

兩岸三地性／別尋思

New 新道德主義 Moralism

甯應斌編

兩岸三地性／別尋思

New **新道德主義** Moralism

甯應斌
編

新道德主义：两岸三地性／别寻思

New Moralism

主编 甯应斌
执行编辑 沈慧婷
封面设计 彭羽黎
美术编辑 宋柏霖
校对 沈慧婷、戚育瑄
出版者 国立中央大学性／别研究室
地址 320 桃园县中坜市中大路 300 号
电话 886-3-4262926
传真 886-3-4262927
E-mail sexenter@cc.ncu.edu.tw
网址 <http://sex.ncu.edu.tw>
ISBN 978-986-03-8077-4
出版日期 2013 年 9 月初版一刷

版权所有 · 请勿翻印

本书如有破损、缺页或倒装，请寄回更换

国家图书馆出版品预行编目资料

新道德主义：两岸三地性／别寻思 甯应斌主编.

-- 初版 -- 桃园县中坜市：中央大学性／别研究室, 2013.09

280面；21x14.8公分. -- (性／别研究丛书)

ISBN 978-986-03-8077-4 (平装)

1.性别研究 2.性别政治 3.两岸关系 4.文集

544.707

102018840

性／别研究丛书

编辑评审委员会

台湾中央大学性／别研究室
丁乃非 教授

广州中山大学妇女与社会研究中心
艾晓明 教授

北京社会科学院家庭与性别研究室
李银河 教授

台湾清华大学两性与社会研究室
刘人鹏 教授

北京人民大学性社会学研究所
潘绥铭 教授

台湾高雄师范大学性别教育研究所
谢卧龙 教授

性／别研究丛书序

何春蕤

「性／别」研究在台湾的特殊语境中有着相当不同于「性别研究」或「妇女研究」的意含。

「性／别研究」虽然也重视性别权力关系，但是并不在知识与政治上将「性别」凌驾于其他权力关系之上。相反的，性／别研究会平等地对待各种不同的权力关系与社会差异，例如性、年龄、阶级、种族、身体等等。换句话说，性／别研究很认真地对待「别」（差异）。

在各种不同的权力关系与社会差异中，有些不平等权力关系（例如阶级）已经被长期的论述所关注，有些不平等权力关系（例如性别或妇女）则已经取得某种社会正当性——虽然上述这些权力关系在全面的指标上并未达到相当程度的平等。不过还有一些不平等关系，特别是边缘的性差异与年龄，连最起码的平等地位都谈不上，甚至在批判理论的圈子中（也就是宣称进步的女性主义、左翼团体或公民权利团体中）也没有得到被认可的共识，甚至还被视为「异己它者」，以种种的理由排斥在外。

性／别研究因此无可回避地会探究边缘的权力关系与被污名的社会差异，也同时会暴露出主流批判思维的不足与压迫性质，更会进一步地反思「批判共识」、「公共领域」、「公民社会」、「文明开化」、「公／私之分」的系谱与排它的权力效应。同时，也因为这样的学术位置，性／别研究对于惯常的一些权力假设与政治策略——例如权力是从上而下（国家法律与政治乃是权力中心与改革焦点）——也采取怀疑的态度。

《性／别研究丛书》除了企图承载上述性／别研究的意义之外，此时此刻之所以有此学术丛书的出现，主要是因为近年来台湾的性／

别解放运动在本地特有的社会形态和历史脉络中的发展，带给性／别相关主题的学术研究者非常丰富的现实要求，使得台湾的性／别研究循着不同于其他社会（特别是西方社会）的学术轨迹发展出特殊的论述形态。另外，部份因为现实运动路线的争议与多样，部份也为了解决实践问题，本土激发出来许多原创和新奇的观点和语汇开始重新改写传统或主流的性与性别研究论述，这些新发展也将会对国际性／别研究有所激荡。

《性／别研究丛书》的前身乃是中央大学性／别研究室发行的《性／别研究》期刊（1998年创刊）。出版期刊原本是为了灵活介入理论与政治，而这份期刊当时也确实发挥了这样的功能；然而由于我们显然不由自主地偏向厚重沈实的学术呈现，使得《性／别研究》总是以厚厚的合刊本出现，在实质上也是一本本厚实的专题书籍，之后也有一段时间与远流出版社合作发行成为《性／别桃学》丛书。于今再度出发，我们仍不改初衷，为性／别研究的学术深化发展尽力。

序

何春蕤、甯应斌

这本书源自台湾中央大学性／别研究室于2012年10月6-7日在中央大学举办的第四届「两岸三地性／别政治新局势」学术研讨会，主题是「新道德主义：道德保守与道德进步」。这里的「新道德主义」指向「道德保守」与「道德进步」两者诡异的对立与结合，此一对立与结合的趋势则源自几个社会历史变化的际会。

首先是，原本要求同质的同质社会在全球化的差异文化生产下转向容忍差异的异质社会，由单一文化价值转向多元文化主义，于是社会控制方式也发生转变，对于过往被视为出轨偏差者，采取开明吸纳的风险评估与良序管理，但是同时积极排斥「无法矫治」（无法正常化）的少数「妖魔」。亦即，被正常化／规范化之出轨偏差，其边界之外属于妖魔的存在，越过边界后就零容忍；这个边界管理当然会对争取主流化与正常化的偏差者有威吓与规训作用。在此变化下，原本占据社会主流位置、恪守单一文化价值的道德保守主义，现在遭到拥抱多元文化主义的道德进步主义之挑战，形成两者拉锯、换位、对立，但是双方同时也都会吸收挪用对方部份话语或策略而有结合之势。

其次，在台湾的民主治理发展下，多样趋势使得专业阶级崛起，并分享领导权，且与力争上流的小资与知识市民合力建构公民社会的形象与话语，以公民社会作为公意共识、公益正义之再现，正常化与规范化的场域。结果公民社会成为道德保守主义与道德进步主义两者争夺话语权、竞逐代表权的场域，同时也是两者妥协与维稳的机制。

最后，由于公民社会成为协同国家治理的中心，而且有以立法管理代替说理的趋势，因此往往是由上而下的教化姿态，以教条式的政治正确或道德正确作为立法管理的依据，反而成为只有简化说理而故

意无视复杂辩论的说理。此一当前公民社会常见的操作方式，有时被标签为反智或民粹，有时也会威胁到公民社会理性形象之自我再现，或者被公民社会将此标签贴在异己身上。

在这个新道德主义、也就是新的文明教化情势下，作为取代保守主义、进驻主流位置之道德进步主义最值得我们分析。道德进步主义的进步理念与话语为何能成为力争上游的新兴阶级之晋身工具，且在造成体制变化（「改革」）过程中起了压抑深层矛盾的维稳作用，强化当前台湾的主流意识形态与体制？道德进步主义为何与道德保守主义一样采取文明教化的姿态？追究下去，这和台湾的国际—世界史位置直接相关（可参见何春蕤有关全球治理的论述，包括台湾国家与社会追求国族地位、国际认可、国际接轨，以现成的普世价值为本地教化的自满表达）。过去的社运论述分析仅限于台湾本地或民族国家的社会形构，现在则显然到了典范更替的时候。关于道德进步主义的细论，读者可以进一步参考本书其他文章。

道德进步与道德保守在不同的社会有着不同的交织混杂，本次会议透过两岸三地性／别学者针对不同在地性／别现实议题提出分析和阐释，来认识新道德主义的不同形构和操作，并思考被排斥的边缘主体和运动如何面对这个新的权力布局。当然，更吸引我们注意的，则是在道德进步之下翻动的现代情感，那种对文明化、先进形象、道德优势的热切渴望已经逐渐构成员公民的力量，以多数和道德的软性暴力来要求众人趋同。

作为将新道德主义理论化的努力，这次会议的主题演讲者甯应斌阐述了他在〈动物保护的家庭政治：道德进步主义到竞逐现代性〉一文中所表达的核心思考。现在他又正式为本书撰写新论文〈现代进步观及其自满：新道德主义与公民社会〉作为导论，这两篇论文相互呼应，同时收入此书，从理论到实例，对现代极度自满的进步观提出严厉的批判。读者如果对新道德主义的哲学、历史有兴趣，可以详读。

道德进步主义所推崇的价值（如文明、秩序、平等）很重要的源头来自西方所谓先进国家，而今日即使最保守的立场都披上了这种进步的外衣，以文明秩序来进行阶级竞逐。游静的论文针对香港在地驾

取西方文化优势、占据权势阶级位置的反同性恋行动进行深入分析，揭露香港基督教右派来自殖民体系的政经优势与来自霸权国家的论述资源，以及香港反同策略如何与美国政治场域中的保守操作多所接合呼应。反同不再只是宗教的偏执而已，其下流动着政经为本的压迫和跨国斗争。

如果说新道德主义夹带着极为可欲的文明价值观来形成其说服力，那么最具体展现其说服力的集体行动就是越来越频繁掀起的民粹义愤。曹文杰在香港同志运动中奋斗多年，和基督教右派如明光社等组织的对战也不只数回，对于这些以社会可敬可欲地位发声的反性反同组织十分了解，这次更深入的分析民粹义愤的情感内涵与香港民主形构之间的复杂关系，从后殖香港与民主之间的复杂纠葛来认识近年越来越清晰的民粹义愤，把反性的力量接合到香港的政治情感变化上，饶富趣味。

新道德主义具有极大压力的趋同倾向往往将高分贝的社会事件建构为再次巩固己身的机会，而在这些看似令人发指、无法理解也不能接受的性边缘事件中，还能够冷静清晰的发挥法学所长，将事物还原到最基本的法律面，抗拒民粹义愤的横扫力道而站稳道理，提出具有强大说服力的论证，郭晓飞可算是中国大陆年轻一代中极为少数中的佼佼者。其一贯犀利的写作总能破除成见和懒惰的常识，将事物讲得清楚明白，值得读者仔细拜读。

关怀青少年的性教育是务实面对青少年生活的现实和需求？还是回归了某种教条的守贞教育？西方的保守基督教宗教团体早已利用各种客观科学或生命教育的框架，偷渡保守的禁欲立场进入大陆的学校教育，尤其是充斥「尊重」「爱护」等等温情语言的生命教育（又称三生教育），更得到大陆在地基督教官员的加持。彭晓辉的文章针对这样的趋势提出了严厉的批评，呼吁人们更为务实的面对青少年的性，抵抗这种以温情的保护和关怀为包装的保守教育。同时他也初步提出了「性资源」的说法，希望能在性的政治经济物质层面能有更多的耕耘。

这次会议因应近年台湾民众的情感结构戏剧性变化而安排了一场

特别的座谈，取名「惊弓社会」。主要是想凸显在耸动媒体和保守团体的操作影响下，台湾社会越来越「惊弓」心态，有影没影的事情只要经过网路和媒体的报导，再加上保守言论的着色和谴责，都立刻成为激情狂飙的爆点，使得理性地看待边缘差异的诸多面貌越来越困难。2011年白玫瑰运动的暴起已经凸显了非理性情感驾驭群众成见的恶果，2012年台铁火车客厅车厢的痴汉趴事件虽然十分理性、规范、文明、秩序，甚至高度隐密，事后被恶意曝光却仍然掀起暴怒的舆论，强迫司法采取行动，制裁参与者。在这场座谈中，火车趴的策划者也就是目前面对司法的蔡育林正面挑战所谓「大多数」所代表的道德权力和压迫；以火车趴为演出空间和形式的两位剧团朋友高臣佑、曹媛渝则以亲身的演出经验带领观众重现火车趴的场景；陈俞容、王颢中两位长期观察台湾社会的朋友则分析了媒体包装炒作新闻以及保守宗教团体故做捍卫社会，如何培养出台湾的惊弓社会。这个座谈的对话也使得我们对于台湾社会变化中的情感状态有了深刻的认识，值得读者仔细阅读。

许雅斐在法律的文化构成上一直戮力耕耘，过去已经发表了好几篇非常重要的论文，此次会议她针对香港「妹仔」这个汇集阶级、性别、性的主体位置进行了历史的、社会的、阶级的、宗法制度的、法律的、性政治的分析，将西方道德进步主义的解放妹仔运动接合到今日应如何理解台湾所谓保护青少年的性的法律上。这个跨越香港／台湾、前现代／现代的串连，使得我们再次清晰的看到了「保障」和「管制」之间脆弱的区隔，认识妨害风化罪背后的阶级动力，是一篇非常值得细读并思考的佳作。

何春蕤从2005年开始便在全球治理的框架中分析台湾保守基督教团体借由保护青少年的性而对全民所形成的规训，也指出看似对同志友善的社会氛围中所出现的性管制其实是透过认可同志的「认同」以彻底的剥夺同志的「性」。这次会议中，何春蕤的论文进一步分析这个治理模式的在地特质，她指出目前台湾的治理模式主要以「性别」作为主轴想像与强制力道，在耸动媒体的帮助下建构对于妇女和儿童脆弱无助的想像，作为绵密治理的合理存在理由，并酝酿培养公民的

义愤情感作为排斥异议的力道，从而形成亟需正面破解的道德正当性。

当代道德进步主义的特点之一就是常常以极为正义的形貌掀起强大的政治正确风潮，使得有关特定事件的特定立场享有无可商量的正当性。洪凌和林纯德的两篇论文就在特定热门事件喧嚣尘上的主流氛围中毫不退缩的提出强烈的质疑与挑战，以凌厉的分析直指道德进步的盲点和恶果。洪凌在「文林苑拆迁事件」所带动的捍卫家园论述和情感中提出非常深刻的酷儿观点，对于家园论述中预设的、排斥异类的亲密关系和主体位置进行了无情的揭露，为在地酷儿理论积累了有关居住权的宝贵分析，其论述的深刻和成熟已然形成了在地酷儿理论的里程碑。（稍后在同志婚姻权的议题上，洪凌再次以犀利的论述和文笔加热战局，其全开的火力不但厚实了在地的同志及酷儿论述，更为基进的性政治带来新的视野和思考。这个重要的论战也是道德进步的战场。）

林纯德则针对同志运动团体在面对「真爱联盟」这种宗教右派或者性别平等女性主义这种主流论述时往往采取折衷的主流「含蓄政略」多有批评。他特别指出其中的「反性解放」立场根本无法成为「反恐同」的利器，而只会巩固既有的「性阶序」，并使得同志平权的理念在既有的性阶序内无法充份体现。林文在结尾更直指同运应思索将「性解放肯认」作为一种基进的政略。可想而知，这篇论文在会议场内引发强烈辩论，值得大家在本书〈综合讨论〉中阅读实录，一窥同志运动中的不同立场和情感。

疾病的治理是道德进步的重要场域，温情关怀的疾病治理也往往包含了深刻的权力操作。黄道明的论文指出，台湾爱滋民间团体虽然参与修法、增列权益保障，然而形成的「爱滋个案管理师计画」反而以忌性反毒的医疗道德为依归，对感染者进行个别化的规训，医疗个管体制结合了公卫、医疗与民间的「爱滋个管服务产业」，形成了当下爱滋治理的新布局。爱滋病依然被操作成具有高度道德污染的慢性病，而看似关怀的防治氛围不但强化了愉悦的社会规训，并且巩固了爱滋新法下的高压公卫防治措施。

林纯德和黄道明的论文在会议上发表时都因为十分贴近台湾的道德进步现实提出针贬而引起热烈讨论／辩论，但是这次编书时，限于时间与篇幅，忍痛舍弃，他们修改后的论文未来将在其他学术期刊发表，敬请读者期待。不过，在本次会议的综合讨论场次里，与会者与这两篇作者进行了非常有意思的热烈对话甚至争辩，各方人士对于同志运动、爱滋议题、酷儿居住权的差异观点也在此明显激荡。这部份的对话构成了本次会议极有意义的记录，因为它具现了道德进步所形成的情感与自满，读者可以在最后一场的对话中阅读到林纯德和黄道明的论文带给听众震荡冲突的气场，也听见在地同志运动中针对主流化所进行的清楚攻防辩驳，可以说为此次会议划下了必然继续延烧的句点，因此我们仍然原音保留在此书中。另外，丁乃非在会议中发表的论文因为近期内有了突破的发展，因此她决定把文章继续扩大，留待2013年的会议完整发表后再加入未来的文集，此次便不收入。这三篇论文都请读者耐心期待正式发表的日子。

本次会议一如往常中央大学性／别研究室的活动，以壮大社群、深化议题、探索边缘、拥抱污名、跨越禁忌、批判主流、挑战常规为会议的主旋律，希望能为两岸三地的性／别研究与运动创造可用的公共资源。本书的出版要感谢国科会人文处、中央大学「迈向顶尖大学计画」、台湾联大文化研究国际中心的支持，并感谢我们的助理蔡孟珊、沈慧婷、宋柏霖、彭翎絮、戚育瑄的不懈努力。新道德主义势必是未来台湾社会必须面对的重要议题，我们希望这本书的出版为这个工作开启了重要的视野。

目录

性／别研究丛书序

序

何春蕤、甯应斌

iii

现代进步观及其自满：新道德主义与公民社会

1

甯应斌（中央大学哲研所）

动物保护的家庭政治：道德进步主义与竞逐现代性

13

甯应斌（中央大学哲研所）

不认不认还须认：性／别道德化的移形换影

33

游 静（香港岭南大学文化研究系）

马尧海聚众淫乱案件中的法理与民意

63

郭晓飞（北京中国政法大学法学院）

婚前守贞教育：性的政治经济及文化分析

97

彭晓辉（武汉华中师范大学生命科学学院）

引言座谈一惊弓社会

111

王 莘（台湾性别人权协会）

蔡育林（火车趴策划）

高臣佑（我朋友的剧团）

曹媿渝（我朋友的剧团）

陈俞容（台湾性别人权协会）

王颢中（苦劳网记者）

香港妹仔与解放运动：台湾刑法妨害风化罪的生成背景

151

许雅斐（南华大学国际暨大陆事务学系）

道德民粹：性、身体与民主的新政治结盟	175
曹文杰（香港中文大学文化及宗教研究系）	
谁／什么的家园？从「文林苑事件」谈居住权与新亲密关系	193
洪 凌（世新大学性别研究所）	
性别治理与情感公民的形成	211
何春蕤（中央大学性／别研究室）	
综合讨论	233

现代进步观及其自满

新道德主义与公民社会

甯应斌

前言

「新」道德主义？新旧之分在哪里呢？

所谓「道德主义」就是「说教／教化」的意思，一般都是倾向保守道德。我现在用「新道德主义」则是想指称道德保守主义与道德进步主义；换句话说，新道德主义包括对立的保守与进步，看似不应该放在一个帽子下，但是这恰恰是当前主流公民被区分为「保守vs.进步」阵营的欺人之处。现在我将两者并列合称为「新道德主义」以戳破两者必然对立矛盾的假象。我对新道德主义的批判延续了我之前对「公民社会」的批判（参见〈排斥的公民社会：公民治理与「文化战争」〉）。

道德进步主义是当代许多社会运动或公民社会的倾向，本文主要是对道德进步主义的背后假设——现代进步观——提出哲学性评论。我对道德进步主义的更广泛评论（以动物保护为例）收录在本书的下一篇文章（〈动物保护的家庭政治：从道德进步主义到竞逐现代性〉）。在此前言，我先简单地说明道德保守主义以及我批判新道德主义与公民社会的动力。

道德保守主义有两个来源，一个是「传统」，这个传统有可能是真的源远流长之传统（tradition），但是更常见的是晚近形成的俗见共识（convention）、却往往被误以为自古即有。道德保守主义的另一个来源则是「对抗现代」，但是往往也不是真的全面反现代，而会接合一些现代元素。过去我们性／别运动对于道德保守主义比较熟习，像香港明光社这类基督教的立场，或者像台湾的励馨基金会等等；但是

2 新道德主义：两岸三地性／别寻思

励馨这类团体往往也同时诉求一些「现代进步的普世价值」，有道德进步主义的一面。这种保守／进步之边界模糊，也见于某些女权团体以道德进步主义的措词来应和道德保守主义的主张。

我之前写的〈排斥的公民社会：公民治理与「文化战争」〉主要注意到：当前的社会虽然标榜「包容」（吸纳inclusion），但是和前一时期的社会吸纳有本质上的不同。这个不同，源自整个社会由较高的同质性（即，社会控制要求同质性）转向异质性，治理策略因而也从「同化」（assimilation）转向「多元文化主义」。这当然不是民族国家放弃了同化，而是基本的同化大抵已经完成或者已经不被挑战（例如「爱台湾」），这是在全球化与广义文化工业之大量生产「差异（的身分认同或文化）」下的必要转变。在早期原本要求同质化的社会中，社会差异不被承认或不被容忍（排斥差异——例如，大家都是中国人，不强调族群差异），但是对于边缘偏差却要予以收编同化（吸纳偏差——例如，匪谍自首既往不究）。这个情况在晚近（特别是解严前后，开始出现「民间社会」或「公民社会」的话语）不再要求社会同质化后有所转变：社会差异被承认与容忍（吸纳差异——例如，承认台湾有四大族群，还有新台湾人等等），但是对于边缘偏差却不再容忍（排斥偏差——例如，对于恋童、家暴、吸毒、「亲中卖台」的零容忍与妖魔化，或者隐形化、含蓄化等）。具有征候意味显示这个转变的就是：原本台湾受刑人考上大学后都可以假释，但是晚近强奸犯考上大学却被排斥，屡屡申请入学被拒。这个新治理策略也包括了某些偏差的主流化而转化成无害的「差异」，例如同性恋；偏差被划界为正常、或妖魔的边界管理，则有各种新的风险管理技术（预防作为治疗等等）。

我在上述〈排斥的公民社会〉一文追溯了「包容吸纳／排斥隔离」两面策略的政治经济学起源：由于资本主义的危机发展，国家不断扩张到社会文化领域（介入市场、教育、家庭、性别关系），但是同时也因为扩张规模过大等因素而导致治理能力下降，政府面对了正当性危机（legitimation crisis），人民也产生了意愿动力危机（motivation crisis）。不过，由于此时民主已经不可能根本挑战基本体制，反而可

以成为治理手段——人民的自我规训管理，即，民主成为体制正当化之工具、成为人民内部菁英之支配手段（参看拙著〈极端保护观：透过儿少保护的新管制国家与阶级治理〉对于专家与专业阶层的分析）；于是国家权力被部分转移外包至所谓公民社会（包括各类NGO、社会运动等），这个现象被称为「（协同）治理」（governance）。亦即，政府不是国家的唯一权力中心，许多其他民间机构或主体也可以在不同层面或场域里成为权力中心；他们可能使用有别于传统法律权威的权力形式，而采用不同性质的权力技术或社会控制方式（更有效的治理能力）。当然，在国家与公民社会的协同治理下，也仍然会有公民社会与社会运动的反政府活动（公民社会并不是中立与统一的，包含政党或其他各种倾向），以及挑战国家权威或制度的行为，有时这导致政府治理或国家能力的更形弱化。

必须澄清的是，公民社会不是所有公民的总和，而是再现公民的场域；这个场域的进／出均有垄断的控制，也就是对进出公民社会者（包括了公民资格、公民组织、公民行动与言论、公民共识舆论或正当性等等的再现）的规训与要求限制；这些规训限制在政治与社运专业化与媚俗化的矛盾倾向下（「媚俗化」是因为再现公民需要媒体的支持与「受欢迎」），有控制门槛高低或方式的争论与力量拉锯。例如，在诸如激烈或甚至暴力的群众抗议，或者社会危机时出现的大型群众集会等，就有这些抗议、危机或群众是否属于公民社会的争论拉锯。

在国家与公民社会的协同治理下，许多规范、政策、法规、权利都是从上而下推动，为了排除可能不服从的障碍，规范等都采取绝对价值的教化说教姿态，也就是政治正确。当然，「进步」在以进步为主流的公民社会的话语中本身即是价值指标；至于「保守」则成为「差异」（而非偏差），是要被尊重的多元之一，不同于「不文明、不正常」等等偏差。相反的，在趋向保守的公民社会，一些保守价值固然是主流，进步则是不可或缺的「差异」。总之，道德保守主义与道德进步主义之共同是「说教」（教化或道德主义），两者随着公民社会内外的变动而此消彼长或交互相迭。在今日，国家与公民社会的

协同治理往往是全球治理（global governance）的一部分，因此看似单一民族国家内的问题，其实都处于世界体系的结构与后殖民脉络中，和我所谓的「文明现代性的竞逐」相关（这意味着对于特定社会运动或公民社会的道德与政治评估不只是一时一地的作为与影响，而是更长时段与世界范围的历史作用）。但是进一步关于新道德主义的讨论就必须留待下一篇文章。以下我将评论道德进步主义的现代进步观。

* * *

「进步vs.落后」在现代的意识形态里想当然地代表了「好vs.坏」，善恶分明，这是因为现代意识形态最主要的就是一种不断进步的世界观。似乎我们每日的生活也印证了这个进步现象：电脑手机等科技推陈出新，市民对于同性恋越来越友善，小人物透过网路也有发声的自由，台北捷运的乘客越来越讲文明秩序，台湾的民主与法治越来越发达……。如果这篇文章写于早几年，或许我还能加上：人们变得越来越富裕，台湾食品管理与环境保护越来越周全等等。

大概是资本主义的长期衰退或经常萧条的威胁，人们渐渐普遍出现悲观意识：一定比例人口的长期失业难以避免，社会不一定会永远成长富裕。也有人在质疑消费意识形态的真正价值（例如，不断更新的电脑就是好吗？），或者，效率快速就比慢的生活更好吗？满街汽车真的就比满街自行车更进步吗？等等。由此，不但人们怀疑「进步可能是曲折的且时而反挫」，而且「进步」本身的价值认定与事实认定（即，何谓「进步」？）也变得相对，例如，基督徒不会认为同性婚姻是进步，反而是世风日下；酷儿则可能认为当前的同性婚姻其实包含对边缘同性恋生活方式的约束，化解同性恋运动的革命能量。

以上我故意用一种不太严谨的常识说法来进入本文的主题，这些粗浅讲法至少显示了：谈论「进步」，必然预设了某种脉络或者参考架构；或者说，谈论「进步」时，必然同时预设了「进步」的标准，衡量「进步」的方式，界定「进步」的语意，参照「进步」的价值等等。因此对于「进步」的质疑还包括了对其参考架构的适切性之质

疑。故而，我们不可能单纯肯定或否定进步，总是联系着「进步」所预设的特定话语脉络或参考架构。不过重要的倒不是「（相对于话语脉络或参考架构）同一件事可能有进步或落后的两种事实描述或者好坏善恶评价」，而是进步／落后的描述与评估是借助什么知识话语、时间意识、社会权力而启动的？发言位置与产生的效果是什么？

例如对于现代「进步」意识形态影响颇大的启蒙思想家孔多塞的《人类精神进步史表纲要》就展示了从迷信到科学的「人类精神进步史」。孔多塞是人类平等主义者，但是其叙事中的欧洲人难免是「人类」的主要代表。此书开头讲述游牧民族过渡（进步）到农业民族，但是这里诉诸的是对于游牧民族（族）的刻板印象（可参考衫山正明对游牧民的「平反」）。在书中，文字书写的出现是个进步，但是孔多塞却认为象形文字落后，抽象的拼音文字才是进步（35），这也和欧洲人偏见地认为（使用象形文字的）中国文明之长期停滞有关。孔多塞这样述说中国：「他们似乎从不曾在科学上和技术上被别的民族所超出过，但他们却又只是看到自己被所有其他的民族一一相继地赶超过去」（36）。东方古老帝国曾经辉煌但是后来停滞不前，这是18世纪东方主义的典型话语；18世纪前半中国还是欧洲学习赞扬的典范，但是到了18世纪后半，东方主义的对象便从奥斯曼延伸到中国，孔多塞显然也受到其影响。可是欧洲不是经过黑暗时代吗？难道同一时代不正是东方或中国兴盛的时代吗？欧洲（=人类）的进步故事又如何解释这一段呢？孔多塞在此又诉诸东方主义的说法：「这里我们不得不把史表分成两个截然不同的部分：第一部分将包括西方，西方那里的衰落更为急剧并且更为彻底，然而在那里，理性的光芒却会重行出现而永不熄灭；第二部分是东方，那种衰落对她来得更为缓慢，长期以来也更不全面，但她至今还看不到理性可以照亮她并打碎她的枷锁的那个时刻」（78-79，此处东方的性别为「她」）。以上我显示：像奠基现代进步意识形态的孔多塞，在以科学和理性为主轴铺陈进步故事的同时，却也受到东方主义影响而间接为殖民主义服务（不过孔多塞并不是殖民主义者，他谴责了西葡在美洲的暴行（106））。因此，对于进步话语必须从许多方面来评估（特别是因为「西方或日本殖民

主义同时带来文明现代的进步」这类话语的流行，故而上面简单考察了现代进步观的奠基者孔多塞之东方主义脉络，下面将更简单地评论现代进步观在中国与英国的东方主义或殖民主义脉络，作为例证。）

虽然进步的观念无论中西自古都有，但是现代进步意识形态进入中国是和达尔文进化论与社会达尔文主义进入中国密切相关的。蒲嘉珉（James Reeve Pusey）的《中国与达尔文》显示了达尔文主义对不同派别的中国知识份子都产生影响。蒲嘉珉首先指出：进化论原本不一定等同进步意识形态，而且在达尔文之前很久进步意识形态就已经被接受，但是达尔文使大多数人相信他证明了进步，马克思也是因为这个原因而企图将《资本论》献给达尔文（12）。但是达尔文带来的进步意识形态在中国不但被激烈西化派当作警世危言，还可以接合像梁漱溟这样的反西化派、胡适的点滴改良论、激进革命派的国家主义者与马克思主义者（440-447）。在我看来，这些似乎显示，在中国「落后」的情势下，即使可以有不同的接合挪用方式，但是进步是各派都不能避免的主导话语；亦即，在中国或第三世界的进步话语中，非西方始终有一个需要追赶的对象它者，这个西方它者已经居于进步阶梯上更高的位置，或者根本就是进步的本真原型，故而非西方要透过进步来成为西方它者，成为其次等复本。

必须简短澄清的是，进步（论）不等于进化（论），更不等于社会达尔文主义。Peter J. Bowler在*The Invention of Progress*一书指出了进化论与进步论在英国19世纪面世时的纠葛。虽然19世纪末的达尔文主义已经确切地被视为进步主义的，但是达尔文本身的底蕴思惟其实是和流行的进步意识形态相对立的，因为进化并没有一条主线朝向终极进步——物种变异并无目的，而是开放的（195）。然而由于进化论者为求被公众接受，其所提出的进步观显示，自从人类诞生演化至今日，传遍全球的西方文明并不是盲目地适应或自然选择，而有道德之目的（例如文明开化野蛮地区，不断促进人类福祉）；因而「进步」这个观念调和了基督教的创造论和当时西方文明的物质主义倾向。不过，这个西方中心、「文明的」自由派的进步历史诠释（所谓辉格党的诠释），对于19世纪末开始不满（西方文明现代之）现状者（如贫

富不均、物质主义、环境污染、穷兵黩武、丧失信仰等等）而言是过于自大了，因此这些不满西方文明现代者便提出循环或周期轮回的史观，也就是物种、种族、文明固然朝向进步，但是总是由盛而衰，接着继任者取而代之，下一循环周期开始（3-9）。虽然说循环史观也导出「西方衰落论」这种警示西方人的说法，但是仍是对于东方古文明衰落或停滞的一种诠释（即，今日西方文明之衰落危机，正如过去东方文明之已然衰落），背后仍有殖民者的东方主义阴影。

我们东方人就是各类东方主义话语的对象，因此我们对于进步论必须抱持一种谨慎提防乃至批判的态度，**需要审慎检视其所引用的知识话语，其采用的时间意识，其部署的社会权力，其产生的效果或其发言位置**。中国学者河清对他所谓的「进步论」有个定义：「是一种认为人类社会历史将由低级到高级、由蒙昧到文明，沿一条直线无限进步和无限进化的哲学思想」（10）。河清认为这种进步论是西方现代性的根本构成，而且已经普遍为人所接受。我认为河清的进步论其实就是现代进步观，他进而提出进步论的四个特征，第一，时间的直线，第二，人类的同一性（世界主义），第三，欧洲文化中心论，第四，代替宗教的乌托邦（11-15）。河清对这四个特征的说明我就在此省略了，以下让我分别简单评论之。在下面的评论里，我补充了现代进步论的另外两个特征：进步的阶段累进，现代即进步。

第一，时间的直线。这是现代进步论之所以是「现代」的主要特征。进步的观念自古中西皆有，然其时间意识并不是直线的无限延伸，而是万物天地自然的循环或轮回的时间意识，但是后者也能与进步相容，只是盛极而衰、风水轮流转。另一方面，与线性时间意识密切相关的是进步的累进，亦即，进步是随着时间而积累进步，或许期间有倒退，但是长时间来看后期阶段总是比前期阶段进步。进步论因此是一种**阶段累进论**，甚至是无限的累进（河清并没有列举此一特征）。

第二，人类的同一性（世界主义）。全球化时代据说迈向民族国家的超越，强化了各种普同主义。普同主义的后果之一就是世界人或世界主义，其对立面则是：文明冲突与民族主义。从现代进步论的同

一性来看，全球文化交流所带来的更多差异必然只是全体趋同之下的局部差异，故而这个趋同实质上即是同化（其内涵的差异不是深层而是表面的）。没有进一步说明的是，这个同化又是经过何种过程（适者生存？吸纳与排斥？）、何种文化政治权力，才造就了「世界人」的身分认同呢？在美国与白种人独霸世界的后殖民现状下，世界主义意识形态又起了什么作用呢？

第三，欧洲文化中心论。这个特征之所以使得进步论成为西方的支配工具，追根究底是因为「西方文明现代」被认为是文明现代的唯一模式，且等同于进步的唯一模式。所以如果要改造进步论，首先就必须将**现代性与欧洲性脱勾**，显示两者不必然等同，亦即，非西方文明也可以发展出不同于西方的现代性。其次，河清只列举了「进步论」的四个特征，但似乎还缺少了最基本的一个特征，即，现代进步论似乎自动假设了「现代即进步」；然而「西方现代性」或者「现代性」真的就等于「进步」吗？过去就曾有过「资本主义现代性vs.社会主义现代性」的区分（这两个主义有时被认为是不同文明），在反发展主义的绿色生态运动中也有后现代话语的出现。总之，无论对欧洲中心论的质疑，或者对现代性的质疑，都指向着「进步」的多元化，以及不同「进步」之共存发展。

第四，代替宗教的乌托邦。我必须先指出：乌托邦为何是进步论之特征并不自明；河清认为乌托邦是宗教之代用品，在我看来，更确切地说，乌托邦是宗教的「天堂」之代用品。（不过，传统基督教的天堂降临前却是世界极败坏的末世，亦即末世论是由极端退步瞬间转变为极端进步；现代激进的革命想像就是末世论的。马克思主义一方面是阶段累进的进步论，另一方面却认为资本主义的极度发达却崩溃导致社会主义革命则有末世论的色彩。但是末世论是否即为进步论却不自明）。世俗的乌托邦有不同版本，例如现代早期相信理性与科学能解除自然对人类的支配（人成为自己的主人）、马克思的共产主义社会、或者所有压迫都消除的解放社会，等等。所有这些乌托邦都是特定因素或价值（如理性、平等、自由）一致地贯彻到底而充分实现（邪恶最终可以被消灭），不再有冲突与矛盾，是进步的终点、历史

的终结（但是这种终结或终点并不是时间的中断，而是不再变化的永恒）。就像天堂不再存在异教徒或敌基督一样，乌托邦里也没有对立。如果明确地将乌托邦视为不断进步的最终后果，那么进步论的这种乌托邦特征，使得进步意味着彻底排除保守落后，而不是与恶共存调和超克。故而我在此质疑的是永恒性质之乌托邦。永恒，就是天堂的特色。若有把现实当作天堂者，例如，视现实的某些制度是永存的、难以改变的，因为这是文明发展进步的终点（例如「最合乎人性」），则也是一种永恒乌托邦。不过，如果以一种理想目标或「乌托邦」来挑战「接受现实／永恒现实」，但是不假设这种乌托邦是永恒的，而总是历史化的，那么这就不是典型进步论的。

对上述河清所言的进步论之四个特征，如果我们否定但仍保留进步的可能，那么便有可能产生不同的进步观，以下分述之。

一、如果进步不具直线时间特征，那么进步可能是片段的、断代的，进步可发生在一定时间界限或区段中；进步的循环轮回是其中一种可能（也不会是无限的阶段累进）。

二、如果人类不会在未来趋向同一，最多是和而不同，差异始终并存或胜过等同，那么最有可能的是：不会有哪一种普同的文化、政治或经济制度、或普世的价值与规范是唯一进步的。世界将长期处于政治与文化多极状态，例如宗教与科学、传统与现代、进步与保守始终并存。

三、如果进步不再是欧洲中心论，那么多样的文明现代性，即以不同文明（而非只有西方文明）为底蕴的现代性将会是进步特征。西方现代不再垄断进步。

四、如果进步不指向代替宗教的乌托邦，那么进步需要调和与不进步，完美需要与不完美共生共存（此处的「完美」泛指被肯定的价值，如文明、进步、理性、平等、现代……），这个共存不是静止的、而是有能动发展的，需要不断创新的。不过在以上叙事中仍有善恶二元论的色彩（天使与魔鬼），故而真正免于宗教替代色彩的进步总是存在着第三方（或第四方……），总是存在**既非善亦非恶的平庸**；世界不是地狱、也不会成为天堂，这才是现实的复杂世界。或如

进化论之余绪所示，高级所超越的低级阶段总是遗留在高级阶段中、为形成高级形态所需，故而人不是最终将进步成为天使，人性的发展必建立在兽性消除时的残留，这才是真实与复杂的人。自身不是全善的或完美的，这是必要的认识，即，认识自己与世界的复杂性。

上述提出的另类进步观，与现代进步观假设的人与世界很不相同。现代进步观假设进步与落后的善恶二元，没有平庸的「中立」第三方，持进步观者自身即是进步或善的一方，排除落后的对方或消灭邪恶的它者，这是相对静止的世界，因为自身与它者始终不互相影响、维持各自本质，只是良善己方的天使成份日渐增长，异己它者的邪恶则日渐消失，最终被良善同化，于是世界积累改善进步。与此对比，另类的进步观则有不同的假设：自身与它者的对立共存却也是共生互动，两者的竞逐需要认识自身与世界，以创造性的能动来发展与超克，最终双方都可能失去（输去）自我而以另一种形态遗留，即，自身与它者的范畴变化「消亡」而成为历史，但是历史变化之范畴的连续性（例如，假定「巫术」或「医术」这个范畴自古至今虽历经变化但仍有其连续性）也不足以确定其为累进的进步，因为这涉及历史社会及其他范畴的复杂比较。

由此可知，现代进步观也同时有个历史观，就是认为人们能够很方便的穿越历史去指认「（累积）进步」，这假定了众多范畴的变化有其本质的连续性与可比性。现代进步观会声称现代的妇女、儿童、动物的处境比古代进步，但是此一声称所假设的诸多范畴（男女、儿童、家庭、平等、福利、社会、生产、生活、动物功能、自然等等）的连续性，以致于可比性，不应自动方便地假设为现成的，而其实是必须进入历史才能判断的。但是现代进步观却简单地（例如）假设了「平等」是普世永恒的善，因此古代某社会之男女不平等便必然不如现代进步。总之，现代进步观如果不假设世界的诸多范畴不具历史性（即，都是永恒普世的），就无法自动方便地假设范畴的历史连续性，以致于可比性，也就无法断言阶段累进的进步。

相较之下，另类的进步观并不必然否定历史范畴的连续性或可比性，也不否认在一定历史时期或阶段中的累进现象，但是这些不能自动方便的成立，而必须透过历史认识才能知道。当然，越是离我们遥

远、陌生、差异或者难以全面掌握的历史社会，就越难与之比较进步及累进，因而须谨慎为之。这一谨慎态度也应该适用于对当前不同文明现代与发展轨迹的社会。穿越社会文化并不比穿越历史更容易。

如果当前社会运动及其话语是建立在「促成进步」的前提下，而世界又不断复杂变化，进步与否因此总是难以判断，需要经常创造性的认识与能动。然而今日一些社会运动或公民社会却表现出十足自信正确、自认进步的自满，其对于「不进步」所表达的暴怒与歇斯底里仇恨等情绪，恰恰显示其新道德主义脆弱的自满（the fragile conceit）。而我們所需要的，其实是一种不自满的态度，亦即，接受「自身行动的道德后果总是不确切的」——「进步与否的不确切」正是社会运动面对的生存境况。

引用书目

- 孔多塞（Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet）。《人类精神进步史表纲要》。何兆武等译。北京：生活读书新知三联书店：1998。
- 河清。《破解进步论：为中国文化正名》。昆明：云南人民出版社，2004。
- 浦嘉璿（James Reeve Pusey）。《中国与达尔文》。钟永强译。南京：江苏人民出版社，2008。
- 甯应斌，〈排斥的公民社会：公民治理与「文化战争」〉，《公民身分的再思与打造：华人社会的社会排斥与边缘性》。谭若梅、古学斌、江绍祺（编）。香港理工大学应用社会科学系政策研究中心出版，2005年4月，页3-26。
- 甯应斌，〈极端保护观：透过儿少保护的新管制国家与阶级治理〉，《台湾社会研究》季刊83期，2011年8月，页279-293。
- Bowler, Peter J. *The Invention of Progress: The Victorians and the Past*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- Chartier, Roger, ed. *A History of Private Life III: Passions of the Renaissance*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1989.

动物保护的家庭政治

道德进步主义与竞逐现代性^{*}

甯应斌

动物保护今日不但在台湾或大陆，甚至全球许多地区都是一种潮流、倡议或运动，甚至落实为法律或政策，代表了人道与道德进步，是一种文明现代性。与动保类似的，还有环保、保护儿少、保护妇幼，也都是进步的文明现代性表现。事实上，在同样文明现代与道德进步精神下，与上述这些倡议汇聚的还有其他人权、公益或普世价值的潮流，诸如绿色生态、反性骚扰、反霸凌、反盗版、反人口贩运、安全性行为、尊重同性恋、情绪管理、亲密关系民主化、究责等等。这些都是当前政治正确的标竿。

本文对于动物保护所提出的批判性检视，源自对于「家庭政治」的反思，这个家庭政治的背景则是（看似方向各异的）女性主义与道德保守主义共同趋向爱欲的家驯化。我将在第一节约略地讲述这个背景。女性主义所代表的（道德）进步主义，和动物保护一样，正如上述那些政治正确的倡议，有着文明现代性的光环。这个文明现代性被理解为文明道德的顶峰、进化的终点¹。然而原本现代性是建立在西方社会过程本身的分析概念，却在这些政治正确倡议中被悄悄地置换

^{*} 本文曾发表于《人间思想》，第1期2012年夏季号，页282-301。此次有极少数的修改。这篇文章的材料来自我与何春蕤合着的《民困愁城》的几处。本文第三节之中所表达的一些思想受到台社同仁很大的影响与重要的启发，特别感谢赵刚、陈光兴、瞿宛文、郑鸿生与丁乃非。2013年8月补记：此文写成一年多后，我越来越认为「现代性永远都已经是一个文明现代性」，因此我近期常用「文明现代性（的竞逐）」来取代「现代性（的竞逐）」。

¹ 而且文明现代的话语和理性被认定是从西方中心传播扩散至全球——理由是：西方更早地表现出现代性的特征；以上当然是一种欧洲中心论。由于欧洲中心论的影响，这些「西方」文明现代性所接合的在地传统因子往往被忽略，西方以外地区早发的现代性则被掩埋于历史荒烟中。

为普世规范性的概念，有一种道德的蕴涵；这等于复活了冷战之后的「现代化」理论²，只是现在变成：台湾若要成为文明现代的国家或社会，（不只是奉行新自由主义而已）还必须在文明行为上符合那些道德倡议。

在我们看来，目前动物保护的话语与表现出来的道德进步主义，乃是**欧洲中心论**的文明现代性概念，故而若要更彻底地检视动物保护，就不只是探究其中的「文明化」或「家庭政治」（这是本文第二节的主题），而是要更全面地检讨道德进步主义的政治与现代性（这是本文第三节的主题），事实上这是我们检讨动物保护这个议题的主要目的。

一、爱欲的驯化与新道德主义

「我的家庭真可爱，整洁美满又安康…」小时儿歌来自1823年西方的*Home, Sweet Home*歌谣，大抵喻示了资本主义与民族国家兴起背景下，西方家庭的经济生产功能、教育社会化功能局部割让，但是情感功能加强的过程。温暖可爱的家庭成为外在残酷竞争社会下的私人情感堡垒，是「无情世界的庇护所」。在这个历史时刻，西方十九世纪基督教背景的道德保守主义与保守妇女鼓吹「女性理想家庭生活」（*cult of domesticity*）的意识形态，其实就是同时将家庭与女性理想化（家庭是避风港，女人是充满爱心的道德守护者）；女性主义虽然反对保守主义这种「男主外、女主内」的理想家庭观念，但是却与保守女性在「社会净化」与「女人去性感化」两方面有共同立场。

美国的文化史家Christopher Lasch描述西方19世纪家庭与妇女变化的核心为「爱欲的家驯化」，他认为十九世纪的家庭与中产阶级女人不但是要「控制性」（例如社会净化中的反卖淫，女人的去性感化），而且「……这个要控制性的欲望动力乃是要控制一切其他事物的一部分，要把社会放在显微镜下」，亦即，「想要控制性……的同样的这股欲望动力也出现在**进步主义**中，就是要把危险的能量（不论是社会

² 现代化理论的基本政治预设是：贫穷落后的传统社会要透过资本主义、民族国家、民主议会制度等等的发展才能迈入现代社会，而且「传统」与「现代」是尖锐对立与断裂不连续的。现代化理论乃是不折不扣的欧洲中心论。

的或性的)都放在控制之下」(《Women》169引者强调)。Lasch所谓的进步主义是菁英或国家的由上而下的社会改革,通常会吸纳或折射草根激进运动的革命能量。女性主义作为进步主义则倾向于控制性、贪婪竞争、侵略等危险能量,因为这些危险或破坏性的情绪和男性气概密切相关,所以女性主义认为女人应该要渗透到社会的主要机构中(政府、企业、教育、服务专业等),透过「女人治国」来使原本充满暴力侵略与不当情绪的男性国家社会改变成更为和平的状态,这也是女性主义在倡导女人参政时的愿景(《Women》168)。总之, Lasch看出来女性主义者想要控制的不只是危险的**性**能量,还有危险的**社会**能量,故而以**公益慈善**为借口,致力于下层的**文明化**。女性主义作为专家专业阶级的一员,在专家统治中进行着把社会放在显微镜下的治理。

从过去历史与社运经验来看,进步主义的修辞或法律,往往使中产阶级或政客轻易地取得「开明」的形象或甚至「进步」的位置,也往往分裂了被压迫群体,使其中一部分倾向被主流同化,另一部分则被边缘化,然而被同化的前者暂时似乎上升改善的地位,在体制改革遭到反挫时又会被「打回原形」。总的来说,进步主义没有彻底改变体制结构,没有深刻清算主流观念,故而无法真正给力;被压迫群体(特别是其中的底层)无法实质地受惠于进步主义,反而更难抵抗收编与改变体制。毕竟体制的改变必须来自改变了的主体,底层自我的自我壮大不能来自上而下的进步主义。更有甚者,进步主义与保守主义往往轮流作庄、循环治理;两者互相铺路,且都散布着自以为是的严厉道德情操。**道德进步时期**因为接受主流同化而上升的被压迫者,在**道德保守时期**又遭排斥而回到下降地位,看似对立的两者可谓合流呼应。在重大颠覆体制秩序事件或危机发生时,两者则异口同声谴责、无法区分。

总之,「爱欲的驯化」就是对于性与社会两方面危险能量(源自爱欲)的控制,理想家庭生活与现代亲密关系都是「爱欲的(家)驯化」的一部分。然而家庭生活方式或家庭世界的重新塑造不能只在家庭内部打造而已,还要外在世界的改变,保守女性与女性主义因此推

动禁娼、禁酒、禁赌、禁色等社会净化手段以改造家庭生活。

带动爱欲家驯化的这股西方道德保守主义（基督教为根源）建构了现代的童年／儿童观、母职、理想家庭生活世界、忠贞性道德等，并主要以中产阶级妇女为其社会基础（女性主义在许多地方也与之唱和），把中产阶级的婚姻家庭价值与儿童观，透过立法加诸于下层阶级，其保护妇幼话语与相关的社会净化管制助长了国家的家长保护主义，最终则形成旧式镇压宰制与新式控制技术相结合的治理。西方道德保守主义的这样一套作为与模式，百年来至今，不断透过帝国主义与殖民主义的影响，在第三世界被在地的代理人保守主义者挪用复制（这个复制过程往往调动和发扬了文化传统中类似的保守因子，却淹没和压抑了文化传统中的「不文明」因子）。但是同时西方道德保守主义也由慈善／公益／博爱／人道的**基督教**化团体旁接出当代世俗化的优势公民团体或所谓非政府组织，以进步与政治正确的性别平等、绿色环保、选举民主、媒体净化等进行新式治理与控制，这些**世俗化**的进步团体或人士因为拥抱了西方现代性所代表的普世规范，故而显得更具有道德优越性与政治正当性，事实上他们是**道德进步主义**。道德保守主义与道德进步主义看似对立，但是巧妙配合或呼应，形成了新自由主义的文化治理，或可称为「**新道德主义**」（源头来自欧洲中心论）。台湾香港近年来的性／别治理就是一例。

二、兽性的文明化与家驯化

当代另一个与上述趋势相关的发展则是：理想家庭生活与亲密关系将**动物的宠物化**更推进了一步³，动物的宠物化等于增多了一项家庭责任，也是家庭乐趣亲密的来源，加重了家人回家享受家庭生活的必要与诱因（宠物和小孩的功能是一样的，或如Nancy Folbre说：小孩就像宠物一样〔109〕）。至于家庭之外的世界，动物的地位在十九世纪西方菁英的观念中也开始有巨大转变，布尔乔亚阶级与妇女主导的

³ 本文立场不同于（Serpell所提及的）西方19世纪宠物普及化开始时（但尚不是西方人口的多数）对豢养宠物的一些批评（如爱兽不爱人、爱兽成痴）。宠物化现象必须历史社会地分析，Serpell则似乎将20世纪西方宠物化现象与原始部落社会豢养宠物现象混为一谈。

公益慈善类型的团体⁴建立了动物保护的立法与舆论，这种对动物的新感受能力（new sensibility）之动力当然来自当时更进一步的文明化过程。

所谓「文明化过程」一般就是要遏制人类的残忍、虐待与暴力冲动，透过情感的自制自持去除人的兽性，使人更不像动物。由于动物只能以兽性与人类互动，在人兽互动时，人类容易倾向也以其兽性与动物互动。这是对于文明化的威胁。不过在目前，人类的现代权力技术已经可以使人兽互动或共处中的兽性痕迹被抹去掩盖置换。动物保护则是这个文明现代趋势中的一个环节。

动物保护所代表的文明化因此倡导**人性或人道地**对待动物，而非兽性地对待动物；「人道对待动物」不但要去除人的兽性，其中也暗含着「动物的拟人化」——在过去，人若以「人性」与动物共处或互动，以对待人的方式对待动物（例如对牛弹琴、与动物说话、将动物视为「人」或甚至「家人」），可能会被认为疯傻或作弄逗笑。然而「动物的拟人化」⁵现今的意义更为深刻，实质上就是**动物的文明化**。动物在此代表了兽性，动物的文明化因此意味着去除社会文化中一切兽性的标记象征与显现。

动物的文明化首要的是动物的「**没入**」（sequestration），「没入」既意味着「隐遁」，也意味着「权力对某物的没收」⁶。动物的没入——起先是野性的、后来是生产性的、功能性的动物从公共视野与

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

5 动物的拟人化是「人类中心主义」的一种极致表现，但是不等于人类中心主义。人类中心主义（anthropocentrism）并不是「只考虑人类利益」，而是「完全从人类价值与经验来诠释世界」，即所谓「人是衡量万物的尺度」。在讨论动物议题时，人类中心主义观点的流派之一就是赋予动物它们所无的心智能力或特性，或把动物行为的意义不当地去和人类的文化范畴比拟（例如把人兽交形容为「强奸」动物）。最张扬而不掩饰的人类中心主义流派就是将动物拟人化。与「人类中心主义」相对的乃是像「深度生态学」（deep ecology）这样的思想（如万物有其内在价值，无关乎是否对人类有用）。不过这种思想和其对手一样都接受了西方现代性思想中的自然/人造（人工）之二分。

6 死亡、疯狂、性、脏乱、排泄、儿童（童性）、疾病等这些「自然」都在西方现代初期被没入、被隔离——亦即，从公共场所与公众眼前消失、被权力「没入」或关进殡仪馆、屠宰场、精神病院、厕所、学校、医院、家庭等等。然而许多被没入或隔离的「自然」（即，不文明现代的事物）后来在有些社会中则因为各种反排斥的社会运动（或其他社会矛盾）而在晚期现代要回（重返）曾属于他们的公共空间（Giddens）。

空间中的隐遁没入，这乃是「自然」从我们这个人造世界里逐渐隐遁没入的一部分，是（西方）现代性的标记之一（例如满街的家禽家畜就被视为是落后社会的现象）。

动物的没入或现代文明化，主要表现为**人类与动物之隔离**，这种隔离在现代之所以可能乃是因为机械科技动力取代了动物的动力，传统上与人类共同生活的许多动物在城市中逐渐越来越少见，只剩下宠物化的动物，也就是纳入了人类亲密家庭的动物（此刻的「家庭」则多半已丧失经济生产功能〔包括亲子间谋生技艺的传习〕，而变成情感亲密功能为主，生产功能的动物因而对家庭无用）；这种家驯化的动物就是文明化的动物。至于都市中不被纳入人类家庭的动物，例如都市中无家流浪（homeless）的野狗野猫，和人类游民（homeless）一样，始终成为都市管理的「问题」。在台湾某报「他山之石」专栏中的一篇〈德国没有流浪狗〉则透露出现代对付「流浪」的家驯化技术，以及此间道德进步主义对于西方现代性（黑暗面）的膜拜。全文如下：

各国处理流浪狗的方式不一，被誉为「没有流浪狗国家」的德国，做法最完善。

为有效控制犬只来源和数量，德国的犬只繁殖场皆必须领有合法执照，并依照政府规定的育犬数量繁殖，育犬数量必须和人口数成正比。

由于每只狗出生后皆已植入晶片，主管单位若发现犬只在街头游荡，会立刻找上饲主，第一次先开劝导单，第二次就重罚，一次可罚新台币九十一万元，这么重的罚金是依据流浪狗导致社会付出的成本计算出来的。

德国还没有动物警察，执行各项动物保护工作，各社区也都有进行犬只登记，每一只狗皆予登录和植入晶片，并定期普查，以便随时掌握该国的犬只数量。

在上述引文中，我们看到文明化如何结合理性化与官僚行政，其所采用的监视、控制与规训技术（与纳粹德国监管犹太人的技术似曾

相识)乃是类似傅柯描述的对于混乱或流浪的人事物之导正秩序技术。虽然这样的现代权力技术可以结合不同目的与需求(不论是在动物园、工厂、实验室、集中营、都市交通动线等等),但是透过对这些技术的引进(有时失败有时成功),使得处于第三世界的我们拥抱没有流浪狗的(西方)街头乃是文明进步的高峰终点,而忘记自儿时起流浪狗就是市镇居民的一份子或活动街景家具的一部分。有时怀旧可以治疗失忆,也就是召唤我们曾经不那么文明进步的过去景况,(或许失真地)回忆起当时还未活在由道德进步主义透过种种监视管控技术所强加的秩序中,怀念起原生社会自发秩序(混乱)之自由自在。对这种可能失真的自由自在之怀旧则推动我们去想像另类的现代性与不一样的文明化。

文明化在这个历史阶段的核心内涵就是家驯化。家驯化或宠物化的动物则必须接受人类的调教规训,而且随着动物的文明化之进展,**宠物主人所需负担的责任越来越多**,因而宠物主人也一样地被调教规训——动物的文明化调教离不开人类的文明化调教。这意味着,**所谓动物保护其实包含着对人类的管制与文明化调教**⁷。

虽然对于动物的关怀自古即有(Finsen and Finsen 24),但是要到十九世纪英国才有动物保护的“运动组织”,其兴起的社会背景是布尔乔亚阶级与妇女对下层穷人(工人与农民)的文明化任务,是驯化爱欲之净化社会大计的一部分。动物保护有多重的文明化效应,首先就是阶级区分的功能,其次则是国族区分的功能。在阶级区分方面:下层穷人在很长的一段时间里,对于动物的利用仍是非常工具化的,即使是豢养猫狗也主要是为了特定功能(防盗、捕鼠等)。另一方面,上层阶级家庭不但把宠物当作家人,宠物所受待遇与花费往往是颇为昂贵的。因此,对待动物的态度与方式有着区分阶级的功能(但是必须指出下层阶级也有豢养宠物的情况)。其次,在国族文化区分方面:当西方的动物保护观念与宠物化传播到第三世界时,也有区分富裕文明国家与野蛮落后国家的功能;狗肉争议最能凸显这个功能所衍生的问

7 除了越来越多的立法规范或管制外,主人再也不能粗暴的对待动物,不能任意的耍弄动物。

题⁸。

不过，除了阶级区分或甚至国族区分的功能外，动物保护的文明化功能也是中产阶级的儿童教养中很重要的一环，原因在于儿童文明教养的核心就是压抑儿童的兽性，然而儿童与动物互动时却可能因为动物的兽性而促使儿童「兽性大发」，因此教训儿童人道（人性）对待动物，也是文明化儿童的方式。

在当前文明化儿童的各种教训故事或影视中，不但充满「动物的拟人化」，而且其「拟人化」有着性别、种族、阶级等等社会细节的殊殊与背景，反映着各类主流刻板印象或流行的（包括进步的）意识形态（例如好莱坞动画倡导回归家庭价值、美式个人主义、殖民主义、环保等等）⁹，动物角色甚至不再使用早期现代的「益虫／害虫」、「家禽／猛兽」等功能性分类，而走向可爱化，也就是变相的「宠物化」。这是一种彻底的（radical）拟人化，因为不再是前现代动物神话寓言中（图腾社会残留）的拟人化——在儿童与成人之社会区分不如今日明显的前现代时期，关于动物的神话或寓言并非只以

8 在我们看来，狗肉争议必须与牛肉作为对比才有意义，西非与亚洲有些地区文化或人民将狗视为肉食来源，但是却将耕牛当作肉食来源。大清律例严惩宰杀耕牛与贩卖者，再犯可充军。不过，第二次大战后美国大量生产牛肉的动物养殖业，透过政治力与文化宣传的经济倾销，使战后贫穷的亚洲人无招架之力（台湾的牛肉面之诞生与流行可为历史例证），逐渐改变亚洲人民吃牛肉的习惯（特别是由于原来许多亚洲人不吃牛肉并不直接涉及制度化宗教信仰、而只是文化民俗习惯，故而没有坚强的抗拒牛肉文化。此外，约自二〇〇九年开始，即使在狂牛症与瘦肉精的阴影下，美国仍然持续运用庞大政治力多次企图倾销牛肉到台湾，则是又一例证）。可是让我们想像假如情况刚好颠倒，假如战后亚洲才是全球霸权，韩国大量生产狗肉倾销到贫穷的美国，那么牛排便不会是代表高贵西餐与现代性，反而可能是残忍落后不文明。事实上，二〇一〇年台湾台南县建立了「老牛之家」，让老的耕牛能够安享晚年，有许多新闻报导与感人故事，这显示人牛情感与尊牛的文明现代性之建构可能。总之，牛肉与狗肉的对比是重要的，因为印度人不吃牛肉，回教徒不吃猪肉，却只被当作「宗教文化的特殊信仰」，而不是「普世价值」，更不是显示美国吃牛肉的残忍落后不文明；但是亚洲人吃狗肉，却是违反普世价值。很显然的，只有已经占据了普世位置的西方现代性才有权力定义与决定普世价值。故而，我们一定要批判以动物保护为借口来漂白帝国主义经济与文化殖民的「动物漂白」（animal wash）。有的人类学理论以驯化程度来解释「牛—猪—马—狗」的可食用，端视与人的亲近距离，请参看Goody对此理论的批判（155-157）。

9 例如在对好莱坞动画的细致分析下，可以看到其内涵经常是矛盾的与混淆视听的，例如，某特定动物角色可能在种族方面符合主流的刻板印象，但是性别方面则否。或者，虽然不符合主流刻板印象，但是却倡导流行的意识形态。这种后现代的生产方式容许另类解读，但是长期的好莱坞垄断（若缺乏挑战）也能达到文化霸权之目的。

儿童为对象，亦即，并不是「童话」。此时神话故事中的动物拟人化并不是彻底的，故事中的动物往往未经彻底社会教化而残留了兽性，因此暗喻了**人类的拟兽化**，这是图腾社会的遗迹。易言之，虽然前现代神话寓言也具有文明化与社会教化的功能，但是之中动物的人性化并未能剥除人类的兽性。即使在西方早期现代前后，童话故事中的动物拟人化也并非今日的宠物化，对动物的评价仍保有了功能性（对人类的益害）的分类。但是今日晚期现代动物的形象呈现（representation）则是彻底拟人化（例如可爱化）：动物在被赋予人性的同时，也仿佛经过社会教化，活在近似人类社会中的动物世界中。动物之兽性在这种彻底的拟人化故事中被象征地完全「没入」，动物兽性也因而被象征地或实际地压抑。总之，这些儿童故事或影视都是同时文明化动物与儿童的调教规训。

由于保护动物和保护妇幼的话语原则是同出一源的，因此保护动物的话语也可以促进家长保护主义的整体意识形态，不但能强化保护妇幼的正当性，还能正当化国家干预介入的保护措施。保护动物和保护妇幼话语的共同预设是「保护弱小」，妇幼与动物因此都被视为「弱小」或甚至「受害」。协助国家治理的妇幼NGO则既是家长保护主义也是弱势的代言者或弱势化身，故而既是保护者也是被保护者，是新的三位一体（强势国家、弱势幼小、民间代言者）。

妇幼与动物被当作弱势和受害者来加以保护，在十九世纪英国有其特定的阶级与性别背景，是布尔乔亚妇女与菁英的治理与权力活动，因此马克思与恩格斯对于当时的动物保护团体有着不以为然的態度¹⁰；这是**马克思与恩格斯**对于当时的道德进步主义（夹杂着道德保守主义）的批判的一部分。18至19世纪一些动保的女性作家虽然主张废除黑奴（却可能同时支持殖民主义），但是却是在打造与促进英国民族主义、对抗「欧洲帝国（法国、天主教）」的脉络下之考量（cf.

10 在《共产党宣言》中，马克思与恩格斯说：「资产阶级中的一部分人想要消除社会的弊病，以便保障资产阶级社会的生存。这一部分人包括：经济学家、博爱主义者、人道主义者、劳动阶级状况改善派、慈善事业组织者、动物保护协会会员、戒酒协会发起人以及形形色色的小改良家。这种资产阶级的社会主义甚至被制成一些完整的体系。」上述这些人既包括了道德进步主义，也包括了道德保守主义者。

Ferguson)。

一直到一九七〇年代，大规模生产动物肉食的资本主义生产方式在当时左派文化与运动氛围下被批判反省，同时，由于新左派发展了阶级以外（包括性／别、族群）的各种解放运动，此时不同于动物保护的**动物解放**运动才于焉诞生。值得注意的是，原初的动物解放运动观不但包含着「反资本主义」的冲动，也包含着与其他解放运动联合共通的想像，但是今日由于「解放」的想像与话语已经不太流行，「动物权」的提法便成为了主流¹¹。在「动物权」的标签下则有动物保护与动物解放的差异趋向。

「动物保护—动物权」这一路数充满中产阶级的温情脉脉，并成为阶级区分的高人一等标记（对动物「有爱心」——爱所隐藏的暴力则是最难察觉与反抗的），积极加入社会净化与文明化的行列，对于其他（西方眼中的落后或野蛮）文化与下层阶级对待动物的工具化态度，缺乏社会历史发展视野的理解宽容，反而是极为严厉地要加以惩治，对于异己完全没有爱心。另一方面，「动物解放—动物权」的路数则企图与其他解放运动连结，而不是透过动物保护来排斥异己、自居文明、标榜人性（排除兽性的高等人性）。我在此特别要提出动物恋人兽交的争议以作为「动物保护」与「动物解放」两条路数的症候差异；动物解放路数的彼得·辛格（Peter Singer）曾经表示不反对某类人兽交¹²，这是动物保护的「人性」路数无法同意的¹³。「人兽交」关乎的不只是「性交」，而是人兽之间的亲属或亲友关系与新型态家庭（正如反对同性婚姻者所质疑的「如果同性可以结婚，那么人狗为

11 「动物权」并不是当代的提法，19世纪末就有此提法，并且明白地与「进步」挂钩等同（参看Salt）。

12 参见<http://sex.ncu.edu.tw/animal-love/debate/04.html>（2011.08.08）。这个连结有Singer原文与翻译，此网页出现在何春蕤的动物恋官司期间，也见证了一些台湾动物保护人士超乎常情的敌意。例如在此文被翻译公布后，还会去质疑有无原作者彼得·辛格的翻译授权，甚至后来还要去告诫辛格不要被利用。

13 Serpell承认动物恋是人兽亲密的极端状态（即，和不极端的人兽亲密有某种连续性），但是强调动物恋是少数（35）。西方基督教社会在历史上对人兽交曾采取严厉惩罚（人兽俱处死），时至文明现代的今日本应表现宽容，然而近年动物保护加上恐性的氛围高涨，动物保护的温情品味在碰到人兽交案例时就变成歇斯底里，屡屡采取重判；例如晚近的新闻〈性侵娃娃 男子判囚10年〉，显然性侵动物比杀害动物更为严重。

何不能？」)。

事实上，动物保护的道德进步主义隐含着特定的进化假设，将（作为动物且有兽性的）人在进化过程中与（不会道德进化的）其他动物区分开来，而非保留了动物的遗迹。故而，在我们看来¹⁴，动物解放的目标应该包括在动物文明化过程中被没入的兽性（animality）之解放。这里的「兽性」不是所谓的「自然天性」（nature），因为「自然（天性）」是和「人工（人性）」抽象对立的，两者隔绝互不相涉，但是我们强调的「兽性」却是可能在人兽互动中被没入或被唤发的。我们认为具有解放性质的人兽互动就是能焕发人的兽性、唤发在文明化过程中被消蚀与没入的兽性，也就是能置疑所谓的「人性尊严」。易言之，我们提出「兽性」这个范畴与视野，并不是为了与「人性」对立，也不只是为了确立动物在自然存在中的独特位置，而同时是为了批判性地看待「人这种动物」（human animal）如何在文明化过程中确立其「人性（尊严）」，并且以种种法律与社会控制继续消蚀与没入兽性——这里的「没入兽性」包括了对动物的支配控制，以及对人类本身兽性的支配控制。

三、道德进步主义与竞逐现代性

上述对于动物保护的反思其实来自对于道德进步主义的批判，而道德进步主义则与欧洲中心论的现代性视野密切相关。本节将进一步说明我们的思考方向。

我们所欲批判的「（道德）进步主义」乃是主流优势从其自身的社会位置、利害视角所倡议的选举民主、女性主义、绿色生态环保、进步教育、公民公共、社会福利、卫生健康（如禁烟）等等；主流优势与边缘左翼对同样这些倡议的理解与运用、所欲产生的效应十分不同。主流优势的道德进步主义乃是一切正常、规范、健康、阳光、文明、人道、关爱、开明、普世价值、秩序、进步的代表，但是却往往对边缘劣势形成压迫与排挤，或成为常规化／正常化（normalization）的力量。道德进步主义由于其主流优势而垄断了所有正面符码与话

¹⁴ 这段以下文字来自甯应斌〈当动物遇上性〉一文，收录于甯应斌，《性无须道德》。

语，具有相当高的正当性，若与之抗衡便彷彿与保守派同一阵线，令人自惭羞愧。虽然进步主义自认不属于道德（亦即，不是卫道的），但是其进步的正义姿态却对保守、病态、脏乱、落伍、偏差、政治不正确等表现出无法宽容的道德严厉（自以为义），所以我们称其为「道德（教化）的」（moralistic）进步主义，表示其与**道德保守主义**（moral conservatism）的对应。表面上，道德进步主义源自现代性，道德保守主义则源自传统；前者进步主义经常是自由主义的开放、多元相对、包容的姿态，后者保守主义则是传统主义的守旧、绝对价值、排他的面貌（Ning）。道德保守主义高举**道德正确**的旗帜，道德进步主义则挥舞**政治正确**的利剑。然而当代的道德保守主义早已经汲取了进步主义的操作策略、技术和部分话语，道德进步主义则因为「形左实右」的改良主义而实际上替保守主义铺路¹⁵。马克思与恩格斯早就对两者相提并论（参看注脚10）。两者看似对立但却常交迭合流，此起彼落的轮流作庄或同场作庄，以各类NGO形态参与国家治理。两者彷彿是平衡的循环机制，使社会时而倾向进步的改革、时而倾向保守的反挫。例如边缘团体在进步主义得势时彷彿或甚至实际地被包容纳入主流（获得福利分配或得到文化认可），但是一旦循环轮到保守主义当道，边缘团体则又落入被排斥的轨道（福利消蚀、权利打折、文化歧视）。故而，道德进步主义与道德保守主义这两者的异同趋势可以合称为「**新道德主义**」（Neo-moralism），这是当代左翼在批判新自由主义时经常忽略的趋势。

道德进步主义代表了一种普世的进步主义，亦即，进步不是相对于特定历史社会（例如，两性平等、动保、环保、民主在任何社会或历史脉络中都是进步的），一种倡议的进步与否不是在具体脉络中被评价，例如：倡议普世价值的运动不必和被压迫的边缘团体结盟却仍

¹⁵ 例如，代表道德进步主义的台湾女性主义于一九九〇年代的总性与反色情等等之反性话语替二十一世纪台湾的道德保守主义崛起铺路。近年来人们则发现代表台湾道德保守主义的励馨基金会之类保守妇幼团体所使用的语言（如尊重同性恋、反人口贩运），则与进步主义的某些话语十分相近，一般大众根本分不清楚。事实上保守妇幼团体与女性主义之间的最低共识可能远远高于女性主义与酷儿路线之间的相同处。道德保守主义与道德进步主义合作的反人口贩运（管制下层劳动阶级全球化流动）则配合国家边境管理。这是新自由主义与新道德主义的搭配例子。

然是进步的；普世价值的普世性乃是西方文明现代所揭橥的人类永恒理想。

高举西方现代性为终极理想的道德进步主义也是西方帝国主义的工具；例如以同性恋权利或妇女权利为借口的外交军事权力策略或对非西方文明的贬低，标榜西方「进步」的同性恋与妇女权利来漂白西方各类侵略殖民行径；这种「粉味漂白」（pink wash）¹⁶与早期西方以传播人道博爱摩登开化的基督教文明作为军事与文化侵略殖民的漂白方式如出一辙。今日我们除了要反对粉味漂白外，还要反对绿色漂白（green wash）¹⁷，也就是以各种生态、环保、动保为借口的权力策略或压迫；还有「年龄漂白」¹⁸的压迫。所有这些压迫都具有国内外的两面性，例如对国内有色人种的歧视，也同时就是对国外有色人种国家与文化的歧视（反之亦然）。粉味漂白或绿色漂白等既是帝国主义的伎俩，也同时是全球各国国内优势集团的上升与支配策略（身分地位的向上爬升，对下层阶级的宰制¹⁹）。粉味漂白或绿色漂白的根源是十九世纪以来的**慈善／公益／博爱**团体，关怀贫穷、弱势、儿童、动物、家暴等等²⁰，借着占据道德高地、显示道德优越，而提升自身

16 「粉味漂白」参看Maya Mikdashi。感谢黄道明让我注意到此问题在国际的讨论。

17 「绿色漂白」参看Michael Barker，此君还在网路上写了一些关于财团基金会资助反核、绿色和平的批判文章。

18 年龄漂白就是富国自我标榜对儿童的保护福利先进，以显示自身的文明现代进步、穷国的落后不开化；富国扩张儿童年龄到十八岁并且透过联合国等国际组织将之推广为普世标准，然而所谓「穷人孩子早当家」，迫使穷国的儿童年龄提高，往往是剥夺穷国家庭改善经济与穷人子女的机会，更成为富国借着诸如「雇用童工」的指控，选择性的抵制贸易，从而操纵穷国主权。至于国内主流优势团体利用年龄议题来漂白性／别压迫（例如禁止青少年寻求性满足、以保护儿少为名来迫害性少数与紧缩性风气）、粉饰自身为道德优越以获取利益，则是人尽皆知的。Save Children替美国中情局拉线吸收巴基斯坦医生Shakil Afridi为线民密报导致狙杀宾拉登。跨国人道慈善公益NGO与传教与帝国主义的关系历来千丝万缕。

19 我在〈台湾儿福法律与西方Child Abuse 话语〉一文非常清楚地显示了：仿效西方先进国家保护儿童法律如何具体地压迫了台湾下层阶级家庭。

20 慈善爱心关怀援助的对象总是能道德加分的，故而慈善爱心的行为能获取道德光环。但是慈善爱心关怀援助的对象绝不会是被妖魔化的污名主体，因为与污名的关连会被传染污名，是道德减分的。这说明了「慈善爱心人士」的道德有多高尚。然而，不论是因为在网路上贴色图色文、援交讯息或参加性派对，性恶法往往一夕间让不知世间险恶者坠入地狱，面临身败名裂、失去自由、工作与亲密者的恐惧绝望煎熬，被整个世界遗弃。忙着救助孤儿院病童的慈善爱心当然不会对这些污名者伸出援手；事实上，严厉的性恶法就是这类慈善／公益／博爱团体的杰作。

的身分地位，并且有充分正当理由对不道德的人群进行惩罚规训与宰制支配，进行社会净化与社会控制。这条慈善／公益／博爱的漂白路线如今仍在，同时还旁接出新优势集团的各种颜色之漂白路线，后者同样地占据道德高地与道德优越，所代表的诉求（无论是环保、安全性行为、爱护动物、保护儿童、反性骚扰、反霸凌、反盗版、尊重同性恋、情绪管理、亲密沟通、反人口贩运²¹等等）乃是文明开化、进步、政治正确，是超越历史与社会的绝对普世规范（源自作为历史与社会进化终点的西方现代性），是不同发展轨迹与形态的非西方社会都应趋同与服膺的理想目标，故而在常识话语中具有充分的正当性。西方国内的优势集团之国际对应面则是以同样的各色漂白为名所进行的帝国主义干预行动、新殖民主义的经济或文化压迫。在当代历史中，不论是西方政府直接出资或者私人巨富将财产捐助公益所形成的基金会进行国内或国际的公益援助（例如透过医疗、慈善、教育、扫除文盲、学术补助、社会科学研究、工业改善、疾病防治、社会议题等对于落后国家的援助），历来便是伸张其文化帝国主义的手段（cf. Arnove; Berman; Hayter）。现在由于西方道德进步主义的国际输出已经在各国国内旁接出在地的道德进步主义，因而更坚固了西方道德进步主义的全球文化霸权。以上对进步主义的批判所强调的是：**没有普世的进步，进步总是相对于特定脉络**。即使如性别平等、民主自由人权等话语都可能成为优势集团与帝国主义的霸权策略，这并不表示我们全盘否定选举民主、女性主义、同性婚姻、动物保护、绿色环保等等，更不表示我们全盘否定（西方）现代性，但是我们要指出现代性的黑暗面（不过我们的路数不同于传统主义或后现代主义）。

我们目前书写所援引的「现代性」虽然是西方中心或欧洲中心论的现代性，但是之所以能够有动力与视野来批判「现代性的黑暗面」，其实正是因为我们的批判书写位置首要地来自以台湾为中心的社会脉络与现实动力；台湾既有被强加与主动挪用的西方现代性，许多方面展现出西方现代性的诸多特征，但是却也有自身文化传统与社

