

賣淫●的
倫理學探究

甯應斌 著

ISBN 978-986-85037-2-4



以擁護的自由主義與反娼的女性主義之辯論為主軸，並且參酌了當代的批判思潮與妓權觀點，本書全面地探究了關於賣淫的道德爭議，非常有助於理解當前女性主義、性倫理(應用倫理學)、性／別理論、後現代思惟的一些焦點議題。本書除了學術研究價值外，清晰書寫與易懂的論證也適合作為性倫理的教科書之用，並可供社會討論賣淫議題的參考。

甯應斌

筆名卡維波，台灣中央大學哲研所教授，美國印第安那大學哲學博士。出版書籍《色情無價：認真看待色情》(2008，與何春蕤合編)，《性無須道德：性倫理與性批判》(2007)，《性政治入門》(2005，與何春蕤、丁乃非合著)，《性工作與現代性》(2004)，《身體政治與媒體批判》(2004，編著)。

賣淫的倫理學探究

An Ethical Inquiry into Prostitution

甯應斌 著

台社叢刊14

感謝世新大學台灣社會研究國際中心
贊助部分出版費用

台灣社會研究

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies

發行人：周渝

社長：夏曉鵬

總編輯：王增勇

執行編輯：蔡志杰

助理編輯：廖瑞華、呂又慧

編輯委員：(依姓氏筆劃序)

九川哲史、王瑾、王增勇、白永瑞、汪暉、那幼田、柯思仁、
孫歌、許寶強、夏曉鵬、夏鑄九、馮建三、趙剛、瞿宛文、
Chris Berry、Gail Hershtatter

顧問：(依姓氏筆劃序)

丁乃非、于治中、王振寰、丘延亮、江士林、朱偉誠、呂正惠、
何春蕤、李尚仁、李朝津、李榮武、林津如、徐進鈺、陳光興、
陳忠信、陳宜中、陳信行、陳溢茂、許達然、賀照田、黃麗玲、
廖元豪、甯應斌、錢永祥、鄭村棋、鄭鴻生、魏均

榮譽顧問：(依姓氏筆劃序)

王杏慶、成露茜、李永熾、吳乃德、吳聰敏、林俊義、高承恕、
徐正光、梁其姿、蔡建仁、張復、傅大為、鄭欽仁

國際顧問：Perry Anderson, 蔡明發 (Chua Beng Huat), Arif Dirlik,
濱下武志 (Hamashita Takeshi), 溝口雄三 (Mizoguchi Yuzo)

網址：<http://www.bp.ntu.edu.tw/WebUsers/taishe/>

電郵：taishe.editor@gmail.com

行政院新聞局出版事業登記證局版台誌字第6395號

中華郵政北台字第2634號執照登記為雜誌交寄

賈誼的倫理學探究 台社叢刊—14

作者：甯應斌

執行編輯：陳信宏

封面設計：黃瑪琍

出版：台灣社會研究雜誌社，台北市新生南路三段16巷1號

發行：唐山出版社，台北市大安區羅斯福路三段333巷9號B1

電話：(02) 2363-3072 傳真：(02)2363-9735

郵政劃撥 0587838-5 戶名：唐山出版社

Email：tonsan@ms37.hinet.net

網址：<http://blog.yam.com/tsbooks>

排版印刷：中原造像股份有限公司

定價：300元

出版日期：2009年5月

賣淫的倫理學探究

目 錄

序 *i*

前言 *iii*

本書主題與大致背景

女性主義反對賣淫（反娼）vs. 自由主義不反對賣淫（妓權）？

第一部份：自由主義與妓權立場對反娼說法的批評

0. 賣淫：性倫理學、法政（與經濟）哲學、批判理論

1. 性倫理學 *11*

1a 傳統性道德的反娼說法（Aquinas, Vannoy, Kant, Sobel, Ryan, Madigan, etc.） *11*

1a1 賣淫就是錯（道德直覺） *11*

1a2 性應該和生殖連結 *15*

1a3 性應該和婚姻連結 *17*

1a4 康德（性應該和婚姻連結） *18*

1a5 一般看法（性應該和生殖與婚姻連結） *24*

1b 浪漫情懷的反娼說法（Hunter, Richards, Ericsson） *28*

1b1 性應該是美好的、高品質的 *28*

- 1b2 性應該和愛情連結 31
- 1b3 性應該是神聖的、親密私人的，性不能當作工具 34
- 1b4 附記：浪漫情懷與浪漫主義 (Sha, Seidman, Williams) 36
- 1c 人格自主 (Marshall, Nussbaum, Kupfer, Foucault, Solomon) 40
 - 1c1 性應該是相互的，賣淫的性沒有相互性 40
 - 1c2 賣淫是自我貶低 (自我放棄潛能) 59

2. 法政 (與經濟) 哲學 75

- 2a 親權保護主義的反娼說法 (Primoratz, Richards, Bromberg, McElroy) 75
 - 2a1 賣淫有職業風險與傷害 75
 - 2a2 傷害賣淫者的情感生活 79
 - 2a3 「所有賣淫者都是受害者」的事實根據? 80
- 2b 社會效益與權利 (Richards, Alexander, Ullerstam, Kaplan) 83
 - 2b1 犯罪與性病、破壞家庭 (通姦)、道德情感的冒犯 84
 - 2b2 賣淫者的人權：執法與司法機構的侵害 87
 - 2b3 性權：追求幸福、基本需要、定義自我、發展能力 96
- 2c 限制市場論 (Ericsson, Anderson, Radin, Satz) 103
 - 2c1 賣淫使社會更商業化 103
 - 2c2 性應該是非賣品 104

3. 批判理論 115

- 3.1 馬克思主義的反娼說法：賣淫是經濟剝削的 (Bellioti, Ericsson) 115
- 3.2 女性主義的反娼說法 (Ericsson, Green, Nussbaum, Schwarzenbach etc.) 121
 - 3a 賣淫是性別不平等 (如賣淫者多數為女性) 121
 - 3b 賣淫經濟上剝削女性 (罰第三者與罰嫖?) 126

3c 保守女性的「女性觀點」	129
3d 賣淫壓迫女性	134
3d1 賣淫是女性被壓迫的結果	134
3d2 賣淫是壓迫女性的手段	136
3d3 賣淫是女性被壓迫的象徵	143
3e 賣淫貶低（作賤、矮化）女性	144
3e1 賣淫不涉及私人關係	144
3e2 妓女被當作工具	145
3e3 妓女被當作商品或物件東西	146
3e4 賣淫物化女性，妓女成為性客體	147
3e5 妓女被嫖客蔑視與侮辱	151
3e6 賣淫使女性和陌生人性交	153
3e7 賣淫使女人喪失貞節	153
3e8 賣淫使女人出賣身體與自我	154
4. 結語：對自由主義論證的大致評估	161

第二部份：女性主義的反駁／妓權派與自由主義者的回應

5. Pateman的女性主義反娼說法	165
5.1 賣淫是主奴臣服關係（一）：嫖客可以為所欲為	171
5.2 賣淫是主奴臣服關係（二）：妓女的女性自我被嫖客所臣服	175
5.3 Fraser與McIntosh對Pateman的批判	185
5.4 附記：謝世民的妓女喪失性自主說	193
5.4a 妓女缺乏工作自由，是否即是缺乏性自主？	194
5.4b 嫖客可以為所欲為？如何消滅非自願的賣淫？	196
5.4c 賤業使人喪失自主？應該廢除所有賤業？	201
5.4d 性自由	203
5.4e 工作契約的限制是自由人權的問題嗎？	205

- 5.4f 謝世民的主要論證：非自願地失去性自由，即是失去性自主 209
- 5.4g 謝世民的次要論證：賣淫者多半非自願地失去性自由 213
- 5.4h 「非自願」的標誌是無考量（deliberation）的餘地 220

6. Shrage的女性主義反娼說法 231

- 6.1 Shrage：構成賣淫文化意義的四個原則（及其不滿） 234
- 6.2 Shrage的基本主張 239
- 6.3 Shrage：文化意義決定論 241
- 6.4 Primoratz對文化意義決定論的反駁 244
- 6.5 Stewart對文化意義決定論的反駁 246

7. 對文化意義決定論的再批判：文化意義的自折、歧義與非本質主義 253

- 7.1 反對賣淫與否會影響賣淫污名 255
- 7.2 賣淫的文化意義的自折性 259
- 7.3 Shrage的反／本質主義 266
- 7.4 Belliotti的反本質主義 269
- 7.5 Satz的反本質主義：因果關係 273

8. 結語：對女性主義論證的大致評估 285

引用書目 299

序

這本書的初稿完成於 2002 年的暑假，然而接下來的幾年，我總是在思考著如何讓它的內容更完美，參考更多的新文獻。它之所以終於付梓出版，乃是因為我總算意識到這是一個無止盡的過程，而我必須停在某處。書，真的已經等待出版夠久了。

這是一本哲學或（應用）倫理學的學術專書，雖然也有批判理論的思想背景，但是基本上是分析哲學論辯的寫作風格，應該算是清晰易懂，一般學生都可以理解其內容。

另外，我相信即使是非哲學專業的知識份子與學生，只要對賣淫議題或性 / 別思考有興趣，也應該可以在本書中有所收穫；因為這本書雖然看來是專業哲學學術寫作，但是背後其實是性 / 別政治的思想貫穿了本書。雖然本書的議題是賣淫，但是其實也是性倫理的入門著作，並且涉及女性主義與後現代思想。

2002 年曾經在中央大學哲研所開過一門賣淫相關課程，上課的學生陳明心在我指導下後來也以此課題寫了碩士論文。2008 年的上半年，我在台灣中央大學哲學研究所的性倫理課程曾經花了四次上課時間，與眾多同學一起討論本書內容。在此要感謝這些同學與陳明心。陳信宏在校對過程中也給了我不少寶貴意見。

本書的第一章部份內容曾經以〈性 / 交易的相互性〉為標

題，在《政治與社會哲學評論》發表過（18期，2006年9月，頁151-174）。在此順便感謝該刊編輯與兩位匿名評審所給予的寶貴意見。還有，本書的第二、三章部份內容曾經過簡化改寫並以〈性工作——道德的與人權的考察〉為標題，刊載於《2002年台灣人權報告》（台灣人權促進會企劃，李茂生主編，前衛出版社，2003年。頁3-55）。

這次出版除了要感謝台社叢刊編輯同仁與當時2002年的主編趙剛外，還要特別感謝世新大學台灣社會研究國際中心的出版經費支持。

最後應該一提的是，書名與內文用的是「賣淫」，而非我向來使用的「性工作」，是因為這就是哲學中習慣的用法。由於一來我自認本書的論證已經足夠掏空「賣淫」名稱的污名，而且二來商品社會中「賣X」（如賣書）本來就是常態，今後也可以平常心看待賣淫。

前言

一九七〇年代西方開始的妓權運動和相關討論引發了美國哲學界對賣淫的倫理學與法政哲學的探討，自由主義者 Lars Ericsson 主張賣淫並非不道德的論文先後遭到女性主義者 Carole Pateman 與 Laurie Shrage 的反駁，由此引發了多位哲學家的回應與論辯。本書以此爭議為主軸，將批判地回顧與檢視這場至今仍在零星延續的倫理學論戰，評估雙方的論證，為此論戰歸結出一些最關鍵的癥結；例如：賣淫的文化意義是否強化性別壓迫？賣淫是否腐蝕了人與人自然地親密的性能力？賣淫雙方是否缺乏相互性的對待？所有權（財產）與自我（身體）的關係？賣淫是否為自我的異化與身體的奴役？本書最終也顯示在賣淫這個問題上，倫理學或應用倫理學的取向，有其侷限與不足處。賣淫問題如 Jaggar 所示，這些爭議背後反映了「對用什麼基本範疇來描述社會活動，和什麼是社會生活重要的特徵」（276）的爭議，賣淫道德爭議的完整解決還牽涉到社會哲學與社會批判理論中的其他重大問題——如現代性、勞動過程、賣淫的社會建構等等。

本書主題與大致背景

賣淫（prostitution）或者性工作（sex work）在哲學領域中

的討論，在1980年前後應用倫理學勃興時尚不多見；Lars Ericsson (1980) 曾說這是個「被忽略的哲學工作」(a neglected philosophical task)，他並且認為哲學界之所以對此問題缺乏興趣，絕不是此問題沒有深遠的意含，而是因為一般都預設了賣淫「不是好事」(undesirable)，故而學術界一般探討賣淫的主要進路是對這個現象的科學解釋（從娼原因或賣淫生涯實況），以及對這個問題的政治處理方式（應否賣淫合法化）；完全不會觸及性工作的道德對錯判斷之基礎（Ericsson 336）。換句話說，如果哲學真的要對賣淫進行重要的分析工作，必須從批判地探討賣淫是否真的「不是好事」開始，而不能接受社會大眾對賣淫的價值預設。畢竟，對常識與社會主流價值的基礎的批判探討向來就是哲學的工作。

賣淫一直是被污名化的行為，也被視為社會問題或病態，娼妓也處於社會邊緣的位置。在文化想像中，賣淫則長期以來和腐敗、疾病與死亡等連結（O'Neill 6-7）；這些文化想像和人們對賣淫的道德判斷有很密切的關係。在賣淫非法化的國家裡，國家政府還會經常掃蕩色情；許多學者認為這種掃蕩色情是國家建構道德恐慌的手段；爲了要更理解這種道德建構，應當重視賣淫的社會文化意義。故而有關賣淫或性工作的哲學探討也應當檢視賣淫的社會文化意義，不能毫無批判地就接受現成的文化常識。

在反對賣淫方面，不但一般的道德常識認為賣淫是不好的事，即使是進步的社會運動，像馬克思主義、女性主義也常把賣淫當作被壓迫的象徵，認為賣淫不應該也不會存在於一個平等解放的社會，認為賣淫起因於階級壓迫和性別不平等。女性主義者

不但主動要求政府進行掃蕩色情行業甚至還領軍帶頭加入掃蕩行列 (cf. Bland)。即使同情娼妓的女性主義也說：「支持娼妓，反對賣淫」。

另一方面，近代有關賣淫除罪化、妓女權利的理論說法也一直零星存在，許多人道主義與自由主義者均有倡議。自一九七〇年代開始，伴隨著第二波女性主義與民權運動風潮，全球各地逐漸出現妓權組織與運動，一個國際妓權運動開始成形 (Jennes; Pheterson)¹，各種妓權理論與歷史著述也陸續問世 (Jaget; Walkowitz; Pheterson; Bell; Delacoste and Alexander; Roberts; Hobson)。這個整體大環境的趨勢與發展也刺激學術界對賣淫產生新的看法；美國哲學界 (倫理學與法政哲學) 也感受到這樣的趨勢發展而有所回應。首先，在這個發展趨勢的初期出現了 David Richards (1979) 和 Lars Ericsson (1980) 站在自由主義立場為性工作辯護的論文。Laurie Shrage 也明白地指出這兩篇正是替妓權組織的立場辯護的論文 (200n28)。

Ericsson 的倫理學論文隨後引發了 Carole Pateman (1983) 與 Laurie Shrage (1989) 兩位女性主義者的反擊與對 Ericsson 的反駁，由此形成了哲學界對於性工作爭議的主軸。環繞這個主軸在一九八〇與九〇年代，許多哲學家 (Jaggar; Belliotti; Primoratz; Nussbaum; Anderson; Archard; Fraser; Green; Kupfer; Hunter; LeMoncheck; Madigan; Marshall; Overall; Radin; Satz; Schwarzenbach;

¹ 1997 年台灣也出現了因台北公娼事件而形成的妓權運動，並且開始和國際妓權運動互通聲氣。

Soble; Stewart; Tong; Vannoy) 與眾多的人文學者(略)陸續加入了這場辯論，並且援引聖湯馬斯、康德等古典哲學家或當代人文社會與心理學家思想來辯論。至於 Pateman (1988), Shrage (1994) 後來也略微或較多地修正其原始立場來繼續這場辯論。此外，由於一九八〇年代西方女性主義有關性與色情的大辯論開始，更多的女性主義者對性工作產生興趣，也加速了妓權研究的發展 (McLeod; Nagle; Chapkis; McClintock 等等)。這些妓權研究與相關的一些文獻，也和哲學領域的辯論互相呼應，頗有參考價值。不過這篇論文將僅局限於倫理學的討論，而不涉及法政哲學關於法律政策的討論。

本書基本上就是批判地回顧與檢視這場哲學論戰，評估雙方(或各方)的論證，為此論戰歸結出一些最關鍵的癥結。我將先循著 Ericsson 等自由主義者的架構一步步地展開論證，因此大致上會採取「反娼(反性的女性主義、性保守主義等)」vs.「妓權(自由主義、性激進女性主義、酷兒理論)」的架構。

「女性主義反對賣淫(反娼)」vs.「自由主義不反對賣淫(妓權)」？

本文的基本架構乃是將所處理的倫理學論辯先簡單地分成道德上「反對賣淫(反娼)」與「不反對賣淫(擁娼/妓權)」兩種立場，這兩種立場與「女性主義 vs. 自由主義」的理論是重疊的。這個簡化做法的理由可以先比較 Alison Jaggar 所寫的 "Prostitution" 一文中對賣淫立場的分類，她基本上採取她在 *Feminist Politics and Human Nature* 一書中的架構，把賣淫的理論

立場分成自由主義、馬克思主義、激進女性主義三種。不過，Jaggar 寫作此文時，沒有考慮（當時正在興起的）後現代女性主義與性的社會建構論之觀點，是其缺憾。還有，Jaggar 在文章開頭提到妓權運動企圖組織工會，但並沒有從馬克思主義觀點來申論其可能意含，妓權的論點也沒有在 Jaggar 文中明白提及，僅在文末註 4 附帶一筆，而將其籠統的歸入自由主義，這些都透露了她並不認為賣淫者本身在賣淫爭論的知識生產與社會變革上有像女性主義者一樣的特殊地位。

但是，本文在組織其題材時，將不會如 Jaggar 將賣淫立場區分成上述三派（或再加上妓權與後現代立場），而只分成「自由主義 vs. 女性主義」或者「妓權（擁娼）vs. 反娼」兩種立場。**妓權（擁娼）立場認為大部分賣淫並非不道德，在某些條件下甚至是可欲的，而且衡量諸多因素後，賣淫應該除罪化。至於反娼立場則認為賣淫是不可欲的，故而不應該除罪化（或者在許多限制與法律管理下才能局部的合法化）。**這樣的簡單區分較不會混淆讀者，也能使本文內容綱舉目張，容易對比不同作者的差異，而且也大體上符合一般人看待這場哲學論爭時所作的「自由主義 vs. 女性主義」粗分，因為這場哲學論爭中的自由主義者幾乎都是妓權（擁娼）立場，而女性主義則多是反娼立場（但是實際上也有妓權立場認同女性主義）。至於其他的理論立場，像馬克思主義，其實多半被反娼女性主義所挪用來構成其反娼論證，所以可以放在反娼陣營內一併討論。

這個以「自由主義 / 擁娼（妓權） vs. 女性主義 / 反娼」為主軸的討論方式當然有其侷限。例如 Belliotti 雖然是自由主義，

但是他接受社會批判理論（馬克思主義與女性主義）對自由合同（contract/consent）的批評，而認定目前賣淫制度大體上是不道德的（個別賣淫行為則有例外）；這個立場便是難以用「擁娼 vs. 反娼」歸類的。又例如女性主義者 Shrage 後期著作雖然沒有完全放棄賣淫的不義性質，但是也強調賣淫應該除罪化（這個立場轉變還被許多人視為很重大）。與此相似的，S. E. Marshall 認為賣淫或許是錯的或羞恥的，但是卻不必將賣淫者刑事入罪或污名，他說「人們認識到公眾有必要容忍賣淫，和賣淫是道德上的錯，這兩件事可以並存」（149）。

故而，「主張除罪化與否」並不一定可以用來劃分妓權派與反娼派，因為正如 Sibyl Schwarzenbach 所指出的，很多反娼女性主義者只是口頭上提到「不反對除罪化」，但是實際上她們把賣淫說的幾乎是罪大惡極、一無是處，以致於讓大家懷疑究竟除罪化所為何來（“Contractarians” 104）。其實不論在台灣或其他地方，我們都看到許多反娼者，在面對妓權派痛陳法律取締賣淫對人權、女性與社會之害處時，都會口頭上講「不反對除罪化」來應付，甚至在提出管理賣淫的政策與辦法時，反娼者也都是等於變相地在遏止賣淫（如罰嫖不罰娼）；所以「贊成除罪化」未必就是妓權派的獨門特色。Marshall 認為在除罪化的法律問題上，反娼對於賣淫的態度之底線是「容忍」，而非如妓權（擁娼）派的「接受」（149）。這個「容忍 vs. 接受」或許也可以作為「反娼 vs. 妓權（擁娼）」的一個分野。值得注意的是，近年來，像 Shrage 這樣既認可某些擁娼論證，但最終不放棄某種反娼底線者也日漸眾多（如 Satz, O'Neill），所以有些作者雖然是

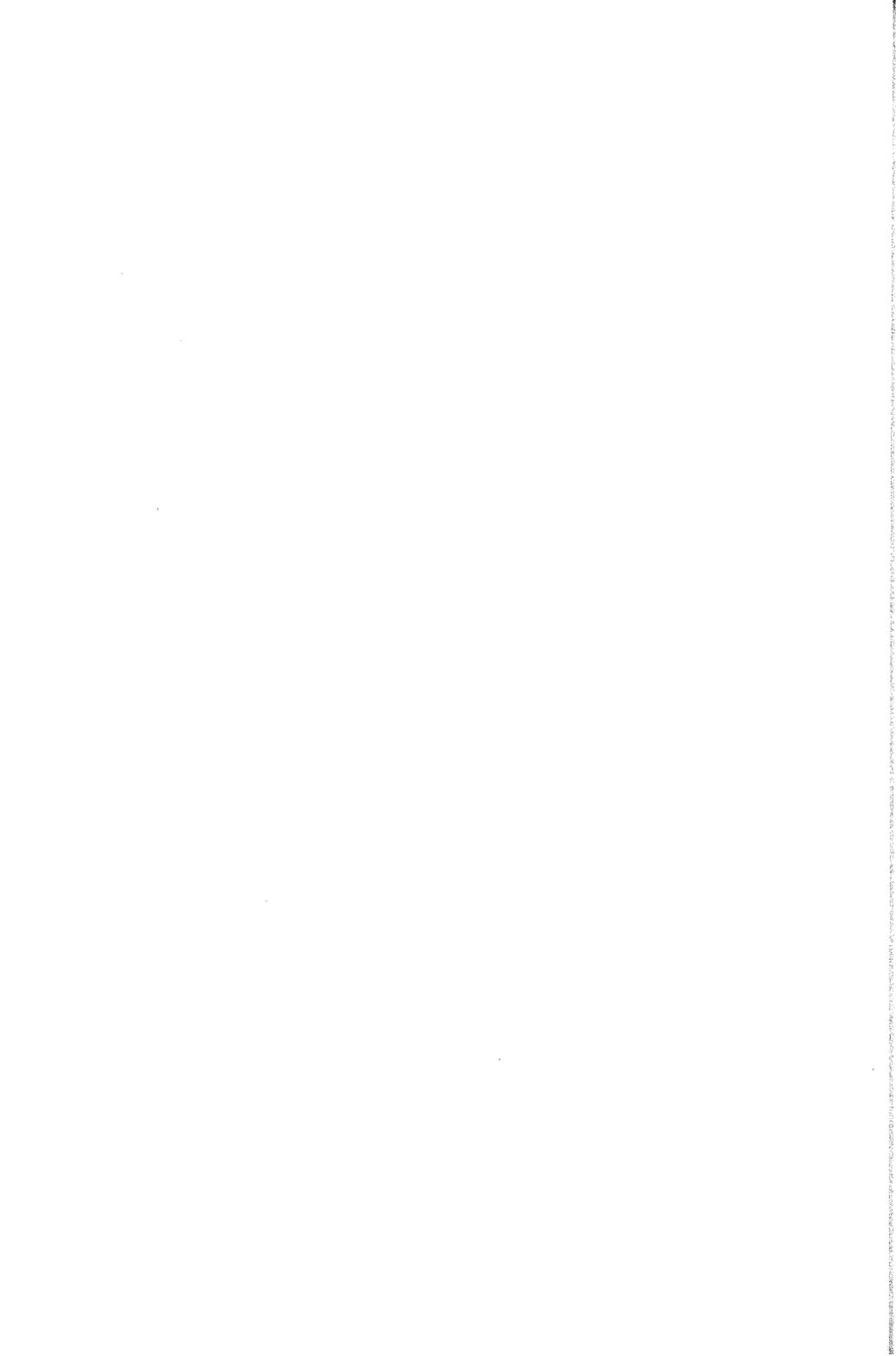
反娼立場，但是還是可能提出某些擁娼的論証，這還請讀者明鑑。

本文除了「反娼 vs. 妓權」這個簡化的二分架構外，還在書寫策略上使用了「女性主義 vs. 自由主義」這個與上述二分重疊的架構。後者這個二分架構也是簡化的，因為我把內容南轅北轍的傳統主義、保守主義、後現代（女性）主義、馬克思主義、酷兒或其他批判立場統統都納入「女性主義（反娼）vs. 自由主義（妓權）」架構之內；故而，在本文中歸屬於「女性主義」的標題下，可能有保守主義的立場，而在「自由主義」的標籤下，則有後現代、酷兒等批判理論的論述（話語）或思维方式。毋庸諱言的，後者這些批判理論才是我立論的出發點。因此當我在「自由主義（妓權）」標題下鋪陳論証時，其實是用酷兒或批判理論的思考；可能的話，我都會盡量註明。又，性的自由主義派（書中有時簡稱為「性自由派」），除了包括自由主義者外，也包括自由至上派（libertarian）。

本書將分成兩部份：

第一部份：自由主義與妓權立場對反娼說法的批評。

第二部份：女性主義的反駁；妓權立場與自由主義者的回應。



第一部份：

自由主義與妓權立場
對反娼說法的批評

0. 賣淫：性倫理學、法政（與經濟） 哲學、批判理論

有關賣淫這個爭議，在性倫理學中佔據很重要的地位，但是它也同時是批判理論，特別是女性主義中的一個大問題。為何如此？我們可以參看下表，也就是反對賣淫的理由分類，這些也將是本文第一部份的主要內容。

由上面這個表可以看出性倫理學中有關性的爭議，例如，什麼是 good sex（亦即，什麼是道德上與品質上良好的性）？有性

表一、反對賣淫之理由分類表

思想取向		理由
1. 性倫理學	1a 傳統性道德	1a1 賣淫就是錯（道德直覺） / 1a2 性應該和生殖連結 / 1a3 性應該和婚姻連結 / 1a4 康德（性應該和婚姻連結） / 1a5 一般看法（性應該和生殖與婚姻連結）
	1b 浪漫情懷	1b1 性應該是美好的、高品質的 / 1b2 性應該和愛情連結 / 1b3 性應該是神聖的、親密私人的，性不能當作工具 / 1b4 附記：浪漫情懷與浪漫主義
	1c 人格自主	1c1 性應該是相互的，賣淫的性沒有相互性 / 1c2 賣淫是自我貶低（自我放棄潛能）

思想取向		理由	
2. 法政 (與經濟) 哲學	2a 親權 保護主義	2a1 賣淫有職業風險與傷害 / 2a2 傷害賣淫者的情感生活 / 2a3「所有賣淫者都是受害者」的事實根據?	
	2b 社會 效益與權利	2b1 犯罪與性病、破壞家庭(通姦)、道德情感的冒犯、2b2 賣淫者的人權: 執法與司法機構的侵害、2b3 性權: 追求幸福、基本需要、定義自我、發展能力	
	2c 限制 市場論	2c1 賣淫使社會更商業化 / 2c2 性應該是非賣品	
3. 批判理論	3.1 馬克 思主義	賣淫是經濟剝削的	
	3.2 女性 主義	3a 賣淫是性別不平等(如賣淫者多數為女性) / 3b 賣淫構成經濟上對女性的剝削(罰第三者與罰嫖?) / 3c 保守女性的「女性觀點」	
		3d 賣淫壓迫女性	3d1 賣淫是女性被壓迫的結果
			3d2 賣淫是壓迫女性的手段
			3d3 賣淫是女性被壓迫的象徵
		3e 賣淫貶低女性 (貶低 degrade 亦即, 作踐矮 化)	3e1 賣淫不涉及私人關係
			3e2 妓女被當作工具
			3e3 妓女被當作商品或物件東西
			3e4 賣淫物化女性, 妓女成為性客體
			3e5 妓女被嫖客蔑視與侮辱
3e6 賣淫使女性和陌陌生人性交			
3e7 賣淫使女人喪失貞節			
3e8 賣淫使女人出賣身體與自我			

無愛（sex without love）是否 good sex？這些其實也重複出現在賣淫的道德爭議中。換句話說，傳統性道德派與性自由（主義）派在性倫理中的爭議與主張立場，也重複出現在賣淫爭議中。在這個意義上，與其說傳統性道德觀反對賣淫，不如說它反對賣淫涉及的性模式（之道德蘊涵），如婚外性、有性無愛等等。

此外，上表提及的親權保護主義（paternalism 或家長保護主義）也是性倫理學中常見的一個進路，常常用來反對未成年人的性活動，但是親權保護主義也是法政哲學中的重要進路，可以用「保護個人的福利、良善、幸福、需要、利益、價值」之名來干涉個人自主（Gerald Dworkin 121）。不過親權保護主義，以及從社會效益的角度來評估賣淫，都不是針對性工作的「性」，而是性工作的「工作」，對於社會或個人的影響後果。

至於批判理論（社會批判理論），其焦點不是性／倫理，也不是社會效益或法律（公共政策），而是社會結構與社會關係的權力，不但聚焦於平等與正義，而且還連結到基本範疇的認識論（如性的社會建構）與世界觀（社會分析與歷史詮釋）。但是批判理論既對賣淫的道德爭議有蘊涵，也對社會公共政策的選擇有蘊涵。故而，批判理論的社會哲學針對的既是性工作的「性」也是「工作」，但是批判理論關切的是「性／工作」的社會文化意義與權力關係，例如性作為商品（服務工作）對於兩性權力關係的蘊涵。

不過，以上的分類其實未能顯示彼此的重疊之處。例如法政哲學或經濟哲學也會挪用性倫理學的論證，而許多女性主義的論證，其實也被當代的保守性道德派所挪用。更廣泛地來說，當代

人文領域內的社會理論、文化研究，以及批判理論、後現代、女性主義等社會哲學思潮關於性 / 別之辯論或結論，實質上也有時被性倫理學所吸納接受，或互相影響。²

當然，毋庸諱言的是主流哲學的倫理學與法政哲學在討論諸如賈淫這類議題時有相當的侷限或貧乏，因為這些哲學領域往往依賴著現狀——例如依賴著主流社會科學的研究與知識、一般常識、語詞的現有意義、主流大眾的詮釋或實踐、大多數人的語言用法、現時的社會制度與文化等等。哲學倫理學更假設了道德的普遍主義（而非如許多社會科學主張的道德相對主義），其目標往往就是找出對個人行為而言的「是非對錯」；然而有些事情並非簡單的「是非對錯」問題，而且若只強調簡單的「是非對錯」，往往遮蔽了其他改變現實的可能性。

馬克思對於「哲學的貧乏」的批判至今仍是非常適用的：馬克思認為哲學只是詮釋世界的現狀，而不是改變世界的現狀。由左翼黑格爾到馬克思所啟動的批判理論更重視現狀之下的深層結構所構成的整體，馬克思認為主流的研究與知識只是建立在現狀表象上，而反對現狀者所進行的反對運動所需的研究與知識，則是要能改變現狀與整體的「實踐哲學」（philosophy of praxis）。故而我們要看重這個整體中的各類矛盾，因為矛盾是運動與轉變的契機。因此，社會矛盾的諸種表現，像「反常識」、新興但有

2 近年的性倫理研究確實更明顯地看到結合那些跨領域性論述的發展趨向。在最新一版的正典化性倫理教科書上（Baker, et. al. (1998)），我們看到許多批判理論學者（女性主義者、同志與酷兒理論家）的文章被收入，像 Luce Irigaray, Helene Cixous, Edward Stein, Michel Foucault, David M. Halperin, Ian Hacking, Linda Singer, Linda Martin Alcoff 等，而且傅柯的影響明顯可見。（引自甯應斌《性無須道德》67）

爭議的社會文化趨勢、另類的語言使用、社會衝突、污名或被歧視的邊緣實踐、次文化或反對運動的詮釋論述、少數人的「偏差」觀點、或推翻現狀的願景（從結構分析與矛盾運動所投射出來的願景，而非空想的願景），反而都是運動與理論實踐的關鍵。

馬克思以降的批判理論，從文化研究到後現代等等思潮，在處理賣淫問題時，通常都不是把現狀的賣淫當作起點，反而是（例如）從認識論的角度來質疑「賣淫」這個範疇分類，因為一般哲學或娼妓研究把賣淫就是想像成阻街女郎或妓女戶中的賣淫（也就是容易被辨識的邊緣人口群在正式社會制度之外的偏差行為），而且賣淫的存在是現成自明的，例如是與婚姻無關的（因此少數妻子向行房的丈夫收費的行為不被看重），也是與各種正式體面的工作無關的（所以各類工作夾帶性工作的情況也不被看重），與休閒娛樂或各類性交往無關（故而既沒有「性休閒」的觀念，也忽略性在人際交換與互惠中的角色）；總之，一般哲學不追索賣淫的社會建構過程，卻不加反省地接受賣淫的社會建構結果。此外，一般哲學往往輕易地接受現狀對賣淫與性 / 別的主流詮釋與語言用法，而不看重反常識的、次文化的、妓權的、邊緣的詮釋、實踐與趨勢，很少設想在不同社會結構下賣淫的是非對錯。我認為這是因為一般哲學的出發點不是改變現狀，所以不看重改變的可能；然而，「賣淫是錯的」不是研究的重點，研究重點是如何從現狀中的矛盾出發，利用這些矛盾的運動變化來使得賣淫成為對的。這是實踐哲學（philosophy of praxis）的任務。

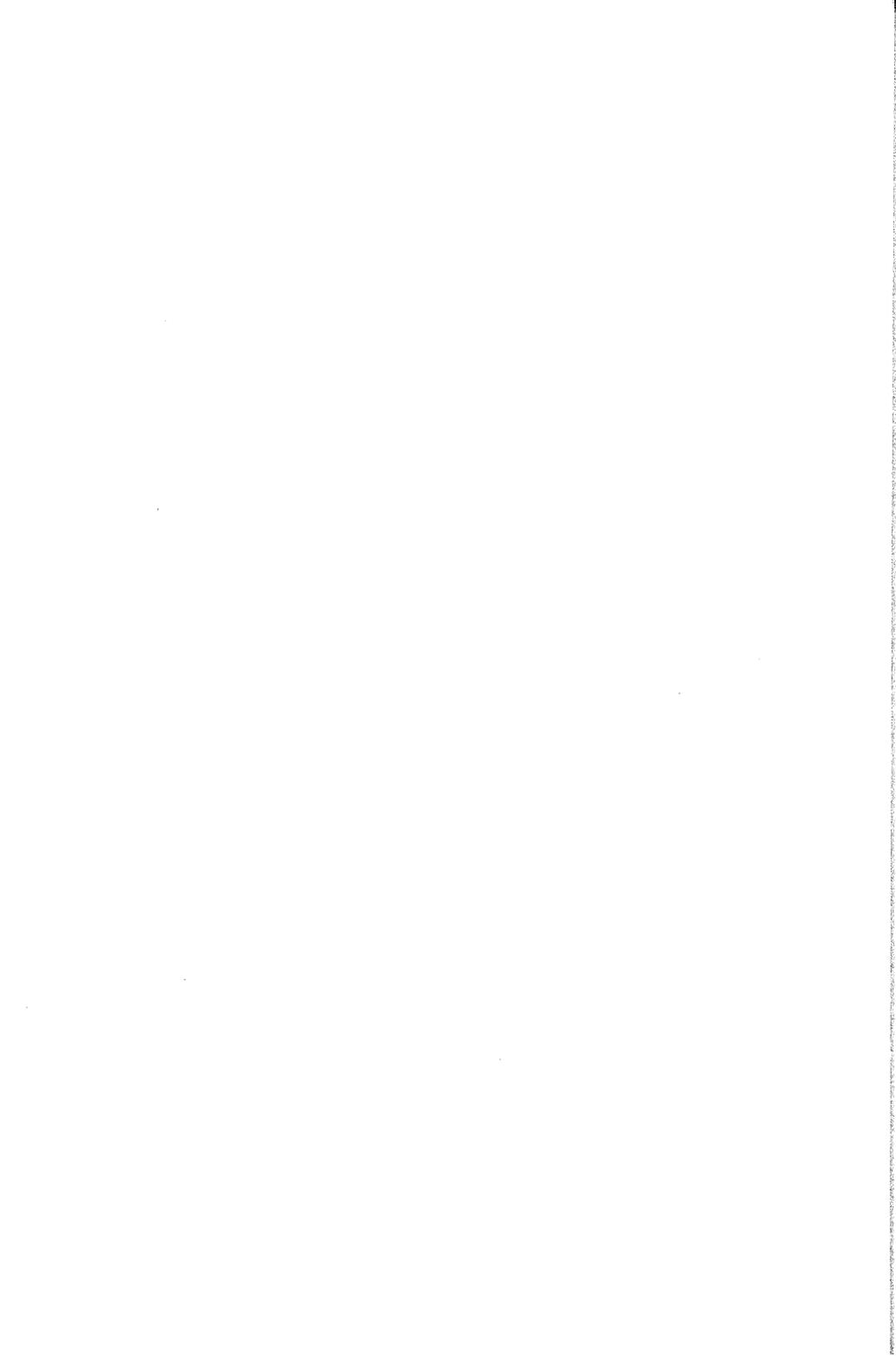
筆者之前已經寫過不少從當代的批判理論等思潮（實踐哲學）出發的賣淫相關文章。本書則是以哲學的性倫理學話語（論述）來處理賣淫。雖然我非常了解主流哲學的倫理學與法政哲學取向（受到自由主義很大的影響）的侷限，但是我也不敢自認本書能完全突破這些侷限，因為這些侷限主要來書寫風格與書寫策略（例如批判理論的書寫自許為「批判的武器」，是「武器的批判」的側翼）。主流哲學取向與批判理論取向的差異固然根源於價值立場的不同預設，但是卻因為學術傳統（引用書目與學科規訓）的差異而表現為書寫風格與書寫策略的不同。由於本書採取了一般哲學的書寫風格與策略（這幾段文字可能是例外），因此就很難能突破一般哲學的侷限；不過本書會盡量將批判理論的一些洞見轉譯成哲學書寫，但是仍可能在轉譯過程中有無法表達的洞見（lost in translation），因為洞見或論點還是會和書寫與修辭有關。

以下我將以上面的反對賣淫的理由分類表為順序，檢視自由主義者與妓權派對反娼的批評³。這場哲學論辯的源頭本是 Ericsson, Primoratz, Richards, Soble 等自由主義者對反娼的批評，但是我會參酌他們論証來構作比較系統化的擁娼說法，也不自限於自由主義的意識形態。我將把本文侷限在倫理學論辯的範圍內，故而像法政哲學家 Richards 原本是從美國憲法的精神來分析

3 Ericsson 把一般反對賣淫（反娼）的論証分成：傳統道德觀、浪漫情懷、親權保護主義、馬克思主義、女性主義、社會的商業化、情感生活困擾。這個分類已經被本文的分類所挪用，並在內容上補充一些他著墨不多，或根本未提的反娼理由。

性工作合法化的理據，但是本文的討論焦點只集中於 Richards 文章中道德論證的部份，而非其法政哲學的部份。

限於篇幅，本文不可能將所有的反娼或擁娼理由都詳盡地檢視；在重述哲學家們的論證與反駁上，也依其必要性來延伸或重構它們。有些議題或論證會比其他花較多的篇幅，這反映了該議題應被深入討論的重要性。



1. 性倫理學

1a 傳統性道德的反娼說法

傳統道德觀的「傳統」有兩個不同的意思，一個是英文的 conventional，指著一般約定俗成的、大眾共識的意思，另一個是英文的 traditional，指著古代道統的、世代相傳的意思。Conventional 未必是 traditional，因為 conventional 可能是到了現代才成爲一般世俗的觀念，古代並不存在。而 traditional 則可能因爲過時，已經不是現在的 convention 了。按照道理來說，應該把 conventional 稱爲「一般的、俗見的、世俗的」，traditional 稱爲「傳統的、世代相傳的、自古以來的」；但是由於大部分人缺乏歷史常識，所以常把當代 conventional 之觀念，誤以爲是自古以來即如此的 traditional 之觀念（當然有些 conventional 確實是 traditional），所以會把當代的一般俗見稱爲「傳統的」。本書在使用「傳統的性道德觀」時，並不區分 traditional 或 conventional，讀者可由文脈自行判斷。

1a1 賣淫就是錯（道德直覺）

賣淫是不道德的，這是西方傳統道德觀的反娼基調——雖然

對待賣淫者的態度或有同情施恩或有義憤譴責的差異，但是「賣淫違反（性）道德」則是不變。

但是爲什麼西方傳統道德觀認爲賣淫不道德？一種可能是主張賣淫本身內在就是不道德的（*intrinsically wrong*）；基於我們的道德直覺或道德本能（下詳），賣淫就是錯！正如 Ericsson 所指出的，這等於沒有提供任何理性論證；若說是因爲衛道之士直觀上感覺賣淫是內在的錯，那麼 Ericsson 回敬說他看不出來爲什麼賣淫本身就是錯的，就像他看不出來「喝醉」本身有什麼錯一樣（338-339）。Ericsson 這個喝醉的例子很有趣，因爲衛道之士也會認爲喝醉是不好的，所以過去衛道之士才會主張像禁娼一樣的禁酒（現今則是禁毒）。很顯然的，這裡暗含的衝突乃是一方面衛道之士對於自己（社群）的生活方式（與其背後的清教價值或某種「高尚」價值）的堅持，以及另一方面 Ericsson 這些自由主義者對個人自由選擇的尊重（個人可以選擇沒有價值的人生）。這個價值觀的衝突是無法以簡單論證方式去解決的。但是大抵上在倫理學的論述中，「賣淫本身就是（內在的）錯」的主張似乎缺乏了一些理性根據。

「賣淫就是錯」確實是很多人的直覺，正如同過去很多人一聽到通姦、同性戀、獸交、濫交、群交、性變態，就認爲是錯的一樣；有些人甚至會說，不論哲學家提出什麼理性論證，他們永遠都會認爲那些性行爲是錯的。或者，就像著名學者 Richard Posner 提出的「道德本能」說一樣，有的人甚至可能主張「賣淫等等就是錯」的直覺乃是出自人類的道德本能（cf. Posner

67-68)⁴，是人類爲了適應環境而演化出來的本能。不過道德本能之說（或者一般人講的「天生能區分善惡的良心」）在面對不同道德直覺或衝突的道德判斷時，無法訴諸理性討論（只能強調這是我的生物道德本能），是其缺點。

如果我們不用生物本能來解釋「爲什麼傳統道德觀認爲賣淫不道德？」，倒是可以從人類學等社會事實來解釋「爲什麼傳統社會對賣淫採取負面判斷」，像 Ericsson 提出的解釋就是：傳統社會重視生殖的價值，所以對於賣淫這種基本上非生殖的性採取負面判斷，也因為重視男性血統所以對於賣淫濫交的女性採取負面判斷（337-338）；但是由於這些社會因素（生殖與男性血統的重要性）都已經過時，所以今日不必再負面判斷賣淫。

有人或許抗議：Ericsson 不能用社會人類學對傳統道德觀形成的因果解釋來「反駁」傳統道德觀念，因爲哲學的倫理學會區分「實然 / 應然」，也就是：一個道德信念形成的社會原因，和這個道德信念能否成立（道德地証成），是兩回事；信念形成原因的「過時」不構成對這個信念的反駁。（例如，在物質匱乏的時代，形成了「節儉是美德」的信念，但是這其實不能證明節儉真的就是美德；而即使現在社會已經富裕了，也不能因此就證明節儉不是美德）。

不過，我認爲上述抗議忽略了：「某道德信念形成原因已經過時」這種反駁方式其實有個（建立在社會效益上的）道德論証

4 Posner 沒有直接說（只是暗示）那些傳統性道德過去乃是基於道德本能，但是他提到傳統性道德會因爲社會物質環境的改變而改變。在 Posner 的 *Sex and Reason* 一書，他則強調傳統性道德的變遷。

隱藏於其中。例如，過去的人爲什麼會認爲賣淫是不道德的？這可能是因爲過去的人注重人口繁衍（因爲豐沛的生殖力帶來勞動力與兵力等社會效益），但是賣淫可能威脅家庭婚姻的存在（例如賣淫使人不願意結婚或形成家庭——所謂「既然有牛奶可喝，就不必買乳牛」），因而威脅了人類生殖的繁衍後代，這會減低社會效益（減少勞動力與兵力），因此賣淫是不道德的。從這個例子看來，過去的人形成賣淫相關的道德信念固然有其社會環境因素（生存不易等等），但是其實也有社會效益的道德証成。那麼當我們指出，在人口過剩的今日，傳統社會的強調生殖已經過時，亦即，形成過去賣淫的道德信念的社會環境因素已經過時，我們其實有個隱藏的道德論証，就是現在賣淫已經沒有人口方面的社會效益問題了。（當然，現在會不會有別的社會因素或道德理由反對賣淫，則是另一回事）。

其次，一種信念形成的社會原因有無過時、是否符合現實，其實和價值評估、指引行動有關的。這是因爲：在道德論述內的倫理爭議通常很難能清楚地斷定是非，但是行爲實踐與公共政策卻必須做出實際的選擇，在其他條件不變的情況下（*other things being equal*），對於道德立場的社會解釋（背景、動機、動力、願景等等）將會在立場的實際選擇上扮演重要角色；一個道德立場的蘊涵後果與起源動機（被認爲是事實或實然）無可避免地會形成價值評估（應然）的一部份。因此，在今日複雜的社會中，對於一個道德爭議的處理，不能只侷限在傳統倫理學的論述範疇內，必須盡量擴大知識的範圍來探討，藉著社會科學與田野經驗來認識現實。

【上面三段話的內容，也企圖間接地回應某些哲學家對於道德社會學的排斥，或者認為「証成的脈絡」(context of justification) 與「發現的脈絡」(context of discovery) 截然不同。倫理學或應用倫理學等涉及社會文化的哲學領域應該與文化研究、社會研究充分交流，正如同科學的哲學、知識論與經驗科學研究充分交流一樣。】

當然 Ericsson 並沒有很清楚地處理上述問題，而且也沒有真的提到傳統道德觀反對賣淫的道德原因，現在就讓我們來考慮它們。

1a2 性應該和生殖連結

傳統的性道德為什麼認為賣淫是不道德的？最常見的理由是：性應該是為了生殖的目的，而這個目的必須在父系家庭婚姻中進行才有最大的保障 (cf. Primoratz 12)，因為女人與兒童需要依賴男人才能有更大的機會存活，可是只有在父系家庭婚姻中男人才會負起養育子女的責任（因為在母系社會家庭中、或者沒有婚姻、女性濫交的社會中，父親不知道哪個才是自己血緣的小孩），由於賣淫不是為了生殖的目的，又不是婚姻內的性，所以賣淫是不應該的。這是一個複雜的論證，我這一節只討論「為什麼性的目的應該是生殖？」，下一節再討論婚姻。

在性倫理或性哲學中，有頗著名的一些論證——如 Thomas Aquinas (聖湯瑪斯) 的「性的自然目的論」之驚人之語：「精液的每一次射出若採不能讓後代生出的方式，便不是對人良善之舉」(92)，Aquinas 和奧古斯丁都主張性應該有意地為了婚姻

內的生殖 (cf. Soble, *Philosophy* 28-32)。不過這些自然目的或自然功能論証很容易被反駁，因為「自然」或「自然功能」不能只限於生殖，而很武斷地排除「愉悅、快感」這種也頗自然的性的功能。例如 Soble 反諷地指出某基督徒以同樣的 Aquinas 自然論証結構，說明了陰核（顯然和生殖無關的器官，可以割除而不影響生殖）的自然功能就是快感愉悅，由此證明性的自然目的也包括快感 (*Philosophy* 34)。性自由派學者 Russell Vannoy 則指出：「性的自然目的是生殖」論証除了「自然」一詞的含混歧義外，這論証還錯誤地假設了「自然就是好的或應該的」(36)，以及「若 X 是由 Y 而來的結果，那麼 X (生殖) 就是 Y (性) 的目的」(38)。即使是比較保守的性倫理學家 Jon Nuttall 也提出相似的反駁自然目的論証 (70-71)。自由主義法政哲學家 David Richards 則提到生殖模式比較適合有發春期的動物，將人類的性侷限在生殖模式內是「不自然的」(1237-1238)。Richards 這個說法頗有以子之矛攻子之盾的意味。Vannoy 也使用了相似的論証，說性若只應爲了生殖，就把人類的性化約到動物的層次，因爲動物的性就只是爲了種屬的複製 (37)。Nuttall 則提醒我們：動物的性雖然導致生殖繁衍後代，但是其實並沒有意向是爲了生殖，只是因爲性慾而已；那麼這是否表示性愉悅才是自然呢 (69)？此外，生殖模式或性的自然功能模式的蘊涵是：避孕與手淫都是不道德的，這似乎很難令人接受 (Elliston 77-78)。由於這裡涉及的論証是一般性倫理教科書都包括的常識，我也就不在此贅述 (cf. Primoratz 13-18)。

值得一提的是，賈淫（嫖妓）的目的雖然不是生殖，但是適

齡異性戀的非避孕賣淫，其模式也可能導致生殖。如果高舉「合乎道德的、好的性須以生殖為目的」，那麼合乎生殖模式的賣淫與強姦應該都比手淫與同性戀要好、也比夫妻的避孕性行為要良善。

1a3 性應該和婚姻連結

傳統道德觀反對賣淫的另一個理由，就是性應該和婚姻連結。這個說法在 Aquinas 那裡其實和「性與生殖的連結」是分不開的。因為 Aquinas 的「生殖」還包括了扶養下一代，而 Aquinas 說「充分的證據顯示了人類中的女性是完全無法自己來擔負下一代的養育」（92）；由於兒童需要「靈魂的教育」，（這也不能完全由女性來擔負，因為男性的「理性比較發達」），因此下一代「需要長時間的養育」（93）；這些原因說明了性（生殖）需要穩定的婚姻與家庭（因此 Aquinas 是反對離婚的（94-95））。總之，如果婚外性不是為了生殖，那當然是不道德的（因為性的目的應該是生殖），而即使婚外性為了生殖，那麼由於女性無法單獨養育私生子，這也是不應該的。

上述把性、生殖與婚姻連在一起的說法，除了有歧視女性的問題外，上述說法也暗中假定了「婚姻家庭必然需要養育小孩」（這個假定的實質乃是「婚姻一性的自然目的是生殖繁衍後代」）。可是對於現代夫妻而言，不養育後代不是什麼罪過。此外，一旦我們接受性可以有生殖以外的目的與功能，因而認可避孕與「性變態」（非生殖取向的性），那麼即使人類需要穩定的婚姻家庭來繁衍與養育後代，性也不必只發生在婚姻內——例

如，可以發生在賣淫中。

總之，從「性應該是為了生殖（繁衍養育後代）」出發來論証「性與婚姻應該連結」，都會因為性的生殖觀無法成立而失敗。

1a4 康德（性應該和婚姻連結）

不過論証「性應該與婚姻連結」的途徑不只性的生殖觀，另一個途徑則是「婚姻之外的性乃是將（女）人當作物件」的性倫理觀點，而這基本上是康德的主張。

首先，康德是反對賣淫的，他主要的理由是說我們在賣淫中被對方貶低為一個東西或物件。康德說：「為了利潤，而讓我們自己被他人使用以滿足其性慾，就是使我們自己成為他人的客體或物件（object），就是讓我們自己像東西一樣的被運用，這就使我們自己成為一個東西來滿足別人的欲求，好像一塊牛排滿足其飢餓一樣。但是既然他人的慾望傾向是針對我們的性，而非我們的人性，因此我們犧牲了部份的人性。故而有著道德的危險」（“Sex” 76）。但是這是什麼樣的道德危險呢？

康德認為人不是自己的財產，而是屬於神的，人不能出賣自己的四肢，甚至連牙齒也不能賣（“Sex” 76），如果賣了那就是把自己當作物件，可是人不能同時既是人又是物，這是矛盾。同樣的，康德說：「人也無權為了利潤而把自己當作事物，給別人使用，來滿足別人的性需求」（“Sex” 76）。人「無權」出賣自己，因為自己不是屬於自己的財產，這樣做也會有矛盾。

在上面這個說法中，賣淫被比擬成出賣器官，而不是提供勞力服務，這是很有問題的比擬。康德沒有仔細去推敲這一點。對於康德來說，提供勞務是正當合法的，只要得到對方同意（consent），我們可以將他人當作工具來達到我們的目的，故而人可以用手、腳和全部能力去服務他人（“Sex” 75）。所以賣淫如果不像出賣器官，而是接近勞力服務，那麼應該沒有可議之處。此外，很顯然的，康德沒有考慮到如果有人用手或口替別人做性服務的狀況（俗稱 hand Job 或 blow job），後者這種賣淫似乎更接近以手腳來服務的狀態。康德對上述這些質疑的回應，應該是和當代某些女性主義（如 Pateman）與性理論家一樣：性不是針對他人的勞力與服務，而是針對他人附著在身體內的自我（embodied self）；簡單來說，性是得到妳的肉體，這就等於得到妳的人，因而得到愉悅，這不同於接受服務。康德雖然沒有用「附體的自我」這個名詞，但是他的意思應該相去不遠（cf. “Sex” 75）。至於康德一女性主義的這個回應本身之效力，後面還會評估，它也是本書的一個核心議題。

不過，康德並不是專門反對賣淫，事實上他可以說是反對「性」本身，他和奧古斯丁一樣，都認為「性慾求」（sexual appetite）本身就是貶低作賤人性的。康德的說法大致如下：首先，「性愛使自己的愛人成為性慾求的對象，一旦性慾火平息，對方便被丟棄一方，好像一個人丟棄一個被榨乾的檸檬」（Kant “Sex” 75）。康德此處的比喻是非常具象且驚人的。康德接著指出：性愛當然可以跟人類之愛結合，但是就性本身而言，而且若是只爲了性本身，性愛（sexual love）就只是一種肉慾

(appetite)；更簡單的說：性愛本身就是人性的貶低（Kant “Sex” 75）。

但是爲什麼人在性事中會將對方當作物件對象呢？Martha Nussbaum 覺得康德的理由並不清楚，大約是性會造成身體上的強烈感覺，以致於容不下其他思考，包括尊重人性等等（*Sex* 224）；這個詮釋應該是認爲康德與奧古斯丁相似。Soble 的解釋則是結合康德對「把人只當作目的，永不只當作工具物件」的道德看法（*Philosophy* 51），此處不必細談 Soble 的說詞。不過我想在下面（根據康德文本的字面）提出另一個略微不同的解釋。

讓我們來看康德說什麼：「一個男人對女人的慾望不是因為她是一個人類而導向她，而是因為她是個女人。她是個人類對這個男人來說是無關的，只有她的性才是男人的慾望的對象」（“Sex” 75）。這段引文中的「她的性（sex）」涵蓋了我們今日所說的性（sexuality）、性生理（anatomy）、性別（gender）等。換句話說，康德不只是說，如果男女之間沒有愛情時，男人爲了和女人性交，男人會把女人當慾望對象。事實上，只要是因爲性別不同（或性生理不同），而引發的情愛，都是康德所謂的「性愛」。只要是性愛就是肉慾，就不是真的「愛」（即，人類之愛）。性愛和人類之愛是不同的，後者沒有性別（年齡）之分，前者則是建立在性（別）的基礎上。或問：可是男性與女性之間有性愛不是很自然的嗎？沒錯，康德認爲這是唯一把他人當作享受對象的自然設計（“Sex” 75）。但是這不能抹殺「性愛是對人性的貶低」之事實：爲了使自己性慾望得到滿足，結果男男女女沒有盡全力去完善自己的人性，反而盡全力去

完善自己的性（使自己更有吸引力），因此人性被屈從於性之下（“Sex” 75），「人性被性所犧牲了…性使人暴露在與野獸平等的危險中」（“Sex” 76）。這便是之前提到的人性被犧牲的道德的危險。

因此，對康德來說，人類的「性」若不受制於「人性」，那麼就與「獸性」（animal nature）無異（cf. “Sex” 76）。在性愛中，對方並不是對我這個人的整體（即人性）有興趣，而只針對我的部份——性（器官），但是這之所以就會將我貶低為物件對象，乃是假設了「人的部份不等於人的全體，人的部份只是物或對象」。對於康德如此抽象的說法，很難做一個簡單評估。不過上述我提出的這個詮釋，並不直接涉及「目的一工具手段」的說法，而是建立在**部份不等於整體**的說法上。

不論如何，讓我們先認可「性愛貶低人性為物件」這樣的說法，事實上當代的性思想中也有類似的說法，例如 Robert Solomon 對於沙特思想的闡述，就很有代表性：「對沙特而言，性慾望是將對方佔有，藉以得到自己的自由。藉著『附身』（incarnating）在對方肉體中與貶低對方，把對方化約為物件…貶低是性的中心活動」（Solomon, “Sexual Paradigms” 59）。（尚可參考 Thomas Nagel 對沙特的詮釋，43）

很明顯的，如果我們只針對對方的完整人性，那麼就等於沒有男女之別，沒有性愛了。所以如果性愛還是有存在必要的話，對康德而言，性愛必須要受制或從屬於人類之愛，才能有正當性。但是這要如何辦到呢？

對此，康德斬釘截鐵的說：「婚姻是一個人可以使用性的唯

一條件」(“Sex” 77)。可是康德為什麼會認為婚姻能夠使性活動免於不道德呢？

Timothy Madigan 對此提出一個解釋。首先，他基本上也認為：對康德而言「婚姻容許兩個人互相貶低彼此，將彼此當作所屬物，使用彼此」(Madigan 109)，而這乃是來自康德認為「性慾望本身就是貶低作踐的」，因為性會攪擾理性清明，而且「性需求是佔有另一個人的慾望」，滿足了性慾則會使人貶低到非理性動物的層次，故而即使是非賣淫的互相的性滿足，也因為將他人當作物而是不道德的 (Madigan 108-109)。Madigan 在此的詮釋可說與我們上述詮釋大致相同。

既然如此，Madigan 又要如何解釋康德的合法婚姻將能解決性愛的貶低之道德問題呢？Madigan 說：婚姻中的性愛，「雖然使個人暫時仍處於非理性動物的層次，這是道德上容許的，因為婚姻內的性愛是在一個更廣泛的脈絡下完成的，也就是兩個理性行為者自由地進行一個合作的、終生的契約事業」(109)。這個詮釋聽起來很合理，也似乎契合康德的某些觀念，但是我們卻無法找到任何康德的文本來作為支持的證據。所以它基本上無法調和康德的「性本身即是貶低」說法。更有甚者，如果 Madigan 這個詮釋成立的話，那麼我們還可以進一步由此推論出在自由的契約公平交換之精神下，賣淫也是許可的。事實上這正是 Madigan 的論點：我們可以有個康德式的賣淫理據 (109-111) ——當然，我們必須放棄性本身就是貶低的這個論點，因為這和兩性平等相關 (109-110)。

Alan Ryan 說康德的婚姻契約觀一直是讓人困惑的，因為他

把婚姻當作互相持有（possessory）關係，而不是純粹的人格契約關係，這個持有關係表現在對於對方性器官的持有，康德認為婚姻就是讓丈夫與妻子租用彼此性器官的一種安排（Ryan 84）。康德自己也說在婚姻關係中，人使自己成爲一個物（res），因而違反了人擁有自己的權利（Kant “Sex” 78）。但是 Ryan 也指出：丈夫顯然不能像擁有事物或動物那樣擁有妻子與小孩。所以康德又設計了一個「真正人格權」，也就是可以控制管理一個人（妻子，小孩，僕人），可在此人逃跑時將之抓回來（Ryan 84）。Ryan 指出這種將小孩當作父親財產的想法起源於羅馬法，黑格爾便批判這種想法，黑格爾也批判康德將婚姻歸化爲財產關係，或視婚姻爲契約，可以擁有或租用性器官（Ryan 123；cf. Hegel 41, 58-59）。

但是不論婚姻契約觀是否合理，我們還是想要知道康德觀點的內在矛盾——性都是貶低的，但是婚姻的性卻否——如何解決？或許，Madigan 的詮釋不能讓人信服。那麼究竟康德如何自圓其說呢？Alan Soble 對此有個很絕妙的詮釋，他認為康德接受了保羅神學，主張夫妻兩人在神聖的婚姻中合而爲一，既然兩人變成一個人，那麼就沒有任何一方把他方當作手段工具的可能性了（因爲這是邏輯上不可能——因此婚姻中也邏輯地不可能有一方強姦另一方的問題）（Philosophy 50-54）。Soble 的詮釋也有康德文本說詞的根據，此處不必詳論（cf. Kant “Sex” 78-79）。

Soble 這個絕妙的詮釋雖然可以使康德看來合理，但是卻顯示康德基本上是訴諸神學教條，實質上則是神祕主義；Niklas Luhmann 指出了這個神祕主義的來源：在中世紀，愛上帝與愛

女人雖然有別，但是卻應許這兩種愛都是神祕的結合一體(49)。這種想法可能對康德那時代的人仍有影響。

不過，康德訴諸神祕主義的路徑也彰顯了他（或任何人）想把性道德建立在婚姻上的困境，亦即，當下進行的性活動本身會因為當事人的婚姻狀態（已婚未婚）而有所不同，是件很難理解的事，因為一個男子在性活動中的身心狀態與對待態度不必然因為對方是妻子、情人、同性或妓女而有所不同。更何況，婚外性行為雙方的彼此平等尊重、妻子被丈夫當作洩慾工具，也時有所聞。為此，我基本上認為康德在這個問題上的立場是不一致或難以自圓其說的。

1a5 一般看法（性應該和生殖與婚姻連結）

或許，一般主張「性應該和生殖與婚姻連結」的人認為，婚外性只是男人利用女人洩慾，婚外性使男人有性滿足而不必付出婚姻的代價（如扶養妻子兒女），這對女人與社會都不利，因為婚姻可以使女人與子女得到名分與扶養，男人則為了扶養女人與子女而必須努力工作或從事對社會有用的行為；子女因為婚姻名分而不至於成為私生子，也因為婚姻而得到扶養，有利於人類的生殖繁衍與下一代的教養。在這個通俗的看法中，性有繁衍下一代的功能（中國人所謂的「傳宗接代」），而父親有提供子女物質生存所需，以及嚴父的教育規訓義務。

這個一般通俗的看法其實和傳統性倫理十分相近。美國一位教授 Holbrook 把這個一般通俗看法有條理地整理出來（或許稱不上嚴格學術論文，但是表達了保守群眾的新時代心聲），認為

傳統性倫理以及父權家庭制度有其合理的核心，但是需要一些順應時代的修正。Holbrook 採納了弗洛伊德的語言，認為父權制度以及與之相適應的傳統性倫理，不讓年輕男性很容易得到女人身體（所以反對婚前性行為、提倡女性貞操等），不讓年輕男性輕易發洩性慾（所以反對手淫、反對同性戀等），是因為要駕馭年輕男性超強的性慾與反社會的暴戾之氣，希望能把年輕男性的能量精力轉化為對社會有用的行為；年輕男人為了能得到女人與發洩性慾，不得不學習技能與上進，以便能有資格做一家之主（也就是有能力進入婚姻），從而負擔起養家活口的職責。由於禁止女人通姦與要求女人貞節，男人因此可以確定其後代的血緣，而能夠和自己的兒子認同，兒子的成就或失敗才能與父親榮辱與共，因此父親願意負擔教養規訓的責任。換句話說，父權制度其實是在利用與剝削男人（雖然也利用剝削了女人），使男人能夠為社會所用，發展建設性的行為。不過 Holbrook 認為手淫並不會讓男人不想要女人，反而會更強化男人對女人的性幻想，所以傳統性倫理應該在新時代更新，不要再反對手淫。至於同性戀則因為影響不大，新時代的傳統性倫理也其實可以不必反對。不過婚前性行為則確實有些社會害處（使男人不必結婚，但是仍能夠得到女人身體），但是其害處被誇大不少。因為一來，社會的經濟與福利制度會影響害處的大小，例如完善照顧單親媽媽與私生子的福利制度會減低害處。二來，當代本來就有些人不願進入傳統婚姻，這些人也通常不會是社會的中堅人物（中堅人物必須有完滿家庭的形象），這些邊緣人士的浪蕩生涯對社會影響有限，

反正他們也對社會貢獻不多⁵。由於 Holbrook 沒提及賣淫，我們可以推測賣淫的害處與婚前性行為是相仿的（使男人不必負擔婚姻家庭責任便能發洩性慾），或許其害處也被誇大不少，原因也和婚前性行為的害處被誇大類似。

我認為上述這個一般通俗看法（預設了父親可以確定子女血緣的父系婚姻家庭），用來反對賣淫其實是較為無力的。因為倡妓制度其實可以和婚姻家庭制度並行而不悖，只要男人對「良家婦女」與婚姻家庭負責，賣淫**一般而言**並不會特別減損「以婚姻家庭馴化男人」帶來的社會效益，這也是過去有兩性雙重標準、容忍倡妓存在的原因。當然，因為嫖妓而不婚、傾家蕩產、荒廢事業、製造私生子等現象則有損社會效益，不過這些應該屬於少數。此外，由於當代人多半不接受「性應該與生殖和婚姻連結」的傳統道德觀，故而以此理由來反對賣淫也不是很有說服力。至於女性主義者恐怕也不會苟同傳統性倫理中隱含的性別假設，此處則不論。

