

兩岸三地性／別尋思

New 新道德主義 Moralism

甯應斌編

兩岸三地性／別尋思

New **新道德主義** Moralism

甯應斌
編

新道德主義：兩岸三地性／別尋思

New Moralism

主編 甯應斌
執行編輯 沈慧婷
封面設計 彭翹黎
美術編輯 宋柏霖
校對 沈慧婷、戚育瑄
出版者 國立中央大學性／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
ISBN 978-986-03-8077-4
出版日期 2013 年 9 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

國家圖書館出版品預行編目資料

新道德主義：兩岸三地性／別尋思 甯應斌主編.
-- 初版 -- 桃園縣中壢市：中央大學性／別研
究室, 2013.09
280面；21x14.8公分. -- (性／別研究叢書)
ISBN 978-986-03-8077-4 (平裝)

1.性別研究 2.性別政治 3.兩岸關係 4.文集

544.707

102018840

性／別研究叢書

編輯評審委員會

台灣中央大學性／別研究室
丁乃非 教授

廣州中山大學婦女與社會研究中心
艾曉明 教授

北京社會科學院家庭與性別研究室
李銀河 教授

台灣清華大學兩性與社會研究室
劉人鵬 教授

北京人民大學性社會學研究所
潘綏銘 教授

台灣高雄師範大學性別教育研究所
謝臥龍 教授

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維的不足與壓迫性質，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／

ii 新道德主義：兩岸三地性／別尋思

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成為《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。

序

何春蕤、甯應斌

這本書源自台灣中央大學性／別研究室於2012年10月6-7日在中央大學舉辦的第四屆「兩岸三地性／別政治新局勢」學術研討會，主題是「新道德主義：道德保守與道德進步」。這裡的「新道德主義」指向「道德保守」與「道德進步」兩者詭異的對立與結合，此一對立與結合的趨勢則源自幾個社會歷史變化的際會。

首先是，原本要求同質的同質社會在全球化的差異文化生產下轉向容忍差異的異質社會，由單一文化價值轉向多元文化主義，於是社會控制方式也發生轉變，對於過往被視為出軌偏差者，採取開明吸納的風險評估與良序管理，但是同時積極排斥「無法矯治」（無法正常化）的少數「妖魔」。亦即，被正常化／規範化之出軌偏差，其邊界之外屬於妖魔的存在，越過邊界後就零容忍；這個邊界管理當然會對爭取主流化與正常化的偏差者有威嚇與規訓作用。在此變化下，原本佔據社會主流位置、恪守單一文化價值的道德保守主義，現在遭到擁抱多元文化主義的道德進步主義之挑戰，形成兩者拉鋸、換位、對立，但是雙方同時也都會吸收挪用對方部份話語或策略而有結合之勢。

其次，在台灣的民主治理發展下，多樣趨勢使得專業階級崛起，並分享領導權，且與力爭上流的小資與知識市民合力建構公民社會的形象與話語，以公民社會作為公意共識、公益正義之再現，正常化與規範化的場域。結果公民社會成為道德保守主義與道德進步主義兩者爭奪話語權、競逐代表權的場域，同時也是兩者妥協與維穩的機制。

最後，由於公民社會成為協同國家治理的中心，而且有以立法管理代替說理的趨勢，因此往往是由上而下的教化姿態，以教條式的政治正確或道德正確作為立法管理的依據，反而成為只有簡化說理而故

意無視複雜辯論的說理。此一當前公民社會常見的操作方式，有時被標籤為反智或民粹，有時也會威脅到公民社會理性形象之自我再現，或者被公民社會將此標籤貼在異己身上。

在這個新道德主義、也就是新的文明教化情勢下，作為取代保守主義、進駐主流位置之道德進步主義最值得我們分析。道德進步主義的進步理念與話語為何能成為力爭上游的新興階級之晉身工具，且在造成體制變化（「改革」）過程中起了壓抑深層矛盾的維穩作用，強化當前台灣的主流意識形態與體制？道德進步主義為何與道德保守主義一樣採取文明教化的姿態？追究下去，這和台灣的國際—世界史位置直接相關（可參見何春蕤有關全球治理的論述，包括台灣國家與社會追求國族地位、國際認可、國際接軌，以現成的普世價值為本地教化的自滿表達）。過去的社運論述分析僅限於台灣本地或民族國家的社會形構，現在則顯然到了典範更替的時候。關於道德進步主義的細論，讀者可以進一步參考本書其他文章。

道德進步與道德保守在不同的社會有著不同的交織混雜，本次會議透過兩岸三地性／別學者針對不同在地性／別現實議題提出分析和闡釋，來認識新道德主義的不同形構和操作，並思考被排斥的邊緣主體和運動如何面對這個新的權力佈局。當然，更吸引我們注意的，則是在道德進步之下翻動的現代情感，那種對文明化、先進形象、道德優勢的熱切渴望已經逐漸構成動員公民的力量，以多數和道德的軟性暴力來要求眾人趨同。

作為將新道德主義理論化的努力，這次會議的主題演講者甯應斌闡述了他在〈動物保護的家庭政治：道德進步主義到競逐現代性〉一文中所表達的核心思考。現在他又正式為本書撰寫新論文〈現代進步觀及其自滿：新道德主義與公民社會〉作為導論，這兩篇論文相互呼應，同時收入此書，從理論到實例，對現代極度自滿的進步觀提出嚴厲的批判。讀者如果對新道德主義的哲學、歷史有興趣，可以詳讀。

道德進步主義所推崇的價值（如文明、秩序、平等）很重要的源頭來自西方所謂先進國家，而今日即使最保守的立場都披上了這種進步的外衣，以文明秩序來進行階級競逐。游靜的論文針對香港在地駕

馭西方文化優勢、佔據權勢階級位置的反同性戀行動進行深入分析，揭露香港基督教右派來自殖民體系的政經優勢與來自霸權國家的論述資源，以及香港反同策略如何與美國政治場域中的保守操作多所接合呼應。反同不再只是宗教的偏執而已，其下流動著政經為本的壓迫和跨國鬥爭。

如果說新道德主義夾帶著極為可欲的文明價值觀來形成其說服力，那麼最具體展現其說服力的集體行動就是越來越頻繁掀起的民粹義憤。曹文傑在香港同志運動中奮鬥多年，和基督教右派如明光社等組織的對戰也不只數回，對於這些以社會可敬可欲地位發聲的反性反同組織十分了解，這次更深入的分析民粹義憤的情感內涵與香港民主形構之間的複雜關係，從後殖香港與民主之間的複雜糾葛來認識近年越來越清晰的民粹義憤，把反性的力量接合到香港的政治情感變化上，饒富趣味。

新道德主義具有極大壓力的趨同傾向往往將高分貝的社會事件建構為再次鞏固己身的機會，而在這些看似令人髮指、無法理解也不能接受的性邊緣事件中，還能夠冷靜清晰的發揮法學所長，將事物還原到最基本的法律面，抗拒民粹義憤的橫掃力道而站穩道理，提出具有強大說服力的論証，郭曉飛可算是中國大陸年輕一代中極為少數中的佼佼者。其一貫犀利的寫作總能破除成見和懶惰的常識，將事物講得清楚明白，值得讀者仔細拜讀。

關懷青少年的性教育是務實面對青少年生活的現實和需求？還是回歸了某種教條的守貞教育？西方的保守基督教宗教團體早已利用各種客觀科學或生命教育的框架，偷渡保守的禁慾立場進入大陸的學校教育，尤其是充斥「尊重」「愛護」等等溫情語言的生命教育（又稱三生教育），更得到大陸在地基督教官員的加持。彭曉輝的文章針對這樣的趨勢提出了嚴厲的批評，呼籲人們更為務實的面對青少年的性，抵抗這種以溫情的保護和關懷為包裝的保守教育。同時他也初步提出了「性資源」的說法，希望能在性的政治經濟物質層面能有更多的耕耘。

這次會議因應近年台灣民眾的情感結構戲劇性變化而安排了一場

特別的座談，取名「驚弓社會」。主要是想凸顯在聳動媒體和保守團體的操作影響下，台灣社會越來越「驚弓」心態，有影沒影的事情只要經過網路和媒體的報導，再加上保守言論的著色和譴責，都立刻成為激情狂飆的爆發點，使得理性地看待邊緣差異的諸多面貌越來越困難。2011年白玫瑰運動的暴起已經凸顯了非理性情感駕馭群眾成見的惡果，2012年台鐵火車客廳車廂的痴漢趴事件雖然十分理性、規範、文明、秩序，甚至高度隱密，事後被惡意曝光卻仍然掀起暴怒的輿論，強迫司法採取行動，制裁參與者。在這場座談中，火車趴的策劃者也就是目前面對司法的蔡育林正面挑戰所謂「大多數」所代表的道德權力和壓迫；以火車趴為演出空間和形式的兩位劇團朋友高臣佑、曹煥淪則以親身的演出經驗帶領觀眾重現火車趴的場景；陳俞容、王顥中兩位長期觀察台灣社會的朋友則分析了媒體包裝炒作新聞以及保守宗教團體故做捍衛社會，如何培養出台灣的驚弓社會。這個座談的對話也使得我們對於台灣社會變化中的情感狀態有了深刻的認識，值得讀者仔細閱讀。

許雅斐在法律的文化構成上一直戮力耕耘，過去已經發表了好幾篇非常重要的論文，此次會議她針對香港「妹仔」這個匯集階級、性別、性的主體位置進行了歷史的、社會的、階級的、宗法制度的、法律的、性政治的分析，將西方道德進步主義的解放妹仔運動接合到今日應如何理解台灣所謂保護青少年的性的法律上。這個跨越香港／台灣、前現代／現代的串連，使得我們再次清晰的看到了「保障」和「管制」之間脆弱的區隔，認識妨害風化罪背後的階級動力，是一篇非常值得細讀並思考的佳作。

何春蕤從2005年開始便在全球治理的框架中分析台灣保守基督教團體藉由保護青少年的性而對全民所形成的規訓，也指出看似對同志友善的社會氛圍中所出現的性管制其實是透過認可同志的「認同」以徹底的剝奪同志的「性」。這次會議中，何春蕤的論文進一步分析這個治理模式的在地特質，她指出目前台灣的治理模式主要以「性別」作為主軸想像與強制力道，在聳動媒體的幫助下建構對於婦女和兒童脆弱無助的想像，作為綿密治理的合理存在理由，並醞釀培養公民的

義憤情感作為排斥異議的力道，從而形成亟需正面破解的道德正當性。

當代道德進步主義的特點之一就是常常以極為正義的形貌掀起強大的政治正確風潮，使得有關特定事件的特定立場享有無可商量的正當性。洪凌和林純德的兩篇論文就在特定熱門事件喧囂塵上的主流氛圍中毫不退縮的提出強烈的質疑與挑戰，以凌厲的分析直指道德進步的盲點和惡果。洪凌在「文林苑拆遷事件」所帶動的捍衛家園論述和情感中提出非常深刻的酷兒觀點，對於家園論述中預設的、排斥異類的親密關係和主體位置進行了無情的揭露，為在地酷兒理論積累了有關居住權的寶貴分析，其論述的深刻和成熟已然形成了在地酷兒理論的里程碑。（稍後在同志婚姻權的議題上，洪凌再次以犀利的論述和文筆加熱戰局，其全開的火力不但厚實了在地的同志及酷兒論述，更為基進的性政治帶來新的視野和思考。這個重要的論戰也是道德進步的戰場。）

林純德則針對同志運動團體在面對「真愛聯盟」這種宗教右派或者性別平等女性主義這種主流論述時往往採取折衷的主流「含蓄政略」多有批評。他特別指出其中的「反性解放」立場根本無法成為「反恐同」的利器，而只會鞏固既有的「性階序」，並使得同志平權的理念在既有的性階序內無法充份體現。林文在結尾更直指同運應思索將「性解放肯認」作為一種基進的政略。可想而知，這篇論文在會議場內引發強烈辯論，值得大家在本書〈綜合討論〉中閱讀實錄，一窺同志運動中的不同立場和情感。

疾病的治理是道德進步的重要場域，溫情關懷的疾病治理也往往包含了深刻的權力操作。黃道明的論文指出，台灣愛滋民間團體雖然參與修法、增列權益保障，然而形成的「愛滋個案管理師計畫」反而以忌性反毒的醫療道德為依歸，對感染者進行個別化的規訓，醫療個管體制結合了公衛、醫療與民間的「愛滋個管服務產業」，形成了當下愛滋治理的新佈局。愛滋病依然被操作成具有高度道德污染的慢性病，而看似關懷的防治氛圍不但強化了愉悅的社會規訓，並且鞏固了愛滋新法下的高壓公衛防治措施。

林純德和黃道明的論文在會議上發表時都因為十分貼近台灣的道德進步現實提出針砭而引起熱烈討論／辯論，但是這次編書時，限於時間與篇幅，忍痛捨棄，他們修改後的論文未來將在其他學術期刊發表，敬請讀者期待。不過，在本次會議的綜合討論場次裡，與會者與這兩篇作者進行了非常有意思的熱烈對話甚至爭辯，各方人士對於同志運動、愛滋議題、酷兒居住權的差異觀點也在此明顯激盪。這部份的對話構成了本次會議極有意義的記錄，因為它具現了道德進步所形成的情感與自滿，讀者可以在最後一場的對話中閱讀到林純德和黃道明的論文帶給聽眾震盪衝突的氣場，也聽見在地同志運動中針對主流化所進行的清楚攻防辯駁，可以說為此次會議劃下了必然繼續延燒的句點，因此我們仍然原音保留在此書中。另外，丁乃非在會議中發表的論文因為近期內有了突破的發展，因此她決定把文章繼續擴大，留待2013年的會議完整發表後再加入未來的文集，此次便不收入。這三篇論文都請讀者耐心等待正式發表的日子。

本次會議一如往常中央大學性／別研究室的活動，以壯大社群、深化議題、探索邊緣、擁抱污名、跨越禁忌、批判主流、挑戰常規為會議的主旋律，希望能為兩岸三地的性／別研究與運動創造可用的公共資源。本書的出版要感謝國科會人文處、中央大學「邁向頂尖大學計畫」、台灣聯大文化研究國際中心的支持，並感謝我們的助理蔡孟珊、沈慧婷、宋柏霖、彭詔絮、戚育瑄的不懈努力。新道德主義勢必是未來台灣社會必須面對的重要議題，我們希望這本書的出版為這個工作開啟了重要的視野。

目錄

性／別研究叢書序

序

何春蕤、甯應斌

iii

現代進步觀及其自滿：新道德主義與公民社會

甯應斌（中央大學哲研所）

1

動物保護的家庭政治：道德進步主義與競逐現代性

甯應斌（中央大學哲研所）

13

不認不認還須認：性／別道德化的移形換影

游靜（香港嶺南大學文化研究系）

33

馬堯海聚眾淫亂案件中的法理與民意

郭曉飛（北京中國政法大學法學院）

63

婚前守貞教育：性的政治經濟及文化分析

彭曉輝（武漢華中師範大學生命科學學院）

97

引言座談一驚弓社會

王蘋（台灣性別人權協會）

蔡育林（火車趴策劃）

高臣佑（我朋友的劇團）

曹娛渝（我朋友的劇團）

陳俞容（台灣性別人權協會）

王頴中（苦勞網記者）

111

香港妹仔與解放運動：台灣刑法妨害風化罪的生成背景

許雅斐（南華大學國際暨大陸事務學系）

151

| | |
|----------------------------|-----|
| 道德民粹：性、身體與民主的新政治結盟 | 175 |
| 曹文傑（香港中文大學文化及宗教研究系） | |
| 誰／什麼的家園？從「文林苑事件」談居住權與新親密關係 | 193 |
| 洪 凌（世新大學性別研究所） | |
| 性別治理與情感公民的形成 | 211 |
| 何春蕤（中央大學性／別研究室） | |
| 綜合討論 | 233 |

現代進步觀及其自滿

新道德主義與公民社會

甯應斌

前言

「新」道德主義？新舊之分在哪裡呢？

所謂「道德主義」就是「說教／教化」的意思，一般都是傾向保守道德。我現在用「新道德主義」則是想指稱道德保守主義與道德進步主義；換句話說，新道德主義包括對立的保守與進步，看似不應該放在一個帽子下，但是這恰恰是當前主流公民被區分為「保守vs.進步」陣營的欺人之處。現在我將兩者並列合稱為「新道德主義」以戳破兩者必然對立矛盾的假象。我對新道德主義的批判延續了我之前對「公民社會」的批判（參見〈排斥的公民社會：公民治理與「文化戰爭」〉）。

道德進步主義是當代許多社會運動或公民社會的傾向，本文主要是對道德進步主義的背後假設——現代進步觀——提出哲學性評論。我對道德進步主義的更廣泛評論（以動物保護為例）收錄在本書的下一篇文章（〈動物保護的家庭政治：從道德進步主義到競逐現代性〉）。在此前言，我先簡單地說明道德保守主義以及我批判新道德主義與公民社會的動力。

道德保守主義有兩個來源，一個是「傳統」，這個傳統有可能是真的源遠流長之傳統（tradition），但是更常見的是晚近形成的俗見共識（convention）、卻往往被誤以為自古即有。道德保守主義的另一個來源則是「對抗現代」，但是往往也不是真的全面反現代，而會接合一些現代元素。過去我們性／別運動對於道德保守主義比較熟習，像香港明光社這類基督教的立場，或者像台灣的勵馨基金會等等；但是

2 新道德主義：兩岸三地性／別尋思

勵馨這類團體往往也同時訴求一些「現代進步的普世價值」，有道德進步主義的一面。這種保守／進步之邊界模糊，也見於某些女權團體以道德進步主義的措詞來應和道德保守主義的主張。

我之前寫的〈排斥的公民社會：公民治理與「文化戰爭」〉主要注意到：當前的社會雖然標榜「包容」（吸納inclusion），但是和前一時期的社會吸納有本質上的不同。這個不同，源自整個社會由較高的同質性（即，社會控制要求同質性）轉向異質性，治理策略因而也從「同化」（assimilation）轉向「多元文化主義」。這當然不是民族國家放棄了同化，而是基本的同化大抵已經完成或者已經不被挑戰（例如「愛台灣」），這是在全球化與廣義文化工業之大量生產「差異（的身分認同或文化）」下的必要轉變。在早期原本要求同質化的社會中，社會差異不被承認或不被容忍（排斥差異——例如，大家都是中國人，不強調族群差異），但是對於邊緣偏差卻要予以收編同化（吸納偏差——例如，匪諜自首既往不究）。這個情況在晚近（特別是解嚴前後，開始出現「民間社會」或「公民社會」的話語）不再要求社會同質化後有所轉變：社會差異被承認與容忍（吸納差異——例如，承認台灣有四大族群，還有新台灣人等等），但是對於邊緣偏差卻不再容忍（排斥偏差——例如，對於戀童、家暴、吸毒、「親中賣台」的零容忍與妖魔化，或者隱形化、含蓄化等）。具有徵候意味顯示這個轉變的就是：原本台灣受刑人考上大學後都可以假釋，但是晚近強姦犯考上大學卻被排斥，屢屢申請入學被拒。這個新治理策略也包括了某些偏差的主流化而轉化成無害的「差異」，例如同性戀；偏差被劃界為正常、或妖魔的邊界管理，則有各種新的風險管理技術（預防作為治療等等）。

我在上述〈排斥的公民社會〉一文追溯了「包容吸納／排斥隔離」兩面策略的政治經濟學起源：由於資本主義的危機發展，國家不斷擴張到社會文化領域（介入市場、教育、家庭、性別關係），但是同時也因為擴張規模過大等因素而導致治理能力下降，政府面對了正當性危機（legitimation crisis），人民也產生了意願動力危機（motivation crisis）。不過，由於此時民主已經不可能根本挑戰基本體制，反而可

以成為治理手段——人民的自我規訓管理，即，民主成為體制正當化之工具、成為人民內部菁英之支配手段（參看拙著〈極端保護觀：透過兒少保護的新管制國家與階級治理〉對於專家與專業階層的分析）；於是國家權力被部分轉移外包至所謂公民社會（包括各類NGO、社會運動等），這個現象被稱為「（協同）治理」（governance）。亦即，政府不是國家的唯一權力中心，許多其他民間機構或主體也可以在不同層面或場域裡成為權力中心；他們可能使用有別於傳統法律權威的權力形式，而採用不同性質的權力技術或社會控制方式（更有效的治理能力）。當然，在國家與公民社會的協同治理下，也仍然會有公民社會與社會運動的反政府活動（公民社會並不是中立與統一的，包含政黨或其他各種傾向），以及挑戰國家權威或制度的行為，有時這導致政府治理或國家能力的更形弱化。

必須澄清的是，公民社會不是所有公民的總和，而是再現公民的場域；這個場域的進／出均有壟斷的控制，也就是對進出公民社會者（包括了公民資格、公民組織、公民行動與言論、公民共識輿論或正當性等等的再現）的規訓與要求限制；這些規訓限制在政治與社運專業化與媚俗化的矛盾傾向下（「媚俗化」是因為再現公民需要媒體的支持與「受歡迎」），有控制門檻高低或方式的爭論與力量拉鋸。例如，在諸如激烈或甚至暴力的群眾抗議，或者社會危機時出現的大型群眾集會等，就有這些抗議、危機或群眾是否屬於公民社會的爭論拉鋸。

在國家與公民社會的協同治理下，許多規範、政策、法規、權利都是從上而下推動，為了排除可能不服從的障礙，規範等都採取絕對價值的教化說教姿態，也就是政治正確。當然，「進步」在以進步為主流的公民社會的話語中本身即是價值指標；至於「保守」則成為「差異」（而非偏差），是要被尊重的多元之一，不同於「不文明、不正常」等等偏差。相反的，在趨向保守的公民社會，一些保守價值固然是主流，進步則是不可或缺的「差異」。總之，道德保守主義與道德進步主義之共同是「說教」（教化或道德主義），兩者隨著公民社會內外的變動而此消彼長或交互相疊。在今日，國家與公民社會的

協同治理往往是全球治理（global governance）的一部分，因此看似單一民族國家內的問題，其實都處於世界體系的結構與後殖民脈絡中，和我所謂的「文明現代性的競逐」相關（這意味著對於特定社會運動或公民社會的道德與政治評估不只是其一時一地的作為與影響，而是更長時段與世界範圍的歷史作用）。但是進一步關於新道德主義的討論就必須留待下一篇文章。以下我將評論道德進步主義的現代進步觀。

* * *

「進步 vs. 落後」在現代的意識形態裡想當然爾地代表了「好 vs. 壞」，善惡分明，這是因為現代意識形態最主要的就是一種不斷進步的世界觀。似乎我們每日的生活也印證了這個進步現象：電腦手機等科技推陳出新，市民對於同性戀越來越友善，小人物透過網路也有發聲的自由，台北捷運的乘客越來越講文明秩序，台灣的民主與法治越來越發達……。如果這篇文章寫於早幾年，或許我還能加上：人們變得越來越富裕，台灣食品管理與環境保護越來越周全等等。

大概是資本主義的長期衰退或經常蕭條的威脅，人們漸漸普遍出現悲觀意識：一定比例人口的長期失業難以避免，社會不一定會永遠成長富裕。也有人在質疑消費意識形態的真正價值（例如，不斷更新的電腦就是好嗎？），或者，效率快速就比慢的生活更好嗎？滿街汽車真的就比滿街自行車更進步嗎？等等。由此，不但人們懷疑「進步可能是曲折的且時而反挫」，而且「進步」本身的價值認定與事實認定（即，何謂「進步」？）也變得相對，例如，基督徒不會認為同性婚姻是進步，反而是世風日下；酷兒則可能認為當前的同性婚姻其實包含對邊緣同性戀生活方式的約束，化解同性戀運動的革命能量。

以上我故意用一種不太嚴謹的常識說法來進入本文的主題，這些粗淺講法至少顯示了：談論「進步」，必然預設了某種脈絡或者參考架構；或者說，談論「進步」時，必然同時預設了「進步」的標準，衡量「進步」的方式，界定「進步」的語意，參照「進步」的價值等等。因此對於「進步」的質疑還包括了對其參考架構的適切性之質

疑。故而，我們不可能單純肯定或否定進步，總是聯繫著「進步」所預設的特定話語脈絡或參考架構。不過重要的倒不是「（相對於話語脈絡或參考架構）同一件事可能有進步或落後的兩種事實描述或者好壞善惡評價」，而是進步／落後的描述與評估是藉助什麼知識話語、時間意識、社會權力而啟動的？發言位置與產生的效果是什麼？

例如對於現代「進步」意識形態影響頗大的啟蒙思想家孔多塞的《人類精神進步史表綱要》就展示了從迷信到科學的「人類精神進步史」。孔多塞是人類平等主義者，但是其敘事中的歐洲人難免是「人類」的主要代表。此書開頭講述遊牧民族過渡（進步）到農業民族，但是這裡訴諸的是對於遊牧民（族）的刻板印象（可參考衫山正明對遊牧民的「平反」）。在書中，文字書寫的出現是個進步，但是孔多塞卻認為象形文字落後，抽象的拼音文字才是進步（35），這也和歐洲人偏見地認為（使用象形文字的）中國文明之長期停滯有關。孔多塞這樣述說中國：「他們似乎從不曾科學上和技術上被別的民族所超出過，但他們卻又只是看到自己被所有其他的民族一一相繼地趕趕過去」（36）。東方古老帝國曾經輝煌但是後來停滯不前，這是18世紀東方主義的典型話語；18世紀前半中國還是歐洲學習讚揚的典範，但是到了18世紀後半，東方主義的對象便從奧斯曼延伸到中國，孔多塞顯然也受到其影響。可是歐洲不是經過黑暗時代嗎？難道同一時代不正是東方或中國興盛的時代嗎？歐洲（＝人類）的進步故事又如何解釋這一段呢？孔多塞在此又訴諸東方主義的說法：「這裏我們不得不把史表分成兩個截然不同的部分：第一部分將包括西方，西方那裏的衰落更為急劇並且更為徹底，然而在那裏，理性的光芒卻會重行出現而永不熄滅；第二部分是東方，那種衰落對她來得更為緩慢，長期以來也更不全面，但她至今還看不到理性可以照亮她並打碎她的枷鎖的那個時刻」（78-79，此處東方的性別為「她」）。以上我顯示：像奠基現代進步意識形態的孔多塞，在以科學和理性為主軸鋪陳進步故事的同時，卻也受到東方主義影響而間接為殖民主義服務（不過孔多塞並不是殖民主義者，他譴責了西葡在美洲的暴行（106））。因此，對於進步話語必須從許多方面來評估（特別是因為「西方或日本殖民

主義同時帶來文明現代的進步」這類話語的流行，故而上面簡單考察了現代進步觀的奠基者孔多塞之東方主義脈絡，下面將更簡單地評論現代進步觀在中國與英國的東方主義或殖民主義脈絡，作為例證。）

雖然進步的觀念無論中西自古都有，但是現代進步意識形態進入中國是和達爾文進化論與社會達爾文主義進入中國密切相關的。蒲嘉珉（James Reeve Pusey）的《中國與達爾文》顯示了達爾文主義對不同派別的中國知識份子都產生影響。蒲嘉珉首先指出：進化論原本不一定等同進步意識形態，而且在達爾文之前很久進步意識形態就已經被接受，但是達爾文使大多數人相信他證明了進步，馬克思也是因為這個原因而企圖將《資本論》獻給達爾文（12）。但是達爾文帶來的進步意識形態在中國不但被激烈西化派當作警世危言，還可以接合像梁漱溟這樣的反西化派、胡適的點滴改良論、激進革命派的國家主義者與馬克思主義者（440-447）。在我看來，這些似乎顯示，在中國「落後」的情勢下，即使可以有不同的接合挪用方式，但是進步是各派都不能避免的主導話語；亦即，在中國或第三世界的進步話語中，非西方始終有一個需要追趕的對象它者，這個西方它者已經居於進步階梯上更高的位置，或者根本就是進步的本真原型，故而非西方要透過進步來成為西方它者，成為其次等複本。

必須簡短澄清的是，進步（論）不等於進化（論），更不等於社會達爾文主義。Peter J. Bowler在*The Invention of Progress*一書指出了進化論與進步論在英國19世紀面世時的糾葛。雖然19世紀末的達爾文主義已經確切地被視為進步主義的，但是達爾文本身的底蘊思惟其實是和流行的進步意識形態相對立的，因為進化並沒有一條主線朝向終極進步——物種變異並無目的，而是開放的（195）。然而由於進化論者為求被公眾接受，其所提出的進步觀顯示，自從人類誕生演化至今日，傳遍全球的西方文明並不是盲目地適應或自然選擇，而有道德之目的（例如文明開化野蠻地區，不斷促進人類福祉）；因而「進步」這個觀念調和了基督教的創造論和當時西方文明的物質主義傾向。不過，這個西方中心、「文明的」自由派的進步歷史詮釋（所謂輝格黨的詮釋），對於19世紀末開始不滿（西方文明現代之）現狀者（如貧

富不均、物質主義、環境污染、窮兵黷武、喪失信仰等等）而言是過於自大了，因此這些不滿西方文明現代者便提出循環或週期輪迴的史觀，也就是物種、種族、文明固然朝向進步，但是總是由盛而衰，接著繼任者取而代之，下一循環週期開始（3-9）。雖然說循環史觀也導出「西方衰落論」這種警示西方人的說法，但是仍是對於東方古文明衰落或停滯的一種詮釋（即，今日西方文明之衰落危機，正如過去東方文明之已然衰落），背後仍有殖民者的東方主義陰影。

我們東方人就是各類東方主義話語的對象，因此我們對於進步論必須抱持一種謹慎提防乃至於批判的態度，**需要審慎檢視其所引用的知識話語，其採用的時間意識，其部署的社會權力，其產生的效果或其發言位置**。中國學者河清對他所謂的「進步論」有個定義：「是一種認為人類社會歷史將由低級到高級、由蒙昧到文明，沿一條直線無限進步和無限進化的哲學思想」（10）。河清認為這種進步論是西方現代性的根本構成，而且已經普遍為人所接受。我認為河清的進步論其實就是現代進步觀，他進而提出進步論的四個特徵，第一，時間的直線，第二，人類的同一性（世界主義），第三，歐洲文化中心論，第四，代替宗教的烏托邦（11-15）。河清對這四個特徵的說明我就在此省略了，以下讓我分別簡單評論之。在下面的評論裡，我補充了現代進步論的另外兩個特徵：進步的階段累進，現代即進步。

第一，時間的直線。這是現代進步論之所以是「現代」的主要特徵。進步的觀念自古中西皆有，然其時間意識並不是直線的無限延伸，而是萬物天地自然的循環或輪迴的時間意識，但是後者也能與進步相容，只是盛極而衰、風水輪流轉。另一方面，與線性時間意識密切相關的是進步的累進，亦即，進步是隨著時間而積累進步，或許期間有倒退，但是長時間來看後期階段總是比前期階段進步。進步論因此是一種**階段累進論**，甚至是無限的累進（河清並沒有列舉此一特徵）。

第二，人類的同一性（世界主義）。全球化時代據說邁向民族國家的超越，強化了各種普同主義。普同主義的後果之一就是世界人或世界主義，其對立面則是：文明衝突與民族主義。從現代進步論的同

一性來看，全球文化交流所帶來的更多差異必然只是全體趨同之下的局部差異，故而這個趨同實質上即是同化（其內涵的差異不是深層而是表面的）。沒有進一步說明的是，這個同化又是經過何種過程（適者生存？吸納與排斥？）、何種文化政治權力，才造就了「世界人」的身分認同呢？在美國與白種人獨霸世界的後殖民現狀下，世界主義意識形態又起了什麼作用呢？

第三，歐洲文化中心論。這個特徵之所以使得進步論成為西方的支配工具，追根究底是因為「西方文明現代」被認為是文明現代的唯一模式，且等同於進步的唯一模式。所以如果要改造進步論，首先就必須將**現代性與歐洲性脫勾**，顯示兩者不必然等同，亦即，非西方文明也可以發展出不同於西方的現代性。其次，河清只列舉了「進步論」的四個特徵，但似乎還缺少了最基本的一個特徵，即，現代進步論似乎自動假設了「現代即進步」；然而「西方現代性」或者「現代性」真的就等於「進步」嗎？過去就曾有一「資本主義現代性vs.社會主義現代性」的區分（這兩個主義有時被認為是不同文明），在反發展主義的綠色生態運動中也有後現代話語的出現。總之，無論對歐洲中心論的質疑，或者對現代性的質疑，都指向著「進步」的多元化，以及不同「進步」之共存發展。

第四，代替宗教的烏托邦。我必須先指出：烏托邦為何是進步論之特徵並不自明；河清認為烏托邦是宗教之代用品，在我看來，更確切地說，烏托邦是宗教的「天堂」之代用品。（不過，傳統基督教的天堂降臨前卻是世界極敗壞的末世，亦即末世論是由極端退步瞬間轉變為極端進步；現代激進的革命想像就是末世論的。馬克思主義一方面是階段累進的進步論，另一方面卻認為資本主義的極度發達卻崩潰導致社會主義革命則有末世論的色彩。但是末世論是否即為進步論卻不自明）。世俗的烏托邦有不同版本，例如現代早期相信理性與科學能解除自然對人類的支配（人成為自己的主人）、馬克思的共產主義社會、或者所有壓迫都消除的解放社會，等等。所有這些烏托邦都是特定因素或價值（如理性、平等、自由）一致地貫徹到底而充分實現（邪惡最終可以被消滅），不再有衝突與矛盾，是進步的終點、歷史

的終結（但是這種終結或終點並不是時間的中斷，而是不再變化的永恆）。就像天堂不再存在異教徒或敵基督一樣，烏托邦裡也沒有對立。如果明確地將烏托邦視為不斷進步的最終後果，那麼進步論的這種烏托邦特徵，使得進步意味著徹底排除保守落後，而不是與惡共存調和超克。故而我在此質疑的是永恆性質之烏托邦。永恆，就是天堂的特色。若有把現實當作天堂者，例如，視現實的某些制度是永存的、難以改變的，因為這是文明發展進步的終點（例如「最合乎人性」），則也是一種永恆烏托邦。不過，如果以一種理想目標或「烏托邦」來挑戰「接受現實／永恆現實」，但是不假設這種烏托邦是永恆的，而總是歷史化的，那麼這就不是典型進步論的。

對上述河清所言的進步論之四個特徵，如果我們否定但仍保留進步的可能，那麼便有可能產生不同的進步觀，以下分述之。

一、如果進步不具直線時間特徵，那麼進步可能是片段的、斷代的，進步可發生在一定時間界限或區段中；進步的循環輪迴是其中一種可能（也不會是無限的階段累進）。

二、如果人類不會在未來趨向同一，最多是和而不同，差異始終並存或勝過等同，那麼最有可能的是：不會有哪一種普同的文化、政治或經濟制度、或普世的價值與規範是唯一進步的。世界將長期地處於政治與文化多極狀態，例如宗教與科學、傳統與現代、進步與保守始終並存。

三、如果進步不再是歐洲中心論，那麼多樣的文明現代性，即，以不同文明（而非只有西方文明）為底蘊的現代性將會是進步特徵。西方現代不再壟斷進步。

四、如果進步不指向代替宗教的烏托邦，那麼進步需要調和不進步，完美需要與不完美共生共存（此處的「完美」泛指被肯定的價值，如文明、進步、理性、平等、現代……），這個共存不是靜止的、而是有能動發展的，需要不斷創新的。不過在以上敘事中仍有善惡二元論的色彩（天使與魔鬼），故而真正免於宗教替代色彩的進步總是存在著第三方（或第四方……），總是存在**既非善亦非惡的平庸**；世界不是地獄、也不會成為天堂，這才是現實的複雜世界。或如

進化論之餘緒所示，高級所超越的低級階段總是遺留在高級階段中、為形成高級形態所需，故而人不是最終將進步成為天使，人性的發展必建立在獸性消除時的殘留，這才是真實與複雜的人。自身不是全善的或完美的，這是必要的認識，即，認識自己與世界的複雜性。

上述提出的另類進步觀，與現代進步觀假設的人與世界很不相同。現代進步觀假設進步與落後的善惡二元，沒有平庸的「中立」第三方，持進步觀者自身即是進步或善的一方，排除落後的對方或消滅邪惡的它者，這是相對靜止的世界，因為自身與它者始終不互相影響、維持各自本質，只是良善己方的天使成份日漸增長，異己它者的邪惡則日漸消失，最終被良善同化，於是世界積累改善進步。與此對比，另類的進步觀則有不同的假設：自身與它者的對立共存卻也是共生互動，兩者的競逐需要認識自身與世界，以創造性的能動來發展與超克，最終雙方都可能失去（輸去）自我而以另一種形態遺留，即，自身與它者的範疇變化「消亡」而成為歷史，但是歷史變化之範疇的連續性（例如，假定「巫術」或「醫術」這個範疇自古至今雖歷經變化但仍有其連續性）也不足以確定其為累進的進步，因為這涉及歷史社會及其他範疇的複雜比較。

由此可知，現代進步觀也同時有個歷史觀，就是認為人們能夠很方便的穿越歷史去指認「（累積）進步」，這假定了眾多範疇的變化有其本質的連續性與可比性。現代進步觀會聲稱現代的婦女、兒童、動物的處境比古代進步，但是此一聲稱所假設的諸多範疇（男女、兒童、家庭、平等、福利、社會、生產、生活、動物功能、自然等等）的連續性，以致於可比性，不應自動方便地假設為現成的，而其實是必須進入歷史才能判斷的。但是現代進步觀卻簡單地（例如）假設了「平等」是普世永恆的善，因此古代某社會之男女不平等便必然不如現代進步。總之，現代進步觀如果不假設世界的諸多範疇不具歷史性（即，都是永恆普世的），就無法自動方便地假設範疇的歷史連續性，以致於可比性，也就無法斷言階段累進的進步。

相較之下，另類的進步觀並不必然否定歷史範疇的連續性或可比性，也不否認在一定歷史時期或階段中的累進現象，但是這些不能自動方便的成立，而必須透過歷史認識才能知道。當然，越是離我們遙

遠、陌生、差異或者難以全面掌握的歷史社會，就越難與之比較進步及累進，因而須謹慎為之。這一謹慎態度也應該適用於對當前不同文明現代與發展軌跡的社會。穿越社會文化並不比穿越歷史更容易。

如果當前社會運動及其話語是建立在「促成進步」的前提下，而世界又不斷複雜變化，進步與否因此總是難以判斷，需要經常創造性的認識與能動。然而今日一些社會運動或公民社會卻表現出十足自信正確、自認進步的自滿，其對於「不進步」所表達的暴怒與歇斯底里仇恨等情緒，恰恰顯示其新道德主義脆弱的自滿（the fragile conceit）。而我們所需要的，其實是一種不自滿的態度，亦即，接受「自身行動的道德後果總是不確切的」——「進步與否的不確切」正是社會運動面對的生存境況。

引用書目

- 孔多塞（Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet）。《人類精神進步史表綱要》。何兆武等譯。北京：生活讀書新知三聯書店：1998。
- 河清。《破解進步論：為中國文化正名》。昆明：雲南人民出版社，2004。
- 浦嘉璠（James Reeve Pusey）。《中國與達爾文》。鐘永強譯。南京：江蘇人民出版社，2008。
- 甯應斌，〈排斥的公民社會：公民治理與「文化戰爭」〉，《公民身分的再思與打造：華人社會的社會排斥與邊緣性》。譚若梅、古學斌、江紹祺（編）。香港理工大學應用社會科學系政策研究中心出版，2005年4月，頁3-26。
- 甯應斌，〈極端保護觀：透過兒少保護的新管制國家與階級治理〉，《台灣社會研究》季刊83期，2011年8月，頁279-293。
- Bowler, Peter J. *The Invention of Progress: The Victorians and the Past*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- Chartier, Roger, ed. *A History of Private Life III: Passions of the Renaissance*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1989.

動物保護的家庭政治

道德進步主義與競逐現代性*

甯應斌

動物保護今日不但在台灣或大陸，甚至全球許多地區都是一種潮流、倡議或運動，甚至落實為法律或政策，代表了人道與道德進步，是一種文明現代性。與動保類似的，還有環保、保護兒少、保護婦幼，也都是進步的文明現代性表現。事實上，在同樣文明現代與道德進步精神下，與上述這些倡議匯聚的還有其他人權、公益或普世價值的潮流，諸如綠色生態、反性騷擾、反霸凌、反盜版、反人口販運、安全性行為、尊重同性戀、情緒管理、親密關係民主化、究責等等。這些都是當前政治正確的標竿。

本文對於動物保護所提出的批判性檢視，源自對於「家庭政治」的反思，這個家庭政治的背景則是（看似方向各異的）女性主義與道德保守主義共同趨向愛欲的家馴化。我將在第一節約略地講述這個背景。女性主義所代表的（道德）進步主義，和動物保護一樣，正如上述那些政治正確的倡議，有著文明現代性的光環。這個文明現代性被理解為文明道德的頂峰、進化的終點¹。然而原本現代性是建立在西方社會過程本身的分析概念，卻在這些政治正確倡議中被悄悄地置換

* 本文曾發表於《人間思想》，第1期2012年夏季號，頁282-301。此次有極少數的修改。這篇文章的材料來自自我與何春蕤合著的《民困愁城》的幾處。本文第三節之中所表達的一些思想受到台社同仁很大的影響與重要的啟發，特別感謝趙剛、陳光興、瞿宛文、鄭鴻生與丁乃非。2013年8月補記：此文寫成一年多後，我越來越認為「現代性永遠都已經是一個文明現代性」，因此我近期常用「文明現代性（的競逐）」來取代「現代性（的競逐）」。

¹ 而且文明現代的話語和理性被認定是從西方中心傳播擴散至全球——理由是：西方更早地表現出現代性的特徵；以上當然是一種歐洲中心論。由於歐洲中心論的影響，這些「西方」文明現代性所接合的在地傳統因子往往被忽略，西方以外地區早發的現代性則被掩埋於歷史荒煙中。

為普世規範性的概念，有一種道德的蘊涵；這等於復活了冷戰之後的「現代化」理論²，只是現在變成：台灣若要成為文明現代的國家或社會，（不只是奉行新自由主義而已）還必須在文明行為上符合那些道德倡議。

在我們看來，目前動物保護的話語與表現出來的道德進步主義，乃是歐洲中心論的文明現代性概念，故而若要更徹底地檢視動物保護，就不只是探究其中的「文明化」或「家庭政治」（這是本文第二節的主題），而是要更全面地檢討道德進步主義的政治與現代性（這是本文第三節的主題），事實上這是我們檢討動物保護這個議題的主要目的。

一、愛欲的馴化與新道德主義

「我的家庭真可愛，整潔美滿又安康…」小時兒歌來自1823年西方的*Home, Sweet Home*歌謠，大抵論示了資本主義與民族國家興起背景下，西方家庭的經濟生產功能、教育社會化功能局部割讓，但是情感功能加強的過程。溫暖可愛的家庭成為外在殘酷競爭社會下的私人情感堡壘，是「無情世界的庇護所」。在這個歷史時刻，西方十九世紀基督教背景的道德保守主義與保守婦女鼓吹「女性理想家庭生活」（*cult of domesticity*）的意識形態，其實就是同時將家庭與女性理想化（家庭是避風港，女人是充滿愛心的道德守護者）；女性主義雖然反對保守主義這種「男主外、女主內」的理想家庭觀念，但是卻與保守女性在「社會淨化」與「女人去性感化」兩方面有共同立場。

美國的文化史家Christopher Lasch描述西方19世紀家庭與婦女變化的核心為「愛欲的家馴化」，他認為十九世紀的家庭與中產婦女不但是要「控制性」（例如社會淨化中的反賣淫，女人的去性感化），而且「……這個要控制性的慾望動力乃是要控制一切其他事物的一部分，要把社會放在顯微鏡下」，亦即，「想要控制性……的同樣的這股慾望動力也出現在**進步主義**中，就是要把危險的能量（不論是社會

² 現代化理論的基本政治預設是：貧窮落後的傳統社會要透過資本主義、民族國家、民主議會制度等等的發展才能邁入現代社會，而且「傳統」與「現代」是尖銳對立與斷裂不連續的。現代化理論乃是不折不扣的歐洲中心論。

的或性的)都放在控制之下」(Women 169引者強調)。Lasch所謂的進步主義是菁英或國家的由上而下的社會改革，通常會吸納或折射草根激進運動的革命能量。女性主義作為進步主義則傾向於控制性、貪婪競爭、侵略等危險能量，因為這些危險或破壞性的情緒和男性氣概密切相關，所以女性主義認為女人應該要滲透到社會的主要機構中(政府、企業、教育、服務專業等)，透過「女人治國」來使原本充滿暴力侵略與不當情緒的男性國家社會改變成更為和平的狀態，這也是女性主義在倡導女人參政時的願景(Women 168)。總之，Lasch看出來女性主義者想要控制的不只是危險的性能量，還有危險的社會能量，故而以**公益慈善**為藉口，致力於下層的**文明化**。女性主義作為專家專業階級的一員，在專家統治中進行著把社會放在顯微鏡下的治理。

從過去歷史與社運經驗來看，進步主義的修辭或法律，往往使中產階級或政客輕易地取得「開明」的形象或甚至「進步」的位置，也往往分裂了被壓迫群體，使其中一部分傾向被主流同化，另一部分則被邊緣化，然而被同化的前者暫時似乎上升改善的地位，在體制改革遭到反挫時又會被「打回原形」。總的來說，進步主義沒有徹底改變體制結構，沒有深刻清算主流觀念，故而無法真正給力；被壓迫群體(特別是其中的底層)無法實質地受惠於進步主義，反而更難抵抗收編與改變體制。畢竟體制的改變必須來自改變了的主體，底層主體的自我壯大不能來自由上而下的進步主義。更有甚者，進步主義與保守主義往往輪流作莊、循環治理；兩者互相鋪路，且都散佈著自以為義的嚴厲道德情操。**道德進步時期**因為接受主流同化而上升的被壓迫者，在**道德保守時期**又遭排斥而回到下降地位，看似對立的兩者可謂合流呼應。在重大顛覆體制秩序事件或危機發生時，兩者則異口同聲譴責、無法區分。

總之，「愛欲的馴化」就是對於性與社會兩方面危險能量(源自愛欲)的控制，理想家庭生活與現代親密關係都是「愛欲的(家)馴化」的一部分。然而家庭生活方式或家庭世界的重新塑造不能只在家庭內部打造而已，還要外在世界的改變，保守女性與女性主義因此推

動禁娼、禁酒、禁賭、禁色等社會淨化手段以改造家庭生活。

帶動愛欲家馴化的這股西方道德保守主義（基督教為根源）建構了現代的童年／兒童觀、母職、理想家庭生活世界、忠貞性道德等，並主要以中產階級婦女為其社會基礎（女性主義在許多地方也與之唱和），把中產階級的婚姻家庭價值與兒童觀，透過立法加諸於下層階級，其保護婦幼話語與相關的社會淨化管制助長了國家的家長保護主義，最終則形成舊式鎮壓宰制與新式控制技術相結合的治理。西方道德保守主義的這樣一套作為與模式，百年來至今，不斷透過帝國主義與殖民主義的影響，在第三世界被在地的代理人與保守主義者挪用複製（這個複製過程往往調動和發揚了文化傳統中類似的保守因子，卻淹沒和壓抑了文化傳統中的「不文明」因子）。但是同時西方道德保守主義也由慈善／公益／博愛／人道的**基督教化**團體旁接出當代世俗化的優勢公民團體或所謂非政府組織，以進步與政治正確的性別平等、綠色環保、選舉民主、媒體淨化等進行新式治理與控制，這些**世俗化**的進步團體或人士因為擁抱了西方現代性所代表的普世規範，故而顯得更具有道德優越性與政治正當性，事實上他們是**道德進步主義**。道德保守主義與道德進步主義看似對立，但是巧妙配合或呼應，形成了新自由主義的文化治理，或可稱為「**新道德主義**」（源頭來自歐洲中心論）。台灣香港近年來的性／別治理就是一例。

二、獸性的文明化與家馴化

當代另一個與上述趨勢相關的發展則是：理想家庭生活與親密關係將**動物的寵物化**更推進一步³，動物的寵物化等於增多了一項家庭責任，也是家庭樂趣親密的來源，加重了家人回家享受家庭生活的必要與誘因（寵物和小孩的功能是一樣的，或如Nancy Folbre說：小孩就像寵物一樣〔109〕）。至於家庭之外的世界，動物的地位在十九世紀西方菁英的觀念中也開始有巨大轉變，布爾喬亞階級與婦女主導的

³ 本文立場不同於（Serpell所提及的）西方19世紀寵物普及化開始時（但尚不是西方人口的多數）對豢養寵物的一些批評（如愛獸不愛人、愛獸成痴）。寵物化現象必須歷史社會地分析，Serpell則似乎將20世紀西方寵物化現象與原始部落社會豢養寵物現象混為一談。

公益慈善類型的團體⁴建立了動物保護的立法與輿論，這種對動物的新感受能力（new sensibility）之動力當然來自當時更進一步的文明化過程。

所謂「文明化過程」一般就是要遏制人類的殘忍、虐待與暴力衝動，透過情感的自制自持去除人的獸性，使人更不像動物。由於動物只能以獸性與人類互動，在人獸互動時，人類容易傾向也以其獸性與動物互動。這是對於文明化的威脅。不過在目前，人類的現代權力技術已經可以使人獸互動或共處中的獸性痕跡被抹去掩蓋置換。動物保護則是這個文明現代趨勢中的一個環節。

動物保護所代表的文明化因此倡導**人性或人道地**對待動物，而非獸性地對待動物；「人道對待動物」不但要去除人的獸性，其中也暗含著「動物的擬人化」——在過去，人若以「人性」與動物共處或互動，以對待人的方式對待動物（例如對牛彈琴、與動物說話、將動物視為「人」或甚至「家人」），可能會被認為瘋傻或作弄逗笑。然而「動物的擬人化」⁵現今的意義更為深刻，實質上就是**動物的文明化**。動物在此代表了獸性，動物的文明化因此意味著去除社會文化中一切獸性的標記象徵與顯現。

動物的文明化首要的是動物的「**沒入**」（sequestration），「沒入」既意味著「隱遁」，也意味著「權力對某物的沒收」⁶。動物的沒入——起先是野性的、後來是生產性的、功能性的動物從公共視野與

4 例如The Society for the Prevention of Cruelty to Animals, The Animals Friend's Society。

5 動物的擬人化是「人類中心主義」的一種極致表現，但是不等於人類中心主義。人類中心主義（anthropocentrism）並不是「只考慮人類利益」，而是「完全從人類價值與經驗來詮釋世界」，即所謂「人是衡量萬物的尺度」。在討論動物議題時，人類中心主義觀點的流派之一就是賦予動物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（例如把人獸交形容為「強姦」動物）。最張揚而不掩飾的人類中心主義流派就是將動物擬人化。與「人類中心主義」相對的乃是像「深度生態學」（deep ecology）這樣的思想（如萬物有其內在價值，無關乎是否對人類有用）。不過這種思想和其對手一樣都接受了西方現代性思想中的自然/人造（人工）之二分。

6 死亡、瘋狂、性、髒亂、排泄、兒童（童性）、疾病等這些「自然」都在西方現代初期被沒入、被隔離——亦即，從公共場所與公眾眼前消失、被權力「沒入」或關進殯儀館、屠宰場、精神病院、廁所、學校、醫院、家庭等等。然而許多被沒入或隔離的「自然」（即，不文明現代的事物）後來在有些社會中則因為各種反排斥的社會運動（或其他社會矛盾）而在晚期現代要回（重返）曾屬於他們的公共空間（Giddens）。

空間中的隱遁沒入，這乃是「自然」從我們這個人造世界裡逐漸隱遁沒入的一部分，是（西方）現代性的標記之一（例如滿街的家禽家畜就被視為是落後社會的現象）。

動物的沒入或現代文明化，主要表現為**人類與動物之隔離**，這種隔離在現代之所以可能乃是因為機械科技動力取代了動物的動力，傳統上與人類共同生活的許多動物在城市中逐漸越來越少見，只剩下寵物化的動物，也就是納入了人類親密家庭的動物（此刻的「家庭」則多半已喪失經濟生產功能〔包括親子間謀生技藝的傳習〕，而變成情感親密功能為主，生產功能的動物因而對家庭無用）；這種家馴化的動物就是文明化的動物。至於都市中不被納入人類家庭的動物，例如都市中無家流浪（homeless）的野狗野貓，和人類遊民（homeless）一樣，始終成為都市管理的「問題」。在臺灣某報「他山之石」專欄中的一篇〈德國沒有流浪狗〉則透露出現代對付「流浪」的家馴化技術，以及此間道德進步主義對於西方現代性（黑暗面）的膜拜。全文如下：

各國處理流浪狗的方式不一，被譽為「沒有流浪狗國家」的德國，做法最完善。

為有效控制犬隻來源和數量，德國的犬隻繁殖場皆必須領有合法執照，並依照政府規定的育犬數量繁殖，育犬數量必須和人口數成正比。

由於每隻狗出生後皆已植入晶片，主管單位若發現犬隻在街頭遊蕩，會立刻找上飼主，第一次先開勸導單，第二次就重罰，一次可罰新台幣九十一萬元，這麼重的罰金是依據流浪狗導致社會付出的成本計算出來的。

德國還設有動物警察，執行各項動物保護工作，各社區也都有進行犬隻登記，每一隻狗皆予登錄和植入晶片，並定期普查，以便隨時掌握該國的犬隻數量。

在上述引文中，我們看到文明化如何結合理性化與官僚行政，其所採用的監視、控制與規訓技術（與納粹德國監管猶太人的技術似曾

相識)乃是類似傅柯描述的對於混亂或流浪的人事物之導正秩序技術。雖然這樣的現代權力技術可以結合不同目的與需求(不論是在動物園、工廠、實驗室、集中營、都市交通動線等等),但是透過對這些技術的引進(有時失敗有時成功),使得處於第三世界的我們擁抱沒有流浪狗的(西方)街頭乃是文明進步的高峰終站,而忘記自兒時起流浪狗就是市鎮居民的一份子或活動街景傢具的一部分。有時懷舊可以治療失憶,也就是召喚我們曾經不那麼文明進步的過去景況,(或許失真地)回憶起當時還未活在由道德進步主義透過種種監視管控技術所強加的秩序中,懷念起原生社會自發秩序(混亂)之自由自在。對這種可能失真的自由自在之懷舊則推動我們去想像另類的現代性與不一樣的文明化。

文明化在這個歷史階段的核心內涵就是家馴化。家馴化或寵物化的動物則必須接受人類的調教規訓,而且隨著動物的文明化之進展,**寵物主人所需負擔的責任越來越多**,因而寵物主人也一樣地被調教規訓——動物的文明化調教離不開人類的文明化調教。這意味著,**所謂動物保護其實包含著對人類的管制與文明化調教**⁷。

雖然對於動物的關懷自古即有(Finsen and Finsen 24),但是要到十九世紀英國才有動物保護的運動組織,其興起的社會背景是布爾喬亞階級與婦女對下層窮人(工人與農民)的文明化任務,是馴化愛欲之淨化社會大計的一部分。動物保護有多重的文明化效應,首先就是階級區分的功能,其次則是國族區分的功能。在階級區分方面:下層窮人在很長的一段時間裡,對於動物的利用仍是非常工具化的,即使是豢養貓狗也主要是為了特定功能(防盜、捕鼠等)。另一方面,上層階級家庭不但把寵物當作家人,寵物所受待遇與花費往往是頗為昂貴的。因此,對待動物的態度與方式有著區分階級的功能(但是必須指出下層階級也有豢養寵物的情況)。其次,在國族文化區分方面:當西方的動物保護觀念與寵物化傳播到第三世界時,也有區分富裕文明國家與野蠻落後國家的功能;狗肉爭議最能凸顯這個功能所衍生的問

7 除了越來越多的立法規範或管制外,主人再也不能粗暴的對待動物,不能任意的耍弄動物。

題⁸。

不過，除了階級區分或甚至國族區分的功能外，動物保護的文明化功能也是中產階級的兒童教養中很重要的一環，原因在於兒童文明教養的核心就是壓抑兒童的獸性，然而兒童與動物互動時卻可能因為動物的獸性而促使兒童「獸性大發」，因此教訓兒童人道（人性）對待動物，也是文明化兒童的方式。

在當前文明化兒童的各種教訓故事或影視中，不但充滿「動物的擬人化」，而且其「擬人化」有著性別、種族、階級等等社會細節的分殊與背景，反映著各類主流刻板印象或流行的（包括進步的）意識形態（例如好萊塢動畫倡導回歸家庭價值、美式個人主義、殖民主義、環保等等）⁹，動物角色甚至不再使用早期現代的「益蟲／害蟲」、「家禽／猛獸」等功能性分類，而走向可愛化，也就是變相的「寵物化」。這是一種徹底的（radical）擬人化，因為不再是前現代動物神話寓言中（圖騰社會殘留）的擬人化——在兒童與成人之社會區分不如今日明顯的前現代時期，關於動物的神話或寓言並非只以

8 在我們看來，狗肉爭議必須與牛肉作為對比才有意義，西非與亞洲有些地區文化或人民將狗視為肉食來源，但是卻不將耕牛當作肉食來源。大清律例嚴懲宰殺耕牛與販賣者，再犯可充軍。不過，第二次大戰後美國大量生產牛肉的動物養殖業，透過政治力與文化宣傳的經濟傾銷，使戰後貧窮的亞洲人無招架之力（台灣的牛肉麵之誕生與流行可為歷史例證），逐漸改變亞洲人民吃牛肉的習慣（特別是由於原來許多亞洲人不吃牛肉並不直接涉及制度化宗教信仰、而只是文化民俗習慣，故而沒有堅強的抗拒牛肉文化。此外，約自二〇〇九開始，即使在狂牛症與瘦肉精的陰影下，美國仍然持續運用龐大政治力多次企圖傾銷牛肉到台灣，則是又一例證）。可是讓我們想像假如情況剛好顛倒，假如戰後亞洲才是全球霸權，韓國大量生產狗肉傾銷到貧窮的美國，那麼牛排便不會是代表高貴西餐與現代性，反而可能是殘忍落後不文明。事實上，二〇一〇年台灣台南縣建立了「老牛之家」，讓老的耕牛能夠安享晚年，有許多新聞報導與感人故事，這顯示牛牛情感與尊牛的文明現代性之建構可能。總之，牛肉與狗肉的對比是重要的，因為印度人不吃牛肉，回教徒不吃豬肉，卻只被當作「宗教文化的特殊信仰」，而不是「普世價值」，更不是顯示美國吃牛肉的殘忍落後不文明；但是亞洲人吃狗肉，卻是違反普世價值。很顯然的，只有已經佔據了普世位置的西方現代性才有權力定義與決定普世價值。故而，我們一定要批判以動物保護為藉口來漂白帝國主義經濟與文化殖民的「動物漂白」（animal wash）。有的人類學理論以馴化程度來解釋「牛—豬—馬—狗」的可食用，端視與人的親近距離，請參看Goody對此理論的批判（155-157）。

9 例如在對好萊塢動畫的細級分析下，可以看到其內涵經常是矛盾的與混淆視聽的，例如，某特定動物角色可能在種族方面符合主流的刻板印象，但是性別方面則否。或者，雖然不符合主流刻板印象，但是卻倡導流行的意識形態。這種後現代的生產方式容許另類解讀，但是長期的好萊塢壟斷（若缺乏挑戰）也能達到文化霸權之目的。

兒童為對象，亦即，並不是「童話」。此時神話故事中的動物擬人化並不是徹底的，故事中的動物往往未經過徹底社會教化而殘留了獸性，因此暗喻了**人類的擬獸化**，這是圖騰社會的遺跡。易言之，雖然前現代神話寓言也具有文明化與社會教化的功能，但是之中動物的人性化並未能剝除人類的獸性。即使在西方早期現代前後，童話故事中的動物擬人化也並非今日的寵物化，對動物的評價仍保有了功能性（對人類的益害）的分類。但是今日晚期現代動物的形象呈現（representation）則是徹底擬人化（例如可愛化）：動物在被賦予人性的同時，也彷彿經過社會教化，活在近似人類社會中的動物世界中。動物之獸性在這種徹底的擬人化故事中被象徵地完全「沒入」，動物獸性也因而被象徵地或實際地壓抑。總之，這些兒童故事或影視都是同時文明化動物與兒童的調教規訓。

由於保護動物和保護婦幼的話語原則是同出一源的，因此保護動物的話語也可以促進家長保護主義的整體意識形態，不但能強化保護婦幼的正當性，還能正當化國家干預介入的保護措施。保護動物和保護婦幼話語的共同預設是「保護弱小」，婦幼與動物因此都被視為「弱小」或甚至「受害」。協助國家治理的婦幼NGO則既是家長保護主義也是弱勢的代言人或弱勢化身，故而既是保護者也是被保護者，是新的三位一體（強勢國家、弱勢幼小、民間代言人）。

婦幼與動物被當作弱勢和受害者來加以保護，在十九世紀英國有其特定的階級與性別背景，是布爾喬亞婦女與菁英的治理與權力活動，因此馬克思與恩格斯對於當時的動物保護團體有著不以為然的態度¹⁰；這是**馬克思與恩格斯**對於當時的道德進步主義（夾雜著道德保守主義）的批判的一部分。18至19世紀一些動保的女性作家雖然主張廢除黑奴（卻可能同時支持殖民主義），但是卻是在打造與促進英國民族主義、對抗「歐洲帝國（法國、天主教）」的脈絡下之考量（cf.

10 在〈共產黨宣言〉中，馬克思與恩格斯說：「資產階級中的一部分人想要消除社會的弊病，以便保障資產階級社會的生存。這一部分人包括：經濟學家、博愛主義者、人道主義者、勞動階級狀況改善派、慈善事業組織者、動物保護協會會員、戒酒協會發起人以及形形色色的小改良家。這種資產階級的社會主義甚至被制成一些完整的體系。」上述這些人既包括了道德進步主義，也包括了道德保守主義者。

Ferguson)。

一直到一九七〇年代，大規模生產動物肉食的資本主義生產方式在當時左派文化與運動氛圍下被批判反省，同時，由於新左派發展了階級以外（包括性／別、族群）的各種解放運動，此時不同於動物保護的**動物解放**運動才於焉誕生。值得注意的是，原初的動物解放運動觀不但包含著「反資本主義」的衝動，也包含著與其他解放運動聯合共通的想像，但是今日由於「解放」的想像與話語已經不太流行，「動物權」的提法便成為了主流¹¹。在「動物權」的標籤下則有動物保護與動物解放的差異趨向。

「動物保護－動物權」這一路數充滿中產階級的溫情脈脈，並成為階級區分的高人一等標記（對動物「有愛心」——愛所隱藏的暴力則是最難察覺與反抗的），積極加入社會淨化與文明化的行列，對於其他（西方眼中的落後或野蠻）文化與下層階級對待動物的工具化態度，缺乏社會歷史發展視野的理解寬容，反而是極為嚴厲地要加以懲治，對於異己完全沒有愛心。另一方面，「動物解放－動物權」的路數則企圖與其他解放運動連結，而不是透過動物保護來排斥異己、自居文明、標榜人性（排除獸性的高等人性）。我在此特別要提出動物戀或人獸交的爭議以作為「動物保護」與「動物解放」兩條路數的症候差異；動物解放路數的彼得·辛格（Peter Singer）曾經表示不反對某類人獸交¹²，這是動物保護的「人性」路數無法同意的¹³。「人獸交」關乎的不只是「性交」，而是人獸之間的親屬或親友關係與新型態家庭（正如反對同性婚姻者所質疑的「如果同性可以結婚，那麼人狗為

11 「動物權」並不是當代的提法，19世紀末就有此提法，並且明白地與「進步」掛鉤等同（參看Salt）。

12 參見<http://sex.ncu.edu.tw/animal-love/debate/04.html>（2011.08.08）。這個連結有Singer原文與翻譯，此網頁出現在何春蕤的動物戀官司期間，也見證了一些台灣動物保護人士超乎常情的敵意。例如在此文被翻譯公佈後，還會去質疑有無原作者彼得·辛格的翻譯授權，甚至後來還要去告誡辛格不要被利用。

13 Serpell承認動物戀是人獸親密的極端狀態（即，和不極端的人獸親密有某種連續性），但是強調動物戀是少數（35）。西方基督教社會在歷史上對人獸交曾採取嚴厲懲罰（人獸俱處死），時至文明現代的今日本應表現寬容，然而近年動物保護加上恐性的氛圍高漲，動物保護的溫情品味在碰到人獸交案例時就變成歇斯底里，屢屢採取重判；例如晚近的新聞〈性侵吉娃娃 男子判囚10年〉，顯然性侵動物比殺害動物更為嚴重。

何不能？」)。

事實上，動物保護的道德進步主義隱含著特定的進化假設，將（作為動物且有獸性的）人在進化過程中與（不會道德進化的）其他動物區分開來，而非保留了動物的遺跡。故而，在我們看來¹⁴，動物解放的目標應該包括在動物文明化過程中被沒入的獸性（animality）之解放。這裡的「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，但是我們強調的「獸性」卻是可能在人獸互動中被沒入或被喚發的。我們認為具有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與沒入的獸性，也就是能置疑所謂的「人性尊嚴」。易言之，我們提出「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與沒入獸性——這裡的「沒入獸性」包括了對動物的支配控制，以及對人類本身獸性的支配控制。

三、道德進步主義與競逐現代性

上述對於動物保護的反思其實來自對於道德進步主義的批判，而道德進步主義則與歐洲中心論的現代性視野密切相關。本節將進一步說明我們的思考方向。

我們所欲批判的「（道德）進步主義」乃是主流優勢從其自身的社會位置、利害視角所倡議的選舉民主、女性主義、綠色生態環保、進步教育、公民公共、社會福利、衛生健康（如禁煙）等等；主流優勢與邊緣左翼對同樣這些倡議的理解與運用、所欲產生的效應十分不同。主流優勢的道德進步主義乃是一切正常、規範、健康、陽光、文明、人道、關愛、開明、普世價值、秩序、進步的代表，但是卻往往對邊緣劣勢形成壓迫與排擠，或成為常規化／正常化（normalization）的力量。道德進步主義由於其主流優勢而壟斷了所有正面符碼與話

¹⁴ 這段以下文字來自甯應斌〈當動物遇上性〉一文，收錄於甯應斌，《性無須道德》。

語，具有相當高的正當性，若與之抗衡便彷彿與保守派同一陣線，令人自慚羞愧。雖然進步主義自認不屬於道德（亦即，不是衛道的），但是其進步的正義姿態卻對保守、病態、髒亂、落伍、偏差、政治不正確等表現出無法寬容的道德嚴厲（自以為義），所以我們稱其為「道德（教化）的」（moralistic）進步主義，表示其與**道德保守主義**（moral conservatism）的對應。表面上，道德進步主義源自現代性，道德保守主義則源自傳統；前者進步主義經常是自由主義的開放、多元相對、包容的姿態，後者保守主義則是傳統主義的守舊、絕對價值、排他的面貌（Ning）。道德保守主義高舉**道德正確**的旗幟，道德進步主義則揮舞**政治正確**的利劍。然而當代的道德保守主義早已經汲取了進步主義的操作策略、技術和部分話語，道德進步主義則因為「形左實右」的改良主義而實際上替保守主義鋪路¹⁵。馬克思與恩格斯早就對兩者相提並論（參看註腳10）。兩者看似對立但卻常交疊合流，此起彼落的輪流作莊或同場作莊，以各類NGO形態參與國家治理。兩者彷彿是平衡的循環機制，使社會時而傾向進步的改革、時而傾向保守的反挫。例如邊緣團體在進步主義得勢時彷彿或甚至實際地被包容納入主流（獲得福利分配或得到文化認可），但是一旦循環輪到保守主義當道，邊緣團體則又落入被排斥的軌道（福利消蝕、權利打折、文化歧視）。故而，道德進步主義與道德保守主義這兩者的異同趨勢可以合稱為「**新道德主義**」（Neo-moralism），這是當代左翼在批判新自由主義時經常忽略的趨勢。

道德進步主義代表了一種普世的進步主義，亦即，進步不是相對於特定歷史社會（例如，兩性平等、動保、環保、民主在任何社會或歷史脈絡中都是進步的），一種倡議的進步與否不是在具體脈絡中被評價，例如：倡議普世價值的運動不必和被壓迫的邊緣團體結盟卻仍

15 例如，代表道德進步主義的台灣女性主義於一九九〇年代的忤性與反色情等等之反性話語替二十一世紀台灣的道德保守主義崛起鋪路。近年來人們則發現代表台灣道德保守主義的勵馨基金會之類保守婦幼團體所使用的語言（如尊重同性戀、反人口販運），則與進步主義的某些話語十分相近，一般大眾根本分不清楚。事實上保守婦幼團體與女性主義之間的最低共識可能遠遠高於女性主義與酷兒路線之間的相同處。道德保守主義與道德進步主義合作的反人口販運（管制下層勞動階級全球化流動）則配合國家邊境管理。這是新自由主義與新道德主義的搭配例子。

然是進步的；普世價值的普世性乃是西方文明現代所揭櫫的人類永恆理想。

高舉西方現代性為終極理想的道德進步主義也是西方帝國主義的工具；例如以同性戀權利或婦女權利為藉口的外交軍事權力策略或對非西方文明的貶低，標榜西方「進步」的同性戀與婦女權利來漂白西方各類侵略殖民行徑；這種「粉味漂白」（pink wash）¹⁶與早期西方以傳播人道博愛摩登開化的基督教文明作為軍事與文化侵略殖民的漂白方式如出一轍。今日我們除了要反對粉味漂白外，還要反對綠色漂白（green wash）¹⁷，也就是以各種生態、環保、動保為藉口的權力策略或壓迫；還有「年齡漂白」¹⁸的壓迫。所有這些壓迫都具有國內外的兩面性，例如對國內有色人種的歧視，也同時就是對國外有色人種國家與文化的歧視（反之亦然）。粉味漂白或綠色漂白等既是帝國主義的伎倆，也同時是全球各國國內優勢集團的上升與支配策略（身分地位的向上爬升，對下層階級的宰制¹⁹）。粉味漂白或綠色漂白的根源是十九世紀以來的**慈善／公益／博愛**團體，關懷貧窮、弱勢、兒童、動物、家暴等等²⁰，藉著佔據道德高地、顯示道德優越，而提升自身

16 「粉味漂白」參看Maya Mikdashi。感謝黃道明讓我注意到此問題在國際的討論。

17 「綠色漂白」參看Michael Barker，此君還在網路上寫了一些關於財團基金會資助反核、綠色和平的批判文章。

18 年齡漂白就是富國自我標榜對兒童的保護福利先進，以顯示自身的文明現代進步、窮國的落後不開化；富國擴張兒童年齡到十八歲並且透過聯合國等國際組織將之推廣為普世標準，然而所謂「窮人孩子早當家」，迫使窮國的兒童年齡提高，往往是剝奪窮國家庭改善經濟與窮人子女的機會，更成為富國藉著諸如「雇用童工」的指控，選擇性的抵制貿易，從而操縱窮國主權。至於國內主流優勢團體利用年齡議題來漂白性／別壓迫（例如禁止青少年尋求性滿足、以保護兒少為名來迫害性少數與緊縮性風氣）、粉飾自身為道德優越以獲取利益，則是人盡皆知的。Save Children替美國中情局拉線吸收巴基斯坦醫生Shakil Afridi為線民密報導致狙殺賓拉登。跨國人道慈善公益NGO與傳教與帝國主義的關係歷來千絲萬縷。

19 我在〈台灣兒福法律與西方Child Abuse 話語〉一文非常清楚地顯示了：仿效西方先進國家保護兒童法律如何具體地壓迫了台灣下層階級家庭。

20 慈善愛心關懷援助的對象總是能道德加分的，故而慈善愛心的行為能獲取道德光環。但是慈善愛心關懷援助的對象絕不會是被妖魔化的污名主體，因為與污名的關連會被傳染污名，是道德減分的。這說明了「慈善愛心人士」的道德有多高尚。然而，不論是因為在網路上貼色圖色文、援交訊息或參加性派對，性惡法往往一夕間讓不知世間險惡者墜入地獄，面臨身敗名裂、失去自由、工作與親密者的恐懼絕望煎熬，被整個世界遺棄。忙著救助孤兒院病童的慈善愛心當然不會對這些污名者伸出援手；事實上，嚴厲的性惡法就是這類慈善／公益／博愛團體的傑作。

的身分地位，並且有充分正當理由對不道德的人群進行懲罰規訓與宰制支配，進行社會淨化與社會控制。這條慈善／公益／博愛的漂白路線如今仍在，同時還旁接出新優勢集團的各種顏色之漂白路線，後者同樣地佔據道德高地與道德優越，所代表的訴求（無論是環保、安全性行為、愛護動物、保護兒童、反性騷擾、反霸凌、反盜版、尊重同性戀、情緒管理、親密溝通、反人口販運²¹等等）乃是文明開化、進步、政治正確，是超越歷史與社會的絕對普世規範（源自作為歷史與社會進化終點的西方現代性），是不同發展軌跡與形態的非西方社會都應趨同與服膺的理想目標，故而在常識話語中具有充分的正當性。西方國內的優勢集團之國際對應面則是以同樣的各色漂白為名所進行的帝國主義干預行動、新殖民主義的經濟或文化壓迫。在當代歷史中，不論是西方政府直接出資或者私人巨富將財產捐助公益所形成的基金會進行國內或國際的公益援助（例如透過醫療、慈善、教育、掃除文盲、學術補助、社會科學研究、工業改善、疾病防治、社會議題等對於落後國家的援助），歷來便是伸張其文化帝國主義的手段（cf. Arnove; Berman; Hayter）。現在由於西方道德進步主義的國際輸出已經在各國國內旁接出在地的道德進步主義，因而更堅固了西方道德進步主義的全球文化霸權。以上對進步主義的批判所強調的是：**沒有普世的進步，進步總是相對於特定脈絡**。即使如性別平等、民主自由人權等話語都可能成為優勢集團與帝國主義的霸權策略，這並不表示我們全盤否定選舉民主、女性主義、同性婚姻、動物保護、綠色環保等等，更不表示我們全盤否定（西方）現代性，但是我們要指出現代性的黑暗面（不過我們的路數不同於傳統主義或後現代主義）。

我們目前書寫所援引的「現代性」雖然是西方中心或歐洲中心論的現代性，但是之所以能夠有動力與視野來批判「現代性的黑暗面」，其實正是因為我們的批判書寫位置首要地來自以台灣為中心的社會脈絡與現實動力；台灣既有被強加與主動挪用的西方現代性，許多方面展現出西方現代性的諸多特徵，但是卻也有自身文化傳統與社

21 道德保守主義與道德進步主義合作的反人口販運（管制下層勞動階級全球化流動）則配合國家邊境管理。這是新自由主義與新道德主義的搭配例子。

會歷史過程所自生的現代性，不過這仍是停留在**地方局部的特殊現代性**，難以與已經成為普世的西方現代性競逐。西方或歐洲中心的現代性（繼承也對反了西方自身的文化傳統）從地方特殊成為全球普世固然是其霸權事業的工具與效果，但是也構成一些不可逆轉的現實狀況，替其他欲成為普世的現代性設下了競逐條件；很明顯的，台灣或者單一第三世界國家都難以具備競逐普世現代性的條件，只能參與西方現代性之中加磚添瓦地表現異國風情與多元趣味（例如某些人津津樂道的glocalization「全球化／地方化」下的在地特色）。惟有跨區域的文明具備這種競逐普世現代性的條件；杭亭頓所謂「文明的衝突」將變成未來此一競逐的隱喻。

這個普世現代性的競逐從全球國際的經濟公平、政治參與、文化認可（recognition）三個正義面向來看都是必要的。過去正義的這三個面向或要求（Fraser）只應用於國內正義²²，現在此一正義原則也大致可應用在國際正義上——亦即，各國（或地區人民）都應能平等參與世界社會生活，這涉及國際經濟秩序、國際政治秩序、國際認可秩序的重整；這之中又以國際認可秩序較為人忽視，國際認可秩序關乎文化、新聞、學術、資訊、廣告、媒體、國家人民形象相關的壟斷和霸權，涉及的機構如奧運、諾貝爾獎、世界博覽會、奧斯卡（好萊塢）、CNN、美感機構（西洋美術、世界選美、「洋娃娃」）、西方的龍頭學術期刊、歐洲中心的理論典範、西方文化的經典等等。為了要實現這樣的國際正義，跨區域文明在政治、經濟、文化、學術知識層面所開展的祛西方殖民主義、抵抗美國帝國主義、第三世界民族主義與國際主義、復興自身歷史文化傳統，（在兼顧並舉或同時促進國內正義要求的前提下²³）都有必要性與正當性。

22 過去美國的正義理論學者（如John Rawls）只將正義限於民族國家的社會，而非全球國際（主要因為經濟重分配不可能跨國），然而美國卻在意識形態宣傳中成為全球正義的化身。近年由於美國與西方的全球霸權面臨挑戰和全球化新形勢（「全球治理」），所以在這方面又有新的話語出現，如「人權高於主權」、「全球倫理」等，甚至以性／別權利與生態環保來為霸權「粉味漂白」和「綠色漂白」；至於二〇一二年美國為了逼迫蘋果將生產線搬回美國，而策動報導「富士康血汗工廠」，則是「紅色漂白」。貝淡寧注意到國際人權組織對於南方國家無法達到普世標準而採取羞辱方法可能反照出北方國家的道德優越感（101）。

23 國際正義或國內正義何者優先？若離開運動抗爭實踐的脈絡，這往往是將國際正義

普世現代性的競逐所要達成的具體目標不只是從現今美國獨霸的單極世界轉變為勢均力敵的兩極或多極世界，或者說，具體目標不只是要使得西方與非西方能夠在軍事、經濟、政治等力量上分庭抗禮、均勢制衡，同時更是在這種競逐下展現出雙方具有差異的文明現代性，也就是這個現代性競逐是不同文明文化為底蘊的競逐。但是由於與西方現代性的競逐是在西方現代性的規定條件下（包括正義觀等個人平等價值）的競逐，而跨區域文明總是在互相參照與彼此影響下進行回歸與超克自身主體性的競逐，故而返祖復古的傳統主義閉鎖路線是反動的，也是此路不通的。無論是中華、穆斯林、印度或西方文明，在互相參照與競逐下能否將異質元素轉化為更新與延續主體的能力²⁴，考驗與見證著古老文明的偉大與強韌。

與國內正義刻意對立起來的虛假問題。要破解這種虛假對立，首先必須肯認情緒、身體（如膚色）、性、跨性別不能被當作正義的邊緣議題或只是單純認可問題（彷彿與經濟分配和政治代表無關）。本文作者早期曾與陳光興、吳永毅、丘延亮等人提出台灣版本（而非毛澤東版本）的「人民民主」，呼應著西方的「激進民主」，認為單一議題的社會運動容易被體制收編——如果一種社運不連結「邊緣」，便可能以「弱勢」的道德姿態進入主流共治。「人民民主」如今對本書作者而言其蘊涵之一就是：不只將性與身體這些正義的核心議題與階級、性別、族群連結，也同時要和反帝反殖、民族復興、第三世界等議題平等對待、相提並論。這種民族—國際主義的人民民主蘊涵著國內正義的議題和國際正義的議題亦應該被平等對待、不應有雙重標準。當前第三世界許多反對獨裁專制的異議人士（特別是自由主義者）往往對正義持各種雙重標準；例如，只注重國內政治代表權（政治自由），而忽略性少數邊緣群體的性自由與文化認可，或只保障政治言論卻查禁色情，或忽略跨國機構缺乏第三世界代表（即，忽略國際機構的不民主結構）。更廣泛地說，這些自由派不將國內正義的要求同樣一體應用在國際關係中（例如第三世界國家政府不應壟斷國內的政經與文化，但是美國卻可以壟斷國際的政經與文化），反而將美國與西方的支配霸權當作不可改變的自然秩序，意識形態上也只認定西方現代性是唯一的至高價值與目的終點，因而其國際視野往往自限於西方新殖民與新帝國外交戰略框架，卻洋洋自認是普世價值的皈依。這種高舉普世價值的令箭，只思考單一議題或持雙重標準往往就是道德進步主義的特徵；像以動物保護為名而全盤否定動物戀人獸交（亦即，沒有兼顧性／別解放的動物權思考），或只堅持普世的綠色價值或絕對的兒童保護，而忽略階級或發展中國家的處境，結果往往落入道德進步主義。總之，對正義持雙重標準的主要表現經常是：以一種正義為藉口來漂白另一種不正義。另一層次的反省則是：國內／國際之分乃是西方現代性的結果（例如中國的朝貢體制／文明國家就不能納入這樣的現代區分）；故而我們也應對主權、自決、國族、民族主義等概念有另類想像。

24 由於是在競逐中吸納異質元素，其選擇起初也應具有戰術或甚至戰略意義，例如非西方文明就應該是選擇自身或西方內部的邊緣異議社群所堅持的異質元素。對照來看，西方文明現代性（包括理性化）從開端初始所排除的異質元素（參見註腳6）也參與在建構自身與異己他者的過程中，這些異質元素被標籤為瘋狂、變態、病態、野蠻、落後、髒亂、原始、傳統、地方主義、不文明、不衛生、不人道、非理性、無效率、未規劃等等。時至今日，這個建構過程仍在繼續與鞏固，只是改換了被運用的異質元

諸現代性的競逐這個問題的重要性不在於「西方現代性不是唯一可能的普世現代性（不是所有文明的最終點）」，正如同我們早知道達成現代化不只有單一途徑（而且歷史也未終結）；這個問題對非西方世界人民的重要性在於：活在西方現代性下的第三世界之個人主體性其實是被貶低的或甚至支離破碎的，因為自身的文化傳統沒有平等地被認可，甚至產生疏離或自恨的現象。易言之，在現代化、文明化、全球化、市場商業化、主流化（與國際接軌）等等名義的狂潮下，許多後殖民社會的個人均與自身的語言文化歷史傳統疏離，內在是個碎片拼湊的空洞主體，更因為缺乏豐厚的文化歷史傳統資源而內化殖民主義的階序與價值。與此類喪失主體性相反，在積極抵抗殖民主義、復興自身文化歷史傳統時，必須慎防返祖復古主義與右翼民族主義的傾向，而與其他被殖民的文化傳統互相學習（當前去歐洲中心論的世界史均顯示這樣的互相學習影響是自古以來就存在，故而也同時是恢復歷史記憶）。更有甚者，我們必須正視現代私人生活之個人主義已然存在與不可逆轉的歷史潮流，也就是毛澤東所認可的「個人心情舒暢、生動活潑」這種價值的重要性²⁵，這種個人個性的發展往往與（復古主義所建構的）傳統的性別規範、生活風格以及傳統的家庭組織發生衝突，然而其價值也正在於由此發展出的新社會連結網絡（如性少數社群中的新親友關係）、新的個體性。在復興民族文化傳統時，必須抗拒復古主義中的性保守傾向，而納入（西方現代性之工具理性所規訓與排斥的）個人自由——一種基進的年齡與性／別解放來批判與超越西方「保護監督下的自由」。這提醒我們在以歷史與批判話語處理中國／港台以至於亞洲／世界現代性時，始終必須將情緒

素之內容或形式而已（例如「回教國家的性別歧視」就是在建構西方文明現代與回教傳統落後的元素；又例如吃狗肉等等）；有時甚至不是西方的主動建構，而是第三世界對西方文明現代性的投射想像與追求，經過折射而成為西方文明現代的自我認同與宣傳建構。這些建構同時會衍生複雜籠統的歸類（如前現代、反現代、後現代等等）與挪用，此處不細論。或許有人會質疑西方或歐洲並非一體，而是內含差異；或者有人會指出文明自古交流，西方許多事物其實源自東方，反之亦然。然而本書所言的西方現代或歐洲中心不是指涉個別歐洲國家或地區的歷程，而是跨區域文明所成就的一種體制、以及對世界史的歷史解釋（例如傑克·戈德斯通，J. M. 布勞特與加州學派），至於「世界精神」昔日落在法國，今日落在德國，那是無關的。

²⁵ 但是要謹記Goody對「西方個人主義—東方家庭集體主義」二分的反駁（31, 38ff）。

情感、身體、性／別置於討論的核心位置，批判在左翼與民族主義論述中表現出的排斥女陰之陽剛獨斷、陽具中心與中原中心、蔑視性與身體的正經規範。

引用書目

- J·M·布勞特 (Blaut)。《殖民者的世界模式：地理傳播主義和歐洲中心主義史觀》，譚榮根譯。北京：社會科學文獻出版社，二〇〇二年。
- 貝淡寧 (Daniel A. Bell)。《超越自由民主》。李萬全議。上海：三聯書店，二〇〇九年。
- 彼得·辛格 (Peter Singer)。〈重度「寵」愛〉。何春蕤譯。<http://sex.ncu.edu.tw/animal-love/debate/04.html> (2011.08.08)
- 馬克思、恩格斯，〈共產黨宣言〉，《馬克思恩格斯選集》第一卷，頁二二八—二八六。北京：人民出版社，一九七二年。
- 傑克·戈德斯通 (Jack Goldstone)。《為什麼是歐洲？世界史視角下的西方崛起 (一五〇〇—一八五〇)》，杭州：浙江大學出版社，二〇一〇年。
- 甯應斌，〈台灣兒福法律與西方 Child Abuse 話語〉，《連結性》，何春蕤編，台灣中央大學性／別研究室，二〇一〇年。頁二〇五—二三四。本文初稿〈Child Abuse、兒福法律與兒童性侵犯的政治〉，《兒童性侵犯：聆聽與尊重》，趙文宗編，香港：圓桌文化，二〇〇九年，頁一五六—一九五。
- Arno, Robert F., ed. *Philanthropy and Cultural Imperialism: The Foundations at Home and Abroad*. Bloomington, IN: Indiana UP, 1980.
- Barker, Michael. "Saving Trees and Capitalism Too." *State of Nature*, November 17, 2009. <http://www.stateofnature.org/savingTrees.html> (2012/3/25)
- Berman, Edward H. *The Ideology of Philanthropy: Influence of the Carnegie, Ford, and Rockefeller Foundations on American Foreign Policy*. Albany: State University of New York Press, 1983.
- Ferguson, Moira. *Animal Advocacy and Englishwomen, 1780-1900: Patriots, Nation, and Empire*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1998.
- Finsen, Lawrence, and Susan Finsen. *The Animal Rights Movement in America: From Compassion to Respect*. New York: Twayne Publishers, 1994.
- Folbre, Nancy. *The Invisible Heart: Economics and Family Values*. New York: The New Press, 2001.
- Fraser, Nancy. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York: Columbia UP, 2008.
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, California: Stanford UP, 1991.
- Goody, Jack. *Food and Love: A Cultural History of East and West*. London: Verso, 1998.
- Hayter, Teresa. *Aid as Imperialism*. Middlesex: Penguin Books, 1971.

