

(性)騷擾與文明現代性¹

甯應斌

對於「性騷擾」問題，過去女性主義已經著墨甚多，而且在全球許多國家也完成了相關的性別立法；但是對於主流的性騷擾話語論述與性別立法，有些學者也提出較不簡化的看法（如LeMoncheck and Hajdin, 1997）。同樣的，本人對於主流性騷擾論述與相關性別立法也一直有著不同的意見（甯應斌，1999b），主張性騷擾應該聯繫到現代性的社會歷史與理論脈絡（甯應斌，1999a）。本文將繼續這個「性騷擾與現代性」關連的闡釋，並主張「性騷擾」此一概念其實仰賴著「騷擾」這一概念，後者乃源自公民／市民（civic/civil）的人際關係和權利（身體、財產與隱私），性／騷擾的核心是對自我與隱私（包括身體、財產）的一種違犯，是個（西方）現代性的建構；其社會脈絡則是「現代城市生活中陌生人『文明的』共處」，是文明化進程在特定階段才有的產物。換句話說，在一個沒有「騷擾」觀念的傳統社會中（例如缺乏個人隱私、沒有現代自我、傳統人際關係的社會中）²，就不可能有「性騷擾」觀念。

1 本書為中央大學性／別研究室20週年會議論文選集，頗具紀念意義，然而我在會議中所發表的〈晚明男色小說：邁向「中國派」的性思考〉還需要更多時間沈澱，所以改用本文來「共襄盛舉」。初稿曾發表於2000年的「第五屆性教育、性學、性別研究暨同性戀研究國際學術研討會」（中央大學性／別研究室主辦），主軸是由甯應斌（1999a）發展而來。但是這個寫作計劃隨即擱置了約十年，2010起我又積極改寫與擴充，並分別在文化研究學會2010年會（台南成功大學），以及香港2011年的「性／別政治與本土起義」會議發表部分內容。香港會議論文經過刪減後收錄在與會議同名的選集書中（甯應斌2015），目前這個版本則稍微補充了註腳。我的原文甚長，包括「性／騷擾／性騷擾」三個部分的討論，現在只包含「騷擾」部分的發表，未來有機會希望能發表剩下的部分。

2 在這樣的社會中也往往缺乏現代的「公共性」，特別是兩性沒有公開社交（男女授受不親）；此時男女的性互動（必然意味著女性貞潔的喪失與污名），不是被當作「苟且」就是被當作「玷污／污辱」，不存在性騷擾的空間。中國大陸過去有所謂「耍流氓」的語詞和觀念，這個觀念指涉的範圍可能包括強姦到輕微性騷擾等不同程度，但

「騷擾」觀念起初並不包含「性騷擾」，這是因為「騷擾」觀念所預設的現代自我（現代「個人」：擁有個人財產、身體與鄰近空間、自主人格等），原本是男性的現代自我，婦女既沒有獨立人格，也不被當作城市市民（被預設為男性）。但是如今當我們重新聯繫起「騷擾」與「性騷擾」，便意味著將性騷擾放到公民政治的範疇內，而不只是性別政治或性政治的範疇。

在主流女性主義的話語中，性騷擾往往只被歸屬於性別政治的範疇，亦即，性騷擾就是性別壓迫與歧視。而且性騷擾的社會脈絡似乎就只是「性別」脈絡，也就是「婦女進入工作場所與公共領域」這個現代性社會脈絡。女性主義者對這個「性別」社會脈絡著墨甚多，而且顯示性騷擾有礙婦女就業、有礙婦女進入公共空間等等。不過，我認為女性主義忽視了「性別」這個社會脈絡中的其他動力，這個性別社會脈絡並不是孤立的，還有另外兩個同樣重要、彼此相關、同時構成性騷擾的社會脈絡，即，「性」與「騷擾」。

即使從字面上看，性騷擾也有兩個重要的構成部分——「性」與「騷擾」。但是為甚麼主流女性主義會忽視這兩者呢？我認為這和主流女性主義的「（性別）化約主義」思考有關。第二波女性主義在興起時受到馬克思主義的批判思維模式影響，強調批判思考不可停留在「明顯」的表象、為其所惑，而應該穿透現象層次去認識社會結構或隱藏的因果關係，因而在很多方面都複製了馬克思主義的「階級化約主義」而形成一種「性別化約主義」（cf. 甯應斌1998）。女性主義，特別是「激進－文化女性主義」（Radical-Cultural Feminists）³，就

是有趣的是這個名詞只是描述男方加害者的主動作為（耍流氓），而不是描述女方受害者的狀況，後者等於沒有直接命名，因為那是污名（貞潔玷污），必須隱諱。「耍流氓」還有待高明的更多分析，此處不論。