其他反對賣淫的一般俗見多沒有反駁的價值。有些根本則是思慮不周的反對。例如，有人認為婚姻契約規定了忠誠義務，也就是性事方面的排除第三者；由於賣淫在這方面與婚姻衝突，故而是錯的。然而這個論證根本就不通：假設一對夫婦的婚姻契約包括了婚後雙方不得去看電影的義務，若有人違背此一義務，是否證明電影工業是錯的，應該被法律取締？總之，婚姻契約的性忠誠義務，只是和夫妻當事人有關，而和賣淫無關。

5 第二個論點是我對 Holbrook 隱諱論點的推測發揮。

即使在當事人部分，婚姻的性忠誠義務最多只能證明已婚者買春或賣淫**可能**是錯的，之所以只是「可能」，因為有很多例外情況——像雙方對性忠誠義務有其他諒解與安排（例如雙方約定可不受此義務約束，或者只要事後能被原諒，則不算違反義務），或者雙方對性忠誠義務有較寬鬆的理解（例如，一方已經先違背性忠誠義務者，另一方的違背就不算錯，等等）。另外，性忠誠義務在特殊環境下有時可以被違背（即使當事人一方不同意這種違背），例如兩人因不可抗拒的外力長期相隔（像冷戰時期台灣大陸兩岸之分隔），或者因為一方違背婚姻契約（如離家出走），另一方為了養育子女的賣淫；當然還有很多其他例子，此處不贅述。

現在讓我們來檢視性倫理中和傳統道德觀相呼應、對性採浪漫情懷（sentimentalism）的通俗看法。

1b 浪漫情懷的反娼說法

浪漫情懷派是傳統道德觀的盟友，我們甚至可以說浪漫情懷派其實是傳統道德觀的「現代化」。傳統道德觀來自基督教自然法與理性傳統，其中心是生殖與婚姻。浪漫情懷派有反理性的色彩，其中心是浪漫愛、自發情緒的。不過這兩派（傳統派與浪漫情懷派）在反對賣淫的立場上大抵一致，在大眾的觀感中也相去不遠，故而有時我將兩者相提並論。先說明的是，我所謂的浪漫情懷派（sentimentalism）只是表達了一種情懷，背後沒有什麼特別深刻思想，是挪用了浪漫主義或浪漫派（romanticism）的一些情懷。兩者的差別，會在 1b4「附記：浪漫情懷與浪漫主義」這一節提及。

1b1 性應該是美好的、高品質的

很多人認為兩個相愛者之間的性是美好的，認為性交易的性則缺乏這種品質或情懷，因此不能促進雙方親密，不能使兩個人有美好的滿足感，缺乏熱情等等（cf. Vannoy 1980: 12-23, Bertocci 1997: 66, Hunter 1980: 86-88）。Lars Ericsson 稱上述為浪漫情懷（sentimentalist）的反娼說法。

如果只從性的品質來論其對錯，那當然是不相干的，因為醇酒的品質比一般的酒為佳，但飲用劣酒並沒有「錯」（Ericsson 1980: 339）。換句話說，「品質差、沒有價值、毫無可取之處」並不等於「不道德」（當然，「有價值（高品質）」也不等於「合乎道德」，例如飲好酒不等於道德行為）。不過衛道之士可能

會認為人應該選擇高尚價值或者有品質的生活方式，例如人應該選擇讀一本好書，而非讀一本劣書。這種說法源自於以「良善生活」或「人生理想」來界定道德與德行的古老傳統，但是像 W. D. Ross (1988) 將「道德對錯」(the right) 與「價值好壞」(the good) 區分開來、互不蘊涵，似乎更合乎當代多元價值的社會生活，亦即，價值與品質的評估判準在當代往往不只一套；故而我們也可以反駁說：有時候好書未必能啟發某些讀者，而讀一本劣書也未必是件無價值的事情。換句話說，選擇低劣品質或毫無價值的事情來做，未必就是毫無價值的行為（像飲劣酒、讀劣書可以讓我們體驗學習某些人類經驗）。總之，「應該選擇有價值的人生」的說法會牽扯到複雜的價值選擇與評估問題，此處不細論。我們論證的重點是：選擇低品質性愛並非不道德的。

浪漫情懷的反娼說法中關於性愛品質的問題，涉及了性倫理學中其他常見的討論，例如：「有性無愛」的性（如性交易的性）是否不道德或品質較低落？「好」的性（good sex）——亦即，有品質的性，而且也是可欲的性——是否一定存在於有愛情的婚姻內？這幾個相關的問題其實是傳統性道德觀與性自由主義最常爭辯的題目，也是一般性倫理學教科書的標準論題。J. F. M. Hunter 便曾附和浪漫情懷派而主張「私人親密」(personal intimacy) 確實是件有價值的好事，值得珍惜與推廣，而彼此有私人親密的做愛（性）則是很美好溫馨的——就連那些原先沒有私人親密關係的雙方也可能希望在做愛中達到私人親密。但是 Hunter 也同時附和性自由主義者而指出：我們不能把私人親密當作道德的關懷，認為我們有權堅持它，因而認定那些非私人親密

關係的性就是不道德的。不願意和他人發生一般的私人親密關係的人，也可能是很有德行、誠實、慷慨、公平、勇敢的人（104-109）。

不過就很多人的性經驗來說，傳統性道德觀或浪漫情懷派在性愛品質方面的說法幾乎是站不住腳的。例如哲學家 Robert Solomon 就曾說過：「我們最滿意的性遭遇經常是和陌生人的」（另一方面，互相吸引、相知相安的夫妻的性則很乏味）（“Sex and Perversion” 278），很多人都曾在網路上的「一夜情」板報導其有性無愛的經驗在品質上更勝於有愛的性經驗，顯然性愛品質的比較可能是因人而異的。

性自由主義者或性自由派（sex liberal）認為有性無愛的性或者純粹或單純的性（plain sex），在一般的狀況下（other things being equal）因為性本身就是愉悅，所以是內在的善。早期性倫理有一句名言表達了這樣的觀點：「壞的性總比沒有性還要好」（Nagel 51）。不過這個觀點（或許有人會說這是男性觀點）在應用到性交易狀況上時似乎有些問題。因為賣淫的有性無愛，不同於非賣淫的一夜情的有性無愛，雙方在後者一夜情的情況中或許都有不錯的性，但是在一般的狀況下，性交易只是嫖客的單方面滿足。因此，浪漫情懷派會認為性交易的性——因為不是雙方都滿足的性——所以是不好的性。

不過，即使我們同意浪漫情懷派的論斷而認可性交易的性之品質低落，然而正如上述，人們不能只因為性的品質低落，因此就說它是道德的錯事，更何況品質低落的性並非就是毫無價值的（cf. Ericsson 340-342）。例如，為了宗教儀式或純粹生殖而進行

的低品質性愛，還是有其價值。總之，單方面滿足的性或性交易的性，可能只是品質欠佳（至少對於一方是如此）的性，但是不能因為品質欠佳而被推論是道德上的錯事。

最後，我還要指出：一般的「高品質的性」之說還有一個盲點，那就是預設了一個人不可能獨自獲得高品質的性，可是常識經驗告訴我們，有時候在兩人或多人性愛中，可能只有其中一人達到高品質的性經驗感受，或者她在獨自一人的自慰中才達到高品質的性感受。為什麼高品質的性一定是**兩個人**才能（同時）獲得呢？例如，甲男與二女進行性愛，甲男經歷了前所未有的高品質性愛，但是兩女可能覺得這個3P性愛經驗非常糟糕。同樣的，在賣淫活動中，嫖客得到高品質的性並非不可能（例如，這位嫖客的配偶平時的性技巧非常差勁）。這樣說來，性交易的性未必沒有高品質的（雖然恐怕只有嫖客會覺得高品質）。

那麼性交易的性是否必然不美好呢？其實有很多感人肺腑的賣淫故事，例如垂死的人、殘障的人等等從同情的妓女那裡得到慰藉，這種賣淫的性何嘗不是美好的？

或許多數賣淫的性都沒有高品質，都不美好。但是這不足為奇，因為多數非賣淫的性恐怕也是如此。試想，每日發生在地球上數以億計的日常性愛，又有多少是高品質和美好的呢？

1b2 性應該和愛情連結

浪漫情懷派很重要的一個反對賣淫的理由，乃是反對「有性無愛」，亦即，浪漫情懷派認為「性應該與（浪漫）愛情連

結」⁶，這個很流行的通俗說法，其實不是自古就有的「傳統」性道德觀，而是現代的產物。如果說「性愛應該合一、有性無愛是不道德的」，那麼許多文明社會中正當婚姻的性，在很長的一段時間內，都是不道德的。像過去中國的媒妁之言婚姻，夫妻可能婚前未曾見面或無法發展情愛關係，可是在掀開新娘頭蓋後彼此面對面不久，就立刻發生性關係（所謂「春宵一刻值千金」，不能浪費時間在談情說愛上）。事實上，現代之前文明諸國的婚姻大抵都是建立在經濟因素或社會階級上（所謂門當戶對），生殖則是婚姻性關係的主軸，「性愛合一」並非婚姻性關係的主軸。更何況，現代所謂的（浪漫）愛情觀，是很複雜的西方現代建構（宗教情感的轉變、個人主義、浪漫小說等文化的制約、伴侶婚姻或友愛婚姻的興起⁷），在古代或其他社會並不存在——亦即，愛情的感覺在每個社會都存在，但是對於愛情的觀念卻是社會建構的，每個時代和社會不同（Singer 259-261）。不過，我認為現代浪漫愛情的情緒感覺在過去並不普遍或不容易生存⁸，正如同男人的追求與大獻殷勤（courting）或女人通姦的適合土壤是宮廷之愛（courtly love）一樣（Hunt 131-172）。現代浪漫愛可以

6 在此，浪漫情懷派（sentimentalist）與浪漫派（romanticism）是一致的。

7 友愛婚姻或伴侶婚姻的興起，參看勞倫斯·史東（第八章）。

8 比較激進的看法會說，我們對於愛情的感受、感覺與情緒，會受到我們的愛情觀之影響，所以不但西方現代浪漫愛情觀念，就連浪漫愛情的感覺與情緒，也都不存在於前現代的非西方社會。在這裡，我沒有採納這種激進看法，但是我折衷地認為，觀念與情緒或許有鬆散的（但不必然的）連結，但是現代西方浪漫愛情緒（不等於現代西方浪漫愛的觀念）可以存在於非西方的前現代社會，只是由於缺乏相應的社會條件，所以不容易生存或普遍化；其存在往往如何春蕤所說和通姦、偷情等敗德相關（何春蕤〈歷史上的真愛一向很敗德〉，《好色女人》，元尊文化，1998）。

說是古代男女激情之愛的普遍化或民主化結果，不過此處不必細究（Langford）。

回到對浪漫情懷派的反駁，Richards的反駁乃是先從歷史的視野入手，例如，Richards指出很有名的「柏拉圖式的愛」的脈絡是婚外的、男同性戀的（甯應斌註：其實也是戀童或跨代的）；即使在中世紀，浪漫愛也不是與婚姻連結的。更有甚者，浪漫愛原來是異端的傳統，到了宗教改革才因為連結起「友愛婚姻」（companionate marriage）得到正當性。這個新正統到了維多利亞時期，又協助塑造「理想的女性應該是柔弱易受傷害、而且無性慾的」，婚姻於是變成保護這種女性的手段。因此賣淫被譴責，因為它違反了這種婚姻觀與理想女性觀下的浪漫愛（1240-1243）。Richards顯然想用這些歷史事實來顛覆一般人對浪漫愛的非歷史理解（如誤以為愛情自古就簡單地與婚姻連結，或忽視浪漫愛對女性角色的壓抑）。

事實上，第二波女性主義也注意到浪漫愛對於女性處境的不利影響，因此有一連串對浪漫愛情的批判（Firestone；Langford），這顯示浪漫愛本身的道德地位其實也是有問題的。因此，充其量「性必須伴隨著愛情」的說法是（某些）個人的理想、生活方式的選擇，不應透過普遍道德或法律來強制。此外，Richards還提出了另外一些考慮：例如，「有性無愛」與「為愛而性」在現實中都可能不是那麼絕對的（而是連續的），也許所謂「有性無愛」也是有不同程度的愛，而「為愛而性」可能也沒那麼一致的愛。還有，有些人的愛情可能必須從「沒有愛的性」開始。這些狀況都會造成堅持浪漫性愛理想的難題。更何況，性

愛的自主選擇，也是道德選擇能力的表現，以法律來剝奪性自主可能使人失去養成道德人格的一個機會（1246-1249）。一言以蔽之，不應該用反賣淫的法律來強制人民接受「性愛合一」，「性愛合一」不應該成為反娼的理由。

1b3 性應該是神聖的、親密私人的，性不能當作工具

還有一種浪漫情懷說法認為「性乃是神聖的」；既然是神聖的，那麼怎能像俗物一樣被販售呢？新約聖經就曾記載耶穌進入聖殿，趕出殿裡做買賣的人，推倒兌換銀錢之人的桌子等等（馬可福音 11 章 15-17 節），這個故事表達了古代宗教認為神聖與「市場交易、金錢」的不相容，「上帝的歸上帝、凱撒的歸凱撒」⁹（與此相對比的是，在現代資本主義商品社會裡，許多宗教或神聖事物也開始世俗化或甚至商品化——此處不細究）。總之，性既然是神聖的，性就不應該被販賣，因此賣淫是不應該的。

但是「神聖的性必須排斥賣淫」（或「神聖必須排斥商業買賣」）是否武斷？例如廟妓的傳統就充分說明神聖的性與賣淫是可以並存相容的。

不過我認為「性是神聖的」的看法是受到長期以來性被神祕化與當作禁忌的影響，故而把性特殊化，不是高度頌揚（神聖）就是醜化（羞恥污穢），不能像其他身體功能一樣平實地對待。雖然性的神祕禁忌（如同所有其他的社會制度）或許有其人類學

⁹ 耶穌這句話的「凱撒」是指銀錢上的像與號。對這句話的有趣討論可參見：卡維波〈上帝 vs. 該撒〉，《島嶼邊緣》第 13 期，1995 年。<http://intermargins.net/intermargins/IsleMargin/Radical%20theology/rt05.htm>

的起源，但是自從啓蒙運動以後，特別是 19 世紀性科學的興起，性也無可避免地除魅了。然而這不只是性知識的現代化或性解放，也同時是性政治的現代化或性解放，同性戀等性少數脫離了犯罪的範疇，不再遭受司法的迫害。但是這個啓蒙現代解放事業仍是未竟之功（unfinished project），不但舊的性神祕與禁忌仍然零星存在或重返，新的性神祕與禁忌還繼續被製造出來，而且繼續壓迫性少數。（Reich 在《法西斯主義群眾心理學》指出，神祕主義上曾經促進種族歧視、威權統治、反性）。所以，從性的現代化角度來看，現存的性禁忌是否有知識根據、是否侵害權利，都要接受理性的檢驗¹⁰。但是某些沒有政治壓迫性質的性神祕，並不需要除魅¹¹。

還有浪漫情懷派認為性是個人私密的、親密的，故而不應該公開販賣。首先，「個人私密（私人的、隱私的）」（privacy）與「親密的」（intimacy）雖然重疊，但是兩者不盡相同。例如單獨自慰，是真正完全個人私密的性，可是沒有親密可言。同樣的，兩個沒有親密關係的人，也可以在私密狀態下性交。還有，兩個人可能在公共場合親密的性交，而無私密。故而，私密與親密應該分開討論。

賣淫一般來說都是在私密下性交，因此即使公開性交不對，也和絕大部分的賣淫無關。

10 我這裡的說法可以和 Ericsson (338, 342) 比較。

11 可參看甯應斌〈愉虐戀與愉虐色情：性倫理觀點〉一文之註腳 3 關於愉虐戀的神祕主義。此文收錄於《色情無價：認真看待色情》，甯應斌、何春蕤編，台灣中央大學性／別研究室，2008。頁 265-286。

另一方面，一般賣淫確實無關親密。但是「性應該是親密的」之說，其實與之前講的「性愛合一」相去不遠。對於「性愛合一」的批評，也適用於「性應該是親密的」。

由於賣淫將性當作謀生或交易的工具，讓浪漫情懷派覺得賣淫的性失去了浪漫，所以浪漫情懷派覺得「性不應該被當作工具」。不過，賣淫的性偶而也有浪漫情懷存在，所以不能以「缺乏浪漫」來全面否定所有賣淫。更重要的，「缺乏浪漫情懷」不構成道德上反對賣淫的理由。正如同，所有的市場交易可能都不夠浪漫而充滿銅臭，但是這並非不道德。

如果不考慮浪漫情懷派的理由，我們有沒有其他獨立的理由來主張「性不應該當作工具」呢？我認為沒有，因為就連某類傳統性道德也把性當作工具。例如，有一種傳統性道德觀認為性一定要在愛情婚姻的前提下才可以進行，因為愛情或婚姻可以使一個性活動「事前」有某種承諾或「事後」有某種回報，換句話說，性活動不能（只）是肉體愉悅的手段工具而已，必須還達到某種社會功能，例如性活動是爲了交換終生飯票、傳宗接代、家庭幸福等等（例如有的夫妻情侶用性來促進感情，有人用性或自慰來紓解緊張或打發時間）。由此可見，將性活動本身視爲達到另一個目的之手段工具，並不代表從事性活動的人不道德。相反的，還有人認爲「爲性而性」，也就是性活動本身就是目的，才是不道德。

1b4 附記：浪漫情懷與浪漫主義

（此節和賣淫無關，主要是討論浪漫與性的關係。）

我所謂的浪漫情懷派（sentimentalism）乃是挪用了浪漫主義或浪漫派（romanticism）的一些情懷；雖然大部分人將兩者混同（兩者也確實有重疊），但是後者還有些「不傳統、非保守」、甚至「性解放」的面向。在此讓我講述兩者的異同。

馬克思主義的文化文學批評與傳播學者 Raymond Williams 在 *Keywords* 一書中指出浪漫（romantic）在現代用法裡至少有種脈絡，一個是羅曼史（romances），一個是浪漫主義運動。我在本文內所謂的「浪漫情懷派」，是前者「羅曼史」用法的衍生，而我把「浪漫（主義）派」保留給後者「浪漫主義運動」。簡化的說，浪漫情懷和羅曼史（愛情小說、愛情關係）的情懷分不開來，但是浪漫主義運動除了浪漫情懷外，卻還有著從傳統和規範解放出來的衝動與想像（230-232）。

在性政治與性史領域，Steven Seidman 在 *Embattled Eros* 一書曾用「性浪漫（主義）派」（sexual romanticism）來和「性自由至上派」（sexual libertarianism）做對立，兩者的對立可說是保守派與自由派的衝突。性自由至上派想要突破社會規限、釋放出性的有益能量；但是性浪漫派則想要以愛來控制與昇華性慾，來成就整全的人性，反對性的物化或只是純肉體的享樂（6）。Seidman 在稍早的 *Romantic Longings* 一書中也指出，美國在 1970 年代末逐漸形成兩種關於性的公共理解，一個是把「性」框架為親密與愛的媒介，性帶著深刻感覺到的浪漫期待與渴望；另一個只重視性所具有的愉悅、表達、交往溝通的特質，把性當作自我成就或自我實現的媒介（188）。從 Seidman 對浪漫主義的這些用法，即可看出他偏重的是浪漫情懷（羅曼史），而不是

浪漫主義運動中從社會成規解放出來的非理性衝動與創造性的想像。Seidman 的用法可說是通俗或庸俗使用「浪漫主義」的代表。換句話說，我認為浪漫主義雖然也有重視愛情的情懷，但是是否和性自由至上論的性解放精神完全對立，則不無疑問。

Richard C. Sha 在晚近的一篇文章 "Romanticism and Sexuality"，提出了浪漫主義運動的性 / 別解放面向。Sha 先指出：浪漫主義運動者其實熟稔當時的科學與醫學進展，從「性與生殖分離」的醫學趨勢看到「性不再是生殖工具」所包含的巨大解放能量，而在身體科學中，看到性慾不再只是肉體的也是心理的，大腦（心理）被性慾化了，這打破了身心分離論；浪漫派因而接受了「身與心的不分割」的新思惟。然而，這個新思惟是和浪漫派的另一股思惟，即「超越」，是互相衝突的——原來，浪漫主義中本來有一股思惟重視精神靈性，主張心靈超越肉體（呼應著「愛超越性」），這預設了身心分離。現在，既然科學與醫學的進展打破了身心的分離，因而打破了預設身心分離的「超越」概念，故而打破了「心靈超越肉體」，這對於性 / 別問題有著深遠的蘊涵，使得浪漫主義有了性 / 別解放的面向（sexual liberation，此處指著性與性別的解放）。Sha 接著指出：浪漫主義者注意到生理性別的流動性與曖昧性（例如前青春期的兒少與閹人都是性別曖昧），而性別的危機或實驗（如娘娘腔男人的性別曖昧與流動），也帶來了性的實驗，因為性不再必然是異性戀的「正常的性」，例如閹人的性慾或性行為不必是生殖的性；正常與不正常的性之疆界也隨著生理性別流動而變得流動了。這是浪漫主義中的性 / 別解放面向。當然浪漫主義絕不同於（也應該不會贊成）

後來的性解放，因為對浪漫主義者而言，解放不是最終結果，而是持續的、努力付出的過程。

從以上 Sha 所說的來看 Sha 對這個議題的貢獻是：過去我們常聽到的是浪漫主義的超越，因而忽視浪漫主義中可能的性 / 別解放面向，並且以為浪漫主義在性史上無足輕重，正如 Sha 引用 Roy Porter and Lesley Hall 的 *The Facts of Life* 書中的話：「[浪漫主義者] 追求更為超越的愛，揚棄了啟蒙時代中平凡屬世的性」。或者說，由於愛對於性的超越，使得性被理想化到一種程度，即使是浪漫情懷（羅曼蒂克）的性也只是無謂的輔助而已，比不上超越的愛。過去這種對於浪漫主義的觀點，使得人們忽略了浪漫主義運動中可能有的非保守或解放元素，而將之等同於浪漫情懷或羅曼蒂克（羅曼史），或者如 Seidman 將之與自由至上派完全對立起來。但是在我看來，許多性自由或性解放提倡者（如 Wilhelm Reich）便有浪漫主義的元素¹²。

12 Reich 常引用的一句箴言是「愛情、勞動和認識是我們生活的源泉，它們也應該支配我們的生活」（《法西斯主義群眾心理學》一書的獻詞），不過 Reich 並沒有將愛情理論化。

1C 人格自主

1c1 性應該是相互的，賣淫的性沒有相互性

常見的一種反娼說法是：「性應該是相互的」（相互愉悅或互相滿足），但是賣淫（性交易）缺乏相互的性，所以是錯的。

「性應該是相互的（mutual or reciprocal）」的一種理由是說：相互的性才是美好的或高品質的，賣淫的性因此不是美好或高品質的性，這是浪漫情懷派的說法，之前已經反駁。

不過，S. E. Marshall 將「性應該是相互的」說法與物化（工具化）之說結合，注入了與人格自主相關的道德意含。這是對浪漫情懷派的改良；這種新浪漫情懷派對「性應該是相互的」所提出的另一種理由是說：性如果不是相互的，那就是將他人工具化，而這是道德上不對的。由於性交易或賣淫缺乏相互性，因此是不對的。

以下我將深入地檢視 Marshall 的說法，但是我將先把 Marshall 沒徹底界定的「相互性」予以澄清。

首先，「性應當是相互的」或者「性的相互性」，一般指的是雙方都能得到性滿足，或至少企圖讓對方感到性愉悅，也就是一種互惠。很多人認為，雙方（企圖讓對方）得到性滿足愉悅的方式乃是以親密、體貼、關懷、疼愛與尊重的方式來對待彼此，這些方式也因此被當作是相互性的具體表現。雖然我們也可以將上述這些方式當作「相互性」的一種定義，但是由於這些方式常被認為是**只有相愛者才會對待彼此的方式**，因此若以此來定義「相互性」，那麼就可能和「有性無愛」（sex without love）這些

性倫理相關問題混同。「有性無愛是否不道德？」乃是性倫理中聲名狼藉的大問題（Vannoy；Bertocci；Bellioti），若將之與「沒有相互性的性是否不道德？」問題，兩者在實質上化約或等同，則等於將後者的答案預設為前者的結論，而使後者了無新意。

故而，「相互性」（mutuality）在本書中主要地將被理解為「互惠」（reciprocity）的意思（Marshall對「相互性」的使用也會在文中被討論）。正如上述，在性關係中的（互惠）相互性則是指「互相性滿足或性愉悅」。這種互惠的「相互性」還可以應用到非性的一般人際關係中；事實上，這種互惠意義的相互性在我們的社會生活與道德生活中十分普遍且扮演重要角色；例如交易的相互性（互惠）。因此我將所探討的「性／交易」的相互性，不但涵蓋性交易（賣淫）的相互性，也對其他相互性有理論上的蘊涵。至於上述所謂「相愛者彼此對待的方式」，只是達到性的相互性的手段方式之一，還有其他方式也可以達到相互性（互惠）；故而若僅以該方式來定義相互性，則稍嫌狹隘。下面我還會詳談這個問題。

回到本節的主題：「性應該是相互的，賣淫的性沒有相互性」。那麼 Marshall 究竟要如何論證才能使單方滿足的賣淫成為不道德的性？Marshall 的策略首先是堅持：好的性不一定需要愛情婚姻，只要有最低程度的相互性（mutuality）即可。例如：在性行為中會考慮對方的感覺和彼此互相感覺到性吸引力，這都是相互性的表現；但是，愉悅必須是雙方性活動的中心才是真正相互的「好」的性（146）。這個「好」也有道德對錯的含意，換句話說，Marshall 企圖把性的相互性賦予道德的蘊涵：對

Marshall 來說，非相互性的性——不論是性交易的，或者婚姻內的、一夜情的——只要不是相互性的，就是客體化（物化）對方，就是不道德的。

「非相互性就是客體化或物化」這個主張不足為奇，Marshall 在浪漫情懷派傳統中的真正革命性之處乃是不再高舉婚姻的性道德觀；Marshall 可以說是新浪漫情懷派，因為她甚至不要求性必須承諾或深刻長久的愛情，就連一夜情式的有性無愛（單純的性）也不一定是過錯，因為 Marshall 認為即使一夜情的性也可能是相互的。不過，如果有些一夜情的性不是相互的，而是不把對方當作一個人或性主體（sexual person），或僅僅是被利用洩慾的性客體（sexual objects），那麼這就是物化或客體化（objectification）。在這個前提下，Marshall 認為絕大多數的賣淫缺乏相互性，雙方很少考慮對方的感受或相互愉悅，故而是把賣淫者當作性客體，否定了賣淫者的人性、主體性（146），而對賣淫者人格自主的否定乃是不道德的，因此賣淫是不道德的。（不過 Marshall 也認為如果出現了具有相互性的賣淫形式，那麼這種另類賣淫並非不道德）。

Marshall 這個新浪漫情懷派的最大問題當然是：沒有相互性，不表示就等於將對方物化或工具化。這可以從兩方面來談。

首先，有人可能會質疑：很多服務業的工作也都同樣是單方面得到滿足，或者將服務者物化與工具化，但是只要服務者得到適當的報酬，這就不是不道德的，也不意味著顧客不把服務者當人看。Marshall 也預料到這樣的質疑，她在討論物化或客體化時提到，現代服務業工作充斥了「物化」，但並不是不道德的，因

為這種服務工作不涉及人格 (personhood)、不觸及自我 (145-146)；因此，相互性的道德要求只限於「性」。

可是 Marshall 這個看法並不正確。許多服務工作——特別是涉及身體外貌、專業能力、情緒勞動等等與個人自我認同密切相關的工作——都會因為顧客對服務的反應或態度，而使得服務者產生被侮辱、侵害、騷擾、貶低自我人格尊嚴的情況，或者相反的，也可能會得到滿足、成就感、榮譽與提升自我形象等等。例如 A. R. Hochschild 便顯示現代服務業的情緒工作有著自我異化的危險 (132-136)，她說情感勞動挑戰了一個人的自我感 (136)；而 J. M. Barbalet 則指出 Hochschild 忽略了有時伴隨著情緒勞動所生的新情緒如自豪等正面情緒 (Barbalet 180-183)。Hochschild 或許並沒有真的忽略「成功的情感勞動會帶來驕傲」這個事實 (136)，但是這些討論說明了非性的一般服務工作中的物化、客體化也會涉及人格自我。不過，在甯應斌《性工作與現代性》對 Goffman 著作 (如 *The Presentation of Self*) 的詮釋分析中顯示了：一般服務者 (往往在該行業的專業形象與規矩的協助下) 卻能夠發展出一些工作技巧，使自己不至於面臨自我人格的被威脅、騷擾、侵害或貶低的狀態。很明顯的，在這些一般的服務工作中，不但顧客的回應確實有可能具體影響到服務者的自我人格，同時這些服務也並不具備 Marshall 所要求的道德上的「相互性」(雙方對稱的滿足或考慮感受)。

其次，Marshall 對相互性的道德分析沒有去區分「非賣淫的性 / 賣淫的性」，前者通常涉及私人關係，後者則沒有。即使性交易的雙方本來就有私人關係，但是在性交易這種性互動中所要

交換的事物乃是很明確與事先規定的，正如同所有的市場交易一樣。至於非性交易的性互動除了一些例外情況之外，和人類非市場交易之許多社會互動一樣，不一定有很明確與立即的交換事物（這個交換也通常不是市場或金錢性質的）；雖然非性交易的性會涉及或期待某種程度的私人關係中的互惠或交換，但是有時很難衡量某次互動中的交換是否「公平」或「相互」，因為人際互動的交換有時是在很久以後透過多次互動來完成的，其交換物也可能從原始對象轉移到其親人或社會網絡，或者互動本身有時就會帶來內在的報酬如情緒的滿足。由於這些非市場的人際互動的特質，我們有理由質疑，是否所有非性交易的性都應該具有Marshall所設想的那種相互性（下面則有更多的例子來直接證明相互性不是性互動的道德要求）。

Marshall把相互性設定為人際性互動的必要倫理，恐怕還會造成另外一種不切實際：因為，在性交易的性情境中，相互性反而可能會威脅到妓嫖雙方的自我人格。相互性所要求的，是雙方自我某種程度的敞開或交流，可是在商業脈絡中與陌生交易對象的自我交流，往往存在著騷擾與侵害等踰越自我（隱私、親密）的危機；妓女與嫖客雙方保持匿名來保護自我實屬必要（參見甯應斌《性工作與現代性》）。事實上，如果說在商業交易中有什麼人際倫理的話，避免向對方提出相互性的要求恐怕是最基本的倫理（例如營業員問顧客身分證字號，顧客並不反問對方身分證字號；或者，服務生有名牌或自報姓名後，反問顧客姓名時，往往有打擾顧客隱私的顧慮）。

簡言之，Marshall把私人關係的性和商業交易的性混為一

談，乃是因為她認為只要是「性」，就會觸及人格自我的問題，所以不必區分性所發生的脈絡是否私人或商業。我的反駁則是：不只商業的性服務，其他的商業服務都普遍存在著自我人格的問題；而其中很基本的倫理則是避免私人關係中類似相互性的要求。

要是不能領悟這一點，就會認為嫖客的慾望與行為是矛盾的。例如 Marshall 和很多女性主義者都批評「性就像吃飯一樣是基本需要」這種說法，她們認為這種說法忽略了嫖客的性滿足有時不是只來自射精高潮（即，嫖客的性滿足不是像吃飯滿足飢餓那樣簡單），而還同時涉及了征服或佔有「女性自我」的想像，而這便預設了妓女必須是有人性的主體（充氣娃娃或機器人通常是不能代替活生生的妓女的）。可是 Marshall 之前才主張「缺乏相互性的性交易就是嫖客否定了妓女是有人性的主體」，這便產生了一個矛盾：「嫖客似乎同時慾望他所從事的行為所否定的」（146）——即，嫖客一方面慾望妓女是有自我人格的性主體，另一方面其行為卻又同時否定這一點。

其實，另一個更為合理的解釋是：性，不論商業與否，都可能變成佔有自我的管道（這也是 Marshall 論證的出發點），而相互性的性愛比非相互性的性愛更容易近用（access）自我（所謂「強姦只能佔有身體而無法佔有心」之類說法即是證明。「在愛情的性結合中獻出了自我」的通俗說法則是另一個證明。）。說得淺白一些：如果說嫖客慾望的是一個有主體性、有人格的妓女，因為這樣才能佔有妓女的自我，那麼正是因為性交易的非相互性，才使得這個佔有的過程常常不得成功，這才是許多嫖客覺

得嫖妓的性品質低落之原因，而「非相互性」卻使得妓女能夠成功的維護自我人格。

經過上面對「相互性」問題的理論探討與提示後，在這一節中我將以多個例子來說明本文的核心論證：「相互性」不應當是性互動中的道德條件或要求。

我在前面已經說過，從相互的性的美好品質來論證性工作的不道德，是行不通的。但是反對性工作的人也可能把「性應該是相互的」注入與人格自主相關的道德意含，而進一步認為合乎道德或好的性是雙方都能達到滿足愉悅，否則就是把對方當作被利用洩慾的性工具，那麼這就是物化或客體化。而由於在一般的狀況下，賈淫只是嫖客的單方面滿足，故而是把賈淫者當作性客體，不尊重其自主人格，因此賈淫是錯的。

上述說法還可能來自另一個更廣泛的想法，即，「非相互性的一般服務（如目前服務業中普遍的服務工作），都是將他人物化或工具化」。Marshall 匆匆地否定了這個想法而未深究，但是我認為若不深究此一想法，而只是像 Marshall 一樣，將性服務與其他商業服務任意區分開來，其實反而掩蓋了兩者的共同性（例如我之前提到兩者都攸關「自我」），也無法進行更透徹的分析。

首先，關於「相互性」：當我去餐館吃飯，廚子與服務生都來滿足我的食慾，但是假設她們也都很餓，尙未吃飯，在這種狀況下，如果我堅持讓她們吃飽飯才來服侍我，那麼我或許是個很有同情心的人。但是如果我繼續吃飯而不顧及她們的食慾滿足，

那麼便是缺乏相互性，我的用餐因而是道德上錯誤的？

在一般的情況下，我們並不認為如此，箇中原因涉及一件重要事實：即使人們從事同一個理應是「互惠性」的活動時，人們並不因此有相同的目的或價值排序（priority），也不必以同一方式對待彼此、或要求雙方都得到同樣結果的待遇。這箇中的道理很簡單：不是所有互惠活動都是「你幫我搔背癢，我幫你搔背癢」這種形式，因為人們可能有不同目的，或者有輕重緩急不同的價值排序（例如服務客人賺到錢比此刻刻立即填飽肚子更優先重要），故而在這個活動中各取所需、並有各自的對待方式而得到不同的待遇。所以我們不能以簡單的「是否雙方都得到同樣性質的滿足或是否都企圖滿足對方」這個單一標準來評估所有的互惠「性」活動。

其次，關於「工具化」：在大部分服務業中，顧客把服務者當作工具，來滿足顧客的需求，同時，服務者把顧客當作手段，來滿足其謀生的目的，都是合同（契約）關係行為，似乎沒什麼不對；但是這種直覺反應，可能未能深入批判地反思合同關係的脈絡——在特殊的情況下，如果發生合同關係的社會脈絡不能符合正義或道德的條件，那麼這個合同就可能成為不道德的工具化狀態。例如，前述餐廳例子中的廚師與侍者已經數日未進食（假設因為貧富不均與飢荒），那麼我不顧其飢餓而繼續吃飯，就可能有牽涉到更廣的不正義狀態（但是還需要進一步分析具體情況才能斷定我的進餐是否不道德）。這樣說來，不論是一般服務合同或者性服務合同，若處於不正義公平的社會脈絡之內，我們確實可以質疑該合同的正當性；然而質疑的重點不是該服務合同內

容是否有相互性，也不是雙方將彼此當作手段工具，而是雙方所在的社會脈絡對於合同公平性與自主性的影響，例如合同（contract）可能不是立足於真正充分的「合同」（consent）。

有些馬克思主義者將所有的勞動合同或服務合同都視為不平等社會下的虛假自主合同或不公平合同，同樣的，許多女性主義者也將所有的性勞動或性服務合同（如性交易合同與婚姻合同）視為不平等社會下的假自主合同或不公平合同。不過無論自由主義全盤肯定所有合同，或者馬克思主義全盤否定所有合同，都是太輕率而缺乏對個別合同做具體分析。Raymond Belliotti 在 *Good Sex* 一書中便曾針對自由主義與馬克思主義的這個缺點，而論證從社會脈絡的不正義來普遍性地論斷所有合同均不道德，是過於簡化的。由於這涉及其他更複雜且和本文沒有直接關係的問題，我將不追究下去，而只集中在那些想直接從「相互性」與「工具化」導引出性道德的看法。

回到「相互性」與「工具化」的相關討論。在現代陌生人社會中，我們每天都從事大量與陌生人共同合作的活動，我們對待這些陌生合作者有時採取一種「工具」態度。當然「工具化／物化（客體化）」概念也是多義的，Martha C. Nussbaum 在 *Sex and Social Justice* 一書中便列舉了多種可能意義；「物化」可能意味著「否定對象的主體性」（denial of subjectivity），「將對象當作達到我們目的之工具」（instrumentality），等等。例如我們不想認識或關心某個線上遊戲的陌生對手或同伴（denial of subjectivity），也不認為他不能由別人或機器所替代（fungibility），或者這個線上遊戲的對手可以被收買或雇傭

(ownership)，而且我的勝利或贏的快樂可能是建立在對手輸光被打敗的痛苦之上 (violability)，總之我只是利用對方玩玩而已 (instrumentality) (以上這些例子雖不是 Nussbaum 所舉的，但是代表了其所提出的幾個物化的可能意義)。無論如何，只要這個線上遊戲活動是公平互惠性質的，那麼並不因為我們對待陌生人的「工具」態度，也不因為我們彼此對待方式不同、或所得待遇不同，因而就變成「將他人當工具而非目的」，使我們的活動變成不道德。

反娼立場對於上述說法的回應，是區分「性服務或性活動」與「非性服務或非性活動」之不同。反娼者可能會認可上述在一般非性的服務勞動中將對方當作工具的物化態度，但是反娼者堅持我們社會對性行為期待著「相互滿足」，所以性交易雙方的彼此物化（一方當性慾工具，另一方當賺錢工具）是錯誤的。

針對上述反娼立場，我的回應如下：

首先，「性應該是相互的愉悅滿足」這種倫理要求，乃是當代在女性情慾發聲後才出現的政治主張，但是它是否應該成爲一個普遍的道德要求呢？連有些女性主義者也抱怨，「性應該是相互的愉悅滿足」的要求太強，使性高潮或性愉悅成爲女人的一種負擔，使女人在扮演賢妻良母之外還必須力求性生活的滿足。

即使將「性應該是相互的愉悅滿足」限制在雙方意圖 (intention) 上 (亦即，雙方不必實際上達到相互滿足，而只需要有善意，意圖讓對方滿足即可)，這也是無濟於事的。因為對於很多性冷感、或「今天對性沒興趣」的女人而言，即使是對方善意的意圖，也會造成一定的心理壓力，這使得女性有時不得不

偽裝高潮。更何況相互性的要求還不只是性互動中一個「文明舉止」的指標，還竟然是道德要求！

也許有人會指出，賣淫雙方均滿足的情況不是沒有，而且很多嫖客也會企圖讓妓女得到性滿足，這常是嫖客慾望狂想的一部份，和女性主義強調女性需要高潮無關，而和嫖客藉由性征服來彰顯男性氣概有關；有些妓女也會用激烈叫床與偽裝高潮來滿足嫖客這種狂想。不過，我們不必特別考慮這些可能具有相互性的性交易狀況，我們只要針對沒有相互性的性交易即可。

但是為什麼「性應該是相互的愉悅滿足」？是否因為：性活動的目的必然是互相滿足對方，而非為了生殖或滿足自己？這是個難以證明的目的論命題，我們不必在此考慮。還有，會不會是因為：沒有相互性的話，會使對方因為感覺被利用而自尊受傷害，或者這就必然是將對方物化或工具化？這個命題倒需要一些深入的討論。

首先讓我們看一個只有單方面滿足的例子。一個男子替其性慾高漲的女友口交，或者應女友要求而鞭打辱罵（S/M）其女友。假設這個男友本身沒有任何性興奮，只是純粹服務而已；女友也沒有企圖在性過程中滿足男方，事實上她只求自己單方面的滿足；那麼，這個性互動是不道德的嗎？更有甚者，這個男子的意圖也未必是要讓女友性滿足，因為假設他過去從來不知道女友有 S/M 或口交的癖好，今天只是聽命女友，他並不知道這樣做是否能讓女友愉悅，因為他根本不明白女友今天在搞什麼鬼（他猜或許只是想出題目整他或試驗他），他只是想應付打發女友，然後等下好去辦別的事。在這種情況下，我們甚至不能說他有讓

女友性快感的意圖，但是我看不出來這樣的性互動是不道德的。事實上，賣淫的妓女在心態上正和這名男子相去不遠。如果由於性互動缺乏相互性而使人失去自尊，那麼這個性互動或許是不道德的；但是如上所示，並不是所有缺乏相互性的性互動都會使人失去自尊或威脅侵害到人的自我。因此「性交易缺乏相互性」此一事實本身不足以證明性交易是不道德的，還需要證明在實際的經驗事實或性互動中，妓女喪失了自尊或被佔有自我。我則在其他文章中證明了並非如此（參見甯應斌《性工作與現代性》）。

上例講的是沒有相互性的性，但是相互性的性是否就一定不涉及工具化呢？以下我將以現在流行的網愛與電愛為例，來證明即使是相互性的性，也會涉及將對方工具化。上面例子中的相互性定義主要是指互惠的性滿足（reciprocity），如果我下面的例證只限定在這個定義上，那麼或許過於容易證明（因為網愛電愛中的雙方滿足乃是透過各自手淫達成的，因此很容易達到相互性的滿足，至於對方的文字與聲音則只是被利用的性幻想材料而已，所以對方必然被工具化）。由於有時「相互性」還被 Marshall 等人延伸為：在性行為中會考慮對方的感覺（例如「體貼」），或者彼此互相感覺到性吸引力（mutual attraction）。故而以下在證明「工具化與相互性是相容」時，還可同時包含上述「相互性」的延伸含意。

網愛（網路性交）或電愛（電話性交）的首要特色乃是需要雙方不斷表演出文字或聲音以維持互動，而不能像一般性愛即使一方裝死或如死魚般不動也能完成。因此，網愛與電愛是看來頗有相互性的互動。網愛與電愛的另一個特色就是因為雙方不是面

對面，所以我們並不知道對方是否已經達到高潮（或者根本還沒興奮）；這也是網愛和電愛的一般難題，也就是不確定何時應該中止互動（因為可能雙方都早已事畢，或雙方都失去繼續下去的興趣，但是還在維持虛假的互動）。這裡所表現的相互性，可說是一種互動禮貌或互惠。但是這種相互性有沒有道德性質呢？

讓我們考慮以下事實：就像其他的線上遊戲一樣，在和陌生人的網愛中（在某種程度上，電愛也是一樣），某人其實只是利用對方為性幻想對象來玩玩、洩慾或排遣寂寞而已，因為對方可能根本不是此人所慾望的性別年齡或外貌，對方可說只是此人的手淫工具而已。但是這絕不意味著兩人之間的性互動沒有相互性，因為，只有在此人也成為對方的手淫工具時，對方才能成為此人的手淫工具——這正是線上互動的特性所造成的相互性。事實上，網愛中的性互動，充滿了「利他」或討好對方（考慮對方感覺）的相互性：例如人們可能會虛擬自己的感覺（告訴對方自己現在很興奮，其實根本沒有），虛擬自己的身材年齡體重身高學歷性別等等。這些可以說是為了考慮對方在性互動中的感覺，而且也知道這可能會立即反射地影響自己的感覺。說穿了，如果不考慮對方的感覺，也就根本無法利用這位匿名網愛者。

堅持「性的相互性」來反娼的人，或許認為上述網愛例子中的相互性不是真正的相互性，因此這樣的網愛（也可以成為性交易的一種方式）會被判斷為「不道德」。可是，如果說網愛的性互動不是真正的相互性，那麼網愛就很像電腦的「互動式色情材料」，網愛因此不過就是兩個網友各自手淫，並且同時各自為對方提供色情材料，只是剛巧看來有互動性而已。在這種情況下，

似乎也沒有什麼不道德。

另一方面，如果網愛中的相互性確實是真的考慮對方感受的相互性，那麼這例子顯示了：利用對方為工具的性互動也可能有相互性，故而相互性與工具化（物化）並非不能相容的。這不但質疑了「相互性是工具化與否的判準」，也質疑了「工具化就是不道德的」之看法。

但是為什麼網愛例子以及之前的男友服務例子會變成相反例證呢？這是因為這些例子都顯示，性不一定是那麼關乎自我的。這些例子的共通點就是，性並不一定直接與自我尊嚴、自我價值相關，性可以只是一個待解決或待應付的問題和需要——我想手淫，所以我上網去找刺激的色情材料、或者找到網友和我來玩網愛電愛；或者，女友要我幫她口交、要我接她下班等等。在這兩個例子所表現的心態中，性互動和其他互動的意義是一樣的，並不那麼深刻地關乎自我。

那些因為社會化（性壓抑）或因為自身的興趣關懷與另有生活重心，而性趣缺缺、不重視性生活的女人或同性戀的女人，對她們而言，在日常生活中與其丈夫的公式化或平凡的性互動中能否達到相互性並不是重點，但是，她們與男人的性互動往往有著交換的意義與功能。先用一個非性行為的例子：妻子替丈夫燒了一道好菜，這並不一定是要求丈夫也替她燒菜，而可能是希望丈夫能夠滿意她的表現與愛她，或者顯示新購廚具的功效，或者希望能晚飯後外出與女同志約會，或者希望丈夫買新的大衣給她等等。這種交換要求，不能說是不正當的。如果有人認為只要丈夫也替她燒菜，那麼這種相互性就可以使丈夫不必替她購買新大

衣，那麼這位妻子可能認為這種道德觀很不公平。同樣的，有些女人對性的態度，與這位妻子對燒菜的態度相似，她們希望在性互動中的付出應該能夠交換到一些東西，即使她們不是那麼斤斤計較，但是她們並不認為對方只要在性互動中顧慮她的感受、溫柔體貼關懷尊重愛憐她、或意圖使她性愉悅，對方就算盡了性互動的義務，而不必再付出其他。因為，性愉悅或許不是這些女人重視的或排序優先的，而且由於她們在性互動中的付出沒有交換到所希望的東西（不論是愛或新大衣），她們甚至會認為這是一種性剝削。

讓我再用一個更簡單的例子來說明我的論點：假設一對十分相愛的夫妻為了能夠懷孕而進行性交，假設這個過程對其中一人而言，不但沒有性滿足還充滿痛苦（如陰道疼痛或陰莖疼痛），但是這種缺乏相互性的性互動顯然並非不道德的。這說明了相互性不應該是性互動的道德要求。

以上我質疑了「性應該有相互性」的道德要求，而這個質疑也顯示了社會生活的一個特點，那就是互惠的交換不意味著相同事物的交換。在一個互惠的性活動中，並不是雙方都要得到性滿足或者雙方都以同樣方式來對待彼此，才稱得上「不把對方當工具而是目的」。在互惠性質的性交易中（例如不是白嫖而是有價交易），由於妓嫖雙方有不同的目的動機，故而無法用同一個衡量標準來看待兩人的行為。更簡單的說，我們不能因為妓女沒有得到性滿足，或者嫖客沒有對待愛人般地對待妓女等等，就斷言這個活動是不道德的「將他人當工具而非目的」。

或許有人要問：如果「相互性」不是性活動的道德要求，那

麼究竟什麼才是？亦即，性道德的內容是什麼？由於這不是本文所論證的主題，所以我在這裡只做簡單的回覆：本文所論證的主題是否定了「相互性」是性道德的要求，但是這不表示性活動不存在其他道德要求；但是基本上我傾向認為「性行為的道德評估和其他行為一樣」，亦即，沒有性道德的存在。例如甲乙丙三人要共同進行某個活動，假設三人（明示或暗示的）互相允諾與期待這個活動是以相互的或者互惠的方式進行，而當活動不是相互或互惠時，亦即，出現違背允諾的欺騙剝削情形，那麼就可能是不道德的——重點是：此活動道德與否，跟違背允諾有關，而跟這個活動是否為性活動或者其他活動無關。性，無須道德，亦即，無須專屬於性的、只適用於性的道德。

最後，讓我指出：性倫理學家在討論「相互性」時，基本上都忽略了「非一夫一妻」與「皮繩愉虐」（BDSM）的慾望與實踐，以致於其討論帶有無知與簡化人類性現象的偏見，這說明了對邊緣性現象的認知，有助於人類的性啟蒙與性道德知識。讓我們先來看皮繩愉虐對「相互性」的啟發。

「相互性」或者「互惠」在很多人心目中意味著 (a) 「雙方都（企圖讓對方）得到性滿足」，這也是本文所採用的主要定義。不過有人可能認為相互性亦可指 (b) 「雙方均以同樣的方式互惠」——特別是指 (b)：「雙方以親密、體貼、關懷、疼愛與尊重的的方式來對待彼此」，或可稱為「相愛者的方式」。我比較傾向於認為 (a) 是個涵蓋面較廣的定義，而 (b) 只是達到相互性的一種方式而已，或者說 (b) 偏重的是互相吸引與相同方式對待的

「相互性」(mutuality)。

皮繩愉虐對這個問題的貢獻在於：一般人可能誤以為 (b') 是 (a) 的必要條件或甚至還是充分條件——這正是浪漫情懷派的見解——但是皮繩愉虐卻清楚地顯示 (b') 與 (a) 可能是不相容的。對皮繩愉虐族而言，(b') 或 (b) 絕對無法達到 (a)——以相愛者的方式反而會無法達到雙方的愉悅和滿足！對皮繩愉虐族而言，以同樣方式來互惠是絕對無法達到互惠之目的，mutuality 和 reciprocity 是互斥的；皮繩愉虐中的主奴互動不能用平等或 mutual (無論是互愛或互虐) 方式來進行，只能用不平等的、物化或工具化的、差異的（如虐與被虐）方式來進行，雙方才能相互達到高度性滿足 (reciprocal)。

本文的焦點在於 (a) 而非 (b) 的討論，換句話說，本文主要討論：沒有雙方均滿足的性活動（如性交易）是否不道德，而未集中討論：沒有以同樣方式或相愛者的方式作性互動是否不道德？對於後者，皮繩愉虐的性互動提供了一個清楚簡單的反駁例子。此外，屍生戀——如一方玩裝死或裝昏迷的性遊戲（亦即，一方主動、一方被動 / 不動）——也提供了另一個「雙方不以同樣方式進行性互動」的例子。這些性互動例子在都能滿足雙方的情況下，實在看不出有什麼不道德之處。不過本文之所以用 (a) 而非 (b) 做討論焦點，除了因為 (b) 其實和性倫理學的「有性無愛」問題基本重疊外，一般均認為 (a) 所涉及的相互性或互惠 (reciprocity) 在我們的道德生活中扮演重要角色，所以有深入討論的價值。

如此說來，我們的結論顯示「沒有相互性的性或性交易並非

不道德」，這是否否定了相互性或互惠在道德生活中的重要性呢？我認為本文的討論其實顯示「互惠」這個觀念必須從更廣泛的角度來理解，亦即，互惠的活動不一定是雙方都得到同樣的結果（如都得到性滿足），而可以是不同事物的交換，正如商業的「服務—被服務」關係所顯示的；而且互惠的結果不一定是雙方都須以同樣對待方式來達成，正如皮繩愉虐的主奴關係所顯示的。

當然，我這裡的論斷假設了讀者都已經很清楚皮繩愉虐本身並沒有不道德之處，雖然之中含有暴虐、痛苦、工具（道具）與工具化的成份，但它就像異性戀、同性戀等一樣只是一種性偏好或性口味。涉及性交易的皮繩愉虐行為與「真正的」（即雙方都滿足的）皮繩愉虐當然有所不同，但是如果接受了本文的結論，即，賣淫的非相互性無法證明賣淫是不道德的，那麼涉及皮繩愉虐的賣淫也不會因非相互性（只有一方滿足）而成為不道德的。

還有一些「非一夫一妻」模式的性愛，也對「相互性」問題頗有啟發。在此我們先不論「非一夫一妻」模式的性愛之對錯（甚至，假設此模式因為違反「一對一」原則故而是錯的，也不影響我們的論證），只關注之中相互性的部份之對錯。

首先，在三人或3P性愛中，假設兩個異性戀男人B與C，一起與A女發生性行為，AB與AC之間都有相互性，但是BC之間沒有。那麼，是否因為BC之間沒有相互性，因此ABC的3P性愛就是不道德的呢？是否為了合乎「所有的性參與者都要去滿足彼此」的相互性要求，而讓兩個異性戀從事同性戀行為呢？

有人提議，也許上述的 3P 應該被當作兩對 2P，亦即，並非 ABC 三人在發生性行爲，而是只有 AB 和 AC 在發生性行爲，A 與 B 之間、A 與 C 之間都有相互性，沒有人被當作工具。

上述這個解決方式可行嗎？讓我們來看一個報紙上自述性經歷的例子：A 女 B 男爲一對夫妻，A 女 B 男爲了追求高品質的性，故而 A 女透過電話與陌生網友 C 男做愛，AC 兩人因而十分興奮。電愛過程透過電話的擴音器，讓丈夫 B 男聽到，AB 夫婦二人並進行性愛（Mimi，〈3 人電愛激情迫不及待〉）。由於 B 男是因爲 C 男而高度興奮，但是 C 男卻不知道 B 男的存在（C 男以爲是一對一，但其實是某種 3P）。這情況基本上和上述 3P 例子相同，但是不同的是，C 男很明顯地被工具化了——在性愛上，B 男利用 C 男爲工具（對另一個男人與妻子發生性愛有性幻想是很常見的，網路上有很多這種性幻想或性偏好的家族與互助團體），但是 B 與 C 之間卻沒有互惠的相互性。難道這就是不道德嗎？如果我們覺得 BC 的關係沒有不道德，那麼缺乏相互性的、工具性利用之性愛，就不都是不道德的。

前面提到兩對 2P 的問題，讓我們看看晚近頗爲流行「同房不換伴」，就是兩對伴侶（四個人）同一房間，但是不同於 4P 的是：他們並不交換伴侶，透過這種模式而達到高品質的性。有趣的是，「同房」使得兩對之間從事了一個性愛活動，有某種性互動（例如互相觀摩）；但是「不換伴」則表明了之間沒有相互性。所以 ABCD 四人的「同房不換伴」之性活動，內含 A 與 B 的相互性，C 與 D 的相互性，但是 A 與 C、D 卻沒有相互性，B 與 C、D 也沒有相互性。如果這因此是不道德的，那麼這四人兩

對必須互相換伴才能變得道德？這個例子的重點在於，四人共同從事了一個性活動（因為同房），但是卻有缺乏相互性的狀況（因為不換伴）。這個例子再度表明：「性應該是相互性」是個有問題的道德要求。

最後，回到本節的主軸來結論「性 / 交易的相互性」問題。如果我們不把性的「相互」或「互惠」只理解為「雙方都得到滿足」，而理解為雙方各取所需（例如一方得到金錢、一方得到服務）的公平交換或交易，那麼性交易乍見之下（*prima facie*）就是互惠的或相互的，和所有的交易並無不同。但是性交易，就像所有的交易一樣，當然可能會發生不公平的、或有違相互性的情形（例如白嫖）。而且正如前述，性交易的契約或合同（*contract*），也像所有交易的合同一樣，有可能是有瑕疵的，例如不是建立在雙方真正的「合同」（*consent*）之上，即，不是真正兩相情願的自由交易，這也有違公平交易的精神。那麼，究竟在制度上如何能很實際地保障性交易的公平？對於這個問題的答案，我認為至少可以先從下面這個一般性的問題中尋找：「如何能很實際地保障所有交易的公平？」

1c2 賣淫是自我貶低（自我放棄潛能）

「賣淫是自我貶低」，Joseph Kupfer 提出的這個說法，和女性主義講的「賣淫貶低女人」不盡相同，因為 Kupfer 強調他的說法即使在性別平等的社會（甚至在馬克思主義者的無階級社會願景中）也一樣成立，而且他講的賣淫可以包括妓男賣淫。

事實上，Kupfer 所謂的自我貶低更精確地說是不尊重自己、缺乏或放棄自尊：當我們的行為不能符合自己設立的標準、我們不努力去變成我們希望的那種人，我們就是「不尊重自己」。這個自我貶低的觀念乃是建立在人格自主的觀念上，它假設「自主的生活」蘊涵著：利用自身能力去選擇與改變我們的生活，以符合自己的期望或標準。如果自己不能忠誠於自己決定的生活方式，那就是放棄自主（76）。例如一個有天分的音樂家，如果浪費其才能在廣告歌這些容易賺錢的行為上，就是一種放棄自我創造潛能自我貶低（80）。所以，人不但自我定義自己是什麼樣的人，而且要充分運用自身能力來創造與界定自我，否則就是自我貶低。

Kupfer 如何把上述的缺乏自尊觀念應用或連結到賈淫呢？之中的關鍵乃是現代的「性（sexuality）」的觀念：現代的「性」乃是創造與界定自我的場域，這是 M. Foucault 與當代社會理論、文化研究，以及同志研究等不斷闡述的觀念：性不是性交的行為而已，而被認為是自我的特質或屬性，像喝汽水並不使我們成為汽水人，但是與同性發生性行為卻變成同性戀。這個由單純性行為的性（sex）轉變為「表現自我」的性（sexuality），正如 Foucault 在 *The History of Sexuality* 所顯示的，乃是一個歷史的過程，是一個透過知識與權力交互構造的結果。Foucault 則藉此指出現代社會中隱蔽的權力操作（特別是將我們塑造為容易被權力管理的獨立個體），Foucault 並不把性與自我的任何特定連結方式當作「道德理想」（ideal）來看，例如，性行為無論導致自我認同為異性戀或同性戀，都是權力的隱蔽操作，並無高下之分。

我們甚至可以說，有些性與自我的連結方式（如性學家、醫生或通俗文化與媒體所主導的性認同）是被 Foucault 不言明地批判的。不過在 Foucault 的學說中，現有的知識 / 權力形態幾乎完全決定了「性與自我的連結」，行動者並不在其中扮演重要角色。近年來，企圖「修正」Foucault 的 A. Giddens 避開了性與權力的隱蔽操作問題，更「光明面」地（即強調行動者的能動性）看待性與自我的關連，Giddens 指出現代的性（sexuality）能夠被開發培養，促使自我能反思，進而塑造自己（14-15）。

在我看來，Kupfer 的思想其實是挪用了像 Giddens 這類的說法，但是更為庸俗化地（vulgarize）將某一種以性來塑造自我的方式當作「理想」，這個理想也就是充斥在基督教傳統文化與美國通俗連續劇中的性模式：亦即，雙方藉著愛與性來揭露自我，交流自我以形成親密；在這個過程中我們更深刻地認識自我也同時界定著和創造著自我。這個理想方式的性愛不是像賣淫一樣毫無選擇地與人性交，性伴侶的選擇是建立在對方的吸引力上，這反映了我們的自我（自身的品味、興趣、性格），所以如果我們的性愛模式接近這個理想模式，那麼我們就善用了我們以性來定義與創造自我的能力或潛能。如果我們沒有善用或者浪費這個能力，那就是缺乏自尊（cf. 77, 84）。

Kupfer 進一步推論說，賣淫這種性模式，或者說賣淫的性與自我連結的方式，乃是放棄控制「自我定義的能力」；Kupfer 所說的「自我定義」，除了上述所說的：人們透過親密來肯認自我、成為獨立個體外，還有人們可以透過性來肯認自己的性別認

同，亦即，性強化了我們的性別特質（79）¹³。如果我們在性活動中放棄了這種自我定義的能力，那麼便是浪費了性的才賦與潛能，故而不尊重自己的自我貶低（85）。這就是 Kupfer 反賣淫的核心理據。可是為什麼賣淫的性必然是放棄自我定義的能力呢？這還需要多一點解釋。

前面我說 Kupfer 是庸俗地挪用 Foucault-Giddens 這類性建構論說法，因為對性的建構論者而言，文化中被視為「理想」、「正常」的性（性認同、性偏好、性特質等），和被視為「變態」、「偏差」的性，都是同樣一組知識／權力的建構物，正常與偏差都是權力操縱現代自我的方式。不過 Kupfer 顯然是擁抱「正常」而且是符合主流的性愛合一的性模式，並且認定它是「理想的」。為了替這個理想辯護，他接受了 Robert Solomon 的性交流說，認為性可以孕育與溝通親密（Kupfer 78），Kupfer 甚至進一步主張「性會自然地引發親密」（79 我的強調）。Kupfer 的意思似乎是說，人在性事中會自然傾向與對方親密，但是由於賣淫者不想與買淫者親密，因此 Kupfer 說賣淫者必須刻意抑制自己，讓性事變成機械式與厭惡之事，將性與自我分離，把人格隔離在性事之外，這樣便是放棄性的自我定義能力，因此乃是自我貶低（cf. Kupfer 79）。

以上我將 Kupfer 頗為駁雜的觀點簡略地整理出大要（也撇下一些枝節問題）。下面讓我簡單地指出其問題所在。Kupfer 觀

13 這可以從一般說法看得出來，例如，少男少女發生性關係後，據稱就變成真正的男人或女人。

點之所以「駁雜」，乃是他的觀點來自 (i) 康德主張：人有（不完全的）責任去發展自己的才能（*Metaphysic* 90）。(ii) 性的社會建構論主張：性界定了自我。(iii) 異性戀女性主義者主張：性界定了性別自我（性強化了性別特質）。

(ii) 似乎是 Kupfer 的重要論點；因為 (iii) 其實是 (ii) 的一個支論。不過 Kupfer 極可能沒有思考 (ii) 來自性的社會建構論，Kupfer 可能只是接受「性界定了自我」這一事實，把這一事實當作自然而然，而不是現代西方個人主義社會的產物（但也同時催生了現代個人主義社會）。

至於 (i)，原本對康德而言，發展潛能天賦的義務乃是不完全且廣泛的，究竟發展到什麼程度或種類，是有自由選擇之餘地的（*Doctrine of Virtue* 112），但是 Kupfer 把這個想法的目的論色彩（即，自然潛能必須實現¹⁴）發揮的更強了，原本是非關道德的性天賦潛能變成了必須實現的道德義務。

不過，重點是：(i) (ii) (iii) 都還無法達到 Kupfer 証成賣淫是自我貶低的結論，Kupfer 尚需要 (iv) 「性會自然地引發親密交流」（cf. Kupfer 79）。很顯然 Kupfer 一方面認為性會自然地引發親密的交流合一，這是個經驗事實，另一方面，Kupfer 認為有一種性理想模式可以建立在此經驗事實上——之後我會指出這其實是一種混淆——在這個意義上，我們可以說「性的理想模式（或自然目的）是親密的交流合一」。（這種經驗事實與理想模式

14 康德的倫理學是有目的論色彩的，就是我們有奮力去完善自己的自然天賦的義務（duty to strive to perfect one's own natural talents），參見 Dietrichson 195n。

的混同也是 Solomon 在“Sexual Paradigms”中隱含的主張)。Kupfer 對 (iv) 的解釋與推論是：在性行為中，「身體的接近、自我暴露、無可避免的脆弱感，這些都共同地使我們想要更多地分享自己……我以身體經驗對方，也透過對方身體來經驗自己」(78)，故而性自然地引發親密，性是雙方自我的交流合一 (communion)，也就是在性中藉著揭露與分享自我，與對方親密而定義自我；這種交流與促進親密的性（通常就是「性愛合一」的性）是理想的，因為這種性可以讓我們創造定義自我。如果偏離了上述性理想，就是放棄性的自然潛能。下面讓我們仔細來推敲為什麼 Kupfer 需要 (iv) 來完成其論証。

(i) (ii) (iii) 無法幫助 Kupfer 達到賣淫是自我貶低的結論，乃是因為 (i) 並不是說我們有完全的責任一定要去發展自己的才能，我們的責任是不完全的。至於 (ii) (某種程度上 (iii) 也是一樣) 並不認為雙方交流溝通的性、或某一種性模式是特別理想的。例如，激進女性主義反對性，正是因為性會定義性別自我，由於目前的性別自我與性別特質本身是不平等的，所以強化性別特質的性當然是應該被反對的。更簡單的說，激進女性主義認為性別是不平等的，性既然強化性別自我的現狀，當然也是不平等的。在兩性平等以前，沒有性是真正理想的。

用另一些例子更可以看出 Kupfer 為何需要 (iv)。首先，從性的社會建構論來看，賣淫正如同其他被污名的性變態或偏差模式一樣，也可以定義自我，只是賣淫的自我定義方式，不是藉由雙方親密交流的自我定義方式。Kupfer 則暗示賣淫方式所定義的自我乃是扭曲的、不自主的、不能自由創造的、被污穢踐踏的自

我。要達到這樣的結論，Kupfer 一部份是根據賣淫者必須聽命於買淫者，另部份則假設「真正的」自我（或自我定義）乃是在人格平等下透過自主的選擇與自決地與他人分享自我，才能有真正親密，這才是真正的自我創造與自我定義（cf. Kupfer 83）。此處所講的「真正的親密」等觀念預設了 (iv)，亦即，性助長孕育親密乃是「自然的」或者「理想的」，否則 Kupfer 無法處理一些另類的性天賦才能；例如有些人在性方面有特殊能力天賦，可以連續與多人性交，或者其性癖好乃是公共性愛，或者只能在類似賣淫模式中（與陌生人或無感情糾葛的人）達到高潮或高度的性愉悅，等等。這些性能力或潛能為什麼不能定義自我呢？為什麼不應該被發展實現出來呢？對此，Kupfer 必須堅持性的理想或目的乃是雙方自我交流，而不是自我愉悅（這正是 Solomon 與反對他的 Alan Goldman 等性哲學家之間的辯論）。因此，對 Kupfer 而言，只有促進雙方親密的性能力，才是真正需要被發展的能力。換句話說，自我創造與定義的性天賦能力不像音樂天賦能力，後者不涉及另一個自我，但是性必然涉及另一個自我，可是這是預設性乃是雙方交流合一的，而非自我愉悅或自我表現的。