- Lasch, Christopher. *Women and The Common Life: Love, Marriage, and Feminism*. Edited by Elisabeth Lasch-Quinn. New York: W. W. Norton Company, 1997.
- Mikdashi, Maya. "Gay Rights as Human Rights: Pinkwashing Homonationalism." *Jadaliyya*. http://www.jadaliyya.com/pages/index/3560/gay-rights-as-human-rights_pinkwashing-homonationa (2012/02/28).
- Ning, Yin-Bin (甯應斌). "The Socio-Cultural Exclusion and the Regulation of Sexuality in Taiwan" *Liverpool Law Review*. Vol. 33 Issue 1 (2012): 67-76.
- Salt, Henry S. *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*. Clarks Summit, Pennsylvania: Society for Animal Rights, Inc., 1892, 1980.
- Serpell, James. *In the Company of Animals: A Study of Human-Animal Relationships*. Cambridge: Cambridge UP, 1996.

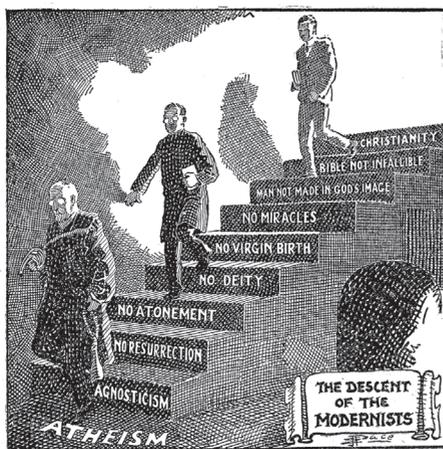
新聞

- 〈性侵吉娃娃 男子判刑10年〉，《蘋果日報》即時新聞，二〇一一年十二月二五日。<http://tw.nextmedia.com/realtimenews/article/international/20111225/102630/> (2011.08.08)
- 〈德國沒有流浪狗〉，《自由時報》「他山之石」專欄，二〇〇七年五月二一日。

不認不認還須認

性／別道德化的移形換影

游靜



這是一張1922年美國「基要派」(Fundamentalists)諷刺「現代派」(Modernists)的漫畫¹，指現代派從不相信「聖經無誤」開始，一直「墮落」到無神論。港片《整蠱專家》中穿西裝打領帶的周星馳，與片中演他哥哥的劉德華手牽手如一對好姐妹，高唱《我要努力向上》，然後雙雙失足滾下樓梯壓住彼此身體，引來哄堂大笑。這兩個不同時空的「樓梯的故事」有啥關連？

《整蠱專家》

在美國歷史上，尼克遜是最強硬打擊「休閒用藥」／「消遣用藥」娛樂用藥 (recreational drug use)——或所謂「濫藥問題」——

¹ 下載自http://en.wikipedia.org/wiki/Fundamentalist-Modernist_Controversy。

的總統。1972年，國家大麻及濫藥委員會(National Commission on Marihuana and Drug Abuse)向國會提交了一份報告《大麻，一個誤會的符號》(*Marihuana, A Signal of Misunderstanding*)，這份Schaffer(委員會主席)報告書建議把擁有大麻除罪化，因為它不是一個重要的社會問題，而美國人有選擇個人生活方式的權利²。尼克遜卻漠視報告書的提議，並在任內發動了一系列立法及執法行動，全力打壓「濫藥」，包括大麻。但是他真正關心的，其實是美國正在打的越戰進程。1970年5月，兩位國會議員Robert Steele及Morgan Murphy報告美軍在越南染上一場正在擴散的「海洛英疫症」("growing Heroin addiction")，同年6月17日，尼克遜在記者招待會上宣佈向「毒品宣戰」("War on Drugs")，並指「毒品為美國的頭號敵人」。同年9月，「金流行動」("Operation Golden Flow")展開，規定所有美軍從越戰回國前必須經尿液測試，若被發現濫藥，將不獲准回國。結果只有4.5%的士兵驗出陽性反應(WGBH Educational Foundation 2007; Wikipedia 2007a)。

這歷史事件可以帶給我們兩個啟示：

- 1.當你無法把真正的敵人宣之於口時，你必須發明一個完全不相干，最好是你一定能夠打贏的另一個敵人，讓你可把對真正敵人的恐懼錯置到這假想敵身上，並同時綽排打贏的勝利與虛榮。大麻跟海洛英都不是當時實際存在的問題，實在的只有對美軍會在越戰打輸的恐懼。越戰後來當然真的輸了，但一場無中生有的對毒品的仗卻「贏」了，從此改變了美國往後三十年的休閒用藥政策。在尼克遜向毒品宣戰後一年，因運用大麻而遭逮捕的人數暴增了十萬(Common Sense for Drug Policy 2007)。
- 2.這場「文化戰爭」不但揭示了當權者如何以謊言取代事實來把

² "We believe our recommended scheme will permit society to exercise its control and influence in ways most useful and efficient, meanwhile reserving to the individual American his sense of privacy, his sense of individuality, and, within the context of ail interacting and interdependent society, his options to select his own life style, values, goals and opportunities... Considering the range of social concerns in contemporary America, marihuana does not, in our considered judgment, rank very high. We would deemphasize marihuana as a problem." National Commission on Marihuana and Drug Abuse, *Marihuana, A Signal of Misunderstanding*, http://www.druglibrary.org/schaffer/Library/studies/nc/ncrecl_17.htm.

偏見合理化，也暴露了「時機」(timing)在政治上的重要性。尼克遜掌握了最精準的時機，運用當時社會最需要消費的修辭：「宣戰」、「打仗」、「行動」等，移形換影，成功轉移視線。此敘事只能放在特定的時空才能凸顯出它特殊的、被隱瞞的意涵，與意涵上的刻意被錯置。尼克遜這種扭曲、隱晦地把意涵再符碼(recoding)的方式，教我們在閱讀當權勢力的論述時要額外小心，必須以更謹慎、更有創意、更理解歷史脈絡的方式去思考及解碼(decode)。如果只是照字面上(literal)的意思去拆解，可能正中了當權者的圈套或抓不着癢處，無法協助釐清問題的核心。

恐同時刻

以下容我說一個發生在香港，同樣是關於掌握政治時機、以配合市場策略的適當修辭來遮掩更深層恐懼的故事。

2005年4月29日，香港自稱最有公信力的報紙《明報》刊登了一份由9,800位個人及374個團體聯署的四大版聲明，標題是「寬容同性戀者≠鼓勵同性性行為／反對歧視同性戀者≠贊成性傾向歧視立法」。為甚麼是2005年4月29日呢？因為，同日，聯合國經社理事會(即經濟、社會和文化權利委員會)發表了一份新聞稿，公開紀錄了中國向聯合國提交就「經濟、社會和文化權利國際公約」的國別報告³。委員會在2004年曾以書面向港府提出28項提問，2005年4月民政事務局副常務秘書長余志穩與律政司等，代表香港在日內瓦出席一連五天的審議會，余志穩在會上揚言，港府正「致力促進一種互相容忍／包容及尊重的文化，以推廣沒歧視的社會」⁴。經社理事會具體問到平等機會委員會的實際功能及性傾向歧視的問題，余志穩這樣答：「政府在2001年已開始立法制止諸如此類的歧視……在2004年9月，為加快立法步

3 中國在1997年簽署經社公約。

4 "The Government of Hong Kong was working hard to promote non-discrimination and to foster a culture of tolerance and mutual respect." Committee on Economic, Social and Cultural Rights Review Initial Report of China, "Press Release", United Nations, April 29, 2005. <http://193.194.138.190/hurricane/hurricane.nsf/0/EF0EBFFDB1BD26EFC1256FF5002B3FBE?opendocument>

伐，政府率先成立『性小眾論壇』，為政府與不同性傾向人士之間提供正式的溝通管道。未來數月，政府更計劃成立性別認同及性傾向小組(GISOU)，為一項民政事務局轄下的兩年計劃。」⁵（粗體為筆者所加）

今天我們回過頭看，當年余志穩向聯合國聲稱香港已**開始**立法，其實只是開展了兩個跟立法毫無關係的親民「計劃」，而這兩張號稱能消除香港社會上對性小眾歧視，促進更多互相包容、尊重的皇牌，轉眼間也變得名存實亡。「性小眾論壇」在2006年接受專門推廣向同性戀提供「修補治療」(或「拗直治療」)的基右組織「新造的人」⁶作為性小眾代表團體之一。2007年，性別認同及性傾向小組也從民政事務局屬下調到政制及內地事務局旗下，被認為不再是「民政」／「對內」的政策("Home Affairs")，而被歸類為「對外」事務，屬負責掌管執行基本法、促進與中央及台灣聯繫的政制及內地事務局規管。這種歸類意味着香港政府視性傾向歧視問題為一項只需與中央對稿、按中央本子辦事、及向國際社會交代的課題，不再與香港市民生活有關。當時的政制及內地事務局長林瑞麟⁷曾在2008年一次訪問中指出：「每當社會出現一些與公眾利益有密切關係，而且富爭議性的問題時，他會與另外幾名基督徒高官會一同這些事祈禱。他們會見到上帝會親自介入，賜給香港最好的安排」⁸。

正正是2005年4月29日那一天，就在港府代表向聯合國承諾會加快性傾向歧視立法步伐這消息快要變成公眾資訊之前一刻，就在這一刻，香港基督福音右派展現了他們如何充份掌握一般公民社會力量望

⁵ "...in 2001 legislation was introduced to prohibit such forms of discrimination... In September 2004, as a first step towards accelerating that process, the Hong Kong Government established a 'Sexual Minorities Forum' to provide a formal channel of communication between the Government and persons with different sexual orientation. In the next few months, the Government also planned to set up a Gender Identity and Sexual Orientation Unit on a two-year pilot project under the aegis of the Home Affairs Bureau." 出處同上。

⁶ 「新造的人協會所提供的輔導服務有別於一般的輔導服務。後者傾向鼓勵受輔者接受自己的性傾向，而本會卻尊重同性戀者改變性傾向的決定，為那些已經決定改變性傾向的人士，提供適切的幫助。」<http://www.newcreationhk.org>

⁷ 2011年林瑞麟獲委任為政務司司長，經常被網民譏為「林公公」及「人肉錄音機」。2012年梁振英上台後林瑞麟決定不留任新政府，往英國唸神學。

⁸ <http://www.creationtimes.com/content.php?id=1239>

塵莫及的政治情報，史無前例地集合資源，把性傾向歧視立法翻譯成基督徒行將失去「信仰自由」、「良心自由」、社會行將「失去平衡」等的威脅以製造恐慌，從而大大擴大了他們的公信力與政治籌碼。

無中生有

2005年4月明報的四版廣告由維護家庭聯盟刊登，維護家庭聯盟的發起人是明光社、香港性文化學會及香港教會更新運動，聯盟通訊地址也為明光社。明光社與香港性文化學會有密切聯繫，兩者的董事、顧問及執行委員會中至少有六人重疊；在論述構築上，性文化學會可說是三者的「大腦」。自2005年開始，明光社與性文化學會陣營發起的一系列聯署與廣告，不斷恐嚇大家會發生「逆向歧視」(reverse discrimination)，那是美國右派為打壓「積極平權政策」(affirmative action)「過分」照顧弱勢社群，好讓他們可更肆無忌憚的更歧視小眾而發明出來的。在香港這本來就習慣歧視弱勢、毫無「積極平權政策」可言的社會，要談「逆向歧視」作為一種「禍害」委實叫人啼笑皆非。可見香港近年不斷現身的福音派保守主義陣營師承美國基督右派運動，對美國基右的話語照單全收，故這陣營也可被稱為「香港基右」。偽裝「政治正確」、靠社會科學堆砌藉口、掌握市場修辭與政治時機來製定立場以統一戰線從中賺取權力，並把家庭、性議題道德化、目標單一化並尤其針對同性戀等策略——這些全部都是香港基右從美國基右搬過來的。一如美國基右，香港基右從來不是恆久不變的一批人，而是一種政治與宗教的特殊關係及意識型態運動，本文將以專門製造基右論述的兩個香港基督教團體——明光社及性文化學會——作為案例，探討香港基右獨特的在地脈絡下的文化構成與論述特色，也會論及跟他們同一陣線、同仇敵愾的基右組織及人士。

性文化學會於2001年成立，由香港浸會大學宗哲系副教授關啟文任主席，顧問團包括兩大超級堂會播道會恩福堂及宣道會北角堂主任牧師、兩大神學院教授(中國神學研究院鄭順佳及浸信會神學院鄧紹光)、新造的人創辦人康貴華、歷史悠久的福音傳媒機構突破榮譽總幹

事蔡元雲、香港教會更新運動總幹事胡志偉牧師⁹及加拿大恩道華人神學院院長等；換言之，是一股集結香港及海外港人福音派領袖的精英勢力。在它的網頁上，機構介紹菜單中第一項是「異象使命」（放在「本會工作」前）：「深感香港社會色情文化氾濫，香港家庭制度漸趨解體，瀰漫着性開放、性隨便的思想。本會以基督教價值觀為依歸，關注有關家庭、兩性、社會的問題，服務社會，喚醒社會人士關注家庭價值，重建兩性平等關係，清除性別歧視。」¹⁰

明光社成立於1997年5月，成立時的口號是「關注傳媒污染、正視社會歪風」；今天明光社的網站頭條上卻寫着「關注生命倫理、正視社會歪風」。「傳媒污染」不再變得重要，不再是「研究」重點，因為自2005年起，明光社對於主流傳媒的策略由批評轉為收買。2005年7月25日至9月19日每個星期一，明光社在《明報》新聞版連續刊登廣告，指同性戀非天生，可以透過治療來改變，如果立法保障同性戀權益，將會干擾學術自由、營商自由、宗教自由、影響公共衛生，更指立法是一種「(同志運動)意識形態的帝國主義擴張」(明光社2005a)。同時，該社又在另一份免費派發的日報《am730》上，從9月12日至9月30日每天買下登有漫畫的廣告，務求把大家應繼續歧視同性戀這訊息顯淺化及普及化¹¹。除登廣告外，2005年6月至7月期間，《明報》也在專欄及副刊刊登多篇由明光社總幹事蔡志森及身兼香港性文化學會主席與明光社董事的關啟文等撰寫的文章¹²，呼籲大家抵制及杯葛七一遊行（遊行的主辦單位每年安排不同的弱勢團體領隊，2005年領隊的是同志團體），及反對性傾向歧視立法。數月間，親宗教又反性的報

9 香港教會更新運動於1985年為回應面對九七教徒教牧移民潮問題而成立，以團結香港基督教會、訓練堂會領導、進行教會普查、發揮教會「一體」精神為己任，曾主辦全港男士復興大會，也是「維護家庭聯盟」發起團體之一。<http://www.hkcrm.org.hk>

10 <http://www.sexculture.org.hk>

11 2005年明光社在《明報》及《am730》部分買的廣告可見<http://www.truth-light.org.hk/sex/sodo.jsp>

12 如：關啟文〈同志運動活躍分子也反對「性傾向歧視法」〉，《明報》，2005年3月14日；關啟文〈唇槍舌劍——性傾向歧視立法的激辯〉，《明報》，2005年6月6日；蔡志森〈民主是最大公因數〉，《明報》，2005年6月18日；里布〈別無選擇，唯有放棄七一上街〉，《明報》，2005年7月7日；關啟文〈從公民權利角度看七一遊行爭辯〉，《明報》，2005年7月11日等。

導陸續在其他原來被批判的主流傳媒中出現，連在2002年因刊登藝人被虐裸照封面被迫停刊五個月的《東週刊》也於2007年10月24日以五版版面專訪商務及經濟發展局局長馬時亨的女兒馬露明牧師，報導她如何協助其母創辦「全城更新」運動，並「帶頭參加貞潔運動」（俞2007）。回顧明光社成立十週年，宣傳單張上有題目為《十年明光夢》（2007）一文這樣自我恭賀：「明光社踏入十週年了！過去十年，我們和大家一起面對陳健康事件、《東週刊》刊登藝人被強迫拍下的裸照、賭波合法化、性傾向歧視條例的爭議、《壹本便利》刊登偷拍藝人更衣的照片等等。……我們感到最欣慰的就好像保羅所說的：『那美好的仗我已經打過了……所信的道我已經守住了。』（提後4：7）」

從關注「傳媒污染」到掌控傳媒，再移師陣地到「生命倫理」，這當然擴闊了明光社的可發展空間，讓他們可以名正言順地關注任何論題，並靈活地因時而變。但實際上，他們最關注的是什麼？根據網民fRanCoiS截至2007年5月26日為明光社出版的通訊《燭光網絡》作的調查，文章分49個議題，共547篇，其中談同性戀的約佔一半，但性／別及同性戀議題其實散見於各類別內（如法律內談肛交案等），即明光社通訊發表的文章中關於性／別議題的文章其實比關於媒體的更多¹³。

可幸的是，這種盡量把自我定位抽象化、針對目標單一化的策略也不是永遠能瞞天過海。明光社在2007年11月發起籌款購買辦公室及成立「生命及倫理研究中心」（下簡稱中心），最初公佈的目標是要籌募港幣1,300萬，後來改口450萬，但離籌款期限一星期仍欠300萬。根據2008年明光社自己的報導，「一人一百元的募捐行動」「支持者眾」，更有教會把原本籌來建堂的款項改撥給明光社，「金額達六位數字之鉅」，這事件可見明光社在教會內外所得的民眾支持度其實有限（張201-202），即使登報看來有近萬人聯署，但需要做出實際支援時，也最多只找到一萬五千人肯每人捐出一百元（對於中產教徒實微不足道），最後只有靠一兩間對他們忠心耿耿的堂會（肯冒着扭曲捐款信眾原意的情況下）一下子捐出數十萬，可見這些超級堂會領袖跟

¹³ <http://www.inmediahk.net/node/221822>

明光社交情非淺¹⁴。在《中大學生報》一役後，明光社被大量網民批評為騎劫淫審處，譏為「道德塔利班」¹⁵。2012年趁香港立法會選舉，三位一體的維護家庭聯盟、明光社及香港性文化學會又想重施故技，乘機引起注意，在8月10日《明報》買下兩版全版，發表「維護婚姻／家庭宣言」聯署聲明，要求候選人表態「支持一男一女、一夫一妻的家庭制度」。當然，所謂「維護家庭」潛文本不過又是反同，並再一次鬼鬼崇崇地躲在抽象的「社會人士及團體」後面：「最近，有社會人士及團體再次提出就同性婚姻及會帶來**逆向歧視**的性傾向歧視條例立法。我們同意社會上不同信念的人皆應尊重對方的基本權利，和平共處，並反對任何歧視行為，但我們亦必須小心，不能為保障一部分人的權利，卻犧牲其他人的權利，甚至造成骨牌效應，動搖整個社會賴以健康發展的基本單位——家庭」（粗體為筆者所加）。但這次效果就差很遠，只有約六十個團體、三千個個人聯署（團體與個人聯署很可能重疊），並大多為三大友好教會播道會、浸信會、宣道會的堂會，連位於紐約的美國華人基右機構「維護一男一女婚姻協會」（Support Traditional Marriage of 1 Man & 1 Woman Association）¹⁶都被邀聯署。

方便共謀的修辭

關啟文在2003年曾撰文：「教會須要確立面對同志運動的立場，如怎樣看同性戀、同性婚姻和反性傾向歧視法。特別因為新教組織鬆散，更需要一些宗派（舊或跨宗派）成立由科學家和專業人士組成的委

14 但這些交情的「價值」也不應被低估：「最近，吳宗文的堂會港福堂在2011年5月的一個籌款晚會，得到「慈長人翁」們大力支持，譚慧珠及黃仁龍上台發表訓話，有富豪購買一幅字畫而付出過千萬，而整個晚會籌得3800萬，而明光社的經濟來源亦有一部分是來自播道會港福堂。」（明光社，〈如何鼓勵教牧社關？〉，2010年4月23日，引自 <http://www.inmediakh.net> 鑑古知今：明光社反對五區公投全紀錄）

15 明光社陣營的回應可見：瀛爾兒(2007)，〈請超越性解放——閱《揭明光社底牌系列》後感〉，《誰是道德塔利班？——再思道德、宗教與多元社會的關係特刊》，香港性文化學會。

16 「支持一男一女婚姻協會」於2004年10月15日發起響應 James Dobson 「聚焦家庭」在美國華府 National Mall 舉行的「婚姻告危大會」(Mayday For Marriage)，號召百萬人於華府表態支持修憲，以保障傳統一男一女婚姻之唯一合法性。<http://www.truth-monthly.com/issue133/0410mt03.htm>

員會，去研究教會的立場和對策」(2003b)。他這呼籲正好把他掌舵的性文化學會和他出任董事的明光社等組織合理化，把他們的陣營化身為眾多鬆散的基督教會的代言人。關啟文所講的「教會須要確立立場」，其實正是要針對本來對不少事情都不大肯定也不傾向表明立場的香港主流社會與信眾，看準這個從不顧及小眾利益的主流社會意識形態，盡快找一個不影響到太多人的切身利益因此大家都沒怎麼想過的議題，然後製造一種立場出來，如尼克遜製造「毒品為美國的頭號敵人」一樣。要製造這樣一種立場，重點是掌握市場需求的修辭，而不是立場本身。在探討他們那些無法宣之於口的動機之前，讓我們先了解這個保守主義陣營的論述資源是從哪裡來的。

明光社在《明報》2005年秋季刊登的一系列廣告中第一篇附上四個網站鼓勵讀者瀏覽，第一及第二個為明光社自己及性文化學會，第三為美國國家同性戀研究及治療協會(National Association for Research and Therapy of Homosexuality)，及第四為美國家庭研究委員會(Family Research Council/FRC)，前者是主張對同性戀者進行「修補治療」(香港同運稱「拗直治療」)的美國基右團體，後者是美國新基右領袖之一James Dobson的主要組織「聚焦家庭」(Focus on the Family)在1981年創辦的分部。「聚焦家庭」在哥羅拉多州的總部僱用超過一千二百名員工，大到有自己的郵遞區號，James Dobson寫的每週專欄有約五百份報紙刊登，電台節目每週聽眾達二百多萬(Halton 15)，是美國基右派的大本營。2010年子機構美國家庭研究委員會的發言人在美國NBC電視上指同性戀行為應被立法禁止，被「南部貧窮法律中心」(Southern Poverty Law Center)列為專門散播仇恨的團體("hate group")，然而香港性文化學會2006年8月一行十多人率團到美國向幾個主要的基右核心組織取經，其中正包括「聚焦家庭」(鄭順佳2007)。

今時今日的美國基右運動是冷戰遺留下來並在過去四十年增長神速的龐大政經工程及論辯方法，對全球文化影響深遠。梳理美國基右的特色與歷史脈絡可幫助我們理解香港基右的前世今生。羅永生(2011)曾經對美國基右作為一種「新保守主義運動」如何在1960、1970年代崛起作出了精闢扼要的爬梳：「在六、七十年代，資本主義

西方世界曾經爆發了前所未有的危機，戰後維持社會穩定的福利國家體制，被『石油危機』所震動而開始解體。反戰運動、民權運動和婦女解放運動等，猛烈地衝擊着西方資本主義世界的文化和社會體制。這股主要由青年人發動的文化反叛浪潮，在七十年代末期，卻開始遭遇『新保守主義』的強力反彈。」本文則企圖把全球基右的意識型態構築追溯至二次大戰後的美國。

Leo P. Ributto在《The Old Christian Right》一書中追溯美國1920、1930年代至二次大戰期間「舊基右」與納粹德國結盟，共同對抗「國際猶太陰謀」，構築一種「末世的政治」(Politics of Apocalypse)，把種族主義以聖經經文合理化，如猶太人出賣耶穌等。這些深受原教旨主義／基要派(Fundamentalism)影響的舊基右領袖如William Dudley Pelley、Gerald Burton Winrod及Gerald L.K. Smith都是法西斯信徒，也堅信努力耕耘的工作倫理，至1940年代仍然繼續寫書、講道、辦學、辦刊物、建立神學院、到各處傳教，深深影響當時的年青人，例如1940年代末Charles Fuller牧師的電台節目「重回舊時」(Old-Time Revival Hour)¹⁷每星期聽眾人數達一千五百萬。1941年創辦的「美國基督教會委員會」(American Council of Christian Churches, ACCE)及1942年的「國家福音派協會」(National Association of Evangelicals, NAE)皆是這些教導下的產物，都堅持聖經無誤、三位一體、耶穌末世再臨等。更重要的是1940年代的新一代佈道者逐漸從基要派移向福音派，特別是葛培里(Billy Graham)，他不但歡迎自由派基督教資助他的全球佈道會(他稱為「十字軍」／Crusades)，也接受猶太人及天主教徒的祝福。1950年代，葛培里把共產主義比喻為撒旦的化身，主張把少年感化院軍營化，鼓吹基督徒「參政」；隨著美國政局變化，葛培里一直假裝政治中立，但也一直反對公民抗命、支持越戰、主張學校恢復早禱。福音派佈道會愈開愈大，這些「重生」("born-again")¹⁸的福音派基督徒也進佔了華爾街、華府、好萊塢。1976年，卡特聲稱自己是重

17 新基右領袖Jerry Falwell 在1956-2007年長達50年的電視節目就叫Old Time Gospel Hour，他2000年創辦的樂隊也叫Old Time Gospel Hour Quartet，可見1940年代這電台節目有多影響深遠。

18 「重生」是皈依福音派的術語。

生基督徒，並當上了總統。

二戰後長成的新一代基右領袖如創辦「道德大多數」的Jerry Falwell在政治立場上看似與上一代的舊基右相反，但是其實他們挪用及強化了美國冷戰思維及感情結構，假借神學、信仰的幌子來包裝種族主義、國族優越感及自由經濟主義，不斷製造新的敵人：二次大戰前是猶太人，大戰後則是共產主義者。他們發明的敵人不斷改變，即使是同代之間，誰是盟友、誰是敵人，也不一定有共識，但有幾點是一脈相承的：首先就是無中生有地發明、幻想敵人出來，手法則是把自己論述成被假想敵不斷侵害的受害人，從而製造恐慌，合理化自己對「敵人」的打壓（如發明「逆向歧視」），藉此擴大自己的政治影響力。被葛培里認定是受了最優良訓練的總統候選人(the "best-trained" presidential contender) (Halton 260)尼克遜也效法這傳統而發明了「毒品」。總之，要先假設社會、世界是邪惡、沉淪了，但自己永遠是超然、純潔、神聖的。

同樣聖潔的則是基右派堅心擁護的家庭。

「包容」的「中間派」

基右派口中的「家庭」究竟是甚麼意思呢？美國專欄作家、新聞工作者、流行雜誌編輯Jeff Sharlet的暢銷書就叫做《家庭》(*The Family*)，第一手報導了美國基右的權力核心在華府定期秘密聚會的歷史。在這裡聚會的政府高官及基督教領袖全都是深受基要主義影響的福音派死忠信徒，全男班，視彼此為「家人」、「弟兄」("Fellowship")，透過定期聚會商議國情，主導美國的外交政策。在《家庭》的續篇《C街》(C Street是弟兄在華府聚會的地址稱謂)中，一名打過越戰的參議員向作者Sharlet回憶道：「越戰的失敗產生出一隊重生的基督徒軍隊」("born-again military") (Sharlet 252)。越戰後期美軍差點分裂成黑人與白人二個對抗陣營，那些大多來自美國南部的白種男人需要一種外在於他們膚色的身份來重建自我價值，所以很多變成深受基要主義影響的福音派，因為福音派的傳統一方面充滿種族歧視，主張敵我分明，但在戰後又致力提倡「種族復和」，「他們以宗

教取代種族，這議員說：原則是一樣的，一個重建的身份，與軟弱、腐敗的社會隔離」(Sharlet 253)。透過宗教，冷戰邏輯得以被永恆化：自由市場vs.國有經濟；聖城vs.充滿罪惡的世界／王國。

敵人如果不能是黑人同胞，那可以是誰？戰後Falwell一方面支持以色列建國，同時不斷「預言」蘇聯滅亡。Falwell龐大的福音王國(包括每週電視節目)經費驚人；他在1981-82年雖然籌得接近六百萬美元但仍然負債，他把經濟問題歸究於「同性戀者、納粹、自由主義傳道人、墮胎者、色情製作人……共產主義者等」的不合作(Halton 266-267)。1980年代，Falwell、Robertson等新基右協助把雷根送入白宮，但雷根上場後刻意與他們保持距離，遭他們抨擊沒有把冷戰再升級以保美國道德。基右整天抽空的提倡「包容」，但他們從來只對服從自己的人包容，他們對不服從者的寸步不讓是毫無道德可言的。

基右另一特性是把社會上被認為棘手的所有問題都賴到「自由主義」／「自由主義者」(liberals/liberalism)頭上，不論是貧窮、病毒、天災、未婚、不婚懷孕、青少年失學等等。1960、1970年代，美國最高法院在公立學校實行禁早禱、推行墮胎及避孕自由化、解禁色情品等，為了抗衡美國政策上的自由主義浪潮，基右的「中間偏右」自我定位策略，把大量無可無不可、對政治冷感、舉棋不定的一般人逐漸導引至愈走愈右，尤其是在選舉或政策倡議上。

可是基右到底是用甚麼形式在香港出現？什麼社會政治條件會讓基右在香港得以出現？在香港的脈絡裡，自由主義從未當道，殖民至今，社會基調依然傾向道德保守、政治冷感，那究竟香港的「自由主義者」是誰，基右卻總是支支吾吾。在香港真的有如他們口中的「極端自由主義者」嗎？保持「自由主義」的抽象性，確保了敵人及議題可以隨時被轉換的靈活性。當誰得罪了基右、誰就變成極端自由主義者時，基右自己是沒身份的，他們永遠聲稱自己是「中間派」，頂多是「中間偏右」。關啟文一方面經常為美國基右辯護，但又同時堅決否認他與明光社陣營為香港基右，指論者「張冠李戴」，並自稱「道德保育派」，是「超越左右之爭——香港福音派教會關社的第三條路」(關啟文2012: 192)。其實連這種自我否認也是美國基右的特色。

甚麼是「中間派」？從1940年代的基右領袖如 Smith，到1980年代的Falwell，都聲稱自己是中間派(Ributto 265)。葛培里便自詡為中間派，既能討好對神學持無所謂立場的大多數，竭力維持看風駛舵的優勢位置，又能與所謂「右傾的極端原教旨主義者及左傾的極端自由主義者」保持友好距離。關啟文就把這種十分適用於香港、用來招攬「中間份子」的市場策略講得很清楚：「在這年代，較愛好文化的年青人，例如保衛天星碼頭、辦《中大學生報》等等的年青人，的確很喜歡福柯的批判路線，凡事都講解放，思想較傳統的人是跟他們格格不入的。然而凡事都像鐘擺一樣，中間份子永遠最多，兩邊的極端者則比較少。而中間份子，往往是兩邊都接受，把自己說成很能包容，其實是既不想成為極端開放的自由派，也不想成為極端保守派，這才是最流行的」(2009: 259-260)。

帝國羨妬

可是美國基右為甚麼要鎖定同性戀為大敵？近年陸續有歷史學家把美國冷戰宣讀為一場到頭來是關乎性別、性壓抑與性創傷的仗，道德、國族、意識型態或者宗教都只是為了逃避面對自我身份建構的深層矛盾所作的障眼法。歷史學家Robert D. Dean在《帝國弟兄：性別與冷戰外交政策的構築》(*Imperial Brotherhood: Gender and the Making of Cold War Foreign Policy*) (2001) 一書中嘗試解答美國近代史的一個疑團：為甚麼在美國歷史上被認為最實幹又最支持民主自由的兩位總統甘迺迪(JFK)與約翰遜(LBJ)會帶美國陷入一場徒勞、自毀又不義的越戰，而且久久不能自拔？Dean非常仔細地一一追溯JFK及LBJ幕僚的背景，發現這批冷戰期間的華府高層大部分在十九世紀末建立的精英教育系統中成長，這套教育充滿對大不列顛帝國及其殖民版圖的謳歌，同時非常嚴厲地把他們訓練成「貴族陽剛」(aristocratic manliness)的代表。這課程源自十九世紀末的一系列「上層修邊運動」(upper-class enclosure movement)，為美國的上流社會修訂邊界。資本主義帶來大規模的工業化及新興有錢階層，傳統白人統治階層(WASP)即舊貴族("old money")需要重申他們的階級排他性，以鞏固他

們的特權及資源：1882年美國第一個鄉村俱樂部成立，名校如哈佛、耶魯、普林斯頓的兄弟會及學生秘密組織如雨後春筍，1880年代，專門紀錄美國名門望族、效法歐洲貴族名冊的《社會名冊》(The Social Registers)開始在各大城市出現，移民法被收緊，醫療、工程、建築等行業被專業化，上層教育被英式化等等。

這些在美國效法英式全男貴族學校的中小學把一種對大英帝國的羨妬 (imperial envy)轉化成把世界「文明化」及「基督教化」("civilizing and Christianizing")(Dean 217; Halton 34) 的決心。其中一所名校Groton School的校長在1898年自承他的使命就是要製造「一代男人，一如英國派去統治印度的那批人那樣」(Dean 21-35)。這種訓練「道德及知識優越性」、淨化的純男性社會階序，要求絕對服從、妥協，崇尚陽剛、競逐、義氣、奮勇、堅忍、適者生存、孕育偽善、自保、排斥一切女性化及異類，為了他們的階級而犧牲內在的自我發展，自以為靠道德及知識優越性統領世界。哈佛出身、擔任JFK特別助理及御用歷史學家、死後為JFK立傳(*A Thousand Days: John F. Kennedy in the White House*)的施列辛格(Arthur Schlesinger, Jr.)在1949年的《重要的中心：自由的政治》(*The Vital Center: The Politics of Freedom*)一書中，為美國自由主義者參與冷戰定調，提倡貴族式反共英雄主義，有別於左派基進的理想主義，又同時排斥戰後美國日漸傾向消費主義，把男性陽剛氣概陰性化，軟化成意志消沉的「機構男」(Organization Man)，最後必會導致「帝國覆亡」。這例子揭示，在美國歷史上一直被認為是自由派的JFK陣營，為了挑釁群眾而參與戰爭作出各種抨擊社會沉淪及恐嚇言論，與右派手法何其相似。「中間偏右」與「中間偏左」，到頭來差別不一定像左右兩邊說得那麼大。這也是Sharlet(253)分析美國政策核心的一個重要觀點：基要主義與自由主義國家不是對抗，而是共謀的關係。

美國這數十年的性別再構築工程，外表是關乎宗教，實際是為了捍衛階級、種族及帝國。當這批青年人長大，在戰後1950年代成為統治階層時，為了重建美國的帝國霸權，在外交政策上對共產主義國家發動冷戰，在內政上則以國家安全為由，製造紅色(Red Scare)及紫色

(Lavendar Scare)恐慌，獵殺「親共」(Commies)及「酷兒」(Queers)，尤其是在政府內部(Dean 171)。「親共」及「酷兒」不單被斷定為有精神病，更被描繪成「道德軟弱」。相對於「正義硬漢」而言，酷兒「不可靠」、「受不住誘惑」、欠缺為了保家衛國昇華個人情欲的能耐，更重要的是，他們跟共產主義者一樣，有外人無法參透、外表也看不出來，隱密、黑暗的內心世界，可以迅速如病毒擴散，威脅國家安全。單單是在1947年11月至1953年1月之間，四百多名國務院職員(包括外交官)，因被懷疑為「同性戀」而革職，比因為「親共」而被炒的多出幾近一倍(Dean 66)。美國精英階層自命為君權神授的繼承人，全賴光明磊落兄弟情為這種道德的載體；同性戀與共產正是這等意識型態必定製造出來但又無法面對的孿生兄弟。所以這種所謂道德是針對特定敵人即共產與同性戀而發明的。「紫色恐怖」的清洗活動審訊從不公開，匿名的調查員、指控官依賴地下情報、謠言、猜測、人脈、互相抹黑作為「證據」。任何被認為「娘娘腔」、舉止陰柔("jelly hand shake"、"girlish walk")的男性及聲線粗豪的女性，或甚至只是被指「怪怪的」("just a funny feeling")，都可能被「清洗」掉。

這兩場並行又互為表裡、相互強化的政治迫害、清洗運動兩大核心人物是調查委員會主席、共和黨參議員麥卡錫及聯邦調查局(FBI)第一任局長胡佛(John Edger Hoover)。1977年，胡佛死後五年，他由1937年開始建立的「性異常」("Sex Deviates")檔案才曝光，紀錄「同性戀疑犯」厚達三十萬頁。胡佛終生不婚，與母同住，並一輩子與同樣不婚的FBI副局長托爾森(Clyde Tolson)「非常親密」，一起工作、度假、吃飯、逛街。胡佛形容托爾森為他的「另一個自我」(alter ego)。由1940年代開始，胡佛一直被傳為同性戀，麥卡錫也在1950年代初在華府被盛傳為同性戀，還是Milwaukee一間同志酒吧的常客。1953年秋天他突然娶了他的秘書Jean Kerr才平息「醜聞」，但他不惜製造假證據來包庇的親信羅伊科恩(Roy Cohn)在1980年代死於愛滋病後終被揭發為同性戀，證實了四十年的謠傳：「麥卡錫的兩名大內密探(gumshoes)似乎對調查誰是同性戀的傳聞異常賣力」(Dean 153-158)。

如果美國基右的論述特長是把自身不能碰的階級、性與性別問題

移轉到國族、宗教及性小眾議題上，那香港基右的特色又是否把不能碰的國族問題移轉到性小眾議題上？香港基右以道德或宗教為名，是為了掩蓋自我身份建構中怎麼樣的矛盾？香港基右是否也是冷戰的產物？

誰受「特別法律保障」？

跟美國近八成成人人口自稱為基督徒(Wikipedia 2007e)¹⁹的情況很不一樣，香港只有約5%的人口是基督徒²⁰，但這小眾卻在香港的政治及文化構築上起着舉足輕重的作用，長期受殖民政府委任為管治華人的最大非(或半)官方勢力。光是基督新教(不計天主教)在香港開辦的教育、醫療及社會服務機構就包括200間幼稚園、175間小學、120間中學、3間專上學院(包括大學)、15間神學院、3間失聰人學校、5間醫院、數十間社會服務機構及老人院、青少年中心和老人中心等(香港21名基督徒 1984)。教會在香港壟斷大量社會資源，與政治勢力互相收買，所以建制教會的領袖或甚至基督教組織發言人都可以隨時聲稱自己代表大多數市民的聲音²¹。

假若說香港是一個精英社會，那麼香港的教會學校就是為香港社會培育精英分子的場所。假若我們批評香港這個由精英管治和控制的社會制度，指斥它的運作不符合公平和開放的

19 2001年的數據，http://en.wikipedia.org/wiki/Religion_in_the_United_States

20 「香港信仰基督教人數從沒有超過百分之五。而根據2006年教會普查，全港基督徒人口只有32萬。可是，基督徒人數並不反映基督教在香港的文化力量。因為基督教的發言權和影響力遠大於這個人口比例。」羅永生，〈香港基督徒社關思想的右翼轉向〉，「樂生怒活：文化研究學會2008年年會」發表論文，台北文化大學，2008-1-5/6，尚未出版。

21 香港專業及資深行政人員協會創會會長（並一共連任三屆會長）容永祺是美國友邦保險(百慕達)有限公司區域執行總監、國際認證財務顧問師協會港澳區主席、香港特別行政區策略發展委員會會員、基本法推廣督導委員會委員及本地社區工作小組召集人、香港特區政府博彩及獎券事務委員會主席、香港基督徒保險業團契創辦人之一，也是太平紳士及全國政協委員，集經、政、教於一身。容永祺在2007年一次由民建聯與博華思主辦，目的是要「回應性傾向歧視法及性解放爭論」的研討會中，指出他過去「曾多次作出行動，向政府表達傳統聖經道德倫理觀就是大眾主流意見，應受尊重」（陳永輝2007）。對於容，政府要「提升管治及溝通，並與市民共同發揚互助互愛、互相尊重，及彼此包容的精神」，先必須「尊重」香港基右的反同觀，或曰「傳統聖經道德倫理觀」，即「大眾主流意見」。

原則，那麼香港教會亦難辭其咎。香港教會為社會製造特權分子的同時，自己也成為整個特權階級裡的一員。一位香港資深的新聞從業員，現任立法局議員劉慧卿便曾經銳利地指出：香港的建制乃操縱於一個由政府、財團和教會所組成的『非神聖同盟』。(郭 77)

這個中間階層大多出身教會或受過教會教育，在英國殖民行政體制與香港華人之間擔任着類似中國沿海城市買辦的角色(Coughlin; cf. 施)，從中獲利，同時成為香港最早的在地現代主體(localized modern subject)。作為模範現代主體，基督徒一直被香港主流社會被視作一種高尚階層：勤勞、上進、善良、斯文、有公德心，與主導香港社會的中產價值不謀而合。這特有的港式文化脈絡使基督徒精英階層在九七後迅速冒升成香港公民社會領袖及專業人士，包括不少婦女團體、醫藥界、金融業界等的代言人，不少也成為目前特區政府的管治高層。

香港基督新教的被殖民精英文化背景跟前述美國基右同樣被殖民的精英文化構成有不少類近的地方。回歸後香港市民本來就人心惶惶、充滿無從宣洩的不安情緒，加上後資本主義造成龐大並不斷增長的貧富差距，大部分市民都在經歷向下流動，急需尋找出路又苦無對策。基右在這時集中火力不斷向大眾灌輸他們刻意扭曲失實的、對現狀作單一化、道德化的詮釋，為本來便傾向保守、反智、羊群心態的香港基督徒及本來偏中產主導及右傾的基督教會製訂「主流」立場。雖然香港基右的恆常議士可能只是來自幾個核心組織、一些福音派教會及神學院，他們在充滿門第主義、各家自掃門前雪的一千多間基督教會中不能算是多數，但不論在美國或香港，在芸芸基督教會勢力中，右派遠比左派為大，香港基督教會也本來就普遍偏右。偽裝溫和、理性、包容，自稱為中間派的右派給極小數左派或自由派一種仍有商量餘地的假象，在要緊關頭「中間派」就成了集結左右資源、方便共謀的黏合劑，充份發揮他的「臥底」本色。基右慣性在性、賭博、青少年、家庭等議題上為「基督教會」制定立場，絕大部分教會管理層也不反對，在政策倡議時甚至可更共謀利益，平常信徒要不盲目依從，要不也沒發言權，於是，「同性戀」就成為了那個「政經

教」勢力都不介意犧牲的代罪羔羊。香港基右的積極份子在短短十幾年間成為「統一」，甚至「代表」香港基督教會的立場，這就造成了對香港大眾來說，香港基督教會彷彿對不少事情都已有共識的主流印象。

外來的在地現代主體

香港基督教會作為在地現代主體，以極少數管治多數，他的特權並非來自「天生」的階級，而主要是來自主體構築中的外來性(foreignness)：英語的掌握、教會的教育，及受英國殖民機器賦權。他的外來性也透過殖民架構(比他更外來的外來)的賦權而得以隱藏起來，成為在地華人的代表。

與美國基右同樣心照不宣的是，香港的紫色恐慌、清洗酷兒工程也是源自一種糾結的、無法被面對、無法現身的自我恐懼，所以顯得「異常賣力」。為了維持基督徒作為香港最貨真價實(authentic)的在地現代主體，同性戀是必須被再符碼化並被犧牲的，這是一種刻意錯置，不但把社會的視線轉移，也是一種驅魔行動，驅趕的其實是自我的心魔。依靠把同性戀排除在社會建制之外這儀式，讓同性戀成為外置的(foreign)，是一種「意識形態的帝國主義擴張」²²，從而把自我構成中的「意識形態的帝國主義擴張」隱瞞掉，把自我的外來性自然化，成為必然的一部分。

由於同性戀正正(也)是貨真價實的現代主體，「同性戀」這性身份是現代性的產物，同性戀的存在與確認容易提醒大家，留意基督徒這身份的被構築性與歷史性，於是也喚起了基督徒這身份中佯裝沉睡的外來性，使人無法不記得同樣作為現代主體的基督徒，基督徒在香港這華人社會也就會容易被看成比同性戀還外來。基督徒精英階層必須透過強調及攻擊同性戀的外來性(受北美及歐洲大陸風氣污染)、同性戀的可以改變(不貨真價實)、同性戀的精英化(同性戀不弱勢、同性

²² 2005年7月25日至9月19日每個星期一，明光社在《明報》新聞版連續刊登廣告，指同性戀非天生，可以透過治療來改變，如立法保障同性戀權益將干擾學術自由、營商自由、宗教自由、影響公共衛生，更指立法是一種「(同志運動)意識形態的帝國主義擴張」(明光社2005a)

戀者教育程度偏高、收入偏高等論述²³)，來掩飾與舒緩他們對自己身份的外來性與精英性的龐大焦慮，讓反同論述成為他們在建制中的保護色，使他們跟其它人一樣可以想像與被想像同化為現代中國人，並藉此維持與鞏固他們在建制中的最優越位置，維護並自然化他們從殖民歷史撈過來的特權。這華人精英階層終於找到跟他們看起來何其相似、同樣是現代、西化的替身(替死鬼)來驅除、滅殺。這階層經歷過一百五十年的向上認同與攀爬社會階梯、九七危機的衝擊，與過去十多年來讓他們充滿焦慮的去英化／中國化社會文化發展；相較於這些辛苦賺來的社會地位與(殖民)主體性，同性戀這「天生」的現代主體顯得太理所當然、太容易、太不勞而獲了。而透過把同性戀充份妖魔化並驅除，這華人精英基督徒主體的我得以被神聖化、同質化、淨化、自然化，至少這階層是如是想像並慾望的。

加害弱勢

當殖民架構(被迫)撤退的時候，主體正經歷前所未有的危機及焦慮。回歸後香港的政教同盟還可以如印度的Brahmin Caste「靠道德及知識優越性」長期「統領印度」那樣，得到中共的信任嗎？

香港的基督教派，即便是那幾間福音派超級教會，如宣道、播道、浸信會，仍然跟美國基督教的財雄勢大無可比擬，但絕大部分這些主流、獨立教會及宗教組織都嚮往美國基督教的權力。他們已經跟美國的同道一樣自動享有免稅特權，但他們要獲得更多，又害怕失去已有的。2006年紐約時報報導，從1989年開始，美國國會通過了超過二百項給予基督教團體的特惠、豁免措施，包括豁免反歧視法上的僱

23 「參考西方的數據，同性戀者的社會和經濟地位在西方其實高於一般人，根據 Simmons Market Research Bureau (with the U.S. Census Bureau) 的近期調查，同志的每年家庭收入為55,430美元，而一般家庭的平均收入只有32,144美元。同志中有大學學位的比例較一般人高三倍(59.6%：18%)，他們有專業資格或任職管理階層的比例較一般人亦高三倍(49%：15.9%)。我不清楚香港的情況，但最少以下一些引句和『香港同性戀者大多在經濟上屬於低下層』的說法並不吻合：『活躍的同志社群大部分屬高收入社群，沒有家庭子女負擔，屬高消費一族，杜聰相信，要是香港舉辦一個精彩的嘉年華，引來海外同志參與，這群屬 DINK (Double Income No Kid) 一族的遊客，雙薪無孩，定必刺激香港旅遊經濟。』」(關啟文，〈同志破障上街〉，《明報》，2003年2月27日。)

員限制等。香港基右在反歧視法討論中不斷潑油，用基督徒有拒絕聘用同性戀員工的「良心自由」、「宗教自由」等來反對立法就是源自美國已為基右開的綠燈，正是要效顰美國基右，不斷打壓弱勢，為求在宗教市場發起一場資源爭奪戰。

在晚期資本主義全球化年代，社會問題大都再難用針對單一議題的方法理解。在一個市場價值日益把人矮化、向上爬的渴望必定換來向下跌的挫敗感的社會，宗教、法西斯都提供了重拾尊嚴、自我提昇的機會，又同時可把個人挫折都怪到代罪羔羊身上。基右的價值觀與資本主義共榮共生，他們的福音是一種推崇「繁榮」的福音(prosperity gospel)，「窮」則是一種接近罪的證明。香港性文化學會等人就經常把他們所要維護的「家庭價值」與所謂「經濟公義」刻意重疊，偷換概念。明明正在講資本主義蠶食家庭結構，筆鋒一轉，接着的一整頁竟是：「然而家庭的破碎亦往往為當事人帶來經濟困難，低下層往往首當其衝。以美國家庭為例，1989年，大部分非婚生兒童是活在貧窮中……離婚亦往往帶來家庭經濟的困難……單親家庭子女的情性和行為較雙親家庭子女惡劣二至三倍……」(香港性文化學會273-274)。這裡有一系列意義不盡相同，但卻被刻意交疊、容易給人一種意義相同、互為因果的錯覺，即非婚=離婚=單親=情性和行為惡劣=貧窮=破壞家庭。

這套「家庭」論述根本是美國基右領袖Dobson家庭論的翻版。Dobson第一本出版的書叫《弱智孩子及其家庭》(*The Mentally Retarded Child and His Family*)。他的電台節目「聚焦家庭」把在「貧民窟」(ghetto)中長大的小孩形容為欠缺「啟發」，所以腦部欠缺發育，有別於「正常」小孩²⁴，更會傾向「濫藥」、「犯罪」及「反社會」(Apostolidis 98-99)。法西斯借屍還魂，以優生論加偽社會學來掩蓋資

24 "This is believed to be at least part of the reason that children raised in a very impoverished environment, perhaps a ghetto setting where children are not stimulated—they may not be talked to very much, and not held very much, and not exposed to a lot of adult conversation, and so their brains don't have that kind of stimulation—those youngsters, it is believed, will forevermore be different, will be less capable than they might have been for having gone through that flat time, that unstimulating time, during this critical period." "They not only see weird things but they see them, you begin actually to hallucinate, you begin to see and hear things that do not exist..."

本主義不公。在他的論述中，窮人是「註定」被社會排擠的，也無法在他描繪出來的政、經、靈性階序中佔任何地位，無法得到「救贖」。關啟文只是把Dobson的「弱智／貧民窟孩子」替換成「非婚生兒童」與「單親家庭子女」而已。

完全不面對現代資本主義制度賦予有閒階級及異性一夫一妻婚姻的諸種特權、主流論述對非正典家庭及窮人的歧視，反而把非婚生子女、單親家庭遇到的不公義對待，他們遇到向上流動的阻礙，說成是他們不能維持「健全」家庭必然導致的結果——基右慣性的把社會問題的因果關係掉轉，從而支持他們提倡所謂「家庭友善政策」的「理據」。可以想像的是，在基右所倡導的這種堅持只有異性戀一對一、一生一世，並育有婚生兒女才為「健全」家庭模式的「家庭友善政策」底下，對非正典家庭的污名化只會變本加厲，壓迫得到更大的合理化，造成更大的不公義。更可怕的是，為了「對抗貧窮」，香港性文化學會說要「盡可能阻止她們(健全家庭)崩潰」(274)，如何阻止呢？再一次把社會現象的因果關係扭轉便可。基右拒絕面對另類家庭的出現，如單親、同性戀、多元關係、同居等作為家庭模式自由化、民主化的結果，卻把它們打壓成是令「健全家庭」崩潰的「問題」、原因，主張都應以政策阻止。

這又是香港基右師承美國基右的地方：歸咎受害人、對弱勢落井下石。這也是兩者都與基督精神早就背道而馳的地方。自稱是基督徒，但從來不是站在弱勢的那一邊，為了維護特權，賺取經濟資源及政治籌碼趨炎附勢，他們成功壟絡了一批主流教會的高層，在香港艱難善變的政治形勢下，利用了各種公民社會的動員手段，包括文宣動員、聯署聲名、向傳媒收買版圖、向法定機關投訴、長期霸佔基督教刊物的版面等，一起竭力維護彼此的特權，跟Sharlet筆下的美國「弟兄會」(The Fellowship)異常相似。張國棟(2009)就曾苦口婆心地勸喻他們不要為了貪圖「財政或人力支持」，「太著意討好有權勢的人」，「最終淪為民粹組織」。(116)

陽剛羨妬

「作為一個東方人，我永遠都不可能是一個完全的男人。」²⁵

為了贏取統治集團的信任，光打同性戀牌當然不足夠。明光社的「生命及倫理中心」於2008年5月成立，「旨在社會所關注的倫理議題上，以理論分析、調查研究、數據資料等作為基礎，按聖經真理作出整合，與社會大眾分享。讓公眾能以更多向度、更具深度的思維，找出合乎社會利益和倫理的方向……研究中心主要就傳媒、性文化、社會及家庭倫理等問題進行研究，特別就一些具爭議性的問題，發表學術意見和社會政策建議」（中心139），看來是要更全面地推動社會政策的道德化。中心成立後舉行名為「家庭友善政策初探」研討會，直接回應2005年及2006年特首曾蔭權的兩份施政報告：「重視家庭是我們的核心價值觀念，和睦家庭是和諧社會的基石」（2005年施政報告）；「建構家庭友善的社會，是一項全社會工程，需要各方面，包括社區、鄰里、學校、商界、傳媒、宗教團體、非政府機構等，與政府一起積極合作」（《2006-2007施政報告》，42段），並在2007年11月委任當時政務司司長唐英年領導由16人組成「家庭議會」，大量強化家庭價值和家庭倫理。

基右口中的「家庭倫理」究竟是甚麼意思？「同性戀」為什麼永遠被論述成「家庭」的敵人？其實，基右把所有潛主題翻譯成「家庭價值」，一方面是抄襲自美國基右的鬥爭策略，另方面也切合香港獨特的政經生態。香港的殖民地背景釀成大部分市民對政治長期的漠視與無知，這些被「去政治化」的大多數不能輕易用硬性的政治議題動員，「家庭」成為了比較容易引起關注、看起來比較切身的「最大公約數」。由於港英政府一直把家庭界定為私人領域，並把對私人領域的介入與規訓撥歸基督教會管理，所以港府從未制訂「家庭政策」，港府與家庭有關的政策一直只停留在相當有限的、惠及家庭的措施的層次(如子女免稅額、法定有薪產假等)。正是這種政策上相對的縫隙，讓保守教會勢力可以趁機加強它的公眾論述及參政空間，而香港

25 "And being an Oriental, I could never be completely a man." Hwang (1988)

家長(不論是信徒與否)習慣把為子女提供道德及倫理教育的責任丟給基督(及天主)教會,於是預設了教會在道德議題上特別有話語權。這優勢關啟文就很清楚:「以香港為例,就算沒宗教信仰的家長也大多喜歡子女進入教會學校,正正因為他們相信子女在那環境裡沒那麼容易學壞」(2007:366)。家庭與道德(及兩者的結合)於是順理成章地成為教會的公眾論述及參政平台。

把原本被認為屬於私己、屬於倫理的議題道德化,正是把被「去政治化」的個人主義鼓動成願意介入公眾領域的激進力量的一種政治手段。明光社的「家庭友善政策初探」研討會在香港浸會大學(也是關啟文任教的學校)大學禮拜堂舉行,這次刻意迴避同性戀議題,大談福利政策、婦女政策。會後文集除收錄研討會論文外,更特別刊出中心研究員吳慧華的《解構創世紀的問題家庭——反思和諧家庭的要素》一文,文首即引用香港基右的長期模倣對象美國家庭研究委員會出版的《*The Family Portrait: A Compilation of Data, Research and Public Opinion on the Family*》來為整次活動定調:「天然家庭是基本的,深印在人類的本性,是一男一女自願締結的一生婚姻盟約」。而「香港男人不夠陽剛」這問題一直是香港基右的潛文本。浸信會神學院蔡志強在會上發表的《建立『家庭的頭——男人事工』》便開宗明義處理現時教會中「姊妹強、弟兄弱」的「陰盛陽衰」狀況。「香港教會的男性比例是偏低的……99年為39.8%,及至2004年的數字,顯示男性會眾比例有下降趨勢。這個男女的比例使教會偏向陰柔。結果包括:弟兄面孔逐漸在教會消失,而未信男性對雄風不現的教會為之卻步」(中心112)。教會自視為「雄風不現」,需尋找方案解決,難怪2004年教會更新運動需要逐年辦理「全港男士復興大會」。

中國重文輕武的政治文化傳統視(男)文人為領導階層,香港的文人在英國殖民統治下卻經歷龐大的向下流動:願意出賣「氣節」和擁有商業資源的成為買辦、中介、「機構男」,更多的則變成勞動階層。這些被殖民、被規訓的香港華人「機構男」,作為企業階序中的中間管理層、泯滅個性與榮尊價值,服從上司,融入同事,充分表現西方文化眼中的「陰性氣質」。香港華人男性的被閹割情結也成為庶

民表達、共享，甚至賴以想像、建構社群的話語潛文本，所以香港流行文化中充滿弱男、小男人、無厘頭男，他們都得到廣泛的消費及認同²⁶。基督教文化中唯我獨尊、拯救世界的「攻略」則協助彌補一部分性別焦慮，但又同時時刻提醒弱男，他的感情現實跟「女人是男人的肋骨造的」、「男人是家庭的頭」這種性別(主義)「理想」之間無可跨越的鴻溝。被閹割情結也轉化成基右常用的話語如「宗教迫害」、「宗教自由」等所流露的「被迫害情結」。

美國基右對自己無法維繫階級特權的焦慮、自我情欲與性別規訓的內在鬥爭，轉化／外化成獵殺共產、同性戀的外在「戰爭」，並以提倡國族及宗教優越感來抒解焦慮。香港的殖民過程把華人男性陰性化，又同時不斷透過西方注視(Western gaze)看着這個卑微的自我。陽剛羨妬因而成為帝國羨妬的重要構成部分。無法治國平天下的港男，看來只好「異常賣力」地鼓吹修身齊家，以掩蓋他的「雄風不現」。

以河蟹換帝國

「愛國主義的最終目的，是實現上帝更廣濶的救贖目的。」(關 2007: 314)

除了幫助人抗衡和「批判無止境的慾望」(關2007: 362)外，道德還有甚麼好處呢？道德對於香港基右而言是幫助滿足無止境的權力慾望的神丹，在上面提到的研討會舉行(2009年5月22日)後不到數天(5月26-27日)，同樣是在浸信會大學，關啟文主持了另一個國際研討會《家與性倫理：基督教基礎與公開價值》，不但由當時政制及內地事務局局長林瑞麟出席致辭，還請來六位中國大陸的學者，有趣的是，這六位學者口徑非常統一，全部主張「健康」、「和諧家庭」，從而建立「和諧社會」，而基督教所提供的性倫理、性教育正是邁向和諧家庭的重要或唯一渠道：「研究當代中國年青人的對婚姻價值觀讓我們……在愛與婚姻之間維持更和諧的關係，同時使整體社會更和諧穩

²⁶ 這論點並未能在本文有限的篇幅中詳盡處理，但在本人另一篇相關的論文《*Christian, Comic, and Colonial: Comedy in a Hong Kong Pastor's Christianity*》中有更仔細的分析。

定」²⁷(Cheng)；「為大學生講授性議題刻不容緩。……而這種教育肯定可以不從自由主義出發。像我教的課就從聖經的觀點出發。『真愛是值得等待的』正是聖經隱含的性倫理」²⁸(Wang Yunping)；「我們知道羞恥文化及道德規範正在中國退潮，而社會團體及學者也沒有擔當起重建文化及道德的責任。現在是教會最適當的時機去倡導基督教的罪疚文化」²⁹(Liu)。他們對基督教文化的讚揚及無任歡迎的態度，引「基督教道德觀」為解決目前中國眾多社會問題的萬靈丹，簡直讓人以為中國是全世界對基督教最友善的國家。

殖民資本主義把東方男人變成娘娘腔、「怪怪的」機構男，如何擺脫作為被殖民機構男的先天不足無能形象、重振雄風呢？如何超越讓人崩緊焦躁、移了民也逃不掉的國族認同矛盾？如何解決自我身分構成中從來就在的殖民外來性？香港基右說：「惟有靠道德！靠家庭價值！」透過泛道德論述，一方面讓教會、教徒懷緬、重溫殖民地時代教會作為社會道德規訓長期代理人的政治特權，另一方面以道德作為「重要的中心」地帶，在中共統治階層急於把社會問題「和諧／河蟹化」的大前題下，香港基右趁機換取政治籌碼，延續英國殖民中國未完的帝國美夢，又同時把港人自六四、九七以來無法抒解的恐共、仇共情緒，轉化成宗教、道德優越感。一如美國以泯滅自我、攻打第三世界來伸張正義，香港竟然也可以透過基督教，內滅同性戀，繼而北進大陸，教中國人做好人，多棒！

27 "To investigate the values of marriage of contemporary China allows us to accurately grasp characteristics and trends of people's values of marriage in contemporary China... which will maintain a more harmonious relationship of love and marriage, and in the same time make the whole society more harmonious and stable."

28 "when it comes to sex issue for college students, a course for a series of lectures on the topic of sex is urgently demanded... And the education could surely take a perspective other than the liberal one. Actually, the class I discussed above takes the perspective of the Bible and God. The saying that 'true love worthy of waiting' is typically grounded on the sexual ethics embodied in the Bible."

29 "we know that the shame culture and moral constraint have faded in China, while social organizations and scholars have not assumed the responsibility to reconstruct culture and morality. It is high time for church to advocate the guilt culture in Christianity."

參考文獻

- 生命及倫理研究中心 (2009)，《二〇〇九年生命及倫理研究中心文集：家庭友善政策初探》，香港：明光社。
- 安徒 (2007)，〈文化戰爭與道德聖戰〉，《明報》，2007年5月20日。
- 朱大成 (1988)，〈多角度探討教會的情況，流失、轉弱、抽離與回應〉，《正視集 (八) 未關上的後門——香港教會中的移民、疏道：出走問題》，香港：福音證主協會證道出版社，1988。
- 里布 (2005)，〈別無選擇，唯有放棄七一上街〉，《明報》，2005年7月7日。
- 明光社 (2005a)，〈10個有關同性戀常見的問題〉，《明報》，2005年7月25日。
- 明光社 (2005b)，〈「性傾向歧視條例」立法後對工商界的影響〉，《明報》，2005年8月5日。
- 明光社 (2005c)，〈「性傾向歧視條例」答客問〉，《明報》，2005年9月19日。
- 明光社 (2005d)，〈從現行反歧視條例看《性傾向歧視條例》立法的影響〉，《明報》，2005年9月5日。
- 明報 (2005)，〈不滿同志團體領頭，牧師類教徒七一不遊行〉，《明報》，A13 政情版。
- 施其樂 (2002)，〈殖民地背景下的華人基督新教教會：香港〉，《諸神嘉年華：香港宗教研究》，陳慎慶編，香港：牛津，頁 338-350。
- 香港 21 名基督徒 (1984)，〈香港基督徒北京訪問團對香港前途意見書〉，《香港教會與社會運動——八十年代的反思》，香港基督徒學會，1994，頁 157-162。
- 倪貢明 (1988)，〈團契團友流失的反省〉，朱大成編，《正視集 (八) 未關上的後門——香港教會中的移民、疏道：出走問題》，香港：福音證主協會證道出版社，1988。
- 張國棟 (2009)，《論盡明光社》，香港：dirty press。
- 莊耀洸 (1994)，〈香港教會與社會運動——八十年代的反思〉，香港基督徒學會，頁 15-31。
- 郭乃弘 (1994)，〈基督教在香港發展的角色和任務〉，《香港教會與社會運動——八十年代的反思》，香港基督徒學會，頁 75-93。
- 陳海文、莊耀洸、岑潤珊等 (1994)，〈香港教會與社會運動——八十年代的反思〉，香港基督徒學會。
- 陳勝藍 (2007)，〈性戰沙皇蔡志森〉，《壹週刊》，5月31日。
- 陳慎慶編 (2002)，《諸神嘉年華：香港宗教研究》，香港：牛津。
- 陳樹安 (2007)，〈大會主席致詞〉，《香港葛福臨佈道大會場刊》。
- 馮國強、王祜福 (2005)，〈回顧同志運動〉，《平權？霸權？——審視同性戀議題》，關啟文、戴耀廷、康貴華等著，香港：天地，頁 29-37。
- 蔡志森 (2005)，〈民主是最大公因數〉，《明報》，6月18日。
- 鄭明真、黃紹倫 (2002)，〈香港人的宗教信守與情操〉，《諸神嘉年華：香港宗教研究》，陳慎慶編，香港：牛津，頁 33-55。
- 鄭順佳 (2005) 供稿，明光社整理，〈我擁護宗教自由，我反對任何歧視〉，《明報》，2005年8月29日。
- 瀛爾兒 (2007)，〈請超越性解放——閱《揭光明社底牌系列》後感〉，《誰是道德塔利班？——再思道德、宗教與多元社會的關係特刊》，香港性

文化學會。

- 羅永生 (2011), 〈從全球中的保守主義運動看香港的宗教右派〉, 《宗教右派》, 羅永生、龔立人編, 香港: 香港基督徒學會及 dirty press。
- 關啟文 (2002), 《是非、曲直——對人權、同性戀的倫理反思》(增訂版), 香港: 宣道出版社。
- 關啟文 (2003a), 〈同志破障上街〉, 《明報》, 2003年2月27日。
- 關啟文 (2003b), 〈銳不可擋的同志運動? ——從同志衝擊聖堂事件談起〉, 《宣訊》第45期, 香港: 宣道會香港區聯會, 9月。
- 關啟文 (2005a), 〈同志運動活躍分子也反對「性傾向歧視法」〉, 《明報》, 3月14日。
- 關啟文 (2005b), 〈唇槍舌劍——性傾向歧視立法的激辯〉, 《明報》, 6月6日。
- 關啟文 (2005c), 〈從公民權利角度看七一遊行爭辯〉, 《明報》, 7月11日。
- 關啟文 (2007), 《基督教倫理與自由世俗社會》香港: 天道書樓。
- 關啟文、黎斯華編 (2009), 〈性與暴力——可怕的傾向〉, 《文明時代的暴力反思》, 香港: 法住出版社, 頁219-263。
- 關啟文、洪子雲編 (2003c), 《重尋真性——性解放洪流中基督徒的堅持與回應》, 香港基督徒學生福音團契。
- 關啟文、蔡志森編 (2012), 《基督教與現代社會的爭論: 道德、政治與「宗教右派」》, 香港: 天道書樓。
- 關啟文、戴耀廷、康貴華等著 (2005), 《平權? 霸權? ——審視同性戀議題》, 香港: 天地。
- Apostolidis, Paul (2000) *Stations of the Cross: Adorno and the Christian Right Radio*. Durham and London: Duke University Press.
- Brouwer, Steve, Paul Gifford and Susan D. Rose (1996) *Exporting the American Gospel: global Christian fundamentalism*. New York and London: Routledge.
- Castelli, Elizabeth A. (2007) "Persecution Complexes: Identity Politics and the 'War on Christians', *differences: a Journal of Feminist Cultural Studies* 18(3): 152-180.
- Cheng Shengli (2011), "Materialism or Emotionalism: Values of marriage among contemporary Chinese university students." Paper presented at "International Conference on The Family and Sexual Ethics: Christian Foundations and Public Values", Hong Kong Baptist University, 26-27 May, 2011.
- Corber, Robert J. (1997) *Homosexuality in Cold War America: Resistance and the Crisis of Masculinity*. Durham and London: Duke University Press.
- Coughlin, Margaret M. (1972) "Strangers in the House: J. Lewis Shuck and Issachar Roberts, First American Baptist Missionaries in China", University of Virginia. PhD dissertation.
- Dean, Robert D. (2001) *Imperial Brotherhood: Gender and the Making of Cold War Foreign Policy*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Hwang, David Henry (1988) *M. Butterfly*. NY: Plume.
- Ributto, Leo P. (1983) *The Old Christian Right: The Protestant Far Right from the Great Depression to the Cold War*. Philadelphia: Temple University Press.
- Schlesinger, Arthur, Jr. (1949) *The Vital Center: The Politics of Freedom*. Boston:

- Houghton Mifflin. Reprinted *The Vital Center: The Politics of Freedom*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1998.
- Sharlet, Jeff (2010) *C Street: Fundamentalist Threat to American Democracy*. New York, Boston and London: Back Bay Books.
- Stanley, Brian (1990) *The Bible and the Flag: Protestant missions and British imperialism in the nineteenth and twentieth centuries*. Leicester, England: Apollos.
- Stanley, Brian ed. (2003) *Missions, Nationalism, and the End of Empire*. Grand Rapids, Michigan and Cambridge, UK: William B. Eerdmans.
- Wang, Yunping (2011) 'Human Rights and Sexual Ethics: With a focused reflection on college students' sexual ethics in current China. "Paper presented at "International Conference on The Family and Sexual Ethics: Christian Foundations and Public Values", Hong Kong Baptist University, 26-27 May.

電影片目

《整蠱專家》(王晶, 1991)

網路資料

- 支持一男一女婚姻協會，<http://www.truth-monthly.com/issue133/0410mt03.htm>，10/9/2012 瀏覽。
- 明光社，<http://www.truth-light.org.hk>，30/12/2007 瀏覽。
- 明光社〈如何鼓勵教牧社關？〉，2010年4月23日，引自<http://www.inmediahk.net/> 鑑古知今：明光社反對五區公投全紀錄，14/9/2012 瀏覽。
- 明光社，<http://www.truth-light.org.hk/sex/sodo.jsp>，14/4/2006 瀏覽。
- 新造的人協會，<http://www.newcreationhk.org>，14/9/2009 瀏覽。
- 香港性文化學會，<http://www.sexculture.org.hk>，30/12/2007 瀏覽。
- 香港教會更新運動，<http://www.hkcrm.org.hk>，14/9/2012 瀏覽。
- 《創世時報》，<http://www.creationtimes.com/content.php?id=1239>，1/6/2009 瀏覽。
- 陳永輝，〈建構和諧家庭，正面影響社會〉，《國度復興報香港版》，2007年6月11日。<http://www.krt.com.hk/modules/news/article.php?storyid=4206>，1/6/2009 瀏覽。
- Committee on Economic, Social and Cultural Rights Review Initial Report of China, "Press Release," United Nations, April 29, 2005. <http://193.194.138.190/hurricane/hurricane.nsf/0/EF0EBFFDB1BD26EFC1256FF5002B3FBE?opendocument>. Accessed 29 December 2007.
- Common Sense for Drug Policy (2007) "Nixon Tapes Reveal Twisted Roots Of Marijuana Prohibition; White House Conversations Reveal Prejudices, Culture War Behind Nixon's Drug War," <http://www.csdp.org/news/news/nixon.htm>. Updated April 7, 2007. Accessed December 25, 2007.

- "Fundamentalist–Modernist Controversy", http://en.wikipedia.org/wiki/Fundamentalist-Modernist_Controversy. Accessed 28 December 2007.
- Halton, David (2007) "Faith and Politics: The Rise of the Religious Right and Its Impact on American Domestic and Foreign Policy," Larkin-Stuart Lectures, Trinity College at the University of Toronto, March 8-9, 2007. http://www.trinity.utoronto.ca/News_Events/News/halton.htm. Accessed August 18, 2012.
- National Commission on Marihuana and Drug Abuse, "Marihuana, A Signal of Misunderstanding", http://www.druglibrary.org/schaffer/Library/studies/nc/ncrec1_17.htm. Accessed 31 December 2007.
- WGBH Educational Foundation, "Thirty Years of America's Drug War: a Chronology", <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/drugs/cron/>. Accessed December 25, 2007.
- Wikipedia, "Demography of the United States", http://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_the_United_States. Updated 29 December 2007. Accessed 30 December 2007.
- Wikipedia, "Franklin Graham", http://en.wikipedia.org/wiki/Franklin_Graham. Updated 31 December 2007. Accessed 31 December 2007.
- Wikipedia, "Moral Majority", http://en.wikipedia.org/wiki/Moral_Majority. Updated 20 December 2007. Accessed 22 December 2007.
- Wikipedia, "Religion in the United States", http://en.wikipedia.org/wiki/Religion_in_the_United_States. Updated 15 September 2012. Accessed 16 September 2012.
- Wikipedia, "War on Drugs", http://en.wikipedia.org/wiki/War_on_Drugs. Updated 27 December 2007. Accessed 28 December 2007.

