

國立臺灣大學社會科學院國家發展研究所

碩士論文

Graduate Institute of National Development

College of Social Sciences

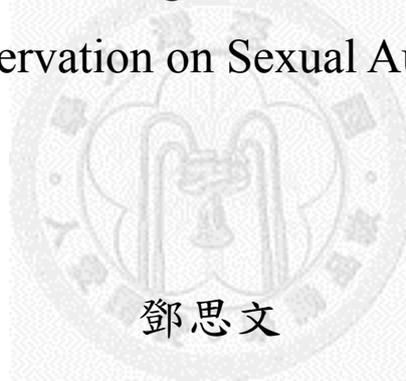
National Taiwan University

Master Thesis

性交易法制的社會控制意涵：性自主的考察

Social Control of Legalization of Prostitution:

An Observation on Sexual Autonomy



鄧思文

Ssu-Wen Teng

指導教授：李茂生 博士

Advisor: Mau-Sheng Lee, Ph.D.

中華民國 101 年 1 月

January, 2012

國立臺灣大學碩士學位論文  
口試委員會審定書

本論文係鄧思文君 (R95341028) 在國立臺灣大學國家發展研究所完成之碩士學位論文，於民國 101 年 1 月 9 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

李茂生

(指導教授)

鄧文聰

劉靜怡

所長：

周繼諱

## 謝辭

完成這本論文後的幾天內有種悵然若失感，部分因素是因為有些論點在寫作後期才發覺早有人提及，另外的因素則是一直以來自認為想釐清性的面貌，但卻到最後才發覺我想理解的是愛，一種忠誠於特定人的情感，一種為對方犧牲奉獻的心意，這是怎麼發生的。問題的答案，只有以後才會知道了。

只要人無法獨自過活，就會經歷婚姻家庭與伴侶的狀態。這條必經之路，社會提供了標準模式供大家遵循，也就是一夫一妻、充滿愛的模式，至於不符標準的，就得小心翼翼、避開目光。人們共同生活的型態本來就有很多種，但矯情的社會只稱頌一種。標準模式下的女人總在犧牲奉獻，彷彿自己的生命不是為自己而活，是為她的情人、老公、孩子而活，愛情從女人身上榨出太多東西。忠誠須出於對等，才能長久。

至今給予過我重要幫助的人多半是女性，而且至少我也走進了愛情，且愛欲的對象是女性，因此，就選擇「性—愛—婚姻家庭—女人」為研究對象。

這本論文的核心與其說是性交易，不如說是「性—愛—婚姻家庭」這個連續體，性交易是連續體建構活動的一個側面。愛情、性與忠誠綁得太緊，使一種複雜不易言喻的情感狀態只剩寥寥可數的呈現，肉體的歡愉也只能以情愛的話語表達，選擇可能性的限縮就是壓迫，能在標準模式外增加選擇可能性，就是解放與自由。性與愛是存在的核心要素，愛無能、愛挫折、性無能、性挫折，都對本質脆弱的人類造成傷害，偏偏這又是個體在複雜生命歷程中可能遭逢的事件之一，那麼，挫折者尋求滿足慰藉的機會就不應去除。

接著是謝辭後半部。

終於要離開這個總是愛吊走我腳踏車，只在意腳踏車有沒有亂停的學校了，待有點久，多少有點依依不捨。腦中浮現大一開學前一天才由母親與舅舅陪同搬進男四舍的記憶，關懷的叮嚀、髒亂的環境、人聲鼎沸。此後，在以 220 室為中心聚集起來的大家陪伴下，度過了大學生涯，雖然你們跟論文的完成實在沒什麼

關係（笑），但在這裡還是要、真的要第一次感謝大學歲月中有你們，這些輕鬆快樂的時光化解了許多苦悶。感謝元辰、豐逸、佳昊、祥維、俊杰、時瑜、裕仁、敦程、煌輝、仲瑜、琬華姐姐，以及緣分沒那麼深與幾盡的其他人。

研究所前兩年的修課階段又是被美好的記憶填得滿滿，與研究室成員幾次的上山下海，白天夜間的單車樂活，感情生活的各種八卦，每晚回研一舍前的連線，真慶幸我的同學是你們。雖然，你們跟論文的完成也無直接關連（再度笑），但仍須趁此機會致上我的謝意。感謝吉他一把罩讓我抽了人生第一根菸的室長高志陽子，善於模仿老梗新梗梗相連到天邊的 hehu 奕全，努力偷拼很快就考上的綠圈圈大律師，鍾情 NBA 與泡茶的俊美律師翔哥，立志遊歷各大洲的活寶司法官磊哥，熱愛戶外活動愛好攝影貼心的黑鴉鴉，長期關注環境議題並協助我口試本裝訂的大律師采文大，論文寫作期間幫忙最多的高級官員俊瑋哥。

再來要感謝老師們。感謝口試委員邱文聰老師，指出論文中交代不清楚之處與章節順序的問題，並給予釐清專有名詞概念的建議。也感謝口試委員劉靜怡老師，看見我資料蒐集不足的缺點，在評論大法官解釋時則給了深具洞見的觀察，讓我在論文中敢寫得直白些。

最後，要深深感謝李茂生老師。第一次見到老師是在總區的刑事社會學課堂上，當時講到愛滋病，聽到老師說「…人幹猴子，再去幹人…」這種大膽直接的話，讓保守小大的一我留下了鮮明的印象。後來陸續修了老師的課，課堂幽默的話語中穿插的是灰暗與骯髒的社會現實，在消化吸收老師想法的過程，一度覺得自己走到偏鋒，甚至被指責為反社會，但過了幾年對於世事比較瞭解後，才深深體悟到老師思想的深刻與前瞻。當察覺自己想法成熟了一點，更接近老師時，每年度的刑罰學專題卻一再讓我覺得老師這座山怎樣都跨不過去。尼采所說的超人真的存在，對我來說，老師不是人類，也是炸藥。

