

公共性、隱私、性騷擾：現代性與性／別立法

中央大學哲研所 甯應斌

美華，文章中有黃的部份，請略過不讀，不會影響理解。

前言

上面這個題目是我向文化研究學會投稿時暫定的題目，也是我最新國科會計畫的題目，對於會議論文而言，這個主題顯然過於龐大。我後來想侷限此文為對於性騷擾議題做個理論上的分析，故而〈性騷擾與現代性〉會是個更合適的題目。不過，由於臨時改動題目或會對主辦單位造成困擾，我還是採用原來題目；而且我在本文的前半部將簡單地勾勒「公共性／隱私／性騷擾：現代性與性／別立法」這個架構。從這個簡單勾勒中，讀者可以大致了解此文後半部的脈絡，也就是把性騷擾議題放到「公共性、隱私、現代性、性／別立法」這幾組概念中來探究。後面這個部份的初稿是我在 2000 年的一篇頗長的會議論文，現在有經過許多修改補充，為了這次會議，我刪去了許多部份，但是盡量保留性／別立法的討論，所以還算符合本場次關於（歪）治理的主題。不過，我在會議現場的報告，將把大部分時間花在後半部的性騷擾部份，前半部將只做簡單交代，但是我會把前半部交給主辦單位放在網路上作為參考（所以讀者無法看到後半部關於性騷擾的部份）。此外由於這是會議論文初稿，所以書目還沒完整建立好，格式或許也有缺失之處，尚請見諒。

公共性、隱私、性騷擾：現代性與性／別立法

首先說明本文中的「公共性」，這個詞不是指著「公共」的本質或性質，不是英文的 *publicness*。如果本文中用到 *publicness* 這個觀念時，我就用「公共（*publicness*）」來表達。本文中的「公共性」在狹義上指著公共場所中的性，這裡的「公共」與「性」都是具體的，「公共」是具體的空間，「性」則是身體性愛（如性交、口交、愛撫等），也就是英文中所謂的 *public sex*。其次，本文的「公共性」在廣義上則指著「公共」（不限於具體的空間）中的「性」（不限於具體的性愛），可以說是性的公共化，相當於英文的 *sexuality in public*。很明顯的，狹義的公共性是廣義的公共性的一部份。在本文中，有時「公共性」只指著狹義或廣義，有時則同時指著兩者，這可由上下文脈絡來判斷。

本文講到的三個主題，公共性／隱私／性騷擾，在女性主義的理論資源裡，

並非密切相關，但是在現代性的脈絡下，三者可說是密切關連的。其關連大致是這樣的：首先，「公共／隱私」被認為是在現代性中發展出來的一組對立矛盾，這個公私之分與其矛盾，在「公共性」這個議題上被激化了——因為性在現代的文明化過程中原本被隱藏起來，趨向隱私，但是性的現代化過程，一方面強化性的隱私面，另一方面卻由於其帶動的性開放而使得性有其公共面，因而連結起「公共」與「性」；由於這個公共性把公私連結，因此激化了原本的公私矛盾。

至於性騷擾，則因為這個語詞不斷擴張其意義，被用來指涉許多不同的現象或行為，本文則將性騷擾的中心概念界定為「在人際互動中（而非攻擊行為中），隱私（即，身體與個人私密的領域、資訊、財產）被具有性意圖的行為所侵犯」——或可簡化為「性隱私被侵犯」——這使得性騷擾也有著公共與隱私的雙重面向；因為如果性騷擾就是性隱私的被侵犯，那麼性騷擾不但屬於侵犯個人權利的公共關切，而且「性隱私」的界定與變化顯然是相對於「公共性」（廣義）。在這個「性隱私／公共性」的架構下來看，性騷擾是現代人際互動的脈絡下所產生的問題，和兩性交際禮儀與兩性社交解放後的性互動（勾引調情等——也屬於廣義的「公共性」）也密切相關。此外，由於「性騷擾」的「性」本身原本不應見諸公共，因此性騷擾問題的公共化（如當事人的聲張，或性騷擾立法等），會觸及「公共（性）／（性）隱私」的矛盾糾葛。附帶一提的是，目前「性騷擾」的所指甚廣，在我看來很多所指是缺乏概念的內在一致性，這些則不在我界定或探究的「性騷擾」範圍之內。

公共性／隱私／性騷擾這三個主題都和立法管制與規範相關，也通常有性立法與性別立法的背景。所謂「性別立法」，也就是基於性別身分、在女性團體的民意壓力下、和性別相關的立法。「性立法」則相較地有更複雜的背景，近年來的性立法則很多是基於性／別與年齡身分，以及基於性政治立場，和性相關的立法。

以下讓我再把上面的簡述進一步說明之：

「公共性」或英文的 **public sex** 這個語詞的最早使用，和同性戀在「公共場所」的性愛有關（例如公廁與桑拿的性愛¹），並且由此衍生出同性戀與公共／性文化之間的張力，以及酷兒的性激進立場（參見 Anderson, 2001; Bedfellow, 1996; Bronski, 1993; Califia, 2000; Feigel, 1991; Leap, 1999; Naiman, 1997; Schifter, 1999;

¹ 同性戀的公共性除了公廁外（英國稱為 **cottaging**），還包括戶外、公園的陰暗處，以及汽車內（英國稱為 **dogging** 還包括觀淫）。在桑拿或三溫暖浴室的公共性，在英文中有時被稱為 **sex on premises venue**，這還包括了同性戀酒吧內「後面的房間」（**backroom** 就是酒吧後面可供性交等活動的黑暗房間），以及，在西方的成人書店中可以觀賞色情影片的容納一人的密閉小方間。這種小方間和廁所的小方間一樣，牆壁可能挖了一個洞（被稱為 **glory hole**），方便觀淫與身體接觸。這些都屬於同性戀次文化。當然，異性戀也有公共性的現象，非同性戀所獨有，只是異

K. C. Kan, 2001)。上述的公共性（包括警察的捉姦現象）可說是狹義的。廣義的「公共性」（sexuality in public）還可以更進一步延伸為「性的公共化」，也就是性／別進入公共領域、公共空間或各類正式建制（市場、學校、媒體、法律、正式機構等），所以廣義的公共性也包括了婦女進入公共領域、性教育、色情或性影像文字的公開流通、性工作、性進入公共論壇或學術、裸露身體的公共展示（性表演）、性交易、各類媒體中的性再現或性活動、公共場所的隱私、性騷擾、性法律、性／別治理等等。故而廣義的「公共性」其實就涵蓋了狹義的公共性、隱私、性騷擾這三個主題。我希望在本文與接續的研究中顯示以現代性的諸理論作為分析架構，可以貫穿狹義與廣義的公共性，並且對公共性提供有啟發性的理解；甚至，同志理論對於狹義的公共性的分析觀點，也將可適用於廣義的公共性。這個分析架構的起點就是現代性的「公共」。

雖然不論中國或日本都有傳統的公共觀（參見佐佐木毅與金泰昌主編的《公與私的思想史》、《日本的公與私》），但是西方現代的公共觀卻是最具全球影響力的。根據 Giddens, Elias 等現代性學者，「公共」的觀念在西方絕對王權時代，是和「普天之下、莫非王土」連在一起的，君王是公共的。但是這個公共並不相應於「私」。但是後來由於市民階級與其政治意識的興起，「家」逐漸起了重要的抗拒君權的「堡壘」意義，宗教改革也帶來了一個內心私密的領域。接著更因為資本主義的誕生，生產逐漸轉移到家庭之外，所以在早期資本主義意識形態中，城市空間與住宅家庭則分別被劃分為公／私領域，性禁止出現於公共空間，性屬於私人與家庭領域；由之建立了一整套「公／私」領域劃分的概念。

從市民階級之公共領域衍生的「公共」（publicness）這個概念，也因而內在地排除了「性」——性是「公共不宜」的，「公共性」是個矛盾語詞（oxymoron），公共性是逾越的與禁忌的，而且通常也是違法的（妨害公序良俗）。性語言一般也不得進入公共論壇。

起先市民階級的「公共」並不只是排斥性，也排斥屬於隱私的事物，就是和自然生理相關的睡眠、排泄等等表現獸性的事物，亦即，排斥一切不文明事物（不符合市民階級或中間階級禮儀的事物），例如，婦女、髒亂（下層階級）、疾病、死亡、瘋狂、性、流浪（怠惰）、犯罪等等，這些不文明事物或主體往往被隱藏隔離或監禁起來。這個過程使得一些自然生理的功能也變成隱私。例如早期現代常見的在公共場所臥倒睡覺，兒童穿內褲上街，缺乏遮蔽個體的公共廁所或當街便溺，婦女的公然哺乳等等，在文明化過程中逐漸消失。有些自然生理功能不但變成隱私，還轉化為具有性意含的隱私，例如哺乳、如廁等。

近代公共發生變化的最大力量，乃是農民大規模地進入城市打工而逐漸成為

工人階級，以及婦女的進入公共。隨著婦女的進入公共，性也開始進入公共（因為婦女具體承載了性）。然而，隨著階級、性別、族群、市民運動的興起，原來被排除於「公共空間／公共」的下層階級、婦女、少數民族（社區居民），逐漸要求一個友善的公共空間與都市，要求參與和共享公共空間（例如婦女可以帶著年幼兒童參加成人為主的正式公共場合）。於是，公共與文明化的內容和界限就在不斷拉距改變與重新界定中。現在由於年齡、身體、性等運動的興起，也開始要求老人、青少年兒童、殘障、性多元也加入公共的想像，要求一個友善的公共空間。例如，公廁要對女性友善、對殘障友善，對跨性別友善。同時，被隱藏隔離或被監禁的經驗（瘋狂、犯罪、性、死亡、自然、疾病等）也不時重返社會生活的中心、回到公共空間。例如對醫療化社會與醫療霸權的批評，反心理治療或激進心理治療運動，以及過去被監禁的邊緣人口從機構（療養院、監獄、醫院）裡面移了出來，開始進入社區與公共空間，都是這個「去監禁化的社會」的趨勢（甯應斌〈現代死亡的政治〉）。在台灣，我們還看到喜憨兒（烘培屋）、顏面傷殘者（陽光洗車），假釋者（重生組織），腦性痲痺（考取大學），精障（龍發堂）等等開始不再被隱藏隔離或監禁，經驗也開始不再被隔絕；樂生療養院的運動也是一個顯著的例子。本文處理的公共性，當然就是這個趨勢的中心議題之一。新的「性的隱私」觀念開始顛覆了資本邏輯所作的公／私劃分——家庭之內不見得有性的隱私（所以公權力可以介入家庭性暴力），而家庭之外的公共空間也可能有性的隱私（故而可以在公共空間中爭取自主的情慾空間）。

國家從來就對「公共性」採取禁止與取締的態度²。公共空間不准許裸露身體或性的展示，不得有裸露的公共表演，也不准許性工作者的招徠顧客，還對同志的桑拿、公園公廁、健身房等場所進行掃蕩、或者到旅館臨檢甚至捉姦、以及取締（即使在私密空間內）集體的性交（如天體營，轟趴，或中國大陸所謂的「聚眾淫亂」。參見台灣的大法官對於構成「公然猥褻」的解釋）。對國家這種性管制的抗爭，也就是對「公共」的重新定義與協商拉鋸。

在抗拒國家對於公共性的管制方面，自由主義者想以「隱私」觀念來對抗國家的性管制。「隱私即同意」的觀點最早是由同志理論家 Richard D. Mohr 在他的 *Gays/Justice* 一書中第四章提出的。Mohr 主張「性的隱私乃是建基於性行為者的彼此同意」；在性行為的進行時，若有未經同意者在場，則毫無隱私的性行為可言。沒有同意（consent），就沒有隱私（privacy）。這也就是說，無論在自家臥房

² 在 2009 年廈門舉辦的性工作會議中，中華女子學院的林建軍在講到性權的限制時說：「其一，性權利不得在公共場所任意行使，此類規制保護的是人類文明的底線。其二，性權利不得在國家機器運行的地方任意行使，以保護國家機關的正當運轉秩序和莊嚴國家機關的正當運轉秩序和莊嚴形象。第三，性權利不得在公益性區域任意行使，這既是對正常公益秩序的保護，也是對公益事業聖潔性的尊重。第四，在封閉的私屬空間發生性行為或者從事與性有關的活動，必須徵得私屬空間主人的同意，不應衝擊公眾的性恥感、性尊嚴。」（「治理性交易法律與公共會議研討會」會議手冊 2009.11）這不但表達了性保守派婦女化身國家時對公共性的看法，其實也顯示她們對於性本身的預設，可說非常具有徵候意義。