馬堯海聚眾淫亂案件中的法理與民意

郭曉飛

2009年8月17日，南京市秦淮公安分局在一家連鎖酒店內抓獲5名參與「換妻」的線民，隨後又牽連出17人，其中年齡最大者屬53歲的南京某大學副教授馬堯海，因為他是「換妻遊戲」的組織者，所以被列為22名被告之首。這個被告陣容，「創造了1997年修訂刑法13年以來，以『聚眾淫亂』罪名起訴的最高紀錄。」在庭審中，其餘被告均表示認罪，辯護人做了有罪辯護，馬堯海宣稱自己無罪，辯護人做了無罪辯護。2010年5月20日，南京市秦淮區法院進行公開宣判，22名被告被判構成聚眾淫亂罪。「馬堯海對自己行為的社會危害性和違法性始終缺乏清醒的認識，被從重處罰，獲刑3年6個月。其它人由於認罪態度較好，被判緩刑到3年6個月不等刑罰¹。」

這個案件引發了廣泛的爭論，各大媒體廣泛報導，學者網友紛紛表態，喧囂過後，也應該沉澱一些思考。正如「密涅瓦的貓頭鷹黃昏的時候才起飛」（黑格爾語），表面的話語紛擾退場之後，這個案件所涵蓋的法理、民意、道德、社會變遷足以支撐得起更多的深入研究。就像2001年瀘州市中級人民法院所審理的「二奶繼承案」一樣，學者們不厭其煩的從不同角度進行解讀，一貫忽視個案研究的法學期刊也不惜篇幅，出產了大量高品質的論文²。這兩個案件的共同之處在

¹ <http://news.sohu.com/20100520/n272232008.shtml>，最後訪問2012年9月14日。很多媒體報導都有這麼一句話：「據瞭解，他們成為了20年來第一批因為『聚眾淫亂罪』獲實刑的人。」被追究刑事責任人數之多可能開了先例，但是獲實刑判決，這還不是第一次。1999年12月12日，廣西壯族自治區欽州市中級人民法院判決被告人劉劍鋒聚眾淫亂罪成立，有期徒刑兩年。引自國家法官學院、中國人民大學法學院編：《中國審判案例要覽·2000年刑事審判案例卷》，人民法院出版社、中國人民大學出版社2002年版，第255頁。

² 相關的論文可參見蕭瀚：〈被架空的繼承法：張學英訴蔣倫芳繼承案的程式與實體評述〉，載易繼明主編《私法》第2輯第1卷，北京大學出版社2002年版；範倫：〈瀘州

於都和婚姻體制糾結纏鬥。「二奶遺贈案」關係到婚外的情人是否可以憑著經過公證的遺囑獲得繼承權，「聚眾淫亂案」的討論隱隱約約偏離法律的主題而導向對於「換偶」正當性的追問，因為「事關風化體」，因為事關法理學之永恆主題——法律與道德關係，因為「性」學屬於天然的交叉學科，哪怕再「書齋」型的法學家，處在壁壘森嚴的學科劃分的鐵律之下，也覺得自己對這個問題有發言權。所以我預測這個「聚眾淫亂案件」遠遠沒有在庭審結束的時候銷聲匿跡，而是把此類案件「問題化」的開始。

一、法教義學視野下刑法的張揚 —— 「聚眾淫亂」話語的生產

我首先從法教義學的視角來檢視這個案件的判決，法教義學是來自德國的傳統，強調「對現行法進行系統的描述、加工並發展。它將具體的法律問題整合入普遍化的相互關聯中，由此構建免於矛盾的評價體系³。」法教義學特別強調「通說」的作用，就是德國法中的「支配性意見」，「具體指，針對現行法框架中某一具體法律問題——通常是司法適用問題——學術界和司法界人士經過一段時間的討論後，由多數法律人所持有的法律意見（法教義學意見），所以，通說也被稱作『多數意見⁴』。」「通說」可以對審判實踐起到權威性指導的作用，法官援引通說判案不必要重新論證，減輕了論證的負擔，保證了法律規範可以沒有矛盾的適用於個案，實現法律的穩定性、確定性和可預測性。

然而聚眾淫亂案件顯然還太少，法學界的研究也偏少，沒有經過

遺贈案評析：一個法社會學的分析〉，載《判解研究》第2輯，人民法院出版社2002年版；王軼：〈瀘州遺贈案隨想〉，載《判解研究》第2輯，人民法院出版社2002年版；朱慶育：〈法律適用中的概念使用語——以瀘州遺贈案為分析對象〉載鄭永流主編：《法哲學與法社會學論叢》總第11期，北京大學出版社2007年版；鄭永流：〈道德立場與法律技術：中德情婦遺囑案的比較和評析〉載《中國法學》2008年第4期；何海波：〈何以合法——對『二奶繼承案』的追問〉，載《中外法學》2009年第3期。

3 莊加園：〈教義學視角下私法領域的德國通說〉《北大法律評論》2011年第12卷第2輯，第321頁。

4 黃卉：〈論法學通說〉，《北大法律評論》2011年第12卷第2輯，第335頁。

實踐和學術中大量的「如切如磋，如琢如磨」，就難以形成有支配性的「通說」，此類案件的「通說」還正在形成的過程當中。我在接下來的分析中，只能因陋就簡，採用權威刑法學家在《刑法學》教材中對「聚眾淫亂」的概念界定來作為分析的起點，作為對「通說」的一種不完美的替代。不完美的原因是法教義學儘管挪用了神學的「教義學」這個詞，但畢竟聲稱自己的科學性，不像宗教崇拜那樣追隨權威，「通說」憑自身論證的說服力而不是學者的名聲獲得權威性，然而關於聚眾淫亂罪的深入論證辯駁太少了；但是，法學和自然科學的可檢驗、可重複、相對的價值中立不可同日而語，我很難想像一個法學家在解釋什麼行為構成「聚眾淫亂」罪的時候可以做到徹底的「不動聲色」。所以權威法學家的解釋更有可能成為判決中的指導因素，「通說」也起到了法律規範的作用，學者們對「通說」的熱衷也有對司法實踐施加影響的衝動，學者周永坤〈法律方法也是法⁵〉的精闢論斷可能揭示了「通說」、法律方法論研究熱背後的知識社會學邏輯。所以權威學者的觀念成為通說的可能性遠大於一般學者，而教材又被認為是去個性化的通說的集大成，所以對教材中「聚眾淫亂罪」概念的梳理在本案中顯得尤為重要。

中國刑法第三百零一條規定：聚眾進行淫亂活動的，對首要分子或多次參加者，處五年以下有期徒刑、拘役或管制。張明楷在《刑法學》教材中對聚眾淫亂罪的界定是：「聚眾淫亂是指糾集三人以上群姦群宿（聚眾姦宿）或進行其他淫亂活動。淫亂行為除了自然性交以外，還包括其他刺激、興奮、滿足性慾的行為，如聚眾從事手淫、口交、雞姦等行為⁶。」作者特別強調區分罪與非罪的界限，認為雖然刑法理論沒有爭議地把「眾」理解為三人以上，但不能只按照字面含義來理解本罪的罪狀。「不能認為三人以上聚集起來實施淫亂活動的，一律構成本罪。刑法規定本罪並不只是因為該行為違反了倫理秩序，而是因為這種行為侵害了公眾對性的感情，尤其是侵害了性行為非公開化的社會秩序。因此，三個以上的成年人，基於同意所秘密實施的

5 周永坤：〈法律方法也是法〉，2011年5月19日。

6 張明楷：《刑法學》第四版，法律出版社2011年版，第947頁。

性行為，因為沒有侵害本罪所保護的法益，不屬於刑法規定的聚眾淫亂行為。只有當三人以上以不特定人或者多數人可能認識到的方式實施淫亂行為時，才宜以本罪論處⁷。」這個解釋對「公開化」和「秘密實施」的聚眾淫亂進行了區隔，認為前者侵害了公眾性的感情、性的非公開化的社會秩序，而後者秘密實施的聚眾淫亂行為沒有侵害本罪的法益。蔡曦蕾參考各國立法，類似案件的定罪都不在於人數的多少，而在於是否公然實施，而中國1997年刑法「認為任何聚眾淫亂行為都將達到犯罪的『無價值』程度，而單個人或兩人在公共場所的公開淫亂行為則由於多少存在些『價值』，而被排除出犯罪圈之外。筆者對此頗感疑惑⁸。」張明楷的解釋顯然參考了其他國家的刑法，通過解釋技術，把私密狀態下的淫亂行為非罪化了，而立法中並沒有體現這樣的傾向性。所以兩個人在公共場所發生性行為是否要定罪，定什麼罪可能也是讓刑法學者頗費躊躇的問題，而學者的疑惑可能就是司法實踐中的尷尬，2011年，57歲的藝術工作者成力在北京通州宋莊以性愛展示作為其行為藝術展，而後被警方帶走，並因「尋釁滋事」被警方處勞動教養一年⁹。這顯示法律想要懲罰兩個人之間的公然性愛力不從心，只能援用「小口袋罪」的罪名尋釁滋事，給予行政處罰。

曲新久的《刑法學》教材也有類似的思路，強調「除非成百上千人進行淫亂活動（事實上不好想像），雖有3人以上，但是人數不多，秘密進行淫亂活動，不為不特定的他人或者眾多的人所見聞的，不構成犯罪¹⁰。」同張明楷不同的是，曲新久對淫亂的理解是必須是具有性交行為的才構成本罪，僅有猥褻行為不構成本罪。而且不是3人以上共同發生性行為都視為淫亂，而是必須發生的場合和方式「令同時代

7 同上，張明楷在註腳中特別解釋說：「只要性行為是秘密實施的，即使招集、邀約行為為具有公開性，也不應認定為聚眾淫亂罪。」他認為引誘未成年人聚眾淫亂因為侵害的法益是未成年人的身心健康，不要求具有公然性。

8 〈論聚眾淫亂罪的法理缺陷與完善〉，《時代法學》2010年第8卷第四期，第47頁

9 盛大林：〈性愛行為藝術案為何只勞教男方〉《北京晨報》2011年5月9日。一浙江男子默許鄰居家4歲的小女孩看黃片被拘留十天，也不知道是觸犯的是哪條法律。參見 http://news.ifeng.com/society/1/detail_2012_08/19/16911378_0.shtml（2012年9月23日訪問）

10 曲新久：《刑法學》中國政法大學出版社2009年版，第463頁。

的普通人感到羞恥，難以容忍的才能視為淫亂¹¹」。這樣的解釋進一步縮小了處罰的範圍，公然的，互相同意的，多人之間的非性交的性行為，也不構成聚眾淫亂罪，但是對「同時代普通人」性道德觀念的強調可能會使得性的弱勢群體在這樣的視角下更可能被治罪，如同性戀的多人性行為更可能被解讀為「令同時代的普通人感到羞恥」，更加容易被定罪。同樣是在南京，同性戀之間的聚眾淫亂案件也開始出現。而關於兩種聚眾淫亂案件的差別還基本上缺乏認識¹²。法學家坦率的承認自己對於某些聚眾淫亂行為「事實上不好想像」，而為什麼要在刑法學教材裡被逼著去想像這樣的具體情節？而且努力的結果仍然是互相之間不能融洽，關於聚眾淫亂的具體界定仍然處在模糊混沌的狀態。其他部門法的學者大概不用遭受這樣的折磨，這是為什麼？

在我看來，根源在於罪刑法定原則的實質層面所要求的明確性。這種明確性要求「規定犯罪的法律條文必須清楚明確，使人能夠確切瞭解違法行為的內容，準確地確定犯罪行為與非犯罪行為的範圍，以保障該規範沒有明文規定的行為不會成為該規範適用的對象¹³。」「不明確即無效」是源自美國的憲法原理，不明確的刑法無法保證法律的可預測性，公民不能預測自己行為的後果，為隨意入人罪的司法擅斷大開方便之門。刑法明確性的要求主旨，在於約束國家刑罰權的濫用，保障人權。沒有任何一個部門法理論對明確性有這麼高的要求。可是這種明確性的要求和刑法中性犯罪的模糊性始終保持了一定的張力，這也就是近年來大量的引起爭議的案件發生在這個領域，如最高法院姦淫幼女的司法解釋、組織賣淫罪是否可以涵括同性之間的「賣淫」？裸體視頻聊天情節嚴重是否構成傳播淫穢物品罪？

正如阮齊林所觀察到的：「財務、人、槍支、毒品這樣的法律概念表述的基本是一個客觀事實，具有確定性。但是對於淫亂、淫穢之類的概念，則不同的時代，不同的人看法差別很大。因為它們含有道

11 同上。

12 〈聚眾淫亂，四名『同志』被判刑〉，《現代快報》，2010年10月14日。我無法確定是否同性戀的聚眾淫亂是否更容易入罪，只是從邏輯上判斷對同時代普通人性道德標準的強調可能會造成這樣的後果。

13 【意】杜立奧·帕多瓦尼：《義大利刑法學原理》，陳忠林譯，法律出版社1998年版，第24頁。

德、價值評斷的因素，具有不客觀不明確的特性。罪刑法定原則要求明確性，故排斥過多使用這類要素¹⁴。」關於淫穢物品的立法也面臨一樣的問題，什麼可以構成淫穢物品，美國聯邦最高法院斯圖爾特曾宣稱：「我看了才知道¹⁵」。所以我們也可以理解罪刑法定在刑法中不斷得到確立和鞏固的過程，同時就是大量涉及性的犯罪非罪化的過程，像英美法系長時間以來囊括在「sodomy」條目下的所謂口交、肛交、獸姦等「非自然性行為」的非罪化當然跟民眾性道德觀念的變遷有關係，但是從技術上而言也因為這些法律中模糊的性道德詞彙不能滿足明確性的要求，造成「刑不可知，則威不可測」的專斷效應。

馬堯海的辯護律師在辯護詞中也是引用張明楷的觀點，認為多人的秘密實施的性行為，沒有擾亂公共秩序，沒有侵犯公眾的性的情感，當然這個性的情感主要指的是性生活不能夠公開進行。南京市秦淮區人民法院顯然不認同這樣的理解，認為「刑法所保護的公共秩序不僅指公共場所秩序，公共生活也不僅僅指公共場所生活，《中華人民共和國刑法》將聚眾淫亂罪歸類在擾亂公共秩序罪這一大類中，說明聚眾淫亂侵害了公共秩序，此種行為的故意已經包含在行為當中；無論聚眾淫亂發生在私密空間還是在公共場所，不影響對此類行為性質的認定，當達到刑法所規定的程度時，即構成犯罪¹⁶。」這樣的理解讓人很費解，法官認識到聚眾淫亂罪歸屬於擾亂公共秩序罪，然而卻沒有很好的用體系解釋的方法和其他的聚眾犯罪進行比較，正如學者姜濤指出的，刑法中聚眾犯罪有聚眾擾亂公共秩序罪、聚眾衝擊國家秩序罪、聚眾鬥毆罪、聚眾持械劫獄罪、聚眾衝擊軍事禁區罪、聚眾擾亂軍事管理區秩序罪和聚眾淫亂罪7個罪名，這些聚眾型犯罪都具有公開化的特點，聚眾淫亂罪也不能例外¹⁷。法院在這個地方沒有很好的解釋，為什麼這個罪名是聚眾犯罪中唯一不需要公開化要件的，對

14 阮齊林：《刑法學》第三版，中國政法大學出版社2011年版，第595頁。阮齊林也認為要參考「同時代普通人」的羞恥感，而且聚眾淫亂罪不包括猥褻，「應以性交未必要」。

15 Paul Gewirtz：On 'I know it when I see it', *The Yale Law Journal*, Vol.105, pp1023-1047 (1996)

16 《南京市秦淮區人民法院刑事判決書》（2010）秦刑初字第66號。

17 姜濤：〈刑法中的聚眾淫亂罪該向何處去〉，《法學》2010年第6期，第14頁。

於公共秩序應該做怎麼樣的解釋，何以秘密實施的性行為侵犯了公共秩序？法院所理解的公共秩序其實就等於社會風化，公共道德，正如趙秉志為了幫助讀者理解暗地裡的聚眾淫亂也侵犯了公共秩序，區分了兩種公共秩序，一種是公共場所的秩序，相對具體的規則調整，另一種是日常生活交往中共同的生活規則，是相對抽象的¹⁸。所以在蘇惠漁主編的《刑法》教材中，聚眾淫亂罪侵犯的客體是社會風尚，客觀方面的行為表現在：「3人以上，男女混雜，但也可能全是男性或女性……主要表現為群姦群宿，跳全裸體舞或進行性交以外的其他性變態活動，如雞姦、獸姦¹⁹。」在高銘暄、馬克昌主編的《刑法學》教材中，對淫亂的界定是：「指不符合道德準則的性行為。除了自然性交之外，還包括猥褻、雞姦、獸姦等刺激和滿足性慾的行為²⁰」這些描述很粗糙，但是又在另一個層次上顯得細緻，展開了刑法學家對於所謂性變態活動的想像，雞姦常常被用作男同性戀者之間的肛交行為，並成為污名化這一群人的貶斥話語，在這裡毫無反思的得到了運用，完全無視同性戀權利在中國以及全球範圍內的發展。「跳全裸體舞」這樣的行為也被認為是性變態活動遭到刑法的制裁，讓人感覺流氓罪並沒有走遠。大量道德污名話語的氾濫，顯示性刑法的懲罰邊界仍然模糊不清。傳統上，刑法對性犯罪的懲罰是基於社會風化，無論是婚外相互同意的「和姦」，還是「強姦」都是對性的社會風尚的侵犯，現代社會強調性自主權，刑法禁止對法益的侵犯。這樣的兩分法可能都有點老生常談了，可是在聚眾淫亂罪的框架下，兩種力量還在拉鋸。

通過以上對一些《刑法》教材的分析，讓我想到了福柯對於精神分析學派「性壓抑假說」的分析，他認為性並非一直是處在被文明壓抑的狀態，而是在16世紀、17世紀不斷的被各種力量所激發和生產出來。基督教的懺悔告白機制反而使得性話語到處彌散：「大家必須服從一種命令，不僅懺悔違反法律的行為，而且還要以坦白自己的全部慾望為目標……基督教的教士守則明文規定，其基本職守是讓任何帶

18 趙秉志：《擾亂公共秩序罪》，中國人民公安大學出版社1999年版，第451頁。

19 蘇惠漁主編：《刑法學》第五版，中國政法大學出版社2012年版，第472頁。

20 高銘暄、馬克昌主編：《刑法學》，北京大學出版社，高等教育出版社2011年版，第549頁

有性特徵的東西進入沒有終止的話語磨坊之中²¹。」基督教在性道德上的嚴苛似乎產生了一種奇妙的機制，這種機制是一種產生了更多性話語的機制。不僅僅是性實踐，連淫穢的眼光，猥褻的念頭，事無巨細，一一呈現。這是一種對性的話語煽動。福柯分析精神病學等學科為了驅趕性反常的力量，就必須讓這些性反常成為可以分析的類型，於是，同性戀、戀物癖、戀老人癖者、性感倒錯者、獸姦者等類型就出現了，這些昆蟲學式的類型在得到命名的同時，也得到了鞏固。所以我們才能理解他所說的：「權力是作為一種召喚的機制在發揮作用的，它吸引、取出它所關注的那些稀奇古怪的東西。快感隨著控制它的權力擴散開去，而權力則僅僅抓住剛才逼問出來的快感不放²²。」作為國家公權力的刑罰權，作為刑法學學科意義上的法學家的權威，都被捲進到性快感的揭發和逃避的遊戲中了。刑法學家對淫亂的抽象界定，具體列舉，那些「魑魅魍魎」在教科書裡煙視媚行。罪刑法定所要求的「明確性」就像一個「照妖鏡」，甄別鑒定的工作讓打擊淫亂犯罪的刑法也多多少少變得性感起來了。刑法學家對聚眾淫亂話語的生產就是對這個照妖鏡打磨的過程，可惜追求明確性和穩定性的刑法學在這個問題上力不能逮，一系列疑問在回答後更是混亂：聚眾淫亂是否要以「公然發生」為要件？僅僅有所謂的「猥褻」行為而無性交行為是否構成此罪？什麼是公眾的性感情，性學家驚世駭俗地對性解放的理性論證和聚眾淫亂行為哪一個更加「侵害」了公眾對性的情感？什麼行為讓同時代普通人感到羞恥，這種描述是否缺乏了對同時代主流道德觀的反思，像同性戀、跨性別，SM的性實踐是否更應該被視為「淫亂」？這些問題，用上述一個教材括弧裡的話來描述正好合適，那就是：「事實上不好想像」。

正如波斯納所言，在對性的公共規制問題上，無知扮演了很重要的角色²³。性的問題不被鼓勵公開討論，有關性和法律的研究，要麼付

21 蜜雪兒·福柯：《性經驗史》（增訂版），余碧平譯，上海人民出版社2002年版，第15頁。

22 同上注，第33頁。

23 【美】理查·A·波斯納著，蘇力譯：《性與理性》，中國政法大學出版社2002年版，第290頁。

諸闕如，要麼難登大雅之堂，在對罪和非罪的區分標準上沒有論證，在列舉式的描述中我們看到的也是有限想像力下的勉為其難，處處可見的隨意與武斷，刑法的法教義學視角沒有對這個問題的緩解有任何貢獻。張明楷在解釋同性組織賣淫案件中賣淫含義的時候說：「賣淫，是以營利為目的，滿足不特定對方的性慾的行為，包括與不特定的對方發生性交和實施類似性交行為（如口交、肛交等。或者說，賣淫包括實施性交行為與某些猥褻行為。）」²⁴但是在解釋中又說：「為了限制處罰範圍，在刑法上，組織他人單純為異性手淫的，或者組織女性用乳房摩擦男性生殖器的，不應認定為組織賣淫罪。」²⁵ 為什麼賣淫包含了「某些」猥褻行為，而排斥其他，這裡的標準是什麼？2001年1月28日公安部下發了《公安部關於對同性之間以錢財為媒介的性行為定性處理問題的批復》裡規定：「不特定的異性之間或者同性之間以金錢、財務為媒介發生不正當性關係的行為，包括口淫、手淫、雞姦等行為，都屬於賣淫嫖娼行為，對行為人應當依法處理。」這個批復顯然和張明楷教授的觀點不同，似乎不同解釋者個人對各種「猥褻」行為的價值排序就是標準，而法教義學對這種標準的確定無能為力。刑法所承擔的性秩序的維護，對敗德之「性」的壓制，是以不斷的對各種性活動進行甄別，對性話語進行言說為代價的，曾經，「非禮勿視、非禮勿聽」的立法者和研究者不願意參與到這種言說當中，曾經的「流氓罪」就既發揮了刑法維護性道德秩序的作用，又不需要事無巨細的性話語分析。在強調「罪刑法定」原則的「後流氓罪」時代，法治所要求的明確性在客觀上使得不同種類的「流氓」也開始被具體界定。沒有任何一個部門法如此強調明確性，所以那潛滋暗長的、不斷演化的，永無止境的性實踐就這樣看起來正經的刑法學家筆下悄然現身，在國家的政法機關規範當中左沖右突，在被壓制的痛苦中也發出一些不和諧的「呻吟」。

對各種性實踐的命名產生了一個「未意圖的後果」（unintended

²⁴ 張明楷：《罪刑法定與刑法解釋》，北京大學出版社2009年版，第220頁。

²⁵ 同上，第220頁。在對方某「裸聊」案件的分析上，作者認定淫穢的音訊檔屬於淫穢物品，但是方某（女性）如果裸聊時只裸露了上身就不能認定為「淫穢」。第229頁。

consequence)，另類的性權利話語也開始嘟嘟囔囔的並不那麼閃亮的登場了。曾經被視為流氓的同性戀者開始爭取這個人群的權利，與「雞姦」有關的法律話語都被反歧視的眼光重新審視；反淫穢物品的立法也在言論表達自由的憲法規範下面臨正當性追問；性交易的非罪化一直以來也是非罪化課題中非常主流的一大塊內容，並且在一些國家中得以實現。而這次聚眾淫亂的審判中，馬堯海喊出了「換偶無罪」的口號。那些沒有具體受害人的，只是因為違反道德倫理的無直接被害人犯罪，都在蠢蠢欲動的想要鹹魚翻身，學者姜濤就認為對於吸毒、重婚、傳播淫穢物品、組織賣淫、賭博、聚眾淫亂這些沒有直接受害人的犯罪應該採取漸進主義的路線：「先淡出，再退出²⁶」。犯罪學中的非犯罪化視角相對於刑法教義學而言，有了更多的社會學視角，需要這些研究的增進來對涉性犯罪有更深入的認識，而非罪化的實現也將免去刑法學家對另類性實踐混亂的、隨意的、力不從心的界定任務。

刑法應該具有謙抑性的特徵，在「性法」上也是如此。刑法謙抑性「乃刑法應基於謙讓抑制之本旨，在必要及合理之最小限度範圍內，始予以適用之思想。此項思想，係將刑法作為保護個人生活利益之最後手段，又稱為刑法之最後手段或補充性，又因其蘊含有刑罰動用愈少愈好之思想在內，故又稱之為刑罰經濟之思想²⁷。」刑法在各種社會調整手段中應該具有補充性，是保護法益的最後手段，刑法對社會生活的調整也不具有完整性，不能充斥於人們生活的各個角落，同時刑法也應該具有一種寬容性，應該在一定程度上容忍某些行為對社會的冒犯。即使支持法律可以強制執行道德的斯蒂芬，也認為法律和輿論介入一些私密領域，「就好比試圖用鉗子夾出落入眼中的睫毛，也許眼珠子會被拔出來，但永遠夾不住那睫毛²⁸。」22名被告被判聚

26 姜濤：〈無直接被害人犯罪非罪化研究〉，《法商研究》2011年第1期，第77頁。具體針對聚眾淫亂罪的非罪化，姜濤的淡出路線是，處罰組織者，不處罰參加者；處罰公開者而不處罰隱秘者；像偷稅罪一樣處罰再犯者，而不處罰初犯者。參見姜濤：〈刑法中的聚眾淫亂罪該向何處去〉，《法學》2010年第6期，第13-14頁。

27 甘添貴：〈犯罪除罪化與刑事政策〉，《罪與刑——林山田教授六十歲生日祝賀論文集》，臺灣五南圖書出版公司1998年版，623-624頁。

28 【美】理查·A·波斯納著，蘇力譯：《超越法律》，中國政法大學出版社2001年

眾淫亂罪，馬堯海因不認罪而被從重處罰，這並不能證明「那睫毛」被清除了，大量發生在私密狀態下的沒有受害人的「聚眾淫亂」行為「逍遙法外」，法律的嚴肅性和普遍性被大打折扣，警方和檢方是否起訴的自由裁量權也很大可能會增加腐敗的機會。警方對私密性為的調查也很容易侵犯公民的其他更加重要的權利。在這個案件中，我們沒有看到刑法的謙抑形象，張揚的刑法缺少限制，而憲法的缺席可能是其中一個極其重要的原因，值得我們詳細分析。

二、法教義學視野下憲法的缺席——隱私權的沉默

聚眾淫亂罪的設立，達不到立法者所希望達到的維護社會風尚的目的，在司法上也很沒有效益，支持性權利的一方也在質疑這樣道德立法的正當性，這些都要求刑法謙抑性的實現。刑法的罪刑法定原則、法不溯及既往原則都體現了刑法謙抑性的內容，但是僅僅靠刑法規範和刑法學對謙抑性原理的闡釋，還只是體現了自我設限，但是中國的刑事立法和司法缺乏憲法的制約。正如德國法學家魯道夫·馮·耶林說過：「刑法如兩刃之劍，用之不得其當，則國家與個人兩受其害」²⁹儘管刑法一方面打擊犯罪，另一方面保障人權，不僅是保護善良人的大憲章，同時又是犯罪人的大憲章，但是不可否認，保護權利最有利工具的刑法也可能是侵害權利最厲害的手段。缺乏憲法對刑事立法和刑事司法的限制，刑法的謙抑性必然轉化為擴張性。由於中國缺乏完善的違憲審查制度，並且刑事司法實務排斥憲法的直接適用，所以刑法和憲法的關係很少得到關注³⁰。儘管兩個學科的對話和相關的研究已經有了初步的進展³¹，但無論在學術上還是司法實務中，刑法的憲法制約還遠遠沒有成為我們的思維習慣，更缺少精緻深入的宏觀分析

版，第310頁。

29 陳興良：《本體刑法論》，商務印書館2001年版，第75頁。

30 儲槐植、李莎莎：〈中美刑法憲法化比較研究〉，《刑法論叢》趙秉志主編，法律出版社2010年版，2010年第3卷，417頁。

31 參見黃京平、韓大元主編：《刑法學與憲法學的對話》，中國人民大學出版社2007年版。劉樹德：《憲政維度的刑法新思考》，北京大學出版社2005年版。

和個案探討，也很難期待司法者以憲法的基本原則，指導刑法解釋來彌補刑事立法缺陷。

對馬堯海等被告聚眾淫亂罪判決的學術評論當中，憲法分析佔有一定的比重，關於聚眾淫亂罪是否合憲，不同學者給出了不同的解讀。學者歐愛民引用了《中華人民共和國憲法》第24條的規定：國家普及道德教育，反對資本主義的、封建主義的和其他的腐朽思想。並且引用憲法第53條公民必須遵守公共秩序，尊重社會公德之規定，做出了這樣的結論：「因此，在中國性自由不能成為一項法定權利，有關機關也才從未將性自由納入憲法保障的範圍。……相反，《憲法》第49條規定：『婚姻、家庭、母親和兒童受國家的保護。禁止破壞婚姻自由，禁止虐待老人、婦女和兒童。』因此，我們應該從『保障婚姻、家庭』的角度來探討聚眾淫亂罪的存廢問題。」³²作者所引用的大而無當的反對腐朽思想，尊重公德的條款來論證聚眾淫亂罪的合憲性，是否表明一切違反公德的行為入罪都可以是合憲的，缺乏對憲法上比例原則的省察。而且當年的流氓罪的立法基礎就是所謂的「資本主義、封建主義」腐朽思想，曾經的投機倒把、如今被稱作「小口袋罪」的非法經營罪，都可能在這樣意識形態的僵化思路中隨意的出入人罪。作者說性自由不是法定權利，而張翔和田偉批駁說刑法236條強姦罪保護的法益是什麼呢？不就是對婦女性自主權的保護嗎？他們運用功法上的比例原則得出這樣的結論：「將公然實施的聚眾淫亂活動規定為犯罪，是為了追求正當的目的，也是適當的侵害最小的手段，符合狹義比例原則，這種限制具有憲法上的正當性；而對於純粹私密的三人以上自願實施性行為等活動進行刑罰制裁，不具有正當目的，是違憲的³³。」歐愛軍教授對性自由的排斥，對公德的維護，讓人產生一種感覺，強姦罪不是建立在對性自主權保護的基礎上，而是建立在維護道德風化，避免腐朽思想侵蝕的基礎上。中國刑法中的強姦罪規定在侵犯公民人身權利、民主權利這一章，但是受害人的性別只能是

32 歐愛民：〈聚眾淫亂罪的合憲性分析——以制度性保障理論為視角〉，《法商研究》2011年第1期，第37-38頁。

33 張翔、田偉：〈「副教授聚眾淫亂案」判決的合憲性分析〉，《判解研究》2011年第2輯，<http://lawinnovation.com/html/cxwx/97905827447071.shtml>（2012年9月11日）。

女性，甚至被一些學者解讀為侵犯了女性的貞操權，多多少少殘留了道德風化主導的流風餘韻。

從保護婚姻家庭的角度來論證聚眾淫亂罪的合憲性也不能做到邏輯上的融洽，因為聚眾淫亂罪和婚姻體制沒有必然的聯繫。作者的分析可能受到媒體的誤導，媒體大張旗鼓渲染本案中的「換偶」的因素，事實上在本案中真正的配偶並不多，而且換偶並不必然構成聚眾淫亂罪。如果一對夫妻和另一對夫妻互相交換配偶，分別在兩個房間內進行性愛活動，不構成任何犯罪。而哪怕全部都是單身人士參加的多人性愛聚會，也可能構成現行刑法中的聚眾淫亂罪。歐愛軍以婚姻家庭的維護作為本罪合憲的理由，那立法者就應該考慮參加多人性聚會者的婚姻狀況，如果有婚外性行為的，才構成聚眾淫亂，而單身者參加的此類活動，不是明知對方有配偶的，又該如何處罰？這樣的分析已經把聚眾淫亂罪類比為通姦罪了，既然如此熱衷婚姻家庭的保護，那莫不如把通姦犯罪化好了，完全以婚姻作為標準，而不是發生性行為的人數的多少。歐愛軍教授並沒有進入到聚眾淫亂罪具體的脈絡當中，不分析多少人構成聚眾，是否發生在同一場合，是否以發生性交為要件，公然和秘密發生是否都構成此罪，僅僅是一個保護婚姻家庭的大帽子劈頭蓋臉砸下來就認定合憲，就大功告成了，對一個刑法罪名合憲性的分析竟然可以完全忽視刑法自身的脈絡，何其粗糙乃爾。

而臺灣地區確實還保留了通姦罪，並且也遇到是否合憲的問題。2000年，臺灣高雄地方法院法官葉啟洲在審理通姦案時認為通姦罪的存在是對性自主權的不當限制，也達不到維護幸福婚姻的目的，違反了比例原則之適當性和必要性，所以應屬違憲，聲請「司法院」大法官釋憲。2003年，大法官會議公佈通姦罪不違憲的釋字第五五四號解釋，主要原因是：「婚姻制度植基於人格自由，具有維護人倫秩序、男女平等、養育子女等社會性功能，國家為確保婚姻制度之存續與圓滿，自得制定相關規範，約束夫妻雙方互負忠誠義務。性行為自由與個人之人格有不可分離之關係，固得自主決定是否及與任何人發生性行為，惟依憲法第二十二條規定，於不妨害社會秩序公共利益之前提

下，始受保障。是性行為之自由，自應受婚姻與家庭制度之制約³⁴。」臺灣學者多認為通姦罪的設置難以達到預防通姦的目的，在司法實踐中取證困難，事實難以認定，為了捉姦可能又會導致妨害秘密罪，浪費訴訟資源並嚴重侵犯未成年子女的權益³⁵。通姦罪是親告罪，通姦的配偶應當在知道通姦行為的6個月內提出告訴，而且配偶必須沒有縱容或宥恕的行為才能告訴。夫妻雙方互相達成一致，同意對方參加，或者一起參加多人性派對的，在臺灣並不構成通姦罪，在大陸卻可能構成聚眾淫亂罪。也就是說，中國的刑法雖然已經對通姦除罪，但是仍然有可能在嚴厲程度上重於通姦罪。一對合法夫妻互相同意一起參加一個多人秘密性派對被判聚眾淫亂罪，如果你告訴他們這個罪的真正目的是要保護婚姻家庭，他們可能會覺得大惑不解，完全不顧當事人感受的保護是一種父母式的關懷嗎？有脫離開偶之間意願的所謂保護嗎？國家真的有資格告訴當事人怎麼樣才能保護婚姻家庭的穩定嗎？

歐愛民教授認為聚眾淫亂衝擊家庭生育功能，約束功能蕩然無存，家庭的紐帶功能斷裂，情感功能名存實亡，弱化了家庭的經濟功能。³⁶作者的分析充滿了想當然，聚眾淫亂一定會使得夫妻反目為仇，雞犬不寧，破壞血統的純淨，甚至巴比倫文明也是毀於縱欲。這些長期以來的迷思很難說有什麼根據。避孕技術的完善也使得婚外性和血統不純正沒有必然的聯繫。在換偶者當中，夫妻之間可以商量的婚外性行為也不必然對夫妻感情造成衝擊，甚至我們可以理解為人家都好到了連這麼私密的事情都好說好商量，還有什麼過不去的糾葛呢？一個基本的問題是，性、愛、婚姻的三位一體，在今天已經不再是所有人奉為圭臬的生活方式，法律是否要強制所有的人都裝在這一個刻板模式當中？以婚姻壟斷「性」的思路來論證聚眾淫亂罪的正當性，那是否一切婚外的性行為都可以被入罪，婚前性行為、通姦、賣淫嫖

34 <http://www.docin.com/p-91421595.html>（2012年9月18日）。

35 林貴文：〈中國臺灣地區「刑法」上的通姦罪考察〉，趙秉志主編《刑法論叢》第29卷2012年版本，第507頁。

36 〈聚眾淫亂罪的合憲性分析——以制度性保障理論為視角〉，《法商研究》2011年第1期，第40頁。

娼、一切同性戀行為等等，我沒法想像那時候的刑法是如何的臃腫，性法是如何的膨脹。所以，即使保護婚姻家庭具有正當性，也應該從比例原則的角度論證手段的正當性。事實上在涉性刑法上的無受害人犯罪，法治國家都逐漸呈現出非罪化的狀態，即使沒有在條文中非罪化，在實踐中也很少執行了。想像前述用鉗子夾眼睫毛的比喻吧。

我願意用一種新的憲法進路來論證對私密狀態下的聚眾淫亂行為定罪是違憲的，因為它侵犯了公民在憲法上的隱私權。隱私權是公民享有的保持私生活不受監視、干涉的安寧權利以及保持私人資訊不受他人非法知悉、利用的權利。憲法上的隱私權是公民對抗國家干擾侵犯私人生活的一種防禦權，里程碑式的案件是1965年Griswold v. Connecticut案件。美國最高法院在這個案件中作出一項重要判決，認為對於合法的婚姻關係來說，州無權立法懲罰醫療上提供避孕藥具的行為，因為這樣的立法侵犯了婚姻關係的隱私，這個案件是憲法隱私權得以形成的開端。但是憲法並沒有明文列舉保護隱私權，William O. Douglas法官在多數意見中引用了美國憲法第九修正案：「憲法對特定權利的列舉，不能被解釋為對人民所保留其他權利的拒絕或蔑視。」³⁷美國最高法院在1969年的Stanley v. Georgia案³⁸中，判決公民在家裡擁有色情材料的隱私權，在1972年的Eisenstadt v. Baird案³⁹中，判決單身人士有使用避孕藥具的隱私權，在1973年的Roe v. Wade案⁴⁰中，判決女性擁有一定條件下墮胎的隱私權。在1977年的Carey v. Population Services Int'l案⁴¹中，判決紐約州禁止對16歲以下的人士買賣傳播避孕材料的法律侵犯隱私權。

從類比的角度而言，美國最高法院針對同性之間「非自然性行為」的兩個判決和聚眾淫亂是否合憲的判斷有著更緊密的關聯。在1986的Bowers v. Hardwick案⁴²中，針對喬治亞州禁止非自然性行為的

37 Griswold v. Connecticut, 381 U.S. 479 (1965)

38 Stanley v. Georgia, 394 U.S. 557 (1969)

39 Eisenstadt v. Baird, 405 U.S. 438 (1972)

40 Roe v. Wade, 410 U.S. 113 (1973)

41 Carey v. Population Services Int'l, 431 U.S. 678 (1977)

42 Bowers v. Hardwick, 478 U.S. 186 (1986)

sodomy law（也譯作雞姦法，包括成人間互相同意的肛交和口交），聯邦最高法院做出了合憲的判決。同性戀權利遭遇了挫折。類似的案件在很很多年後又一次發生。1998年9月，德克薩斯州哈裡斯郡警察局得到舉報，去調查一個持有武器侵入住宅的案件，進到屋裡之後發現Lawrence和另外一個男人正在進行肛交，被控違反了禁止「不自然性交罪」。美國最高法院在2003年對此案作出判決，認為州立法侵犯了第十四修正案正當程序條款中的自由權，政府權力不能無處不在，德克薩斯州沒有正當的政府利益可以正當化對個人私密生活的侵犯。甘迺迪法官在判決中引用了在Bowers案件中發表反對意見的Stevens法官的主張：

我們的先例案件使得這兩項命題闡釋的非常清楚。首先，一個國家統治性的多數傳統上視一項特定的實踐非道德這個事實，並不能成為法律禁止此項實踐的充分理據。無論是歷史還是傳統都不能挽救禁止異族通婚的法律免予憲法的責難。第二，結了婚的人的個人選擇，關於身體關係的親昵行為，甚至跟生育無關，都是被第十四條修正案當成是保護自由的一種形式。而且，這種保護把私密關係從已婚擴展到未婚⁴³。

美國著名憲法學家勞倫斯·卻伯（Laurence Tribe）教授在1986年的Bowers v. Hardwick案件中是挑戰州法的同性戀男子的辯護律師，敗訴後全心全意的期待著翻案，在2003年的Lawrence v. Texas案件中以法庭之友的身分挑戰州法。卻伯教授評論說：「最高法院指出，正如格裡斯沃德（Griswold）判決保護的是婚姻關係內的性隱私，而不是戴著安全套進行異性性交的機械行為，正如格裡斯沃德案的判決保護的是個人自治的關係權利，而不應該被降格為其中的體位或生理因素，因此，勞倫斯案的判決也應理解為既保護同性戀者，也保護異性戀者的性隱私，而且這樣做並不只是出於個人自由的利益，同樣是基於平等的關係和尊重⁴⁴。」私密狀態下的所謂「聚眾淫亂行為」和曾經

⁴³ Lawrence v. Texas, 539 US 558 (2003)

⁴⁴ 【美】勞倫斯·卻伯著。田雷譯：法律出版社2011年版，第126-127頁。

在西方法律傳統中遭到嚴厲打擊的「非自然性行為」都被多數人視為敗德的行為，但多數人的排斥有可能造成「多數人的暴政」，在性權利宣導者的眼中，這樣的暴政罄竹難書，而憲法恰恰就是要保證少數人的權利不被暴政打壓。在聚眾淫亂案件的討論中，不斷有人訴諸於流氓罪的類比，在1984年民法院和最高人民檢察院《關於當前辦理流氓案件中具體應用若干問題的解答》中關於「其他流氓活動情節惡劣構成流氓罪」的列舉式規定中，「勾引男性青少年多人，或者勾引外國人，與之搞兩性關係，在社會上影響很壞或造成嚴重後果的」都構成流氓罪。今天被認為的生活作風問題可能被定罪，輕微的違法也可能被判重刑，在嚴打當中偷看女生廁所被當成流氓罪判了死緩⁴⁵。這些剛剛過去的歷史沒有得到很好的研究，馬堯海的「淫亂形象」很可能在歷史中轉化為「道德法律強制」的犧牲品形象，一如王爾德因同性戀行為而被判刑的歷史悲劇。而刑法學領域大量出現的「國民預測可能性」、「同時代普通人感到羞恥，難以容忍」、「公眾對性的感情」，法律所強調的一般中等人的標準等等，都無視性少數人群的被污名、被打壓、被歧視的歷史和現實，而這些部門法領域的盲區，恰恰離不開憲法保障人權，尤其是弱勢群體人權之光的燭照。

接下來的問題是，中國的憲法是否明文列舉了隱私權作為基本權利？中國憲法第38條規定了公民人格尊嚴，第39條規定了公民住宅不受侵犯，第40條規定了公民的通信自由通信秘密受法律保護，這些都隱含了保護隱私權的內容。如果說人格尊嚴條款來自於對於文革肆意凌辱人格無法無天的撥亂反正，那麼曾經國家吞噬市民社會，對公民的性自由進行無孔不入的限制、打壓，這個記憶也應該使得人格尊嚴包含性隱私不被打擾侵犯的自由。公民的住宅也和性隱私緊密關聯，馬堯海在自己家中進行的多人性聚會被認為是犯罪的證據之一，當年在延安發生的夫妻倆在家看黃碟而遭公權力干擾的案子，都證明了對住宅中性事的窺探和干涉是如何的侵犯隱私，房子和「房事」的關係在語言中也得到了充分的顯現，茲事體大。而通信自由、通信秘密也和本案緊密相關，馬堯海的罪行常常和夫妻交友網站、換偶的QQ群

45 遲志強：〈無法刪除的情感痕跡〉，《青年週末》2010年8月17日。

有關，而這些網上通訊聯絡的資訊是否應該受到通信自由條款的保護呢？我認為這些「性息」也應該內在的屬於通信秘密和隱私權的範圍。

無可否認，中國憲法中沒有明文列舉隱私權作為基本權利，但是通過憲法解釋的方法，可以認為，隱私權屬於中國憲法的未列舉權利。美國聯邦最高法院從憲法第九修正案中解讀出憲法隱私權的存在⁴⁶，儘管在學術界和司法實務界都還有爭議，但是通過一系列的判例，隱私權越來越難以被抹殺，已經嵌在「活的憲法」當中了。從源頭來看，美國的制憲者擔憂在憲法中列舉基本權利會使得沒有列舉的基本權利落入政府的範圍，人民的權利岌岌可危，所以一些聯邦黨人反對在憲法中列舉基本權利，正是因為這一擔憂，才有了美國憲法第九修正案來承認基本權利，所以「確認對未列舉基本權利的保護，是憲法列舉基本權利的前提和條件，它消除了憲法列舉基本權利可能帶來的消極影響⁴⁷。」在Griswold案之前，美國第九修正案並沒有在實踐中得到富有實效的運用，而這個案件也是美國第一次用憲法的未列舉條款提煉出新型權利——隱私權。隱私權和未列舉權利的緊密關係可能是偶然的，但是偶然中又有著內在的邏輯關聯。隱私權所保護的權利都有點「說不出口」，不像生命權、人身自由、言論自由、結社自由那樣理直氣壯，避孕、墮胎、同性性行為，都只能在隱私的大帽子底下存在，性自由權很難獲得自身在憲法權利體系中的一席之地，所以隱私權多多少少有一些「道德迴避」的意味。已經有支持同性戀權利的學者揭示了隱私權的局限，認為隱私權作為同性戀權利正當性的基礎是有限度的，因為它的理論基礎是自由主義的國家不干預理論，對公共和私人兩個領域截然兩分，忽視了公領域和私領域可能是一個統一體。隱私權把同性戀看成是只能在臥室裡發生的一種行為，而不是橫跨公共、私人領域的、需要表達的持續人格特徵，這種進路把同性戀群體和整個社會互動隔離開來，好像同性戀就是淫穢作品，只有

46 卻伯認為第九修正案是「美國憲法文本中關於『看不見憲法』的最可見證據」，見【美】勞倫斯·卻伯著：《看不見的憲法》。田雷譯，法律出版社2011年版，第130頁。

47 屠振宇：〈未列舉基本權利的憲法保護〉，《中外法學》2007年第1期，第50頁。

隔離了才是可以被容忍的。如果歧視是普遍的，那國家從臥室的撤出就沒有減輕，反而默許了對私行為的污名化，國家表面上的中立和節制，沒有辦法制止對同性戀的大量歧視⁴⁸。

這種有局限的權利對我們沒有憲法隱私權司法實踐的國度來說，已是奢侈，所以我仍然會從中國的憲法脈絡中推導對聚眾淫亂罪的憲法約束。韓大元教授對憲法文本中「人權條款」的規範分析可以提供借鑒，他認為2004年載入憲法修正案的「國家尊重和保障人權」條款主要是概括基本權利的條款，為基本權利提供了廣泛的價值基礎，但也有對未列舉權利的保護方面起到補充作用：「如為擴大基本權利保護範圍，可以依照人權條款提煉現有條款中隱含的新的權利類型，當基本權利有規定，而沒有具體法律規定時提供具體的救濟途徑，對基本權利條款作出憲法解釋時為解釋的合理性提供價值基礎與標準，當出現憲法和法律上沒有規定的新的權利要求時，可依照人權條款作出必要的判斷等。」⁴⁹ 學者屠振宇也認為人權條款宣示：「對憲法所列舉的基本權利之外的人權，國家仍有尊重和保障的義務。從而，它為肯定像隱私權這樣的未列舉權利的存在和擴大基本權利的保護範圍，提供了規範依據。」⁵⁰

1983年《現代漢語詞典》對隱私的定義是「不可告人的壞事」。隱私一度被認為等同於「陰私」，指「涉及不正當性行為，有關強姦、侮辱、猥褻婦女或其他有傷風化的事情，是陰暗、醜陋的……」。1989年版的《辭海》中相關的詞條只有「隱私案件」：「亦稱『陰私案件』，涉及男女私生活、姦情或其他淫穢內容的案件。」⁵¹隱私和「陰私」的等同，主要被等同於性的「不可告人的壞事」，這樣的社會建構使得隱私權和性有著緊密的關聯，這樣我們也可以理解美國一系列有關隱私權的憲法判例都跟「性」有著緊密的關聯，在憲法中說

48 See Note: The Constitutional Status of Sexual Orientation: Homosexuality as a Suspect Classification, 98 HARV. L. REV. (1985).PP.1289-1291

49 韓大元：〈憲法文本中「人權條款」的規範分析〉，《法學家》2004年第4期，第11-12頁。

50 屠振宇：《憲法隱私權研究：一項未列舉基本權利的理論論證》，法律出版社2008年版，第229頁

51 同上，第2頁。

不出口的性權利在隱私權的籠罩下獲得除罪化的可能，然而也可能把有關性權利在法律中的討論一直關在不能討論的「櫃子」（同性戀被迫隱身的隱喻）當中，隱私權的能與不能都在這樣的邏輯下得以顯現。公眾的性感情成為立法的基礎看起來很難避免，憲法學也不能完全無視這些，事實上在美國聯邦最高法院為「非自然性行為」除罪的 *Lawrence v. Texas* 案中也強調了「這個案子不包括未成年人。也不包括可能被傷害、被強制者，或者處在一個關係當中很難拒絕同意的人，也不包括公開的行為或者賣淫。」⁵²這些區分強調性行為中是否具有傷害的標準，有傷害的行為不適用隱私權，儘管傷害的概念也有爭議；在當前的很多西方國家，未成年人的同意也很難具有法律意義；兩個人公開的性行為在當下中國很難有合適的罪名，但是很多國家都有刑罰制裁，但是對於如何理解公共場所又是一個不同力量纏鬥的場域。⁵³賣淫是否應該除罪不同的國家有很大的區別，這些道德風化、公眾性感情都在一定程度上成為立法的基礎，只是這些道德情感不能免於憲法平等原則和基本權利的審查，無論是這些道德情感還是制度建構，都處在不斷的歷史變遷當中，我們應該反對本質主義的來看待附著在「性」之上的帶有意識形態建構的主流觀念和情感。

但是缺乏憲法學視角的刑法論述會把公眾的性感情看得天經地義，普通人的羞恥感天然地成為刑事立法和司法實踐中對刑法進行解釋的基礎，而無視這些情感基礎對於性別和性的污名歧視。缺乏憲法的制約，刑法在這個領域的謙抑性難移得到保證。隱私權進路當然是有局限的，比如它對於同性性行為的除罪沒有挑戰同性戀不道德的社會主流建構而是採取了道德迴避的進路；聚眾淫亂罪除罪的隱私權進路也有一樣的問題，讓性權利話語沒有在憲法中顯現的機會，可是法律人必然是在這樣循著現行規範解釋的保守進路中，守護那哪怕是一點點的進步，所以我們看到很多學者採取了在刑法解釋中為私密狀態多人性行為除罪的進路，但依然對公眾普通人的性情感壓制性的一面

⁵² *Lawrence v. Texas*, 539 US 558 (2003)

⁵³ 甯應斌教授認為「共同在場者的同意構成隱私」，例如兩個人在公共場所的隱蔽處裸露，彼此同意，又沒有其他人在場，可以享有如在私人家中的隱私權。可參見甯應斌：《性無須道德：性倫理與性批判》，中央大學性／別研究室2007年版。

缺乏警惕。

三、性政治還是政治性——性越軌的理由和性道德的階序

(一) 性越軌和性壓制——哪個更需要理由？

馬堯海因為不認罪而獲得更嚴重的處罰，在3年6個月的處罰裡面包含了身體和思想的雙重反叛，性學家為情欲解放而展開的論述似乎也要為這樣的重判而「承擔責任」，性學家也在挑戰普通公眾的所謂「性感情」，要為那感情結構下被污名的身分和行為正當化，這種動搖、質疑和顛覆使得「寫性是危險的，像普拉默（Plummer）所說的，它使你在道德上是危險的。」⁵⁴相比較性越軌者的身體力行，寫性的危險在學術自由的框架下獲得了一定的喘息空間，似乎更像是一種「安全的放縱」。當然，這樣的比較一定簡化了，大量的私密的性反叛行為有時候反而有「悶聲發大財」的感覺，而對性解放大聲厲呼的學者卻可能為公開挑戰主流而遭遇謾罵和職業上的打壓。現代法律所聲言的不懲罰思想在此凸顯除了虛偽，馬堯海的3年6個月徒刑裡有多少時間，是性自由思想承擔的責任？

儘管馬堯海以一個不認罪的性權利的維護者形象出現，認為自己擁有對身體的支配權。我同時也看到他在壓力下為自己辯護的哀哀悲鳴。他覺得自己加入性遊戲聚會的最深層原因還是自己兩次不幸的婚姻，以及家族的精神病史。馬堯海和這兩任妻子都各有一個兒子，而她們都帶著兒子離開了馬堯海。馬堯海為此異常苦悶。馬堯海稱，為了避免讓自己變成精神病，他才參與了此類性活動，以轉移自己注意力。馬堯海有家族精神病史。母親年輕時有精神病，現在患老年癡呆，一個哥哥和一個姐姐，以及一個外甥，都有精神病。⁵⁵多熟悉的辯解，就像同志說成為同性戀的原因是單親家庭、母強父弱、異性戀情失敗、先天基因，總之是要辨明造化弄人，「非人之罪也」。這樣

⁵⁴ Jeffrey Weeks (2002) "Sexuality and History Revisited", Kim M. Philips and Barry Reay ed., *Sexualities in History*, Routledge. P27.

⁵⁵ 〈「換妻教授」想當性用品代言人〉，2010年4月7日《揚子晚報》。

對原因的探尋不就是對病根的耿耿於懷嗎？馬堯海以聚眾淫亂來預防精神疾病，好像讓我感受到中國人以結婚來沖喜的傳統，但是更讓我感受到現代性以來，各種力量附著在性之上的不能承受之重。性成為一個判斷你是一個什麼樣的人的秘密，告訴我你的慾望，我就告訴你是一個什麼樣的人，同性戀、變性人、戀物癖、都這麼被建構出來，精神病學等一系列學科對這些「性變態」的病理化使得被壓制者顛顛巍巍、戰戰兢兢的解剖自己以獲諒解。媒體也有強大的好奇來「揭開病苦，以引起療救的注意」（魯迅語）。大陸的同志運動圈子也在爭吵一個問題：同性戀是不是先天的，是不是不可改變的。有很多同志運動的積極分子希望用先天說來換取主流社會對不同性傾向的接納，可是這種「我也無能為力」式的表述怎麼能獲取真正的力量呢？同性戀和這些不同類型的性越軌者都曾經是1997年刑法之前的流氓罪打擊的對象，而今這些昔日的「流氓」一個個都要「靈魂深處鬧革命」，請示彙報自己的流氓原因，不是故意主動的挑釁主流價值觀，只因為防止自己成為精神病，或者先天基因決定，就可以不被「流氓化」了。殊不知，這是一種道德迴避現象，對主流的「流氓」命名閃轉騰挪，不對流氓話語的意識形態進行質疑，以一個「小可憐」的形象換得諒解，而這樣的策略不能收穫對性多元的接納。而正是對「性」的有罪推定，才使得有關性的東西都現在被假定為壞的，除非你能提出理由來免罪。

我在這裡不是要斥責馬堯海，那才真的是「站著說話不腰疼」，儘管他覺得自己將成為「歷史的注腳」，蠻橫性法律的犧牲品，但是沒有誰可以期待他成為性權利的鬥士並且按照某一個學者所認為的運動策略去振臂高呼，事實上他已經為自己性權利話語的張揚付出失去更多自由的代價，而我的隱私權論證在道德迴避上和他的悲情牌沒有本質不同。我要質疑的是這樣一種宏觀的結構，是什麼樣的力量在操作對性越軌者越軌原因的詰問？馬堯海為什麼要強調自己妻離子散、精神病家族的陰影？這和一個人為什麼成為同性戀者、妓女、虐戀者、跨性別的不斷追問也許是一個語境。反叛者被不斷撕開了揉碎了，放在精神病學和刑法的顯微鏡下審視，用科學的、道德的潔癖來

查證是哪些細菌敗壞了「正常」。而這些「正常」心安理得，仿佛天經地義，不容挑戰。而我們要努力的方向，就是反其道而行之，把那些壓制、歧視、心安理得、天經地義，放在批判理論的顯微鏡下審視。這是一種舉證責任的轉移。不是性越軌者自身需要對自己的特徵和原因提供證據才能獲得正當性，而是壓制性越軌者需要提供正當化理由為壓制來進行辯護，壓制的目的是否正當，有沒有受害人，受害人的聲音在哪裡？有沒有可以得到辯護的公共利益，即使目的正當，手段是否和目的成比例。

更重要的是，壓制性越軌者的記錄從來沒有被很好的記載，同性戀者、淫蕩女人、風流男人、聚眾淫亂者曾經在流氓罪下遭受過哪些痛苦，在嚴打中有哪些人因為性越軌而被處死，被重罰，這段歷史並不遙遠，而遠遠沒有被清晰的記錄。沒有記錄就沒有批判，壓制的力量就從來沒有過一絲不安，就永遠的理直氣壯，而舉證責任的轉移，其實首先需要這樣的歷史法庭，站在被告席上的，應該是流氓罪的立法，而不是流氓罪的罪犯。女同性戀、男同性戀、雙性戀、跨性別，因為獲得一定的身分，又有西方LGBT運動的風起雲湧，這樣的舉證責任轉移已經在一些地方潛移默化的發生，可是聚眾淫亂者並沒有在歷史的各種力量中形成一種身分，而身分儘管必然有著僵硬化的局限，卻也有著凝聚力量的可能，聚眾淫亂罪的除罪化在學者的話語之外缺乏社會力量的支援，顯示了「無身分的化外之地」（福柯）在社會運動中的「姥姥不疼，舅舅不愛」。

（二）民意爭論中的性道德階序——誰更不道德？

在對本案件的媒體報導中，聚眾淫亂這個關鍵字屢屢被另外的關鍵字所覆蓋，那就是「換妻教授」、「換偶」。事實上，聚眾淫亂在法理上和換偶沒有必然關係，媒體的報導重心的轉移當然可以理解為對聳動效果的追求，夫妻相互同意一起參與多人的換偶遊戲，牽出眾人對婚姻家庭所謂「神聖性」和「穩定性」的擔憂，甚至法學家對此案的表態都受到影響，處在婚姻中的法學家怎麼可能表態支持換偶活動的正當性呢？回去怎麼向配偶交代呢？而對性問題發表看法總是會

引來眾人的「代入」效應，似乎對別犯罪發表看法都不會使得自己成為民意的懷疑對象，所以我判斷媒體對換偶的強調事實上使得馬堯海的脫罪變得更加艱難，哪怕他是離過兩次婚的妻離子散的男人，也可能被塑造成了「換妻教父」而成為婚姻的敵人。應著媒體的議程設置，2010年4月6日下午，馬堯海在自己家裡做了一個小型的記者發佈會，手舉「換偶無罪」的標語，事實上他挑選了一個比聚眾淫亂無罪更加艱難的任務。我甚至判斷因為這樣的關鍵字的轉換，馬堯海被判的更重了。然而大眾媒體這樣的轉換確實「拔起蘿蔔帶起泥」，使得換偶現象第一次成為大眾媒體重點討論的現象，大量的道聽塗說、真真假假、自以為是的帶有偏見的報導也可能使得反面教材成了正面教材。很多民眾第一次知道，原本只在國外的獵奇新聞中出現的現象也開始在中國大量湧現了，換偶的網站和QQ群為大量有如此愛好的人們提供了平臺，這些新聞報導很有可能起到了為換偶宣傳推廣的效果。馬堯海的重判也不能為此效果降溫，因為大量的報導都說，這個罪名很少適用，性學家為此行為辯護的聲音也借著這個平臺得以更廣泛的傳播。這些報導真的有可能起到了古代色情小說「以淫勸淫」的效果，即使民眾不會「奔相走告、紛紛效尤」，也會使得不少人腦子開竅，重新思考在婚姻這愛情的墳墓裡還能折騰出多少生氣。

因為對換偶的關注也引發了大量性道德階序的比較，馬堯海認為：「我認為，參加我們這個活動比搞第三者要高尚，因為我們這個活動很真實，參加活動的夫妻之間沒有什麼好隱瞞的，很多男人都是為了讓自己的老婆快樂才參加這個活動的，他們自己不能滿足自己的老婆，夫妻感情又好，就讓老婆參加一下這種活動，有什麼不好嘛。搞第三者偷偷摸摸的，見不得人，不如我們。我的一些學生們知道這事後，也比較體諒我，不認為我是犯罪。」⁵⁶換偶行為沒有欺騙，不像第三者偷偷摸摸，而通姦已經除罪化了。在馬堯海的思考中甚至可以讀出女權主義的內容，丈夫為了妻子的性滿足，打破傳統大男子主義的霸佔心態，不再支持男女兩性在性道德上的雙重標準，遠遠的好過大男子主義的「家裡紅旗不倒，家外彩旗飄飄」。然而，我擔心也

56 〈「換妻教授」想當性用品代言人〉，2010年4月7日《揚子晚報》。

正是這一點，觸痛了主流的命門。男人的性放蕩不是多大的道德問題，正是那女人的「紅旗不倒」才使得這種虛偽的秩序得以維繫，而當婚姻內的女人可以不守婦道時，在主流的道德想像裡就是「家將不家」，長此以往，必會「國將不國」。而能夠容忍甚至支持自己老婆跟自己一起出去互相交換淫亂的男人，也和傳統的性別形象有太大的偏離，甘願戴綠帽子還樂此不疲，那簡直就不是個男人了。我相信大眾看到「聚眾淫亂」和「換偶」兩個不同的詞彙會有不同的道德想像，後者除了性道德污名之外一定還有性別污名的基礎。

所以我的看法是，在民意調查中，題目設計成對換偶的看法，和對聚眾淫亂的看法，一定會呈現出不同的結果。可惜沒有這樣的比較調查，只有潘綏銘教授的其中一個調查，所提出的問題是：中國現行的《刑法》規定：「聚眾進行淫亂活動的，對首要分子或者多次參加的，處五年以下有期徒刑、拘役或者管制。」這裡的「聚眾淫亂」說的是：超過兩個人以上在一起過性生活。您認為，這種情況應該如何處理才對？前三項回答是：1 根本不應該管。2 應該批評教育。3 應該作為違法，而不是犯罪。4 應該作為犯罪，但是判刑不應該這麼重。前三項合併為不是犯罪，把前四項回答合併為「處罰過重」，那麼在2006年18－61歲的中國總人口中，民意是這樣的：⁵⁷

| | 認為不是犯罪 | 認為處罰過重 |
|-----|--------|--------|
| 總人口 | 38.5% | 58.0% |
| 男人 | 42.9% | 64.2% |
| 女人 | 34.2% | 52.0% |

法學家顯然也注意到了這樣的民意調查，而大眾對聚眾淫亂案的

⁵⁷ 潘教授調查發現：對於寬容者的社會階層分析發現，在絕大多數方面，各個階層之間都沒有出現顯著的差異。也就是說，在50歲以下的各個年齡組之間，在不同文化程度、不同職業之間，在城市人口流動人口與農村人口之間，在高中低的收入之間，在直轄市、省會、地級市、縣級市、縣城與村鎮之間，在黨員與有無宗教信仰的非黨員之間；人們對於「聚眾淫亂罪」這條法律的態度基本是一致的；都有30%－40%的人認為它不是犯罪，都有50%－60%的人認為法律處罰過重。參見http://blog.sina.com.cn/s/blog_4dd47e5a0100hjpm.html（2012年9月10日）

意見也反映在各種互聯網的調查資料當中，好像這個聚眾淫亂案就像發生在廣州的許霆案一樣，成了法理和民意對抗的典型。（許霆因ATM機出了錯誤而多取走17.5萬人民幣，一審被判無期徒刑，在民意壓力下二審改判為5年有期徒刑。）歐愛民教授認為馬堯海案件中的民意只是短視的民粹，是一時的情緒宣洩，而婚姻家庭納入憲法的保障，具有對抗多數民意的壓力。⁵⁸這樣的分析很讓人錯愕，保衛婚姻家庭的力量竟然成了想像中的弱勢群體，少數人，需要憲法對抗多數人的壓制而得到法理理性的保護。大量民意對聚眾淫亂罪的不支持並不意味著對婚姻家庭的反對，就像通姦罪的廢除也沒有對婚姻家庭制度造成致命的衝擊，如果婚姻家庭的穩定性受到了挑戰，那一定是另有社會結構的原因，就像我從不認為我們貪腐問題的源頭和解決方案的探尋要倚重於刑法。不過本案顯示出來的民意倒提醒我們的立法者，不要對普通國民的性道德進行過於保守的想像。

1954年英國成立了有關同性戀和賣淫問題的特別調查委員會，建議在一定程度上對賣淫和同性戀進行非罪化，由此開啟了法律思想史上有名的「德夫林——哈特之爭」，德夫林勳爵支持「道德的法律強制」，反對對一些性壓制法律的非罪化，他提出應該用一般理性人的標準來發現社會的道德準則，他形象的用「克萊彭姆馬車上的人」（the man on the Clapham omnibus）來指代大街上一般的人。⁵⁹我們上文已經分析過，民眾的道德情感不能免於憲法人權保障原則的審查。退一步說，民意即使真的可以成為立法基礎，我們國家的立法者在性立法上，又進行過幾次民意調研呢？為什麼一貫強調國民預測可能性的刑法學家這麼自信自己的感受就是國民的感受呢？系統的知識學習，文以載道的傳統，靈魂工程師的社會期待，都可能使得對立法產生影響的法學家有一種道德秩序守護者的心態，從而產生對民意的優越感，不在意社會大眾性道德情感的變遷。事實上，街邊的所謂引車賣漿者，早就有著和社會的「中流砥柱」有著不一樣的「小傳

58 〈聚眾淫亂罪的合憲性分析——以制度性保障理論為視角〉，《法商研究》2011年第1期，第41頁。

59 Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals* (1965), Oxford University Press, p. 15.

統」，這些觀念不寫在煌煌典章當中，也不可能在學校裡被系統講授，甚至在這篇論文當中都不好引用，但是我依然會固執的寫下那些吉光片羽。受到德夫林的刺激，我經常在計程車上跟師傅談起性的問題，可能是生活的壓力使得他們依賴性去緩解，也可能計程車行業和性產業的共生關係，以至於他們無論從利益上還是和性工作的接觸上，都多於大眾，再加上視窗行業的見多識廣，都使得他們的性觀念平和餘裕，北京的哥一句話曾給我留下深刻印象：「人有抖糠之力，必有操屎之心」。潘綏銘教授也說過老北京一句歇後語：「大姑娘要飯——死心眼」，和民間所謂「笑貧不笑娼」、「勸賭不勸嫖」都構成了另外一道不同於主流諄諄教誨道德風化的另外一道風景。而階、種族、民族、性別、性傾向又在何種程度上塑造了人們不同的價值排序就更不在立法者的視野之內了。有一個黃色段子很精彩：一個婦人拿著一籃子雞蛋在街上行走，被一個歹徒強姦了，完事後，歹徒匆匆逃走，婦人站起身穿好衣服，看看自己籃子裡的雞蛋還在，說：「跑什麼跑，我還以為是要來搶我雞蛋呢。」我就很想知道「餓死事小，失節事大」這樣的價值排序是什麼階層的人做出的？性道德位階的排序和排序者的各種身分等級又有什麼關係？

這樣的不同還體現在「很黃很暴力」的調侃中：2007年12月27日，CCTV新聞聯播播出一段抨擊不良網路視聽節目的報導，一個北京某小學四年級的女同學接受央視記者採訪說：「上次我查資料，突然蹦出一個視窗，很黃很暴力，我趕緊給關了。」於是「很黃很暴力」成為2008年的網路流行語，小女孩也被懷疑是配合電視臺記者採訪說謊而被人肉搜索，被色情漫畫惡搞。這個事件中的語言暴力當然值得反思，可是我也看到了大家對於掃除網路色情道德說教的一種反抗，儘管這個反抗很不幸的由一個小女孩承擔是不應該的。我們的色情品管制也是刑法中涉性立法很重要的一塊內容，民意何曾在這些立法上施加影響，我們完全有理由懷疑那些所謂的民意都是想像出來的，維持一種虛假的道德高尚。互聯網上色情品的充分湧流一定會對青年一代的性觀念造成影響，受益於那些「愛情動作片」的人們一定會動搖傳統情感結構中對色情文藝的排斥，甚至自身還參與其中，而

最近對耽美小說寫作者的刑法圍剿也在這個意義上讓線民們「大驚失色」。

人類學家葛爾·羅賓(Gayle Rubin)對西方社會的性道德金字塔結構有這樣的描述：「婚內的生殖性的異性戀單獨處於性金字塔的頂端。接下去是許多異性戀之間存在非婚的一對一的異性戀伴侶關係。沒有伴侶的個人性活動處於一種曖昧不清的地位……固定的長期的女同性戀和男同性戀伴侶關係行將受到尊重，但是出入單身酒吧的女同性戀者和性方面比較隨意的男同性戀者，卻在比這個金字塔最底層人群高不了多少的地方徘徊。目前最受歧視的性等級是易性者、易裝者、戀物者、虐戀者、性工作者如娼妓和色情模特，最低下的是那些其性慾超越了代際界限的人。」⁶⁰所有這些精神病學的、宗教的、司法的、道德的金字塔結構都和種族主義、性別至上主義有著共通的運作的模式，就是把特權階層的主流道德觀念正當化。在甯應斌教授看來，評估性行為是否道德的標準和評估其他行為是否道德的標準沒有不同，性沒有道德上的特殊意義，性和吃飯、打球一樣都在道德尺度之下，性倫理本身是社會控制的意識形態和知識／權力的產物。在歷史上，性別、階級、種族本身也曾經被認為和道德相關，現代化中平等的意識形態已經將這些範疇去道德化，唯獨「性」還在遭受道德化意識形態的壓迫。認為，並沒有專屬於性的道德。⁶¹歷史遺留的婦德對今天依然有影響，當今把女博士稱呼為「滅絕師太」不就是傳統上「女子無才便是德」的翻版嗎？人大代表柏萬青阿姨說女孩子的貞操是給婆家最好的嫁妝不也是在性別和性兩個領域的雙重污名嗎？即使在馬堯海的性聚會中，也有著不同的性道德位階，他在採訪中說：「都是熟人帶熟人，QQ上很多這樣的群，成員都有交叉的。有時在這個群裡混熟了，會把其他群裡的人帶進來，但太亂也不行，我們堅持淫而不亂，有個銀行的職員，本科畢業，每次來帶的女人都不一樣，

60 李銀河編：【美】葛爾·羅賓（Gayle Rubin）《酷兒理論》，文化藝術出版社2003年版，第16頁。

61 甯應斌：《性無須道德：性倫理與性批判》，中央大學性／別研究室2007年版，第66-67頁。

後來我們就不讓他來了。」⁶²這個根深蒂固的尋求區隔，哪怕再認為淫亂的人群當中，仍然在追求「淫而不亂」的所謂秩序，這就像同性戀圈子裡對CC、跨性別、賣淫、SM的排斥，都曾經是流氓罪的「天涯淪落人」，卻還要在性別和性的領域固執的區分出不同等級，以沾沾自喜於自身的高位階身分，這是受壓迫人群對於壓迫者等級分明的複製。也就是說，性道德的民意成為立法基礎本身就是脆弱的，性道德金字塔本身就是岌岌可危的意識形。退一步說，刑法在性問題上的立法所聲稱的道德風化、民意基礎即使是可靠的，我們的刑法也從來沒有認真對待過它，結果是破綻百出，一塌糊塗。中國當下的刑法真的是在主流民意的性價值階序中決定罪名的設立嗎？答案是肯定避免不了這樣思維的影響，但立法上的選擇更像是隨意的，武斷的。例如，一般亂倫被認為主流的性道德位階中地位極地的，可是在我們的刑法中亂倫並不是犯罪。只要是兩個人互相同意，公開的在大馬路上性交也沒有合適的罪名，而這類行為在性道德金字塔中也是處於很低的位置。而對於馬堯海案件的討論可能會使得立法者意識到對公然的性行為處罰之必要性，也就是說，為馬堯海脫罪的努力，對隱私權的強調這些話語可能又使得公權力擴張自己的調整領域，這就是可怕的邏輯鏈環。沒有對性道德金字塔的反思，沒有對刑法調整性領域局限性的反身性思考，性權利話語的張揚也會帶來權力的擴張，那才真正是福柯所說的，知識是權力的眼睛。

(三) 性政治還是政治性——到底是掃黃還是打非？

百度百寇里是這麼介紹「掃黃打非」這個詞條的：「掃黃打非是文化市場管理的一個專業術語，是一項執法活動。『掃黃』指清理黃色書刊、黃色音像製品及歌舞娛樂場所、服務行業的色情服務，就是指掃除淫穢色情、封建迷信等危害人們身心健康、污染社會文化環境的文化垃圾。『打非』是指打擊非法出版物，即打擊違反《中華人民共和國憲法》規定的破壞社會安定、危害國家安全、煽動民族分裂的出版物，侵權盜版出版物以及其他非法出版物。」一直流傳著一個說

62 〈「換妻教授」想當性用品代言人〉，2010年4月7日《揚子晚報》。

法，就是借掃黃的名義打非，公權力真正關注的是危及政治穩定以及所謂「國家安全」的出版物，掃黃為打非鋪墊了很好的群眾基礎，在馬堯海案件中，這樣的思路也影影綽綽，忽隱忽現的存在。

成年人私下裡互相同意的性派對，沒有人在這個過程裡受害，互相得到想要的快樂，而沒有任何損失，這簡直就是經濟學上所講的「帕累托改進」，就是說在沒有使任何人環境變壞的情況下，使得至少一個人的環境變好。既然沒有人受害，就很難被國家法追訴。這當然分析的是一種理想狀態，也適用於大量的性派對實踐，但是這件事情被暴露總是有原因的。以往的報導中出現的聚眾淫亂被懲罰或者是有經濟上的糾紛，例如在自己家裡開設性派對的場子並且收費，可能被嫉妒的人舉報；或者是有未成年人參加，因為父母得知而舉報；甚至還出現了敲詐勒索不成而公開所拍攝的影像。我們只要想一下「有人的地方就有江湖」這句話就可以知道，有人的地方就有矛盾，可能就會造成私密行為的外洩。但是這些在馬堯海案件中都不存在，那為什麼警方就能夠抓到這些人呢？

媒體報導語焉不詳，我們只能從現有公開的蛛絲馬跡中去探幽著微，我仿佛有一種做了偵探的感覺了，對那員警的偵查進行再偵查。我們可以看下列兩段報導：

2009年8月17日下午一點多，南京秦淮公安分局白鷺洲派出所一家連鎖酒店120房間抓獲5名線民。這五名線民被抓獲時，正在從事一些不足為外人道的活動——現在被司法機關定義為「聚眾淫亂」，他們自己則稱之為「夫妻旅遊交友」。隨後，通過對這5名線民的分頭審訊，秦淮警方又掌握了一長串名單，並驚訝於參加這一活動的人數之多。隨著一個個涉案人員被警方抓獲，證詞的碰撞交織，焦點都指向同一個人——網名「陽火旺」的南京某大學副教授馬堯海。

三天后的深夜，馬堯海被員警從家中帶走。馬承認，2007年，他建了一個QQ群，名為「夫妻旅遊交友」。這個QQ群的群友，平時聚在一起時從事的主要活動，就是相互間自願

進行的性行為，成員相對固定，人數或多或少，性行為的方式也不拘一格，興之所至，無所不可。在馬堯海被警方帶走之前的兩三個月，他已經發公告解散了QQ群，理由是由於自己生理上的原因，他不想再繼續這樣的活動。在學校的時候，他依舊當他的教授，正常地給學生上課，直到被抓。⁶³

「抓獲5名線民」、網名「『陽火旺』」、「QQ群」，報導中大量出現的網路詞彙使得我們對警方的偵查線索可見一斑。網路的出現為性多元的出現提供了一個絕佳的平臺，不同性癖好的人們可以有了一個既私密又公開的空間可以互相取暖，事實上，中國同性戀文化的繁榮在一定程度上拜技術所賜，不能出版的小說、圖片，不能公映的電影都在這個空間內彙聚，而這些不同的表達日積月累又會產生什麼樣的化學反應呢？換偶亞文化的形成也與此類似。公權力在一定程度上也不得不容忍網路上異類文化的存在，防不勝防的虛擬遊擊戰爭使得網路上的「美麗新世界」難以純而又純。不過，「天下沒有免費的午餐」，方便的QQ群聯絡使得線上線下自由互動，可是也留下了日後難以消除的證據，幾乎就是「每一句發言都可以作為呈堂證供來指控你」。而QQ群受到嚴厲監管早已經不是新聞了，2009年度全國政法工作電視電話會議在北京京西賓館召開，會議指出，近年群體事件接連發生，一些新媒體帶來負面作用，公安部提出，將有效整合各種資源，加強網上管控，將網警力量向縣級公安機關延伸，將網上巡控觸角向QQ群、微博客等管理薄弱空間延伸，提高網上發現、偵查、控制和處置能力，嚴防形成隱蔽性犯罪組織。⁶⁴主要為應對「群體性事件」而加大的網路監管幾乎是摟草打兔子式的抓到了「聚眾淫亂」，不過倒也符合「群體『性』事件」的概念。我們早已過了那種對人們下半身嚴防死守，國家不惜代價控制全民私密生活的年代，然而網路年代對政治敏感事件的不惜血本殃及到了池魚，性反叛者的厄運也在這樣的嚴密監視中水落石出。使得客觀上我們有回到過去的感覺。

有識之士的另一番論述給這樣的猜測做了作證，張海斌在博客中

63 <「換妻教授」想當性用品代言人>，2010年4月7日《揚子晚報》。

64 <公安部加強監控微博QQ群 應對社會矛盾>，2010年1月6日《武漢晚報》

發文說，聚眾淫亂罪的本質不在於淫亂，而在於聚眾：

所謂聚眾，乃是聚集大眾之意，進而有發動群眾之衍義。殊不知在某些國家，「聚眾」的資格和權力，並非阿貓阿狗們可以覬覦與染指的，乃是由特定組織或個人所專有的，這大約是另一種「名與器不可假人」吧。馬堯海先生今日的縲絏之災，不僅在於淫亂，更端在聚眾。試想，倘若容忍有人竊取名器，登高一呼而非法聚眾，今日固然是淫而亂之，但明日便不知如何了，可見問題很嚴重，不可不防。漢娜·阿倫特曾經說過，在總體性社會裡，個人之存在狀態乃是原子化的。原子化的人很孤獨，容易被發動起來，集中力量辦大事，這實在是國之大幸。而馬堯海先生的大逆不道，就在於不僅僭取了「聚眾權」之名器，還居然用來搞淫亂，是可忍而孰不可忍也。下場如何，大家自然有目共睹了。⁶⁵