老師說過：「確實我不是優良教師，沒有辦法去領十萬元的獎金，但是我的粗鄙、無恥、嘲弄、複雜等，這些難關是同學出社會後必然會碰到的，在學期間，

應該感謝我給你那麼貴重的經驗。我不欺騙你，我不給你光明，但是我給你抗拒規訓並且痛苦地成長的機會。」誠實面對自己的軟弱與卑劣，我相信這樣才能真正強壯，論文是自己的讀書紀錄，也是另一個自己，在裡面我看到了自己的欲望與缺陷，不求說服誰，但已能說服自己。

寫論文過程中，雖然只跟老師口頭討論過幾次，但難關在第二次討論時就解決了，論文其實就是老師《論性道德的刑法規制》一文的詮釋而已，雖然細節上有所差異，不過大體上都被老師說過了。很少與老師直接接觸，但老師思想上提供的刺激已讓我受用無窮，也使我決定堅持下去當個法律人。

到最後的最後之前，要謝謝母親與女友這邊的親友們，有你們，才能走到現在。也要謝謝台中一中的哥們、中華扶輪教育基金會提供的獎學金、Tony 與 Gary。名字未出現在此的很多朋友與貴人也直接間接影響並幫助了我，謝謝大家。

終於到了最後的最後。2008 年遭遇創傷，不被需要的感覺逐漸侵蝕生活的動力，直到年底遇見了女友家容，再次感覺到被需要所帶來的溫暖，從妳身上得到的關懷與依戀是柔和且堅定的，快要空掉的我終於又湧現了活力。此後，有妳相伴，視線不再模糊，步伐不再踉蹌。論文寫給三個人，一個是我，一個是妳。

最後謝謝母親，算命說我們緣分薄，我們一家人彼此的緣分在時間上還真的是不長，但已經夠濃、夠厚了。雖好幾年沒接到每晚 10 點必打來的電話了，但我知道妳就在旁邊。我突然想到了大學畢業典禮當天妳與表姊一家特地北上參與的情景。我是幸運的人，感謝妳帶給我這麼多好運，一路走來，眾人相助。想到妳始終堅定走在標準模式的路上，我覺得太過犧牲，所以論文最終要獻給妳，希望能化解妳面對過的委屈與孤獨，也是替妳抱妳未抱怨過的不平。

人生有兩條路，該走的路與想走的路，該走的路要走得漂亮，才能走想走的路。論文完成，該走的路又完成了一段，剩下的路，我會帶著大家給我的幫助努力走下去！

鄧思文 謹誌 2012.2.1

## 摘要

釋字第 666 號解釋、大法官們的協同意見與相關評論意見，對於舊社會秩序維護法第 80 條的立法目的「善良風俗」之內涵均未加以探究，這成為本文的問題意識。本文指出，「善良風俗」作為性道德，其內涵就是「女人的性忠誠」。愛情論述有效地製造了性忠誠，因此，性是愛的勞動。要求女人的性必須忠誠於特定人的社會功能在於形塑出馴良的男性與女性主體，並有效利用，以符資本主義的需求。「性—愛—家庭」是規訓女性最重要的軸線。

性工作者承受之汙名是「淫蕩」，意指「性對象的非單一性」，這違背性忠誠的要求。性交易法制的社會控制意涵，便在於「性—愛—家庭」的規訓基礎上，穩固良婦/娼婦的區分，將性忠誠的形象貼附在良婦身上，淫蕩的形象則加之於娼婦，同時替欠缺經營主流男女關係能力的人，也就是規訓失敗的個體，提供寬容的喘息空間。性交易並非不道德，它滿足了不同個體內心最不道德的部分，性忠誠不應是唯一的性道德，它與性放蕩一樣，都是個體自主選擇的人際關係形式。

關鍵詞：社會控制、家庭主婦、性道德、性解放、性自主、性交易、性工作、再生產、婚姻、家庭、規訓、賣淫、娼妓、淫蕩、性、愛

## Abstract

J. Y. interpretation NO. 666, other coordination views and some comments , didn't explore the meaning of 'social morals' which is the purpose of Article 80 of the Social Order Maintenance Act. This research is the effort to understand what does 'social morals' mean? I illustrate that the meaning of 'social morals', as a sexual morality, is 'women's sexual loyalty'. Discourses of love make it efficiently to produce sexual loyalty. Therefore, sex is labor based on love. The social function of women's sex loyalty is to form men and women's docile bodies which capitalism needs. 'Sex-love-family' is the axis on which women are disciplined.

The stigma of sex workers is 'promiscuity' which means they have unspecific sexual partners. The social function of legalization of prostitution is to strengthen the distinction of good woman and bad woman on the basis of 'sex-love-family' axis, in the meantime, it supply a lenient space for failed-disciplined subjects unable to run a standard gender relationship. Prostitution is not immoral, instead, it satisfy the most shameful desires of every individual. Sex loyalty is not the only one sexual morality, it is a kind of interpersonal relationships which individuals freely choose, the same with promiscuity.