或三溫暖中，無論在公園或學校的隱蔽無人處所，無論參與人數或方式，性行為如果要維持隱私，那麼參與性行為的各方都必須同意彼此在場，不能有未經邀請者侵入或甚至進行取締。

我認為這個「隱私即同意」的觀點還可以運用到公共裸體表演、公共裸體抗議、性工作等等其他的「公共性」現象。不過這需要另一篇論文來發展並詳細論証此一「隱私即同意」觀點，並且將之放在隱私理論中討論。

隱私理論在哲學討論脈絡中，約有兩個大陣營，「化約主義」認為隱私權可以化約為其它權利（Thomson），或者認為「隱私」的概念只是一種社會文化、風俗習慣的約定俗成，並不具有普遍性與必然性，因此質疑「隱私（權）」存在的合理性（Wasserstrom）。另一陣營的「功能主義」則認為隱私具有維持個體性及人格尊嚴的功能（Bloustein），或者，保持人際關係的親疏遠近功能（Gavison）。不過，這些哲學討論往往缺乏社會歷史的觀點（如 Moore）。隱私議題在性／別領域中也因為同性戀的 Outing（現形）爭議、肛交（性隱私）法律而引發同志學者的注意；美國女性主義者也十分關注隱私的論述（如 Allen 以及 Inness），因為在美國法律的脈絡中，墮胎、避孕與性都是在隱私名義下被討論。

某些女性主義與性保守主義者都基本上傾向於「隱私＝親密」（privacy＝intimacy），這大抵是情感個人主義（Stone）以及文明化過程發展的結果，亦即，身體功能在文明化過程不但變得更「私」（private）更「隱」（behind close door），也變得更親密（intimate）（Elias 155）。「隱私等於親密」的社會與文化蘊涵，就是核心家庭以及「性愛合一」的性倫理，兩者都是「藉隱私來培養親密」。事實上，隱私與親密的關連也是社會交往與連帶的重要機制，例如在亞洲國家還經常可看到，三五友好藉著洗桑拿三溫暖，大家坦誠相見（privacy），來培養兄弟情誼或姊妹情誼（intimacy）。「隱私即親密」和公私區分基本上是吻合的。

雖然有些女性主義者經常宣稱要打破公私區分，但是往往卻還是將親密（性／隱私）限制在私領域或家庭中，反對親密的商品化、反對性的公共化——也就是反對公共性（例如反對性交易、反對代理孕母、反對色情等等）；亦即，她們堅持「私領域（家庭）＝隱私＝親密」。有些女性主義因為對於「隱私＝親密」的固著（其實就是對「性愛合一」的固著），從而對於保守主義關於維護家庭、捍衛家庭價值的呼聲，缺乏抵抗論述（例如 Wreen, Garry）。

相反的，性激進派則主張：性交易、公共性（狹義）、性的公開展示、代孕、情感勞動、色情普及等發展已經使得性或親密不再只和私領域、家庭相連結，也使隱私不必然屬於私領域。例如，性工作發生在妓院或營業場所（屬於公共或半公共空間），但是性工作的性行為是在隱（behind the close door）與私（privacy）

下進行的，而且沒有親密（intimacy）。這個立場的另一個附帶主張就是「私密不等於祕密」（privacy ≠ secrecy），例如在公共空間若有義務保持隱私或私密（privacy），這不等於有義務保持祕密（secrecy），就像在公共廁所的門內大便或口交，這有私密，不讓人看到，但是可能別人都不知道在幹什麼，沒有祕密。總之，性即使是私密的（private），也不必是祕密的（secretive）——開放的性教育與性知識的傳播乃建立在這一點上。

上述這些關於隱私的觀點，也對（廣義的）公共性思考有所啟發。如前所述，「公共性／隱私」的主題起源於男同性戀的桑拿等公共空間是否可以有性的隱私權的問題；但是關於這個問題的理論思考，則不但和「隱私」相關，也牽涉到公共的裸露、性表演與身體展示（人體模特兒、裸舞、裸劇、裸遊行、裸抗議、天體營等）、性工作、公共媒介中的性再現，甚至性騷擾等議題（關於性騷擾，等下會論及）。例如性激進派指出：性不必然在私領域中進行（也可以存在於公共中），性也不必然包含「親密」（例如，只是性行為而無愛，或者有其他社會功能，如交易、抗議、藝術、廣告等），性隱私也不必然有義務保持祕密。這些主張命題可以適用於上述這些看似雜異的「公共性」。

這些關於公共性與隱私的思考，在近年來由於諸如手機照相、平價數位相機、網路自拍與偷拍的科技發展，而引發新的問題：就是在街頭或公共場所對人拍照。公共場所或街頭照相，經常和偷拍、自拍等現象雜混在一起，並引起許多立法的關切。特別是因為在公共場所的對他人的拍照，不涉及妨害祕密（例如：不是伸入裙子內拍照），因而處於灰色地帶，不但在台灣有某些新聞事件的爭議（〈捷運男偷拍女臉腿 無罪〉，〈手機偷拍拿反 照到腳判無罪〉，〈豬哥網友PO 北一儀隊底褲 鏡頭鎖定下半身 裙襠飛揚想入非非〉），在中國大陸也出現了立法管制的呼聲（〈該不該給手機偷拍者定罪〉，王永軍〈用刑罰從偷拍者手下拯救人的尊嚴〉）。這類現象當然還是涉及了上面提到的「公共場所能否有隱私」的問題，亦即，我是否因為自願出現在公共場所，因而放棄了隱私，別人可以看到我、可以對我照相？陌生人在公共場所對我外表拍照，是否侵犯我的隱私？男人對於陌生女子的拍照（即使不涉及隱私部位）是否也屬於性騷擾？

等下我會更清楚地說明性騷擾和公共性與隱私的關連。綜論我上述的理論立場與鋪陳問題的架構乃是：我想從更廣泛的現代性脈絡（既包括宏觀的文明化過程、資本主義等變化，也包括諸如 Goffman 所描述的現代自我與互動）來考量「公共性／隱私／性騷擾」，並以「隱私即同意」這樣的立論，以及不將（性）隱私限於「私領域／親密／祕密」的立場，來檢討這些公共性現象（無論是狹義的公共性、隱私或性騷擾）的性／別立法，因為上述所有這些公共性都涉及法律的管制與規範，雖然這會碰觸到女性主義的問題意識，但是我認為女性主義不足以完善地處理（廣義）公共性問題（包括性騷擾），在這方面我充分同意 Janet Halley

的立場³，Halley 的論點簡單地說就是，當前各種性別立法只從單一的性別軸線出發，而忽略了其他各種利害、不同人群與不確定性。而且女性主義在政治與社會生活方面透過立法與其他途徑，已經成為「治理」（或甚至「全球治理」的一部份，參看何春蕤）；Halley 認為女性主義對於自身的治理權力必須反省，並且更深刻地要對於女性主義的基本假定進行反思。在 1980 年代到 90 年代女性主義與其他性理論（如同志理論）的辯論中，都顯示「性」不能只從性別支配的單一軸線來理解；依照這種性別單一軸線的立法與治理，也將勢必造成許多權力壓迫後果。故而我將採取 Halley 的立場，要向女性主義告假，而採用現代性的理論資源；而不只是訴諸父權結構支配的女性主義說法。

或許上述說法過於抽象，在此我簡單與初步地用 Goffman 理論來提示關於現代自我的理論如何對公共性議題有所啟發。Goffman 過去被認為是社會學家，但是我認為他其實闡述了現代自我的當代特色，可列入現代性理論家之林，雖然他關懷的不是現代性的宏觀動力面，而是微觀動力面⁴。Goffman 在 *Relations in Public*（《公共中的關係：公共秩序的微觀研究》）與 *Behavior in Public Places*（《公共場所中的行為》）兩本書中，其實觀照的就是公共空間中的隱私，以及相關的現代自我問題。在前書中，Goffman 探究個人的領域（territories or preserve），這是個與隱私重疊但比隱私更寬泛的觀念，因為「領域」不但可以包括個人所佔有的物品（personal effects），還包括不屬於個人財產、只是暫時佔用的物品，但是領域的侵犯卻在大部分例子中可以當作隱私被侵犯或被騷擾。當然 Goffman 並不是不知道性的問題（公共性、性互動、性騷擾等），只是他都慣於在註腳中去處理。Goffman 提及公廁中男同性戀「超過」狹窄視域的眼光（瞄旁邊上廁所的人之陰莖），並在註腳中提到公共性的經典著作 Laud Humphreys 的 *Tearoom Trade*（*Relations in Public* 59n）。還有，Goffman 提到以眼光搭訕（*Relations in Public* 61n），並在註腳中明白提到同性戀者眼光的停駐藉以相認（*Behavior in Public Places* 95n）。這些都表明對 Goffman 而言，公共空間中的性互動也是依循他所設想的人際互動規矩所操演或違犯的。

³ 美國著名的女性主義法學家 Janet Halley (Royall Professor of Law at Harvard Law School) 在 2006 年出版新書：Split Decisions: How and Why to Take a Break from Feminism。此書標題暗含一語雙關：主標題 Split Decisions 雖然是法律用語，指著法官的判決意見不合；但是此處其實指著女性主義與其他性理論的分立（其他性理論包括了性學的、社會人類學的、心理學的，但特別指著同志理論的、酷兒的性理論）。女性主義雖然主要是探究性別支配，但是女性主義也有一套性理論（McKinnon 甚至認為激進女性主義的核心乃是性，而非性別），但女性主義不是唯一的性理論，而不同的性理論之分歧、以及所建構的現實之分歧、所代表的利害與人口群之分歧，卻是法律權力必須考量的，這正是 Halley 採此書名的用意（Split Decisions 3-4）。副標題 Take a Break from Feminism 表面意思是向女性主義「告假」，暫時離開女性主義，休養生息。但是 break 也有分裂的意思，在書中 Halley 提到美國女性主義與其他性理論的分裂；雖然作者在書中強調她只是要在女性主義之外多多探索「性」這個被女性主義忽略的面向，不是主張殺掉、放棄、超越女性主義等等（Split Decisions 10），但是畢竟和女性主義有某種程度的「割袍斷義」或斷裂（break）。

⁴ Goffman 清楚地自覺他觀察的對象是美國中產階級，而且他處理的主題可能有文化的差異（例如 *Relations in Public* 38），我對此的意見可參看《性工作與現代性》48-49。

有些公共性現象需要從 Goffman 提供的規則中略微曲折地詮釋出來，例如同性戀者在公廁或方間牆壁上挖的「淫洞」(glory hole 參見本文註腳1)，這樣雙方可以不必面對面而互相有身體接觸。Goffman 關於 involvement shields (投入屏障) 似乎就可以來說明這個現象；所謂「投入屏障」就是：由於建立了知覺的屏障而可以從事或投入某些可能會被懲罰的不當行為，且維持了合宜的印象。例如婦女以扇子來遮住自己的臉紅或假裝害羞，這個扇子就是屏障。或者，人在自己家的浴室或廁所就是有屏障的，所以可以在裡面做「不合宜的事」⁵ (*Behavior in Public Places* 38-42)。在淫洞的例子裡，無親密關係的陌生人可以透過屏障而投入性行為，但是又免去面對面的尷尬，雙方都能維護人格尊嚴。故而透過淫洞進行公共性的男同性戀，並不是特別「人種」或怪異性行為，其行為就正如過去戒嚴時代中彼此不熟識的台灣男女學生在黑燈舞會中互擁，以黑暗為屏障一樣。這說明了公共性中的行為特色也是在現代人際互動規則下進行的，當這些行為是符合互動規範時，它當然是某種「文明的」作為，因為這些互動規範有著維護現代自我（人格與隱私）邊界的作用。

