

性

無須
道德

性倫理與性批判

甯應斌 著

性無須道德

性倫理與性批判

Sexual Ethic Without Morality
essays on sexual ethics and sex critique

甯應斌
著

性／別研究叢書
編輯評審委員會

台灣高雄師範大學性別教育研究所

謝臥龍教授

台灣清華大學兩性與社會研究室

劉人鵬教授

台灣中央大學性／別研究室

丁乃非教授

北京人民大學性社會學研究所

潘綏銘教授

北京社會科學院家庭與性別研究室

李銀河教授

廣州中山大學婦女與社會研究中心

艾曉明教授

性無須道德：性倫理與性批判

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

著 | 甯應斌

封面設計 | 江嘉雯

主編 | 何春蕤

執行編輯 | 朱玉立

出版者 | 中央大學性／別研究室

地址 | 320 桃園縣中壢市中大路300號

電話 | 886-3-4262926

傳真 | 886-3-4262927

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

網址 | <http://sex.ncu.edu.tw>

(掛號郵資外加50元)

ISBN | 978-986-01-1468-3

出版日期 | 2007年11月初版一刷

版權所有，請勿翻印

本書如有破損、缺頁或倒裝，請寄回更換

性無須道德：性倫理與性批判 = Sexual ethic without
morality : essays on sexual ethics and sex critique / 甯應
斌 著. -- 初版. -- 桃園縣中壢市：中央大學性／別研究室，
2007.11 [民96]

面；公分. -- (性／別研究叢書)

ISBN 978-986-01-1468-3 (平裝)

1. 性倫理 2. 女性主義 3. 文集

194.07

96021103

性／別研究叢書序

何春蕤

「性／別」研究在台灣的特殊語境中有著相當不同於「性別研究」或「婦女研究」的意含。

「性／別研究」雖然也重視性別權力關係，但是並不在知識與政治上將「性別」凌駕於其他權力關係之上。相反的，性／別研究會平等地對待各種不同的權力關係與社會差異，例如性、年齡、階級、種族、身體等等。換句話說，性／別研究很認真地對待「別」（差異）。

在各種不同的權力關係與社會差異中，有些不平等權力關係（例如階級）已經被長期的論述所關注，有些不平等權力關係（例如性別或婦女）則已經取得某種社會正當性——雖然上述這些權力關係在全面的指標上並未達到相當程度的平等。不過還有一些不平等關係，特別是邊緣的性差異與年齡，連最起碼的平等地位都談不上，甚至在批判理論的圈子中（也就是宣稱進步的女性主義、左翼團體或公民權利團體中）也沒有得到被認可的共識，甚至還被視為「異己牠者」，以種種的理由排斥在外。

性／別研究因此無可迴避地會探究邊緣的權力關係與被污名的社會差異，也同時會暴露出主流批判思惟的不足與壓迫性質，更會進一步地反思「批判共識」、「公共領域」、「公民社會」、「文明開化」、「公／私之分」的系譜與排牠的權力效應。同時，也因為這樣的學術位置，性／別研究對於慣常的一些權力假設與政治策略——例如權力是從上而下（國家法律與政治

乃是權力中心與改革焦點)——也採取懷疑的態度。

《性／別研究叢書》除了企圖承載上述性／別研究的意義之外，此時此刻之所以有此學術叢書的出現，主要是因為近年來台灣的性／別解放運動在本地特有的社會形態和歷史脈絡中的發展帶給性／別相關主題的學術研究者非常豐富的現實要求，使得台灣的性／別研究循著不同於其他社會（特別是西方社會）的學術軌跡發展出特殊的論述形態。另外，部份因為現實運動路線的爭議與多樣，部份也為了解決實踐問題，本土激發出來許多原創和新奇的觀念和語彙開始重新改寫傳統或主流的性與性別研究論述，這些新發展也將會對國際性／別研究有所激盪。

《性／別研究叢書》的前身乃是中央大學性／別研究室發行的《性／別研究》期刊（1998年創刊）。出版期刊原本是為了靈活介入理論與政治，而這份期刊當時也確實發揮了這樣的功能，然而由於我們顯然不由自主地偏向厚重沈實的學術呈現，使得《性／別研究》總是以厚厚的合刊本出現，在實質上也是一本本厚實的專題書籍，之後也有一段時間與巨流出版社合作發行《性／別桃學》叢書。於今再度出發，我們仍不改初衷，為性／別研究的學術深化發展盡力。

自序

本書文章屬於性倫理與性批判兩類或有重疊的範疇，既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。除了兩三篇較為複雜的哲學分析文章外，即使是學院之外的一般讀者也應該能夠理解本書的內容。我相信這本書能試煉讀者的批判思考能力，也能豐富讀者的性思想知識。

我在寫作時並沒有預設學科的限制，哲學、社會學、法律、性學、婦女研究或一般人文社會學科的讀者，都會發現這本書展開了對性／別現實的批判視野，提供給一般學生、學者與社會大眾討論性／別議題時的關鍵論證。事實上，任何對於性／別議題有興趣的人都可以在這本書中找到重要的思考角度。書中註腳或後記中往往會提及相關文章或資訊，供進一步參考。

本書的標題與副標題在書中將有同名文章的詳細解釋。簡單的說，就像「婦德」是性別壓迫的產物，是男性強加於女性的道德，並且在性別解放運動中逐漸消失一樣，「性道德」也是性壓迫的產物，是性多數強加於性少數的道德，也同樣地會在性的社會運動中逐漸消失。在性少數的解放運動中，對於性道德的性倫理討論，將被對性多數霸權的性批判所超越。

本書強而有力地批判了這個時代的性道德共識、性文化常識、性相關法律所形成的三合一霸權。這個霸權從過去到現在不斷地製造與建構出種種性／別事件、新聞與爭議，而且這些爭議或新聞還會在可見的未來重複出現。本書文章的寫作就是緣起於

過去對這些爭議或事件的介入，相信本書這些思考的積累也會是未來性解放運動的論述資源。

雖然早在1994年台灣女性情慾解放運動以及同志運動興起以前，我就寫了一些關於性與性別的文章，還出版了《為什麼他們不告訴你——性政治入門》一書，但是它們都不像本書的文章，篇篇都是台灣性／別解放運動的產物。社會運動帶來的挑戰與視野磨利了我的筆鋒。

由於性本身的污名，歷史上幾乎所有開明進步的性研究者都免不了被沾上污名，有著各種稀奇的謠言傳說環繞抹黑，反映著散佈傳言者本身的性狂想。不過性研究者這種污名（以及各種明槍暗箭的攻擊），比起性底層人士每日所承受的迫害與歧視遠為輕微。這在在說明了性壓迫的殘忍現實、性政治的具體實在。因此在目前，性的思想知識與學術不可避免地會產生壓迫或者解放的效果，而難以中立。這本書也不會偽裝中立——這是一本為被壓迫者提供思想武器的書。

本書有一部份文章的生產需要略加交代。1995年6月到1997年6月的兩年間，《聯合報》副刊主編陳義芝邀請我和好友馮建三這兩個與《聯合報》形象不太契合的進步學者開專欄，我把專欄名為「狂飆年代」，隔周見報一次，原本說好一年為期，後來我們厚臉皮的多賴了一年。有了固定專欄，就刺激了文章的生產，我寫的文章之中有半數和性／別相關，現在本書中標示為原載於《聯合報》副刊的文章都來自這個專欄。聯副對於我的專欄十分寬容，激進的觀點和超出的字數都照登，所以這批文章的生產要感謝陳義芝。

雖然書中許多文章的初稿都曾在主流報紙發表過，這次出版因為沒有報紙篇幅的限制，我對每一篇都加以改寫，儘量充實論點，力求完整，但是還保留了原文發表時的歷史脈絡（有時會在註腳或文末說明），讓讀者知道文章為何而寫，介入了什麼樣的

新聞事件。由於每篇文章的內容與標題都有修改，與初次發表時不同，所以也就只註明發表的時間而不再列出原來的標題。至於沒有發表的文章，有些是媒體不願刊登的退稿，有些則是為本書而寫的新作。

當然這本書並沒有全部收錄這十多年來我寫的性／別解放文章，有些文章已經編入其他書刊，還有些與網路和色情檢查相關的文章希望能在未來另行出版。另外，這本書的原本構想是只收錄我個人的文章，後來覺得有幾個議題若能加入同道好友的文章，就可以更完整的呈現觀點，在此向何春蕤、小林epicure、勁翔這幾位朋友慷慨提供文章致謝。

2007年7月19-20日

【目錄】

叢書序...i

自序...iii

性倫理...1

性，無須責任...3

濫交辯：濫交達人，好在哪裡？...5

劈腿戀不道德嗎？...11

家人戀...15

通姦不道德嗎？...19

愛在外遇的年代：人間四月天的社會意義...22

為什麼婚外情不是錯事？...25

婚外情無錯：一個進步理性的婚姻觀...30

緋聞不必辭職：媒體、私事、工作平等法...35

未婚懷孕，不錯...38

從防範性騷擾到防範性自主：評教育部的防範師生戀立法...41

性與死：禁慾非美德...44

睡眠中的性自主...47

性，無須道德：從性倫理到性批判...55

附錄—貝里歐堤談「性無須道德」...69

性多元...75

異形戀...77

單性戀／雙性戀...80

人獸之間：動物戀與獸交...83

當動物遇上性...86

皮繩愉虐...97

SM不是心理變態，也不是性虐待...99

虐姦：SM的原理...102

附錄—SM隨身包不是犯罪嫌疑...106

談愉虐：謬誤與釋疑 | 小林epicure...107

為什麼不應該查禁愉虐色情？...115

薩德之後：酷兒、性虐待與虐俘...120

向粗暴權力獻上我們愉虐的肉體：或者，「規訓與懲罰：快感的享用」...129

皮繩愉虐邦：為什麼要拉幫建國...134

自由與自律：教青少年作文...138

同性戀政治...141
重新設想「轟趴事件」...143
現身電視...147
直同志與雄女同志...149
我與同志的第一次遭遇...153

愛滋...157
AIDS & SARS：愛滋告知的倫理...159
魔術強生與 B 型肝炎...168
附錄—一息尚存的尊嚴：愛滋電影「愛是生死相許」...170
愛滋病的文化隱喻與威權統治 | 何春蕤...172
附錄—誰研究誰？ | 何春蕤...174

公共性／隱私...177
性的隱私權：公共性與捉姦...179
公共場所有隱私權嗎？：街頭照相與公然裸體...183
裸體加屍體？：中產階級的選擇性「文明」...189
看誰在騷擾誰：解構公廁情慾 | 勁翔...191
附錄—搶廁所與尿療...194
被保守道德製造的「隱私」...198
現身與現形...200
讓性器官佔領台灣...203
附錄—女人與髒話...206

性政治...211
性政治ABC...213
性的參政之路：同志也要半邊天...220
性政治與我何干？...225
姓「性」名「別」，叫做「邪」：什麼是「性／別研究」...229
世界性學會議「性權宣言」...232

手淫、女性主義與色情...235
拒絕淨化的手淫：《自慰》導讀 | 何春蕤...237

自慰是對女人的強姦與物化：女性主義對自慰與色情的雙重標準...243

自慰的淫具無所謂道德與正確：強姦幻想的自慰也無所謂...246

自慰的性哲學簡介...250

身經百戰的處女 | 何春蕤...255

性妖魔（強姦與戀童）...259

我們需要妖魔化強姦犯嗎？...261

高報案率與破案率取代嚴懲性侵...264

可疑的「戀童症」論述，兒童性侵害宜回歸法律面：

 評勵馨基金會的「戀童症」論述...267

矮化兒童主體、妖魔化跨年齡：幼少不分、男女不分的戀童症論述...273

爸爸摸我尿尿的地方...：戀童論述的矛盾與恐慌...278

童年觀念與階級盲點...284

代理孕母...287

代理孕母打破父權的母職觀...289

女性主義與代理孕母 | 何春蕤...295

身體的新抗爭：回應顧燕翎〈出租身體的新舊行業〉 | 何春蕤...300

 附錄一從個人奮鬥到社會運動：

 寫在陳昭姿《神啊！為什麼不給我一個孩子？》出版前 | 何春蕤...302

抹黑代理孕母的戲劇角色...305

代理孕母與國家：一些雜思...308

 附錄一2002年7月11日「人工生殖法案」代理孕母公聽會發言稿 | 何春蕤...312

權利不能訴諸多數決：審議民主還是新的治理術？ | 何春蕤...315

女性力量...319

在男權的中心作戰...321

辣妹女性主義 | 何春蕤、卡維波...326

辣妹非辣妹：台灣的辣妹文化 | 何春蕤...330

 附錄一不尊重女性與逼良為娼：分析「反對民進黨辣妹」的論述...332

可怕女人...334

學男人，做女人...337

蓬頭垢面了無新意 | 何春蕤、卡維波...339

性倫理

性，無須責任

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

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

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

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

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

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

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

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

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

如果說過馬路、外出吃飯、唱歌跳舞等無所謂責任，性也沒有責任之說的必要。

原載於1995年9月18日台灣《聯合報》副刊

濫交辯：

濫交達人，好在哪裡？

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

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

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

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

反對一：婚姻的性可以保障下一代有家庭呵護，但是濫交的性卻無法提供這種保障。

答辯：首先，濫交可以用各種避孕方式來避免生殖。如果有人反

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

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

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

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

答辯：當然這種說法無法證明濫交本身是錯的，因為錯的是那些

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

反對六：濫交會導致意外懷孕、墮胎、性病傳染。

答辯：濫交並不會導致上述結果，缺乏保護措施的性行為才會。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

劈腿戀不道德嗎？

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

但是劈腿戀真的是造成情殺或犯罪的原因嗎？

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

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

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

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

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

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

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

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

飾自己，把自己想像成從來就是正義道德的化身，決不同於那些「真正的」劈腿戀。

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

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

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

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

但是劈腿戀合不合乎愛情的遊戲規則？愛情遊戲的規則到底

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

原載於1998年3月19日《自由時報》自由廣場

家人戀

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

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

凡此種種都說明了家人戀是會隨著時代及家庭形式的轉型而

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

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

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

家人戀遭受的壓迫中，最素樸的一種就是「有情人不能成眷

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

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

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

後記

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

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

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

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

原載於1995年島嶼邊緣雜誌第十四期

通姦不道德嗎？

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. 〈夫搞外遇妻「賠」睡和解〉《中國時報》，2006年2月28日。

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

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

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

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

原載於自由時報2002年5月13日

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

愛，在外遇的年代：

「人間四月天」的社會意義

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

原載於2000年4月2日《中國時報》時論廣場

後記

女人要外遇！

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

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

為什麼婚外情不是錯事？

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

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

我們國家仍然有下列原則，認為婚前性行為與婚外性行

為是不好的事情，我們反對任何激發、誘使、美化這些行為的東西¹。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

婚外情無錯：

一個進步理性的婚姻觀

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

1. 以婚外情來評斷與扼殺鄭、王的公共參與是否公平？

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

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

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

的關切與對地方事物的熱衷，難道必然與他的愛情態度產生某種正反比的關連嗎？

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

2. 鄭王兩人的婚外情有錯嗎？

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. 一個進步理性的婚姻觀

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

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

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

緋聞不必辭職：

媒體、私事、工作平等法

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

原載於2005年4月9日《蘋果日報》

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

未婚懷孕，不錯

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

從防範性騷擾到 防範性自主： 評教育部的防範師生戀立法

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

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

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

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

可見，防範師生戀主要還是假設了「學生」的脆弱。

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

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

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

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

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

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

原載於2004年10月30日《中國時報》時論廣場

後記

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

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

性與死：

禁慾非美德

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

原載於1996年9月30日台灣《聯合報》副刊

睡眠中的性自主

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

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

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

表一

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

表二

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

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

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

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

表三

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

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

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

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

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

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

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

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

性，無須道德：

從性倫理到性批判

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

，貝里歐堤的貢獻是把「性」問題明白地放在一個「政治」的架構中。

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

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

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

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

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

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

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

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

正文書目

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

附錄——貝里歐堤談「性無須道德」

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

12. 何春蕤，《不同國女人》，台北：自立晚報，1994，頁58。

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

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

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

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

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

性多元

異形戀

異形戀是一種以外星人異形為對象的性取向或性偏好。最近有幾個美國婦女「徵友」，徵求對象則是外星人，不論其用意如何，這可算是異形戀的某種曝光現身了。

其實在許多小說、電影、傳奇、故事和新聞中，早就「偷渡」了無數的異形戀案例。像一兩年前的「異形綁架」（alien abduction）新聞和出版熱，在那些記述被異形拐走經過的回憶錄或新聞故事中，時常有被異形強迫發生性關係的情節。如果這些經過只是人們的狂想，那麼這些狂想的確透露出一種異形戀的傾向，而和異形的性關係之所以是強迫而非自願的情節，則是為了逃避內心道德的檢查所做出的心理偽裝，以掩飾其異形戀傾向——這就好像如果有人的夢或狂想是被強迫和同性發生性關係，心理分析通常會認為此人有同性戀的傾向一樣。

除了自願或被強迫和異形發生性愛關係的情節外，在電影小說或故事中也有一些較不明顯的異形戀情節。例如，劇中人雖然沒有和外星異形發生性行為，但是卻替外星異形生下了幼兒或「魔胎」，或者故事中被外星附體的人和其他人發生性行為，等等。

異形戀的「異形」有時也不一定是外星人，而可能是形似異形的妖魔鬼怪。這種形態的異性戀常常出現在日本的「妖獸」漫畫中，而且這些妖獸漫畫經常充斥著人與妖獸的性愛（這也有動物戀的含意）。

如果異形就是讓我們感覺恐怖和未知的「他者／異己」（the

other），那麼當我們回溯異形的家譜時，我們發現在文化傳統中不乏異形戀的近親遠戚。無論中西，都有天使（仙）與撒旦（魔）和人發生性愛關係的神話，（仙是友善或漠視人類的高等異形，魔則是惡意的高等或低等異形），而多年前流行一時的「神話中的天使其實是外星人，他們和人類的遠祖交配後才產生今日有智慧的人類」之類的理論則可視為另一種異形戀的狂想。

異形和動物不同，異形不是生物分類上的任一種屬，異形也不像異國人是另一人種，異形也不是按人的形像製造出來的生化電子人；異形不是此世的，因此很難用此世的分類系統定位——異形很可能是完全的「異」。這使得異形戀成為絕對的變態、絕對的怪誕。但是異形戀似乎不像其他怪誕的性變態遭受道德和病理學家的關注。為什麼？

一個可能性是因為異形戀這種認同尚未浮現，所以還未遭到關注，另一個可能性則是因為異形戀不屬於此世，所以很難用此世的道德或常理來想像和評估。

但是異形戀的存在還是可以對此世的性文化有衝擊。

首先，異形戀可能包含了對畸形扭曲或黏膩噁心的「異（身）體」（alien body）的性偏好，這其實和我們中間那些對極其臃腫肥胖身體的愛好者，或者對畸形殘缺身體的愛好者有共通之處——它們都在打破所謂「健康（全）美體」的霸權。

其次，由於異形的性器官不一定和人類生殖器有雷同之處，也可能異形的性器官並非其生殖器官（可能是其思考器官或消化器官，或者根本完全獨立而無其他功能），故而異形戀的性也可以打破傳統對性的想像。

再者，異形戀可以成為反叛異性戀體制者的認同身分。其實同／雙性戀者在我們這個異性戀文化中可以說就像一種異形，因此牠們——以及另類異性戀中的性邊緣者——都可以比附為異形戀的另（異）類情慾（alt.alien.sexuality），他們的口號就是：

「從異性戀進化到異形戀」。

更有甚者，異形戀可能根本切裂人類思考中對性與性別之間連體關係的執著。異形的性別有可能不只是兩種，或者，異形完全沒有性別之分，這使得異形戀有可能既非異性戀，亦非同性戀或雙性戀；它根本無關性別。當然，這不是異形戀所獨有的特色，很多性取向或性偏好原本就和性別沒有絕對關係，例如有些愉虐戀所注重的是虐待和被虐的儀式活動，而非性別。不同的是，異形戀以其異（身）體，既突兀又具象的提醒我們：性是可以超越性別的，性是可以沒有性別的。

原載於1997年3月3日《聯合報》副刊

單性戀／雙性戀

一般人所知的異性戀和同性戀，其實都是單性戀（monosexual）。單性戀的最大特色就是只以單一性別為慾望的對象。

和「單性戀」相對的就是「雙性戀」，也就是不把性愛對象限於異性或同性，換句話說，雙性戀不限定性愛對象的性別是什麼。

就這一點而論，雙性戀比同性戀更否定「性別」這個範疇。

比起單性戀來，雙性戀除了更有可能會威脅「性別」體制外，同時還對當前的「性壓迫」體制具有矛盾衝突性。因為在當前的「性」壓迫體制中，除了異性戀霸權對同性戀的壓迫、婚內性對婚外性的壓迫、生殖取向的性對非生殖取向的性的壓迫……等等之外，尚有一夫一妻制（此處的「夫妻」也可以是同性）對違反「一對一」原則的性關係之壓迫。而雙性戀這個性取向本身就被認為對一夫一妻制（一對一）有潛在威脅，因為人們假定雙性戀至少需要兩個性愛對象才能滿足其性偏好（事實上非必然如此）。但也因為雙性戀既和男人搞，也和女人搞，自然會被當作「天生的」濫交者、通姦者。

不過，雙性戀並不因為其與「性／別」體制或「性壓迫」體制的潛在矛盾，而受到同志（同性戀）社群的歡迎。事實上，雙性戀往往是同志社群中的邊緣人，甚至受到排斥。有些同志認為，雙性戀沒有勇氣完全地面對自己的同性戀，不敢和父權或異性戀體制決裂，這是對同志社群的不忠，是潛在的出賣者、背叛者、告密者。

這類指責有時會被私人的經驗所強化，例如，當雙性戀者為了異性而外遇或離開其同性伴侶時，這個感情的變心往往會被其同性伴侶視為屈服於異性戀體制的誘惑或強迫，對同性的當事人而言，雙性戀就不自覺地體現了異性戀體制的壓迫。

雙性戀不受同志社群的歡迎，但是也被異性戀社會所排斥。異性戀社會把雙性戀看成是同性戀，而且是「污染」的源頭——是把同性戀的愛滋病傳染到異性戀世界的禍首。可是另一方面，雙性戀有時也被同志視為異性戀者，而且有些女同志也把雙性戀女人當作愛滋病的污染源。

雙性戀還常被視為性愛取向未成熟前的過渡現象；易言之，人們常認為雙性戀終究會成為同性戀或異性戀——雙性戀終究會成為單性戀。

事實上，當男女兩性壁壘分明、嚴格二分時，同性戀／異性戀的二分也就傾向於壁壘分明，這種情況當然不利於婦女和同性戀的解放。同時，在這種嚴格二分的情況下，也很難去設想雙性戀的獨特存在，於是雙性戀不是被化約成同性戀就是異性戀。這也就是說，壓迫婦女和同性戀的力量，其實也就是把雙性戀化約為單性戀的力量，也就是壓迫雙性戀的力量。

從以上角度來看，雙性戀的「不忠／污染」其實是不忠於性／別體制的二分，污染了乾淨劃分的疆界，而雙性戀挑戰單性戀的必然後果，是同時顛覆異／同性戀。雙性戀其實典型的呈現了性認同的流動。

有些女性主義者早已指出，性認同常常也是構成性別認同的重要力量。倘若雙性戀政治能成功地打破同性戀／異性戀的二分，那也就無所謂「雙性戀」或「同／異性戀」這些區分或固定身份了，男女性別的區分也會被模糊化。

這樣說來，性／別解放運動除了繼續建構女性主義與同志理論外，也亟需建立雙性戀理論，並且揚棄雙性戀恐懼症，也就是

揚棄對雙性戀以偏概全或雙重標準的歧視（例如認為雙性戀必然是愛滋帶原、很容易「偽裝」成異性戀等等）。更重要的是，性／別解放運動必需提升人們的雙性戀意識，提供社會資源與文化空間，虛位以待雙性戀，不讓雙性戀在性／別的公共論壇中缺席。

在雙性戀理論方面需要確立的是，認識「單性戀霸權」作為一種性壓迫。「單性戀霸權」指著以單性戀為正常規範，將單性戀制度化，而排斥雙性戀。這個澄清將有助於人們看到：雙性戀不只是因為其同性戀部分才被歧視，同時，雙性戀也並不因為其有異性戀部分而比較不被壓迫。雙性戀被單性戀霸權壓迫，正如同志被異性戀霸權壓迫、婦女被父權壓迫一樣。

換句話說，性／別解放運動要確立「雙／單性戀」這個不同於「同／異性戀」、「男／女」的半獨立自主的壓迫領域與權力關係。雙性戀的慾望和認同因此並不是和異性戀體制妥協的產物（不是做不成完全的同志，所以只作一半）。從今以後，對單性戀霸權的批判（不是批判異性戀或同性戀），乃是對父權及異性戀霸權批判不可少的一環。

原載於1996年4月29日《聯合報》副刊

人獸之間：

動物戀與獸交

近年來吃素人口增多，有些是因為宗教信仰，有些則是因為健康原因，還有一些人是因為相信「眾生平等」或至少「所有動物都是平等的」這種理念，並且相信吃素可以有助於不同種屬的動物之間的平等。

關於不同種屬的動物（包括人在內）之間的權力關係，也一直是不少社會運動者思考的焦點。近二十年來西方的「動物解放」運動在學者及運動者喪命坐牢的犧牲奮鬥中，終於小有成果。這個動物解放思潮已經擺脫過去那種「愛護或保護動物」的格局，因為後者既然以「保護者」自居，還是隱含著「人類沙文主義」或「種屬歧視」（Speciesism），不是各種種屬的真正平等。（這就好像當男人以女人的保護者自居時，其隱含的心態仍不脫男性沙文主義的性別歧視）。

動物解放運動所大力批判的目標，一是資本主義肉類食品的生產方式，另一則是與商業利益密切結合的各種動物實驗。因此動物解放也和反資本主義及反科學霸權的運動相關。

但是動物解放還包括了其他方面的議題。例如，人獸之間的性愛關係，也就是「動物戀」的問題。這也是性解放運動的議題。

如果我們考察人類的性愛關係，就會發現性愛關係和不平等的權力關係息息相關。例如，當人們呼籲「愛情是不分種族、階級、年齡……」時，事實上就是在和種族、階級、年齡的不平等歧視觀念相抗衡。又例如，當我們宣稱愛情是不分性別時，我們

也在挑戰異性戀的霸權。所以「愛情不分種屬」之說，也正在促進動物平等的理念。

那麼，愛情是否真的超越種屬的限制呢？答案當然是肯定的，因為古今中外有太多動物戀的例子實際存在。

一般對動物戀有許多誤解及無知，例如，認為動物戀只發生在某種心理錯亂扭曲的「變態」者身上。其實，動物戀是人類普遍的深層心理，在歷史神話中充滿了動物戀的痕跡，像人類始祖是源自獸交，或者半人半獸的英雄等等。在許多偉大的文學及藝術作品中也常有動物戀的表現（例如聊齋中狐狸精之類的故事或白蛇傳等等）。

當然，動物戀就像其他的性偏好一樣，在每個人身上有不同的表現程度。例如，有人只對動物的皮革或毛絨有性偏好，有人以動物為性幻想或性夢的對象，有人則會以寵物為生活重心，還有人更發展出強烈的性愛感情。最後這種人常見於和動物牲口同居一室的農民，他（牠）們關係親密宛如一家人，日久生情也是可以想見的。

一般人比較難以接受的是所謂「獸交」，但是這種行為是否必然不道德呢？某些西方倫理學家和性學家指出，性交對動物而言，不像人類一樣具有深刻的心理或社會意義。人類將動物關在密閉空間內、閹割動物、訓練動物或將動物當作純工具的使用，都可能比獸交造成對動物更大的不快。另一方面，獸交者可能將動物擬人化，發展出親密忠貞純情體貼的對待方式，反而合乎某種道德理想。

在認為動物生命地位不亞於人類的社會中，人獸交不算什麼過錯，（例如加拿大西境的Salish印第安族）。事實上，我們有理由相信，許多社會對動物戀的壓迫或歧視，其實源自種屬的不平等，也就是「人類高貴，動物低賤」的社會差異。正是因為大家認為動物太低賤、沒有任何社會地位，才讓人覺得動物戀不可思議。

就這一點而論，認為眾生平等的人若真的要落實動物平等，那麼也許支持動物戀者、反對歧視動物戀，也非常重要吧。

原載於1996年1月8日《聯合報》副刊。轉載於《世界日報》副刊，1996年1月27日

當動物遇上性

為什麼狗不能假裝痛苦？是因為牠太誠實了嗎？教導狗假裝痛苦是可能的嗎？也許可能教牠在某場合嚎叫，彷彿牠真的痛苦一樣（雖然牠不覺痛苦）。但是使狗這種行為成為真的模擬痛苦之必要環境，是不存在的。（維根斯坦，《哲學探討》）

常見的反對獸交說法認為獸交好像誘騙兒童或甚至強姦，因為動物無法「同意」性行為，其實這個論證乃是出自人類中心主義的觀點與謬誤。以下我將說明，把獸交當作一個需要被普遍質疑的問題，這個「問題化」本身就是人類中心主義的，而且是忽略性壓迫關係的。

在討論動物議題時，人類中心主義觀點的特性之一，就是將動物賦予牠們所無的心智能力或特性，或把動物行為的意義不當地去和人類的文化範疇比擬。上述引用維根斯坦對「狗因太誠實而不能假裝痛苦」說法的批評，既涉及了賦予狗所無的心智能力（假裝），也謬誤地比擬了狗世界中所無的真理誠實的範疇。當然有些動物會裝死，但是這種能力畢竟不是人類假裝的能力，因為後者也同時預設了能夠分辨自己是否真誠的心智。（這裡不排除可能真有少數的動物有特殊的心智能力，我的重點只是指出賦予動物所無的能力之錯誤）。

一個行為對於當事者（動物或人）具有什麼意義或影響，既

和其心智能力或特性有關，也和其心智所座落的和所感受到的文化有關。因此，性行為對於動物的意義或影響，既和其心智能力有關，也和其動物文化（如果有的話）有關。可是最常見的人類中心觀點，卻是以人類文化的範疇去比擬並解釋動物的性行為意義。

人與動物在性方面的差異隨著人類文化社會的發展而變異。在現代，人與動物在性方面的最大不同，在於人類的性是充滿價值與文化意義的行為，所以人類會對一切和性相關的行為有極大的關注，認為其影響深遠重大。但是性對於多數動物顯然並非如此，多數動物既無性文化，也無心智能力將性行為賦予特殊意義。獸交在人類社會或許引發嫌惡的感覺與文化震撼，但是對動物而言，獸交只是動物與人諸多互動形式的一種。絕大多數動物既無心智特性也無相關文化來把獸交特殊化對待。由此來看，獸交會比其他獸互動議題更引發倫理問題，乃是出自人類中心主義的產物。

從維護動物觀點來批評獸交的人，常犯的一個錯誤就是沒有深入認識獸交，而把所有獸交都當作同一種行為，想像它必然涉及了動物的痛苦或甚至虐待。（這種一想到獸交就想到痛苦和虐待，本身就是一個需要反思檢驗的傾向。）但是獸交就像任何一種人獸的互動或關係，例如，就像豢養寵物，有許許多多不同的面貌與互動方式，絕對不能一概而論。我們譴責惡待動物的行為方式，不論那是獸交、養寵物、養殖、或者任何一種人獸互動；但是我們不能絕對地全盤否定所有的獸交，正如我們可以譴責某些飼養寵物（或個別獸交實踐）的惡待行為，但是卻不應該將飼養寵物（或獸交）視作單一整體而全盤否定。

然而飼養寵物中的惡待行為，和其他造成大規模動物更加痛苦的行為相比，嚴重程度與數量又小了很多，所以對於各種惡待動物的批評與關注程度應該和惡待的嚴重程度與數量成比例，否則只是反映了人類中心主義的選擇式關懷。人類文化超乎尋常的關切與批評獸交（雖然獸交中的惡待數量與程度恐怕比飼養寵物

的惡待少很多，畢竟飼養寵物的情況較為普遍），只是因為它冒犯了人類（而非動物）的性倫理以及對人獸有別的情感堅持——這也是Peter Singer文章¹所指出的（但是本文的哲學觀點和Singer稍有不同）。

再舉一個淺顯的例子。如果動物配合進行人獸交，反獸交者會說，那是誘騙或變相強制；但是如果動物配合人類的撫弄或餵食動物，就沒有人會譴責這是誘騙或強制。換句話說，哄狗進去狗籠睡覺，是可以的，但是哄狗跟你上床睡覺，是不可以的。這一切都是人類中心主義在作祟，反映的是人（而非動物）對性的焦慮。因為對動物而言，性和它其他的生物本能並無二致，除了發情期之外或許更不重要。

獸交常常很直覺地被某些人當作對動物的傷害，而這種直覺則是建立在性壓迫社會中的否性（sex-negative）文化心理上面——也就是把性當作傷害、虐待、貶低、侮辱的傾向。性被當作「有問題的」或壞事（傷害、貶低等），乃是人類（而非動物）性文化的特色，因此獸交也就被直覺的認為是對動物的傷害。換句話說，如果我們的文化把性被當作正面的好事，今天我們根本不會覺得有需要討論（甚至批判）獸交問題。

輕易地質疑獸交整體是錯誤的。畢竟動物不都是一樣的，某個人與動物的關係也可能是獨特的，工具化動物也有很多不同的方式，與不同動物發生愛的、性的、友好的關係所需的控制技巧都是不同的。考量這些複雜面向，知識份子怎能在充滿社會成見的氛圍中也普遍地地去質疑獸交呢？其次，由於主流女性主義目前接合了否性文化，因此在面對獸交時也很輕易的就套用簡化的性別權力公式，認為女人獸交圖反映了女性被性別歧視，男人獸交圖則是男性欺壓雌性的動物。這其中不但暗含了「性與獸都會

1. 《動物戀網頁事件簿》，桃園：中央大學性／別研究室，2006，頁370-372。

貶低女／雌性」的假設，也暗含著「真正(好與正常)女人／男人」絕不會獸交的假設。

有些人或許可以接受人獸有文化差異的說法，可以承認人類中心主義的眼界侷限，甚至可以理解否性態度的深層影響，但是他們還是堅持，性必須有雙方的同意，而既然動物無法真正行使同意權，那麼獸交還是不可取的。不過，現代社會以「同意」(consent)為基礎的性倫理根本不適用於動物，因為現代契約論的「同意」預設了大多數動物所無的心智能力。人可以在恐懼、厭惡、逃避、不情願、痛苦的情形下行使「同意」(如同意手術開刀)，但是動物沒有這種能力；同樣的，人可以在期待、想望、需要、歡喜、願意的情形下行使「不同意」(如心裡很願意但仍因顧忌而不同意)，動物就沒有這種不同意的能力。基本上談論動物是否「同意」性行為，乃是範疇的錯置，就如同我們不應該說狗能假裝痛苦或能不假裝痛苦一樣。

多數現代社會的法律基本上也不認為幼小的兒童具有「同意」或「不同意」的心智能力，故而餵食幼兒等活動並不涉及幼兒是否「同意」的問題；兒童拒絕接受餵食，並不構成「不同意」，同樣的，兒童即使看似快樂地接受性行為，仍然不被法律視為有效的「同意」。以「同意」來談幼兒(或狗)，就像談「狗假裝痛苦」是個笑話一樣。有人會問：那麼為什麼我們不能將狗當作兒童來看待呢？講「同意」的契約論者會認為，兒童被視為具有人格，分享成人的文化，並且預期兒童終究會具有同意的能力；但是動物則不然，成年的狗也無法分享人類文化。兒童成年後強姦他人是罪行，但是幼狗成年後仍然無所謂的強姦罪。這就是差別。(如果不能把狗當作兒童，那麼能否把兒童當作狗來看待呢？)

總之，在道德評估個別獸交行為時(前面已經說過評估整體獸交是無意義的)，從現代性倫理的「同意」角度來評估，乃是範疇的錯置。道德評估應該是將個別獸交與其他獸交比較，與所

有其他人獸互動去比較。這些比較的指標可以是動物的苦樂感覺（程度與數量等）或生存機會與處境等；同時這個比較評估也應該是歷史的，而且是具有文化相對論觀點的。我有理由相信，在這種評估下，許多獸交不會是不道德的，而且也沒有很顯著的動物權侵害問題。

比較不習慣抽象思考的人或許會在此問：大多數動物在獸交時會表現出逃避或配合、苦與樂等等，雖然這不同於人類性倫理所依據的「同意」能力（前面已經說過人類的「同意」可以和苦樂或逃避配合與否無關），不過這不也是一種動物式的同意嗎？但是發問的人忘記了，如果這種「動物同意」會成為道德問題，那麼每一次人類限制動物的行為範圍（如把鳥養在籠子中或者用鏈子拉住狗不讓它走自己的方向），每一次人類侵犯動物的自然生活（如釣魚或飼養寵物或喝止寵物在地毯上大小便）等等，無數的人獸互動都會有這種「動物同意」的道德問題。正如我在上一段所說的，若是撇開了人類中心主義的性文化偏見來對所有人獸互動都加以比較，那麼獸交根本就不是什麼顯著的問題（畢竟人是天天都在關、殺、吃所飼養的動物，但不是天天與之性交）。

從動物權的運動觀點來看，比起動物恐懼者或恨動物者，動物戀者顯然是更「天然的」盟友——至少從動物的角度來看。但不論是否「天然」，運動努力的方向當然是要促進動物戀能朝動物權理念方向發展邁進，去影響動物戀者的論述與重新詮釋其實踐。這意味著不能如俗世一般地抹黑動物戀這個異己牠者。就好像在過去同性戀或性工作被社會抹黑誤解的時刻，女性主義運動應該平反同性戀與性工作，而非只是「問題化」（problematize）同性戀與性工作中的嗑藥、愛滋、濫交、通姦、戀童；這些現象並非不存在，但是婦女運動應該要在整體上肯定同性戀與性工作的可能價值，並創造出一個寬容出櫃的社會條件，而非附和著簡單的成見指控，或覺得同性戀與性工作在抗爭時所依據的女性主

義理論高度不夠等等。同理，動物權者應該做的，是幫忙創造動物戀者出櫃的社會寬容條件，對其面貌有更多的真實理解；這樣一來，動物戀者也可能因而能幫助動物權者自我反省殘存於其性觀念中的人類中心主義偏見，以及根深蒂固的反性／否性意識，而為動物權者創造出新力量的契機。畢竟，沒有經過性權洗禮，動物權者也往往是和保守大眾一樣反性否性的。

在現有少數的動物戀者出櫃文獻中，我們看到的並不是虐待動物或讓動物痛苦，相反的，有些動物戀者可能具有比動物權者更多對動物的愛戀慾望。動物權者不要重蹈歷史上污名化各種性多元（性少數）的覆轍。

在目前台灣社會的脈絡下，動物權有正當性，性權沒有。動物解放沒有污名（因為台灣的動物權人士並沒有像英國動物權武裝鬥爭派那樣行動），但是性解放有污名。這是兩者在目前社會權力位置上的一个重要差別。但是我認為，既然動物戀與獸交是動物權運動與性權運動的交集點，那麼，重點似乎不是急著去批評獸交有無或者如何曲解了動物權理念，而應是批判反獸交者如何利用了動物保護的說法來進行緊縮言論與開放風氣吧！

人讓馬牛驢騾駱駝大象馱重物，以奴役的方式對待，飼養雞鴨鵝豬羊牛，宰來吃掉，反獸交的大眾很少反對，更不會成為新聞或討論關注焦點。唯獨當動物遇上性，一切都突然變得猙獰起來，連衛道人士也人人「動物權」朗朗上口。動物權論者能不警覺乎？

原載於2003年4月25日—5月4日《破報復刊》256號。本文寫作脈絡是針對何春蕤的動物戀網頁事件所引發的動物權與動物戀之爭。

2006年後記

本文的最後一段原來是某位朋友寫給我們的信的內容，現在

才有機會註明一下。此外，我講的「動物權」在狹義上指著主張動物有生命權等諸權利的派別，有著動物解放的烏托邦衝動，是近幾十年興起的基進思潮。另一方面，「動物權」在廣義上或鬆散的意義上還可以泛稱至少回溯到十九世紀的人道對待動物、動物保護、以及動物福利等運動思想。在運動與哲學思考中，由於狹義的動物權的基進性，故而比較有理論上的旨趣；同時，狹義的動物權也和性解放運動共享了烏托邦衝動。

對於這個動物權與動物戀關係的討論，我覺得還有一個方向可以在未來繼續探索：社會運動彼此雖有差異矛盾，但是也有很多共振通識之處。傳統批判理論對於結構的支配關係的設想（例如激進女性主義對男女支配關係的設想），總是把支配關係設想成單一巨大的（monolithic），宰制壓迫則是一面倒式的全面性籠罩、沒有任何縫隙或逃逸餘地，被支配者則是絕對弱勢、完全無力的受害者，這些錯誤設想在後來批判理論的發展中逐漸被修訂（正如那些曾和激進女性主義論戰過的人所習知的）。動物解放論述在設想人獸之間的支配關係時，當然必須避免重蹈過去批判理論的錯誤。

更有甚者，由於動物解放處理的是人獸之間的支配關係，而非人與人之間的支配關係，因此動物解放所面對的異己他者（獸），和其他解放運動或批判論述所面對的異己他者（人）有所不同。雖然一般批判論述中的異己他者是被貶低為次等人、非人、具有獸性的人等等，但是在解放運動中還需要恢復異己的人性（這是人人平等的基礎）。因此，如果以一般解放論述的支配關係來設想人獸之間的支配關係，忽略獸性（animality），則可能再度落入**人類中心主義**（anthropocentrism），就是完全從人類價值與經驗來詮釋世界。（以上想法是來自我和一位對「獸性」有興趣的研究生的討論）

（我所謂的「獸性」不是所謂的「自然天性」（nature），

因為「自然（天性）」是和「人工（人性）」抽象對立的，兩者隔絕互不相涉，但是「獸性」卻是可能在人獸互動中被消蝕或被喚發。我認為解放性質的人獸互動就是能喚發人的獸性、喚發在文明化過程中被消蝕的獸性、置疑了「人性尊嚴」。）

以激進女性主義所設想的性別支配關係模式，套用在人獸的支配關係，固然是一個錯誤，但是另一個常見錯誤則是訴諸動物的「自然（天性）」來評估人獸關係，就像傳統主義者訴諸「自然」來評估同性之間的性關係一樣的錯誤（傳統主義者認為同性戀是不符合自然的）。有些人（如林逢祺）會認為人獸的性關係不自然、不順應動物的「自然天性」，因為動物的天性並不是想要和人發生性行為的；不過在人獸關係中（不只性關係，還有很多其他關係）訴諸自然是很模糊的觀念，例如餵食、豢養、寵愛、馴服、家畜（domestication）等是否自然？畢竟，所有的家畜行為都涉及「限制」（限制野性、限制活動範圍等），這些是否順應自然？同時，訴諸自然是否對動物有利呢？例如，是否應該讓動物「自然死」，還是去看獸醫？當動物自殘時、或者傷害他人時，是否應該制止這種「自然天性」？當某動物反抗「強姦」時，是否應該協助該動物反抗，還是順其自然？（另一方面，有些飼主卻會制止「兩相情願」的交配）。許多傳統主義者（例如基督教）訴諸「自然」這樣的模糊觀念，並且堅持著人獸的「自然」支配關係——亦即，訴諸動物的自然天性也可能會成為支配動物的說詞。

總之，自然／不自然之分不是適切的觀念來評估人獸互動，同時，性或非性之分也不應該是評估人獸互動的基準（例如，吃飯時看著動物的獵食，或者手淫時看著動物的交配，以上兩種人獸互動都應該用同一尺度評估，而不對性互動另眼相看）。從這些評估原則出發，以人類互動的總類與數量而言，人獸的性互動在人類文化中不成比例的被著色渲染，從而掩蓋了日常例行的與

系統制度的各種人獸互動（但是這意思不是說，我們因此不要去檢視人獸的性互動，而像是說，在反思勞資關係時，檢視老闆持槍搶劫工人財物的偶發案例，和檢視老闆剝削、貶低、控制、規訓工人等作為，應該在文化呈現中有適切的比例）。其實人獸互動越是日常例行性質、越是系統制度性質，就越值得我們檢視反思；即使是「愛護」、「寵愛」的人獸關係也不是沒有問題的（這種互動可能消蝕人與獸的獸性）；有時新的人獸關係所需要的實踐與情感資源可能反而來自現在仍處於邊緣或不循常的人獸互動（像有少數人自認為是某種動物，其認同喚發了此人的獸性）。

易言之，提出「獸性」這個範疇與視野，並不是為了與「人性」對立，也不只是為了確立動物在自然存在中的獨特位置，而同時是為了批判性地看待「人這種動物」（human animal）如何在文明化過程中確立其「人性（尊嚴）」，並且以種種法律與社會控制繼續消蝕獸性，包括了對動物的支配控制，以及對人類獸性的支配控制（如對人類飲食、排泄、互動……與性活動的控制）。

最後順便一提的是，對於「動物戀是既存現象」的說法，有些人質疑「存在是否合理？」、「存在是否就具有價值？」，這些對動物戀的質疑其實都只是從既存道德出發所作的判斷。然而，對一個「既存現象」，最不應該的就是匆促地以「既存道德」來作判斷，因為現有的既存道德或既存體系（價值、功能）未必能經得起歷史與社會變遷的考驗。既存體系所肯定的事物，我們要存疑；既存道德認為是錯的現象，我們也不能盲信從眾。對那些被既存體系與既存道德所貶低譴責的事物，我們要先檢視這些事物的內在價值與可能功能。像颱風地震等自然現象、癌細胞、宗教、突變、稀有動植物……等等似乎對人類有害或無足輕重的事物，其存在往往具有內在價值；若沒有內在價值，也往往是在一定的系統內有其功能（例如，宗教是人民的鴉片煙），故而其存在也可說是合理的。然後，我們要從社會正義、歷史與跨文

化比較的整體視野來檢視既存現象。如果只從現有既存的道德或體系來判斷事物的價值和合理性，往往會因為本身道德或體系的歷史眼界和社會屬性之限制，而做出蒙昧狹隘的判斷；尤其是，當人們對某類事物（如動物戀這些性多元）不但還沒有充分理解，而且由於在社會結構中有著深層的壓迫關係（如性的不平等關係乃建立在歷史、社會、政治、法律、文化、經濟、心理等多方面長期深入的支配壓迫），此時對動物戀做出的負面價值判斷其實是缺乏反思的。正如同，「有些人主張不殺生」乃是一個既存現象，人們當然可以用現有常識說「人類需要生存所以必須吃動物的肉、以動物做實驗等等」，從而質疑「不殺生」這一既存現象的存在合理性與存在價值，但是這種質疑是否忽略了人獸之間長期與深入的支配關係呢？以及，「不殺生」是否有可能為下一階段的人獸關係的進化提供了必要資源呢？同樣的，在性愛沒有禁忌與壓迫的社會中，動物戀也可能會對人獸關係的進化提供必要資源的。總而言之，我們不應該以「既存道德」來輕巧地論斷「既存現象」。

包含後記的全文收錄於何春蕤編著《動物戀網頁事件簿》（台灣中央大學性／別研究室，2006年）

皮繩愉虐

SM 不是性心理變態， 也不是性虐待

不論是大眾媒體或一般人的觀念裡，對於SM經常有錯誤的認識，例如將SM稱為「性變態」或「性虐待」，或視為「心病態」，這些都是不正確的說法，這些錯誤說法也顯示這個社會缺乏性權利的意識。

把SM視為性變態乃源自西方基督教的傳統，隨著殖民主義與性學發展而擴散到非西方世界。基督教認為性的目的就是生殖，凡不是為了生殖的性行為都是不自然的，故而手淫、愛撫、口交、同性戀都是道德上的過錯。反對這個宗教傳統說法的早期性科學雖然一方面認為非生殖模式的性與道德無關，另一方面卻同時將SM這些非生殖的性稱為「性變態」，當作某種生理或心理異常。

在現代國家人口節育政策與避孕科技的發展之下，生殖不再是性的唯一目的，性更是為了愉悅與快感，生殖模式的性道德遂逐漸被廢棄，手淫不再被教育家與父母視為大敵，肛交也在很多國家被除罪化。更有甚者，如果在性活動中追求愉悅快感是自然的，那麼SM這些促進性興奮的非生殖性活動根本就是性常態，是一種性偏好或口味癖好，如同各種助興的性體位與情趣用品，更無涉道德人格。

很多人以為SM只是少數人的「特殊」性癖好，其實它一點也不特殊，反而是非常普遍常見的，只是很多從事SM的人不自覺而已。例如許多人會在性活動中包含各種形式和程度的抓咬捏捶或其他形式的激烈性愛，更多的人則使用角色扮演，用不同

的配件裝置器具來營造氣氛。最常見的SM除了動作激烈狂暴外，還有口頭暴力，例如在性行為中使用禁忌的語言、髒話或者以語言自貶或貶低對方等等。除了這些幾乎人人均從事的SM「入門」外，SM還可以被進一步開發而達到更為繁複與儀式化的形式，媒體中常見的皮衣頸扣及捆綁等就是其中廣為人知的例子。

SM的普遍性有其心理基礎。弗洛伊德認為在性壓抑社會中，人們對於性有羞恥、嫌惡、痛苦、恐懼等心理，這些心理阻礙了性愉悅。可是「性變態」（亦即，非生殖的性，包括手淫、裸體、愛撫等）卻有促進性愉悅的功能。

例如，原本裸露是讓人羞恥的，但是人們在性交時喜歡脫光衣服，就將羞恥轉化為性興奮。同樣的，喜歡口交的人可以把對性器官的嫌惡感轉化為愉悅；喜歡SM的人則把原本連結到痛苦、恐懼、無助等心理的性活動轉變成快感。這是一種很合理的心理機制。

弗洛伊德認為性變態克服了性壓抑，因此反而不會因為性壓抑而形成精神官能症。易言之，SM把侵犯與破壞的心理以儀式性的行為操演出來，反而比較不會有精神疾病。有心理醫生說如果性活動過度依賴SM則是「病態」，這其實仍是預設了生殖模式為性活動的典範。但是熱愛SM的人，就像性活動中熱愛口交或裸露的人一樣，沒有什麼心理問題或不妥。

照這樣說來，SM不應與性虐待混為一談。性虐待（sexual abuse）是枉顧對方意願而施行的身體侵害，SM卻是在雙方同意之下充分協商而進行的戲碼。台灣許多性研究者將SM稱為「愉虐戀」是很有道理的，「愉」就是以對方的愉悅為主要關注，「虐」則是雙方在一定的儀式程序中建立起互動的角色和戲碼。絕大多數的人多多少少都會玩一些愉虐的活動助興，有許多人只有在某種清楚明顯的權力支配之下，感覺到自身的全然無助，才能放鬆自我的僵化而得到快感。

事實上，愉虐戀正是在這個充斥各種不平等關係的社會環境中模仿或諧擬（parody）暴力及支配，並在協商過程中建立雙方的信任感與親密感，這和真實的暴力與支配大不相同。有些女性主義認為SM展現了男女不平等或男性暴力，這是對愉虐戀的誤解，因為異性戀的SM並不一定男支配女順服，而且在SM中真正主導整個過程的人常常是那個看來被支配的人。SM中的複雜操作和互動模式還有待我們不帶成見的認識。

台灣解嚴後，性開放的程度雖然很高，但是被稱為性變態的弱勢「性少數」族群卻沒有性權的保障，結果這些性少數經常成為被媒體偷窺、被商業剝削的對象，也承受著道德的污名與曝光後的迫害。很顯然的，性開放不等於性少數的解放（性解放）。面對這種不符合社會正義的性壓迫，除了對社會大眾進行更多的性權教育外，台灣的愉虐戀者也應會和同性戀者一樣組織起來，爭取其不被污名與歧視的權利。

原載於2002年1月7日《中國時報》時論廣場；並收錄於《性政治》，游靜編，香港：天地圖書，2006，頁242-245

這篇文章的寫作脈絡是：2002新年期間爆發了台灣立法委員黃顯洲在五星級大飯店遭強盜疑案，涉嫌女子詹惠華的弟弟詹富順向檢警供稱，黃顯洲喜歡玩多人的SM「虐待式性愛」遊戲。一時之間，SM被污名化。本文則說明SM是愉虐而非虐待，意圖在主流媒體上將SM的大眾通稱由「性虐待」改變為「愉虐戀」。好友小林epicure在這之前與之後也持續以實踐者身分向大眾正名SM為「愉虐戀」。在《島嶼邊緣》雜誌時期，愉虐戀也被稱為「悅虐戀」。

虐姦：

SM的原理

你已進入了女尊男卑的女皇王朝，這是一個真實國度，沒有任何虛構！（女皇王朝進站畫面文字，2001網址 <http://www.empressdynasty.com/>）

男人猛然推倒女人，雙手接著撕開女人的衣服，女人在床上左躲右閃地尖叫。

「不要動，再動我就捅你！」男人順手拿起了床頭櫃上的餐刀，在女人眼前揮舞著。餐刀上還殘留著果皮的痕跡，這是來自飯店給客房所附送的水果。

被強扯下來的胸罩當作繩索捆住了女人的雙手，男人粗暴地捏弄雙乳，嘴裡罵著：「賤貨，快點把腿打開來」。女人哭兮兮喃喃地說：「不要，不要這樣嘛……」，男人先是一巴掌打了左乳，女人還沒張開腿，接著又一巴掌打了臉頰。

男人把女人兩腿大大地分開，讓她擺出A片的姿勢。「求求你，不要這樣嘛……」，女人哭喊著，但是似乎沒有力氣抵抗。

「騷B，看你浪的德行！」突然，男人性慾大發似地硬生生插入，乾澀的陰道幾乎劇烈摩擦出火花。女人悶悶地叫了一聲，臉上露出痛苦的神情。

男人開始瘋狂的抽送，幾乎用盡全身的力氣撞向女人的五臟六腑，男人剛剪過的指甲在女人背上來回地留下平行的血痕，痛得女人幾乎流出眼淚。女人的肩頭被男人咬的全部都是紫紅的瘀