3 在一般女性主義介紹書籍中，常有「激進女性主義」此一流派名稱，但是這個命名並沒有正確的反映此派的歷史，所以後來遭到Alice Echols（1989）等人的糾正。曾著有*Feminist Thought*一書的Rosemarie P. Tong（1998）可能因而改變術語，在此書的第二版修改了激進女性主義名稱，但卻分為「激進－文化女性主義」與「激進－自由至上女性主義」兩派；前者是把兩個相近派別合而為一（激進女性主義與文化女性主義），但是後者卻又不正確地以「自由至上派」（libertarianism）來標誌「性激進派女性主義」。後來的歷史事實證明「性激進派」往往捍衛的是（不合乎主流階級文明現代的）邊緣性模式，反而對於已經主流化的性模式（例如某些同性婚姻話語）加以批判，這哪裡會是自由至上呢？

是在此觀點中將「性」完全化約為「性別壓迫」。這個思惟模式又被女性主義本身的「身分認同政治」(identity politics)所強化,因為「身分政治」形成了一種性別的本質主義與「民族主義」⁴。在這樣的思惟模式下,性騷擾的「性」與「騷擾」都被化約為「性別歧視與壓迫」。

如果說主流女性主義在「性騷擾」中看不到作為一個自主領域、獨立於性別範疇的「性」,那麼為甚麼女性主義也看不到「騷擾」本身也是現代社會的一個獨立於性別的自主議題呢?主流女性主義把「性騷擾」等同於「性別歧視與壓迫」而且沒有單獨討論「性騷擾」中的「騷擾」,顯然是在(可能不自覺的)理論操作上將「騷擾」也化約為「性別歧視與壓迫」。由於有關「騷擾」這個主題在過去幾乎沒有被主題化(thematized)與理論化,自由主義、政治哲學等等也很少提及,故而女性主義理論可能也未曾對這個主題進行反思。

本文企圖所作的貢獻是將「騷擾」這個主題予以理論化,是放在「性騷擾」的脈絡下對於「騷擾的現代性」的闡釋。至於「性騷擾」則被視為一種現代社會的性建構。在甯應斌(1999b)中,筆者顯示了這個「性騷擾的建構論」有別於本質論,因為它強調:沒有特定言行必然構成「性騷擾」。同時,有別於主觀心理判準論,建構論認為性騷擾的判準應朝向現代人際關係的其他「騷擾」判準;這就是**性騷擾的去性化(desexualization)**,也就是:性騷擾的建構朝向「騷擾」而非「性/別」脈絡的建構。這篇文章則繼續顯示,性騷擾的去性化之另一個意義即是:**男女人際互動無異於現代一般的人際互動,而這才能使女性在公共領域中得到真正自由**;我在本文的較長版本則進一步顯示,性的開放將有助於性騷擾的去性化、去性別化,因為性開放使性難以成為一個性別壓迫工具。以此來看,現有性騷擾的主流論述卻有著緊縮性開放的效果。以下就讓我闡釋「騷擾」這個獨立於性/別

4 Adam (1995: 100-101)認為社會運動經常搖擺於「民族主義」(nationalism)和「融合主義」(integrationist)的立場,前者強調「分離、排他」,後者則是「整合、包容」。女性主義中的民族主義和各類民族主義一樣創造出一個超歷史的女性神話,也就是性別二元對立的世界觀。這種民族主義的女性主義,有別於早期女性主義要消滅性別的主張,反而強調兩性的生物差異以及頌揚女人的母性、和平、非競爭等文化價值;這就是「文化女性主義」的主要論點。

的概念。

「騷擾」(harass/hassle)與相關的「侵犯」(violate/encroach/infringe/invoke/trespass/intrude)的論述形構，基本上是座落在「現代性」(modernity)之中，更具體的說，「騷擾」與「侵犯」的論述，作為一種現代個人權利論述，乃建立在現代自我與(自我所居住的)身體，以及和個人財產、隱私、身體相關的現代制度之上。之前我曾談到上述說法的意義如下：⁵

現代的自我有了深度(幽微心理與隱私)，不再依附或隸屬他人而有了自己的私有財產或自足收入，現代自我也因而重新畫出身體的界限與距離。這些現代自我的特色界定出新的現代個人之間的關係，是一種有別於傳統的人際關係，這是公民／市民的人際關係，亦即，每個人都是一個獨立個體，是平等的、匿名的、身體有空間距離的。每個人自我的核心都是私密的、只屬於自己的、不容他人逾越侵入的；身體則是自我的外在疆界。對市民的人際關係的標準想像，就是大都市中迎面而來、擦肩而過、彼此相安無事的陌生人——「市民(公民)」在現代制度中彼此不再以血緣、宗族、鄉里等傳統關係相聯繫，也不必再預設這些傳統關係。