21 道德保守主义与道德进步主义合作的反人口贩运（管制下层劳动阶级全球化流动）则配合国家边境管理。这是新自由主义与新道德主义的搭配例子。

会历史过程所自生的现代性，不过这仍是停留在**地方局部的特殊现代性**，难以与已经成为普世的西方现代性竞逐。西方或欧洲中心的现代性（继承也对反了西方自身的文化传统）从地方特殊成为全球普世固然是其霸权事业的工具与效果，但是也构成一些不可逆转的现实状况，替其他欲成为普世的现代性设下了竞逐条件；很明显的，台湾或者单一第三世界国家都难以具备竞逐普世现代性的条件，只能参与西方现代性之中加砖添瓦地表现异国风情与多元趣味（例如某些人津津乐道的glocalization「全球化／地方化」下的在地特色）。惟有跨区域的文明具备这种竞逐普世现代性的条件；杭亭顿所谓「文明的冲突」将变成未来此一竞逐的隐喻。

这个普世现代性的竞逐从全球国际的经济公平、政治参与、文化认可（recognition）三个正义面向来看都是必要的。过去正义的这三个面向或要求（Fraser）只应用于国内正义²²，现在此一正义原则也大致可应用在国际正义上——亦即，各国（或地区人民）都应能平等参与世界社会生活，这涉及国际经济秩序、国际政治秩序、国际认可秩序的重整；这之中又以国际认可秩序较为人忽视，国际认可秩序关乎文化、新闻、学术、资讯、广告、媒体、国家人民形象相关的垄断和霸权，涉及的机构如奥运、诺贝尔奖、世界博览会、奥斯卡（好莱坞）、CNN、美感机构（西洋美术、世界选美、「洋娃娃」）、西方的龙头学术期刊、欧洲中心的理论典范、西方文化的经典等等。为了要实现这样的国际正义，跨区域文明在政治、经济、文化、学术知识层面所开展的祛西方殖民主义、抵抗美国帝国主义、第三世界民族主义与国际主义、复兴自身历史文化传统，（在兼顾并举或同时促进国内正义要求的前提下²³）都有必要性与正当性。

22 过去美国的正义理论学者（如John Rawls）只将正义限于民族国家的社会，而非全球国际（主要因为经济重分配不可能跨国），然而美国却在意识形态宣传中成为全球正义的化身。近年由于美国与西方的全球霸权面临挑战和全球化新形势（「全球治理」），所以在这方面又有新的话语出现，如「人权高于主权」、「全球伦理」等，甚至以性／别权利与生态环保来为霸权「粉味漂白」和「绿色漂白」；至于二〇一二年美国为了逼迫苹果将生产线搬回美国，而策动报导「富士康血汗工厂」，则是「红色漂白」。贝淡宁注意到国际人权组织对于南方国家无法达到普世标准而采取羞辱方法可能反照出北方国家的道德优越感（101）。

23 国际正义或国内正义何者优先？若离开运动抗争实践的脉络，这往往是将国际正义

普世现代性的竞逐所要达成的具体目标不只是从现今美国独霸的单极世界转变成势均力敌的两极或多极世界，或者说，具体目标不只是要使得西方与非西方能够在军事、经济、政治等力量上分庭抗礼、均势制衡，同时更是在这种竞逐下展现出双方具有差异的文明现代性，也就是这个现代性竞逐是不同文明文化为底蕴的竞逐。但是由于与西方现代性的竞逐是在西方现代性的规定条件下（包括正义观等个人平等价值）的竞逐，而跨区域文明总是在互相参照与彼此影响下进行回归与超克自身主体性的竞逐，故而返祖复古的传统主义闭锁路线是反动的，也是此路不通的。无论是中华、穆斯林、印度或西方文明，在互相参照与竞逐下能否将异质元素转化为更新与延续主体的能力²⁴，考验与见证着古老文明的伟大与强韧。

与国内正义刻意对立起来的虚假问题。要破解这种虚假对立，首先必须肯认情绪、身体（如肤色）、性、跨性别不能被当作正义的边缘议题或只是单纯认可问题（仿佛与经济分配和政治代表无关）。本文作者早期曾与陈光兴、吴永毅、丘延亮等人提出台湾版本（而非毛泽东版本）的「人民民主」，呼应着西方的「激进民主」，认为单一议题的社会运动容易被体制收编——如果一种社运不连结「边缘」，便可能以「弱势」的道德姿态进入主流共治。「人民民主」如今对本作者而言其蕴涵之一就是：不只将性与身体这些正义的核心议题与阶级、性别、族群连结，也同时要反帝反殖、民族复兴、第三世界等议题平等对待、相提并论。这种民族—国际主义的人民民主蕴涵着国内正义的议题和国际正义的议题亦应该被平等对待、不应有双重标准。当前第三世界许多反对独裁专制的异议人士（特别是自由主义者）往往对正义持各种双重标准；例如，只注重国内政治代表权（政治自由），而忽略性少数边缘群体的性自由与文化认可，或只保障政治言论却查禁色情，或忽略跨国机构缺乏第三世界代表（即，忽略国际机构的不民主结构）。更广泛地说，这些自由派不将国内正义的要求同样一体应用在国际关系中（例如第三世界国家政府不应垄断国内的政经与文化，但是美国却可以垄断国际的政经与文化），反而将美国与西方的支配霸权当作不可改变的自然秩序，意识形态上也只认定西方现代性是唯一的高价值与目的终点，因而其国际视野往往自限于西方新殖民与新帝国外交战略框架，却洋洋自认是普世价值的皈依。这种高举普世价值的令箭，只思考单一议题或持双重标准往往就是道德进步主义的特征；像以动物保护为名而全盘否定动物恋人兽交（亦即，没有兼顾性／别解放的动物权思考），或只坚持普世的绿色价值或绝对的儿童保护，而忽略阶级或发展中国家的处境，结果往往落入道德进步主义。总之，对正义持双重标准的主要表现经常是：以一种正义为借口来漂白另一种不正义。另一层次的反省则是：国内／国际之分乃是西方现代性的结果（例如中国的朝贡体制／文明国家就不能纳入这样的现代区分）；故而我们也应对主权、自决、国族、民族主义等概念有另类想像。

24 由于是在竞逐中吸纳异质元素，其选择起初也应具有战术或甚至战略意义，例如非西方文明就应该是选择自身或西方内部的边缘异议社群所坚持的异质元素。对照来看，西方文明现代性（包括理性化）从开端初始所排除的异质元素（参见注脚6）也参与在建构自身与异己他的过程中，这些异质元素被标签为疯狂、变态、病态、野蛮、落后、脏乱、原始、传统、地方主义、不文明、不卫生、不人道、非理性、无效率、未规划等等。时至今日，这个建构过程仍在继续与巩固，只是改换了被运用的异质元

诸现代性的竞逐这个问题的重要性不在于「西方现代性不是唯一可能的普世现代性（不是所有文明的最终点）」，正如同我们早知道达成现代化不只有单一途径（而且历史也未终结）；这个问题对非西方世界人民的重要性在于：活在西方现代性下的第三世界之个人主体性其实是被贬低的或甚至支离破碎的，因为自身的文化传统没有平等地被认可，甚至产生疏离或自恨的现象。易言之，在现代化、文明化、全球化、市场商业化、主流化（与国际接轨）等等名义的狂潮下，许多后殖民社会的个人均与自身的语言文化历史传统疏离，内在于是个碎片拼凑的空洞主体，更因为缺乏丰厚的文化历史传统资源而内化殖民主义的阶序与价值。与此类丧失主体性相反，在积极抵抗殖民主义、复兴自身文化历史传统时，必须慎防返祖复古主义与右翼民族主义的倾向，而与其他被殖民的文化传统互相学习（当前去欧洲中心论的世界史均显示这样的互相学习影响是自古以来就存在，故而也同时是恢复历史记忆）。更有甚者，我们必须正视现代私人生活之个人主义已然存在与不可逆转的历史潮流，也就是毛泽东所认可的「个人心情舒畅、生动活泼」这种价值的重要性²⁵，这种个人个性的发展往往与（复古主义所建构的）传统的性别规范、生活风格以及传统的家庭组织发生冲突，然而其价值也正在于由此发展出的新社会连结网络（如性少数社群中的新亲友关系）、新的个体性。在复兴民族文化传统时，必须抗拒复古主义中的性保守倾向，而纳入（西方现代性之工具理性所规训与排斥的）个人自由——一种基进的年龄与性／别解放来批判与超越西方「保护监督下的自由」。这提醒我们在以历史与批判话语处理中国／港台以至于亚洲／世界现代性时，始终必须将情绪

素之内容或形式而已（例如「回教国家的性别歧视」就是在建构西方文明现代与回教传统落后的元素；又例如吃狗肉等等）；有时甚至不是西方的主动建构，而是第三世界对西方文明现代性的投射想像与追求，经过折射而成为西方文明现代的自我认同与宣传建构。这些建构同时会衍生复杂笼统的归类（如前现代、反现代、后现代等等）与挪用，此处不细论。或许有人会质疑西方或欧洲并非一体，而是内含差异；或者有人会指出文明自古交流，西方许多事物其实源自东方，反之亦然。然而本书所言的西方现代或欧洲中心不是指涉个别欧洲国家或地区的历程，而是跨区域文明所成就的一种体制、以及对世界史的历史解释（例如杰克·戈德斯通，J. M. 布劳特与加州学派），至于「世界精神」昔日落在法国，今日落在德国，那是无关的。

²⁵ 但是要谨记Goody对「西方个人主义—东方家庭集体主义」二分的反驳（31, 38ff）。

情感、身体、性／别置于讨论的核心位置，批判在左翼与民族主义论述中表现出的排斥女阴之阳刚独断、阳具中心与中原中心、蔑视性与身体的正经规范。

引用书目

- J·M·布劳特 (Blaut)。《殖民者的世界模式：地理传播主义和欧洲中心主义史观》，谭荣根译。北京：社会科学文献出版社，二〇〇二年。
- 贝淡宁 (Daniel A. Bell)。《超越自由民主》。李万全译。上海：三联书店，二〇〇九年。
- 彼得·辛格 (Peter Singer)。〈重度「宠」爱〉。何春蕤译。http://sex.ncu.edu.tw/animal-love/debate/04.html (2011.08.08)
- 马克思、恩格斯，〈共产党宣言〉，《马克思恩格斯选集》第一卷，页二二八—二八六。北京：人民出版社，一九七二年。
- 杰克·戈德斯通 (Jack Goldstone)。《为什么是欧洲？世界史视角下的西方崛起 (一五〇〇—一八五〇)》，杭州：浙江大学出版社，二〇一〇年。
- 甯应斌，〈台湾儿福法律与西方 Child Abuse 话语〉，《连结性》，何春蕤编，台湾中央大学性／别研究室，二〇一〇年。页二〇五—二三四。本文初稿〈Child Abuse、儿福法律与儿童性侵犯的政治〉，《儿童性侵犯：聆听与尊重》，赵文宗编，香港：圆桌文化，二〇〇九年，页一五六—一九五。
- Arno, Robert F., ed. *Philanthropy and Cultural Imperialism: The Foundations at Home and Abroad*. Bloomington, IN: Indiana UP, 1980.
- Barker, Michael. "Saving Trees and Capitalism Too." *State of Nature*, November 17, 2009. <http://www.stateofnature.org/savingTrees.html> (2012/3/25)
- Berman, Edward H. *The Ideology of Philanthropy: Influence of the Carnegie, Ford, and Rockefeller Foundations on American Foreign Policy*. Albany: State University of New York Press, 1983.
- Ferguson, Moira. *Animal Advocacy and Englishwomen, 1780-1900: Patriots, Nation, and Empire*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1998.
- Finsen, Lawrence, and Susan Finsen. *The Animal Rights Movement in America: From Compassion to Respect*. New York: Twayne Publishers, 1994.
- Folbre, Nancy. *The Invisible Heart: Economics and Family Values*. New York: The New Press, 2001.
- Fraser, Nancy. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York: Columbia UP, 2008.
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, California: Stanford UP, 1991.
- Goody, Jack. *Food and Love: A Cultural History of East and West*. London: Verso, 1998.
- Hayter, Teresa. *Aid as Imperialism*. Middlesex: Penguin Books, 1971.

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

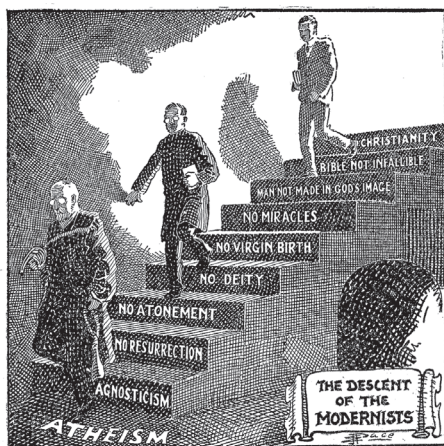
新闻

- 〈性侵吉娃娃 男子判囚10年〉，《苹果日报》即时新闻，二〇一一年十二月二五日。<http://tw.nextmedia.com/realtimenews/article/international/20111225/102630/> (2011.08.08)
- 〈德国没有流浪狗〉，《自由时报》「他山之石」专栏，二〇〇七年五月二一日。

不认不认还须认

性／别道德化的移形换影

游静



这是一张1922年美国「基要派」(Fundamentalists)讽刺「现代派」(Modernists)的漫画¹，指现代派从不相信「圣经无误」开始，一直「堕落」到无神论。港片《整蛊专家》中穿西装打领带的周星驰，与片中演他哥哥的刘德华手牵手如一对好姐妹，高唱《我要努力向上》，然后双双失足滚下楼梯压住彼此身体，引来哄堂大笑。这两个不同时空的「楼梯的故事」有啥关连？

《整蛊专家》

在美国历史上，尼克逊是最强硬打击「休闲用药」／「消遣用药」娱乐用药 (recreational drug use)——或所谓「滥药问题」——

¹ 下载自http://en.wikipedia.org/wiki/Fundamentalist-Modernist_Controversy。

的总统。1972年，国家大麻及滥药委员会(National Commission on Marihuana and Drug Abuse)向国会提交了一份报告《大麻，一个误会的符号》(*Marihuana, A Signal of Misunderstanding*)，这份Schaffer(委员会主席)报告书建议把拥有大麻除罪化，因为它不是一个重要的社会问题，而美国人有选择个人生活方式的权利²。尼克逊却漠视报告书的提议，并在任内发动了一系列立法及执法行动，全力打压「滥药」，包括大麻。但是他真正关心的，其实是美国正在打的越战进程。1970年5月，两位国会议员Robert Steele及Morgan Murphy报告美军在越南染上一场正在扩散的「海洛英疫症」("growing Heroin addiction")，同年6月17日，尼克逊在记者招待会上宣布向「毒品宣战」("War on Drugs")，并指「毒品为美国的头号敌人」。同年9月，「金流行动」("Operation Golden Flow")展开，规定所有美军从越战回国前必须经尿液测试，若被发现滥药，将不获准回国。结果只有4.5%的士兵验出阳性反应(WGBH Educational Foundation 2007; Wikipedia 2007a)。

这历史事件可以带给我们两个启示：

1. 当你无法把真正的敌人宣之于口时，你必须发明一个完全不相干，最好是你一定能够打赢的另一个敌人，让你可把对真正敌人的恐惧错置到这假想敌身上，并同时彩排打赢的胜利与虚荣。大麻跟海洛英都不是当时实际存在的问题，实在的只有对美军会在越战打输的恐惧。越战后来当然真的输了，但一场无中生有的对毒品的仗却「赢」了，从此改变了美国往后三十年的休闲用药政策。在尼克逊向毒品宣战后一年，因运用大麻而遭逮捕的人数暴增了十万(Common Sense for Drug Policy 2007)。
2. 这场「文化战争」不但揭示了当权者如何以谎言取代事实来把

² "We believe our recommended scheme will permit society to exercise its control and influence in ways most useful and efficient, meanwhile reserving to the individual American his sense of privacy, his sense of individuality, and, within the context of all interacting and interdependent society, his options to select his own life style, values, goals and opportunities... Considering the range of social concerns in contemporary America, marihuana does not, in our considered judgment, rank very high. We would deemphasize marihuana as a problem." National Commission on Marihuana and Drug Abuse, *Marihuana, A Signal of Misunderstanding*, http://www.druglibrary.org/schaffer/Library/studies/nc/nrec1_17.htm.

偏见合理化，也暴露了「时机」(timing)在政治上的重要性。尼克逊掌握了最精准的时机，运用当时社会最需要消费的修辞：「宣战」、「打仗」、「行动」等，移形换影，成功转移视线。此叙事只能放在特定的时空才能凸显出它特殊的、被隐瞒的意涵，与意涵上的刻意被错置。尼克逊这种扭曲、隐晦地把意涵再符码(recoding)的方式，教我们在阅读当权势力的论述时要额外小心，必须以更谨慎、更有创意、更理解历史脉络的方式去思考及解码(decode)。如果只是照字面上(literal)的意思去拆解，可能正中当了当权者的圈套或抓不着痒处，无法协助厘清问题的核心。

恐同时刻

以下容我说一个发生在香港，同样是关于掌握政治时机、以配合市场策略的适当修辞来遮掩更深层恐惧的故事。

2005年4月29日，香港自称最有公信力的报纸《明报》刊登了一份由9,800位个人及374个团体联署的四大版声明，标题是「宽容同性恋者≠鼓励同性性行为／反对歧视同性恋者≠赞成性倾向歧视立法」。为甚么是2005年4月29日呢？因为，同日，联合国经社理事会(即经济、社会和文化权利委员会)发表了一份新闻稿，公开纪录了中国向联合国提交就「经济、社会和文化权利国际公约」的国别报告³。委员会在2004年曾以书面向港府提出28项提问，2005年4月民政事务局副局长秘书长余志稳与律政司等，代表香港在日内瓦出席一连五天的审议会，余志稳在会上扬言，港府正「致力促进一种互相容忍／包容及尊重的文化，以推广没歧视的社会」⁴。经社理事会具体问到平等机会委员会的实际功能及性倾向歧视的问题，余志稳这样答：「政府在2001年已**开始**立法制止诸如此类的歧视……在2004年9月，为加快立法步

3 中国在1997年签署经社公约。

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

伐，政府率先成立『性小众论坛』，为政府与不同性倾向人士之间提供正式的沟通管道。未来数月，政府更计划成立性别认同及性倾向小组(GISOU)，为一项民政事务局辖下的两年计划。」⁵（粗体为笔者所加）

今天我们回过头看，当年余志稳向联合国声称香港已**开始**立法，其实只是开展了两个跟立法毫无关系的亲民「计划」，而这两张号称能消除香港社会上对性小众歧视，促进更多互相包容、尊重的皇牌，转眼间也变得名存实亡。「性小众论坛」在2006年接受专门推广向同性恋提供「修补治疗」(或「拗直治疗」)的基右组织「新造的人」⁶作为性小众代表团体之一。2007年，性别认同及性倾向小组也从民政事务局属下调到政制及内地事务局旗下，被认为不再是「民政」／「对内」的政策("Home Affairs")，而被归类为「对外」事务，属负责掌管执行基本法、促进与中央及台湾联系的政制及内地事务局规管。这种归类意味着香港政府视性倾向歧视问题为一项只需与中央对稿、按中央本子办事、及向国际社会交代的课题，不再与香港市民生活有关。当时的政制及内地事务局长林瑞麟⁷曾在2008年一次访问中指出：「每当社会出现一些与公众利益有密切关系，而且富争议性的问题时，他会与另外几名基督徒高官会一同这些事祈祷。他们会见到上帝会亲自介入，赐给香港最好的安排」⁸。

正正是2005年4月29日那一天，就在港府代表向联合国承诺会加快性倾向歧视立法步伐这消息快要变成公众资讯之前一刻，就在这一刻，香港基督福音右派展现了他们如何充份掌握一般公民社会力量望

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

6 「新造的人协会所提供的辅导服务有别于一般的辅导服务。后者倾向鼓励受辅者接受自己的性倾向，而本会却尊重同性恋者改变性倾向的决定，为那些已经决定改变性倾向的人士，提供适切的帮助。」<http://www.newcreationhk.org>

7 2011年林瑞麟获委任为政务司司长，经常被网民讥为「林公公」及「人肉录音机」。2012年梁振英上台后林瑞麟决定不留任新政府，往英国念神学。

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

尘莫及的政治情报，史无前例地集合资源，把性倾向歧视立法翻译成基督徒行将失去「信仰自由」、「良心自由」、社会行将「失去平衡」等的威胁以制造恐慌，从而大大扩大了他们的公信力与政治筹码。

无中生有

2005年4月明报的四版广告由维护家庭联盟刊登，维护家庭联盟的发起人是明光社、香港性文化学会及香港教会更新运动，联盟通讯地址也为明光社。明光社与香港性文化学会有密切联系，两者的董事、顾问及执行委员会中至少有六人重迭；在论述构筑上，性文化学会可说是三者的「大脑」。自2005年开始，明光社与性文化学会阵营发起的一系列联署与广告，不断恐吓大家会发生「逆向歧视」(reverse discrimination)，那是美国右派为打压「积极平权政策」(affirmative action)「过分」照顾弱势社群，好让他们可更肆无忌惮的更歧视小众而发明出来的。在香港这本来就习惯歧视弱势、毫无「积极平权政策」可言的社会，要谈「逆向歧视」作为一种「祸害」委实叫人啼笑皆非。可见香港近年不断现身的福音派保守主义阵营师承美国基督右派运动，对美国基右的话语照单全收，故这阵营也可被称为「香港基右」。伪装「政治正确」、靠社会科学堆砌借口、掌握市场修辞与政治时机来制定立场以统一战线从中赚取权力，并把家庭、性议题道德化、目标单一化并尤其针对同性恋等策略——这些全部都是香港基右从美国基右搬过来的。一如美国基右，香港基右从来不是恒久不变的一批人，而是一种政治与宗教的特殊关系及意识型态运动，本文将以专门制造基右论述的两个香港基督教团体——明光社及性文化学会——作为案例，探讨香港基右独特的在地脉络下的文化构成与论述特色，也会论及跟他们同一阵线、同仇敌忾的基右组织及人士。

性文化学会于2001年成立，由香港浸会大学宗哲系副教授关启文任主席，顾问团包括两大超级堂会播道会恩福堂及宣道会北角堂主任牧师、两大神学院教授(中国神学研究院郑顺佳及浸信会神学院邓绍光)、新造的人创办人康贵华、历史悠久的福音传媒机构突破荣誉总干

事蔡元云、香港教会更新运动总干事胡志伟牧师⁹及加拿大恩道华人神学院院长等；换言之，是一股集结香港及海外港人福音派领袖的精英势力。在它的网页上，机构介绍菜单中第一项是「异象使命」（放在「本会工作」前）：「深感香港社会色情文化泛滥，香港家庭制度渐趋解体，弥漫着性开放、性随便的思想。本会以基督教价值观为依归，关注有关家庭、两性、社会的问题，服务社会，唤醒社会人士关注家庭价值，重建两性平等关系，清除性别歧视。」¹⁰

明光社成立于1997年5月，成立时的口号是「关注传媒污染、正视社会歪风」；今天明光社的网站头条上却写着「关注生命伦理、正视社会歪风」。「传媒污染」不再变得重要，不再是「研究」重点，因为自2005年起，明光社对于主流传媒的策略由批评转为收买。2005年7月25日至9月19日每个星期一，明光社在《明报》新闻版连续刊登广告，指同性恋非天生，可以透过治疗来改变，如果立法保障同性恋权益，将会干扰学术自由、营商自由、宗教自由、影响公共卫生，更指立法是一种「(同志运动)意识形态的帝国主义扩张」(明光社2005a)。同时，该社又在另一份免费派发的日报《am730》上，从9月12日至9月30日每天买下登有漫画的广告，务求把大家应继续歧视同性恋这讯息显浅化及普及化¹¹。除登广告外，2005年6月至7月期间，《明报》也在专栏及副刊刊登多篇由明光社总干事蔡志森及身兼香港性文化学会主席与明光社董事的关启文等撰写的文章¹²，呼吁大家抵制及杯葛七一游行（游行的主办单位每年安排不同的弱势团体领队，2005年领队的是同志团体），及反对性倾向歧视立法。数月间，亲宗教又反性的报

9 香港教会更新运动于1985年为回应面对九七教徒教牧移民潮问题而成立，以团结香港基督教会、训练堂会领导、进行教会普查、发挥教会「一体」精神为已任，曾主办全港男士复兴大会，也是「维护家庭联盟」发起团体之一。<http://www.hkcrm.org.hk>

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

11 2005年明光社在《明报》及《am730》部分买的广告可见<http://www.truth-light.org.hk/sex/sodo.jsp>

12 如：关启文〈同志运动活跃分子也反对「性倾向歧视法」〉，《明报》，2005年3月14日；关启文〈唇枪舌剑——性倾向歧视立法的激辩〉，《明报》，2005年6月6日；蔡志森〈民主是最大公因数〉，《明报》，2005年6月18日；里布〈别无选择，唯有放弃七一上街〉，《明报》，2005年7月7日；关启文〈从公民权利角度看七一游行争辩〉，《明报》，2005年7月11日等。

导陆续在其他原来被批判的主流传媒中出现，连在2002年因刊登艺人被虐裸照封面被迫停刊五个月的《东周刊》也于2007年10月24日以五版版面专访商务及经济发展局局长马时亨的女儿马露明牧师，报导她如何协助其母创办「全城更新」运动，并「带头参加贞洁运动」（俞2007）。回顾明光社成立十周年，宣传单张上有题目为《十年明光梦》（2007）一文这样自我恭贺：「明光社踏入十周年了！过去十年，我们和大家一起面对陈健康事件、《东周刊》刊登艺人被强迫拍下的裸照、赌波合法化、性倾向歧视条例的争议、《壹本便利》刊登偷拍艺人更衣的照片等等。……我们感到最欣慰的就好像保罗所说的：『那美好的仗我已经打过了……所信的道我已经守住了。』（提后4：7）」

从关注「传媒污染」到掌控传媒，再移师阵地到「生命伦理」，这当然扩阔了明光社的可发展空间，让他们可以名正言顺地关注任何论题，并灵活地因时而变。但实际上，他们最关注的是什么？根据网民fRanCoiS截至2007年5月26日为明光社出版的通讯《烛光网络》作的调查，文章分49个议题，共547篇，其中谈同性恋的约占一半，但性／别及同性恋议题其实散见于各类别内（如法律内谈肛交案等），即明光社通讯发表的文章中关于性／别议题的文章其实比关于媒体的更多¹³。

可幸的是，这种尽量把自我定位抽象化、针对目标单一化的策略也不是永远能瞒天过海。明光社在2007年11月发起筹款购买办公室及成立「生命及伦理研究中心」（下简称中心），最初公布的目标是要筹募港币1,300万，后来改口450万，但离筹款期限一星期仍欠300万。根据2008年明光社自己的报导，「一人一百元的募捐行动」「支持者众」，更有教会把原本筹来建堂的款项改拨给明光社，「金额达六位数字之钜」，这事件可见明光社在教会内外所得的民众支持度其实有限（张201-202），即使登报看来有近万人联署，但需要做出实际支援时，也最多只找到一万五千人肯每人捐出一百元（对于中产教徒实微不足道），最后只有靠一两间对他们忠心耿耿的堂会（肯冒着扭曲捐款信众原意的情况下）一下子捐出数十万，可见这些超级堂会领袖跟

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

明光社交情非浅¹⁴。在《中大学生报》一役后，明光社被大量网民批评为骑劫淫审处，讥为「道德塔利班」¹⁵。2012年趁香港立法会选举，三位一体的维护家庭联盟、明光社及香港性文化学会又想重施故技，乘机引起注意，在8月10日《明报》买下两版全版，发表「维护婚姻／家庭宣言」联署声明，要求候选人表态「支持一男一女、一夫一妻的家庭制度」。当然，所谓「维护家庭」潜文本不过又是反同，并再一次鬼鬼祟祟地躲在抽象的「社会人士及团体」后面：「最近，有社会人士及团体再次提出就同性婚姻及会带来**逆向歧视**的性倾向歧视条例立法。我们同意社会上不同信念的人皆应尊重对方的基本权利，和平共处，并反对任何歧视行为，但我们亦必须小心，不能为保障一部分人的权利，却牺牲其他人的权利，甚至造成骨牌效应，动摇整个社会赖以健康发展的基本单位——家庭」（粗体为笔者所加）。但这次效果就差很远，只有约六十个团体、三千个人联署（团体与个人联署很可能重迭），并大多为三大友好教会播道会、浸信会、宣道会的堂会，连位于纽约的美国华人基右机构「维护一男一女婚姻协会」（Support Traditional Marriage of 1 Man & 1 Woman Association）¹⁶都被邀联署。

方便共谋的修辞

关启文在2003年曾撰文：「教会须要确立面对同志运动的立场，如怎样看同性恋、同性婚姻和反性倾向歧视法。特别因为新教组织松散，更需要一些宗派(旧或跨宗派)成立由科学家和专业人士组成的委

14 但这些交情的「价值」也不应被低估：「最近，吴宗文的堂会港福堂在2011年5月的一个筹款晚会，得到「慈长人翁」们大力支持，谭慧珠及黄仁龙上台发表训话，有富豪购买一幅字画而付出过千万，而整个晚会筹得3800万，而明光社的经济来源亦有一部分是来自播道会港福堂。」（明光社，〈如何鼓励教牧社关？〉，2010年4月23日，引自 <http://www.inmediahk.net/> 鉴古知今：明光社反对五区公投全纪录）

15 明光社阵营的回应可见：瀛儿儿(2007)，〈请超越性解放——阅《揭明光社底牌系列》后感〉，《谁是道德塔利班？——再思道德、宗教与多元社会的关系特刊》，香港性文化学会。

16 「支持一男一女婚姻协会」于2004年10月15日发起响应 James Dobson 「聚焦家庭」在美国华府 National Mall 举行的「婚姻告危大会」(Mayday For Marriage)，号召百万人于华府表态支持修宪，以保障统一男一女婚姻之唯一合法性。<http://www.truth-monthly.com/issue133/0410mt03.htm>

员会，去研究教会的立场和对策」(2003b)。他这呼吁正好把他掌舵的性文化学会和他出任董事的明光社等组织合理化，把他们的阵营化身为众多松散的基督教会的代言人。关启文所讲的「教会须要确立立场」，其实正是要针对本来对不少事情都不大肯定也不倾向表明立场的香港主流社会与信众，看准这个从不顾及小众利益的主流社会意识形态，尽快找一个不影响到太多人的切身利益因此大家都没怎么想过的议题，然后制造一种立场出来，如尼克逊制造「毒品为美国的头号敌人」一样。要制造这样一种立场，重点是掌握市场需求的修辞，而不是立场本身。在探讨他们那些无法宣之于口的动机之前，让我们先了解这个保守主义阵营的论述资源是从哪里来的。

明光社在《明报》2005年秋季刊登的一系列广告中第一篇附上四个网站鼓励读者浏览，第一及第二个为明光社自己及性文化学会，第三为美国国家同性恋研究及治疗协会(National Association for Research and Therapy of Homosexuality)，及第四为美国家庭研究委员会(Family Research Council/FRC)，前者是主张对同性恋者进行「修补治疗」(香港同运称「拗直治疗」)的美国基右团体，后者是美国新基右领袖之一James Dobson的主要组织「聚焦家庭」(Focus on the Family)在1981年创办的分部。「聚焦家庭」在哥罗拉多州的总部雇用超过一千二百名员工，大到有自己的邮递区号，James Dobson写的每周专栏有约五百份报纸刊登，电台节目每周听众达二百多万(Halton 15)，是美国基右派的大本营。2010年子机构美国家庭研究委员会的发言人在美国NBC电视上指同性恋行为应被立法禁止，被「南部贫穷法律中心」(Southern Poverty Law Center)列为专门散播仇恨的团体("hate group")，然而香港性文化学会2006年8月一行十多人率团到美国向几个主要的基右核心组织取经，其中正包括「聚焦家庭」(郑顺佳2007)。

今时今日的美国基右运动是冷战遗留下来并在过去四十年增长神速的庞大政经工程及论辩方法，对全球文化影响深远。梳理美国基右的特色与历史脉络可帮助我们理解香港基右的前世今生。罗永生(2011)曾经对美国基右作为一种「新保守主义运动」如何在1960、1970年代崛起作出了精辟扼要的爬梳：「在六、七十年代，资本主义

西方世界曾经爆发了前所未有的危机，战后维持社会稳定的福利国家体制，被『石油危机』所震动而开始解体。反战运动、民权运动和妇女解放运动等，猛烈地冲击着西方资本主义世界的文化和社会体制。这股主要由青年人发动的文化反叛浪潮，在七十年代末期，却开始遭遇『新保守主义』的强力反弹。」本文则企图把全球基右的意识型态构筑追溯至二次大战后的美国。

Leo P. Ributto在《The Old Christian Right》一书中追溯美国1920、1930年代至二次大战期间「旧基右」与纳粹德国结盟，共同对抗「国际犹太阴谋」，构筑一种「末世的政治」(Politics of Apocalypse)，把种族主义以圣经经文合理化，如犹太人出卖耶稣等。这些深受原教旨主义／基要派(Fundamentalism)影响的旧基右领袖如William Dudley Pelley、Gerald Burton Winrod及Gerald L.K. Smith都是法西斯信徒，也坚信努力耕耘的工作伦理，至1940年代仍然继续写书、讲道、办学、办刊物、建立神学院、到各处传教，深深影响当时的年青人，例如1940年代末Charles Fuller牧师的电台节目「重回旧时」(Old-Time Revival Hour)¹⁷每星期听众人数达一千五百万。1941年创办的「美国基督教会委员会」(American Council of Christian Churches, ACCE)及1942年的「国家福音派协会」(National Association of Evangelicals, NAE)皆是这些教导下的产物，都坚持圣经无误、三位一体、耶稣末世再临等。更重要的是1940年代的新一代布道者逐渐从基要派移向福音派，特别是葛培里(Billy Graham)，他不但欢迎自由派基督教资助他的全球布道会(他称为「十字军」／Crusades)，也接受犹太人及天主教徒的祝福。1950年代，葛培里把共产主义比喻为撒旦的化身，主张把少年感化院军营化，鼓吹基督徒「参政」；随着美国政局变化，葛培里一直假装政治中立，但也一直反对公民抗命、支持越战、主张学校恢复早祷。福音派布道会愈开愈大，这些「重生」("born-again")¹⁸的福音派基督徒也进占了华尔街、华府、好莱坞。1976年，卡特声称自己是重

17 新基右领袖Jerry Falwell 在1956-2007年长达50年的电视节目就叫Old Time Gospel Hour，他2000年创办的乐队也叫Old Time Gospel Hour Quartet，可见1940年代这电台节目有多影响深远。

18 「重生」是皈依福音派的术语。

生基督徒，并当上了总统。

二战后长成的新一代基右领袖如创办「道德大多数」的Jerry Falwell在政治立场上看似与上一代的旧基右相反，但是其实他们挪用及强化了美国冷战思维及感情结构，假借神学、信仰的幌子来包装种族主义、国族优越感及自由经济主义，不断制造新的敌人：二次大战前是犹太人，大战后则是共产主义者。他们发明的敌人不断改变，即使是同代之间，谁是盟友、谁是敌人，也不一定有共识，但有几点是一脉相承的：首先就是无中生有地发明、幻想敌人出来，手法则是把自己论述成被假想敌不断侵害的受害人，从而制造恐慌，合理化自己对「敌人」的打压（如发明「逆向歧视」），借此扩大自己的政治影响力。被葛培里认定是受了最优良训练的总统候选人(the "best-trained" presidential contender) (Halton 260)尼克逊也效法这传统而发明了「毒品」。总之，要先假设社会、世界是邪恶、沉沦了，但自己永远是超然、纯洁、神圣的。

同样圣洁的则是基右派坚心拥护的家庭。

「包容」的「中间派」

基右派口中的「家庭」究竟是甚么意思呢？美国专栏作家、新闻工作者、流行杂志编辑Jeff Sharlet的畅销书就叫做《家庭》(*The Family*)，第一手报导了美国基右的权力核心在华府定期秘密聚会的历史。在这里聚会的政府高官及基督教领袖全都是深受基要主义影响的福音派死忠信徒，全男班，视彼此为「家人」、「弟兄」("Fellowship")，透过定期聚会商议国情，主导美国的外交政策。在《家庭》的续篇《C街》(C Street是弟兄在华府聚会的地址称谓)中，一名打过越战的参议员向作者Sharlet回忆道：「越战的失败产生出一队重生的基督徒军队」("born-again military") (Sharlet 252)。越战后期美军差点分裂成黑人与白人二个对抗阵营，那些大多来自美国南部的白种男人需要一种外在于他们肤色的身份来重建自我价值，所以很多变成深受基要主义影响的福音派，因为福音派的传统一方面充满种族歧视，主张敌我分明，但在战后又致力提倡「种族复和」，「他们以宗

教取代种族，这议员说：原则是一样的，一个重建的身份，与软弱、腐败的社会隔离」(Sharlet 253)。透过宗教，冷战逻辑得以被永恒化：自由市场vs.国有经济；圣城vs.充满罪恶的世界／王国。

敌人如果不能是黑人同胞，那可以是谁？战后Falwell一方面支持以色列建国，同时不断「预言」苏联灭亡。Falwell庞大的福音王国(包括每周电视节目)经费惊人；他在1981-82年虽然筹得接近六百万美元但仍然负债，他把经济问题归究于「同性恋者、纳粹、自由主义传道人、堕胎者、色情制作人……共产主义者等」的不合作(Halton 266-267)。1980年代，Falwell、Robertson等新基右协助把雷根送入白宫，但雷根上场后刻意与他们保持距离，遭他们抨击没有把冷战再升级以保美国道德。基右整天抽空的提倡「包容」，但他们从来只对服从自己的人包容，他们对不服从者的寸步不让是毫无道德可言的。

基右另一特性是把社会上被认为棘手的所有问题都赖到「自由主义」／「自由主义者」(liberals/liberalism)头上，不论是贫穷、病毒、天灾、未婚、不婚怀孕、青少年失学等等。1960、1970年代，美国最高法院在公立学校实行禁早祷、推行堕胎及避孕自由化、解禁色情品等，为了抗衡美国政策上的自由主义浪潮，基右的「中间偏右」自我定位策略，把大量无可无不可、对政治冷感、举棋不定的一般人逐渐引导至愈走愈右，尤其是在选举或政策倡议上。

可是基右到底是用甚么形式在香港出现？什么社会政治条件会让基右在香港得以出现？在香港的脉络里，自由主义从未当道，殖民至今，社会基调依然倾向道德保守、政治冷感，那究竟香港的「自由主义者」是谁，基右却总是支支吾吾。在香港真的有如他们口中的「极端自由主义者」吗？保持「自由主义」的抽象性，确保了敌人及议题可以随时被转换的灵活性。当谁得罪了基右、谁就变成极端自由主义者时，基右自己是没身份的，他们永远声称自己是「中间派」，顶多是「中间偏右」。关启文一方面经常为美国基右辩护，但又同时坚决否认他与明光社阵营为香港基右，指论者「张冠李戴」，并自称「道德保育派」，是「超越左右之争——香港福音派教会关社的第三条路」(关启文2012: 192)。其实连这种自我否认也是美国基右的特色。

甚么是「中间派」？从1940年代的基右领袖如 Smith，到1980年代的Falwell，都声称自己是中间派(Ributto 265)。葛培里便自诩为中间派，既能讨好对神学持无所谓立场的大多数，竭力维持看风驶舵的优势位置，又能与所谓「右倾的极端原教旨主义者及左倾的极端自由主义者」保持友好距离。关启文就把这种十分适用于香港、用来招揽「中间份子」的市场策略讲得很清楚：「在这年代，较爱好文化的年青人，例如保卫天星码头、办《中大学生报》等等的年青人，的确很喜欢福柯的批判路线，凡事都讲解放，思想较传统的人是跟他们格格不入的。然而凡事都像钟摆一样，中间份子永远最多，两边的极端者则比较少。而中间份子，往往是两边都接受，把自己说成很能包容，其实是既不想成为极端开放的自由派，也不想成为极端保守派，这才是最流行的」(2009: 259-260)。

帝国羡慕

可是美国基右为甚么要锁定同性恋为大敌？近年陆续有历史学家把美国冷战宣读为一场到头来是关乎性别、性压抑与性创伤的仗，道德、国族、意识形态或者宗教都只是为了逃避面对自我身份建构的深层矛盾所作的障眼法。历史学家Robert D. Dean在《帝国弟兄：性别与冷战外交政策的构筑》(*Imperial Brotherhood: Gender and the Making of Cold War Foreign Policy*) (2001) 一书中尝试解答美国近代史的一个疑团：为甚么在美国历史上被认为最实干又最支持民主自由的两位总统甘乃迪(JFK)与约翰逊(LBJ)会带美国陷入一场徒劳、自毁又不义的越战，而且久久不能自拔？Dean非常仔细地一一追溯JFK及LBJ幕僚的背景，发现这批冷战期间的华府高层大部分在十九世纪末末建立的精英教育系统中成长，这套教育充满对大不列颠帝国及其殖民版图的讴歌，同时非常严厉地把他们训练成「贵族阳刚」(aristocratic manliness)的代表。这课程源自十九世纪末的一系列「上层修边运动」(upper-class enclosure movement)，为美国的上流社会修订边界。资本主义带来大规模的工业化及新兴有钱阶层，传统白人统治阶层(WASP)即旧贵族("old money")需要重申他们的阶级排他性，以巩固他

们的特权及资源：1882年美国第一个乡村俱乐部成立，名校如哈佛、耶鲁、普林斯顿的兄弟会及学生秘密组织如雨后春笋，1880年代，专门纪录美国名门望族、效法欧洲贵族名册的《社会名册》(The Social Registers)开始在各大城市出现，移民法被收紧，医疗、工程、建筑等行业被专业化，上层教育被英式化等等。

这些在美国效法英式全男贵族学校的中小学把一种对大英帝国的羨妒(imperial envy)转化成把世界「文明化」及「基督教化」("civilizing and Christianizing")(Dean 217; Halton 34)的决心。其中一所名校Groton School的校长在1898年自承他的使命就是要制造「一代男人，一如英国派去统治印度的那批人那样」(Dean 21-35)。这种训练「道德及知识优越性」、净化的纯男性社会阶序，要求绝对服从、妥协，崇尚阳刚、竞逐、义气、奋勇、坚忍、适者生存、孕育伪善、自保、排斥一切女性化及异类，为了他们的阶级而牺牲内在的自我发展，自以为靠道德及知识优越性统领世界。哈佛出身、担任JFK特别助理及御用历史学家、死后为JFK立传(*A Thousand Days: John F. Kennedy in the White House*)的施列辛格(Arthur Schlesinger, Jr.)在1949年的《重要的中心：自由的政治》(*The Vital Center: The Politics of Freedom*)一书中，为美国自由主义者参与冷战定调，提倡贵族式反共英雄主义，有别于左派基进的理想主义，又同时排斥战后美国日渐倾向消费主义，把男性阳刚气概阴性化，软化成意志消沉的「机构男」(Organization Man)，最后必会导致「帝国复亡」。这例子揭示，在美国历史上一直被认为是自由派的JFK阵营，为了挑衅群众而参与战争作出各种抨击社会沉沦及恐吓言论，与右派手法何其相似。「中间偏右」与「中间偏左」，到头来差别不一定像左右两边说得那么大。这也是Sharlet(253)分析美国政策核心的一个重要观点：基要主义与自由主义国家不是对抗，而是共谋的关系。

美国这数十年的性别再构筑工程，外表是关乎宗教，实际是为了捍卫阶级、种族及帝国。当这批青年人长大，在战后1950年代成为统治阶层时，为了重建美国的帝国霸权，在外交政策上对共产主义国家发动冷战，在内政上则以国家安全为由，制造红色(Red Scare)及紫色

(Lavendar Scare)恐慌，猎杀「亲共」(Commies)及「酷儿」(Queers)，尤其是在政府内部(Dean 171)。「亲共」及「酷儿」不单被断定为有精神病，更被描绘成「道德软弱」。相对于「正义硬汉」而言，酷儿「不可靠」、「受不住诱惑」、欠缺为了保家卫国升华个人情欲的能耐，更重要的是，他们跟共产主义者一样，有外人无法参透、外表也看不出来，隐密、黑暗的内心世界，可以迅速如病毒扩散，威胁国家安全。单单是在1947年11月至1953年1月之间，四百多名国务院职员(包括外交官)，因被怀疑为「同性恋」而革职，比因为「亲共」而被炒的多出几近一倍(Dean 66)。美国精英阶层自命为君权神授的继承人，全赖光明磊落兄弟情为这种道德的载体；同性恋与共产正是这等意识形态必定制造出来但又无法面对的孪生兄弟。所以这种所谓道德是针对特定敌人即共产与同性恋而发明的。「紫色恐怖」的清洗活动审讯从不公开，匿名的调查员、指控官依赖地下情报、谣言、猜测、人脉、互相抹黑作为「证据」。任何被认为「娘娘腔」、举止阴柔("jelly hand shake"、"girlish walk")的男性及声线粗豪的女性，或甚至只是被指「怪怪的」("just a funny feeling")，都可能被「清洗」掉。

这两场并行又互为表里、相互强化的政治迫害、清洗运动两大核心人物是调查委员会主席、共和党参议员麦卡锡及联邦调查局(FBI)第一任局长胡佛(John Edgar Hoover)。1977年，胡佛死后五年，他由1937年开始建立的「性异常」("Sex Deviates")档案才曝光，纪录「同性恋疑犯」厚达三十万页。胡佛终生不婚，与母同住，并一辈子与同样不婚的FBI副局长托尔森(Clyde Tolson)「非常亲密」，一起工作、度假、吃饭、逛街。胡佛形容托尔森为他的「另一个自我」(alter ego)。由1940年代开始，胡佛一直被传为同性恋，麦卡锡也在1950年代初在华府被盛传为同性恋，还是Milwaukee一间同志酒吧的常客。1953年秋天他突然娶了他的秘书Jean Kerr才平息「丑闻」，但他不惜制造假证据来包庇的亲信罗伊科恩(Roy Cohn)在1980年代死于爱滋病后终被揭发为同性恋，证实了四十年的谣传：「麦卡锡的两名大内密探(gumshoes)似乎对调查谁是同性恋的传闻异常卖力」(Dean 153-158)。

如果美国基右的论述特长是把自身不能碰的阶级、性与性别问题

移转到国族、宗教及性小众议题上，那香港基右的特色又是否把不能碰的国族问题移转到性小众议题上？香港基右以道德或宗教为名，是为了掩盖自我身份建构中怎么样的矛盾？香港基右是否也是冷战的产物？

谁受「特别法律保障」？

跟美国近八成成人人口自称为基督徒(Wikipedia 2007e)¹⁹的情况很不一样，香港只有约5%的人口是基督徒²⁰，但这小众却在香港的政治及文化构筑上起着举足轻重的作用，长期受殖民政府委任为管治华人的最大非(或半)官方势力。光是基督新教(不计天主教)在香港开办的教育、医疗及社会服务机构就包括200间幼稚园、175间小学、120间中学、3间专上学院(包括大学)、15间神学院、3间失聪人学校、5间医院、数十间社会服务机构及老人院、青少年中心和老人中心等(香港21名基督徒 1984)。教会在香港垄断大量社会资源，与政治势力互相收买，所以建制教会的领袖或甚至基督教组织发言人都可以随时声称自己代表大多数市民的声音²¹。

假若说香港是一个精英社会，那么香港的教会学校就是为香港社会培育精英分子的场所。假若我们批评香港这个由精英管治和控制的社会制度，指斥它的运作不符合公平和开放的

19 2001年的数据，http://en.wikipedia.org/wiki/Religion_in_the_United_States

20 「香港信仰基督教人数从没有超过百分之五。而根据2006年教会普查，全港基督徒人口只有32万。可是，基督徒人数并不反映基督教在香港的文化力量。因为基督教的发言权和影响力远大于这个人口比例。」罗永生，〈香港基督徒社关思想的右翼转向〉，「乐生怒活：文化研究学会2008年年会」发表论文，台北文化大学，2008-1-5/6，尚未出版。

21 香港专业及资深行政人员协会创会会长（并一共连任三届会长）容永祺是美国友邦保险(百慕达)有限公司区域执行总监、国际认证财务顾问师协会港澳区主席、香港特别行政区策略发展委员会会员、基本法推广督导委员会委员及本地社区工作小组召集人、香港特区政府博彩及奖券事务委员会主席、香港基督徒保险业团契创办人之一，也是太平绅士及全国政协委员，集经、政、教于一身。容永祺在2007年一次由民建联与博华思主办，目的是要「回应性倾向歧视法及性解放争论」的研讨会中，指出他过去「曾多次作出行动，向政府表达传统圣经道德伦理观就是大众主流意见，应受尊重」（陈永辉2007）。对于容，政府要「提升管治及沟通，并与市民共同发扬互助互爱、互相尊重，及彼此包容的精神」，必须先「尊重」香港基右的反同观，或曰「传统圣经道德伦理观」，即「大众主流意见」。

原则，那么香港教会亦难辞其咎。香港教会为社会制造特权分子的同时，自己也成为整个特权阶级里的一员。一位香港资深的新闻从业员，现任立法局议员刘慧卿便曾经锐利地指出：香港的建制乃操纵于一个由政府、财团和教会所组成的『非神圣同盟』。(郭 77)

这个中间阶层大多出身教会或受过教会教育，在英国殖民行政体制与香港华人之间担任着类似中国沿海城市买办的角色(Coughlin; cf. 施)，从中获利，同时成为香港最早的在地现代主体(localized modern subject)。作为模范现代主体，基督徒一直被香港主流社会被视作一种高尚阶层：勤劳、上进、善良、斯文、有公德心，与主导香港社会的中产价值不谋而合。这特有的港式文化脉络使基督徒精英阶层在九七后迅速冒升成香港公民社会领袖及专业人士，包括不少妇女团体、医药界、金融业界等的代言人，不少也成为目前特区政府的管治高层。

香港基督新教的被殖民精英文化背景跟前述美国基右同样被殖民的精英文化构成有不少类近的地方。回归后香港市民本来就人心惶惶、充满无从宣泄的不安情绪，加上后资本主义造成庞大并不断增长的贫富差距，大部分市民都在经历向下流动，急需寻找出路又苦无对策。基右在这时集中火力不断向大众灌输他们刻意扭曲失实的、对现状作单一化、道德化的诠释，为本来便倾向保守、反智、羊群心态的香港基督徒及本来偏中产主导及右倾的基督教会制订「主流」立场。虽然香港基右的恒常议士可能只是来自几个核心组织、一些福音派教会及神学院，他们在充满门第主义、各家自扫门前雪的一千多间基督教会中不能算是多数，但不论在美国或香港，在芸芸基督教会势力中，右派远比左派为大，香港基督教会也本来就普遍偏右。伪装温和、理性、包容，自称为中间派的右派给极小数左派或自由派一种仍有商量余地的假象，在要紧关头「中间派」就成了集结左右资源、方便共谋的黏合剂，充份发挥他的「卧底」本色。基右惯性在性、赌博、青少年、家庭等议题上为「基督教会」制定立场，绝大部分教会管理层也不反对，在政策倡议时甚至可更共谋利益，平常信徒要不盲目依从，要不也没发言权，于是，「同性恋」就成为了那个「政经

教」势力都不介意牺牲的代罪羔羊。香港基右的积极份子短短十几年间成为「统一」，甚至「代表」香港基督教会的立场，这就造成了对香港大众来说，香港基督教会仿佛对不少事情都已有共识的主流印象。

外来的在地现代主体

香港基督教会作为在地现代主体，以极少数管治多数，他的特权并非来自「天生」的阶级，而主要是来自主体构筑中的外来性(foreignness)：英语的掌握、教会的教育，及受英国殖民机器赋权。他的外来性也透过殖民架构(比他更外来的外来)的赋权而得以隐藏起来，成为在地华人的代表。

与美国基右同样心照不宣的是，香港的紫色恐慌、清洗酷儿工程也是源自一种纠结的、无法被面对、无法现身的自我恐惧，所以显得「异常卖力」。为了维持基督徒作为香港最货真价实(authentic)的在地现代主体，同性恋是必须被再符码化并被牺牲的，这是一种刻意错置，不但把社会的视线转移，也是一种驱魔行动，驱赶的其实是自我的心魔。依靠把同性恋排除在社会建制之外这仪式，让同性恋成为外置的(foreign)，是一种「意识形态的帝国主义扩张」²²，从而把自我构成中的「意识形态的帝国主义扩张」隐瞒掉，把自我的外来性自然化，成为必然的一部分。

由于同性恋正正(也)是货真价实的现代主体，「同性恋」这性身份是现代性的产物，同性恋的存在与确认容易提醒大家，留意基督徒这身份的被构筑性与历史性，于是也唤起了基督徒这身份中佯装沉睡的外来性，使人无法不记得同样作为现代主体的基督徒，基督徒在香港这华人社会也就会容易被看成比同性恋还外来。基督徒精英阶层必须透过强调及攻击同性恋的外来性(受北美及欧洲大陆风气污染)、同性恋的可以改变(不货真价实)、同性恋的精英化(同性恋不弱势、同性

²² 2005年7月25日至9月19日每个星期一，明光社在《明报》新闻版连续刊登广告，指同性恋非天生，可以透过治疗来改变，如立法保障同性恋权益将干扰学术自由、营商自由、宗教自由、影响公共卫生，更指立法是一种「(同志运动)意识形态的帝国主义扩张」(明光社2005a)

恋者教育程度偏高、收入偏高等论述²³)，来掩饰与舒缓他们对自己身份的外来性与精英性的庞大焦虑，让反同论述成为他们在建制中的保护色，使他们跟其它人一样可以想像与被想像同化为现代中国人，并借此维持与巩固他们在建制中的最优越位置，维护并自然化他们从殖民历史捞过来的特权。这华人精英阶层终于找到跟他们看起来何其相似、同样是现代、西化的替身(替死鬼)来驱除、灭杀。这阶层经历过一百五十年的向上认同与攀爬社会阶梯、九七危机的冲击，与过去十多年来让他们充满焦虑的去英化／中国化社会文化发展；相较于这些辛苦赚来的社会地位与(殖民)主体性，同性恋这「天生」的现代主体显得太理所当然、太容易、太不劳而获了。而透过把同性恋充份妖魔化并驱除，这华人精英基督徒主体的自我得以被神圣化、同质化、净化、自然化，至少这阶层是如是想像并欲望的。

加害弱勢

当殖民架构(被迫)彻退的时候，主体正经历前所未有的危机及焦虑。回归后香港的政教同盟还可以如印度的Brahmin Caste「靠道德及知识优越性」长期「统领印度」那样，得到中共的信任吗？

香港的基督教派，即便是那几间福音派超级教会，如宣道、播道、浸信会，仍然跟美国基督教的财雄势大无可比拟，但绝大部分这些主流、独立教会及宗教组织都向往美国基督教的权力。他们已经跟美国的同道一样自动享有免税特权，但他们要获得更多，又害怕失去已有的。2006年纽约时报报导，从1989年开始，美国国会通过了超过二百项给予基督教团体的特惠、豁免措施，包括豁免反歧视法上的雇

23 「参考西方的数据，同性恋者的社会和经济地位在西方其实高于一人，根据 Simmons Market Research Bureau (with the U.S. Census Bureau) 的近期调查，同志的每年家庭收入为55,430美元，而一般家庭的平均收入只有32,144美元。同志中有大学学位的比例较一般人高三倍(59.6%：18%)，他们有专业资格或任职管理阶层的比例较一般人亦高三倍(49%：15.9%)。我不清楚香港的情况，但最少以下一些引句和『香港同性恋者大多在经济上属于低下层』的说法并不吻合：『活跃的同志社群大部分属高收入社群，没有家庭子女负担，属高消费一族，杜聪相信，要是香港举办一个精彩的嘉年华，引来海外同志参与，这群属 DINK (Double Income No Kid) 一族的游客，双薪无孩，定必刺激香港旅游经济。』」(关启文，〈同志破障上街〉，《明报》，2003年2月27日。)

员限制等。香港基右在反歧视法讨论中不断泼油，用基督徒有拒绝聘用同性恋员工的「良心自由」、「宗教自由」等来反对立法就是源自美国已为基右开的绿灯，正是要想效颦美国基右，不断打压弱势，为求在宗教市场发起一场资源争夺战。

在晚期资本主义全球化年代，社会问题大都再难用针对单一议题的方法理解。在一个市场价值日益把人矮化、向上爬的渴望必定换来向下跌的挫败感的社会，宗教、法西斯都提供了重拾尊严、自我提升的机会，又同时可把个人挫折都怪到代罪羔羊身上。基右的价值观与资本主义共荣共生，他们的福音是一种推崇「繁荣」的福音(prosperity gospel)，「穷」则是一种接近罪的证明。香港性文化学会等人就经常把他们所要维护的「家庭价值」与所谓「经济公义」刻意重迭，偷换概念。明明正在讲资本主义蚕食家庭结构，笔锋一转，接着的一整页竟是：「然而家庭的破碎亦往往为当事人带来经济困难，低下层往往首当其冲。以美国家庭为例，1989年，大部分非婚生儿童是活在贫穷中……离婚亦往往带来家庭经济的困难……单亲家庭子女的情性和行为较双亲家庭子女恶劣二至三倍……」(香港性文化学会273-274)。这里有一系列意义不尽相同，但却被刻意交迭、容易给人一种意义相同、互为因果的错觉，即非婚=离婚=单亲=性情和行为恶劣=贫穷=破坏家庭。

这套「家庭」论述根本是美国基右领袖Dobson家庭论的翻版。Dobson第一本出版的书叫《弱智孩子及其家庭》(*The Mentally Retarded Child and His Family*)。他的电台节目「聚焦家庭」把在「贫民窟」(ghetto)中长大的小孩形容为欠缺「启发」，所以脑部欠缺发育，有别于「正常」小孩²⁴，更会倾向「滥药」、「犯罪」及「反社会」(Apostolidis 98-99)。法西斯借尸还魂，以优生论加伪社会学来掩盖资

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

本主义不公。在他的论述中，穷人是「注定」被社会排挤的，也无法在他描绘出来的政、经、灵性阶序中占任何地位，无法得到「救赎」。关启文只是把Dobson的「弱智／贫民窟孩子」替换成「非婚生儿童」与「单亲家庭子女」而已。

完全不面对现代资本主义制度赋予有闲阶级及异性一夫一妻婚姻的诸种特权、主流论述对非正典家庭及穷人的歧视，反而把非婚生子女、单亲家庭遇到的不公义对待，他们遇到向上流动的阻碍，说成是他们不能维持「健全」家庭必然导致的结果——基右惯性的把社会问题的因果关系掉转，从而支持他们提倡所谓「家庭友善政策」的「理据」。可以想像的是，在基右所倡导的这种坚持只有异性恋一对一、一生一世，并育有婚生子女才为「健全」家庭模式的「家庭友善政策」底下，对非正典家庭的污名化只会变本加厉，压迫得到更大的合理化，造成更大的不公义。更可怕的是，为了「对抗贫穷」，香港性文化学会说要「尽可能阻止她们(健全家庭)崩溃」(274)，如何阻止呢？再一次把社会现象的因果关系扭转便可。基右拒绝面对另类家庭的出现，如单亲、同性恋、多元关系、同居等作为家庭模式自由化、民主化的结果，却把它们打压成是令「健全家庭」崩溃的「问题」、原因，主张都应以政策阻止。

这又是香港基右师承美国基右的地方：归咎受害人、对弱勢落井下石。这也是两者都与基督精神早就背道而驰的地方。自称是基督徒，但从来不是站在弱勢的那一边，为了维护特权，赚取经济资源及政治筹码趋炎附势，他们成功垄络了一批主流教会的高层，在香港艰难善变的政治形势下，利用了各种公民社会的动员手段，包括文宣动员、联署声名、向传媒收买版图、向法定机关投诉、长期霸占基督教刊物的版面等，一起竭力维护彼此的特权，跟Sharlet笔下的美国「弟兄会」(The Fellowship)异常相似。张国栋(2009)就曾苦口婆心地劝喻他们不要为了贪图「财政或人力支持」，「太着意讨好有权势的人」，「最终沦为民粹组织」。(116)

阳刚羨妬

「作为一个东方人，我永远都不可能是一个完全的男人。」²⁵

为了赢取统治集团的信任，光打同性恋牌当然不足够。明光社的「生命及伦理中心」于2008年5月成立，「旨在社会所关注的伦理议题上，以理论分析、调查研究、数据资料等作为基础，按圣经真理作出整合，与社会大众分享。让公众能以更多向度、更具深度的思维，找出合乎社会利益和伦理的方向……研究中心主要就传媒、性文化、社会及家庭伦理等问题进行研究，特别就一些具争议性的问题，发表学术意见和社会政策建议」（中心139），看来是要更全面地推动社会政策的道德化。中心成立后举行名为「家庭友善政策初探」研讨会，直接回应2005年及2006年特首曾荫权的两份施政报告：「重视家庭是我们的核心价值观念，和睦家庭是和谐社会的基石」（2005年施政报告）；「建构家庭友善的社会，是一项全社会工程，需要各方面，包括社区、邻里、学校、商界、传媒、宗教团体、非政府机构等，与政府一起积极合作」（《2006-2007施政报告》，42段），并在2007年11月委任当时政务司司长唐英年领导由16人组成「家庭议会」，大量强化家庭价值和家庭伦理。

基右口中的「家庭伦理」究竟是甚么意思？「同性恋」为什么永远被论述成「家庭」的敌人？其实，基右把所有潜主题翻译成「家庭价值」，一方面是抄袭自美国基右的斗争策略，另方面也切合香港独特的政经生态。香港的殖民地背景酿成大部分市民对政治长期的漠视与无知，这些被「去政治化」的大多数不能轻易用硬性的政治议题动员，「家庭」成为了比较容易引起关注、看起来比较切身的「最大公约数」。由于港英政府一直把家庭界定为私人领域，并把对私人领域的介入与规训拨归基督教会管理，所以港府从未制订「家庭政策」，港府与家庭有关的政策一直只停留在相当有限的、惠及家庭的措施的层次(如子女免税额、法定有薪产假等)。正是这种政策上相对的缝隙，让保守教会势力可以趁机加强它的公众论述及参政空间，而香港

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

家长(不论是信徒与否)习惯把为子女提供道德及伦理教育的责任丢给基督(及天主)教会,于是预设了教会在道德议题上特别有话语权。这优势关启文就很清楚:「以香港为例,就算没宗教信仰的家长也大多喜欢子女进入教会学校,正因为他们相信子女在那环境里没那么容易学坏」(2007:366)。家庭与道德(及两者的结合)于是顺理成章地成为教会的公众论述及参政平台。

把原本被认为属于私己、属于伦理的议题道德化,正是把被「去政治化」的个人主义鼓动成愿意介入公众领域的激进力量的一种政治手段。明光社的「家庭友善政策初探」研讨会在香港浸会大学(也是关启文任教的学校)大学礼拜堂举行,这次刻意回避同性恋议题,大谈福利政策、妇女政策。会后文集除收录研讨会论文外,更特别刊出中心研究员吴慧华的《解构创世纪的问题家庭——反思和谐家庭的要素》一文,文首即引用香港基右的长期模仿对象美国家庭研究委员会出版的《*The Family Portrait: A Compilation of Data, Research and Public Opinion on the Family*》来为整次活动定调:「天然家庭是基本的,深印在人类的本性,是一男一女自愿缔结的一生婚姻盟约」。而「香港男人不够阳刚」这问题一直是香港基右的潜文本。浸信会神学院蔡志强在会上发表的《建立『家庭的头——男人事工』》便开宗明义处理现时教会中「姊妹强、弟兄弱」的「阴盛阳衰」状况。「香港教会的男性比例是偏低的……99年为39.8%,及至2004年的数字,显示男性会众比例有下降趋势。这个男女的比例使教会偏向阴柔。结果包括:弟兄面孔逐渐在教会消失,而未信男性对雄风不现的教会为之却步」(中心112)。教会自视为「雄风不现」,需寻找方案解决,难怪2004年教会更新运动需要逐年办理「全港男士复兴大会」。

中国重文轻武的政治文化传统视(男)文人为领导阶层,香港的文人在英国殖民统治下却经历庞大的向下流动:愿意出卖「气节」和拥有商业资源的成为买办、中介、「机构男」,更多的则变成劳动阶层。这些被殖民、被规训的香港华人「机构男」,作为企业阶序中的中间管理层、泯灭个性与荣辱价值,服从上司,融入同事,充分表现西方文化眼中的「阴性气质」。香港华人男性的被阉割情结也成为庶

民表达、共享，甚至赖以想像、建构社群的话语潜文本，所以香港流行文化中充满弱男、小男人、无厘头男，他们都得到广泛的消费及认同²⁶。基督教文化中唯我独尊、拯救世界的「攻略」则协助弥补一部分性别焦虑，但又同时时刻提醒弱男，他的感情现实跟「女人是男人的肋骨造的」、「男人是家庭的头」这种性别(主义)「理想」之间无可跨越的鸿沟。被阉割情结也转化成基右常用的话语如「宗教迫害」、「宗教自由」等所流露的「被迫害情结」。

美国基右对自己无法维系阶级特权的焦虑、自我情欲与性别规训的内在斗争，转化／外化成猎杀共产、同性恋的外在「战争」，并以提倡国族及宗教优越感来纾解焦虑。香港的殖民过程把华人男性阴性化，又同时不断透过西方注视(Western gaze)看着这个卑微的自我。阳刚羨妒因而成为帝国羨妒的重要构成部分。无法治国平天下的港男，看来只好「异常卖力」地鼓吹修身齐家，以掩盖他的「雄风不现」。

以河蟹换帝国

「爱国主义的最终目的，是实现上帝更广濶的救赎目的。」(关 2007: 314)

除了帮助人抗衡和「批判无止境的欲望」(关2007: 362)外，道德还有甚么好处呢？道德对于香港基右而言是帮助满足无止境的权力欲望的神丹，在上面提到的研讨会举行(2009年5月22日)后不到数天(5月26-27日)，同样是在浸信会大学，关启文主持了另一个国际研讨会《家与性伦理：基督教基础与公开价值》，不但由当时政制及内地事务局局长林瑞麟出席致辞，还请来六位中国大陆的学者，有趣的是，这六位学者口径非常统一，全部主张「健康」、「和谐家庭」，从而建立「和谐社会」，而基督教所提供的性伦理、性教育正是迈向和谐家庭的重要或唯一渠道：「研究当代中国年青人的对婚姻价值观让我们……在爱与婚姻之间维持更和谐的关系，同时使整体社会更和谐稳

²⁶ 这论点并未能在本文有限的篇幅中详尽处理，但在本人另一篇相关的论文《*Christian, Comic, and Colonial: Comedy in a Hong Kong Pastor's Christianity*》中有更仔细的分析。

定」²⁷(Cheng)；「为大学生讲授性议题刻不容缓。……而这种教育肯定可以不从自由主义出发。像我教的课就从圣经的观点出发。『真爱是值得等待的』正是圣经隐含的性伦理」²⁸(Wang Yunping)；「我们知道羞耻文化及道德规范正在中国退潮，而社会团体及学者也没有担当起重建文化及道德的责任。现在是教会最适当的时机去倡导基督教的罪疚文化」²⁹(Liu)。他们对基督教文化的赞扬及无任欢迎的态度，引「基督教道德观」为解决目前中国众多社会问题的万灵丹，简直让人以为中国是全世界对基督教最友善的国家。

殖民资本主义把东方男人变成娘娘腔、「怪怪的」机构男，如何摆脱作为被殖民机构男的先天不足无能形象、重振雄风呢？如何超越让人崩紧焦躁、移了民也逃不掉的国族认同矛盾？如何解决自我身分构成中从来就在的殖民外来性？香港基右说：「惟有靠道德！靠家庭价值！」透过泛道德论述，一方面让教会、教徒怀缅、重温殖民地时代教会作为社会道德规训长期代理人的政治特权，另一方面以道德作为「重要的中心」地带，在中共统治阶层急于把社会问题「和谐／河蟹化」的大前题下，香港基右趁机换取政治筹码，延续英国殖民中国未完的帝国美梦，又同时把港人自六四、九七以来无法抒解的恐共、仇共情绪，转化成宗教、道德优越感。一如美国以泯灭自我、攻打第三世界来伸张正义，香港竟然也可以透过基督教，内灭同性恋，继而北进大陆，教中国人做好人，多棒！

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

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

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

参考文献

- 生命及伦理研究中心 (2009), 《二〇〇九年生命及伦理研究中心文集：家庭友善政策初探》, 香港：明光社。
- 安徒 (2007), 〈文化战争与道德圣战〉, 《明报》, 2007年5月20日。
- 朱大成 (1988), 〈多角度探讨教会的情况, 流失、转弱、抽离与回应〉, 《正视集(八) 未关上的后门——香港教会中的移民、疏道：出走问题》, 香港：福音证主协会证道出版社, 1988。
- 里布 (2005), 〈别无选择, 唯有放弃七一上街〉, 《明报》, 2005年7月7日。
- 明光社 (2005a), 〈10个有关同性恋常见的问题〉, 《明报》, 2005年7月25日。
- 明光社 (2005b), 〈「性倾向歧视条例」立法后对工商界的影响〉, 《明报》, 2005年8月5日。
- 明光社 (2005c), 〈「性倾向歧视条例」答客问〉, 《明报》, 2005年9月19日。
- 明光社 (2005d), 〈从现行反歧视条例看《性倾向歧视条例》立法的影响〉, 《明报》, 2005年9月5日。
- 明报 (2005), 〈不满同志团体领头, 牧师类教徒七一不游行〉, 《明报》, A13 政情版。
- 施其乐 (2002), 〈殖民地背景下的华人基督新教教会：香港〉, 《诸神嘉年华：香港宗教研究》, 陈慎庆编, 香港：牛津, 页 338-350。
- 香港 21 名基督徒 (1984), 〈香港基督徒北京访问团对香港前途意见书〉, 《香港教会与社会运动——八十年代的反思》, 香港基督徒学会, 1994, 页 157-162。
- 倪贡明 (1988), 〈团契团友流失的反省〉, 朱大成编, 《正视集(八) 未关上的后门——香港教会中的移民、疏道：出走问题》, 香港：福音证主协会证道出版社, 1988。
- 张国栋 (2009), 《论尽明光社》, 香港：dirty press。
- 庄耀洸 (1994), 《香港教会与社会运动——八十年代的反思》, 香港基督徒学会, 页 15-31。
- 郭乃弘 (1994), 〈基督教在香港发展的角色和任务〉, 《香港教会与社会运动——八十年代的反思》, 香港基督徒学会, 页 75-93。
- 陈海文、庄耀洸、岑润珊等 (1994), 《香港教会与社会运动——八十年代的反思》, 香港基督徒学会。
- 陈胜蓝 (2007), 《性战沙皇蔡志森》, 《壹周刊》, 5月31日。
- 陈慎庆编 (2002), 《诸神嘉年华：香港宗教研究》, 香港：牛津。
- 陈树安 (2007), 〈大会主席致词〉, 《香港葛福临布道大会场刊》。
- 冯国强、王祜福 (2005), 〈回顾同志运动〉, 《平权？霸权？——审视同性恋议题》, 关启文、戴耀廷、康贵华等着, 香港：天地, 页 29-37。
- 蔡志森 (2005), 〈民主是最大公因数〉, 《明报》, 6月18日。
- 郑明真、黄绍伦 (2002), 〈香港人的宗教信仰与情操〉, 《诸神嘉年华：香港宗教研究》, 陈慎庆编, 香港：牛津, 页 33-55。
- 郑顺佳 (2005) 供稿, 明光社整理, 〈我拥护宗教自由, 我反对任何歧视〉, 《明报》, 2005年8月29日。
- 瀛尔儿 (2007), 〈请超越性解放——阅《揭光明社底牌系列》后感〉, 《谁是道德塔利班？——再思道德、宗教与多元社会的关系特刊》, 香港性

- 文化学会。
- 罗永生(2011),〈在全球中的保守主义运动看香港的宗教右派〉,《宗教右派》,罗永生、龚立人编,香港:香港基督徒学会及 dirty press。
- 关启文(2002),《是非、曲直——对人权、同性恋的伦理反思》(增订版),香港:宣道出版社。
- 关启文(2003a),〈同志破障上街〉,《明报》,2003年2月27日。
- 关启文(2003b),〈锐不可挡的同志运动?——从同志冲击圣堂事件谈起〉,《宣讯》第45期,香港:宣道会香港区联会,9月。
- 关启文(2005a),〈同志运动活跃分子也反对「性倾向歧视法」〉,《明报》,3月14日。
- 关启文(2005b),〈唇枪舌剑——性倾向歧视立法的激辩〉,《明报》,6月6日。
- 关启文(2005c),〈从公民权利角度看七一游行争辩〉,《明报》,7月11日。
- 关启文(2007),《基督教伦理与自由世俗社会》香港:天道书楼。
- 关启文、黎斯华编(2009),〈性与暴力——可怕的倾向〉,《文明时代的暴力反思》,香港:法住出版社,页219-263。
- 关启文、洪子云编(2003c),《重寻真性——性解放洪流中基督徒的坚持与回应》,香港基督徒学生福音团契。
- 关启文、蔡志森编(2012),《基督教与现代社会的争论:道德、政治与「宗教右派」》,香港:天道书楼。
- 关启文、戴耀廷、康贵华等着(2005),《平权?霸权?——审视同性恋议题》,香港:天地。
- Apostolidis, Paul (2000) *Stations of the Cross: Adorno and the Christian Right Radio*. Durham and London: Duke University Press.
- Brouwer, Steve, Paul Gifford and Susan D. Rose (1996) *Exporting the American Gospel: global Christian fundamentalism*. New York and London: Routledge.
- Castelli, Elizabeth A. (2007) "Persecution Complexes: Identity Politics and the 'War on Christians', *differences: a Journal of Feminist Cultural Studies* 18(3): 152-180.
- Cheng Shengli(2011), "Materialism or Emotionalism: Values of marriage among contemporary Chinese university students." Paper presented at "International Conference on The Family and Sexual Ethics: Christian Foundations and Public Values", Hong Kong Baptist University, 26-27 May, 2011.
- Corber, Robert J. (1997) *Homosexuality in Cold War America: Resistance and the Crisis of Masculinity*. Durham and London: Duke University Press.
- Coughlin, Margaret M. (1972) "Strangers in the House: J. Lewis Shuck and Issachar Roberts, First American Baptist Missionaries in China", University of Virginia. PhD dissertation.
- Dean, Robert D. (2001) *Imperial Brotherhood: Gender and the Making of Cold War Foreign Policy*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Hwang, David Henry (1988) *M. Butterfly*. NY: Plume.
- Ributto, Leo P. (1983) *The Old Christian Right: The Protestant Far Right from the Great Depression to the Cold War*. Philadelphia: Temple University Press.
- Schlesinger, Arthur, Jr. (1949) *The Vital Center: The Politics of Freedom*. Boston:

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

电影片目

《整蛊专家》(王晶, 1991)

网路资料

- 支持一男一女婚姻协会, <http://www.truth-monthly.com/issue133/0410mt03.htm>, 10/9/2012 浏览。
- 明光社, <http://www.truth-light.org.hk>, 30/12/2007 浏览。
- 明光社〈如何鼓励教牧社关?〉, 2010年4月23日, 引自 <http://www.inmediahk.net/> 鉴古知今: 明光社反对五区公投全纪录, 14/9/2012 浏览。
- 明光社, <http://www.truth-light.org.hk/sex/sodo.jsp>, 14/4/2006 浏览。
- 新造的人协会, <http://www.newcreationhk.org>, 14/9/2009 浏览。
- 香港性文化学会, <http://www.sexculture.org.hk>, 30/12/2007 浏览。
- 香港教会更新运动, <http://www.hkcrm.org.hk>, 14/9/2012 浏览。
- 《创世时报》, <http://www.creationtimes.com/content.php?id=1239>, 1/6/2009 浏览。
- 陈永辉, 〈建构和谐家庭, 正面影响社会〉, 《国度复兴报香港版》, 2007年6月11日。 <http://www.krt.com.hk/modules/news/article.php?storyid=4206>, 1/6/2009 浏览。
- Committee on Economic, Social and Cultural Rights Review Initial Report of China, "Press Release," United Nations, April 29, 2005. <http://193.194.138.190/hurricane/hurricane.nsf/0/EF0EBFFDB1BD26EFC1256FF5002B3FBE?opendocument>. Accessed 29 December 2007.
- Common Sense for Drug Policy (2007) "Nixon Tapes Reveal Twisted Roots Of Marijuana Prohibition; White House Conversations Reveal Prejudices, Culture War Behind Nixon's Drug War," <http://www.csdp.org/news/news/nixon.htm>. Updated April 7, 2007. Accessed December 25, 2007.