青。男人似乎仍然意猶未盡地隨著下體擺動的節奏，時而用手掌毆打女子的臉或者臀部，罵聲不絕，女人則嚎叫不止。

突然男人兇狠地以右手掐住女人的脖子，女人漲紅著臉，四肢開始痙攣……

終於一切歸於平靜，男人躺在沙發上休息著，女人開始抱怨身上的青紫傷痕與後遺的痛楚。男人則反駁說：「你痛？算了吧，你至少還爽。你知道我小弟弟有多痛嗎？那麼乾就要我插進去，你那裡陳皮梅當然不怕啦，人家我可是細皮嫩肉的。」

這樣的做愛對男人而言是十分痛苦的。男人是個很溫柔的人，可是他的女友不喜歡前戲或愛撫，每次都要男人立刻插進去，扮演強姦，講髒話。更難的是，由於女人還要男人不時地打她，因此男人做愛根本很難專心，也無樂趣可言。男人不時要配合抽插的節奏打人，還要東咬西捏的，忙得要命。有時候大熱天的還要戴面罩假裝歹徒；或者費力地把洗衣夾調到鬆緊適中以便夾奶頭……。女人則從這種做愛方式中得到一次又一次的高潮。

飯店的電視正在播出虐姦的A片，兩個壯漢正在強姦凌虐女主角。女人意猶未盡地一邊看著電視一邊反唇相譏：「你還說呢？用那把餐刀差點把我笑死，不是叫你去弄把藍波刀的嗎？還有手銬呢？難道要我向Simon去借？」Simon是她的前任男友，還學過繩縛，能把人用繩子吊在半空；女人說這是他唯一值得讓人懷念的地方。

電視上突然播出一個女學者的公聽會發言：「A片充滿性虐待的迷思，讓青少年誤以為女性喜歡被強姦、被性虐待，其實是男性暴力和支配心理，物化女性與泯滅人性尊嚴的表現」。

男人與女人盯著銀幕，張著嘴巴，吃驚地聽著。停頓了幾秒，女人終於把嘴裡蘋果嚥下去，說：「她們這種人是不是頭殼壞去？」

後記

以上這篇文章並不合乎本書的體例，但是考慮再三我還是決定收錄它；因為我覺得在這個階段，人們需要具象的、敘事的文章來理解愉虐戀。因為人們對於SM的偏見就是建立在另外一些具象的、但扭曲現實的故事上，而現在應該是人們開始理解SM的各種真相的時候。

這篇文章主要是為了去除SM的一些迷思，但是也諷刺了那些批評「愉虐」（SM）的學者專家，他們持著「性沙文主義」的態度，以自己有限的性經驗與貧乏的性模式為「正常」來規範別人的性模式，希望別人的性生活和他們一樣有限。

另一方面，這些批評愉虐戀的學者也不夠資格以學者身分來談愉虐戀。因為弗洛伊德早在一百年前的《性學三論》中便闡釋過愉虐戀的原理，而這些學者竟然都對此無知。以下就讓我簡單地闡釋弗洛伊德式的觀點。

首先我們要瞭解，性壓抑並不只是權威懲罰的外在壓制，而是人們對身體或性事產生羞恥、嫌惡、痛苦、恐懼等心理的自動壓抑。因此若要克服性壓抑、促進性愉悅，就必須克服羞恥、痛苦等心理，而弗洛伊德指出性變態正好都具有這樣的功能（所謂「性變態」就是無助於生殖的性，包括手淫、裸體、愛撫、口交、肛交、愉虐、尿尿戀等）：例如，喜歡口交的人可以把對性器官的嫌惡感轉化為愉悅。又例如，性壓抑將尿尿和生殖器關聯起來而使大多數人對性事產生嫌惡感，但是尿尿戀反而可從生殖器與尿尿的關聯得到更高的愉悅。還有，喜歡SM的人則把原本連結到痛苦、恐懼、無助等心理的性活動轉變成快感，亦即，SM不怕痛苦，反而從痛苦中得到愉悅；故而這是一種很合理的心理機制。弗洛伊德以此方式一一解釋了各種性變態有促進愉悅、提升情慾品質的功能，他顯示性壓抑以痛苦、嫌惡、羞恥和

恐懼來使人們棄絕性事的手段，在碰到性變態時便失效了。

讓我再換一個角度來解釋。人性交時為什麼喜歡脫光衣服？為什麼喜歡愛撫？這些不是無助於生殖嗎？而無助於生殖的性，就是所謂的性變態。但是像裸體和愛撫這類性變態，因為容易自行開發與自我學習，所以普為人們在性交時採用，因而也不被人污名；但是其性心理和愉虐戀是相同原則的。例如：自己裸體與看別人裸體，都是讓人害羞的；但是性交雙方脫光衣服這種性變態則可以轉化羞恥為愉悅快感。又例如，愛撫使人被侵犯或侵犯他人，都是原來被禁止的，但是侵略性現在被愛撫所克服了，並且在愛撫中把皮膚的癢感轉化為快感。

如果脫光衣服與愛撫這類性變態是「正常的」，那麼愉虐戀與尿尿戀等也當然是正常的。因為愉虐戀使心理的痛苦或皮膚的痛感都轉化為快感，尿尿戀則使原本連結生殖器到排泄的厭惡感被克服。換句話說，性壓抑所造成的羞恥、痛苦、厭惡等感情，在性變態活動中反而被轉化為積極的快感，因而克服了性壓抑，而達到更愉悅的性。所以那些想在性活動中得到更高快感的人們，應當積極地去開發學習各類性變態。就好像，如果妳已經厭煩了一種體位，為何不試一試別的體位呢？

愉虐，其實只不過是一種體位、一種情趣、一種性姿勢而已。

原載於《破週報》復刊 165 期 2001 年 6 月 29 日～7 月 8 日。本文寫作脈絡是：當年台灣發生「虐犬」箱屍案。兩名在聊天室結識的男同志，相約體驗 SM，但因為「窒息式性愛」的操作失誤，暱稱「虐犬」者造成對方缺氧窒息死亡，後將屍體裝箱丟棄。就像臺灣第一齣深入探討 SM 的小劇場《在夢裡醒著，在痛裡快樂》的宣傳稿所寫：「『虐犬』縱然該負法律責任，該事件反思結果，凸顯臺灣性教育的蒼白無力 社會對性少數社群的陌生和敵視。」因著虐犬箱屍案，我與好友小林 epicure 與 Unsatura 共同在《破週報》寫了個專題以正視聽。本書也收錄了小林 epicure 的文章。

附錄——SM隨身包不是犯罪嫌疑

男子隨身帶著一個包包，裡面打開一看，有蒙面面罩、尖刀、繩索、手銬、腳銬、頸套、皮鞭、口塞、乳夾、性感內衣、鴨嘴獸、灌腸清洗器、按摩棒、跳蛋、蠟燭，另外還有多樣看來稀奇古怪的刑具與淫具。

稍有性／別常識的人便知道這是個SM隨身包，但是我們也難免猜測如果警察因為臨檢或其他原因發現這個隨身包，會不會錯誤地把SM隨身包當作犯罪嫌疑？

警察與司法單位必須具有性／別常識是近年來的普遍共識。過去警察與司法單位對於家暴的冷漠，在很多人不斷的呼籲下，逐漸有了改善。隨著性／別人權的意識抬頭，警察與司法單位更需要再教育。

例如，女人隨身攜帶保險套，這不應該當作犯罪嫌疑或賣淫證據。又例如，男扮女裝或女扮男裝就是個人的跨性別選擇，而不是意圖犯罪，警方不能將之視為可疑。同樣的，SM隨身包是性愛生活的日用品，居家旅遊都會隨身攜帶，不能當作犯罪嫌疑，否則會侵害基本人權。

談愉虐：

謬誤與釋疑

小林epicure

談起SM，許多人腦裡浮現的景象便是皮鞭、蠟燭、和五花大綁。「很痛吧？」是許多人的第一個反應。「既然愛一個人，為什麼要給他痛苦呢？」有人這麼問。某知名網路媒體上曾有篇文情並茂的專文，為她一個有受虐喜好的朋友惋惜，心疼她為了追求刺激而傷害自己。

筆者從事SM實踐已有數年，由於SM族群在台灣一直沒有見光的機會，直到2001年隨著箱屍案的發展，各大媒體大幅報導SM的種種；因此，筆者覺得有必要提供大眾應得的資訊，了解SM次文化的真貌。

SM在國內尚無中譯，筆者想暫且譯為「愉虐」，取其從施／受虐中得到愉悅之意。投入愉虐的玩家則沿用國外的稱法「SMer」。

大眾對愉虐的簡化想像可以看到反覆出現的幾個謬誤：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動態互動關係（故因此質問施虐者為何把肉體痛苦加諸他人，而忽視了另一半在遊戲中的主動角色）；把參與者的心理過程化約成追求刺激、逃避、甚至自我作踐之類的簡化概念；並且對愉虐遊戲各種多樣的變化形式毫無所知。

愉虐實在是被人小看了。愉虐痛嗎？痛！有些時候痛得很。但癢、冷或熱的細緻挑逗也常見，甚至對於SMer來說，「痛」的感覺不只一種，而有數十種以上不同的細緻分別。愉虐暴力嗎？有

時候。但SMer在遊戲中可以扮演的角色可能嚴峻、可能溫柔，主動與被動的交錯糾葛難以理清。愉虐可以是鞭打、可以是冰塊和羽毛的調情、可以是主人奴隸的角色扮演、皮衣金屬的裝扮、看與被看、碰觸與被碰觸、生殖器與非生殖器、高潮與壓抑高潮。愉虐是感官與心理交互作用的多樣化遊戲，是另類感官的創意開發和現實生活中權力關係的扭轉狎擬。愉虐是極具變化、流動性的性行為操演，而許多人在現實生活中上演種種愉虐劇而不自知。

「BDSM」

要比較完整地談這個圈內的遊戲方式和喜好，應該要說它的全稱：「BDSM」。

這是B/D，D/S和S/M三組辭彙的綜合：

B/D（Bondage & Discipline）：Bondage通常意味著一些身體自由的限制，比如綁起來，或關在籠子裡面等等。Discipline則意味著一些紀律或懲罰。

D/S（Dominate/Submissive）：一個人扮演支配的角色，另一個人服從。常牽涉到角色與情節的扮演。諸如主人／奴隸、拷問官／囚犯、老師／學生、主人／男女僕或寵物等等。喜歡D/S的人不見得喜歡弄痛自己，或把自己綁起來。反之亦然。

S/M：Masochism是從痛楚中得到快感，而sadism喜歡給人痛楚；但也有人擴充下去，說SM關乎的不只是痛，而是「感官」，如搔癢、冰塊等都是常玩的遊戲。

把這三種分類放在一起提，因為許多人都在之間游移不定，可能都跨一點，各有不同程度的喜好，可能隨著性向的開發而有所改變。不時可以看到有人經過一些遊戲實踐後，發現自己喜歡或不喜歡某些活動，而重新質問自己「我到底是什麼？」——是個masochist（有時戲稱為pain slut——只喜歡痛的人）還是一個sub（submissive，指涉上面提到的D/S這個分類）？也有人說他自

認為是個sub，但還是不喜歡諸如被派去做家事之類的工作，於是問別人他到底算不算是「真正的」sub。此外，愉虐族群又和喜歡皮或金屬配件的戀物族、愛做穿環、刺青等身體改造的族群、從事交換伴侶或群交的人士有或多或少的交集。

反叛「香草性愛」

A片情節都一樣，看得不會膩嗎？做愛情節也都一樣，做得不會膩嗎？

對於一般的性愛模式（所謂的vanilla sex），愉虐的第一個顛覆是打破了「接吻、愛撫、插入」的劇本。性行為不一定開始於接吻（親吻鞭子倒有可能是一段鞭打的起始儀式），不一定終止於生殖器高潮。一場愉虐遊戲，中間可能有一次或數次的身體愛撫、手淫、口交，穿插著痛、癢、冰、燙等肉體上的刺激，或「被迫」的暴露身體、自慰或排泄、在高潮前暫停等等的心理遊戲。遊戲可以有因人而異的各種各樣的玩法，「一次可以做多久？」「一晚可以做幾次？」在這種場合是沒有意義的問題。而「香草性愛」仍念念不忘地測量著勃起到射精的時間和陽具的大小、陰道的鬆緊，焦慮自己的表現正不正常。

傅柯說：「沈默不只有一種，而是很多種（There is not one but many silences）」。這裡也可以曲解借用他的話說「痛楚不只一種，而是很多種」。SMer樂於體驗和分辨不同部位受到不同刺激產生不同觸覺。有經驗的玩家知道，粗、細的皮鞭和藤條、木拍等打擊出的觸感相當不同，每個受虐者喜歡的種類也因人而異，知道以什麼順序使用哪些器材能得到最好的效果。除此之外，還有各種調情的玩具，如輕劃過皮膚造成微妙觸感的針輪，使用在乳頭、包皮、陰唇等部位、從稍有感覺到相當疼痛的小夾子等等。有專門對付生殖器的調教指南，也有其他「香草性愛」易忽略的部位。愉虐在開發除了單純生殖器性交之外的另類快感，讓我們

知道自已的身體其實有這麼多變化，有這樣意想不到的潛能。

有人問愉虐的高潮從哪來？這還真沒有一個統一的答案。的確有人在進行口交或生殖器性交，究竟是當作點綴還是當作一次愉虐遊戲的最後壓軸，就因人而異了。對於痛楚與高潮的關係，通常的理論是身體在感到痛楚時會分泌出「腦內啡」（endorphin），產生如同藥物一般的虛脫迷幻感。在一次遊戲裡面，一個受虐者背上的皮膚被穿刺了好幾個鉤子，後來她說腦內啡使她high了好幾個小時。

但「腦內啡」理論並不足以解釋愛上愉虐的全部原因，尤其碰到B/D，D/S等愉虐的其他面向時。

權力螺旋

除了肉體的施受虐，牽涉到心理、權力關係的D/S更是值得探討。

有個sub說，BDSM是主人展現權力的方式。他覺得他的主人有絕對性的、給予他痛苦的力量。依偎在這力量旁邊使她覺得安全幸福，一切都只要聽從主人的就好了。另有個sub自述道，她的個性裡就有服從的因子，但找不到合適的對象，曾使她在感情生活上飽受苦頭。直到遇見一個能了解她的主人。

但，拿著鞭子的主人，與綁在椅子上的奴隸，到底權力在誰的手上呢？看來是主人。但有過體驗的玩家會告訴你，也不盡然。愉虐遊戲有千百種，每個人喜歡的項目都不同，擔任主動角色的主人，某個程度上是在猜測、揣摩、迎合著奴隸的喜好。許多時候，主人甚至會感受到來自奴隸一方的推力，推動著兩人一直前進。

一個女王這麼說過她的經驗。她和她的伴侶有了些生活上的爭執，原已解決了。但在一次遊戲進行時，她發現他忍受的程度超出了平時的範圍，通常應已喊停了，但這時仍忍著。她發現這

是他的道歉。既然如此，也只好繼續進行下去，並技巧地運用其他的情節讓遊戲轉向後結束。說起這故事時，在場的玩家說，這像是「他給了一個禮物，而妳不得不收」。有人可能覺得為什麼明知他受不了了，還要殘忍施暴呢？但經歷過那種狀況的人，卻可以體會這時感動而惶恐的心情。

這像是愛情關係，甚至各種權力互動的縮影。兩人的相處有進有退，但很難說退的那一方失去了什麼，有時他可能藉由這樣的退獲得主導兩人關係的機會。沒法說是誰掌握了權力，但無論如何雙方共同完成了一件事情，而事後兩人的關係更緊密了。深諳權力與性的傅柯說，性與權力是「向上升的權力螺旋」，繞著圈圈到另一個境界去。這樣的關係在日常生活中天天在上演，而愉虐遊戲是滲入快感之後的權力遊戲模擬。

「安全、神智、純自願」

關於愉虐，另一個會讓大家立即想到的是安全問題。愉虐危險嗎？事實上，有關愉虐不論實體或文件的知識傳承，反覆被強調的三項原則是「安全、神智、純自願（Safe, Sane and Consensual）」。「純自願」強調進行遊戲的皆必須是自願參與。

「神智」指進行過程中避免激烈情緒、酒精、藥物等造成的心智失控，而這是為了「安全」原則的著想。為了安全起見，SMer必須要知道各種愉虐遊戲可能的危險性，如繩縛對血液循環的影響、不同蠟燭的溫度、器材的清潔消毒等等。

許多俱樂部會頻繁地舉辦講習，傳授知識。大型的玩樂會中一定備有急救器材和有急救技術的人員。筆者參與的俱樂部曾鼓勵大家多學習急救技術，成員的反應也十分熱烈。關於愉虐的理論、哲學，有各種各樣的說法，各有各的堅持，但這三原則可說是大家所同意的公約數。不論是網路上或是已出版的書籍，以安全為前提教導愉虐技術的文件書籍都不在少數。

這類文件若談到「窒息遊戲」，必然會提及在愉虐技術中這算是極危險的，並不鼓勵進行，如果非得嘗試，當事人也必定要有知道何時已進入危險狀態的判斷力，和急救的本事。台灣的箱屍案因為「窒息遊戲」而釀成意外，當事人固然有不可推卸的責任，但國內對愉虐仍以污名視之，使得資訊無法流傳，喜好者無法得到應有的知識和警告，也是難辭其咎的。

同志與愉虐

2001年台灣的箱屍案所引起的第一個效應發酵在同志圈，同志朋友們再次遭受莫大壓力。有些同志及一些報導不得不大力澄清，愉虐只是少數人的喜好。也有人提及「既然愛，為什麼還要傷害他？」

對於「既然愛一個人，為什麼要虐待他／她」的問題，我的答案是：這正是我們SMer表達愛的方式。有些人喜歡在性愛中加入施虐的佐料，反過來也有更多人在性愛幻想中必須要有受虐的情境才能開啟歡愉之鑰。事實上，圈內有不少人相信，愉虐是必須要和愛結合在一起的，甚至是終極之愛的表現。對施虐方來說，唯有徹底了解一個人，才知道他／她需要什麼、喜歡什麼，知道對方能承受的極限在哪裡、喜悅與痛苦的界限在哪裡，不須言語，就知道何時該停止；對受虐方來說，唯有真正地信任，才能將自己的身體交付給另一個人擺弄。有些人堅定地相信，一旦正式進入奴隸／主人的關係，就是一生的託付和誓約，堅實的程度比起婚姻關係還要難得。必須強調這是圈內部人仍在爭議中的意見，反對者自然有之，愉虐參與人數的眾多和多樣性已足以造成意見言說的歧異。但可以藉此回應部分大眾對於愉虐是「一個人只為了私慾而傷害伴侶」的誤會。

還有另一類質疑SM的論述提及當事人年少時期在感情上的挫折，並認為當事人曾經被女友拋棄，並遭受綁架毒打，「可能

因此導致罹患憂鬱症，並造成性向的轉變」。也有某大報訪問精神科醫師，表示「臨床上喜好性虐待的人其實很少」、「喜好性虐待的人，多半合併有情緒障礙、憂鬱症」。醫師說法提及愉虐喜好者多有「有情緒障礙、憂鬱症」，原因竟是他們受到壓抑，找不到伴；同志們對這種講法絕不陌生，因為多年前同志們還被認為大多情緒不穩、易染毒癮、（因為有把柄）易受脅迫而犯罪、甚至意志不堅容易叛國等等。須知這樣的講法多半倒果為因。性少數因為得不到認識同好的管道，被歧視、備受挫折，：而產生的種種慘況，往往反過來被認為是伴隨其「病」（同性戀或愉虐喜好）而產生的「併發症」。

至於「真正喜好SM的人其實不多，但是年輕人容易因好奇而被引誘」的說法，相信對同志朋友們而言更是覺得似曾相識，因為直到現在還是有言論相信青少年只是因好奇或性向未定而被同性吸引，以後還有「救回來」的可能。這些相同處證明包括同志和愉虐喜好者的性少數，同樣處在性／別階層的低下位置，受到相同的歧視，而更應互相串聯，增強彼此的力量。

他山之石

歐美日各國主要城市大都有愉虐喜好者的俱樂部。以英國而言，每年五月是「SM Pride Month」，此時大家會在倫敦、伯明罕等地舉辦遊行和各項大型活動，參與者來自世界各國各地。愉虐俱樂部的成員遍佈各階層、職業，從剛成年的男女到沈浸其中數十年的老夫老妻。愉虐性喜好是少數的說法，面對這樣的事實已經不攻自破。他們如果聽到醫師所謂「有情緒障礙、憂鬱症」的「診斷」，更可能要笑掉大牙。各個愉虐俱樂部風格和目標對象自有不同，但大多強調「pan-sexual」，對於各種種族、性傾向與身份一視同仁。因此常可見同／異／雙性戀者、男／女的施／受虐者、變裝癖等等參與同一個聚會。

認識同好是俱樂部成立的最明顯理由。除此之外，SMer若喜歡十字架、拷刑椅等等器材，由許多人出資裝設也比較經濟。另一個重要的目的是知識的傳承和經驗的交流。愉虐是一門需要學習的技術，不論以安全的角度或是就心理成長的方面皆然。

相較於這些地方，國內尚未建立一個對SMer夠友善、方便資訊流通的環境。許多愉虐愛好者，包括更多潛在的愉虐愛好者，仍處於各自孤立的情況。喚醒國內愉虐愛好者的自覺，也許是第一步吧。

關於本文寫作脈絡所提及的箱屍案，可參考前一篇文章〈虐姦〉文末的說明。本文原載於《破週報》復刊165期2001年6月29日～7月8日。此次出版時還從作者小林epicure的另一篇文章〈愉虐次文化的真面目〉（《中國時報》，2001年3月6日）取材增補內容。

為什麼不應該查禁 愉虐色情？¹

當愉虐戀被當作不道德、變態、侵害性自主人格等等後，愉虐戀的色情材料（以下簡稱「愉虐色情」）也很容易被當作不道德、變態、侵害性自主等等。但是當我們明白愉虐戀就像異性戀、腳鞋戀等一樣，都是一種性偏好，那麼愉虐色情就應該和異性戀色情、腳鞋戀色情一樣，具有同樣的道德或不道德評價。

愉虐色情的內容固然有可能是愉虐戀的描繪（即，描繪兩廂情願的愉虐活動），但也可能是性虐待的描繪（即，描繪強迫的或犯罪的性虐待活動）。這是理所當然的，因為愉虐戀的性幻想內容就包括了性虐待以及其他權力想像。事實上，愉虐戀的性幻想來源很廣泛，根據《鐵軍的野蠻性史：我們的SM真實故事》一書，戰爭片、處決的場面、刑求、武俠電影、虐待、軍訓、體罰、佛經對地獄的描寫等等，都能成為性刺激或幻想的題材。所以性虐待當然也可能是愉虐戀性幻想的來源。

「愉虐色情」事實上就是幫助愉虐戀者實現或完成其性幻想的工具，就像愉虐道具、或者愉虐戀中的「自願服務者」一樣。愉虐色情與其消費者（通常是愉虐戀者）之間本質上是商業交換關係——愉虐色情提供服務（影像或聲音文字的商品），愉虐戀

1. 本文寫作脈絡是2006年台灣大法官會議對於刑法235條的釋憲文特別提到「……猥褻之資訊、物品……係指……含有暴力、性虐待或人獸性交等而無藝術性、醫學性或教育性價值……」，這個釋憲文嚴重威脅了愉虐色情的合法性。不過，2007年導演李安的《色戒》一片，描寫一位女子被愉虐性愛「調教」成功，片中則有愉虐性交場景，卻能在台灣完整上映。

消費者付費。在這個商業交換關係中，沒有人喪失自主人格，因為：參與在愉虐色情的服務活動中的作者、製片、演員、導演、經銷商等等，都沒有喪失自主人格之虞；即使是扮演喪失自主（被性虐待）角色的演員也一樣；一個人不因為演壞人，就成為壞人；一個人也不因為表演喪失性自主，而喪失性自主。至於觀賞愉虐色情的人也不會喪失自主性，就像一個人不會因為看到別人表演壞人，自己就變成壞人一樣；一個S不會因為看到M的表演，就變成M。

愉虐色情和充斥在流行文化中的虐殺暴力電影一樣，後者滿足觀眾的「施虐－受虐」心理與幻想，讓觀眾在電影院中驚叫、害怕、哭泣、痛苦、心悸、噁心、恐慌、緊張、不快、焦灼、憂慮、不安寧、憤怒等等，甚至有些人出了電影院回到家後還惡夢連連。但是這些觀眾一再回到電影院裡「享受」這類型電影，並不是喪失自主的表現，而是他們分得清楚幻想與現實的差別，他們知道電影只是一個幻想故事的演出。電影中日本人像小雞一樣被酷斯拉宰殺，並不表示真實的日本人生命沒有價值、可以踐踏。在觀影過程中（即，幻想過程中），觀眾認同被宰殺的日本人（因此感到害怕、緊張、不快、憤怒等），也不表示觀眾在現實生活中自認為命如草芥、可以任人宰割。假如觀眾在觀影過程中認同的是屠殺人類的酷斯拉，也不表示觀眾自認為他自己就是真實的酷斯拉。

愉虐色情是虛構或戲劇表演的文化產品，本質是幻想的呈現（representation）。當我們把腦袋中想像的性故事或性畫面，用文字或影像呈現出來，這就是色情材料。查禁愉虐色情，其實是阻止幻想的流通分享，但卻無法真的禁止幻想，因為即使沒有愉虐色情，愉虐戀者自己就能夠產生幻想，也能夠在日常生活中找到幻想的題材。很顯然的，這種幻想活動（例如幻想使自己或別人喪失性自主），是非關道德的，因為它只是幻想（殺人與偷竊是不

道德的，幻想殺人與偷竊則與道德無關，正如幻想助人行善與道德無關一樣）。

同樣的，我把幻想呈現出來，作為文字或影像，這也是非關道德的。因為那是幻想與虛構，而非真實——就如同我不能因為寫了殺人的小說而被當作殺人犯。同理，愉虐色情不能因為描繪失去性自主的人，而被當作使真實的人喪失性自主。殺人是犯罪，性虐待是犯罪，但是描寫殺人或性虐待的電影卻不是犯罪。

或許有人質問：人獸交、或者與未成年性交是犯罪的，如果做出上述表演的演員也是有罪的，那麼其產品也應該當作犯罪證物而被禁止。這個質問即使可以成立，也不能構成不涉及真人表演的色情小說、漫畫的查禁。同時，表演可能是戲劇造假（例如，成人冒充未成年，陌生人假裝母子），這就不涉及犯罪問題。

用最簡單的例子，殺人、搶劫、賣淫或強姦都是犯罪的，而且都是使人失去自主人格（與財產所有權）的，但是影片可否呈現殺人、搶劫、賣淫與強姦呢？這樣的呈現是否就使演員或觀眾喪失自主人格呢？是否這些影片都要因此被查禁呢？更有甚者，現在的電動遊戲不只是讓人靜態觀賞殺人過程，而且還讓遊戲者主動地從事殺人動作，把許多人與生物如草芥般地大批屠殺，那麼這是否必須被查禁呢？我想答案都是否定的。

或問：描寫犯罪的幻想產物是否會鼓勵犯罪呢？或許有人看了劫案電影而去模仿搶劫；或許有人看了偵探小說，而設計真實的謀殺。但是理性的人們知道這些不構成查禁這些虛構的文化產物（幻想呈現）的充分理由。所以如果有人認為愉虐的色情因可能會使人犯罪而應被查禁，也需要同樣的理性思考。

愉虐色情的解禁，使得性幻想可以公開流通，這是思想自由與言論自由的一部份。保障幻想的自由，就是保障人類思想與想像的領域不受壓制，這是**思想的自由**。保障幻想的呈現，就是確定人們有權利說出、表現出、表演出其幻想，這是**言論的自由**。

愉虐色情的解禁促進愉虐戀的去污名，使得很多需要愉虐技巧、但是羞於向親密者吐露的人，終於能夠得到幸福。（如果去愉虐戀者的網站，就可以發現很多人都不敢向親密者吐露其愉虐戀偏好，以致於造成很多悲劇）。而且愉虐色情的多樣性，也使得很多人打破刻板印象，例如，從愉虐色情中我們看到愉虐戀有異性戀也有同性戀，而異性戀的愉虐戀既有男top女bottom，也有男bottom女top，而且top不一定是主宰者。還有，愉虐戀的形式和方法甚多，可以各取所需，不是只有公式化的愉虐方式，等等。

有些人誤以為愉虐色情只是男top女bottom，因而認為女性都扮演著文化中受虐與被動之角色，因而不利於女人的性自主，所以愉虐色情是歧視女性的，應該被查禁。這個論證即使成立，很顯然也不構成查禁同性戀的愉虐色情，以及女王（女top男bottom）的愉虐色情之理由。不過，這個論證有著許多謬誤，關鍵在於：第一、幻想的呈現（色情的文本）是多義的，閱聽人在詮釋與認同劇情時也是多樣的。例如男女的背後體位性交，固然可以解釋為「男人把女人當狗幹，是侮辱與抹煞女人的性自主」（這是早期頗流行的解釋），但是也可能有其他解釋（如，這只是一種適合某些人的體位，沒有任何權力支配意義），同時，女人在觀看這種背後體位的色情時可能認同的是那個男人，而非女人。因為上述理由，男top女bottom的愉虐色情不能等同於男性支配女性。第二、假設同性戀色情因為符合文化中對同性戀的刻板印象，因而會造成色情消費者對同性戀的歧視，這也不是一個查禁同性戀色情的好理由（因為真正需要被改變的是刻板印象）。同樣的，我們不能因為愉虐色情（假設愉虐色情符合了文化中女性沒有自主性的刻板印象）造成色情消費者歧視女性（認為女性沒有性自主），而查禁愉虐色情。

總之，愉虐色情只是色情中的一種文類。不同文類的色情代表了不同的性偏好，性口味。有些人口味清淡，有些人口味鹹

辣。就像有些人傾向溫柔、有些人傾向粗暴等等。並沒有哪種文類特別會侵害某些人性自主。文類的真正差別只是我們對於該文類的熟習度，對於該文類所代表的性偏好的無知或有知程度。對於我們無知的性偏好，或不熟習的色情文類，我們傾向認為那是有問題的、不道德的；正如過去在色情剛出現時，很多人都認為色情是不道德的，或者色情是物化女性（使女性失去性自主）。但是我們應該謹慎地運用理性思考而了解到，所有的色情都只是性幻想的呈現，幻想不代表真實，幻想無關道德，也不會使人喪失自主。既然現在開放了某些色情的文類，那麼就沒有理由查禁其他文類的色情，沒有理由不一體對待所有色情的文類。只查禁某些色情文類，而開放另些色情文類，這種思惟顯示了我們還沒有洞悉所有色情的本質（即，色情乃是性幻想的呈現或再現），沒有分清幻想與現實的區別，也沒有真正理解那些被污名的性偏好，只有非理性的恐懼和厭惡。

我們能夠以多數人非理性的厭惡為由，來禁止少數人的思想自由與言論自由嗎？

本文的完整版本將收錄於《色情無價》(預計2008出版)

薩德之後：

酷兒、虐待狂與虐俘

首先我要向何穎怡與商周敬禮，因為何穎怡編輯的這套《異色電影另翼文學》，才使得好幾本重要著作，包括《索多瑪120天》得以在台灣問世。十多年前台灣金楓出版社曾經出版幾本薩德的著作，但是卻遭到查禁起訴，也就是陳慶浩博士主編的《世界性文學名著大系》中的幾本。在薩德時代的專制主義色情檢查與迫害至今還掐住我們的脖子，阻止血液流向我們大腦去進行思考與閱讀。今天就連商周這本《索多瑪120天》也是遊走於檢查剃刀的邊緣，否則一本書的出版不需要今天這麼多學者的導讀與背書。同樣這個情形也出現在此書於西方的出版過程中。這個世界普遍的色情檢查現象說明了：我們現時代還是處於性的現代化過程中，蒙昧思想的劊子手依然使用野蠻暴力來消滅文字書寫、來阻擋人們閱讀，只是藉口從「不適宜公眾閱讀」變成了「不適宜青少年閱讀」而已，刑法無力處罰時則再加上兒少法來輔助。薩德，雖然可以說是文學家、愉虐戀者、超越善惡的哲學家等等，但是他也是古往今來成千上萬的性政治的受難者之一。只有當性民主自由的時代到臨時，性政治的受難者才能得到平反。這個性政治受難者的平反過程，從人類歷史角度來看，在一個普世的規模上才剛剛起步而已。

薩德成年以後的大半生都在監獄裡渡過，這也反映在他的小說中，《索多瑪120天》的內容就發生在一個形同監獄的地方，裡面的人不外乎獄卒與囚犯的關係。不過，對於許多性異議人士

而言，整個社會就是個缺乏性自由的性監獄，這也解釋了作為性異議人士傅科的理論的獨特洞見，就是發現很多規訓機構其實和監獄一樣，而同樣的權力技術則被普遍地運用在全社會中。

我在這裡抨擊法律對性自由者的迫害、抨擊色情檢查，乃是對薩德的致敬。薩德是偉大的，而古往今來的性迫害者則是卑劣的。能夠閱讀《索多瑪120天》是當代讀者之福，我想也會使薩德感到欣慰。

《索多瑪120日》的翻譯者是在座的大陸學者浙江大學教授王之光，這是台灣借用大陸人才來豐富台灣文化的一個好例子，當年《世界性文學名著大系》也是一樣。大陸雖然有這樣的翻譯人才，卻不能為己所用，將很多頭腦資源白白浪費，這是因為他們的書籍檢查與性專制主義的結果。大陸雖然後來也用盜版或重譯的方式出版了世界性文學大系的幾本薩德著作，但是正式的版本無不遭到刪節，這是對原著的一種不尊重，也是讀者的悲哀。大陸學術人才很多，但是至今在性與性別方面的研究落後於台灣，這是因為大陸壓制性別與性相關的社會運動、思想言論。反過來說，台灣如果能持續這方面的開放則必然是兩岸競爭的一個利基。現在台灣有皮繩愉虐邦這樣的組織，就是一個很難得的台灣競爭力，因為大陸的類似網站組織負責人已經被破獲逮捕與下獄，雖然就我所知台灣的皮繩愉虐邦也會擔心司法迫害，但是畢竟還是公開地站出來。

今天我的簡單講話要先從一個較基本的可能評論開始，這個評論說：雖然薩德被後代和BDSM連結在一起，但是薩德或薩德主義遠比BDSM要更豐富或多樣些，例如說薩德有一套反社會、反宗教、反道德的哲學。有兩類人在這個論點上奇怪地成為盟友，一類是希望正面描繪薩德的人，例如，大陸的法國文學研究者柳鳴九，也是當年台灣編輯《世界性文學名著大系》的地下合作者，他在大陸重新出版這套大系，並且改名為《撒旦文叢》時在

序言中說：

判斷一個作家是淫穢還是嚴肅，最基本的一個根據是看他在涉及到兩性問題上的第一熱情、第一專注點是什麼。打開薩德的作品，不難看出他的第一熱情、第一專注點並不是繪聲繪色的淫穢描寫。令人深感意外的是在他的小說裡，幾乎到處都是哲理議論。薩德讓他幾乎所有出場人物都是議論者、思想家、哲學家，把各種哲理見解塞在他們的嘴裡，以致他小說中思想觀點哲理見解的成份大大地超過了性敘述、性描繪。顯然，薩德在小說裡宣講哲理見解的興趣要大於展示性方式、性行為的興趣，可以說思索與發表哲理見解，才是他寫小說的第一熱情、第一專注點、第一迫切需要……。

柳鳴九教授上段話的重點就是說：薩德關注哲理更甚於性，所以他是嚴肅而非淫穢的。雖然我們很可以理解在大陸的社會脈絡下，持上述論點可以免去麻煩。不過，柳鳴九教授的這種觀點顯然不為歷代的檢查者、警察與法官所共享。

在歷史上，不偏重薩德的性，而強調其哲學之革命顛覆的還有一些超現實主義者，他們將薩德當作左派唯物論者。不過超現實主義者的這種觀點則遭到寫作《薩德大傳》的勒韋爾的批評。勒韋爾還指出薩德的形象不斷地在歷史中從一個極端轉換到另一個極端，例如作為貴族的薩德起先被當作是舊王朝的受害者，法國大革命的擁護者，後來則被當作共產主義的同路人，在二次大戰期間則卻和尼采一樣被當作法西斯的精神祖師。可是勒韋爾則傾向薩德在法國大革命的立場上其實比較是個機會主義者。

前面曾說，有兩類人都傾向將薩德與BDSM分割，上述將薩德由黃漂白，強調薩德的非性部份，或性的社會政治意義與藝術

哲學價值，固然是另一類，而當代的許多BDSM者則屬於另一類，後者對待薩德的遺產是小心謹慎的，因為薩德畢竟不是女性主義者、不是平等主義者、不是強調志願與安全的愉虐政治正確者。薩德的某些層面或許接近當代的酷兒，但是酷兒並不需要薩德。事實上，人們會偷偷懷疑：一個沒有薩德的世界也許對文學藝術的歷史資產有些影響，但是對性文化與酷兒的性場景的影響可能是有限的。在某種程度上，這個世界其實頗接近沒有薩德的世界，畢竟薩德的書幾乎是普遍遭到查禁的或少為人知的，薩德只是個符號象徵，而少有人知道他的主張，正如同人們只知道sadism的含意，而不一定知道來自sade的典故；當然，很多薩德創造的經典場景與人物，被後代的通俗劇或色情產品不斷的複製，其影響是難以評估的；但是在顛覆基督教美德方面我們已經有了尼采，在性變態的分類上我們已經有了克拉夫特艾賓的《性的心理病態學》，在性的酷異方面我們有了酷兒。

沒錯，薩德是獨特的，《索多瑪120日》也可以說是無可取代的文學珍寶，但是如果我們不談論薩德所表達的世界觀與獨特個性，而只就他的著作所創造的性形態而言，今日各類色情產品和在網路上都可看到多樣與更細密的形態描繪。容我用一個更簡化的例子來表達我的論點，對於一般人，如果他看了電影《索多瑪120日》，他可能會覺得這是部相當沈悶的、不怎麼精彩的限制級電影，因為今日許多吃大便的、虐殺的、集體性愛的A片都遠超過電影《索多瑪120日》的尺度。

總之，酷兒與當代色情的發展，取代了薩德在創造性形態的想像空間方面的作用，當然我們可以合理的懷疑，沒有薩德，我們的性想像空間不會如目前般的豐富，但是相反的假定也是個合理的懷疑。在這個意義上，我說酷兒或許不是很需要薩德。

既然如此，當代強調志願與安全的BDSM者，對薩德遺產的愛恨情結就更清楚了。首先讓我談這個愛恨情結中的愛的部份：

如果我們把薩德著作諸如《索多瑪120日》本身當作一個BDSM的性幻想題材，那麼薩德當然可能是最偉大的愉虐戀文學創作者，甚至薩德的說教、哲學、反基督教都可以被當作另類的愉虐戀題材；就像某些將佛祖故事改寫成色情小說的心理一樣，褻瀆宗教可以令某些無法真正忘卻上帝的無神論者產生快感。在這一點上，捍衛薩德就是捍衛廣大的愉虐戀色情材料，薩德的歷史地位是當代愉虐戀者值得驕傲的先祖。

然而，沒有人能夠忽略薩德生動與細節的寫作，以及對於性場景本身的議論與哲學詮釋，這些讓人們確信薩德不只是創造愉虐戀的幻想，而是鼓吹書中的反道德觀點與實踐。因此，薩德的愉虐戀不是政治正確的，因為他所描寫的場景多數既談不上志願，也談不上安全。薩德似乎成為當代愉虐戀的一個仍處在野蠻狀態的遠祖。當代愉虐戀者必須強調，強姦幻想是無害的、雙方同意的暴力是正當的，但是真實的強姦與強加於弱者的暴力，是被愉虐戀者譴責的，且與真正愉虐戀無關的。此外，《索多瑪120日》與其他薩德小說中，在性場景方面還有很多會被歸類為屎尿戀、虐殺等等，這些並不是愉虐戀。

於是我們看到了第二類將薩德與BDSM分割的動機，薩德雖然反對自身所連帶的傳統主義與宗教，但是薩德還不是真正接受現代平等主義洗禮的BDSM者——當然他不可能是。至於第一類將薩德與BDSM分割的人則是認為薩德的重要貢獻不在於性本身，而是性以外的有社會價值的昇華事物。

上述這兩類態度，必須放在關於所謂「虐待狂」這個範疇來作更深入的觀察。對於當代的政治性的愉虐戀者而言，所謂性虐待心理慾望只存在於性領域內，這是一種無害的性口味或性偏好，在性壓迫文化下被醫學病理化為性變態，被污名化與妖魔化，在壓迫與抵抗的互動下，成為一種性身分或性認同。但是對於愉虐戀者而言，他們和所謂虐待狂或被虐待狂這種更廣泛的心理人

格不同，而後者也可能是心理學者的一種虛構或建構。在語言文字裡，我們用sexual sadism（性虐待或愉虐戀）與sadism（虐待狂）來區分兩者。不論如何，愉虐戀和一般所謂的虐待狂不同，前者是純粹的性現象，後者則存在於社會或個人生活中，而且虐待狂並不一定是藉虐待或被虐待得到性的滿足。

然而，在心理分析的發展中，「性虐待－性被虐待」的心理人格，其實是屬於更廣泛的「虐待－被虐待」的心理人格，後者頗為常見，但是未必同時具有「性虐待－性被虐待」的傾向。對於心理分析學者，虐待－被虐人格是非常基本與理所當然存在的範疇，並且往往毫不猶疑地被用來解釋各種各樣現象，從家庭暴力到納粹集中營，也就是一種瀰漫在私人關係與政治支配中的普遍現象。帕索里尼拍攝的《索多瑪120日》電影，就把薩德的時代背景轉化為法西斯主義，薩德更是理所當然地被當作虐待狂的代言人。在許多社會批判者的寫作中，虐待與被虐待不只是心理人格，而是社會病態的表現，病態社會則是由殘忍的壓迫關係、支配權力、剝削制度所構成。在這個頗為流行的觀點下，性虐待慾望的緣起，可以回溯到病態社會所產生的病態的虐待與被虐待的人際關係、現象和心理人格。事實上，英美激進女性主義就是這樣看待愉虐戀與父權社會的關係，Andrea Dworkin則把屎尿戀當作自我貶低到虐待狂與戀死。總之，病態社會、病態人格、病態性心理是由外到內連成一體的。

在這個連續體觀點下，愉虐戀的性心理慾望不但是病態的，也可能是危險的，病態，因為是病態社會與病態人格的產物；危險，則是因為如果愉虐戀性心理慾望不加節制、任其發展，那麼會變本加厲地造成更多病態的慾望，例如從喜歡捆綁變成喜歡變裝或虐殺，然後會從性的事物轉向到一般事物，從一種虐待與被虐的性慾望轉向為虐待與被虐的慾望和行為，例如從捆綁愛人來得到性快感，進而轉變成即使在沒有性快感的情形下，還要虐待

動物或以長篇大論來虐待聽眾；這當然更強化了原本就病態的社會。愉虐戀的危險似乎可以從《索多瑪120日》得到證明，書中的愉虐戀不但和屁屎戀、變裝、同性性行為、強姦連結，最後更導致書中結尾的虐殺。

我們有很多理由來駁斥愉虐戀是危險的觀點。因為上述從愉虐戀性心理轉化成虐待人格的故事，並沒有什麼證據。放縱慾望的異性戀者也未必最終因為慾望的貪得無厭而變成同性戀或暴力行為者，事實上，愉虐戀者並不承認連續體的觀點。這不是說，例如，有強姦或被強姦幻想的人必然不會進行或接受真實的強姦，或者愉虐戀者中沒有喜歡使下屬生活痛苦的嚴厲老闆或虐殺的蓋世太保，而是說，兩者沒有必然關連。

讓我把此處雙方的爭議用更簡單的話來說，連續體論者認為，美國普遍氾濫的愉虐戀色情影片和媒體與廣告的愉虐戀暗示，促成了美軍虐待伊拉克俘虜。然而，愉虐戀者則認為兩者沒有必然關係，性的慾望行為與現實的虐待慾望行為之間是斷裂的而非連續的。不過，兩者沒有必然關連的說法無法有力地說服連續體論者，誠然，我們可以說：異性戀慾望不必然導致強姦或虐待的慾望，然而激進女性主義者恰恰認為這是個錯誤的常識觀點（因為在父權體制下，異性戀的實質就是男對女的支配，就是女方被愛情洗腦後的自願被強姦與自願被虐待）。我也認為在駁斥連續體論者方面，還需要更進一步的說明。

首先是關於性慾望的性質，性慾望不是像連續體論者假定的那樣，是透過學習或輕易取得，並且有貪得無厭的自動膨脹無限擴張傾向。例如，在強制異性戀社會中，仍然產生了同性戀，所以性慾望不是透過學習或強迫而來；對於沒有愉虐戀傾向者而言，再多的愉虐戀電影與研討會也未必能使之改變性偏好。慾望屬於無意識的非理性領域，其機制與過程因果可能早以深埋在我們童年經歷中，並不清楚也無法被人為地製造。將愉虐戀或虐待狂

怪罪於色情電影，不如怪罪於父母對我們的言語與身體處罰。同樣的，將屎尿屁戀怪罪於薩德，不如怪罪於父母對我們的大小便控制，等等。（2004年7月20日《聯合報》報導：台灣的歌星大S在訪問中提到她小時候因去看交通安全宣導圖片，有很多血肉模糊的場景，因此開始有戀死或喜歡暴力的場景，還會去看性病照片。當然童年看到交通死亡照片只是觸媒，這種心理形成還有更早的起源。總之，將這種心理形成歸罪於網路的戀死或暴力網站是不對的）。總之，由於性慾望的形成是無法被理性操控的，因此把性慾望想像成自動會無限膨脹的觀點是錯誤的，就如同喜歡2p就會喜歡3p，進而就會喜歡4p、5p、6p……np等々は荒謬的假定，而且通常是譴責但卻又極為渴望3p的衛道人士的假定。

性慾望的發展與演變，是否如連續體論者所假設的來自性慾望的滿足與無外在限制呢？事實上，性慾望的壓抑與限制，反而會強化慾望。所以「性慾望會因為滿足而更貪得無厭，因此走上危險的不歸路」這種觀點，乃是將慾望滿足當作危險誘惑的禁慾者觀點，是性不滿足者的觀點。只有經常飢餓的人才會認為天天都吃無限供應自助餐最終會讓人撐脹飽死，相反的，天天都有滿漢大餐供應的人才是最可能的自願節食斷食者。一個可供自由選擇性慾望滿足方式的世界，就像一個可以自由聽不同類別音樂的世界，基本上也就是我們目前這個世界，也許會有人什麼音樂都貪得無厭地聽個不停，但是我相信這個世界的大部分人還是只聽自己愛聽的音樂。而且偏好聽某種音樂的人，是各種心理人格與個性的都有。性慾望的滿足也是同樣道理。

但是為什麼會有那麼多人相信連續體的存在，相信在愉虐戀色情影片與美軍虐待伊拉克俘虜之間有某種關連呢？某些回教世界的反應給了我們一些線索，他們將這個美軍虐俘事件歸納於西方同性戀的氾濫。而如果我們記憶猶新的話，在早期，同性戀不為一般大眾所知的情況下，同性戀經常在通俗劇中被描繪為變

態虐殺者，之後，這個角色由跨性別與愉虐戀者所代替。事實上，對西方主流白人社會而言，在描繪暗黑與異國情調、危險次文化的氛圍時，皮革同志酒吧與西方唐人街都還是熱門場景。而這只是顯示了，人們對不熟悉與污名事物會自動賦予可疑的特質。這解釋了包括20世紀的批判知識圈在內對連續體觀點深信不疑的社會心理基礎。但是這個連續體觀點起源自十九世紀的泛性論（pan-sexualism），弗洛伊德學說也是一種泛性論，也就是認為性不但影響個人性格與生活的全面，還決定社會文明的面貌。

薩德本人應該也是持連續體觀點的。但是這不會讓我們驚訝。許多同性戀者深信同性情欲指涉了更高的人性真理，許多性自由者則認為性連結起宇宙的神祕力量。但是這些自我理解或自我誤解畢竟無法經得起嚴格檢證，最多屬於神祕主義的範疇。

總之，我認為性慾望與個人心理人格之間的關連是偶然的，例如，異性戀者可能是外向的，也可能是內向的，可能是保守的，也可能是樂觀的等等。但是當一種性慾望被污名或被視為變態時，則往往會被人關連到負面的或特殊的心理人格。例如將同性戀者視為較為敏感的、陰鬱的、多疑的等等。把愉虐戀者視為必然就是虐待或被虐的心理人格也是出於同樣的錯誤。

如果說社會結構與性慾望之間沒有必然關係，那麼我們如何理解性的社會建構呢？關於這個更複雜的問題，我在多年前的一篇論文基本上已經提供了初步的解答¹，此處就不再深究了。

本文發表於2004年7月22日舉行之《索多瑪120天》小論文研討會（台北敦南誠品書店視聽室，商業週刊社主辦）

1. 甯應斌，〈獨特性癖與社會建構：邁向一個性解放的新理論〉，《性／別研究的新視野：第一屆四性研討會論文集》，何春蕤編，元尊文化，1997年，頁109-190。本文同時發表於《台灣社會研究季刊》26期，1997年6月，頁67-128。

向粗暴權力獻上我們 愉虐的肉體：

或者，「規訓與懲罰：快感的享用」¹

講到性史，自然會想起民國時期的性解放運動前驅張競生的《性史》（1926年出版），不過此書不是張競生的自述，而是他從性學角度徵文，結果得到多名作者投稿自述性經歷。我青少年時讀此書時，是把它當作色情小說來讀的。西方現代性史的著名前驅則可說是19世紀匿名作者的《我的祕密生活》，這書有色情小說的成份，但卻是單一個人的自傳。《鐵軍的野蠻性史》是單一個人的自述，作者將他人的經歷也融納入自我詮釋中，但卻不是色情小說的文體，夾敘夾議，對自己與他人的行徑與經驗不斷思考，充滿了高度的反思性。

法國哲學家傅科認為像《我的祕密生活》這類性史，源自西方基督教的告解傳統，都是在把性轉化成語言、也由此限制或控制了身體活動，也使性變成和真理科學相關。但是另一方面，我們應該看到或強調的是，在身體已經被現有的性語言系統所限制或控制的狀態中，新性史的出現也同時可能提供突破限制的資源。此外，性史不一定只是推翻或建立新的真理，而可能同時有著其他功能，例如開啟新的想像空間、與異己或別人的對話、瓦解既定的道德共識等，就像許多好書一樣。換句話說，性史的諸多功能與各種影響還是必須放在該書出版的具體歷史社會脈絡來看。

當年張競生性史的出版，使他受到共產黨文人的攻擊、還有開明派與保守派的聯手迫害（蔣夢麟曾將他投入監獄），最終使

1. 本文為黃鐵軍著《鐵軍的野蠻性史》一書推薦文。

得他幾乎無立足之地，大約要等到1990年代前後才在中國得到平反。鐵軍的野蠻性史之出版則是在一個完全不同的社會歷史環境中——雖然一方面有著剛實施的分級制度來妨礙性書籍閱讀的昌盛，以及民國時期遺留下來的刑法235條散佈猥褻罪之蠢蠢欲動，另方面各種性多元正不斷追求自我認同與他人的肯定，在靈活逃避保守派不時更新的箝制手段下享受性愛。事實上，正如本書所闡明的愉虐（SM）慾望所示，當保守派挾著刑法與警察暴力來控訴鐵軍猥褻變態無恥，以千夫所指的態勢來狠狠替愉虐戀定罪打入地獄或監獄，卻反而正好勾動與滿足了鐵軍與許多愉虐戀的性慾。

總之，很明顯的，本書此時此地的出版有著愉虐戀現身、召喚愉虐認同、打開性文化空間等效果。這些效果幾乎是可以預期或老生常談的。不過本書還有超越一般「性認同現身」的一個潛在主題，這個主題就是以「愉虐化的肉身」來迎接「粗暴權力」，因此這乃是一本「政治」意味濃厚的書（我所謂的「政治」，主要就是指各類權力的產生和權力的各種效應與鬥爭）。讓我略加解釋如下：

本書雖然算是個人性歷史的自述，但是在敘述上並未遵守線性時間的順序，書的編排方式是愉虐性慾主題的分類，而不是歷史時間的分期。這裡的十大分類，顯現出作者苦心勾勒出本書潛在政治主題的企圖。前三個分類（軍隊、學校、監獄）是典型的規訓與懲罰的機構，是造就現代個人公民之柔順身體的基本場所。第四個則是國家，還有民族與領袖，是提供資源給各式權力的重要大本營。再來的五六七分類則是宗教、家庭與性別，這些則是生活世界或社會文化中的基礎權力單位，支撐著公共領域的權力運作。第八個是代表專業權力的醫院，醫院本身也是一種規訓機構，規訓著病人來服從醫療權力的秩序安排——疾病本身就是一種偏差行為。第九電影大約算是大眾媒體。第十戀物則是對

權力遺留殘骸的記憶留戀。我想作者可能略聞過傅科的一些理論，但是做此分類主要還是他愉虐經驗的「政治」性質所致。

這本書不斷重複的一個主題，可以用本文的標題「向粗暴權力獻上我們愉虐的肉體」來表明，這些粗暴權力則是來自上述十大分類。例如，軍隊泯滅人性的訓練，戰爭殘暴的殺戮，學校髮禁的剃頭，踐踏學生尊嚴的體罰，警察將囚犯以牲畜方式對待，領袖將人民當作賤奴，台海兩岸毀滅性的大戰，宗教咒詛罪人下地獄等等，無不勾動著與滿足了愉虐的性慾。由此來看，這本書的另一個可能書名應該是《規訓與懲罰：快感的享用》，其實後者分別是傅科的兩本書的書名；一般人都認為傅科是愛滋病友與男同性戀，但是他其實也有SM的經驗。這裡的巧合頗有意味。

由於鐵軍此書比較偏重受虐或奴的一方，或許有人會認為：單一個人的性史往往會流於私人化，反映著只是個人的偏好特性與經歷；但是我認為由於本書突出了權力或「政治」主題，使得此書具有更廣泛的意義。作者黃鐵軍成長於威權時代壓抑的與軍事化的氛圍，權力烙印無所不在，培育了鐵軍敏感的權力意識，還有環繞權力的愉虐慾望。然而，這種以愉虐化肉體來迎接粗暴權力，是對權力的一種另類反抗嗎？