「市民／公民人際關係」的核心問題意識其實就是：「陌生人如何能文明的相處在一起」。這個「陌生人」必須能控制臉部表情與身體肌肉動作、神情舉止「自然」，不讓人覺得有敵意或攻擊的意向，而且這個陌生人能進行「不露破綻」的行禮如儀、「合宜」的日常對談，或者至少能策略地使自己不合宜的表現被接受，此外還必須尊重別人「自我的領域」(參見Goffman, 1971; Goffman, 1985)。對這個陌生人身體、財產與隱私的侵犯(顯露敵意、侵入、踰越、進犯、違禮、限制自由、干擾等，**但不到嚴重程度，不同於攻擊行為或傷害行為**⁶)，則構成現代所謂的「騷擾」。

從這個角度來理論化「騷擾」，Norbert Elias和Erving Goffman的

5 以下兩段重抄了甯應斌(1999a)中的說法，但略有修改。

6 對財產的嚴重侵犯就像強奪或偷竊佔有。對身體的嚴重侵犯就像傷害。這些在法律上涉及刑事犯罪。

理論很明顯地是非常相關的。而且透過兩人的理論角度，「禮貌」與「人際互動」都變成理解「騷擾」的重要元素，而這也符合我們對「騷擾」的直覺，亦即，「騷擾」是不禮貌的，或者是人際互動的「違規」。Elias的文明化進程理論則要從特定的現代社會歷史階段來考察，所謂「文明現代」一詞因而便有了理論化的意義，例如「西方現代性標誌著其他地區文明化的標竿」這種與殖民主義分不開的說法就有了理論意義。以下讓我們先談Elias。

Elias所說的歐洲在進入現代前後的「文明化過程」，固然是西方禮儀或禮貌的改變過程，但是也是在社會結構變化（絕對王權的興起與衰落、市民階級的興起等等）下的「人／際」（自我、身體與人際關係）的改變過程。Elias在描述文明化過程時偏重對「生理需要」（*natural functions or bodily functions*）的壓抑遮掩，例如，排泄、裸體、性、鼻涕、吐痰、口水、放屁、摳私處、搔癢等等，由公共領域沒入隱私。但是Elias總結在人／際關係的變化時說：「身體之間是彼此互斥與分離的，在一個身體和另一個身體間興起了一堵看不見的情感之牆……但只要接近一個被別人手或嘴碰到的東西時，那堵牆就看得見了……」（Elias, 1994: 56）。這裏的總結也點出（我之前所說的）現代的自我與身體之間的關係——身體的距離與自我的隱私。（身體生理的需要因此也逐漸和人際的親密相關連，因為只有親密關係內才能暴露身體功能的隱私〔Elias, 1994: 155〕。）

在這個公私分界中，當這個隱私被暴露、身體無距離時，就會引發尷尬（*embarrassment*）或羞恥這兩種情感，或如Elias所說：那堵情感之牆會以尷尬或羞恥來顯示——例如，如果看到（或只是講到）別人的身體功能（*bodily functions*）時會感到尷尬（*embarrassment*），或者當自己的身體或生理功能被看到時（*exposed to the gaze of others*）則會感到羞恥（而且事後還會一直有羞恥感）（Elias, 1994: 56）。

此處Elias說凝視別人身體功能的人會感到尷尬⁷，但是這是不是

7 在文明化過程的早一個時期，凝看別人身體功能，或者被看，並不會感到尷尬或羞恥。那是一個身體功能快感共享的時代。但是當由生理需要而來的愉悅被禁止公共的分享時，便同時注入了負面的情感（不快、噁心、厭惡等等），而成為個人的隱私和秘密。（Elias, 1994: 117）

每個經過文明化過程的人都必然有的情感呢？很顯然的，如果是有意（或惡意）凝視別人身體功能的人，可能就不會感到尷尬，甚至能將自己的尷尬感（或對方的羞恥感）轉化為某種快感。在許多情況下（就某些社會文化的標準來說），有意（或惡意）凝視別人的身體功能應當就是「騷擾」，而這當然是一種「不禮貌」。不過，Elias並沒有討論這一點。