- "Fundamentalist–Modernist Controversy", http://en.wikipedia.org/wiki/Fundamentalist–Modernist_Controversy. Accessed 28 December 2007.
- Halton, David (2007) "Faith and Politics: The Rise of the Religious Right and Its Impact on American Domestic and Foreign Policy," Larkin-Stuart Lectures, Trinity College at the University of Toronto, March 8-9, 2007. http://www.trinity.utoronto.ca/News_Events/News/halton.htm. Accessed August 18, 2012.
- National Commission on Marihuana and Drug Abuse, "Marihuana, A Signal of Misunderstanding", http://www.druglibrary.org/schaffer/Library/studies/nc/ncrecl_17.htm. Accessed 31 December 2007.
- WGBH Educational Foundation, "Thirty Years of America's Drug War: a Chronology", <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/drugs/cron/>. Accessed December 25, 2007.
- Wikipedia, "Demography of the United States", http://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_the_United_States. Updated 29 December 2007. Accessed 30 December 2007.
- Wikipedia, "Franklin Graham", http://en.wikipedia.org/wiki/Franklin_Graham. Updated 31 December 2007. Accessed 31 December 2007.
- Wikipedia, "Moral Majority", http://en.wikipedia.org/wiki/Moral_Majority. Updated 20 December 2007. Accessed 22 December 2007.
- Wikipedia, "Religion in the United States", http://en.wikipedia.org/wiki/Religion_in_the_United_States. Updated 15 September 2012. Accessed 16 September 2012.
- Wikipedia, "War on Drugs", http://en.wikipedia.org/wiki/War_on_Drugs. Updated 27 December 2007. Accessed 28 December 2007.

马尧海聚众淫乱案件中的法理与民意

郭晓飞

2009年8月17日，南京市秦淮公安分局在一家连锁酒店内抓获5名参与「换妻」的线民，随后又牵连出17人，其中年龄最大者属53岁的南京某大学副教授马尧海，因为他是「换妻游戏」的组织者，所以被列为22名被告之首。这个被告阵容，「创造了1997年修订刑法13年以来，以『聚众淫乱』罪名起诉的最高纪录。」在庭审中，其余被告均表示认罪，辩护人做了有罪辩护，马尧海宣称自己无罪，辩护人做了无罪辩护。2010年5月20日，南京市秦淮区法院进行公开宣判，22名被告被判决构成聚众淫乱罪。「马尧海对自己行为的社会危害性和违法性始终缺乏清醒的认识，被从重处罚，获刑3年6个月。其它人由于认罪态度较好，被判缓刑到3年6个月不等刑罚¹。」

这个案件引发了广泛的争论，各大媒体广泛报导，学者网友纷纷表态，喧嚣过后，也应该沉淀一些思考。正如「密涅瓦的猫头鹰黄昏的时候才起飞」（黑格尔语），表面的话语纷扰退场之后，这个案件所涵盖的法理、民意、道德、社会变迁足以支撑得起更多的深入研究。就像2001年泸州市中级人民法院所审理的「二奶继承案」一样，学者们不厌其烦的从不同角度进行解读，一贯忽视个案研究的法学期刊也不惜篇幅，出产了大量高品质的论文²。这两个案件的共同之处在

¹ <http://news.sohu.com/20100520/n272232008.shtml>，最后访问2012年9月14日。很多媒体报导都有这么一句话：「据了解，他们成为了20年来第一批因为『聚众淫乱罪』获实刑的人。」被追究刑事责任人数之多可能开了先例，但是获实刑判决，这远不是第一次。1999年12月12日，广西壮族自治区钦州市中级人民法院判决被告人刘剑锋聚众淫乱罪成立，有期徒刑两年。引自国家法官学院、中国人民大学法学院编：《中国审判案例要览·2000年刑事审判案例卷》，人民法院出版社、中国人民大学出版社2002年版，第255页。

² 相关的论文可参见萧瀚：〈被架空的继承法：张学英诉蒋伦芳继承案的程式与实体评述〉，载易继明主编《私法》第2辑第1卷，北京大学出版社2002年版；范愉：〈泸州

于都和婚姻体制纠缠斗。「二奶遗赠案」关系到婚外的情人是否可以凭着经过公证的遗嘱获得继承权，「聚众淫乱案」的讨论隐隐约约偏离法律的主题而导向对于「换偶」正当性的追问，因为「事关风化体」，因为事关法理学之永恒主题——法律与道德关系，因为「性」学属于天然的交叉学科，哪怕再「书斋」型的法学家，处在壁垒森严的学科划分的铁律之下，也觉得自己对这个问题有发言权。所以我预测这个「聚众淫乱案件」远远没有在庭审结束的时候销声匿迹，而是把此类案件「问题化」的开始。

一、法教义学视野下刑法的张扬 —— 「聚众淫乱」话语的生产

我首先从法教义学的视角来检视这个案件的判决，法教义学是来自德国的传统，强调「对现行法进行系统的描述、加工并发展。它将具体的法律问题整合入普遍化的相互关联中，由此构建免于矛盾的评价体系³。」法教义学特别强调「通说」的作用，就是德国法中的「支配性意见」，「具体指，针对现行法框架中某一具体法律问题——通常是司法适用问题——学术界和司法界人士经过一段时间的讨论后，由多数法律人所持有的法律意见（法教义学意见），所以，通说也被称作『多数意见⁴』。」「通说」可以对审判实践起到权威性指导的作用，法官援引通说判案不必要重新论证，减轻了论证的负担，保证了法律规范可以没有矛盾的适用于个案，实现法律的稳定性、确定性和可预测性。

然而聚众淫乱案件显然还太少，法学界的研究也偏少，没有经过

遗赠案评析：一个法社会学的分析》，载《判解研究》第2辑，人民法院出版社2002年版；王轶：〈泸州遗赠案随想〉，载《判解研究》第2辑，人民法院出版社2002年版；朱庆育：〈法律适用中的概念使用语——以泸州遗赠案为分析对象〉载郑永流主编：《法哲学与法社会学论丛》总第11期，北京大学出版社2007年版；郑永流：〈道德立场与法律技术：中德情妇遗赠案的比较和评析〉载《中国法学》2008年第4期；何海波：〈何以合法——对『二奶继承案』的追问〉，载《中外法学》2009年第3期。

3 庄加园：〈教义学视角下私法领域的德国通说〉《北大法律评论》2011年第12卷第2辑，第321页。

4 黄卉：〈论法学通说〉，《北大法律评论》2011年第12卷第2辑，第335页。

实践和学术中大量的「如切如磋，如琢如磨」，就难以形成有支配性的「通说」，此类案件的「通说」还正在形成的过程当中。我在接下来的分析中，只能因陋就简，采用权威刑法学家在《刑法学》教材中对「聚众淫乱」的概念界定来作为分析的起点，作为对「通说」的一种不完美的替代。不完美的原因是法教义学尽管挪用了神学的「教义学」这个词，但毕竟声称自己的科学性，不像宗教崇拜那样追随权威，「通说」凭自身论证的说服力而不是学者的名声获得权威性，然而关于聚众淫乱罪的深入论证辩驳太少了；但是，法学和自然科学的可检验、可重复、相对的价值中立不可同日而语，我很难想像一个法学家在解释什么行为构成「聚众淫乱」罪的时候可以做到彻底的「不动声色」。所以权威法学家的解释更有可能成为判决中的指导因素，「通说」也起到了法律规范的作用，学者们对「通说」的热衷也有对司法实践施加影响的冲动，学者周永坤〈法律方法也是法⁵〉的精辟论断可能揭示了「通说」、法律方法论研究热背后的知识社会学逻辑。所以权威学者的观念成为通说的可能性远大于一般学者，而教材又被认为是去个性化的通说的集大成，所以对教材中「聚众淫乱罪」概念的梳理在本案中显得尤为重要。

中国刑法第三百零一条规定：聚众进行淫乱活动的，对首要分子或多次参加者，处五年以下有期徒刑、拘役或管制。张明楷在《刑法学》教材中对聚众淫乱罪的界定是：「聚众淫乱是指纠集三人以上群奸群宿（聚众奸宿）或进行其他淫乱活动。淫乱行为除了自然性交以外，还包括其他刺激、兴奋、满足性欲的行为，如聚众从事手淫、口交、鸡奸等行为⁶。」作者特别强调区分罪与非罪的界限，认为虽然刑法理论没有争议地把「众」理解为三人以上，但不能只按照字面含义来理解本罪的罪状。「不能认为三人以上聚集起来实施淫乱活动的，一律构成本罪。刑法规定本罪并不只是因为该行为违反了伦理秩序，而是因为这种行为侵害了公众对性的感情，尤其是侵害了性行为非公开化的社会秩序。因此，三个以上的成年人，基于同意所秘密实施的

5 周永坤：〈法律方法也是法〉，2011年5月19日。

6 张明楷：《刑法学》第四版，法律出版社2011年版，第947页。

性行为，因为没有侵害本罪所保护的法益，不属于刑法规定的聚众淫乱行为。只有当三人以上以不特定人或者多数人可能认识到的方式实施淫乱行为时，才宜以本罪论处⁷。」这个解释对「公开化」和「秘密实施」的聚众淫乱进行了区隔，认为前者侵害了公众性的感情、性的非公开化的社会秩序，而后者秘密实施的聚众淫乱行为没有侵害本罪的法益。蔡曦蕾参考各国立法，类似案件的定罪都不在于人数的多少，而在于是否公然实施，而中国1997年刑法「认为任何聚众淫乱行为都将达到犯罪的『无价值』程度，而单个人或两人在公共场所的公开淫乱行为则由于多少存在些『价值』，而被排除出犯罪圈之外。笔者对此颇感疑惑⁸。」张明楷的解释显然参考了其他国家的刑法，通过解释技术，把私密状态下的淫乱行为非罪化了，而立法中并没有体现这样的倾向性。所以两个人在公共场所发生性行为是否要定罪，定什么罪可能也是让刑法学者颇费踌躇的问题，而学者的疑惑可能就是司法实践中的尴尬，2011年，57岁的艺术工作者成力在北京通州宋庄以性爱展示作为其行为艺术展，而后被警方带走，并因「寻衅滋事」被警方处劳动教养一年⁹。这显示法律想要惩罚两个人之间的公然性爱力不从心，只能援用「小口袋罪」的罪名寻衅滋事，给予行政处罚。

曲新久的《刑法学》教材也有类似的思路，强调「除非成百上千人进行淫乱活动（事实上不好想像），虽有3人以上，但是人数不多，秘密进行淫乱活动，不为不特定的他人或者众多的人所见闻的，不构成犯罪¹⁰。」同张明楷不同的是，曲新久对淫乱的理解是必须是具有性交行为的才构成本罪，仅有猥亵行为不构成本罪。而且不是3人以上共同发生性行为都视为淫乱，而是必须发生的场合和方式「令同时代

7 同上，张明楷在注解中特别解释说：「只要性行为是秘密实施的，即使招集、邀约行为具有公开性，也不应认定为聚众淫乱罪。」他认为引诱未成年人聚众淫乱因为侵害的法益是未成年人的身心健康，不要求具有公然性。

8 〈论聚众淫乱罪的法理缺陷与完善〉，《时代法学》2010年第8卷第四期，第47页

9 盛大林：〈性爱行为艺术案为何只劳教男方〉《北京晨报》2011年5月9日。一浙江男子默许邻居家4岁的小女孩看黄片被拘留十天，也不知道是触犯的是哪条法律。参见 http://news.ifeng.com/society/1/detail_2012_08/19/16911378_0.shtml（2012年9月23日访问）

10 曲新久：《刑法学》中国政法大学出版社2009年版，第463页。

的普通人感到羞耻，难以容忍的才能视为淫乱¹¹」。这样的解释进一步缩小了处罚的范围，公开的，互相同意的，多人之间的非性交的性行为，也不构成聚众淫乱罪，但是对「同时代普通人」性道德观念的强调可能会使得性的弱势群体在这样的视角下更可能被治罪，如同性恋的多人性行为更可能被解读为「令同时代的普通人感到羞耻」，更加容易被定罪。同样是在南京，同性恋之间的聚众淫乱案件也开始出现。而关于两种聚众淫乱案件的差别还基本上缺乏认识¹²。法学家坦率的承认自己对于某些聚众淫乱行为「事实上不好想像」，而为什么要在刑法学教材里被逼着去想像这样的具体情节？而且努力的结果仍然是互相之间不能融洽，关于聚众淫乱的具体界定仍然处在模糊混沌的状态。其他部门法的学者大概不用遭受这样的折磨，这是为什么？

在我看来，根源在于罪刑法定原则的实质层面所要求的明确性。这种明确性要求「规定犯罪的法律条文必须清楚明确，使人能够确切了解违法行为的内容，准确地确定犯罪行为与非犯罪行为的范围，以保障该规范没有明文规定的行为不会成为该规范适用的对象¹³。」「不明确即无效」是源自美国的宪法原理，不明确的刑法无法保证法律的可预测性，公民不能预测自己行为的后果，为随意入人罪的司法擅断大开方便之门。刑法明确性的要求主旨，在于约束国家刑罚权的滥用，保障人权。没有任何一个部门法理论对明确性有这么高的要求。可是这种明确性的要求和刑法中性犯罪的模糊性始终保持了一定的张力，这也就是近年来大量的引起争议的案件发生在这个领域，如最高法院奸淫幼女的司法解释、组织卖淫罪是否可以涵括同性之间的「卖淫」？裸体视频聊天情节严重是否构成传播淫秽物品罪？

正如阮齐林所观察到的：「财务、人、枪支、毒品这样的法律概念表述的基本是一个客观事实，具有确定性。但是对于淫乱、淫秽之类的概念，则不同的时代，不同的人看法差别很大。因为它们含有道

¹¹ 同上。

¹² 〈聚众淫乱，四名『同志』被判刑〉，《现代快报》，2010年10月14日。我无法确定是否同性恋的聚众淫乱是否更容易入罪，只是从逻辑上判断对同时代普通人性道德标准的强调可能会造成这样的后果。

¹³ 【意】杜立奥·帕多瓦尼：《义大利刑法学原理》，陈忠林译，法律出版社1998年版，第24页。

德、价值评断的因素，具有不客观不明确的特性。罪刑法定原则要求明确性，故排斥过多使用这类要素¹⁴。」关于淫秽物品的立法也面临一样的问题，什么可以构成淫秽物品，美国联邦最高法院斯图尔特曾宣称：「我看了才知道¹⁵」。所以我们可以理解罪刑法定在刑法中不断得到确立和巩固的过程，同时就是大量涉及性的犯罪非罪化的过程，像英美法系长时间以来囊括在「sodomy」条目下的所谓口交、肛交、兽奸等「非自然性行为」的非罪化当然跟民众性道德观念的变迁有关系，但是从技术上而言也因为这些法律中模糊的性道德词汇不能满足明确性的要求，造成「刑不可知，则威不可测」的专断效应。

马尧海的辩护律师在辩护词中也是引用张明楷的观点，认为多人的秘密实施的性行为，没有扰乱公共秩序，没有侵犯公众的性的情感，当然这个性的情感主要指的是性生活不能够公开进行。南京市秦淮区人民法院显然不认同这样的理解，认为「刑法所保护的公共秩序不仅指公共场所秩序，公共生活也不仅仅指公共场所生活，《中华人民共和国刑法》将聚众淫乱罪归类在扰乱公共秩序罪这一大类中，说明聚众淫乱侵害了公共秩序，此种行为的故意已经包含在行为当中；无论聚众淫乱发生在私密空间还是在公共场所，不影响对此类行为性质的认定，当达到刑法所规定的程度时，即构成犯罪¹⁶。」这样的理解让人很费解，法官认识到聚众淫乱罪归属于扰乱公共秩序罪，然而却没有很好的用体系解释的方法和其他的聚众犯罪进行比较，正如学者姜涛指出的，刑法中聚众犯罪有聚众扰乱公共秩序罪、聚众冲击国家秩序罪、聚众斗殴罪、聚众持械劫狱罪、聚众冲击军事禁区罪、聚众扰乱军事管理区秩序罪和聚众淫乱罪7个罪名，这些聚众型犯罪都具有公开化的特点，聚众淫乱罪也不能例外¹⁷。法院在这个地方没有很好的解释，为什么这个罪名是聚众犯罪中唯一不需要公开化要件的，对

14 阮齐林：《刑法学》第三版，中国政法大学出版社2011年版，第595页。阮齐林也认为要参考「同时代普通人」的羞耻感，而且聚众淫乱罪不包括猥亵，「应以性交未必要」。

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

16 《南京市秦淮区人民法院刑事判决书》（2010）秦刑初字第66号。

17 姜涛：〈刑法中的聚众淫乱罪该向何处去〉，《法学》2010年第6期，第14页。

于公共秩序应该做怎么样的理解，何以秘密实施的性行为侵犯了公共秩序？法院所理解的公共秩序其实就等于社会风化，公共道德，正如赵秉志为了帮助读者理解暗地里的聚众淫乱也侵犯了公共秩序，区分了两种公共秩序，一种是公共场所的秩序，相对具体的规则调整，另一种是日常生活交往中共同的生活规则，是相对抽象的¹⁸。所以在苏惠渔主编的《刑法》教材中，聚众淫乱罪侵犯的客体是社会风尚，客观方面的行为表现在：「3人以上，男女混杂，但也可能全是男性或女性……主要表现为群奸群宿，跳全裸体舞或进行性交以外的其他性变态活动，如鸡奸、兽奸¹⁹。」在高铭暄、马克昌主编的《刑法学》教材中，对淫乱的界定是：「指不符合道德准则的性行为。除了自然性交之外，还包括猥亵、鸡奸、兽奸等刺激和满足性欲的行为²⁰」这些描述很粗糙，但是又在另一个层次上显得细致，展开了刑法学家对于所谓性变态活动的想像，鸡奸常常被用作男同性恋者之间的肛交行为，并成为污名化这一群人的贬斥话语，在这里毫无反思的得到了运用，完全无视同性恋权利在中国以及全球范围内的发展。「跳全裸体舞」这样的行为也被认为是性变态活动遭到刑法的制裁，让人感觉流氓罪并没有走远。大量道德污名话语的泛滥，显示性刑法的惩罚边界仍然模糊不清。传统上，刑法对性犯罪的惩罚是基于社会风化，无论是婚外相互同意的「和奸」，还是「强奸」都是对性的社会风尚的侵犯，现代社会强调性自主权，刑法禁止对法益的侵犯。这样的两分法可能都有点老生常谈了，可是在聚众淫乱罪的框架下，两种力量还在拉锯。

通过以上对一些《刑法》教材的分析，让我想到了福柯对于精神分析学派「性压抑假说」的分析，他认为性并非一直是处在被文明压抑的状态，而是在16世纪、17世纪不断的被各种力量所激发和生产出来。基督教的忏悔告白机制反而使得性话语到处弥散：「大家必须服从一种命令，不仅忏悔违反法律的行为，而且还要以坦白自己的全部欲望为目标……基督教的教士守则明文规定，其基本职守是让任何带

18 赵秉志：《扰乱公共秩序罪》，中国人民公安大学出版社1999年版，第451页。

19 苏惠渔主编：《刑法学》第五版，中国政法大学出版社2012年版，第472页。

20 高铭暄、马克昌主编：《刑法学》，北京大学出版社，高等教育出版社2011年版，第549页

有性特征的东西进入没有终止的话语磨坊之中²¹。」基督教在性道德上的严苛似乎产生了一种奇妙的机制，这种机制是一种产生了更多性话语的机制。不仅仅是性实践，连淫秽的眼光，猥亵的念头，事无巨细，一一呈现。这是一种对性的话语煽动。福柯分析精神病学等学科为了驱赶性反常的力量，就必须让这些性反常成为可以分析的类型，于是，同性恋、恋物癖、恋老人癖者、性感倒错者、兽奸者等类型就出现了，这些昆虫学式的类型在得到命名的同时，也得到了巩固。所以我们才能理解他所说的：「权力是作为一种召唤的机制在发挥作用的，它吸引、取出它所关注的那些稀奇古怪的东西。快感随着控制它的权力扩散开去，而权力则仅仅抓住刚才逼问出来的快感不放²²。」作为国家公权力的刑罚权，作为刑法学学科意义上的法学家的权威，都被卷进到性快感的揭发和逃避的游戏中了。刑法学家对淫乱的抽象界定，具体列举，那些「魑魅魍魉」在教科书里烟视媚行。罪刑法定所要求的「明确性」就像一个「照妖镜」，甄别鉴定的工作让打击淫乱犯罪的刑法也多多少少变得性感起来了。刑法学家对聚众淫乱话语的生产就是对这个照妖镜打磨的过程，可惜追求明确性和稳定性的刑法学在这个问题上力不能逮，一系列疑问在回答后更是混乱：聚众淫乱是否要以「公然发生」为要件？仅仅有所谓的「猥亵」行为而无性交行为是否构成此罪？什么是公众的性感情，性学家惊世骇俗地对性解放的理性论证和聚众淫乱行为哪一个更加「侵害」了公众对性的情感？什么行为让同时代普通人感到羞耻，这种描述是否缺乏了对同时代主流道德观的反思，像同性恋、跨性别，SM的性实践是否更应该被视为「淫乱」？这些问题，用上述一个教材括弧里的话来描述正好合适，那就是：「事实上不好想像」。

正如波斯纳所言，在对性的公共规制问题上，无知扮演了很重要的角色²³。性的问题不被鼓励公开讨论，有关性和法律的研究，要么付

21 蜜雪儿·福柯：《性经验史》（增订版），余碧平译，上海人民出版社2002年版，第15页。

22 同上注，第33页。

23 【美】理查·A·波斯纳着，苏力译：《性与理性》，中国政法大学出版社2002年版，第290页。

诸阙如，要么难登大雅之堂，在对罪和非罪的区分标准上没有论证，在列举式的描述中我们看到的也是有限想像力下的勉为其难，处处可见的随意与武断，刑法的法教义学视角没有对这个问题的缓解有任何贡献。张明楷在解释同性组织卖淫案件中卖淫含义的时候说：「卖淫，是以营利为目的，满足不特定对方的性欲的行为，包括与不特定的对方发生性交和实施类似性交行为（如口交、肛交等。或者说，卖淫包括实施性交行为与某些猥亵行为。）」²⁴但是在解释中又说：「为了限制处罚范围，在刑法上，组织他人单纯为异性手淫的，或者组织女性用乳房摩擦男性生殖器的，不应认定为组织卖淫罪。」²⁵为什么卖淫包含了「某些」猥亵行为，而排斥其他，这里的标准是什么？2001年1月28日公安部下发了《公安部关于对同性之间以钱财为媒介的性行为定性处理问题的批复》里规定：「不特定的异性之间或者同性之间以金钱、财物为媒介发生不正当性关系的行为，包括口淫、手淫、鸡奸等行为，都属于卖淫嫖娼行为，对行为人应当依法处理。」这个批复显然和张明楷教授的观点不同，似乎不同解释者个人对各种「猥亵」行为的价值排序就是标准，而法教义学对这种标准的确定无能为力。刑法所承担的性秩序的维护，对败德之「性」的压制，是以不断的对各种性活动进行甄别，对性话语进行言说为代价的，曾经，「非礼勿视、非礼勿听」的立法者和研究者不愿意参与到这种言说当中，曾经的「流氓罪」就既发挥了刑法维护性道德秩序的作用，又不需要事无巨细的性话语分析。在强调「罪刑法定」原则的「后流氓罪」时代，法治所要求的明确性在客观上使得不同种类的「流氓」也开始被具体界定。没有任何一个部门法如此强调明确性，所以那潜滋暗长的、不断演化的，永无止境的性实践就这样在看起来正经的刑法学家笔下悄然现身，在国家的政法机关规范当中左冲右突，在被压制的痛苦中也发出一些不和谐的「呻吟」。

对各种性实践的命名产生了一个「未意图的后果」（unintended

²⁴ 张明楷：《罪刑法定与刑法解释》，北京大学出版社2009年版，第220页。

²⁵ 同上，第220页。在对方某「裸聊」案件的分析上，作者认定淫秽的音讯档属于淫秽物品，但是方某（女性）如果裸聊时只裸露了上身就不能认定为「淫秽」。第229页。

consequence），另类的性权利话语也开始嘟嘟囔囔的并不那么闪亮的登场了。曾经被视为流氓的同性恋者开始争取这个人群的权利，与「鸡奸」有关的法律话语都被反歧视的眼光重新审视；反淫秽物品的立法也在言论表达自由的宪法规范下面临正当性追问；性交易的非罪化一直以来也是非罪化课题中非常主流的一大块内容，并且在一些国家中得以实现。而这次聚众淫乱的审判中，马尧海喊出了「换偶无罪」的口号。那些没有具体受害人的，只是因为违反道德伦理的无直接被害人犯罪，都在蠢蠢欲动的想要咸鱼翻身，学者姜涛就认为对于吸毒、重婚、传播淫秽物品、组织卖淫、赌博、聚众淫乱这些没有直接受害人的犯罪应该采取渐进主义的路线：「先淡出，再退出²⁶」。犯罪学中的非罪化视角相对于刑法教义学而言，有了更多的社会学视角，需要这些研究的增进来对涉性犯罪有更深入的认识，而非罪化的实现也将免去刑法学家对另类性实践混乱的、随意的、力不从心的界定任务。

刑法应该具有谦抑性的特征，在「性法」上也是如此。刑法谦抑性「乃刑法应基于谦让抑制之本旨，在必要及合理之最小限度范围内，始予以适用之思想。此项思想，系将刑法作为保护个人生活利益之最后手段，又称为刑法之最后手段或补充性，又因其蕴含了刑罚动用愈少愈好之思想在内，故又称之为刑罚经济之思想²⁷。」刑法在各种社会调整手段中应该具有补充性，是保护法益的最后手段，刑法对社会生活的调整也不具有完整性，不能充斥于人们生活的各个角落，同时刑法也应该具有一种宽容性，应该在一定程度上容忍某些行为对社会的冒犯。即使支持法律可以强制执行道德的斯蒂芬，也认为法律和舆论介入一些私密领域，「就好比试图用钳子夹出落入眼中的睫毛，也许眼珠子会被拔出来，但永远夹不住那睫毛²⁸。」22名被告被判聚

26 姜涛：〈无直接被害人犯罪非罪化研究〉，《法商研究》2011年第1期，第77页。具体针对聚众淫乱罪的非罪化，姜涛的淡出路线是，处罚组织者，不处罚参加者；处罚公开者而不处罚隐秘者；像偷税罪一样处罚再犯者，而不处罚初犯者。参见姜涛：〈刑法中的聚众淫乱罪该向何处去〉，《法学》2010年第6期，第13-14页。

27 甘添贵：〈犯罪除罪化与刑事政策〉，《罪与刑——林山田教授六十岁生日祝贺论文集》，台湾五南图书出版公司1998年版，623-624页。

28 【美】理查·A·波斯纳着，苏力译：《超越法律》，中国政法大学出版社2001年

众淫乱罪，马尧海因不认罪而被从重处罚，这并不能证明「那睫毛」被清除了，大量发生在私密状态下的没有受害人的「聚众淫乱」行为「逍遥法外」，法律的严肃性和普遍性被大打折扣，警方和检方是否起诉的自由裁量权也很大可能会增加腐败的机会。警方对私密性为的调查也很容易侵犯公民的其他更加重要的权利。在这个案件中，我们没有看到刑法的谦抑形象，张扬的刑法缺少限制，而宪法的缺席可能是其中一个极其重要的原因，值得我们详细分析。

二、法教义学视野下宪法的缺席——隐私权的沉默

聚众淫乱罪的设立，达不到立法者所希望达到的维护社会风尚的目的，在司法上也很没有效益，支持性权利的一方也在质疑这样道德立法的正当性，这些都要求刑法谦抑性的实现。刑法的罪刑法定原则、法不溯及既往原则都体现了刑法谦抑性的内容，但是仅仅靠刑法规范和刑法学对谦抑性原理的阐释，还只是体现了自我设限，但是中国的刑事立法和司法缺乏宪法的制约。正如德国法学家鲁道夫·冯·耶林说过：「刑法如两刃之剑，用之不得其当，则国家与个人两受其害」²⁹。尽管刑法一方面打击犯罪，另一方面保障人权，不仅是保护善良人的大宪章，同时又是犯罪人的大宪章，但是不可否认，保护权利最有利工具的刑法也可能是侵害权利最厉害的手段。缺乏宪法对刑事立法和刑事司法的限制，刑法的谦抑性必然转化为扩张性。由于中国缺乏完善的违宪审查制度，并且刑事司法实务排斥宪法的直接适用，所以刑法和宪法的关系很少得到关注³⁰。尽管两个学科的对话和相关的研究已经有了初步的进展³¹，但无论在学术上还是司法实务中，刑法的宪法制约还远远没有成为我们的思维习惯，更缺少精致深入的宏观分析

版，第310页。

29 陈兴良：《本体刑法论》，商务印书馆2001年版，第75页。

30 储槐植、李莎莎：〈中美刑法宪法化比较研究〉，《刑法论丛》赵秉志主编，法律出版社2010年版，2010年第3卷，417页。

31 参见黄京平、韩大元主编：《刑法学与宪法学的对话》，中国人民大学出版社2007年版。刘树德：《宪政维度的刑法新思考》，北京大学出版社2005年版。

和个案探讨，也很难期待司法者以宪法的基本原则，指导刑法解释来弥补刑事立法缺陷。

对马尧海等被告聚众淫乱罪判决的学术评论当中，宪法分析占有一定的比重，关于聚众淫乱罪是否合宪，不同学者给出了不同的解读。学者欧爱民引用了《中华人民共和国宪法》第24条的规定：国家普及道德教育，反对资本主义的、封建主义的和其他的腐朽思想。并且引用宪法第53条公民必须遵守公共秩序，尊重社会公德之规定，做出了这样的结论：「因此，在中国性自由不能成为一项法定权利，有关机关也才从未将性自由纳入宪法保障的范围。……相反，《宪法》第49条规定：『婚姻、家庭、母亲和儿童受国家的保护。禁止破坏婚姻自由，禁止虐待老人、妇女和儿童。』因此，我们应该从『保障婚姻、家庭』的角度来探讨聚众淫乱罪的存废问题。」³²作者所引用的大而无当的反对腐朽思想，尊重公德的条款来论证聚众淫乱罪的合宪性，是否表明一切违反公德的行为入罪都可以是合宪的，缺乏对宪法上比例原则的省察。而且当年的流氓罪的立法基础就是所谓的「资本主义、封建主义」腐朽思想，曾经的投机倒把、如今被称作「小口袋罪」的非法经营罪，都可能在这种意识形态的僵化思路中随意的出入人罪。作者说性自由不是法定权利，而张翔和田伟批驳说刑法236条强奸罪保护的法益是什么呢？就是对妇女性自主权的保护吗？他们运用功法上的比例原则得出这样的结论：「将公然实施的聚众淫乱活动规定为犯罪，是为了追求正当的目的，也是适当的侵害最小的手段，符合狭义比例原则，这种限制具有宪法上的正当性；而对于纯粹私密的三人以上自愿实施性行为等活动进行刑罚制裁，不具有正当目的，是违宪的³³。」欧爱民教授对性自由的排斥，对公德的维护，让人产生一种感觉，强奸罪不是建立在对性自主权保护的基础上，而是建立在维护道德风化，避免腐朽思想侵蚀的基础上。中国刑法中的强奸罪规定在侵犯公民人身权利、民主权利这一章，但是受害人的性别只能是

32 欧爱民：〈聚众淫乱罪的合宪性分析——以制度性保障理论为视角〉，《法商研究》2011年第1期，第37-38页。

33 张翔、田伟：〈「副教授聚众淫乱案」判决的合宪性分析〉，《判解研究》2011年第2辑，<http://lawinnovation.com/html/cxwx/97905827447071.shtml>（2012年9月11日）。

女性，甚至被一些学者解读为侵犯了女性的贞操权，多多少少残留了道德风化主导的流风余韵。

从保护婚姻家庭的角度来论证聚众淫乱罪的合宪性也不能做到逻辑上的融洽，因为聚众淫乱罪和婚姻体制没有必然的联系。作者的分析可能受到媒体的误导，媒体大张旗鼓渲染本案中的「换偶」的因素，事实上在本案中真正的配偶并不多，而且换偶并不必然构成聚众淫乱罪。如果一对夫妻和另一对夫妻互相交换配偶，分别在两个房间内进行性交活动，不构成任何犯罪。而哪怕全部都是单身人士参加的多人性爱聚会，也可能构成现行刑法中的聚众淫乱罪。欧爱军以婚姻家庭的维护作为本罪合宪的理由，那立法者就应该考虑参加多人性聚会者的婚姻状况，如果有婚外性行为的，才构成聚众淫乱，而单身者参加的此类活动，不是明知对方有配偶的，又该如何处罚？这样的分析已经把聚众淫乱罪类比为通奸罪了，既然如此热衷婚姻家庭的保护，那莫不如把通奸犯罪化好了，完全以婚姻作为标准，而不是发生性行为的人数的多少。欧爱军教授并没有进入到聚众淫乱罪具体的脉络当中，不分析多少人构成聚众，是否发生在同一场合，是否以发生性交为要件，公然和秘密发生是否都构成此罪，仅仅是一个保护婚姻家庭的大帽子劈头盖脸砸下来就认定合宪，就大功告成了，对一个刑法罪名合宪性的分析竟然可以完全忽视刑法自身的脉络，何其粗糙乃尔。

而台湾地区确实还保留了通奸罪，并且也遇到是否合宪的问题。2000年，台湾高雄地方法院法官叶启洲在审理通奸案时认为通奸罪的存在是对性自主权的不当限制，也达不到维护幸福婚姻的目的，违反了比例原则之适当性和必要性，所以应属违宪，声请「司法院」大法官释宪。2003年，大法官会议公布通奸罪不违宪的释字第554号解释，主要原因是：「婚姻制度植基于人格自由，具有维护人伦秩序、男女平等、养育子女等社会性功能，国家为确保婚姻制度之存续与圆满，自得制定相关规范，约束夫妻双方互负忠诚义务。性行为自由与个人之人格有不可分离之关系，固得自主决定是否及与任何人发生性行为，惟依宪法第二十二条规定，于不妨害社会秩序公共利益之前提

下，始受保障。是性行为之自由，自应受婚姻与家庭制度之制约³⁴。」台湾学者多认为通奸罪的设置难以达到预防通奸的目的，在司法实践中取证困难，事实难以认定，为了捉奸可能又会导致妨害秘密罪，浪费诉讼资源并严重侵犯未成年子女的权益³⁵。通奸罪是亲告罪，通奸的配偶应当在知道通奸行为的6个月内提出告诉，而且配偶必须没有纵容或宥恕的行为才能告诉。夫妻双方互相达成一致，同意对方参加，或者一起参加多人性派对的，在台湾并不构成通奸罪，在大陆却可能构成聚众淫乱罪。也就是说，中国的刑法虽然已经对通奸除罪，但是仍然有可能在严厉程度上重于通奸罪。一对合法夫妻互相同意一起参加一个多人秘密性派对被判聚众淫乱罪，如果你告诉他们这个罪的真实目的是要保护婚姻家庭，他们可能会觉得大惑不解，完全不顾当事人感受的保护是一种父母式的关怀吗？有脱离开配偶之间意愿的所谓保护吗？国家真的有资格告诉当事人怎么样才能保护婚姻家庭的稳定吗？

欧爱民教授认为聚众淫乱冲击家庭生育功能，约束功能荡然无存，家庭的纽带功能断裂，情感功能名存实亡，弱化了家庭的经济功能。³⁶作者的分析充满了想当然，聚众淫乱一定会使得夫妻反目为仇，鸡犬不宁，破坏血统的纯净，甚至巴比伦文明也是毁于纵欲。这些长期以来的迷思很难说有什么根据。避孕技术的完善也使得婚外性和血统不纯正没有必然的联系。在换偶者当中，夫妻之间可以商量的婚外性行为也不必然对夫妻感情造成冲击，甚至我们可以理解为人家都好到了连这么私密的事情都好说好商量，还有什么过不去的纠葛呢？一个基本的问题是，性、爱、婚姻的三位一体，在今天已经不再是所有人奉为圭臬的生活方式，法律是否要强制所有的人都装在这一个刻板模式当中？以婚姻垄断「性」的思路来论证聚众淫乱罪的正当性，那是否一切婚外的性行为都可以被入罪，婚前性行为、通奸、卖淫嫖

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

35 林贵文：〈中国台湾地区「刑法」上的通奸罪考察〉，赵秉志主编《刑法论丛》第29卷2012年版本，第507页。

36 〈聚众淫乱罪的合宪性分析——以制度性保障理论为视角〉，《法商研究》2011年第1期，第40页。

娼、一切同性恋行为等等，我没法想像那时候的刑法是如何的臃肿，性法是如何的膨胀。所以，即使保护婚姻家庭具有正当性，也应该从比例原则的角度论证手段的正当性。事实上在涉性刑法上的无受害人犯罪，法治国家都逐渐呈现出非罪化的状态，即使没有在条文中非罪化，在实践中也很少执行了。想像前述用钳子夹眼睛睫毛的比喻吧。

我愿意用一种新的宪法进路来论证对私密状态下的聚众淫乱行为定罪是违宪的，因为它侵犯了公民在宪法上的隐私权。隐私权是公民享有的保持私生活不受监视、干涉的安宁权利以及保持私人资讯不受他人非法知悉、利用的权利。宪法上的隐私权是公民对抗国家干扰侵犯私人生活的一种防御权，里程碑式的案件是1965年Griswold v. Connecticut案件。美国最高法院在这个案件中作出一项重要判决，认为对于合法的婚姻关系来说，州无权立法惩罚医疗上提供避孕药具的行为，因为这样的立法侵犯了婚姻关系的隐私，这个案件是宪法隐私权得以形成的开端。但是宪法并没有明文列举保护隐私权，William O. Douglas法官在多数意见中引用了美国宪法第九修正案：「宪法对特定权利的列举，不能被解释为对人民所保留其他权利的拒绝或蔑视。」³⁷美国最高法院在1969年的Stanley v. Georgia案³⁸中，判决公民在家里拥有色情材料的隐私权，在1972年的Eisenstadt v. Baird案³⁹中，判决单身人士有使用避孕药具的隐私权，在1973年的Roe v. Wade案⁴⁰中，判决女性拥有一定条件下堕胎的隐私权。在1977年的 Carey v. Population Services Int'l案⁴¹中，判决纽约州禁止对16岁以下的人士买卖传播避孕材料的法律侵犯隐私权。

从类比的角度而言，美国最高法院针对同性之间「非自然性行为」的两个判决和聚众淫乱是否合宪的判断有着更紧密的关联。在1986的Bowers v. Hardwick案⁴²中，针对乔治亚州禁止非自然性行为的

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

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

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

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

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

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

sodomy law（也译作鸡奸法，包括成人间互相同意的肛交和口交），联邦最高法院做出了合宪的判决。同性恋权利遭遇了挫折。类似的案件在很很多年后又一次发生。1998年9月，德克萨斯州哈里斯郡警察局得到举报，去调查一个持有武器侵入住宅的案件，进到屋里之后发现Lawrence和另外一个男人正在进行肛交，被控违反了禁止「不自然性交罪」。美国最高法院在2003年对此案作出判决，认为州立法侵犯了第十四修正案正当程序条款中的自由权，政府权力不能无处不在，德克萨斯州没有正当的政府利益可以正当化对个人私密生活的侵犯。甘乃迪法官在判决中引用了在Bowers案件中发表反对意见的Stevens法官的主张：

我们的先例案件使得这两项命题阐释的非常清楚。首先，一个国家统治性的多数传统上视一项特定的实践非道德这个事实，并不能成为法律禁止此项实践的充分理据。无论是历史还是传统都不能挽救禁止异族通婚的法律免于宪法的责难。第二，结了婚的人的个人选择，关于身体关系的亲昵行为，甚至跟生育无关，都是被第十四条修正案当成是保护自由的一种形式。而且，这种保护把私密关系从已婚扩展到未婚⁴³。

美国著名宪法学家劳伦斯·却伯（Laurence Tribe）教授在1986年的Bowers v. Hardwick案件中是挑战州法的同性恋男子的辩护律师，败诉后全心全意的期待着翻案，在2003年的Lawrence v. s. Texas案件中以法庭之友的身分挑战州法。却伯教授评论说：「最高法院指出，正如格里斯沃德（Griswold）判决保护的是婚姻关系内的性隐私，而不是戴着安全套进行异性性交的机械行为，正如格里斯沃德案的判决保护的是个人自治的关系权利，而不应该被降格为其中的体位或生理因素，因此，劳伦斯案的判决也应理解为既保护同性恋者，也保护异性恋者的性隐私，而且这样做并不只是出于个人自由的利益，同样是基于平等的关系和尊重⁴⁴。」私密状态下的所谓「聚众淫乱行为」和曾经

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

44【美】劳伦斯·却伯着。田雷译：法律出版社2011年版，第126-127页。

在西方法律传统中遭到严厉打击的「非自然性行为」都被多数人视为败德的行为，但多数人的排斥有可能造成「多数人的暴政」，在性权利倡导者的眼中，这样的暴政罄竹难书，而宪法恰恰就是要保证少数人的权利不被暴政打压。在聚众淫乱案件的讨论中，不断有人诉诸于流氓罪的类比，在1984年民法院和最高人民检察院《关于当前办理流氓案件中具体应用若干问题的解答》中关于「其他流氓活动情节恶劣构成流氓罪」的列举式规定中，「勾引男性青少年多人，或者勾引外国人，与之搞两性关系，在社会上影响很坏或造成严重后果的」都构成流氓罪。今天被认为的生活作风问题可能被定罪，轻微的违法也可能被判重刑，在严打当中偷看女生厕所被当成流氓罪判了死缓⁴⁵。这些刚刚过去的历史没有得到很好的研究，马尧海的「淫乱形象」很可能在历史中转化为「道德法律强制」的牺牲品形象，一如王尔德因同性恋行为而被判刑的历史悲剧。而刑法学领域大量出现的「国民预测可能性」、「同时代普通人感到羞耻，难以容忍」、「公众对性的感情」，法律所强调的一般中等人的标准等等，都无视性少数人群的被污名、被打压、被歧视的历史和现实，而这些部门法领域的盲区，恰恰离不开宪法保障人权，尤其是弱势群体人权之光的烛照。

接下来的问题是，中国的宪法是否明文列举了隐私权作为基本权利？中国宪法第38条规定了公民人格尊严，第39条规定了公民住宅不受侵犯，第40条规定了公民的通信自由通信秘密受法律保护，这些都隐含了保护隐私权的内容。如果说人格尊严条款来自于对于文革肆意凌辱人格无法无天的拨乱反正，那么曾经国家吞噬市民社会，对公民的性自由进行无孔不入的限制、打压，这个记忆也应该使得人格尊严包含性隐私不被打扰侵犯的自由。公民的住宅也和性隐私紧密关联，马尧海在自己家中进行的多人性聚会被认为是犯罪的证据之一，当年在延安发生的夫妻俩在家看黄碟而遭公权力干扰的案子，都证明了对住宅中性事的窥探和干涉是如何的侵犯隐私，房子和「房事」的关系在语言中也得到了充分的显现，兹事体大。而通信自由、通信秘密也和本案紧密相关，马尧海的罪行常常和夫妻交友网站、换偶的QQ群

45 迟志强：〈无法删除的情感痕迹〉，《青年周末》2010年8月17日。

有关，而这些网上通讯联络的资讯是否应该受到通信自由条款的保护呢？我认为这些「性息」也应该内在的属于通信秘密和隐私权的范围。

无可否认，中国宪法中没有明文列举隐私权作为基本权利，但是通过宪法解释的方法，可以认为，隐私权属于中国宪法的未列举权利。美国联邦最高法院从宪法第九修正案中解读出宪法隐私权的存在⁴⁶，尽管在学术界和司法实务界都还有争议，但是通过一系列的判例，隐私权越来越难以被抹杀，已经嵌在「活的宪法」当中了。从源头来看，美国的制宪者担忧在宪法中列举基本权利会使得没有列举的基本权利落入政府的范围，人民的权利岌岌可危，所以一些联邦党人反对在宪法中列举基本权利，正是因为这一担忧，才有了美国宪法第九修正案来承认基本权利，所以「确认对未列举基本权利的保护，是宪法列举基本权利的前提和条件，它消除了宪法列举基本权利可能带来的消极影响⁴⁷。」在Griswold案之前，美国第九修正案并没有在实践中得到富有实效的运用，而这个案件也是美国第一次用宪法的未列举条款提炼出新型权利——隐私权。隐私权和未列举权利的紧密关系可能是偶然的，但是偶然中又有着内在的逻辑关联。隐私权所保护的权利都有点「说不上口」，不像生命权、人身自由、言论自由、结社自由那样理直气壮，避孕、堕胎、同性性行为，都只能在隐私的大帽子底下存在，性自由权很难获得自身在宪法权利体系中的一席之地，所以隐私权多多少少有一些「道德回避」的意味。已经有支持同性恋权利的学者揭示了隐私权的局限，认为隐私权作为同性恋权利正当性的基础是有限度的，因为它的理论基础是自由主义的国家不干预理论，对公共和私人两个领域截然两分，忽视了公领域和私领域可能是一个统一体。隐私权把同性恋看成是只能在卧室里发生的一种行为，而不是横跨公共、私人领域的、需要表达的持续人格特征，这种进路把同性恋群体和整个社会互动隔离开来，好像同性恋就是淫秽作品，只有

46 却伯认为第九修正案是「美国宪法文本中关于『看不见宪法』的最可见证据」，见【美】劳伦斯·却伯著：《看不见的宪法》。田雷译，法律出版社2011年版，第130页。

47 屠振宇：〈未列举基本权利的宪法保护〉，《中外法学》2007年第1期，第50页。

隔离了才是可以被容忍的。如果歧视是普遍的，那国家从卧室的撤出就没有减轻，反而默许了对私行为的污名化，国家表面上的中立和节制，没有办法制止对同性恋的大量歧视⁴⁸。

这种有局限的权利对我们没有宪法隐私权司法实践的国度来说，已是奢侈，所以我仍然会从中国的宪法脉络中推导对聚众淫乱罪的宪法约束。韩大元教授对宪法文本中「人权条款」的规范分析可以提供借鉴，他认为2004年载入宪法修正案的「国家尊重和保障人权」条款主要是概括基本权利的条款，为基本权利提供了广泛的价值基础，但也有对未列举权利的保护方面起到补充作用：「如为扩大基本权利保护范围，可以依照人权条款提炼现有条款中隐含的新的权利类型，当基本权利有规定，而没有具体法律规定时提供具体的救济途径，对基本权利条款作出宪法解释时为解释的合理性提供价值基础与标准，当出现宪法和法律上没有规定的新的权利要求时，可依照人权条款作出必要的判断等。」⁴⁹学者屠振宇也认为人权条款宣示：「对宪法所列举的基本权利之外的人权，国家仍有尊重和保障的义务。从而，它为肯定像隐私权这样的未列举权利的存在和扩大基本权利的保护范围，提供了规范依据。」⁵⁰

1983年《现代汉语词典》对隐私的定义是「不可告人的坏事」。隐私一度被认为等同于「阴私」，指「涉及不正当性行为，有关强奸、侮辱、猥亵妇女或其他有伤风化的事情，是阴暗、丑陋的……」。1989年版的《辞海》中相关的词条只有「隐私案件」：「亦称『阴私案件』，涉及男女私生活、奸情或其他淫秽内容的案件。」⁵¹隐私和「阴私」的等同，主要被等同于性的「不可告人的坏事」，这样的社会建构使得隐私权和性有着紧密的关联，这样我们也可以理解美国一系列有关隐私权的宪法判例都跟「性」有着紧密的关联，在宪法中说

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

49 韩大元：〈宪法文本中「人权条款」的规范分析〉，《法学家》2004年第4期，第11-12页。

50 屠振宇：《宪法隐私权研究：一项未列举基本权利的理论论证》，法律出版社2008年版，第229页

51 同上，第2页。

不出口的性权利在隐私权的笼罩下获得除罪化的可能，然而也可能把有关性权利在法律中的讨论一直关在不能讨论的「柜子」（同性恋被迫隐身的隐喻）当中，隐私权的能与不能都在这样的逻辑下得以显现。公众的性感情成为立法的基础看起来很难避免，宪法学也不能完全无视这些，事实上在美国联邦最高法院为「非自然性行为」除罪的 *Lawrence v. Texas* 案中也强调了「这个案子不包括未成年人。也不包括可能被伤害、被强制者，或者处在一个关系当中很难拒绝同意的人，也不包括公开的行为或者卖淫。」⁵²这些区分强调性行为中是否具有伤害的标准，有伤害的行为不适用隐私权，尽管伤害的概念也有争议；在当前的很多西方国家，未成年人的同意也很难具有法律意义；两个人公开的性行为在当下中国很难有合适的罪名，但是很多国家都有刑罚制裁，但是对于如何理解公共场所又是一个不同力量缠斗的场域。⁵³卖淫是否应该除罪不同的国家有很大的区别，这些道德风化、公众性感情都在一定程度上成为立法的基础，只是这些道德情感不能免于宪法平等原则和基本权利的审查，无论是这些道德情感还是制度建构，都处在不断的历史变迁当中，我们应该反对本质主义的来看待附着在「性」之上的带有意识形态建构的主流观念和情感。

但是缺乏宪法学视角的刑法论述会把公众的性感情看得天经地义，普通人的羞耻感天然地成为刑事立法和司法实践中对刑法进行解释的基础，而无视这些情感基础对于性别和性的污名歧视。缺乏宪法的制约，刑法在这个领域的谦抑性难移得到保证。隐私权进路当然是有局限的，比如它对于同性性行为的除罪没有挑战同性恋不道德的社会主流建构而是采取了道德回避的进路；聚众淫乱罪除罪的隐私权进路也有一样的问题，让性权利话语没有在宪法中显现的机会，可是法律人必然是在这样循着现行规范解释的保守进路中，守护那哪怕是一点点的进步，所以我们看到很多学者采取了在刑法解释中为私密状态多人性行为除罪的进路，但依然对公众普通人的性情感压制性的一面

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

⁵³ 甯应斌教授认为「共同在场者的同意构成隐私」，例如两个人在公共场所的隐蔽处裸露，彼此同意，又没有其他人在场，可以享有如在私人家中的隐私权。可参见甯应斌：《性无须道德：性伦理与性批判》，中央大学性／别研究室2007年版。

缺乏警惕。

三、性政治还是政治性——性越轨的理由和性道德的阶序

(一) 性越轨和性压制——哪个更需要理由？

马尧海因为不认罪而获得更严重的处罚，在3年6个月的处罚里面包含了身体和思想的双重反叛，性学家为情欲解放而展开的论述似乎也要为这样的重判而「承担责任」，性学家也在挑战普通公众的所谓「性感情」，要为那感情结构下被污名的身分和行为正当化，这种动摇、质疑和颠覆使得「写性是危险的，像普拉默（Plummer）所说的，它使你在道德上是危险的。」⁵⁴相比较性越轨者的身体力行，写性的危险在学术自由的框架下获得了一定的喘息空间，似乎更像是一种「安全的放纵」。当然，这样的比较一定简化了，大量的私密的性反叛行为有时候反而有「闷声发大财」的感觉，而对性解放大声厉呼的学者却可能为公开挑战主流而遭遇谩骂和职业上的打压。现代法律所声言的不惩罚思想在此凸显除了虚伪，马尧海的3年6个月徒刑里有多少时间，是性自由思想承担的责任？

尽管马尧海以一个不犯罪的性权利的维护者形象出现，认为自己拥有对身体的支配权。我同时也看到他在压力下为自己辩护的哀哀悲鸣。他觉得自己加入性游戏聚会的最深层原因还是自己两次不幸的婚姻，以及家族的精神病史。马尧海和这两任妻子都各有一个儿子，而她们都带着儿子离开了马尧海。马尧海为此异常苦闷。马尧海称，为了避免让自己变成精神病，他才参与了此类性活动，以转移自己注意力。马尧海有家族精神病史。母亲年轻时有精神病，现在患老年痴呆，一个哥哥和一个姐姐，以及一个外甥，都有精神病。⁵⁵多熟悉的辩解，就像同志说成为同性恋的原因是单亲家庭、母强父弱、异性恋情失败、先天基因，总之是要辨明造化弄人，「非人之罪也」。这样

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

⁵⁵ 〈「换妻教授」想当性用品代言人〉，2010年4月7日《扬子晚报》。

对原因的探寻不就是对病根的耿耿于怀吗？马尧海以聚众淫乱来预防精神疾病，好像让我感受到中国人以结婚来冲喜的传统，但是更让我感受到现代性以来，各种力量附着在性之上的不能承受之重。性成为一个判断你是一个什么样的人的秘密，告诉我你的欲望，我就告诉你你是一个什么样的人，同性恋、变性人、恋物癖、都这么被建构出来，精神病学等一系列学科对这些「性变态」的病理化使得被压制者颤颤巍巍、战战兢兢的解剖自己以获谅解。媒体也有强大的好奇来「揭开病苦，以引起疗救的注意」（鲁迅语）。大陆的同志运动圈子也在争吵一个问题：同性恋是不是先天的，是不是不可改变的。有很多同志运动的积极分子希望用先天说来换取主流社会对不同性倾向的接纳，可是这种「我也无能为力」式的表述怎么能获取真正的力量呢？同性恋和这些不同类型的性越轨者都曾经是1997年刑法之前的流氓罪打击的对象，而今这些昔日的「流氓」一个个都要「灵魂深处闹革命」，请示汇报自己的流氓原因，不是故意主动的挑衅主流价值观，只因为防止自己成为精神病，或者先天基因决定，就可以不被「流氓化」了。殊不知，这是一种道德回避现象，对主流的「流氓」命名闪转腾挪，不对流氓话语的意识形态进行质疑，以一个「小可怜」的形象换得谅解，而这样的策略不能收获对性多元的接纳。而正是对「性」的有罪推定，才使得有关性的东西都现在被假定为坏的，除非你能提出理由来免罪。

我在这里不是要斥责马尧海，那才真的是「站着说话不腰疼」，尽管他觉得自己将成为「历史的注脚」，蛮横性法律的牺牲品，但是没有谁可以期待他成为性权利的斗士并且按照某一个学者所认为的运动策略去振臂高呼，事实上他已经为自己性权利话语的张扬付出失去更多自由的代价，而我的隐私权论证在道德回避上和他的悲情牌没有本质不同。我要质疑的是这样一种宏观的结构，是什么样的力量在操作对性越轨者越轨原因的诘问？马尧海为什么要强调自己妻离子散、精神病家族的阴影？这和一个人为什么成为同性恋者、妓女、虐恋者、跨性别的不断追问也许是一个语境。反叛者被不断撕开了揉碎了，放在精神病学和刑法的显微镜下审视，用科学的、道德的洁癖来

查证是哪些细菌败坏了「正常」。而这些「正常」心安理得，仿佛天经地义，不容挑战。而我们要努力的方向，就是反其道而行之，把那些压制、歧视、心安理得、天经地义，放在批判理论的显微镜下审视。这是一种举证责任的转移。不是性越轨者自身需要对自己的特征和原因提供证据才能获得正当性，而是压制性越轨者需要提供正当化理由为压制来进行辩护，压制的目的是否正当，有没有受害人，受害人的声音在哪里？有没有可以得到辩护的公共利益，即使目的正当，手段是否和目的成比例。

更重要的是，压制性越轨者的记录从来没有被很好的记载，同性恋者、淫荡女人、风流男人、聚众淫乱者曾经在流氓罪下遭受过哪些痛苦，在严打中有哪些人因为性越轨而被处死，被重罚，这段历史并不遥远，而远远没有被清晰的记录。没有记录就没有批判，压制的力量就从来没有过一丝不安，就永远的理直气壮，而举证责任的转移，其实首先需要这样的历史法庭，站在被告席上的，应该是流氓罪的立法，而不是流氓罪的罪犯。女同性恋、男同性恋、双性恋、跨性别，因为获得一定的身分，又有西方LGBT运动的风起云涌，这样的举证责任转移已经在一些地方潜移默化的发生，可是聚众淫乱者并没有在历史的各种力量中形成一种身分，而身分尽管必然有着僵硬化的局限，却也有着凝聚力量的可能，聚众淫乱罪的除罪化在学者的话语之外缺乏社会力量的支援，显示了「无身分的化外之地」（福柯）在社会运动中的「姥姥不疼，舅舅不爱」。

（二）民意争论中的性道德阶序——谁更不道德？

在对本案件的媒体报导中，聚众淫乱这个关键字屡屡被另外的关键字所复盖，那就是「换妻教授」、「换偶」。事实上，聚众淫乱在法理上和换偶没有必然关系，媒体的报导重心的转移当然可以理解为对耸动效果的追求，夫妻相互同意一起参与多人的换偶游戏，牵出众人对婚姻家庭所谓「神圣性」和「稳定性」的担忧，甚至法学家对此案的表态都受到影响，处在婚姻中的法学家怎么可能表态支持换偶活动的正当性呢？回去怎么向配偶交代呢？而对性问题发表看法总是会

引来众人的「代入」效应，似乎对别的犯罪发表看法都不会使得自己成为民意的怀疑对象，所以我判断媒体对换偶的强调事实上使得马尧海的脱罪变得更加艰难，哪怕他是离过两次婚的妻离子散的男人，也可能被塑造成了「换妻教父」而成为婚姻的敌人。应着媒体的议程设置，2010年4月6日下午，马尧海在自己家里做了一个小型的记者发布会，手举「换偶无罪」的标语，事实上他挑选了一个比聚众淫乱无罪更加艰难的任务。我甚至判断因为这样的关键字的转换，马尧海被判的更重了。然而大众媒体这样的转换确实「拔起萝卜带起泥」，使得换偶现象第一次成为大众媒体重点讨论的现象，大量的道听涂说、真真假假、自以为是带有偏见的报导也可能使得反面教材成了正面教材。很多民众第一次知道，原本只在国外的猎奇新闻中出现的现象也开始在中国大量涌现了，换偶的网站和QQ群为大量有如此爱好的人们提供了平台，这些新闻报导很有可能起到了为换偶宣传推广的效果。马尧海的重判也不能为此效果降温，因为大量的报导都说，这个罪名很少适用，性学家为此行为辩护的声音也借着这个平台得以更广泛的传播。这些报导真的有可能起到了古代色情小说「以淫劝淫」的效果，即使民众不会「奔相走告、纷纷效尤」，也会使得不少人脑子开窍，重新思考在婚姻这爱情的坟墓里还能折腾出多少生气。

因为对换偶的关注也引发了大量性道德阶序的比较，马尧海认为：「我认为，参加我们这个活动比搞第三者要高尚，因为我们这个活动很真实，参加活动的夫妻之间没有什么好隐瞒的，很多男人都是为了让自己的老婆快乐才参加这个活动的，他们自己不能满足自己的老婆，夫妻感情又好，就让老婆参加一下这种活动，有什么不好嘛。搞第三者偷偷摸摸的，见不得人，不如我们。我的一些学生们知道这事后，也比较体谅我，不认为我是犯罪。」⁵⁶换偶行为没有欺骗，不像第三者偷偷摸摸，而通奸已经除罪化了。在马尧海的思考中甚至可以读出女权主义的内容，丈夫为了妻子的性满足，打破传统大男子主义的霸占心态，不再支持男女两性在性道德上的双重标准，远远的好过大男子主义的「家里红旗不倒，家外彩旗飘飘」。然而，我担心也

56 <「换妻教授」想当性用品代言人>，2010年4月7日《扬子晚报》。

正是这一点，触痛了主流的命门。男人的性放荡不是多大的道德问题，正是那女人的「红旗不倒」才使得这种虚伪的秩序得以维系，而当婚姻内的女人都可以不守妇道时，在主流的道德想像里就是「家将不家」，长此以往，必会「国将不国」。而能够容忍甚至支持自己老婆跟自己一起出去互相交换淫乱的男人，也和传统的性别形象有太大的偏离，甘愿戴绿帽子还乐此不疲，那简直就不是个男人了。我相信大众看到「聚众淫乱」和「换偶」两个不同的词汇会有不同的道德想像，后者除了性道德污名之外一定还有性别污名的基础。

所以我的看法是，在民意调查中，题目设计成对换偶的看法，和对聚众淫乱的看法，一定会呈现出不同的结果。可惜没有这样的比较调查，只有潘绥铭教授的其中一个调查，所提出的问题是：中国现行的《刑法》规定：「聚众进行淫乱活动的，对首要分子或者多次参加的，处五年以下有期徒刑、拘役或者管制。」这里的「聚众淫乱」说的是：超过两个人以上在一起过性生活。您认为，这种情况应该如何处理才对？前三项回答是：1 根本不应该管。2 应该批评教育。3 应该作为违法，而不是犯罪。4 应该作为犯罪，但是判刑不应该这么重。前三项合并为不是犯罪，把前四项回答合并为「处罚过重」，那么在2006年18—61岁的中国总人口中，民意是这样的：⁵⁷

	认为不是犯罪	认为处罚过重
总人口	38.5%	58.0%
男人	42.9%	64.2%
女人	34.2%	52.0%

法学家显然也注意到了这样的民意调查，而大众对聚众淫乱案的

⁵⁷ 潘教授调查发现：对于宽容者的社会阶层分析发现，在绝大多数方面，各个阶层之间都没有出现显著的差异。也就是说，在50岁以下的各个年龄组之间，在不同文化程度、不同职业之间，在城市流动人口与农村人口之间，在高中低的收入之间，在直辖市、省会、地级市、县级市、县城与村镇之间，在党员与有无宗教信仰的非党员之间；人们对于「聚众淫乱罪」这条法律的态度基本是一致的；都有30%—40%的人认为它不是犯罪，都有50%—60%的人认为法律处罚过重。参见http://blog.sina.com.cn/s/blog_4dd47e5a0100hjpm.html（2012年9月10日）

意见也反映在各种互联网的调查资料当中，好像这个聚众淫乱案就像发生在广州的许霆案一样，成了法理和民意对抗的典型。（许霆因ATM机出了错误而多取走17.5万人民币，一审被判无期徒刑，在民意压力下二审改判为5年有期徒刑。）欧爱民教授认为马尧海案件中的民意只是短视的民粹，是一时的情绪宣泄，而婚姻家庭纳入宪法的保障，具有对抗多数民意的压力。⁵⁸这样的分析很让人错愕，保卫婚姻家庭的力量竟然成了想像中的弱势群体，少数人，需要宪法对抗多数人的压制而得到法理理性的保护。大量民意对聚众淫乱罪的不支持并不意味着对婚姻家庭的反对，就像通奸罪的废除也没有对婚姻家庭制度造成致命的冲击，如果婚姻家庭的稳定性受到了挑战，那一定是另有社会结构的原因，就像我从不认为我们贪腐问题的源头和解决方案的探寻要倚重于刑法。不过本案显示出来的民意倒提醒我们的立法者，不要对普通国民的性道德进行过于保守的想像。

1954年英国成立了有关同性恋和卖淫问题的特别调查委员会，建议在一定程度上对卖淫和同性恋进行非罪化，由此开启了法律思想史上有名的「德夫林——哈特之争」，德夫林勋爵支持「道德的法律强制」，反对对一些性压制法律的非罪化，他提出应该用一般理性人的标准来发现社会的道德准则，他形象的用「克莱彭姆马车上的人」（the man on the Clapham omnibus）来指代大街上一般的人。⁵⁹我们上文已经分析过，民众的道德情感不能免于宪法人权保障原则的审查。退一步说，民意即使真的可以成为立法基础，我们国家的立法者在性立法上，又进行过几次民意调研呢？为什么一贯强调国民预测可能性的刑法学家这么自信自己的感受就是国民的感受呢？系统的知识学习，文以载道的传统，灵魂工程师的社会期待，都可能会使得对立法产生影响的法学家有一种道德秩序守护者的心态，从而产生对民意的优越感，不在意社会大众性道德情感的变迁。事实上，街边的所谓引车卖浆者，早就有着和社会的「中流砥柱」有着不一样的「小传

⁵⁸ 〈聚众淫乱罪的合宪性分析——以制度性保障理论为视角〉，《法商研究》2011年第1期，第41页。

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

统」，这些观念不写在煌煌典章当中，也不可能在学校里被系统讲授，甚至在这篇论文当中都不好引用，但是我依然会固执的写下那些吉光片羽。受到德夫林的刺激，我经常在计程车上跟师傅谈起性的问题，可能是生活的压力使得他们依赖性去缓解，也可能计程车行业和性产业的共生关系，以至于他们无论从利益上还是和性工作的接触上，都多于大众，再加上视窗行业的见多识广，都使得他们的性观念平和余裕，北京的哥一句话曾给我留下深刻印象：「人有抖糠之力，必有操屎之心」。潘绥铭教授也说过老北京一句歇后语：「大姑娘要饭——死心眼」，和民间所谓「笑贫不笑娼」、「劝赌不劝嫖」都构成了另外一道不同于主流谆谆教诲道德风化的另外一道风景。而阶、种族、民族、性别、性倾向又在何种程度上塑造了人们不同的价值排序就更不在立法者的视野之内了。有一个黄色段子很精彩：一个妇人拿着一篮子鸡蛋在街上行走，被一个歹徒强奸了，完事后，歹徒匆匆逃走，妇人站起身穿好衣服，看看自己篮子里的鸡蛋还在，说：「跑什么跑，我还以为是要来抢我鸡蛋呢。」我就很想知道「饿死事小，失节事大」这样的价值排序是什么阶层的人做出的？性道德位阶的排序和排序者的各种身分等级又有什么关系？

这样的不同还体现在「很黄很暴力」的调侃中：2007年12月27日，CCTV新闻联播播出一段抨击不良网路视听节目的报导，一个北京某小学四年级的女同学接受央视记者采访说：「上次我查资料，突然蹦出一个视窗，很黄很暴力，我赶紧给关了。」于是「很黄很暴力」成为2008年的网路流行语，小女孩也被怀疑是配合电视台记者采访说谎而被人肉搜索，被色情漫画恶搞。这个事件中的语言暴力当然值得反思，可是我也看到了大家对于扫除网路色情道德说教的一种反抗，尽管这个反抗很不幸的由一个小女孩承担是不应该的。我们的色情品管制也是刑法中涉性立法很重要的一块内容，民意何曾在这些立法上施加影响，我们完全有理由怀疑那些所谓的民意都是想像出来的，维持一种虚假的道德高尚。互联网上色情品的充分涌流一定会对青年一代的性观念造成影响，受益于那些「爱情动作片」的人们一定会动摇传统情感结构中对色情文艺的排斥，甚至自身还参与其中，而

最近对耽美小说写作者的刑法围剿也在这个意义上让线民们「大惊失色」。

人类学家葛尔·罗宾(Gayle Rubin)对西方社会的性道德金字塔结构有这样的描述：「婚内的生殖性的异性恋单独处于性金字塔的顶端。接下去是许多异性恋之间存在非婚的一对一的异性恋伴侣关系。没有伴侣的个人性活动处于一种暧昧不清的地位……固定的长期的女同性恋和男同性恋伴侣关系将受到尊重，但是出入单身酒吧的女同性恋者和性方面比较随意的男同性恋者，却在比这个金字塔最底层人群高不了多少的地方徘徊。目前最受歧视的性等级是易性者、易装者、恋物者、虐恋者、性工作者如娼妓和色情模特，最低下的是那些其性欲超越了代际界限的人。」⁶⁰所有这些精神病学的、宗教的、司法的、道德的金字塔结构都和种族主义、性别至上主义有着共通的运作的模式，就是把特权阶层的主流道德观念正当化。在甯应斌教授看来，评估性行为是否道德的标准和评估其他行为是否道德的标准没有不同，性没有道德上的特殊意义，性和吃饭、打球一样都在道德尺度之下，性伦理本身是社会控制的意识形态和知识／权力的产物。在历史上，性别、阶级、种族本身也曾经被认为和道德相关，现代化中平等的意识形态已经将这些范畴去道德化，唯独「性」还在遭受道德化意识形态的压迫。认为，并没有专属于性的道德。⁶¹历史遗留的妇德对今天依然有影响，当今把女博士称呼为「灭绝师太」不就是传统上「女子无才便是德」的翻版吗？人大代表柏万青阿姨说女孩子的贞操是给婆家最好的嫁妆不也是在性别和性两个领域的双重污名吗？即使在马尧海的性聚会中，也有着不同的性道德位阶，他在采访中说：「都是熟人带熟人，QQ上很多这样的群，成员都有交叉的。有时在这个群里混熟了，会把其他群里的人带进来，但太乱也不行，我们坚持淫而不乱，有个银行的职员，本科毕业，每次来带的女人都不一样，

60 李银河编：【美】葛尔·罗宾(Gayle Rubin)《酷儿理论》，文化艺术出版社2003年版，第16页。

61 甯应斌：《性无须道德：性伦理与性批判》，中央大学性／别研究室2007年版，第66-67页。

后来我们就不让他来了。」⁶²这个根深蒂固的寻求区隔，哪怕再认为淫乱的人群当中，仍然在追求「淫而不乱」的所谓秩序，这就像同性恋圈子里对CC、跨性别、卖淫、SM的排斥，都曾经是流氓罪的「天涯沦落人」，却还要在性别和性的领域固执的区分出不同等级，以沾沾自喜于自身的高位阶身分，这是受压迫人群对于压迫者等级分明的复制。也就是说，性道德的民意成为立法基础本身就是脆弱的，性道德金字塔本身就是岌岌可危的意识形。退一步说，刑法在性问题上的立法所声称的道德风化、民意基础即使是可靠的，我们的刑法也从来没有认真对待过它，结果是破绽百出，一塌糊涂。中国当下的刑法真的是在主流民意的性价值阶序中决定罪名的设立吗？答案是肯定避免不了这样思维的影响，但立法上的选择更像是随意的，武断的。例如，一般乱伦被认为主流的性道德位阶中地位极地的，可是在我们的刑法中乱伦并不是犯罪。只要是两个人互相同意，公开的在大马路上性交也没有合适的罪名，而这类行为在性道德金字塔中也是处于很低的位置。而对于马尧海案件的讨论可能会使得立法者意识到对公然的性行为处罚之必要性，也就是说，为马尧海脱罪的努力，对隐私权的强调这些话语可能又使得公权力扩张自己的调整领域，这就是可怕的逻辑链环。没有对性道德金字塔的反思，没有对刑法调整性领域局限性的反身性思考，性权利话语的张扬也会带来权力的扩张，那才真正是福柯所说的，知识是权力的眼睛。

（三）性政治还是政治性——到底是扫黄还是打非？

百度百寇里是这么介绍「扫黄打非」这个词条的：「扫黄打非是文化市场管理的一个专业术语，是一项执法活动。『扫黄』指清理黄色书刊、黄色音像制品及歌舞娱乐场所、服务行业的色情服务，就是指扫除淫秽色情、封建迷信等危害人们身心健康、污染社会文化环境的文化垃圾。『打非』是指打击非法出版物，即打击违反《中华人民共和国宪法》规定的破坏社会安定、危害国家安全、煽动民族分裂的出版物，侵权盗版出版物以及其他非法出版物。」一直流传着一个说

62 <「换妻教授」想当性用品代言人>，2010年4月7日《扬子晚报》。

法，就是借扫黄的名义打非，公权力真正关注的是危及政治稳定以及所谓「国家安全」的出版物，扫黄为打非铺垫了很好的群众基础，在马尧海案件中，这样的思路也影影绰绰，忽隐忽现的存在。

成年人私下里互相同意的性派对，没有人在这个过程里受害，互相得到想要的快乐，而没有任何损失，这简直就是经济学上所讲的「帕累托改进」，就是说在没有使任何人环境变坏的情况下，使得至少一个人的环境变好。既然没有人受害，就很难被国家法追诉。这当然分析的是一种理想状态，也适用于大量的性派对实践，但是这件事情被暴露总是有原因的。以往的报导中出现的聚众淫乱被惩罚或者是有经济上的纠纷，例如在自己家里开设性派对的场子并且收费，可能被嫉妒的人举报；或者是有未成年人参加，因为父母得知而举报；甚至还出现了敲诈勒索不成而公开所拍摄的影像。我们只要想一下「有人的地方就有江湖」这句话就可以知道，有人的地方就有矛盾，可能就会造成私密行为的外泄。但是这些在马尧海案件中都不存在，那为什么警方就能够抓到这些人呢？

媒体报导语焉不详，我们只能从现有公开的蛛丝马迹中去探幽着微，我仿佛有一种做了侦探的感觉了，对那员警的侦查进行再侦查。我们可以看下列两段报导：

2009年8月17日下午一点多，南京秦淮公安分局白鹭洲派出所一家连锁酒店120房间抓获5名线民。这5名线民被抓获时，正在从事一些不足为外人道的活动——现在被司法机关定义为「聚众淫乱」，他们自己则称之为「夫妻旅游交友」。随后，通过对这5名线民的分头审讯，秦淮警方又掌握了一长串名单，并惊讶于参加这一活动的人数之多。随着一个个涉案人员被警方抓获，证词的碰撞交织，焦点都指向同一个人——网名「阳火旺」的南京某大学副教授马尧海。

三天后的深夜，马尧海被员警从家中带走。马承认，2007年，他建了一个QQ群，名为「夫妻旅游交友」。这个QQ群的群友，平时聚在一起时从事的主要活动，就是相互间自愿

进行的性行为，成员相对固定，人数或多或少，性行为的方式也不拘一格，兴之所至，无所不可。在马尧海被警方带走之前的两三个月，他已经发公告解散了QQ群，理由是由于自己生理上的原因，他不想再继续这样的活动。在学校的时候，他依旧当他的教授，正常地给学生上课，直到被抓。⁶³

「抓获5名线民」、网名「『阳火旺』」、「QQ群」，报导中大量出现的网路词汇使得我们对警方的侦查线索可见一斑。网路的出现为性多元的出现提供了一个绝佳的平台，不同性癖好的人们可以有了一个既私密又公开的空间可以互相取暖，事实上，中国同性恋文化的繁荣在一定程度上拜技术所赐，不能出版的小说、图片，不能公映的电影都在这个空间内汇聚，而这些不同的表达日积月累又会产生什么样的化学反应呢？换偶亚文化的形成也与此类似。公权力在一定程度上也不得不容忍网路上异类文化的存在，防不胜防的虚拟游击战争使得网路上的「美丽新世界」难以纯而又纯。不过，「天下没有免费的午餐」，方便的QQ群联络使得线上线下自由互动，可是也留下了日后难以消除的证据，几乎就是「每一句发言都可以作为呈堂证供来指控你」。而QQ群受到严厉监管早已经不是新闻了，2009年度全国政法工作电视电话会议在北京京西宾馆召开，会议指出，近年群体事件接连发生，一些新媒体带来负面作用，公安部提出，将有效整合各种资源，加强网上管控，将网警力量向县级公安机关延伸，将网上巡控触角向QQ群、微博客等管理薄弱空间延伸，提高网上发现、侦查、控制和处置能力，严防形成隐蔽性犯罪组织。⁶⁴主要为应对「群体性事件」而加大的网路监管几乎是搂草打兔子式的抓到了「聚众淫乱」，不过倒也符合「群体『性』事件」的概念。我们早已过了那种对人们下半身严防死守，国家不惜代价控制全民私密生活的年代，然而网路年代对政治敏感事件的不惜血本殃及到了池鱼，性反叛者的厄运也在这样的严密监视中水落石出。使得客观上我们有回到过去的感觉。

有识之士的另一番论述给这样的猜测做了作证，张海斌在博客中

63 <「换妻教授」想当性用品代言人>，2010年4月7日《扬子晚报》。

64 <公安部加强监控微博QQ群 应对社会矛盾>，2010年1月6日《武汉晚报》

发文说，聚众淫乱罪的本质不在于淫乱，而在于聚众：

所谓聚众，乃是聚集大众之意，进而有发动群众之衍义。殊不知在某些国家，「聚众」的资格和权力，并非阿猫阿狗们可以觊觎与染指的，乃是由特定组织或个人所专有的，这大约是另一种「名与器不可假人」吧。马尧海先生今日的缱绻之灾，不仅在于淫乱，更端在聚众。试想，倘若容忍有人窃取名器，登高一呼而非法聚众，今日固然是淫而乱之，但明日便不知如何了，可见问题很严重，不可不防。汉娜·阿伦特曾经说过，在总体性社会里，个人之存在状态乃是原子化的。原子化的人很孤独，容易被发动起来，集中力量办大事，这实在是国之幸。而马尧海先生的大逆不道，就在于不仅僭取了「聚众权」之名器，还居然用来搞淫乱，是可忍而孰不可忍也。下场如何，大家自然有目共睹了。⁶⁵