由上可以看出 Kupfer 論證的真正重點在於 (iv)「性會自然地引發親密交流」這個斷言，以及其蘊涵（即，性乃是雙方自我親密合一的，這假設了雙方人格平等、自主交流而造成真正親密，從而能創造與定義自我）。但是 Kupfer 不只將 (iv) 當作經驗事實，還當作性的理想模式。這是因為 Kupfer 的 (i)「人有責任發展自己的才能」，往往會將各種人生目標的價值設定為有高下之分的階層，或者認為某些行為有自然的目的或潛能。例如性

的理想模式（或自然目的）是交流與定義自我，偏離此理想（或其自然目的）者就是未能實現其潛能。同樣的，音樂有高等低級之分，真正藝術的音樂不是迎合大眾的流行樂，所以有才華的音樂家爲了媚俗出賣（prostituting）自己乃是放棄自主的自我貶低。然而這種論述或話語往往沒有批判的與歷史的眼界，例如某些社會主義文藝論者可能會認爲在資產階級環境下成長的音樂家不應放任其才華潛能「自然」的發展，而是應該改變其音樂才能爲大眾服務。換句話說，我們不能輕易地接受現實世界的「理想」或價值階層，也必須批判地看待看似「自然」的目的——例如（iv）「性會自然地引發親密」（Kupfer 79 我的強調）絕非「自然如此」，而是在歷史過程中對於性、自我、親密與隱私的開發才形成「自然」的現象，這正是 Foucault 等建構論者對性史的思考方式，也是他們與 Kupfer 的最大不同處。

但是（iv）「性會自然地引發親密」這個斷言是歧義的，它可能意味著（a）「性引發親密是自然的（理想的）」（某種自然目的論或價值論），也可能意味著（b）「性自然而然地導致親密」（因果的經驗事實）。Kupfer 的最大問題是他顯然沒有意識到（b）不是真的，因爲性和其他人類互動一樣既可能導致不同程度的親密，也可能導致不同程度的疏離¹⁵，我們沒有理由說哪一種結果是自然的或理想的——除非我們先預設了（a）。

15 我在〈性工作與現代性〉的「二論」的「C2a.1 互動的疏離與（過度）投入」一節中，詳細地說明了這一點。而且我還反駁了「性應該帶來親密」的論證。另外，常見的是，有些人和異性做愛時，才自覺到自己是同性戀，或者不喜歡對方，或厭惡性事等等。

如果性有時自然地導致親密，有時自然地導致疏離，那麼 Kupfer 就不應該論斷賣淫者在過程中需要刻意限制自我，或者賣淫者感覺到自我受限的經驗云云（79, 80），因為 Kupfer 這種說法假設了賣淫者有某種自然傾向或慾望想要與對方親密交流、體驗自我，但是這不是常見的事實。雖然賣淫者經常會在賣淫過程中防止雙方親密交流（cf. 甯應斌《性工作與現代性》），但是這是在阻斷對方的慾望，而不表示賣淫者自己有親密交流的慾望或傾向。

Kupfer 顯然有混淆 (a) (b) 之嫌。用一個相關類比即可看出 (a) (b) 不應該被混為一談：(a') 性導致生殖是合乎自然目的的（或生殖是理想的性模式）；(b') 性自然地導致生殖。(b') 作為因果的經驗事實顯然為假，因為性不一定都導致生殖。其次，即使我們假設 (a') 為真，人在不能導致生殖的性交過程中也未必感覺到一種不自然的限制。

我懷疑 Kupfer 整篇論文都建立在這個 (a) (b) 混淆之上，也就是他誤以為 (b) 為經驗地真。因為他認為在性事中，「身體的接近、自我暴露、無可避免的脆弱感，這些都共同地使我們想要更多地分享自己」，還有「我以身體經驗對方，也透過對方身體來經驗自己」（78）。上述這些斷言很顯然的與 (b) 含意相同。如果 Kupfer 認為上述這些狀況是性事中自然會發生的（即性會因果地導致那些親密分享自我情況的出現），那麼他顯然是錯的。因為上面這些斷言只描述了大千世界中一種或許常見的性狀態，但是有很多的性並不符合上述描述。例如一般都知道夫妻之間例行的性活動未必自然導致親密，如果夫妻之一是同

性戀或低性慾時，更是如此。許多人在面對性或特定性伴侶、性情境時，並不產生親密慾望，並不願意分享自己；這種情況不一定是缺乏以性定義自我的能力，也不一定是有意克制分享自己¹⁶。同樣的，賈淫的性也不如 (b) 斷言的那樣會引發親密，賈淫者並不「自然地」想要分享自己，相反的情況可能更符合真實。

另一方面，很明顯的，(a) 本身不是經驗事實，而是一種形而上（目的論）的性哲學解釋或價值理想，(b) 由於並非事實，無法作為 (a) 的證據。既然在大千世界中，有些性會引發親密（更貼近事實的說法應該是性會導致不同程度的親密），有些性則不會引發親密，那麼 Kupfer 就不應該武斷地斷言只有導致自我交流的「真正的親密」是理想的（或自然的）。這個斷言並沒有充分的根據，或至少是有爭議的¹⁷。

Kupfer 的論證主張其實還有很多其他的問題，例如，他認為在被迫不能發揮潛能的情況下（如妓女被迫從娼，音樂家被迫從眾），不算真的自我貶低（87）。不過絕大部份的社會處境都很難用「被迫 vs. 自主」來分類。此外，Kupfer 認為由於習慣成自然，所以賈淫會影響一個人全部的性生活（包括非賈淫的性生

16 另一個相關的現象是：有時人面對親密者無法性興奮、但是面對陌生人反而慾望高漲；或者相反。此時的慾望有時是傾向親密的指標，有時則與此種傾向無關。

17 因此，Kupfer 實質上只是提出一種性理想模式，而且 Kupfer 根本大可以直接用 (a) 這類理由來反對賈淫，易言之，斷言賈淫不合乎某種性理想或性的自然目的。我認為 Kupfer 基本上是誤以為 (b) 為真，而 (b) 作為經驗事實還需要之前提到的 (i) (ii) (iii) 來証成其自我貶低的論點。可是依我目前的分析，(b) 不符合經驗事實，故而若要挽救 Kupfer 的論證，我們只能以 (a) 來替代，但是這樣一來，(a) 本身就足以達到反對賈淫的目的，不過這使得 Kupfer 建立在一個稍嫌武斷的性理想基礎上。

活），因而影響賣淫者以性來自我定義的能力（80）；但是這個斷言對於**業餘或偶而賣淫者**似乎不一定能成立。

至於在自我與性／身體的關連上，Kupfer 將這個關連假設的過於緊密，彷彿身體即自我（cf. 78），但是當代人文學界更細膩的觀點則認為身體與自我之間的操作有很大的空間與彈性（cf. 甯應斌《性工作與現代性》），自我也不是那麼統一，Kupfer 對於這些較細膩觀點的忽略，一般地反映在他沒有去設想不同性質與程度的親密。總之，Kupfer 對在性中親密合一或自我定義的要求，似乎頗為絕對或單一，沒有相對或多樣之分。依此觀點，許多人（特別是女人）是不夠（性）自主的；因為某些女人會認為自己不注重性（未必性冷感），她嫁給某個男人只是因為這個男人是個好丈夫，但這個男人對她沒什麼性吸引力，她雖然有性潛能去定義自我，但是她的性潛能只能在花心的男人（或同性的女人）身上才能實現；按照 Kupfer 的看法，這個爲了有良好婚姻歸宿而犧牲性生活的女人，和賣淫者一樣都是自我貶低（即使她外遇也沒有用，因為她和丈夫的性會習慣成自然）。但在這種性關係中，這類女人常聲稱與丈夫是另一種親密（感情或親情的，而非激情或性慾的）¹⁸。

換言之，「親密」有很多性質與程度不同於 Kupfer 所設想的；例如，作爲一個根深蒂固的異性戀者，爲了實驗或好奇而和同性性交，或者一個良家婦女爲了實驗或好奇而嘗試賣淫，在這

18 上述這類女人的說法常見於本地的一些媒體或網路上，從西方的觀點來看這似乎是東方女性的不夠自主。必須一提的是：自主是現代西方先出現的觀念，sexuality 與自我的關係也是西方開始的建構。

種情形下，雖然該性交對象對我沒有性吸引力（因此不符合 Kupfer 對親密交流的預設），但是這也是一種探索自我、創造自我或定義自我的行爲。

還有，Kupfer 觀點的一個奇特蘊涵是：不爲任何高尚目的而禁慾的人，也是自我貶低，因爲他浪費了性的自我定義之潛能（cf. 80-81）。

和上面最後這一點相關的有三件事實，第一、Kupfer 未提及但是應該也是其論點所蘊涵的，即，他必然是反對經常自慰的：習慣性自慰是自我貶低。這個古老的教條竟然又在新的性建構論屋簷下重新出土了。不過這是 Kupfer 建立在 Solomon 等「性是交流」模式下必然的結果（cf. Solomon “Sexual Paradigms” 60）。因爲類似的原因，多人性愛也因爲人多口（體）雜、難以交流而會被視爲放棄自我創造的能力。

第二、如果因爲性壓抑的制度，而迫使人們禁慾，而且這種禁慾沒有更高尚的目的，亦即，禁慾不是爲了發展一些非性的、其他定義自我的方式，那麼 Kupfer 會同意這是一個應該被譴責的制度（因爲 Kupfer 以同樣的理由譴責賣淫制度）（87）。事實上 Marcuse 便主張，爲了文明而有性壓抑或禁慾雖然是必要的，但是資本主義制度多餘地壓抑了人們，因而產生了一些無昇華目的之禁慾；Marcuse 還進一步論述資本主義制度壓抑了非生殖的性愛，也就是所謂的性變態。如果依照 Kupfer 論証的精神來說，人們也應該發展「性變態」。或許 Kupfer 不會反對這點，但是由此我們可以看出 Kupfer 說法的部份蘊涵和性自由派鼓勵人們「開發培養多元的（包括非生殖的）性」竟然是一樣的，而且

Kupfer 還將此變成道德責任！（只是性自由派是爲了性愉悅的本身而去開發性能力，但是 Kupfer 則是爲了親密交流與定義自我）。

第三、上述提及的性壓抑制度不正當地迫使人們禁慾問題，牽涉到「性權」的觀念。關於性權，Kupfer 卻詭異地未曾提及。「詭異」是因爲：一、Kupfer 認爲人若不伸張自己的權利，也是一種不尊重自己的自我貶低（75）。所以他其實意識到權利和其整體論點的相關性。二、Kupfer 提到：與人親密的能力、或透過身體來做自我交流的能力，不是人人具備的。如果具備此種自我定義能力而不運用則是浪費天賦，也就是自我貶低。但是 Kupfer 卻未提及與「能力」密切相關的「機會」。很顯然的，自我定義的機會也不是人人具備的，而機會或平等機會（equal opportunity）則是一個與權利密切關連的觀念。從這個角度來看，自我定義的性能力的另一面向便是自我定義的性權利，因爲只有性權利或平等機會，才能保證每個人能公平地實現性潛能。值得一提的是，同性戀理論家也幾乎採取相似的修辭來主張性權利。不過性權有時也被用來爲賣淫辯護，因爲社會中有些「性機會缺乏者」除了訴諸買淫外，不可能找到性伴侶；這些性機會缺乏者可能因爲種種原因（如外表殘缺、身心殘障、臥病在床、臨終等死者等¹⁹）而被迫禁慾。在這個意義上，反對賣淫的制度迫使這些人禁慾、沒有機會去發展其以性來定義自我的能力。對此

19 關於臨終者的性權，可參看 Gideon and Phyllis。關於身心殘障者的性之文獻，由於汗牛充棟，此處不列舉。

Kupfer 的回應會是：這些買淫的性機會缺乏者只能滿足其性慾，但是無法得到親密，所以賣淫並不能解決其性權問題。不過對於人生中始終沒有機會從另一個身體得到性滿足的性機會缺乏者而言，從買淫中得到的卑微性滿足也應該是對自我發展有重大意義的，這種性滿足對性機會缺乏者而言也應該會有某種性質或程度的親密感受。這當然又回到親密、身體與自我的關係或操作乃是相對與彈性的問題。

最後，我想對「貶低自己或作賤自己是不道德的」這個說法做個一般性的質疑。有一種和上述 Kupfer 無關但流行的看法認為：人有義務保護自己的自尊與隱私，因此如果一個人故意喪失自尊與隱私，那麼這種自我貶低就是不道德的。賣淫者似乎就是不在陌生嫖客前保持自尊與隱私而自我貶低的人。不過讓我們看看一些例子：人當眾揭露自己的醜行（例如承認自己是由於同性戀濫交與賣淫而感染愛滋）或者暴露被污名的真實身分（例如承認自己是猶太人、強姦前科犯或陰陽人），或者暴露身體（例如在陌生人面前露出生殖器），雖然這些行為是自我貶低與作賤（或造成自我貶低的後果），但是少有人認為此舉是不道德的（但是可能會被認為此舉是未深思熟慮、太衝動的愚行、心理不正常），甚至在有些狀況中還可能被某些人認為是有道德勇氣之舉²⁰。因此，「貶低／作賤自己乃是不道德的」這個觀點似乎不

20 或許有人會反對我上面所舉的「不保護隱私與自尊」這些例子，而認為：從事賣淫或許是自我貶低，但是在反賣淫大會上，揭露自己是賣淫者時，雖然會因此被他人貶低或瞧不起，而且自己也感到羞恥與貶低，但是這不是「真的」自我貶低，而是自我揭露隱私的後果。換句話說，被他人貶低與自己感覺羞恥的行為，未必就是真的自我貶低（我把這個反對論點簡稱為「貶低≠貶低的後果」）。上述

無疑問。此外，這個觀點的預設：「人對自己有道德義務」也可能是有問題的，因為後者這個預設通常蘊涵了人應該戮力去實現某種道德理想、特定價值標準或天賦能力，這似乎與強調個人自由選擇人生目標與多元價值的社會扞格不入。故而我同意 Stewart 的「人對自己沒有道德義務」的看法，而且他認為自我貶低（不要臉、自甘墮落、不保護自己隱私等）不是道德問題，而只是審慎判斷的問題（83n6）。

這個「貶低 ≠ 貶低的後果」有兩個嚴重的缺點：一、它和我們一般使用「自我貶低」的意義脫勾，而且與我們的直覺相反。其次，我們會認為如果一個人揭露自己的隱私時，如果這個揭露會使自己被他人貶低，同時自己也感覺羞恥低賤，那麼這種暴露隱私（醜行、污名身分或身體）當然是自我貶低；例如若我們在公共場所裸露，不論是否為了藝術或其他社會目的，因而被周遭貶低，自己也覺得羞恥，那麼這種暴露自我隱私當然是自我貶低。無論如何，上述「貶低 ≠ 貶低的後果」說法需要進一步說明自我貶低的本質究竟為何（這個貶低的本質是可以獨立於貶低的後果的）。此外，這個說法也不是自動地就有反娼的蘊涵，因為根據這個「貶低 ≠ 貶低的後果」的論點，我們不能因為一件行為會造成自我貶低的後果，就斷定該行為是自我貶低。所以即使社會貶低賣淫，或者妓女感覺羞恥與喪失自我等等，都不能由此斷定賣淫是自我貶低。我們還需要一個闡釋自我貶低之本質的一般理論，才能論斷賣淫或其他行為是否自我貶低。不過這樣帶有規範性質的理論通常會有關於人性的形上假設或某種道德理想的假設，這免不了會有些獨斷的色彩。Kupfer 的理論就是一個例子。



2. 法政（與經濟）哲學

2a 親權保護主義的反娼說法

2a1 賣淫有職業風險與傷害

親權（家長）保護主義者認為賣淫有嚴重的職業傷害，例如：性病與愛滋的危險、顧客暴力或侮辱、被老鴇剝削、社會污名等，而性工作者無力保護自己，故而需要國家介入，為了賣淫者自己的利益而干涉其自由；或者說，賣淫者根本就是受害者或受害客體，所以不能取消禁娼。這是親權保護主義的大致說詞。

親權保護主義面臨的首要問題乃是：現今社會有性質與工作內容完全不同的性工作，其所面臨的職業風險或可能傷害不但性質不同，而且在程度上也差異甚大；有些性工作（例如電話性交、A片演員、高隱密的應召、脫衣舞者、偷窺秀等等）幾乎沒有上述所說的風險或傷害；正如 Primoratz 所指出的，所謂賣淫的職業風險多半只能適用於以當面性交的賣淫為業者，對於其他形態的賣淫並不適用（92）。例如，電話或網路性交者就沒有性病或顧客暴力的危險。可是幾乎所有性工作都同樣地（可能以不同法律）被查禁或箝制。因此，親權保護主義必須清楚界定足夠嚴重的職業傷害與賣淫方式的因果關係，才是個有意義的主張。

換句話說，親權保護主義的反娼說法必須說明自身理由適應的範圍，以及不在此限的賣淫方式，而不能含糊籠統地涵蓋所有賣淫。例如，有些說法像「不管什麼形式的賣淫都會帶給女性終生的傷害」，就是一個完全沒有因果證據的臆測之詞。

其次，賣淫的職業傷害，就像其他有職業傷害或風險的行業一樣（如採礦），可以藉著改善外在環境與消除社會污名來消除傷害或降低風險，妓權人士所一向鼓吹的除罪化就有這種效果（cf. Ericsson 343）。Nussbaum 則將賣淫與拳擊做比較，指出拳擊所涉及的暴力風險遠遠高於賣淫，而且還會把暴力光榮化，但是卻沒有像查禁賣淫一般地查禁拳擊（Sex 289）。最明顯但也是常被反娼人士忽略的事實，這就是賣淫的職業風險中，很多是禁娼法律或管制本身所帶來的。例如，警察暴力與「白嫖」（Alexander “Prostitution” 201）。不論如何，在賣淫除罪化的情況下，警察作為保護者而非壓迫者，更能減少娼妓的風險（Nussbaum, Sex 288）。

值得一提的是，女性主義一直也在其話語（論述）中表達家庭主婦的「職業傷害」，這是像《閣樓中的瘋婦》、《覺醒》等等數不清的著作所表達的，但是這並不能構成禁婚或干涉的理由（至少從未如干涉賣淫般地干涉婚姻）。

在反駁親權保護主義的反娼說法方面，Igor Primoratz 有著更為細緻的論證。可以在此敘述一下。首先，Primoratz 正確地指出親權保護主義的說法（性病與愛滋的危險、顧客暴力或侮辱、被老鴇剝削、社會污名等）最多只構成反娼的「審慎」（prudent）根據，而非道德根據。就像從事一個高風險的行為，

並非不道德，只是（可能）不夠審慎或明智而已（92）。

接著，Primoratz 探討一個很特別的賣淫可能後果，就是 Ericsson 提到的「會不會因為性事乃是賣淫者的每日工作，因而使得賣淫者無法擁有功能良好的性生活呢？」對此 Ericsson 無法確切地給予答案，只能說在從娼有較多選擇後，比較不適應賣淫生活的人就不會從事這個行業（Ericsson 356-57）。David Richards 則覺得這是個經驗事實，而且有研究說明妓女仍然可能享受性愛生活（1266）。Primoratz 則採取不同的辯論路徑，他乾脆同意賣淫生涯會對性生活有不良影響，但是這會使親權保護主義的反娼說法成立嗎？

Primoratz 回應的策略是先區分「弱」親權保護主義與「強」親權保護主義的不同。弱親權保護主義意味著：如果一個人的選擇不是完全志願自主的（例如，能力有永久性的殘缺，對某些重要事實的無知，或遭到強大心理或社會壓力），那麼外力便可以干預介入。強親權保護主義則意味著：即使這個人的選擇是志願自主的，外力仍然可以介入或保護她。強親權保護主義並不認為「個體通常最能判斷什麼是對自己最好的選擇」；由於強親權保護主義是對個人自由的一個嚴重傷害，因此不足取。很明顯的，弱親權保護主義才有足夠的理據干預一個人在不當時機不審慎地選擇賣淫，例如一個未成年人可能會因此永久地傷害其終生的良好性生活。但是不論如何，弱親權保護主義本身並不反對一個人選擇賣淫為其終生職業（Primoratz 93-94）。

Richards 從另一個角度來檢視親權保護主義的反娼說法。他首先認為，只能在「會產生嚴重不良後果的非理性行為」時，親

權保護主義方可介入。更詳盡地說：(1.)「非理性」乃指著：會使當事人達不到自己想要達成的人生目標（不過，這些人生目標本身可能非常與眾不同，不能用一般常理來判斷其價值，更不能是親權保護主義干涉的對象）；(2.) 非理性行為的後果必須是非常嚴重（造成死亡或永久傷害）和系統性的（因為缺乏能力、或尚未發展出足夠能力），易言之，如果不是因為缺乏能力，而是有意選擇，那麼也不應該被親權保護主義所干涉。畢竟我們要給人從錯誤中學習與成長的空間，才能達到成熟的自主（1263-1264）。

從上述 Richards 解釋親權保護主義的適用條件來看，就一個成年人的職業選擇而言，沒有足夠的親權保護主義的理據可以干涉賣淫（1269）。因為選擇賣淫並不是非理性的，Richards 說「甚至有時是太理性了」，他所持的理由大抵上是因為很多女人是為特定財務或社會目標而賣淫，目標達到後就放棄賣淫。此外，由於相對來說，賣淫的收入頗豐，許多女人可以藉此逃離沒出路的、壓抑的、鄉野家庭、或異性戀婚姻，而進入都市享受多采多姿的生活。賣淫其實是很多女人在財務與社會方面，向上流動的方式。這都是非常理性的（1266-67）。

對於親權保護主義的反娼說法，我認為自由主義者的最重要策略其實是區分成年與未成年，而把親權保護主義的有效性只限定於未成年人。我認為自由主義者一旦做此區分，親權保護主義的論証就失去力道了，其他的零碎辯論就都只是枝節了；畢竟親權保護主義的最佳適用對象乃是被認為不能自主的未成年人；如果要把親權保護主義不加歧視地應用到所有成年人的行業，那就

會有很多說不通或雙重標準的地方；例如女性在很多行業都有被性騷擾或受傷的風險，但是很少有因此風險而限定女性參與該行業。

2a2 傷害賣淫者的情感生活

許多反娼的研究都強調妓女的情緒生活之混亂不良，例如依賴藥物、自殺傾向、無能情愛、心情憂鬱、自尊低落等等。Ericsson 認為這主要是因為社會污名所致，如果倡妓受人尊敬，如果社會對於性、濫交、性交易的態度是正面的，那麼妓女這種情緒生活的混亂不良必然會減低很多（356）。

一般對道德辯論不熟習的人或許對上述論証感到疑惑，他們疑問：「現在的社會對賣淫有污名是改變不了的事實啊，賣淫既然會招致情緒生活的混亂不良，那賣淫不就是錯的嗎？」這個一般人的疑問，可由另一個例子來解答。在不能改變納粹極權的情況下，自由言論會招致情緒生活的全面混亂不良（因為會被納粹迫害等等），但是這不能證明自由言論是道德上有錯的，應該被禁止。所以，當我們考量賣淫是否道德上有錯、是否應該禁止時，我們不能因為無法改變人們的成見與歧視所招致的惡果，而認定賣淫有錯。

不過，賣淫者的情感生活究竟是受傷的、或是與常人不同、還是其實與常人相同但表現方式不一樣？這涉及了我們能否不加批判地接受現有社會科學的觀察報告？還是必須在認識論的層次上，重新詮釋整個賣淫活動的意義，才能真正對賣淫的情感生活提出解釋？我在《性工作與現代性》提出了一個新的詮釋架構，

對於賣淫者的「病態」行為提出了可能的新解釋方向，顯示性工作的怪異行徑、嗑藥、不良情緒等等都不是病態行為。讀者可參閱該書，此處不詳述。

2a3「所有賣淫者都是受害者」有事實根據嗎？

最後，我還是要回到前面提到的親權保護主義的首要問題：也就是親權保護主義所根據的經驗事實，究竟有無普遍性？例如，賣淫者的情感生活是否都是混亂不良？是否都是充滿職業傷害？許多經驗研究或訪談引述的妓女生活可能是終日以淚洗面、精神麻痺如行屍走肉、午夜夢魘、嗑藥、被顧客毆打虐待、被老鴇剝削等等慘絕人寰的場面。但是，這些是賣淫者普遍的現象嗎？如果不是，那麼親權保護主義或其他藉此理由來反娼的論證都有問題。

由性工作者組織的美國妓權團體 COYOTE 的成員 Sarah Bromberg 曾寫過一篇文章，在學理上或許沒有特別可觀之處，但是該文很有價值的一處地方則是將性工作者分成九類，像（1）不幸陷入貧窮但情感上能忍受、（2）出生即貧窮且缺乏教育、（3）被綁拐強迫、（4）道德意識薄弱且「交友不慎」，Bromberg 便認為這四種類型符合某些女性主義者講到被暴力相向或被虐待等職業傷害的受害者，特別是當她們有著法外之徒的態度，自認有能力應付世界，但是到頭來卻被人欺；她們的生活或許殘酷淒涼，但是種種危險卻常是她們自找的。在此 Bromberg 認為這種人的職業選擇很像爬山者，登山看來容易，但是到頭來這是個充滿危險的職業，只有最棒的和最聰明的才能

克服危險（298）。毋庸說的是，國家不能因此去禁止登山。

Bromberg 講的性工作者類型，另外還有五種：（5）性格上冷酷無情但頭腦清醒、無道德觀念，（6）智力低下、身體心理有些問題，（7）覺得賣淫簡直是如魚得水，可能是代代相傳的家庭親族事業，（8）非常聰明、有性吸引力，能抓住機會變成高收入，結交有錢有勢之人來避免危險，（9）性格上尋求危險與挑戰的藝術家、詩人、作家、社運份子，有冒險精神，想測試社會的底線，除了賣淫外還希望能夠啓蒙大眾改變對性工作的看法（297-298）。

在上述這五種內，第（6）種可能被惡待程度與性質，和前四種不盡相同。Bromberg 指出賣淫有時是這種「少根筋」的妓女能夠建設地參與社會生活之一種出路。一般皮條客用花言巧語或欺騙情感來剝削妓女的方式，對第（6）種並不適用，因為她們有時太不可預期或因死腦筋而無法操縱；另一方面，也有些很聰明的皮條客或可輕易地指引她們，而她們也覺得被這些皮條客所保護，即使有些低度的惡待，她們也覺得是在她們經驗中可以接受的（297）。

總之，後面這幾種並不適用親權保護主義的反娼說法，因為她們並不遭到像前四種那樣程度或性質的職業傷害。女性主義者 Satz 也提出賣淫者有不同類型，不能混為一談，例如能見度較高的阻街女郎事實上只佔美國賣淫人口的百分之二十，但卻成為討論賣淫時的唯一想像類型；Satz 強調賣淫者不都是不能自主的受害者，賣淫不等於男性支配（66-67）。

許多反娼人士喜歡講述賣淫者的**淒慘故事**，講述賣淫者的被

惡待與悲哀的情感生活。但是這些只能說是某類或某些賣淫者的故事，而缺乏普遍意義。

不過，有些反娼說法並不只是說故事，還會引用數據與調查，但是也同樣有著樣本的問題。Wendy McElroy 便以某項充滿娼妓刻板印象的調查為例，發現調查者的樣本都是來自阻街女郎或流鶯。McElroy 指出流鶯是一般人印象中的妓女形象，也是被警察逮捕有案底，被社會工作輔導的對象。流鶯的工作環境使得她們和一般被認定的賣淫職業風險（如嗑藥、暴力、警察惡待、性病等）緊密連結在一起（336）。例如，Priscilla Alexander 引用的調查報告就顯示高級妓女雖有少數試過禁藥，但是並未上癮，但是阻街女郎則上癮者眾，有些在從事賣淫以前就是如此（“Prostitution” 202）。Bromberg 的個人觀察也是說應召女郎不像阻街女郎那樣經常嗑藥（317n11）（不過在荷蘭，某妓女則覺得妓院中使用古柯鹼的人比用海洛因的流鶯還多（cf. Chapkis 189））。可是在北美，阻街女郎或流鶯只佔百分之五到二十，卻被不成比例地誇大為賣淫者的典範代表（McElroy 336），並且以她們的遭遇為親權保護主義或禁娼政策的根據。

McElroy 自己則以 COYOTE 成員做了另外一份調查，其結果便是截然不同的（336），這其實凸顯了一般反娼說法所根據的經驗事實並不代表全體。因此以親權保護主義立場來禁止所有型態的性工作是不適當的（參見 2a1）。

或有人說，親權保護主義的經驗根據至少反映了特定形態的性工作（阻街女郎）。但是即使針對這個符合現實的部份，親權保護主義所提倡的國家禁娼政策能否成立則是另一個問題：除了

上述提到的「性工作者是否嚴重的非理性以致於構成親權保護主義的干預理據」外，還有上面對於「禁娼是免除賣淫職業風險的最佳策略」之質疑。

2b 社會效益與權利

許多公共政策的制定都是著眼於社會效益（utility），社會也往往以社會效益為名做選擇性的親權保護主義的干涉，實際上把人當作社會工具；社會效益這種取向通常比較不能「認真地堅持權利」（taking rights seriously），是「權利」取向的自由主義者所不盡贊同的。

權利取向的自由主義者認為，憲政民主的重要精神與機制就是要限制或羈勒大多數人的權力，使多數權力不至於違犯個人的權利。在這個民主精神下，個人的權利不應該以任何藉口被犧牲與違犯，這意味著：不應該以行為的社會效益或社會影響為由來禁止這個行為，換句話說，只要是個人的權利，國家就必須認可這樣行為的權利，而不能因為（例如）這個行為冒犯了多數人，或者不符合多數人的主流價值觀，而禁止這樣的行為。一個權利不能因為其社會效益或影響而被限制或打折，一個權利只能用另一個權利來衡量，但是這個權利衡量，必須建立在明確的界定上，例如一些人權利的實踐確實違反了另一些人的基本權利（而非只是影響其利益或冒犯其情感），更不能訴諸含混的後果或鬆散遙遠的因果關係（例如會影響青少年身心或社會風氣之類的藉口）。不過本人限於學養，無法更深入法政哲學在這方面的豐富討論。我會在 2b2 再回到「權利 vs. 社會效益」的問題。

在社會效益的計算方面，人們往往忽略「一筆收入常常就是另一筆支出」的吊詭，例如納稅人往往忽略：爲了取締流鶯而必須花費大批經費，同時也耗掉應該追緝真正犯罪的警察人力。又例如，荷蘭的合法賣淫資格限定爲本國人與歐盟人民，這個政策雖然是基於「社會效益」的考量（如移民控制、國家收益等等），但是在荷蘭非法賣淫的人（因爲難以被政府規範與管理）往往難以用保險套防範愛滋（Chapkis “Power” 183），這除了有人權問題外，顯然終究也會造成負面的社會效益。以下先讓我們來看一般從社會效益角度反對賣淫的說法。

2b1 犯罪與性病、破壞家庭（通姦）、道德情感的冒犯

賣淫助長犯罪與性病乃是最常聽到的反娼說法，但是能否構成嚴謹的（功利主義的或效益主義的 utilitarian）道德論證頗有疑問。Richards 嘗試反駁了這兩個說法。關於助長犯罪，他的反駁如下：第一、賣淫合法化反而可以更公開的監視，能有效打擊暴力或詐欺；第二、罪犯的污名反而藏污納垢，或強化藥物依賴；第三、賣淫和黑社會的牽連是被賣淫地下化所養成的，因爲妓女當然想要尋求保護，免被法律迫害（1216）。事實上，沒有受害者的「犯罪」通常都是因爲地下非法才衍生出真正的犯罪問題（Jeness 31-32）。更有甚者，賣淫的地下化還會造成政府司法機構與民意機構的腐敗（台灣狀況可參見：〈議員參選人 向酒店勒索「獻金」〉與〈惡質民代 酒店「插」乾股〉）。

至於性病的問題，Alexander 等人主要是使用經驗的反駁，

例如，賣淫造成的性病比例不高，大多數妓女都傾向保護自己等等（Alexander “Prostitution” 203; Richards 1217-1218）。價格便宜的醫療服務可以取代強迫性的醫療檢查，而達到預防疾病與兼顧人權的效果（Richards 1281）。近年來，由於愛滋的流行，又似乎出現把賣淫與愛滋劃上等號的聲音²¹。不過正如 Alexander 所示：妓女只是代罪羔羊而已（“Chronology” 169-172）；Lynn Hampton 的局部調查也顯示妓女從賣淫過程中得愛滋的比例甚低（163-164）。

由於妓女被想像與污名為「髒」，也就是性病大全的糞水池，所以性病傳播的責任很快地就歸罪於妓女。然而，人們從未追究嫖客傳染性病的責任，特別是嫖客拒絕戴保險套的情形（非法的妓女則缺乏法律保障來保護自己）。由於生理構造，男人傳染某些性病（如愛滋）給女人的機會遠大於女人傳染給男人。但是只要講到賣淫與性病，人們總是責備妓女傳播病毒。

不過，以性病傳播為理由來禁止賣淫，可能有違反人權的疑慮。因為不安全性行為才是感染性病的最相關因素，那麼這是否意味著國家應該禁止不安全性行為（因而會干涉私密的自主選擇或兩願行為）？由於不安全性行為的大宗，不是賣淫，而是婚內性行為，故而是否真正該被禁止與懲罰的是性病者從事不安全性行為（不論是賣淫或夫妻婚內性）？台灣現有的愛滋防治法律

21 台灣愛滋運動者張維講過一件事：有個泰國外勞來台後做應召被抓到，並檢出有愛滋帶原，於是「性工作＝外勞＝愛滋＝泰國＝污染台灣」這些標準公式就立刻被建構了起來。其實，這個性工作者是在台灣被感染愛滋的；這位性工作者生氣的抗議嫖客不肯戴保險套，她才是受害者。

懲罰從事不安全性行爲的愛滋病患，可見國家認爲「懲罰從事不安全性行爲的性病患者」是應該且可行的²²。那麼，國家與其禁止與懲罰賣淫（不一定會傳播性病），不如直接懲罰從事不安全性行爲的性病患者，還更爲合理。

還有，若從性病的社會效益爲由來禁止傳播性病的行爲，那麼這是否只是對性病另眼看待？還是應該要一體看待其他傳染性的疾病？也許一場大規模的流行性感冒所耗費的醫療資源、經濟損失與人身不便等等，遠勝過於同一時期賣淫所造成的性病；這是否意味著政府也應該要禁止流行性感冒的傳播行爲，例如限制病患外出的行動自由等。

總之，如果要從性病或犯罪等社會效益（成本）的角度來反對賣淫，那麼同樣的社會效益論證可能會顯示合法化或管制賣淫更符合社會效益 / 成本（降低性病與犯罪）。（至於賣淫帶來經濟的正面的社會效益，可參看 3b）。

那麼，賣淫會不會破壞家庭呢？比較主流的賣淫統計認爲嫖客多半是已婚者，但是也有人質疑這個統計（Richards 1274n391）。不論如何，如果通姦不道德，那麼會造成通姦的賣淫是否必然不道德呢？可是通姦並不是必然不道德，而是要看個別例子或情境才能決定的（Wreen；甯應斌〈通姦不道德嗎？〉）。無論如何，即使通姦是不道德的：（1）這也和非通姦的賣淫無關，（2）不能以此爲由罪刑化（刑事化）涉及通姦的

22 我對於愛滋防治法律的反對論證，請參看〈AIDS & SARS：愛滋告知的倫理〉，收錄於甯應斌《性無須道德》159-167。

賣淫，因為在大部分國家通姦不是罪刑化的（在台灣則屬告訴乃論）。Richards 還進一步指出：我們不能以「賣淫的通姦會破壞家庭」為由而將其罪刑化。因為大家都知道：「破壞家庭」的通常是一般的通姦，可是後者通常並非罪刑化的（1274n392）。

賣淫會不會造成對第三者²³的成本？例如使嫖客的妻小之財源減少，或者讓某些人覺得芒刺在背（因為賣淫的存在冒犯了他們的道德情感，知道世界上有人賣淫會讓他們痛苦）（cf. Satz 68）。問題是，這些理由是否足以禁止賣淫或證明賣淫就是錯的。例如，減少妻小財源的消費種類甚多，何以只針對賣淫？或者，冒犯大多數人的道德情感的行為，是否就必然是錯的？種族隔離社會中，異族聯姻（inter-racial marriage）會冒犯大多數人的道德情感，但並非道德錯誤。

2b2 賣淫者的人權：執法與司法機構的侵害

上述這些從社會效益來反對賣淫的觀點，往往還忽略了因為取締賣淫而導致的人權問題。這可以從三方面來談，第一，從娼賣淫或性工作乃是個人的權利。第二，執法與司法機構的不當歧視造成賣淫者人權受到侵害。第三，社會制度與文化的歧視也造成賣淫者人權受到損害。

先談第一點，首先我們要質詢人是否有權利從事性工作或賣淫？

²³ 賣淫討論中的「第三者」，是妓嫖雙方外的第三者，有時候指著「仲介、經紀、保全、馬夫等等」，此處則指著社會上的其他人（如衛道之士、嫖客的妻小、良家婦女等等）。

我們知道，人的完整權利基本上乃是建立在人的自主能力之上，自主就是能夠運用理性去計畫與選擇自己的生活方式與目標。國家或社會不能剝奪個人的自主，不能禁止個人選擇自己期望的生活方式與價值目標。這裡談的自主能力不是實際的狀態，因為有些人在實際狀態中缺乏充分有效的自主能力，例如，過去的大部分女性因為依附男性與家庭，活在私領域中，沒有受教育、不識字、缺乏知識與政治常識，所以過去的大部分女性在實際狀態中缺乏充分有效的自主能力；但是這些理由不能構成剝奪女性投票與參與政治的權利（歷史上反對女性參政的人所持的就是上述理由）。同樣的，貧窮或生活環境欠佳等等也不構成剝奪人們選擇某些低賤職業（如性工作或幫傭等）的理由——我們不能說：由於貧窮的人在實際狀態中缺乏有效的自主能力，所以貧窮的人沒有從事賤業的權利（亦即，應該禁止或取締賤業）。

如果從事賤業（如卑下勞動或低階服務業）的貧窮當事人向國家疾聲高呼「自己缺乏有效自主能力去選擇職業」，那麼國家應該給予協助來實現此人的權利（找一個較好的工作）。諷刺的是，國家往往對這類要求充耳不聞，痛斥這是左派思想，並要大家尊重自由市場經濟的勞動供需；有時則把賤業的工作轉嫁給外勞，而從未考慮「自主能力」問題。但是另一方面，國家對於妓女聲稱自主選擇從娼，卻根本不尊重，總是以「妓女因為貧窮，必然缺乏自主能力，故而沒有自由選擇賣淫的權利」為由，非要以家長保護主義之姿來取締賣淫。看來國家絕不是在性道德與價值上中立的，而根本就是社會控制的一環，所謂「國家中立」云云基本上是紙上作業。

總之，除非特殊的理由（如心智明顯受損或尚未發展），我們應假定人人都是一樣的（平等的），也就是人人都有能力自主，都有權利選擇自己的生活、工作與價值目標，這才是尊重每個個人，也才是把每個人都當作平等的人。也唯有在這樣的假定下，才能幫助每個人達到實際的自主，因為個人自主的能力永遠是在個人的自主實踐中達成，如果我們不尊重此人和其他人一樣有自主能力，總是替此人做選擇或禁止他自主，那麼在這種不平等的情況下，此人很難擁有實際的自主能力。

從上述對人的權利的分析來看，性工作乃是一個人的權利，因為這是自主的人的職業選擇或生活選擇。由於性工作的污名與風險，選擇性工作往往會造成（比選擇其他工作）更高度的反思性，也就是往往經過考量（*deliberation*）才決定從娼賣淫，這種反思性或考量是自主性的標記。此外，人的自主能力的基本表達在於身體的主權，國家如果干涉一個人的性自主，那麼將是對於個人權利很大的侵犯。

「性工作是個人的權利」意味著國家不能以社會效益或影響，來反對或禁止性工作，就像我們不能以「言論自由將造成社會混亂人心惶惶」來反對人的言論權利一樣。

在自由主義的政治宣傳中，民主憲政國家的存在乃是為了保障個人權利，但是實際上國家常常成為性主流群體的暴力工具與教化工具，國家經常或隱或顯地推廣特定的性道德價值觀，並且用法律來維持特定的性道德秩序。因此，性工作在目前被許多國家當作犯罪（刑事化）。以下我將陳述：性工作者在目前的罪刑化狀況下，其人權如何遭到執法與司法機構不當的侵害。

警察或執法機構對性工作的歧視甚至侵害人權，其根源乃是由於司法機構為了限制與取締賈淫，勢必會侵害有犯意者的公民權與合法權益，並且會造成濫權現象（cf. Shrage “Sexual Desire” 49）。舉其大端的有以下數類（主要根據「台灣經驗」）。

第一、在沒有發生犯罪行為前，就採取騷擾、威脅或逮捕的行為。例如，只因為在風化區閒逛遊蕩、穿著不正經、身帶保險套、注視過路人等等，就被警察盤查或騷擾威脅或留置（在某些國家，還會被（剝光）搜身、非法逮捕、未經審判即遞送勞工營等等）。此種行為無視性工作者的公民身分與基本人權。

第二、警察取締、盤查與騷擾性工作者的權力，不但不尊重性工作者的公民權，往往給予警察暴力相向與性侵害的機會，性工作者往往被迫行賄或被迫發生性關係，否則面臨被罰款、監禁。還有些警察藉著取締而進行俗稱「白嫖」的性侵害，也就是喬裝嫖客來誘捕（俗稱「放蛇」），完成性交後才表明警察身分進行逮捕，而避免付費（有些地區的警方，如香港，容許放蛇行動中接受妓女手淫）。

第三、跨性別的性工作者又因為本身的變裝，給予警察更多騷擾、盤查、嘲弄羞辱、獵奇的對象，並且由於有新聞價值，警察會通知媒體。同性戀的性工作者，以及十分年輕或年老的、過胖的或有特殊狀況的性工作者，有時也處於類似境況。

第四、性工作者常常面臨有偏見的司法人員，往往會單憑警方的一面之詞而被定罪。

第五、正如 *People v. Johnson* 所顯示的，司法查禁賈淫時不

可能以真的發生性交來作取締或起訴的根據（即，法規禁止警察「白嫖」），因此只能憑藉言辭——亦即，由言辭來推論犯意，從而成立犯罪事實，這是極為不合理的，因為提議性交易價碼，並不必然代表有性交易意圖（例如以提出高價格來避免陌生人的搭訕騷擾或開玩笑），更不等於雙方（終將）完成性交易。言辭、意圖與行為乃是不同的，「完成性交易」與「意圖性交易（未遂）」也顯然有別。可是這些區別在取締中都模糊不見。

這種抹殺區別的處理方式在網路時代會產生嚴重的人權問題，目前台灣為了取締網路上張貼性交易訊息，而限制了言論自由與自我表達，就是一個例子²⁴。

第六、由於警方取締賣淫常常會使用誘捕或構陷的手段，這既違反法治精神，也造成對一般人權的威脅。

特別是警方在誘捕青少年賣淫時，原本被視為無法完全行使「同意」（consent）的未成年人，卻被警方誘騙「同意」性交易，得以成立罪名²⁵。這裡涉及了一個矛盾——如果青少年被國

24 這裡指的是惡名昭彰的《兒童及少年性交易防治條例》第 29 條，此法條在台灣引發了許多人權與性權團體的抗爭。相關訊息甚多，可參考「反對兒少 29 條糾察隊（官方網站）」。

25 台灣警方為了取締青少年援助交際，所以當青少年在網路上有可疑暱稱時，警方會假裝嫖客來試探，等到青少年同意援交後，再加以逮捕。以下是何春蕤對於這種做法的批判：

日昨貴報刊載婦女救援基金會研究員蔡宛容一文，指出「兒少性交易防制條例」實行七年後的一些問題…。這些立論或有不足或有偏頗，願在此繼續深入討論。首先，蔡文指出未成年者無法像成人性交易一樣真正你情我願的行使「合意」（consent），也就是說未成年者因為自由意志薄弱，等於是在誘迫下與嫖客合意進行性交易。可惜蔡文沒有進一步指出真正問題所在：未成年者既然不具完全的自由意志，那麼目前警方對未成年援交者進行誘捕，就是在操縱左右其自由意志，誘惑脅迫其犯罪。未成年者與警方的「合意」根本就是有瑕疵的。以此來看，警方對未成年人的誘捕違反了法律上的道德正當性，應該立即終止。

家司法假設為不能自主的、需要保護的人，那麼青少年的意思表達便不能視為自主意願，因此警方的誘捕青少年就應當被視為「警方脅迫或誘騙或教唆無充分自主者犯罪」，從事誘捕的警方才是罪行的真正促成者。換句話說，被誘捕的未成年人不能被視為能真正為自己行為負責者、或真正有犯意，因此給予被誘捕的青少年的各種形式處罰或管束監禁（中途之家、習藝所等）都有正當性的問題。

第七、台灣與美國對於有案底的性交易者，都視為「累犯」（cf. Alexander “Prostitution” 201-202），在詮釋累犯的行為方面或者盤查逮捕方面，都有很大的彈性，這也構成受刑人的人權的侵害。

第八、法律禁止娼館，且被抓後的成本太高，所以許多妓女不敢聚集一起在固定室內賣淫，而被迫上街。這使得賣淫成為高風險、缺乏同行互相保護的行為。因而無法免於恐懼且易受傷害（容易成為暴力或犯罪的犧牲受害者）。

第九、所有這些侵害性工作者人權的現象，均緣起於性工作被罪刑化。但是性工作的罪刑化，除了會因為取締賣淫而造成上述的人權問題外，還會衍生其他周邊犯罪現象，例如黑道控制、警察收賄與抽成等腐敗現象。對於性工作者而言，最嚴重的就是使性工作者無力對抗犯罪。例如，對於性工作者的身體與財產的非法侵害，往往不能或不敢訴諸正常司法途徑解決，因為性工作者自忖本身就是從事犯罪，因此恐懼報警會帶來許多不可預測的後果（台灣的擄妓勒贖案即是一例）。值得一提的是，性工作者得不到警方平等的保護（無法像其他行業的工作者一樣的被

保護），也是性工作中的被迫從娼不容易被查獲的原因。

一言以蔽之，由於性工作無法除罪化或正式專業化，性工作的人身安全與應有人權無法得到保障或防範。除了人權問題外，賣淫者的工作權也缺乏保障。例如，當性工作者拒絕服務某客戶或拒絕從事某種服務時，雇主是否會有薪資或其他的懲罰。

第十、有些國家的立法還會懲罰仲介、嫖客或保全，以為如此便可以遏制性產業，或者取代懲罰性工作者，這種做法往往治絲益棼，而且都錯誤地與單面地假設仲介、嫖客或保全都是剝削者、壓迫者、父權支配者。事實上任何商業交易活動都少不了仲介、顧客或保全，這些角色乃是商業活動本身內在所必需的功能，這些功能如果出現剝削壓迫等欺凌現象，往往是商業活動處於非正式部門或不充分自由的市場之後果。

在自由市場的商業交易活動中，仲介與保全不但有益於交易的效率與交易秩序或安全保障，還在某些情況下可能提供工作者情感的支持。這個現象在性工作中頗為常見；有時仲介與保全是性工作者的（前）同事、分工合作的工作者、友人、家人、同居者、親密者等，就連嫖客也有時是某種程度的朋友、衣食父母或恩客。換句話說，立法懲罰或逮捕仲介、嫖客或保全，不但會影響性工作者的生計、營運與安全，還可能會影響性工作者的家人、同伴、親密伴侶等情緒生活。

在立法懲罰仲介與保全時，也存在著性別歧視的預設，例如，妓女的同居人被當作「吃軟飯」的剝削者，但是家庭主婦從未被當作「剝削者」。

綜合上述，我們注意到性工作的除罪化——意味著常態化的

國家保障交易秩序（例如警方平等無歧視的保護）——將帶來性交易市場的趨向自由化（一如目前其他各類交易的市場），因此原本可能存在的（寄生於地下或非法結構內）不正當剝削與壓迫，以及不合理的工作紀律、勞動條件等，將會被市場機制所消滅或補償。當然，性工作仍然會像其他工作一樣存在各類不公平問題，需要工運、工會、工人權利與相關法令的保障；但是基本上將不會是上述所指出的人權侵害問題。

除了執法與司法機構對於性工作的歧視與侵害人權外，在社會制度與社會文化方面還有許多對於性工作不利的歧視與限制：

例如從事性工作會影響子女監護權；性病與愛滋的強迫篩檢；無法組公會或工會；有些國家的妓女即使納稅也無法享受所有的社會福利；移民或觀光旅遊時會被歧視；居住地點受歧視（如房東拒租）；台灣公娼不准結婚（爲了避免通姦合法）；不安全與不衛生的工作環境；無法使用保險套（因爲保險套會被當作證據）；缺乏社會工作等體系的協助。上述這些歧視也都導致性工作者人權的被侵害。

如果性工作者是非法移民，將會面臨更嚴重的歧視問題。其勞動條件可能接近奴役，人權更缺乏保障。

以上我們談性工作者的人權被侵害，也提及性工作往往因爲被歧視而被侵害人權。性工作的被歧視也就是賣淫的**污名**。這是目前自以爲義的反娼論述所忽略的——反娼更強化倡妓污名，倡妓污名帶來歧視，歧視則造成侵害人權。

傳統上倡妓的污名是來自婦德與女性貞節的喪失，這種污名至今仍然以性（道德）的污名方式存在，賣淫的性被視為骯髒卑賤等等。但是在現代，性工作者被污名與歧視還有另一個深層原因：賣淫或倡妓已經被當作個人的一種身分特色，一種人格特性，而非一種行為而已，換句話說，賣淫行為被當作內心性格的表達（如淫蕩、為錢不擇手段、無羞恥感、犯罪或偏差心理、心理創傷、人格不健全等），而非僅僅是一種外表行為（就像去速食店打工的謀生行為）。因此，妓女不只是因為她們做的事而收錢，而是因為她們是妓女才收錢。這個現象乃是一種「性」的歧視，因為人的性行為不被平實地當作其他一般行為來看待，而被認為是顯露內心靈魂與道德人格的表徵，可以追溯至童年或家庭或心理因素。例如，同性性行為不被當作一種單純行為，而是某種人（即，同性戀）才會從事的行為。這種性歧視的後果，使得某些性行為（賣淫或同性性行為）不是個別孤立的行徑，人們對這些行為的判斷會「連累」到行為者生活的每一個面向，使行為者本身都被污名。這種由性行為而擴張到行為者整體的現象之所以是「性歧視」，乃是因為就像種族歧視或性別歧視，人們的判斷由單一的因素（膚色、性別）擴張到整個人。被性歧視的行為，經常會被「病理化」，成為公共衛生、心理輔導與社會工作的對象、或成為民間或婦幼團體的救援對象。一些學術研究與知識也建立在這個性歧視的預設上，因此配合權力（如司法、社工、公衛、醫療、婦團等）加深這種性歧視。

由上可知，性工作者所遭到的歧視乃是全面性與無所不在的，這些歧視不是性工作者應得的懲罰，且是對最低標準的人權

的違犯。

2b3 性權：追求幸福、基本需要、定義自我、發展能力

與人權觀念密切相關的則是性權的觀念²⁶。性權的一種可能提法是：「追求幸福（快樂）的權利」（right to pursue happiness）常被視為基本人權；有些人（例如某些性少數）的快樂或幸福則與性愉悅分不開；因此，性權就是性少數（或任何人）有權利享受性或有權利得到性愉悅（right to pursue sexual pleasure）。這樣的「性權」似乎超越了傳統的公民權（civil rights），而且「性權」一般並不包括在公民權之內。至於「性權即是人權」的說法則可能是將性權建立在人類追求快樂幸福的權利之延伸。

還有一種性權的可能提法則是建立在「人有滿足其基本需要的權利」：如果性是基本需要，那麼便應該有被滿足的權利。Ericsson 有些言辭似乎可以朝這個方向被詮釋。Ericsson 指出：吃飯是基本需要而且也起源於私人親密關係，但是卻可以有食物市場，那麼性當然也可以；更何況像照護行業也會接觸殘障病人的最爲隱私生活部份（341-342）。不過 Ericsson 並不是直接說買淫是性權，而是強調性交易市場的正當性。但是 Ericsson 的說法還可以從以下兩方面來分析：

26 性權的一般入門書，可參看 Bamforth (2005)。與此書相對照的，在中國語境下的趙合俊 (2007) 一書，可看出中西語境下性權話語的異同。關於性權在全球興起的歷史因緣際會可以參看 Tiefer (2002)。根據 Parker，直至 1993，國際人權話語都還沒有性權說法的出現，之後性研究與性（人）權大興，Parker (1997) 對性權提供了一個簡短的報告與展望。英國女性主義者 Diane Richardson 從性公民來論述性權。何春蕙主編的《華人性權研究》是最重要的性權中文期刊。

首先，性與食可以相提並論嗎？這是性倫理學的老問題，也是 Ericsson 被許多人大加撻伐之處。例如 Pateman 認為人不吃食物會死，但是沒有性卻可以活下去，更何況性可以透過自慰來解決（"Defending" 215）。Marshall 認為基本需要（needs）與基本慾望（appetites）是不同的，人有食與性的基本需要，但是我們對食與性的慾望或口味卻是社會建構的。並不是我們對於所有食物的慾望都應該被滿足；同理，有些性慾望不一定有權利得到滿足（142-143）。

Marshall 與 Pateman 的觀點建立在「性慾望是社會建構的」之前提上，因為如果性是簡單的生物需要，那麼手淫便可以解決了。不過，這個建構論主張首先要面對下述問題：如果性慾望完全都是被社會建構的，那麼這個主張太過頭了，也無法解釋被建構的「原料」或「基礎」是什麼或來自何處？因此比較合理的建構論必須承認：確實有非社會建構的性需要存在²⁷（cf. 甯應斌〈獨特性癖與社會建構〉），但是對應於這個性需要，社會或許有不同方式的安排來滿足這個需要（例如多夫一妻制的婚姻，或者從小鼓勵並開發自慰，不分同性戀或異性戀等等），並且這些安排也會建構出不同慾望及其正當性（例如同性戀是不正當的、外遇是正當的等等）。因此，目前我們社會的性安排或性建構是否能夠滿足所有人的基本的性需要？能否做到平等或公平等等？例

27 更精確的講法是「從現有社會建構中逃逸的性慾望之存在」。我的立場不是認為存在著「先天自然本能的 vs. 後天社會建構的」性需要。性是社會的建構，但是會存在著從現有社會建構中逃逸出去、變異的性慾望（詳參甯應斌〈獨特性癖與社會建構〉）。

如一個同性戀者能否和他人一樣正當地、有文化與制度支持地滿足其性的需要？²⁸ 這當然涉及了性平等與性權的問題。

由此繼續推論，如果一個人除了嫖妓外，沒有其他方式來滿足其性慾望，（即我在 1c2 提過的「性機會缺乏者」），那麼也就等於他的最低性需要得不到滿足。這裡便涉及了此人有無性權來滿足其性需要的問題了。

有人或許反對說：嫖妓者可以用手淫方式來解決性慾。但是，如果性慾望確實是社會建構的，那麼訴諸人們以手淫來解決性慾當然是不合理的。因為性慾望可能包括與另一個身體親密，或者涉及一種生活品質或方式的選擇，而且如果手淫可以解決性慾之說成立，那麼人們也可以用同樣的理由去剝奪同性戀或甚至異性戀等等的性權。

提倡性權的 Lars Ullerstam 對於賣淫的主張就是從考慮「性機會缺乏者」出發的：他認為應該建立伎院，這是個人道的職業，而且要保障其工作環境和雇傭條件。在伎院中，沒有收入的青少年可以有打折優惠；許多五六十歲但是情慾旺盛的女人可以有機會和年輕男伎邂逅，等等。另外還要有為醫院、精神病院、癱瘓者、家中臥病在床者、老人等服務的流動伎院，也可以提供

28 性需要是否屬於人的「基本需要」呢？如果不是，那麼人是否有權利滿足其性需要？我認為這裡可能要訴諸「人有追求幸福快樂的權利」或者「人有追求自己人生目標或計畫的權利」——如果對某些人而言，滿足性需要是她們得到幸福快樂所不可少的，或者是她們的人生目標或計畫所需，那麼她們應該擁有這種滿足性需要的性權。換句話說，即使性與吃喝的基本需求不同（不吃不喝會死，沒有性不會死），但是如果壓制一個人的性需求會妨礙此人追求快樂、或妨礙此人完成自主的人生規劃與價值追求，那麼也就等於妨礙此人追求快樂的權利、或完成人生計畫的權利。

像手淫、脫衣舞等服務。這些流動伎院的工作者可被稱為「色情撒馬利亞人（Samaritans 即，聖人般的行善者）」，應被社會所高度推崇。很多醫院和養老院都有長期病人，其性需要完全被忽視；色情撒馬利亞人則提供了性的慈善事業（130-131）。Ullerstam 此書於 1967 出版後，將其精神應用到身心殘障者的主張便開始陸續出現（雖然有些未必和賣淫相關），而且和身心殘障者的性權論述結合²⁹。至於醫院看護與病人之間的性，似乎十分普遍，有些是出自愛心（但酌收費用），不忍看到病人性慾無法發洩（參看〈老病人有性慾 看護幫忙打手槍〉），也有安養院幫病人招妓（〈肌萎男想「性」福 安養院助他圓夢〉）。

在 1c2 節中的結尾，我已經提到性權的問題，在那裡性權被理解為定義自我的機會或權利，缺乏這種機會或能力時，自尊也成問題；同性戀理論家也基本上採取類似的取向，例如 Morris B. Kaplan 指出：如果我們否定「人可以**正當地**透過雙方合意的互動來滿足其性 / 愛偏好」（黑體為本書所加，「正當地」就是光明正大的、而非偷偷摸摸的），那麼將嚴重影響一個人的自尊（31）。自尊包括了一個人感覺自己有價值，生活計畫的值得實現，對自己能力的自信等等（cf. Rawls 440）。Kaplan 這個性權取向不同於性是基本需要，或者人有權利追求幸福，因為這個取向不將性直接等於幸福快樂、親密、成就等人生目標，而是構成自我的基本屬性。

29 關於性治療師或性義工和身心殘障的中文書，可參看：河合香織（2007）。關於身心殘障的性權英文文獻，由於汗牛充棟，此處不列舉。

Ullerstam, Kaplan 的觀點也許還可以和 Nussbaum 等人所倡導的能力學派 (capability approach) 結合。Nussbaum 把性滿足的機會當作人類的重點能力³⁰ (cf. "Beyond" 313)，這等於給了「性權」另一個重要的基礎論據，因為人類的重點能力需要正向的支持，關乎自尊與昌盛的人生；打壓性滿足的機會則是違反正義的。

以上涉及的性權之說並不直接証成所有性交易，而是比較針對不分男女的性機會缺乏者。但是下面讓我指出「性機會缺乏者」並不限於人口少數的弱勢者（如殘障、老人、病人），而可能包括了相當大比例的人口群。

首先，上述關於性權的四種說法，無論是**追求幸福的權利、滿足基本需要的權利、有自尊地定義自我的權利、發展人類重點能力的權利**，都不必然關乎所有人（或許除了最後的第四種外），亦即，可能有些人無需性權，例如，不覺得自己需要性滿足，不需要追求性以得到幸福，不需要正當的性滿足也可以擁有自尊地定義自我，或者認為自己的性滿足能力天生就不是重點能力。這些自認性權無用的人是否真的不需要性權？還是因為社會結構性地壓抑性權（例如性壓迫社會中的父母教養、學校教育、文化與社會制度、國家法律等都可能會讓某些人較無性慾或不需

30 性滿足的機會屬於「身體完整健全」(bodily integrity) 這一能力之下。動物也有身體完整健全的能力，但是 Nussbaum 在 "Beyond" 一文舉例時，沒提到動物的性；Nussbaum 根據動物這個能力反對去爪 (315)，那麼是否也應該反對閹割動物，以及反對阻礙動物交配呢？動物有沒有性權？後來 Nussbaum 改寫增補 "Beyond" 一文，將之收錄於 *Frontiers of Justice* 一書時，則贊成閹割諸如馬狗貓等雄性動物 (395)。這似乎無視於有豐富性生活的動物之快樂與昌盛之生命。

要性滿足亦可追求幸福等）？我們不在此追究（雖然在性別壓迫社會中，我們會懷疑那些自認婦權無用的女人，是否真的無需婦權）；讓我們假設確實存在著人類差異（human diversity），例如，沒有「人性」或「人類性滿足能力」的存在，或者，性滿足對某些人而言不是基本需要（那麼「性權即人權」是否成立呢？）。

現在重要的是，有另外一些不在少數的人，確實需要性權；例如這些人若無性滿足則人生索然無味、黯淡灰心、沒有火花，毫無幸福可言。這些需要性權者，也往往就是性機會缺乏者。

如何理解需要性權的「性機會缺乏者」？如果一個人只能用偷竊、搶劫、乞討、詐騙等方式來取得食物，那麼即使此人不缺食物，也應該屬於「食物機會缺乏者」（或者「食物機會缺乏制度保障者」、「食物權利缺乏者」），有別於其他可以正當取得食物的人。因此，如果一個人無法正當地透過雙方合意來追求性幸福、滿足性需要、有自尊地定義性自我、或發揮性的能力，便應當屬於性機會缺乏者。例如，一個雙性戀者即使不乏性伴侶，但是卻因其身分認同而遭到污名（通常導致各類社會懲罰與嚇阻），即屬於性機會缺乏者。甚至濫交者，也屬於這種廣義的性機會缺乏者。由此而論，在目前的性壓迫社會中應當存在著相當多性機會缺乏者（或者「性機會缺乏制度保障者」、「性權利缺乏者」）。

這個廣義的「性機會缺乏者」不一定是「除了買淫或賣淫之外、就沒有其他方式來滿足其性慾望」。事實上，有的性機會缺乏者無法透過買淫或賣淫來得到性滿足。但是賣淫的合法化無疑

地將會改善相當部份的性機會缺乏者之處境。正如同，任何性權的進展（如女性情慾、青少年情慾或同性戀情慾的正當化、色情的合法化等）都會改善部份的性機會缺乏者之處境。賣淫合法化也是性權的進展之一。

2c 限制市場論

2c1 賣淫使社會更商業化

賣淫合法化是否會更進一步造成社會生活的商業化呢？Ericsson 質疑這個說法是否真的符合經驗事實，例如究竟是商業化促成賣淫發達，還是賣淫促成商業化？此外，商業化的原因往往是原來沒有商業化的生活領域也開始商業化，資本主義社會關係本身乃是這個商業化的最大動力，至於早就存在的性交易賣淫只是資本主義商業化中的一個邊緣案例而已（355-356）。

在我看來，這是一個合理的回應，不過我們也可以回過頭來挑戰「商業化」的價值預設。因為 Ericsson 假設了社會生活的商業化不是件好事，會變成一種「烏」托邦（dystopia），就是負面的烏托邦（355）。雖然社會生活的全面商業化是不好的，不過 Ericsson 這個說法忽略了某些生活領域的商業化或商品化有時可以帶來利害參半或甚至解放的後果³¹：在最表面的層次上，晚期資本主義將許多生活領域商品化帶來了更多的生產力，以及生活的便利和變化，這些變化很難用簡單的利害來評估。歷史上的賣淫使一些貧窮與鄉野女性有向上流動的機會，而且對兩性公開交往、女性進入公共領域等女性的解放也有很多貢獻（cf. 甯應斌〈性／騷擾與現代性〉）。性感的商品化對於女性也有現實的利益（參見本書 3d2）。Schwarzenbach 亦指出很多女性主義者都忽略了市場實際上便利了女人的獨立與爭取自主（“Contractarians”

31 從 Hayek 到 Richard Posner，幾乎所有自由主義思想家都有類似看法，但是我的思想淵源則是馬克思對於資本主義雙重性的看法。

108)。

不過有些女性主義（如 Margaret Jane Radin）對於商品化是有疑慮的。商品化作為「社會將人們視為有價值之物建構為商品」的過程與結果，有時會造成個人的與社會的衝突（Radin xi），例如晚近生殖領域和相關的身體之商品化，便讓許多人感到恐懼，例如恐懼是否會有骨牌效果使得女人所有的特性都被商品化（Radin 145）或者恐懼傳統女性角色的商業化使得資本主義市場關係侵入家的私密領域（cf. Schwarzenbach“Contractarians” 108）；但是我認為身體的商品化同時也對許多人造成解放效果³²，因而反對身體某些功能的商品化，可能不是真的反對商品化，而是反對身體解放。如果真的要遏止身體的商品化，那麼便應該促成身體的解放，使得商品化失去動力。人們是因為商品與市場可以滿足其需要與慾望，而接受商品化或市場，甚至是因為可以藉用商品化與市場力量來對抗國家、傳統、社會控制等（後者則對其需要與慾望加以打壓）；如果現有的社會安排便可以滿足其需要與慾望，那麼當然沒必要擁抱商品化或市場。不論如何，只是說賣淫造成社會生活的商業化本身，未必就構成一個反對賣淫的有力理由。

2c2 性應該是非賣品

「性是非賣品」其實有時也是浪漫情懷派的反娼說法，浪漫

32 健身或控制飲食等相關議題所涉及的身體商品化，其實只是身體的反思之一環。參見 Giddens；以及我寫的《身體政治與媒體批判》。

派會說：賣淫出賣了人生中非常基本之物，而那是不應該被賣的，應該是無價的、免錢的。那麼到底賣淫出賣了什麼呢？Ericsson 立刻澄清說：賣淫賣的不是身體或陰道，而是「性服務」！因為如果賣淫所賣的是自己身體，那麼她就不是個妓女而是性奴隸了（341）。Ericsson 這個論點非常重要，因為這不但是許多妓權人士強調的重點，也是後來 Pateman 所要致力反駁 Ericsson 的，後者就是要說明為什麼賣淫者其實是個出賣自我的性奴隸（參見本書 3e8）。