「騷擾」之所以沒有成為Elias的關懷，乃是因為：「騷擾」預設了某個人惡意的或有意的「不禮貌」（顯現出身體之間那堵無形的情感之牆）；而Elias處理的則是不同時代社會的集體禮貌變遷。對Elias而言，如果說過去人們的作為在今天會被視為不禮貌，那並不是過去的人們有意騷擾，而是他們的禮貌標準和我們今天不同。例如，Elias在引述Erasmus的著作時，有一段提到外國人常被人們目不轉睛地盯著看，好像外國人是非洲來的動物（Elias, 1994: 58）。這是「不文明」（未經現代的文明化過程）或「不禮貌」（沒有現代人的禮貌），但是似乎不能歸類為「騷擾」。同樣的，在另一個地方，Elias讚譽Erasmus對中世紀同時代人的觀察力，講到各種「不禮貌」的看人方式，像張著大眼睛（愚笨的表現）、盯著看（呆鈍的表現）、怒目而視等等（Elias, 1994: 44）。這些似乎是未經文明化過程的人（包括小孩、或所謂「心智殘障」、或所謂「落後地區」的人）常有的看人方式；這些人和現代人相逢後的遭遇，顯然也不能用「騷擾」來形容。因為（例如）在身體距離與現代不同的社會，不能說騷擾在那個社會是常態；同樣的，在一個不講隱私的社會，自然不存在侵犯隱私的「騷擾」，以及相關連的尷尬或羞恥感。我們如果忽略這種風俗習慣的差異、歷史時空與社會文化的不同，那麼我們可能會認為在傳統社會天天都有「騷擾」在發生，這當然是荒謬的。

換個例子來問，如果某個傳統社會的男人普遍地都對出現在公共場所的女人目不轉睛盯著看，那算不算騷擾呢？我認為不能將這種男性文化習慣稱為「騷擾」或「性騷擾」。因為「騷擾」的概念已經預設了一個現代的自我與身體及其權利論述，這個現代自我與身體的形成是「文明化過程」的結果，其政治性表達就是公民或市民身分；

「騷擾」因此是市民間的一種「關係」，是現代人的一種關係，而在傳統社會的男女（或男男）顯然不具有這樣的關係。

這也就是說「騷擾」和「現代」是必然連結的。但是我們立刻就面臨到「騷擾」和不同的現代性（如各種西方或各種非西方社會的現代性等）的關係。如果我們不以西方現代性為「現代性」的唯一典範，那麼很多非西方的現代社會中的「騷擾」就自然不同於西方社會所謂的「騷擾」。因為這些社會中的自我與身體及相關的權利論述、公民政治、性別關係與文化是非常不同的。女人必須於公共場所遮面、陌生男女不得輕易搭訕的某個現代社會中，是否意味著這些女人不具備和男人同等的公民身分？還是這只是這個社會的性別—宗教文化習慣？在這個社會中男對女的「（性）騷擾」問題是否必須參照該社會的性別文化習慣與禮儀——包括了這個社會的文明化過程所界定的自我與身體？如果從單一、線性進化（所有人類都朝向同一終點、只是快慢階段不同）角度來看，那就會認為只有一種普世文明、只有一種文明現代性，而不是多樣的文明現代。不論如何，這些討論都顯示「性騷擾」問題如果只從「性別歧視與壓迫」單一角度來解釋，必然會將許多應該考慮的因素簡化。

這裏的討論意味著：性騷擾不是一個超越歷史、超越社會文化的不變實體，而是不斷被建構的現代產物；沒有特定言行必然是「性騷擾」。例如，性文化的不斷開放（包括女性情慾的解放）便可能會使那些之前被認為是「性騷擾」的言行，成為只是一種「騷擾」（沒有特別的性與性別意味），或者只是惱人、擾人的不禮貌。

回到我之前的論點：只有在一個將「目不轉睛盯著人看」視為不禮貌的社會中，男人對女人的不禮貌凝視才可能被認為是「性騷擾」。這個論點可以將Elias的禮貌問題轉譯為Goffman的現代人際互動問題：對陌生人「目不轉睛盯著看」會構成「騷擾」的社會，是一個已經習慣市民的或文明的不注意（civil inattention）的社會（Goffman, 1985: 83-88）。所謂「文明的不注意」乃是我們在日常社會生活中對出現在周遭大批的陌生人的一種「注意」方式：首先，我們以各種微妙不明顯的方式表現對該陌生人的知覺（而非視而不見），然後完全