本意是指「家庭聚会」的轰趴（home party）在某些领域已经是「性聚会」的代名词了，而「party」本身又包含了党派的含义，这几乎就是这件事情最好的隐喻，我们固然可以从性政治的道德阶序里分析为什么聚众淫乱被如此的污名，以婚姻神圣为主轴的道德观是如何的排斥异类，而这背后又有哪些社会结构的支撑，我们也可以分析换偶在女权主义的语境下意味着男权社会开始裂开一条缝，或者相当大的裂变，最起码一些男性开始正视女性性需求，而这又如何难以见容于主流霸权，他们不允许人们对婚姻中的性进行变通协商，等等等等。这些分析都会很有价值，可是另外一种政治性的要素是本案中隐而不彰却又无处不在的阴影。为什么许霆案在民意的压力下会有从无期徒刑到5年有期徒刑的改变，而直到许霆出狱，当年多拿银行的钱都没有还上。而马尧海案件，在性学家的反对声中，在性学家的民意调研中，甚至在权威刑法学家的教科书中为私密多人性行为除罪的表述，都不能对法官重判马尧海有丝毫的撼动，这是司法独立于民意之外的骄傲还是司法对政治稳定的献媚？

⁶⁵ 张海斌：〈聚众淫乱罪的本质〉，

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

因为网路的存在，作为大学副教授的马尧海才得以有机会突破象牙塔的限制而接触到换偶亚文化；而这位计算机系的老师也可以利用自己的专业优势来主持QQ群，从而可能坐实了组织者的身分；也是因为网路，他得以接触到不同社会等级的人们来践行身体的自主权，可是也恰恰是因为网路，那被称呼为地球村的地方，使得他告别换偶QQ群很久之后又可能被村民供出曾经一起举行过聚众淫乱活动，更重要的是这个地球村的「村支书」动用大量先进设备监控可能的骚乱，结果，监控到了「淫乱」，或者也就是「骚乱」，这就是这个发生在新媒体时代的并不那么新鲜的故事。

我们的情感结构被政治所建构，连SM的游戏都要玩刘胡兰「生的伟大，死的光荣」。马尧海说：「我最大的刺激是什么？就是我在珠江路上，看到路边的大萤幕，那神六上了天，感到很刺激。」⁶⁶在本文中，我揭示了那可能让人觉得很刺激的可以「上天」的力量也可以照出刺激的光，照射在你本不愿公开的私密行为中。我们还看到，法律作为一种理性的「系统」已经开始对我们的生活进行「殖民化」，你的身体，你不能做主。我要揭示这所谓专家系统背后的随意和想当然，没有研究和精深思考，无论是立法还是执法都显得「东一榔头，西一棒槌」。大众文化对眼球的关注无不用其极，用「换偶」的耸动代替对「聚众淫乱罪」本身的思考，无意中把性道德的婚姻轴心暴露出来，以一对一异性婚姻内的「性」为金字塔的顶尖来排斥异己，但是大众文化本身既反映又挑战社会里的权力关系，换偶亚文化得以在更大范围的传播，为之正当性的声音也扩大了很多分贝。民意不能不加反思的成为立法和司法的基础，性权利的支持者当然要时时警惕「多数人的暴政」。但是我们不能对民意做保守的假设，民意随着社会而变迁，并不能本质化的斥之为民粹，随着淫秽品管制的进一步松动，民间流氓段子的甚嚣尘上，民间小传统对性的相对平和，这些都需要更加审慎的对待和记录。

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

婚前守贞教育：

性的政治经济及文化分析

彭晓辉¹

一、前言

当今，在中国大陆，对性教育的质疑之声在销声匿迹，但是，怎么进行性教育确实是一个争议颇大的议题。中国大陆的性教育有四种类型：科学性质的性教育、性别主导的性教育、传统意义的性教育和禁欲教育。其中一个冒牌的「性教育」。

科学性质的性教育：基于性的自然科学规律和社会发展规律，全面传授性的科学知识体系的性教育。性别主导的性教育：强调尊重性别平等（含性少数与性多数的平等）反对性别歧视的性教育。传统意义的性教育：大陆官方法规提倡的「防火式」和「救火式」的性教育。禁欲教育：西方基督教右翼的禁欲主义和中国文化中封建的禁欲主义两者嫁接起来的「混血儿」（例如后述的「三生教育」），整个的教育理念中除了禁欲还是禁欲。前两种的性教育应该说是性教育发展的正道。

2008年浙江大学从美国一个反同性恋者的基督教基金组织爱家协会(Focus on the Family)引进了「婚前守贞教育」专案，于4月11-13日展开教育活动，据媒体报导说「现场报名静悄悄，短信报名很热闹」²。

2010年8月25日，据报导，云南省教育主管部门的主要领导接见过

¹ 【作者简介】：彭晓辉(Peng Xiaohui)，男，华中师范大学教授；世界华人性学家协会副秘书长兼协会会刊《华人性研究》主编；亚洲大洋州性学联合会会员；中国性学会专家委员会委员、中国性学会理事、性心理学专业委员会副主任委员、青少年性教育专业委员会副主任委员。xhp0611@hotmail.com

² 今日视角第3期·浙江线上，网址：http://www.zjol.com.cn/05news_index/system/2008/04/11/009404915.Shtml (2010-04-10)

「爱家协会(Focus on the family)」的代表，报导说：(云南)「省委高校工委书记、省教育厅党组书记、厅长罗崇敏会见了美国爱家协会亚洲部主任李卫民一行，双方探讨了有关生命、生存和生活教育方面的话题，同时就加强合作交换了意见。」(图1)³。

2010年8月30日，《春城晚报》报导〈『婚前守贞』写进三生教育课程〉，报导说「从今年秋季新学年起，大、中学校必修课『三生教育』将贯穿一项重要内容，即『生命、爱与性的真相』。教材《今生无悔》来自美国的爱家协会」⁴。这个由美国的基督教基金会组织爱家协会(Focus on the Family)在云南借代理人推行的所谓的「性教育」，其核心内容是「三生教育」——生命、生存和生活教育，而且被中国大陆11个省市采纳和准备推行。随后，这一举动受到了社会各界的强烈的质疑。

2010年8月31日，在社会的舆论压力之下，〈云南教育厅否认『守贞』入教材 仅为教师用书〉（《重庆晚报》报导）⁵。

2011年8月，云南省教育厅一边否认「三生教育」，一边第四次加印了「三生教育」系列教材《生命生存生活》（主编罗崇敏，人民出版社出版）共计13本，从幼稚园、小学、初中、高中、大学、教师和公民读本，应有尽有。

2012年8月15-18日，中国性学会青少年性教育专业委员会主办、云南省健康与教育发展研究会承办的「第五届全国学校性健康教育学术研讨及国际论坛」在昆明举行，会议其中第三项内容：「『三生教育』专题报告：邀请云南省教育厅厅长罗崇敏及相关官员、教师介绍云南省三生教育的理念、内容等」。实际上，罗厅长只是在开幕式上「领导及重要来宾祝辞」时段做了发言，重点谈及了「三生教育」开展的重要性和必要性。这里引述其主编的《生命生存生活：公民读本》中所说：「『三生教育』的深入和广泛展开必须以学校教育为基

3 罗崇敏会见美国爱家协会亚洲部主任李卫民一行—云南省教育厅网站·矣勇（2012-09-25）：http://lcm.ynjy.cn/News_View.asp?NewsID=2080

4 〈『婚前守贞』写进三生教育课程〉—春城晚报网站·刘超（2012-09-25）：http://ccwb.yunnan.cn/html/2010-08/30/content_195039.htm

5 云南教育厅否认「守贞」入教材仅为教师用书—责任编辑熊旭·人民网（2012-09-25）：<http://edu.people.com.cn/GB/12613682.html>

础，向全体国家公民，向世界公民不断延伸，必须建立健全『三生教育』的体制和机制，促进『三生教育』的制度化。」据此，云南省教育厅专门成立了处级单位的「云南省『三生教育』促进指导委员会」，野心不小。

此次性教育的学术大会上，本人本来想就「三生教育」前去「踢馆」的，拟定的大会发言的主题也在于此，但是与会之后才发现，我的主题发言被大会未经问我本人知晓就修改为「社会突发事件中的性教育」，于是我临时主讲了去年5月13日南京的《扬子晚报》歪曲报导我之后社会反响很大，进而开设微博替自己辩护，并创用了「微博性学（microblog sexology）讲堂」的事件及其进展⁶。

翻阅了《生命 生存 生活》13本系列读本，通盘涉及到性教育的内容粗略估计不会超过5%。如果撇开其宗教理念，仅仅从世俗角度讲人生也是很好的，但是，这种融入了基督教右翼教规的教育模式绝对不是性教育，如果一定要挤进我们的性教育行列，只能定义为反性教育。

二、性系统的概念及其政治与文化的意义

人类的性活动并不仅仅牵涉到生殖器官，它涉及到视觉器、触觉器（皮肤和黏膜）、听觉器和嗅觉器，而这些感觉器的感觉唯有传到人的大脑以后才能被整合成性的知觉。凡是与性活动有关的器官都可以概括到性系统的范畴。

医学博士、性治疗专家里夫(Harold I. Lief)于1971年在为大型医学教科书《西氏内科学》第13版撰写的「性的医学方面」一章里提出了「性系统」(sex system)的概念，从系统论角度表述了有关「性」的各种成分和层次。同年，精神病学家和性学家格拉伯尔(Benjamin Graber)在耶路撒冷召开的第5届世界性学大会上报告了他的「性系统」概念，

⁶ 见：彭晓辉的主要四个实名微博：

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

认为性系统就像人体中其它系统一样是一个独立的系统。其基本概念是：性系统是一个以皮肤黏膜为终末器官，以脑为中枢的功能系统。

许多学者的研究成果表明，性活动并不仅仅牵涉到生殖系统的那些器官，它涉及到了我们的视觉器、触觉器（皮肤和黏膜）、听觉器和嗅觉器，而这些感觉器的感觉唯有传到人的大脑以后，才能被整合成性的知觉（从生理层面的性刺激、神经冲动的传递、经过各级神经中枢的整合，转化为达到心理层面的感知）。所以，我们完全有根据说，性活动有它自己的一个独立的功能系统，这个系统除生殖系统的那些器官以外，还有包括非生殖系统的一些器官。

这个系统我们称作性系统，即凡是与性活动有关的器官都可以概括到性系统的范畴。当今性科学发展证明：人类的性的中心不是生殖器，尤其不是男性的生殖器；而是以大脑为中心，以皮肤和黏膜为终末器官的功能系统。英国性心理学家霭理士在上世纪30年代就说过：「性是一个通体的现象，我们说一个人浑身是性，也不为过；一个人的性的素质是融贯他全部素质的一部分，分不开的。」性系统不仅只是一个生物学上的概念，而且也是一个政治学、心理学、社会学和文化上的概念。

性系统的概念将从根本上破除带有性别歧视的以生殖器或直截了当地说——以阴茎为中心的传统性观念。这个性观念是自有文字记载以来的男权社会得以确立的基础。这一概念的意义在于它从根本上能够否定男性的「阴茎优越」和女性的「阴茎羡慕」，为男女平等在生物学、乃至于政治学、心理学、社会学和文化方面找到基本的理论根据。将来的男女平等和性多数与性少数的平等社会必定是建立在性系统的根基之上。

从这个概念出发，从人的性行为层面分析，我们对性有了更深层次的认识：性是发生在两耳之间的，而不是发生在两腿之间的外部性器官，外部性器官仅仅是性系统的效应器；考虑到性不像食一样，需要他人的相互协助，那么，补充为，性不仅是发生在两耳之间的，而且是发生在男女之间的；再考虑到同性恋的自然现象，再修正为，性是发生在人际之间的；如果还要考虑极少数的性行为偏好，需要进一

步定义，性还可能是发生在与他人身体非外部性器官的局部或非生命体之间的，甚至还要说到底，性在极端的情况下，也是发生在人与动物之间的。

三、性及性资源的政治层面的思考

其实，以笔者的观点，中国大陆的性教育缺陷很多。另举例来说：2008年上半年，武汉工业大学针对大学生开展了一门避孕知识课，结果在他们大学里像捅了马蜂窝，讨论得热闹异常，说教女生避孕知识难道是鼓励她发生性行为吗？于是媒体采访报导，要不要给大学女生开展避孕知识的教育？当年学年的上学期，选修笔者的《性科学概论》课程的三位同学，他们是校报的编辑记者，来找笔者：「彭老师，出了好可笑的事情！」我说，出了什么好可笑的事情？他们于是就讲给我听，原来他们带着忧心的心情在思考：为什么给大学女生开展避孕知识的教育会导致轩然大波？

那么，让笔者来分析分析：我们学校的性的学科性质的教育（sexuality education）是涉及到人类的可持续性发展的教育，笔者在课堂上也跟大家说，马克思、恩格斯只研究了一个问题：生产力作为人类发展的动力促进了社会发展的的问题。恩格斯着的《家庭、私有制和国家的起源》这本专著阐述了两种基本生产，一种是生活资料的生产，一种是人自身的生产，马恩学说提出了生产力和生产关系的问题，这是政治经济学的一个经典的原理，中国大陆的大学生几乎都学过。

笔者认为人类社会的发展就像一架马车，马车的轮子有两个，一个轮子就是代表生产力，而另一个轮子代表的就是性(sexuality)，是这两个轮子在推动人类社会的发展。恩格斯只阐述了一点，他只研究了一个「轮子」——生产力的问题，他没有往下延伸研究另一个「轮子」的动力问题——人类的性。我推测是因为他的生命的有限性没有办法展开，如果他活得长一点，我相信以恩格斯的学识，他是能够投射到这个领域的。所以，笔者的观点是：推动人类社会发展的另一个轮子是什么？那就是性(sexuality)。不相信的话，可以考察一下整个人

类发展史，看看人类社会是怎么样的发展轨迹，笔者越来越认识到了这一点。

笔者要表达的是，如果从客体的角度，或者说从配置的角度看，性也是一种资源，不妨创用一个术语——性资源(sexuality resource)。那么，先要解决资源的定义问题。广义看：资源是一切可被人类开发和利用的客观存在⁷。2008春季，笔者应邀去广州的《人之初》杂志社做客，与杂志社社长董玉整教授、总编黄效德女士、副总编雷静波女士以及部分员工首次主动提出了这个术语，并作了非正式的交流。后来董玉整社长在世界人口日(7月11日)前夕接受广州《羊城晚报》的采访，谈到过这个术语，并有了他本人的诠释⁸。笔者认为，性资源(sexuality resource)即个人作为有性的生命体及其涉性的行为表达被动地被社会分配、占有或转让的客体。性资源对应于性资本(sexuality capital)⁹，这两个概念就像一枚硬币的两面。

性资源的社会分配方面，自从有了私有制以来，不仅过去就没有公平过，而且现在依然不公平。权贵阶层凭借占有的生活资料和权势，在性资源的占有方面始终处于强势的地位。可是，性资源是有限的，因为，像生活资料一样，性资源从某种程度上也被「私有化」了，一旦被人占有，他人不得染指。而且权贵阶层像占有生活资料一样，过多地或者优先地占有了性资源。在男权主导的社会，女性作为性资源由男性掌管着分配；或者说女性对男性的依附性(dependency)¹⁰，决定着她们作为性资本(sexuality capital)在男权社会趋向上层阶层的流动性。这样一来，就会导致社会各个阶层之间性资源配置的不公。不公就会导致社会冲突。那么，怎样解决这种性资源配置的不公的矛盾冲突呢？权贵阶层肯定不会让出他们的既得利益，

7 [英]蒙德尔原著，《经济学解说》，胡代光主译，北京：经济科学出版社，2000

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

9 裴渝新，〈上海、香港和墨尔本性活跃女性深度调查报告〉，《性资本》，2008，[J]。华人性研究(纸质版)，2008.1(1)：76~81；华人性研究(电子版)，2008.1(1)：82~87

10 欧文 J. 黑伯乐，〈性健康网路教程—人类的性行为—被禁止的性行为与性暴力—卖淫—历史记载〉，彭晓辉译，阮芳斌审校，赫西菲尔德性学资料库—性健康网路教程，网址：E:\Mhas-ccnu\MHASHP\ECE6\html\historical_note_2.html (2012-09-10)

缓解的阀门就得打造出来，那就是高举起来的「伦理道德」。打造这个缓解性资源配置不公的「阀门」的方式之一，就是让普通的大众要「克己复礼」，要克制自己的需求。因而，婚前守贞的旗帜就被历代的「主流阶层(处于统治地位的即得政治利益集团和宗教的上层)」高高地举了起来。

四、西方「婚前守贞教育」与东方封建专制嫁接的危害

浙江大学开展的「婚前守贞教育」活动和云南省教育厅所主导的「三生教育」是需要商榷的，甚至是要加以反对的。我和那位主持教育活动的老师不认识，我与云南省教育厅前厅长罗崇民无个人的厉害冲突，这里仅仅就事论事。「婚前守贞教育」怎么来的呢？其中的一个来源请大家看这个图片(见下图)，这叫贞洁卡(*Abstinence Till Marriage*)¹¹，笔者把这个贞洁卡的内容翻译成了中文：「婚前节欲：我向上帝、向我自己、向我的家人、向我的未来配偶和向我的未来孩子承诺，依照上帝的旨意过一种纯洁的生活，直到进入神圣而又崇高的婚姻为止」。这个卡片是美国天主教会每年在「贞洁日」上发给年轻人的，中间是签名的位置。在西方，贞洁是一个宗教戒律。笔者并不反对任何宗教，本身不信奉任何宗教，无党无派，但是，一旦加入了一个党派或宗教，或者带着某种的功利目的，一个人的思想观念，或多或少就会打上一个党派或宗派的意识形态烙印，他的学术研究可能就不那么公正了，会有一些程度的倾向性。



◀这个小卡片由美国佛罗里达州达迈阿密罗马天主教大主教管区向青少年在一年一度的「纯洁日」上发放，它类似银行信用卡大小，持有者可以在上面签名。

图 贞洁卡：「婚前节欲」

¹¹ 欧文 J. 黑伯乐，〈性健康网路教程〉，彭晓辉译，阮芳赋审校，赫西菲尔德性学资料库，网址：<http://www.2.hu-berlin.de/sexology/ECC4/html/abstinence.html>(2012-09-20)

目前中国大陆，总体来看，基督教也好，天主教也好，佛教也好，就是这些共存的价值观各自也有差异。我们如果没有自由的、民主的社会文化环境和制度，而仅仅把这个守贞的价值理念拿进来，恰好和我们封建的贞操文化「不谋而合」了。贞操文化本来就是男性霸权的产物，也是私有制的怪胎，主要是针对妇女的，本来就是不公的：「饿死是小，失节事大」——宁可让妇女去死，也要让她们保持贞操，这是何等地反人性，甚至是反人类的。在长久以来宣扬这种「贞操(其实质就是性资源配置不公的克己复礼)」的文化环境下，「处女膜情节」在现代的男性身上仍然有啊。可是，矛盾的是，某些男人可以跟这个发生性行为，跟那个发生性行为，但是就不允许将来的妻子不是处女。

如果仅仅用「婚前守贞教育」来开展我们的性教育(其实并不是真正意义上的性教育)，那么，它会强化这种封建的专制文化。封建贞操观害死了多少人？如果到中国大陆的安徽歙县去看一看。有多少贞节牌坊摆在那里，就知分晓。为什么那里贞洁牌坊多？因为，历史上安徽人外出经商多，加之年年战乱和饥谨，「留守女人」和寡妇多，封建专制政府奖励的烈女就多。

五、「婚前守贞教育」非人道性与反现代公民意识文化分析

1950年5月1日之前中国历史上从来没有实行过一夫一妻制，一夫一妻制是外来文化，是西化影响的结果。1949年之后的《婚姻法》才规定一夫一妻，在此之前只要有钱有势，可以有三妻四妾。所以，旧时，我们中华养生文化有一种说法叫「御而不泄」，从医学生理上来看，「御而不泄」能够保健完全是假的，但它有社会效能的，在那个时候，在调解家庭的婚姻关系来讲是有作用的。试想：三妻四妾，家里有几个老婆？一妻多妾，一个丈夫和一个妻子发生性行为，一下子泄了，那，其他人怎么办？解决不了就会争风吃醋，就会打架，家里闹得鸡飞狗跳的，你还去做生意、还去做官？什么都做不成了。所以，「御而不泄」的养生理念不具有真实的生理上的作用，但在那个

时候却具有真实的社会关系的调节作用。

笔者认为，在现有的封建文化如此猖獗的情况下，在不具备个人天赋的自由的政治权利的情况下，在民主相对有限的情况下，如果我们不加以思考、不加以选择、不加以改造就把贞操观通过教育来强化，这违背了我们中国文化发展和政治制度变革方向的需要。当然，贞操观在西方的文化里可能有它存在的价值，美国至少有两个流派：节欲教育(abstinence education)和全面的性教育(comprehensive sexual education)，当然各说各有理，我们暂且不说谁对谁错的评论，这种教育也许在它的宗教文化理念里有它的存在需要，是他们社会所需要的。再说，即使西方国家实行这样的教育，也没必要为其担心，因为，有民主制度加以权衡。如果我们不加以思考，不加以改造，就把它拿过来，这是很成问题的，因为在现时的中国大陆社会没有成熟的民主政治文化加以制约。

另外，什么叫婚前婚后？如果一个80岁的人一辈子没有结婚，发生了无数次的性行为，你还指责他：「你发生了多少婚前性行为？」可笑吗？可笑。什么叫结婚？按照性学角度来讲，两个成年人达到自主意愿，相互愉悦发生性行为的那一刻就叫结婚。所谓婚姻是什么？婚姻是一种契约关系，自古以降，很多道德卫道士把婚姻描述得天花乱坠，崇高得不得了！其实，婚姻就是一个契约、一个合同，规范了各自的权利和义务。如果俩人爱得要活要死，一辈子不拿结婚证，不举行宗教或世俗的婚礼，照样可以厮守终身；俩人不相爱了，就是有结婚契约在这里也不起作用。什么叫婚姻？什么叫婚前婚后？本身就不是一个严谨的概念。

所以，禁止现代的结婚年龄普遍延后的这些年轻人在婚前发生性行为，笔者认为一定程度上是不人道的。笔者在自己的《性科学概论》课堂上给大学生说：现在法律政策允许大学生结婚了，你们要发生性行为，为什么不把结婚证领了？有女生回答：「我们正是认为婚姻是神圣的殿堂，我们才不会轻易迈入。」她不愿意迈入这个神圣的殿堂，因为进去以后就要负一定的责任，……等等，他们现在需要性，但是暂时不要婚姻的契约，怎么办？这些问题都摆在这里。记得

早十好几年，上海有一所大学，由于一对恋人大学生发生了婚前性行为，被该所大学处分，俩人就殉情自杀了，其他的大学生抬起遗体在校园游行。这样的悲剧，难道还要一代一代地演绎下去吗？！

再之，农业化社会，贾宝玉和林黛玉（对比欧洲的罗密欧和茱丽叶）的恋情都发生在青春期14、15岁，尽管那时的婚姻是父母之命，媒妁之言，青年人自己没有自主的权力，但是我们为什么不说他们那个时候是在早恋呢？为什么到了现代工业化社会，我们的青年人结婚年龄在延后，发育年龄在提前，他们的营养好，身体好，有生理需要，到了生理心理都已经成熟的情况下，还禁止发生性行为，说他不道德呢？既往和现实的情形是，带着功利性的目的，说要把青年人培养成一个什么什么样的人，那么，他们是某些目的的工具吗？要把他们作为一个工具来制造？笔者觉得这不是以人为本的原则。社会的每一成员都是公民，都是有个人的自主意识，他们不是「一颗颗螺丝钉」！也不是「哪里需要哪里搬的一块块砖」。我们要尊重每一个人的存在，尊重每一个人的权利。这，才是现代公民意识所应该主导的教育方向。

六、性权的主张 PK 「婚前守贞教育」：鹿死谁手？

于是，性权(sexual rights)就摆在了我们面前，它是如何的重要，许多文献都做了高度的概括¹²。中国大陆已经签署了人权的法案，这是属于世界公认的一个法案，人权是普世的价值观。在性权(sexual rights)方面我们不知道剥夺了多少人的权利，性教育权就被剥夺了，我们每一个人一生中要学什么东西，不学什么东西，有人给我们做出了规定，我个人认为这不利于国民的发展。我们不但要学求生的技能，参与物质生产的技能，还要提高自我素养、培养自己人格的知识能力，性学、性教育就可以达成自己的人格的健康，这是从小开始就必须的。但是，自古以来，中国的教育从基础教育开始就剥夺了青年

¹² 世界卫生组织(WHO)世界性学会区域磋商会议纪要专家小组起草..彭晓辉译，吴敏伦审校.赫西菲尔德性学资料库-性健康促进行动方案：区域磋商会议纪要：<http://www2.hu-berlin.de/sexology/CH/PSHC/PSH-CH/05APENDIX01.html>(2012-09-20)

人的这种权利，这是不应该的。如今，开始有一些性教育「苗头」了，就有人出来招摇了，还打着关心「下一代」的旗号，以自以为道德高尚自居，要进行这种贻害无穷的「教育」！？

农业化社会里，结婚年龄早，规定在婚前不能发生性行为还有一定的可行性，因为大多数人的性生理都还没成熟呢！更何况，那时没有可靠的避孕手段，只要发生了实质性的性行为就有可能未婚怀孕。因为，总体上看，女性不掌握生活资料，得依靠男人生活，但是她在婚前都已经有孩子了，谁还要？这是很大的社会问题，更有甚者，那时，如果要流产，几乎冒生命危险。现在有效的避孕措施，如果普及避孕知识，估计至少95%都可以避免怀孕；哪怕是意外怀孕，也可以采用流产手术，这个手术在现代医学的技术条件下，严格来讲，不会危及生命，是比较安全的。我们从整个的维护个人的权利，维持我们社会政治文明的发展，维持每个人自主的权利与这种教育所带来的文化倒退进行比较，孰轻孰重？一目了然！

我们现在为什么还在固守青年人结婚之前不能发生性行为？这还是一个经济问题。我到瑞典去考察才明白，瑞典的高中生90%都发生过性行为，但是他们非婚的意外怀孕机率比我们低得多。他们有保障体系，从幼稚园开始就有性教育，有遍及青年的青年诊所，我在青年诊所实习过，检查全免费，还进行社区的性教育辅导。另外，他们生孩子靠社会福利养，读书全免费，拿到学分，就有相应的福利补贴，可以租房子，可以维持最基本的生活。只要满了18岁，完全可以不要父母亲养活，在福利补贴制度下，一边读书，一边养孩子，还一边可以挣钱。尽管不是富裕的生活，但还是比较体面。

中国大陆反对婚前性行为，反对「早婚」，反对非婚生孩子的这一方面为什么越来越自我？越来越不近人情？是因为我们的社会分配体制的缺陷，社会福利保障体系尚未健全。如果我们的社会保障体系和瑞典是一样的，即使是「未婚（未领取结婚证）」的大学生，也可以一边奶孩子一边读大学，学生在校期间，即使养了孩子，也不需要祖辈来抚养，有福利给他们养。中国大陆的福利制度达不到这个程度，所以就要用「软措施(所谓的伦理道德)」来控制，那就是宣导一

个所谓的主流价值观。其实，这也是我们经济不发达的一个体现。那么，发生「非婚的性行为」的同时，不生孩子总可以了吧！这，并不涉及到需要福利保障的问题，并不损害任何人实际利益。另外，社会福利方面，客观地说，我们政府还缺位元，公共产品服务确实设计得不合理。我们需要考虑这个问题，需要保障社会体系，其中就有大学生的婚姻保障、甚至是生孩子的保障问题。

中国大陆的《婚姻法》规定女20周岁，男22周岁，就可以结婚，这部《婚姻法》规定的结婚的法定年龄是世界上最高的。到了20周岁、22周岁发生性行为还要哪一个人批准啊？如果一定要规定非得领取结婚证了才可以发生性行为，这不是明显违背《婚姻法》的吗？因为，《婚姻法》规定不准干涉婚姻自由，不把领取结婚证作为结婚的标志，也是个人的自由。我们分析这些原因才是真正的以人为本，而不是抱着某一种教条，不顾我们广大的青年人的一种现实需要去唱高调。我们的这些「过来人」在干嘛？拿着高工资，掌握着这权力，那权力，有些人还有三妻四妾，有「二奶」、有「二爷」，而我们年轻人连谈个恋爱，连恋人之间牵牵手，还要干涉。2008年4月份华南某师范大学有一个处分，网上传出来了：傍晚，组织一帮人，像「鬼子」进村似的，在校园里到处搜寻，拿着长电棒去照，看谁在发生亲密举止，抓住了以后就报给他们的辅导员，然后报到院里。这就侵犯了人家私权利了，而且很可笑，女生拉着男生的手也算一条违反了纪律。这些都值得我们思考。要知道，现代的文明社会，公权力不是空前无限膨胀的时候，而是空前收缩的时候。

「婚前守贞教育」客观上强化封建的专制文化体系，在政治上是错误的。无论从哪个角度看，不应该实施。当然，有人执意要实施，我们只能不断地呐喊，寄希望这些人能够觉悟！我们这些学者们并不会也没能力采取一种强制性的措施去阻止它。我们不赞成它，并不一定就要粗暴地对待它，我们和他们说理，要坚持我们的立场和观点。也许，现时的社会，会有人愿意固守婚前不发生性行为，也未尝不可，那是他们自己的权力和权利，他人也不得干涉，而我们专业人员也可以告知他们技巧，如何避免恋爱期间不要发生性行为。即使是这

样，也不是基于「婚前守贞」的教条使然，而是尊重个人自主的原则。尤其对于未成年人的这种坚守，这也是我们所希望的。问题是有些成年的青年人坚守不了，或者不愿意坚守，那么，让我们尊重他们的决定好了。如果我们整个文化采取这种价值理念，笔者相信对社会整体的政治文明的发展是莫无裨益的。

青年人合法婚龄以后，在安全的情况下，为什么自己不能决定自己的行为？笔者就此提出这么样的呐喊：「两岸猿声啼不住，轻舟已过万重山。」不正说明了时代的变迁所带来的世事人情的变故吗？性教育不应该是「性禁忌教育」，不应该是专制的教育，不应该是工具化的教育，而是在充分关注社会性秩序的前提下，要着重关心社会每一个社会成员的性权(sexual rights)。我们的时代已经进步到了什么程度？在这个进步的社会文化环境下，还有这么大的阴影存在，这是我们感到担忧的问题。所以，可以说：「婚前守贞教育」是一个「出于良好的意愿（是否真正有道德良好的愿望，对于一些政客们、一些投机者的所作所为，还是令人怀疑的）」，在冠冕堂皇的旗帜掩盖下剥夺个人性权(sexual rights)的手段，应该被扫进历史的垃圾堆里去了！

惊弓社会

主持人：王苹（台湾性别人权协会）

特约讨论人：蔡育林（2012 年台铁火车趴策划）

高臣佑（我朋友的剧团）

曹媣渝（我朋友的剧团）

陈俞容（台湾性别人权协会）

王颢中（苦劳网记者）

王 苹：

下午好，很高兴各位继续维持看起来很旺盛的活力到这一场我觉得会非常热烈但也让我非常焦虑的「惊弓社会」座谈。焦虑，是在于我们的时间很紧，可是大家看到我们台上这个阵仗，这一排讲者如果按照之前一些主讲者的示范，我们今天就不用回家了。不过我刚刚已经非常认真的与每一位主讲者沟通，他们会非常的约束自己，计时的铃声也会非常响亮的响起。

说真的，在台湾的每个人都很熟悉我们社会充满综艺的可能，常常会爆出一些事情，我们大概都知道会引起怎样的社会关注，会引发怎样的社会效应。确实今天在现场也会展示给大家看到，曾经引发的某些社会效应对于当事人跟各位做为关注的观看者或是主体本身带来什么样的影响，我们也希望做一些分析，希望今天都可以很完善的表达出来。好，我们第一位请了大家也许熟悉也许不熟悉的、曾经在台湾喧腾一时的台铁火车趴事件策划「主谋」蔡先生，欢迎蔡育林。

蔡育林：

大家好，我是蔡育林，因为我没有准备幻灯片，灯光很亮，所以大家也可以借这个机会看看我是什么样的妖魔鬼怪。这个会议的主题是讨论我们的道德保守与道德进步，现在就这个部分我们来进行一个思想激荡。我想请问在座的各位，什么叫做道德？道德，指的是衡量行为正当与否的观念，是非、对错、善恶的判定。当然不同的对错标准

来自于不同族群，譬如我们讲偷窃，在台湾你偷东西被抓到要被判刑，但是如果我们换一个空间换到沙乌地阿拉伯，你在那边如果偷窃被抓到，手就要砍掉，这就是文化与认定的问题。当「大多数人」都同意遵守这样的规范，默契也因此产生，我们就可以说清楚这是我们的道德规范；也就是说，道德规范始终来自于「主流认定」。

现在问题来了，当多数人所制定的道德规范出了错，怎么办？我们沿用了千百年的道德规范都错了，怎么办？我们怎么判定什么是对？什么是错？回归到原点，火车趴一案当时轰动全台，当时媒体每一家都像毒蛇猛兽一样穷追猛咬，只有少部分媒体出来为我们讲句公道话，说这是合法的、合理的事情。但是我们都知道反辩的音量不会超过主流的力量，所以民众还是成功的被媒体引爆了厌恶的情绪，把火车趴里面的人都归为异端，觉得他们好恶心。

我举个例子。当时发出声讨的保守团体很多，这些主流团体认为「群交」是异端，因此必须要声讨，他们甚至说不仅要把我们这些人抓起来判刑，还要加重刑罚。为什么呢？因为有社会示范的效果。你如果不把这种人抓起来判刑，就没办法给社会一个示范的震撼。如果你问他们为什么？为什么他们要这样做？为什么我要被这样的团体提出声讨？他们可能会告诉你：「我们有听到上帝的声音，我们要出来正法，要讨伐这些妖邪，这些邪魔歪道的人，好让大家知道这种行为是错的。」但是我要告诉大家，他们的理论根本是错的。根据圣经的记载，人类不能直视上帝的容貌，因为上帝是全知全能的，当你双眼看着上帝的时候，你的双眼会因为强光的刺激而焚烧，进而整个人都焚烧起来。同样的，你也不能听到上帝的声音，因为听到上帝的声音，你就会骨膜流血、七孔流血而死，因为上帝的威力太大了。也就是说，人类是无法直接听见跟看见上帝的。那么这些人听到的声音是上帝的声音吗？还是魔鬼诱惑他们的声音？还是根本是他们自己捏造出来的利用上帝的名号来讨伐异端？我不知道。主耶稣教导要爱你的敌人，可是你爱我吗？你不爱我，你恨我，你希望我被抓起来、判重刑，达到社会审判效果。佛祖也说众生平等，那么你平等对待我们了吗？你也没有，你认为一男一女的性行为比较高级，群交者比较低级，所

以高级道德就可以制裁低级群交吗？那高级跟低级怎么判定？佛祖有告诉你群交的人比较低级吗？不，佛祖告诉你的，是众生平等，佛祖没有叫你去挑起族群争端，但是这些保守团体不断假传旨意，对自己看不惯的人事物进行讨伐。

我讲个最简单的例子。同性恋可不可以结婚？我个人认为两个相爱的人没有什么道理不能在一起，况且我看不出同性恋结婚有什么样的坏处，我看到的只有好处。如果同性恋结婚，将来没有小孩，也许就可以带领起一波领养潮，那些孤苦无依的孤儿就有了归属，在成长中还能学习怎样尊重不同的族群，这没有什么不好。况且现在是人口爆炸的时代，同性恋不会增加人口，就某种程度而言，同性恋还可以解决人口问题，这是我的看法。但是这些保守团体同意了吗？请注意到我用「同意」这个字，一对相爱的情侣想要结婚，需要社会大众的同意，如果大众不同意，那这对情人是不是就要抑郁到死？两个相爱的人想要结婚，关社会大众什么事？难道这个国家要逼你终生打手枪？根据行政院人事局 100 年的统计，人口比例失衡严重，平均十个男生才配六个女生，也就是十个男生当中有四个人注定讨不到老婆或交不到女朋友。我们先不说这个数据没考虑到同性恋的存在，就算天下男人都是异性恋，如果要遵从传统的伦理道德，难道就要泯灭自己的性欲吗？台湾的法律规定性交易必须在专区以内才算违法，专区之内嫖娼皆不罚，专区之外嫖娼皆罚，问题是，到现在我们都还没弄出一个专区，这样子的法律根本形同虚设，这些男生也没办法去嫖娼，因为现在没有专区，要嫖就会触犯刑法。那么请问各位愿意不愿意立志当一世处男？顺便提醒一下，现在已经没有僵尸，你就算留着童子尿也派不上用场。所以我说，这样的社会、这样的团体、这样的道德规范，他们是在逼你打手枪，因为你不打手枪就无法解决你的性欲问题。性欲跟食欲一样，都是实实在在的需求问题，但我们允许吃饭，却不允许正视你的情欲问题，就连打手枪，这些团体也不让你痛痛快快的打，还认为自慰是淫秽的。现在找不到女朋友，也不能看 A 片，然后打手枪也是淫秽的，那请问男人是要自我阉割吗？

这些人甚至希望你连想都不要去想这样的事情，可是讲真的，我只

是凡人，我不是什么高僧，也不是教宗，我有我本身的性欲问题，我必须面对。这些团体他们像是一只无形的手，伸进你的裤裆，捏住你的屌，堵住你的屁，他们就是不要让你舒服畅快。我实在感到很好奇，我到底得罪了这些人什么，他们要这样对待我们？这个也不行，那个也不行，这些团体为什么这样保守呢？我可以直接把答案告诉大家，因为这些团体基本上就是两个字：「无知」。因为无知而感到空虚——答案就是那么简单。这些保守团体希望借由聚在一起的团体凝聚力，再加上站在神明这一方的正确性，譬如说我是基督教会的，或是某某佛教团体的，然后我的所作所为在这些宗教色彩的衬托之下就有了一定的合理性。比方说我们在火车上开趴，这些保守团体呼吁要将火车上的参与者绳之以法。问题是：火车上所发生的一切并没有与台湾的法令相冲突。大家都说火车是公共空间，可是我承租的这节附挂车厢是客厅车厢，它从来就不是公共空间，它是专门出租给私人 and 团体使用的，除了承租这一节车厢的人，其他的人根本不能自由进出，我租的这个空间就是属于我的，也就是说，客厅车厢根本不是一个公共空间。在我们活动的过程当中，全程都没有人把车窗帘拉起来，因此也不可能会有外面的人看到里面的活动。有些报纸说有拉开，但是我跟你讲，报纸看看就好，不要太相信。

针对女主角未成年这部分，根据台湾法律规定，合意性交的年龄为十六岁，火车案的女主角真实年龄是十七岁半，因此没有不合法的地方。大家都知道，当初我在组成这个活动时，我在网路上 PO 了一个文，你要，就来报名。今天如果有个女孩子跑过来找我报名，说：「大哥，我今年十七岁半了，我想要参加这样的活动。」请问我有没有权力拒绝她？否定她的性自主权？我是没有权力拒绝她的，既然如此，一切合法，那为什么这些团体还是要跳出来对活动参与者大肆挞伐呢？我刚刚说过，因为这些团体无知嘛！他们感到非常恐惧，所以他们跳出来铲除异己，即使现在案情已经明朗化，大家有可能渐渐知道我是无罪的，这些团体还是希望我能够被判刑，以达到社会示范效果。我讲得刻薄一点，这些团体可能是怕自己的老公、小孩有样学样，自己又不愿意与时俱进、学习新知，只好用这种惩罚的方式来扬威理

念。这已经不只是卫道人士，简直就是法西斯。

这些团体无知，可是当时连立法委员也跟着起哄说要限制火车客厅车厢的出租，立委叶宜津还说：「万一有人在火车上放炸弹怎么办？」哇！这个言论真的是太爆炸了！我如果是炸弹客，我想要引起爆炸，我有需要特地去承租一节车厢来放炸弹吗？那我对你们这些普罗大众也太好了，还怕炸到太多人，所以我租了一节车厢在有限的空间里炸。请注意，这样的言论是一个立法委员讲出来的，大家以后投票要小心啦！说穿了，这些人只是想要引起民众的恐慌，然后利用你的恐慌心态去左右言论、去操弄你们来达到自己想要的效果。明知道这个人没有罪，但是为了社会示范效果，所以还是把他起诉吧！仔细想想，这真的是非常恶心的事情——为了诉求自己的理念，不惜将我们起诉，为了达到目的，可以做这样子的事情，然后整个司法机关也随之起舞，在明明知道我无罪的状况之下还是弄了「图利罪」将我起诉。每位参加活动的费用才八百块，包含我自己也出了八百块，我是要图什么利？顺便跟大家讲一个事实，就是法官那边的卷宗并不完整，检察官在上呈卷宗的时候有一些可以证明我是无罪的东西都已经被抽下来了，这是我在法庭上的实际情形。

今天为什么我会坐在这边？因为这个火车案真的是太妙了，我们可以从火车案一清二楚的看到所有的现象：这些威权团体是怎样用自己的影响力去左右司法，媒体又是怎样在炒作新闻，检察官单位又是怎样被媒体牵着走，检警又是怎样泄漏资料和参与者名单给媒体，立法委员是怎样在操作，名嘴又是怎样在评论这件事情——这些你通通可以在观察火车案的时候一次得到满足。我想说，这些人这样胡来，说是为台湾好，可是我看到的不是这样，这些团体的所作所为并没有让台湾变得更好！他们什么都要管！同性恋结婚要管，民众参加群交要管，拍不拍 A 片还是要管。这些保守团体没有让台湾变得更好，他们只是不断制造对立、制造仇恨、制造族群歧视，他们居然还敢说是奉着上帝的名字！这是真正的褻渎！

一个真正和谐的社会并不是由操弄或仇恨来组成的，一个安和祥宁的社会也不是借由互相攻击的语言所建构的。如果台湾真正想要进步

，我们就必须学会尊重不同族群；如果台湾真正想要进步，我们就必须放下一切成见，停止制造对立、制造仇恨，我们才能真正看见未来。我在这边恳请大家，你要有独立思考能力，独立去思考事情的前因后果，不要靠别人给你答案，不要听电视上的名嘴在讲什么然后你就跟着学谁在那边讲什么，你也不要去看媒体的耸动言论，甚至你也不要听我现在在这边讲的这一切。你自己去思考，你自己去想、自己去判断，真理离你们没有很远，我相信你们会找到答案，谢谢。

王 苹：

真不愧是火车趴的主谋、策画人！时间抓得刚刚好，发言时间一到就能下车，太完美了！接下来的两位年轻朋友我一起稍微小小介绍。他们来自一个表演团体叫做「我朋友的剧团」，之前他们办了一个叫做「火车趴不趴」的戏剧表演，在三个不同的空间重现火车趴的剧情，有在公车上的，有在火车上的，也有在旅馆的。我有幸参加了其中一场，现场也有别人去，这两位就是男、女主角。我们先请在里面担任女主角的曹镁渝来为我们发言，我们欢迎她。

曹镁渝：

大家好，在场大部分的人都没有看过我们当时演出，对不对？好，那我就稍微简单的介绍一下。今年六月，我们的导演韩凯真邀请我们来跟她一起做艺穗节的演出，大家都知道艺穗节吧？就是文化局每年举办的活动。老实说，那个时候我根本不知道要演什么，我只听说我们除了在艺穗节提供的西门町宝格丽旅馆顶楼场地之外还会搞一个节外生枝，要到火车、公车上演出。当时我想，哇！真是太酷了！我一口就答应了，结果到了第一次排练之后我才知道要演什么，其实有点心虚，但是知道之后我就更开心，因为真的是太好玩了。

老实说，我觉得我是一个还蛮幸运的人，因为我从事剧场工作，大学的时候误打误撞进了戏剧系，然后也误打误撞念到研究所毕业，真的是很误打误撞，怎么会毕业！然后就一直在从事剧场艺术做表演工作，我觉得它是上天给我的礼物，因为我对于身边人告诉我的很多道德的事情，我都是非常不认同的，我完全不能理解为什么我身边的人会有那些道德的想法。做了艺术工作之后，因为在这个领域里面没有

所谓的对错，也没有所谓的可不可以，也没有所谓的标准答案，没有做什么一定是对的，所以在这样的领域里我就建立起自己的世界。我有我的道德标准，如果你要到我的世界来的话，你就是要接受我这个人。我也不会去碰触另外那些我觉得很奇怪的人的世界。下场就是，当事情牵涉到跟性欲有关的时候，我就变成一个道德沦丧或是淫乱的人，虽然有时候我并不在意被这样看待，但有时候还是不免气愤，我就会想，「你们是有多高尚？」所以当我知道凯真想要演出火车趴的时候，我就想：太好了！来吧！来吧！

后来我们开始按照导演给的故事框架排演。这个框架很简单，一开始有一个主办人，饰演主办人的就是我身边的高臣佑先生（当然凯真才是真正的主办人，她才是藏镜人）。这个主办人也想要搞一个性爱趴，他不只想要在火车上、在公车上、还要在旅馆里，于是他就找来他的朋友，一个叫阿明的人，阿明是个主持人，因为很搞笑，所以就被请来主持，让这个活动可以顺利进行。另外也找了一个女主角小瑜，就是我演的。一开始完全是跟新闻报导的火车趴一模一样，而且我们还很贴心的准备一些性爱道具，还有一些保险套、指险套，并且教导在场的观众如何使用，然后就开始玩乐，都跟新闻里报导的一模一样。但唯一不同的就是我们的 party 被阻止了，有一个自称是文化局来监督的公务人员打断了这一切。他说「你们淫秽，你们公然猥亵，你们就是不行」，他就跟我们大吵，然后我们就逼迫他，「要是你讲不出我们违反哪条法律的话，那就麻烦你下车，我们就要继续演」。他就大声说要找警察来，这个时候柚子哥（旁边这位高臣佑）就发疯了，想要揍他，但是我们当然会阻止啊！所以阿明和我就赶快拉住柚子说，「不行！不行！柚子哥，因为整车、整旅馆的人都要看演出」。

其实，演员就是犯贱，如果他们发现观众看起来很无助的时候就会想赶快继续演下去，所以阿明和我就跟那位公务人员说，「那不然这样子，我们演别的好不好？」公务人员就撂话说，「好！如果你们再违法，我就马上出来阻止你们。」我们就说好，然后我们就演一个荒谬小故事，是根据我们收集到的一些真实新闻事件，比如说在台湾槟榔西施穿内衣露肩带就违法，可是很多女生穿比基尼上街就没事，这

就很奇怪，我们就把故事设定在一个叫「天国」的国家，在天国除了这点很怪之外，全身不穿但露出三点还是可以用海报贴住没有问题，但露出肩带就被抓了；然后天国没有毕业纪念册，因为宅男会看着制服妹的照片打手枪；还有一个真实事件，一对父母因为拍了小婴儿的裸体，觉得好可爱把照片传上网，然后就被抓了，所以天国就规定不可以帮小孩拍裸体照，结果《妈妈宝贝》杂志之类的里面小孩都要穿尿布，不能露屁屁，女婴也不能露两点，反正天国就非常奇怪。

我们演完这段之后就问公务人员他觉得怎么样，那个公务员好像有点被我们吓到，就说：「我其实不反对性爱，可是你们为什么要这样搞呢？」我们就问他，「我们是怎样搞？我们也在抒发我们的性爱啊！」公务员就说：「可是你们这样不正常啊！」然后就换我演的女主角小瑜爆炸了，我说：「哪有？我们哪里不正常？那不然这样好了，我们来玩一个小游戏，如果你觉得这个游戏不妥，你再打断我们。」这个游戏其实就类似「真心话大冒险」，参加的人都举起三个手指头，然后轮流讲一个「我从来没做过XXX」的事情，每件提到的事情都要跟性爱有关，比方说「我从来没有3P过」，凡是有做过那件事情的就放下一个指头。大家要诚实，三个手指头都放下来的人就要分享那三件他做过的性事之一。我们的剧码安排公务人员最后用完了那三个机会，他只好跟我们分享他在图书馆看着《六法全书》打手枪的故事，我就跟他说，「你也不太正常吧！」原则上他只好接受其实我们大家都是正常人的说法。

排练时比较困难的部分第一是吵架，因为常常吵一吵，公务员就输了，因为公务员本身也是热爱一些奇怪事物的人，他讲不下去，戏就演不下去。第二就是玩游戏的部分，我们一直很担心观众无法跟我们分享他们自己的性经验故事，要是大家都不说话，那也演不下去。第三就是活动的第一段会要求观众上来摸女主角小瑜，我们有安排观众的暗桩，如果现场到时候没有人敢来跟我们玩，暗桩就要上来，可是暗桩怎么摸都像在按摩，没那个痴汉味。还有我们也很怕会遇到真的是想要来开趴的人，一来就脱裤说「来吧！来上吧！」（观众笑）。我们一直在想办法模拟这一切，但是我觉得演出的状况非常出乎我们

的意料。观众都很热络，每一场都有观众说「我要摸！我要摸！」多到还必须要挑选观众，真的太好了！我们有遇到很多很可爱的观众，譬如说有出现丝袜控喜欢撕丝袜，反而让我学习到原来丝袜要找击破点才撕得破，超厉害的！还有遇到爱咬人的观众，好死不死，我还蛮喜欢被咬的，就很合。然后主办人本身很爱弹人家的肩带，但是他这辈子还没弹过，所以我让他弹就算是完成了他人生中的一个理想，我也觉得蛮开心的。类似这样的温馨故事不停地在演出中上演，真是太好了！

最让我们感动是吵架的部分，其实有点吵到不可收拾，因为根本不需要暗桩出马，观众就真的疯狂的跟公务员大吵，吵到那个演员都很怕会被揍，还要在演完之后跟观众解释说他是演员，大家不要再敌视他了。在玩游戏的时候，我们都会礼貌的关照公务员，会问他「你这样OK吗？我们讲这样OK吗？」有一场观众就说「你们不要理他啦！」我就好怕公务员会被赏巴掌之类的。而且真的每一场都有观众到演出结束后才发现：「噢！原来你不是真的公务员！」我们就想：「我们成功了！」那个演员也不知道该高兴还是该难过，可能他真的长得很像公务员。其实蔡育林先生也有去看我们的演出，讲出来不好意思，因为他真的差点要动手打公务员，因为蔡先生在剧情进行过程里一直频频想要往前，我们就说「欸，冷静！冷静！」我们本来想要劝公务员，结果变成我们在劝蔡先生。也是到演出完蔡先生才发现真相，我们就想「YA！成功了！」

整个演完之后，我曾和何春蕤老师稍微讨论了一下关于演小雨的角色有没有压力这件事情。对我而言，我觉得正好相反，这几场的演出反而让我有一种压力被释放的感觉，因为说实在的，即使我在我的世界里活得很好，有时候还是得走出我自己的小框框，当我走出去的时候，我就觉得我好像不应该存在于这世界，有点严重，但这就是我的内心小世界的感受，而在那个场合里，反而可以正大光明的做一些平常不能做的事情。比方说我喜欢被摸，但如果平常跟人家说「欸！我喜欢被摸」，人家会觉得你什么东西啊！可是在那个场合我就可以大胆的说，「来吧！来摸我吧！」就觉得噢好爽快喔！

我最后想讲的是剧评的部分，因为剧评很针对我们对于「自由」这件事的看法，会觉得我们的自由都偏向和性爱有关。我不是要反驳这些剧评，我只是觉得这件事情是最容易被社会大众拿来攻击的事情，可是它不应该被这么攻击，因为它应该是我们人身自由的一部分，这其实才是我们真正想要讨论的事，讲完了。

王 苹：

我慎重建议所有的发言人都试着去坐一趟火车，你们将会和前面这两位引言人一样超会控制时间的。我非常谢谢镁渝的分享，我自己也去参加了一场他们的演出，还蛮感动的，其实我也必须诚实说，当时在要求观众必须要分享自己的性经验跟想法的时候，我有点小小焦虑，因为我是跟蔡先生一起去的。我就想，我的三根手指都放不下来，因为没多少经验，然后我们两个在那边互相吐槽，他总觉得我隐瞒太多，觉得我都在说谎，但是我其实都是真的没经验。好，接下去我们也请借此机会满足了人生第一次弹肩带的男主角高臣佑引言。欢迎。

高臣佑：

大家好，我想先补充一下关于「火车趴不趴」演出的感想。我要先跟大家说一个故事，前一阵子我在脸书上看到的，我朋友的朋友亲身发生的事情。他在 SOGO 前面的广场走出来的时候刚好看到一男一女年轻的学生在做问卷，但是他们两个的打扮是比较特异的，男生是穿裙装，他们请他做的问卷是关于性别错置者，也就是想变性的男人的一些问题。在那两个人跟他解释这一切的时候，旁边有一个好奇的女生过来听，在那一男一女解释完之后，那个围观的女生就说「喔！不过就是人妖嘛！哼！没什么」，然后就走掉。我朋友的朋友是男的，应该还是个 gay，当他听到这句话的时候心里觉得非常不舒服，他当下就决定对那个女生的背影喊说：「小姐，你这样很没礼貌，你应该要道歉」，但那女的很快就走掉了。我朋友的朋友心里觉得有点忿忿不平，结果后来出乎他的意料，这其实是一个设计好的实验，这两个一男一女后来跟他解释说：「先生，谢谢你参加我们的实验，其实我们是想要看一般的人在面对这样的处境的时候他们的反应会是什么。」就连刚刚围观的女生也过来跟他致意。他在离去的时候听到那一男

一女在他背后讨论，说这个人真好，他愿意为这样子的议题而发声。这是我一开始想要跟大家讲的故事。

回过头来，我想跟大家分享的就是这次演出「火车趴不趴」的一些反应。我觉得最感动的就是观众的反应，因为一开始是我们这几个演员演主持人、主办人、女优，我们三个人某种程度是想去加温观众跟公务员的冲突，但到后来我发现我们反而在缓冲，我们都当和事佬。其实演第一场时我就发现我的台词几乎都说不出出口，因为观众把我要拿来跟公务员吵架的台词全部都讲完了，我就想说「欸！先生，你把我要讲得都讲完了！」我们当场就傻住，烦恼等一下要怎么演，就直接跳到台词讲完的部分了。而且不只一场这样，几乎每场都如此，所以我心里觉得还蛮感动的。当然也有不赞同的情况，比方说在火车上演那一场的时候，演到一半我们跟公务员吵架的时候，有一个观众就跳车走了。其实我们跟蔡先生一样，我们租了客厅车厢演出，在火车停中坜站的时候，停留时间很短，那位观众动作非常地快的就下车走了，至今我们还不知道她为什么生气，不知道她生气的原因是无法接受公务员跟我们吵架吗？还是无法接受这样的形式？这是个谜。

接下来我要跟大家分享另一个事情是我自己的经验，也跟这次研讨会主题有关，关于道德这方面。我想说的是在道德形成的过程中媒体到底是扮演什么样的角色。先跟大家说卡米地的故事，前两年我在台北一个叫「卡米地喜剧俱乐部」的地方工作，Comedy Club，我是店长。2011年的6月我们邀请了「皮绳愉虐邦」就是台湾目前最大的BDSM社团来店里演出，但是在演出的过程中遭到《壹周刊》的记者偷拍纪录下来成为当期的封面。在刊登的时候，壹周刊惯例使用了标题杀人法，就是用〈公寓暗藏春色〉为题。《壹周刊》出刊之后，当天大概早上十点多我就接到管区打给我的电话，当时我还在睡觉，管区打来说：「高先生，你们店里出事了，你们店里全部都是媒体。」我就说：「喔，随便，我下午才会去开店，掰掰」，说完就继续睡，后来才知道原来闹得这么大。《壹周刊》偷拍，这部分违反了媒体道德，这方面我们姑且不论，但在那之后，警察一直持续关注我们卡米地喜剧俱乐部，在那之前我们已经开了一年多，但在那件事情之后，

警察会持续的每个月来临检两次。不知道各位有没有被临检过的经验，临检的程序就是警察进来把所有灯打开，所有正在进行的演出都中断，他们会抽检身分证，而且大概会抽检四到五张左右才满意，他们也会看客人之中如果有人不合他们意、感觉有嫌疑、感觉有窝藏什么东西的话，就可以直接叫你把身分证件拿出来，甚至带回警察局去做笔录。当然这对常态有演出的场地来说有很大的伤害，还好他们来的时候大部分是我们正规表演的时间，但是我们采取的态度也一直都是消极的抵抗，就是不合作也不抵抗，只是店里的表演者会在警察来的时候用电脑放很大声的饶舌歌 *fuck the police*，放得超大声。

这情况大概持续了一、两个月，后来他们就来了次比较严谨的临检，来了两台车、带八个警察、还有带长枪，长短都有。这是我这辈子第一次被警察玩弄黑脸白脸的游戏，真的还蛮好玩的。一个年轻的警察先跟你说：「高先生，不要这样子，你就把我们当狗就好了，我们也不愿意来，但我们就是国家养的狗……」，我就说：「喔喔喔」。然后就有一个老警察演黑脸，他就说：「高先生，你们这样子很不配合我们临检喔！老实跟你说，我们可以做得更过分，我们可以每天都来，因为你在我们的临检勤务表上面，每天都来，这样生意还要做吗？你们这样是没办法做的，你要我们每天来吗？」我就跟他借看了临检勤务表，临检勤务表是信义分局的三张犁派出所开出来的，上面有五个固定的临检地点，除了我们之外，其他所有店都是某某舞场或是某某旅馆。我只是觉得很好奇很疑惑，一个受到国家文化艺术基金会补助的场地怎么被列在临检勤务表上面？后来这件事情还是解决了，因为我们股东中有那种有政治背景的人，但是还是要去拜托民意代表。所以，不要再相信法律了，台湾是没有法律的。好，我讲完了故事。

接下来我想跟大家分享最后一个问题，就是在我们演出火车趴的时候，最后所有观众跟我们分享小故事都讲了非常多精彩的东西，其中有一个就是在公共场所发生的性行为，也就是俗称的打野炮。其实我个人非常好奇一件事情就是打野炮的时候如果被人看见了，你会怎么办？有人想过这个问题吗？应该大家都还没被看见过。但我只是想，

真的有做过的人应该都还没有被看见，我只是想问，如果真的被看见的话，那该怎么办？你会怎么办？你会怎么做？

我有一个朋友，他也发生了类似的事情，但他不是被看到的人，他是看到的人。那个场景是发生在台北统领大楼的撞球场，大家都知道那个地方龙蛇杂处，我朋友跟他朋友去打撞球，打完要走的时候，电梯打开，叮！里面一男一女，男的裤子脱下来，女的裙子撩起来，正在做，然后我朋友就傻了。电梯门打开时，里面的人还在继续动作没有停，里面的男的就骂了一句：「干！看三小！」我朋友的朋友性子比较冲就说：「看你没小啦！」结果就打起来了，里面那个人裤子一拉就要动手，把那个女的推出电梯外面，结果打架的那两个人跑进电梯里面打，因为电梯已经按了，就一路往下，所以只剩我跟那个女的在那边大眼瞪小眼。最后我朋友冲到一楼，他们已经打完出来了，那个男的就说，「你给我等着」，然后我朋友就和他朋友一起坐计程车跑了。我问这个问题是想问，如果真的发生这种事的话，你们会怎么办？谢谢大家。

王 苹：

感觉很像延续那个戏剧的现场。大家先想一想，等一下会留时间给你们回答。我们接下去请王颢中发言， he 现在是苦劳网的记者。

王颢中：

王苹本来请我谈一谈媒体在制造惊弓社会里的功用，我在正式开始讲之前想要先讲一下，因为最近壹电视、壹网乐要收了，其实过去两年除了网路上的讯息，几乎我家只看壹网乐，因为我家没有 MOD，也没有第四台。我想要谈的是，2012 年火车趴事件过后，火车趴是 2 月 19 号，然后见报是 2 月 24 号，隔不到半年，7 月 10 号壹电视做了一个新闻，标题是：「又是他！台铁性爱趴后还想揪护士趴」，我不知道大家有没有印象，现在你上壹电视的网路已经没办法看到完整的新闻，只有节录版而已。我大概讲一下新闻的内容，新闻分上下两段，前半段根据报导内容，记者告诉我们蔡先生在性爱趴之后失去了工作，透过人力银行找到了在荣总的清洁工作，但是后来因为被人检举，荣总发现他有刑案在身，也就是台铁火车趴被侦查的那个刑案，违反

了荣总和仲介公司的聘雇规定，所以予以解聘，这是新闻的上半节。下半节，壹电视去访问了那位匿名检举的人，这个匿名爆料者脸上打了马赛克、声音经过变声处理，大概他妈也认不出他是谁的那种。我们知道媒体操作会有不同的手法，有想被你认出来的马赛克手法，也有真的不想让你认出来的马赛克手法；有那种马了等于没马的马赛克，也有那种不只是脸几乎全身都马赛克。这个匿名检举者就是后者，整个看不出他是谁，他说蔡先生在医院非常受欢迎啊，他用一种怀疑式的口气说，护士都主动倒贴他啊，护士都主动送礼啊，然后他会搭上护士啊，然后发现他意图办护士趴。这个新闻最后的处理方式就是去访问了妇女救援基金会，也访问了精神科医生，最后做成的结论就是「蔡育林有边缘性人格的情绪控制问题」，这是精神科医生讲的；妇女团体讲的则是说「他不知悔改」，就是这个结论。最后跳转回主舞台，主播就是壹电视开台时强调有34E巨乳、会穿低胸服的那个萧彤雯，她就说：「真的是太夸张，竟然窜入医院大胆的找护士要办护士趴，他似乎完全没有学到教训」。以上就是壹电视一整节新闻。

我必须说，一直到我现在坐在这里为止，我没有跟蔡先生申供过，我没有问过他这件事的实情，不过我作为一个媒体的阅听人，光是从壹电视提供出来的讯息，我们就可以发现前后内容自相矛盾——前面告诉我们说解雇原因是有刑案在身、违反聘雇规定，但在标题跟报导的设计以及讯息还有透过匿名报导的口述，新闻又告诉我们蔡先生潜入荣总拐护士办趴所以被解雇——我们就发现这一节报导前后的讯息是兜不拢的，记者就是为了最后想要拼凑出这个讯息。他的报导方式是没有经过任何查证的，这个查证至少应该有三方到四方的当事者：第一个当事者就蔡先生本人；第二个当事者是予以解雇的医院必须要访问到；第三个当事者可能是人头公司，就是仲介公司，因为蔡先生是透过仲介公司去找到医院工作的；第四个当事者就是如果有护士被骚扰，你总要访问到被骚扰的护士吧！可是这个媒体在采访之后生产出讯息，四个当事者没有一个被采访证实这个设计出来的讯息，但是媒体的报导还是这样子报导出来。那我们就要问：这不是一个恶意的操作吗？这个假新闻在新闻产生的方法和伦理上，媒体及格吗？我们

可以举一个对照的例子。前阵子反对旺旺中时媒体并购案的时候，如果旺旺中时去访问一个全身上马赛克的人，然后这个人说有学者发钱给参与的学生、动员学生，那我们可以接受这样的假新闻吗？当然不行！我觉得蔡先生这个事件也被同样恶意操作出假新闻，这是非常清楚的。那为什么提这个对照呢？一方面我认为这是一个反省，今天如果一个被媒体恶整或整肃的对象是社会清流或是急公好义、维护社会公益形象的学者，社会基本上会有很高的动能去声援他；但是如果今天是一个像蔡先生这样边缘的性实践者，火车趴的主办人，即便大家看了新闻可能一笑置之，觉得又是一个媒体的假新闻，但是对当事人所造成的伤害其实是很难在社会上激起足够的力量动员起来支持他的。

这个对比开启了我对性爱趴事件的兴趣，我为了这个事情去查了壹传媒的伦理委员会。我们知道现在各媒体基本上都有自己的伦理委员会，其实壹传媒的伦理委员会一般是被认为做得最完善的，现在大家对评鉴制度都有很量化的处理方法，可以参照国会评鉴，用委员的出席率、提案数这种可以记数的指标作为委员的评鉴，只要出席率高，就会排名在前面，算是绩优立委。像吴育升立委自从薇阁幽会事件之后好像也常去议会，可能没事干吧，我记得好像他排名也得过第三名。对于媒体伦理委员会的评鉴基本上就是看召开频率，壹传媒是一个月召开一次，所以据说评鉴成绩是最好的。不过我查了一下，因为那则新闻是7月10日壹电视的新闻，从7月10日到现在，开了三次伦理委员会，7月18日、8月23日和9月27日，各开过一次伦理委员会，这三次伦理委员会都没有提到我刚刚说的假新闻制作。可是基本上，这新闻的制作不太需要任何人的检举，不需要任何当事人检举，因为光是新闻阐述的过程就大有问题，值得我们从这个角度来谈谈媒体的伦理委员会。其实壹传媒委员会里面有不少熟悉的名单，像是励馨基金会的纪惠容、台少盟的叶大华，都在壹传媒的伦理委员会里面，完整的名单（委员名单 <http://pgm.nexttv.com.tw/ethics/introduction>）有社福界的王荣章现在是召集人，有苹果日报社社长杜念中，有中研院民族所的一位老师叫周惠民，还有纪惠容，壹电视新闻部的陈裕鑫

，另外有台少盟的叶大华，中正大学传播系的副教授管中祥，壹周刊的社长裴伟，还有台大国发所的刘静怡老师。可是他们都没提到这个问题的报导。是没看见？还是没感觉？

再讲一个小的题外话，我看7月10号之后的媒体委员会开会记录，看到叶大华有一段发言很有意思。我们知道情人节的时候常常听到媒体说「爸爸是女儿的前世情人」这样的说法，叶大华则说这个讯息会促使或引诱家内性侵，说是希望媒体以后不要再有这样的说法。我其实满佩服她们，她们很仔细、很有毅力，真的每句话都不放过。我为什么要讲这个例子呢？回头去看，3月21号第五次媒体伦理委员其实会有讨论到台铁趴事件，提案人是纪惠容，这个事情非常经典，其实有点呼应早上甯老师讲的新道德主义，保守跟进步和道德主义两个「轮流做庄」。不过我觉得还可以提出一个引申的「两边同时做庄」的想像，就是两个主体在进行轮流做庄的动作，有的时候他可能是同一个东西，可能是一个组织、一个企业、一个法人，然后附带一个为了维护自身存续的同一个系统发展出来的东西；比如说一间媒体，跟附属在它里面的伦理委员会，它们本身在同一个系统里面，有的时候保守，有时候道德，在那个曲线中摆荡。

资本主义社会基本上会生产出一些这种内部的伦理，这个伦理本身不是为了要对抗这个体制本身，而是为了体制的延续所发展出来的，它也会限制媒体不能垄断，因为垄断会导致降低市场竞争，可是这样发展出的内部伦理，目的并不是要颠覆这个体制，因此也不会对于各种压迫有彻底的平反。所以说，腥膻色的媒体好不好卖？当然是好卖，可是它也可能导致妇女的转台或抵制，或是当你明显不公义的时候，也可能导致社会的批评，所以设置伦理委员会在这里就扮演一个预防的角色，预防冲突跟矛盾太过激烈的情况。

大家还记得2月24日《苹果日报》第一次让台铁火车趴见报的时候，标题是〈太扯！一女战十八男，包火车开淫趴〉，那时大家还不知道女主角小雨未满十八岁。3月21日壹传媒伦理委员会当天的提案主要分成三点，虽然是纪惠容提案，可是因为她请假所以由叶大华代为发言，主要内容大家可以上网去看，是公开的，有意思的是，叶大华

在会上讲：「如果小雨今天不是未成年，应该大家也不会觉得有什么问题，可是既然涉及未成年，报导在第三天就应该要转向，我们应该要做警示而不是惊世，这是一个资讯传递的问题。」这个说法很有趣。这句话分前半截和后半截，前半截其实就表现得很进步、很包容开明，她说「今天若小雨不是未成年的话，大家应该不会觉得有什么问题」；可是事实不是这样子，24号媒体见报时，根本没人知道小雨是不是未成年，但标题已经下了「扯」这个字了。这就回到我刚刚前面讲的，一方面进步主义本身不会去彻底平反边缘的正义，它只是接纳包容、施与恩惠。叶大华说大家应该不会觉得有什么问题，可是重点是：这种施与恩惠随时可以收回，而且单单在这个语境底下也可以说它是假的。为什么？因为后面她跟着说：「既然涉及未成年……报导到第三天就应该要转向」。我们怎么读这个句子呢？

刚才说到提案人纪惠容，我们还得追一下另外一些和她有关的事情。公视有一个「有话好说」的谈话节目，纪惠容就是主持人，节目有一个网路论坛叫做「主持人观点」，就是纪惠容发表她观点的地方。在3月21日壹传媒伦理委员会提案之前，3月5日这个论坛就贴出她的一篇观点，叫做〈火车趴事件，台湾也疯狂〉，文章的前半段全部在批评媒体，说媒体抢独家，也批判TVBS台的李艳秋请蔡先生上节目，纪惠容说这太夸张了，走火入魔，不顾新闻伦理。看起来她自己彷彿这件事情一开始没有道德评论，她说媒体在疯狂的行径之下竟然也戴上道德的面具，大大的批评当事者，说这群年轻人不像话，这引的一些性主张的学者跳出来说台湾社会对性爱趴已经失去理性，这些道德批评、公审火车趴性爱的氛围十足伪善，她也引用一些团体出来的，她彷彿知道各方陈述立场没有表态。直到她说媒体一边追逐一边批判的两面手法当然引人怀疑背后的动机，但是平心静气的审视整场事件，最引人诟病的是唯一参与性趴的女性小雨是一名17岁的未成年少女，重点是说其实不管如何，因为小雨未满18，所以这已经触犯法律。蔡育林事前有收报名费，事后还有剩下费用没有退费，而且小雨只有17岁，无论女主角有无收费，蔡已涉及刑法妨害风化罪、营利、图利与公然猥亵罪嫌，最重可判五年。

我们可以看出来，叶大华展示出的那种开明包容，在纪惠容这篇文章的前半截同样也展示出来。她说媒体不能公审啊什么什么，但是小雨的未满 18 岁在纪惠容文章的铺陈中出现之后就非常清楚了，因为指出这个事实以后，纪惠容同时也可以充当法官来判定这起事件，而且平心静气来讲这就是有罪的。最后她说，曾几何时，台湾开始流行集体性交，美其名为性趴，其实潜藏非常多的危险，可能有性病、各种性偏好，非常可怕，会触犯很多法律。最后她就告诉我们说，台湾社会应该有教育单位努力抵制色情资讯泛滥，监督腥膻色的媒体，并且需要努力性教育，让我们的下一代有足够的力量对抗情色工业，不被情色洪流所吞没。

这个很有趣，在短短一篇文章里同时看到进步跟保守的摆荡。前面的立场和打开出来的一点点空间，在后来果然还是憋不住、又收回去了，从这个地方我们可以回去重读叶大华先前的说法：「如果小雨不是未成年的话，大家应该不会觉得有什么问题」，现在看来，这句话之所以能够出现，是因为有后面「既然涉及未成年，所以我们应该还要更加小心」。因此我们也懂了，如果今天小雨真的没有未成年，叶大华也不会跳出来讲：「其实这件事情没有什么」。正是因为今天有一个未成年人牵涉在内，所以叶大华可以故示开明的说：「如果今天她有成年，我们也觉得没怎么样啊！」然后非常有理的说，因为她未成年，所以我们更应该要非常小心、非常谨慎，媒体的报导要非常约束、非常自制。

我觉得 3 月 21 号的这场伦理委员会是很值得好好讨论的对象，因为就像甯老师讲的，当代很多保守团体基本上已经吸取了道德进步主义的话语和言论，也会说尊重同性恋，也会说这件事情没什么，多人性爱其实也没什么——只不过有未成年。而这个无可质疑的事实开明的背景里看起来更重要，更绝对，然后更正当的引出感叹社会怎么了，最终带出紧缩和保护的必要。我认为这个在进步和保守之间的摆荡其实是很精明的操作，很难再很清楚的看到保守团体铁板一块的表达单一特定的立场。所以我认为需要针对这种很细的、不一定是国家和议会层次的想像，而是例如说一个媒体跟它的伦理委员会其实都在进

行这样的操作，我们应该做一个更细的讨论或检视。谢谢。

王 莘：

谢谢颢中细致的分析。其实透过前面几位从不同角度讨论火车出轨事件，我自己是觉得在「惊弓社会」这个主题下面，我们确实必须思考到底我们在怕什么？社会到底在怕什么？我觉得接下来应该要问的问题是：「当这个现象出现时，我们要怎么改变这个社会？」因为确实这个趋势对我们造成很多伤害和不利。做为一个运动团体，我们总是要有运动的方向，面对这样的恐慌、这样惊弓的社会，在运动上我们可以有什么样的思考？下面就请性别人权协会代表——陈俞容。

陈俞容：

大家都知道「惊弓之鸟」的故事吧！就是说一只鸟曾经被弓箭伤过，之后不需要真的拿弓箭打它，你只要弹一下弓，它就自己掉下来，因为它实在太害怕了。我想要讲的是，为什么我们现在社会的氛围对于道德之弓，特别是性道德之弓，会这么的惊恐？我想分两个部分来讲，一个是这个惊弓社会是怎样培养出来的？它从可能没有什么进步的论述，也就是所谓保守、一厢情愿的道德社会价值，走到现在它其实有很进步的论述可以去加持、去包装自己，我想对这个变化提出一些观察和反省。第二个要讲的是，我们很想在性权的社群里试着讨论运动策略的问题，也就是尝试讨论我们不可能扭转这个看起来好像愈走愈倒退的社会氛围和趋势。

我想从 2012 年台湾真爱联盟发动反对同志教育谈起。真爱联盟很聪明的用了父母和老师的位置来发言，因为师长具有某种神圣的天职，而且被期待必然有强烈的责任感。不管是在同性恋、跨性别、性工作、援交、未成年性爱、堕胎、师生恋、上色情网站、出没夜店（烂醉）被「捡尸」、或者甚至报名参加火车出轨的议题上，如果有人独排众议、一点也不惊弓的说：「这也没什么大不了」，这种论点出现的时候就会惹来以下的反问：「如果你的儿子、女儿是这样，你还会赞成吗？」这个反问其实并不是一个问句，而是隐含着「你当然会说不，否则怎么算是为人父母」这样的含义。真爱联盟的策略就是用这种「理所当然」的姿态去逼父母表态：你爱小孩、你关心教育，就「应该

」反对同志课纲，就「应该」反对同志教材。这样也就同时用理所当然的姿态巩固了父母的教养权，也使得师长有权（有义务）监管、控制儿童青少年学生可以学什么、不可以学什么。只要你是主流大多数正常的家长和老师，你就被期待一定要跟他们同一国。

不过更糟糕的是，真爱联盟也逼我们社群去拥抱那些主流的女性主义者，因为她们温暖了同志教材，惹怒了真爱联盟，但同时为了要争取支持，我们也就必须自动的收起我们的张牙舞爪、妖里妖气，以免辜负了这种要把同志归于正常人以便去除污名、平反歧视甚至获得平权的好意。为了让大家都能够万众一心的去抵御真爱联盟，如果被真爱引用了很多在同志游行里头拍到的照片，就是它们搜到了证据给我们贴恋童、性解放类似这样的标签，我们更是万万不能大方的承认。结果，突然我们不再提我们对于性、对于儿少情欲的管制与主流是有不一样意见的，突然我们也选择要跟主流靠拢而非去挑战主流了。我们急着说，我们也是正常的啊！我们没有不一样啊！我们也跟主流异性恋社会有一致的道德情操和道德情感啊！同样的，在爱滋的议题上，我们也开始小心的拿捏，担心跟主流大众距离差太多好像会失去大众的认同或支持机会，也因此我们会特别对充满爱心的异性恋者或温暖而包容的妈妈型支持者有着不可抗拒的感激，或在同性婚姻的议题上面对于事业成功而形象美好或者幸福坚贞的同志名人有着不可抗拒的骄傲和感谢，甚至对比那些搞七捻三、行为不端的异性恋者，我们同志更有价值、更有资格可以获得尊重和公平的权利。但是，要接受温暖、好妈妈拥抱的代价，就往往只能上那个幡然悔悟、悔改过去荒唐不堪人生的位置，因此就出现一种新的保守道德，像新走出埃及或者是新真爱，这些团体其实也会有些新的步数，譬如说他们现在也学会采取一种「恨罪、爱罪人」的新策略，我觉得这部分其实是要小心的。