和浪漫情懷派較不同、而和社會生活的商業化密切相關的另一個反娼說法是：市場交易應該有限制，有些東西是不能賣的，性就是其中之一。

許多人都同意市場交易應該有限制這個原則，像 Michael Walzer 便主張有些東西是不應交易的（blocked exchanges）（Walzer 100-103；cf. Radin 46-49）。擁娼立場的 Primoratz 說我們很難不同意 Walzer 的主張，但是真正的問題是：性是不能賣的非賣品嗎？為什麼？Primoratz 發現一些可能的理由大致上都是把性連結到婚姻或愛情上（95-98），而之前的討論已經顯示這些理由的不足。不過，此處讓我再檢視晚近主張「性是非賣品」的學者 Elizabeth Anderson 以及相關的 Margaret Jane Radin 的論証。

Anderson 在她的“Ethical Limitations of the Market”中主張有些東西，特別是和私人關係相關的（例如友誼），不應該受到市場的規範。對她而言，性不應該拿到市場上交換，故而她反對賣淫。但是她的論証卻仰賴一種對性的理想化想像，例如

Anderson 認為性是自我真正的付出與接受，兩人因為彼此性吸引而歡樂的結合，又肯認彼此的親密時，這種「禮物交換」（不同於市場交換）是善的（好東西），而且是分享的良善。賈淫當然不能符合這樣的理想，也不能製造這樣的良善（“Ethical” 187）。此外，Anderson 還說妓女在賈淫中只是服務顧客的，所以是被貶低的，云云（“Ethical” 188）。

Debra Satz 在批評 Anderson 時，以更清楚的方式陳述了 Anderson 的論證，亦即，有些比較特別的好東西（goods 善品）——與人性的昌盛或親密幸福密切相關——不能放到市場上去買賣，乃是因為市場化或商品化會使好東西變質。在這個意義上，市場不是中性或中立的機制，是會改變或毀滅這些好東西的社會意義（Satz 69）。

Margaret Jane Radin 在 *Contested Commodities* 一書中也提出類似的看法，但是她沒有主張全面的非商品化（「市場的不可讓渡性」），而是主張區隔化（compartmentalization），也就是把構成人格自我或人性昌盛的非商品化領域，和市場領域區隔開來（53）。但是商品化會不會「傳染」呢？例如「商品化的性互動之存在會污染或滲透所有人的情慾，使得所有的性關係都變成商品化了」（Radin 95）³³。這個想法被 Radin 稱為**骨牌理論**（domino theory），就是非市場（非商品化）的系統和市場（商品化）的系統不能同時共存，前者一定會滑向後者（slippery

33 Radin 的意思是，當我們看到別人的性能賺到錢，那麼就會開始覺得自己的性或許有商品價值，一旦有了性是值得錢的意識後，最終就會接受把所有的性都當作商品。

slope)。在骨牌理論的假定下，如果性的商品化會傷害人格、或使人們更加分隔孤立，而另一方面，非商品化的性則減低人的分隔疏離、對人性昌盛如此重要（cf. 94, 100），那麼「好東西」（性、愛、友誼）就不應該在市場上讓渡（market-inalienability），必須採取禁止的政策（Radin 96）。不過骨牌理論假設有價與無價的觀念不能同時並存（101），可是事實上，對某物的商品化的理解和非商品化理解，不但作為「爭戰的觀念」（contested concept）在社會上存在，也同時在個人的內心中作為「（內在衝突的）多元意義」（internally conflicted or plural meanings）而存在（102）。至於「商品化的性」與「非商品化的性」在社會觀念中的爭戰，或在人內心中的衝突，是否如骨牌理論所言，商品化必然勝過後者？Radin 不以為然（即，Radin 不同意骨牌理論），她認為商品化與非商品化可以廣泛地共存；故而她提出了不完全商品化（即，部份的市場不可讓渡性）這個相應的社會政策（103-104），也就是使是商品化不那麼普遍化（cf. 2-6）：對於實際的市場（literal market），可以採法規管理（regulation）市場交換的辦法，對於論述的市場（metaphorical market），則以不同的概念架構來修正市場的談法。總之，商品化是有程度之別的（1, 115-116）。Radin 在這樣的思考架構下，既反對罪刑化賣淫，也反對全面公開的性的商品化（132-133），而贊成管理賣淫，例如不得登廣告，不強制履行賣淫合同等（134-136）。

照 Radin 的說法，上述 Anderson 所謂「性的理想」和「賣淫（性的變質）」是可以同時並存的，只要有所管理而非全面開放賣淫，就不會造成性的理想之喪失。不過，這裡還有個更基本

的問題，亦即，目前社會對於性有很多不同看法，人們的性經驗與態度有著很大差異：有些人把性當作神聖的結合，有些人則把性視為無所謂的娛樂運動，有些人覺得性就是為了交換等等。但是這樣的差異是可欲的嗎（cf. Satz 71）？同時並存是對社會不利的嗎？或者問，所謂變質的性有什麼不好？對於這個重要問題，根據 Satz 的引述，Radin 在早期一篇文章中提出下列答案：性交易會促長比較劣質的人格形式（inferior forms of personhood），會對良好人格形式有負面影響；例如，感情和親密的記號因為在賈淫中脫離了原來的意義，而不再表示真實的感情和親密，所以這些記號若變得越來越歧義，就很容易被操縱。那麼人們可能很容易被蒙蔽，因此進入易受傷害的人際關係（例如與人發生性關係，對方也有感情與親密的信號，但是其實對方並非真心）。這就背離了人性的昌盛與幸福了（Satz 72）。

上述 Radin 早期的說法（根據 Satz 的引述）其實很容易被批駁，讓我提出三點批評如下：首先，其說法是非歷史的，因為性記號普遍成為親密與感情的記號，乃是近代歷史的演變（Jamieson 15-20），不是本質如此；因此性記號的歧義性並不是偏離常態。其次，其說法是對 Goffman 這些社會理論的無知，親密情感的記號作為親密情感的表達本身就是一種「表演」（performance）³⁴，本身就預設了對於記號的操縱能力³⁵，事實上

34「表演」不是指「假裝」的意思。例如驚呼，在不同社會文化（甚至同一社會中不同的年齡文化）都有不同的記號或表演方式。像美國人的 oops，就不是中國人的表演方式，但是留美學生在美國住了數年後，有些人也改變原來文化的驚呼，很「自然地」也用 oops 來驚呼。早年見面親吻臉頰或甚至擁抱，都不是傳統中國人表達友情親密的方式，現在逐漸地也成為某些中國人的親密記號或表演親密的

沒有這種操縱能力，也就不可能利用親密情感記號來作「矇騙」性的用途。最後，商品化使原來行為意義變質（例如性交原來傳達的是終生親密的承諾，但是變質後，性交只是給予暫時的親密感覺），並不一定背離了人性昌盛（human flourishing），因為一種行為的商品化往往是原來行為意義的歧義化，也就是對行為意義的更進一步開發變化，其實質是發展了人類行為的潛力，而這本身就是人性昌盛的一個含義。例如，家務勞動的商品化，使家務勞動的意義不再只是私人或親密關係的記號，這雖然是家務勞動的變質，但是我們不能否認家務勞動商品化對人性昌盛與幸福的正面影響。（對於那些只需要短暫親密感覺的人，能夠買得到他／她們所缺乏的親密感覺，必然是對人性昌盛與幸福的背離嗎？）

上述我對早期 Radin 的批評也一樣地適用於她在 *Contested Commodities* 一書中的說法：Radin 認為，商品化與非商品化的拉鋸表現為社會觀念的爭戰或個人內在的多元（衝突）意義，不完全商品化則是建立在這個拉鋸／爭戰／衝突之上的社會政策。如果這樣的政策是出於不同集團的權力的協商妥協，倒是可以暫時接受的；但是，如果這個政策是被一個人性昌盛的理論所証成，有著規範或道德意含，那麼這個人性理論必須被更仔細地檢

方式。

35 這樣的能力當然是我們從小學習而來的。例如，我們學習到打人不是表達愛意的方式，而是（例如）要用溫柔貼近的身體接觸等等來表達。有些人誤以為表達愛意的方式是人不用學習就自然獲得的能力，但是其實從心理分析的角度，諸如打人之類的行為也是年幼者表達強烈情感的可能方式，事實上，這種心理行為方式到成年後在某些人身上都還會有明顯的殘留（不只是 SM 性行為者）。

視。例如 Radin 看到了人的自我的動態，人改變自己乃是人本質的一部份，但是她卻否定人的不斷改變或改變所有關係 (77)³⁶，易言之，Radin 認為有些「人性」是不能被改變的。但是為什麼這些人性不能被改變，而另一些人性則可以被改變？此外，市場與商品化既然不是中立的，那麼限制市場與商品化也不是中立的。過去的社會主義與資本主義關於人性之爭正凸顯了這個問題：擁護資本主義的人認為人性是自利的，要發達市場與商品化，利用個人自利來促進整體更大的利益；相反的，擁護社會主義的人則認為人性是受到社會安排的制約，應該限制市場或商品化，來培養利他與分享合作的人性。這個例子顯示某種人性能否或應否改變，是和更廣泛的社會願景相關。

因此，我對 Radin 的批評，簡單的說就是：某些少數人具有非常不一樣的「人性」（因而有不同的價值觀與人生計畫和目標），他們的自我實現對其他多數人而言是原有關係的全面改變。如果現在這些「其心必異」的少數人藉著市場與商品化來實現其與眾不同的自我與人性（以及人生計畫、價值等），既然市場不是中立的自由競爭，那麼其他人就要用非商品化或限制市場之類的手段來壓抑這些少數人。毋庸諱言的是，這個壓抑含有維持目前社會結構的社會控制目的。但是這些少數人的變異人性基本上是現有社會結構的產物，他們的變異特色也是他們在社會上權力爭戰的一部份（爭戰的觀念或爭戰的商品也都是這個權力競

36「人不能不斷改變，以致於改變所有關係」，這裡 Radin 所指的「人」，不可能意味著單個個人（因為即使個人可能作此全面改變，那也只是其個人之事），而應該是指在一個社會的規模上，所有共存的差異構成了全面的改變。

逐的一部份)。畢竟，一個社會中作為規範的正常人性，總是社會中較有權力者的人性。因此即使如 Radin 構思了一個人性理論作為壓抑這些變異人性的理由，我們還是有理由懷疑其背後的權力意含。所以從形上的人性理論來考慮性的商品化是不夠的，還必須考慮性的權力層面以及整個社會的權力關係和歷史發展。歷來性政治的思想家（無論是佛洛伊德馬克思主義者，傅柯，或當代的酷兒理論家）便是針對作為權力關係的性與社會結構進行對現狀的批判。Radin 想要維持某些現狀（因為她主張存在著某些不能改變的人性，意味著某些現狀要被維持、某些社會安排要永遠持續下去、必須打壓某些人的人生計畫與價值觀），便必須與社會批判理論和性政治理論做進一步的對話，尋找彼此和平共存與競爭的社會安排與真正貫徹「區隔化」（Radin 自己的主張）精神的治理形式（cf. 甯應斌，〈複合社會〉）。不過總的來說，從形上的人性假設出發是危險的與獨斷的——危險是因為可能壓迫其他人性，獨斷是因為「什麼是人性」並無共識。

Satz 自己對 Radin 的說法也有些批評，大致上是說單調的雇傭勞動比性勞動還要普遍，也一樣折損人類的能力（例如音樂家去寫廣告歌，文學家寫廣告詞），這和妓女折損其性能力（沒把性能力用在親密關係上），是一樣的（這正是我之前花了相當篇幅討論的 Kupfer 之論証，參見 1c2）。可是 Satz 認為這種資本主義社會中很普遍的能力的異化並不能威脅人性的昌盛（馬克思主義當然不能同意這一點）。此外，在雇傭勞動中，我們自己的能力被他人所控制，這對 Satz 而言，也似乎不會貶低或摧毀我們的尊嚴，因為這也是資本主義社會普遍接受的現象；因此妓女的

性能力在性勞動（賣淫）中被控制也不是什麼貶低自尊（72-73）。

之前提到的 Anderson，其思想中包含了「性的理想與賣淫不能並存」的骨牌理論；也許爲了更妥善的答辯，Anderson 在後來的 *Value in Ethics and Economics* 書中改寫並增補強化其論証，例如她似乎認爲賣淫會使人們難以形成親密與承諾的關係（可參見 Nussbaum 對這一點的批評 *Sex* 290-291），Anderson 宣稱國家可以在增加人民的自由與自主的狀況下去禁娼。她所謂「增加人民自由」的意思是禁娼能夠讓人民有更多機會去分享真正美好的性，而不是市場上較差的性（*Value* 154）。如果 Anderson 的意思是國家不再透過社會控制（包括教育、法律、文化等）來阻擋人們的性自由，讓匿名性愛、女性情慾、多元情慾、非一對一模式、性的平實化等等自由發展，與其他性生活方式不再有高下價值之分（因而就沒有不同的社會獎懲或控制），那麼我們當然贊成 Anderson³⁷。只是我們懷疑在這樣的性自由社會中，人們仍會不容忍賣淫？

此外，我們還是會這樣質疑 Anderson：「私人領域中互惠的性分享，和市場上的性爲什麼不可以並存？這種多元狀態不是蠻好的嗎？」。爲了回應這類質疑，Anderson 因此必須訴諸激進女性主義的說法，認爲不但賣淫與色情刊物的性會影響私人領域的性（例如男人會要求妻子做妓女或 A 片女星的動作），而且主

37 Anderson 的意思當然不是主張國家去增加人們的性自由，她的意思大約是國家使得女人能夠更經濟自主、社會自由等等，就沒有從娼的經濟壓力或社會壓力了。

張：在私人領域中的男性情慾，與市場領域中的男性情慾，其實有一個共同之處，亦即，男性都是藉著性來佔有女性自我、來肯定自己的性別認同（*Value* 155）。但是這個說法又和 Anderson 原先描繪的互惠的、理想的性，又有了許多差距或矛盾³⁸。更何況，如果禁娼是有理由的，那麼禁止某些私人領域的異性戀性交恐怕也是有理的（因為賣淫的情慾模式與某些異性戀情慾並無差別）。此外，禁娼的性文化（性被神聖化或被污名、或被視為女性的喪失自我等等）往往與「美好的性」所需的文化資源（如性是百無禁忌的）背道而馳。

Anderson 還有其他說法，這裡不必再究其細節；她似乎從未考慮過市場的、非分享的性也是一種良善（好東西），例如，無牽掛責任的純粹刺激享受，而且這種性也可能是女性所渴望與要求的（Anderson 完全排除這種可能）。不論如何，她在書中後來也調整立場，認為因為經濟理由或許還是可以准許賣淫的，或者能帶給社會好處的職業性治療師亦可存在（*Value* 156）。這等於是說性並不絕對是非賣品了。

照這樣看來，性是不是非賣品的辯論其實還是會歸結到其他論證（性道德、女性主義、人性理論等等）的辯論，例如，「因為賣淫壓迫女性，或者因為賣淫的性不符合良善的性，或者性的本質是私人的…，因此性不能買賣」；所以「性是非賣品」不是個真正獨立的反娼說法。

38 激進女性主義對性的觀點也對 Radin 的思想體系造成問題，參見 Radin 133-134。



3. 批判理論

3.1 馬克思主義的反娼說法：

賣淫是經濟剝削的

馬克思主義，特別是恩格斯在〈家庭、私有制和國家的起源〉中，對於賣淫所持的態度與立場，很不同於傳統的反娼立場，和後者保持著一定的距離與詮釋空間。馬克思與恩格斯基本上把婚姻和賣淫當作連續體，也把賣淫和一般的勞動當作連續體。換句話說，由於女人沒有經濟獨立的能力，故而必須透過從娼或婚姻來賣淫，婚姻也是一種賣淫。更推而廣之的說，在資本主義私有制的社會下，工人也是沒有「經濟獨立」的能力（沒有生產工具，不能獨力存活），必須出賣（prostituting）自己的勞動力，而「賣淫只是勞工出賣自己的一種特定表現而已」；恩格斯這句話表明了：賣淫無異於一般的勞動，一般的勞動也是賣淫。

自由主義與妓權人士也都主張賣淫無異於一般的勞動，故而也應該享有一般勞動的合法地位與保障。這是可以從馬克思主義的賣淫說法中得到的一種「擁娼」的詮釋（cf. Belliotti 對此詮釋的正反意見 119-121）。

另一方面，馬克思主義的賣淫論述也可以被詮釋為「反娼」，因為馬克思譴責資本主義私有制的不道德（因為剝削），譴責在私有制下被迫出賣勞動力的不道德（因為異化勞動），譴責私有制下女人在婚姻中的性服務的不道德（因為婚姻不是建立在真正愛情上），當然也會在同一個立論下譴責賣淫的不道德。

Belliotti 與 Ericsson 等人因此正確地總結馬克思主義對賣淫的批判乃是衍生自它對資本主義的批判，而不是針對賣淫本身的批判；事實上，賣淫不比其他資本主義的制度實踐更好或更壞（Belliotti 254；Ericsson 345）。雖然說徹底解決賣淫問題之道，歸根究底乃是廢除私有制。但是在廢除私有制之前，馬克思主義如何看待賣淫，則有不少詮釋的空間。傳統左派多認為：由於馬克思主義對賣淫原因的理論分析是歸罪於資本主義，故而其評價是認為在目前資本主義社會內，賣淫（和很多其他制度一樣）是錯的。

Belliotti 對馬克思主義的觀點提出了一些批評：例如，馬克思主義認為共產主義社會下不會有賣淫。Belliotti 則認為賣淫是跨文化與長期歷史的產物，不會輕易消失（254）。不過，對於這一點，馬克思主義或許會回應說：共產主義已經沒有貨幣買賣，也沒有賣淫的成因（貧窮或致富的經濟不平等），所以沒有賣淫。在這個問題上，我覺得 Belliotti 較有道理，讓我替 Belliotti 提出可能辯解如下：因為雖然是共產社會的經濟模式，但是本質上仍然還是人類勞動的交換，只是不再是等價的交換，而是自願的不等價交換，即所謂「各盡所能、各取所需」。共產主義社會的賣淫雖然不是交換貨幣，但是還是可以建立在（不等

價但無剝削的) 交換上。再者，一個制度行爲的成因即使消失，並不代表該制度行爲也一定跟著消失。賣淫可以想像成是共產社會中有價值有意義的貢獻社會勞動方式，不是因為想發財或貧窮才被迫從事。

此外，Bellotti 也指出：馬克思將賣淫成因都歸因於經濟的不平等，忽略了性別、種族與宗教壓迫等成因 (254)。Ericsson 則認為：馬克思主義將賣淫歸因於經濟原因乃是多餘的話，因為賣淫本來就是商業行爲。但是「賣淫是商業行爲」這個簡單事實不同於馬克思主義把賣淫歸因於資本主義，因為基本上賣淫和經濟組織無關：在原始社會、封建社會與社會主義社會中都有賣淫。此外，從經濟層面最多只能解釋從娼原因（而且貧窮既非從娼的必然亦非充分條件），卻不能解釋嫖妓的原因。把賣淫描寫成階級壓迫（高階級嫖客 vs. 低階級妓女）是個簡化的做法 (346)。關於最後一點 Bellotti 卻認為這是馬克思主義把賣淫當作階級壓迫的唯一解釋得通的地方 (254)。

再者，Bellotti 認為馬克思主義把性勞動與生殖勞動都同化爲一般的雇傭勞動，是有問題的分析方式 (254)。但是我認為性勞動與一般勞動具有不同的文化意義這件事，其實也普遍地存在於其他不同形態的勞動之間，例如某些「高等」的勞動（如教授教書、總統治國）和一般工廠工人的勞動，在社會觀感與文化意義上很不相同。循著這個思路來觀察，其實所謂「一般雇傭勞動」內也有很多差異，例如服務業與製造業，涉及情感勞動的與不涉及情感勞動的等等，都有不同的文化意義。但是馬克思主義並不是無視於這些差異，而是要強調這些勞動在資本主義社會下

的共同本質，亦即，它們都是被社會承認的有用勞動。這些勞動之中或許有些被推崇，有些被污名，有些被群眾厭惡，有些被法律禁止，但是都是有用勞動則相同。這些勞動共同本質的背後推動力量則是商品化，使一切具體不同的勞動都抽象化為同一商品性質的勞動（馬克思《資本論》）。還有，如果 Belliotti 是對的，亦即，性勞動與其他勞動不同，那麼我們不能因為雇傭勞動是異化勞動，而簡單推論賣淫也必然是異化勞動。不過 Belliotti 似乎自己便援引了這個推論（254）。

Ericsson 針對馬克思主義對賣淫的評價，則有如下之回應：馬克思主義對賣淫的評價乃是建立在其經濟決定論上，所以在資本主義社會下不可能有健全的或無過錯的賣淫（sound prostitution）。Ericsson 聲稱他不反對馬克思主義者的烏托邦理想（就是一個兩性平等、無階級且沒有賣淫的社會），他甚至說：賣淫歸根究底地講並不是可欲的（desirable）；但是在一個現實的不完美世界裡，還是可能有健全的或無過錯的賣淫，也就是賣淫可以有條件的可欲、在一定條件下是道德上站得住腳的（348）。

由於 Ericsson 說在終極的意義上，他覺得賣淫不是可欲的也是無法在道德辯論上站得住腳的，這個話可能讓人對他的立場感到困惑。我倒覺得不必認真對待 Ericsson 這句話，因為這句話是爲了回應馬克思的烏托邦社會理想，在那樣的社會既然沒有賣淫，那又何必替賣淫辯護呢？其重點反倒而是在我們生活的世界裡，健全的賣淫可以在一定的條件下成立。故而 Ericsson 在文章最後面提出一個健全的賣淫之條件。換句話說，對 Ericsson 而

言，賣淫不是「道德上有瑕疵缺陷、但實踐上可以勉強被容忍」，而是賣淫可以成為道德對確的（sound）。這是一個有別於大部分「容忍」論的角度。

Ericsson、Bellioti 等質疑馬克思主義的經濟模式分析不能處理「嫖妓的原因」，是很有道理的，女性主義者會認為這是馬克思主義忽略父權關係的表現，當代性理論則認為馬克思主義忽略了慾望這個層次。

不過，賣淫在資本主義以外的社會都存在，並不是表示馬克思主義的分析完全失效，因為馬克思主義可以做如下合乎馬克思主義理論的修正：像賣淫這樣的商品交換行爲，雖然存在於各種社會內，但是只有在資本主義社會內特別發達，而且完全取得商品的性格，而非人身依附（如奴隸等非自由人）的性格。馬克思主義對賣淫的分析，因此應該是以西方資本主義社會內的典型賣淫為分析標的，並不一定能適用於對（例如）古代廟妓或其他非資本主義文化的「賣淫者」。在這個有限定的分析架構下，我們可以從現代「自由人」的現代商品交易行爲來看待賣淫，不過我們的分析角度不必限於經濟，而可以是更一般的現代性之諸多面向。事實上，我和馬克思的相似處是：馬克思認為所有的現代工作都是賣淫，我則認為所有的現代賣淫都是工作（cf. 甯應斌《性工作與現代性》）。

馬克思主義雖然是針對經濟面向，但是它也蘊涵著「性工作缺乏自主性、必須受制於人」的批評。不過馬克思主義也會承認，工廠工人或家務僕役比娼妓更不自主；故而這涉及了更廣泛的社會結構問題。但是罪刑化（非法化）顯然不能解決賣淫勞動

過程中的自主性問題 (cf. Nussbaum, *Sex* 289-290)。

3.2 女性主義的反娼說法

在我看來，對賣淫最有力的批評乃是來自女性主義，其他取向的批評（特別是傳統道德觀的批評）都不是擁護自由主義的對手。因此對於賣淫的辯護最終其實是對於女性主義在知識論、社會理論、性哲學、法律觀等方面的批判，這當然會超越倫理學的討論範疇，但是本文盡量將這些批判的洞見融入倫理學的討論中，在以下先探討一般女性主義的反娼說法，以及自由主義和妓權派的一些回應。

3a 賣淫是性別不平等（如賣淫者多數為女性）

對於賣淫和性別不平等的關連，Ericsson 先分析「不平等」的兩種意含³⁹，一種是利益不能均沾，例子就是男性特權，也就是男人可以嫖妓，女人則否。但是由於女性情慾也是最近才開始開發，故而在未來可以致力於開發男性賣淫（如率先合法化男性

39 Ericsson 這種辯論策略是（語言）分析哲學的倫理學的方式，而不是批判理論或某些女性主義所採取的方式，後者會強調社會結構與性別權力的不平等——賣淫是這種結構權力不平等的產物，而且也可能反過來繼續維持性別不平等。所以或許會對 Ericsson 這種分析方式嗤之以鼻，認為他避開了更廣泛的社會結構與男性權力的大問題。不過，正如我在書開頭指出的，倫理學的話語當然有其限制，但是有時也可以將批判理論的一些洞見納入倫理學討論，我在下面就盡量延伸 Ericsson 的論點來觸及批判理論所關心的議題。我的最後評估，可參見本書〈8 結語〉。

賣淫、鼓勵女性買淫），以求公平（當然，如果女性買淫不是女性利益，那麼就沒有利益不均沾的問題）。

另一種不平等的意思是苦難只有單方負擔，亦即，賣淫使女性不利，這有好幾種可能（以下我們會逐一檢視），其中之一就是：只有女人而非男人才會不幸成爲賣淫者。Ericsson 認爲，除了男妓的存在外，這個理由不足以廢娼，因爲可以透過社會改革來降低女性從娼的可能（349-350）。另一方面，擁娼的女性主義也很早就指出，頗多低薪又被視爲低賤的行業（如幫傭⁴⁰、秘書、護士、侍者、接線生、接待等「賤業」），工作辛苦卻責任不輕，都是女性在從事，正如同家務多由女性負責一樣，所以這雖然是兩性不平等的一種表現，但是不構成理由禁止此行業。（關於賤業的討論可參見 5.4c）

易言之，關鍵在於：女性從事「女人的」行業這樣的現象是否即爲性別不平等的本身，還是只是性別不平等的一種表現（即，在性別不平等社會中的一種現象，雖然有維持或強化不平等的功能，但是同一現象也可能存在於性別平等的社會，而有其他獨立的功能，因此不屬於性別不平等的本質或本身）⁴¹？如果

40 幫傭過去俗稱「下女」，可見其過去的低賤形象。「婢」此字本身也變成低賤或次等的含意。

41 例如，在一個不平等的社會中，「服從命令（聽命權威上級）」或「收入高低不同」既是不平等的現象，也顯然會維持與強化不平等。但是如果「服從命令」或「收入高低不同」本身就是不平等，那麼就應該廢除「服從命令」、「薪資差異」，以達到一個平等的社會。但是如果這只是在不平等社會中的一種表現，那麼即使在平等社會中，也可能還是會有「服從命令」與「薪資差異」的情形，只是此時和「不平等」沒有關係，就好像「身高差異」一樣。馬克思與恩格斯認爲即使在階級平等的社會主義社會，仍然會有權威與服從命令的存在（參見恩格斯〈論權威〉）。至於「薪資差異」，在過去中共與蘇聯的社會主義社會中仍然存在，只是差距不大。

是性別不平等本身，那麼在男女平等之後，就（應該）沒有所謂女人的行業或男人的行業。如果只是性別不平等的表現，那麼在男女平等之後，某些女人的行業可能還是女人從事（或許這些女人的行業不再是那麼低薪低賤的）。這個問題其實可以回歸到：男女現存的許多差異（如陽剛陰柔等性別特質的差異，以及平均身高、體力、薪資、擇偶方式、性態度、人文或理工學科性向等差異），是否仍存在於性別平等的社會？這關涉到一系列問題，即，究竟現存的性別差異是自然生理差異，還是不平等社會中的社會建構之差異⁴²？這些社會建構的差異是否都是爲了繼續維持不平等？有沒有其他功能？這些其他功能可否獨立於維持不平等的功能（即，不平等社會所建構的某些性別差異，是否可能繼續存在於性別平等社會中，扮演另些功能？⁴³）

總之，男女現存的許多差異，可能都是不平等的表現或現象，可能都會強化性別不平等，但是未必就是不平等本身⁴⁴。如

42 真正自然生理的差異當然會存在於所有的社會中（不論是否為性別平等的社會），而且可能也有其社會功能（如維持那個社會的性別不平等，或者促進那個社會男女的互動等等），但是也可能沒有任何社會功能，而只是純粹差異而已（例如我們腳毛的稀疏差異沒有任何社會功能，只是純粹差異）。不過，社會建構論者傾向於認為：很多看似自然生理的差異，其實也是社會差異，即社會建構的差異。社會差異當然只存在於某些特定社會中（例如主奴差異只存在於奴隸社會中），其存在是因為它具有一定的社會功能。很明顯的，有些社會差異只存在於不平等社會中；可是，我們現在的問題是：有沒有社會差異既存在於不平等社會中（且可能有維持不平等關係的功能），而且也存在於平等社會中（且扮演其他功能）？

43 例如，在擇偶或性愛方式上，經常是男主動女被動，即男人追求女人，或男攻女守的性態度。這種性別差異除了維持性別不平等的功能外，還有沒有其他獨立的功能？例如可以促進圓滑與一來一往的例行性互動——如果有這種獨立的功能，那麼在性別平等社會中，便會因為此功能而繼續保存著這種性別差異。

44 另一個例子是「女性多半不如男性好色」，這個現象究竟是不平等的表現，還是不平等的本身？若是不平等的本身，就意味著女人應該和男人一樣好色。在廢除

果「女性從事女人的行業」就等於男女不平等本身，那麼從事那些行業就是錯的——可是妓權人士會認為：女性從事那些「女人的行業」並沒有錯（錯在於男女不平等，因而使得那些行業低薪低賤），亦即，「女性從事女人的行業」只是不平等的表現，從事那些行業並非不道德，但是需要改變社會條件來改變那些行業的性別不平等表現。故而，反娼者若要證明上述妓權人士的觀點錯誤，就必須證明女人的行業（如賣淫、幫傭等）的存在本身就是不道德的——賣淫本質上就造成性別不平等。易言之，反娼者至少必須證明賣淫在任何社會中除了強化性別不平等外，沒有其他社會功能（因此在性別平等社會中，賣淫因為沒有任何功能，就不會存在了）。這樣的證明還付之闕如。

但是即使證明了女人的行業——特別是女人佔大多數的賣淫——本身是不平等的、不道德的，這還沒有證明男女各半或無分性別的賣淫是不道德的。就像：即使我們證明了目前女人佔多數的護士行業的本身不平等，也還不等於證明了男女各半或無分性別的護士行業也是不道德一樣。或許，問題出在於是否有些行業本質上就是「賤業」⁴⁵，即不論在任何社會、不論任何人來從事，都是「賤業」。有鑑於中外歷史中原本為賤業的戲子或倡優在當代脫離賤業的範疇，我傾向於「並沒有本質的賤業」的看法。又例如「洗廁所」，近年來在其原有的賤業形象上，被創造出或賦予了新的意義，例如認為洗廁所可以招財開運，或者國際

了性別不平等的社會中，女人強姦或偷窺或性騷擾男人的數量將與男人差不多。

45 關於是否有本質的賤業問題，是中研院的陳宜中向我提出來的。請參見 5.4c 的討論。

大導演、專門倡導洗廁所的團體、知名企業家、大學校長洗廁所來磨練心志、培養德行或者體驗管理哲學⁴⁶。

反娼者可能回應說：我們不需要證明賣淫是本質的性別不平等，我們只須證明在目前這個性別不平等的社會中，女人佔多數的賣淫會複製（reproduce）或強化（reinforce）性別不平等——「複製／強化」在最低限度上指著「造成」（cause）或者「意即」（same meaning as）——那麼，我們就認為賣淫是不道德的。反娼者甚至可以硬頸地宣稱，縱使女人的行業（賣淫、幫傭、女體模特兒等）在未來的社會中和性別平等無關（因此不是本質上的不平等），但是任何女人的行業只要複製或強化這個社會的性別不平等，就是不道德的。對於這種非本質主義的反娼立場，我要留待下一章來反駁。

46 參看下列不同時間的新聞事件，顯然逐漸形成一種風氣：〈廁所不只是廁所 日本新流行 洗廁招財〉《聯合晚報》2006年10月8日。〈輔大校長 捲袖洗廁所〉《聯合報》2006年11月12日。〈洗廁所學謙卑 統一教你要領〉《聯合報》2007年12月6日。〈秀朗國小師生家長 洗廁磨心志〉《中國時報》2008年3月9日。〈洗廁所學謙卑 學生呼難得〉《聯合報》2008年05月24日。〈洗廁所體驗管理哲學〉《台視新聞》2008年6月1日。

3b 賣淫經濟上剝削女性（罰第三者與罰嫖？）

賣淫構成對女性的經濟剝削。這個反對在台北公娼的爭議時也出現過，不過事實上公娼的收入或分帳比例都不差，比其他一般女性行業為佳。這可能是賣淫者很普遍的情況，否則怎麼會有人說賣淫是女性在短時間內賺大錢的方式呢。如果我們把「剝削」侷限在馬克思主義的意義，就是性資本家對其屬下性勞工多餘價值的剝削（不論是透過提供場地的租費或黑道保全或組織控制等等），而排除那些類似小企業主的個體戶賣淫者，那麼所謂剝削之說或許可以成立⁴⁷。不過這種剝削狀態的存在，乃是社會的偽善與法律所造成的。因為賣淫既不能被根除，卻又被非法化，因而造成黑道以及其他因為缺乏合法保障而來的剝削（cf. Ericsson 351）。

此外，女性主義者因為視男性——特別是仰仗女性生存的男性皮條客、或者嫖客——為壓迫剝削者，所以非常強調在法律上懲罰皮條客與嫖客；處罰第三者、罰嫖的呼聲在近年甚囂塵上。但是從妓女與妓權的觀點來看，皮條客的存在並不經常是壓迫或剝削的來源，懲罰嫖客則只會嚇跑較優質的顧客（McElroy 339-341）。更有甚者，妓女之所以會被老搗或應召公司抽成剝削，往往是因為警察的取締或誘捕等帶來的風險，而不得不尋求

47 有些馬克思主義者可能認為我們根本無法談論賣淫的剝削問題，因為沒有任何具體的商品被倡妓生產出來。我認為淫媒（經紀人）、保全、場地的房東、相關服務人員等可以向倡妓收取合理的薪資或費用，超過合理的額度時才有所謂的剝削。

老鴇的事先過濾與保護（Chapkis “Power” 182-183）。至於第三者（仲介或經紀人、保全、馬夫等等）並不如反娼故事想像中的惡形惡狀，其實充滿各色人等（就像現實生活中各種行業的第三者），甚至也有未成年者（〈缺錢 17 歲女當老鴇〉）；有些還是妓女的朋友或親密者，在反娼社會中形成生命共同體，對於倡妓的情感生活與經濟生計非常重要⁴⁸。所謂罰第三者的政策其實都是爲了孤立倡妓，也避免因爲仲介保全馬夫等服務分工而使得倡妓生意發達，立意在於遏止賣淫，但是假借了「第三者剝削控制」的名義；然而，婦女團體或公益團體 NGO 等也可以擔任第三者來保障倡妓，或者 BOT 等等國家介入監督方式來避免「第三者剝削控制」。

還有一種另類的賣淫觀點，往往和「羨女情結」或「恨女情結」分不開，有些男人（特別是下層男性或很想從事男妓的人），認爲賣淫是個好工作，認爲女人兩腿一張就能賺錢。對這類人而言，賣淫工作本身不會帶來負面心理，但是工作環境與社會形象才會帶來負面效果，但是後者有時是可以逃避的（如不被發現或不在乎羞恥）。從這種另類觀點來看，女人是利用了自身的本錢（是無本生意，因爲身體是現成的），或者說，是利用了男性的弱點（需要女人的性而願意付出代價），以致於女人不需要付出什麼代價就可以輕鬆得到金錢，而這些金錢則是男性辛苦工作所得。這種另類觀點也有時用來詮釋婚姻（女人利用性、

48 參看本書 5.4b 一節中關於淫業管理者、2b2 一節中關於仲介經紀保全等的討論（上述兩節在討論賣淫的第三者與本節此處內容有些重疊，但偏重不同，請讀者合併參考）。另外可參看甯應斌〈同性戀/性工作的生命共同體〉一文註腳 9。

愛、子女、照顧等來套牢男人)。從這種觀點來看，被經濟剝削的是男人而非妓女。(認為妓女利用了男人的人性弱點，當然也不一定只是下層男性的觀點，英國著名的同性戀除罪化文件 Report of the committee on homosexual offences and prostitution，簡稱 The Wolfenden Report，在討論賣淫時即持此觀點。)

不論上述觀點是否為下層男性的觀點，一般都會假設賣淫多半發生於較富有男性與貧窮女性之間，因而其實會間接地產生貧富所得重分配的效果，也就是富有者的金錢透過賣淫而流入貧窮女性與其家庭。如何評估這種重分配(變相的社會福利救濟或平等機制?)，是一個需要進一步探討的問題。但是這的確不太符合「賣淫是經濟剝削女性」論旨。

此外，賣淫與這種經濟重分配活動，會對周邊經濟有重大影響，因為賣淫涉及的不只是性，也不只帶動出租汽車、宵夜餐廳、藥房、奢侈品、房地產出租、旅館業、服裝、美容服務、小型服務業這些周邊商業而已，由於(一)賣淫本身就會帶來觀光，(二)賣淫有輔助其他觀光娛樂休閒業的加乘效應(例如觀光名勝、賭場等地會因為賣淫的存在而更加吸引人潮)，這不但使得當地妓女收入大幅增加，妓女的家庭成員或下層民眾也容易找到工作，而且會帶來整個地區的經濟繁榮，在文化上則促進性寬容與性開放的風氣。這些也都是考慮賣淫的社會效益時不可忽視的面向。

3c 保守女性的「女性觀點」

一般女性主義反對賣淫的說法，雖然結論常常與傳統人士的道德觀不謀而合，但是所用的語言與理由卻很不相同。不過事實上，無論在女性主義陣營內或外，都有一些頗為保守的婦女，有時以女性主義為名，有時則只以「女性」或「婦幼」為名，提出和傳統人士的道德觀相似的反娼說法。在這方面，可以用 Karen Green 的某些論點為代表。

Green 認為性與愛的理想道德關係乃是：性應該伴隨著相互的愛，特別是會孕育下一代的性（530）。Green 從心理學的角度來支持她的論點，認為我們對性伴侶有愛的義務此一觀念乃來自有需要維持我們對子女有愛的義務（此處 Green 引用的心理學基本上認為性的親密感來自早年父母愛的親密感）；所以性與夫妻的互愛，和親子的愛都是相關連的，而性所帶來的親密則和自我價值息息相關。Green 接著說：妓女雖然不會影響這種夫妻的性與互愛，但是妓女割裂了性與親密的關係，只為了自私的賺錢而不在于自我尊嚴或價值，這種行徑等於在散播與強化社會中道德失序或價值虛無的態度。故而，賣淫的不道德主要是因為賣淫可能毀壞社會所需要的利他道德情感，對社會的道德心理有不良的影響（530-531）。

Green 這樣的觀點蘊涵著某種程度上的回歸家庭的傳統理想，因此和西方早期的保守的女性主義有很多共通處（532）。西方早期保守的女性主義主張禁娼，希望藉由禁娼來鞏固傳統一夫一妻家庭與保護小孩、克制男性的「性」，讓男性與女性一樣

貞潔（527）。Green 認為這一觀點的蘊涵到今日還有其有效之處，亦即，「強化男性作為父親的責任」和「女人／母親和男人有同樣權利」是一樣重要的（532）。⁴⁹

不過，Green 也對（早期）保守女性主義已經過時之處，提出了一些修正，例如，不再認為家庭是女人的唯一歸宿（532），還有，在不影響親子之愛的道德情感的情況下，某些新式的家庭與新性愛形式（某些性放縱）也是可以被接受的（531）。此外，既然回歸家庭不是壞事，那麼社會主義的女性主義對於婚姻的批判當然也必須被修正（533）——Green 因此重新肯定了傳統（異性戀）婚姻家庭，這其實呼應了當代保守女性，後者如 Sylvia Ann Hewlett, F. Carolyn Graglia, Christina Hoff-Sommers, Phyllis Schlafly，否定了第二波女性主義的批判婚姻家庭。

對於很多女性主義者來說，Green 說法的問題在於她把賈淫的不道德都歸諸於妓女而非嫖客。不過這是 Green 論證的合理結論，因為妓女顯然比男嫖客更爲了自我利益來割裂性與親密，特別是因為妓女在賈淫時拒絕男嫖客的親密舉止（如接吻等等）（Green 530）。Green 此處忽略了妓女這種作為其實也是爲了保持自我價值與尊嚴（參看甯應斌《性工作與現代性》）。

此外 Green 還有兩個問題：首先，妓女們是否真的如 Green 所指控的那樣，因為她們割裂性與愛（親密）而對社會的道德情

49 Green 這種保守女性主義本質上就是異性戀的女性主義，始終環繞著男人—愛情—婚姻—家庭，其論述核心永遠隱藏著對男性的愛恨情結與糾葛，因而如何讓男人成爲「好男人—好丈夫—好父親」總是其性政策的核心關懷。

感有很大的負面影響？其實這樣的負面影響可以說是社會觀感的產物，然而社會觀感又與文化詮釋、媒體和國家的建構不可分。歷史上，國家常常爲了轉移施政不利或營造政治正當形象而掃蕩色情，Green 的思想或語言其實是和國家掃蕩賣淫的意識形態合拍的⁵⁰，畢竟這個思想主要來自歷史上掃蕩色情的保守女性主義；然而國家在掃蕩賣淫時也就是同時在建構或強化賣淫的負面社會觀感，這個負面觀感的來源很少真正是因爲妓女割裂性與愛的關連，而往往夾雜著其他原因，這使得妓女嚴重影響社會道德心理的講法不無疑問。

其次，性與愛的割裂在保守人士看來或許是嚴重的，但是其嚴重性乃是假設了社會的維持與延續（reproduction）完全依賴著保守人士所欲保守的那一種性愛家庭結構（源起自兩百年前逐漸確立浪漫愛—童年—母職—家私領域的西方社會），然而社會的演進有很多可能，性愛家庭結構還可能繼續變化（已經如此），保守人士沒有充分的理由斷言性與愛的割裂一定使社會無法延續。

不能否認的是，Green 或類似保守女性主義的想法也代表了社會上許多保守女性的想法，而且和傳統（人士）的道德觀相去不遠。傳統人士與保守女性有一個很常識直覺的性道德說法：「爲性而性是不道德的，因爲性若非發生在婚姻與愛情之內，就是把對方當作工具」，這個版本的大致意思是：如果某男與某女

50 Green 不主張立法方式來壓抑賣淫，但是卻贊成用一切適當手段來防止賣淫擴散，cf. 534。

發生性關係，而沒有終生婚姻的承諾或保障，那麼這個性行為其實只是「玩玩」對方，也就是男把女當洩欲工具。這個版本雖然粗糙，但是我懷疑它其實是保守女性與傳統人士提出的「賣淫是將人當工具而非目的」這類說法的真正「原型」或社會心理基礎。

我上面說這個版本很粗糙，但是它很誠實地表達了保守女性與傳統人士的心聲，Green 在講「賣淫的性剝削」的一個意思時，把同樣的意思講的更淺白：「在性與生殖很可能相隨的社會中，女人若給男人一些性甜頭，那麼一般來說，男人承諾會對隨之而來的小孩的福利有所付出，才是公平交換。賣淫之所以是剝削，因為它只需要在性交時付錢，而讓女人自行供養小孩」（533）。另一個類似的賣淫性剝削說法則是：原本男人必須以婚約才能換取的女性身體，卻可以透過賣淫而取得。

從這類說法我們可以看得出來，傳統（人士）的道德觀其實有個歷史的面向或眼界，上述這類說法的歷史社會背景是女人不能獨立、必須以貞潔的性來換取男性婚約的社會。之所以稱這類觀點為「傳統」，正是因為它們多少屬於過去的時代，所以它們對當代男女兩性的狀態與社會形態有某種不合時宜的預設，但是因為當代現實社會中仍然還可能存在這些過去的部份殘餘形態，所以傳統性道德觀仍然反映了現實一些人的觀念。因此，傳統性道德觀通常被用來反對賣淫、婚前性行為、有性無愛、同性戀與手淫，也就不足為奇了。

至於今日的保守女性在觀念上之所以會接受傳統人士的道德觀，也許是因為她們在經濟、社會與心理上無法獨立，因而處於

類似傳統社會女性的相同弱勢位置。如果保守女人處於這種弱勢位置而沒有其他選擇，那麼她們個人接受建立在「公平交換」的「性必須伴隨著婚姻」觀念，倒也是無可厚非的。只是這個觀念不應該強加於其他女性，同時也不必太嚴苛地看待同樣自認為進行公平交換的妓女。

3d 賣淫壓迫女性

賣淫乃是對女性全體的壓迫——這是對賣淫的一個「政治性」指控，換句話說，這裡考量的不是娼妓個人行為的對錯，而是把賣淫當作女性被壓迫的一個結果（女性被壓迫後產生的惡果）、手段（藉著持續賣淫，來持續對女性的壓迫）、象徵標誌（賣淫象徵女性的被壓迫）。以下我們就從這三方面來考察：

3d1 賣淫是女性被壓迫的結果

為什麼賣淫是女性被壓迫的一個結果？因為女性的被壓迫使得女性在經濟社會文化等方面處於劣勢，很多人因此被迫賣淫。

但是，Ericsson 質問：賣淫之所以被當作低賤、某些女人（與男人）之所以無其他職業選擇，真的是性別壓迫（男壓迫女），還是不良的社會條件使然（354）？

Ericsson 這個質問可能會令很多女性主義嗤之以鼻，但是我認為 Ericsson 的重點不是否認有性別壓迫的存在，而是懷疑賣淫這個現象是否（只）源於性別權力關係。

反娼女性主義對賣淫的分析通常只有性別權力的單一角度，近年來，也開始從種族的角度切入（cf. Shrage “Is Sexual Desire Raced?”），但是卻鮮有從性權力關係入手者，這是反娼派女性主義的最大盲點，也是整個賣淫倫理爭議的一個關鍵所在。以下先讓我針對這點做簡單討論：

賣淫之所以被當作最低賤之事，乃是因為對「性」的壓迫，因為只有對性充滿歧視與禁忌的社會，才會貶低賣淫，以致於女

性從事賣淫者也連帶地被貶低。換句話說，如果性或賣淫不被歧視貶低，那麼女性從事賣淫也就不會被歧視貶低了。但是賣淫被貶低、性（濫交等）被歧視只是因為性別壓迫嗎？顯然不是。現代同性戀運動與其他性解放運動的興起，區分了性壓迫與性別壓迫的不同，兩者雖然關係密切，但是還是分屬於不同的壓迫關係。更進一步來說，某些人缺乏選擇而不得不從娼，通常還有階級與族群的壓迫關係，因此我們可以說賣淫乃是這個複雜的性—性別—階級—族群權力關係所構成的社會條件的結果，而不是單一性別壓迫關係所造成的結果。這個結論的意含就是：既然賣淫不只是性別壓迫的結果，而有很多複雜成因，因此我們就不能簡單地說賣淫本身是錯的、需要被廢除。例如從性壓迫或階級壓迫關係來說，賣淫本身未必是錯的，在改變一些社會條件之後，可能是達到推翻性壓迫體制的手段，或者可以成為下層階級的良好謀生工具，等等。

換句話說，當一個現象有複雜的成因時，往往有很多內在矛盾與衝突，像女性主義者的反抗性別壓迫（如打壓賣淫），卻可能變成性壓迫或階級壓迫；例如譴責賣淫，可能會強化某些底層階級族群的污名（因為那個底層階級族群是賣淫人口的大多數）；同時，譴責賣淫也往往就是歧視與污名某些性模式（如性作為交換互惠、與多個陌生對象性交、婚外性，等等），因此譴責賣淫就可能形成性壓迫。

但是，以上論證似乎沒有推翻「賣淫是全體女性被性別壓迫的結果」？我是否只證明了譴責賣淫反而可能是性壓迫、階級壓迫、族群壓迫？其實任何一種壓迫或社會權力關係（如性別、

性、階級、族群、年齡等)，都不可能是單純的或本質的關係，事實上都是複雜的與建構的關係。例如性別關係，我們從未見過一個沒有性、階級、族群、年齡、身體等複雜關係所建構的性別，無論男人、跨性別、女人，總是有著性、階級、族群、年齡、身體等差異，而賣淫對這些充滿差異的性別究竟是好、是壞、還是更常見的利弊參半，也是在複雜的建構關係中才能決定⁵¹，並且會隨著妓權的政治鬥爭而轉變。

更有甚者，所謂「賣淫是性別壓迫的結果」有可能意味著賣淫是性別壓迫的**效應**（efficacy），也可能意味著賣淫是對付性別壓迫時所產生的**適應**（adaptation），例如，有石頭壓著人們，人們感到痛，這時的痛就是一種被壓的效應，但是如果人們逃避，此時的逃避就是一種被壓的適應。痛的效應固然是不好的，但是逃避的適應是否不好，還是利弊參半？那還有待更進一步分析。顯然，對於許多爭取妓權的性工作者而言，賣淫未必是全惡的。

總之，我們不能一概而論地全稱宣告：「賣淫是所有女人被性別壓迫的惡果」。

3d2 賣淫是壓迫女性的手段

反對賣淫的人認為：賣淫是女性被壓迫的一個手段，亦即，壓迫女性的手段乃是對女人的性的利用剝削，例如賣淫與色情材料與女體廣告等等都是利用女人的性賣錢；總之，女人的性被商

51 當代的批判理論，如後（現代）女性主義對差異政治有不少著墨，這裡只是點到為止。讀者可參考 Nicholson（1990），Young（1990）以及 Brooks（1997）。

品化，造成女人被壓迫，故而必須廢除賣淫才能解放女性。

不過，包括 Ericsson 在內的自由主義與某些擁護女性主義者，都會認為性別壓迫的重要手段可能還是婚姻家庭這些主流建制而不是賣淫或色情這類邊緣行為；而所謂女體廣告，根本比不上成千上萬女人在街頭與每日生活中爲了求偶而全心用力地打扮外表與管理身體（如做出端莊賢淑、溫柔婉約、嫵媚含羞、雙腿併攏、目不斜視、規矩自持、維持身材等等）的「活廣告」。女性主義若要解放女人，最好搞清楚壓迫的輕重緩急⁵²。

但是激進女性主義流派卻認為「性乃是性別壓迫的最核心手段（或至少是重要手段）」，從這個路數的女性主義看來，男人對女人的性的剝削利用（如賣淫）乃是性別壓迫的核心手段，因此必須廢除賣淫才能解放女人。因此，如果擁護派主張「男人主要不是透過性來壓迫宰制女人，而是其他方式或主流制度」，這當然無法說服那些認為「男人以性使女人臣服」的女性主義者，例如激進女性主義者 Andrea Dworkin 便認為性使得女人喪失自我（67）。

毋庸諱言的是，激進女性主義以「性」爲性別壓迫的核心手段，這樣的主張本身，除了理論層面的說詞外，還摻雜對於性的戒慎恐懼與厭惡排斥，這些情感既源於自身的生活，也源於頗多女性的集體經驗。正如 Belliotti 指出的美國文化將女人等同於她

52 良家婦女總把自身的循常實踐當作常態，很少反省自身實踐可能是性別壓迫的手段或結果。可是良家婦女的指責卻總是指向壞女人的離經叛道或不道德有爭議之實踐，然而後者才是造成各種體制和權力彼此衝突矛盾的實踐，因而包含了變動與轉化的可能性。

們的性活動，女人與性有著深刻的關連（252）。但是女人與性的深刻連結，如果是對女人不利的社會建構，那麼反賈淫與反色情反而經常強化了這樣的建構，而非將性更爲去性別化與日常化。亦即，如果「女人=性」對女人不利，那麼首先我們便應該致力於「男人=性」（例如將男人當作性客體來追求、當作性工具來發洩等，或者女人完全不把男人當作性愛對象，故而無論是豪爽女人運動、男女同性戀運動、男妓合法化運動都應該被女性主義大力推動），其次，我們應該使性日常化、公共化，而使性喪失原來的特殊性質（如私密性質、與親密連結的性質、與自我連結的性質等），這意味著女性主義應該大力支持賈淫與濫交的匿名性愛（使性與親密脫勾），性的公共化（如色情氾濫，使性與身體無所不在）、或者性的日常化（像 Ericsson 建議把性當作吃喝一樣自然看待），反而更能促進性別解放。不過，顯然女性主義對這些議題有很不同且強烈的意見（cf. Duggan and Hunter, *Sex Wars*）。

我在《身體政治與媒體批判》一書中曾提出：女人與性的連結（「女人=性（感）」）未必對女性不利，故而未必是壓迫女性的手段；同時，也很可能不是性別壓迫的效應，而是對於性別壓迫的適應（效應 / 適應之分請參見上節）。該文較爲複雜，在此只能擷取與本文直接相關的數段話。這幾段話的脈絡是：我從女人與性的連結，也就是只有女人被當作性對象，談到因而多半只有女人追求性感美貌。（以下引自該書 169-171 頁）

……女人所追求的性感與美貌並非毫無社會價值之

物，因為美貌與性感身體可成為增加人生機會的資產，不但本身就可能直接交換到實質利益，而且還可以帶來力量、愉悅等正面事物。在美貌與性感身體益發商品化的歷史階段，美貌與性感基本上只被女性壟斷，這乃是增加女性的市場資產。這種性感女體商品化的意義，則是使女人可以依賴市場而生存，不必再依賴特定男人或家庭。性感女體的消費者並不只是男人，例如服裝工業與化妝美容工業等等普遍地使用性感美麗的女模特兒，其訴求的消費者幾乎都是女人。由於只有女人才體現美感與性感，所以就連兒童商品或兒童節目也會訴求女體；性感美貌女體的消費可說是不分男女老幼的——除非受到傳統或「文明」的限制，如公共不宜、兒童（婦女、老年、病患）不宜等等。

另一方面，在一般日常或普通商品也不斷的性感化的狀況下，「性感工業」使女性有更多的出路資源或相關職業選擇，也使女性的公共可見度益發提升——因為到處都需要性（感）來販賣各類商品，sex sells！不只是漂亮的電視女主播逐漸取代了原本需要男性權威的新聞播報，還有許多原本與性／別無關的商品，如房屋銷售的廣告搭配著女體，產品設計使用女體形狀等等。這之中有些可能是為了吸引注意，但是基本上和女體所代表的「性」在文化中既被當作壓抑禁忌、卻又被撩撥誘發有關，因此性的慾望成了商品慾望的源頭活水。

這裡所謂的「性感工業／工作」，就是實際或象徵地生產或販賣「性（女體）」的商品與勞務，這當然包括了狹義的「性工業／性工作」（如賣淫）。然而現今幾乎所有商品與勞務都有「性感工業」的層面或元素，只是有些比較直接（商品或勞務內容就是女體），有些比較間接（如廣告行銷涉及女體）。當然，就像所有被商品化的資產一樣（如音樂才能的商品化等等），女體的商品化也存在著可能剝削與「危險的權力」，但是商品化絕非一面倒的壓迫。

性感工作或女體商品化本身並不是壓迫女性，但是當美貌性感只被女性所體現，因此性感工業只被女性所壟斷時，固然在今日的商品社會中帶給女性一些實際利益，不過也會引發「性感工作的文化意義或文化形象」的問題。亦即，性感（外表、身體、性等）在文化中不像「智慧」這些被看重的特質，而有著被貶低或甚至污名的問題：性感工作即使收入很高，卻不如智慧工作在文化中有較好的形象或較正面的意義。其原因和文化本身是由不勞動的男性統治階級所主宰的傳統有關，所以「文化」重視心靈智慧，輕看勞動身體，重視內在昇華，輕看外表本能（而女人、性、生殖都被視為接近本能）。（另外一些重要因素則還有文明化過程對性的壓抑、婚姻霸權對性的壟斷等等）。如果一種性感工作的生產者與消費者有較為絕對的性別區分，其在文化中的意義或形象

便可能會傾向於複製性別不平等；這就是一些反對賣淫的女性主義者所持的說法，即，性工作大都是女性從事而男性消費，因而複製了目前文化中原有的性別不平等意義、即複製了男尊女卑（男主女奴）的形象。

我認為這個「目前性感工作的文化意義複製了性別不平等，因此性感工作是壓迫女性的」論證其實是難以成立的，這個論證的錯誤可以從「同性戀遊行中的變裝複製了目前文化對同性戀的偏見，所以變裝是壓迫同性戀的」這個簡單例子窺知。【對於這種「性（感）工作的文化意義複製性別不平等」的女性主義說法的更詳盡反駁，可參看本書後半部關於「文化意義決定論」的部份。】但是此處可以略過這個問題，而提出可能改變性感工作的性別文化意義的三個方向：

一、性感工作的消費者若能夠不分男女老幼，則其性別意義可能會被淡化。其前提則是「性的公共化」、「文明的非正式化」這些趨勢的持續，所以必須打破「兒童不宜、公共不宜」這類限制。

二、和上述這些趨勢相關的「性開放」，雖然可能會使得性感工作的污名淡化，但是往往文化形象提升的只是一部份性感工作，也就是對應著具備文化正當性的「健康、正常、高級的性」（而非「偏差、變態、低級的

性」)。因此，針對這種性的階層化（高級／低級之分）的「性解放」運動乃是必要的。

三，若是有更多想要消費男體的女人、以及更多從事性感工作的男人，雖然男人將因此而分食性感工業的大餅，但是卻能改變性感工作的文化意義。不過目前少數開始體現美貌與性感的男性、或者被當作性客體或性工具的男人，恰恰不是女性所慾望的「新好男人」，而是被視為性變態、性偏差、女性化的男人。同樣的，對消費男體有慾望的女人也被視為花痴、或女人中的「背叛者」。故而如果要改變性感工業的性別結構，對於邊緣男體（如同雙性戀、跨性別、小白臉、娘娘腔、男妓、BDSM 中的男 M 或男奴、化妝愛美自戀男等等）以及「男性化的女性慾望」（男體的消費者）的性解放策略是必要的。上述有些偏離主軸的討論其實是要顯示：有關美貌性感所涉及的性別不平等，和性的壓迫與解放密切相關，而不僅僅是男權壓迫而已。（以上引自拙著《身體政治與媒體批判》169-171 頁，指涉本書出處的部份，文字略有更動）

以上的長篇引文雖然好像談的是「性感工作」，但是如引文所述，「性感工作」包括了「性工作」。我還指出：女人與性的緊密連結，造成多半只有女人從事性（感）工作，但是這未必對女性不利，而且個中的不平等問題也不是只涉及性別壓迫而已；

這些論點呼應了本節與上節的主張。

3d3 賣淫是女性被壓迫的象徵

如果賣淫是女性被壓迫的一個象徵，那麼象徵有錯嗎？有人或許主張，如果這個象徵會強化女性壓迫，那麼象徵本身似乎也不是無辜的。這個主張的根據應該是：「象徵」本身會參與到其象徵的事物內。但是我們也有理由懷疑這個想法，因為賣淫的效應涉及了人們對其意義的接收（reception），而文學文化理論中很少認可單一的接收結果——例如，女性主義者可能會因為賣淫的存在而奮起反對父權壓迫，那麼賣淫作為象徵就不一定是強化父權壓迫了。

其次，賣淫作為一種象徵，其意義既有穩定的一面，但也有被改變的可能。賣淫象徵涉及的文化意義乃來自性與性別的文化意義。等下我們就可以看到 Shrage 等女性主義者對於這個文化意義的強調，特別是當賣淫的文化意義等於女性的被壓迫時，這就構成了禁止賣淫的一個理由。我把這個論證留到後面再來處理（參看本書後半部關於「文化意義決定論」的部份）。

3e 賣淫貶低（作賤、矮化）女性

所謂「賣淫貶低／作賤／矮化女性」其實是個頗為含混的一般指控。而且，現有的「貶低」論述，都其實有階級的意含，也就是從一個中上階級的「人格自主與尊嚴」的角度來看貶低，某些不合乎中上階級的言行品味習性，都有貶低的含意；但是對於低層社會文化地位的人來說，許多「貶低」未必就是貶低，這不是禮儀或習性的階級相對性，而是人格自我的階級（環境與實踐）差異，如同小孩或病人的人格自我無法以一般「貶低」所預設的人格自我來評估一樣。不過本文將不探討這個角度的批評。

「賣淫貶低女性」和很多其他反娼的說法都有重疊關連。除了女性主義以外，傳統道德觀人士也有時用這個說法指控賣淫。以下我試著列舉幾種常見理由：

3e1 賣淫不涉及私人關係

所謂賣淫貶低／矮化／作賤（*degradation*）女性，乃是因為賣淫的性不涉及私人關係（*impersonal*）。這個反娼說法不能涵蓋所有的賣淫，因為有些賣淫是會牽扯私人關係的（Primoratz 99），例如熟客或類似包養關係。但是真正的問題是：為什麼非關私人的社會交易或關係會貶低那個交易或關係呢？

若說我們光顧一個行業時，只關注其服務，而對服務者本人沒有任何興趣，也不想和他發生私人關係（例如只將其視為提供服務的載體，與自動機器無異，此人可以被任何人替代），即使這意味著在某種程度或意義上我們將對方矮化為客體物件（參見

3e4 中 Nussbaum 關於不是所有物化都是錯之討論），這也不涉及道德對錯，乃是現代社會普遍認可的常態。正如 J. F. M. Hunter 所說：「我們與其他人的關係是否非私人的，這不是個道德問題」（96）。對此，我還可以再加上一句：「在這些非私人關係中，有時堅持私人關係反而會引起對他人隱私的窺探與侵害，因此是不道德的」。嫖客若不能分清妓嫖的非私人關係，愛上妓女或糾纏妓女則會對妓女帶來困擾（參見〈嫖客勾勾纏〉）。

有人或許會反駁：一般服務業工作或市場交易不必存在私人關係，但是性應該是私人關係的。可是這正是需要被證明的（Primoratz 100）！爲什麼性必須在私人關係中進行，或應該達成私人親密關係⁵³？之前也提到 J. F. M. Hunter 證明了私人親密關係不應該有道德的強制性（參見 1b1）。

3e2 妓女被當作工具

所謂賣淫貶低 / 矮化 / 作賤女性，乃是因爲妓女被嫖客當作工具來洩慾。對此 Primoratz 指出當 A 以非私人關係來對待 B 時，並不等於違反 B 的人格，因此，A 以工具性的方式來和 B 發生關係，並不等於 A 把 B 化約爲一個工具而已，B 的道德地位還是人。在賣淫行爲中，一方滿足了對錢的慾望，另一方滿足了對性的慾望，這是雙方經過計算而對想望之物的交換，只要沒

53 我在〈性工作與現代性〉的「二論」中證明這是個不合理的道德要求。參見該文之 C2a.1。

有強迫或欺騙，這種互惠交易並沒有違反「尊重他人」的原則（Primoratz101）。（可參看 1c1 節關於「性 / 交易的相互性」）。

3e3 妓女被當作商品或物件東西

反對賣淫的人認為：賣淫貶低 / 矮化 / 作賤女性，因為賣淫使女性成為商品（物件或東西）。這個理由和 3e2 類似。若說販賣一種服務就會使人成為商品（物件或東西），那可能還是出於對妓女與賣淫的輕視歧視作祟。因為人們每天出賣勞力與服務，但是並無損其（道德）人格。人和商品還是有別的，我們有權利擁有並消滅屬於自己財產的商品（物件），但是卻無權擁有或消滅一個服務我們的屬下。

Nussbaum 則指出「賣淫使人成為商品」的意思，也不過就是指性服務要收錢，這和很多其他服務要收錢是一樣的，沒什麼不對（Sex 291）。當然，還有人用「商品」來表達一個貶意，就是指「可替代性」（fungibility），而且認為性活動原來是表達某種和自我相關的親密事物，但是賣淫卻使之成為可替代之物。對此 Nussbaum 指出其實哲學教授以思想來改變很多與自我親密的事物（如我們最珍視的觀念、我們安身立命的基礎等），但也是拿薪水收費（Sex 283-284）。賣淫和低音管樂手的可替代性可能差不多，在商業世界這種可替代性也無可厚非（Nussbaum, Sex 292）。

有些時候，妓嫖雙方為了維持雙方的「非私人關係」（impersonal relation），必須刻意把對方當作商品或謀生工具，以克制感情（對妓女而言，把性交當作工作而非親密，乃是專業

的表現或職業的要求。嫖客的多情有時會帶來困擾，以及對自我和隱私的可能侵害）。這種刻意視對方為物件的心理在其他形式的匿名性愛中（如一夜情）也很常見，因為總總原因（如不願傷害他人）雙方不應該發生私人關係，所以會將對方當作物件工具，來壓抑情感。根據某個性工作的男性經紀人說法，他將旗下小姐當作商品，是爲了克制自己情感（〈陪色鬼飲酒、更要有生涯規劃〉）。可見這都是平常心理。在這些情況下的將人當作商品或物件東西，並非不道德，有時甚至是爲了道德的目的。

由於商品的象徵價值越來越成爲主導，商品可以被賦予許多不同的意義。例如一個商品可以代表高貴（仁慈、美麗、真誠等），而且這樣的商品有時還能反過來賦予商品主人同樣的性質，使商品主人成爲高貴（仁慈…等）。故而，被當作商品不等於被貶低、矮化或作踐。因此，問題不在於妓女被當作商品（所以被貶低等等），而是在於爲什麼妓女的商品意義不是高尚或其他正面積極的意義？爲什麼良家婦女要打壓這類正面意義的出現（甚至用教唆犯罪的法律來禁止美化賣淫）？爲什麼良家婦女和社會主流要貶低、矮化與作踐妓女與賣淫？換句話說，問題不出在妓女被當作商品，而出在妓女被反娼文化所貶低。

3e4 賣淫物化女性，使妓女成爲性客體

反對賣淫的人認爲：賣淫物化女性，將妓女視爲一個物件（東西）、只是個「性客體」。Richards 對此的回應是：在很多人際關係中，我們把他人當作我們行事時的客體（對象），可是這不蘊涵我們的行事必然是不人道或不講道德的，或不把對方當人