在討論「相互投入」(mutual involvement，也就是雙方共同投入對話或互動時)，Goffman 再度提及投入屏障 (involvement shields)。他首先講到一個公共性現象，就是公共場所的接吻（一種相互投入）。Goffman 說據聞在拉丁國家（西葡義法等天主教國家）中，公共場所的接吻被當作猥褻行為，蘇聯與許多東歐共黨國家也當然如此（Goffman 寫作此時仍是冷戰年代），在註腳中他舉羅馬 1961 年的一個公共場所長吻的案例，兩個事主被判刑兩個月的感化 (*Behavior in Public Places* 167n)。Goffman 接著說明公共接吻可以或不可以被接受的互動規則，Goffman 也借用禮儀書 (etiquette book) 來佐證之中相互投入的互動規則。他的目的是要說明在公共場合中對於相互投入的限制，特別是像場合中有某種集體的活動正在進行，但是卻有兩人或多人相互投入在小圈圈的互動或對話中，這或許是不妥的。但是這種相互投入如果有屏障的話，便可以成為適當的或符合公共場所的互動規範，而不違反公共秩序 (*Behavior in Public Places* 176-178)；就像人們以身體為屏障而形成不讓其他人接近參與談話的情境。換句話說，公共場所中的相互投入可以藉著屏障來形成隱私。這些屏障有可能是「可攜帶／可搬動的」，例如汽車，Goffman 在此又含蓄地提到了一種公共性，也就是在汽車後座的性活動（台灣叫「車震」），他說這已經改寫了美國社會史 (*Behavior in Public Places* 177)。Pat Califia 在 *Public Sex* 一書中觀察到同性戀從事公共性時，都有著這類屏障，例如躲在樹叢後面。這使得捉姦的警察事實上破壞了他們的隱私。這種對屏障後的隱私之破壞，還違反了 Goffman 提到的另一種將相互投入行為曝光的規則，也就是，如果這種行為只應該是兩個人投入，那麼就不應該將這種行為曝光

⁵ Goffman 在註腳中提到修道院認為人在浴室廁所中也要「慎獨」。至於臥室這個屏障，他還提到在 16 世紀旅行者要和同性共臥一床時，在理論上是希望大家「相安無事」。這裡 Goffman 參考的著作乃是 Norbert Elias 的《文明化過程》1939 的德文版。我在 Goffman 著作中總覺得 Elias 是其背後的大脈絡。

(如打斷或介入)，因為這樣就有了第三者，而非只有兩個人；Goffman 是在評論偷窺秀（顧客偷窺表演性交的兩個人）時提到這一點。他講到一般人覺得偷窺秀是違反了性的本能（即性變態），但是卻忽略了偷窺秀其實是違反了上述相互投入的曝光規則（*Behavior in Public Places* 167n）。換句話說，對 Goffman 而言，不但屏障給予了當事人在公共空間中的隱私，性行為本身就有不應被侵犯的隱私，彷彿（在某些情境下）性行為本身會產生一種無形的屏障。這對於公共性有重要的蘊涵。

Goffman 提到在美國的一些次文化中，甚至認為兩個人即使在黑暗中從事性行為也有點不妥當（*Behavior in Public Places* 167n），但是本著 Goffman 的文化相對觀點，其言下之意可能是在另些次文化中，這種公共性行為就沒什麼不妥當。但是值得注意的是，Goffman 對於相互投入且在溝通的雙方（Goffman 指著像對話這類互動），有個特別的觀點，就是不論這兩人（或幾人）做什麼古怪的事情或動作，都不是不可思議的，旁觀者都假定他們是正常的——除非這兩人同時都是瘋子（*folie à deux*），這一般來說是較罕見的（*Behavior in Public Places* 178）。這樣的觀點當然沒有特別理由不適用於投入公共性的雙方⁶。在今日，情人於公共場所中火熱的親密，有時似乎因為涉及性，而自動地產生無形的屏障，使人們目光迴避或表演出「視而不見」，但有時卻被當作「過火」而成為不合宜。這顯然和那個社會的性文化之開放程度有關。故而「合宜行為」的具體互動規範，正如禮儀書的內容一樣，還是會變動演化的。

以下我在討論性騷擾時，也會觸及兩性互動的合宜行為，禮儀書所假設的自我隱私及其演化。性騷擾也將放在「公共性／隱私」的現代性脈絡中來探討。

性騷擾與現代性⁷

1. 基本立論

⁶ 若在公車等公共場所中，某人替另一人手淫（假設他們有企圖屏障或掩飾），他們不會被視為精神異常。但是單獨一人就未必如此。同樣的情況下，在公共場所自慰的個人，其精神或心理狀態的正常就會被懷疑。換句話說，從 Goffman 理論可以推知，在公共場所中某人單獨低調的自慰，比起另外兩人高調的親熱，還更可能會引起旁人對此人「正常」與否的質疑。如果因而不等等對待上述兩個情況，其實不盡合理。在我看來，如果某人自慰時有所屏障，也符合人際互動的規範（例如他企圖掩飾自慰，且不直視他人等），雖然仍可以被敏銳的他人偵知其自慰，但是這樣的公共性不屬於可責備或可懲罰行為，而屬於可容忍範圍內行為。同時在判斷這類事情的標準上，人們必須假想同樣狀況下，如果是一男一女從事這樣的行為，是否也要受到同樣的懲罰。

⁷ 以下的初稿發表於「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，2000 年 4 月 22 日至 23 日。

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論述與相關性別立法，有些酷兒女性主義者也提出批判對策（如 Linda LeMoncheck and Mane 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，〈性騷擾的共識建構與立法〉），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，〈「騷擾侵害」的現代性與公民政治〉）。本文將繼續這個「性騷擾與現代性」的關連，但是會從上述關於公共性與隱私的討論來入手；亦即，性騷擾是對（現代）自我與隱私的一種違犯，但是一方面，性騷擾和兩性社交解放（兩性交往禮儀的鬆綁）之下的性互動相關（即，人際互動可以公然允許性互動的成份——這是廣義的公共性），另一方面，性騷擾也是將性隱私的權利問題訴諸公共，這也具有「公共性」的面向。

我的基本立論是：「性騷擾」此一概念其實仰賴著「騷擾」這一概念，後者乃源自市民（civic/civil）人際關係和權利（身體、財產與隱私），也就是「現代城市生活中陌生人『文明的』共處」此一社會脈絡。更深入的說，性騷擾有三個社會脈絡的軸線，以下表示之：

性騷擾的三個社會脈絡		
三個面向	三個社會脈絡	更廣泛的社會動力
1. 性別（婦女）	婦女進入工作場所與公共空間	資本主義勞動力解放、公民政治下的男女平等
2. 性	性文化和性政治的變遷與衝突——性開放與兩性社交禮儀的鬆弛	性的現代化：「公共性」的出現、人際關係的性化、公然性互動的鬆綁
3. 騷擾	現代自我與人際互動	個人隱私與現代性

由上表可知，性騷擾依賴著「騷擾」所涉及的隱私與現代性（現代自我）動力，同時也 and 性別／性的社會文化變遷相關，也就是和婦女進入公共（如果把婦女當作性的承載物，那麼婦女進入公共，就是廣義的「公共性」的出現，並且帶來對於早期男性市民階級所構成的「公共」之挑戰），以及性的現代化所帶來的性／別文化變遷。以上性別與性的歷史社會變化之直接後果則是兩性社交公開，進而兩性禮儀的鬆弛，甚至導致公然性互動的鬆綁（但是這不是當前所有國家或社會都普世出現的情況）。

換句話說，在一個沒有「騷擾」觀念的社會中（亦即，缺乏個人隱私、沒有現代自我的社會中），就不可能有「性騷擾」觀念。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。

「騷擾」觀念原來並不包含「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，也就是和現代性發展相關的「公共性」、「隱私」等問題意識內；這有著多重的理論與現實的蘊涵，也是「公共性／隱私／性騷擾」三個主題彼此相關的原因。

前述的「隱私即同意」的立場不但適用於公共性／隱私議題，對於性騷擾也有蘊涵：有些非面對面或非共同在場的性互動，還有一些處於灰色地帶的性賄絡（中國大陸已經立法）與性徇私，有時也被歸納為性騷擾範疇，並且有性／別立法的規範。「隱私即同意」立場可對此類性／別立法有批判分析。

2. 性騷擾的三個社會脈絡

這篇文章延續本人之前有關「性騷擾與現代性」的討論⁸，之前的討論顯示了「性騷擾」此一概念其實仰賴著「騷擾」這一概念，後者乃源自市民的人際關係和權利（身體、財產與隱私），也就是「現代城市生活中陌生人『文明的』共處」此一社會脈絡，是個現代性的建構。在這個解釋架構下，筆者批判了主流性騷擾論述在公民政治與年齡政治方面的盲點。

本文基本上延續之前的解釋架構，但是不再談公民政治與年齡政治，而將重點轉移到對「騷擾」概念的進一步闡釋，並且顯示其在性／別政治方面的蘊涵。這一系列討論所主要建立的論點是：

性騷擾的社會建構是在婦女進入公共領域、現代人際互動、「性」的壓迫與解放這三條軸線所構成的參照系統下的進行的，不過，由於目前的性騷擾論述忽略了後兩條軸線，其結果也終將對婦女在公共領域的活動不利。有鑑於此，我們必須提出一個既重視「性解放」、也重視「性騷擾的現代性」的「性騷擾是一種現代社會的性建構」的觀點。在之前的文章中，筆者顯示了這個「性騷擾的建構論」（the social construction of sexual harassment）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 of sexual harassment），或性騷擾的性解放（the sexual emancipation of sexual harassment）。從這個論點來看，性騷擾的去性化，既是

⁸ 甯應斌，〈「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》5&6期合刊，1999年6月，238-272。卡維波，〈性騷擾的共識建構與立法：對吳敏倫觀點的回應〉，《性／別研究》5&6期合刊，1999年6月，293-323。這兩篇文章都會有助於讀者更清楚的理解本文。

性解放的結果與手段，也是女性主體力量的壯大培力。

這篇文章則繼續顯示，性騷擾的性解放（去性化）的另一個意義即是：男人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；再者，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，現性騷擾的主流論述卻有著緊縮性開放的效果。

3. 主流「性騷擾」論述所忽略的兩個脈絡：「性」與「騷擾」

在性騷擾的社會脈絡中最為人所熟知的是「婦女進入公共領域」這個現代現象。女性主義者對這個社會脈絡著墨甚多，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。但是女性主義卻忽視另外兩個同樣重要、而且彼此相關的社會脈絡：「性」與「騷擾」：（詳見下表）

性騷擾的三個社會脈絡		
1. 婦女進入公共領域	婦女進入工作場所與公共空間	資本主義勞動力解放、公民政治下的男女平等
2. 性	性文化和性政治的變遷與衝突——性開放與兩性禮儀的鬆弛	性的現代化
3. 騷擾	現代自我與人際互動	傳統人／際的消逝

即使從字面上來看，性騷擾也應該有兩個重要的構成部份，那就是「性」與「騷擾」。但是為什麼主流女性主義會忽視這兩個明顯的部份呢？我認為這是和主流女性主義的「（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惟模式所影響⁹，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」。這個思惟模式又被女性主義本身的「認同政治」（identity politics）所強化，因為「認同政治」形成了一種性別的本質主義與「民族主義」¹⁰。就是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」。

⁹ 在下面這篇文章中，我比較詳細地顯示了第二波女性主義如何複製了馬克思主義的思惟與論述策略：甯應斌，〈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》1&2期合刊，1998年元月出版，178-192。

¹⁰ Adam 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「激進—文化女性主義」的主要論點。Barry. D. Adam, *The Rise of a Gay and Lesbian Movement*, revised edition (Boston: Twayne Publications, 1987, 1995): 100-101.