不注意這個陌生人，以表示自己並沒有對對方好奇或有敵意等等（這才是最文明的舉止）（Goffman, 1985: 84）。

在我看來，「文明的不注意」這類人際互動的「規則」，並不同於「禮貌」（雖然違反了這些規則有時也被說成「不禮貌」）。它們通常是在社會生活中沉澱積累形成的，屬於一種默會知識（tacit knowledge），而不像「禮貌」那樣能夠被明白的說出來或需要教導學習；但是這些文明的互動規則或技巧，對社會生活而言卻是非常基本的，是公民文化（civic culture）的重要成分。我認為，「文明的不注意」不是一個小小的應對技巧，而是在一個人口日漸增長的環境裏，如何維繫社會的團結連帶（solidarity）或共同體的基本技巧。「文明的不注意」是陌生市民彼此注意、彼此承認對方的存在的方式——預設了對平等身分的承認或認可（recognition）。相對來說，當某些人不被其他人認可、被社會視為異己、因社會身分低而被歧視時，「文明的不注意」就不存在了，例如那些被社會污名的人，或者用Goffman的例子，像心智殘障的人、小孩等，他們有時被當作完全不存在（視而不見）（Goffman, 1985: 84），有時則被側目或直視。在Goffman寫作*Behavior in Public Places*的1963年時，美國社會都還是會對肢體殘障的人側目或公然直視，Goffman說這是「侵犯其隱私」，並引用他人著作說：直視此一行為，表示直視者與被直視者不屬於同一類（Goffman, 1985: 86），所以蘊涵了不承認異己他者有平等的公民身分⁸。在美國歷史上白人有時會無故「怒目仇視」黑人（Goffman, 1985: 83），這就是白人不承認黑人的同等公民身分。事實上，外國人或「奇怪的人」在城市中受到「文明的不注意」程度，往往顯示了這個城市「現代化」（文明）或世故的程度，也就是對於異己他者的容忍程度。總之，文明的不注意（與其他的人際互動技巧）關乎市民彼此承認存在的正當之平等意含，是值得我們重視的。

8 即使是現在，有些人仍會對於肢體殘障的人，以各種方式或出於各種動機（如憐憫）違反「文明的不注意」，例如偷看肢障者。但是現在如果小孩會對肢障者或畸形者側目或目不轉睛的話，就會被家長訓斥，正如Goffman指出，這是不遵守「文明不注意」時，少數會被直接公開制裁的情形（Goffman, 1985: 87）。因為一般來說，在中產階級「文明」社會裏，「文明的不注意」被違反時，不會有直接公開的制裁。

很明顯的，像「文明的不注意」這些人際互動的「技巧」被違反時（正如同禮貌被違反時），便可能會造成「騷擾」。Goffman的很多例子都可以顯示這點，像對話的一方準備抽身離去時，另一方卻抓住手臂纏著不放，就可能是「騷擾」（也可能被歸類為「神經病」等）⁹。這些缺乏現代人際互動技巧的「騷擾」，基本上就是不承認對方「自我的領域」（territories）——例如Goffman指出的個人空間、皮膚或衣服、擁有物、使用的空間、位置（例如在空無一人的戲院中，別人就不該來坐我兩旁的位置）、輪流（下一個輪到我）、和挑選特定談話對象等等（Goffman, 1971: 28-41），因而侵犯到對方，造成騷擾。

在提到「自我的領域」時，Goffman也指出，這些自我的領域會因為階級與族群文化而有變異性。他指出「手肘」對美國中產階級而言不是很重要的身體部位，故而可以被陌生人碰觸，但是顯然這不是普世的文明現代性¹⁰。在另一個例子中他觀察到一個男子在排隊時不經意地超前了一名女子，此時男子一邊道歉，一邊觸碰女子的手肘，這個身體的接觸正是我們前面所講的人際互動的技巧或規則，用意在於向女子保證他道歉的誠意（轉引自Manning, 1993: 5）。

我認為這個例子其實不但涉及了不同社會的人際互動技巧，也涉及了不同社會的性／別文化。因為可能在某些社會的性文化中（即，不同的文明現代社會中），男子碰觸女子的手肘就可能會被解釋為「毛手毛腳」或「動手動腳」（即使在這個社會中，男子觸碰其他男子手肘的動作是一個被認可的人際互動技巧）。這表示「騷擾」的領域和「性」的領域是交錯的。

在性的領域中，眼睛的凝視／直視／持續注視是個重要的「性」現象（凝視涉及慾望與快感），當然也和「騷擾」相關（凝視涉及社

9 只有舉止正當或正常的人才能享有「文明不注意」的權利（Goffman, 1985: 87）。例如若有舉止怪異的精神障礙者，四周人可能就會爭相走避，而非文明的不注意此人。或者某人大嚷大叫或狂奔等，也會引人注意。故而「文明的不注意」也是一種社會控制。

10 對英國皇室而言，手肘就非常重要。2000年初澳洲總理在接待英國女皇時，曾因為人群擁擠，為保護女皇而輕輕碰觸到女皇手肘，並在媒體中留下這個鏡頭，這樣一個西方男士的基本禮貌，在這個事件中卻被視為高度的不禮貌，因為他「冒犯」了女皇。