本意是指「家庭聚會」的轟趴（home party）在某些領域已經是「性聚會」的代名詞了，而「party」本身又包含了黨派的含義，這幾乎就是這件事情最好的隱喻，我們固然可以從性政治的道德階序裡分析為什麼聚眾淫亂被如此的污名，以婚姻神聖為主軸的道德觀是如何的排斥異類，而這背後又有哪些社會結構的支撐，我們也可以分析換偶在女權主義的語境下意味著男權社會開始裂開一條縫，或者相當大的裂變，最起碼一些男性開始正視女性性需求，而這又如何難以見容於主流霸權，他們不允許人們對婚姻中的性進行變通協商，等等等等。這些分析都會很有價值，可是另外一種政治性的要素是本案中隱而不彰卻又無處不在的陰影。為什麼許霆案在民意的壓力下會有從無期徒刑到5年有期徒刑的改變，而直到許霆出獄，當年多拿銀行的錢都沒有還上。而馬堯海案件，在性學家的反對聲中，在性學家的民意調研中，甚至在權威刑法學家的教科書中為私密多人性行為除罪的表述，都不能對法官重判馬堯海有絲毫的撼動，這是司法獨立於民意之外的驕傲還是司法對政治穩定的獻媚？

65 張海斌：〈聚眾淫亂罪的本質〉，

<http://club.kdnet.net/disppbbs.asp?boardid=1&id=3344387>，2012年9月21日。

因為網路的存在，作為大學副教授的馬堯海才得以有機會突破象牙塔的限制而接觸到換偶亞文化；而這位計算機系的老師也可以利用自己的專業優勢來主持QQ群，從而可能坐實了組織者的身分；也是因為網路，他得以接觸到不同社會等級的人們來踐行身體的自主權，可是也恰恰是因為網路，那被稱呼為地球村的地方，使得他告別換偶QQ群很久之後又可能被村民供出曾經一起舉行過聚眾淫亂活動，更重要的是這個地球村的「村支書」動用大量先進設備監控可能的騷亂，結果，監控到了「淫亂」，或者也就是「騷亂」，這就是這個發生在新媒體時代的並不那麼新鮮的故事。

我們的情感結構被政治所建構，連SM的遊戲都要玩劉胡蘭「生的偉大，死的光榮」。馬堯海說：「我最大的刺激是什麼？就是我在珠江路上，看到路邊的大螢幕，那神六上了天，感到很刺激。」⁶⁶在本文中，我揭示了那可能讓人覺得很刺激的可以「上天」的力量也可以照出刺激的光，照射在你本不願公開的私密行為中。我們還看到，法律作為一種理性的「系統」已經開始對我們的生活進行「殖民化」，你的身體，你不能做主。我要揭示這所謂專家系統背後的隨意和想當然，沒有研究和精深思考，無論是立法還是執法都顯得「東一榔頭，西一棒槌」。大眾文化對眼球的關注無所不用其極，用「換偶」的聳動代替對「聚眾淫亂罪」本身的思考，無意中把性道德的婚姻軸心暴露出來，以一對一異性婚姻內的「性」為金字塔的頂尖來排斥異己，但是大眾文化本身既反映又挑戰社會裡的權力關係，換偶亞文化得以在更大範圍的傳播，為之正當性的聲音也擴大了很多分貝。民意不能不加反思的成為立法和司法的基礎，性權利的支持者當然要時時警惕「多數人的暴政」。但是我們不能對民意做保守的假設，民意隨著社會而變遷，並不能本質化的斥之為民粹，隨著淫穢品管制的進一步鬆動，民間流氓段子的甚囂塵上，民間小傳統對性的相對平和，這些都需要更加審慎的對待和記錄。

⁶⁶ <http://baike.baidu.com/view/3452657.htm>（2012年9月23日）

婚前守貞教育：

性的政治經濟及文化分析

彭曉輝¹

一、前言

當今，在中國大陸，對性教育的質疑之聲在銷聲匿跡，但是，怎麼進行性教育確實是一個爭議頗大的議題。中國大陸的性教育有四種類型：科學性質的性教育、性別主導的性教育、傳統意義的性教育和禁欲教育。其中一個是冒牌的「性教育」。

科學性質的性教育：基於性的自然科學規律和社會發展規律，全面傳授性的科學知識體系的性教育。性別主導的性教育：強調尊重性別平等（含性少數與性多數的平等）反對性別歧視的性教育。傳統意義的性教育：大陸官方法規提倡的「防火式」和「救火式」的性教育。禁欲教育：西方基督教右翼的禁欲主義和中國文化中封建的禁欲主義兩者嫁接起來的「混血兒」（例如後述的「三生教育」），整個的教育理念中除了禁欲還是禁欲。前兩種的性教育應該說是性教育發展的正道。

2008年浙江大學從美國一個反同性戀者的基督教基金組織愛家協會(Focus on the Family)引進了「婚前守貞教育」專案，於4月11-13日展開教育活動，據媒體報導說「現場報名靜悄悄，短信報名很熱鬧」²。

2010年8月25日，據報導，雲南省教育主管部門的主要領導接見過

1 【作者簡介】：彭曉輝(Peng Xiaohui)，男，華中師範大學教授；世界華人性學家協會副秘書長兼協會會刊《華人性研究》主編；亞洲大洋州性學聯合會會員；中國性學會專家委員會委員、中國性學會理事、性心理學專業委員會副主任委員、青少年性教育專業委員會副主任委員。xhp0611@hotmail.com

2 今日視角第3期·浙江線上，網址：http://www.zjol.com.cn/05news_index/system/2008/04/11/009404915.Shtml (2010-04-10)

「愛家協會(Focus on the family)」的代表，報導說：(雲南)「省委高校工委書記、省教育廳黨組書記、廳長羅崇敏會見了美國愛家協會亞洲部主任李衛民一行，雙方探討了有關生命、生存和生活教育方面的話題，同時就加強合作交換了意見。」(圖1)³。

2010年8月30日，《春城晚報》報導〈『婚前守貞』寫進三生教育課程〉，報導說「從今年秋季新學年起，大、中學校必修課『三生教育』將貫穿一項重要內容，即『生命、愛與性的真相』。教材《今生無悔》來自美國的愛家協會」⁴。這個由美國的基督教基金會組織愛家協會(Focus on the Family)在雲南借代理人推行的所謂的「性教育」，其核心內容是「三生教育」——生命、生存和生活教育，而且被中國大陸11個省市採納和準備推行。隨後，這一舉動受到了社會各界的強烈的質疑。

2010年8月31日，在社會的輿論壓力之下，〈雲南教育廳否認『守貞』入教材 僅為教師用書〉（《重慶晚報》報導）⁵。

2011年8月，雲南省教育廳一邊否認「三生教育」，一邊第四次加印了「三生教育」系列教材《生命生存生活》（主編羅崇敏，人民出版社出版）共計13本，從幼稚園、小學、初中、高中、大學、教師和公民讀本，應有盡有。

2012年8月15-18日，中國性學會青少年性教育專業委員會主辦、雲南省健康與教育發展研究會承辦的「第五屆全國學校性健康教育學術研討及國際論壇」在昆明舉行，會議其中第三項內容：「『三生教育』專題報告：邀請雲南省教育廳廳長羅崇敏及相關官員、教師介紹雲南省三生教育的理念、內容等」。實際上，羅廳長只是在開幕式上「領導及重要來賓祝辭」時段做了發言，重點談及了「三生教育」開展的重要性和必要性。這裡引述其主編的《生命生存生活：公民讀本》中所說：「『三生教育』的深入和廣泛展開必須以學校教育為基

3 羅崇敏會見美國愛家協會亞洲部主任李衛民一行—雲南省教育廳網站·矣勇（2012-09-25）：http://lcm.ynjy.cn/News_View.asp?NewsID=2080

4 〈『婚前守貞』寫進三生教育課程〉—春城晚報網站·劉超（2012-09-25）：http://ccwb.yunnan.cn/html/2010-08/30/content_195039.htm

5 雲南教育廳否認「守貞」入教材僅為教師用書—責任編輯熊旭·人民網（2012-09-25）：<http://edu.people.com.cn/GB/12613682.html>

礎，向全體國家公民，向世界公民不斷延伸，必須建立健全『三生教育』的體制和機制，促進『三生教育』的制度化。」據此，雲南省教育廳專門成立了處級單位的「雲南省『三生教育』促進指導委員會」，野心不小。

此次性教育的學術大會上，本人本來想就「三生教育」前去「踢館」的，擬定的大會發言的主題也在於此，但是與會之後才發現，我的主題發言被大會未經問我本人知曉就修改為「社會突發事件中的性教育」，於是我臨時主講了去年5月13日南京的《揚子晚報》歪曲報導我之後社會反響很大，進而開設微博替自己辯護，並創用了「微博性學（microblog sexology）講堂」的事件及其進展⁶。

翻閱了《生命 生存 生活》13本系列讀本，通盤涉及到性教育的內容初略估計不會超過5%。如果撇開其宗教理念，僅僅從世俗角度講人生也是很好的，但是，這種融入了基督教右翼教規的教育模式絕對不是性教育，如果一定要擠進我們的性教育行列，只能定義為反性教育。

二、性系統的概念及其政治與文化的意義

人類的性活動並不僅僅牽涉到生殖器官，它涉及到視覺器、觸覺器（皮膚和黏膜）、聽覺器和嗅覺器，而這些感覺器的感覺唯有傳到人的大腦以後才能被整合成性的知覺。凡是與性活動有關的器官都可以概括到性系統的範疇。

醫學博士、性治療專家裡夫(Harold I. Lief)於1971年在為大型醫學教科書《西氏內科學》第13版撰寫的「性的醫學方面」一章裡提出了「性系統」(sex system)的概念，從系統論角度表述了有關「性」的各種成分和層次。同年，精神病學家和性學家格拉伯爾(Benjamin Graber)在耶路撒冷召開的第5屆世界性學大會上報告了他的「性系統」概念，

6 見：彭曉輝的主要四個實名微博：

- (1) 網易微博：<http://t.163.com/microsexology>
- (2) 新浪微博：<http://weibo.com/pxhmicrosexology>
- (3) 騰訊微博：<http://t.qq.com/pxh254812295>
- (4) 搜狐微博：<http://t.sohu.com/home>

認為性系統就像人體中其它系統一樣是一個獨立的系統。其基本概念是：性系統是一個以皮膚黏膜為終末器官，以腦為中樞的功能系統。

許多學者的研究成果表明，性活動並不僅僅牽涉到生殖系統的那些器官，它涉及到了我們的視覺器、觸覺器（皮膚和黏膜）、聽覺器和嗅覺器，而這些感覺器的感覺唯有傳到人的大腦以後，才能被整合成性的知覺（從生理層面的性刺激、神經衝動的傳遞、經過各級神經中樞的整合，轉化為達到心理層面的感知）。所以，我們完全有根據說，性活動有它自己的一個獨立的功能系統，這個系統除生殖系統的那些器官以外，還有包括非生殖系統的一些器官。

這個系統我們稱作性系統，即凡是與性活動有關的器官都可以概括到性系統的範疇。當今性科學發展證明：人類的性的中心不是生殖器，尤其不是男性的生殖器；而是以大腦為中心，以皮膚和黏膜為終末器官的功能系統。英國性心理學家靄理士在上世紀30年代就說過：「性是一個通體的現象，我們說一個人渾身是性，也不為過；一個人的性的素質是融貫他全部素質的一部分，分不開的。」性系統不僅只是一個生物學上的概念，而且也是一個政治學、心理學、社會學和文化上的概念。

性系統的概念將從根本上破除帶有性別歧視的以生殖器或直截了當地說——以陰莖為中心的傳統性觀念。這個性觀念是自有文字記載以來的男權社會得以確立的基礎。這一概念的意義在於它從根本上能夠否定男性的「陰莖優越」和女性的「陰莖羨慕」，為男女平等在生物學、乃至於政治學、心理學、社會學和文化方面找到基本的理論根據。將來的男女平等和性多數與性少數的平等社會必定是建立在性系統的根基之上。

從這個概念出發，從人的性行為層面分析，我們對性有了更深層次的認識：性是發生在兩耳之間的，而不是發生在兩腿之間的外部性器官，外部性器官僅僅是性系統的效應器；考慮到性不像食一樣，需要他人的相互協助，那麼，補充為，性不僅是發生在兩耳之間的，而且是發生在男女之間的；再考慮到同性戀的自然現象，再修正為，性是發生在人際之間的；如果還要考慮極少數的性行為偏好，需要進一

步定義，性還可能是發生在與他人身體非外部性器官的局部或非生命體之間的，甚至還要說到底，性在極端的情況下，也是發生在人與動物之間的。

三、性及性資源的政治層面的思考

其實，以筆者的觀點，中國大陸的性教育缺陷很多。另舉例來說：2008年上半年，武漢工業大學針對大學生開展了一門避孕知識課，結果在他們大學裡像捅了馬蜂窩，討論得熱鬧異常，說教女生避孕知識難道是鼓勵她發生性行為嗎？於是媒體採訪報導，要不要給大學女生開展避孕知識的教育？當年學年的上學期，選修筆者的《性科學概論》課程的三位同學，他們是校報的編輯記者，來找筆者：「彭老師，出了好可笑的事情！」我說，出了什麼好可笑的事情？他們於是就講給我聽，原來他們帶著憂心的心情在思考：為什麼給大學女生開展避孕知識的教育會導致軒然大波？

那麼，讓筆者來分析分析：我們學校的性的學科性質的教育（sexuality education）是涉及到人類的可持續性發展的教育，筆者在課堂上也跟大家說，馬克思、恩格斯只研究了一個問題：生產力作為人類發展的動力促進了社會發展的問題。恩格斯著的《家庭、私有制和國家的起源》這本專著闡述了兩種基本生產，一種是生活資料的生產，一種是人自身的生產，馬恩學說提出了生產力和生產關係的問題，這是政治經濟學的一個經典的原理，中國大陸的大學生幾乎都學過。

筆者認為人類社會的發展就像一架馬車，馬車的輪子有兩個，一個輪子就是代表生產力，而另一個輪子代表的就是性(sexuality)，是這兩個輪子在推動人類社會的發展。恩格斯只闡述了一點，他只研究了一個「輪子」——生產力的問題，他沒有往下延伸研究另一個「輪子」的動力問題——人類的性。我推測是因為他的生命的有限性沒有辦法展開，如果他活得長一點，我相信以恩格斯的學識，他是能夠投射到這個領域的。所以，筆者的觀點是：推動人類社會發展的另一個輪子是什麼？那就是性(sexuality)。不相信的話，可以考察一下整個人

類發展史，看看人類社會是怎麼樣的發展軌跡，筆者越來越認識到了這一點。

筆者要表達的是，如果從客體的角度，或者說從配置的角度看，性也是一種資源，不妨創用一個術語——性資源(sexuality resource)。那麼，先要解決資源的定義問題。廣義看：資源是一切可被人類開發和利用的客觀存在⁷。2008春季，筆者應邀去廣州的《人之初》雜誌社做客，與雜誌社社長董玉整教授、總編黃效德女士、副總編雷靜波女士以及部分員工首次主動提出了這個術語，並作了非正式的交流。後來董玉整社長在世界人口日(7月11日)前夕接受廣州《羊城晚報》的採訪，談到過這個術語，並有了他本人的詮釋⁸。筆者認為，性資源(sexuality resource)即個人作為有性的生命體及其涉性的行為表達被動地被社會分配、佔有或轉讓的客體。性資源對應於性資本(sexuality capital)⁹，這兩個概念就像一枚硬幣的兩面。

性資源的社會分配方面，自從有了私有制以來，不僅過去就沒有公平過，而且現在依然不公平。權貴階層憑藉佔有的生活資料和權勢，在性資源的佔有方面始終處於強勢的地位。可是，性資源是有限的，因為，像生活資料一樣，性資源從某種程度上也被「私有化」了，一旦被人佔有，他人不得染指。而且權貴階層像佔有生活資料一樣，過多地或者優先地佔有了性資源。在男權主導的社會，女性作為性資源由男性掌管著分配；或者說女性對男性的依附性(dependency)¹⁰，決定著她們作為性資本(sexuality capital)在男權社會趨向上層階層的流動性。這樣一來，就會導致社會各個階層之間性資源配置的不公。不公就會導致社會衝突。那麼，怎樣解決這種性資源配置的不公的矛盾衝突呢？權貴階層肯定不會讓出他們的既得利益，

7 [英]蒙德爾原著，《經濟學解說》，胡代光主譯，北京：經濟科學出版社，2000

8 忠言，〈性資源「分配不公」現象探秘〉，敏思博客—忠言博客：http://blog.stnn.cc/zhongy/Efp_Bl_1002374172.aspx (2010-05-09)

9 裴諭新，〈上海、香港和墨爾本性活躍女性深度調查報告〉，《性資本》，2008，[J. 華人性研究(紙質版)，2008.1(1)：76~81；華人性研究(電子版)，2008.1(1)：82~87

10 歐文 J. 黑伯樂，〈性健康網路教程—人類的性行為—被禁止的性行為與性暴力—賈滄—歷史記載〉，彭曉輝譯，阮芳賦審校，赫西非爾德性學資料庫—性健康網路教程，網址：E:\Mhas-cnu\MHASHP\ECE6\html\historical_note_2.html (2012-09-10)

緩解的閥門就得打造出來，那就是高舉起來的「倫理道德」。打造這個緩解性資源配置不公的「閥門」的方式之一，就是讓普通的大眾要「克己復禮」，要克制自己的需求。因而，婚前守貞的旗幟就被歷代的「主流階層(處於統治地位的即得政治利益集團和宗教的上層)」高地舉了起來。

四、西方「婚前守貞教育」與東方封建專制嫁接的危害

浙江大學開展的「婚前守貞教育」活動和雲南省教育廳所主導的「三生教育」是需要商榷的，甚至是要加以反對的。我和那位主持教育活動的老師不認識，我與雲南省教育廳前廳長羅崇民無個人的厲害衝突，這裡僅僅就事論事。「婚前守貞教育」怎麼來的呢？其中的一個來源請大家看這個圖片(見下圖)，這叫貞潔卡(**Abstinence Till Marriage**)¹¹，筆者把這個貞潔卡的內容翻譯成了中文：「婚前節欲：我向上帝、向我自己、向我的家人、向我的未來配偶和向我的未來孩子承諾，依照上帝的旨意過一種純潔的生活，直到進入神聖而又崇高的婚姻為止」。這個卡片是美國天主教會每年在「貞潔日」上發給年輕人的，中間是簽名的位置。在西方，貞潔是一個宗教戒律。筆者並不反對任何宗教，本身不信奉任何宗教，無黨無派，但是，一旦加入了一個黨派或宗教，或者帶著某種的功利目的，一個人的思想觀念，或多或少就會打上一個黨派或宗派的意識形態烙印，他的學術研究可能就不那麼公正了，會有一定程度的傾向性。



◀ 這個小卡片由美國佛羅裡州達州邁阿密羅馬天主教大主教管區向青少年在一年一度的「純潔日」上發放，它類似銀行信用卡大小，持有者可以在上面簽名。

圖 貞潔卡：「婚前節欲」

¹¹ 歐文 J. 黑伯樂，〈性健康網路教程〉，彭曉輝譯，阮芳賦審校，赫西菲爾德性學資料庫，網址：<http://www.2.hu-berlin.de/sexology/ECC4/html/abstinence.html>(2012-09-20)

目前中國大陸，總體來看，基督教也好，天主教也好，佛教也好，就是這些共存的價值觀各自也有差異。我們如果沒有自由的、民主的社會文化環境和制度，而僅僅把這個守貞的價值理念拿進來，恰好和我們封建的貞操文化「不謀而合」了。貞操文化本來就是男性霸權的產物，也是私有制的怪胎，主要是針對婦女的，本來就是不公的：「餓死是小，失節事大」——寧可讓婦女去死，也要讓她們保持貞操，這是何等地反人性，甚至是反人類的。在長久以來宣揚這種「貞操(其實質就是性資源配置不公的克己復禮)」的文化環境下，「處女膜情節」在現代的男性身上仍然有啊。可是，矛盾的是，某些男人可以跟這個發生性行為，跟那個發生性行為，但是就不允許將來的妻子不是處女。

如果僅僅用「婚前守貞教育」來開展我們的性教育(其實並不是真正意義上的性教育)，那麼，它會強化這種封建的專制文化。封建貞操觀害死了多少人？如果到中國大陸的安徽歙縣去看一看。有多少貞節牌坊擺在那裡，就知分曉。為什麼那裡貞潔牌坊多？因為，歷史上安徽人外出經商多，加之年年戰亂和饑饉，「留守女人」和寡婦多，封建專制政府獎勵的烈女就多。

五、「婚前守貞教育」非人道性與反現代公民意識文化分析

1950年5月1日之前中國歷史上從來沒有實行過一夫一妻制，一夫一妻制是外來文化，是西化影響的結果。1949年之後的《婚姻法》才規定一夫一妻，在此之前只要有錢有勢，可以有三妻四妾。所以，舊時，我們中華養生文化有一種說法叫「禦而不泄」，從醫學生理上來看，「禦而不泄」能夠保健完全是假的，但它有社會效能的，在那個時候，在調解家庭的婚姻關係來講是有作用的。試想：三妻四妾，家裡有幾個老婆？一妻多妾，一個丈夫和一個妻子發生性行為，一下子泄了，那，其他人怎麼辦？解決不了就會爭風吃醋，就會打架，家裡鬧得雞飛狗跳的，你還去做生意、還去做官？什麼都做不成了。所以，「禦而不泄」的養生理念不具有真實的生理上的作用，但在那個

時候卻具有真實的社會關係的調節作用。

筆者認為，在現有的封建文化如此猖獗的情況下，在不具備個人天賦的自由的政治權利的情況下，在民主相對有限的情況下，如果我們不加以思考、不加以選擇、不加以改造就把貞操觀通過教育來強化，這違背了我們中國文化發展和政治制度變革方向的需要。當然，貞操觀在西方的文化裡可能有它存在的價值，美國至少有兩個流派：節欲教育(abstinence education)和全面的性教育(comprehensive sexual education)，當然各說各有理，我們暫且不說誰對誰錯的評論，這種教育也許在它的宗教文化理念裡有它的存在需要，是他們社會所需要的。再說，即使西方國家實行這樣的教育，也沒必要為其擔心，因為，有民主制度加以權衡。如果我們不加以思考，不加以改造，就把它拿過來，這是很成問題的，因為在現時的中國大陸社會沒有成熟的民主政治文化加以制約。

另外，什麼叫婚前婚後？如果一個80歲的人一輩子沒有結婚，發生了無數次的性行為，你還指責他：「你發生了多少婚前性行為？」可笑嗎？可笑。什麼叫結婚？按照性學角度來講，兩個成年人達到自主意願，相互愉悅發生性行為的那一刻就叫結婚。所謂婚姻是什麼？婚姻是一種契約關係，自古以降，很多道德衛道士把婚姻描述得天花亂墜，崇高得不得了！其實，婚姻就是一個契約、一個合同，規範了各自的權利和義務。如果兩人愛得要活要死，一輩子不拿結婚證，不舉行宗教或世俗的婚禮，照樣可以廝守終身；兩人不相愛了，就是有結婚契約在這裡也不起作用。什麼叫婚姻？什麼叫婚前婚後？本身就不是一個嚴謹的概念。

所以，禁止現代的結婚年齡普遍延後的這些年輕人在婚前發生性行為，筆者認為一定程度上是不人道的。筆者在自己的《性科學概論》課堂上給大學生說：現在法律政策允許大學生結婚了，你們要發生性行為，為什麼不把結婚證領了？有女生回答：「我們正是認為婚姻是神聖的殿堂，我們才不會輕易邁入。」她不願意邁入這個神聖的殿堂，因為進去以後就要負一定的責任，……等等，他們現在需要性，但是暫時不要婚姻的契約，怎麼辦？這些問題都擺在這裡。記得

早十好幾年，上海有一所大學，由於一對戀人大學生發生了婚前性行為，被該所大學處分，倆人就殉情自殺了，其他的大學生抬起遺體在校園遊行。這樣的悲劇，難道還要一代一代地演繹下去嗎？！

再之，農業化社會，賈寶玉和林黛玉（對比歐洲的羅密歐和茱麗葉）的戀情都發生在青春期14、15歲，儘管那時的婚姻是父母之命，媒妁之言，青年人自己沒有自主的權力，但是我們為什麼不說他們那個時候是在早戀呢？為什麼到了現代工業化社會，我們的青年人結婚年齡在延後，發育年齡在提前，他們的營養好，身體好，有生理需要，到了生理心理都已經成熟的情況下，還禁止發生性行為，說他是不道德呢？既往和現實的情形是，帶著功利性的目的，說要把青年人培養成一個什麼什麼樣的人，那麼，他們是某些目的的工具嗎？要把他們作為一個工具來製造？筆者覺得這不是以人為本的原則。社會的每一成員都是公民，都是有個人的自主意識，他們不是「一顆顆螺絲釘」！也不是「哪裡需要哪裡搬的一塊塊磚」。我們要尊重每一個人的人格，要尊重每一個人的存在，尊重每一個人的權利。這，才是現代公民意識所應該主導的教育方向。

六、性權的主張 PK 「婚前守貞教育」：鹿死誰手？

於是，性權(sexual rights)就擺在了我們面前，它是如何的重要，許多文獻都做了高度的概括¹²。中國大陸已經簽署了人權的法案，這是屬於世界公認的一個法案，人權是普世的價值觀。在性權(sexual rights)方面我們不知道剝奪了多少人的權利，性教育權就被剝奪了，我們每一個人一生中間要學什麼東西，不學什麼東西，有人給我們做出了規定，我個人認為這不利於國民的發展。我們不但要學求生的技能，參與物質生產的技能，還要提高自我素養、培養自己人格的知識能力，性學、性教育就可以達成自己的人格的健康，這是從小開始就必須的。但是，自古以來，中國的教育從基礎教育開始就剝奪了青年

¹² 世界衛生組織(WHO)世界性學會區域磋商會議紀要專家小組起草. 彭曉輝譯，吳敏倫審校. 赫西非爾德性學資料庫-性健康促進行動方案：區域磋商會議紀要：<http://www2.hu-berlin.de/sexology/CH/PSHC/PSH-CH/05APENDIX01.html>(2012-09-20)

人的這種權利，這是不應該的。如今，開始有一些性教育「苗頭」了，就有人出來招搖了，還打著關心「下一代」的旗號，以自以為道德高尚自居，要進行這種貽害無窮的「教育」！？

農業化社會裡，結婚年齡早，規定在婚前不能發生性行為還有一定的可行性，因為大多數人的性生理都還沒成熟呢！更何況，那時沒有可靠的避孕手段，只要發生了實質性的性行為就有可能會未婚懷孕。因為，總體上看，女性不掌握生活資料，得依靠男人生活，但是她在婚前都已經有孩子了，誰還要？這是很大的社會問題，更有甚者，那時，如果要流產，幾乎冒生命危險。現在有有效的避孕措施，如果普及避孕知識，估計至少95%都可以避免懷孕；哪怕是意外懷孕，也可以採用流產手術，這個手術在現代醫學的技術條件下，嚴格來講，不會危及生命，是比較安全的。我們從整個的維護個人的權利，維持我們社會政治文明的發展，維持每個人自主的權利與這種教育所帶來的文化倒退進行比較，孰輕孰重？一目了然！

我們現在為什麼還在固守青年人結婚之前不能發生性行為？這還是一個經濟問題。我到瑞典去考察才明白，瑞典的高中生90%都發生過性行為，但是他們非婚的意外懷孕機率比我們低得多。他們有保障體系，從幼稚園開始就有性教育，有遍及全國的青年診所，我在青年診所實習過，檢查全免費，還進行社區的性教育輔導。另外，他們生孩子靠社會福利養，讀書全免費，拿到學分，就有相應的福利補貼，可以租房子，可以維持最基本的生活。只要滿了18歲，完全可以不要父母親養活，在福利補貼制度下，一邊讀書，一邊養孩子，還一邊可以掙錢。儘管不是富裕的生活，但還是比較體面。

中國大陸反對婚前性行為，反對「早婚」，反對非婚生孩子的這一方面為什麼越來越自我？越來越不近人情？是因為我們的社會分配體制的缺陷，社會福利保障體系尚未健全。如果我們的社會保障體系和瑞典是一樣的，即使是「未婚（未領取結婚證）」的大學生，也可以一邊奶孩子一邊讀大學，學生在校期間，即使養了孩子，也不需要祖輩來撫養，有福利給他們養。中國大陸的福利制度達不到這個程度，所以就要用「軟措施(所謂的倫理道德)」來控制，那就是宣導一

個所謂的主流價值觀。其實，這也是我們經濟不發達的一個體現。那麼，發生「非婚的性行為」的同時，不生孩子總可以了吧！這，並不涉及到需要福利保障的問題，並不損害任何人實際利益。另外，社會福利方面，客觀地說，我們政府還缺位元，公共產品服務確實設計得不合理。我們需要考慮這個問題，需要保障社會體系，其中就有大學生的婚姻保障、甚至是生孩子的保障問題。

中國大陸的《婚姻法》規定女20周歲，男22周歲，就可以結婚，這部《婚姻法》規定的結婚的法定年齡是世界上最高的。到了20周歲、22周歲發生性行為還要哪一個人批准啊？如果一定要規定非得領取結婚證了才可以發生性行為，這不是明顯違背《婚姻法》的嗎？因為，《婚姻法》規定不准干涉婚姻自由，不把領取結婚證作為結婚的標誌，也是個人的自由。我們分析這些原因才是真正的以人為本，而不是抱著某一種教條，不顧我們廣大的青年人的一種現實需要去唱高調。我們的這些「過來人」在幹嘛？拿著高工資，掌握著這權力，那權力，有些人還有三妻四妾，有「二奶」、有「二爺」，而我們年輕人連談個戀愛，連戀人之間牽牽手，還要干涉。2008年4月份華南某師範大學有一個處分，網上傳出來了：傍晚，組織一幫人，像「鬼子」進村似的，在校園裡到處搜尋，拿著長電棒去照，看誰在發生親密舉止，抓住了以後就報給他們的輔導員，然後報到院裡。這就侵犯了人家私權利了，而且很可笑，女生拉著男生的手也算一條違反了紀律。這些都值得我們思考。要知道，現代的文明社會，公權力不是空前無限膨脹的時候，而是空前收縮的時候。

「婚前守貞教育」客觀上強化封建的專制文化體系，在政治上是錯誤的。無論從哪個角度看，不應該實施。當然，有人執意要實施，我們只能不斷地吶喊，寄希望這些人能夠覺悟！我們這些學者們並不會也沒能力採取一種強制性的措施去阻止它。我們不贊成它，並不一定就要粗暴地對待它，我們和他們說理，要堅持我們的立場和觀點。也許，現時的社會，會有人願意固守婚前不發生性行為，也未嘗不可，那是他們自己的權力和權利，他人也不得干涉，而我們專業人員也可以告知他們技巧，如何避免戀愛期間不要發生性行為。即使是這

樣，也不是基於「婚前守貞」的教條使然，而是尊重個人自主的原則。尤其對於未成年人的這種堅守，這也是我們所希望的。問題是有些成年的青年人堅守不了，或者不願意堅守，那麼，讓我們尊重他們的決定好了。如果我們整個文化採取這種價值理念，筆者相信對社會整體的政治文明的發展是莫無裨益的。

青年人合法婚齡以後，在安全的情況下，為什麼自己不能決定自己的行為？筆者就此提出這麼樣的吶喊：「兩岸猿聲啼不住，輕舟已過萬重山。」不正說明了時代的變遷所帶來的世事人情的變故嗎？性教育不應該是「性禁忌教育」，不應該是專制的教育，不應該是工具化的教育，而是在充分關注社會性秩序的前提下，要著重關心社會每一個社會成員的性權(sexual rights)。我們的時代已經進步到了什麼程度？在這個進步的社會文化環境下，還有這麼大的陰影存在，這是我們感到擔憂的問題。所以，可以說：「婚前守貞教育」是一個「出於良好的意願（是否真正有道德良好的願望，對於一些政客們、一些投機者的所作所為，還是令人懷疑的）」，在冠冕堂皇的旗幟掩蓋下剝奪個人性權(sexual rights)的手段，應該被掃進歷史的垃圾堆裡去了！

驚弓社會

主持人：王蘋（台灣性別人權協會）

特約討論人：蔡育林（2012年台鐵火車臥策劃）

高臣佑（我朋友的劇團）

曹媯渝（我朋友的劇團）

陳俞容（台灣性別人權協會）

王顥中（苦勞網記者）

王 蘋：

下午好，很高興各位繼續維持看起來很旺盛的活力到這一場我覺得會非常熱烈但也讓我非常焦慮的「驚弓社會」座談。焦慮，是在於我們的時間很緊，可是大家看到我們台上這個陣仗，這一排講者如果按照之前一些主講者的示範，我們今天就不用回家了。不過我剛剛已經非常認真的與每一位主講者溝通，他們會非常的約束自己，計時的鈴聲也會非常響亮的響起。

說真的，在台灣的每個人都很熟悉我們社會充滿綜藝的可能，常常會爆出一些事情，我們大概都知道會引起怎樣的社會關注，會引發怎樣的社會效應。確實今天在現場也會展示給大家看到，曾經引發的某些社會效應對於當事人跟各位做為關注的觀看者或是主體本身帶來什麼樣的影響，我們也希望做一些分析，希望今天都可以很完善的表達出來。好，我們第一位請了大家也許熟悉也許不熟悉的、曾經在台灣喧騰一時的台鐵火車臥事件策劃「主謀」蔡先生，歡迎蔡育林。

蔡育林：

大家好，我是蔡育林，因為我沒有準備幻燈片，燈光很亮，所以大家也可以藉這個機會看看我是什麼樣的妖魔鬼怪。這個會議的主題是討論我們的道德保守與道德進步，現在就這個部分我們來進行一個思想激盪。我想請問在座的各位，什麼叫做道德？道德，指的是衡量行為正當與否的觀念，是非、對錯、善惡的判定。當然不同的對錯標準

來自於不同族群，譬如我們講偷竊，在台灣你偷東西被抓到要被判刑，但是如果我們換一個空間換到沙烏地阿拉伯，你在那邊如果偷竊被抓到，手就要砍掉，這就是文化與認定的問題。當「大多數人」都同意遵守這樣的規範，默契也因此產生，我們就可以說清楚這是我們的道德規範；也就是說，道德規範始終來自於「主流認定」。

現在問題來了，當多數人所制定的道德規範出了錯，怎麼辦？我們沿用了千百年的道德規範都錯了，怎麼辦？我們怎麼判定什麼是對？什麼是錯？回歸到原點，火車趴一案當時轟動全台，當時媒體每一家都像毒蛇猛獸一樣窮追猛咬，只有少部分媒體出來為我們講句公道話，說這是合法的、合理的事情。但是我們都知道反辯的音量不會超過主流的力量，所以民眾還是成功的被媒體引爆了厭惡的情緒，把火車趴裡面的人都歸為異端，覺得他們好噁心。

我舉個例子。當時發出聲討的保守團體很多，這些主流團體認為「群交」是異端，因此必須要聲討，他們甚至說不僅要把我們這些人抓起來判刑，還要加重刑罰。為什麼呢？因為有社會示範的效果。你如果不把這種人抓起來判刑，就沒辦法給社會一個示範的震撼。如果你問他們為什麼？為什麼他們要這樣做？為什麼我要被這樣的團體提出聲討？他們可能會告訴你：「我們有聽到上帝的聲音，我們要出來正法，要討伐這些妖邪，這些邪魔歪道的人，好讓大家知道這種行為是錯的。」但是我要告訴大家，他們的理論根本是錯的。根據聖經的記載，人類不能直視上帝的容貌，因為上帝是全知全能的，當你雙眼看著上帝的時候，你的雙眼會因為強光的刺激而焚燒，進而整個人都焚燒起來。同樣的，你也不能聽到上帝的聲音，因為聽到上帝的聲音，你就會骨膜流血、七孔流血而死，因為上帝的威力太大了。也就是說，人類是無法直接聽見跟看見上帝的。那麼這些人聽到的聲音是上帝的聲音嗎？還是魔鬼誘惑他們的聲音？還是根本是他們自己捏造出來的利用上帝的名號來討伐異端？我不知道。主耶穌教導要愛你的敵人，可是你愛我嗎？你不愛我，你恨我，你希望我被抓起來、判重刑，達到社會審判效果。佛祖也說眾生平等，那麼你平等對待我們了嗎？你也沒有，你認為一男一女的性行為比較高級，群交者比較低級，所

以高級道德就可以制裁低級群交嗎？那高級跟低級怎麼判定？佛祖有告訴你群交的人比較低級嗎？不，佛祖告訴你的，是眾生平等，佛祖沒有叫你去挑起族群爭端，但是這些保守團體不斷假傳旨意，對自己看不慣的人事物進行討伐。

我講個最簡單的例子。同性戀可不可以結婚？我個人認為兩個相愛的人沒有什麼道理不能在一起，況且我看不出來同性戀結婚有什麼樣的壞處，我看到的只有好處。如果同性戀結婚，將來沒有小孩，也許就可以帶領起一波領養潮，那些孤苦無依的孤兒就有了歸屬，在成長中還能學習怎樣尊重不同的族群，這沒有什麼不好。況且現在是人口爆炸的時代，同性戀不會增加人口，就某種程度而言，同性戀還可以解決人口問題，這是我的看法。但是這些保守團體同意了嗎？請注意到我用「同意」這個字，一對相愛的情侶想要結婚，需要社會大眾的同意，如果大眾不同意，那這對情人是不是就要抑鬱到死？兩個相愛的人想要結婚，關社會大眾什麼事？難道這個國家要逼你終生打手槍？根據行政院人事局 100 年的統計，人口比例失衡嚴重，平均十個男生才配六個女生，也就是十個男生當中有四個人註定討不到老婆或交不到女朋友。我們先不說這個數據沒考慮到同性戀的存在，就算天下男人都是異性戀，如果要遵從傳統的倫理道德，難道就要泯滅自己的性慾嗎？台灣的法律規定性交易必須在專區以內才不算違法，專區之內嫖娼皆不罰，專區之外嫖娼皆罰，問題是，到現在我們都還沒弄出一個專區，這樣子的法律根本形同虛設，這些男生也沒辦法去嫖娼，因為現在沒有專區，要嫖就會觸犯刑法。那麼請問各位願意不願意立志當一世處男？順便提醒一下，現在已經沒有殭屍，你就算留著童子尿也派不上用場。所以我才說，這樣的社會、這樣的團體、這樣的道德規範，他們是在逼你打手槍，因為你不打手槍就無法解決你的性慾問題。性慾跟食慾一樣，都是實實在在的需求問題，但我們允許吃飯，卻不允許正視你的情慾問題，就連打手槍，這些團體也不讓你痛痛快快的打，還認為自慰是淫穢的。現在找不到女朋友，也不能看 A 片，然後打手槍也是淫穢的，那請問男人是要自我閹割嗎？

這些人甚至希望你連想都不要去想這樣的事情，可是講真的，我只

是凡人，我不是什麼高僧，也不是教宗，我有我本身的性慾問題，我必須要面對。這些團體他們像是一隻無形的手，伸進你的褲襠，捏住你的屌，堵住你的屎，他們就是不要讓你舒服暢快。我實在感到很好奇，我到底得罪了這些人什麼，他們要這樣對待我們？這個也不行，那個也不行，這些團體為什麼這樣保守呢？我可以直接把答案告訴大家，因為這些團體基本上就是兩個字：「無知」。因為無知而感到空虛——答案就是那麼簡單。這些保守團體希望藉由聚在一起的團體凝聚力，再加上站在神明這一方的正確性，譬如說我是基督教會的，或是某某佛教團體的，然後我的所作所為在這些宗教色彩的襯托之下就有了一定的合理性。比方說我們在火車上開趴，這些保守團體呼籲要將火車上的參與者繩之以法。問題是：火車上所發生的一切並沒有與台灣的法令相衝突。大家都說火車是公共空間，可是我承租的這節附掛車廂是客廳車廂，它從來就不是公共空間，它是專門出租給私人 and 團體使用的，除了承租這一節車廂的人，其他的人根本不能自由進出，我租的這個空間就是屬於我的，也就是說，客廳車廂根本不是一個公共空間。在我們活動的過程當中，全程都沒有人把車窗簾拉起來，因此也不可能外面的人看到裡面的活動。有些報紙說有拉開，但是我跟你講，報紙看看就好，不要太相信。

針對女主角未成年這部分，根據台灣法律規定，合意性交的年齡為十六歲，火車案的女主角真實年齡是十七歲半，因此沒有不合法的地方。大家都知道，當初我在組成這個活動時，我在網路上 PO 了一個文，你要，就來報名。今天如果有個女孩子跑過來找我報名，說：「大哥，我今年十七歲半了，我想要參加這樣的活動。」請問我有沒有權力拒絕她？否定她的性自主權？我是沒有權力拒絕她的，既然如此，一切合法，那為什麼這些團體還是要跳出來對活動參與者大肆撻伐呢？我剛剛說過，因為這些團體無知嘛！他們感到非常恐懼，所以他們跳出來剷除異己，即使現在案情已經明朗化，大家有可能漸漸知道我是無罪的，這些團體還是希望我能夠被判刑，以達到社會示範效果。我講得刻薄一點，這些團體可能是怕自己的老公、小孩有樣學樣，自己又不願意與時俱進、學習新知，只好用這種懲罰的方式來揚威理

念。這已經不只是衛道人士，簡直就是法西斯。

這些團體無知，可是當時連立法委員也跟著起鬨說要限制火車客廳車廂的出租，立委葉宜津還說：「萬一有人在火車上放炸彈怎麼辦？」哇！這個言論真的是太爆炸了！我如果是炸彈客，我想要引起爆炸，我有需要特地去承租一節車廂來放炸彈嗎？那我對你們這些普羅大眾也太好了，還怕炸到太多人，所以我租了一節車廂在有限的空間裡炸。請注意，這樣的言論是一個立法委員講出來的，大家以後投票要小心啦！說穿了，這些人只是想要引起民眾的恐慌，然後利用你的恐慌心態去左右言論、去操弄你們來達到自己想要的效果。明知道這個人沒有罪，但是為了社會示範效果，所以還是把他起訴吧！仔細想想，這真的是非常噁心的事情——為了訴求自己的理念，不惜將我們起訴，為了達到目的，可以做這樣子的事情，然後整個司法機關也隨之起舞，在明明知道我無罪的狀況之下還是弄了「圖利罪」將我起訴。每位參加活動的費用才八百塊，包含我自己也出了八百塊，我是要圖什麼利？順便跟大家講一個事實，就是法官那邊的卷宗並不完整，檢察官在上呈卷宗的時候有一些可以證明我是無罪的東西都已經被抽下來了，這是我在法庭上的實際情形。

今天為什麼我會坐在這邊？因為這個火車案真的是太妙了，我們可以從火車案一清二楚的看到所有的現象：這些威權團體是怎樣用自己的影響力去左右司法，媒體又是怎樣在炒作新聞，檢察官單位又是怎樣被媒體牽著走，檢警又是怎樣洩漏資料和參與者名單給媒體，立法委員是怎樣在操作，名嘴又是怎樣在評論這件事情——這些你通通可以在觀察火車案的時候一次得到滿足。我想說，這些人這樣胡來，說是為台灣好，可是我看到的不是這樣，這些團體的所作所為並沒有讓台灣變得更好！他們什麼都要管！同性戀結婚要管，民眾參加群交要管，拍不拍 A 片還是要管。這些保守團體沒有讓台灣變得更好，他們只是不斷製造對立、製造仇恨、製造族群歧視，他們居然還敢說是奉著上帝的名字！這是真正的褻瀆！

一個真正和諧的社會並不是由操弄或仇恨來組成的，一個安和祥寧的社會也不是藉由互相攻擊的語言所建構的。如果台灣真正想要進步

，我們就必須學會尊重不同族群；如果台灣真正想要進步，我們就必須放下一切成見，停止製造對立、製造仇恨，我們才能真正看見未來。我在這邊懇請大家，你要有獨立思考能力，獨立去思考事情的前因後果，不要靠別人給你答案，不要聽電視上的名嘴在講什麼然後你就跟著學誰在那邊講什麼，你也不要聽媒體的聳動言論，甚至你也不要聽我現在在這邊講的這一切。你自己去思考，你自己去想、自己去判斷，真理離你們沒有很遠，我相信你們會找到答案，謝謝。

王 贛：

真不愧是火車趴的主謀、策畫人！時間抓得剛剛好，發言時間一到就能下車，太完美了！接下來的兩位年輕朋友我一起稍微小小介紹。他們來自一個表演團體叫做「我朋友的劇團」，之前他們辦了一個叫做「火車趴不趴」的戲劇表演，在三個不同的空間重現火車趴的劇情，有在公車上的，有在火車上的，也有在旅館的。我有幸參加了其中一場，現場也有別人去，這兩位就是男、女主角。我們先請在裡面擔任女主角的曹鎂淪來為我們發言，我們歡迎她。

曹鎂淪：

大家好，在場大部分的人都沒有看過我們當時演出，對不對？好，那我就稍微簡單的介紹一下。今年六月，我們的導演韓凱真邀請我們來跟她一起做藝穗節的演出，大家都知道藝穗節吧？就是文化局每年舉辦的活動。老實說，那個時候我根本不知道要演什麼，我只聽說我們除了在藝穗節提供的西門町寶格利旅館頂樓場地之外還會搞一個節外生枝，要到火車、公車上去演出。當時我想，哇！真是太酷了！我一口就答應了，結果到了第一次排練之後我才知道要演什麼，其實有點心虛，但是知道之後我就更開心，因為真的是太好玩了。

老實說，我覺得我是一個還蠻幸運的人，因為我從事劇場工作，大學的時候誤打誤撞進了戲劇系，然後也誤打誤撞念到研究所畢業，真的是很誤打誤撞，怎麼會畢業！然後就一直在從事劇場藝術做表演工作，我覺得它是上天給我的禮物，因為我對於身邊人告訴我的很多道德的事情，我都是非常不認同的，我完全不能理解為什麼我身邊的人會有那些道德的想法。做了藝術工作之後，因為在這個領域裡面沒有

所謂的對錯，也沒有所謂的可不可以，也沒有所謂的標準答案，沒有做什麼一定是對的，所以在這樣的領域裡我就建立起自己的世界。我有我的道德標準，如果你要到我的世界來的話，你就是接受我這個人。我也不會去碰觸另外那些我覺得很奇怪的人的世界。下場就是，當事情牽涉到跟性慾有關的時候，我就變成一個道德淪喪或是淫亂的人，雖然有時候我並不在意被這樣看待，但有時候還是不免氣憤，我就會想，「你們是有多高尚？」所以當我知道凱真想要演出火車趴的時候，我就想：太好了！來吧！來吧！

後來我們開始按照導演給的故事框架排演。這個框架很簡單，一開始有一個主辦人，飾演主辦人的就是我身邊的高臣佑先生（當然凱真才是真正的主辦人，她才是藏鏡人）。這個主辦人也想要搞一個性愛趴，他不只想要在火車上、在公車上、還要在旅館裡，於是他就找來他的朋友，一個叫阿明的人，阿明是個主持人，因為很搞笑，所以就被請來主持，讓這個活動可以順利進行。另外也找了一個女主角小瑜，就是我演的。一開始完全是跟新聞報導的火車趴一模一樣，而且我們還很貼心的準備一些性愛道具，還有一些保險套、指險套，並且教導在場的觀眾如何使用，然後就開始玩樂，都跟新聞裡報導的一模一樣。但唯一不同的就是我們的 party 被阻止了，有一個自稱是文化局來監督的公務人員打斷了這一切。他說「你們淫穢，你們公然猥褻，你們就是不行」，他就跟我們大吵，然後我們就逼迫他，「要是你講不出我們違反哪條法律的話，那就麻煩你下車，我們就要繼續演」。他就大聲說要找警察來，這個時候柚子哥（旁邊這位高臣佑）就發瘋了，想要揍他，但是我們當然會阻止啊！所以阿明和我就趕快拉住柚子說，「不行！不行！柚子哥，因為整車、整旅館的人都要看演出」。

其實，演員就是犯賤，如果他們發現觀眾看起來很無助的時候就會想趕快繼續演下去，所以阿明和我就跟那位公務人員說，「那不然這樣子，我們演別的好不好？」公務人員就撂話說，「好！如果你們再違法，我就馬上出來阻止你們。」我們就說好，然後我們就演一個荒謬小故事，是根據我們收集到的一些真實新聞事件，比如說在台灣檳榔西施穿內衣露肩帶就違法，可是很多女生穿比基尼上街就沒事，這

就很奇怪，我們就把故事設定在一個叫「天國」的國家，在天國除了這點很怪之外，全身不穿但露出三點還是可以用海報貼住沒有問題，但露出肩帶就被抓了；然後天國沒有畢業紀念冊，因為宅男會看著制服妹的照片打手槍；還有一個真實事件，一對父母因為拍了小嬰兒的裸體，覺得好可愛把照片傳上網，然後就被抓了，所以天國就規定不可以幫小孩拍裸體照，結果《媽媽寶貝》雜誌之類的裡面小孩都要穿尿布，不能露屁屁，女嬰也不能露兩點，反正天國就非常奇怪。

我們演完這段之後就問公務人員他覺得怎麼樣，那個公務員好像有點被我們嚇到，就說：「我其實不反對性愛，可是你們為什麼要這樣搞呢？」我們就問他，「我們是哪樣搞？我們也在抒發我們的性愛啊！」公務員就說：「可是你們這樣不正常啊！」然後就換我演的女主角小瑜爆炸了，我說：「哪有？我們哪裡不正常？那不然這樣好了，我們來玩一個小遊戲，如果你覺得這個遊戲不妥，你再打斷我們。」這個遊戲其實就類似「真心話大冒險」，參加的人都舉起三個手指頭，然後輪流講一個「我從來沒做過XXX」的事情，每件提到的事情都要跟性愛有關，比方說「我從來沒有3P過」，凡是有做過那件事情的就放下一個指頭。大家要誠實，三個手指頭都放下來的人就要分享那三件他做過的性事之一。我們的劇碼安排公務人員最後用完了那三個機會，他只好跟我們分享他在圖書館看著《六法全書》打手槍的故事，我就跟他說，「你也不太正常吧！」原則上他只好接受其實我們大家都是正常人的說法。

排練時比較困難的部分第一是吵架，因為常常吵一吵，公務員就輸了，因為公務員本身也是熱愛一些奇怪事物的人，他講不下去，戲就演不下去。第二就是玩遊戲的部分，我們一直很擔心觀眾無法跟我們分享他們自己的性經驗故事，要是大家都不說話，那也演不下去。第三就是活動的第一段會要求觀眾上來摸女主角小瑜，我們有安排觀眾的暗樁，如果現場到時候沒有人敢來跟我們玩，暗樁就要上來，可是暗樁怎麼摸都像在按摩，沒那個痴漢味。還有我們也很怕會遇到真的是想要來開趴的人，一來就脫褲說「來吧！來上吧！」（觀眾笑）。我們一直在想辦法模擬這一切，但是我覺得演出的狀況非常出乎我們

的意料。觀眾都很熱絡，每一場都有觀眾說「我要摸！我要摸！」多到還必須要挑選觀眾，真的太好了！我們有遇到很多很可愛的觀眾，譬如說有出現絲襪控喜歡撕絲襪，反而讓我學習到原來絲襪要找擊破點才撕得破，超厲害的！還有遇到愛咬人的觀眾，好死不死，我還蠻喜歡被咬的，就很合。然後主辦人本身很愛彈人家的肩帶，但是他這輩子還沒彈過，所以我讓他彈就算是完成了他人生中的一個理想，我也覺得蠻開心的。類似這樣的溫馨故事不停地在演出中上演，真是太好了！

最讓我們感動是吵架的部分，其實有點吵到不可收拾，因為根本不需要暗樁出馬，觀眾就真的瘋狂的跟公務員大吵，吵到那個演員都很怕會被揍，還要在演完之後跟觀眾解釋說他是演員，大家不要再敵視他了。在玩遊戲的時候，我們都會禮貌的關照公務員，會問他「你這樣 OK 嗎？我們講這樣 OK 嗎？」有一場觀眾就說「你們不要理他啦！」我就好怕公務員會被賞巴掌之類的。而且真的每一場都有觀眾到演出結束後才發現：「噢！原來你不是真的公務員！」我們就想：「我們成功了！」那個演員也不知道該高興還是該難過，可能他真的長得很像公務員。其實蔡育林先生也有去看我們的演出，講出來不好意思，因為他真的差點要動手打公務員，因為蔡先生在劇情進行過程裡一直頻頻想要往前，我們就說「欸，冷靜！冷靜！」我們本來想要勸公務員，結果變成我們在勸蔡先生。也是到演出完蔡先生才發現真相，我們就想「YA！成功了！」

整個演完之後，我曾和何春蕤老師稍微討論了一下關於演小雨的角色有沒有壓力這件事情。對我而言，我覺得正好相反，這幾場的演出反而讓我有種壓力被釋放的感覺，因為說實在的，即使我在我的世界裡活得很好，有時候還是得走出我自己的小框框，當我走出去的時候，我就覺得我好像不應該存在於這世界，有點嚴重，但這就是我的內心小世界的感受，而在那個場合裡，反而可以正大光明的做一些平常不能做的事情。比方說我喜歡被摸，但如果平常跟人家說「欸！我喜歡被摸」，人家會覺得你什麼東西啊！可是在那個場合我就可以大膽的說，「來吧！來摸我吧！」就覺得噢好爽快喔！

我最後想講的是劇評的部分，因為劇評很針對我們對於「自由」這件事的看法，會覺得我們的自由都偏向和性愛有關。我不是要反駁這些劇評，我只是覺得這件事情是最容易被社會大眾拿來攻擊的事情，可是它不應該被這麼攻擊，因為它應該是我們人身自由的一部分，這其實才是我們真正想要討論的事，講完了。

王 蘋：

我慎重建議所有的發言人都試著去坐一趟火車，你們將會和前面這兩位引言人一樣超會控制時間的。我非常謝謝鎂渝的分享，我自己也去參加了一場他們的演出，還蠻感動的，其實我也必須誠實說，當時在要求觀眾必須要分享自己的性經驗跟想法的時候，我有點小小焦慮，因為我是跟蔡先生一起去的。我就想，我的三根手指都放不下來，因為沒多少經驗，然後我們兩個在那邊互相吐槽，他總覺得我隱瞞太多，覺得我都在說謊，但是我其實都是真的沒經驗。好，接下去我們也請藉此機會滿足了人生第一次彈肩帶的男主角高臣佑引言。歡迎。

高臣佑：

大家好，我想先補充一下關於「火車趴不趴」演出的感想。我要先跟大家說一個故事，前一陣子我在臉書上看到的，我朋友的朋友親身發生的事情。他在 SOGO 前面的廣場走出來的時候剛好看到一男一女年輕的學生在做問卷，但是他們兩個的打扮是比較特異的，男生是穿裙裝，他們請他做的問卷是關於性別錯置者，也就是想變性的男人的一些問題。在那兩個人跟他解釋這一切的時候，旁邊有一個好奇的女生過來聽，在那一男一女解釋完之後，那個圍觀的女生就說「喔！不過就是人妖嘛！哼！沒什麼」，然後就走掉。我朋友的朋友是男的，應該還是個 gay，當他聽到這句話的時候心裡覺得非常不舒服，他當下就決定對那個女生的背影喊說：「小姐，你這樣很沒禮貌，你應該要道歉」，但那女的很快就走掉了。我朋友的朋友心裡覺得有點忿忿不平，結果後來出乎他的意料，這其實是一個設計好的實驗，這兩個一男一女後來跟他解釋說：「先生，謝謝你參加我們的實驗，其實我們是想要看一般的人在面對這樣的處境的時候他們的反應會是什麼。」就連剛剛圍觀的女生也過來跟他致意。他在離去的時候聽到那一男

一女在他背後討論，說這個人真好，他願意為這樣子的議題而發聲。這是我一開始想要跟大家講的故事。

回過頭來，我想跟大家分享的就是這次演出「火車趴不趴」的一些反應。我覺得最感動的就是觀眾的反應，因為一開始是我們這幾個演員演主持人、主辦人、女優，我們三個人某種程度是想去加溫觀眾跟公務員的衝突，但到後來我發現我們反而在緩衝，我們都當和事佬。其實演第一場時我就發現我的台詞幾乎都說不出口，因為觀眾把我要拿來跟公務員吵架的台詞全部都講完了，我就想說「欸！先生，你把我要講得都講完了！」我們當場就傻住，煩惱等一下要怎麼演，就直接跳到台詞講完的部分了。而且不只一場這樣，幾乎每場都如此，所以我心裡覺得還蠻感動的。當然也有不贊同的情況，比方說在火車上演那一場的時候，演到一半我們跟公務員吵架的時候，有一個觀眾就跳車走了。其實我們跟蔡先生一樣，我們租了客廳車廂演出，在火車停中壢站的時候，停留時間很短，那位觀眾動作非常地快的就下車走了，至今我們還不知道她為什麼生氣，不知道她生氣的原因是無法接受公務員跟我們吵架嗎？還是無法接受這樣的形式？這是個謎。

接下來我要跟大家分享另一個事情是我自己的經驗，也跟這次研討會主題有關，關於道德這方面。我想說的是在道德形成的過程中媒體到底是扮演什麼樣的角色。先跟大家說卡米地的故事，前兩年我在台北一個叫「卡米地喜劇俱樂部」的地方工作，Comedy Club，我是店長。2011年的6月我們邀請了「皮繩愉虐邦」就是台灣目前最大的BDSM社團來店裡演出，但是在演出的過程中遭到《壹週刊》的記者偷拍紀錄下來成為當期的封面。在刊登的時候，壹週刊慣例使用了標題殺人法，就是用〈公寓暗藏春色〉為題。《壹週刊》出刊之後，當天大概早上十點多我就接到管區打給我的電話，當時我還在睡覺，管區打來說：「高先生，你們店裡出事了，你們店裡全部都是媒體。」我就說：「喔，隨便，我下午才會去開店，掰掰」，說完就繼續睡，後來才知道原來鬧得這麼大。《壹週刊》偷拍，這部分違反了媒體道德，這方面我們姑且不論，但在那之後，警察一直持續關注我們卡米地喜劇俱樂部，在那之前我們已經開了一年多，但在那件事情之後，

警察會持續的每個月來臨檢兩次。不知道各位有沒有被臨檢過的經驗，臨檢的程序就是警察進來把所有燈打開，所有正在進行的演出都中斷，他們會抽檢身分證，而且大概會抽檢四到五張左右才滿意，他們也會看客人之中如果有人不合他們意、感覺有嫌疑、感覺有窩藏什麼東西的話，就可以直接叫你身分證拿出來，甚至帶回警察局去做筆錄。當然這對常態有演出的場地來說有很大的傷害，還好他們來的時候大部分是我們正規表演的時間，但是我們採取的態度也一直都是消極的抵抗，就是不合作也不抵抗，只是店裡的表演者會在警察來的時候用電腦放很大聲的饒舌歌 *fuck the police*，放得超大聲。

這情況大概持續了一、兩個月，後來他們就來了一次比較嚴謹的臨檢，來了兩台車、帶八個警察、還有帶長槍，長短都有。這是我這輩子第一次被警察玩弄黑臉白臉的遊戲，真的還蠻好玩的。一個年輕的警察先跟你說：「高先生，不要這樣子，你就把我們當狗就好了，我們也不願意來，但我們就是國家養的狗……」，我就說：「喔喔喔」。然後就有一個老警察演黑臉，他就說：「高先生，你們這樣子很不配合我們臨檢喔！老實跟你說，我們可以做得更過分，我們可以每天都來，因為你在我們的臨檢勤務表上面，每天都來，這樣生意還要做嗎？你們這樣是沒辦法做的，你要我們每天來嗎？」我就跟他借看了臨檢勤務表，臨檢勤務表是信義分局的三張犁派出所開出來的，上面有五個固定的臨檢地點，除了我們之外，其他所有店都是某某舞場或是某某旅館。我只是覺得很好奇很疑惑，一個受到國家文化藝術基金會補助的場地怎麼被列在臨檢勤務表上面？後來這件事情還是解決了，因為我們股東中有那種有政治背景的人，但是還是要去拜託民意代表。所以，不要再相信法律了，台灣是沒有法律的。好，我講完了故事。

接下來我想跟大家分享最後一個問題，就是在我們演出火車趴的時候，最後所有觀眾跟我們分享小故事都講了非常多精彩的東西，其中有一個就是在公共場所發生的性行為，也就是俗稱的打野炮。其實我個人非常好奇一件事情就是打野炮的時候如果被人看見了，你會怎麼辦？有人想過這個問題嗎？應該大家都還沒被看見過。但我只是想，

真的有做過的人應該都還沒有被看見，我只是想問，如果真的被看見的話，那該怎麼辦？你會怎麼辦？你會怎麼做？

我有一個朋友，他也發生了類似的事情，但他不是被看到的人，他是看到的人。那個場景是發生在台北統領大樓的撞球場，大家都知道那個地方龍蛇雜處，我朋友跟他朋友去打撞球，打完要走的時候，電梯打開，叮！裡面一男一女，男的褲子脫下來，女的裙子撩起來，正在做，然後我朋友就傻了。電梯門打開時，裡面的人還在繼續動作沒有停，裡面的男的就罵了一句：「幹！看三小！」我朋友的朋友性子比較衝就說：「看你沒小啦！」結果就打起來了，裡面那個人褲子一拉就要動手，把那個女的推出電梯外面，結果打架的那兩個人跑進電梯裡面打，因為電梯已經按了，就一路往下，所以只剩我跟那個女的在那邊大眼瞪小眼。最後我朋友衝到一樓，他們已經打完出來了，那個男的就說，「你給我等著」，然後我朋友就和他朋友一起坐計程車跑了。我問這個問題是想問，如果真的發生這種事的話，你們會怎麼辦？謝謝大家。

王 蘋：

感覺很像延續那個戲劇的現場。大家先想一想，等一下會留時間給你們回答。我們接下去請王顯中發言，他現在是苦勞網的記者。

王顯中：

王蘋本來請我談一談媒體在製造驚弓社會裡的功用，我在正式開始講之前想要先講一下，因為最近壹電視、壹網樂要收了，其實過去兩年除了網路上的訊息，幾乎我家只看壹網樂，因為我家沒有 MOD，也沒有第四台。我想要談的是，2012 年火車趴事件過後，火車趴是 2 月 19 號，然後見報是 2 月 24 號，隔不到半年，7 月 10 號壹電視做了一個新聞，標題是：「又是他！台鐵性愛趴後還想揪護士趴」，我不知道大家有沒有印象，現在你上壹電視的網路已經沒辦法看到完整的新聞，只有節錄版而已。我大概講一下新聞的內容，新聞分上下兩段，前半段根據報導內容，記者告訴我們蔡先生在性愛趴之後失去了工作，透過人力銀行找到了在榮總的清潔工作，但是後來因為被人檢舉，榮總發現他有刑案在身，也就是台鐵火車趴被偵查的那個刑案，違反

了榮總和仲介公司的聘僱規定，所以予以解聘，這是新聞的上半節。下半節，壹電視去訪問了那位匿名檢舉的人，這個匿名爆料者臉上打了馬賽克、聲音經過變聲處理，大概他媽也認不出他是誰的那種。我們知道媒體操作會有不同的手法，有想被你認出來的馬賽克手法，也有真的不想讓你認出來的馬賽克手法；有那種馬了等於沒馬的馬賽克，也有那種不只是臉幾乎全身都馬賽克。這個匿名檢舉者就是後者，整個看不出他是誰，他說蔡先生在醫院非常受歡迎啊，他用一種懷疑式的口氣說，護士都主動倒貼他啊，護士都主動送禮啊，然後他會搭上護士啊，然後發現他意圖辦護士趴。這個新聞最後的處理方式就是去訪問了婦女救援基金會，也訪問了精神科醫生，最後做成的結論就是「蔡育林有邊緣性人格的情緒控制問題」，這是精神科醫生講的；婦女團體講的則是說「他不知悔改」，就是這個結論。最後跳轉回主播台，主播就是壹電視開台時強調有 34E 巨乳、會穿低胸服的那個蕭彤雯，她就說：「真的是太誇張，竟然竄入醫院大膽的找護士要辦護士趴，他似乎完全沒有學到教訓」。以上就是壹電視一整節新聞。

我必須說，一直到我現在坐在這裡為止，我沒有跟蔡先生申供過，我沒有問過他這件事的實情，不過我作為一個媒體的閱聽人，光是從壹電視提供出來的訊息，我們就可以發現前後內容自相矛盾——前面告訴我們說解雇原因是有刑案在身、違反聘僱規定，但在標題跟報導的設計以及訊息還有透過匿名報導的口述，新聞又告訴我們蔡先生潛入榮總拐護士辦趴所以被解雇——我們就發現這一節報導前後的訊息是兜不攏的，記者就是為了最後想要拼湊出這個訊息。他的報導方式是沒有經過任何查證的，這個查證至少應該有三方到四方的當事者：第一個當事者就蔡先生本人；第二個當事者是予以解雇的醫院必須要訪問到；第三個當事者可能是人頭公司，就是仲介公司，因為蔡先生是透過仲介公司去找到醫院工作的；第四個當事者就是如果有護士被騷擾，你總要訪問到被騷擾的護士吧！可是這個媒體在採訪之後生產出訊息，四個當事者沒有一個被採訪證實這個設計出來的訊息，但是媒體的報導還是這樣子報導出來。那我們就要問：這不是一個惡意的操作嗎？這個假新聞在新聞產生的方法和倫理上，媒體及格嗎？我們

可以舉一個對照的例子。前陣子反對旺旺中時媒體併購案的時候，如果旺旺中時去訪問一個全身上馬賽克的人，然後這個人說有學者發錢給參與的學生、動員學生，那我們可以接受這樣的假新聞嗎？當然不行！我覺得蔡先生這個事件也被同樣惡意操作出假新聞，這是非常清楚的。那為什麼提這個對照呢？一方面我認為這是一個反省，今天如果一個被媒體惡整或整肅的對象是社會清流或是急公好義、維護社會公益形象的學者，社會基本上會有很高的動能去聲援他；但是如果今天是一個像蔡先生這樣邊緣的性實踐者，火車趴的主辦人，即便大家看了新聞可能一笑置之，覺得又是一個媒體的假新聞，但是對當事人所造成的傷害其實是很難在社會上激起足夠的力量動員起來支持他的。

這個對比開啟了我對性愛趴事件的興趣，我為了這個事情去查了壹傳媒的倫理委員會。我們知道現在各媒體基本上都有自己的倫理委員會，其實壹傳媒的倫理委員會一般是被認為做得最完善的，現在大家對評鑑制度都有很量化的處理方法，可以參照國會評鑑，用委員的出席率、提案數這種可以記數的指標作為委員的評鑑，只要出席率高，就會排名在前面，算是績優立委。像吳育昇立委自從薇閣幽會事件之後好像也常去議會，可能沒事幹吧，我記得好像他排名也得過第三名。對於媒體倫理委員會的評鑑基本上就是看召開頻率，壹傳媒是一個月召開一次，所以據說評鑑成績是最好的。不過我查了一下，因為那則新聞是7月10日壹電視的新聞，從7月10日到現在，開了三次倫理委員會，7月18日、8月23日和9月27日，各開過一次倫理委員會，這三次倫理委員會都沒有提到我剛剛說的假新聞製作。可是基本上，這新聞的製作不太需要任何人的檢舉，不需要任何當事人檢舉，因為光是新聞闡述的過程就大有問題，值得我們從這個角度來談談媒體的倫理委員會。其實壹傳媒委員會裡面有不少熟悉的名單，像是勵馨基金會的紀惠容、台少盟的葉大華，都在壹傳媒的倫理委員會裡面，完整的名單（委員名單 <http://pgm.nexttv.com.tw/ethics/introduction>）有社福界的王榮章現在是召集人，有蘋果日報社長杜念中，有中研院民族所的一位老師叫周惠民，還有紀惠容，壹電視新聞部的陳裕鑫

，另外有台少盟的葉大華，中正大學傳播系的副教授管中祥，壹週刊的社長裴偉，還有台大國發所的劉靜怡老師。可是他們都沒提到這個問題的報導。是沒看見？還是沒感覺？

再講一個小的題外話，我看 7 月 10 號之後的媒體委員會開會記錄，看到葉大華有一段發言很有意思。我們知道情人節的時候常常聽到媒體說「爸爸是女兒的前世情人」這樣的說法，葉大華則說這個訊息會促使或引誘家內性侵，說是希望媒體以後不要再有這樣的說法。我其實滿佩服她們，她們很仔細、很有毅力，真的每句話都不放過。我為什麼要講這個例子呢？回頭去看，3 月 21 號第五次媒體倫理委員會其實會有討論到台鐵趴事件，提案人是紀惠容，這個事情非常經典，其實有點呼應早上甯老師講的新道德主義，保守跟進步和道德主義兩個「輪流做莊」。不過我覺得還可以提出一個引申的「兩邊同時做莊」的想像，就是兩個主體在進行輪流做莊的動作，有的時候他可能是同一個東西，可能是一個組織、一個企業、一個法人，然後附帶一個為了維護自身存續的同一個系統發展出來的東西；比如說一間媒體，跟附屬在它裡面的倫理委員會，它們本身在同一個系統裡面，有的時候保守，有時候道德，在那個曲線中擺盪。

資本主義社會基本上會生產出一些這種內部的倫理，這個倫理本身不是為了要對抗這個體制本身，而是為了體制的延續所發展出來的，它也會限制媒體不能壟斷，因為壟斷會導致降低市場競爭，可是這樣發展出的內部倫理，目的並不是要顛覆這個體制，因此也不會對於各種壓迫有徹底的平反。所以說，腥羶色的媒體好不好賣？當然是好賣，可是它也可能導致婦女的轉台或抵制，或是當你明顯不公義的時候，也可能導致社會的批評，所以設置倫理委員會在這裡就扮演一個預防的角色，預防衝突跟矛盾太過激烈的情況。

大家還記得 2 月 24 日《蘋果日報》第一次讓台鐵火車趴見報的時候，標題是〈太扯！一女戰十八男，包火車開淫趴〉，那時大家還不知道女主角小雨未滿十八歲。3 月 21 日壹傳媒倫理委員會當天的提案主要分成三點，雖然是紀惠容提案，可是因為她請假所以由葉大華代為發言，主要內容大家可以上網去看，是公開的，有意思的是，葉大華

在會上講：「如果小雨今天不是未成年，應該大家也不會覺得有什麼問題，可是既然涉及未成年，報導在第三天就應該要轉向，我們應該要做警示而不是驚世，這是一個資訊傳遞的問題。」這個說法很有趣。這句話分前半截和後半截，前半截其實就表現得很進步、很包容開明，她說「今天若小雨不是未成年的話，大家應該不會覺得有什麼問題」；可是事實不是這樣子，24 號媒體見報時，根本沒人知道小雨是不是未成年，但標題已經下了「扯」這個字了。這就回到我剛剛前面講的，一方面進步主義本身不會去徹底平反邊緣的正義，它只是接納包容、施與恩惠。葉大華說大家應該不會覺得有什麼問題，可是重點是：這種施與恩惠隨時可以收回，而且單單在這個語境下也可以說它是假的。為什麼？因為後面她跟著說：「既然涉及未成年 報導到第三天就應該要轉向」。我們怎麼讀這個句子呢？

剛才說到提案人紀惠容，我們還得追一下另外一些和她有關的事情。公視有一個「有話好說」的談話節目，紀惠容就是主持人，節目有一個網路論壇叫做「主持人觀點」，就是紀惠容發表她觀點的地方。在 3 月 21 日壹傳媒倫理委員會提案之前，3 月 5 日這個論壇就貼出她的一篇觀點，叫做〈火車趴事件，台灣也瘋狂〉，文章的前半段全部在批評媒體，說媒體搶獨家，也批判 TVBS 台的李艷秋請蔡先生上節目，紀惠容說這太誇張了，走火入魔，不顧新聞倫理。看起來她自己彷彿這件事情一開始沒有道德評論，她說媒體在瘋狂的行徑之下竟然也戴上道德的面具，大大的批評當事者，說這群年輕人不像話，這引的一些性主張的學者跳出來說台灣社會對性愛趴已經失去理性，這些道德批評、公審火車趴性愛的氛圍十足偽善，她也引用一些團體出來的，她彷彿知道各方陳述立場沒有表態。直到她說媒體一邊追逐一邊批判的兩面手法當然引人懷疑背後的動機，但是平心靜氣的審視整場事件，最引人詬病的是唯一參與性趴的女性小雨是一名 17 歲的未成年少女，重點是說其實不管如何，因為小雨未滿 18，所以這已經觸犯法律。蔡育林事前有收報名費，事後還有剩下費用沒有退費，而且小雨只有 17 歲，無論女主角有無收費，蔡已涉及刑法妨害風化罪、營利、圖利與公然猥褻罪嫌，最重可判五年。

我們可以看出來，葉大華展示出的那種開明包容，在紀惠容這篇文章的前半截同樣也展示出來。她說媒體不能公審啊什麼什麼，但是小雨的未滿 18 歲在紀惠容文章的鋪陳中出現之後就非常清楚了，因為指出這個事實以後，紀惠容同時也可以充當法官來判定這起事件，而且平心靜氣來講這就是有罪的。最後她說，曾幾何時，台灣開始流行集體性交，美其名為性趴，其實潛藏非常多的危險，可能有性病、各種性偏好，非常可怕，會觸犯很多法律。最後她就告訴我們說，台灣社會應該有教育單位努力抵制色情資訊氾濫，監督腥羶色的媒體，並且需要努力性教育，讓我們的下一代有足夠的力量對抗情色工業，不被情色洪流所吞沒。

這個很有趣，在短短一篇文章裡同時看到進步跟保守的擺盪。前面的立場和打開出來的一點點空間，在後來果然還是憋不住、又收回去了，從這個地方我們可以回去重讀葉大華先前的說法：「如果小雨不是未成年的話，大家應該不會覺得有什麼問題」，現在看來，這句話之所以能夠出現，是因為有後面「既然涉及未成年，所以我們應該還要更加小心」。因此我們也懂了，如果今天小雨真的沒有未成年，葉大華也不會跳出來說：「其實這件事情沒有什麼」。正是因為今天有一個未成年人牽涉在內，所以葉大華可以故示開明的說：「如果今天她有成年，我們也覺得沒怎麼樣啊！」然後非常有理的說，因為她未成年，所以我們更應該要非常小心、非常謹慎，媒體的報導要非常約束、非常自制。

我覺得 3 月 21 號的這場倫理委員會是很值得好好討論的對象，因為就像甯老師講的，當代很多保守團體基本上已經吸取了道德進步主義的話語和言論，也會說尊重同性戀，也會說這件事情沒什麼，多人性愛其實也沒什麼——只不過有未成年。而這個無可質疑的事實開明的背景裡看起來更重要，更絕對，然後更正當的引出感嘆社會怎麼了，最終帶出緊縮和保護的必要。我認為這個在進步和保守之間的擺盪其實是很精明的操作，很難再很清楚的看到保守團體鐵板一塊的表達單一特定的立場。所以我認為需要針對這種很細的、不一定是國家和議會層次的想像，而是例如說一個媒體跟它的倫理委員會其實都在進

行這樣的操作，我們應該做一個更細的討論或檢視。謝謝。

王 蘋：

謝謝顯中細緻的分析。其實透過前面幾位從不同角度討論火車臥事件，我自己是覺得在「驚弓社會」這個主題下面，我們確實必須思考到底我們在怕什麼？社會到底在怕什麼？我覺得接下去應該要問的問題是：「當這個現象出現時，我們要怎麼改變這個社會？」因為確實這個趨勢對我們造成很多傷害和不利。做為一個運動團體，我們總是要有運動的方向，面對這樣的恐慌、這樣驚弓的社會，在運動上我們可以有什麼樣的思考？下面就請性別人權協會代表——陳俞容。

陳俞容：

大家都知道「驚弓之鳥」的故事吧！就是說一隻鳥曾經被弓箭傷過，之後不需要真的拿弓箭打牠，你只要彈一下弓，牠就自己掉下來，因為牠實在太害怕了。我想要講的是，為什麼我們現在社會的氛圍對於道德之弓，特別是性道德之弓，會這麼的驚恐？我想分兩個部分來講，一個是這個驚弓社會是怎樣培養出來的？它從可能沒有什麼進步的論述，也就是所謂保守、一廂情願的道德社會價值，走到現在它其實有很進步的論述可以去加持、去包裝自己，我想對這個變化提出一些觀察和反省。第二個要講的是，我們很想在性權的社群裡試著討論運動策略的問題，也就是嘗試討論我們可不可能扭轉這個看起來好像愈走愈倒退的社會氛圍和趨勢。

我想從 2012 年台灣真愛聯盟發動反對同志教育談起。真愛聯盟很聰明的用了父母和老師的位置來發言，因為師長具有某種神聖的天職，而且被期待必然有強烈的責任感。不管是在同性戀、跨性別、性工作、援交、未成年性愛、墮胎、師生戀、上色情網站、出沒夜店（爛醉）被「撿屍」、或者甚至報名參加火車臥的議題上，如果有人獨排眾議、一點也不驚弓的說：「這也沒什麼大不了」，這種論點出現的時候就會惹來以下的反問：「如果你的兒子、女兒是這樣，你還會贊成嗎？」這個反問其實並不是一個問句，而是隱含著「你當然會說不，否則怎麼算是為人父母」這樣的含義。真愛聯盟的策略就是用這種「理所當然」的姿態去逼父母表態：你愛小孩、你關心教育，就「應該

」反對同志課綱，就「應該」反對同志教材。這樣也就同時用理所當然的姿態鞏固了父母的教養權，也使得師長有權（有義務）監管、控制兒童青少年學生可以學什麼、不可以學什麼。只要你是主流大多數正常的家長和老師，你就被期待一定要跟他們同一國。