我認為愉虐戀本身不是什麼反抗權力或者強化權力，而就是一一種利用權力來產生快感的性；正如進行通姦的人並沒有反抗刑法239條通姦罪的意思。但是愉虐戀的呈現或敘述，卻可能被當作玩弄權力或者被建構為一種關於真實權力的隱喻，從而可能具有反諷（irony）或諧擬（parody）或挑釁（provocation）權力的效果。正如突破一般俗見的呈現通姦的多元面貌，自然可能會挑戰通姦罪法律的不合理一樣。故而當野蠻性史把愉虐的性轉化為語言或敘事時，可能會產生許多難以意料的效果。原本只是肉體對權力的利用、或只是對規訓壓迫的順從屈服渴望、對罪與罰的歡欣鼓舞的領受，現在卻使得肉體從權力試煉中慾火重生，因為

這個新的愉虐肉體，不再是權力所遭遇的一般肉體，一般的「香草」肉體在受苦受難中只是想反抗權力，而非如愉虐肉體享受苦難的快感。

故而，當規訓變成前戲，體罰變成愛撫，犯罪就是為了能下地獄去享受（若找不到地獄的入口，那麼自建監獄來囚禁自己）；軍事小說、佛經、聖經與水滸傳都變成色情小說；愉虐戀還使得殺雞儆猴的警世宣傳、公車的吊環、醜陋的制服與軍靴、字典、政治犯刑求、武俠電影、八股口號等成為無所不在的情色材料與道具……，此時這些愉虐的呈現如果能出現在錯誤的人群中、出現在不適當的地點時間，那麼就會對權力形成意料不到的反諷、諧擬、挑釁效果。要對老師與學生進行反對體罰的思想教育嗎？愉虐人本教育可以把這本性史的體罰部份當作教材，相信這是對體罰權力的更基進掏空。當權力在不恰當的時空碰到性，權力會變成陽痿早洩與被閹割，這只要從權力全力防堵性侵入非性的空間，或被侵入時的惱羞成怒，就可以看得出來。

在這本「政治」書裡面，我們還碰到許多真實政治的性場景，像大陸的「死共匪」在高喊「中華民國萬歲」中高潮；台獨想像在台海大戰中被殺戮，臨死口喊「台灣共和國萬歲」中射精；電影「梅花」中愛國志士被日軍處決時的精盡人亡——現在我們知道一般政治討論中缺乏了什麼。事實上，我們的左派、右派、自由派、女權派、環境派、族群派、國家派等等，都應該來看這本書，因為我們的政治論述在面對權力時太平板簡單了，好像不是反抗就是賦權，一言以蔽之，不夠愉虐。人的慾望千差萬種，人的自我複雜狡猾，世界真的不是像我們看到的表面那樣理所當然，過去的政治理論假設了太簡單的人性與身體。這本性史是任何標榜反省與批判的政治的必要教材。

黃鐵軍應該是台灣乃至於華人世界第一個揭竿而起——不，主動認罪示眾的愉虐戀者，因為他以愉虐戀身分參與推動了2004

年臨界點劇團的「在夢裡醒著，在痛裡快樂」，劇本則是根據本書的初稿。此事在媒體有不少披露，鐵軍也現身說法。這個台灣愉虐戀首次主動現身的文藝政治事件，依我的觀察，立即激發或促成了後來台灣愉虐戀運動的開展。同樣的，我衷心希望這本屬於個人的書能夠對華人愉虐戀政治社群的集體運動有所貢獻。

皮繩愉虐邦：

為什麼要拉幫建國？

「皮繩愉虐邦」¹雖然與其英文標題BDSM company有大致的對應（例如繩用來表徵B，皮則表徵了D），但是中文的「邦」則比英文的company有更豐富的意含：除了「綁」外，還有「邦國」，影射著queer nation，挪用也顛覆了傳統的邦國想像。更重要的，邦也是「幫派」；幫派處於地下、佔據次文化的空間，但是歷史上與文學中也不乏一群人拉幫結派後，企圖革命建國或自立為邦，從水滸到孫文都是如此。最後，一般所謂的SMer，或BDSMer，如今有了個更貼切的翻譯，這當然就是「皮繩愉虐邦」。我們都是SMer，我們就是皮繩愉虐邦！

作為SMer或BDSMer，作為皮繩愉虐邦，我們為什麼要拉幫（邦）建國（邦）呢？這首先要從BDSM在文化中的攪擾能量談起。

在一般關於解放的論述中，自由解放與宰制支配總是對立的，例如基督教最喜歡講「罪的捆綁叫人不得釋放（liberation）」；捆綁與自由是對立的，正如農奴（bondage）與自由人是對立的一樣。又如馬克思在《共產黨宣言》結尾的名句：「無產者在這場革命中失去的只是鎖鏈，他們獲得的將是整個世界」，然而我們卻宣稱「皮繩愉虐邦在這場革命中失去整個世界，只為了能獲得鎖鏈」。皮繩愉虐邦與傳統左派或自由主義的這種差異乃是源自：皮繩愉虐邦更能理解權力或力量的特點，也就是傅柯將權力比喻為作用與反作用之力量——支配與被支配的關係，看似

1. 本文為「皮繩愉虐邦」網站開站而作。

是有力量與無力量的關係，然而事實上卻總是權力的企圖固定、流動、翻轉之動力操作。有時候，捆綁讓你解放、屈從讓你自由——這委實攪擾了老派的正經人心（mind-boggling）。

皮繩愉虐邦不但顛倒了自由與宰制的價值次序，也置疑了作為自由主義社會倫理基礎的功利主義之趨樂避苦原則：不僅僅僅痛苦是否應計算為負面價值有了疑義，而且「某人的痛苦帶來另一人的愉悅」也開始變成善事。如果說功利主義在愉虐邦前錯亂發狂，那麼康德的人格自主倫理體系則在皮繩邦前發抖崩潰，因為皮繩愉虐邦內的屈從、羞辱、物化、工具化……以肉身體現了契約論中最高尚的情操（自主、合同、信任）。

政治化的皮繩愉虐邦從誕生開始便使得主流女性主義感到不安與攪擾；反色情的女性主義、傳統左派都加入右派的行列來譴責皮繩愉虐邦，其最重要的譴責理由正是皮繩愉虐邦使屈從成為自由、使痛苦成為愉悅！

由上看來，皮繩愉虐邦無疑地是充滿了文化攪擾的能量，但是皮繩愉虐邦是否要進佔這個文化空間呢（佔有領土）？是否要建構自我認同身分（召集人民、自成幫派）？是否要介入文化政治呢（建設邦國）？讓我們先來看看反對的意見：首先，皮繩愉虐其實只是類似一種性體位、性姿勢、性口味、性動作、性幻想、性感覺、性經驗……而已，就像老漢推車這種性體位、或者就像幻想水中做愛、或者就像偏好與冰冷物體有性接觸……一樣，如果因此成立老漢推車邦，或談論水中做愛乃是來自萬物源於水的宇宙神話，或把對冷物體的性偏好看成文化中冷熱與生死對立的新顛覆或新典範……等等，即使言之成理，而且確實能介入文化政治、造成影響，但是這不能改變一個簡單事實，即，皮繩愉虐（或老漢推車等等）的文化延伸都只是社會建構的產物。問題是，為什麼我們要繼續參與這樣的建構？

這可以說是一個老問題，因為同性戀運動也有同樣的問題。

標準的答案就是：皮繩愉虐的文化能量已經被主流創造出來，皮繩愉虐的身分認同與文化延伸已經被建構，被建構為心理變態、虐待人格、危險罪犯等，而且持續地污名化其實踐者（但是卻沒有污名化或取笑老漢推車、或建構水中做愛的性幻想者為一種病態人格等等）。因此皮繩愉虐邦的介入與反抗，是政治的必要，並且要主動反建構自己的身分。

這個標準答案近年來卻常遭到一種去政治化的後現代措詞的攻擊，認為政治化的介入永遠都會使性與權力的交纏糾葛越來越深化，因此使這種性實踐的文化能量持續升高而無法散去，這使得人們永遠無法以看待老漢推車的方式來平實看待皮繩愉虐，故而只有去政治化的策略才能達到去性化的效果，也最終才能達到去污名的目的。這個主張的證據就是：商品化的皮繩愉虐影像似乎正在產生一種去政治化但也去性化的效果。不過我對於這個證據的效力有所保留，因為皮繩愉虐的媒體呈現有時雖是「好玩」（fun），但是卻常有取笑戲謔的成份，而後者則是污名的另一種形態。同時，右派（甚至左派與女性主義）越來越把暴力（例如美軍虐待伊拉克士兵）的氾濫歸諸於皮繩愉虐的商品化呈現。

對於皮繩愉虐邦而言，至少還有一個有力的理由去「拉幫建國」（也就是像此刻我們利用這個網站去召集邦眾、發給邦民身分證、進佔文化空間、介入文化政治、攪擾文化能量）：因為這個實踐本身就是個關於權力的性寓言與性遊戲（西方S/M女性主義初次發聲時用coming to power為書名並非偶然）：例如，皮繩愉虐邦這樣的網站建立是充滿性挑逗與性感的，網站中的皮繩愉虐邦眾則各自以其獨特方式和文化政治發生BDSM的關係；易言之，拉幫建國本身就是一種皮繩愉虐的性實踐。

因此皮繩愉虐邦眾的開幫建邦，絕不是傳統的權力爭奪鬥爭，反而是積極轉化傳統權力邏輯的操作——或者講得更白一點，是邦眾遂其性慾的一部份，其結果則是對傳統支配權力與傳統反

支配權力的雙重猥褻。正如網站宣言所示：「我們除了手銬與腳鐐，沒有別的欲求！——看見愉虐份子的猥褻大社運」（by 邦眾 Linda）。換句話說，這不是一般面對權力的抗爭，而是對傳統權力觀念的挑戰，也當然同時挑戰了傳統的社運反抗。

從今爾後，國家不色情，便不是我們想要的國家；社運不猥褻，就不是真正的社運。這是皮繩愉虐邦向權力提出的挑戰與挑逗。

發表於《性政治》，游靜編，香港：天地圖書，2006，頁246-249

自由與自律：

教青少年作文

這是今年（1996）大學聯考的國文作文題目。有人覺得題目出得不錯，我倒懷疑在聯招這樣的架構下這類題目能有超越八股的經營空間。

作文題目本身似乎暗示了自由必須要有自律來節制，也就是說，自律和自由之間有相對的緊張關係。

其實，「自律」的相反說起來應該是「他律」，也就是「被他人支配、宰制」的意思，而「自律」則是「做自己的主人」。自律（autonomy）就是自主，就是有自由做自己的主人。

這樣說來，沒有自由，就根本談不上自律。

如果一個青少年連基本的隱私權、行動自由、打工自由、夜歸或外宿的自由、戀愛或交友的自由都受限於他人，被他人支配而不能自主，那就根本不可能自律了。能自由是自律的先決條件。

可是很多人喜歡用「自律」的帽子來壓制別人的自由。他們說：自由需要自律來節制，難道飆車族有當街隨意殺人的自由嗎？

這種自由當然不可能存在，因為，許多思想家認為自由就是只服從自己，服從自己所立的律法。而自己立的律法並非只適用於自己，還適用於一切和自己處於相同狀況的人（律法是有普遍性的）。所以如果你有當街隨意殺人的自由，那麼別人也有當街隨意殺你的自由。這種「自由」是不可能被人立為律法的。

可是，飆車族沒有當街隨意殺人的自由，卻並不表示青少年就應該沒有那些一向被父母師長剝奪的自由。畢竟，沒有這些自

由，青少年便無從發展只受自己理性支配的自律自主。沒有自由就談不上自律。

或許有人認為「自律」指的不是「自主」而是「自我紀律」甚或「自我控制」。這種意義的自律就和自由有某種緊張的拉鋸平衡，而據說青少年應當學習的就是在自由與自律之間的拿捏。

不過，這種自由與自律之間的拿捏平衡，只能在具體的情境中掌握，並無抽象的原則。換句話說，它基本上是自由與自律背後所代表的兩股力量之間的協商妥協。

如果不對性事預存歧視立場，其實S/M（愉虐戀）是最能表現自由與自律之間的拿捏或協商的典範例子。

S/M從前常被誤解為一種心理病態或者一種支配暴力，近年來隨著性知識的啟蒙和愉虐戀者的坦白出櫃，思想開明的有智之士慢慢也明白了：愉虐戀和同性戀一樣只是一種性偏好而已，並且是大部分人都多多少少具有的傾向（例如做愛時以穢語自貶或貶人即是愉虐戀的一種）。同時，愈來愈多人認識到愉虐戀也是一種饒富情趣與儀式化的做愛體位或姿勢，頗值得開發與嘗新試驗。愉虐戀這種情慾模式的基礎本來是兩廂情願的權力交換，但是某些媒體卻以偏概全地把愉虐戀抹黑為強暴或強迫凌辱，手法和過去抹黑同性戀如出一轍，不足為訓。（異性戀中有強暴者，但是我們不把異性戀和強暴混為一談，可是愉虐戀卻常常被當作強暴。）

就學習領會自由與自律之間的拿捏或協商而言，愉虐戀確實是一種典範。愉虐戀通常分成施虐與受虐兩個部份，也有人稱為上位（施虐）與下位（受虐），但是這兩者之間有時是互相流動的，有些人可以忽上忽下，扮演兩種角色。在愉虐戀中處於下位的受虐者通常是權力比較大的控制者，但是受虐者不能自由地濫用權力去控制局勢，以免破壞氣氛，所以受虐者不會明白地自由發號施令，反而作出任人施虐的弱者表演。此時，處於上位的施

虐者就必須揣摩下意，自我控制，以免使受虐者不快或受傷。但是施虐者同時也不能有受人管制的表現，反而必須作出為所欲為的自由模樣。在這種微妙狀態裡，自由與自律的拿捏或協商是雙方最精細的表演。

過去很常聽到人們以「自由與自律」來論述性事，比方說用自律式的禁慾來控制性自由的慾望，但是本文顯示，即使在特定的性愉悅模式中，也可以發現自由與自律之間的微妙關係。的確，所有像自由與自律這類聽來八股（道德教化）的話題，都可以放在性愉悅模式中做另類的思考；這對於青少年的創意思考是有正面啟發作用的。

原載於1996年7月8日《聯合報》副刊

同性戀政治

重新設想「轟趴事件」

2004年1月台灣警方「破獲」一大群同志只穿著內褲的性派對，警方藉口則是有人吸食快樂丸，事後又傳出某些參加者是愛滋帶原，引發台灣對於同志不利的輿論；這就是所謂的「轟趴事件」。「轟趴」意思是家庭派對（home party），「家庭」則是公民隱私應該受到保障的地方，但是這次轟趴事件不但沒有談尊重隱私問題，反而輿論開始指責這些轟趴同志「不尊重自己」。

很多同志也加入指責的行列，宣稱轟趴同志是壞了一鍋粥的老鼠屎。從歷史上來看，想要維護良好形象的同志有這種反應，也是必然的——因為對同志集體的污名壓力太大，以致於很多同志必須「劃清界線」以求自保。同志們譴責轟趴參與者，可以表明「我們這些同志不一樣，請社會不要誤會我們」，但是這種反應本身也是同志被歧視的結構下之產物，例如，假設今天是一群小學老師參加轟趴被抓後，很難想像其他小學老師會需要積極「自清」。為何小學老師不必撇清，而同志需要撇清？這正是因為同志是受到歧視的族群，需要自我辯解。

在這次轟趴事件中，異性戀社會的歧視結構赤裸裸地被暴露出來了。有媒體竟然明白宣告：同性戀族群必需比異性戀表現得更道德，更加禁慾規訓自己，才能搏得異性戀社會的接納與尊重。但是這是謊言！

同志不是縱慾才會被歧視，同志根本就是因為同性性行為本身被歧視。因此，企圖藉著譴責那些「縱慾的老鼠屎」來自清，

根本是無濟於事的。因為異性戀社會基本上認定同性戀是不好的，所以不論是純潔的同性戀也好，濫交的同性戀也好，都同樣隱含地遭到歧視。雖然表面上社會不會歧視同性戀，或者說，不會譴責「純潔的」、「上流社會的」同性戀，但是只要有某些同性戀沾上污名，歧視的結構就會浮現，而使得污名效應影響到所有同志，使不相干的同志都覺得非跳出來自清不可。可是小學老師卻因為沒有被歧視，所以不相干的小學老師不會覺得被另眼看待、不需要劃清界線。

總之，像同志這樣一個被歧視的族群，除非在所有同志都不被歧視的狀況下，也就是不存在著歧視結構的情況下，同志個人才可能不被集體地判斷。在一個還需要「自清」的歧視社會內，劃清界線（而非據理力爭）只是讓同志空間更為縮小而已。

但是轟馱事件中，有什麼「理」可以力爭呢？

首先，有人認為愛滋同志參加狂歡性派對是公共危險、蓄意傳染他人。但是「蓄意」與否，在沒有證據以前，就妄加推測，是不恰當的指責。至於公共危險也是有待商榷；事實上我在本書的另一篇文章〈AIDS & SARS：愛滋告知的倫理〉（本書159頁起）就說明目前故意傳染愛滋有罪的法律是不合理的。但是先讓我們談社會是否可以用「危險」名義來干涉個人參加性派對的自由。

先看最近的一個例子，一月底某個師大研究生攀登奇萊山做考察，援救人員希望他下山，但是該名研究生認為自己並沒有處於危險，而拒絕下山。換句話說，這名研究生願意自冒風險，由於此人並非登山新手，也有相當的登山經驗與準備，此時這種有充分資訊（informed）且判斷能力未受損的個人選擇，應該得到社會的尊重，否則社會可以干涉任何有風險的個人行為。像賽車是高危險行為，而且車禍後也將耗費社會成本，但是這不能成為社會干涉賽車行為的藉口。今日性知識十分普及，人們參加集體

多人的性派對時，有誰不會知道非安全性行為的風險呢？故而我們可以假定所有參加者都有以下的基本常識：如果沒有安全防護，就有可能遭到感染。在這種情況下，人們做出的個人選擇，應該得到社會的尊重。

其次，對於那些自願選擇不安全性行為者，或自願嗑藥而知道會影響自己判斷能力的人，社會是否可以干涉呢？這種干涉還是不宜的，因為社會上有很多人都不運動且吃垃圾食物，造成對自己身體的戕害，也將耗費社會的成本，但是社會仍然無權干涉人們所選擇的生活方式。參加性派對，而且選擇不安全的性行為，正如冒險賽車、吃垃圾食物一樣，都是人們所選擇的生活方式，社會應該尊重。（或許有人說，我們可以尊重沒有愛滋帶原的人去從事不安全性行為，但是目前台灣法律說：如果愛滋帶原者蓄意藉著不安全性行為，以便傳染給別人，這便構成犯罪。雖然如何證明蓄意是法律上的難題，但是我們可以同意：蓄意傳染疾病給他人可能是不道德的。不過重點不應該是仰賴法律的懲罰，而應該是從文化入手來充分瞭解人們從事不安全性行為的原因，以思對策）。

性派對的不安全性行為是否會造成「公共危險」呢？這個指控是荒謬的，因為酒後駕車是公共危險，但是一家人自己關起門來在家喝個爛醉，並不構成公共危險。參加家庭性派對的人都是彼此兩願、也都明白風險的人，在此並沒有「公共」的存在，因為沒有不知情與不相干的第三者，故而根本就沒有「公共危險」的問題。就像在賽車場地賽車一樣，參加者都是自願賽車者，因此不同於在街頭飆車（假設街頭有其他非賽車者）的公共危險。

最後，愛滋感染人數的不斷增加，不能構成國家干預兩願性行為的理由。正如現代人的高血壓、癌症等疾病增加，也不能構成國家干預自願選擇的生活方式一樣，例如國家就不能阻止人們自願且知情地吃可能致癌的醃漬物。

在這次轟趴事件中，警方干預的藉口是現場有人服用快樂丸，藉此臨檢屬於隱私性質的派對，但是之後炒作的焦點卻是「性」（半裸、同性戀、群交、愛滋等等）。而究竟快樂丸是否會影響判斷能力？司法的干預有無道理？則是尚未理性思考的議題。近年來，台灣國家越來越非理性地將很多藥品列入管制，甚至列為毒品，事後避孕藥RU486的「錯誤」列入管制，只是冰山的一角而已，其背後除了干涉社會自由外，也有涉及國家管制背後的利益與權力。因此藥物問題是關心社會進步與同志權利者未來必須面對的議題。

本文曾在2004年3月轟趴巡迴校園座談之中央大學場次中宣讀，並發表於網路雜誌RESET

現身電視

某無線電視台的一個綜藝節目邀請一位個雙性戀大學生在電視上向母親告白其性傾向，結果引起軒然大波，節目到後來甚至停播。

引起爭議的原因表面上是由於母親沒有心理準備，在驚訝中受到傷害，媒體這種做法因此被批評為只顧收視率、不顧當事人感受云云。實際上我們也不應排除，有些保守人士不願看到各種性多元紛紛上電視告白現身的「歪風」，鼓勵了更多性多元「不知羞恥」或讓社會逐漸「見怪不怪」。

但是這件事還有別的思考角度。我們的社會中有很多同／雙性戀存在，她（他）們向自己的親人告白、向社會大眾現身，長遠來講，對她們和社會都有益處。電視台讓許許多多的同／雙性戀、愛滋病患、性工作者紛紛自願現身，糾正過去社會的刻板印象，促進彼此溝通了解，有助於社會的「大和解」與「和諧」。還有，電視告白可以幫助成千上萬的當事人與親友面對這種狀況：很多當事人不知如何啟齒，很多親友不知如何反應，電視的演出有助於大家練習面對這個陌生狀況（就像很多人是從媒體上學會約會的第一步一樣）。所以電視節目經常請各種性傾向的人現身說法，基本上應被肯定。

既然很多人是同／雙性戀，也許總有向親友告知的一刻，那麼這一刻是否應在私下為之，或者應在電視上公開為之？

這當然很難說。

在電視上公開告知性傾向，有可能造成親友的「驚喜」（原來你也是同志！），或許雙方還會很高興大眾能分享他們的快樂。但是另一方面，親友的反應也可能是「震驚傷心」，不過，由於在電視公開亮相的緣故，可能反而會減低原有「震驚傷心」的程度——人在電視鏡頭前表現的成熟情緒態度和克制力，常常和平時不同，這是媒體觀察者都知道的。更重要的是，很多時候同／雙戀者如果在私下告知親友，往往會因為這個私密空間（如家族）的權力關係對己身不利而感受到極大的壓力，如果藉著大眾媒體現身，媒體空間的權力關係就有可能沖淡親友加上來的壓力。所以，人們看到親友被告知時的傷心，認為那是殘忍，這是忽略了其他狀況下的告知可能對當事人或其親友更為殘忍。

這種電視上的亮相，既然是出於當事人的主動志願，一定是當事人覺得這是告知親友的最好方式之一，當時親人固然有可能震驚，但是事後親友也許會諒解當事人的這種做法可能對大家都好。即使不能諒解，那也是雙方的私事，旁人實在不宜驟下價值判斷，認定這必然是一種對雙方或親友不利的告白方式。

在這次事件中，媒體真正可議之處是不顧當事人自承雙性戀的認同而硬把當事人說成同性戀，這才是最不尊重當事人的表現。

原載於1997年3月31日《聯合報》副刊

直同志與雄女同志

有些人在看到基督徒聚會的安詳和樂，或者政黨群眾遊行的熱情興奮時，心裡會興起一股歸屬感，想要加入他們成為一份子。這就是「認同」的表現。

對於這樣的「認同」，社會道德都不會反對，甚至有時還加以鼓勵：例如經理希望工人「以廠為家」，政府希望人民愛國之類。

但是還有一類認同卻被視為擾亂社會秩序。例如，男人認同女人，異性戀認同同性戀，成年人認同少年人，知識分子認同工人，健全者認同殘障，漢人認同原住民，人類認同動物等等。這類認同之所以會有擾亂效果，往往是因為認同雙方的權力不平等，而認同卻打破了不平等所造成的隔離。

香港出身的研究者周華山曾寫過一篇〈直同志站出來〉，談的就是這種「認同政治」的問題。周華山在性愛取向上是所謂的「直男」（異性戀男人），可是他卻研究且支持「同志」（同性戀）及「女性主義」。他在文章中說他曾有過參加女性主義及同志的研討會，卻因「直男」身分不得其門而入的經驗。他也很討厭一些研究同志的「直人」，以宣告自己是異性戀的方式來撇清。所以他後來宣告自己是「直同志」，並認為異性戀男人也可能會認同女性主義與同性戀者。

或許有人會問：「為什麼不乾脆自稱『同志』？」何必要再加上一個「直」！反正「認同」和行為並沒有必然的關係。例如很多沒有異性戀性行為的處男處女，卻自認為是異性戀，那麼沒有

同性戀行為但卻自認為同志，又有何不可！（如果不論血緣、語言、性別、性取向，只要認同台灣就是台灣人，那麼為什麼不能只要認同同性戀就是同志，只要認同女人就是女人？）

讓我用性別的例子來顯示其中原委。

由於異性戀男人是強勢，所以當他們認同女人及同志這些弱勢時，可能會引起疑懼或排斥。箇中的原因有時是因為弱勢者自覺實力不足，主體性不夠強，所以暫拒強勢者於門外。如果女人或同志已經是強勢主流，那麼收編別人都來不及，根本不會不歡迎別人的認同：有些強勢主流甚至還會強迫別人表態認同呢。還有的時候，拒絕別人認同是一種「本質主義」的立場。像強勢的納粹黨人之所以拒絕非白人的認同，乃是因為他們主張種族認同是有本質的，這個本質就是血源，沒有白人血源的人就不可能成為白人。

不過一些女性主義者，在現階段懷疑「男人認同女人」的可能，倒不是基於這種生物本質論（因為男人有不同的基因或性器官，所以不能成為女人），也不是基於經驗本質論（因為男人不能經驗女人的壓迫，所以不能成為女人）。事實上，她們明白這些本質論都站不住腳：例如具有男性基因或性器官的人長期變性或跨性後，就和女人無異，所以認同和基因無關。或曰男人沒有生小孩的能力或經驗，所以不能認同女人，但很多女人也沒有生育經驗，卻無礙其女性認同。至於女人受壓迫的經驗，應當和任何一種群體受壓迫的經驗一樣，是可以被曾有其他受壓迫經驗者所溝通領會的——如果說一定要親身體驗才能領會壓迫經驗，那麼未被強暴過的女人是永不可能透過溝通教育來領會被強暴的經驗。可見，本質論式的說法殊不合理。

現階段男人認同女人的問題其實在於男女的外觀不但有別，而且外觀還是男女的社會區分之重要基礎。一個人即使認同女人，也會因為其男人外觀而自動享有男人的社會權力。所以要打破

男人認同女人的障礙，必須鼓勵外觀上有女人樣子的「人妖（跨性別）」或「娘娘腔」的出現。可是，如果你不是跨性別或看來很娘（似女）的男人，雖然你是認同女人的男人，但是因為你正常男性外觀所帶來的優勢權力，所以尚不能自稱為「女人」，大約只能像認同同志的異性戀自稱「直同志」而非「同志」一樣，只能自稱「雄女人」吧。

有些雄女（即生理女性的女人），由於其性愛對象是女人，所以自己稱為male lesbian，就是「雄女同志」（亦稱，男性蕾絲邊）。一個雄女同志有可能就是跨性別，也可能是雄的「政治女同志」（political lesbian）；所謂「政治女同志」就是一個異性戀女人因為反對性別壓迫而愛女人、成為女同志。此外，由於一個雄女同志可能會愛上另一個雄女同志，所以可能會有兩個生理男性談一場女同志戀愛。

不過有些男變女的跨性別者，無論是在外觀上已經完全女性化，或者是外觀會被識破身份的扮裝者，她們都喜歡被稱為與被視為女人，由於她們已經沒有男性外觀的優勢權力，甚至還有扮裝被當變態的污名，基於性政治的反壓迫連線，我認為她們的弱勢足可以夠格稱為「女人」，而不再是「雄女」（熊女？）。有些女性（主義者）拒絕承認跨性別為女人，其實是犯了本質主義的謬誤，誤把性別等同於生物基因或特定女性經驗，而非社會與性政治的建構。

回到直同志的問題。周華山在1990年代初提出「直同志」時，雖然其主觀願望比較偏向「打破異性戀與同性戀的必然對立」（周華山語），但是在性政治上「直同志」可以變成某些異性戀男人（直男）的反省與反壓迫認同。不過隨著性政治的酷兒化進展，「直」變得越來越給人保守的感覺。有些人會抱怨「直同志」之說「模糊了被壓迫的同性戀族群之主體性」（徐佐銘語）；有些和男人上床的直同志則被歸類為雙性戀，有的直同志變成

跨性別或愉虐戀，而和跨性別（男變女或女變男）上床的直同志則又變成其他東西（跨性戀？）。總之，在酷兒的1990年代，大家都不安分。直同志因為「直」（很不酷兒），也幾乎沒有人要做直同志了。

原載於1996年1月22日《聯合報》副刊

我與同志的第一次遭遇

這篇短文記錄我個人與同志議題的因緣交會之始。作為知識份子，我與同志議題的第一次遭遇，應該是我在1984年發表的一篇性倫理文章〈誰說喜歡異性才是自然：談歧視同性戀〉。

以當時台灣的戒嚴社會與言論尺度來說，此文無法發表，事實上，它當時也沒有在台灣本土發表，而首次發表於《中國時報》在海外發行人間副刊上。這個美洲海外版是比較自由氣息的，可以刊登些離經叛道的文章。

也許正因為周遭的環境，這篇文章刊登後並沒有什麼特殊迴響。但是我會寫這篇文章也不是受到美國同志運動的什麼啟發，這時的美國乃是雷根年代，性別文化與家庭論述頗為保守，我在生活中也沒有機會接觸到女性主義或同志運動者，校園裡的異議份子還是左派比較活躍。

我之所以會寫那樣的文章，主要還是來自出國前（1970年代末期）的經驗。對於我們那一代人，同志在台灣社會的存在既是個祕密，也不完全是個祕密，在白先勇、王禎和的小說中我們看到同志虛構的身影，但是也在台北新公園和南陽街的同志酒吧（現已絕跡）中實際與同志面對面。我和大學時代的好友張新方（他後來因不適應社會而進入「修養院」）就曾經結伴出入這些地方接觸同志，我和張新方曾在校園內組織有異議色彩的學生社團，而台北都會中或隱或現的同志現象對我們有一種莫名的吸引力，是我們在當時政治高壓極權統治下的一種出口。當時並沒有同

志平權的性政治意識，不過，隨著鄉土文學論戰、黨外運動的興起，新滋生的左翼思想使我這類台灣青年具有馬克思主義和社會意識，出國後則從書本上繼續認識到馬克思弗洛伊德主義及其處理的性議題。當性的政治意識開始萌芽後，性就與平等、人權、歧視、解放、正義、民主、公民等觀念分不開了。

1970年代末期我們接觸到的同志也是各形各色都有，之中有中年男子不斷強調他是「玩女人玩膩了」才來找男色（這個說法當然很難令人置信，但可能是當事人表現陽剛的一種方式），也有同志在夜晚新公園內化妝成比較女性的模樣（也許便於交往時的相認與角色），還見過同志有時難以克制情感，在館前路等公開處公然依偎（還不敢擁抱，但已經大膽到讓路人側目了）。這些算是比較記憶深刻的。

對於一個左翼知識份子而言，這些有限的經歷已經足夠我寫出一篇反歧視與反駁一般反同志論証的文章了。內容沒有很深入，就像後來很常見的那種「同志入門」式文章，不過具有性政治意識的文章在當時華人社會可能還是比較少見。

1987年台灣有黨外異議色彩的自立副刊轉載了這篇文章，這似乎才引起一些反響。當時還在美國的我就是因此與徐佐銘兄結緣的。在我將此文收入我與何春蕤合著的《為什麼他們不告訴你》一書（1990）後，同一篇文章後來又轉載到張老師出版社的《中國人的同性戀》（1999），此書應當是莊慧秋主其事的，在當時是頗重要的同志入門書。後來也收入開心陽光出版社之《他們就在你身邊》。此外，李大鵬先生的《誼光會訊》（1993）也轉載了此文，據說是因為一些愛滋病患對自己的同性戀行為感到罪惡感，所以希望讓他們知道同性戀並非不道德或不正常。還有一些零星的同志刊物，像《望春風》（1993）也在第一期轉載這篇文章，這種刊物是在網路興起前、社會逐漸自由化的情況下，一些有心的同志以半祕密通訊的方式從事同志運動。

我這第一篇同志文章的許多轉載，可能是因為當時整個社會都需要一些起碼的資訊，也可能和後來我具有「大學老師」的身分有關。不過，因為這樣的一篇文章而跟許多同志結緣也對我的人生頗有意義。此文就是想交代一些當時因緣際會的社會背景。

愛滋

AIDS & SARS :

愛滋告知的倫理

在同性戀轟趴的現象中，因為涉及陌生人之間的性行為，所以警察司法引用懲罰愛滋帶原者「故意傳染」的法律來入罪轟趴參與者。這涉及了有關愛滋的好幾種論述，例如「高風險行為」、「散播傳染病」、「愛滋告知」等等。這篇文章，首先從AIDS（愛滋）與SARS（非典）的比較，來駁斥「不安全性行為應該被法律懲罰」的說法，其次我將說明，**愛滋帶原者與陌生人發生性行為時，原則上沒有告知對方疾病的倫理義務**。因而，目前有關「故意傳染愛滋」的法律規定是不合理的。

2003年SARS流行的時候，不但有很多被居家隔離的人「趴趴走」（到處跑），很多健康的人也因為在家悶的慌，而到公共場所去玩，同時也因為嫌戴口罩不舒服與麻煩，而不戴口罩出入人多的地方。換句話說，這些不戴口罩到處跑的人，是為了快樂舒服，而甘冒被傳染的風險。那麼，台灣行政院衛生署的宣導口號豈不應該就是：「短暫的快樂，永恆的後悔」！？而那些得病染SARS的人，也都是為了尋求一時快樂而活該染病？

《中時晚報》在SARS流行時期有則新聞報導可為上述佐證；這則新聞報導說，根據調查有「百分之八十三點三的學生到密閉公共場所，不願戴口罩防範SARS……大部份的受訪學生說，在學校，老師們都會要求他們戴上口罩，但放學離校後就會把口罩取下，至於會不會擔心自己被傳染到SARS，學生們則表示，『沒這麼倒楣』；若再進一步詢問不戴口罩的理由，學生們則說家人也沒

有戴，所以也沒有必要戴……學生族群將是防疫上的大漏洞……經由實地調查發現，在網咖店近百人的空間裡，擠滿了各級學生及社會人士，而且人員是不斷流動，但其中卻沒有人戴口罩。徐少萍認為，只要其中有人為SARS帶原者，其傳播的後果將遠較補習班這類固店人員的場所嚴重，更令人無法預料」。（〈防疫大漏洞 八成3學生不願戴口罩〉，2003年5月6日）

首先，我們不要忘記，在這則新聞發生的時期，人們並不確切了解SARS的傳染途徑，而誤認為SARS很容易傳染。因此，「在網咖店近百人的空間裡，擠滿了各級學生及社會人士，而且人員是不斷流動，但其中卻沒有人戴口罩」，在當時看來是很嚴重的事情，但是當時也沒有人認為應該把這百人「通通抓起來」起訴判刑。因為這樣做，乃是對SARS的過度恐慌、完全喪失理性的表現。至於以上這則新聞中提到的僥倖心理（『沒這麼倒楣』），確實是人在面對風險時的常見心理。僥倖心理是不明智的，但是卻不是不道德的。

由SARS來看AIDS，人們對待AIDS的非理性態度就很清楚了。

首先，「短暫的快樂，永恆的後悔」乃是台灣行政院衛生署的愛滋防治宣導口號。其實所有的染病，都幾乎可以被歸咎為患者「（追求）短暫的快樂」、「僥倖心理」；另一方面，染病就是染病，為何要把染病賦予道德色彩呢？對於得了SARS的人、心臟病的人、癌症的人等等，為什麼要去追究或指責他們為了「短暫的快樂」而「永恆的後悔」呢？

其次，學生在SARS流行中被當作「防疫上的大漏洞」的高危險群，從今天看來更是不理性的推斷，這和把同性戀、性工作當作「防疫上的大漏洞」有異曲同工之妙。近來捐血資格規定排除同性戀，則是這個不理性心態的又一次極致表現。

如果我們把「不戴口罩」改換成「不戴保險套」，然後讓我們想想：因為嫌麻煩或不舒服而不戴保險套，應該是可以理解的

普通心理，而不是萬惡不赦的。「至於會不會擔心自己被傳染到 AIDS……XX則表示，『沒這麼倒楣』；若再進一步詢問不戴套的理由，XX則說性伴侶也沒有戴，所以也沒有必要戴」。這裡的XX可以是同志，當然也可以是異性戀或任何人，因為這根本就是每個人都會有的普同心理。何必大加撻伐或甚至法律懲罰呢？

有些人（特別是年輕人）對自己的身體很有信心，會對身體具有一種有力感（powerful），比較不怕疾病，所以會抽煙、熬夜、喝酒，還會狂運動、狂工作，甚至從事登山、賽車、特技等所謂高風險行為。因而他們會在流行性感冒盛行時，還是不懼颶風塞車地到容易感染的場所去。這種行為縱是被認為「暴虎馮河」，但卻不是不道德，更不應該以法律懲罰。同樣的道理，人們冒著被感染SARS或AIDS的危險，也不是該被懲罰的行為。

如果說冒險被感染的人不該被懲罰，那麼有可能傳染給別人的病患，是否該被懲罰呢？在目前法律中，似乎只要你知道自己是愛滋帶原，你就不可以和他人發生性行為。但是如果我是流行性感冒，那就沒有法律問題。可是在SARS流行期間，法律一開始是表示要把SARS的故意傳染當作AIDS來法辦的，因為那時候，SARS的恐慌建構使得SARS患者被當作被社會排斥的污名對象，當時很多人知道自己染了病、可能會傳染別人，但是卻不敢告知醫院或他人，因為害怕自己遭到歧視和排斥；但是事後當社會恢復理性不再恐慌時，人們便沒有苛責這些不告知實情的SARS病人，後來法律也沒有追究或判刑。可是同樣遭到歧視的AIDS，至今卻仍會因為「明知有病而與他人發生性行為」而被判刑。

最後讓我們看看轟趴事件：「在轟趴近百人的空間裡，擠滿了各級學生及社會人士，而且人員是不斷流動，但其中卻沒有人戴保險套」（這段話改寫自上述SARS的新聞）；荒謬的是，目前充滿恐慌心態、喪心病狂（喪失理性）的法律竟然要千方百計的要把這些人「通通抓起來」。很多人在上述SARS案例中明白這個

荒謬性，但是變成AIDS案例時，卻看不出其荒謬性；我們只能說就是因為AIDS所涉及的「性」才蒙蔽了人們的理智、才使法律失去正義。因此，治療AIDS必須同時治療社會的性壓迫與性保守。

有人可能會對我上述說法提出一個關鍵性的疑問：如果我知道自己是愛滋帶原或SARS帶原，那麼在我和別人發生性行為之前，我是否有一個倫理上的義務，去告知可能被我感染的人呢？換句話說，**愛滋告知的倫理究竟是什麼呢？**或者更推而廣之的講，**疾病告知的倫理義務是什麼？**

我基本上認為這和該疾病在我們的社會文化中的意義有關，而和該疾病是否嚴重的關係較小。一個疾病的**隱私程度或污名的程度**，由於和保護自我隱私的權利直接相關，所以會影響告知義務的倫理。讓我詳細說明如下：

疾病本來都是生理狀態，但是有時卻被社會建構出特殊的文化意義。癌症、愛滋等等都是例子，都會被當作隱喻來使用，因而成為個人隱私，特別是當這些疾病同時帶有污名的情形下，疾病甚至變成自我的核心。與此對比的是，許多疾病則在文化中不具特殊意義，可說是無關痛癢（雖然該病可能會造成身體既痛又癢），譬如說像是感冒。

我認為上述這兩類具有不同文化意義的疾病的告知倫理義務是不同的。但是這個問題還涉及我們與被告知對方的關係，因為「告知」這個動作本身是發生在人際關係之中的。我在下面假設告知雙方的人際關係可區分為親密的（如親朋好友），或疏離的（如陌生人）直接相關。當然，很多人際關係既非絕對陌生也非十分親密，因此此處的親密關係與陌生關係之兩極區分只是為論理的方便，以便找出告知的原則，這個原則在運用時則須視雙方實際關係等因素而調整。我對於傳染疾病的告知倫理的主張可以用下面表格來表達：

	親密關係	陌生關係
傳染疾病不涉隱私或污名	應該告知	應該告知；告知是公德
傳染疾病涉及隱私或污名	應該告知；不告知是私事	可以不告知

這個表格簡單的說，首先，當我們所染患的疾病不涉及個人隱私或污名時，不論我們與對方的關係是親密或陌生，我們原則上（亦即，偶而可有例外）都應該告知對方我們染病的實情（下詳）。

其次，當我們的傳染疾病涉及個人隱私或污名時，若我們與對方處在陌生關係中，那麼原則上我們沒有告知的義務，我們可以不告知，不告知並非不道德。不過，若我們與對方處在親密關係中，那麼原則上我們有告知疾病的義務，亦即，雖然那是個污名的疾病，但是我們仍應該告知親密的對方；但是如果我們與對方的親密關係尚不足夠時，我們可以選擇告知或不告知，易言之，此時的不告知乃是個人的選擇，屬於私事，並非不道德。

當然，我們不告知對方，或許會帶來對方生理上的傷害（如被你傳染感冒或愛滋），而**原則上我們不應該傷害他人**。（除了生理傷害外，不告知對方也可能帶來對方心理上的傷害，例如事後知道一方有癌症，或事後知道一方有愛滋或菜花——即使是安全性行為——也會讓一些人感到恐懼或不快。但是一般而言，除了像恐嚇這類針對特定當事人，並且是有傷害他人意圖之有效行為所引起的心理傷害外，那些沒有針對性但偶然連帶引發的心理傷害並不適宜納入倫理原則的考慮內，這主要是因為後者那類心理傷害往往因人而異，而且可能會由任何行為所引發）。不過我下面要先說明，雖然我們不應該傷害他人，但是當雙方是陌生關係時，原則上我們沒有告知對方疾病的義務。這個結論當然會間接證明了目前有關故意傳染愛滋的法律是站不住腳的。

首先，當疾病涉及隱私或污名時，因為**我們有隱私權或保護自我人格尊嚴的權利**，所以我們在面對陌生人時，原則上我們不應該告知對方自己有「隱疾」，因為這樣的告知會傷害自我，使自我喪失尊嚴或人格，這是道德上所不容的。不過另一方面，我們當然也不應該傷害他人；但是當「**保護自我**」與「**保護陌生人（或不傷害他人）**」兩者衝突時，即使前者沒有任何優先性，在我們選取前者而非後者時，乃是道德上無可指摘的。

更有甚者，當兩個陌生人打算進行不安全性行為時，雙方當然都明白之中涉及的風險。此時無病的一方若選擇不安全性行為，那麼就等於放棄不受傷害的權利，同時這也意味著無病者強迫有病者面臨道德難題的選擇（告知但喪失隱私vs.不告知但傷害他人），這對有病者是不公平的。此外，從有病者的觀點來說，他不知道對方是否也有病，也不確定是否一定會傳染對方，因此不安全的性行為不一定會傷害對方；有病者只知道對方放棄或不在乎保護自己健康的權利，但是有病者有保護自己尊嚴人格與隱私的權利。在這些考量下，我認為在陌生關係中，對於涉及隱私或污名的疾病，原則上我們可以不告知對方。

我們當然可以在上述情況中，告知對方我們有愛滋，從而暴露隱私而犧牲自我的尊嚴人格；也就是寧可傷害自己，而選擇不傷害他人，那表示我們是特別好的好人，也就是俗稱的「好撒瑪利亞人」——這個典故來自聖經，好撒瑪利亞人是指：有的人他不但去做他道德義務的份內事情，他還去做不是他道德義務的事情，超過他應該要做的事情，這叫好撒瑪利亞人。當然，我們可以去當個好撒瑪利亞人，但是我們沒有道德義務去做好撒瑪利亞人。

對於上述「可以不告知陌生人自身涉及隱私的傳染病」原則，可能有以下兩種反對，第一、這裡考慮的僅僅是個人權利（保護自己）的個體行為之倫理學，但是傳染病還涉及對社會的健康成本之影響。可是，如果我們要考慮個體行為倫理學以外的範圍

，那麼或許首先考慮的應該是社會對於疾病的污名文化建構，這之中不但涉及許多偏見或不理性，還因而導致了人們必須將該疾病視為隱私，由此才導致了傳染病對社會的健康成本之影響。

第二、其實只要「禁慾」（有病者的禁慾，或所有人的禁慾），那麼「維護自我人格隱私」與「不傷害他人」這兩個道德原則衝突的選擇難題便可以避免，也就沒有應該告知與否的問題了。姑且不論所謂禁慾剝奪了人們的性權利，或者不切實際，以禁慾來作為解決道德選擇的難題，其實是犯了不相干的謬誤，因為其實不只禁慾這一種方法可以使上述的道德選擇難題消失，安全性行為也可以；可是問題的重點其實正是：在有感染的風險下，是否應該告知對方有病的實情？什麼才是我們的道德義務？只是說「應該禁慾」或「應該採取安全性行為」或「應該以化學藥物方式將人類完全去除性慾」、「應該禁止陌生人彼此交談或接觸」（還有非常多的可能……都能達到避免上述道德選擇難題的目的），顯然是不相干的。

不過，這不表示深入探究陌生人未從事安全性行為的原因，是沒有價值的。例如有一種常見的情況，當無病者要求不安全性行為時，有病者很難再提出相反的要求，因為這可能會被當作默默承認自己是帶原者（有時也意味著懷疑對方是污名疾病的帶原者）。當然不從事安全性行為，正如從事安全性行為一樣，有很多可能原因，不論這些原因為何，都不能取代或解決人們如何選擇道德原則的難題，都不能回答我們是否有告知的義務，怎樣做才是對的。

以上我們考慮的是像愛滋這類被污名的疾病，如果涉及的不是污名疾病呢？我們是否有告知對方實情的義務呢？由於現在已經不涉及自我的隱私或人格尊嚴，在不任意傷害他人的狀況下，原則上我們是應該告知對方我們染有疾病。不過這不是一個絕對的原則，例如若非在一對一的性愛關係中，而是和眾多陌生人同

處時，我們有時不方便去告知眾人自己染病（因為有時這會違反公共場所或和陌生人互動的常態），在這種情況下，盡量去（以不同方式）告知陌生人乃是一種公德心的表現，有些感冒者會帶口罩出入公共場所，即是一例。

此外，對於疾病後果嚴重且證實傳染性高的疾病（但不是污名疾病），在有關懷與協助病患的配套措施的條件下，還可以考慮強制告知陌生人的義務，但是必須避免因此而污名化病患，總之，絕不能把病患當作罪犯¹。

最後，如果雙方關係是親密而非陌生的，無論疾病是否污名，原則上我們都應該告知對方。這是因為在親密關係中，無論是親情、友情、愛情等等既帶來信任、關懷與自我交流，也依靠信任、關懷與自我交流而維繫親密關係；如果我們隱瞞疾病而傷害親密的對方，那就會背叛彼此的信任，或沒有關懷對方；隱瞞隱私則是妨礙雙方自我的交流。所以即使在疾病涉及隱私的狀況下，原則上仍應該告知親密的對方。

有時雙方的親密尚未達到完全信任、或足以敞開自我交流的程度，那麼是否應該告知對方就構成真真正正的難題，因為此時的告知（出於關懷對方的well-being，或信任對方，或勇敢地敞開自我）一方面有可能促進雙方的親密，另一方面則可能促使雙方疏離，所以此時當事人的評估就不只是雙方究竟親密或陌生到何種程度，而涉及選擇是否要藉著告知而和對方更加親密。如果當事人選擇不告知，那麼這個選擇很顯然地是屬於個人的自由選擇，屬於私事範圍，即使這個不告知的選擇不是出於當事人對雙方關

1. 我們必須從SARS被污名化的過程中得到教訓，不能因為媒體對特定疾病的聳動報導而嚴厲管制該疾病。一個嚴重疾病是否屬於「高傳染性」，必須有客觀固定的細節標準。其次，國家與社會必須提供患者協助與關懷，例如，不能只是立法懲罰高傳染性疾病患者搭乘大眾運輸工具，而沒有配套措施，像幫助病患解決通勤的需要。對此問題，下面這篇文章非常值得參考：曾勤，〈病患不是罪犯〉《中國時報》時論廣場，2007年7月7日。

係或對方的明智判斷，而只是避免親密關係，這也非不道德。反過來說，如果當事人選擇告知，那麼固然此一選擇有可能會促進雙方的親密，但是此一選擇也有可能造成雙方關係的疏離或自己隱私人格的喪失等不利的後果；那麼後者這種選擇是否不明智或甚至不對呢？

我們對於那些對於為了追求親密關係，而使自己尊嚴喪失，隱私全無的人，固然有時評價為「勇敢」，但是有時卻評價為「愚蠢」、「不（知）保護自己」或甚至「隱私自尊觀念薄弱」或「缺乏自主人格」這些屬於不道德的行為。因此，若為了更親密關係而告知對方，卻在告知後遭到對方的排斥，這固然可能表示對方有某種缺陷，但卻也可能表示告知者沒有自知之明，或識人之明，或缺乏自尊、不保護自己隱私而給他人踐踏自己的機會。

凡此種種說明了，在雙方的關係尚未到達足夠的親密時，告知對方自己染患愛滋，不總是對的行為，亦即，這種狀況下的告知不應該成為我們的道德義務原則。

既然，愛滋帶原者與陌生人（或雙方不夠親密者）發生性行為時，原則上沒有告知對方疾病的倫理義務，那麼目前有關「故意傳染愛滋」的法律規定是不合理的，因為許多情況下的不告知並非不道德（如為了維護隱私自尊），而告知反而可能是不道德的（如缺乏隱私自尊觀念）。更有甚者，這個法律沒有考慮愛滋的污名現況本身就是不公義的，而此法律則強化了這種污名，使得愛滋更不容易被平實對待，也因此惡化愛滋的傳染程度與社會成本。

當然，在不告知且能保護自己隱私的狀況下，應盡量以不傷害他人為原則（例如從事安全性行為），但是這無法由法律強制，因為這涉及個別案例的情境。

魔術強生與B型肝炎

在一個對「性」歧視、並且壓迫非主流情慾模式的社會中，如果一種疾病被歸類為「性病」，那麼得到這種疾病的人也會遭到被歧視與被壓迫的命運。這可以從B型肝炎和愛滋病的比較中看得出來。

在台灣，曾有五分之四以上的人口被B型肝炎病毒所感染，其中，將近五分之一的人，變成帶原者。這個疾病有很多可能的傳染途徑，但是「無防護濫交（不安全性行為）」是非常有利於病毒傳遞的一種生活方式（這就好像胃潰瘍的成因固然不少，但是生活方式緊張的人易患胃病）。雖然「無防護濫交」是易患B型肝炎的生活方式，可是B型肝炎並未因此被視為「性病」。

B型肝炎和愛滋病的傳染途徑都同樣是靠血液或體液，它們都可以因為生育時造成母子垂直傳染，也可以經由輸血、拔牙、共用針頭、刮鬍刀、或者性交而傳染（AZT這種藥有時也同樣用來治療這兩者）。雖然兩者頗為相似，但是B型肝炎似乎不像愛滋病一樣，引起如此大的恐慌與道德義憤。

或許這是因為愛滋病比較「可怕」？可是相較之下，由於B型肝炎感染者多而且普遍，因此比愛滋病更具傳染的威脅性，而且和愛滋病一樣，也沒有任何有效的藥可以治癒。再者，即使愛滋病十分可怕，引起很大的恐慌，但又為何會引起道德義憤呢？如果說人們在道德上責備愛滋病，是因為他們責備「濫交」，那麼為什麼人們不責備B型肝炎呢？除了後者不被當作「性病」外

，還有什麼可能原因嗎？

有人或許認為這是因為B型肝炎患者多變成慢性帶原者，這些人大體上與一般健康人無異，而且只在一段相當時間之後才可能演變成肝硬化，或甚至肝癌。可是就這一點而論，愛滋病也是一樣，其帶原者就是「HIV陽性」的人，他們也多半是健康的，直到一段長短不一的時間後，大部分人才開始發病。有趣的是，人們通常不會把B型肝炎帶原（表面抗原陽性）和肝硬化或肝癌混為一談，但是人們卻常把HIV陽性和愛滋病發作後的「可怕」病症混為一談。

日前被衛生署不准入境的美國籃球明星魔術強生就是一個HIV陽性者，據說由於他不是因為輸血方式，而是因為「濫交」而感染，所以衛生署覺得他是「錯誤示範」。

我在想，當衛生署面對B型肝炎時，是否會追究這個疾病是怎麼得到的？濫交還是輸血？會不會對因為無防護濫交而染B型肝炎者加以道德譴責，認為這種人得病是咎由自取、活該天譴？

其實衛生署或者醫學界在面對任何疾病時，都應當嚴守價值中立的立場，不應該對任何生活方式作出道德判斷。例如，有人生活方式緊張，有人不運動、有人喜歡吸菸、有人不喜歡刷牙、有人喜歡「濫交」等等，這些生活方式都可能「不健康」，但是衛生防治者不能把這些生活方式當作道德問題來看待，而只能就某些生活方式和某些疾病之間的可能關連作出專業的判斷，如「濫交者應當戴保險套」之類，而不應該「要避免濫交、同性戀」這些超出醫學專業範圍的性道德及性政治言論。

再說，對於任何一種疾病，我們都應鼓勵病人表現出快樂、希望、自尊與勇者的形象，這不僅是人道的態度，也表現出人類對抗疾病的不屈精神，更可能是減低疾病痛苦的良方。所以我們應盡量呈現愛滋病患的這一面，魔術強生的英雄形象因此有助於改變一般人對愛滋病的誤解。

