

性

無須
道德

性倫理與性批判

甯應斌 著

性无须道德

性伦理与性批判

Sexual Ethic Without Morality
essays on sexual ethics and sex critique

甯应斌
着

性／别研究丛书
编辑评审委员会

台湾高雄师范大学性别教育研究所
谢卧龙教授

台湾清华大学两性与社会研究室
刘人鹏教授

台湾中央大学性／别研究室
丁乃非教授

北京人民大学性社会学研究所
潘绥铭教授

北京社会科学院家庭与性别研究室
李银河教授

广州中山大学妇女与社会研究中心
艾晓明教授

性无须道德：性伦理与性批判

Sexual Ethic Without Morality:
essays on sexual ethics and sex critique

着 | 甯应斌

封面设计 | 江嘉雯

主编 | 何春蕤

执行编辑 | 朱玉立

出版者 | 中央大学性／别研究室

地址 | 320 桃园县中坜市中大路300号

电话 | 886-3-4262926

传真 | 886-3-4262927

E-mail | sexenter@cc.ncu.edu.tw

网址 | <http://sex.ncu.edu.tw>

(挂号邮资外加50元)

ISBN | 978-986-01-1468-3

出版日期 | 2007年11月初版一刷

版权所有·请勿翻印

本书如有破损、缺页或倒装，请寄回更换

性无须道德：性伦理与性批判 = Sexual ethic without
morality : essays on sexual ethics and sex critique / 甯应
斌 着. -- 初版. -- 桃园县中坜市：中央大学性／别研究室，
2007.11〔民96〕

面；公分. -- (性／别研究丛书)

ISBN 978-986-01-1468-3 (平装)

1. 性伦理 2. 女性主义 3. 文集

194.07

96021103

性／别研究丛书序

何春蕤

「性／别」研究在台湾的特殊语境中有着相当不同于「性别研究」或「妇女研究」的意含。

「性／别研究」虽然也重视性别权力关系，但是并不在知识与政治上将「性别」凌驾于其他权力关系之上。相反的，性／别研究会平等地对待各种不同的权力关系与社会差异，例如性、年龄、阶级、种族、身体等等。换句话说，性／别研究很认真地对待「别」（差异）。

在各种不同的权力关系与社会差异中，有些不平等权力关系（例如阶级）已经被长期的论述所关注，有些不平等权力关系（例如性别或妇女）则已经取得某种社会正当性——虽然上述这些权力关系在全面的指标上并未达到相当程度的平等。不过还有一些不平等关系，特别是边缘的性差异与年龄，连最起码的平等地位都谈不上，甚至在批判理论的圈子中（也就是宣称进步的女性主义、左翼团体或公民权利团体中）也没有得到被认可的共识，甚至还被视为「异己它者」，以种种的理由排斥在外。

性／别研究因此无可回避地会探究边缘的权力关系与被污名的社会差异，也会同时会暴露出主流批判思维的不足与压迫性质，更会进一步地反思「批判共识」、「公共领域」、「公民社会」、「文明开化」、「公／私之分」的系谱与排它的权力效应。同时，也因为这样的学术位置，性／别研究对于惯常的一些权力假设与政治策略——例如权力是从上而下（国家法律与政治

乃是权力中心与改革焦点)——也采取怀疑的态度。

《性／别研究丛书》除了企图承载上述性／别研究的意义之外，此时此刻之所以有此学术丛书的出现，主要是因为近年来台湾的性／别解放运动在本地特有的社会形态和历史脉络中的发展带给性／别相关主题的学术研究者非常丰富的现实要求，使得台湾的性／别研究循着不同于其他社会（特别是西方社会）的学术轨迹发展出特殊的论述形态。另外，部份因为现实运动路线的争议与多样，部份也为了解决实践问题，本土激发出来许多原创和新奇观念和语汇开始重新改写传统或主流的性与性别研究论述，这些新发展也将会对国际性／别研究有所激荡。

《性／别研究丛书》的前身乃是中央大学性／别研究室发行的《性／别研究》期刊（1998年创刊）。出版期刊原本是为了灵活介入理论与政治，而这份期刊当时也确实发挥了这样的功能，然而由于我们显然不由自主地偏向厚重沈实的学术呈现，使得《性／别研究》总是以厚厚的合刊本出现，在实质上也是一本本厚实的专题书籍，之后也有一段时间与远流出版社合作发行《性／别桃学》丛书。于今再度出发，我们仍不改初衷，为性／别研究的学术深化发展尽力。

自序

本书文章属于性伦理与性批判两类或有重迭的范畴，既保持了性伦理写作的清晰明朗文风，也延续了性批判论述的激进争锋立场。除了两三篇较为复杂的哲学分析文章外，即使是学院之外的一般读者也应该能够理解本书的内容。我相信这本书能试炼读者的批判思考能力，也能丰富读者的性思想知识。

我在写作时并没有预设学科的限制，哲学、社会学、法律、性学、妇女研究或一般人文社会学科的读者，都会发现这本书展开了对性／别现实的批判视野，提供给一般学生、学者与社会大众讨论性／别议题时的关键论证。事实上，任何对于性／别议题有兴趣的人都可以在这本书中找到重要的思考角度。书中注脚或后记中往往会提及相关文章或资讯，供进一步参考。

本书的标题与副标题在书中将有同名文章的详细解释。简单的说，就像「妇德」是性别压迫的产物，是男性强加于女性的道德，并且在性别解放运动中逐渐消失一样，「性道德」也是性压迫的产物，是性多数强加于性少数的道德，也同样地会在性的社会运动中逐渐消失。在性少数的解放运动中，对于性道德的性伦理讨论，将被对性多数霸权的性批判所超越。

本书强而有力地批判了这个时代的性道德共识、性文化常识、性相关法律所形成的三合一霸权。这个霸权从过去到现在不断地制造与建构出种种性／别事件、新闻与争议，而且这些争议或新闻还会在可见的未来重复出现。本书文章的写作就是缘起于

过去对这些争议或事件的介入，相信本书这些思考的积累也会是未来性解放运动的论述资源。

虽然早在1994年台湾女性情欲解放运动以及同志运动兴起以前，我就写了一些关于性与性别的文章，还出版了《为什么他们不告诉你——性政治入门》一书，但是它们都不像本书的文章，篇篇都是台湾性／别解放运动的产物。社会运动带来的挑战与视野磨利了我的笔锋。

由于性本身的污名，历史上几乎所有开明进步的性研究者都免不了被沾上污名，有着各种稀奇的谣言传说环绕抹黑，反映着散布传言者本身的性狂想。不过性研究者这种污名（以及各种明枪暗箭的攻击），比起性底层人士每日所承受的迫害与歧视远为轻微。这在在说明了性压迫的残忍现实、性政治的具体实在。因此在目前，性的思想知识与学术不可避免地会产生压迫或者解放的效果，而难以中立。这本书也不会伪装中立——这是一本为被压迫者提供思想武器的书。

本书有一部份文章的生产需要略加交代。1995年6月到1997年6月的两年间，《联合报》副刊主编陈义芝邀请我和好友冯建三这两个与《联合报》形象不太契合的进步学者开专栏，我把专栏名为「狂飙年代」，隔周见报一次，原本说好一年为期，后来我们厚脸皮的多赖了一年。有了固定专栏，就刺激了文章的生产，我写的文章之中有半数和性／别相关，现在本书中标示为原载于《联合报》副刊的文章都来自这个专栏。联副对于我的专栏十分宽容，激进的观点和超出的字数都照登，所以这批文章的生产要感谢陈义芝。

虽然书中许多文章的初稿都曾在主流报纸发表过，这次出版因为没有报纸篇幅的限制，我对每一篇都加以改写，尽量充实论点，力求完整，但是还保留了原文发表时的历史脉络（有时会在注脚或文末说明），让读者知道文章为何而写，介入了什么样的

新闻事件。由于每篇文章的内容与标题都有修改，与初次发表时不同，所以也就只注明发表的时间而不再列出原来的标题。至于没有发表的文章，有些是媒体不愿刊登的退稿，有些则是为本书而写的新作。

当然这本书并没有全部收录这十多年来我写的性／别解放文章，有些文章已经编入其他书刊，还有些与网路和色情检查相关的文章希望能在未来另行出版。另外，这本书的原本构想是只收录我个人的文章，后来觉得有几个议题若能加入同道好友的文章，可以更完整的呈现观点，在此向何春蕤、小林epicure、劲翔这几位朋友慷慨提供文章致谢。

2007年7月19-20日

【目录】

丛书序...i

自序...iii

性伦理...1

性，无须责任...3

滥交辩：滥交达人，好在哪里？...5

劈腿恋不道德吗？...11

家人恋...15

通奸不道德吗？...19

爱在外遇的年代：人间四月天的社会意义...22

为什么婚外情不是错事？...25

婚外情无错：一个进步理性的婚姻观...30

绯闻不必辞职：媒体、私事、工作平等法...35

未婚怀孕，不错...38

从防范性骚扰到防范性自主：评教育部的防范师生恋立法...41

性与死：禁欲非美德...44

睡眠中的性自主...47

性，无须道德：从性伦理到性批判...55

附录一贝里欧堤谈「性无须道德」...69

性多元...75

异形恋...77

单性恋／双性恋...80

人兽之间：动物恋与兽交...83

当动物遇上性...86

皮绳愉虐...97

SM不是心理变态，也不是性虐待...99

虐奸：SM的原理...102

附录—SM随身包不是犯罪嫌疑...106

谈愉虐：谬误与释疑 | 小林epicure...107

为什么不应该查禁愉虐色情？...115

萨德之后：酷儿、性虐待与虐俘...120

向粗暴权力献上我们愉虐的肉体：或者，「规训与惩罚：快感的享用」...129

皮绳愉虐邦：为什么要拉帮建国...134

自由与自律：教青少年作文...138

同性恋政治...141

重新设想「轰趴事件」...143

现身电视...147

直同志与雄女同志...149

我与同志的第一次遭遇...153

爱滋...157

AIDS & SARS：爱滋告知的伦理...159

魔术强生与 B 型肝炎...168

附录——息尚存的尊严：爱滋电影「爱是生死相许」...170

爱滋病的文化隐喻与威权统治 | 何春蕤...172

附录——谁研究谁？ | 何春蕤...174

公共性／隐私...177

性的隐私权：公共性与捉奸...179

公共场所所有隐私权吗？：街头照相与公然裸体...183

裸体加尸体？：中产阶级的选择性「文明」...189

看谁在骚扰谁：解构公厕情欲 | 劲翔...191

附录——抢厕所与尿疗...194

被保守道德制造的「隐私」...198

现身与现形...200

让性器官占领台湾...203

附录——女人与脏话...206

性政治...211

性政治ABC...213

性的参政之路：同志也要半边天...220

性政治与我何干？...225

姓「性」名「别」，叫做「邪」：什么是「性／别研究」...229

世界性学会议「性权宣言」...232

手淫、女性主义与色情...235

拒绝净化的手淫：《自慰》导读 | 何春蕤...237

自慰是对女人的强奸与物化：女性主义对自慰与色情双重标准...243

自慰的淫具无所谓道德与正确：强奸幻想的自慰也无所谓...246

自慰的性哲学简介...250

身经百战的处女 | 何春蕤...255

性妖魔（强奸与恋童）...259

我们需要妖魔化强奸犯吗？...261

高报案率与破案率取代严惩性侵...264

可疑的「恋童症」论述，儿童性侵害宜回归法律面：

评励馨基金会的「恋童症」论述...267

矮化儿童主体、妖魔化跨年龄：幼少不分、男女不分的恋童症论述...273

爸爸摸我尿尿的地方...：恋童论述的矛盾与恐慌...278

童年观念与阶级盲点...284

代理孕母...287

代理孕母打破父权的母职观...289

女性主义与代理孕母 | 何春蕤...295

身体的新抗争：回应顾燕翎〈出租身体的新旧行业〉 | 何春蕤...300

附录一从个人奋斗到社会运动：

写在陈昭姿《神啊！为什么不给我一个孩子？》出版前 | 何春蕤...302

抹黑代理孕母的戏剧角色...305

代理孕母与国家：一些杂思...308

附录—2002年7月11日「人工生殖法案」代理孕母公听会发言稿 | 何春蕤...312

权利不能诉诸多数决：审议民主还是新的治理术？ | 何春蕤...315

女性力量...319

在男权的中心作战...321

辣妹女性主义 | 何春蕤、卡维波...326

辣妹非辣妹：台湾的辣妹文化 | 何春蕤...330

附录一不尊重女性与逼良为娼：分析「反对民进党辣妹」的论述...332

可怕女人...334

学男人，做女人...337

蓬头垢面了无新意 | 何春蕤、卡维波...339

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，我们从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」的滥交达人反而常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受到伤害，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。另外家人恋者也应更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习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，五四新诗文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概念。事实上几乎世界各国都有过类似的概念。例如1959年美国加州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地接受，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婵的婚外情事件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，王筱婵会室内设计、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. 王筱婵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年王筱婵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，但是此时与王筱婵出国准备提起跨国离婚诉讼，以求顺利和王筱婵结婚，引发台湾妇女的恐慌；郑余镇则宣称王筱婵是「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，甚至是人人喊打的时代，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对象，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）或否证。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着的发展，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. 这些书对性议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，也常见于性伦理的着作中，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 Weinzwieg, *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、种族同作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尺量之下，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. Wininger, 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着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（Bellioti 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。我们根本看不出来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」。

性多元

异形恋

异形恋是一种以外星人异形为对象的性取向或性偏好。最近有几个美国妇女「征友」，征求对象则是外星人，不论其用意如何，这可算是异形恋的某种曝光现身了。

其实在许多小说、电影、传奇、故事和新闻中，早就「偷渡」了无数的异形恋案例。像一两年前的「异形绑架」（alien abduction）新闻和出版热，在那些记述被异形拐走经过的回忆录或新闻故事中，时常有被异形强迫发生性关系的情节。如果这些经过只是人们的狂想，那么这些狂想的确透露出一种异形恋的倾向，而和异形的性关系之所以是强迫而非自愿的情节，则是为了逃避内心道德的检查所做出的心理伪装，以掩饰其异形恋倾向——这就好像如果有人的梦或狂想是被强迫和同性发生性关系，心理分析通常会认为此人有同性恋的倾向一样。

除了自愿或被迫和异形发生性爱关系的情节外，在电影小说或故事中也有一些较不明显的异形恋情节。例如，剧中人虽然没有和外星异形发生性行为，但是却替外星异形生下了幼儿或「魔胎」，或者故事中被外星附体的人和其他人发生性行为，等等。

异形恋的「异形」有时也不一定是外星人，而可能是形似异形的妖魔鬼怪。这种形态的异性恋常常出现在日本的「妖兽」漫画中，而且这些妖兽漫画经常充斥着人与妖兽的性爱（这也有动物恋的含意）。

如果异形就是让我们感觉恐怖和未知的「他者／异己」（the

other），那么当我们回溯异形的家谱时，我们发现在文化传统中不乏异形恋的近亲远戚。无论中西，都有天使（仙）与撒旦（魔）和人发生性爱关系的神话，（仙是友善或漠视人类的高等异形，魔则是恶意的高等或低等异形），而多年前流行一时的「神话中的天使其实是外星人，他们和人类的远祖交配后才产生今日有智慧的人类」之类的理论则可视为另一种异形恋的狂想。

异形和动物不同，异形不是生物分类上的任一种属，异形也不像异国人是另一人种，异形也不是按人的形像制造出来的生化电子人；异形不是此世的，因此很难用此世的分类系统定位——异形很可能是完全的「异」。这使得异形恋成为绝对的变态、绝对的怪诞。但是异形恋似乎不像其他怪诞的性变态遭受道德和病理学家的关注。为什么？

一个可能性是因为异形恋这种认同尚未浮现，所以还未遭到关注，另一个可能性则是因为异形恋不属于此世，所以很难用此世的道德或常理来想像和评估。

但是异形恋的存在还是可以对此世的性文化有冲击。

首先，异形恋可能包含了对畸形扭曲或黏腻恶心的「异（身）体」（alien body）的性偏好，这其实和我们中间那些对极其臃肿肥胖身体的爱好者，或者对畸形残缺身体的爱好者有共通之处——它们都在打破所谓「健康（全）美体」的霸权。

其次，由于异形的性器官不一定和人类生殖器有雷同之处，也可能异形的性器官并非其生殖器官（可能是其思考器官或消化器官，或者根本完全独立而无其他功能），故而异形恋的性也可以打破传统对性的想像。

再者，异形恋可以成为反叛异性恋体制者的认同身分。其实同／双性恋者在我们这个异性恋文化中可以说就像一种异形，因此牠们——以及另类异性恋中的性边缘者——都可以比附为异形恋的另（异）类情欲（alt.alien.sexuality），他们的口号就是：

「从异性恋进化到异形恋」。

更有甚者，异形恋可能根本切裂人类思考中对性与性别之间连体关系的执着。异形的性别有可能不只是两种，或者，异形完全没有性别之分，这使得异形恋有可能既非异性恋，亦非同性恋或双性恋；它根本无关性别。当然，这不是异形恋所独有的特色，很多性取向或性偏好原本就和性别没有绝对关系，例如有些愉虐恋所注重的是虐待和被虐的仪式活动，而非性别。不同的是，异形恋以其异（身）体，既突兀又具象的提醒我们：性是可以超越性别的，性是可以没有性别的。

原载于1997年3月3日《联合报》副刊

单性恋／双性恋

一般人所知的异性恋和同性恋，其实都是单性恋（monosexual）。单性恋的最大特色就是只以单一性别为欲望的对象。

和「单性恋」相对的就是「双性恋」，也就是不把性爱对象限于异性或同性，换句话说，双性恋不限定性爱对象的性别是什么。

就这一点而论，双性恋比同性恋更否定「性别」这个范畴。

比起单性恋来，双性恋除了更有可能会威胁「性别」体制外，同时还对当前的「性压迫」体制具有矛盾冲突性。因为在当前的「性」压迫体制中，除了异性恋霸权对同性恋的压迫、婚内性对婚外性的压迫、生殖取向的性对非生殖取向的性的压迫……等等之外，尚有一夫一妻制（此处的「夫妻」也可以是同性）对违反「一对一」原则的性关系之压迫。而双性恋这个性取向本身就被认为对一夫一妻制（一对一）有潜在威胁，因为人们假定双性恋至少需要两个性爱对象才能满足其性偏好（事实上非必然如此）。但也因为双性恋既和男人搞，也和女人搞，自然会被当作「天生的」滥交者、通奸者。

不过，双性恋并不因为其与「性／别」体制或「性压迫」体制的潜在矛盾，而受到同志（同性恋）社群的欢迎。事实上，双性恋往往是同志社群中的边缘人，甚至受到排斥。有些同志认为，双性恋没有勇气完全地面对自己的同性恋，不敢和父权或异性恋体制决裂，这是对同志社群的不忠，是潜在的出卖者、背叛者、告密者。

这类指责有时会被私人的经验所强化，例如，当双性恋者为了异性而外遇或离开其同性伴侣时，这个感情的变心往往会被其同性伴侣视为屈服于异性恋体制的诱惑或强迫，对同性的当事人而言，双性恋就不自觉地体现了异性恋体制的压迫。

双性恋不受同志社群的欢迎，但是也被异性恋社会所排斥。异性恋社会把双性恋看成是同性恋，而且是「污染」的源头——是把同性恋的爱滋病传染到异性恋世界的祸首。可是另一方面，双性恋有时也被同志视为异性恋者，而且有些女同志也把双性恋女人当作爱滋病的污染源。

双性恋还常被视为性爱取向未成熟前的过渡现象；易言之，人们常认为双性恋终究会成为同性恋或异性恋——双性恋终究会成为单性恋。

事实上，当男女两性壁垒分明、严格二分时，同性恋／异性恋的二分也就倾向于壁垒分明，这种情况当然不利于妇女和同性恋的解放。同时，在这种严格二分的情况下，也很难去设想双性恋的独特存在，于是双性恋不是被化约成同性恋就是异性恋。这也就是说，压迫妇女和同性恋的力量，其实也就是把双性恋化约为单性恋的力量，也就是压迫双性恋的力量。

从以上角度来看，双性恋的「不忠／污染」其实是不忠于性／别体制的二分，污染了干净划分的疆界，而双性恋挑战单性恋的必然后果，是同时颠覆异／同性恋。双性恋其实典型的呈现了性认同的流动。

有些女性主义者早已指出，性认同常常也是构成性别认同的重要力量。倘若双性恋政治能成功地打破同性恋／异性恋的二分，那也就无所谓「双性恋」或「同／异性恋」这些区分或固定身份了，男女性别的区分也会被模糊化。

这样说来，性／别解放运动除了继续建构女性主义与同志理论外，也亟需建立双性恋理论，并且扬弃双性恋恐惧症，也就是

扬弃对双性恋以偏概全或双重标准的歧视（例如认为双性恋必然是爱滋带原、很容易「伪装」成异性恋等等）。更重要的是，性／别解放运动必需提升人们的双性恋意识，提供社会资源与文化空间，虚位以待双性恋，不让双性恋在性／别的公共论坛中缺席。

在双性恋理论方面需要确立的是，认识「单性恋霸权」作为一种性压迫。「单性恋霸权」指着以单性恋为正常规范，将单性恋制度化，而排斥双性恋。这个澄清将有助于人们看到：双性恋不只是因为其同性恋部分才被歧视，同时，双性恋也并不因为其有异性恋部分而比较不被压迫。双性恋被单性恋霸权压迫，正如同志被异性恋霸权压迫、妇女被父权压迫一样。

换句话说，性／别解放运动要确立「双／单性恋」这个不同于「同／异性恋」、「男／女」的半独立自主的压迫领域与权力关系。双性恋的欲望和认同因此并不是和异性恋体制妥协的产物（不是做不成完全的同志，所以只作一半）。从今以后，对单性恋霸权的批判（不是批判异性恋或同性恋），乃是对父权及异性恋霸权批判不可少的一环。

原载于1996年4月29日《联合报》副刊

人兽之间：

动物恋与兽交

近年来吃素人口增多，有些是因为宗教信仰，有些则是因为健康原因，还有一些人是因为相信「众生平等」或至少「所有动物都是平等的」这种理念，并且相信吃素可以有助于不同种属的动物之间的平等。

关于不同种属的动物（包括人在内）之间的权力关系，也一直是不少社会运动者思考的焦点。近二十年来西方的「动物解放」运动在学者及运动者丧命坐牢的牺牲奋斗中，终于小有成果。这个动物解放思潮已经摆脱过去那种「爱护或保护动物」的格局，因为后者既然以「保护者」自居，还是隐含着「人类沙文主义」或「种属歧视」（Speciesism），不是各种种属的真正平等。（这就好像当男人以女人的保护者自居时，其隐含的心态仍不脱男性沙文主义的性别歧视）。

动物解放运动所大力批判的目标，一是资本主义肉类食品的生产方式，另一则是与商业利益密切结合的各种动物实验。因此动物解放也和反资本主义及反科学霸权的运动相关。

但是动物解放还包括了其他方面的议题。例如，人兽之间的性爱关系，也就是「动物恋」的问题。这也是性解放运动的议题。

如果我们考察人类的性爱关系，就会发现性爱关系和不平等的权力关系息息相关。例如，当人们呼吁「爱情是不分种族、阶级、年龄……」时，事实上就是在和种族、阶级、年龄的不平等歧视观念相抗衡。又例如，当我们宣称爱情是不分性别时，我们

也在挑战异性恋的霸权。所以「爱情不分种属」之说，也正在促进动物平等的理念。

那么，爱情是否真的超越种属的限制呢？答案当然是肯定的，因为古今中外有太多动物恋的例子实际存在。

一般对动物恋有许多误解及无知，例如，认为动物恋只发生在某种心理错乱扭曲的「变态」者身上。其实，动物恋是人类普遍的深层心理，在历史神话中充满了动物恋的痕迹，像人类始祖是源自兽交，或者半人半兽的英雄等等。在许多伟大的文学及艺术作品中也常有动物恋的表现（例如聊斋中狐狸精之类的故事或白蛇传等等）。

当然，动物恋就像其他的性偏好一样，在每个人身上有不同的表现程度。例如，有人只对动物的皮革或毛绒有性偏好，有人以动物为性幻想或性梦的对象，有人则会以宠物为生活重心，还有人更发展出强烈的性爱感情。最后这种人常见于和动物牲口同居一室的农民，他（它）们关系亲密宛如一家人，日久生情也是可以想见的。

一般人比较难以接受的是所谓「兽交」，但是这种行为是否必然不道德呢？某些西方伦理学家和性学家指出，性交对动物而言，不像人类一样具有深刻的心理或社会意义。人类将动物关在密闭空间内、阉割动物、训练动物或将动物当作纯工具的使用，都可能比兽交造成对动物更大的不快。另方面，兽交者可能将动物拟人化，发展出亲密忠贞纯情体贴的对待方式，反而合乎某种道德理想。

在认为动物生命地位不亚于人类的社会中，人兽交不算什么过错，（例如加拿大西境的Salish印第安族）。事实上，我们有理由相信，许多社会对动物恋的压迫或歧视，其实源自种属的不平等，也就是「人类高贵，动物低贱」的社会差异。正是因为大家认为动物太低贱、没有任何社会地位，才让人觉得动物恋不可思议。

就这一点而论，认为众生平等的人若真的要落实动物平等，那么也许支持动物恋者、反对歧视动物恋，也非常重要吧。

原载于1996年1月8日《联合报》副刊。转载于《世界日报》副刊，1996年1月27日

当动物遇上性

为什么狗不能假装痛苦？是因为它太诚实了吗？教导狗假装痛苦是可能的吗？也许可能教它在某场合嚎叫，仿佛它真的痛苦一样（虽然它不觉痛苦）。但是使狗这种行为成为真的模拟痛苦之必要环境，是不存在的。（维根斯坦，《哲学探讨》）

常见的反对兽交说法认为兽交好像诱骗儿童或甚至强奸，因为动物无法「同意」性行为，其实这个论证乃是出自人类中心主义的观点与谬误。以下我将说明，把兽交当作一个需要被普遍质疑的问题，这个「问题化」本身就是人类中心主义的，而且是忽略性压迫关系的。

在讨论动物议题时，人类中心主义观点的特性之一，就是将动物赋予它们所无的心智能力或特性，或把动物行为的意义不当地去和人类的文化范畴比拟。上述引用维根斯坦对「狗因太诚实而不能假装痛苦」说法的批评，既涉及了赋予狗所无的心智能力（假装），也谬误地比拟了狗世界中所无的真理诚实的范畴。当然有些动物会装死，但是这种能力毕竟不是人类假装的能力，因为后者也同时预设了能够分辨自己是否真诚的心智。（这里不排除可能真有少数的动物有特殊的心智能力，我的重点只是指出赋予动物所无的能力之错误）。

一个行为对于当事者（动物或人）具有什么意义或影响，既

和其心智能力或特性有关，也和其心智所座落的和所感受到的文化有关。因此，性行为对于动物的意义或影响，既和其心智能力有关，也和其动物文化（如果有的话）有关。可是最常见的人类中心观点，却是以人类文化的范畴去比拟并解释动物的性行为意义。

人与动物在性方面的差异随着人类文化社会的发展而变异。在现代，人与动物在性方面的最大不同，在于人类的性是充满价值与文化意义的行为，所以人类会对一切和性相关的行为有极大的关注，认为其影响深远重大。但是性对于多数动物显然并非如此，多数动物既无性文化，也无心智能力将性行为赋予特殊意义。兽交在人类社会或许引发嫌恶的感觉与文化震撼，但是对动物而言，兽交只是动物与人诸多互动形式的一种。绝大多数动物既无心智特性也无相关文化来把兽交特殊化对待。由此来看，兽交会比其他人兽互动议题更引发伦理问题，乃是出自人类中心主义的产物。

从维护动物观点来批评兽交的人，常犯的一个错误就是没有深入认识兽交，而把所有兽交都当作同一种行为，想像它必然涉及了动物的痛苦或甚至虐待。（这种一想到兽交就想到痛苦和虐待，本身就是一个需要反思检验的倾向。）但是兽交就像任何一种人兽的互动或关系，例如，就像豢养宠物，有许许多多不同的面貌与互动方式，绝对不能一概而论。我们谴责虐待动物的行为方式，不论那是兽交、养宠物、养殖、或者任何一种人兽互动；但是我们不能绝对地全盘否定所有的兽交，正如我们可以谴责某些饲养宠物（或个别兽交实践）的虐待行为，但是却不应该将饲养宠物（或兽交）视作单一整体而全盘否定。

然而饲养宠物中的虐待行为，和其他造成大规模动物更加痛苦的行为相比，严重程度与数量又小了很多，所以对于各种虐待动物的批评与关注程度应该和虐待的严重程度与数量成比例，否则只是反映了人类中心主义的选择式关怀。人类文化超乎寻常的关切与批评兽交（虽然兽交中的虐待数量与程度恐怕比饲养宠物

的虐待少很多，毕竟饲养宠物的情况较为普遍），只是因为它冒犯了人类（而非动物）的性伦理以及对人兽有别的情感坚持——这也是Peter Singer文章¹所指出的（但是本文的哲学观点和Singer稍有不同）。

再举一个浅显的例子。如果动物配合进行人兽交，反兽交者会说，那是诱骗或变相强制；但是如果动物配合人类的抚弄或喂食动物，就没有人会谴责这是诱骗或强制。换句话说，哄狗进去狗笼睡觉，是可以的，但是哄狗跟你上床睡觉，是不可以的。这一切都是人类中心主义在作祟，反映的是人（而非动物）对性的焦虑。因为对动物而言，性和它其他的生物本能并无二致，除了发情期之外或许更不重要。

兽交常常很直觉地被某些人当作对动物的伤害，而这种直觉则是建立在性压迫社会中的否性（sex-negative）文化心理上面——也就是把性当作伤害、虐待、贬低、侮辱的倾向。性被当作「有问题的」或坏事（伤害、贬低等），乃是人类（而非动物）性文化的特色，因此兽交也就被直觉的认为是对动物的伤害。换句话说，如果我们的文化把性被当作正面的好事，今天我们根本不会觉得有需要讨论（甚至批判）兽交问题。

轻易地质疑兽交整体是错误的。毕竟动物不都是一样的，某个人与动物的关系也可能是独特的，工具化动物也有很多不同的方式，与不同动物发生爱的、性的、友好的关系所需的控制技巧都是不同的。考量这些复杂面向，知识份子怎能在充满社会成见的氛围中也普遍化地去质疑兽交呢？其次，由于主流女性主义目前接合了否性文化，因此在面对兽交时也很轻易的就套用简化的性别权力公式，认为女人兽交图反映了女性被性别歧视，男人兽交图则是男性欺压雌性的动物。这其中不但暗含了「性与兽都会

1. 《动物恋网页事件簿》，桃园：中央大学性／别研究室，2006，页370-372。

贬低女／雌性」的假设，也暗含着「真正(好与正常)女人／男人」绝不会兽交的假设。

有些人或许可以接受人兽有文化差异的说法，可以承认人类中心主义的眼界局限，甚至可以理解否性态度的深层影响，但是他们还是坚持，性必须有双方的同意，而既然动物无法真正行使同意权，那么兽交还是不可取的。不过，现代社会以「同意」(consent)为基础性伦理根本不适用于动物，因为现代契约论的「同意」预设了大多数动物所无的心智能力。人可以在恐惧、厌恶、逃避、不情愿、痛苦的情形下行使「同意」(如同意手术开刀)，但是动物没有这种能力；同样的，人可以在期待、想望、需要、欢喜、愿意的情形下行使「不同意」(如心里很愿意但仍因顾忌而不同意)，动物就没有这种不同意的能力。基本上谈论动物是否「同意」性行为，乃是范畴的错置，就如同我们不应该说狗能假装痛苦或能不假装痛苦一样。

多数现代社会的法律基本上也不认为幼小的儿童具有「同意」或「不同意」的心智能力，故而喂食幼儿等活动并不涉及幼儿是否「同意」的问题；儿童拒绝接受喂食，并不构成「不同意」，同样的，儿童即使看似快乐地接受性行为，仍然不被法律视为有效的「同意」。以「同意」来谈幼儿(或狗)，就像谈「狗假装痛苦」是个笑话一样。有人会问：那么为什么我们不能将狗当作儿童来看待呢？讲「同意」的契约论者会认为，儿童被视为具有人格，分享成人的文化，并且预期儿童终究会具有同意的能力；但是动物则不然，成年的狗也无法分享人类文化。儿童成年后强奸他人是罪行，但是幼狗成年后仍然无所谓的强奸罪。这就是差别。(如果不能把狗当作儿童，那么能否把儿童当作狗来看待呢？)

总之，在道德评估个别兽交行为时(前面已经说过评估整体兽交是无意义的)，从现代性伦理的「同意」角度来评估，乃是范畴的错置。道德评估应该是将个别兽交与其他兽交比较，与所

有其他人兽互动去比较。这些比较的指标可以是动物的苦乐感觉（程度与数量等）或生存机会与处境等；同时这个比较评估也应该是历史的，而且是具有文化相对论观点的。我有理由相信，在这种评估下，许多兽交不会是不道德的，而且也没有很显着的动物权侵害问题。

比较不习惯抽象思考的人或许会在此问：大多数动物在兽交时会表现出逃避或配合、苦与乐等等，虽然这不同于人类性伦理所依据的「同意」能力（前面已经说过人类的「同意」可以和苦乐或逃避配合与否无关），不过这也不是一种动物式的同意吗？但是发问的人忘记了，如果这种「动物同意」会成为道德问题，那么每一次人类限制动物的行为范围（如把鸟养在笼子中或者用链子拉住狗不让它走自己的方向），每一次人类侵犯动物的自然生活（如钓鱼或饲养宠物或喝止宠物在地毯上大小便）等等，无数的人兽互动都会有这种「动物同意」的道德问题。正如我在上一段所说的，若是撇开了人类中心主义的性文化偏见来对所有人兽互动都加以比较，那么兽交根本就不是什么显着的问题（毕竟人是天天都在关、杀、吃所饲养的动物，但不是天天与之性交）。

从动物权的运动观点来看，比起动物恐惧者或恨动物者，动物恋者显然是更「天然的」盟友——至少从动物的角度来看。但不论是否「天然」，运动努力的方向当然是要促进动物恋能朝动物权理念方向发展迈进，去影响动物恋者的论述与重新诠释其实践。这意味着不能如俗世一般地抹黑动物恋这个异己它者。就好像在过去同性恋或性工作被社会抹黑误解的时刻，女性主义运动应该平反同性恋与性工作，而非只是「问题化」（problematize）同性恋与性工作中的嗑药、爱滋、滥交、通奸、恋童；这些现象并非不存在，但是妇女运动应该要在整体上肯定同性恋与性工作的可能价值，并创造出一个宽容出柜的社会条件，而非附和着简单的成见指控，或觉得同性恋与性工作在抗争时所依据的女性主

义理论高度不够等等。同理，动物权者应该做的，是帮忙创造动物恋者出柜的社会宽容条件，对其面貌有更多的真实理解；这样一来，动物恋者也可能因而能帮助动物权者自我反省残存于其性观念中的人类中心主义偏见，以及根深蒂固的反性／否性意识，而为动物权者创造出新力量的契机。毕竟，没有经过性权洗礼，动物权者也往往是和保守大众一样反性否性的。

在现有少数的动物恋者出柜文献中，我们看到的并不是虐待动物或让动物痛苦，相反的，有些动物恋者可能具有比动物权者更多对动物的爱恋欲望。动物权者不要重蹈历史上污名化各种性多元（性少数）的复辙。

在目前台湾社会的脉络下，动物权有正当性，性权没有。动物解放没有污名（因为台湾的动物权人士并没有像英国动物权武装斗争派那样行动），但是性解放有污名。这是两者在目前社会权力位置上的一个重要差别。但是我认为，既然动物恋与兽交是动物权运动与性权运动的交集点，那么，重点似乎不是急着去批评兽交有无或者如何曲解了动物权理念，而应是批判反兽交者如何利用了动物保护的说法来进行紧缩言论与开放风气吧！

人让马牛驴骡骆驼大象驮重物，以奴役的方式对待，饲养鸡鸭鹅猪羊牛，宰来吃掉，反兽交的大众很少反对，更不会成为新闻或讨论关注焦点。唯独当动物遇上性，一切都突然变得狰狞起来，连卫道人士也人人「动物权」朗朗上口。动物权论者能不警觉乎？

原载于2003年4月25日—5月4日《破报复刊》256号。本文写作脉络是针对何春蕤的动物恋网页事件所引发的动物权与动物恋之争。

2006年后记

本文的最后一段原来是某位朋友写给我们的信的内容，现在

才有机会注明一下。此外，我讲的「动物权」在狭义上指着主张动物有生命权等诸权利的派别，有着动物解放的乌托邦冲动，是近几十年兴起的基进思潮。另方面，「动物权」在广义上或松散的意义还可以泛称至少回溯到十九世纪的人道对待动物、动物保护、以及动物福利等运动思想。在运动与哲学思考中，由于狭义动物权的基进性，故而比较有理论上的旨趣；同时，狭义动物权也和性解放运动共享了乌托邦冲动。

对于这个动物权与动物恋关系的讨论，我觉得还有一个方向可以在未来继续探索：社会运动彼此虽有差异矛盾，但是也有很多共振通识之处。传统批判理论对于结构的支配关系的设想（例如激进女性主义对男女支配关系的设想），总是把支配关系设想成单一巨大的（monolithic），宰制压迫则是一面倒式的全面性笼罩、没有任何缝隙或逃逸余地，被支配者则是绝对弱势、完全无力的受害者，这些错误设想在后来批判理论的发展中逐渐被修订（正如那些曾和激进女性主义论战过的人所习知的）。动物解放论述在设想人兽之间的支配关系时，当然必须避免重蹈过去批判理论的错误。

更有甚者，由于动物解放处理的是人兽之间的支配关系，而非人与人之间的支配关系，因此动物解放所面对的异己他者（兽），和其他解放运动或批判论述所面对的异己他者（人）有所不同。虽然一般批判论述中的异己他者是被贬低为次等人、非人、具有兽性的人等等，但是在解放运动中还需要恢复异己的人性（这是人人平等的基础）。因此，如果以一般解放论述的支配关系来设想人兽之间的支配关系，忽略兽性（animality），则可能再度落入人类中心主义（anthropocentrism），就是完全从人类价值与经验来诠释世界。（以上想法是来自我和一位对「兽性」有兴趣的研究生的讨论）

（我所谓的「兽性」不是所谓的「自然天性」（nature），

因为「自然（天性）」是和「人工（人性）」抽象对立的，两者隔绝互不相涉，但是「兽性」却是可能在人兽互动中被消蚀或被唤发。我认为解放性质的人兽互动就是能唤发人的兽性、唤发在文明化过程中被消蚀的兽性、置疑了「人性尊严」。）

以激进女性主义所设想的性别支配关系模式，套用在人兽的支配关系，固然是一个错误，但是另一个常见错误则是诉诸动物的「自然（天性）」来评估人兽关系，就像传统主义者诉诸「自然」来评估同性之间的性关系一样的错误（传统主义者认为同性恋是不符合自然的）。有些人（如林逢祺）会认为人兽的性关系不自然、不顺应动物的「自然天性」，因为动物的天性并不是想要和人发生性行为的；不过在人兽关系中（不只性关系，还有很多其他关系）诉诸自然是很模糊的观念，例如喂食、豢养、宠爱、驯服、家畜（domestication）等是否自然？毕竟，所有的家畜行为都涉及「限制」（限制野性、限制活动范围等），这些是否顺应自然？同时，诉诸自然是否对动物有利呢？例如，是否应该让动物「自然死」，还是去看兽医？当动物自残时、或者伤害他人时，是否应该制止这种「自然天性」？当某动物反抗「强奸」时，是否应该协助该动物反抗，还是顺其自然？（另一方面，有些饲主却会制止「两相情愿」的交配）。许多传统主义者（例如基督教）诉诸「自然」这样的模糊观念，并且坚持着人兽的「自然」支配关系——亦即，诉诸动物的自然天性也可能会成为支配动物的说词。

总之，自然／不自然之分不是适切的观念来评估人兽互动，同时，性或非性之分也不应该是评估人兽互动的基准（例如，吃饭时看着动物的猎食，或者手淫时看着动物的交配，以上两种人兽互动都应该用同一尺度评估，而不对性互动另眼相看）。从这些评估原则出发，以人类互动的总类与数量而言，人兽的性互动在人类文化中不成比例的被着色渲染，从而掩盖了日常例行的与

系统制度的各种人兽互动（但是这意思不是说，我们因此不要去检视人兽的性互动，而像是说，在反思劳资关系时，检视老板持枪抢劫工人财物的偶发案例，和检视老板剥削、贬低、控制、规训工人等作为，应该在文化呈现中有适切的比例）。其实人兽互动越是日常例行性质、越是系统制度性质，就越值得我们检视反思；即使是「爱护」、「宠爱」的人兽关系也不是没有问题的（这种互动可能消蚀人与兽的兽性）；有时新的人兽关系所需要的实践与情感资源可能反而来自现在仍处于边缘或不循常的人兽互动（像有少数人自认为是某种动物，其认同唤发了此人的兽性）。

易言之，提出「兽性」这个范畴与视野，并不是为了与「人性」对立，也不只是为了确立动物在自然存在中的独特位置，而同时是为了批判性地看待「人这种动物」（human animal）如何在文明化过程中确立其「人性（尊严）」，并且以种种法律与社会控制继续消蚀兽性，包括了对动物的支配控制，以及对人类兽性的支配控制（如对人类饮食、排泄、互动……与性活动的控制）。

最后顺便一提的是，对于「动物恋是既存现象」的说法，有些人质疑「存在是否合理？」、「存在是否就具有价值？」，这些对动物恋的质疑其实都只是从既存道德出发所作的判断。然而，对一个「既存现象」，最不应该的就是匆促地以「既存道德」来作判断，因为现有的既存道德或既存体系（价值、功能）未必能经得起历史与社会变迁的考验。既存体系所肯定的事物，我们要存疑；既存道德认为是错的现象，我们也不能盲信从众。对那些被既存体系与既存道德所贬低谴责的事物，我们要先检视这些事物的内在价值与可能功能。像台风地震等自然现象、癌细胞、宗教、突变、稀有动植物……等等似乎对人类有害或无足轻重的事物，其存在往往具有内在价值；若没有内在价值，也往往是在一定的系统内有其功能（例如，宗教是人民的鸦片烟），故而其存在也可说是合理的。然后，我们要从社会正义、历史与跨文

化比较的整体视野来检视既存现象。如果只从现有既存的道德或体系来判断事物的价值和合理性，往往会因为本身道德或体系的历史眼界和社会属性之限制，而做出蒙昧狭隘的判断；尤其是，当人们对某类事物（如动物恋这些性多元）不但还没有充分理解，而且由于在社会结构中有着深层的压迫关系（如性的不平等关系乃建立在历史、社会、政治、法律、文化、经济、心理等多方面长期深入的支配压迫），此时对动物恋做出的负面价值判断其实是缺乏反思的。正如同，「有些人主张不杀生」乃是一个既存现象，人们当然可以用现有常识说「人类需要生存所以必须吃动物的肉、以动物做实验等等」，从而质疑「不杀生」这一既存现象的存在合理性与存在价值，但是这种质疑是否忽略了人兽之间长期与深入的支配关系呢？以及，「不杀生」是否有可能为下一阶段的人兽关系的进化提供了必要资源呢？同样的，在性爱没有禁忌与压迫的社会中，动物恋也可能会对人兽关系的进化提供必要资源的。总而言之，我们不应该以「既存道德」来轻巧地论断「既存现象」。

包含后记的全文收录于何春蕤编着《动物恋网页事件簿》（台湾中央大学性／别研究室，2006年）

皮绳愉虐

SM不是性心理变态， 也不是性虐待

不论是大众媒体或一般人的观念里，对于SM经常有错误的认识，例如将SM称为「性变态」或「性虐待」，或视为「心理病态」，这些都是不正确的说法，这些错误说法也显示这个社会缺乏性权利的意识。

把SM视为性变态乃源自西方基督教的传统，随着殖民主义与性学发展而扩散到非西方世界。基督教认为性的目的就是生殖，凡不是为了生殖的性行为都是不自然的，故而手淫、爱抚、口交、同性恋都是道德上的过错。反对这个宗教传统说法的早期性科学虽然一方面认为非生殖模式的性与道德无关，另方面却同时将SM这些非生殖的性称为「性变态」，当作某种生理或心理异常。

在现代国家人口节育政策与避孕科技的发展之下，生殖不再是性的唯一目的，性更是为了愉悦与快感，生殖模式的性道德遂逐渐被废弃，手淫不再被教育家与父母视为大敌，肛交也在很多国家被除罪化。更有甚者，如果在性活动中追求愉悦快感是自然的，那么SM这些促进性兴奋的非生殖性活动根本就是性常态，是一种性偏好或口味癖好，如同各种助兴的性体位与情趣用品，更无涉道德人格。

很多人以为SM只是少数人的「特殊」性癖好，其实它一点也不特殊，反而是非常普遍常见的，只是很多从事SM的人不自觉而已。例如许多人会在性活动中包含各种形式和程度的抓咬捏捶或其他形式的激烈性爱，更多的人则使用角色扮演，用不同

的配件装置器具来营造气氛。最常见的SM除了动作激烈狂暴外，还有口头暴力，例如在性行为中使用禁忌的语言、脏话或者以语言自贬或贬低对方等等。除了这些几乎人人均从事的SM「入门」外，SM还可以被进一步开发而达到更为繁复与仪式化的形式，媒体中常见的皮衣颈扣及捆绑等就是其中广为人知的例子。

SM的普遍性有其心理基础。弗洛伊德认为在性压抑社会中，人们对于性有羞耻、嫌恶、痛苦、恐惧等心理，这些心理阻碍了性愉悦。可是「性变态」（亦即，非生殖的性，包括手淫、裸体、爱抚等）却有促进性愉悦的功能。

例如，原本裸露是让人羞耻的，但是人们在性交时喜欢脱光衣服，就将羞耻转化为性兴奋。同样的，喜欢口交的人可以把对性器官的嫌恶感转化为愉悦；喜欢SM的人则把原本连结到痛苦、恐惧、无助等心理的性活动转变成快感。这是一种很合理的心理机制。

弗洛伊德认为性变态克服了性压抑，因此反而不会因为性压抑而形成精神官能症。易言之，SM把侵犯与破坏的心理以仪式性的行为操演出来，反而比较不会有精神疾病。有心理医生说如果性活动过度依赖SM则是「病态」，这其实仍是预设了生殖模式为性活动的典范。但是热爱SM的人，就像性活动中热爱口交或裸露的人一样，没有什么心理问题或不妥。

照这样说来，SM不应与性虐待混为一谈。性虐待（sexual abuse）是枉顾对方意愿而施行的身体侵害，SM却是在双方同意之下充分协商而进行的戏码。台湾许多性研究者将SM称为「愉虐恋」是很有道理的，「愉」就是以对方的愉悦为主要关注，「虐」则是双方在一定的仪式程序中建立起互动的角色和戏码。绝大多数的人多多少少都会玩一些愉虐的活动助兴，有许多人只有在某种清楚明显的权力支配之下，感觉到自身的全然无助，才能放松自我的僵化而得到快感。

事实上，愉虐恋正是在这个充斥各种不平等关系的社会环境中模仿或谐拟（parody）暴力及支配，并在协商过程中建立双方的信任感与亲密感，这和真实的暴力与支配大不相同。有些女性主义认为SM展现了男女不平等或男性暴力，这是对愉虐恋的误解，因为异性恋的SM并不一定男支配女顺服，而且在SM中真正主导整个过程的人常常是那个看来被支配的人。SM中的复杂操作和互动模式还有待我们不带成见的认识。

台湾解严后，性开放的程度虽然很高，但是被称为性变态的弱势「性少数」族群却没有性权的保障，结果这些性少数经常成为被媒体偷窥、被商业剥削的对象，也承受着道德的污名与曝光后的迫害。很显然的，性开放不等于性少数的解放（性解放）。面对这种不符合社会正义的性压迫，除了对社会大众进行更多的性权教育外，台湾的愉虐恋者也应会和同性恋者一样组织起来，争取其不被污名与歧视的权利。

原载于2002年1月7日《中国时报》时论广场；并收录于《性政治》，游静编，香港：天地图书，2006，页242-245

这篇文章的写作脉络是：2002新年期间爆发了台湾立法委员黄显洲在五星级酒店遭强盗疑案，涉嫌女子詹惠华的弟弟詹富顺向检警供称，黄显洲喜欢玩多人的SM「虐待式性爱」游戏。一时之间，SM被污名化。本文则说明SM是愉虐而非虐待，意图在主流媒体上将SM的大众通称由「性虐待」改变为「愉虐恋」。好友小林epicure在这之前与之后也持续以实践者身分向大众正名SM为「愉虐恋」。在《岛屿边缘》杂志时期，愉虐恋也被称为「悦虐恋」。

虐奸：

SM的原理

你已进入了女尊男卑的女皇王朝，这是一个真实国度，没有任何虚构！（女皇王朝进站画面文字，2001网址 <http://www.empressdynasty.com/>）

男人猛然推倒女人，双手接着撕开女人的衣服，女人在床上左躲右闪地尖叫。

「不要动，再动我就捅你！」男人顺手拿起了床头柜上的餐刀，在女人眼前挥舞着。餐刀上还残留着果皮的痕迹，这是来自饭店给客房所附送的水果。

被强扯下来的胸罩当作绳索捆住了女人的双手，男人粗暴地捏弄双乳，嘴里骂着：「贱货，快点把腿打开来」。女人哭兮兮喃喃地说：「不要，不要这样嘛……」，男人先是一巴掌打了左乳，女人还没张开腿，接着又一巴掌打了脸颊。

男人把女人两腿大大地分开，让她摆出A片的姿势。「求求你，不要这样嘛……」，女人哭喊着，但是似乎没有力气抵抗。

「骚B，看你浪的德行！」突然，男人性欲大发似地硬生生插入，干涩的阴道几乎剧烈摩擦出火花。女人闷闷地叫了一声，脸上露出痛苦的神情。

男人开始疯狂的抽送，几乎用尽全身的力气撞向女人的五脏六腑，男人刚剪过的指甲在女人背上来回地留下平行的血痕，痛得女人几乎流出眼泪。女人的肩头被男人咬的全部都是紫红的瘀

青。男人似乎仍然意犹未尽地随着下体摆动的节奏，时而用手掌殴打女子的脸或者臀部，骂声不绝，女人则嚎叫不止。

突然男人凶狠地以右手掐住女人的脖子，女人涨红着脸，四肢开始痉挛……

终于一切归于平静，男人躺在沙发上休息着，女人开始抱怨身上的青紫伤痕与后遗的痛楚。男人则反驳说：「你痛？算了吧，你至少还爽。你知道我小弟弟有多痛吗？那么干就要我插进去，你那里陈皮梅当然不怕啦，人家我可是细皮嫩肉的。」

这样的做爱对男人而言是十分痛苦的。男人是个很温柔的人，可是他的女友不喜欢前戏或爱抚，每次都要男人立刻插进去，扮演强奸，讲脏话。更难的是，由于女人还要男人不时地打她，因此男人做爱根本很难专心，也无乐趣可言。男人不时要配合抽插的节奏打人，还要东咬西捏的，忙得要命。有时候大热天的还要戴面罩假装歹徒；或者费力地把洗衣夹调到松紧适中以便夹奶头……。女人则从这种做爱方式中得到一次又一次的高潮。

饭店的电视正在播出虐奸的A片，两个壮汉正在强奸凌虐女主角。女人意犹未尽地一边看着电视一边反唇相讥：「你还说呢？用那把餐刀差点把我笑死，不是叫你去弄把蓝波刀的吗？还有手铐呢？难道要我向Simon去借？」Simon是她的前任男友，还学过绳缚，能把人用绳子吊在半空；女人说这是他唯一值得让人怀念的地方。

电视上突然播出一个女学者的公听会发言：「A片充满性虐待的迷思，让青少年误以为女性喜欢被强奸、被性虐待，其实是男性暴力和支配心理，物化女性与泯灭人性尊严的表现」。

男人与女人盯着银幕，张着嘴巴，吃惊地听着。停顿了几秒，女人终于把嘴里苹果咽下去，说：「她们这种人是不是头壳坏去？」

后记

以上这篇文章并不合乎本书的体例，但是考虑再三我还是决定收录它；因为我觉得在这个阶段，人们需要具象的、叙事的文章来理解愉虐恋。因为人们对于SM的偏见就是建立在另外一些具象的、但扭曲现实的故事上，而现在应该是人们开始理解SM的各种真相的时候。

这篇文章主要是为了去除SM的一些迷思，但是也讽刺了那些批评「愉虐」（SM）的学者专家，他们持着「性沙文主义」的态度，以自己有限的性经验与贫乏的性模式为「正常」来规范别人的性模式，希望别人的性生活和他们一样有限。