不過更糟糕的是，真愛聯盟也逼我們社群去擁抱那些主流的女性主義者，因為她們溫暖了同志教材，惹怒了真愛聯盟，但同時為了要爭取支持，我們也就必須自動的收起我們的張牙舞爪、妖裡妖氣，以免辜負了這種要把同志歸於正常人以便去除污名、平反歧視甚至獲得平權的好意。為了讓大家都能夠萬眾一心的去抵禦真愛聯盟，如果被真愛引用了很多在同志遊行裡頭拍到的照片，就是它們蒐到了證據給我們貼戀童、性解放類似這樣的標籤，我們更是萬萬不能大方的承認。結果，突然我們不再提我們對於性、對於兒少情慾的管制與主流是有不一樣意見的，突然我們也選擇要跟主流靠攏而非去挑戰主流了。我們急著說，我們也是正常的啊！我們沒有不一樣啊！我們也跟主流異性戀社會有一致的道德情操和道德情感啊！同樣的，在愛滋的議題上，我們也開始小心的拿捏，擔心跟主流大眾距離差太多好像會失去大眾的認同或支持機會，也因此我們會特別對充滿愛心的異性戀者或溫暖而包容的媽媽型支持者有著不可抗拒的感激，或在同性婚姻的議題上面對於事業成功而形象美好或者幸福堅貞的同志名人有著不可抗拒的驕傲和感謝，甚至對比那些搞七捻三、行為不端的異性戀者，我們同志更有價值、更有資格可以獲得尊重和公平的權利。但是，要接受溫暖、好媽媽擁抱的代價，就往往只能上那個幡然悔悟、悔改過去荒唐不堪人生的位置，因此就出現一種新的保守道德，像新走出埃及或者是新真愛，這些團體其實也會有些新的步數，譬如說他們現在也學會採取一種「恨罪、愛罪人」的新策略，我覺得這部分其實是要小心的。

那麼，驚弓社會到底是怎麼樣培養出來的？勵馨基金會或者白玫瑰社會關懷協會現在已經儼然變成婦運或青少年運動的代表，她們比誰都還會講「物化女性」、「剝削女性」，強調要「賦權」女孩，浮濫的用世界人權公約成功的把婦女運動的進步語言甚至階級運動的進步

語言都拿去包裝最保守的價值觀，而且也很成功的體制化和法制化了一些國家的治理策略，使得道德這件事情已經不只是一個人的、只被身邊的人譴責或是丟臉的事情而已，而是可以拿法律來制裁的。這就形成了我們今日的驚弓社會。可是我們卻好像只能在這裡打迷糊仗，束手無策，所以我想要提出幾個我目前覺得可以檢討的運動策略。

第一個就是受害者論述。在我們想要獲得同情以便去講我們的不利處境時，最常使用的就是可憐的受害者論述。這個手法其實從過去受暴婦女或者在家庭裡受到婚姻不平等對待的婦女，一直到現在譬如說受性侵害的、或者不管是主動或被動賣淫的、跨性別或同志、在學校或在家庭裡遭遇一些不利的處境——這些受害者的論述其實是非常容易使用的，而且往往也扣連了「我們需要被保護」、受害者要被保護的訴求。

第二個就是立法的路線。立法這件事情確實有強大力量，可以使微小的個人受到公權力或國家介入來保護，但是同時我們就必須是順民才能享受保障。為什麼我們跟別的公民不一樣，我們需要放棄一些很根本很核心的自我生命才能受到法律的保障呢？這個需要大家想想。

第三個當然就是對於一些支持論述的輕忽。當我們想要達到平權或者某種運動成果的時候，我們可能會覺得來者不拒，譬如只要說同志好，不管說的是同志怎麼好，我們都覺得這個支持是很溫暖的，應該接受的。可是目前我們可以看到，這樣的溫暖支持已經發展成為我們社會的一種恐性的表現方式了，譬如說現在世界上不管是人權、動物權、環保、婦女、青年貧窮等等，各個社會議題都會有類似裸體抗議這樣的行動，但是在台灣，不管你多麼的切題，裸體都會被質疑成「模糊抗議焦點」，也就是說，今天我們已經沒有裸體抗議的權利了。當我們想要去翻轉我們的劣勢的時候，我們究竟還可以用什麼樣的策略？我擔心的是，我們會愈來愈發現和驚訝這個社會可能遠比我們知道的還要包容，還要尊重人權，可是這個包容可以把你吃掉，讓你不敢表現出你的異質性，你要自我收斂；你有人權，但是你知道你不該、你也無法去施展那些權利，你必須要自己放棄。譬如說前一陣子有一個女老師在她的網站上面 PO 了清涼照，最後事情爆發，她就「知

道」她自己該自行請辭。或是那位被黑函爆料說他傳染愛滋的國小男老師，他也「知道」自己該去驗血自清。當然還包括用繪畫來嘲諷國家元首的藝術家，過去可能會被判侮辱元首罪，但是現在只要用妨害風化就可以非常方便的辦他。

不管在學術或在藝術，我們本來應該要被保障的自由，在性恐慌之下其實都已經變得一文不值了。所以我們應該好好討論：當我們要拿到一個運動成果的時候，這個路徑本身可能比獲得那個明顯的運動成果來得更為重要，而這個運動成果究竟是用什麼交換而來的？這可能是我們應該要思考的，謝謝。

王 蘋：

謝謝陳俞容，我也很期待等一下還有時間討論在運動的策略上要如何面對議題。

在運動過程裡面，我自己一直覺得台灣社會也太會大驚小怪了，而我覺得這個大驚小怪有時候會需要回到自己的「性別」位置上。我覺得台灣的女性很容易大驚小怪，好像大驚小怪是一種「女性化」的表現。我絕對不諱言，當我在跟我的親密伴侶互動的時候，大驚小怪可以做為一種調情的內涵，但是表現在一般公眾事務上，我覺得某種女性化的表現、那種大驚小怪，其實還讓我覺得蠻不寒而慄的，好像有某一種很容易被操弄的感覺，讓人覺得很害怕。

在思考「驚弓社會」這個主題的時候，我腦子裡曾想到很多過去社會上對於一些事件的驚恐，我會特別意識到，做為一個運動的位置，針對社會覺得驚恐的那些事情，我們到底當下會做出什麼樣的回應？有些人可能還記得，1994年何春蕤老師在一個遊行裡面在大街上喊說：「我要性高潮！」這個議題在當時透過媒體造成了一個社會效果，結果她其實類似今天火車趴的蔡先生一樣，但不只是被公審，而是在婦女團體內部也被公審，後來就被女學會開除了會籍。我覺得這是一個很嚴重的事情。以運動的位置來看，當時同時和何老師一起站在婦運位置上的人們眼睜睜的看著她被掃地出門，那她們是佔了一個什麼樣的位置？女人在大街上喊性高潮，她的問題到底在哪裡？我們女人不要性高潮嗎？難道我們要只做生產工具嗎？我覺得這是一個還蠻能

夠問的問題。

回到現在，譬如說同志教育的時刻，真愛聯盟的攻擊出來了，剛剛陳俞容也提到真愛聯盟會在宣傳影片上很聳動的說同志們都戀童啦，都是要性解放啊。同志們則忙著解釋，我們不是戀童，我們不是性解放。其實我心裡就在想，我們都同樣在追求性解放，不是嗎？是啊！難道我們要性壓抑嗎？我們要性被管束嗎？我們曾經組了一個團體叫做「友善盟」，在團體裡面我們也會有些對話，有時候也會聽到朋友們說：「真愛聯盟污衊我們在性解放！」然後我心裡就想：「不是嗎？這哪有問題？」這些也是我在運動上很真實面對的。真愛聯盟很聰明的挑動那些所謂做父母的或是老師，說念了同志教育，孩子就會變成同性戀。這種話聽起來很可怕，你做為父母，你就會焦慮，而我們有些朋友就會因此急於辯解，讀了同志相關的書並不會使人變成同性戀。但是我就會覺得，孩子本來就已經是同性戀了，他是同性戀，所以他需要同志教育，而不是他念了同志教育就會變同性戀。像這種話，我們在運動裡能不能直接這樣講？真愛聯盟說你們是性解放，你就說，「對！我們一起來追求吧！」這能不能成為我們運動現場裡面共同拿來用的一個工具？我覺得也許可以，我也很期待。好，這是很想分享的。

王顯中：

我補充一點。像性解放這件事情，大家應該都可以感覺到運動場合有時候大家會自己把一些髒的東西割掉，不過我想拿一些不同的例子來參照，我覺得這個應該放在台灣比較大的運動脈絡裡面來看，而不只是只有性別運動而已。

剛剛俞容提到大家習慣用弱勢的形象來博取同情，性解放顯然是一個比較積極主動的主張，它跟運動所習慣的這種操作不太相容，所以我覺得一方面是在「性」這件事的話語上的「髒不髒」會被割除，另外一個則是運動慣性使用弱勢和同情的面貌出現。我舉個例子，現場大家有沒有去支持華隆關廠工人的抗爭？我印象非常深刻的是，華隆後來取得協調成果，就是透過苗栗縣長劉政鴻取得最後打了八折、六折的薪資方案，工人當天中午就拿到錢了。由於當天我在現場採訪，

我就拍了一個女工，她拿著她的帳本，她拿到錢了，笑得好開心的一張照片，她的照片就放在我們苦勞網的首頁上，結果我就馬上收到很多對這個運動非常關心的同業來問我說：「你會不會弄得太歡樂了？」因為大家還是習慣把這件事情詮釋成工人很無奈、被迫接受這個八折、六折的薪水。他們是很受欺壓、很弱勢的工人，的確他們是，可是現場氣氛真的很歡樂。

我要講的意思是說，一方面，我們習慣用弱勢的姿態出來展現在公眾面前，來希望大家同情，而當我們的運動能量來自於這種來源的時候，其實我們也真的忘了我們怎麼贏。也就是說，你的運動確實是有成果的，雖然說你很苦、很悲，但你也不總是這麼苦、這麼悲。確實領到錢的這一剎，這些人是很開心的，可是一張很開心的照片就讓很多人很緊張，說這樣會不會讓大家覺得這個運動收尾了？會不會讓大家覺得這個運動被收編了、太快樂了之類的。

我要補充的是，這種運動的操作不只是影響性別運動而已。其實就台灣工人運動而言，罷工剛興起，後來就是工廠出走潮，所以最後大家都是關廠工人，真的都很慘，更別說你要階級解放、左翼政治，根本就不用談，因為基本上你就只希望能夠最後要到一點退休金、資遣費，所以都是很被動、很弱勢的。我覺得一直守著弱勢的感覺，跟這個歷史有一點關係。

王 蕓：

接下去，在開放提問之前，我想請甯應斌老師介紹一位特別的朋友，剛才陳俞容也提到他。請甯老師介紹一下。

甯應斌：

我想介紹一位朋友，他叫做林國武，是一位藝術家，他做了一些畫，也放在臉書上，主題人物包括裕仁天皇、達賴喇嘛、胡錦濤、陳水扁，還有馬英九、蔡英文、孔子、江澤民，反正都是有名的政治人物，還有另外一些人，然後每一個主角都有大老二，代表他們的權力吧。但是很不幸的，他已經兩度因為畫這些東西而被起訴，法官判無罪也已經兩次了，今年他第三次又被檢察官叫去，警察跑到他家來做筆錄，檢察官跟他商量說我給你罰錢、給你緩刑，他沒有接受，所以又

起訴，又要開始這樣的官司了。這個其實很合我們驚弓之鳥的社會主題，這就是我們台灣社會某一種真實面。我們也很高興今天剛好林先生也在這裡，我不知道他想不想跟大家講幾句話，可以嗎？

林國武：

各位好，我是文化大學美術系畢業的，作畫差不多經過二十幾年了，我的構想是顛覆這種傳統。我作畫剛好是從民選總統開始的時候，所以主題人選也往往是這些權貴人物，然後因為中華文化是一種生殖器文化，我們說「龍的傳人」，這個龍就是生殖器的意思，我做這些畫因此就是發揚中華文化的傳統，但是我選擇顛覆傳統，把這些權貴人物的權力真面目揭露出來。大概就這樣，好，謝謝。

王 蘋：

好，現在開放現場討論，我們先收集幾個提問。

鄭揚宜：

大家好，我是中央哲研所的學生。剛剛顯中提到也延續了甯老師說的說法，新道德主義是進步和保守不是輪流做莊而是混在一起，看那個時刻誰冒出來多一點點而已。我想到的就是，職業倫理在現代化、文明化的分類過程中，被包裝成一種很正面的、很 **positive** 的東西去維護世界和平，可是如果從歷史的角度來看，所謂的職業倫理只是維護自己本身職業的利益而已。大家都知道醫生誓言，但是仔細看，它裡面除了說救人之外還界定了很多醫生不能做的事情，回到古希臘時期去看，醫生在當時只是一個技術人員而已，他的地位並沒有像現在那麼崇高、偉大、了不起，所以在那個時代設置職業論理，有可能只是保護職業的利益而已。我的意思是說，這個東西形成了一種力量，尤其在現代，它藉由這個自保的行為在不同的局面裡面獲得一種平衡。道德保守和道德進步怎麼去拿捏呢？就是它維持在平衡中間，你這邊進步一點，我這邊就保守一點，我這邊進步一點，你那邊就保守一點。我舉個例子，比方說像蘋果日報或壹週刊這些集團就是非常明顯的例子，剛剛俞容有提到那位 **PO** 清涼照的女老師，還有之前那個喇舌的女空軍軍官，當這些事情過頭了，他會用一種道德保守或道德守門人的姿態來告訴你說：「你超過了，你超過了」；可是如果他搖身

一變，變成標題殺人法，那你就恨不得大家再羶腥色一點。我的意思是說，保守跟進步的拿捏，不是在自己內部本身看誰冒出來，而是跟其他的力量交互交錯的時候產生出來的一種勢力。這種東西的結果其實不只是媒體和其他的力量，政治和我們現在講的社會心理都是這樣操作：進步的這邊少一點，保守的那邊就多一點，保守的那邊少一點，進步的這邊就多一點。那我想運動的策略大概就是找出這個交互過程中哪邊有缺空可以突破。以上是我一些小小的看法。

鐘月岑：

我想請教蔡先生，是誰把火車臥消息透露出去的？既然這是你們合意的一個團體活動、私密活動，誰會把這消息給洩漏出去？早上郭曉飛的報告針對的是意外的洩漏，剛好聯繫到政治方面新聞控制、網路控制的部分，可是在台灣，一個少數的隱密性的活動怎麼會被洩漏出去？洩漏者既然是參與者，他為什麼又把這個事情給洩漏出去？這裡涉及的道德問題才是最讓人感到驚恐的，或者說，這也是最讓人對人性失望的，你既然要承認你是這個團體的一部分，可是你又違背它，你洩密來打擊它，那你參與的是什麼？這其實是一個偽善、偽裝，牽涉到道德的敗壞，謝謝。

游 靜：

剛才顯中講到道德進步跟道德保守跟媒體有一個「共存」的關係，我想再推前一步說，他們其實不一定光是一個共存的關係，有時候其實是一個「共構」的關係。

我舉個例子，去年有一次我來台灣之前接到香港《蘋果日報》的電話，說是一個很普通的訪談，問我可不可以跟他們講跨性別是什麼，說需要一個學者第二天提供五十字關於跨性別的定義，所以我就寫了寄給他們然後就飛到台灣。來台以後接到香港一個跨性別團體朋友的電話跟我說：「完蛋了！今天蘋果日報出了一段報導，是狗仔隊追著一個跨性別的警察，跟了他一整天，做了一種很偷窺性的報導」，然後跨性別的團體就問我：「我們準備開個記者會去批判這個傳媒，你能不能來？」我說：「不行欸，我在台灣」，結果這個記者會就沒開成。可是星期天本來要開記者會的那天我的所謂訪談出來了，我後來

回到香港才看到這一系列的報導，才明白其實《蘋果日報》跟《壹周刊》早就設計了要做個系列的聳動報導，要去追蹤這樣一個跨性別的人，他們先去偷窺偷拍主角，再訪談我這個好像很開放的人去講我們要尊重跨性別，不應該去偷窺他。所以媒體自己就這樣做了一個看似平衡的報導：第一天看到報導的人，到了第四天看到我的訪談，就覺得《壹週刊》真的是很平衡，它自我平衡了。這其實是它自我構築了一個平衡劇碼，可以這樣不斷的去販賣聳動新聞，而像我們這種人的發言其實也參與其中。這個事情讓我思考了很久，因為我覺得在整個事情中我扮演了一個共謀的角色，那個共謀的角色是我之前不知道的，是他們把我放進去的。

所以我覺得現在的社會其實就像甯老師今天講的，我們要重新思考「進步」、「包容」這些字眼，也要重新思考「左」跟「右」的關係，因為左跟右的關係已經不再是共存而常常是共構的關係。我今天早上講的美國例子就很好，你看那些歷史關係，基督教右派為什麼要出來？其實很大一部分是因為美國的左派強烈要求禁止仇恨言論，他們一開頭就把言論道德化了。左派把右派言論道德化，右派又把另外一些言論道德化，作為一個龐大的反抗，從歷史上來看，這也是一個共構的關係。剛才王蘋說我們今天參與社會運動也常常被擺在這個位置上，在香港就會說，「欸，你支持同性婚姻，那你就是支持性解放」。香港常常就是這樣，台灣大概也一樣，「你支持同性戀婚姻，所以你支持 3P，你就支持亂倫，你就支持人獸交」。然後立刻我所有的朋友、所有社會運動的人都會出來說，「沒有！我們沒有支持人獸交，我們沒有支持亂倫，我們都是很健康的、很陽光的、正常的同志」。當你講這樣的話的時候，你就也參與了一個共謀的角色。

彭曉輝：

我想請教一下曹鎂渝女士。你們是用演戲的方式營造某種情節，弘揚某些性少數的個人主張，我的理解是虛擬和現實之間你們是不是透過這種方式去打通？甚至說，個人性幻想也可以透過表演來進入現實，譬如說，你說你在公共場所不能說的話到了角色扮演的時候就可以說，我喜歡被處罰，喜歡你摸我，這個時候是你本人和角色間的融入

一起，是虛擬和現實的結合。我舉另外一個例子，美國女權主義者伊芙·恩絲勒寫了一本《陰道獨白》(*The Vagina Monologues*)，廣州中山大學的艾曉明教授他們翻譯了演出，然後很多城市都有改編的版本，甚至於把日本當年入侵中國的強姦都改編、本土化了。《陰道獨白》裡面有一段女性性高潮的呻吟，痛快了，爽了，為什麼不可以呻吟？為什麼不可以大叫？因此復旦大學電影專業的配音系女學生把日本的高潮呻吟、美國、法國、西班牙的、各式各樣的、唯妙唯肖的表現出來讓大家聽。大陸年輕一代透過弘揚自我、反映個性，對擺脫箝制起了一定的推動作用，我在想，是不是能透過這個角色扮演的方式把現實和虛擬結合起來，這樣無形中可以推動社會的文化思潮發展？還有一個想法，性少數運動最後的發展結局，我個人認為，感覺是爭取自身的權益，那麼權益不外乎也是想爭奪一種道德制高點。也就是說，性多數占據了道德制高點，把我們性少數貶低為不道德、敗壞，我們性少數權益維護的結局最終是什麼呢？我個人覺得好像是融入到被認可的道德狀態，最終轉變成一種亞文化狀態，相當於少數民族運動裡的民風民俗。是不是最終發展的結局是這個樣子？我想討教在座的各位，謝謝。

甯應斌：

今天「火車趴不趴」這個劇的導演小四有事沒辦法來，但是我可以幫她講一點，某方面也許給彭教授一點參考。我覺得今天的場合是比較有意思的，因為蔡育林在這裡，照道理來講，他是代表一個真實的事件，而我們在媒體聽到的並不是什麼真實而是媒體虛構的一個大戲而已。可是劇團演出的這個「火車趴不趴」採取一種有點像德國劇場大師 Brecht 講的那種參與式演出，而且這個演出很有意思的是，其中有一場演出的時候竟然真實的人物蔡先生也在現場，重新經歷了他所經歷過的一些事情。

我自己也有去參與那個戲，我稍微再講一點裡面比較細節的東西。我們參加的人並不知道這場戲大概要幹什麼，我懷疑有人會以為就像所謂真實事件一樣，最後女主角出場然後我們所有人都可以跟她發生關係，我想大概沒有人這樣想，但是大家也不知道尺度會跑到哪裡。

當這個戲演到一半的時候，小瑜這個角色衣服穿得比較少，然後有一個演員在彈她的肩帶，另外一個人在摸她，其實那個場面是蠻刺激的，因為客廳車廂裡地方很小，大家都有「咦！真的要演這個啊？有好戲看了！」那種感覺。但是這時候忽然就有公務員出來阻止演出，我覺得這時候會讓觀眾立刻感受到一種很具體的性壓迫出現了，這是這個劇裡面一個很重要的核心，它讓大家很切身的參加、感到國家的壓迫。那位從中壢跳車跑掉的朋友，我覺得她可能嚇慌了跑掉，這是一個可能性；另一個可能性則是公務員現身後整個車廂裡有一種衝突感，這位朋友可能不喜歡，雖然我們觀眾知道這根本和我們沒什麼關係，就算公務員真的要抓人，那也是劇的問題，不是我們觀眾的問題，可是那個衝突氣氛來了，我們每個人都感受到一種不愉快，或許這是她離開的原因。不管怎麼樣，我覺得很棒的就是，那個劇沒有停在那裡，接下來還提出了一些破解：這場演出是一種「公共性」，而且我們也在「公共」談「性」，我們把性談出來就顯示我們有性是正常的。這個劇整體來講我是蠻欣賞的。

以上是我替小四講的，接下來我要講我的部分。道德進步跟道德保守確實是共存、共構的，各種關係型態都有，而且我也看到勵馨基金會這種團體從邊緣慢慢走到主流，她一定是會讓自己愈來愈迎合社會主流價值，因為有比她更激進的白玫瑰運動出來了，要是香港的基督教保守團體明光社來台設立分部，勵馨肯定也要扮演一個更道德進步加上保守的角色。大家再想到她在媒體倫理委員會裡的角色，那麼請問報紙還敢批判這樣的團體嗎？當然不可能，對不對？這是非常清楚的。但是大家也不要覺得：哇！她們太厲害了！相反的，我們要看到另外一件事情，就是我們性／別運動並不是道德進步主義或道德保守主義唯一的受害者。現在很多大學和研究機構都設置了倫理委員會，也都是同樣發揮遮羞布的功能，我沒時間仔細講，有興趣的朋友可以去讀我們那本《民困愁城》，其實在外面受到道德進步主義和道德保守主義打壓的人不只有我們，還有很多人。大家不要覺得好像我們在這邊，另外一邊是所謂的大眾，我們也不要覺得好像有一些很好的媽媽說要尊重你、包容你，你就覺得因此不能去抗拒她或反對她。不要

怕！因為我告訴你，還有很多人、很多運動，他們其實也在承受道德保守主義和道德進步主義的打壓。我們要連結那些人，但是我們也必須跳出我們性／別的小框框，我們要看到別的運動。

王 蘋：

好，大家可以再醞釀一些問題，現在我們先請台上從蔡先生開始針對剛才的發問或是評論做出回應。

蔡育林：

是誰把消息洩漏出去的？我有些想法。2月19號當天下午活動集合的時候，我請糾察隊員幫我把人組織起來準備要到台北火車站的月台去，我注意到一個年輕人，個子不高，頭有點禿，戴一副很醜的眼鏡，他的表情就是東看看、西看看，我當時看了覺得很奇怪，可是我也不以為意，因為我本身還蠻容易相信人的，所以我也沒有什麼太大的反應。後來《蘋果日報》頭版刊出事件的前一天，23號，我就知道這個事情了，因為有網友告訴我：「你明天要上報了」，甚至包括女主角也打電話給我，參加活動的所謂「十八羅漢」也有人打電話跟我說：「明天要見報了」。我還說：「不用緊張，就算見報，差不多也是像人間異語那個專欄一樣小小的一篇而已，不太會有人去看這種新聞」。我當時是這種想法。結果隔天出來的是好大一篇頭版，上面寫的是「民眾爆料」。請注意，既然火車趴行進的過程中窗簾都是拉下來的，也就是不會有民眾會看到，那這個爆料的民眾是從哪裡得來的情報？而且新聞是隔了五天才出來，不是民眾向報紙爆料，而是民眾向立委爆料，我們可以組合一下，當時我第一個直覺就是想到那個眼神看起來怪怪的人，他可能出賣了我。經過一段時間的追蹤，我確信這個人是《蘋果日報》派進來的，因為新聞出來後，接下來每天一爆，連續報了四天的頭版，把林書豪的籃球風采都壓下去了，第五天補了梅莉史翠普得奧斯卡獎的消息，隔了一天，哇！又是一篇頭版。各位，我們再組合一下，組起來像什麼？一連串的「江山代有淫徒出，一代色魔勝色魔」，先前有陳冠希，中間有我，後面有李宗瑞，色魔是江山輩出、不會滅絕的。為什麼呢？你可以推論，這種連續的、長期的報導就是《蘋果日報》派人滲透進來做長期的報導，反覆的炒作

。炒作有多久，銷售量就有多長，這就是我的答案。

曹錕淪：

是否可以藉由演戲的方式跟角色扮演的方式來達到虛實的結合？我覺得要從兩個地方看，一個是演員本人跟戲劇本身。我覺得戲劇本身確實有治療的功能，但是戲劇治療的範疇並不在正規演出當中，它是有另一個方式去進行的；至於演員個人，我覺得的確是有虛實結合的部分，可是如果針對戲劇本身，就不能這麼說。基本上，演戲的時候，演員還是演員，不管你多麼投入角色，你是不會改變你自己的本質的。即便我們以百分之百來講，你要有百分之八十在角色裡，二十是自己，但這只是一個理論，因為有時候不同角色你就會三十、七十、五十甚至可能完全進不去角色也是有可能的，但是你還是要演，所以這個東西其實是不算結合的。

回到演員本身，要是我的話，我覺得可以結合得更多。當初小四在找演員的時候，她就有說她希望是尺度可以比較大的演員，提出這樣的限制，其實就已經選擇了一群人了。講一句實在話，有看演出的人都知道，如果演員尺度不夠大，有點難做這樣的演出，因為我們最多的時候其實已經脫到剩內衣跟內褲，的確真的有不認識的觀眾會上來摸，所以導演的劇本設計其實已經限定了演員。對我而言，我不會把保守跟開放這兩個東西對立起來。如果你是個保守的人，我完全支持你；如果你說「我就是這麼保守，我出門都要穿高領」，OK的，沒有關係，因為這個世界上本來就是各種人都有。但你也不要來攻擊我，不要因為我喜歡露乳溝，你就覺得「你去死吧！」我就覺得那不太好。

所以就我個人觀點，的確我的幻想有藉由這個角色扮演得到一個抒發，但不是每個人都可以這麼做，這需要天時、地利、人和，所以我才說這次的演出真的是非常難得，我可以讓我自己的演員成分比較高，因為這個劇其實不是很學院的。戲劇有所謂的學院派，就是研究我們如何做好角色功課，如何進入角色，但是在這個戲裡其實都不用，我們只是利用一個人的模型，誰來演都可以，只要你的幅度是這個範疇裡的，大概就可以。

關於爭取權益等於尋找道德制高點這件事情，可能我的想法比較單純，我覺得這種事情不是用少數或多數可以來決定的，我也不會把自己歸類於少數，因為這件事情其實只是一個偶然。這個世界可能就是異性戀比較多，可是這不代表這些少數就應該要被抨擊或是被保護，因為我們都有生存的權利。我個人覺得，我今天也許就是喜歡跟很多人一起搞，那不代表我要特別去聲明說我是對的，因為我本來就是對的，所以沒有什麼好去爭取的。我看到火車趴新聞的時候完全沒有感覺，原因是因為我覺得大眾真是無聊啊！只因為你這輩子沒聽過這種事情，它就不可以發生嗎？這是我的感覺，我沒有要跟你爭取什麼的意思，因為我就是存在在這裡，有點自私，但就是這樣，謝謝。

高臣佑：

我要補充一下。當初導演找我演這個戲的時候，基本上她是這麼跟我說的，她跟我說，臣佑學長，我覺得你很適合，因為你就是這樣的人，她說，你不用扮角色，你就演你自己就好了。我就說 OK 沒問題。其實演這個戲對我來說沒有什麼角色扮演的問題，我就是我自己，所以在過程中雖然完成了痛快的彈女生肩帶這件事情，但我並不需要透過角色扮演，我其實還是我自己。哈哈哈哈哈！剛剛有講到透過角色扮演來結合虛實，事實上，我覺得這是沒必要的。大家聽到演出過程時可能有一個地方沒有解釋很清楚，我們最後一個部分是讓所有觀眾一起參與，因為我們在第一個部分之後有一個段落讓大家介紹自己，介紹自己的過程包含三個東西：你的綽號，你要講真實姓名也沒關係；你從哪裡來；還有你的一些小癖好。比方說我介紹我自己，我會說：大家好，我是柚子，我從台北來，我喜歡背後體位，大概類似這樣的介紹。基本上所有人都經過一輪介紹。

接下來，最後一個部分大家會講關於自己的性幻想。剛剛鎂渝有講過這個過程，比方說，有人說我從來沒有 3P 過，那這時候有 3P 的人就要放下一根手指頭；我從來沒有肛交過，這時候有肛交過的人就要少一根手指頭；我從來沒有在公共場所做過，這時候有在公共場所做過的人就要少一根手指頭。當你三根手指頭都沒有了以後，你就要把你三根手指頭所包含的故事選一個講出來。所以基本上在講小故事的

時候，所有人都是他自己，他沒有什麼角色扮演的問題，他扮演的都是他自己。講小故事的時候是我最快樂的一個部分，因為可以聽到所有人不同的故事，僅次於我打小瑜屁股和彈肩帶的快樂。與其說是透過虛實結合來打破虛實扮演的疆界，我覺得比較像是把障礙撥開，讓每個人可以講出他原本想要講的東西，而不是透過扮演。

其實有人來火車趴就是期待要搞真的，真的有，尤其在火車那一場，結束的時候有幾個男性過來說所以你們今天有被人打擾了，他們還以為那個公務員是真的，結束之後就來問我們工作人員，欸，那你們下一場在什麼時候？還會辦類似活動嗎？今天被人打斷，他們覺得很不盡興（鎂渝：還有人問，請問你們有沒有那種沒有公務員的場次啊？）所以基本上有人是這麼期待的。謝謝。

王 蘋：

謝謝臣佑。不知道你有沒有注意到，剛剛你在講有沒有那三個經驗的時候，現場好多人三個手指都放下來了，可見得現場經驗很多喔。

王顯中：

我國中的時候就彈過女生肩帶，略勝臣佑一籌喔。不過我好像沒有什麼特別要回應的。

王 蘋：

顯中只是要炫耀一下吧！

陳俞容：

我在想，如果真愛聯盟有取得任何勝利，那絕對不是在於他們可以成功的打下同志教育或是參考教材，而是我們自我閹割，我們去說同志有多麼正常，就是在每一個短兵相接的時候，我們讓出了我們的空間，同意了他們的價值觀。我覺得進步、保守這種東西本來就很難分，在性上面，絕對不是可以用同性或異性這樣來分，或是用任何癖好、任何動作，用你有做過、沒做過來分類，也沒有所謂成為多數或是有什麼制高點、讓誰變成亞文化之類的。同樣，保守也是無法滅絕的，我會覺得通過各種社會運動，如果有一個終極目標的話，我覺得那應該是去打亂現有的階級秩序。

王 蘋：

好，我們還有十分鐘左右，還可以開放一些問題。

洪 凌：

我要先回應王蘋跟俞容講的這個點。其實真愛聯盟帶來的效果很可怕，就像俞容說的那樣。到目前為止，我唯一比較成功的是求教職，那一次面試我是四個候選人中的一個，面試官就問說：「XX，我知道你啊，你的學術是不用講的，那如果你教到這樣的大學生，尤其是通識或是夜間部的，那怎麼辦呢？如果他們問你對同志教育的立場，你會怎麼說呢？」我那時候已經有點孛了，我還講我大概會介紹同志的各種面向以及什麼什麼，可是其實我真的想講的應該是要去面對真愛聯盟的某個說法，就是：其實的確愈有這樣的教材，愈可能教出同志，同志當然是可能被教出來的，而且我怎麼可能會不想教出同志的學生呢？當然是愈多愈爽啊。不過我的言下之意可能還是被聽到了，所以即使那是可能對我友善的機構最後還是選了號稱教學經驗豐富、立場溫和、年長資深的大學老師去那個職位。我覺得這就是現在我們面臨的局勢，性少數也好，不同的共同體也好，都必須面對這個可能算是天時地利人和的問題。

再提一個小故事，大概十年前有一個跟我有一段關係的小朋友，他其實是一個長得非常可愛、非常帥的、剛好十七歲半的跨性別，可是他也不認為自己是 T，他認為自己是跨性別 gay，總之就是我和他有一段關係，後來他變成我弟弟，這先不講。當時他的監護人，他的舅媽，一看到我的照片（我不過就是裝可愛的抱著我的小黑貓），她就說，「這個是魔鬼的化身，你怎麼可以跟這樣的人接近呢？這實在是太過分了」，她就禁止他跟我見面。還好她不知道他已經跟我有一些關係，不然我當時的下場絕對會比現在的蔡先生更不妙，我想一定會被起訴。可是我覺得這比較接近現實甚至我認為的真實，我的確是所謂的魔鬼，當然這魔鬼是我的定義，可是現在抱著小黑貓，我跟小黑貓慾望的性的動作都被化約為「好可愛喔！」其實這樣是有一點不妙的。當然我也喜歡那個可愛的閱讀，但是那個可愛的閱讀和王蘋和俞容講的良善的婆婆媽媽可能有點關係，就連樓上大概七十歲左右的阿嬤看到我跟我家的小貓，她都會說「好可愛」，而且她會良善化我的存

在，她會說，「很好啊，你是個作家欸！而且你還拿到博士學位，這樣很好」。可是這樣的「很好」其實是去 *undermine* 類似我這樣的位置，於是就變得怪怪的，不是自己不太對勁，而是「被」弄得不對勁。所以說，如果要談出暫時的運動策略或是位置性的話，真的至少不是反抗、反駁式的說：「不！怎麼可能會教出同志！」因為同志本來就存在，而且當然有可能把非同志教成同志，當然有可能把任何位置教成他本來不是自認的位置，絕對是可能的，而且是應該的，而且是要的！就是要！謝謝。

莊鵠翔：

大家好，我是中央酷兒社的，我要問的是，若我們的社會不那麼驚弓，是不是會我們少了一些對話的空間？舉個例子，我遊行都會穿得很暴露，幸好我的朋友都很驚弓，就會問我為什麼我要穿那樣子，然後我就有機會跟他們說 *why not* 了。

郭曉飛：

剛才高臣佑問了一個問題，大家都沒有回答，就是假如說在公開場合做愛被發現會怎麼樣，我來回答一下。這兩年大陸發生了一則新聞，「車震」大家知道吧！有人在車裡做愛，然後有幾個民工發現他們在做愛就探頭在外面看車裡在做什麼，你們知道接下來發生什麼事嗎？當車主發現他被這些人看的時候，他就開車撞向這幾個人，然後導致一個民工被輾死。你可以想想看，臣佑剛剛說的是被看了以後打人，而這個例子則是殺人。是什麼樣的道德想像，讓他可以被看了之後就覺得可以去殺人？在大陸，過去還會談貞操觀念殺人，就像魯迅講的傳統道德觀念就是「吃人禮教」，可是現在關於道德保守主義殺人這一面愈來愈少談了。包括原來的流氓罪，一個人偷看女生上廁所都曾經被判過死刑，這些就是道德保守主義之下的犧牲品，但是現在愈來愈少被談到，像這些的歷史要是沒有被記載的話，大家就更少警惕到道德保守主義的殺人性。

我的另外一個問題是剛才那位同學想談的，那也是我想談的，就是對話機會的問題。我覺得道德保守跟道德進步的聯盟做莊也好、共構也好，可怕的不是這個聯盟如何存在，最可怕的其實是當他們存在了

以後沒有可以跟他對抗的聲音。他們的聯盟也好、發聲也好其實會有一個 unintended consequence 這樣一種未意圖的後果，也就是說讓跟他們不一樣的聲音出現。我覺得大陸長時間以來，包括以同性戀的權利為代表的性權，有一個很大的障礙，就是：你在跟誰對抗？我記得以前丁乃非和另外一些老師都寫過中華文化對於性傾向的含蓄美學，但是道德保守和道德進步最大的一個不同就是道德保守不是含蓄美學，他們反而把性給問題化了，而這個問題化就開關了一個話語場域，我就可以在這裡跟你對話。可是最可怕的是，當這些力量上升到立法層次、上升到很大的聲音的時候，這個跟他反對的聲音沒有出現、沒有對話，可怕的是這個。

現在在中國大陸對性不敏感的原因背後，可能在於它的壓制力量還不足夠大，足夠大的話，反壓制的聲音也會上來。拿美國做例子，美國的同性戀權利當然不是全世界最好，甚至很糟糕，但是很有意思的是，恰恰是一個反對同性戀聲浪很大，一堆人出錢反對同性戀，使得法學界往這個議題去。美國是全世界罕見的，法學界研究性傾向和同性戀權益的人可以一次次有一堆人開大會，我問了英國、其他國家的學者，只有美國是在法學界有專門研究法律的性傾向和權利的人，足夠人在一起開大會，可見得話語場域在壓力下是可以出現反對的聲音的。

彭曉輝：

我接郭曉飛一句話，我跟他都是大陸來的，他說大陸反對「性」的力量不夠強大，沒有壓制到一個程度所以沒有對抗的聲音。我認為不是，而是太強大了，強大到你不敢出聲，這是我的理解。郭老師是七十年代的，我是五十年代的，我經過文化大革命，我親自看到跳貼面舞被判刑槍斃的。其實所謂正統的聲音力量太強大了，因為它可以憑藉著意識形態、政治的武器，所以壓制到性少數或者說不同於主流價值觀的這類人的聲音都不敢發出來，一發聲，不但被打壓甚至連性命都不保。這種壓制的力量太強大，反對的聲音有一點蚍蜉撼樹的感覺，難以撼動它。我就補充這一點，謝謝。

異端：

大家好，我是中央酷兒的異端，我簡單說兩點。第一點就是最近幾年成功的群眾活動，不管是左還是右，是道德進步或保守，從白冰冰、白玫瑰到士林王家拆遷案，都圍繞個著一個東西，就是「同理心」。那我們以後做社會運動是不是可以從解構同理心這件事去下手？這個問題我想請問王蘋、俞容還有顯中三位社會運動者。

第二個問題是，除了良善化之外，現在同志運動還陷入一個麻煩，就是所謂的尊重。真愛聯盟或是那些宗教團體常常要求同志運動者去「尊重」他們的言論自由跟發言權。但是我在這裡想說：「管他的！」尊重他們，就等於不尊重那些因他們而受苦的同志跟性少數。我想表達的就是這兩點。

黃牧熊：

我是東吳大學的黃牧熊，我其實沒有問題，我只是要分享一個良善的故事。我之前去軍隊服役，在軍隊裡扮演忽男忽女、不男不女、外表看似同性戀但實質上也不知道是什麼東西因此讓他們非常困惑的一個角色。因為我本身是替代役，下單位後我到某國中去服務，第一個禮拜我非常乖巧跟順服，直到教官來看我。他就說，「木雄，我認識很多你們這種人，我也很尊重跟了解你們這種人，我有很多你們這種人的朋友，我也去過你們這種人的夜店」。我心中就在想，你說的是哪種人？哪種人？哪種人？後來他就說，「可是在學校還是要低調一點」，然後我就乖巧順服加傻笑的聽了他的建議之後，隔天我就跟全辦公室的人出櫃了，就這樣。

王顯中：

我講個小故事作為回應。有一次我跟一個前男友在某某百貨的地下街裡牽著手走，然後有一個賣果汁的阿伯就說：「你們感情好好喔！是兄弟吧！」我覺得跟洪凌剛剛說的抱貓的故事應該蠻近的，他透過主流文化的濾鏡看到我們牽著手就覺得我們是兄弟，我那時候沒有回應他，可是我覺得那時候就應該大聲跟他說：「不！我們是 gay！」不過能夠說出來，也不是什麼「個人意志論」，不是說我有意志，就可以講出來。我想運動就應該是要創造條件，讓每個個人更有條件去把這個東西講出來。

回過來講媒體。主流媒體就是一個放大版的阿伯。今天你運動講了ABCDE 五個訴求，媒體能夠再現出來的就只是大眾聽得懂的。像剛才同學提到的士林文林苑拆遷，文林苑議題主打很多東西，但是媒體能再現出來的就只是中產階級最在意的私人產權立場，也就是追問：你怎麼可以動到我的產權？運動其實談了很多方面，可是能被媒體呈現出來的只有這一個而已。我覺得運動在設計和操作上需要想怎麼樣才能同時提一些沒辦法切割掉的東西。譬如說我雖然提了一些媒體能夠呈現的，但是同時我又提到一些別的東西是你絕對剪不掉的。我覺得有些是很操作面的，在設計行動的時候，這些很細節的事情大家都需要思考。

最後我覺得還是要強調，大家會講公眾利益，媒體或倫理委員會也都是在講大眾利益，可是如果用馬克思的觀點，只有既得利益者、資產階級的利益會被再現成大眾所有全民的利益，它也必然是一個「去階級」的東西。如果我們把其他的範疇放進來看，今天如果說擁護性別正義、性別平等，擁護性的正義，而所有講這些話語的人都說是為了全民所以他要在性、性別上面改善媒體、立法，可是他不是站在性別階層或性階層的底層立場上去出發的話，他做的各種倡議都只是在複製原有的壓迫而已，因為你所謂全民的社會其實本來就是一個壓迫的社會。我覺得在策略上也好，在運動堅持的底線上也好，這個底層的位置都必須是很清楚堅持的，今年同志遊行的時候應該也要堅持這個原則。這是一個呼籲，也是一個期待，謝謝。

王 蘋：

我們這場討論已經結束了，但是我想提醒一下，今年同志遊行的時候性權會很大膽的包了一個宣傳車，也邀了中央性／別研究室一起，請大家到時候看看我們怎麼展現剛才顯中說的基本策略和底線，也請你們走在我們後面，讓我們不要太孤單。我們是綠色大隊的第一個。好，謝謝大家。



香港妹仔與解放運動¹

台灣刑法妨害風化罪的生成背景²

許雅斐

在香港，1922年12月28日的立法局辯論異常激烈。周壽臣爵士擔心，如果「妹仔」在18歲這個「非常需要管束的年紀」就從法律上獲得解放，可能會以各種方式濫用她們的自由。

弗蘭克·韋爾什 (Frank Welsh)，《香港史》

在歷史上，中國人一直有著蓄婢的習俗。英國在1842年佔領香港後，為了避免敵視而尊重華人的蓄婢文化，直至法官John Smale法官於1879年發表反蓄婢言論才引發社會關注（維基百科，2012）。從19世紀後期開始，香港妹仔即被視為一個人權的、勞動的、性的社會問題，也因此掀起一波波社會改革與立法規範的呼聲。但當時許多香港士紳不但不認同「婢即是奴」的說法，更認為蓄婢是一種善行，可以避免女童因家貧而遭殺害或流離失所（丁新豹、鄭啟明，2012），因此，妹仔問題一直到1917年方因一件綁架訴訟案的出現，引發1920年

1 根據中文維基百科的解說，「妹仔」（moi-jai）是香港特有的名詞，意指婢女，但另一方面也泛指現代的青少年，主要是來自通俗文化的定義。維基百科另有一名詞「靚妹仔」，是1982年一部描寫青少年問題的香港電影，敘述數名未成年少女因離家出走而墮入風塵。

2 會針對這個主題進行研究，主要是因為過去10年台灣許多司法案件都以「絕對的、神聖的未成年界線」作為司法審查的終極關懷。本文在書寫過程中曾一度遇到資料尋找上的困難，直到2011年底，在香港樹仁大學副教授趙文宗博士的協助下，作者進入該校圖書館找尋研究資料時，在向館內人員Mr. Cheung Man Hon, Matthew 請教後，才得以釐清研究方向，在此特向兩位致謝。另外，南華大學亞太所研究生吳炳鑫也曾說明台灣本地60、70年代類似妹仔者的生活處境，在此一併致謝。此外，本文第三節及第四節是在研討會論文發表後蒐集新資料而另行書寫的。

英國下議院的注目而廣泛討論³（維基百科，2012）。不過，關於香港妹仔解放運動所涉及的性／別、法理與社會改革爭議，至今仍未曾休止。

在20世紀初期的香港，到底有多少妹仔？隨著現代平等個人自主意識的興起，反對蓄婢者亟欲重新檢視妹仔的存在及其社會處境。據統計，1920年代初期，妹仔可能有8千多⁴至2萬人，大多為14、15歲的少女。他們聲稱，這些如同女奴般的妹仔生活在社會最低層，勞動時間長，無人身自由，主人可任意打罵買賣，甚至玩弄作樂。她們當中不少人被折磨致死、被迫尋短見或被賣為娼，年老體弱者只好流浪街頭乞討，處境極為悲慘。妹仔制度確實是香港嚴重的社會問題（〈禁婢運動〉，2012）。這些針對「妹仔遭受不人道待遇」所提出的控訴，成為日後爭取未成年少女人權保障的界定值。

1921年7月，各路人馬聚集在香港太平戲院召開會議，關於蓄婢問題意見紛歧，正反俱呈。1921年9月，反對者成立「反對蓄婢會」（詳見本文第二節）開始與政府及支持（蓄婢）者角力，積極爭取「**妹仔**」應有的社會地位與權利。反對蓄婢會除了向社會宣導外，也要求港英政府頒布法令解決蓄婢問題（維基百科，2012）。而針對加害者、剝削者的懲處也被視為是「保護妹仔」的必要作為。1920至30年代中國所制訂的刑法中，就特別以性別／年齡界定「姦淫幼女罪」。至今為止，不論是合意或強制，台灣沿用的法條仍針對與未成年者的性交，將加害者處以重罰。

到底這樣的法律要保護的是什麼？與未成年者的性交侵害了什麼？在丁乃非的研究中⁵，婢與妾的性其實正應和了「古典」、「傳統」文學中「以不為生殖、但求愉悅或生存利益的投機情慾生活。

3 研究妹仔的香港學者黃碧雲認為希氏活夫婦返英將此議題帶到英國，韋爾什則提及是英國的政治環境使然。

4 關於當時香港妹仔的人數各方說法不一，黃碧雲估計8千多，保良局則估算有一萬多到2萬。

5 本文有部分引關於香港妹仔的引用段落，是擷取丁乃非轉引自瑪麗亞·佳夏克的《妾與婢：中國習俗的社會史》（*Concubine and Bondservants: the Social History of a Chinese Custom*）。佳夏克曾訪談了許多（西方所界定的）從「奴隸」轉為「後奴隸」（post-slavery）的女性——即香港從19世紀後期到20世紀70年代後期那些可類比為「婢」與「妾」者。

——小說對一夫多妻家庭中的女性為了自身的生存、地位、權力而繞著丈夫、兒子爭權奪利的敘述多得不勝枚舉，這些論述確實有其歷史、社會、感情結構的效力。——另一方面，那些曾為婢—妾的女性以及她們的女兒、孫女，她們總覺得祖母、母親的卑賤身分帶給自己洗不盡的「污穢」及羞恥」（丁乃非，2003：406）。她們賴以生存的性是具有生產力的、可能帶來階級流動的，但是，卻也意味著抹不去的污穢與羞恥。而那些關於性道德價值的非議，那些號稱是為了保護她們的、企圖把她們的性封鎖在法律之內的條文，究竟是依據何種標準制訂出來的？

中國的法律體系部分來自其長遠的歷史傳統，直到20世紀初才開始吸納德國與日本的概念。作為一種古老的治理方式，現代刑法由立法機構制訂，被用來禁止特定的行為，並以某種刑罰的連結顯示出違犯法律的後果。制訂刑法的目的在於保護特定的良善價值，例如生命與財產、國家安全，以及社會共同的基本價值等，而刑法的目的、手段與範疇均需透過文字嚴格界定。從法條的沿用可知，香港妹仔解放運動所立下的性道德規則，並不只限於丁乃非所分析的「歷史、社會、感情結構的效力」，它至今仍存在於台灣刑法的妨害風化罪中，甚至於以一種前所未有的嚴厲態勢，在21世紀初期成為多起性／別司法案件的爭議點。在犯罪懲處與人權保障概念中，女人的性如何被設定？這些曾經一度卑賤的性對政治主權有何價值？在20世紀初期所確認的性道德／法律界限，如何能在21世紀的台灣持續生產法律效力？

一、中國宗法制度中的性階層

就中國歷史而言，奴婢屬於依宗法制度而定的社會階層中的最底層。在上古時期，戰犯、罪犯曾一度被迫當（男）奴（女）碑，而後封建社會上層階級的蓄婢則包含著以勞動支配的形式，使被買來的賤民喪失人身自由及性自由的連帶作用。為了改變此種社會不平等，1920年代香港的「妹仔解放運動」企圖以現代化的平等觀念廢除蓄婢制度，針對舊社會的不平等所做的改革為的是除去那些與現代社會基本價值不相容——特別是那些被剝奪人身自由、性自由與勞動自由

者，換句話說，古老的奴隸制度不應存留在現代社會。

仔細探查中國的奴婢制度，其實與國家治理的方式息息相關。在許多關於古代奴隸的討論中，奴隸與平民的差異在於奴隸是可以被買賣的，不得佔有任何財產或生產工具，而他本身就是失去自由的勞動器具。商周時代的奴隸來源只有「戰俘、罪犯、賣身償債者」三類，漢朝以後也延續著奴隸制度。唐律規定：「奴婢賤人，律比畜產」，把奴隸比作私人牛馬。到了清朝，乾隆皇帝還把罪犯及其家屬發放功臣家為奴婢（〈商朝是奴隸社會嗎〉，2012）。具體而言，戰俘與罪犯被視為國家與社會共同的敵人，必須以「賤民」的方式維繫生存，而貧困者則自願賣身，降低階級地位換取生存機會。在禮教文明的歷史進化中，這群被褫奪公權、不具備人身自由的底層勞動者具有重要作用：他們支撐著一個不需以勞動力換取生存的統治階級。

至於地位更低的娼妓，根據易中天的說法，在上古時期的中國，歌舞本是用來敬神的，具有巫術與宗教的意義，負責表演歌舞與雜技的藝術工作者被稱為「倡」，「進入奴隸社會後，『娛神』的歌舞變成了『娛人』的服務，而作為歌舞演員的『倡伎』，也成了貴族們的奴隸」（易中天，2012b）。娼妓因此從與性無關的專業工作者，變成了（兼職）為貴族提供性享樂的性服務者，亦屬底層奴隸階級。

與婢與妓等底層階級所相對的，是由父系氏族社會的家長制演變而來的、（神聖）宗廟所象徵的宗法制度。它的核心機制是嫡長子繼承制。以血緣關係為基礎，嫡庶分明，標榜親情，尊崇祖先，在宗族內部區分長幼尊卑，並規定繼承秩序及不同地位的成員所享有的權利義務，合成一整套的宗法體制，維護著西周政治等級制度和穩定社會秩序（〈中國社會與宗法制度〉，2012）。靠著性與生殖所確立的婚姻家庭與親屬關係，再區隔出個別成員的社會定位，決定婚配對象與性/生殖的等級，這套性的管理制度不只藉著性、生殖、（權力與財富）繼承權決定身分和位置，也強化性的差異化與階層化。

周朝時期的人們建造宗廟，代表著傳承祖先的權力。宗廟不只象徵著宗法、宗子的神聖與威權，也是血緣、政治權力與性／別不平等的延伸。嫡長子將土地與官職分封給他的兄弟們，將一個國家變成多

個有血親關係的邦國。血親統治的最大特點，就是統治權力世代相傳。不僅王位如此，諸侯、卿、大夫、士的各級統治地位也一樣。通婚按照嚴格的等級進行，透過橫向（婚姻）與直向（生殖）的連結，把政治權力固定在一套特定階級與血親的關係網絡裡，依照性與血緣親屬關係打造權力傳承與國家穩定的基礎。

宗廟的「內」與「外」也界定了性、道德與情感的價值。宗廟之內的是受國家與法律保護的性，法律與道德合一，保護統治者的權威；宗廟之外的是不受國家與法律保護的性，主要是指那些與婢、妾、妓等（與自身階級屬性不合者）非正式的性關係。以男性血統序列為依歸，性的文化階層即是一種國家管制的手段，由宗法決定宗廟的內（合法的、生殖的性）與外（享樂的、非法的性），區隔出穩定秩序的（婚姻、血緣）對比於破壞秩序的（局外人的攪和），也強化等級制的必要性：性、道德與情感的規範。

因此，作為政治體制內的「例外」，正式婚姻關係中的妻與其他的妾、婢、妓地位截然不同。按照易中天的說法，妻妾都是男子的配偶，但妻是正式的，妾則是非正式的。所謂非正式，就是沒有或不必經過「父母之命、媒妁之言」，並非明媒正娶的。妻必須履行家庭責任與義務，妾則提供家庭內部的性享樂。男子得妾不能叫「娶」，只能稱「納」，意即「收容」（代表著某種程度的性支配與人身支配），而妾的任務就是提供性享樂。由於夫與妾之間是主僕、主奴關係，所以妾難以分享名分與權力。所有的子女，無論嫡出庶出，都要稱父親明媒正娶的妻子為母，對於自己的生母，則可認可不認。妾與所生的孩子，雖有母子之實但無母子之名，而且在名分上還必須視為主僕。子因有父的血統，所以是主子；妾儘管生了兒子，也還是奴婢。（易中天，2012a）以階級關係規範性的不平等，標記出（文明）禮教的道德與權力邊緣的性享樂，而尊／卑、支配／服從的相對關係，則由性及身分地位加以確認。

宗法制度認可男性可擁有多重性伴侶，但卻將眾多提供性服務的女性排除在權力之外，將正式婚配以外的性關係卑賤化（特別是女性），確立正統（宗子與父系血緣）。同時，生殖不等於權力，由宗

廟所管理的婚姻關係與名分認定比性關係重要，以便透過不同的性關係串連、區辨階級等分、家庭血緣與社經權力差異。無論如何，在氏族的血緣、情感與道德規範下，妾、婢、妓所提供的性享樂都不能逾越嚴格的等級制。家族關係與繼承權則交替地確認了文化價值中性的卑賤化與宗廟的神聖化。

在古代社會，男性蓄婢的原因除了滿足性慾、顯示身分或財富外，也因為礙於「良賤不婚」的規定，士大夫不得娶賤民為妻，甚至不能正式納為妾（〈情婦〉，2012）。婢女貼身照顧、侍候主人，但沒有身分，用的是主人為她取的名字，她的特質就是身分的依附和支配（〈奴婢〉，2012）。換句話說，階級既是性管制的重要防線，也是隱沒她們身分的社會防腐劑。然而，在去封建的歷史變革中，一個由階級地位、人身自由、獨立人格所界定的性，在1920年代的中國與香港，變成了社會改革的標的，所採用的法律手段就是「對於十四歲以上未滿十六歲之女為性交者，處七年以下有期徒刑」（台灣刑法第227條，含蓄地以零罰度表達此行為具有某種程度的可接受性），而由一夫一妻異性戀婚姻演化而來的「社會風俗文化」，也名正言順地擴充為全國性的「社會共同價值」，在刑法的「妨害風化章則」佔據牢靠的政治地盤。

其實，原先封建制度中已存在的階級界線，雖然阻絕了妹子向上流動成為「妻」的可能，卻也提供她們利用「性」的親密關係換取資源的機會。去除宗法制度中的賤民身分，就可以讓妹子獲得重生嗎？在維護正統性價值的新時代裡，藉著丁乃非的敘述，一位「復古的、不存在的」妹子⁶重新現身：

妹子清理大大小小的房間、洗衣服、買東西、服侍主人和太太。她也很守本分的生了六個孩子，其中有四個還是男孩。孩子們叫她下人（servant）：他們只叫馬欣（太太）媽媽。
——我的受訪者是一個有見識的女人，她如此形容她：「她

6 從賈夏克的訪談中得知，這位妹子在1948年被買進主人家，當時年僅17歲，無依無靠，過了20年後在1968年逃家失蹤，受訪的是她的唯一朋友與女主人（一位小資產階級的生意人）。

好像只是個隱形人，從來不曾『在』這裡」；——即使是在家中、在一個女性的世界裡，她還是沒有自己的位子。…即使在女性掌權的次級權力結構裡，她還是「無聲」的；她是個真正的局外人，沒有任何親屬關係來決定她的權力位置，因此沒有任何聲音。她完全沒有可資利用的（身分）地位（she had no access to status）。（丁乃非，2003：408）（斜體字與粗體字為作者所加）

在過往的封建社會中，妹仔的性除了可與男主人玩樂與負起生殖任務之外，在權力關係中既無聲也無影。因此，「解放妹仔」被認為是一種證明、彰顯現代個人平等的手段。然而，在新的社會制度中，妹仔的存在價值仍然是由親屬、婚姻家庭所決定，她們的「性」則必須保留給「合法」婚姻中的丈夫。延續古老封建社會的勞動特質與性支配型式，這類妹仔不但無法在新秩序中安身立命，也沒辦法在依靠（更嚴格的）血緣關係確立身分的時代裡找到自己的位置，因為新的法律保障的是一夫一妻異性戀婚姻的正統價值，那些不符合此標準的、不合法的性，只能以性犯罪的型式，存在於法律之中。改變妹仔的性身分與勞動價值，以年齡重新界定她們可以發生性關係的法定界限，到底是一種權利的剝奪，還是性自主權的保護？

二、新的法律保障：去／性化的妹仔

自19世紀90年代以來，港英政府始終遵循既定慣例，即「華人事務由華人自行解決，政府只負責推行最基本的公共衛生標準」，盡量不涉入華人慣常的生活模式（韋爾什，2012）。在當時，許多窮人將女兒賣給富裕家庭，這些年輕的妹仔則提供廉價的勞動力操持家務。然而，當妹仔受虐挨打，甚至遭受性侵害的消息傳出後，這些個案引發了教會人士的關注（黃碧雲，2012）。不論是為了人道救援或是反對奴役剝削，標舉著「人權」大旗的妹仔解放運動，恰與同時期歐美各國興起的女性主義運動及社會淨化運動不謀而合。而當英國政府宣示：「除非這種制度沒有半點強迫的成分（這是奴隸制的本質所在），否則就應該廢除」（韋爾什，2012）時，香港本地的海員工會

也為了爭取勞動權益而參與妹仔解放運動。一場關於人權的、爭取勞動利得的社會改革運動於是展開。

然而，當時許多英國上層社會的女性卻將問題的矛頭指向「未成年少女的性」——妹仔與雛妓關係匪淺。韋爾什在《香港史》中提及，《1879年香港傳染病防治委員會報告》(Hong Kong Contagious Disease Commission report, 1879)及1886年7月18日發佈的《關於收養兒童的報告》(Report on Child Adoption)分別指出，有些妹仔被訓練成妓女，「她們在很小的年紀就淪為犧牲品，浪蕩子在『地下』妓院奪去她們的貞操，付給『鴛母』一大筆錢，她們從此開始皮肉生涯」。在英國衛道人士看來，**妾與妓女沒有什麼兩樣，允許妹仔的繼續存在，無異是鼓勵墮落**。妹仔遭受性侵的問題因此被化約為每個未成年少女的人權保障不足，就如同雛妓被迫賣淫一樣，都是不人道的奴隸式剝削。妹仔與妓女在此被「西方文明」重新界定，這使得當時的「社會風化」看起來像是一種文化的混搭，帶著殖民宗主國的人權意識，新中國階級平等的訴求，以及基督教救贖文化的共同作用，衝突點則是雛妓救援與廢娼⁷的問題。

另一方面，19世紀後期的中國政局動盪，烽火漫天，人民生活困頓。中國南部的許多盜匪常取道香港，趁機誘騙婦孺，販賣人口，逼良為娼，非法營利（丁潔，2007：摘要）。1878年11月8日，當時的香港東華醫院董事馮明珊為此召集了一些華人富商成立「保良局」，目標是保護收容被拐騙販賣的婦女，並以「修補制度」的方式維護妹仔的存在。1882年，英國政府通過《保良局條例》(Rules for the Society for the Protection of Women and Children)，除了防止誘拐，保護無依婦孺、收養貧童外，也協助港英政府處理家庭婚姻糾紛（保良局，2012）。作為一個道德良善的、人道救援的慈善組織，保良局逐漸發展成妹仔問題的緩衝點，也可說是香港本地（仕紳提出）的解決之道。

⁷ 當時的英國政府在新加坡和香港設立妓院，接待歐洲人的和接待華人的管理方式各不相同。在20世紀初期歐洲和美國的社會淨化運動興起後，妓院被認為是舊社會不人道的殘餘，必須關閉。1932年，接待歐洲人的妓院關閉。3年後，接待華人的妓院也關閉了，詳見韋爾什，2012。

不過，保良局的種種作為，不但無法說服將兒童保護與廢娼視為一體的英國社會人士，也無法安撫那些期盼現代新中國人權保障的各路人馬——只維護妹仔的基本生存是不夠的。1911年辛亥革命後，中國勞工階級意識開始抬頭，紛紛組織工會，在一群熱心的基督徒及教會團體發動下，買賣妹仔（婢女）的問題成為社會矚目事件（〈妹仔解放運動〉，2012）。隨著新政體的產生、形勢的轉變與問題的激化，1921年7月22日，香港定例局的華人議員劉鑄伯、何澤生首先發出通告，邀請各界人士集會商議研究妹仔問題。7月30日下午，香港歷史上第一次針對妹仔問題的大會在太平戲院召開，出席大會的各界人士有300多人。由於立場不同，出現了兩種截然不同的意見：一派主張廢除妹仔制度，還她們自由；另一派則認為妹仔在富人家極為安樂，不同於奴隸，並以她們為數眾多，難以安置為由，反對廢除此制度（〈禁婢運動〉，2012）。

1921年8月8日，「反對蓄婢會」⁸召開了第一次籌備會，通過決議成立「反對蓄婢會」及《反對蓄婢會簡章》，並說明：「本會以維持人道、廢除婢制，使婢主得覺悟、婢女得解放為宗旨」。同時通過了《反對蓄婢會宣言書》。《宣言書》回顧了香港妹仔問題的由來，揭露了此制度的種種流弊：

第一、蓄婢有傷人道；第二，敗壞道德、喪失品行；第三，有傷風化，擾亂社會治安。因此，婢制必須革除，養婢惡習尤當禁止。——還提出了今後開展禁婢運動的根本辦法：一、要設法鼓吹，大力宣傳，製造輿論，使社會各界明白蓄婢的危害性；二、要求政府立例註冊，取消契約，使婢女獲得人身自由；三、設立監護人，由政府委任加以監督；四、創辦教養院等公益場所，收留無依歸之婢女（〈禁婢運動〉，2012）。

⁸ 關於「反對蓄婢會」的成立時間及主要成員至少有兩種不同說法：1. 成立於1921年8月，參與者包括王愛棠、張祝齡、麥梅生等牧者，會員包括聖公會、循道會、禮賢會、公理會、浸信會、巴色會及倫敦會的會友（邢福增，2012）。2. 成立於1922年3月26日，主要支持者為為受西方教育的知識份子、宗教團體等，如楊少泉、王愛棠牧師等人（〈反對蓄婢會〉，2012）。

到底香港妹仔解放運動的目的是什麼？擾亂治安、傷風敗德、危害社會的又是什麼？妹仔那不合時宜的性是隱晦但又清楚可見的。許多主張廢除妹仔制度者都認定這是一場革新社會陋習的人權運動，當年的基督教青年會 (YMCA/YWCA) 即曾站在改革的一方，與工會攜手，促成了1923年2月15日香港廢除妹仔制度的條例⁹通過。在這場多個教會首次積極投身的人權運動中，反對廢除妹仔制度的封建勢力，例如香港富豪周壽臣，就辯稱妹仔是華人家庭制度的一部分，暗指由基督徒組成的「廢妹仔派」是在破壞華人固有的「家庭價值」（安徒，2012）。這說明了雙方的爭議點：妹仔的存在所涉及的是家庭內部事務，還是家庭之外的、社會集體的道德問題？在「內」與「外」之間，夾纏著妹仔的性價值與新的家庭規範。對照本文開頭的引文，周壽臣所稱的「如果『妹仔』在18歲這個『非常需要管束的年紀』就從法律上獲得解放，可能會以各種方式濫用她們的自由」，在法律的年齡管制與性的解放、濫用之間，妹仔自身的性自主似乎並不是主要的考量。

在古老的階級界線與新的家庭規範中，妹仔的性面臨的是無法納入平等新秩序的麻煩處境。丁乃非曾質疑，在現代社會制度的轉折中，類似妹仔的「不肖女性主體」為何無法符合現代社會平等個人標準？她指出：「人們不認為她能行止合宜，反而擔心她會像過去君王時代那些惡名昭彰的后妃那樣濫用權力，會擾亂維持社會安定所需要的階級界線。——她會威脅到男性主導的價值觀，但同時也會威脅到女性用以維持地位的子宮家庭」（丁乃非，2003：407）。過往的卑賤並沒有直接轉換為平等的權利，反而在今日的台灣刑法中，以犯罪懲處的面貌再現，而除了刑法之外，「未成年者」的性管制更見諸於《兒童與少年性交易防制條例》及《兒童與少年福利法》等。阻擋未成年者與男性發生性關係確實改變了階級支配的絕對性，卻也同時設立了性政治建構中的管制基礎。從保護無依無靠的妹仔到保護一夫一妻異性戀婚姻家庭的功能性價值，妹仔解放運動所要達成的其實是去

⁹ 關於此條例的名稱有一些不同的說法，包括《家庭女役則例》或《取締蓄婢新例》等。

性化的未成年者與單一化、標準化的性價值秩序。

三、從舊封建到新文明的女「性」

在香港妹仔解放運動中，妹仔的性是「舊文明與新秩序」爭議的焦點。在舊文明的世界裡，性的附屬與支配是由階級界線來確立的。在強調一夫一妻異性戀婚姻家庭的新時代裡，負責維持新秩序的是關於兒少的法律管制。由於只有成年人才能擁有一夫一妻異性戀的、婚姻之內的性愛關係，所以不論出身何種家庭與階級，所有兒少的性都必須受到國家保護。隨著政治權力座標的轉換，原本個人所承載的、來自出身／階級的尊／卑，變成了性的尊／卑（好的性受法律保護；壞的性被法律懲處）。「妨害風化」是一個全新的法律概念，標示著社會內部對立的兩端。事實上，這條新的性／別界線起源於一場涉及「國仇家恨」的新文明運動。

過去60年多來，無論是仲介賣淫或性侵害案件，台灣的司法機構皆依刑法第16章為妨害性自主（原名妨害風化）罪則，對性犯罪進行懲處。然而，這部刑法是在1920至1930年間制訂的，許多條文爭議頗多，立法背景也缺乏相關研究。其中關於性侵害及仲介賣淫的部分，直到1972年在香港保良局發現大批老舊文書資料，經由日本學者可兒弘明的整理，在1990年《豬花：被販賣到海外的婦女》出版後，才提供了較為詳實的歷史背景。他曾說明，此書針對廣東省向海外販賣婦女進行歷史分析，時間上始自咸豐（1851-1861年）至民國初期未曾終止。大約持續了80年之久（可兒弘明，1990：1-5）。這些反映當時買賣婦女的史實，主要是由豬花、娼妓和婢女三部分組成的。其中，婢女意指用金錢買來做家務勞動的未成年幼女，廣東方言稱為妹仔（可兒弘明，1990：67）。可兒弘明認為，從保良局挖掘出來的這些資料不但再現了處於清末黑暗時代的「中國人民在飢餓線上拼命掙扎的情景」（68），也站在「被統治者的立場上實際證明殖民地的群體生活歷史」（67）。然而，這些基於過往妹仔與豬花悲慘際遇而來的、至今仍施行於台灣地區的刑事罪責，其中所蘊含的懲處手段及規範目的是如何發展出來的？在當時，「女人的性該符合哪些道德標準」如何

獲得了普遍性的社會認知？

根據可兒弘明的說法，在廣東方言裡，「妹子」這一稱謂是指被人輾轉販賣，給人做婢的幼女和少女。把幼女永久賣給人家或附帶贖回條件地典賣出去的作法在當時很盛行。與舊封建的身分／階級相對應，「妹子」是伺候主人的，因而不同於純粹的養女。純粹的養女需要撫養，而「妹子」則是為普通人家和商人提供無償勞動力，她們長大以後多半被轉賣出去，充當侍妾或娼妓（可兒弘明，1990：8）。無論是妹子還是童養媳（自幼女時期透過金錢購買以作為未來媳婦者，主要目的是為了傳宗接代），她們在買主家被無償使喚多年後，絕大多數人被賣為妾或妓女，或轉賣到海外當「豬花」（類似今日的跨國性工作者，詳見下段說明）（可兒弘明，1990：305），因為沒有身分，她們的性與勞動可以被買主任意近用。

對被販賣到海外的女子，廣東人稱之為豬花。「花」是廣東人對操持特殊職業女性的稱呼，「豬花」並不是雌豬，而是凸顯海外娼妓的意思，是對此類婦女的蔑稱（可兒弘明，1990：3-4），而這又與香港成為全球華工轉運港有關。鴉片戰爭（1840-1842年）後的近代華僑被外國人稱為「苦力」，中國人則稱為「華工」，他們作為無資本的勞工，被送去開發美國西部、夏威夷、澳大利亞、中南美洲及東南亞地區（可兒弘明，1990：2-3）。由於近代華僑社會是以苦力為基礎而形成的，到了19世紀便出現了男女人口比例明顯失調的問題，致使廣東的人身買賣增多（可兒弘明，1990：4）。與妹子相似的是，豬花是一群被剝奪人身自由的賤民，性的卑賤被視為她們身上洗不去的印記。

在中國國內，清朝法律嚴禁拐騙、典賣婦女做妻妾，也禁止拐賣兒童做子嗣。因為良民一旦被誘拐典賣，她們的身分就變成了奴婢。在大清律例刑律婚姻「典雇妻女」條、刑律賊盜下「略人略賣人」條、犯姦「買良為娼」條中，都有嚴懲的條文，嚴禁人民買賣婦女，或是將其賣入娼家。不過就其規範目的而言，並不是出自尊重近代西方所定義的人權觀念，反而是為了鞏固傳統禮教的身分制度及家庭秩序。因為在清代社會，人的身分有良賤之別，所以禁止將良民賣入賤

民階級攪亂制度，「買良為娼」必須受到法律的懲罰；但是，奴隸本為賤民，所以賣奴為娼在法律上是被允許的。而買賣子女則被視為破壞傳統禮法制度中父慈子孝的家庭倫常，所以也嚴格禁止此類行為（林實芳，2007：97）。正是為了防止良賤身分區別不清，混亂社會秩序與家族制度，所以才對誘拐典賣的罪犯處以嚴刑（可兒弘明，1990：26）。由於封建社會中的身分定位是依親屬關係為準，倘若將誘拐來的兒童當作子女養育，便混淆了親屬關係，將誘拐來的婦女當成妻妾，便產生了通姦的危險（可兒弘明，1990：26-27）。由此看來，清代法律對兒童與婦女的保護，真正的目的在於清除那些不利於封建統治與家族制度的「賤婦」——特別是透過婚姻之外的性關係干擾「封建階級權力傳承」者。

雖然清朝的法律嚴禁拐騙、典賣婦女做妻妾及單身女性出洋，也禁止拐賣兒童做子孫，但香港與澳門因為不屬清朝法律管轄，所以成為最理想的運出港口（張秀蓉，1998：40）。香港在1842年成為自由港後，除了原有的底層人口之外，移入的流浪者、街頭苦力及妓女（在總人口中比例偏高，佔女性人口6分之1）也構成了嚴重的社會問題（張秀蓉，1998：37-38）。在苦力貿易活絡下，1854年將一名豬花帶往舊金山有100-300倍的利潤（張秀蓉，1998：40），所以與妓女及豬花關係密切的婦女人身買賣與掠奪成為常態（張秀蓉，1998：41）。在以苦力為主的華人社會裡，女人的性是奇貨可居的商品，但是對封建社會的統治階級而言，不論是可以被買賣的妹仔或娼妓，她們都是侵擾社會秩序的亂源。

為了符合市場需求，將中國娼妓帶到海外買賣做豬花是最簡單、最快速、而且也是合法的途徑。但僅僅靠著這種方式提供人力，豬花的來源還是十分有限（可兒弘明，1990：137-138）。因此買主以養母身分養育幼女（未來的「豬花」）可以說是一筆划算的交易。於是華人社會對幼女的需求量激增，出現越來越多買賣幼女作為養女或妹仔的行為，這導致了中國境內拐騙幼女販賣至海外的案件不斷增加（可兒弘明，1990：141）。即使有婦女保護條例禁止為提供未來的娼妓人力而買賣和撫養幼女、少女，但舊社會遺留下來的、以妹仔、養女

為名的人口販賣直到1932年被宣布為非法時尚未絕跡（可兒弘明，1990：141-142）。而可兒弘明經由這批保良局文書確認了**豬花、娼妓、侍妾的前身許多都是妹仔**（可兒弘明，1990：9），也說明了舊封建時期有關婦女、幼女的保護，不但是為了維持階級制度的運作，也合法地將「有問題的性」預先排除在「社會秩序」之外。

20世紀初期，西方各國興起一波對抗「白奴買賣」（買賣兒童、婦女為娼）的運動風潮，1904年更簽訂「禁止販賣白奴國際公約」。由於「去除不文明的性」在當時已經由歐美女性主義的推動而形成國際潮流，台灣也曾被視為改革的對象。一次大戰結束後，國際上成立國際聯盟（League of Nations），在1921年為能有效打擊國際販賣婦女兒童的問題，制訂了「禁止販賣婦女兒童國際公約」，次年更成立國聯婦女兒童買賣委員會（林實芳，2007：123）。1929年，該委員會進行全世界會員國的訪視報告（林實芳，2007：124），由於廈門領事及台灣警務局長的部分都提到台灣人養女制度與賣女為娼的糾葛關係，引起委員會的關注（林實芳，2007：126）。而將養女賣入娼館的事也時有所聞。「新的」西方文明帶來的不僅是新的性價值標準，也將現代國家的管理性機制安置於法律之內。

至今為止，那些有關仲介賣淫的罰則仍載明於台灣刑法妨害風化罪中。從（對妹仔、豬花等的）身分／階級制約變成性的罪罰化，那些可能透過仲介、營利使未/成年女性威脅到異性戀婚姻家庭者，皆處以重罰：

刑法第231條

意圖使男女與他人為性交或猥褻之行為，而引誘、容留或媒介以營利者，處五年以下有期徒刑，得併科十萬元以下罰金。以詐術犯之者，亦同。

公務員包庇他人犯前項之罪者，依前項之規定加重其刑至二分之一。

刑法第233條

意圖使未滿十六歲之男女與他人為性交或猥褻之行為，而引

誘、容留或媒介之者，處五年以下有期徒刑、拘役或五千元以下罰金。以詐術犯之者，亦同。

意圖營利犯前項之罪者，處一年以上七年以下有期徒刑，得併科五萬元以下罰金。

在社會動盪、婦女極易遭受盜賊侵害的歷史背景下，這些刑事罪責不但具有遏阻犯罪的可能，也確實可以產生保護受害者的作用。畢竟，在政治主權衰敗、天災人禍迭起之際，「性」該如何被管理，也是個攸關國家存亡的問題：性、生命、法律的連結變成人口治理的必要手段。但也就在同時，在中國從封建制度進入資本主義的過程中，該如何對「有問題的性」進行政治決斷，牽涉的不只是現代中國對公民基本生活的法治規範，也深刻地影響著今日華人世界的社會形貌。一方面，新興資產階級及與他們保有婚姻關係的女性是受到保護的；另一方面，從舊中國的婢、妾演化而來的、卑賤的女「性」，則被納入現代刑法妨害風化罪之中，進行管制與懲處。過去用來對付犯罪活動的，現在卻變成將性產業從業者以及一般公民定罪的重要條款。特別是妨害風化罪中的妨害家庭、妨害性自主、仲介賣淫等，最終只是保護那些「社會道德所認可的性」。

四、妨害風化：性作為一種價值、手段與目的

自1920、1930年代間中國制訂刑法後，台灣沿用至今。其中，妨害風化罪顧名思義，是指為了保護「善良」風俗文化，必須處罰那些危害他人的「不良者」，而姦淫（16歲以下）幼女、仲介賣淫、傳播色情等，都足以構成對社會風化的傷害，必須接受法律的懲罰。從「權利保護」的觀點來看，任何基本權利被侵害的個體都應該獲得國家保護。然而，「社會風化」指的是什麼，「權利」必須被保護到何種程度，在何種情況下可以認定違背當事人意願加以侵害，乃至於被認定為侵害社會大眾（的什麼），其中所牽涉到的性價值標準，是如何決定的？

在重男輕女的中國傳統社會裡，為生活所迫，窮人家的女孩常被

送去當童養媳（幼女被許配給某家男童，並搬去該家庭居住及提供無償勞動力），或是賣給富裕人家做婢女使喚（張秀蓉，1998：47）。可兒弘明的研究即指出，買賣或典押婦女，往往是生活貧苦者在遭受旱災、洪水、戰亂及其他經濟打擊，瀕臨家破人亡時的紓困之道：出於無奈把女兒作為家庭的犧牲品，賣給富裕人家做侍妾、婢女，或給妓院做娼妓。在清末的廣東地區，由於常民的生活相當貧困，無法承受各種外在的打擊，在此種困境下，婦女便成為貧困的犧牲品，被賣做妹仔或娼妓。香港保良局的許多資料也證實，自然災害常迫使那些在苦難生活中掙扎的民眾賣兒賣女（可兒弘明，1990：69-70），因此，掙扎求生和買賣婦女之間的關係並非只是金錢的交易，同時也涉及了生命的政治意涵。從被賣者的角度來看，不再被任何親屬關係所牽連的性，具有重要的生存戰略價值（可買賣的、具有商品價值的）。幼女、婦女的性與勞動，除了可讓自己與家人暫時脫離貧窮、延續生存，也讓自己暫時獲得安身之所。

從這個歷史背景看來，刑法的**妨害風化罪**，其實是（無生存危機的）中上階級以保護婦女之名，杜絕了底層階級的生存之道。而其中的階級差異被轉化為性差異：無須藉著賣兒女求生存的階級，決定那些賣兒女才能存活者必須遵守的性規範，一夫一妻異性戀的性價值，優先於娼妓的、妹仔的、豬花的性。法律的預設是，這些未成年少女（妹仔）與娼妓的性，必然伴隨著「被壓迫式」的情感結構。放在傅柯（Michel Foucault）的思想脈絡裡來看，那些訴求整體的治理策略經常出現在一個特定的關鍵時刻：「民族作為歷史主體，種族作為政治宣稱，以及所牽涉的認同、歸屬、集體慾望與記憶等具有強烈情感作用的面向」（朱元鴻，2005）。新的性、生命與法律結合為一種針對「性」的、「良與賤」的轉化機制，起了雙重的權力作用：一方面，新的政治主權可以**設定性價值的取向與標準（立法）**，另一方面，它也同時**執行罪罰的裁決及犯罪者的懲處（行政與司法）**。而性／階級的差異，則在一開始的立法過程就主導了性的合法範圍。

可以說，當香港與新中國鼓吹解放運動者企圖以西方進步人權思想革除舊封建的不人道制度時，新興中產階級的一夫一妻異性戀婚姻

家庭信念深深地決定了「卑賤女性」的政治意涵。在政治權力轉換之際，隨著體制去封建化而來的，是新一波的、性的去卑賤化。在「悲天憫人、同情弱者」的強烈情感驅動下，高規格的性道德標準，以除去不潔者強化整體認同。新的法律正義明文主張保護婦女兒童，拒絕過往（未成年）妹仔的卑賤「性」，也確立一夫一妻異性戀婚姻家庭是法律保護的終極原則。婚姻內的、為繁衍子嗣而存在的性進一步被神聖化，但婚姻外的、婢妾般的性則成為一種犯罪行為。性作為一種價值、手段與工具，不但重新定義了個別女人的身分、地位與性差異，就法律的「罪行」與「罰則」而言，新的性規範——不可姦淫幼女，不可仲介賣淫——也徹底改變了社會共同的價值與信念。

這就是為什麼台灣的妨害風化罪在懲治仲介賣淫者時，至今仍拒絕任何其他的可能（自願、主動要求他人仲介，需要專業化的經紀人開發行銷管道等），也連帶拒絕那些擁有不同「性價值」的生命。從班雅明（Walter Benjamin）對法律暴力的詮釋來看，法律在特定時間和地點所做的「決斷」中，即承載著一個由特定價值判斷所認定的抽象範疇（Benjamin, 1920-1921?）。他將此分為兩部分加以說明：「立法」暴力與「護法」暴力。第一種功能之所以被稱為「立法」暴力，是因為在立法過程中，作為手段的暴力把「有待確立為法律的東西」（例如本文的解放妹仔）當作它的目的來追求，然而，法律在就位之時卻沒有放棄暴力；相反地，就在立法的那一刻，它所具體確立的並非某個不摻雜暴力的純粹目的，而是一個在權力的名目下，必然與之密切相關的目的（例如本文中の一夫一妻異性戀婚姻家庭）—暴力的功能是雙重的，權力與暴力原就是一體兩面。立法就是賦權，是對權力的設定，就是暴力的直接展現（Benjamin, 1920-1921?）。

以今日台灣的刑法妨害風化罪來看，此處的暴力所指涉的是以單一的、法制化的性價值將「其他的」排除在「合法」之外，而且，這個單一的性價值為何能得到法律的保護是不必解釋、無法質疑的。一個自妹仔解放運動所發展出來的道德權威在百年後的台灣依然執行著一個重要的政治任務，即班雅明所稱的暴力的第二種功能：護法暴力。一個在社會內部進行對抗的護法暴力，使法律得以施展其壟斷性

的權力，這不只是為了保護、證明該法律目的合法，相反地，是因為它要自保，即保護法律本身。之所以必須行使護法暴力，不是因為它可能追求其他的目的，而是因為外在於法律那些「其他的、不合法的」可能或已經對法律產生威脅（Benjamin, 1921）。一個在百年前進佔刑法妨害風化罪核心位置的道德權威，因此得以不斷地在法律內部保有自身的權力，並持續將其他的排除在「合法」之外。

因此，依照班雅明的推演，法律的手段與目的都是必須一再思考的，他認為，如果「正義」是目的的標準，那麼「合法律性」就是手段的標準（Benjamin, 1920-1921?）。構成暴力的特定手段該如何正當化的問題，只涉及（對）它（該手段）的價值判斷（Benjamin, 1920-1921?）。由於對「合法」暴力的承認，在一種慎重的、依循其目的的服從中為最確實明顯，因此，各種暴力之間的假設性區分，必須建立在其目的是否得到普遍性歷史承認的基礎上（Benjamin, 1920-1921?）。換句話說，某種法律概念是否能佔據特定權力位置，往往與當時的歷史背景息息相關。從本文所分析的歷史背景來看，20世紀初期妹仔解放運動的真正目的，其實是為了保護新興中產階級的性價值（特別是一夫一妻異性戀婚姻家庭），只不過當時卻高舉「保護受（性侵）害（未成年）妹仔的道德旗幟，藉此將予未成年者性交、仲介賣淫、婚外通姦等打入負面性價值之列，以妨害風化罪樹立一系列的性價值判準。

為了去除妹仔階級／身分的不平等而將其「納入」法律之中，但這個納入卻是帶有性規範目的的。它的暴力特質既顯現在以年齡為界線的權利剝奪（未成年少女不得與任何人性交），也落實為婚姻之外的女「性」不得具有任何交易價值。舊封建社會由宗廟所管理的婚姻關係與名分配置在現代刑法反而益形強化，婚姻之外的性完全歸屬於罪罰的範疇，例如通姦罪。個人不再附著於等級化的階級制度，性、道德與情感皆在「社會風化」的名義下化入法律的管制之中。

妹仔自此隱沒於「未成年少女」的身分認定中，但非法的、可疑的性並未消失。生命的保護與性的聯繫逐漸將治理權力推向「現代性門檻」（threshold of modernity）。傅柯曾以生命政治（biopolitics）的概

念推展出生命與政治之間的關連（朱元鴻，2005：199）。他主張**有生權力** (biopower) 與**主權權力** (sovereign power) 具有不同特質。**主權權力**來自「掌握生殺大權」(killing or letting live)；反之，**有生權力**則來自「養育或拒絕生命」(fostering life or disallowing it) 的權力。對傅柯而言，「現代性門檻」就是從主權權力到生命政治的過渡，關於人口的新政治命題變成主權的主要目標，主權者藉著掌控性決斷達成人口治理的目的，所以將政治關切的焦點轉向個體與族類的生物生命。阿岡本（Giorgio Agamben）則認為，「生物的現代性門檻」意指群體與個人由單純生命體變成政治策略的轉捩點（Agamben, 1998: 3）。但他強調，有生權力與主權權力實為一體：身體的生命政治化，就是主權權力最初的活動」(the production of a biopolitical body is the original activity of sovereign power) (Agamben 1998: 6)。這樣的現代性門檻如何在妹仔身上施展其政治策略？

可兒弘明在《豬花：被販賣海外的婦女》書中最後回顧妹仔的歷史身影時，曾做出以下結論：

1. 妹仔制度是構築商業資本的一個不可缺少的機件，它可以向艱苦的勞動領域提供無償的勞動力，同時以佣人身分出現的妹仔也是支撐封建家族制度中身分秩序的支柱（1990：298）。
2. 妹仔以及在養女名義下進行的人口買賣，與人們鄙視的社會行業有著密切的關係，並且深入到社會的各個角落（1990：298）。
3. 妹仔是娼妓的重要來源，由於把妹仔賣給妓院比賣給普通人家和商家獲利更多，所以這種現象很普遍（1990：298）。
4. 妹仔的另一種類型，就是童養媳。在舊社會娶媳婦要支付鉅額聘金，民間為了減輕聘金的負擔實行童養媳制度。即用低價買女童撫養，長大後給兒子當媳婦。女家為了減少吃飯的人口，把幼女賣做童養媳。童養媳和妹仔的區別就在於長大後和買主的兒子結婚，其他待遇與妹仔極其相似。自幼年進入男家起，就無償地做家務活，一旦成人便毫

無選擇餘地，只能和養家的兒子結婚（1990：304）。

這些不同類型妹子所指涉的身分低微、無償勞動及受限制的性，在跨過現代性門檻後，起了什麼樣的變化？與過去相較，現代法律條文中18歲以下的未成年女性，她們的身分與勞動確實受到如同一般公民應有的法律上的保護，然而，16歲以下未成年少女的性卻遭受嚴格管制——不得與男性發生性關係，即使是自願的，男方也必須接受法律的懲處。以性別／年齡為界線，由當年新興中產階級的性規範轉化而來的妨害風化罪，強制未成年少女的性只能「被決定」。

在阿岡本看來，這確實是一種道德意義遠超過法律意義的問題。他曾指出（相對於古老的司法諺語「無法則無罪」），犯罪其實可以被視為一個「內部生活的過程」，也就是說，必然是互為主體的，夠格稱為一種「病態意念」（ill will），構成「大家都知道、可斷定為與司法目的相抵觸的」（Agamben, 1998: 27）。即使這個主宰司法審判的道德論斷經常是隨著時代改變而變動，但當此種法律與社會主流的道德威權合一時，林子儀大法官在釋字617號解釋不同意見書所指出的問題就出現了：當釋憲者逕自指稱法律的存在即必然有某種（絕對的）公共道德感情值得保護，這不僅缺乏根據，更危險的是，憲法可能只是被用來保護一種或許並不存在的、虛擬的性道德。一個時時變動的、不確定的道德標準主宰著與人民生活密切相關的法律審判，這如何可能是法治社會的常態？

近年來，越來越多關於姦淫幼女、強制性交及仲介賣淫的法律判決不斷提醒我們，一個百年前為了解放妹子而設定的未成年少女保護機制，如何在今日以妨害風化罪的名義延續著法律暴力的內在作用：「當下主流的性交易、色情、性侵害性騷擾論述，持續強調無辜的、無力的、無瑕疵的女性及受害者，顯然意在操作大眾一份情感，以便建構綿密的保護法律，以及對所謂偏差主體的排斥和管教」（何春蕤，2012：253）。過去用來懲治盜賊的，現在卻用來對付良民百姓；同時，未成年少女的性只能是「被決定的」。在1999年妨害風化改為「妨害性自主」之後，這無異是最大的反諷：刑法藉由懲治性犯罪所要達成的權利保護，其實是為了剝奪特定人口的「性自主權」。

五、結論

台灣刑法妨害風化罪主要是針對性犯罪做出制度規範，儘管它的起源經常被認為是「下落不明」，但不可否認地，香港妹仔解放運動的歷史過程提供了一個重要的理解面向。就性管制的法律標準而言，許多針對香港妹仔的研究都指出，性的文化標準與政治主權運作之間有其必然關聯。韋爾什在《香港史》中強調，香港與倫敦在妓女和妹仔問題上的分歧，起因於香港是惟一一個自治權力受到嚴格限制的直轄殖民地（韋爾什，2012c）。他將解放妹仔與廢娼的政策歸咎於政治權力的「大吃小」，政治主權（以政治上的從屬關係）決定性價值標準的從屬關係，所以必須將倫敦的性價值標準視為治理香港的依據。不過，丁乃非也發現，即使現代社會把平等原則明載於憲法中，台灣許多女性菁英所預設的、一個歷史及地域政治所規範的個人主體，仍造成形塑性少數的根本限制。她所要指出的是，性的文化標準經常隱含著優勢階級／性道德的價值決斷，由於菁英女性的中上階級認同優先於異質的性認同，所以才以強勢的性價值壓迫弱勢的性卑賤者。當一個將不同階級性化的道德觀進入法律之後，法制化的性不平等產生了可怕的政治效應：社會主流可以在任何時刻透過法律對性少數進行犯罪懲處。

這就是為什麼台灣刑法的妨害風化罪經常可以合理又合法地「排除不潔的性」。從仲介賣淫、姦淫幼女到通姦罪，歷史背景與法律條文之間的關連早已無足輕重，但刑法對一夫一妻異性戀婚姻的保護與對性的制約，卻不斷以遏阻性犯罪的姿態，深刻地決定現代人們的性、生活及與犯罪的關連性。

參考書目

外文部分：

- Agamben, Giorgio, 1998, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans.by Daniel Heller-Roazen, Stanford: UP.
- Benjamin, Walter, 1920-1921?, 'Zur Kritik der Gewalt', Assessed October 9, <http://musiclanguagethought.files.wordpress.com/2011/02/benjamin-zur-kritik->

der-gewalt.pdf. (in *Walter Benjamin Gesammelte Schriften*, vol. II. 1, herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999, S. 179-204)

Foucault, Michel, 1988, *Politics, Philosophy, Culture*. London/New York: Routledge.