在另一方面，魔術強生之所以不能來台，是因為他「現身」

(Come out) 自承是HIV陽性，而其他外國人只要不「現身」，就可以來台，因此衛生署的做法等於不鼓勵帶原或愛滋病患現身。

可是現在大家都知道鼓勵現身是一種防治愛滋的方式，透過當事人的現身及說法來消除大眾對愛滋的歧視與誤解，進而達到防止愛滋擴散的目的。這麼說來，衛生署在強森案上的做法倒是恰巧與其防治愛滋的工作目標反其道而行了。

原載於1995年10月16日《聯合報》副刊

附錄——一息尚存的尊嚴

愛滋電影《愛是生死相許》

過去有關同性戀的電影，除了得不到主流大製片廠的支持外，最常見的特色就是以同性戀個人為焦點，處理（例如）同性戀者與父母，與異性知己之間的關係。

美國片《愛是生死相許》則處理了同性戀社區或社群，以這個社群內某個小圈圈為中心。這個處理角度不是偶然的，因為影片主題是環繞著影響整個同性戀社群（而不只是個人）的愛滋病。

自1980年代開始流行的愛滋病，活生生地將美國最有生機力、動機、多彩多姿、革命性的同性戀社群逐漸消滅殆盡。這不但是人類的悲劇，也是人類的損失。愛滋病把一個可能豐富人類（精神的、身體的、家庭組織的、愛情的）文明的重要來源扼殺了；扼殺的方法是用最殘酷的肉體摧殘、折磨及死亡。

在這整個消滅過程中，充滿了歧視、迫害與漠視。（如果愛滋病是上層異性戀的疾病，可能早就得到政府大力的財力支援，而發現治癒方法了。）然而在這部電影中，我們卻看不到憤怒與抗議。整部電影是低調的感傷和喟嘆；甚至連愛滋病者長期痛苦的煎熬，

肉體驚心動魄地扭曲變形、病榻的呻吟與掙扎，都沒有著墨太多。

為什麼要作如此低調的處理呢？

我認為「憤怒與抗議」是一個社群尚有力量反擊時的情緒和舉止；現在整個社群逐漸到了迴光返照的最後時刻，它所有的便是對過去美好的回憶，對奮鬥過程中的一個平實的記錄，以及一息尚存的尊嚴；這些也都表現在整部電影中。

用消滅肉體的方法只能消滅同性戀於一時或一代，因為同性戀原本就是人類性心理構成的另一面（被壓抑、被隱藏的一面），除非異性戀也被消滅（亦即，異性戀與同性戀的區別被消滅），否則同性戀永遠不會消失。

短視與漠視愛滋同性戀的人，將在1990年代發現愛滋病成為異性戀的噩夢，愛滋病與同性戀的關連甚至可能會被忘記。之後（就像片尾所象徵的），我們將期待同性戀社群的浴火重生。

原載於1990年12月3日《自立晚報》

後記

附錄短文寫於愛滋病在台灣初期階段，目睹國外同志社群由極盛轉為集體凋零死去，故而表達的是哀傷悲憂之情；後來出現了較多能控制愛滋病情的藥物，同時（不幸而言中）異性戀成為愛滋病患的多數。

《愛是生死相許》的中文片名是由電影人景翔從英文片名 Longtime Companion 翻譯而來。典故是早期在愛滋病盛行時，訃文中不知道如何稱呼逝世同志的「未亡人」，於是就以 longtime companion（長期友伴）稱之；現在則多稱為 partner（夥伴）。該片是西方第一部處理愛滋與同志的主流電影，在台上映時賣座頗佳。

愛滋病的文化隱喻與 威權統治

何春蕤

人類對於尚未找到緣由的疾病總是先以「前現代」式的迷信和恐懼來看待，認為若不是天譴或神諭，就是患病之人本身的人格有缺陷因而致病。十九世紀醫學尚未發明合適的科技來發現或觀察細菌的存在與活動之前，大眾也以為肺結核是一種人格病，是那些高度敏感的、有天份的、熱情充沛的人（如浪漫詩人）才會感染的，更早以前的黑死病或瘟疫則經常被視為神祇對某族人民信心不誠、未守誠命的懲罰。時至二十一世紀門前的今日，我們還看見許多人使用這種理解來看待愛滋，這是個值得三思的現象。

美國知名文評家蘇珊·桑塔（Susan Sontag）指出，這種現象顯示人們沒有把疾病當成疾病，沒有致力尋找病因及藥方；相反的，人們把疾病視為「文化隱喻」，以為這些病症的背後一定是包含了某種意義、某些教訓、某種警示等等。而當疾病被當成文化隱喻時，這種延伸的意義往往形成極大的惡果。

首先，文化隱喻所挾帶的強大道德及情緒內涵經常扭曲了患病者的經驗感受，不但使他們羞怯而不敢早日尋求診斷，更促使他們退縮而不主動獲取有效的治療。桑塔很沈痛的說：文化隱喻以及各種迷信無知才是真正致命的力量，它們使患者懼怕治療過程中的各種曝光效果和藥物作用，因而轉向密醫偏方或根本絕望放棄。這些因為文化隱喻而來的效應大大的增加了患病者的痛苦，也腐蝕了我們在治療及預防上的努力。

其次，當疾病被當成文化隱喻而延伸其意義時，疾病也經常

變成壓迫異己的工具。像肺結核、性病或愛滋這類可能造成傳染的疾病，基本上是微生物、細菌，或濾過性病毒以及其他我們尚未發現的病源造成的，可是大家卻強調它們是某些生活方式的結果，這麼一來，要避免這些疾病就意味著要接受某種中產色彩頗濃的生活方式（規律作息、早起早睡、營養均衡）、工作形式（專心敬業、謹守定職）、情慾模式（不縱情任慾、要忠貞排他）等等。在這些信念之下，健康事實上變成了一種帶有階級意味的因果報應觀：展現這些階級符號的人才得以免於患病，而患病則是認定患者沒有按照這些規範過活的不二證據。把疾病當成文化隱喻，因而形成了某些所謂「正常」的生活方式對其他生活方式的壓迫，並且是一種階級壓迫。

更可怕的是，當疾病被當成文化隱喻而延伸其意義時，它很容易被威權意識形態利用來製造大眾的危機感，然後再在其中要求大眾接受一些有利於威權統治的管理與監督（如強制測試或全面隔離患者）；或者更可以用來鞏固國家機器的控制運作（如對外勞的嚴格管理和篩選、對妓女的嚴密監控及健檢、對一般大眾人身資料的廣泛蒐集和集中管理等等侵犯基本人權的措施）。換句話說，疾病的文化隱喻效果可能創造出一個「非常時刻需要非常措施」的藉口，而威權體制則在其中要求人民的人權大打折扣，藉以壯大自己的實力和操控。

不管在階級壓迫或威權管理上，愛滋都已暴露出我們社會文化如何運用疾病作為文化隱喻，並藉以正當化對社會原有的邊緣人口（如同性戀、妓女等性多元人士、外勞及注射毒品者等等）的歧視和壓迫。對異己者的歧視和壓迫往往意味著對所有人的人權打折扣，正如對異議者的壓迫意味著對全體人民的言論自由加以限制。為了抗拒疾病作為文化隱喻所造成的負面效應，我們不但需要重新把疾病當成疾病來看待，投注社會資源於其研究、治療和預防，更需要積極投入創造有關愛滋的另類文化想像，以後

現代的文化操作來衝散前現代的成見陰霾。

本文為中央大學性／別研究室「愛滋防治與人權座談會」之發言稿。曾發表於1995年12月7日《中國時報》意見橋版

附錄——誰研究誰？

何春蕤

「誰研究誰」是個有關不平等權力的問題。

以有關愛滋的研究為例，1994年初當時仍是台大公衛系的涂醒哲副教授獲得了衛生署的經費補助，進行「同性戀者流行病學研究」，其中所呈顯的歧視與輕忽，便引發同性戀群體的不滿，並且造成台灣史上第一次的同性戀遊行抗議。其實，除了研究態度之外，許多研究本身的方法學也有可議之處。像涂醒哲所進行的這類實證研究者首先要挑選被研究的對象人口群，可是「挑選」並非無邪的舉動，相反的，挑選總是預設了「差異」、「突出」、「異常」等等因素；換句話說，被挑出來研究的對象本來便已被視為異類，或是有問題的，因此才使研究者覺得值得研究，值得好好了解是什麼原因造成他們的「問題」。這種對異己者的另眼相待不但蘊含著歧視，也蘊含了研究者和被研究者之間的不平等關係。

這種不平等關係首先表現為單向的研究興趣及其背後的假設。研究者習慣性的想了解同性戀的「成因」，想從同性戀的家庭背景或人際關係中找到答案，但是他們很少反過來思考：為什麼有那麼多人是異性戀？是什麼文化社會環境使人變成異性戀？是什麼家庭誘因和教導灌輸，造成他們／她們變不成同性戀？這其中到底有什麼權力的運作？可惜我們大概是不會看見這一類的研究的

，因為多數研究者覺得異性戀是沒有問題的，是不必深究的。

同志團體批判涂醒哲的另一個重點是他的研究取向不足以支持其結論。涂醒哲的辯解是：「我不知道同性戀者的母群體在何處？到底有多少同性戀？或者他們在哪裡都不清楚，又如何做抽樣呢？」涂醒哲或許不知道同性戀者在哪裡，對他們的生活情況所知更少，但是他卻毫不猶豫的斷言同性戀是感染愛滋的「高危險群」。令人不解的是，按照科學方法學中的比對原則，如果他沒有對異性戀者進行相同的、鉅細靡遺的探究隱私，那他又從何判定異性戀者不是高危險群呢？可見，斷言同性戀者是高危險群本身便是一種歧視。再說，即使涂醒哲想對異性戀者進行類似的研究，他恐怕也會有取樣的問題：如果不知有多少人是同性戀，不知道他們是誰，那麼又將如何知道誰是異性戀，誰不是同性戀呢？對異己者的研究「興趣」常常不但正當化了對異己者的歧視，還可以建立對自我的各種迷思。異性戀霸權在研究同性戀者的「問題」、「痛苦」、「混亂」中，相對營造出己身「正常」、「快樂」、「平和」的自我形象，而研究者的一切醫學證據或研究成果則是強化這種假象的幫凶。

這裡的重點是：不論是同性戀歧視、性工作歧視或其他群體的歧視，歧視造就了許多主流的學術研究，而這些學術研究則駕馭了「誰研究誰」的權力邏輯，來霸占研究經費和文化資源，並排擠另一線的防治人員、實務工作者、義工、社運的另類知識及經驗。疾病防治於是變成了學術霸權和官僚體系手中的棋子，下在最有利他們擴張權力的位置上。近年來在中國大陸，我們也看到愛滋防治避免了「敏感的」、但卻是關鍵的同性戀平權問題。面對這種不平等權力的惡毒運作，我們必須發聲批判。官僚體系必須為愛滋患者的無窮痛苦以及防治工作的牛步顛負起全部的責任來！

原載於《自立早報》1995年12月10日

公共性／隱私

性的隱私權：

公共性與捉姦

日前警察衝入台北某健身房，逮捕據說正在相姦的同志，結果引起同志團體的抗議。不論此一事件的具體過程如何，這篇文章要從學理上討論以下這個重要問題：警察究竟有沒有權利到三溫暖、健身房、賓館、公廁、公園暗處等公共場所，破門而入，進行「捉姦」？

當然，警察之所以破門衝進三溫暖或賓館房間，就是希望能夠「捉姦在床」，也就是親眼目睹正在進行中的相姦行為。換句話說，警察捉姦成功的前提就是：國家公權力對性行為隱私之破壞與侵犯，或對私密性行為之曝光。

可是國家公權力究竟有沒有權力捉姦？有沒有權力干預或侵擾基於自由意願，彼此同意的性行為？

我認為沒有，理由很簡單：我們這個對性多所壓抑、多所限制的社會文化，非常強烈的要求人們從事性行為時應私密行之，不要為人所共見。這也就是說，按照法律的要求，人們有義務去維持性的隱私，既有義務，人們便當然有權利保持性的隱私不受破壞，所以國家無權捉姦，因為那會侵犯及暴露性行為的隱私。

換句話說，社會交付給我們保持性隱私的義務，自然也就賦予了我們性行為不被國家干犯的隱私權。義務蘊含權利，這是很明顯的道理。

頭腦不清的人會質疑：可是，你們在公廁、在隱密房間內的相姦不是普通的自願行為，你們可能在從事性交易、可能在婚外

通姦、可能在搞同性戀、可能在搞集體性交，這些是不道德的、犯罪的，警察當然可以去捉！

這個質疑沒搞清楚下面這一點：社會對「性行為應該私密」的強烈要求，和這件性行為是否道德無關。社會可能不允許某些性行為（婚前性行為、同性性行為、集體性行為、手淫、一夜之歡、婚外情等），認為它們不道德或違法，但是社會還是會要求（如果有人從事這些性行為）這些性行為只應該在隱私中進行。易言之，說某種性行為不應發生（例如，說人們不應該通姦或性交），不等於說這件性行為因此不應在私密狀況下發生。

所以，即使通姦有罪，即使性交易有罪、即使集體性交有罪、即使在公廁相姦有罪，警察也不能以破壞隱私的方式進入私密空間，以捉姦手段來偵察，而應以其他收集證據的方式來尋求定罪的基礎。我們不能因為警察捉姦是最簡單有效的採證方式，而容許之；正如同警察不能以「違法採證較簡單有效」為藉口來侵犯人民的基本人權。總之，國家公權力無權干犯任何自願同意的性行為之隱私。

但是性的「隱私」究竟是什麼？這還須進一步地澄清。

事實上，從事性行為的各方（雙方或多方）彼此同意、自願進行性行為，這種「同意自願」正是性的隱私晦密的重要條件；因為，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。

「性的隱私乃是建基於性行為者的彼此同意」，這一命題也說明了：雖然警察無全權干犯「和姦」的隱私，但是警察卻可以抓強姦的現行犯。因為在強姦行為中，被強姦者既然不同意這種

性行為，這件性行為因此就無隱私可言，公權力故而可以介入而不構成對性隱私的侵犯。

總之，「性的隱私」這個觀念的重點，應當不是發生性行為的場所，而是從事性行為者是否自願同意。由此看來，丈夫在自家臥房強姦妻子時，就不能用性的隱私權來拒絕公權力介入。

在近代資本主義社會中，由於生產已轉移到家庭之外，所以在早期資本主義意識形態中，「家庭」變成私領域，並且由之建立了一整套「公／私」領域劃分的概念，例如，自家臥房是「私」，但是三溫暖則是「公」；而「性」則被納入私領域的範圍內。但是隨著時代的變化，情慾人權的意識提升，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）。

同志被捉姦的性隱私權問題，因此涉及的不只是同志，而且也包括異性戀在內的性權利：不論是公共場所隱蔽處的性行為、婚外通姦與性交易、集體性交，都應當擁有性行為之隱私權，警察無權臨檢或捉姦；這是最基本的性權或人權。

原載於1995年7月24日《聯合報》副刊

後記

公共性（Public Sex）

本文中「隱私即同意」的觀點最早是由Richard D. Mohr在他的Gays/Justice一書中第四章提出的。台灣的大法官對於構成「公然猥褻」有著很不合理的解釋（例如即使在私密空間也可能構成公然猥褻），當然應該修改；不過本文強調警察無權侵犯隱私來

取締「公然猥褻」。

捉姦或通姦在過去只限於異性戀性行為。但是在未來修訂的民法中也可能包括同性戀。這篇文章則顯示了捉姦其實和賣淫及公共空間中邊緣的性行為之隱私權相關，其實是公共空間的重新定義與攻占，亦即西方酷兒論述中的public sex問題。故而「捉姦」有其廣泛的含意——對通姦者、性工作者、公共空間的同志、轟趴（集體性派對）等的捉姦。因此「支持通姦除罪化」，也其實和「性工作除罪化」、「公共性除罪化」等議題是息息相關的。

下面讓我簡單地介紹「公共性」概念。

性，過去在農村社會並不都是在狹小的家中進行，反而很多是在野外進行，但是到了現代，出現了公／私領域的區分。都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。

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），公共性是踰越的與禁忌的，而且通常也是違法的（妨害公序良俗）。性語言也不得進入公共論壇。

隨著階級、種族、性別運動的興起，原來被排除於「公共空間／公共」的下層階級、少數民族、婦女，逐漸要求一個友善的公共空間，要求參與和共享公共空間。現在年齡、身體、性權運動的興起，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，而且要對同志情慾友善，對跨性別友善。

國家從來就對「公共性」採取禁止與取締的態度。公共空間不准許裸露身體或性的展示，也不准許性工作者的招徠顧客，還對同志的三溫暖浴室等場所進行掃蕩。對國家這種性壓迫的抗爭，不但是性權的伸張，還是「公共」的重新定義。

公共場所有隱私嗎？：

街頭照相與公然裸體

在公共場所用相機對不認識的人拍照，但是不涉及隱私部位，最近被台灣法院宣告無罪¹，有些人則認為這個判例會使個人隱私權不保；其實這涉及了「公共場所的個人隱私權」問題，但是也和觀賞裸露表演的「公共場所的集體隱私權」相關。

早期關於公共場所的隱私觀點主要是保障新聞採訪的特權，基本上認為你走到公共場所就等於放棄了臉孔與外觀的隱私權，別人是對你的外觀拍照與刊登的。由於被刊登與拍照的往往是公眾人物，本身隱私權就受限制，所以爭議不大。

但是隨著民眾的權利意識的高漲，有時報章雜誌會刊登街頭路人照片的做法就引發訴訟，美國紐約時報雜誌曾以「追求成功的中產階級黑人」為專題報導，配合路上某位不知情黑人民眾為封面照片，結果造成該民眾的困擾而控告該雜誌²。逐漸的，近

1. 根據《蘋果日報》2007年8月1日的報導，某男子今年搭捷運時，拿照相機偷拍對座女子的裙底畫面，被檢方依妨害秘密罪起訴。但台北地方法院審理後認為，照片內容只有何女臉部及腿部鏡頭，並無「身體隱私部位」，即使伍男偷拍動機可議，且造成何女心理傷害，但仍未觸法，因此判他無罪。
2. 這位黑人名叫Clarence Arrington，他在毫不知情下被攝入鏡頭，並且上了紐約時報雜誌的封面，配合的封面故事是美國黑人中產階級追求成功，雖然照片與故事都很正面，但是Arrington先生並不同意整篇報導的內容，因為該報導不但把黑人離間為中產階級與下層，還把中產黑人描繪為物質的熱切追求者。於是Arrington先生控告紐約時報雜誌，雖然最終失敗，但是此案卻影響深遠。關於此案的描述可見許多網路文章與書籍。容易找到的有愛倫·艾德曼、卡洛琳·甘迺迪，《隱私的權利》台北商周出版社，2006年（第13章）。這個案例也成為攝影新聞與街頭攝影的倫理教材：Paul Lester, *Photojournalism An Ethical Approach* (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Assoc Inc, 1991): chapter 5.

三十年來國外媒體不再隨便刊登類似街頭照片，電視的街頭整人節目也必須告知被整民眾。

當前由於相機與手機普遍且便利，網路也成為新的流通媒體，所以對平凡陌生人的拍照也可能面臨過去新聞媒體同樣的隱私問題。

對於公共場所隱私問題的解決之道，「隱私即同意」似乎是最可行的觀點，亦即，隱私乃是建立於共同在場者的同意。這意味著：首先，被拍照者必須知覺到自己正在或已經被拍照，這樣才構成「共同在場」³。因此向街頭人群拍照並非侵害他人隱私，因為人群根本不在意或不注意你。

其次，如果知覺自己被拍的人不同意被拍，而被拍照者又不是公共人物，那麼拍照就會損及被拍者的隱私權。在拍照遭到被拍者抗議或制止的情形下，更不應將照片放在網路上流傳。

「共同在場者的同意構成隱私」的觀點還有其他應用。例如，兩個人在公共廁所內、汽車或公共場所的隱蔽處裸露，由於是彼此同意，又沒有其他共同在場者，所以可享有如在私人家中的隱私權，警察不應該刻意破壞其隱私而闖入取締。但是如果有人在隱蔽處強姦他人，由於不是彼此同意，所以不受隱私權的保障，警察可以闖入中止。

這個「隱私即同意」的觀點也可以從兩人延伸到多人集體共享免受警察干擾的隱私權；例如，近年來社運的各種裸體抗議，還有2007年7月底日本樂團在台灣演唱的露鳥事件⁴，以及8月初旅

3. 參見後記。

4. 日本地下樂團「銀杏BOYZ」於2007年7月28日來台參加「野台開唱」活動，該團以龐克樂風加上大膽言論作風，為演出特色風格。主唱峰田和伸演唱時最後突然脫掉內褲，令全場幾乎陷入瘋狂。甚至警方到場等到晚上十點多，峰田仍在足球場出口為粉絲們簽名，表示粉絲並未因露鳥演出感受不愉快。參見各報於7月29日之報導，以及賴正哲，〈壽司沙西米 對味最重要〉《中國時報》，2007年8月2日。

奧編舞家余能盛的全裸芭蕾舞演出⁵：如果參加這類表演的觀眾同意演出者的裸露，那麼表演者與觀眾就可以享有（集體）隱私權而不應受警察干擾。若事前觀眾知道表演內容或活動性質涉及裸露，仍然購票入場或前往圍觀，均可視為同意。即興的裸露表演或有爭議，但若能得到當時在場大多數觀眾的認同，也可視為同意（並保障立即離席的少數之退票權益）。

在國際社會越來越多裸體演出和裸體抗議活動的今日，台灣也要向開放社會邁進，能兼顧個人與集體隱私的觀點，值得我們參考思考。

原載於2007年8月3日《中國時報》時論廣場

後記

共同在場與隱私權

對於街頭攝影中，被照相的陌生人在公共場所中有無隱私權問題，本文認為隱私乃是建立於共同在場者的同意。這意味著：首先，被拍照者必須知覺到自己正在或已經被拍照，這樣才構成「共同在場」（co-presence）。也許有人對此不解或有疑問，讓我在下面加以解釋。

知覺到自己被拍照，通常意味著自己是照相的焦點，雙方是近距離正面相對，亦即，雙方是共同在場。「共同在場」是美國社會學家Erving Goffman的術語，表示彼此有著面對面的鄰近關係

5. 根據《蘋果日報》2007年8月2日的報導，由舞蹈家余能盛領軍的台北室內芭蕾舞團，次日將復團首演舞碼「當芭蕾舞邂逅柴可夫斯基」，但日昨在社教館彩排時，出現一段長達十餘分鐘的男女雙人舞全裸演出引起注目。由於有觸犯《刑法》公然猥褻之虞，松山警分局長黃嘉祿表示，警方會在蒐證後與文化局討論是否有違法，「色情與藝術的分別，我們還是尊重專業。」

，此時彼此的互動會影響到個人自我，例如影響自尊、侵犯身體疆域、騷擾等等，所以會產生倫理的要求（例如不應該冒犯彼此身心）；反過來說，對於不共同在場的人而言，由於沒有要求對方尊重自我的途徑或方式（因為雙方沒有直接互動、無法立即影響彼此），所以不可能要求同意或要求隱私。例如，你走在街上，你可以要求你眼前的人不要盯著你看或不要拍你的照片，但是你不能要求遠處對街的人不要盯著你看或向你的方向拍照，因為遠處對街的人和你並不是共同在場，你們不可能四目相接⁶。

當然，遠處對街的人可以使用照相機的望遠鏡頭來拍你（包括你的性感部位），或你身後的人可以拍照你的背影，或者你附近的人用不被你察覺的方式拍你，但是由於你沒有知覺到他們拍照，因此他們的拍照並不侵犯你的隱私。例如，北一女儀隊穿著短裙在路旁休息，有人在附近偷拍她們的背影或下半身，這並不侵犯到她們的隱私⁷。上述原則的唯一例外是：有人將相機偷偷伸入或潛入你的裙底拍攝你的底褲，雖然你沒有知覺他的拍照，但是仍然可能侵犯你的隱私之原因是：你原本就是要用裙子來遮住或保護你的底褲，但是他卻在沒有必要的情況下侵犯了你的身體疆域（即，貼

6. 四目相接，或者其他溝通方式（如雙方表現出對於彼此的知覺），都算是互動。一般假設，雙方沒有互動就不可能會影響對方的自我人格，因此，和你沒有互動的陌生人，就不被當作會影響到你的自我。因此，你不能在公車上要求你對面的陌生乘客摘下他的深色墨鏡，即使他可能正透過墨鏡盯著你看，但是由於你們沒有四目相接，你不能指控他影響了你的自我人格。不過，如果你對面的陌生乘客做出某些不尋常的舉止而騷擾到你，你是有權利抗議的。但是這裡的「不尋常」與「騷擾」不能是你主觀的感受，而是所處城市的文明標準。假設情侶親熱或boom-box現象（手提音響放在耳邊大聲放音樂）在你的城市的公共空間中十分常見，你就不能抗議他們騷擾你。這一點和下面註腳9談到的「準公共表演」有關。

7. 〈豬哥網友 PO北一女儀隊底褲 鏡頭鎖定下半身 裙擺飛揚想入非非 北一女、中山女中震驚 校方採法律行動〉《聯合報》，2007年9月8日。〈警：內容未構成公然猥褻〉《聯合報》，2007年9月8日。〈豬哥網友 嚇到小綠綠：北一女儀隊底褲照 被加註猥褻字句〉《蘋果日報》，2007年9月9日。

近你且伸入你的裙底），這造成了對你隱私的違犯⁸。不過，如果他在近距離之外偷拍你的底褲（如你裙子剛好掀起或因為角度問題而走光），而你又未能知覺他的偷拍，那麼他的拍照並沒有違犯你的隱私（不過公佈照片到網路則是另一個問題，參見註腳10）。此外，如果你在公共場合做公共表演（如演講、發言、唱歌、演奏、儀隊、遊行、走秀、宣傳、廣告、表演等等⁹），或者你是公共人物，那麼你的隱私權會受到限制，即使你知覺到別人對你拍照，你還是無法指控對方侵犯你的隱私。

總之，我們這裡提出的「共同在場」作為「隱私即同意」的條件，大抵上還是肯定街頭照相的正當性¹⁰，易言之，人們在公

8. 是否需要用法律來懲罰公共場所的侵犯隱私？用多嚴厲的法律？這些都是應該繼續被討論的話題。我的立場是：對於侵犯隱私應該一視同仁，不需要特別著重「性隱私」；例如不論是哪一種騷擾，我們都應該用同一種法律來處理或不處理，而不是為「性騷擾」特別立法。請參見我寫的〈性騷擾的共識建構與立法〉，收錄於《性侵害性騷擾之性解放》，何春蕤編，中央大學性／別研究室出版，1999年6月。
9. 還有一些「準公共表演」，也就是一些足以吸引路人注意的特殊動作、表情、聲音、裝扮、外表等，這些「準公共表演者」的隱私權有時要看這些人的意圖或目的而定。例如，若某人自主地做出吸引路人的特殊動作，其意圖也是要吸引公眾注意，或者不在乎自己是否會吸引公眾注意，那麼原則上可以拍照（或凝視），而不算是侵犯隱私，但是當事人也有權要求你不要拍照。不過，若某人是不由自主地做出吸引人的特殊動作（如腦性麻痺）或有某種特殊外表（如顏面殘障或外國人），或不得不做某種打扮或叫喊（但並不想引起公眾注目），那麼除非得到其同意，我們沒有權利拍照。然而，不同城市對於何者構成「吸引公眾注意」的標準是不同的，有些城市是「見怪不怪」的；所以如果城市中某個現象是稀鬆平常的，那就不算是「準公共表演」；像某類人的集體聚集、路邊販賣與招徠、情侶親熱或者boom-box現象，可能都十分公共醒目，但是若這些在該城市中常可見到，則不能構成「準公共表演」。又例如，在鄰近海水浴場的觀光都市的街上常可見到比基尼女郎，這就不算「準公共表演」，因而比基尼女郎有其不被路人拍照的隱私權。總之，「準公共表演」涉及了都市的多元異質程度，以及市民的文明互動（因為有時路人固然是可能會侵犯「準公共表演者」的隱私，但是也有時「準公共表演」可能會騷擾到路人）。
10. 街頭照相若不侵犯（本文所界定的）隱私，可否將這些相片公開流傳或公佈網上呢？當涉及公共表演與公共人物的照片時，自然是可以的。如果在拍照時，對於公佈流傳照片已經有明示或暗示的約定或成規，那麼自然應該遵循。至於在當事人不察覺（不共同在場）情況下的街頭拍照，雖然不侵犯其

共場所的隱私權並不是百分之百的，而是受到限制的，限制於那些共同在場、直接影響自我、且彼此同意的互動者之間。換句話說，你可以禁止共同在場者對你拍照，也因而和共同在場者享有隱私權、不應受警察干擾。如果你在公共場所中裸露，而四周共同在場者不同意，那麼你就沒有隱私權、不應裸露；反過來說，如果共同在場者同意你裸露（例如你事先聲明或有媒體公告，而四周人仍然圍觀），那麼你就可以裸露，你與圍觀的在場者共同享有隱私權，不應受警察干擾，警察不應該故意闖入，破壞你和你的共同在場者的隱私。

隱私，但是公開流傳照片則可能涉及是否不當運用其肖像的問題；即使沒有不當利用其肖像，若造成當事人心理傷害或名譽受損，則仍然不應該公佈其肖像。不過，如果臉部經過處理而無法辨識其身分，就沒有這方面的問題了。因此，在公共場所不以不侵犯他人隱私的方式，所拍到的他人走光照片，經過處理而無法辨識其身分後，則可以放在網路上流傳。

裸體加屍體？：

中產階級的選擇性「文明」

2006年台中市長夫人邵曉鈴發生嚴重車禍，《蘋果日報》頭版刊登車禍送醫照片，引發勵馨基金會與輿論的抗議。這些義憤情緒究竟有何正當根據與理由，這需要以理性來檢視。因為民粹的情緒本身不構成足夠的正當性，例如多數人都認為「噁心」、「厭惡」或「不當」的事物，不能構成侵犯極少數人權益的理由；畢竟，目前的「大多數」也都是由過去「極少數」轉變而來的。

像車禍那樣「殘忍」、「死屍」、「受傷」、「流血」、「苦痛」的呈現，在英文中有時被形容為「色情的」（pornographic）或猥褻下流的。它們之所以會引發當代多數人的不安情緒，其實是「文明化」的歷史過程所造成的。所謂「文明化」的核心，就是人與獸性的嚴格區別：凡是與動物相似的表現都被認為有損人性尊嚴而盡量被消除隔離，於是生（性）、老、病、死都被隱藏幕後，更不讓兒童接觸。「文明人」就是清潔衛生、彬彬有禮、正常健康、外表尋常、情緒自制。

中產階級在人類社會邁入現代時是推動文明化過程的前驅主力，不斷改造著不符合「文明」標準的下層社會貧病、髒亂、粗魯、暴烈、「公眾或婦女兒少不宜」、「色情變態」等等。對「不文明」事物的嫌惡恐懼情緒，起初只是中產階級的感受，但是卻在歷來的法律規訓與社會改造中（如蔣介石在大陸與台灣都提倡的新生活運動）逐漸擴及全社會。

由於這個文明化標準也暗含不少歧視壓迫，所以近年來在不同

議題與層面上遭到挑戰。例如平實地看待與接受死亡、讓兒童認識死亡等等已經成為一種新興運動，其目的之一就是呼籲不要歧視在身體上、行動上、情緒上可能無法符合「文明人」標準的臨終者、病痛者、老邁者、居喪者或家屬。由此推論，平實看待與接受死屍也應該是新死亡運動的下一步。從網路上屍體網站的流行來看，不少人已經對屍體有著與中產階級不同的情緒感受，中產階級的厭惡恐懼感當然需要提出合理的理由才能壓制少數人的偏好。

如果說媒體未得當事人或家屬同意就不應該拍照公佈，那麼這個倫理標準也不應有選擇性。例如警方破獲賣淫時帶領媒體去拍妓嫖赤裸的窘狀，還有其他無數枉顧主體意願的類似呈現，都應該在禁止之列。另外，媒體頭版有時刊出身體受傷照片是有所必要的（例如陳水扁受槍傷的照片），關鍵問題只是：媒體的倫理標準不能隨著中產階級或保守團體的喜惡與需要而變化。

「文明化的倫理」之所以反對刊登車禍照片，乃是基於不願人們被殘忍對待、不願人們受到傷害與苦難之人道與尊嚴。同樣的，文明化的倫理也曾影響二十世紀的刑事司法與監獄的改革（不願犯人受苦難、被殘忍對待等，或司法強調更生而非報復），然而近年來卻看到中產階級與保守團體力主以嚴刑峻法或不准假釋等來對待某些犯罪行為，這也暴露了文明化的倫理顯然有其選擇性。

裸體與屍體¹，由於缺乏象徵文明人的衣物與能動，所以都被視為「不文明」的身體而遭排斥。然而它們也是處於自然狀態的身體，是作為動物的人類無法切割的真實存在。中產階級選擇性的文明，是偽善與不公正的，我們需要在自然與文明的辯證中有更一致性的合理倫理。

原載於《蘋果日報》論壇2006年11月27日

1. 《蘋果日報》因為經常刊登聳動照片，而被電視諧擬節目諷刺為「裸體加屍體」的媒體，即本文標題的由來。普通人（而非公共人物）在公共場所發生意外，是否享有不被拍照的隱私權呢？本文並沒有處理這個「街頭照相」的問題。但是在隱蔽處兩願的妓嫖雙方應該享有隱私權（參看前文）。

看誰在騷擾誰：

解構公廁情慾

勁翔

提起公廁，大概會想起臭氣沖天；情慾呢？當然是肉香四溢。公廁情慾並聯，就看似狗屁不通。不過現實中就存在著一群公廁同志。如果你是一名主流中產直男人，筆者誠意邀請你現在一同去偷窺獵奇，進行一次公廁之旅。勿擔心，只有色，無味的。

搶攻男廁廁

早年前台灣女生發動起一場「搶攻男廁」的活動，促使有關當局正視女性的排泄需要。台灣學者卡維波曾就此於〈搶廁所與尿療〉一文中引伸出「同志搶攻異性戀廁所」的概念，提議情慾化公廁。若果要高姿態的搶攻異性戀廁所，在香港現時的环境並不可能，然而暗地裡，不少同志早就開始進入公廁，以開拓生存空間。

台灣有白先勇筆下的聖地新公園（現被易名「二二八公園」），香港也沒有被比下去，十九區公廁到處有春光。男同志留下不少腳毛的同時，異性戀的沙豬也不忘在這些「釣魚台」上插旗，什麼「變態基佬唔要面」、「基佬愛滋死」、「屎忽鬼唔駛顧家」、「吊死死基佬」等等侮辱的言詞目不暇給，觸目驚心，差點以為去了「城市論壇」。幸好有劉慧卿、司徒華及李柱銘等人的大名在公廁牆上陪同男同志們被攻擊，男同志有幸與名議員齊名，應喜？該悲？

豬八戒照鏡

其實在主流思想裡，公廁同志縱使不用被吊死（然而也有男同志因為在公廁找樂子被捕後自殺），大概也逃不了被貼上「濫交」、「污穢」、「變態」等標籤。壓迫不獨存在於異性戀的世界，在同志之間，其中最令人作嘔之說，就是建立「良好同志」形像：你／妳要人家接受自己，先要證明給其他人知道同志是很正常的，謹記努力工作，做好自己，要做一個出色的同性戀者。「良好同志」形像說穿了，正正是出色／強勢的同志踏著弱勢同志的肩膀上位，期望透過邊緣化弱勢同志來脫穎而出，朝思暮想能成為被主流社會收編的一群。至於老年同志，camp同志，基層同志，「無文化」的同志就統統只注定受冷落。怪不得政治智慧奇低的娛樂圈中人最愛說：「我不會歧視同志，他們很友善，並且都很有藝術天份。」天呀，難道如我這些自少美術科合格已額手稱慶，唱卡拉OK五音不全的同志，就因為不夠「出色」而沒有資格成為同志嗎？如果同志真的需要「做好自己」的話，公廁同志很可能被「（恨）有出色的同志」扣上「不自愛」的帽子，恨不得將之逐出「家門」。另一個情況是，公廁同志知道身份被悉穿的後果，例如會被「（恨）出色的同志」輕重循循善誘改過自新，重則疾言厲色濫交、下賤，更卑劣者表面不同聲色，暗地裡唱你cheap。故聲音被說出之前已經自我審查掉，絕口不提公廁情慾。否則何解公廁這個很多男同志「行出來」的第一步，甚少會在同志間討論呢。

秩序井然的情慾階梯

情慾並非純然的個人選擇。細心一看，就會察覺一條秩序井然的情慾階梯，依次由高至低的是：貞潔的婚內性行為，婚前與另一半在有愛情基礎下進行的性，晚九朝五式的性，與性工作者的交易。男人在此階梯中又比女人優勢，男人不忠貞是風流，女

人不忠貞是下賤、淫蕩，對嫖客與性工作者的評價的差異更是大然而喻。如果要安插公廁情慾在這情慾階梯，大概也比性工作者好不了多少。筆者不打算去拆解公廁情慾是否道德這個問題——道德無非是一個誰有權力去設定成規的不平等遊戲。撇開道德，加諸於公廁情慾的（莫須有）罪名離不開騷擾直男人和傳播愛滋病兩項。越多罪名、越是越軌，在階梯的位置自然越低。在下文，筆者將嘗試解構有關公廁情慾的污名，搗亂這條情慾階梯。

公廁同志是一個自足的生態環境，同志們在內裡找自己所需要的，不假外求。同時，為避免這個生態環境遭受破壞及保障自身安全，公廁同志會採用一些大致雷同的做法。第一：選擇在通道盡頭的廁格駐守，既避免直男人庸人自擾，又能防止直男人無意闖入，壞其好事；第二：當有人進入時，通常會立即蹲下、扮作繼續方便、或掉轉面，直至他離去或者被確認為同路人，才回復正常狀態。所以擔心直男人會被騷擾是多餘的，請認清在這個異性戀的世界裡，直男人與公廁同志孰強孰弱？公廁同志根本沒法傷害直男人，相反直男人只須向警察投訴，便會帶給公廁同志災難性的後果；又或只須大力踢門，吠一聲「死基佬」，整個生態環境立時解體；即使那個直男人有暴力傾向，持強凌弱的向公廁同志動粗，後者除捱打、走避外大概不會報警，免得被雪上加霜，添麻煩之餘還要擔憂暴光。

至於說公廁同志會傳播愛滋病，更是無稽之談。首先會否染上愛滋病是視乎閣下怎樣做，而非在那裡做。其次，公廁內的性行為很多時是神交以外最安全的性交方式。通常都是以自慰方式進行，口交已是甚少發生，更勿論肛交。如果真心關心愛滋病，便應該張貼和擺放更多有關愛滋病的資料，與及安裝安全套售賣機於公廁內。

照顧你／妳需要

Laud Humphreys 在 *Tearoom Trade: Impersonal Sex In Public Places* 一書內提到六十年代美國男同志在公廁內的活動，他發現大部分男同志活躍的公廁都有兩個共同點，其一是位居於人跡罕至的公園；其二是較偏僻，通常是距離主要公路五分鐘的車程。在符合這兩個條件的公廁找樂相對安全，因為較少機會被直男人騷擾。但在香港，市區環境擠迫，少人到而又位於交通方便的位置之公廁並不多，故此設計公廁時應花點心思照顧男同志之需要，以阻止直男人騷擾公廁同志。另外，舊式公廁的廁格是雙摺門，面對面兩排，較合公廁同志的需要，有些新式的公廁卻在這點上是大倒退，單摺門，一排過。卡維波在上文中一針見血的指出，「在過去我們只看見了使用者的『排泄』需要，現在應該還看到使用者的『情慾』需要；過去我們只看見了使用者的不同『性別』，現在還應該看到使用者的不同『性偏好』。」

旅程就此完畢，如果你下次到公廁，就拜託拜託不要大驚小怪，並謹記檢點言行，勿騷擾那些已受夠壓迫的公廁同志。

附錄——搶廁所與尿療

卡維波

1996年五月初台灣，為了抗議公廁空間不符合女人需要，女人往往大排長龍，於是有個女大學生「搶攻男廁所」的活動；同一時間也有一場聽眾踴躍的「尿療法」說明會。廁所是把尿排泄掉的地方，尿療卻是把排泄掉的尿喝回去，兩者好像沒什麼關係，但是如果我們往「性」這個常被隱藏壓抑的話題去想，可能會有意外的發現。

「女生搶攻男廁所」雖然是女生因為空間不夠而被迫使用男廁，但它在某個程度上暗示了：男女可以共用同一個廁所。

事實上，如果某些地方的廁所不分性別，或許較不浪費空間資源（因為進出、盥洗、隔間等公用空間可以合併），也可能使兩性在空間的公平分配問題上較無爭議（因為大家都用同一空間）。此外，「男女共用的廁所」對女性可能反而比「男女分廁」較安全，因為使用人數因集中而增多了。

現在的「男女分廁」其實是一種「兩性沙文主義」，因為這種廁所忽視了「兩性」以外的其他性別與性偏好，根本就排除了各種跨性別人口的感覺與需要。現行的「男女分廁」本身就是鞏固性別嚴格二分的意識形態配置；故而廁所應該多元化，使分廁與共廁視地點及功能並存於我們的社會中（例如有很多老人、殘障、幼兒需要協助如廁的地點就應該男女共廁）。

但是男女共廁還有「隱私」的顧慮，例如，某些男性如廁時會感到背後的「女性凝視」而尷尬，某些女性則會擔心暴露癖與偷窺。不過這些問題其實可以在空間的重新設計下被技術地解決。我們感興趣的倒是：為什麼如廁排泄一定要有「隱私」？

我認為如廁之所以要求高度隱私，是因為排泄活動已和「性」關聯在一起，而性涉及羞恥感，所以才需要隱私。

世界上很多其他文化中的排泄活動並不要求高度的隱私，像數年前中國大陸尚很普遍的那種沒有門的公廁，人與人只被一個矮牆分隔（台灣過去也有類似的公廁）。這種現象說明了排泄不必然被人 and 「性」關聯在一起，兩者的關聯是因為影像時代的來臨，而把遮蔽的身體「性（感）化」的結果。

換句話說，一個和性沒有必然關係的東西，可以在歷史文化的過程中被「性（感）化」、「色情化」（女性乳房及內衣褲是另二個明顯的例子）。

一般人從小被教導去厭惡排泄物，但是屎尿這些排泄物也可

以被「性（感）化」或「色情化」，有些成年人會因為屎尿而性興奮（如觸嗅或觀看排泄），這種對排泄物的性偏好，叫做「屎尿戀」。

有些學者認為「屎尿戀」是人類演化的遺跡，因為人類未能直立行走時，常嗅聞自己的屎尿以確定疆域，並由此產生愉悅。還有學者認為人人皆有不同程度的屎尿戀，但是卻被壓抑，屎尿之所以常成為笑話或罵人的題材，正是為了要發洩被壓抑的情緒能量。

從這個角度看尿療，或可認為它在「偷渡」屎尿戀情慾；不論如何，至少尿療可以間接地幫助人們培養屎尿戀，增加性愛的情趣愉悅。

如果說排泄物可以被「性（感）化」，廁所當然也可以，而且早就有人這樣做了。在國內外，廁所是許多同性戀者情慾活動的場所，但是他們的需要卻未被現有的廁所空間設計列入考慮，更經常在廁所內遭到警察對其隱私的干擾。此外，也有異性戀者偏好在公廁進行性活動，這之中有所謂「公共場所戀」的性偏好者，也有那些對身處異性廁所而有「性別越界」之快感者；至於屎尿戀者，亦很可能鍾意廁所特有的情慾「氣氛」。

不少廁所設計者早已認識到廁所有多重功能：廁所不但是排泄之處，也可以是休息、社交、更衣、化妝……之處，這些設計者在考慮廁所地點的特性時，都有「多元廁所」的理念；但是至今廁所的情慾功能卻完全未被考慮。例如台北新公園的廁所（同性戀）與台北光華商場的廁所（青少年購買色情書刊後常去之所）都可能是市政府應該關心使用者的情慾需要的廁所。也許未來還需要一次搶攻廁所的活動，例如同志搶攻異性戀廁所，把廁所從「反情慾」的警察與「情慾盲點」的空間設計者那兒搶回來，把廁所情慾化。

在上週「搶攻男廁所」的活動背後，有一套關於空間設計的

理念，亦即，空間設計應該符合不同使用者的需要。在過去我們只看見了使用者的「排泄」需要，現在應該還看到使用者的「情慾」需要；過去我們只看見了使用者的不同「性別」，現在還應該看到使用者的不同「性偏好」。

原載於1996年5月13日《聯合報》副刊。早期女性主義者要求改良女廁空間的代表文章：何春蕙〈女廁〉《不同國女人》自立晚報社出版，1994年；何春蕙《豪爽女人》1994年，頁53-56

被保守道德製造的「隱私」

2001年8月台灣藝人小S、阿雅、陳純甄、范曉萱等人在私人住宅的後院被某週刊偷拍，引發了私人住家是否有隱私保障的問題，這可以從隱私權起源的西方談起。

在過去西方，住家房屋原本是社交與商業辦公之處，幾乎無隱私可言。但是到了現代，住家與營業場所分開，社交也移到了酒館飯店等公共領域，住家的功能變成教養子女與親情交流的「家庭」，而且在對抗君主專制的過程中，住家逐漸被視為君權不能及的個人堡壘。住家神聖不可侵犯的隱私權就是這樣建立起來的。

但是住家的後院呢？以西方的案例來說，住家後院的隱私保障雖然存在，但是卻不如住家內部。加拿大曾有某女子在其後院袒胸露乳，卻以會被路人看到為由而被控定罪。此外，即使無法從路旁看到，警方仍然可用直升機與望遠鏡這類高科技來監視私人住宅後院，而不被視為侵犯隱私的非法搜索；這在美國非法種植大麻的案件中有許多前例。從這些例子來看，當國家企圖偵查犯罪時，總會延伸其權力之手進入人民的隱私空間，因此住家後院的隱蔽程度與其周遭實際空間的隱私權，有時不容易得到伸張。

另一方面，就小S阿雅事件本身而言，幾個已經成年的藝人抽煙、喝酒、親密、狂歡等等行為，原本算不得什麼驚世駭俗，但何以構成八卦雜誌的炒作目標呢？仔細推敲下去，其實可以觸及晚近隱私爭議的另一個核心面向。亦即，很多「隱私」問題是社

會的不寬容或虛假偽善的道德標準所造成的。例如，社會對於同性戀有偏見，所以某人的同性戀性取向會成為引人窺視的隱私（異性戀性取向則不是隱私）。換句話說，如果社會寬容開放，那麼就不會有那麼多「隱私」，也不容易有那麼多隱私權被侵犯的問題與痛苦。

虛假偽善、脫離現實的道德標準也是另一個製造「隱私」的元兇。今天社會的性在實際上頗為開放，但是如果公共領域總是要維持保守性道德的理想標準，那麼就會製造大批「兩面人」，以及一大堆見不得人的「隱私」。

小S與阿雅等人雖然已經成年，但是卻擁有大批青少年歌迷，主流社會與家長強烈要求這些藝人做好榜樣，其實是這次整個隱私事件的深層肇因。今天很多青少年會在社交玩樂時抽煙喝酒，但是成人社會卻要求青少年禁煙禁酒；今天很多少女喜歡在派對上性感地解放肢體、自在表達情慾感受，但是成人社會卻認為這是敗德的放浪形骸。今天很多青少年可以接受朋友之間有親密接觸，但是成人社會則認為除非彼此是男女朋友情人，否則不應該有親密接觸。這是成人社會與青少年價值觀與生活方式的差距。而當成人社會以強大的資源利益（如藝人形象的廣告）推銷並維護一個脫離許多青少年現實的道德理想時，替青少年代言的藝人之隱私必然是首當其衝的。

原載於2001年8月13日《中國時報》時論廣場

現形與現身

現形（outing）和現身（come out）是同性戀運動中兩個頗有爭議的策略。

所謂「現身」或「出櫃」¹就是同性戀者公開自己的身份。由於處境不同，每個人現身的過程與方式也不盡相同。有人在大眾媒體前現身，有人在朋友同學同事間現身，有人向配偶、子女或父母現身，有人則向意中人現身。當然，去同性戀酒吧等場所也是一種現身；還有和情人在街上親熱，或打扮舉止符合一般人對同性戀的想像，也都可算得上某種程度的現身。

不論哪一種現身，現身者都是自己自願公開身份的；如果是被同性戀運動團體所揭發，使其同性戀身份曝光，那就不是現身，而是「現形」了。同性戀運動有時會採取「現形」策略來對付一些迫害同性戀的名人，這些公眾人物雖然本身是同性戀，但卻寧為「同奸」，甘願作異性戀體制的幫兇，因此，同性戀運動的團體有時會公開這些名人的同性戀身份，讓她（他）們現形。

還有些時候，被現形的名人未必做了什麼不利同性戀的壞事，但是因為這些名人沒有利用她（他）們的公眾位置來促進同性

1. 「現身」在台灣一般叫做「出櫃」，不過在1990年代的《島嶼邊緣》雜誌時期，就採用「出櫃」來代替「出櫃」，因為「櫃」其實和「櫃」是同義字，櫃的意思就是櫃；但是「櫃」的音和「軌」相同。因此，使用「出櫃」二字還表明「現身」是一個政治動作，是出軌的，是要攪擾異性戀霸權的秩序，而不是要符合「正常規範」。所以，出櫃作為現身乃是鬼魅魍魎、妖精魔怪の出籠邪現。

戀的利益，所以也成為現形的目標。

反對「現形」策略的人認為「性」是件私事，每個人都有保持維護其性祕密的權利，即所謂「躲在暗處中的權利」（closet right），因此不應該強迫現形或給別人現身的壓力。畢竟每個人的處境不同，不能規定大家為了同性戀集體的利益而都（以同樣方式）現身，這是對個人和個人選擇的尊重，這種尊重正是同性戀運動原始的精神——尊重同性戀作為一個個人及其所做的性愛選擇。

堅持現形策略的人則認為，今天同性戀因為其性偏好而被歧視，因為「性」而影響其工作權與社會地位的攀升，因此不能說性只是個人私事。同性戀運動的目標不是使人永遠都有個見不得人的私人祕密、暗處，而是使大家都有公開自己的「性」（偏好口味、經驗心情、遭遇歷史等等）而不被歧視或感到羞愧的權利。易言之，同性戀運動爭取的不是「躲在暗處中的權利」，而是「出處」的權利、更是拆除暗處的權利。由於同性戀運動與集體的鬥爭，才使得每個個別的同性戀者活的更自在，所以每個同性戀都有責任去促進運動和集體的利益，促進方式之一就是現身；那些不願現身的同性戀實際上會有鞏固異性戀體制的效果。

上面關於現形的正反意見似乎都言之有理；但是如果更深刻的思辯，而不致太快落入以正義化身自居的道德絕對主義，我認為必需把這個問題放到更寬廣的脈絡裏。雖然表面上現形談的對象只是名人，但是因為其背後假設的問題，例如：當集體運動促進了個人利益時，個人有沒有責任去促進集體利益？還是個人有權保持其隱私？這些其實是更廣泛的運動倫理問題。所以「現形」不但和一般非名人的同性戀者的「現身」密切相關，同時也 and 同性戀有相似處境的邊緣弱勢族群密切相關，特別是那些被同樣的性壓抑制度所迫害，因而同樣有現身問題的愛滋病患、私生子、豪爽女人、被性侵害者、濫交者、賣淫者、變性者、通姦者等等。思考上述這些性多元人士的現身／現形，將幫助我們更細

緻具體地注意問題的複雜性，也可能避免簡單化的策略。

不管怎麼說，現形總是同性戀運動對某些同性戀者所作的揭發；如果有異性戀者去公開同性戀者的身份，那就根本不是現形，而是醜惡無恥的迫害了。

原載於1996年3月4日《聯合報》副刊

讓性器官佔領台灣

最近剛出版的一份新聞週刊以「性器官佔領台北」的封面標題來談幾件和生殖器名稱相關的事件。

第一個事件是最近有些廣告和歌曲的內容包含了「屌」、「屎」等生殖器的俗稱。另一個則是台北市政府官員陳哲男（此時市長為陳水扁）講髒話的事件。有趣的是，新聞週刊的一篇評論把兩件事放在一塊，認為廣告中出現屌、屎等字眼是「上流人做的下流事」。緊接著，市議員就為此提出了質詢，認為這是在散播造成青少年沈淪的髒話邊緣文化¹。

1. 以下是《台灣日報》的一則報導：〈台北髒話文化迅速蔓延、性器官字眼攻佔各廣告〉1996年12月25日，（記者丁立立／北市報導）

台北市已被「性器官」佔領了？你可曾發現，各種形容男、女性器官的字眼，如「屌」、「屎」、「尻」、「禽」等，已悄悄充斥在各種廣告中，四處可聽、見？新黨議員楊鎮雄、魏憶龍、秦儷舫說，這是台北的「髒話文化」，目前正迅速蔓延。

民政局長陳哲男「髒話」風波方息，新黨議員們昨（二十四）日在議會教育部門質詢進一步探討台北市的青少年髒話文化，認為今日習慣如此，他日難保不會再培養一位說髒話的局處長。

他們表示，台北市青少年正處於「性器官」佔領的城市，各種形容男、女性器的口語詞彙，充斥台北街頭。當場以時下的罵人用語，包括屌、屎、尻、禽、【尸從】、騷六字，考問在場的教育局長吳英璋、新聞處長羅文嘉他們的發音、字義，也引起其他官員查字典的騷動。

魏憶龍指出，這些字眼近來充斥在廣告中，不只車廂車體，廣告看板隨處可見。他並出示一張張貼在公車上，上寫有「我很想夸你」的廣告質疑，滿街跑的公車，對國小、國中、高中生的影響誰能負責？

楊鎮雄更以近來一些所謂「創意廣告」的用詞當場「請教」官員，對「沒有女人，男人，屌，什麼？」「聲勢，屎，人」能登上大雅之堂相當不可思議，抨擊市府在幫助散播速成的邊緣文化，將使髒話文化成為主流！