會控制、威脅、侵犯、權力），這是本文從不同角度反覆申論凝視或直視的原因。如前所述，在美國南方種族歧視的年代，有所謂白人對於黑人的「仇視」（hate stare），這是白人對於踰越種族界限者的一種帶有威脅性的舉止。在文明化過程中，凝視、或盯著人看（直視、持續注視），都是不禮貌的；小孩就被教導不要如此。然而對特定的人「盯著看」或「瞪眼直視」，有時也表達了一種制裁意圖（如對違規者、插隊者、不禮貌者的瞪眼直視）。此外，盯著人看也會有權力意圖；一些城市市民的衝突也常起源於這種「看—不禮貌／權力意圖」，例如台灣的陌生青少年鬥毆經常起因於「看不順眼」，第一句衝突則是「看甚麼看！」。「看」或「凝視」有時是一種新出現的權力形式——如醫療凝視（不過，凝視是否都有權力意含，或只有權力才可能使凝視混雜著愉悅，端視我們如何詮釋幼兒凝視、情人凝視、藝術凝視等等）。Elias對於凝視提供了一些社會歷史解釋，他認為在文明化過程中，越來越多的隱私領域被建立，禁止身體的接觸，這造成凝視更多的出現，例如我們在小時候經常被教導只准看不准摸，這強化了使用凝視去佔有的傾向，也強化了凝視的慾望與快感。

針對凝視的慾望與快感，有些女性主義者則認為性別凝視有權力的意圖，這涉及了看與被看的權力關係。女性主義的這個「男性凝視」（male gaze）在性騷擾相關的流行話語中已經變得教條簡化，以下我將提出更細緻的批判性反思。

首先，凝視在性的領域裏，往往又不是那麼單向不變的操作。例如超乎尋常的眼光駐留或直視，也是同性戀者彼此辨識的方式（也是嫖客與妓女彼此辨識的方式）。凝視或直視也在男女的調情中扮演重要角色，因為凝視的方式不只一種。同時，被看者不但可能有愉悅，也還有隱藏的權力，還透過被看來獲取自信與給力。而凝視或觀看者卻反而可能是性方面的弱勢者，希望被看者能夠回眸或青睞，企圖以凝視喚起被看者的注意，注意到凝視者卑微的存在。在騷擾意圖的凝視中，男性騷擾者往往不是上層階級年輕英俊等等，而是經常被歧視或不屑目光的貶低者，此時凝視的騷擾往往帶著複雜的心理因素，免費佔有的快感、妒恨、階級仇恨、挽救男子氣概的努力等等。由於

被看者的心理不舒服或感到被騷擾，往往變成「性騷擾」的界定標準，然而，正是這個界定標準背後的不公正，即，這是個雙重標準——只有「我們」凝視，妳們才覺得不舒服，而「他們」凝視，妳們卻覺得很愉悅——是造成性騷擾的根源之一。

違反人際互動規則的「騷擾」也可以用政治語言表達為：不認可對方平等的公民身分。這也是為甚麼騷擾和公民政治息息相關。但是所謂的「平等」其實正立足於這些看似平常的每日生活的人際互動規則上，因為正是這些現代社會生活的人際互動技巧才給予社會團結連帶與秩序——不是人們透過理性去選擇一種社會秩序（社會契約），不是在理性選擇中承認彼此（雖然互不相識）是均屬於共同體的平等公民，而是透過涉及身體的這些人際互動技巧與禮貌來建立秩序和關係。這些複雜與演進變化的互動技巧，並不是在政治法律領域裏被規定出來的；相反的，法律只能就最表面的、一般的原則來規範人際互動，例如法律禁止對個人身體（包括身體自由）、隱私、財產的「嚴重」侵犯。

不過，不但一般的「不禮貌」或「違反人際互動技巧」，就連許多「騷擾」也沒有任何法律可以規範或懲罰，過去基本上是「無法可管」。像狗仔記者的跟拍或跟追造成英國前王妃戴安娜的車禍身亡，即是著名例子。跟追或尾隨跟監（stalking）多年前在許多社會原本都是「無法可管」的，特別是許多女子被意欲追求的男人終日或終年尾隨跟追，求助警方也沒有用；不過近年來隨著婦幼保護治理增強，尾隨跟監在許多社會也開始被關注與立法管制。台灣的《社會秩序維護法》第89條第二項規定「無正當理由，跟追他人，經勸阻不聽者，處3000元以下罰鍰」。2008年台灣《蘋果日報》記者因跟追採訪被警方裁罰而聲請釋憲，2011年7月29日台灣司法院大法官會議作成689號解釋，認為社維法該項規定並不違憲。解釋文說「個人縱使在公共場域中，也應享有依社會通念得不受他人持續注視、監看、監聽、接近等侵擾私人活動領域及個人資料自主，都受法律保護」。這樣的說法其實也是採用美國法界思惟來定義「騷擾」、「隱私」、「個人自我（主）」、「持續注視」的含意，加深了（台灣）騷擾的文明現代性