看。同樣的，把他人當作自己性慾的對象（客體），並不表示不把對方當人；易言之，把人當作「性客體 / 對象」（sexual object）不等於此人就被化約為「物件 / 東西」（object/thing）。更何況，我們不論和倡妓或配偶性交，經常都是將對方當作性客體的（下詳），可是這個性交是否道德，還要看其他因素（Richards 1261）。

Martha Nussbaum 對於性活動中的物化或客體化（objectification）提出了一些辯護，她主要是想針對康德（參看本文 1a3）和一些女性主義者過於簡化的看法；她要說明物化或客體化的某種形式其實是性生活中必要甚至美妙的特色，而且和平等、尊重、同意都能並存的（Sex 214-215）。

Nussbaum 首先分析「當作一個物或客體」的七種不同含意，像工具化，也就是將客體當作（為了某個目的）的工具。還有否定自主（客體無法自決）、惰性（客體缺乏能動）、可替換性（同類型的別的東西，或者別類型的同樣東西），可侵犯（客體沒有完整疆界，可以打壞或分解），所有權（擁有客體、能買賣），否定主體性（可忽略其感覺經驗）（Sex 218）。Nussbaum 做此細分的目的是顯示有些物化的含意並不蘊涵其他。所以像女同性戀女性主義對 SM 的辯護就是建立在「可侵犯」但是不損及自主此一事實上（Sex 221）。父母對待子女的態度上，也是有頗多物化或客體化成份，像將子女當作無法自主的、惰性的，這些當然都是沒問題的。不過另些父母對子女的物化也許就有問題，像可侵犯性、工具性、可替換性、否定主體性。但是 Nussbaum 自己也承認上述的「有問題」判斷畢竟是西方美國的觀念，在很

多地區父母對子女的這些物化方式都可能被接受 (Sex 222) (甚至包括擁有子女的所有權)。總之，物化不是一個觀念，而是好幾種相關卻未必彼此蘊涵的觀念。

那麼，Nussbaum 要如何看待最常見的一種性客體化的指責——將人化約為性器官？Nussbaum 分析 D. H. 勞倫斯的小說中描述雙方給性器官取名字、眼中似乎只有性器官、甚至將自己化身等同為性器官的場景，但是主張像這樣的情況其實不是給人性「減分」（就是把人簡約為性器官），反而是「加分」——性器官不是一般人認為的「可替代的、非人性本質」，反而是更彰顯人性、顯示獸性也是個人人格的部份 (Sex 228-231)。

這樣的物化觀念如何運用到賣淫呢？Nussbaum 只是給了些暗示，認為勞倫斯的物化所預設的性關係不是商業的性關係 (Sex 231)，言下之意應該是不同意賣淫所涉及的物化 (cf. Sex 238-239 提到將女人群體商品化)。而且在對於色情材料的物化分析時，表達了一些反對態度 (Sex 234-236)。但是總的來說，Nussbaum 對賣淫與物化的關連沒有很明確，而且在她另外一篇專論賣淫的文章中 (Sex 276-298)，她也沒有試圖運用此處物化的分析 (該文基本上是擁娼派的立場)。不過，在這篇談物化的文章中，Nussbaum 最主要的論點是說，物化的七種意思中，除了工具化總是道德上有問題的外，其他的含意倒不是必然有問題 (Sex 238)。(在 1c1 節我已經討論過工具化的問題)。

值得一提的是，性愛活動將對方當作「性客體」其實是一種很常見的性愛態度 (參看 1a4 節提到的康德與沙特)，弗洛伊德 (Freud) 在 *Three Essays* (《性學三論》) 中提到在性愛中將對方

或自己以言語或行為貶低，可以增加性興奮，我認為這種態度隨著性愛活動而結束，並不能說是不道德的。事實上，願意將對方或自己視為性客體的這種貶低態度，不怕醜態畢露，往往是出於親密與信任，有些害羞的伴侶即使彼此有了一定情感基礎都還不敢這樣做，因為不是所有伴侶都能不羞恥地向對方表露這種貶低態度。但是反過來說，有些在性愛中較為進取的人，則會採用這種貶低言行來敞開自我，以便促進雙方親密與信任，使兩個人情感加溫。

事實上，所有敞開自我、促進親密與信任的功能都可以被挪用來增加性慾與性興奮。就像很多陌生人之間的匿名性愛，會不斷向對方表現親密（如說「我愛你」，事實上兩人根本不認識），就是利用這種性技巧。換句話說，性愛中將對方貶低或視為物件的言行態度，就和性愛中向對方情話綿綿一樣，都可以是一種性技巧。

可是長久以來，嫖客的自我貶低（例如罵自己或自居低階者）被當作變態，而嫖客對妓女當面的貶低卻常被詮釋為負面的情感，因而是道德上有問題的態度。人們鮮少從嫖客自我敞開的角度來觀察（例如，嫖客既會貶低妓女、罵妓女「賤貨騷屌」，但也會向陌生妓女說「寶貝我愛你」），也很少注意到妓女在這種情境下不發笑或蔑視之專業倫理。賣淫中這類客體化活動不但短暫，而且過程結束後便回復人際互動的常態，因此有戲劇表演的性質，根本不應將之列為道德考量的對象。或說，賣淫中的客體化「表演」活動會影響社會的性別關係，但是這可能誇大了賣淫對於社會性別關係的影響力，社會的主流建制（經濟、法律、

教育、政治、婚姻等等)恐怕才是性別關係的最大影響力量。

3e5 妓女被嫖客蔑視與侮辱

反對賣淫的人想像：嫖客都會用言辭侮辱妓女，或用對待物品東西的態度來輕蔑地對待妓女。但是我們在上節已經解釋了所謂「物化」或「貶低」的言行，其實是一種促進性興奮的性技巧，非賣淫的夫妻關係也會採用。

事實上，在賣淫的實況中，彬彬有禮的嫖客或公事公辦的過程等等都很常見。不過，如果顧客在服務開始的前後，態度非常輕蔑、或出言侮辱、或違反基本道德（如偷搶）等等，那當然是貶低服務者的行為，可是這種貶低既不必然存在於賣淫，也不僅僅存在於賣淫。

還有人似乎認為嫖妓過程時的「不溫柔對待」、「只求自己滿意」、「要求特別服務」、「醜態畢露」等，就是嫖客把妓女只當做工具手段來洩慾，所以是貶低妓女的不道德行為。不過人們在接受一般服務時（如餐廳吃飯），沒有客氣禮貌的回應服務（如對侍者說謝謝）、「只求自己滿意」（不管侍者廚師吃過飯沒有）、「要求特別服務」（當然必須多付錢）、「醜態畢露」（狼吞虎嚥），這些都不是什麼道德上的問題。即使顧客對侍者態度傲慢或目中無人（但是還沒到蔑視侮辱等會傷人自尊的程度），也只是介於不道德與不禮貌文明的界限之間而已。

上述論點，還需要一點限制說明：現代人的相處互動有一定的規範，例如兩人私下親切對話時，不能自我顧盼（self-conscious）或其他疏離方式（Goffman），在公共場所的互動則

有所謂「文明有禮的對待方式」（只在某些特別狀況下容許例外，如一方是腦性痲痺，無法自主控制）。因此，當我在餐廳吃飯時，雖然不必要求廚子也吃飽飯，但是我應該文明有禮地對待廚子；如果我對待廚子粗魯無禮（或廚子對待我粗魯無禮），那麼雖然這本身並非不道德，但是可能在其他因素下成爲不道德的行爲（例如我故意以粗魯無禮的方式來傷害廚子的自尊等）。這個文明有禮對待的要求或者其他現代人在私下互動時的規範，暗含著人類感情的細緻化以及更高度的反思能力（Elias），也就是要求以舉止細膩溫文雅緻，隨時反思地監控自己與他人的細微動作、言語、情感變化等等。這個「文明」要求本身雖然不是道德要求，而是人際相處的「倫理或規矩」（ethic），但是可以在其他因素匯流下成爲道德或不道德的衡量，而不只是裝模作樣（mannerism）而已⁵⁴。

總之，當人們從事互惠的活動時，這個文明對待彼此，乃是一個最低標準。但是當人們在從事性活動時，這個最低標準也可以放寬，因爲如上節所述，有時性行爲中的互相咒罵、粗魯不文、自我陶醉乃是爲了更高的性興奮，這是可以被理解的性行爲方式。因此，如果從性行爲過程中的「不溫柔對待」、「不禮貌」、「侮辱貶低對方」、「只求自己滿意」等來衡量性行爲互動是否合宜，乃是完全失焦的。

還有些嫖客則會將妓女當情人對待、甜言蜜語呵護備至等

54 此處所說乃是在回應某些人對 Goffman（與 Elias）學說的批評，他們認爲 Goffman 不講真正的道德要求，而只是外表行爲禮節的裝模作樣，反映了現代缺乏道德共識以及 Goffman 等社會理論家對道德意識的迴避。

等，其實其本質通常和貶低妓女一樣，都是一種性技巧。但是這種性技巧（以親密自我對待陌生人）或任何一種人際互動技巧都有可能在某些情況下傷害對方自我人格（不論是否賣淫或非賣淫的脈絡），不過一般容易受傷的反而是良家婦女，而非專業的妓女（參看拙著《性工作與現代性》）。

3e6 賣淫使女性和陌生人性交

反對賣淫者認為：性是非常親密的活動，妓女爲了錢而和陌生人性交，是非常作賤自我與貶低的。Ericsson 則指出：若妓女幫陌生嫖客手淫是作賤貶低自己，那麼護士替陌生癱瘓病人做衛生清潔（亦是親密活動）也是作賤貶低自己嗎（Ericsson 342）？若說護士是爲了解除痛苦，所以道德上許可，而妓女是爲了愉悅，而和陌生人親密，故而不可；那麼某女人爲了使自己愉悅而讓整型醫師隆乳，就是自我貶低嗎（Primoratz 102）？

上述 Primoratz 的整型例子也許不夠說服力。讓我們再回到護士那個例子，因爲在真實世界裡，也有護士幫助癱瘓病人達到性高潮的例子（Stubbs 227-236），而且從這個護士的敘述中，大部分人感覺到的不是貶低，而是一種相當高尚的助人道德情操。其實很多與陌生人進行親密活動的性治療師也是如此（Stubbs 45-73）。

3e7 賣淫使女人喪失貞節

反對賣淫的人認為：賣淫作賤女性，因爲賣淫使女人毫無貞節。按照 Richards 的解釋，矮化 / 貶低 / 作賤就是一個人的某些

行爲無法達到其自尊的要求或自我期許 (self-esteem)，也就是無法達到對自我完整非常重要的行爲標準，此人通常也因為如此而感到羞恥或自厭 (1250)。若將此觀念應用到賣淫時，那麼就是說女人的基本自尊乃是其貞節，貞節也就是她將性衝動控制在 (女性的) 人生使命的婚姻的「義務」之內。不貞就是下賤，在道德上和妓女無異。這種看法當然有一個社會歷史背景；在西方，維多利亞時期開始將女人德行高度抬舉來作為淨化公共世界的糾察隊，力主禁娼 (Bland)。也正是在這個背景下，許多失貞的女人不得不從娼 (一旦喪失處女貞操，就是殘花敗柳，不得不淪落風塵——這種故事在中國社會也時有所聞)。但是時至今日，建立在對女人貞節的片面要求已不應成為法律禁娼的理由，「不貞貶低女性」云云其實是不尊重女人的性自主 (Richards 1250-1255)。

3e8 賣淫使女人出賣身體與自我

反娼者認為：賣淫貶低女性，因為賣淫使女性出賣身體、出賣自我。對此，Ericsson 立刻澄清說：賣淫賣的不是它的身體或陰道，而是「性服務」。因為如果賣淫所賣的是自己，那麼她就不是個妓女而是性奴隸了 (341)。

Ericsson 這樣的回應只觸及了問題的表面。Pateman 為了徹底反駁 Ericsson 這種自由主義說詞所發展出來的一些觀念，後來甚至形成了整本專書 (cf. Pateman *The Sexual Contract*)。我認為這個出賣自我的問題乃是女性主義最重要的反娼論證，所涉及的層面也是自由主義與資本主義社會這數百年來名之為「現代性」

的發展特性，爲此我在另本書更完整全面地回應了 Pateman 這個進路的反娼論證（參見甯應斌《性工作與現代性》）。不過以下我還是盡量以較不複雜的方式回應這個反娼質疑。

Ericsson 假定了賣淫若是性服務或性勞動，那麼就不是出賣自我，因爲一般的勞務（勞動或服務工作）也不是出賣自我。但是很多人立刻就提出了下面這個問題，亦即，性服務（交易）可否同化爲一般的服務工作（交易）？也就是賣淫是否爲一種「真正的」工作？近年來由於妓權人士認爲賣淫就是一種工作，所以將賣淫改稱爲「性工作」。因此上述問題也就等於在問：性工作是否爲一種真正的工作？對此問題，我所寫的〈性工作是否爲「工作」？〉一文有較完整與全面的回答。但是以下我嘗試以不同的方式來回答「商業的性勞務是否可以同化爲商業的非性勞務？」這個問題。

這個問題也可以說就是「商業的性勞務是否和商業的非性勞務有本質上的差異？」。這個差異有時被人和另一個差異問題相提並論，即「性的活動行爲與非性的活動行爲是否有本質上的差異？」。讓我們分列如下：

- a. 性的行爲活動 vs. 非性的行爲活動
- b. 性的商業勞務 vs. 非性的商業勞務

首先，我要言明 a 與 b 所涉及的二元區分或差異都有認識論上的爭議。例如 Alan Soble 便將 a 所涉及的如何區分「性（活動）vs. 非性（活動）」稱爲性哲學的「概念問題」（conceptual problem），有本質論與建構論的不同取向（"Sexuality and Sexual Ethics"），亦即，有人認爲 a（性 vs. 非性）的差異是本質的，也

有人認為是建構的。至於 b 所涉及的「性的商業勞務 vs. 非性的商業勞務」區分，其實也有本質論與建構論的不同取向；雖然一般主流哲學在討論賣淫時，普遍都將賣淫（商業性服務）當作自明的、界限清楚的，與非性的商業服務不同，而忽略賣淫的社會建構（參見甯應斌〈性工作是否為「工作」？〉）。不過，在此我們先撇下這些認識論的考量。

對於許多人而言（如 Belliotti 和很多女性主義者），a 與 b 沒有什麼不同（Belliotti 120-124）；而且他們都想從 a 的差異來推論出 b 的差異。亦即，他們想從「性與非性的本質差異」推論出「性的商業勞務與非性的商業勞務的本質差異」。

可是 a 是一個比 b 更為廣泛的差異對比，b 則是被限制在商業服務內頗為特定的差異對比。證明了 a 成立便同時證明了 b 也成立，但是證明了 b 成立卻未必證明了 a 也成立。這也意味著 a 因為範圍廣泛而涉及到更多的不確定，因此假設 a 成立是有著風險的。用 a 來證明 b 是一條輕巧的道路，因為 a 未必真的成立，而且也沒有直接處理 b 的特性。

b 的特性就是：b 雖然和 a 一樣包含了一組差異（性 vs. 非性），其差異兩端卻比 a 還多了一個共同的商業元素。這個商業元素會不會改變「性 vs. 非性」的對立性質，而使得商業的性勞務可以同化為商業的非性勞務呢？這才是關鍵問題。從 a 來推論出 b，而沒有直接分析商業勞務，逃避了這個關鍵問題。尤其，我們知道在歷史上，商業或商品化是個有力的等值或同化工具，商業或商品化使得原本沒有共同本質的事物，可以彼此交換或替代，形成無止盡的等價鏈（馬克思《資本論》）。故而我們在思

考 b 是否成立時，不應該輕巧地從 a 推論出 b。

下面就讓我來簡略顯示為何 b 不成立，亦即，為何商業的性服務工作可以同化為商業的非性服務工作。

商品化會將不同的人類活動同質化，將很具體不同的勞動都變成相同且可以量化的抽象（商業）勞動。這是馬克思的商品論所闡明的（cf. 甯應斌〈性工作是否為「工作」？〉），而馬克思的商品論其實又建立在自由主義的或古典的政治經濟學之上。如果我們比較 b 中的差異、要探詢性勞務是否可同化為非性勞務，那麼我們必須追本溯源回到自由主義的原始提問，追究為什麼在雇傭勞動中，我們沒有出賣自己？

黑格爾對這個問題提供了一個很基本的解決：我在出賣勞動力時，雖然讓他人佔有我的勞動力，但是只要我不是無限制的出賣勞動力（例如全時間或花太多時間，或者讓渡我很多其他的能力），那麼我就與出賣自己的奴隸不同；因為我之所以為人，正是因為我能自我意識到自己不受限於此刻的勞動與身體中，我有能力從具體的勞動與身體中抽離，不讓他人佔有自我。因此，只要對出賣勞動有所限制，那麼出賣勞動力就不會是出賣自我（Hegel 37-54）。

Sibyl Schwarzenbach（在“Owning”與“Contractarians”兩篇文章）看出來黑格爾的這個針對商業服務與勞動的說法可以被挪用到性服務或性勞動上，由此來說明為什麼性服務不是出賣自我（對 Hegel-Schwarzenbach 取向的檢討可參看 Radin 34-40）。但是 Pateman 或許會反對說一般勞動生產的成品是身體以外的東西，而不像性勞動所「生產」的就是其本身，性服務勞動和其身

體不可分，而且嫖客要消費的就是性工作者的身體，所以性工作就是出賣身體，由於身體與自我不可分，所以性工作就是出賣自我（Sexual Contract 203-206）。

Schwarzenbach（“Owning” 348-349）則舉職業舞蹈者為例，職業舞者的身體與其舞蹈是不可分的，而觀看舞者的人，不是要消費舞蹈以外的什麼產品，要消費的就是其身體，但是這不是什麼出賣人格，只要舞者沒有讓渡太多時間（如跳個不停），也沒有讓渡太廣泛的能力（如理性或信仰），就沒有違犯人格。同樣的，只要性工作的服務勞動沒有無限制的讓渡時間與能力，那麼就不是出賣自我。

還有人認為出賣勞動力與出賣性勞動力是很不同的，因為前者不是「出賣身體」且是社會正當的，而後者則是出賣身體且有社會污名。這個看法其實是相當非歷史的，是已經習慣於在視出賣各類勞動力為常態的資本主義社會中的看法。姑且不談賣淫在很多社會中並不特別被污名、反而是社會運作的常態（例如尼泊爾的 Badi 女子從小就社會化為娼妓，賣淫也是家族生活與倫理的一部份，Badi 社會本身並不會污名賣淫，只有外在的大社會才會。參見 Shrage 112-114）；Nussbaum 在引用亞當斯密的《國富論》中便提到，歌劇手、演員、舞蹈者被視為一種公共賣淫（類似中國傳統對戲子的評價），這些人會被污名的原因一來是因為歐洲貴族對賺取薪資有偏見；希臘詭辯家、教士教師、猶太人都曾因這個原因（靠出賣智力勞力或天賦來賺取薪資）而被貶低。二來是因為過去認為在公眾前向陌生人展示身體（尤其同時還表達激情）是羞恥的；歌劇手等便因上述兩個原因被視為出賣

身體且可恥 (Sex 276-280)。

最後，「出賣身體」如果不是意味著賣身為奴，而是在有限制的情況下（如不能任意摧毀），讓自己身體被人使用一段時間，那麼出賣身體本身並沒有什麼不對。Nussbaum 以一個假想的職業為例，假設有人可以忍受沒有麻醉的情形下讓實習醫生或學生以內視鏡去檢查結腸，藉此賺錢，雖然這會讓陌生人深深地侵入身體（比嫖客侵入妓女還要深入），但是這顯然沒有什麼不道德。由此可見出賣身體本身沒有道德問題 (Sex 285)。一般人認為賣淫的出賣身體不道德，應該另有（尋）理由。



4. 結語：對自由主義論證的大致評估

以上我一方面陳述了反娼的理由，一方面試圖利用自由主義與其他擁娼觀點來構作我的反駁。我的許多反駁或許不屬於自由主義的思考，但是這場辯論乃是源起於自由主義對妓權擁娼立場的辯護，故而可以籠統地冠上自由主義或擁娼的標籤。Ericsson 等人的自由主義立場在回應屬於前現代的傳統道德觀的反娼說法方面，大致上是成功的。但是在回應女性主義或馬克思主義這類批判理論時（批判理論就是針對自由主義與現代化的理論），比較沒有深入一些自由主義常被攻擊的弱點，例如忽略結構性的壓迫宰制——以合同（consent/contract）問題為例，自由主義假定合同雙方都是自主理性的個人，而忽略雙方在結構下的實質不平等；亦即，在形式上平等、看來兩相情願的契約合同，是否真的在實質平等的條件下訂定？Bellotti 是唯一深入處理合同問題的自由主義者，但是他的立場也有一些反娼的面向。

在本書的第二部份將看到女性主義者從性別不平等的結構面來攻擊自由主義；我在第二部份對女性主義的許多回應，則以批判理論的視野來補充傳統自由主義的話語。



第二部份：

女性主義的反駁 /
妓權派與自由主義者的回應

表二 女性主義反對賣淫之理由及其反駁

5. Pateman 的女性主義反娼說法	5.1 賣淫是主奴臣服關係的第一個可能含意：嫖客可以為所欲為
	5.2 賣淫是主奴臣服關係的第二個可能含意：妓女的女性自我被嫖客所臣服
	5.3 Fraser 與 McIntosh 對 Pateman 的批判
	5.4 附記：謝世民的妓女喪失性自主說
6. Shrage 的女性主義反娼說法	6.1 Shrage: 構成賣淫文化意義的四個原則 (及其不滿)
	6.2 Shrage 的基本主張
	6.3 Shrage: 文化意義決定論
	6.4 Primoratz 對文化意義決定論的反駁
	6.5 Stewart 對文化意義決定論的反駁
7. 對文化意義決定論的再批判：文化意義的自折、歧義與非本質主義	7.1 反對賣淫與否會影響賣淫污名
	7.2 賣淫的文化意義的自折性
	7.3 Shrage 的反 / 本質主義
	7.4 Belliotti 的反本質主義
	7.5 Satz 的反本質主義：因果關係

5. Pateman 的女性主義反娼說法

Ericsson 對賣淫的辯護首先引發了 Pateman 的女性主義批評；Pateman 先採取批判理論的一般路數，就是攻擊 Ericsson 是自由主義的抽象契約論，忽略了結構性的權力關係。所謂結構性權力關係，對馬克思主義而言乃是指資本主義的權力關係，對女性主義而言則是指父權社會的權力關係。當批判理論談及結構性權力關係時，指涉的是整體社會的支配宰制與平等正義問題，並且從整體社會批判中推演出行為的道德性，而非訴諸一般倫理學的道德原則（康德或效益主義）來評估個人行為的道德性。在這一點上，女性主義的社會哲學進路可說是批判理論的，而不同於一般倫理學或應用倫理學；從應用倫理學的角度來看批判理論，會認為後者有時無法針對具體行為的對錯，而總是意識形態的上綱上線；但是從女性主義這類批判理論的角度來看，分析哲學傳統下的應用倫理學常有著見樹不見林的弊病。不論如何，這個賣淫論戰（包括 Ericsson 與 Pateman 的交鋒，Shrage 以女性主義理論來處理性倫理爭議，Bellotti 以實用主義來吸取批判理論的批評等）使批判理論（社會哲學）與應用倫理學有了更多的對話交集。

回到 Pateman 對 Ericsson 的自由主義的抽象契約論忽略結構性權力關係的評論，也就是假設參與契約雙方都是平等且「合

同」(consenting 彼此同意)的自由人。但是 Pateman 質疑在賣淫契約中妓女真的是只出賣性服務(勞動力)的自由人嗎?還是根本就是出賣身體與人格的性奴隸呢?

這個質疑真的是賣淫爭議的核心!也是 Ericsson 在其論文中至少強調與援引過三次的論斷。至於 Pateman 的中心論証可以引她的話表達如下:

服務與勞動力與身體不可分地連結在一起,而身體也不可分地與自我連結在一起。Ericsson 把妓女寫成好像某種社會工作者,但是妓女的服務與其身體,比其他行業的服務與身體之關係,以更為親密的方式連結在一起。性服務,或者說,性交與性,構成身體的方式(〔對身體的基礎重要性〕)不同於社會工作者與其諮詢技巧的關係(此點可以由男性普遍地使用女人性器官的名稱來指涉女性本身來間接證明)。更有甚者,「性與身體」與男性與女性特質的觀念密切地連結在一起,而所有這些性/身體/性別特質都構成了我們的個體性或自我認同的重要基礎。當性在資本主義市場上成為商品後,身體與自我也必然地成為商品。…妓女不可能只販賣性服務,她賣的是她的身體…(“Defending” 214)

對於不熟習性/別論述(話語)的讀者,上面這段話可能需要一些解釋。首先,男女兩性原本就是藉著「性」來肯定各自的性別特質(masculinity or femininity),就像通俗文化論述中常聽

到的：男人在「性」中肯定自己真的成爲男性了，女人也在「性」中覺得自己做個女人真好，或者自居小女人、產生依賴感等等，所以性與性別特質有密切關係⁵⁵。身體和性別也有類似的關連：矮小瘦弱的男子、平胸高壯男相的女子…都常會有性別認同的苦惱，就是一例。故而「性與身體」和性別特質密切相關。其次，性、身體、性別特質又和個體性與自我認同相關，根據心理分析這可以追溯自幼兒經驗：當我們開始有自我意識時，靠的便是由身體意識而來的人我之別，所以身體是自我的界限，侵犯身體就會構成侵犯自我。此外，由於幼兒在建立個體自我認同（人我之別）和性別認同（男女之別）時期的重疊，故而幼兒與養育者的人／我關係，會因爲父權社會中通常由母親養育幼兒，而使得自我性別化。

Pateman 由上述前提出發，指出了賣淫必然是男性支配臣服女性，這個論點在某方面挪用了激進女性主義的性觀點⁵⁶，後者認爲性（不只賣淫的性）本身就是男性支配與女性臣服，亦即，男人藉著性來支配女人的自我，並因此強化其男性特質從而更強化其自我或人我界限。更簡單的說，男人與女人的性交，使得男人能「親近或使用」（access 簡稱「近用」）女人的自我，性是男

55 但是這個通俗論述（即「兩性藉由性來肯定自身的性別特質」）其實也未必真的成立。很明顯的，這是個以異性戀爲主的論述，而沒有顧及同雙性戀與跨性別的立場。即使在異性戀範疇內，男女從異性性交那裡得到受挫感（雖然會因而有很多補償心理與作爲），進而懷疑自己的性別特質也是常見的（例如懷疑自己不像男人或不夠女人味）。可參見下面 McIntosh 對 Pateman 的批判部份，以及註腳 65。

56 Pateman 在寫作此文時，顯然不清楚激進女性主義的主張，但是後來很多人將她歸入此一陣營，她對此歸類並不表示同意，但也不強烈反對。但她們彼此其實有些不同，等下會提到。

人支配女人自我的管道（access 也有「進入」之意），男人因為性而能征服女性，因而更肯定自己是男性、肯定自己的自我（獨立自主性、男性特質等等）。理論上，女人則在性事中，喪失獨立自我，或者說肯認了一個受支配的女性化自我。不過，Pateman 並不像激進女性主義一樣地排斥所有的男女性事，Pateman 還認為婚姻中的性不必然是支配與臣服的關係，因為婚姻制度逐漸地被改良而較有平等的可能（這一點上 Pateman 不如激進女性主義的理論那麼融貫一致，此處姑且不論）。但是賣淫制度則不然，因為賣淫跟兩相情願的性的差別在於：「一個是慾望的相互表達，一個則是性動作的單方面奴役，但給予付錢的慰藉。對女人的差別是自由與奴役之別」（“Defending” 215）。因此「賣淫是道德上不可欲的，無論如何改革賣淫，都不能改變賣淫是男人支配女人最具象的一個例子」（“Defending” 213）。很明顯的，這個「賣淫不可能改良為道德的」之斷說，乃是針對 Ericsson 所謂的「良好賣淫」（sound prostitution）而發（參看 3.1 節）。

Pateman 的「賣淫改革無望論」還可以從另一個角度來觀察。之前 Pateman 有提到男人會用生殖器官來代表女人，例如用「那個騷屌如何如何」，來表示「那個女人如何如何」；這在仇視女性或歧視女性的男人話語中很常見。但是在這類仇視或歧視話語中，男性還常用「婊子」等來代表女人。這種「女人=女性性器官」、「女人=妓女」的男性仇視或歧視話語，甚至包括所謂「髒話」，其實都源自文化中更普遍的「女人=性」假設（即，女人與性的深刻連結）。前面也說過「女人=性」並非對

女性完全不利，而改變「女人＝性」也不太可能是憑空切割斬斷女人與性的連結（參見 3d2），反而是要達成性平等的政治目標（即，被壓迫的性得到正義）。這表示了性別平等的達成（例如：女性不再被歧視或壓迫），也必須有性平等的達成（例如：性不再被歧視或壓迫）。不論是髒話、不平等的性語言或賣淫，其實都不是簡單的取締查禁問題而已，而必須有性解放的眼界，才能達成性別解放（甯應斌〈讓性器官佔領台灣〉）。

由於缺乏性解放眼界，主流的女性主義與優勢婦女（所謂良家婦女）在面對「女人＝性／性器官／妓女」的通俗意識形態時，所能採取的性別解放策略就是簡單的切割斬斷，例如，與性劃清界線，懼怕與性器官沾上任何關係，譴責賣淫，要大家不講髒話等等；甚至悲觀地認為女人永遠是性戰場的輸家（在性事上吃虧的永遠是女人），性的文化意義無法被改變或被改革，只有當女人取得政治經濟的完全平等，在性別解放後才可能改善目前不利於女人的性現狀⁵⁷。主流女性的這種政治策略也常見於其他運動，例如一般普遍有「同性戀＝性／肛門／濫交／愛滋等」的假設，於是主流優勢的同性戀往往企圖切割斬斷同性戀與上述事物的連結，但是這其實只是分裂同性戀社群的團結，也無法真正改變同性戀的文化形象。反而是酷兒運動的擁抱性與污名的策略（擁抱性變態、肛交、愛滋與濫交等），讓同性戀活的更為自在自主，也改善了同性戀的平等地位。近些年來，由於性激進派的

57 參見何春蕤〈女性主義的性解放：序〉對於主流女性主義「性改革無望論」的批判。

女性主義勇於擁抱性（女性情慾、同性戀、色情、妓權、SM、髒話⁵⁸等等），所以使得全體女人有較大的性空間，使得良家婦女也不必完全與性劃清界線，不必謹守貞操等等。這說明性領域的改革（包括改革賣淫）是有望的，但是策略不是堅壁清野，反而是另類論述話語與政治行動的干預介入，來壯大（empower）被壓迫的女性主體（如妓女）。

Pateman 爲了強化其「賣淫改革無望論」，還指出性不是像吃喝那種自然的慾望（不吃會死人，但是無性卻不會），賣淫也不是自然生理慾望，而是性別的社會文化所造成的，故而嫖客爲男、倡妓爲女不是偶然的，因爲賣淫是男人肯定男性自我、支配臣服女性的最具象方式。Pateman 在解釋爲什麼嫖客大多是已婚者時，提到因爲在婚姻中以及在性開放的社會中，男人不能太爲所欲爲地去支配他的太太或外遇女友，所以只能去嫖妓，因爲只有在嫖妓時，（已婚）男人還能肯認自己是能支配臣服女奴的主人：「能在市場上買到身體預設了主人的存在，賣淫是對男人作爲性主人的公共認可，賣淫把臣服當作商品放在市場上」（“Defending” 216）。

Pateman 這裡講的「賣淫是男性嫖客對女性倡妓的支配臣服」，其實有些含混，我認爲應該包含兩個不盡相同的含意。讓我分述如下，並加以批評：

58 性激進派女性主義（sex radical feminism）與激進女性主義（radical feminism）雖然僅一字之差，但卻是兩個敵對的陣營，前者擁性，後者反性。兩者的論戰，可參看 Duggan and Hunter。關於髒話的女性抗爭策略，可參看甯應斌〈讓性器官佔領台灣〉一文的附錄「女人與髒話」。

5.1 賣淫是主奴臣服關係的第一個可能含意：嫖客可以為所欲為

第一個含意和她提到的「性行為的單方面奴役」相關，故而所謂的「支配臣服」的主奴關係應當是具體地指著嫖客在賣淫過程中可以為所欲為，盡情奴役妓女；不過，這其實是一般人對賣淫過程的誤解。我在「女人與去商品化研討會」（1998年3月9日第三屆全國婦女國是會議）上就曾聽過發表人沈美真（律師，2008年任馬英九政府監委）說：因為嫖客平常不能把太太當玩具，去實踐A片情節，故而想要去嫖妓，這樣就可以把妓女當玩具。不過把妓女當玩具或可以對妓女為所欲為，其實是個神話；妓女並不是什麼都做，而且經常拒絕某些服務。但是妓女會提供「特殊服務」（有時必須加價）倒是事實。我在下面5.2a「附記」這一節會再談「嫖客可以為所欲為」，以及性工作合法化對嫖客行為的可能影響。

講到妓女提供特殊服務，前台北公娼就曾告訴我，許多嫖客會做平時不敢見人的角色扮演（例如把公娼當作親人來「亂倫」）⁵⁹。西方的文獻也提過19世紀中產階級男性找下層妓女，是因為不敢向同樣嚴謹中產階級出身的太太提出口交這類性癖好的要求⁶⁰。但是「好女人不做」的性動作是否就是意味著侮辱貶

59 香港電影《金雞》也顯示這個賣淫中常見的情景：嫖客要妓女稱呼自己為老公或爸爸，妓女則趁機加價。

60 西方的口交一直到20世紀七十年代的色情片《深喉嚨》才得到公共認可，當時社會性開放的文化使得好女人也逐漸能從事口交而不被當作變態或不道德，而只是情趣前戲或性行為的必要元素。美國總統柯林頓的緋聞，則使口交成為更公共

低或支配臣服呢？從好女人的觀點來看，可能如此。但是這對於其工作就是提供特定服務的妓女，是否也有同樣意義呢？（屠宰動物對一般人而言是恐怖的，但是對於屠夫是否也有同樣的意義呢？）換個例子來說，對於堅守貞潔的女性，濫交是貶低侮辱自我的事，但是對於濫交的女性，濫交是否也是貶低自我呢？許多女性主義堅持後者也是貶低自我，這是因為女性主義者堅持社會中對於性和女人的設想就是這樣：一個濫交的女人不論其主觀想法，客觀上會因為性／別的文化意義而處於一個被貶低的處境。這也就是說，社會上只有一種（獨霸的）性／別的文化意義。（「獨霸的詮釋」不但是主流也幾乎是唯一的詮釋，意味著它為全社會所接受的共識，沒有夠格能夠挑戰其地位的異議詮釋）。

根據上述對 Pateman 的可能詮釋，Pateman 的說法假定了某些「特殊服務」（特別性癖好或體位）的文化詮釋必然有貶低的含意，也意味著嫖客對妓女的支配臣服——此處的推理是：妓女自己必然是不願意從事那些等於被貶低的特殊性服務，但是如果妓女提供了那些服務，那麼必然是因為被支配臣服。可是，也許妓女是因為（更多）金錢（而非被臣服）而從事特殊服務？Pateman 此處就必須說只要妓女是為了錢，就是被支配臣服。不過如果 Pateman 訴諸這樣的推理，那麼這就非常接近丐問（begging the question 即，前提根本就預設了結論），因為

的話題。雖然柯林頓力辯口交不是發生「性關係」，但是這事件更讓人覺得「口交」根本可以代替「性交」。台灣法律則之前就擴大「性」的意涵為包括口交，使得強迫女子口交也成立性侵害罪。（關於《深喉嚨》在美國色情片史的重要性，可參看 O'Toole 71-74）

Pateman 大可不必談特殊服務或為所欲為，因為只要假定女人賣淫（因錢和陌生人性交），就是貶低，因而也就是被支配臣服、或「性行為的單方面奴役」了；換句話說：沒有女人真正願意和大量陌生人從事性行為，除非是為了錢而「被迫」賣淫——而這就意味著賣淫女性是被支配臣服的。這個說法等於把賣淫直接等同於嫖客對妓女的支配臣服——不論這個賣淫的內容是特殊服務或者普通性交，都沒有差別。女人賣淫本身就構成了支配臣服的證據。這當然非常接近丐問。因為我們本來要問「為什麼賣淫是嫖客支配臣服女性？」我們得到的回答卻是「因為女人不會（願意）賣淫，除非是被支配臣服（如被錢所迫）」。

也許這真是或也是 Pateman 的論點，但是這個論點有個一般性的缺點，就是如果我們為了錢而從事自己不願意（違背自我）的工作或貶低性的工作，那麼我們就是被支配臣服的。這樣的說法不但會視許多工作者被其老闆支配臣服，而且會貶低很多在社會中從事「低賤」職務（賤業）的人。

我懷疑 Pateman 會同意這麼無謂且接近丐問的論點，尤其她字裡行間總是暗示著嫖客的直接使用妓女身體乃是性行為的單方面奴役云云。但是如果只因為妓女必須提供特殊服務，就意味著嫖客支配臣服妓女的話，也是同樣有問題的論證。因為為了錢而從事主流社會認為是貶低的活動，並不就代表被雇主支配臣服。其次，妓女的特殊服務或特殊癖好是否就意味著「貶低」或「臣服」呢？這也是大有問題的說法，讓我稍微陳述理由如下。

性／別的文化意義雖然有「主流／亞流」之分，但是從來就不只一種，而且在不同的文化圈或社會群體中，主流／亞流之分

可能是顛倒的，例如肛交在同志圈和在異性戀者間的主流 / 亞流地位就是不同的。肛交或背後體位在「正經文化」中曾經有過貶低對方（將對方當作狗）的含意，但是同一時間卻是另些人私下的享樂實踐而無貶意。故而性 / 別或特定行為動作的文化詮釋是多義的，並非只有某個詮釋是必然獨霸的（monolithic and hegemonic）。還有一個例子是 S/M 女王的性服務，女王（妓女）是主動的，是性動作的指揮者，佔據支配地位；她用語言與動作來「貶低」顧客，依照這樣的事實，我們是否就要認為女王在從事「性動作之單方面的奴役支配」呢？由此可見，我們不應該如此表面地詮釋賣淫的表面過程或動作。

總之，Pateman 的「賣淫是男性嫖客對女性倡妓的支配臣服」說法，若是建立在「嫖客付錢是大爺主人，因此就可以對妓女任意而為」的假定上，那麼這不但基本上是對賣淫過程的誤解，而且這個部份也是可以透過賣淫制度的改革來改變，例如合法化的賣淫通常會保障妓女的身體安全或尊嚴，也會對交易內容有嚴格的限制⁶¹。不論如何，從嫖客對待妓女的方式來建立「支配臣服」的事實，是一個錯誤的方向，因為如前所述，我們不應假定所有的性活動（不論是否賣淫還是愛人之間的性），都一定要雙方滿意或以相同方式對待彼此。

61 合法且現代化經營的賣淫因而既能吸引重視自尊自主的女人新加入賣淫行業，也能吸引尊重性工作者的優質嫖客成為新客源，從而改變賣淫行業的面貌。

5.2 賣淫是主奴臣服關係的第二個可能含意：妓女的女性自我被嫖客所臣服

Pateman 之「賣淫是男性嫖客對女性倡妓的支配臣服」的第二個可能含意是：在性交易過程中，嫖客藉著性交與親近使用妓女的隱私身體而佔有其自我，並因此強化其男性特質。換句話說，雖然嫖客與妓女不是夫妻，也沒有親密關係，但是卻能藉著性交，而使得嫖客能「親近或使用」(access) 女人的自我。這點是 Pateman 一再強調的：嫖客要求的不是充氣娃娃，而是要直接使用妓女的身體 (*Sexual Contract* 203)，因為嫖客要佔有或近用妓女的自我，這才能強化嫖客的男性特質，故而賣淫一定是妓女出賣自我，否則嫖客不會花錢嫖妓。這個論點經常被簡單地歸結為：賣淫是出賣身體與自我。

「賣淫是出賣身體與自我」這句話是常見的女性主義反娼說法，也是賣淫是貶低 / 作踐 / 矮化女性的證明 (參見 3e8)。Pateman 的結論雖然也可以用這句話來總括，但是這句話其實可能有不同的詮釋。以下我先檢視自由主義者對這個反娼說法的回應，然後我再評估他們的回應是否真的能回應 Pateman (或者說，有沒有別的詮釋 Pateman 之方式?)

我們已經知道 Ericsson 對「賣淫是出賣身體與自我」的回應是：「妓女出賣的是性服務而非其身體自我」，但是他沒有很多的著墨。現在讓我們看看 Richards 與 Primoratz 的回應方式。

首先，出賣身體與自我為什麼是不道德的？康德的觀點是：「人不是他自己的財產，不能任意去處置他自己的身體，身體

是自我的一部份，身體與自我合在一起才構成了人（格），一個人將自己的人格變成一個物件東西，而這正是人被獸慾沖昏時會發生的事。這種滿足性慾的方式是不被道德規則所允許的。」（“sex” 76）像 Richards 這些自由主義者會同意「人不能出賣或讓渡自己的道德人格」，畢竟作為「無法讓渡的人權」之基礎的人格是不能讓渡的。但是性自由主義者不會同意康德「人在性事中（獸慾沖昏頭時），人就將自己人格化約為一個物件東西」這個論斷。這個論斷不但反對賈淫，也和奧古斯丁一樣反對性本身（後者認為性會使清明理性不可能，但只有清明理性才能正當地使性只為了生殖目的而進行——不過夏洞奇認為奧古斯丁的真實立場更為複雜，此處不論）。總之，康德認為由於性本質上就造成自我貶低 / 作賤（使自己成為物件），因此性本身就是不道德的（參見 1a4）。不過，此處我們可以忽略康德這個反性觀點，而只談和賈淫相關的部份；亦即，根據 Richards 的詮釋，康德認為身體（的完整）是人格完整的基礎（1255），出賣身體是道德人格的讓渡，一種道德奴隸（1256）。自主人不應「賣身為（道德）奴（隸）」。

對於上述康德一女性主義這個反娼說法，Richards 有兩個回應。第一個回應和 Ericsson 相似，都是說賈淫不是出賣身體，而是出賣性服務；因為賈淫不像賣腎或賣身體器官者一樣，而是接近苦力（賣肌肉）、模特兒（賣美貌）或律師（賣法律知識才幹）等服務一樣（1257）。Richards 還進一步考量了相似的反娼說法。例如，有人可能會說：性本來包含著親密的情感，但是賈淫者卻切斷了性與親密的關連，這是不是強迫妓女放棄（浪費）

上天賜予人類的親密情感能力？這種浪費天賦也是一種出賣自己（參見 1c2）。Richards 則指出當代非私人關係的服務，都有切斷情感關連的特色，而且許多專業工作都有浪費天賦的狀況。這些都應該一體被對待，而非專挑出賣淫來譴責或禁止。更何況，妓女常扮演一種治療或類似社工的角色⁶²（1258）。

Richards 對於康德—女性主義的「賣淫是出賣身體與自我」說法的第二個回應，稍微複雜一些。他反對的是康德在上述的論証中把「人（格）」等同於「身體」（參見 1c2 中 Kupfer 同樣的錯誤）；因著這個「人格等同於身體」的前提，才使出賣身體的賣淫，變成不道德的讓渡人格。Richards 認為這個前提與康德自己的「自主是道德人格的基礎」主張不一致；自主的道德人格乃是一個能夠選擇自己的目的之自由與理性的生物（1259）。換句話說，自主的能力乃是自我能夠批判地評估目前的生活與需要，並且按著這個需要與人生計畫行動和改變它們（1260, 1230）。接下來 Richards 提出了一個過去哲學討論少見的角度，就是人的自主必然是發生在某個身體之內，易言之，自主總是附體的（embodiment of autonomy），這蘊涵著人們在批判地選擇其人生目標或生活形式時，必須考量身體及其能力，是否具有某些身體能力或身體特色將會關鍵地影響我們對於工作與愛的基本決定（1260）。

Richards 並沒有闡述他的附體自主觀，我認為 Richards 這個觀點的言下之意乃是：人們的身體是有差異的，有不同的天賦配

62 就連台灣的公娼也非常自覺這一點。（筆者與公娼的談話）

備 (endowment) 與特性，故而人在批判地考量其人生計畫時，特別是和身體相關的工作與性愛方面，通常也會有差異的，我們不能或不應強求人們在這方面的一致，而應該容許和保障這方面的自主（可以名之為「身體自主」）權利。這意味著人有自主權利選擇賣淫的職業生活。

Richards 同意人不應該賣身為奴，包括道德奴隸在內，因為這等於放棄自主，以及達到自主所必要的人權。但是出賣身體的部份（像賣血或捐精）並不是作奴隸，也和讓渡道德人格無關。Richards 認為康德把身體（部份）等同於道德人格是錯的，從「出賣身體部份」無法推論出「出賣自我人格」（1260）。相反的，我相信 Richards 會說：出賣身體部份，以及用身體去勞動和服務他人，都是屬於自主權利的一部份。總之，賣淫乃是一種身體服務（甚至談不上讓渡身體部份），不等於出賣自己。

不過，出賣身體部份或器官，如果會嚴重地妨礙到我們實現自主的能力時，像造成死亡或終生傷害，那麼這是可允許的嗎？Richards 覺得這應該是有限制的（1260n355）。我倒覺得這還是有爭議的（例如為了救子而進行有死亡風險的捐肝），但是這和賣淫無直接關連，因為賣淫是否會造成妨礙自主能力，在之前親權保護主義的討論中已經處理過了。

總之，Pateman 論斷在賣淫的現場過程中嫖客奴役妓女時，Pateman 最明顯的所指乃是：（第一個含意）嫖客透過性行為的單方面奴役（顧客權力或消費者主權），嫖客得以為所欲為；不過 Pateman 也可能暗指著：（第二個含意）嫖客能夠透過親密或性，而侵犯佔有了妓女的隱私與自我，因此嫖客能夠支配臣服妓

女。這就是 Pateman 講賣淫是主奴關係的兩個可能含意。

從 Pateman 的寫作來看，她對於第二個含意的自我理解也不是那麼清楚。例如 Pateman 在反駁 Ericsson 「妓女出賣的是服務而非其身體自我」的主張時，Pateman 說「要使用妓女的『服務』時，其購買者必須買她的身體，而且使用她的身體」（"Defending" 214）。此處（還有其他地方）顯示了 Pateman 一直強調對妓女身體的「直接使用」（而不是出賣自我）才是她心目中妓嫖主奴臣服關係的重點（這裡的「直接使用」意指著性交活動）。

也許有人會問：第二個含意為什麼不能和第一個含意等同呢？原因是：第一個含意的重點是嫖客單方面的命令與任意支配，可以說是具體的奴役；第二個含意則不需要假設這種具體的奴役，因為理論上即使嫖客是彬彬有禮或讓妓女控制局勢，嫖客也可能近用妓女的自我。不過我認為第一個含意既站不住腳，也並不那麼重要。例如，許多妓女寧願顧客直接使用其身體（性交），也不願嫖客不使用其身體而「亂搞」（性幻想或性變態）。換句話說，**妓女不怕和嫖客性交，卻討厭嫖客不使用其身體，去搞一些花樣。**我對此的詮釋是：使用身體或性交與否不是重點，而是「變態」花樣會較容易侵犯妓女的「自我」（隱私）。這例子顯示了對想證明賣淫是支配關係的女性主義而言，第二個含意比第一個含意更重要。

我們可以把第一個含意稍微修正，而與第二個含意結合。亦即，我們不必強調顧客的為所欲為任意性，並且把「直接使用身體」作更廣泛的解釋，來指著嫖客那種會佔用妓女自我的使用身

體方式。在這個修正下，嫖客對妓女的支配臣服依靠的不只是社會中性／別的文化意義，而是現代人的身體、自我、隱私、性所形成的互動規則或技巧，例如對身體隱私部位的凝視通常形成佔有或侵犯自我的狀態，或者，性交通常會形成在親密中捐棄自我讓對方支配，等等。因此，在現場時嫖客與妓女的某些身體互動方式，會使嫖客支配佔用妓女的自我。反過來說，妓女也可以採取某些身體互動方式與嫖客保持距離，抗拒這種自我的近用。Pateman 在後來的寫作中便注意到妓女能夠採取一種職業性而非私人關係的保持距離的策略，來抗拒嫖客以性事來近用或佔有自我（*Sexual Contract* 207），但是卻沒有看出其中的重要蘊涵。我在《性工作與現代性》一書中徹底地發展了這個論證，証明了妓女經常能夠保持距離來抗拒男性嫖客的支配臣服，而且這是現代人際關係與現代服務業的普遍問題；因此我們不能以這個理由來判斷賣淫的道德性質。（我在 3e8 也論証了賣淫是出賣自我的哲學問題）。

最後，讓我再來檢討 Pateman 論証的一個隱含前提，那就是嫖客既然願意付錢嫖妓，那一定是因為嫖客可以達到他的目的（即，佔有妓女的自我），故而賣淫必然是妓女出賣自我，否則嫖客就是白白花錢的傻子——這是不可能的或不可理解的。可是，我在上一段以及本書多處已經再三提示 Pateman 這個論証的結論「賣淫必然地出賣自我」是錯誤的，因為事實上「賣淫」與「出賣自我」的關連**不是必然的，而是偶然的**。所以這個論証的隱含前提是有問題的。可是這是否意味著嫖客**真的是經常白白花**

錢的傻子嗎？他的嫖妓常常達不到目的？雖然很多人確實因為嫖妓失望而淺嘗即止，但是還有一些嫖客卻樂此不疲，這又如何解釋？

我在《性工作與現代性》對上述疑問提出了解釋（171-172），之中一個論點是：嫖妓是一個不斷尋找、但得不到完整滿足的幻想旅途，其過程很類似我們不斷尋找能激發（同時也配合）我們性幻想的色情材料。妓女就像色情材料或成人玩具，只是更活生生而已；妓女是各類色情材料所構成的鍊條中的頂端與昂貴的一環。這其實反駁了 Pateman 認為妓女與充氣娃娃之間有個絕對斷裂的觀點（她認為只有前者才有嫖客要奴役的女人自我）。從這個觀點看來，賣淫與色情材料（pornography 原意為「妓女的書寫」）之間確實有某種關連，中文將兩者統稱為「色情」也不無道理。事實上，男人在觀看色情圖片或表演時（或者偷窺隱私、觀看女星走光等），一種可能的心理活動就是佔有女人自我；也正因為這種佔有女人的心理行爲，才使得被看到身體隱私的女人覺得人格可能受到傷害⁶³。另一方面，即使被偷窺者不知情、或者不在乎（或者在隱私受侵犯後，很快地就運用互動技巧或自我詮釋，修補了自我），有些偷窺者仍然可能覺得自己「賺到了」（也就是在其主觀詮釋中成功佔有女體）。男性在觀看色情影片或圖片時，企圖在幻想過程中佔有色情女星，但是由於這種觀看不是和真人面對面，故而色情女星是不在場的，

63 有的偷窺者不滿足於偷窺，還要被偷窺者知道她被自己偷窺，其實是因為這種偷窺者覺得這樣才真正完成「佔有」或「近用」女體；如果當事人不知道自己被偷窺，這種偷窺者就無法自認已經成功佔有女體。

也是不知情的（也可能不在乎）；很顯然，從客觀上來說，色情女星的自我並沒有被男性讀者佔有，但是許多男性讀者仍然可能透過主觀詮釋或幻想在飄忽片刻中彷彿佔有了女星，或者，在不斷地翻閱圖片與快轉影片中尋找下一個成功完整佔有的女體——更常見的是，男性讀者在消費色情的幻想中企圖同時佔有的是另一個或好幾個女體，他用移花接木的方式把女星裸體置換成他的學姊、同事、鄰居、名人、陌生人等等——無論在面對面的色情表演中、嫖妓中、玩弄充氣娃娃、嗅觸內衣、與太太做愛中，男人都經常以幻想來企圖佔有許多不同女人。亦即，對於已經佔有的物（妻子、色情女模、內衣、妓女等等），男人要用幻想「活化」這個物，把物變成人，變成尚未佔有的女人，以喚起慾望，同時也用幻想去「物化」她，將她佔有，將人變成物。異性戀男性（或者所有人）的慾望過程就是物化與活化的同時不斷轉換。

如果照 Pateman 這類女性主義者對「性」或「男性情慾」的設想來說，男性購買色情（色情行業、色情表演、色情材料）之唯一目的就是佔有女性，那麼以上的討論顯示了：即使購買色情者在客觀實際上無法達到此一目的時，卻仍然可能像白白花錢的傻子一樣繼續購買；一個可能原因是男性因為總總因素而自認佔有了女性（或許不是完整成功的佔有）；另一個可能原因是有些男性將「完整成功的佔有」的希望寄託於下一次的購買，購買色情就是個尋夢的過程。畢竟，美夢就算不會成真，都還有人搶著要不斷購買呢。

嫖客這種「尋夢」消費心理或行為並不是很特殊的，很多花錢消費都有同樣的模式，例如購買彩卷，即使每次都不中獎，也

有人樂此不疲。這裡講的「尋夢」模式其實彰顯了「慾望」的特性，也就是**不滿足**。當男性完整成功地佔有女性自我時，慾望得到完全滿足時，那個女性也就不再是慾望對象了。慾望女體就是要去佔有一個尚未被自己佔有的女體。

即使在客觀上，嫖客並沒有真的佔有妓女，但是嫖客卻可能會自認為達到了（至少部份地）佔有妓女之目的。這可能出自於幾種不同的原因，而且在其他消費現象中也很常見。例如在某些消費心理行爲中，有自欺的現象——有些人會自認為費力購買的昂貴化妝品或藥品確實有些效用（但客觀上其實並無療效）。有的假象則是服務技巧所造成的印象，例如顧客相信某些制式服務是特別針對自己（參看《性工作與現代性》116）；或者，根據顧客類別而做的差異化服務，也會使顧客產生「幻覺」（例如顧客認為和服務者有種超乎商業關係的交往），等等。在普遍消費「象徵價值」的今日，由於對「象徵價值」的詮釋可以是主觀的，故而旁人眼中的「傻子消費者」（如名牌購買者）仍然可以堅持自己的明智消費選擇。此外，社會共識與道德輿論也會強化顧客的詮釋（例如某項消費被公認為物超所值，或者具有愛國或公益意義，即使顧客在消費現場的感受是負面的，也會在事後或回憶中自我補償）。這些都說明了：「顧客白白花錢、但客觀實際上卻達不到消費目的」不是不可理解或不可能的事。

上述這些消費模式也都出現在賣淫中，例如目前的社會共識（包括反娼女性主義與父權性文化）與道德輿論都認為嫖妓就是佔有女性自我，因而即使某個嫖客在嫖妓現場沒有成功佔有妓女自我，卻可能在事後或回憶中被社會共識所培力而得到自我安慰

的補償。或者，由於妓女的服務與互動技術，使得嫖客誤認自己和妓女有私人的交情（「私交」也就是一種佔有妓女私人自我的形式）。總之，「嫖客白白花錢、但客觀實際上卻達不到佔有妓女之目的」並不是不可理解或不可能的事。

到目前為止，我與反娼女性主義者都假設了：嫖妓只是為了佔有女性自我的單一目的，所以當嫖客不能完全達到此目的時，為何嫖客還要繼續嫖妓就變成一個不可理解或需要解釋的問題。反娼女性主義則以嫖客的繼續嫖妓來反證嫖客必然佔有了妓女的自我；我則在上述提出了更合理與融貫的解釋，反駁了反娼女性主義。不過，如果嫖妓或者色情消費還有其他目的，那麼即使色情消費者不能成功佔有女性自我，還可能因為滿足了其他目的而繼續購買色情。事實上，色情消費（就像人世間的其他消費活動）存在著非單一目的，這個可能性是極大的，但是我不在此繼續探究。

5.3 Fraser 與 McIntosh 對 Pateman 的批判

Pateman 認為賣淫是男性嫖客對女性倡妓的支配臣服，而且由於賣淫制度的存在，因此男人可以用錢來買到女人身體、可以（輕易）用錢來作女人的主人。Pateman 認為這等於象徵地向天下詔告：男人可以隨時支配臣服女人，易言之，賣淫象徵地公告男女是主奴關係。

從上述說法可見，Pateman 也在其論證中運用到符號象徵層次，也就是涉及了賣淫與性 / 別的社會文化意義。但是 Pateman 和許多反娼的女性主義者一樣假定了全社會關於賣淫或性 / 別的文化意義只有一個獨霸的詮釋（「獨霸的詮釋」不但是主流也幾乎是唯一的詮釋，意味著它為全社會所接受的共識，沒有夠格能夠挑戰其地位的異議詮釋），我將在下面（特別是第六章、第七章）逐步來檢討這個「獨霸的詮釋」假定。在本節我將討論兩位著名女性學者對於 Pateman 的批判，但是也會提到這個錯誤假定。

Pateman 將其對 Ericsson 的批評文章（"Defending" 初次發表於 1983），擴充在 1988 年出版的 *The Sexual Contract* 一書。Pateman 在此書中以主宰 / 臣服的主奴命令關係來看男性支配，她甚至認為資本主義的雇傭勞動的不自由也不是因為剝削，而是因為支配宰制。對於 Ericsson 主張的「妓女出賣的是性服務或勞動力，而非她的身體或自我（就像工人出賣勞動力一樣，工人並不出賣身體或自我）」，她的回應便釜底抽薪地說：自由主義與馬克思主義共同主張的勞動力之說根本是個 political fiction（「政

治虛構」) (*Sexual Contract* 72, 151)，基本上雇傭和奴隸還是相似的，而「工人是訂定契約的自由人，出賣的只是他的勞動力」這個說法，給予了這一種奴役形式某種正當性或合法性。Pateman 之所以採此立場，主要的是因為她想斷言嫖客和妓女的關係是某種奴役性的宰制——妓女好像奴隸。可是妓女和工人出賣 (prostituting) 勞動力又是很相似的，都是宣稱出賣身體中的一個抽象的能力，但卻不是把自己完全賣斷，故而如果只說妓女像奴隸是說不通的，因此 Pateman 必須要進一步說其實工人也是奴隸；勞動契約雖然有平等形式，但是實質關係仍然是類似主奴的支配關係。*The Sexual Contract* 的主軸就是在發展這一個想法。

在這本書的範圍內，我沒有辦法對於 Pateman 的「工人=奴隸」論證做完整的批評，我只能粗淺的說，自由人與奴隸在法律上的區別並不是完全無意義的欺騙煙幕，工人在工作中被支配或失去自由，並不等於工人缺乏自主人格（這一點和 5.2a 的討論有相關性）。可以一提的是：「『把勞動力看作商品』乃是虛構的」也是博蘭尼 (Karl Polanyi) 的說法，但是他顯示這個虛構的必要與效果 (150-151)。馬克思主義也不認為勞動力是個客觀實體，而認為勞動力乃是個社會建構，故而也可以說是個 political fiction，但是它卻是有實際影響力能界定與改變人格 (personhood) 及其應得權利的建構。把勞動力與身體人格區分開來，既是現代支配形式所需，也是現代解放的關鍵。將勞動力與身體人格混為一談，不區分現代工人與古代奴隸的做法，無法正確地理解現代性的一個重要面向，即，個人解放。對此，Pateman 的回應是：現代個體的解放潛力並不適用於女人，女性

主義不應該追求現代個體這個現代性目標 (*Sexual Contract* 153, 226)。

雖然對 Pateman 而言，工人、妓女都和奴隸相似，但是 Pateman 認為性工作與其他工作還是有不同之處，這個不同之處在於性工作者的身體在工作中被出錢的雇主（嫖客）直接使用。換句話說，一般雇主對工人的身體沒什麼興趣／性趣，一般雇主所要的是工人生產出來的產品／利潤，而不是要工人的身體；但是嫖客所要消費的就是性工作者的身體，因為這個身體「體現了」（embody）性工作者的自我。身體與自我是密切地連結在一起，當賣淫契約把女人身體交給嫖客使用時，女人真的就是在出賣自己 (*Sexual Contract* 203-207)。（對於這種出賣自我論証的徹底批判，則是筆者的《性工作與現代性》一書。）

總之，Pateman 從性別支配或主宰的角度來批評賣淫契約的自由主義和馬克思主義看法，指出賣淫比其他類型的勞動在使用身體的方式上更為親密，而且性和身體密切地關連到我們對男性或女性特質的想法，這些想法構成了我們的自我認同和個體性。父權對性差異的定義就是：男性特質是主宰，女性特質是臣服，在性事上特別如此。做一個男人的意義因此就是能在性事上命令掌控女人、有權取得某個女人身體。很不幸的，Pateman 未能去設想如何從性領域的踰越實踐去轉變這樣的父權定義，反而進一步地在其思想中實體化（reified）這種父權定義，所以她結論說：賣淫就是公然地肯定男人對女人的性權利、肯定男人是女人的性主宰 (*Sexual Contract* 201-208)，以致於其對賣淫看法基本上接近西方的激進女性主義（radical feminism）。

對於 Pateman 的理論，兩位重量級的女性主義理論家分別提出批判。第一位是著名的批判理論家 Nancy Fraser，第二位則是著名的性 / 別理論家 Mary McIntosh。以下我將先談前者的觀點，再談後者的觀點。

Fraser 對 Pateman 的批判，是從一個較為複雜的權力觀的角度來批判 Pateman 過於簡化的支配臣服觀。一言以蔽之，賣淫中妓嫖的「支配臣服」關係不應該建立在主奴的模式上。

Fraser 這個權力觀的批判進路受到當代許多新的批判思潮之影響，特別是那些注重「文化意義（象徵符號層次）的抗爭抵抗」的思潮，由於文化意義涉及語言論述的多義與不固定，所以這是一個多變流動的戰場，而不是簡單的主奴對立。

其次，Pateman 在談到賣淫的支配臣服時，主要是談在賣淫現場的「性行為之單方面奴役」，這是個人對個人的奴役。Pateman 之所以會採取這個角度，可能還是和激進女性主義重視性行為本身對女性的身心支配影響（她們認為生理上的陰莖插入有很重要的支配影響）。不過這個角度對許多批判理論家而言，是忽略了非個人的結構性權力。左派主張結構性變革的批判理論家（Fraser 就是其中之一）就認為如果把雇傭勞動理解為勞動過程現場的主奴關係（cf. Braverman），那麼其蘊涵就是在工廠勞動現場的民主就足以克服資本主義的支配臣服了（Fraser 231），這當然是忽略了資本主義的非個人層次的支配關係。

不過正如前述，Pateman 甚至認為當代資本主義的契約關係之真實面，仍然是主奴關係。但是，把主奴關係的模式如此廣泛運用在當代的雇傭、性 / 別關係中，是否能夠真正揭露支配關係

的機制、以致於成爲抵抗支配的有效論述（話語）嗎？易言之，這個主奴模式在政治上有用嗎？Fraser 是這樣表達這個論點的：「主奴模式在分析當代性差異的文化意義上究竟有多少用處？主奴這樣的觀念是否窮盡了男性特質、女性特質與性的特質？用主奴這樣的語言會是理論化與介入晚期資本主義的文化鬥爭的最佳方式嗎？」（227）

從 Fraser 的批判理論觀點來看，批判言說的對確性也繫於其政治有效性，Pateman 的女性主義批判言說因此也必須接受同樣的檢驗。Fraser 分別檢討了婚姻契約、雇傭契約與賣淫契約的支配關係是否能以 Pateman 的主奴模式做適當且政治有用的理解。我們不必探討 Fraser 所說的具體細節，而只需在下面提出她的批評焦點。

Fraser 的批評路數基本上類似「後學」（post-）批判教條化約主義的說詞。例如，她認爲今日的性別與性的意義是高度斷裂與爭戰的（229），這也就是說，社會對於性別、性、賣淫、婚姻等等的詮釋不存在著一個獨霸的文化意義，可以支撐主奴關係模式的支配臣服。Fraser 承認在象徵的文化意義層次上，男性特質與性主宰之間（以及女性特質與性奴役之間）雖然常有象徵的連結，但是當代賣淫所蘊涵的不是這些象徵連結的強固，反而是連結的脆弱。Fraser 說：

我建議在晚期資本主義社會的今天，經常被販賣的乃是「男人性權利」的男性狂想，這意味著在實際上「男人性權利」的不可捉摸與無法掌握。嫖客根本沒有得到命令

主宰妓女的權利，嫖客得到的只是「有命令主宰權」的一個表演性的呈現（staged representation）。命令權的表演性呈現涉及了操演的矛盾（performative contradiction）。透過賣淫所販售的主宰的狂想甚至在其「演出」時就被削弱侵蝕了。（233）

Fraser 上段所說有其社會與理論的背景預設：在社會—歷史方面，男性特質與權力的變遷，使得男人（特別是無權勢或性資源稀少的男人）的性權利有名無實，這也使得男人性權利的狂想大發利市，但是真正能購買的，就像其他在市場上能購買到的狂想一樣，只是戲劇性或表演性的再現或代表（representation），這是晚期資本主義商品消費與廣告的基本原理。但是命令本身原是個言—說操演（speech act performativity），亦即，說「我命令…」本身就是命令的動作，可是如今在賣淫中，那些賣淫中的彷彿命令都只是表演再現（這也是性行為如 S/M 的特色⁶⁴），而不能說是真的命令；因為在現實世界中的男人正在失勢，所以在嫖妓中去滿足狂想，在嫖妓中的裝腔作勢，似乎有著主人大爺主宰的表演呈現，然而卻又是令出不能行的窘狀。Fraser 因此稱此為操演矛盾，就像演員在舞台戲劇中說「我命令」一樣，並不能說這句話本身就是命令的動作。

Fraser 認為除了在象徵的文化意義層次外，在社會的權力關

64 我在〈愉虐戀與愉虐色情〉一文中對於 S/M 愉虐的「表演再現」有更詳細與複雜的解釋。

係層次，Pateman 的主奴模式也不適用。Fraser 的理由有數個，首先是我之前提到的，賣淫時通常會對特定動作有規定（有些不可做，有些要加價），並不是嫖客的爲所欲爲。妓女也不像家庭主婦對男性有長期的依賴關係。還有某些妓女享有頗多的控制與自主權。此外，在某些男性文化圈內，嫖妓不是權力主宰的象徵，而是羞恥的象徵，會因爲覺得竟然搞不到免費的而尷尬（232-233）。