另一方面，这些批评愉虐恋的学者也不够资格以学者身分来谈愉虐恋。因为弗洛伊德早在一百年前的《性学三论》中便阐释过愉虐恋的原理，而这些学者竟然都对此无知。以下就让我简单地阐释弗洛伊德式的观点。

首先我们要了解，性压抑并不只是权威惩罚的外在压制，而是人们对身体或性事产生羞耻、嫌恶、痛苦、恐惧等心理的自动压抑。因此若要克服性压抑、促进性愉悦，就必须克服羞耻、痛苦等心理，而弗洛伊德指出性变态正好都具有这样的功能（所谓「性变态」就是无助于生殖的性，包括手淫、裸体、爱抚、口交、肛交、愉虐、尿尿恋等）：例如，喜欢口交的人可以把对性器官的嫌恶感转化为愉悦。又例如，性压抑将尿尿和生殖器关联起来而使大多数人对性事产生嫌恶感，但是尿尿恋反而可从生殖器与尿尿的关联得到更高的愉悦。还有，喜欢SM的人则把原本连结到痛苦、恐惧、无助等心理的性活动转变成快感，亦即，SM不怕痛苦，反而从痛苦中得到愉悦；故而这是一种很合理的心理机制。弗洛伊德以此方式一一解释了各种性变态有促进愉悦、提升情欲品质的功能，他显示性压抑以痛苦、嫌恶、羞耻和

恐惧来使人们弃绝性事的手段，在碰到性变态时便失效了。

让我再换一个角度来解释。人性交时为什么喜欢脱光衣服？为什么喜欢爱抚？这些不是无助于生殖吗？而无助于生殖的性，就是所谓的性变态。但是像裸体和爱抚这类性变态，因为容易自行开发与自我学习，所以普为人们性交时采用，因而也不被人污名；但是其性心理和愉虐恋是相同原则的。例如：自己裸体与看别人裸体，都是让人害羞的；但是性交双方脱光衣服这种性变态则可以转化羞耻为愉悦快感。又例如，爱抚使人被侵犯或侵犯他人，都是原来被禁止的，但是侵略性现在被爱抚所克服了，并且在爱抚中把皮肤的痒感转化为快感。

如果脱光衣服与爱抚这类性变态是「正常的」，那么愉虐恋与尿尿恋等也当然是正常的。因为愉虐恋使心理的痛苦或皮肤的痛感都转化为快感，尿尿恋则使原本连结生殖器到排泄的厌恶感被克服。换句话说，性压抑所造成的羞耻、痛苦、厌恶等感情，在性变态活动中反而被转化为积极的快感，因而克服了性压抑，而达到更愉悦的性。所以那些想在性活动中得到更高快感的人们，应当积极地去开发学习各类性变态。就好像，如果妳已经厌烦了一种体位，为何不试一试别的体位呢？

愉虐，其实只不过是一种体位、一种情趣、一种性姿势而已。

原载于《破周报》复刊 165 期 2001 年 6 月 29 日～7 月 8 日。本文写作脉络是：当年台湾发生「虐犬」箱尸案。两名在聊天室结识的男同志，相约体验 SM，但因为「窒息式性爱」的操作失误，昵称「虐犬」者造成对方缺氧窒息死亡，后将尸体装箱丢弃。就像台湾第一出深入探讨 SM 的小剧场《在梦里醒着，在痛里快乐》的宣传稿所写：「『虐犬』纵然该负法律责任，该事件反思结果，凸显台湾性教育的苍白无力 社会对性少数社群的陌生和敌视。」因着虐犬箱尸案，我与好友小林 epicure 与 Unsatura 共同在《破周报》写了个专题以正视听。本书也收录了小林 epicure 的文章。

附录——SM随身包不是犯罪嫌疑

男子随身带着一个包包，里面打开一看，有蒙面面罩、尖刀、绳索、手铐、脚铐、颈套、皮鞭、口塞、乳夹、性感内衣、鸭嘴兽、灌肠清洗器、按摩棒、跳蛋、蜡烛，另外还有多样看来稀奇古怪的刑具与淫具。

稍有性／别常识的人便知道这是个SM随身包，但是我们也难以猜测如果警察因为临检或其他原因发现这个随身包，会不会错误地把SM随身包当作犯罪嫌疑？

警察与司法单位必须具有性／别常识是近年来的普遍共识。过去警察与司法单位对于家暴的冷漠，在很多人不断的呼吁下，逐渐有了改善。随着性／别人权的意识抬头，警察与司法单位更需要再教育。

例如，女人随身携带保险套，这不应该当作犯罪嫌疑或卖淫证据。又例如，男扮女装或女扮男装就是个人的跨性别选择，而不是意图犯罪，警方不能将之视为可疑。同样的，SM随身包是性爱生活的日用品，居家旅游都会随身携带，不能当作犯罪嫌疑，否则会侵害基本人权。

谈愉虐：

谬误与释疑

小林epicure

谈起SM，许多人脑里浮现的景象便是皮鞭、蜡烛、和五花大绑。「很痛吧？」是许多人的第一个反应。「既然爱一个人，为什么要给他痛苦呢？」有人这么问。某知名网路媒体上曾有篇文情并茂的专文，为她一个有受虐喜好的朋友惋惜，心疼她为了追求刺激而伤害自己。

笔者从事SM实践已有数年，由于SM族群在台湾一直没有见光的机会，直到2001年随着箱尸案的发展，各大媒体大幅报导SM的种种；因此，笔者觉得有必要提供大众应得的资讯，了解SM次文化的真貌。

SM在国内尚无中译，笔者想暂且译为「愉虐」，取其从施／受虐中得到愉悦之意。投入愉虐的玩家则沿用国外的称法「SMer」。

大众对愉虐的简化想像可以看到反复出现的几个谬误：只看到施虐者或受虐者一方的角色，而忽略了愉虐中重要的动态互动关系（故因此质问施虐者为何把肉体痛苦加诸他人，而忽视了另一半在游戏中的主动角色）；把参与者的心理过程化约成追求刺激、逃避、甚至自我作践之类的简化概念；并且对愉虐游戏各种多样的变化形式毫无所知。

愉虐实在是被小看了。愉虐痛吗？痛！有些时候痛得很。但痒、冷或热的细致挑逗也常见，甚至对于SMer来说，「痛」的感觉不只一种，而有数十种以上不同的细致分别。愉虐暴力吗？有

时候。但SMer在游戏中可以扮演的角色可能严峻、可能温柔，主动与被动的交错纠葛难以理清。愉虐可以是鞭打、可以是冰块和羽毛的调情、可以是主人奴隶的角色扮演、皮衣金属的装扮、看与被看、碰触与被碰触、生殖器与非生殖器、高潮与压抑高潮。愉虐是感官与心理交互作用的多样化游戏，是另类感官的创意开发和现实生活中权力关系的扭转狎拟。愉虐是极具变化、流动性的性行为操演，而许多人在现实生活中上演种种愉虐剧而不自知。

「BDSM」

要比较完整地谈这个圈内的游戏方式和喜好，应该说它的全称：「BDSM」。

这是B/D，D/S和S/M三组辞汇的综合：

B/D（Bondage & Displine）：Bondage通常意味着一些身体自由的限制，比如绑起来，或关在笼子里面等等。Displine则意味着一些纪律或惩罚。

D/S（Dominate/Submissive）：一个人扮演支配的角色，另一个人服从。常牵涉到角色与情节的扮演。诸如主人／奴隶、拷问官／囚犯、老师／学生、主人／男女仆或宠物等等。喜欢D/S的人不见得喜欢弄痛自己，或把自己绑起来。反之亦然。

S/M：Masochism是从痛楚中得到快感，而sadism喜欢给人痛楚；但也有人扩充下去，说SM关心的不只是痛，而是「感官」，如搔痒、冰块等都是常玩的游戏。

把这三种分类放在一起提，因为许多人都在之间游移不定，可能都跨一点，各有不同程度的喜好，可能随着性向的开发而有所改变。不时可以看到有人经过一些游戏实践后，发现自己喜欢或不喜歡某些活动，而重新质问自己「我到底是什么？」——是个masochist（有时戏称为pain slut——只喜欢痛的人）还是一个sub（submissive，指涉上面提到的D/S这个分类）？也有人说他自

认为是个sub，但还是不喜欢诸如被派去做家事之类的工作，于是问别人他到底算不算是「真正的」sub。此外，愉虐族群又和喜欢皮或金属配件的恋物族、爱做穿环、刺青等身体改造的族群、从事交换伴侣或群交的人士有或多或少的交集。

反叛「香草性爱」

A片情节都一样，看得不会腻吗？做爱情节也都一样，做得不会腻吗？

对于一般的性爱模式（所谓的vanilla sex），愉虐的第一个颠覆是打破了「接吻、爱抚、插入」的剧本。性行为不一定开始于接吻（亲吻鞭子倒有可能是一段鞭打的起始仪式），不一定终止于生殖器高潮。一场愉虐游戏，中间可能有一次或数次的身体爱抚、手淫、口交，穿插着痛、痒、冰、烫等肉体上的刺激，或「被迫」的暴露身体、自慰或排泄、在高潮前暂停等等的心理游戏。游戏可以有因人而异的各种各样的玩法，「一次可以做多久？」「一晚可以做几次？」在这种场合是没有意义的问题。而「香草性爱」仍念念在兹地测量着勃起到射精的时间和阳具的大小、阴道的松紧，焦虑自己的表现正不正常。

傅柯说：「沈默不只有一种，而是很多种（There is not one but many silences）」。这里也可以曲解借用他的话说「痛楚不只一种，而是很多种」。SMer乐于体验和分辨不同部位受到不同刺激产生不同触觉。有经验的玩家知道，粗、细的皮鞭和藤条、木拍等打击出的触感相当不同，每个受虐者喜欢的种类也因人而异，知道以什么顺序使用哪些器材能得到最好的效果。除此之外，还有各种调情的玩具，如轻划过皮肤造成微妙触感的针轮，使用在乳头、包皮、阴唇等部位、从稍有感觉到相当疼痛的小夹子等等。有专门对付生殖器的调教指南，也有其他「香草性爱」易忽略的部位。愉虐在开发除了单纯生殖器性交之外的另类快感，让我们

知道自己的身体其实有这么多变化，有这样意想不到的潜能。

有人问愉虐的高潮从哪来？这还真没有一个统一的答案。的确有人在进行口交或生殖器性交，究竟是当作点缀还是当作一次愉虐游戏的最后压轴，就因人而异了。对于痛楚与高潮的关系，通常的理论是身体在感到痛楚时会分泌出「脑内啡」（endorphin），产生如同药物一般的虚脱迷幻感。在一次游戏里面，一个受虐者背上的皮肤被穿刺了好几个钩子，后来她说脑内啡使她high了好几个小时。

但「脑内啡」理论并不足以解释爱上愉虐的全部原因，尤其碰到B/D，D/S等愉虐的其他面向时。

权力螺旋

除了肉体的施受虐，牵涉到心理、权力关系的D/S更是值得探讨。

有个sub说，BDSM是主人展现权力的方式。他觉得他的主人有绝对性的、给予他痛苦的力量。依偎在这力量旁边使她觉得安全幸福，一切都只要听从主人的就好了。另有个sub自述道，她的个性里就有服从的因子，但找不到合适的对象，曾使她在感情生活上饱受苦头。直到遇见一个能了解她的主人。

但，拿着鞭子的主人，与绑在椅子上的奴隶，到底权力在谁的手上呢？看来是主人。但有过体验的玩家会告诉你，也不尽然。愉虐游戏有千百种，每个人喜欢的项目都不同，担任主动角色的主人，某个程度上是在猜测、揣摩、迎合着奴隶的喜好。许多时候，主人甚至会感受到来自奴隶一方的推力，推动着两人一直前进。

一个女王这么说过她的经验。她和她的伴侣有了些生活上的争执，原已解决了。但在一次游戏进行时，她发现他忍受的程度超出了平时的范围，通常应已喊停了，但这时仍忍着。她发现这

是他的道歉。既然如此，也只好继续进行下去，并技巧地运用其他的情节让游戏转向后结束。说起这故事时，在场的玩家说，这像是「他给了一个礼物，而妳不得不收」。有人可能觉得为什么明知他受不了了，还要残忍施暴呢？但经历过那种状况的人，却可以体会这时感动而惶恐的心情。

这像是爱情关系，甚至各种权力互动的缩影。两人的相处有进有退，但很难说退的那一方失去了什么，有时他可能借由这样的退获得主导两人关系的机会。没法说是谁掌握了权力，但无论如何双方共同完成了一件事情，而事后两人的关系更紧密了。深谙权力与性的傅柯说，性与权力是「向上升的权力螺旋」，绕着圈圈到另一个境界去。这样的关系在日常生活中天天在上演，而愉虐游戏是渗入快感之后的权力游戏模拟。

「安全、神智、纯自愿」

关于愉虐，另一个会让大家立即想到的是安全问题。愉虐危险吗？事实上，有关愉虐不论实体或文件的知识传承，反复被强调的三项原则是「安全、神智、纯自愿（Safe, Sane and Consensual）」。「纯自愿」强调进行游戏的皆必须是自愿参与。

「神智」指进行过程中避免激烈情绪、酒精、药物等造成的心智失控，而这是为了「安全」原则的着想。为了安全起见，SMer必须要知道各种愉虐游戏可能的危险性，如绳缚对血液循环的影响、不同蜡烛的温度、器材的清洁消毒等等。

许多俱乐部会频繁地举办讲习，传授知识。大型的玩乐会中一定备有急救器材和有急救技术的人员。笔者参与的俱乐部曾鼓励大家多学习急救技术，成员的反应也十分热烈。关于愉虐的理论、哲学，有各种各样的说法，各有各的坚持，但这三原则可说是大家所同意的公约数。不论是网路上或是已出版的书籍，以安全为前提教导愉虐技术的文件书籍都不在少数。

这类文件若谈到「窒息游戏」，必然会提及在愉虐技术中这算是极危险的，并不鼓励进行，如果非得尝试，当事人也必定要有知道何时已进入危险状态的判断力，和急救的本事。台湾的箱尸案因为「窒息游戏」而酿成意外，当事人固然有不可推卸的责任，但国内对愉虐仍以污名视之，使得资讯无法流传，喜好者无法得到应有的知识和警告，也是难辞其咎的。

同志与愉虐

2001年台湾的箱尸案所引起的第一个效应发酵在同志圈，同志朋友们再次遭受莫大压力。有些同志及一些报导不得不大力澄清，愉虐只是少数人的喜好。也有人提及「既然爱，为什么还要伤害他？」

对于「既然爱一个人，为什么要虐待他／她」的问题，我的答案是：这正是我们SMer表达爱的方式。有些人喜欢在性爱中加入施虐的佐料，反过来也有更多人在性爱幻想中必须要有受虐的情境才能开启欢愉之钥。事实上，圈内有不少人相信，愉虐是必须要和爱结合在一起的，甚至是终极之爱的表现。对施虐方来说，唯有彻底了解一个人，才知道他／她需要什么、喜欢什么，知道对方能承受的极限在哪里、喜悦与痛苦的界限在哪里，不须言语，就知道何时该停止；对受虐方来说，唯有真正地信任，才能将自己的身体交付给另一个人摆弄。有些人坚定地相信，一旦正式进入奴隶／主人的关系，就是一生的托付和誓约，坚实的程度比起婚姻关系还要难得。必须强调这是圈内部人仍在争议中的意见，反对者自然有之，愉虐参与人数的众多和多样性已足以造成意见言说的歧异。但可以借此回应部分大众对于愉虐是「一个人只为了私欲而伤害伴侣」的误会。

还有另一类质疑SM的论述提及当事人年少时期在感情上的挫折，并认为当事人曾经被女友抛弃，并遭受绑架毒打，「可能

因此导致罹患忧郁症，并造成性向的转变」。也有某大报访问精神科医师，表示「临床上喜好性虐待的人其实很少」、「喜好性虐待的人，多半合并有情绪障碍、忧郁症」。医师说法提及愉虐喜好者多有「有情绪障碍、忧郁症」，原因竟是他们受到压抑，找不到伴；同志们对这种讲法绝不陌生，因为多年前同志们还被认为大多情绪不稳、易染毒瘾、（因为有把柄）易受胁迫而犯罪、甚至意志不坚容易叛国等等。须知这样的讲法多半倒果为因。性少数因为得不到认识同好的管道，被歧视、备受挫折，而产生的种种惨况，往往反过来被认为是伴随其「病」（同性恋或愉虐喜好）而产生的「并发症」。

至于「真正喜好SM的人其实不多，但是年轻人容易因好奇而被引诱」的说法，相信对同志朋友们而言更是觉得似曾相识，因为直到现在还是有言论相信青少年只是因好奇或性向未定而被同性吸引，以后还有「救回来」的可能。这些相同处证明包括同志和愉虐喜好者的性少数，同样处在性／别阶层的低下位置，受到相同的歧视，而更应互相串联，增强彼此的力量。

他山之石

欧美日各国主要城市大都有愉虐喜好者的俱乐部。以英国而言，每年五月是「SM Pride Month」，此时大家会在伦敦、伯明罕等地举办游行和各项大型活动，参与者来自世界各地。愉虐俱乐部的成员遍布各阶层、职业，从刚成年的男女到沈浸其中数十年的老夫老妻。愉虐性喜好是少数的说法，面对这样的事实已经不攻自破。他们如果听到医师所谓「有情绪障碍、忧郁症」的「诊断」，更可能要笑掉大牙。各个愉虐俱乐部风格和目标对象自有不同，但大多强调「pan-sexual」，对于各种种族、性倾向与身份一视同仁。因此常可见同／异／双性恋者、男／女的施／受虐者、变装癖等等参与同一个聚会。

认识同好是俱乐部成立的最明显理由。除此之外，SMer若喜欢十字架、拷刑椅等等器材，由许多人出资装设也比较经济。另一个重要的目的是知识的传承和经验的交流。愉虐是一门需要学习的技术，不论以安全的角度或是就心理成长的方面皆然。

相较于这些地方，国内尚未建立一个对SMer够友善、方便资讯流通的环境。许多愉虐爱好者，包括更多潜在的愉虐爱好者，仍处于各自孤立的情况。唤醒国内愉虐爱好者的自觉，也许是第一步吧。

关于本文写作脉络所提及的箱尸案，可参考前一篇文章〈虐奸〉文末的说明。本文原载于《破周报》复刊165期2001年6月29日～7月8日。此次出版时还从作者小林epicure的另一篇文章〈愉虐次文化的真面目〉（《中国时报》，2001年3月6日）取材增补内容。

为什么不应该查禁 愉虐色情？¹

当愉虐恋被当作不道德、变态、侵害性自主人格等等后，愉虐恋的色情材料（以下简称「愉虐色情」）也很容易被当作不道德、变态、侵害性自主等等。但是当我们明白愉虐恋就像异性恋、脚鞋恋等一样，都是一种性偏好，那么愉虐色情就应该和异性恋色情、脚鞋恋色情一样，具有同样的道德或不道德评价。

愉虐色情内容固然有可能是愉虐恋的描绘（即，描绘两厢情愿的愉虐活动），但也可能是性虐待的描绘（即，描绘强迫的或犯罪的性虐待活动）。这是理所当然的，因为愉虐恋的性幻想内容就包括了性虐待以及其他权力想像。事实上，愉虐恋的性幻想来源很广泛，根据《铁军的野蛮性史：我们的SM真实故事》一书，战争片、处决的场面、刑求、武侠电影、虐待、军训、体罚、佛经对地狱的描写等等，都能成为性刺激或幻想的题材。所以性虐待当然也可能是愉虐恋性幻想的来源。

「愉虐色情」事实上就是帮助愉虐恋者实现或完成其性幻想的工具，就像愉虐道具、或者愉虐恋中的「自愿服务者」一样。愉虐色情与其消费者（通常是愉虐恋者）之间本质上是商业交换关系——愉虐色情提供服务（影像或声音文字的商品），愉虐恋

1. 本文写作脉络是2006年台湾大法官会议对于刑法235条的释宪文特别提到「……猥亵之资讯、物品……系指……含有暴力、性虐待或人兽性交等而无艺术性、医学性或教育性价值……」，这个释宪文严重威胁了愉虐色情的合法性。不过，2007年导演李安的《色戒》一片，描写一位女子被愉虐性爱「调教」成功，片中则有愉虐性交场景，却能在台湾完整上映。

消费者付费。在这个商业交换关系中，没有人丧失自主人格，因为：参与在偷虐色情的服务活动中的作者、制片、演员、导演、经销商等等，都没有丧失自主人格之虞；即使是扮演丧失自主（被性虐待）角色的演员也一样；一个人不因为演坏人，就成为坏人；一个人也不因为表演丧失性自主，而丧失性自主。至于观赏偷虐色情的人也不会丧失自主性，就像一个人不会因为看到别人表演坏人，自己就变成坏人一样；一个S不会因为看到M的表演，就变成M。

偷虐色情和充斥在流行文化中的虐杀暴力电影一样，后者满足观众的「施虐—受虐」心理与幻想，让观众在电影院中惊叫、害怕、哭泣、痛苦、心悸、恶心、恐慌、紧张、不快、焦灼、忧虑、不安宁、愤怒等等，甚至有些人出了电影院回到家后还恶梦连连。但是这些观众一再回到电影院里「享受」这类型电影，并不是丧失自主的表现，而是他们分得清楚幻想与现实的差别，他们知道电影只是一个幻想故事的演出。电影中日本人像小鸡一样被酷斯拉宰杀，并不表示真实的日本人生命没有价值、可以践踏。在观影过程中（即，幻想过程中），观众认同被宰杀的日本人（因此感到害怕、紧张、不快、愤怒等），也不表示观众在现实生活中自认为命如草芥、可以任人宰割。假如观众在观影过程中认同的是屠杀人类的酷斯拉，也不表示观众自认为他自己就是真实的酷斯拉。

偷虐色情是虚构或戏剧表演的文化产品，本质是幻想的呈现（representation）。当我们把脑袋中想像的性故事或性画面，用文字或影像呈现出来，这就是色情材料。查禁偷虐色情，其实是阻止幻想的流通分享，但却无法真的禁止幻想，因为即使没有偷虐色情，偷虐恋者自己就能够产生幻想，也能够日常生活中找到幻想的题材。很显然的，这种幻想活动（例如幻想使自己或别人丧失性自主），是非关道德的，因为它只是幻想（杀人与偷窃是不

道德的，幻想杀人与偷窃则与道德无关，正如幻想助人行善与道德无关一样）。

同样的，我把幻想呈现出来，作为文字或影像，这也是非关道德的。因为那是幻想与虚构，而非真实——就如同我不能因为写了杀人的小说而被当作杀人犯。同理，愉虐色情不能因为描绘失去性自主的人，而被当作使真实的人丧失性自主。杀人是犯罪，性虐待是犯罪，但是描写杀人或性虐待的电影却不是犯罪。

或许有人质问：人兽交、或者与未成年性交是犯罪的，如果做出上述表演的演员也是有罪的，那么其产品也应该当作犯罪证物而被禁止。这个质问即使可以成立，也不能构成不涉及真人表演的色情小说、漫画的查禁。同时，表演可能是戏剧造假（例如，成人冒充未成年，陌生人假装母子），这就不涉及犯罪问题。

用最简单的例子，杀人、抢劫、卖淫或强奸都是犯罪的，而且都是使人失去自主人格（与财产所有权）的，但是影片可否呈现杀人、抢劫、卖淫与强奸呢？这样的呈现是否就使演员或观众丧失自主人格呢？是否这些影片都要因此被查禁呢？更有甚者，现在的电动游戏不只是让人静态观赏杀人过程，而且还让游戏者主动地从事杀人动作，把许多人与生物如草芥般地大批屠杀，那么这是否必须被查禁呢？我想答案都是否定的。

或问：描写犯罪的幻想产物是否会鼓励犯罪呢？或许有人看了劫案电影而去模仿抢劫；或许有人看了侦探小说，而设计真实的谋杀。但是理性的人们知道这些不构成查禁这些虚构的文化产物（幻想呈现）的充分理由。所以如果有人认为愉虐的色情因可能会使人犯罪而应被查禁，也需要同样的理性思考。

愉虐色情的解禁，使得性幻想可以公开流通，这是思想自由与言论自由的一部份。保障幻想的自由，就是保障人类思想与想像的领域不受压制，这是**思想的自由**。保障幻想的呈现，就是确定人们有权利说出、表现出、表演出其幻想，这是**言论的自由**。

愉虐色情的解禁促进愉虐恋的去污名，使得很多需要愉虐技巧、但是羞于向亲密者吐露的人，终于能够得到幸福。（如果去愉虐恋者的网站，就可以发现很多人都不敢向亲密者吐露其愉虐恋偏好，以致于造成很多悲剧）。而且愉虐色情的多样性，也使得很多人打破刻板印象，例如，从愉虐色情中看到愉虐恋有异性恋也有同性恋，而异性恋的愉虐恋既有男top女bottom，也有男bottom女top，而且top不一定是主宰者。还有，愉虐恋的形式和方法甚多，可以各取所需，不是只有公式化的愉虐方式，等等。

有些人误以为愉虐色情只是男top女bottom，因而认为女性都扮演着文化中受虐与被动之角色，因而不利于女人的性自主，所以愉虐色情是歧视女性的，应该被查禁。这个论证即使成立，很显然也不构成查禁同性恋的愉虐色情，以及女王（女top男bottom）的愉虐色情之理由。不过，这个论证有着许多谬误，关键在于：第一、幻想的呈现（色情的文本）是多义的，阅听人在诠释与认同剧情时也是多样的。例如男女的背后体位性交，固然可以解释为「男人把女人当狗干，是侮辱与抹煞女人的性自主」（这是早期颇流行的解释），但是也可能有其他解释（如，这只是一种适合某些人的体位，没有任何权力支配意义），同时，女人在观看这种背后体位的色情时可能认同的是那个男人，而非女人。因为上述理由，男top女bottom的愉虐色情不能等同于男性支配女性。第二、假设同性恋色情因为符合文化中对同性恋的刻板印象，因而会造成色情消费者对同性恋的歧视，这也不是一个查禁同性恋色情的好理由（因为真正需要被改变的是刻板印象）。同样的，我们不能因为愉虐色情（假设愉虐色情符合了文化中女性没有自主性的刻板印象）造成色情消费者歧视女性（认为女性没有性自主），而查禁愉虐色情。

总之，愉虐色情只是色情中的一种文类。不同文类的色情代表了不同的性偏好，性口味。有些人口味清淡，有些人口味咸

辣。就像有些人倾向温柔、有些人倾向粗暴等等。并没有哪种文类特别会侵害某些人性自主。文类的真正差别只是我们对于该文类的熟习度，对于该文类所代表的性偏好的无知或有知程度。对于我们无知的性偏好，或不熟习的色情文类，我们倾向认为那是有问题的、不道德的；正如过去在色情刚出现时，很多人都认为色情是不道德的，或者色情是物化女性（使女性失去性自主）。但是我们应该谨慎地运用理性思考而了解到，所有的色情都只是性幻想的呈现，幻想不代表真实，幻想无关道德，也不会使人丧失自主。既然现在开放了某些色情的文类，那么就没有理由查禁其他文类的色情，没有理由不一体对待所有色情的文类。只查禁某些色情文类，而开放另些色情文类，这种思维显示了我们还没有洞悉所有色情的本质（即，色情乃是性幻想的呈现或再现），没有分清幻想与现实的差别，也没有真正理解那些被污名的性偏好，只有非理性的恐惧和厌恶。

我们能够以多数人非理性的厌恶为由，来禁止少数人的思想自由与言论自由吗？

本文的完整版本将收录于《色情无价》（预计2008出版）

萨德之后：

酷儿、虐待狂与虐俘

首先我要向何颖怡与商周敬礼，因为何颖怡编辑的这套《异色电影另翼文学》，才使得好几本重要著作，包括《索多玛120天》得以在台湾问世。十多年前台湾金枫出版社曾经出版几本萨德的著作，但是却遭到查禁起诉，也就是陈庆浩博士主编的《世界性文学名著大系》中的几本。在萨德时代的专制主义色情检查与迫害至今还掐住我们的脖子，阻止血液流向我们大脑去进行思考与阅读。今天就连商周这本《索多玛120天》也是游走于检查剃刀的边缘，否则一本书的出版不需要今天这么多学者的导读与背书。同样这个情形也出现在此书于西方的出版过程中。这个世界普遍的色情检查现象说明了：我们现时代还是处于性的现代化过程中，蒙昧思想的刽子手依然使用野蛮暴力来消灭文字书写、来阻挡人们阅读，只是借口从「不适宜公众阅读」变成了「不适宜青少年阅读」而已，刑法无力处罚时则再加上儿少法来辅助。萨德，虽然可以说是文学家、愉虐恋者、超越善恶的哲学家等等，但是他也是古往今来成千上万的性政治的受难者之一。只有当性民主自由的时代到临时，性政治的受难者才能得到平反。这个性政治受难者的平反过程，从人类历史角度来看，在一个普世的规模上才刚刚起步而已。

萨德成年以后的大半生都在监狱里渡过，这也反映在他的小说中，《索多玛120天》的内容就发生在一个形同监狱的地方，里面的人不外乎狱卒与囚犯的关系。不过，对于许多性异议人士

而言，整个社会就是个缺乏性自由的性监狱，这也解释了作为性异议人士傅科的理论的独特洞见，就是发现很多规训机构其实和监狱一样，而同样的权力技术则被普遍地运用在全社会中。

我在这里抨击法律对性自由者的迫害、抨击色情检查，乃是对萨德的致敬。萨德是伟大的，而古往今来的性迫害者则是卑劣的。能够阅读《索多玛120天》是当代读者之福，我想也会使萨德感到欣慰。

《索多玛120日》的翻译者是在座的大陆学者浙江大学教授王之光，这是台湾借用大陆人才来丰富台湾文化的一个好例子，当年《世界性文学名著大系》也是一样。大陆虽然有这样的翻译人才，却不能为己所用，将很多头脑资源白白浪费，这是因为他们的书籍检查与性专制主义的结果。大陆虽然后来也用盗版或重译的方式出版了世界性文学大系的几本萨德著作，但是正式的版本无不遭到删节，这是对原着的一种不尊重，也是读者的悲哀。大陆学术人才很多，但是至今在性与性别方面的研究落后于台湾，这是因为大陆压制性别与性相关的社会运动、思想言论。反过来说，台湾如果能持续这方面的开放则必然是两岸竞争的一个利基。现在台湾有皮绳愉虐邦这样的组织，就是一个很难得的台湾竞争力，因为大陆的类似网站组织负责人已经被破获逮捕与下狱，虽然就我所知台湾的皮绳愉虐邦也会担心司法迫害，但是毕竟还是公开地站出来。

今天我的简单讲话要先从一个较基本的可能评论开始，这个评论说：虽然萨德被后代和BDSM连结在一起，但是萨德或萨德主义远比BDSM要更丰富或多样些，例如说萨德有一套反社会、反宗教、反道德的哲学。有两类人在这个论点奇怪地成为盟友，一类是希望正面描绘萨德的人，例如，大陆的法国文学研究者柳鸣九，也是当年台湾编辑《世界性文学名著大系》的地下合作者，他在大陆重新出版这套大系，并且改名为《撒旦文丛》时在

序言中说：

判断一个作家是淫秽还是严肃，最基本的一个根据是看他在涉及到两性问题上的第一热情、第一专注点是什么。打开萨德的作品，不难看出他的第一热情、第一专注点并不是绘声绘色的淫秽描写。令人深感意外的是在他的小说里，几乎到处都是哲理议论。萨德让他几乎所有出场人物都是议论者、思想家、哲学家，把各种哲理见解塞在他们的嘴里，以致他小说中思想观点哲理见解的成份大大地超过了性叙述、性描绘。显然，萨德在小说里宣讲哲理见解的兴趣要大于展示性方式、性行为的兴趣，可以说思索与发表哲理见解，才是他写小说的第一热情、第一专注点、第一迫切需要……。

柳鸣九教授上段话的重点就是说：萨德关注哲理更甚于性，所以他是严肃而非淫秽的。虽然我们很可以理解在大陆的社会脉络下，持上述论点可以免去麻烦。不过，柳鸣九教授的这种观点显然不为历代的检查者、警察与法官所共享。

在历史上，不偏重萨德的性，而强调其哲学之革命颠覆的还有一些超现实主义者们，他们将萨德当作左派唯物论者。不过超现实主义者的这种观点则遭到写作《萨德大传》的勒韦尔的批评。勒韦尔还指出萨德的形象不断地在历史中从一个极端转换到另一个极端，例如作为贵族的萨德起先被当作是旧王朝的受害者，法国大革命的拥护者，后来则被当作共产主义的同路人，在二次大战期间则却和尼采一样被当作法西斯的精神祖师。可是勒韦尔则倾向萨德在法国大革命的立场上其实比较是个机会主义者。

前面曾说，有两类人都倾向将萨德与BDSM分割，上述将萨德由黄漂白，强调萨德的非性部份，或性的社会政治意义与艺术

哲学价值，固然是一类，而当代的许多BDSM者则属于另一类，后者对待萨德的遗产是小心谨慎的，因为萨德毕竟不是女性主义者、不是平等主义者、不是强调志愿与安全的愉虐政治正确者。萨德的某些层面或许接近当代的酷儿，但是酷儿并不需要萨德。事实上，人们会偷偷怀疑：一个没有萨德的世界也许对文学艺术的历史资产有些影响，但是对性文化与酷儿的性场景的影响可能是有限的。在某种程度上，这个世界其实颇接近没有萨德的世界，毕竟萨德的书几乎是普遍遭到查禁的或少为人知的，萨德只是个符号象征，而少有人知道他的主张，正如同人们只知道sadism的含意，而不一定知道来自sade的典故；当然，很多萨德创造的经典场景与人物，被后代的通俗剧或色情产品不断的复制，其影响是难以评估的；但是在颠覆基督教美德方面我们已经有了尼采，在性变态的分类上我们已经有了克拉夫特艾宾的《性的心理病态学》，在性的酷异方面我们有了酷儿。

没错，萨德是独特的，《索多玛120日》也可以说是无可取代的文学珍宝，但是如果我们不谈论萨德所表达的世界观与独特个性，而只就他的著作所创造的性形态而言，今日各类色情产品和在网路上都可看到多样与更细密的形态描绘。容我用一个更简化的例子来表达我的论点，对于一般人，如果他看了电影《索多玛120日》，他可能会觉得这是部相当沉闷的、不怎么精彩的限制级电影，因为今日许多吃大便的、虐杀的、集体性爱的A片都远超过电影《索多玛120日》的尺度。

总之，酷儿与当代色情的发展，取代了萨德在创造性形态的想像空间方面的作用，当然我们可以合理的怀疑，没有萨德，我们的性想像空间不会如目前般的丰富，但是相反的假定也是个合理的怀疑。在这个意义上，我说酷儿或许不是很需要萨德。

既然如此，当代强调志愿与安全的BDSM者，对萨德遗产的爱恨情结就更清楚了。首先让我谈这个爱恨情结中的爱的部份：

如果我们把萨德著作诸如《索多玛120日》本身当作一个BDSM的性幻想题材，那么萨德当然可能是最伟大的愉虐恋文学创作者，甚至萨德的说教、哲学、反基督教都可以被当作另类的愉虐恋题材；就像某些将佛祖故事改写成色情小说的心理一样，亵渎宗教可以令某些无法真正忘却上帝的无神论者产生快感。在这一点上，捍卫萨德就是捍卫广大的愉虐恋色情材料，萨德的历史地位是当代愉虐恋者值得骄傲的先祖。

然而，没有人能够忽略萨德生动与细节的写作，以及对于性场景本身的议论与哲学诠释，这些让人们确信萨德不只是创造愉虐恋的幻想，而是鼓吹书中的反道德观点与实践。因此，萨德的愉虐恋不是政治正确的，因为他所描写的场景多数既谈不上志愿，也谈不上安全。萨德似乎成为当代愉虐恋的一个仍处在野蛮状态的远祖。当代愉虐恋者必须强调，强奸幻想是无害的、双方同意的暴力是正当的，但是真实的强奸与强加于弱者的暴力，是被愉虐恋者谴责的，且与真正愉虐恋无关的。此外，《索多玛120日》与其他萨德小说中，在性场景方面还有很多会被归类为屎尿恋、虐杀等等，这些并不是愉虐恋。

于是我们看到了第二类将萨德与BDSM分割的动机，萨德虽然反对自身所连带的传统主义与宗教，但是萨德还不是真正接受现代平等主义洗礼的BDSM者——当然他不可能是。至于第一类将萨德与BDSM分割的人则是认为萨德的重要贡献不在于性本身，而是性以外的有社会价值的升华事物。

上述这两类态度，必须放在关于所谓「虐待狂」这个范畴来作更深入的观察。对于当代的政治性的愉虐恋者而言，所谓性虐待心理欲望只存在于性领域内，这是一种无害的性口味或性偏好，在性压迫文化下被医学病理化为性变态，被污名化与妖魔化，在压迫与抵抗的互动下，成为一种性身分或性认同。但是对于愉虐恋者而言，他们和所谓虐待狂或被虐待狂这种更广泛的心理人

格不同，而后者也可能是心理学者的一种虚构或建构。在语言文字里，我们用sexual sadism（性虐待或愉虐恋）与sadism（虐待狂）来区分两者。不论如何，愉虐恋和一般所谓的虐待狂不同，前者是纯粹的性现象，后者则存在于社会或个人生活中，而且虐待狂并不一定是借虐待或被虐待得到性的满足。

然而，在心理分析的发展中，「性虐待—性被虐待」的心理人格，其实是属于更广泛的「虐待—被虐待」的心理人格，后者颇为常见，但是未必同时具有「性虐待—性被虐待」的倾向。对于心理分析学者，虐待—被虐人格是非常基本与理所当然存在的范畴，并且往往毫不犹豫地用来解释各种各样现象，从家庭暴力到纳粹集中营，也就是一种弥漫在私人关系与政治支配中的普遍现象。帕索里尼拍摄的《索多玛120日》电影，就把萨德的时代背景转化为法西斯主义，萨德更是理所当然地被当作虐待狂的代言人。在许多社会批判者的写作中，虐待与被虐待不只是心理人格，而是社会病态的表现，病态社会则是由残忍的压迫关系、支配权力、剥削制度所构成。在这个颇为流行的观点下，性虐待欲望的缘起，可以回溯到病态社会所产生的病态的虐待与被虐待的人际关系、现象和心理人格。事实上，英美激进女性主义就是这样看待愉虐恋与父权社会的关系，Andrea Dworkin则把屎尿恋当作自我贬低到虐待狂与恋死。总之，病态社会、病态人格、病态性心理是由外到内连成一体的。

在这个连续体观点下，愉虐恋的性心理欲望不但是病态的，也可能是危险的，病态，因为是病态社会与病态人格的产物；危险，则是因为如果愉虐恋性心理欲望不加节制、任其发展，那么会变本加厉地造成更多病态的欲望，例如从喜欢捆绑变成喜欢变装或虐杀，然后会从性的事物转向到一般事物，从一种虐待与被虐的性欲望转向为虐待与被虐的欲望和行为，例如从捆绑爱人来得到性快感，进而转变成即使在没有性快感的情形下，还要虐待

动物或以长篇大论来虐待听众；这当然更强化了原本就病态的社会。愉虐恋的危险似乎可以从《索多玛120日》得到证明，书中的愉虐恋不但和屁屎恋、变装、同性性行为、强奸连结，最后更导致书中结尾的虐杀。

我们有很多理由来驳斥愉虐恋是危险的观点。因为上述从愉虐恋性心理转化成虐待人格的故事，并没有什么证据。放纵欲望的异性恋者也未必最终因为欲望的贪得无厌而变成同性恋或暴力行为者，事实上，愉虐恋者并不承认连续体的观点。这不是说，例如，有强奸或被强奸幻想的人必然不会进行或接受真实的强奸，或者愉虐恋者中没有喜欢使下属生活痛苦的严厉老板或虐杀的盖世太保，而是说，两者没有必然关连。

让我把此处双方的争议用更简单的话来说，连续体论者认为，美国普遍泛滥的愉虐恋色情影片和媒体与广告的愉虐恋暗示，促成了美军虐待伊拉克俘虏。然而，愉虐恋者则认为两者没有必然关系，性的欲望行为与现实的虐待欲望行为之间是断裂的而非连续的。不过，两者没有必然关连的说法无法有力地说服连续体论者，诚然，我们可以说：异性恋欲望不必然导致强奸或虐待的欲望，然而激进女性主义者恰恰认为这是个错误的常识观点（因为在父权体制下，异性恋的实质就是男对女的支配，就是女方被爱情洗脑后的自愿被强奸与自愿被虐待）。我也认为在驳斥连续体论者方面，还需要更进一步的说明。

首先是关于性欲望的性质，性欲望不是像连续体论者假定的那样，是透过学习或轻易取得，并且有贪得无厌的自动膨胀无限扩张倾向。例如，在强制异性恋社会中，仍然产生了同性恋，所以性欲望不是透过学习或强迫而来；对于没有愉虐恋倾向者而言，再多的愉虐恋电影与研讨会也未必能使之改变性偏好。欲望属于无意识的非理性领域，其机制与过程因果可能早已深埋在我们童年经历中，并不清楚也无法被人为地制造。将愉虐恋或虐待狂

怪罪于色情电影，不如怪罪于父母对我们的言语与身体处罚。同样的，将屎尿屁恋怪罪于萨德，不如怪罪于父母对我们的大小便控制，等等。（2004年7月20日《联合报》报导：台湾的歌星大S在访问中提到她小时候因去看交通安全宣导图片，有很多血肉模糊的场景，因此开始有恋死或喜欢暴力的场景，还会去看性病照片。当然童年看到交通死亡照片只是触媒，这种心理形成还有更早的起源。总之，将这种心理形成归罪于网路的恋死或暴力网站是不对的）。总之，由于性欲望的形成是无法被理性操控的，因此把性欲望想像成会自动无限膨胀的观点是错误的，就如同喜欢2p就会喜欢3p，进而就会喜欢4p、5p、6p……np等等是荒谬的假定，而且通常是谴责但却又极为渴望3p的卫道人士的假定。

性欲望的发展与演变，是否如连续体论者所假设的来自性欲望的满足与无外在限制呢？事实上，性欲望的压抑与限制，反而会强化欲望。所以「性欲望会因为满足而更贪得无厌，因此走上危险的不归路」这种观点，乃是将欲望满足当作危险诱惑的禁欲者观点，是性不满足者的观点。只有经常饥饿的人才会认为天天都吃无限供应自助餐最终会让人撑胀饱死，相反的，天天都有满汉大餐供应的人才是最可能的自愿节食断食者。一个可供自由选择性欲望满足方式的世界，就像一个可以自由听不同类别音乐的世界，基本上也就是我们目前这个世界，也许会有人什么音乐都贪得无厌地听个不停，但是我相信这个世界的大部分人还是只听自己爱听的音乐。而且偏好听某种音乐的人，是各种心理人格与个性的都有。性欲望的满足也是同样道理。

但是为什么会有那么多人相信连续体的存在，相信在愉虐恋色情影片与美军虐待伊拉克俘虏之间有某种关连呢？某些回教世界的反应给了我们一些线索，他们将这个美军虐待事件归纳于西方同性恋的泛滥。而如果我们记忆犹新的话，在早期，同性恋不为一般大众所知的情况下，同性恋经常在通俗剧中被描绘为变

态虐杀者，之后，这个角色由跨性别与愉虐恋者所代替。事实上，对西方主流白人社会而言，在描绘暗黑与异国情调、危险次文化的氛围时，皮革同志酒吧与西方唐人街都还是热门场景。而这只是显示了，人们对不熟悉与污名事物会自动赋予可疑的特质。这解释了包括20世纪的批判知识圈在内对连续体观点深信不疑的社会心理基础。但是这个连续体观点起源自十九世纪的泛性论（pan-sexualism），弗洛伊德学说也是一种泛性论，也就是认为性不但影响个人性格与生活的全面，还决定社会文明的面貌。

萨德本人应该也是持连续体观点的。但是这不会让我们惊讶。许多同性恋者深信同性情欲指涉了更高的人性真理，许多性自由者则认为性连结起宇宙的神秘力量。但是这些自我理解或自我误解毕竟无法经得起严格检视，最多属于神秘主义的范畴。

总之，我认为性欲望与个人心理人格之间的关连是偶然的，例如，异性恋者可能是外向的，也可能是内向的，可能是保守的，也可能是乐观的等等。但是当一种性欲望被污名或被视为变态时，则往往会被关连到负面的或特殊的心理人格。例如将同性恋者视为较为敏感的、阴郁的、多疑的等等。把愉虐恋者视为必然就是虐待或被虐的心理人格也是出于同样的错误。

如果说社会结构与性欲望之间没有必然关系，那么我们如何理解性的社会建构呢？关于这个更复杂的问题，我在多年前的一篇论文基本上已经提供了初步的解答¹，此处就不再深究了。

本文发表于2004年7月22日举行之《索多玛120天》小论文研讨会（台北敦南诚品书店视听室，商业周刊社主办）

1. 甯应斌，〈独特性癖与社会建构：迈向一个性解放的新理论〉，《性／别研究的新视野：第一届四性研讨会论文集》，何春蕤编，元尊文化，1997年，页109-190。本文同时发表于《台湾社会研究季刊》26期，1997年6月，页67-128。

向粗暴权力献上我们 愉虐的肉体： 或者，「规训与惩罚：快感的享用」¹

讲到性史，自然会想起民国时期的性解放运动先驱张竞生的《性史》（1926年出版），不过此书不是张竞生的自述，而是他从性学角度征文，结果得到多名作者投稿自述性经历。我青少年时读此书时，是把它当作色情小说来读的。西方现代性史的著名先驱则可说是19世纪匿名作者的《我的秘密生活》，这书有色情小说的成份，但却是单一个人的自传。《铁军的野蛮性史》是单一个人的自述，作者将他人的经历也融入自我诠释中，但却不是色情小说的文体，夹叙夹议，对自己与他人的行径与经验不断思考，充满了高度的反思性。

法国哲学家傅科认为像《我的秘密生活》这类性史，源自西方基督教的告解传统，都是在把性转化成语言、也由此限制或控制了身体活动，也使性变成和真理科学相关。但是另一方面，我们应该看到或强调的是，在身体已经被现有的性语言系统所限制或控制的状态中，新性史的出现也同时可能提供突破限制的资源。此外，性史不一定只是推翻或建立新的真理，而可能同时有着其他功能，例如开启新的想像空间、与异己或别人的对话、瓦解既定的道德共识等，就像许多好书一样。换句话说，性史的诸多功能与各种影响还是必须放在该书出版的具体历史社会脉络来看。

当年张竞生性史的出版，使他受到共产党文人的攻击、还有开明派与保守派的联手迫害（蒋梦麟曾将他投入监狱），最终使

1. 本文为黄铁军着《铁军的野蛮性史》一书推荐文。

得他几乎无立足之地，大约要等到1990年代前后才在中国得到平反。铁军的野蛮性史之出版则是在一个完全不同的社会历史环境中——虽然一方面有着刚实施的分级制度来妨碍性书籍阅读的昌盛，以及民国时期遗留下来的刑法235条散布猥亵罪之蠢蠢欲动，另方面各种性多元正不断追求自我认同与他人的肯定，在灵活逃避保守派不时更新的箝制手段下享受性爱。事实上，正如本书所阐明的愉虐（SM）欲望所示，当保守派挟着刑法与警察暴力来控诉铁军猥亵变态无耻，以千夫所指的态势来狠狠替愉虐恋定罪打入地狱或监狱，却反而正好勾动与满足了铁军与许多愉虐恋的性欲。

总之，很明显的，本书此时此地的出版有着愉虐恋现身、召唤愉虐认同、打开性文化空间等效果。这些效果几乎是可以预期或老生常谈的。不过本书还有超越一般「性认同现身」的一个潜在主题，这个主题就是以「愉虐化的肉身」来迎接「粗暴权力」，因此这乃是一本「政治」意味浓厚的书（我所谓的「政治」，主要就是指各类权力的产生和权力的各种效应与斗争）。让我略加解释如下：

本书虽然算是个人性历史的自述，但是在叙述上并未遵守线性时间的顺序，书的编排方式是愉虐性欲主题的分类，而不是历史时间的分期。这里的十大分类，显现出作者苦心勾勒出本书潜在政治主题的企图。前三个分类（军队、学校、监狱）是典型的规训与惩罚的机构，是造就现代个人公民之柔顺身体的基本场所。第四个则是国家，还有民族与领袖，是提供资源给各式权力的重要大本营。再来的五六七分类则是宗教、家庭与性别，这些则是生活世界或社会文化中的基础权力单位，支撑着公共领域的权力运作。第八个是代表专业权力的医院，医院本身也是一种规训机构，规训着病人来服从医疗权力的秩序安排——疾病本身就是一种偏差行为。第九电影大约算是大众媒体。第十恋物则是对

权力遗留残骸的记忆留恋。我想作者可能略闻过傅科的一些理论，但是做此分类主要还是他愉虐经验的「政治」性质所致。

这本书不断重复的一个主题，可以用本文的标题「向粗暴权力献上我们愉虐的肉体」来表明，这些粗暴权力则是来自上述十大分类。例如，军队泯灭人性的训练，战争残暴的杀戮，学校发禁的剃头，践踏学生尊严的体罚，警察将囚犯以牲畜方式对待，领袖将人民当作贱奴，台海两岸毁灭性的大战，宗教咒诅罪人下地狱等等，无不勾动着与满足了愉虐的性欲。由此来看，这本书的另一个可能书名应该是《规训与惩罚：快感的享用》，其实后者分别是傅科的两本书的书名；一般人都认为傅科是爱滋病友与男同性恋，但是他其实也有SM的经验。这里的巧合颇有意味。

由于铁军此书比较偏重受虐或奴的一方，或许有人会认为：单一个人的性史往往会流于私人化，反映着只是个人的偏好特性与经历；但是我认为由于本书突出了权力或「政治」主题，使得此书具有更广泛的意义。作者黄铁军成长于威权时代压抑的与军事化的氛围，权力烙印无所不在，培育了铁军敏感的权力意识，还有环绕权力的愉虐欲望。然而，这种以愉虐化肉体来迎接粗暴权力，是对权力的一种另类反抗吗？

我认为愉虐恋本身不是什么反抗权力或者强化权力，而就是一种利用权力来产生快感的性；正如进行通奸的人并没有反抗刑法239条通奸罪的意思。但是愉虐恋的呈现或叙述，却可能被当作玩弄权力或者被建构为一种关于真实权力的隐喻，从而可能具有反讽（irony）或谐拟（parody）或挑衅（provocation）权力的效果。正如突破一般俗见的呈现通奸的多元面貌，自然可能会挑战通奸罪法律的不合理一样。故而当野蛮性史把愉虐的性转化为语言或叙事时，可能会产生许多难以意料的效果。原本只是肉体对权力的利用、或只是对规训压迫的顺从屈服渴望、对罪与罚的欢欣鼓舞的领受，现在却使得肉体从权力试炼中欲火重生，因为

这个新的愉虐肉体，不再是权力所遭遇的一般肉体，一般的「香草」肉体在受苦受难中只是想反抗权力，而非如愉虐肉体享受苦难的快感。

故而，当规训变成前戏，体罚变成爱抚，犯罪就是为了能下地狱去享受（若找不到地狱的入口，那么自建监狱来囚禁自己）；军事小说、佛经、圣经与水浒传都变成色情小说；愉虐恋还使得杀鸡儆猴的警世宣传、公车的吊环、丑陋的制服与军靴、字典、政治犯刑求、武侠电影、八股口号等成为无所不在的情色材料与道具……，此时这些愉虐的呈现如果能出现在错误的人群中、出现在不适当的地点时间，那么就会对权力形成意料不到的反讽、谐拟、挑衅效果。要对老师与学生进行反对体罚的思想教育吗？愉虐人本教育可以把这本性史的体罚部份当作教材，相信这是对体罚权力的更基进掏空。当权力在不恰当的时空碰到性，权力会变成阳痿早泄与被阉割，这只要从权力全力防堵性侵入非性的空间，或被侵入时的恼羞成怒，就可以看得出来。

在这本「政治」书里面，我们还碰到许多真实政治的性场景，像大陆的「死共匪」在高喊「中华民国万岁」中高潮；台独想像在台海大战中被杀戮，临死口喊「台湾共和国万岁」中射精；电影「梅花」中爱国志士被日军处决时的精尽人亡——现在我们知道一般政治讨论中缺乏了什么。事实上，我们的左派、右派、自由派、女权派、环境派、族群派、国家派等等，都应该来看这本书，因为我们的政治论述在面对权力时太平板简单了，好像不是反抗就是赋权，一言以蔽之，不够愉虐。人的欲望千差万种，人的自我复杂狡猾，世界真的不是像我们看到的表面那样理所当然，过去的政治理论假设了太简单的人性身体。这本性史是任何标榜反省与批判的政治的必要教材。