之建構。

前面說到，許多「不禮貌」或「騷擾」是無法可管的；但是「無法可管」並不必然表示那些「不禮貌」或「騷擾」的後果太輕微，例如，被人在某些場所的視若無睹或粗魯對待，或者被人怒目瞪視，或者被人尾隨跟監，都可能會造成精神上的極大困擾。「無法可管」也不表示那些「不禮貌」或「騷擾」很難舉證、很難明文化，或者很難禁絕（因為很難克制人性慾望）等等。我認為**法律之所以沒有鉅細靡遺地去規範這個人際互動與禮貌的領域，乃是某種程度上要維持市民社會的自主性。如果市民無法自發地、自我管理地維持日常最基本的人際互動，那麼社會便有解體的危機，這也絕非法律所能挽救。**

但是這並不表示法律永遠都不會進入人際互動的領域，過去人們不敢想像法律會深入「剪不斷、理還亂」的人際互動領域，但是如今我們正在目睹人際互動領域的日趨「管制化」（juridification），且立法密度越來越高，意味著法律干預私人生活越來越深入；這個變化過程值得我們在此多說幾句。有段時間人們尚能容忍法律對於某些騷擾、侵害的無能為力，往往因為這類不正義行為與常態的日常生活難分難解，如果為了完全杜絕所有騷擾侵害，可能治絲益棼，或必須增加管制或監視，而妨礙到常態的行為、傷害到正當的人權，故而有些騷擾侵害的「無法可管」或「鑽法律漏洞」被容忍（更可能是因為一般人民對於修法過程的無能為力）。但是隨著治理形式轉變，關於婦女特別是兒少的保護話語逐漸傾向極端保護主義¹¹，也就是被保護對象完全不能受到任何傷害，即使付出沉重社會成本與代價都不足惜；「零容忍」的意識形態抬頭。媒體與大眾文化充斥著對「正義不能伸張」（鑽法律漏洞）的義憤建構，將之視為司法體系的腐敗（因此必須修法與改革，也就是台灣的反恐龍法官話語），通俗電影中則有各種「私刑」報復（vigilantism）的幻想來伸張法律不能及的正義。在

11 近年來興起了兒少的極端保護觀。極端保護不同於一般的保護，極端的保護觀無法明白保護不可能是全有或全無，保護永遠是有程度之別的，換句話說，不可能做到絕對保護，只能做到相對保護，不可能使所有被保護者完全不受到任何傷害。如果保護政策的目標是絕對的，那麼往往會產生副作用，付出許多代價或社會成本。這是因為極端保護觀有個暗含的假設，那就是：兒少的保護是最高價值的，是凌駕其他價值的，是整個社會最高的原則，因此是可以無限上綱的。參見甯應斌（2011）。

這個趨勢下，晚近的法律果然越發地進入每日生活世界與人際互動中，侵害自由或人權（台灣的兒少法29條管制網路言論自由就是最顯著例子），也有曲解立法原意以便能將某種偏差行為或騷擾侵害繩之以法¹²。2011年3、4月間台灣因為大法官提名而掀起關於「罪刑法定主義」的討論，因為某三歲女童被性侵卻無法適用「違反意願」的法條，許多網友卻認為這種堅持罪刑法定主義是法官「恐龍」（不食人間煙火）、「枉顧人民感受」、不知變通的表現；這和台灣已經習於「硬拗」（強辯）文化有密切關係。雖然司法界也對此有所反省，但是基調卻仍是接受已經在台灣定型的民粹政治。不過，上述這些現象也不限於台灣而在許多國家均紛紛出現，特別是在社會文化領域、私領域、身體領域，出現了越來越多的正式（推定的、明文的）法律（從兒童保護到性騷擾到禁煙等）。這種在每日生活世界與人際互動中的高密度立法，就是Habermas所指出的「管制化」（1987: 357-373）。