總之，Fraser 認爲 Pateman 所描繪的賣淫太過於父權獨霸，而忽略當代文化戰場的複雜流動。另一位女性主義者 McIntosh，也持類似意見。

McIntosh 質疑 Pateman 反娼論證中的一個核心主張，亦即，異性戀性行爲肯定了性別特質與自我（使女性臣服、使男性主宰），McIntosh 質疑 Pateman 這個主張究竟是什麼層次的推斷？因爲在個別主體的層次有太多的差異性。例如很多男人認爲和女人發生性行爲後，並不是肯認自己的男性特質，反而是被女人的性所削弱或變得女性化了⁶⁵。McIntosh 還指出很多女同志覺得自己很女性化，男同志覺得自己男性化，但是他們從未有異性戀性行爲。如果女同志賣淫時，是否和異性戀女人一樣也出賣自己呢（198）？

McIntosh 還指出 Pateman 類的反娼理由都是把賣淫當作一個本質事物來反對，這是一個很絕對的立場，因爲這表明了不可能

65 男人對於性或女性似乎有深層的恐懼，中國的聊齋故事中便側面地表達了這種恐懼（陽剛元氣會被女「性」所削弱），真正的英雄是不近女色的。

在賣淫中有反抗父權的政治空間。雖然 Pateman 說自己反對賣淫但不反對倡妓，可是 McIntosh 正確地指出，Pateman 的論証不是批判賣淫制度，而是批判賣淫行爲，因爲 Pateman 認爲那個行爲使女人出賣了自我，故而這是批判賣淫的行爲，而不是賣淫的社會影響（198-199）。

此外，McIntosh 也認爲 Pateman 的「自我」概念是很僵固的，而不是如現在的自我論述所說：「自我是比較片段斷裂的，而一個統合的自我乃是操演或論述話語的建構」，易言之，統合的自我是需要達成而非給定的。或者，自我是流動的、隨處境而有不同呈現的（McIntosh 198）。我也在《性工作與現代性》一書中，顯出現代自我在自我呈現的操作上的韌性、多變與彈性，並且以此來挑戰 Pateman 的論調。

雖然 Pateman 的反娼說法有觸及賣淫在象徵層次的社會文化意義，但是她主要的論証還是建立在賣淫現場或賣淫過程中的性行爲的奴役主宰關係，Pateman 對於賣淫的文化意義之社會影響或社會效果，她只說賣淫等於象徵地向公共詔告女人是男人的奴隸。下面在第 6 節我要討論的 Shrage 則對賣淫的文化意義的社會效應有更多的著墨。

5.4 附記：謝世民的妓女喪失性自由主說

有關賣淫的哲學探討在中文世界不多，中文學者之間的彼此討論更是罕見，這其實不利本土與中文學術的發展。台灣的哲學學者謝世民近期寫了一篇相關文章，值得在此插入本章節來詳細討論。

謝世民論文大概分成三塊，分別是討論自由主義、色情（猥褻言論）與賣淫，賣淫部份算是最小的一塊，我這裡也僅就這部份來深入討論。值得一提的是，謝世民雖然自認為自由主義者，但是和之前我們討論的自由主義立場不同，**謝世民認為由於妓女比別人喪失較多的性自主，國家為了平等保護所有人的性自主，可以禁止從娼賣淫。**

我將不採取單刀直入的方式處理謝世民的論證，爲了容易理解謝世民的完整論證，讓我先從他的基礎論點開始（見 5.4a），並且趁機澄清 5.1 節關於「嫖客可以爲所欲爲」的誤解（見 5.4b），接著會澄清與鬆動他論證的一些背後假設，例如使人喪失自主的賤業都該被禁止嗎？到底什麼是性自由？這些也是有助於理解本書思想的常識（見 5.4c, 5.4d, 5.4e）。最後我才直接處理謝世民比較完整的講法（見 5.4f, 5.4g），我認爲他的論證繫於對「非自願」的擴張解釋，卻又在擴張與嚴格意義之間搖擺。我對謝世民論證的重要反駁是在最後一節（5.4h），我提出了自認合理的「非自願（失去性自主）」的標誌，就是在基本生存的脅迫下無考量（deliberation）的餘地。

5.4a 妓女缺乏工作自由，是否即是缺乏性自主？

謝世民思考的最原初直覺核心是⁶⁶：由於妓女無法自主決定與何人、何時、何種方式性交，妓女比一般人喪失更多程度的性自主（29）。我想按照謝的想法，被強姦者是完全失去性自主的，妓女則比被強姦好一點，一般人則比妓女好很多（也有例外）。換句話說，性自主是程度的問題，而不是絕對的有與無。

性自主既然是程度問題，而國家的禁娼政策又建立在「人不應該喪失較大程度的性自主」，那麼我們就應該批判（而非辯護）目前的一鍋煮禁娼政策，因為目前禁娼政策沒有考慮妓女之間的性自主差異。即使按照謝世民的設想，性自主就是自主決定何時、何人、何種方式性交，那麼許多性工作者的性自主程度並不低（例如許多援助交際者和高級應召）。謝世民寫作中想像的妓女典型或許比較符合人口販賣下暴力監禁、強迫接客的賣淫，但是形形色色的性工作充滿了差異，例如做S的酒店小姐、色情表演者等是否屬於缺乏性自主故而應該被禁止的賣淫，也很難從謝的文章看出來。美國最常見的賣淫形式像阻街女郎（street prostitution）、按摩院（massage parlors）、酒吧與咖啡店妓女（bar and café prostitution）、娼館（brothels）、出張（outcall）（Alexander "Prostitution" 189-90），之中每一種也存在許多差異；特別是賣淫中對於性交方式往往都需要議價或協商（妓女不接

66 謝世民後來便修正與完善這個直覺核心的說法，詳見 5.4f。

吻⁶⁷、不做肛交或「變態」是常見的)⁶⁸。因此，國家最多只能禁止讓人喪失（相當程度）性自主的性工作，而不是禁止所有的性工作。故而，今天真正的問題不是國家可以禁娼；國家已經在禁娼了。真正的問題是國家的禁娼政策不合理。

妓女當然有可能喪失性自主，但是我認為一般並不是因為妓女無法決定在何時、與何人、以何種方式工作。妓女的工作當然會使她們失去某些自由（包括性方面的某些自由），但是妓女並不因此喪失了性自主；這是因為任何工作都會對工作內容有所限制，而且大部分工作者都不能任意決定何時、何人、何種方式來從事工作。由於工作契約的限制，工作者基本上都缺乏「工作自由」（即，必須依照契約或職業性質來工作，例如英文老師必須教英文而非法文），但是這不表示失去自主。同樣的，妓女在工作時，賣淫契約會對其工作有些限制，使得妓女缺乏工作自由，但這不表示妓女因而缺乏性自主⁶⁹。如果說，妓女只因為從事的工作是屬於性的性質，因此就喪失性自主，或者喪失其自主人

67 許多妓女不接吻但可性交是表徵自己的「最後防線」，也就是自主人格與親密隱私的所在；正如同許多良家婦女不性交但可接吻，是同樣的象徵系統——皮膚黏膜的開口（陰道與口腔）剛好對稱，但是上下顛倒（竇應斌，《性工作與現代性》，163-64）。與妓女不接吻相對比的一個有趣發展是南韓的新型性工作，2006年有青少年接吻打工的報導（〈10分鐘能賺一萬「接吻打工」迅速擴散〉，到了2008年則擴散到大學生的接吻屋（〈韓國大學生受金錢誘惑〉）。由於謝世民只提到性交的賣淫，對這種不涉及性交的性工作是否可以容忍呢？特別是從事這種性工作的人並不是出賣「最後防線」。可是堅持不接吻的妓女，不也是拒絕出賣「最後防線」嗎？

68 即使是職業妓女也屬於「自由業」，可能在決定「何時」做性工作方面，比許多上下班工作更有彈性。講述妓女心聲的西洋老歌 *Never On Sunday* 是這個問題的有趣注釋。

69 謝世民大抵同意我這裡的說法，謝世民對於「失去工作自由＝失去自主」的修正與完善說法，將在下面 5.4f 以後數節討論。

格，等於奴隸的地位，那麼這是一個相當危險的說法，因為這樣一來，妓女就沒辦法談工作內外的強姦或性騷擾了。

此外，我之所以說「妓女雖然在工作中缺乏某些自由，但不表示缺乏性自主」，乃是因為很多人不明白，在賣淫的工作中嫖客也相同地缺乏某些自由，嫖客也相同地受限於賣淫契約的內容，但是我們並不因此說嫖客缺乏性自主。

有些人誤以為嫖客可以為所欲為，這其實是不了解賣淫的實況，嫖客有時連索吻都不得，怎麼會是為所欲為呢？由於這個問題和 5.1 節也相關，也和妓女的工作自由與賣淫合法化相關，在此容我多說幾句。

5.4b 嫖客可以為所欲為？如何消滅非自願的賣淫？

對於賣淫實況稍有了解的人就知道，妓女在客人提出各類要求時，例如時間延長、肛交、S/M、洗澡、口交、角色扮演、特殊姿勢、妓女穿著等等方面的變化，妓女通常都會在價格上加碼，這種協商契約的細緻程度，往往和性工作產業的發達程度成正比，越發達、越有規模的性經營就會對契約細節規定的越仔細與明確。即使是個體戶，有經驗的妓女一樣會懂得安排工作的結構。宣稱和一萬七千男人上過床的 Rosinha 在被訪談時表明：「她可不會為了生意就屈意奉承客人，她豪氣的說小姐要有“structure”工作架構，客人才會遵守你的規矩」（日日春，《妓女聯合國》127）。這種結構有時是工作本身（效率與秩序）必要的，例如 SM 女王有時需要在同一時段但不同房間接待兩三個客人，而且應用不同的道具，沒有例行化的流程是不可能

的⁷⁰。賣淫過程有結構或例行化（即明示或暗示的賣淫契約）這對買賣雙方都是一種保障，這使得性服務很有穩定性或交易秩序。雖然妓女與顧客都因此在賣淫工作中缺乏某些自由或受到限制，這不表示他們不具有自主人格、缺乏性自主。但是如果妓女不願意從事某個契約外的行為，客人此時的強迫當然就涉及了妨害性自主或性騷擾的問題——可惜的是目前司法很少顧及妓女這部份的權益，因此往往需要靠黑道保鏢來維持秩序。

可以想見的是，性工作的除罪化、合法化，可以最大程度地保障妓女的性自主以及顧客的性自主，因為一個上軌道的、現代化、企業化、契約定型化的性產業，使工作內容有清楚的界定，透過這個清楚界定能保障妓女嫖客雙方的自主人格。任何對自主的侵害或工作者的人權都可以由國家公權力來保障，就像任何行業或勞動契約一樣。

如果我們觀察國外一些半合法化的性工作行業，我們就會發現妨礙性自主與性騷擾是較容易界定的。像 A 片演員、色情表演者（如脫衣觀淫）或從事膝上秀的性工作者，其工作都是會受到限制的（因此其工作過程都頗為制式），這些限制有時是來自店家或經紀人、有時是法令的限制，例如不准膝上秀的女郎和男客性交，但是這不是這些女郎缺乏性自主，而是其工作契約有約束限制。而這些工作契約也是對顧客行為的限制。如果酒醉男客

70 2004 年 5 月 1 日勞動節透過香港紫藤的工作人員，我與幾位會議朋友訪問了一位香港的一樓一鳳的 SM 性工作者。從這次訪問中我領悟到由於 SM 服務需要不同道具與場景，因此需要不同空間，這因而使得 SM 工作者有機會能利用同一時段來同時接待不同客人，而不必使得晚到者苦等前一位結束。其原理和許多牙科醫生同時為病人服務的原理是一樣的。這種勞動流程則必須例行化或結構化。

突然亂摸脫衣舞女郎，這種性騷擾行為會被保全制止；如果顧客突然強行插入膝上秀女郎，那就是強姦了。何春蕤在〈性、權力與鋼管辣妹 Pub〉一文中講到台灣的膝上秀，其工作契約（與顧客互動的規矩）也是有諸多考量（爲了顧及店家、經紀人、小姐、顧客等各方的權益與工作流程與場面的控制），工作過程都是事先規定與對顧客言明的。

著名的性工作學者 Priscilia Alexander 在講述美國的按摩院性工作狀況時，指出美國的按摩院其實是實質上合法的第三者控制之賣淫（de facto legalization of third-party controlled prostitution）（"Prostitution" 191），所謂「第三者控制的賣淫」就是妓女受雇於一個老闆，而非妓女與顧客直接的關係。按摩女郎在工作內容上爲求合法生存，必須是有所爲有所不爲，如果按摩時有了猥褻行爲，便可能會被偽裝成嫖客的警察所逮捕，但是也給了按摩女郎一些選擇或議價（私下交易）的空間（可以參看 Judy Edelstein "In the Massage Parlor" 自述的工作實錄）。總之，Alexander 要說的是，當按摩院的男老闆要求按摩女郎免費與他性交，如果賣淫是合法的，那麼這就是性工作上的性騷擾了（"Prostitution" 189）。換句話說，性工作的合法化可以有效的保障妓女的性自主，免於性騷擾與強姦。

其他的第三者控制的實質賣淫（如色情表演）（Alexander "Prostitution" 192），也清楚地顯示了「性工作越趨合法化，性工作者的性自主越有保障」。在 A 片產業發達的國家，如美國與日

本，A片演員的工作契約頗受保障也是眾所周知的⁷¹。Louisa Achille 在 *The Naked Feminist* 的紀錄片中就側面地顯示出美國色情片的工作契約及專業逐漸地演變的和主流電影工業相似⁷²，也因而使得色情女星較有能動性⁷³。湯禎兆的《AV現場》也顯示當性產業較發達，市場利益主導時，專業主義必然抬頭，心不甘情不願的AV女優根本不會進入產業⁷⁴，以免惹來禍端。一位被訪談者說

現在的AV業界已去到白熱化的競爭階段，事實上再沒有人會容忍任何非專業的表現，不全情投入的女優根本無處容身，何況所謂被迫而來不甘不願的「女優」。更重要的，是大部分的AV生產商都已屬按正當手續，擁有牌照作合法經營的常規公司，沒有人會願意為一名女優而負上法律上的風險。一旦發覺星探提供的女優有不正常的情況，自然會中止拍攝，免得公司一同犯上官非，惹上刑事責任。(151)

71 雖然A片演員的工作會受到各種限制，她的性交表演必須聽導演的指揮，她缺乏工作自由，但是如果某「特殊」表演項目是事先未協商，而臨時要變動的，經紀人或本人通常就會出來協商新的契約，或者按照行規來加價。這些狀況並不是喪失性自主。

72 美國色情業發達的一些狀況可簡單地參考潘密拉·保羅(61-63)。

73 許多美國的色情女星可以主導拍片，有些則成為導演或製片。越來越大型色情集團由女人創立(潘密拉·保羅116)，我認為這是因為性產業的合法與專業化給予了女性機會。日本的A片女導演介紹可參看湯禎兆(84-97)。

74 一般媒體會呈現星探誘騙無知少女進入AV產業。但是事實上反而是不少星探受騙(湯禎兆154-57)

這段話也透露了：性產業的發達與競爭，將可能使不甘願或資格可疑的性工作者失去性勞動市場上的競爭力。事實上，性產業的合法化便會使奴隸強迫式的賣淫無容身之地，因為性產業非法的狀況就像資本主義發展之前或初期，由於勞動市場秩序沒有建立，故而有人身依附的奴隸式強迫勞動，但是當勞動市場自由化後，奴隸式強迫勞動便自然消滅了。

在目前，只要不是純然非法的性工作，奴隸式強迫的工作者根本無法在半開放的市場競爭中生存，也不符合利潤需求；因為資本主義需要自願訂定契約的工人，而不是喪失自主的奴隸；甚至，老闆要善待工人，因為工人是搖錢樹。何春蕤對管理膝上秀女郎的觀察頗合乎這樣的精神（例如經紀人很怕小姐生病、怕小姐吸毒或交損友等等）（〈性、權力與鋼管辣妹 Pub〉，尚可參考〈陪色鬼飲酒 更要有生涯規劃〉）。至於作為「搖錢樹」的性工作者本身也會自覺到：他人的生計其實依附在自己身上，有些會發展出職業的紀律精神與自我重要感，這種自我重要感，是被物化的完全相反，是一種不可替代性（non-fungible）。一位 AV 女優說：「而且在 AV 現場裡，妳很真確感受到自己存在的重要性——其他人都需要你。所以現在我會很小心的保重身體，尤其在不用拍 AV 的日子好好調息，不會輕易容許自己染病——你知道自己的重要性。我作為單體女優，一旦病了，全組人便完成不了工作。作為一團隊，自己的責任心也相應提高、加強」（湯禎兆 122）以上我用大致合法化的色情 A 片性產業工作者為例，來顯示目前仍屬非法的賣淫性產業工作者，在合法化後的一種可能面貌。

5.4c 賤業使人喪失自主？應該廢除所有賤業？

回到我們的主軸，總之，我認為妓女喪失性自主的關鍵並不在於妓女缺乏工作自由（無法自己決定工作的內容而受限於工作契約）。我在《性工作與現代性》一書講到：妓女喪失性自主和我們一般人在工作過程中失去自主人格是同樣的因素造成的。一個人在工作上失去自主人格，基本上不是因為他缺乏工作自由，而是因為「不文明的互動」——如工頭、老闆或顧客對你的咒罵，或者諸如超時工作這種惡劣的勞動條件。從這點來說，若要保障妓女的自主人格，那就必須完善管理來促進文明互動，以及改善其勞動條件，還有文化中去除污名與歧視。

我認為妓女是否失去很大程度的性自主是個經驗問題，必須實際檢視該妓女與嫖客的互動過程（因為與他人的互動是自主的重要脈絡），此外，妓女從事的性工作形態、妓女的心理感受也是妓女自主與否的參照點。這裡的說法也適用於賣淫以外的其他工作——即，考量某種工作是否使人喪失自主也大致就是檢視工作現場的互動，並且以工作的客觀形態與工作者主觀心理為參照考量。有人或許會說：「妓女之所以缺乏性自主，正是因為賣淫的工作形態」。是這樣嗎？

我們社會中有所謂的「賤業」，就是工作形態上十分接近「不文明」（污穢、低俗、死亡、性、卑賤、婢妾、勞動身體、暴力、人或獸的屍體等），而且通常社會主流文化對這種賤業可能有歧視或甚至污名。性工作也屬於賤業的一種。賤業往往有不良的勞動條件（有例外情形），而且從事賤業者可能會因為被歧

視而有負面的心理感受（也有例外情形）⁷⁵。但是賤業的工作者未必沒有自主性；像富裕國家雇傭了許多外勞來從事各類賤業，外勞也都是迫於貧窮而離鄉背井的工作，但是因而否定她們的自主性，似乎反而看輕了這些邊緣人口的自主能動性。

如果一個工作不能保障工作者的自主人格，那麼國家是否就應該禁止整個行業（不論是否賤業）的存在？當然不是，因為這個行業中可能有其他形態工作可以保障工作者的自主，而且國家應該要透過改善勞動條件與完善管理制度，使這個行業不會讓工作者缺乏自主。激進者如馬克思認為資本主義下所有工作都使工人異化、失去自主，卻也從未主張禁止所有行業。（關於賤業的其他討論，參見 3a）

所以問題關鍵又回到：如果（按照謝世民的說法）國家要平等保護所有人的性自主，那麼為何要查禁所有的性工作呢？國家固然要禁止奴隸式的強迫接客，但是對於其他的賣淫與性工作，是否應該要透過改善勞動條件、完善管理制度等來保障妓女的自主人格呢？台北公娼就曾覺得公娼制度是個比較有保障的制度（勞動條件安全、可拒絕客人等），比起私娼有天壤之別（參看日日春關懷互助協會，《日日春》），可是公娼卻在國家的偽善政策中被廢除。

75 許多非賤業的行業也可能有惡劣的勞動條件與負面心理感受，不過很明顯的，工作形態與心理感受不是決定其工作是否缺乏自主的決定因素，只是參照考量。例如有些私立學校老師一週上課時數甚多，學生根本不受教，老師感到不受校方尊重等等，但是我們不會認為該教師工作因此必然缺乏自主性。但是當校長侮辱該老師、學生威脅恐嚇老師時，在這些互動中老師便可能喪失自主人格。當然在極度惡劣的勞動條件下（如每天必須工作 20 小時），該教師也是失去自主性的。但是通常自由人不會同意這樣的工作契約。

總之，我在上面主要的論証是說「妓女缺乏工作自由」並不等於「妓女缺乏性自主」。對此，謝世民在他的論文中有個回應。謝世民首先把「妓女缺乏工作自由」等同為「妓女缺乏性自由」。我覺得這可能需要澄清。以下 5.4d 與 5.4e 從兩方面來討論這個問題。

5.4d 性自由

首先，「性自由」其實是性權說法中很重要的一個觀念，在各種性權清單中，性自由常是第一順位。性自由 (sexual freedom) 在早期 (西方第一波性解放年代⁷⁶) 的哲學家或性倫理學家如 René Guyon⁷⁷ 的闡釋中，是建立在良心自由的基礎上，良心自由的核心是自由思考、自我決定生活方式；性自由則是自己有權處置自己的身體，可按自己的偏好去從事性行為 (並負擔後果的責任)，而不應有外力干涉 (38-43)。對 Guyon 來說，性自由就是與別人發生性關係的自由，而且最重要的是：性行為是正當的，性滿足與性快樂是正當的。此外，爲了要達到性自由，要克服性壓抑與性羞慚，不要認爲性是不道德的，等等 (44-73)。對 Guyon 而言，性是純粹個人私事，只要不暴力侵害別人 (76)，根本不必理會好管閒事者對自己性行為的嫌惡 (77-84)，故而要

76 西方第一波性解放是在 1920 年代到 1930 年代初期，隨即因為納粹興起而瓦解。這波性解放的重要機構是 World League for Sexual Reform，領導者則是 Magnus Hirschfeld。

77 René Guyon 是法國出生的哲學家與法學家，後來長期居住暹邏 (今泰國)，建立暹邏法律體系，成為暹邏政府的司法部長 (可能後來擔任高等法院的領頭法官)。他與後來以他命名的 René Guyon Society 組織無關。

尊重老處女的不婚（96），並且反對處女（膜）情結（97-100）。在書中他還列出性自由的基本原則（136-37）。Guyon 受限於時代背景，故而他主要針對的是西方基督教的反性（將性視為罪惡），同時他認為女性天生是寄生於男性的（198-200），因而對女性主義不以為然（253-277）——可能也部份因為女性政客反娼（256）。可以想見的是，Guyon 會認為賣淫是性自由的一部份，但是他沒有特別處理賣淫，乃是因為在他的時代，賣淫仍多少是自由的。不過，Guyon 提到一個倫敦警官建議應該將賣淫當作刑事犯罪，Guyon 警告這個後果將會使性犯罪提高（24）。

1960 至 1970 年代是西方第二波性解放的時期，倡導性自由（主義）者甚多，但是已經有男女平等的眼界。1980 年代西方保守運動興起，展開對性的反控，但是在 1990 年代則有所謂酷兒年代的抗拒與狂飆。因為傅柯等後現代思潮的影響，性自由與性解放的語言比較少見，性權語言卻逐漸抬頭。性自由一方面傾向於「個人表達其全部性潛能的所有可能」（世界性學學會，〈性權宣言〉），另一方面，在性權影響下的性自由論述則不再只把性自由當作私事（「私人即政治」），缺乏性自由也不是性慾望受挫，而是個體性（作為一個人、一個個體）被抹殺（Bamforth, "Introduction" to *Sex Rights*, 18）。由於性自由或性權遭受打壓，乃是因為偏離了目前性 / 別的基本規範；因而，那些符合性 / 別規範的人就享有較大的性自由，而違反性 / 別規範的人則缺乏性自由。那麼，國家是否應該平等保護所有人的性自由呢？

總之，當代性權話語下的性自由思潮，重視社會結構與文化對於性自由的箝制，例如同性戀與性少數的性自由在社會各類制

度（婚姻家庭、福利、就業、教育、醫療、從軍、媒體等等）中的不平等待遇，還有性文化中的污名、歧視的性意識形態、以及不均等分享的文化資源。這些都會影響性少數的人生機會。例如近年來層出不窮的事件，就是跨性別的老師學生以及僱員，要在學校或公司做（他人眼中的）「變性」打扮，就面臨懲罰與解聘、解雇的命運。至於妓女，不但違反性／別規範，而且在社會制度與文化的每個層面都被打壓，在禁娼的國家中，妓女從事賣淫的自由也完全遭到否認——這意味著，妓女不被承認為具有選擇能力的獨立自主人格。就妓女沒有賣淫的自由而言，妓女確實缺乏性自由。

從我上述對性自由的闡述來看，謝世民講的「性自由」是個稍微狹隘的觀念，因為它迴避了「我們是否有自由從事賣淫」這樣的性自由問題；也就是我們處置自己身體的自由、運用自己的性能力於賣淫的自由。換句話說，我們的性自由應該包括：決定自己可以不計何時、不計何人、不計何種方式性交。國家禁娼就正在剝奪妓女的這種性自由。

5.4e 工作契約的限制是自由人權的問題嗎？

再讓我們從性權角度看「妓女缺乏工作自由即是缺乏性自由」的另一個問題。之前我們已經說過，每個工作的人都會因為工作（契約）內容，而喪失工作自由，例如有些工人被限制移動，但是我們不會說她喪失行動自由；有些工人被限制言論，但是我們不會說她喪失言論自由；有些工人被限制不能用電腦即時通訊（如 MSN），我們不會說她喪失通訊自由。在賣淫中，妓

女同樣沒有工作自由，這可能包括了外表方面的自由（許多娼館有衣著或裸露的規定，例如脫衣陪酒的場所，還有風月場所的「制服店」），但是我們要因此說妓女沒有穿著自由嗎？是否凡是規定穿制服或戴工程帽的工廠工人都沒有穿著自由？比較合理的說法應該是：這些因為工作（契約）內容而帶來的限制，只限定於工作時間（但也有例外，如保密約定是下班後也要遵守的，但是仍非沒有言論自由），不同於喪失人權自由。

妓女在缺乏工作自由方面，通常也包括缺乏移動方面的自由。但是有時卻不是工作契約的限制，而是出於國家法令的限制。Alexander 指出美國內華達州的娼館是政府發執照與管制的，妓女的移動被嚴格的限制，例如不能去賭場、酒吧，也不能和男伴在街上或餐館，也不能住在工作地點的社區（"prostitution" 190）。其他地方也有類似的規定，最常見的像是：不能離開娼館而在街上拉客，或者活動只限於性工作專區，身體健康要定期檢驗等。在國家以法律規定來限制妓女移動方面，似乎又不完全等於「由於工作契約的限制而缺乏工作自由」（因為娼館老闆或嫖客並不要限制妓女的移動自由），那麼這是否表示國家侵害了妓女的行動自由？還是說，國家規定可以當成廣義的賣淫工作契約的一部份？（不過，真正更嚴重的問題是歧視性的執法，例如只取締黑人而非白人的移動等等（"prostitution" 196-198））。這個問題不是只存在於賣淫，而是存在於大部分工作，因為勞資雙方（或服務者與顧客雙方）除了受限於工作契約外，也常受限於國家法令規定。例如人權團體曾指出台灣的外勞缺乏行動自由，這就和政府的外勞管理規定有關。

從上段話的最後討論來看，我們也不能排除一個可能性，就是有時工作契約（不論是狹義的勞資雙方的契約，或者廣義的包括國家管制法令）對於工作自由的限制有可能會侵犯到自由人權。例如，英文教師不能上課教法文，固然不算侵犯其言論自由，但是宗教學校的老師上課不能批評宗教，對性（或政治）充滿興趣的老師不能上課談性事（或政治），公司僱員不准批評公司，是否侵犯其言論自由呢？學校機關或公司對於外表服裝的某些規定（如老師不能穿暴露清涼服裝，是很常見的規定；或者回教婦女戴頭巾與否的規定）有沒有侵犯穿著自由或宗教自由呢？不允許跨性別變裝是否會侵犯其性自由呢？工人在監視器下工作，是否喪失隱私權呢？服務生必須鞠躬哈腰（或者說卑躬屈膝）是否有損自主人格呢？

上述這些爭議有時還和次文化或個人習性相關。例如有些女人會對穿著清涼暴露的工作服感到羞恥與喪失自主人格。或者，一個行業或公司行之已久的慣例在新管理制度下改變，許多員工可能會覺得侵害了其自由人權。或者，青少年覺得某些工作對外表的要求讓他們失去個性或「不酷」。

綜合我們討論的結果，一個合理的暫時結論應該是：工作中缺乏某方面的自由，並不等於侵犯該方面自由人權；但是也可能有爭議的灰色地帶，需要更細緻的分析。我們現在就用此結論來看賣淫問題。

既然對於妓女工作時可能有外表穿著方面的限制、有移動方面的不自由、有拉客方面的限制、有身體狀況的限制等等，如果說這些工作自由的缺乏都不構成對妓女人權的剝奪，那麼為什麼

妓女工作時在性方面的限制或缺乏某些自由，就立即構成妓女「性自由」（性人權的一種）的剝奪？

工作時缺乏性方面的某些自由，其實不只是妓女或者各類性工作者（性治療師、裸體模特兒、A片演員等等），就連大學教授或一般職業工作也在工作時缺乏性方面的自由，因為一般工作契約（明示或暗示）不允許人在工作時和任何人以任何方式性交，可是這不等於大學教授或許多工人缺乏性自由，因為「工作中缺乏性方面的自由」≠「缺乏性自由」——但是這一點也許有爭議：某些性烏托邦主義者會認為大學教授上課時可以喝咖啡吃三明治，為什麼不能一邊手淫或做愛，一邊上課呢？也許除了性工作外，現在所有的工作都幾乎「去性化」，所有的工作都剝奪了人們的性自由。這使得我們的身體（僅僅作為勞動身體）也去性化。這也是反對資本主義勞動的馬庫色（Herbert Marcuse）要把工作色情化、身體重新性慾化的思想背景。

總之，由於「性工作」與「非性工作」在我們文化中的隔絕與二元對稱⁷⁸，使得性工作與非性工作之間往往有奇妙的辯證關係。如果我們認為性工作中有性方面的限制因而缺乏性自由，那麼一般工作（非性工作）由於也有性方面的限制，也同樣的缺乏性自由。

一言以蔽之，「工作中缺乏性方面的某些自由」並不就等同於「喪失性自由（人權）」，這樣的等同還需要更進一步的論証

78 我在別的文章曾指出這其實是性工作的社會建構的特點。參見甯應斌〈性工作是否為「工作」？〉。

與細緻的分析。

5.4f 謝世民的主要論證：非自願地失去性自由，即是失去性自主⁷⁹

以上我的許多討論其實只是在鬆動謝世民論點背後的一些假設，並且藉機來闡述本書背後的相關思想。在這一節我則直接來討論謝世民最後的完整論點。

謝世民主要想論証妓女幾乎沒有性自主。他的論証的關鍵段落可引用如下：

(A) 我認為，X 工作者是否會失去 X 自主，關鍵的因素在於：X 工作者是否自願從事 X 工作。也就是說，如果 X 並非自願從事 X 工作，那麼 X 不僅失去 X 自由，而且也失去 X 自主。(31)

(B) 失去性自由並不等於失去性自主，但是如果一個人非自願地失去性自由，那麼這個人就是失去了性自主。(32)

(A)、(B) 乍看起來是相同的，只是 (A) 泛指所有工作，而 (B) 則是特指性工作。重點都是：非自願從事性工作，沒有性自主。在對「非自願」的最簡單理解上，也就是一個人被強

⁷⁹ 中央哲研所博士生林耕漢在他的 2008 年期末報告中，對謝世民論文做了詳盡的分析。我受惠於他對謝世民論証的一些整理。

迫賣淫（即媒體中常見的人口販賣、暴力監禁等典型悲慘故事），這十分接近強姦，當然是缺乏性自主，也沒有性自由（但是我們也可以想像有例外的情形⁸⁰）。

但是若經仔細分析，(B) 其實不是 (A) 的一個例子。因為 (A) 主要想說的是「非自願的從娼（會失去性自主）」，(B) 說的則是「非自願的失去性自由（會失去性自主）」。「失去性自由」對謝世民而言，就是「性工作中缺乏性方面的某些自由」（我在 5.4d 曾指出這種「性自由」的用法是有問題的，這裡則暫時擱下）。

下面的問題是：如果「非自願地失去性自由」也意味著某人被暴力監禁強迫接受賣淫工作契約，那當然就是失去性自主。可是謝世民似乎想用「非自願」來涵蓋「奴隸式暴力監禁強迫」以外的其他狀況，包括可能的經濟壓力、人情壓力、社會壓力等等。因為謝世民在緊接著 (A) 引文後，又說了一段：

(C) 當然，在日常生活中，許多人從事的許多工作都是非自願的（他們如果可以選擇的話寧可不作），因此在這個意思上，他們失去了（相應於這類活動的）自主。(31)

80 我們可以假想一種情形，實際上不太可能存在，但是卻顯示「(非自願) 失去性自主」不必然等同於「缺乏性自由」。假設某人被強迫賣淫，但是卻給予賣淫時較多的工作自由，例如可以挑選嫖客，有彈性工作時間，而且可以自我決定性交方式來和嫖客協商。從謝世民對「性自由＝性工作時性方面的自由」的定義來說，此人仍是有相當程度的性自由的。

在此，「非自願」的意含幾乎擴張到極大，變成「如果可以選擇的話寧可不作」，可能包括像大學教授這類「體面」的工作都是非自願從事的。這種「非自願」含意的擴張也使得「自主」概念失去意義。等下我們就會看到這種「非自願」含意所帶來的各種問題。

讓我們回到(B)，謝世民說「但是如果一個人非自願地失去性自由，那麼這個人就是失去了性自主」，這是個有問題的論斷。假設我們自願從事了某項工作，如現在年輕人嚮往的演藝事業之電影明星，但是拍片要不分晝夜、非常辛苦，還要爲了拍片而裸露、演床戲、增胖、扮醜等等。總之，工作有很多限制與不自由，我非常不願意同意這樣的工作契約，但是爲了明星的光環，我只好犧牲了睡眠自由、行動自由、穿著自由、吃飯自由、身體自由、性自由（和我不喜歡的男星演床戲，給陌生人看裸體）等等；總之，我非常不情願地接受工作的限制；這對謝世民而言，恐怕已經構成「非自願地放棄工作自由」。但是以我對明星事業的強烈愛好與想盡一切辦法、用盡一切手段來擠進演藝圈，誰能說我不是自主從事演藝行業呢？這個例子很清楚的顯示，人在工作中「非自願地」失去自由，並不等於失去自主（注意：此處和下段話中的「非自願」不是指暴力強迫的狹窄含意，而是謝世民的較寬泛的含意）。

同樣的，一個妓女可以因爲能短時間賺到大錢（或者如世俗所謂好逸惡勞、覺得賣淫自由業可晝伏夜出有彈性工作時間等等），自主地進入賣淫工作，雖然不是很自願地接受工作的限制，使她在工作時失去性方面的自由，但是失之東隅、收之桑

榆，經過理性計算或考量（deliberation），仍然選擇賣淫行業。換句話說，非自願地失去性自由，不等於失去性自主。

無論如何，謝世民想要證明妓女缺乏性自主的（A）（B）論証策略可以重述如下：

（A'）非自願的從娼，會失去性自主。

（B'）非自願的失去性自由，會失去性自主。

對於（A'），如果「非自願」就是諸如「暴力強迫」這類含意，那當然成立。但是如果謝世民堅持（A'）在擴張的「非自願」含意下也成立，那麼賣淫以外的大部分工作，恐怕也都是非自願從事的——畢竟我（作為大學教授）如果有選擇的話（如我是鉅富），我何必要去工作？擴張的「非自願」意義將使得人間到處都是失去自主性的工作。這樣一來，問題就已經不在於妓女失去自主性，或者國家應該查禁賣淫；正如同問題也不在於大學教授失去教學自主，或者國家應該查禁大學教職。而是恐怕需要馬克思的革命才能解決所有人的不自主狀態（馬克思認為資本主義下的工作都是異化勞動，因而缺乏自主性）。那麼謝世民提供的應該是一個馬克思主義的分析，而非自由主義的分析。

對於（B'），同樣的，如果「非自願」就是諸如「暴力強迫」這類含意，那當然也成立。可是有趣的是，如果使用了擴張的「非自願」含意，那麼（B'）反而就不見得成立了（如上述的明星例子與妓女的「失之東隅、收之桑榆」例子所分析的）。日常生活中的直覺例子也印證我的看法：亦即，性自主不表示從事的都是自己甘願喜歡的性行為，例如妻子喜歡愛撫、口交或SM，雖然丈夫非常厭惡愛撫、口交或SM，但為了討好妻子，

只好「被迫」與妻子愛撫、口交或 SM，但這不表示丈夫失去性自主。總之，不情願的性交方式，不表示失去性自主。還有一種常見的情形是：陌生男女雙方在網路上相約一夜情，見面後女方雖然不滿意男方，但是不好意思毀約，就隨便匆匆去做，只想快點結束。或者網路上常見的「有 B 就六十分」、「恐龍不挑食（只想要一個男人陪伴）」等等說法，都顯示不心甘情願地與他人發生性關係時，並不表示失去性自主。

綜上所述，謝世民的「困境」其實在於：爲了使 (A') 成爲較有意義的論斷，必須擴展「非自願」的含意，這樣才能指出絕大部份妓女都沒有性自主。但是 (B') 只有在較限縮的「非自願」的含意下才充分成立。總之，我認爲謝世民的主要論証並不成功。

5.4g 謝世民的次要論証：賣淫者多半非自願地失去性自由

不過謝世民還有一個次要論証，在我看來，比他的主要論証更爲重要與值得我們詳細討論。請看下面引文：

(D) 如果性自由對人很重要，那麼失去性自由者通常是
非自願的，因為性自由越重要，人越不願意犧牲性
自由。……因此我們可以說，性工作者通常應該是
非自願的情形居多（當然有例外）。(32)

謝世民之所以提出 (D) 是爲了想說明：世界上基本上沒有自願失去性自由的人（因爲性自由太重要了）。失去性自由，大

多就是非自願失去的。

更完整地把 (D) 表達如下：工人由於工作契約的限制而缺乏某方面的自由，謝世民認為如果缺乏的是性方面的工作自由（謝世民將之簡稱為「性自由」），那麼多數人會覺得由於性自由太重要，故而不會自願放棄這種工作自由。不過，如果是其他方面的（非性的）自由，一般人可能就覺得無所謂，所以較會自願放棄工作自由（也就是自願接受工作的限制）。讓我用簡單的方式把上述意思表明如下：

D1：在一般（非性）的工作中，大部分人會自願犧牲工作自由（如工作中穿著有限制、移動有限制、談話有限制等等），因為覺得這些工作自由較不重要⁸¹

D2：在性工作中，大部分人不會自願犧牲工作自由（這裡的工作自由就是「性自由」），因為覺得這些工作自由太重要了

讓我先從 D1 談起。謝世民的第一個嚴重問題仍然是「自願」的意義。如果這裡仍然用擴張的解釋（「如果可以選擇的話寧可不作」），那麼 D1 就可能不成立了。畢竟哪個人想定時上下班？誰不想上班時能自由外出？誰願意上班的外表舉止姿勢有規定？誰不想上班時仍能進行私人通話？等等。若不是為了工作的薪資，誰會「自願」犧牲工作自由呢？或者說，大家都不是「自願」犧牲工作自由的。所以，若要 D1 成立，就不能採用擴張解釋的「自願」，而要限縮「自願」的意義（亦即，「自願」

81 謝世民提到英文老師沒有教法文的自由不是很重要 (32)。

就是免於脅迫下的選擇)。

但是問題是，若我們從頭到尾都一致性地採用限縮意義的「自願」，D2 就未必成立了。因為除了少數被強迫賣淫的人外，大部分妓女都是「自願」放棄工作自由，以換取金錢。

由此看來，謝世民的一些論證可能都是建立在「自願」的歧義或模稜兩可上，有時偏向寬泛的解釋（「如果可以選擇的話寧可不作」），有時偏向嚴格的解釋（暴力威脅強迫之類）。

其次，謝世民在討論 D1、D2 時，把重點放在那些工作自由是否「重要」，其重要性則是從一個政治或道德哲學的角度來看對於自主人格是否重要。這種哲學家關注的重要性，並不自動地轉換成一般人在俗事中關注的重要性。這是謝世民論證的一個盲點。容我先用一個簡單但不直接相關的例子來說明，像在某些不自由的社會中，有時候為數不少的人民會甘於沒有言論等基本自由，以維持政治秩序的安定與經濟繁榮、少數統治的持續、或者國族主義的狂熱；這些人民會自願放棄基本自由以換取其他利益。反對我這上述種說法的人會說，這些人民不是真的「自願」放棄基本自由的。但是回顧歷史，像納粹之類的法西斯政權，確實有為數不少的人民自願放棄基本自由。

總之，我想要說的是，即使某種自由對於自主人格十分重要，人們也可能會自願放棄以交換其他利益。例如免於恐懼的自由固然十分重要，但是這無法解釋很多違法的人仍自願活在可能東窗事發的陰影下，只為了能獲取利益。換句話說，基本自由與自主人格在政治與道德哲學中雖然非常重要，但是在每日俗事（mundane）的實際生活與利害考量中，卻未必是最重要的。我

們應該從經驗的社會學，而非道德哲學的規範立場，來理解人們的工作選擇、對工作自由與限制的考量。

因而謝世民的盲點在於，他只看到性自由的重要性，而且可能把這個重要性凌駕於其他價值與利益。我必須指出，這是一種良家婦女的價值觀心理。對良家婦女來說，性的重要性大概是至高無上的、是無價的、絕不出賣的。傳統良家婦女甚至覺得「餓死事小、失節事大」。良家婦女無法想像自己與無數陌生男人以各種方式性交，會認為那是極為恐怖、噁心、污穢、痛苦的事情。在這樣的心理基礎下，當然會覺得若有女人放棄了性自由，必然是「非自願的」。如果有些女人沒有很看重性自由，那必然是「其心必異」的突變少數。下面就讓我們不預設或甚至跳脫這種良家婦女的價值觀心理，而實際看看在俗事生活中，人們對性自由的放棄。我將從（甲）（乙）兩個角度來談。本節先討論（甲），下一節 5.4h 則討論（乙）。

（甲）、價值與利益的選擇其實是多元的，很難說哪一個是所有人都公認的至高無上價值或利益。性自由雖然重要，但是身體健康不重要嗎？出名（做明星）不重要嗎？維持生計不重要嗎？發財致富不重要嗎？愛情不重要嗎？快樂不重要嗎？悠閒生活不重要嗎？…我還可以列出數十種重要的選項。現在我要問：如果我大學教職的教學研究工作，使我損失身體健康，那麼我就是非自願的從事教授工作了嗎？如果X與Y對我都很重要，那麼選擇X，是否就表示我非自願地放棄Y？特別是，如果我經過一番考量（deliberation）、衡量得失後的選擇，很難說我是「非自願」。

假設一個妓女從娼是爲了要在某段時間內賺一筆錢（爲了發財、爲了父母醫藥費、爲了弟妹學費、爲了卡債房貸等等），或者爲了維繫男友的愛情（男友要求她下海），或者爲了維持生計（一時找不到其他「適合」工作），或者爲了其他形形色色的可能原因，那麼她的從娼就真的意味著她非自願地放棄性自由？換句話說，即使性自由對某妓女是重要的，但是爲了別的（她認爲可能更重要的）利益或目的，她仍然選擇從娼，這不表示她非自願地放棄性自由（特別是她對利益得失經過一番考量的話）。

有人或許會說：「非自願」是因爲「沒有其他選擇」，如果這意味著根本沒有考量其他選項或得失的餘地，那確實是非自願的。但是如果是在重要選項或利益中只能擇其一時（如所有的兩難情境），就不應該是「沒有其他選擇」。把「放棄重要選項」都說成「沒有其他選擇」或「非自願」，其實是掏空非自願的意義，也完全忽略個人的能動性（對各種價值利益選項的考量計算，則是能動性的一種表現）。

「能動性」(agency) 是和「結構限制」或「非自願」這類觀念對立的。不過，對於什麼樣的人具有能動性，往往有社會文化的偏見，例如一般人會認爲大學教授比妓女具有較多的能動性。但是以一位典型的 A 教授爲例，A 教授越來越覺得大學教授工作的限制讓人難以忍受，並且付出代價像身體的健康（例如長期看書與打電腦對於頸椎腰椎和筋骨的傷害）、悠閒與休閒的缺乏、與學生談戀愛的不自由、爲了保持專業形象而對言行外表的限制（跨性別教授無法出櫃）、甚至因爲整個高等教育體制的變化而感到越來越少快樂、越來越多的憂鬱。然而 A 仍然犧牲了

這些工作自由，而繼續選擇留在大學任教。A 是否也可以說「沒有其他選擇」？畢竟大學教授是 A 第一份工作，也是 A 唯一做過的工作，A 真的不知道在他的年紀還能做什麼樣的其他工作（A 可以去麥當勞打工？因此 A 不是真的沒有其他選擇？那妓女也可以去麥當勞打工，而非沒有其他選擇），A 也不確定其他工作是否有 A 更不能忍受的變數。但是 A 不能說自己是非自願地放棄工作自由，因為顯然 A 是經過一番考量思索後選擇繼續教職的。我相信大部分人不會質疑 A 的自願，因為 A 是大學教授，能言善道與高等知識份子等等形象；可是很多人卻會質疑妓女的自願（自願賣淫，而放棄工作自由，包括性方面的自由）。不過我懷疑這些質疑妓女自願的人，有沒有接觸過能言善道的妓女？有沒有見識過意志堅強、精明老練的妓女？這些妓女會像是「非自願」放棄性自由的人嗎？

我認為妓女常被當作缺乏能動性的人是和妓女的社會地位與文化偏見有關，「缺乏能動性」是社會地位低下的人民普遍的形象，而妓女的主要文化形象就是「被強迫」——一來早期確實有較多被強迫入行的妓女，二來這符合文化對「女人」（以良家婦女為總代表）的想像，亦即，「女人」（良家婦女）不會自願放棄性自由。至於文化形象是「淫婦」的妓女，則被認為是極少數不重視性自由的異己，也就是謝世民所謂的「例外」——意思是：其性心理不具普遍性，因此可以被忽視。但是較不重視性自由的心理（或者，認為賺取較多金錢比性自由更重要的心理）在妓女中真的不普遍嗎？

我認為職業妓女普遍地沒有那麼重視性自由。最常見的一種

情形是，（用最簡單的話來說）妓女慢慢習慣與適應了那種生張熟魏的賣淫工作（也就是放棄了性自由）。即使一開始被騙或被迫入行的妓女，也多半在後來習慣了賣淫過程（這不是賣淫獨有的現象，大部分工作也是一樣）。如果說性自由對良家婦女是非常重要的，那麼對於習慣賣淫（習於行淫）的妓女而言，則比較沒有那麼重要。總之，我認為職業賣淫的妓女並不是把性自由當作非常重要的選項。

總結以上所說：

- （甲 1）性自由固然重要，但是決定繼續賣淫的其他理由也很重要或更重要，為何逕自認定只要決定賣淫就是非自願放棄性自主？
- （甲 2）妓女也是有能動性的人，我們通常都不假定有能動性的人會非自願地放棄工作自由。
- （甲 3）對職業賣淫的妓女而言，性自由的重要性當然不如良家婦女想像的那麼重要。這使得謝世民的論證（「性自由很重要，所以放棄性自由多半是非自願」）打了很大的折扣。

或許謝世民會回應說，他的論證主要是針對尚未從娼與不習於行淫的良家婦女，亦即，良家婦女若從娼，那麼多半是非自願地犧牲性自由。等下就可以在下一節看到這個回應不是問題的重點。下面我再從另一個與（甲）相似但稍微不同的角度來看「非自願放棄性自由」的問題。

5.4h「非自願」的標誌是無考量（deliberation）的餘地

（乙）、如我在 5.4d 與 5.4e 提到，謝世民並沒有明確地談性權或人權意義的性自由，而是談性工作中缺乏工作自由（特別是性方面的限制），而且一般而言，通常工作中缺乏工作自由並不等於缺乏基本自由，例如補習班的英文課老師不能教法文，應該無涉基本自由，但是我在 5.4e 也提到有爭議的灰色地帶，而且有時和次文化與個人習性有關——我的意思是，有些人（因為所屬次文化或者個人習性）對某个工作限制覺得無所謂，但是另些人（也可能因為所屬次文化或者個人習性）卻可能覺得那個工作限制妨害了他的人權自由。職業妓女與良家婦女的差異可能就在於此。

或許謝世民認為性工作中缺乏性方面的工作自由（謝稱為「性自由」），就相當於缺乏像言論自由這類基本自由。所以謝世民之所以說性自由很重要，乃是因為那是一種基本人權自由。這樣說來，謝世民所謂的性自由，和傳統性自由派與性權派講的性自由有些相似，只是後者或許會認為妓女有從娼的性自由。

不論如何，現在問題是：即使我覺得某个工作限制了我的基本自由，如言論自由，但是假如我決定繼續工作，那麼我究竟是自願還是非自願放棄這個基本自由呢？我覺得下面兩種情形都是自願的：

一、我覺得這個工作限制我言論自由這件事不重要，所以我決定繼續工作。

這種情形下，我應該是自願放棄言論自由的。反對我這種說

法的人或許抗議：言論自由怎麼會不重要呢？我的回應則是，言論自由在政治與道德哲學中很重要，在社會的很多層次上也很重要，但是我們不能否認下列事實：即，有些人會覺得在她的工作時間內沒有言論自由並不重要。同樣的，縱使性自由是基本自由人權，習於賣淫的人大概不會認為性自由非常重要，所以她們應該是自願放棄性自由的。

二、我覺得這個工作限制我言論自由這件事很重要，但是權衡利害，經過理性計算與多方考量（deliberation），我選擇工作而放棄言論自由。

我認為思考這種情形是否算是自願地放棄言論自由，必須跳脫哲學家的規範空想或者「自願」的語意擴張，而看到實際俗事生活中人們如何做具體的工作選擇。大部分人在剛開始從事一項行業時，其實並不清楚工作的限制，那時也談不上自願或非自願犧牲工作自由。等到實際進入工作後，才可能有是否繼續這個工作的問題，但是考量的也不只是工作自由或限制，還有更廣泛的勞動條件（包括工作地點與環境）、人際關係（社會網絡）、管理方式、工作文化、工作前景、個人生涯規劃、薪水、新工作機會、自我期許、身體條件、工作形象、家庭因素、人情壓力、工作風險等等，這些都會影響工作者是否繼續目前的工作。如果有人覺得這個工作侵害了她憲法上的言論自由，而且言論自由對她十分重要，但是她仍然抉擇繼續工作下去，倒不一定就是她非自願地犧牲了言論自由，因為實際上可能有其他考量因素或選項參與到她的抉擇中，特別是如果她考量了多方因素，經過天人交戰

的抉擇，我們便很難用「非自願（被強迫）」來理解這樣的考量與抉擇過程。這就是之前我所謂要從經驗的社會學，而非道德哲學的規範立場，來理解人們的工作選擇、對工作自由與限制的考量。

同樣的，實際俗事生活中的妓女是否要繼續賣淫或者轉行，其實有很多考量因素與選項，不是單一的「犧牲性自由」問題。例如以公娼與酒店小姐來比較，後者錢較多也比較風光，見多識廣等；另一方面，某公娼則說「其實公娼的生活圈很單純，白天上班，晚上下班，認識的人不多，客人也都不認識，匆匆的來匆匆的去…雖然有時也會碰到麻煩的事，但因為公娼館有制度，客人會受到約束，所以還算自在」（日日春關懷互助協會，《日日春》50-51）。（這段話又再度印證：合法有保障的賣淫，能約束嫖客而使得妓女有自主性）。另一位做過舞廳與摸摸茶小姐的公娼則說：「一開始要來這裡上班，心裡很不甘願！想到價錢那麼低，還要被人抽…後來在這上班覺得很輕鬆，因為時間上不受限制，老闆也不會管…這裡是比較單純，不用跟客人談感情…【在公娼館】我可以選擇要不要接這個客人，可是外面就不行。在酒店，如果客人要妳跟他出去，妳不出去就會得罪經理」。（日日春關懷互助協會，《日日春》115-116）。某位台北公娼告訴我，她曾經做過酒店小姐，但是因為要喝酒（她覺得傷身體），而且還要和客人交際談話，她覺得很痛苦，所以就轉行做公娼，不必和客人交際廢話，直接上床辦事，覺得公娼工作比較簡單輕鬆。很明顯的，酒店小姐與公娼這兩種工作所涉及的其他因素（工作形象、社會網絡、薪水、向上

爬升機會等等)都沒有被後者這位當事人看重,身體健康與個人交際技能之重要性壓倒了一切。這個例子中說明了我想在(乙)表達的一個論點,爲了做公娼而放棄性自由,未必是非自願的,因爲人們在選擇繼續工作與否時,所涉及的考量,並不是只有性自由(被哲學家當作至爲重要的因素,但是我懷疑習慣賣淫的職業妓女會將之當作很重要的因素),還有其他重要的考量;當考量越多種複雜時,就越不可能是「非自願的犧牲工作自由」。換句話說,考量是自願的標誌,被脅迫者無考量的餘地。所謂非自願時,「沒有其他選擇」的意思就是「沒有其他考量的餘地」。

那麼什麼情況會是「非自願地犧牲工作自由」,也就呼之欲出了。第一,那個工作自由對當事人非常重要,缺乏工作自由會有很多負面後果。第二,沒有什麼考量餘地,因爲是被迫放棄那個重要的工作自由。用個例子來說明:假設某人不耐久站,否則會引起很大的痛楚,可是工作限制卻是必須久站,他沒有不站的工作自由。假設這個工作去留的一些因素(如薪水高低,工作形象,同事或上司的相處、工作地點等等),也被此人納入去留的考量、衡量得失利害。即使最後他決定留下來工作,忍受痛楚,我們也不會認爲他是非自願地放棄工作自由,因爲這是經過他思慮考量的結果。

用同樣的例子,假設對此人而言,這工作是他唯一能找到的工作,是維持基本生計或動物性生存所必須,或者他在別人槍口的威脅下不能辭職。於是在基本生存的脅迫下,他根本不必多加思索或天人交戰,除了考量「不順從脅迫就等於無法生存」外,無須任何其他考量(亦即,無須衡量各種選擇的得失輕重、理性

計算其他選項），只能留下來繼續工作、忍受痛楚；因為基本存活更為重要，也壓倒一切需要考量的因素。主觀上，他也有缺乏選擇、被迫或不自願的感覺。在這種情形下，我認為可以合理地說此人「非自願地犧牲工作自由」⁸²。

現在我們可以把「非自願地放棄性自由」講的更清楚了。首先，這個「非自願」的核心就是被基本生存所脅迫，例如赤貧者沒有這個工作就活不下去，或者不順從暴力脅迫就會死亡受傷（即，基本生存被脅迫）。換句話說，我們不應該擴張「非自願」的解釋，而應貼緊「非自願＝（暴力）脅迫」的原始典範意思。

再來的問題就有點棘手了。如果我被脅迫去做X，可是X對我無關痛癢，或者X本來就是我要做的事情、或者X只是舉手之勞，對我完全沒有負面後果，在這些情況下，由於折損了脅迫的力道，那麼我還算是非自願地做X嗎？還有一種半推半就的狀況，就是有脅迫但是也有利誘，那麼我算是非自願嗎？我認為這些大概都是有瑕疵的「非自願」。所以典型的「非自願」應該是：因為被脅迫而失去的事物，對我而言非常重要，其他誘因都微不足道；也因為如此，我心理上會有被迫與非自願的感覺。

故而，賣淫者的「非自願地放棄性自由」應該由以下三項構成，缺一不可。第一項、性自由很重要，第二項、非自願失去性自由會有被強迫的感覺。這兩項是互補的，以保證「非自願失去性自由」沒有瑕疵。第三項、「非自願」是被基本生存所脅迫

82 嚴格來說，我們還要假設對此人而言，由於他很難忍受久站的身體痛楚，因此沒有不站的工作自由遠遠重要於所有工作去留的誘因。因為如果此人不覺得工作自由特別重要，他的「非自願」（即使有外力脅迫）就會有瑕疵，我會在下面說明。

而沒有考量的餘地。這三項也同時是被暴力脅迫而失去性自由者的表現特徵。現在讓我將三項展開說明如下：

第一項，對賣淫者而言，(1) 失去性自由遠遠重要於其他性工作的誘因，其他誘因相較之下是微不足道的，根本不會考量。或者至少(2) 放棄性自由不是無關痛癢的，失去性自由會有很大的負面後果，例如很強烈的負面情緒。

第二項，賣淫者主觀上應該有非自願或被迫的感覺。

第三項，對賣淫者而言，基本生存比性自由更重要。故而(a) 從娼只是純粹因為動物性生存所需，可說是基本生存受到威脅而被迫；(b) 從娼不會有天人交戰的抉擇，沒有多方考量，不必深思熟慮或者理性計算——考量是自願的標誌，被脅迫者無考量的餘地。

前兩項是爲了考慮較無瑕疵的「非自願失去性自由」而設。第一項（性自由很重要）是爲了排除那些不認爲性自由很重要的人而設。(1) 較爲嚴格，是真正典型的「非自願失去性自由」所需。(1) 的意思在於指出，如果有女人（不論是否良家婦女）考量從娼收入頗豐，或者考量賣淫文化形象不好，即使高收入也可能無法補償，或者考量依賴自己從娼的男友丈夫之愛情堅貞否，或者考量賣淫可以解決或不能解決眼前的燃眉之急，或者考量賣淫的隱私，等等，總之，如果有這類工作相關的考量或計算，我認爲就不是「非自願」。真正典型的「非自願失去性自由」必須是：所有這些正反因素都微不足道，因爲性自由的壓倒性重要使

得一切都不必考量——不論再高的收入、男友再多的哀求等等，我都不會放棄性自由，都不是我會考量的因素。⁸³

由於（1）可能太嚴格了，只適用於「良家婦女」；因此我們可以容許（2），亦即，只要個人對失去性自由有較大負面後果或感受即可。因此即使是習慣賣淫的職業妓女，其習慣也許是「適應的偏好」（adaptive preference 亦即，現有偏好原非所願，而是適應的結果），故而若妓女表面上對失去性自由不當回事，但是卻會對失去性自由有強烈負面情感，那麼我們還是認為她構成了「非自願」其中的必要一項。

凡將性自由當作壓倒性重要者，必然對於失去性自由有強大負面後果，否則就不是真的將性自由當作最重要者。亦即，真正能滿足（1）者，必然能滿足（2）的條件。可是反之不必然，因為：對失去性自由有強大負面感受者，未必覺得性自由是唯一重要的，可能父母債務等等也很重要。

至於第二項（「非自願」必須有被迫感）除了可以排除許多有瑕疵的「非自願」（例如某個色狼被人脅迫去強姦某女子，該色狼可能毫無被迫感），還可以排除許多自欺的狀況。亦即，符合第一項者（性自由很重要），理應也符合第二項（被迫感）。但是有時某些良家婦女宣稱性自由是壓倒性的重要，可是失去性自由時卻無被強迫感。同樣地，負面情感也可能有類似的潛意識

83 講的玄一點，如果我們是「真正典型」（毫無瑕疵）被脅迫放棄性自由的，那麼性自由本身必須對我們有某種脅迫性，我們無法逃避其重要性，它構成我們的存在，我們根本不會去考量性自由重要還是其他誘因更重要，性自由就是最重要的——這無須考量。

的問題：一個人在失去性自由後，也許身體不適或十分生氣沮喪，但是未必就是因為失去性自由而生氣沮喪，或許反而是因為發現自己原來很願意失去性自由而生氣。故而，「非自願失去性自由」需要有被迫感是合理的要求。

不過只有第二項還不夠，因為第二項只是感覺，還需要第一項（性自由很重要）的互補，否則只是沒根據的感覺。第一、二項還不是「非自願」的核心，而是排除瑕疵的「非自願失去性自由」之必要條件。

接下來需要解釋的是第三項。第三項指出：「非自願」就是被基本生存所脅迫而沒有考量的餘地。亦即，只因為我需要最基本的動物性生存，我不得不賣淫，對此我根本不必考量，也沒有考量的餘地（沒有選擇）。這裡的「基本生存」或「動物性生存」就是指滿足最基本需要之生存，缺乏這些滿足就活不下去的絕對貧窮。亦即，所謂「被基本生存脅迫」就是沒這份工作就無法生存下去。不過，「被基本生存脅迫」也可以被理解為「生存被暴力所脅迫（不順從暴力脅迫就無法生存下去——喪命或受傷）」。所以我這裡講的「非自願」仍然貼緊了「暴力脅迫」的典範意思，並沒有任意擴張。被基本生存脅迫的人就是認為基本生存比性自由或者其他考量重要，不會在乎賣淫的文化形象高低、收入多少等等。被基本生存脅迫而去工作或賣淫的人，就如同被暴力脅迫的人一樣，無須考量，沒有考量或慎思的餘地（或者說，唯一考量的就只是不順從的後果——可能死亡）。

故而，當我說「被基本生存脅迫而無考量之餘地」時，我不意味著人在被脅迫時不會思考諸如「這個脅迫是真的危及生存

嗎？」、「我能否逃避這個脅迫」之類，但是這不同於我說的「考量」，亦即，在不同價值與選項中做利害得失與輕重的衡量或理性計算。由於立基於本能的基本生存有絕對壓倒性的急迫性，因此當基本生存被威脅時，要存活就沒有選擇的餘地。當然，對少數超越生存本能的人而言，基本生存或許不是絕對壓倒性的急迫性，她們有時寧可犧牲生命而選擇其他價值；因此，如果有人在考量基本生存與某些價值的輕重之後，仍然選擇存活而放棄她所極度重視的價值，那麼我也不認為此人是非自願地（被基本生存所脅迫），因為此人有過考量過程才選擇基本生存——我們重視這個考量過程，因為這也是我們覺得烈士烈女或殉道殉國者可敬，而某些罪犯較不可赦之故。

【附帶一語，考量（deliberation）也是道德選擇（moral choice）的標誌之一。我們的選擇之所以充分具備道德性質很多時候是因為涉及困難的考量。若無考量餘地，也就是被迫或非自願，則缺乏道德責任。】

綜合以上三項（缺一不可）才構成「非自願失去性自由」。而就我所界定的「非自願失去性自由」應該也就是「非自願失去性自主」，即謝世民的（A'）（B'）在「非自願」接近「暴力脅迫」時，是成立的。

雖然我同意有「非自願失去性自由（主）」的存在，但是和謝世民的想像不同，我認為「非自願失去性自由（主）」在赤貧社會中較為常見；在當代較富裕的社會中，「非自願失去性自由」的賈淫者除了被暴力脅迫外，真的因為基本生存而被迫賈淫者，是例外少數。大部份賈淫者或許陷入某種經濟困境，但是很少是

基本生存無法持續，而通常只是某種生活水平無法維持。畢竟，在富裕社會中，有些連靠行乞的遊民都還能存活，更不論社會福利或救濟制度還能使人維持最基本生存。故而多數賣淫者還是有些考量才賣淫的，因而她們是自願失去性自由者——因此，無法證明多數賣淫者是缺乏性自主者。例如像最近幾年甚囂塵上的「人口販運」論述話語，其實之中大部分人是自行出國賣淫，會涉及很多考量，這些人都不可能是「非自願失去性自由」。這樣一來，謝世民提出的國家查禁賣淫之理由，應該不復存在了。

或許有人認為上述的「基本生存」概念太嚴格了（太生物了），應該容許較寬鬆的詮釋，例如可以等同於「貧窮」的概念，亦即，非自願乃是「被貧窮所脅迫而無考量餘地」；而且貧窮總是相對的，富裕社會的貧窮不必是一貧如洗。在這個寬鬆詮釋下，「基本生存」成爲一個社會與心理的建構。這個寬鬆詮釋的問題當然是：在（相對）貧窮的社會條件下，當事人的「基本生存」真的就像受到暴力脅迫一樣地被脅迫嗎？（有些人還認爲存在著「自願貧窮」的現象，這使得貧窮更失去脅迫性）。其次，即使我們同意這樣的寬鬆詮釋，此處「貧窮」的概念也應該是可操作的，例如被「貧窮線」所界定。不過這個寬鬆詮釋對謝世民論證幫助有限，因爲究竟多少妓女是由於陷於貧窮線下、且無其他選擇因而從娼？（畢竟，我們不能先驗地假定所有妓女都是陷入貧窮線下；此外，陷入貧窮線下者未必沒有其他選擇，選擇從娼應該和諸如人際網絡與機會習性等社會學因素相關）。至於由於從娼而改善了經濟處境、進而脫離貧窮線的妓女（恐佔職

業妓女的大多數)，就更沒有「非自願被迫」的問題了。換句話說，即使我們用「(相對)貧窮」來寬鬆詮釋「基本生存」(其實是個有問題的詮釋)，仍然無法避免原來謝世民論証的基本缺陷，也就是過於武斷地認為妓女是非自願的失去性自由(主)。

6. Shrage 的女性主義反娼說法

Shrage 的賣淫研究有著一個個人生涯（傳記）的發展，她年輕時原本是絕對反娼的女性主義教條立場，但是因為與妓權人士的相逢對話，所以略有修正，不像激進女性主義的本質性反娼，而承認在某些社會文化中，賣淫並不是不能接受的。但是在她反駁 Ericsson 的論文時（Shrage “Should Feminists” (1989)）她仍然堅持賣淫在美國社會是不應該被接受的，她提到消費者對性工業的杯葛，以及賣淫改革無用論（因為問題出在社會的文化意義而非賣淫本身），言下之意她也並不反對禁娼。此時將她歸於反娼派是毫無疑義的。後來這篇論文加以增刪後又併入她於 1994 年出版的 *Moral Dilemmas of Feminism*，此書也融入了她在 1992 年發表的 “Is Sexual Desire Raced?” 中的跨種族與超越西方文化的歷史視野，並且企圖擺脫本質主義而向後現代的多元論靠攏，但是有時也因此顯得論點混雜。相較之下，Shrage 在同年（1994）對 Christine Overall 反娼論証的反駁（“Comment”）就表達了十分清楚的反對主流女性主義的本質主義立場。不過總的來說，我認為她並沒有在這本 *Moral Dilemmas of Feminism* 書中真正改變其理論立場，但是其政治立場卻有修辭上的變化（例如認為女性主義應該「遏阻」（deter）賣淫，而非如之前論文標題的「反