### Keywords:

sexual morality, sexual autonomy, prostitution, sex work, reproduce, promiscuity, discipline, social control, family, marriage, house wife, sex, love

## 目錄

第一章 前言.....	1
第一節 楔子—釋字第 666 號解釋.....	1
第二節 協同意見書與相關評論.....	2
第一項 平等原則的操作.....	2
第二項 立法目的—「善良風俗」的內涵.....	6
第三項 性自主權或工作權.....	8
第四項 釋字第 666 號解釋相關意見總結.....	10
第三節 問題提出—「善良風俗」作為性道德，內涵為何？.....	11
第四節 章節安排.....	15
第二章 性作為愛的勞動.....	17
第一節 勞動.....	17
第二節 生產與商品.....	22
第三節 再生產.....	26
第一項 近代家庭的形成.....	26
第一款 前工業時代的家庭與婚姻.....	27
第二款 近代家庭的面貌.....	36
第一目 家庭成為再生產單位.....	36
第二目 女人的性革命.....	38
第三目 愛情成為婚姻與性的基礎.....	42
第二項 小結.....	47
第四節 女性主義對資本主義中女性角色的批判.....	52
第一項 賢妻良母/家務工具.....	52
第二項 生殖者/生殖工具.....	57
第三項 貞潔的妻子/性工具.....	62
第四項 批判的界限.....	64
第五節 小結.....	69
第一項 性與愛的現在.....	69
第二項 性的社會功能.....	71
第三章 西方性交易的歷史.....	77
第一節 中世紀狀況.....	77
第一項 肯認賣淫的教會觀點.....	77
第二項 肯認賣淫的人口學觀點與經濟觀點.....	79
第三項 小結：「淫蕩」形象的出現.....	80
第二節 19 世紀管制主義的確立.....	83
第一項 法國情況.....	83
第一款 管制的理由.....	83

第二款	管制的架構.....	85
第三款	容忍式的性壓抑.....	87
第二項	英國情況.....	88
第一款	娼妓的生涯.....	88
第二款	對娼妓的研究.....	89
第三款	傳染病法的制定及廢除.....	91
第三項	從管制到廢除.....	93
第三節	小結：從罪惡的化身到無力的受害者.....	94
第四章	台灣性交易的歷史.....	97
第一節	現代化初期的娼妓狀況（1895-1945）.....	97
第一項	容任的管制態度.....	97
第二項	廢娼的主張.....	100
第三項	受害者形象的浮現.....	102
第二節	戰後至「台灣省管理妓女辦法」的制定（1945-1956）.....	102
第一項	婦女團體廢娼主張的「正俗」成果.....	102
第二項	寓禁於管的態度.....	105
第三項	從禁止到管制.....	106
第三節	1997年台北市廢公娼事件分析.....	111
第一項	廢公娼始末.....	111
第二項	娼妓作為權力的對象.....	113
第三項	婦女團體內部爭議的意義.....	115
第一款	廢娼與否的論戰過程.....	115
第二款	性解放的論戰過程.....	118
第三款	性忠誠堅守與否的差異.....	121
第四節	公民會議與釋字第666號解釋後的動態.....	122
第五節	性交易合法化下各種管制手段分析.....	124
第一項	拉客.....	125
第二項	促成行為：引誘、媒介、提供場所.....	126
第三項	刑法第231條第1項.....	127
第四項	社會秩序維護法第80條、81條、91-1條.....	130
第六節	小結：受害者形象的反覆建構.....	132
第五章	結論—性交易法制的社會控制意涵.....	134
參考文獻	.....	139

## 第一章 前言

### 第一節 楔子—釋字第 666 號解釋

2009 年 11 月 6 日，釋字第 666 號解釋針對爭議多時的社會秩序維護法第 80 條第 1 項第 1 款「意圖得利與人姦宿者」處以拘留或罰鍰的規定是否違憲作出了決定，大法官認為系爭條文因違反平等原則而違憲。

社會秩序維護法第 80 條內容為：「有左列各款行為之一者，處三日以下拘留或新臺幣三萬元以下罰鍰：一、意圖得利與人姦、宿者。二、在公共場所或公眾得出入之場所，意圖賣淫或媒合賣淫而拉客者。（I）前項之人，一年內曾違反三次以上經裁處確定者，處以拘留，得併宣告於處罰執行完畢後，送交教養機構予以收容、習藝，期間為六個月以上一年以下。（II）」第 1 項第 1 款規範的行為是口語所說的「性交易」行為，第 2 款則是「站壁」、「拉皮條」行為。釋字第 666 號解釋僅宣告了第 1 項第 1 款規定違憲。

解釋文的內容非常短：「社會秩序維護法第八十條第一項第一款就意圖得利與人姦、宿者，處三日以下拘留或新臺幣三萬元以下罰鍰之規定，與憲法第七條之平等原則有違，應自本解釋公布之日起至遲於二年屆滿時，失其效力。」

大法官在解釋理由中的論證方式是先肯認立法目的「國民健康」與「善良風俗」，再將性交易的行為解為是意圖得利者（下稱性工作者<sup>1</sup>）與支付對價者（下稱買春客）的共同行為，既然是整體的共同行為，則只處罰性工作者而不處罰買春客便形成差別待遇，與立法目的無實質關聯可言因此違反平等原則而違憲<sup>2</sup>。

---

<sup>1</sup> 此處必須說明本文所定義的性工作，是指「勞動過程中，至少一方有生殖器的接觸行為，且性愉悅的產生是勞動過程的主要目的。」這樣的定義才能與性治療師（非為了性愉悅目的，即便有也是附帶）、脫衣舞孃（有性愉悅目的但無生殖器接觸）相區分。至於其他無生殖器接觸但能產生性愉悅結果的活動（包含脫衣舞孃與成人影片等），本文姑且稱為「色情文化」。關於性工作內涵的社會建構分析可參考甯應斌，〈性工作是否為「工作」？—馬克思的商品論與性工作的社會建構論〉，《台灣社會研究季刊》，第 46 期，2002 年，90-111 頁。

<sup>2</sup> 解釋理由書謂：「...社會秩序維護法係以處行政罰之方式為管制手段，而系爭規定明文禁止性交易行為，則其對於從事性交易之行為人，僅處罰意圖得利之一方，而不處罰支付對價之相對

短短的解釋文以平等原則操作，留下了三個主要問題。第一，平等原則的操作只能得出「均罰」或「均不罰」的決定，宣告違憲後立法者仍有制定出均罰條文的可能性，這與解釋理由中大法官透露的憂慮<sup>3</sup>將產生矛盾。第二，平等原則的操作無法得到究竟性交易該不該肯認其正當性與合法性的結論<sup>4</sup>，因此協同意見與相關評論認為應從自由權的論證出發檢視系爭條文的合憲性，也就是應先處理「性交易」究竟是性自主權或性工作權（職業自由）的問題。第三，若肯認「性交易」為性自主權或性工作權（職業自由），則系爭條文的手段是否適於特定立法目的的達成，是否有其他更輕微的管制手段以資利用。