女性主義，特別是「激進－文化女性主義」（Radical-Cultural feminists）¹¹，就是在這樣的觀點中將「性」完全化約為「性別壓迫」¹²，這是眾所周知的。此一化約主義曾造成惡劣的性政治影響（反性、反色情...），因而遭致酷兒理論的反彈以及女性主義性激進派的嚴厲批判，這些都已經是性政治歷史上廣為人知的，此處我就不再重述這些對「女性主義的性化約論」的批評了。

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」，那麼為什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理論化，自由主義、政治哲學等等也很少提及（我之前的文章也提示了這個理論上的忽略，並挑戰了以往公民政治哲學的預設），故而女性主義之所以會不自覺的將「騷擾」化約為「性別歧視與壓迫」的理由不是很明顯，女性主義理論可能也未曾對這個主題進行反思。在文末，我在設想女性主義對本文論點的可能反駁時，會替女性主義代擬將「（性）騷擾化約為性別壓迫」的理由，此處暫時放下這個話題，而讓我先闡釋「騷擾」這個獨立於性別的概念。

4. 騷擾

「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¹³：

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，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 civic（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、不容他人踰越侵入的；身體則是自我的外在疆界。對 civic 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）」彼此不

¹¹ 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 等人的糾正。曾著有 *Feminist Thought* 一書的 Rosemarie P. Tong 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」來標誌「性激進派女性主義」。不過，中譯本根據的則是第一版。

¹² 關於這一點，可參看下文的 196-197 頁：甯應斌〈性解放思想史的初步札記：性政治、性少數、性階層〉，《性／別研究》3&4 期合刊，1998 年 9 月。

¹³ 以下兩段重抄了我在〈「騷擾侵害」的現代性與公民政治〉一文中的說法。

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。

「civic（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」（Goffman 下詳）。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¹⁴），則構成現代所謂的「騷擾」。

從這個角度來理論化「騷擾」，很明顯的，Norbert Elias 和 Erving Goffman 的理論是非常相關的。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」。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……」（56）。這裡的總結也點出（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（155）¹⁵）

在這個公私分界中，當這個隱私被暴露、身體無距離時，就會引發糞窘或羞恥這兩種情感，或如 Elias 所說：那堵情感之牆會以糞窘或羞恥來顯示——例如，如果看到（或只是講到）別人的身體功能（bodily functions）時會感到糞窘，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）（56）。

此處 Elias 說凝視別人身體功能的人會感到糞窘¹⁶，但是這是不是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

¹⁴ 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。

¹⁵ 當性被壓抑而變成禁忌與隱私時，由於愛情帶來親密關係，可以突破性的隱私與禁忌，故而愛情便和性緊密連結。

¹⁶ 在文明化過程的早一個時期，凝看別人身體功能，或者被看，並不會感到糞窘或羞恥。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祕密。（Elias 117）

身體功能的人，可能就不會感到糗窘，甚至能將自己的糗窘感（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（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（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；這些人和現代人的相逢後的遭遇，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」，以及相關連的糗窘或羞恥感。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？這可以說是「性別歧視與壓迫」的一種表現，但是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（如西方的現代性、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。在女人必須在公共場所遮面、陌生男女不得輕易搭訕的現代社會中，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？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。

這裡的討論意味著：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」。這個論點可以從 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 *civil inattention*（市民的或文明的不注意）的社會（Goffman, *Behavior in Public Places* 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）（*Behavior in Public Places* 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沈澱積累形成的，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*）的重要成份。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裡，如何維繫社會的連帶（*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。相對的來說，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）

（*Behavior in Public Places* 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（*Behavior in Public Places* 86），所以蘊涵了不承認它者異己有平等的公民身分¹⁷。在美國歷史上白人有時會無故「怒目仇視」黑人（*Behavior in Public Places* 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

¹⁷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（*Behavior in Public Places* 87）。因為一般來說，在中產階級「文明」社會裡，「文明的不注意」被違反時，不會有直接公開的制裁。

了這個城市「現代化」（文明）或世故的程度，也就是對於異己它者的容忍程度。總之，文明的不注意（或類似的互動技巧）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。

此外，只有舉止正當或正常的人才能享有「文明不注意」的權利（*Behavior in Public Places* 87）。例如若有舉止怪異的精障者，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。

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）。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（*Relations in Public* 28-41），因而侵犯到對方，造成騷擾。

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。這也是為什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，而是透過這些人際互動的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裡被規定出來的；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。「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（stalking），都可能會造成精神上的極大困擾。同樣的，「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，例如有些社會已經開始制裁某種形式的尾隨跟監。另一個顯著的例子就是公共場所的吸菸；過去法律並沒有管制，但是顯然市民社會本身無力解決這個衝突，法律因此有機會介入。但是由於生活世界的複雜多變，具有普遍形式的法律在管理人際互動的秩序

時，就很可能會妨害了市民的某些自由，或幫助某些權力去管理規訓市民身體。

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裡。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），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，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」（見本文後半段）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：一個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。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，我在之前的文章也提過，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。）

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）¹⁸。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 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。因為在性文化十分封閉的社會中，男子碰觸女子的手肘就可能被解釋為「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）。這就把我們的討論從「騷擾」的領域帶到「性」的領域來。

在性的領域中，眼睛的直視或凝視是個重要問題，也和騷擾相關。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），這是白人對於逾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），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¹⁹；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「看什麼看！」。「看」或「凝視」有時是一種新出現的權力形式——如醫療凝視（可能混雜著愉悅）。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。有些女性主義者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。然而凝視在性的領域裡，往往又不是那麼單向不變的操作。例如之前提及，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。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培力。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。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。

¹⁸ 然而對英國皇室而言，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。

¹⁹ 趙彥寧教授在本文初次發表時提出此一論點。

5. 性

以下我們要開始討論「性騷擾」中的「性」脈絡，也就是現代以來性文化與性政治的變化。這些變化定義了什麼是當下的「性」、什麼不是「性」，因而也會同時建構什麼是「性的騷擾」，什麼是「非性的一般騷擾」。例如，在開放程度不同的性文化或情境中，陌生人開門見山的「想要一夜情嗎？」詢問，可能會被當作「性騷擾」，也可能只被當作沒有性意味的「騷擾」（當然也可能只被當作「不禮貌」或缺乏社交技巧，或者個性直爽，或者尋常一般的社交對話等等）。以下我將不直接討論有關這個「性」建構的問題，而集中於討論性開放和性騷擾之間的關係。

我將顯示：性文化的開放與伴隨的男女社交「不拘禮儀」，有助於泯滅公民中的性別區隔，成就一個真正的（非性別化的）公民文化（civic culture），使女人在公共領域中作為真正自由的公民。（這樣的結果也將導致「性騷擾」不再是一個性別現象）。換句話說，廣義的公共性（sexuality in public 如：女／性進入公共領域、兩性社交公開）也會促進女人（與性少數）的「公共」性格（publicness），讓女／性更融入公民文化。

在我討論兩性禮儀與互動的變化之前，首先讓我們先來回顧性和女人自由出入公共領域的關係。今日人們只從男尊女卑（性別歧視）的角度來談論過去的文化如何禁止女性自由出入公共領域，而往往忽略了性工作以及性開放（如社交開放）對於婦女進入公共領域的歷史性貢獻。例如，性工作者往往是第一批離家獨立、有自主經濟能力，自由離婚、結婚、出入公共場所、以大膽服裝招搖過市²⁰、在公共場所抽煙（羅檢秋 47）（並以吸菸的身體語言來表達個性與自主²¹）、與男性自由約會社交、還有婚前性、婚外情與一夜情等性自由的先驅。許多今日婦女習以為常的行徑或外表，都是「從妓女中漸及時髦女性，又從時髦女性向一般勞動婦女蔓延」²²（羅檢秋 48）。此外，男女社交自由也促使女人在公共領域中不再有禁區，而能進出公共場所，享受社交生活。總之，性與女人深入公共領域很有關係，這些可以從以下簡約的敘述看得出來。

眾所周知，在清末民初早期現代化時期，不但社會文化，就連國家法律都出面禁止男女自由交往——也就是禁止婦女出入公共場所。例如，咸豐到同治年間都陸續地企圖禁止婦女出入戲院、酒肆、茶館、煙館，而首先打破婦女禁忌的則主要是性工作者，是她們首先勇敢地違背社會風俗與官方禁令，帶領其他女人進入公共場所。考察這些禁止的論述，我們可以看到：防女人進入公共領域的重點是在於防「性」，亦即，害怕女人進入公共場所後，便開始男女公開社交，使

²⁰ 羅蘇文，《女性與近代中國社會》，上海人民出版社，1996年，頁102。

²¹ 李少兵，《民國時期的西式風俗文化》，北京師範大學出版社，1994年，頁25。

²² 此處引文原指著女性吸菸的行徑。

男女的身體親近，進而造成性開放。1873年的《申報》說「夫事之最不雅觀者莫煙館²³，其間男女橫陳，並肩連膝，巫山咫尺，只隔一燈」，批評這些婦女已經忘記「閨門謹守之箴」、「豈已忘其身之為女哉」。在社交公開後，果然就有「終日終夜，男女混雜...一言而竟同夫婦，一言而竟若仇讎。也有隨拆隨碰（按此處「碰」就是指自由的交往與性愛），習為固常而已...」的現象。這些「速食愛情」（以現代語言）的現象被批評為違反男女授受不親，「不知其將禮義視為何物？廉恥視為何物？」。這些男女自由交往後所帶來的性活動也帶動對「姦宿」處所的需求，而出現類似我們今日的賓館。同時由鄉下進城的婦女，也因為留戀城市生活，而「嫌棄不肯回，爭扭間將夫推倒，馬車軋其足，回首其妻已走無蹤影」。從這些跡象看來，從上層到下層婦女，當時都有離開私領域、動搖家庭關係的現象。（本段所引用文字均轉引自李長莉 347-350）

上述是同治年間的現象，民國初年各地方當局仍然禁止男女在公共場所自由談笑、結伴而行、公園戲園雜坐等，這些都通稱為「有傷風化」，並且視之為年輕男女「盲目西化」的惡果。例如 1914 年廣東省警察廳曾發出告示譴責男女「相攜過市」、「結伴長堤」、「雜沓盈座」，故而要「嚴禁婦女出入茶館以維風化」。不准男女雜坐，不但在戲園茶館，而且在教育機構中的講演、集會也是男女分坐兩邊（羅檢秋 214-215, 304-305）。即使到了民國二、三十年，還有各學校與教育當局禁止女學生前往遊樂場和公園。1934 年仍有提議禁止男女同場游泳，禁止男女同車、酒樓同食等等²⁴。「當然要求社交公開的呼聲也一直存在，但是有些卻是以階級區分來正當化自己，例如要正當化男女學生交際的康白情便說「北京地方，向來沒有公然的男女交際。有呢？就是那般模金吃飯的流氓」（羅檢秋 387）。這種「正當純潔」的交際說法所反映出的階級思惟模式，不可避免地走向和其起源（妓女公開社交）劃清界線的道路（如 1920 開始的廢娼呼聲）」。

對於婦女進入公共空間的限制，也和批評與取締婦女在公共場所的穿著「奇裝異服」連結在一起。性工作者在城市帶動了婦女「奇裝異服」的風氣，轉而影響時髦女性、女知青或女學生（羅檢秋 118-120）。有人便評論說：「婦女現流行一種淫妖之時下衣服，實為不成體統，不堪寓目者...此等妖服，始行於妓女...上海各大家閨閫，均效學妓女之時下流行惡習」，而所謂奇裝異服其實就是含有「性」意味的暴露、挑逗視覺的性感服裝。這些奇裝異服一直引起當局的禁止（羅檢秋 307-310）。

總結以上所說，我們看到數點：

一、婦女進入公共領域，促進了公開社交，社交公開也促進戀愛自由，正如《解放畫報》一篇文章說：「自由戀愛產生處，大都可以說是從社交上產生的」（羅檢秋 386）。由於社交公開而增加性機會，進而促進了性愛自由與性開放。

²³ 這是鴉片戰爭兩年前的言論，所以抽鴉片煙還沒有被那麼污名。

²⁴ 以上引自張琢，《中國文明與魯迅的批評》，65 頁。

二、「嚴防男女」就是「嚴防性」，對「性」的管制也限制了婦女進入公共領域。

三、性的開放有利於女人自由進出公共領域：這是因為性觀念與性文化的開放能使社交公開有正當性；男女社交公開則意味著「男人可到的地方，女人當然也可以到」（沈雁冰語，轉引自羅檢秋 385）。這也就是說，因為社交公開所以沒有女子不能涉足之處，公共領域不再有禁區。過去男女的區隔使女人不能進入許多男人獨佔的公共領域；但是社交公開打破了男女區隔，自然幫助女人進入公共領域。事實上，性開放或性愛自由的一個歷史含意便是男女可以自由交往，而男女自由交往、打破男女區隔就是幫助女人自由進入公共領域。（以上三點可以參看下表）

(1). 女人自由出入公共領域→社交公開→性開放
(2). 管制性→限制女人自由出入公共領域
(3). 性開放→社交公開→女人自由出入公共領域

除了從「社交公開」來看「性開放→女人自由出入公共領域」的密切關係外，之前提到的性工作者對「婦女進入公共領域」的重要貢獻也是另一例證。以下我將再進一步將第(3)點聯繫到近年來「禮儀」的鬆綁，以及不拘兩性禮儀對婦女進入公共領域、形成一個真正的公民文化的重要性。

在二十世紀，透過開明性學家、性自由與性權利提倡者、以及部份女性主義者，所開展的「性的現代化」，鼓吹科學的性觀念、提倡男女社交公開、減少男女區隔的程度、改革拘謹的兩性禮儀、倡導性愛自由與全面性教育、容忍同性戀甚至性放任（permissiveness）等實踐，因而造成一種「性開放」的趨勢。雖然「性的現代化」伴隨著很複雜的性政治與隨著性開放而來的更巧妙之性控制或性壓迫，但是逐漸普遍的「性開放」趨勢也使得社會更容許較多樣的性與性表達。但是伴隨著這些性開放的趨勢，在二十世紀也經常出現相反的「性緊縮」保守趨勢，這兩種相衝突趨勢的鬥爭和拉鋸，不但形成複雜的性政治，同時也反映在兩性禮儀的變化上。