對」(oppose))，而且明白地轉向反對禁娼的「管理政策」(regulationism)。但是到了1996年在左翼的Dissent發表賣淫文章時(“Prostitution and the Case for Decriminalization”)，則以說服左派份子贊成除罪化為其主要訴求，儼然是妓權派的說客，雖然在這篇短文中仍然可以找到Shrage之前所有的論証痕跡與修辭，但是它們已經為除罪化所用，而非用來反娼。雖然Shrage的政治立場可能有了轉變，但是我在以下仍然只考量她說詞之理論層面的反娼立場。

Shrage在*Moral Dilemmas*一書(以及“Should Feminists”)的大致立場可以先簡述如下：首先，她不滿意激進女性主義對賣淫本質化的詮釋，她考察不同社會文化中的賣淫，而發現賣淫在不同社會文化中可能有很不一樣的意義。她進一步又考察美國文化中四個賦予賣淫意義的詮釋原則。這四個原則其實就是現存社會中性/別不平等的觀念或神話。這些現存的性/別不平等的的神話賦予了賣淫此刻的文化意義，由於賣淫的文化意義對於女性不利，因而使賣淫無法在道德上被接受。不過，有朝一日，如果賣淫的文化意義改變了(因為賣淫沒有本質)，那麼或許美國社會就可以接受賣淫。不過，就此時此刻的美國社會而言，Shrage卻認為有關賣淫的政策(非法化或除罪化)無法真正改變那些關於賣淫的詮釋或神話。Shrage此書的結論則是對賣淫採取管理政策(例如准許沒有淫媒的個別賣淫)，但是在我看來，其理論與政治立場還是比較接近反娼派，和妓權派仍有相當距離，其書也有很多前後不一致與妥協之處，然而本文無須詳論這些細節。為了能夠突出問題，以下我基本上仍以她立場鮮明的“Should

Feminists”為標的來討論，而以其他著作為對照或佐證。

下面就讓我對上述 Shrage 立場做一些必要的解釋與評論。

前面曾提到 Pateman 與許多激進女性主義都假設賣淫有個獨霸的文化意義，這就是對賣淫做出「本質化」的詮釋。亦即，賣淫有個本質，其本質大致說來就是男性藉著性來奴役支配女性。在我看來，Shrage 也是換湯不換藥地採取這個立場，但是她把賣淫的本質說得更清楚詳細些；她一共列出四個詮釋賣淫的原則。這四個原則在 Shrage 來說雖然只適用於美國或西方社會，但是這四個詮釋原則決定了賣淫在美國社會的文化意義，而且是獨霸的文化意義。

我之所以說 Shrage 與激進女性主義（包括 Pateman）在這方面並無真正實質的差異乃是因為激進女性主義作為西方第二波女性主義主流本來就是西方中心的，並沒有特別考量跨種族或跨文化狀態，其理論本來就具有非歷史與普世的性格，起初可能也沒有特別設想這個理論能或不能適用於非西方社會。但在面臨後殖民狀況的挑戰下，激進女性主義當然可以採取類似 Shrage 的立場，而將自身適用的範圍侷限到西方社會，或者被西方現代化所強烈影響的區域，同時承認其他社會文化或不同歷史時期或許對賣淫有不同的詮釋原則。換句話說，激進女性主義可以承認賣淫在別的社會文化或許有不同於西方的意義，只要她們對於賣淫的詮釋就是西方社會唯一獨霸的文化意義就好了。

Shrage 雖然實質上無法擺脫本質化賣淫的陰影，但是在措詞上至少打開了新的想像空間：即使是在西方社會，有朝一日只要賣淫的文化意義改變，那麼賣淫就是可以被接受的，這個未來可

被接受的賣淫和 Ericsson 所謂的「良好（健全）賣淫」（sound prostitution）幾乎是一樣的。不同的是，Ericsson 的「良好賣淫」包括了賣淫制度本身的改革，然而 Shrage 則不需要這樣的改革，可是這也意味著 Shrage 不認可妓權的改革努力，或賣淫除罪化的正面影響，易言之，賣淫本身不是婦解的戰場，女性主義的戰場是賣淫以外的法律經濟、文化與性別權力等等。這是一個非常排她性的女性主義政治（排除妓女參「政」，亦即，否定妓女在她的崗位上能對性別解放有貢獻），這和激進女性主義藉著本質化賣淫、本質化性／別，來排除某些身分的女性（特別是傳統所謂的「淫婦」）參與女性主義政治或婦解，是殊途同歸的。

6.1 Shrage: 構成賣淫文化意義的四個原則（及其不滿）

那麼西方社會如何詮釋賣淫呢？有哪些詮釋原則呢？Shrage 在“Should Feminists”中一共列出四種常見有關性或賣淫的神話，這四種「神話」就構成西方賣淫的文化意義。（這個部份是 Shrage 早期的“Should Feminists”和後期的 *Moral Dilemmas* 共通的部份，但是在後者她增補不少，故而以下同時列出兩個出處供參考）。下面我在列出這四種神話（詮釋原則）時，也會同時提出一些評論。

第一、強大的性驅力是普遍存在的（“Should Feminists” 222；*Moral Dilemmas* 128）。台灣現在常用來形容男人情慾的「精蟲衝腦」，就是這個意思，閩南話俚俗則有「擋不住」之說。這都被用來賦予嫖妓一個自然生物的理據。針對上述神話，女性主義者則強調性慾乃是文化影響的；激進女性主義者則認為

性慾是男性壓迫的工具與結果。但是我認為若在分析中，忽略了性慾強弱的個別差異（這個差異未必只是生物自然的，但是其心理形成過程可能是不可考的），也會導致偏頗的分析。換句話說，我認為我們不能幻想透過兩性平等的社會改革而使人的慾望都變成同質或同量的；比較安全的假定是任何社會都有某部份人會有相對強大的慾望，也會有人從賣淫與嫖妓中得到愉悅。

第二、男人的主宰支配是生物自然的（“Should Feminists” 222；*Moral Dilemmas* 129）。很多大男人主義者都服膺於此一神話，但是這個神話（詮釋原則）是否在今日社會仍然是共識，則不無疑問。由於消費主義的興起，Shrage 也注意到消費顧客的主權或支配開始和傳統性別支配關係可能發生矛盾的情況，亦即，當消費顧客是女性時，消費顧客這個位置賦予女性一個主宰的地位。不過，女性主義往往不能面對這個真實的矛盾，而想要將這個矛盾解釋與轉化為「女人實際上還是屈從的或無法顛覆性別秩序的」；雖然後者這個命題符合了「父權社會」的假定，但卻本質地將女性永遠設定為受害者，這並不是壯大女性的論述（因此違反了女性主義精神）。Shrage 在這一點上也面對著同一難題：女嫖客是否處於一個主宰地位呢？Shrage 最後只能詭異地宣稱：如果要達到一個性平等的社會，那麼應該廢除性買賣，因為性買賣會使顧客（不論男女）有較多權力支配賣主，因此這不符合性平等精神。不過這個建立在消費者權力（而非性別權力）的說法若能成立的話，Shrage 其實根本不需要她的女性主義論證。不論如何，消費權力是一個很難成立的說法，因為一個性平等的社會，應該意味著性活動中人格的平等，而不表示性行為中沒有主

宰支配（如 S/M 愉虐戀）這些助興的角色扮演，也不表示在性商業活動中沒有特定的服務與主宰指揮——前提當然是這些主宰支配不會造成人格的不平等，例如侵犯服務者的隱私或自我。正如同平等社會中其他商業服務活動一樣，在顧客與服務生的人格平等條件下，顧客當然可以主宰指揮服務者，服務者也同樣會主宰指揮顧客的消費。

第三、性接觸會玷污女性⁸⁴。（“Should Feminists” 223，*Moral Dilemmas* 133）這個詮釋原則可以說是社會關於「女」與「性」的傳統觀念，男女在性方面的雙重標準，女人追求性滿足會被污名化，女人與性的同時被醜化，貞操觀念，性使女人吃虧（何春蕤所謂「賺賠邏輯」），等等，都可以說是這個詮釋原則的變化或蘊涵。很明顯的，「賣淫會傷害女性」與「妓女的污名」都是這個詮釋原則的產物。關於這個詮釋原則，其實是女性主義陣營內對於女性情慾兩種不同立場爭論的焦點。「邊緣性 / 別派」這一方認為這個原則不是穩固獨霸的，而是 contingent（變動的、非必然的），是可以被抗爭、被改變的，女人可以追求自主的性愉悅與新話語論述，而這種女性情慾實踐本身就是塑造新的常識、挑戰傳統的性文化意義；「主流性別派」這一方則認為性不是婦解的戰場，除了反對色情、賣淫、性騷擾，與拒絕異性戀外⁸⁵，「追求性愉悅」不應是女人的性政治策略。Shrage 基

84 根據 Primoratz，Shrage 對於這個原則的論證一共有三路（Primoratz 106），因為無關緊要，我不在此重述。

85 美國在 1980 年代的激進女性主義（特別是和「女同志分離主義」合流時期），其政治姿勢是「拒絕異性戀」。但是據我的觀察，一般主流女性主義（很多本身就是異性戀）則是有異性戀的愛恨情結（也就是對男人的愛恨情結），故而主流女

基本上接近主流性別派立場，而且認為賣淫除罪化本身對於挑戰第三原則幫助不大（*Moral Dilemmas* 137）；不過這個斷語對妓權派並不公平，因為妓權派也並不都聲稱僅僅除罪化本身就能夠改變社會原本的觀念；在除罪化的抗爭過程中，妓權派當然可以串誦（articulate）顛覆傳統的詮釋或話語論述，而使妓女爭取自由的抗爭成爲女人爭取自由的抗爭。

第四、性實踐的實體化（“Should Feminists” 223，*Moral Dilemmas* 137）。這個詮釋原則的意思是指：「性實踐賦予一個人特定意義的自我認同，或社會認同」（*Moral Dilemmas* 137）。這其實是當代 sexuality 的特色，亦即，「性」不再只是性動作，而是性身分、性認同。例如，與同性肛交不只是性動作，而成爲一個性人格（變態心理），也就是「同性戀」這個人種。正如 Foucault 與其他「性的社會建構論」學者所指出的，這基本上是一個知識／權力的運作，使得性有著深刻的社會意義，並且與自我認同相關，甚至可以追溯到童年、家庭、人際關係與身心狀態。在這個性建構下，賣淫這個行爲也變成一種身分認同，就像同性戀一樣，賣淫會被認爲是偏差人格的外在表現，而不是一件和人格無關的行爲。因此，我是同性戀不只是因爲我和同性發生性行爲而已——我之所以會和同性發生性行爲乃因爲我是同性戀；同樣的，妓女不只是因爲她們做的事而收錢，而是因爲她們

性主義的一支就是想改造（好）男人，實質上要鞏固婚姻、家庭、愛情等建制，反對「性的公共化」、「代理孕母」、「愛情去浪漫化」、「多元家庭」（如三人組成家庭）等等改變現有婚姻家庭與愛情的趨勢，這些趨勢則是邊緣性／別派所熱烈擁抱的。

是妓女才收錢。Shrage 似乎認為妓女被建構為一種身分是不利的，也是難以翻轉的（亦即，很難在社會文化的層次把妓女只歸諸為一種單純行為，而不涉及人格身分與心理理論或倡妓成因研究）。但是妓女的身分建構在形成抗爭社群方面至少還是政治有用的，而越來越多的新從娼人口（兼職的、自由進出行業的、男妓）和新倡妓研究，都在瓦解顛覆「妓女」原來的身分建構，與此呼應的妓權運動和更廣泛的性解放運動，當然會挑戰與改變上述這四種詮釋原則（神話），而不是像 Shrage 認為除罪化不能挑戰這些神話（*Moral Dilemmas* 141）。

以上我在列出這四點的同時，也提出一些質疑的評論。這些評論意在顯示這些原則本身的 contingency（非必然性、相對性），以及這些原則在不同群體中的接收（reception）是不同的。故而，抗爭或改變這些原則是可能的。事實上，這些詮釋原則不但構成賣淫的惡，也都是對女人不利的文化意義。Shrage 提出了賣淫是惡的現狀詮釋，但是問題不是「詮釋世界」，而是「改變世界」，亦即，如何改變這些文化意義使得賣淫成為良好？（參看第 0 章）。使賣淫成為良好的改變勢必要從性領域的改變開始，性領域才是主要戰場，因此改革賣淫（包括新詮釋與新文化意義的建構，賣淫法律與賣淫組織和實踐的改變）才是最主要的途徑，而不是空泛的「改善女人政經地位」。總之，Shrage 的倫理學分析顯然缺乏改變世界的力道與立意。

對於改變性的文化意義而言，「妓女的去污名」以及「賣淫除罪化」乃是非常重要的性變革，可是 Shrage 在陳述那四項原則時，竟然淡化了或遺漏了「妓女的污名」以及「改革賣淫會改

變性的意義」這些重要的文化意義。我在第七章再回到這個問題上來。

6.2 Shrage 的基本主張

在陳述完上述四個詮釋原則後，Shrage 就接著推斷：「我們社會對商業性交易的容忍，不論是否合法，意味著一般地接受了那些讓女人持續臣服的原則」（“Should Feminists” 224），這裡的「原則」就是指上述那四個詮釋原則，也就是賦予賣淫文化意義的原則。不但如此，妓女還像壞了一鍋粥的老鼠屎，成為「出賣女人的內奸」，使得其他女人在婚姻或職場都得接受一個不平等的地位（“Should Feminists” 224）。這些都可以說是因為「在商業基礎上提供性的女人和光顧她的男人象徵也強化了（epitomize and reinforce）那些原則……」（“Should Feminists” 224）。更重要的，Shrage 認為妓女或妓權派自己如何看待賣淫並不重要，因為「雖然妓女本身或許以自己獨特怪癖信念與價值，來評估自己行為的意義，但是她行為的政治與社會意義必須在政治與社會脈絡下被評估」（“Should Feminists” 224）。

上面所引用的文字，可能是 Shrage 全文最重要的結論部份，她的兩個重點是：**第一、賣淫的文化意義強化性 / 別不平等**，**第二、賣淫的文化意義和賣淫者主觀詮釋與願望無關**。等下我們還會詳細討論它們。不過大致來說，Shrage 認為賣淫行為不但會強化上述四個原則，而且在美國社會中的文化意義必然是對妓女與女人不利的；同時，也因為賣淫的性行為本身就具有這些文化意義，故而無法在賣淫的制度內去改革（「賣淫改革無望論」）。

Shrage 言下之意，還是要透過傳統的女性主義政治（在經濟、教育、政治、法律、社會等場域）進行改革來獲取權力（反對賈淫則是反對兩性不平等的一部份），等到男女平等後，這些詮釋原則就失效了，屆時賈淫也不會有現在這種不利妓女的文化意義了。

Shrage 這類「女人先有政經權力，才能得到性平等」想法，其實經不起檢驗，例如同性戀運動並不因為不利的文化意義而終止其同性性行為（亦即，同性戀先進行在其他領域的「奪權」，例如同性戀先去作總統與大資本家等等，直到爭取到政經平等後，再開始進行同性戀行為）；相反的，同志運動還要以酷兒的「惡形惡狀」來衝擊大眾與媒體對同性的「變態」的性之偏見。又例如，女人失貞的污名，也不是等到男女平等後，女人有了權力後，就沒有處女情結，此時再去進行婚前或婚外性行為。現代的性歷史反而顯示著「沒有處女，就沒有處女情結」這樣的趨勢，換句話說，性的劇烈開放或者對於傳統性道德的直接正面攻擊，並沒有強化傳統性道德或肯認原來的性／別文化意義，反而總是鬆動與改變原來的文化意義，使傳統性道德失效。Shrage 說從娼不能改變性／別的文化意義（“Should Feminists” 225），但是除罪化、以及各種新形態賈淫活動充斥所有領域成為主流的休閒形式，還有，來自社會各階層、不同年齡與性別的新從娼人口及嫖妓的新客群，這些狀態當然會改變賈淫的社會文化意義，女性主義的妓權運動的論述應該介入這個新文化意義的詮釋。

總而言之，Shrage 反娼說法的基本主張如下：

前提：當前性／別的不平等觀念「**決定了**」目前賈淫的文化

意義（亦即，目前的賣淫沒有其他可能的詮釋、沒有歧義性）。

結論：因此，目前賣淫文化意義也是（並強化）性／別不平等的，故而在道德上不能接受賣淫。

這個基本主張還可以進一步展開其細部的環節：

1. 以上的「當前／目前」都是指著現有美國社會（或在性／別觀念上接受那四個詮釋原則的任何社會）。
2. 賣淫的文化意義（只）是由四個詮釋原則一致地構成，這四個原則都是性／別不平等的神話觀念。
3. 這四個原則賦予了當前賣淫的**全部**意義，但是賣淫也強化了這四個原則。
4. 因此，賣淫的文化意義不但是性／別不平等的，而且還強化性／別不平等。
5. 故而，**目前**賣淫是不應該被容忍的。

上述 Shrage 論証中 2. 暗含的「只」與「一致地」是十分關鍵的，亦即，我們文化中的賣淫意義只是由那四個詮釋原則所一致地構成，既沒有矛盾也沒有歧義。雖然 Shrage 未曾明說，但是她必須假定「只」有這四個原則，而且它們窮盡了目前**全部**的賣淫意義。否則她無法斷言那四個詮釋原則「**決定了**」賣淫的文化意義，亦即，她無法斷言賣淫的文化意義在**目前**必然是性／別不平等的。（我將在第 7 章回到這一點來。）

6.3 Shrage：文化意義決定論

在此我把 Shrage 這個論証所暗含的假設姑且稱為「賣淫的文化意義決定論」，亦即：賣淫行為的文化意義僅僅是由那四個

不平等原則所（一致地）詮釋或賦予的；或者反過來說，賣淫行為象徵地支持／強化／複製（由那四個詮釋原則所構成的）不平等的性／別文化意義，而不會顛覆／弱化／瓦解不平等的性／別文化意義。

換個角度來說，賣淫若能強化與複製不平等的社會文化共識，其前提是賣淫行為本身就有文化意義，其意義則是它所複製的不平等文化共識所決定的（亦即，所「單一」詮釋或賦予的）。我用「決定」二字以表示這個詮釋是唯一與穩固的。很明顯的，如果賣淫行為的意義是歧義多元的、或者變動不穩固的，那麼賣淫就無法強化與複製不平等的社會文化共識。但是為什麼賣淫的意義是那麼固定與唯一的呢？這就是 Shrage 假定了不平等的社會文化共識（或許還配合了其他力量）對於賣淫行為有一種「決定作用」，使得目前賣淫行為只有一種固定的文化意義（亦即，只被那四個原則所詮釋）。這就是我所謂的「賣淫的文化意義決定論」。

換句話說，在賣淫行為與社會文化共識之間的象徵（符號）關係，有一種類似因果的決定作用。這個「賣淫的文化意義決定論」其實被反娼女性主義者很廣泛地運用。例如她們認為，透過社會對賣淫的詮釋，嫖客得以支配臣服妓女，易言之，男人在嫖妓現場或許不能為所欲為，或許反被妓女支配與「唬弄」打發，也沒有感到親密或佔有妓女自我，但是性／別的文化意義仍然（在事後或在社會觀感上）賦予嫖客一個主人的象徵地位（妓女則被賦予一個奴隸的象徵地位）。

當然，女性主義者都認為這個象徵或符號層次的運作仍然會

有實際的因果影響或效應的：例如，賣淫的象徵作用（男主女奴）會實際上壯大男人去奴役支配女人。（不過一般來說，我們不應該混淆「A 與 B 的象徵關係」和「A 與 B 的因果關係」。此處我所謂的「文化意義決定論」指的不是因果關係，而是指著詮釋的單一與穩固，使得某行為幾乎有了不變的單一的一致性意義。我會在稍後 7.5 節討論 Satz 時再回到因果關係）。

「賣淫的文化意義決定論」有兩個特色：一、文化意義必須是獨霸的（monolithic and hegemonic），二、文化意義是「由上而下」單方面決定的、客觀的、與主觀詮釋無關。這兩個特色其實密切相關，不能單獨存在。讓我簡單說明如下：

首先，文化意義必須是獨霸的，亦即，它是全社會所接受的共識，沒有夠格能夠挑戰其地位的異議詮釋，因為如果社會上還有別的競爭的文化意義，那麼對於同一行為就可能有兩種不同的詮釋，就不可能有「決定」的效應。例如，「女人與男性發生一夜情」的文化意義為何？如果只有一種獨霸的詮釋（例如，女人虧大了，等於被免費嫖妓），那麼我們才能斷言，一夜情的文化意義決定了某個女人一夜情行為的意義（亦即，她吃虧了）。但是如果還有別的詮釋或話語論述，那麼一夜情的意義就不一定是女人吃虧。

其次，「賣淫的文化意義決定論」的「決定」是由上而下的，亦即，這個意義被設定為客觀的（結構性的）符徵力量，不受到現場互動與當事人的主觀意識的影響。例如，在賣淫現場過程中，不論嫖客是否覺得窩囊挫折，妓女是否覺得自主、不被支配，賣淫的文化意義就是讓嫖客「客觀上」成為主人。

反娼女性主義非常依賴「文化意義決定論」，因為就連 Pateman 論斷「賣淫等於向公共宣告男人是女人的主宰」時，也是運用到這個文化意義決定論假設。不過，文化意義決定論是錯誤的，Robert Stewart 與 Igor Primoratz 提供了一個很有說服力的反駁。以下我就來談他們的反駁。

6.4 Primoratz 對文化意義決定論的反駁

Primoratz 首先認為 Shrage 的論証是說明「因著容忍賣淫，我們的社會接受了賣淫文化意義背後的四個詮釋原則，這些文化假設正當化也持續了對女人的壓迫」（Primoratz106），但是 Primoratz 覺得「容忍」和「接受」是不同的，通常社會「容忍」賣淫乃表示盡量忍耐一件不能「接受」的事。更何況，美國社會在法律與道德上都不能容忍賣淫。Primoratz 這個論點雖不重要，但是其言下之意乃是否定賣淫與壓迫女性之間的關連，或者說，如果美國社會是壓迫女性的，那麼這也和賣淫的關係不大，因為社會並不接受賣淫。

Primoratz 接下來對於 Shrage 的批評，並不令人意外，他其實是在批評賣淫的文化意義決定論的第一個重點，也就是它的獨霸假設。

對於「獨霸假設」，Primoratz 的反駁策略很簡單，就是質疑現今社會在多大程度上是否還有那些傳統的性 / 別觀，例如，女人的純「貞」，男性天生主宰，性事會污染與傷害女人等等。即

使在粗話語言中，以女性為主體的使用也開始出現⁸⁶。「所有這些都顯示一點」Primoratz 說：「我們沒有很好的理由去相信：我們的社會對於異性戀的性如 Shrage 所設想的那麼單一固著」（108）。這個話語聽來如此耳熟，乃是因為這就是從後現代、文化研究到妓權女性主義多年來一再重複的話語。Primoratz 接著說：「我們社會中有些人確實會像 Shrage 那樣設想異性戀的性的文化意義，但是也有些人不會…同樣的，我們的社會對於賣淫也有不同的設想…。對賣淫的性質與道德地位沒有單一的理解（可以一般性地歸諸於賣淫）」（108-109）。這就是 Primoratz 反獨霸假設的說法了，而文化戰場上反娼與妓權的論戰和社會爭議其實早已印證了 Primoratz 的看法。

Primoratz 接下來談及妓權運動的意義，但是卻未能將他反駁反娼女性主義的論證推論到底。他接下來應該問的問題是：由於社會上基本上有兩種立場相反對賣淫的設想，那麼身為女性主義者或進步人士站在平等、道德與正義的立場上應該怎麼辦？（這才是改變世界的實踐哲學應該問的問題）。

正如 Primoratz 上面所說，社會上有些人接受像 Shrage 這類對賣淫（或異性戀的性）的設想，它是和壓迫女性的傳統性/別觀（以 Shrage 所舉的四種詮釋原則為代表）緊密連結的，而反娼女性主義卻接受這樣的設想，並且把它論述為「獨霸的」，這種論述或話語實踐本身卻會吊詭地強化與實體化這個設想的霸權

86 Primoratz 用的是美國例子，在台灣我們則會聽到像 A 女上了 B 男等，幹你爸，幹你老師，或者女性自稱「征服」帥哥，等等。Shrage 後來某種程度上承認 Primoratz 的批評有理。（*Moral Di lemmas* 207n22）

地位 (hegemony)，會替嫖客培力與削弱賣淫者（因為 Shrage 的論述肯定了賣淫會客觀地使男人主宰）。另一方面，性開放意識形態與行為所產生的新性 / 別文化意義，吻合著妓權運動對賣淫的詮釋，挑戰著主流的賣淫詮釋，替性工作者培力，也規範著嫖客。因此，宣稱「傳統性 / 別文化意義是獨霸的」這個論述實踐本身就不是政治中立的，面對這兩種不同且競爭的賣淫詮釋或文化意義，反抗壓迫女性的女性主義者當然應該選擇壯大妓權派的影響力。

如果說 Primoratz 有力地批評了 Shrage 的賣淫的文化意義決定論中之獨霸假設，那麼 Stewart 則有力地批評了文化意義決定論的另一個假設，就是「主觀詮釋與行為的客觀意義無關」。Stewart 還對 Shrage 提出了其他批評，讓我在下面一併討論。

6.5 Stewart 對文化意義決定論的反駁

Shrage 等女性主義的賣淫文化意義決定論有兩個相關假設是我們之前沒有明白指出的，讓我們看看 Shrage 是怎樣表達的：

行為怎樣被他人普遍地認知和詮釋，即使是錯誤的或看來非理性的，也是對決定行為的道德地位有決定性的關鍵，因為即使這樣的詮釋無法在「客觀實在」前站立得住腳，它們卻是我們生活的「社會現實」的一部份。（“Should Feminists” 221）

上面引文共有兩個重點，都和一件行為的社會觀感與詮釋所

形成的文化意義有關。一個是假設了這個文化意義雖然不是真正的「客觀實在」，但是在我們的社會脈絡內卻是「社會現實」(social reality)的一部份，換言之，一個普遍被接受的社會觀感有其「客觀性」(相對於這個社會而言)。

另一個重點，則是說文化意義不但去詮釋與賦予一件行為的意義，而且還因此決定了這個行為的道德意義。

後面這個論點顯然大有問題。假定有一件並非不道德的行為(如同性性行為)，但是卻因為現在社會普遍有某種不理性的信念與價值，賦予了這件行為負面的文化意義，因而決定了這件行為是不能被接受的。像這樣的論點有接受現狀、不思改變現狀的含意。Stewart 便指出：主流的社會詮釋(文化共識等)使某行為有負面意義，不等於這個行為是不道德或不應該的。Stewart 舉例說明如下：以前美國社會不能接受黑白相姦，或歧視強姦受害者；這些行為的文化意義雖然是負面的，但是不能因此斷言黑白相姦是不道德的、或強姦受害者是污穢的。另一個例子是同志驕傲遊行經常複製了大眾對同志的刻板印象，但是不能因為這種行為冒犯很多人，就因此不能容忍它，或甚至認為它不道德(82-83)。

Stewart 反對的因此是：「在評估一種行為模式的道德地位時，將社會觀感或文化意義當作主要的相關因素」(83)。故而，我們不能因為賣淫的文化意義來斷定賣淫道德與否。

但是為什麼 Shrage 會犯這樣的錯誤？亦即，為什麼她誤以為：行為的文化意義能決定行為的道德？我認為這個討論還可以從另一個角度來觀察，這個角度和 Shrage 一方面堅持不能本質

化地看待賣淫，但又換湯不換藥地在目前社會脈絡下本質化賣淫相關。Shrage 的主張可以這樣看：

1. 目前的賣淫不道德乃是因為在目前美國社會脈絡下，賣淫的文化意義乃由不平等的性 / 別觀念（四個詮釋原則）所賦予決定的。
2. 因此，賣淫雖然沒有本質意義，也並非本質上不道德，但是在目前的美國社會脈絡下，卻有客觀的或本質的文化意義。（這是我之前批評 Shrage 的換湯不換藥的本質主義，所以她是「反 / 本質主義」，就是雖有「反本質主義」的立意，但卻在實際上偷渡「本質主義」）。
3. 如果賣淫行爲的文化意義是客觀的（構成了社會現實），那麼我們便可以從賣淫的文化意義的不道德，來斷言賣淫行爲的不道德。（這便是之前 Shrage 的引文的含意）。

但是 3. 的推理基礎是什麼？我的解釋是：Shrage 似乎認為文化意義的客觀性使得「賣淫行爲本身」與「賣淫的文化意義（即，對賣淫行爲的詮釋）」兩者沒有區別。因為在此「客觀的文化意義」就像一個物體的本質屬性（essential property），與該物體不可分。（這裡我們發現本節一開始分析 Shrage 引文的兩個重點之間的內在關連了）。

由此來看，Shrage 等於找到一個理據來回應上述 Stewart 的批評。因為本來 Stewart 認為行爲的文化意義不能評估該行爲的道德，但是 Shrage 卻說如果行爲的文化意義是客觀的（類似該行爲的本質屬性），那麼「行爲的文化意義 / 行爲本身」就沒有什麼區分了。因此，行爲的文化意義的不道德，也就表示了行爲

的不道德。

如果上述對 Shrage 的可能哲學假設的分析並沒有扭曲 Shrage 原意的話，那麼 Shrage 把行為的文化意義類比於行為的本質屬性，由此肯定文化意義的客觀性（社會現實性），究竟有何錯誤？這個錯誤就是近二十年來後結構、後現代以及其他反本質主義學派一再強調的「意義之變動不固定性」，更簡單地說，行為與其意義之間的關係永遠不可能像物體與其本質屬性一樣，物體與其本質屬性的關係在所有的脈絡（possible worlds）中都是必然的，但是行為與其意義之間的關係則最多只能說是比較穩定或相對不變的，而不能絕對地說是固定不變的。行為與其意義的偶然（contingent）關係乃是來自意義的特質，就是它永遠都可以被重新詮釋，沒有最後定論（no last word），永遠可能被新加的說法改變。

Shrage 這個哲學假設錯誤具體地表現在她的斷言：「現有的賣淫的文化意義是客觀的社會現實的一部份」，但是我們馬上就發現這個斷言假設了對賣淫行為的「社會觀感」與「文化共識」的一致性與無異議（即我前面所說的獨霸假設），不僅如此，這個斷言還必須排除從事賣淫的當事人（在現場或其他場合）對此行為的詮釋，將這些可能不同於「社會觀感或文化共識」的詮釋視為無關或不相干。在此我再引一次 Shrage 自己的話：「雖然妓女本身或許以自己獨特怪癖信念與價值，來評估自己行為的意義，但是她行為的政治與社會意義必須在政治與社會脈絡下被評估」（“Should Feminists” 224）。易言之，Shrage 認為妓女或妓權派自己如何詮釋賣淫並不重要，有個客觀的現實「從上

而下的」賦予賈淫意義。(此處的「上」是指社會觀感或共識，「下」則是個體的意識)。

Stewart 在此提供一個例子十分有力地反駁了 Shrage 上述的「主觀詮釋無關客觀現實」的假定。Stewart 說：「那些留在一個國家內沒有移民，或者在該國的選舉中投票的人，不“表示”認同該國所有的法律或政治領袖」(82)。Stewart 的例子還可以用政治學的投票行為來說會更清楚：假設有統獨兩黨大對決，百分之六十的選民投票給某黨，這不表示選民認同其統獨立場，不能因此說該投票行為的客觀意義就是有百分之六十選民贊成該黨的統獨立場；也許在社會觀感上會給人這樣的印象，但是一旦我們深入發現選民的投票動機、多方聽取選民對自己投票行為的詮釋，發現有許多策略性投票後，我們便不能再堅持「選民的主觀詮釋與投票動機是無關的，選舉結果的客觀現實是百分之六十贊成那個統獨立場」。

Stewart 認為行為者的動機、意願、自我詮釋(理解)，不能獨立於行為的文化意義是有道理的。因為所謂的「主觀詮釋」是實際存在的，那麼當然也是社會客觀現實的一部份，也可能形成一種競爭的文化詮釋，在社會常識或共識中爭戰。Shrage 在想像「客觀」或社會現實的共識時，似乎假定了這是單向地由上而下的過程，即普遍的社會觀感影響著或甚決定了個體的意識與詮釋，而忽略了文化意義不能排除個體意識與自我詮釋，後者也可能會影響社會共識。

傾向後現代的批判理論家十分注重「自我意識與主觀詮釋」能夠形成挑戰霸權的新文化意義之條件，換句話說，「主觀」詮

釋不是自動地便成爲「客觀」現實的一部份，批判理論家必須傾聽行爲者的自我詮釋與行爲動機，將之與其他或許片斷的說法串連（articulate）爲一個融貫的、實踐導向的詮釋，這才能打破原來文化共識的獨霸局面。例如賣淫者自我描述爲性工作者，此一描述也同時帶來了壯大賣淫者自我力量的新詮釋（參看「性工作」這個詞的發明者 Carol Leigh 的說法），批判理論家與妓權運動則可以進一步將這些新描述、新詮釋與新話語與其他進步說法或運動（如勞工運動、婦女運動等）串連，而改變賣淫現有的文化意義。這種批判理論眼界可能是 Stewart 這些自由主義倫理學家所欠缺的，所以他們對女性主義的文化意義決定論之批判不能堪稱徹底（radical）。



7. 對文化意義決定論的再批判：文化意義的自折、歧義與非本質主義

「賣淫的社會文化意義維持與強化了性別不平等」這是女性主義反對賣淫的最重要的說法。將此說法闡述的最清楚的乃是 Shrage，她認為（美國）社會中賣淫的文化意義，乃是建立在四個性別不平等的詮釋原則上，所以賣淫會強化性別不平等。雖然第 6 章對其做了十分致命的批判，但是還有一些重要的相關面向尚未觸及。本章前半部將從「意義的自折（reflexivity 反身 / 反思）」這個現代性的重要特色來批評 Shrage 所漠視的賣淫污名意義問題；本章最後則是從 Belliotti, Satz 等人對 Shrage 說法的運用，再深入來看 Shrage 的反 / 本質主義為何站不註腳。（「反 / 本質主義」表示 Shrage 雖然有「反本質主義」的立意，但是實際上卻又回歸到「本質主義」立場）。

前面已經說過，Shrage 等女性主義的賣淫文化意義決定論必須假設：**目前賣淫的全部文化意義只是由那四個性別不平等詮釋原則所一致地構成。**

上述的黑體字是其主張的關鍵，也是使「決定論」成立的關鍵：

1. 「目前」：因為事實上在不同文化與社會時空脈絡中，可能會有不同的文化意義，所以「目前」表達了反本質主義的 contingency（非必然、可能變動）精神。

2. 「全部」：如果還有一些賣淫的文化意義沒有被那四個性別不平等詮釋原則所窮盡，那麼即使賣淫確實有維持與強化性別不平等的這個層面，但是因為賣淫還有其他意義（例如可能促進性開放的正面意義等等），所以還需要更多考量才能斷定賣淫全然都錯。因此，Shrage 必須堅持「全部」，否則不能斷言賣淫就是錯的。

3. 「只」：如果 Shrage 的四個詮釋原則無法窮盡全部的賣淫文化意義，那麼就表示可能不只存在著那四個詮釋原則，而且同樣的文化意義可能從不盡相同的詮釋原則所導出。如果事實上還有別的（非關性別平等的）詮釋原則，那麼女性主義者就無法斷定賣淫的文化意義在目前必然是維持與強化性別不平等的。總之，2. 與 3. 乃是保證沒有「歧義性」。

4. 「一致地」：這是保證賣淫的文化意義不存在內部「矛盾性」。由於矛盾性蘊涵著歧義性（矛盾的意義蘊涵各種可能說法），「矛盾性」則可約略歸化於「歧義性」中。

因此，總的來說，賣淫文化決定論涉及了「反／本質主義」與「（反）歧義性」這兩個密切相關的要求。很明顯的，若賣淫的文化意義有歧義性，那麼賣淫的文化意義將缺乏「決定」的效應，也就無法斷言這些文化意義，在目前只會必然地強化性別不平等的現狀，而無其他可能。

我將在 7.3 節再探討 Shrage 的「反／本質主義」的內在困

難，也將在 7.5 節顯示 Shrage 的反 / 本質主義終歸失敗的原因。以下則先從污名問題來看 Shrage 遺漏了賣淫文化意義的一個重要面向，也就是其意義的「自折」（reflexive 反身 / 反思）面向，這是源自文化意義 / 詮釋 / 語言論述有其不穩定與不斷（自我）書寫與詮釋的特質。接著我在 7.2 將此觀察進一步理論化，指出意義的自折會生產出歧義性。因此，7.1 與 7.2 這兩節乃是處理「歧義性」的問題，也就是檢視上述說的「全部」，「只」，「一致地」三部份。

7.1 反對賣淫與否會影響賣淫污名

之前我曾提到 Shrage 的四個詮釋原則中的第二個，「性接觸會玷污女性」，是反娼女性主義與妓權女性主義的一個爭執焦點，亦即，這個詮釋原則是否非常穩固因而無法被不同的意義實踐所挑戰？反娼女性主義與激進女性主義基本上認為女人無法透過異性戀的性（無論如何新奇的性實踐或性詮釋論述），來挑戰或顛覆這類信念原則。此處我將以另一個方式來間接處理這個爭執。

Shrage 的第二個原則和賣淫的污名直接相關，因為性接觸會玷污女性⁸⁷，所以賣淫的女性特別污穢下賤不貞無德，這就是賣

87 Shrage 所列舉的四個詮釋原則並沒有得到其他人的認可，而紛紛提出反對（Primoratz 107-108, Stewart 81-82）。她的第二個原則「性接觸會玷污女性」也似乎有些問題，因為這個原則一方面沒有真正突出重要的賣淫者污名現象，而將其與一般女性因為性接觸而被污染或玷污的觀念，放在一起談，另一方面，由於婚前性行為的普遍接受，女性情慾隨著女性自主而發聲，在今日較為性開放的社會中，一般而言「性接觸會玷污女性」不是主流的文化信念，至少這個信念須加上限制，而改為：「性接觸會玷污女性——越接近賣淫模式的性則越大幅度地玷污女

淫的污名 (cf. Pheterson 37-89)。污名是賣淫的文化意義中的重要成份。其操作也有很多層次，如法律的、社會的、心理的與（進步的）意識形態的（Pheterson 37-64）；但是倡妓本身對於諸如卑賤（dishonor「沒品」）則另有一套觀念或詮釋：她們認為妓女有分好與壞，職業倫理與專業技巧都是卑賤與否的考量因素（Pheterson 46-47）。

不論如何，我們可以觀察到的一項事實是：賣淫污名在法律、社會、個人實踐與詮釋論述方面的變化，會進一步影響到娼妓的處境。例如，倡妓污名的文化意義在反娼的法律或話語論述中被強化，然而這些被強化的意義也是性別歧視與性歧視的，因為其詮釋原則（根據 Shrage）乃是性別不平等的「性接觸會玷污女性」。由此我們便得到一個有趣的推論：「**反對賣淫會強化性別不平等**」！讓我將此推論以較清楚的方式簡述如下：

1. 在法律、社會、心理、意識形態等層次上反對賣淫，會增加妓女在這些層次內的污名程度。
2. 妓女污名乃是來自「性接觸會玷污女性」這個性別不平等的信念。
3. 越反對賣淫，妓女越被污名；妓女越被污名，就表示「性接觸會玷污女性」越被強化。
4. 由於「性接觸會玷污女性」是性別不平等的信念，所以當這個信念越被強化，性別就越不平等。

結論：反對賣淫會強化性別不平等（或者換個說法：由「性接觸會玷污女性」而來的賣淫污名

性」，或者改為「賣淫模式的性會使女人污穢下賤不貞無德（即被污名）」。根據後者這個信念，一個僅有過某些性經驗的女子不至於遭到如此負面的評價，但是，一個女子的性模式若接近賣淫，那麼就會被嚴重的污名。這似乎比較符合今日許多現代化多元社會的實況。但是我們不必在此追究這個問題，而假定 Shrage 基本上是正確的。

不僅傷害妓女，也傷害女性——特別是妨礙了女性的性自由）。

上述這個論證其實是 Shrage 原始論證內核的進一步發展。Shrage 原始論證可以被簡約為「賣淫強化了賣淫的不平等文化意義」，上述論證則說：「賣淫的不利變化強化了賣淫的不平等文化意義」，此處「賣淫的不利變化」則指著：（例如）社會的意識形態變得越來越反對賣淫、譴責賣淫的氛圍變得更強烈了，或最近制定了新的反對賣淫法律、管制與打擊賣淫變得更嚴格了等等——這些都會使妓女更被污名。根據我上述污名的論證，這些賣淫制度、實踐、法律或話語的不利轉變會進一步強化賣淫的不平等文化意義。

那麼，我提出的論證和 Shrage 有何不同呢？不同點在於：Shrage 只是講賣淫，我則講賣淫的變化。換句話說，Shrage 在設想賣淫時，錯誤地將之想像成一個靜態不變的制度與實踐，由此設想去考慮它與賣淫的文化意義之間的關連，然後得出「賣淫的制度 / 實踐 / 詮釋論述會強化賣淫的不平等文化意義」。但是賣淫制度 / 實踐 / 詮釋話語並不是不變的，新的法律、新的賣淫組織、新的賣淫人口或方式、新的賣淫管制等等都還會影響賣淫的文化意義——也許是更加強化不平等的意義，但是「賣淫的變化會使賣淫的文化意義產生變化」則是事實。例如，媒體中拍攝掃黃的場面，賣淫者羞愧地低頭，知名人士痛陳賣淫之害，這些賣淫制度 / 實踐 / 詮釋論述的變化，當然會帶來賣淫的文化意義的變化——例如，會帶來妓女更大程度的污名，讓這群女人更加地被歧視與卑賤污穢。

（不要忘記：妓女之所以被視為污穢乃是因為「性接觸會玷

污女性」這個歧視女人的通俗信念，所以妓女更加地被污名，就是更強化與肯定那個不平等的通俗信念；所以我的推論是「反對賣淫會強化性別不平等」）。

如上所述，賣淫的不利改變（如更加反對賣淫）會使妓女更被污名（因而強化性別不平等），相反的，賣淫的有利改變則會減輕妓女的污名，例如除罪化、強化妓女權益、媒體出現對從娼的有利說詞，或出現良好的妓女形象，甚至批判理論學術與妓權運動對賣淫議題的介入和論述等等，也會改變妓女的污名；例如，Carol Queen 指出性激進派與正面看待性的女性主義便有利於倡妓去除污名。一言以蔽之，反對賣淫與否會影響賣淫的污名（的程度）。現在我們的問題是：這段話所描述的是否為賣淫的文化意義的一部份呢？

很明顯的，賣淫的污名乃是賣淫文化意義的一部份，但是對於這個污名的文化意義的反思（如賣淫制度的變化會影響污名）是否也是賣淫文化意義的一部份呢？我認為當賣淫的制度／實踐／論述產生變化（如賣淫日益普及，有新的賣淫形態組織，政府的掃黃滅娼，或者有妓權運動與擁娼論述等）且引發社會關切、討論與反思時，賣淫的文化意義就會產生反身性，也就是文化意義會意識到自身的變化，隨著反思程度增高、牽涉更廣，賣淫意義因而趨向歧義，也會因此促成賣淫的變化。我將在下一節進一步處理這個較為複雜的理論概念，為了容易理解，內容上與本節會有少許重複。

7.2 賣淫的文化意義的自折性

我認為賣淫還有一種文化意義是不能從 Shrage 的四個原則導引出來的。這個文化意義因著不同的道德立場而有很多不同的表達方式，例如有人認為賣淫是性道德的敗壞或性氾濫，或者說，賣淫會使得人們不再把性當回事——不把性當作愛情或親密與私人關係的表達，而把性當作一般交易的商品，性不再是珍貴的、不再是有價值的或「無價的非賣品」的，等等。這些說法表明了：性原本的意義在賣淫中被改變，例如隨著賣淫的普遍化，將與其他商品買賣或雇傭勞動的差異變小。因為其原本無價或很珍貴的品質，隨著輕易購買或「氾濫」而被貶值或可被隨便或無所謂的對待（參見 2c2 提到的骨牌理論）。

上述這個一般人所認知到的賣淫文化意義，可以先簡單地與中立地描述為：「賣淫的改變（如普遍化）會改變性原本的意義」此一原則。這裡的「普遍化」則可以包括甚廣：除了賣淫數量的增多或在社會生活中普及外，還有男妓、同性戀賣淫、兼職賣淫與其他賣淫形式的增加，以及賣淫的除罪化或合法化，等等。不過，除了賣淫的除罪化可能會使性意義更急劇地脫離原有含意外，另一方面，全面有力的嚴厲禁娼似乎也會使現有的性意義產生變化。

Shrage 沒有將上述原則包括在她的賣淫文化意義的討論中，並不是偶然的（下詳）。這個「賣淫的變化會改變性的文化意義」詮釋原則本質上是個自折（*reflexive* 反身）的原則，甚至可以更抽象地表達為「賣淫的變化會改變賣淫的文化意義」。這

不是同語反覆（tautology），而是反映了一個基本事實：即，賣淫制度本身的變化，不論是其法律地位或管理規定，其內容與外在形式與數量的變化，都會影響與改變賣淫的文化意義。幾乎所有社會制度（婚姻、市場等）都有這樣自折的性質，也就是制度的變化會帶來其文化意義的改變。由於制度變化就是人的實踐的改變，人很少能不對自己實踐的改變賦予新的意義。

我們可以用 Shrage 自己舉的四個詮釋原則為例（參見 6.1）來看「賣淫的變化會改變賣淫的文化意義」。假如服務女性的男妓的日漸增多，這難道不可能改變「只有男人有強大的性驅力」或「男人的主宰支配是生物自然的」（Shrage 的第一與第二個原則）？Shrage 的第四個原則是性行為會被建構為自我認同，但是通常只有特殊的性才會被建構為特定的性認同，這就是為什麼同性戀比異性戀更成爲一種性人格或性認同。賣淫的普遍化，例如兼職化（如援助交際）或夾帶型賣淫的普遍化（夾帶型賣淫就是性工作夾帶在一般工作內⁸⁸），當然會改變賣淫者作爲一種性人格的可能；一個明顯的例子就是過去對同性戀男妓的傳統研究都傾向把男妓病理化（pathologized），認爲會做娼妓的男人都有賣淫人格（源起於童年的性侵害等等）。可是 Davies and Feldman 在他們對英國南威爾斯地區的男子（同性戀）性工作者研究中指出，除了比較正規的性工作者外，還有數目不詳的、偶然爲之的

88「夾帶賣淫」對於「賣淫」此一範疇的成立與鞏固有深遠影響。無論是通俗論述或學術研究都對盡量對「夾帶賣淫」視而不見，以方便他們建構出一個容易被談論、被社會控制與操作的「賣淫」對象，不過由於各類媒體的發達與對性的高度興趣，使得各種夾帶賣淫越來越搬上台面。可參見甯應斌〈性工作是否為「工作」？〉。

性工作。這就構成了傳統病理化研究取向的問題：因為這麼多賣淫的人，包括偶然為之的性工作者，難道都有賣淫人格嗎（50）？

其次，如果說賣淫的除罪化或合法化，完全不可能帶來賣淫意義與性意義的改變，也是難以令人相信的。但是我不是說賣淫合法化本質上會帶來其意義的轉變，而是說賣淫制度與實踐的改變，通常會伴隨著不同的詮釋與論述（話語），那麼當然可能會帶來意義的改變。例如許多支持除罪化的妓權理論，都是將除罪化伴隨著性意義的基進轉變；台北公娼事件時，一些支持禁娼的女性主義者便宣稱她們並不真的反對公娼，只是因為復娼會被詮釋為「性解放」，才因此反對復娼（cf. 日日春關懷互助協會《與娼同行》95）。今日很多台灣反對賣淫合法化的人士都認為，合法化會造成賣淫的性的正當化，換句話說，賣淫制度的法律改革會影響賣淫原本不正當的文化意義。Green 指出在西方，早期那些主張禁娼女性主義者希望藉由禁娼來鞏固家庭與小孩的價值、克制男性的「性」、強化男性作為父親的責任（527, 532）。由此可見，人們相信賣淫制度的變化可能會改變性的文化意義，而後者又可能會改變賣淫的文化意義。

上面我提到的主要是賣淫制度的改變，但是還有賣淫實踐的改變，以及賣淫詮釋論述的改變，它們都可能帶來賣淫文化意義的改變。這也是一般人所認知的賣淫文化意義，例如人們認為賣淫（者）的明目張膽、招搖過市、不知羞恥、光鮮炫耀會影響賣淫的原有意義（賣淫是不道德等等）；或者，當自願賣淫日益增多，而且出櫃表白自願，人們便可能不再認為賣淫必然是被

迫。還有，賣淫者的自我辯解、說詞或妓權論述話語等等，不論在一般人眼中看來可能是「歪理美化」、「混淆視聽」、「不良示範」、「傷風敗俗」、「狡辯藉口」等等，但是這些反應與較為中性的或甚至同情贊成的反應本身，也顯示原來的文化意義受到了影響。換句話說，具有文化意義的實踐或論述詮釋也會改變原有的文化意義。

從這個觀點來看，性的次文化或小群體的新實踐或對其實踐的新詮釋與新說法，也是改變性意義的一種因素。用更精簡的話來表達上述論點：賣淫的文化意義也包含了這個文化意義的意義改變（如同婚姻的文化意義包含了婚姻文化意義的變遷，或者對婚姻的新詮釋說法）。這意味著「賣淫的變化會改變賣淫的文化意義」乃是充分自折的⁸⁹，因為此處「賣淫的變化」不只指涉著賣淫制度與實踐的變化，還指著賣淫的文化意義（詮釋論述）的變化。（不須多說的是，賣淫的文化意義的變化還可能會帶來賣淫制度與實踐的改變）。

Shrage 漠視賣淫與其文化意義的自折（反身）性質，不是偶然的。因為唯有如此，Shrage 才能一貫地堅持「賣淫改革無望論」，亦即，無法透過賣淫制度的改良、賣淫實踐的突破、妓權論述的鼓吹，來改變賣淫的文化意義為無關性別壓迫的——她明白地說賣淫制度是無法改革的（“Should Feminists” 226）；這是因為 Shrage 認為賣淫的文化意義的改變乃是其他社會因素造成

89 自折未必有自我意識，當自折意識到本身的自折，也就是俗稱的反思，亦即，以語言符號為中介的自折，乃是充分的自折。

的，她排除賣淫制度本身（或妓權運動）可能扮演的任何角色；換句話說，Shrage 的意思是：不論賣淫制度與實踐如何改變、不論新的賣淫詮釋說法如何流行，在其周遭的社會脈絡未改變前，賣淫的文化意義是不會改變的；直到有一天女性主義革命成功或社會脈絡大幅度的改變了，賣淫的文化意義也就水到渠成的自然改變了——這就是 Shrage 的「賣淫改革無望論」之蘊涵。

但是 Shrage 怎能假設賣淫制度等等的改變不會影響其周遭社會脈絡呢？一來是 Shrage 根本就沒有去設想一個動態變化的賣淫，她基本上假設賣淫是萬變不離其宗，而且未來也不需要變化就可以因社會平等而自動變成爲道德的。二來，很顯然的，Shrage 其實是假設賣淫制度的改變與妓權運動永遠不可能是女性主義革命的一部份，因此新的賣淫實踐與意義所改變的社會脈絡永遠不會帶來性別平等意義的賣淫。

在此，我們也可以看出 Shrage 繼承了激進女性主義對於性的文化意義變遷的「突發巨變觀」（apocalyptic view）：性的文化意義之改變不是性領域中的漸進改革造成的，而是突然因爲四周環境的改變（如男女的政治經濟平等與社會平等的革命爆發），使性與賣淫的文化意義產生突然的巨變。這種突發巨變觀來自馬克思主義，後者認爲只有經濟下層建築的革命才能帶來上層文化與意識形態的巨大改變，上層建築是沒有相對自主性的，易言之，上層的文化與意識形態缺乏自我主動改變的力量。同樣的，這些反性的女性主義認爲：性領域不是改變性議題的主戰場（或者，女人在性領域作戰是必輸與浪費力氣的），性議題的主戰場在政治經濟等主流女人良家婦女擅長的領域（即，妓女與其他

「壞女人」所不擅長且被排斥的領域)。故而婦運的領導必然是主流良家婦女。

與 Shrage 相反，我認為賣淫的文化意義中包含著一個自折的詮釋原則，這樣的看法假設了性與賣淫的文化意義本身就包括了自我改變的可能因子（因此是「自折的」，亦即，自我改變、自我折損、自我轉折），性與賣淫意義的改變不是被動的或全然外力（經濟、社會、法律等）決定的或促成的，其意義的改變是延續著或建立在之前的意義改變上。意義的改變最終只有從意義來，因此，妓權的詮釋論述是改變原有賣淫意義的重要因素。

以上我企圖指出 Shrage 在闡述賣淫的文化意義與其四個詮釋原則時，忽略了賣淫的文化意義本身還含有諸多意義，這些也是一般人所認知的賣淫文化意義的一部份（所以那四個原則沒有窮盡賣淫的「全面」意義），這些意義可以歸諸於「賣淫的變化會改變賣淫的文化意義」這個充分自折的詮釋原則（所以不是「只」有四個原則），而且這個自折原則可能產生矛盾的、互相爭戰的意義（所以不是「一致地」）。我所提出的說法意味著：賣淫文化意義的變動性（contingency 非必然性與不固定）至少部份來自賣淫文化意義本身的變動，而不只是四周變化的產物。更精確的說，賣淫文化意義的變動性乃是意義（文化、意識形態與論述話語）爭戰的直接後果，不論是政治經濟宏觀結構的變化或者賣淫相關制度的變化，都必須透過意義場域的中介才能產生效應。換句話說，賣淫文化意義的變動不是全然被動的，而有主

動變化的力量⁹⁰；易言之，賣淫的文化意義蘊涵了自身的變化。

爲什麼賣淫的文化意義包含了賣淫文化意義的變化，或者對賣淫的新詮釋論述？這個充分自折的現象如何產生？讓我們考察另一個相似的現象：現今婚姻的文化意義包含了婚姻文化意義的變遷，或者對婚姻的新詮釋說法，這乃是因爲人們對婚姻的討論增多，婚姻實踐的多元化，出現對婚姻的新詮釋話語（論述），婚姻制度起了變化等。上述這些現象導致了婚姻的文化意義的變遷，而這也是婚姻文化意義的一部份，因爲在這個婚姻產生劇烈變化的時候，人們對婚姻文化意義的認知，不是只包含了婚姻乃是終生結合等等，也包含了離婚率或同性戀婚姻對婚姻的可能影響，或者某些人倡導新婚姻觀點的後果等等，一言以蔽之，人們認知到婚姻的文化意義是變動的（contingent），內中包括了變化的因素；「婚姻的文化意義是變動的」本身（以及人們對此的認知）就是這個變化因素之一。同樣的，當賣淫的制度／實踐／論述產生較大變化，如賣淫日益普及，有新的賣淫形態組織或人口，或者有妓權運動等——甚至和賣淫無直接關係的古蹟存廢問題（〈273年古妓院存廢掀論戰〉）——且引發社會關切、討論與反思時，人們便意識到賣淫的文化意義的變動性，而這個自我意識本身也會促成文化意義的變動。

總之，「人們意識到賣淫的文化意義的變動性，這個自我意識也促成賣淫的文化意義的變動」也就是「賣淫的文化意義包含

90 如前所述，這個觀點的現實蘊涵就是：改革賣淫最終究竟是靠妓女還是良婦？妓權派認爲改革賣淫固然也需要改善婦女經濟與男女平等，但是主戰場還是在賣淫本身這個場域，也就是透過除罪化與性文化、性意義的轉變來進行賣淫改革。

了本身的變動性」——這就是賣淫的文化意義的自折反身性。但是爲什麼會有這種自折反身性呢？無論婚姻或賣淫，自折反身性基本上來自日益增多的爭議與討論，引發更多對既有文化意義的反思，這些反思強化了文化意義在現實中的重要性，使得文化意義也成為變遷的力量。這個現象基本上是現代性理論家（如 A. Giddens）所強調的晚期現代高度的反思性趨勢。

以上如此複雜的理論性思考究竟有何蘊涵呢？一言以蔽之，「(晚期現代) 賣淫的文化意義是自折反思的」蘊涵著：賣淫內外環境的變動性（從業人口與組織形態、性觀念、科技等等的變化）給予行動主體（如妓權者或他人）產生新論述與新意義的機會，賣淫的文化意義因此乃是歧義的、變動的，而不必然（只）意味著性別不平等。因此 Shrage 的賣淫文化意義決定論有誤。此處理論思考之實質或許就是之前提過的「社會沒有一致的文化共識」以及「次文化群體的詮釋也會影響社會共識或文化意義」，但是這個理論思考給了我們另一個思考意義的變動性（contingency）的反本質主義角度。以下我則要討論十分相關的另一個反本質主義的角度，也就是「賣淫本質上並非不道德」。

7.3 Shrage 的反 / 本質主義

Shrage 強調她的賣淫論證是反本質主義的，亦即，賣淫本身並非不道德，但是因爲社會脈絡（文化意義或社會共識）產生了性別不平等的意義，因此是不道德的。這個反本質主義說法也被 Belliotti 與 Satz 所接受，成爲他 / 她們的主要論點。但是以下我要說明 Shrage 的反本質主義不是徹底的，而在其說法中企圖偷

渡本質主義（所以我稱她的立場是曖昧的「反 / 本質主義」）。更有甚者，反本質主義的真正蘊涵最終必須認可賣淫的文化意義的變動性（也就是上兩節的結論），不能認定賣淫目前必然是性別不平等的。

Shrage, Belliotti, Satz 等人都主張賣淫不是本質上不道德，這和我們之前列舉的那些反娼理由是完全不同的。傳統倫理觀、浪漫情懷派、人格自主派或者女性主義說的女性在賣淫中被奴役或被當作工具等等，都意圖說明賣淫本質上不道德。但是 Shrage, Belliotti 等人卻不認可這類本質主義論証，在她 / 他們看來，賣淫行為本身並無不妥；因此，賣淫的道德狀態乃是變動的（contingent）。可是我認為 Shrage, Belliotti 在實質上卻又等於說在目前的美國社會中，賣淫必然是性別不平等的，因為她們認為：除非外在的大環境脈絡有劇烈的改變，否則在還沒改變成為「性別平等的」之前，賣淫將總是不道德的，而無變動性。上述 Shrage, Belliotti 的反 / 本質主義說法可以列表如下：

1. 賣淫本質並非不道德（這意味著賣淫行為本身的特點，像為錢而性、毫不選擇地與多人濫交、沒有溫情或愛意、工具性態度、匿名的性等等，都沒有什麼錯、不構成反對賣淫的理由）。

2. 賣淫的道德狀態乃是變動的（contingent）：這個道德變動性乃是來自外在的大環境與社會脈絡的變動（而和賣淫本身無關）。

3. 只要改變了外在的大環境脈絡，即使賣淫保持原狀不變，賣淫便不是不道德的。相反的，在外在社會脈絡未變成為性別平等之前，賣淫是不道德的。

我在之前提出的看法基本上同意上述第 1. 點的反本質主義（許多妓權派也是一樣）。Shrage 等女性主義提出第 1. 點，也就是排除女性主義以外的其他觀點（如傳統道德觀）可以成為反娼的有效理由。這等於宣告傳統性道德等觀點的不相干。

可是接下來的 2. 與 3. 卻很不幸地又把「外在的大環境與社會脈絡」給本質化了，Shrage 等在此又將**本質主義借屍還魂**了。首先，在 2. 中，「外在的大環境與社會脈絡」是和「賣淫制度與實踐」是絕對二分、毫不互動相關的，彷彿社會脈絡既不能使賣淫制度變化，而賣淫的實踐也不會使社會環境變化。唯一會主動產生變化的就是賣淫的外在環境與社會脈絡⁹¹：只因為這個脈絡的改變，才帶來賣淫的文化意義的改變，因而使賣淫的道德狀態從不道德變動為合乎道德。易言之，賣淫的文化意義與道德狀態的變動完全依賴著與賣淫無關的的變化。我在前面兩節已經駁斥了這種看法，我論証了賣淫文化意義的變動性不是全然被動的，而有主動的可能。

其次，上述的 3. 假設了「外在的大環境與社會脈絡」若非改變成「性別平等的」，那麼就仍然停留於「性別不平等的」，彷彿兩者絕對二分，而未考量社會脈絡有可能是部份性別平等但也部份不平等的狀態，而且一直在不斷變動鬥爭中。Shrage 設想的社會脈絡變化模式太接近上述提及的「突發巨變觀」，以致於忽略了有時難以用單一「性別平等」的判準來斷言「外在環境與社會脈絡」的各方面的變動性或不一致性。社會脈絡的變動不

91 賣淫則被假設為本身是靜態不變的，或者是萬變不離其宗。

一致性意味著：不是只有「全面整體與徹底」的社會變革才能改變賣淫的文化意義與道德狀態，社會環境與脈絡的局部改變（包括賣淫本身的改變）也可能會影響賣淫的文化意義與道德狀態的。

從上述的討論（包括前兩節的討論），我們也可以看出 Shrage 等人對社會脈絡的本質化詮釋，是爲了否定賣淫的文化意義之「相對自主性」（主動變化之可能）。可是如果社會脈絡真的是本質地一分爲二（性別平等與不平等），而不是一個過渡或變動或不一致發展（uneven development）的狀態中，那麼我們很難解釋新的、性別平等的賣淫文化意義是從哪裡來的？如果不是從天而降、一夕變色的突然巨變，那麼就應該是從最早性別不平等的文化意義，逐漸過渡並且轉變成平等與不平等意含都同時存在，彼此爭奪詮釋權，不斷變動且不一致發展地成爲各方面都比較性別平等的文化意義。這個結論蘊涵了社會脈絡的變動性（contingency），以及與社會脈絡不可分的賣淫（制度、實踐與文化意義）的變動性。這才是真正的非本質主義觀點。

7.4 Belliotti 的反本質主義

不過，Belliotti 又比 Shrage 更爲自覺其說法中所隱藏的本質主義。Belliotti 看出來「外在環境脈絡決定賣淫的道德性」還有一個特定的蘊涵，就是個別的人所遭遇的具體個別境況是不同的，在這些「小」的環境脈絡下（microcontext），個人由於其特質（例如高學歷、自主性高等），其賣淫行爲有可能是不違反道德的（Belliotti 255-256）。

換句話說，賣淫既然本質上不是不道德，那麼即使在目前的大環境脈絡下，仍然可能有個別的賣淫行為是合乎道德的。Bellioti 因此更明白的說：「不是每一件賣淫行為都一定會強化社會政治現狀」；如果認為所有女人都必然的被父權意識形態所洗腦，而沒有能力以相反的意識形態去抗拒，或者認為沒有女人能夠自由地選擇賣淫，那麼就是將女人與性本質主義化了（257）。

Bellioti 把反賣淫本質主義的蘊涵推到上述合理的結論，是他比 Shrage 的反本質主義更徹底之處。他區分了賣淫**制度** / 賣淫**行為**：他一方面認為由於目前社會對賣淫的詮釋很難改變，所以賣淫**制度**是不道德的，但是另一方面，他認為在某些脈絡下，個別的賣淫**行為**未必符合或順從文化中的現有意義。

也許有人會這樣質疑 Bellioti：如果有些賣淫行為是合乎道德的，那麼這難道不會影響賣淫制度的道德地位嗎？這跟 Bellioti 反對賣淫的論証有關。Bellioti 主要有兩個反對賣淫的論証，一個是他借用 Shrage 的文化意義決定論，另一個則是他自己所關懷的合同（consent/contract）問題。

Bellioti 基本上認可馬克思主義與女性主義對於自由主義的合同觀批評，自由主義或自由至上主義認為只要女人自願或同意賣淫，那麼這個賣淫契約就是有效的，賣淫行為就沒有什麼不道德。但是這忽略了女性在社會上的性別與階級處境，Bellioti 同意女性主義的說法，認為女人除了因為經濟原因被迫從娼外，還因為「父權意識形態促長的心理壓力與無意識的自恨」，以及「父權社會不斷灌輸女性的價值在於其性、生殖與養育的功

能」；「賣淫乃是父權社會以許多不同方式所鼓勵的女性天賦之一」（249）。因此女人的賣淫合同（契約），可能是虛假意識或者有被迫的成份，不是完全真正自主的合同。

Belliotti 的「合同」論証有其弱點，例如經濟弱勢與被迫（從娼）之間的道德聯繫總是薄弱的或太一般化的，因為貧富不均社會中「被迫」從事某個職業是常見的事，這是否意味著所有這些勞動合同都是不道德的？至於 Belliotti 所說的「父權社會不斷灌輸女性的價值在於其性、生殖與養育的功能」，主要是鼓勵女人進入婚姻家庭相夫教子（賣淫顯然和生殖、養育無關），對於賣淫與女「性」反而有相當大的污名，其實有嚇阻女人進入倡妓的作用。當然，女人所扮演的娼妓角色乃是來自父權社會下女人的某些特質，但是以此來論証女性是「被迫」從娼，可能過於薄弱。

Nussbaum 也指出：第一、出於經濟而被迫從娼的問題不在於賣淫，也無法以禁娼來解決，而是增加女性的經濟機會。第二、對於那些出於經濟原因而從娼的女性，我們還是要尊重並且認可他們在不良環境下所作的實際選擇（*Sex* 296）。