## 第二節 協同意見書與相關評論

### 第一項 平等原則的操作

因大法官多數意見操作平等原則，則從本則解釋理由可推知，「罰嫖不罰娼」與「罰娼不罰嫖」皆違反平等原則，因此「娼嫖皆罰」或「娼嫖皆不罰」才是被允許的。本則解釋貌似替「性交易」合法化開啟了一條光明大道，實則仍無法保證立法權屆時因應社會輿論做出娼嫖皆罰的決定，而與大法官在解釋理由中流露的憐憫擔憂相違。大法官認為從事「性交易」者有部分是處於經濟結構中

---

人，並以主觀上有無意圖得利作為是否處罰之標準，法律上已形成差別待遇，系爭規定之立法目的既在維護國民健康與善良風俗，且性交易乃由意圖得利之一方與支付對價之相對人共同完成，雖意圖得利而為性交易之一方可能連續為之，致其性行為對象與範圍廣泛且不確定，固與支付對價之相對人有別，然此等事實及經驗上之差異並不影響其共同完成性交易行為之本質，自不足以作為是否處罰之差別待遇之正當理由，其雙方在法律上之評價應屬一致。...系爭規定以主觀上有無意圖得利，作為是否處罰之差別待遇標準，與上述立法目的間顯然欠缺實質關聯，自與憲法第七條之平等原則有違。」（底線為本文所加）

<sup>3</sup> 此憂慮即大法官認為部分性工作者身處經濟結構底層的弱勢女性，若對之處罰無亦是其艱辛生活中雪上加霜之舉。

<sup>4</sup> 林錫堯、陳敏、陳春生大法官協同意見書表示：「平等原則僅能得出「均應」或「均不應」處罰雙方行為人之選項，仍需透過自由權審查始能獲致「應處罰」或「不應處罰」之結論」。

弱勢地位的女性，處罰她們將使其生活條件更為嚴峻<sup>5</sup>，但偏偏大法官是透過平等原則論證，這終究無法避免「萬一」立法者定出娼嫖皆罰的法律之可能。

首先要說明者，是從事性工作的人多為女性的現象。眾多仍然存在的娼妓管理自治條例使用的文字是妓「女」<sup>6</sup>，適足顯示立法者心中設想的規範對象為女性。許宗力大法官協同意見書也表示「...地毯式的閱覽各簡易法庭依系爭規定所為之裁罰判決，幾可判斷男性性工作者遭取締的案例，縱使存在，也是非常罕見。」

接著我們要問，這些女子處於經濟結構的底層嗎？這要從公娼或私娼分別以觀。從台北市公娼陳述自己的生命歷程可知，儘管從娼原因或有差異，但經濟原因一也就是為了養家糊口，是促使他們從娼的最主要因素<sup>7</sup>。現存的末代公娼們普遍經歷了台灣早期較貧窮的時期，年齡層也非青壯年，加上政府的態度是不再許可新的妓女戶申請，因此對公娼而言，貧窮是她們最主要的生存困境。那麼私娼呢？針對台北市私娼從業原因的調查顯示，儘管從娼包含了心理與生理等因素，但大部分仍是出於經濟因素而投身性工作者的行業<sup>8</sup>。從上應可歸納出經濟因素是女性投身性工作行業的主因，且性工作者的身分往往帶有強烈的汙名，通常是別無他法才會想「下海」，因此解釋理由認為部分女性乃迫於經濟弱勢而從事性交易的說法應屬正確<sup>9</sup>。

---

<sup>5</sup> 解釋理由書謂：「...再者，系爭規定既不認性交易中支付對價之一方有可非難，卻處罰性交易圖利之一方，鑑諸性交易圖利之一方多為女性之現況，此無異幾僅針對參與性交易之女性而為管制處罰，尤以部分迫於社會經濟弱勢而從事性交易之女性，往往因系爭規定受處罰，致其業已窘困之處境更為不利。...」陳新民大法官協同意見書稱此為大法官同仁的「不忍人之心」。只是本文也好奇，既有此心，為何不乾脆證立性工作的正當性與合法性呢？

<sup>6</sup> 這些尚存的娼妓自治條例包含：高雄市管理娼妓自治條例、臺中市娼妓管理自治條例、臺南市管理娼妓自治條例、宜蘭縣娼妓管理自治條例、桃園縣管理娼妓自治條例、臺中縣管理娼妓自治條例、南投縣娼妓管理自治條例、臺南縣管理娼妓自治條例、澎湖縣管理娼妓自治條例、臺東縣管理娼妓自治條例。

<sup>7</sup> 台北市日日春關懷互助協會，《日日春：九個公娼的生涯故事》，2000年。唐筱雯，《台北市公娼之從業歷程及生活世界》，國立台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文，1999年，43-58頁。

<sup>8</sup> 陳文智，《臺北市私娼從業原因及應有管理措施》，國立台灣大學家發展研究所碩士論文，2002年，171頁。

<sup>9</sup> 學者李建良評論本號解釋時，認為解釋理由所謂性交意圖利之一方多為女性且部分迫於經濟弱勢的說法有過於武斷之嫌，或可能只是刻板印象。見李建良，〈立法禁止性交易行為的平等課題一釋字第666號解釋〉，《台灣法學雜誌—公法特刊》，2010年，17頁。但照本文的意見，