對這樣的立場，我十分的不同意。以下我要在本文說明兩點；第一，我雖然也反對以生殖器來罵人的髒話，但是我反對的原因不是因為這種髒話「下流」，而是因為它對性器官採取負面的評價，醜化了性器官，是一種情慾的壓迫。第二，生殖器之所以能用來罵人，是因為它是文化禁忌，如果我們希望大家今後不要用生殖器的名稱來罵人，那麼最有效的方法絕不是譴責這些名稱的出現，反而是讓屌、屎等字以沒有罵人的意含，大量的出現在公共領域中，例如，讓人人皆可以稀鬆平常的談論性事、指涉生殖器而無禁忌。

若要瞭解我的論點，首先必須明白，像「屌」這樣的字，未必就是「髒話」；是不是髒話，得要看上下文的脈絡²，得要看是不是用來罵人的。

其次，如果有人說，不論是否髒話，一篇文章或廣告只要有屌、屎等字就是下流，那麼我們要問的是：為什麼指涉某個身體器官的語言會變成下流？而指涉其他器官的語言不會？更值得我

秦儷舫也強調，許多髒話在「好」字的修飾下，堂而皇之的出現在媒體視聽上，對教育及社會文化的養成形成一大諷刺，她舉「好屌」竟成為時下青少年口頭禪為例，憂心語言、文字的暴力將為他們帶來另一種沈淪！

2. 黃永武先生在一篇有趣的文章中提到「卵泡」、「捧卵泡（葩）」等字詞在中華文化中的久遠流傳，並不限於閩南語。他並且結論說：「卵，可以成髒話，也可以神聖，端看出現於何種場合、時間與對象」（參見黃永武，〈捧卵子過橋〉《聯合報》，2004年10月11日）。黃永武此文的脈絡是2004年9月，台灣外交部部長陳唐山在接見台灣鄉親時，批評新加坡在對外發言時為討好中國大陸，陳唐山使用閩南語「捧卵葩」來諷刺新加坡之言行，外交部在起初的發言記錄上使用音譯之LP代替「卵葩」，此事透過媒體報導引起社會各界廣泛討論。期間《自由時報》曾刊登不少支持陳唐山之文章，連帶也多少平反了性器官語言在公共的出現。台灣中央大學性／別研究室的「性政治網站」（前身是「性解放網站」）有「公共性語言」網頁（<http://intermargins.net/repression/deviant/PublicSex/dirtywords/index.htm>），收錄了LP事件的一些文章可供參考。不過到了2007年，國民黨總統候選人馬英九競選文宣出現「他，馬的就是愛台灣」，以及挺馬的網路電台「趕羚羊」（「幹你娘」的諧音）之聲，卻遭到曾經支持LP的親綠輿論之譴責；結果文宣撤下，趕羚羊之聲改名為LP之聲（love & peace），所謂「髒話」的爭議漸息。

們思考的是：為什麼醫生、性教育專家可以說「陰莖」「陰道」等而不被認為下流、不宜？

很明顯的，是我們的文化對性語言的管制，使得「屌屌」變成不雅的下流語言。這種對性語言的管制同時也是一種性的社會控制，因為談論性器官雖然是一種禁忌，但是醫生等「專家」卻有正當性來大談性事而不會被責難，他們可以獨佔談性的權力，因而壟斷對性的定義，並藉由對性的定義規範來控制性行為。說穿了，「性語言低俗下流不雅」的說法，只是不准大眾說性，以便管制大眾性行為的社會手段而已。可是我們也注意到，就像所有的社會控制一樣，弱勢者在其中更蒙其害。例如，青少年和婦女在談論性器官時，會比成人和男性蒙受更嚴厲的責難，因此也更容易受到成人和男性的控制支配。

有人可能認為，如果我們不管制生殖器官語言，那麼就會造成三字經髒話的氾濫。這個錯誤看法其實完全不瞭解髒話的心理學。我們需要問：為什麼髒話三字經總是和「性（器官）」相關？為什麼性語言能夠罵人？換句話說，為什麼性語言會和敵意、仇恨、嫌惡相關連？還有，為什麼三字經會讓人覺得「罵得很爽」？

「很爽」，正是因為三字經把無意識中被壓抑的性直接表露出來，因而有了逾越道德倫常之爽快感。但是人們的道德意識又不容許這種直接的表露和逾越，因此便以憎恨、嫌惡、仇視這些和「爽」相矛盾的情感，來和性器官或性動作連結，以掩飾和偽裝自己逾越道德倫常的衝動。就是像這樣的心理運作，造成了三字經一方面可以罵人，一方面又覺得「爽」。（例如「禽你媽」則是對「禽我媽」這種亂倫衝動的再度偽裝反掩飾）³。

3. 髒話心理學的最重要部份，不是解釋為什麼三字經讓人爽，因為大家都可猜到那是逾越禁忌；但是為什麼三字經會同時製造敵意、嫌惡、仇恨？這些情緒是和「爽」矛盾的，為什麼三字經能產生愛恨矛盾的情感？這才是需要被解釋的。本文則認為三字經的「恨」終究來說乃源自對性的歧視與壓迫（見附記）

由於三字經必須將憎恨及嫌惡與「性」相連結，故而強化了一般人對性事或性器官的歧視及嫌惡。三字經強調，「性」不是愉悅美妙及可讚賞的，而是醜陋卑下及可詛咒的，三字經的效果因此使性被敵意和疑懼所滲透。照這樣說來，三字經傷害了人們對「性」的正面感覺，而對於那些把性當作健康的娛樂、愉悅的嗜好的人，或者因為種種原因被視為和「性」相關的人（例如性工作者），三字經時時在傷害及侮辱他（她）們。此外，由於女人向來被視為性的對象，並且女人說性語言會遭到更大的責難，所以男人通常是髒話的定義者，這也使得髒話帶有強烈的性別色彩，並使得女人的性器官變成被辱罵的焦點。

如果性器官是個人人可說，沒有壓抑禁忌的名詞，那麼說屌屎幹肉等字時就不會再有踰越的快感，人們也就沒有心理原因再用這些字罵人了。

讓屌屎屌屌佔領台灣吧！

原載於1996年12月23日《聯合報》副刊，以及〈三字經，從負面看人「性」〉《聯合報》11版，1994年11月23日

附錄——女人與髒話

當年李登輝總統宣佈郝柏村組閣時，《首都早報》在頭版登了一個大大的「幹」字，曾經引起不小爭議，有人認為民主應從不說「幹」開始，也有人認為三字經只是表達詛咒的口頭禪，不見得有侮辱任何人的意義。

可是，女性覺得三字經有侮辱的含意，這種主觀的感受不容否

，而三字經的愛恨矛盾則是弗洛伊德講的「改裝」心理運作機制造成的。

認；事實上，對許多女人而言，三字經甚至也構成一種性騷擾。

不過，為何性器官字眼會造成騷擾侮辱的效果呢？原因是屎屌性禽等字經常有負面的、令人反感的、甚至令人恐懼、仇恨、憎惡的意義，因此「讓屎屌屌佔領台灣」就遠不如「讓書香書癡佔領台灣」，「讓同性戀佔領台灣」就不如「讓科學家佔領台灣」。這種意義的建構絕非自然的，而是性壓迫的一部份。這種意義的建構正是壓迫性少數／性多元人的機制之一（「性少數／性多元」的女人包括了女同性戀、性工作者、被性侵害的女性受害者、淫婦、女性「變態」、和女性情慾主體——也就是追求真正性自主的女人：拒絕只作性客體或性對象，並且也要作性主體的女人）。換句話說，正是因為性被歧視、性多元被壓迫，所以性才是負面的，才會被利用來侮辱和騷擾女人。

因此，如果只是不准人們說「性」相關的字眼，並不能改變「性」的負面意義。只有消除性歧視和性壓迫才能使性字眼不能傷害女性。

消除性歧視和性壓迫的方法很多，從性語言著手也是方法之一。本文的主張「讓屎屌屌佔領台灣」，就是藉由性字眼的另類出現而顛覆這些字眼的負面意義。這是因為性器官字眼的意義，就像所有字的意義一樣，乃是由這些字眼出現之脈絡（上下文）所決定的。易言之，不是在所有的脈絡下，屎屌等字必然會騷擾或侮辱女性；當這些字眼更普及的出現在一般日常脈絡時，或和正面事物連結時，就會逐漸改變或擴充其慣常的意義。相反的，禁止性字眼的出現，反而更深化了對這些字的禁忌，強化這些字的威力，對女性不利，也對性多元不利（一般人都知道三字經對女性不利，但三字經對性多元或性少數的不利更是幽微而廣泛）。

現在的問題是：如何在性器官語言的定義與詮釋上爭戰，以改變這個現況？即，改變屎屌性禽等字的意義為正面的（即屎屌這些字的意義變成在乍聽之下，就讓人直覺是好的，就像

「書」、「科學」、「愛」等乍聽之下直覺為好的事)。

這個改變語言意義的策略的方向是什麼？如果策略是「女人與性多元自己不說屌屌性禽……」（或者，等到女人革命建國成功，有了政經權力之後云云，才能談性），那麼這不是爭戰，而是投降；它的背後是對這個爭戰、對說這些字眼的恐懼和無力。

我們可以理解，有些女人和性多元是寧願不碰這個問題的。因為過去和這些字的遭遇、和性的遭遇總是帶來恐懼、挫敗、輸賠，這是性／別壓迫社會常有的狀況——性／別弱勢通常是只賠不賺的！

可是另一方面，也有些女人和性多元在其局部的脈絡裡，可以顛倒打敗賺賠的邏輯，可以用屌屌性禽等字而得力／得利。她們甚至可以說髒話、講三字經來反擊對方——她們的氣勢力量，在局部的脈絡裡顛倒或再定義了這些用語的文化意義。

這些女人和性多元之所以不怕這些「性」字，是和她們的生存處境有關，和她們日日搏鬥的環境有關。她們不會是女教授、女學者這些體面人士（這些體面人士說了髒字，就會斯文掃地，喪失權力，這是社會對她們的紀律管制，和她們的私人勇氣無關）。另一方面，說髒話開黃腔的女人多半可能是和男工頭鬥嘴的女工、賤女人、躑家的太妹、風塵女人、三八女人、悍婦、「壞女人」……。

我們因此要向這些壞女人致敬、學習、發揚光大她們的另類語言實踐。

如果「好女人」這時不反省自己原已享受到的社會資源和光環，（而正是這些社會資源和光環，使這些好女人不能、不敢用屌屌性禽等字），反而在那邊說風涼話：「是否在複製模倣父權異性戀啦、是否會讓另一些女人（即，她們自己）受到另一種壓迫啦，云云」，那麼，我們必須指出這是一種上層女人想要繼續保有其資源和光環的權力策略。

我們堅持「壞女人」一定要先能進入性／別運動的領導階層，性／別運動必須有論述來榮耀妓女、女同志、女工、太妹、跨性別、女SM……。讓「壞女人」和別種女人取得平等的權力。從這個最赤裸裸的權力角度去思考我們需要什麼論述、或什麼論述策略才能立刻實際有效的賦予這些壞女人榮耀與權柄；其他的扯這些性底層女人後腿的玄虛花招，都是想保持現狀的煙幕彈而已。

滿口「屌屌幹屌爽」的女人、黃腔性笑話不離嘴的女人就是我們的女英雄、女聖人、婦運之光、女德之典範、母儀天下。

性／別解放的文化戰線因此就是在更大的範圍內，藉著各種策略（像《島嶼邊緣》的後正文或KUSO、或錯置脈絡等）來讓屌屌等字廣泛出現在公共論壇，卻沒有其慣常的主流意義，反而有顛覆主流的意義。例如，把「理性」改稱為「屌性」，或把虛詞用屌屌等字替換。這種用法並沒有遵循原來語言的規則，也因此不可能有什麼父權異性戀的含義。

如果有人說，我不管什麼脈絡，只要看到屌屌等字，我就受到傷害。這種情形是可能的。但這就好像有人說，她只要看到一對異性情侶熱情愛撫，或者兩個男的公然接吻，她就會被傷害到、或被性騷擾、很受不了。但是我們其他這些人不也被屌屌不能正當的充斥在公共領域的情況所日夜傷害嗎？（正如同同性戀被不能公開表達同性情慾所傷害一樣）。但是就像上文所分析的，屌屌正當的充斥在公共領域是徹底（radical）反擊性／別壓迫的重要策略，而且也是不同階層女人、或所謂好壞女人之間達成平等的重要策略。所以，我們要把屌屌的出現串連到新的抗爭脈絡去，而不是繼續禁止屌屌的出現。

與本文相關的思考可參見〈（甯應斌）評論〉，收錄於《從酷兒空間到教育空間》，何春蕤編，麥田出版社，2000年，頁273-

性政治

性政治 A B C

以下是七篇短文（曾發表於香港《明報》），簡單說明「性政治」的觀念，也就是「性，作為一種社會運動，作為現代的解放運動」（性解放）的意義。

性運

近代大規模的社會運動是從工人的階級運動開始的，階級也曾被當作最主要的社會矛盾和最重要的社會範疇。但是逐漸地，其他的社會矛盾也開始受到注目，這之中最重要的便是「種族」¹和性別因素所掀起的少數民族運動與婦女解放運動。因此，曾有一段時間，階級、性別、「種族（族群）」被視為三大社會範疇，是各種社會批判理論言必稱及的「三大件」。

現在，三大至少變成了十大，新增加的社會矛盾就是「性」，還有殘障（或稱「特能」able bodies），以及年齡與種屬（即動物解放），還可以加上生態運動與消費者運動等。

世界各國反抗性壓迫而形成的性運動包括了同性戀解放、女性情慾解放、愛滋人權、妓權運動、反對政府檢查色情、SM戀運動、以及強調愉悅與性平等的全面性教育改革運動（comprehensive sexuality education）。此外，還有一些方興未艾的性解

1. 人類不論膚色深淺，都屬於同一種，並沒有人種之別，種族乃是虛構的；人類只有族群之別。所以應該用族群取代種族。不過為了用語習慣，有時我還是用「種族」，並且盡量用引號來提醒：「種族」乃是種族歧視者的虛假建構。

放運動，像青少年情慾解放運動，以及身心特能者（disable）的情慾人權、雙性戀解放等等。這些性運動的主體則常被稱為「性激進人士」（sex radicals）或「性異議人士」，自由主義者則稱這些人為「性少數」，我則喜歡稱之為「性多元」（sexual pluralities）。此外還有各種稱法，如polysexuals、sexual variants、sexual diversities或sexual outlaws（台譯性／別壞份子）、性底層等等。

社會在變化，可是也有人總死守著「三大件」，拒絕承認新興的社會矛盾呢！

性政治

一般人多半能理解民主政治、階級政治、性別政治這些名詞。但是講到性政治就有點不明所以。

民主政治是統治者與被統治者的權力關係，階級政治是資產階級與無產階級的權力關係，性別政治則是男與女的權力關係。這些政治都大致可以分出上下兩個階層，上層對下層有支配壓迫的權力關係，而這些政治的內涵則主要是下層爭取平等、分配的公平、反歧視。

同理也可以推知，性政治必然是性上層與性下層的權力關係。目前的性下層包括了同雙性戀、性工作者、跨性別、性變態、濫交、愛滋病患、跨代戀等等，爭取的則是不受法律迫害的性人權，有平等的機會從政與就業（公教職）而不必掩飾自己的性身分，並且要求教育與媒體正面呈現其性模式。

現時的性下層都必須矇混假扮才能取得社會地位與尊嚴：同性戀必須假扮為異性戀，性工作者必須假扮為良家婦女，通姦、濫交、性變態等等也是一樣，都因為污名和壓力而無法以其本來身分來面對社會。

有人認為性歧視純粹是性道德的問題，但是「性政治」的觀點則把性道德看作性階層壓迫的工具。同時，性壓迫和階級壓

迫、性別壓迫、種族壓迫、年齡壓迫有著密切關係。因此，性下層應該和勞工、婦女、少數民族、青少年等等一樣被看待，這些被壓迫者既聯合又鬥爭的關係也是性政治的一部份。

性解放

「性」常常被認為是私事，是道德，是生物生理事實。這些都是避談性平等、性自由、性正義的「去政治化」做法。性的「去政治化」也使得一般人對「性解放」的理解變成了性開放、濫交、釋放性慾的同義詞而已。

「性解放」是性政治的中心話語，歷來有不同的詮釋。但是我認為其意義應該從現代解放運動的傳統來詮釋，也就是從民主解放、民族解放、性別解放、階級解放運動的傳統與語言來看待性解放。換句話說，性解放其實是現代性的未竟事業，是現代平等政治的未畢之功，是人的全面解放的一個環節。

現代解放始於知識或認識論的解放，也就是從宗教或傳統的教條解放出來，以理性思惟重新詮釋宗教與傳統；不但在科學與技術領域中，也在社會生活的許多層面上，運用理性的方法使人免於宗教教條、政治神話、舊道德與傳統的束縛。這個啟蒙的傳統摧毀了君主制所賴以正當化的各種常識、君權神授的各種版本（民主解放），打破種族優劣的神話、重寫殖民歷史（民族解放），進行政治經濟學批判、揭露剝削與原始積累的祕密（階級解放），將性別視為社會建構而非生物事實（性別解放）。

在同樣的邏輯思考基礎上，性解放就是對於性蒙昧、性神祕、性忌諱的「除魅」。性可以在公共論壇中被理性討論，性科學的啟蒙被視為性的現代化，性道德的討論也擺脫宗教和傳統教條而趨向多元。

誰需要性解放

性解放在知識上意味著性的啟蒙與除魅，在政治上則也和所有現代解放運動一樣，爭取平等與正義。其核心主張就是：人不能因為彼此的「性差異」而處於不平等或被壓迫歧視的狀態。

「性壓迫」就是人因為他的「性」而被歧視、貶低、懲罰、失去自尊，或因為性而在經濟、政治、社會地位、文化等資源和物質利益上得到不平等的分配。「性歧視」則是將性本身視為惡或基本上負面的事物（例如，性天才兒童就不像數學天才兒童一樣被視為好事）。

因此晚近的性激進派認為，最需要性解放的就是現在遭受壓迫和歧視的濫交或性開放者、同／雙性戀、性工作者、跨性別者（變性或反串）、愛滋病患、奇特性癖者等等居於性底層的性弱勢者；他們沒有公平的人生機會，不能競選總統、當教師等。

性解放就是性底層的解放，一如階級解放就是下層階級的解放、性別解放就是下層性別的解放一樣。人們不應該因為其階級、性別、性、種族、宗教而遭到壓迫與歧視。故而，人們不應該因為自身的性偏好、性取向、性生活方式、性實踐、性身分認同而造成在經濟、政治、社會地位、文化等資源和物質利益上分配的不平等。

性底層的解放基本上也和其他解放運動一樣，採用相似的運動策略來爭取性平等與性正義。

性的政治化

婦女解放興起之前，一般人談性別關係時都是從「去政治」的角度來談。例如大談兩性應該和諧、互相尊重，或者說男女角色分工不同、不宜撈過界，或者說性別現象乃生物生理因素所決定等等。這些說法萬變不離其宗的就是避談性別平等與性別歧視的問題。

避免使用政治語言來談性別，通常就有掩蓋性別壓迫、維護性別支配的功能，故而，婦女運動要不斷地將兩性關係政治化。一如反對帝制的人不談什麼「君愛民、民愛君」，而要持續地把君民關係政治化，以喚起人民對平等自由的追求，來反抗君主專制。

把一種權力關係「政治化」究竟是什麼意思？簡單地說，就是用現代的政治論述來描述、談論、解釋、分析、定義、操作、介入干預、建構、解構、改變…社會中的統治關係、階級關係、性別關係、性權力關係、種族關係、年齡關係等等。這個現代政治論述起源於民主鬥爭，而在階級鬥爭與性別解放的過程中逐漸成形，其中心話語就是壓迫、剝削、歧視、管制、支配、宰制、階層、殖民化、平等、權利、自由、正義、抵抗權力、多元、民主、解放。這些語詞的意義則會因應著適用的對象而隨時修正，並互相影響。

所以，把「性」政治化，就是使用上述的現代政治語言來談性，來呈現和性相關的各種現象、關係、傳統、實踐、評斷等等。避用或不用上述語言，就有掩蓋性壓迫、維護性歧視的功能。

性道德或性政治

很多人道主義與自由主義者都力圖證明性下層不傷害別人，像性工作、同雙性戀、濫交、性變態等等性下層的所謂「犯罪」行為其實都是沒有受害者的，故而應當在價值多元的社會被容忍。這些提倡性自由的性道德辯論固然有助於性下層的平反，然而從過去性政治的歷史經驗來看，性上層不會因為理性的辯論而放棄壓迫特權，只有性下層成為一種政治力量才能迫使性上層接受平等。

性下層的政略和任何社會運動一樣，有意識形態與動員組織兩方面，前者自然包括了性道德的理性辯論。不過「說之以理」總是不夠的，還必須有文藝或「動之以情」的方式來喚起人們對

於性下層的同情與同理心。此外，由於性道德的辯論總是限制在現有的論述與常識內進行，所以還需要從性運動的立場來發展新的性論述，提供人們不同的語言來談論一般被視為不道德的性行為，建立新的常識，以便超越或終結性道德的辯論。

性政治發展到一定地步，必然會終結性道德的辯論。就像現在大部分人不再關心離婚再嫁、婚前性行為、同性戀等是否道德的問題，因為這些行為即使不被某些人所接受，也都已經在性政治的鬥爭中取得了正當性。由此來看，像性工作這種行為不被接受的主要原因，並不是一般人認為它不道德，而是（例如）妓權運動還沒有壯大到一定的地步，或者性工作還沒有更為普遍並深入社會其他層面。

因此，從性倫理（性道德）走向性批判（性政治）是性運動的必然發展之路。

重新定義性暴力

性暴力一般都只被當作「強姦」的代名詞。這其實窄化了性暴力的可能意義，侷限性暴力於個人私領域內，而忽略制度性的性暴力。

性暴力，我認為就是因為「性」的因素而引起的暴力。性暴力是性壓迫社會常見的現象。國家機器，特別是司法、警察、教育與媒體等對於性的管制，靠的就是暴力。除了身體的暴力（例如毆打監禁）、心理的暴力（例如威脅歧視），還有物質與財產的暴力（例如剝奪生計）、正當性暴力（例如法律不認可同性婚姻的正當性）。將性工作視為非法犯罪加以取締，就是性壓迫社會的性暴力之直接表現，此外還有同性戀與通姦的刑事化、管制色情、刁難跨性別者等。

除了國家機器會施展性暴力外，不同的社會角色或個人也會施展性暴力，以維持性的階層秩序、性道德等等。強姦，很多時候

也是男人對女性情慾自主的壓抑。這個「私領域」的性暴力，有時得到國家的默許或鼓勵，也有時被禁止或管制；這主要是因為作為壟斷暴力的國家，它必須要管制所有的暴力，防止私領域暴力的過度或失控而導致社會失序，進而危及國家的正當性或合法性。

這些公私領域內形形色色的性暴力，使得同性戀者被路人毆打，使得跨性別者因為「奇裝異服」而被拘禁，使不守性規範者被炒魷魚，使愛滋病患被趕出住處。性上層對性底層的統治，就是個暴力統治。

部份原文亦曾刊載於《聯合報》副刊，1996年8月19日。對於本文思考的更全面說明，可參考我寫的〈性政治：性運的由來及其派別〉，收錄於《性政治入門：台灣性運演講集》，何春蕤、丁乃非、甯應斌合著，中央大學性／別研究室出版，2005年。對同一主題但學術性質的研究可參考我寫的〈性解放思想史的初步札記：性政治、性少數、性階層〉，收錄於《酷兒：理論與政治》，中央大學性／別研究室出版，1998年

性的參政之路：

同志也要半邊天

2000年台灣總統大選期間，總統參選人許信良及其搭檔朱惠良與台灣同志協會共同舉辦「彩虹情人節」活動，陪伴同志朋友共度2月14日的西洋情人節，穿西裝的朱惠良和著新娘禮服的陳文茜在同志朋友的祝福中舉行一場虛擬的同志婚禮。許信良並當場發表他的同志政策宣言，主張制訂「反歧視法」，讓不同種族、性別及性傾向的人在法律上獲得尊重；制訂「同居伴侶法」，讓同性戀者可以和同居伴侶享有與異性戀婚姻配偶相同的權利；並在教育中增列性別平等及同志平等課程，導正同性戀被污名化的傳統觀念。之前，新黨的總統候選人也在一次記者會上提到過要保障同性戀人權。這大概就是此次總統大選和性相關的僅有議題了。

性是否必然在大型的選舉政治中缺席呢？主要候選人是否必然不重視性呢？是因為性的重要性比起其他議題微不足道嗎？還是大多數選民對性事早已有定見共識，故而在選舉中挑戰性常識者無法形成議題呢？

當然，性在選舉政治中不是完全不會被提到。不過，因為性是很容易被打擊但無法還手的隱性人口，所以常常是政客表現政績的最愛，例如，有些政客為了掩飾自己的骯髒邪惡，讓自己看來很道德，就會以攻擊掃蕩「性」為美化自我的手段。另外值得注意的是，在選舉中浮現的性相關議題幾乎都是負面性質的，像防治性侵害、性騷擾、或家庭性暴力等等，很少是正面的、積極

的性要求，像要求「性自由」等等。

或許有人認為，正面追求性的幸福快樂是個人的私事，很難拿到公共領域去討論，所以選舉政治很難出現性的議題。不過這個看法或許在未來將被修正，因為現在「性權」的觀念逐漸在抬頭中。例如國際最重要的性學組織——世界性學會——便在去年提出了《性權宣言》，列舉了十一項性權（其中首項性權就是「性自由權」；之中「性的自由結合權」當然也包括同志的結婚權）。宣言明白的宣告：就像免於恐懼匱乏的權利、生存權、言論權、隱私權等等人權一樣，性權也是基本人權的一種。

事實上，性權的觀念早在19世紀末便已經出現，而且隨著現代化的進展，現在全世界都有了形形色色的爭取各種性權利的組織，大部分仍屬邊緣性質，其訴求也比上述「世界性學學會」的宣言來得激進。不論如何，隨著性權觀念的出現與普及，有朝一日，性權也可能會成為選舉政治的議題，就像民權、女權、勞工權、消費權、環境權等等一樣。在歷史上，像女權、勞工權、環境權這些權利一開始也是不被社會認可，沒有正當性，甚至還被認為有害社會發展或團結；但是隨著社運團體爭取權利，這些權利逐漸也被認為是基本人權，甚至成為選舉政治的重要訴求。性權，當然也可能步上述運動之後塵。

一般來說，今日世界上比較常見的性權利運動與性解放運動包括：同性戀運動、愛滋人權、全面的性教育、性工作除罪化、色情言論自由（反對查禁）等。另外，還有一些規模較小的性運動，像雙性戀、S/M、跨性別與變性、代孕者權益、殘障情慾、天體運動、青少年與老人的情慾等，還有一些和女性情慾相關的運動（如胖女人情慾、女人拍色情片、頌揚性格暴烈及侵略「性」的女人等）。此外，幾乎每一種性的偏好（腳鞋戀與各類戀物、屎尿戀、屍戀等等），雖然未必形成運動組織，但都至少有宣傳的活動，過去以刊物書籍，現在則普遍地以網路為宣傳方式。

由於世界各國情況不同，所以形成的性運條件也不同；上述的各類性運與性權議題在回教國家比較少見，在歐美國家就比較多見。此外，性運動的盛衰也隨著外在壓迫條件的變化而起伏。例如，女性情慾的解放運動、天體運動、「濫交」都曾在1960與1970年代的歐美大盛，但是隨著人們對於女性情慾和天體運動的接受，這些已經不再是引人注目的議題。1970年代開始的戀童運動由於被各國政府壓迫，現在只在歐洲還有公開的宣傳組織（按：本書出版時，這些組織都在全球警方迫害下銷聲匿跡）。

在台灣，除了男女同性戀運動、女性情慾解放（可包含反性騷擾）、性工作妓權運動、爭取代孕合法化之外，其他的性權議題比較少見。不過以台灣的現實條件來說，像通姦除罪化、青少年情慾解放、雙性戀、反對查禁色情言論等等，都是在未來有發展空間的運動。（此文原寫作於2000年，在後來的六年間，台灣新出現的性運則有跨性別、BDSM「皮繩愉虐」、反對分級制度、新嫖客文化與倡妓文化、聲援何春蕤與晶晶書庫的刑事訴訟、反對警方釣魚濫捕援交、藥物相關的同志轟趴事件、女同志的色情書寫、天體運動等等）。

但是這些性運的性權議題在未來如何能進入選舉政治呢？很明顯的，性運本身先必須成長，成為有力量的壓力團體。但這又將如何達成呢？

樂觀的看法是說，社會潮流朝向開放，在性開放的大勢下，性權將水到渠成。不過，這種看法太過於樂觀。因為性權是一種政治意識，權利主體要產生被壓迫、被剝奪的感受，同時也要有一套政治語言（認同、解放、人權、壓迫、歧視等）來談論性，才可能把性開放的力量轉化為性運動。否則性將永遠是「私人」「道德」問題，而不是「集體公共」的「政治」問題。這就好像，女人可否參政、受教育和就業的問題若永遠都是個別女人「守不守婦道、符不符合婦德」的問題，那麼就不可能有女權和婦運出現了。

總之，沒有政治意識的性開放，並不會帶來性權意識的覺醒。色情刊物在地下的廣為流傳，未必就能喚起人們對法律查禁的憤慨、對自身權利被剝奪的不滿。因為被壓迫者、被歧視者本身也可能會內化歧視和壓迫，而將歧視壓迫視為理所當然。就好像在同性戀沒有政治化以前，雖然有很多同性性行為，但是當事人未必自我認同為「同性戀」，也極可能對自己的行為感到羞恥罪惡。但是同性戀權利運動不但使很多人認同自我，也使同志認識到同性性行為之所以被認為「不道德」或「病態」，乃是因為這是個在法律、教育與社會制度各方面都壓迫同性戀的社會，因而意識到：爭取同性戀權益就必須徹底全面地改變社會的各種制度。

另一方面，性開放對爭取性權絕對是很重要的，因為性開放所帶來的實踐與文化資源都可以幫助性政治形成一些新的火力。像文章開頭提到的總統候選人的情人節虛擬同志婚禮，之中穿插的同志扮裝歌舞和另類的情人節言論，就遠比主流候選人在情人節表演的「丈夫愛老婆」乏味劇碼要好看得多；而這些歌舞與言論只可能在一個性開放社會中出現，人們在性開放的風氣下才敢「亂說亂動」。

關於性和選舉政治，有一種悲觀的看法認為：由於選舉政治是數人頭的，政客不敢得罪「道德的大多數」，所以性少數很難出頭。更何況，由於道德的污名和法律的迫害，大部分性少數都是隱性的，不敢現身或不能自我認同，所以也無法形成組織運動。

其實，人數多寡在選舉政治中不是絕對的影響因素，而且性少數介入選舉也有很多不同的途徑。就以1998年台北市長選舉為例，公娼存廢的議題就扮演了一個積極施力的角色。

但是性少數的隱性特質的確是性運動很大的一個困境。試想，在性工作者自覺羞恥、通姦者自覺不道德、雙性戀者自覺病態的情形下，她們又如何能自我認同和現身，以致於形成壓力團體進而參政呢？

不過，這個明顯的困境就更凸顯了性權利意識之重要性。只有當性政治的意識形態得到比較廣泛的宣傳，使用許多激烈的手段來喚起性權意識（這都是當年民權、勞工權、女權等運動採取過的有效策略），使得性少數認識到道德污名和法律迫害根本就來自性壓迫社會的不公不義時，她們才能理直氣壯的要求改變。

在今天，女人開始從政了，但是女同志還沒有從政；勞工或許開始介入選舉政治了，但是性勞工還沒有參選在所謂民主自由的政治體制下，性還是處於被壓迫的底層，然而性少數參政之路的坎坷已然戳穿了公民權的虛幻。

你要想成為一個在公民權上不打折的性公民嗎？下一次候選人用他們的統獨立場來爭取你的選票時，你要先問問他們：你支不支持我的性呢？

原載於《花花公子》中文版45期，2000年3月。關於性少數女性的參政，可參看何春蕤的〈「香爐」也有參政權〉，收錄於何春蕤《好色女人》，元尊文化，1998年，頁127-130

性政治與我何干？

什麼是性政治？與你何干？是我今天要講的兩個問題。

談性，有很多談法，例如我們可以來談性經濟，可以從經濟的角度來談性，或者我們也可以從生理或醫學的角度來談，但性生理或性醫學是不同於性經濟的話語。同樣的，我今天要用政治話語來談性，我們要談性政治。所以我今天談性，不談性高潮，不談性技巧、性生理，只談壓迫剝削歧視自由平等多元等等。我們今天要從政治的角度來談性，政治化的來談性問題。

我們大概都能理解民主政治、階級政治、性別政治這些名詞。但是講到性政治就有點不明白。但是沒關係，我們可以從各種政治來了解性政治。

政治大致上是兩群人，兩個階層之間的權力關係。像民主政治就是統治者與被統治者的權力關係，也就是政府和人民的權力關係。階級政治是資產階級與無產階級的權力關係。性別政治則是男與女的權力關係。種族政治就是不同種族之間的權力關係。所有這些政治都大致可以分出兩群權力不同的人，也就是分成上下兩個階層，上層對下層有支配壓迫的權力關係，而這些什麼什麼政治的內涵則主要是下層爭取平等、分配的公平、反歧視、反壓迫。

所以民主政治就是人民向政府要求人權、平等、生活就業的機會、自由，不受壓迫。性別政治就是女性要求和男性有平等的權利、人權受到保障，有和男人一樣的生活就業機會，享有自由，不受壓迫。

同理也可以推知，性政治必然是性上層與性下層的權力關係。下層的這群人要求和上層一樣，有平等的權利、人權受到保障，有同樣的生活就業機會，享有自由，不受壓迫。目前的性下層或性底層包括了同雙性戀、性工作者、跨性別（就是變性者，或者反串者）、SM愉虐戀者、濫交者、愛滋病患、跨代戀等等，爭取的則是不受法律迫害的性人權，有平等的機會從政與就業（政府學校中的高等職位）而不必掩飾自己的性身分，並且要求教育與媒體正面呈現其性模式，不受歧視。別人可以成家立業，那麼性下層也要求有同樣的權利可以成家立業，像可以結婚、收養子女等等。

時下的性下層都必須矇混假扮才能取得社會地位與尊嚴：同性戀必須假扮為異性戀，性工作者必須假扮為良家婦女，通姦、濫交、性變態等等也是一樣，都因為污名和壓力而無法以其本來身分來面對社會。

有人認為性歧視純粹是性道德的問題，但是「性政治」的觀點則把性道德看作性階層壓迫的工具。同時，性壓迫和階級壓迫、性別壓迫、種族壓迫、年齡壓迫有著密切關係。因此，性下層應該和勞工、婦女、少數民族、青少年等等一樣被看待，這些被壓迫者既聯合又鬥爭的關係也是性政治的一部份。

前面說到屬於性下層的人有好幾種，他們的共同特色都是因為他們的性偏好、性取向、性生活方式、性實踐、性身分認同而造成在經濟、法律、政治、社會地位、文化等資源和物質利益上分配的不平等，受到歧視、懲罰或壓迫，這些人也有時被稱為性少數，我則喜歡稱之為性多元。

下面我要特別提出SM愉虐戀者來講，因為這種性多元還比較少得到注意。不過最近在台灣，有SM愉虐戀者組成團體，建立網站還出版書籍，也有個別愉虐戀者出版了圖書。這個SM愉虐戀者成立的團體叫做皮繩愉虐邦，BDSM Company，也就是用皮或皮

革代表D，支配的主奴關係，繩代表B，捆綁束縛。皮繩愉虐邦和它的成員在過去的兩年參加了很多爭取性自由的運動，像同性戀運動，反對圖書檢查分級運動，總之，SM愉虐戀儼然形成了一個新的運動，而且它的影響是提升了整個台灣的社會自由。

其實SM愉虐戀原本只是發生在臥房中的私事，是兩個人你情我願的，一個願打一個願挨的事情。分析到底，SM愉虐戀就是一種性技巧、性姿勢、性體位、性幻想，那和老漢推車或者女上男下，或者角色扮演，沒有本質上的不同。沒有道德問題也和公共利益無關。但是只因為SM愉虐戀被當作性變態，而受到歧視和壓迫，使得一件原本私人的事情被政治化了。

被政治化的SM愉虐戀，就變成了性政治的一部份。現在SM愉虐戀者可以組成團體，如果人數夠多，還可以推出自己人來選區議員，立法局委員等等，要不然就是和婦女同性戀聯合起來，有朝一日，競選特首。大家想想看，我們可以想像香港的工友，香港的教師，參加政治活動，但是為什麼SM愉虐戀者，或者所有肛交者，要團結起來，參加政治活動呢？這是因為他們的性事被人政治化，被那些壓迫者政治化，所以產生了性政治，而性政治的活動，會逐漸和性別政治、階級政治、民主政治、種族政治發生關係。換句話說，重要的不是性活動的內容，如果今天人們歧視採取老漢推車性姿勢的人，後者就會被政治化。

這也意味著，一旦性的歧視或性的壓迫消失，性政治也就消失。以前人們會歧視離婚的女人，認為她們不道德，但是現在應該是不會了，這就使得離婚的貞操問題不再是性政治的問題。如果同性戀得到了平等，那麼同性戀也不會成為性政治問題。

性政治和大家有什麼關係呢？第一，性自由使大家能夠在一個更為平等理性的社會中生活。我們每個人都有不同的性偏好，但是在性壓迫的社會裡，這種性偏好往往變成我們的性祕密，不可告人，也因此變成我們的弱點把柄，變成媒體炒作的題材。但

是我們可以活在一個無須保護那麼多性祕密的社會，沒有那麼多壓力和羞恥。一般相信，在這樣的社會裡，由於性資訊的公開交流，也會使人們的性生活更為圓滿，例如不會諱疾忌醫，不會對性有太多罪惡感、負擔、恐懼、焦慮等等。

第二，性政治和其他政治是相關的，性的平等和男女平等直接相關，這是大家都知道的。但是性政治和民主政治、階級政治、種族政治也有密切關係。這主要是因為下層階級與下層種族的性經常被認為是屬於性下層模式的，也就是和不好的性連結在一起。另外，民主政治和性政治也有關係，例如在控制網路言論，或者書刊檢查方面，往往國家的藉口就是掃蕩色情，並且把色情和顛覆國家的反對言論勾聯在一起。所以追求平等權利的性政治，也會使得大家能夠有機會活在一個更為民主，階級與種族更平等的社會裡。

發表於2006年5月27日，游靜主編之《性政治》新書發佈簽名會暨討論會，香港天地圖書。同場講者有洛楓、梁偉怡、陳文慧等人

姓「性」名「別」，叫做「邪」： 什麼是「性／別研究」

一般都知道「性／別」就是指著「性別」與「性」，但是很多人會把「性別」與「性」混為一談，甚至把「性」隱藏或包裝在「性別」內。這是因為現在談論「性別」不是什麼大不了的事，可是「性」卻還是個家長與教育當局關心的禁忌話題，所以很多關於「性」的談論，都用「性別」來偷渡。

故而在此我們要清楚的表明：「性別」和「性」分別指涉兩種不同但卻密切相關的權力關係。

什麼是「權力關係」？基本上就是壓迫關係。所以，要談「性別」與「性」，就會和反對壓迫、爭取平等有關。

讓我們來談談性別壓迫與性別平等。

壓迫就是一個階層壓迫另一個階層。平等就是不同階層都能有公平的機會與分配。（在這裡講的都不是個人，而是整體。）

性別可以粗分為三種階層：男性、女性、跨性。但是這三種性別之間的關係卻不是平等的，男性壓迫女性，而跨性則被兩性所壓迫（人一生下來就被強迫在男女兩性中選擇其一，如果幼兒在生理上屬於跨性，往往就會被醫學暴力改造）。跨性的被壓迫甚至表現在我們的語言中。例如，大家都說「兩性平權」「兩性關係」，但是在我們的「兩性」語言裡很少人提到那個最被壓迫的第三性，也就是跨性的存在，因此跨性的被壓迫也都被掩蓋不見了。

性別平等，遠遠超過兩性平等。在跨性仍然被壓迫的情形下，也沒有真正的性別平等。

其次讓我們來談性壓迫與性平等。

性也大致可以分為兩三種階層：性上層、性下層與性底層。性上層就是那些被認為「正常或正當」的性、符合「主流性道德」的性、「好」的性。例如：異性之間的、婚姻或愛情內的、生殖器的、一對一固定伴侶的、在家中的、沒使用色情或道具的、非交易的、同齡之間的性。

性下層與性底層則是那些被視為「壞」的性、「變態或偏差」的性、「不道德」的性。例如：婚姻外的、沒愛情的、濫交的、涉及金錢的、青少年的、自慰的、兩個人以上的、野外的、陌生人之間的、愉虐（S/M）的、跨代的、跨性的、使用色情或道具的、同性之間的性。

性壓迫就是性上層對性底層的壓迫，包括法律的、道德的、經濟的、社會的、文化的……幾乎是全面性的壓迫。

在性壓迫很嚴重的社會裡，性下層與性底層之間沒有什麼區別，所有被性上層壓迫的性都位居底層。但是在逐步性開放的社會中，有些性就能夠得到局部的或小步的平反，有機會被理性辯論，這些性就逐漸脫離最底層的位置，而游移到「性下層」這個中間的位置。

例如，手淫在西方曾經被認為是病態偏差，比強姦還不道德，但是近年來卻得到了平反。此外，婚前性行為、純情的同性戀、一夜情、進步性教育、女人性自主等也有類似的趨勢，它們都在變遷的社會現實中逐漸提升變成性下層而非最底層——雖然仍然受到很大的限制與壓迫。

但是跨代戀、性工作、濫交的同／雙性戀、跨性戀、愉虐（S/M）的、愛滋帶原的性卻仍然處於性底層，都還有待解放與理性的辯論。

所謂「性／別研究」就正是以理性分析和辯論來探究有關跨性別平等和拆解性壓迫的學術研究。

「性／別」這個符號簡潔的將「性別」與「性」合成一體。而且「性／別」也表達了「性」中有「別」的概念。亦即，性其實不是單一純粹同質的，而是複數多元異質的，是有內部差異的，而且還有壓迫宰制關係的。一言以蔽之，「性」中是有「差異（別）」的。

如果說「別」就是「差異」，那麼「性／別」不但恰當的表達了「性別」與「性」的複雜關係、表達了「性」本身內部的多元差異，還表達了「性」與其他社會差異（階級、種族、年齡等）的聯繫。

另外，「性／別」也曖昧了原來「性別」所表達的「兩性有別」。「性／別」要動搖——而非穩定——兩性之別，因此才把習以為常的「性別」以「／」介入，來指出還有其它可能——例如「跨性」的存在。

「性／別」要怎麼唸呢？「性—斜線—別」。

不過，「斜線」和「邪現」同音，這就有意思了：

同志與酷兒的Come out（出櫃），正是「邪現」。

各種性下層與性底層（可以簡稱為「性多元」）的Come out也是「邪現」。

各種性多元的「現身／現形」，不是金童玉女，而是鬼魅妖怪，是「邪現」。

所以「性／別」也是「性—邪現—別」。

不過，「性／別」其實可以被當作一個合成字。ㄒ一ㄥ 4 (xing) ㄅ一ㄝ 2 (bie)合起來，取頭尾合音，恰恰就是個「邪」字。

所以「性／別」唸做「邪（斜）」。

「性／別」研究就是邪研究，它也應該是邪研究。

初搞原載於《島嶼邊緣》雜誌14期，1995年9月。2002年6月為建國中學的性／別研習社創社改寫。

世界性學會議「性權宣言」

1999年世界性學學會

中央大學性／別研究室翻譯

性（Sexuality）是每個人人格的基本成份；性的完全滿足有賴於滿足人類其他的基本需求，如對接觸、親密、情感表達、愉悅、溫柔及愛戀的慾望。同時，性也是由個人和社會結構之間的互動所建構的；性的完整發展對個人、人際、社會的健全而言都是不可或缺的。

性權是普世人權，建立在所有人類的基本自由、尊嚴和平等之上。由於健康也是基本人權，因此性的健康和健全發展也是基本人權。由於性的健康只能來自一個認知、尊重、執行這些基本性權的社會環境，因此為了保障人類及其社會能夠發展健康的性，所有的社會都應該盡其所能的去認識、推動、尊重、並維護下列性權：

1. **性自由權**：性自由涵蓋了個人表達其全部性潛能的所有可能。但是，性自由也排除任何時間、任何情況、任何形式的性強制、性剝削和性惡待。
2. **性自主權、性完整權、性身體安全權**：人有權利自主的在其個人及社會道德的脈絡中決定如何進行其性生活。人也有權掌握並享受自己的身體，免於任何形式的凌虐、殘傷、和暴力。
3. **性隱私權**：只要不侵犯他人的權利，個人有權對其個人有關親密關係的決定和行為保持隱密。
4. **性平等權**：人應該免於所有形式（例如性、性別、性傾

向、年齡、種族，階級、宗教、身體障礙、以及情感障礙)的歧視。

5. **性愉悅權**：性愉悅（包括自慰）是個人身體心理智力和靈性完滿成熟的來源。
6. **性表達權**：性表達的範疇遠超過性愉悅或性行為。個人有權利透過溝通、碰觸、情感表達以及愛戀來表達其情慾。
7. **性的自由結合權**：人有權利選擇結婚、不婚、離婚，或者建立任何其他有責任感的連結關係。
8. **生育自由權**：個人有權決定是否生育、何時生育、如何生育，也有權享受所有調節生育的措施和資源。
9. **性資訊權**：不受阻礙、合於科學精神的性探究可以生產性資訊，並經由適當的方式傳播於社會的所有階層。
10. **全面性教育權**：性教育應該涵蓋從出生到生命的各個階段，並且動員所有的社會建制。
11. **性健康照顧權**：所有的人都應該可以享受性的健康照顧，以預防並治療所有因性而生的關切、問題及失調。

後記

被消音的「性自由」權：有鑒於這份〈性權宣言〉中首要的「性自由權」在之前其他的中文翻譯版本中消失或被「改譯」，台灣中央大學性／別研究室在此提供了較完整的翻譯。

〈性權宣言〉是份重要的國際文件，性自由又是性權之首，國際性學界對性自由的肯定不言可喻，性自由對基本人權的重要性也不容忽視。但是這份性權宣言中的「性自由」卻在台灣的一些學術

機構組織的官方翻譯中被消音，可見台灣的性學研究尚不敢面對真實。在此我必須指出：從歷史上來看，真正的性學研究是勇敢堅持真理與面對現實人性的、是干犯眾怒的。願以此與大家共勉之。

手淫、女性主義 與色情

拒絕被淨化的手淫：

《自慰》導讀

何春蕤

說直接一點，《自慰》¹是一本有關手淫的書，是一本由女人的經驗和觀點來寫的手淫書，更是一本從誕生之日就不斷挑戰掃黃政策的手淫書。

歷史上，不管西方或東方的社會都充滿了對手淫問題的各類關注，但是過去不論西方或東方，向來也都假設手淫是屬於男性的活動。今天我們從性別和社會歷史的角度來思考貝蒂·道森的這本書，以及她在女性群體中推廣手淫的努力，才看得到其中的突破性和激進性。

在西方最早的時候，任何不以繁衍後代為目的的性行為都會受到譴責。《聖經》創世紀38章第7-10節記載著，俄南（Onan）奉父親之命與寡嫂同房以便為亡兄留後，俄南知道生子不歸自己而且會影響到自己在家族中的地位，因此同房的時候便遺精在地。俄南對這個猶太民族傳統習俗的陽奉陰違，使他享受了性但避開生殖，「浪費了種子」，遭到上帝嚴重的懲罰，這個故事也因此傳達了當時的性價值觀：性的愉悅是耽溺，是罪惡，是不負（生殖的）責任。中世紀的神學家們承繼了這個傳統，所有非（婚內）生殖性的洩精——男性的手淫自然包含在內——就和私通、通姦、肛交、獸交一樣，都被視為非法的性行為，也都受到嚴厲的責罰。

1. 《自慰》（*Sex For One*），貝蒂道森（著），張玉芬、賴欣怡譯，永中國際股份出版，2000年。坊間另外還有一本名為《自慰：恐懼的歷史》（邊城出版，2006年）則偏重手淫的歷史。

西方到了十八世紀，理性掛帥，益加傾向貶低肉體情感和想像力，對個人獨處時一切可能激動情慾和想像的活動都深具戒心，因此自我愉悅的活動開始受到特別的關注，並且由前述俄南的名字引伸出新名詞onanism，正式為這個被視為會「污染自我」的活動命名。更值得注意的是，新一波的手淫論述不再僅僅建基於生殖考量，而進一步提升了手淫的社會意義，把這種自我愉悅的洩精說成是對個人和社會都有害的活動，認為自慰會造成成長緩慢、異常勃起、淋病、失明、結核病、瘋狂以及其他無數的病痛失常，甚至死亡。

在這個歷史時段中，由於醫藥和衛生的逐步改善，兒童的存活率漸漸提升，他／她們的生活和教養也逐漸在家庭中佔有愈來愈重要的地位，手淫警示所針對的對象遂從成人也擴散到孩子。父母師長都被教導要嚴密注意孩子的言行，就連當時著名的教育大師盧梭都警告成人不可讓孩子單獨自處，以免後者有機會手淫。當時各式各樣相應的防範措施隨之興起：有人相信吃某些特殊食物、或服用特殊藥物就可以消除自慰，有人相信洗冷水澡可以讓火熱的慾望冷卻，有些學校在學生寢室中裝置電動警鈴作為警告，許多父母讓年輕的女兒穿緊身束胸以免寬鬆的衣物因摩擦身體而引發慾望，若是實在太嚴重就對孩子的尿道或陰蒂加以燒灼，或者甚至切除陰蒂、縫合陰唇。這些現在看來非常殘忍的做法在那時都被大量使用，而堅持不放棄手淫習慣的人則被視為是性偏差、有社會病態行為。總之，「防治手淫」、「保護兒童」成為父母師長貼身監控兒童、合法窺探兒童隱私的藉口，直到今天亦然。

中國自辛亥革命之後，開始用生物科學來證明男女應該互補而非完全平等，也同時以現代醫學之名來防治手淫（實質上是監控看管新起的青年一代）。當時的一個社會學家易家鉞就鼓吹「反手淫運動」，並且宣稱：「一個國家有沒有前途，只要檢查

年輕人的床單就知道了」。手淫因此被說成「惡習」或「壞習慣」，代表著青少年的社會責任與理性自制能力之闕如。至於手淫對生理身體的戕害，當時不但採用了同時期西方醫學的一些說法，也配合了中醫的名詞概念與傳統，造成中國對青少年手淫的極大恐懼，各種稀奇古怪防範手淫的方法紛紛流傳，報紙上也充斥著相關的醫藥廣告。這些情況雖然和西方相似，但是西方在19世紀晚期開始已經有人提出「手淫無害」的異議，然而在中國卻遭到忽視，沒有被當時正在西化的知識界所採納，一直到最近一、二十年，不分中外才終於都承認了「手淫無害」的事實。

但是為什麼東西方社會在20世紀晚期終於認可了「手淫無害」呢？或者反過來問，為什麼早先的社會不能放任手淫的自由呢？性的政治研究已經顯示，圍繞著手淫的持續不安，事實上標記了社會深層的文化焦慮，手淫所代表的個人自主，與社會的性秩序之間，存在著緊張衝突：到底個人的自主性行為是否一定要在社會認定的（生殖、婚姻、正常、道德等等）框架下才能進行？這是一個不斷引發爭戰和拉扯的議題。性歷史也顯示，二十世紀晚期的社會急速變遷所帶來的性革命、晚婚趨勢、慾望文化、婚姻危機、愛滋疾病等等，都迫使性規範不得不做某種自我調整，而手淫（相較於前述其他那些更加動搖社會規範的非生殖性活動）就是在這些考量之下終於被接受，以作為慾望的安全氣閥，它也因而被重新描述為婚姻性生活的準備動作，被賦予正當的存在理由和功能。二十世紀中期像金賽這類的性研究者都曾以這種「婚姻前奏曲」的論述來使手淫正當化，部份馴服了手淫與社會性規範之間可能的衝突和緊張。

相較之下，1973年性解放者貝蒂·道森開始推動的「手淫革命」就完全超越了這種妥協的、淨化的方向（詳見貝蒂本人在書中的流暢敘述）。

貝蒂·道森並不認為手淫是因為人找不到伴侶、不想買春、

或者害怕性傳染病，而採取的消極替代活動——在這樣的替代想法中，性還是被視為可怕的、危險的、只有在無可奈何的情況下才要面對的。相反的，道森強調手淫是一個有其正當完整地位的性活動形式，是女人認識自我、開發自我的重要管道；它可以獨立存在操作，也常常和別的活動融合發生，更不會因為有了固定的性伴侶之後便消失，反而更積極的形成伴侶之間溝通協商和彼此學習取悅的場域。手淫是性愉悅的重要基本形式。道森也不認為手淫是一個在私密空間進行的、生怕別人發現的個人行為；她知道這樣的態度不會產生任何正面的、坦然的心理效應，也不會徹底改變女人和性之間長久禁忌的關係。（「自慰」帶有單人獨自的含意，也比較迂迴，「手淫」則比較貼切道森手淫解放運動不避諱污名而且鼓勵群體探索的精神，因此在本文中還是以「手淫」這個通俗說法來指稱）。另外，道森在推動手淫意識覺醒時，總是在女性群體中進行公開的暴露和互動，以集體面對的方式來認識身體、開發慾望、展示愉悅、交換經驗。她也鼓勵把手淫的技術和知識當成藝術和科學來研究，把情趣器具和角色想像當成實驗和創造的場域來開發。在她的手中，性終於成為女人的自在領土，（單獨及有伴的）自我愉悅也成為女人可以熱烈擁抱的人生活動。

在道森的手淫革命中，性是開闊的，無懼的，更是活用禁忌，不畏變態的。這樣的手淫革命清楚的認識到，要改變女人在文化中似乎很難改變的性宿命，就需要營造兩個很重要的因素，一個是肯定情慾、勇於探索的女性新定位和新力量，另一個則是充沛多樣、活躍想像的色情文化。這兩方面主客條件在美國性解放年代中的互相激盪攀升，正是貝蒂·道森這本經典著作中鮮活展示的；而她開發情慾、擴展女人主體力量的前提，也絲毫不會為了社會規範和禁忌而打任何折扣，反而以最自在的開闊飛揚為女性情慾打開最大的空間和正當性。