那么，惊弓社会到底是怎么样培养出来的？励馨基金会或者白玫瑰社会关怀协会现在已经俨然变成妇运或青少年运动的代表，她们比谁都还会讲「物化女性」、「剥削女性」，强调要「赋权」女孩，泛滥的用世界人权公约成功的把妇女运动的进步语言甚至阶级运动的进步

语言都拿去包装最保守的价值观，而且也很成功的体制化和法制化了一些国家的治理策略，使得道德这件事情已经不只是一个个人的、只被身边的人谴责或是丢脸的事情而已，而是可以拿法律来制裁的。这就形成了我们今日的惊弓社会。可是我们却好像只能在这里打迷糊仗，束手无策，所以我想要提出几个我目前觉得可以检讨的运动策略。

第一个就是受害者论述。在我们想要获得同情以便去讲我们的不利处境时，最常使用的就是可怜的受害者论述。这个手法其实从过去受暴妇女或者在家庭里受到婚姻不平等对待的妇女，一直到现在譬如说受性侵害的、或者不管是主动或被动卖淫的、跨性别或同志、在学校或在家庭里遭遇一些不利的处境——这些受害者的论述其实是非常容易使用的，而且往往也扣连了「我们需要被保护」、受害者要被保护的诉求。

第二个就是立法的路线。立法这件事情确实有强大力量，可以使微小个人受到公权力或国家介入来保护，但是同时我们就必须是顺民才能享受保障。为什么我们跟别的公民不一样，我们需要放弃一些很根本很核心的自我生命才能受到法律的保障呢？这个需要大家想想。

第三个当然就是对于一些支持论述的轻忽。当我们想要达到平权或者某种运动成果的时候，我们可能会觉得来者不拒，譬如只要说同志好，不管说的是同志怎么好，我们都觉得这个支持是很温暖的，应该接受的。可是目前我们可以看到，这样的温暖支持已经发展成为我们社会的一种恐性的表现方式了，譬如说现在世界上不管是人权、动物权、环保、妇女、青年贫穷等等，各个社会议题都会有类似裸体抗议这样的行动，但是在台湾，不管你多么的切题，裸体都会被质疑成「模糊抗议焦点」，也就是说，今天我们已经没有裸体抗议的权利了。当我们想要去翻转我们的劣势的时候，我们究竟还可以用什么样的策略？我担心的是，我们会愈来愈发现和惊讶这个社会可能远比我们知道的还要包容，还要尊重人权，可是这个包容可以把你吃掉，让你不敢表现出你的异质性，你要自我收敛；你有人权，但是你知道你不该、你也无法去施展那些权利，你必须要自己放弃。譬如说前一阵子有一个女老师在她的网站上面 PO 了清凉照，最后事情爆发，她就「知

道」她自己该自行请辞。或是那位被黑函爆料说他传染爱滋的国小男老师，他也「知道」自己该去验血自清。当然还包括用绘画来嘲讽国家元首的艺术家，过去可能会被判侮辱元首罪，但是现在只要用妨害风化就可以非常方便的办他。

不管在学术或在艺术，我们本来应该要被保障的自由，在性恐慌之下其实都已经变得一文不值了。所以我们应该好好讨论：当我们要拿到一个运动成果的时候，这个路径本身可能比获得那个明显的运动成果来得更为重要，而这个运动成果究竟是用什么交换而来的？这可能是我们应该要思考的，谢谢。

王 莘：

谢谢陈俞容，我也很期待等一下还有时间讨论在运动的策略上要如何面对议题。

在运动过程里面，我自己一直觉得台湾社会也太会大惊小怪了，而我觉得这个大惊小怪有时候会需要回到自己的「性别」位置上。我觉得台湾的女性很容易大惊小怪，好像大惊小怪是一种「女性化」的表现。我绝对不讳言，当我在跟我的亲密伴侣互动的时候，大惊小怪可以做为一种调情的内涵，但是表现在一般公众事务上，我觉得某种女性化的表现、那种大惊小怪，其实还让我觉得蛮不寒而栗的，好像有某一种很容易被操弄的感觉，让人觉得很害怕。

在思考「惊弓社会」这个主题的时候，我脑子里曾想到很多过去社会上对于一些事件的惊恐，我会特别意识到，做为一个运动的位置，针对社会觉得惊恐的那些事情，我们到底当下会做出什么样的回应？有些人可能还记得，1994年何春蕤老师在一个游行里面在大街上喊说：「我要性高潮！」这个议题在当时透过媒体造成了一个社会效果，结果她其实类似今天火车趴的蔡先生一样，但不只是被公审，而是在妇女团体内部也被公审，后来就被女学会开除了会籍。我觉得这是一个很严重的事情。以运动的位置来看，当时同时和何老师一起站在妇运位置上的人们眼睁睁的看着她被扫地出门，那她们是占了一个什么样的位置？女人在大街上喊性高潮，她的问题到底在哪里？我们女人不要性高潮吗？难道我们要只做生产工具吗？我觉得这是一个还蛮能

够问的问题。

回到现在，譬如说同志教育的时刻，真爱联盟的攻击出来了，刚刚陈俞容也提到真爱联盟会在宣传影片上很耸动的说同志们都恋童啦，都是要性解放啊。同志们则忙着解释，我们不是恋童，我们不是性解放。其实我心里就在想，我们都同样在追求性解放，不是吗？是啊！难道我们要性压抑吗？我们要性被管束吗？我们曾经组了一个团体叫做「友善盟」，在团体里面我们也会有些对话，有时候也会听到朋友们说：「真爱联盟污蔑我们在性解放！」然后我心里就想：「不是吗？这哪有問題？」这些也是我在运动上很真实面对的。真爱联盟很聪明的挑动那些所谓做父母的或是老师，说念了同志教育，孩子就会变成同性恋。这种话听起来很可怕，你做为父母，你就会焦虑，而我们有些朋友就会因此急于辩解，读了同志相关的书并不会使人变成同性恋。但是我就会觉得，孩子本来就已经是同性恋了，他是同性恋，所以他需要同志教育，而不是他念了同志教育就会变同性恋。像这种话，我们在运动里能不能直接这样讲？真爱联盟说你们是性解放，你就说，「对！我们一起来追求吧！」这能不能成为我们运动现场里面共同拿来用的一个工具？我觉得也许可以，我也很期待。好，这是我很想分享的。

王颢中：

我补充一点。像性解放这件事情，大家应该都可以感觉到在运动场合有时候大家会自己把一些脏的东西割掉，不过我想拿一些不同的例子来参照，我觉得这个应该放在台湾比较大的运动脉络里面来看，而不只是只有性别运动而已。

刚刚俞容提到大家习惯用弱势的形象来博取同情，性解放显然是一个比较积极主动的主张，它跟运动所习惯的这种操作不太相容，所以我觉得一方面是在「性」这件事的话语上的「脏不脏」会被割除，另外一个则是运动惯性使用弱势和同情的面貌出现。我举个例子，现场大家有没有去支持华隆关厂工人的抗争？我印象非常深刻的是，华隆后来取得协调成果，就是透过苗栗县长刘政鸿取得最后打了八折、六折的薪资方案，工人当天中午就拿到钱了。由于当天我在现场采访，

我就拍了一个女工，她拿着她的帐本，她拿到钱了，笑得好开心的一张照片，她的照片就放在我们苦劳网的首页上，结果我就马上收到很多对这个运动非常关心的同业来问我说：「你会不会弄得太欢乐了？」因为大家还是习惯把这件事情诠释成工人很无奈、被迫接受这个八折、六折的薪水。他们是很受欺压、很弱势的工人，的确他们是，可是现场气氛真的很欢乐。

我要讲的意思是说，一方面，我们习惯用弱势的姿态出来展现在公众面前，来希望大家同情，而当我们的运动能量来自于这种来源的时候，其实我们也真的忘了我们怎么赢。也就是说，你的运动确实是有成果的，虽然说你很苦、很悲，但你也不总是这么苦、这么悲。确实领到钱的这一刹，这些人是很开心的，可是一张很开心的照片就让很多人很紧张，说这样会不会让大家觉得这个运动收尾了？会不会让大家觉得这个运动被收编了、太快乐了之类的。

我要补充的是，这种运动的操作不只是影响性别运动而已。其实就台湾工人运动而言，罢工刚兴起，后来就是工厂出走潮，所以最后大家都是关厂工人，真的都很惨，更别说你要阶级解放、左翼政治，根本就不用谈，因为基本上你就只希望能够最后要到一点退休金、资遣费，所以都是很被动、很弱势的。我觉得一直守着弱势的感觉，跟这个历史有一点关系。

王 苹：

接下去，在开放提问之前，我想请甯应斌老师介绍一位特别的朋友，刚才陈俞容也提到他。请甯老师介绍一下。

甯应斌：

我想介绍一位朋友，他叫做林国武，是一位艺术家，他做了一些画，也放在脸上，主题人物包括裕仁天皇、达赖喇嘛、胡锦涛、陈水扁，还有马英九、蔡英文、孔子、江泽民，反正都是有名的政治人物，还有另外一些人，然后每一个主角都有大老二，代表他们的权力吧。但是很不幸的，他已经两度因为画这些东西而被起诉，法官判无罪也已经两次了，今年他第三次又被检察官叫去，警察跑到他家来做笔录，检察官跟他商量说我给你罚钱、给你缓刑，他没有接受，所以又

起诉，又要开始这样的官司了。这个其实很合我们惊弓之鸟的社会主题，这就是我们台湾社会某一种真实面。我们也很高兴今天刚好林先生也在这里，我不知道他想不想跟大家讲几句话，可以吗？

林国武：

各位好，我是文化大学美术系毕业的，作画差不多经过二十几年了，我的构想是颠覆这种传统。我作画刚好是从民选总统开始的时候，所以主题人选也往往是这些权贵人物，然后因为中华文化是一种生殖器文化，我们说「龙的传人」，这个龙就是生殖器的意思，我做这些画因此就是发扬中华文化的传统，但是我选择颠覆传统，把这些权贵人物的权力真面目揭露出来。大概就这样，好，谢谢。

王 莘：

好，现在开放现场讨论，我们先收集几个提问。

郑扬宜：

大家好，我是中央哲研所的学生。刚刚颖中提到也延续了甯老师说的说法，新道德主义是进步和保守不是轮流做庄而是混在一起，看哪个时刻谁冒出来多一点点而已。我想到的就是，职业伦理在现代化、文明化的分类过程中，被包装成一种很正面的、很 positive 的东西去维护世界和平，可是如果从历史的角度来看，所谓的职业伦理只是维护自己本身职业的利益而已。大家都知道医生誓言，但是仔细看，它里面除了说救人之外还界定了很多医生不能做的事情，回到古希腊时期去看，医生在当时只是一个技术人员而已，他的地位并没有像现在那么崇高、伟大、了不起，所以在那个时代设置职业伦理，有可能只是保护职业的利益而已。我的意思是说，这个东西形成了一种力量，尤其在现代，它借由这个自保的行为在不同的局面里面获得一种平衡。道德保守和道德进步怎么去拿捏呢？就是它维持在平衡中间，你这边进步一点，我这边就保守一点，我这边进步一点，你那边就保守一点。我举个例子，比方说像苹果日报或壹周刊这些集团就是非常明显的例子，刚刚俞容有提到那位 PO 清凉照的女老师，还有之前那个喇舌的女空军军官，当这些事情过头了，他会用一种道德保守或道德守门人的姿态来告诉你说：「你超过了，你超过了」；可是如果他摇身

一变，变成标题杀人法，那你就恨不得大家再臃腥色一点。我的意思是说，保守跟进步的拿捏，不是在自己内部本身看谁冒出来，而是跟其他的力量交互交错的时候产生出来的一种势力。这种东西的结果其实不只是媒体和其他的力量，政治和我们现在讲的社会心理都是这样操作：进步的这边少一点，保守的那边就多一点，保守的那边少一点，进步的这边就多一点。那我想运动的策略大概就是找出这个交互过程中哪边有缺空可以突破。以上是我一些小小的看法。

钟月岑：

我想请教蔡先生，是谁把火车趴消息透露出去的？既然这是你们合意的一个团体活动、私密活动，谁会把这消息给泄漏出去？早上郭晓飞的报告针对的是意外的泄漏，刚好联系到政治方面新闻控制、网路控制的部分，可是在台湾，一个少数的隐密性的活动怎么会被泄漏出去？泄漏者既然是参与者，他为什么又把这个事情给泄漏出去？这里涉及的道德问题才是最让人感到惊恐的，或者说，这也是最让人对人性失望的，你既然要承认你是这个团体的一部分，可是你又违背它，你泄密来打击它，那你参与的是什么？这其实是一个伪善、伪装，牵涉到道德的败坏，谢谢。

游 静：

刚才颢中讲到道德进步跟道德保守跟媒体有一个「共存」的关系，我想再推前一步说，他们其实不一定光是一个共存的关系，有时候其实是一个「共构」的关系。

我举个例子，去年有一次我来台湾之前接到香港《苹果日报》的电话，说是一个很普通的访谈，问我可不可以跟他们讲跨性别是什么，说需要一个学者第二天提供五十字关于跨性的定义，所以我就写了寄给他们然后就飞到台湾。来台以后接到香港一个跨性别团体朋友的电话跟我说：「完蛋了！今天苹果日报出了一段报导，是狗仔队追着一个跨性的警察，跟了他一整天，做了一种很偷窥性的报导」，然后跨性的团体就问我：「我们准备开个记者会去批判这个传媒，你能不能来？」我说：「不行欸，我在台湾」，结果这个记者会就没开成。可是星期天本来要开记者会的那天我的所谓访谈出来了，我后来

回到香港才看到这一系列的报导，才明白其实《苹果日报》跟《壹周刊》早就设计了要做个系列的耸动报导，要去追踪这样一个跨性别的人，他们先去偷窥偷拍主角，再访谈我这个好像很开放的人去讲我们要尊重跨性别，不应该去偷窥他。所以媒体自己就这样做了一个看似平衡的报导：第一天看到报导的人，到了第四天看到我的访谈，就觉得《壹周刊》真的是很平衡，它自我平衡了。这其实是它自我构筑了一个平衡剧码，可以这样不断的去贩卖耸动新闻，而像我们这种人的发言其实也参与其中。这个事情让我思考了很久，因为我觉得在整个事情中我扮演了一个共谋的角色，那个共谋的角色是我之前不知道的，是他们把我放进去的。

所以我觉得现在的社会其实就像甯老师今天讲的，我们要重新思考「进步」、「包容」这些字眼，也要重新思考「左」跟「右」的关系，因为左跟右的关系已经不再是共存而常常是共构的关系。我今天早上讲的美国例子就很好，你看那些历史关系，基督教右派为什么要出来？其实很大一部分是因为美国的左派强烈要求禁止仇恨言论，他们一开头就把言论道德化了。左派把右派言论道德化，右派又把另外一些言论道德化，作为一个庞大的反抗，从历史上来看，这也是一个共构的关系。刚才王苹说我们今天参与社会运动也常常被摆在这个位置上，在香港就会说，「欸，你支持同性婚姻，那你就是支持性解放」。香港常常就是这样，台湾大概也一样，「你支持同性恋婚姻，所以你支持3P，你就支持乱伦，你就支持人兽交」。然后立刻我所有的朋友、所有社会运动的人都会出来说，「没有！我们没有支持人兽交，我们没有支持乱伦，我们都是很健康的、很阳光的、正常的同志」。当你讲这样的话的时候，你就也参与了一个共谋的角色。

彭晓辉：

我想请教一下曹镁渝女士。你们是用演戏的方式营造某种情节，弘扬某些性少数的个人主张，我的理解是虚拟和现实之间你们是不是透过这种方式去打通？甚至说，个人性幻想也可以透过表演来进入现实，譬如说，你说你在公共场所不能说的话到了角色扮演的时候就可以说，我喜欢被处罚，喜欢你摸我，这个时候是你本人和角色间的融入

一起，是虚拟和现实的结合。我举另外一个例子，美国女权主义者伊芙·恩丝勒写了一本《阴道独白》(*The Vagina Monologues*)，广州中山大学的艾晓明教授他们翻译了演出，然后很多城市都有改编的版本，甚至于把日本当年入侵中国的强奸都改编、本土化了。《阴道独白》里面有一段女性性高潮的呻吟，痛快了，爽了，为什么不可以呻吟？为什么不可以大叫？因此复旦大学电影专业的配音系女学生把日本的高潮呻吟、美国、法国、西班牙的、各式各样的、唯妙唯肖的表现出来让大家听。大陆年轻一代透过弘扬自我、反映个性，对摆脱箝制起了一定的推动作用，我在想，是不是能透过这个角色扮演的方式把现实和虚拟结合起来，这样无形中可以推动社会的文化思潮发展？还有一个想法，性少数运动最后的发展结局，我个人认为，感觉是争取自身的权益，那么权益不外乎也是想争夺一种道德制高点。也就是说，性多数占据了道德制高点，把我们性少数贬低为不道德、败坏，我们性少数权益维护的结局最终是什么呢？我个人觉得好像是融入到被认可的道德状态，最终转变成一种亚文化状态，相当于少数民族运动里的民风民俗。是不是最终发展的结局是这个样子？我想讨教在座的各位，谢谢。

甯应斌：

今天「火车趴不趴」这个剧的导演小四有事没办法来，但是我可以帮她讲一点，某方面也许给彭教授一点参考。我觉得今天的场合是比较有意思的，因为蔡育林在这里，照道理来讲，他是代表一个真实的事件，而我们在媒体听到的并不是什么真实而是媒体虚构的一个大戏而已。可是剧团演出的这个「火车趴不趴」采取一种有点像德国剧场大师 Brecht 讲的那种参与式演出，而且这个演出很有意思的是，其中有一场演出的时候竟然真实的人物蔡先生也在现场，重新经历了他所经历过的一些事情。

我自己也有去参与那个戏，我稍微再讲一点里面比较细节的东西。我们参加的人并不知道这场戏大概要干什么，我怀疑有人会以为就像所谓真实事件一样，最后女主角出场然后我们所有人都可以跟她发生关系，我想大概没有人这样想，但是大家也不知道尺度会跑到哪里。

当这个戏演到一半的时候，小瑜这个角色衣服穿得比较少，然后有一个演员在弹她的肩带，另外一个人在摸她，其实那个场面是蛮刺激的，因为客厅车厢里地方很小，大家都有「噢！真的要演这个啊？有好戏看了！」那种感觉。但是这时候忽然就有公务员出来阻止演出，我觉得这时候会让观众立刻感受到一种很具体的性压迫出现了，这是这个剧里面一个很重要的核心，它让大家很切身的参加、感到国家的压迫。那位从中坳跳车跑掉的朋友，我觉得她可能吓慌了跑掉，这是一个可能性；另一个可能性则是公务员现身后整个车厢里有一种冲突感，这位朋友可能不喜欢，虽然我们观众知道这根本和我们没什么关系，就算公务员真的要抓人，那也是剧的问题，不是我们观众的问题，可是那个冲突气氛来了，我们每个人都感受到一种不愉快，或许这是她离开的原因。不管怎么样，我觉得很棒的就是，那个剧没有停在那里，接下来还提出了一些破解：这场演出是一种「公共性」，而且我们也在「公共」谈「性」，我们把性谈出来就显示我们有性是正常的。这个剧整体来讲我是蛮欣赏的。

以上是我替小四讲的，接下来我要讲我的部分。道德进步跟道德保守确实是共存、共构的，各种关系型态都有，而且我也看到励馨基金会这种团体从边缘慢慢走到主流，她一定是会让自己愈来愈迎合社会主流价值，因为有比她更激进的白玫瑰运动出来了，要是香港的基督教保守团体明光社来台设立分部，励馨肯定也要扮演一个更道德进步加上保守的角色。大家再想到她在媒体伦理委员会里的角色，那么请问报纸还敢批判这样的团体吗？当然不可能，对不对？这是非常清楚的。但是大家也不要觉得：哇！她们太厉害了！相反的，我们要看到另外一件事情，就是我们性／别运动并不是道德进步主义或道德保守主义唯一的受害者。现在很多大学和研究机构都设置了伦理委员会，也都是同样发挥遮羞布的功能，我没时间仔细讲，有兴趣的朋友可以去读我们那本《民困愁城》，其实在外面受到道德进步主义和道德保守主义打压的人不只有我们，还有很多人。大家不要觉得好像我们在这边，另外一边是所谓的大众，我们也不要觉得好像有一些很好的妈妈说要尊重你、包容你，你就觉得因此不能去抗拒她或反对她。不要

怕！因为我告诉你，还有很多人、很多运动，他们其实也在承受道德保守主义和道德进步主义的打压。我们要连结那些人，但是我们也必须跳出我们性／别的小框框，我们要看到别的运动。

王 苹：

好，大家可以再酝酿一些问题，现在我们先请台上从蔡先生开始针对刚才的发问或是评论做出回应。

蔡育林：

是谁把消息泄漏出去的？我有些想法。2月19号当天下午活动集合的时候，我请纠察队员帮我把人组织起来准备要下到台北火车站的月台去，我注意到一个年轻人，个子不高，头有点秃，戴一副很丑的眼镜，他的表情就是东看看、西看看，我当时看了觉得很奇怪，可是我也不以为意，因为我本身还蛮容易相信人的，所以我也没有什么太大的反应。后来《苹果日报》头版刊出事件的前一天，23号，我就知道这个事情了，因为有网友告诉我：「你明天要上报了」，甚至包括女主角也打电话给我，参加活动的所谓「十八罗汉」也有人打电话跟我说：「明天要见报了」。我还说：「不用紧张，就算见报，差不多也是像人间异语那个专栏一样小小的一篇而已，不太会有人去看这种新闻」。我当时是这种想法。结果隔天出来的是好大一篇头版，上面写的是「民众爆料」。请注意，既然火车趴行进的过程中窗帘都是拉下来的，也就是不会有民众会看到，那这个爆料的民众是从哪里得来的情报？而且新闻是隔了五天才出来，不是民众向报纸爆料，而是民众向立委爆料，我们可以组合一下，当时我第一个直觉就是想到那个眼神看起来怪怪的人，他可能出卖了我。经过一段时间的追踪，我确信这个人是《苹果日报》派进来的，因为新闻出来后，接下来每天一爆，连续报了四天的头版，把林书豪的篮球风采都压下去了，第五天补了梅莉史翠普得奥斯卡奖的消息，隔了一天，哇！又是一篇头版。各位，我们再组合一下，组起来像什么？一连串的「江山代有淫徒出，一代色魔胜色魔」，先前有陈冠希，中间有我，后面有李宗瑞，色魔是江山辈出、不会灭绝的。为什么呢？你可以推论，这种连续的、长期的报导就是《苹果日报》派人渗透进来做长期的报导，反复的炒作

。炒作有多久，销售量就有多长，这就是我的答案。

曹镁渝：

是否可以借由演戏的方式跟角色扮演的方式来达到虚实的结合？我觉得要从两个地方看，一个是演员本人跟戏剧本身。我觉得戏剧本身确实有治疗的功能，但是戏剧治疗的范畴并不在正规演出当中，它是有另一个方式去进行的；至于演员个人，我觉得的确是有虚实结合的部分，可是如果针对戏剧本身，就不能这么说。基本上，演戏的时候，演员还是演员，不管你多么投入角色，你是不会改变你自己的本质的。即便我们以百分之百来讲，你要有百分之八十在角色里，二十是自己，但这只是一个理论，因为有时候不同角色你就会三十、七十、五十甚至可能完全进不去角色也是有可能的，但是你还是得演，所以这个东西其实是不算结合的。

回到演员本身，要是我的话，我觉得可以结合得更多。当初小四在找演员的时候，她就有说她希望是尺度可以比较大的演员，提出这样的限制，其实就已经选择了一群人了。讲一句实在话，有看演出的人都知道，如果演员尺度不够大，有点难做这样的演出，因为我们最多的时候其实已经脱到剩内衣跟内裤，的确真的有不认识的观众会上来摸，所以导演的剧本设计其实已经限定了演员。对我而言，我不会把保守跟开放这两个东西对立起来。如果你是个保守的人，我完全支持你；如果你说「我就是这么保守，我出门都要穿高领」，OK的，没有关系，因为这个世界上本来就是各种人都有。但你也不要来攻击我，不要因为我喜欢露乳沟，你就觉得「你去死吧！」我就觉得那不太好。

所以就我个人观点，的确我的幻想有借由这个角色扮演得到一个抒发，但不是每个人都可以这么做，这需要天时、地利、人和，所以才说这次的演出真的是非常难得，我可以让我自己的演员成分比较高，因为这个剧其实不是很学院的。戏剧有所谓的学院派，就是研究我们如何做好角色功课，如何进入角色，但是在这个戏里其实都不用，我们只是利用一个人的模型，谁来演都可以，只要你的幅度是这个范畴里的，大概就可以。

关于争取权益等于寻找道德制高点这件事情，可能我的想法比较单纯，我觉得这种事情不是用少数或多数可以来决定的，我也不会把自己归类于少数，因为这件事情其实只是一个偶然。这个世界可能就是异性恋比较多，可是这不代表这些少数就应该要被抨击或是被保护，因为我们都有生存的权利。我个人觉得，我今天也许就是喜欢跟很多人一起搞，那不代表我要特别去声明说我是对的，因为我本来就是对的，所以没有什么好去争取的。我看到火车趴新闻的时候完全没有感觉，原因是因为我觉得大众真是无聊啊！只因为你这辈子没听过这种事情，它就不可以发生吗？这是我的感觉，我没有要跟你争取什么的意思，因为我就是存在在这里，有点自私，但就是这样，谢谢。

高臣佑：

我要补充一下。当初导演找我演这个戏的时候，基本上她是这么跟我说的，她跟我说，臣佑学长，我觉得你很适合，因为你就是这样的人，她说，你不用扮角色，你就演你自己就好了。我就说OK没问题。其实演这个戏对我来说没有什么角色扮演的的问题，我就是我自己，所以在过程中虽然完成了痛快的弹女生肩带这件事情，但我并不需要透过角色扮演，我其实还是我自己。哈哈哈哈哈！刚刚有讲到透过角色扮演来结合虚实，事实上，我觉得这是没必要的。大家听到演出过程时可能有一个地方没有解释很清楚，我们最后一个部分是让所有观众一起参与，因为我们在第一个部分之后有一个段落让大家介绍自己，介绍自己的过程包含三个东西：你的绰号，你要讲真实姓名也没关系；你从哪里来；还有你的一些小癖好。比方说我介绍我自己，我会说：大家好，我是柚子，我从台北来，我喜欢背后体位，大概类似这样的介绍。基本上所有人都经过一轮介绍。

接下来，最后一个部分大家会讲关于自己的性幻想。刚刚镁渝有讲过这个过程，比方说，有人说我从来没有3P过，那这时候有3P的人就要放下一根手指头；我从来没有肛交过，这时候有肛交过的人就要少一根手指头；我从来没有在公共场所做过，这时候有在公共场所做过的人就要少一根手指头。当你三根手指头都没有了以后，你就要把你三根手指头所包含的故事选一个讲出来。所以基本上在讲小故事的

时候，所有人都是他自己，他没有什么角色扮演的的问题，他扮演的都是他自己。讲小故事的时候是我最快乐的一个部分，因为可以听到所有人不同的故事，仅次于我打小瑜屁股和弹肩带的快乐。与其说是透过虚实结合来打破虚实扮演的疆界，我觉得比较像是把障碍拨开，让每个人可以讲出他原本想要讲的东西，而不是透过扮演。

其实有人来火车趴就是期待要搞真的，真的有，尤其在火车那一场，结束的时候有几个男性过来说所以你们今天有被人打扰了，他们还以为那个公务员是真的，结束之后就来问我们工作人员，欸，那你们下一场在什么时候？还会办类似活动吗？今天被人打断，他们觉得很不尽兴（镁渝：还有人问，请问你们有没有那种没有公务员的场次啊？）所以基本上有人是这么期待的。谢谢。

王 苹：

谢谢臣佑。不知道你有没有注意到，刚刚你在讲有没有那三个经验的时候，现场好多人三个手指都放下来了，可见得现场经验很多喔。

王颢中：

我国中的时候就弹过女生肩带，略胜臣佑一筹喔。不过我好像没有什么特别要回应的。

王 苹：

颢中只是要炫耀一下吧！

陈俞容：

我在想，如果真爱联盟有取得任何胜利，那绝对不是在于他们可以成功的打下同志教育或是参考教材，而是我们自我阉割，我们去说同志有多么正常，就是在每一个短兵相接的时候，我们让出了我们的空间，同意了他们的价值观。我觉得进步、保守这种东西本来就很难分，在性上面，绝对不是可以用同性或异性这样来分，或是用任何癖好、任何动作，用你有做过、没做过来分类，也没有所谓成为多数或是有什么制高点、让谁变成亚文化之类的。同样，保守也是无法灭绝的，我会觉得通过各种社会运动，如果有一个终极目标的话，我觉得那应该是去打乱现有的阶级秩序。

王 苹：

好，我们还有十分钟左右，还可以开放一些问题。

洪 凌：

我要先回应王莘跟俞容讲的这个点。其实真爱联盟带来的效果很可怕，就像俞容说的那样。到目前为止，我唯一比较成功的是求职，那一次面试我是四个候选人中的一个，面试官就问说：「XX，我知道你啊，你的学术是不用讲的，那如果你教到这样的大学生，尤其是通识或是夜间部的，那怎么办呢？如果他们问你对同志教育的立场，你会怎么说呢？」我那时候已经有点蠢了，我还讲我大概会介绍同志的各种面向以及什么什么，可是其实我真的想讲的应该是要去面对真爱联盟的某个说法，就是：其实的确愈有这样的教材，愈可能教出同志，同志当然是可能被教出来的，而且我怎么可能会不想教出同志的学生呢？当然是愈多愈爽啊。不过我的言下之意可能还是被听到了，所以即使那是可能对我友善的机构最后还是选了号称教学经验丰富、立场温和、年长资深的大学老师去那个职位。我觉得这就是现在我们面临的局势，性少数也好，不同的共同体也好，都必须面对这个可能算是天时地利人和的问题。

再提一个小故事，大概十年前有一个跟我有一段关系的小朋友，他其实是一个长得非常可爱、非常帅的、刚好十七岁半的跨性别，可是他也不认为自己是T，他认为自己是跨性别 gay，总之就是我和他有一段关系，后来他变成我弟弟，这先不讲。当时他的监护人，他的舅妈，一看到我的照片（我不过就是装可爱的抱着我的小黑猫），她就说，「这个是魔鬼的化身，你怎么可以跟这样的人接近呢？这实在是太过分了」，她就禁止他跟我见面。还好她不知道他已经跟我有一些关系，不然我当时的下场绝对会比现在的蔡先生更不妙，我想一定会被起诉。可是我觉得这比较接近现实甚至我认为的真实，我的确是所谓的魔鬼，当然这魔鬼是我的定义，可是现在抱着小黑猫，我跟小黑猫欲望的性的动作都被化约为「好可爱喔！」其实这样是有一点不妙的。当然我也喜欢那个可爱的阅读，但是那个可爱的阅读和王莘和俞容讲的良善的婆婆妈妈可能有点关系，就连楼上大概七十岁左右的阿嬷看到我跟我家的小猫，她都会说「好可爱」，而且她会良善化我的存

在，她会说，「很好啊，你是个作家欸！而且你还拿到博士学位，这样很好」。可是这样的「很好」其实是去 **undermine** 类似我这样的位置，于是就变得怪怪的，不是自己不太对劲，而是「被」弄得不太对劲。所以说，如果要谈出暂时的运动策略或是位置性的话，真的至少不是反抗、反驳式的说：「不！怎么可能会教出同志！」因为同志本来就存在，而且当然有可能把非同志教成同志，当然有可能把任何位置教成他本来不是自认的位置，绝对是可能的，而且是应该的，而且是要的！就是要！谢谢。

庄鹤翔：

大家好，我是中央酷儿社的，我要问的是，若我们的社会不那么惊弓，是不是会我们少了一些对话的空间？举个例子，我游行都会穿得很暴露，幸好我的朋友都很惊弓，就会问我为什么我要穿那样子，然后我就有机会跟他们说 **why not** 了。

郭晓飞：

刚才高臣佑问了一个问题，大家都没有回答，就是假如说在公开场合做爱被发现会怎么样，我来回答一下。这两年大陆发生了一则新闻，「车震」大家知道吧！有人在车里做爱，然后有几个民工发现他们在做爱就探头在外面看车里在做什么，你们知道接下来发生什么事吗？当车主发现他被这些人看的时候，他就开车撞向这几个人，然后导致一个民工被辗死。你可以想想看，臣佑刚刚说的是被看了以后打人，而这个例子则是杀人。是什么样的道德想像，让他可以被看了之后就觉得可以去杀人？在大陆，过去还会谈贞操观念杀人，就像鲁迅讲的传统道德观念就是「吃人礼教」，可是现在关于道德保守主义杀人这一面愈来愈少谈了。包括原来的流氓罪，一个人偷看女生上厕所都曾经被判过死刑，这些就是道德保守主义之下的牺牲品，但是现在愈来愈少被谈到，像这些的历史要是没有被记载的话，大家就更少警惕到道德保守主义的杀人性。

我的另外一个问题是刚才那位同学想谈的，那也是我想谈的，就是对话机会的问题。我觉得道德保守跟道德进步的联盟做庄也好、共构也好，可怕的不是这个联盟如何存在，最可怕的其实是当他们存在了

以后没有可以跟他对抗的声音。他们的联盟也好、发声也好其实会有一个 **unintended consequence** 这样一种未意图的后果，也就是说让跟他们不一样的声音出现。我觉得大陆长时间以来，包括以同性恋的权利为代表的性权，有一个很大的障碍，就是：你在跟谁对抗？我记得以前丁乃非和另外一些老师都写过中华文化对于性倾向的含蓄美学，但是道德保守和道德进步最大的一个不同就是道德保守不是含蓄美学，他们反而把性给问题化了，而这个问题化就开辟了一个话语场域，我就可以在这里跟你对话。可是最可怕的是，当这些力量上升到立法层次、上升到很大的声音的时候，这个跟他反对的声音没有出现、没有对话，可怕的是这个。

现在在中国大陆对性不敏感的原因背后，可能在于它的压制力量还不够大，足够大的话，反压制的声音也会上来。拿美国做例子，美国的同性恋权利当然不是全世界最好，甚至很糟糕，但是很有意思的是，恰恰是一个反对同性恋声浪很大，一堆人出钱反对同性恋，使得法学界往这个议题去。美国是全世界罕见的，法学界研究性倾向和同性恋权益的人可以一次次有一堆人开大会，我问了英国、其他国家的学者，只有美国是在法学界有专门研究法律的性倾向和权利的人，足够人在一起开大会，可见得话语场域在压力下是可以出现反对的声音的。

彭晓辉：

我接郭晓飞一句话，我跟他都是大陆来的，他说大陆反对「性」的力量不够强大，没有压制到一个程度所以没有对抗的声音。我认为不是，而是太强大了，强大到你不敢出声，这是我的理解。郭老师是七十年代的，我是五十年代的，我经过文化大革命，我亲自看到跳贴面舞被判刑枪毙的。其实所谓正统的声音力量太强大了，因为它可以凭借着意识形态、政治的武器，所以压制到性少数或者说不同于主流价值观的这类人的声音都不敢发出来，一发声，不但被打压甚至连性命都不保。这种压制的力量太强大，反对的声音有一点蚍蜉撼树的感觉，难以撼动它。我就补充这一点，谢谢。

异端：

大家好，我是中央酷儿的异端，我简单说两点。第一点就是最近几年成功的群众活动，不管是左还是右，是道德进步或保守，从白冰冰、白玫瑰到士林王家拆迁案，都围绕着一个东西，就是「同理心」。那我们以后做社会运动是不是可以从解构同理心这件事去下手？这个问题我想请问王莘、俞容还有颢中三位社会运动者。

第二个问题是，除了良善化之外，现在同志运动还陷入一个麻烦，就是所谓的尊重。真爱联盟或是那些宗教团体常常要求同志运动者去「尊重」他们的言论自由跟发言权。但是我在这里想说：「管他的！」尊重他们，就等于不尊重那些因他们而受苦的同志跟性少数。我想表达的就是这两点。

黄牧熊：

我是东吴大学的黄牧熊，我其实没有问题，我只是要分享一个良善的故事。我之前去军队服役，在军队里扮演忽男忽女、不男不女、外表看似同性恋但实质上也不知道是什么东西因此让他们非常困惑的一个角色。因为我本身是替代役，下单位后我到某国中去服务，第一个礼拜我非常乖巧跟顺服，直到教官来看我。他就说，「木雄，我认识很多你们这种人，我也很尊重跟了解你们这种人，我有很多你们这种人的朋友，我也去过你们这种人的夜店」。我心中就在想，你说的是哪种人？哪种人？哪种人？后来他就说，「可是在学校还是要低调一点」，然后我就乖巧顺服加傻笑的听了他的建议之后，隔天我就跟全办公室的人出柜了，就这样。

王颢中：

我讲个小故事作为回应。有一次我跟一个前男友在某某百货的地下街里牵着手走，然后有一个卖果汁的阿伯就说：「你们感情好好喔！是兄弟吧！」我觉得跟洪凌刚刚说的抱猫的故事应该蛮近的，他透过主流文化的滤镜看到我们牵着手就觉得我们是兄弟，我那时候没有回应他，可是我觉得那时候就应该大声跟他说：「不！我们是 gay！」不过能够说出来，也不是什么「个人意志论」，不是说我有意志，就可以讲出来。我想运动就应该是要创造条件，让每个人更有条件去把这个东西讲出来。

回过来讲媒体。主流媒体就是一个放大版的阿伯。今天你运动讲了ABCDE五个诉求，媒体能够再现出来的就只是大众听得懂的。像刚才同学提到的士林文林苑拆迁，文林苑议题主打很多东西，但是媒体能再现出来的就只是中产阶级最在意的私人产权立场，也就是追问：你怎么可以动到我的产权？运动其实谈了很多方面，可是能被媒体呈现出来的只有这一个而已。我觉得运动在设计和操作上需要想怎么样才能同时提一些没办法切割掉的东西。譬如说我虽然提了一些媒体能够呈现的，但是同时我又提到一些别的东西是你绝对剪不掉的。我觉得有些是很操作面的，在设计行动的时候，这些很细节的事情大家都需要思考。

最后我觉得还是要强调，大家会讲公众利益，媒体或伦理委员会也都是在讲大众利益，可是如果用马克思的观点，只有既得利益者、资产阶级的利益会被再现成大众所有全民的利益，它也必然是一个「去阶级」的东西。如果我们把其他的范畴放进来看，今天如果说拥护性别正义、性别平等，拥护性的正义，而所有讲这些话语的人都说是为了全民所以他要在性、性别上面改善媒体、立法，可是他不是站在性别阶层或性阶层的底层立场上去出发的话，他做的各种倡议都只是在复制原有的压迫而已，因为你所谓全民的社会其实本来就是一个压迫的社会。我觉得在策略上也好，在运动坚持的底线上也好，这个底层的位置都必须是很清楚坚持的，今年同志游行的时候应该也要坚持这个原则。这是一个呼吁，也是一个期待，谢谢。

王 苹：

我们这场讨论已经结束了，但是我想提醒一下，今年同志游行的时候性权会很大胆的包了一个宣传车，也邀了中央性／别研究室一起，请大家到时候看看我们怎么展现刚才颢中说的基本策略和底线，也请你们走在我们后面，让我们不要太孤单。我们是绿色大队的第一个。好，谢谢大家。



香港妹仔与解放运动¹

台湾刑法妨害风化罪的生成背景²

许雅斐

在香港，1922年12月28日的立法局辩论异常激烈。周寿臣爵士担心，如果「妹仔」在18岁这个「非常需要管束的年纪」就从法律上获得解放，可能会以各种方式滥用她们的自由。

弗兰克·韦尔什 (Frank Welsh)，《香港史》

在历史上，中国人一直有着蓄婢的习俗。英国在1842年占领香港后，为了避免敌视而尊重华人的蓄婢文化，直至法官John Smale法官于1879年发表反蓄婢言论才引发社会关注（维基百科，2012）。从19世纪后期开始，香港妹仔即被视为一个人权的、劳动的、性的社会问题，也因此掀起一波波社会改革与立法规范的呼声。但当时许多香港士绅不但不认同「婢即是奴」的说法，更认为蓄婢是一种善行，可以避免女童因家贫而遭杀害或流离失所（丁新豹、郑启明，2012），因此，妹仔问题一直到1917年方因一件绑架诉讼案的出现，引发1920年

¹ 根据中文维基百科的解说，「妹仔」（moi-jai）是香港特有的名词，意指婢女，但另一方面也泛指现代的青少年，主要是来自通俗文化的定义。维基百科另有一名词「靚妹仔」，是1982年一部描写青少年问题的香港电影，叙述数名未成年少女因离家出走而堕入风尘。

² 会针对这个主题进行研究，主要是因为过去10年台湾许多司法案件都以「绝对的、神圣的未成年界线」作为司法审查的终极关怀。本文在书写过程中曾一度遇到资料寻找上的困难，直到2011年底，在香港树仁大学副教授赵文宗博士的协助下，作者进入该校图书馆找寻研究资料时，在向馆内人员Mr. Cheung Man Hon, Matthew 请教后，才得以厘清研究方向，在此特向两位致谢。另外，南华大学亚太所研究生吴炳鑫也曾说明台湾本地60、70年代类似妹仔者的生活处境，在此一并致谢。此外，本文第三节及第四节是在研讨会论文发表后搜集新资料而另行书写的。

英国下议院的注目而广泛讨论³（维基百科，2012）。不过，关于香港妹仔解放运动所涉及的性／别、法理与社会改革争议，至今仍未曾休止。

在20世纪初期的香港，到底有多少妹仔？随着现代平等个人自主意识的兴起，反对蓄婢者亟欲重新检视妹仔的存在及其社会处境。据统计，1920年代初期，妹仔可能有8千多⁴至2万人，大多为14、15岁的少女。他们声称，这些如同女奴般的妹仔生活在社会最低层，劳动时间长，无人身自由，主人可任意打骂买卖，甚至玩弄作乐。她们当中不少人被折磨致死、被迫寻短见或被卖为娼，年老体弱者只好流浪街头乞讨，处境极为悲惨。妹仔制度确实是香港严重的社会问题（〈禁婢运动〉，2012）。这些针对「妹仔遭受不人道待遇」所提出的控诉，成为日后争取未成年少女人权保障的界定值。

1921年7月，各路人马聚集在香港太平戏院召开会议，关于蓄婢问题意见纷歧，正反俱呈。1921年9月，反对者成立「反对蓄婢会」（详见本文第二节）开始与政府及支持（蓄婢）者角力，积极争取「**妹仔**」应有的社会地位与权利。反对蓄婢会除了向社会宣导外，也要求港英政府颁布法令解决蓄婢问题（维基百科，2012）。而针对加害者、剥削者的惩处也被视为是「保护妹仔」的必要作为。1920至30年代中国所制订的刑法中，就特别以性别／年龄界定「奸淫幼女罪」。至今为止，不论是合意或强制，台湾沿用的法条仍针对与未成年者的性交，将加害者处以重罚。

到底这样的法律要保护的是什么？与未成年者的性交侵害了什么？在丁乃非的研究中⁵，婢与妾的性其实正应和了「古典」、「传统」文学中「以不为生殖、但求愉悦或生存利益的投机情欲生活。

3 研究妹仔的香港学者黄碧云认为希氏活夫妇返英将此议题带到英国，韦尔什则提及是英国的政治环境使然。

4 关于当时香港妹仔的人数各方说法不一，黄碧云估计8千多，保良局则估算有一万多到2万。

5 本文有部分引关于香港妹仔的引用段落，是撷取丁乃非转引自玛丽亚·佳夏克的《妾与婢：中国习俗的社会史》（*Concubine and Bondservants: the Social History of a Chinese Custom*）。佳夏克曾访谈了许多（西方所界定的）从「奴隶」转为「后奴隶」（post-slavery）的女性——即香港从19世纪后期到20世纪70年代后期那些可类比为「婢」与「妾」者。

——小说对一夫多妻家庭中的女性为了自身的生存、地位、权力而绕着丈夫、儿子争权夺利的叙述多得不胜枚举，这些论述确实有其历史、社会、感情结构的效力。——另一方面，那些曾为婢妾的女性以及她们的女儿、孙女，她们总觉得祖母、母亲的卑贱身分带给自己洗不尽的「污秽」及「羞耻」（丁乃非，2003：406）。她们赖以生存的性是具有生产力的、可能带来阶级流动的，但是，却也意味着抹不去的污秽与羞耻。而那些关于性道德价值的非议，那些号称是为了保护她们的、企图把她们的性封锁在法律之内的条文，究竟是依据何种标准制订出来的？

中国的法律体系部分来自其长远的历史传统，直到20世纪初才开始吸纳德国与日本的概念。作为一种古老的治理方式，现代刑法由立法机构制订，被用来禁止特定的行为，并以某种刑罚的连结显示出违犯法律的后果。制订刑法的目的在于保护特定的良善价值，例如生命与财产、国家安全，以及社会共同的基本价值等，而刑法的目的、手段与范畴均需透过文字严格界定。从法条的沿用可知，香港妹仔解放运动所立下的性道德规则，并不只限于丁乃非所分析的「历史、社会、感情结构的效力」，它至今仍存在于台湾刑法的妨害风化罪中，甚至于以一种前所未有的严厉态势，在21世纪初期成为多起性／别司法案件的争议点。在犯罪惩处与人权保障概念中，女人的性如何被设定？这些曾经一度卑贱的性对政治主权有何价值？在20世纪初期所确认的性道德／法律界限，如何能在21世纪的台湾持续生产法律效力？

一、中国宗法制度中的性阶层

就中国历史而言，奴婢属于依宗法制度而定的社会阶层中的最底层。在上古时期，战犯、罪犯曾一度被迫当（男）奴（女）婢，而后封建社会上层阶级的蓄婢则包含着以劳动支配的形式，使被买来的贱民丧失人身自由及性自由的连带作用。为了改变此种社会不平等，1920年代香港的「妹仔解放运动」企图以现代化的平等观念废除蓄婢制度，针对旧社会的不平等所做的改革为的是除去那些与现代社会基本价值不相容——特别是那些被剥夺人身自由、性自由与劳动自由

者，换句话说，古老的奴隶制度不应存留在现代社会。

仔细探查中国的奴婢制度，其实与国家治理的方式息息相关。在许多关于古代奴隶的讨论中，奴隶与平民的差异在于奴隶是可以被买卖的，不得占有任何财产或生产工具，而他本身就是失去自由的劳动器具。商周时代的奴隶来源只有「战俘、罪犯、卖身偿债者」三类，汉朝以后也延续着奴隶制度。唐律规定：「奴婢贱人，律比畜产」，把奴隶比作私人牛马。到了清朝，乾隆皇帝还把罪犯及其家属发放功臣家为奴婢（〈商朝是奴隶社会吗〉，2012）。具体而言，战俘与罪犯被视为国家与社会共同的敌人，必须以「贱民」的方式维系生存，而贫困者则自愿卖身，降低阶级地位换取生存机会。在礼教文明的历史进化中，这群被褫夺公权、不具备人身自由的底层劳动者具有重要作用：他们支撑着一个不需以劳动力换取生存的统治阶级。

至于地位更低的娼妓，根据易中天的说法，在上古时期的中国，歌舞本是用来敬神的，具有巫术与宗教的意义，负责表演歌舞与杂技的艺术工作者被称为「倡」，「进入奴隶社会后，『娱神』的歌舞变成了『娱人』的服务，而作为歌舞演员的『倡伎』，也成了贵族的奴隶」（易中天，2012b）。娼妓因此从与性无关的专业工作者，变成了（兼职）为贵族提供性享乐的性服务者，亦属底层奴隶阶级。

与婢与妓等底层阶级所相对的，是由父系氏族社会的家长制演变而来的、（神圣）宗庙所象征的宗法制度。它的核心机制是嫡长子继承制。以血缘关系为基础，嫡庶分明，标榜亲情，尊崇祖先，在宗族内部区分长幼尊卑，并规定继承秩序及不同地位的成员所享有的权利义务，合成一整套的宗法体制，维护着西周政治等级制度和稳定社会秩序（〈中国社会与宗法制度〉，2012）。靠着性与生殖所确立的婚姻家庭与亲属关系，再区隔出个别成员的社会定位，决定婚配对象与性/生殖的等级，这套性的管理制度不只借着性、生殖、（权力与财富）继承权决定身分和位置，也强化性的差异化与阶层化。

周朝时期的人们建造宗庙，代表着传承祖先的权力。宗庙不只象征着宗法、宗子的神圣与威权，也是血缘、政治权力与性／别不平等的延伸。嫡长子将土地与官职分封给他的兄弟们，将一个国家变成多

个有血亲关系的邦国。血亲统治的最大特点，就是统治权力世代相传。不仅王位如此，诸侯、卿、大夫、士的各级统治地位也一样。通婚按照严格的等级进行，透过横向（婚姻）与直向（生殖）的连结，把政治权力固定在一套特定阶级与血亲的关系网络里，依照性与血缘亲属关系打造权力传承与国家稳定的基础。

宗庙的「内」与「外」也界定了性、道德与情感的价值。宗庙之内的是受国家与法律保护的性，法律与道德合一，保护统治者的权威；宗庙之外的是不受国家与法律保护的性，主要是指那些与婢、妾、妓等（与自身阶级属性不合者）非正式的性关系。以男性血统序列为依归，性的文化阶层即是一种国家管制的手段，由宗法决定宗庙的内（合法的、生殖的性）与外（享乐的、非法的性），区隔出稳定秩序的（婚姻、血缘）对比于破坏秩序的（局外人的搅和），也强化**等级制的必要性：性、道德与情感的规范**。

因此，作为政治体制内的「例外」，正式婚姻关系中的妻与其他的妾、婢、妓**地位截然不同**。按照易中天的说法，妻妾都是男子的配偶，但妻是正式的，妾则是非正式的。所谓非正式，就是没有或不必经过「父母之命、媒妁之言」，并非明媒正娶的。妻必须履行家庭责任与义务，妾则提供家庭内部的性享乐。男子得妾不能叫「娶」，只能称「纳」，意即「收容」（代表着某种程度的性支配与人身支配），而妾的任务就是提供性享乐。由于**夫与妾之间是主仆、主奴关系**，所以妾难以分享名分与权力。所有的子女，无论嫡出庶出，都要称父亲明媒正娶的妻子为母，对于自己的生母，则可认可不认。妾与所生的孩子，虽有母子之实但无母子之名，而且在名分上还必须视为主仆。子因有父的血统，所以是主子；妾尽管生了儿子，也还是奴婢。（易中天，2012a）以阶级关系规范性的不平等，标记出（文明）礼教的道德与权力边缘的性享乐，而**尊／卑、支配／服从的相对关系，则由性及身分地位加以确认**。

宗法制度认可男性可拥有多重性伴侣，但却将众多提供性服务的女性排除在权力之外，将正式婚配以外的性关系卑贱化（特别是女性），确立正统（宗子与父系血缘）。同时，**生殖不等于权力，由宗**

庙所管理的婚姻关系与名分认定比性关系重要，以便透过不同的性关系串连、区辨阶级等分、家庭血缘与社经权力差异。无论如何，在氏族的血缘、情感与道德规范下，妾、婢、妓所提供的性享乐都不能逾越严格的等级制。家族关系与继承权则交替地确认了文化价值中性的卑贱化与宗庙的神圣化。

在古代社会，男性蓄婢的原因除了满足性欲、显示身分或财富外，也因为碍于「良贱不婚」的规定，士大夫不得娶贱民为妻，甚至不能正式纳为妾（〈情妇〉，2012）。婢女贴身照顾、侍候主人，但没有身分，用的是主人为她取的名字，她的特质就是身分的依附和支配（〈奴婢〉，2012）。换句话说，阶级既是性管制的重要防线，也是隐没她们身分的社会防腐剂。然而，在去封建的历史变革中，一个由阶级地位、人身自由、独立人格所界定的性，在1920年代的中国与香港，变成了社会改革的标的，所采用的法律手段就是「对于十四岁以上未满十六岁之女为性交者，处七年以下有期徒刑」（台湾刑法第227条，含蓄地以零罚度表达此行为具有某种程度的可接受性），而由一夫一妻异性恋婚姻演化而来的「社会风俗文化」，也名正言顺地扩充为全国性的「社会共同价值」，在刑法的「妨害风化章则」占据牢靠的政治地盘。

其实，原先封建制度中已存在的阶级界线，虽然阻绝了妹仔向上流动成为「妻」的可能，却也提供她们利用「性」的亲密关系换取资源的机会。去除宗法制度中的贱民身分，就可以让妹仔获得重生吗？在维护正统性价值的新时代里，借着丁乃非的叙述，一位「复古的、不存在的」妹仔⁶重新现身：

妹仔清理大大小小的房间、洗衣服、买东西、服侍主人和太太。她也很守本分的生了六个孩子，其中有四个还是男孩。孩子们叫她下人（servant）：他们只叫马欣（太太）妈妈。
——我的受访者是一个有见识的女人，她如此形容她：「她

6 从贾夏克的访谈中得知，这位妹仔在1948年被买进主人家，当时年仅17岁，无依无靠，过了20年后在1968年逃家失踪，受访的是她的唯一朋友与女主人（一位小资产阶级的生意人）。

好像只是个隐形人，从来不曾『在』这里」；——即使是在家中、在一个女性的世界里，她还是没有自己的位子。…即使在女性掌权的次级权力结构里，她还是「无声」的；她是个真正的局外人，没有任何親屬關係來決定她的權力位置，因此没有任何声音。她完全没有可资利用的（身分）地位（she had no access to status）。（丁乃非，2003：408）（斜体字与粗体字为作者所加）

在过往的封建社会中，妹仔的性除了可与男主人玩乐与负起生殖任务之外，在权力关系中既无声也无影。因此，「解放妹仔」被认为是一种证明、彰显现代个人平等的手段。然而，在新的社会制度中，妹仔的存在价值仍然是由亲属、婚姻家庭所决定，她们的「性」则必须保留给「合法」婚姻中的丈夫。延续古老封建社会的劳动特质与性支配型式，这类妹仔不但无法在新秩序中安身立命，也没办法在依靠（更严格的）血缘关系确立身分的时代里找到自己的位置，因为新的法律保障的是一夫一妻异性恋婚姻的正统价值，那些不符合此标准的、不合法的性，只能以性犯罪的型式，存在于法律之中。改变妹仔的性身分与劳动价值，以年龄重新界定她们可以发生性关系的法定界限，到底是一种权利的剥夺，还是性自主权的保护？

二、新的法律保障：去／性化的妹仔

自19世纪90年代以来，港英政府始终遵循既定惯例，即「**华人事务由华人自行解决，政府只负责推行最基本的公共卫生标准**」，尽量不涉入华人惯常的生活模式（韦尔什，2012）。在当时，许多穷人将女儿卖给富裕家庭，这些年轻的妹仔则提供廉价的劳动力操持家务。然而，当妹仔受虐挨打，甚至遭受性侵害的消息传出后，这些个案引发了教会人士的关注（黄碧云，2012）。不论是为了人道救援或是反对奴役剥削，标举着「人权」大旗的妹仔解放运动，恰与同时期欧美各国兴起的女性主义运动及社会净化运动不谋而合。而当英国政府宣示：「除非这种制度没有半点强迫的成分（这是奴隶制的本质所在），否则就应该废除」（韦尔什，2012）时，香港本地的海员工会

也为了争取劳动权益而参与妹仔解放运动。一场关于人权的、争取劳动利得的社会改革运动于是展开。

然而，当时许多英国上层社会的女性却将问题的矛头指向「未成年少女的性」——妹仔与雏妓关系匪浅。韦尔什在《香港史》中提及，《1879年香港传染病防治委员会报告》(Hong Kong Contagious Disease Commission report, 1879)及1886年7月18日发布的《关于收养儿童的报告》(Report on Child Adoption)分别指出，有些妹仔被训练成妓女，「她们在很小的年纪就沦为牺牲品，浪荡子在『地下』妓院夺去她们的贞操，付给『鸨母』一大笔钱，她们从此开始皮肉生涯」。在英国卫道人士看来，**妾与妓女没有什么两样，允许妹仔的继续存在，无异是鼓励堕落**。妹仔遭受性侵的问题因此被化约为每个未成年少女的人权保障不足，就如同雏妓被迫卖淫一样，都是不人道的奴隶式剥削。妹仔与妓女在此被「西方文明」重新界定，这使得当时的「社会风化」看起来像是一种文化的混搭，带着殖民宗主国的人权意识，新中国阶级平等的诉求，以及基督教救赎文化的共同作用，冲突点则是雏妓救援与废娼⁷的问题。

另一方面，19世纪后期的中国政局动荡，烽火漫天，人民生活困顿。中国南部的许多盗匪常取道香港，趁机诱骗妇孺，贩卖人口，逼良为娼，非法营利（丁洁，2007：摘要）。1878年11月8日，当时的香港东华医院董事冯明珊为此召集了一些华人富商成立「保良局」，目标是保护收容被拐骗贩卖的妇女，并以「修补制度」的方式维护妹仔的存在。1882年，英国政府通过《保良局条例》(Rules for the Society for the Protection of Women and Children)，除了防止诱拐，保护无依妇孺、收养贫童外，也协助港英政府处理家庭婚姻纠纷（保良局，2012）。作为一个道德良善的、人道救援的慈善组织，保良局逐渐发展成妹仔问题的缓冲点，也可说是香港本地（仕绅提出）的解决之道。

⁷ 当时的英国政府在新加坡和香港设立妓院，接待欧洲人的和接待华人的管理方式各不相同。在20世纪初期欧洲和美国的社會净化运动兴起后，妓院被认为是旧社会不人道的残余，必须关闭。1932年，接待欧洲人的妓院关闭。3年后，接待华人的妓院也关闭了，详见韦尔什，2012。

不过，保良局的种种作为，不但无法说服将儿童保护与废娼视为一体的英国社会人士，也无法安抚那些期盼现代中国人权保障的各路人马——只维护妹仔的基本生存是不够的。1911年辛亥革命后，中国劳工阶级意识开始抬头，纷纷组织工会，在一群热心的基督徒及教会团体发动下，买卖妹仔（婢女）的问题成为社会瞩目事件（〈妹仔解放运动〉，2012）。随着新政体的产生、形势的转变与问题的激化，1921年7月22日，香港定例局的华人议员刘铸伯、何泽生首先发出通告，邀请各界人士集会商议研究妹仔问题。7月30日下午，香港历史上第一次针对妹仔问题的大会在太平戏院召开，出席大会的各界人士有300多人。由于立场不同，出现了两种截然不同的意见：一派主张废除妹仔制度，还她们自由；另一派则认为妹仔在富人家极为安乐，不同于奴隶，并以她们为数众多，难以安置为由，反对废除此制度（〈禁婢运动〉，2012）。

1921年8月8日，「反对蓄婢会」⁸召开了第一次筹备会，通过决议成立「反对蓄婢会」及《反对蓄婢会简章》，并说明：「本会以维持人道、废除婢制，使婢主得觉悟、婢女得解放为宗旨」。同时通过了《反对蓄婢会宣言书》。《宣言书》回顾了香港妹仔问题的由来，揭露了此制度的种种流弊：

第一、蓄婢有伤人道；第二，败坏道德、丧失品行；第三，有伤风化，扰乱社会治安。因此，婢制必须革除，养婢恶习尤当禁止。——还提出了今后开展禁婢运动的根本办法：一、要设法鼓吹，大力宣传，制造舆论，使社会各界明白蓄婢的危害性；二、要求政府立例注册，取消契约，使婢女获得人身自由；三、设立监护人，由政府委任加以监督；四、创办教养院等公益场所，收留无依归之婢女（〈禁婢运动〉，2012）。

⁸ 关于「反对蓄婢会」的成立时间及主要成员至少有两种不同说法：1. 成立于1921年8月，参与者包括王爱棠、张祝龄、麦梅生等牧者，会员包括圣公会、循道会、礼贤会、公理会、浸信会、巴色会及伦敦会的会友（邢福增，2012）。2. 成立于1922年3月26日，主要支持者为为受西方教育的知识份子、宗教团体等，如杨少泉、王爱棠牧师等人（〈反对蓄婢会〉，2012）。

到底香港妹仔解放运动的目的是什么？扰乱治安、伤风败德、危害社会的又是什么？妹仔那不合时宜的性是隐晦但又清楚可见的。许多主张废除妹仔制度者都认定这是一场革新社会陋习的人权运动，当年的基督教青年会 (YMCA/YWCA) 即曾站在改革的一方，与工会携手，促成了1923年2月15日香港废除妹仔制度的条例⁹通过。在这场多个教会首次积极投身的人权运动中，反对废除妹仔制度的封建势力，例如香港富豪周寿臣，就辩称妹仔是华人家庭制度的一部分，暗指由基督徒组成的「废妹仔派」是在破坏华人固有的「家庭价值」（安徒，2012）。这说明了双方的争议点：妹仔的存在所涉及的是家庭内部事务，还是家庭之外的、社会集体的道德问题？在「内」与「外」之间，夹缠着妹仔的性价值与新的家庭规范。对照本文开头的引文，周寿臣所称的「如果『妹仔』在18岁这个『非常需要管束的年纪』就从法律上获得解放，可能会以各种方式滥用她们的自由」，在法律的年龄管制与性的解放、滥用之间，妹仔自身的性自主似乎并不是主要的考量。

在古老的阶级界线与新的家庭规范中，妹仔的性面临的是无法纳入平等新秩序的麻烦处境。丁乃非曾质疑，在现代社会制度的转折中，类似妹仔的「不肖女性主体」为何无法符合现代社会平等个人标准？她指出：「人们不认为她能行止合宜，反而担心她会像过去君王时代那些恶名昭彰的后妃那样滥用权力，会扰乱维持社会安定所需要的阶级界线。——她会威胁到男性主导的价值观，但同时也会威胁到女性用以维持地位的子宫家庭」（丁乃非，2003：407）。过往的卑贱并没有直接转换为平等的权利，反而在今日的台湾刑法中，以犯罪惩处的面貌再现，而除了刑法之外，「未成年者」的性管制更见诸于《儿童与少年性交易防制条例》及《儿童与少年福利法》等。阻挡未成年者与男性发生性关系确实改变了阶级支配的绝对性，却也同时设立了性政治建构中的管制基础。从保护无依无靠的妹仔到保护一夫一妻异性恋婚姻家庭的功能性价值，妹仔解放运动所要达成的其实是去

⁹ 关于此条例的名称有一些不同的说法，包括《家庭女役则例》或《取缔蓄婢新例》等。

性化的未成年者与单一化、标准化的性价值秩序。

三、从旧封建到新文明的女「性」

在香港妹仔解放运动中，妹仔的性是「旧文明与新秩序」争议的焦点。在旧文明的世界里，性的附属与支配是由阶级界线来确立的。在强调一夫一妻异性恋婚姻家庭的新时代里，负责维持新秩序的是关于儿少的法律管制。由于只有成年人才能拥有一夫一妻异性恋的、婚姻之内的性爱关系，所以不论出身何种家庭与阶级，所有儿少的性都必须受到国家保护。随着政治权力座标的转换，原本个人所承载的、来自出身/阶级的尊/卑，变成了性的尊/卑（好的性受法律保护；坏的性被法律惩处）。「妨害风化」是一个全新的法律概念，标志着社会内部对立的两端。事实上，这条新的性/别界线起源于一场涉及「国仇家恨」的新文明运动。

过去60年多来，无论是仲介卖淫或性侵害案件，台湾的司法机构皆依刑法第16章为妨害性自主（原名妨害风化）罪则，对性犯罪进行惩处。然而，这部刑法是在1920至1930年间制订的，许多条文争议颇多，立法背景也缺乏相关研究。其中关于性侵害及仲介卖淫的部分，直到1972年在香港保良局发现大批老旧文书资料，经由日本学者可儿弘明的整理，在1990年《猪花：被贩卖到海外的妇女》出版后，才提供了较为详实的历史背景。他曾说明，此书针对广东省向海外贩卖妇女进行历史分析，时间上始自咸丰（1851-1861年）至民国初期未曾终止。大约持续了80年之久（可儿弘明，1990：1-5）。这些反映当时买卖妇女的史实，主要是由猪花、娼妓和婢女三部分组成的。其中，婢女意指用金钱买来做家务劳动的未成年幼女，广东方言称为妹仔（可儿弘明，1990：67）。可儿弘明认为，从保良局挖掘出来的这些资料不但再现了处于清末黑暗时代的「中国人民在饥饿线上拼命挣扎的情景」（68），也站在「被统治者的立场上实际证明殖民地的群体生活历史」（67）。然而，这些基于过往妹仔与猪花悲惨际遇而来的、至今仍施行于台湾地区的刑事罪责，其中所蕴含的惩处手段及规范目的是如何发展出来的？在当时，「女人的性该符合哪些道德标准」如何

获得了普遍性的社会认知？

根据可儿弘明的说法，在广东方言里，「妹仔」这一称谓是指被人辗转贩卖，给人做婢的幼女和少女。把幼女永久卖给人家或附带赎回条件地典卖出去的作法在当时很盛行。与旧封建的身分／阶级相对应，「妹仔」是伺候主人的，因而不同于纯粹的养女。纯粹的养女需要抚养，而「妹仔」则是为普通人家和商人提供无偿劳动力，她们长大以后多半被转卖出去，充当侍妾或娼妓（可儿弘明，1990：8）。无论是妹仔还是童养媳（自幼女时期透过金钱购买以作为未来媳妇者，主要目的是为了传宗接代），她们在买主家被无偿使唤多年后，绝大多数人被卖为妾或妓女，或转卖到海外当「猪花」（类似今日的跨国性工作者，详见下段说明）（可儿弘明，1990：305），因为没有身分，她们的性与劳动可以被买主任意近用。

对被贩卖到海外的女子，广东人称之为猪花。「花」是广东人对操持特殊职业女性的称呼，「猪花」并不是雌猪，而是凸显海外娼妓的意思，是对此类妇女的蔑称（可儿弘明，1990：3-4），而这又与香港成为全球华工转运港有关。鸦片战争（1840-1842年）后的近代华侨被外国人称为「苦力」，中国人则称为「华工」，他们作为无资本的劳工，被送去开发美国西部、夏威夷、澳大利亚、中南美洲及东南亚地区（可儿弘明，1990：2-3）。由于近代华侨社会是以苦力为基础而形成的，到了19世纪便出现了男女人口比例明显失调的问题，致使广东的人身买卖增多（可儿弘明，1990：4）。与妹仔相似的是，猪花是一群被剥夺人身自由的贱民，性的卑贱被视为她们身上洗不去的印记。

在中国国内，清朝法律严禁拐骗、典卖妇女做妻妾，也禁止拐卖儿童做子嗣。因为良民一旦被诱拐典卖，她们的身分就变成了奴婢。在大清律例刑律婚姻「典雇妻女」条、刑律贼盗下「略人略卖人」条、犯奸「买良为娼」条中，都有严惩的条文，严禁人民买卖妇女，或是将其卖入娼家。不过就其规范目的而言，并不是出自尊重近代西方所定义的人权观念，反而是为了巩固传统礼教的身分制度及家庭秩序。因为在清代社会，人的身分有良贱之别，所以禁止将良民卖入贱

民阶级搅乱制度，「买良为娼」必须受到法律的惩罚；但是，奴隶本为贱民，所以卖奴为娼在法律上是被允许的。而买卖子女则被视为破坏传统礼法制度中父慈子孝的家庭伦常，所以也严格禁止此类行为（林实芳，2007：97）。正是为了防止良贱身分区别不清，混乱社会秩序与家族制度，所以才对诱拐典卖的罪犯处以严刑（可儿弘明，1990：26）。由于封建社会中的身分定位是依亲属关系为准，倘若将诱拐来的儿童当作子女养育，便混淆了亲属关系，将诱拐来的妇女当成妻妾，便产生了通奸的危险（可儿弘明，1990：26-27）。由此看来，清代法律对儿童与妇女的保护，真正的目的在于清除那些不利于封建统治与家族制度的「贱妇」——特别是透过婚姻之外的性关系干扰「封建阶级权力传承」者。

虽然清朝的法律严禁拐骗、典卖妇女做妻妾及单身女性出洋，也禁止拐卖儿童做子孙，但香港与澳门因为不属清朝法律管辖，所以成为最理想的运出港口（张秀蓉，1998：40）。香港在1842年成为自由港后，除了原有的底层人口之外，移入的流浪者、街头苦力及妓女（在总人口中比例偏高，占女性人口6分之1）也构成了严重的社会问题（张秀蓉，1998：37-38）。在苦力贸易活络下，1854年将一名猪花带往旧金山有100-300倍的利润（张秀蓉，1998：40），所以与妓女及猪花关系密切的妇女人身买卖与掠夺成为常态（张秀蓉，1998：41）。在以苦力为主的华人社会里，女人的性是奇货可居的商品，但是对封建社会的统治阶级而言，不论是可以被买卖的妹仔或娼妓，她们都是侵扰社会秩序的乱源。

为了符合市场需求，将中国娼妓带到海外买卖做猪花是最简单、最快速、而且也是合法的途径。但仅仅靠着这种方式提供人力，猪花的来源还是十分有限（可儿弘明，1990：137-138）。因此买主以养母身分养育幼女（未来的「猪花」）可以说是一笔划算的交易。于是华人社会对幼女的需求量激增，出现越来越多买卖幼女作为养女或妹仔的行为，这导致了国内拐骗幼女贩卖至海外的案件不断增加（可儿弘明，1990：141）。即使有妇女保护条例禁止为提供未来的娼妓人力而买卖和抚养幼女、少女，但旧社会遗留下来的、以妹仔、养女

为名的人口贩卖直到1932年被宣布为非法时尚未绝迹（可儿弘明，1990：141-142）。而可儿弘明经由这批保良局文书确认了**猪花、娼妓、侍妾的前身许多都是妹仔**（可儿弘明，1990：9），也说明了旧封建时期有关妇女、幼女的保护，不但是为了维持阶级制度的运作，也合法地将「有问题的性」预先排除在「社会秩序」之外。

20世纪初期，西方各国兴起一波对抗「白奴买卖」（买卖儿童、妇女为娼）的运动风潮，1904年更签订「禁止贩卖白奴国际公约」。由于「去除不文明的性」在当时已经由欧美女性主义的推动而形成国际潮流，台湾也曾被视为改革的对象。一次大战结束后，国际上成立国际联盟（League of Nations），在1921年为能有效打击国际贩卖妇女儿童的问题，制订了「禁止贩卖妇女儿童国际公约」，次年更成立国联妇女儿童买卖委员会（林实芳，2007：123）。1929年，该委员会进行全世界会员国的访视报告（林实芳，2007：124），由于厦门领事及台湾警务局长的部分都提到台湾人养女制度与卖女为娼的纠葛关系，引起委员会的关注（林实芳，2007：126）。而将养女卖入娼馆的事也时有所闻。「新的」西方文明带来的不仅是新的性价值标准，也将现代国家的管理性机制安置于法律之内。

至今为止，那些有关仲介卖淫的罚则仍载明于台湾刑法妨害风化罪中。从（对妹仔、猪花等的）身分／阶级制约变成性的罪罚化，那些可能透过仲介、营利使未/成年女性威胁到异性恋婚姻家庭者，皆处以重罚：

刑法第231条

意图使男女与他人为性交或猥亵之行为，而引诱、容留或媒介以营利者，处五年以下有期徒刑，得并科十万元以下罚金。
以诈术犯之者，亦同。

公务员包庇他人犯前项之罪者，依前项之规定加重其刑至二分之一。

刑法第233条

意图使未满十六岁之男女与他人为性交或猥亵之行为，而引

诱、容留或媒介之者，处五年以下有期徒刑、拘役或五千元以下罚金。以诈术犯之者，亦同。

意图营利犯前项之罪者，处一年以上七年以下有期徒刑，得并科五万元以下罚金。

在社会动荡、妇女极易遭受盗贼侵害的历史背景下，这些刑事罪责不但具有遏阻犯罪的可能，也确实可以产生保护受害者的作用。毕竟，在政治主权衰败、天灾人祸迭起之际，「性」该如何被管理，也是个攸关国家存亡的问题：性、生命、法律的连结变成人口治理的必要手段。但也就在同时，在中国从封建制度进入资本主义的过程中，该如何对「有问题的性」进行政治决断，牵涉的不只是现代中国对公民基本生活的法治规范，也深刻地影响着今日华人世界的社会形貌。一方面，新兴资产阶级及与他们保有婚姻关系的女性是受到保护的；另一方面，从旧中国的婢、妾演化而来的、卑贱的女「性」，则被纳入现代刑法妨害风化罪之中，进行管制与惩处。过去用来对付犯罪活动的，现在却变成将性产业从业者以及一般公民定罪的重要条款。特别是妨害风化罪中的妨害家庭、妨害性自主、仲介卖淫等，最终只是保护那些「社会道德所认可的性」。

四、妨害风化：性作为一种价值、手段与目的

自1920、1930年代间中国制订刑法后，台湾沿用至今。其中，妨害风化罪顾名思义，是指为了保护「善良」风俗文化，必须处罚那些危害他人的「不良者」，而奸淫（16岁以下）幼女、仲介卖淫、传播色情等，都足以构成对社会风化的伤害，必须接受法律的惩罚。从「权利保护」的观点来看，任何基本权利被侵害的个体都应该获得国家保护。然而，「社会风化」指的是什么，「权利」必须被保护到何种程度，在何种情况下可以认定违背当事人意愿加以侵害，乃至于被认定为侵害社会大众（的什么），其中所牵涉到的性价值标准，是如何决定的？

在重男轻女的中国传统社会里，为生活所迫，穷人家的女孩常被

送去当童养媳（幼女被许配给某家男童，并搬去该家庭居住及提供无偿劳动力），或是卖给富裕人家做婢女使唤（张秀蓉，1998：47）。可儿弘明的研究即指出，买卖或典押妇女，往往是生活贫苦者在遭受旱灾、洪水、战乱及其他经济打击，濒临家破人亡时的纾困之道：出于无奈把女儿作为家庭的牺牲品，卖给富裕人家做侍妾、婢女，或给妓院做娼妓。在清末的广东地区，由于常民的生活相当贫困，无法承受各种外在的打击，在此种困境下，妇女便成为贫困的牺牲品，被卖做妹仔或娼妓。香港保良局的许多资料也证实，自然灾害常迫使那些在苦难生活中挣扎的民众卖儿卖女（可儿弘明，1990：69-70），因此，挣扎求生和买卖妇女之间的关系并非只是金钱的交易，同时也涉及了生命的政治意涵。从被卖者的角度来看，不再被任何亲属关系所牵连的性，具有重要的生存战略价值（可买卖的、具有商品价值的）。幼女、妇女的性与劳动，除了可让自己与家人暂时脱离贫穷、延续生存，也让自己暂时获得安身之所。

从这个历史背景看来，刑法的**妨害风化罪**，其实是（无生存危机的）中上阶级以保护妇女之名，杜绝了底层阶级的生存之道。而其中的**阶级差异被转化为性差异**：无须藉着卖儿女求生存的阶级，决定那些卖儿女才能存活者必须遵守的性规范，一夫一妻异性恋的性价值，优先于娼妓的、妹仔的、猪花的性。法律的预设是，这些未成年少女（妹仔）与娼妓的性，必然伴随着「被压迫式」的情感结构。放在傅柯（Michel Foucault）的思想脉络里来看，那些诉求整体的治理策略经常出现在一个特定的关键时刻：「民族作为历史主体，种族作为政治宣称，以及所牵涉的认同、归属、集体欲望与记忆等具有强烈情感作用的面向」（朱元鸿，2005）。新的性、生命与法律结合为一种针对「性」的、「良与贱」的转化机制，起了**双重的权力作用**：一方面，新的政治主权可以**设定性价值的取向与标准（立法）**，另一方面，它也同时**执行罪罚的裁决及犯罪者的惩处（行政与司法）**。而性／阶级的差异，则在一开始的立法过程就主导了性的合法范围。