兩性社交禮儀（etiquette）曾被視為爭取異性青睞或擄獲佳人芳心的重要行為準則與互動技巧。這種禮儀與戀愛的連結其來有自，如果追溯歷史，兩性禮儀與浪漫愛情的產生，原本就連結在一起：所謂騎士對其心儀女性的禮貌與愛情傳誦至今。不過 Elias 顯示，騎士對一般女人仍視若糞土，只是對於宮廷中地位高的女貴族才產生禮貌與愛情，這說明了禮儀與浪漫愛情的階級起源。事實上，貴族維繫與其他階層的差異，或更精確地說，上階層要求下階層在其面前必須掩飾其生理自然需要，正是文明化過程的動力原因。

源起於宮廷社會的文明化過程，由資產階級逐漸擴散到下層階級的社會脈絡，乃是因為大批（過去是明顯區隔的）不同階層的人開始在一起相處、在城市與許多空間遭遇；禮儀在此有整合社會階級的作用（但這些禮儀同時也有微妙

地、隱蔽地區分階級的作用)。同樣的,當現代時期婦女開始進入公共領域,大批不同性別的人不再被區隔而開始相處,也自然產生兩性禮儀問題;禮儀在此有整合不同性別的意義(這些禮儀同時也微妙地仍然維持兩性的某種區隔)。更具體的說,當男女自由社交、自由戀愛開始後,也就有了社交禮儀、約會禮儀。這是五四以來就有的現象,而其禮儀很多都是因襲自西方。特別是當中下階層少女也進入公領域或社交生活時,她們對於這類禮儀書(以便模仿中上階層少女舉止)也就倍感需要。

換句話說,當男女自由社交的風氣比前一個時期更發達時,或者下層少女比前一個時期更多數地進入都市社交生活時,所謂兩性相處的新禮儀,還有少女社交新禮儀、約會的新禮儀之類就會應運而生。亦即,每當社會性質有較大轉變(如更加資本主義化、更多鄉村人口流動入城、消費文化更加擴大等),風氣變得更為開放時,都會有一些新的社交禮儀的宣傳大行其道,但是新禮儀的內容會和前一時期不同,它會除去「過時」的部份,但也為新社交方式訂下一些規矩²⁵。20世紀末中國大陸改革開放後,各類禮儀書逐漸風行,也反映了社會變遷下人口流動與社會流動的需要,例如階級向上流動者希望能改變舉止以表現上層階級的身分。

從今天來看過去的兩性禮儀書,當然有很多「不合時宜」甚至是莫名其妙的內容。信手拈來一本相當晚期(1981)出版的《現在社交禮儀》(林晨著)為例,書中提到:

- 1.男女兩人同行時,女方應該走在人行道內邊,而男生應該走在外邊。
- 2.坐公車時,女生應該要坐在窗邊,而男生要坐在走道那邊。
- 3.兩女一男同行時,男方也必須走在外邊,尤其不可行於兩女之間。(26)

1&2 兩點也許有「男保護女」之意,但是第3點則可能是避免一男左擁右抱二女之性聯想。還有在坐計程車的禮節部份:

1. 一男兩女,男女要分邊坐。(全部要坐後面)
 2. 一女兩男,女生要坐中間,男生坐兩邊。
- 當客人坐在司機為男主人的車時:
3. 一女一男的客人時,男生坐後面,女生坐前面。
 4. 兩女為客人時,全坐在後面。(47)

1和4顯然都還有男女區隔的意思,同時1也是避免一男左擁右抱二女之性聯想,但是為什麼2又允許一女「左擁右抱」呢?大概這不是人們會有的聯想,因為這不是一般人想像的女性情慾模式。這麼說來,比較可能的解釋反而是,如果此女不坐中間,而是坐在一邊,那麼人們可能會誤會該女子和她鄰座的那男子有

²⁵ 要更詳細地闡明上述的斷言,我們應該考察自早期現代以來,中國與台灣的兩性禮儀書內容之變化、與權威對禮儀宣傳的時機,以及這些變化和社會脈絡的關係。當然這是本文無法做到的。

特殊關係；坐在中間，倒是宣告了「一視同仁」，沒有特殊關係。

如果我們分析這類禮儀書的內容，我們會發現其中的規矩除了避免旁人對女子有「性」方面的誤會或聯想外，也有限制女性在公共領域的活動以及規訓女性身體的功能。例如約會地點與拜訪時間，姿勢與身體距離等，還有衣服或外表裝扮的「得體規矩」（propriety）都被認為是禮貌的一部份，也通常包括在禮儀書的內容中。之前曾提到女性「吸菸」和「奇裝異服」（其實是性展示）經常不為社會的性保守者所容，這些性保守勢力的手段不一定只是以警察來禁止這些穿著，而是也會透過建立禮儀來教化。而過去的女性禮儀書對於像女性吸菸、穿暴露性感衣服赴約均認為不妥。

近年來，幾乎在一個全球的範圍內，越來越開放的性文化使得前一時期的兩性禮儀、男女社交禮儀等等都顯為過時（正如我上面顯示的那個 1980 年的禮儀書例子），過去由權威教化鼓吹的男女社交禮儀也因此似乎大半消失，原本被兩性禮儀所限制的兩性互動也「鬆綁」了。兩性互動比起過去有了更多的自由與可能性，雖然仍可能有一些不自覺的（Goffman 式的）互動規則，但這些規則和一般人際互動技巧相差不大，已經不是（Elias 式的）正式禮儀了。（Goffman 也從禮儀書來談人際互動規則，*Behavior in Public Places* 66）

事實上，不只是兩性禮儀，幾乎所有的禮儀都趨向「非正式化」，人們開始「不拘禮儀」——不只是在兩性社交方面，而是一切社交方面。社會文化出現了很大程度的「開放」（不只是性開放）而且似乎逆轉了文明化過程。

要理解這個「非正式化」趨向，首先讓我們來看「性開放」和「兩性禮儀」之間的關係。總的來說，性開放的最初形式——社交公開——幫助了女人進入公共領域，由此也帶來了對兩性社交禮儀的需要；然而每一次性文化的開放轉變也產生了新的兩性禮儀的需要，而新的兩性禮儀往往比前一時期禮儀要鬆弛，外在的規範越來越少、越來越簡化。但是如果性文化趨向保守倒退，那麼新的禮儀便可能又會對現實性別關係多加限制。隨著 20 世紀晚期的性革命到來，兩性禮儀更為淡化，男女進入了一個不拘禮儀的時代；但是仍然偶而會在「反控」性的氛圍中聽到「建立新性／別禮儀（或恢復舊性別禮儀）」的呼聲。²⁶

對於這個不拘禮儀的「非正式化」（informalization）趨勢，Elias 以他在 1930 年代的觀察（《文明化過程》成書的年代）所作的解釋乃是：文明化過程是非常曲折而非直線式的，波動與拉鋸、漲潮與回流都是常見的（151）；而且舊的禮儀消失後，在過去沒有什麼限制的領域卻出現了許多新的限制與禮儀（例如外遇

²⁶ 具體來說，西方在進入二十世紀前後，維多利亞時代的嚴謹兩性禮儀崩解了——雖然之後的兩性區隔與新的禮儀規範在今天來看仍然十分迂腐。1960 年代西方的性革命又較大規模地翻新了前一時期的兩性關係與性觀念，之後至今的性開放更讓西方兩性禮儀極度寬鬆。在中國方面，自五四以來兩性的區隔程度就不斷地降低，並且以「科學」為名來正當化性的公共討論。在這個整合兩性的文明化過程中產生了不少有關兩性禮儀的論述，這些兩性禮儀論述則在 1949 年之後被帶到台灣。然而台灣近年來的性革命強度十分可觀，男女之間趨向沒有特殊的性別禮儀，上述兩性禮儀之書因此落入了冷宮。。

和納妾不再公開而趨向祕密化 (Elias 152))。Elias 承認在第一次世界大戰之後，很多嚴謹的道德「鬆弛」了，許多戰前時期不允許的，現在都可以了，等等，但是 Elias 認為這只是長期宏大複雜歷史過程內的一個波動；甚至總的來說，「非正式化」顯示了現代社會的文明化過程已經非常成功，內化得非常徹底。例如，在游泳的禮節方面，女人現在所穿的泳衣款式 (Elias 的款式乃指 1930 年代一般的款式，故而從今日看其實是最保守的也幾乎見不到的款式)，若在 19 世紀，必然會被遭到社會放逐的命運。Elias 還說，像現在男女普遍都穿運動衣從事體育運動，也是另一個「文明化過程高度內化成功」的例子 (Elias 的意思應當是指，女人運動時不再穿裙子，甚至也不穿長褲，而開始穿較少以及較貼身的運動衣)。更明確地說，Elias 認為男女在游泳與運動時穿得如此之少而相安無事，乃是因為已經有高度的自我控制與嚴格的禮儀存在，所以不會普遍地發生男女雙方性慾衝動、或者性騷擾與「非禮」。故而，女人在游泳與運動時能夠享有某種程度的穿著自由，其中所顯示的「道德的鬆弛」，其實還是在一個特定的「文明的」行為標準框架內，有著高度自動自發的 (自我壓抑而非外力強迫) 本能控制以及情感的克制，而且已經被制約為習慣的狀態。(Elias 153)

Elias 的解釋有部份可能是正確的，由於文明化過程越來越普遍與深入下階層²⁷，兒童很早就開始被父母制約，這給予了父母史無前例的重責大任，學校不再教導兒童最基本的禮儀 (不要放屁、不要玩生殖器、不要去聞肛門的味道等)，而由父母在各自家庭隱私狀態下負責教導這些生理需要的事²⁸。這些在童年時期被內化的基本禮儀很多已經沈澱成為人際互動的技巧或規則 (例如說話時應看著對方。或者坐在椅子上不要左搖右晃抬起屁股，以免被誤解為在偷放屁)²⁹。

不過 Elias 可能低估了 (或說沒有預見) 1960 年代性革命，以及 1990 年代全球化之下的身體文化熱潮，也就是沒有預見性的社會運動與性的商業利用對於非正式化或不拘禮儀的影響程度，特別是在性方面的變化。在今天，人們可以當街表現性事 (熱吻擁抱)，連在大眾媒體上都很容易見到「屎尿屁」的指涉－語言－影像，裸體和色情更是稀鬆平常，衣著暴露在正式場合是日光羨妒的焦點而非羞恥糗窘，等等。原本被文明化過程壓抑到私領域的生理需要或身體功能，在許多方面又逐漸重現於公共領域。或許這仍然反映了自制的程度也已更加增強，但是值得注意的是，它顯然已經改變了傳統的性／別關係與公／私區分。

受到 Elias 頗大影響的 Cas Wouters 便以荷蘭為例³⁰，來考察 1960 年代性革

²⁷ 這個普及下階層的文明化過程也使得「童年」(childhood) 的觀念不再是上階層所獨有。Elias 雖然在某個程度上提出像 Ariés 的童年理論，不過 Elias 並沒有像 Ariés 那樣明確。但是 Elias 的「文明化過程」更能補充 Ariés 童年的理論，而且童年與親子關係對 Elias 理論也是甚為重要的。可參看：Robert van Krieken, *Norbert Elias* (London: Routledge, 1998) 153-157。

²⁸ 「文明化過程」和公／私之分很有關係 (Elias 156)。

²⁹ 有些禮儀的內化成功則和環境的轉變相關 (例如，不要一直抓癢的禮儀和沐浴設施普遍、皮膚疾病減少等有關)。

³⁰ Elias 在其傳奇性的學術生涯中因緣際會地在荷蘭有較大影響，在全歐洲都忽略他的時候，只

命之後的「非正式化」趨勢，對於性／別關係的影響和變遷，特別是對於「性／愛平衡」的影響。她所謂的「性／愛平衡」（lust balance），用簡單的話來說，是在「為性而性」的性模式（lust-dominated sexuality 傳統上被認為是男人的性模式）與「為愛而性」的性模式（love or relationship-dominated sexuality 傳統上被認為是女人的性模式）之間的平衡。理想的性／愛平衡則是「性／愛」兩極的對比減少，更多元的差異增加³¹。Wouters 相當正面地看待性革命——畢竟在性革命之前，社會只允許女人「為愛而性」，而不能有其他的模式（236）。同時 Wouters 還對荷蘭反色情（anti-pornography）之類的女性主義「忌性」³² 運動做出解釋，認為這些「忌性」反而阻礙了人們自主地選擇「平衡性／愛」之能力。Wouters 也認為 1990 年代女性情慾再度抬頭與其他性愛開放的潮流，有助於達到一個理想的性／愛平衡。以下讓我大略地談一下 Wouters 的這些想法³³。