綜上所述，為了避免後續的立法出現處罰性工作者的情形，林錫堯、陳敏、陳春生大法官的協同意見書這麼說，「日後立法裁量上是否仍全面禁止性交易且處罰雙方行為人，抑或認性交易行為已不具可罰性，雙方皆不予處罰，就此容有立法裁量之空間，然並不得解讀為，須應處罰性交易行為雙方始為合憲。」許宗力大法官協同意見書也刻意提醒，「…無論政治部門將來選擇何種性交易管制政策，都必須謹記：本件解釋乃是為了她們在多重弱勢下交相逼迫的痛苦而作，在國家對此有所回應之前，廉價的「娼嫖皆罰」絕對不該是選項。」

解釋文有意無意地對性交易合法與否的問題懸而不論，留給支持與反對性交易合法化的陣營各自詮釋的空間。支持性交易合法化的陣營認為國家有可能是站在交易專區外仍可罰的立場，反對性交易合法化的陣營則認為應該嚴懲嫖客<sup>10</sup>，各說各話的現象從反娼甚力的勵馨基金會意見就可看出，其認為本號解釋並未說明國家對性交易的立場為何<sup>11</sup>。

許宗力大法官協同意見書好心地為解釋文所造成的各說各話情況辯護道「或許慮及社會對整體性交易管制政策尚未有清楚的方向，為避免過早封閉相關議題廣泛的討論空間，本件解釋乃稍嫌過份謹慎地在最窄的打擊範圍內，以最淺的，有若白開水的論理獲致違憲的結論，也算是煞費苦心。」<sup>12</sup>相反的，有學者則批評大法官因性交易的高度爭議性使其畏首畏尾，且明明心儀娼嫖皆不罰的模式卻做出「猶抱琵琶半遮面」的解釋文，因此本號解釋僅有的貢獻是宣告系爭條文違憲與迫使立法者攤牌<sup>13</sup>。

---

解釋理由的說法並沒有錯誤，只是說明不夠。

其實更精確說起來，性工作者出身貧困與生活悲慘的現象描述均是更龐大的社會控制策略之結果，支持合法化者能主張正是因為受迫於不平等的經濟結構女人才從娼，合法化不失為一條幫助她們謀生的路。同樣的，反對者則據此主張轉業等專業技能的教導才是重點。因此究竟性工作者生活在經濟結構的哪個階層並非本文關注的重點，本文看重的是「經濟結構裡的受害者」這種論述於實際上會產生何種效果，本文第四章將加以討論。相關請見甯應斌，同註 1，119-120 頁。

<sup>10</sup> 〈日日春：免罰 婦團：懲嫖〉，中國時報，2009/11/7。

<sup>11</sup> 〈日日春主張 全面除罪化〉，自由時報，2009/11/7。

<sup>12</sup> 學者廖元豪同樣認為大法官是開啟政策辯論的門，見廖元豪，〈罰娼不罰嫖違憲—保障弱勢之「實質平等」終獲大法官加持？〉，《台灣法學雜誌—公法特刊》，2010 年，45 頁。

<sup>13</sup> 黃瑞明，〈大法官們的德爾斐神諭〉，《台灣法學雜誌—公法特刊》，2010 年，23、25-26

早於解釋文作成之前的 2009 年 6 月 24 日，行政院長於人權保障推動小組第 15 次會議上裁示，性工作應朝「除罪化、除罰化」辦理<sup>14</sup>，且內政部應繼續秉持警察取締違反社會秩序維護法第 80 條第 1 項案件不計入績效分數的原則<sup>15</sup>，學者因此認為國家的立場「沒意外」是傾向娼嫖皆不罰<sup>16</sup>。

然而，2011 年春天，內政部提出社會秩序維護法第 80 條的修正草案，未來對性交易的管制是採取專區設置的方式，由各縣市政府自行決定是否開設性交易專區。至於專區外的性交易行為，為了符合釋字第 666 號解釋所說平等原則的要求，採取的是娼嫖皆罰的態度<sup>17</sup>。雖說地方政府可基於歷史等因素設立專區，但各縣市首長均表達不願意設置的態度，理由像是「民風純樸」、「文化首都」、「台灣最後一塊淨土」，因此不設性交易專區<sup>18</sup>。我們可以見到，這實際上等同於全面封殺了性交易合法化的可能，在各縣市首長都不願設置專區的情形下，全台灣都是「專區外」。在這種力求道德潔淨的氣氛下，幾分協同意見書提醒娼嫖皆罰不該是選項的說法就顯得諷刺。

此外，協同意見書大部分的意見落在社會秩序維護法第 80 條立法目的「善良風俗」內涵的不明確，與「國民健康」的肯認，以及，「性交易」的管制究竟該放在性自主權或工作權（職業自由）的脈絡下檢驗才恰當。

---

頁。

<sup>14</sup> 見研考會新聞稿〈台灣人權大步走接軌國際〉，2009 年 6 月 24 日，<http://www.rdec.gov.tw/ct.asp?xItem=4171558&ctNode=12232&mp=100>（2010 年 12 月 3 日）。以及行政院人權保障推動小組第 15 次會議記錄，

<http://www.humanrights.moj.gov.tw/ct.asp?xItem=231878&ctNode=30647&mp=200>（2010 年 12 月 3 日）。

<sup>15</sup> 保障性工作勞動聯盟卻說部分地方縣市仍維持績效分數的規定，中央政策仍無法徹底貫徹，參見保障性工作勞動聯盟於 2009 年 6 月 24 日的新聞稿，<http://coswas.org/archives/879#more-879>（2010 年 12 月 3 日）。

<sup>16</sup> 學者廖元豪也認為娼嫖皆罰雖理論上可能，但實際機會非常低，因為行政院與法務部立場均不贊成兩者皆罰，且社會秩序維護法系爭條文當年就是立法院將娼嫖皆罰改為只罰娼的，所以立法院也不可能得罪嫖客。見廖元豪，同註 12，45 頁。

<sup>17</sup> 見〈地方可自行規劃 設性交易專區〉，中央社，2011/4/6。

<sup>18</sup> 見〈地方可設性交易專區 娼嫖都不罰〉，聯合報，2011/7/15。〈11 月起 娼嫖都罰〉，蘋果日報，2011/7/15。〈地方不設紅燈區 內政部續溝通〉，中央社，2011/4/8。