黄铁军应该是台湾乃至华人世界第一个揭竿而起——不，主动认罪示众的愉虐恋者，因为他以愉虐恋身分参与推动了2004

年临界点剧团的「在梦里醒着，在痛里快乐」，剧本则是根据本书的初稿。此事在媒体有不少披露，铁军也现身说法。这个台湾愉虐恋首次主动现身的文艺政治事件，依我的观察，立即激发或促成了后来台湾愉虐恋运动的开展。同样的，我衷心希望这本属于个人的书能够对华人愉虐恋政治社群的集体运动有所贡献。

皮绳愉虐邦：

为什么要拉帮建国？

「皮绳愉虐邦」¹虽然与其英文标题BDSM company有大致的对应（例如绳用来表征B，皮则表征了D），但是中文的「邦」则比英文的company有更丰富的意含：除了「绑」外，还有「邦国」，影射着queer nation，挪用也颠复了传统的邦国想像。更重要的，邦也是「帮派」；帮派处于地下、占据次文化的空间，但是历史上与文学中也不乏一群人拉帮结派后，企图革命建国或自立为邦，从水浒到孙文都是如此。最后，一般所谓的SMer，或BDSMer，如今有了个更贴切的翻译，这当然就是「皮绳愉虐邦」。我们都是SMer，我们就是皮绳愉虐邦！

作为SMer或BDSMer，作为皮绳愉虐邦，我们为什么要拉帮（邦）建国（邦）呢？这首先要从BDSM在文化中的搅扰能量谈起。

在一般关于解放的论述中，自由解放与宰制支配总是对立的，例如基督教最喜欢讲「罪的捆绑叫人不得释放（liberation）」；捆绑与自由是对立的，正如农奴（bondage）与自由人是对立的一样。又如马克思在《共产党宣言》结尾的名句：「无产者在这场革命中失去的只是锁链，他们获得的将是整个世界」，然而我们却宣称「皮绳愉虐邦在这场革命中失去整个世界，只为了能获得锁链」。皮绳愉虐邦与传统左派或自由主义的这种差异乃是源自：皮绳愉虐邦更能理解权力或力量的特点，也就是傅柯将权力比喻为作用与反作用之力量——支配与被支配的关系，看似

1. 本文为「皮绳愉虐邦」网站开站而作。

是有力量与无力量的关系，然而事实上却总是权力的企图固定、流动、翻转之动力操作。有时候，捆绑让你解放、屈从让你自由——这委实搅扰了老派的正经人心（mind-boggling）。

皮绳愉虐邦不但颠倒了自由与宰制的价值次序，也质疑了作为自由主义社会伦理基础的功利主义之趋乐避苦原则：不仅仅痛苦是否应计算为负面价值有了疑义，而且「某人的痛苦带来另一人的愉悦」也开始变成善事。如果说功利主义在愉虐邦前错乱发狂，那么康德的人格自主伦理体系则在皮绳邦前发抖崩溃，因为皮绳愉虐邦内的屈从、羞辱、物化、工具化……以肉身体现了契约论中最高尚的情操（自主、合同、信任）。

政治化的皮绳愉虐邦从诞生开始便使得主流女性主义感到不安与搅扰；反色情的女性主义、传统左派都加入右派的行列来谴责皮绳愉虐邦，其最重要的谴责理由正是皮绳愉虐邦使屈从成为自由、使痛苦成为愉悦！

由上看来，皮绳愉虐邦无疑地是充满了文化搅扰的能量，但是皮绳愉虐邦是否要进占这个文化空间呢（占有领土）？是否要建构自我认同身分（召集人民、自成帮派）？是否要介入文化政治呢（建设邦国）？让我们先来看看反对的意见：首先，皮绳愉虐其实只是类似一种性体位、性姿势、性口味、性动作、性幻想、性感觉、性经验……而已，就像老汉推车这种性体位、或者就像幻想水中做爱、或者就像偏好与冰冷物体有性接触……一样，如果因此成立老汉推车邦，或谈论水中做爱乃是来自万物源于水的宇宙神话，或把对冷物体的性偏好看成文化中冷热与生死对立的新颠覆或新典范……等等，即使言之成理，而且确实能介入文化政治、造成影响，但是这不能改变一个简单事实，即，皮绳愉虐（或老汉推车等等）的文化延伸都只是社会建构的产物。问题是，为什么我们要继续参与这样的建构？

这可以说是一个老问题，因为同性恋运动也有同样的问题。

标准的答案就是：皮绳愉虐的文化能量已经被主流创造出来，皮绳愉虐的身分认同与文化延伸已经被建构，被建构为心理变态、虐待人格、危险罪犯等，而且持续地污名化其实践者（但是没有污名化或取笑老汉推车、或建构水中做爱的性幻想者为一种病态人格等等）。因此皮绳愉虐邦的介入与反抗，是政治的必要，并且要主动反建构自己的身分。

这个标准答案近年来却常遭到一种去政治化的后现代措词的攻击，认为政治化的介入永远都会使性与权力的交缠纠葛越来越深化，因此使这种性实践的文化能量持续升高而无法散去，这使得人们永远无法以看待老汉推车的方式来平实看待皮绳愉虐，故而只有去政治化的策略才能达到去性化的效果，也最终才能达到去污名的目的。这个主张的证据就是：商品化的皮绳愉虐影像似乎正在产生一种去政治化但也去性化的效果。不过我对于这个证据的效力有所保留，因为皮绳愉虐的媒体呈现有时虽是「好玩」（fun），但是却常有取笑戏谑的成份，而后者则是污名的另一种形态。同时，右派（甚至左派与女性主义）越来越把暴力（例如美军虐待伊拉克士兵）的泛滥归诸于皮绳愉虐的商品化呈现。

对于皮绳愉虐邦而言，至少还有一个有力的理由去「拉帮建国」（也就是像此刻我们利用这个网站去召集邦众、发给邦民身分证、进占文化空间、介入文化政治、搅扰文化能量）：因为这个实践本身就是个关于权力的性寓言与性游戏（西方S/M女性主义初次发声时用coming to power为书名并非偶然）：例如，皮绳愉虐邦这样的网站建立是充满性挑逗与性感的，网站中的皮绳愉虐邦众则各自以其独特方式和文化政治发生BDSM的关系；易言之，拉帮建国本身就是一种皮绳愉虐的性实践。

因此皮绳愉虐邦众的开帮建邦，绝不是传统的权力争夺斗争，反而是积极转化传统权力逻辑的操作——或者讲得更白一点，是邦众遂其性欲的一部份，其结果则是对传统支配权力与传统反

支配权力的双重猥亵。正如网站宣言所示：「我们除了手铐与脚镣，没有别的欲求！——看见愉虐份子的猥亵大社运」（by 邦众 Linda）。换句话说，这不是一般面对权力的抗争，而是对传统权力观念的挑战，也当然同时挑战了传统的社运反抗。

从今尔后，国家不色情，便不是我们想要的国家；社运不猥亵，就不是真正的社运。这是皮绳愉虐邦向权力提出的挑战与挑逗。

发表于《性政治》，游静编，香港：天地图书，2006，页 246-249

自由与自律：

教青少年作文

这是今年（1996）大学联考的国文作文题目。有人觉得题目出得不错，我倒怀疑在联招这样的架构下这类题目能有超越八股的经营空间。

作文题目本身似乎暗示了自由必须要有自律来节制，也就是说，自律和自由之间有相对的紧张关系。

其实，「自律」的相反说起来应该是「他律」，也就是「被他人支配、宰制」的意思，而「自律」则是「做自己的主人」。自律（autonomy）就是自主，就是有自由做自己的主人。

这样说来，没有自由，就根本谈不上自律。

如果一个青少年连基本的隐私权、行动自由、打工自由、夜归或外宿的自由、恋爱或交友的自由都受限于他人，被他人支配而不能自主，那就根本不可能自律了。能自由是自律的先决条件。

可是很多人喜欢用「自律」的帽子来压制别人的自由。他们说：自由需要自律来节制，难道飙车族有当街随意杀人的自由吗？

这种自由当然不可能存在，因为，许多思想家认为自由就是只服从自己，服从自己所立的律法。而自己立的律法并非只适用于自己，还适用于一切和自己处于相同状况的人（律法是有普遍性的）。所以如果你有当街随意杀人的自由，那么别人也有当街随意杀你的自由。这种「自由」是不可能被人立为律法的。

可是，飙车族没有当街随意杀人的自由，却并不表示青少年就应该没有那些一向被父母师长剥夺的自由。毕竟，没有这些自

由，青少年便无从发展只受自己理性支配的自律自主。没有自由就谈不上自律。

或许有人认为「自律」指的不是「自主」而是「自我纪律」甚或「自我控制」。这种意义的自律就和自由有某种紧张的拉锯平衡，而据说青少年应当学习的就是在自由与自律之间的拿捏。

不过，这种自由与自律之间的拿捏平衡，只能在具体的情境中掌握，并无抽象的原则。换句话说，它基本上是自由与自律背后所代表的两股力量之间的协商妥协。

如果不对性事预存歧视立场，其实S/M（愉虐恋）是最能表现自由与自律之间的拿捏或协商的典范例子。

S/M从前常被误解为一种心理病态或者一种支配暴力，近年来随着性知识的启蒙和愉虐恋者的坦白出柜，思想开明的有智之士慢慢也明白了：愉虐恋和同性恋一样只是一种性偏好而已，并且是大部分人都多多少少具有的倾向（例如做爱时以秽语自贬或贬人即是愉虐恋的一种）。同时，愈来愈多人认识到愉虐恋也是一种饶富情趣与仪式化的做爱体位或姿势，颇值得开发与尝新试验。愉虐恋这种情欲模式的基础本来是两厢情愿的权力交换，但是某些媒体却以偏概全地把愉虐恋抹黑为强暴或强迫凌辱，手法和过去抹黑同性恋如出一辙，不足为训。（异性恋中有强暴者，但是我们不把异性恋和强暴混为一谈，可是愉虐恋却常常被当作强暴。）

就学习领会自由与自律之间的拿捏或协商而言，愉虐恋确实是一种典范。愉虐恋通常分成施虐与受虐两个部份，也有人称为上位（施虐）与下位（受虐），但是这两者之间有时是互相流动的，有些人可以忽上忽下，扮演两种角色。在愉虐恋中处于下位的受虐者通常是权力比较大的控制者，但是受虐者不能自由地滥用权力去控制局势，以免破坏气氛，所以受虐者不会明白地自由发号施令，反而作出任人施虐的弱者表演。此时，处于上位的施

虐者就必须揣摩下意，自我控制，以免使受虐者不快或受伤。但是施虐者同时也不能有受人管制的表现，反而必须作出为所欲为的自由模样。在这种微妙状态里，自由与自律的拿捏或协商是双方最精细的表演。

过去很常听到人们以「自由与自律」来论述性事，比方说用自律式的禁欲来控制性自由的欲望，但是本文显示，即使在特定的性愉悦模式中，也可以发现自由与自律之间的微妙关系。的确，所有像自由与自律这类听来八股（道德教化）的话题，都可以放在性愉悦模式中做另类的思考；这对于青少年的创意思考是有正面启发作用的。

原载于1996年7月8日《联合报》副刊

同性恋政治

重新设想「轰趴事件」

2004年1月台湾警方「破获」一大群同志只穿着内裤的性派对，警方借口则是有人吸食快乐丸，事后又传出某些参加者是爱滋带原，引发台湾对于同志不利的舆论；这就是所谓的「轰趴事件」。「轰趴」意思是家庭派对（home party），「家庭」则是公民隐私应该受到保障的地方，但是这次轰趴事件不但没有谈尊重隐私问题，反而舆论开始指责这些轰趴同志「不尊重自己」。

很多同志也加入指责的行列，宣称轰趴同志是坏了一锅粥的老鼠屎。从历史上来看，想要维护良好形象的同志有这种反应，也是必然的——因为对同志集体的污名压力太大，以致于很多同志必须「划清界线」以求自保。同志们谴责轰趴参与者，可以表明「我们这些同志不一样，请社会不要误会我们」，但是这种反应本身也是同志被歧视的结构下之产物，例如，假设今天是一群小学老师参加轰趴被抓后，很难想像其他小学老师会需要积极「自清」。为何小学老师不必撇清，而同志需要撇清？这正是因为同志是受到歧视的族群，需要自我辩解。

在这次轰趴事件中，异性恋社会的歧视结构赤裸裸地被暴露出来了。有媒体竟然明白宣告：同性恋族群必需比异性恋表现得更道德，更加禁欲规训自己，才能搏得异性恋社会的接纳与尊重。但是这是谎言！

同志不是纵欲才会被歧视，同志根本就是因为同性性行为本身被歧视。因此，企图借着谴责那些「纵欲的老鼠屎」来自清，

根本是无济于事的。因为异性恋社会基本上认定同性恋是不好的，所以不论是纯洁的同性恋也好，滥交的同性恋也好，都同样隐晦地遭到歧视。虽然表面上社会不会歧视同性恋，或者说，不会谴责「纯洁的」、「上流社会的」同性恋，但是只要有某些同性恋沾上污名，歧视的结构就会浮现，而使得污名效应影响到所有同志，使不相干的同志都觉得非跳出来自清不可。可是小学老师却因为没有被歧视，所以不相干的小学老师不会觉得被另眼看待、不需要划清界线。

总之，像同志这样一个被歧视的族群，除非在所有同志都不被歧视的状况下，也就是不存在着歧视结构的情况下，同志个人才可能不被集体地判断。在一个还需要「自清」的歧视社会内，划清界线（而非据理力争）只是让同志空间更为缩小而已。

但是轰趴事件中，有什么「理」可以力争呢？

首先，有人认为爱滋同志参加狂欢性派对是公共危险、蓄意传染他人。但是「蓄意」与否，在没有证据以前，就妄加推测，是不恰当的指责。至于公共危险也是有待商榷；事实上我在本书的另一篇文章〈AIDS & SARS：爱滋告知的伦理〉（本书159页起）就说明目前故意传染爱滋有罪的法律是不合理的。但是先让我们谈社会是否可以用「危险」名义来干涉个人参加性派对的自由。

先看最近的一个例子，一月底某个师大研究生攀登奇莱山做考察，援救人员希望他下山，但是该名研究生认为自己并没有处于危险，而拒绝下山。换句话说，这名研究生愿意自冒风险，由于此人并非登山新手，也有相当的登山经验与准备，此时这种有充分资讯（informed）且判断能力未受损的个人选择，应该得到社会的尊重，否则社会可以干涉任何有风险的个人行为。像赛车是高风险行为，而且车祸后也将耗费社会成本，但是这不能成为社会干涉赛车行为的借口。今日性知识十分普及，人们参加集体

多人的性派对时，有谁不会知道非安全性行为的风险呢？故而我们z可以假定所有参加者都有以下的基本常识：如果没有安全防护，就有可能遭到感染。在这种情况下，人们做出的个人选择，应该得到社会的尊重。

其次，对于那些自愿选择不安全性行为者，或自愿嗑药而知道会影响自己判断能力的人，社会是否可以干涉呢？这种干涉还是不宜的，因为社会上有很多人都不运动且吃垃圾食物，造成对自己身体的戕害，也将耗费社会的成本，但是社会仍然无权干涉人们所选择的生活方式。参加性派对，而且选择不安全的性行为，正如冒险赛车、吃垃圾食物一样，都是人们所选择的生活方式，社会应该尊重。（或许有人说，我们可以尊重没有爱滋带原的人去从事不安全性行为，但是目前台湾法律说：如果爱滋带原者蓄意借着不安全性行为，以便传染给别人，这便构成犯罪。虽然如何证明蓄意是法律上的难题，但是我们可以同意：蓄意传染疾病给他人可能是不道德的。不过重点不应该是仰赖法律的惩罚，而应该是从文化入手来充分了解人们从事不安全性行为的原因，以思对策）。

性派对的不安全性行为是否会造成「公共危险」呢？这个指控是荒谬的，因为酒后驾车是公共危险，但是一家人自己关起门来在家喝个烂醉，并不构成公共危险。参加家庭性派对的人都是彼此两愿、也都明白风险的人，在此并没有「公共」的存在，因为没有不知情与不相干的第三者，故而根本就没有「公共危险」的问题。就像在赛车场地赛车一样，参加者都是自愿赛车者，因此不同于在街头飙车（假设街头有其他非赛车者）的公共危险。

最后，爱滋感染人数的不断增加，不能构成国家干预两愿性行为的理由。正如现代人的高血压、癌症等疾病增加，也不能构成国家干预自愿选择的生活方式一样，例如国家就不能阻止人们自愿且知情地吃可能致癌的腌渍物。

在这次轰趴事件中，警方干预的借口是现场有人服用快乐丸，借此临检属于隐私性质的派对，但是之后炒作的焦点却是「性」（半裸、同性恋、群交、爱滋等等）。而究竟快乐丸是否会影响判断能力？司法的干预有无道理？则是尚未理性思考的议题。近年来，台湾国家越来越非理性地将很多药品列入管制，甚至列为毒品，事后避孕药RU486的「错误」列入管制，只是冰山的一角而已，其背后除了干涉社会自由外，也有涉及国家管制背后的利益与权力。因此药物问题是关心社会进步与同志权利者未来必须面对的议题。

本文曾在2004年3月轰趴巡回校园座谈之中央大学场次中宣读，并发表于网路杂志RESET

现身电视

某无线电视台的一个综艺节目邀请一位个双性恋大学生在电视上向母亲告白其性倾向，结果引起轩然大波，节目到后来甚至停播。

引起争议的原因表面上是由于母亲没有心理准备，在惊讶中受到伤害，媒体这种做法因此被批评为只顾收视率、不顾当事人感受云云。实际上我们也不应排除，有些保守人士不愿看到各种性多元纷纷上电视告白现身的「歪风」，鼓励了更多性多元「不知羞耻」或让社会逐渐「见怪不怪」。

但是这件事还有别的思考角度。我们的社会中有很多同／双性恋存在，她（他）们向自己的亲人告白、向社会大众现身，长远来讲，对她们和社会都有益处。电视台让许许多多的同／双性恋、爱滋病患、性工作者纷纷自愿现身，纠正过去社会的刻板印象，促进彼此沟通了解，有助于社会的「大和解」与「和谐」。还有，电视告白可以帮助成千上万的当事人与亲友面对这种状况：很多当事人不知如何启齿，很多亲友不知如何反应，电视的演出有助于大家练习面对这个陌生状况（就像很多人是从媒体上学会约会的第一步一样）。所以电视节目经常请各种性倾向的人现身说法，基本上应被肯定。

既然很多人是同／双性恋，也许总有向亲友告知的一刻，那么这一刻是否应在私下为之，或者应在电视上公开为之？

这当然很难说。

在电视上公开告知性倾向，有可能造成亲友的「惊喜」（原来你也是同志！），或许双方还会很高兴大众能分享他们的快乐。但是另一方面，亲友的反应也可能是「震惊伤心」，不过，由于在电视公开亮相的缘故，可能反而会减低原有「震惊伤心」的程度——人在电视镜头前表现的成熟情绪态度和克制力，常常和平时不同，这是媒体观察者都知道的。更重要的是，很多时候同／双恋者如果在私下告知亲友，往往会因为这个私密空间（如家族）的权力关系对己身不利而感受到极大的压力，如果借着大众媒体现身，媒体空间的权力关系就有可能冲淡亲友加上来的压力。所以，人们看到亲友被告知时的伤心，认为那是残忍，这是忽略了其他状况下的告知可能对当事人或其亲友更为残忍。

这种电视上的亮相，既然是出于当事人的主动志愿，一定是当事人觉得这是告知亲友的最好方式之一，当时亲人固然有可能震惊，但是事后亲友也许会谅解当事人的这种做法可能对大家都好。即使不能谅解，那也是双方的私事，旁人实在不宜骤下价值判断，认定这必然是一种对双方或亲友不利的告白方式。

在这次事件中，媒体真正可议之处是不顾当事人自承双性恋的认同而硬把当事人说成同性恋，这才是最不尊重当事人的表现。

原载于1997年3月31日《联合报》副刊

直同志与雄女同志

有些人在看到基督徒聚会的安详和乐，或者政党群众遊行的热情兴奋时，心里会兴起一股归属感，想要加入他们成为一份子。这就是「认同」的表现。

对于这样的「认同」，社会道德都不会反对，甚至有时还加以鼓励：例如经理希望工人「以厂为家」，政府希望人民爱国之类。

但是还有一类认同却被视为扰乱社会秩序。例如，男人认同女人，异性恋认同同性恋，成年人认同少年人，知识分子认同工人，健全者认同残障，汉人认同原住民，人类认同动物等等。这类认同之所以会有扰乱效果，往往是因为认同双方的权力不平等，而认同却打破了不平等所造成的隔离。

香港出身的研究者周华山曾写过一篇〈直同志站出来〉，谈的就是这种「认同政治」的问题。周华山在性爱取向上是所谓的「直男」（异性恋男人），可是他却研究且支持「同志」（同性恋）及「女性主义」。他在文章中说他曾有过参加女性主义及同志的研讨会，却因「直男」身分不得其门而入的经验。他也很讨厌一些研究同志的「直人」，以宣告自己是异性恋的方式来撇清。所以他后来宣告自己是「直同志」，并认为异性恋男人也可能认同女性主义与同性恋者。

或许有人会问：「为什么不干脆自称『同志』？」何必要再加上一个「直」！反正「认同」和行为并没有必然的关系。例如很多没有异性恋性行为的处男处女，却自认为是异性恋，那么没有

同性恋行为但却自认为同志，又有何不可！（如果不论血缘、语言、性别、性取向，只要认同台湾就是台湾人，那么为什么不能只要认同同性恋就是同志，只要认同女人就是女人？）

让我用性别的例子来显示其中原委。

由于异性恋男人是强势，所以当他们认同女人及同志这些弱势时，可能会引起疑惧或排斥。个中的原因有时是因为弱势者自觉实力不足，主体性不够强，所以暂拒强势者于门外。如果女人或同志已经是强势主流，那么收编别人都来不及，根本不会不欢迎别人的认同：有些强势主流甚至还会强迫别人表态认同呢。还有的时候，拒绝别人认同是一种「本质主义」的立场。像强势的纳粹党人之所以拒绝非白人的认同，乃是因为他们主张种族认同是有本质的，这个本质就是血源，没有白人血源的人就不可能成为白人。

不过一些女性主义者，在现阶段怀疑「男人认同女人」的可能，倒不是基于这种生物本质论（因为男人有不同的基因或性器官，所以不能成为女人），也不是基于经验本质论（因为男人不能经验女人的压迫，所以不能成为女人）。事实上，她们明白这些本质论都站不住脚：例如具有男性基因或性器官的人长期变性或跨性后，就和女人无异，所以认同和基因无关。或曰男人没有生小孩的能力或经验，所以不能认同女人，但很多女人也没有生育经验，却无碍其女性认同。至于女人受压迫的经验，应当和任何一种群体受压迫的经验一样，是可以被曾有其他受压迫经验者所沟通领会的——如果说一定要亲身体验才能领会压迫经验，那么未被强暴过的女人是永不可能透过沟通教育来领会被强暴的经验。可见，本质论式的说法殊不合理。

现阶段男人认同女人的问题其实在于男女的外观不但有别，而且外观还是男女的社会区分之重要基础。一个人即使认同女人，也会因为其男人外观而自动享有男人的社会权力。所以要打破

男人认同女人的障碍，必须鼓励外观上有女人样子的「人妖（跨性别）」或「娘娘腔」的出现。可是，如果你不是跨性别或看来很娘（似女）的男人，虽然你是认同女人的男人，但是因为你正常男性外观所带来的优势权力，所以尚不能自称为「女人」，大约只能像认同同志的异性恋自称「直同志」而非「同志」一样，只能自称「雄女人」吧。

有些雄女（即生理女性的女人），由于其性爱对象是女人，所以自己称为male lesbian，就是「雄女同志」（亦称，男性蕾丝边）。一个雄女同志有可能就是跨性别，也可能是雄的「政治女同志」（political lesbian）；所谓「政治女同志」就是一个异性恋女人因为反对性别压迫而爱女人、成为女同志。此外，由于一个雄女同志可能会爱上另一个雄女同志，所以可能会有两个生理男性谈一场女同志恋爱。

不过有些男变女的跨性别者，无论是在外观上已经完全女性化，或者是外观会被识破身份的扮装者，她们都喜欢被称为与被视为女人，由于她们已经没有男性外观的优势权力，甚至还有扮装被当变态的污名，基于性政治的反压迫连线，我认为她们的弱势足可以够格称为「女人」，而不再是「雄女」（熊女？）。有些女性（主义者）拒绝承认跨性别为女人，其实是犯了本质主义的谬误，误把性别等同于生物基因或特定女性经验，而非社会与性政治的建构。

回到直同志的问题。周华山在1990年代初提出「直同志」时，虽然其主观愿望比较偏向「打破异性恋与同性恋的必然对立」（周华山语），但是在性政治上「直同志」可以变成某些异性恋男人（直男）的反省与反压迫认同。不过随着性政治的酷儿化进展，「直」变得越来越给人保守的感觉。有些人会抱怨「直同志」之说「模糊了被压迫的同性恋族群之主体性」（徐佐铭语）；有些和男人上床的直同志则被归类为双性恋，有的直同志变成

跨性别或偷虐恋，而和跨性别（男变女或女变男）上床的直同志则又变成其他东西（跨性恋？）。总之，在酷儿的**1990年代**，大家都不安分。直同志因为「直」（很不酷儿），也几乎没有人要做直同志了。

原载于1996年1月22日《联合报》副刊

我与同志的第一次遭遇

这篇短文记录我个人与同志议题的因缘交会之始。作为知识份子，我与同志议题的第一次遭遇，应该是我在1984年发表的一篇性伦理文章〈谁说喜欢异性才是自然：谈歧视同性恋〉。

以当时台湾的戒严社会与言论尺度来说，此文无法发表，事实上，它当时也没有在台湾本土发表，而首次发表于《中国时报》在海外发行的人间副刊上。这个美洲海外版是比较自由气息的，可以刊登些离经叛道的文章。

也许正因为周遭的环境，这篇文章刊登后并没有什么特殊回响。但是我会写这篇文章也不是受到美国同志运动的什么启发，这时的美国乃是雷根年代，性别文化与家庭论述颇为保守，我在生活中也没有机会接触到女性主义或同志运动者，校园里的异议份子还是左派比较活跃。

我之所以会写那样的文章，主要还是来自出国前（1970年代末期）的经验。对于我们那一代人，同志在台湾社会的存在既是个秘密，也不完全是个秘密，在白先勇、王祯和的小说中我们看到同志虚构的身影，但是也在台北新公园和南阳街的同志酒吧（现已绝迹）中实际与同志面对面。我和大学时代的好友张新方（他后来因不适应社会而进入「修养院」）就曾经结伴出入这些地方接触同志，我和张新方曾在校园内组织有异色彩的学生社团，而台北都会中或隐或现的同志现象对我们有一种莫名的吸引力，是我们在当时政治高压极权统治下的一种出口。当时并没有同

志平权的性政治意识，不过，随着乡土文学论战、党外运动的兴起，新滋生的左翼思想使我这类台湾青年具有马克思主义和社会意识，出国后则从书本上继续认识到马克思弗洛伊德主义及其处理的性议题。当性的政治意识开始萌芽后，性就与平等、人权、歧视、解放、正义、民主、公民等观念分不开了。

1970年代末期我们接触到的同志也是各形各色都有，之中有中年男子不断强调他是「玩女人玩腻了」才来找男色（这个说法当然很难令人置信，但可能是当事人表现阳刚的一种方式），也有同志在夜晚新公园内化妆成比较女性的模样（也许便于交往时的相认与角色），还见过同志有时难以克制情感，在馆前路等公开处公然依偎（还不敢拥抱，但已经大胆到让路人侧目了）。这些算是比较记忆深刻的。

对于一个左翼知识份子而言，这些有限的经历已经足够我写出一篇反歧视与反驳一般反同志论证的文章了。内容没有很深入，就像后来很常见的那种「同志入门」式文章，不过具有性政治意识的文章在当时华人社会可能还是比较少见。

1987年台湾有党外异议色彩的自立副刊转载了这篇文章，这似乎才引起一些反响。当时还在美国的我就是因此与徐佐铭兄结缘的。在我将此文收入我与何春蕤合着的《为什么他们不告诉你》一书（1990）后，同一篇文章后来又转载到张老师出版社的《中国人的同性恋》（1999），此书应当是庄慧秋主事事的，在当时是颇重要的同志入门书。后来也收入开心阳光出版社之《他们就在你身边》。此外，李大鹏先生的《谊光会讯》（1993）也转载了此文，据说是因为一些爱滋病患对自己的同性恋行为感到罪恶感，所以希望让他们知道同性恋并非不道德或不正常。还有一些零星的同志刊物，像《望春风》（1993）也在第一期转载这篇文章，这种刊物是在网路兴起前、社会逐渐自由化的情况下，一些有心的同志以半秘密通讯的方式从事同志运动。

我这第一篇同志文章的许多转载，可能是因为当时整个社会都需要一些起码的资讯，也可能和后来我具有「大学老师」的身分有关。不过，因为这样的一篇文章而跟许多同志结缘也对我的人生颇有意义。此文就是想交代一些当时因缘际会的社会背景。

爱滋

AIDS & SARS :

爱滋告知的伦理

在同性恋轰趴的现象中，因为涉及陌生人之间的性行为，所以警察司法引用惩罚爱滋带原者「故意传染」的法律来入罪轰趴参与者。这涉及了有关爱滋的好几种论述，例如「高风险行为」、「散播传染病」、「爱滋告知」等等。这篇文章，首先从AIDS（爱滋）与SARS（非典）的比较，来驳斥「不安全性行为应该被法律惩罚」的说法，其次我将说明，**爱滋带原者与陌生人发生性行为时，原则上没有告知对方疾病的伦理义务**。因而，目前有关「故意传染爱滋」的法律规定是不合理的。

2003年SARS流行的时候，不但有很多被居家隔离的人「趴趴走」（到处跑），很多健康的人也因为在家闷的慌，而到公共场所去玩，同时也因为嫌戴口罩不舒服与麻烦，而不戴口罩出入人多的地方。换句话说，这些不戴口罩到处跑的人，是为了快乐舒服，而甘冒被传染的风险。那么，台湾行政院卫生署的宣导口号岂不应该是：「短暂的快乐，永恒的后悔」！？而那些得病染SARS的人，也都是为了寻求一时快乐而活该染病？

《中时晚报》在SARS流行时期有则新闻报导可为上述佐证；这则新闻报导说，根据调查有「百分之八十三点三的学生到密闭公共场所，不愿戴口罩防范SARS……大部份的受访学生说，在学校，老师们都会要求他们戴上口罩，但放学离校后就会把口罩取下，至于会不会担心自己被传染到SARS，学生们则表示，『没那么倒楣』；若再进一步询问不戴口罩的理由，学生们则说家人也没

有戴，所以也没有必要戴……学生族群将是防疫上的大漏洞……经由实地调查发现，在网咖店近百人的空间里，挤满了各级学生及社会人士，而且人员是不断流动，但其中却没有人戴口罩。徐少萍认为，只要其中有人为SARS带原者，其传播的后果将远较补习班这类固店人员的场所严重，更令人无法预料」。（〈防疫大漏洞 8成3学生不愿戴口罩〉，2003年5月6日）

首先，我们不要忘记，在这则新闻发生的时期，人们并不确切了解SARS的传染途径，而误认为SARS很容易传染。因此，「在网咖店近百人的空间里，挤满了各级学生及社会人士，而且人员是不断流动，但其中却没有人戴口罩」，在当时看来是很严重的事情，但是当时也没有人认为应该把这百人「通通抓起来」起诉判刑。因为这样做，乃是对SARS的过度恐慌、完全丧失理性的表现。至于以上这则新闻中提到的侥幸心理（『没这么倒楣』），确实是人在面对风险时的常见心理。侥幸心理是不明智的，但是却不是不道德的。

由SARS来看AIDS，人们对待AIDS的非理性态度就很清楚了。

首先，「短暂的快乐，永恒的后悔」乃是台湾行政院卫生署的爱滋防治宣导口号。其实所有的染病，都几乎可以被归咎为患者「（追求）短暂的快乐」、「侥幸心理」；另一方面，染病就是染病，为何要把染病赋予道德色彩呢？对于得了SARS的人、心脏病的人、癌症的人等等，为什么要去追究或指责他们为了「短暂的快乐」而「永恒的后悔」呢？

其次，学生在SARS流行中被当作「防疫上的大漏洞」的高危险群，从今天看来更是不理性的推断，这和把同性恋、性工作当作「防疫上的大漏洞」有异曲同工之妙。近来捐血资格规定排除同性恋，则是这个不理性心态的又一次极致表现。

如果我们把「不戴口罩」改换成「不戴保险套」，然后让我们想想：因为嫌麻烦或不舒服而不戴保险套，应该是可以理解的

普通心理，而不是万恶不赦的。「至于会不会担心自己被传染到AIDS……XX则表示，『没这么倒楣』；若再进一步询问不戴套的理由，XX则说性伴侣也没有戴，所以也没有必要戴」。这里的XX可以是同志，当然也可以是异性恋或任何人，因为这根本就是每个人都会有的普同心理。何必大加挞伐或甚至法律惩罚呢？

有些人（特别是年轻人）对自己的身体很有信心，会对身体具有一种有力感（powerful），比较不怕疾病，所以会抽烟、熬夜、喝酒，还会狂运动、狂工作，甚至从事登山、赛车、特技等所谓高风险行为。因而他们会在流行性感冒盛行时，还是不惧台风塞车地到容易感染的场所去。这种行为纵是被认为「暴虎冯河」，但却不是不道德，更不应该以法律惩罚。同样的道理，人们冒着被感染SARS或AIDS的危险，也不是该被惩罚的行为。

如果说冒险被感染的人不该被惩罚，那么有可能传染给别人的病患，是否该被惩罚呢？在目前的法律中，似乎只要你知道自己是爱滋带原，你就不可以与他人发生性行为。但是如果我是流行性感冒，那就没有法律问题。可是在SARS流行期间，法律一开始是表示要把SARS的故意传染当作AIDS来法办的，因为那时候，SARS的恐慌建构使得SARS患者被当作被社会排斥的污名对象，当时很多人知道自己染了病、可能会传染别人，但是却不敢告知医院或他人，因为害怕自己遭到歧视和排斥；但是事后当社会恢复理性不再恐慌时，人们便没有苛责这些不告知实情的SARS病人，后来法律也没有追究或判刑。可是同样遭到歧视的AIDS，至今却仍会因为「明知有病而与他人发生性行为」而被判刑。

最后让我们看看轰趴事件：「在轰趴近百人的空间里，挤满了各级学生及社会人士，而且人员是不断流动，但其中却没有人戴保险套」（这段话改写自上述SARS的新闻）；荒谬的是，目前充满恐慌心态、丧心病狂（丧失理性）的法律竟然要千方百计的要把这些人「通通抓起来」。很多人在上述SARS案例中明白这个

荒谬性，但是变成AIDS案例时，却看不出其荒谬性；我们只能说就是因为AIDS所涉及的「性」才蒙蔽了人们的理智、才使法律失去正义。因此，治疗AIDS必须同时治疗社会的性压迫与性保守。

有人可能会对我上述说法提出一个关键性的疑问：如果我知道自己是爱滋带原或SARS带原，那么在我和别人发生性行为之前，我是否有一个伦理上的义务，去告知可能被我感染的人呢？换句话说，**爱滋告知的伦理究竟是什么呢？**或者更推而广之的讲，**疾病告知的伦理义务是什么？**

我基本上认为这和该疾病在我们的社会文化中的意义有关，而和该疾病是否严重的关系较小。**一个疾病的隐私程度或污名的程度，由于和保护自我隐私的权利直接相关，所以会影响告知义务的伦理。**让我详细说明如下：

疾病本来都是生理状态，但是有时却被社会建构出特殊的文化意义。癌症、爱滋等等都是例子，都会被当作隐喻来使用，因而成为个人隐私，特别是当这些疾病同时带有污名的情形下，疾病甚至变成自我的核心。与此对比的是，许多疾病则在文化中不具特殊意义，可说是无关痛痒（虽然该病可能会造成身体既痛又痒），譬如说像是感冒。

我认为上述这两类具有不同文化意义的疾病的告知伦理义务是不同的。但是这个问题还涉及我们与被告知对方的关系，因为「告知」这个动作本身是发生在人际关系之中的。我在下面假设告知双方的人际关系可区分为亲密的（如亲朋好友），或疏离的（如陌生人）直接相关。当然，很多人际关系既非绝对陌生也非十分亲密，因此此处的亲密关系与陌生关系之两极区分只是为论理的方便，以便找出告知的原则，这个原则在运用时则须视双方实际关系等因素而调整。我对于传染疾病的告知伦理的主张可以用下面表格来表达：

	亲密关系	陌生关系
传染疾病不涉隐私或污名	应该告知	应该告知；告知是公德
传染疾病涉及隐私或污名	应该告知；不告知是私事	可以不告知

这个表格简单的说，首先，当我们所染患的疾病不涉及个人隐私或污名时，不论我们与对方的关系是亲密或陌生，我们原则上（亦即，偶而可有例外）都应该告知对方我们染病的实情（下详）。

其次，当我们的传染疾病涉及个人隐私或污名时，若我们与对方处在陌生关系中，那么原则上我们没有告知的义务，我们可以不告知，不告知并非不道德。不过，若我们与对方处在亲密关系中，那么原则上我们有告知疾病的义务，亦即，虽然那是个污名的疾病，但是我们仍应该告知亲密的对方；但是如果我们与对方的亲密关系尚不足够时，我们可以选择告知或不告知，易言之，此时的不告知乃是个人的选择，属于私事，并非不道德。

当然，我们不告知对方，或许会带来对方生理上的伤害（如被你传染感冒或爱滋），而**原则上我们不应该伤害他人**。（除了生理伤害外，不告知对方也可能带来对方心理上的伤害，例如事后知道一方有癌症，或事后知道一方有爱滋或菜花——即使是安全性行为——也会让一些人感到恐惧或不快。但是一般而言，除了像恐吓这类针对特定当事人，并且是有伤害他人意图之有效行为所引起的心理伤害外，那些没有针对性但偶然连带引发的心理伤害并不适宜纳入伦理原则的考虑内，这主要是因为后者那类心理伤害往往因人而异，而且可能会由任何行为所引发）。不过我下面要先说明，虽然我们不应该伤害他人，但是当双方是陌生关系时，原则上我们没有告知对方疾病的义务。这个结论当然会间接证明了目前有关故意传染爱滋的法律是站不住脚的。

首先，当疾病涉及隐私或污名时，因为我们有隐私权或保护自我人格尊严的权利，所以我们在面对陌生人时，原则上我们不应该告知对方自己有「隐疾」，因为这样的告知会伤害自我，使自我丧失尊严或人格，这是道德上所不容的。不过另一方面，我们当然也不应该伤害他人；但是当「保护自我」与「保护陌生人（或不伤害他人）」两者冲突时，即使前者没有任何优先性，在我们选取前者而非后者时，乃是道德上无可指摘的。

更有甚者，当两个陌生人打算进行不安全性行为时，双方当然都明白之中涉及的风险。此时无病的一方若选择不安全性行为，那么就等于放弃不受伤害的权利，同时这也意味着无病者强迫有病者面临道德难题的选择（告知但丧失隐私vs.不告知但伤害他人），这对有病者是不公平的。此外，从有病者的观点来说，他不知道对方是否也有病，也不确定是否一定会传染对方，因此不安全的性行为不一定会伤害对方；有病者只知道对方放弃或不在乎保护自己健康的权利，但是有病者有保护自己尊严人格与隐私的权利。在这些考量下，我认为在陌生关系中，对于涉及隐私或污名的疾病，原则上我们可以不告知对方。

我们当然可以在上述情况中，告知对方我们有爱滋，从而暴露隐私而牺牲自我的尊严人格；也就是宁可伤害自己，而选择不伤害他人，那表示我们是特别好的好人，也就是俗称的「好撒玛利亚人」——这个典故来自圣经，好撒玛利亚人是指：有的人他不但去做他道德义务的份内事情，他还去做不是他道德义务的事情，超过他应该要做的事情，这叫好撒玛利亚人。当然，我们可以去做个好撒玛利亚人，但是我们没有道德义务去做好撒玛利亚人。

对于上述「可以不告知陌生人自身涉及隐私的传染病」原则，可能有以下两种反对，第一、这里考虑的仅仅是个人权利（保护自己）的个体行为之伦理学，但是传染病还涉及对社会的健康成本之影响。可是，如果我们要考虑个体行为伦理学以外的范围

，那么或许首先考虑的应该是社会对于疾病的污名文化建构，这之中不但涉及许多偏见或不理性，还因而导致了人们必须将该疾病视为隐私，由此才导致了传染病对社会的健康成本之影响。

第二、其实只要「禁欲」（有病者的禁欲，或所有人的禁欲），那么「维护自我人格隐私」与「不伤害他人」这两个道德原则冲突的选择难题便可以避免，也就没有应该告知与否的问题了。姑且不论所谓禁欲剥夺了人们的性权利，或者不切实际，以禁欲来作为解决道德选择的难题，其实是犯了不相干的谬误，因为其实不只禁欲这一种方法可以使上述的道德选择难题消失，安全性行为也可以；可是问题的重点其实正是：在有感染的风险下，是否应该告知对方有病的实情？什么才是我们的道德义务？只是说「应该禁欲」或「应该采取安全性行为」或「应该以化学药物方式将人类完全去除性欲」、「应该禁止陌生人彼此交谈或接触」（还有非常多的可能……都能达到避免上述道德选择难题的目的），显然是不相干的。

不过，这不表示深入探究陌生人未从事安全性行为的原因，是没有价值的。例如有一种常见的情况，当无病者要求不安全性行为时，有病者很难再提出相反的要求，因为这可能会被当作默默承认自己是带原者（有时也意味着怀疑对方是污名疾病的带原者）。当然不从事安全性行为，正如从事安全性行为一样，有很多可能原因，不论这些原因为何，都不能取代或解决人们如何选择道德原则的难题，都不能回答我们是否有告知的义务，怎样做才是对的。

以上我们考虑的是像爱滋这类被污名的疾病，如果涉及的不是污名疾病呢？我们是否有告知对方实情的义务呢？由于现在已经不涉及自我的隐私或人格尊严，在不任意伤害他人的状况下，原则上我们是应该告知对方我们染有疾病。不过这不是一个绝对的原则，例如若非在一对一的性爱关系中，而是和众多陌生人同

处时，我们有时不方便去告知众人自己染病（因为有时这会违反公共场所或和陌生人互动的常态），在这种情况下，尽量去（以不同方式）告知陌生人乃是一种公德心的表现，有些感冒者会戴口罩出入公共场所，即是一例。

此外，对于疾病后果严重且证实传染性高的疾病（但不是污名疾病），在有关怀与协助病患的配套措施的条件下，还可以考虑强制告知陌生人的义务，但是必须避免因此而污名化病患，总之，绝不能把病患当作罪犯¹。

最后，如果双方关系是亲密而非陌生的，无论疾病是否污名，原则上我们都应该告知对方。这是因为在亲密关系中，无论是亲情、友情、爱情等等既带来信任、关怀与自我交流，也依靠信任、关怀与自我交流而维系亲密关系；如果我们隐瞒疾病而伤害亲密的对方，那就会背叛彼此的信任，或没有关怀对方；隐瞒隐私则是妨碍双方自我的交流。所以即使在疾病涉及隐私的状况下，原则上仍应该告知亲密的对方。

有时双方的亲密尚未达到完全信任、或足以敞开自我交流的程度，那么是否应该告知对方就构成真真正正的难题，因为此时的告知（出于关怀对方的well-being，或信任对方，或勇敢地敞开自我）一方面有可能促进双方的亲密，另方面则可能促使双方疏离，所以此时当事人的评估就不只是双方究竟亲密或陌生到何种程度，而涉及选择是否要借着告知而和对方更加亲密。如果当事人选择不告知，那么这个选择很显然地是属于个人的自由选择，属于私事范围，即使这个不告知的选择不是出于当事人对双方关

1. 我们必须从SARS被污名化的过程中得到教训，不能因为媒体对特定疾病的耸动报导而严厉管制该疾病。一个严重疾病是否属于「高传染性」，必须有客观固定的细节标准。其次，国家与社会必须提供患者协助与关怀，例如，不能只是立法惩罚高传染性疾病患者搭乘大众运输工具，而没有配套措施，像帮助病患解决通勤的需要。对此问题，下面这篇文章非常值得参考：曾勤，〈病患不是罪犯〉《中国时报》时论广场，2007年7月7日。

系或对方的明智判断，而只是避免亲密关系，这也非不道德。反过来说，如果当事人选择告知，那么固然此一选择有可能会促进双方的亲密，但是此一选择也有可能造成双方关系的疏离或自己隐私人格的丧失等不利的后果；那么后者这种选择是否不明智或甚至不对呢？

我们对于那些对于为了追求亲密关系，而使自己尊严丧失，隐私全无的人，固然有时评价为「勇敢」，但是有时却评价为「愚蠢」、「不（知）保护自己」或甚至「隐私自尊观念薄弱」或「缺乏自主人格」这些属于不道德的行为。因此，若为了更亲密关系而告知对方，却在告知后遭到对方的排斥，这固然可能表示对方有某种缺陷，但却也可能表示告知者没有自知之明，或识人之明，或缺乏自尊、不保护自己隐私而给他人践踏自己的机会。

凡此种说明了，在双方的关系尚未到达足够的亲密时，告知对方自己染患爱滋，不总是对的行为，亦即，这种状况下的告知不应该成为我们的道德义务原则。

既然，爱滋带原者与陌生人（或双方不够亲密者）发生性行为时，原则上没有告知对方疾病的伦理义务，那么目前有关「故意传染爱滋」的法律规定是不合理的，因为许多情况下的不告知并非不道德（如为了维护隐私自尊），而告知反而可能是不道德的（如缺乏隐私自尊观念）。更有甚者，这个法律没有考虑爱滋的污名现况本身就是不公义的，而此法律则强化了这种污名，使得爱滋更不容易被平实对待，也因此恶化爱滋的传染程度与社会成本。

当然，在不告知且能保护自己隐私的状况下，应尽量以不伤害他人为原则（例如从事安全性行为），但是这无法由法律强制，因为这涉及个别案例的情境。

魔术强生与B型肝炎

在一个对「性」歧视、并且压迫非主流情欲模式的社会中，如果一种疾病被归类为「性病」，那么得到这种疾病的人也会遭到被歧视与被压迫的命运。这可以从B型肝炎和爱滋病的比较中看得出来。

在台湾，曾有五分之四以上的人口被B型肝炎病毒所感染，其中，将近五分之一的人，变成带原者。这个疾病有很多可能的传染途径，但是「无防护滥交（不安全性行为）」是非常有利于病毒传递的一种生活方式（这就好像胃溃疡的成因固然不少，但是生活方式紧张的人易患胃病）。虽然「无防护滥交」是易患B型肝炎的生活方式，可是B型肝炎并未因此被视为「性病」。

B型肝炎和爱滋病的传染途径都同样是靠血液或体液，它们都可以因为生育时造成母子垂直传染，也可以经由输血、拔牙、共用针头、刮胡刀、或者性交而传染（AZT这种药有时也同样用来治疗这两者）。虽然两者颇为相似，但是B型肝炎似乎不像爱滋病一样，引起如此大的恐慌与道德义愤。

或许这是因为爱滋病比较「可怕」？可是相较之下，由于B型肝炎感染者多而且普遍，因此比爱滋病更具传染的威胁性，而且和爱滋病一样，没有任何有效的药可以治愈。再者，即使爱滋病十分可怕，引起很大的恐慌，但又为何会引起道德义愤呢？如果说人们在道德上责备爱滋病，是因为他们责备「滥交」，那么为什么人们不责备B型肝炎呢？除了后者不被当作「性病」外

，还有什么可能原因吗？

有人或许认为这是因为B型肝炎患者多变成慢性带原者，这些人大体上与一般健康人无异，而且只在一段相当时间之后才可能演变成肝硬化，或甚至肝癌。可是就这一点而论，爱滋病也是一样，其带原者就是「HIV阳性」的人，他们也多半是健康的，直到一段长短不一的时间后，大部分人才开始发病。有趣的是，人们通常不会把B型肝炎带原（表面抗原阳性）和肝硬化或肝癌混为一谈，但是人们却常把HIV阳性和爱滋病发作后的「可怕」病症混为一谈。

日前被卫生署不准入境的美国篮球明星魔术强生就是一个HIV阳性者，据说由于他不是因为输血方式，而是因为「滥交」而感染，所以卫生署觉得他是「错误示范」。

我在想，当卫生署面对B型肝炎时，是否会追究这个疾病是怎么得到的？滥交还是输血？会不会对因为无防护滥交而染B型肝炎者加以道德谴责，认为这种人得病是咎由自取、活该天谴？

其实卫生署或者医学界在面对任何疾病时，都应当严守价值中立的立场，不应该对任何生活方式作出道德判断。例如，有人生活方式紧张，有人不运动、有人喜欢吸烟、有人不喜欢刷牙、有人喜欢「滥交」等等，这些生活方式都可能「不健康」，但是卫生防治者不能把这些生活方式当作道德问题来看待，而只能就某些生活方式和某些疾病之间的可能关连作出专业的判断，如「滥交者应当戴保险套」之类，而不应该「要避免滥交、同性恋」这些超出医学专业范围的性道德及性政治言论。

再说，对于任何一种疾病，我们都应鼓励病人表现出快乐、希望、自尊与勇者的形象，这不仅是人道的态度，也表现出人类对抗疾病的不屈精神，更可能是减低疾病痛苦的良方。所以我们应尽量呈现爱滋病患的这一面，魔术强生的英雄形象因此有助于改变一般人对爱滋病的误解。

在另一方面，魔术强生之所以不能来台，是因为他「现身」

(Come out) 自承是HIV阳性，而其他外国人只要不「现身」，就可以来台，因此卫生署的做法等于不鼓励带原或爱滋病患现身。

可是现在大家都知道鼓励现身是一种防治爱滋的方式，透过当事人的现身及说法来消除大众对爱滋的歧视与误解，进而达到防止爱滋扩散的目的。这么说来，卫生署在强森案上的做法倒是恰巧与其防治爱滋的工作目标反其道而行了。

原载于1995年10月16日《联合报》副刊

附录——一息尚存的尊严

爱滋电影《爱是生死相许》

过去有关同性恋的电影，除了得不到主流大制片厂的支持外，最常见的特色就是以同性恋个人为焦点，处理（例如）同性恋者与父母，与异性知己之间的关系。

美国片《爱是生死相许》则处理了同性恋社区或社群，以这个社群内某个小圈圈为中心。这个处理角度不是偶然的，因为影片主题是环绕着影响整个同性恋社群（而不只是个人）的爱滋病。

自1980年代开始流行的爱滋病，活生生地将美国最有生机力、动机、多彩多姿、革命性的同性恋社群逐渐消灭殆尽。这不但是人类的悲剧，也是人类的损失。爱滋病把一个可能丰富人类（精神的、身体的、家庭组织的、爱情的）文明的重要来源扼杀了；扼杀的方法是用最残酷的肉体摧残、折磨及死亡。

在这整个消灭过程中，充满了歧视、迫害与漠视。（如果爱滋病是上层异性恋的疾病，可能早就得到政府大力的财力支援，而发现治愈方法了。）然而在这部电影中，我们却看不到愤怒与抗议。整部电影是低调的感伤和喟叹；甚至连爱滋病者长期痛苦的煎熬，

肉体惊心动魄地扭曲变形、病榻的呻吟与挣扎，都没有着墨太多。

为什么要作如此低调的处理呢？

我认为「愤怒与抗议」是一个社群尚有能力反击时的情绪和举止；现在整个社群逐渐到了回光返照的最后时刻，它所有的便是对过去美好的回忆，对奋斗过程中的一个平实的记录，以及一息尚存的尊严；这些也都表现在整部电影中。

用消灭肉体的方法只能消灭同性恋于一时或一代，因为同性恋原本就是人类性心理构成的另一面（被压抑、被隐藏的一面），除非异性恋也被消灭（亦即，异性恋与同性恋的区别被消灭），否则同性恋永远不会消失。

短视与漠视爱滋同性恋的人，将在1990年代发现爱滋病成为异性恋的噩梦，爱滋病与同性恋的关连甚至可能会被忘记。之后（就像片尾所象征的），我们将期待同性恋社群的浴火重生。

原载于1990年12月3日《自立晚报》

后记

附录短文写于爱滋病在台湾的初期阶段，目睹国外同志社群由极盛转为集体凋零死去，故而表达的是哀伤悲忧之情；后来出现了较多能控制爱滋病情的药物，同时（不幸而言中）异性恋成为爱滋病患的多数。