Wouters 認為二十世紀產生了「非正式化」的潮流，也就是人們的行為與感覺有越來越多元的模式，不再只有一種標準。內在於這個非正式化過程的，則是「每日生活的性化或情色化（erotization）」。西方的性革命在這個發展過程中是個很重要的事件（235）。

西方的性革命是在 1980 年代前後的反性暴力、反色情（A 片等）、反性騷擾聲中終結的，但是在從性自由到這一系列的反色情、反性騷擾的過程中，Wouters 認為性解放的要求並沒有被重視。對 Wouters 而言，性解放要求我們加強自我管理或調節（self-regulation）的能力，例如自我可以協調出更理想的「性／愛平衡」模式³⁴。然而，過去是因為舊道德阻礙了我們發展這種性解放的自我調節性／愛平衡的能力，現在則是女性主義對於性騷擾、色情、性暴力的道德義憤代替了舊道德的功能，成為新的阻礙。Wouters 進一步指出：女性主義的這些義憤甚至把解放女性情慾的努力冠上「個人化」的帽子，換句話說，那些希望女性能自由表達慾望與情感的努力，被女性主義的義憤認為只是將男性的結構性壓迫簡化為女性的個人問題（232），這樣的一種觀點把一切都指向「外」：女人在解放性衝動與情緒方面的困難之原因和解決都在於男人的壓迫。但是女性主義這種「把情慾解放的心理需要當作公共議題」乃是『個人化』的講法，並不能幫助人們去尋求一個較為平衡的性／愛模式，卻反而造成一些極端的結果（232-233）。

Wouters 認為在文明化過程中整合性別時，有一種與「既定的性別不平等權力」認同的機制，這個機制常常使得女人在想解放情慾時產生了焦慮，因而對於

有荷蘭極為看重他。故而在荷蘭有一批像 Cas Wouters 這樣的研究 Elias 學者。

³¹ 這也是來自 Elias 的想法，轉引自 Wouters 240。

³² 「忌性」（sex negative）是我用來總括這類運動的用語。這是何春蕤創造的名詞，參見〈性、權力與鋼管辣妹：一個田野的觀察〉。

³³ 近年來台灣的性政治爭議也有很多類似荷蘭之處（或者說這幾乎是個全球化現象，每一個國家都有相似的性政治爭議，有兩股力量在性議題上鬥爭），例如荷蘭的反色情、廢娼與妓權、情趣用品、猛男秀、女性情慾解放、「培力女性主義」對「受害女性主義」的批評等等。

³⁴ Wouters 此處對性解放的定義與關懷和筆者的思想不同。

成為「性主體」（即使只是在性幻想中沒有臣服的態度）感到羞恥。這也就是佛洛姆所說的「逃避或害怕自由」（fear of freedom）³⁵。不只異性戀女人，甚至連女同志也害怕性的主動會變成「模仿異性戀男人」（240-241）。從這些例子來看，Wouters 並不把女性情慾解放問題都推向「外」（男人的結構性壓迫），而是從這樣的觀點來詮釋荷蘭女性主義的反色情運動，將之視為「解放的陣痛」，算是一種「最佳防守」：既隱藏也表現了自己「害怕自由」、害怕將自己呈現為性主體，也害怕經驗自己為性主體（235）。事實上，我認為類似的「害怕自由」現象也在某類型的反性騷擾論述中存在，這便又將我們帶回兩性禮儀的問題來。

在本節中，我顯示兩性禮儀可以說是整合兩性的文明化過程，而隨著性革命的到來，兩性進入了一個「非正式化」的不拘禮儀的時代。這也顯示兩性整合的文明化過程已經達到一個高度，不必再有太多的性別區隔或嚴謹的規矩。在二十世紀的歷史中當然間續地會有抗拒性開放的波動、建立新兩性禮儀（或恢復舊兩性禮儀）的呼聲。不過，基本上我認為兩性不拘禮儀，有利於一個沒有性別區隔的真正公民文化之形成。為什麼呢？

任何兩性禮儀或女性社交禮儀，除了有限制女性社交的功能外，更重要的就是它仍然微妙地在公共領域與公民文化中區隔男女³⁶：雖然女人可以進出公共領域，但是兩性禮儀的存在就意味著女性在公共領域中沒有完全的自由，她與男性有著某種形式的區隔或差別待遇，而這個區隔或差異在現實中往往成為不平等的限制，其重要目的則是防性、忌性。性開放消除了這個目的，故而連帶也使兩性禮儀成為不必要。或許有人認為在公共領域人際互動關係中的性別區隔與差異（表現為性別禮儀），可以是對女人的一種「保護」或「保障」，但是它所保障的，並不是頭等公民的特權（雖然特權也不符合公民文化的精神），而是次等公民的身分——正如同我們在成人—兒童關係中看到的一樣——也因為如此，許多女性主義者並不歡迎（例如）被紳士禮節對待為淑女。在真正的公民文化中，公民並不因為其性別差異而有不同的對待，其身分是一種形式上普遍的、等同的主體。不分性別的公民互動關係是達成真正公民文化所必要的。

當然，兩性不拘禮儀或者性開放，並不等於性別壓迫的消失，而是說以兩性禮儀（微妙地性別區隔）為形式的性別壓迫消失了——這就好像當男女社交公開後，性別壓迫便不能再採取「社交不自由」的形式一樣。不過，兩性不拘禮儀，確實是在建立公民文化上消除性別壓迫的一大步，正如消除那些在公民權上對於

³⁵ Wouters 認為男人也有同樣的問題，在「逃避或害怕親密」背後，其實也是一種「害怕自由」（236）。不過性革命與 90 年代的性開放都有助於男人也達成一個較理想的性 / 愛平衡。

³⁶ 另一個例子是和女人握手與擁抱親吻的禮儀；握手是西方禮儀，中國原來是作揖與鞠躬，不過由於握手禮和中國傳統的「男女授受不親」相衝突，所以過去男女握手禮會規定力量、久暫、女先伸手等。至於親吻禮儀則從來沒有在中國與台灣生根，至今人們仍視為有性意含，男人若貿然行之則可能視為性騷擾，女人行之則被視為傳情表意。韓少功在一篇談作揖的短文裡，說明作揖在許多方面均優於握手，十分有趣。出自吳亮、高雲主編，《日常中國：50 年代老百姓的日常生活》，江蘇美術出版社，1999。頁 97-99。〈從跪拜到中式鞠躬到西式鞠躬與握手〉。張亦工、夏岱岱主編《割掉辮子的中國》1997，中國青年出版社，頁 31。

女性的限制一樣。

以上這一點也可以從另個角度來觀察：與兩性社交禮儀對比（但密切相關）的那種並不針對性別的現代市民禮儀——也就是現代人的人際互動的禮儀規範——乃是源起於階級的整合，而不是（只）為了防性或忌性³⁷。這些禮儀在文明化過程的早期有比較強制的情形，除了針對兒童也針對成人。正如前述，隨著文明化過程的進展，許多禮儀規定消失了或者不再被公開宣傳，它們進入親子的私密教養關係中，或者沈澱內化為一般人際互動的技巧。隨著文明化過程的深入與階級整合的成功，原本用來整合階級（同時也是微妙地區隔或區分階級）的嚴謹禮儀，在非正式化的過程下日漸鬆弛，這也有助於公民文化的形成。但是這不表示階級支配的消失，而是在外表與行為的階級區分日漸模糊下，禮儀不再是階級支配的重要形式，階級區分或區隔必須以品味等來表現。

最後，如果說性開放有助於形成一個沒有性別區隔或差異的公民文化與公共領域，那麼這和性騷擾有什麼關係？抽象但簡單的說，當公民互動沒有性別區隔或差異時，性騷擾就只是公民（一個無性別的公民概念）之間的性騷擾。這意味著在理想上，性騷擾可以不再是個性別現象。換句話說，性開放將改變性的意義，使「性」不再具有特殊的性別意含，因而也使性騷擾「去性別化」了。

6. 性騷擾

現在我們可以討論以上說法對於「性騷擾」的蘊涵了。在我之前的文章中（參見註8），我曾指出主流的女性主義論述不當地將「性騷擾」建構得甚為寬泛、包含極廣，而且傾向以立法來規範性騷擾，這些立法論述則在各領域中產生僵化的性騷擾判準，以致於帶來許多不利的權力效應。我不擬在此重複我的論點，而只是簡單地總結我所提議的「性騷擾」建構方向：

第一、「性騷擾」應該和職場或工作場合的「性勒索（要脅）」和「性賄絡」有所區分，不將後兩者視為或稱為「性騷擾」。性勒索與性賄絡必然涉及男上級與女下級之間的關係，但是卻未必有侵犯性隱私的狀況，故而不應和性騷擾混為一談。工作場所或學校等權威關係內的「性勒索（要脅）」應有立法規範，但是「性賄絡」則不宜由國家立法規範³⁸。

第二、「性騷擾」應該和嚴重侵犯身體與隱私的「性侵害（強姦）」或「強制猥褻（非禮）」這些刑事犯罪有所區分，不應將這些攻擊與傷害行為視為或稱為「性騷擾」。這些攻擊與傷害行為應有（或已經有）屬於自己的立法規範。正如我們一般不會將涉及殺人、傷害等刑事犯罪稱為或視為「騷擾」。

第三、性別歧視雖然可能以性騷擾方式來進行，但是我之前的文章曾證明性騷擾不等同於那些出於性別歧視的騷擾（後者沒有性的意圖，即沒有滿足性慾

³⁷ 不過可能也有 homosocial 的意義。

³⁸ 我的理由參見《性政治入門》頁。

的意圖)。故而性騷擾應該和性別歧視有所區分；性別歧視則應和其他歧視（如種族歧視、性傾向歧視等、年齡歧視等）一併考量，例如，如何防制由（各種）歧視所造成的敵意工作環境。

第四、由於性騷擾論述不再化約為「性別歧視」，而同時注重「性」與「騷擾」兩個現代社會場域，性騷擾因此必須從「性別－性－騷擾」三方面來理解或界定。當然這個「性騷擾」是在原始的女性主義話語中的概念，因此「性別」是其主要構成，因為女性主義重視性騷擾與性別不平等的關連，這是個政治或權力概念的「性騷擾」，也因為這個權力概念的性騷擾，才使得性騷擾成為一個社會議題，才有相關立法規範的產生。沒有性別構成的性騷擾，就不再是完整的權力概念的性騷擾。故而我對「性騷擾」的界定是：

第五，「性騷擾」就是「男人對女人有性意圖的騷擾」：首先，性騷擾是一種騷擾，也就是現代人際互動規則的違反，因而形成對個人自我身體、隱私或財產的邊界侵犯（不到嚴重程度）。其次，性騷擾必須具備滿足性慾的意圖，就這點而論，同性之間或女對男都可能出現「性騷擾」——有時我們也不否定這樣的使用（我們可以用「性騷擾₂」表示之）；但是這種性騷擾₂概念只是純粹個人之間的（有性意圖的）騷擾概念，而不是涉及群體的權力概念。此外，只從「騷擾」和「性」來理解當前的「性騷擾」是不夠完整的，因為我們說的這個「性慾」或「性」的特質是社會的，它是座落在複雜的性政治中的一種對「性」的建構；在目前，「性」仍然被建構為具有特殊的「性別」含意，這使得性騷擾也具有性別的層面。性騷擾₂的發生與所帶來的傷害在男對女的性騷擾中被性別權力所普遍化了（甚至強化了），亦即，男對女的性騷擾不是個人偶發的（有結構因素），其傷害則有著性別關係的建構支持。這個現象是同性之間或女對男的性騷擾₂現象中，所不具有的。總之，「性騷擾」乃是「男人對女人的性騷擾」——但非必然或永恆如此³⁹；這一點可能還需要進一步的說明。