不論如何，即使我們同意：「被迫進入某行業或被迫從事某件行爲」乃是不道德的，是因為這違反了個人自主性的原則，但是這還不足以證明那個行業或那件行爲有什麼不道德（例如，在道德上我們當然應該譴責「學生被家長老師強迫讀書」，但是這不足以證明讀書不道德）。所以爲了判斷賣淫行爲是否道德，除了被迫或合同的程度外，Belliotti 還要去評估賣淫的一些實際考量，包括性剝削、社會效益、性別平等之類的相關因素，他覺得

一件涉及兩造的性行為的對錯可以用衡量數個相關因素來共同計算決定⁹²（195-212）。但是對賣淫行為的評估還涉及了賣淫制度本身的對錯判斷，如果我們不知道賣淫制度的對錯，那麼就難以具體地去評估個別賣淫行為的對錯。換句話說，正因為 Belliotti 已經認定了賣淫制度的不道德，所以才能進一步評估大多數賣淫行為是不道德的（只有少數是合乎道德的）；易言之，賣淫制度的道德狀態會影響該制度下的個別行為的道德狀態。

雖然我們明白了為什麼對於 Belliotti 來說，個別賣淫行為的合乎道德並不影響賣淫制度的道德狀態，因為前者的評估已經預設了後者；但是我們還是可以質疑「賣淫制度下的個別行為的道德狀態不影響賣淫制度的道德狀態」。因為 Belliotti 聲稱「賣淫制度」不道德時，他所指的「賣淫制度」嚴格來說不是指賣淫行為的總和，而是指賣淫制度的文化意義或社會觀感。這就是他借用 Shrage 論證之處（cf. Belliotti 251）。可是這也是他需要進一步自圓其說的地方，因為「有些賣淫行為是道德的」這個事實的提出（簡稱「A」）難道不會影響賣淫的文化意義與社會觀感嗎（簡稱「B」）？雖然 A 的建立乃是受到 B 的影響，但是一旦 A 出現，自然也可能會反過來影響 B。賣淫的道德判斷（詮釋論述）會影響賣淫的文化意義，這是文化意義的自折現象。

最後，Belliotti 與 Shrage 等從賣淫的文化意義來反對賣淫的

92 用簡化的例子來說，甲男與乙女的性行為，因為涉及性剝削所以扣分（視其嚴重程度來決定扣幾分），但是有社會效益所以加分（社會效益的大小則決定加多少分），等等，最後的正負分來決定其對錯。當然這不是 Belliotti 的例子。不過這種思考計算模式卻是實用主義哲學家常見的。

取向，還有一個一般性的問題，就是忽略了意義的接收（reception）這個面向。斷言「賣淫的文化意義強化性別不平等」假設了單一的接收結果，但是這個假設通常都不成立（例如邊緣人口群對賣淫的意義通常會有不同於主流的接收，才可能合理化自己的行為與次文化）。Bellioti 等人或許會辯說：文化意義有其客觀的部份，與主觀的接收不同。但是接收當然也可能成為「客觀的」文化意義的一部份；不做如此假設，就無法解釋歷史上西方主張禁娼的女性主義者對西方社會的賣淫文化意義之影響：原本只是少數人（禁娼女性主義者）對賣淫文化意義的接收，後來卻成為主流的文化共識。

7.5 Satz 的反本質主義：因果關係

在前面 2c2 一節中，我們看到 Debra Satz 和許多持「市場限制論」的學者一樣，認為人類的一般勞動力、智力等能力雖然可以出賣，但是性與生殖的能力則不應該出賣。Satz 將此稱為「不對等論旨」（the asymmetry thesis），亦即，在商品化方面，性與生殖能力與其他人類能力是不對等的（63）。對此類說法我們已經討論過，這裡則針對 Satz 的反本質主義的面向來作檢討。

Satz 對出賣性勞動（能力）的立場，有別於另外兩種立場，第一種是經濟取向的無本質主義，亦即，賣淫可由經濟角度來評估，賣淫本質上並非必然道德或不道德。第二種是性價值的本質主義立場，亦即，賣淫本質上是不道德的。Satz 則持第三種立場，亦即，賣淫雖然不是本質上不道德（這就是 Satz 的反本質主義立場），但是現時的賣淫與性別不平等之間有因果關係，故

而現時的賣淫是不道德的。Satz 的觀點與 Shrage 可說是同中有異，Satz 也採用了 Shrage 的文化意義決定論來說明賣淫與性別不平等的**實質**（而非**本質**）關連，不同的是 Satz 將此關連設想為**因果**關連。以下我將就 Satz 的反本質主義論點詳加評述。

Satz 在討論經濟取向時，批評經濟取向只是注重效率，而沒有考量社會中普遍存在的性別不平等。但是 Satz 自己在考量賣淫問題時，也同樣地沒有考量社會中普遍存在的性不平等（inequity of sexualities），也就是性被分成道德的（或有價值的或正常的或理想的）與不道德的（或無價值的或變態的或不完美的）階序或階層，下層的性被歧視與壓迫（賣淫的性涉及的都是下層的性，如匿名性愛、有性無愛、婚姻之外、金錢取向、公共性、多次性愛或雜交等等）。由於「性不平等」的存在，所以性在現代時期被進一步建構為和自我人格不可分，是個人隱私、親密與自我的一部份，甚至成爲一種身分認同，故而性和一些外在於自我的、可讓渡的東西（goods）不同，因爲出賣性可能會造成出賣自我的情況。這正是經濟取向的盲點，因爲（正如 Satz 所指出的）經濟取向不區分出賣身體或出賣其他身體技術⁹³（Satz 69）。不過話說回來，經濟取向的這種不區分卻也同時是一種去性化的「反建構」（desexualization as counter-construction of sexuality），這種反建構則有著取消性階層、促進性平等的可能效果。因此，如果我們只是接受現成的性的建構，因而忽略了經濟取向含有反現成建構的意義與效果，那麼我們也等於忽略性的

93 身體技術就是我們的勞動技能，例如跳舞、打字、接線生、駕駛等等。

不平等之因素。

其次，Satz 在討論性價值的本質主義立場時，她批評說：「那些主張賣淫的錯乃在於賣淫關連到自我、人性昌盛、貶低等等的人，尚無法顯示管理賣淫的制度不能回應這些弊病。特別是，那些人無法證明：賣淫必然是錯的——不論其文化與歷史脈絡是什麼」（74）。這是 Satz（與 Shrage 相同）的反本質主義說法（cf. Satz 81）。接下來，Satz 要說明在目前西方的文化歷史脈絡下，由於賣淫和性別不平等有因果關係，所以賣淫是錯的。

Satz 將男女性別不平等分成兩個層面：「收入與機會的不平等」（收入不平等、職業隔離、貧窮、家庭的不平等分工）以及「身分地位的不平等」（負面刻板印象、不平等權力、邊緣化、污名）。Satz 認為賣淫並不造成女人的「收入與機會的不平等」，因為秘書、家庭主婦、女侍這些工作的意義才會強化性別的收入與機會的不平等（75-77）。但是賣淫卻是「直接造成女人社會地位低落的重要原因」（78），所以賣淫是「直接造成」性別不平等的「原因」——這樣的說法顯示 Satz 認為賣淫與性別不平等有因果關係。但是為什麼呢？在此 Satz 主要又是援引 Shrage 的賣淫文化意義之說來支持自己的論斷，亦即，女性情慾、男性慾望、性…等等不平等的文化意義既形塑了賣淫，也被賣淫所形塑。（只是 Shrage 原來沒有明確地提及因果關係，Satz 現在則把 Shrage 的賣淫與性別不平等有關的論証放在因果關係中來理解，或者說 Satz 以「因果關係」來詮釋 Shrage 的文化意義決定論）。

除了之前對 Shrage 的文化意義決定論做過批判外，我在其

他地方還對 Shrage-Satz 式論証做了詳盡的批評（甯應斌〈性工作是否為「工作」？〉130-133）。不過等下我想針對 Satz 的因果關係論証做兩個一般性的批駁，在批駁之前，我要再對 Shrage-Satz 的反 / 本質主義做更進一步的細節釐清，藉以說明 Shrage 和 Satz 的相同與相異處。

首先，我們需要區分「賣淫行爲」與「賣淫行爲的意義」嗎？6.5 節曾提到：對於本質主義而言，這個區分並不清楚也不重要；例如，如果有人認定：不論性行爲發生在什麼狀況下（婚姻內或外、有愛無愛等），性行爲本身就是錯的，這就是一種本質主義。對本質主義而言，「賣淫行爲」與「賣淫行爲的意義」的關係，就像物體與其本質屬性之間的關係，兩者有必然的關連。這也就是說，在判斷賣淫行爲的對錯時，無須考慮行爲發生的脈絡。

相反的，對於反本質主義而言，「賣淫行爲」與「賣淫行爲的意義」確實是有區分的，賣淫行爲之對錯，必須視其行爲的脈絡而定，在不同脈絡下，賣淫行爲會有不同的意義；賣淫行爲之對錯可說是因為賣淫的文化意義。總之，反本質主義認為賣淫並沒有普遍的意義，不同歷史與社會脈絡下的賣淫，並不相同，其對錯必須在特定的脈絡下被評估。Shrage 與 Satz 等人就是這樣的反本質主義者，她們認為賣淫行爲本身並非道德或不道德，賣淫並沒有本質的意義，其文化意義依賴著賣淫所在的社會與歷史脈絡。

但是在目前西方這個特定的社會歷史脈絡下，賣淫行爲是否有了「本質的」意義（亦即，性別不平等）呢？我認為 Shrage

的主張比較接近這個換湯不換藥的「本質主義」，因為我在 6.5 節曾指出，Shrage 強調在目前脈絡下，對賣淫的社會觀感由於被普遍接受，而形成一種社會現實；我認為這意味著：賣淫的文化意義共識變成一種客觀實在，成為賣淫行為的本質屬性，所以賣淫行為必然有著性別不平等的文化意義。因此我認為 Shrage 的「反／本質主義」的特性是賣淫意義與其道德狀態的固定性（fixity）、不變動性（non-contingent）、非自折性（non-reflexive），這些特性使得賣淫行為與賣淫的文化意義之間的區別又再度模糊了，而後者正是本質主義的特色。

Shrage 可能不同意我上面以「物體與其本質屬性」的模式來詮釋她（即，性別不平等乃是賣淫的本質屬性）；那麼唯一可能的詮釋就只是用意義關係的固定來詮釋 Shrage 了：這不是說「賣淫」與「性別不平等」就像分析語句中的同義語詞關係——例如「單身漢」必然是「未結婚的男人」，因為 Shrage 極可能會像 Quine 一樣承認在某些其他脈絡下，我們可以想像單身漢不是未結婚的男人（即，未來「賣淫」不是「性別不平等」），但是 Shrage 會堅持在目前的脈絡下，單身漢的「客觀實在」意義就是未結婚的人（即，目前「賣淫」的客觀意義就是「性別不平等」），這是不會變動的。這其實就是我之前以「文化意義決定論」對 Shrage 的詮釋；Shrage 的「決定論」使賣淫的道德狀態不可能變動（non-contingent）：賣淫在目前西方脈絡下幾乎必然是性別不平等的（因此是錯的）。但是我並沒有以因果關係來詮釋 Shrage 的決定論，我所謂的「（Shrage 的）文化意義決定論」指的不是因果關係，而是指著詮釋的單一與穩固，使得某行為幾

乎有了固定不變的單一的一致性意義。

另一方面，Satz 主張在目前西方的脈絡下，賣淫的文化意義和女人的「身分地位的不平等」有著因果的關係，易言之，Satz 明確地指出「賣淫」與「性別不平等」之間乃是因果關係。一般來說，因果關係並不是一種必然關係（這是受到經驗主義哲學的影響）。所以「賣淫」與「性別不平等」之間沒有必然關係，這意味著「性別不平等」不是賣淫的本質（因此我把 Satz 歸類為「反本質主義」）。不過由於 Satz 認同 Shrage 的立場（可以將 Satz 看成以「因果關係」來詮釋 Shrage 的文化意義決定論），以致於在 Satz 的筆下這個因果性也帶有必然性的色彩。

Satz 並沒有真的去詳細釐定她所謂的因果關係，雖然 Satz 在文章中多處企圖顯示賣淫所造成的文化意義如何複製性別地位的不平等，但是她並沒有把這個複製的因果過程做更深入的說明；例如 Satz 說：「賣淫描繪了性別不平等的一個形象，因為賣淫構成一個低劣的女性階層。賣淫是不平等的一個『劇場』——賣淫展示了一個女人屈從於男人的一種行為」（79）。就其字面來看，Satz 與 Shrage 沒有什麼不同，Satz 沒有進一步闡釋此處「劇場」、「展示」這些和社會觀感相關的因果性質（因為我們會質疑：A 劇場式地展示了 B，就意味著 A 與 B 有因果關係嗎？）。

因此，事實上，Satz 只在口頭上宣示了如何在反本質主義的立場下，談論賣淫行為與性別不平等的密切關係——這個關係密切到無法改革賣淫的程度，以致於無法使賣淫與不平等脫勾。

總之，對於反賣淫的女性主義而言，最關鍵的問題是「賣

淫」與「性別不平等」兩者的關係究竟緊密到什麼程度？兩者究竟可不可以區分？本質主義說：完全不可分（兩者就像物體與其本質屬性的關係）。Shrage 這種換湯不換藥的反 / 本質主義則說：在西方目前的脈絡下，兩者不可分（另一個對 Shrage 詮釋則是：在目前脈絡下，兩者的意義實際相同）。Satz 的因果關係論則說：在西方目前的脈絡下，「賣淫」與「性別不平等」兩者雖然不是必然關連，但是因果之鏈將兩者緊密地連結在一起。

雖然 Satz 根本沒有進一步地仔細釐定她所謂的因果關係，但是我們還是可以提出兩個一般性的批駁：

第一、我們之前說過：即使在同一個社會歷史脈絡內，賣淫也不只有一種文化意義——縱然賣淫（因果地）造成了其中一種性別不平等文化意義，但是在我們評估賣淫的對錯時，我們不能只是選擇性地注重性別不平等的這種意義，其他的文化意義還是需要同樣地被放在一起考量。此處可以試舉幾種常見的文化意義：賣淫顯示了性與親密是可以分開的；賣淫暴露了男性的一個弱點（而女人可以善加利用此一弱點來獲取男人的血汗錢）；賣淫使得女人無須嫁人與服侍男人來換取生計（女人可以因賣淫而獨立過活且富裕）。類似以上的這類文化意義並不明顯地有性別不平等的含意，事實上它們還可能有進步的或培力某些女性的含意。總之，我們不能只因為賣淫包含了一個性別不平等意義，就從而認定賣淫是錯的，換句話說，即使在目前的脈絡下，賣淫也可能不是一個統一的整體，不能被一概而論。故而，若要顯示賣淫是錯的，還必須進一步顯示所有其他的賣淫的文化意義都是性別不平等的。

第二，Satz 的因果關係說其實建立在一個簡化的因果模型之想像上，亦即，Satz 想像有一個孤立的單因（賣淫）直接導致了不平等的文化意義，在這個因果關係中沒有其他中介。Satz 自己提到賣淫之錯在於賣淫的效果，也就是男人如何看待女性、女人如何看待自己（78），這種「看待」或社會觀感（perception）（也就是之前 Satz 提到的：賣淫劇場式地展示了性別不平等）事實上還依賴著很複雜的文化意義與社會建制，換句話說，（根據 Satz 的論點）賣淫與性別不平等之間的關係的實質乃是社會觀感，而即使這是一種因果關係，這樣的因果關係顯然是建立在許多其他的制度與論述之上，例如性別的制度、賣淫的法律、婚姻的制度、性的文化意義等等，沒有這些中介，所謂的因果關係是不可能成立的（亦即，無法產生那樣的社會觀感）。

用另一個簡單的例子來說明我以上的論點，男同志感染愛滋病這一現象如果真的產生了一種「男同志濫交」的效果或社會觀感，那麼很顯然的，這是因為還有其他制度與話語論述做中介，例如愛滋或濫交的意義，異性戀制度等等。

如果以上我的論點成立，那麼意味著我們不能從效果（性別不平等）去論斷賣淫是錯的，因為造成這一效果的除了賣淫外，還有其他中介的論述與制度，我們無法單獨鎖定賣淫才是性別不平等的禍首。（附筆：此處有關「中介」的論證十分接近在科學哲學中所謂的輔助假設或初始條件的論證：亦即，在考慮因果鏈條或假設成立與否時必須將輔助假設或初始條件也納入考慮）。

總的來說，我顯示了 Shrage-Satz 不能一方面主張賣淫不是本質的錯，另一方面又說由於目前對賣淫的社會觀感，使得賣淫造

成或意味著性別不平等。讓我用下表來列示 Satz 與 Shrage 和本質主義之差異，以便更清楚地指出 Satz 與 Shrage 的錯誤：

表三

1. 本質主義	2. Shrage 的反 / 本質主義	3. Satz 的反本質主義
在一切脈絡下，賣淫都是 (is) 性別不平等、性親密的異化…	在目前的脈絡下，賣淫意味著 (means) 性別不平等…	在目前的脈絡下，賣淫造成 (causes) 性別不平等…
P is I (prostitution is inequality)	P means I (prostitution means inequality)	P causes I (prostitution causes inequality)
(1a)：I 是錯的，I 作為 P 的本質屬性，因此 P 也是錯的	(2a)：I 是錯的，I 與 P 的意義在目前脈絡實際等同，因此 P 也是錯的	(3a)：I 是錯的，I 是 P 在目前脈絡下所造成的效果，因此 P 是錯的

(註：以上這個表必須限制在「I 是 P 的文化意義之效果」這一前提下來理解。)

首先，(1a) 的推論應該是對確的，但是 (2a) 的推論則有問題。例如在目前的脈絡下，就社會觀感而言，愛滋意味著濫交，S/M 意味著變態，那麼我們是否能從後者 (濫交、變態) 的錯來推論前者也是錯的呢？很顯然不能！即使我們說兩者的意義客觀且實際地等同，我們也不能將兩者的道德地位混為一談；這也是 6.5 節 Stewart 所提出的：我們不能因為 P (如賣淫) 造成負面的文化意義，就斷言 P 是錯的。

至於 (3a)，更是錯誤的推論，因為 P 可能是道德的或非關道德的，但是卻可能因果地造成一個不道德的效果 I。反證例子比比皆是 (如瘋狂造成殺人，匱乏造成偷竊)。

我們可以從上述得到一個一般性的結論，就是道德對錯的「傳遞性」必須建立在必然關係上，而不能建立在偶然（contingent 經驗的）關係上。我的意思是：當 I 是 P 的文化意義的效果，那麼唯有當 P 與 I 有必然關係時，I 的錯才能傳遞給 P，我們才能從 I 錯推論到 P 也錯。雖然 Shrage 試圖偷渡本質主義，Satz 則想用因果關係來保證此一傳遞性，但是最終都證明她們是失敗的。換句話說，只有下表中的必然性那種情況下，才能保證道德對錯的傳遞性：

表四

Necessity 必然	P means I in all contexts. P is I in all possible worlds.
Contingency 偶然	P means I in the present context. P causes I (in this world)

Shrage 與 Satz 則是屬於上表中的偶然性情況。即使 Shrage 宣稱“P truly or objectively means I in the present context”，這些 truly 等修飾詞也無法建立起 P 與 I 之間的道德對錯傳遞性。

當然，Shrage 等人的真意應該是“Structurally, P means/causes I in the present context”，亦即，P 與 I 之間乃是「結構的『必然性』」，而不是邏輯的必然性。所謂「結構的『必然性』」（假設這個概念可以言之成理）就是結構的決定作用，這個決定作用來自結構的固定難變、獨霸與全面籠罩，這是文化意義決定論的因果模型。（有些人把因果的決定作用也視為一種必然性，

而非偶然性，故而結構必然性被視為因果決定的必然性；易言之，結構必然性來自在結構限制下的因果決定作用。）

所以，對 Shrage 等非本質主義的反娼女性主義者而言，賣淫沒有性別不平等的本質，因為賣淫沒有本質；賣淫邏輯上不必然是性別不平等的。但是在目前脈絡下，性別的社會結構之決定作用使得賣淫是性別不平等的。我則在這兩章顯示這個結構的決定作用也不能偷渡必然關係，賣淫是內含矛盾面向的複雜制度，而非單面或單向的決定作用；女性主義對結構的設想是決定論的，我在本章與下章的結語都提出了批評。

總之，從本章的討論我們可得出兩個結論。第一，女性主義無法證明賣淫是錯的（或甚至錯到「全惡」與「極惡」的程度而須廢除）。第二，女性主義無法證明「目前的賣淫是（邏輯上或結構上）必然性別不平等的」。這兩點都意味著賣淫所導致的性別不平等是可能被改變的，甚至有可能透過改革賣淫而促進性別平等。

8. 結語：對女性主義論證的大致評估

反對賣淫的一般論證，除了家長保護主義（paternalistic）的論證（像賣淫的職業傷害），或馬克思主義的論證（賣淫與社會不平等），還有較常聽到的兩類論證，一類和性道德相關，例如宣稱性是不能買賣或商品化的（因為性必須與生殖、婚姻或愛情結合；或者，性是道德人格的一部份，出賣性就等於賣身為奴），另一類則是被稱為「女性主義反娼論證」（但不是所有女性主義者都認可，也不是只有女性主義者才認可）；女性主義反娼論證基本上認為賣淫貶低了女性、物化女性、強化性別歧視、使男人佔有女性自我等等，一言以蔽之，賣淫就是性別壓迫或性別不平等。

性道德反娼論證與女性主義反娼論證並不是沒有關連的，因為那些認為一個少女（並非妓女）與數百男人發生性關係，就是作賤或貶低自己的人，也通常會認為「賣淫貶低或作賤女性」。性道德論證與女性主義論證有關，乃是因為性與性別是有關連的，只是這個關連不像那些持「性別本質論或化約論」的女性主義者以為的那樣，即，性是可以化約為性別的⁹⁴。

94 還有一種女性主義則認為性是等同於性別的：不但性別是性的本質（故而性可以

至於本書所採取的「性／別」視角（性與性別有差異但重疊）則認為「性不能化約為性別」，這個命題的蘊涵就是：當前的社會文化對於性並沒有一致的文化共識或想像，某些女性主義所表達的只是某些女人（而非全部女人），對於性、對於身體的看法；同樣的，我們也不能說某種性的經驗或解釋，乃是所有男人所共享的。這不是說，性會是因個人而異的，但是性確實是因許多社會因素而異，性別只是所有切割因素的一種。不同的女人、男人、跨性別對於性有很多不同的經驗、詮釋與想像。例如，不是所有人都遭到性壓迫，受到性壓迫的性質與程度也因其性身分而有所不同。

性之所以被某些女性主義化約為性別，乃是因為這些女性主義相信性別在整體社會中有某種結構上的基礎性、優先性、普遍性與全面滲透性；性因而是被性別結構所決定的。這是所謂的結構決定論，如同馬克思主義所言的，階級社會內的一切（如勞動）乃是複製資產階級的權力；這些女性主義也同樣地認為父權社會內的性乃是複製男性權力。

不過，本書則認為：所謂的「結構」是不可能由單一的社會因素（如性別）所形成；結構乃是動態的與過程的，是許多社會因素在歷史中互動的結果，這樣的結構既受到主體實踐的影響，也因為互動所產生的「意料之外的後果」(unintended consequences) 而缺乏必然的決定性。因此，某些女性主義所仰賴的「性別結構

化約為性別，性別決定了性），性也是性別的本質（接近唯性論）；兩者互相構成。

（父權）決定論」是大有問題的。

過去賣淫的女性主義辯論基本上就是在結構決定論與其相對立的觀點上來來回回。例如，女性主義說女人身體在市場上可以出賣，等於承認女人身體能夠被男性所近用（access）。反駁者則說，由於同樣出賣身體的奶媽，或者被女人嫖的男妓，都不會有同樣的身體主權問題，故而女性主義的講法還是預設了男性可以藉著性來擁有女性身體主權或人格；可是這個預設並不是我們這個社會唯一的文化想像或共識，特別是性在晚近數十年產生了幾乎是全球性的變化，已經使得所謂被結構所決定的單一社會文化共識，成為不可能。這種性的多樣性在全球化與新傳播科技的影響下，在一個社會內可能存在著多種跨越民族國家範圍的性文化共識。這種文化共識與想像的多樣化，也同時是所謂（父權）結構的動態複雜或者「不穩定」。

以上其實是我在第六、七章批評女性主義的文化意義決定論的一些思想背景。在上述略微抽象的表述後，讓我換個或許比較簡單的方式來總結女性主義的反娼立場。

「賣淫是性別不平等或性別壓迫」應該是女性主義反對賣淫的基本立場，但是這是個有待證明的立場，不能當作不證自明的前提，特別是因為這個立場其實是有待釐清的含混說法。例如，賣淫是否本質上就是性別不平等？還是說，在性別平等的社會中也有賣淫？賣淫是性別壓迫的手段，還是結果？是對壓迫的效應還是適應（參見 3d1）？賣淫在什麼意義下是性別不平等——是否由於賣淫者（或各種操賤業者）多數為女性，所以強化或複製

了性別不平等，故而賣淫是性別不平等？因此應該取締賤業？（參見 3a）此外，賣淫除了是性別不平等外，還有沒有其他社會功能呢？例如，賣淫是否為貧窮女性與其家庭利用「男性弱點」而進行的貧富所得的重分配手段之一？賣淫是否會間接促進社會開放與繁榮，以及促進性自由與性寬容的風氣？（以上兩點參看 3b）我在本書的 3.2 以及第二部份各處已經做了些討論。這裡我就不再重複細節，而只就大方向或哲學性的爭議做個總結。

有些人認為男嫖女的賣淫基本上就是性別不平等，因為目前的社會結構是性別不平等的，而且男性權力的支配宰制焦點就是女性身體或性。在這樣的性別不平等的社會大架構之全盤籠罩下，賣淫的性別不平等似乎是不證自明的。這種論証方式大抵屬於舊式的或教條式批判理論的典範。例如，在資本主義社會下，X 是資本主義社會中的一個現象或實踐，因此 X 必然是資本主義社會不平等的產物。或者 Y 是男權社會或族群支配社會中的一個現象，因此 Y 必然是複製那個社會的不平等關係，等等。這種教條武斷（dogmatic）的論証，好比在遠處高山向下瞭望草原，下面一片綠油油，可是就近一看，則「綠油油」中則有很多不同色彩的事物⁹⁵（例如有的植物已經染病發黃），彼此可能衝突矛盾。同樣的，舊式的或教條式批判理論的典範常假設支配權力是獨霸的（monolithic and hegemonic），而且結構的效應是普遍全面籠罩的，沒有逃逸或抵抗或變動的餘地，這種決定論或結構

95 昔日好友才子張新方曾經用過這個比喻。張新方在還算年輕時便進入精神療養院。

「必然性」是一種單向的決定作用。但是當代的（特別是後現代的）批判理論已經注重差異，注意到社會中有多種可能衝突矛盾的權力在同時運作，而且「（社會）結構」本身就是一種建構或虛構，意圖產生一種普遍的全面效應，但是實際上則是永遠處在變動不穩的狀態中。這不只是說社會結構中有縫隙——就像煤礦倒塌後（巨大的全面籠罩力量下）可能存在著「口袋」（有空氣與空間的存活小空間），也就是 Belliotti 講的「小環境脈絡」（microcontext）（參見 7.4 節），不被大環境脈絡所涵蓋；而是說：所謂的「社會結構」的持續存在本身就需要主體的話語與操演實踐，結構不是脫離人們的語言與操演而客觀自我存在的一個東西。所謂「結構」不像倒塌的煤礦，而像開程式碼的軟體（軟件）。現在不同權力關係、不同話語系統、不同抗爭與循常實踐都在建構複雜多面的結構，很難說有一種單純的堅固不變化的結構（如所謂父權社會）正在暢行無阻的全面起作用中。因此，一種社會現象既可能是被某種權力的支配結果，但同時卻有反抗或顛覆另種權力的效果（或者，比這裡的簡單描述更為複雜）。

那麼，賣淫究竟和性別不平等這個大架構的關係是什麼？顯然我們不能簡單地假定賣淫就是性別不平等的直接產物或效應。很多人對於「女生穿裙子、男生穿褲子」這種習以為常現象，都不會立即套用公式說：「啊，這就是男女不平等的結果（這是對女性的行動限制以及將女性當作觀賞對象或刻板識別）」；那麼，何以對賣淫卻可以不加思索地驟下定論？恐怕這是因為賣淫本身就涉及不良的性道德形象與社會犯罪的緣故，而不是被社會承認正當循常的現象；然而，越循常的現象不正是更與主流制度之宰

制結構共謀或更沈澱了不平等的效果嗎？像婚姻這種循常的主流制度難道不應比賣淫更需要被質疑嗎（下詳）？不過，即使賣淫包含了性別不平等的面向，我們還要追問賣淫與其他權力（性、階級、族群、年齡、身體等等）的關係是什麼？如果賣淫的改革（合法化是第一步）在有些情況下是件正面的事情（如可以幫助某些群體抵抗某類壓迫），那麼女性主義的單面分析就顯然不足了。

更清楚的說，女性主義對於賣淫的看法（包括 Pateman 和 Shrage 等人對妓權觀點的回應），都只著重於性別此一面向，並沒有面對性平等與性正義（sexual justice）的問題，也就是性階序或性階層的不平等（如性道德對於性少數的壓迫），也因此沒有真正面對女人之間的情慾差異（女同性戀、淫婦等），從而有本質化女人情慾的危險（所以這些反娼女性主義也沒有真正面對性別之內的差異）。有關性正義問題，目前多集中於同性戀議題（Kaplan），但是也應該延伸至性工作。現有的倫理學話語對於晚近批判理論中有關性的社會建構論、性權等觀點均嫌觀照不足，其關鍵在於無法正視性本身（如同性別）也是一種權力關係。以賣淫污名的分析為例，Nussbaum 認為賣淫的污名有兩個來源：賣淫是不道德的普遍觀念，還有性別不平等（cf. Nussbaum, *Sex* 285-288）。但是 Nussbaum 似乎低估了性道德（性污名、性歧視）所扮演的角色，以及賣淫（性）污名對某些謹守性道德的女性（所謂「良家婦女」）有培力與社會報酬的效果。所以這不僅僅是男女之間的不平等問題，也涉及到不同性價值女人之間的不平等問題。

一言以蔽之，女性主義對於賣淫、色情、身體、代理孕母、性騷擾、青少年情慾、跨性別、同性戀、後殖民、階級、族群等等議題，都只有一個單純的、本質化的性別觀點，而缺乏性（或者性／別）與其他差異視角，這大概在西方已經有了定論，所以有所謂後女性主義的興起，或者（還不願與女性主義割袍斷義者所倡導的）有所謂「暫停女性主義」（take a break from feminism）的呼聲（Halley）。在台灣，甯應斌、何春蕤、丁乃非等人的著作也不斷地指出以「性／別」視角取代單一性別視角的重要性，這裡不再多述。至於「性／別視角 vs. 單一性別視角」在實際權力與政治中的蘊涵，則是主流良家婦女對邊緣女性的排擠壓迫。例如，不論在各國的歷史上或現實中，都有過主流婦女運動藉著掃黃廢娼來爭取自身權力與權利（包括鞏固現有的婚姻家庭、提升良婦自身的社會地位、抬高自身性貞潔的價值、增加自身在婚姻求偶市場的籌碼、壟斷文明體面正式的工作職位），或者女性主義者不願結合女同性戀議題來推動婦女運動。凡是藉著婦女運動最後出人頭地的女政客或主流女性，即使來自弱勢，也絕非邊緣（淫婦等「壞女人」）；由此可以看出單一（本質化）性別視角忽略女人之間的差異（特別是性差異），有著實際權力的蘊涵。

總之，由於女性主義對於賣淫的分析只有本質化的單一性別視角，所以忽視了賣淫的改革可以促進主流良婦與邊緣淫婦之間的平等，甚至忽略了現有的婚姻家庭制度仍需要繼續改革（亦即，婚姻家庭制度不能只爲了服務主流良婦），例如，婚姻的有效期限可以有選擇彈性，婚姻相關特權的廢除，婚姻內與婚姻外

的性愛有同等正當性，一夫一妻以外的家庭形式，家人戀的合法化，通姦除罪化，婚前契約的多元選擇，等等。

過去女性主義常常指出婚姻是壓迫女性的制度、婚姻是強化性別不平等的、是排除同性戀或其他人際組合的（例如一對一以外的組合）。但是爲什麼現在女性主義不主張廢除婚姻呢？除了因爲當前主流女性主義的日趨保守與其良家婦女立足點外，人們認識到婚姻制度除了性別不平等外，還有其他複雜面向與功能，**既非全惡也非極惡**；全面廢除婚姻可能會製造其他新的不平等，並且傷害依靠婚姻來生存的女性，因此以改革婚姻取代了廢除婚姻。其實，賣淫也是一樣；即使賣淫的某些行爲或某些面向是性別不平等的（例如有些賣淫行爲使得嫖客佔有妓女自我，或者賣淫的文化意義會強化性別不平等），這仍不足以證明整個賣淫制度都是不道德的、且無法改革而必須廢除的；因爲**目前賣淫不是必然性別不平等的**，賣淫的性別不平等面向是變動而非穩定的，賣淫還包含了促進性 / 別平等的可能趨向與潛在動力，易言之，賣淫還包含了其他面向與功能，而且可以透過改革賣淫來促進性 / 別平等與其他正面價值（例如改變現有女性情慾與女性貞潔的文化意義，滿足弱勢的性機會缺乏者之需求，正當化女人各類的性感工作，鬆動現有婚姻中強制的性獨佔，等等）。更直接的說，賣淫的性別不平等可以改革成性別平等。

非本質主義的反娼女性主義者雖然承認賣淫不是本質上或邏輯上必然性別不平等，但是卻認爲目前的性別文化共識決定了賣淫的（結構上）必然不平等。這否定了人們可以透過改革賣淫來消除賣淫中的不平等，更具體的說，女性主義否定妓女可以透過

改革賣淫，使目前包含了性別不平等的賣淫在未來轉變為性別平等的賣淫。如我在之前所述，這些女性主義者認為當主流婦女改革政經社會之後，賣淫即使沒變，也不會有性別不平等的含意了。換句話說，這些女性主義認為賣淫無須改革，改革也無用，只需要改革政經社會，達成性別平等的社會結構後，賣淫就自然消失或者自動變成性別平等了。這是一個站在主流良婦立足點的單面分析，繼續強化主流良婦與邊緣淫婦之間的不平等。

關於賣淫的改革，本書著墨不多，賣淫的合法化是改革的第一步，也是必要的一步。我在《性工作與現代性》中約略提及賣淫改革所需的諸方面（賣淫組織的現代化、嫖客的規訓等等）。賣淫或性工作的「理性化」只是清除傳統不平等的有效手段，充分現代化或後現代化的賣淫在制度設計與發展上當然應該朝向培力性工作者、促進性／別平等的方向。

以上指出了女性主義的反娼立場中的「結構決定論」缺乏了性／別視角，以致於否定改革賣淫的可能性。最後讓我總結女性主義反娼立場的失敗。

如前所述，對賣淫最有力的批評乃是來自女性主義，其他取向的批評（如傳統道德觀的批評）都不是擁娼自由主義的對手。因此對於賣淫的辯護最終其實是對於女性主義在知識論、社會理論、性哲學、法律觀等方面的跨學科批判，這當然會超越傳統倫理學的討論範疇；不過本書也多少試圖將部份跨學科的批判盡量納入本書的倫理學討論中。

同時，在女性主義或賣淫討論中，非本質主義的取向（亦即，賣淫並非內在的或本質的不道德）比起本質主義的取向更有說服力。本質主義的反娼論証不外乎建立在特定的人性假設、性的目的、性的理想、女人的本質或本性、男人的本質或本性、男性權力建立在性上的「唯性論」⁹⁶……等形上的說法，這些說法不但武斷，而且其所謂的「普遍本質」經過分析後往往是特定歷史社會的偶然產物（例如現代西方、白種、異性戀、基督教、上層、男性或主流女性、恐性症者等）。

本書透過層層分析最後顯示了女性主義的「總的來說，賣淫大抵就是性別不平等或性別壓迫」，其實是較空泛含混而需要進一步分析的命題。然而有些人卻把這個有待證明的命題當作前提，然後推論賣淫合法化的限度或必要性，是未經深思熟慮的論証方式。還有些人講述了許多從娼的悲慘故事或案例，以為這就證明了賣淫**制度**是性別不平等的，但是其實這最多只能說明了某些賣淫**行為**是性別不平等的，而且無法證明賣淫是毫無益處與無法改良、罪大惡極而必須廢除。（賣淫無疑的也有許多喜劇收尾的故事，如快樂妓女或者賣淫致富等，但是在目前社會氛圍下不可能在公共論壇中流通。就像在污名婚前性行為的時代，所有流通的故事都是少女被騙失身墮胎而淪落風塵）。

那麼，女性主義要如何證明「賣淫是性別不平等」呢？我認為分析到最後，女性主義比較有精確意義且言之成理的最主要反

96 Catharine MacKinnon 與 Andrea Dworkin 等激進女性主義者則是「唯性論」（把性當作男性支配女性的關鍵）的代表人物。

娼進路有二：（1）賣淫的文化意義強化性別不平等，（2）賣淫的性自我人格的讓渡或奴役。前者（1）在姿態上是反本質主義的，後者（2）則有時夾纏著本質主義的陰影。我在第二部份對前者（1）著墨甚多，也最終顯示它是站不住腳的論證，亦即，賣淫未必是性別不平等的（即使賣淫可能有性別不平等的面向，賣淫也不是本質上或結構上必然不平等的），故而不能推論出賣淫是錯的，是全惡或極惡而須廢除的。至於後者（2）的討論則分散在全書各處，在此我願再約略地界定（2）這個論證的性質。

「賣淫的性自我人格的讓渡或奴役(alienation or enslavement)」的核心是一般所謂「賣淫是出賣自我」的講法，但是也涵蓋了賣淫是男性支配臣服女性，或者賣淫割裂了性與愛（親密），賣淫的性缺乏相互性，賣淫是物化／工具化／商品化女性，賣淫是貶低矮化女性……等等在本文中不斷論辯的諸論證。但是對於「出賣自我」（自我人格的讓渡或奴役）此一主題的處理方式有本質主義的取向與非本質主義的取向。本質主義的取向認為性、親密、身體、自我以特定不變的方式緊密連結（通常假定此一連結建立在人性的基礎或理想上），或者將「相互性」視為性道德理想（「非相互性」便意味著物化工具化貶低奴役）。正如前述，本質主義的取向基本上站不住腳。

但是有沒有可能從非本質主義的取向來論證賣淫是自我讓渡或奴役呢？這意味著：首先，性、愛（親密）、自我、身體都被視為在特定的社會歷史中（西方現代性萌芽前後）出現並繼續發

展與持續被建構的產物，而不是在訴諸當代眼界與常識的倫理學論述中現成被給定的。性／親密／自我／身體的關係也因此是變動非必然的，當代賣淫及其性模式則是這個變動發展的一部份，並且和資本主義社會這數百年來名之為「現代性」的發展特性不可分。在這個分析架構下，賣淫的出賣自我乃是變動的與非必然的，必須視自我所附著的身體如何在賣淫的現場中具體地彼此互動，以避免自我的讓渡（異化）與人格的奴役。同樣的，在這個分析架構下，「性的親密」實質上是自我呈現的方式，可以歸結為身體的互動技巧；因此，所謂的「相互性」現在就被詮釋為（透過身體技巧所作的）一種「文明的互動」。對「出賣自我」這一反本質主義的改寫，使此問題與當代批判理論中其他重要問題（現代性、勞動過程、公私領域、規訓與監視等）密切相關。這些便是我《性工作與現代性》一書所探討的主題。⁹⁷

我在《性工作與現代性》中顯示了：由於現代賣淫制度鑲嵌在現代的各種制度中，因而使得大部分賣淫行為（現場的具體互動）並非出賣自我，故而女性主義不能從「妓女人格的讓渡與奴役」取向來證明賣淫制度是性別不平等的。

總之，女性主義的反娼立場面臨的幾個問題是：如何證明賣淫制度是性別不平等的？如何證明賣淫的性別不平等無法透過改革賣淫或改變賣淫之文化意義來解消？如何證明賣淫的性別不平

97《性工作與現代性》一書雖然有個哲學導論，但是該書主要是從社會理論來探討賣淫議題。缺乏背景知識的讀者，可以先讀本人的一篇演講（〈性工作與現代性〉，收錄於《台灣性／別研究演講集》下冊），此文以口語通俗方式來談該書主題，應該有助於理解該書的內容。

等可以透過禁娼而乾淨地「手術切除」，亦即，女性主義還必須證明：一方面，賣淫是「極惡」的——賣淫的性別不平等之惡，更勝婚姻或其他性別建制，需要被禁止廢除；另一方面，賣淫也是「全惡」的，無其他複雜面向與功能——女性主義必須說明這個禁娼的政策、實踐與文化意義不會產生（性、階級、族群、年齡等的）不平等、侵害人權或民權、增強國家專斷或主流壟斷的權力、使妓女與弱勢者更被傷害或沒有出路。

本書顯示了女性主義在上面這些問題上的反娼立場站不住腳，因為女性主義的兩個反娼進路並沒有成功證明賣淫是錯的——一來，女性主義無法證明在大部分賣淫行爲中與賣淫制度內，嫖客佔有了女性自我。二來，女性主義也無法證明目前的賣淫的文化意義必然只是性別不平等的、而無促進性 / 別平等的其他可能。事實上，女性主義在知識上的單面導致其在政治上也顯得保守與危險。

相反的，本書所代表的妓權運動觀點在知識上較為細緻與世故。本書的妓權運動觀點認為歷史上許多社會中的賣淫制度固然有不平等的面向，但是被現代社會各種制度所鑲嵌的現代賣淫則有甚多複雜且不斷變動的面向與功能，目前賣淫並非必然性別不平等，我們無法整體斷言現代賣淫制度是不道德的。而且，現代賣淫可以透過改革賣淫制度、改變賣淫意義來促進平等。這使賣淫議題充滿了性政治的進步可能性：例如，挑戰了女人之間的不平等（主流良婦與邊緣淫婦的不平等），性別之間（男、女、跨性別）的不平等，各種性（同 / 雙 / 異性戀、性主流 / 性多元如SM、跨代戀等性小眾）之間的不平等，階級—族群—年齡的不

平等，國家對邊緣人口的管制與社會排斥等等。妓權運動是個比反娼禁娼更堅持平等價值的政略，是寄望正義與放眼解放的女性主義者應該擁抱的社會運動。

引用書目

新聞

- 〈10分鐘能賺一萬“接吻打工”迅速擴散〉，《朝鮮日報》網路中文版，2006年12月4日。
- 〈273年古妓院存廢掀論戰 保留派佔上風 長沙市特別召開公聽會〉，台灣《蘋果日報》，2006年8月14日。
- 〈老病人有性慾 看護幫忙打手槍〉，台灣《蘋果日報》，2006年10月13日。
- 〈肌萎男想「性」福 安養院助他圓夢〉，《聯合報》，2007年1月28日。
- 〈缺錢 17歲女當老鴇 網路媒介色情 吸收國三生賣淫〉，台灣電視公司新聞（網路），2008年5月29日。
- 〈陪色鬼飲酒 更要有生涯規劃〉，台灣《蘋果日報》人間異語，2003年3月11日。
- 〈嫖客勾勾纏 少女仙人跳報復〉，《自由時報》，2008年6月16日。
- 〈韓國大學生受金錢誘惑做兼職走向迷途〉，《朝鮮日報》網路

中文版，2008年8月27日。

Mimi，〈3人電愛 激情迫不及待〉，台灣《蘋果日報》副刊，2006年10月7日。

王瑞德，〈議員參選人 向酒店勒索「獻金」〉，《自由時報》，2006年10月22日。

王瑞德，〈惡質民代 酒店「插」乾股〉，《自由時報》，2006年10月22日。

電影或 DVD

The Naked Feminist. (Documentary) Dir. Louisa Achille. Perf. Jane Hmlton, Christi Lake, Candia Royalle and Betty Dodson. Lush Lily Productions (DVD). 2007.

中文圖書

日日春關懷互助協會，《日日春：九個公娼的生涯故事》，台北市：日日春關懷互助協會，2000年。

日日春關懷互助協會，《妓女聯合國》，台北市：日日春關懷互助協會，2007。

日日春關懷互助協會，《與娼同行、翻牆越界》，台北市：巨流，2001。

世界性學學會，〈性權宣言〉（1999年），收入甯應斌《性無須道德》232-34。

何春蕤，〈女性主義的性解放：序〉，《呼喚台灣新女性》，何春蕤編，台北：元尊文化，1997。11-30。

- 何春蕤，〈性、權力與鋼管辣妹 Pub：一個田野的觀察〉，《台灣社會研究季刊》第 44 期（2001 年 12 月）：167-199。收入《性工作研究》，何春蕤編，中央大學性 / 別研究室，2003。59-94。
- 何春蕤，〈保護未成年人，或是懲罰成人？〉，《聯合報》民意論壇，2002 年 8 月 22 日。
- 河合香織，《性義工》，郭玉梅譯。台北：八方出版社，2007 年。
- 恩格斯，〈論權威〉，《馬克思恩格斯選集》，中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編。北京：人民出版社，1972。551-554。
- 馬克思，《資本論—馬克思恩格斯全集 23 卷》，中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編。北京：人民出版社，1972。
- 勞倫斯·史東（Lawrence Stone），《英國十六至十八世紀的家庭、性與婚姻》，下冊，刁筱華譯，台北：麥田出版，2000。
- 夏洞奇，《塵世的權威：奧古斯丁的社會政治思想》，上海三聯書店，2007。
- 博蘭尼（Karl Polanyi）著，黃樹民等譯。《鉅變：當代政治、經濟的起源》。台北：遠流，1989。
- 湯禎兆，《A V 現場》，香港：Tom Publishing, 2005。
- 甯應斌（卡維波），〈同性戀 / 性工作的生命共同體：理論的與現實的連帶〉，《性 / 別研究》1 & 2 期合刊，中央大學性

／別研究室出版，1998年元月出版，264-310。收入《性工作：妓權觀點》，台北：巨流，2001年四月，281-325。又：新版本收入《批判的性政治》，朱偉誠編，台灣社會研究叢刊，2008年9月。341-379。

甯應斌，《性工作與現代性》，中央大學性／別研究室出版，2004年12月。

甯應斌，〈性工作與現代性〉，收錄於《台灣性／別研究演講集》下冊，何春蕤、丁乃非、甯應斌合著。北京：九州出版社，2007年9月。196-232。（本書為《性政治入門》的新版，增添甯應斌撰寫的新章。）

甯應斌，〈性工作是否為「工作」？——馬克思的商品論與性工作的社會建構論〉，《台灣社會研究》季刊，46期，2002年9月。87-139。新版本收入《異議》讀本，陳光興編，台灣社會研究叢刊，2008年9月。99-144。

甯應斌，《性無須道德：性倫理與性批判》，中央大學性／別研究室出版，2007年11月。

甯應斌，〈性／騷擾與現代性〉，「第五屆性教育、性學、性別研究暨同性戀研究國際學術研討會」，中央大學性／別研究室，2000年4月22日至23日。

甯應斌，〈通姦不道德嗎？〉，收錄於《性無須道德：性倫理與性批判》，甯應斌，中央大學性／別研究室出版，2007年11月。19-21。

甯應斌，〈愉虐戀與愉虐色情——性倫理觀點〉，《華人性研究》，世界華人性學家學會出版，2008年第一卷第二期，頁

74-83。

甯應斌，〈複合社會〉，《台灣社會研究》季刊 71 期，2008 年 9 月，問題與討論。275-279。

甯應斌，〈獨特性癖與社會建構：邁向一個性解放的新理論〉，《台灣社會研究季刊》26 期，1997 年 06 月。67-128。本文同時發表於《性／別研究的新視野：第一屆四性研討會論文集》，何春蕤編，元尊文化，1997 年。109-190。之後收入《批判的性政治》，朱偉誠編，台灣社會研究叢刊，2008 年 9 月。35-86。

甯應斌，〈讓性器官佔領台灣〉，收錄於《性無須道德：性倫理與性批判》，甯應斌，中央大學性／別研究室出版，2007 年 11 月。203-209。

趙合俊，《性人權理論：作為人權的性權利研究》，高雄，台灣：萬有出版社，2007。

潘密拉·保羅（Pamela Paul），《色情消費啓示錄》（Pornified），李建興譯，台北：時報出版，2006。

賴希（Wilhelm Reich），《法西斯主義群眾心理學》，重慶出版社，1990 年。

西文圖書

Alexander, Priscilla. "A Chronology, of Sorts." Rieder and Ruppelt 157-164.

---. "Prostitution: A Difficult Issue for Feminists." Delacoste and Alexander, eds. 184-214.

- Anderson, Elizabeth. "The Ethical Limitations of the Market." *Economics and Philosophy* (1990): 179-205.
- . *Value in Ethics and Economics*. Cambridge : Harvard University Press, 1993.
- Aquinas, Thomas. "The Purpose of Sex." Baker et. al. 91-95.
- Archard, David. *Sexual Consent*. Oxford: Westview, 1998.
- Baker, Robert and Frederick Elliston, Kathleen J. Wininger, eds. *Philosophy and Sex*. Third Edition. Buffalo, New York: Prometheus Books, 1998.
- Bamforth, Nicholas, ed. *Sex Rights: The Oxford Amnesty Lectures 2002*. New York: Oxford UP, 2005.
- Barbalet, J. M. *Emotion, Social Theory and Social Structure: A Macrosociological Approach*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- Bell, Laurie, ed. *Good Girls, Bad Girls: Feminists and Sex Trade Workers Face to Face*. Seattle: Seal Press, 1987.
- Belliotti, Raymond. *Good Sex: Perspectives in Sexual Ethics*. Lawrence, Kansas: University of Kansas, 1993.
- Bertocci, Peter A. "from The Human Venture in Sex, Love, and Marriage," *Philosophy of Sex and Love: A Reader*. Robert Trevas et al. eds. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall, 1997. 65-72.
- Bland, Lucy. *Banishing the Beast: Sexuality and the Early Feminists*. New York: The New Press, 1995. Chapter 5。此文中譯收於

《性 / 別研究》1998 年第一、二期合刊「性工作：妓權觀點」專號，中央大學性 / 別研究室出版。

Braverman, Harry. *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*. New York: Monthly Review Press, 1974.

Brewis, Joanna, and Stephen Linstead. *Sex, Work and Sex Work: Eroticizing Organization*. London: Routledge, 2000.

Bromberg, Sarah. "Feminist Issues in Prostitution." Elias, et. al. eds. 294-321.

Brooks, Ann. *Postfeminisms*. London: Routledge, 1997.

Chapkis, Wendy. "Power and Control in the Commercial Sex Trade." Weitzer 181-202.

---. *Live Sex Acts: Women Performing Erotic Labor*. New York: Routledge, 1997.

Dank, Barry, M. and Robert Refinetti, eds. *Sex Work and Sex Workers: Sexuality & Culture Vol. 2*. London: Transaction Publishers, 1999.

Davies, Peter and Rayah Feldman. "Prostitute Men Now." Graham and Graham 29-53.

Delacoste, Frederique and Priscilla Alexander, eds. *Sex Work: Writings by Women in the Sex Industry*. San Francisco: Cleis Press, 1987.

Dietrichson, Paul. "Kant's Criteria of Universalizability." *Immanuel Kant: Foundations of Metaphysics of Morals with Critical*

- Essays*. Edited by Robert Paul Wolff. New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1969.
- Duggan, Lisa, and Nan D. Hunter. *Sex Wars*. New York: Routledge, 1995.
- Dworkin, Andrea. *Intercourse*. New York: Free Press, 1987.
- Dworkin, Gerald. "Paternalism: Some Second Thoughts." *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Elias, James E., Vern L. Bullough, Veronica Elias, and Gwen Brewer, eds. *Prostitution: On Whores, Hustlers, and Johns*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 1998. 293-351.
- Ellis, Albert and Edward Sagarin. *Nymphomania: A Study of the Oversexed Woman*. New York: Gramercy Publishing Company, 1964.
- Elliston, Frederick A. "In Defense of Promiscuity." *Philosophy and Sex*. Third Edition. Robert Baker, Frederick Elliston and Kathleen J. Winger, eds. Buffalo, New York: Prometheus Books, 1998. 73-90.
- . "In Defense of Promiscuity." *Philosophy and Sex*. First Edition. Robert Baker and Frederick Elliston, eds. Buffalo, New York: Prometheus Books, 1975. 222-246.
- Ericsson, Lars. "Charges Against Prostitution: An Attempt at a Philosophical Assessment." *Ethics* 90 (1980): 335-366.
- Firestone, Shulamith. "Love: A Feminist Critique." Baker et. al.

43-56.

Foucault, Michel. *The History of Sexuality: Vol. I: An Introduction*. New York: Vintage Books, 1990.

Freud, Sigmund. *Three Essays on the Theory of Sexuality*. Trans. by James Strachey. Standard Edition, Volume VII. London: The Hogarth Press, 1953.

Fraser, Nancy. "Beyond the Master/Subject Model: On Carole Pateman's *Sexual Contract*". *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. New York: Routledge, 1997. 225-235. It was earlier published in *Social Text* 37 (Winter 1993): 173-182.

Giddens, Anthony. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press, 1992.

Gideon, Marianne D., and Phyllis B. Taylor. "A Sexual Bill Of Rights For Dying Persons." *Death Studies*, Volume 4, Issue 4 January 1981, pp. 303- 314.

Goffman, Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books, 1959.

Graglia, F. Carolyn. *Domestic Tranquility: A Brief Against Feminism*. Dallas: Spence Publishing Company, 1998.

Green, Karen. "Prostitution, Exploitation and Taboo." *Philosophy* 64 (1989): 525-34.

Guyon, René. *Sexual Freedom*. Trans. by Eden and Cedar Paul.

New York: Alfred A. Knopf, 1958.

Holbrook, Daniel. "Traditional Sexual Ethics." <http://www.libarts.wsu.edu/philo/faculty-staff/holbrook%20new/Traditional%20Sexual%20Ethics.htm> (date of access 2008/2/11)

Halley, Janet. *Split Decisions: How and Why to Take a Break from Feminism*. Princeton: Princeton UP, 2006.

Hampton, Lynn. "Hookers with AIDS—The Search." Rieder and Ruppelt 157-64.

Hegel, G. W. F. *Philosophy of Right*. Translated with notes by T. M. Knox. Oxford: Oxford UP, 1967.

Hewlett, Sylvia Ann. *A Lesser Life: The Myth of Women's Liberation in America*. New York: Warner Books, 1987. 中文翻譯：美國婦女解放的神話，馬莉、張昌耀譯，香港：明鏡出版社，1998。

Hobson, Barbara Meil. *Uneasy Virtue: The Politics of Prostitution and the American Reform Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Hochschild, A. R. *The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Hoffman, Barry, ed. *Gauntlet : Exploring the Limits of Free Expression : In Defense of Prostitution*, No 7. Gauntlet 1994.

Hoff-Sommers, Christina. *Who Stole Feminism?: How Women Have Betrayed Women*. New York: Simon & Schuster, 1994. 中文翻譯：《背叛女人的女人》，吳庶任譯，台北正中書局，

1995。

- Høigård, Cecilie, and Liv Finstad. *Backstreets: Prostitution, Money and Love*. Translated by Katherine Hanson, Nancy Sipe, and Barbara Wilson. Cambridge, UK: Polity Press, 1992.
- Hunt, Morton. *The Natural History of Love*. Revised and Updated Edition. New York: Anchor Books, 1994.
- Hunter, J. F. M. *Thinking about Sex and Love*. Toronto: Macmillian of Canada, 1980.
- Jaget, Claude, ed. *Prostitutes--Our Life*. Bristol: Falling Wall Press, 1980.
- Jaggar, Alison M. "Prostitution." *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings*. Soble, Alan, ed. Second and Revised Edition. Savage, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1991. 259-280.
- Jamieson, Lynn. *Intimacy: Personal Relationships in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press, 1998.
- Jennes, Valerie. *Making It Work: The Prostitutes' Rights Movement in Perspective*. New York: Aldine De Gruyter, 1993.
- Kant, Immanuel. "Duties to Oneself." *Virtues and Values*. Joshua Hablerstam, ed. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1988. 140-145.
- . "Sex, Marriage and Parenting." *Morality and Moral Controversies*. Second Edition. Edited. by John Arthur. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1986. 74-79.

- . *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Trans. H. J. Paton. New York: Harper Torchbooks, 1964.
- . *The Doctrine of Virtue*. Trans. Mary J. Gregor. New York: Harper & Row, 1964.
- Kaplan, Morris B. *Sexual Justice: Democratic Citizenship and the Politics of Desire*. New York: Routledge, 1997.
- Kempadoo, Kamala and Jo Doezema. *Global Sex Workers: Rights, Resistance, and Redefinition*. New York: Routledge, 1998.
- Kupfer, Joseph. "Prostitutes, Musicians, and Self-Respect." *Journal of Social Philosophy* 26.3 (1995): 75-88.
- Langford, Wendy. *Revolutions of the Heart: Gender, Power and the Delusions of Love*. New York: Routledge, 1999.
- Leigh, Carol, aka Scarlot Harlot. "Inventing Sex Work." *Nagle* 223-231.
- LeMoncheck, Linda. *Loose Women, Lecherous Men: A Feminist Philosophy of Sex*. New York: Oxford University Press, 1977.
- Madigan, Timothy J. "The Discarded Lemon: Kant, Prostitution, and Respect for Persons." Elias, et. al. eds. 107-111.
- Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization*. 1955. New York: Vintage Books, 1962.
- Marshall, S. E. "Bodyshopping: The Case of Prostitution." *Journal of Applied Philosophy* 16.2 (1999): 139-150.
- McClintock, Anne, ed. Special Section on Sex Trade. *Social Text* 37 (winter 1993). Duke University Press.

- McElroy, Wendy. "Prostitutes, Anti-Pro Feminists and the Economic Associates of Whores." Elias, et. al. eds. 333-344.
- McIntosh, Mary. "Feminist Debates on Prostitution." *Sexualizing the Social: Power and the Organization of Sexuality*. Edited by Lisa Adkins and Vicki Merchant. London: MacMillan, 1996. 191-203
- . "The Homosexual Role." *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*. Ed. by Edward Stein. London: Routledge, 1992. 25-42.
- McKeganey, Neil, and Marina Barnard. *Sex Work on the Streets: Prostitutes and their Clients*. Philadelphia: Open University Press, 1996.
- McLeod, Eileen. *Women Working: Prostitution Now*. London and Canberra: Croom Helm, 1982.
- Nagel, Thomas. "Sexual Perversion," in Alan Soble, ed., *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings*. Second Edition. Savage, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1991. 39-51.
- Nagle, Jill, ed. *Whores and Other Feminists*. New York: Routledge, 1997.
- Nicholson, Linda J., ed. *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge, 1990.
- Nussbaum, Martha C. "Beyond 'Compassion and Humanity'." *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Edited by

- Cass R. Sunstein and Martha C. Nussbaum. Oxford: Oxford UP, 2004. 299-320.
- . *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA.: Belknap press of Harvard UP, 2006.
- . *Sex and Social Justice*. Oxford: Oxford UP, 1999.
- O'Neill, Maggie. "Prostitute Women Now". *Rethinking Prostitution: Purchasing Sex in the 1990s*. Graham Scambler and Annette Scambler, eds. London: Routledge, 1997.
- O'Toole, Laurence. *Pornocopia: Porn, Sex, Technology and Desire*. London: Serpent's Tail, 1998.
- Overall, Christine. "What's Wrong with Prostitution? Evaluating Sex Work." *Signs*. Summer (1992): 705-724.
- Parker, Richard G. "Sexual Rights: Concepts and Action." *Health and Human Rights*, Vol. 2, No. 3, 2nd International Conference on Health and Human Rights (1997): 31-37.
- Pateman, Carole. "Defending Prostitution: Charges Against Ericsson." Trevas, Robert, et. al. 213-217. It was originally published in *Ethics* 93 (1983): 561-65.
- . *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- People v. Johnson. 376 N.E. 2d 381. IL Appellate Court, 1978. *Sex, Morality and Law*. Gruen, Lori, and George E. Panichas, eds. New York: Routledge, 1997. 81-86.
- Pheterson, Gail. *The Prostitution Prism*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1996.

- Pheterson, Gail, ed. *A Vindication of the Rights of Whores*. Seattle, WA: Seal Press, 1989.
- Posner, Richard A. "Animal Rights: Legal, Philosophical, and Pragmatic Perspectives." *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Edited by Cass R. Sunstein and Martha C. Nussbaum. New York: Oxford University Press, 2004. 51-77.
- Primoratz, Igor. "Prostitution." *Ethics and Sex*. London: Routledge, 1999. 88-109. This Chapter is based on author's "What's Wrong with Prostitution?" *Philosophy* 68 (1993) : 159-182.
- Queen, Carol. "Sex Radical Politics, Sex-Positive Feminist Thought, and Whore Stigma." *Nagle* 125-135.
- Radin, Margaret Jane. *Contested Commodities*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1996.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- Richards, David. "Commercial Sex and the Rights of the Person: A Moral Argument for the Decriminalization of Prostitution." *University of Pennsylvania Law Review* 127 (May 1979): 1195-1287.
- Richardson, Diane. "Constructing sexual citizenship: theorizing sexual rights." *Critical Social Policy*, Vol. 20, No. 1, 105-135 (2000).
- Rieder, Ines, and Patricia Ruppelt, eds. *AIDS: The Women*. San Francisco: Cleis Press, 1988.

- Roberts, Nickie. *Whores in History : Prostitution in Western Society*. London: Harper Collins Publishers, 1993.
- Ross, W. D. *The Right and the Good*. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1988.
- Ryan, Alan. *Property and Political Theory*. Oxford, Basil Blackwell, 1984.
- Satz, Debra. "Markets in Women's Sexual Labor." *Ethics* 106(October 1995): 63-85.
- Scambler, Graham and Annette Scambler, eds. *Rethinking Prostitution: Purchasing Sex in the 1990s*. London: Routledge, 1997.
- Schlafly, Phyllis. *Feminist Fantasies*. Dallas: Spence Publishing Company, 2003.
- Schwarzenbach, Sibyl. "Contractarians and Feminists Debate Prostitution." *New York University Review of Law and Social Change* 18 (1990-1): 103-29 °
- . "On Owning the Body." Elias, et. al. eds. 345-351.
- Sha, Richard C. "Romanticism and Sexuality - A Special Issue of *Romanticism On the Net*." *Romanticism On the Net* 23 (August 2001) [Date of access] <<http://users.ox.ac.uk/~scat0385/guest12.html>>
- Shrage, Laurie J. "Is Sexual Desire Raced?: The Social Meaning of Interracial Prostitution." *Journal of Social Philosophy* 23.1 (1992) : 42-51.

-
- . "Prostitution and the Case for Decriminalization." *Dissent* (Spring 1996): 41-5.
- . "Comment on Overall's 'What's Wrong with Prostitution? Evaluating Sex Work.'" *Signs*. Winter (1994): 564-570.
- . "Should Feminists Oppose Prostitution?" Trevas, Robert, et. al. eds. 218-228. It was originally published in *Ethics*, 99 (January 1989): 347-361.
- . *Moral Dilemmas of Feminism: Prostitution, Adultery and Abortion*. New York: Routledge, 1994.
- Singer, Irving. "from The Nature of Love." *The Philosophy of (Erotic) Love*. Edited by Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins. Lawrence, Kansas: University of Kansas, 1991. 259-278.
- Soble, Alan. "Sexuality and Sexual Ethics." *The Encyclopedia of Ethics*, 2nd edition. Lawrence and Charlotte Becker, eds. New York: Routledge, 2001, volume 2. 1570-77.
- . *The Philosophy of Sex and Love : An Introduction*. St. Paul, Minnesota: Paragon house, 1998.
- Solomon, Robert. "Sex and Perversion," in Robert Baker and Frederick Elliston, eds., *Philosophy and Sex*. Buffalo, New York: Prometheus Books, 1975. 268-287.
- . "Sexual Paradigms." *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings*. Soble, Alan, ed. Second and Revised Edition. Savage, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1991.

53-71.

- Stewart, Robert. "Moral Criticism and the Social Meaning of Prostitution." *Philosophical Perspectives on Sex and Love*. Robert Stewart, ed. Oxford: Oxford UP, 1995. 81-83.
- Stubbs, Kenneth Ray, ed. *Women of the Light: The New Sexual Healers*. Larkspur, California: Secret Garden, 1997.
- Tiefer, Leonore. "The Emerging Global Discourse of Sexual Rights." *Journal of Sex & Marital Therapy* 28 (2002): 439-444.
- Tong, Rosemarie. "Prostitution." *Sex, Morality and Law*. Gruen, Lori, and George E. Panichas, eds. New York: Routledge, 1997. 107-126.
- Trevas, Robert, et. al. eds. *Philosophy of Sex and Love: A Reader*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1996. (收錄了 Ericsson, Pateman, Shrage 三人文章的早期版本或節本)
- Ullerstam, Lars. *Erotic Minorities: A Swedish View*. London: Calder and Boyars, 1967.
- Vannoy, Russell. *Sex Without Love: A Philosophical Exploration*. Buffalo, New York: Prometheus Books, 1980.
- Walkowitz, Judith R. *Prostitution and Victorian Society: Women, Class and the State*. New York: Cambridge University Press, 1980.
- Walzer, Michael. *Spheres of Justice*. Oxford: Blackwell, 1983.
- Weitzer, Ronald, ed. *Sex for Sale: Prostitution, Pornography, and the Sex Industry*. New York: Routledge, 2000.

- Wreen, Michael J. "What's Really Wrong with Adultery." *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings*. Second Edition. Soble, Alan, ed. Savage, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1991. 179-186.
- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton UP, 1990.

國家圖書館出版品預行編目資料

賣淫的倫理學探究 = An ethical inquiry into
prostitution / 簡應斌著. -- 臺北市：臺灣
社會研究雜誌出版：唐山發行， 2009.05
面； 公分. -- (臺社叢刊；14)
參考書目：面

ISBN 978-986-85037-2-4 (平裝)

1. 性倫理 2. 自由主義 3. 女性主義

194

98006216