《爱是生死相许》的中文片名是由电影人景翔从英文片名 Longtime Companion 翻译而来。典故是早期在爱滋病盛行时，讣文中不知道如何称呼逝世同志的「未亡人」，于是就以 longtime companion（长期友伴）称之；现在则多称为 partner（伙伴）。该片是西方第一部处理爱滋与同志的主流电影，在台上映时卖座颇佳。

爱滋病的文化隐喻与 威权统治

何春蕤

人类对于尚未找到缘由的疾病总是先以「前现代」式的迷信和恐惧来看待，认为若不是天谴或神谕，就是患病之人本身的人格有缺陷因而致病。十九世纪医学尚未发明合适的科技来发现或观察细菌的存在与活动之前，大众也以为肺结核是一种人格病，是那些高度敏感的、有天份的、热情充沛的人（如浪漫诗人）才会感染的，更早以前的黑死病或瘟疫则经常被视为神只对某族人民信心不诚、未守诫命的惩罚。时至二十一世纪门前的今日，我们还看见许多人使用这种理解来看待爱滋，这是个值得三思的现象。

美国知名文评家苏珊·桑塔（Susan Sontag）指出，这种现象显示人们没有把疾病当成疾病，没有致力寻找病因及药方：相反的，人们把疾病视为「文化隐喻」，以为这些病症的背后一定是包含了某种意义、某些教训、某种警示等等。而当疾病被当成文化隐喻时，这种延伸的意义往往形成极大的恶果。

首先，文化隐喻所挟带的强大道德及情绪内涵经常扭曲了患病者的经验感受，不但使他们羞怯而不敢早日寻求诊断，更促使他们退缩而不主动获取有效的治疗。桑塔很沈痛的说：文化隐喻以及各种迷信无知才是真正致命的力量，它们使患者惧怕治疗过程中的各种曝光效果和药物作用，因而转向密医偏方或根本绝望放弃。这些因为文化隐喻而来的效应大大的增加了患病者的痛苦，也腐蚀了我们在治疗及预防上的努力。

其次，当疾病被当成文化隐喻而延伸其意义时，疾病也经常

变成压迫异己的工具。像肺结核、性病或爱滋这类可能造成传染的疾病，基本上是微生物、细菌，或滤过性病毒以及其他我们尚未发现的病源造成的，可是大家却强调它们是某些生活方式的结果，这么一来，要避免这些疾病就意味着要接受某种中产色彩颇浓的生活方式（规律作息、早起早睡、营养均衡）、工作形式（专心敬业、谨守定职）、情欲模式（不纵情任欲、要忠贞排他）等等。在这些信念之下，健康事实上变成了一种带有阶级意味的因果报应观：展现这些阶级符号的人才得以免于患病，而患病则是认定患者没有按照这些规范过活的不二证据。把疾病当成文化隐喻，因而形成了某些所谓「正常」的生活方式对其他生活方式的压迫，并且是一种阶级压迫。

更可怕的是，当疾病被当成文化隐喻而延伸其意义时，它很容易被威权意识形态利用来制造大众的危机感，然后再在其中要求大众接受一些有利于威权统治的管理与监督（如强制测试或全面隔离患者）；或者更可以用来巩固国家机器的控制运作（如对外劳的严格管理和筛选、对妓女的严密监控及健检、对一般大众人身资料的广泛搜集和集中管理等等侵犯基本人权的措施）。换句话说，疾病的文化隐喻效果可能创造出一个「非常时刻需要非常措施」的借口，而威权体制则在其中要求人民的人权大打折扣，借以壮大自己的实力和操控。

不管在阶级压迫或威权管理上，爱滋都已暴露出我们社会文化如何运用疾病作为文化隐喻，并借以正当化对社会原有的边缘人口（如同性恋、妓女等性多元人士、外劳及注射毒品者等等）的歧视和压迫。对异己者的歧视和压迫往往意味着对所有人的人权打折扣，正如对异议者的压迫意味着对全体人民的言论自由加以限制。为了抗拒疾病作为文化隐喻所造成的负面效应，我们不但需要重新把疾病当成疾病来看待，投注社会资源于其研究、治疗和预防，更需要积极投入创造有关爱滋的另类文化想像，以后

现代的文化操作来冲散前现代的成见阴霾。

本文为中央大学性／别研究室「爱滋防治与人权座谈会」之发言稿。曾发表于1995年12月7日《中国时报》意见桥版

附录——谁研究谁？

何春蕤

「谁研究谁」是个有关不平等权力的问题。

以有关爱滋的研究为例，1994年初当时仍是台大公卫系的涂醒哲副教授获得了卫生署的经费补助，进行「同性恋者流行病学研究」，其中所呈显的歧视与轻忽，便引发同性恋群体的不满，并且造成台湾史上第一次的同性恋遊行抗议。其实，除了研究态度之外，许多研究本身的方法学也有可议之处。像涂醒哲所进行的这类实证研究者首先要挑选被研究的对象人口群，可是「挑选」并非无邪的举动，相反的，挑选总是预设了「差异」、「突出」、「异常」等等因素；换句话说，被挑出来研究的对象本来便已被视为异类，或是有问题的，因此才使研究者觉得值得研究，值得好好了解是什么原因造成他们的「问题」。这种对异己者的另眼相待不但蕴含着歧视，也蕴含了研究者和被研究者之间的不平等关系。

这种不平等关系首先表现为单向的研究兴趣及其背后的假设。研究者习惯性的想了解同性恋的「成因」，想从同性恋的家庭背景或人际关系中找到答案，但是他们很少反过来思考：为什么有那么多人是异性恋？是什么文化社会环境使人变成异性恋？是什么家庭诱因和教导灌输，造成他们／她们变不成同性恋？这其中到底有什么权力的运作？可惜我们大概是不会看见这一类的研究的

，因为多数研究者觉得异性恋是没有问题的，是不必深究的。

同志团体批判涂醒哲的另一个重点是他的研究取向不足以支持其结论。涂醒哲的辩解是：「我不知道同性恋者的母群体在何处？到底有多少同性恋？或者他们在哪里都不清楚，又如何做抽样呢？」涂醒哲或许不知道同性恋者在哪里，对他们的生活情况所知更少，但是他却毫不犹豫的断言同性恋是感染爱滋的「高危险群」。令人不解的是，按照科学方法学中的比对原则，如果他没有对同性恋者进行相同的、钜细靡遗的探究隐私，那他又从何判定同性恋者不是高危险群呢？可见，断言同性恋者是高危险群本身便是一种歧视。再说，即使涂醒哲想对同性恋者进行类似的研究，他恐怕也会有取样的问题：如果不知有多少人是同性恋，不知道他们是谁，那么又将如何知道谁是异性恋，谁不是同性恋呢？对异己者的研究「兴趣」常常不但正当化了对异己者的歧视，还可以建立对自我的各种迷思。异性恋霸权在研究同性恋者的「问题」、「痛苦」、「混乱」中，相对营造出己身「正常」、「快乐」、「平和」的自我形象，而研究者的一切医学证据或研究成果则是强化这种假象的帮凶。

这里的重点是：不论是同性恋歧视、性工作歧视或其他群体的歧视，歧视造就了许多主流的学术研究，而这些学术研究则驾驭了「谁研究谁」的权力逻辑，来霸占研究经费和文化资源，并排挤另一线的防治人员、实务工作者、义工、社运的另类知识及经验。疾病防治于是变成了学术霸权和官僚体系手中的棋子，下在最有利他们扩张权力的位置上。近年来在中国大陆，我们也看到爱滋防治避免了「敏感的」、但却是关键的同性恋平权问题。面对这种不平等权力的恶毒运作，我们必须发声批判。官僚体系必须为爱滋患者的无穷痛苦以及防治工作的牛步颤预负起全部的责任来！

原载于《自立早报》1995年12月10日

公共性／隐私

性的隐私权：

公共性与捉奸

日前警察冲入台北某健身房，逮捕据说正在相奸的同志，结果引起同志团体的抗议。不论此一事件的具体过程如何，这篇文章要从学理上讨论以下这个重要问题：警察究竟有没有权利到三温暖、健身房、宾馆、公厕、公园暗处等公共场所，破门而入，进行「捉奸」？

当然，警察之所以破门冲进三温暖或宾馆房间，就是希望能够「捉奸在床」，也就是亲眼目睹正在进行中的相奸行为。换句话说，警察捉奸成功的前提就是：国家公权力对性行为隐私之破坏与侵犯，或对私密性行为之曝光。

可是国家公权力究竟有没有权力捉奸？有没有权力干预或侵扰基于自由意愿，彼此同意的性行为？

我认为没有，理由很简单：我们这个对性多所压抑、多所限制的社会文化，非常强烈的要求人们从事性行为时应私密行之，不要为人所共见。这也就是说，按照法律的要求，人们有义务去维持性的隐私，既有义务，人们便当然有权利保持性的隐私不受破坏，所以国家无权捉奸，因为那会侵犯及暴露性行为的隐私。

换句话说，社会交付给我们保持性隐私的义务，自然也就赋予了我们性行为不被国家干犯的隐私权。义务蕴含权利，这是很明显的道理。

头脑不清的人会质疑：可是，你们在公厕、在隐密房间内的相奸不是普通的自愿行为，你们可能在从事性交易、可能在婚外

通奸、可能在搞同性恋、可能在搞集体性交，这些是不道德的、犯罪的，警察当然可以去捉！

这个质疑没搞清楚下面这一点：社会对「性行为应该私密」的强烈要求，和这件性行为是否道德无关。社会可能不允许某些性行为（婚前性行为、同性性行为、集体性行为、手淫、一夜之欢、婚外情等），认为它们不道德或违法，但是社会还是会要求（如果有人从事这些性行为）这些性行为只应该在隐私中进行。易言之，说某种性行为不应发生（例如，说人们不应该通奸或性交易），不等于说这件性行为因此不应在私密状况下发生。

所以，即使通奸有罪，即使性交易有罪、即使集体性交有罪、即使在公厕相奸有罪，警察也不能以破坏隐私的方式进入私密空间，以捉奸手段来侦察，而应以其他收集证据的方式来寻求定罪的基础。我们不能因为警察捉奸是最简单有效的采证方式，而容许之；正如同警察不能以「违法采证较简单有效」为借口来侵犯人民的基本人权。总之，国家公权力无权干犯任何自愿同意的性行为之隐私。

但是性的「隐私」究竟是什么？这还须进一步地澄清。

事实上，从事性行为的各方（双方或多方）彼此同意、自愿进行性行为，这种「同意自愿」正是性的隐私晦密的重要条件；因为，在性行为的进行时若有未经同意者在场，则毫无隐私的性行为可言。没有同意（consent），就没有隐私（privacy）。这也就是说，无论在自家卧房或三温暖中，无论在公园或学校的隐蔽无人处所，无论参与人数或方式，性行为如果要维持隐私，那么参与性行为的各方都必须同意彼此在场，不能有未经邀请者侵入或甚至进行取缔。

「性的隐私乃是建基于性行为者的彼此同意」，这一命题也说明了：虽然警察无全权干犯「和奸」的隐私，但是警察却可以抓强奸的现行犯。因为在强奸行为中，被强奸者既然不同意这种

性行为，这件性行为因此就无隐私可言，公权力故而可以介入而不构成对性隐私的侵犯。

总之，「性的隐私」这个观念的重点，应当不是发生性行为的场所，而是从事性行为者是否自愿同意。由此看来，丈夫在自家卧房强奸妻子时，就不能用性的隐私权来拒绝公权力介入。

在近代资本主义社会中，由于生产已转移到家庭之外，所以在早期资本主义意识形态中，「家庭」变成私领域，并且由之建立了一整套「公／私」领域划分的概念，例如，自家卧房是「私」，但是三温暖则是「公」；而「性」则被纳入私领域的范围内。但是随着时代的变化，情欲人权的意识提升，新的「性的隐私」观念开始颠覆了资本逻辑所作的公／私划分——家庭之内不见得有性的隐私（所以公权力可以介入家庭性暴力），而家庭之外的公共空间也可能有性的隐私（故而可以在公共空间中争取自主的情欲空间）。

同志被捉奸的性隐私权问题，因此涉及的不只是同志，而且也包括异性恋在内的性权利：不论是公共场所隐蔽处的性行为、婚外通奸与性交易、集体性交，都应当拥有性行为之隐私权，警察无权临检或捉奸；这是最基本的性权或人权。

原载于1995年7月24日《联合报》副刊

后记

公共性（Public Sex）

本文中「隐私即同意」的观点最早是由Richard D. Mohr在他的《Gays/Justice》一书中第四章提出的。台湾的大法官对于构成「公然猥亵」有着很不合理的解释（例如即使在私密空间也可能构成公然猥亵），当然应该修改；不过本文强调警察无权侵犯隐私来

取缔「公然猥亵」。

捉奸或通奸在过去只限于异性恋性行为。但是在未来修订的民法中也可能包括同性恋。这篇文章则显示了捉奸其实和卖淫及公共空间中边缘的性行为之隐私权相关，其实是公共空间的重新定义与攻占，亦即西方酷儿论述中的public sex问题。故而「捉奸」有其广泛的含意——对通奸者、性工作者、公共空间的同志、轰趴（集体性派对）等的捉奸。因此「支持通奸除罪化」，也其实和「性工作除罪化」、「公共性除罪化」等议题是息息相关的。

下面让我简单地介绍「公共性」概念。

性，过去在农村社会并不都是在狭小的家中进行，反而很多是在野外进行，但是到了现代，出现了公／私领域的区分。都市空间与住宅家庭则分别被划分为公／私领域，性禁止出现于公共空间，性属于私人与家庭领域。

从市民阶级之公共领域衍生的「公共」（publicness）这个概念，也因而内在排除了「性」——性是「公共不宜」的，「公共性」是个矛盾语词（oxymoron），公共性是逾越的与禁忌的，而且通常也是违法的（妨害公序良俗）。性语言也不得进入公共论坛。

随着阶级、种族、性别运动的兴起，原来被排除于「公共空间／公共」的下层阶级、少数民族、妇女，逐渐要求一个友善的公共空间，要求参与和共享公共空间。现在年龄、身体、性权运动的兴起，也开始要求老人、青少年儿童、残障、性多元也加入公共的想像，要求一个友善的公共空间。例如，公厕要对女性友善、对残障友善，而且要对同志情欲友善，对跨性别友善。

国家从来就对「公共性」采取禁止与取缔的态度。公共空间不准许裸露身体或性的展示，也不准许性工作者的招徕顾客，还对同志的三温暖浴室等场所进行扫荡。对国家这种性压迫的抗争，不但是性权的伸张，还是「公共」的重新定义。

公共场所所有隐私吗？：

街头照相与公然裸体

在公共场所用相机对不认识的人拍照，但是不涉及隐私部位，最近被台湾法院宣告无罪¹，有些人则认为这个判例会使个人隐私权不保；其实这涉及了「公共场所的个人隐私权」问题，但是也和观赏裸露表演的「公共场所的集体隐私权」相关。

早期关于公共场所的隐私观点主要是保障新闻采访的特权，基本上认为你走到公共场所就等于放弃了脸孔与外观的隐私权，别人是可以对你的外观拍照与刊登的。由于被刊登与拍照的往往是公众人物，本身隐私权就受限制，所以争议不大。

但是随着民众的权利意识的高涨，有时报章杂志会刊登街头路人照片的做法就引发诉讼，美国纽约时报杂志曾以「追求成功的中产阶级黑人」为专题报导，配合路上某位不知情黑人民众为封面照片，结果造成该民众的困扰而控告该杂志²。逐渐的，近

1. 根据《苹果日报》2007年8月1日的报导，某男子今年搭捷运时，拿照相机偷拍对座女子的裙底画面，被检方依妨害秘密罪起诉。但台北地方法院审理后认为，照片内容只有何女脸部及腿部镜头，并无「身体隐私部位」，即使伍男偷拍动机可议，且造成何女心理伤害，但仍未触法，因此昨判他无罪。
2. 这位黑人名叫Clarence Arrington，他在毫不知情下被摄入镜头，并且上了纽约时报杂志的封面，配合的封面故事是美国黑人中产阶级追求成功，虽然照片与故事都很正面，但是Arrington先生并不同意整篇报导的内容，因为该报导不但把黑人离间为中产阶级与下层，还把中产黑人描绘为物质的热切追求者。于是Arrington先生控告纽约时报杂志，虽然最终失败，但是此案却影响深远。关于此案的描述可散见许多网路文章与书籍。容易找到的有爱伦·艾德曼、卡洛琳·甘乃迪，《隐私的权利》台北商周出版社，2006年（第13章）。这个案例也成为摄影新闻与街头摄影的伦理教材：Paul Lester, *Photojournalism An Ethical Approach* (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Assoc Inc, 1991): chapter 5.

三十年来国外媒体不再随便刊登类似街头照片，电视的街头整人节目也必须告知被整民众。

当前由于相机与手机普遍且便利，网路也成为新的流通媒体，所以对平凡陌生人的拍照也可能面临过去新闻媒体同样的隐私问题。

对于公共场所隐私问题的解决之道，「隐私即同意」似乎是最可行的观点，亦即，隐私乃是建立于共同在场者的同意。这意味着：首先，被拍照者必须知觉到自己正在或已经被拍照，这样才构成「共同在场」³。因此向街头人群拍照并非侵害他人隐私，因为人群根本不在意或不注意你。

其次，如果知觉自己被拍的人不同意被拍，而被拍照者又不是公共人物，那么拍照就会损及被拍者的隐私权。在拍照遭到被拍者抗议或制止的情形下，更不应将照片放在网路上流传。

「共同在场者的同意构成隐私」的观点还有其他应用。例如，两个人在公共厕所内、汽车或公共场所的隐蔽处裸露，由于是彼此同意，又没有其他共同在场者，所以可享有如在私人家中的隐私权，警察不应该刻意破坏其隐私而闯入取缔。但是如果有人在隐蔽处强奸他人，由于不是彼此同意，所以不受隐私权的保障，警察可以闯入中止。

这个「隐私即同意」的观点也可以从两人延伸到多人集体共享免受警察干扰的隐私权；例如，近年来社运的各种裸体抗议，还有2007年7月底日本乐团在台湾演唱的露鸟事件⁴，以及8月初旅

3. 参见后记。

4. 日本地下乐团「银杏BOYZ」于2007年7月28日来台参加「野台开唱」活动，该团以庞克乐风加上大胆言论作风，为演出特色风格。主唱峰田和伸演唱时最后突然脱掉内裤，令全场几乎陷入疯狂。甚至警方到场等到晚上十点多，峰田仍在足球场出口为粉丝们签名，表示粉丝并未因露鸟演出感受上不愉快。参见各报于7月29日之报导，以及赖正哲，〈寿司沙西米 对味最重要〉《中国时报》，2007年8月2日。

奥编舞家余能盛的全裸芭蕾舞演出⁵：如果参加这类表演的观众同意演出者的裸露，那么表演者与观众就可以享有（集体）隐私权而不应受警察干扰。若事前观众知道表演内容或活动性质涉及裸露，仍然购票入场或前往围观，均可视为同意。即兴的裸露表演或有争议，但若能得到当时在场大多数观众的认同，也可视为同意（并保障立即离席的少数之退票权益）。

在国际社会越来越多裸体演出和裸体抗议活动的今日，台湾也要向开放社会迈进，能兼顾个人与集体隐私的观点，值得我们参考思考。

原载于2007年8月3日《中国时报》时论广场

后记

共同在场与隐私权

对于街头摄影中，被照相的陌生人在公共场所中是否有隐私权问题，本文认为隐私乃是建立于共同在场者的同意。这意味着：首先，被拍照者必须知觉到自己正在或已经被拍照，这样才构成「共同在场」（co-presence）。也许有人对此不解或有疑问，让我在下面加以解释。

知觉到自己被拍照，通常意味着自己是照相的焦点，双方是近距离正面相对，亦即，双方是共同在场。「共同在场」是美国社会学家Erving Goffman的术语，表示彼此有着面对面的邻近关系

5. 根据《苹果日报》2007年8月2日的报导，由舞蹈家余能盛领军的台北室内芭蕾舞团，次日将复团首演舞码「当芭蕾舞邂逅柴可夫斯基」，但日昨在社教馆彩排时，出现一段长达十余分钟的男女双人舞全裸演出引起注目。由于有触犯《刑法》公然猥亵之虞，松山警分局长黄嘉禄表示，警方会在搜证后与文化局讨论是否有违法，「色情与艺术的分别，我们还是尊重专业。」

，此时彼此的互动会影响到个人自我，例如影响自尊、侵犯身体疆域、骚扰等等，所以会产生伦理的要求（例如不应该冒犯彼此身心）；反过来说，对于不共同在场的人而言，由于没有要求对方尊重自我的途径或方式（因为双方没有直接互动、无法立即影响彼此），所以不可能要求同意或要求隐私。例如，你走在街上，你可以要求你眼前的人不要盯着你看或不要拍你的照片，但是你不能要求远处对街的人不要盯着你看或向你的方向拍照，因为远处对街的人和你并不是共同在场，你们不可能四目相接⁶。

当然，远处对街的人可以使用照相机的望远镜头来拍你（包括你的性感部位），或你身后的人可以拍照你的背影，或者你附近的人用不被你察觉的方式拍你，但是由于你没有知觉到他们拍照，因此他们的拍照并不侵犯你的隐私。例如，北一女仪队穿着短裙在路旁休息，有人在附近偷拍她们的背影或下半身，这并不侵犯到她们的隐私⁷。上述原则的唯一例外是：有人将相机偷偷伸入或潜入你的裙底拍摄你的底裤，虽然你没有知觉他的拍照，但是仍然可能侵犯你的隐私之原因是：你原本就是要用裙子来遮住或保护你的底裤，但是他却在没有必要的情况下侵犯了你的身体疆域（即，贴

6. 四目相接，或者其他沟通方式（如双方表现出对于彼此的知觉），都算是互动。一般假设，双方没有互动就不可能会影响对方的自我人格，因此，和你没有互动的陌生人，就不被当作会影响到你的自我。因此，你不能在公车上要求你对面的陌生乘客摘下他的深色墨镜，即使他可能正透过墨镜盯着你看，但是由于你们没有四目相接，你不能指控他影响了你的自我人格。不过，如果你对面的陌生乘客做出某些不寻常的举止而骚扰到你，你是有权利抗议的。但是这里的「不寻常」与「骚扰」不能是你主观的感受，而是所处城市的文明标准。假设情侣亲热或boom-box现象（手提音响放在耳边大声放音乐）在你的城市的公共空间中十分常见，你就不能抗议他们骚扰你。这一点和下面注脚9谈到的「准公共表演」有关。

7. 〈猪哥网友 PO北一女仪队底裤 镜头锁定下半身 裙摆飞扬想入非非 北一女、中山女中震惊 校方采法律行动〉《联合报》，2007年9月8日。〈警：内容未构成公然猥亵〉《联合报》，2007年9月8日。〈猪哥网友 吓到小绿绿：北一女仪队底裤照 被加注猥亵字句〉《苹果日报》，2007年9月9日。

近你且伸入你的裙底），这造成了对你隐私的违犯⁸。不过，如果他是在近距离之外偷拍你的底裤（如你裙子刚好掀起或因为角度问题而走光），而你又未能知觉他的偷拍，那么他的拍照并没有违犯你的隐私（不过公布照片到网路则是另一个问题，参见注脚10）。此外，如果你在公共场合做公共表演（如演讲、发言、唱歌、演奏、仪队、遊行、走秀、宣传、广告、表演等等⁹），或者你是公共人物，那么你的隐私权会受到限制，即使你知觉到别人对你拍照，你还是无法指控对方侵犯你的隐私。

总之，我们这里提出的「共同在场」作为「隐私即同意」的条件，大抵上还是肯定街头照相的正当性¹⁰，易言之，人们在公

8. 是否需要用法律来惩罚公共场所的侵犯隐私？用多严厉的法律？这些都是应该继续被讨论的话题。我的立场是：对于侵犯隐私应该一视同仁，不需要特别着重「性隐私」；例如不论是哪一种骚扰，我们都应该用同一种法律来处理或不处理，而不是为「性骚扰」特别立法。请参见我写的〈性骚扰的共识建构与立法〉，收录于《性侵害性骚扰之性解放》，何春蕤编，中央大学性／别研究室出版，1999年6月。
9. 还有一些「准公共表演」，也就是一些足以吸引路人注意的特殊动作、表情、声音、装扮、外表等，这些「准公共表演者」的隐私权有时要看这些人的意图或目的而定。例如，若某人自主地做出吸引路人的特殊动作，其意图也是要吸引公众注意，或者不在乎自己是否会吸引公众注意，那么原则上可以拍照（或凝视），而不算是侵犯隐私，但是当事人也有权要求你不要拍照。不过，若某人是不由自主地做出吸引人的特殊动作（如脑性麻痹）或有某种特殊外表（如颜面残障或外国人），或不得不做某种打扮或叫喊（但并不想引起公众注目），那么除非得到其同意，我们没有权利拍照。然而，不同城市对于何者构成「吸引公众注意」的标准是不同的，有些城市是「见怪不怪」的；所以如果城市中某个现象是稀松平常的，那就不算是「准公共表演」；像某类人的集体聚集、路边贩卖与招徕、情侣亲热或者boom-box现象，可能都十分公共醒目，但是若这些在该城市中常可见到，则不能构成「准公共表演」。又例如，在邻近海水浴场的观光都市的街上常可见到比基尼女郎，这就不算「准公共表演」，因而比基尼女郎有其不被路人拍照的隐私权。总之，「准公共表演」涉及了都市的多元异质程度，以及市民的文明互动（因为有时路人固然可能会侵犯「准公共表演者」的隐私，但是也有时「准公共表演」可能会骚扰到路人）。
10. 街头照相若不侵犯（本文所界定的）隐私，可否将这些相片公开流传或公布网上呢？当涉及公共表演与公共人物的照片时，自然是可以的。如果在拍照时，对于公布流传照片已经有明示或暗示的约定或成规，那么自然应该遵循。至于在当事人不察觉（不共同在场）情况下的街头拍照，虽然不侵犯其

共场所的隐私权并不是百分之百的，而是受到限制的，限制于那些共同在场、直接影响自我、且彼此同意的互动者之间。换句话说，你可以禁止共同在场者对你拍照，也因而和共同在场者享有隐私权、不应受警察干扰。如果你在公共场所中裸露，而四周共同在场者不同意，那么你就没有隐私权、不应裸露；反过来说，如果共同在场者同意你裸露（例如你事先声明或有媒体公告，而四周人仍然围观），那么你就可以裸露，你与围观的在场者共同享有隐私权，不应受警察干扰，警察不应该故意闯入，破坏你和你的共同在场者的隐私。

隐私，但是公开流传照片则可能涉及是否不当运用其肖像的问题；即使没有不当利用其肖像，若造成当事人心理伤害或名誉受损，则仍然不应该公布其肖像。不过，如果脸部经过处理而无法辨识其身分，就没有这方面的问题了。因此，在公共场所以不侵犯他人隐私的方式，所拍到的他人走光照片，经过处理而无法辨识其身分后，则可以放在网路上流传。

裸体加尸体？：

中产阶级的选择性「文明」

2006年台中市长夫人邵晓铃发生严重车祸，《苹果日报》头版刊登车祸送医照片，引发励馨基金会与舆论的抗议。这些义愤情绪究竟有何正当根据与理由，这要以理性来检视。因为民粹的情绪本身不构成足够的正当性，例如多数人都认为「恶心」、「厌恶」或「不当」的事物，不能构成侵犯极少数人权益的理由；毕竟，目前的「大多数」也都是由过去「极少数」转变而来的。

像车祸那样「残忍」、「死尸」、「受伤」、「流血」、「苦痛」的呈现，在英文中有时被形容为「色情的」（pornographic）或猥亵下流的。它们之所以会引发当代多数人的不安情绪，其实是「文明化」的历史过程所造成的。所谓「文明化」的核心，就是人与兽性的严格区别：凡是与动物相似的表现都被认为有损人性尊严而尽量被消除隔离，于是生（性）、老、病、死都被隐藏幕后，更不让儿童接触。「文明人」就是清洁卫生、彬彬有礼、正常健康、外表寻常、情绪自制。

中产阶级在人类社会迈入现代时是推动文明化过程的前驱主力，不断改造着不符合「文明」标准的下层社会贫病、脏乱、粗鲁、暴烈、「公众或妇女儿少不宜」、「色情变态」等等。对「不文明」事物的嫌恶恐惧情绪，起初只是中产阶级的感受，但是却在历来的法律规训与社会改造中（如蒋介石在大陆与台湾都提倡的新生活运动）逐渐扩及全社会。

由于这个文明化标准也暗含不少歧视压迫，所以近年来在不同

议题与层面上遭到挑战。例如平实地看待与接受死亡、让儿童认识死亡等等已经成为一种新兴运动，其目的之一就是呼吁不要歧视在身体上、行动上、情绪上可能无法符合「文明人」标准的临终者、病痛者、老迈者、居丧者或家属。由此推论，平实看待与接受死尸也应该是新死亡运动的下一步。从网路上尸体网站的流行来看，不少人已经对尸体有着与中产阶级不同的情绪感受，中产阶级的厌恶恐惧感当然需要提出合理的理由才能压制少数人的偏好。

如果说媒体未得当事人或家属同意就不应该拍照公布，那么这个伦理标准也不应有选择性。例如警方破获卖淫时带领媒体去拍妓嫖赤裸的窘状，还有其他无数枉顾主体意愿的类似呈现，都应该在禁止之列。另外，媒体头版有时刊出身体受伤照片是有所必要的（例如陈水扁受枪伤的照片），关键问题只是：媒体的伦理标准不能随着中产阶级或保守团体的喜恶与需要而变化。

「文明化的伦理」之所以反对刊登车祸照片，乃是基于不愿人们被残忍对待、不愿人们受到伤害与苦难之人道与尊严。同样的，文明化的伦理也曾影响二十世纪的刑事司法与监狱的改革（不愿犯人受苦难、被残忍对待等，或司法强调更生而非报复），然而近年来却看到中产阶级与保守团体力主以严刑峻法或不准假释等来对待某些犯罪行为，这也暴露了文明化的伦理显然有其选择性。

裸体与尸体¹，由于缺乏象征文明人的衣物与能动，所以都被视为「不文明」的身体而遭排斥。然而它们也是处于自然状态的身体，是作为动物的人类无法切割的真实存在。中产阶级选择性的文明，是伪善与不公正的，我们需要在自然与文明的辩证中有更一致性的合理伦理。

原载于《苹果日报》论坛2006年11月27日

1. 《苹果日报》因为经常刊登耸动照片，而被电视谐拟节目讽刺为「裸体加尸体」的媒体，即本文标题的由来。普通人（而非公共人物）在公共场所发生意外，是否享有不被拍照的隐私权呢？本文并没有处理这个「街头照相」的问题。但是在隐蔽处两愿的妓嫖双方应该享有隐私权（参看前文）。

看谁在骚扰谁：

解构公厕情欲

劲翔

提起公厕，大概会想起臭气冲天；情欲呢？当然是肉香四溢。公厕情欲并联，就看似狗屁不通。不过现实中就存在着一群公厕同志。如果你是一名主流中产直男人，笔者诚意邀请你现在一同去偷窥猎奇，进行一次公厕之旅。勿担心，只有色，无味的。

抢攻男厕

早年前台湾女生发动起一场「抢攻男厕」的活动，促使有关当局正视女性的排泄需要。台湾学者卡维波曾就此于〈抢厕所与尿疗〉一文中引伸出「同志抢攻异性恋厕所」的概念，提议情欲化公厕。若果要高姿态的抢攻异性恋厕所，在香港现时的环境并不可可能，然而暗地里，不少同志早就开始进入公厕，以开拓生存空间。

台湾有白先勇笔下的圣地新公园（现被易名「二二八公园」），香港也没有被比下去，十九区公厕到处有春光。男同志留下不少脚毛的同时，异性恋的沙猪也不忘在这些「钓鱼台」上插旗，什么「变态基佬唔要面」、「基佬爱滋死」、「屎忽鬼唔驶顾家」、「吊死死基佬」等等侮辱的言词目不暇给，触目惊心，差点以为去了「城市论坛」。幸好有刘慧卿、司徒华及李柱铭等人的大名在公厕墙上陪同男同志们被攻击，男同志有幸与名议员齐名，应喜？该悲？

猪八戒照镜

其实在主流思想里，公厕同志纵使不用被吊死（然而也有男同志因为在公厕找乐子被捕后自杀），大概也逃不了被贴上「滥交」、「污秽」、「变态」等标签。压迫不独存在于异性恋的世界，在同志之间，其中最令人作呕之说，就是建立「良好同志」形像：你／妳要人家接受自己，先要证明给其他人知道同志是很正常的，谨记努力工作，做好自己，要做一个出色的同性恋者。

「良好同志」形像说穿了，正正是出色／强势的同志踏着弱势同志的肩膀上位，期望透过边缘化弱势同志来脱颖而出，朝思暮想能成为被主流社会收编的一群。至于老年同志，camp同志，基层同志，「无文化」的同志就统统只注定受冷落。怪不得政治智慧奇低的娱乐圈中人最爱说：「我不会歧视同志，他们很友善，并且都很有艺术天份。」天呀，难道如我这些自少美术科合格已额手称庆，唱卡拉OK五音不全的同志，就因为不够「出色」而没有资格成为同志吗？如果同志真的需要「做好自己」的话，公厕同志很可能被「（恨）有出色的同志」扣上「不自爱」的帽子，恨不得将之逐出「家门」。另一个情况是，公厕同志知道身份被悉穿的后果，例如会被「（恨）出色的同志」轻重循循善诱改过自新，重则疾言厉色滥交、下贱，更卑劣者表面不同声色，暗地里唱你cheap。故声音被说出之前已经自我审查掉，绝口不提公厕情欲。否则何解公厕这个很多男同志「行出来」的第一步，甚少会在同志间讨论呢。

秩序井然的情欲阶梯

情欲并非纯然的个人选择。细心一看，就会察觉一条秩序井然的情欲阶梯，依次由高至低的是：贞洁的婚内性行为，婚前与另一半在有爱情基础下进行的性，晚九朝五式的性，与性工作者的交易。男人在此阶梯中又比女人优势，男人不忠贞是风流，女

人不忠贞是下贱、淫荡，对嫖客与性工作者的评价的差异更是不言而喻。如果要安插公厕情欲在这情欲阶梯，大概也比性工作者好不了多少。笔者不打算去拆解公厕情欲是否道德这个问题——道德无非是一个谁有权力去设定成规的不平等游戏。撇开道德，加诸于公厕情欲的（莫须有）罪名离不开骚扰直男人和传播爱滋病两项。越多罪名、越是越轧，在阶梯的位置自然越低。在下文，笔者将尝试解构有关公厕情欲的污名，捣乱这条情欲阶梯。

公厕同志是一个自足的生态环境，同志们在内里找自己所需要的，不假外求。同时，为避免这个生态环境遭受破坏及保障自身安全，公厕同志会采用一些大致雷同的做法。第一：选择在通道尽头的厕格驻守，既避免直男人庸人自扰，又能防止直男人无意闯入，坏其好事；第二：当有人进入时，通常会立即蹲下、扮作继续方便、或掉转面，直至他离去或者被确认是同路人，才回复正常状态。所以担心直男人会被骚扰是多余的，请认清在这个异性恋的世界里，直男人与公厕同志孰强孰弱？公厕同志根本没法伤害直男人，相反直男人只须向警察投诉，便会带给公厕同志灾难性的后果；又或只须大力踢门，吠一声「死基佬」，整个生态环境立时解体；即使那个直男人有暴力倾向，持强凌弱的向公厕同志动粗，后者除捱打、走避外大概不会报警，免得被雪上加霜，添麻烦之余还要担忧暴光。

至于说公厕同志会传播爱滋病，更是无稽之谈。首先会否染上爱滋病是视乎阁下怎样做，而非在那里做。其次，公厕内的性行为很多时是神交以外最安全的性交方式。通常都是以自慰方式进行，口交已是甚少发生，更勿论肛交。如果真心关心爱滋病，便应该张贴和摆放更多有关爱滋病的资料，与及安装安全套售卖机于公厕内。

照顾你／妳需要

Laud Humphreys 在 *Tearoom Trade: Impersonal Sex In Public Places* 一书内提到六十年代美国男同志在公厕内的活动，他发现大部分男同志活跃的公厕都有两个共同点，其一是位居于人迹罕至的公园；其二是较偏僻，通常是距离主要公路五分钟的车程。在符合这两个条件的公厕找乐相对安全，因为较少机会被直男人骚扰。但在香港，市区环境挤迫，少人到而又位于交通方便的位置之公厕并不多，故此设计公厕时应花点心思照顾男同志之需要，以阻止直男人骚扰公厕同志。另外，旧式公厕的厕格是双折门，面对面两排，较合公厕同志的需要，有些新式的公厕却在这点上是大倒退，单折门，一排过。卡维波在上文中一针见血的指出，「在过去我们只看见了使用者的『排泄』需要，现在应该还看到使用者的『情欲』需要；过去我们只看见了使用者的不同『性别』，现在还应该看到使用者的不同『性偏好』。」

旅程就此完毕，如果你下次到公厕，就拜托拜托不要大惊小怪，并谨记检点言行，勿骚扰那些已受够压迫的公厕同志。

附录——抢厕所与尿疗

卡维波

1996年五月初台湾，为了抗议公厕空间不符合女人需要，女人往往大排长龙，于是有个女大学生「抢攻男厕所」的活动；同时间也有一场听众踊跃的「尿疗法」说明会。厕所是把尿排泄掉的地方，尿疗却是把排泄掉的尿喝回去，两者好像没什么关系，但是如果我们往「性」这个常被隐藏压抑的话题去想，可能会有意外的发现。

「女生抢攻男厕所」虽然是女生因为空间不够而被迫使用男厕，但它在某个程度上暗示了：男女可以共用同一个厕所。

事实上，如果某些地方的厕所不分性别，或许较不浪费空间资源（因为进出、盥洗、隔间等公用空间可以合并），也可能使两性在空间的公平分配问题上较无争议（因为大家都用同一空间）。此外，「男女共用的厕所」对女性可能反而比「男女分厕」较安全，因为使用人数因集中而增多了。

现在的「男女分厕」其实是一种「两性沙文主义」，因为这种厕所忽视了「两性」以外的其他性别与性偏好，根本就排除了各种跨性别人口的感觉与需要。现行的「男女分厕」本身就是巩固性别严格二分的意识形态配置；故而厕所应该多元化，使分厕与共厕视地点及功能并存于我们的社会中（例如有很多老人、残障、幼儿需要协助如厕的地点就应该男女共厕）。

但是男女共厕还有「隐私」的顾虑，例如，某些男性如厕时会感到背后的「女性凝视」而尴尬，某些女性则会担心暴露癖与偷窥。不过这些问题其实可以在空间的重新设计下被技术地解决。我们感兴趣的倒是：为什么如厕排泄一定要有「隐私」？

我认为如厕之所以要求高度隐私，是因为排泄活动已和「性」关联在一起，而性涉及羞耻感，所以才需要隐私。

世界上很多其他文化中的排泄活动并不要求高度的隐私，像数年前中国大陆尚很普遍的那种没有门的公厕，人与人只被一个矮墙分隔（台湾过去也有类似的公厕）。这种现象说明了排泄不必然被人 and 「性」关联在一起，两者的关联是因为影像时代的来临，而把遮蔽的身体「性（感）化」的结果。

换句话说，一个和性没有必然关系的东西，可以在历史文化的过程中被「性（感）化」、「色情化」（女性乳房及内衣裤是另二个明显的例子）。

一般人从小被教导去厌恶排泄物，但是尿液这些排泄物也可

以被「性（感）化」或「色情化」，有些成年人会因为尿尿而性兴奋（如触嗅或观看排泄），这种对排泄物的性偏好，叫做「尿尿恋」。

有些学者认为「尿尿恋」是人类演化的遗迹，因为人类未能直立行走时，常嗅闻自己的尿尿以确定疆域，并由此产生愉悦。还有学者认为人人皆有不同程度的尿尿恋，但是却被压抑，尿尿之所以常成为笑话或骂人的题材，正是为了要发泄被压抑的情绪能量。

从这个角度看尿疗，或可认为它在「偷渡」尿尿恋情欲；不论如何，至少尿疗可以间接地帮助人们培养尿尿恋，增加性爱的情趣愉悦。

如果说排泄物可以被「性（感）化」，厕所当然也可以，而且早就有人这样做了。在国内外，厕所是许多同性恋者情欲活动的场所，但是他们的需要却未被现有的厕所空间设计列入考虑，更经常在厕所内遭到警察对其隐私的干扰。此外，也有异性恋者偏好在公厕进行性活动，这之中有所谓「公共场所恋」的性偏好者，也有那些对身处异性厕所而有「性别越界」之快感者；至于尿尿恋者，亦很可能钟意厕所特有的情欲「气氛」。

不少厕所设计者早已认识到厕所有多重功能：厕所不但是排泄之处，也可以是休息、社交、更衣、化妆……之处，这些设计者在考虑厕所地点的特性时，都有「多元厕所」的理念；但是至今厕所的情欲功能却完全未被考虑。例如台北新公园的厕所（同性恋）与台北光华商场的厕所（青少年购买色情书刊后常去之所）都可能是市政府应该关心使用者的情欲需要的厕所。也许未来还需要一次抢攻厕所的活动，例如同志抢攻异性恋厕所，把厕所从「反情欲」的警察与「情欲盲点」的空间设计者那儿抢回来，把厕所情欲化。

在上周「抢攻男厕所」的活动背后，有一套关于空间设计的

理念，亦即，空间设计应该符合不同使用者的需要。在过去我们只看见了使用者的「排泄」需要，现在应该还看到使用者的「情欲」需要；过去我们只看见了使用者的不同「性别」，现在还应该看到使用者的不同「性偏好」。

原载于1996年5月13日《联合报》副刊。早期女性主义者要求改良女厕空间的代表文章：何春蕤〈女厕〉《不同国女人》自立晚报社出版，1994年；何春蕤《豪爽女人》1994年，页53-56

被保守道德制造的「隐私」

2001年8月台湾艺人小S、阿雅、陈纯甄、范晓萱等人在私人住宅的后院被某周刊偷拍，引发了私人住家是否有隐私保障的问题，这可以从隐私权起源的西方谈起。

在过去西方，住家房屋原本是社交与商业办公之处，几乎无隐私可言。但是到了现代，住家与营业场所分开，社交也移到了酒馆饭店等公共领域，住家的功能变成教养子女与亲情交流的「家庭」，而且在对抗君主专制的过程中，住家逐渐被视为君权不能及的个人堡垒。住家神圣不可侵犯的隐私权就是这样建立起来的。

但是住家的后院呢？以西方的案例来说，住家后院的隐私保障虽然存在，但是却不如住家内部。加拿大曾有某女子在其后院挺胸露乳，却以会被路人看到为由而被控定罪。此外，即使无法从路旁看到，警方仍然可用直升机与望远镜这类高科技来监视私人住宅后院，而不被视为侵犯隐私的非法搜索；这在美国非法种植大麻的案件中有许多前例。从这些例子来看，当国家企图侦查犯罪时，总会延伸其权力之手进入人民的隐私空间，因此住家后院的隐蔽程度与其周遭实际空间的隐私权，有时不容易得到伸张。

另一方面，就小S阿雅事件本身而言，几个已经成年的艺人抽烟、喝酒、亲密、狂欢等等行为，原本算不得什么惊世骇俗，但何以构成八卦杂志的炒作目标呢？仔细推敲下去，其实可以触及晚近隐私争议的另一个核心面向。亦即，很多「隐私」问题是社

会的不宽容或虚假伪善的道德标准所造成的。例如，社会对于同性恋有偏见，所以某人的同性恋性取向会成为引人窥视的隐私（异性恋性取向则不是隐私）。换句话说，如果社会宽容开放，那么就不会有那么多「隐私」，也不容易有那么多隐私权被侵犯的问题与痛苦。

虚假伪善、脱离现实的道德标准也是另一个制造「隐私」的元凶。今天社会的性在实际上颇为开放，但是如果公共领域总是要维持保守性道德的理想标准，那么就会制造大批「两面人」，以及一大堆见不得人的「隐私」。

小S与阿雅等人虽然已经成年，但是却拥有大批青少年歌迷，主流社会与家长强烈要求这些艺人做好榜样，其实是这次整个隐私事件的深层肇因。今天很多青少年会在社交玩乐时抽烟喝酒，但是成人社会却要求青少年禁烟禁酒；今天很多少女喜欢在派对上性感地解放肢体、自在表达情欲感受，但是成人社会却认为这是败德的放浪形骸。今天很多青少年可以接受朋友之间有亲密接触，但是成人社会则认为除非彼此是男女朋友情人，否则不应该有亲密接触。这是成人社会与青少年价值观与生活方式的差距。而当成人社会以强大的资源利益（如艺人形象的广告）推销并维护一个脱离许多青少年现实的道德理想时，替青少年代言的艺人之隐私必然是首当其冲的。

原载于2001年8月13日《中国时报》时论广场

现形与现身

现形（outing）和现身（come out）是同性恋运动中两个颇有争议的策略。

所谓「现身」或「出匳」¹就是同性恋者公开自己的身份。由于处境不同，每个人现身的过程与方式也不尽相同。有人在大众媒体前现身，有人在朋友同学同事间现身，有人向配偶、子女或父母现身，有人则向意中人现身。当然，去同性恋酒吧等场所也是一种现身；还有和情人在街上亲热，或打扮举止符合一般人对同性恋的想像，也都可算得上某种程度的现身。

不论哪一种现身，现身者都是自己自愿公开身份的；如果是被同性恋运动团体所揭发，使其同性恋身份曝光，那就不是现身，而是「现形」了。同性恋运动有时会采取「现形」策略来对付一些迫害同性恋的名人，这些公众人物虽然本身是同性恋，但却宁为「同奸」，甘愿作异性恋体制的帮凶，因此，同性恋运动的团体有时会公开这些名人的同性恋身份，让她（他）们现形。

还有些时候，被现形的名人未必做了什么不利同性恋的坏事，但是因为这些名人没有利用她（他）们的公众位置来促进同性

1. 「现身」在台湾一般叫做「出柜」，不过在1990年代的《岛屿边缘》杂志时期，就采用「出匳」来代替「出柜」，因为「匳」其实和「柜」是同义字，匳的意思就是柜；但是「匳」的音和「轨」相同。因此，使用「出匳」二字还表明「现身」是一个政治动作，是出轨的，是要搅扰异性恋霸权的秩序，而不是要符合「正常规范」。所以，出匳作为现身乃是鬼魅魍魉、妖精魔怪の出笼邪现。

恋的利益，所以也成为现形的目标。

反对「现形」策略的人认为「性」是件私事，每个人都有保持维护其性秘密的权利，即所谓「躲在暗匳中的权利」（closet right），因此不应该强迫现形或给别人现身的压力。毕竟每个人的处境不同，不能规定大家为了同性恋集体的利益而都（以同样方式）现身，这是对个人和个人选择的尊重，这种尊重正是同性恋运动原始的精神——尊重同性恋作为一个个人及其所做的性爱选择。

坚持现形策略的人则认为，今天同性恋因为其性偏好而被歧视，因为「性」而影响其工作权与社会地位的攀升，因此不能说性只是个人私事。同性恋运动的目标不是使人永远都有个见不得人的私人秘密、暗匳，而是使大家都有公开自己的「性」（偏好口味、经验心情、遭遇历史等等）而不被歧视或感到羞愧的权利。易言之，同性恋运动争取的不是「躲在暗匳中的权利」，而是「出匳」的权利、更是拆除暗匳的权利。由于同性恋运动与集体的斗争，才使得每个个别的同性恋者活的更自在，所以每个同性恋都有责任去促进运动和集体的利益，促进方式之一就是现身；那些不愿现身的同性恋实际上会有巩固异性恋体制的效果。

上面关于现形的正反意见似乎都言之有理；但是如果要更深刻的思辩，而不致太快落入以正义化身自居的道德绝对主义，我认为必需把这个问题放到更宽广的脉络里。虽然表面上现形谈的对象只是名人，但是因为其背后假设的问题，例如：当集体运动促进了个人利益时，个人有没有责任去促进集体利益？还是个人有权保持其隐私？这些其实是更广泛的运动伦理问题。所以「现形」不但和一般非名人的同性恋者的「现身」密切相关，同时也和同性恋有相似处境的边缘弱勢族群密切相关，特别是那些被同样的性压抑制度所迫害，因而同样有现身问题的爱滋病患、私生子、豪爽女人、被性侵害者、滥交者、卖淫者、变性者、通奸者等等。思考上述这些性多元人士的现身／现形，将帮助我们更细

致具体地注意问题的复杂性，也可能避免简单化的策略。

不管怎么说，现形总是同性恋运动对某些同性恋者所作的揭发；如果有异性恋者去公开同性恋者的身份，那就根本不是现形，而是丑恶无耻的迫害了。

原载于1996年3月4日《联合报》副刊

让性器官占领台湾

最近刚出版的一份新闻周刊以「性器官占领台北」的封面标题来谈几件和生殖器名称相关的事件。

第一个事件是最近有些广告和歌曲的内容包含了「屌」、「屎」等生殖器的俗称。另一个则是台北市政府官员陈哲男（此时市长为陈水扁）讲脏话的事件。有趣的是，新闻周刊的一篇评论把两件事放在一块，认为广告中出现屌、屎等字眼是「上流人做的下流事」。紧接着，市议员就为此提出了质询，认为这是在散播造成青少年沈沦的脏话边缘文化¹。

1. 以下是《台湾日报》的一则报导：〈台北脏话文化迅速蔓延、性器官字眼攻占各广告〉1996年12月25日，（记者丁立立／北市报导）

台北市已被「性器官」占领了？你可曾发现，各种形容男、女性器官的字眼，如「屌」、「屎」、「尻」、「禽」等，已悄悄充斥在各种广告中，四处可听、见？新党议员杨镇雄、魏忆龙、秦俑舫说，这是台北的「脏话文化」，目前正迅速蔓延。

民政局长陈哲男「脏话」风波方息，新党议员们昨（二十四）日在议会教育部门质询进一步探讨台北市的青少年脏话文化，认为今日习惯如此，他日难保不会再培养一位说脏话的局局长。

他们表示，台北市青少年正处于「性器官」占领的城市，各种形容男、女性器的口语词汇，充斥台北街头。当场以时下的骂人用语，包括屌、屎、尻、禽、【尸从】、霸六字，考问在场的教育局长吴英璋、新闻处长罗文嘉他们的发音、字义，也引起其他官员查字典的骚动。

魏忆龙指出，这些字眼近来充斥在广告中，不只车厢车体，广告看板随处可见。他并出示一张张贴在公车上，上写有「我很想夸你」的广告质疑，满街跑的公车，对国小、国中、高中生的影响谁能负责？

杨镇雄更以近来一些所谓「创意广告」的用词当场「请教」官员，对「没有女人，男人·屌·什么？」「声势·屎·人」能登上大雅之堂相当不可思议，抨击市府在帮助散播速成的边缘文化，将使脏话文化成为主流！

对这样的立场，我十分的不同意。以下我要在本文说明两点；第一，我虽然也反对以生殖器来骂人的脏话，但是我反对的原因不是因为这种脏话「下流」，而是因为它对性器官采取负面的评价，丑化了性器官，是一种情欲的压迫。第二，生殖器之所以能用来骂人，是因为它是文化禁忌，如果我们希望大家今后不要用生殖器的名称来骂人，那么最有效的方法绝不是谴责这些名称的出现，反而是让屌、屌等字以没有骂人的意含，大量的出现在公共领域中，例如，让人人皆可以稀松平常的谈论性事、指涉生殖器而无禁忌。

若要了解我的论点，首先必须明白，像「屌」这样的字，未必就是「脏话」；是不是脏话，得要看上下文的脉络²，得要看是不是用来骂人的。

其次，如果有人说，不论是否脏话，一篇文章或广告只要有屌、屌等字就是下流，那么我们要问的是：为什么指涉某个身体器官的语言会变成下流？而指涉其他器官的语言不会？更值得我

秦俑舫也强调，许多脏话在「好」字的修饰下，堂而皇之的出现在媒体视听上，对教育及社会文化的养成形成一大讽刺，她举「好屌」竟成为时下青少年口头禅为例，忧心语言、文字的暴力将为他们带来另一种沈沦！