## 第二項 立法目的—「善良風俗」的內涵

首先觀察關於「善良風俗」的眾多意見，解釋文對此未加著墨。

大家都承認，「善良風俗」會因著時空不同而有不同內涵，彼時違法亂紀道德淪喪的行為，此時可能是多元文化與個人主體性的豐富體現。解釋文輕率地肯定善良風俗是正當的立法目的而未細究說明其內容，此舉引來其他大法官的回應。

陳新民大法官協同意見舉例論證善良風俗內涵的變易性，說道「墮胎行為以往視為大逆不道的罪惡，但隨著優生保健法的制定與概念的宣導，而迥異於往者；對於同性戀的容忍、色情或情色明星的工作成就之肯定。」許宗力大法官協同意見書引證主張「距今不過六、七十年前的日治時期，戀愛與婚姻之自主在台灣社會尚且是嚴重違反善良風俗的行為，而遭輿論譴責為：「若乃不由父母，不問門第德性，而曰自由戀愛，則與嫖客娼妓何異。」；而不到 50 年前，黑白種族強制分離的生活方式在美國還是廣為接受的公序良俗；處罰不同種族通婚的法律，尚且得為保護社會多數道德感情之故而留存。透過時間空間的距離，我們很容易看出上述所謂「善良風俗」的內涵，是如何侵犯人們核心的自主權利、蔑視其平等的尊嚴，根本不得為憲法上之正當立法目的。這些事例適足以提醒我們，以國家公權力將特定時空中多數人恰巧接受的風俗，強加於所有社會成員之上，可能是多麼危險的權力濫用。」提出協同意見的大法官們如此闡述，「善良風俗」的內涵在大法官眼中之不確定性可見一斑<sup>19</sup>。

---

<sup>19</sup> 除此之外，陳新民大法官更批評「善良風俗」與民法上的「公序良俗」內容竟有不同，因民法學說認為性工作者對嫖客無價金請求權的原因在於契約標的違背公序良俗。學者王澤鑑稱「…性與道德及法律的關係，涉及社會價值觀念的變遷及性關係的自由化及市場化，在何種情形始構成違反善良風俗，實值研究。支付對價從事性行為（宿娼）的契約有悖善良風俗，衡諸國民之一般道德觀念，實無疑問，即使相對人係屬所謂的公娼，亦然」。（底線為本文所加）見王澤鑑，《民法總則》，2008 年，319 頁。

陳新民大法官最後感嘆評論道「難道社會不能以更寬大的眼光，打開民法公序良俗的百年窄窗，把區區的皮肉小錢納入國家法律與合法公權力的保障範圍之內？」且，此與行之有年的公娼制度不合，造成性工作者可以合法接客卻無請求權的荒謬現象。

或許，「善良風俗」確實空泛到無法作為正當的立法目的，但針對性交易一事，還是可以列出一些管制目的並將其灌注到「善良風俗」的內涵中，最常見的管制目的有四<sup>20</sup>：避免性交易活動過程伴隨的其他犯罪，如暴力、幫派、毒品等；避免為了提供性交易所必需的勞動力而產生的跨國人口販運問題；避免大量不特定的性接觸可能造成的性病傳染；避免破壞家庭與婚姻制度。

前兩個管制目的是關於圍繞在性交易周遭的犯罪現象，要說性交易會造成這些常常連帶出現的犯罪現象，有點太過勉強，因為這是執法嚴不嚴的問題，因果關係的認定更可能只是人們心中的想像與臆測，不適合作為管制性交易的目的，甚且，此些行為其實已該當相關的犯罪，現有法律即可規範。

關於性病傳染的預防，其實是另一個社會秩序維護法第 80 條的立法目的——「國民健康」。幾分協同意見肯定促進國民健康是正當的立法目的，惟仍表示可透過其他更小侵害的手段來達成<sup>21</sup>，像是定期的健康檢查即屬之。因此，許玉秀大法官協同意見認為「如果規範目的在於維護國民健康，有效的辦法是納入規範，而不是排除於規範世界之外。全面禁止性販售行為，正好是不負責任地將可能危害國民健康的行為，驅趕到公權力看不見的地方。」葉百修大法官協同意見更進一步指出性病防治與是否禁止性交易並無直接關聯，因為「就從事性交易工作之行為人而言，維護其個人身體健康及工作場所之公共衛生，乃有助其於交易市場競爭，故理論上並不以性行為是否「得利」而增加其危害國民健康之風險。」接著又說道「以性交易行為作為工作及職業者，若予以合理管理，適足以達成維護國民健康之目的。」而林錫堯、陳敏、陳春生三位大法官也說「…就國民健康而言，其目的正當性實可肯認。」在這裡清楚顯示了提出協同意見書的大法官們與解釋理由均肯認「國民健康」作為立法目的的正當性<sup>22</sup>。

---

<sup>20</sup> 這也涉及女性主義陣營就反娼與否產生的辯論，詳細請見本文後述。

<sup>21</sup> 這牽涉到協同意見書認為本案應採性自主權或工作權（職業自由）來檢驗系爭條文合憲性，因此比例原則中最小侵害手段的要求會被考慮到。

<sup>22</sup> 若把「國民健康」的考慮放在勞動力再生產的面向上評估，會發覺「國民健康」將成為國家更隱晦柔軟控制勞動力的手法，進而促進資本主義的繼續運轉。學者許恆達觀察到相較於「善良風俗」的立法目的，大法官們在處理「國民健康」時，態度就顯得理直氣壯。深入的評論請見許

至於避免婚姻家庭制度被破壞的看法，正好與一個國家為何要管制「性」息息相關。「性」的管制與婚姻家庭制度<sup>23</sup>的維繫是相互保證的<sup>24</sup>，更詳細地描繪家庭的歷史演變及其如何搭配近代資本主義的運轉，在這其中女性面臨什麼困境，以及確立下來的性道德內容為何，本文第二章將加以說明。