西方社會為了防治女人手淫，曾用過戒護緊身衣、手銬、特殊內衣；民國時期的中國因為不認為女人有什麼性慾，所以比較沒有注意女人的手淫。對女人的性這般戒慎恐懼或輕忽冷漠的態度，都再再剝奪了女人的身體自主權力。時至今日，經過像貝蒂·道森這樣的性解放者持續的努力，終於使得手淫去污名化，手淫現在已經是非關道德也非關病態的一般人生活動了。一反過去醫藥版言論中對手淫的避諱和勸阻，許多性教育人士和女性主義者現在也主張不再恐嚇或醜化手淫，甚至肯定青少年男女用適度的手淫來消散澎湃的性慾望，以減少像懷孕和性病這類社會問題的發生。但是直到今日，性教育或女性主義都從來不提女人手淫的細節，也沒有教導愉悅的手淫方法，更對少女將按摩棒深入陰道的手淫方法視為禁忌。這表示性教育人士至今仍有根深蒂固的處女情結，也顯示女性主義對政治正確有著非常教條的看法。真正合乎女性主義精神的性教育至少應該鼓勵少女及早開始手淫，在還沒有被周遭的性成見灌輸以前，就達成熟練的手淫，並擅長利用情趣用品與色情材料，來獲得性的知識和身體的愉悅。正如我在〈身經百戰的處女〉（本書255頁起）這篇文章中所寫的：「女人的第一次到第一百次，都應當是屬於自己的。」

更值得注意的是，某些性教育人士和女性主義者在歷史上一向都有反色情、反娼的傳統，長久以來都在公共領域中發動掃黃廢娼，在家庭中則極力打擊手淫，他們長年以來就是用「保護孩子」為名義，敦促父母和教育者對青少年進行嚴格的監管，並且以打擊色情為名來掀起道德運動，藉以造就自身的中流道德形象，使大眾不再懷疑性教育的離經叛道，也嘗試改變大眾對於女性主義破壞婚姻家庭的印象，使性教育和女性主義正式融入主流。這些都是歷史事實。

現在手淫在性解放者的努力之下終於平反，十八、十九世紀反色情、反娼的社會淨化運動卻也有了新的徒子徒孫：在性教育

和女性主義陣營中的性保守人士此刻正想要馴服手淫革命的解放成果，將手淫轉化為鞏固婚姻體制和貞操情結的方案，用淨化了的手淫來強化反色情、反娼、反性的火力。（例如，呼籲大家以手淫來代替嫖妓、外遇或濫交的慾望）。值得注意的是，她們口中的手淫是乾乾淨淨的、適度的、自抑的、非變態的手淫，她們絕不容許像貝蒂·道森所推動的那種集體的手淫、旁觀的手淫、不倫的手淫、狂熱的手淫。更荒謬的是，她們一邊宣導要青少年以手淫解決性慾，另一方面卻又雷厲風行的取締色情書刊、A片、網路色情等等這些在手淫時很需要的文化資源，就好像手淫不需要藉助任何性想像似的。

從這些矛盾的、對情慾疑忌的做法來看，性保守派對於手淫的「肯定」和挪用，距離貝蒂·道森當年的激進手淫解放運動，相去實在太遠。也因為這樣，道森的女性主義經典著作在這個時刻出版中譯本，不但具體展現手淫革命的突破性，也揭發此刻性保守派對手淫的策略運用，更再度宣示：手淫拒絕被馴服，拒絕被淨化，個人營造愉悅的各種努力終將在集體的互動影響中形成改造社會文化的積極力量。

2000年4月26日

自慰是對女人的 強姦與物化： 女性主義對自慰與色情的雙重標準

自慰在歷史上被教育家認為是濫用自己的身體，缺乏自制的紀律；被倫理學家認為是將自己物化、把自己當作性客體；被醫生認為是傷害身心，引起癲癇、神經衰弱、不孕、腎化學中毒、性無能、尿道感染、發育不良等等疾病。由於自慰的性不能導致生殖，違反了大自然或神創造「性」的目的，所以自慰還被認為是「性變態」。

除了這些常見的斥責外，我們還不能忽略：因為自慰是自己跟自己發生性關係，所以自慰既是一種亂倫，也是一種同性戀，更是一種有性無愛的「為性而性」。（不過現在許多性教育人士都認可了自慰的正當性，這是否表示亂倫、同性戀、有性無愛也都應該平反？）

除此而外，我們似乎還可以找到一種反對自慰的女性主義理由。這個理由用哲學家盧梭的一段話來描述如下：

手淫此惡特別會招引鮮活的想像；自慰使男人任意地將整個女性一族完全置於股掌之下，而且可以使任何他想像上的美女都為他的爽快而服務，完全不需要得到美女的同意。（《懺悔錄》）

盧梭在此講的，是以女人為性幻想對象的自慰，這類自慰將女人視為單方面發洩的對象，沒有任何心靈的溝通、感情的交流

，簡直是強姦女人。但是照這個說法來看，不論同性戀或異性戀、不論男女，只要是自慰，都會將他人物化為性客體。

非常有趣的是，卻從來沒有女性主義公然的因為上述理由而反對自慰。

也許有人說，女性主義會反對的不是自慰，而是自慰時的「變態性幻想」，例如與兒童性交的幻想、與動物性交的性幻想、強姦女人的性幻想等等。但是盧梭的意思是：**即使是「正常」的性幻想本身，其本質也是一種強姦與物化，因為性幻想必然是單方面的、未取得同意的想像。**而且（正如盧梭指出的）由於自慰不可能沒有性幻想，那麼日復一日的自慰當然會培養出一種可以將女人強姦與物化的想像。故而盧梭不只是批評性幻想，而是要批評自慰這個活動。

相較之下，反色情的女性主義對於自慰不敢提出什麼直接的批評，反而強烈的批評色情，這倒是值得玩味的現象。畢竟，那些A片與A書本身並沒有什麼神奇魔力可以自行「物化女性」、「養成男性的偏差觀念」（這些是最常見的批評），人們也可以買了這些色情產品而完全不看，或者拿來研究其裝訂，或者拿來批判焚燒等等。

事實上，這些色情產品只有在特定的消費態度、消費過程與消費活動中，才會達成所謂的「侮辱或物化女性」、「以強姦玩弄心態面對女體」、「造成變態心理與犯罪」等等效果。換句話說，由於色情產品使人可以便利的取得性幻想或性幻想的材料，故而它們主要是在自慰和性交這些活動的脈絡中被消費的，也只有在這些活動中才可能有那種將女體物化云云的消費態度出現（如果我買色情產品是為了學習打光攝影，那我就不會有物化女體的消費態度）。

這麼說來，反色情的女性主義極力批判色情，而不去批判那些讓色情產生侮辱或物化效果的自慰（或性交），這種雙重標準

一方面或許是因為自慰已經被普遍接受而色情則否，另一方面則可能是因為自慰的性幻想屬於個人，而色情則將個人的性幻想在公眾間流通。色情意味著性的公共化，這和反色情女性主義企圖將性置於私領域的親密關係中的目標剛好相反，這樣看來，「反對色情物化女人」云云只能視為一種修辭，其重點在於反對性的公共化。

如果說反色情而不反自慰是矛盾的，我們也可以反過來推論：如果自慰是正當的，那麼色情也應該是正當的。因為從肯定自慰（與所伴隨的性幻想）的前提出發，我們可以從而推論出，將人在自慰中物化，並無不妥。自慰的正當性意味著：性可以只是一個人的活動，無須和任何人互動交流，無須和任何人親密，更可以在性活動中將他人或自己視為「物」或供利用的對象——而這正是人在使用色情時的性態度與性實踐。同理推之，在色情中將人物化也沒有什麼不妥。

自慰的淫具無所謂

道德與正確：

強姦幻想的自慰也無所謂

有的女性主義者說：「假陽具」是很多女同志手淫時所使用的器具，可是「假陽具」是陽具中心的具體表現，故而連女同志的手淫情慾文化也離不開陽具中心。

我們或許會嘲笑這樣的看法，但是類似的看法卻充斥在女性主義者有關A片與色情的論述裡，她們覺得強姦幻想、性虐待幻想、獸交幻想等等，都是男性暴力、加害女性的父權性文化；女人手淫時若採用這些性幻想就是被父權文化洗腦。

這樣的女性主義觀點錯誤在哪裡？讓我們先從手淫所使用的淫具談起。

手淫所使用的器具，自古以來，便是千奇百怪，什麼都有。現在一般所謂的「假陽具」，其實應是指外形像陽具的按摩棒或棒形淫具。但是也有「兩頭」型可供兩個人同時使用。還有「大小棒」型，也就是同時可插入陰道和肛門的，還有同時可刺激陰核的按摩棒。

按摩棒淫具的長短不一、粗細都有，因為用途和目的各異。按摩棒還可以用綁帶固著在身上，棒子可以向外插入別人，也有的是向內插入自己，這樣就不用以手按（扶）著它，雙手就可以「做別的事」。

此外還有一種按摩器，就是「蛋」型的振動器，一般都傳說，俗稱「跳蛋」的蛋形淫具是東方女人古代的發明，現在則可以電動「搖控」，有時會被那些偏好在公共場所中手淫的女人所使用。

從各種各樣的供女性淫樂享受的淫具來看，每一種淫具都有不同的功能，它是為了不同需要而設計的。有人喜歡刺激陰核，有人喜歡刺激肛門，有人喜歡刺激陰道，有人則喜歡以上的不同組合。有人喜歡在家臥房隱私處以按摩器手淫，有人則喜歡在捷運或戲院內偷偷啟動按摩器。「性」正像何春蕤說的，每個人都有獨特性癖，對妳而言是不可思議的噁心，卻可能是別人的最愛及享受，就像每個人對食物有不同口味一樣。這裏面，沒有哪一種是「正常」或「正確」的。重要的是，能夠開發出多樣多種的選擇及享樂方式。

有位自命女性主義者的朋友在談到自慰時，曾經感嘆為什麼連自慰也離不開陽具中心的文化，因為她發現很多女同志自慰也採用「假陽具」。她感嘆：難道我們不能另外創造出一個沒有陽具中心的、自慰的情慾文化嗎？

這位女性主義者把「假陽具」視為陽具中心文化的表現，是個典型的「心中有陽具，則無處不是陽具」的好例子。在「心中無陽具」的人看來，「假陽具」不過就是根按摩棒。縱慾任性自慰才是最重要的，管它是真陽具、假陽具、小黃瓜、大熱狗、海豚機、保齡球瓶、小陰核、深陰道、大乳房、小屁股、大便小便、狗狗……，只要能滿足淫慾就好。

有人或許會說，父權陽具中心文化的影響必然是全面的，一定也會影響女人手淫的情慾文化，以致於侷限與箝制了女人的想像力甚至慾望，才使得刺激陰道的按摩棒大行其道。難道我們不應該去發展另類的、超越陽具中心的手淫文化嗎？

可是，淫慾或慾望乃是最不受管制的，總是想要尋找禁忌與超越規範的。性慾望不是理智所創造或管轄的，無法透過洗腦來製造慾望，相反的，理智的禁止往往會加強慾望的強度或變形。所以，我們不必擔心父權文化如何箝制與限制女人情慾或手淫文化，只要我們自己不再製造新的規範、新的禁忌，讓女人與淫具

自由發展，反對以「保護兒童」之名來禁用「不道德」的淫具，那麼淫具必然會趨向多元化的。

異性戀父權的情慾文化有一個特色，就是抹煞性的差異，規範出「正常」或「正確」的性模式。認為女人只應該和男人性交，而且只應該有陰道高潮，這都是父權生殖的邏輯。「異性戀父權情慾文化」的最大的特色之一就是不愉悅的性。當人們懷著「正常」的標準（也就是恐懼感）、「正確」的道德意識（也就是嫌惡感）及羞恥心（也就是罪惡感）來從事自慰或性活時，已經「爽」不起來了！

透過對於上述不同淫具的思考，我想可以結論說：每一種淫具都很好；無論刺激陰道或刺激陰核，這些都只是不同享受淫慾的工具。如果有可能，人們應創造研發出更多樣式的淫具來供人的淫樂。假陽具或任何一種淫具本身並不是異性戀或父權文化的產物，但是認為只有假陽具或某種淫具才是「正確」或「正常」的想法，就恐怕是異性戀文化產物了。

在自慰活動時，人們最常利用色情材料，像A片、色情書刊等，而且人們的喜愛的性幻想或色情材料，很少是什麼浪漫的小手牽小手黃昏海邊散步，而是亂倫、強姦、性虐待、捆綁、獸交、雜交等等，這方面男女都一樣（這方面可以參看記錄女人性幻想的名著《女人的祕密花園》，台灣展承文化出版）。

上述這些性幻想與色情材料其實就是一種「淫具」，是輔助我們自慰的淫具，上面關於「淫具」的思考其實也一樣適用於各種性幻想與色情材料。

很多女性主義者認為強姦幻想、性虐待幻想、獸交幻想等等，都是男性暴力、加害女性的父權性文化。這裡所犯的錯誤，和上面我們對於淫具的分析是一樣的。其實，那些「不倫」性幻想與A片情節不過就是另一種「假陽具」而已，都只是助興／助性

的淫具。要求「淫具」合乎道德、合乎政治正確、合乎「正常」不變態，等等，總是企圖箝制侷限人們的淫慾與想像。

按摩棒的馬力再大、按摩棒尺寸再大再粗，這些淫具也都無所謂「父權暴力」的問題。同樣的，A片色情材料或性幻想的內容再如何不堪（「不堪」的標準是隨時代而變的，過去的口交和肛交就被稱為不堪入目），再如何暴力與敗德，也都無所謂「父權暴力」的問題。

有人會說A片內容太單一化，我很懷疑說這種話的人是否看過許多A片？其實A片的數量龐大，內容也是千奇百怪的。不論如何，要促進A片與性幻想的多樣化，就正如促進淫具的多樣化一樣，就是任其自由發展，補助小眾邊緣，不設立任何規範標準與限制，不做道德價值的高下判斷（但是可以鼓勵美學價值較優者），這樣就自然會使得色情多樣化了。

初稿〈從自慰說起〉，原載於《台灣立報》第三性文化11版，
1994年10月26日

自慰的性哲學簡介

一、性哲學：兩人模式 vs. 一人模式

大家最常聽到的一種性哲學就是說：「性，本質上是兩個人互相如何如何……」（「如何如何」可能是「溝通交流」或者「佔有支配」等等）。這種「性—兩人」的性哲學有時會貶低3P（三人行）或多P（群交）性愛，因為後者不符合兩人模式。不過也有時將這些3P或多P當作「性—兩個主體」基本模式的變化衍生。總之，一般的性哲學假設：性的最基本、最典範、最常態、最理想完美的模式，本質上是兩個人的關係。

上述這種性哲學乃是建立在「人與人的性關係」之上，也就是建立在「性交」之上。可是還有一種性哲學可以建立在「手淫／自慰」之上，後者就不是與他人發生關係。這種自慰的性哲學認為：

- a. 手淫是正常的、正當的，手淫不是性交的替代品。
- b. 自慰才是性的最基本模式，兩人性交並不是性的最基本的模式。
- c. 由於自慰手淫是為性而性的，並且在自慰性幻想中將別人物化，所以性的最基本模式並不是兩人的溝通交流或彼此佔有，而是個人愉悅快感的取得。

易言之，手淫的哲學主張：性不是兩人的身心交流或佔有，性是個人的愉悅快感。

這樣一種自慰的性哲學，大大提高了自慰手淫的重要地位，而且彰顯了性的本質乃是個人的愉悅快感。

二、手淫與自慰的性解放政治

手淫在西方歷史上是一直被壓迫的，到了近代尤甚，而且東方受到西方殖民主義的影響，也對手淫採取很負面的看法。直到最近這些年手淫才開始被平反；但是在台灣，手淫自慰仍然是個有爭議的性政治議題¹。手淫與自慰的性解放主張大抵如下：

- a. 提倡與鼓勵手淫與自慰，並且交換流通各種手淫方式與心情。
- b. 手淫應成為兒童性教育的必修課程。
- c. 提倡運用各種安全的輔助工具來手淫，以及和他人共享手淫經驗。
- d. 主張少女可以利用按摩棒等工具手淫，自行弄破處女膜。
- e. 主張手淫所需的任何性幻想與色情材料都是正當的與不該被禁止的。

關於a：有些保守人士不反對自慰，目的是想取代性交。因為保守份子認為性交影響社會，手淫只影響個人，所以寧可人們自慰，兩害取其輕。保守份子站在國家與組織機構的立場上，害怕人與人之間的性關係會危害組織機構中的正式關係與規訓（故而反對辦公室戀情、師生戀、醫護戀等等），會打擊士氣、造成性徇私等等，同時也害怕非婚姻管制的性關係會造成新的（不受社會控制的）人際網絡，例如跨階級、跨年齡、跨現有權力安排

1. 2002年台灣彰化縣員林國中一年級健康教育科，從教師手冊的題庫中出了一題是非題：「自慰是可減緩性衝動的健康方法」，標準答案為「是」。結果有些家長指出，這則題目的標準答案，恐怕容易誤導正值青春期的子女嘗試自慰，甚至分散了各科學習的注意力。還有家長堅決反對這道題目，理由是天主教、猶太教的教義都禁止自慰行為，這項考題對於學生的宗教信仰背景，似乎未考慮週詳。一位何姓婦產科醫師則表示，男生的自慰行為問題較少，他比較擔心少女學生若有自慰行為過當，導致生殖器官發炎，甚至使處女膜破裂，問題就複雜了。（參見江健男，〈自慰是非考題惹是非〉《聯合晚報》生活新聞版，2002年10月30日。）

的性愛關係（所以反對一夜情、賣淫、性開放等等）。因此，保守人士有時也會呼籲男性不要買春，用自慰解決性慾。不過保守人士認可的只是「被淨化的手淫」（參見〈拒絕被淨化的手淫〉，本書237頁起）。相反的，性解放對於手淫的提倡，並不設限，並且認為手淫知識的解放非常重要，所以也提倡各種手淫方法與心情的公開與交流。

關於b：手淫活動雖然自幼兒時期就開始了，但是進入青春期後則會更自我意識的從事手淫，在此時之前正是需要資訊與教育的階段。香港的性教育學者吳敏倫在《性禁忌》一書就提到，學校性教育應該儘早教導手淫，例如教導手淫的心理建設、前戲、體位、性幻想、方法、器具、善後等等。

關於c：不但要去除手淫的忌諱，也要去除手淫淫具的忌諱。自慰也要講究「安全性行為」，特別是輔助手淫工具的安全與衛生。大家彼此交換經驗，是改進經驗與促進愉悅的重要方式。

關於d：女性主義認為女人不應該將自己物化為「獻身禮物」，第一次的處女貞操迷思（例如要獻給男人）應該被打破；性與第一次都要被平實對待。少女要能熟習自己身體、演練並取得性愉悅。下一篇何春蕸的〈身經百戰的處女〉對此有較詳盡的論証。

關於e：手淫與性幻想、手淫與色情材料是不可分割的。查禁色情，其實就是在查禁手淫所必需的性幻想或性刺激材料。前面兩篇文章對此已經有所論說，此處不再多論。

三、自慰不一定「獨自」

「手淫」與「自慰」基本上是同義字，可交換使用。手淫的英文是masturbate，這個字的前一半指的是「手」，後一半指的是「激情愛撫」，和中文「手淫」差不多意思。但是手淫或自慰不一定是獨自的。

例如有：替人手淫（為別人服務的利他主義實踐；為善最樂）。相互手淫（兩人同時相互用手或工具來為對方服務；自助人助）。交互手淫（承先啟後輪流爽）。雙倍手淫（兩個人同時為第三者手淫，在3P中很常見）。群體手淫（有時又稱為「社團手淫」，通常是發生在六歲到十二歲相同性別的一群孩子中的遊戲，每個人替他人手淫並報告自己的感覺；但是也可能發生在較大的孩子之間，大家比賽誰能先達到射精）。看我手淫（手淫給你看；引誘情人的必殺絕技，從校門附近的怪叔叔處學來的）。看你手淫（"I like to watch"，「觀淫」性偏好是也。通常是一邊看別人手淫，一邊自己也手淫；能同時達到高潮則是完美演出）。電話手淫（就是電話性愛，話筒也可以派上用場的。依此類推還有網路手淫等等）。以上各種手淫的混合：例如，電話3p（利用三方通話）、電話觀淫（電話一端由一對伴侶做愛，另一端則撩撥與觀淫）。

四、手淫不一定用「手」：異物入體

手淫不一定用手，是性學家與一般人都知道的事實。這裡只舉幾個常見例子：心理手淫（有些人可以單單用性幻想，完全不用愛撫性器官，就可以造成生理反應，甚至高潮，「念力」驚人）。肛門手淫（從刺激肛門與糞便嗅覺得到快感）。口腔手淫（少數人能夠吸吮自己的乳頭或性器官）。尿道口手淫（有些男生會把異物推入龜頭尖端的尿道口中，更常見的則是女生用這種方式手淫，例如把髮夾之類的東西推進去。這屬於「異物入體」的手淫方式，頗有風險）。

關於「異物入體」的手淫是新聞中最常見的。以2000年上半年為例，就有人把保齡球瓶塞入肛門內，患者的回答是「我不小心坐進去的。」（《民生報》，2000年3月30日）。還有一例則是女性陰道內有類似塑膠瓶蓋的異物，女患者說是男友塞進去的（

與她無關的意思) (《民生報》，2000年5月6日)。

這些新聞既非特例也非罕見。長期以來，異物入體的手淫就一直存在，十分常見。性學大師靄理士 (Havelock Ellis) 1933年就提到：一般人以日常用品來做手淫工具是十分尋常的，除非出了亂子，求助外科醫生，否則根本不會曝光。靄理士還說：「就外科手術的經驗而論，從陰道和尿道所鉗出來的物件，其數量之大，種類之多，卻已足夠驚人了。特別普通而值得一提的，有鉛筆、封蠟火漆、棉紗捲子、髮夾、瓶塞子、蠟燭、軟木塞子、細長形的酒杯等。女子陰道與尿道中取出的物件，十分之九是手淫的結果。」(中譯參見《性心理學》，北京：商務印書館，1997) 外科醫生最常在膀胱找到的則是髮夾，因為尿道一經刺激，很容易就會把髮夾吸進去。

由此可見，男女在手淫時，將「異物」放進肛門、尿道、陰道等，是很平常與普遍的實踐，是可以促進高度愉悅的手淫方式。這絕非不正常，因為人類原本就有異物入體的衝動，除了食物外，人類從小也就喜歡將各類物品吃入或塞入體內。這種衝動大部分在成長後受到壓抑，可是仍然有很多成人不斷吞入各類稀奇古怪的東西。其實，除了在手淫時異物入體，就連性愛(不論是接吻或交媾)本身也是「異物入體」的經驗。

在這個講求環保與DIY、「反商品化」的年代，我們不一定非要去購買手淫所需的「異物」，而可以利用日常容易取得的材料，加工改造出適合自己需要的安全衛生淫具。學校勞作課程可以在這一方面和性教育課程合作。前面提到香港的性教育學者吳敏倫在《性禁忌》一書主張，學校性教育應該儘早教導手淫。既然異物入體也是一個很常見的手淫經驗，當然也應該包含在性教育內容之內，以使得大家有更安全衛生的手淫。

身經百戰的處女

何春蕤

女人的第一次到第一百次，都應當是屬於自己的。

年輕女性開始規劃自己的性生活時，最想問的就是：要不要「給」他。

可喜的是，現在她們擔心的倒不是男人會不會在事後變心。逐漸成長壯大的女性自主力量以及對愛情的務實態度，使得女性有了一種新的自我定位：變心就變心吧！搞不好，自己還先變心呢！

她們擔心的也不是日後無法帶著生理上的處女狀態進入婚姻。在這個接觸頻繁的年頭，誰還覺得處女不處女有什麼了不起呢？就算對方介意，也有許多「補救」或「掩蓋」的方法呀！

她們現在擔心的倒是性愛之後的心理狀態：如果給了他，自己會不會有失落感，會不會因此而變得沒有安全感？

這種問題是不用拿去問那些道德凜然的保守人士的。於是她們轉而追問那些看來了解女人、體貼女人的進步女性：倒底要不要「給」他呢？

帶著剛毅神色的進步女性提出一套空泛的身體自主權說法：

身體是屬於自己的。如果妳覺得想要，那就放心去做；如果妳心裏並不很願意，那當然也不必委屈自己。不過，要是妳是因為想留住男友的人而去做，那就太傻了。男人如果因為你拒絕給他而離開你，這顯示他想到的只有自己的慾望，而沒有顧及你的心情，那反倒是早去早好！所以，如果妳覺得並不是很想（有許

多顧慮，或者還覺得有恐懼感），那就絕對不要屈就。尊重妳自己的感覺，總有一天你會找到一個讓妳全心全意不恐懼的人。

這種空泛的建議聽來好像很有道理，但是事實上還是結束在高層次的「待價而沽」的等候心態上。而且對於毫無經驗的女性而言，空泛的身體自主終究還只是一些空泛的話而已；說穿了，只是用空泛的身體自主來繼續維持處女狀態而已，對積極鍛練女人探索自己的身體、掌控自己的感覺，根本並沒有提出什麼具體的操練方法來。

要落實身體自主，一定要有相應的具體實踐來改變女性的情慾現況，才能跳出困境。

所以，務實的身體自主權說：

首先，妳需要好好的培養調教自己掌控身體情慾的能力。比方說，平日心頭升起慾望或想像的激情場景時，千萬不要自責或罪惡感深重，而為了克服這種原本被訓練出來的反應方式，妳甚至需要特別耐心的看看A片、A書、A光碟、午夜秀、鎖碼台，運用你一向頗為有主見的、非常挑剔的血拼購物眼光，精挑細選愛看的、喜歡的來看，以充分的想像力來充實自己情慾的胃口。

然後，妳需要積極的了解並操練自己的身體，不但要常常給自己全身愛撫，以主動發現自己身體愉悅的所在和所需要的硬體軟體條件，更需要到情趣商店去逛逛，買點引起你好奇心的東西。如果妳的情慾人生規劃包含了男人和性交，那麼，你應該好好的善用電動按摩棒和其他器具，自己先嘗試很多次很多次插入的、愉悅的性經驗。有了經驗，就有更多的認識和自信，也就有更多能力自主。

所以，妳還要問倒底要不要給他？

老在這個問題上打轉的人真正關切的是：「第一次」要給誰？

我說，女人的第一次到第一百次，都應當是屬於自己的。身經百戰的處女，面對男人的時候才不會白癡的任人擺佈，才不會喪失自主權。

妳還是追問：會不會有失落感？

經過這一番多樣的磨練，也許妳原來擔心的失落感根本就不會存在了——因為，妳已經變了一個人了，妳已經變成一個又自信又有知識又有自主能力，根本就不會因為性行為而輾轉自責的女人了。

轉載自《好色女人》，何春蕤著，元尊文化，1998年

後記

處女情結與手淫之間的衝突

卡維波

女人手淫自慰後，還算是處女嗎？處女其實不只是處女膜，還是一種心理狀態；傳統的處女情結要求的是女人對於性的無知、無力、無慾、無覺、無經驗，而自慰過的女人就是有性經驗的女人、不再無知無慾了。

以下摘自網路上的一篇短文，一個女學生自述她自從看過A片後，便經常利用A片自慰。在下面這段自述心情中，她充分表露了傳統處女情結與手淫自慰之間的衝突，可為何春蕤這篇文章的「佐證」：

以後我又常常拿出那張片子，找寢室沒人的時間看了很多遍，也不記得跟著做了多少次。……我不知自己是否已經告別了處女時代。可是我知道自己的含蓄，無數的嬌羞，無數的忐忑，無數的渴望，無數的激動都已經漸漸失去。我曾聽說男生愛女生，愛女生的含蓄，愛女生的如水的溫柔，愛女生的嬌羞……這些無數無數女生值

得男生愛的第一次，只有處女才能給予吧。而我也對這些不再奢求。靈魂變得麻木之後我甚至覺得自己已沒有性的需求，我還會滿懷激情的愛別人嗎，還有人會愛我嗎？我不知道……

從這段引文可以看出處女情結對女人的影響，不只是性，而且還影響整個女性的態度與氣質。所以「打破處女情結」的重點是女性面對世界的態度：不再「宛如處女」。這是何春蕤在《豪爽女人》一書中強調的。

事實上，如何面對「女人的第一次」，也是測驗女性主義各派的試金石。我們知道，不但傳統保守人士會要求女性「好好的保守第一次獻給自己的丈夫」，就連所謂的「開明」人士也會期待女性「跟心愛的男人有個美好的第一次」，或者「慎重與自主的從事第一次與每一次」，這些骨子裡都還離不開父權思想下的貞操觀念，因為處女貞操的陰魂不散，會藉著「寶貴的或特別的第一次」還魂。即使那些教導女性手淫無害的人，也會對按摩棒的手淫提出「處女不宜」的警告。很可惜的是，許多女性主義在這個問題上沈默了，空泛的喊「性自主」、「女人愛自己」，卻沒有直接了當的說：女人的第一次到第一百次，都應當是屬於自己的。當然，最終還是女人自己要決定如何做，但是女性主義至少要把這個「身經百戰的處女」口號喊出來，才能在性文化中徹底突破父權對處女情結的籠罩。

性妖魔

強姦與戀童

我們需要妖魔化強姦犯嗎？

被稱為華岡之狼的強姦犯受刑人考上台大後申請假釋被駁回，今年（2001）無法出獄進入台大社會系就讀¹。可是就在同時，曾搶劫藝人白冰冰的受刑人假釋通過，台大社會系表示歡迎入學，也沒有引發社會恐慌。為什麼兩者有這樣不同的待遇呢？

從刑期來看這兩個個別案例的犯罪嚴重性與道德上的惡性，顯然法律上並未認定前者的強姦案遠超過後者的搶劫案。故而兩者的差異必然是來自社會心理。

當前對強姦的社會心理認知主要源自西方犯罪心理相關研究之影響，然而考察西方的性倫理發展歷史，我們驚訝地發現，十八世紀以前，強姦並未被視為非常嚴重的道德缺失，手淫才是各種性罪惡之首；因為當時的性道德主要建立在生殖功能的考量上，無法達成生殖目的的手淫在這種社會背景中當然是大惡。這個例子顯示，強姦之惡性重大不是個客觀事實，而是社會因不同需要而產生的知識論述變化所帶來的結果。

今日中西社會對強姦犯的心理想像主要來自西方十九世紀所

1. 這位楊姓受刑人自2001年後每年都申請假釋，卻都被駁回，直到2007年9月才假釋出獄，並戴上電子監控腳環。這個事件從2001年8月初開始鬧的沸沸揚揚，直到9月初才告一段落。在這個事件中，保守的婦幼團體與學者專家則趁機推銷美式心理學有關強姦的論述，建構了本地關於強姦的「常識」。這個常識論述把強姦簡化為單一本質，也就是強姦犯的妖魔心理人格所導致，而非因人而異的多樣成因，還有情境、文化、人格、犯罪機會等因素。這個常識論述的副作用當然就是加深了強姦對於受害人的傷害與恐懼；關於這一點可參考下一篇文章。

「發明」的「性變態心理」說法；讓我說明如下：起初人們認為，性行為原本就只是生理的需要，就像吃飯排泄一樣沒有什麼很深奧的道理，是自然而然的事情，至於不道德的性行為雖然有社會因素，但也沒有深奧的道理，例如強姦就是男女不平等下的性衝動犯罪，賣淫就是社會不平等下的貧窮犯罪，都是「社會的自然史」。但是十九世紀的快速社會變遷使得建立新的社會秩序成為急迫需要，某些意義曖昧的性行為於是在這個新的秩序中被特殊地看待（包括同性性行為以及其他今日被大眾視為變態的行為，如愉虐、反串等等），被視為源自某種特殊的心理人格或某種童年心理發展的障礙。行為成了個人人格的表現，某些性行為則被「病理化」，成為變態心理的表現。這種把性行為賦予心理人格意義的做法，在二十世紀到達了高峰，許多行為只要是不符合社會的需要或道德，就被賦予一種心理人格，被妖魔化。接下來，對於偏差行為的社會控制便可以透過對這種行為的心理化、病理化來進行，用心理治療來輔導矯正那些不符合社會規範的行為。

最近二十年，隨著同性戀、跨性別等等主體以社會運動來抗爭洗刷心理變態的污名，新的「病態心理人格」又紛紛被「發現」：慣性外遇者、濫交者、戀童者、酗酒者、家庭暴力者、網戀上癮者等等都被病理化，這些人也在各種治療機構或團體中費力地追憶其家庭關係與童年，期待拼湊出一個合乎病態心理的劇本。強姦者就是這個犯罪病理化浪潮中比較晚近加入治療大家庭的成員。

其實，就再犯率高而言，竊盜、吸毒、黑幫、賣淫都超過強姦；任何慣性犯罪者的「慣性」，都可能變成某種心理人格的「證據」，然而有的慣性犯罪是「社會自然史」的一部份，不會被病理化（例如中年婦女賣淫），有的則被視為需要矯正其心理人格（如未成年少女賣淫）；這說明了病裡化沒有客觀標準。強姦原本也

可能像搶劫一樣只是一種「社會自然史」的犯罪行為，但是慣性搶劫不被視為心理變態，強姦卻被病理化，強姦犯被妖魔化。

強姦的病理化和妖魔化真的創造出來一個嚇壞人的妖魔。有人想到要和強姦犯一起上課就不寒而慄，但是卻可以和搶劫犯同堂共處，差別就在於後者沒有被病理化和妖魔化，因此也不會造成長期的心理創傷。然而妖魔化的代價同時也使得女人的心理更脆弱，恐懼的陰影更隨時隨地存在，更使得受害者難以走出陰影。以這些真正長期深遠的後果來看，我們還需要繼續妖魔化強姦犯嗎？

《破週報》復刊176期 2001/9/14-9/23；對於當前強姦論述的完整深入批判，請參看《性侵害性騷擾之性解放》，何春蕤編，中央大學性／別研究室出版，1999年6月

高報案率與破案率 取代嚴懲性侵

轟動社會的性侵案再度掀起鞭刑或去勢性侵犯的話題。但是嚴懲性侵是否真的能夠遏阻性侵發生？還是只是一時滿足了報復的心理，紓解了大眾因恐懼而來的焦慮和憤怒？

有些人認為性侵容易再犯因此主張嚴厲管制。其實就再犯率而言，竊盜、吸毒、黑幫、賣淫都超過性侵，所以問題還是回歸到基本面：為何要求嚴懲性侵？

簡單的答案是，因為性侵會造成婦女的巨大傷害。不過就身體的受侵害程度（疼痛、破皮等）而言，性侵並不比實際的毆打身體更嚴重；性侵傷害主要乃是屬於心理情緒的，而心理情緒則是社會文化的建構，涉及了文化中保守的性觀念與性侵污名，以致於造成「性侵是嚴重與可怕的」心理情緒建構。

這是什麼意思？讓我用一個類似的例子解釋如下：

在處女情結嚴重、重視女性貞操的年代，婚前性行為會帶給女性極大的罪惡感與情緒失落，有些人因為發生了婚前性行為，甚至會自殺或者從娼。當然，那個時代關於婚前性行為或處女的各種常識論述（如貞操是寶貴的、如何防止與男友獨處、婚前性行為的性病與懷孕危險、婚前性行為的後果嚴重、女人無法面對失貞的痛苦等等），都加深與強化了失貞女性的負面情緒。雖然這些失貞女性的心理情緒反應都是真實的，但卻是那個時代的社會文化的建構，因為在性開放的時代，婚前性行為就不會帶來同樣的心理情緒反應。因此，在處女情結的時代，若只是一昧地高

喊「婚前性行為的後果嚴重，會帶來對女性的極大傷害」，或者對於婚前失貞的男女加以嚴懲，以嚇阻婚前性行為，都只會繼續建構處女情結，且強化加深失貞女性的負面情緒與心理傷害。

同樣的，「性侵後果嚴重」也是今日社會文化的建構，而且很不幸的，嚴懲性侵也會進一步加深「性侵是嚴重與可怕的」心理情緒建構。換句話說，由於「性侵後果嚴重」，使得受害人有嚴重的創傷，而嚴懲性侵卻會繼續支持「性侵後果嚴重」的社會文化建構（因為「嚴懲」性侵正證明了「性侵後果嚴重」）。這種惡性循環使女性長期在性侵陰影下養成心理脆弱，日常生活都被性侵妖魔所恐嚇，無法如實地面對性侵實質上只是一種類似毆打的身體暴力，反而讓性侵心理情緒全面統治女性。

從女性的長期利益而言，正應該破除「性侵後果嚴重」這樣的社會心理建構。因為嚴懲性侵絕不是對女性最有利的辦法，嚴懲性侵只會使性侵妖魔更可怕，而只要性侵是可怕的妖魔，女性被性侵後所受到的傷害就是巨大的。這樣一來，要如何避開嚴懲性侵的惡果而又能積極保障女性的權益呢？

那就必須提高報案率以及提高破案率。很多時候正因為低報案率和低破案率，才會使得性侵一再發生，犯罪而無相應懲罰的不正義也積累著大眾義憤。

提高性侵報案率意味著社會文化整體的性觀念要更開明，好讓女性能無後顧之憂的挺身而出；而警方破案率的提高則更能鼓勵高報案率。換句話說，警方重視性侵案、充分投入警力，有案必破，便能紓解大眾的恐懼焦慮（現在各地都有無法破案的性侵之狼，當然會引發焦慮恐懼）。

總之，目前性侵問題的關鍵是低報案率與低破案率，然而輿論卻避談這個關鍵，反而把性侵污名的問題與警方無能的問題移花接木地轉變為嚴懲性侵的問題，這對女性的實際安全並無助益，也違反了刑罰正義。

女性對性侵或強姦的恐懼與傷害是真實的，但是這個「真實」需要被問題化：是否女性必然就會因強姦而有重大傷害和極端恐懼？一味地高喊嚴懲性侵，只是把傷害與恐懼繼續放大。如果女性不要永久生活在恐懼與創傷中，那麼我們應該要開始思考如何降低恐懼與傷害。

原載於2007年3月22日《中國時報》時論廣場

可疑的「戀童症」論述，兒童性侵害宜回歸法律面： 評勵馨基金會的「戀童症」論述

2000年7月，台北縣汐止市三寶沙彌學院有20多名小沙彌指控主持釋智浩法師利用晚上睡覺、洗澡期間，強迫他們肛交或幫他撫摸下體或口交。這個小沙彌事件引發了關於戀童症的論戰（可參見國際邊緣網站http://intermargins.net/Forum/2000/0008pedo_debate/）。以下數篇文章則是對此事件的反思與辯論。

受到西方世界的影響，這幾年在台灣，「戀童」逐漸被建構成一種新的性變態，戀童者的特質與面貌也開始在媒體上被拼湊出來，最近的小沙彌性侵害疑案中，以勵馨基金會回首的主流兒童機構更加擴散了「戀童症」的論述。

這些戀童症的主流說法固然源自西方，然而即使在西方也不乏對這些說法的反省和批判。例如，勵馨基金會與某些人士認為利用布娃娃來幫助兒童描述性侵害經過的偵訊技巧是十分有效的，但是這個布娃娃方法有著誘導兒童的危險，並且兒童後來也可能會堅信誘導所產生的陳述（故而偵訊兒童時必須全程錄影以供事後各方檢驗）。布娃娃偵訊技巧問世後在美國最著名的重大應用便是協助起訴與指控幼兒園園主麥馬丁家庭集體性侵害園內兒童的冤案（曾被HBO忠實的搬上銀幕），最後被告們無罪開釋，這個案件也暴露了布娃娃方法的不周全。除了堅信布娃娃方法的一些圈內人，這個方法究竟有什麼社會科學上嚴謹的認證或理論

依據，也還是個大問題。

小沙彌事件爆發後勵馨基金會執行長紀惠容說：戀童者乃是一群惡性慣犯，會心存不軌地去從事那些能夠親近兒童的職業¹。其實弗洛伊德很早就指出，戀童之所以大多浮現在和兒童相關的職業場域中，乃是因為這些職業本身就有很多機會親近兒童，比其他職業更容易實現人人心中程度不一的戀童慾（戀童慾未必是有意識地要和兒童發生性關係的慾望）；換句話說，戀童是一種很普遍的性心理，當機會存在時就有可能發生。至於某些戀童者即使不斷更換工作，也都是和兒童相關的職業，這個現象也可能有別的理解釋：戀童者既然喜歡兒童，也曾具有相關的職業經歷與資歷，其職業生涯選擇當然都會和兒童相關，故而不能將之視為「前科」或「長期傾向」的佐證。

把戀童看成是一種普遍的性心理，而將那些和兒童發生性關係的人看作戀童慾光譜上的一種極端（另一種極端則是非常憎恨厭惡兒童的人，恨童與戀童是一體兩面的）——這樣的解釋比較能涵蓋廣大的現象，可以廣泛的來解釋成人對兒童的普遍喜愛（這種喜愛的終極範例則是父母對子女的溺愛），以及各類戀童文化的現象（如凱蒂貓、兒童扮裝秀），同時也符合戀童運動者（一個鼓吹兒童權力與戀童權利的社會運動）的自我描述。

至於把戀童看成是一種非我族類的變態心理，不但無法解釋這種心理的起源（無論歸諸於童年性侵害或人格發展問題都沒有真正解釋其起源），更缺乏一個具有文化相對性、社會與歷史觀的視野。

先就「戀童」定義而言，一些懷著利益與政治動機的人有意地採用了含混的「兒童」定義，把從零歲到18歲的人都稱為兒童²

1. 參見紀惠容〈失去嘴巴的小沙彌：孩童遭受性侵害、心理創傷更重〉《中國時報》時論廣場版，2000年7月28日。
2. 西方殖民主義近年來不斷透過意識形態與其各地代理人宣傳以18歲來固定「兒童」的定義，以符合其全球治理的需要。各種慈善或兒童保護團體以及

，這個「幼少不分」的兒童定義也把「戀幼」與「戀少」混為一談。「戀幼」指著對於幼兒（未達青春期、無第二性徵或不性感）的愛戀，「戀少」則是對於青少年（處於青春期或外表看來性感）的愛戀。所謂「戀童」應該是戀幼，而非戀少；但是居心叵測的人常故意把「戀少」也當作「戀童」。**戀少是自古以來的自然狀態**，青少年向來就是性愛的典範象徵，詩歌與偉大愛情故事的詠嘆對象。而且，人類自古以來，性生活甚至婚姻就是從青春開始，直到現代國家才大規模地開始一股不自然的逆流，管制青少年的情慾。不論如何，戀少絕非變態或病態心理³；畢竟，青春少艾，哪個不戀、誰會不愛？荒謬的是，所有這些戀少的案例幾乎都被司法判定當事人需要「強制治療」；其實這種近年來流行的心理醫療根本是變相懲罰或污名，把心理正常的人當作精神疾病，以正當化禁止戀少的法律。歷代以來，無論是古典經籍或偉大文學都有戀少描寫⁴，這些難道都需要心理治療了嗎？這時代的愚昧莫過於此。

就文化相對性來看戀童，也不會認為戀童就一定是變態：很多文化的童年觀念與現代西方社會不同，現代西方認為是戀童的案例，在其他文化中就不是。例如美國曾拍成電影的瑪麗凱·拉度諾事件（女老師Mary Kay Letourneau與小六學生談戀愛產子，出獄後又再度復合，為他產下次子），這在早婚與童養媳的社會

教育醫療諮商等各類專業團體也希望擴大兒童範圍，以便囊括更多人口在其權力管轄之下。

3. 那麼，「戀幼」是否心理變態呢？我基本上認為心理變態之說是為了管制偏差行為而被發明出來的概念（下詳）。幼童是外表毫不性感的人，但是將外表不性感的人當作性愛對象，並不代表心理變態；例如，很醜的人也是毫不性感的人，但是仍可能有少數人將醜怪者當作性愛對象，這些少數人也未必是心理變態。
4. 諾貝爾獎得主高行健的兩部重要作品：《一個人的聖經》、《靈山》不但都有性行為的描寫，內容還有：1. 與未成年少女（陰部未長毛）做愛、2. 描寫月經時作愛、3. 少女不怕墮胎、4. 非安全性行為（錯誤性教育：未戴保險套，但只要「顏射」就不會懷孕）。

中根本不會被視為變態。

就社會角度來說，有些學者認為心理變態指的就是不符合社會規範的偏差行為，由此看來，「變態」之說只是將「偏差行為」病理化，以心理醫學的外衣進行社會控制，這也是醫療化社會的一個知識／權力共謀的佈局。同樣的，戀童症的變態心理之說也是如此。例如13歲與8歲的性關係雖然也是與年幼兒童發生性關係，但是這種「兩小無猜」，一般就不被視為「戀童症」或「變態」。所謂戀童症，其實指的是跨年齡的性行為（即跨代戀或老少戀），就是雙方年齡相差較大，而老少戀中不論其中一方是否未成年，跨代戀本身就被社會認為不妥偏差，特別是女大男小的情況。換句話說，跨年齡本身（不論是否和性有關，例如成人著童裝、小孩太早熟）向來就被視為偏差行為，而現代社會控制的手法，就是把偏差行為當作變態心理。以此來看，違反跨年齡規範的「戀童症」也是一種被虛構出來的心理「變態」，以強化社會控制。

讓我用例子來說明：18歲喜歡14歲算不算戀童⁵？首先應該問14歲算不算「兒童」？根據「幼少不分」的兒童定義，14歲未成年被當作「兒童」；但是一般人可能認為這個18-14的戀愛例子不應該是變態性心理的戀童症，因為兩年後，同樣的兩個人，一個變成20歲，一個變成16歲，兩人合法結婚了；若說原本的性愛關係是變態或病態的，那麼何以在兩年後就變成受祝福的佳話呢⁶？

5. 這個問題本身也是戀童論述的產物：因為很少人會反過來問「14歲喜歡18歲算不算戀老？」戀童論述總是忽略年幼者的自主性，而將年長者視為主動者，年幼則是被當作被動的受害者。然而這不總是符合事實。例如：參見新聞〈小五女追俏男，嘿咻兩年告性侵〉《聯合報》A12版，2007年8月2日。
6. 2001年中國西安一名14歲男子自稱20歲，開著豪華賓士（奔馳），帶著當時最高檔的6188網通手機及掌上電腦，一副紳士派頭，長得像個大人、又高又帥；他猛烈追求21歲女子並身懷巨款帶著女子出遊，消息轟動全國。記者問該女子：「他14歲，你都21歲了，你們能結婚嗎？」女子這邊心裏沒有底：「他是真心愛我的，他說他要生和我在一起，死也在一起。但是他年紀太小，什麼也不懂，不知道他長大後會不會變心？」兩人交往四個多月期間，男

如果說喜歡14歲不是戀童，那麼50歲喜歡14歲也不應該是戀童囉⁷？我認為一般人會覺得後者案例應該是戀童變態，而其實這是因為這個50-14例子涉及了跨代戀；跨代才是被視為偏差行為的原因。

跨代的婚姻與戀情在歷史上和許多社會中十分普遍，尤其是少女嫁給年過半百的老男人為妾更是常態。近年來也有越來越多的女大男小之老少配或跨代戀出現，也因為如此所謂「戀老」或「愛老戀」也開始進入性文化的辭彙，「戀老」或「愛老戀」指的是對於老人的愛戀與性幻想⁸。總之，跨代戀是一直都存在的，只因為現代對青少年情慾管制日趨嚴格，才開始變成偏差行為，而且被心理病理化，當作心理變態。

就歷史角度來說，童年或兒童的觀念不斷變化，現代兒童的年齡定義也隨著義務教育的學齡而變動：民國時期只有兒童與青年之分，當代則因為中學教育的普遍而有所謂青少年的範疇。過去小學畢業後便以青少年視之，但是最近的戀童症論述則把和國中生的跨年齡性行為也稱為「戀童」。由此看來，「戀童」與其說是不變的

子還曾包了一名三陪女子在飯店三天（《城市早報》，2001年4月5日）。女大男小的戀少其實到處都有。在台灣，一名23歲女理髮師與14歲少男發生性關係，依妨害性自主被起訴（〈和未成年少年玩3P 女美容師涉妨害性自主〉《聯合報》，2006年11月1日；〈女髮師被控誘姦少男〉《蘋果日報》，2006年11月1日；兩則報導內容不同，但應該是同一事件。同時根據該日的《蘋果日報》，在2004年12月21日，高雄一名26歲女子與一名國中生發生性行為，被依妨害性自主罪提起公訴；2003年3月26日台北市18歲女子在朋友家看A片時誘姦12歲鄰居男童，之後兩次在馬路摸黑與男童性交，檢方將她依妨害性自主罪起訴。有趣的是，主流論述通常把這些成年女子描述為心理受創或戀愛受挫）

7. 台灣有一名52歲男子與15歲少女兩情相悅，以「老公」、「老婆」互稱，男方被判刑並考慮強制治療（〈老少戀女方成孕 5旬漢判刑〉《中國時報》，2006年7月29日）。另一個涉及14歲的戀情是台灣某31歲博士生，被形容為「瘋狂愛上對方」的「畸戀」（〈愛昏頭 已婚博士生畸戀國中生〉《中國時報》，2007年7月24日）。
8. 日本名導演宮崎駿的《霍爾的移動城堡》片中的蘇菲婆婆角色就是偷渡「愛老戀」，另外荒野女巫則是喜歡年輕帥哥，本片有不少跨代戀的暗示。在色情小說中，經常有強姦老人的情節，表達著「戀老」與「恨老」的矛盾情感。

心理人格，不如說是社會歷史所定義的「兒童」與「跨年齡」。

目前的戀童論述又和兒童性侵論述混淆：戀童是一種心理現象，但是兒童性侵論述則往往不顧性心理（不管當事人是否對未成年有性慾），只偏重行為（是否有接觸兒童性器官）。目前性侵的定義擴大解釋，還包含性交以外的性器官接觸，可是接觸性器官的行為中有些是惡作劇、逗弄（人類歷史長期以來就有這種現象存在⁹）、凌虐、惡待，但在目前法律中都被當作性侵，進而也被視為戀童。其實一個人出於逗弄或凌虐而接觸兒童性器官或將異物塞入兒童肛門等，並不表示他就是戀童；但是卻在戀童與兒童性侵不分的情況下，都混為一談。

把戀童當作心理變態，並且拼命地去尋找超越歷史社會文化的「戀童行為症狀」，也會有很多後遺症。例如過去父母和子女一起洗澡是常有的事，但是於今在戀童症的亂論說法下蒙上一層陰影。究竟幾歲以前的兒童可以和父母一起洗澡而不會受到心理傷害呢？專家眾說紛紛。但是隨著戀童症論述的擴張，這個與父母共浴的適當年齡有逐年下降的趨勢。其實童年性接觸的傷害主要來自成長以後的文化建構，是在事後（因為新專家的晚近說法）才知道年幼時和父母一齊洗澡被社會視為不對的、可恥的與異類的，這才形成了「傷害」。戀童與其相關論述的擴張，就正在產生各種傷害兒童的潛在危險。

大眾在對於兒童性侵害事件產生義憤之時，也應該反思：我們對各種性侵害應該一視同仁，而不需要特別假設「跨年齡的性侵害」與其他性侵害很不相同，更不需要去發明「戀童症」這種心理人格。性侵害就是性侵害，本質上是法律的，無須從中再區分出「戀童的」、「亂倫的」、「同性的」等等特殊心理。這種區分所依賴的變態心理學是可疑的，而且也未必對大眾有利。

原載於2000年8月2日《中國時報》時論廣場

9 Philippe Aries的*Centuries of Childhood*一書便有提及。

矮化兒童主體、 妖魔化跨年齡： 幼少不分、男女不分的戀童症論述

由於小沙彌事件¹引發了戀童症的說法，筆者在八月二日的時論廣場主張「同年齡的性侵害」和「跨年齡的性侵害」一樣都是法律上的罪罰問題，我們不需要另外發明「戀童症」這種心理病態人格。王瑞琪女士則在八月五日撰文反駁²，強調戀童犯的可惡可憎，描繪兒童被害者的缺乏自主與受傷極深，以喚起大眾對兒童性侵害的重視，或以為可以藉此遏阻犯罪。然而這並不能在學理上證明戀童症的存在；相反的，若不深入檢視批判這股義憤，可能只會造成道德恐慌下的獵巫運動。

首先，王文以及一般戀童症論述都強調兒童被害者的受害深刻與長遠，然而這只是片面的呈現事實，因為不論成人或兒童的被害反應都有因人而異、輕重不一的情況。很多被害者在事情發生時並不以為意，但是在事件爆發後被家人和媒體急切逼問下反而會出現「創傷後壓力徵候群」。有的兒童則是在年紀稍長時才透過社會化而開始出現心理傷害的跡象。換句話說，性侵害本身並不必然形成特定傷害，社會文化如何看待性侵害更是關鍵：一個不強調婦女貞操的社會自然會使女性被害者的傷害減輕；一個

1. 台北縣汐止三寶沙彌學院二十五名小沙彌，2000年7月指控住持釋智浩，利用睡覺或幫他們洗澡之際，強迫他們口交或肛交，台灣高等法院於2007年7月26日更一審宣判，釋智浩十一年半徒刑，被告表示將上訴到底。
2. 王瑞琪（中華民國性教育協會理事、杏陵性諮商治療中心臨床心理師）於2000年8月5日《中國時報》，刊出〈戀童慾 並非普通性心理〉。香港性教育家吳敏倫教授對此文也有隨筆回應，可參見國際邊緣網站。

將亂倫視為大逆不道的社會，自然也會使亂倫被害者的傷害加深。這也是為什麼近年來很多人開始強調性侵害就只是一種暴力犯罪，而不要在「性」上面多所著色，以免增加額外的傷害。執意強調「受害嚴重是常態」，反而會深化那些淡視性侵害的「受害者」。

王文還強調兒童的不能自主與弱勢，以說明跨年齡（跨世代）性侵害的特殊性。但是自主薄弱的群體除了兒童外，還有身心障礙者、病人、囚徒、老人、土著民族等，在法律上，人們可以對這些弱勢族群承受的性侵害作不同量刑的考慮，但是不必因此而對應地發明各種病態性心理，更不必因為要證明罪行的惡劣而堅持矮化受害主體（正如同防暴論述常常過度描述被害女性的清純以追訴加害者。）