2. 黄永武先生在一篇有趣的文章中提到「卵泡」、「捧卵泡（葩）」等字词在中华文化中的久远流传，并不限于闽南语。他并且结论说：「卵，可以成脏话，也可以神圣，端看出现于何种场合、时间与对象」（参见黄永武，〈捧卵子过桥〉《联合报》，2004年10月11日）。黄永武此文的脉络是2004年9月，台湾外交部部长陈唐山在接见台湾乡亲时，批评新加坡在对外发言时为讨好中国大陆，陈唐山使用闽南语「捧卵葩」来讽刺新加坡之言行，外交部在起初的发言记录上使用音译之LP代替「卵葩」，此事透过媒体报导引起社会各界广泛讨论。期间《自由时报》曾刊登不少支持陈唐山之文章，连带也多少平反了性器官语言在公共的出现。台湾中央大学性／别研究室的「性政治网站」（前身是「性解放网站」）有「公共性语言」网页（<http://intermargins.net/repression/deviant/PublicSex/dirtywords/index.htm>），收录了LP事件的一些文章可供参考。不过到了2007年，国民党总统候选人马英九竞选文宣出现「他，马的就是爱台湾」，以及挺马的网路电台「赶羚羊」（「干你娘」的谐音）之声，却遭到曾经支持LP的亲绿舆论之谴责；结果文宣撤下，赶羚羊之声改名为LP之声（love & peace），所谓「脏话」的争议渐息。

们思考的是：为什么医生、性教育专家可以说「阴茎」「阴道」等而不被认为下流、不宜？

很明显的，是我们的文化对性语言的管制，使得「屌屌」变成不雅的下流语言。这种对性语言的管制同时也是一种性的社会控制，因为谈论性器官虽然是一种禁忌，但是医生等「专家」却有正当性来大谈性事而不会被责难，他们可以独占谈性的权力，因而垄断对性的定义，并借由对性的定义规范来控制性行为。说穿了，「性语言低俗下流不雅」的说法，只是不准大众说性，以便管制大众性行为的社会手段而已。可是我们也注意到，就像所有的社会控制一样，弱势者在其中更蒙其害。例如，青少年和妇女在谈论性器官时，会比成人和男性蒙受更严厉的责难，因此也更容易受到成人和男性的控制支配。

有人可能认为，如果我们不管制生殖器语言，那么就会造成三字经脏话的泛滥。这个错误看法其实完全不了解脏话的心理学。我们需要问：为什么脏话三字经总是和「性（器官）」相关？为什么性语言能够骂人？换句话说，为什么性语言会和敌意、仇恨、嫌恶相关连？还有，为什么三字经会让人觉得「骂得很爽」？

「很爽」，正是因为三字经把无意识中被压抑的性直接表露出来，因而有了逾越道德伦常之爽快感。但是人们的道德意识又不容许这种直接的表露和逾越，因此便以憎恨、嫌恶、仇视这些和「爽」相矛盾的情感，来和性器官或性动作连结，以掩饰和伪装自己逾越道德伦常的冲动。就是像这样的心理运作，造成了三字经一方面可以骂人，一方面又觉得「爽」。（例如「禽你妈」则是对「禽我妈」这种乱伦冲动的再度伪装反掩饰）³。

3. 脏话心理学的最重要部份，不是解释为什么三字经让人爽，因为大家都可猜到那是逾越禁忌；但是为什么三字经会同时制造敌意、嫌恶、仇恨？这些情绪是和「爽」矛盾的，为什么三字经能产生爱恨矛盾的情感？这才是需要被解释的。本文则认为三字经的「恨」终究来说乃源自对性的歧视与压迫（见附

由于三字经必须将憎恨及嫌恶与「性」相连结，故而强化了一般人对性事或性器官的歧视及嫌恶。三字经强调，「性」不是愉悦美妙及可赞赏的，而是丑陋卑下及可诅咒的，三字经的效果因此使性被敌意和疑惧所渗透。照这样说来，三字经伤害了人们对「性」的正面感觉，而对于那些把性当作健康的娱乐、愉悦的嗜好的人，或者因为种种原因被视为和「性」相关的人（例如性工作者），三字经时时在伤害及侮辱他（她）们。此外，由于女人向来被视为性的对象，并且女人说性语言会遭到更大的责难，所以男人通常是脏话的定义者，这也使得脏话带有强烈的性别色彩，并使得女人的性器官变成被辱骂的焦点。

如果性器官是个人人可说，没有压抑禁忌的名词，那么说屌屎干肉等字时就不会再有踰越的快感，人们也就没有心理原因再用这些字骂人了。

让屌屎屌屌占领台湾吧！

原载于1996年12月23日《联合报》副刊，以及〈三字经，从负面看人「性」〉《联合报》11版，1994年11月23日

附录——女人与脏话

当年李登辉总统宣布郝柏村组阁时，《首都早报》在头版登了一个大大的「干」字，曾经引起不小争议，有人认为民主应从不说「干」开始，也有人认为三字经只是表达诅咒的口头禪，不见得有侮辱任何人的意义。

可是，女性觉得三字经有侮辱的含意，这种主观的感受不容否

记），而三字经的爱恨矛盾则是弗洛伊德讲的「改装」心理运作机制造成的。

认；事实上，对许多女人而言，三字经甚至也构成一种性骚扰。

不过，为何性器官字眼会造成骚扰侮辱的效果呢？原因是屎屁性肉等字经常有负面的、令人反感的、甚至令人恐惧、仇恨、憎恶的意义，因此「让屎屁屁占领台湾」就远不如「让书香书痴占领台湾」，「让同性恋占领台湾」就不如「让科学家占领台湾」。这种意义的建构绝非自然的，而是性压迫的一部份。这种意义的建构正是压迫性少数／性多元人的机制之一（「性少数／性多元」的女人包括了女同性恋、性工作者、被性侵害的女性受害者、淫妇、女性「变态」、和女性情欲主体——也就是追求真正性自主的女人：拒绝只作性客体或性对象，并且也要作性主体的女人）。换句话说，正是因为性被歧视、性多元被压迫，所以性才是负面的，才会被利用来侮辱和骚扰女人。

因此，如果只是不准人们说「性」相关的字眼，并不能改变「性」的负面意义。只有消除性歧视和性压迫才能使性字眼不能伤害女性。

消除性歧视和性压迫的方法很多，从性语言着手也是方法之一。本文的主张「让屎屁屁占领台湾」，就是借由性字眼的另类出现而颠覆这些字眼的负面意义。这是因为性器官字眼的意义，就像所有字的意义一样，乃是由这些字眼出现之脉络（上下文）所决定的。易言之，不是在所有的脉络下，屎屁等字必然会骚扰或侮辱女性；当这些字眼更普及的出现在一般日常脉络时，或和正面事物连结时，就会逐渐改变或扩充其惯常的意义。相反的，禁止性字眼的出现，反而更深化了对这些字的禁忌，强化这些字的威力，对女性不利，也对性多元不利（一般人都知道三字经对女性不利，但三字经对性多元或性少数的不利更是幽微而广泛）。

现在的问题是：如何在性器官语言的定义与诠释上争战，以改变这个现况？即，改变屎屁性肉等字的意义为正面的（即屎屁这些字的意义变成在乍听之下，就让人直觉是好的，就像

「书」、「科学」、「爱」等乍听之下直觉为好的事）。

这个改变语言意义的策略的方向是什么？如果策略是「女人与性多元自己不说屌屌性禽……」（或者，等到女人革命建国成功，有了政经权力之后云云，才能谈性），那么这不是争战，而是投降；它的背后是对这个争战、对说这些字眼的恐惧和无力。

我们可以理解，有些女人和性多元是宁愿不碰这个问题的。因为过去和这些字的遭遇、和性的遭遇总是带来恐惧、挫败、输赔，这是性／别压迫社会常有的状况——性／别弱势通常是只赔不赚的！

可是另方面，也有些女人和性多元在其局部的脉络里，可以颠倒打败赚赔的逻辑，可以用屌屌性禽等字而得力／得利。她们甚至可以说脏话、讲三字经来反击对方——她们的气势力量，在局部的脉络里颠倒或再定义了这些用语的文化意义。

这些女人和性多元之所以不怕这些「性」字，是和她们的生存处境有关，和她们日日搏斗的环境有关。她们不会是女教授、女学者这些体面人士（这些体面人士说了脏字，就会斯文扫地，丧失权力，这是社会对她们的纪律管制，和她们的私人勇气无关）。另方面，说脏话开黄腔的女人多半可能是和男工头斗嘴的女工、贱女人、跷家的太妹、风尘女人、三八女人、悍妇、「坏女人」……。

我们因此要向这些坏女人致敬、学习、发扬光大她们的另类语言实践。

如果「好女人」这时不反省自己原已享受到的社会资源和光环，（而正是这些社会资源和光环，使这些好女人不能、不敢用屌屌性禽等字），反而在那边说风凉话：「是否在复制模仿父权异性恋啦、是否会让另一些女人（即，她们自己）受到另一种压迫啦，云云」，那么，我们必须指出这是一种上层女人想要继续保有其资源和光环的权力策略。

我们坚持「坏女人」一定要先能进入性／别运动的领导阶层，性／别运动必须有论述来荣耀妓女、女同志、女工、太妹、跨性别、女SM……。让「坏女人」和别种女人取得平等的权力。从这个最赤裸裸的权力角度去思考我们需要什么论述、或什么论述策略才能立刻实际有效的赋予这些坏女人荣耀与权柄；其他的扯这些性底层女人后腿的玄虚花招，都是想保持现状的烟幕弹而已。

满口「屌屌干禽爽」的女人、黄腔性笑话不离嘴的女人就是我们的女英雄、女圣人、妇运之光、女德之典范、母仪天下。

性／别解放的文化战线因此就是在更大的范围内，借着各种策略（像《岛屿边缘》的后正文或KUSO、或错置脉络等）来让屌屌等字广泛出现在公共论坛，却没有其惯常的主流意义，反而有颠覆主流的意义。例如，把「理性」改称为「屌性」，或把虚词用屌屌等字替换。这种用法并没有遵循原来语言的规则，也因此不可能有什么父权异性恋的含义。

如果有人说，我不管什么脉络，只要看到屌屌等字，我就受到伤害。这种情形是可能的。但这就好像有人说，她只要看到一对异性情侣热情爱抚，或者两个男的公然接吻，她就会被伤害到、或被性骚扰、很受不了。但是我们其他这些人不也被屌屌不能正当的充斥在公共领域的情况所日夜伤害吗？（正如同同性恋被不能公开表达同性情欲所伤害一样）。但是就像上文所分析的，屌屌正当的充斥在公共领域是彻底（radical）反击性／别压迫的重要策略，而且也是不同阶层女人、或所谓好坏女人之间达成平等的重要策略。所以，我们要把屌屌的出现串连到新的抗争脉络去，而不是继续禁止屌屌的出现。

与本文相关的思考可参见〈（甯应斌）评论〉，收录于《从酷儿空间到教育空间》，何春蕤编，麦田出版社，2000年，页273-

性政治

性政治 A B C

以下是七篇短文（曾发表于香港《明报》），简单说明「性政治」的观念，也就是「性，作为一种社会运动，作为现代的解放运动」（性解放）的意义。

性运

近代大规模的社会运动是从工人的阶级运动开始的，阶级也曾被当作最主要的社会矛盾和最重要的社会范畴。但是逐渐地，其他的社会矛盾也开始受到注目，这之中最重要的便是「种族」¹和性别因素所掀起的少数民族运动与妇女解放运动。因此，曾有一段时间，阶级、性别、「种族（族群）」被视为三大社会范畴，是各种社会批判理论言必称及的「三大件」。

现在，三大至少变成了十大，新增加的社会矛盾就是「性」，还有残障（或称「特能」able bodies），以及年龄与种属（即动物解放），还可以加上生态运动与消费者运动等。

世界各国反抗性压迫而形成的性运动包括了同性恋解放、女性情欲解放、爱滋人权、妓权运动、反对政府检查色情、SM恋运动、以及强调愉悦与性平等的全面性教育改革运动（comprehensive sexuality education）。此外，还有一些方兴未艾的性解

1. 人类不论肤色深浅，都属于同一种，并没有人种之别，种族乃是虚构的；人类只有族群之别。所以应该用族群取代种族。不过为了用语习惯，有时我还是用「种族」，并且尽量用引号来提醒：「种族」乃是种族歧视者的虚假建构。

放运动，像青少年情欲解放运动，以及身心特能者（disable）的情欲人权、双性恋解放等等。这些性运动的主体则常被称为「性激进人士」（sex radicals）或「性异议人士」，自由主义者则称这些人为「性少数」，我则喜欢称之为「性多元」（sexual pluralities）。此外还有各种称法，如polysexuals、sexual variants、sexual diversities或sexual outlaws（台译性／别坏份子）、性底层等等。

社会在变化，可是也有人总死守着「三大件」，拒绝承认新兴的社会矛盾呢！

性政治

一般人多半能理解民主政治、阶级政治、性别政治这些名词。但是讲到性政治就有点不明所以。

民主政治是统治者与被统治者的权力关系，阶级政治是资产阶级与无产阶级的权力关系，性别政治则是男与女的权力关系。这些政治都大致可以分出上下两个阶层，上层对下层有支配压迫的权力关系，而这些政治的内涵则主要是下层争取平等、分配的公平、反歧视。

同理也可以推知，性政治必然是性上层与性下层的权力关系。目前的性下层包括了同双性恋、性工作、跨性别、性变态、滥交、爱滋病患、跨代恋等等，争取的则是不受法律迫害的性人权，有平等的机会从政与就业（公教职）而不必掩饰自己的性身分，并且要求教育与媒体正面呈现其性模式。

现时的性下层都必须蒙混假扮才能取得社会地位与尊严：同性恋必须假扮为异性恋，性工作者必须假扮为良家妇女，通奸、滥交、性变态等等也是一样，都因为污名和压力而无法以其本来身分来面对社会。

有人认为性歧视纯粹是性道德的问题，但是「性政治」的观点则把性道德看作性阶层压迫的工具。同时，性压迫和阶级压

迫、性别压迫、种族压迫、年龄压迫有着密切关系。因此，性下层应该和劳工、妇女、少数民族、青少年等等一样被看待，这些被压迫者既联合又斗争的关系也是性政治的一部份。

性解放

「性」常常被认为是私事，是道德，是生物生理事实。这些都是避谈性平等、性自由、性正义的「去政治化」做法。性的「去政治化」也使得一般人对「性解放」的理解变成了性开放、滥交、释放性欲的同义词而已。

「性解放」是性政治的中心话语，历来有不同的诠释。但是我认为其意义应该从现代解放运动的传统来诠释，也就是从民主解放、民族解放、性别解放、阶级解放运动的传统与语言来看待性解放。换句话说，性解放其实是现代性的未竟事业，是现代平等政治的未毕之功，是人的全面解放的一个环节。

现代解放始于知识或认识论的解放，也就是从宗教或传统的教条解放出来，以理性思惟重新诠释宗教与传统；不但在科学与技术领域中，也在社会生活的许多层面上，运用理性的方法使人免于宗教教条、政治神话、旧道德与传统的束缚。这个启蒙的传统摧毁了君主制所赖以正当化的各种常识、君权神授的各种版本（民主解放），打破种族优劣的神话、重写殖民历史（民族解放），进行政治经济学批判、揭露剥削与原始积累的秘密（阶级解放），将性别视为社会建构而非生物事实（性别解放）。

在同样的逻辑思考基础上，性解放就是对于性蒙昧、性神秘、性忌讳的「除魅」。性可以在公共论坛中被理性讨论，性科学的启蒙被视为性的现代化，性道德的讨论也摆脱宗教和传统教条而趋向多元。

谁需要性解放

性解放在知识上意味着性的启蒙与除魅，在政治上则也和所有现代解放运动一样，争取平等与正义。其核心主张就是：人不能因为彼此的「性差异」而处于不平等或被压迫歧视的状态。

「性压迫」就是人因为他的「性」而被歧视、贬低、惩罚、失去自尊，或因为性而在经济、政治、社会地位、文化等资源和物质利益上得到不平等的分配。「性歧视」则是将性本身视为恶或基本上负面的事物（例如，性天才儿童就不像数学天才儿童一样被视为好事）。

因此晚近的性激进派认为，最需要性解放的就是现在遭受压迫和歧视的滥交或性开放者、同／双性恋、性工作者、跨性别者（变性或反串）、爱滋病患、奇特性癖者等等居于性底层的性弱势群体；他们没有公平的人生机会，不能竞选总统、当教师等。

性解放就是性底层的解放，一如阶级解放就是下层阶级的解放、性别解放就是下层性别的解放一样。人们不应该因为其阶级、性别、性、种族、宗教而遭到压迫与歧视。故而，人们不应该因为自身的性偏好、性取向、性生活方式、性实践、性身分认同而造成在经济、政治、社会地位、文化等资源和物质利益上分配的不平等。

性底层的解放基本上也和其他解放运动一样，采用相似的运动策略来争取性平等与性正义。

性的政治化

妇女解放兴起之前，一般人谈性别关系时都是从「去政治」的角度来谈。例如大谈两性应该和谐、互相尊重，或者说男女角色分工不同、不宜捞过界，或者说性别现象乃生物生理因素所决定等等。这些说法万变不离其宗的就是避谈性别平等与性别歧视的问题。

避免使用政治语言来谈性别，通常就有掩盖性别压迫、维护性别支配的功能，故而，妇女运动要不断地将两性关系政治化。一如反对帝制的人不谈什么「君爱民、民爱君」，而持续地把君民关系政治化，以唤起人民对平等自由的追求，来反抗君主专制。

把一种权力关系「政治化」究竟是什么意思？简单地说，就是用现代的政治论述来描述、谈论、解释、分析、定义、操作、介入干预、建构、解构、改变…社会中的统治关系、阶级关系、性别关系、性权力关系、种族关系、年龄关系等等。这个现代政治论述起源于民主斗争，而在阶级斗争与性别解放的过程中逐渐成形，其中心话语就是压迫、剥削、歧视、管制、支配、宰制、阶层、殖民化、平等、权利、自由、正义、抵抗权力、多元、民主、解放。这些语词的意义则会因应着适用的对象而随时修正，并互相影响。

所以，把「性」政治化，就是使用上述的现代政治语言来谈性，来呈现和性相关的各种现象、关系、传统、实践、评断等等。避用或不用上述语言，就有掩盖性压迫、维护性歧视的功能。

性道德或性政治

很多人道主义与自由主义者都力图证明性下层不伤害别人，像性工作、同双性恋、滥交、性变态等等性下层的所谓「犯罪」行为其实都是没有受害者的，故而应当在价值多元的社会被容忍。这些提倡性自由的性道德辩论固然有助于性下层的平反，然而从过去性政治的历史经验来看，性上层不会因为理性的辩论而放弃压迫特权，只有性下层成为一种政治力量才能迫使性上层接受平等。

性下层的政略和任何社会运动一样，有意识形态与动员组织两方面，前者自然包括了性道德的理性辩论。不过「说之以理」总是不够的，还必须有文艺或「动之以情」的方式来唤起人们对

于性下层的同情与同理心。此外，由于性道德的辩论总是限制在现有的论述与常识内进行，所以还需要从性运动的立场来发展新的性论述，提供人们不同的语言来谈论一般被视为不道德的性行为，建立新的常识，以便超越或终结性道德的辩论。

性政治发展到一定地步，必然会终结性道德的辩论。就像现在大部分人不再关心离婚再嫁、婚前性行为、同性恋等是否道德的问题，因为这些行为即使不被某些人所接受，也都已经性政治的斗争中取得了正当性。由此来看，像性工作这种行为不被接受的主要原因，并不是一般人认为它不道德，而是（例如）妓女运动还没有壮大到一定的地步，或者性工作还没有更为普遍并深入社会其他层面。

因此，从性伦理（性道德）走向性批判（性政治）是性运动的必然发展之路。

重新定义性暴力

性暴力一般都只被当作「强奸」的代名词。这其实窄化了性暴力的可能意义，局限性暴力于个人私领域内，而忽略制度性的性暴力。

性暴力，我认为就是因为「性」的因素而引起的暴力。性暴力是性压迫社会常见的现象。国家机器，特别是司法、警察、教育与媒体等对于性的管制，靠的就是暴力。除了身体的暴力（例如殴打监禁）、心理的暴力（例如威胁歧视），还有物质与财产的暴力（例如剥夺生计）、正当性暴力（例如法律不认可同性婚姻的正当性）。将性工作视为非法犯罪加以取缔，就是性压迫社会的性暴力之直接表现，此外还有同性恋与通奸的刑事化、管制色情、刁难跨性别者等。

除了国家机器会施展性暴力外，不同的社会角色或个人也会施展性暴力，以维持性的阶层秩序、性道德等等。强奸，很多时候

也是男人对女性情欲自主的压抑。这个「私领域」的性暴力，有时得到国家的默许或鼓励，也有时被禁止或管制；这主要是因为作为垄断暴力的国家，它必须要管制所有的暴力，防止私领域暴力的过度或失控而导致社会失序，进而危及国家的正当性或合法性。

这些公私领域内形形色色的性暴力，使得同性恋者被路人殴打，使得跨性别者因为「奇装异服」而被拘禁，使不守性规范者被炒鱿鱼，使爱滋病患被赶出住处。性上层对性底层的统治，就是个暴力统治。

部份原文亦曾刊载于《联合报》副刊，1996年8月19日。对于本文思考的更全面说明，可参考我写的〈性政治：性运的由来及其派别〉，收录于《性政治入门：台湾性运演讲集》，何春蕤、丁乃非、甯应斌合着，中央大学性／别研究室出版，2005年。对同一主题但学术性质的研究可参考我写的〈性解放思想史的初步札记：性政治、性少数、性阶层〉，收录于《酷儿：理论与政治》，中央大学性／别研究室出版，1998年

性的参政之路：

同志也要半边天

2000年台湾总统大选期间，总统参选人许信良及其搭档朱惠良与台湾同志协会共同举办「彩虹情人节」活动，陪伴同志朋友共度2月14日的西洋情人节，穿西装的朱惠良和着新娘礼服的陈文茜在同志朋友的祝福中举行一场虚拟的同志婚礼。许信良并当场发表他的同志政策宣言，主张制订「反歧视法」，让不同种族、性别及性倾向的人在法律上获得尊重；制订「同居伴侣法」，让同性恋者可以和同居伴侣享有与异性恋婚姻配偶相同的权利；并在教育中增列性别平等及同志平等课程，导正同性恋被污名化的传统观念。之前，新党的总统候选人也在一次记者会上提到过要保障同性恋人权。这大概就是此次总统大选和性相关的仅有议题了。

性是否必然在大型的选举政治中缺席呢？主要候选人是否必然不重视性呢？是因为性的重要性比起其他议题微不足道吗？还是大多数选民对性事早已有定见共识，故而在选举中挑战性常识者无法形成议题呢？

当然，性在选举政治中不是完全不会被提到。不过，因为性是很容易被打击但无法还手的隐性人口，所以常常是政客表现政绩的最爱，例如，有些政客为了掩饰自己的肮脏邪恶，让自己看起来很道德，就会以攻击扫荡「性」为美化自我的手段。另外值得注意的是，在选举中浮现的性相关议题几乎都是负面性质的，像防治性侵害、性骚扰、或家庭性暴力等等，很少是正面的、积极

的性要求，像要求「性自由」等等。

或许有人认为，正面追求性的幸福快乐是个人的私事，很难拿到公共领域去讨论，所以选举政治很难出现性的议题。不过这个看法或许在未来将被修正，因为现在「性权」的观念逐渐在抬头中。例如国际最重要的性学组织——世界性学会——便在去年提出了《性权宣言》，列举了十一项性权（其中首项性权就是「性自由权」；之中「性的自由结合权」当然也包括同志的结婚权）。宣言明白的宣告：就像免于恐惧匮乏的权利、生存权、言论权、隐私权等等人权一样，性权也是基本人权的一种。

事实上，性权的观念早在19世纪末便已经出现，而且随着现代化的进展，现在全世界都有了形形色色的争取各种性权利的组织，大部分仍属边缘性质，其诉求也比上述「世界性学学会」的宣言来得激进。不论如何，随着性权观念的出现与普及，有朝一日，性权也可能会成为选举政治的议题，就像民权、女权、劳工权、消费权、环境权等等一样。在历史上，像女权、劳工权、环境权这些权利一开始也是不被社会认可，没有正当性，甚至还被认为有害社会发展或团结；但是随着社运团体争取权利，这些权利逐渐也被认为是基本人权，甚至成为选举政治的重要诉求。性权，当然也可能步上述运动之后尘。

一般来说，今日世界上比较常见的性权利运动与性解放运动包括：同性恋运动、爱滋人权、全面的性教育、性工作除罪化、色情言论自由（反对查禁）等。另外，还有一些规模较小的性运动，像双性恋、S/M、跨性别与变性、代孕者权益、残障情欲、天体运动、青少年与老人的情欲等，还有一些和女性情欲相关的运动（如胖女人情欲、女人拍色情片、颂扬性格暴烈及侵略「性」的女人等）。此外，几乎每一种性的偏好（脚鞋恋与各类恋物、尿尿恋、尸恋等等），虽然未必形成运动组织，但都至少有宣传的活动，过去以刊物书籍，现在则普遍地以网路为宣传方式。

由于世界各国情况不同，所以形成的性运条件也不同；上述的各类性运与性权议题在回教国家比较少见，在欧美国家就比较多见。此外，性运动的盛衰也随着外在压迫条件的变化而起伏。例如，女性情欲的解放运动、天体运动、「滥交」都曾在1960与1970年代的欧美大盛，但是随着人们对于女性情欲和天体运动的接受，这些已经不再是引人注目的议题。1970年代开始的恋童运动由于被各国政府压迫，现在只在欧洲还有公开的宣传组织（按：本书出版时，这些组织都在全球警方迫害下销声匿迹）。

在台湾，除了男女同性恋运动、女性情欲解放（可包含反性骚扰）、性工作妓权运动、争取代孕合法化之外，其他的性权议题比较少见。不过以台湾的现实条件来说，像通奸除罪化、青少年情欲解放、双性恋、反对查禁色情言论等等，都是在未来有发展空间的运动。（此文原写作于2000年，在后来的六年间，台湾新出现的性运则有跨性别、BDSM「皮绳愉虐」、反对分级制度、新嫖客文化与倡妓文化、声援何春蕤与晶晶书库的刑事诉讼、反对警方钓鱼滥捕援交、药物相关的同志轰趴事件、女同志的色情书写、天体运动等等）。

但是这些性运的性权议题在未来如何能进入选举政治呢？很明显的，性运本身先必须成长，成为有力量的压力团体。但这又将如何达成呢？

乐观的看法是说，社会潮流朝向开放，在性开放的大势下，性权将水到渠成。不过，这种看法太过于乐观。因为性权是一种政治意识，权利主体要产生被压迫、被剥夺的感受，同时也要有一套政治语言（认同、解放、人权、压迫、歧视等）来谈论性，才可能把性开放的力量转化为性运动。否则性将永远是「私人」「道德」问题，而不是「集体公共」的「政治」问题。这就好像，女人可否参政、受教育和就业的问题若永远都是个别女人「守不守妇道、符不符合妇德」的问题，那么就不可能有女权和妇运出现了。

总之，没有政治意识的性开放，并不会带来性权意识的觉醒。色情刊物在地下的广为流传，未必就能唤起人们对法律查禁的愤慨、对自身权利被剥夺的不满。因为被压迫者、被歧视者本身也可能会内化歧视和压迫，而将歧视压迫视为理所当然。就好像在同性恋没有政治化以前，虽然有很多同性性行为，但是当事人未必自我认同为「同性恋」，也极可能对自己的行为感到羞耻罪恶。但是同性恋权利运动不但使很多人认同自我，也使同志认识到同性性行为之所以被认为「不道德」或「病态」，乃是因为这是个在法律、教育与社会制度各方面都压迫同性恋的社会，因而意识到：争取同性恋权益就必须彻底全面地改变社会的各种制度。

另一方面，性开放对争取性权绝对是很重要的，因为性开放所带来的实践与文化资源都可以帮助性政治形成一些新的火力。像文章开头提到的总统候选人的情人节虚拟同志婚礼，之中穿插的同志扮装歌舞和另类的情人节言论，就远比主流候选人在情人节表演的「丈夫爱老婆」乏味剧码要好看得多；而这些歌舞与言论只可能在一个性开放社会中出现，人们在性开放的风气下才敢「乱说乱动」。

关于性和选举政治，有一种悲观的看法认为：由于选举政治是数人头的，政客不敢得罪「道德的大多数」，所以性少数很难出头。更何况，由于道德的污名和法律的迫害，大部分性少数都是隐性的，不敢现身或不能自我认同，所以也无法形成组织运动。

其实，人数多寡在选举政治中不是绝对的影响因素，而且性少数介入选举也有很多不同的途径。就以1998年台北市长选举为例，公娼存废的议题就扮演了一个积极施力的角色。

但是性少数的隐性特质的确是性运动很大的一个困境。试想，在性工作者自觉羞耻、通奸者自觉不道德、双性恋者自觉病态的情形下，她们又如何能自我认同和现身，以致于形成压力团体进而参政呢？

不过，这个明显的困境就更凸显了性权利意识之重要性。只有当性政治的意识形态得到比较广泛的宣传，使用许多激烈的手段来唤起性权意识（这都是当年民权、劳工权、女权等运动采取过的有效策略），使得性少数认识到道德污名和法律迫害根本就来自性压迫社会的不公不义时，她们才能理直气壮的要求改变。

在今天，女人开始从政了，但是女同志还没有从政；劳工或许开始介入选举政治了，但是性劳工还没有参选在所谓民主自由的政治体制下，性还是处于被压迫的底层，然而性少数参政之路的坎坷已然戳穿了公民权的虚幻。

你要想成为一个在公民权上不打折的性公民吗？下一次候选人用他们的统独立场来争取你的选票时，你要先问问他们：你支不支持我的性呢？

原载于《花花公子》中文版45期，2000年3月。关于性少数女性的参政，可参看何春蕤的〈「香炉」也有参政权〉，收录于何春蕤《好色女人》，元尊文化，1998年，页127-130

性政治与我何干？

什么是性政治？与你何干？是我今天要讲的两个问题。

谈性，有很多谈法，例如我们可以来谈性经济，可以从经济的角度来谈性，或者我们也可以从生理或医学的角度来谈，但性生理或性医学是不同于性经济的话语。同样的，我今天要用政治话语来谈性，我们要谈性政治。所以我今天谈性，不谈性高潮，不谈性技巧、性生理，只谈压迫剥削歧视自由平等多元等等。我们今天要从政治的角度来谈性，政治化的来谈性问题。

我们大概都能理解民主政治、阶级政治、性别政治这些名词。但是讲到性政治就有点不明白。但是没关系，我们可以从各种政治来了解性政治。

政治大致上是两群人，两个阶层之间的权力关系。像民主政治就是统治者与被统治者的权力关系，也就是政府和人民的权力关系。阶级政治是资产阶级与无产阶级的权力关系。性别政治则是男与女的权力关系。种族政治就是不同种族之间的权力关系。所有这些政治都大致可以分出两群权力不同的人，也就是分成上下两个阶层，上层对下层有支配压迫的权力关系，而这些什么什么政治的内涵则主要是下层争取平等、分配的公平、反歧视、反压迫。

所以民主政治就是人民向政府要求人权、平等、生活就业的机会、自由，不受压迫。性别政治就是女性要求和男性有平等的权利、人权受到保障，有和男人一样的生活就业机会，享有自由，不受压迫。

同理也可以推知，性政治必然是性上层与性下层的权力关系。下层的这群人要求和上层一样，有平等的权利、人权受到保障，有同样的生活就业机会，享有自由，不受压迫。目前的性下层或性底层包括了同双性恋、性工作者、跨性别（就是变性者，或者反串者）、SM愉虐恋者、滥交者、爱滋病患、跨代恋等等，争取的则是不受法律迫害的性人权，有平等的机会从政与就业（政府学校中的高等职位）而不必掩饰自己的性身分，并且要求教育与媒体正面呈现其性模式，不受歧视。别人可以成家立业，那么性下层也要求有同样的权利可以成家立业，像可以结婚、收养子女等等。

现时的性下层都必须蒙混假扮才能取得社会地位与尊严：同性恋必须假扮为异性恋，性工作者必须假扮为良家妇女，通奸、滥交、性变态等等也是一样，都因为污名和压力而无法以其本来身分来面对社会。

有人认为性歧视纯粹是性道德的问题，但是「性政治」的观点则把性道德看作性阶层压迫的工具。同时，性压迫和阶级压迫、性别压迫、种族压迫、年龄压迫有着密切关系。因此，性下层应该和劳工、妇女、少数民族、青少年等等一样被看待，这些被压迫者既联合又斗争的关系也是性政治的一部份。

前面说到属于性下层的人有好几种，他们的共同特色都是因为他们性偏好、性取向、性生活方式、性实践、性身分认同而造成在经济、法律、政治、社会地位、文化等资源和物质利益上分配的不平等，受到歧视、惩罚或压迫，这些人也有时被称为性少数，我则喜欢称之为性多元。

下面我要特别提出SM愉虐恋者来讲，因为这种性多元还比较少得到注意。不过最近在台湾，有SM愉虐恋者组成团体，建立网站还出版书籍，也有个别愉虐恋者出版了图书。这个SM愉虐恋者成立的团体叫做皮绳愉虐邦，BDSM Company，也就是用皮或皮

革代表D，支配的主奴关系，绳代表B，捆绑束缚。皮绳愉虐邦和它的成员在过去的两年参加了很多争取性自由的运动，像同性恋运动，反对图书检查分级运动，总之，SM愉虐恋俨然形成了一个新的运动，而且它的影响是提升了整个台湾的社会自由。

其实SM愉虐恋原本只是发生在卧房中的私事，是两个人你情我愿的，一个愿打一个愿挨的事情。分析到底，SM愉虐恋就是一种性技巧、性姿势、性体位、性幻想，那和老汉推车或者女上男下，或者角色扮演，没有本质上的不同。没有道德问题也和公共利益无关。但是只因为SM愉虐恋被当作性变态，而受到歧视和压迫，使得一件原本私人的事情被政治化了。

被政治化的SM愉虐恋，就变成了性政治的一部份。现在SM愉虐恋者可以组成团体，如果人数够多，还可以推出自己人来选区议员，立法局委员等等，要不然就是和妇女同性恋联合起来，有朝一日，竞选特首。大家想想看，我们可以想像香港的工友，香港的教师，参加政治活动，但是为什么SM愉虐恋者，或者所有肛交者，要团结起来，参加政治活动呢？这是因为他们的性事被人政治化，被那些压迫者政治化，所以产生了性政治，而性政治的活动，会逐渐和性别政治、阶级政治、民主政治、种族政治发生关系。换句话说，重要的不是性活动的内容，如果今天人们歧视采取老汉推车性姿势的人，后者就会被政治化。

这也意味着，一旦性的歧视或性的压迫消失，性政治也就消失。以前人们会歧视离婚的女人，认为她们不道德，但是现在应该是不会了，这就使得离婚的贞操问题不再是性政治的问题。如果同性恋得到了平等，那么同性恋也不会成为性政治问题。

性政治和大家有什么关系呢？第一，性自由使大家能够在一个更为平等理性的社会中生活。我们每个人都有不同的性偏好，但是在性压迫的社会里，这种性偏好往往变成我们的性秘密，不可告人，也因此变成我们的弱点把柄，变成媒体炒作的题材。但

是我们可以活在一个无须保护那么多性秘密的社会，没有那么多压力和羞耻。一般相信，在这样的社会里，由于性资讯的公开交流，也会使人们的性生活更为圆满，例如不会讳疾忌医，不会对性有太多罪恶感、负担、恐惧、焦虑等等。

第二，性政治和其他政治是相关的，性的平等和男女平等直接相关，这是大家都知道的。但是性政治和民主政治、阶级政治、种族政治也有密切关系。这主要是因为下层阶级与下层种族的性经常被认为是属于性下层模式的，也就是和不好的性连结在一起。另外，民主政治和性政治也有关系，例如在控制网路言论，或者书刊检查方面，往往国家的借口就是扫荡色情，并且把色情和颠覆国家的反对言论勾联在一起。所以追求平等权利的性政治，也会使得大家能够有机会活在一个更为民主，阶级与种族更平等的社会里。

发表于2006年5月27日，游静主编之《性政治》新书发布签名会暨讨论会，香港天地图书。同场讲者有洛枫、梁伟怡、陈文慧等人

姓「性」名「别」，叫做「邪」： 什么是「性／别研究」

一般都知道「性／别」就是指「性别」与「性」，但是很多人会把「性别」与「性」混为一谈，甚至把「性」隐藏或包装在「性别」内。这是因为现在谈论「性别」不是什么大不了的事，可是「性」却还是个家长与教育当局关心的禁忌话题，所以很多关于「性」的谈论，都用「性别」来偷渡。

故而在此我们要清楚的表明：「性别」和「性」分别指涉两种不同但却密切相关的权力关系。

什么是「权力关系」？基本上就是压迫关系。所以，要谈「性别」与「性」，就会和反对压迫、争取平等有关。

让我们来谈谈性别压迫与性别平等。

压迫就是一个阶层压迫另一个阶层。平等就是不同阶层都能有公平的机会与分配。（在这里讲的都不是个人，而是整体。）

性别可以粗分为三种阶层：男性、女性、跨性。但是这三种性别之间的关系却不是平等的，男性压迫女性，而跨性则被两性所压迫（人一生下来就被强迫在男女两性中选择其一，如果幼儿在生理上属于跨性，往往就会被医学暴力改造）。跨性的被压迫甚至表现在我们的语言中。例如，大家都说「两性平权」「两性关系」，但是在我们的「两性」语言里很少人提到那个最被压迫的第三性，也就是跨性的存在，因此跨性的被压迫也都被掩盖不见了。

性别平等，远远超过两性平等。在跨性仍然被压迫的情形下，也没有真正的性别平等。

其次让我们来谈性压迫与性平等。

性也大致可以分为两三种阶层：性上层、性下层与性底层。性上层就是那些被认为「正常或正当」的性、符合「主流性道德」的性、「好」的性。例如：异性之间的、婚姻或爱情内的、生殖器的、一对一固定伴侣的、在家中的、没使用色情或道具的、非交易的、同龄之间的性。

性下层与性底层则是那些被视为「坏」的性、「变态或偏差」的性、「不道德」的性。例如：婚姻外的、没爱情的、滥交的、涉及金钱的、青少年的、自慰的、两个人以上的、野外的、陌生人之间的、愉虐（S/M）的、跨代的、跨性的、使用色情或道具的、同性之间的性。

性压迫就是性上层对性底层的压迫，包括法律的、道德的、经济的、社会的、文化的……几乎是全面性的压迫。

在性压迫很严重的社会里，性下层与性底层之间没有什么区别，所有被性上层压迫的性都位居底层。但是在逐步性开放的社会中，有些性就能够得到局部的或小步的平反，有机会被理性辩论，这些性就逐渐脱离最底层的位置，而游移到「性下层」这个中间的位置。

例如，手淫在西方曾经被认为是病态偏差，比强奸还不道德，但是近年来却得到了平反。此外，婚前性行为、纯情的同性恋、一夜情、进步性教育、女人性自主等也有类似的趋势，它们都在变迁的社会现实中逐渐提升变成性下层而非最底层——虽然仍然受到很大的限制与压迫。

但是跨代恋、性工作、滥交的同／双性恋、跨性恋、愉虐（S/M）的、爱滋带原的性却仍然处于性底层，都还有待解放与理性的辩论。

所谓「性／别研究」就正是以理性分析和辩论来探究有关跨性别平等和拆解性压迫的学术研究。

「性／别」这个符号简洁的将「性别」与「性」合成一体。而且「性／别」也表达了「性」中有「别」的概念。亦即，性其实不是单一纯粹同质的，而是复数多元异质的，是有内部差异的，而且还有压迫宰制关系的。一言以蔽之，「性」中是有「差异（别）」的。

如果说「别」就是「差异」，那么「性／别」不但恰当的表达了「性别」与「性」的复杂关系、表达了「性」本身内部的多元差异，还表达了「性」与其他社会差异（阶级、种族、年龄等）的联系。

另外，「性／别」也暧昧了原来「性别」所表达的「两性有别」。「性／别」要动摇——而非稳定——两性之别，因此才把习以为常的「性别」以「／」介入，来指出还有其它可能——例如「跨性」的存在。

「性／别」要怎么念呢？「性—斜线—别」。

不过，「斜线」和「邪现」同音，这就有意思了：

同志与酷儿的Come out（出柜），正是「邪现」。

各种性下层与性底层（可以简称为「性多元」）的Come out也是「邪现」。

各种性多元的「现身／现形」，不是金童玉女，而是鬼魅妖怪，是「邪现」。

所以「性／别」也是「性—邪现—别」。

不过，「性／别」其实可以被当作一个合成字。ㄒㄩㄣˋ ㄌㄧㄥˋ (xing) ㄅㄧㄝˊ (bie)合起来，取头尾合音，恰恰就是个「邪」字。

所以「性／别」念做「邪（斜）」。

「性／别」研究就是邪研究，它也应该是邪研究。

初搞原载于《岛屿边缘》杂志14期，1995年9月。2002年6月为建国中学的性／别研习社创社改写。

世界性学会议「性权宣言」

1999年世界性学学会

中央大学性／别研究室翻译

性（Sexuality）是每个人人格的基本成份；性的完全满足有赖于满足人类其他的基本需求，如对接触、亲密、情感表达、愉悦、温柔及爱恋的欲望。同时，性也是由个人和社会结构之间的互动所建构的；性的完整发展对个人、人际、社会的健全而言都是不可或缺的。

性权是普世人权，建立在所有人类的基本自由、尊严和平等之上。由于健康也是基本人权，因此性的健康和健全发展也是基本人权。由于性的健康只能来自一个认知、尊重、执行这些基本性权的社会环境，因此为了保障人类及其社会能够发展健康的性，所有的社会都应该尽其所能的去认识、推动、尊重、并维护下列性权：

1. **性自由权**：性自由涵盖了个人表达其全部性潜能的所有可能。但是，性自由也排除任何时间、任何情况、任何形式的性强制、性剥削和性虐待。
2. **性自主权、性完整权、性身体安全权**：人有权利自主的在其个人及社会道德的脉络中决定如何进行其性生活。人也有权掌握并享受自己的身体，免于任何形式的凌虐、残伤、和暴力。
3. **性隐私权**：只要不侵犯他人的权利，个人有权对其个人有关亲密关系的决定和行为保持隐密。
4. **性平等权**：人应该免于所有形式（例如性、性别、性倾

向、年龄、种族，阶级、宗教、身体障碍、以及情感障碍）的歧视。

5. **性愉悦权**：性愉悦（包括自慰）是个人身体心理智力和灵性完满成熟的来源。
6. **性表达权**：性表达的范畴远超过性愉悦或性行为。个人有权利透过沟通、碰触、情感表达以及爱恋来表达其情欲。
7. **性的自由结合权**：人有权利选择结婚、不婚、离婚，或者建立任何其他有责任感的连结关系。
8. **生育自由权**：个人有权决定是否生育、何时生育、如何生育，也有权享受所有调节生育的措施和资源。
9. **性资讯权**：不受阻碍、合于科学精神的性探究可以生产性资讯，并经由适当的方式传播于社会的所有阶层。
10. **全面性教育权**：性教育应该涵盖从出生到生命的各个阶段，并且动员所有的社会建制。
11. **性健康照顾权**：所有的人都应该可以享受性的健康照顾，以预防并治疗所有因性而生的关切、问题及失调。

后记

被消音的「性自由」权：有鉴于这份〈性权宣言〉中首要的「性自由权」在之前其他的中文翻译版本中消失或被「改译」，台湾中央大学性／别研究室在此提供了较完整的翻译。

〈性权宣言〉是份重要的国际文件，性自由又是性权之首，国际性学界对性自由的肯定不言而喻，性自由对基本人权的重要性也不容忽视。但是这份性权宣言中的「性自由」却在台湾的一些学术

机构组织的官方翻译中被消音，可见台湾的性学研究尚不敢面对真实。在此我必须指出：从历史上来看，真正的性学研究是勇敢坚持真理与面对现实人性的、是干犯众怒的。愿以此与大家共勉之。

手淫、女性主义 与色情

拒绝被净化的手淫：

《自慰》导读

何春蕤

说直接一点，《自慰》¹是一本有关手淫的书，是一本由女人的经验和观点来写的手淫书，更是一本从诞生之日就不断挑战扫黄政策的手淫书。

历史上，不管西方或东方的社会都充满了对手淫问题的各类关注，但是过去不论西方或东方，向来也都假设手淫是属于男性的活动。今天我们从性别和社会历史的角度来思考贝蒂·道森的这本书，以及她在女性群体中推广手淫的努力，才看得到其中的突破性和激进性。

在西方最早的时候，任何不以繁衍后代为目的的性行为都会受到谴责。《圣经》创世纪38章第7-10节记载着，俄南（Onan）奉父亲之命与寡嫂同房以便为亡兄留后，俄南知道生子不归自己而且会影响到自己在家族中的地位，因此同房的时候便遗精在地。俄南对这个犹太民族传统习俗的阳奉阴违，使他享受了性但避开生殖，「浪费了种子」，遭到上帝严重的惩罚，这个故事也因此传达了当时的性价值观：性的愉悦是耽溺，是罪恶，是不负（生殖的）责任。中世纪的神学家们承继了这个传统，所有非（婚内）生殖性的泄精——男性的手淫自然包含在内——就和私通、通奸、肛交、兽交一样，都被视为非法的性行为，也都受到严厉的责罚。

1. 《自慰》（*Sex For One*），贝蒂道森（着），张玉芬、赖欣怡译，永中国际股份公司出版，2000年。坊间另外还有一本名为《自慰：恐惧的历史》（边城出版，2006年）则偏重手淫的历史。

西方到了十八世纪，理性挂帅，益加倾向贬低肉体情感和想像力，对个人独处时一切可能激动情欲和想像的活动都深具戒心，因此自我愉悦的活动开始受到特别的关注，并且由前述俄南的名字引伸出新名词onanism，正式为这个被视为会「污染自我」的活动命名。更值得注意的是，新一波的手淫论述不再仅仅基于生殖考量，而进一步提升了手淫的社会意义，把这种自我愉悦的泄精说成是对个人和社会都有害的活动，认为自慰会造成成长缓慢、异常勃起、淋病、失明、结核病、疯狂以及其他无数的病痛失常，甚至死亡。

在这个历史时段中，由于医药和卫生的逐步改善，儿童的存活率渐渐提升，他／她们的生活和教养也逐渐在家庭中占有愈来愈重要的地位，手淫警示所针对的对象遂从成人也扩散到孩子。父母师长都被教导要严密注意孩子的言行，就连当时著名的教育大师卢梭都警告成人不可让孩子单独自处，以免后者有机会手淫。当时各式各样相应的防范措施随之兴起：有人相信吃某些特殊食物、或服用特殊药物就可以消除自慰，有人相信洗冷水澡可以让火热的欲望冷却，有些学校在学生寝室中装置电动警铃作为警告，许多父母让年轻的女儿穿紧身束胸以免宽松的衣物因摩擦身体而引发欲望，若是实在太严重就对孩子的尿道或阴蒂加以烧灼，或者甚至切除阴蒂、缝合阴唇。这些现在看来非常残忍的做法在那时都被大量使用，而坚持不放弃手淫习惯的人则被视为是性偏差、有社会病态行为。总之，「防治手淫」、「保护儿童」成为父母师长贴身监控儿童、合法窥探儿童隐私的借口，直到今天亦然。

中国自辛亥革命之后，开始用生物科学来证明男女应该互补而非完全平等，也同时以现代医学之名来防治手淫（实质上是监控看管新起的青年一代）。当时的一个社会学家易家钺就鼓吹「反手淫运动」，并且宣称：「一个国家有没有前途，只要检查

年轻人的床单就知道了」。手淫因此被说成「恶习」或「坏习惯」，代表着青少年的社会责任与理性自制能力之阙如。至于手淫对生理身体的戕害，当时不但采用了同时期西方医学的一些说法，也配合了中医的名词概念与传统，造成中国对青少年手淫的极大恐惧，各种稀奇古怪防范手淫的方法纷纷流传，报纸上也充斥着相关的医药广告。这些情况虽然和西方相似，但是西方在19世纪晚期开始已经有人提出「手淫无害」的异议，然而在中国却遭到忽视，没有被当时正在西化的知识界所采纳，一直到最近一、二十年，不分中外才终于都承认了「手淫无害」的事实。

但是为什么东西方社会在20世纪晚期终于认可了「手淫无害」呢？或者反过来问，为什么早先的社会不能放任手淫的自由呢？性的政治研究已经显示，围绕着手淫的持续不安，事实上标记了社会深层的文化焦虑，手淫所代表的个人自主，与社会的性秩序之间，存在着紧张冲突：到底个人的自主性行为是否一定要在社会认定的（生殖、婚姻、正常、道德等等）框架下才能进行？这是一个不断引发争战和拉扯的议题。性历史也显示，二十世纪晚期的社会急速变迁所带来的性革命、晚婚趋势、欲望文化、婚姻危机、爱滋疾病等等，都迫使性规范不得不做某种自我调整，而手淫（相较于前述其他那些更加动摇社会规范的非生殖性活动）就是在这些考量之下终于被接受，以作为欲望的安全气阀，它也因而被重新描述为婚姻性生活的准备动作，被赋予正当的存在理由和功能。二十世纪中期像金赛这类的性研究者都曾以这种「婚姻前奏曲」的论述来使手淫正当化，部份驯服了手淫与社会性规范之间可能的冲突和紧张。

相较之下，1973年性解放者贝蒂·道森开始推动的「手淫革命」就完全超越了这种妥协的、净化的方向（详见贝蒂本人在书中的流畅叙述）。

贝蒂·道森并不认为手淫是因为人找不到伴侣、不想买春、

或者害怕性传染病，而采取的消极替代活动——在这样的替代想法中，性还是被视为可怕的、危险的、只有在无可奈何的情况下才要面对的。相反的，道森强调手淫是一个有其正当完整地位的性活动形式，是女人认识自我、开发自我的重要管道；它可以独立存在操作，也常常和别的活动融合发生，更不会因为有了固定的性伴侣之后便消失，反而更积极的形成伴侣之间沟通协商和彼此学习取悦的场域。手淫是性愉悦的重要基本形式。道森也不认为手淫是一个在私密空间进行的、生怕别人发现的个人行为；她知道这样的态度不会产生任何正面的、坦然的心理效应，也不会彻底改变女人和性之间长久禁忌的关系。（「自慰」带有单人独自的含意，也比较迂回，「手淫」则比较贴切道森手淫解放运动不避讳污名而且鼓励群体探索的精神，因此在本文中还是以「手淫」这个通俗说法来指称）。另外，道森在推动手淫意识觉醒时，总是在女性群体中进行公开的暴露和互动，以集体面对的方式来认识身体、开发欲望、展示愉悦、交换经验。她也鼓励把手淫的技术和知识当成艺术和科学来研究，把情趣器具和角色想像当成实验和创造的场域来开发。在她的手中，性终于成为女人的自在领土，（单独及有伴的）自我愉悦也成为女人可以热烈拥抱的人生活动。

在道森的手淫革命中，性是开阔的，无惧的，更是活用禁忌，不畏变态的。这样的手淫革命清楚的认识到，要改变女人在文化中似乎很难改变的性宿命，就需要营造两个很重要的因素，一个是肯定情欲、勇于探索的女性新定位和新力量，另一个则是充沛多样、活跃想像的色情文化。这两方面主客条件在美国性解放年代中的互相激荡攀升，正是贝蒂·道森这本经典著作中鲜活展示的；而她开发情欲、扩展女人主体力量的前提，也丝毫不会为了社会规范和禁忌而打任何折扣，反而以最自在的开阔飞扬为女性情欲打开最大的空间和正当性。

西方社会为了防治女人手淫，曾用过戒护紧身衣、手铐、特殊内衣；民国时期的中国因为不认为女人有什么性欲，所以比较没有注意女人的手淫。对女人的性这般戒慎恐惧或轻忽冷漠的态度，都再再剥夺了女人的身体自主权力。时至今日，经过像贝蒂·道森这样的性解放者持续的努力，终于使得手淫去污名化，手淫现在已经是非关道德也非关病态的一般人生活活动了。一反过去医药版言论中对手淫的避讳和劝阻，许多性教育人士和女性主义者现在也主张不再恐吓或丑化手淫，甚至肯定青少年男女用适度的手淫来消散澎湃的性欲望，以减少像怀孕和性病这类社会问题的发生。但是直到今日，性教育或女性主义都从来不提女人手淫的细节，也没有教导愉悦的手淫方法，更对少女将按摩棒深入阴道的手淫方法视为禁忌。这表示性教育人士至今仍有根深蒂固的处女情结，也显示女性主义对政治正确有着非常教条的看法。真正合乎女性主义精神的性教育至少应该鼓励少女及早开始手淫，在还没有被周遭的性成见灌输以前，就达成熟练的手淫，并擅长利用情趣用品与色情材料，来获得性的知识和身体的愉悦。正如我在〈身经百战的处女〉（本书255页起）这篇文章中所写的：「女人的第一次到第一百次，都应当是属于自己的。」