性騷擾在目前之所以是「男人對女人」的騷擾，主要是因為此刻我們仍處在「性」多少具有特殊的「性別」意義的歷史時期；例如，此刻的社會仍有女性情慾與男性情慾之分（雖然因為豪爽女人等話語與實踐，兩者已經不是截然區分了），而且性別壓迫還可以用性壓迫作為手段（反之亦然）等等。也因為如此，（例如）在台灣 2000 年左右的一個洗髮精電視廣告中，女子突然強吻陌生男子，人們不會覺得那是性騷擾，但是當其中的性別角色顛倒過來時卻會覺得是性騷擾，這種直觀感受反映了當前「社會性」（sexuality）的性別建構。總之，在我看來，「女對男」或同性之間的性騷擾₂（即，有性意圖的騷擾），並不構成完整意義或權力概念的性騷擾，後者必須有性別的面向。

不過，當女性情慾解放、同性戀與跨性別等性少數運動開展後，性與性別

³⁹ 同樣的，在目前多樣的、競爭中的性論述中，性有時仍然和生殖模式相連結，但這也非必然或永恆如此。性解放論述在建構一個進步的、新的「性」時，並不一定接受現實的建構，反而是企圖改變現實。

的意義也會進一步轉變，相應的，「性騷擾的性別化」這樣的建構也會改變。筆者相信性解放運動的配合下，越來越開放的性文化將可以導致「性的去性別化」，也就是性逐漸不再具有性別的含意，在這種情況下，性騷擾也就逐漸不被當作一個性別的現象，也不限於「男對女」。更有甚者，如果性解放也能達成「去性別化」，那麼性騷擾也就和現代人際關係中一般騷擾的意義相同。事實上，這正是本文對性騷擾的新建構之願景；但是這不是在概念上將性騷擾化約為「騷擾」，而是在歷史與運動的過程中消滅性騷擾，使之成為一般性質的騷擾。從這個角度來說，性騷擾只是達到「真正公民平等的現代性」之前的陣痛，是在公民互動的性／別區隔或差異尚未真正泯滅之前的歷史建構。

本文所提議的性騷擾建構方向應當是比主流女性主義較為進步的一種建構，亦即，能盡量同時有利於性別、性、階級、種族、年齡等關係中被支配的主體，而不像各種化約主義特別抬高（privilege）某種權力關係⁴⁰。故而本文提議的建構方向企圖接連起原來在女性主義化約傾向中被忽略的兩個社會脈絡（「性」與「騷擾」），因而也連結起這兩個場域中的其他壓迫關係與敵意對立。例如，本文從現代人身權利論述的「騷擾」來理解「性騷擾」，意味著「性騷擾」的性質和其他種類的騷擾是相同的，這使得「性騷擾」自然接合了公民權、公民政治、現代自我與人際關係的論述。其次，本文從現代「性」的變化與政治來看待「性騷擾」，則可使性騷擾的建構能盡量免於「忌性」的策略與效應，因為忌性、防性的性騷擾論述不利於女人在公共領域活動、不利於形成一個真正的公民文化。

上述這些論點幾乎可以自明地從之前的討論推出。故而以下我只將提出一個我對於主流性騷擾論述的觀察：我認為主流的性騷擾論述，正逐漸地形成一個帶有忌性、防性性質的新兩性禮儀（new etiquette of sex）。

之前一再說過，原本嚴謹的兩性禮儀在性革命、性開放的趨勢下，幾乎無存，打破了兩性的區隔，而這是整個社會趨向「非正式化（不拘禮數）」的一部份。

「非正式化」的內在實質是「每日生活的性化」，這使得原本處於私密的性、身體與生理功能不斷地出現在公共領域中。而在「日常生活的性化」中的「人際關係的性化」又特別重要。我在過去的文章中曾提到這個晚期現代的現象，現在讓我以日常的例子來說明。過去當兩個未婚者相處時，旁人可能會猜疑；但是如果其中之一是已婚，或者年紀較老，或者是老師、上司，那麼這樣的相處基本上被假定為「無辜的」。社會的嚴謹禮儀規定也保證了這種相處的無辜，當事人在嚴謹禮數前也不會貿然犯禁或造次。但是在晚期現代出現的「人際關係的性化」現象，使得所有人際關係都可能沾上性的意味，例如，即使在女老師與男學生、

⁴⁰ 像馬克思主義高抬階級、民族主義高抬種族、女性主義高抬性別之時，很容易造成對其他弱勢主體的權力效應。例如，女性主義會成為良婦壓迫性弱勢、階級弱勢的論述。在筆者與陳光興等人早期的寫作中，這個「各種權力關係一律平等」的社運倫理策略被稱為「人民民主」，參見《台灣的新反對運動》。

男老師與男學生之間，也都不再能假設「無辜」。「人際關係的性化」正衝擊著一些早期的現代人際互動規則或禮儀（例如早期現代的禮儀都假設異性戀或長幼尊卑的秩序），陌生人之間不再只是「文明的不注意」，而可能是強烈地「看與被看」。禮儀的鬆弛使得陌生男女之間無須第三者介紹，女人便可以藉故搭訕，而不是失禮。由此而來的、帶著性愛意味的陌生男女自由交往，是男女區隔的進一步瓦解，是社交公開的深化（性社交的公開，或社交的性公開）。

「人際關係的性化」也使得我們對於人際互動時的各種身體語言、技巧與信號更為敏感，並且會對整個互動過程不斷地反思與監控，這和現代以來自我不斷地對自身進行反思與監控的趨勢是符合的⁴¹。由於任何人與任何人之間都可能會有性關係，故而在互動與自我監控的過程中免不了有「誤會」、「表錯情」、「錯失機會」的風險（risk）與焦慮。這些風險在一個性開放、兩性禮儀鬆弛的社會文化中，不會有很嚴重的後果，喚起的焦慮也較小；但是在一個將「性親近／性侵進」（sexual advances）（即，向對方表露性的意圖）視為相當失禮或騷擾的性文化中，則會產生比較大的風險與焦慮。換句話說，一個忌／嫉「性親近／性侵進」的性騷擾論述，會有抵制「人際關係的性化」（男女社交的徹底公開）之效果，故而也會重新建立某種微妙的男女區隔。因此，許多「忌性」的性騷擾論述在我看來都是在建立新男女區隔的新兩性禮儀。

這些「忌性」的性騷擾論述並不只在國家法律的層次上發揮最大的影響，因為在社會體的許多角落和組織中——例如，民間企業或團體、地方政府、學校機關、軍隊、社團、網路等等——早就存在著有關於管制性騷擾的成文或不成文規矩、禮儀、規定、辦法或規訓。這些「社會立法」和國家立法互相影響，彼此提供正當性與法源依據，兩者都在複製生產著同一個主流的性騷擾「立法論述」。這個論述將性騷擾視為某種本質存在的、靜態的、客觀實體的、固定不變的、非論述建構的、簡單性別權力關係的、脫離情境與文化脈絡的行徑；並且從中導衍出一些較明確的規則條例、定義判準；即使較大的組織也以這個公約、那個倫理，或者網站禮節、板規之類的面貌問世。

這些由主流論述所產出的規則條例、定義判準，往往自覺或不自覺產生「忌性」的效應，因而扮演著新兩性禮儀的角色。這需要進一步的說明：

兩性禮儀很重要的目的之一就是防性、忌性，所以一般對兩性禮儀的理解都是認為男女人際互動時的語言、行為、外表不能涉及性；這也是文明化過程的一部份，就是將性與身體功能壓抑到隱私與親密的關係中。這種兩性禮儀甚至沈澱為一般人際互動的技巧，例如我們不詢問別人的性或身體相關事務，那是屬於「隱私」，詢問性隱私會被視為「不禮貌」或「騷擾」。

但是隨著非正式化的不拘禮儀，以及性開放和女性情慾解放等等，今日人際互動充滿了性的談論、行為與外表裝扮。例如，很多女人可以公開的談論自己

⁴¹ Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity*. Stanford, California: Stanford University Press, 1991.

的月經、性生活，講黃色笑話等等。今日男女約會社交時，不但不像兩性禮儀書上所講的少女赴約時應該「態度端莊、舉止不輕浮」、或者禮儀書所不講的（但人人都明白的人際互動規則）「不談性事」，反而是在舉止神情眼色話題中充滿了性的挑逗。從過去兩性禮儀的角度來看，這種情形可以說「失禮至極」甚至「寡廉鮮恥」，但是今日已經是稀鬆平常。原因無他，過去約會的目的從不是為了挑逗雙方情慾以便稍後上床，而是做邁向結婚的準備。總之，當男女社交不再忌性後，忌性的禮儀便不合時宜與沒有必要了。

正如前述，這種兩性禮儀的消失，有利於女性進出公共領域、有利於突破男女區隔並形成真正的公民文化。但是這個趨勢也遭到性保守力量和某些女性的反對⁴²，而且在主流的性騷擾論述中以防範性騷擾為名，在各類社會立法中訂出規則條例、定義判準。我在之前的文章中⁴³便舉出許多例子：例如台北市政府在 1998 年規定辦公室內不得有性圖片；中學老師鼓勵學生看 A 片被視為性騷擾；婦女團體推出的兩性平等工作法草案中以「具有性意味之言詞或行為（包括具有性暗示之語言、圖片、動作、手勢）」等字樣作為性騷擾之判準。這些都是非常寬泛而且株連甚廣的字樣（例如：「性暗示」所涵蓋的範疇遠超過赤裸性交）。（按：這是 2000 年初稿時舉的例子，性騷擾防治法施行後，出現許多新的實際案例，我還沒時間更新這裡的資料，這些新案例顯示當前性騷擾防治法的運用等於在形成一個新的兩性禮儀。此外，跟這個法相關的一些問題，如通報系統，也陸續浮出檯面。晚近的兩篇相關論文可參見：呂昶賢〈不舒服≠性騷擾：一位大專院校助人工作者的觀察〉，陳素秋〈女性主義轉移法律公、私界線之實踐：台灣的性騷擾立法探究〉）。

在網路性騷擾的論述中我們也看到相似的狀況。例如提出性要求（「要一夜情嗎？」）或露骨性語言，都被學術網站規定理所當然地視為性騷擾，並以「反性騷擾」為名來進行權力濫用和性壓迫。這些「不可以向異性表露性意圖」的網站規定，其主要目的便是不讓網路成為「性社交」的媒介、空間或管道。⁴⁴

⁴² 「性」向來是不同社會地位（status）女人之間的競爭因素，女人因為她的「性」而被分配到不同階級。故而當不同的「性」趨向平等時（例如：同性戀與異性戀平等、男性情慾與女性情慾平等、變態情慾與常態情慾平等、偏差情慾與正常情慾平等…），這個「諸性平等」的性解放目標雖然也可以促進性別平等，但是會因此而影響到那些因為其性模式而取得上層位置的女人（也就是良家婦女），故而她們會反對性解放以及相關的性開放現象。

⁴³ 參見本人的〈性騷擾的共識建構與立法：對吳敏倫觀點的回應〉

⁴⁴ 網路之所以近年來成為防範「性開放」的重點場域，乃是因為台灣近年來的性開放除了觀念與禮儀的變化外，由於和商業機制與新興媒介（如網路）連結，也提供了許多男女社交的多樣管道、空間與資源。其實即使在台灣，男女社交公開也不過是近二、三十年的事，三、四十年前（1970 年代中葉以前）一男一女單獨走在一起都會被認為「有問題」（即，兩人在交往），當事人也會害羞；更重要的是，過去男女社交缺乏資源、空間與管道，男女交往的場域主要集中在大專學校（亦即，大專學校是認識伴侶的主要場域），近年來才有更多的場域。這些新的性愛交往場域使人不致於在離開學校後就較難尋找伴侶，而這些場域之所以日漸重要也有其原因。例如：消費休閒場所——消費社會及休閒文化逐漸形成與年輕人消費能力增加；職場——更多女人進入職場而非畢業不久後便結婚；網路——網路文化的興起。防範性開放，就是要管控新的社交管道，製造性別區隔，故而網路危險啦這類說法便應運而生。（本註腳寫作時是 2000

分析這類例子，我們可以看到，主流論述的效應之一就是限制人際互動中「性」（語言、舉止等）的出現，使「性親近／性侵進」添加風險，並遏制了性的公開化。而這些都和過去兩性禮儀相似，故而可以將之視為一種新形式的兩性禮儀⁴⁵。

在目前台灣的性騷擾立法雖然是不分性別的，在同性之間或女對男，都可能成立性騷擾的罪名，但是其出發點卻不是本文所著眼的「性騷擾的去性別化或公民化」，反而是出於某種恐同立法，也就是恐懼同性戀的性親近／性侵進，以及出於故示性別公平的形式平等（既處罰男，也處罰女），但是實際上的效果則是在壓制這幾年已經抬頭的女性情慾，也就是女人的主動追求情慾，對男人的性親近／性侵進。