戀童症論述強調兒童的被害角色與不能自主，這當然無助於兒童的自我壯大與自立自主。而這其實源自戀童論述的兩大基本缺陷——第一，「幼少不分」的戀童定義：把幼童與青少年混為一談；例如：把5歲和15歲都視為兒童性侵害的對象，但是兩者的自主能力是有差異的，我們不能抹煞某些「兒童」（青少年）已經擁有的自主能力。戀童論述往往先天地假設年幼者是被動的受騙受害者，然而現實世界中年幼者也可能是主動追求者（例如台灣新聞報導某11歲女生追求15歲男生並發生性關係³）。

第二，目前戀童論述的另一缺陷則是「男女不分」。我們知道，男女在性文化中所處位置不同——男方經常是進取的、拼命想尋求性機會，女方則是保守的、提防自己受到傷害。在這種性文化中，少男的性愛對少年很少形成傷害，反而是壯大其自我、形成男性氣概、確定本身性向的行為⁴。換句話說，少男並不是性的受害者、而是自主培力者。近年來由於性別平等改變了性文化

3. 〈小五女追俏男，嘿咻兩年告性侵〉《聯合報》A12版，2007年8月2日。

4. 歷來在各種文學小說或自述著作中，少男的性冒險都是正面的效果。

，加上性權女性主義對女性情慾的培力論述影響下，許多女人在性活動中也不再處於受害的位置，也能像男人一樣把性當作壯大自我、豐富人生的經驗。很多不同於傳統性文化心態的少女均能在性活動中肯定自我，但卻遭到法律與婦幼團體的無情打壓與羞辱。總之，目前的戀童論述與法律都沒能考慮到男女的性別差異，以及女性之間（性活躍者與性保守者）的性差異，把所有未成年人都假想成性的受害者與不能自主者。

此外，過去社會的「兒童」很早便可以 and 成人一樣參與公共生活、有自主權、並且開始性生活，我們今天也應該朝著培養兒童及早取得這種能力的目標前進，以避免越來越嚴重的青少年或代溝問題。我們重視兒童性侵害之目的，應當著眼於如何讓兒童及早取得和成人一樣平等的權力和對待。畢竟，壯大兒童的自主能力才是兒童抵抗成人各種宰制（包括性侵害）的基本力量來源。

在今日戀童症論述下，原本只是一種跨年齡性行為或者是犯法的侵害，現在卻變成一個人種、一個認同（王文甚至說他們「不能自拔的只被兒童所吸引」）；這麼一來，只要有戀童的幻想或偏好戀童的影像都成了病態罪犯的徵候，所有的戀童者都被妖魔化。然而，把偏好跨年齡或跨代的性幻想也劃入病態範疇殊不合理，例如，強姦幻想與強姦色情影像是很多男女的喜愛，但是這些男女並不會因而都實踐強姦，人們也不認為強姦幻想與影像就等於強姦罪犯的徵候，或認為強姦罪可以被寬宥。總之，發明「戀童症」就像發明「強姦症」一樣，並不能遏阻強姦犯罪。

原載於2000年8月8日《中國時報》時論廣場

後記

王瑞琪文章對本人文章的「反駁」，在我看來都是不甚相關的論點，我在上面也已經以間接的方式回應了。但是其「反駁」與其是說理，毋寧是訴諸大眾的恐慌與義憤情緒，深層假設的則是訴諸一個「純真無性慾、脆弱需呵護、不自主獨立」的兒童觀，這是源自19世紀西方中產階級所塑造出來的兒童。而所謂戀童症，從歷史眼光來看，其所指涉的行為在過去很多都是社會可以接受的常態。這些過去被容忍的行為，因為社會變化，今日是被視作偏差的。但是為什麼這些偏差行為的人就因此被建構為「戀童症患者」呢？一個35歲和13歲的人發生性關係（例如美國女老師瑪麗凱·拉度諾Mary Kay Letourneau與她的男學生），不論是否強迫，在今天都被視為兒童性侵害，而且35歲者還被視為「戀童症」。但是十年後如果未成年人的法定年齡降低為12歲，那是否表示這位35歲者的「戀童症」就不藥而癒了呢？

王文說兒童性侵害很特殊，和別的性侵害不同，乃是因為兒童很脆弱與不能自主；但是這個「特殊性」的說法忽略了许多其他群體（如身心障礙等）可能同樣脆弱與不能自主，強調兒童不能自主也忽略了性侵害的個案中受害者本身常常有很大的差異性。王文否認戀童（跨年齡或跨世代的喜愛兒童）是一種普遍心理，認為父母的愛戀子女不是源自這種心理，因為父母不會和子女性交。這個反駁也站不住腳。因為戀童作為一種普遍心理（而且是愛恨交織），只有在光譜的一端才會有和兒童性交的自覺慾望，光譜的其他部份是不會有這種自覺的慾望的；故而很多父母不會有和子女性交的慾望。把戀童當作普遍心理可以解釋許多戀童與虐童的社會文化現象，而不必特別預設有一群特別的妖魔，具有獨特的變態心理。

在戀童症的陰影下，1991年美國有位母親（Denise Perrigo）

在和社工人員閒聊時提到自己在哺乳時會產生快感（其實也是常見的現象），後來卻被當作對孩子進行性侵害，最後還被奪走了監護權。一般父母子女之愛雖然很少會變成與子女性交，但是親子之間有性意味的行為卻是很常見的（如擁抱、親吻、碰觸性感帶、逗弄小雞雞、從衣不蔽體到共浴共枕等），如今在戀童亂倫論述下這些都變成了可疑的互動。

19世紀的性學傳統同時創造了「同性戀」、「戀物」、「SM愉虐戀」、「戀童」等變態性心理，而且進一步在今日擴展到「外遇症」、「電腦上癮症」等為了社會控制而虛構出來的心理症。其實，如果我們揚棄這個19世紀性學傳統遺留下的「戀童症」性心理，而把戀童看作一種普遍的、深淺程度不一的性心理，反而有助於將成人與兒童之間的種種慾望暗櫃攤在陽光下討論，戀童的不再禁忌也可以使人們更能理性地與這種慾望共存。例如有段時間網路上有「蘿莉控」、「正太控」的討論版，在那裡我們看到戀女童與戀男童的各種文化面貌，不但印證戀童是普遍心理，也顯示當代戀童事物的無所不在，還有戀童的各種心聲。然而在戀童獵巫的氛圍下，婦幼團體的網路監控（抓耙仔／告密者）向官方檢舉，掀起了黃色恐怖，以法律威脅著參與討論者，關閉了這些重要窗口，把這些頗為健康的公共討論予以封殺；在未來，侵害言論自由與人權恐怕不會是非理性的戀童症論述的唯一惡果。

爸爸摸我尿尿的地方…：

戀童論述的矛盾與恐慌

2000年小沙彌性侵事件後有些文章寫得很好笑。例如紀惠容（勵馨基金會執行長）在勵馨電子報第34期的〈「小沙彌事件」誰在說謊？〉文章說：

在此，勵馨必須再呼籲，請關注這些小沙彌的後續治療工作。因為，任何人把手指頭伸進小孩子的小褲褲，孩子的一輩子都將深受影響。尤其，小男生遭受性侵害，將造成以後性別認同的困擾，若不加以正視、治療，嚴重者日後恐回溯摹倣成為加害者，這是許多的性侵害研究文獻所証實的。（紀惠容）

這裡說「小男生遭受性侵害，將造成以後性別認同的困擾」，還說「是許多的性侵害研究文獻所証實的」，那究竟是什麼樣的「研究」文獻呢？恐怕又是那種充滿宗教意識形態的粗糙研究，把男同性戀、男跨性別者的成因歸於童年性侵害，是標準的「恐懼同性戀研究」。

上面還說「任何人把手指頭伸進小孩子的小褲褲，孩子的一輩子都將深受影響」，這顯然是誇大之詞；更重要的，這裡的說法沒有提到父母可否接觸兒童性器官，似乎假設了只有父母可以碰觸兒童性器官，而避開「父母碰觸兒童性器官是否為性侵害？」的問題。還有一篇新聞報導標題是〈救命呀！有人摸我尿尿

的地方〉，接受訪問的兒童福利聯盟、勵馨基金會等團體的人員提到兒童被人摸性器官，必須告知父母，但是這個說法也同樣的不提父母可否觸摸兒童性器官的問題。

為什麼不提呢？這一方面是今日兒童性侵害論述本身的內部理論矛盾，另一方面這些論述都是害怕得罪大眾與普天下父母的媚俗論述。

在理論內部矛盾部份：如果說父母觸摸兒童性器官的某些方式不是性侵害，那麼當然非父母的其他人觸摸兒童性器官也未必就是性侵害（參見本文後記）。進一步說，如果父母有可能性侵害，那麼保護兒童的社福團體與社工也可能性侵害，這一點最後再談。

在媚俗部份：甯應斌在〈從虐待、惡待到誤待兒童：Child Abuse的翻譯與「兒童性侵害」的政治〉一文¹就顯示當前的社福團體與主流的婦女團體、兒童福利團體、教育團體等，雖然服膺於西方的保護兒童論述，但是面臨台灣大眾育兒教養方式時，則選擇性的運用西方理論，只質疑下層階級父母的教養方式，而不能徹底地（radically）也質疑中產階級父母，其論述因而有劃分出階級差異的效果。詳細的論證可參考本文的後記。

在上述引用紀惠容的同一篇文章中，她還說：

台灣社會必須在這些慘痛的事件中學習進步，尤其期盼媒體，不必要為了新聞抄作，一再地藉「平衡報導」之理，讓事件變成羅生門，而不願負起追求真相的責任，此次，是非應已明白，請相信這些「失去嘴巴」的小沙彌，給孩子多一點的支持。並幫助他們走出性侵害的陰影。（紀惠容，〈「小沙彌事件」誰在說謊？〉）

1. 收錄於《性侵害性騷擾之性解放》，原為《性／別研究》5&6期合刊，1999年6月，台灣中壢中央大學性／別研究室出版，頁273-282。

這裡的意思非常清楚，就是因為對於戀童與兒童性侵害的義憤，作者認為可以不經法律審判，就可以定罪。新聞媒體必須加入這股「道德恐慌」的討伐聖戰，不必中立，只需要用傳媒的力量去定罪。其心態令人不寒而慄。

但是媒體如果不中立，而加入定罪製造義憤與恐慌的行列，那麼任何人都可能是受害者。由於兒童性侵害論述常被利用來引發恐慌，並且被相關婦幼社福團體與政客或媒體以恐慌來收刮資源，因而有無限蔓延的可能，使人人都成為兒童性侵害的嫌疑犯。中時晚報在一篇題為〈戀童症 有的是大好人〉的報導中說：

精神科醫師指出，變童症患者並不侷限於「老伯伯」，外表正常的年輕人也可能暗藏這樣的行為傾向，主要是因為性心理的偏差，而且部分患者會將極度的罪惡感轉化成對社會慈善公益的熱心……而這種患者通常是溫文有禮、風度翩翩、談吐不俗，而且往往熱心公益、負責盡職，是大家眼中的「大好人」。（《中時晚報》，2000年7月27日）

可是，我們不要忘了，兒童福利與保護兒童的社福教育團體不是充滿了熱心公益的大好人嗎？勵馨基金會執行長紀惠容說：「許多戀童癖加害者會設法找尋、潛藏在有孩子集體生活的地方……，並取得孩子的信任」（〈失去嘴巴的小沙彌：孩童遭受性侵害、心理創傷更重〉《中國時報》時論廣場版，2000年7月28日）。既然如此，跟兒童非常接近的兒童保護、福利與教育團體豈不嫌疑最大？所以是否應該先自清呢？是否應該先由中立機關嚴格檢查這些主流兒童團體與兒童互動的方式呢？總不能採取「家醜不可外揚」的掩飾方式（主流婦幼團體一貫指責別的機構掩飾性醜聞）。還有，在各種監禁青少年的中途之家或教養院，

其管教規訓兒童（包括「雛妓」等）的方式與日常互動，難道不需要更透明、更高標準的嚴密檢視？這類準監獄機構是凌虐、性侵、欺負、惡待……最可能發生之處²。公眾有權利將這些機構與主流團體放在鎂光燈與放大鏡下，做仔細的檢驗，以免兒童蒙受（二度）傷害。

後記

你擁抱與親吻小孩嗎？

成人和兒童身體接觸時，若成人因此有性快感（即使兒童並沒有不舒服的感覺、也沒有什麼意識），這是否構成兒童性侵害？對此一問題可繼續追問：如果接觸的是兒童「無關重要」的身體部位（例如母親在哺乳時自身有性快感，或陌生人僅僅環抱兒童而有性快感），那麼這是否為性侵害？另一方面，如果接觸的部位是兒童的生殖器，但是成人並沒有性快感（例如陌生人去撫摸兒童的生殖器，但無性快感；或者，父母常常無聊時玩弄兒童的生殖器，但是沒有性快感），這是否表示性侵害？如果父母（而非陌生人）接觸兒童生殖器時自身有性快感，那麼這是否為性侵害？

提出這些問題的目的是要指出：如果我們認為「陌生人接觸兒童生殖器（不論什麼原因、不論有無性快感）」極可能就是「兒童性侵害」，那麼——只要我們貫徹「家庭性侵害」的邏輯，我們就可以看出——「父母接觸兒童生殖器（不論什麼原因、不論有無性快感）」同樣也是有問題的，是可能的「家庭性侵害」。

「家庭性侵害」的核心邏輯就是：父母和陌生人無異，都可能

2. 2007年8月3日《聯合報》有一則新聞〈收容少年 爆集體口交〉，相信這種事件只是這類機構中的冰山一角而已。

是性侵害者，所以人們必須提防父母進行兒童性侵害的可能性。這個觀點認為，我們不能因為成人撫摸兒童生殖器時沒有性快感，就認為這不是性侵害；我們也不能只因為這個成人是兒童的父母，就認為這個行為不是性侵害——「家庭性侵害」論述要求我們一體看待父母和陌生人，他們都有進行兒童性侵害的可能性。事實上，正是這樣的論述邏輯，才使得人們近來開始談論父母應該在兒童幾歲時就停止給兒童洗澡³。但是，為什麼成人替八歲的兒童洗澡就是「有問題」，但是給一歲的兒童洗澡就沒問題？難道一歲的兒童不可能被性侵害嗎？

主流論述宣傳說「陌生人撫摸兒童生殖器會造成終生的傷害」，那麼為什麼「父母撫摸兒童生殖器」就不會造成終生的傷害？有人說，因為前者被認為是「性侵害」，而後者不算性侵害，同時也是幾乎每個父母都做的事。這個回應忽略了兩件事，第一，父母以外的人撫摸逗弄兒童生殖器的情形曾經相當普遍，當時並不被認為是性侵害或有什麼大不了；故而現在每個人都做的事，未必就不是性誤待或性侵害。第二，現在很多人已經認為「父母撫摸兒童生殖器」可能就是性侵害；所以一、二十年後當社會共識普遍認為這是一種性侵害後，成年的子女不就要面對這種社會污名的性侵害經驗回憶嗎⁴？

Zygmunt Bauman⁵指出在目前，父母的溫柔呵護已經不再是「與性無關」（innocent），他引用Rosie Waterhouse的話：「擁

3. 〈兒童性發展（下） 給孩子正確的性觀念〉《聯合報》34版，1999年6月24日。根據這篇報導，醫生認為三歲以後幼兒不應該與異性父母一起洗澡，這顯然是異性戀觀點。

4. 試思量以下類比：過去在治療兒童頭蝨時，曾經在頭髮上噴DDT，這可能造成兒童終生的傷害，但是當時人人為之，並不知道其後果。故而，現在父母人人皆撫摸兒童生殖器，卻不知道其後果。

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、親吻、洗澡、甚至和妳的兒童一塊睡覺，這些是自然正常的帶孩子行為模式嗎？或者是不恰當、過度情慾化的侵害誤待行為呢？」Bauman還提到另一個社會現象：兒童的手淫、兒童對自己性器官的興趣，現在更被普遍地認為不是兒童自己的情慾傾向，而是父母情慾的影響，故而是性侵害或性誤待的徵候。

家庭性侵害論述的盛行也使家庭成員更敏感的意識到彼此是「性對象」，是可能引發性感受的對象，這個被喚醒的性意識也將使家庭成員更加提防，也因此更被吸引。在實質上，**從性吸力與性防範的必然性來看**，這將使得家庭成員與陌生人益加無異。家庭性侵害論述因此就是「家人戀」的性部署——家庭性侵害論述會鼓動激發家人戀所需的心理情感與能量。

摘自甯應斌〈從虐待、惡待到誤待兒童：“Child Abuse”的翻譯與「兒童性侵害」的政治〉一文

童年觀念與階級盲點

小沙彌性侵害疑案爆發後，以人本教育基金會等為首的主流說法指責父母放棄親權、將管教兒童的責任交給寺廟，強調家長必須參與教育機構的管教過程。筆者則認為這樣的主流說法有其階級、性別與年齡權力關係上的盲點。

「兒童需要長期被父母教養」這樣的觀念，其實源自現代中產階級的童年觀念，昌盛於西方的19世紀，並且隨著全球西方化而成為普世的觀念。童年觀念的核心認為童年應該是天真幸福的，因而必須與成人現實世界相隔離；然而同樣的兒童觀念也認為，兒童缺乏文化調教，必須接受成人不斷的監護管教。這個童年觀念假定了所有的兒童都因為生理不成熟而「天生」與成人不同、無力自主而需要管教，它忽略了兒童也有許多個別差異和主體性，結果反而迫使很多與眾不同兒童逃家離家，使很多有職業天分的兒童無法以工作實現自我，使很多不喜歡傳統教育的兒童被迫讀書，也使很多早熟兒童被視為社會問題。值得注意的是，近年來這個兒童觀逐漸擴展到包含青少年，也就是將青少年視為某種程度的兒童而非成人，結果自然引發青少年的抗拒（在青少年普遍就業而非入學的時代，青少年乃是被當作成人一樣對待的）。

與上述中產階級相比，下層階級的兒童一直到晚近才擁有童年。中國民間俗諺「窮人的孩子早當家」就說明了下層兒童很早就進入成人世界；下層兒童的媽媽、下層婦女和男人一樣全時間參與勞動，而不是只在家教養子女；同時下層父母對於兒童的態

度與教養方式中也沒有包含中產階級的清純童年觀念。（在現代以前，即使有產階級的西方兒童也會送給外人教養做學徒，而不是被保護在溫室中。）

人本基金會等在小沙彌事件中說「信佛的父母將難以管教的子女送寺廟修行是逃避責任」，這其實是將中產階級的生活方式、性別分工關係與價值觀強加於下層的做法。這種價值觀近年來也常常化身為「虐待或惡待兒童」的標誌，漠視下層階級的有限資源與生活實況，而把下層階級的兒童教養方式（例如下層兒童在父母的工作地點幫忙打雜或顧店¹）污名化，批評他們不負責任。其實，將兒童送往寺廟，和過去下層父母將子女送人收養一樣，都有現實的考量，中產知識份子認為將子女送人收養或送人教養的行為可議，這乃是一種「胡不食肉糜」的表現。

西方中產階級的兒童觀從來也沒有真正普世地實現過，因為這種兒童觀的理想需要19世紀沒有就業但擁有僕役的中產婦女才能完全實現。在當代的現實中，普遍就業的父母根本無法全職教養兒童，國家則透過教育機構來接手兒童的管教責任。有趣的是，在推行義務教育的初期，國家曾盡量企圖使兒童不受家庭父母的影響，以便塑造新的現代國民，對於父母插手干預學校管教充滿著敵意；近年則因為社會巨變衝擊到學校的管教能力，國家反而強調父母應該參與教育機構的管教工作。

在這樣的歷史擺盪趨勢中，誰會被要求要為兒童的教養擔負主要責任呢？很顯然的，女人將難逃其母職角色。中產階級兒童觀的高調終究會以中產婦女放棄志業或家庭事業兩頭奔忙作為代價。故而，婦女為了自身的解放也應該拒斥小沙彌事件中的主流兒童教育論述，並且尋求另類的童年觀。

兒童／成人的年齡群體區分是社會歷史的產物，例如「青少

1. 目前兒福法律不利於在「不良場所」工作的下層父母，因為他們無法將子女放在工作場所，就近照顧。

年」便是個相當晚近才出現的觀念（伴隨著義務教育的延長與青春期反社會行為的說法而出現的）。由於源起早期現代西方中產階級的童年觀在二十世紀後期成為全球主流，年齡界限所定義的群體愈趨嚴格，跨年齡的（性）行為也就越發地被視為社會問題。面對今日成人與兒童青少年的種種衝突，也許我們需要調整童年觀念，開始接受兒童本身也是主體，也可以在協助下自我管理。成人不能因為兒童自己想要的生活方式、情慾與價值觀念不符合成人社會的規範，便認為兒童需要成人的「管教」，而強迫兒童接受規範。這種權力的壓迫與宰制在年齡解放的趨勢下，勢必引發更多的衝突與問題。

原載於2000年7月30日《聯合報》民意論壇

代理孕母

代理孕母打破父權的母職觀

在代理孕母的爭議中，有許多來自婦女團體反對代孕的聲音，但是其實也有一些女性主義者贊成代理孕母的開放。她們至少有兩個理由，一個是代理孕母使女性打破了父權所定義的「母職」觀念；另一個是為了保障代孕工作者的權益。

首先，代理孕母改變了傳統父權所定義的「母職」觀念，使得女人脫離了生物的宿命，免於必須懷孕生產的「天職」，可以和男人一樣，無須懷孕生產也能擁有自己的子女。人們不能再以女人的生物宿命為藉口來不平等對待女性。

其次，雖然代孕者必須和自古以來的女人一樣懷孕生產，但是和千古以來女人不同的是：她不但可以免於養育子女的「天職」，而且她的懷孕生產不是無償的生殖勞動，不是婚姻內的宿命，而是自願的人生選擇和職業選擇，有助於她改善她的人生境況。

故而，代理孕母把女人的天職輕易的拆解了，這是古人無法想像的。因為古人沒想到：雖然懷孕生產是只有女性才具備的能力，但是一旦懷孕生產專業化，就能改變傳統父權所加諸女人的生物「母職」。

「母職」就是包含生殖工作、照顧工作、性工作在內的家務工作，而當這個母職座落在合法婚姻家庭之內時，母職有著一定的正當性，並且受父權的某種程度的保障；父權願意提供有限的保障乃是因為唯有女人受限於婚姻家庭私領域時，才容易被男人所支配，但是這樣一來，女人也因此受限於家庭的私領域。在傳

統社會中，企圖脫離私領域、不受限於婚姻家庭或家務工作的女人會遭受道德的指責，這就是性別不平等。

在傳統父權社會中，生殖工作使女人成為生育機器，女人是父權的生殖工具。而女人在婚姻家庭內所做的家務工作都是無償的勞動，是服務家庭中的男性的。但是女人因此也得到父權體制某種程度的保障，而當失去保障時，女人能以受害者角色哭訴，所以很多女人也覺得需要這樣的名分。

透過近代的婦女運動和進步的社會趨向，女性開始走出家庭、進入公領域，所以我們看到女性就業、受教育、參政、出入公共場所等等。而且女性可以不必進入婚姻、或留在婚姻中，她們可以離婚。當然，女性仍然不是完全走出私領域，所以有的職場女性兩頭燒，有些人學校畢業後就做起家庭主婦。

但是現代社會還有一個非常重要的趨勢，不但有利於女人進入公領域，也重新定義了傳統父權對「母職」的觀念。這就是**家務工作的公共化**，家務工作不再受限於婚姻家庭的框架、不再受限於私領域的範圍、不再受親密關係的管轄。

使家務工作公共化的最大力量來自家務勞動的商品化，女人過去替家庭中男人所作的服務和勞動，現在變成了職業和有酬勞的工作，這和女性能夠大量就業的趨勢相吻合，很多女人因而有了人生的新選擇——女人做同樣的家務勞動，但是現在可以不必替某個男人無償的服務，而是為自己獨立自主的工作。

故而，**家務工作的商品化使女人從家奴的奴隸狀態中解放**，而成為一個和一般男人一樣的受雇者、有酬勞動者、工人。這個婦女解放的趨勢是進步的，也重新定義了傳統父權對「母職」的觀念。

此外，家務工作的商品化也反過來證明了家庭中的無償勞動不是沒有價值的，而是值得重視的。故而，也是對私領域中的婦女有利。

任何工作的商品化都可能帶來剝削，但是不應該因此把人變回奴隸狀態，把女人趕回廚房，而是改變剝削經濟的模式，加強保障工作者的合法權益。例如當養育、生殖、烹飪、照顧、性、清潔等家務工作商品化後，如果有對女性剝削的狀況或男女工作不平等的狀況，我們不是去禁止這種工作進入公共領域，而是追求職場的性別平等，保障工作者的合法權益。更有甚者，當家務工作的商品化發達到一定程度，還可以進一步「社會主義化」，也就是社會合作的分工（例如有公營的照顧工作或性工作合作社等等）。

總之，代理孕母所從事的生殖工作，就是「女性的家務工作公共化、脫離私領域」這個大趨勢的一部份。代理孕母也因而改變「母職」的傳統父權定義、提供女性在職業和人生上的新選擇，也因此可以幫助女人脫離家庭婚姻的束縛（有婚姻家庭的女人可以選擇不生殖，沒婚姻家庭的女人卻也可以選擇生殖）。所以我們肯定生殖工作的商品化趨勢，這是個比生殖工作奴隸化（婚姻內的無償勞動）要更進步的趨勢。

代理孕母所從事的生殖工作，和父權定義的母職的生殖工作很不一樣：代理孕母不再是為婚姻關係中的丈夫服務，不必負擔家務工作，她是職業女性，她為自己的利益工作，她不是任何人的工具。如果說代理孕母間接的替某些男人完成了傳宗接代的願望，那麼她的角色也不過就像那些醫生、護士、男人的老闆、保育箱等一樣。

其次，代理孕母重新定義了母職，對所有女人都有利。這是因為代理孕母的母職只是生殖工作中的妊娠和生產而已，並不包括性交、養育等父權所定義的母職。在開放代理孕母的社會中，女人可以理直氣壯的說：「誰說做母親就一定要懷孕生產呢？」就好像因為廚師、清潔公司、托兒所、安養院、社會福利的存在，女人可以說：誰說做母親就一定要烹飪、做家事、養育幼兒、

照顧老人呢？的確，代理孕母的母職觀念使女人擺脫了「性－懷孕生產－養育」的必然連結：喜愛養育子女、但不喜歡和男人性交和懷孕生產的女人，有福了，因為她們可有代理孕母。喜歡懷孕生產、但不喜歡養育子女的人也有福了，因為她們可以做代理孕母。

人為什麼會想做代理孕母呢？有人說，很多是為了錢，但是也有是為了同情、幫助親人好友；不過，在國外的調查裡面，也有人喜歡懷孕時被人重視的感覺、和只想嘗試懷孕生產的滋味。事實上，偽裝懷孕也是心理分析會研究的行為。在未來，當代理孕母變成一種正式的職業時，那麼就會和其他任何行業一樣，有千千萬萬種動機和理由進入這個行業，而不會有人覺得好奇了。所以「為什麼想做代理孕母？」這個問題本身就是因為這個職業被特殊對待後的產物，是個無中生有的假問題。

不過，這個問題讓我們進一步想到：那些反對代理孕母的女性團體很少去替代理孕母的權益和需要來設想。或者，更陰險的是打著關心代孕者權益的名號，實質上卻百般刁難限制代孕實踐、企圖縮小代孕規模。而且這些女性團體常常把代理孕母或尋求代理孕母的人都當作被父權洗腦的受害者、傳宗接代思想的幫兇。這是對女性生殖工作者的輕忽和簡化。現代社會日形複雜，不能只是用「父權作祟」來涵蓋與解釋所有現象。很多單身女性、同性戀女性，以及各色各樣女人，都會對代理孕母有需求，而代理孕母所帶給女人的複雜利害和潛在機會，絕不能用「幫助父權傳宗接代」來一語塘塞。作為一個女性團體，應當尊重其他女性的生命選擇，應當假設代理孕母或尋求代理孕母的人都是生命戰場上的戰士與鬥士，女性團體要給她們更大的力量完成她們的選擇和心願，而不是拒絕與排斥她們，把她們當白癡。

總之，將代理孕母看成是替父權服務，或者把生殖工作商品化視為大惡，都是錯誤的女權分析。

作為新興行業，代理孕母是我們需要積極保障權益的工作。今天無論有沒有禁止代理孕母的法律，代理孕母都會存在，只是處於地下化的狀態，這對任何一方都沒有好處，我們必須正視代理孕母存在的現實，而思考如何積極保障代理孕母的工作條件和權益。

有人認為代理孕母會引發特殊的糾紛（例如在懷孕期不好好對待自己身體、會因為捨不得小孩而違約），但是我認為這種狀況是在一個行業比較不專業化、缺乏專業管理的情況下才容易出現的情況。還有人說代理孕母捨不得小孩是因為胎動會牽動母愛等等，我想女性主義者對這種母愛的生物性解釋一定會嗤之以鼻的吧。專業的代理孕母面對嬰兒不會那麼容易動情，就像在急診室或ICU的醫護者可以不動情一樣，不見得是沒人性，而是有專業的素養。

所以，代理孕母在未來走向專業化將是個進步的方向，這可以使懷孕過程更有嚴格程序，這些程序既保障代理孕母的權益也保障胎兒的健康，也可使代理孕母成為一個受人尊敬的職業。沒有污名的代孕者也較容易像國外的「白鸛」代孕者組織一樣，來爭取自己的工作權益。

有人說，那麼代理孕母不就成了生育機器嗎？確實。但是在避孕和人口控制的今天，一般女人已經不再是生了一個又一個的生育機器，代理孕母的生育機器形象未必是個負面的、污名的，而是可以帶著先民對生殖的崇拜心理，可以是代理孕母專業形象的一部份。如果女性主義者真的要幫助弱勢女人壯大，那麼是貶低她們好呢？還是提升她們的形象好呢？其次，「生育機器」之說是用來形容過去在婚姻家庭關係中的女人，就好像說家庭主婦是個「烹飪機器」一樣，但是當女人成為餐館廚師時，說她是「烹飪機器」又有什麼意義？專業工作者又有誰不是個效率機器呢？

在生殖工作和許許多多的家務工作商品化、公共化的趨勢下

，也有一些女性是反對這種趨勢的，這主要是因為這些女性在家庭婚姻私領域中採取一種**犧牲自我的策略**，以便得到較多保障；簡單的說，這些女性將母職與家務工作變成無價的、不可交換的、絕非商品的「愛的結果」，易言之，一切都是為了愛，只有在愛的親密關係中，女人才向特定男性提供家務工作，否則多少錢都換不到此女人的任何家務服務，家務工作只能以愛來交換。把母職的家務工作當作無價，甚至提高到神聖地位，結果往往是犧牲自我也在所不惜。但是，這種犧牲自我或愛男人策略不應該是異性戀女性的必然歸宿，而且左右周遭都是這種策略失敗的例子。既然如此，何不放其他女人一馬，讓另外一些女人試試別的策略，也是給自己留一條後路呢？

女人的不平等待遇從來就被歸諸於女人的生物性，認為女人的天職就是懷孕生產，因而要性交以便懷孕，既然生產了就要養育小孩，為了養育小孩就非要和子女的爸爸結婚，並且要服事丈夫，以換取飯票。但是，代理孕母打破了這些生物必然性的神話：雖然懷孕生產是只有女性才具備的能力，但是個別的女人卻在生殖科技的幫助下離開了生物的宿命；女人可以和男人一樣，不必懷孕生產，就可以有小孩可以養；女人也可以無須性交、無須養育子女，卻能夠懷孕生產，並且可以用懷孕生產為獲取生計的手段，故而懷孕生產有可能是擺脫男人、獨立自主的手段，這是千古所未見的——從來，女人的懷孕生產都是使女人依附男人、喪失獨立的行為，今天代理孕母打破這個宿命；所以女性主義當然支持代理孕母，並且希望早日看到代理孕母的專業化。

1999年3月11日立法院「人工生殖法草案」立法公聽會發言稿

女性主義與代理孕母

何春蕤

最近常常聽到許多女性主義者嚴厲的批評代理孕母是把女性的子宮當成孕育胚胎的工具。作為女性主義者之一，我有很大的疑惑：因為，就像剛才陳昭姿說的，不管代理不代理，有哪一次、哪一種懷孕，不是把子宮當成孕育胚胎的「工具」？（難道要把胚胎養在乳房裡？）

又有人說代理孕母是父權傳宗接代的陰謀。可是，難道其他非代理孕母的、夫妻之間的自行生育就沒有傳宗接代的含意？老實說，以目前的科技來說，人類的生育都多多少少牽涉到陰莖的插入、或是精蟲鑽入卵子，要是按照這種女性主義的邏輯，所有的生育都多多少少有父權的介入，都是應該嚴厲避免的囉？不過，顯然這種女性主義者又並不會要人類絕種，這裡的含意就值得我們思考了。

說穿了，所謂的「工具說」和「父權陰謀說」主要是想把婚姻神聖化，當成生育的唯一場域，也把子宮神聖化，當成愛的結晶的唯一聖殿。在這種說法裡，唯有夫妻之間、有名分、有濃郁愛情、自行計畫、不是被公婆催逼、子宮還健康有力的生育，才算是美好的、不帶父權痕跡的。（說到這裡，我還真懷疑那些不用代理孕母的生育是否都有那麼完美的條件。）照我的朋友丁乃非和劉人鵬的說法，這顯然是一種出於「良家婦女」思考的女性主義立場。

問題是，這種把子宮神聖化，把婚姻關係內的生育神聖化的

說法，正是父權思想很重要的一部份，也正是傳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選擇，才有點開始鬆動父權的親屬關係，鬆動女性與母職之間似乎天然的連結。

因此，我對代理孕母的看法是個很簡單的、一貫的女性主義基本精神：我們當然要支持一切可以為女人開拓更多人生選擇的新做法，希望更多的女人可以透過科技的運用而實現她們的人生願望，也在實現各種人生願望的過程中衝擊並改變既有的性別佈局。因此，不管是想傳宗接代的女人、希望孩子姓母姓的女人、女同性戀、單身女人、怕痛的女人、不想自己生產的女人，應該都有機會使用代理孕母——女人本來就是很多元的。更別說那些需要仰賴代理孕母來求後，但是沒有被包含在此次法案中的女人，她們可能罹患了嚴重子宮肌瘤、嚴重子宮腺瘤、洗腎、嚴重心肺疾病、嚴重紅斑性狼瘡等。難道患病的女人沒有權利規劃自己的人生？難道只有嚴峻的女性主義者有權力規劃所有女人的人生？

有次聽人說，因著代理孕母而受惠的女人只是極少數，所以我們應該不要浪費太多社會成本來發展這方面的研究和醫術。我相信在座民進黨的立委們對這種說法應該是深有所感的，要是當年大家也說美麗島事件只牽涉到少數人，說開放言論自由的後果是負面大於正面，因此我們就不去努力促進司法的公正和國家定位的公開討論，那麼今日的民進黨又會在哪裡呢？

有許多人擔心像生育這樣私領域中的活動進入公領域，那就意味著國家或商品制度進一步控制了女人的身體。我倒認為，這種簡單制式的思考方式可以休矣！原本女人在私領域中的各種家務工作（如烹飪、養育、看顧、清潔、性等）一直是無償勞動，而它們在進入公領域後，並不一定只意味著國家或商品制度對女人的全面操控；事實上，過去女人在家中的各種勞務現在一步步的由外人、專業人士來承擔，這種家務事的公共領域化，為許多

女人帶來更多的生活自由，也為其他女人帶來更多因專業技能而經濟自立的機會。

可想而知，代理孕母的出現也很可能有類似的效果。而且這個趨勢不但會改變生育在公領域中的地位，也會順勢改變那些繼續留在私領域中的生養工作。比方說，原本在家中被公婆和丈夫逼著生小孩的媳婦，現在可以比照公領域中代理孕母的待遇，在家中提出生育的討價還價籌碼。生小孩不再是無償勞動，不再是不情願但是必須做的事，而是可以提升母體地位、增加個人福利的措施。如果子宮是女人的，就讓女人用子宮來提升自己的身分和地位吧！

有人或許要說，這樣把婚姻和生育有償化，豈不會破壞夫妻之間的情感嗎？老實說，真正好情感的夫妻或許確實不會需要討價還價，但是世上佔大多數的平淡或功利式婚姻又將如何呢？飽受公婆、丈夫、人言所困的女人還要困坐愁城，為良家婦女女性主義者的理想婚姻夢想而自命清高，不討價還價嗎？

有些婦女團體用代孕者的權益沒有保障的說法來反對人工生殖法，我覺得這個說法大有問題。目前擔任代孕者的女人確實沒有很多保障和報償，但是她們所承受來自那些婦女團體的污名，才更使得她們無法有力的爭取自身福利。婦女團體若是真的要為孕母謀福，就應該進一步促進設立一個更開闊的法，透過「去污名化」來幫助代孕者為自身的服務工作感到驕傲，進而現身，爭取較好的待遇，而不是像現在這樣，眾多婦女團體圍著醜化像陳昭姿這樣願意現身承認需要代孕者的人。

1997年代理孕母成為話題時，女權會曾經提出過（根據媒體說）非常「嚴厲的抨擊」，質疑為什麼只允許有婚姻關係的婦女找尋代理孕母，而想要孩子的不婚女性、同性戀就不在保障範圍之內。有趣的是，這個進步的說法接下來卻導引到一個非常不進步的結論：女權會認為既然代孕者只替已婚婦女服務而無法謀求

所有不孕婦女的權益，同時又無法解決經濟弱勢的不孕婦女援用這個科技成果的問題，那麼代理孕母根本就不應該法制化。

這種思考邏輯實在令人困惑。幾年前女權會也和女學會一起推動放寬女性外交特考的門檻，好讓女生以後有機會能做外交官，這不也是只服務極少數高級知識女性的需要嗎？怎麼那時候女權會就不拒斥外交特考了呢？

另一方面，許多人和女權會一樣，擔心這個法案會造成優勢女性利用弱勢女性的子宮來延續後代。我認為這種說詞基本上只不過是利用基層婦女當擋箭牌罷了：有多少優勢女性會採用下層婦女來孕育孩子？用點常識面對人心吧！搞不好打掉了法案，到頭來真正受到妨害的，恐怕正是那些迫切需要代理孕母的下層婦女呢！畢竟，下層婦女也會有不健全的子宮，也會有上面說的那些疾病，也會有她們的人生規劃和選擇，而且她們也不一定會因為經濟弱勢而無法受惠，國家的角色不就是在使得一般大眾都能享受同樣的權益嗎？

至於大家津津樂道的「誰是母親」的問題，我覺得這類討論其實反映了大家的某種焦慮，說白一點，大家很想要固定並統一母親的定義，要不是生理的，就要是法律的，或者是成規的，反正大家要有個統一的口徑。我倒覺得母親不需要有一個統一的定義，每個人和母親的關係可以是協商的，可以在以後還有所改變的，可以由不同的常規來認定的。而代理孕母正是在這條路上的一小步。

終究一句，法律的設立永遠應該是為了救助那些無自願的人，而不是壓抑那些自願的人；代理孕母如此，性工作者亦若是。可是我們周圍卻總是有很多人要求事物只能有一種定義，一種實踐，一種邏輯，而完全不管主體之間的差異意願，不尊重個別婦女主體內心各種可能矛盾、可能傳統、可能前衛的意願。婦女團體若是一意以為自己代表所有女人的意願，而不肯聽聽已經浮現

的女性主體的需求，尊重她們的人生選擇，這種傲氣和霸氣都是非常可怕的。這種泯滅他人意願，逼著女人不能傳宗接代，不能以子宮幫助有需要的姊妹們，和那些逼著女人一定要傳宗接代，一定要養兒育女的人，又相去多遠呢？

人工生殖法當然有其侷限性，也有其強制的規訓性質，因此我們婦女團體和女性主義者將會繼續敦促立法委員們開闊女人的人生選擇，掃除一切障礙，讓所有的女人都能以她們的方式，她們的動機，來實現她們的人生。

1999年3月11日立法院「人工生殖法草案」立法公聽會發言稿

身體的新抗爭：

回應顧燕翎〈出租身體的新舊行業〉

何春蕤

台北市廢公娼的爭議尚未落幕，代理孕母的身體政治浮上台面，有些人又忙不迭的提出疑慮，顧燕翎的〈出租身體的新舊行業〉就反應了某種看來四平八穩但是缺乏運動力的說法。

按照顧文的說法，娼妓和代理孕母服務的是男性的性慾和生殖慾，因此都是「因應父權文化所建構的市場需求而生」。但是這樣一個歷史的演變就註定它們的本質意義了嗎？為什麼代理孕母只能被理解為男性生殖慾傳宗接代的新壓迫形式？難道這種新科技不能為動機各異的女人所用，而成為顛覆傳統異性戀父權家庭的工具？再說，使用代理孕母來「傳宗接代」，也可能成為某些女人與周遭男權鬥爭的新武器；在這種時刻，使用代理孕母和使用新修改的民法，並無不同。或許我們需要的不是對新事物的簡單拒斥，而是更進一步思考它能夠如何被用來創造女人的人生契機。

顧文雖然宣稱「生活在父權體制之內的女人共有某種相同的命運」，但是卻暗示女人和父權之間的共謀程度不同，因此在文中凸顯娼妓和代理孕母的存在是為了滿足男人的慾望，應該加以抗拒。但是，說實在的，真正維繫父權社會的主力是合法婚姻制度，真正替男性生殖與性慾服務的主要形式是合法家庭內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這類可能威脅既有制度結構的事物，反倒充滿了抗爭的爆發力。更何況，只要是活在男性主導的社會文化裡，就有可能在做直接間接滿足男

人各種慾望的工作——例如，女老師熱情教學滿足男學生求知出頭之慾，女學者替男政客寫說帖拉票站台滿足男政客的政治野心——這些滿足男性慾望的例子比比皆是，為什麼單挑娼妓和代理孕母來批判呢？難道女性主義者對性慾和生殖慾特別感冒？或者對自己的服務位置無所反省？如果女學者可以在自己的位置上反攻父權，又憑什麼懷疑娼妓和代理孕母無法從她們的位置反攻父權？

「女性身體的工具化」聽起來是個令人氣憤填膺的說法，但是，工具化有它另一面的解放意義需要我們去開發擴散。例如，身體不再是家族血脈所寄，而被視為可以切割出賣的東西時，女人才會肯外出工作出賣勞力或腦力，而在其中形成獨立自主的物質基礎；身體（性）不再是女人生命價值之所寄，而被視為可以由主體決定如何使用的東西時，女人才不會因為身體的一時閃失或暫時交付，而覺得必須和某個男人廝守一生或者活在一生的羞愧中。這些例子都很清楚的顯示，工具化不一定要從某種浪漫主義的角度來傷感式的惋惜，相反的，工具化的思考方式未嘗不能形成另一種自主，端視運動者如何主動創造條件使它實現。生殖工作和性工作原本就是家務工作的一部份，從歷史上來看，像烹飪、照顧、整潔、養育等家務工作的工具化或商品化，都帶來了更多女人就業和在家庭領域之外實現自我的自主條件，即使最開始時有些階級的限制，但是普及擴散使得下層階級的女性也逐步因此得利。在婦女解放運動的努力之下，生殖工作與性工作的真正合法化、商品化、普及化也將如此。

代理孕母的新科技對什麼才構成「親子關係」，什麼是「父母」，什麼是「家」等等觀念，都帶來前所未有的衝擊。以此看來，女性主義需要思考，在批判代理孕母屈從傳宗接代意識形態的同時，是否自己反倒在掩護一些和鞏固一夫一妻家庭體制相連的傳統信念和情緒（例如，生育的母職神聖無法由他人取代；

孩子還是要「自己生才算自己的」等等)？否則，女性主義為何不大力批判那些歡喜快樂傳宗接代的多數「孕母」，反而對準少數邊緣的「代理」孕母？

婦運「集體謀求改變」絕不能建立在對娼妓和代理孕母等工作的痛心指責上。「集體」就是和娼妓及代理孕母站在同一條線上，從她們的具體現實位置出發來維護她們的權益並且改變其工作的文化意義。

原載於1997年9月17日《中國時報》時論廣場；關於性工作與代孕的婦運關連，請參考丁乃非、王蘋的〈優勢婦運與弱勢女性：從公娼到代孕者〉，收錄於《性工作：妓權觀點》，台北巨流圖書，2001年，頁205-207

附錄——

從個人奮鬥到社會運動：

寫在陳昭姿《神啊！為什麼不給我一個孩子？》出版前
何春蕤

1999年3月我在立法院一場有關人工生殖的公聽會上初次見到仰慕已久的陳昭姿。在此之前，我只在媒體上看到她的代孕言論和她在鏡頭前侃侃而談的神色，雖然我們對於代孕有著一致的立場，但是一直沒有機會面對面。

那一次見面，我對陳昭姿很深刻的印象就是：她是個很能夠在群眾面前講話的人。她雖然不是一個運動家，也不是什麼女性主義者，可是在那次公聽會裡，她的發言讓我覺得她比我認識的絕大部份女性主義者會講、能講，而且講得好，效果好。她沒有用任何女性主義的字眼，也沒有講什麼大道理，但是她能夠很平易近

人的打動聽眾的心，能夠很理直氣壯的把自己的目標講得很清楚。我覺得這可能就是學者派的女性主義者很缺乏的群眾魅力吧！

許多女性主義者一遇到開拓性的議題，就只能從書本教條的概念出發、從自以為義的道德出發來下斷語，也因為這樣，她們在群眾面前說話時雖然套用了很權威的女性主義概念和術語，卻往往缺乏打動人心的力量。

陳昭姿的發言就完全不同了，她總是從一些極為普通但是非常真實的女人位置出發，這些不同的女人有著具體多樣的、複雜多元的生活方式，更有著各種很少為人所知的夢想和慾望，而陳昭姿從她個人生命中發出的語言很有力的敘述了這些女人的現實和靈魂。

我相信陳昭姿的群眾魅力正是來自她跟很多現實生活中的女人的接觸和認識。能引發共鳴的群眾魅力不是什麼天生的、個人的特質；共鳴能力是當一個人跟社會上很多不同類型、不同位置的人接觸，從而發展出來的某種開闊悲憫的眼界，某種「人同此心」的理解，因而從這個對於現實的理解和體認流露出一種對人生的自在坦然。這種共鳴能力同時也是「無欲則剛」的結果，因為太熱衷追求權力的人往往會無視於眾生的掙扎苦痛，對選擇不同人生道路的人缺乏同情的理解，或者甚至隨著選票風向而變色。

在公聽會中，面對著那些對代孕充滿保留的立法委員、女性團體代表、學者等等，陳昭姿毫不畏懼的高亢發言；面對著百般窺視刺探的媒體，陳昭姿顯然也已經克服了污名的可能壓力，能夠把代孕者的故事娓娓道來。她的勇氣來自於她背後無數叫不出名字的女人，那些無名的、沒有露臉的女人，是她們的生命故事堆砌起陳昭姿的力量和分貝。這樣一個身材嬌小但是韌性極高的女人於是捲起了台灣代孕運動的風雲。

在這本書中你將會看見陳昭姿如何開創有關代孕的辯論空間，如何四處奔走苦勸各方人士正視代孕者的權益和自由；你也會

看見陳昭姿如何在自己的私密家庭生活中鑄造新的家庭結構和語言，用深刻的感情重塑親情的形貌。她所做的，正是每一個社會運動活躍份子的作為，她所達成的，正是每一個想要改造社會的運動份子夢寐以求的。看到這樣一本記錄生命的書籍出版，也就看到了代孕者得到解放的社會契機。

收錄於陳昭姿《神啊！為什麼不給我一個孩子？》，原水文化，2002年

抹黑代理孕母的戲劇角色

電視劇「姻緣花」是以代理孕母「顧小春」（潘儀君飾）為反派角色，在劇中顧小春變成破壞家庭的陰險第三者，顧小春無所不用其極地要利用代孕的身分來「篡奪」女主人的位置。

這個戲劇其實是以「封建」的意識形態來抹黑具有「現代」精神的代孕工作。讓我們來簡單地分析一下：

為什麼劇情要安排男主人與代理孕母發生性愛關係？這可能嗎？

其實男主人與家中女傭發生性愛關係的機會比較大——自古以來即如此，到現在還時有所聞。但是現在電視上很少有像顧小春這樣的角色來抹黑女傭。事實上，抹黑女傭也不會成功；因為人們已經接受女傭這個社會角色，肯定她對家務工作的貢獻，也知道女傭只是個現代的雇傭關係。但是一般社會大眾由於對於代理孕母的無知，所以反而較容易把無知的焦慮轉換為恐懼。藉著編造男主人與代理孕母發生情愛關係來強調代理孕母對家庭的危險。

為什麼劇情要安排代理孕母破壞家庭，和女主人對立？

很明顯的，代理孕母幫助女主人從事生殖工作，也就是幫助家務工作，基本上是對家庭有好處的，也是女主人的好幫手。但是在顧小春的角色中，卻刻意把代孕變成「女人對女人的戰爭」，代孕變成破壞家庭，完全顛倒事實。其意圖就是要抹煞代孕對家庭的貢獻，也掩蓋代孕者和女主人的共利關係——從「女人幫

助女人」變成「女人對抗女人」。這實在令人啼笑皆非。如果有人說「幼稚園女老師和女主人對立」時，我們覺得啼笑皆非，那麼為什麼很多人會相信顧小春這種角色呢？

代孕是現代雇傭關係／商品關係的體現

現代雇傭關係／商品關係的特色是不講私人關係的公事公辦的「專業」，代孕是個專業工作，代孕的生殖是雇傭，是出賣勞動力；腹中小孩只是代孕者加工後的商品，不是什麼「愛的勞動」——正如現代家庭的清潔工作是個專業工作，清潔公司或僕傭是出賣勞動力；家務清潔乃是個商品。這是現代社會高度分工的表現，是現代分工滲透家庭的結果。

換句話說，現代人，特別是現代女人，有了新的選擇：家務工作（包括生殖工作）可以交給專業，可以商品化，不一定非要無償勞動或愛的勞動不可。這個新選擇給了某些女人新的機會，脫離男性或父權以愛為名的免費剝削。我們不是主張所有家務工作或代孕工作都要商品化，而是主張「女性有自由選擇權——選擇免費或收費」！我們反對國家以法律強迫所有女人都必須免費為男人從事愛的勞動。

面對這個現代趨勢，保守反動的封建意識形態卻要堅持「任何生殖都是愛的勞動，不可以商品化」，也就是剝奪女性的自由選擇權。

保守反動的封建意識形態把「腹中小孩」當作籌碼、當作神聖之物，也連帶地把懷孕生殖當作「神聖」事業，不容商品化、專業化。所以當顧小春（代理孕母）有了「腹中小孩」後，就會被封建意識形態認為顧小春「有籌碼」可以取而代之，這就是為什麼顧小春的故事對一些人具有可信度的原因。反過來說，顧小春的故事也在繼續宣傳封建意識形態，而不是教育人們對於代孕持正確的現代態度。

代孕者需要性解放嗎？

從顧小春的例子來看，一般意識形態在看待代理孕母時，還是把「性」與「生殖」混為一談。雖然在人類長期的歷史中，性與生殖確實很難分家，但是「性的現代化（性解放）」趨勢卻使得「性」終於和「生殖」分了家。代理孕母就是這個大趨勢的最突出標誌——你的「生母」未必和你的「生父」有性關係；沒有性關係而可以生殖。

既然如此，在為代孕爭取權益與正當性的說法裡，我們是否應該撇清代孕者是生殖工作者，而非性工作者呢？當然我們要澄清！但是我們也認為，一般意識形態將代孕的性與生殖混淆，此一現實仍然需要面對與處理。代孕不是真正的性工作者，但是仍然有性的污名，故而不應迴避代孕中的性問題，而應以性解放來回應其性污名。事實上，性解放的含意之一正是性從生殖中解放出來——性不再為了生殖而是為了愉悅（因此不以生殖為目的之性變態是正當的、避孕是正當的等等）。

那麼，**什麼是代理孕母的性解放**？大方向不外乎是：爭取代孕者的身體自主權、去除代孕者的性污名。在性解放實踐上，代孕者與性工作者和同性戀運動的彼此支援、互相聯盟；還有，分析媒體與一般意識形態中如何以性來抹黑和再現代理孕母（例如把代理孕母性慾化），並且要支持一切性與生殖分離的運動。

除了代孕者的性解放外，代孕者也應該追求**性別解放**：這包括了打破母職神話，代孕者的女性主義意識提升，還有催生國家研發男性代理孕母的科技。當然代孕者也需要**階級解放**：這包括了代孕者的工作權、工作條件與法律保障。

寫於2001年夏

代理孕母與國家：

一些雜思

嚴格管制代理孕母，就是以國家的力量來強迫女人免費提供子宮生殖服務給男人。只要代孕工作仍然不是自由的一天，女人就一天被警察與司法強迫從事無償的生殖勞動。

一、國家管制代孕乃源自現代的「生命權力」

為什麼或者憑什麼現在國家法律可以管制人們的代孕行為？過去懷孕生殖（或整個生老病死）都被當作自然的過程，也缺乏管制的技術；但是在現代國家的興起過程中，人口及其質量成為國家權力監視的目標，因此生殖、性、身體成為國家權力施行的對象，這被法國哲學家傅科稱為「生命權力」。國家在生命權力方面與醫療權力是密切合作的，事實上對所謂「醫療化」的理解是不能離開國家的生命權力的脈絡。

由於醫療權力深入生活世界與身體，所以國家可以藉著管理醫療來介入生活世界與身體。於是我們看到在現代國家中關於生老病死的法律規範不斷形成。對於生殖的控制，例如是否可以避孕，是否可以墮胎，都先後被法律化（曾經有段歷史時期，在大部分國家內連宣傳避孕方法都是非法與不道德的，現在某些國家仍然存在避孕的法律或藥物管制）。目前對於人工生殖或代理孕母的國家管制也應該從這個角度來觀察。