更值得注意的是，某些性教育人士和女性主义者在历史上一向都有反色情、反娼的传统，长久以来都在公共领域中发动扫黄废娼，在家庭中则极力打击手淫，他们长年以来就是用「保护孩子」为名义，敦促父母和教育者对青少年进行严格的监管，并且以打击色情为名来掀起道德运动，借以造就自身的中流道德形象，使大众不再怀疑性教育的离经叛道，也尝试改变大众对于女性主义破坏婚姻家庭的印象，使性教育和女性主义正式融入主流。这些都是历史事实。

现在手淫在性解放者的努力之下终于平反，十八、十九世纪反色情、反娼的社会净化运动却也有了新的徒子徒孙：在性教育

和女性主义阵营中的性保守人士此刻正想要驯服手淫革命的解放成果，将手淫转化为巩固婚姻体制和贞操情结的方案，用净化了的手淫来强化反色情、反娼、反性的火力。（例如，呼吁大家以手淫来代替嫖妓、外遇或滥交的欲望）。值得注意的是，她们口中的手淫是干干净净的、适度的、自抑的、非变态的手淫，她们绝不容许像贝蒂·道森所推动的那种集体的手淫、旁观的手淫、不伦的手淫、狂热的手淫。更荒谬的是，她们一边宣导要青少年以手淫解决性欲，另一方面却又雷厉风行的取缔色情书刊、A片、网路色情等等这些在手淫时很需要的文化资源，就好像手淫不需要借助任何性想像似的。

从这些矛盾的、对情欲疑忌的做法来看，性保守派对于手淫的「肯定」和挪用，距离贝蒂·道森当年的激进手淫解放运动，相去实在太远。也因为这样，道森的女性主义经典著作在这个时刻出版中译本，不但具体展现手淫革命的突破性，也揭发此刻性保守派对手淫的策略运用，更再度宣示：手淫拒绝被驯服，拒绝被净化，个人营造愉悦的各种努力终将在集体的互动影响中形成改造社会文化的积极力量。

2000年4月26日

自慰是对女人的 强奸与物化：

女性主义对自慰与色情的双重标准

自慰在历史上被教育家认为是滥用自己的身体，缺乏自制的纪律；被伦理学家认为是将自己物化、把自己当作性客体；被医生认为是伤害身心，引起癫痫、神经衰弱、不孕、肾化学中毒、性无能、尿道感染、发育不良等等疾病。由于自慰的性不能导致生殖，违反了大自然或神创造「性」的目的，所以自慰还被认为是「性变态」。

除了这些常见的斥责外，我们还不能忽略：因为自慰是自己跟自己发生性关系，所以自慰既是一种乱伦，也是一种同性恋，更是一种有性无爱的「为性而性」。（不过现在许多性教育人士都认可了自慰的正当性，这是否表示乱伦、同性恋、有性无爱也都应该平反？）

除此而外，我们似乎还可以找到一种反对自慰的女性主义理由。这个理由用哲学家卢梭的一段话来描述如下：

手淫此恶特别会招引鲜活的想像；自慰使男人任意地将整个女性一族完全置于股掌之下，而且可以使任何他想要的美女都为他的爽快而服务，完全不需要得到美女的同意。（《忏悔录》）

卢梭在此讲的，是以女人为性幻想对象的自慰，这类自慰将女人视为单方面发泄的对象，没有任何心灵的沟通、感情的交流

，简直是强奸女人。但是照这个说法来看，不论同性恋或异性恋、不论男女，只要是自慰，都会将他人物化为性客体。

非常有趣的是，却从来没有女性主义公然的因为上述理由而反对自慰。

也许有人说，女性主义会反对的不是自慰，而是自慰时的「变态性幻想」，例如与儿童性交的幻想、与动物性交的性幻想、强奸女人的性幻想等等。但是卢梭的意思是：**即使是「正常」的性幻想本身，其本质也是一种强奸与物化，因为性幻想必然是单方面的、未取得同意的想像。**而且（正如卢梭指出的）由于自慰不可能没有性幻想，那么日复一日的自慰当然会培养出一种可以将女人强奸与物化的想像。故而卢梭不只是批评性幻想，而是要批评自慰这个活动。

相较之下，反色情的女性主义对于自慰不敢提出什么直接的批评，反而强烈的批评色情，这倒是值得玩味的现象。毕竟，那些A片与A书本身并没有什么神奇魔力可以自行「物化女性」、「养成男性的偏差观念」（这些是最常见的批评），人们也可以买了这些色情产品而完全不看，或者拿来研究其装订，或者拿来批判焚烧等等。

事实上，这些色情产品只有在特定的消费态度、消费过程与消费活动中，才会达成所谓的「侮辱或物化女性」、「以强奸玩弄心态面对女体」、「造成变态心理与犯罪」等等效果。换句话说，由于色情产品使人可以便利的取得性幻想或性幻想的材料，故而它们主要是在自慰和性交这些活动的脉络中被消费的，也只有在这些活动中才可能有那种将女体物化云云的消费态度出现（如果我买色情产品是为了学习打光摄影，那我就不会有物化女体的消费态度）。

这么说来，反色情的女性主义极力批判色情，而不去批判那些让色情产生侮辱或物化效果的自慰（或性交），这种双重标准

一方面或许是因为自慰已经被普遍接受而色情则否，另一方面则可能是因为自慰的性幻想属于个人，而色情则将个人的性幻想在公众间流通。色情意味着性的公共化，这和反色情女性主义企图将性置于私领域的亲密关系中的目标刚好相反，这样看来，「反对色情物化女人」云云只能视为一种修辞，其重点在于反对性的公共化。

如果说反色情而不反自慰是矛盾的，我们也可以反过来推论：如果自慰是正当的，那么色情也应该是正当的。因为从肯定自慰（与所伴随的性幻想）的前提出发，我们可以从而推论出，将人在自慰中物化，并无不妥。自慰的正当性意味着：性可以只是一个人的活动，无须和任何人互动交流，无须和任何人亲密，更可以在性活动中将他人或自己视为「物」或供利用的对象——而这正是人在使用色情时的性态度与性实践。同理推之，在色情中将人物化也没有什么不妥。

自慰的淫具无所谓 道德与正确： 强奸幻想的自慰也无所谓

有的女性主义者说：「假阳具」是很多女同志手淫时所使用的器具，可是「假阳具」是阳具中心的具体表现，故而连女同志的手淫情欲文化也离不开阳具中心。

我们或许会嘲笑这样的看法，但是类似的看法却充斥在女性主义者有关A片与色情的论述里，她们觉得强奸幻想、性虐待幻想、兽交幻想等等，都是男性暴力、加害女性的父权性文化；女人手淫时若采用这些性幻想就是被父权文化洗脑。

这样的女性主义观点错误在哪里？让我们先从手淫所使用的淫具谈起。

手淫所使用的器具，自古以来，便是千奇百怪，什么都有。现在一般所谓的「假阳具」，其实应是指外形像阳具的按摩棒或棒形淫具。但是也有「两头」型可供两个人同时使用。还有「大小棒」型，也就是同时可插入阴道和肛门的，还有同时可刺激阴核的按摩棒。

按摩棒淫具的长短不一、粗细都有，因为用途和目的各异。按摩棒还可以用绑带固着在身上，棒子可以向外插入别人，也有的是向内插入自己，这样就不用以手按（扶）着它，双手就可以「做别的事」。

此外还有一种按摩器，就是「蛋」型的振动器，一般都传说，俗称「跳蛋」的蛋形淫具是东方女人古代的发明，现在则可以电动「摇控」，有时会被那些偏好在公共场所中手淫的女人所使用。

从各种各样的供女性淫乐享受的淫具来看，每一种淫具都有不同的功能，它是为了不同需要而设计的。有人喜欢刺激阴核，有人喜欢刺激肛门，有人喜欢刺激阴道，有人则喜欢以上的不同组合。有人喜欢在家卧房隐私处以按摩器手淫，有人则喜欢在捷运或戏院内偷偷启动按摩器。「性」正像何春蕤说的，每个人都有独特性癖，对妳而言是不可思议的恶心，却可能是别人的最爱及享受，就像每个人对食物有不同口味一样。这里面，没有哪一种是「正常」或「正确」的。重要的是，能够开发出多样多种的选择及享乐方式。

有位自命女性主义者的朋友在谈到自慰时，曾经感叹为什么连自慰也离不开阳具中心的文化，因为她发现很多女同志自慰也采用「假阳具」。她感叹：难道我们不能另外创造出一个没有阳具中心的、自慰的情欲文化吗？

这位女性主义者把「假阳具」视为阳具中心文化的表现，是个典型的「心中有阳具，则无处不是阳具」的好例子。在「心中无阳具」的人看来，「假阳具」不过就是根按摩棒。纵欲任性自慰才是最重要的，管它是真阳具、假阳具、小黄瓜、大热狗、海豚机、保龄球瓶、小阴核、深阴道、大乳房、小屁股、大便小便、狗狗……，只要能满足淫欲就好。

有人或许会说，父权阳具中心文化的影响必然是全面的，一定也会影响女人手淫的情欲文化，以致于局限与箝制了女人的想像力甚至欲望，才使得刺激阴道的按摩棒大行其道。难道我们不应该去发展另类的、超越阳具中心的手淫文化吗？

可是，淫欲或欲望乃是最不受管制的，总是想要寻找禁忌与超越规范的。性欲望不是理智所创造或管辖的，无法透过洗脑来制造欲望，相反的，理智的禁止往往会加强欲望的强度或变形。所以，我们不必担心父权文化如何箝制与限制女人情欲或手淫文化，只要我们自己不再制造新的规范、新的禁忌，让女人与淫具

自由发展，反对以「保护儿童」之名来禁用「不道德」的淫具，那么淫具必然会趋向多元化的。

异性恋父权的情欲文化有一个特色，就是抹煞性的差异，规范出「正常」或「正确」的性模式。认为女人只应该和男人性交，而且只应该有阴道高潮，这都是父权生殖的逻辑。「异性恋父权情欲文化」的最大的特色之一就是不愉悦的性。当人们怀着「正常」的标准（也就是恐惧感）、「正确」的道德意识（也就是嫌恶感）及羞耻心（也就是罪恶感）来从事自慰或性活时，已经「爽」不起来了！

透过对于上述不同淫具的思考，我想可以结论说：每一种淫具都很好；无论刺激阴道或刺激阴核，这些都只是不同享受淫欲的工具。如果有可能，人们应创造研发出更多样式的淫具来供人的淫乐。假阳具或任何一种淫具本身并不是异性恋或父权文化的产物，但是认为只有假阳具或某种淫具才是「正确」或「正常」的想法，就恐怕是异性恋文化产物了。

在自慰活动时，人们最常利用色情材料，像A片、色情书刊等，而且人们的喜爱的性幻想或色情材料，很少是什么浪漫的小手牵小手黄昏海边散步，而是乱伦、强奸、性虐待、捆绑、兽交、杂交等等，这方面男女都一样（这方面可以参看记录女人性幻想的名着《女人的秘密花园》，台湾展承文化出版）。

上述这些性幻想与色情材料其实就是一种「淫具」，是辅助我们自慰的淫具，上面关于「淫具」的思考其实也一样适用于各种性幻想与色情材料。

很多女性主义者认为强奸幻想、性虐待幻想、兽交幻想等等，都是男性暴力、加害女性的父权性文化。这里所犯的错误，和上面我们对于淫具的分析是一样的。其实，那些「不伦」性幻想与A片情节不过就是另一种「假阳具」而已，都只是助兴／助性

的淫具。要求「淫具」合乎道德、合乎政治正确、合乎「正常」不变态，等等，总是企图箝制局限人们的淫欲与想像。

按摩棒的马力再大、按摩棒尺寸再大再粗，这些淫具也都无所谓「父权暴力」的问题。同样的，**A片色情材料或性幻想的内容再如何不堪**（「不堪」的标准是随时代而变的，过去的口交和肛交就被称为不堪入目），**再如何暴力与败德，也都无所谓「父权暴力」的问题。**

有人会说A片内容太单一化，我很怀疑说这种话的人是否看过许多A片？其实A片的数量庞大，内容也是千奇百怪的。不论如何，要促进A片与性幻想的多样化，就正如促进淫具的多样化一样，就是任其自由发展，补助小众边缘，不设立任何规范标准与限制，不做道德价值的高下判断（但是可以鼓励美学价值较优者），这样就自然会使得色情多样化了。

初稿〈从自慰说起〉，原载于《台湾立报》第三性文化11版，
1994年10月26日

自慰的性哲学简介

一、性哲学：两人模式 vs. 一人模式

大家最常听到的一种性哲学就是说：「性，本质上是两个人互相如何如何……」（「如何如何」可能是「沟通交流」或者「占有支配」等等）。这种「性—两人」的性哲学有时会贬低3P（三人行）或多P（群交）性爱，因为后者不符合两人模式。不过也有时将这些3P或多P当作「性—两个主体」基本模式的变化衍生。总之，一般的性哲学假设：性的最基本、最典范、最常态、最理想完美的模式，本质上是两个人的关系。

上述这种性哲学乃是建立在「人与人的性关系」之上，也就是建立在「性交」之上。可是还有一种性哲学可以建立在「手淫／自慰」之上，后者就不是与他人发生关系。这种自慰的性哲学认为：

- a. 手淫是正常的、正当的，手淫不是性交的替代品。
- b. 自慰才是性的最基本模式，两人性交并不是性的最基本的模式。
- c. 由于自慰手淫是为性而性的，并且在自慰性幻想中将别人物化，所以性的最基本模式并不是两人的沟通交流或彼此占有，而是个人愉悦快感的取得。

易言之，手淫的哲学主张：性不是两人的身心交流或占有，性是个人愉悦快感。

这样一种自慰的性哲学，大大提高了自慰手淫的重要地位，而且彰显了性的本质乃是个人愉悦快感。

二、手淫与自慰的性解放政治

手淫在西方历史上是一直被压迫的，到了近代尤甚，而且东方受到西方殖民主义的影响，也对手淫采取很负面的看法。直到最近这些年手淫才开始被平反；但是在台湾，手淫自慰仍然是个有争议的性政治议题¹。手淫与自慰的性解放主张大抵如下：

- a. 提倡与鼓励手淫与自慰，并且交换流通各种手淫方式与心情。
- b. 手淫应成为儿童性教育的必修课程。
- c. 提倡运用各种安全的辅助工具来手淫，以及和他人共享手淫经验。
- d. 主张少女可以利用按摩棒等工具手淫，自行弄破处女膜。
- e. 主张手淫所需的任何性幻想与色情材料都是正当的与不该被禁止的。

关于a：有些保守人士不反对自慰，目的是想取代性交。因为保守份子认为性交影响社会，手淫只影响个人，所以宁可人们自慰，两害取其轻。保守份子站在国家与组织机构的立场上，害怕人与人之间的性关系会危害组织机构中的正式关系与规训（故而反对办公室恋情、师生恋、医护恋等等），会打击士气、造成性徇私等等，同时也害怕非婚姻管制的性关系会造成新的（不受社会控制的）人际网络，例如跨阶级、跨年龄、跨现有权力安排

1. 2002年台湾彰化县员林国中一年级健康教育科，从教师手册的题库中出了一题是非题：「自慰是可减缓性冲动的健康方法」，标准答案为「是」。结果有些家长指出，这则题目的标准答案，恐怕容易误导正值青春期的子女尝试自慰，甚至分散了各科学学习的注意力。还有家长坚决反对这道题目，理由是天主教、犹太教的教义都禁止自慰行为，这项考题对于学生的宗教信仰背景，似乎未考虑周详。一位何姓妇产科医师则表示，男生的自慰行为问题较少，他比较担心少女学生若有自慰行为过当，导致生殖器官发炎，甚至使处女膜破裂，问题就复杂了。（参见江健男，〈自慰是非考题惹是非〉《联合晚报》生活新闻版，2002年10月30日。）

的性爱关系（所以反对一夜情、卖淫、性开放等等）。因此，保守人士有时也会呼吁男性不要买春，用自慰解决性欲。不过保守人士认可的只是「被净化的手淫」（参见〈拒绝被净化的手淫〉，本书237页起）。相反的，性解放对于手淫的提倡，并不设限，并且认为手淫知识的解放非常重要，所以也提倡各种手淫方法与心情的公开与交流。

关于b：手淫活动虽然自幼儿时期就开始了，但是进入青春期后则会更自我意识的从事手淫，在此时之前正是需要资讯与教育的阶段。香港的性教育学者吴敏伦在《性禁忌》一书就提到，学校性教育应该尽早教导手淫，例如教导手淫的心理建设、前戏、体位、性幻想、方法、器具、善后等等。

关于c：不但要去除手淫的忌讳，也要去除手淫淫具的忌讳。自慰也要讲究「安全性行为」，特别是辅助手淫工具的安全与卫生。大家彼此交换经验，是改进经验与促进愉悦的重要方式。

关于d：女性主义认为女人不应该将自己物化为「献身礼物」，第一次的处女贞操迷思（例如要献给男人）应该被打破；性与第一次都要被平实对待。少女要能熟习自己身体、演练并取得性愉悦。下一篇何春蕤的〈身经百战的处女〉对此有较详尽的论证。

关于e：手淫与性幻想、手淫与色情材料是不可分割的。查禁色情，其实就是在查禁手淫所必需的性幻想或性刺激材料。前面两篇文章对此已经有所论说，此处不再多论。

三、自慰不一定「独自」

「手淫」与「自慰」基本上是同义字，可交换使用。手淫的英文是masturbate，这个字的前一半指的是「手」，后一半指的是「激情爱抚」，和中文「手淫」差不多意思。但是手淫或自慰不一定是独自的。

例如有：替人手淫（为别人服务的利他主义实践；为善最乐）。相互手淫（两人同时相互用手或工具来为对方服务；自助人助）。交互手淫（承先启后轮流爽）。双倍手淫（两个人同时为第三者手淫，在3P中很常见）。群体手淫（有时又称为「社团手淫」，通常是发生在六岁到十二岁相同性别的一群孩子中的游戏，每个人替他人手淫并报告自己的感觉；但是也可能发生在较大的孩子之间，大家比赛谁能先达到射精）。看我手淫（手淫给你看；引诱情人的必杀绝技，从校门附近的怪叔叔处学来的）。看你手淫（"I like to watch"，「观淫」性偏好是也。通常是一边看别人手淫，一边自己也手淫；能同时达到高潮则是完美演出）。电话手淫（就是电话性交，话筒也可以派上用场的。依此类推还有网路手淫等等）。以上各种手淫的混合：例如，电话3p（利用三方通话）、电话观淫（电话一端由一对伴侣做爱，另一端则撩拨与观淫）。

四、手淫不一定用「手」：异物入体

手淫不一定用手，是性学家与一般人都知道的事实。这里只举几个常见例子：心理手淫（有些人可以单单用性幻想，完全不用爱抚性器官，就可以造成生理反应，甚至高潮，「念力」惊人）。肛门手淫（从刺激肛门与粪便嗅觉得到快感）。口腔手淫（少数人能够吸吮自己的乳头或性器官）。尿道口手淫（有些男生会把异物推入龟头尖端的尿道口中，更常见的则是女生用这种方式手淫，例如把发夹之类的东西推进去。这属于「异物入体」的手淫方式，颇有风险）。

关于「异物入体」的手淫是新闻中最常见的。以2000年上半年的例子，就有人把保龄球瓶塞入肛门内，患者的回答是「我不小心坐进去的。」（《民生报》，2000年3月30日）。还有一例则是女性阴道内有类似塑胶瓶盖的异物，女患者说是男友塞进去的（

与她无关的意思）（《民生报》，2000年5月6日）。

这些新闻既非特例也非罕见。长期以来，异物入体的手淫就一直存在，十分常见。性学大师霭理士（Havelock Ellis）1933年就提到：一般人以日常用品来做手淫工具是十分寻常的，除非出了乱子，求助外科医生，否则根本不会曝光。霭理士还说：「就外科手术的经验而论，从阴道和尿道所钳出来的物件，其数量之大，种类之多，却已足够惊人了。特别普通而值得一提的，有铅笔、封蜡火漆、棉纱卷子、发夹、瓶塞子、蜡烛、软木塞子、细长形的酒杯等。女子阴道与尿道中取出的物件，十分之九是手淫的结果。」（中译参见《性心理学》，北京：商务印书馆，1997）外科医生最常在膀胱找到的则是发夹，因为尿道一经刺激，很容易就会把发夹吸进去。

由此可见，男女在手淫时，将「异物」放进肛门、尿道、阴道等，是很平常与普遍的实践，是可以促进高度愉悦的手淫方式。这绝非不正常，因为人类原本就有异物入体的冲动，除了食物外，人类从小也就喜欢将各类物品吃入或塞入体内。这种冲动大部分在成长后受到压抑，可是仍然有很多成人不断吞入各类稀奇古怪的东西。其实，除了在手淫时异物入体，就连性交（不论是接吻或交媾）本身也是「异物入体」的经验。

在这个讲求环保与DIY、「反商品化」的年代，我们不一定非要去购买手淫所需的「异物」，而可以利用日常容易取得的材料，加工改造出适合自己需要的安全卫生淫具。学校劳作课程可以在这一方面和性教育课程合作。前面提到香港的性教育学者吴敏伦在《性禁忌》一书主张，学校性教育应该尽早教导手淫。既然异物入体也是一个很常见的手淫经验，当然也应该包含在性教育内容之内，以使得大家有更安全卫生的手淫。

身经百战的处女

何春蕤

女人的第一次到第一百次，都应当是属于自己的。

年轻女性开始规划自己的性生活时，最想问的就是：要不要「给」他。

可喜的是，现在她们担心的倒不是男人会不会在事后变心。逐渐成长壮大的女性自主力量以及对爱情的务实态度，使得女性有了一种新的自我定位：变心就变心吧！搞不好，自己还先变心呢！

她们担心的也不是日后无法带着生理上的处女状态进入婚姻。在这个接触频繁的年头，谁还觉得处女不处女有什么了不起呢？就算对方介意，也有许多「补救」或「掩盖」的方法呀！

她们现在担心的倒是性爱之后的心理状态：如果给了他，自己会不会有失落感，会不会因此而变得没有安全感？

这种问题是不用拿去问那些道德凛然的保守人士的。于是她们转而追问那些看来了解女人、体贴女人的进步女性：倒底要不要「给」他呢？

带着刚毅神色的进步女性提出一套空泛的身体自主权说法：

身体是属于自己的。如果妳觉得想要，那就放心去做；如果妳心里并不很愿意，那当然也不必委屈自己。不过，要是妳是因为想留住男友的人而去做，那就太傻了。男人如果因为你拒绝给他而离开你，这显示他想到的只有自己的欲望，而没有顾及你的心情，那反倒是早去早好！所以，如果妳觉得并不是很想（有许

多顾虑，或者还觉得有恐惧感），那就绝对不要屈就。尊重妳自己的感觉，总有一天你会找到一个让妳全心全意不恐惧的人。

这种空泛的建议听来好像很有道理，但是事实上还是结束在高层次的「待价而沽」的等候心态上。而且对于毫无经验的女性而言，空泛的身体自主终究还只是一些空泛的话而已；说穿了，只是用空泛的身体自主来继续维持处女状态而已，对积极锻炼女人探索自己的身体、掌控自己的感觉，根本并没有提出什么具体的操练方法来。

要落实身体自主，一定要有相应的具体实践来改变女性的情欲现况，才能跳出困境。

所以，务实的身体自主权说：

首先，妳需要好好的培养调教自己掌控身体情欲的能力。比方说，平日心头升起欲望或想像的激情场景时，千万不要自责或罪恶感深重，而为了克服这种原本被训练出来的反应方式，妳甚至需要特别耐心的看看A片、A书、A光碟、午夜秀、锁码台，运用你一向颇为有主见的、非常挑剔的血拼购物眼光，精挑细选爱看的、喜欢的来看，以充分的想像力来充实自己情欲的胃口。

然后，妳需要积极的了解并操练自己的身体，不但要常常给自己全身爱抚，以主动发现自己身体愉悦的所在和所需要的硬体软体条件，更需要到情趣商店去逛逛，买点引起你好奇心的东西。如果妳的情欲人生规划包含了男人和性交，那么，你应该好好的善用电动按摩棒和其他器具，自己先尝试很多次很多次插入的、愉悦的性经验。有了经验，就有更多的认识和自信，也就有更多能力自主。

所以，妳还要问倒底要不要给他？

老在这个问题上打转的人真正关切的是：「第一次」要给谁？

我说，女人的第一次到第一百次，都应当是属于自己的。身经百战的处女，面对男人的时候才不会白痴的任人摆布，才不会丧失自主权。

妳还是追问：会不会有失落感？

经过这一番多样的磨练，也许妳原来担心的失落感根本就不会存在了——因为，妳已经变了一个人了，妳已经变成一个又自信又有知识又有自主能力，根本就不会因为性行为而辗转自责的女人了。

转载自《好色女人》，何春蕤着，元尊文化，1998年

后记

处女情结与手淫之间的冲突

卡维波

女人手淫自慰后，还算是处女吗？处女其实不只是处女膜，还是一种心理状态；传统的处女情结要求的是女人对于性的无知、无力、无欲、无觉、无经验，而自慰过的女人就是有性经验的女人、不再无知无欲了。

以下摘自网路上的一篇短文，一个女学生自述她自从看过A片后，便经常利用A片自慰。在下面这段自述心情中，她充分表露了传统处女情结与手淫自慰之间的冲突，可为何春蕤这篇文章的「佐证」：

以后我又常常拿出那张片子，找寝室没人的时间看了很多遍，也不记得跟着做了多少次。……我不知自己是否已经告别了处女时代。可是我知道自己的含蓄，无数的娇羞，无数的忐忑，无数的渴望，无数的激动都已经渐渐失去。我曾听说男生爱女生，爱女生的含蓄，爱女生的如水的温柔，爱女生的娇羞……这些无数无数女生值

得男生爱的第一次，只有处女才能给予吧。而我也对这些不再奢求。灵魂变得麻木之后我甚至觉得自己已没有性的需求，我还会满怀激情的爱别人吗，还有人会爱我吗？我不知道……

从这段引文可以看出处女情结对女人的影响，不只是性，而且还影响整个女性的态度与气质。所以「打破处女情结」的重点是女性面对世界的态度：不再「宛如处女」。这是何春蕤在《豪爽女人》一书中强调的。

事实上，如何面对「女人的第一次」，也是测验女性主义各派的试金石。我们知道，不但传统保守人士会要求女性「好好的保守第一次献给自己的丈夫」，就连所谓的「开明」人士也会期待女性「跟心爱的男人有个美好的第一次」，或者「慎重与自主的从事第一次与每一次」，这些骨子里都还离不开父权思想下的贞操观念，因为处女贞操的阴魂不散，会借着「宝贵的或特别的第一次」还魂。即使那些教导女性手淫无害的人，也会对按摩棒的手淫提出「处女不宜」的警告。很可惜的是，许多女性主义在这个问题上沈默了，空泛的喊「性自主」、「女人爱自己」，却没有直接了当的说：女人的第一次到第一百次，都应当是属于自己的。当然，最终还是女人自己要决定如何做，但是女性主义至少要把这个「身经百战的处女」口号喊出来，才能在性文化中彻底突破父权对处女情结的笼罩。

性妖魔

强奸与恋童

我们需要妖魔化强奸犯吗？

被称为华冈之狼的强奸犯受刑人考上台大后申请假释被驳回，今年（2001）无法出狱进入台大社会系就读¹。可是就在同时，曾抢劫艺人白冰冰的受刑人假释通过，台大社会系表示欢迎入学，也没有引发社会恐慌。为什么两者有这样不同的待遇呢？

从刑期来看这两个个别案例的犯罪严重性与道德上的恶性，显然法律上并未认定前者的强奸案远超过后者的抢劫案。故而两者的差异必然是来自社会心理。

当前对强奸的社会心理认知主要源自西方犯罪心理相关研究之影响，然而考察西方的性伦理发展历史，我们惊讶地发现，十八世纪以前，强奸并未被视为非常严重的道德缺失，手淫才是各种性罪恶之首；因为当时的性道德主要建立在生殖功能的考量上，无法达成生殖目的的手淫在这种社会背景中当然是大恶。这个例子显示，强奸之恶性重大不是个客观事实，而是社会因不同需要而产生的知识论述变化所带来的结果。

今日中西社会对强奸犯的心理想像主要来自西方十九世纪所

1. 这位杨姓受刑人自2001年后每年都申请假释，却都被驳回，直到2007年9月才假释出狱，并戴上电子监控脚环。这个事件从2001年8月初开始闹的沸沸扬扬，直到9月初才告一段落。在这个事件中，保守的妇幼团体与学者专家则趁机推销美式心理学有关强奸的论述，建构了本地关于强奸的「常识」。这个常识论述把强奸简化为单一本质，也就是强奸犯的妖魔心理人格所导致，而非因人而异的多样成因，还有情境、文化、人格、犯罪机会等因素。这个常识论述的副作用当然就是加深了强奸对于受害人的伤害与恐惧；关于这一点可参考下一篇文章。

「发明」的「性变态心理」说法；让我说明如下：起初人们认为，性行为原本就只是生理的需要，就像吃饭排泄一样没有什么很深奥的道理，是自然而然的事情，至于不道德的性行为虽然有社会因素，但也没有深奥的道理，例如强奸就是男女不平等下的性冲动犯罪，卖淫就是社会不平等下的贫穷犯罪，都是「社会的自然史」。但是十九世纪的快速社会变迁使得建立新的社会秩序成为急迫需要，某些意义暧昧的性行为于是在这个新的秩序中被特殊地看待（包括同性性行为以及其他今日被大众视为变态的行为，如偷虐、反串等等），被视为源自某种特殊的心理人格或某种童年心理发展的障碍。行为成了个人人格的表现，某些性行为则被「病理化」，成为变态心理的表现。这种把性行为赋予心理人格意义的做法，在二十世纪到达了高峰，许多行为只要是不符合社会的需要或道德，就被赋予一种心理人格，被妖魔化。接下来，对于偏差行为的社会控制便可以透过对这种行为的心理化、病理化来进行，用心理治疗来辅导矫正那些不符合社会规范的行为。

最近二十年，随着同性恋、跨性别等等主体以社会运动来抗争洗刷心理变态的污名，新的「病态心理人格」又纷纷被「发现」：惯性外遇者、滥交者、恋童者、酗酒者、家庭暴力者、网恋上瘾者等等都被病理化，这些人也在各种治疗机构或团体中费力地追忆其家庭关系与童年，期待拼凑出一个合乎病态心理的剧本。强奸者就是这个犯罪病理化浪潮中比较晚近加入治疗大家庭的成员。

其实，就再犯率高而言，窃盗、吸毒、黑帮、卖淫都超过强奸；任何惯性犯罪者的「惯性」，都可能变成某种心理人格的「证据」，然而有的惯性犯罪是「社会自然史」的一部份，不会被病理化（例如中年妇女卖淫），有的则被视为需要矫正其心理人格（如未成年少女卖淫）；这说明了病理化没有客观标准。强奸原本也

可能像抢劫一样只是一种「社会自然史」的犯罪行为，但是惯性抢劫不被视为心理变态，强奸却被病理化，强奸犯被妖魔化。

强奸的病理化和妖魔化真的创造出来一个吓坏人的妖魔。有人想到要和强奸犯一起上课就不寒而栗，但是却可以和抢劫犯同堂共处，差别就在于后者没有被病理化和妖魔化，因此也不会造成长期的心理创伤。然而妖魔化的代价同时也使得女人的心理更脆弱，恐惧的阴影更随时随地存在，更使得受害者难以走出阴影。以这些真正长期深远的后果来看，我们还需要继续妖魔化强奸犯吗？

《破周报》复刊176期 2001/9/14-9/23；对于当前强奸论述的完整深入批判，请参看《性侵害性骚扰之性解放》，何春蕤编，中央大学性／别研究室出版，1999年6月

高报案率与破案率 取代严惩性侵

轰动社会的性侵案再度掀起鞭刑或去势性侵犯的话题。但是严惩性侵是否真的能够遏阻性侵发生？还是只一时满足了报复的心理，纾解了大众因恐惧而来的焦虑和愤怒？

有些人认为性侵容易再犯因此主张严厉管制。其实就再犯率而言，窃盗、吸毒、黑帮、卖淫都超过性侵，所以问题还是回归到基本面：为何要求严惩性侵？

简单的答案是，因为性侵会造成妇女的巨大伤害。不过就身体的受侵害程度（疼痛、破皮等）而言，性侵并不比实际的殴打身体更严重；性侵伤害主要乃是属于心理情绪的，而心理情绪则是社会文化的建构，涉及了文化中保守的性观念与性侵污名，以致于造成「性侵是严重与可怕的」心理情绪建构。

这是什么意思？让我用一个类似的例子解释如下：

在处女情结严重、重视女性贞操的年代，婚前性行为会带给女性极大的罪恶感与情绪失落，有些人因为发生了婚前性行为，甚至会自杀或者从娼。当然，那个时代关于婚前性行为或处女的各种常识论述（如贞操是宝贵的、如何防止与男友独处、婚前性行为的性病与怀孕危险、婚前性行为的后果严重、女人无法面对失贞的痛苦等等），都加深与强化了失贞女性的负面情绪。虽然这些失贞女性的心理情绪反应都是真实的，但却是那个时代的社会文化的建构，因为在性开放的时代，婚前性行为就不会带来同样的心理情绪反应。因此，在处女情结的时代，若只是一昧地高

喊「婚前性行为的后果严重，会带来对女性的极大伤害」，或者对于婚前失贞的男女加以严惩，以吓阻婚前性行为，都只会继续建构处女情结，且强化加深失贞女性的负面情绪与心理伤害。

同样的，「性侵后果严重」也是今日社会文化的建构，而且很不幸的，严惩性侵也会进一步加深「性侵是严重与可怕的」心理情绪建构。换句话说，由于「性侵后果严重」，使得受害人有严重的创伤，而严惩性侵却会继续支持「性侵后果严重」的社会文化建构（因为「严惩」性侵正证明了「性侵后果严重」）。这种恶性循环使女性长期在性侵阴影下养成心理脆弱，日常生活都被性侵妖魔所恐吓，无法如实地面对性侵实质上只是一种类似殴打的身体暴力，反而让性侵心理情绪全面统治女性。

从女性的长期利益而言，正应该破除「性侵后果严重」这样的社会心理建构。因为严惩性侵绝不是对女性最有利的办法，严惩性侵只会使性侵妖魔更可怕，而只要性侵是可怕的妖魔，女性被性侵后所受到的伤害就是巨大的。这样一来，要如何避开严惩性侵的恶果而又能积极保障女性的权益呢？

那就必须提高报案率以及提高破案率。很多时候正因为低报案率和低破案率，才会使得性侵一再发生，犯罪而无相应惩罚的不正义也积累着大众义愤。

提高性侵报案率意味着社会文化整体的性观念要更开明，好让女性能无后顾之忧的挺身而出；而警方破案率的提高则更能鼓励高报案率。换句话说，警方重视性侵案、充分投入警力，有案必破，便能纾解大众的恐惧焦虑（现在各地都有无法破案的性侵之狼，当然会引发焦虑恐惧）。

总之，目前性侵问题的关键是低报案率与低破案率，然而舆论却避谈这个关键，反而把性侵污名的问题与警方无能的问题移花接木地转变为严惩性侵的问题，这对女性的实际安全并无助益，也违反了刑罚正义。

女性对性侵或强奸的恐惧与伤害是真实的，但是这个「真实」需要被问题化：是否女性必然就会因强奸而有重大伤害和极端恐惧？一味地高喊严惩性侵，只是把伤害与恐惧继续放大。如果女性不要永久生活在恐惧与创伤中，那么我们应该要开始思考如何降低恐惧与伤害。

原载于2007年3月22日《中国时报》时论广场

可疑的「恋童症」论述，儿童性侵害宜回归法律面： 评励馨基金会的「恋童症」论述

2000年7月，台北县汐止市三宝沙弥学院有20多名小沙弥指控主持释智浩法师利用晚上睡觉、洗澡期间，强迫他们肛交或帮他抚摸下体或口交。这个小沙弥事件引发了关于恋童症的论战（可参见国际边缘网站http://intermargins.net/Forum/2000/0008pedo_debate/）。以下数篇文章则是对此事件的反思与辩论。

受到西方世界的影响，这几年在台湾，「恋童」逐渐被建构成一种新的性变态，恋童者的特质与面貌也开始在媒体上被拼凑出来，最近的小沙弥性侵害疑案中，以励馨基金会回首的主流儿童机构更加扩散了「恋童症」的论述。

这些恋童症的主流说法固然源自西方，然而即使在西方也不乏对这些说法的反省和批判。例如，励馨基金会与某些人士认为利用布娃娃来帮助儿童描述性侵害经过的侦讯技巧是十分有效的，但是这个布娃娃方法有着诱导儿童的危险，并且儿童后来也可能会坚信诱导所产生的陈述（故而侦讯儿童时必须全程录影以供事后各方检验）。布娃娃侦讯技巧问世后在美国最知名的重大应用便是协助起诉与指控幼儿园园主麦马丁家庭集体性侵害园内儿童的冤案（曾被HBO忠实的搬上银幕），最后被告们无罪开释，这个案件也暴露了布娃娃方法的不周全。除了坚信布娃娃方法的一些圈内人，这个方法究竟有什么社会科学上严谨的认证或理论

依据，也还是个大问题。

小沙弥事件爆发后励馨基金会执行长纪惠容说：恋童者乃是一群恶性惯犯，会心存不轨地去从事那些能够亲近儿童的职业¹。其实弗洛伊德很早就指出，恋童之所以大多浮现在和儿童相关的职业场域中，乃是因为这些职业本身就有许多机会亲近儿童，比其他职业更容易实现人人心中程度不一的恋童欲（恋童欲未必是有意识地要和儿童发生性关系的欲望）；换句话说，恋童是一种很普遍的性心理，当机会存在时就有可能发生。至于某些恋童者即使不断更换工作，也都是和儿童相关的职业，这个现象也可能有别的合理解释：恋童者既然喜欢儿童，也曾具有相关的职业经历与资历，其职业生涯选择当然都会和儿童相关，故而不能将之视为「前科」或「长期倾向」的佐证。

把恋童看成是一种普遍的性心理，而将那些和儿童发生性关系的人看作恋童欲光谱上的一种极端（另一种极端则是非常憎恨厌恶儿童的人，恨童与恋童是一体两面的）——这样的解释比较能涵盖广大的现象，可以广泛的来解释成人对儿童的普遍喜爱（这种喜爱的终极范例则是父母对子女的溺爱），以及各类恋童文化的现象（如凯蒂猫、儿童扮装秀），同时也符合恋童运动者（一个鼓吹儿童权力与恋童权利的社会运动）的自我描述。

至于把恋童看成是一种非我族类的变态心理，不但无法解释这种心理的起源（无论归诸于童年性侵害或人格发展问题都没有真正解释其起源），更缺乏一个具有文化相对性、社会与历史观的视野。

先就「恋童」定义而言，一些怀着利益与政治动机的人有意地采用了含混的「儿童」定义，把从零岁到18岁的人都称为儿童²

1. 参见纪惠容〈失去嘴巴的小沙弥：孩童遭受性侵害、心理创伤更重〉《中国时报》时论广场版，2000年7月28日。
2. 西方殖民主义近年来不断透过意识形态与其各地代理人宣传以18岁来固定「儿童」的定义，以符合其全球治理的需要。各种慈善或儿童保护团体以及

，这个「幼少不分」的儿童定义也把「恋幼」与「恋少」混为一谈。「恋幼」指着对于幼儿（未达青春期、无第二性征或不性感）的爱恋，「恋少」则是对于青少年（处于青春期或外表看来性感）的爱恋。所谓「恋童」应该是恋幼，而非恋少；但是居心叵测的人常故意把「恋少」也当作「恋童」。**恋少是自古以来的自然状态**，青少年向来就是性爱的典范象征，诗歌与伟大爱情故事的咏叹对象。而且，人类自古以来，性生活甚至婚姻就是从青春期开始，直到现代国家才大规模地开始一股不自然的逆流，管制青少年的情欲。不论如何，恋少绝非变态或病态心理³；毕竟，青春少艾，哪个不恋、谁会不爱？荒谬的是，所有这些恋少的案例几乎都被司法判定当事人需要「强制治疗」；其实这种近年来流行的心理医疗根本是变相惩罚或污名，把心理正常的人当作精神疾病，以正当化禁止恋少的法律。历代以来，无论是古典籍籍或伟大文学都有恋少描写⁴，这些难道都需要心理治疗了吗？这时代的愚昧莫过于此。

就文化相对性来看恋童，也不会认为恋童就一定是变态：很多文化的童年观念与现代西方社会不同，现代西方认为是恋童的案例，在其他文化中就不是。例如美国曾拍成电影的玛丽凯·拉度诺事件（女老师Mary Kay Letourneau与小六学生谈恋爱产子，出狱后又再度复合，为他产下次子），这在早婚与童养媳的社会

教育医疗谘商等类专业团体也希望扩大儿童范围，以便囊括更多人口在其权力管辖之下。

3. 那么，「恋幼」是否心理变态呢？我基本上认为心理变态之说是为了管制偏差行为而被发明出来的概念（下详）。幼童是外表毫不性感的人，但是将外表不性感的人当作性爱对象，并不代表心理变态；例如，很丑的人也是毫不性感的人，但是仍可能有少数人将丑怪者当作性爱对象，这些少数人也未必是心理变态。
4. 诺贝尔奖得主高行健的两部重要作品：《一个人的圣经》、《灵山》不但都有性行为的描写，内容还有：1. 与未成年少女（阴部未长毛）做爱、2. 描写月经时作爱、3. 少女不怕堕胎、4. 非安全性行为（错误性教育：未戴保险套，但只要「颜射」就不会怀孕）。

中根本不会被视为变态。

就社会角度来说，有些学者认为心理变态指的就是不符合社会规范的偏差行为，由此看来，「变态」之说只是将「偏差行为」病理化，以心理医学的外衣进行社会控制，这也是医疗化社会的一个知识／权力共谋的布局。同样的，恋童症的变态心理之说也是如此。例如13岁与8岁的性关系虽然也是与年幼儿童发生性关系，但是这种「两小无猜」，一般就不被视为「恋童症」或「变态」。所谓恋童症，其实指的是跨年龄的性行为（即跨代恋或老少恋），就是双方年龄相差较大，而老少恋中不论其中一方是否未成年，跨代恋本身就被社会认为不妥偏差，特别是女大男小的情况。换句话说，跨年龄本身（不论是否和性有关，例如成人着童装、小孩太早熟）向来就被视为偏差行为，而现代社会控制的手法，就是把偏差行为当作变态心理。以此来看，违反跨年龄规范的「恋童症」也是一种被虚构出来的心理「变态」，以强化社会控制。

让我用例子来说明：18岁喜欢14岁算不算恋童⁵？首先应该问14岁算不算「儿童」？根据「幼少不分」的儿童定义，14岁未成年被当作「儿童」；但是一般人可能认为这个18-14的恋爱例子不应该是变态性心理的恋童症，因为两年后，同样的两个人，一个变成20岁，一个变成16岁，两人合法结婚了；若说原本的性爱关系是变态或病态的，那么何以在两年后就变成受祝福的佳话呢⁶？

5. 这个问题本身也是恋童论述的产物：因为很少人会反过来问「14岁喜欢18岁算不算恋老？」恋童论述总是忽略年幼者的自主性，而将年长者视为主动者，年幼则是被当作被动的受害者。然而这不总是符合事实。例如：参见新闻〈小五女追俏男，嘿咻两年告性侵〉《联合报》A12版，2007年8月2日。

6. 2001年中国西安一名14岁男子自称20岁，开着豪华宾士（奔驰），带着当时最高档的6188网通手机及掌上电脑，一副绅士派头，长得像个大人、又高又帅；他猛烈追求21岁女子并身怀巨款带着女子出游，消息轰动全国。记者问该女子：「他14岁，你都21岁了，你们能结婚吗？」女子这边心里没有底：「他是真心爱我的，他说他要生和我在一起，死也在一起。但是他年纪太小，什么也不懂，不知道他长大后会不会变心？」两人交往四个多月期间，男

如果说喜欢14岁不是恋童，那么50岁喜欢14岁也不应该是恋童罗⁷？我认为一般人会觉得后者案例应该是恋童变态，而其实这是因为这个50-14例子涉及了跨代恋；跨代才是被视为偏差行为的原因。

跨代的婚姻与恋情在历史上和许多社会中十分普遍，尤其是少女嫁给年过半百的老男人为妾更是常态。近年来也有越来越多的女大男小之老少配或跨代恋出现，也因为如此所谓「恋老」或「爱老恋」也开始进入性文化的辞汇，「恋老」或「爱老恋」指的是对于老人的爱恋与性幻想⁸。总之，跨代恋是一直都存在的，只因为现代对青少年情欲管制日趋严格，才开始变成偏差行为，而且被心理病理化，当作心理变态。

就历史角度来说，童年或儿童的观念不断变化，现代儿童的年龄定义也随着义务教育的学龄而变动：民国时期只有儿童与青年之分，当代则因为中学教育的普遍而有所谓青少年的范畴。过去小学毕业后便以青少年视之，但是最近的恋童症论述则把和国中生的跨年龄性行为也称为「恋童」。由此看来，「恋童」与其说是不变的

子还曾包了一名三陪女子在饭店三天（《城市早报》，2001年4月5日）。女大男小的恋少其实到处都有。在台湾，一名23岁女理发师与14岁少男发生性关系，依妨害性自主被起诉（〈和未成年少年玩3P 女美容师涉妨害性自主〉《联合报》，2006年11月1日；〈女发师被控诱奸少男〉《苹果日报》，2006年11月1日；两则报导内容不同，但应该是同一事件。同时根据该日的《苹果日报》，在2004年12月21日，高雄一名26岁女子与一名国中生发生性行为，被依妨害性自主罪提起公诉；2003年3月26日台北市18岁女子在朋友家看A片时诱奸12岁邻居男童，之后两次在马路摸黑与男童性交，检方将她依妨害性自主罪起诉。有趣的是，主流论述通常把这些成年女子描述为心理受创或恋爱受挫）

7. 台湾有一名52岁男子与15岁少女两情相悦，以「老公」、「老婆」互称，男方被判刑并考虑强制治疗（〈老少恋女方成孕 5旬汉判刑〉《中国时报》，2006年7月29日）。另一个涉及14岁的恋情是台湾某31岁博士生，被形容为「疯狂爱上对方」的「畸恋」（〈爱昏头 已婚博士生畸恋国中生〉《中国时报》，2007年7月24日）。
8. 日本名导演宫崎骏的《霍尔的移动城堡》片中的苏菲婆婆角色就是偷渡「爱老恋」，另外荒野女巫则是喜欢年轻帅哥，本片有不少跨代恋的暗示。在色情小说中，经常有强奸老人的情节，表达着「恋老」与「恨老」的矛盾情感。

心理人格，不如说是社会历史所定义的「儿童」与「跨年龄」。

目前的恋童论述又和儿童性侵论述混淆：恋童是一种心理现象，但是儿童性侵论述则往往不顾性心理（不管当事人是否对未成年有性欲），只偏重行为（是否有接触儿童性器官）。目前性侵的定义扩大解释，还包含性交以外的性器官接触，可是接触性器官的行为中有些是恶作剧、逗弄（人类历史长期以来就有这种现象存在⁹）、凌虐、恶待，但在目前法律中都被当作性侵，进而也被视为恋童。其实一个人出于逗弄或凌虐而接触儿童性器官或将异物塞入儿童肛门等，并不表示他就是恋童；但是却在恋童与儿童性侵不分的情况下，都混为一谈。

把恋童当作心理变态，并且拼命地去找寻超越历史社会文化的「恋童行为症状」，也会有很多后遗症。例如过去父母和子女一起洗澡是常有的事，但是于今在恋童症的乱伦说法下蒙上一层阴影。究竟几岁以前的儿童可以和父母一起洗澡而不会受到心理伤害呢？专家众说纷纭。但是随着恋童症论述的扩张，这个与父母共浴的适当年龄有逐年下降的趋势。其实童年性接触的伤害主要来自成长以后的文化建构，是在事后（因为新专家的晚近说法）才知道年幼时和父母一齐洗澡被社会视为不对的、可耻的与异类的，这才形成了「伤害」。恋童与其相关论述的扩张，就正在产生各种伤害儿童的潜在危险。

大众在对于儿童性侵害事件产生义愤之时，也应该反思：我们对各种性侵害应该一视同仁，而不需要特别假设「跨年龄的性侵害」与其他性侵害很不相同，更不需要去发明「恋童症」这种心理人格。性侵害就是性侵害，本质上是法律的，无须从中再区分出「恋童的」、「乱伦的」、「同性的」等等特殊心理。这种区分所依赖的变态心理学是可疑的，而且也未必对大众有利。

原载于2000年8月2日《中国时报》时论广场

9 Philippe Aries的*Centuries of Childhood*一书便有提及。

矮化儿童主体、 妖魔化跨年龄： 幼少不分、男女不分的恋童症论述

由于小沙弥事件¹引发了恋童症的说法，笔者在八月二日的时论广场主张「同年龄的性侵害」和「跨年龄的性侵害」一样都是法律上的罪罚问题，我们不需要另外发明「恋童症」这种心理病态人格。王瑞琪女士则在八月五日撰文反驳²，强调恋童犯的可恶可憎，描绘儿童被害者的缺乏自主与受伤极深，以唤起大众对儿童性侵害的重视，或以为可以借此遏阻犯罪。然而这并不能在学理上证明恋童症的存在；相反的，若不深入检视批判这股义愤，可能只会造成道德恐慌下的猎巫运动。

首先，王文以及一般恋童症论述都强调儿童被害者的受害深刻与长远，然而这只是片面的呈现事实，因为不论成人或儿童的被害反应都有因人而异、轻重不一的情况。很多被害者在事情发生时并不以为意，但是在事件爆发后被家人和媒体急切逼问下反而会出现「创伤后压力征候群」。有的儿童则是在年纪稍长时才透过社会化而开始出现心理伤害的迹象。换句话说，性侵害本身并不必然形成特定伤害，社会文化如何看待性侵害更是关键：一个不强调妇女贞操的社会自然会使女性被害者的伤害减轻；一个

1. 台北县汐止三宝沙弥学院二十五名小沙弥，2000年7月指控住持释智浩，利用睡觉或帮他们洗澡之际，强迫他们口交或肛交，台湾高等法院于2007年7月26日更一审宣判，释智浩十一年半徒刑，被告表示将上诉到底。
2. 王瑞琪（中华民国性教育协会理事、杏陵性谘商治疗中心临床心理师）于2000年8月5日《中国时报》，刊出〈恋童欲 并非普通性心理〉。香港性教育吴敏伦教授对此文也有随笔回应，可参见国际边缘网站。

将乱伦视为大逆不道的社会，自然也会使乱伦被害者的伤害加深。这也是为什么近年来很多人开始强调性侵害就只是一种暴力犯罪，而不要在「性」上面多所着色，以免增加额外的伤害。执意强调「受害严重是常态」，反而会深化那些淡视性侵害的「受害者」。

王文还强调儿童的不能自主与弱势，以说明跨年龄（跨世代）性侵害的特殊性。但是自主薄弱的群体除了儿童外，还有身心障碍者、病人、囚徒、老人、土着民族等，在法律上，人们可以对这些弱势族群承受的性侵害作不同量刑的考虑，但是不必因此而对应地发明各种病态性心理，更不必因为要证明罪行的恶劣而坚持矮化受害主体（正如同防暴论述常常过度描述被害女性的清纯以追诉加害者。）

恋童症论述强调儿童的被害角色与不能自主，这当然无助于儿童的自我壮大与自立自主。而这其实源自恋童论述的两大基本缺陷——第一，「幼少不分」的恋童定义：把幼童与青少年混为一谈；例如：把5岁和15岁都视为儿童性侵害的对象，但是两者的自主能力是有差异的，我们不能抹煞某些「儿童」（青少年）已经拥有的自主能力。恋童论述往往先天地假设年幼者是被动的受骗受害者，然而现实世界中年幼者也可能是主动追求者（例如台湾新闻报导某11岁女生追求15岁男生并发生性关系³）。

第二，目前恋童论述的另一缺陷则是「男女不分」。我们知道，男女在性文化中所处位置不同——男方经常是进取的、拼命想寻求性机会，女方则是保守的、提防自己受到伤害。在这种性文化中，少男的性爱对少年很少形成伤害，反而是壮大其自我、形成男性气概、确定本身性向的行为⁴。换句话说，少男并不是性的受害者、而是自主培力者。近年来由于性别平等改变了性文化

3. 〈小五女追俏男，嘿咻两年告性侵〉《联合报》A12版，2007年8月2日。

4. 历来在各种文学小说或自述著作中，少男的性冒险都是正面的效果。

，加上性权女性主义对女性情欲的培力论述影响下，许多女人在性活动中也不再处于受害的位置，也能像男人一样把性当作壮大自我、丰富人生的经验。很多不同于传统性文化心态的少女均能在性活动中肯定自我，但却遭到法律与妇幼团体的无情打压与羞辱。总之，目前的恋童论述与法律都没能考虑到男女的性别差异，以及女性之间（性活跃者与性保守者）的性差异，把所有未成年人都假想成性的受害者与不能自主者。