### 第三項 性自主權或工作權

協同意見書大部分內容都涉及到本案到底是關乎性自主權或性工作權（職業自由）的審查。

認為本案涉及性自主權的大法官認為，不論有無營利的成分，只要與性自主的行為相關，即屬人格權的範圍<sup>25</sup>。性自主權的內涵也包含是否以對價而從事性行為的自由<sup>26</sup>。也有學者認為本案真正重要的是性自主權<sup>27</sup>。

林錫堯、陳敏、陳春生大法官協同意見明確表示本案不宜處理性交易是否為職業自由所保障的問題，理由是我國目前的社會環境與法律制度均將性交易認定為違法的行為，且我國對性交易的相關爭議沒有明確的共識，故大法官不宜逕自表態認定本案屬職業自由的範疇<sup>28</sup>。

相對地，認為本案涉及職業自由的許宗力大法官認為只要是人民賴以謀生的經濟活動即屬職業自由範疇，不必馬上對職業的內涵進行價值判斷，至於應

---

恒達，〈善良風俗、國民健康與促成性交易的刑事責任——以釋字第六六六號解釋為反思契機〉，《月旦法學雜誌》，186期，2010年，28-31頁。

<sup>23</sup> 在此指的是特定的婚姻家庭制度，即「異性戀一夫一妻制」。至於歷史上存在過的母系社會、群婚制、同性戀家庭，甚至是其他種性別組合而成的家庭，在目前是不可能屬於正常的婚姻家庭制度。

<sup>24</sup> 大法官在討論性自主權的釋字第554號解釋認為婚姻與家庭為社會形成與發展之基礎，受憲法制度性保障，性行為之自由，自應受婚姻與家庭制度之制約。在這裡，大法官肯認的婚姻與家庭其內涵就是「異性戀一夫一妻制」的家庭，且婚姻家庭的價值位階是高於性自主權的，這個論證也說明了資本主義社會的核心單位是家庭，性、家庭與資本主義三者的關係請見本文第二章說明。

<sup>25</sup> 見陳新民大法官協同意見書。不過，陳新民大法官也表示，以性工作為職業者涉及的是職業自由，兼差者則可援引性自主權。問題在於，是否兼差的標準仍嫌模糊，且未說明區分實益。

<sup>26</sup> 見林錫堯、陳敏、陳春生大法官協同意見書。

<sup>27</sup> 黃瑞明，同註13，30-31頁。

<sup>28</sup> 見林錫堯、陳敏、陳春生大法官協同意見書。

如何管制是後續的問題<sup>29</sup>，其更舉早已存在的公娼及離島的軍中樂園為例證立我國法制上早已承認此職業的正當性<sup>30</sup>。葉百修大法官的態度也很開明，其謂「工作及職業不以具有正當性為必要」，「憲法工作權保障之工作及職業之概念，應以最大限度從寬認定，不宜逕以工作及職業性質而斷然否定其受憲法保障之可能性」，職業不分貴賤，性工作者能因其職業屬於憲法所保障的工作權內涵而更能保障其尊嚴與安全<sup>31</sup>。

為何大法官的協同意見會出現這種對立的意見？癥結應該出在「職業」內涵的判斷上，亦即，是否要承認特定工作屬於憲法所保障的工作權繫於該工作是否有正當性而定。

由以上可知，認為性工作是一種職業自由的大法官認為只要工作可以商品化，該工作即包含在憲法的職業自由內涵內，但問題是，在資本主義下幾乎任何勞動形式都能商品化，從職業自由的角度檢視有可能忽視特定勞動形式除了商品化之外的其他特徵，無法引起更深入的追問。反對性工作是一種職業的大法官則認為性交易不是明顯地具有正當性，在無社會共識之前，其主張用性自主權處理本案。另外，認為本案涉及性自主權的學者認為葉百修大法官與許宗力大法官不處理善良風俗的問題而逕自肯定娼妓的工作權是有問題的<sup>32</sup>，其論證理由則如同反對性工作是工作的幾位大法官意見，因為對於性交易正當與否不存在著全民共識。其實，持職業自由觀點將忽視性交易除了商品化之外的特徵，亦即，性對象不特定此特徵是否為當代社會所接受。至於持性自主權觀點者，在論證性交易的正當性前就下腳步，只能援引「國民健康」當作立法目的。

---

<sup>29</sup> 許宗力大法官協同意見謂「又有些論者可能進一步質疑，如果非法的活動也能算是職業，豈非認走私、洗錢、販毒，甚至殺手都可以成為職業？平心而論，上述犯罪行為仍不失為少數人用以謀生的經濟活動，但即使承認其屬職業，鑑於這些行為高度的法益侵害性，自仍得輕易正當化國家對其全面禁止的合憲性，實在沒有必要為了這些極端事例，刻意預先限縮憲法上職業自由的職業概念。」

<sup>30</sup> 反觀林錫堯、陳敏、陳春生大法官所說的「立法政策上仍將性交易本身界定為違法行為」，兩相對照更顯得有趣。

<sup>31</sup> 見葉百修大法官協同意見書。

<sup>32</sup> 黃瑞明，同註 13，35 頁。

兩種觀點都有放棄探究「善良風俗」或「社會共識」的缺點。須先認定性交易正當性再肯認其屬職業自由範疇的論證方式，與先肯認性交易屬性自主權再探討管制手段合憲性的方式，實際上大同小異，因為兩種論述方式都沒處理性交易是否具備正當性的疑問，這是最有爭議之處但論者並未有清楚的說明。

#### 第四項 釋字第 666 號解釋相關意見總結

第一，釋字第 666 號解釋認為社會秩序維護法第 80 條第 1 款違反平等原則而違憲，不過，解釋文既然憂慮部分處於經濟結構底層的性工作者因此規定而受罰將更為不利，卻又在性交易是否合法化採開放立場讓立法者決定，顯得不乾不脆。