可以说，当香港与新中国鼓吹解放运动者企图以西方进步人权思想革除旧封建的不人道制度时，新兴中产阶级的一夫一妻异性恋婚姻

家庭信念深深地决定了「卑贱女性」的政治意涵。在政治权力转换之际，随着体制去封建化而来的，是新一波的、性的去卑贱化。在「悲天悯人、同情弱者」的强烈情感驱动下，高规格的性道德标准，以除去不洁者强化整体认同。新的法律正义明文主张保护妇女儿童，拒绝过往（未成年）妹仔的卑贱「性」，也确立一夫一妻异性恋婚姻家庭是法律保护的终极原则。婚姻内的、为繁衍子嗣而存在的性进一步被神圣化，但婚姻外的、婢妾般的性则成为一种犯罪行为。性作为一种价值、手段与工具，不但重新定义了个别女人的身分、地位与性差异，就法律的「罪行」与「罚则」而言，新的性规范——不可奸淫幼女，不可仲介卖淫——也彻底改变了社会共同的价值与信念。

这就是为什么台湾的妨害风化罪在惩治仲介卖淫者时，至今仍拒绝任何其他的可能（自愿、主动要求他人仲介，需要专业化的经纪人开发行销管道等），也连带拒绝那些拥有不同「性价值」的生命。从班雅明（Walter Benjamin）对法律暴力的诠释来看，法律在特定时间和地点所做的「决断」中，即承载着一个由特定价值判断所认定的抽象范畴（Benjamin, 1920-1921?）。他将此分为两部分加以说明：「立法」暴力与「护法」暴力。第一种功能之所以被称为「立法」暴力，是因为在立法过程中，作为手段的暴力把「有待确立为法律的东西」（例如本文的解放妹仔）当作它的目的来追求，然而，法律在就位之时却没有放弃暴力；相反地，就在立法的那一刻，它所具体确立的并非某个不掺杂暴力的纯粹目的，而是一个在权力的名目下，必然与之密切相关的目的（例如本文中の一夫一妻异性恋婚姻家庭）—暴力的功能是双重的，权力与暴力原就是一体两面。立法就是赋权，是对权力的设定，就是暴力的直接展现（Benjamin, 1920-1921?）。

以今日台湾的刑法妨害风化罪来看，此处的暴力所指涉的是以单一的、法制化的性价值将「其他的」排除在「合法」之外，而且，这个单一的性价值为何能得到法律的保护是不必解释、无法质疑的。一个自妹仔解放运动所发展出来的道德权威在百年后的台湾依然执行着一个重要的政治任务，即班雅明所称的暴力的第二种功能：护法暴力。一个在社会内部进行对抗的护法暴力，使法律得以施展其垄断性

的权力，这不只是为了保护、证明该法律目的合法，相反地，是因为它要自保，即保护法律本身。之所以必须行使护法暴力，不是因为它可能追求其他的目的，而是因为外在于法律那些「其他的、不合法的」可能或已经对法律产生威胁（Benjamin, 1921）。一个在百年前进占刑法妨害风化罪核心位置的道德权威，因此得以不断地在法律内部保有自身的权力，并持续将其他的排除在「合法」之外。

因此，依照班雅明的推演，法律的手段与目的都是必须一再思考的，他认为，如果「正义」是目的的标准，那么「合法律性」就是手段的标准（Benjamin, 1920-1921?）。构成暴力的特定手段该如何正当化的问题，只涉及（对）它（该手段）的价值判断（Benjamin, 1920-1921?）。由于对「合法」暴力的承认，在一种慎重的、依循其目的的服从中最为确实明显，因此，各种暴力之间的假设性区分，必须建立在其目的是否得到普遍性历史承认的基础上（Benjamin, 1920-1921?）。换句话说，某种法律概念是否能占据特定权力位置，往往与当时的历史背景息息相关。从本文所分析的历史背景来看，20世纪初期妹仔解放运动的真正目的，其实是为了保护新兴中产阶级的性价值（特别是一夫一妻异性恋婚姻家庭），只不过当时却高举「保护受（性侵）害（未成年）妹仔的道德旗帜，借此将予未成年者性交、仲介卖淫、婚外通奸等打入负面性价值之列，以妨害风化罪树立一系列的性价值判准。

为了去除妹仔阶级／身分的不平等而将其「纳入」法律之中，但这个纳入却是带有性规范目的的。它的暴力特质既显现在以年龄为界线的权利剥夺（未成年少女不得与任何人性交），也落实为婚姻之外的女「性」不得具有任何交易价值。旧封建社会由宗庙所管理的婚姻关系与名分配置在现代刑法反而益形强化，婚姻之外的性完全归属于罪罚的范畴，例如通奸罪。个人不再附着于等级化的阶级制度，性、道德与情感皆在「社会风化」的名义下化入法律的管制之中。

妹仔自此隐没于「未成年少女」的身分认定中，但非法的、可疑的性并未消失。生命的保护与性的联系逐渐将治理权力推向「现代性门槛」（threshold of modernity）。傅柯曾以生命政治（biopolitics）的概

念推展出生命与政治之间的关连（朱元鸿，2005：199）。他主张**有生权力** (biopower) 与**主权权力** (sovereign power) 具有不同特质。**主权权力**来自「掌握生杀大权」(killing or letting live)；反之，**有生权力**则来自「养育或拒绝生命」(fostering life or disallowing it) 的权力。对傅柯而言，「现代性门槛」就是从主权权力到生命政治的过渡，关于人口的新政治命题变成主权的主要目标，主权者借着掌控性决断达成人口治理的目的，所以将政治关切的焦点转向个体与族类的生物生命。阿冈本 (Giorgio Agamben) 则认为，「生物的现代性门槛」意指群体与个人由单纯生命体变成政治策略的转捩点 (Agamben, 1998: 3)。但他强调，有生权力与主权权力实为一体：身体的生命政治化，就是主权权力最初的活动」(the production of a biopolitical body is the original activity of sovereign power) (Agamben 1998: 6)。这样的现代性门槛如何在妹仔身上施展其政治策略？

可儿弘明在《猪花：被贩卖海外的妇女》书中最后回顾妹仔的历史身影时，曾做出以下结论：

1. 妹仔制度是构筑商业资本的一个不可缺少的机件，它可以向艰苦的劳动领域提供无偿的劳动力，同时以佣人身分出现的妹仔也是支撑封建家族制度中身分秩序的支柱（1990：298）。
2. 妹仔以及在养女名义下进行的人口买卖，与人们鄙视的社会行业有着密切的关系，并且深入到社会的各个角落（1990：298）。
3. 妹仔是娼妓的重要来源，由于把妹仔卖给妓院比卖给普通人家和商家获利更多，所以这种现象很普遍（1990：298）。
4. 妹仔的另一种类型，就是童养媳。在旧社会娶媳妇要支付巨额聘金，民间为了减轻聘金的负担实行童养媳制度。即用低价买女童抚养，长大后给儿子当媳妇。女家为了减少吃饭的人口，把幼女卖做童养媳。童养媳和妹仔的区别就在于长大后和买主的儿子结婚，其他待遇与妹仔极其相似。自幼年进入男家起，就无偿地做家务活，一旦成人便毫

无选择余地，只能和养家的儿子结婚（1990：304）。

这些不同类型妹仔所指涉的身分低微、无偿劳动及受限制的性，在跨过现代性门槛后，起了什么样的变化？与过去相较，现代法律条文中18岁以下的未成年女性，她们的身分与劳动确实受到如同一般公民应有的法律上的保护，然而，16岁以下未成年少女的性却遭受严格管制——不得与男性发生性关系，即使是自愿的，男方也必须接受法律的惩处。以性别／年龄为界线，由当年新兴中产阶级的性规范转化而来的妨害风化罪，强制未成年少女的性只能「被决定」。

在阿冈本看来，这确实是一种道德意义远超过法律意义的问题。他曾指出（相对于古老的司法谚语「无法则无罪」），犯罪其实可以被视为一个「内部生活的过程」，也就是说，必然是互为主体的，够格称为一种「病态意念」（ill will），构成「大家都知道、可断定为与司法目的相抵触的」（Agamben, 1998: 27）。即使这个主宰司法审判的道德论断经常是随着时代改变而变动，但当此种法律与社会主流的道德威权合一时，林子仪大法官在释字第617号解释不同意见书所指出的问题就出现了：当释宪者迨自指称法律的存在即必然有某种（绝对的）公共道德感情值得保护，这不仅缺乏根据，更危险的是，宪法可能只是被用来保护一种或许并不存在的、虚拟的性道德。一个时时变动的、不确定的道德标准主宰着与人民生活密切相关的法律审判，这如何可能是法治社会的常态？

近年来，越来越多关于奸淫幼女、强制性交及仲介卖淫的法律判决不断提醒我们，一个百年前为了解放妹仔而设定的未成年少女保护机制，如何在今日以妨害风化罪的名义延续着法律暴力的内在作用：「当下主流的性交易、色情、性侵害性骚扰论述，持续强调无辜的、无力的、无暇疵的女性及受害者，显然意在操作大众一份情感，以便建构绵密的保护法律，以及对所谓偏差主体的排斥和管教」（何春蕤，2012：253）。过去用来惩治盗贼的，现在却用来对付良民百姓：同时，未成年少女的性只能是「被决定的」。在1999年妨害风化改为「妨害性自主」之后，这无异是最大的反讽：刑法借由惩治性犯罪所要达成的权利保护，其实是为了剥夺特定人口的「性自主权」。

五、结论

台湾刑法妨害风化罪主要是针对性犯罪做出制度规范，尽管它的起源经常被认为是「下落不明」，但不可否认地，香港妹仔解放运动的历史过程提供了一个重要的理解面向。就性管制的法律标准而言，许多针对香港妹仔的研究都指出，性的文化标准与政治主权运作之间有其必然关联。韦尔什在《香港史》中强调，香港与伦敦在妓女和妹仔问题上的分歧，起因于香港是惟一一个自治权力受到严格限制的直辖殖民地（韦尔什，2012c）。他将解放妹仔与废娼的政策归咎于政治权力的「大吃小」，政治主权（以政治上的从属关系）决定性价值标准的从属关系，所以必须将伦敦的性价值标准视为治理香港的依据。不过，丁乃非也发现，即使现代社会把平等原则明载于宪法中，台湾许多女性菁英所预设的、一个历史及地域政治所规范的个人主体，仍造成形塑性少数的根本限制。她所要指出的是，性的文化标准经常隐含着优势阶级／性道德的价值决断，由于菁英女性的中上阶级认同优先于异质的性认同，所以才以强势的性价值压迫弱势的性卑贱者。当一个将不同阶级性化的道德观进入法律之后，法制化的性不平等产生了可怕的政治效应：社会主流可以在任何时刻透过法律对性少数进行犯罪惩处。

这就是为什么台湾刑法的妨害风化罪经常可以合理又合法地「排除不洁的性」。从仲介卖淫、奸淫幼女到通奸罪，历史背景与法律条文之间的关连早已无足轻重，但刑法对一夫一妻异性恋婚姻的保护与对性的制约，却不断以遏阻性犯罪的姿态，深刻地决定现代人们的性、生活及与犯罪的关连性。

参考书目

外文部分：

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

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

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

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

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

中文部分：

丁乃非, 2003, 〈位移与游动：菁英女性「家园」里的苍蝇猫狗〉, 《性工作研究》, 中坜：国立中央大学性／别研究室, 397-419。

丁新豹、郑启明主持, 2012, 〈反蓄婢运动〉, 香港历史系列, 香港电台网站, <http://programme.rthk.hk/channel/radio/programme.php?name=hkhistory&d=2009-01-29&p=4351&e=84154&m=episode>。(2012年5月6日浏览)

〈中国社会与宗法制度〉, 2012, <http://www.epochtimes.com/b5/1/9/27/c6283.htm>。(2012年1月2日浏览)

〈反对蓄婢会〉, 2012, 维基百科, <http://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=%E5%8F%8D%E5%B0%8D%E8%93%84%E5%A9%A2%E6%9C%83&oldid=17925421>。(2012年5月6日浏览)

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

可儿弘明着, 1990, 《猪花：被贩卖海外的妇女》, 孙国群、赵宗颇译, 郑州市：河南人民出版社。

朱元鸿, 2005, 〈阿冈本「例外统治」里的薄暮或晨晦〉, 《文化研究》, 1 (2005年9月)：197-219。

弗兰克·韦尔什 (Frank Welsh), 2012a, 《香港史》, 中央编译出版社, <http://data.book.hexun.com.tw/chapter-446-16-6.shtml>。(2012年1月2日浏览)

-----, 2012b, 《香港史》, 中央编译出版社, <http://data.book.hexun.com.tw/chapter-446-16-7.shtml>。(2012年1月2日浏览)

-----, 2012c, 《香港史》, 中央编译出版社, <http://data.book.hexun.com.tw/chapter-446-16-8.shtml>。(2012年1月2日浏览)

安徒, 2012, 〈家庭, 家庭, 多少罪恶假汝之名?〉, <http://www.inmediahk.net/node/1002145>。(2012年1月18日浏览)

邢福增, 2012, 〈二十世纪香港教会大事回顾〉, <http://www.campus.org.tw/public/cm/cm10/0110/0110-8.htm>。(2012年5月6日浏览)

李雯, 2011, 〈身似断云零落—20世纪初期新加坡的妹仔〉, 《华侨华人历史研究》, 1：47-55。

何春蕤, 2012, 〈台湾性别政治的年龄转向〉, 收录于何春蕤编, 《转眼历史：两岸三地性运回顾》, 中坜：中央大学性／别研究室, 221-263。

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

- wszt4/wszt319.htm。(2012年1月18日浏览)
- , 2012b, 〈谈中国古代的娼妓文化〉, <http://hi.baidu.com/%BB%AD%D6%D0%D3%CEhyz/blog/item/a002f7fbf2cbbf8e5bee9064.html>。(2012年1月18日浏览)
- 林子仪, 2007, 〈释字第617号解释不同意见书〉。
- 林实芳, 2007, 〈就子卖落烟花界: 日治时期台湾色情行业中的妇女人身买卖〉, 《女学学志: 妇女与性别研究》, 23: 93-141。
- 〈妹仔解放运动(1923)〉, 2012, <http://www.marxistsfr.org/chinese/37/marxist.org-chinese-chinalabor-7.htm>。(2012年5月6日浏览)
- 张秀蓉, 1998, 〈1893年香港〈保良局立案法团条例〉与何启〉, 《台大历史学报》, 22: 33-89。
- 黄碧云, 2012, 〈第18集 Part2, 『废婢禁妾』〉, <http://www.hkatv.com/info/program/07/hkdecode/content18b.html>。(2012年5月6日浏览)
- 〈商朝是奴隶社会吗〉, 2012, <http://www.hkreporter.com/talks/thread-9667-1-1.html>。(2012年1月2日浏览)
- 许雅斐, 2011, 〈刑法第235条的法律效力: 从晶晶书库案谈起〉, 《台湾社会研究季刊》, 83: 295-314。(TSSCI)
- , 2012, 〈台铁公共性事件(上)专题引言〉, 《台湾社会研究季刊》, 88: 249-257。
- 〈情妇〉, 维基百科, <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%83%85%E5%A9%A6>。(2012年1月2日浏览)
- 〈禁婢运动〉, 发表于 2012-1-4 00:19:36, <http://ourpureland.com/forum.php?mod=viewthread&tid=3809>。(2012年5月6日浏览)(2012年1月2日浏览)
- 甯应斌, 2011, 〈极端保护观: 透过儿少保护的新管制国家与阶级治理〉, 《台湾社会研究季刊》, 83: 277-291。

道德民粹

性、身体与民主的新政治结盟

曹文杰

引言

这篇论文的写作意念源自两则发生在2012年上旬的新闻¹。1月中，互联网讨论区和脸书广泛流传一张相片，两名年青人站在港铁旺角站连接地面出口最高的梯级上，背着镜头，把牛仔裤和内裤稍稍褪下，露出整个臀部；另一个摄于影像中的青年则站在靠近镜头的右方，面露微笑，左手拿着一罐啤酒，右手举起拇指，微微指向在他身后两个露出臀部的青年。相片甫在互联网登出便惹来网民连声挞伐，除了一两句语带嘲讽的留言把他们的行为辩解为「对政府或地产霸权的无声抗议」之外，其余都是千篇一律的道德谴责并为其冠以「废青」（颓废青年）之名。其间，有网民进行「人肉搜索」，揭露了相片中竖起拇指作欣赏状的青年身分，各家媒体的报导重点都离不开引述网民的负面评论，以及邀请律师和警方讲解公众露体属刑事罪行，呼吁市民切勿以身试法。2月，香港警方旺角警区重案组根据脸书的资料，在旺角以「涉嫌在公众地方作出猥亵行为」的罪名拘捕了姓林的17岁男子和姓黄的18岁男子²，他们就是当日站在旺角站出口裸露臀部的年青人。3月中旬，律政司决定不对二人提出起诉，其中一人须接受警司警诫，另一人则自签担保了事³。

一个月后，再有一则极其类似的新闻惹起网民轰动。《东方日报》转述互联网消息，有三名年青人在油麻地街头裸露臀部，虽然三

1 《东方日报》，2012年1月28日。

2 《苹果日报》，2012年2月22日。

3 《苹果日报》，2012年3月20日。

人均背向镜头，但网民仍然借「人肉搜索」揭露了其中一人的身分，更公开其姓名、电邮地址及就读学校的名称，并呼吁向警方告发⁴。报导刊登后，警方高调介入，并由油尖旺警区刑事罪行调查队跟进，查到相片是经由红磡一所中学的电脑上载到互联网，于是在同日晚上根据校方所提供的资料，传召姓刘的15岁学生到警署协助调查，并以涉嫌「不诚实使用电脑」罪名将其拘捕。《香港经济日报》引述一名社工的话语：「他们看见西方电影中出现露股情节，就将其视为一种态度表达，可能是希望表达对某些事件的不满或愤怒，又或纯粹为了搞笑」⁵。而经常就性罪行新闻接受媒体访问的律师黄国桐更指出，若相片中少年未满16岁，相片便属于儿童色情，制作、上载和下载的人均触犯刑事罪行，罪名比单单发布色情照片「罪加一等」⁶。约两个月后，这名15岁的学生获律政司无条件释放，事件亦因此告终⁷。

两则新闻的共通之处均是青少男子公众地方拍摄裸露臀部的照片，最先被上载到个人脸书，及后遭转载至互联网讨论区，惹起的道德义愤继而召唤公权力介入，最终将他们「绳之于法」。其实，近年有多宗涉及性和身体裸露的新闻报导均取材自互联网的资讯，不是由涉事者主动拍摄和上载到脸书再由他人广泛传阅，就是由第三者偷拍直接发布到互联网跟他人分享，例如2012年年底有人把偷录一对中学生男女于公园亲热的一段短片上载到讨论区，旋即获网民争相转贴和评论⁸。互联网和智能手机的普及不但令资讯得以快速传播扩散，还在人与人之间筑起了严密的监视网络，几乎任何人只要拥有智能手机，略懂基本上载技术，都可随时随地变身成义愤填膺的道德警察，通过自己的社交网络或公共平台检举和评论任何看不顺眼的人与事。它的威力不单单止于传讯流通的速度，还在于遍及的广度，比以往增加千至万倍，所产生的规训力度自然非比寻常⁹。值得注意的是，对这些影

4 《东方日报》，2012年4月24日。

5 《香港经济日报》，2012年4月26日。

6 《香港经济日报》，2012年4月26日。

7 《东方日报》，2012年6月5日。

8 《星岛日报》，2011年12月9日。

9 例如，情侣在车厢内亲热或许会让同车厢内的乘客侧目，但若被摄录后上载到互联

像的无情挞伐和肆意嘲讽，并没有丝毫减慢它们在互联网的流通速度和广度，仿佛网民越是觉得它们厌恶可憎，就越会不遗余力地转贴分享，而正因如此，被唾骂斥责的对象与为此而感到不悦、冒犯或愤慨的人，结连成前所未有的紧密关系，形影相随。另外，这些道德义愤的形式不再局限于各个互相认识或已有特定关系的人士之间，而是一群隐匿在电脑背后、不具面孔的网路群众针对某一事主的集体行为¹⁰。

「人肉搜索」与媒体早年用于揭露政府或公司贪赃枉法的手法相似，旨在披露社会的阴暗面，但是针对的却往往是缺乏资源、权势、没有专属发言平台的个人，文首所引的事例虽是犯法行为，但它们所造成的伤害根本难以与贪污舞弊相提并论，却引起不成比例的社会关注和注满情绪的道德训斥。可以说在司法系统以外，网路民众，尤其是活跃于特定讨论区内的网民，共同构筑了一个检举、议论和裁决狭义道德议题的系统，而首当其冲的便是性和身体¹¹。我认为这种民粹式的道德义愤需要一个文化解释，此乃本文之旨趣所在。

道德民粹的生成

或许在进入正文之前，我先作一简单对照，以说明从以上数宗例子所显示的道德义愤与一般的道德冒犯在操作方式上有何不同，以及

网，再经媒体炒作，所触及的人群可能是整个城市。2012年11月，一名香港的准新娘在自己的脸书上表示，不欢迎只给港币五百元贺礼（广东话称为「人情」）的宾客参加婚宴，结果遭网民在多个网上讨论区连日围攻和「人肉搜索」，公开了她的多项个人资料，例如工作单位、前男友、病历，甚至家人合照。11月中，女事主接受《东周刊》访问时呼吁网民放过她，最后，她关闭了个人脸书。这宗被戏称为「港女500」的事件令人关注网络欺凌和公审的问题。

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

¹¹ 有网民指因为失言而遭受攻击的准新娘已得到教训，其他网民不宜穷追猛打，不断揭露她的私隐。一位名为「负能量大合唱」的香港高登讨论区网民则留言：「Hi 你就系呢种姑息养奸既态度先纵出而家香港地咁向左走向右走多死港女 又话条港女唔系杀人放火，Hi 你杀人放火会有法律制裁，条港女呢？社会道德规范就紧系靠舆论压力同传媒架啦」。大意是：就是因为这种姑息养奸的态度才令很多被宠坏的香港女生肆无忌惮。或者有人会说她们并非做了杀人放火的严重罪行，但杀人放火有法律制裁，而这名「港女」的行为却没有，这时候，社会的道德规范就需要靠舆论压力和传媒。「点解要放过500港女」，香港高登讨论区，<http://forum1.hkgolden.com/view.aspx?message=4062113>，2013年7月15日。「Hi」为讨论区术语，意即「他妈的」、「屌（你）」。

何以值得讨论。

一般而言，我们对令人厌恶的事物多数敬而远之，倘若相遇便会马上抽身逃逸，中断接触。然而，Sara Ahmed指出，厌恶之感（disgust）在当代文化政治下被赋予特殊的意义和功能，成为一种构筑主体和客体的感情实践¹²。借助Julia Kristeva在*Powers of Horror*里所提出的「抑斥」（abjection）概念，Ahmed推导出事物之所以令人感到厌恶，并非因为它们本身就是厌恶的，而是当这些事物与我们过于靠近，甚至有直接碰触的可能，才会召唤一种厌恶感觉，驱使我们极速后退以维持自我与他者的边界完好无缺。所以，「我」与「非我」的界线只有在碰触／越界时才能确立，但吊诡的是，正因为事物靠近而筑起的边界反而把我们拉往厌恶之物本身。如是说，因靠近而触动的接触（contact）牵动厌恶情感，但厌恶情感却又反过来生产了发生触碰的边界。因此，Ahmed认为「... 厌恶的情感总是摸棱两可，包含一种朝向被排斥之物的欲望或吸引」¹³。这个「拉近—后退—再拉近」的运动构筑了暂时区分主客两体的边界，亦由此产生了很强的黏附特性（stickiness），把不同的能指和情感都统合和移转至己用。Ahmed指出，当事物被视为会令人恶心作呕，它往往具有很强的黏附力，与其他的字词、情感和价值紧紧连系，并将其意义固定和封锁，这解释

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

13 同上，页84，笔者所译，原文为："... disgust is deeply ambivalent, involving desire for, or attraction towards, the very objects that are felt to be repellent."。这种解释厌恶情感如何生产和作用的文化机制，与Diana Fuss和Eve Sedgwick所描述的同性恋／异性恋的文化机制，十分相似。她们认为同性恋与异性恋看似互相排斥对立，实质是互相指涉，互为因果，彼此是构成各自边界不可或缺的他者（other）。Fuss以数学的拓扑学作比喻，若「内部」比喻为异性恋而「外部」则是同性恋，「内部」的有效边界（border）需要由「外部」的存在来界定。换言之，「内部」（i.e. 异性恋）为了经常要保持同质、清洁无瑕，需要不断划分你我，制造「他者」以维持边界的（暂时）完整。另一方面，同性恋作为「外部」，既与异性恋（i.e. 「内部」）对立，但又不可以永久消失，因为异性恋亦会随他者的消失而自我消解。故此，概念上而言，同性恋是异性恋「如影随形的内部外在物」（an indispensable interior exclusion）（3）。正正由于「异性恋」对「同性恋」的依赖，令它无法完全无视或消灭「同性恋」，「同性恋」犹如鬼魂（specter, phantom或spirit）般随时侵袭、干扰作为中心、道统、正典的「异性恋」。详见Diana Fuss "Inside/Out," in *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, ed. Diana Fuss (New York and London: Routledge, 1991), 1-10. 以及Eve Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990).

了为何某些身体会比另一些身体背负更多的唾骂和嘲讽。

尽管Sara Ahmed的理论提供了很多创新的概念阐释厌恶的文化政治如何运作，但她的理论纯粹建基于语言的分析，对于事物在哪些具体的历史—文化—经济情境下彼此靠近，而为此而感到恶心的主体心灵又如何在这些具体的脉络下构成，都没有论及。故此，受益于Ahmed饶富启发性（heuristic）的理论分析后，我转向许宝强的文化分析，以求对当代香港越趋炽热的忌性文化和身体禁忌作更具体的理解。自2005年起，许宝强常借用Ernesto Laclau在*On Populist Reason*中发展的「民粹逻辑」概念来评论香港在金融海啸后的文化情景¹⁴。我认为他对Laclau的阅读将有助解释为何性越轨（e.g.在公众场所露股、亲热和做爱等），尤其是那些经媒体曝光的，会在近年吸引到如斯不成比例的道德义愤¹⁵。他认为过去十年，自由主义（若真的存在过的话）退出香港文化地景后遗留的空地由民粹主义所占领，同理，我将指出自由主义撤出道德范畴后丢弃的荒漠则由道德民粹（moral populism）所接收。

从时序上说，首先提出「道德民粹」的学者是H. L. A. Hart。虽然他使用这概念的语境跟我依据许宝强的民粹主义／逻辑所提出的「道德民粹」相去甚远，但有一项不得不提的共通之处：两者均以「人民」之名行之。Hart在*Law, Liberty, and Morality*中锐意驳斥一个盛极于法律界的想法：法律是执行道德的工具（legal enforcement of morality）¹⁶。他认为以法律执行道德不单是一个有关道德与法律有哪种关系的问题，更甚者，这个问题本身就是一项道德问题：究竟以法律来执行道德是否道德。Hart指出有好些规管性的法例其实不用诉诸道德作为设立和执行的基础¹⁷，而依靠大众的道德取态（他称为positive morality）来规管性亦不是好理由，因为判别大众的道德取态是否合理，须要诉诸一些较高层次的道德原则（他称为critical

¹⁴ 许宝强，《告别犬儒》（香港：牛津大学出版社，2005）。

¹⁵ 其实，许宝强也留意到民粹逻辑已经蔓延至性／别议题，但他没有进一步阐明个中运作，而近年有关性／别议题的热炽交锋只在书中以例子的形式轻轻略过，134。

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

¹⁷ 例如，Hart认为家长主义（paternalism）可以是合法地管理性事的基础之一，30。

morality)。因此，Hart所谓的「道德民粹」就是指人们相信／误信在民主制度下，大众只要依仗positive morality便有权为所有人制定应该如何生活的道德法规，而任何人不得对此置喙¹⁸。对Hart而言，「道德民粹」的兴起源于人民对民主的误解，但是，她／他们毕竟仍然是民主的忠实支持者，愿意在民主制度的框架内运作。相反，许宝强笔下的民粹主义却滋生于对民主体制投不信任票的文化氛围。易言之，民粹主义是民主制度失效的结果，它要攻击的对象之一就是民主制度本身。许宝强扼要地总结了Laclau在*On Populist Reason*对民粹逻辑如何操作的分析：

…作为一种政治逻辑的民粹主义，包括三个前提。第一是形成一个内部的对立战线，把『人民』（people）与掌权者（power）分开并对立起来；第二是把『人民』的纷杂多样需求，扣连成一种共同的需求（command demand）；最后是巩固这民粹需求，成为一个稳定的意义系统（system of signification）。由于『人民』本身极为多元纷杂，不同的具体诉求难以统一，因此意义含混的空洞能指（empty signifier），例如『新自由主义』、『大市场、小政府』、『看不见的手』和『福利主义』等，显然比一些定义精确的概念，更有利于用来统合地表达『人民』特定而具体的、千差万别的诉求。¹⁹

同样，在性（sexuality）领域内的民粹逻辑就是按性欲取向、性品味、性行为将人不断划分你我，并向他者投注庞大的排斥力，企图掩盖新出现的性主体对固有道德提出的种种诘问。过程中，「家庭」和「儿童」成为空洞的能指，统合了中产家长对儿童的焦虑、亲密关系变迁所牵动的不安，以及中央政府与特区政府政治共谋等²⁰。易言

18 79。

19（香港：牛津大学出版社，2005），135。

20 有关「家庭」如何成为香港政府、内地政府及本地基督教右派共同挪用的空洞能指，可参考曹文杰，〈如影随形：同性恋与家庭政治〉，《连结性：两岸三地性／别新局》（中坜：中央性／别研究室，2009）。

之，道德民粹滋养于残缺的道德系统，在这个系统内，人民无法或不鼓励以理性有序的方式来讨论纷杂多样的性，再加上欠缺对性差异抱持宽容的态度，以至倾向寻求公权力高调镇压，又或是以人民之名自行介入，透过「人肉搜索」和广泛转载来进行道德制裁。人们对性越轨者的大力鞭挞往往伴随着强大的情感灌注，正如文章首部分引述的两则新闻转载和评论的每每是对露股少男感到最反感恶心的人。这种自虐式的道德义愤显示香港的自由主义传统（如果存在过的话）原来是异常薄弱，以致对于冒犯一己道德情感的行为或事物无法以一笑置之的心态淡然回应，反而要强迫自己全神贯注地不断与厌恶之物来回凝视。借着高亢和公开的道德义愤，例如在讨论区或脸书上一边转贴令自己恶心的内容，一边亢奋地说「我反对／讨厌／憎恨那些随处露股、四处做爱的人」，从而把自己塑造成某一类具有高尚道德情操的人格，达到划分你我的效果。

根据许宝强解读Laclau所推演出来的和Hart自己在1963年提出的两种道德民粹，恰巧跟民主体制有截然不同的关系。前者是对民主失效的反动，后者则出于对民主的误解，但仍然依循民主原则。这两种道德民粹时而互相排斥，时而又互补长短，在过去十年的性政治中交替出现。例如，上述讨论区的网民虽然对那些被认为失言缺德的人猛加鞭挞，但她／他们同时反对政府以至宗教右派借管制色情收紧网络空间的修法企图。正因为道德民粹与民主体制关系暧昧，时而亲和，时而敌对，以致能够轻易将针对它们的批评贬抑为对民主的轻蔑或民主有先天缺陷而回避问题²¹。值得注意的是，正如许宝强所言，民粹逻辑横跨政治光谱的左、中、右，成为近十年香港文化政治的主旋律，在政党政治里可以见到它的身影，在民间社会里也可以找到它的踪迹，甚至在政府的施政里亦不难发现它的脚印。下文将以2008年《淫褻及不雅物品管制条例》²²的检讨谘询为例，检视企图与建制共谋甚至

21 例如，香港的宗教右派常为自己辩称所做的倡议运动，包括联署、登报声明、游行、集体向当局或议员发电邮等，都是在民主制度容许的范围内进行，而参与网络公审的网民则如注脚11引述的「负能量大合唱」所言，是为了补足民主制度难以介入私领域的限制，制裁罪有应得的人。

22 香港法例第390章。就这条法例有较全面注释的法律工具书可参考：P.Y. Lo, "Control of Obscene and Indecent Articles Ordinance (Cap 390)," in *The Annotated Ordinances of*

更改基本民主原则的第二种道德民粹力量。

色情查禁的民粹力量与晚期现代社的的焦躁不安

香港的色情查禁制度实际上是一个同时拥有行政分类和司法审讯的复合权力制度²³。就行政权力而言，任何对即将出版的刊物内容评级有疑问的出版人、作者、发行商等均可自费要求「淫褻物品审裁处」进行评级。现行的评级分为三类：第一类别为非淫褻非不雅、第二类别为不雅、第三类别为淫褻。除了第一类别外，其余两类的出版和流通均受到不同程度的限制。被评为不雅的物品需要以透明胶袋密封，在封面贴上法定的警告字句，并只可售予十八岁或以上人士。第三类别的刊物则一律禁止出版和流通。自行付费要求分类评定的出版人即使其物品被评为第二或第三类别，均不会即时违法，因为私人藏有第二或三类物品不受法例规管，除非她／他们发布这些物品时没有依据评级的相关规定，例如剔除被认为淫褻的部分。在淫审系统内负责评定类别的是审裁委员现时约有300人，多是自荐再由终审法院首委法官委任，任期不明，而司法机构或政府亦从未公开甄选准则，政府网页只载有审裁委员的姓名清单，但对于她／他们的年龄、阶层、性别、

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

23 香港的色情查禁制度始于1975年，当时政府为了回应公众对武侠漫画渲染暴力的投诉，推出《不良刊物条例》，禁止出版载有色情、暴力或扰乱社会秩序的出版物。到了1984至1986年，以《龙虎豹》为主的本地色情杂志推出免费派发杂志的宣传伎俩，舆论哗然一时，而本地妇女团体亦首次提出反色情的女性主义立场，最终迫使政府于1987年推出《淫褻及不雅物品管制条例》，并于同年成立拥有专属司法权的「淫褻物品审裁处」。1988年香港实施电影三级制是继规管出版物的《淫褻及不雅物品管制条例》后进一步对影像的监控和审查。2003年，《防止儿童色情条例》生效。有关香港政府早年推出《不良刊物条例》和《淫褻及不雅物品管制条例》的演变，可参阅周华山及赵文宗合著的《色情现象：我看见色情看见我》（香港：次文化堂，1994）。要注意的是「儿童色情」由独立的《防止儿童色情条例》所规管，再者，儿童色情涉及儿童情欲自主、合法性交年龄的限制、有关性经验对儿童心理影响的科学论辩及「儿童」作为近代划分人类生命历程的概念生成等复杂议题，无法在有限的篇幅内给予恰当的讨论，但较为人所诟病的是现行条例于定义「儿童色情物品」时包括不涉及真人但由电脑产生的影像，有论者认为这个定义过于宽阔，而且偏离保护儿童的原初目标。在没有「受害者」的情况下，把虚拟的电脑影像列为「儿童色情物品」，等于变相惩罚个人的性喜好和性欲望，而不是法例原先希望阻止儿童因牵涉在色情物品制作所带来的伤害。参考：L.W. Sumner, *The Hateful and the Obscene: Studies in the Limits of Free Expression* (Toronto: University of Toronto Press, 2004)以及曹文杰，〈色情查禁的儿童想像〉，《本土论述2011：本土的性与别》，本土论述编辑委员会、新力量网络（台北市：漫游者文化出版，2011），83-96。

职业、宗教信仰等其他资料市民却无从得知。因此，究竟审裁委员的组成成份有没有倾斜向某一阶层、年龄或宗教信仰人士，大众无法判断，但实情是，他／她们具有法定权力，限制甚至禁止物品出版和流通的市民代表²⁴。「淫褻物品审裁处」接受通讯事务管理局办公室（前身为影视及娱乐事务管理处）、海关、警方或其他法庭的转介就已发放或出版的物品评级。出版物若被评为第二或第三类别而没有依照法律要求采取相应的措施，出版人、作者或发行商将面临起诉，最高刑罚是罚款100万元及入狱三个月。

现时淫审处在接到转介物品时先进行闭门的初次评级，若物品管有人在限定时期内没有提出复核要求，初次评级便自动变成最终评级——这个程序其实严重违反普通法要求法律公义必须彰显于人前和无罪推定的法律精神。第一，进行初次评级时，物品管有人无法就评级提出抗辩观点，淫审委员在没有对辩的情况下只按照自己的道德好恶为物品评级。正如高等法院在唐世豪诉淫褻物品审裁处一案中指出，由于初次评级带有法律后果所以不能以粗疏行政程序来处理，必须严格贯彻法治精神²⁵。这种黑箱作业的初次评级违反了法律公义必须彰显于人前的原则，亦剥夺了事主为自己权利辩护的合理机会。第二，若物品管有人不服初次评级，可以申请复核，但在现行法例设计下，淫审处无需就评级给予理由，所以物品管有人必须在毫无资料下为自己准备辩护或复核策略。虽可动用物品有公益或文学、艺术或科学价值的豁免条款，但举证一方却落在物品管有人，她／他需要努力为自己

24 法例要求审裁委员需要依据「一般合理人士普遍接受的道德礼教标准」判断物品属哪一类。然而，这里有大政府和反色情团体不欲回应的三个难题：第一，审裁委员有何方法客观且准确地掌握这个标准而不会把自己在特定脉络下养生的道德价值误当成公众标准？第二，这个标准从一开始便倾斜大众品味和好恶，若民主原则既讲求少数服从多数又强调对小众的尊重，这个只强调标准跟多数人的（道德）暴政有何分别？第三，即使违反了这个标准都只是冒犯他人的道德情感，必须以刑事法例介入惩治吗？

25 2008年10月21日，高等法院就《中大男生报》前编辑唐世豪及《明报》诉淫审处的司法复核作出判决，基于淫审处为《中大男生报》及《明报》评级时没有严格按照法例列明的程序，做法粗疏，因此推翻淫审处把《中大男生报》及《明报》转载内容列为不雅的评级，案件亦无需发还淫审处。这次《中大男生报》及《明报》胜诉只属技术性击倒淫审处，倘若淫审处当时有按照法例要求指明不雅部分及列出理由，官司结果恐怕势必逆转。

的清白作证，这程序亦违反了普通法无罪推定的法律精神²⁶。因此，整个淫审法规都跟民主社会里讲求的法治精神背道而驰。

香港政府在2008年10月展开《淫褻及不雅物品管制条例》的第一期检讨谘询，发表《齐享健康资讯：请参与「淫褻及不雅物品管制条例」检讨》谘询文件。文件的标题已清楚展示政府预设的反情色立场——色情本质上是不健康、有害而无益的。但是，标题还不及封面图像更清晰鲜活地表达反对色情的政策预设：三位身穿洁白校服、笑容灿烂的年青人贴在一个由智能手机、电子游戏机、电脑，以及互联网等图片拼凑而成的背景前，和头上粗体的「齐享健康资讯」相映成趣，成为「色情荼毒儿少」的鲜活图像呈现，亦由此预示了整个有关淫审法规的谘询将围绕着「儿童」这个文化符号展开多重角力和较劲。近年越趋炽热的「保护儿童」所号召的民粹力量异常强大，足以凌驾在民主社会里讲求程序公正、真凭实据，以及稳妥逻辑推论的原则²⁷。正如上文引述许宝强的分析，民粹逻辑依赖空洞能指来操作，借此吸纳千差万别的诉求至单一、含混的符号。在性的范畴里也一样，「（保护）儿童」、「社会人士」、「公众」都是一些指向未明，但每每能调动巨大情绪的符号。例如，政府在谘询文件内多次以「大众」、「市民」、「公众」之名，掩盖一己对色情的预设的立场，既借此引导大众达成所期望的「共识」，亦可借「这就是人民的意见」来抵御批评，假装持平。谘询文件充斥了如下的「重点」²⁸：

26 无罪推定原则意指举证一方是律政司的责任，但在现行的淫审法下，淫审处无需提出任何理由指证物品属于不雅或淫褻。这段改写自笔者于2008年11月19日以香港十分一会副会长身分就第一轮公众谘询递交的意见书。详见：<http://www.legco.gov.hk/yr08-09/chinese/panels/itb/papers/itb1120cb1-258-9-c.pdf>。

27 例如，2010年2月，香港法律改革委员会发表《与儿童有关工作的性罪行纪录查核：临时建议》报告书，建议政府采取行政措施而不是订立新的法例来设立查核制度，让从事与儿童有关工作的雇主在应征者同意的前提下向警方查询她／他有没有因干犯性罪行的定罪纪录。法改会认为因为保护儿童刻不容缓，而立法工作需时，所以最快捷的方法就是以行政指令执行建议。如此涉及个人隐私和服刑后释囚的更生权利的查核制度，理应在立法会内公开辩论，并由（虽然只有一半由民选产生的）立法会以订立新法的形式成立草案委员会，仔细地考量儿童与释囚的权利，但在保护儿童之名下通通都被迫让路。详见：曹文杰，「以保护之名——儿童性侵犯与儿童性权的侵犯」，《儿童性侵犯：聆听与尊重》，赵文宗编（香港：圆桌文化，2009），196-213。

28 粗体为笔者所加。

1. 「有社会人士认为，公众应拥有向审裁处呈交物品以作评级的权利」（19）；
2. 「社会人士有想法认为有需要收紧物品评级制度，亦有意见指现行评级制度下的第Ⅱ类（不雅）范围太过广泛」（28）；
3. 「鉴于新媒体的出现，尤其是互联网日渐普及，公众认为有必要订立措施保护青少年免受新媒体上的淫褻及不雅资讯所荼毒」（38）；
4. 「部分市民希望执法部门能查找市面所有违反《条例》的物品，并对这些物品采取执法行动」（56）；
5. 「有社会人士认为，我们应加倍注意电子游戏、电脑游戏等日渐受青少年欢迎的新类型物品」（59）；
6. 「有社会人士认为，提高《条例》的阻吓作用非常重要」（64）；
7. 「社会人士认为，我们需要加强宣传和公众教育的工作，特别是对一些日渐受青少年欢迎的新媒体，更应加强力度，以抗衡淫褻及不雅资讯的不良影响」（72）。

其他激起网民强烈反对的建议包括：（一）将第二类别「不雅」再细分为15岁以上和18岁以上两层；（二）于互联网供应商的伺服器上安装过滤软件，并按家长要求或收取适量费用后启动，目的是令青少年较难自行拆除或破解；（三）建议进入色情网站前以身份证核实用户的真实岁数，以及（四）研究应否介入点对点（P2P）互联网使用者私下的色情资讯交换活动。

整个修法的方向纯粹由「社会人士」、「公众」和「市民」的道德好恶所带领，理据欠奉。言论自由和出版自由只在文件中的序言部分轻轻略过，于正文内却消失得无影无踪。但是，《淫褻及不雅物品管制条例》属于刑事法例，意即一旦面临起诉，将会是国家／政府对个人／法人的司法审讯，双方的势力和资源往往极端悬殊。所以，任何有关刑法的修改都应该通过最严格的法理标准，确保定义清晰、刑责相称，以及并无抵触人权保障。然而，政府在第一轮公众谘询中表

示，道德标准随时代变迁，拒绝为「淫褻」及「不雅」设下清晰定义，难怪官方网站「问与答」环节的第一道问答可以面不红、耳不热地写着：「根据《淫褻及不雅物品管制条例》，任何事物因为淫褻而不宜向任何人发布，即属『淫褻』；及任何事物因为不雅而不宜向青少年发布，即属『不雅』。」如此明显的循环论证谬误之所以在政府公文出现，绝非思考不周之误，而是在「保护儿童」的大旗帜下所催生的诸种反智倾向。

第一轮公众谘询结束后，当局收到超过18,000份书面回应，发现了37款不同的范本，扣除了由一人多次发出完全相同的回应后，余下的12,417份有6,533是来自这37款范本。其中一款题为「淫褻及不雅物品，影响婚姻生活，祸害下一代」，信函以「本人是一名妇女」开首，指责色情将性扭曲，令不少丈夫对妻子有过份的要求，最后因为嫌弃她们样貌丑陋或性受技巧差劣而嫖妓，家庭因此破碎，祸延下一代。因此她（们）认为：「我有权保护自己丈夫的眼睛及思想不受污染，淫褻及不雅物品条例若被削弱或废（sic）除，我就无法抗抵他人将自己的价值观强加在我的家人身上」²⁹。她（他）要求将一切提倡或支持「教唆他人堕胎或小产」、「将性及爱分割，高举性欢愉（如：教唆人如何用性工具等）」，以及「漠视性行为的伦理道德责任」的物品，均列为禁止向任何人出版和传阅的第三类别「淫褻」。明显地，这些诉求都大大地超越了《淫褻及不雅物品管制条例》的范围，甚至乎溢出了在没有伤害他人的情况下法律不应介入私人生活的原则。这些忧心忡忡、名副其实地要求法律执行道德的妻子们，似乎对男性的性欲有种想像：男性先天有一种难以遏止的性欲望，只能透过移除他们身边的刺激物，制造纯洁的外在环境才能把它暂时调伏。为了降伏自己丈夫永远蠢蠢欲动的欲念，**她们认为要求政府以刑法限制别人获取色情资讯属于合情合理的权利**。这种诉求不单取消民主原则里为了阻截公权力介入私生活而设定的公私划分，相反，这群联署的妇女希望将一己的私领域往公领域里延伸，渴望丈夫踏出家门后看到和听到的都如家里一样纯洁干净。

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

2009年1月21日，香港特别行政区立法会就《淫褻及不雅物品管制条例》召开听证会，该场主要由宗教及家长团体发言。其中一名妇女在议事堂内忆述了一段经历：「就如我的大儿子，他在学前教育面试后，校长请他吃一颗糖，但我的儿子没有要下来，因为他从来没有吃过糖，但当我生第二个小孩要住医院时，婆婆代我照顾他，由于要哄他，使他乖巧，所以手指饼、山楂饼、巧克力等等都通通给他吃，自此以后就再无法压制他吃糖的欲望。但是高尚的道德守则就不是这样子，应该建基于克制欲望上……」³⁰。拥有基督教右派背景、希望与香港老牌人权倡议团体「人权监察」至少在名目上平分秋色的「平衡人权监察会」向政府当局递交的意见书特意列出「一些基本事实」，其中四项跟这位忧心忡忡的妈妈特别相关，补充了她如何从「无法压制孩子食糖的欲望」推论出政府有责任立法，帮助父母压制孩子的性欲。这四项「事实」包括：「不少家长没有时间、精神或方法言教子女正确的性态度」、「有些家长连本身之性态度的身教榜样也有问题」、「有些家长连本身之非暴力的身教榜样也有问题」，以及「不少家长不懂得如何使用电脑、互联网及安装过滤软件」。显而易见，跟终日担忧丈夫出轨的妻子一样，这些家长因为无法有效管教子女，于是要求政府以刑法介入自己以及别人的私生活。然而，吊诡的是，「儿童」二字经常被提起，却甚少听到儿童的声音。换言之，一个以保护「儿童」之名来推展的反色情运动却没有儿童作为政治主体，这种政治纯粹是一种虚拟政治（simulated politics）³¹。

由是观之，自由主义的一些核心价值在终日惶恐丈夫把自己跟色情主角身材和性爱技巧比下去的妻子、害怕孩子纵情色欲的父母、以及不求有功但求无过的公务员的手中，渐渐地流走。道德民粹衍生的时代背景虽然是一连串的经济危机（e.g., 金融海啸）、健康威胁（e.g., SARS）和政治动荡（e.g., 董建华以脚痛提早离任），但埋藏在这些家长以及那些奋力在自己脸书内挾伐露股少年的网民心底的，是一股对存在的焦虑和现实的不满。例如家长忧虑在急速变动的社会里无法

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

³¹ 许宝强，142-143。

赶上时代步伐，对于子女经常接触资讯科技一窍不通。当学习越来越倚重资讯科技，电脑亦成为必不可少的家电之一，禁绝子女上网以阻止她／他接触色情资讯，早已不切实际。即使加装过滤软件，亦难保子女在知识浩瀚的互联网上不会找到破解之法。同样，妻子们的焦虑源于性生活对维系亲密关系越来越重要，它与婚姻一样，变成一项需要不断投入、学习、尝试和经营的活动，但每每碍于长久累积的性忌讳，她们不但缺乏经验，亦没有足够自信，面对色情素材的女主角难免自惭形秽。另外，除了忧心和焦虑外，对5位露股少男最常见的批评亦夹杂着妒恨。例如：「无野搵野黎玩」（无聊没事干！）和「玩到无野好玩」（没其他更有意思的事去做吗？），其实潜藏着对年青人——尤其是被标签为游手好闲、好逸恶劳的「八九十后」——的刻板印象，并透露了批评者多持有「勤有功、戏无益」的工作伦理。虽然网上的评论往往既尖酸又带点幽默，但或多或少反映了评论者对自己充满压迫的工作环境的不满，以及对「不务正业」的青年的妒恨。而年青人在公众地方以裸露身体娱人娱己更僭越了合符体统（decency）与低俗无聊的分野，进一步让针对青年的妒恨感沿着性与身体展开。可以说，对家长、妻子和喜欢公审的网络民众而言，晚期现代社会释放的多元选择对她／他们而言是沉重的负担；自由不单是危险的，而且令人不安。所以，她／他们宁可甘心放弃自由，以换取规律的生活和安全感，因为：不需再为吃什么、穿什么、怎样走路、谈吐、做爱来打造自我才是真正的「自由」³²。因此，道德民粹，跟许宝强笔下的民粹主义一样，都是以人民之名对现代性的奋力反扑，企图坚守、维持昔日被视为井然的道德秩序。要回应道德民粹，便要重估「道德」对进步知识份子和运动占有什么位置，并认识争夺道德诠释权的重要性。

32 Anthony Giddens. *Modernity and Self-identity* (Cambridge: Polity Press, 1991)。要特别注意的是Giddens所指的「选择」虽然带有主体凭个人欲求而选取抉择的意思，但他非常强调当晚期现代性一旦打破传统、单一知识权威和宗教等一直将我们的命运紧紧锁在预定轨迹上的社会文化机制，「选择」便会成为呼吸空气般的生活需要；我们都被迫时刻为大大小小的事选取抉择。

结语³³

社会学家纪登斯（Anthony Giddens）指出，工业化与资本主义深刻地改造了社会肌理，将盘算风险的忧患意识注入了公私领域。单一权威的迷信瓦解的结果，是一个知识泛滥但莫衷一是的局面，一系列原先由社会制度和传统提供终极答案的伦理问题伴随着自折回应（reflexivity）的提升——浮现：「人生有什么意义？」、「我究竟是谁？」，以及「我应该跟别人建立什么关系」。存在的焦虑（existential anxiety）在看来最平凡的日常生活之中出现；既然制度与传统再无法提供什么保证，吃什么、穿什么、看什么、跟谁交往，以至怎样组织性（sexuality）都变要我们必须有所抉择的寻常活动。

作为进步知识份子和酷儿，便应该积极回应「我们应该怎样过活」，不要把「家庭」、「美好」、「伦理」向基督教右派拱手相让。然而，「应该」二字对于长期从事各种抵抗运动的社运人而言特别刺耳，因为隐藏在「应该」背后的常常是将人分类、排序、判别好坏以及赋予社会认可的社会规范（social norm）。那么，如果从桎梏中解放出来是我们所追求的目标，为他人生活设限的一切「应该」自然跟解放运动矛盾。没有规范的社会「理应」是所有解放运动的共同愿景，因此总有一种声音认为，即使像有些酷儿强调有多种想像家庭空间，以至有多种组织家庭的路径，仍然逃脱不了「家庭」这个框框；「家庭」只会在多元的想像与多样的实践中再一次被强化。面对道德民粹对规则、秩序的沉溺，进步知识份子和酷儿究竟可以怎样回应？其中我们需要对「规则」作哪些反思和反省？道德是不是只会跟酷儿结成怨偶？

究竟我们应该跟社会规范保持怎样的关系，是酷儿理论家兼女性主义者巴特勒（Judith Butler）近年最关心的议题。她在2004年出版的Undoing Gender提了一道问题³⁴，或有助我们重新思考转化（transformation）与规范的关系。巴特勒问：如果性别是一些约束生命可能的规范，消解（undoing）性别是否顺理成章成为女性主义的

³³ 结语改写自曹文杰，〈写于『违规家庭座谈会』之后〉，《思》124（2012）：29-32。

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

终极目标？她回答：既对且错，既是且非。巴特勒认为受语法所限，无论是do还是undo，都令人误以为自己就是编写这些规范的作者，享有随意增删修改的能力，然而，所谓「我的」性别，其实从一开始就不是个人随意的创作。性别作为规范，是先于你我而存在的，亦不完全受主观意愿所左右，例如：我们拒绝以某种性别自居，并不能阻止别人把某种性别标签强行贴到我们身上，更无法抵御和消除由此而生的社会期望、规训和权力关系。另一方面，性别被视为人类属性（attribute）之一，具有「构成什么才是人类」的定义功能，若性别不符规范，便有不被承认为人和享有人权之虞。换言之，要被别人辨认为「人」，必须符合性别规范。「人妖」之所以丧失被「人」尊重的基本「人」权，正正因为她／他们「只是」貌似人类的「妖怪」。

倘若构成「我是谁」的条件正正是限制「我可以怎样做」和「做什么」的条件，这些约束性的规范便是我之可以存在的前提。如果否定这些构成「我是谁」的条件，其实就是否定我们的能动力（agency）。巴特勒观察到所有的社会规范总有两重互相矛盾的特质，一方面它使我们臣服其下（subject to it），但另一方面却将我们构筑成有能动力的主体（subjectivated by it）。故此，问题的关键在于：若「我」之所以是「我」是由先于我又超越于我所能控制的规范所构成，「我」要如何过活才能跟这些规范保持批判距离，并把它们转化改造呢？

Butler以阴阳人（intersex）和跨性别运动的冲突为例子，探讨怎样才是令人活得过去（livable）的空间。现代的西方医学认为阴阳人是一种身体残障，往往把出生时拥有男女生殖器官的婴孩送进手术室，做性别纠正手术，以保留最有繁殖功能的生殖器官。阴阳人运动斥责这种做法是以医学为性别二元、生殖至上的观念做包装，并倡议留待婴儿长大后自行决定是否做手术或继续保留性别不明的状态，医学应该从性别判官的位置退下。但在另一边，有些希望变性的跨性别却与精神医学爱恨交缠：为了达成变性的心愿和启动公营医疗程序，即使这套系统把她／他们视为精神异常并收纳在狭窄的性别二元之内，不少跨性别仍然倾向将「变性欲」留在精神病名册，以获得廉价

的变性手术。我们面对的两难是：消解精神医学对性别的话语权，虽有助免除雌雄同体的婴孩接受不必要的手术，但同时也令希望变性的跨性别无法获得医疗补助或保险；变性对经济能力不高的人而言，顿成遥不可及的梦。

巴特勒认为，虽然阴阳人与跨性别运动看似冲突，但她／他们其实都在追求更大的自主（*autonomy*），只是，这个自主总是在构成「我」之所以是「我」的规范内周旋。因此，选择哪种身体就是在已一早设定好了的规范内游走。规范与能动力的吊诡之处便在于：一方面，要求更大自主的权利声称（*right-claims*）往往援引既存的社会规范（例如人权）来取得正当性，但另一边，这些社会规范又是必须改造变更的对象，以容纳更多人生选项，促进自主自决。如是说，巴特勒认为社会规范与能动力并不是非此则彼，而是互为因果；我们既无法随意离开社会规范，因为它是我们组织经验、建立自我和凝聚社群的基础，但要获得更大自由，我们又必须把规范转化，时而消解，时而建立。

道德民粹同时操弄了对民主的误解和不满，并在晚期现代社会焦虑高涨的背景下更加猖獗；公私之分渐次瓦解，更有人因各种忧虑主动邀请公权力接管自己和他人的私生活。道德民粹的急速冒起，反映了「道德」正正是一处极需进步知识份子和酷儿介入转化的领域。

谁／什么的家园？

从「文林苑事件」谈居住权与新亲密关系

洪凌

本论文企图以2012年三月拆迁时间为引爆起点、迄今争议热烈且论述多样丰富的「文林苑王家遭强拆事件」为起点，并从二十一世纪以来台湾（尤其是可欲增幅利润的台北都会地区）的居住空间遭资本财团、国家／行政／法律制度驯化并制造中小资产主体的意识形态机器重整围剿等情况，探究居住权身为新兴且毫不「天生给予」（given, assigned）的权利论战与修辞部署。在这段时间内，一方面，上述的论战与修辞可能滋养参与居住权斗争的杂驳复杂主体性（们），并带出某些攸关于或新奇（novel, innovative）或隶属于既定形态的居住想像；另一方面，我们必须就相关于非资产阶级之公共利益、集体或特定的正义拥有（土地或住屋或生命）、亲密关系／政治、世代传承、以及被传承模式所排挤漠视的罔两众等主题，进行持续性的交锋与对话。

本文的论旨并不在于反对或支持捍卫王家保留原地原屋重建的主张，最重要的取径在于透过这个事件，我试图提出一种可能不断发生于都更与居住状态的酷儿置疑观点。我论证的是，在捍卫王家居住权的运动脉络之内，某种非常时空特定、潜藏其中的意识形态，排他性地支持常态家族／家居／生殖规范；此意识形态对于住家形态、土地或房屋所有权、岁月静好、美满生活、生命治理（如世代同堂、直血缘有房产的家族共同体、温驯良民被降级「刍狗」）等课题，在去历史且去脉络地仅仅支持某种特殊（但被倡议者视为理所当然的）想像，也就是，生理血缘与异性恋再生产模式的想像。进而，这种想像的强大固着单一性所排除的，其实正是倡议者照说应该要兼顾、甚至优先关照的底层居住者：无论是物质层面的居无定所者，或是即便物

质条件许可、但拒绝居住于正常线性时空规格的各种魑魅魍魉（此处套用了乃非与刘人鹏发展的「罔两」位置，并将这些森罗众生视为差异的被排除共同体），以及其种种距离刻板「安居乐业」日渐遥远但发展出复杂生产性的生命情态。

居住权，从未从天而降

首先，我要先论证的是参与都更与居住权议题的驳杂主体性（与可能不只一造的位置性）。就一般想像而言，王家遭强拆的主角不外乎这几者：财团（建商）与充当打手与帮手的国家机器，超越一般小资或中产、强调不卖且不拆（拒绝将居住地域商品化、制造交换价值）的王家（整体），以及文林苑同意都更、强调比王家经济弱勢且目前无家可定居的三十六户¹。乍看，这是一起两种常态主体与资本主义当家、国家体制充当助手的抗争与合作。但是，若我们迳自如此单纯直线解读，就如同正典传媒看不到（或拒绝看到）最显而易见的异议位置们，更遑论设法看到（窥见）以缺席（或根本不被允许出席／拥有）于居住权论战、无法成为**声称（暂时的）无所有者（the dispossessed）**、沦落为域外份子的某些边缘罔两。

以文林苑王家的居住地基拥有权为核心议题，支持系统包括身分政治认同互异的学院份子或知识／文艺青中年（个中以社会学者／研究生、城乡所学者与研究生为大宗）、义愤不平的「民众」（感受到兔死狐悲的连座，或是牵涉入「小市民」共同体的愤怒），以及零星

¹ 关于这几种位置的主张，请参照以下网站如「台湾都市更新受害者联盟」（<http://www.facebook.com/TAVUR.tw?ref=pb>），「都更怪手下的王家组合屋日记」（<http://www.facebook.com/wangdiary?ref=ts>），以及「文林苑三十六户的居住正义」（<http://www.facebook.com/shilinwinlin>）。在「台湾都市更新受害者联盟」的页面，有这样的组织宗旨：「是什么样的『都市更新』让我们原来安静平淡的生活，变成建商与市民的利益追逐？是什么样的『都市更新』让我们的城市空间改造，变成官商勾结的舞台，人民沦为被宰杀的刍狗？」（参见<http://www.facebook.com/TAVUR.tw/info>，黑体字是我的强调。）从摘录的这段话，不难分析出此联盟所定义的「人民」必须是拥有房产者或得到拥有者认可之人类居民，而获利的「市民」与被宰杀如刍狗的「人民」，实质上既是斗争的两端，也可能在利益彼此吻合时聚集于环圈的某一点。更甚者，关于「刍狗」（无论是生物性的狗或其余非人类动物，或比喻性的非人之生物人）之福祉或死活，撰写者当然并无丝毫在意或考量。在这段文字与相关意识形态之内，复数化的「刍狗」（约略等同于以下我称为罔两生命的位置）仅是充当提升「人民」权益与话术激情的工具。

散落于边陲的性／别坏份子或不合社会期待（甚至也不合较为包容的支持系统所期待）的问题性成员。就最后一环而言，我认为是最具备激进战斗性与不合常规居住想像的类社群，但此种声音却是最被各种媒介（包括主流媒体、公民媒体、社运串连如脸书页面）所忽略。即使有意看见或试图正视，上述的媒介尚未能检拾起对方的战斗力量与合作可能。此种差异性位置无法相互串连／看见，在此议题中，得从居住权的时空物质性来稍作探讨²。

无论是成就小资与中产想像的典型自由主义、偏左派的挺王家论述，甚至强调公共利益为优、不挺王家的老左派（如臧汝兴的〈挺士林王家真的那么「正义」吗？——都更计画中利益关系与社会公共性的权衡〉为代表）论点，基本上立场捍格激烈的这几方都不约而同地秉持类似的公约数与参照系统（system of references）。仿佛是不证自明的生物事实，以上数派的共同论点在于人（此处的「人」定义至少得符合拥有公民权、特定智力与年纪、物种绝对性等条件）必然趋向于长期、甚至近永恒之无时间性（timeless）的居住地域全然拥有欲望；连带地，即使将性别与阶级差异包含入此论点，衍生出的等式会（令人惊奇且失望地）变成——任何性别、族群、阶级的人类公民不可能不欲望长期且永恒性（最好附带世代交替循环）的居所拥有权。此拥有权必须（也无法不）连结到土地与居所之法律证照的占据、对于非证照拥有者（如不被拥有权者所容忍的生命，人类或非人类）的排除或消灭、居住单位内的权力压迫与既定位阶、以及（类）血缘结构所组成的世代传承与封闭性。在这个理论等式之内，空间（无论是实质或象征的）固然重要，但时间（生物性、物理性、比喻性）所敷衍容纳的物质与非物质层面同样地不可或缺。倘若时间性不在居住拥有权的结构扮演专断刻板的角色，那么，我们更无法规避缤纷复杂、

² 在众多讨论居住权的相关论述文章，除了我已经写过的〈论居住权、魍魎传承（的可能性）以及正典社运身分证／政治的不可欲〉，目前只有孙穷理的〈客人没来，就先动筷子吧——聊聊那个缺了席的「公共」〉（接下来将简称为〈筷子文〉）有注意到正常化、特选位置人类独占了居住权益议题的问题性。这两篇文章以不同的取径，初步探讨到常态权利与假托公共性之外、无法被检视的一些理所当然预设，以及无法被理所当然化的台湾（或更广义地华人）式宗族、传承、家庭、资产结构所纳入讨论范围的罔两生命位置与其时空拥有。

现状居住拥有（权限）论述所无法或不愿讨论的问题，例如短暂至几天的占领是否不逊于长期或永久的拥有？非地权拥有、过渡性（不被认定为完全拥有的居所如贷款承购、租居、社会住宅等形式）的居所权利，为何被保障的程度必然少于世代相传、彷彿「自然而然」天赋居住权的王家等氏族？甚而，非定义范围内的人类、非公民位置等如阿冈本（Giorgio Agamben）所述的，居于「例外状态」（state of exception）的边界性生命体，亦不得被剥夺所居住的时空与占领原本居所的权利。

就居住的时空性来讨论，在此段我借用孚利曼（Elizabeth Freeman）在《时间系缚》（*Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*）申论的时序常态（chrononormativity）、时序生物政治（chronobiopolitics）、与以下阐述的几种时间观。我从这个理论基础来分析为何拒绝或不欲求（购买）长期固着居所的罔两式生命形态不但无法被赞扬或赞同，更如此不见容（不被包容）于当前台湾（多重新自由主义主体）制造的居住／权论述：

时序常态是某种植入装置，让机构性的力量被视为肉身事实的技术。时程、日历、时区，甚至腕表等道具，彰显出社会学家 Eviatar Zerubavel 所言的「潜在的韵律」。对于那些拥有特权者，这些时间经验的形式被视为是自然而然。对于时间的操纵，让那些不对称权力的历史性特定体制被转化为貌似寻常的身体节奏与惯例，借而组织起时间的价值与意义。……在时序生物政治的领域，此过程超越了个体性，涵盖整体人口的管控。人们的个别身体不只与别人一起被同步化，亦与更广大的、隶属自身为自然的时间经验相互同步运作。在一个经由时序生物政治治理的社会，国家与别的机构、包括那些具代表性的操控机器，将时序合宜的身体连结到运动与变迁的叙述。这些叙述包括目的论式的事件或活着的策略，例如婚姻、为了未来的健康与财富积累、生殖繁衍、育儿，以及死亡与丧葬仪式。（Freeman，页 3-4）

在本书里，孚利曼结合克利斯谛娃（Julia Kristeva）、路西亚诺（Dana Luciano）、海涩爱（Heather Love）、巴巴（Homi Bhabha）等人的理论，提出致密的时间多重论证。她将时间性（temporality）大致区分为阳刚国族式的线性时间（linear time），母性且阴性的家居循环时间（domestic cyclical time），以及貌似脱离国家律法宰制但实质上彼此接合交涉的神圣时间（sacred time）如哀悼、节庆、婚礼等。除却这几种常态时间公式，大叙事时间的龟裂、罅隙，破绽、缝合、修补等动作则由异端式的性别异议者肉身（与其再现）来持撑：「在许多层面，性异议亦是某种当代性时间感被生产出来，或者至少与当代性的时间感并列兴起。…与其说它招引了**去时间性**（timelessness），性异议贩运了碎裂性时间的符号。它的签署记号是具阻碍性的太古过时主义（interruptive archaisms），带出它种历史时刻与可能性的闪现记号，这些记号让那些总是已经**受创的时间**得以物质具体化。这些拉子、基男与其余的变态也同时充当为历史的人物形态（figures for history），或许身为文明的倾颓，或充当与自然分离开来的雄浑未来性释放，或两者皆是。」（Freeman，页7，粗体字是我的强调）

最值得注意的是，此种化身为时间裂缝或弥补其裂缝的性异议者／异端性别者（也就是我在本文以「罔两生命」称呼的位置）并不属于也不被允许进入常态时间，或是拥有常态时空的居留权。反言之，他们是透过其贩运的符号，被视为过往的倾颓或未来的解放表征。透过妄想、过时（时空错乱）、耽溺、幼稚（反常态生命进程）、忧郁、暴力、反／非社会等存有形态，这些无法拥有常态居住时空权的性别异常者堪堪被主流文化所看见、诠释并收容。在二十一世纪初期的此时，孚利曼所勾勒的、在二十世纪早期（现代化初始）对立且支持出常态主体的性别坏份子，若以台湾的现状结构来再阅读与交互翻译，必然更复杂且（反而）阶层分明。如今，常态主体与异端坏性别的区分不会仅是异性恋与同性恋（或雨伞形态的LGBTQ）一翻两瞪眼的二元性两造，至少还包括同志国家正典与无法或不愿进入其中的非同志罔两，以及更被忽略的、不被承认为（无论多普遍预设的）「骄傲女男同志」的底层性别／阶级，例如性工作者、爱滋带原者、「不

知羞耻」且「落伍」的跨性者、非第一世界的酷儿移工、经济或文化阶序当中居于低落层的裸命（bare life）。

如此，让我们以上述的结构来检视，即使是在性／别与位置性相对宽容的居住权论述里，与国家机器形成「岁月静好」（神圣时间性）默契的同志正典主体也必须配备上述几种常态时间性，才可能被惠赐常态居住的权利／拥有证。此外，该拥有证的形态不但与生物性的繁衍（在此处，**领养孩童**与**生育孩童**同样支撑了繁衍系统）密切相关，更不可能切割掉孚利曼所论的几种常态时间。一个合格的居住权拥有者，必须共时性（simultaneously）居于刻板的阳刚国族想像（线性时间）、将某些性别位置打入（回）照料辅助工具性存在的家居结构（循环时间），以及必须遵守的正典神圣时间性公式。按照上述打造的规矩，该拥有者（们）按部就班地搬演生育（抚养）小孩（且必须严格遵守物种界线，不可将伴侣动物视为对等交换情爱或情欲者³）、结婚（社会文化威权者认可或主持的仪式）、照料（某方成为循环时间代言者）、死亡（将夫妻换为妻妻或夫夫的人类认可丧葬典礼），以及世代乖顺交接的「永以为好」（a-temporal）范式。

³ 即使对于动物权、非人类物种潜能不感兴趣且无甚认识的人们，面对投资了时间与感情的动物伴侣时，自许进步的人类主体通常自称为「父母」，而将自己的动物伴侣视为（无性、无情欲的）「孩子」。

犹记得在2003年经由保守反性团体所罗织的「人兽交」并控告中央大学教授何春蕤事件，在一场相关的座谈会，我对在场的朋友描述自己与所爱的黑猫之情爱结构与此结构的独特性，虽然不乏是进步且酷儿友善的学者，但某些同侪听到「不同物种之间、两个个体经营双向爱欲」的描述，不乏出现难以吞咽的表情。或许，异质物种（尤其若其中一造是人类）之间的全套式情爱欲望搬演——包括崇高的浪漫爱，肉身之间的亲昵探索，情感与资源的共有与互相投资，形成对立人类制式正典核心家庭的猥亵反面「家族」——可类比于两造之间以浓厚生理血缘链结所串就的乱伦爱情。就人类学的典型论述，人类之间的乱伦违背且亵渎了样板亲属关系，让本来就处于「类似性」（similar kinship）的成员以僭越姿态破坏了正典亲属构造、同族连结，以及图腾式禁忌所竭力保护的纯净血脉相关结构，例如优生学、父系血统、直性别二元公式等等。至于动物与人类之间的乱（物种常态）伦性爱，背离且拆碎的公式／模型当可套用拉冈精神分析理论（Lacanian Psychoanalysis）所命名的象征秩序层（Symbolic Order）与「父（权柄）之名」（Name of the Father）——前者确保现行体制的运行，并且严禁任何有意识或无意识的闯破藩篱；后者从政府、法律、经济、阶级、性／别、年龄等侧面来精细制定高度压迫性的教条，父之律令所确保的必须（也只能）是正典主体得以存活的精神界面。

值得追究的是，对于以「爱心」（charity）为主导宣传模式的现行体系，人类与非人类的关系框限于象征秩序层面堪堪允许的「长幼／主从／亲子／照顾—被照顾」，但这种想像忽略了物种之间真正的、平等差异，以及不同主体性可能的（冒犯性）交易。

谁／什么等同于「住民」？谁／什么不是？

对于臧汝兴的文章，我认为他对当前台湾的（去性别）阶级分析并非全然错误，但流于刻板且「固置」⁴（static）。我们可以试想，假设王家成员当中拥有土地的（契约上的拥有者）是男性家长，而其余成员并无证书上的拥有权，就性别、世代、经济等细微位阶来说，要是女性／子代成员因为离婚或顶撞家长（然后被赶出家门）之类，并不难想像会从王家成员变成非王家人，且共时性地（simultaneously）从（想像的）拥有房地产者沦为无产者。奇妙的是，即使在讲究敬老的含蓄孝道意识形态中，屡次被祭出当神主牌的王家（女性）最长者，本身也并不拥有此间房产（认证）。事实上，将王家整体视为地主是很可笑的预设，从毫不温暖的事实面来看，这个地主位置只是（单一）拥有证明书的王家成年男性；此外，「不要钱」与「温暖」的结合，在阶级层面更部署了令酷儿反社会族群不寒而栗的「真相」。说穿了，谁都明白（不明白的只是不愿意懂或装不懂）：可以「不要钱」就是本身的金钱资本不虞匮乏，可以只要「温暖」就是温暖之外的欲求与权利都稳固无虞。前者的口号不可能不伤害到（必须）「要钱」的居住使用者（例如本身相对资源匮乏，需要钱来生活，咬牙用房产换钱）；后者更糟糕，「温暖」的「父慈母爱／子女恭顺／拥有房地产」这个蓝图，根本性地排除了不要／能生殖、不要／欲结婚、不要／厌恶有产的主体性。

此外，即使常态人类的居住权主张基于政治结盟或晚近新自由主义愈发细致的意识形态催化，彷彿宽容让渡地将（土地、房屋等）「拥有者」（the one who possesses）的想像，从父权家族长老或直性别小资产异性恋核心家庭延伸到「同志」，这个括号内的同志绝对必须配载许多不言自明的条件，在文化、社会、世代、阶级（位阶）、情欲、身体、经济、位置性等侧面符合并遵守国家同性恋主义毫不公平的施恩式分配（patronizing distribution）。在情感／欲望关系、（跨）性别身体，以及（拟）家庭结构这几个主要层面，当前的居住

4 这个用词要谢谢王颖中的讨论，他在通信时使用的是「静态」，我认为也很精确。

权想像对于「同志」的友善接纳不可能没有严峻的条件性。或者，反过来说，无论被接纳的居住权主体是否「同志」，都必须吻合国家性别正典的规范，以便在空泛地号称人人皆有居住权（但此处的「人人」甚至不是每个拥有公民证照的本国人类！）的台面之内真正获取居住拥有证的入场券。在某些罔两位置受到质疑与批评（通常以「善意的」政治正确为出发）的攻防战里，不时可看到这些位置被排挤出合格／适任的骄傲同志集合体，主要的脉络化缘由在于这些个体与其位置拒绝符合家庭结构静滞不变（static permanence）、性别或身体性保持正常化的一致性（normalising consistency）、情欲对象／亲密关系伴侣的社会性与位阶吻合常态期待（socially and hierarchically compatible）⁵等交换条件。

上述的这几项条件，更可说明何以罔两性别身体家庭结构根本性地无法相容于貌似开放、声称多元的国家同志正典所背书亲密关系／性别身分／家庭结构。若不在基础结构对现行的居住权益、亲密关系、性别身体、家庭想像从事激烈的再翻写，罔两生命群既不可能「往上提升」、平起平坐于拥有居住权的性别正典公民阵营，甚至会被贬抑为身体、情欲、关系等数种层面的废弃化身，以不符合主流进

5 参照以下引用的问与答，伴侣盟对「反对者」的驳斥，以「反对者」拿性解放之污名来损折同志婚姻，这样的修辞不言而喻。经由漫长的Q&A，很奇妙地，到最后双方（伴侣盟与「反对者」）竟同轨同步于厌斥两方都不理解、也不真的想理解，但就是拍桌定案地深深恐惧「性解放」（多重亲密伴侣）、乱伦（家人恋），以及人兽交（跨物种情爱）。更让我震惊的是，本段所引用的结论竟是类似向「反对者」摸头安抚、以及连带对猥亵捣乱的「性解放」示威，表态于这些上不了优势正典的肮脏玩意（一夫多妻、多夫一妻、多夫多妻、乱伦或人兽交）根本就无法在伴侣盟所催生的干净正确同志婚姻制度当中有存活的余地：

「反对同性婚姻的人经常说支持同性婚姻的人是为了「性解放」（无独有偶地，反对同志教育的人也说，实施同志教育是为了鼓励「性解放」），好像同性婚姻本身不值得作为一个目的？反对者口中所称的「性解放」一词往往不给予任何清楚的定义，似乎单单「性解放」一词已足说明何以同性婚姻合法化会伤害现存（异性恋）婚姻制度。……**无论是从逻辑上或参照具体的外国立法例实施情形来说，一国或一地区的法律允许同性伴侣结婚，根本无法达到反对同性婚姻者声称的将鼓吹一夫多妻、多夫一妻、多夫多妻、乱伦或人兽交…等「性解放」结果。我们要问，既然此种因果关系根本不存在，那么他们提出这种「性解放说」的真正目的何在？我们发现这种明显欠缺实质因果关系的「性解放说」事实上是在利用人们对于同性婚姻合法化议题的不了解或陌生，来制造「同性婚姻」将导致「社会秩序崩解」的集体恐惧，其功能则是用来反对同性恋本身。」（本段文字引用于此网页：<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:wVdQNs32j18J:tapcpr.wordpress.com/+&cd=1&hl=zh-TW&ct=clnk>，粗体字是我的强调。）**