---, 1990, *The History of Sexuality, Volume I: Introduction*. Robert Hurley (trans.). New York: Vintage Books.

〈victimless crime〉, 2012, Assessed August 20, http://en.wikipedia.org/wiki/Victimless_crime。

中文部分：

丁乃非, 2003, 〈位移與游動：菁英女性「家園」裡的蒼蠅貓狗〉, 《性工作研究》, 中壢：國立中央大學性／別研究室, 397-419。

丁新豹、鄭啟明主持, 2012, 〈反蓄婢運動〉, 香港歷史系列, 香港電台網站, <http://programme.rthk.hk/channel/radio/programme.php?name=hkhistory&d=2009-01-29&p=4351&e=84154&m=episode>。(2012年5月6日瀏覽)

〈中國社會與宗法制度〉, 2012, <http://www.epochtimes.com/b5/1/9/27/c6283.htm>。(2012年1月2日瀏覽)

〈反對蓄婢會〉, 2012, 維基百科, <http://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=%E5%8F%8D%E5%B0%8D%E8%93%84%E5%A9%A2%E6%9C%83&oldid=17925421>。(2012年5月6日瀏覽)

〈奴婢〉, 維基百科, <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%83%85%E5%A9%A6>。(2012年1月2日瀏覽)

可兒弘明著, 1990, 《豬花：被販賣海外的婦女》, 孫國群、趙宗頤譯, 鄭州市：河南人民出版社。

朱元鴻, 2005, 〈阿岡本「例外統治」裡的薄暮或晨晦〉, 《文化研究》, 1 (2005年9月)：197-219。

弗蘭克·韋爾什 (Frank Welsh), 2012a, 《香港史》, 中央編譯出版社, <http://data.book.hexun.com.tw/chapter-446-16-6.shtml>。(2012年1月2日瀏覽)

-----, 2012b, 《香港史》, 中央編譯出版社, <http://data.book.hexun.com.tw/chapter-446-16-7.shtml>。(2012年1月2日瀏覽)

-----, 2012c, 《香港史》, 中央編譯出版社, <http://data.book.hexun.com.tw/chapter-446-16-8.shtml>。(2012年1月2日瀏覽)

安徒, 2012, 〈家庭, 家庭, 多少罪惡假汝之名?〉, <http://www.inmediahk.net/node/1002145>。(2012年1月18日瀏覽)

邢福增, 2012, 〈二十世紀香港教會大事回顧〉, <http://www.campus.org.tw/public/cm/cm10/0110/0110-8.htm>。(2012年5月6日瀏覽)

李雯, 2011, 〈身似斷雲零落— 20世紀初期新加坡的妹子〉, 《華僑華人歷史研究》, 1：47-55。

何春蕤, 2012, 〈台灣性別政治的年齡轉向〉, 收錄於何春蕤編, 《轉眼歷史：兩岸三地性運回顧》, 中壢：中央大學性／別研究室, 221-263。

易中天, 2012a, 〈妻妾成群與婢、妓的角色〉, <http://wx.cclawnet.com/wsz/>

- wszt4/wszt319.htm。(2012年1月18日瀏覽)
- , 2012b, 〈談中國古代的娼妓文化〉, <http://hi.baidu.com/%BB%AD%D6%D0%D3%CEhyz/blog/item/a002f7fbf2cbbf8e5bee9064.html>。(2012年1月18日瀏覽)
- 林子儀, 2007, 〈釋字第617號解釋不同意見書〉。
- 林實芳, 2007, 〈就子賣落煙花界：日治時期台灣色情行業中的婦女人身買賣〉, 《女學學誌：婦女與性別研究》, 23: 93-141。
- 〈妹仔解放運動(1923)〉, 2012, <http://www.marxistsfr.org/chinese/37/marxist.org-chinese-chinalabor-7.htm>。(2012年5月6日瀏覽)
- 張秀蓉, 1998, 〈1893年香港〈保良局立案法團條例〉與何啟〉, 《台大歷史學報》, 22: 33-89。
- 黃碧雲, 2012, 〈第18集 Part2, 『廢婢禁妾』〉, <http://www.hkatv.com/info/program/07/hkdecode/content18b.html>。(2012年5月6日瀏覽)
- 〈商朝是奴隸社會嗎〉, 2012, <http://www.hkreporter.com/talks/thread-9667-1-1.html>。(2012年1月2日瀏覽)
- 許雅斐, 2011, 〈刑法第235條的法律效力：從晶晶書庫案談起〉, 《台灣社會研究季刊》, 83: 295-314。(TSSCI)
- , 2012, 〈台鐵公共性事件(上)專題引言〉, 《台灣社會研究季刊》, 88: 249-257。
- 〈情婦〉, 維基百科, <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%83%85%E5%A9%A6>。(2012年1月2日瀏覽)
- 〈禁婢運動〉, 發表於 2012-1-4 00:19:36, <http://ourpureland.com/forum.php?mod=viewthread&tid=3809>。(2012年5月6日瀏覽)(2012年1月2日瀏覽)
- 甯應斌, 2011, 〈極端保護觀：透過兒少保護的新管制國家與階級治理〉, 《台灣社會研究季刊》, 83: 277-291。

道德民粹

性、身體與民主的新政治結盟

曹文傑

引言

這篇論文的寫作意念源自兩則發生在2012年上旬的新聞¹。1月中，互聯網討論區和臉書廣泛流傳一張相片，兩名年青人站在港鐵旺角站連接地面出口最高的梯級上，背著鏡頭，把牛仔褲和內褲稍稍褪下，露出整個臀部；另一個攝於影像中的青年則站在靠近鏡頭的右方，面露微笑，左手拿著一罐啤酒，右手舉起拇指，微微指向在他身後兩個露出臀部的青年。相片甫在互聯網登出便惹來網民連聲撻伐，除了一兩句話帶嘲諷的留言把他們的行為辯解為「對政府或地產霸權的無聲抗議」之外，其餘都是千篇一律的道德譴責並為其冠以「廢青」（頹廢青年）之名。其間，有網民進行「人肉搜索」，揭露了相片中豎起拇指作欣賞狀的青年身分，各家媒體的報導重點都離不開引述網民的負面評論，以及邀請律師和警方講解公眾露體屬刑事罪行，呼籲市民切勿以身試法。2月，香港警方旺角警區重案組根據臉書的資料，在旺角以「涉嫌在公眾地方作出猥褻行為」的罪名拘捕了姓林的17歲男子和姓黃的18歲男子²，他們就是當日站在旺角站出口裸露臀部的年青人。3月中旬，律政司決定不對二人提出起訴，其中一人須接受警司警誡，另一人則自簽擔保了事³。

一個月後，再有一則極其類似的新聞惹起網民轟動。《東方日報》轉述互聯網消息，有三名年青人在油麻地街頭裸露臀部，雖然三

1 《東方日報》，2012年1月28日。

2 《蘋果日報》，2012年2月22日。

3 《蘋果日報》，2012年3月20日。

人均背向鏡頭，但網民仍然藉「人肉搜索」揭露了其中一人的身分，更公開其姓名、電郵地址及就讀學校的名稱，並呼籲向警方告發⁴。報導刊登後，警方高調介入，並由油尖旺警區刑事罪行調查隊跟進，查到相片是經由紅磡一所中學的電腦上載到互聯網，於是在同日晚上根據校方所提供的資料，傳召姓劉的15歲學生到警署協助調查，並以涉嫌「不誠實使用電腦」罪名將其拘捕。《香港經濟日報》引述一名社工的話語：「他們看見西方電影中出現露股情節，就將其視為一種態度表達，可能是希望表達對某些事件的不滿或憤怒，又或純粹為了搞笑」⁵。而經常就性罪行新聞接受媒體訪問的律師黃國桐更指出，若相片中少年未滿16歲，相片便屬於兒童色情，製作、上載和下載的人均觸犯刑事罪行，罪名比單單發佈色情照片「罪加一等」⁶。約兩個月後，這名15歲的學生獲律政司無條件釋放，事件亦因此告終⁷。

兩則新聞的共通之處均是青少男於公眾地方拍攝裸露臀部的照片，最先被上載到個人臉書，及後遭轉載至互聯網討論區，惹起的道德義憤繼而召喚公權力介入，最終將他們「繩之於法」。其實，近年有多宗涉及性和身體裸露的新聞報導均取材自互聯網的資訊，不是由涉事者主動拍攝和上載到臉書再由他人廣泛傳閱，就是由第三者偷拍直接發佈到互聯網跟他人分享，例如2012年年底有人把偷錄一對中學生男女於公園親熱的一段短片上載到討論區，旋即獲網民爭相轉貼和評論⁸。互聯網和智能手機的普及不但令資訊得以快速傳播擴散，還在人與人之間築起了嚴密的監視網絡，幾乎任何人只要擁有智能手機，略懂基本上載技術，都可隨時隨地變身成義憤填膺的道德警察，通過自己的社交網絡或公共平台檢舉和評論任何看不順眼的人與事。它的威力不單單止於傳訊流通的速度，還在於遍及的廣度，比以往增加千至萬倍，所產生的規訓力度自然非比尋常⁹。值得注意的是，對這些影

4 《東方日報》，2012年4月24日。

5 《香港經濟日報》，2012年4月26日。

6 《香港經濟日報》，2012年4月26日。

7 《東方日報》，2012年6月5日。

8 《星島日報》，2011年12月9日。

9 例如，情侶在車廂內親熱或許會讓同車廂內的乘客側目，但若被攝錄後上載到互聯

像的無情撻伐和肆意嘲諷，並沒有絲毫減慢它們在互聯網的流通速度和廣度，彷彿網民越是覺得它們厭惡可憎，就越會不遺餘力地轉貼分享，而正因如此，被唾罵斥責的對象與為此而感到不悅、冒犯或憤慨的人，結連成前所未有的緊密關係，形影相隨。另外，這些道德義憤的形式不再侷限於各個互相認識或已有特定關係的人士之間，而是一群隱匿在電腦背後、不具面孔的網路群眾針對某一事主的集體行為¹⁰。

「人肉搜索」與媒體早年用於揭露政府或公司貪贓枉法的手法相似，旨在披露社會的陰暗面，但是針對的卻往往是缺乏資源、權勢、沒有專屬發言平台的個人，文首所引的事例雖是犯法行為，但它們所造成的傷害根本難以與貪污舞弊相提並論，卻引起不成比例的社會關注和注滿情緒的道德訓斥。可以說在司法系統以外，網路民眾，尤其是活躍於特定討論區內的網民，共同構築了一個檢舉、議論和裁決狹義道德議題的系統，而首當其衝的便是性和身體¹¹。我認為這種民粹式的道德義憤極需要一個文化解釋，此乃本文之旨趣所在。

道德民粹的生成

或許在進入正文之前，我先作一簡單對照，以說明從以上數宗例子所顯示的道德義憤與一般的道德冒犯在操作方式上有何不同，以及

網，再經媒體炒作，所觸及的人群可能是整個城市。2012年11月，一名香港的準新娘在自己的臉書上表示，不歡迎只給港幣五百元賀禮（廣東話稱為「人情」）的賓客參加婚宴，結果遭網民在多個網上討論區連日圍攻和「人肉搜索」，公開了她的多項個人資料，例如工作單位、前男友、病歷，甚至家人合照。11月中，女事主接受《東週刊》訪問時呼籲網民放過她，最後，她關閉了個人臉書。這宗被戲稱為「港女500」的事件令人關注網絡欺凌和公審的問題。

10 參閱 Daniel Solove, *The future of reputation: gossip, rumor, and privacy on the Internet* (New Haven: Yale University Press, 2007)

11 有網民指因為失言而遭受攻擊的準新娘已得到教訓，其他網民不宜窮追猛打，不斷揭露她的私隱。一位名為「負能量大合唱」的香港高登討論區網民則留言：「Hi 你就係呢種姑息養奸既態度先縱出而家香港地咁向左走向右走多死港女 又話條港女唔係殺人放火，Hi 你殺人放火會有法律制裁，條港女呢？社會道德規範就緊係靠輿論壓力同傳媒架啦」。大意是：就是因為這種姑息養奸的態度才令很多被寵壞的香港女生肆無忌憚。或者有人會說她們並非做了殺人放火的嚴重罪行，但殺人放火有法律制裁，而這名「港女」的行為卻沒有，這時候，社會的道德規範就需要靠輿論壓力和傳媒。「點解要放過500港女」，香港高登討論區，<http://forum1.hkgolden.com/view.aspx?message=4062113>，2013年7月15日。「Hi」為討論區術語，意即「他媽的」、「屌（你）」。

何以值得討論。

一般而言，我們對令人厭惡的事物多數敬而遠之，倘若相遇便會馬上抽身逃逸，中斷接觸。然而，Sara Ahmed指出，厭惡之感（disgust）在當代文化政治下被賦予特殊的意義和功能，成為一種構築主體和客體的感情實踐¹²。借助Julia Kristeva在*Powers of Horror*裡所提出的「抑斥」（abjection）概念，Ahmed推導出事物之所以令人感到厭惡，並非因為它們本身就是厭惡的，而是當這些事物與我們過於靠近，甚至有直接碰觸的可能，才會召喚一種厭惡感覺，驅使我們極速後退以維持自我與他者的邊界完好無缺。所以，「我」與「非我」的界線只有在碰觸／越界時才能確立，但弔詭的是，正正因為事物靠近而築起的邊界反而把我們拉往厭惡之物本身。如是說，因靠近而觸動的接觸（contact）牽動厭惡情感，但厭惡情感卻又反過來生產了發生觸碰的邊界。因此，Ahmed認為「... 厭惡的情感總是摸稜兩可，包含一種朝向被排斥之物的慾望或吸引」¹³。這個「拉近－後退－再拉近」的運動構築了暫時區分主客兩體的邊界，亦由此產生了很強的黏附特性（stickiness），把不同的能指和情感都統合和移轉至己用。Ahmed指出，當事物被視為會令人惡心作嘔，它往往具有很強的黏附力，與其他的字詞、情感和價值緊緊連繫，並將其意義固定和封鎖，這解釋

12 "The Performativity of Disgust", *The Cultural Politics of Emotion* (New York: Routledge, 2004), 82-100.

13 同上，頁84，筆者所譯，原文為："... disgust is deeply ambivalent, involving desire for, or attraction towards, the very objects that are felt to be repellent."。這種解釋厭惡情感如何生產和作用的文文化機制，與Diana Fuss和Eve Sedgwick所描述的同性戀／異性戀的文化機制，十分相似。她們認為同性戀與異性戀看似互相排斥對立，實質是互相指涉，互為因果，彼此是構成各自邊界不可或缺的他者（other）。Fuss以數學的拓撲學作比喻，若「內部」比喻為異性戀而「外部」則是同性戀，「內部」的有效邊界（border）需要由「外部」的存在來界定。換言之，「內部」（i.e. 異性戀）為了經常要保持同質、清潔無瑕，需要不斷劃分你我，製造「他者」以維持邊界的（暫時）完整。另一方面，同性戀作為「外部」，既與異性戀（i.e. 「內部」）對立，但又不可以永久消失，因為異性戀亦會隨他者的消失而自我消解。故此，概念上而言，同性戀是異性戀「如影隨形的內部外在物」（an indispensable interior exclusion）（3）。正正由於「異性戀」對「同性戀」的依賴，令它無法完全無視或消滅「同性戀」，「同性戀」猶如鬼魂（specter, phantom or spirit）般隨時侵襲、干擾作為中心、道統、正典的「異性戀」。詳見Diana Fuss "Inside/Out," in *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, ed. Diana Fuss (New York and London: Routledge, 1991), 1-10. 以及Eve Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990).

了為何某些身體會比另一些身體背負更多的唾罵和嘲諷。

儘管Sara Ahmed的理論提供了很多創新的概念闡釋厭惡的文化政治如何運作，但她的理論純粹建基於語言的分析，對於事物在哪些具體的歷史—文化—經濟情境下彼此靠近，而為此而感到噁心的主體心靈又如何能在這些具體的脈絡下構成，都沒有論及。故此，受益於Ahmed饒富啟發性（heuristic）的理論分析後，我轉向許寶強的文化分析，以求對當代香港越趨熾熱的忌性文化和身體禁忌作更具體的理解。自2005年起，許寶強常借用Ernesto Laclau在*On Populist Reason*中發展的「民粹邏輯」概念來評論香港在金融海嘯後的文化情景¹⁴。我認為他對Laclau的閱讀將有助解釋為何性越軌（e.g.在公眾場所露股、親熱和做愛等），尤其是那些經媒體曝光的，會在近年吸引到如斯不成比例的道德義憤¹⁵。他認為過去十年，自由主義（若真的存在過的話）退出香港文化地景後遺留的空地由民粹主義所佔領，同理，我將指出自由主義撤出道德範疇後丟棄的荒漠則由道德民粹（moral populism）所接收。

從時序上說，首先提出「道德民粹」的學者是H. L. A. Hart。雖然他使用這概念的語境跟我依據許寶強的民粹主義／邏輯所提出的「道德民粹」相去甚遠，但有一項不得不提的共通之處：兩者均以「人民」之名行之。Hart在*Law, Liberty, and Morality*中銳意駁斥一個盛極於法律界的想法：法律是執行道德的工具（legal enforcement of morality）¹⁶。他認為以法律執行道德不單是一個有關道德與法律有哪種關係的問題，更甚者，這個問題本身就是一項道德問題：究竟以法律來執行道德是否道德。Hart指出有好些規管性的法例其實不用訴諸道德作為設立和執行的基礎¹⁷，而依靠大眾的道德取態（他稱為positive morality）來規管性亦不是好理由，因為判別大眾的道德取態是否合理，須要訴諸一些較高層次的道德原則（他稱為critical

14 許寶強，《告別犬儒》（香港：牛津大學出版社，2005）。

15 其實，許寶強也留意到民粹邏輯已經蔓延至性／別議題，但他沒有進一步闡明箇中運作，而近年有關性／別議題的熱熾交鋒只在書中以例子的形式輕輕略過，134。

16 *Law, Liberty, and Morality* (Stanford, California: Stanford University Press, 1963).

17 例如，Hart認為家長主義（paternalism）可以是合法地管理性事的基礎之一，30。

morality)。因此，Hart所謂的「道德民粹」就是指人們相信／誤信在民主制度下，大眾只要依仗positive morality便有權為所有人制定應該如何生活的道德法規，而任何人不得對此置喙¹⁸。對Hart而言，「道德民粹」的興起源於人民對民主的誤解，但是，她／他們畢竟仍然是民主的忠實支持者，願意在民主制度的框架內運作。相反，許寶強筆下的民粹主義卻滋生於對民主體制投不信任票的文化氛圍。易言之，民粹主義是民主制度失效的結果，它要攻擊的對象之一就是民主制度本身。許寶強扼要地總結了Laclau在*On Populist Reason*對民粹邏輯如何操作的分析：

…作為一種政治邏輯的民粹主義，包括三個前提。第一是形成一個內部的對立戰線，把『人民』（people）與掌權者（power）分開並對立起來；第二是把『人民』的紛雜多樣需求，扣連成一種共同的需求（command demand）；最後是鞏固這民粹需求，成為一個穩定的意義系統（system of signification）。由於『人民』本身極為多元紛雜，不同的具體訴求難以統一，因此意義含混的空洞能指（empty signifier），例如『新自由主義』、『大市場、小政府』、『看不見的手』和『福利主義』等，顯然比一些定義精確的概念，更有利於用來統合地表達『人民』特定而具體的、千差萬別的訴求。¹⁹

同樣，在性（sexuality）領域內的民粹邏輯就是按性慾取向、性品味、性行為將人不斷劃分你我，並向他者投注龐大的排斥力，企圖掩蓋新出現的性主體對固有道德提出的種種詰問。過程中，「家庭」和「兒童」成為空洞的能指，統合了中產家長對兒童的焦慮、親密關係變遷所牽動的不安，以及中央政府與特區政府的政治共謀等²⁰。易言

18 79。

19（香港：牛津大學出版社，2005），135。

20 有關「家庭」如何成為香港政府、內地政府及本地基督教右派共同挪用的空洞能指，可參考曹文傑，〈如影隨形：同性戀與家庭政治〉，《連結性：兩岸三地性／別新局》（中壘：中央性／別研究室，2009）。

之，道德民粹滋養於殘缺的道德系統，在這個系統內，人民無法或不鼓勵以理性有序的方式來討論紛雜多樣的性，再加上欠缺對性差異抱持寬容的態度，以至傾向尋求公權力高調鎮壓，又或是以人民之名自行介入，透過「人肉搜索」和廣泛轉載來進行道德制裁。人們對性越軌者的大力鞭撻往往伴隨著強大的情感灌注，正如文章首部分引述的兩則新聞轉載和評論的每每是對露股少男感到最反感惡心的人。這種自虐式的道德義憤顯示香港的自由主義傳統（如果存在過的話）原來是異常薄弱，以致對於冒犯一己道德情感的行為或事物無法以一笑置之的心態淡然回應，反而要強迫自己全神貫注地不斷與厭惡之物來回凝視。藉著高亢和公開的道德義憤，例如在討論區或臉書上一邊轉貼令自己噁心的內容，一邊亢奮地說「我反對／討厭／憎恨那些隨處露股、四處做愛的人」，從而把自己塑造成某一類具有高尚道德情操的人格，達到劃分你我的效果。

根據許寶強解讀Laclau所推演出來的和Hart自己在1963年提出的兩種道德民粹，恰巧跟民主體制有截然不同的關係。前者是對民主失效的反動，後者則出於對民主的誤解，但仍然依循民主原則。這兩種道德民粹時而互相排斥，時而又互補長短，在過去十年的性政治中交替出現。例如，上述討論區的網民雖然對那些被認為失言缺德的人猛加鞭撻，但她／他們同時反對政府以至宗教右派借管制色情收緊網絡空間的修法企圖。正正因為道德民粹與民主體制關係曖昧，時而親和，時而敵對，以致能夠輕易將針對它們的批評貶抑為對民主的輕蔑或民主有先天缺陷而迴避問題²¹。值得注意的是，正如許寶強所言，民粹邏輯橫跨政治光譜的左、中、右，成為近十年香港文化政治的主旋律，在政黨政治裡可以見到它的身影，在民間社會裡也可以找到它的蹤跡，甚至在政府的施政裡亦不難發現它的腳印。下文將以2008年《淫褻及不雅物品管制條例》²²的檢討諮詢為例，檢視企圖與建制共謀甚至

21 例如，香港的宗教右派常為自己辯稱所做的倡議運動，包括聯署、登報聲明、遊行、集體向當局或議員發電郵等，都是在民主制度容許的範圍內進行，而參與網絡公審的網民則如註腳11引述的「負能量大合唱」所言，是為了補足民主制度難以介入私領域的限制，制裁罪有應得的人。

22 香港法例第390章。就這條法例有較全面註釋的法律工具書可參考：P.Y. Lo, "Control of Obscene and Indecent Articles Ordinance (Cap 390)," in *The Annotated Ordinances of*

更改基本民主原則的第二種道德民粹力量。

色情查禁的民粹力量與晚期現代社的的焦躁不安

香港的色情查禁制度實際上是一個同時擁有行政分類和司法審訊的複合權力制度²³。就行政權力而言，任何對即將出版的刊物內容評級有疑問的出版人、作者、發行商等均可自費要求「淫褻物品審裁處」進行評級。現行的評級分為三類：第一類別為非淫褻非不雅、第二類別為不雅、第三類別為淫褻。除了第一類別外，其餘兩類的出版和流通均受到不同程度的限制。被評為不雅的物品需要以透明膠袋密封，在封面貼上法定的警告字句，並只可售予十八歲或以上人士。第三類別的刊物則一律禁止出版和流通。自行付費要求分類評定的出版人即使其物品被評為第二或第三類別，均不會即時違法，因為私人藏有第二或三類物品不受法例規管，除非她／他們發佈這些物品時沒有依據評級的相關規定，例如剔除被認為淫褻的部分。在淫審系統內負責評定類別的是審裁委員現時約有300人，多是自薦再由終審法院首委法官委任，任期不明，而司法機構或政府亦從未公開甄選準則，政府網頁只載有審裁委員的姓名清單，但對於她／他們的年齡、階層、性別、

Hong Kong (Hong Kong: Butterworths, first issue in 1996; revised in 2006).

- 23 香港的色情查禁制度始於1975年，當時政府為了回應公眾對武俠漫畫渲染暴力的投訴，推出《不良刊物條例》，禁止出版載有色情、暴力或擾亂社會秩序的出版物。到了1984至1986年，以《龍虎豹》為主的本地色情雜誌推出免費派發雜誌的宣傳技倆，輿論嘩然一時，而本地婦女團體亦首次提出反色情的女性主義立場，最終迫使政府於1987年推出《淫褻及不雅物品管制條例》，並於同年成立擁有專屬司法權的「淫褻物品審裁處」。1988年香港實施電影三級制是繼規管出版物的《淫褻及不雅物品管制條例》後進一步對影像的監控和審查。2003年，《防止兒童色情條例》生效。有關香港政府早年推出《不良刊物條例》和《淫褻及不雅物品管制條例》的演變，可參閱周華山及趙文宗合著的《色情現象：我看見色情看見我》（香港：次文化堂，1994）。要注意的是「兒童色情」由獨立的《防止兒童色情條例》所規管，再者，兒童色情涉及兒童情慾自主、合法性交年齡的限制、有關性經驗對兒童心理影響的科學論辯及「兒童」作為近代劃分人類生命歷程的概念生成等複雜議題，無法在有限的篇幅內給予恰當的討論，但較為人所詬病的是現行條例於定義「兒童色情物品」時包括不涉及真人但由電腦產生的影像，有論者認為這個定義過於寬闊，而且偏離保護兒童的原初目標。在沒有「受害者」的情況下，把虛擬的電腦影像列為「兒童色情物品」，等於變相懲罰個人的性喜好和性慾望，而不是法例原先希望阻止兒童因牽涉在色情物品製作所帶來的傷害。參考：L. W. Summer, *The Hateful and the Obscene: Studies in the Limits of Free Expression* (Toronto: University of Toronto Press, 2004)以及曹文傑，〈色情查禁的兒童想像〉，《本土論述2011：本土的性與別》，本土論述編輯委員會、新力量網絡（台北市：漫遊者文化出版，2011），83-96。

職業、宗教信仰等其他資料市民卻無從得知。因此，究竟審裁委員的組成成份有沒有傾斜向某一階層、年齡或宗教信仰人士，大眾無法判斷，但實情是，他／她們具有法定權力，限制甚至禁止物品出版和流通的市民代表²⁴。「淫褻物品審裁處」接受通訊事務管理局辦公室（前身為影視及娛樂事務管理處）、海關、警方或其他法庭的轉介就已發放或出版的物品評級。出版物若被評為第二或第三類別而沒有依照法律要求採取相應的措施，出版人、作者或發行商將面臨起訴，最高刑罰是罰款100萬元及入獄三個月。

現時淫審處在接到轉介物品時先進行閉門的初次評級，若物品管有人在限定時期內沒有提出覆核要求，初次評級便自動變成最終評級——這個程序其實嚴重違反普通法要求法律公義必須彰顯於人前和無罪推定的法律精神。第一，進行初次評級時，物品管有人無法就評級提出抗辯觀點，淫審委員在沒有對辯的情況下只按照自己的道德好惡為物品評級。正如高等法院在唐世豪訴淫褻物品審裁處一案中指出，由於初次評級帶有法律後果所以不能以粗疏行政程序來處理，必須嚴格貫徹法治精神²⁵。這種黑箱作業的初次評級違反了法律公義必須彰顯於人前的原則，亦剝奪了事主為自己權利辯護的合理機會。第二，若物品管有人不服初次評級，可以申請覆核，但在現行法例設計下，淫審處無需就評級給予理由，所以物品管有人必須在毫無資料下為自己準備辯護或覆核策略。雖可動用物品有公益或文學、藝術或科學價值的豁免條款，但舉證一方卻落在物品管有人，她／他需要努力為自己

24 法例要求審裁委員需要依據「一般合理人士普遍接受的道德禮教標準」判斷物品屬哪一類。然而，這裡有大政府和反色情團體不欲回應的三個難題：第一，審裁委員有何方法客觀且準確地掌握這個標準而不會把自己在特定脈絡下養生的道德價值誤當成公眾標準？第二，這個標準從一開始便傾斜大眾品味和好惡，若民主原則既講求少數服從多數又強調對小眾的尊重，這個只強調標準跟多數人的（道德）暴政有何分別？第三，即使違反了這個標準都只是冒犯他人的道德情感，必須以刑事法例介入懲治嗎？

25 2008年10月21日，高等法院就《中大學生報》前編輯唐世豪及《明報》訴淫審處的法例覆核作出判決，基於淫審處為《中大學生報》及《明報》評級時沒有嚴格按照法例列明的程序，做法粗疏，因此推翻淫審處把《中大學生報》及《明報》轉載內容列為不雅的評級，案件亦無需發還淫審處。這次《中大學生報》及《明報》勝訴只屬技術性擊倒淫審處，倘若淫審處當時有按照法例要求指明不雅部分及列出理由，官司結果恐怕勢必逆轉。

的清白作證，這程序亦違反了普通法無罪推定的法律精神²⁶。因此，整個淫審法規都跟民主社會裡講求的法治精神背道而馳。

香港政府在2008年10月展開《淫褻及不雅物品管制條例》的第一期檢討諮詢，發表《齊享健康資訊：請參與「淫褻及不雅物品管制條例」檢討》諮詢文件。文件的標題已清楚展示政府預設的反情色立場——色情本質上是不健康、有害而無益的。但是，標題還不及封面圖像更清晰鮮活地表達反對色情的政策前設：三位身穿潔白校服、笑容燦爛年青人貼在一個由智能手機、電子遊戲機、電腦，以及互聯網等圖片拼湊而成的背景前，和頭上粗體的「齊享健康資訊」相映成趣，成為「色情荼毒兒少」的鮮活圖像呈現，亦由此預示了整個有關淫審法規的諮詢將圍繞著「兒童」這個文化符號展開多重角力和較勁。近年越趨熾熱的「保護兒童」所號召的民粹力量異常強大，足以凌駕在民主社會裡講求程序公正、真憑實據，以及穩妥邏輯推論的原則²⁷。正如上文引述許寶強的分析，民粹邏輯依賴空洞能指來操作，藉此吸納千差萬別的訴求至單一、含混的符號。在性的範疇裡也一樣，「（保護）兒童」、「社會人士」、「公眾」都是一些指向未明，但每每能調動巨大情緒的符號。例如，政府在諮詢文件內多次以「大眾」、「市民」、「公眾」之名，掩蓋一己對色情的預設的立場，既藉此引導大眾達成所期望的「共識」，亦可借「這就是人民的意見」來抵禦批評，假裝持平。諮詢文件充斥了如下的「重點」²⁸：

26 無罪推定原則意指舉證一方是律政司的責任，但在現行的淫審法下，淫審處無需提出任何理由指證物品屬於不雅或淫褻。這段改寫自筆者於2008年11月19日由香港十分一會副會長身分就第一輪公眾諮詢遞交的意見書。詳見：<http://www.legco.gov.hk/yr08-09/chinese/panels/itb/papers/itb1120cb1-258-9-c.pdf>。

27 例如，2010年2月，香港法律改革委員會發表《與兒童有關工作的性罪行紀錄查核：臨時建議》報告書，建議政府採取行政措施而不是訂立新法例來設立查核制度，讓從事與兒童有關工作的僱主在應徵者同意的前提下向警方查詢她／他有沒有因干犯性罪行的定罪紀錄。法改會認為因為保護兒童刻不容緩，而立法工作需時，所以最快捷的方法就是以行政指令執行建議。如此涉及個人隱私和服刑後釋囚的更生權利的查核制度，理應在立法會內公開辯論，並由（雖然只有一半由民選產生的）立法會以訂立新法的形式成立草案委員會，仔細地考量兒童與釋囚的權利，但在保護兒童之名下通通都被迫讓路。詳見：曹文傑，「以保護之名——兒童性侵犯與兒童性權的侵犯」，《兒童性侵犯：聆聽與尊重》，趙文宗編（香港：圓桌文化，2009），196-213。

28 粗體為筆者所加。

1. 「有社會人士認為，公眾應擁有向審裁處呈交物品以作評級的權利」（19）；
2. 「社會人士有想法認為有需要收緊物品評級制度，亦有意見指現行評級制度下的第 II 類（不雅）範圍太過廣泛」（28）；
3. 「鑒於新媒體的出現，尤其是互聯網日漸普及，公眾認為有必要訂立措施保護青少年免受新媒體上的淫褻及不雅資訊所荼毒」（38）；
4. 「部分市民希望執法部門能查找市面所有違反《條例》的物品，並對該些物品採取執法行動」（56）；
5. 「有社會人士認為，我們應加倍注意電子遊戲、電腦遊戲等日漸受青少年歡迎的新類型物品」（59）；
6. 「有社會人士認為，提高《條例》的阻嚇作用非常重要」（64）；
7. 「社會人士認為，我們需要加強宣傳和公眾教育的工作，特別是對一些日漸受青少年歡迎的新媒體，更應加強力度，以抗衡淫褻及不雅資訊的不良影響」（72）。

其他激起網民強烈反對的建議包括：（一）將第二類別「不雅」再細分為15歲以上和18歲以上兩層；（二）於互聯網供應商的伺服器上安裝過濾軟件，並按家長要求或收取適量費用後啟動，目的是令青少年較難自行拆除或破解；（三）建議進入色情網站前以身分證核實用戶的真實歲數，以及（四）研究應否介入點對點（P2P）互聯網使用者私下的色情資訊交換活動。

整個修法的方向純粹由「社會人士」、「公眾」和「市民」的道德好惡所帶領，理據欠奉。言論自由和出版自由只在文件中的序言部分輕輕略過，於正文內卻消失得無影無蹤。但是，《淫褻及不雅物品管制條例》屬於刑事法例，意即一但面臨起訴，將會是國家／政府對個人／法人的司法審訊，雙方的勢力和資源往往極端懸殊。所以，任何有關刑法的修改都應該通過最嚴格的法理標準，確保定義清晰、刑責相稱，以及並無抵觸人權保障。然而，政府在第一輪公眾諮詢中表

示，道德標準隨時代變遷，拒絕為「淫褻」及「不雅」設下清晰定義，難怪官方網站「問與答」環節的第一道問答可以面不紅、耳不熱地寫著：「根據《淫褻及不雅物品管制條例》，任何事物因為淫褻而不宜向任何人發布，即屬『淫褻』；及任何事物因為不雅而不宜向青少年發布，即屬『不雅』。」如此明顯的循環論證謬誤之所以在政府公文出現，絕非思考不周之誤，而是在「保護兒童」的大旗幟下所催生的諸種反智傾向。

第一輪公眾諮詢結束後，當局收到超過18,000份書面回應，發現了37款不同的範本，扣除了由一人多次發出完全相同的回應後，餘下的12,417份有6,533是來自這37款範本。其中一款題為「淫褻及不雅物品，影響婚姻生活，禍害下一代」，信函以「本人是一名婦女」開首，指責色情將性扭曲，令不少丈夫對妻子有過份的要求，最後因為嫌棄她們樣貌醜陋或性受技巧差劣而嫖妓，家庭因此破碎，禍延下一代。因此她（們）認為：「我有權保護自己丈夫的眼睛及思想不受污染，淫褻及不雅物品條例若被削弱或廢（sic）除，我就無法抗抵他人將自己的價值觀強加在我的家人身上」²⁹。她（他）要求將一切提倡或支持「教唆他人墮胎或小產」、「將性及愛分割，高舉性歡愉（如：教唆人如何用性工具等）」，以及「漠視性行為的倫理道德責任」的物品，均列為禁止向任何人出版和傳閱的第三類別「淫褻」。明顯地，這些訴求都大大地超越了《淫褻及不雅物品管制條例》的範圍，甚至乎溢出了在沒有傷害他人的情況下法律不應介入私人生活的原則。這些憂心忡忡、名副其實地要求法律執行道德的妻子們，似乎對男性的性慾有種想像：男性先天有一種難以遏止的性慾望，只能透過移除他們身邊的刺激物，製造純潔的外在環境才能把它暫時調伏。為了降伏自己丈夫永遠蠢蠢欲動的慾念，她們認為要求政府以刑法限制別人獲取色情資訊屬於合情合理的權利。這種訴求不單取消民主原則裡為了阻截公權力介入私生活而設定的公私劃分，相反，這群聯署的婦女希望將一己的私領域往公領域裡延伸，渴望丈夫踏出家門後看到和聽到的都如家裡一樣純潔乾淨。

²⁹ http://www.coiao.gov.hk/b5/archive/public_opinion.htm，瀏覽日期：2012-9-1。

2009年1月21日，香港特別行政區立法會就《淫褻及不雅物品管制條例》召開聽證會，該場主要由宗教及家長團體發言。其中一名婦女在議事堂內憶述了一段經歷：「就如我的大兒子，他在學前教育面試後，校長請他吃一顆糖，但我的兒子沒有要下來，因為他從來沒有吃過糖，但當我生第二個小孩要住醫院時，婆婆代我照顧他，由於要哄他，使他乖巧，所以手指餅、山楂餅、巧克力等等都通通給他吃，自此以後就再無法壓制他吃糖的欲望。但是高尚的道德守則就不是這樣子，應該建基於克制欲望上……」³⁰。擁有基督教右派背景、希望與香港老牌人權倡議團體「人權監察」至少在名目上平分秋色的「平衡人權監察會」向政府當局遞交的意見書特意列出「一些基本事實」，其中四項跟這位憂心忡忡的媽媽特別相關，補充了她如何從「無法壓制孩子食糖的欲望」推論出政府有責任立法，幫助父母壓制孩子的性慾。這四項「事實」包括：「不少家長沒有時間、精神或方法言教子女正確的性態度」、「有些家長連本身之性態度的身教榜樣也有問題」、「有些家長連本身之非暴力的身教榜樣也有問題」，以及「不少家長不懂得如何使用電腦、互聯網及安裝過濾軟件」。顯而易見，跟終日擔憂丈夫出軌的妻子一樣，這些家長因為無法有效管教子女，於是要求政府以刑法介入自己以及別人的私生活。然而，弔詭的是，「兒童」二字經常被提起，卻甚少聽到兒童的聲音。換言之，一個以保護「兒童」之名來推展的反色情運動卻沒有兒童作為政治主體，這種政治純粹是一種虛擬政治（simulated politics）³¹。

由是觀之，自由主義的一些核心價值在終日惶恐丈夫把自己跟色情主角身材和性愛技巧比下去的妻子、害怕孩子縱情色慾的父母、以及不求有功但求無過的公務員的手中，漸漸地流走。道德民粹衍生的時代背景雖然是一連串的經濟危機（e.g., 金融海嘯）、健康威脅（e.g., SARS）和政治動盪（e.g., 董建華以腳痛提早離任），但埋藏在這些家長以及那些奮力在自己臉書內撻伐露股少年的網民心底的，是一股對存在的焦慮和現實的不滿。例如家長憂慮在急速變動的社會裡無法

³⁰ <http://www.youtube.com/watch?v=rO5cpfUnK9I>，瀏覽日期：2012-9-1。

³¹ 許寶強，142-143。

趕上時代步伐，對於子女經常接觸的資訊科技一竅不通。當學習越來越倚重資訊科技，電腦亦成為必不可少的家電之一，禁絕子女上網以阻止她／他接觸色情資訊，早已不切實際。即使加裝過濾軟件，亦難保子女在知識浩瀚的互聯網上不會找到破解之法。同樣，妻子們的焦慮源於性生活對維繫親密關係越來越重要，它與婚姻一樣，變成一項需要不斷投入、學習、嘗試和經營的活動，但每每礙於長久累積的性忌諱，她們不但缺乏經驗，亦沒有足夠自信，面對色情素材的女主角難免自慚形穢。另外，除了憂心和焦慮外，對5位露股少男最常見的批評亦夾雜著妒恨。例如：「無野搵野黎玩」（無聊沒事幹！）和「玩到無野好玩」（沒其他更有意思的事去做嗎？），其實潛藏著對年青人——尤其是被標籤為遊手好閒、好逸惡勞的「八九十後」——的刻板印象，並透露了批評者多持有「勤有功、戲無益」的工作倫理。雖然網上的評論往往既尖酸又帶點幽默，但或多或少反映了評論者對自己充滿壓迫的工作環境的不滿，以及對「不務正業」的年青人的妒恨。而年青人在公眾地方以裸露身體娛人娛己更僭越了合符體統（decency）與低俗無聊的分野，進一步讓針對青年的妒恨感沿著性與身體展開。可以說，對家長、妻子和喜歡公審的網絡民眾而言，晚期現代社會釋放的多元選擇對她／他們而言是沉重的負擔；自由不單是危險的，而且令人不安。所以，她／他們寧可甘心放棄自由，以換取規律的生活和安全感，因為：不需再為吃什麼、穿什麼、怎樣走路、談吐、做愛來打造自我才是真正的「自由」³²。因此，道德民粹，跟許寶強筆下的民粹主義一樣，都是以人民之名對現代性的奮力反撲，企圖堅守、維持昔日被視為井然的道德秩序。要回應道德民粹，便要重估「道德」對進步知識份子和運動佔有什麼位置，並認識爭奪道德詮釋權的重要性。

32 Anthony Giddens. *Modernity and Self-identity* (Cambridge: Polity Press, 1991)。要特別注意的是Giddens所指的「選擇」雖然帶有主體憑個人欲求而選取決擇的意思，但他非常強調當晚期現代性一旦打破傳統、單一知識權威和宗教等一直將我們的命運緊緊鎖在預定軌跡上的社會文化機制，「選擇」便會成為呼吸空氣般的生活需要；我們都被迫時刻為大大小小的事選取決擇。

結語³³

社會學家紀登斯（Anthony Giddens）指出，工業化與資本主義深刻地改造了社會肌理，將盤算風險的憂患意識注入了公私領域。單一權威的迷信瓦解的結果，是一個知識泛濫但莫衷一是的局面，一系列原先由社會制度和傳統提供終極答案的倫理問題伴隨著自折回應（reflexivity）的提升一一浮現：「人生有什麼意義？」、「我究竟是誰？」，以及「我應該跟別人建立什麼關係」。存在的焦慮（existential anxiety）在看來最平凡的日常生活之中出現；既然制度與傳統再無法提供什麼保證，吃什麼、穿什麼、看什麼、跟誰交往，以至怎樣組織性（sexuality）都變要我們必須有所抉擇的尋常活動。

作為進步知識份子和酷兒，便應該積極回應「我們應該怎樣過活」，不要把「家庭」、「美好」、「倫理」向基督教右派拱手相讓。然而，「應該」二字對於長期從事各種抵抗運動的社運人而言特別刺耳，因為隱藏在「應該」背後的常常是將人分類、排序、判別好壞以及賦予社會認可的社會規範（social norm）。那麼，如果從桎梏中解放出來是我們所追求的目標，為他人生活設限的一切「應該」自然跟解放運動矛盾。沒有規範的社會「理應」是所有解放運動的共同願景，因此總有一種聲音認為，即使像有些酷兒強調有多種想像家庭空間，以至有多種組織家庭的路徑，仍然逃脫不了「家庭」這個框框；「家庭」只會在多元的想像與多樣的實踐中再一次被強化。面對道德民粹對規則、秩序的沉溺，進步知識份子和酷兒究竟可以怎樣回應？其中我們需要對「規則」作哪些反思和反省？道德是不是只會跟酷兒結成怨偶？

究竟我們應該跟社會規範保持怎樣的關係，是酷兒理論家兼女性主義者巴特勒（Judith Butler）近年最關心的議題。她在2004年出版的Undoing Gender提了一道問題³⁴，或有助我們重新思考轉化（transformation）與規範的關係。巴特勒問：如果性別是一些約束生命可能的規範，消解（undoing）性別是否順理成章成為女性主義的

33 結語改寫自曹文傑，〈寫於『違規家庭座談會』之後〉，《思》124（2012）：29-32。

34（New York and London: Routledge, 2004）。

終極目標？她回答：既對且錯，既是且非。巴特勒認為受語法所限，無論是do還是undo，都令人誤以為自己就是編寫這些規範的作者，享有隨意增刪修改的能力，然而，所謂「我的」性別，其實從一開始就不是個人隨意的創作。性別作為規範，是先於你我而存在的，亦不完全受主觀意願所左右，例如：我們拒絕以某種性別自居，並不能阻止別人把某種性別標籤強行貼到我們身上，更無法抵禦和消除由此而生的社會期望、規訓和權力關係。另一方面，性別被視為人類屬性（attribute）之一，具有「構成什麼才是人類」的定義功能，若性別不符規範，便有不被承認為人和享有人權之虞。換言之，要被別人辨認為「人」，必須符合性別規範。「人妖」之所以喪失被「人」尊重的基本「人」權，正正因為她／他們「只是」貌似人類的「妖怪」。

倘若構成「我是誰」的條件正正是限制「我可以怎樣做」和「做什麼」的條件，這些約束性的規範便是我之可以存在的前提。如果否定這些構成「我是誰」的條件，其實就是否定我們的能動力（agency）。巴特勒觀察到所有的社會規範總有兩重互相矛盾的特質，一方面它使我們臣服其下（subject to it），但另一方面卻將我們構築成有能動力的主體（subjectivated by it）。故此，問題的關鍵在於：若「我」之所以是「我」是由先於我又超越於我所能控制的規範所構成，「我」要如何過活才能跟這些規範保持批判距離，並把它們轉化改造呢？

Butler以陰陽人（intersex）和跨性別運動的衝突為例子，探討怎樣才是令人活得過去（livable）的空間。現代的西方醫學認為陰陽人是一種身體殘障，往往把出生時擁有男女生殖器官的嬰孩送進手術室，做性別糾正手術，以保留最有繁殖功能的生殖器官。陰陽人運動斥責這種做法是以醫學為性別二元、生殖至上的觀念做包裝，並倡議留待嬰兒長大後自行決定是否做手術或繼續保留性別不明的狀態，醫學應該從性別判官的位置退下。但在另一邊，有些希望變性的跨性別卻與精神醫學愛恨交纏：為了達成變性的心願和啟動公營醫療程序，即使這套系統把她／他們視為精神異常並收納在狹窄的性別二元之內，不少跨性別仍然傾向將「變性欲」留在精神病名冊，以獲得廉價

的變性手術。我們面對的兩難是：消解精神醫學對性別的話語權，雖有助免除雌雄同體的嬰孩接受不必要的手術，但同時也令希望變性的跨性別無法獲得醫療補助或保險；變性對經濟能力不高的人而言，頓成遙不可及的夢。

巴特勒認為，雖然陰陽人與跨性別運動看似衝突，但她／他們其實都在追求更大的自主（autonomy），只是，這個自主總是在構成「我」之所以是「我」的規範內周旋。因此，選擇哪種身體就是在已一早設定好了的規範內游走。規範與能動力的弔詭之處便在於：一方面，要求更大自主的權利聲稱（right-claims）往往援引既存的社會規範（例如人權）來取得正當性，但另一邊，這些社會規範又是必須改造變更的對象，以容納更多人生選項，促進自主自決。如是說，巴特勒認為社會規範與能動力並不是非此則彼，而是互為因果；我們既無法隨意離開社會規範，因為它是我們組織經驗、建立自我和凝聚社群的基礎，但要獲得更大自由，我們又必須把規範轉化，時而消解，時而建立。

道德民粹同時操弄了對民主的誤解和不滿，並在晚期現代社會焦慮高漲的背景下更加猖獗；公私之分漸次瓦解，更有人因各種憂慮主動邀請公權力接管自己和他人的私生活。道德民粹的急速冒起，反映了「道德」正正是一處極需進步知識份子和酷兒介入轉化的領域。

誰／什麼的家園？

從「文林苑事件」談居住權與新親密關係

洪凌

本論文企圖以2012年三月拆遷時間為引爆起點、迄今爭議熱烈且論述多樣豐富的「文林苑王家遭強拆事件」為起點，並從二十一世紀以來台灣（尤其是可欲增幅利潤的台北都會地區）的居住空間遭資本財團、國家／行政／法律制度馴化並製造中小資產主體的意識形態機器重整圍剿等情況，探究居住權身為新興且毫不「天生給予」（given, assigned）的權利論戰與修辭部署。在這段時間內，一方面，上述的論戰與修辭可能滋養參與居住權鬥爭的雜駁複雜主體性（們），並帶出某些攸關於或新奇（novel, innovative）或隸屬於既定形態的居住想像；另一方面，我們必須就相對於非資產階級之公共利益、集體或特定的正義擁有（土地或住屋或生命）、親密關係／政治、世代傳承、以及被傳承模式所排擠漠視的罔兩眾等主題，進行持續性的交鋒與對話。

本文的論旨並不在於反對或支持捍衛王家保留原地原屋重建的主張，最重要的取徑在於透過這個事件，我試圖提出一種可能不斷發生於都更與居住狀態的酷兒置疑觀點。我論證的是，在捍衛王家居住權的運動脈絡之內，某種非常時空特定、潛藏其中的意識形態，排他性地支持常態家族／家居／生殖規範；此意識形態對於住家形態、土地或房屋所有權、歲月靜好、美滿生活、生命治理（如世代同堂、直血緣有房產的家族共同體、溫馴良民被降級「芻狗」）等課題，在在去歷史且去脈絡地僅僅支持某種特殊（但被倡議者視為理所當然的）想像，也就是，生理血緣與異性戀再生產模式的想像。進而，這種想像的強大固著單一性所排除的，其實正是倡議者照說應該要兼顧、甚至優先關照的底層居住者：無論是物質層面的居無定所者，或是即便物

質條件許可、但拒絕居住於正常線性時空規格之各種魑魅魍魎（此處套用丁乃非與劉人鵬發展的「罔兩」位置，並將這些森羅眾生視為差異的被排除共同體），以及其種種距離刻板「安居樂業」日漸遙遠但發展出複雜生產性的生命情態。

居住權，從未從天而降

首先，我要先論證的是參與都更與居住權議題的駁雜主體性（與可能不只一造的位置性）。就一般想像而言，王家遭強拆的主角不外乎這幾者：財團（建商）與充當打手與幫手的國家機器，超越一般小資或中產、強調不賣且不拆（拒絕將居住地域商品化、製造交換價值）的王家（整體），以及文林苑同意都更、強調比王家經濟弱勢且目前無家可定居的三十六戶¹。乍看，這是一起兩種常態主體與資本主義當家、國家體制充當助手的抗爭與合作。但是，若我們逕自如此單純直線解讀，就如同正典傳媒看不到（或拒絕看到）最顯而易見的異議位置們，更遑論設法看到（窺見）以缺席（或根本不被允許出席／擁有）於居住權論戰、無法成為**聲稱（暫時的）無所有者（the dispossessed）**、淪落為域外份子的某些邊緣罔兩。

以文林苑王家的居住地基擁有權為核心議題，支持系統包括身分政治認同互異的學院份子或知識／文藝青中年（個中以社會學者／研究生、城鄉所學者與研究生為大宗）、義憤不平的「民眾」（感受到免死狐悲的連座，或是牽涉入「小市民」共同體的憤怒），以及零星

1 關於這幾種位置的主張，請參照以下網站如「台灣都市更新受害者聯盟」（<http://www.facebook.com/TAVUR.tw?ref=pb>），「都更怪手下的王家組合屋日記」（<http://www.facebook.com/wangdiary?ref=ts>），以及「文林苑三十六戶的居住正義」（<http://www.facebook.com/shilinwinlin>）。在「台灣都市更新受害者聯盟」的頁面，有這樣的組織宗旨：「是什麼樣的『都市更新』讓我們原來安靜平淡的生活，變成建商與市民的利益追逐？是什麼樣的『都市更新』讓我們的城市空間改造，變成官商勾結的舞台，人民淪為被宰殺的芻狗？」（參見<http://www.facebook.com/TAVUR.tw/info>，黑體字是我的強調。）從摘錄的這段話，不難分析出此聯盟所定義的「人民」必須是擁有房產者或得到擁有者認可之人類居民，而獲利的「市民」與被宰殺如芻狗的「人民」，實質上既是鬥爭的兩端，也可能在利益彼此吻合時聚集於環圈的某一點。更甚者，關於「芻狗」（無論是生物性的狗或其餘非人類動物，或比喻性的非人之生物人）之福祉或死活，撰寫者當然並無絲毫在意或考量。在這段文字與相關意識形態之內，複數化的「芻狗」（約略等同於以下我稱為罔兩生命的位置）僅是充當提升「人民」權益與話術激情的工具。

散落於邊陲的性／別壞份子或不合社會期待（甚至也不合較為包容的支持系統所期待）的問題性成員。就最後一環而言，我認為是最具備基進戰鬥性與不合常規居住想像的類社群，但此種聲音卻是最被各種媒介（包括主流媒體、公民媒體、社運串連如臉書頁面）所忽略。即使有意看見或試圖正視，上述的媒介尚未能撿拾起對方的戰鬥力量與合作可能。此種差異性位置無法相互串連／看見，在此議題中，得從居住權的時空物質性來稍作探討²。

無論是成就小資與中產想像的典型自由主義、偏左派的挺王家論述，甚至強調公共利益為優、不挺王家的老左派（如臧汝興的〈挺士林王家真的那麼「正義」嗎？——都更計畫中利益關係與社會公共性的權衡〉為代表）論點，基本上立場扞格激烈的這幾方都不約而同地秉持類似的公約數與參照系統（system of references）。彷彿是不證自明的生物事實，以上數派的共同論點在於人（此處的「人」定義至少得符合擁有公民權、特定智力與年紀、物種絕對性等條件）必然趨向於長期、甚至近永恆之無時間性（timeless）的居住地域全然擁有慾望；連帶地，即使將性別與階級差異包含入此論點，衍生出的等式會（令人驚奇且失望地）變成——任何性別、族群、階級的人類公民不可能不慾望長期且永恆性（最好附帶世代交替循環）的居所擁有權。此擁有權必須（也無法不）連結到土地與居所之法律證照的佔據、對於非證照擁有者（如不被擁有權者所容忍的生命，人類或非人類）的排除或消滅、居住單位內的權力壓迫與既定位階、以及（類）血緣結構所組成的世代傳承與封閉性。在這個理論等式之內，空間（無論是實質或象徵的）固然重要，但時間（生物性、物理性、比喻性）所敷衍容納的物質與非物質層面同樣地不可或缺。倘若時間性不在居住擁有權的結構扮演專斷刻板的角色，那麼，我們更無法規避繽紛複雜、

² 在眾多討論居住權的相關論述文章，除了我已經寫過的〈論居住權、魍魎傳承（的可能性）以及正典社運身分證／政治的不可欲〉，目前只有孫窮理的〈客人沒來，就先動筷子吧 聊聊那個缺了席的「公共」〉（接下來將簡稱為〈筷子文〉）有注意到正常化、特選位置人類獨佔了居住權益議題的問題性。這兩篇文章以不同的取徑，初步探討到常態權利與假託公共性之外、無法被檢視的一些理所當然預設，以及無法被理所當然化的台灣（或更廣義地華人）式宗族、傳承、家庭、資產結構所納入討論範圍的罔兩生命位置與其時空擁有。

現狀居住擁有（權限）論述所無法或不願討論的問題，例如短暫至幾天的佔領是否不遜於長期或永久的擁有？非地權擁有、過渡性（不被認為完全擁有的居所如貸款承購、租居、社會住宅等形式）的居所權利，為何被保障的程度必然少於世代相傳、彷彿「自然而然」天賦居住權的王家等氏族？甚而，非定義範圍內的人類、非公民位置等如阿岡本（Giorgio Agamben）所述的，居於「例外狀態」（state of exception）的邊界性生命體，亦不得被剝奪所居住的時空與佔領原本居所的權利。

就居住的時空性來討論，在此段我借用孚利曼（Elizabeth Freeman）在《時間繫縛》（*Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*）申論的時序常態（chrononormativity）、時序生物政治（chronobiopolitics）、與以下闡述的幾種時間觀。我從這個理論基礎來分析為何拒絕或不欲求（購買）長期固著居所的罔兩式生命形態不但無法被讚揚或贊同，更如此不見容（不被包容）於當前台灣（多重新自由主義主體）製造的居住／權論述：

時序常態是某種植入裝置，讓機構性的力量被視為肉身事實的技術。時程、日曆、時區，甚至腕錶等道具，彰顯出社會學家 Eviatar Zerubavel 所言的「潛在的韻律」。對於那些擁有特權者，這些時間經驗的形式被視為是自然而然。對於時間的操縱，讓那些不對稱權力的歷史性特定體制被轉化為貌似尋常的身體節奏與慣例，藉而組織起時間的價值與意義。……在時序生物政治的領域，此過程超越了個體性，涵蓋整體人口的管控。人們的個別身體不只與別人一起被同步化，亦與更廣大的、隸屬自身為自然的時間經驗相互同步運作。在一個經由時序生物政治治理的社會，國家與別的機構、包括那些具代表性的操控機器，將時序合宜的身體連結到運動與變遷的敘述。這些敘述包括目的論式的事件或活著的策略，例如婚姻、為了未來的健康與財富積累、生殖繁衍、育兒，以及死亡與喪葬儀式。（Freeman，頁 3-4）

在本書裡，孚利曼結合克利斯諦娃（Julia Kristeva）、路西亞諾（Dana Luciano）、海澀愛（Heather Love）、巴巴（Homi Bhabha）等人的理論，提出緻密的時間多重論證。她將時間性（temporality）大致區分為陽剛國族式的線性時間（linear time），母性且陰性的家居循環時間（domestic cyclical time），以及貌似脫離國家律法宰制但實質上彼此接合交涉的神聖時間（sacred time）如哀悼、節慶、婚禮等。除卻這幾種常態時間公式，大敘事時間的龜裂、罅隙，破綻、縫合、修補等動作則由異端式的性別異議者肉身（與其再現）來持撐：「在許多層面，性異議亦是從某種當代性時間感被生產出來，或者至少與當代性的時間感並列興起。…與其說它招引了**去時間性**（timelessness），性異議販運了碎裂性時間的符號。它的簽署記號是具阻礙性的太古過時主義（interruptive archaisms），帶出它種歷史時刻與可能性的閃現記號，這些記號讓那些總是已經**受創的時間**得以物質具體化。這些拉子、基男與其餘的變態也同時充當為歷史的人物形態（figures for history），或許身為文明的傾頹，或充當與自然分離開來的雄渾未來性釋放，或兩者皆是。」（Freeman，頁7，粗體字是我的強調）

最值得注意的是，此種化身為時間裂縫或彌補其裂縫的性異議者／異端性別者（也就是我在本文以「罔兩生命」稱呼的位置）並不屬於也不被允許進入常態時間，或是擁有常態時空的居留權。反言之，他們是透過其販運的符號，被視為過往的傾頹或未來的解放表徵。透過妄想、過時（時空錯亂）、耽溺、幼稚（反常態生命進程）、憂鬱、暴力、反／非社會等存有形態，這些無法擁有常態居住時空權的性別異常者堪堪被主流文化所看見、詮釋並收容。在二十一世紀初期的此時，孚利曼所勾勒的、在二十世紀早期（現代化初始）對立且支持出常態主體的性別壞份子，若以台灣的現狀結構來再閱讀與交互翻譯，必然更複雜且（反而）階層分明。如今，常態主體與異端壞性別的區分不會僅是異性戀與同性戀（或雨傘形態的LGBTQ）一翻兩瞪眼的二元性兩造，至少還包括同志國家正典與無法或不願進入其中的非同志罔兩，以及更被忽略的、不被承認為（無論多普遍預設的）「驕傲女男同志」的底層性別／階級，例如性工作者、愛滋帶原者、「不

知羞恥」且「落伍」的跨性者、非第一世界的酷兒移工、經濟或文化階序當中居於低落層的裸命（bare life）。

如此，讓我們以上述的結構來檢視，即使是在性／別與位置性相對寬容的居住權論述裡，與國家機器形成「歲月靜好」（神聖時間性）默契的同志正典主體也必須配備上述幾種常態時間性，才可能被惠賜常態居住的權利／擁有證。此外，該擁有證的形態不但與生物性的繁衍（在此處，**領養孩童與生育孩童**同樣支撐了繁衍系統）密切相關，更不可能切割掉孚利曼所論的幾種常態時間。一個合格的居住權擁有者，必須共時性（simultaneously）居於刻板的陽剛國族想像（線性時間）、將某些性別位置打入（回）照料輔助工具性存在的家居結構（循環時間），以及必須遵守的正典神聖時間性公式。按照上述打造的規矩，該擁有者（們）按部就班地搬演生育（撫養）小孩（且必須嚴格遵守物種界線，不可將伴侶動物視為對等交換情愛或情慾者³）、結婚（社會文化威權者認可或主持的儀式）、照料（某方成為循環時間代言人）、死亡（將夫妻換為妻妻或夫夫的人類認可喪葬典禮），以及世代乖順交接的「永以為好」（a-temporal）範式。

3 即使對於動物權、非人類物種潛能不感興趣且無甚認識的人們，面對投資了時間與感情的動物伴侶時，自許進步的人類主體通常自稱為「父母」，而將自己的動物伴侶視為（無性、無情欲的）「孩子」。

猶記得在2003年經由保守反性團體所羅織的「人獸交」並控告中央大學教授何春蕤事件，在一場相關的座談會，我對在場的朋友描述自己與所愛的黑貓之情愛結構與此結構的獨特性，雖然不乏是進步且酷兒友善的學者，但某些同儕聽到「不同物種之間、兩個個體經營雙向愛慾」的描述，不乏出現難以吞嚥的表情。或許，異質物種（尤其若其中一造是人類）之間的全套式情愛慾望搬演——包括崇高的浪漫愛，肉身之間的親暱探索，情感與資源的共有與互相投資，形成對立於人類制式正典核心家庭的猥褻反面「家族」——可類比於兩造之間以濃厚生理血緣鏈結所串就的亂倫愛情。就人類學的典型論述，人類之間的亂倫違背且褻瀆了樣板親屬關係，讓本來就處於「類似性」（similar kinship）的成員以僭越姿態破壞了正典親屬構造、同族連結，以及圖騰禁忌所竭力保護的純淨血脈相關結構，例如優生學、父系血統、直性別二元公式等等。至於動物與人類之間的亂（物種常態）倫性愛，背離且拆碎的公式／模型當可套用拉岡精神分析理論（Lacanian Psychoanalysis）所命名的象徵秩序層（Symbolic Order）與「父（權柄）之名」（Name of the Father）——前者確保現行體制的運行，並且嚴禁任何有意識或無意識的闖破藩籬；後者從政府、法律、經濟、階級、性／別、年齡等側面來精細制定高度壓迫性的教條，父之律令所確保的必須（也只能）是正典主體得以存活的物質精神界面。

值得追究的是，對於以「愛心」（charity）為主導宣傳模式的現行體系，人類與非人類的關係框限於象徵秩序層面堪堪允許的「長幼／主從／親子／照顧—被照顧」，但這種想像忽略了物種之間真正的、平等差異，以及不同主體性可能的（冒犯性）交易。

誰／什麼等同於「住民」？誰／什麼不是？

對於臧汝興的文章，我認為他對當前台灣的（去性別）階級分析並非全然錯誤，但流於刻板且「固置」⁴（static）。我們可以試想，假設王家成員當中擁有土地的（契約上的擁有者）是男性家長，而其餘成員並無證書上的擁有權，就性別、世代、經濟等細微位階來說，要是女性／子代成員因為離婚或頂撞家長（然後被趕出家門）之類，並不難想像會從王家成員變成非王家人，且共時性地（simultaneously）從（想像的）擁有房地產者淪為無產者。奇妙的是，即使在講究敬老的含蓄孝道意識形態中，屢次被祭出當神主牌的王家（女性）最長者，本身也並不擁有此間房產（認證）。事實上，將王家整體視為地主是很可笑的預設，從毫不溫暖的事實面來看，這個地主位置只是（單一）擁有證明書的王家成年男性；此外，「不要錢」與「溫暖」的結合，在階級層面更部署了令酷兒反社會族群不寒而慄的「真相」。說穿了，誰都明白（不明白的只是不願意懂或裝不懂）：可以「不要錢」就是本身的金錢資本不虞匱乏，可以只要「溫暖」就是溫暖之外的欲求與權利都穩固無虞。前者的口號不可能不傷害到（必須）「要錢」的居住使用者（例如本身相對資源匱乏，需要錢來生活，咬牙用房產換錢）；後者更糟糕，「溫暖」的「父慈母愛／子女恭順／擁有房地產」這個藍圖，根本性地排除了不要／能生殖、不要／欲結婚、不要／厭惡有產的主體性。

此外，即使常態人類的居住權主張基於政治結盟或晚近新自由主義愈發細緻的意識形態催化，彷彿寬容讓渡地將（土地、房屋等）「擁有者」（the one who possesses）的想像，從父權家族長老或直性別小資產異性戀核心家庭延伸到「同志」，這個括號內的同志絕對必須配載許多不言自明的條件，在文化、社會、世代、階級（位階）、情慾、身體、經濟、位置性等側面符合並遵守國家同性戀主義毫不公平的施恩式分配（patronizing distribution）。在情感／慾望關係、（跨）性別身體，以及（擬）家庭結構這幾個主要層面，當前的居住

4 這個用詞要謝謝王顯中的討論，他在通信時使用的是「靜態」，我認為也很精確。

權想像對於「同志」的友善接納不可能沒有嚴峻的條件性。或者，反過來說，無論被接納的居住權主體是否「同志」，都必須吻合國家性別正典的規範，以便在空泛地號稱人人皆有居住權（但此處的「人人」甚至不是每個擁有公民證照的本國人類！）的檯面之內真正獲取居住擁有證的入場券。在某些罔兩位置受到質疑與批評（通常以「善意的」政治正確為出發）的攻防戰裡，不時可看到這些位置被排擠出合格／適任的驕傲同志集合體，主要的脈絡化緣由在於這些個體與其位置拒絕符合家庭結構靜滯不變（static permanence）、性別或身體性保持正常化的一致性（normalising consistency）、情慾對象／親密關係伴侶的社會性與位階吻合常態期待（socially and hierarchically compatible）⁵等交換條件。

上述的這幾項條件，更可說明何以罔兩性別身體家庭結構根本性地無法相容於貌似開放、聲稱多元的國家同志正典所背書親密關係／性別身分／家庭結構。若不在基礎結構對現行的居住權益、親密關係、性別身體、家庭想像從事激烈的再翻寫，罔兩生命群既不可能「往上提升」、平起平坐於擁有居住權的性別正典公民陣營，甚至會被貶抑為身體、情慾、關係等數種層面的廢棄化身，以不符合主流進

5 參照以下引用的問與答，伴侶盟對「反對者」的駁斥，以「反對者」拿性解放之污名來損折同志婚姻，這樣的修辭不言而喻。經由漫長的Q&A，很奇妙地，到最後雙方（伴侶盟與「反對者」）竟同軌同步於厭斥兩方都不理解、也不真的想理解，但就是拍桌定案地深深恐懼「性解放」（多重親密伴侶）、亂倫（家人戀），以及人獸交（跨物種情愛）。更讓我震驚的是，本段所引用的結論竟是類似向「反對者」摸頭安撫、以及連帶對猥褻搗亂的「性解放」示威，表態於這些上不了優勢正典的骯髒玩意（一夫多妻、多夫一妻、多夫多妻、亂倫或人獸交）根本就無法在伴侶盟所催生的乾淨正確同志婚姻制度當中有存活的餘地：

「反對同性婚姻的人經常說支持同性婚姻的人是為了「性解放」（無獨有偶地，反對同志教育的人也說，實施同志教育是為了鼓勵「性解放」），好像同性婚姻本身不值得作為一個目的？反對者口中所稱的「性解放」一詞往往不給予任何清楚的定義，似乎單單「性解放」一詞已足說明何以同性婚姻合法化會傷害現存（異性戀）婚姻制度。……無論是從邏輯上或參照具體的外國立法例實施情形來說，一國或一地區的法律允許同性伴侶結婚，根本無法達到反對同性婚姻者聲稱的將鼓吹一夫多妻、多夫一妻、多夫多妻、亂倫或人獸交…等「性解放」結果。我們要問，既然此種因果關係根本不存在，那麼他們提出這種「性解放說」的真正目的何在？我們發現這種明顯欠缺實質因果關係的「性解放說」事實上是在利用人們對於同性婚姻合法化議題的不了解或陌生，來製造「同性婚姻」將導致「社會秩序崩解」的集體恐懼，其功能則是用來反對同性戀本身。」（本段文字引用於此網頁：<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:wVdQNs32j18J:tapcpr.wordpress.com/+&cd=1&hl=zh-TW&ct=clnk>，粗體字是我的強調。）