此外，过去社会的「儿童」很早便可以 and 成人一样参与公共生活、有自主权、并且开始性生活，我们今天也应该朝着培养儿童及早取得这种能力的目标前进，以避免越来越严重的青少年或代沟问题。我们重视儿童性侵害之目的，应当着眼于如何让儿童及早取得和成人一样平等的权力和对待。毕竟，壮大儿童的自主能力才是儿童抵抗成人各种宰制（包括性侵害）的基本力量来源。

在今日恋童症论述下，原本只是一种跨年龄性行为或者是犯法的侵害，现在却变成一个人种、一个认同（王文甚至说他们「不能自拔的只被儿童所吸引」）；这么一来，只要有恋童的幻想或偏好恋童的影像都成了病态罪犯的征候，所有的恋童者都被妖魔化。然而，把偏好跨年龄或跨代的性幻想也划入病态范畴殊不合理，例如，强奸幻想与强奸色情影像是很多男女的喜爱，但是这些男女并不会因而都实践强奸，人们也不认为强奸幻想与影像就等于强奸罪犯的征候，或认为强奸罪可以被宽宥。总之，发明「恋童症」就像发明「强奸症」一样，并不能遏阻强奸犯罪。

原载于2000年8月8日《中国时报》时论广场

后记

王瑞琪文章对本人文章的「反驳」，在我看来都是不甚相关的论点，我在上面也已经以间接的方式回应了。但是其「反驳」与其是说理，毋宁是诉诸大众的恐慌与义愤情绪，深层假设的则是诉诸一个「纯真无性欲、脆弱需呵护、不自主独立」的儿童观，这是源自19世纪西方中产阶级所塑造出来的儿童。而所谓恋童症，从历史眼光来看，其所指涉的行为在过去很多都是社会可以接受的常态。这些过去被容忍的行为，因为社会变化，今日是被视作偏差的。但是为什么这些偏差行为的人就因此被建构为「恋童症患者」呢？一个35岁和13岁的人发生性关系（例如美国女老师玛丽凯·拉度诺Mary Kay Letourneau与她的男学生），不论是否强迫，在今天都被视为儿童性侵害，而且35岁者还被视为「恋童症」。但是十年后如果未成年人的法定年龄降低为12岁，那是否表示这位35岁者的「恋童症」就不药而愈了呢？

王文说儿童性侵害很特殊，和别的性侵害不同，乃是因为儿童很脆弱与不能自主；但是这个「特殊性」的说法忽略了许多其他群体（如身心障碍等）可能同样脆弱与不能自主，强调儿童不能自主也忽略了性侵害的个案中受害者本身常常有很大的差异性。王文否认恋童（跨年龄或跨世代的喜爱儿童）是一种普遍心理，认为父母的爱恋子女不是源自这种心理，因为父母不会和子女性交。这个反驳也站不住脚。因为恋童作为一种普遍心理（而且是爱恨交织），只有在光谱的一端才会有和儿童性交的自觉欲望，光谱的其他部份是不会有这种自觉的欲望的；故而很多父母不会有和子女性交的欲望。把恋童当作普遍心理可以解释许多恋童与虐童的社会文化现象，而不必特别预设有一群特别的妖魔，具有独特的变态心理。

在恋童症的阴影下，1991年美国有位母亲（Denise Perrigo）

在和社工人员闲聊时提到自己在哺乳时会产生快感（其实也是常见的现象），后来却被当作对孩子进行性侵害，最后还被夺走了监护权。一般父母子女之爱虽然很少会变成与子女性交，但是亲子之间有性意味的行为却是很常见的（如拥抱、亲吻、碰触性感带、逗弄小鸡鸡、从衣不蔽体到共浴共枕等），如今在恋童乱伦论述下这些都变成了可疑的互动。

19世纪的性学传统同时创造了「同性恋」、「恋物」、「SM愉虐恋」、「恋童」等变态性心理，而且进一步在今日扩展到「外遇症」、「电脑上瘾症」等为了社会控制而虚构出来的心理症。其实，如果我们扬弃这个19世纪性学传统遗留下的「恋童症」性心理，而把恋童看作一种普遍的、深浅程度不一的性心理，反而有助于将成人与儿童之间的种种欲望暗柜摊在阳光下讨论，恋童的不再禁忌也可以使人们更能理性地与这种欲望共存。例如有段时间网路上有「萝莉控」、「正太控」的讨论版，在那里我们看到恋女童与恋男童的各种文化面貌，不但印证恋童是普遍心理，也显示当代恋童事物的无所不在，还有恋童的各种心声。然而在恋童猎巫的氛围下，妇幼团体的网路监控（抓耙仔／告密者）向官方检举，掀起了黄色恐怖，以法律威胁着参与讨论者，关闭了这些重要窗口，把这些颇为健康的公共讨论予以封杀；在未来，侵害言论自由与人权恐怕不会是非理性的恋童症论述的唯一恶果。

爸爸摸我尿尿的地方…：

恋童论述的矛盾与恐慌

2000年小沙弥性侵事件后有些文章写得很好笑。例如纪惠容（励馨基金会执行长）在励馨电子报第34期的〈「小沙弥事件」谁在说谎？〉文章说：

在此，励馨必须再呼吁，请关注这些小沙弥的后续治疗工作。因为，任何人把手指头伸进小孩子的小裤裤，孩子的一辈子都将深受影响。尤其，小男生遭受性侵害，将造成以后性别认同的困扰，若不加以正视、治疗，严重者日后恐回溯摹仿成为加害者，这是许多的性侵害研究文献所证实的。（纪惠容）

这里说「小男生遭受性侵害，将造成以后性别认同的困扰」，还说「是许多的性侵害研究文献所证实的」，那究竟是什么样的「研究」文献呢？恐怕又是那种充满宗教意识形态的粗糙研究，把男同性恋、男跨性别者的成因归于童年性侵害，是标准的「恐惧同性恋研究」。

上面还说「任何人把手指头伸进小孩子的小裤裤，孩子的一辈子都将深受影响」，这显然是夸大之词；更重要的，这里的说法没有提到父母可否接触儿童性器官，似乎假设了只有父母可以碰触儿童性器官，而避开「父母碰触儿童性器官是否为性侵害？」的问题。还有一篇新闻报导标题是〈救命呀！有人摸我尿尿

的地方〉，接受访问的儿童福利联盟、励馨基金会等团体的人员提到儿童被人摸性器官，必须告知父母，但是这个说法也同样的不提父母可否触摸儿童性器官的问题。

为什么不提呢？这一方面是今日儿童性侵害论述本身的内部理论矛盾，另方面这些论述都是害怕得罪大众与普天下父母的媚俗论述。

在理论内部矛盾部份：如果说父母触摸儿童性器官的某些方式不是性侵害，那么当然非父母的其他人触摸儿童性器官也未必就是性侵害（参见本文后记）。进一步说，如果父母有可能性侵害，那么保护儿童的社福团体与社工也可能性侵害，这一点最后再谈。

在媚俗部份：甯应斌在〈从虐待、恶待到误待儿童：Child Abuse的翻译与「儿童性侵害」的政治〉一文¹就显示当前的社福团体与主流的妇女团体、儿童福利团体、教育团体等，虽然服膺于西方的保护儿童论述，但是面临台湾大众育儿教养方式时，则选择性的运用西方理论，只质疑下层阶级父母的教养方式，而不能彻底地（radically）也质疑中产阶级父母，其论述因而有划分出阶级差异的效果。详细的论证可参考本文的后记。

在上述引用纪惠容的同一篇文章中，她还说：

台湾社会必须在这些惨痛的事件中学习进步，尤其期盼媒体，不必要为了新闻抄作，一再接「平衡报导」之理，让事件变成罗生门，而不愿负起追求真相的责任，此次，是非应已明白，请相信这些「失去嘴巴」的小沙弥，给孩子多一点的支持。并帮助他们走出性侵害的阴影。（纪惠容，〈「小沙弥事件」谁在说谎？〉）

1. 收录于《性侵害性骚扰之性解放》，原为《性／别研究》5&6期合刊，1999年6月，台湾中坜中央大学性／别研究室出版，页273-282。

这里的意思非常清楚，就是因为对于恋童与儿童性侵害的义愤，作者认为可以不经法律审判，就可以定罪。新闻媒体必须加入这股「道德恐慌」的讨伐圣战，不必中立，只需要用传媒的力量去定罪。其心态令人不寒而栗。

但是媒体如果不中立，而加入定罪制造义愤与恐慌的行列，那么任何人都可能是受害者。由于儿童性侵害论述常被利用来引发恐慌，并且被相关妇幼社福团体与政客或媒体以恐慌来收割资源，因而有无限蔓延的可能，使人人都成为儿童性侵害的嫌疑犯。中时晚报在一篇题为〈恋童症 有的是大好人〉的报导中说：

精神科医师指出，恋童症患者并不局限于「老伯伯」，外表正常的年轻人也可能暗藏这样的行为倾向，主要是因为性心理的偏差，而且部分患者会将极度的罪恶感转化成对社会慈善公益的热心……而这种患者通常是温文有礼、风度翩翩、谈吐不俗，而且往往热心公益、负责尽职，是大家眼中的「大好人」。（《中时晚报》，2000年7月27日）

可是，我们不要忘了，儿童福利与保护儿童的社福教育团体不是充满了热心公益的大好人吗？励馨基金会执行长纪惠容说：「许多恋童癖加害者会设法找寻、潜藏在有孩子集体生活的地方……，并取得孩子的信任」（〈失去嘴巴的小沙弥：孩童遭受性侵害、心理创伤更重〉《中国时报》时论广场版，2000年7月28日）。既然如此，跟儿童非常接近的儿童保护、福利与教育团体岂不嫌疑最大？所以是否应该先自清呢？是否应该先由中立机关严格检查这些主流儿童团体与儿童互动的方式呢？总不能采取「家丑不可外扬」的掩饰方式（主流妇幼团体一贯指责别的机构掩饰性丑闻）。还有，在各种监禁青少年的中途之家或教养院，

其管教规训儿童（包括「雏妓」等）的方式与日常互动，难道不需要更透明、更高标准的严密检视？这类准监狱机构是凌虐、性侵、欺负、恶待……最可能发生之处²。公众有权利将这些机构与主流团体放在镁光灯与放大镜下，做仔细的检验，以免儿童蒙受（二度）伤害。

后记

你拥抱与亲吻小孩吗？

成人和儿童身体接触时，若成人因此有性快感（即使儿童并没有不舒服的感觉、也没有什么意识），这是否构成儿童性侵害？对此一问题可继续追问：如果接触的是儿童「无关重要」的身体部位（例如母亲在哺乳时自身有性快感，或陌生人仅仅环抱儿童而有性快感），那么这是否为性侵害？另一方面，如果接触的部位是儿童的生殖器，但是成人并没有性快感（例如陌生人去抚摸儿童的生殖器，但无性快感；或者，父母常常无聊时玩弄儿童的生殖器，但是没有性快感），这是否表示性侵害？如果父母（而非陌生人）接触儿童生殖器时自身有性快感，那么这是否为性侵害？

提出这些问题的目的是要指出：如果我们认为「陌生人接触儿童生殖器（不论什么原因、不论有无性快感）」极可能就是「儿童性侵害」，那么——只要我们贯彻「家庭性侵害」的逻辑，我们就可以看出——「父母接触儿童生殖器（不论什么原因、不论有无性快感）」同样也是有问题的，是可能的「家庭性侵害」。

「家庭性侵害」的核心逻辑就是：父母和陌生人无异，都可能

2. 2007年8月3日《联合报》有一则新闻〈收容少年 爆集体口交〉，相信这种事件只是这类机构中的冰山一角而已。

是性侵害者，所以人们必须提防父母进行儿童性侵害的可能性。这个观点认为，我们不能因为成人抚摸儿童生殖器时没有性快感，就认为这不是性侵害；我们也不能只因为这个成人是儿童的父母，就认为这个行为不是性侵害——「家庭性侵害」论述要求我们一体看待父母和陌生人，他们都有进行儿童性侵害的可能性。事实上，正是这样的论述逻辑，才使得人们近来开始谈论父母应该在儿童几岁时就停止给儿童洗澡³。但是，为什么成人替八岁的儿童洗澡就是「有问题」，但是给一岁的儿童洗澡就没问题？难道一岁的儿童不可能被性侵害吗？

主流论述宣传说「陌生人抚摸儿童生殖器会造成终生的伤害」，那么为什么「父母抚摸儿童生殖器」就不会造成终生的伤害？有人说，因为前者被认为是「性侵害」，而后者不算性侵害，同时也是几乎每个父母都做的事。这个回应忽略了两件事，第一，父母以外的人抚摸逗弄儿童生殖器的情形曾经相当普遍，当时并不被认为是性侵害或有什么大不了；故而现在每个人都做的事，未必就不是性虐待或性侵害。第二，现在很多人已经认为「父母抚摸儿童生殖器」可能就是性侵害；所以一、二十年后当社会共识普遍认为这是一种性侵害后，成年的子女不就要面对这种社会污名的性侵害经验回忆吗⁴？

Zygmunt Bauman⁵指出在目前，父母的温柔呵护已经不再是「与性无关」（innocent），他引用Rosie Waterhouse的话：「拥

3. 〈儿童性发展（下） 给孩子正确的性观念〉《联合报》34版，1999年6月24日。根据这篇报导，医生认为三岁以后幼儿不应该与异性父母一起洗澡，这显然是异性恋观点。
4. 试思量以下类比：过去在治疗儿童头虱时，曾经在头发上喷DDT，这可能造成儿童终生的伤害，但是当时人人为之，并不知道其后果。故而，现在父母人人皆抚摸儿童生殖器，却不知道其后果。
5. Zygmunt Bauman, "On the Postmodern Redeployment of Sex: Foucault's History of Sexuality Revisited", *Postmodernity and Its Discontents* (Cambridge, UK: Polity Press, 1997), 141-151.

抱、亲吻、洗澡、甚至和妳的儿童一块睡觉，这些是自然正常的带孩子行为模式吗？或者是不恰当、过度情欲化的侵害误待行为呢？」Bauman还提到另一个社会现象：儿童的手淫、儿童对自己性器官的兴趣，现在更被普遍地认为不是儿童自己的情欲倾向，而是父母情欲的影响，故而是性侵害或性误待的征候。

家庭性侵害论述的盛行也使家庭成员更敏感的意识彼此是「性对象」，是可能引发性感受的对象，这个被唤醒的性意识也将使家庭成员更加提防，也因此更被吸引。在实质上，从性吸力与性防范的必然性来看，这将使得家庭成员与陌生人益加无异。家庭性侵害论述因此就是「家人恋」的性部署——家庭性侵害论述会鼓动激发家人恋所需的心理情感与能量。

摘自甯应斌〈从虐待、恶待到误待儿童："Child Abuse"的翻译与「儿童性侵害」的政治〉一文

童年观念与阶级盲点

小沙弥性侵害疑案爆发后，以人本教育基金会等为首的主流说法指责父母放弃亲权、将管教儿童的责任交给寺庙，强调家长必须参与教育机构的管教过程。笔者则认为这样的主流说法有其阶级、性别与年龄权力关系上的盲点。

「儿童需要长期被父母教养」这样的观念，其实源自现代中产阶级的童年观念，昌盛于西方的19世纪，并且随着全球西方化而成为普世的观念。童年观念的核心认为童年应该是天真幸福的，因而必须与成人现实世界相隔离；然而同样的儿童观念也认为，儿童缺乏文化调教，必须接受成人不断的监护管教。这个童年观念假定了所有的儿童都因为生理不成熟而「天生」与成人不同、无力自主而需要管教，它忽略了儿童也有许多个别差异和主体性，结果反而迫使很多与众不同儿童逃家离家，使很多有职业天分的儿童无法以工作实现自我，使很多不喜欢传统教育的儿童被迫读书，也使很多早熟儿童被视为社会问题。值得注意的是，近年来这个儿童观逐渐扩展到包含青少年，也就是将青少年视为某种程度的儿童而非成人，结果自然引发青少年的抗拒（在青少年普遍就业而非入学的时代，青少年乃是被当作成人一样对待的）。

与上述中产阶级相比，下层阶级的儿童一直到晚近才拥有童年。中国民间俗谚「穷人的孩子早当家」就说明了下层儿童很早就进入成人世界；下层儿童的妈妈、下层妇女和男人一样全时间参与劳动，而不是只在家教养子女；同时下层父母对于儿童的态度

度与教养方式中也没有包含中产阶级的清纯童年观念。(在现代以前,即使有产阶级的西方儿童也会送给外人教养做学徒,而不是被保护在温室中。)

人本基金会等在小沙弥事件中说「信佛的父母将难以管教的子女送寺庙修行是逃避责任」,这其实是将中产阶级的生活方式、性别分工关系与价值观强加于下层的做法。这种价值观近年来也常常化身为「虐待或恶待儿童」的标志,漠视下层阶级的有限资源与生活实况,而把下层阶级的儿童教养方式(例如下层儿童在父母的工作地点帮忙打杂或顾店¹)污名化,批评他们不负责任。其实,将儿童送往寺庙,和过去下层父母将子女送人收养一样,都有现实的考量,中产知识份子认为将子女送人收养或送人教养的行为可议,这乃是一种「胡不食肉糜」的表现。

西方中产阶级的儿童观从来也没有真正普世地实现过,因为这种儿童观的理想需要19世纪没有就业但拥有仆役的中产妇女才能完全实现。在当代的现实中,普遍就业的父母根本无法全职教养儿童,国家则透过教育机构来接手儿童的管教责任。有趣的是,在推行义务教育的初期,国家曾尽量企图使儿童不受家庭父母的影响,以便塑造新的现代国民,对于父母插手干预学校管教充满着敌意;近年则因为社会巨变冲击到学校的管教能力,国家反而强调父母应该参与教育机构的管教工作。

在这样的历史摆荡趋势中,谁会被要求要为儿童的教养担负主要责任呢?很显然的,女人将难逃其母职角色。中产阶级儿童观的高调终究会以中产妇女放弃志业或家庭事业两头奔忙作为代价。故而,妇女为了自身的解放也应该拒斥小沙弥事件中的主流儿童教育论述,并且寻求另类的童年观。

儿童/成人的年龄群体区分是社会历史的产物,例如「青少

1. 目前儿福法律不利于在「不良场所」工作的下层父母,因为他们无法将子女放在工作场所,就近照顾。

年」便是个相当晚近才出现的观念（伴随着义务教育的延长与青春期反社会行为的说法而出现的）。由于源起早期现代西方中产阶级的童年观在二十世纪后期成为全球主流，年龄界限所定义的群体愈趋严格，跨年龄的（性）行为也就越发地被视为社会问题。面对今日成人与儿童青少年的种种冲突，也许我们需要调整童年观念，开始接受儿童本身也是主体，也可以在协助下自我管理。成人不能因为儿童自己想要的生活方式、情欲与价值观念不符合成人社会的规范，便认为儿童需要成人的「管教」，而强迫儿童接受规范。这种权力的压迫与宰制在年龄解放的趋势下，势必引发更多的冲突与问题。

原载于2000年7月30日《联合报》民意论坛

代理孕母

代理孕母打破父权的母职观

在代理孕母的争议中，有许多来自妇女团体反对代孕的声音，但是其实也有一些女性主义者赞成代理孕母的开放。她们至少有两个理由，一个是代理孕母使女性打破了父权所定义的「母职」观念；另一个是为了保障代孕工作者的权益。

首先，代理孕母改变了传统父权所定义的「母职」观念，使得女人脱离了生物的宿命，免于必须怀孕生产的「天职」，可以和男人一样，无须怀孕生产也能拥有自己的子女。人们不能再以女人的生物宿命为借口来不平等对待女性。

其次，虽然代孕者必须和自古以来的女人一样怀孕生产，但是和千古以来女人不同的是：她不但可以免于养育子女的「天职」，而且她的怀孕生产不是无偿的生殖劳动，不是婚姻内的宿命，而是自愿的人生选择和职业选择，有助于她改善她的人生境况。

故而，代理孕母把女人的天职轻易的拆解了，这是古人无法想像的。因为古人没想到：虽然怀孕生产是只有女性才具备的能力，但是一旦怀孕生产专业化，就能改变传统父权所加诸女人的生物「母职」。

「母职」就是包含生殖工作、照顾工作、性工作在内的家务工作，而当这个母职座落在合法婚姻家庭之内时，母职有着一定的正当性，并且受父权的某种程度的保障；父权愿意提供有限的保障乃是因为唯有女人受限于婚姻家庭私领域时，才容易被男人所支配，但是这样一来，女人也因此受限于家庭的私领域。在传

统社会中，企图脱离私领域、不受限于婚姻家庭或家务工作的女人会遭受道德的指责，这就是性别不平等。

在传统父权社会中，生殖工作使女人成为生育机器，女人是父权的生殖工具。而女人在婚姻家庭内所做的家务工作都是无偿的劳动，是服务家庭中的男性的。但是女人因此也得到父权体制某种程度的保障，而当失去保障时，女人能以受害者角色哭诉，所以很多女人也觉得需要这样的名分。

透过近代的妇女运动和进步的社会趋向，女性开始走出家庭、进入公领域，所以我们看到女性就业、受教育、参政、出入公共场所等等。而且女性可以不必进入婚姻、或留在婚姻中，她们可以离婚。当然，女性仍然不是完全走出私领域，所以有的职场女性两头烧，有些人学校毕业后就做起家庭主妇。

但是现代社会还有一个非常重要的趋势，不但有利于女人进入公领域，也重新定义了传统父权对「母职」的观念。这就是**家务工作的公共化**，家务工作不再受限于婚姻家庭的框架、不再受限于私领域的范围、不再受亲密关系的管辖。

使家务工作公共化的最大力量来自家务劳动的商品化，女人过去替家庭中男人所作的服务和劳动，现在变成了职业和有酬劳的工作，这和女性能够大量就业的趋势相吻合，很多女人因而有了人生的新选择——女人做同样的家务劳动，但是现在可以不必替某个男人无偿的服务，而是为自己独立自主的工作。

故而，**家务工作的商品化使女人从家奴的奴隶状态中解放**，而成为一个和一般男人一样的受雇者、有酬劳动者、工人。这个妇女解放的趋势是进步的，也重新定义了传统父权对「母职」的观念。

此外，家务工作的商品化也反过来证明了家庭中的无偿劳动不是没有价值的，而是值得重视的。故而，也是对私领域中的妇女有利。

任何工作的商品化都可能带来剥削，但是不应该因此把人变回奴隶状态，把女人赶回厨房，而是改变剥削经济的模式，加强保障工作者的合法权益。例如当养育、生殖、烹饪、照顾、性、清洁等家务工作商品化后，如果有对女性剥削的状况或男女工作不平等的状况，我们不是去禁止这种工作进入公共领域，而是追求职场的性别平等，保障工作者的合法权益。更有甚者，当家务工作的商品化发达到一定程度，还可以进一步「社会主义化」，也就是社会合作的分工（例如有公营的照顾工作或性工作合作社等等）。

总之，代理孕母所从事的生殖工作，就是「女性的家务工作公共化、脱离私领域」这个大趋势的一部份。代理孕母也因而改变「母职」的传统父权定义、提供女性在职业和人生上的新选择，也因此可以帮助女人脱离家庭婚姻的束缚（有婚姻家庭的女人可以选择不生殖，没婚姻家庭的女人却也可以选择生殖）。所以我们肯定生殖工作的商品化趋势，这是个比生殖工作奴隶化（婚姻内的无偿劳动）要更进步的趋势。

代理孕母所从事的生殖工作，和父权定义的母职的生殖工作很不一样：代理孕母不再是为婚姻关系中的丈夫服务，不必负担家务工作，她是职业女性，她为自己的利益工作，她不是任何人的工具。如果说代理孕母间接的替某些男人完成了传宗接代的愿望，那么她的角色也不过就像那些医生、护士、男人的老板、保育箱等一样。

其次，代理孕母重新定义了母职，对所有女人都有利。这是因为代理孕母的母职只是生殖工作中的妊娠和生产而已，并不包括性交、养育等父权所定义的母职。在开放代理孕母的社会中，女人可以理直气壮的说：「谁说做母亲就一定要怀孕生产呢」？就好像因为厨师、清洁公司、托儿所、安养院、社会福利的存在，女人可以说：谁说做母亲就一定要烹饪、做家事、养育幼儿、

照顾老人呢？的确，代理孕母的母职观念使女人摆脱了「性—怀孕生产—养育」的必然连结：喜爱养育子女、但不喜欢和男人性交和怀孕生产的女人，有福了，因为她们可有代理孕母。喜欢怀孕生产、但不喜欢养育子女的人也有福了，因为她们可以做代理孕母。

人为什么会想做代理孕母呢？有人说，很多是为了钱，但是也有是为了同情、帮助亲人好友；不过，在国外的调查里面，也有人喜欢怀孕时被人重视的感觉、和只想尝试怀孕生产的滋味。事实上，伪装怀孕也是心理分析会研究的行为。在未来，当代理孕母变成一种正式的职业时，那么就会和其他任何行业一样，有千千万万种动机和理由进入这个行业，而不会有人觉得好奇了。所以「为什么想做代理孕母？」这个问题本身就是因为这个职业被特殊对待后的产物，是个无中生有的假问题。

不过，这个问题让我们进一步想到：那些反对代理孕母的女性团体很少去替代理孕母的权益和需要来设想。或者，更阴险的是打着关心代孕者权益的名号，实质上却百般刁难限制代孕实践、企图缩小代孕规模。而且这些女性团体常常把代理孕母或寻求代理孕母的人都当作被父权洗脑的受害者、传宗接代思想的帮凶。这是对女性生殖工作者的轻忽和简化。现代社会日形复杂，不能只是用「父权作祟」来涵盖与解释所有现象。很多单身女性、同性恋女性，以及各色各样女人，都会对代理孕母有需求，而代理孕母所带给女人的复杂利害和潜在机会，绝不能用「帮助父权传宗接代」来一语塘塞。作为一个女性团体，应当尊重其他女性的生命选择，应当假设代理孕母或寻求代理孕母的人都是生命战场上的战士与斗士，女性团体要给她们更大的力量完成她们的选择和心愿，而不是拒绝与排斥她们，把她们当白痴。

总之，将代理孕母看成是替父权服务，或者把生殖工作商品化视为大恶，都是错误的女权分析。

作为新兴行业，代理孕母是我们需要积极保障权益的工作。今天无论有没有禁止代理孕母的法律，代理孕母都会存在，只是处于地下化的状态，这对任何一方都没有好处，我们必须正视代理孕母存在的现实，而思考如何积极保障代理孕母的工作条件和权益。

有人认为代理孕母会引发特殊的纠纷（例如在怀孕期不好好对待自己身体、会因为舍不得小孩而违约），但是我认为这种情况是在一个行业比较不专业化、缺乏专业管理的情况下才容易出现的情况。还有人说代理孕母舍不得小孩是因为胎动会牵动母爱等等，我想女性主义者对这种母爱的生物性解释一定会嗤之以鼻的吧。专业的代理孕母面对婴儿不会那么容易动情，就像在急诊室或ICU的医护者可以不动情一样，不见得是没人性，而是有专业的素养。

所以，代理孕母在未来走向专业化将是个进步的方向，这可以使怀孕过程更有严格程序，这些程序既保障代理孕母的权益也保障胎儿的健康，也可使代理孕母成为一个受人尊敬的职业。没有污名的代孕者也较容易像国外的「白鸛」代孕者组织一样，来争取自己的工作权益。

有人说，那么代理孕母不就成了生育机器吗？确实。但是在避孕和人口控制的今天，一般女人已经不再是生了一个又一个的生育机器，代理孕母的生育机器形象未必是个负面的、污名的，而是可以带着先民对生殖的崇拜心理，可以是代理孕母专业形象的一部份。如果女性主义者真的要帮助弱势女人壮大，那么是贬低她们好呢？还是提升她们的形象好呢？其次，「生育机器」之说是用来形容过去在婚姻家庭关系中的女人，就好像说家庭主妇是个「烹饪机器」一样，但是当女人成为餐馆厨师时，说她是「烹饪机器」又有什么意义？专业工作者又有谁不是个效率机器呢？

在生殖工作和许许多多的家务工作商品化、公共化的趋势下

，也有一些女性是反对这种趋势的，这主要是因为这些女性在婚姻家庭私领域中采取一种**牺牲自我的策略**，以便得到较多保障；简单的说，这些女性将母职与家务工作变成无价的、不可交换的、绝非商品的「爱的结果」，易言之，一切都是为了爱，只有在爱的亲密关系中，女人才向特定男性提供家务工作，否则多少钱都换不到此女人的任何家务服务，家务工作只能以爱来交换。把母职的家务工作当作无价，甚至提高到神圣地位，结果往往是牺牲自我也在所不惜。但是，这种牺牲自我或爱男人策略不应该是异性恋女性的必然归宿，而且左右周遭都是这种策略失败的例子。既然如此，何不放其他女人一马，让另外一些女人试试别的策略，也是给自己留一条后路呢？

女人的不平等待遇从来就被归诸于女人的生物性，认为女人的天职就是怀孕生产，因而要性交以便怀孕，既然生产了就要养育小孩，为了养育小孩就非要和子女的爸爸结婚，并且要服事丈夫，以换取饭票。但是，代理孕母打破了这些生物必然性的神话：虽然怀孕生产是只有女性才具备的能力，但是个别的女人却在生殖科技的帮助下离开了生物的宿命；女人可以和男人一样，不必怀孕生产，就可以有小孩可以养；女人也可以无须性交、无须养育子女，却能够怀孕生产，并且**可以用怀孕生产为获取生计的手段**，故而怀孕生产有可能是摆脱男人、独立自主的手段，这是千古所未见的——从来，女人的怀孕生产都是使女人依附男人、丧失独立的行为，今天代理孕母打破这个宿命；所以女性主义当然支持代理孕母，并且希望早日看到代理孕母的专业化。

1999年3月11日立法院「人工生殖法草案」立法公听会发言稿

女性主义与代理孕母

何春蕤

最近常常听到许多女性主义者严厉的批评代理孕母是把女性的子宫当成孕育胚胎的工具。作为女性主义者之一，我有很大的疑惑：因为，就像刚才陈昭姿说的，不管代理不代理，有哪一次、哪一种怀孕，不是把子宫当成孕育胚胎的「工具」？（难道要把胚胎养在乳房里？）

又有人说代理孕母是父权传宗接代的阴谋。可是，难道其他非代理孕母的、夫妻之间的自行生育就没有传宗接代的含意？老实说，以目前的科技来说，人类的生育都多多少少牵涉到阴茎的插入、或是精虫钻入卵子，要是按照这种女性主义的逻辑，所有的生育都多多少少有父权的介入，都是应该严厉避免的罗？不过，显然这种女性主义者又并不会要人类绝种，这里的含意就值得我们思考了。

说穿了，所谓的「工具说」和「父权阴谋说」主要是想把婚姻神圣化，当成生育的唯一场域，也把子宫神圣化，当成爱的结晶的唯一圣殿。在这种说法里，唯有夫妻之间、有名分、有浓郁爱情、自行计画、不是被公婆催逼、子宫还健康有力的生育，才算是美好的、不带父权痕迹的。（说到这里，我还真怀疑那些不用代理孕母的生育是否都有那么完美的条件。）照我的朋友丁乃非和刘人鹏的说法，这显然是一种出于「良家妇女」思考的女性主义立场。

问题是，这种把子宫神圣化，把婚姻关系内的生育神圣化的

说法，正是父权思想很重要的一部份，也正是传宗接代信念的一部分。反倒是代理孕母、精卵相借等等人工生殖的可能选择，才有点开始松动父权的亲属关系，松动女性与母职之间似乎天然的连结。

因此，我对代理孕母的看法是个很简单的、一贯的女性主义基本精神：我们当然要支持一切可以为女人开拓更多人生选择的新做法，希望更多的女人可以透过科技的运用而实现她们的人生愿望，也在实现各种人生愿望的过程中冲击并改变既有的性别布局。因此，不管是想传宗接代的女人、希望孩子姓母姓的女人、女同性恋、单身女人、怕痛的女人、不想自己生产的女人，应该都有机会使用代理孕母——女人本来就是很多元的。更别谈那些需要仰赖代理孕母来求后，但是没有被包含在此次法案中的女人，她们可能罹患了严重子宫肌瘤、严重子宫腺瘤、洗肾、严重心肺疾病、严重红斑性狼疮等。难道患病的女人没有权利规划自己的人生？难道只有严峻的女性主义者有权力规划所有女人的人生？

有次听人说，因着代理孕母而受惠的女人只是极少数，所以我们应该不要浪费太多社会成本来发展这方面的研究和医术。我相信在座民进党的立委们对这种说法应该是深有所感的，要是当年大家也说美丽岛事件只牵涉到少数人，说开放言论自由的后果是负面大于正面，因此我们就不去努力促进司法的公正和国家定位的公开讨论，那么今日的民进党又会在哪里呢？

有许多人担心像生育这样私领域中的活动进入公领域，那就意味着国家或商品制度进一步控制了女人的身体。我倒认为，这种简单制式的思考方式可以休矣！原本女人在私领域中的各种家务工作（如烹饪、养育、看顾、清洁、性等）一直是无偿劳动，而它们在进入公领域后，并不一定只意味着国家或商品制度对女人的全面操控；事实上，过去女人在家中的各种劳务现在一步步的由外人、专业人士来承担，这种家务事的公共领域化，为许多

女人带来更多的生活自由，也为其他女人带来更多因专业技能而经济自立的机会。

可想而知，代理孕母的出现也很可能有类似的效果。而且这个趋势不但会改变生育在公领域中的地位，也会顺势改变那些继续留在私领域中的生养工作。比方说，原本在家中被公婆和丈夫逼着生小孩的媳妇，现在可以比照公领域中代理孕母的待遇，在家中提出生育的讨价还价筹码。生小孩不再是无偿劳动，不再是不情愿但是必须做的事，而是可以提升母体地位、增加个人福利的措施。如果子宫是女人的，就让女人用子宫来提升自己的身分和地位吧！

有人或许要说，这样把婚姻和生育有偿化，岂不会破坏夫妻之间的情感吗？老实说，真正好情感的夫妻或许确实不会需要讨价还价，但是世上占大多数的平淡或功利式婚姻又将如何呢？饱受公婆、丈夫、人言所困的女人还要困坐愁城，为良家妇女女性主义者的理想婚姻梦想而自命清高，不讨价还价吗？

有些妇女团体用代孕者的权益没有保障的说法来反对人工生殖法，我觉得这个说法大有问题。目前担任代孕者的女人确实没有很多保障和报偿，但是她们所承受来自那些妇女团体的污名，才更使得她们无法有力的争取自身福利。妇女团体若是真的要为孕母谋福，就应该进一步促进设立一个更开阔的法，透过「去污名化」来帮助代孕者为自身的服务工作感到骄傲，进而现身，争取较好的待遇，而不是像现在这样，众多妇女团体围着丑化像陈昭姿这样愿意现身承认需要代孕者的人。

1997年代理孕母成为话题时，女权会曾经提出过（根据媒体说）非常「严厉的抨击」，质疑为什么只允许有婚姻关系的妇女找寻代理孕母，而想要孩子的不婚女性、同性恋就不在保障范围之内。有趣的是，这个进步的说法接下来却导引到一个非常不进步的结论：女权会认为既然代孕者只替已婚妇女服务而无法谋求

所有不孕妇女的权益，同时又无法解决经济弱势的不孕妇女援用这个科技成果的问题，那么代理孕母根本就不应该法制化。

这种思考逻辑实在令人困惑。几年前女权会也和女学会一起推动放宽女性外交特考的门槛，好让女生以后有机会能做外交官，这不也是只服务极少数高级知识女性的需要吗？怎么那时候女权会就不拒斥外交特考了昵？

另一方面，许多人和女权会一样，担心这个法案会造成优势女性利用弱势女性的子宫来延续后代。我认为这种说词基本上只不过是利用基层妇女当挡箭牌罢了：有多少优势女性会采用下层妇女来孕育孩子？用点常识面对人心吧！搞不好打掉了法案，到头来真正受到妨害的，恐怕正是那些迫切需要代理孕母的下层妇女呢！毕竟，下层妇女也会有不健全的子宫，也会有上面说的那些疾病，也会有她们的人生规划和选择，而且她们也不一定会因为经济弱势而无法受惠，国家的角色不就是在使得一般大众都能享受同样的权益吗？

至于大家津津乐道的「谁是母亲」的问题，我觉得这类讨论其实反映了大家的某种焦虑，说白一点，大家很想要固定并统一母亲的定义，要不是生理的，就要是法律的，或者是成规的，反正大家要有个统一的口径。我倒觉得母亲不需要有一个统一的定义，每个人和母亲的关系可以是协商的，可以在以后还有所改变的，可以由不同的常规来认定的。而代理孕母正是在这条路上的一小步。

终究一句，法律的设立永远应该是为了救助那些无自愿的人，而不是压抑那些自愿的人；代理孕母如此，性工作者亦若是。可是我们周围却总是有很多人要求事物只能有一种定义，一种实践，一种逻辑，而完全不管主体之间的差异意愿，不尊重个别妇女主体内心各种可能矛盾、可能传统、可能前卫的意愿。妇女团体若是一意以为自己代表所有女人的意愿，而不肯听听已经浮现

的女性主体的需求，尊重她们的人生选择，这种傲气和霸气都是非常可怕的。这种泯灭他人意愿，逼着女人不能传宗接代，不能以子宫帮助有需要的姊妹们，和那些逼着女人一定要传宗接代，一定要养儿育女的人，又相去多远呢？

人工生殖法当然有其局限性，也有其强制的规训性质，因此我们妇女团体和女性主义者将会继续敦促立法委员们开阔女人的人生选择，扫除一切障碍，让所有的女人都能以她们的方式，她们的动机，来实现她们的人生。

1999年3月11日立法院「人工生殖法草案」立法公听会发言稿

身体的新抗争：

回应顾燕翎〈出租身体的新旧行业〉

何春蕤

台北市废公娼的争议尚未落幕，代理孕母的身体政治浮上台面，有些人又忙不迭的提出疑虑，顾燕翎的〈出租身体的新旧行业〉就反应了某种看来四平八稳但是缺乏运动力的说法。

按照顾文的说法，娼妓和代理孕母服务的是男性的性欲和生殖欲，因此都是「因应父权文化所建构的市场需求而生」。但是这样一个历史的演变就注定它们的本质意义了吗？为什么代理孕母只能被理解为男性生殖欲传宗接代的新压迫形式？难道这种高科技不能为动机各异的女人所用，而成为颠覆传统异性恋父权家庭的工具？再说，使用代理孕母来「传宗接代」，也可能成为某些女人与周遭男权斗争的新武器；在这种时刻，使用代理孕母和使用新修改的民法，并无不同。或许我们需要的不是对新事物的简单拒斥，而是更进一步思考它能够如何被用来创造女人的人生契机。

顾文虽然宣称「生活在父权体制之内的女人共有某种相同的命运」，但是却暗示女人和父权之间的共谋程度不同，因此在文中凸显娼妓和代理孕母的存在是为了满足男人的欲望，应该加以抗拒。但是，说实在的，真正维系父权社会的主力是合法婚姻制度，真正替男性生殖与性欲服务的主要形式是合法家庭内的生殖工作和性工作。在合法婚姻家庭外的代理孕母和娼妓这类可能威胁既有制度结构的事物，反倒充满了抗争的爆发力。更何况，只要是活在男性主导的社会文化里，就有可能在做直接间接满足男

人各种欲望的工作——例如，女老师热情教学满足男学生求知出头之欲，女学者替男政客写说帖拉票站台满足男政客的政治野心——这些满足男性欲望的例子比比皆是，为什么单挑娼妓和代理孕母来批判呢？难道女性主义者对性欲和生殖欲特别感冒？或者对自己的服务位置无所反省？如果女学者可以在自己的位置上反攻父权，又凭什么怀疑娼妓和代理孕母无法从她们的位置反攻父权？

「女性身体的工具化」听起来是个令人气愤填膺的说法，但是，工具化有它另一面的解放意义需要我们去开发扩散。例如，身体不再是家族血脉所寄，而被视为可以切割出卖的东西时，女人才会肯外出工作出卖劳力或脑力，而在其中形成独立自主的物质基础；身体（性）不再是女人生命价值之所寄，而被视为可以由主体决定如何使用的东西时，女人才不会因为身体的一时闪失或暂时交付，而觉得必须和某个男人厮守一生或者活在一生的羞愧中。这些例子都很清楚的显示，工具化不一定要从某种浪漫主义的角度来伤感式的惋惜，相反的，工具化的思考方式未尝不能形成另一种自主，端视运动者如何主动创造条件使它实现。生殖工作和性工作原本就是家务工作的一部份，从历史上来看，像烹饪、照顾、整洁、养育等家务工作的工具化或商品化，都带来了更多女人就业和在家庭领域之外实现自我的自主条件，即使最开始时有些阶级的限制，但是普及扩散使得下层阶级的女性也逐步因此得利。在妇女解放运动的努力之下，生殖工作与性工作的真正合法化、商品化、普及化也将如此。

代理孕母的新科技对什么才构成「亲子关系」，什么是「父母」，什么是「家」等等观念，都带来前所未有的冲击。以此看来，女性主义需要思考，在批判代理孕母屈从传宗接代意识形态的同时，是否自己反倒有在掩护一些和巩固一夫一妻家庭体制相连的传统信念和情绪（例如，生育的母职神圣无法由他人取代；

孩子还是要「自己生才算自己的」等等）？否则，女性主义为何不大力批判那些欢喜快乐传宗接代的多数「孕母」，反而对准少数边缘的「代理」孕母？

妇运「集体谋求改变」绝不能建立在对娼妓和代理孕母等工作的痛心指责上。「集体」就是和娼妓及代理孕母站在同一条线上，从她们的具体现实位置出发来维护她们的权益并且改变其工作的文化意义。

原载于1997年9月17日《中国时报》时论广场；关于性工作与代孕的妇运关连，请参考丁乃非、王苹的〈优势妇运与弱势女性：从公娼到代孕者〉，收录于《性工作：妓权观点》，台北巨流图书，2001年，页205-207

附录——

从个人奋斗到社会运动：

写在陈昭姿《神啊！为什么不给我一个孩子？》出版前

何春蕤

1999年3月我在立法院一场有关人工生殖的公听会上初次见到仰慕已久的陈昭姿。在此之前，我只在媒体上看到她的代孕言论和她在镜头前侃侃而谈的神色，虽然我们对于代孕有着一致的立场，但是一直没有机会面对面。

那一次见面，我对陈昭姿很深刻的印象就是：她是个很能够在群众面前讲话的人。她虽然不是一个运动家，也不是什么女性主义者，可是在那次公听会里，她的发言让我觉得她比我认识的绝大部分女性主义者会讲、能讲，而且讲得好，效果好。她没有用任何女性主义的字眼，也没有讲什么大道理，但是她能够很平易近

人的打动听众的心，能够很理直气壮的把自己的目标讲得很清楚。我觉得这可能就是学者派的女性主义者很缺乏的群众魅力吧！

许多女性主义者一遇到开拓性的议题，就只能从书本教条的概念出发、从自以为是的道德出发来下断语，也因为这样，她们在群众面前说话时虽然套用了很权威的女性主义概念和术语，却往往缺乏打动人心的力量。

陈昭姿的发言就完全不同了，她总是从一些极为普通但是非常真实的女人位置出发，这些不同的女人有着具体多样的生命，复杂多元的生活方式，更有着各种很少为人所知的梦想和欲望，而陈昭姿从她个人生命中发出的语言很有力的叙述了这些女人的现实和灵魂。

我相信陈昭姿的群众魅力正是来自她跟很多现实生活中的女人的接触和认识。能引发共鸣的群众魅力不是什么天生的、个人的特质；共鸣能力是当一个人跟社会上很多不同类型、不同位置的人接触，从而发展出来的某种开阔悲悯的眼界，某种「人同此心」的理解，因而从这个对于现实的理解和体认流露出一种对人生的自在坦然。这种共鸣能力同时也是「无欲则刚」的结果，因为太热衷追求权力的人往往会无视于众生的挣扎苦痛，对选择不同人生道路的人缺乏同情的理解，或者甚至随着选票风向而变色。

在公听会中，面对着那些对代孕充满保留的立法委员、女性团体代表、学者等等，陈昭姿毫不畏惧的高亢发言；面对着百般窥视刺探的媒体，陈昭姿显然也已经克服了污名的可能压力，能够把代孕者的故事娓娓道来。她的勇气来自于她背后无数叫不出名字的女人，那些无名的、没有露脸的女人，是她们的生命故事堆砌起陈昭姿的力量和分贝。这样一个身材娇小但是韧性极高的女人于是卷起了台湾代孕运动的风云。

在这本书中你将会看见陈昭姿如何开创有关代孕的辩论空间，如何四处奔走苦劝各方人士正视代孕者的权益和自由；你也会

看见陈昭姿如何在自己的私密家庭生活中铸造新的家庭结构和语言，用深刻的感情重塑亲情的形貌。她所做的，正是每一个社会运动活跃份子的作为，她所达成的，正是每一个想要改造社会的运动份子梦寐以求的。看到这样一本记录生命的书籍出版，也就看到了代孕者得到解放的社会契机。

收录于陈昭姿《神啊！为什么不给我一个孩子？》，原水文化，2002年

抹黑代理孕母的戏剧角色

电视剧「姻缘花」是以代理孕母「顾小春」（潘仪君饰）为反派角色，在剧中顾小春变成破坏家庭的阴险第三者，顾小春无所不用其极地要利用代孕的身分来「篡夺」女主人的位置。

这个戏剧其实是以「封建」的意识形态来抹黑具有「现代」精神的代孕工作。让我们来简单地分析一下：

为什么剧情要安排男主持人与代理孕母发生性爱关系？这可能吗？

其实男主持人与家中女佣发生性爱关系的机会比较大——自古以来即如此，到现在还时有所闻。但是现在电视上很少有像顾小春这样的角色来抹黑女佣。事实上，抹黑女佣也不会成功；因为人们已经接受女佣这个社会角色，肯定她对家务工作的贡献，也知道女佣只是个现代的雇佣关系。但是一般社会大众由于对于代理孕母的无知，所以反而较容易把无知的焦虑转换为恐惧。借着编造男主持人与代理孕母发生情爱关系来强调代理孕母对家庭的危险。

为什么剧情要安排代理孕母破坏家庭，和女主持人对立？

很明显的，代理孕母帮助女主人从事生殖工作，也就是帮助家务工作，基本上是对家庭有好处的，也是女主人的好帮手。但是在顾小春的角色中，却刻意把代孕变成「女人对女人的战争」，代孕变成破坏家庭，完全颠倒事实。其意图就是要抹煞代孕对家庭的贡献，也掩盖代孕者和女主人的共利关系——从「女人帮

助女人」变成「女人对抗女人」。这实在令人啼笑皆非。如果有人说「幼稚园女老师和女主人对立」时，我们觉得啼笑皆非，那么为什么很多人会相信顾小春这种角色呢？

代孕是现代雇佣关系／商品关系的体现

现代雇佣关系／商品关系的特色是不讲私人关系的公事公办的「专业」，代孕是个专业工作，代孕的生殖是雇佣，是出卖劳动力；腹中小孩只是代孕者加工后的商品，不是什么「爱的劳动」——正如现代家庭的清洁工作是个专业工作，清洁公司或仆佣是出卖劳动力；家务清洁乃是个商品。这是现代社会高度分工的表现，是现代分工渗透家庭的结果。

换句话说，现代人，特别是现代女人，有了新的选择：家务工作（包括生殖工作）可以交给专业，可以商品化，不一定非要无偿劳动或爱的劳动不可。这个新选择给了某些女人新的机会，脱离男性或父权以爱为名的免费剥削。我们不是主张所有家务工作或代孕工作都要商品化，而是主张「女性有自由选择权——选择免费或收费」！我们反对国家以法律强迫所有女人都必须免费为男人从事爱的劳动。

面对这个现代趋势，保守反动的封建意识形态却要坚持「任何生殖都是爱的劳动，不可以商品化」，也就是剥夺女性的自由选择权。

保守反动的封建意识形态把「腹中小孩」当作筹码、当作神圣之物，也连带地把怀孕生殖当作「神圣」事业，不容商品化、专业化。所以当顾小春（代理孕母）有了「腹中小孩」后，就会被封建意识形态认为顾小春「有筹码」可以取而代之，这就是为什么顾小春的故事对一些人具有可信度的原因。反过来说，顾小春的故事也在继续宣传封建意识形态，而不是教育人们对于代孕持正确的现代态度。

代孕者需要性解放吗？

从顾小春的例子来看，一般意识形态在看待代理孕母时，还是把「性」与「生殖」混为一谈。虽然在人类长期的历史中，性与生殖确实很难分家，但是「性的现代化（性解放）」趋势却使得「性」终于和「生殖」分了家。代理孕母就是这个大趋势的最突出标志——你的「生母」未必和你的「生父」有性关系；没有性关系而可以生殖。

既然如此，在为代孕争取权益与正当性的说法里，我们是否应该撇清代孕者是生殖工作者，而非性工作者呢？当然我们要澄清！但是我们也认为，一般意识形态将代孕的性与生殖混淆，此一现实仍然需要面对与处理。代孕不是真正的性工作者，但是仍然有性的污名，故而不应回避代孕中的性问题，而应以性解放来回应其性污名。事实上，性解放的含意之一正是性从生殖中解放出来——性不再为了生殖而是为了愉悦（因此不以生殖为目的之性变态是正当的、避孕是正当的等等）。

那么，什么是代理孕母的性解放？大方向不外乎是：争取代孕者的身体自主权、去除代孕者的性污名。在性解放实践上，代孕者与性工作者和同性恋运动的彼此支援、互相联盟；还有，分析媒体与一般意识形态中如何以性来抹黑和再现代理孕母（例如把代理孕母性欲化），并且要支持一切性与生殖分离的运动。

除了代孕者的性解放外，代孕者也应该追求**性别解放**：这包括了打破母职神话，代孕者的女性主义意识提升，还有催生国家研发男性代理孕母的科技。当然代孕者也需要**阶级解放**：这包括了代孕者的工作权、工作条件与法律保障。

写于2001年夏

代理孕母与国家：

一些杂思

严格管制代理孕母，就是以国家的力量来强迫女人免费提供子宫生殖服务给男人。只要代孕工作仍然不是自由的一天，女人就一天被警察与司法强迫从事无偿的生殖劳动。

一、国家管制代孕乃源自现代的「生命权力」

为什么或者凭什么现在国家法律可以管制人们的代孕行为？过去怀孕生殖（或整个生老病死）都被当作自然的过程，也缺乏管制的技术；但是在现代国家的兴起过程中，人口及其质量成为国家权力监视的目标，因此生殖、性、身体成为国家权力施行的对象，这被法国哲学家傅科称为「生命权力」。国家在生命权力方面与医疗权力是密切合作的，事实上对所谓「医疗化」的理解是不能离开国家的生命权力的脉络。

由于医疗权力深入生活世界与身体，所以国家可以借着管理医疗来介入生活世界与身体。于是我们看到在现代国家中关于生老病死的法律规范不断形成。对于生殖的控制，例如是否可以避孕，是否可以堕胎，都先后被法律化（曾经有段历史时期，在大部分国家内连宣传避孕方法都是非法与不道德的，现在某些国家仍然存在避孕的法律或药物管制）。目前对于人工生殖或代理孕母的国家管制也应该从这个角度来观察。

二、反对国家管制代孕会触及国家复制社会关系的正当性

现代国家的生命权力当然是为了其本身的存在利益——权力使国家存在与壮大。但是现代国家也依赖着资本主义的持续发展，而资本主义的社会关系（例如女人提供家务工作来养活男劳工与其子女；资本家下一代能够接班等等）必须在社会文化领域中持续复制（被称为「再生产」）；德国学者哈柏马斯就指出这种再生产或持续复制其实是依靠着许多传统的文化或人的交往关系。因此对于那些可能直接改变现有家庭关系与性别角色方面的实践，国家通常都是采取压制的方式，以免会影响传统文化与交往关系，从而影响资本主义的再生产。虽然如此，我们仍然可以反抗国家对代理孕母的压制，挑战国家法律介入代孕的医疗手段的正当性；我们的反抗与挑战可以挪用现代国家与资本主义所惯有的意识形态（如自由市场与自由选择），也就是利用体制的矛盾（体制一方面要鼓动自由市场商品化，另一方面却压制如代孕的市场化与商品化）来反对体制。如果说国家之所以有正当性去介入代孕契约，是因为国家有正当性介入经济领域的商业契约，那么为什么会旁及和商业规范无关的部份（例如限制代孕契约双方的资格等等，而非自由交易）？如果说国家介入是为了保障医疗权力下的消费者，那么这显然是幌子，因为代孕消费者的权利经常受到限制，不能自由选择。如果说国家介入是因为代孕冲击到现有许多人的价值观或人伦关系，所以需要各方民意协商，而国家则代表了民意的同意，国家必须妥善管制以作为代孕的配套措施；但是，国家法律向来所维护的传统价值观或现有人伦关系又经过什么民意协商？又何曾得到了谁的同意（显然不是全体的同意）？国家又何曾设计了什么不会制造问题的配套措施？国家介入与管制代孕其实是为了维系与复制资本主义的社会关系；我们反对国家管制代孕则会触及「国家依靠传统文化来复制社会关系」的正当性。这也是进步左派应该支持代孕的原因。