步、历史终结论的污点形态，同时遭到道德进步论与道德保守论的共同排除扼杀。从上述论证为起点，进而讨论并滋生左派认同（拒绝或无意或无能置产者）、酷儿、各种基进边缘居住权捍卫的抗争者，当前的课题不啻于在搏斗国家／资本机器之外，如何与常态反都更所充斥的保守「温暖」修辞过招——请设想，我们该如何反驳、扰乱「岁月静好、永以为好」在生物面与精神分析的象征面所夸称的不朽静置假想、世代交替范本的抚养儿女抚养儿女抚养儿女（类似俄罗斯娃娃所引导的无限、纵使实质操作不可能无限）之异性恋家庭生计／传统奋斗、「本来就是自己的」所以「就是自己的」的非／去政治个人主义言语。

某些新亲密关系与非常态居住模式的相互阅读、对照与映射（mutually reflecting each other），或可从以下事件或自传性故事稍微瞥见这早已存在、但必须以新兴形态现身的罔两生命形态。例如，费雷思（Leslie Feinberg）的《蓝调石墙T》（*Stone Butch Blues*）与《扮装王之梦》（*Drag King Dreams*）述说了二十世纪下半期的美国，游离于男性女性之间、非女非男的犹太裔阳刚罔两不断被居住地（城镇、原生家庭房屋）、情欲关系、身体警察所驱离的无居住权故事。最近，跨性别酷儿学者杰克·鹤柏思坦（Jack J. Halberstam）⁶在自己网站入口张贴文章〈谈性别人称〉（"On Pronouns"），他在这些年屡屡遭逢的质问与打探，希望他能从一而终地选择一个固着的性别称呼（也就是，在正典的「他」与「她」之间做个选择，不可弹跳、模糊、暧昧）。从这篇文章的描述，我们或可读出身体为存有性的居住地（们），住民（身体的位置性）总是被含蓄主体谆谆劝诫，不可随意搬迁、就地占领、无证照就居住；更甚者，若这位住民拥有相对「高级」的文化社会位阶，更会被**善意规劝**：找个好房子（身体），好好地买下来（非男即女的）手术改造身体／屋舍，别再摆荡流连于怪异的位址／肉体性、边缘化的肉身／地基、张扬破绽或补钉的不可欲房屋／身体构成。就本文而论，支持（有限度）跨性别的奉劝者挪用修

⁶ 对于鹤柏思坦的性别人称，若当事人以杰克署名，我会以斜体的他为性别第三人称，若是如著作冠名的诛谛思·鹤柏思坦（Judith Halberstam），我会使用「她」来称呼。

辞含蓄来支持某种主流化的跨性别（可类比于骄傲漂白后的女男同志），困惑甚至不满于当事者坚持不吻合「非她即他」的「搞怪」（recalcitrance）。如是，杰克·鹤柏思坦对于自己多重性的（被）居住身体之打造，无论就常态正典性别、或号称包容多元的同志正典，说来都是一具造成诠释极度困难、收编过程痛苦或不可能的复数性居住地。同时，如此丰富复杂、理当仔细建筑的复数性肉身屋舍，却不时会被寓言化或实质化地视为违章建筑。

对既有的各种门派、关切、执着、特定信念的非正典捍卫居住权成员而言，我预设的实践步调是且走且（见机）变换战略的参与形态。一方面，并不排斥与原本的小资产阶级（有条件地）合作；但更重要的是，在这过程中，培养无产者居住权的理论与实践——毕竟，无论是所谓左派或非左派，应该都不乐见居住权运动沦为有房产者或土地拥有者高举「透天厝／房产拥有证明」的免死金牌，有形无形地逼退其余无地无房（证权）者。在此，我希冀不同派系与政治趋向的位置，在合作之余、不失戒慎地变化部署套招，建构出可能的罔两（不正面、无产权、毫无奋斗属性者）居住权力论述。如是，我们该如何干扰、拆解既定的「温暖」直性别（大）家庭（如六代同堂，五代传承）等捍卫家园修辞，但又不只是造成（很容易被误解为）仅是反常主体钦羨／妒恨常态主体的效果？如同向红岩的〈迷走地图：住宅问题初探〉文中指出，对于（非中产）劳工与无房产者的打压、监控与劳动剥削等结构性因素，才是造就住宅不可能平均供给每个主体（或主体集合体）的最大成因。

然而，当前的反都更保家园论战，身为最前线的许多非正典认同学者／学生却有意无意间规避了这类提问，甚至认为此类提问不切实际。我认为〈挺文〉的确有戳到运动内部矛盾的论证贡献，并毫不顾忌地明白表示，如果照当今的反都更主流论点，被守护的的确无法不是既得利益者（早就安全拥有房子与土地、但面临置换、重置居住地威胁的成员）。即使不以王家为唯一的中产／地主靶子，以财富相对微薄的受害户、永春都更案的彭家为例，捍卫者为彭家操刀的保家护户叙述，依然全副动用了完全与无产、酷儿、拒绝家族／传承者都毫

不相干，甚至对这些位置充满排除且看不见存在性的铺陈敷衍：「彭龙三的爸妈、妻子、哥哥和孩子们，一家十三口都在这里，四代住了四十年以上。七十七岁的彭爸爸用右手修着机车，左手瘫软着，那是07年决审会前日，他工作时想到都更后21坪的机车行只剩下15坪，一家三代都靠机车行吃饭，店开不下去未来如何维生？」（参见以下网页：<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10150755036790270>）

就酷儿社运批判理论的立场，我必须坦率主张：任何非正典认同、支持居住权是「存在即保有居住权利」的主体们，该是抛下支支吾吾（以免危害目前反都更运动一致性）的时刻，面对以上的「岁月静好」、「数代同堂」、「家园温暖」（可怎样都是生理异性、父系家族、父母亲子等各就各位的常态传承）等保卫言语，包含我在内的这些位置与主体（性）该提出数面共时性的批判战略。这些战略应该毫不顾忌地指向：一、国家资本机器；二、除了自己的财富拥有外、有看见其余位置的中产／地主阶级；三、幻想（象征或物质的）「家」只等同于单偶父系血缘数代传承的有限人类集合体；四、借着同婚法意图挤入正典主体性、对历史脉络无感且无视于充当自身垫背的底层罔两之骄傲同志位置。与上述的论点加以呼应的，莫过于孙穷理在〈客人没来，就先动筷子吧：聊聊那个缺了席的「公共」〉的置疑：「其实我不知道，几百个年轻人守护在这个「家」的符号下，他们跟他们自己的「家」的关系，究竟是紧张的、还是合谐的，究竟他们在守护的，是不是他们信念里面的价值？」

有意思的是，在这「几百个年轻人」当中，恐怕正典异性恋占的比例低到堪称数字与意识形态的小众（minority）。然而，为何他们以可歌可泣情怀所捍卫坚守的「家」（意识的，物质的，情感投资的，甚至公共性干涉可能的），竟然是呼应着坚守祖传六代、父母子女姨婆各守本分、父位家长堂皇号称「我就是有土地资产权，（因而）我就是不甘愿被征收」（这样的不甘愿与「公共性」是要如何连结呢？）、超越小眉小眼小资小确幸、也早已不只是中间阶级的富有「资产地主」所有结构呢？对于新正常与粉红清洗的国家机器入侵，普遍同志如LGBT主体与许多甚至无法精确命名的非异性恋「年

轻人」，难道除了担纲根本自己刮不到丝毫的「生理祖产」（bio-life legacy）的使徒（messenger/agent），或是就位于自己这辈子怎样都沾不上边的、确实牢固的拥有者倡议「岁月静好，世代传承」的代理群（a multitude as surrogate of bio-linear heritage），到底还可能身为谁／什么？！以上这些提问与置疑，都应该在（复数的、相互抗衡的）公共性渗入（静滞的、无须合理化就天经地义的）私人产权、重视捍卫居住权甚于（地主与资本主义意识形态寄居之）宗族／家族传承继承的当下，不断进行辩论与斗争，以期达成并不单一、更不视「从一而终」为最可欲选择的居住／生命状态与其物质结构。

若仔细设想卡维波在2012年某场讨论同志成家座谈会的说法，大意是婚姻应是可以基于任何缘由因素、经由任何群体（二人或以上）所形成的缔结单位，此番话的基进与凶猛显然不被当时的听众所留意到⁷。当前的婚姻论述（无论是早已成为既定性（status quo）的常态

⁷ 由于卡维波对于同婚浪漫想像与服顺既有制度属性的戳穿（dis-illusion）非常彻底与犀利，在此不惜引用大量的段落：「卡维波表示，目前还有很多被不公平的婚姻制度所歧视和压迫的主体，希望能改变婚姻制度和意义，『婚姻的意义是婚姻制度里不公平的一部分』，他说，婚姻的意义在我们这个时代改变很多，譬如婚姻是为了传宗接代，但如今很多人不这样理解婚姻；但如果要把传宗接代当成规范，硬要求所有婚姻都应该要生育子女，或在道德上污名没有下一代的婚姻，就是不公平。卡维波也质疑，现在的社会和媒体，将性忠诚放进婚姻的意义里，这是一种垄断的诠释，导致不遵守性忠诚的人会被质疑『为什么要结婚？』婚姻成为一种性管制的功能，污名了所有婚外性行为。把『性忠诚』当成婚姻的规范，其实就是对婚姻意义的垄断与不公平。」

同性婚姻的意义是什么？卡维波主张，人人有自由结合的权利，可以自由进入婚姻，或者组成家庭。他并不认为同性婚姻的意义是相爱的人应该要结婚，『因为不相爱的人也可以结婚，而相爱的人也未必必要结婚。』同性婚姻的基础可以不是因为爱情或性欲，更不是因为性忠诚，婚姻真正的基础在于人可以自由结合。

同性婚姻不是单一议题，卡维波表示，要改革的是婚姻制度和其意义，而不是只有同性婚姻合法。同性婚姻要和『人有自由结合的权利』连结在一起，并且反对性忠诚、生殖等规范垄断婚姻意义，因此在推动同志婚姻的时候，必须同时照顾不婚者、未婚者、同居者、外遇者、通奸者的利益，而不是独自垄断婚姻的意义，继续建构婚姻内外的利益落差。卡维波说，正是因为同性恋的差异与多元，单一的议题反而可能会分裂自己，扩大议题，团结更多包含同性恋以外的改革者。

卡维波提醒，同志运动不能把同性婚姻当成最重要的大事，它可能是某些时刻的焦点议题，但是不能把运动的鸡蛋放在同一个篮子里。不要幻想同性婚姻可以一劳永逸解决同性恋污名、被压迫的问题，毕竟国家对同性婚姻的认可、正当化的手段，并不能翻转社会、文化里同性恋的负面意义，只会转入地下或转换成其他形式。卡维波以通奸者举例，十几年前的台湾法律规定通奸者不能结婚，后来国家废除这条法律，给予通奸者结婚的权利，『但通奸者有被平反吗？有正面的意义不受歧视吗？』卡维波呼吁大家抛弃幻想，准备斗争。」

本发言稿请参照以下连结：<http://www.cooloud.org.tw/node/71234>。

异性恋婚或是企图入门的同婚）仅将某些条件适任的生理同性纳入交配市场以供筛选，并且精致强化了单偶纯情爱、小资两人组并肩面对险恶大千世界、拥抱小确幸的核心小家庭扶植国家再生产与后代等套招。这些糖衣般的纯情幸福想像非常恐怖，不但彻底抹除了可能深化颠覆与「变态化」既定婚姻、家庭、家园（homestead）结构的组合，例如跨性别多偶、公社形态的集团／非血缘氏族、性工作养成的婚姻连线、跨代恋老恋童婚、生理血亲家人婚等，更即时性的后果是迅速普遍地养成了以下的集体性恐慌——每个人之所以都欲求（必须）结婚，真实是骨子里的政治无意识与皮层肌里表层洋溢的国民常识所戮力催眠，设法让最大公约数的公民迫随着「没有捧着一个常态婚姻，就会悲惨无后援老死」的粉红国家机器训示。

至于这阵子（2013年六月迄今）保卫大埔反拆迁运动的如火如荼当下，我必须郑重指出，诚然运动者在第一线的及时性投注不该被放大检验，但从事酷儿反社会理论的批评与补充不该被视为搅局或「无用于运动本身」，而是可能形成从此而后彼此对话的契机。就以这几天的行动为例，脸书某篇报导所引用的图说，「一部分的声援民众在黄福记先生家门外围墙绘制壁画，预计绘上马、刘、江、吴四人肖像，并写上『马刘江吴，毁家灭国』字样」⁸，如此彻底的（误）使用毁家废婚反国族论述、甚至将其黏附于最是紧扣住国家机器权力核心的政客，这样的「反挫性修辞」（reactionary rhetorics）已然不容许反社会酷儿为了「大局」而逕行逃避、默言、顾左右而言他、自我和谐、暂且退却等方案。在此，我试图说明何以这场文字思想战的主导话语如此让我（并非统合单一的主体「我」，而是罔两众的复数「我」）感到不堪承受，必须彻底摊牌且展开辩论的地步。

倘若守护居住地的意识形态战役必须是回归最常民、最朴素，最难以不正常化结构的策略，此种操作等于让「不要（常态）家园」的酷儿实质性成为诡异的双身：既是被排除于常民家园体系外的守卫先锋，但也是守护婚姻家庭家园模式的最彻底守门员（gate-keeper）—

⁸ 此图文出处，请参照以下连结：<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10151700369306880&set=a.129045361879.104395.79765636879&type=1>。

—无论是资产层面、圈地操作、温情呼吁，或甚是「我买来的房子（我结婚的配偶）就是我的」。以上的观察多少可以回应王颢中的文章回应申吴绍文的提问⁹。就我的观察而言，吴绍文的反问有其正当性（justification），但时间、物质与情感投资总是不均匀、充满罅隙与龟裂。吴的提问当中忽略了一点，就是时空、物质、情欲等政治的布局要均匀地反对或守护某个状态，不可能不遭逢到守护主体的多重层次（multi-layered）认同。事实上，并非对正典家庭意识形态的批判只座落于想要有家的同志，而是几乎绕了一圈，也就是说，当前许多保家卫婚的战场有相当大比例是同志属性成份浓厚的青年军团在打；即使这些前线战斗者与内部组织者不是全然的主导者，至少是参谋团或冲锋陷阵的主力。如是，以下的情景成为最吊诡的现况——反毁家废婚（也就是诉诸最正统的核心家庭安居乐业之物质文化模塑）的最强大力量，竟是倡议正典同婚且支持绝对私产制的同志主体。身为投注情感与理论来打造毁家废婚论述的我，必须说，此种文化政治再现毋宁是让同志群体转化成为某个巨大胚胎的「代理养亲」（surrogate parent），也是此胚胎的培养皿（例如象征性的子宫）。此胚胎的构造、设定、形态、对于家的想像与经营、对于国家的暧昧顺服、以及背后的单向历史进步论等阐述，在在与我所珍惜与持续发声的罔两位置无法更分道扬镳。支持大埔不被恶烂国家机器强拆的立场并未改变，但我认为此番文宣与思想战略却是透过这句标语和背后浓密缠绕的物质情感文化集结体，来挪用且「劫持」干涉其中的同志与酷儿参与者。

「魑魅罔两」的居住权与「公共性」

士林王家是否体现了从一而终（也就是〈挺文〉如此放不下但终究不可能得到是或否这个二选一答案的大哉问），其实反映出正典社运（normative activism）卡住的（无意识）死结（deadlock）的状态。〈挺文〉对于王家「干净位置」的苛求虽难以直接类比，却稍微挑动

⁹ 参照〈平等的幻象〉与其讨论串，此文章的网路连结：<https://www.facebook.com/WangHaoZhong/posts/10151666271418211>。

起我的联想：若粗糙地将台湾当前的性别政治派系区分为「国家女性主义」、「力挺主张同志结婚权的同志（正典）主体性」，以及「大锅炒式、位置纷杂但却可能被前两者简化为皮绳愉虐、火车集体性爱趴成员、人兽交爱好者等的（新）贱斥森罗罔两图像集合」，则这类苛求即是要求王家具备无比正典的位置，并几乎二元对立于上述的主流性别运动与罔两众。当然，王家其实并非这三种位置性的任何一种，反而是三者原本都无法想像有任何连带关系（更遑论友善串连）的保守父系（六代）传承直家族，是就连相对保守的异性恋国家女性主义者也很难视之为合作对象的身分政治另一端。至于支持王家保有不卖不拆权益的守护居住权份子，属性虽然杂种纷呈，但就我的观察，不乏可看出酷儿青少年、本身抗拒置产的学术份子，「性变态」与「无产者」等多重杂交的状态。值得追问的是，这些支持包含王家在内的中产阶级房主与地主的无产青年，为何要「屈就」于前述的难以忍受的温暖修辞，并呈现出为了运动的完整有机性，底下或许敢怒但抬面上却不敢言的样貌？这点或许只能让紧密参与于运动当中的朋友们来回答¹⁰。

假使我们将「婚姻」与「私有财产」从事类比，〈挺文〉以后拉冈精神分析所称的「猥亵喜悦」(obscene enjoyment)投射于某个特定的父权家族之地基崩坏瓦解，非常值得让我们（酷儿罔两群）深思。毕竟，非正典性别与左派主体们该鼓掌的，不应该只是一个（特定唐突的）产权个案遭到侵犯，正如同正典同志不该在体制并未受到撞击的情况、赞赏或默许单一异性恋婚姻个案被国家机器强迫成立或解散。这两个的例子都无助于基进的性／别资源再分配，而且更确认了以下的等式：婚姻特权与财富资源，是国家资本机器任其意图从事给予或回收的犒赏。对于反社会酷儿而言，特定的一个婚姻案例或房产拥有从有到无的经历，绝不值得形成快感——不但不该额手称庆，更该继续激烈置疑与挑衅——直到国家机器对于任何样式的婚姻与居住模式都失去无限上纲的宰制权。某个理想状态或许如同以下的初步模式：

¹⁰ 这些回答，或可参考对于我先前书写的相关文章之底下回应与讨论：<http://www.coolcloud.org.tw/node/68063>。

婚姻被解构到即使形式尚存，亦已经不再为私有产权把关；无限上纲、无须证成的私有产权亦在制度面失去绝对的稳固性，不再成为正典单偶婚姻份子前仆后继争取、以「爱」为名目的肥饵。由此而是，不重视常态生产／生殖功能、去人类中心、非血缘非婚配之多重人员的公社式居住／情欲谱系，能得到的居住权（与其相关权利）保障，并不亚于小资良民以置产与生殖为圈划出交配／私有性的正典单偶结构。于是，在目前尚待辩证耙梳的初步设想蓝图，复数化的公民不服从主体性所挺的，与其是〈挺文〉忧心忡忡所误解的天真怀想（王家从良为革命份子，所以我挺他们！），反而是〈筷子文〉已经不含蓄地点出的前提：在这场居住权战争所打的仗，非正典罔两、反社会酷儿等主体性的参与或甚至主导，并非为了自己根本连拥有性都付之阙如、这辈子极可能不会（也不尽然想）有的产权或土地，而是将居住权与其概念「变变化」，转为酷儿众得以各自就位、反抗国家机器所遥控的未来生殖主义快乐蓝图，改写或创作出再忧郁的生命也可能生存其中的「落后的低乌托邦」。

在各种亲密居住形态当中，我们从来只能看到合法正典（经由原生血缘与结婚所构筑）的家庭单位被局部性代替全体。家庭的重要性与否暂且存而不论，但这番设定的重要性就是被运作为「非要不可」或「反唯物」（例如纯爱浪漫、私密幽静、内／外人之分……），因而无法不扁平且一元了。在现行的同婚意识形态设定里，家庭的成员被允许有限的变化，但家庭的软硬体组件与其特质、姿态、属性、情感投资，乃至存在的样式，依然全面地被「不可能不需要家庭」的想像给凝固为某种不可辩论且不容怀疑的被膜拜之「物」（fetish/THING）：很人道，很温情，很委婉，很不容商榷的「思惟与物质构造」。就这点而言，无论酷儿、同志与非同志，倘若不想被轻易吸纳入良善正直健康未来直线史观者，上述的「家庭」与其居住结构就是必须被狠狠挑衅且持续撞击的框架。如果真正愿意辨认「多元」，那就让我们也一并认了以下这些：的确有不被需要／欲望的家庭（结构），也绝对有无论本质、养成、先天、后天、炼化等任何形塑成因，就是不需要（甚至厌恶恐惧）常态性家庭成员为居住模式的主体性与

个人。

正由于如此，罔两生命反而／才要支持任何形式与任何位置的居住权，且穷尽一切地追问「公共利益」究竟为何物？倘若不是为了（可能的）鳏寡孤独非异性恋居住者的利益，所谓的公共性为何值得（也仅止于）拆除所谓的小资产阶级地主世代居住的所在？在孙穷理的〈筷子文〉犀利戳破温暖家庭口号之后，我期待的是，任何再反社会（主流）、再异端怪诞、再状似无生产性的罔两住民当中，每种居住者的形态与实质——无论（被视为）是糟糕、不良、落伍、卑贱、寒酸、负面、猥亵、变态、冷酷、不求上进，或（某些边缘生命体特有的）倔强傲气形式与饶富创意的物质实体——都不应该遭受权位体系与正典主体遐想着从天降临的「伪／公共性」或充满软性操控意味的「多元家庭」假论述所限制，更不应该被「依法行政」等名目，受到系统性、物质性、象征性的剥夺。

引用书目

- 丁乃非，刘人鹏（编）。〈亲密色差——置疑：婚姻·家庭·连续体〉，《置疑婚姻家庭连续体》。台北：蜃楼出版，1-30，2011。
- 王颢中。〈平等的幻象〉，「苦劳网」，<http://www.coolcloud.org.tw/node/74787>，2013年7月9日撷取。
- 卡维波（甯应斌）。〈逆流酷儿〉，《文化研究》第十三期，页324-337，2012。
- 洪凌。〈论居住权、罔两传承（的可能性），以及正典社运身分证／政治的不可欲〉，「苦劳网」，<http://www.coolcloud.org.tw/node/68063>，2013年7月9日撷取。
- 孙穷理。〈客人没来，就先动筷子吧：聊聊那个缺了席的「公共」〉，「苦劳网」，<http://www.coolcloud.org.tw/node/67959>，2013年7月9日撷取。
- 张心华。〈要婚姻平权，还是革命？——当同性婚姻争取合法〉，「苦劳网」，<http://www.coolcloud.org.tw/node/71234>，2013年7月9日撷取。
- 臧汝兴。〈挺士林王家真的那么「正义」吗？——都更计画中利益关系与社会公共性的权衡〉，「苦劳网」，<http://www.coolcloud.org.tw/node/67953>，2013年7月9日撷取。
- Ahmed, Sara. *The Promise of Happiness*. Durham and London: Duke University Press Books, 2010.
- Freeman, Elizabeth. *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham and London: Duke University Press Books, 2010.

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

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

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

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

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

性别治理与情感公民的形成¹

何春蕤

2013年，台湾的性别布局在许多妇女团体和女性主义者眼中是个令人感到骄傲的局面。性别平等——目前体现为联合国在全球推动的「性别主流化」——已经成为国家政策，是台湾证明自己跻身先进国家的重要指标²，主流优势妇女则进占政府的各种决策委员会，积极监督性别平等措施的执行，持续落实为不断扩大的新政策、新架构、新规范，「使妇女在政治、社会、经济、就业、文化、教育、健康、法律、家庭、人身安全等领域，获得充分的发展与保障」³。

然而过去十余年内，在以女性与儿少为主体的保护主义框架下也完成了许多实际效应针对「性」的新立法与执法，在真实与虚拟空间里建立起对各种性接触、性资讯、性活动的罪刑化和监控，并持续绵密修订，使得社会生活落入司法管辖之下的疆域越来越大：

1995年设置的〈儿童及少年性交易防制条例〉持续被修订，从1999年起，网路上已经不能征询、打听或讨论像援助交际这类陌生人之间的性爱协商，只要使用相关甚至同音字眼就被视为触法而遭侦办⁴；

1 这篇文章是本人国科会三年期研究计画「新感性政治：全球化年代的公民规范」的部分研究成果。初稿〈性别治理与公民规范〉发表于2012年10月6-7日「新道德主义：第四届两岸三地性／别政治新局势学术研讨会」，中坜中央大学。此次经过大幅改写后发表。

2 这些指标不再集中于经济领域的成果，而主要投射台湾的文明进步形象。除了签订遵循《公民与政治权利国际公约》与《经济社会与文化权利国际公约》两大人权公约之外，也在性别主流化框架下推动实施「消除对妇女一切形式歧视公约」（CEDAW）。值得注意的是，台湾对于这两公约竟奉若上国之教化圣旨，完全不必讨论任何本土条件，没有任何后殖民的敏感或反思，就立即接受来自天朝的文明开化，跪求普世价值的恩泽降临。

3 此处文字为行政院针对「消除对妇女一切形式歧视公约」（CEDAW）的广告用语。

4 仅2002年至2008年，有关儿童及少年性交易案件总数便逼近两万七千件，参见法务

1997年设置并持续修订的〈性侵害犯罪防治法〉，使得任何牵涉到14岁以下男女青少年的性互动（即使在同龄玩伴之间），只要包含广义的接触任何一方的性器官，都不再只是使得家族蒙羞的不幸事件，而可以直接以性侵害（已改为公诉罪）起诉⁵；

2003年合并出台的〈儿童福利法〉附带设置出版品与影视产品的分级管制办法，媒体不得刊登或播出任何可能影响儿少心智的内容和呈现方式，浮滥运用的马赛克成为台湾电视媒体一大特色，儿童福利成为成人言论检查的利器。2011年改名〈儿童及少年福利与权益保障法〉，进一步扩大要求掌握政府预算，积极规范儿少的休闲活动和更广大的生活环境⁶；

2005年设置的〈性骚扰防治法〉使得任何言谈、图像、举止、玩笑、甚至凝视，只要有人控诉感觉「不舒服」，都可能构成性骚扰而被起诉，这也使得许多私人情感纠葛问题改以性骚扰控诉出现，校园里更严密配搭通报系统，让不成熟的感觉和试探都成为把主体送入机构管教的正当理由；

2011年〈性别平等教育法〉大幅修订，设置性霸凌相关条款，严格规范校园内的人际互动，使得任何接触身体的取笑打闹一体被视为有问题，需要被处置，任何被视为有贬抑意味的语言也被禁绝，就连同学之间彼此不带恶意的嘲讽都引发通报的考虑，严重的案例可以退学处置。

部统计处数据，<http://www.moj.gov.tw/site/moj/public/MMO/moj/stat/%20monthly/t5-30.pdf>。2004年起，〈儿少性交易防治条例〉29条的受害者家族与性权团体和学者联手，不断抗议这种文字狱侵犯基本人权，甚至有法官申请释宪，警政署终于在2008年取消原先保守宗教团体要求设置的侦办援交案件积分奖励办法，该年度的相关案件立刻从三千件大幅萎缩至八百件，并逐年继续萎缩，显然原先的积极侦办确实「制造」了无数案件。

5 当司法概念「性侵害」取代文化描述「偷尝禁果」成为未成年性活动的通用语词时，恶意、暴力、伤害、强迫等等绝对权力想像，也一举抹去了青春主体的所有忐忑、尝试、摸索、体验。《刑法》对「性侵害」这个司法概念的年龄规范，是性污名的一次巨大胜利，也是青少年性权的一次大挫败。

6 从「福利法」到「福利及权益保障法」，在在反映了几少法律涵盖范围从过去消极的惩罚犯罪行为，扩大成为具有高度扩张性和积极性的保护主义式立法。

这些主要以「性」为管制监控对象的立法，得力于八卦耸动媒体和网路恣意言论所共同攀升掀起的社会危机感，使得以严密防范和严厉惩治为精神的立法与执法益发必要而正当，从而更加促成了积极搜寻不驯偏差主体与实践的社会氛围。

我把眼下形成的这个新社会形构称为「性别治理」(gender governance)⁷，主要是想指出，无论在法律政策层面或社会情感层面，建基于「性别」(特别是女性)的文化想像越来越根本的构成了「治理」的肌理，也形成了台湾在地权力布局的特质：

(1) 在建制结构方面，2000年代中期开始的性别主流化在地布局，使得现在台湾各级政府所有的政策、规章、资源分配等都必须依法——也就是无可回避的——把性别平等的考量放在核心位置⁸，并且纳入优势女性团体和学者所代表的民间力量作为决策和监督的权威。对性别平等的认知，一方面体现为提高女性政治代表比例，也就是要求行政院暨所属部会及各级学校上千个委员会都必须符合性别比例原则并设置性别平等专案小组或委员会，各部门也必须随时生产各种建基于生理性别二元区分的统计数据以考核性别平等的实践成效；另一方面，性别平等的认知也体现为从性别保护主义角度规划绵密的法律规章与施行细则，从而使生理性别为基础的文化想像(女性=需要被保护的弱势)成为这些修法立法的结构轴线。性别平等因此透过这些具体的措施强化了性别二元意识，成为施政的必要考量。当然，顺应台湾社运的特殊发展状况，性别平等的大伞也终于延伸涵盖同性恋、跨性别等主体以证成性别政治的宽广眼界，壮大「性别」作为社会重要

7 联合国妇女发展基金与欧美先进国家的妇女领袖和妇女组织在诸多发展中国家里广泛推动「性别治理」，也得到像世界银行(World Bank)这样的新自由主义经济组织呼应，用作为普世价值的性别平等理念来改造在地政府，使其在容纳更多女性进入决策的过程中达成「好治理」(good governance)，也就是更符合西方现代民主及新自由主义经济体系的要求和标准。在逐渐跻身已开发国家之列的某些新兴民主里，性别治理在地特殊性中逐渐摸索发展出复杂面貌和操作，这也是本文针对台湾的性别治理进行分析的主要原因。

8 「性别主流化的基本理念就是让性别的议题在中央、主流、『正常』的机构活动中被严肃的对待，而非被放在边缘的、外围的特殊妇女机构里」(Charlesworth, 1)。当然这个中央化、主流化、正常化的趋势也会使性别议题疏离自身内部原来相互依附的边缘、外围议题和价值。

区分的政治影响力⁹。不过，虽然性别平等的宣示在台湾的现实里逐渐愿意纳入「性别多元」的眼界，被纳入的同性恋却只被当成多元性别的一种，而没有凸显其性主体身分，跨性别则被理解为只想在两性架构里进行暂时（扮装）或永久（变性）的跨越而已，那些不愿被简单归入两性架构任一端的主体仍然不被看见。二元性别的想像终究很根本的构成了性别治理的基本权力架构，对多元主体在生活实践和文化资源空间上所承受的匮乏与管制更视如不见。

（2）在社会情感方面，台湾1990年代前后透过西方所谓第二波本土女性主义提供丰富的性别分析与论述，对台湾的性别不平等进行严厉的批判，解严后突破社会规范的渴望更激发了妇女运动极大的动能和热情，1993年邓如雯杀夫案和1994年师大教授性骚扰女学生案虽然凸显性别权力不平等所形成的性掠夺恶果¹⁰，女性主义者仍然勇于挺进身体情欲，积极改写「性」领域的性别规范¹¹。然而，当女性企图以集体行动彻底重塑性别与性的关系时，往往也会引发强大性污名与社会压力，面对这样的反扑，良妇心态的妇女运动选择了迅速撇清自我，重申男性的加害、危险与掠夺作为性的主要文化想像¹²；女性主义「性别批判」的动力也理所当然的转而聚焦于严厉负面的「性批判」¹³。

9 近日媒体报道，教育部在校园性霸凌处理机制检视及评估公听会中善意回应民间团体，宣示学校不可惩处穿裙上学的男学生以尊重校园里的跨性别主体（〈民间团体建议 男生也可穿裙上学〉，《联合报》，2013年08月15日）。像这样由上到下，官方积极主动设置的平权措施近年越来越多，社运已不必扎根改造社会观念、消除社会歧视，只需直接向政府要求，相关规定就可变更，至于成见与歧视是否跟着消失则有待观察。

10 纯洁的大学女生被男性教授染指的想像，在当时引发极大的愤怒和抗议，女学生的受害形象因此也成为后来性骚扰立法过程中的主导想像。然而当年女性主义团体后来发现那位女学生实际上原来就和教授有亲密关系，案发后还被教授之配偶控告破坏家庭。这一段就很少被女性主义者提起了，毕竟，个别性骚扰案件的复杂脉络往往不会被一心一意想要建立女性受害叙事的主流女性主义者所关注。

11 何春蕤的《豪爽女人：女性主义与性解放》（1994）可说是此一风潮的滥觞之作，出版后引发从左翼到右翼的强烈批判，相关辩论文章收入《呼唤台湾新女性：豪爽女人谁不爽？》（1997，线上阅读http://sex.ncu.edu.tw/publication/book_common_05.html）。

12 1995年台大女研社计画在女生宿舍放映A片以激起女性「自主情欲对话」，消息传出，引发舆论挞伐，在压力下由指导老师宣布改为「A片批判讨论会」，可说是典型案例。

13 1996年12月14日女学会在《豪爽女人》一书所带动的女性主义性解放论述狂飙中，于东吴大学召开「性批判研讨会」，可算正式且具体的表达了此处所描述的动能转化。

1996年民进党文宣部主任彭婉如命案以及1997年白晓燕绑票命案的强大媒体效应强烈聚焦性的危险和女性的柔弱，加深大众对性的恐惧与愤怒¹⁴，既然妇女团体在前述负面「性」事件上一贯所表达的「忌性」态度正好与保守宗教团体的「禁色」诉求合拍，对色情和性工作的性别批判因而进一步转化为政策诉求，呼吁国家加强对性的监控和惩罚以保护妇女、保护儿少，校园里也设置各种保护、规范、通报的措施，以性别平等为由，打造无性无暴力的校园。自此，以「加害／受害」为原型的性／别想像被高举，成为性开放年代最具道德谴责力的情感脚本，想像的或预设的女性敏感易伤羞怯难堪情感状态则随之被高度凸显，构成了面对性议题时的正规情感门槛，也垫高了国族地位文明化愿景的基底¹⁵。

正是建制结构与社会情感透过上述性别政治的操作整合起来，相互呼应支撑强化，才形成了本文所关切的「性别治理」；换句话说，性别治理有其制度面，更有其情感面，而两者的合力构成了绵密而深刻的治理效应。

值得注意的是，这个「性别治理」的幅员远远超过一般「治理」（governance）理论所描述的公民社会与国家政府的「相互镶嵌」（mutual embeddedness）。毕竟，「性别治理」动员——而且持续改造形塑的——不是一般民众，而是那些驾驭了受害想像与情感、强烈要求纠正与补偿、表现高度正义凛然的「公民」。就连原来本地政客所仰赖的政治忠诚模式，在各种耸动性别事件的社会震荡中也不得不被大众情感的直观渲染力所牵制，不分朝野的合力快速通过各种立法修法，以作为「对民意／民众感受的回应」¹⁶，这些回应则更继续强化公民情感的自信与澎湃，等待下一波的爆发。更深远的影响则是，透

14 在这样的恐性氛围中，1997年秋天台北公娼的抗争还能奋力打开一些社会空间，使得对性工作的理性讨论得以进行，并奋斗深化延续至今，这可以说是妓权运动对台湾性别政治和性政治无可磨灭的重大贡献。

15 我在另一篇论文中已经分析了台湾国族愿景中对文明现代性的渴望如何推动了也强化了台湾人的情感娇贵化与文明化，并因此更形成对边缘不入流不文明主体的厌恶。参看〈情感娇贵化：变化中的台湾性布局〉。

16 2010年因一桩儿童性侵案被视为轻判而掀起的脸书按赞罢免恐龙法官连署活动最终形成白玫瑰运动走上街头，直接强力要求修法重判幼童性侵案。这个充斥着保护主义民粹激情的行动，标记了十余年来主流性别政治所沉淀形成的公民情感结构。

过加害／受害、强欺凌弱、嫉恶如仇的想像所激发的义愤情感，「性别治理」也促成某些已达普世地位的进步道德价值观（如性别平等、儿少保护、环境健康、秩序理性等）绝对化、必要化，形成被情感充分灌注、使异议有效噤声的政治正确氛围¹⁷。

如果说性别治理所营造的情感政治极具正当性的弱化了社会异议和反抗，使得与生命／生活政治相关的政策和法律相当顺利的成形实施，也助长越来越严厉而绵密的管理监控得到大部分公民的支持，那么，这个作为软性权力的性别治理在台湾是怎样成形的呢？以下我想指出近年台湾社会三组重要的发展，以解释滋养「性别治理」的沃土是如何渐次形成的。首先就是主流女性主义者和妇女团体借着政党轮替进入体制与众多文官文员的磨合过程，它将可帮助我们认识性别议题在迈向治理时所逐步形成的柔软但无可商量的力道。第二组发展则有关「脆弱无助」（vulnerability）如何透过法律被建构作为特定主体（首先是女人，然后也扩大到儿少）与「性」相逢时的绝对理解框架。这个被强力建构的性别／年龄特质使得主流性别政治之下的情感基底更为浓烈，不但壮大了主流女性主义者和妇女团体在体制内斡旋政策和利益时的正当性，也促使强势而全面的防范和惩罚措施（特别针对与性相关的伤害和接触）成为性别治理的重要内涵。第三组发展则是台湾的文明化进程与上述性别及儿少保护主义情感结构接合时，在媒体、网路所形成的公共论述氛围中快速攀升义愤激情，逐渐促成情感公民的浮现，有着强烈的道德情感，很容易被呼召以保护弱势、维护正义为名而不再容忍甚至积极惩罚非主流、非常态的行为和言论。情感公民的直观正义情操更加强化了性别治理无可协商的绝对性。

民主化与性别政治

性别治理局面的初期形成，有赖台湾的政党政治竞逐¹⁸，也有赖

¹⁷ 在公民情感与义愤狂飙的时刻，善恶对错的归属具有高度的道德性，是清晰而不容质疑的，这也使得细致的讨论或差异观点的表达显为多余或甚至是找碴，因而遭遇更为狂烈的批判。

¹⁸ Stetson and Mazur注意到女性主义决策架构之所以成形通常是因为妇女团体在关键选举时决定支持特定政党而在选后分得权力（2-3）；Franzway等人的研究则进一步显示当国家遭遇合法性危机时才会被迫回应妇女参政的要求，接受妇女团体的政策提议

1990年代后期的整体社会氛围。

1987年台湾解严，打开了政治空间也开启了政党竞逐，原先政治参与率偏低的妇女人口在选举时刻变成关键选票，「性别」越来越被建构成重要的选举政治诉求。毕竟，1960年代以来，台湾在全球经济分工体系中的积极位置带来了社会结构快速变迁和生产模式急剧转型，这些都直接的反映在和女人相关的「社会问题」上，例如家庭暴力、离婚、外遇、青少年反叛等等，也因而勾动极大的忧心 and 不安。透过一些主要面向国家的女性知识份子及妇女团体的中介，这些焦虑渐次转化成为政党选举时的妇女政见和日后执政时施行的政策，此一政治化过程不但在解严后积极动员女人成为关心政治和选举的投票主体，也征召在地的妇女团体在选后分包执行政府政策。

主流化和分享权力的前景与利益随即激化了学院妇女、运动份子、妇女团体之间存在的阶级和立场差异。1990年到2000年，一连串争议辩论（从女性情欲、女同性恋、性工作、色情、代孕，到青少年情欲、网路性资讯自由、网路性交友自由等）使得主流女性主义者和妇女团体在公开对话中充分展现其特定阶级位置的「忌性」立场¹⁹，对位居异性恋一夫一妻关系之外的性实践和性言论几乎都报以沈默的犹豫或者言辞的不容忍，更对诸如台北公娼事件和代理孕母议题展现高分贝的谴责。一条在女性主义实践中浮现的「良妇」路线于焉现形，并在主流女性主义学者转向国家拥抱「体制内改革」取代「边缘战斗」后益趋明显²⁰。丁乃非曾指出，当代女性主义对性别和性的认知在情感结构上接合了前现代良家妇女对坏男人、坏女人的强烈恐惧和仇恨，不但支持严厉惩罚这些「偏差主体」，也支持各种广泛的社会管制²¹。良妇温和贤淑形象下，因此潜藏着巩固其家庭婚姻利益位置的强

（52-54）。这都指向了主流妇女团体与国家政府双方互利的合作。

19 「忌性」（sex negativity）的说法来自Gayle Rubin所描绘西方文化对性所抱持的负面情感（11），我把它翻译为「忌性」，着重好几重意义，不但包括对性的「顾忌」、「禁忌」、「忌讳」，也包含忌性文化中常见的因情欲贫瘠而对他人情欲活力所抱持的「忌妒」心态。本文则特别关注这个「忌性」倾向的情感面，包括碰触性议题时主体似乎自发感受的负面情感，如恐惧、厌恶、恶心、罪恶感、不安、规避等等。

20 林芳玫，〈从边缘战斗到体制内改革〉，《中国时报》副刊，1997年12月1日。

21 参见丁乃非。

大情感基底。卡维波则指出，「良妇或上升的妇女公民的『性』，总是防御的、反面作为的（反色情、反性工作等等）」²²，这样一个镶嵌在婚姻家庭中、充满防御排斥心态的良家妇女主体位置，在经验和认知上都只能把性视为负面的、伤害的、危险的，对于保守宗教团体以此为由所推动的社会净化，缺乏抗拒甚至反思的能力，因此在历史过程中很容易和极端保护主义合流起来²³，默许那个以规训和限制为主的儿少轴线思考主导大众舆论，形成对基本人权和自由的反挫。「忌性」的情感结构因此很核心的构成了此刻的「性别治理」。

1994年主流女性主义者坚心支持民进党台北市市长候选人陈水扁竞选²⁴，陈当选后回报以第一个「妇女政策机器」²⁵——「台北市女性权益促进会」，由市长率领市府各部门主管组成，委员会也包含所谓性别或妇女研究专家以及妇女团体代表作为固定成员。女性议题和政策在这个空间中首度得到和相关单位高阶主管进行直接沟通、协商、整合的机会。值得注意的是，性别平等机制在选择女性代表时往往反映特定的政治盘算和操作，透露了明确的排它性。委员会里除了包含内阁原有的女性成员或执政党女性政治人物之外，所谓的性别专家或妇女代表大部分都是由原本就在党派政治立场上十分坚持的主流女性主义者或妇女团体来挑选推荐，在人选上刻意避开运动路线上明确有歧

22 参见卡维波。

23 西方主流女性主义也证明她们在色情的议题上无法和保守宗教团体的反性立场切割。参见Vance 34-39。

24 当时选前的政见检验显示三位台北市市长候选人黄大洲、赵少康、和陈水扁的性别意识和妇女政策都不及格，社运的朋友们于是推动最早的废票行动，鼓励在政见上一无所获的选民投赌烂票，抵制对选民无益的选举。1994年11月14日我在李涛主持的「2100全民开讲」政论节目「女权与选举」单元（来宾包括吕秀莲、谢启大、洪秀柱、何春蕤）中讲述了这个理念的政治含意，后来也参与一些朋友12月2日在台北火车站举行的「女人选女人」行动，呼吁女性选民拒绝既存的政党选举逻辑，为自己的利益而投票。一向和民进党关系密切的女性主义者刘毓秀和傅立叶则批判我们不肯站边，认为虽然民进党不尽如人意，但是仍然呼吁支持陈水扁，参见〈投票不缺席 勿投赌烂票 劳阵等团体吁劳工妇女踊跃投票〉，《自立早报》1994年12月3日。这也是1990年代政运企图在性别领域中领导社运的一次公开举动。（我后来把赌烂票的实践故事写成了〈女人选了女人〉行动，呼吁女性选民拒绝既存的政党选举逻辑，为自己的利益而投票。一向和民进党关系密切的女性主义者刘毓秀和傅立叶则批判我们不肯站边，认为虽然民进党不尽如人意，但是仍然呼吁支持陈水扁，参见〈投票不缺席 勿投赌烂票 劳阵等团体吁劳工妇女踊跃投票〉，《自立早报》1994年12月3日。这也是1990年代政运企图在性别领域中领导社运的一次公开举动。（我后来把赌烂票的实践故事写成了〈女人选了女人〉行动，呼吁女性选民拒绝既存的政党选举逻辑，为自己的利益而投票。一向和民进党关系密切的女性主义者刘毓秀和傅立叶则批判我们不肯站边，认为虽然民进党不尽如人意，但是仍然呼吁支持陈水扁，参见〈投票不缺席 勿投赌烂票 劳阵等团体吁劳工妇女踊跃投票〉，《自立早报》1994年12月3日。这也是1990年代政运企图在性别领域中领导社运的一次公开举动。）

25 英国、加拿大、美国、澳洲等国家都曾经在政府里创造某种架构作为政府妇女政策的谘询者或者政策实施的监督者，参见Sawyer。台湾的主流女性主义则采用瑞典的「国家女性主义」模式来设计推动性别平等的社经架构。不过在台湾这个新创的妇女政策机器因为包含了市长本人和各部门主管，其实有着比议会谘询和监督更大的权力。

异的女性主义者²⁶。结果，妇权会的民间女性委员们都出身原来就友善合作的妇女团体，「彼此熟悉，信任关系强，形成默契十足的战斗队伍，随时想出新招数与新策略」²⁷，熟稔主流立场的女性主义者或妇女团体因此得以在性别政策中占据论述的主导位置，也形成优势知识阶层良家妇女在这些决策架构中的独大，严重限制了性别议题的讨论方向²⁸。另外，台湾政党政治持续尖锐对立，政权更替的压力随时都在，执政的一方必须努力维持稳定，维持形象，性别议题及其政策机器因为具有社会正义的形象，因而在政党轮替的架构中也成为维稳的力道，并不因为执政党改变而失势，反而可以轮流换位、继续占据有利位置，累积熟稔与掌握，更加深入政府结构和操作。

女性主义者以「战斗」来描写委员会里的操作是很征兆性的。在台北市女性权益促进委员会任职的资深女性主义者顾燕翎曾用另外一个战斗的图像来描写委员会的操作：「挟天子以令诸侯」，也就是说，国家女性主义者和妇女团体往往需要挟持男性首长，用首长的权威来强势推动新的措施或加快执行。当然这种非常态的操作也造成了一些恶果。顾燕翎说：

当初妇权会成立的历史原因是，民进党刚进入台北市政府，很多妇女团体急于透过市长去改变政府、指挥官员，「挟天子以令诸侯。」这样的决策程序很不同于一般的行政体制，也可以说形同绑架市长，当场就下命令。决策速度快，但也有危险性…因为在会议场合，尤其是在民间委员为主的场合，常常会有情绪性的发言，几个委员一讲，在现场气氛下，

26 曾经任职此类委员会的女性主义者顾燕翎也提到这个代表性的问题：「为什么是A？不是B？是这些人？不是那些人？委员的产生没有一个公开遴选的过程，而是由市长或院长邀请。这其中可能有许多政治或人情的考量。当然即使公开遴选也难免政治和人情考量。直接邀请就留下更多猜测空间和蓝绿联想。至于谁可以宣称代表所有女人，就更是一个问题。在妇运初期，我们常会以全体女人的立场发言，现在至少我自己就避免用这种方式说话，因为必须考虑到女人之间的差异性。」参看〈李文英访谈顾燕翎：妇女权益促进委员会〉。

27 来自黄淑玲，〈建制国家女性主义：台湾妇女运动与国家机器之互动〉，ppt。

28 就连主流女性主义知识份子本身也意识到这样的菁英趋势会丧失原来运动的基层活力。参看林芳玫。这样的排它性，在政策要求和委员会讨论中持续促成一定程度的同质性，投射出代表「所有」女人发言的印象，对于少数/边缘的观点越发没有耐心和理解。

市长只好当场下决定，当场可能没察觉问题，却可能是错误的决策，这不只是委员代表性的问题，也是决策品质的问题。²⁹

这里的「情绪性发言」其实是各级委员会在这种架构下讨论性别议题时常见的场景。妇运代表们往往在会议中无视于行政程序或决策考量，以情绪强烈的性别不平等控诉来包裹政策要求，如果官员有所迟疑或质疑或被视为执行不力，就会被妇权会的民间委员「指着鼻子骂」、「一说话就被骂」、「骂到臭头」（彭滄雯 23），妇运代表们也可能直接诉求上级首长的权威来压行政人员，会议的讨论因而常常变成悲情义愤夹攻、没有讨论余地的发飙场合，使得承办人员和行政官僚充满挫折与怨忿。行政院1997年在中央成立包含三分之一女性委员的「妇女权益促进委员会」³⁰，同样的剧码继续上演，同样是透过最高首长来充分发挥从上而下的决策功能，妇运委员代表则在院长面前以「态度」作为策略，公开点名谴责配合不力的部会首长或承办文官（彭滄雯 22-24），「强势在官僚体系推动性别主流化」³¹。顾燕翎对这种「强势」表示忧心忡忡：

委员的权力很大，却不必负任何实际责任，有权无责。妇权会在中央形同部长级会议，在地方是局处首长级，权力很大，局处首长做不好需下台，但妇权委员却不用为决策品质负任何责任…。

没人敢解散妇权会，这已变成政治正确的问题了…³²

妇权委员或性别专家后来终于在激烈冲撞和会议效果不彰的现实中意识到自己的「霸权」或「扩权」（彭滄雯 48），也觉悟必须调整态度、学习褒奖，才可能和行政官僚共存共事，推动性别主流化，

29 参看〈李文英访谈顾燕翎：妇女权益促进委员会〉。

30 2012年1月1日起组织再造为「行政院性别平等会」。

31 来自黄淑玲，〈建制国家女性主义：台湾妇女运动与国家机器之互动〉，ppt。

32 参看〈李文英访谈顾燕翎：妇女权益促进委员会〉。彭滄雯的研究也指出，妇权会作为非常设的咨询委员会，决策如果错误，浪费行政资源，最后的责任归属仍不会落在她们身上（30）。

于是开始了一连串的「恶补」和「磨和」，但仍持续以温情「突破心防、打动人心」³³，积极教育官僚成为具有性别平等意识的文官。然而，「**从上到下**」终究成为性别主流化的主要操作模式，**脱离了妇女运动传统从下到上的草根精神，也终究注定了性别治理的教化位置。**

值得深思的是：到底是什么样的情感氛围使得首长在面对妇女委员时感觉需要尽量配合，不惜在下属面前屈服？法律规范、绩效考核，显然不构成足够解释。又，为什么文官和文员在面对国家女性主义者和妇女团体委员时很难对不合理或者不可行的政策要求说「不」？更重要的是，妇权委员从何处得到这样的气势，可以对官员颐气指使，任意责骂？这反映了性别治理得以驾驭民意的关键条件，而我将将在下一节提出一个可能的解释。

脆弱主体与受害想像

本文一开始已经提到，国家女性主义者和妇女团体在体制内政治阶梯上升过程中所驾驭的，正是1990年代以来因着女性（后来则是儿少）受害（特别是性暴力）个案而掀起的社会主义愤以及可能形成的统治危机。这些女性的性悲剧事件具体呈现了性别不平等以及男性暴力之下脆弱无助的受害主体，如果再接合1987年以来救援雏妓运动所建构的纯洁儿少受害印象，积极防范式的保护主义（表达为绵密的立法和司法惩戒）越来越显得有其急迫性和正当性——这正是保护主义式立法近年从性别轴线延伸转向年龄轴线的代言盘算³⁴。媒体中无力无助的女性和儿少受害悲剧所带来的「例外」情感冲击，逐步被（以保护妇女及儿少为名的）民间团体操作转化，成为「常态」的行政措施，这就是「性别治理」的成形过程。

「脆弱无助」（vulnerability）指的是某些人口群——透过种族、性别、年龄、阶级、身体等等因素的中介——因而在社会结构中座落在容易受害位置。结构对主体的形塑和限制在这个图像里被想像为全

³³ 这也是黄淑玲〈建制国家女性主义：台湾妇女运动与国家机器之互动〉ppt中之用语。

³⁴ 参见何春蕤，〈台湾性别政治的年龄转向〉。

面而绝对，并且主要表达为经济、政治、资源、权力、健康等等方面的劣势。然而有意思的是，在台湾，这个结构性的脆弱受害位置在当代却非常集中的被投射到性别和年龄的轴线上——也就是女性和儿少身上，并且聚焦在她们面对「性」的时刻——这显然和上文提到主流良妇女性主义的忌性立场有所关连。

女性的脆弱并非女性主义看待「性别」和「性」的唯一立场。「性别」遇到「性」，到底会怎样？在1994-5年台湾女性情欲解放运动高峰的年代里，答案绝不会是简单或绝对的「脆弱受害」，因为肯定女性情欲的高亢论述立场已经在公众空间里一再发声：透过「打破处女情结」探索性的互动³⁵，透过「妖言」自述女性情欲经验与感受³⁶，透过以女性主动营造自身的性高潮来对抗男性恣意单向的性骚扰³⁷，透过女人集体公开叫床来实践女人和色情的关连³⁸。在这些行动里，解放的愉悦当然也混杂了对未知的忐忑以及协商的挫折，但是「我们的身体，我们的自我」终究变成了肯定女人性「权力」（而非「权利」）和性自我（sexual self）的标竿：女人「性自主」要肯定的是女人的性「自由」（而非「自主」而已）³⁹，也就是拒斥传统赋予女

35 这是1994年3月8日女性主义组织庆祝国际妇女节所主办8场讲座中的一场「女『性』解放」后来被媒体报导时使用的话语。现场的录影记录可见http://www.youtube.com/watch?v=5xfQr0_0O3g&feature=player_embedded&hd=1。

36 当时的左翼文化杂志《岛屿边缘》从1994年3月号起每期推出〈妖言〉专栏，从女性观点诚实而露骨的描述女性身体情欲经验，直至停刊为止。以目前的色情尺度来看，当时的〈妖言〉有许多绝对是超越限制级的，然而1990年代初期的开放氛围却不介意专栏的持续出现，女性主义的性解放仍然能在公共空间扩散。相较之下，此刻的社会氛围距离1990年代真的已经紧缩了很多。

37 1994年5月22日首度由女性主导的街头抗争围绕着师大教授性骚扰女生案展开，在行进中喊出的「我要性高潮，不要性骚扰」口号开启了用正面情欲能量消弥或对抗性骚扰的论述。

38 1995年5月初，台大女研社计画在宿舍放映A片以「探索女性情欲」，后来在社会压力下退缩为「批判色情」。前后立场的变化反映在新闻标题的对比上：〈台大女舍A片登堂入室 女研社将于11日起举办「A片影展」期激起女生自主情欲对话〉，1995年5月9日《自立晚报》；以及一星期后的〈台大女研社举办记者会说明举办活动原因 女生看A片 唾弃劣质性文化〉，1995年5月16日《自立早报》。面对这次反挫，非台大体系的「全国大专女生行动联盟」决心表达「不让我们看A片？我们就演给你看！」的立场，5月22日在台北市大安公园举办「女人连线，情欲拓荒」活动，由女生集体叫床，夺回女人定义并表达自己身体欲望的权力。

39 性解放运动从来没有把「自主」（聚焦于个人的、个别主体的概念）当成目标，反而积极的要求「自由」，因为那意味着社会规范的重新协商，社会禁忌的逐步去除，社会成见的积极消弥。

人的性被动、性无知。这是一个非常女性主义的命题。

然而这个命题却也同时唤出了另一些女人的性表态。在女性情欲解放的风潮里，1994年秋天女性学学会成立一周年的时刻公开宣布此后将专心经营「反性侵害」与「反性骚扰」，并与「性解放」划清界线⁴⁰。这个动作展现了一个主流的女性主义性立场：运动的力量将集中在女性「受害」的议题上，毕竟「性」的负面更为清晰的显示了性别不平等的恶果，不但有极高的正当性，容易争取到女性的认同，更可以强化大众对性别正义的认知。在性别双重标准的社会里，「性」的负面确实构成了很多女性的真实感受，对她们而言，想像「性」的正面不但有其困难，更是难以启齿的。女性在性方面「受害」的形象则很简单的一笔勾销了女人对性的无知和恐惧，置换了情欲波动时的惶恐以及混杂的罪恶、羞耻、难堪，更不必检视或面对自身的欲望渴求。上述这些强大而复杂矛盾的情感，在性污名的社会里从来没有空间被正面处理，甚至也不被众多害怕污名的主体所承认，现在则被主流立场的「受害」图像全面掩盖。因此在这个主流的性立场上，性自主才只能是「对不想要的性说**不的权利**」，而且需要国家法律的力量来保障确立；性自主再也不能包含「对可能想要的性说**要的力量**」，毕竟那是一个需要自我锻炼、探险、壮大，需要超越惯性、挑战局限的力量。

性，本来就是一个因为禁忌而容易勾动强烈情感的事情。历史的遗憾是，接下来经历了1996年的彭婉如命案、1997年的白晓燕命案，性的负面阴影在主流女性主义和妇女团体的加码下更加沈重的笼罩了性的文化想像，危险和伤害沉淀为恐惧而成为性的主要联想，悲剧的感染氛围更抑制了愉悦冒险的异议声音。随着后来台湾媒体的耸动化和强烈竞争，每一件性伤害案件都在放大的报导中层层迭起了「性危险」的扩散效应，强化了脆弱易伤的主体想像，也制造了焦虑和忧心，使得「绵密的保护」成为唯一且必然的回应框架。然而，「保护」就和「侵害」一样，预设了权力的两极化，被保护者的脆弱无助

⁴⁰ 〈女学会≠性解放？：宣布画清界限 决定编撰「台湾女性处境白皮书」〉，1994年9月29日，《联合报》。

正构成了保护者／侵害者施展权力的正当理由，而「侵害」和「保护」一样，都滋养了自觉脆弱惊恐、需要强者保护的主体情感，形成更倚赖保护的倾向。

当这种脆弱无助的主体描写被保守的宗教团体置换（displace）到另外一个和女性紧密相连但是更为脆弱无助的人口群时⁴¹，它所产生的大众情感效应就更加明显了。出于西方先进文明国家价值观的联合国定义扩大了「儿少」概念，把原本年龄差距很大的不同个体（所有18岁以下的人口）都同质化，视为「儿童」⁴²，幼儿的文化想像通常又连带到「无性」和「无助」来与成人对比，不但更加凸显加害者和受害者之间的权力鸿沟，也使得被指称的接触行为因为跨越了年龄的「鸿沟」而更为可恨。1999年新修的《刑法》第十条开宗明义的将性交扩大了定义，包含肛交、口交或者异物插入，也就是将许多不同形式和程度的性接触都等同性交，纳入可能触法的范畴。这个修订原本以女性为想像受害主体，以便扩大把上述形式的身体接触都列入性侵范围，使得性接触更容易成为触法行为，但是它同时也使得身体彻底性化，任何部位、任何接触、甚至看一下，现在都可能被视为有着性的含意和欲望，都可能构成犯罪行为⁴³。

性别治理的保护主义显然创造了一个环境，使得性别和性好像总是有着频繁而负面的关系，也使得义愤情感的渲染力主导了法律的制定，过去15年，针对性交易、性侵害、性骚扰的相关保护法律和规章陆续出台，并且持续积极修订。主体的「脆弱无助」，对比它者的「威胁危险」，最终写成最具戏剧张力、最动员情感的脚本，也促使更为积极的通报系统、监护系统一一到位，具体的架起以性别（及年龄）为主轴的治理局势，妇女和儿少成为政府政策和法律的核心保护

41 参见何春蕤，〈台湾性别政治的年龄转向〉。

42 联合国将「儿童」定义为18岁以下的所有人口，此举混淆了两岁幼儿和18岁青年之间的巨大差异，矮化了青少年已经绽放的主体性，也使得保护主义得以对儿少人口一体实施「保护」，其实就是限制。

43 2009年，台北社会局宣导性骚扰防治时提及，有名女子受隔壁公司老板爱慕，男子长期一路上「观看」她走到茶水间或厕所，让女子十分困扰，最后申诉性骚扰成立，男子挨罚。〈性骚扰认定变严 北市社会局：看看也不行！〉，Now News，2009年11月4日。

对象。在这个治理局势的情感震荡沉淀中，台湾的公民特质也产生深刻的变化。

性恐慌与情感公民的正义

20世纪一直倾向于怪罪受害者，但是现在却颠倒过来，把无辜的、无力的、无瑕疵的、拒绝同意的「受害者」和「幸存者」变成了重要的文化概念。（Angelides 142）

上述引文精确指出了性别政治在当代台湾所操作的主要力道：有关（性别）受害者与幸存者的文化想像，持续在「保护弱势」的正义框架中强力动员扩大延伸，逐渐促成群众极为微妙易感的情感状态，也益发转化加速所谓「情感公民」在此刻社会脉络中的特殊形成。

情感在现代社会中的重要地位不可言喻。Eva Illouz曾以「感性人」（*homo sentimental*）的兴起凸显现代社会生活的高度情感化⁴⁴。从新教徒对救赎的焦虑，到工人阶级与生活现实的疏离，到都会生活的冷漠仇视，到个人对社会象征的热切认同，Illouz指出诸多社会学家都已经注意到情感很主要的构成了现代性（*modernity*）所包含的自我和身分，承载其文化意义和社会关系，形成其社会行动的基础动力（1-3）。Sigmund Freud的家庭罗曼史分析更一举揭露现代核心家庭亲密关系所生产的各种无意识压抑、狂想、欲望、倾向和动机，不但在夫妻之间造成情感的投注和防卫机制，更使得孩子从童稚年代就对其所依赖的父母感到焦虑恐惧爱恨交织，更与周遭社会的各种禁制压抑形成张力不满。现代人的心灵可以说很根本的充斥着强大的矛盾冲突情感。二十世纪中叶以后，情感在升高成为社会价值范畴之际，也与经济生产结合，抽离原生脉络，在越来越普遍的服务业与消费活动里成为积极生产他人相应情感互动的工具（Hochschild 110-114），也在此过程中促成当代社会生活整体的文明化趋势，随着全球资本主义扩散。

⁴⁴ George Marcus也曾以「感性公民」（*the sentimental citizen*）来分析情感在民主政治下的强大能量，但是其分析缺乏历史的面向，只关注挑战理性在政治过程中的特权位置，在此略过不论。

如果说上述情感理论从不同切入点描述了现代主体的情感结构，Janice M. Irvine对性恐慌的情感模式分析则很清楚的说明了这个情感结构如何在特定脉络里透过特定团体的操作而改变情感公民的特质和取向。Irvine指出和性相关的争议事件往往被媒体和保守团体建构构成激发公众情感宣泄的场景，透过这种公众情绪狂飙的时刻，情感上的表态和爆发逐步变成公民义务，形成具有规范力的文化脚本与常规（22），也同时使得不同观点和立场失去表达的空间。透过网路和媒体，性恐慌中骤起喧嚣的群众情感因此得以促进「情感公民」（affective citizen）的强大同化效应，要求所有公民在情感上表达同一立场，爆炸性、充满敌意的情绪紧绷状态更往往形成社会危机感，使得积极的检警行动、公听立法、或政策实施成为正当而必要的回应。性恐慌的时刻因此也是「公民政治」（citizenship politics）的一种斗争形式，斗争的结果决定了「哪些性态可以被接受、被视为有价值，哪些性态可以被讨论，哪些性态会继续被排斥、被消音」（Irvine 24）。情感公民的感染性和趋同性因而成为重要的当代治理操作。

Irvine对于性恐慌时刻情感脚本的分析具有很高的启发性，然而台湾的群众情感状态可能曾经经历了怎样的特殊历史社会形塑，以致于变得敏感而容易集体波动因而促进了情感公民的浮现呢⁴⁵？这样的波动可能在怎样的脉络中、针对哪些议题形成新的公民规范，又在怎样的意义上可以与性别治理的操作形成共振？我认为就台湾这个脉络而言，建构公民情感气质很重要的两个因素在于：（一）已经超过台湾GDP产出比重百分之七十的的服务业所调教的情感劳动及其扩散效应⁴⁶，以及（二）善用受害形象掀起保护义愤强力影响民众观感与司法

⁴⁵ 情感公民在当代台湾社会脉络中的快速兴起转化当然有其历史脉络。解严前国府统治下的孤臣孽子情操本来就构成了反共意识的主要能源，解严后民主化运动中大力操作的族群情感和政治悲情，更进一步使得政治场域里流动着强大的情感洪流，在选举的激情中不断凝聚强化。就本文的关注而言，这些主要在政治领域中澎湃的情感事实上也准备了沃土，得以在政治领域游戏规则常态化之后，把公民情感转化操作投注于日常生活政治。这种对于日常生活实践的高度关注也正是台湾情感公民的特质之一。

⁴⁶ 台湾服务业联网所提供广为各方引用的2005年数据为73.3%，<http://www.twcsi.org.tw/columnpage/service/situation.aspx>。中华民国全国商业总会提供的2007年数据为71.05%，<http://60.244.127.66/big5/p1215/htm/link/4-0.pdf>。有人或许认为普及的教育也是重要因素，不过以西式速食业起家的服务业在台湾的脉络里有其文化上的优势含意（参见何春蕤，〈台湾的麦当劳化〉，5-8），消费活动过程本身也形成双重操练，

操作的情感公民政治⁴⁷。前者透过经济领域的结构性质变，大力促成了台湾社会的文明化（自我克制与阴柔化），适时的呼应／支持性别政治的治理操作；后者则透过催动法律领域的明文化（codification）和严厉化，促成了广阔而正当的「性治理」，以遏止台湾社会欲望文化的大幅伸展。（「性治理」概念标示了目前所进行的「性」管制多半不再使用强制、压迫等等强势手法，而是透过生产民意和大众情感，营造起建立在某种共识基础上的法制化。民众的感受、民众的情绪、民众的呼吁，构成了严刑峻法的正当化。）**文明化与法制化（juridification）⁴⁸正是当代台湾性别治理体现自我的两个重要面向。**

台湾的文明化趋势纠结了经济发展与国族政治的双重动能，也直接改造了阶级和性别的身分呈现。当代服务业在台湾的逐步成熟和精细化，使得从业人员工作态度与人格气质不断深化规训，超越行礼如仪的表层扮演，服务者不再视情感劳动为自我的卑躬屈膝，而学会发展亲切自信为专业精神的表现⁴⁹。原本女性的性别养成比较擅长服务业所需要的态度与人格，但是现在服务业的大幅成长扩张使得越来越多男性也在日复一日的工作和互动中调整其传统男性气质行为举止，整体人口的阴柔化因而逐渐成为常态⁵⁰。这个阴柔化的趋势同时与台湾社会富裕所带动的阶级自豪及相应的文明化趋势合拍，文明化的主要规训情感——羞耻、难堪、厌恶、自觉（Elias 97-99）——逐渐形成以自

其影响要比仍以单向权威规训为主的教育来得更为深入主体人心。事实上，目前连政府、学校等行政机关的服务都以服务业的情感劳动为基本标竿，这也更加扩散服务业所带动的礼貌和文明化。

47 其中最出名的就是2010年因幼女性侵案轻判而引发的白玫瑰运动。<http://whiterose.org.tw/>。然而从1993年推动雏妓救援立法行动开始，保守基督教团体就以类似的情感脚本操作儿少保护的议题。

48 「法制化」亦可翻译为「管制化」，在这里主要指的是现代社会在文化领域、私领域、身体领域里出现越来越多正式的（推定的、明文的）法律，形成绵密的管制（Habermas 357-373）。「法制化」所指，不但是设置静态的法律和制度，也是积极执行动态的管理和制止。

49 Hochschild在1980年代初期分析服务业时还能够区分表层扮演和深层扮演（37-42），但是随着服务业的精进和扩散，再加上文明化趋势的稳固，这个差别也越来越不容易维持。

50 甯应斌曾在一篇会议论文的分析中指出，当代服务业——作为情感劳动——的快速而广泛扩散，渐次在男性中培养起自主专业但亲切关怀的气质，而社会富裕所带来的文明化——作为中产阶级的新阶级符号——则使得男性逐渐倾向细致克制，异于传统阳刚粗犷的男人。

我克制、自我检视、自我规训为本的秩序礼貌耐心温和作为当代台湾新中产阶级的标记，并进一步扩散为情感公民的举止规范⁵¹。另外，台湾的国族定位与国际地位虽然一直存疑，资本主义全球分工体系却给予了台湾大幅超前的经济活力，在富裕**自满**中建构了补偿性「尊贵世界公民」的文化想像。这个阴柔／文明的公民想像，在体现经济成长转型升级所催动的阶级上升欲望与国族地位愿景的同时，当然会无法抗拒占据了国际进步位置的主流性别平等论述，以便相互强化正当性和可欲性，以跻身新形态国际政治之列⁵²。以台湾在国家定位、国际地位上的微妙困境和情绪投注，时刻表现「尊贵可敬」(respectability)是高度可欲的表现，也在这个脉络中才显示了性别平等与儿少议题对台湾国族地位／国际关系的重要意义。

这个文明化的转化过程很大一部分是透过台湾的媒体和网络言论在公共领域中相互攀升情绪来激化的，这也是本地情感公民进一步成形发展的重要触媒。随着《苹果日报》2003年在台发行所带动的露骨报导风格，性的公共化迈过了新的里程碑，原先在网络角落里聚集的边缘性实践与性社群现在以其最不驯的面貌不断被媒体放上版面，性的明目张胆不时挑动着尊贵公民越来越娇贵的文明情感（羞耻难堪）——新闻的「耸动性」正来自这样的情感波动。而为了撇清自己并非耸动媚俗，媒体总是采用最保守、最严厉的语气来评论那些难以理解、不为人熟悉的性实践⁵³，呼吁必需及时整治乱象（「淫风歪风」）以防范「教坏小孩」⁵⁴。网民则提出轻薄短快的舆论以及其中充满妒恨报复的道德正义宣示，将寻常的不雅、低俗、偏差、败德，都建构为

51 大陆和香港的游客对台湾的主要印象（温和有礼、耐守秩序、男性不太阳刚／爷们）反映的就是这个文明化／阴柔化的成果。

52 在全球治理（global governance）的世界里，「权力不但是物质的，它也可以是象征的（symbolic）、风评的（reputational）」（Vayrynen 27）。换句话说，国际政治圈的入门砖逐渐凸显人权记录、性别平等、儿少保护、弱势照顾等等方面的形象表现，而道德上存疑、可能形成丑闻的所有主体，因此都成为威胁国家形象和发展的罪魁祸首，也更强化这些主体的社会污名。

53 《苹果日报》甚至自命揭发社会黑暗面，常常以记者卧底渗入私人的性活动，以正义使者的面貌报导，掩盖践踏边缘之实。2012年台铁火车趴事件、2013年乐团主唱性爱趴事件都是典型。

54 这个语词在媒体里出现时，一向是以台语发音，有贴近生活、贴近家庭的温暖暗示。

零容忍的对象。媒体与网民的唱和，放大了事件的严重性，也增加了处理的急切性，保守的公民团体则适时发动最理所当然的维稳语言，把情感组织成为行动，宣告整体社会必须共同捍卫核心价值，「保护儿少」。公民个体在这样的氛围中阅读到表态和参与的邀请，也感受到道德正确的兴奋，情感上的共振随即被诠释为社会共识，保守团体更积极代言「民众期望」，强力诉求政府采取具体措施保护那些据说道德情感极度容易受伤的无名娇贵主体（特别是越来越宝贵而脆弱的儿少）。最终结果就是：狂飙的民意越来越主导司法、立法、执法⁵⁵，性的法制化成为社会的优先举措，而情感的公民成为行动的公民。

无可否认的，主流女性主义所扩散的忌性氛围对情感公民的形成有着关键性的影响。所有不文明的语言、不受欢迎的追求、甚至不尊贵的手势现在都在性别治理的氛围而被视为性别不平等的表现，可能会使弱势者受到伤害或感受不舒服，因此绝对不可接受，必须加以公开谴责或法律起诉。而更广大代表文明化门槛的进步价值如权利、平等、秩序、健康、关怀、爱护动物等等，则不断呼召观众对不当言论或行动表达道德义愤，使得理性讨论或探究的空间都全数关闭，任由无名而愤怒报复的群众践踏和谴责。性别治理的文明性、道德性，正构成了情感公民的正义感。

结语

在21世纪的最初10年里，台湾人民的气质和感性已经有了很明显的变化：礼貌、自制、秩序、平静、尊重现在已经是所有大众期待的表现。街头抗争越来越驯化以避免引发社会矛盾；所有公共场所或封闭的空间都不能再有人吸烟，否则就要面对热心公民的白眼或谴责；

⁵⁵ 当代常见粗糙而后患无穷的「惊恐立法」(panic legislation) (Jenkins 6) 与执法。例如1999年保守团体以网路援交讯息泛滥导致儿少涉入性交易为名，推动儿童及少年性交易防制条例29条修订，将网路讯息一体视为侦办对象，并且同时迫使警政署设置奖惩办法优先侦办与援交相关讯息，造成自1999年至2008年有两万多名网友因网路讯息被视为「暗示」性交易而送法办。这个文字狱在29条受害者家族多次举办座谈和记者会批判，甚至有法官提起大法官释宪，才于2008年取消奖惩办法，相关案件也立刻从每年数千案降为数百案，两年后更变成数十案。参看〈地方法院检察署办理儿童及少年性交易防制条例案件统计〉<http://www.moj.gov.tw/site/moj/public/MMO/moj/stat/%20monthly/t5-30.pdf>。

排队或上电扶梯时遵守秩序是自动自发要做的事情，不守法的人都会面对谴责；所有性歧视、种族歧视、不文明表现都不能出现，否则就要面对严厉的惩罚和放逐；牵涉到动物的任何行为现在都被严密检视是否有触法之处；都会消费者的权益变成了重要人权，任何日常消费经验里的不满不悦都可以透过媒体或法律来得到补偿。人际互动在公共空间里见不到任何丛林法则，弱势者、幼小者突然得到了体制的支持，整个社会好像突然长出了很强的道德意识，表达为警觉的、波动的义愤情感，拥抱着各种进步的价值谴责那些不肯依循的人，而且被当成公民身分的重要成份来培养⁵⁶，因为这将使得台湾配得上国族地位和国际承认。

在这个现代化／文明化的过程中，国家女性主义与妇女团体，不管是否自愿，都扮演了非常关键的角色：女性不但是文明化的核心主体，女性的脆弱无助（以及她们的敏感和感性）也提供了最强有力的理由来建立各种规范和保护。当进步的普世理念变成了圣牛，建立社会控制／社会排斥的各种努力也找到了乐于合作的大众，毕竟，谁有理由反对那些禁制低贱色情、终止家庭暴力、禁止虐待动物、禁绝吸烟、保护环境的立法措施呢？谁能抗拒保护女人和儿童（甚至整个社会大众）的立法呢？污名和道德谴责可以立刻让任何异议消音。

透过全球女性主义和全球文明化进程所扩散的情感阴柔化以及公民中产化，台湾的尊贵情感公民以保护脆弱无助的主体（女人和儿少）为名，热切的对有问题的（特别是边缘的、非主流的）异己和现象表达强烈的震惊、焦虑、恐惧、义愤以及其他强大汹涌的情感。透过这些社会净化的措施，性别治理的形构得以向国际社会显示性别主流化已经在台湾实施，形成了一个文明化、现代化的国家。在那里，儿童、女人、动物、环境、与同性恋（如果他们是脆弱无助而非变态）可以得到保护和尊重⁵⁷；保守的非政府组织以及进步的公民社会则越来越与国家女性主义者合流，迈向建立可敬而可欲的性别治理。而

56 此刻，性别平等教育在校园中的重要性绝对高过知识、体能、道德教育，从相关资源、法规、课程、活动、监控及通报体系，就可以明显看见。

57 Tani Barlow也指出女性主义与普世价值（如环保、人权、女性敏感）之间的相互镶嵌，促成一种和西方霸权接合的「全球女性主义」，参见Barlow。

任何抗拒这些普世进步价值的人，都是人民公敌，都必须被惩罚或放逐⁵⁸。这正是此刻台湾性别治理的现实。

参考书目

- Angelides, Steven. "Feminism, Child Sexual Abuse, and the Erasure of Child Sexuality." *GLQ* 10.2 (2004): 141-177.
- Barlow, Tani. "International Feminisms of the Future." *Feminisms at a Millennium, Signs*, 25.4 (Summer, 2000): 1099-1105.
- Charlesworth, Hilary. "Not Waving but Drowning: Gender Mainstreaming and Human Rights in the United Nations." *Harvard Human Rights Journal* 18 (spring 2005): 1-18.
- Elias, Norbert. *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Trans. By Edmund Jephcott. Revised Edition. Edited by Eric Dunning, Johyan Goudsblom and Stephen Mennell. Oxford: Blackwell, 1994, 2000.
- Franzway, S, D. Court & R. W. Connell, eds. *Staking a Claim: Feminism, Bureaucracy and the State*. London: Paladin, 1989.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action, Vol. II, Life World and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press, 1987.
- Hochschild, Arlie Russell. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: U of California P, 1983.
- Illouz, Eva. *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Cambridge: Polity, 2007, 2008.
- Irvine, Janice M. "Transient Feelings: Sex Panics and the Politics of Emotions." *GLQ* 14.1 (2007): 1-40.
- Jenkins, Philip. *Moral Panic: Changing Concepts of the Child Molester in Modern America*. New Haven and London: Yale UP, 1998.
- Marcus, George. *The "Sentimental" Citizen: Emotion in Democratic Politics*. University Park: U of Pennsylvania P, 2002.
- Rubin, Gayle. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality." In Carole S. Vance (Ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984. 267-319.
- Sawyer, Marian. *Making Women Count: A History of the Women's Electoral Lobby in Australia*. Sidney: U of New South Wales P, 2008. 44-45.
- Stetson, Dorothy McBride and Amy G. Mazur, eds. *Comparative State Feminism*. Thousand Oaks, CA: Sage, 1995.
- True, Jacqui and Michael Mintrom. "Transnational Networks and Policy Diffusion:

⁵⁸ 很多学者对于「跨国政治以新而具转化潜力的方式来形塑在地政治」欢欣鼓舞，也很高兴「从性别主流化的努力所产生的国内规范和制度转变，目前正开始形成效应，未来可以根本形塑国际关系的本质」（True and Mintrom 28）。然而这样的描述也正揭露了「治理」的真面目。

- The Case of Gender Mainstreaming." *International Studies Quarterly*, 45.1 (March 2001): 27-57. web: <http://links.jstor.org/sici?sici=0020-8833%28200103%2945%3A1%3C27%3ATNAPDT%3>
- Vance, Carole S. "Negotiating Sex and Gender in the Attorney General's Commission on Pornography." *Sex Exposed: Sexuality and the Pornography Debate*. Eds. Lynne Segal and Mary McIntosh. London: Virago P, 1992. 29-49.
- 丁乃非。〈家庭与婚姻的女「性」主义〉。《人文与社会科学简讯》，10.3（2009）：页 29-35。浏览日期：2011 年 7 月 31 日，<http://www.nsc.gov.tw/hum/public/Data/96171573371.pdf>
- 卡维波。〈「妇权派」与「性权派」的两条女性主义路线在台湾〉。《文化研究月报》5（2001）。浏览日期：2011 年 7 月 31 日，http://www.cc.ncu.edu.tw/~csa/oldjournal/05/journal_forum_52.htm
- 何春蕤。〈台湾性别政治的年龄转向〉，《转眼历史：两岸三地性运回顾》，何春蕤编。中坜：中央大学性／别研究室，2012。页 221-263。
- 。〈情感娇贵化：变化中的台湾性布局〉，《中国性研究》第 6 辑（总第 33 辑），黄盈盈、潘绥铭主编。性学万有文库 062，高雄：万有出版社，2011 年，262-276。
- 〈李文英访谈顾燕翎：妇权权益促进委员会〉，2011 年 3 月 8 日。<http://feminist-original.blogspot.com/2011/07/20110308.html>
- 林芳玫，〈政府与妇女团体的关系及其转变：以台湾为例探讨妇女运动与性别主流化〉，《国家与社会》第 5 期，2008 年 12 月，页 159-203。
- 彭滢雯，〈当官僚遇上妇运：台湾推动性别主流化的经验初探〉，《东吴政治学报》第 26 卷第 4 期，2008，页 1-59。
- 甯应斌，〈新男性气质之文化生产的社会基础（结构与互动）〉，「男性在社会性别平等中的参与」研讨会。四川妇女研究会，成都。2009 年 11 月 20-22 日。

媒体报导

- 〈女学会≠性解放 宣布画清界限 决定编撰「台湾女性处境白皮书」〉，《联合报》，1994 年 9 月 29 日。
- 〈民间团体建议 男生也可穿裙上学〉，《联合报》，2013 年 08 月 15 日
- 〈台大女舍 A 片登堂入室 女研社将于 11 日起举办「A 片影展」期激起女生自主情欲对话〉，《自立晚报》，1995 年 5 月 9 日，。
- 〈台大女研社举办记者会说明举办活动原因 女生看 A 片 唾弃劣质性文化〉，《自立早报》，1995 年 5 月 16 日。
- 〈投票不缺席 勿投赌烂票 劳阵等团体吁劳工妇女踊跃投票〉，《自立早报》，1994 年 12 月 3 日。
- 〈性骚扰认定变严 北市社会局：看看也不行！〉，《Now News》，2009 年 11 月 4 日。

综合讨论

黄道明：

欢迎来到本次会议最后一场的综合讨论，我是黄道明。这一场发言是整个会议的总结，预期大家应该有很多话想要说，发言的状况会很踊跃，希望每位发言的人控制在两分钟以内把你的问题或意见提出来，我会尽量让没发言过的人优先发言，提问的时候请你先报上你的名字和单位，谢谢。

积丹尼：

大家好，我要问何老师，怎么会我们男人那么坏，女的那么 shy？为什么我们男的要一天到晚要做坏事，可是女的一天到晚都要被保护着？这是怎么开始的？我们为什么没有演变到正好相反，男的 shy，女的坏呢？为什么？谢谢。

郑静美：

大家好，我来自桃园县文化研究工作协会。你们有没有发现当霸凌事件发生的时候，这些学生真的很可怜，尤其女孩子，我教过的学生有女孩子被霸凌以后完全不敢讲，有怀孕也不敢讲，真的非常可怜。这是我们女性弱势，教育部应当更注意这个严重的问题，要回过头来想，女孩子是不是有遭到更严重的侵害的问题，谢谢。

王 苹：

其实我还没有想得很清楚，只是想要厘清一下。延续前面问的为什么男人必然坏、女人必然弱的说法以及有关霸凌的提问，这些都印证了确实大家脑子里都是这样想女性弱势的；可是回到我自己位置上，1997年我们从妇女新知基金会被迫离开的时候，我们对外的说法或是看起来的状况都是我们积极参与公娼的运动，我们极力讲代理孕母的议题，同时我们自己很清楚的表现出女同性恋的主体——而这些争议的议题和董事会在「性别」的观点上有差距，于是我们就离开了。我觉得也没错，这个差异也是其中一个轴线，可是当时还有另外一个轴

线，是跟整个台湾某方面政治的发展是有点关联的。

1997年我们参与公娼的议题时，我们很清楚公娼抗争的对立面是台北市政府，而台北市政府当时是陈水扁担任市长，所以我们这个仗打下去很清楚的也会被座落在一个「打扁」的运动脉络里面。而在整个妇运的发展过程里，有一个算是指导位置的妇运论述者黄郁琇，她在妇运里面一直抓着我们当时的团体妇女新知，要它跟民进党建立一个比较友好的关系，或者她认为女人要治国就必须要和政党政治有关联，这样一来，我们的「打扁」在某一方面就是很不利于那个政治布局到女人治国了。从这个角度来回看当时，我觉得在我们面对不同立场之间的对话或是历史过程发展时，「性别」议题确实是一个主轴，可是同时性别又不只是性别，它还有我刚刚提到的权力或者政治上的对应关系。也就是说，很多事情都不能只看「性别」这个层面而还要思考是不是有其他主轴同时存在。

另一件和「性别」相关的事情是，丁乃非的论文也提到励馨基金会，这就让我觉得更有趣了。在早期的妇女团体里其实励馨从来就不是个「咖」，它从来不存在在妇女界，早期它就只是一个宗教团体，做的是「不幸少女」的人道救援工作。可是不知道从什么时候开始，励馨已经可以用「性别」做为它的符号，然后理直气壮的代表台湾妇女界去谈台湾妇女应该怎么做。性别的这种「被使用」其实蛮值得我们多想想的，因为那些骨子里不是妇女团体的，现在已经可以用妇女之名、为妇女代言，提倡台湾要有女孩日。她们所谓女孩日的内容就是：台湾的女孩还是很弱，出生婴儿性别比率还是男多于女，台湾的女孩人权很落后，所以要提倡女孩的人权。讲得很好听，又说联合国有国际女孩日，台湾也要有，但是我们仔细去看它对女孩的论述或是它过去做的工作，譬如说女孩最好不要援交啊，最好不要这个那个的，就很多事情都是女孩不能做的，是限制女孩的。我认为这种以女人名义出现的女人权益说法是蛮有问题的。当「性别」也可以变成一个被人使用的名目的时候，那还真的是个问题。谢谢。

彭晓辉：

我来自大陆，华中师范大学，研究性学的。这一次来收获很大，每

一位在「性／别」这个领域里耕耘的都是我们大陆的老师，这点是我发自肺腑之言。

我个人认为有三个权，一个是政权，一个是性权，一个是女权，这三权之间互动的关系是怎样的呢？据我自己对大陆政治经济文化的理解，女权和性权想要获得发言权就必须占有政权，这个政权不一定是执政的政权，在野党的那种权也属于政权，因为它有语域，因为它有它的一个发言的平台。在战略的运用上，我个人认为现在性权不如女权，不仅是大陆，台湾也是如此，我个人认为一定要在战略上擅于注意策略，就是留得青山在，不怕没柴烧，也就是说不能让他们把你打压到没地方反抗、发言、发声。换句话说，在战略上一定要占领行政权力、政治权力，这是我的体会。

而女权，由于它以一种弱势的型态出现，我们在大陆的人权和女权之间现在有些裂痕但是没有大的裂痕。譬如说 2011 年五月份时候，我由于发送安全套事件而受到攻击，人们给我起个外号叫做「递套教授」、「性教授」，后来又演绎为「性工作」，我全接纳了，我说我是性工作，因为我是参与「性学研究的工作者」，简称性工作。我说性工作者是我们的兄弟姐妹，都是来自于底层，她们大多数人是为了生存而出卖性。为什么要出卖性，是因为生活资源配置在整个社会里是不均衡的，你如果保障她的体面生活，那她凭什么要用身体去换 money 呢？她为什么不可以用性去为爱而性呢？For love and not for money，对不对？因为是生活资源配置严重的不均衡，才导致这个卖性的现象出现。

我们做性权的主要是尽可能的不触犯红线，也就是在红线边缘我们扫一下，逐渐的让红线退让。这二、三十年来大陆所谓的改革开放是开放经济领域，其实政治领域是没有开放的，我们在这个严苛的政治态势之下能够生存到现在，承受的压力确实比台湾的朋友大得多。我的体会就是，在策略、战略上我们一定要宏观，不要硬顶，也就是说，不要短兵相接、拼得你死我活；但在战术上来讲，应该是该拼命就要拼，而战略上要采取和缓策略。这是我二十多年来性学研究的原则，我在策略上运用得好，战术上当仁不让，一点都不让，但是在策略

上有时候该低头，我还要低头的，这是我的体会，谢谢大家。

甯应斌：

我想也顺便讲一下政权，但是没有彭老师讲得那么大，我讲一个小的例子。你们可能知道中央大学性／别团队曾经向教育部申请成立博士班，我们从 2009 年开始尝试了四次都被否决，但是台湾高雄师范大学却通过成立博士班了。如果你去比较一下师资就会知道，我们的阵容有一个讲座教授，三个特聘教授，著作等身，国际名声，这是很厉害的，但是通过的高师大却只有一个教授以及从其他教育科系借来的人头，连一个特聘教授都没有，可是它通过了！显然教育部还是师大体系，这个政权大致上就是这样子。

现在、过去和未来，我们都会发现，在整个社会运动的场域里，人们最有兴趣的还是政治的和政权的，还是执政和在野之间的斗争，这永远是最大的，因为政治的利益最大，影响很大，所以它永远会胜过我们性／别的话题。而且还不只如此，他们还会把政治、政权的议题建构成这世界上好像只有两派——就是他们和他们的敌手——而我们性／别的议题总是要等到以后才谈，下个阶段才谈。我这次谈「道德进步主义」，其中有一点就是想要说：「不行，我们性／别一定要做第三个选项，我们不要怕这种不容异议的情感，我们要挑战它」。像洪凌这次的论文某种程度就是在做这样的事情，让你看到其实还有另外的、性／别的角度可以切入士林王家的都市更新案。

如果把我这次讲的东西用另外的方法来讲，就是说，我们不能让西方垄断「文明现代」，我们期待未来会有中华文明的现代性、印度文明的现代性、穆斯林文明的现代性，而不是只有西方的现代性。我们也不能让保守派垄断「传统」，传统不应该是属于保守派的，所以同性恋也不能只是西方外来的、不属于传统的，绝对不是这样，我们需要去挖掘传统，重新阅读传统。

现代性本身当然有些变化，在黄道明的场次里也提过，一开始科学、医学表现一种很神奇可以治病的力量，医生也借此逐渐的专业化，但是在这过程里，我们当然知道医生有他自己的一些利益，对不对？像现在很清楚，医界跟药厂勾结。面对这种垄断，于是有些新的现代

性跑出来了，透过医学知识的扩散、病友们的彼此沟通，人们可以谈论吃了这药以后的感受是什么、副作用怎么样，很多经验交流其实是跟另外一种强调医生专业的现代性在做抗衡。但是我们不能止于此，因为我们还要再更进一步去挑战这整个被西方文明所建构的「健康」。其实不同文明有不同的身体观和健康观，在台湾、在中华地区，我们有个东西叫中医，这是很特别的，而且很多时候你如果不想遵照西医的嘱咐，你就可以说，我有中医的观念。这就是一个抵抗的例子。

其实文化传统可以带给你另外一些抵抗某种特定文明现代性的力量，你可以逃避到中医的传统里面去。我们现在很多观念的健康其实也是充满了政治、充满了社会控制的目的。健康的标准不断被很多人修改，譬如说血糖要多少才正常，高血压怎样才是正常，或是体重 BMI 到底应该怎么样，卡路里一天要吃多少，其实这些东西都是不断在修改中而且是为了某些目的。那些最新最好的科学知识、那种现代，它不见得是我们要遵守的现代。总结一句，「文明现代」不能让西方垄断，而且「传统」不能让保守派垄断，谢谢。

郭晓飞：

我来自北京，我要跟彭教授唱点反调。其实中国大陆很大，用任何一种话语去概括可能都会有问题，刚才彭教授讲到卖淫问题就说到，那是因为现在经济资源的不平等，等经济资源平等了就可能以爱为名，这样比较好。不过，这个说法我觉得从一定程度上还是说明了中国大陆性权的薄弱，譬如说叶海燕是中国大陆非常激进的争取卖淫非罪化的一个人，可是连她也讲「我是女权主义者，从长期来看，可能卖淫还是要消失」。所以我觉得如果把卖淫只看成经济问题或性别问题，就没法看到性的污名化的问题，在一定程度上，如果我们一讲到性工作就讲小姐（妓女）的权利，不讲嫖客的权利，那么性工作的污名化、性的污名化就无法去除，这也是我想强调的。

另外，彭教授上午讲到中国大陆的性权和女权之间的争论不是很大，在我看来，其实已经出现了很多很多关于性权和女性权利的争论。我在这边稍微举几个例子。去年年末，我们在北京开了一个会，就是关于年度十大性和性别新闻议题的评选，何老师也去了，但是何老师

因为先赶回台湾，没看到最后的好戏。好戏是什么呢？就是性权派和女性主义吵起来了，而且最后吵到一个女性主义者当场就哭了。吵什么呢？简单说一下，就是北京大学有个教授跟一个云南彝族的高中生好上了，也算是婚外情，好上了之后，据媒体报导说，小女孩说教授承诺帮她上北大，具体怎么说的不知道，但是后来小女孩向教授要钱，说要三十万，如果不给就准备把此事公开。这个教授就不给钱，不给钱，小女孩就说，那我们族里有一个人准备拿枪来找你，彝族的男孩子很厉害的，又有民族的想像。后来教授就去报案，报案后此事被媒体公开，然后炒作，在事情还不是很清楚的情况下，北大就把这个老师给开除了。在性权派看来，事情还没很清楚的情况下就说违背师德因此开除，这是性的污名化的问题；可是女性主义者却认为因为这对男女之间有年龄差距、身分差距，因此这是男对女剥削的问题。这就是一个争议。

另外一个争议就是今天在中国的同志运动里出现了「同妻运动」，我不知道大家知不知道，中国大陆很多男同性恋跟女性结婚，女同性恋跟男性结婚，进入异性婚姻。目前出现了很多同妻的组织，有声音说是男同志欺骗女人，当然也有同夫的问题，可是当同夫问题出现的时候，声音却说拉拉在婚内容易被男人强奸的问题。这个差距其实是很有意思的，一方面 gay 跟女性结婚就说是欺骗，但是拉拉跟男性结婚就说有强奸的问题。当然我承认这里有「性别」的问题，但我发现大量的争论都在谴责 gay 跟女性结婚，甚至有人在微博上讨论「我一个好友是 gay，跟女人结婚了，我要不要去揭发他？」成为一个在伦理上争议的问题。

这样的争议使得另外一个面向不容易出来，什么面向呢？假如电视上出现一个同妻哭诉「我一辈子跟了一个男人，我没有尝到性的快乐、他冷落我」等等，我觉得那样一个批判里，我们的文化没有被反思到：为什么一个女人嫁给一个男人之后，假如那个男人在性方面没有满足她，她这一辈子的幸福快乐就消失了呢？这样的文化需要被反思。也有一些性权派会反问，如果能够婚前试婚的话，你跟他试了婚，还不知道他在性方面行不行、能不能满足你吗？所以说，如果婚前性

行为有很大程度的宽容，大家都去试婚，可能所谓结了婚在性方面不能得到满足的女性就不成为一个问题。但是这种观点都不被讨论，讨论里总是说，只要是男人在一起的地方肯定有男权主义，那些 gay 虽然是弱势，但是他们是男人，是男人，面对女人时，他们就是强势。这种以保护性别弱势的女人为名来谴责 gay 和异性结婚，我认为就是一种新道德主义。

我再举个例子，日本 AV 女优苍井空在大陆很红，大家知道吧？红到什么程度？这个在西方国家恐怕不多见，中国很多的文化人，譬如说梅兰芳的儿子，都跟她合照，然后会有知名的企业家在开年会时请苍井空来，然后跟她拥抱合影。女权主义在论述这个问题的时候会讲，中国的臭男人、那些很有经济资源的男人已经有足够的性资源了，不用拿苍井空来说什么性权利的问题。我则觉得有钱的男人确实今天在中国有很多的性资源，但是在正面的论述上，譬如说嫖客在性的正名上，几乎没有任何资源。性别和性的交错不是那么简单的，不能老是说男人永远占便宜。

我在想，大陆唯一和台湾不一样的脉络是什么？今天大家都谈到了，台湾很多治理、民间的机构已经进入国家政府，成为国家女权主义，而中国那些比较自由派的女性主义还处在被压制的状态，因为中国只有妇联的国家女权主义。但是新兴女权主义其实还处在一个没有进入到治理的状态、没有进入到国家体制的状态，所以这个是脉络上的不同，可能政府的压制还不是足够多。但是我也在想，有一天中国的女权主义也上升到像台湾这种级别的话，是不是性权也会受到更进一步的压迫呢？如果从这个角度来看，我们今天的性自由反而是我们应该珍惜的难得的机会，有一天可能那些人也会利用新道德主义然后来进入法律的层次，这就是个问题了。

蔡孟哲：

大家好，我是清华大学中文系的蔡孟哲，我有两个问题，第一个是想要请教游静老师。

昨天我比较早走，所以下午的讨论没有讨论到，听说游静老师分析了香港宗教的基右历史发展状况，我们的义工万廷威也提供了明光社

在台湾设分所的事情，这是我们这个小组成员一起关注的。但是我想要提出一个不太确定是不是正确的观察，我觉得台湾的宗教或保守右派之所以比较有操作层面，一部分是因为今天何春蕤老师和丁乃非老师都有分析到的女性主义进入政权或体制，可是还有一部分操作的是道德民粹，而那个情感的操作是透过家长，特别是母亲或是亲权、家长权利的那个部分来进行的，譬如说白玫瑰运动其实很大部分召唤的民粹，是从「母亲应该要照顾小孩」来推的。香港因为比较多行政当局的高官是基督徒，可能宗教右派是很大的力量；但是在台湾，比较没有这样的宗教脉络，所以比较是在道德民粹这个部分，动用的是家长这一块，这也是我们小组在讨论的。譬如说明光社设立分所的时候，他们会去游说立委或是跟政府高官、行政机构、儿童局合作，另外也有一部分力气可能要花在跟家长教育这块互动。我们小组也曾经办过对老师们的内部座谈会，来的老师们就会提到，很大的压力不完全在于教官、辅导主任或体制，而在于家长，因为家长会打电话直接跟老师说你应该怎样，我的孩子你怎么可以这样教。我觉得在台湾比较实际操作的是这个部分，这是我想要请问游静老师的。

另外是想和林纯德老师讨论。今天听完你报告以后我有一个跟你一样也很难说出来的情绪，那个情绪不完全在于不赞同你的文章，而在于有些看起来不太知道要怎样回应的部分。这也是为什么早上你可能期待应该会一些人出来反对你，但其实都没有，因为你要对话的人可能不在现场。譬如说，我可以举高颖超曾经告诉我的例子，即便他进了国教司的性别辅导团去做推动性别平等教育的工作，可是他其实利用了譬如说某些读书会的时间，把《12P 情欲相谈室》或者何老师的一些文章带到读书会里。当然这一部分是策略的应用，但是你在文章和报告里就先说你不接受这种片面的策略运用、协商或是调整，以至于我如果用这个来回应的話，就好像会显得我在支持性别平等或是支持性别主流化。可是我也不是那个立场，所以就有点难回应这个部分，或许你去女学会发表这篇文章跟游美惠对话，会比较快一点。这不是讽刺，因为跟林老师也有私交所以不是讽刺，完全是真的觉得对话的一方在这个时候有点难讲。

再举一个例子，譬如说你里面提到同志运动夹杂比较多的机会跟资源，这指的是哪样的同志运动？譬如说我是同志谘询热线的义工，我的组织就没有太多的机会和资源，我也去入班教育过，这当然是两面刃，因为性别平等教育而得到可以入班去跟国中小宣导同志的东西，如果不利用这个机会，就会被真爱联盟的真爱妈妈们卡进去那个位置。我去入班时，我就会做一些性教育的解释，其实老师们也会尴尬啊！组织运动的现场常常要面对这样的情况，我自己也是做酷儿研究，可是我知道论述的批判也需要反思。当我们在运动第一线时，我就得常常面对：在这个学校我教的辅导老师会不会被骂？或是有来的家长会不会投诉？（而且我们的确接过家长投诉。）我离开之后会不会下次的辅导老师因为我而受到这个压力？譬如说我曾经拿小黄瓜或假阳具去教，有老师就说可不可以用香蕉？我是真的带过假阳具去，但就会被说下次可不可以不要带假阳具，改带香蕉。而且本来不是要教性教育，而是要教情感教育，但是我们就偷渡，因为必须得这样子。我不是要完全要反对林老师的文章，只是表达一下，我现在讲得破破烂烂也是我很卡的部分，谢谢。

黄道明：

好，这一轮问题先到此暂停，我们先请台上几位回应。

林纯德：

谢谢孟哲的问题。我在文章里有提到，我可以了解教育现场的压力跟它的现实，这个我承认，但是如果你仔细读我的文章，我是建议大家，你不能因为有压力和现实就化约或无限上纲，把它变成一种道德性的或者含蓄的恫吓，说因为有现实、因为有压力所以不能怎么样怎么样。正是因为有现实、有压力，所以我们才要搞运动，从来没有一个社会运动是在没有现实、没有压力之下来搞。如果不是这样，我反而觉得那个社运有问题。

至于资源跟机会，我没有很负面的去否定或是去指出哪个同志团体享有这样的资源跟机会，我只是从现实面指出来，从性别平等这个教育工程推动之后，不可否认的，会释放出一些资源在同志教育项目下，至于说同志团体怎样去利用这些资源那就看同志怎么去使用。可是

我提醒的是，由于这些资源来自主流女性主义、性平女性主义推动建置的性别主流化，那么来的时后有没有可能因为这个资源她们所建置释放的，所以在合作的时候有没有可能带来一些我们要注意或细心的地方，这是我提出来的一个提醒。另外还有一个问题，我忘了，孟哲提醒我一下吧。

蔡孟哲：

我就举了高颖超的例子。我的意思是，当你讲他是一种「寄身」的时候，我觉得他的确是体现了你在文章里说的操作得比较好的那种寄身策略，可是我读起来，你比较多是批判吧！比较是生命的生的那个「寄生」。

林纯德：

我有什么地方批判到他吗？因为我在文章里用的都是身体的「身」喔，我只是在后面可能衔接说，他这样一种寄身的策略，在教材里面可能没办法透显出来，没办法偷渡夹带一些比较激进的讯息；这种夹带可能就是提到的交互寄身过程里面的协商、争战、排挤可能产生的那种效应和成果。接着我就谈我在某种程度上同意这似乎再现了现实的压力，我好像没有很具体的把他连结到林芳玫那个「寄生」的概念。你可能觉得说，他同时寄身在这三个场域，他没办法在他所编所写的教材、论文、文章里面去偷渡、夹带，因为同志教材里面已经夹带很多有性解放的意识讯息的东西，可是我引用的他自己写的这三篇文章并没有偷渡夹带，所以我对照起来就在想：为什么没有？如果没有的话，有没有可能是协商过程里面、争战过程里面有一些效应出来？再来就是教育现场的一些现实和压力。我的回应大致上是这样。

游 静：

谢谢孟哲的问题。我觉得港台的文化建构在操作的层面确实有差别，这是很重要的事情，应该有人去厘清，要看到每个地方的每个文化脉络制造了怎么样的「反性」的运动，然后想想可以去用怎么样的策略去面对。因为真的有不同。

香港基督右派看起来不是在「性别」方面操作，我觉得这一点很重要，我做这个题目差不多七年了，我在写这个论文的时候，本来是因

为做同志运动，然后发觉有庞大的打压来自宗教，突然我就摇身一变，变成一个宗教研究者，当然很多东西我自己还没有想清楚。但是在那个过程里头，我跟我同志团体的同志、盟友们一起在反抗、抗争的时候，都以为宗教右派是在反性，但是这真的是有一点误会。我这几年在想，可能他们一直讲性，但是其实可能「性」不是最重要的问题，可能「性别」才是他们最重要的问题。

我这几年开始想这个问题，因为香港一直有一个庞大的意识形态在操作，那个意识形态说：「香港是性别已经平等的地方，性别平等是现代，香港已经后现代了，还在讲现代干嘛！」所以性别平等反而变成理所当然的事情。以主流传媒来说，韩国性别不平等、日本性别不平等，专业人全部都跑来香港，香港充满了东亚国家没办法有的工作机会，所以通常香港自己的自我定位就是说我们是一个「性别已经平等」的国家，这也暗示着宗教右派无法用「性别」来操作，这也暗示着其实有庞大的性别焦虑没办法宣泄表达。真正在动员和被动员的其实可能就是这些焦虑，因为他们没有讲出来、没办法讲出来。我其实也没办法讲清楚，但我有点觉得整个所谓反性运动可能同时暗地里正在打压的、而且没办法讲的，就是「性别的多元性」。香港比起台湾是个极度不多元的地方，性别多元的现身其实在台湾是远远大于香港的，这也是我非常初步的一个观察，我没办法分析它为什么，这个需要台湾很多学者来帮忙。

刚才其实王莘有讲到，我觉得这也是很需要讲的，就是为什么在台湾会一直说女人一定是弱的，男人一定是坏的？我觉得这正是因为台湾不是这样嘛！太明显了！任何一个人来台湾都看得到，台湾大概是东亚地区大女人最当道的地方。不论是在国家政府的层面，或是在民间、公民社会的层面，都是大女人。那是香港完全没有的。你看在香港，我引用的明光社、基督右派，出来的全部都是男的！没有一个代表是女的。他们其实不是没有女人在工作喔，可是他们就是让男的出来做代言人，因为男的比较可信、比较有公信力。台湾就完全不是这样子，所以我觉得这个跟刚才讲的国家女性主义整天要重新去建构、不断的强化两性平等、保护女性等等都有关——这些都是跟现实完全

脱勾的，值得分析。

香港没办法在性别的层面操作。你说香港没有动员家长，他有！可是他们不会动员妈妈。如果动员哪个家长，那总是做为一个没有性别的人，只是个 parent，而且大部分时候你看那些再现 (representation) 的家长，都不是女的，都是男的，通常而且更多时候在动员的是中产阶级。我们那些广告大部分都不是动员妈妈，老实说，在香港的妈妈也没有台湾的妈妈那么强势，你们可以讲妈妈怎样怎样，我的观察是，在香港，妈妈哪有权力啊？谁要处理她的小孩的时候也不用跟妈妈讲话，跟根本没有妈妈在香港可以叫她的小孩干嘛，她没有任何权力，在香港的妈妈根本连小孩的电脑都不会开的。爸爸整天在外头工作 14 小时，晚上累毙了，不跟家人讲话的，所以所谓「家长」在香港其实是非常没有实际权力的一群人。家长可以被动员，可是一定就是面目模糊的一批人，重点是，这个家长必须是中产的才会有资源、时间去参与政治运动，要是再下层一点的家长就很难参与，因为他没有资源参与。参与的哪种人最多呢？最多的就是本来就在家压迫自己的小孩的人，但是在这些家庭里头，小孩也根本就是没办法被控制的。

何春蕤：

「男坏女 shy」是讲给女人听的，不是讲给男人听的，因为它是要告诉女人说，男人很坏，所以你要把裤带勒紧一点，这样就天下太平了。不过你觉得这种说法当道，也是因为你平常不常注意到各种各样并非善类、并不 shy 的女人，更别说那些胆怯退缩的男人。我们周围其实很多各式各样的女人男人，要是我们的眼光只看到这一个说法，当然就会看不见其他已经存在在我们周围、非常多的不一样的主体。

对于王莘讲的、为什么励馨得以进占妇女运动的位置然后去搞女儿节这件事情，其实最重要的因素是台湾的妇女运动进入政府去了，她现在可以从行政体制出发，从上到下，用政策、用法律去执行她要的东西；这个妇女运动也一向对于草根议题、草根妇女是没有兴趣的，因为她的眼光就是看着国家，所以才自我命名叫做「国家女性主义」呀！这个名称就已经告诉你她眼光看着哪里。当她进到国家体制里面、可以去操作体制以后，妇女运动的道德空位当然就被另外一些团体

给进占了。至于说励馨想推的女儿节，我觉得也还好，如果有女儿节的话，我们就应该打蛇随棍上，在女儿节大大宣传女孩不能性无知，女孩不能没经验，女孩不能不知道自己的快乐在哪里。就让我们来把女儿节搞烂吧！

喀 飞：

大家好，我是同志谘询热线的喀飞。参加中央大学性／别研究室办的活动已经十几年，我一直觉得对我一个实务的组织工作者来说，这些会议都是我们做第一线工作时很重要的论述支撑力量，我也在这边学到非常多东西。我今天想讲一些有关第一线实务工作的经验，作为回应今天林纯德或是黄道明提到的一些东西。两个部分，一个是有关于爱滋的，一个是有关于儿少议题的。

在台湾，爱滋 NGO 有一个很特殊的状况，我觉得可能还没有被比较深刻的去描述或者是探讨，那就是：很多爱滋 NGO 为什么跟疾管局的关系一直这么暧昧不明，没办法对官方提很强烈的批判？其实他们也知道也反对疾管局透过国家的方式控制或者打压或者制造歧视跟污名，但是其中有一个很重要的原因就是：台湾的 NGO 有九成九其实几乎都拿不到捐款，不管是国内或者是国外的 NGO 的捐款。在大陆有非常多爱滋的机构可以拿到国际基金会的补助，但是这些国际基金会都认为台湾是一个已开发国家而不给补助，所以台湾爱滋的 NGO 经费非常的困难。在台湾做爱滋的机构其实员工都不会超过一只手的手指数，也就是说，其实有九成九都靠拿疾管局的经费在做事，所以造成了被经费控制的状态。

去年一整年，我们成立了一个爱滋行动联盟来对抗爱滋药费的部分负担政策，参与组成的七个团体其实大部分都是拿疾管局经费的，所以有一次我们曾经讨论过要去卫生署进行抗议的动作，后来这个提议当然最后在很激烈的讨论之下被否决了。我觉得这当中有一个很重要的议题就是有关经费。我们也曾经发起一个反对全民筛检的连署理念，最后跟我们一起发起的单位都撤签了，它们是我们工作上很常合作的对象，最重要的原因就是因为它们理监事会里一大堆人都是医生、都是医院里的主管，平常工作人员可以做些决定，但是在这个事情上

就遇到背后理监事会的制肘，这是我们看到的状况。我们热线也曾经在疾管局的要求之下接办男同志爱滋教育的网站「性致勃勃」，为了拿这个钱，我们花了很大的力气讨论，决定即使我们拿这个经费也不会停止批判 CDC 任何我们觉得不对的政策。后来也发生一个小插曲，譬如说疾管局的承办人员有一次就打电话给我们工作人员，说你们的网站怎么都不呈现爱滋很恐怖？这就是我们在跟官方合作时遇过的状况。在这个计画里面我们花了很多力气讲性愉悦和性安全是不违背的，当然后来因为种种原因突然计画就暂停，我们就自己改了网站名字，同样一个网站继续做，只是改名叫做「爽歪歪」。

另外我想讲有关儿少的议题。刚刚大家也提到励馨的经验，好多年前，有一个儿少的安置机构请求我们热线的谘询人员去帮他们上课，他们大概有五、六个社工人员想要谈认识同志。这里面有个有趣的事情，因为当时我发现它竟然是励馨所属的安置机构，其实我有点不安，也有点纳闷，为什么我们要去励馨的单位去跟她们产生这样的合作关系？可是我后来发现很妙的是，励馨透过种种的修法最大的获利就是她们取得了非常多国家外包的机会去设置很多的安置机构，你如果打开励馨的首页，你会发现她们在全台各地有三十个办公室，预算超过好几亿，很多是属于这类的安置机构的经费，原因就在于她要安置那些被《儿少性交易防制条例》抓来放进安置管束的未成年。但是后来发生一个很讽刺的现象，我觉得这个讽刺的现状也否决了她们原来「性交易是对少女的压迫」的论述，因为她们发现：现在很多青少年是自愿去做性交易的工作，这是属于他们性自主的部分，结果最后被安置的很多是小 gay。儿少法的 29 条严苛修法的结果其实侵害很多的是青少年男同志，他们因为上网、因为使用网路找关系，违反了《儿少性交易防制条例》29 条，结果励馨原本要安置青少年的机构最后收留安置的人超过一半都是小 gay。她们没办法去想像要怎么处理，以前都做少女的案子，但是现在不了解这些 gay 是什么样的动物，就只好向热线求助去帮助他们认识同性恋青少年，这是我们实际工作的一个经验。另外一次有趣的经验是励馨有一年要召开性工作的通报，其实是儿童局委托他们的案子，在那个通报上，他们找热线去演讲

一个题目，叫做「电脑对青少年的危害」，后来我跟热线工作人员夜盲讨论的结果，觉得我们怎么可能讲这种题目，我们就把这题目完全讲成网路对青少年的重要性，后面大概花三分之一的时间在讲儿少法29条造成多少的侵害，当然后来励馨就不找我们了。这是我实际的一些工作经验，谢谢。

万廷威：

大家好，我是台大国发所硕士生，我叫万廷威，我有两个分享，第一个是跟大家分享一下我的想法，第二个就是跟洪凌的文章有关。

从去年到今年，我觉得我来这里开会听何老师发表文章就好像读观察家预言，何老师讲的东西每次都会命中，感觉过几个月就会实现。去年何老师的文章写「性别政治的年龄转向」，今年我去了好几个地方，一方面我去教会的研讨会当 spy，然后又去观察展翅协会她们到底在干嘛，然后我发现何老师分析得没错，这些宗教团体现在真的是完完全全是专攻年龄和青少年青少年少女这条线。关于年龄的问题，展翅从去年开始就每年办一次研讨会，都是国际研讨会，跟外交部拿了很多钱找国外的专家来讲国外怎么查缉网路儿童色情，child pornography，讨论怎样做色情言论管制。去年的会议主题是儿少上网安全，后来在NCC也开了一个论坛继续讨论这些事情，今年我跟我一个研究室的同学去参加，因为他考上律师，今年展翅是和台北律师公会协办活动，去参加她们的研讨就有律师的研习时数可以拿，所以一大堆台北律师公会的律师都报名了。今年研讨会主题讨论的是展翅现在推的、把联合国的〈儿童权利公约〉国内法化，她们说台湾现在的国际处境非常困难，去联合国也没人要理，但是联合国很看重两公约（就是ICCPR和经济文化社会权利这两个公约），所以她们有抓住台湾政府一直想要借由把「国际法变国内法」来证明我们和国际潮流接轨，整个就是和国际人权一致标准的心态。这些团体因此很准确的抓住了台湾这个心态，开始把联合国儿童权利公约国内法化，这个公约现在有四个议定书，一个已经生效了，三四还没有，现在她们做的事情是除了把公约国内法化之外，希望可以再把那些现在才刚在联合国大会上通过的议定书也一并通过，也就是看看台湾有没有机会一并把它通过。我觉

得在讨论她们在推的儿少保护的时候，必须要观察到这个跟国际接轨的动机，也就是跟国际接轨以证明自己跟上国际人权标准。在这个位置上，她们其实已经掌握到一个推动名正言顺立法的路径，这是第一个。

第二个就是关于洪凌的文章。我刚刚在听你发表的时候其实觉得心里有点不太舒服，情绪有点上来，不太喜欢你这个写法，抱歉。我想说的东西其实很简单，我觉得人总是在现有的条件下行动，他讲出什么话来也是和他现在所处的情境有关的。一家三代人的住所被拆了，而且是在很不愿意的情况下被拆的，可是我觉得你的文章用了很多理论性的词汇，用了很多酷儿政治的视角去分析文林苑事件，我不知道我这样读对不对，但是我的读法会觉得你想要指责他们是个「家」这件事情，你指责这个温暖，可是这个温暖有邪恶吗？如果今天王氏这个家庭成员他自身的主体性或他的知识就在这里，他能够做的事情、他能够说出来的话、他能够争的东西，他就是想要房子不要被拆，可是你现在很大力的指责这个运动后面是用「产权」来争，这件事情我觉得可能对身处在自己住的地方被拆的王家人来讲，还有因为对那些看到国家暴力、警察滥权直接开怪手去拆房子而加入帮忙抗争的那些年来讲，我觉得你对他们不公平。（洪凌：我并没有这样说。）

反正没差，反正你就是一个酷儿，对不对？既然你要这样讲，我就要开启我的人身攻击模式。你说你的文章禁止任何形式的沿用或流传，我觉得那只是拼贴了一堆西方理论、字句的文章，我要引用还引不下去。再来就是你在文章里面想说「谁等同什么」，还注明「谁什么不是」，我个人认为你在这一页里面混淆了在语用上讲「我家」和在法律的文书定义上产权的「我家」，你把这两个东西做了一个等同的处理，这是一个 **bad compilation**。王家人今天争的是什么？他重视的是什么？他重视的是法律上的「我家」，这个产权是我的；还是说「我住的地方」，还是说语用上我讲的「我家」不见了？你有没有针对这件事情去做分析？然后你在隔页也有讲，「常态人类的居住权主张是基于政治结盟或是新自由主义的意识形态催化，将土地、房屋拥有者的想像从父权家族或者性别小资产异性恋家庭延伸到同志」，如果

你要讲新自由主义，在现在的情况来讲，它其实是一种非常原子化的钱流、物流、人流，到处在全球流窜，毫无阻碍的到处流通。我就不晓得在新自由主义的意识形态策画之下，拥有一个房屋和扎根一个土地是怎样的新自由主义？我想请你解释一下你的新自由主义是什么？还是说你的新自由主义和你所想要引用的这些西方新马克思主义脉络之下所讲的新自由主义是不一样的。如果是不一样的话，是不是请你解释一下。

王颢中：

我是《苦劳网》的，我想赶在洪凌回应之前先讲一点意见，应该是擦边球啦，我不会直接回应，就是一些分享而已。

我从媒体的位置来说，其实台湾非常多都更案，像「台湾都市更新受害者联盟」（都更盟）处理到的都更案件就真的非常多，王家同期的其他例子例如永春火烧得更久，产权也相对有争议。但是从2011年开始大家就一直觉得士林王家是一个最好打的仗，这个运动会烧这么大，也是因为觉得说一个这么好打的仗竟然还没办法保住，那就代表其他案子肯定更惨。这个问题意识其实是都更盟本来就有的。我觉得在媒体效应上来讲，从一个比较后设的理解，王家同期的其他房子像万华那边的也是同样要被拆的，而都更盟一样有介入办说明会，可是我必须说，无论是引发声援的程度或是引发媒体的效应而言，它们和王家都是完全不能比较的。即便后来怪手直接去挖王家，引发争议，但是之前王家所能够动员到的效应跟没有产权或产权有争议的人比起来真的是差异非常大的。我们自己在呈现报导的时候就已经发现，士林王家案和其他都更案有着不同的社会属性和不同的阶级位置，或者说两者对于「家」所拥有的产权状况所能够引发的支持程度是有很大的差异的。因此我们觉得，运动团体在案件呈现上或是操作上，对于这些差异有没有反省，对于这件事情是否因为这样而更加深了产权的必要或产权的合法性，也需要反省。

举个最好的例子，今天政府如果要盖社会住宅，要用到台塑的地，那我们是不是要争取台塑的产权？另外一个例子，现在有个社会住宅的案子在林口，用到一片目前荒废的地，林口附近有很多豪宅，其实

当地的住民可能都住在豪宅，但是现在觉得那片树林是周末骑脚踏车的环境，政府要来盖社会住宅给穷人住，但是我不要，这个抗争则被包装成环境保护，说社区要保护老树之类的。我觉得对于运动策略的运用和操作当然很多是很技术性的，可是对于这些事情能不能够提出检讨？当你只锁定在王家，就看不到更大范围的这些东西，可是如果把同期的几件不同案件放进来，在媒体效应上做类比，其实就可以看到洪凌提出来的一些东西还蛮精准的，这是一个。

第二个就是说，我觉得任何运动团体绝对都非常辛苦，包含蔡孟哲刚刚提的，我觉得跟王家也有点像。像林纯德这样提了一个蛮强的质疑，我相信做为运动第一线组织工作者，一定有很强大的感受，也就是觉得搞运动真的很难、怎么都不对我「同理心」。可是问题是，我举一个也是比较时事的例子，我们大家知道公民社会的协同治理其实不见得是在真的民主化后才开始，威权时期《中国时报》扮演的角色就蛮类似协同治理的，大家都说它是人文报、开创了一些空间，但是它其实选了一个跟政府又矛盾、但有时候又合作的文人位置，前阵子离职的副总编何荣幸说，「媒体改革的想像就是要在废墟（就是他指的媒体）当中开出一朵花」，这还蛮像现在 NGO 认为「国家的确很烂啊，可是如果我们不介入，它只会变得更烂，所以我们一定要介入，我们一定要进入」。

我觉得这在策略的想像上还蛮激进，可是问题在于：这种策略经常就会变成一个完全不能够被质疑的东西，因为当你质疑的时候，运动的组织者或是选择使用这个策略的人就会回到一种非常经验主义式的反抗，也就是非常情绪性的说：「我们其实有很多困难啊！我们在这个过程中很难做到理想啊！」所以譬如说像《中国时报》工会瓦解经历这些过程，其实你没办法去问蔡其达说：「你这段时间在《中国时报》到底有过哪些反抗？有多少效果？你到底达成了多少成绩？」基本上我们没有办法去质疑，因为他就会告诉你：「我的策略就是要留在体制内，而我的处境非常艰难，我能够什么时候塞进一些东西，就好了。」的确有成果，我相信，不可能完全没有成果，但是最后这个成果大家知道就是《中国时报》彻底崩坏，而他们这些人最后用辞

职做为一种结束是很讽刺的。

我提这个例子就是有点遥指我们现在讨论的运动体制内／体制外的这个问题。我相信同志咨询热线在接国家的案子、做工作坊、去学校里讲课等等的时候绝对有成绩，可是这个成绩我们能不能够一一摊开来检视？譬如说像喀飞的这种讨论方式我就觉得很好，或是说我们应该更多开启这样的方向，来面对像是林纯德这样的质疑。譬如说，「性致勃勃」网站是不是一个很好的案例？它成功达成了一些成绩，而它是不是也有可批判的？譬如说你等于为人家抬轿，你做了一个很棒的网站，结果就被红丝带基金会整碗捧去。你在这合作的过程里面完全没办法说不，你没办法说：「不！我就是要继续搞性致勃勃！你就算接去以后，我开的下一个网站还是叫性致勃勃！我霸住这个网域，我不让你抢过去。」有没有这种可能？就是说，它的确有成绩，可是它也可以被检讨！那我们有没有这个对话？能不能够理性针对这些事情对话？

问题就在于，运动组织者有没有开放出这个空间让大家讨论，而不是说一被质疑，马上就进到经验主义式的自我防卫。我觉得在都更盟这件事上非常清楚，就是都更盟真的很辛苦，我为什么会知道？因为我是记者，记者也很辛苦，他们三天两头在那边，我们就三天两头在那边，所以我知道他们非常辛苦，可是问题就在于，臧汝兴的文章〈挺士林王家真的那么「正义」吗？——都更计画中利益关系与社会公共性的权衡〉在《苦劳网》一刊登，不只他被骂，连我们都被骂！「这种文章你们怎么可以刊登啊？左至如此，真的是虚无到底了啊！」在那个「骂」的氛围里，你没办法针对这个文章里的任何一个论点做任何细的讨论，你只要一违背运动者的情感、那种大家对王家投注的情感、那种大家都很能够同情、我也非常能够理解的情感，你难道会说「我不支持王家保留吗？当然是支持，但是对于这些东西提出任何一点反省，马上就受到运动组织者种经验主义式的、膝反射式的拒斥，说：「我不要进行这种讨论！现在只有一种主旋律，就是我们要保留到底。」

我必须说，大家讨论时还是要回顾一下事实，包含说在《苦劳网》

上或在现场、在广泛的台湾运动圈里，「支持王家」基本上是一个主旋律，而提出质疑的人毕竟是少数，但是现在针对这种少数的质疑都要被马上消失，因为怕它破坏了运动的和谐，我觉得我们需要看到这个事情的全貌，而不是说好像真的所有人都反对王家保留，所以我觉得这个是划定一个运动圈内部应该要看到的状况。我为什么觉得咯飞刚刚那样子的讨论是一个好的方向，就是说，我们就能够实际的来讨论这些运动案例里面，哪些项目是可以做为未来持续工作的一些经验，然后对我们是有帮助的，可是哪一些是我们要避免的。这样就很实际，我就讲到这里，谢谢。

黄道明：

好，我们请洪凌回应一下。

洪 凌：

我想慢慢的好好讲话，然后也想稍微有点结论性的同时回应颢中还有刚才这位同学的说法。我希望不要再用人身攻击的方式回应你，好吗？

先从最后这位同学开始。我要说的是，其实我的情绪也上来了，我甚至也很没礼貌的在你讲话的时候插嘴，可是我想说的是，我并没有做那些你在提问中质疑我的事情。你念出来的那些句子并不是你所以为的东西，我们可以从尾来念，其实你如果真的可以仔仔细细的看到最后一页、最后两页，我说的是：如果我们把婚姻与私有财产从事类比，臧汝兴的引文不管怎样，「左派其实不该鼓掌于一个只是特定的产权个案遭到侵犯，正如同正典同志不该在体制尚未受到冲击的情况之下赞许或默许单一异性恋婚姻个案被国家机器强迫成立或解散」。

那你知道这是什么意思吗？我说的是「不该」，不该默许，也不该鼓掌叫好。我想你可能把我等同于臧汝兴了，你想要树起一个稻草人、乌鸦之类的来打一打，结果最大的乌鸦没有出现，然后我也没有高举说王家如何都应该要被挺，所以就变成一个很激烈的情感争战。情感的争战并不是不好，但我希望你要看清楚，这个论述从头到尾在讲些什么。我不知道你说的那些，一下子是理论、一下是情绪，我要怎么回答你？我只能从我写过以及我现在想的东西来回答，你喜不喜

欢，我也不介意，我甚至也不知道我喜不喜欢我自己的这篇文章。就像卡维波讲的，其实写论文比写色到残杀异类身体的酷儿色情小说更困难，而且一点也没什么快感，但是我也不认为我没有理论上的生产性或是理论上的贡献。实际上，请你仔细阅读这些理论的来龙去脉，再由你自己的位置、你所学的理论来跟它对话，不然这些人身攻击就变得像是泡沫一样，也只能让我阿 Q 的说「不用在意，反正我就是个酷儿嘛！」这样的解释是没有任何益处的，只是让两个很单一原子化的个人互相生气、互相讨厌这样而已。

颢中讲的就很清楚。其实一开始会写这样的文章，我必须说是来自这几年我的研究方向。打从 1990 年涉入所谓的酷儿运动或酷儿书写或酷儿创作或酷儿理论以来，包括我在内的几个参与者，不管是作家、学术成员、理论者都被放在一个保护区或真空状态，也就是被儿童化了。如果你是儿童的话，无论你做什么，在某种程度上你是被默许的，但是其实是不被认真看待的：如果你自摸，那就不会被当作是性，而只是「好玩」嘛。现在我这个已经四十岁的儿童变成一个认真在谈学术的人，其实我们反思的社会已经是一个复数多元的社会，现在其实再也不可能有一个单一的、纯质的、好的社会，去支持一个单一的、纯质的、被伤害的主体或客体，来让你反对。也就是说，我对王家这个个案和里面的主体、个体没有任何情感，好或坏都没有，那我为什么要被你讲成是一个对他们的遭遇沾沾自喜或幸灾乐祸的代言者？这是不可能的，不但不可能，而且变得很好笑。

回过头来看，其实卡维波邀我写这个论文，我非常感谢他，因为他等于预见了我可能会遭受到的待遇，而我居然自己还不知道。虽然期待他会被很多人骂，但是他的期待落空，反而落在我身上（众笑）。大家都觉得这是一篇咬文嚼字，虽然我觉得比其他的文章清楚，然后大家就看一看，然后轻松的说，「喔呵呵呵，酷儿嘛，呵呵呵呵！」（众笑）结果这个呵呵呵的期待也落空了，而且是一个反高潮、超级高潮的落空，然后我居然也感到愤怒，我觉得这真是一件很不错的的事情，那我们在 Facebook 互加一下怎么样？（众笑鼓掌）来认真对待彼此的观点。

万廷威：

我觉得我们好像都有严重的彼此误读，因为你好像也误读我觉得你对王家只有反感，但是你自己也说你没有嘛。可是我刚看完、听完你发表的时候，我第一时间情绪上来的时候，首先想到的合理化解释就是说这会不会是你非常精心设计的一个 queer act（众笑）。哎，姑且说就是我修养很不好，对不起。

洪 凌：

我本来也有点后悔不应该插话说我没有做那些你指控的事情，你虽然有情绪，不过干脆情绪就都摊开来讲，真的是蛮好玩的。王家归王家，真的也不完全是个议题，我不是「反感」，但是有点「无感」，就是没有特定的投注情感。如果你举乐生疗养院的例子，我可能比较有那么点感觉，那是一些很复杂的东西，不可能勉强任何人，那是一个位置、一个个人、一个研究者、一个创作者，你不可能勉强他「因为这样，所以是全民的义愤，你一定要加入」。我也想代言一下像臧汝兴这样的人，他是一个位置很复杂的老左派，用了很多迟疑与矛盾在那篇长文里，结果就被讨厌到很高的程度，我也蛮难以想像被讨厌成这样，很想摸摸他的头安慰他一下。但是其实他也没有说王家应该要被拆除，我们今天必须至少有一个前提要搞清楚，不管是我自己的论文或是我引用的臧汝兴、孙穷理，都没有谁说「噢，拆除，好啊！妙啊！」可是实在是太诡异了：为什么全民的公愤必须投射在一种不存在的妒恨的叫好上？这个妒恨的叫好当然是虚空的，可是却好像要联想「其实你就是没有陪着一起大哭、大喊，所以你就是幸灾乐祸」。

可是我有我的支持方式，我有个人情感及政治情感的投注，而且那有点像是对于 the end of childhood 的表示。我也觉得现在对于这几个酷儿作家像陈雪、纪大伟、和我，都有各种不同位置的转向，其实我们都被迫长大了，我也不想停留在一个被人家「嗯哼哼哼，这些东西很好玩，像少女漫画样之类」的对待，所以我也我的成长危机。我觉得我们必须认真的面对各式各样、现在公民社会里的一些东西，这个介入我终于在这个会场感受到被认真的对待，所以这真的是一

个很棒的事情。谢谢各位同学、还有卡维波、还有颢中，谢谢。

黄道明：

我好像也要回应一下喀飞，因为喀飞刚才提到一些我也在想的问题。喀飞提到台湾爱滋研究在台湾九成九的命脉都来自疾管局，我想说的是这也正是感染者的处境，就是：你们要活不活，都得听听疾管局的。这是一个蛮糟的状况，在结构上，民间 NGO 跟感染者是在同一个位置，因为他们都要疾管局的药、疾管局的钱才能活命；但是在爱滋条例之下，感染者被列管，被看光光，在疾管局的老大哥之下一举一动都被监视，至少民间团体还有一些选择，可以选择不要接疾管局的案子，他们的位置可能还是比感染者多一点点空间。

现在爱滋已经像是糖尿病之类的慢性病，不再是快速致命的可怕疾病，那么为什么疾管局还是把它当成肺结核或是 SARS 之类高传染疾病的逻辑在管？而且现在疾管局还可以要求每个医护人员提供感染者的最新资讯，也就是说，它可以监控你每个一举一动的医疗行为，一点隐私也没有。请问，哪个病你可以忍受国家这样的看管跟介入？我觉得不可能嘛。今天面对这种情况，在稍微比较好的位置上的 NGO 能不能做些什么事情？我在我的位置上写论文，指出这个真的让我很难过的集权监管，可是大家都觉得我们关怀、我们爱一下就好了，或者给感染者免费的药，让他们活着就好了。在台湾这种关爱爱滋的治理之下，这些东西其实我们都不去碰，因为碰了太麻烦又没办法解决，所以就干脆不要看到。

另外一个就是，2012 年六月我们在这里办了一个「爱滋治理与在地行动」会议，其实在那个场子里面爱滋 NGO 之间不同的防治策略那个差异是有出来的，那也是我第一次看到有些不同性出来。但是我昨天在论文里面讲到柯乃莹，在台湾把持做爱滋研究、做照护的，资源最多的就这几个人，她也在爱滋行动联盟里，也跟大家都好像很好的样子，也来参加我们的爱滋会议。但是她明明做的研究都是在追踪，都是在把高危人群贴标签，那我们要提出什么样子的回应？是不是还要再跟她这样打哈哈的下去？其实你去网上 google 都可以看到她做的研究，都是用疾管局的钱在做这种类似的研究，就爱滋研究的位置而

言，她的研究有很大的伦理问题。我把她挑出来讲，我也希望能够让大家看到，这些宣称、这些跟同志或感染者关系很好的人，其实是在做一些应该受到检验的事情。

刚刚讲到爱滋是个慢性病，因此它是一种生命政治，因为它管控感染者整个的生命，可以让你活得好好的，可以给你药不让你死，但是要让你「活成某种样子」，因此现在一些被特别污名的感染者就是那些去玩药或是不乖的。我的分析就是说，难道每个感染者都要在同样的品管之下被教养成同一个样子吗？在这个会议里面，我们就想讨论应该不是只有这样一个道德的管理，但是这种声音现在好像在台湾的爱滋社群里面不出来。

喀 飞：

不好意思，我刚刚可能没有讲得很清楚。黄道明讲了很多理念，其实跟我们做的事情是一样的。我刚刚讲了一个就是要抗议但是没有抗议成的例子，当时就是为了要不要这么激烈去对抗国家，爱滋行动联盟发现非常大的差异性出来了，那个影响到后来其实一直都有裂痕在，当然大家也互相看清楚彼此那种在运动位置上很大很大的落差。我讲网站的例子只是想要提一个针对疾管局的例子，我们后来还是采取不要去接案子，因为你本来就是要骂它嘛，因为它就是做得很离谱啊。但是后来有几个案子我们接了，譬如说去东部做巡回讲座，我们觉得没有团体要去东部啊！这件事情其实又没有直接影响到我们对爱滋政策的立场，所以我们就接了这个案子。

热线也做筛检啊！但是热线一直在批判筛检。热线做的筛检完全是不拿疾管局的钱，所以在热线做的 HIV 筛检 data 完全不会进到疾管局去，这是我们采用的又是实务服务但是又在对抗政府政策的方式。现在很多 NGO 都处在一个被迫要合作但又紧张的关系里，我觉得有些东西没有机会讲出来是很可惜的，我觉得很多论述给我们很多反省是很好，但是可能需要更多机会，实务工作或学术研究也需要有更多合作，这个合作其实可以让更多现场发生的微妙、外界不知道的事情能够被看到。

蔡孟哲：

其实王颢中说那个事情是膝反射，恐怕也有点太快。譬如说我刚刚举的你说是经验主义的例子，实务工作者拥有的其实是经验，就像喀飞说的，那个反应就是想到我们做过的事情的经验，可是其实那个经验在内部也是经过反思、协商出来的，就像林纯德老师写的那样，我的立场其实是跟喀飞讨论出来的。因此，像林纯德或黄道明写这样文章，真的是让我们有机会停下来想一想。运动其实一直都在走，被迫推着走，文章出来后我们才有机会被迫去面对你们写出来的东西、要去思考。我要说的是，工作者或运动者不是没有在想事情，不是没有在想你们讲的这些事，而是或许你们讲的也对，就是在那个折冲、协商、斗争的过程里，有些东西的确是被迫要先放下，去做一个可能更立即的事情，可是我觉得不是膝反射。

林纯德：

我这边也小小回应一下。我文章里面提到的资源与机会，其实是比较偏中性的一个词，关键是你怎么去用。如果说你怎样用这些资源和机会去搞性权、搞性解放，像特别他们刚刚提的热线做的事，真的非常让人欣赏，那也同时是我们一直在努力的，那个资源和机会不是不能用，不是不能拿，而是说是不是使用它然后达到我们共同相信、坚持的那个理念。

再来就是说我只是要提醒，因着性别平等而来的机会跟资源其实目前是寄生在主流妇运而来的，所以因为你是寄生在主流妇运而来的机会跟资源，我们在使用它的时候可能要细腻、仔细去检验，会不会因此而有一些含蓄、很迂腐的压力，而且这些压力会不会有一天大到说在发生像真爱联盟事件的时候，我们必须要有被动员一起去为主流女性去背书，去背书说同志不是性解放。这才是我论文处理忧虑跟我要提醒的地方。

再来就是说，我也观察到我一直觉得热线跟我有一种革命的情感，因为一直以来有一些性权的、性解放的运动人士在热线里面努力，也不可讳言就是这些年来热线也愈来愈大，我有时候遇到，他说他是热线义工，我想说我怎么不认识你，愈来愈多年轻的义工加入，我相信也有一些比如说外围的团体也加入，我觉得热线也会承受它一些内部

的压力，因为我不是热线的义工，所以有一些细节我不太清楚。但是我要强调，就像同运内部会有一些差异、有一些争议，我之所以对热线还有一些情感在，是因为有一些一起坚持性权、性激进还有性解放的老朋友都还在，我只是想说怎么坚持下去。

我再补充一点点，其实我个人也是在某一个位置，我也可能寄身在什么机构，也可能有一些资源跟机会，我可能也会做了一些什么事情，所以我也欢迎各位来检验我有没有利用这些机会与资源做出什么有问题之类的事情，你们觉得有没有值得批判我的，欢迎大家来检验我、来批判我。

甯应斌：

所谓实务工作、第一线、经验主义等等这些东西其实很早以前在台湾就有吵过，台湾社运之所以有今天这个样子，我觉得也跟早期社运是有关系的。台湾很重要、比较边缘一点的社会运动就是郑村棋他们领导的运动，他们非常强调自己是第一线的实务工作者，有比较高的正当性，因此觉得你们学者专家不要批评，就下来干吧，和第一线结合吧。但是我觉得有时候没办法结合。这样的态度和方法从长久来看，其实是对台湾社运不利的，虽然他们当时觉得有那种必要性，觉得好像「我干了事情，还被批评，很辛苦」，但长久下来这不是很好。我在道德进步主义里讲到，不管在实践里面或在理论内部，我们都很少公开的路线斗争，往往是一个萝卜一个坑，有一个议题然后就有一个团体抓住它，然后那个议题就由这个团体定调为政治正确，就这样，没有什么讨论的余地，也否认反对的声音出来，就变成现在这样。

我相信任何运动一定都有它的缺点，一定有压抑掉一些东西，尤其是你的运动长得很大，好像大家都觉得它很正确的时候，就更有这种问题。像是最近台湾的都市更新、或者反旺中媒体垄断，甚至香港的反国民教育，我不相信它们里面没有各种问题，当然有！而臧汝兴作为左派，死猪不怕烫，就跳出来了。这个社会里各种运动主体非常多，性运的主体则是很少的，通常是不敢跳出来唱反调的，因为你本来就已经很孤立了，跳出来讲话，人家更讨厌你。但是为什么洪凌跳出来呢？套句这位同学的话，她就是酷儿嘛！所以她没有想那么多，她

就跳出来了。但是我还是肯定，文章和说法都需要批评、应该批评，我自己也应该身体力行，但是有时候我太忙了，没好好研究一件事情，而我觉得洪凌在都更议题上写得还不错，应该出来冲一冲。

其实我觉得台湾的性运从来没有像都更、反国教这样的运动搞得那么大，所以也没有人批评，懂吗？我们因为是一个小小的部分，所以人家根本不用理我们，就稍微说尊重我们一下就好了，他知道你成不了气候。但是如果你今天真的卷动了社会很大的能量，你看出来批评的人有多少？肯定很多，那也没关系，很好。现在性／别运动因为已经走到一个地步了，如果你不出去批评别人、不去出去打，你这阵地只会愈来愈小。你以为跟大家好好先生做朋友就没事了吗？错，那是没用的。

王 苹：

相对我跟卡维波的位置就有点不一样，我应该就会直接跟他说，那你就下来做，因为我比较像第一线的工作者，不过最近我也不敢那么讲，因为有些运动根本没办法、没有能力去做了。可是我看着黄道明、林纯德、洪凌、甚至包括何老师的一些论文，我觉得他们对我做一个运动者来说是有帮助的，那个帮助在于他们可以提出一些我觉得在运动进展的时候可以看到的一些面向。

有时候我也很犹豫，譬如说我跟丁乃非好了，我去搞运动，她就在学术里，那我们的关系是什么？我会觉得在学术领域里面跟运动实践这两个位置是没办法那么清楚的划分我们是完全两种不一样的人，完全两种不一样做的事情；我觉得中间的某种不管是合作或者是批判或者是拉着一起走或者是拖着一起别动，其实这过程是有点复杂的，但是我会期待要有互动。在实际的运动现场，我们会受限于现实条件，在当下，例如之前何老师因动物恋网页连结而被告，在当下它就是一个运动现场，运动现场就有当下的策略我们必须去讨论。可是我觉得这个讨论不尽然是一定要为了某个运动成果，其实那个运动成果不是你预设说，「好，做到这样，我们就成功了，就是输或赢了」，我觉得也不是这样预设的。但是有时候你会要去讨论：我们要达到什么样的目的？这个过程应该怎么样前进？有什么比较好的策略？这个策略

打下去会不会看似有个结果但实际上搬砖砸脚，断了我们以后这条路的可能性？我觉得这些都是很复杂的问题，但是就是必须在当下做出一些决定的。这几年我自己也会很困惑一些实际面对面要打仗的时候我到底要采取什么策略的问题，我是闪呢？还是怎样？其实有时候我必须承认，你们看我，也许觉得我是性权派的一员，但是我有时候也挺蠢的，有时候如果跟我个人利益比较贴近，或者我觉得比较累的时候，我也许也会采取一些策略，但是我至少会坚持我做的事情不会造成一些不好的后果。

我觉得像这样一种在学术殿堂里面出现的对运动的批判，我认为太重要了，因为真的就像卡维波讲的，运动真的还蛮小的，而且你在现场搞的时候其实还蛮孤单的。即使有来自于学术殿堂的某种批评，我都会觉得这个批评会这么认真的来批评，表示他很认真的在关注这个运动，这个运动跟他有某一种关联，我会觉得这种互相的对话其实还是挺重要的。但是我期待的也不只是对话，对话太无聊了，我们就可以一起来搞，不一定一起站在第一线搞，而是一起讨论可以用什么样的形式来搞。

赖丽芳：

我是中央英研所的赖丽芳。有关「上来做」跟「下来做」，我觉得那个上来下来基本上已经划分了学术和实务方面的阶层关系，可是有时候它们其实只是在不一样的位置尽可能用自己可以挪用的资源去做不一样的事情而已。我觉得写学术论文也可以是一种运动的方式，社会运动不会只有局限在例如说 NGO 里面做才叫社会运动，我觉得我也在做社会运动，我教我的学生的时候也是一种社会运动。

再来就是刚刚王莘讲到可以在想问题的时候想想学术资源怎么挪用。我有双重身分，我在中央英研所当研究生，另外我又一边有工作教书，所以我觉得学术对我最好的训练其实是它会帮我在想事情的时候尽量事先思考我这样做会压迫到谁。可是有个问题：刚才王莘有提到至少不要让不好的后果出来，可是我觉得不好的后果是很难预期的，因为有时候只能尽可能想到，你觉得后果出来不会不好，可是结果它就是不好了。

另外，早上颢中有讲到渗透，我觉得如果有中间身分的人，像 NGO 的组织者或是像教学现场的老师，其实他们都拥有中间的身分，就是既要面对上面的当权者，又要面对可能受压迫的主体，例如说爱滋病患或是青少年主体。具有这样中间身分的人，我其实一直在思考要怎么样、有什么样的策略，我可以既渗透到当权者的组织里去，但又不会因此丢饭碗、死在前线？这是我在思考的，谢谢。

何春蕤：

针对赖丽芳的问题，我有两个具体建议。

第一，灵巧像蛇，这是耶稣说的，你要灵巧像蛇，你要比别人更聪明灵活，知道怎么样运用情势、运用不同论述、不同的主体。第二个就是，通常你跟一个绝对的强权对立时，直接对打是你必死无疑，所以你必须要在强权内部找矛盾，因为强权不是铁板一块的。所以，有一个权威告诉你说青少年我们应该怎样怎样保护时，你就去找另一个权威来说，「可是我也读过那个什么什么教授或大学者写过一篇什么什么文章欸，那这样怎么办呢？」换句话说，不是你在挑战他，而是你是拿这个权威去打那个权威，在内部去制造矛盾。这就意味着你要付出很大的代价，因为你必须要知识很多，你要读很多其他的你想用的权威，然后用这些权威去打你不想要接受的那种权威，以便创造权威的混乱，这样的话你就比较有空间了。而且打的时候都不是你赖丽芳出手喔，都是「那个什么教授」说的。

游 静：

我也想讲一下刚刚那个实务跟学术之间的关系。我觉得我跟小曹都有很深刻的体会，因为我们两个都是有学术又有实务，然后刚刚王莘讲了，在做实务的时候常常有些现实的条件是很迫切的，基本上是非常具体的现实条件。在香港常常那个现实条件，一当然是资源，二是时间，其实你只要时间不对，你这个策略就没效了，所以只能在非常短的时间里，做同运或做性运，你要做一些决定。那那个时候就必须靠你之前累积了什么论述，你一辈子的论述资源、你曾经听过的话，在那一刻都变得非常有用。

意思就是说，论述很多时候尤其在香港是远远落后于运动的，运动

常常做了很多决定，他们没有讲清楚，他们可能从论述的角度是做错了或做得不对，他们自己可能后来后悔了，可是因为论述没有出来，所以他们没有挪用一些资源。我觉得常常我觉得论述也有罪，因为论述其实有个庞大的责任，需要在有限的资源里制造一些论述资源，让那些要做实务的人在他们要用的时候就可以挪用。所以今天我觉得纯德跟洪凌和观众之间的这些对话非常有用、非常有建设性，而且应该多一些人可以做多、多元、在不同领域里可以做不同的介入，而且早点做，让运动的人可以在他们要用的时候就可以用。

王颢中：

我觉得刚刚的讨论其实蛮精采的，可是后来好像大家就又有点「和谐」掉了，好像说，反正大家就一起向前就好了，知识份子、学者都和组织者方向一致嘛。后来就变成这种态势，可能是因为时间到了，大家希望等下一起搭车回台北时不要吵架吧。

可是我觉得那个讨论里有些东西要被确立一下。就是说，我们能不能承认知识份子有知识份子的主体，而他是以这个主体的身分在参与运动的？其实我对香港真的不了解，前阵子才有街坊工友的朋友来台湾，我们就在听他们讲香港工运的情况，也听臧汝兴说韩国工运的状况跟他们跟知识份子的关系。就是说，知识份子能不能形成一种主体，能够被承认他们是参与运动，可是他们参与运动的方式并不是你想像的「你就下来搞」。

刚刚蔡孟哲跟我讨论膝反射的问题，我想膝反射可能大家都不承认，那我就说我自己的例子好了。譬如说大家知道保留乐生疗养院运动时陈信行提出〈无架构的暴政〉那篇文章，我当时的反应是想把他所属的世新大学社发所给烧了，我觉得当时我有那个膝反射的反应，就觉得搞运动那么辛苦，你还给我挑三拣四，就觉得很火大，而那个时候我觉得我自己有那个反应是没问题的。但是现在，那么多社会运动，大家是不是会念到那篇〈无架构的暴政〉？大家现在是不是觉得那篇文章有价值？我现在觉得它是有价值的，可是当时我们一头闷在运动里的人是不见得看得到的，或是说，我们的那个位置限制了我们看不到它，唯有当我们承认知识份子可以用他这个有主体而且被承认的

位置来介入运动，这个东西才有可能成立、才有可能被看到。

这个意思不代表说学术圈可以指导运动。我们都知道，组织工作者会生产自己的知识，这个知识应该是跟学运的知识对话的，意思是说，肯定知识份子的主体，也同时就是肯定组织者有自己的知识，这两件事才能平行的交流，其实是并行的。但问题是，台湾的运动在这件事情上非常不健康，大家常常骂学院的人很精英，但是现在台湾的运动组织者哪个不是知识份子啊！都更盟里面的老师其实也同时是理事长之类的，他们是知识份子啊！可是问题是，有学者批评他们时，他们就说：你们是知识份子在外界批评我们。但这些人其实也是知识份子。这些人同时是知识份子，同时也是学院体制的人，同时也是运动组织者，运动有的时候也是由这些学者定了方向，而且是因为他们有学院的位置跟学术训练所以订出了这些位置，可是他们知识份子的身分在这时却没有办法被辨识出来。

我觉得这两件事情，一个是承认知识份子或者是学者应该要有主体，二个就是这个主体能够成为参与运动的位置而不是每个人都大锅炒在一起，说学者就一定要下来搞，每个人都长一个样子，每个人都要怎样。我觉得这两件事情不能是今天做了结论就好像一副大家就一团和气就算了。有些事情我觉得在运动当中其实是今天讲完，大家就算都同意，回到运动现场，这件事情短时间内也不会改变的，就是那种互相埋怨、互相抱怨。我必须说，譬如说有些人听到林纯德的发言，绝对是膝反射式的觉得很不爽，我相信一定有，孟哲应该不会，他的情绪可能是经过反思或经过折冲下来的，可是我相信一定有人不爽。我就觉得这个东西是在现在运动里那种学者的位置跟组织者的位置的关系不明确、彼此怨怼、彼此不承认彼此的知识的这种不健康的状况下必然会产生怨怼情绪，所以我觉得角色要厘清，是长期的工作，谢谢。

甯应斌：

我讲一句话，一团和气，但是我还是要打一下气，因为今天这样看，我觉得性的运动还是很有希望，有像林纯德、洪凌写这类的文章来挑衅，在现场也有像喀飞、王莘、孟哲这些实务工作者，还有我们所

有的人都在这里，一个运动有没有希望，就是看这个圈子的人愿不愿意花时间来这种地方互相学习，我觉得整个运动水准就会提升，我们就会变得愈来愈厉害。所以我还是很高兴，大家共勉之。

何春蕤：

我觉得今天的讨论是很好的，因为在某个程度上，你们上演了 1994 年以来我们这些老人在女性主义运动里曾经经历过的一些事情——运动内部的不同意见出来了。不管是不是在运动者或是知识份子之间，至少不同意见开始有点露出来，大家也好像有点愿意把自己的情绪也好、真正的感受也好，表达一下。我觉得这是很好的事情，而且是个开端。我最不愿意看到的事情就是大家突然就不讲话了，然后某人就被开除了，就被朋友的脸书名单里剔除了。如果那样的话，我就觉得效果蛮糟糕的。希望这次是开了一个端，让大家知道我们是可以彼此讲话的，如果我们在自己的运动里面不能彼此讲，不能把心掏出来讲「我的意见是怎样」的话，那我们也不算是在并肩作战啦。如果我们都是性运的一份子的话，就让我们并肩作战吧！

新道德主义：道德保守与道德进步
「两岸三地性／别政治新局势」学术研讨会IV
 Fourth Cross-Strait Conference on Gender/Sexuality Deployment

会议日期：2012年10月6-7日（六、日）

会议地点：台湾中坜中央大学文学院国际会议厅

主办单位：中央大学性／别研究室

合办单位：行政院国科会人文处、中央大学「迈向顶尖大学计画」

台湾联大文化研究跨校硕博学士学程、台湾联大文化研究国际中心

10月6日（六）议程

时间	场次	
9:00-9:20	报到	主持人
9:20-9:30	开幕—何春蕤	
9:30-10:50	主题演讲——新道德主义：道德保守与道德进步 甯应斌（中坜—中央大学哲研所）	
10:50-11:10	茶叙	
11:10-12:30	不认不认还须认——性／别道德化的移形换影 游 静（香港—岭南大学文化研究系） 亲密敌人 传染叙事与社会排斥：威权体制与进步道德下的爱滋污名 黄道明（中坜—中央大学性／别研究室）	刘人鹏（清华大学中文系）
12:30-2:00	午餐	
2:00-3:20	马尧海聚众淫乱案中的法理与民意 郭晓飞（北京—中国政法大学法学院） 婚前守贞教育：性的政治经济学分析 彭晓辉（武汉—华中师范大学生命科学学院）	张翰璧（中央大学客家学院客社所）
3:20-3:40	茶叙	
3:40-5:30	综合讨论——惊弓社会 火车趴策划 特约讨论人—我朋友的剧团 我朋友的剧团 台湾性别人权协会 苦劳网记者	蔡育林 高臣佑 曹媿渝 陈俞容 王颢中
		王莘（台湾性别人权协会）

10月7日（日）议程

时间	场次	
9:30-10:50 性／别政治	香港妹仔与解放运动：台湾刑法妨害风化罪的生成背景 许雅斐（嘉义－南华大学公共行政与政策研究所） 女性主义分断：性冷战 丁乃非（中坜－中央大学性／别研究室）	柳书琴（清华大学台文所）
10:50-11:10	茶叙	
11:10-12:30 含蓄／民粹	道德民粹？：性、身体与民主的新政治结盟 曹文杰（香港－中文大学文化及宗教研究系） 拒却「性解放」、迈向「主流化」：与宗教右派及主流女性主义争战、折衷下的「同运含蓄政略」 林纯德（台北－中国文化大学大众传播学系）	林文玲（交通大学人社系族文所）
12:30-2:00	午餐	
2:00-3:20 公民情感	谁／什么的家园？：从「文林苑事件」谈居住权与新亲密关系 洪凌（台中－中兴大学人文与社会科学研究中心） 性别治理与公民规范 何春蕤（中坜－中央大学性／别研究室）	钟月岑（清华大学历史研究所）
3:20-3:40	茶叙	
3:40-5:30	大会综合讨论	丁乃非（中央大学性／别研究室）

道德保守主義高舉「道德正確」的旗幟，道德進步主義則揮舞「政治正確」的利劍。然而當代的道德保守主義也早已經汲取了進步主義的操作策略、技術和部分話語；道德進步主義則擺出教化姿態，時而施恩包容，時而嚴厲譴責「前現代」、「不文明」、「不進步」，其極度的排他情感，與道德保守主義不遑多讓。

ISBN:978-986-02-4104-4



台灣聯合大學系統文化研究國際中心出版系列