現代人際互動的每日生活領域，一方面就像政治哲學家所謂的「自然狀態」：我們處在一個敵意的環境內，違反人際互動規則或不禮貌的行徑隨時都可能使我們的身體、隱私與財產陷入不同程度的危險。但是另一方面，如果我們看到這個領域的循常例行或千篇一律（routinized）井井有條的層面時（也就是人際互動規則與禮貌被遵守時），它又像一個理性的、有著**社會契約**的共同體。當然，真實的社會生活總是同時具備這兩個面向的。由社會契約（或正義原則）衍生的法律只能在最低程度上規範這個領域，而不可能使任何人生活在一個**無敵意的環境**裏（例如**無霸凌的校園**）。如果想藉由法律的力量來在人際互動領域創造出一個（即使是只針對某些主體）無敵意的環境，恐怕將會有許多不利的後果。事實上，目前每日生活領域的和平與低衝突狀態，也不是只依靠法律所造就的；社會境內的綏靖和平，乃是在文明化過程中逐漸將暴力集中化的結果（Elias, 1994），在這個漫長過程中固然起先是有諸如禁止械鬥的法律，但是形成現代禮貌的

¹² 例如台灣的一些案例，像某男在運動慢跑時穿著緊身褲，下體事業線凸出。還有某男故意在家中裸體，使得對面女中學生可用望遠鏡看到下體。這些原本應該是無法可管的行為，卻遭到警方取締騷擾。

人際互動之循常例行，建立起社會生活中的基本安全感，也是極重要的因素。

以上所說，乃是從禮儀與人際互動規則初步地勾勒出「騷擾」的理論意義。本文所提議的「性騷擾」的新建構方向，即是將「性騷擾」座落於這個「騷擾」的公民論述內。但是本文也暗示在此種「性騷擾≡騷擾」的建構下（≡意指近似相等），**對付性騷擾只能夠有「有限的法律介入」，而不應企圖以國家立法或「社會立法」來對待性騷擾，因為這種對待騷擾（包括性騷擾）的方式將會阻礙市民社會的自主性，畢竟，市民人際互動關係的許多問題必須依靠社會自發的自我調節來處理。**

但是如果市民的人際互動大規模地、普遍地出現破裂時，社會自發的自我調節便不可能挽回共同體解體的危機，而這通常就是社會矛盾的尖銳對立。另一個角度來陳述這個論點便是：**共同體內的政治衝突之臨界點，表現為文明相處的臨界點**，易言之，不同陣營間的政治衝突如果使雙方無法文明相處時，就意味著共同體無法承受這種衝突，撕裂到無法互相文明以待的程度。另一方面，騷擾（人際互動規則破裂的一種形式）背後的原因通常是多樣的：例如，失業者可能會對有錢人進行騷擾，易言之，騷擾的原因未必都是「不正義的」。當然，從市民的個人權利來看，騷擾是不正義的，但這不是唯一的角度。同樣的，我在甯應斌（1999a）也提過，有時候「性騷擾」同時也伴隨著**被騷擾者對騷擾者有著種族歧視、年齡歧視、性歧視、階級歧視等等**。面對這些複雜的可能意義及效應，一個進步的性騷擾建構必須考慮到性別因素以外的權力關係與社會正義，而不是只單向思考如何利用國家法律與道德教化來壓制性騷擾的言行。

參考文獻

- 甯應斌 (1998)。〈從男性沙文主義到性沙文主義：評當前台灣主流婦運的路線〉。《性／別研究》，第 1&2 期，頁 178-192。
- (1999a)。〈「騷擾侵害」的現代性與公民政治：「性騷擾／性侵害」的性解放〉。《性／別研究》，第 5&6 期，頁 238-272。
- (1999b)。〈性騷擾的共識建構與立法：對吳敏倫觀點的回應〉。《性／別研究》，第 5&6 期，頁 293-323。
- (2011)。〈極端保護觀：透過兒少保護的新管制國家與階級治理〉。《台灣社會研究季刊》，第 83 期，頁 279-293。
- (2015) 甯應斌，〈(性)騷擾與文明現代性〉，《性／別政治與本土起義》，黃慧貞、蔡寶瓊主編，香港：商務印書館，2015。頁 5-18。
- Adam, Barry. D. (1995). *The Rise of a Gay and Lesbian Movement*. Rev. ed. Boston: Twayne Publications.
- Echols, Alice (1989). *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America 1967-1975*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Elias, Norbert (1994). *The Civilizing Process*. Oxford: Basil Blackwell.
- Goffman, Erving (1971). *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*. New York: Basic Books.
- (1985). *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*. Reissue ed. New York: Free Press.
- Habermas, Jürgen (1987). *The Theory of Communicative Action, Vol. Two, Life World and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press.
- LeMoncheck, Linda and Mane Hajdin (1997). *Sexual Harassment: A Debate*. New York, Rowman & Littlefield Publishers.
- Manning, Philip (1993). *Erving Goffman and Modern Sociology*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Tong, Rosemarie P. (1998). *Feminist Thought*. 2nd ed. Boulder, CO: Westview Press.