步、歷史終結論的污點形態，同時遭到道德進步論與道德保守論的共同排除扼殺。從上述論證為起點，進而討論並滋生左派認同（拒絕或無意或無能置產者）、酷兒、各種基進邊緣居住權捍衛的抗爭者，當前的課題不啻於在搏鬥國家／資本機器之外，如何與常態反都更所充斥的保守「溫暖」修辭過招——請設想，我們該如何反駁、擾亂「歲月靜好、永以為好」在生物面與精神分析的象徵面所誇稱的不朽靜置假想、世代交替範本的撫養兒女撫養兒女撫養兒女（類似俄羅斯娃娃所引導的無限、縱使實質操作不可能無限）之異性戀家庭生計／傳續奮鬥、「本來就是自己的」所以「就是自己的」的非／去政治個人主義言語。

某些新親密關係與非常態居住模式的相互閱讀、對照與映射（mutually reflecting each other），或可從以下事件或自傳性故事稍微瞥見這早已存在、但必須以新興形態現身的罔兩生命形態。例如，費雷思（Leslie Feinberg）的《藍調石牆T》（*Stone Butch Blues*）與《扮裝王之夢》（*Drag King Dreams*）述說了二十世紀下半期的美國，游離於男性女性之間、非女非男的猶太裔陽剛罔兩不斷被居住地（城鎮、原生家庭房屋）、情慾關係、身體警察所驅離的無居住權故事。最近，跨性別酷兒學者傑克·鶴柏思坦（Jack J. Halberstam）⁶在自己網站入口張貼文章〈談性別人稱〉（"On Pronouns"），他在這些年屢屢遭逢的質問與打探，希望他能從一而終地選擇一個固著的性別稱呼（也就是，在正典的「他」與「她」之間做個選擇，不可彈跳、模糊、曖昧）。從這篇文章的描述，我們或可讀出身體為存有性的居住地（們），住民（身體的位置性）總是被含蓄主體諄諄勸誡，不可隨意搬遷、就地佔領、無證照就居住；更甚者，若這位住民擁有相對「高級」的文化社會位階，更會被**善意規勸**：找個好房子（身體），好好地買下來（非男即女的）手術改造身體／屋舍，別再擺盪流連於怪異的位址／肉體性、邊緣化的肉身／地基、張揚破綻或補釘的不可欲房屋／身體構成。就本文而論，支持（有限度）跨性別的奉勸者挪用修

⁶ 對於鶴柏思坦的性別人稱，若當事人以傑克署名，我會以斜體的他為性別第三人稱，若是如著作冠名的誅諦思·鶴柏思坦（Judith Halberstam），我會使用「她」來稱呼。

辭含蓄來支持某種主流化的跨性別（可類比於驕傲漂白後的女男同志），困惑甚至不滿於當事者堅持不吻合「非她即他」的「搞怪」（recalcitrance）。如是，傑克·鶴柏思坦對於自己多重性的（被）居住身體之打造，無論就常態正典性別、或號稱包容多元的同志正典，說來都是一具造成詮釋極度困難、收編過程痛苦或不可能的複數性居住地。同時，如此豐富複雜、理當仔細建築的複數性肉身屋舍，卻不時會被寓言化或實質化地視為違章建築。

對既有的各種門派、關切、執著、特定信念的非正典捍衛居住權成員而言，我預設的實踐步調是且走且（見機）變換戰略的參與形態。一方面，並不排斥與原本的小資產階級（有條件地）合作；但更重要的是，在這過程中，培養無產者居住權的理論與實踐——畢竟，無論是所謂左派或非左派，應該都不樂見居住權運動淪為有房產者或土地擁有者高舉「透天厝／房產擁有證明」的免死金牌，有形無形地逼退其餘無地無房（證權）者。在此，我希冀不同派系與政治趨向的位置，在合作之餘、不失戒慎地變化部署套招，建構出可能的罔兩（不正面、無產權、毫無奮鬥屬性者）居住權力論述。如是，我們該如何干擾、拆解既定的「溫暖」直性別（大）家庭（如六代同堂，五代傳承）等捍衛家園修辭，但又不只是造成（很容易被誤解為）僅是反常主體欽羨／妒恨常態主體的效果？如同向紅岩的〈迷走地圖：住宅問題初探〉文中指出，對於（非中產）勞工與無房產者的打壓、監控與勞動剝削等結構性因素，才是造就住宅不可能平均供給每個主體（或主體集合體）的最大成因。

然而，當前的反都更保家園論戰，身為最前線的許多非正典認同學者／學生卻有意無意間規避了這類提問，甚至認為此類提問不切實際。我認為〈挺文〉的確有戳到運動內部矛盾的論證貢獻，並毫不顧忌地明白表示，如果照當今的反都更主流論點，被守護的的確無法不是既得利益者（早就安全擁有房子與土地、但面臨置換、重置居住地威脅的成員）。即使不以王家為唯一的中產／地主靶子，以財富相對微薄的受害戶、永春都更案的彭家為例，捍衛者為彭家操刀的保家護戶敘述，依然全副動用了完全與無產、酷兒、拒絕家族／傳承者都毫

不相干，甚至對這些位置充滿排除且看不見存在性的鋪陳敷衍：「彭龍三的爸媽、妻子、哥哥和孩子們，一家十三口都在這裡，四代住了四十年以上。七十七歲的彭爸爸用右手修著機車，左手癱軟著，那是07年決審會前日，他工作時想到都更後21坪的機車行只剩下15坪，一家三代都靠機車行吃飯，店開不下去未來如何維生？」（參見以下網頁：<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10150755036790270>）

就酷兒社運批判理論的立場，我必須坦率主張：任何非正典認同、支持居住權是「存在即保有居住權利」的主體們，該是拋下支支吾吾（以免危害目前反都更運動一致性）的時刻，面對以上的「歲月靜好」、「數代同堂」、「家園溫暖」（可怎樣都是生理異性、父系家族、父母親子等各就各位的常態傳承）等保衛言語，包含我在內的這些位置與主體（性）該提出數面共時性的批判戰略。這些戰略應該毫不顧忌地指向：一、國家資本機器；二、除了自己的財富擁有外、有看沒見其餘位置的中產／地主階級；三、幻想（象徵或物質的）「家」只等同於單偶父系血緣數代傳承的有限人類集合體；四、藉著同婚法意圖擠入正典主體性、對歷史脈絡無感且無視於充當自身墊背的底層罔兩之驕傲同志位置。與上述的論點加以呼應的，莫過於孫窮理在〈客人沒來，就先動筷子吧：聊聊那個缺了席的「公共」〉的置疑：「其實我不知道，幾百個年輕人守護在這個「家」的符號下，他們跟他們自己的「家」的關係，究竟是緊張的、還是合諧的，究竟他們在守護的，是不是他們信念裡面的價值？」

有意思的是，在這「幾百個年輕人」當中，恐怕正典異性戀佔的比例低到堪稱數字與意識形態的小眾（minority）。然而，為何他們以可歌可泣情懷所捍衛堅守的「家」（意識的，物質的，情感投資的，甚至公共性干涉可能的），竟然是呼應著堅守祖傳六代、父母子女姨婆各守本分、父位家長堂皇號稱「我就是有土地資產權，（因而）我就是不甘願被徵收」（這樣的不甘願與「公共性」是要如何連結呢？）、超越小眉小眼小資小確幸、也早已不只是中間階級的富有「資產地主」所有結構呢？對於新正常與粉紅清洗的國家機器入侵，普遍同志如LGBT主體與許多甚至無法精確命名的非異性戀「年

輕人」，難道除了擔綱根本自己刮不到絲毫的「生理祖產」（bio-life legacy）的使徒（messenger/agent），或是就位於自己這輩子怎樣都沾不上邊的、確實牢固的擁有者倡議「歲月靜好，世代傳承」的代理群（a multitude as surrogate of bio-linear heritage），到底還可能身為誰／什麼？！以上這些提問與置疑，都應該在（複數的、相互抗衡的）公共性滲入（靜滯的、無須合理化就天經地義的）私人產權、重視捍衛居住權甚於（地主與資本主義意識形態寄居之）宗族／家族傳承繼承的當下，不斷進行辯論與鬥爭，以期達成並不單一、更不視「從一而終」為最可欲選擇的居住／生命狀態與其物質結構。

若仔細設想卡維波在2012年某場討論同志成家座談會的說法，大意是婚姻應是可以基於任何緣由因素、經由任何群體（二人或以上）所形成的結締單位，此番話的基進與兇猛顯然不被當時的聽眾所留意到⁷。當前的婚姻論述（無論是早已成為既定性（status quo）的常態

7 由於卡維波對於同婚浪漫想像與服順既有制度屬性的戳穿（dis-illusion）非常徹底與犀利，在此不惜引用大量的段落：「卡維波表示，目前還有很多被不公平的婚姻制度所歧視和壓迫的主體，希望能改變婚姻制度和意義，『婚姻的意義是婚姻制度裡不公平的一部分』，他說，婚姻的意義在我們這個時代改變很多，譬如婚姻是為了傳宗接代，但如今很多人不這樣理解婚姻；但如果要把傳宗接代當成規範，硬要求所有婚姻都應該要生育子女，或在道德上汙名沒有下一代的婚姻，就是不公平。卡維波也質疑，現在的社會和媒體，將性忠誠放進婚姻的意義裡，這是一種壟斷的詮釋，導致不遵守性忠誠的人會被質疑『為什麼要結婚？』婚姻成為一種性管制的功能，汙名了所有婚外性行為。把『性忠誠』當成婚姻的規範，其實就是對婚姻意義的壟斷與不公平。」

同性婚姻的意義是什麼？卡維波主張，人人有自由結合的權利，可以自由進入婚姻，或者組成家庭。他並不認為同性婚姻的意義是相愛的人應該要結婚，『因為不相愛的人也可以結婚，而相愛的人也未必必要結婚。』同性婚姻的基礎可以不是因為愛情或性欲，更不是因為性忠誠，婚姻真正的基礎在於人可以自由結合。

同性婚姻不是單一議題，卡維波表示，要改革的是婚姻制度和其意義，而不是只有同性婚姻合法。同性婚姻要和『人有自由結合的權利』連結在一起，並且反對性忠誠、生殖等規範壟斷婚姻意義，因此在推動同志婚姻的時候，必須同時照顧不婚者、未婚者、同居者、外遇者、通姦者的利益，而不是獨自壟斷婚姻的意義，繼續建構婚姻內外的利益落差。卡維波說，正是因為同性戀的差異與多元，單一的議題反而可能會分裂自己，擴大議題，團結更多包含同性戀以外的改革者。

卡維波提醒，同志運動不能把同性婚姻當成最重要的大事，它可能是某些時刻的焦點議題，但是不能把運動的雞蛋放在同一個籃子裡。不要幻想同性婚姻可以一勞永逸解決同性戀汙名、被壓迫的問題，畢竟國家對同性婚姻的認可、正當化的手段，並不能翻轉社會、文化裡同性戀的負面意義，只會轉入地下或轉換成其他形式。卡維波以通姦者舉例，十幾年前的台灣法律規定通姦者不能結婚，後來國家廢除這條法律，給予通姦者結婚的權利，『但通姦者有被平反嗎？有正面的意義不受歧視嗎？』卡維波呼籲大家拋棄幻想，準備鬥爭。」

本發言稿請參照以下連結：<http://www.cooloud.org.tw/node/71234>。

異性戀婚或是企圖入門的同婚）僅將某些條件適任的生理同性納入交配市場以供篩選，並且精緻強化了單偶純情愛、小資兩人組並肩面對險惡大千世界、擁抱小確幸的核心小家庭扶植國家再生產與後代等套招。這些糖衣般的純情幸福想像非常恐怖，不但徹底抹除了可能深化顛覆與「變態化」既定婚姻、家庭、家園（homestead）結構的組合，例如跨性別多偶、公社形態的集團／非血緣氏族、性工作養成的婚姻連線、跨代戀老戀童婚、生理血親家人婚等，更即時性的後果是迅速普遍地養成了以下的集體性恐慌——每個人之所以都欲求（必須）結婚，真實是骨子裡的政治無意識與皮層肌里表層洋溢的國民常識所戮力催眠，設法讓最大公約數的公民追隨著「沒有捧著一個常態婚姻，就會悲慘無後援老死」的粉紅國家機器訓示。

至於這陣子（2013年六月迄今）保衛大埔反拆遷運動的如火如荼當下，我必須鄭重指出，誠然運動者在第一線的及時性投注不該被放大檢驗，但從事酷兒反社會理論的批評與補充不該被視為攪局或「無用於運動本身」，而是可能形成從此而後彼此對話的契機。就以這幾天的行動為例，臉書某篇報導所引用的圖說，「一部分的聲援民眾在黃福記先生家門外圍牆繪製壁畫，預計繪上馬、劉、江、吳四人肖像，並寫上『馬劉江吳，毀家滅國』字樣」⁸，如此徹底的（誤）使用毀家廢婚反國族論述，甚至將其黏附於最是緊扣住國家機器權力核心的政客，這樣的「反挫性修辭」（reactionary rhetorics）已然不容許反社會酷兒為了「大局」而逕行逃避、默言、顧左右而言他、自我和諧、暫且退卻等方案。在此，我試圖說明何以這場文字思想戰的主導話語如此讓我（並非統合單一的主體「我」，而是罔兩眾的複數「我」）感到不堪承受，必須徹底攤牌且展開辯論的地步。

倘若守護居住地的意識形態戰役必須是回歸最常民、最樸素，最難以不正常化結構的策略，此種操作等於讓「不要（常態）家園」的酷兒實質性成為詭異的雙身：既是被排除於常民家園體系外的守衛先鋒，但也是守護婚姻家庭家園模式的最徹底守門員（gate-keeper）—

⁸ 此圖文出處，請參照以下連結：<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10151700369306880&set=a.129045361879.104395.79765636879&type=1>。

—無論是資產層面、圈地操作、溫情呼籲，或甚是「我買來的房子（我結婚的配偶）就是我的」。以上的觀察多少可以回應在王顥中的文章回應申吳紹文的提問⁹。就我的觀察而言，吳紹文的反問有其正當性（justification），但時間、物質與情感投資總是不均勻、充滿罅隙與龜裂。吳的提問當中忽略了一點，就是時空、物質、情慾等政治的佈局要均勻地反對或守護某個狀態，不可能不遭逢到守護主體的多重層次（multi-layered）認同。事實上，並非對正典家庭意識形態的批判只座落於想要有家的同志，而是幾乎繞了一圈，也就是說，當前許多保家衛婚的戰場有相當大比例是同志屬性成份濃厚的青年軍團在打；即使這些前線戰鬥者與內部組織者不是全然的主導者，至少是參謀團或衝鋒陷陣的主力。如是，以下的情景成為最吊詭的現況——反毀家廢婚（也就是訴諸最正統的核心家庭安居樂業之物質文化模塑）的最強大力量，竟是倡議正典同婚且支持絕對私產制的同志主體。身為投注情感與理論來打造毀家廢婚論述的我，必須說，此種文化政治再現毋寧是讓同志群體轉化成為某個巨大胚胎的「代理養親」（surrogate parent），也是此胚胎的培養皿（例如象徵性的子宮）。此胚胎的構造、設定、形態、對於家的想像與經營、對於國家的曖昧順服、以及背後的單向歷史進步論等闡述，在在與我所珍惜與持續發聲的罔兩位置無法更分道揚鑣。支持大埔不被噁爛國家機器強拆的立場並未改變，但我認為此番文宣與思想戰略卻是透過這句標語和背後濃密纏繞的物質情感文化集結體，來挪用且「劫持」干涉其中的同志與酷兒參與者。

「魑魅罔兩」的居住權與「公共性」

士林王家是否體現了從一而終（也就是〈挺文〉如此放不下但終究不可能得到是或否這個二選一答案的大哉問），其實反映出正典社運（normative activism）卡住的（無意識）死結（deadlock）的狀態。〈挺文〉對於王家「乾淨位置」的苛求雖難以直接類比，卻稍微挑動

⁹ 參照〈平等的幻象〉與其討論申，此文章的網路連結：<https://www.facebook.com/WangHaoZhong/posts/10151666271418211>。

起我的聯想：若粗糙地將台灣當前的性別政治派系區分為「國家女性主義」、「力挺主張同志結婚權的同志（正典）主體性」，以及「大鍋炒式、位置紛雜但卻可能被前兩者簡化為皮繩偷虐、火車集體性愛趴成員、人獸交愛好者等的（新）賤斥森羅罔兩圖像集合」，則這類苛求即是要求王家具備無比正典的位置，並幾乎二元對立於上述的主流性別運動與罔兩眾。當然，王家其實並非這三種位置性的任何一種，反而是三者原本都無法想像有任何連帶關係（更遑論友善串連）的保守父系（六代）傳承直家族，是就連相對保守的異性戀國家女性主義者也很難視之為合作對象的身分政治另一端。至於支持王家保有不賣不拆權益的守護居住權份子，屬性雖然雜種紛呈，但就我的觀察，不乏可看出酷兒青少年、本身抗拒置產的學術份子，「性變態」與「無產者」等多重雜交的狀態。值得追問的是，這些支持包含王家在內的中產階級房主與地主的無產青年，為何要「屈就」於前述的難以忍受的溫暖修辭，並呈現出為了運動的完整有機性，底下或許敢怒但抬面上卻不敢言的樣貌？這點或許只能讓緊密參與於運動當中的朋友們來回答¹⁰。

假使我們將「婚姻」與「私有財產」從事類比，〈挺文〉以後拉岡精神分析所稱的「猥褻喜悅」(obscene enjoyment)投射於某個特定的父權家族之地基崩壞瓦解，非常值得讓我們（酷兒罔兩群）深思。畢竟，非正典性別與左派主體們該鼓掌的，不應該只是一個（特定唐突的）產權個案遭到侵犯，正如同正典同志不該在體制並未受到撞擊的情況、讚賞或默許單一異性戀婚姻個案被國家機器強迫成立或解散。這兩個的例子都無助於基進的性／別資源再分配，而且更確認了以下的等式：婚姻特權與財富資源，是國家資本機器任其意圖從事給予或回收的犒賞。對於反社會酷兒而言，特定的一個婚姻案例或房產擁有從有到無的經歷，絕不值得形成快感——不但不該額手稱慶，更該繼續激烈質疑與挑釁——直到國家機器對於任何樣式的婚姻與居住模式都失去無限上綱的宰制權。某個理想狀態或許如同以下的初步模式：

¹⁰ 這些回答，或可參考對於我先前書寫的相關文章之底下回應與討論：<http://www.coolcloud.org.tw/node/68063>。

婚姻被解構到即使形式尚存，亦已經不再為私有產權把關；無限上綱、無須證成的私有產權亦在制度面失去絕對的穩固性，不再成為正典單偶婚姻份子前仆後繼爭取、以「愛」為名目的肥餌。由此而是，不重視常態生產／生殖功能、去人類中心、非血緣非婚配之多重人員的公社式居住／情慾譜系，能得到的居住權（與其相關權利）保障，並不亞於小資良民以置產與生殖為圈劃出交配／私有性的正典單偶結構。於是，在目前尚待辯證耙梳的初步設想藍圖，複數化的公民不服從主體性所挺的，與其是〈挺文〉憂心忡忡所誤解的天真懷想（王家從良為革命份子，所以我挺他們！），反而是〈筷子文〉已經不含蓄地點出的前提：在這場居住權戰爭所打的仗，非正典罔兩、反社會酷兒等主體性的參與或甚至主導，並非為了自己根本連擁有性都付之闕如、這輩子極可能不會（也不盡然想）有的產權或土地，而是將居住權與其概念「變態化」，轉為酷兒眾得以各自就位、反抗國家機器所遙控的未來生殖主義快樂藍圖，改寫或創作出再憂鬱的生命也可能生存其中的「落後的低烏托邦」。

在各種親密居住形態當中，我們從來只能看到合法正典（經由原生血緣與結婚所構築）的家庭單位被局部性代替全體。家庭的重要性與否暫且存而不論，但這番設定的重要性就是被運作為「非要不可」或「反唯物」（例如純愛浪漫、私密幽靜、內／外人之分……），因而無法不扁平且一元了。在現行的同婚意識形態設定裡，家庭的成員被允許有限的變化，但家庭的軟硬體組件與其特質、姿態、屬性、情感投資，乃至於存在的樣式，依然全面地被「不可能不需要家庭」的想像給凝固為某種不可辯論且不容懷疑的被膜拜之「物」（fetish/THING）：很人道，很溫情，很委婉，很不容商榷的「思惟與物質構造」。就這點而言，無論酷兒、同志與非同志，倘若不想被輕易吸納入良善正直健康未來直線史觀者，上述的「家庭」與其居住結構就是必須被狠狠挑釁且持續撞擊的框架。如果真正願意辨認「多元」，那就讓我們也一併認了以下這些：的確有不被需要／慾望的家庭（結構），也絕對有無論本質、養成、先天、後天、煉化等任何形塑成因，就是不需要（甚至厭惡恐懼）常態性家庭成員為居住模式的主體性與

個人。

正由於如此，罔兩生命反而／才要支持任何形式與任何位置的居住權，且窮盡一切地追問「公共利益」究竟為何物？倘若不是為了（可能的）鰥寡孤獨非異性戀居住者的利益，所謂的公共性為何值得（也僅止於）拆除所謂的小資產階級地主世代居住的所在？在孫窮理的〈筷子文〉犀利戳破溫暖家庭口號之後，我期待的是，任何再反社會（主流）、再異端怪誕、再狀似無生產性的罔兩住民當中，每種居住者的形態與實質——無論（被視為）是糟糕、不良、落伍、卑賤、寒酸、負面、猥褻、變態、冷酷、不求上進，或（某些邊緣生命體特有的）倔強傲氣形式與饒富創意的物質實體——都不應該遭受權位體系與正典主體遐想著從天降臨的「偽／公共性」或充滿軟性操控意味的「多元家庭」假論述所限制，更不應該被「依法行政」等名目，受到系統性、物質性、象徵性的剝奪。

引用書目

- 丁乃非，劉人鵬（編）。〈親密色差——置疑：婚姻·家庭·連續體〉，《置疑婚姻家庭連續體》。台北：蜃樓出版，1-30，2011。
- 王顯中。〈平等的幻象〉，「苦勞網」，<http://www.coolcloud.org.tw/node/74787>，2013年7月9日擷取。
- 卡維波（甯應斌）。〈逆流酷兒〉，《文化研究》第十三期，頁324-337，2012。
- 洪凌。〈論居住權、罔兩傳承（的可能性），以及正典社運身分證／政治的不可欲〉，「苦勞網」，<http://www.coolcloud.org.tw/node/68063>，2013年7月9日擷取。
- 孫窮理。〈客人沒來，就先動筷子吧：聊聊那個缺了席的「公共」〉，「苦勞網」，<http://www.coolcloud.org.tw/node/67959>，2013年7月9日擷取。
- 張心華。〈要婚姻平權，還是革命？——當同性婚姻爭取合法〉，「苦勞網」，<http://www.coolcloud.org.tw/node/71234>，2013年7月9日擷取。
- 臧汝興。〈挺士林王家真的那麼「正義」嗎？——都更計畫中利益關係與社會公共性的權衡〉，「苦勞網」，<http://www.coolcloud.org.tw/node/67953>，2013年7月9日擷取。
- Ahmed, Sara. *The Promise of Happiness*. Durham and London: Duke University Press Books, 2010.
- Freeman, Elizabeth. *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham and London: Duke University Press Books, 2010.

Halberstam, Jack. "On Pronouns", in <http://www.jackhalberstam.com>, 2012/9/25.

Halberstam, Judith. *In A Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York: NY University Press, 2005.

-----, *The Queer Art of Failure*. Durham and London: Duke University Press Books, 2011.

Love, Heather. "Spoiled Identity: Stephen Gordon's Loneliness and the Difficulties of Queer History", in *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2007.

-----, "Compulsory Happiness and Queer Existence", in *new formations: a journal of culture/theory/politics*, "Happiness," ed. Sara Ahmed. Vol. 63 (Spring 2008): 52-64.

性別治理與情感公民的形成¹

何春蕤

2013年，台灣的性別佈局在許多婦女團體和女性主義者眼中是個令人感到驕傲的局面。性別平等——目前體現為聯合國在全球推動的「性別主流化」——已經成為國家政策，是台灣證明自己躋身先進國家的重要指標²，主流優勢婦女則進佔政府的各種決策委員會，積極監督性別平等措施的執行，持續落實為不斷擴大的新政策、新架構、新規範，「使婦女在政治、社會、經濟、就業、文化、教育、健康、法律、家庭、人身安全等領域，獲得充分的發展與保障」³。

然而過去十餘年內，在以女性與兒少為主體的保護主義框架下也完成了許多實際效應針對「性」的新立法與執法，在真實與虛擬空間裡建立起對各種性接觸、性資訊、性活動的罪刑化和監控，並持續綿密修訂，使得社會生活落入司法管轄之下的疆域越來越大：

1995年設置的〈兒童及少年性交易防制條例〉持續被修訂，從1999年起，網路上已經不能徵詢、打聽或討論像援助交際這類陌生人之間的性愛協商，只要使用相關甚至同音字眼就被視為觸法而遭偵辦⁴；

1 這篇文章是本人國科會三年期研究計畫「新感性政治：全球化年代的公民規範」的部分研究成果。初稿〈性別治理與公民規範〉發表於2012年10月6-7日「新道德主義：第四屆兩岸三地性／別政治新局勢學術研討會」，中壢中央大學。此次經過大幅改寫後發表。

2 這些指標不再集中於經濟領域的成果，而主要投射台灣之文明進步形象。除了簽訂遵循《公民與政治權利國際公約》與《經濟社會與文化權利國際公約》兩大人權公約之外，也在性別主流化框架下推動實施「消除對婦女一切形式歧視公約」(CEDAW)。值得注意的是，台灣對於這兩公約竟奉若上國之教化聖旨，完全不必討論任何本土條件，沒有任何後殖民的敏感或反思，就立即接受來自天朝的文明開化，跪求普世價值的恩澤降臨。

3 此處文字為行政院針對「消除對婦女一切形式歧視公約」(CEDAW)的廣告用語。

4 僅2002年至2008年，有關兒童及少年性交易案件總數便逼近兩萬七千件，參見法務

1997年設置並持續修訂的〈性侵害犯罪防治法〉，使得任何牽涉到14歲以下男女青少年的性互動（即使在同齡玩伴之間），只要包含廣義的接觸任何一方的性器官，都不再只是使得家族蒙羞的不幸事件，而可以直接以性侵害（已改為公訴罪）起訴⁵；

2003年合併出台的〈兒童福利法〉附帶設置出版品與影視產品的分級管制辦法，媒體不得刊登或播出任何可能影響兒少心智的內容和呈現方式，浮濫運用的馬賽克成為台灣電視媒體一大特色，兒童福利成為成人言論檢查的利器。2011年改名〈兒童及少年福利與權益保障法〉，進一步擴大要求掌握政府預算，積極規範兒少的休閒活動和更廣大的生活環境⁶；

2005年設置的〈性騷擾防治法〉使得任何言談、圖像、舉止、玩笑、甚至凝視，只要有人控訴感覺「不舒服」，都可能構成性騷擾而被起訴，這也使得許多私人情感糾葛問題改以性騷擾控訴出現，校園裡更嚴密配搭通報系統，讓不成熟的感覺和試探都成為把主體送入機構管教的正當理由；

2011年〈性別平等教育法〉大幅修訂，設置性霸凌相關條款，嚴格規範校園內的人際互動，使得任何接觸身體的取笑打鬧一體被視為有問題，需要被處置，任何被視為有貶抑意味的語言也被禁絕，就連同學之間彼此不帶惡意的嘲諷都引發通報的考慮，嚴重的案例可以退學處置。

部統計處數據，<http://www.moj.gov.tw/site/moj/public/MMO/moj/stat/%20monthly/t5-30.pdf>。2004年起，〈兒少性交易防治條例〉29條的受害者家族與性權團體和學者聯手，不斷抗議這種文字獄侵犯基本人權，甚至有法官申請釋憲，警政署終於在2008年取消原先保守宗教團體要求設置的偵辦援交案件積分獎勵辦法，該年度的相關案件立刻從三千件大幅萎縮至八百件，並逐年繼續萎縮，顯然原先的積極偵辦確實「製造」了無數案件。

- 5 當司法概念「性侵害」取代文化描述「偷嚐禁果」成為未成年性活動的通用語詞時，惡意、暴力、傷害、強迫等等絕對權力想像，也一舉抹去了青春主體的所有忐忑、嘗試、摸索、體驗。《刑法》對「性侵害」這個司法概念的年齡規範，是性污名的一次巨大勝利，也是青少年性權的一次大挫敗。
- 6 從「福利法」到「福利及權益保障法」，在在反映了兒少法律涵蓋範圍從過去消極的懲罰犯罪行為，擴大成為具有高度擴張性和積極性的保護主義式立法。

這些主要以「性」為管制監控對象的立法，得力於八卦聳動媒體和網路恣意言論所共同攀升掀起的社會危機感，使得以嚴密防範和嚴厲懲治為精神的立法與執法益發必要而正當，從而更加促成了積極搜尋不馴偏差主體與實踐的社會氛圍。

我把眼下形成的這個新社會形構稱為「性別治理」（gender governance）⁷，主要是想指出，無論在法律政策層面或社會情感層面，建基於「性別」（特別是女性）的文化想像越來越根本的構成了「治理」的肌理，也形成了台灣在地權力佈局的特質：

（1）在建制結構方面，2000年代中期開始的性別主流化在地佈局，使得現在台灣各級政府所有的政策、規章、資源分配等都必須依法——也就是無可迴避的——把性別平等的考量放在核心位置⁸，並且納入優勢女性團體和學者所代表的民間力量作為決策和監督的權威。對性別平等的認知，一方面體現為提高女性政治代表比例，也就是要求行政院暨所屬部會及各級學校上千個委員會都必須符合性別比例原則並設置性別平等專案小組或委員會，各部門也必須隨時生產各種建基於生理性別二元區分的統計數據以考核性別平等的實踐成效；另一方面，性別平等的認知也體現為從性別保護主義角度規劃綿密的法律規章與施行細則，從而使生理性別為基礎的文化想像（女性＝需要被保護的弱勢）成為這些修法立法的結構軸線。性別平等因此透過這些具體的措施強化了性別二元意識，成為施政的必要考量。當然，順應台灣社運的特殊發展狀況，性別平等的大傘也終於延伸涵蓋同性戀、跨性別等主體以証成性別政治的寬廣眼界，壯大「性別」作為社會重要

7 聯合國婦女發展基金與歐美先進國家的婦女領袖和婦女組織在諸多發展中國家裡廣泛推動「性別治理」，也得到像世界銀行（World Bank）這樣的新自由主義經濟組織呼應，用作為普世價值的性別平等理念來改造在地政府，使其在容納更多女性進入決策的過程中達成「好治理」（good governance），也就是更符合西方現代民主及新自由主義經濟體系的要求和標準。在逐漸擠身已開發國家之列的某些新興民主裡，性別治理在在地特殊性中逐漸摸索發展出複雜面貌和操作，這也是本文針對台灣的性別治理進行分析的主要原因。

8 「性別主流化的基本理念就是讓性別的議題在中央、主流、『正常』的機構活動中被嚴肅的對待，而非被放在邊緣的、外圍的特殊婦女機構裡」（Charlesworth, 1）。當然這個中央化、主流化、正常化的趨勢也會使性別議題疏離自身內部原來相互依附的邊緣、外圍議題和價值。

區分的政治影響力⁹。不過，雖然性別平等的宣示在台灣的現實裡逐漸願意納入「性別多元」的眼界，被納入的同性戀卻只被當成多元性別的一種，而沒有凸顯其性主體身分，跨性別則被理解為只想在兩性架構裡進行暫時（扮裝）或永久（變性）的跨越而已，那些不願被簡單歸入兩性架構任一端的主體仍然不被看見。二元性別的想像終究很根本的構成了性別治理的基本權力架構，對多元主體在生活實踐和文化資源空間上所承受的匱乏與管制更視如不見。

（2）在社會情感方面，台灣1990年代前後透過西方所謂第二波本土女性主義提供豐富的性別分析與論述，對台灣的性別不平等進行嚴厲的批判，解嚴後突破社會規範的渴望更激發了婦女運動極大的動能和熱情，1993年鄧如雯殺夫案和1994年師大教授性騷擾女學生案雖然凸顯性別權力不平等所形成的性掠奪惡果¹⁰，女性主義者仍然勇於挺進身體情慾，積極改寫「性」領域的性別規範¹¹。然而，當女性企圖以集體行動徹底重塑性別與性的關係時，往往也會引發強大性污名與社會壓力，面對這樣的反撲，良婦心態的婦女運動選擇了迅速撇清自我，重申男性的加害、危險與掠奪作為性的主要文化想像¹²；女性主義「性別批判」的動力也理所當然的轉而聚焦於嚴厲負面的「性批判」¹³。

9 近日媒體報導，教育部在校園性霸凌處理機制檢視及評估公聽會中善意回應民間團體，宣示學校不可懲處穿裙上學的男學生以尊重校園裡的跨性別主體（〈民間團體建議 男生也可穿裙上學〉，《聯合報》，2013年08月15日）。像這樣由上到下，官方積極主動設置的平權措施近年越來越多，社運已不必紮根改造社會觀念、消除社會歧視，只需直接向政府要求，相關規定就可變更，至於成見與歧視是否跟著消失則有待觀察。

10 純潔的大學女生被男性教授染指的想像，在當時引發極大的憤怒和抗議，女學生的受害形象因此也成為後來性騷擾立法過程中的主導想像。然而當年女性主義團體後來發現那位女學生實際上原來就和教授有親密關係，案發後還被教授之配偶控告破壞家庭。這一段就很少被女性主義者提起了，畢竟，個別性騷擾案件的複雜脈絡往往不會被一己一意想要建立女性受害敘事的主流女性主義者所關注。

11 何春蕤的《豪爽女人：女性主義與性解放》（1994）可說是此一風潮的濫觴之作，出版後引發從左翼到右翼的強烈批判，相關辯論文章收入《呼喚台灣新女性：豪爽女人誰不爽？》（1997，線上閱讀http://sex.ncu.edu.tw/publication/book_common_05.html）。

12 1995年台大女研社計畫在女生宿舍放映A片以激起女性「自主情慾對話」，消息傳出，引發輿論撻伐，在壓力下由指導老師宣佈改為「A片批判討論會」，可說是典型案例。

13 1996年12月14日女學會在《豪爽女人》一書所帶動的女性主義性解放論述狂飆中，於東吳大學召開「性別批判研討會」，可算正式且具體的表達了此處所描述的動能轉化。

1996年民進黨文宣部主任彭婉如命案以及1997年白曉燕綁票命案的強大媒體效應強烈聚焦性的危險和女性的柔弱，加深大眾對性的恐懼與憤怒¹⁴，既然婦女團體在前述負面「性」事件上一貫所表達的「忌性」態度正好與保守宗教團體的「禁色」訴求合拍，對色情和性工作的性別批判因而進一步轉化為政策訴求，呼籲國家加強對性的監控和懲罰以保護婦女、保護兒少，校園裡也設置各種保護、規範、通報的措施，以性別平等為由，打造無性無暴力的校園。自此，以「加害／受害」為原型的性／別想像被高舉，成為性開放年代最具道德譴責力的情感腳本，想像的或預設的女性敏感易傷羞怯難堪情感狀態則隨之被高度凸顯，構成了面對性議題時的正規情感門檻，也墊高了國族地位文明化願景的基底¹⁵。

正是建制結構與社會情感透過上述性別政治的操作整合起來，相互呼應支撐強化，才形成了本文所關切的「性別治理」；換句話說，性別治理有其制度面，更有其情感面，而兩者的合力構成了綿密而深刻的治理效應。

值得注意的是，這個「性別治理」的幅員遠遠超過一般「治理」（governance）理論所描述的公民社會與國家政府的「相互鑲嵌」（mutual embeddedness）。畢竟，「性別治理」動員——而且持續改造形塑的——不是一般民眾，而是那些駕馭了受害想像與情感、強烈要求糾正與補償、表現高度正義凜然的「公民」。就連原來本地政客所仰賴的政治忠誠模式，在各種聳動性別事件的社會震盪中也不得不被大眾情感的直觀渲染力所牽制，不分朝野的合力快速通過各種立法修法，以作為「對民意／民眾感受的回應」¹⁶，這些回應則更繼續強化公民情感的自信與澎湃，等待下一波的爆發。更深遠的影響則是，透

14 在這樣的恐性氛圍中，1997年秋天台北公娼的抗爭還能奮力打開一些社會空間，使得對性工作的理性討論得以進行，並奮鬥深化延續至今，這可以說是妓權運動對台灣性別政治和性政治無可磨滅的重大貢獻。

15 我在另一篇論文中已經分析了台灣國族願景中對文明現代性的渴望如何推動了也強化了台灣人的情感嬌貴化與文明化，並因此更形成對邊緣不入流不文明主體的厭惡。參看〈情感嬌貴化：變化中的台灣性佈局〉。

16 2010年因一樁兒童性侵案被視為輕判而掀起的臉書按讚罷免恐龍法官連署活動最終形成白玫瑰運動走上街頭，直接強力要求修法重判幼童性侵案。這個充斥著保護主義民粹激情的行動，標記了十餘年來主流性別政治所沉澱形成的公民情感結構。

過加害／受害、強欺凌弱、嫉惡如仇的想像所激發的義憤情感，「性別治理」也促成某些已達普世地位的進步道德價值觀（如性別平等、兒少保護、環境健康、秩序理性等）絕對化、必要化，形成被情感充分灌注、使異議有效噤聲的政治正確氛圍¹⁷。

如果說性別治理所營造的情感政治極具正當性的弱化了社會異議和反抗，使得與生命／生活政治相關的政策和法律相當順利的成形實施，也助長越來越嚴厲而綿密的管理監控得到大部分公民的支持，那麼，這個作為軟性權力的性別治理在台灣是怎樣成形的呢？以下我想指出近年台灣社會三組重要的發展，以解釋滋養「性別治理」的沃土是如何漸次形成的。首先就是主流女性主義者和婦女團體藉著政黨輪替進入體制與眾多文官文員的磨合過程，它將可幫助我們認識性別議題在邁向治理時所逐步形成的柔軟但無可商量的力道。第二組發展則有關「脆弱無助」（vulnerability）如何透過法律被建構作為特定主體（首先是女人，然後也擴大到兒少）與「性」相逢時的絕對理解框架。這個被強力建構的性別／年齡特質使得主流性別政治之下的情感基底更為濃烈，不但壯大了主流女性主義者和婦女團體在體制內斡旋政策和利益時的正當性，也促使強勢而全面的防範和懲罰措施（特別針對與性相關的傷害和接觸）成為性別治理的重要內涵。第三組發展則是台灣的文明化進程與上述性別及兒少保護主義情感結構接合時，在媒體、網路所形成的公共論述氛圍中快速攀升義憤激情，逐漸促成情感公民的浮現，有著強烈的道德情感，很容易被呼召以保護弱勢、維護正義為名而不再容忍甚至積極懲罰非主流、非常態的行為和言論。情感公民的直觀正義情操更加強化了性別治理無可協商的絕對性。

民主化與性別政治

性別治理局面的初期形成，有賴台灣的政黨政治競逐¹⁸，也有賴

17 在公民情感與義憤狂飆的時刻，善惡對錯的歸屬具有高度的道德性，是清晰而不容質疑的，這也使得細緻的討論或差異觀點的表達顯為多餘甚至是找碴，因而遭遇更為狂烈的批判。

18 Stetson and Mazur注意到女性主義決策架構之所以成形通常是因為婦女團體在關鍵選舉時決定支持特定政黨而在選後分得權力（2-3）；Franzway等人的研究則進一步顯示當國家遭遇合法性危機時才會被迫回應婦女參政的要求，接受婦女團體的政策提議

1990年代後期的整體社會氛圍。

1987年台灣解嚴，打開了政治空間也開啟了政黨競逐，原先政治參與率偏低的婦女人口在選舉時刻變成關鍵選票，「性別」越來越被建構成重要的選舉政治訴求。畢竟，1960年代以來，台灣在全球經濟分工體系中的積極位置帶來了社會結構快速變遷和生產模式急劇轉型，這些都直接的反映在和女人相關的「社會問題」上，例如家庭暴力、離婚、外遇、青少年反叛等等，也因而勾動極大的憂心和不安。透過一些主要面向國家的女性知識份子及婦女團體的中介，這些焦慮漸次轉化成為政黨選舉時的婦女政見和日後執政時施行的政策，此一政治化過程不但在解嚴後積極動員女人成為關心政治和選舉的投票主體，也徵召在地的婦女團體在選後分包執行政府政策。

主流化和分享權力的前景與利益隨即激化了學院婦女、運動份子、婦女團體之間存在的階級和立場差異。1990年到2000年，一連串爭議辯論（從女性情慾、女同性戀、性工作、色情、代孕，到青少年情慾、網路性資訊自由、網路性交友自由等）使得主流女性主義者和婦女團體在公開對話中充分展現其特定階級位置的「忌性」立場¹⁹，對位居異性戀一夫一妻關係之外的性實踐和性言論幾乎都報以沈默的猶豫或者言辭的不容忍，更對諸如台北公娼事件和代理孕母議題展現高分貝的譴責。一條在女性主義實踐中浮現的「良婦」路線於焉現形，並在主流女性主義學者轉向國家擁抱「體制內改革」取代「邊緣戰鬥」後益趨明顯²⁰。丁乃非曾指出，當代女性主義對性別和性的認知在情感結構上接合了前現代良家婦女對壞男人、壞女人的強烈恐懼和仇恨，不但支持嚴厲懲罰這些「偏差主體」，也支持各種廣泛的社會管制²¹。良婦溫和賢淑形象下，因此潛藏著鞏固其家庭婚姻利益位置的強

（52-54）。這都指向了主流婦女團體與國家政府雙方互利的合作。

19 「忌性」（sex negativity）的說法來自Gayle Rubin所描繪西方文化對性所抱持的負面情感（11），我把它翻譯為「忌性」，著重好幾重意義，不但包括對性的「顧忌」、「禁忌」、「忌諱」，也包含忌性文化中常見的因情慾貧瘠而對他人情慾活力所抱持的「忌妒」心態。本文則特別關注這個「忌性」傾向的情感面，包括碰觸性議題時主體似乎自發感受的負面情感，如恐懼、厭惡、噁心、罪惡感、不安、規避等等。

20 林芳玫，〈從邊緣戰鬥到體制內改革〉，《中國時報》副刊，1997年12月1日。

21 參見丁乃非。

大情感基底。卡維波則指出，「良婦或上升的婦女公民的『性』，總是防禦的、反面作為的（反色情、反性工作等等）」²²，這樣一個鑲嵌在婚姻家庭中、充滿防禦排斥心態的良家婦女主體位置，在經驗和認知上都只能把性視為負面的、傷害的、危險的，對於保守宗教團體以此為由所推動的社會淨化，缺乏抗拒甚至反思的能力，因此在歷史過程中很容易和極端保護主義合流起來²³，默許那個以規訓和限制為主的兒少軸線思考主導大眾輿論，形成對基本人權和自由的反挫。「忌性」的情感結構因此很核心的構成了此刻的「性別治理」。

1994年主流女性主義者堅心支持民進黨台北市長候選人陳水扁競選²⁴，陳當選後回報以第一個「婦女政策機器」²⁵——「台北市女性權益促進會」，由市長率領市府各部門主管組成，委員會也包含所謂性別或婦女研究專家以及婦女團體代表作為固定成員。女性議題和政策在這個空間中首度得到和相關單位高階主管進行直接溝通、協商、整合的機會。值得注意的是，性別平等機制在選擇女性代表時往往反映特定的政治盤算和操作，透露了明確的排它性。委員會裡除了包含內閣原有的女性成員或執政黨女性政治人物之外，所謂的性別專家或婦女代表大部分都是由原本就在黨派政治立場上十分堅持的主流女性主義者或婦女團體來挑選推薦，在人選上刻意避開運動路線上明確有歧

22 參見卡維波。

23 西方主流女性主義也證明她們在色情的議題上無法和保守宗教團體的反性立場切割。參見Vance 34-39。

24 當時選前的政見檢驗顯示三位台北市長候選人黃大洲、趙少康、和陳水扁的性別意識和婦女政策都不及格，社運的朋友們於是推動最早的廢票行動，鼓勵在政見上一無所獲的選民投賭爛票，抵制對選民無益的選舉。1994年11月14日我在李濤主持的「2100全民開講」政論節目「女權與選舉」單元（來賓包括呂秀蓮、謝啟大、洪秀柱、何春蕤）中講述了這個理念的政治含意，後來也參與一些朋友12月2日在台北火車站舉行的「女人選女人」行動，呼籲女性選民拒絕既存的政黨選舉邏輯，為自己的利益而投票。一向和民進黨關係密切的女性主義者劉毓秀和傅立葉則批判我們不肯站邊，認為雖然民進黨不盡如人意，但是仍然呼籲支持陳水扁，參見〈投票不缺席 勿投賭爛票 勞陣等團體籲勞工婦女踴躍投票〉，《自立早報》1994年12月3日。這也是1990年代政運企圖在性別領域中領導社運的一次公開舉動。（我後來把賭爛票的實踐故事寫成了〈女人投了抗暴票〉，《中國時報》家庭版，1996年3月17日；有關賭爛票的行動理念則寫成了〈女人賭爛票的政治〉，《騷動》第一期，1996年6月，81-88頁。）

25 英國、加拿大、美國、澳洲等國家都曾經在政府裡創造某種架構作為政府婦女政策的諮詢者或者政策實施的監督者，參見Sawyer。台灣的主流女性主義則採用瑞典的「國家女性主義」模式來設計推動性別平等的社經架構。不過在台灣這個新創的婦女政策機器因為包含了市長本人和各部門主管，其實有著比議會諮詢和監督更大的權力。

異的女性主義者²⁶。結果，婦權會的民間女性委員們都出身原來就友善合作的婦女團體，「彼此熟悉，信任關係強，形成默契十足的戰鬥隊伍，隨時想出新招數與新策略」²⁷，熟稔主流立場的女性主義者或婦女團體因此得以在性別政策中佔據論述的主導位置，也形成優勢知識階層良家婦女在這些決策架構中的獨大，嚴重侷限了性別議題的討論方向²⁸。另外，台灣政黨政治持續尖銳對立，政權更替的壓力隨時都在，執政的一方必須努力維持穩定，維持形象，性別議題及其政策機器因為具有社會正義的形象，因而在政黨輪替的架構中也成為維穩的力道，並不因為執政黨改變而失勢，反而可以輪流換位、繼續佔據有利位置，累積熟稔與掌握，更加深入政府結構和操作。

女性主義者以「戰鬥」來描寫委員會裡的操作是很徵兆性的。在台北市女性權益促進委員會任職的資深女性主義者顧燕翎曾用另外一個戰鬥的圖像來描寫委員會的操作：「挾天子以令諸侯」，也就是說，國家女性主義者和婦女團體往往需要挾持男性首長，用首長的權威來強勢推動新的措施或加快執行。當然這種非常態的操作也造成了一些惡果。顧燕翎說：

當初婦權會成立的歷史原因是，民進黨剛進入台北市政府，很多婦女團體急於透過市長去改變政府、指揮官員，「挾天子以令諸侯。」這樣的決策程序很不同於一般的行政體制，也可以說形同綁架市長，當場就下命令。決策速度快，但也有危險性…因為在會議場合，尤其是在民間委員為主的場合，常常會有情緒性的發言，幾個委員一講，在現場氣氛下，

26 曾經任職此類委員會的女性主義者顧燕翎也提到這個代表性的問題：「為什麼是A？不是B？是這些人？不是那些人？委員的產生沒有一個公開遴選的過程，而是由市長或院長邀請。這其中可能有許多政治或人情的考量。當然即使公開遴選也難免政治和人情考量。直接邀請就留下更多猜測空間和藍綠聯想。至於誰可以直稱代表所有女人，就更是一個問題。在婦運初期，我們常會以全體女人的立場發言，現在至少我自己就避免用這種方式說話，因為必須考慮到女人之間的差異性。」參看〈李文英訪談顧燕翎：婦女權益促進委員會〉。

27 來自黃淑玲，〈建制國家女性主義：台灣婦女運動與國家機器之互動〉，ppt。

28 就連主流女性主義知識份子本身也意識到這樣的菁英趨勢會喪失原來運動的基層活力。參看林芳玫。這樣的排它性，在政策要求和委員會討論中持續促成一定程度的同質性，投射出代表「所有」女人發言的印象，對於少數／邊緣的觀點越發沒有耐心和理解。

市長只好當場下決定，當場可能沒查覺問題，卻可能是錯誤的決策，這不只是委員代表性的問題，也是決策品質的問題。²⁹

這裡的「情緒性發言」其實是各級委員會在這種架構下討論性別議題時常見的場景。婦運代表們往往在會議中無視於行政程序或決策考量，以情緒強烈的性別平等控訴來包裹政策要求，如果官員有所遲疑或質疑或被視為執行不力，就會被婦權會的民間委員「指著鼻子罵」、「一說話就被罵」、「罵到臭頭」（彭滄雯 23），婦運代表們也可能直接訴求上級首長的權威來壓行政人員，會議的討論因而常常變成悲情義憤夾攻、沒有討論餘地的發飆場合，使得承辦人員和行政官僚充滿挫折與怨忿。行政院1997年在中央成立包含三分之一女性委員的「婦女權益促進委員會」³⁰，同樣的劇碼繼續上演，同樣是透過最高首長來充分發揮從上而下的決策功能，婦運委員代表則在院長面前以「態度」作為策略，公開點名譴責配合不力的部會首長或承辦文官（彭滄雯 22-24），「強勢在官僚體系推動性別主流化」³¹。顧燕翎對這種「強勢」表示憂心忡忡：

委員的權力很大，卻不必負任何實際責任，有權無責。婦權會在中央形同部長級會議，在地方是局處首長級，權力很大，局處首長做不好需下台，但婦權委員卻不用為決策品質負任何責任…。

沒人敢解散婦權會，這已變成政治正確的問題了…³²

婦權委員或性別專家後來終於在激烈衝撞和會議效果不彰的現實中意識到自己的「霸權」或「擴權」（彭滄雯 48），也覺悟必須調整態度、學習褒獎，才可能和行政官僚共存共事，推動性別主流化，

29 參看〈李文英訪談顧燕翎：婦女權益促進委員會〉。

30 2012年1月1日起組織再造為「行政院性別平等會」。

31 來自黃淑玲，〈建制國家女性主義：台灣婦女運動與國家機器之互動〉，ppt。

32 參看〈李文英訪談顧燕翎：婦女權益促進委員會〉。彭滄雯的研究也指出，婦權會作為非常設的諮詢委員會，決策如果錯誤，浪費行政資源，最後的責任歸屬仍不會落在她們身上（30）。

於是開始了一連串的「惡補」和「磨和」，但仍持續以溫情「突破心防、打動人心」³³，積極教育官僚成為具有性別平等意識的文官。然而，「從上到下」終究成為性別主流化的主要操作模式，脫離了婦女運動傳統從下到上的草根精神，也終究註定了性別治理的教化位置。

值得深思的是：到底是什麼樣的情感氛圍使得首長在面對婦女委員時感覺需要盡量配合，不惜在下屬面前屈服？法律規範、績效考量，顯然不構成足夠解釋。又，為什麼文官和文員在面對國家女性主義者和婦女團體委員時很難對不合理或者不可行的政策要求說「不」？更重要的是，婦權委員從何處得到這樣的氣勢，可以對官員頤氣指使，任意責罵？這反映了性別治理得以駕馭民意的關鍵條件，而我將在下一節提出一個可能的解釋。

脆弱主體與受害想像

本文一開始已經提到，國家女性主義者和婦女團體在體制內政治階梯上升過程中所駕馭的，正是1990年代以來因著女性（後來則是兒少）受害（特別是性暴力）個案而掀起的社會義憤以及可能形成的統治危機。這些女性的性悲劇事件具體呈現了性別不平等以及男性暴力之下脆弱無助的受害主體，如果再接合1987年以來救援雛妓運動所建構的純潔兒少受害印象，積極防範式的保護主義（表達為綿密的立法和司法懲戒）越來越顯得有其急迫性和正當性——這正是保護主義式立法近年從性別軸線延伸轉向年齡軸線的代言盤算³⁴。媒體中無力無助的女性和兒少受害悲劇所帶來的「例外」情感衝擊，逐步被（以保護婦女及兒少為名的）民間團體操作轉化，成為「常態」的行政措施，這就是「性別治理」的成形過程。

「脆弱無助」（vulnerability）指的是某些人口群——透過種族、性別、年齡、階級、身體等等因素的中介——因而在社會結構中座落在容易受害位置。結構對主體的形塑和限制在這個圖像裡被想像為全

33 這也是黃淑玲〈建制國家女性主義：台灣婦女運動與國家機器之互動〉ppt中之用語。

34 參見何春蕤，〈台灣性別政治的年齡轉向〉。

面而絕對，並且主要表達為經濟、政治、資源、權力、健康等等方面的劣勢。然而有意思的是，在台灣，這個結構性的脆弱受害位置在當代卻非常集中的被投射到性別和年齡的軸線上——也就是女性和兒少身上，並且聚焦在她們面對「性」的時刻——這顯然和上文提到主流良婦女性主義的忌性立場有所關連。

女性的脆弱並非女性主義看待「性別」和「性」的唯一立場。「性別」遇到「性」，到底會怎樣？在1994-5年台灣女性情慾解放運動高峰的年代裡，答案絕不會是簡單或絕對的「脆弱受害」，因為肯定女性情慾的高亢論述立場已經在公眾空間裡一再發聲：透過「打破處女情結」探索性的互動³⁵，透過「妖言」自述女性情慾經驗與感受³⁶，透過以女性主動營造自身的性高潮來對抗男性恣意單向的性騷擾³⁷，透過女人集體公開叫床來實踐女人和色情的關連³⁸。在這些行動裡，解放的愉悅當然也混雜了對未知的忐忑以及協商的挫折，但是「我們的身體，我們的自我」終究變成了肯定女人性「權力」（而非「權利」）和性自我（sexual self）的標竿：女人「性自主」要肯定的是女人的性「自由」（而非「自主」而已）³⁹，也就是拒斥傳統賦予女

35 這是1994年3月8日女性主義組織慶祝國際婦女節所主辦8場講座中的一場「女『性』解放」後來被媒體報導時使用的話語。現場的錄影記錄可見http://www.youtube.com/watch?v=5xfQr0_0O3g&feature=player_embedded&hd=1。

36 當時的左翼文化雜誌《島嶼邊緣》從1994年3月號起每期推出〈妖言〉專欄，從女性觀點誠實而露骨的描述女性身體情慾經驗，直至停刊為止。以目前的色情尺度來看，當時的〈妖言〉有許多絕對是超越限制級的，然而1990年代初期的開放氛圍卻不介意專欄的持續出現，女性主義的性解放仍然能在公共空間擴散。相較之下，此刻的社會氛圍距離1990年代真的已經緊縮了很多。

37 1994年5月22日首度由女性主導的街頭抗爭圍繞著師大教授性騷擾女生案展開，在行進中喊出的「我要性高潮，不要性騷擾」口號開啟了用正面情慾能量消彌或對抗性騷擾的論述。

38 1995年5月初，台大女研社計畫在宿舍放映A片以「探索女性情慾」，後來在社會壓力下退縮為「批判色情」。前後立場的變化反映在新聞標題的對比上：〈台大女舍A片登堂入室 女研社將於11日起舉辦「A片影展」期激起女生自主情慾對話〉，1995年5月9日《自立晚報》；以及一星期後的〈台大女研社舉辦記者會說明舉辦活動原因 女生看A片 唾棄劣質性文化〉，1995年5月16日《自立早報》。面對這次反挫，非台大體系的「全國大專女生行動聯盟」決心表達「不讓我們看A片？我們就演給你看！」的立場，5月22日在台北市大安公園舉辦「女人連線，情慾拓荒」活動，由女生集體叫床，奪回女人定義並表達自己身體慾望的權力。

39 性解放運動從來沒有把「自主」（聚焦於個人的、個別主體的概念）當成目標，反而積極的要求「自由」，因為那意味著社會規範的重新協商，社會禁忌的逐步去除，社會成見的積極消弭。

人的性被動、性無知。這是一個非常女性主義的命題。

然而這個命題卻也同時喚出了另一些女人的性表態。在女性情慾解放的風潮裡，1994年秋天女性學學會成立一週年的時刻公開宣佈此後將專心經營「反性侵害」與「反性騷擾」，並與「性解放」劃清界線⁴⁰。這個動作展現了一個主流的女性主義性立場：運動的力量將集中在女性「受害」的議題上，畢竟「性」的負面更為清晰的顯示了性別不平等的惡果，不但有極高的正當性，容易爭取到女性的認同，更可以強化大眾對性別正義的認知。在性別雙重標準的社會裡，「性」的負面確實構成了很多女性的真實感受，對她們而言，想像「性」的正面不但有其困難，更是難以啟齒的。女性在性方面「受害」的形象則很簡單的一筆勾消了女人對性的無知和恐懼，置換了情慾波動時的惶恐以及混雜的罪惡、羞恥、難堪，更不必檢視或面對自身的慾望渴求。上述這些強大而複雜矛盾的情感，在性污名的社會裡從來沒有空間被正面處理，甚至也不被眾多害怕污名的主體所承認，現在則被主流立場的「受害」圖像全面掩蓋。因此在這個主流的性立場上，性自主才只能是「對不想要的性說**不**的**權利**」，而且需要國家法律的力量來保障確立；性自主再也不能包含「對可能想要的性說**要**的**力量**」，畢竟那是一個需要自我鍛鍊、探險、壯大，需要超越慣性、挑戰侷限的力量。

性，本來就是一個因為禁忌而容易勾動強烈情感的事情。歷史的遺憾是，接下來經歷了1996年的彭婉如命案、1997年的白曉燕命案，性的負面陰影在主流女性主義和婦女團體的加碼下更加沈重的籠罩了性的文化想像，危險和傷害沉澱為恐懼而成為性的主要聯想，悲劇的感染氛圍更抑制了愉悅冒險的異議聲音。隨著後來台灣媒體的聳動化和強烈競爭，每一件性傷害案件都在放大的報導中層層疊起了「性危險」的擴散效應，強化了脆弱易傷的主體想像，也製造了焦慮和憂心，使得「綿密的保護」成為唯一且必然的回應框架。然而，「保護」就和「侵害」一樣，預設了權力的兩極化，被保護者的脆弱無助

40 〈女學會≠性解放？：宣佈畫清界限 決定編撰「台灣女性處境白皮書」〉，1994年9月29日，《聯合報》。

正構成了保護者／侵害者施展權力的正當理由，而「侵害」和「保護」一樣，都滋養了自覺脆弱驚恐、需要強者保護的主體情感，形成更倚賴保護的傾向。

當這種脆弱無助的主體描寫被保守的宗教團體置換（displace）到另外一個和女性緊密相連但是更為脆弱無助的人口群時⁴¹，它所產生的大眾情感效應就更加明顯了。出於西方先進文明國家價值觀的聯合國定義擴大了「兒少」概念，把原本年齡差距很大的不同個體（所有18歲以下的人口）都同質化，視為「兒童」⁴²，幼兒的文化想像通常又連帶到「無性」和「無助」來與成人對比，不但更加凸顯加害者和受害者之間的權力鴻溝，也使得被指稱的接觸行為因為跨越了年齡的「鴻溝」而更為可恨。1999年新修的《刑法》第十條開宗明義的將性交擴大了定義，包含肛交、口交或者異物插入，也就是將許多不同形式和程度的性接觸都等同性交，納入可能觸法的範疇。這個修訂原本以女性為想像受害主體，以便擴大把上述形式的身體接觸都列入性侵範圍，使得性接觸更容易成為觸法行為，但是它同時也使得身體徹底性化，任何部位、任何接觸、甚至看一下，現在都可能被視為有著性的含意和慾望，都可能構成犯罪行為⁴³。

性別治理的保護主義顯然創造了一個環境，使得性別和性好像總是有著頻繁而負面的關係，也使得義憤情感的渲染力主導了法律的制定，過去15年，針對性交易、性侵害、性騷擾的相關保護法律和規章陸續出台，並且持續積極修訂。主體的「脆弱無助」，對比它者的「威脅危險」，最終寫成最具戲劇張力、最動員情感的腳本，也促使更為積極的通報系統、監護系統一一到位，具體的架起以性別（及年齡）為主軸的治理局勢，婦女和兒少成為政府政策和法律的核心保護

41 參見何春蕤，〈台灣性別政治的年齡轉向〉。

42 聯合國將「兒童」定義為18歲以下的所有人口，此舉混淆了兩歲幼兒和18歲青年之間的巨大差異，矮化了青少年已經綻放的主體性，也使得保護主義得以對兒少人口一體實施「保護」，其實就是限制。

43 2009年，台北社會局宣導性騷擾防治時提及，有名女子受隔壁公司老闆愛慕，男子長期一路上「觀看」她走到茶水間或廁所，讓女子十分困擾，最後申訴性騷擾成立，男子挨罰。〈性騷擾認定變嚴 北市社會局：看看也不行！〉，Now News，2009年11月4日。

對象。在這個治理局勢的情感震盪沉澱中，台灣的公民特質也產生深刻的變化。

性恐慌與情感公民的正義

20世紀一直傾向於怪罪受害者，但是現在卻顛倒過來，把無辜的、無力的、無瑕疵的、拒絕同意的「受害者」和「倖存者」變成了重要的文化概念。（Angelides 142）

上述引文精確指出了性別政治在當代台灣所操作的主要力道：有關（性別）受害者與倖存者的文化想像，持續在「保護弱勢」的正義框架中強力動員擴大延伸，逐漸促成群眾極為微妙易感的情感狀態，也益發轉化加速所謂「情感公民」在此刻社會脈絡中的特殊形成。

情感在現代社會中的重要地位不可言喻。Eva Illouz曾以「感性人」（*homo sentimental*）的興起凸顯現代社會生活的高度情感化⁴⁴。從新教徒對救贖的焦慮，到工人階級與生活現實的疏離，到都會生活的冷漠仇視，到個人對社會象徵的熱切認同，Illouz指出諸多社會學家都已經注意到情感很主要的構成了現代性（*modernity*）所包含的自我和身分，承載其文化意義和社會關係，形成其社會行動的基礎動力（1-3）。Sigmund Freud的家庭羅曼史分析更一舉揭露現代核心家庭親密關係所生產的各種無意識壓抑、狂想、慾望、傾向和動機，不但在夫妻之間造成情感的投注和防衛機制，更使得孩子從童稚年代就對其所依賴的父母感到焦慮恐懼愛恨交織，更與周遭社會的各種禁制壓抑形成張力不滿。現代人的心靈可以說很根本的充斥著強大的矛盾衝突情感。二十世紀中葉以後，情感在升高成為社會價值範疇之際，也與經濟生產結合，抽離原生脈絡，在越來越普遍的服務業與消費活動裡成為積極生產他人相應情感互動的工具（Hochschild 110-114），也在此過程中促成當代社會生活整體的文明化趨勢，隨著全球資本主義擴散。

⁴⁴ George Marcus也曾用「感性公民」（*the sentimental citizen*）來分析情感在民主政治下的強大能量，但是其分析缺乏歷史的面向，只關注挑戰理性在政治過程中的特權位置，在此略過不論。

如果說上述情感理論從不同切入點描述了現代主體的情感結構，Janice M. Irvine對性恐慌的情感模式分析則很清楚的說明了這個情感結構如何在特定脈絡裡透過特定團體的操作而改變情感公民的特質和取向。Irvine指出和性相關的爭議事件往往被媒體和保守團體建構成為激發公眾情感宣洩的場景，透過這種公眾情緒狂飆的時刻，情感上的表態和爆發逐步變成公民義務，形成具有規範力的文化腳本與常規（22），也同時使得不同觀點和立場失去表達的空間。透過網路和媒體，性恐慌中驟起喧囂的群眾情感因此得以促進「情感公民」（affective citizen）的強大同化效應，要求所有公民在情感上表達同一立場，爆炸性、充滿敵意的情緒緊繃狀態更往往形成社會危機感，使得積極的檢警行動、公聽立法、或政策實施成為正當而必要的回應。性恐慌的時刻因此也是「公民政治」（citizenship politics）的一種鬥爭形式，鬥爭的結果決定了「哪些性態可以被接受、被視為有價值，哪些性態可以被討論，哪些性態會繼續被排斥、被消音」（Irvine 24）。情感公民的感染性和趨同性因而成為重要的當代治理操作。

Irvine對於性恐慌時刻情感腳本的分析具有很高的啟發性，然而台灣的群眾情感狀態可能曾經經歷了怎樣的特殊歷史社會形塑，以致於變得敏感而容易集體波動因而促進了情感公民的浮現呢⁴⁵？這樣的波動可能在怎樣的脈絡中、針對哪些議題形成新的公民規範，又在怎樣的意義上可以與性別治理的操作形成共振？我認為就台灣這個脈絡而言，建構公民情感氣質很重要的兩個因素在於：（一）已經超過台灣GDP產出比重百分之七十的的服務業所調教的情感勞動及其擴散效應⁴⁶，以及（二）善用受害形象掀起保護義憤強力影響民眾觀感與司法

45 情感公民在當代台灣社會脈絡中的快速興起轉化當然有其歷史脈絡。解嚴前國府統治下的孤臣孽子情操本來就構成了反共意識的主要能源，解嚴後民主化運動中大力操作的族群情感和政治悲情，更進一步使得政治場域裡流動著強大的情感洪流，在選舉的激情中不斷凝聚強化。就本文的關注而言，這些主要在政治領域中澎湃的情感事實上也準備了沃土，得以在政治領域遊戲規則常態化之後，把公民情感轉化操作投注於日常生活政治。這種對於日常生活實踐的高度關注也正是台灣情感公民的特質之一。

46 台灣服務業聯網所提供廣為各方引用的2005年數據為73.3%，<http://www.twcsi.org.tw/columnpage/service/situation.aspx>。中華民國全國商業總會提供的2007年數據為71.05%，<http://60.244.127.66/big5/p1215/htm/link/4-0.pdf>。有人或許認為普及的教育也是重要因素，不過以西式速食業起家的服務業在台灣的脈絡裡有其文化上的優勢含意（參見何春蕤，〈台灣的麥當勞化〉，5-8），消費活動過程本身也形成雙重操練，

操作的情感公民政治⁴⁷。前者透過經濟領域的結構性質變，大力促成了台灣社會的文明化（自我克制與陰柔化），適時的呼應／支持性別政治的治理操作；後者則透過催動法律領域的明文化（codification）和嚴厲化，促成了廣闊而正當的「性治理」，以遏止台灣社會慾望文化的大幅伸展。（「性治理」概念標示了目前所進行的「性」管制多半不再使用強制、壓迫等等強勢手法，而是透過生產民意和大眾情感，營造起建立在某種共識基礎上的法制化。民眾的感受、民眾的情緒、民眾的呼籲，構成了嚴刑峻法的正當化。）**文明化與法制化（juridification）⁴⁸正是當代台灣性別治理體現自我的兩個重要面向。**

台灣的文明化趨勢糾結了經濟發展與國族政治的雙重動能，也直接改造了階級和性別的身分呈現。當代服務業在台灣的逐步成熟和精細化，使得從業人員工作態度與人格氣質不斷深化規訓，超越行禮如儀的表層扮演，服務者不再視情感勞動為自我的卑躬屈膝，而學會發展親切自信為專業精神的表現⁴⁹。原本女性的性別養成比較擅長服務業所需要的態度與人格，但是現在服務業的大幅成長擴張使得越來越多男性也在日復一日的工作和互動中調整其傳統男性氣質行為舉止，整體人口的陰柔化因而逐漸成為常態⁵⁰。這個陰柔化的趨勢同時與台灣社會富裕所帶動的階級自豪及相應的文明化趨勢合拍，文明化的主要規訓情感——羞恥、難堪、厭惡、自覺（Elias 97-99）——逐漸形成以自

其影響要比仍以單向權威規訓為主要的教育來得更為深入主體人心。事實上，目前連政府、學校等行政機關的服務都以服務業的情感勞動為基本標竿，這也更加擴散服務業所帶動的禮貌和文明化。

47 其中最出名的就是2010年因幼女性侵案輕判而引發的白玫瑰運動。<http://whiterose.org.tw/>。然而從1993年推動雛妓救援立法行動開始，保守基督教團體就以類似的情感腳本操作兒少保護的議題。

48 「法制化」亦可翻譯為「管制化」，在這裡主要指的是現代社會在文化領域、私領域、身體領域裡出現越來越多正式的（推定的、明文的）法律，形成綿密的管制（Habermas 357-373）。「法制化」所指，不但是設置靜態的法律和制度，也是積極執行動態的管理和制止。

49 Hochschild在1980年代初期分析服務業時還能夠區分表層扮演和深層扮演（37-42），但是隨著服務業的精進和擴散，再加上文明化趨勢的穩固，這個差別也越來越不容易維持。

50 甯應斌曾在一篇會議論文的分析中指出，當代服務業——作為情感勞動——的快速而廣泛擴散，漸次在男性中培養起自主專業但親切關懷的氣質，而社會富裕所帶來的文明化——作為中產階級的新階級符號——則使得男性逐漸傾向細緻克制，異於傳統陽剛粗獷的男人。

我克制、自我檢視、自我規訓為本的秩序禮貌耐心溫和作為當代台灣新中產階級的標記，並進一步擴散為情感公民的舉止規範⁵¹。另外，台灣的國族定位與國際地位雖然一直存疑，資本主義全球分工體系卻給予了台灣大幅超前的經濟活力，在富裕自滿中建構了補償性「尊貴世界公民」的文化想像。這個陰柔／文明的公民想像，在體現經濟成長轉型升級所催動的階級上升期望與國族地位願景的同時，當然會無法抗拒佔據了國際進步位置的主流性別平等論述，以便相互強化正當性和可欲性，以躋身新形態國際政治之列⁵²。以台灣在國家定位、國際地位上的微妙困境和情緒投注，時刻表現「尊貴可敬」(respectability)是高度可欲的表現，也在這個脈絡中才顯示了性別平等與兒少議題對台灣國族地位／國際關係的重要意義。

這個文明化的轉化過程很大一部分是透過台灣的媒體和網路言論在公共領域中相互攀升情緒來激化的，這也是本地情感公民進一步成形發展的重要觸媒。隨著《蘋果日報》2003年在台發行所帶動的露骨報導風格，性的公共化邁過了新的里程碑，原先在網路角落裡聚集的邊緣性實踐與性社群現在以其最不馴的面貌不斷被媒體放上版面，性的明目張膽不時挑動著尊貴公民越來越嬌貴的文明情感（羞恥難堪）——新聞的「聳動性」正來自這樣的情感波動。而為了撇清自己並非聳動媚俗，媒體總是採用最保守、最嚴厲的語氣來評論那些難以理解、不為人熟悉的性實踐⁵³，呼籲必需及時整治亂象（「淫風歪風」）以防範「教壞小孩」⁵⁴。網民則提出輕薄短快的輿論以及其中充滿妒恨報復的道德正義宣示，將尋常的不雅、低俗、偏差、敗德，都建構為

51 大陸和香港的遊客對台灣的主要印象（溫和有禮、耐守秩序、男性不太陽剛／爺們）反映的就是這個文明化／陰柔化的成果。

52 在全球治理 (global governance) 的世界裡，「權力不但是物質的，它也可以是象徵的 (symbolic)、風評的 (reputational)」(Vayrynen 27)。換句話說，國際政治圈的入門磚逐漸凸顯人權記錄、性別平等、兒少保護、弱勢照顧等方面的形象表現，而道德上存疑、可能形成醜聞的所有主體，因此都成為威脅國家形象和發展的罪魁禍首，也更強化這些主體的社會污名。

53 《蘋果日報》甚至自命揭發社會黑暗面，常常以記者臥底滲入私人的性活動，以正義使者的面貌報導，掩蓋踐踏邊緣之實。2012年台鐵火車軌事件、2013年樂團主唱性愛軌事件都是典型。

54 這個語詞在媒體裡出現時，一向是以台語發音，有貼近生活、貼近家庭的溫暖暗示。

零容忍的對象。媒體與網民的唱和，放大了事件的嚴重性，也增加了處理的急切性，保守的公民團體則適時發動最理所當然的維穩語言，把情感組織成為行動，宣告整體社會必須共同捍衛核心價值，「保護兒少」。公民個體在這樣的氛圍中閱讀到表態和參與的邀請，也感受到道德正確的興奮，情感上的共振隨即被詮釋為社會共識，保守團體更積極代言「民眾期望」，強力訴求政府採取具體措施保護那些據說道德情感極度容易受傷的無名嬌貴主體（特別是越來越寶貴而脆弱的兒少）。最終結果就是：狂飆的民意越來越主導司法、立法、執法⁵⁵，性的法制化成為社會的優先舉措，而情感的公民成為行動的公民。

無可否認的，主流女性主義所擴散的忌性氛圍對情感公民的形成有著關鍵性的影響。所有不文明的語言、不受歡迎的追求、甚至不尊貴的手勢現在都在性別治理的氛圍而被視為性別不平等的表現，可能會使弱勢者受到傷害或感受不舒服，因此絕對不可接受，必須加以公開譴責或法律起訴。而更廣大代表文明化門檻的進步價值如權利、平等、秩序、健康、關懷、愛護動物等等，則不斷呼召觀眾對不當言論或行動表達道德義憤，使得理性討論或探究的空間都全數關閉，任由無名而憤怒報復的群眾踐踏和譴責。性別治理的文明性、道德性，正構成了情感公民的正義感。

結語

在21世紀的最初10年裡，台灣人民的氣質和感性已經有了很明顯的變化：禮貌、自制、秩序、平靜、尊重現在已經是所有大眾期待的表現。街頭抗爭越來越馴化以避免引發社會矛盾；所有公共場所或封閉的空間都不能再有人吸菸，否則就要面對熱心公民的白眼或譴責；

55 當代常見粗糙而後患無窮的「驚恐立法」(panic legislation) (Jenkins 6) 與執法。例如1999年保守團體以網路援交訊息氾濫導致兒少涉入性交易為名，推動兒童及少年性交易防制條例29條修訂，將網路訊息一體視為偵辦對象，並且同時迫使警政署設置獎懲辦法優先偵辦與援交相關訊息，造成自1999年至2008年有兩萬多名網友因網路訊息被視為「暗示」性交易而送法辦。這個文字獄在29條受害者家族多次舉辦座談和記者會批判，甚至有法官提起大法官釋憲，才於2008年取消獎懲辦法，相關案件也立刻從每年數千案降為數百案，兩年後更變成數十案。參看〈地方法院檢察署辦理兒童及少年性交易防制條例案件統計〉<http://www.moj.gov.tw/site/moj/public/MMO/moj/stat/%20monthly/t5-30.pdf>。

排隊或上電扶梯時遵守秩序是自動自發要做的事情，不守法的人都會面對譴責；所有性歧視、種族歧視、不文明表現都不能出現，否則就要面對嚴厲的懲罰和放逐；牽涉到動物的任何行為現在都被嚴密檢視是否有觸法之處；都會消費者的權益變成了重要人權，任何日常消費經驗裡的不滿不悅都可以透過媒體或法律來得到補償。人際互動在公共空間裡見不到任何叢林法則，弱勢者、幼小者突然得到了體制的支持，整個社會好像突然長出了很強的道德意識，表達為警覺的、波動的義憤情感，擁抱著各種進步的價值譴責那些不肯依循的人，而且被當成公民身分的重要成份來培養⁵⁶，因為這將使得台灣配得上國族地位和國際承認。

在這個現代化／文明化的過程中，國家女性主義與婦女團體，不管是否自願，都扮演了非常關鍵的角色：女性不但是文明化的核心主體，女性的脆弱無助（以及她們的敏感和感性）也提供了最強有力的理由來建立各種規範和保護。當進步的普世理念變成了聖牛，建立社會控制／社會排斥的各種努力也找到了樂於合作的大眾，畢竟，誰有理由反對那些禁制低賤色情、終止家庭暴力、禁止虐待動物、禁絕吸菸、保護環境的立法措施呢？誰能抗拒保護女人和兒童（甚至整個社會大眾）的立法呢？污名和道德譴責可以立刻讓任何異議消音。

透過全球女性主義和全球文明化進程所擴散的情感陰柔化以及公民中產化，台灣的尊貴情感公民以保護脆弱無助的主體（女人和兒少）為名，熱切的對有問題的（特別是邊緣的、非主流的）異己和現象表達強烈的震驚、焦慮、恐懼、義憤以及其他強大洶湧的情感。透過這些社會淨化的措施，性別治理的形構得以向國際社會顯示性別主流化已經在台灣實施，形成了一個文明化、現代化的國家。在那裡，兒童、女人、動物、環境、與同性戀（如果他們是脆弱無助而非變態）可以得到保護和尊重⁵⁷；保守的非政府組織以及進步的公民社會則越來越與國家女性主義者合流，邁向建立可敬而可欲的性別治理。而

56 此刻，性別平等教育在校園中的重要性絕對高過知識、體能、道德教育，從相關資源、法規、課程、活動、監控及通報體系，就可以明顯看見。

57 Tani Barlow也指出女性主義與普世價值（如環保、人權、女性敏感）之間的相互鑲嵌，促成一種和西方霸權接合的「全球女性主義」，參見Barlow。

任何抗拒這些普世進步價值的人，都是人民公敵，都必須被懲罰或放逐⁵⁸。這正是此刻台灣性別治理的現實。

參考書目

- Angelides, Steven. "Feminism, Child Sexual Abuse, and the Erasure of Child Sexuality." *GLQ* 10.2 (2004): 141-177.
- Barlow, Tani. "International Feminisms of the Future." *Feminisms at a Millennium, Signs*, 25.4 (Summer, 2000): 1099-1105.
- Charlesworth, Hilary. "Not Waving but Drowning: Gender Mainstreaming and Human Rights in the United Nations." *Harvard Human Rights Journal* 18 (spring 2005): 1-18.
- Elias, Norbert. *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Trans. By Edmund Jephcott. Revised Edition. Edited by Eric Dunning, Johyan Goudsblom and Stephen Mennell. Oxford: Blackwell, 1994, 2000.
- Franzway, S, D. Court & R. W. Connell, eds. *Staking a Claim: Feminism, Bureaucracy and the State*. London: Paladin, 1989.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action, Vol. II, Life World and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press, 1987.
- Hochschild, Arlie Russell. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: U of California P, 1983.
- Illouz, Eva. *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Cambridge: Polity, 2007, 2008.
- Irvine, Janice M. "Transient Feelings: Sex Panics and the Politics of Emotions." *GLQ* 14.1 (2007): 1-40.
- Jenkins, Philip. *Moral Panic: Changing Concepts of the Child Molester in Modern America*. New Haven and London: Yale UP, 1998.
- Marcus, George. *The "Sentimental" Citizen: Emotion in Democratic Politics*. University Park: U of Pennsylvania P, 2002.
- Rubin, Gayle. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality." In Carole S. Vance (Ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984. 267-319.
- Sawyer, Marian. *Making Women Count: A History of the Women's Electoral Lobby in Australia*. Sidney: U of New South Wales P, 2008. 44-45.
- Stetson, Dorothy McBride and Amy G. Mazur, eds. *Comparative State Feminism*. Thousand Oaks, CA: Sage, 1995.
- True, Jacqui and Michael Mintrom. "Transnational Networks and Policy Diffusion:

⁵⁸ 很多學者對於「跨國政治以新而具轉化潛力的方式來形塑在地政治」歡欣鼓舞，也很高興「從性別主流化的努力所產生的國內規範和制度轉變，目前正開始形成效應，未來可以根本形塑國際關係的本質」（True and Mintrom 28）。然而這樣的描述也正揭露了「治理」的真面目。

- The Case of Gender Mainstreaming." *International Studies Quarterly*, 45.1 (March 2001): 27-57. web: <http://links.jstor.org/sici?sici=0020-8833%28200103%2945%3A1%3C27%3ATNAPDT%3>
- Vance, Carole S. "Negotiating Sex and Gender in the Attorney General's Commission on Pornography." *Sex Exposed: Sexuality and the Pornography Debate*. Eds. Lynne Segal and Mary McIntosh. London: Virago P, 1992. 29-49.
- 丁乃非。〈家庭與婚姻的女「性」主義〉。《人文與社會科學簡訊》，10.3（2009）：頁 29-35。瀏覽日期：2011 年 7 月 31 日，<http://www.nsc.gov.tw/hum/public/Data/96171573371.pdf>
- 卡維波。〈「婦權派」與「性權派」的兩條女性主義路線在台灣〉。《文化研究月報》5（2001）。瀏覽日期：2011 年 7 月 31 日，http://www.cc.ncu.edu.tw/~csa/oldjournal/05/journal_forum_52.htm
- 何春蕤。〈台灣性別政治的年齡轉向〉，《轉眼歷史：兩岸三地性運回顧》，何春蕤編。中壢：中央大學性／別研究室，2012。頁 221-263。
- 。〈情感嬌貴化：變化中的台灣性佈局〉，《中國性研究》第 6 輯（總第 33 輯），黃盈盈、潘綏銘主編。性學萬有文庫 062，高雄：萬有出版社，2011 年，262-276。
- 〈李文英訪談顧燕翎：婦女權益促進委員會〉，2011 年 3 月 8 日。<http://feminist-original.blogspot.com/2011/07/20110308.html>
- 林芳玫，〈政府與婦女團體的關係及其轉變：以台灣為例探討婦女運動與性別主流化〉，《國家與社會》第 5 期，2008 年 12 月，頁 159-203。
- 彭滄雯，〈當官僚遇上婦運：台灣推動性別主流化的經驗初探〉，《東吳政治學報》第 26 卷第 4 期，2008，頁 1-59。
- 甯應斌，〈新男性氣質之文化生產的社會基礎（結構與互動）〉，「男性在社會性別平等中的參與」研討會。四川婦女研究會，成都。2009 年 11 月 20-22 日。

媒體報導

- 〈女學會≠性解放 宣佈畫清界限 決定編撰「台灣女性處境白皮書」〉，《聯合報》，1994 年 9 月 29 日。
- 〈民間團體建議 男生也可穿裙上學〉，《聯合報》，2013 年 08 月 15 日
- 〈台大女舍 A 片登堂入室 女研社將於 11 日起舉辦「A 片影展」期激起女生自主情慾對話〉，《自立晚報》，1995 年 5 月 9 日。
- 〈台大女研社舉辦記者會說明舉辦活動原因 女生看 A 片 唾棄劣質性文化〉，《自立早報》，1995 年 5 月 16 日。
- 〈投票不缺席 勿投賭爛票 勞陣等團體籲勞工婦女踴躍投票〉，《自立早報》，1994 年 12 月 3 日。
- 〈性騷擾認定變嚴 北市社會局：看看也不行！〉，《Now News》，2009 年 11 月 4 日。

綜合討論

黃道明：

歡迎來到本次會議最後一場的綜合討論，我是黃道明。這一場發言是整個會議的總結，預期大家應該有很多話想要說，發言的狀況會很踴躍，希望每位發言的人控制在兩分鐘以內把你的問題或意見提出來，我會盡量讓沒發言過的人優先發言，提問的時候請你先報上你的名字和單位，謝謝。

積丹尼：

大家好，我要問何老師，怎麼會我們男人那麼壞，女的那麼 shy？為什麼我們男的要一天到晚要做壞事，可是女的一天到晚都要被保護著？這是怎麼開始的？我們為什麼沒有演變到正好相反，男的 shy，女的壞呢？為什麼？謝謝。

鄭靜美：

大家好，我來自桃園縣文化研究工作協會。你們有沒有發現當霸凌事件發生的時候，這些學生真的很可憐，尤其女孩子，我教過的學生有女孩子被霸凌以後完全不敢講，有懷孕也不敢講，真的非常可憐。這是我們女性弱勢，教育部應當更注意這個嚴重的問題，要回過頭來想，女孩子是不是有遭到更嚴重的侵害的問題，謝謝。

王 蘋：

其實我還沒有想得很清楚，只是想要釐清一下。延續前面問的為什麼男人必然壞、女人必然弱的說法以及有關霸凌的提問，這些都印證了確實大家腦子裡都是這樣想女性弱勢的；可是回到我自己位置上，1997年我們從婦女新知基金會被迫離開的時候，我們對外的說法或是看起來的狀況都是我們積極參與公娼的運動，我們極力講代理孕母的議題，同時我們自己很清楚的表現出女同性戀的主體——而這些爭議的議題和董事會在「性別」的觀點上有差距，於是我們就離開了。我覺得也沒錯，這個差異也是其中一個軸線，可是當時還有另外一個軸

線，是跟整個台灣某方面政治的發展是有點關聯的。

1997年我們參與公娼的議題時，我們很清楚公娼抗爭的對立面是台北市政府，而台北市政府當時是陳水扁擔任市長，所以我們這個仗打下去很清楚的也會被座落在一個「打扁」的運動脈絡裡面。而在整個婦運的發展過程裡，有一個算是指導位置的婦運論述者黃郁琇，她在婦運裡面一直抓著我們當時的團體婦女新知，要它跟民進黨建立一個比較友好的關係，或者她認為女人要治國就必須要和政黨政治有關聯，這樣一來，我們的「打扁」在某一方面就是很不利於那個政治布局到女人治國了。從這個角度來回看當時，我覺得在我們面對不同立場之間的對話或是歷史過程發展時，「性別」議題確實是一個主軸，可是同時性別又不只是性別，它還有我剛剛提到的權力或者政治上的對應關係。也就是說，很多事情都不能只看「性別」這個層面而還要思考是不是有其他主軸同時存在。

另一件和「性別」相關的事情是，丁乃非的論文也提到勵馨基金會，這就讓我覺得更有趣了。在早期的婦女團體裡其實勵馨從來就不是個「咖」，它從來不存在在婦女界，早期它就只是一個宗教團體，做的是「不幸少女」的人道救援工作。可是不知道從什麼時候開始，勵馨已經可以用「性別」做為它的符號，然後理直氣壯的代表台灣婦女界去談台灣婦女應該怎麼做。性別的這種「被使用」其實蠻值得我們多想想的，因為那些骨子裡不是婦女團體的，現在已經可以用婦女之名、為婦女代言，提倡台灣要有女孩日。她們所謂女孩日的內容就是：台灣的女孩還是很弱，出生嬰兒性別比率還是男多於女，台灣的女兒人權很落後，所以要提倡女孩的人權。講得很好聽，又說聯合國有國際女孩日，台灣也要有，但是我們仔細去看它對女孩的論述或是它過去做的工作，譬如說女孩最好不要援交啊，最好不要這個那個的，就很多事情都是女孩不能做的，是限制女孩的。我認為這種以女人名義出現的女人權益說法是蠻有問題的。當「性別」也可以變成一個被人使用的名目的時候，那還真的是個問題。謝謝。

彭曉輝：

我來自大陸，華中師範大學，研究性學的。這一次來收穫很大，每

一位在「性／別」這個領域裡耕耘的都是我們大陸的老師，這點是我發自肺腑之言。

我個人認為有三個權，一個是政權，一個是性權，一個是女權，這三權之間互動的關係是怎樣的呢？據我自己對大陸政治經濟文化的理解，女權和性權想要獲得發言權就必須要占有政權，這個政權不一定是執政的政權，在野黨的那種權也屬於政權，因為它有語域，因為它有它的一個發言的平台。在戰略的運用上，我個人認為現在性權不如女權，不僅是大陸，台灣也是如此，我個人認為一定要在戰略上擅於注意策略，就是留得青山在，不怕沒柴燒，也就是說不能讓他們把你打壓到沒地方反抗、發言、發聲。換句話說，在戰略上一定要佔領行政權力、政治權力，這是我的體會。

而女權，由於它以一種弱勢的型態出現，我們在大陸的人權和女權之間現在有些裂痕但是沒有大的裂痕。譬如說 2011 年五月份時候，我由於發送安全套事件而受到攻擊，人們給我起個外號叫做「遞套教授」、「性教授」，後來又演繹為「性工作者」，我全接納了，我說我是性工作者，因為我是參與「性學研究的工作者」，簡稱性工作者。我說性工作者是我們的兄弟姐妹，都是來自於底層，她們大多數人是為了生存而出賣性。為什麼要出賣性，是因為生活資源配置在整個社會裡是不均衡的，你如果保障她的體面生活，那她憑什麼要用身體去換 money 呢？她為什麼不可以用性去為愛而性呢？For love and not for money，對不對？因為是生活資源配置嚴重的不均衡，才導致這個賣性的現象出現。

我們做性權的主要是盡可能的不觸犯紅線，也就是在紅線邊緣我們掃一下，逐漸的讓紅線退讓。這二、三十年來大陸所謂的改革開放是開放經濟領域，其實政治領域是沒有開放的，我們在這個嚴苛的政治態勢之下能夠生存到現在，承受的壓力確實比台灣的朋友大得多。我的體會就是，在策略、戰略上我們一定要宏觀，不要硬頂，也就是說，不要短兵相接、拼得你死我活；但在戰術上來講，應該是該拼命就要拼，而戰略上要採取和緩策略。這是我二十多年來性學研究的原則，我在策略上運用得好，戰術上當仁不讓，一點都不讓，但是在策略

上有時候該低頭，我還要低頭的，這是我的體會，謝謝大家。

甯應斌：

我想也順便講一下政權，但是沒有彭老師講得那麼大，我講一個小的例子。你們可能知道中央大學性／別團隊曾經向教育部申請成立博士班，我們從 2009 年開始嘗試了四次都被否決，但是台灣高雄師範大學卻通過成立博士班了。如果你去比較一下師資就會知道，我們的陣容有一個講座教授，三個特聘教授，著作等身，國際名聲，這是很厲害的，但是通過的高師大卻只有一個教授以及從其他教育科系借來的人頭，連一個特聘教授都沒有，可是它通過了！顯然教育部還是師大體系，這個政權大致上就是這樣子。

現在、過去和未來，我們都會發現，在整個社會運動的場域裡，人們最有興趣的還是政治的和政權的，還是執政和在野之間的鬥爭，這永遠是最大的，因為政治的利益最大，影響很大，所以它永遠會勝過我們性／別的話題。而且還不只如此，他們還會把政治、政權的議題建構成這世界上好像只有兩派——就是他們和他們的敵手——而我們性／別的議題總是要等到以後才談，下個階段才談。我這次談「道德進步主義」，其中有一點就是想要說：「不行，我們性／別一定要做第三個選項，我們不要怕這種不容異議的情感，我們要挑戰它」。像洪凌這次的論文某種程度就是在做這樣的事情，讓你看到其實還有另外的、性／別的角度可以切入士林王家的都市更新案。

如果把我這次講的東西用另外的方法來講，就是說，我們不能讓西方壟斷「文明現代」，我們期待未來會有中華文明的現代性、印度文明的現代性、穆斯林文明的現代性，而不是只有西方的現代性。我們也不能讓保守派壟斷「傳統」，傳統不應該是屬於保守派的，所以同性戀也不能只是西方外來的、不屬於傳統的，絕對不是這樣，我們需要去挖掘傳統，重新閱讀傳統。

現代性本身當然有些變化，在黃道明的場次裡也提過，一開始科學、醫學表現一種很神奇可以治病的力量，醫生也藉此逐漸的專業化，但是在這過程裡，我們當然知道醫生有他自己的一些利益，對不對？像現在很清楚，醫界跟藥廠勾結。面對這種壟斷，於是有些新的現代

性跑出來了，透過醫學知識的擴散、病友們的彼此溝通，人們可以談論吃了這藥以後的感受是什麼、副作用怎麼樣，很多經驗交流其實是跟另外那種強調醫生專業的現代性在做抗衡。但是我們不能止於此，因為我們還要再更進一步去挑戰這整個被西方文明所建構的「健康」。其實不同文明有不同的身體觀和健康觀，在台灣、在中華地區，我們有個東西叫中醫，這是很特別的，而且很多時候你如果不想遵照西醫的囑咐，你就可以說，我有中醫的觀念。這就是一個抵抗的例子。

其實文化傳統可以帶給你另外一些抵抗某種特定文明現代性的力量，你可以逃避到中醫的傳統裡面去。我們現在很多觀念的健康其實也是充滿了政治、充滿了社會控制的目的。健康的標準不斷被很多人修改，譬如說血糖要多少才正常，高血壓怎樣才是正常，或是體重 BMI 到底應該怎麼樣，卡路里一天要吃多少，其實這些東西都是不斷在修改中而且是為了某些目的。那些最新最好的科學知識、那種現代，它不見得是我們要遵守的現代。總結一句，「文明現代」不能讓西方壟斷，而且「傳統」不能讓保守派壟斷，謝謝。

郭曉飛：

我來自北京，我要跟彭教授唱點反調。其實中國大陸很夠大，用任何一種話語去概括可能都會有問題，剛才彭教授講到賣淫問題就說到，那是因為現在經濟資源的不平等，等經濟資源平等了就可能以愛為名，這樣比較好。不過，這個說法我覺得從一定程度上還是說明了中國大陸性權的薄弱，譬如說葉海燕是中國大陸非常激進的爭取賣淫非罪化的一個人，可是連她也講「我是女權主義者，從長期來看，可能賣淫還是要消失」。所以我覺得如果把賣淫只看成經濟問題或性別問題，就沒法看到性的污名化的問題，在一定程度上，如果我們一講到性工作就講小姐（妓女）的權利，不講嫖客的權利，那麼性工作的污名化、性的污名化就無法去除，這也是我想強調的。

另外，彭教授上午講到中國大陸的性權和女權之間的爭論不是很大，在我看來，其實已經出現了很多很多關於性權和女性權利的爭論。我在這邊稍微舉幾個例子。去年年末，我們在北京開了一個會，就是關於年度十大性和性別新聞議題的評選，何老師也去了，但是何老師

因為先趕回台灣，沒看到最後的好戲。好戲是什麼呢？就是性權派和女性主義吵起來了，而且最後吵到一個女性主義者當場就哭了。吵什麼呢？簡單說一下，就是北京大學有個教授跟一個雲南彝族的高中生好上了，也算是婚外情，好上了之後，據媒體報導說，小女孩說教授承諾幫她上北大，具體怎麼說的不知道，但是後來小女孩向教授要錢，說要三十萬，如果不給就準備把此事公開。這個教授就不給錢，不給錢，小女孩就說，那我們族裡有一個人準備拿槍來找你，彝族的男孩子很厲害的，又有民族的想像。後來教授就去報案，報案後此事被媒體公開，然後炒作，在事情還不是很清楚的情況下，北大就把這個老師給開除了。在性權派看來，事情還沒很清楚的情況下就說違背師德因此開除，這是性的污名化的問題；可是女性主義者卻認為因為這對男女之間有年齡差距、身分差距，因此這是男對女剝削的問題。這就是一個爭議。

另外一個爭議就是今天在中國的同志運動裡出現了「同妻運動」，我不知道大家知不知道，中國大陸很多男同性戀跟女性結婚，女同性戀跟男性結婚，進入異性婚姻。目前出現了很多同妻的組織，有聲音說是男同志欺騙女人，當然也有同夫的問題，可是當同夫問題出現的時候，聲音卻說拉拉在婚內容易被男人強姦的問題。這個差距其實是很有意思的，一方面 gay 跟女性結婚就說是欺騙，但是拉拉跟男性結婚就說有強姦的問題。當然我承認這裡有「性別」的問題，但我發現大量的爭論都在譴責 gay 跟女性結婚，甚至有人在微博上討論「我一個好友是 gay，跟女人結婚了，我要不要去揭發他？」成為一個在倫理上爭議的問題。

這樣的爭議使得另外一個面向不容易出來，什麼面向呢？假如電視上出現一個同妻哭訴「我一輩子跟了一個男人，我沒有嘗到性的快樂、他冷落我」等等，我覺得那樣一個批判裡，我們的文化沒有被反思到：為什麼一個女人嫁給一個男人之後，假如那個男人在性方面沒有滿足她，她這一輩子的幸福快樂就消失了呢？這樣的文化需要被反思。也有一些性權派會反問，如果能夠婚前試婚的話，你跟他試了婚，還不知道他在性方面行不行、能不能滿足你嗎？所以說，如果婚前性

行為有很大程度的寬容，大家都去試婚，可能所謂結了婚在性方面不能得到滿足的女性就不成為一個問題。但是這種觀點都不被討論，討論裡總是說，只要是男人在一起的地方肯定有男權主義，那些 gay 雖然是弱勢，但是他們是男人，是男人，面對女人時，他們就是強勢。這種以保護性別弱勢的女人為名來譴責 gay 和異性結婚，我認為就是一種新道德主義。

我再舉個例子，日本 AV 女優蒼井空在大陸很紅，大家知道吧？紅到什麼程度？這個在西方國家恐怕不多見，中國很多的文化人，譬如說梅蘭芳的兒子，都跟她合照，然後會有知名的企業家在開年會時請蒼井空來，然後跟她擁抱合影。女權主義在論述這個問題的時候會說，中國的臭男人、那些很有經濟資源的男人已經有足夠的性資源了，不用拿蒼井空來說什麼性權利的問題。我則覺得有錢的男人確實今天在中國有很多的性資源，但是在正面的論述上，譬如說嫖客在性的正名上，幾乎沒有任何資源。性別和性的交錯不是那麼簡單的，不能老是說男人永遠佔便宜。

我在想，大陸唯一和台灣不一樣的脈絡是什麼？今天大家都談到了，台灣很多治理、民間的機構已經進入國家政府，成為國家女權主義，而中國那些比較自由派的女性主義還處在被壓制的狀態，因為中國只有婦聯的國家女權主義。但是新興女權主義其實還處在一個沒有進入到治理的狀態、沒有進入到國家體制的狀態，所以這個是脈絡上的不同，可能政府的壓制還不是足夠多。但是我也在想，有一天中國的女權主義也上升到像台灣這種級別的話，是不是性權也會受到更進一步的壓迫呢？如果從這個角度來看，我們今天的性自由反而是我們應該珍惜的難得的機會，有一天可能那些人也會利用新道德主義然後來進入法律的層次，這就是個問題了。

蔡孟哲：

大家好，我是清華大學中文系的蔡孟哲，我有兩個問題，第一個是想要請教游靜老師。

昨天我比較早走，所以下午的討論沒有討論到，聽說游靜老師分析了香港宗教的基右歷史發展狀況，我們的義工萬廷威也提供了明光社

在台灣設分所的事情，這是我們這個小組成員一起關注的。但是我想要提出一個不太確定是不是正確的觀察，我覺得台灣的宗教或保守右派之所以比較有操作層面，一部分是因為今天何春蕤老師和丁乃非老師都有分析到的女性主義進入政權或體制，可是還有一部分操作的是道德民粹，而那個情感的操作是透過家長，特別是母親或是親權、家長權利的那個部分來進行的，譬如說白玫瑰運動其實很大部分召喚的民粹，是從「母親應該要照顧小孩」來推的。香港因為比較多行政當局的高官是基督徒，可能宗教右派是很大的力量；但是在台灣，比較沒有這樣的宗教脈絡，所以比較是在道德民粹這個部分，動用的是家長這一塊，這也是我們小組在討論的。譬如說當明光社設立分所的時候，他們會去遊說立委或是跟政府高官、行政機構、兒童局合作，另外也有一部分力氣可能要花在跟家長教育這塊互動。我們小組也曾經辦過對老師們的內部座談會，來的老師們就會提到，很大的壓力不完全在於教官、輔導主任或體制，而在於家長，因為家長會打電話直接跟老師說你應該怎樣，我的孩子你怎麼可以這樣教。我覺得在台灣比較實際操作的是這個部分，這是我想要請問游靜老師的。

另外是想和林純德老師討論。今天聽完你報告以後我有一個跟你一樣也很難說出來的情緒，那個情緒不完全在於不贊同你的文章，而在於有些看起來不太知道要怎樣回應的部分。這也是為什麼早上你可能期待應該會一些人出來反對你，但其實都沒有，因為你要對話的人可能不在現場。譬如說，我可以舉高穎超曾經告訴我的例子，即便他進了國教司的性別輔導團去做推動性別平等教育的工作，可是他其實利用了譬如說某些讀書會的時間，把《12P 情慾相談室》或者何老師的一些文章帶到讀書會裡。當然這一部分是策略的應用，但是你在文章和報告裡就先說你不太接受這種片面的策略運用、協商或是調整，以至於我如果用這個來回應的話，就好像會顯得我在支持性別平等或是支持性別主流化。可是我也不是那個立場，所以就有點難回應這個部分，或許你去女學會發表這篇文章跟游美惠對話，會比較快一點。這不是諷刺，因為跟林老師也有私交所以不是諷刺，完全是真的覺得對話的一方在這個時候有點難講。

再舉一個例子，譬如說你裡面提到同志運動夾雜比較多的機會跟資源，這指的是哪樣的同志運動？譬如說我是同志諮詢熱線的義工，我的組織就沒有太多的機會和資源，我也去入班教育過，這當然是兩面刃，因為性別平等教育而得到可以入班去跟國中小宣導同志的東西，如果不利用這個機會，就會被真愛聯盟的真愛媽媽們卡進去那個位置。我去入班時，我就會做一些性教育的解釋，其實老師們也會尷尬啊！組織運動的現場常常要面對這樣的情況，我自己也是做酷兒研究，可是我知道論述的批判也需要反思。當我們在運動第一線時，我就得常常面對：在這個學校我教的輔導老師會不會被罵？或是有來的家長會不會投訴？（而且我們的確接過家長投訴。）我離開之後會不會下次的輔導老師因為我而受到這個壓力？譬如說我曾經拿小黃瓜或假陽具去教，有老師就說可不可以用香蕉？我是真的帶過假陽具去，但就會被說下次可不可以不要帶假陽具，改帶香蕉。而且本來不是要教性教育，而是要教情感教育，但是我們就偷渡，因為必須得這樣子。我不是要完全要反對林老師的文章，只是表達一下，我現在講得破破爛爛也是我很卡的部分，謝謝。

黃道明：

好，這一輪問題先到此暫停，我們先請台上幾位回應。

林純德：

謝謝孟哲的問題。我在文章裡有提到，我可以了解教育現場的壓力跟它的現實，這個我承認，但是如果你仔細讀我的文章，我是建議大家，你不能因為有壓力和現實就化約或無限上綱，把它變成一種道德性的或者含蓄的恫嚇，說因為有現實、因為有壓力所以不能怎麼樣怎麼樣。正是因為有現實、有壓力，所以我們才要搞運動，從來沒有一個社會運動是在沒有現實、沒有壓力之下來搞。如果不是這樣，我反而覺得那個社運有問題。

至於資源跟機會，我沒有很負面的去否定或是去指出哪個同志團體享有這樣的資源跟機會，我只是從現實面指出來，從性別平等這個教育工程推動之後，不可否認的，會釋放出一些資源在同志教育項目下，至於說同志團體怎樣去利用這些資源那就看同志怎麼去使用。可是

我提醒的是，由於這些資源來自主流女性主義、性平女性主義推動建置的性別主流化，那麼來的時後有沒有可能因為這個資源她們所建置釋放的，所以在合作的時候有沒有可能帶來一些我們要注意或小心的地方，這是我提出來的一個提醒。另外還有一個問題，我忘了，孟哲提醒我一下吧。

蔡孟哲：

我就舉了高穎超的例子。我的意思是，當你講他是一種「寄身」的時候，我覺得他的確是體現了你在文章裡說的操作得比較好的那種寄身策略，可是我讀起來，你比較多是批判吧！比較是生命的生的那個「寄生」。

林純德：

我有什麼地方批判到他嗎？因為我在文章裡用的都是身體的「身」喔，我只是在後面可能銜接說，他這樣一種寄身的策略，在教材裡面可能沒辦法透顯出來，沒辦法偷渡夾帶一些比較激進的訊息；這種夾帶可能就是提到的交互寄身過程裡面的協商、爭戰、排擠可能產生的那種效應和成果。接著我就談我在某種程度上同意這似乎再現了現實的壓力，我好像沒有很具體的把他連結到林芳玫那個「寄生」的概念。你可能覺得說，他同時寄身在這三個場域，他沒辦法在他所編所寫的教材、論文、文章裡面去偷渡、夾帶，因為同志教材裡面已經夾帶很多有性解放的意識訊息的東西，可是我引用的他自己寫的這三篇文章並沒有偷渡夾帶，所以我對照起來就在想：為什麼沒有？如果沒有的話，有沒有可能是協商過程裡面、爭戰過程裡面有一些效應出來？再來就是教育現場的一些現實和壓力。我的回應大致上是這樣。

游 靜：

謝謝孟哲的問題。我覺得港台的文化建構在操作的層面確實有差別，這是很重要的事情，應該有人去釐清，要看到每個地方的每個文化脈絡製造了怎麼樣的「反性」的運動，然後想想可以去用怎麼樣的策略去面對。因為真的有不同。

香港基督右派看起來不是在「性別」方面操作，我覺得這一點很重要，我做這個題目差不多七年了，我在寫這個論文的時候，本來是因

為做同志運動，然後發覺有龐大的打壓來自宗教，突然我就搖身一變，變成一個宗教研究者，當然很多東西我自己還沒有想清楚。但是在那個過程裡頭，我跟我同志團體的同志、盟友們一起在反抗、抗爭的時候，都以為宗教右派是在反性，但是這真的是有一點誤會。我這幾年在想，可能他們一直講性，但是其實可能「性」不是最重要的問題，可能「性別」才是他們最重要的問題。

我這幾年開始想這個問題，因為香港一直有一個龐大的意識形態在操作，那個意識形態說：「香港是性別已經平等的地方，性別平等是現代，香港已經後現代了，還在講現代幹嘛！」所以性別平等反而變成理所當然的事情。以主流傳媒來說，韓國性別不平等、日本性別不平等，專業人全部都跑來香港，香港充滿了東亞國家沒辦法有的工作機會，所以通常香港自己的自我定位就是說我們是一個「性別已經平等」的國家，這也暗示著宗教右派無法用「性別」來操作，這也暗示著其實有龐大的性別焦慮沒辦法宣洩表達。真正在動員和被動員的其實可能就是這些焦慮，因為他們沒有講出來、沒辦法講出來。我其實也沒辦法講清楚，但我有點覺得整個所謂反性運動可能同時暗地裡正在打壓的、而且沒辦法講的，就是「性別的多元性」。香港比起台灣是個極度不多元的地方，性別多元的現身其實在台灣是遠遠大於香港的，這也是我非常初步的一個觀察，我沒辦法分析它為什麼，這個需要台灣很多學者來幫忙。

剛才其實王蘋有講到，我覺得這也是很需要講的，就是為什麼在台灣會一直說女人一定是弱的，男人一定是壞的？我覺得這正是因為台灣不是這樣嘛！太明顯了！任何一個人來台灣都看得到，台灣大概是東亞地區大女人最當道的地方。不論是在國家政府的層面，或是在民間、公民社會的層面，都是大女人。那是香港完全沒有的。你看在香港，我引用的明光社、基督右派，出來的全部都是男的！沒有一個代表是女的。他們其實不是沒有女人在工作喔，可是他們就是讓男的出來做代言人，因為男的比較可信、比較有公信力。台灣就完全不是這樣子，所以我覺得這個跟剛才講的國家女性主義整天要重新去建構、不斷的強化兩性平等、保護女性等等都有關——這些都是跟現實完全

脫勾的，值得分析。

香港沒辦法在性別的層面操作。你說香港沒有動員家長，他有！可是他們不會動員媽媽。如果動員哪個家長，那總是做為一個沒有性別的人，只是個 parent，而且大部分時候你看那些再現 (representation) 的家長，都不是女的，都是男的，通常而且更多時候在動員的是中產階級。我們那些廣告大部分都不是動員媽媽，老實說，在香港的媽媽也沒有台灣的媽媽那麼強勢，你們可以講媽媽怎樣怎樣，我的觀察是，在香港，媽媽哪有權力啊？誰要處理她的小孩的時候也不用跟媽媽講話，跟本沒有媽媽在香港可以叫她的小孩幹嘛，她沒有任何權力，在香港的媽媽根本連小孩的電腦都不會開的。爸爸整天在外頭工作 14 小時，晚上累斃了，不跟家人講話的，所以所謂「家長」在香港其實是非常沒有實際權力的一群人。家長可以被動員，可是一定就是面目模糊的一批人，重點是，這個家長必須是中產的才會有資源、時間去參與政治運動，要是再下層一點的家長就很難參與，因為他沒有資源參與。參與的哪種人最多呢？最多的就是本來就在家裡壓迫自己的小孩的人，但是在這些家庭裡頭，小孩也根本就是沒辦法被控制的。

何春蕤：

「男壞女 shy」是講給女人聽的，不是講給男人聽的，因為它是要告訴女人說，男人很壞，所以你要把褲帶勒緊一點，這樣就天下太平了。不過你覺得這種說法當道，也是因為你不常注意到各種各樣並非善類、並不 shy 的女人，更別說那些膽怯退縮的男人。我們周圍其實很多各式各樣的女人男人，要是我們的眼光只看到這一個說法，當然就會看不見其他已經存在在我們周圍、非常多的不一樣的主體。

對於王蘋講的、為什麼勵馨得以進佔婦女運動的位置然後去搞女兒節這件事情，其實最重要的因素是台灣的婦女運動進入政府去了，她現在可以從行政體制出發，從上到下，用政策、用法律去執行她要的東西；這個婦女運動也一向對於草根議題、草根婦女是沒有興趣的，因為她的眼光就是看著國家，所以才自我命名叫做「國家女性主義」呀！這個名稱就已經告訴你她眼光看著哪裡。當她進到國家體制裡面、可以去操作體制以後，婦女運動的道德空位當然就被另外一些團體

給進佔了。至於說勵馨想推的女兒節，我覺得也還好，如果有女兒節的話，我們就應該打蛇隨棍上，在女兒節大大宣傳女孩不能性無知，女孩不能沒經驗，女孩不能不知道自己的快樂在哪裡。就讓我們來把女兒節搞爛吧！

喀 飛：

大家好，我是同志諮詢熱線的喀飛。參加中央大學性／別研究室辦的活動已經十幾年，我一直覺得對我一個實務的組織工作者來說，這些會議都是我們做第一線工作時很重要的論述支撐力量，我也在這邊學到非常多東西。我今天想講一些有關第一線實務工作的經驗，作為回應今天林純德或是黃道明提到的一些東西。兩個部分，一個是有關於愛滋的，一個是有關於兒少議題的。

在台灣，愛滋 NGO 有一個很特殊的狀況，我覺得可能還沒有被比較深刻的去描述或者是探討，那就是：很多愛滋 NGO 為什麼跟疾管局的關係一直這麼曖昧不明，沒辦法對官方提很強烈的批判？其實他們也知道也反對疾管局透過國家的方式控制或者打壓或者製造歧視跟污名，但是其中有一個很重要的原因就是：台灣的 NGO 有九成九其實幾乎都拿不到捐款，不管是國內或者是國外的 NGO 的捐款。在大陸有非常多愛滋的機構可以拿到國際基金會的補助，但是這些國際基金會都認為台灣是一個已開發國家而不給補助，所以台灣愛滋的 NGO 經費非常的困難。在台灣做愛滋的機構其實員工都不會超過一隻手的手指數，也就是說，其實有九成九都靠拿疾管局的經費在做事，所以造成了被經費控制的狀態。

去年一整年，我們成立了一個愛滋行動聯盟來對抗愛滋藥費的部分負擔政策，參與組成的七個團體其實大部分都是拿疾管局經費的，所以有一次我們曾經討論過去衛生署進行抗議的動作，後來這個提議當然最後在很激烈的討論之下被否決了。我覺得這當中有一個很重要的議題就是有關經費。我們也曾經發起一個反對全民篩檢的連署理念，最後跟我們一起發起的單位都撤簽了，它們是我們工作上很常合作的對象，最重要的原因就是因為它們理監事會裡一大堆人都是醫生、都是醫院裡的主管，平常工作人員可以做些決定，但是在這個事情上

就遇到背後理監事會的制肘，這是我們看到的狀況。我們熱線也曾經在疾管局的要求之下接辦男同志愛滋教育的網站「性致勃勃」，為了拿這個錢，我們花了很大的力氣討論，決定即使我們拿這個經費也不會停止批判 CDC 任何我們覺得不對的政策。後來也發生一個小插曲，譬如說疾管局的承辦人員有一次就打電話給我們工作人員，說你們的網站怎麼都不呈現愛滋很恐怖？這就是我們在跟官方合作時遇過的狀況。在這個計畫裡面我們花了很多力氣講性愉悅和性安全是不違背的，當然後來因為種種原因突然計畫就暫停，我們就自己改了網站名字，同樣一個網站繼續做，只是改名叫做「爽歪歪」。

另外我想講有關兒少的議題。剛剛大家也提到勵馨的經驗，好多年前，有一個兒少的安置機構請求我們熱線的諮詢人員去幫他們上課，他們大概有五、六個社工人員想要談認識同志。這裡面有個有趣的事情，因為當時我發現它竟然是勵馨所屬的安置機構，其實我有點不安，也有點納悶，為什麼我們要去勵馨的單位去跟她們產生這樣的合作關係？可是我後來發現很妙的是，勵馨透過種種的修法最大的獲利就是她們取得了非常多國家外包的機會去設置很多的安置機構，你如果打開勵馨的首頁，你會發現她們在全台各地有三十個辦公室，預算超過好幾億，很多是屬於這類的安置機構的經費，原因就在於她要安置那些被《兒少性交易防制條例》抓來放進安置管束的未成年。但是後來發生一個很諷刺的現象，我覺得這個諷刺的現狀也否決了她們原來「性交易是對少女的壓迫」的論述，因為她們發現：現在很多青少年是自願去做性交易的工作，這是屬於他們性自主的部分，結果最後被安置的很多是小 gay。兒少法的 29 條嚴苛修法的結果其實侵害很多的是青少年男同志，他們因為上網、因為使用網路找關係，違反了《兒少性交易防制條例》29 條，結果勵馨原本要安置青少年的機構最後收留安置的人超過一半都是小 gay。她們沒辦法去想像要怎麼處理，以前都做少女的案子，但是現在不了解這些 gay 是什麼樣的一種動物，就只好向熱線求助去幫助他們認識同性戀青少年，這是我們實際工作的一個經驗。另外一次有趣的經驗是勵馨有一年要召開性工作的通報，其實是兒童局委託他們的案子，在那個通報上，他們找熱線去演講

一個題目，叫做「電腦對青少年的危害」，後來我跟熱線工作人員夜盲討論的結果，覺得我們怎麼可能講這種題目，我們就把這題目完全講成網路對青少年的重要性，後面大概花三分之一的時間在講兒少法 29 條造成多少的侵害，當然後來勸警就不找我們了。這是我實際的一些工作經驗，謝謝。

萬廷威：

大家好，我是台大國發所碩士生，我叫萬廷威，我有兩個分享，第一個是跟大家分享一下我的想法，第二個就是跟洪凌的文章有關。

從去年到今年，我覺得我來這裡開會聽何老師發表文章就好像讀觀察家預言，何老師講的東西每次都會命中，感覺過幾個月就會實現。去年何老師的文章寫「性別政治的年齡轉向」，今年我去了好幾個地方，一方面我去教會的研討會當 spy，然後又去觀察展翅協會她們到底在幹嘛，然後我發現何老師分析得沒錯，這些宗教團體現在真的是完完全全是專攻年齡和青少年青少年少女這條線。關於年齡的問題，展翅從去年開始就每年辦一次研討會，都是國際研討會，跟外交部拿了很多錢找國外的專家來講國外怎麼查緝網路兒童色情，child pornography，討論怎樣做色情言論管制。去年的會議主題是兒少上網安全，後來在 NCC 也開了一個論壇繼續討論這些事情，今年我跟我一個研究室的同學去參加，因為他考上律師，今年展翅是和台北律師公會協辦活動，去參加她們的研討就有律師的研習時數可以拿，所以一大堆台北律師公會的律師都報名了。今年研討會主題討論的是展翅現在推的、把聯合國的〈兒童權利公約〉國內法化，她們說台灣現在的國際處境非常困難，去聯合國也沒人要理，但是聯合國很看重兩公約（就是 ICCPR 和經濟文化社會權利這兩個公約），所以她們有抓住台灣政府一直想要藉由把「國際法變國內法」來證明我們和國際潮流接軌，整個就是和國際人權一致標準的心態。這些團體因此很準確的抓住了台灣這個心態，開始把聯合國兒童權利公約國內法化，這個公約現在有四個議定書，一個已經生效了，三四還沒有，現在她們做的事情是除了把公約國內法化之外，希望可以再把那些現在才剛在聯合國大會上通過的議定書也一併通過，也就是看看台灣有沒有機會一併把它通過。我覺得

得在討論她們在推的兒少保護的時候，必須要觀察到這個跟國際接軌的動機，也就是跟國際接軌以證明自己跟上國際人權標準。在這個位置上，她們其實已經掌握到一個推動名正言順立法的路徑，這是第一個。

第二個就是關於洪凌的文章。我剛剛在聽你發表的時候其實覺得心裡有點不太舒服，情緒有點上來，不太喜歡你這個寫法，抱歉。我想說的東西其實很簡單，我覺得人總是在現有的條件下行動，他講出什麼話來也是和他現在所處的情境有關的。一家三代人的住所被拆了，而且是在很不願意的情況下被拆的，可是我覺得你的文章用了很多理論性的詞彙，用了很多酷兒政治的視角去分析文林苑事件，我不知道我這樣讀對不對，但是我的讀法會覺得你想要指責他們是個「家」這件事情，你指責這個溫暖，可是這個溫暖有邪惡嗎？如果今天王氏這個家庭成員他自身的主體性或他的知識就在這裡，他能夠做的事情、他能夠說出來的話、他能夠爭的東西，他就是想要房子不要被拆，可是你現在很大力的指責這個運動後面是用「產權」來爭，這件事情我覺得可能對身處在自己住的地方被拆的王家人來講，還有因為對那些看到國家暴力、警察濫權直接開怪手去拆房子而加入幫忙抗爭的那些青年來講，我覺得你對他們不公平。（洪凌：我並沒有這樣說。）

反正沒差，反正你就是一個酷兒，對不對？既然你要這樣講，我就要開啟我的人身攻擊模式。你說你的文章禁止任何形式的沿用或流傳，我覺得那只是拼貼了一堆西方理論、字句的文章，我要引用還引不下去。再來就是你在文章裡面想說「誰等同什麼」，還註明「誰什麼不是」，我個人認為你在這一頁裡面混淆了在語用上講「我家」和在法律的文書定義上產權的「我家」，你把這兩個東西做了一個等同的處理，這是一個 *bad compilation*。王家人今天爭的是什麼？他重視的是什麼？他重視的是法律上的「我家」，這個產權是我的；還是說「我住的地方」，還是說語用上我講的「我家」不見了？你有沒有針對這件事情去做分析？然後你在隔頁也有講，「常態人類的居住權主張是基於政治結盟或是新自由主義的意識形態催化，將土地、房屋擁有者的想像從父權家族或者性別小資產異性戀家庭延伸到同志」，如果

你要講新自由主義，在現在的情況來講，它其實是一種非常原子化的錢流、物流、人流，到處在全球流竄，毫無阻礙的到處流通。我就不曉得在新自由主義的意識形態策畫之下，擁有一個房屋和紮根一個土地是怎樣的新自由主義？我想請你解釋一下你的新自由主義是什麼？還是說你的新自由主義和你所想要引用的這些西方新馬克思主義脈絡之下所講的新自由主義是不一樣的。如果是不一樣的話，是不是請你解釋一下。

王顯中：

我是《苦勞網》的，我想趕在洪凌回應之前先講一點意見，應該是擦邊球啦，我不會直接回應，就是一些分享而已。

我從媒體的位置來說，其實台灣非常多都更案，像「台灣都市更新受害者聯盟」（都更盟）處理到的都更案件就真的非常多，王家同期的其他例子例如永春火燒得更久，產權也相對有爭議。但是從 2011 年開始大家就一直覺得士林王家是一個最好打的仗，這個運動會燒這麼大，也是因為覺得說一個這麼好打的仗竟然還沒辦法保住，那就代表其他案子肯定更慘。這個問題意識其實是都更盟本來就有的。我覺得在媒體效應上來講，從一個比較後設的理解，王家同期的其他房子像萬華那邊的也是同樣要被拆的，而都更盟一樣有介入辦說明會，可是我必須說，無論是引發聲援的程度或是引發媒體的效應而言，它們和王家都是完全不能比較的。即便後來怪手直接去挖王家，引發爭議，但是之前王家能夠動員到的效應跟沒有產權或產權有爭議的人比起來真的是差異非常大的。我們自己在呈現報導的時候就已經發現，士林王家案和其他都更案有著不同的社會屬性和不同的階級位置，或者說兩者對於「家」所擁有的產權狀況所能夠引發的支持程度是有很大的差異的。因此我們覺得，運動團體在案件呈現上或是操作上，對於這些差異有沒有反省，對於這件事情是否因為這樣而更加深了產權的必要或產權的合法性，也需要反省。

舉個最好的例子，今天政府如果要蓋社會住宅，要用到台塑的地，那我們是不是要爭取台塑的產權？另外一個例子，現在有個社會住宅的案子在林口，用到一片目前荒廢的地，林口附近有很多豪宅，其實

當地的住民可能都住在豪宅，但是現在覺得那片樹林是周末騎腳踏車的環境，政府要來蓋社會住宅給窮人住，但是我不要，這個抗爭則被包裝成環境保護，說社區要保護老樹之類的。我覺得對於運動策略的運用和操作當然很多是很技術性的，可是對於這些事情能不能夠提出檢討？當你只鎖定在王家，就看不到更大範圍的這些東西，可是如果把同期的幾件不同案件放進來，在媒體效應上做類比，其實就可以看到洪凌提出來的一些東西還蠻精準的，這是一個。

第二個就是說，我覺得任何運動團體絕對都非常辛苦，包含蔡孟哲剛剛提的，我覺得跟王家也有一點點像。像林純德這樣提了一個蠻強的質疑，我相信做為運動第一線組織工作者，一定有很強大的感受，也就是覺得搞運動真的很難、怎麼都不對我「同理心」。可是問題是，我舉一個也是比較時事的例子，我們大家知道公民社會的協同治理其實不見得是在真的民主化後才開始，威權時期《中國時報》扮演的角色就蠻類似協同治理的，大家都說它是人文報、開創了一些空間，但是它其實選了一個跟政府又矛盾、但有時候又合作的文人位置，前陣子離職的副總編何榮幸說，「媒體改革的想像就是要在廢墟（就是他指的媒體）當中開出一朵花」，這還蠻像現在 NGO 認為「國家的確很爛啊，可是如果我們不介入，它只會變得更爛，所以我們一定要介入，我們一定要進入」。

我覺得這在策略的想像上還蠻激進，可是問題在於：這種策略經常就會變成一個完全不能夠被質疑的東西，因為當你質疑的時候，運動的組織者或是選擇使用這個策略的人就會回到一種非常經驗主義式的反抗，也就是非常情緒性的說：「我們其實有很多困難啊！我們在這個過程中很難做到理想啊！」所以譬如說像《中國時報》工會瓦解經歷這些過程，其實你沒辦法去問蔡其達說：「你這段時間在《中國時報》到底有過哪些反抗？有多少效果？你到底達成了多少成績？」基本上我們沒有辦法去質疑，因為他就會告訴你說：「我的策略就是要留在體制內，而我的處境非常艱難，我能夠什麼時候塞進一些東西，就好了。」的確有成果，我相信，不可能完全沒有成果，但是最後這個成果大家知道就是《中國時報》徹底崩壞，而他們這些人最後用辭

職做為一種結束是很諷刺的。

我提這個例子就是有點遙指我們現在討論的運動體制內／體制外的這個問題。我相信同志諮詢熱線在接國家的案子、做工作坊、去學校裡講課等等的時候絕對有成績，可是這個成績我們能不能夠一一攤開來檢視？譬如說像喀飛的這種討論方式我就覺得很好，或是說我們應該更多開啟這樣的方向，來面對像是林純德這樣的質疑。譬如說，「性致勃勃」網站是不是一個很好的案例？它成功達成了一些成績，而它是不是也有可批判的？譬如說你等於為人家抬轎，你做了一個很棒的網站，結果就被紅絲帶基金會整碗捧去。你在這合作的過程裡面完全沒辦法說不，你沒辦法說：「不！我就是要繼續搞性致勃勃！你就算接去以後，我開的下一個網站還是叫性致勃勃！我霸住這個網域，我不讓你搶過去。」有沒有這種可能？就是說，它的確有成績，可是它也可以被檢討！那我們有沒有這個對話？能不能夠理性針對這些事情對話？

問題就在於，運動組織者有沒有開放出這個空間讓大家討論，而不是說一被質疑，馬上就進到經驗主義式的自我防衛。我覺得在都更盟這件事上非常清楚，就是都更盟真的很辛苦，我為什麼會知道？因為我是記者，記者也很辛苦，他們三天兩頭在那邊，我們就三天兩頭在那邊，所以我知道他們非常辛苦，可是問題就在於，臧汝興的文章〈挺士林王家真的那麼「正義」嗎？——都更計畫中利益關係與社會公共性的權衡〉在《苦勞網》一刊登，不只他被罵，連我們都被罵！「這種文章你們怎麼可以刊登啊？左至如此，真的是虛無到底了啊！」在那個「罵」的氛圍裡，你沒辦法針對這個文章裡的任何一個論點做任何細的討論，你只要一違背運動者的情感、那種大家對王家投注的情感、那種大家都很能夠同情、我也非常能夠理解的情感，你難道會說不支持王家保留嗎？當然是支持，但是對於這些東西提出任何一點反省，馬上就受到運動組織者種經驗主義式的、膝反射式的拒斥，說：「我不要進行這種討論！現在只有一種主旋律，就是我們要保留到底。」

我必須說，大家討論時還是要回顧一下事實，包含說在《苦勞網》

上或在現場、在廣泛的台灣運動圈裡，「支持王家」基本上是一個主旋律，而提出質疑的人畢竟是少數，但是現在針對這種少數的質疑都要被馬上消失，因為怕它破壞了運動的和諧，我覺得我們需要看到這個事情的全貌，而不是說好像真的所有人都反對王家保留，所以我覺得這個是劃定一個運動圈內部應該要看到的狀況。我為什麼覺得喀飛剛剛那樣子的討論是一個好的方向，就是說，我們就能夠實際的來討論這些運動案例裡面，哪些項目是可以做為未來持續工作的一些經驗，然後對我們是有幫助的，可是哪一些是我們要避免的。這樣就很實際，我就講到這裡，謝謝。

黃道明：

好，我們請洪凌回應一下。

洪 凌：

我想慢慢的好好講話，然後也想稍微有點結論性的同時回應顯中還有剛才這位同學的說法。我希望不要再用人身攻擊的方式回應你，好嗎？

先從最後這位同學開始。我要說的是，其實我的情緒也上來了，我甚至也很沒禮貌的在你講話的時候插嘴，可是我想說的是，我並沒有做那些你在提問中質疑我的事情。你念出來的那些句子並不是你以為的東西，我們可以從尾來念，其實你如果真的可以仔仔細細的看到最後一頁、最後兩頁，我說的是：如果我們把婚姻與私有財產從事類比，臧汝興的引文不管怎樣，「左派其實不該鼓掌於一個只是特定的產權個案遭到侵犯，正如同正典同志不該在體制尚未受到衝擊的情況之下贊許或默許單一異性戀婚姻個案被國家機器強迫成立或解散」。

那你知道這是什麼意思嗎？我說的是「不該」，不該默許，也不該鼓掌叫好。我想你可能把我等同於臧汝興了，你想要樹起一個稻草人、烏鴉之類的來打一打，結果最大的烏鴉沒有出現，然後我也沒有高舉說王家如何都應該要被挺，所以就變成一個很激烈的情感爭戰。情感的爭戰並不是不好，但我希望你要看清楚，這個論述從頭到尾在講些什麼。我不知道你說的那些，一下子是理論、一下是情緒，我要怎麼回答你？我只能從我寫過以及我現在想的東西來回答，你喜不喜

歡，我也不介意，我甚至也不知道我喜不喜歡我自己的這篇文章。就像卡維波講的，其實寫論文比寫色到殘殺異類身體的酷兒色情小說更困難，而且一點也沒什麼快感，但是我也不認為我沒有理論上的生產性或是理論上的貢獻。實際上，請你仔細閱讀這些理論的來龍去脈，再由你自己的位置、你所學的理论來跟它對話，不然這些人身攻擊就變得像是泡沫一樣，也只能讓我阿 Q 的說「不用在意，反正我就是個酷兒嘛！」這樣的解釋是沒有任何益處的，只是讓兩個很單一原子化的個人互相生氣、互相討厭這樣而已。

顯中講的就很清楚。其實一開始會寫這樣的文章，我必須說是來自這幾年我的研究方向。打從 1990 年涉入所謂的酷兒運動或酷兒書寫或酷兒創作或酷兒理論以來，包括我在內的幾個參與者，不管是作家、學術成員、理論者都被放在一個保護區或真空狀態，也就是被兒童化了。如果你是兒童的話，無論你做什麼，在某種程度上你是被默許的，但是其實是不被認真看待的：如果你自摸，那就不會被當作是性，而只是「好玩」嘛。現在我這個已經四十歲的兒童變成一個認真在談學術的人，其實我們反思的社會已經是一個複數多元的社會，現在其實再也不可能有一個單一的、純質的、好的社會，去支持一個單一的、純質的、被傷害的主體或客體，來讓你反對。也就是說，我對王家這個個案和裡面的主體、個體沒有任何情感，好或壞都沒有，那我為什麼要被你講成是一個對他們的遭遇沾沾自喜或幸災樂禍的代言者？這是不可能的，不但不可能，而且變得很好笑。

回過頭來看，其實卡維波邀我寫這個論文，我非常感謝他，因為他等於預見了我可能會遭受到的待遇，而我居然自己還不知道。雖然期待他會被很多人罵，但是他的期待落空，反而落在我身上（眾笑）。大家都覺得這是一篇咬文嚼字，雖然我覺得比其他的文章清楚，然後大家就看一看，然後輕鬆的說，「喔呵呵呵，酷兒嘛，呵呵呵呵！」（眾笑）結果這個呵呵呵的期待也落空了，而且是一個反高潮、超級高潮的落空，然後我居然也感到憤怒，我覺得這真是一件很不錯的事情，那我們在 Facebook 互加一下怎麼樣？（眾笑鼓掌）來認真對待彼此的觀點。

萬廷威：

我覺得我們好像都有嚴重的彼此誤讀，因為你好像也誤讀我覺得你對王家只有反感，但是你自己也說你沒有嘛。可是我剛看完、聽完你發表的時候，我第一時間情緒上來的時候，首先想到的合理化解釋就是說這會不會是你非常精心設計的一個 queer act（眾笑）。哎，姑且說就是我修養很不好，對不起。

洪 凌：

我本來也有點後悔不應該插話說我沒有做那些你指控的事情，你雖然有情緒，不過乾脆情緒就都攤開來講，真的是蠻好玩的。王家歸王家，真的也不完全是個議題，我不是「反感」，但是有點「無感」，就是沒有特定的投注情感。如果你舉樂生療養院的例子，我可能比較有那麼點感覺，那是一些很複雜的東西，不可能勉強任何人，那是一個位置、一個個人、一個研究者、一個創作者，你不可能勉強他「因為這樣，所以是全民的義憤，你一定要加入」。我也想代言一下像臧汝興這樣的人，他是一個位置很複雜的老左派，用了很多遲疑與矛盾在那篇長文裡，結果就被討厭到很高的程度，我也蠻難以想像被討厭成這樣，很想摸摸他的頭安慰他一下。但是其實他也沒有說王家應該要被拆除，我們今天必須至少有一個前提要搞清楚，不管是我自己的論文或是我引用的臧汝興、孫窮理，都沒有誰說「噢，拆除，好啊！妙啊！」可是實在是太詭異了：為什麼全民的公憤必須投射在一種不存在的妒恨的叫好上？這個妒恨的叫好當然是虛空的，可是卻好像要聯想「其實你就是沒有陪著一起大哭、大喊，所以你就是幸災樂禍」。

可是我有我的支持方式，我有個人情感及政治情感的投注，而且那有點像是一個對於 the end of childhood 的表示。我也覺得現在對於這幾個酷兒作家像陳雪、紀大偉、和我，都有各種不同位置的轉向，其實我們都被迫長大了，我也不想停留在一個被人家「嗯哼哼，這些東西很好玩，像少女漫畫樣之類」的對待，所以我也我的成長危機。我覺得我們必須認真的面對各式各樣、現在公民社會裡的一些東西，這個介入我終於在這個會場感受到被認真的對待，所以這真的是一

個很棒的事情。謝謝各位同學、還有卡維波、還有顛中，謝謝。

黃道明：

我好像也要回應一下喀飛，因為喀飛剛才提到一些我也在想的問題。喀飛提到台灣愛滋研究在台灣九成九的命脈都來自疾管局，我想說的是這也正是感染者的處境，就是：你們要活不活，都得聽聽疾管局的。這是一個蠻糟的狀況，在結構上，民間 NGO 跟感染者是在同一個位置，因為他們都要疾管局的藥、疾管局的錢才能活命；但是在愛滋條例之下，感染者被列管，被看光光，在疾管局的老大哥之下一舉一動都被監視，至少民間團體還有一些選擇，可以選擇不要接疾管局的案子，他們的位置可能還是比感染者多一點點空間。

現在愛滋已經像是糖尿病之類的慢性病，不再是快速致命的可怕疾病，那麼為什麼疾管局還是把它當成肺結核或是 SARS 之類高傳染疾病的邏輯在管？而且現在疾管局還可以要求每個醫護人員提供感染者的最新資料，也就是說，它可以監控你每個一舉一動的醫療行為，一點隱私也沒有。請問，哪個病你可以忍受國家這樣的看管跟介入？我覺得不可能嘛。今天面對這種情況，在稍微比較好的位置上的 NGO 能不能做些什麼事情？我在我的位置上寫論文，指出這個真的讓我很難過的集權監管，可是大家都覺得我們關懷、我們愛一下就好了，或者給感染者免費的藥，讓他們活著就好了。在台灣這種關愛愛滋的治理之下，這些東西其實我們都不去碰，因為碰了太麻煩又沒辦法解決，所以就乾脆不要看到。

另外一個就是，2012 年六月我們在這裡辦了一個「愛滋治理與在地行動」會議，其實在那個場子裡面愛滋 NGO 之間不同的防治策略那個差異是有出來的，那也是我第一次看到有些不同性出來。但是我昨天在論文裡面講到柯乃瑩，在台灣把持做愛滋研究、做照護的，資源最多的就這幾個人，她也在愛滋行動聯盟裡，也跟大家都好像很好的樣子，也來參加我們的愛滋會議。但是她明明做的研究都是在追蹤，都是在把高危人群貼標籤，那我們要提出什麼樣子的回應？是不是還要再跟她這樣打哈哈的下去？其實你去網上 google 都可以看到她做的研究，都是用疾管局的錢在做這種類似的研究，就愛滋研究的位置而

言，她的研究有很大的倫理問題。我把她挑出來講，我也希望能夠讓大家看到，這些宣稱、這些跟同志或感染者關係很好的人，其實是在做一些應該受到檢驗的事情。

剛剛講到愛滋是個慢性病，因此它是一種生命政治，因為它管控感染者整個的生命，可以讓你活得好好的，可以給你藥不讓你死，但是要讓你「活成某種樣子」，因此現在一些被特別污名的感染者就是那些去玩藥或是不乖的。我的分析就是說，難道每個感染者都要在同樣的品管之下被教養成同一個樣子嗎？在這個會議裡面，我們就想討論應該不是只有這樣一個道德的管理，但是這種聲音現在好像在台灣的愛滋社群裡面出不來。

喀 飛：

不好意思，我剛剛可能沒有講得很清楚。黃道明講了很多理念，其實跟我們做的事情是一樣的。我剛剛講了一個就是要抗議但是沒有抗議成的例子，當時就是為了要不要這麼激烈去對抗國家，愛滋行動聯盟發現非常大的差異性出來了，那個影響到後來其實一直都有裂痕在，當然大家也互相看清楚彼此那種在運動位置上很大很大的落差。我講網站的例子只是想要提一個針對疾管局的例子，我們後來還是採取不要去接案子，因為你本來就是要罵它嘛，因為它就是做得很離譜啊。但是後來有幾個案子我們接了，譬如說去東部做巡迴講座，我們覺得沒有團體要去東部啊！這件事情其實又沒有直接影響到我們對愛滋政策的立場，所以我們就接了這個案子。

熱線也做篩檢啊！但是熱線一直在批判篩檢。熱線做的篩檢完全是不拿疾管局的錢，所以在熱線做的 HIV 篩檢 data 完全不會進到疾管局去，這是我們採用的又是實務服務但是又在對抗政府政策的方式。現在很多 NGO 都處在一個被迫要合作但又緊張的關係裡，我覺得有些東西沒有機會講出來是很可惜的，我覺得很多論述給我們很多反省是很好，但是可能需要更多機會，實務工作或學術研究也需要有更多合作，這個合作其實可以讓更多現場發生的微妙、外界不知道的事情能夠被看到。

蔡孟哲：

其實王顥中說那個事情是膝反射，恐怕也有點太快。譬如說我剛剛舉的你說是經驗主義的例子，實務工作者擁有的其實是經驗，就像喀飛說的，那個反應就是想到我們做過的事情的經驗，可是其實那個經驗在內部也是經過反思、協商出來的，就像林純德老師寫的那樣，我的立場其實是跟喀飛討論出來的。因此，像林純德或黃道明寫這樣文章，真的是讓我們有機會停下來想一想。運動其實一直都在走，被迫推著走，文章出來後我們才有機會被迫去面對你們寫出來的東西、要去思考。我要說的是，工作者或運動者不是沒有在想事情，不是沒有在想你們講的這些事，而是或許你們講的也對，就是在那個折衝、協商、鬥爭的過程裡，有些東西的確是被迫要先放下，去做一個可能更立即的事情，可是我覺得不是膝反射。

林純德：

我這邊也小小回應一下。我文章裡面提到的資源與機會，其實是比較偏中性的一個詞，關鍵是你怎麼去用。如果說你怎樣用這些資源和機會去搞性權、搞性解放，像特別他們剛剛提的熱線做的事，真的非常讓人欣賞，那也同時是我們一直在努力的，那個資源和機會不是不能用，不是不能拿，而是說是不是使用它然後達到我們共同相信、堅持的那個理念。

再來就是說我只是要提醒，因著性別平等而來的機會跟資源其實目前是寄生在主流婦運而來的，所以因為你是寄生在主流婦運而來的機會跟資源，我們在使用它的時候可能要細膩、仔細去檢驗，會不會因此而來有一些含蓄、很迂腐的壓力，而且這些壓力會不會有一天大到說在發生像真愛聯盟事件的時候，我們必須要被動員一起去為主流女性去背書，去背書說同志不是性解放。這才是我論文處理憂慮跟我要提醒的地方。

再來就是說，我也觀察到我一直覺得熱線跟我有一種革命的情感，因為一直以來有一些性權的、性解放的運動人士在熱線裡面努力，也不可諱言就是這些年來熱線也愈來愈大，我有時候遇到，他說他是熱線義工，我想說我怎麼不認識你，愈來愈多年輕的義工加入，我相信也有一些比如說外圍的團體也加入，我覺得熱線也會承受它一些內部

的壓力，因為我不是熱線的義工，所以有一些細節我不太清楚。但是我要強調，就像同運內部會有一些差異、有一些爭議，我之所以對熱線還有一些情感在，是因為有一些一起堅持性權、性激進還有性解放的老朋友都還在，我只是想說怎麼堅持下去。

我再補充一點點，其實我個人也是在某一個位置，我也可能寄身在什麼機構，也可能有一些資源跟機會，我可能也會做了一些什麼事情，所以我也歡迎各位來檢驗我有沒有利用這些機會與資源做出什麼有問題之類的事情，你們覺得有沒有值得批判我的，歡迎大家來檢驗我、來批判我。

甯應斌：

所謂實務工作、第一線、經驗主義等等這些東西其實很早以前在台灣就有吵過，台灣社運之所以有今天這個樣子，我覺得也跟早期社運是有關係的。台灣很重要、比較邊緣一點的社會運動就是鄭村棋他們領導的運動，他們非常強調自己是第一線的實務工作者，有比較高的正當性，因此覺得你們學者專家不要批評，就下來幹吧，和第一線結合吧。但是我覺得有時候沒辦法結合。這樣的態度和方法從長久來看，其實是對台灣社運不利的，雖然他們當時覺得有那種必要性，覺得好像「我幹了事情，還被批評，很辛苦」，但長久下來這不是很好。我在道德進步主義裡講到，不管在實踐裡面或在理論內部，我們都很少公開的路線鬥爭，往往是一個蘿蔔一個坑，有一個議題然後就有一個團體抓住它，然後那個議題就由這個團體定調為政治正確，就這樣，沒有什麼討論的餘地，也否認反對的聲音出來，就變成現在這樣。

我相信任何運動一定都有它的缺點，一定有壓抑掉一些東西，尤其是你的運動長得很大，好像大家都覺得它很正確的時候，就更有這種問題。像是最近台灣的都市更新、或者反旺中媒體壟斷，甚至香港的反國民教育，我不相信它們裡面沒有各種問題，當然有！而臧汝興作為左派，死豬不怕燙，就跳出來了。這個社會裡各種運動主體非常多，性運的主體則是很少的，通常是不敢跳出來唱反調的，因為你本來就已經很孤立了，跳出來講話，人家更討厭你。但是為什麼洪凌跳出來呢？套句這位同學的話，她就是酷兒嘛！所以她沒有想那麼多，她

就跳出來了。但是我還是肯定，文章和說法都需要批評、應該批評，我自己也應該身體力行，但是有時候我太忙了，沒好好研究一件事情，而我覺得洪凌在都更議題上寫得還不錯，應該出來衝一衝。

其實我覺得台灣的性運從來沒有像都更、反國教這樣的運動搞得那麼大，所以也沒有人批評，懂嗎？我們因為是一個小小的部分，所以人家根本不用理我們，就稍微說尊重我們一下就好了，他知道你成不了氣候。但是如果你今天真的捲動了社會很大的能量，你看出來批評的人有多少？肯定很多，那也沒關係，很好。現在性／別運動因為已經走到一個地步了，如果你不出去批評別人、不去出去打，你這陣地只會愈來愈小。你以為跟大家好好先生做朋友就沒事了嗎？錯，那是沒用的。

王 蘋：

相對我跟卡維波的位置就有點不一樣，我應該就會直接跟他說，那你就下來做，因為我比較像第一線的工作者，不過最近我也不敢那麼講，因為有些運動根本沒辦法、沒有能力去做了。可是我看著黃道明、林純德、洪凌、甚至包括何老師的一些論文，我覺得他們對我做一個運動者來說是有幫助的，那個幫助在於他們可以提出一些我覺得在運動進展的時候可以看到的一些面向。

有時候我也很猶豫，譬如說我跟丁乃非好了，我去搞運動，她就在學術裡，那我們的關係是什麼？我會覺得在學術領域裡面跟運動實踐這兩個位置是沒辦法那麼清楚的劃分我們是完全兩種不一樣的人，完全兩種不一樣做的事情；我覺得中間的某種不管是合作或者是批判或者是拉著一起走或者是拖著一起別動，其實這過程是有點複雜的，但是我會期待要有互動。在實際的運動現場，我們會受限於現實條件，在當下，例如之前何老師因動物戀網頁連結而被告，在當下它就是一個運動現場，運動現場就有當下的策略我們必須去討論。可是我覺得這個討論不盡然是一定要為了某個運動成果，其實那個運動成果不是你預設說，「好，做到這樣，我們就成功了，就是輸或贏了」，我覺得也不是這樣預設的。但是有時候你會要去討論：我們要達到什麼樣的目的？這個過程應該怎麼樣前進？有什麼比較好的策略？這個策略

打下去會不會看似有個結果但實際上搬磚砸腳，斷了我們以後這條路的可能性？我覺得這些都是很複雜的問題，但是就是必須在當下做出一些決定的。這幾年我自己也會很困惑一些實際面對面要打仗的時候我到底要採取什麼策略的問題，我是閃呢？還是怎樣？其實有時候我必須承認，你們看我，也許覺得我是性權派的一員，但是我有時候也挺孬的，有時候如果跟我個人利益比較貼近，或者我覺得比較累的時候，我也許也會採取一些策略，但是我至少會堅持我做的事情不會造成一些不好的後果。

我覺得像這樣一種在學術殿堂裡面出現的對運動的批判，我認為太重要了，因為真的就像卡維波講的，運動真的還蠻小的，而且你在現場搞的時候其實還蠻孤單的。即使有來自於學術殿堂的某種批評，我都會覺得這個批評會這麼認真的來批評，表示他很認真的在關注這個運動，這個運動跟他有某一種關聯，我會覺得這種互相的對話其實還是挺重要的。但是我期待的也不只是對話，對話太無聊了，我們就可以一起來搞，不一定一起站在第一線搞，而是一起討論可以用什麼樣的形式來搞。

賴麗芳：

我是中央英研所的賴麗芳。有關「上來做」跟「下來做」，我覺得那個上來下來基本上已經劃分了學術和實務方面的階層關係，可是有時候它們其實只是在不一樣的位置盡可能用自己可以挪用的資源去做不一樣的事情而已。我覺得寫學術論文也可以是一種運動的方式，社會運動不會只有侷限在例如說 NGO 裡面做才叫社會運動，我覺得我也在做社會運動，我教我的學生的時候也是一種社會運動。

再來就是剛剛王蘋講到可以在想問題的時候想想學術資源怎麼挪用。我有雙重身分，我在中央英研所當研究生，另外我又一邊有工作教書，所以我覺得學術對我最好的訓練其實是它會幫我在想事情的時候盡量事先思考我這樣做會壓迫到誰。可是有個問題：剛才王蘋有提到至少不要讓不好的後果出來，可是我覺得不好的後果是很難預期的，因為有時候只能盡可能想到，你覺得後果出來不會不好，可是結果它就是不好了。

另外，早上顯中有講到滲透，我覺得如果有中間身分的人，像 NGO 的組織者或是像教學現場的老師，其實他們都擁有中間的身分，就是既要面對上面的當權者，又要面對可能受壓迫的主體，例如說愛滋病患或是青少年主體。具有這樣中間身分的人，我其實一直在思考要怎麼樣、有什麼樣的策略，我可以既滲透到當權者的組織裡去，但又不曾因此丟飯碗、死在前線？這是我在思考的，謝謝。

何春蕤：

針對賴麗芳的問題，我有兩個具體建議。

第一，靈巧像蛇，這是耶穌說的，你要靈巧像蛇，你要比別人更聰明靈活，知道怎麼樣運用情勢、運用不同論述、不同的主體。第二個就是，通常你跟一個絕對的強權對立時，直接對打是你必死無疑，所以你必須要在強權內部找矛盾，因為強權不是鐵板一塊的。所以，有一個權威告訴你說青少年我們應該怎樣怎樣保護時，你就去找另一個權威來說，「可是我也讀過那個什麼什麼教授或大學者寫過一篇什麼什麼文章欸，那這樣怎麼辦呢？」換句話說，不是你在挑戰他，而是你是拿這個權威去打那個權威，在內部去製造矛盾。這就意味著你要付出很大的代價，因為你必須要知識很多，你要讀很多其他的你想用的權威，然後用這些權威去打你不想要接受的那種權威，以便創造權威的混亂，這樣的話你就比較有空間了。而且打的時候都不是你賴麗芳出手喔，都是「那個什麼教授」說的。

游 靜：

我也想講一下剛剛那個實務跟學術之間的關係。我覺得我跟小曹都有很深刻的體會，因為我們兩個都是有學術又有實務，然後剛剛王蘋講了，在做實務的時候常常有些現實的條件是很迫切的，基本上是非常具體的現實條件。在香港常常那個現實條件，一當然是資源，二是時間，其實你只要時間不對，你那個策略就沒效了，所以只能在非常短的時間裡，做同運或做性運，你要做一些決定。那每個時候就必須靠你之前累積了什麼論述，你一輩子的論述資源、你曾經聽過的話，在那一刻都變得非常有用。

意思就是說，論述很多時候尤其在香港是遠遠落後於運動的，運動

常常做了很多決定，他們沒有講清楚，他們可能從論述的角度是做錯了或做得不對，他們自己可能後來後悔了，可是因為論述沒有出來，所以他們沒有挪用一些資源。我覺得常常我覺得論述也有罪，因為論述其實有個龐大的責任，需要在有限的資源裡製造一些論述資源，讓那些要做實務的人在他們要用的時候就可以挪用。所以今天我覺得純德跟洪凌和觀眾之間的這些對話非常有用、非常有建設性，而且應該多一些人可以做多種、多元、在不同領域裡可以做不同的介入，而且早點做，讓運動的人可以在他們要用的時候就可以用。

王顯中：

我覺得剛剛的討論其實蠻精采的，可是後來好像大家就又有點「和諧」掉了，好像說，反正大家就一起向前就好了，知識份子、學者都和組織者方向一致嘛。後來就變成這種態勢，可能是因為時間到了，大家希望等下一起搭車回台北時不要吵架吧。

可是我覺得那個討論裡有些東西要被確立一下。就是說，我們能不能承認知識份子有知識份子的主體，而他是以這個主體的身分在參與運動的？其實我對香港真的不了解，前陣子才有街坊工友的朋友來台灣，我們就在聽他們講香港工運的情況，也聽臧汝興說韓國工運的狀況跟他們跟知識份子的關係。就是說，知識份子能不能形成一種主體，能夠被承認他們是可以參與運動，可是他們參與運動的方式並不是你想像的「你就下來搞」。

剛剛蔡孟哲跟我討論膝反射的問題，我想膝反射可能大家都不承認，那我就說我自己的例子好了。譬如說大家知道保留樂生療養院運動時陳信行提出〈無架構的暴政〉那篇文章，我當時的反應是想把他所屬的世新大學社發所給燒了，我覺得當時我有那個膝反射的反應，就覺得搞運動那麼辛苦，你還給我挑三揀四，就覺得很火大，而那個時候我覺得我自己有那個反應是沒問題的。但是現在，那麼多社會運動，大家是不是會念到那篇〈無架構的暴政〉？大家現在是不是覺得那篇文章有價值？我現在覺得它是有價值的，可是當時我們一頭悶在運動裡的人是不見得看得到的，或是說，我們的那個位置限制了我們看不到它，唯有當我們承認知識份子可以用他這個有主體而且被承認的

位置來介入運動，這個東西才有可能成立、才有可能被看到。

這個意思不代表說學術圈可以指導運動。我們都知道，組織工作者會生產自己的知識，這個知識應該是跟學運的知識對話的，意思是說，肯定知識份子的主體，也同時就是肯定組織者有自己的知識，這兩件事才能平行的交流，其實是並行的。但問題是，台灣的運動在這件事情上非常不健康，大家常常罵學院的人很精英，但是現在台灣的運動組織者哪個不是知識份子啊！都更盟裡面的老師其實也同時是理事長之類的，他們是知識份子啊！可是問題是，有學者批評他們時，他們就說：你們是知識份子在外圍批評我們。但這些人其實也是知識份子。這些人同時是知識份子，同時也是學院體制的人，同時也是運動組織者，運動有的時候也是由這些學者定了方向，而且是因為他們有學院的位置跟學術訓練所以訂出了這些位置，可是他們知識份子的身分在這時卻沒有辦法被辨識出來。

我覺得這兩件事情，一個是承認知識份子或者是學者應該要有主體，二個就是這個主體能夠成為參與運動的位置而不是每個人都大鍋炒在一起，說學者就一定要下來搞，每個人都長一個樣子，每個人都要怎樣。我覺得這兩件事情不能是今天做了結論就好像一副大家就一團和氣就算了。有些事情我覺得在運動當中其實是今天講完，大家就算都同意，回到運動現場，這件事情短時間內也不會改變的，就是那種互相埋怨、互相抱怨。我必須說，譬如說有些人聽到林純德的發言，絕對是膝反射式的覺得很不爽，我相信一定有，孟哲應該不會，他的情緒可能是經過反思或經過折衝下來的，可是我相信一定有人不爽。我就覺得這個東西是在現在運動裡那種學者的位置跟組織者的位置的關係不明確、彼此怨懟、彼此不承認彼此的知識的這種不健康的狀況下必然會產生的怨懟情緒，所以我覺得角色要釐清，是長期的工作，謝謝。

甯應斌：

我講一句話，一團和氣，但是我還是要打一下氣，因為今天這樣看，我覺得性的運動還是很有希望，有像林純德、洪凌寫這類的文章來挑釁，在現場也有像喀飛、王蘋、孟哲這些實務工作者，還有我們所

有的人都在這裡，一個運動有沒有希望，就是看這個圈子的人願不願意花時間來這種地方互相學習，我覺得整個運動水準就會提升，我們就會變得愈來愈厲害。所以我還是很高興，大家共勉之。

何春蕤：

我覺得今天的討論是很好的，因為在某個程度上，你們上演了 1994 年以來我們這些老人在女性主義運動裡曾經經歷過的一些事情——運動內部的不同意見出來了。不管是不是在運動者或是知識份子之間，至少不同意見開始有點露出來，大家也好像有點願意把自己的情緒也好、真正的感受也好，表達一下。我覺得這是很好的事情，而且是個開端。我最不願意看到的事情就是大家突然就不講話了，然後某人就被開除了，就被朋友的臉書名單裡剔除了。如果那樣的話，我就覺得效果蠻糟糕的。希望這次是開了一個端，讓大家知道我們是可以彼此講話的，如果我們在自己的運動裡面不能彼此講，不能把心掏出來說「我的意見是怎樣」的話，那我們也不算是在並肩作戰啦。如果我們都是性運的一份子的話，就讓我們並肩作戰吧！

新道德主義：道德保守與道德進步
「兩岸三地性／別政治新局勢」學術研討會IV
 Fourth Cross-Strait Conference on Gender/Sexuality Deployment

會議日期：2012年10月6-7日（六、日）

會議地點：台灣中壢中央大學文學院國際會議廳

主辦單位：中央大學性／別研究室

合辦單位：行政院國科會人文處、中央大學「邁向頂尖大學計畫」
 台灣聯大文化研究跨校碩博士學程、台灣聯大文化研究國際中心

10月6日（六）議程

| 時間 | 場次 | |
|-------------|--|---------------------------------|
| 9:00-9:20 | 報到 | 主持人 |
| 9:20-9:30 | 開幕—何春蕤 | |
| 9:30-10:50 | 主題演講——新道德主義：道德保守與道德進步 甯應斌（中壢—中央大學哲研所） | |
| 10:50-11:10 | 茶敘 | |
| 11:10-12:30 | 不認不認還須認——性／別道德化的移形換影 游 靜（香港—嶺南大學文化研究系） 傳染敘事與社會排斥：威權體制與進步道德下的愛滋污名 黃道明（中壢—中央大學性／別研究室） | 劉人鵬（清華大學中文系） |
| 12:30-2:00 | 午餐 | |
| 2:00-3:20 | 馬堯海聚眾淫亂案中的法理與民意 郭曉飛（北京—中國政法大學法學院） 婚前守貞教育：性的政治經濟學分析 彭曉輝（武漢—華中師範大學生命科學學院） | 張翰璧（中央大學客家學院客社所） |
| 3:20-3:40 | 茶敘 | |
| 3:40-5:30 | 綜合討論——驚弓社會 火車趴策劃 特約討論人—我朋友的劇團 我朋友的劇團 台灣性別人權協會 苦勞網記者 | 蔡育林 高臣佑 曹媿渝 陳俞容 王顯中 |
| | | 王蘋（台灣性別人權協會） |

10月7日（日）議程

| 時間 | 場次 | |
|----------------------|---|-----------------|
| 9:30-10:50 性／別政治 | <p>香港妹仔與解放運動：台灣刑法妨害風化罪的生成背景 許雅斐（嘉義－南華大學公共行政與政策研究所）</p> <p>女性主義分斷：性冷戰 丁乃非（中壢－中央大學性／別研究室）</p> | 柳書琴（清華大學台文所） |
| 10:50-11:10 | 茶敘 | |
| 11:10-12:30 含蓄／民粹 | <p>道德民粹？：性、身體與民主的新政治結盟 曹文傑（香港－中文大學文化及宗教研究系）</p> <p>拒卻「性解放」、邁向「主流化」：與宗教右派及主流女性主義爭戰、折衷下的「同運含蓄政略」 林純德（台北－中國文化大學大眾傳播學系）</p> | 林文玲（交通大學人社系族文所） |
| 12:30-2:00 | 午餐 | |
| 2:00-3:20 公民情感 | <p>誰／什麼的家園？：從「文林苑事件」談居住權與新親密關係 洪凌（台中－中興大學人文與社會科學研究中心）</p> <p>性別治理與公民規範 何春蕤（中壢－中央大學性／別研究室）</p> | 鐘月岑（清華大學歷史研究所） |
| 3:20-3:40 | 茶敘 | |
| 3:40-5:30 | 大會綜合討論 | 丁乃非（中央大學性／別研究室） |

道德保守主義高舉「道德正確」的旗幟，道德進步主義則揮舞「政治正確」的利劍。然而當代的道德保守主義也早已經汲取了進步主義的操作策略、技術和部分話語；道德進步主義則擺出教化姿態，時而施恩包容，時而嚴厲譴責「前現代」、「不文明」、「不進步」，其極度的排他情感，與道德保守主義不遑多讓。

ISBN:978-986-02-4104-4



台灣聯合大學系統文化研究國際中心出版系列