我認為目前的性騷擾立法，只應該限制在男對女的性騷擾，這是因為：第一，目前「社會性」（sexuality）的性別建構仍存在著（但不是很穩定一致或無缺口地存在著）不利於女性的文化意義，例如男對女的性會使得女性玷污、使女性吃虧而男性賺到、女性被征服佔有等等這些**傳統的意義**，這使得男對女的性騷擾可能有較多性的受害後果（當然這不是必然，也存在著個別差異），這是同性之間的性騷擾或女對男的性騷擾所缺乏的「社會性」（sexuality）面向。不過必須同時強調的是，由於上述性／別文化中的傳統意義會在強調女性情慾或性少數解放運動影響下的性開放文化中被逐漸改變，而且事實上也已經被改變許多，特別是在性少數（包括豪爽女人這類女性情慾）的群體中有相當大的改變，因此假設傳統性／別意義完全沒有改變的性騷擾立法，就會表現為過度保護的立法，也就是以最易受害的性主流女性主體來代表全體公民的立法，這往往會有礙性少數群體所帶動的性開放文化。

目前性騷擾立法只應該限於男對女的性騷擾的第二個理由是：立法規範性騷擾本來就是為了爭取性別平等，故而只應針對男對女的性騷擾。當然，性／別解放運動的願景是這樣性騷擾立法最終要走向去性別化，透過性／別解放運動而改變傳統的性／別文化意義，那時性騷擾就從「性別—性—騷擾」的構成，而成為「性—騷擾」的構成，由於這種狀況往往是來自性別平等與性平等的雙重鬥爭，去性別化也伴隨著去性化，故而性騷擾會蛻化為一般的「騷擾」，存在於公民政治的範圍內。。

此外，我認為性騷擾立法不應將所有性騷擾皆列入立法規範，而主要應規範職場或機構中上下級權力關係的性騷擾。對於平行關係（或「女上級、男下級」關係），以及陌生人關係，只在涉及具有性意圖的騷擾行為違反女人的「性身體」

年，當時網路作為新興的約會媒介尚屬於新鮮事物，也被污名化和危險化。如今網路變成主要交往與約會的普遍媒介，當我在其他場合向年輕人提及此一網路功能當年被污名化的新聞證據時，他們都非常驚訝。）

⁴⁵ 除了性騷擾論述外，還有一種自我監控的身體管理論述也採用了許多舊日的兩性禮儀的論述形式，像《做個風姿綽約的女人》這類論述。一些膚淺的 Foucault 之徒可能會將這種論述完全視為一種新的少女或女性禮儀，發揮的是舊日女性禮儀的作用，或新的身體規訓，但這種分析太簡化，而未見到衝突、協商與能動。

自主的原則下⁴⁶，才有性騷擾的規範（騷擾行為與刑事犯罪有別）。語言文字與思想再現則不在立法規範之列（有些可以列如騷擾法律處理）。至於在侵犯隱私與財產方面的性騷擾，則應訴諸相關於隱私與財產的法律，在這方面則可以走向去性／別化；例如日夜尾隨跟監或奪命狂扣（電話騷擾）等，可以不分性別或有無性意圖而建立法律規範。（廣義的「隱私」包括了身體與個人貼身財產，但是此處的隱私則是狹義的，指著身體以外的個人私密領域空間與資訊。）

上述這些原則的理念，來自本文認為「性騷擾」應在社會歷史運動中逐漸回歸「騷擾」的公民關係，並且認為性騷擾論述與立法應促進性別與性的平等和解放，故而強調性騷擾法律應該只在機構組織中權力不平等的狀況下，保護居於下級的女性。此外，在工作場所與公共場所中，對於男人侵犯女人「性身體」（見註46）之具有性意圖的行為，也因為考慮長久以來女性的不平等地位使得許多女性的對抗能力有限，為鼓勵女性就業與出入公共場所，故而放在立法保護的範圍內。但是對於非身體的語言或目光等騷擾，或者對於女人「性身體」部位以外的身體邊界接觸，則保留公民人際互動的空間，因為過度保護將無法培力女性。至於隱私與財產方面的「性騷擾」則大致可以回歸「騷擾」的立法保護，因為這方面的騷擾若不是已經有現成法律規範，便是一般公民都可能普遍遭遇且相似程度受害的情境，對於後者中哪些情境需要立法規範，哪些則透過公民互動來自行解決，可由公民集體來決定。對於公民每日互動領域的過度立法或密集立法，不利於公民互動領域所必要的自我調節，這只會增加公民彼此的不信任感，降低彼此的容忍度，造成基本社會控制不再是內化而是外部強加，因而不利於公民彼此文明的共處。正如之前提過的，市民社會的自主性的最根本基礎是市民自發地、自我管理地維持日常最基本的文明互動。

在上段中，我主張某些性騷擾在目前便可以被當成騷擾來對待，這是因為性騷擾的性質其實是文化與情境依賴的、動態的、論述建構的等等。當然，在一個特定場域內有時仍需要區分性騷擾與騷擾（這兩者在目前的歷史情境中仍然是不完全相同的），或者需要某個操作性的性騷擾判準。有些立法論述是以「一般合理女人」為判定的標準（我曾在別的文章中批判過）。我則認為從之前女性進出公共領域的歷史討論來看，我們應該以性工作者或相似位置的女人為判準的主體；即使從女性主義的角度來看，這些女人也比其他女人更有能力在特定情境中開拓性地界定性騷擾。我們不要忘記，當有些勞動婦女將丈夫推倒，以馬車壓過，然後離家跑得無影無蹤時，絕大多數的女人仍然死守在家庭中——婦女今日能自由進出公共領域，顯然並不是靠著後面這些好女人。

在這篇長文中，我在很多地方或明或隱的批判了主流女性主義的論點。最後再讓我回到一個基本的分歧，就是女性主義將性騷擾化約為性別歧視或壓迫（這個化約論是其一般的論述策略）。我在本文主張「騷擾」所涉及的乃是公共領域中的市民或公民之間的「現代自我的人際互動」關係。我認為女性主義的思

⁴⁶ 「性身體」指著當前社會文化中女人身體上具有性意含的部位，如乳房、屁股、下體、大腿內側。

惟會聲稱：由於女人在公共領域中，並不像男人一樣是真正的公民，故而男女之間的騷擾並不相同於市民或公民之間的騷擾，而就是一種性別的歧視和壓迫。換句話說，主流女性主義認為男女之間的任何騷擾，不論表面上是否和性有關，實質上都是性別歧視與壓迫。也就是說，「男對女的性騷擾」和「男對女的（非性的）騷擾」本質上是相同的；但是「男對女的騷擾」和「男對男的騷擾」卻是不同的。

女性主義此一說法有其歷史的對確性（以及侷限性）。在女人開始進出公共領域、開始參與公民文化與政治的前後，女人確實不被認可為公民——換句話說，起初女人不能享有公民權，之後其公民身分不被完全認可；當男人在公共領域面對女人時，起初也只當她作私領域中的女人，而非另一個公民。之後，男人有可能把女人當作「女公民」，亦即，次等公民。這麼看來，公民身分中總是有性別差異、總是有男女區隔。這是公民政治中的重要性別問題（當然，性少數、下層階級、少數民族等也有同樣的公民政治問題）。

但是公民文化中的性別區隔或差別待遇不是絕對化的，而是一個在歷史的婦解鬥爭中，逐漸減低性別區隔的程度。畢竟「非公民」和「次等公民」仍然是有別的。而當次等公民的地位逐漸提升時，原本僅存在於男性市民（公民）之間的「騷擾」，也自然會存在於男女公民之間——這便是我認為女性主義化約論錯誤的地方：因為當公民文化中的男女差異縮小時，性騷擾便不是只有「性別歧視壓迫」這個性別政治的脈絡，而有其公民政治的脈絡。⁴⁷

當然，在男女實質上不平等的社會，即使沒有法律或形式上的差別待遇，公民的性別區隔仍然是存在的，只是程度有別。故而男女之間的性騷擾，不完全就等於公民之間的「騷擾」；另外，由於目前「性」仍然有其特殊的性別含意，故而性騷擾仍然是帶有性別因素的騷擾。

男女之間的性騷擾若有朝一日完全等同於公民之間的「騷擾」，那誠然是我們的願景，因為那意味著男女平等、公民互動不再有性別區隔或差異。在這裡，所謂「沒有性別差異的公民文化」不是指生物男女的消失，而是公民互動時身分權利的等同。但是這是否意味著，不但在公民互動的關係上，而且公民身分的一切面向上都應該是普遍而沒有性別差異？這是否是女性主義要追求的目標？至少在台灣，目前主流女性主義的公民政治主張都是「整合論述」，例如認為應該將女性訴求普遍化為全（公）民訴求，而非女性的特殊利益。不過確實也有很多女性主義者主張在公共領域與公民政治中，女人應該被平等對待，但不是和男人一樣的被對待。這樣的說法或許有很多問題，但是對本文的目的而言，某種差異但平等的做法，只要不本質化男女的差異，不會製造其他形式的不平等（如忌性）、造成對某些女人自由的限制、或有違我們的正義感，那麼就可以在公民文

⁴⁷ 有人在此或許會取巧地說，男女之間既有市民之間的（現代人／際）「騷擾」，也有性別歧視性質的「性騷擾」。可是這必須進一步釐清解釋這兩者的關係，提出一個理論性的說明。本文則是指性騷擾座落於現代的「騷擾」與「性」的脈絡中，而因為性的性別化，使得性騷擾也有性別歧視與壓迫的脈絡。

化中被實驗。

最後，可能有人認為本文沒有考慮「性歧視」，也就是對於同性戀、跨性別、豪爽女人或者其他各類性異類、性多元、性少數的歧視，這包括在職場中上級對下級的性歧視（造成敵意的工作環境），以及平行關係或陌生人之間的性歧視（造成敵意的公共空間）。這些歧視可能是以騷擾方式表現的。那麼這些是否要放在「性騷擾」的論述或甚至立法規範中呢？正如我區分性別歧視與性騷擾的不同，我同樣認為性歧視不應與性騷擾混為一談。但是性歧視卻應與性別歧視相提並論，因為社會性別（gender）與社會性（sexuality）的平等是關係密切的。

Works Cited

- 怡凡（編著），《對性騷擾大聲說不》呼和浩特市：內蒙古人民出版社，2006。
- 羅檢秋，《近代中國社會文化變遷錄》第三卷，（劉志琴主編），浙江人民出版社，1998年。
- 李長莉，《近代中國社會文化變遷錄》第一卷，（劉志琴主編），浙江人民出版社，1998年。
- 林晨，《現在社交禮儀》，文國出版社，1981年。
- 關東生（編），韜奮《讀者信箱》，北京，中國城市出版社，1998。
- 佐佐木毅(日)、金泰昌(韓)主編，公與思的思想史，劉文柱譯，北京人民出版社，2009。
- 佐佐木毅(日)、金泰昌(韓)主編，社會科學中的公私問題，劉榮，錢昕怡譯，北京人民出版社，2009。
- 佐佐木毅(日)、金泰昌(韓)主編，日本的公與私，劉雨珍等譯，北京人民出版社，2009。
- 佐佐木毅(日)、金泰昌(韓)主編，國家、人、公共性，金熙德、唐永亮譯，北京人民出版社，2009。
- 佐佐木毅(日)、金泰昌(韓)主編，21世紀公共哲學的展望，卞崇道等譯，北京人民出版社，2009。
- 佐佐木毅(日)、金泰昌(韓)主編，歐美的公與私，林美茂、徐滔譯，北京人民出版社，2009。
- Delamont, Sara. *Knowledgeable Women: Structuralism and the Reproduction of Elites*. London: Routledge, 1989. 75,77,78-79
- Elias, Norbert. *The Civilizing Process*. Oxford: Basil Blackwell, 1939, 1994.
- Goffman, Erving. *Behavior in Public Places : Notes on the Social Organization of Gatherings*. Reissue edition. New York: Free Press, 1963, 1985.
- Goffman, Erving. *Relations In Public: Microstudies Of The Public Order*. New York: Basic Books, 1971.
- Wouters, Cas. “Changes in the ‘lust balance’ of sex and love since the sexual

- revolution: The example of the Netherlands.” *Emotions in Social Life: Critical Themes and Contemporary Issues*. Ed. by Gillian Bendelow and Simon J. Williams. London: Routledge, 1988. 228-249.
- Young, Iris Marion. “City Life and Difference”, *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, 1990.
- Bauman, Zygmunt. “The making and Unmaking of strangers.” *The Bauman reader*.
- Simmel the stranger. A society of strangers