二、反對國家管制代孕會觸及國家複製社會關係的正當性

現代國家的生命權力當然是為了其本身的存在利益——權力使國家存在與壯大。但是現代國家也依賴著資本主義的持續發展，而資本主義的社會關係（例如女人提供家務工作來養活男勞工與其子女；資本家下一代能夠接班等等）必須在社會文化領域中持續複製（被稱為「再生產」）；德國學者哈柏馬斯就指出這種再生產或持續複製其實是依靠著許多傳統的文化或人的交往關係。因此對於那些可能直接改變現有家庭關係與性別角色方面的實踐，國家通常都是採取壓制的方式，以免會影響傳統文化與交往關係，從而影響資本主義的再生產。雖然如此，我們仍然可以反抗國家對代理孕母的壓制，挑戰國家法律介入代孕的醫療手段的正當性；我們的反抗與挑戰可以挪用現代國家與資本主義所慣有的意識形態（如自由市場與自由選擇），也就是利用體制的矛盾（體制一方面要鼓動自由市場商品化，另一方面卻壓制如代孕的市場化與商品化）來反對體制。如果說國家之所以有正當性去介入代孕契約，是因為國家有正當性介入經濟領域的商業契約，那麼為什麼會旁及和商業規範無關的部份（例如限制代孕契約雙方的資格等等，而非自由交易）？如果說國家介入是為了保障醫療權力下的消費者，那麼這顯然是幌子，因為代孕消費者的權利經常受到限制，不能自由選擇。如果說國家介入是因為代孕衝擊到現有許多人的價值觀或人倫關係，所以需要各方民意協商，而國家則代表了民意的同意，國家必須妥善管制以作為代孕的配套措施；但是，國家法律向來所維護的傳統價值觀或現有人倫關係又經過什麼民意協商？又何曾得到了誰的同意（顯然不是全體的同意）？國家又何曾設計了什麼不會製造問題的配套措施？國家介入與管制代孕其實是為了維繫與複製資本主義的社會關係；我們反對國家管制代孕則會觸及「國家依靠傳統文化來複製社會關係」的正當性。這也是進步左派應該支持代孕的原因。

三、女性主義支持墮胎與反代孕立場之間的矛盾

某些女性主義者反對代理孕母的立場，其實和女性主義支持墮胎的立場是有內在矛盾的。墮胎和代孕都同樣屬於生命政治，可以加以比較。在墮胎合法化運動中，西方女性主義者提出「我們的身體屬於我們自己」、「國家別碰我的身體或別管我的身體」，這些口號非常適用於支持代孕者追求身體自主的立場。

不過，並不是所有女人都認為墮胎合法化符合自身的利益，因為墮胎合法化使母職被當作一種選擇，而不是自然宿命，這使得很多與母職認同的女人反對墮胎。此外，墮胎合法化也被認為是鼓動男性玩弄女人的自由，或者促進了性氾濫。但是女性主義仍然堅持女性的自主墮胎，這種堅持是從女性更廣大長遠的利益來考量的。同樣的，代孕也使得母職被當作一種選擇，而不是自然宿命，所以也引發許多女人的反對。但是女性主義也應該考量代孕帶給女性解放的契機，從而支持代孕立場。

有些女性主義反對「生殖醫療化」，就是將女人的生殖置於醫療權力之手，因而使女人失去生殖自主。在這個理由下，有些女性主義反對代孕，把代孕當作生殖醫療化的結果。不過，這些女性主義卻忽略了墮胎才是居於「生殖醫療化」的中心，仰賴著醫療的科技與藥物。而且許多墮胎者甚至在手術結束後也不明白其醫療過程；墮胎偶而也可能造成或長或短的身心傷害。這些都可能是反對醫療化的理由。不過，女性主義顯然並不因此就反對墮胎。由此可見，女性主義不應該籠統的反對醫療化，而應是針對專業權力的單向支配、沒有充分告知等問題。故而女性主義不應因為代孕是生殖醫療化的一部份就反對。

四、代理孕母是建立在血緣主義之上嗎？

有人質疑不孕者為何不去領養，而非要尋求代孕，是否強調血緣或血統？但是考慮血緣是否就是自私呢？所有那些要求小孩

是自己親生的人，是否都是基於血緣的自自動機呢？

其實在道德上，領養不見得比較優越，因為領養的動機是多樣不同的，沒有評估其真正的動機並做比較前，並不能斷言領養是道德上較優越的。而人們尋求代孕也有很多原因，並不一定是血緣考量。比如說，這種代孕可以目睹小孩懷孕成長與出生過程，此處考量的不是血統，而是希望看到小孩的成長（領養則看不到這個過程）。或者，尋求代孕是因為希望在生殖上有某種自主控制權，這也和血緣無關。

如果說，我們不應該鼓勵血緣主義，而應該鼓勵領養，那麼為什麼保守人士要反對同性戀領養呢？根據新聞報導：台灣的兒童福利聯盟指出，生活在同志家庭的孩子，可能會面臨嚴重的性別認同問題¹；這其實是毫無根據的揣測之詞。可見保守人士的「要領養、不要代孕」說法只是藉口。

五、違反法律規定而助人實行代孕者，應如何處罰？

目前國家管制代孕的法律中的罰則過於嚴厲，我認為不妥，原因有三：第一，生殖的事務本身屬於隱私或私領域，故而諸如避孕、墮胎等權利常以隱私權來辯解。現在國家對於代理孕母的介入，應該是站在逐漸開放的管理立場，所以還是要盡量保持對隱私的尊重。代孕根本沒有受害者，各方都是自願進入這個代孕契約，所以不應該懲罰這種成人自願下的違法。第二，如果罰的是提供代孕科技的醫生，他們是專業人士，嚴罰他們的話，對我們的社會造成很大的損失。如果他們違犯這個法，其實有專業名譽與專業形象上的風險，這本身已經是一種懲罰。第三，代理孕母問題本身有政治爭議，違反者其實是一種良心犯或持異議者：因為如果醫生冒著觸法的風險在做這個事情，那他可能是抱著一種幫助人、

1. 參見〈性別認同 收養兒易混淆〉《中時晚報》，2001年4月10日。

同情的心情，或者是他根本就是支持開放代理孕母，那這是一種良心犯，其立意是道德的，加以嚴厲懲罰，非常不妥。

六、誰才合格尋求代孕？

現行法律對於可尋求代理孕母協助者的資格要求過於嚴苛。姑且不提被排除在外的未婚者、同性戀、跨性別，即使對於已婚異性戀者，也不應只限一般醫療鑑定之生理問題或病理的不孕者為對象，應該還要包括懷孕高風險的、超齡而無法懷孕的、身心狀態或職業不適合懷孕者、不容易懷孕但檢查不出來原因者，因為這些人也是實際上的不孕者，但是不符合醫療模式。由於現在醫學科學，在這方面也不是全知全能的，所以醫療鑑定不孕是不準確的，應該以實際上病人無法生育的事實為判斷不孕的標準，不能說檢查沒有毛病，就不能算不孕，因為醫學科學本身可能不足，這個不足不應該以人民的福祉為代價。不過，最終來說，尋求代孕的資格不應加以限制，因為每個人的處境不同，必然是有需求才會尋求代孕；法律硬性規定資格等於抹殺人民對於幸福生活的追求、妨礙人民自我規劃的人生。國家管制人民生殖的暴政，應該儘早結束。

附錄——

2002年7月11日「人工生殖法案」代理孕母公聽會發言稿 何春蕤

第一，我認為今天不是要談「是否開放代理孕母制度」，而是「到底要不要面對代理孕母地下化的現實」。這個現實已經在這裡，大家到底要不要面對？還是要繼續做鴛鴦，不面對這個真

實的需要和實踐？

第二，手邊相關法條寫到代理孕母的部分，一律都已經預設夫妻為適用範圍，我覺得這有很大的問題。在我們所知道的國外文獻裡面，幾乎都是用couple或者是parent（父母並不代表一定是夫妻）來指稱，並不侷限為夫妻關係，所以我覺得指稱使用代理孕母這種協助方式的人應該不要設定婚姻關係。難道只有在婚姻關係中的人才得以用這種方式來滿足想要有小孩的願望？為什麼獨厚已婚者？

至於使用這種協助的人本身必須有某種生理狀況，我覺得這部份不必侷限在沒有子宮或子宮病變或其他和子宮相關的條件，搞不好以後還會有其他狀況（例如在生理上也許沒有問題但是在情緒或心理上無法承擔完整孕期的人）也需要代理孕母這個技術。

第三，有些人反對代理孕母時會談到天生的感情、孩子是愛的結晶等等說法。對不起，孩子不是愛的結晶！只有愛，是生不出小孩來的。孩子是性的結晶，或者是某種生殖技術的結晶。這種過度強調感情的說法，會造成一種「天然」的觀點，好像生理和感情和關係之間有某種不可質疑的連結。我還記得朱天心說過，她生完小孩以後在房間休息了一兩天就想出去玩，根本忘了那個孩子。很多人的經驗都顯示，孩子和母親之間不一定會有天然的感情，太多的家庭暴力悲劇可以證明了這一點。未來人工生殖和代理孕母的演進，可能會提供機會讓我們大家再度思考所謂親情的問題。

第四，前面幾位反對代理孕母的發言者都提到「孩子歸屬」的問題。對不起，我不認為孩子的歸屬有什麼問題，孩子根本就不屬於誰。我們過去想像，誰生了孩子，孩子就屬於誰，這種佔有式的、罔顧人權、獨斷式的親子關係需要重新思考。其實國外的理論已經開始思考未來人工生殖可能形成一種「協力生殖」（collaborative reproduction）的方式，就是幾個人的合作來完成生殖，有人出精子，有人出卵子，有人出子宮，有人出養育，等等。

不再是「自己」的小孩自己生，而是一種集體的、合作的方式來孕育大家一起來愛護的孩子。在這裡就沒有孩子屬於誰、歸誰掌握的佔有心態式問題了。

第五，對於人工生殖和代理孕母議題的爭議，其實很大一部分直接來自於我們對所有非婚生子女的歧視，而這些心胸狹窄的歧視則都出自於我們對於婚姻體制的過度保護，以特權位置來看待婚生子女，而把非婚生子女當成次等公民。這方面的歧視是關心兒童權益的人應該努力消除的。

第六，很多人反對代理孕母是因為她們相信弱勢婦女會因為代理孕母而受害，聽起來好像沒有代理孕母，弱勢婦女就會好過些。讓我把這個說法倒過來以便指出其中的問題：說真的，弱勢婦女的地位並不會因為禁止代理孕母而有所提升，而開放代理孕母也不一定會讓弱勢婦女的地位下降，反而可能提供一個機會讓她們從中獲利，進而改變自己的處境。如果我們擔心開放會獨厚那些優勢婦女，那就在制度上去考量如何讓弱勢婦女也能享受這個制度！就像健保一樣，讓貧窮者也能夠看醫生、動手術。所以，真的想要避免代理孕母被剝削，那就應該讓真正擔任或者想擔任代理孕母的人來談在什麼條件下擔任代理孕母會少一點剝削。可是在目前這個一提到代理孕母這四個字就會被打得滿頭包的狀況下，誰願意來談她要怎麼樣代理、她想要什麼樣的條件？

第七，很多人會說，我們社會還沒有到那個地步來接受代理孕母，要等到條件成熟再來談這個問題，可是我們卻同時看到，外交環境對女人擔任外交官非常不利，可是婦女團體還是積極要求女性可以擔任外交官，甚至不惜上街頭抗議。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，就說時機不成熟，連談都不肯談，這種雙重標準需要反省。我覺得我們應該先把代理孕母這樣的事情放在檯面上，多討論，多辯論，然後盡快以最好、最符合大家需求的方式來實現合法化。謝謝。

權利不能訴諸多數決：

審議民主還是新的治理術？

何春蕤

代理孕母是否開放已經討論多年，據聞衛生署決定召開公民會議，廣徵各界意見，國健局則將參考此一討論結果來提出「代理孕母特別法草案」。主事者強調，代理孕母「不是全民議題」，一般民眾對此缺少了解，公民會議的立意則是要找不具專業知識、「有如一張白紙狀態」的公民，由主辦單位對遴選的小組成員進行「專業課程」訓練，讓他們充分了解代理孕母存在於社會、法律面等爭議。不過，主辦單位認為不孕病友「定見過深」，可能會影響結論的公正性，因此盡可能排除；為免不孕團體發動病友報名，另採村里長推薦機制，「以免意見被壟斷」。

姑且不說在這個媒體發達的年代是否還找得到白紙狀態的民眾，也不說村里長推薦的人選是否就避開了贊成或反對的定見，更不說主辦單位所提供的專業課程將要如何避免投射特定的主流立場；這個看似真空的民主實驗室操作方式本身其實已經滲入預設的「定見」，因為它首先就錯誤地假定，在代理孕母的議題上，所有不孕者都有贊成開放的「定見」，事實上，在不孕者中間也當然會有反對代理孕母者以及立場中立者。其次，以這種新興議題而言，恐怕多數人也早在周遭媒體訊息的暗示下有一些定見，所以究竟誰才有定見，根本就是主觀任意詮釋的結果。

這就好像在談禁煙條款時，究竟是吸菸者有定見，還是不吸菸者有定見呢？或者，在同性戀婚姻的議題上，究竟是異性戀會有定見（因為他們是現行婚姻制度的既得利益者？），還是同性

戀才沒有定見（因為他們有可結婚與不可結婚的選擇）？這顯然有很大的任意詮釋空間。再說，如果有定見的人都應該排除在公民議決的過程之外，那麼按照這個原則，談兒少權益立法時就應該排除那些絕對有定見的兒少保護團體，談原住民法律權利時就應該排除原住民了。

更重要的是，主辦單位設計公民會議的整體精神時，不能沿襲過去威權時代的民主觀念，也就是只強調「少數服從多數」而忽略了「民主必須保障人權」。換句話說，少數人的權利不應該因為大多數人的反對而被剝奪。

立法或修法的公共討論，既不是進行民意調查，也不是要達到全民共識，而是理性辯論這些權利是否為人民所應該擁有。如果沒有妨礙其他人權或傷害別人，那麼即使絕大多數人都反對這些少數人應得的權利（例如威權時期大多數民眾反對開放言論自由），法律也應該要保障少數，這才符合民主的真正精神，這也是民主與民粹的最大差別。

主辦單位或許會辯解說：「我們的公民會議就是理性辯論，而不是多數決」；不過，如果這種「審議民主」真的到最後完全不依靠多數決，而始終依靠「較佳的論証」，那麼又何必去排除什麼「定見」？畢竟定見或偏見到最後都必須通過理性的檢驗。同時，又為何要預設「代孕不是全民議題」？事實上，有關代孕的辯論最後會涉及母職、人倫、性／別少數權利等動搖社會基礎關係的議題，怎麼不會是全民關心的議題？主管機關應該在全民都能接觸的公共論壇上，進行理性辯論，讓整個社會都能參與辯論，透過爭議來教育大眾，讓少數人的前衛理念得以傳播，這才是審議民主的真精神。

現在這種名為「審議民主」，找些少數公民代表，關起門來加以專業知識訓練，然後幫助國家決定一些草案，其實就是複製過去的「專家治國」模式；只是決策模式過去由專家變成現在由「素

人」組成。「審議民主」在學理上雖有其可取之處，但是卻可能在實行上變成晚期現代國家的新的治理術，因為當前國家面對異質衝突的民意時，既沒法堅持貫徹少數人的權利，也會因少數或各方的挑戰而缺乏正當性，所以國家也企圖把決策責任轉移給人民，讓「人民」自己做決定；審議民主就是在這種氛圍下滋生。

總之，主管單位真正應該做的事情，是捍衛少數人應有的權利，而不是只為了媚俗或逃避責任，就把問題推給一個被建構出來的「大多數」或「公民決議」。

原載於2004年7月23日《中國時報》時論廣場

女性力量

在男權的中心作戰

1997年台灣有一群大專女生志願上成功嶺接受軍事訓練，這是破天荒的創舉，因為過去只有必須服兵役的大專男生才被強迫上成功嶺受訓，這些志願大專女兵引發了許多男人在網路和媒體上的反對聲音。不過，由於「男女平等」似乎已經變成道德上的共識，眾男不敢纓其鋒，所以心裡感到焦慮或不滿的男人，近年來在理性辯論上已經不能再用以往那一套保守的說詞，而必須找尋新的說話策略，他們甚至有時還要挪用女性主義的修辭。

對抗女人逐步開展的新生涯實踐時，焦慮男人所使用的說詞雖然五花八門，但是其基本的策略有兩種。以女生上成功嶺這件事為例：第一是宣稱女生上成功嶺和男女平等無關，或關係很小。這類說法多半認定女生上成功嶺受訓無助於「真正的」或「實質的」男女平等，而所謂的「真正實質」的性別平等則是工作權等等政治經濟的平等。不過，這些所謂真正實質的平等聽起來離私人領域較遙遠，比較事不關己，而且由於它並沒有立即的、劇烈的挑戰現有的道德秩序，因此也容易成為任何人都可以抽象的表達支持的平等¹。

但是，女生上成功嶺會和男女平等無關嗎？過去很多人把

1. 換句話說，這類「真正實質」性別平等論述所預設的主體，多是受害女人，也就是遵守了父權體制規範但卻仍然遭到傷害的女人，而非因為取巧或違背性別規範反而得力壯大愉悅但卻遭打壓的女人；很明顯的，後者立即威脅了道德秩序，不能被許多男男女女接受，但是另一方面，受害女人則有正當性，所以可被抽象的接受。

「只有男生能當兵」當作男權的辯解，而由於這次女生上成功嶺被視為「女人也可以當兵」的宣示，因此女生上成功嶺至少有**女性力量**的象徵意義。

就運動的推展而言，象徵意義是非常重要的。因為它可以鼓舞抗爭者的鬥志，使統治者士氣低落²；它也可以在某些時刻凝聚力量，推動歷史的巨輪；它更是後人可以不斷援引的符號資源、辯論武器。事實上，**任何所謂的實質平等的爭取，都必須依靠平等的象徵**；沒有創造出平等的象徵，就難以達成平等³。

當然，象徵的意義既非自明、亦非穩定不變，它的的意義是需要詮釋說明和不斷使用的。女性主義很激進的一個說話策略，就是把社會的一些新生現象、新出現的主體，特別是和現有道德秩序矛盾的主體或現象⁴，賦予女權的意義、不斷創造出抗爭體制的新空隙，而女性主義之所以必須要挑戰現有的道德秩序，正是因為這個（性）道德秩序是性別壓迫體制的一部份。不過，這樣的激進策略不但會遭到許多男人、也會遭到不少女人的反對。例如，當那些違反一夫一妻家庭制、違反異性戀、違反現有性道德的「亂象」、或「沒有貞操或羞恥觀念」的新女性主體出現時，也同樣會遭到「這和男女平等有什麼關係」的質疑。當女人要求性權利與身體自主時，也會被認為無助於「真正的」或「實質的」男女平等。

2. 過去很多幼稚的男人相信男女不可能平等，就是因為男人可以打仗、賣弄那點肌肉之類的事兒，現在他們發現有可能某些女人至少比某些男人射擊的準、更會作戰、做的伏地挺身更多，在戰爭中做他們的上級指揮，這當然打擊到他們「雄」糾糾的士氣；國防部硬是要藉著不准震撼教育來否定女兵和男兵一樣夠格，恐怕就是出於要保護這種幼稚男人的脆弱信心。當然，「男女應該平等」和男人當兵、女人生育之類的事沒什麼關係，可是現在女生上成功嶺一事，在目前有這些幼稚男人的社會脈絡中，當然可以被建構成一個有性別平等意義的象徵。
3. 人們在引述台灣婦女運動的高漲時，往往會提到「我要性高潮、不要性騷擾」這句口號，易言之，這句口號被當作台灣婦女爭取平等的象徵，因為這句口號表達了**女性力量**。
4. 例如志願女兵、代理孕母、女同性戀、跨性別、性工作、SM女王、一夜情女王、黃后等等。

同理，女生上成功嶺可能被說成沒有什麼男女平等的象徵意義，但是婦女運動也可以反問：一群大專女生志願上成功嶺是過去沒有的事，難道這不是向其他女人宣告「女人又多了一條可以選擇的人生道路」的象徵嗎？難道這不是向社會宣告「女人也能」的象徵嗎？男女平等也許不是「男人能，女人也能」，但是女性主義堅持的正是：「當有些女人要學男人、模仿男人，分享過去被男人獨佔的人生經驗，或甚至變成男人時，她們應該有充分的自由和選擇，社會不能以性別為由來壓抑她」。運動者所做的正是在論述上把女生上成功嶺轉化成促進男女平等的象徵，作為今後可以不斷被援引為女性自信與力量的象徵。所以，否認女生上成功嶺有什麼男女平等的意義，就是企圖奪去女性可用的一件象徵武器，也就很可能變成反女權的策略。

在這次成功嶺事件中暴露的第二個反女權的說話策略則是，以另一個正當的抗爭理由，來全然抹煞女權的抗爭意義，而沒有去積極思考兩者的結合。例如，有人反對強迫男人當兵的義務役、反對現行的軍事管理方式或階層體制、反對戰爭和軍隊本身、反對給與大專男寶寶特殊待遇的成功嶺集訓制度、反對教育部或國防部的各種措施和資源壟斷……，但是有些反對者卻同時把「女生上成功嶺」打成共犯結構的一部份，而沒有努力積極去串連出其中可能的激進象徵意義，好讓反對軍事體制也能同時具有性別抗爭的含意。

前面已經說過，女生上成功嶺是個新生現象，這個現象的意義是不確定的，是有待各方詮釋的。女性主義者要把這個現象收編為性別抗爭的象徵，反女權者則想矮化它的性別意義。從另一個角度來看，上成功嶺的這些新女生主體，她們如何看待自身（保衛台灣的國軍新血、或女權尖兵⁵、或同志的夢中情人⁶、或改造

5. 這些女生也許不是看什麼女性主義理論書的人，但是根據報導，很多女生確實採用了男女平等的修辭來描述自己的行動。

6. 在刻板印象中，想當兵的女人被當作男人婆，沒有性吸引力，所以如果她們可被情慾論述建構為有吸引力，就會產生另一種效果。例如，有幾個成功嶺

軍事體制之前鋒……)，會和社會如何看待她們密切相關，因此，女性主義者和反軍事體制者都應當提供新的說話策略來徵召這些女生，而非一開始就認定她們上成功嶺和反軍事體制或反父權無關。

例如，女生上成功嶺可以在論述上延伸為現代軍事的新象徵：軍隊不再是男人獨佔的、它要有人（女）性化管理、體能身高不再主宰軍事的時代到臨（有圓融智慧耐性、注重細節面面顧到的女性軍事領導人，在現代電子戰爭中指揮前線以體能為戰技的男士兵）……。即使是徹底反戰反軍隊的人也應該看到，逼迫軍隊打開大門讓女人、同性戀、殘障、老人青少年……都能進入、分享權力，而讓軍隊成為一個沒有性／別歧視、年齡歧視、種族歧視……的民主軍隊、全民軍隊，也就是提供機會讓運動者從內部改變父權軍隊的契機。

我們可以批判官方和軍方、批判愛國主義／民族主義、批判保家衛國的意識形態，但是我們不應抹煞這些上成功嶺的女生，以及她們提供給其他女人以及反軍隊體制者的可能論述象徵武器⁷。

女生長的很T，變成許多婆的夢中情人；成功嶺也可以變成拉子（les）天堂，很多羅曼史發生了（寫一部這樣的情色小說）。據報載，現在許多人替兒子徵求媳婦，都指名要上過成功嶺的女生，但是用的不完全是進步的說詞，我們應當提供女權的話語來講述表達人們對成功嶺女生的性吸引力感覺。另外，我們也應該去挖掘原來已經在當兵的職業女軍人，她們的歷史、情慾、性別角色、事業上的困難或快樂。

軍隊的權力體制不但恐懼性別，也恐懼性（情慾），軍隊的恐懼同性戀之所以嚴重是很有道理的；所以將軍隊色情化，絕對是顛覆它的策略之一——例如，以圖片、小說、論述、空間的隔離和遮蔽、偷竊（窺）狎玩和隨之而來的紀律管教、SM愉虐戀等等，將軍人男內褲、公共浴室的男體變成性對象或性客體。有人不滿這次成功嶺女生的內褲被遮蔽、和洗澡的特殊待遇，卻沒看到如何利用與轉變這樣的論述。

7. 雖然1997年大專女生上成功嶺一事後來拍成商業電影，但是卻在各方質疑責難下，次年取消這項創舉。不過女人的成功嶺之夢並未走到終點，相反的，在2006年國防部首次招募女性專業志願士兵，並在成功嶺接受入伍訓練，首批有1300人報考，錄取137人，女兵們受訓37天後，即以二等兵分發各軍種服役，每月薪資2萬7千元，4年後服役期滿如不續任，將可領到20萬餘元的退休金。參見〈首批志願女士兵 成功嶺受訓〉《中國時報》，2006年7月29日）

原載於1997年2月3日《聯合報》副刊；另可參考何春蕙，〈成功嶺霸王花的誕生〉，收錄於《好色女人》，台北元尊文化，1998年，頁102-105。關於本節主題「女性力量」，尚可參看何春蕙，〈機車上的豪男豪女〉，收錄於《好色女人》，台北元尊文化，1998年，頁149-153

辣妹女性主義

何春蕤、卡維波

辣妹是女性主義的副產品？這是大眾媒體的印象。此話一出，立刻有女性主義者出來與辣妹劃清界線。但是其實辣妹與女性主義都是同一個歷史與社會潮流下的產物，而且辣妹與女性主義兩者更應該結合，互相壯大！

2000年台灣報紙有一篇〈青春向「錢」看 辣妹問題多〉的專題報導。這篇報導說：「『辣妹』一詞……最普遍的定義是，穿著打扮令人為之『側目』，充滿個人風格，平均年齡在廿歲左右的就叫辣妹」。這篇報導認為台灣辣妹源起日本少女流行文化的風靡，台灣少女紛紛做安室奈美惠式打扮，加上刺青、穿洞等；接著興起援助交際的妙齡女子，都做此辣妹打扮；於是「辣妹一詞漸漸與色情有了交集……，一些與聲色沾得上邊的場所，就會有辣妹的存在」。報導還說：蓬勃的「辣妹業」正朝多元化與複合式發展；從事辣妹業的辣妹則是「為了能在短時間內賺很多錢……，大部分是為了滿足自己的物慾」。

最後報導做出重要的結論說：

女性主義越來越抬頭，辣妹文化或許是女性主義的旁門左道，她們將女性自主權展現得一覽無遺，懂得利用上帝賦予的「本錢」輕易換取「金錢」，從昔日兩性關係中的被動者搖身一變，成為主動者。（《中國時報》社會綜合版，2000年4月27日）

很明顯的，辣妹的某種女性力量的展現，讓人聯想起代表**女性力量**的女性主義。在大眾與媒體的印象裡，辣妹與女性主義應該是有關的，辣妹應該是受到女性主義的鼓舞而產生的。但是女性主義的大眾形象主要是女強人、男人婆，所以辣妹就只是女性主義的「旁門左道」。

上述報導刊出後幾天，便有女性主義者陸蓉之投書報紙，表達異議，否認辣妹文化是女性主義的副產品。陸蓉之文章開頭似乎同意上篇報導的部份觀點，她說：「今日台灣的少女，不乏愛慕虛榮者，自認為年輕就是本錢，扮成辣妹向錢看，以『援助交際』換取金錢與物質」，但是她質疑「甘願以青春肉體交換金錢的辣妹文化，也可以當作是女性主義的支流？」，而且「辣妹文化，是日本流行文化殖民台灣的結果」。最後陸蓉之結論說：

辣妹的「援助交際」，從傳統婚姻的批發式模式性交易，轉換成零星販賣性娛樂的零售個體戶，不但未受益於「女性主義」的醒覺，甚至還將自己身體物化成商品的貶抑行為，更是女權運動的倒退。所以，辣妹當道，純屬物質主義、拜物癖惹的禍，實在和「女性主義」八竿子打不到一竿，根本是兩碼子事啊！

「女性主義」……好不容易在二十世紀末的台灣，獲得有限的發展與進步，而目前似乎有必要釐清女性的自主權，並不同於販賣肉體的性自主權，才不至於誤導大眾對「女性主義」的認知。更何況「反色情」是女性主義的重要課題之一……一時很難改變立場來為辣妹的色情行業背書吧？（〈辣妹當道 豈是女性主義惹的禍？〉

《中國時報》時報論壇，2000年4月30日）

看來，這篇文章是從「不想惹禍」的女性主義觀點來和辣妹

們劃清界線。

辣妹的身體力量、美學熱情、自主操作，當然不是那些反色情的女性主義所創造的；事實上，就陸文所代表的良家婦女女性主義而言，辣妹們不但沒有受惠，而且還躲之不及呢！

但是辣妹是不是「日本文化殖民的結果」倒不是那麼輕易下的結論（辣妹應該也有本土的源頭）；畢竟，就連陸文小心翼翼定義的女性主義也常常被說成「西方文化殖民的結果」呢！

遺憾的是，主流良婦一朝有機會分享權力，「獲得有限的發展與進步」就需要「釐清女性的自主權」。反色情固然是女性主義的重要課題之一，然而它也是在女性主義陣營中不斷激辯的議題，1980年代以來的性辯論以及不斷浮現的另類性主體，都再再提醒女性主義不能不對自身狹窄的性價值觀深自檢討。反對淨化、反對馴化、開創女性色情文化等等，也是女性主義運動史上的重要議題。

作為社會運動，女性主義更應該壯大邊緣女性，擁抱被污名的姊妹，讓所有女人得到解放，而不是加入主流污名辣妹的行列。更何況，辣妹作為「性」的象徵，而「性」又被當作女人的本質，辣妹正是女人的一種典型代表，正如母親（良婦）是女人的另一種典型代表。貶低污名辣妹，其實也是貶低污名女人，限制了女人在身體與性上面的自由發展，嚇阻女人變辣。此外，辣妹承載了男人對於女性的愛恨矛盾，男人渴望辣妹卻又好像吃不到，追求辣妹卻又投射貶低恨意（辣妹與破麻是一線之隔），其實也是男人對所有女人的一貫態度，女人其實無法和辣妹劃清界線。

女性主義的出現是受到平等解放思想的影響，但是女性主義出現的更大社會歷史脈絡則是現代性的力量，特別是女性就業、進入公共領域與接受教育。同樣的現代性力量還使得女人大量進入公共場所（特別是性工作者的招搖過市），男女社交公開、自由求偶，結果造就了女人身體與外表的不受傳統管教而開始爭奇

鬥艷，這應該是服裝性感的「辣妹」之始。換句話說，辣妹不是歷史錯誤或突變，辣妹和女性主義都是女人進入公共空間的現代社會潮流下產生的。

辣妹直接影響到社會性開放的風氣，是性開放程度在街頭可見的指標；而性開放和女性主義的女性情慾解放是合則兩利、分則兩害的；在何春蕤的許多文章中都強調，性開放與性革命若沒有女性主義的介入，女人無法藉由性來壯大自己；同樣的，女性主義若不存在於性開放的社會，女性主義在性的私密領域中將缺乏機會與資源來反抗壓迫，女性情慾很難解放（例如避孕、墮胎、反對處女情結、性自主、女同性戀、反性騷擾、性工作、豪爽女人等等）。女性主義者往往缺乏辣妹的身體與性的自在，辣妹則往往缺乏女性主義的政治意識。女性主義與辣妹都是具有**女性力量**的，她們的分隔主要是階級的分隔，不過這條分隔線現在越來越經常被跨越。**辣妹女性主義**，就像女同志女性主義、性工作女性主義等等一樣，是女性主義多元面貌之一，是不同女性互相看見、互相對話、互相壯大的平台。

辣妹非辣妹：

台灣的辣妹文化

何春蕤

台灣的辣妹文化其實有其本土源頭，也曾借用外力。

首先要指出的是，像檳榔西施、電子花車女郎以及色情服務業中的女性職場衣著風格，都可以說是本土辣妹形象的始祖。早在還沒有什麼特殊專有名稱來描述這種風情萬種的女性身體之前，她們就已經在自己的工作中摸索著開發女人在身體上的自在——也因為這樣而常常被人家批評是「言行不檢」、「煙視媚行」。

1990年代台灣消費文化日漸發達，也開闢出愈來愈多新的消費主體，被中產父母視為掌上明珠的青少女就是消費主力，因此和她們相關的消費服務行業也風起雲湧，從不稍歇——從拍寫真到偶像風到化妝品到哈日風等等。

有趣的是，在這些活動和消費中，青少女顯然已經不能滿足於清純無欲的傳統壓抑形象。相反的，徐若瑄那種看來青春無邪可是又性感誘人的表情立刻成為青少女寫真集的標準模型，而原本很不入流的暴露穿著風格、以及搖曳生姿的性感動感，則成為阿妹、李玟等藝人風靡兩岸的不二法門。

除了消費和表演事業所帶來的靈感之外，新的青少女身體形象在1990年代巧妙的接合了英國「辣妹」（spice girls）合唱團的名稱，又吸收了台灣女性主義女性情慾解放的正當性論述，更在民進黨轉型競選的造勢過程中被採用為訴求年輕一代的符號（參見本文附錄）。

這些陸續的歷史接合都使得「辣妹」這個身分愈來愈有流通

性，遠遠超越原先的特種營業內涵——事實上，從華航的前女總經理（宗才怡），到眾多愈來愈會打扮的女政治人物（從鄭麗文到邱議瑩），到滿街可見的檳榔西施，到最優秀的女校學生，「辣」已經成為肯定自我、坦然自在的主流標記。年紀大的已婚女性也因而有了新的穿著空間，採用「辣媽」、「辣嬖」等名稱來自我正當化。

在這一股「辣」的普及化因而主流化的過程中，正經的辣妹於是篡奪了原本被性工作辣妹和性開放辣妹創造出來的辣形象，也部份馴服了原來辣的性含意。

正是因為「辣」現在可以只是個主流標記，因此很多保守的女生在這股風潮中也開始穿起緊身辣裝，以免被同儕嘲笑不上道。可是像這種正經辣妹則往往衣著很辣，甚至軀體的動作也很誘人，然而在情慾經驗和魅力上卻很稚嫩，她們只在辣衣辣形上過乾癮。當然，也有些人是從辣衣辣形開始來改造與突破自己。

真正在台灣女性的情慾解放風潮中一領風騷的，往往是另外那些平常不太看得起眼、衣著有時辣有時淡、在網路交友中卻大受歡迎的「非辣妹」。她們或許沒有前面那群正經辣妹的臉龐和魔鬼身材，不過，她們卻因此也比較沒有那些辣妹的故做姿態，待價而沽。她們可能也沒有那些正經辣妹的衣著品味和購買實力，但是她們品嚐過的男人和交友方式卻也是正經辣妹們無法想像的。

當眾人眼光都聚焦在光鮮亮麗、身材惹火的辣妹身上時，那些貌不驚人的非辣妹正腳步輕盈的穿梭約會，悄悄的在道貌岸然的社會主流之下挖掘情慾的黑洞。非辣妹的真正「辣」味，還有待我們虛心認識和學習呢！

《美麗佳人》2002年9月號的訪問稿改寫

附錄——

不尊重女性與逼良為娼：

分析「反對民進黨辣妹」的論述

卡維波

台灣的女性政治人物陳文茜於1995年任職民進黨文宣部主任時，策劃以「辣妹」歌舞方式助選，「辣妹」儼然成為民進黨轉型的象徵，此舉先是引發黨內外獨派對民進黨主流路線的批判，也被批評者認為是逃避現實政治的真實問題之媚俗花招。接著，又有台中國民黨的候選人指責民進黨辣妹表演時沒戴胸罩，這被說成「對女性不尊重」，接著又傳出民進黨主辦單位強迫表演辣妹的女大學生不戴胸罩，於是更引起軒然大波。這整件事很有趣，頗值得分析。我將顯示這個辣妹風波也和一般對性工作的評價相關。

一般在公共場合的表演，如果出現暴露身體的女演員（如跳脫衣舞），就會有人認為這是「對女性不尊重」。其推理的邏輯可能是：裸體女郎（1）會喚起在場男性的性慾，或者（2）使男人認知了女體的真實狀態，（3）使男人誤以為其他女人也和裸女一樣淫蕩。讓我解釋如下：

在第（1）種可能下，男人被喚起的性慾將以在場其他良家婦女為目標；但是為什麼這些男人不以跳脫衣舞的裸女為目標，而以其他在場良家婦女為目標呢？這裡涉及了良家婦女對男人性慾的恐懼、威脅與幻想——有性慾的男人會侵犯（不尊重）女人。

在第（2）種可能下，男人會因為對裸女身體的認識，而轉移目光想像到其他良家婦女，男人因而洞悉良家婦女與脫衣舞娘的身體是一樣的，這對良家婦女來說是一種侮辱，因為男人忽略了良婦身體的無價（只能透過婚姻愛情來交換）、淫婦身體的可以出賣（用金錢可以交換），此一事實。但是男人對兩者身體的一視同仁，而且能利用暫留的視覺記憶，免費地看到良婦身體，或者說，理解

女性身體構造的男性，不再覺得女性身體的神祕與珍貴，女體的除魅，使得女體的神聖性貶值了、降價了——不被尊重了。

可是上述（1）（2）兩種可能，主要是在一個女體相對神祕、相對少見的社會才存在。如果女體氾濫，女人身體就不再有很珍貴的交換價值。所以性開放、裸露女體隨處可見的情形下，男人並不因為看到女體而性慾高漲、或突然醒悟身旁良婦的身體「也不過如此」，因為男人老早就知曉女人身體的「奧祕」。所以用「對女性不尊重」為由來抵制女體氾濫，也有良家婦女保持身價不貶的效果。

至於第（3）種可能，是裸女會讓男人誤以為其他女人也和裸女一樣淫蕩，很明顯的，這類指摘是從良家婦女的主體位置出發，其假設是：淫婦不值得尊重，如果良婦被當作淫蕩，也就是對良婦不尊重。換句話說，（3）假設了良婦對淫婦的貶低，認為人們不應該尊重淫婦。

至於說女大學生沒戴胸罩，為何引發大爭議呢？在「不辣」、「拒辣」的良家婦女眼光中，不戴胸罩並非辣妹主體力量的展現，而是為了打工賺錢而提供眾多男性性慾的玩賞，這等於是民進黨主辦單位強迫大學生「從娼」。大學女生何其神聖與清純、脆弱易受害，應該受到保護——大學女生其實就等於「良家婦女」，除非受到脅迫或引誘，本身絕不會自甘墮落。作為良家婦女，女大學生不會自願當辣妹不戴胸罩，故而必然是為了打工賺錢被迫下海。這種論述的邏輯和歷來「逼良為娼」的邏輯是一致的。

可怕女人

卡維波

可怕女人擁有一種另類的女性力量——毀滅男人的力量。有時候，女人本身就被描繪為「可怕的」，像「紅顏禍水」、「色字頭上一把刀」；歧視可怕女人其實也是在歧視女人。把女人當作可怕女人，則是男人對女性力量的恐懼。

呂安妮¹，陸梯瑩²，潘明秀³這些名字近來突然成為「可怕女人」的標記。

到底可怕在哪裡呢？

潘明秀涉嫌殺夫，大家認為可怕，但是一般殺妻的丈夫卻很

1. 1995年開始持續到1996年所謂的「呂安妮事件」轟動台灣；呂安妮指控台大某教授所長因性騷擾她不成而封殺她的博士班錄取，隨即傳出呂安妮與其指導教授王文洋（台塑企業家王永慶之子）的婚外戀情；之後呂安妮上萬言書給王永慶請求接納未果，王文洋被迫離開台塑企業。王文洋之後雖與呂安妮是公開的伴侶關係，但與妻子陳靜文仍維持法律上的婚姻關係，直至2007陳靜文逝世為止。
2. 陸梯瑩是化名，本名叫林菊芳，身分是商人，但是與前陸軍飛彈指揮部司令夏廣順交情深厚。早在1994年間，就曾因為整形外科醫師雷子文的公子雷政儒在軍中自殺疑案，被雷家指為可能涉案。這一事件使得陸梯瑩聲名大噪。1994年8月陳履安宣布參選總統次日，陸梯瑩曾在幾家大報刊登大篇幅廣告支持，引起各界矚目。隨後，陸梯瑩又對外聲稱遭調查局的騷擾迫害，最後發現她其實是偷渡客而被捕。
3. 1995年潘明秀情夫的屍體被發現，經調查是潘明秀夥同弟弟與新歡聯手殺害情夫。再經深入調查後發現早在1992年，潘明秀便夥同情夫殺害自己丈夫。潘明秀的殺人動機是遭到丈夫與情夫的惡待而無法解脫。潘明秀的小兒癩瘕與長髮清秀面貌，被形容為我見猶憐、楚楚動人，也被當作心機深沈的黑寡婦。在一二審都被判死刑的潘明秀，最後在上訴到高等法院更一審時，合議庭改判無期徒刑。

少成為大家印象中的「可怕」。至於陸悌瑩，過去有前科，現在用假名登廣告，這在犯罪的世界裡，不算可怕，只是小兒科。

那麼大眾認為她們可怕的形象又從哪裡來呢？也許倒不是她們做的事情本身，而是她們形於外的舉止（就好像殺人並不一定可怕，可怕的是殺人前的冷靜）。

新聞說陸悌瑩「很會說話」，「能說善道」，這類描寫替人們建構出一個可怕女人的想像。可是有趣的是，潘明秀「平時不大多說話」的描寫，也同樣地成為潘是個可怕女人的證據。

明明相反的舉止態度卻都可以用來顯示她們的可怕，故而其可怕只是男性社會的建構與想像。但是為什麼明明這些女人所犯的不過是男人常犯的罪，卻被建構並想像為「可怕」呢？

這主要是因為這種建構想像可以用來控制女人：它假設女人應該比男人更道德，所以當女人犯了和男人相同的罪時，人們會想「一定完全喪失道德人性的女人才會和男人一樣犯罪」，因此覺得她很可怕。（有時候人們反而覺得女人犯罪可以原諒，是因為認為女人既然比較道德，那麼一定是迫不得已才會像男人一樣犯罪，另一個殺夫的女人鄧如雯就是例子。但是由於潘明秀殘障還竟敢「花心」，不像其他弱者乖乖認命，陸悌瑩竟敢干涉男人政治，所以她們倆從一開始就未被建構成可原諒的女人。）總之，「可怕女人」之說既然要求女人必須比男人有更高的道德，它就是一種社會控制。

呂安妮的「可怕」又和前兩人不同，她是屬於「紅顏禍水」，會害男人「身敗名裂」的可怕。

在談到呂安妮事件時，很多人急著去區分「黃色事件」（性騷擾、師生戀）和「正經問題」（博士口試的公平性、抄襲教科書）；說是前者屬於私領域，根本上不了檯面，後者則屬於公共事務，是正經人士應該談的。於是我們便看到主流媒體語意不詳、八卦週刊卻大爆內幕這種「公私分明」的現象。

可是呂安妮事件明明從頭到尾都和所謂「私領域」有關。我們甚至可以說，正是那些私事才決定了整個事件的發展和大眾的關心。更有甚者，私領域中暗藏的權力邏輯往往會影響公領域中的性別關係。所以我們應該公開地檢視私領域中的權力運作，公開地談。

在這裡我只談呂安妮的「可怕」這件事。她之所以可怕乃是因為她使權勢男人迷戀，她是「愛情」，而這個愛情破壞了男老師與男學生之間本應有的「提拔賞識」，破壞了男老師與男同事或學校之間的「兄弟之情」，破壞了父子之情（某報清楚地指出呂安妮是王永慶父子間的「第三者」）。

對於這種「女人—愛情」的禍水論，某報說「經歷這風浪的王文洋卻栽在呂安妮身上」，一方面把過錯責任推到女人身上，另一方面則強調「男人不應該是愛情動物」的性別角色。

本來男女愛情，應是雙方互相的，但是在一個性別歧視的社會中，當這個愛情威脅或破壞了男性世界的秩序時，女人便須負起過錯的責任，而且只有女人，才能是愛情動物。

男人當然也是愛情動物，王菲唱的「我願意為你，被放逐天際，失去世界也不可惜，什麼都願意」，其實正是某些男人的心聲。

對體制而言，可怕的或許應該是愛情，但是可怕的愛情卻轉化成可怕的女人，目的則是要男人與愛情隔絕。

除了新聞事件，在流行文化中也經常看到「可怕女人」的建構，例如日本漫畫與電影《富江》系列就是恐懼青少年力量的代表作。隨著女性力量的崛起，女人越來越被當作「可怕」。

原載於1995年11月13日《聯合報》副刊

學男人，做女人

女性力量可否來自「學男人」？

「先做人，再做女人」這句口號幾乎和台灣當代婦運同時出現，對台灣的女性意識影響不小，也因此容易使人忽略這句口號的某些限制性。

「先做人，再做女人」其實設想了一個理想的、抽象的「人」，可能兼具男女的優點或不具任何男女性別的特色。可是，要實現或達到這個抽象人的境地還是得從具體的人做起。

具體的、現實的人，就是有性別的人，具有男女特色的人。如果真的要「先做人」再做女人，有時就會無可避免的先做男人或先學男人才能再做女人。例如，女人有時要先學（某些）男人經濟獨立、心理上不依賴別人、不怕單身未婚等等。

但是…有人抗議說：不是所有男人都是經濟獨立、心靈自主的，而且男人單身未婚所承受的壓力比女人輕。確實如此。不過我們不要否認由於歷史上女人比較晚進入公共領域就業，所以男人的經濟獨立更為普遍。換句話說，不是男人的性別本質比較優越，而是在歷史社會的建構下，有些性別特色更能使人有力量達到平等自主。

這也就是說，有時候在某些狀況下，女人得先學做男人，才能做人，也才能做新女性。至於在什麼時候及什麼狀況下女人得先學做男人，就要看這個女人是什麼樣的女人：女強人、家庭主

婦、女同性戀、好色女、紅杏出牆者、第三者……這些不同的女人可採取不同的策略，學習不同男人的某些特色，以便成為新女性。畢竟，通往女性主義的道路不止一途。

如果忽略女人須先學做男人（的某些特色）這個現實面，而只高舉「先做人再做女人」這面理想旗幟，後面這句口號有可能會被利用來打壓某些女人，特別是在後現代社會中自主選擇非主流生活方式來自我實現的女人。例如，當最近「女人可主導性生活或看A片」、「當個快樂的豪爽女人或好色女」的論述出現時，便有人指責這是女人在複製男性父權，她／他們於是呼籲女人要「先做人」而非「學做男人」。

如果認為女人學做男人就會複製男權，這種觀點是對女人的主體性、主動性缺乏信心，更容易把女人限制在傳統的性道德框架中。因此，不讓女人學做男人才往往是要女人繼續做順服男權的女人。

有些女人不但要學男人，而且還要學的徹底，甚至要做男人，例如女變男的跨性別，女同志中的T。這些都是為了自我實現而學做男人。同樣的，男人也可以學女人、做女人來實現自我。

當性別「學」「做」越來越普遍，性別就會越來越喪失其本質，性別特色變成表演性質。不論是獨立、溫柔、勇敢、細心、聰慧、美麗、性感、剛強等等都不再是某個性別的壟斷特色，而會慢慢變成所有性別都可能擁有的特色，或者說，變成某些性別的表演元素。

最後回到文章開頭關於「女性力量」的問題。學男人，可以是女性力量的表現與發展：女人有自信、不畏懼學男人，不因學男人而喪失女人的主體性，而這個主體性在學男人過程中變得豐富與多元，這樣的主體性則會壯大女性力量。

原載於1993年7月26日《中國時報》意見橋版

蓬頭垢面了無新意

何春蕤、卡維波

晚近的瘦身廣告其實正在塑造新的女性理想形象，但是真正能打動（女）人心的形象，不只是廣告模特兒的外型而已，還能夠喚起女人和模特兒認同的慾望。這個慾望來自女人現有的處境及角色，但卻也可能改變這樣的處境與角色。

最新的瘦身廣告由公司的高級女性主管宣告女性理想形象的定義，其中最引人注目的是這句台詞：「最佳女主角當然不是蓬頭垢面的家庭主婦或者了無新意的職業婦女。」

如果前一階段的社會變遷對女性角色的衝擊是創造了家庭主婦與職業婦女的雙重身分，那麼這個廣告台詞所指出的現實就是：在現有的社會條件之內，這兩種身分是一樣的無趣無望。

家庭主婦當然並不都是蓬頭垢面，職業婦女當然也不見得了無新意，廣告詞描繪這兩種刻板印象是想要女人在瘦身中找到救贖之道，但是廣告詞對這種女性角色的拒斥，卻可以觸動女人在現實生活中更深層的不滿。

家庭主婦蓬頭垢面的形象不但指向一個家務上獨力承擔，經濟上全面依賴的苦悶女人，更重要的是，這個形象更指出已婚女人的情慾困境。女人一旦結了婚就被宣判情慾死亡。她不再被容許盡情的在身體上彰顯自己的性魅力，婚前被視為誘人的長髮在婚後變成了「不適合現在的身分」¹。如果花心思裝扮，那就是心

1. 過去台灣已婚女性的一個不成文規矩就是不留直長髮，直長髮被當作「（未嫁）小姐」的標記，而已婚女性不能在穿衣與外觀上做未婚小姐或辣妹的打

懷不軌（嫁都嫁了，還要想打扮，難不成要勾引別人？）。如果熱情性感，那就是飢渴狼虎（孩子都生了，妳還「要」什麼？）

情慾在貞潔與生殖的雙重壓力下萎縮，家庭主婦在自棄的焦慮中開始蓬頭垢面，用身體來宣告生命的呆滯。

瘦身廣告道出了家庭主婦的處境與角色，喚起女人的不滿及改變現狀的慾望，這個慾望在廣告所提供的出路中，轉化為瘦身的慾望。

但是，這個瘦身的慾望及其背後的動力並非不能再被轉化，甚至被轉化到婦運的方向。在這個意義上，商品與消費所創造出來的慾望與能量具有積極的潛力。

如果說家庭主婦的生活了無生趣，職業婦女的處境與角色是否較佳呢？廣告在此也宣告她們的生活「了無新意」。因為，事實上，沒有家庭之累的職業女性是剝削青春的好目標，反正她們不久便會遁入家庭婚姻，公司又可轉向年輕的新血。扮演女強人的主婦兼職業婦女總有足夠的失誤或外務，升也升不到哪裡去，遲早要自動回家去吃老公的或兒女的。

創意和進取在充滿歧視女性的職場邏輯中耗損，職業婦女在無望的沈寂中捱著日子，用例行公事來消極抵抗沒有尊嚴的工作。

究竟是什麼樣的性別文化讓女人「蓬頭垢面、了無新意」？廣告沒有回答，但是廣告台詞卻利用與引發了女性對家庭主婦和職業女性這兩種日益無趣的社會角色的不滿。瘦身產業的承諾或許是虛幻的，但是女人想要掙脫僵化了性別角色的慾望卻是一種不容忽視、可以用來改造性別文化的動力。

易言之，虛幻廣告形象背後的真實慾望，可以喚起和培養著**女性力量**。

原載於1995年10月30日《聯合報》副刊

扮。不過，據我的觀察，這個不成文規矩在進入21世紀後逐漸被打破。

性政治入門： 台灣性運演講集 (2005)

定價280元 | 15 x 21cm | 416頁

台灣中央大學性／別研究室是亞洲學術界的性／別研究重鎮。2003年1月，性／別研究室三位著述甚豐、享譽國際的知名學者——何春蕤、丁乃非、卡維波——應廣州中山大學之邀，在該校開設五天的密集課程（台灣清華大學教授陳光興也加入某些場次的助講），從歷史－社會－階級的角度，以台灣社會的性運動為例，結合抽象／具體、理論／實踐，深入淺出的闡述性政治的普遍特質。

本書首度嘗試以演講的形式表達性政治的理論與運動蘊涵，同時也從性運動的理論觀點分析台灣社會的發展；不但形成第一本性政治入門的中文書籍，也是立足本土與世界對話的重要學術努力。



目錄

認識臺灣社會脈絡：文化與社會運動

| 何春蕤、甯應斌、丁乃非、陳光興 主講

近年臺灣重大性／別事件

| 何春蕤、甯應斌、丁乃非 主講

性政治：性運的由來及其派別

| 甯應斌 主講

情欲解放運動：一個歷史－社會的觀點

| 何春蕤 主講

女性主義結：階序初探

| 丁乃非 主講

浮出地表的性邊緣：性工作與跨性別

| 何春蕤 主講

罔兩問景：含蓄美學與酷兒政略

| 丁乃非 主講

綜合討論：性／別與社會差異

| 何春蕤、甯應斌、丁乃非、陳光興 主講

動物戀網頁事件簿(2006)

定價400元 | 19 x 26cm | 536頁

2003年，台灣十餘個保守團體聯手向台北地檢署告發中央大學性／別研究室的性研究資料庫含有色情圖片，要求教育當局嚴厲處置。此舉原想徹底消滅長年耕耘性權運動的何春蕤，然而法官們的無罪判決、國際學界社運界的反彈、本地社運的聲援、友人與各界的支持、以及何春蕤本人的雄辯，遏阻了保守派的攻勢與氣燄，中止了非理性與國家暴力威脅，讓人們在性恐慌的黑暗年代，乍見性正義與性人權實現的光亮遠景。

此一司法案件是台灣也是全球性權運動和性學術研究的重大里程碑，關乎網路檢查、學術自主、查禁色情猥褻的法律、動物權與人獸交的關係、性解放與婦運、保護兒少、社會運動等爭議。本書由何春蕤本人撰述的回憶錄串起整個事件的肌理，並收集了本案相關文件、報導、圖片、辯論、連署，完整記錄整個發展經過，不但為性權的爭戰寫下歷史，也展現了邊緣力量如何集結抵抗因而創造了希望和力量。



目錄

大事記

- 第一章 引爆2003.04.10
- 第二章 危機2003.04.11
- 第三章 友情2003.04.12~04.25
- 第四章 聲援2003.04.26~06.22
- 第五章 告發2003.06.23~09.09
- 第六章 返台2003.09.10
- 第七章 偵查庭2003.09.23~11.11
- 第八章 起訴2003.12.05~2004.01.09
- 第九章 一審2004.01.16~02.20
- 第十章 自辯2004.05.12~05.28
- 第十一章 無罪2004.06.12~07.24
- 第十二章 二審 2004.08.06~09.01
- 第十三章 定讞2004.09.15~

報導輯要

後記／繼

附件

- A. 法規釋文
- B. 論戰一：學術自由之辯
- C. 論戰二：動物戀與動物權之辯
- D. 國際媒體報導
- E. 連署活動總結報告
- F. 影像回顧

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