三、女性主义支持堕胎与反代孕立场之间的矛盾

某些女性主义者反对代理孕母的立场，其实和女性主义支持堕胎的立场是有内在矛盾的。堕胎和代孕都同样属于生命政治，可以加以比较。在堕胎合法化运动中，西方女性主义者提出「我们的身体属于我们自己」、「国家别碰我的身体或别管我的身体」，这些口号非常适用于支持代孕者追求身体自主的立场。

不过，并不是所有女人都认为堕胎合法化符合自身的利益，因为堕胎合法化使母职被当作一种选择，而不是自然宿命，这使得很多与母职认同的女人反对堕胎。此外，堕胎合法化也被认为是鼓动男性玩弄女人的自由，或者促进了性泛滥。但是女性主义仍然坚持女性的自主堕胎，这种坚持是从女性更广大长远的利益来考量的。同样的，代孕也使得母职被当作一种选择，而不是自然宿命，所以也引发许多女人的反对。但是女性主义也应该考量代孕带给女性解放的契机，从而支持代孕立场。

有些女性主义反对「生殖医疗化」，就是将女人的生殖置于医疗权力之手，因而使女人失去生殖自主。在这个理由下，有些女性主义反对代孕，把代孕当作生殖医疗化的结果。不过，这些女性主义却忽略了堕胎才是居于「生殖医疗化」的中心，仰赖着医疗的科技与药物。而且许多堕胎者甚至在手术结束后也不明白其医疗过程；堕胎偶而也可能造成或长或短的身心伤害。这些都可能是反对医疗化的理由。不过，女性主义显然并不因此就反对堕胎。由此可见，女性主义不应该笼统的反对医疗化，而应是针对专业权力的单向支配、没有充分告知等问题。故而女性主义不应因为代孕是生殖医疗化的一部份就反对。

四、代理孕母是建立在血缘主义之上吗？

有人质疑不孕者为何不去领养，而非要寻求代孕，是否强调血缘或血统？但是考虑血缘是否就是自私呢？所有那些要求小孩

是自己亲生的人，是否都是基于血缘的自私动机呢？

其实在道德上，领养不见得比较优越，因为领养的动机是多样不同的，没有评估其真正的动机并做比较前，并不能断言领养是道德上较优越的。而人们寻求代孕也有很多原因，并不一定是血缘考量。比如说，这种代孕可以目睹小孩怀孕成长与出生过程，此处考量的不是血统，而是希望看到小孩的成长（领养则看不到这个过程）。或者，寻求代孕是因为希望在生殖上有某种自主控制权，这也和血缘无关。

如果说，我们不应该鼓励血缘主义，而应该鼓励领养，那么为什么保守人士要反对同性恋领养呢？根据新闻报导：台湾的儿童福利联盟指出，生活在同志家庭的孩子，可能会面临严重的性别认同问题¹；这其实是毫无根据的揣测之词。可见保守人士的「要领养、不要代孕」说法只是借口。

五、违反法律规定而助人实行代孕者，应如何处罚？

目前国家管制代孕的法律中的罚则过于严厉，我认为不妥，原因有三：第一，生殖的事务本身属于隐私或私领域，故而诸如避孕、堕胎等权利常以隐私权来辩解。现在国家对于代理孕母的介入，应该是站在逐渐开放的管理立场，所以还是要尽量保持对隐私的尊重。代孕根本没有受害者，各方都是自愿进入这个代孕契约，所以不应该惩罚这种成人自愿下的违法。第二，如果罚的是提供代孕科技的医生，他们是专业人士，严罚他们的话，对我们的社会造成很大的损失。如果他们违犯这个法，其实有专业名誉与专业形象上的风险，这本身已经是一种惩罚。第三，代理孕母问题本身有政治争议，违反者其实是一种良心犯或持异议者：因为如果医生冒着触法的风险在做这个事情，那他可能是抱着一种帮助人、

1. 参见〈性别认同 收养儿易混淆〉《中时晚报》，2001年4月10日。

同情的心情，或者是他根本就是支持开放代理孕母，那这是一种良心犯，其立意是道德的，加以严厉惩罚，非常不妥。

六、谁才合格寻求代孕？

现行法律对于可寻求代理孕母协助者的资格要求过于严苛。姑且不提被排除在外的未婚者、同性恋、跨性别，即使对于已婚异性恋者，也不应只限一般医疗鉴定之生理问题或病理的不孕者为对象，应该还要包括怀孕高风险的、超龄而无法怀孕的、身心状态或职业不适合怀孕者、不容易怀孕但检查不出来原因者，因为这些人也是实际上的不孕者，但是不符合医疗模式。由于现在医学科学，在这方面也不是全知全能的，所以医疗鉴定不孕是不准确的，应该以实际上病人无法生育的事实为判断不孕的标准，不能说检查没有毛病，就不能算不孕，因为医学科学本身可能不足，这个不足不应该以人民的福祉为代价。不过，最终来说，寻求代孕的资格不应加以限制，因为每个人的处境不同，必然是有需求才会寻求代孕；法律硬性规定资格等于抹杀人民对于幸福生活的追求、妨碍人民自我规划的人生。国家管制人民生殖的暴政，应该尽早结束。

附录——

2002年7月11日「人工生殖法案」代理孕母公听会发言稿 何春蕤

第一，我认为今天不是要谈「是否开放代理孕母制度」，而是「到底要不要面对代理孕母地下化的现实」。这个现实已经在这里，大家到底要不要面对？还是要继续做鸵鸟，不面对这个真

实的需要和实践？

第二，手边相关法条写到代理孕母的部分，一律都已经预设夫妻为适用范围，我觉得这有很大的问题。在我们所知道的国外文献里面，几乎都是用couple或者是parent（父母并不代表一定是夫妻）来指称，并不局限为夫妻关系，所以我觉得指称使用代理孕母这种协助方式的人应该不要设定婚姻关系。难道只有在婚姻关系中的人才得以用这种方式来满足想要有小孩的愿望？为什么独厚已婚者？

至于使用这种协助的人本身必须有某种生理状况，我觉得这部份不必局限在没有子宫或子宫病变或其他和子宫相关的条件，搞不好以后还会有其他状况（例如在生理上也许没有问题但是在情绪或心理上无法承担完整孕期的人）也需要代理孕母这个技术。

第三，有些人反对代理孕母时会谈到天生的感情、孩子是爱的结晶等等说法。对不起，孩子不是爱的结晶！只有爱，是生不出小孩来的。孩子是性的结晶，或者是某种生殖技术的结晶。这种过度强调感情的说法，会造成一种「天然」的观点，好像生理和感情和关系之间有某种不可质疑的连结。我还记得朱天心说过，她生完小孩以后在房间休息了一两天就想出去玩，根本忘了那个孩子。很多人的经验都显示，孩子和母亲之间不一定会有天然的感情，太多的家庭暴力悲剧可以证明了这一点。未来人工生殖和代理孕母的演进，可能会提供机会让我们大家再度思考所谓亲情的问题。

第四，前面几位反对代理孕母的发言者都提到「孩子归属」的问题。对不起，我不认为孩子的归属有什么问题，孩子根本就不属于谁。我们过去想像，谁生了孩子，孩子就属于谁，这种占有式的、罔顾人权、独断式的亲子关系需要重新思考。其实国外的理论已经开始思考未来人工生殖可能形成一种「协力生殖」（collaborative reproduction）的方式，就是几个人的合作来完成生殖，有人出精子，有人出卵子，有人出子宫，有人出养育，等等。

不再是「自己」的小孩自己生，而是一种集体的、合作的方式来孕育大家一起来爱护的孩子。在这里就没有孩子属于谁、归谁掌握的占有心态式问题了。

第五，对于人工生殖和代理孕母议题的争议，其实很大一部分直接来自于我们对所有非婚生子女的歧视，而这些心胸狭窄的歧视则都出自于我们对于婚姻体制的过度保护，以特权位置来看待婚生子女，而把非婚生子女当成次等公民。这方面的歧视是关心儿童权益的人应该努力消除的。

第六，很多人反对代理孕母是因为她们相信弱势妇女会因为代理孕母而受害，听起来好像没有代理孕母，弱势妇女就会好过些。让我把这个说法倒过来以便指出其中的问题：说真的，弱势妇女的地位并不会因为禁止代理孕母而有所提升，而开放代理孕母也不一定会让弱势妇女的地位下降，反而可能提供一个会让她们从中获利，进而改变自己的处境。如果我们担心开放会独厚那些优势妇女，那就在制度上去考量如何让弱势妇女也能享受这个制度！就像健保一样，让贫穷者也能够看医生、动手术。所以，真的想要避免代理孕母被剥削，那就应该让真正担任或者想担任代理孕母的人来谈在什么条件下担任代理孕母会少一点剥削。可是在目前这个一提到代理孕母这四个字就会被打得满头包的状况下，谁愿意来谈她要怎么样代理、她想要什么样的条件？

第七，很多人会说，我们社会还没有到那个地步来接受代理孕母，要等到条件成熟再来谈这个问题，可是我们却同时看到，外交环境对女人担任外交官非常不利，可是妇女团体还是积极要求女性可以担任外交官，甚至不惜上街头抗议。在外交官的事情上，大家就很勇往直前，可是遇到了代理孕母，就说时机不成熟，连谈都不肯谈，这种双重标准需要反省。我觉得我们应该先把代理孕母这样的事情放在台面上，多讨论，多辩论，然后尽快以最好、最符合大家需求的方式来实现合法化。谢谢。

权利不能诉诸多数决：

审议民主还是新的治理术？

何春蕤

代理孕母是否开放已经讨论多年，据闻卫生署决定召开公民会议，广征各界意见，国健局则将参考此一讨论结果来提出「代理孕母特别法草案」。主事者强调，代理孕母「不是全民议题」，一般民众对此缺少了解，公民会议的立意则是要找不具专业知识、「有如一张白纸状态」的公民，由主办单位对遴选的小组成员进行「专业课程」训练，让他们充分了解代理孕母存在于社会、法律面等争议。不过，主办单位认为不孕病友「定见过深」，可能会影响结论的公正性，因此尽可能排除；为免不孕团体发动病友报名，另采村里长推荐机制，「以免意见被垄断」。

姑且不说在这个媒体发达的年代是否还找得到白纸状态的民众，也不说村里长推荐的人选是否就避开了赞成或反对的定见，更不说主办单位所提供的专业课程将要如何避免投射特定的主流立场；这个看似真空的民主实验室操作方式本身其实已经渗入预设的「定见」，因为它首先就错误地假定，在代理孕母的议题上，所有不孕者都有赞成开放的「定见」，事实上，在不孕者中间也当然会有反对代理孕母者以及立场中立者。其次，以这种新兴议题而言，恐怕多数人也早在周遭媒体讯息的暗示下有一些定见，所以究竟谁才有定见，根本就是主观任意诠释的结果。

这就好像在谈禁烟条款时，究竟是吸烟者有定见，还是不吸烟者有定见呢？或者，在同性恋婚姻的议题上，究竟是异性恋会有定见（因为他们是现行婚姻制度的既得利益者？），还是同性

恋才没有定见（因为他们有可结婚与不可结婚的选择）？这显然有很大的任意诠释空间。再说，如果有定见的人都应该排除在公民议决的过程之外，那么按照这个原则，谈儿少权益立法时就应该排除那些绝对有定见的儿少保护团体，谈原住民法律权利时就应该排除原住民了。

更重要的是，主办单位设计公民会议的整体精神时，不能沿袭过去威权时代的民主观念，也就是只强调「少数服从多数」而忽略了「民主必须保障人权」。换句话说，少数人的权利不应该因为大多数人的反对而被剥夺。

立法或修法的公共讨论，既不是进行民意调查，也不是要达到全民共识，而是理性辩论这些权利是否为人民所应该拥有。如果没有妨碍其他人权或伤害别人，那么即使绝大多数人都反对这些少数人应得的权利（例如威权时期大多数民众反对开放言论自由），法律也应该要保障少数，这才符合民主的真正精神，这也是民主与民粹的最大差别。

主办单位或许会辩解说：「我们的公民会议就是理性辩论，而不是多数决」；不过，如果这种「审议民主」真的到最后完全不依靠多数决，而始终依靠「较佳的论证」，那么又何必去排除什么「定见」？毕竟定见或偏见到最后都必须通过理性的检验。同时，又为何要预设「代孕不是全民议题」？事实上，有关代孕的辩论最后会涉及母职、人伦、性／别少数权利等动摇社会基础关系的议题，怎么不会是全民关心的议题？主管机关应该在全民都能接触的公共论坛上，进行理性辩论，让整个社会都能参与辩论，透过争议来教育大众，让少数人的前卫理念得以传播，这才是审议民主的真精神。

现在这种名为「**审议民主**」，找些少数公民代表，关起门来加以专业知识训练，然后帮助国家决定一些草案，**其实就是复制过去的「专家治国」模式**；只是决策模式过去由专家变成现在由「素

人」组成。「审议民主」在学理上虽有其可取之处，但是却可能在实行上变成晚期现代国家的新的治理术，因为当前国家面对异质冲突的民意时，既没法坚持贯彻少数人的权利，也会因少数或各方的挑战而缺乏正当性，所以国家也企图把决策责任转移给人民，让「人民」自己做决定；审议民主就是在这种氛围下滋生。

总之，主管单位真正应该做的事情，是捍卫少数人应有的权利，而不是只为了媚俗或逃避责任，就把问题推给一个被建构出来的「大多数」或「公民决议」。

原载于2004年7月23日《中国时报》时论广场

女性力量

在男权的中心作战

1997年台湾有一群大专女生志愿上成功岭接受军事训练，这是破天荒的创举，因为过去只有必须服兵役的大专男生才被强迫上成功岭受训，这些志愿大专女兵引发了许多男人在网路和媒体上的反对声音。不过，由于「男女平等」似乎已经变成道德上的共识，众男不敢纓其锋，所以心里感到焦虑或不满的男人，近年来在理性辩论上已经不能再用以往那一套保守的说词，而必须找寻新的说话策略，他们甚至有时还要挪用女性主义的修辞。

对抗女人逐步开展的新生涯实践时，焦虑男人所使用的说词虽然五花八门，但是其基本的策略有两种。以女生上成功岭这件事为例：第一是宣称女生上成功岭和男女平等无关，或关系很小。这类说法多半认定女生上成功岭受训无助于「真正的」或「实质的」男女平等，而所谓的「真正实质」的性别平等则是工作权等等政治经济的平等。不过，这些所谓真正实质的平等听起来离私人领域较遥远，比较事不关己，而且由于它并没有立即的、剧烈的挑战现有的道德秩序，因此也容易成为任何人都可以抽象的表达支持的平等¹。

但是，女生上成功岭会和男女平等无关吗？过去很多人把

1. 换句话说，这类「真正实质」性别平等论述所预设的主体，多是受害女人，也就是遵守了父权体制规范但却仍然遭到伤害的女人，而非因为取巧或违背性别规范反而得力壮大愉悦但却遭打压的女人；很明显的，后者立即威胁了道德秩序，不能被许多男男女女接受，但是另一方面，受害女人则有正当性，所以可被抽象的接受。

「只有男生能当兵」当作男权的辩解，而由于这次女生上成功岭被视为「女人也可以当兵」的宣示，因此女生上成功岭至少有**女性力量**的象征意义。

就运动的推展而言，象征意义是非常重要的。因为它可以鼓舞抗争者的斗志，使统治者士气低落²；它也可以在某些时刻凝聚力量，推动历史的巨轮；它更是后人可以不断援引的符号资源、辩论武器。事实上，**任何所谓的实质平等的争取，都必须依靠平等的象徵**；没有创造出平等的象征，就难以达成平等³。

当然，象征的意义既非自明、亦非稳定不变，它的意义是需要诠释说明和不断使用的。女性主义很激进的一个说话策略，就是把社会的一些新生现象、新出现的主体，特别是和现有道德秩序矛盾的主体或现象⁴，赋予以女权的意义、不断创造出抗争体制的新空隙，而女性主义之所以必须要挑战现有的道德秩序，正是因为这个（性）道德秩序是性别压迫体制的一部份。不过，这样的激进策略不但会遭到许多男人、也会遭到不少女人的反对。例如，当那些违反一夫一妻家庭制、违反异性恋、违反现有性道德的「乱象」、或「没有贞操或羞耻观念」的新女性主体出现时，也同样会遭到「这和男女平等有什么关系」的质疑。当女人要求性权利与身体自主时，也会被认为无助于「真正的」或「实质的」男女平等。

2. 过去很多幼稚的男人相信男女不可能平等，就是因为男人可以打仗、卖弄那点肌肉之类的事儿，现在他们发现有可能某些女人至少比某些男人射击的准、更会作战、做的伏地挺身更多，在战争中做他们的上级指挥，这当然打击到他们「雄」纠纠的士气；国防部硬是要借着不准震撼教育来否定女兵和男兵一样够格，恐怕就是出于要保护这种幼稚男人的脆弱信心。当然，「男女应该平等」和男人当兵、女人生育之类的事没什么关系，可是现在女生上成功岭一事，在目前有这些幼稚男人的社会脉络中，当然可以被建构成一个有性别平等意义的象征。

3. 人们在引述台湾妇女运动的高涨时，往往会提到「我要性高潮、不要性骚扰」这句口号，易言之，这句口号被当作台湾妇女争取平等的象征，因为这句口号表达了**女性力量**。

4. 例如志愿女兵、代理孕母、女同性恋、跨性别、性工作、SM女王、一夜情女王、黄后等等。

同理，女生上成功岭可能被说成没有什么男女平等的象征意义，但是妇女运动也可以反问：一群大专女生志愿上成功岭是过去没有的事，难道这不是向其他女人宣告「女人又多了一条可以选择的人生道路」的象征吗？难道这不是向社会宣告「女人也能」的象征吗？男女平等也许不是「男人能，女人也能」，但是女性主义坚持的正是：「当有些女人要学男人、模仿男人，分享过去被男人独占的人生经验，或甚至变成男人时，她们应该有充分的自由和选择，社会不能以性别为由来压抑她」。运动者所做的正是在论述上把女生上成功岭转化成促进男女平等的象征，作为今后可以不断被援引为女性自信与力量的象征。所以，否认女生上成功岭有什么男女平等的意义，就是企图夺去女性可用的一件象征武器，也就很可能变成反女权的策略。

在这次成功岭事件中暴露的第二个反女权的说话策略则是，以另一个正当的抗争理由，来全然抹煞女权的抗争意义，而没有去积极思考两者的结合。例如，有人反对强迫男人当兵的义务役、反对现行的军事管理方式或阶层体制、反对战争和军队本身、反对给与大专男宝宝特殊待遇的成功岭集训制度、反对教育部或国防部的各种措施和资源垄断……，但是有些反对者却同时把「女生上成功岭」打成共犯结构的一部份，而没有努力积极去串连出其中可能的激进象征意义，好让反对军事体制也能同时具有性别抗争的含意。

前面已经说过，女生上成功岭是个新生现象，这个现象的意义是不确定的，是有待各方诠释的。女性主义者要把这个现象收编为性别抗争的象征，反女权者则想矮化它的性别意义。从另一个角度来看，上成功岭的这些新女生主体，她们如何看待自身（保卫台湾的国军新血、或女权尖兵⁵、或同志的梦中情人⁶、或改造

5. 这些女生也许不是看什么女性主义理论书的人，但是根据报导，很多女生确实采用了男女平等的修辞来描述自己的行动。

6. 在刻板印象中，想当兵的女人被当作男人婆，没有性吸引力，所以如果她们可被情欲论述建构为有吸引力，就会产生另一种效果。例如，有几个成功

军事体制之前锋……），会和社会如何看待她们密切相关，因此，女性主义者和反军事体制者都应当提供新的说话策略来征召这些女生，而非一开始就认定她们上成功岭和反军事体制或反父权无关。

例如，女生上成功岭可以在论述上延伸为现代军事的新象征：军队不再是男人独占的、它要有人（女）性化管理、体能身高不再主宰军事的时代到临（有圆融智慧耐性、注重细节面面顾到的女性军事领导人，在现代电子战争中指挥前线以体能为战技的男士兵）……。即使是彻底反战反军队的人也应该看到，逼迫军队打开大门让女人、同性恋、残障、老人青少年……都能进入、分享权力，而让军队成为一个没有性／别歧视、年龄歧视、种族歧视……的民主军队、全民军队，也就是提供机会让运动者从内部改变父权军队的契机。

我们可以批判官方和军方、批判爱国主义／民族主义、批判保家卫国的意识形态，但是不应抹煞这些上成功岭的女生，以及她们提供给其他女人以及反军队体制者的可能论述象征武器⁷。

岭女生长的很T，变成许多婆的梦中情人；成功岭也可以变成拉子（les）天堂，很多罗曼史发生了（写一部这样的情色小说）。据报载，现在许多人替儿子征求媳妇，都指名要上过成功岭的女生，但是用的不完全是进步的说词，我们应当提供女权的话语来讲述表达人们对成功岭女生的性吸引力感觉。另外，我们也应该去挖掘原来已经在当兵的职业女军人，她们的历史、情欲、性别角色、事业上的困难或快乐。

军队的权力体制不但恐惧性别，也恐惧性（情欲），军队的恐惧同性恋之所以严重是很有道理的；所以将军队色情化，绝对是颠覆它的策略之一——例如，以图片、小说、论述、空间的隔离和遮蔽、偷窃（窥）狎玩和随之而来的纪律管教、SM虐待恋等等，将军队男内裤、公共浴室的男体变成性对象或性客体。有人不满这次成功岭女生的内裤被遮蔽、和洗澡的特殊待遇，却没有看到如何利用与转变这样的论述。

7. 虽然1997年大专女生上成功岭一事后来拍成商业电影，但是却在各方质疑责难下，次年取消这项创举。不过女人的成功岭之梦并未走到终点，相反的，在2006年国防部首次招募女性专业志愿士兵，并在成功岭接受入伍训练，首批有1300人报考，录取137人，女兵们受训37天后，即以二等兵分发各军种服役，每月薪资2万7千元，4年后服役期满如不续任，将可领到20万余元的退伍金。参见〈首批志愿女士兵 成功岭受训〉《中国时报》，2006年7月29日）

原载于1997年2月3日《联合报》副刊；另可参考何春蕤，〈成功岭霸王花的诞生〉，收录于《好色女人》，台北元尊文化，1998年，页102-105。关于本节主题「女性力量」，尚可参看何春蕤，〈机车上的豪男豪女〉，收录于《好色女人》，台北元尊文化，1998年，页149-153

辣妹女性主义

何春蕤、卡维波

辣妹是女性主义的副产品？这是大众媒体的印象。此话一出，立刻有女性主义者出来与辣妹划清界线。但是其实辣妹与女性主义都是同一个历史与社会潮流下的产物，而且辣妹与女性主义两者更应该结合，互相壮大！

2000年台湾报纸有一篇〈青春向「钱」看 辣妹问题多〉的专题报导。这篇报导说：「『辣妹』一词……最普遍的定义是，穿着打扮令人为之『侧目』，充满个人风格，平均年龄在廿岁左右的就叫辣妹」。这篇报导认为台湾辣妹源起日本少女流行文化的风靡，台湾少女纷纷做安室奈美惠式打扮，加上刺青、穿洞等；接着兴起援助交际的妙龄女子，都做此辣妹打扮；于是「辣妹」一词渐渐与色情有了交集……，一些与声色沾得上边的场所，就会有辣妹的存在」。报导还说：蓬勃的「辣妹业」正朝多元化与复合式发展；从事辣妹业的辣妹则是「为了能在短时间内赚很多钱……，大部分是为了满足自己的物欲」。

最后报导做出重要的结论说：

女性主义越来越抬头，辣妹文化或许是女性主义的旁门左道，她们将女性自主权展现得一览无遗，懂得利用上帝赋予的「本钱」轻易换取「金钱」，从昔日两性关系中的被动者摇身一变，成为主动者。（《中国时报》社会综合版，2000年4月27日）

很明显的，辣妹的某种女性力量的展现，让人联想起代表**女性力量**的女性主义。在大众与媒体的印象里，辣妹与女性主义应该是有关的，辣妹应该是受到女性主义的鼓舞而产生的。但是女性主义的大众形象主要是女强人、男人婆，所以辣妹就只是女性主义的「旁门左道」。

上述报导刊出后几天，便有女性主义者陆蓉之投书报纸，表达异议，否认辣妹文化是女性主义的副产品。陆蓉之文章开头似乎同意上篇报导的部份观点，她说：「今日台湾的少女，不乏爱慕虚荣者，自认为年轻就是本钱，扮成辣妹向钱看，以『援助交际』换取金钱与物质」，但是她质疑「甘愿以青春肉体交换金钱的辣妹文化，也可以当作是女性主义的支流？」，而且「辣妹文化，是日本流行文化殖民台湾的结果」。最后陆蓉之结论说：

辣妹的「援助交际」，从传统婚姻的批发式模式性交易，转换成零星贩卖性娱乐的零售个体户，不但未受益于「女性主义」的醒觉，甚至还将自己身体物化成商品的贬抑行为，更是女权运动的倒退。所以，辣妹当道，纯属物质主义、拜物癖惹的祸，实在和「女性主义」八竿子打不到一竿，根本是两码子事啊！

「女性主义」……好不容易在二十世纪末的台湾，获得有限的发展与进步，而目前似乎有必要厘清女性的自主权，并不等同于贩卖肉体的性自主权，才不至于误导大众对「女性主义」的认知。更何况「反色情」是女性主义的重要课题之一……一时很难改变立场来为辣妹的色情行业背书吧？（〈辣妹当道 岂是女性主义惹的祸？〉

《中国时报》时报论坛，2000年4月30日）

看来，这篇文章是从「不想惹祸」的女性主义观点来和辣妹

们划清界线。

辣妹的身体力量、美学热情、自主操作，当然不是那些反色情的女性主义所创造的；事实上，就陆文所代表的良家妇女女性主义而言，辣妹们不但没有受惠，而且还躲之不及呢！

但是辣妹是不是「日本文化殖民的结果」倒不是那么轻易下的结论（辣妹应该也有本土的源头）；毕竟，就连陆文小心翼翼定义的女性主义也常常被说成「西方文化殖民的结果」呢！

遗憾的是，主流良妇一朝有机会分享权力，「获得有限的发展与进步」就需要「厘清女性的自主权」。反色情固然是女性主义的重要课题之一，然而它也是在女性主义阵营中不断激辩的议题，1980年代以来的性辩论以及不断浮现的另类性主体，都再再提醒女性主义不能不对自身狭窄的性价值观深自检讨。反对净化、反对驯化、开创女性色情文化等等，也是女性主义运动史上的重要议题。

作为社会运动，女性主义更应该壮大边缘女性，拥抱被污名的姊妹，让所有女人得到解放，而不是加入主流污名辣妹的行列。更何况，辣妹作为「性」的象徵，而「性」又被当作女人的本质，辣妹正是女人的一种典型代表，正如母亲（良妇）是女人的另一种典型代表。贬低污名辣妹，其实也是贬低污名女人，限制了女人在身体与性上面的自由发展，吓阻女人变辣。此外，辣妹承载了男人对于女性的爱恨矛盾，男人渴望辣妹却又好像吃不到，追求辣妹却又投射贬低恨意（辣妹与破麻是一线之隔），其实也是男人对所有女人的一贯态度，女人其实无法和辣妹划清界线。

女性主义的出现是受到平等解放思想的影响，但是女性主义出现的更大社会历史脉络则是现代性的力量，特别是女性就业、进入公共领域与接受教育。同样的现代性力量还使得女人大量进入公共场所（特别是性工作者的招摇过市），男女社交公开、自由求偶，结果造就了女人身体与外表的不受传统管教而开始争奇

斗艳，这应该是服装性感的「辣妹」之始。换句话说，辣妹不是历史错误或突变，辣妹和女性主义都是女人进入公共空间的现代社会潮流下产生的。

辣妹直接影响到社会性开放的风气，是性开放程度在街头可见的指标；而性开放和女性主义的女性情欲解放是合则两利、分则两害的；在何春蕤的许多文章中都强调，性开放与性革命若没有女性主义的介入，女人无法借由性来壮大自己；同样的，女性主义若不存在于性开放的社会，女性主义在性的私密领域中将缺乏机会与资源来反抗压迫，女性情欲很难解放（例如避孕、堕胎、反对处女情结、性自主、女同性恋、反性骚扰、性工作、豪爽女人等等）。女性主义者往往缺乏辣妹的身体与性的自在，辣妹则往往缺乏女性主义的政治意识。女性主义与辣妹都是具有**女性力量**的，她们的分隔主要是阶级的分隔，不过这条分隔线现在越来越经常被跨越。**辣妹女性主义**，就像女同志女性主义、性工作女性主义等等一样，是女性主义多元面貌之一，是不同女性互相看见、互相对话、互相壮大的平台。

辣妹非辣妹：

台湾的辣妹文化

何春蕤

台湾的辣妹文化其实有其本土源头，也曾借用外力。

首先要指出的是，像槟榔西施、电子花车女郎以及色情服务业中的女性职场衣着风格，都可以说是本土辣妹形象的始祖。早在还没有什么特殊专有名称来描述这种风情万种的女性身体之前，她们就已经在自己的工作中摸索着开发女人在身体上的自在——也因为这样而常常被人家批评是「言行不检」、「烟视媚行」。

1990年代台湾消费文化日渐发达，也开辟出愈来愈多新的消费主体，被中产父母视为掌上明珠的青少女就是消费主力，因此和她们相关的消费服务行业也风起云涌，从不稍歇——从拍写真到偶像风到化妆品到哈日风等等。

有趣的是，在这些活动和消费中，青少女显然已经不能满足于清纯无欲的传统压抑形象。相反的，徐若瑄那种看来青春无邪可是又性感诱人的表情立刻成为青少女写真集的标准模型，而原本很不入流的暴露穿着风格、以及摇曳生姿的性感动感，则成为阿妹、李玟等艺人风靡两岸的不二法门。

除了消费和表演事业所带来的灵感之外，新的青少女身体形象在1990年代巧妙的接合了英国「辣妹」（spice girls）合唱团的名称，又吸收了台湾女性主义女性情欲解放的正当性论述，更在民进党转型竞选的造势过程中被采用为诉求年轻一代的符号（参见本文附录）。

这些陆续的历史接合都使得「辣妹」这个身分愈来愈有流通

性，远远超越原先的特种营业内涵——事实上，从华航的前女总经理（宗才怡），到众多愈来愈会打扮的女政治人物（从郑丽文到邱议莹），到满街可见的槟榔西施，到最优秀的女校学生，「辣」已经成为肯定自我、坦然自在的主流标记。年纪大的已婚女性也因而有了新的穿着空间，采用「辣妈」、「辣嬷」等名称来自我正当化。

在这一股「辣」的普及化因而主流化的过程中，正经的辣妹于是篡夺了原本被性工作辣妹和性开放辣妹创造出来的辣形象，也部份驯服了原来辣的性含意。

正是因为「辣」现在可以只是个主流标记，因此很多保守的女生在这股风潮中也开始穿起紧身辣装，以免被同侪嘲笑不上道。可是像这种正经辣妹则往往衣着很辣，甚至躯体的动作也很诱人，然而在情欲经验和魅力上却很稚嫩，她们只在辣衣辣形上过过瘾。当然，也有些人是从辣衣辣形开始来改造与突破自己。

真正在台湾女性的情欲解放风潮中一领风骚的，往往是另外那些平常不太看得起眼、衣着有时辣有时淡、在网路交友中却大受欢迎的「非辣妹」。她们或许没有前面那群正经辣妹的脸庞和魔鬼身材，不过，她们却因此也比较没有那些辣妹的故做姿态，待价而沽。她们可能也没有那些正经辣妹的衣着品味和购买实力，但是她们品尝过的男人和交友方式却也是正经辣妹们无法想像的。

当众人眼光都聚焦在光鲜亮丽、身材惹火的辣妹身上时，那些貌不惊人的非辣妹正脚步轻盈的穿梭约会，悄悄的在道貌岸然的社会主流之下挖掘情欲的黑洞。非辣妹的真正「辣」味，还有待我们虚心认识和学习呢！

《美丽佳人》2002年9月号的访问稿改写

附录——

不尊重女性与逼良为娼：

分析「反对民进党辣妹」的论述

卡维波

台湾的女性政治人物陈文茜于1995年任职民进党文宣部主任时，策划以「辣妹」歌舞方式助选，「辣妹」俨然成为民进党转型的象征，此举先是引发党内外独派对民进党主流路线的批判，也被批评者认为是逃避现实政治的真实问题之媚俗花招。接着，又有台中国民党的候选人指责民进党辣妹表演时没戴胸罩，这被说成「对女性不尊重」，接着又传出民进党主办单位强迫表演辣妹的女大学生不戴胸罩，于是更引起轩然大波。这整件事很有趣，颇值得分析。我将显示这个辣妹风波也和一般对性工作的评价相关。

一般在公共场合的表演，如果出现暴露身体的女演员（如跳脱衣舞），就会有人认为这是「对女性不尊重」。其推理的逻辑可能是：裸体女郎（1）会唤起在场男性的性欲，或者（2）使男人认知了女体的真实状态，（3）使男人误以为其他女人也和裸女一样淫荡。让我解释如下：

在第（1）种可能下，男人被唤起的性欲将以在场其他良家妇女为目标；但是为什么这些男人不以跳脱衣舞的裸女为目标，而以其他在场良家妇女为目标呢？这里涉及了良家妇女对男人性欲的恐惧、威胁与幻想——有性欲的男人会侵犯（不尊重）女人。

在第（2）种可能下，男人会因为对裸女身体的认识，而转移目光想像到其他良家妇女，男人因而洞悉良家妇女与脱衣舞娘的身体是一样的，这对良家妇女来说是一种侮辱，因为男人忽略了良妇身体的无价（只能透过婚姻爱情来交换）、淫妇身体的可以出卖（用金钱可以交换），此一事实。但是男人对两者身体的一视同仁，而且能利用暂留的视觉记忆，免费地看到良妇身体，或者说，理解

女性身体构造的男性，不再觉得女性身体的神秘与珍贵，女体的除魅，使得女体的神圣性贬值了、降价了——不被尊重了。

可是上述（1）（2）两种可能，主要是在一个女体相对神秘、相对少见的社会才存在。如果女体泛滥，女人身体就不再有很珍贵的交换价值。所以性开放、裸露女体随处可见的情形下，男人并不因为看到女体而性欲高涨、或突然醒悟身旁良妇的身体「也不过如此」，因为男人老早就知晓女人身体的「奥秘」。所以用「对女性不尊重」为由来抵制女体泛滥，也有良家妇女保持身价不贬的效果。

至于第（3）种可能，是裸女会让男人误以为其他女人也和裸女一样淫荡，很明显的，这类指摘是从良家妇女的主体位置出发，其假设是：淫妇不值得尊重，如果良妇被当作淫荡，也就是对良妇不尊重。换句话说，（3）假设了良妇对淫妇的贬低，认为人们不应该尊重淫妇。

至于说女大学生没戴胸罩，为何引发大争议呢？在「不辣」、「拒辣」的良家妇女眼光中，不戴胸罩并非辣妹主体力量的展现，而是为了打工赚钱而提供众多男性性欲的玩赏，这等于是民进党主办单位强迫大学生「从娼」。大学女生何其神圣与清纯、脆弱易受害，应该受到保护——大学女生其实就等于「良家妇女」，除非受到胁迫或引诱，本身绝不会自甘堕落。作为良家妇女，女大学生不会自愿当辣妹不戴胸罩，故而必然是为了打工赚钱被迫下海。这种论述的逻辑和历来「逼良为娼」的逻辑是一致的。

可怕女人

卡维波

可怕女人拥有一种另类的**女性力量**——毁灭男人的力量。有时候，女人本身就被描绘为「可怕的」，像「红颜祸水」、「色字头上一把刀」；歧视可怕女人其实也是在歧视女人。把女人当作可怕女人，则是男人对女性力量的恐惧。

吕安妮¹，陆悌莹²，潘明秀³这些名字近来突然成为「可怕女人」的标记。

到底可怕在哪里呢？

潘明秀涉嫌杀夫，大家认为可怕，但是一般杀妻的丈夫却很

1. 1995年开始持续到1996年所谓的「吕安妮事件」轰动台湾：吕安妮指控台大某教授所长因性骚扰她不成而封杀她的博士班录取，随即传出吕安妮与其指导教授王文洋（台塑企业家王永庆之子）的婚外恋情；之后吕安妮上万言书给王永庆请求接纳未果，王文洋被迫离开台塑企业。王文洋之后虽与吕安妮是公开的伴侣关系，但与妻子陈静文仍维持法律上的婚姻关系，直至2007陈静文逝世为止。
2. 陆悌莹是化名，本名叫林菊芳，身分是商人，但是与前陆军飞弹指挥部司令夏广顺交情深厚。早在1994年间，就曾因为整形外科医师雷子文的公子雷政儒在军中自杀疑案，被雷家指为可能涉案。这一事件使得陆悌莹声名大噪。1994年8月陈履安宣布参选总统次日，陆悌莹曾在几家大报刊登大篇幅广告支持，引起各界瞩目。随后，陆悌莹又对外声称遭调查局的骚扰迫害，最后发现她其实是偷渡客而被捕。
3. 1995年潘明秀情夫的尸体被发现，经调查是潘明秀伙同弟弟与新欢联手杀害情夫。再经深入调查后发现早在1992年，潘明秀便伙同情夫杀害自己丈夫。潘明秀的杀人动机是遭到丈夫与情夫的恶待而无法解脱。潘明秀的小儿麻痹与长发清秀面貌，被形容为我见犹怜、楚楚动人，也被当作心机深沈的黑寡妇。在一二审都被判死刑的潘明秀，最后在上訴到高等法院更一审时，合议庭改判无期徒刑。

少成为大家印象中的「可怕」。至于陆悌莹，过去有前科，现在用假名登广告，这在犯罪的世界里，不算可怕，只是小儿科。

那么大众认为她们可怕的印象又从哪里来呢？也许倒不是她们做的事情本身，而是她们形于外的举止（就好像杀人并不一定可怕，可怕的是杀人前的冷静）。

新闻说陆悌莹「很会说话」，「能说善道」，这类描写替人们建构出一个可怕女人的想像。可是有趣的是，潘明秀「平时不大多说话」的描写，也同样地成为潘是个可怕女人的证据。

明明相反的举止态度却都可以用来显示她们的可怕，故而其可怕只是男性社会的建构与想像。但是为什么明明这些女人所犯的不过是男人常犯的罪，却被建构并想像为「可怕」呢？

这主要是因为这种建构想像可以用来控制女人：它假设女人应该比男人更道德，所以当女人犯了和男人相同的罪时，人们会想「一定完全丧失道德人性的女人才会和男人一样犯罪」，因此觉得她很可怕。（有时候人们反而觉得女人犯罪可以原谅，是因为认为女人既然比较道德，那么一定是迫不得已才会像男人一样犯罪，另一个杀夫的女人邓如雯就是例子。但是由于潘明秀残障还竟敢「花心」，不像其他弱者乖乖认命，陆悌莹竟敢干涉男人政治，所以她们俩从一开始就未被建构成可原谅的女人。）总之，「可怕女人」之说既然要求女人必须比男人有更高的道德，它就是一种社会控制。

吕安妮的「可怕」又和前两人不同，她是属于「红颜祸水」，会害男人「身败名裂」的可怕。

在谈到吕安妮事件时，很多人急着去区分「黄色事件」（性骚扰、师生恋）和「正经问题」（博士口试的公平性、抄袭教科书）；说是前者属于私领域，根本上不了台面，后者则属于公共事务，是正经人士应该谈的。于是我们便看到主流媒体语意不详、八卦周刊却大爆内幕这种「公私分明」的现象。

可是吕安妮事件明明从头到尾都和所谓「私领域」有关。我们甚至可以说，正是那些私事才决定了整个事件的发展和大众的关心。更有甚者，私领域中暗藏的权力逻辑往往会影响公领域中的性别关系。所以我们应该公开地检视私领域中的权力运作，公开地谈。

在这里我只谈吕安妮的「可怕」这件事。她之所以可怕乃是因为她使权势男人迷恋，她是「爱情」，而这个爱情破坏了男老师与男学生之间本应有的「提拔赏识」，破坏了男老师与男同事或学校之间的「兄弟之情」，破坏了父子之情（某报清楚地指出吕安妮是王永庆父子间的「第三者」）。

对于这种「女人—爱情」的祸水论，某报说「经历这风浪的王文洋却栽在吕安妮身上」，一方面把过错责任推到女人身上，另一方面则强调「男人不应该是爱情动物」的性别角色。

本来男女爱情，应是双方互相的，但是在一个性别歧视的社会中，当这个爱情威胁或破坏了男性世界的秩序时，女人便须负起过错的责任，而且只有女人，才能是爱情动物。

男人当然也是爱情动物，王菲唱的「我愿意为你，被放逐天际，失去世界也不可惜，什么都愿意」，其实正是某些男人的心声。

对体制而言，可怕的或许应该是爱情，但是可怕的爱情却转化成可怕的女人，目的则是要男人与爱情隔绝。

除了新闻事件，在流行文化中也经常看到「可怕女人」的建构，例如日本漫画与电影《富江》系列就是恐惧青少女力量的代表作。随着女性力量的崛起，女人越来越被当作「可怕」。

原载于1995年11月13日《联合报》副刊

学男人，做女人

女性力量可否来自「学男人」？

「先做人，再做女人」这句口号几乎和台湾当代妇运同时出现，对台湾的女性意识影响不小，也因此容易使人忽略这句口号的某些限制性。

「先做人，再做女人」其实设想了一个理想的、抽象的「人」，可能兼具男女的优点或不具任何男女性别的特色。可是，要实现或达到这个抽象人的境地还是得从具体的人做起。

具体的、现实的人，就是有性别的人，具有男女特色的人。如果真的要「先做人」再做女人，有时就会无可避免的要先做男人或先学男人才能再做女人。例如，女人有时要先学（某些）男人经济独立、心理上不依赖别人、不怕单身未婚等等。

但是…有人抗议说：不是所有男人都是经济独立、心灵自主的，而且男人单身未婚所承受的压力比女人轻。确实如此。不过我们不要否认由于历史上女人比较晚进入公共领域就业，所以男人的经济独立更为普遍。换句话说，不是男人的性别本质比较优越，而是在历史社会的建构下，有些性别特色更能使人有力量达到平等自主。

这也就是说，有时候在某些状况下，女人得先学做男人，才能做人，也才能做新女性。至于在什么时候及什么状况下女人得先学做男人，就要看这个女人是什么样的女人：女强人、家庭主

妇、女同性恋、好色女、红杏出墙者、第三者……这些不同的女人可采取不同的策略，学习不同男人的某些特色，以便成为新女性。毕竟，通往女性主义的道路不止一途。

如果忽略女人须先学做男人（的某些特色）这个现实面，而只高举「先做人再做女人」这面理想旗帜，后面这句口号有可能会被利用来打压某些女人，特别是在后现代社会中自主选择非主流生活方式来自我实现的女人。例如，当最近「女人可主导性生活或看A片」、「当个快乐的豪爽女人或好色女」的论述出现时，便有人指责这是女人在复制男性父权，她／他们于是呼吁女人要「先做人」而非「学做男人」。

如果认为女人学做男人就会复制男权，这种观点是对女人的主体性、主动性缺乏信心，更容易把女人限制在传统的性道德框架中。因此，不让女人学做男人才往往是要女人继续做顺服男权的女人。

有些女人不但要学男人，而且还要学的彻底，甚至要做男人，例如女变男的跨性别，女同志中的T。这些都是为了自我实现而学做男人。同样的，男人也可以学女人、做女人来实现自我。

当性别「学」「做」越来越普遍，性别就会越来越丧失其本质，性别特色变成表演性质。不论是独立、温柔、勇敢、细心、聪慧、美丽、性感、刚强等等都不再是某个性别的垄断特色，而会慢慢变成所有性别都可能拥有的特色，或者说，变成某些性别的表演元素。

最后回到文章开头关于「女性力量」的问题。学男人，可以是女性力量的表现与发展：女人有自信、不畏惧学男人，不因学男人而丧失女人的主体性，而这个主体性在学男人过程中变得丰富与多元，这样的主体性则会壮大女性力量。

原载于1993年7月26日《中国时报》意见桥版

蓬头垢面了无新意

何春蕤、卡维波

晚近的瘦身广告其实正在塑造新的女性理想形象，但是真正能打动（女）人心的形象，不只是广告模特儿的外型而已，还要能够唤起女人和模特儿认同的欲望。这个欲望来自女人现有的处境及角色，但却也可能改变这样的处境与角色。

最新的瘦身广告由公司的高级女性主管宣告女性理想形象的定义，其中最引人注目的是这句台词：「最佳女主角当然不是蓬头垢面的家庭主妇或者了无新意的职业妇女。」

如果前一阶段的社会变迁对女性角色的冲击是创造了家庭主妇与职业妇女的双重身分，那么这个广告台词所指出的现实就是：在现有的社会条件之内，这两种身分是一样的无趣无望。

家庭主妇当然并不都是蓬头垢面，职业妇女当然也不见得了无新意，广告词描绘这两种刻板印象是想要女人在瘦身中找到救赎之道，但是广告词对这种女性角色的拒斥，却可以触动女人在现实生活中更深层的不满。

家庭主妇蓬头垢面的形象不但指向一个家务上独力承担，经济上全面依赖的苦闷女人，更重要的是，这个形象更指出已婚女人的情欲困境。女人一旦结了婚就被宣判情欲死亡。她不再被容许尽情的在身体上彰显自己的性魅力，婚前被视为诱人的长发在婚后变成了「不适合现在的身分」¹。如果花心思装扮，那就是心

1. 过去台湾已婚女性的一个不成文规矩就是不留直长发，直长发被当作「（未嫁）小姐」的标记，而已婚女性不能在穿衣与外观上做未婚小姐或辣妹的打

怀不轨（嫁都嫁了，还要想打扮，难不成要勾引别人？）。如果热情性感，那就是饥渴狼虎（孩子都生了，妳还「要」什么？）

情欲在贞洁与生殖的双重压力下萎缩，家庭主妇在自弃的焦虑中开始蓬头垢面，用身体来宣告生命的呆滞。

瘦身广告道出了家庭主妇的处境与角色，唤起女人的不满及改变现状的欲望，这个欲望在广告所提供的出路中，转化为瘦身的欲望。

但是，这个瘦身的欲望及其背后的动力并非不能再被转化，甚至被转化到妇运的方向。在这个意义上，商品与消费所创造出来的欲望与能量具有积极的潜力。

如果说家庭主妇的生活了无生趣，职业妇女的处境与角色是否较佳呢？广告在此也宣告她们的生活「了无新意」。因为，事实上，没有家庭之累的职业女性是剥削青春的好目标，反正她们不久便会遁入家庭婚姻，公司又可转向年轻的新血。扮演女强人的主妇兼职业妇女总有足够的失误或外务，升也升不到哪里去，迟早要自动回家去吃老公的或儿女的。

创意和进取在充满歧视女性的职场逻辑中耗损，职业妇女在无望的沈寂中捱着日子，用例行公事来消极抵抗没有尊严的工作。

究竟是什么样的性别文化让女人「蓬头垢面、了无新意」？广告没有回答，但是广告台词却利用与引发了女性对家庭主妇和职业女性这两种日益无趣的社会角色的不满。瘦身产业的承诺或许是虚幻的，但是女人想要挣脱僵化了性别角色的欲望却是一种不容忽视、可以用来改造性别文化的动力。

易言之，虚幻广告形象背后的真实欲望，可以唤起和培养着女性力量。

原载于1995年10月30日《联合报》副刊

扮。不过，据我的观察，这个不成文规矩在进入21世纪后逐渐被打破。

性政治入门： 台湾性运演讲集 (2005)

15 x 21cm | 416 页

台湾中央大学性／别研究室是亚洲学术界的性／别研究重镇。2003年1月，性／别研究室三位著述甚丰、享誉国际的知名学者——何春蕤、丁乃非、卡维波——应广州中山大学之邀，在该校开设五天的密集课程（台湾清华大学教授陈光兴也加入某些场次的助讲），从历史—社会—阶级的角度，以台湾社会的性运动为例，结合抽象／具体、理论／实践，深入浅出的阐述性政治的普遍特质。

本书首度尝试以演讲的形式表达性政治的理论与运动蕴涵，同时也从性运动的理论观点分析台湾社会的发展；不但形成第一本性政治入门的中文书籍，也是立足本土与世界对话的重要学术努力。



目录

认识台湾社会脉络：文化与社会运动

| 何春蕤、甯应斌、丁乃非、陈光兴 主讲

近年台湾重大性／别事件

| 何春蕤、甯应斌、丁乃非 主讲

性政治：性运的由来及其派别

| 甯应斌 主讲

情欲解放运动：一个历史—社会的观点

| 何春蕤 主讲

女性主义结：阶序初探

| 丁乃非 主讲

浮出地表的性边缘：性工作与跨性别

| 何春蕤 主讲

罔两问景：含蓄美学与酷儿政略

| 丁乃非 主讲

综合讨论：性／别与社会差异

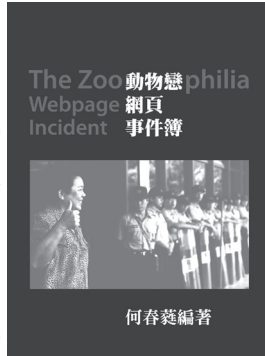
| 何春蕤、甯应斌、丁乃非、陈光兴 主讲

动物恋网页事件簿(2006)

19 x 26cm | 536 页

2003 年，台湾十余个保守团体联手向台北地检署告发中央大学性／别研究室的性研究资料库含有色情图片，要求教育当局严厉处置。此举原想彻底消灭长年耕耘性权运动的何春蕤，然而法官们的无罪判决、国际学界社运界的反弹、本地社运的声援、友人与各界的支持、以及何春蕤本人的雄辩，遏阻了保守派的攻势与气焰，中止了非理性与国家暴力威胁，让人们在性恐慌的黑暗年代，乍见性正义与性人权实现的光亮远景。

此一司法案件是台湾也是全球性权运动和性学术研究的重大里程碑，关乎网路检查、学术自主、查禁色情猥亵的法律、动物权与人兽交的关系、性解放与妇运、保护儿少、社会运动等争议。本书由何春蕤本人撰述的回忆录串起整个事件的肌理，并收集了本案相关文件、报导、图片、辩论、连署，完整记录整个发展经过，不但为性权的争战写下历史，也展现了边缘力量如何集结抵抗因而创造了希望和力量。



目录

大事记

- 第一章 引爆2003.04.10
- 第二章 危机2003.04.11
- 第三章 友情2003.04.12~04.25
- 第四章 声援2003.04.26~06.22
- 第五章 告发2003.06.23~09.09
- 第六章 返台2003.09.10
- 第七章 侦查庭2003.09.23~11.11
- 第八章 起诉2003.12.05~2004.01.09
- 第九章 一审2004.01.16~02.20
- 第十章 自辩2004.05.12~05.28
- 第十一章 无罪2004.06.12~07.24
- 第十二章 二审 2004.08.06~09.01
- 第十三章 定讞2004.09.15~

报导辑要

后记／继

附件

- A. 法规释文
- B. 论战一：学术自由之辩
- C. 论战二：动物恋与动物权之辩
- D. 国际媒体报导
- E. 连署活动总结报告
- F. 影像回顾

性

無須道德

性倫理與性批判

作者甯應斌（筆名：卡維波）長期從事性／別研究，《性無須道德》是他十多年來思考積累的成果，也是他對這個時代的性道德共識、性文化常識、性相關法律的分析批判。所有對於性／別問題有興趣的讀者都可以在本書中找到重要的思考角度；相信本書既試煉讀者的批判思考能力，也能豐富讀者的性思想知識。

《性無須道德》保持了性倫理寫作的清晰明朗文風，也延續了性批判論述的激進爭鋒立場。本書內容處理了這個時代最具爭議的一些性／別議題，提供給一般學生、學者與社會大眾討論這些性／別議題時的關鍵論證，這些論證將持續地介入未來的性／別事件與論辯。

ISBN 978-986-01-1468-3



9 789860 114683



NT\$240