第二，社會秩序維護法第 80 條的立法理由是為了維護「善良風俗」，解釋文不深入討論「善良風俗」的內涵而直接肯定此立法目的，未免失之草率，相關評論也沒企圖探究「善良風俗」的內涵。同樣的狀況也出現在肯認「國民健康」能做為正當的立法目的，解釋理由與協同意見沒有注意到「國民健康」有可能是更隱匿的規訓勞動力手法<sup>33</sup>。

第三，性交易的性質有認為屬性自主權，也有認為屬工作權，造成差異的原因在於性工作本身是否具有正當性，其實也就是性工作是否違背論者說不清楚的「善良風俗」。此外，不論肯認性交易屬性自主權範疇或職業自由範疇，諸位提出協同意見的大法官最後均導出「不禁止，但要管」的結論，於此或許可以預測此後的立法態度與論證方式，也就是立法者會肯定性工作是一種性自主權或工作權，但基於婚姻家庭的制度性保障<sup>34</sup>（其實也就是「善良風俗」的具體化）或維護國民健康，國家必須以設立專區的方式管制性工作者的活動。

<sup>33</sup> 更多關於性交易與公共衛生及國民健康之間關係的討論，請見本文後述。

<sup>34</sup> 認為本案應落在性自主權範疇的三位聯名大法官指出「茲考量性交易行為所可能衍生之種種弊端，諸如妨害社會秩序與公共安寧、危害兒童及少年身心健全發展以及婚姻及家庭制度等，而採取禁止性交易之手段時，其立法目的應屬正當。」（底線為本文所加）釋字第 554 號解釋也

### 第三節 問題提出—「善良風俗」作為性道德，內涵為何？

協同意見書與相關評論認為「善良風俗」過於抽象，不適合作為立法目的，但若將「善良風俗」放在資本主義發展的脈絡中加以觀察，可以發現「善良風俗」其實是有特定內容的，也能看見「善良風俗」的內涵與勞動力塑造彼此的連結關係。

換句話說，國家在特定的時空下，會製造出特定的性道德（善良風俗）主體，打造符合主流文化的形象，讓一般人可以模仿，以利資本主義的不斷運轉。本文目的在探究「善良風俗」的內涵為何，也就是欲觀察「性道德」的內涵為何，以下逐步說明本文的問題。

首先，從人與環境的關係來說，人必須透過勞動將自然界的物質化為己用才能生存，起初人類技術因為原始，活動的形態是漁獵採集，能否控制自然完全隨機而定，食物的來源不穩定。當勞動技術越來越進步，人掌控自然資源的能力越來越強大，經濟的活動型態演變為畜牧，最後進展到農業文明。這樣的過程顯示人對自然的占有能力提升，能有計畫地安排生活及調節人與自然的關係，最重要的是食物首度可以累積，這意味著一部分人不必去生產自己所需的食物，分工的現象便會發生，也當然地，不平等的現象就會出現<sup>35</sup>。時間推移，人類的生產活動從自給自足的集體性氏族之內的生產，轉變成社會性的生產，農業經濟轉為資本主義，工作場所與家庭分離，生產與再生產的空間區分更為明顯，勞動者開始進入社會（市場）出賣自己的勞動力以維持生存。

接著從「市場」與「家庭」二軸描述勞動力的流動現象。家庭將勞動力輸

---

可見到婚姻家庭足以作為限制性自主權的論證，見註 24。在已有前例（釋字第 554 號解釋）可援用的情況下，立法目的迴避掉「善良風俗」而引入比較具體的婚姻家庭保障是很可能的方法。

<sup>35</sup> 這是很簡要的馬克思主義歷史唯物論說明，見 Ernest Mandel, *From Class Society to Communism: An Introduction to Marxism*, 向青譯，《馬克思主義入門》，（1977）2002 年，第二章。

入進市場，在市場中被長期剝削而喪失高效能的勞動者（傷病者、老人）與尚未成熟的勞動者（小孩），則如同產業廢棄物般被輸出<sup>36</sup>。對資本市場運轉有意義的勞動者是男人，而女人只能做後勤工作，被當成二流市民，被擺放到家庭領域中。女性大部分無法在市場中生產，她們被排除到家庭中進行家務勞動<sup>3738</sup>。對於這種情形，學者上野千鶴子扼要歸結道：「…相對於市場，家庭具有令勞動力再生產的機能。在勞動力市場上，家庭是人這種資源輸出入的末端供應站。家庭並不是被放在本能的「自由放任」之下，其本身就是一個再生產的制度。」<sup>39</sup>就此而言，我們可以說女性是「再生產」領域中最主要的勞動力，對於女性角色的形象建構與男性的形象建構同等重要。

本文從「生產/再生產」的角度來觀察社會成員的活動，將女性在家庭中進行的勞動稱為「再生產的勞動」<sup>40</sup>。相較於在市場中的「生產」活動，家庭裡的「再生產」活動是種「廣義的家務勞動」。本文將其內涵區分為兩大類，分別是「性勞動」與「一般家務勞動」。

女人的「性勞動」可再細分為二，分別是再生產出新的勞動力（小孩）的生殖活動，以及，藉由性愉悅的製造而消除男性因勞動所產生疲倦感的性服務（再生產出原有的舊勞動力）。

---

<sup>36</sup> 上野千鶴子，《家父長制と資本制：マルクス主義フェミニズムの地平》，劉靜貞、洪金珠譯《父權體制與資本主義—馬克思主義之女性主義》，（1990）1997年，13頁。

<sup>37</sup> 見 karen Sacks，〈重新解讀恩格斯—婦女、生產組織和私有制〉，原收錄於 *Woman, Culture, and Society*, 1974，收錄於王政、杜芳琴主編《社會性別研究選譯》，1998年，6頁。

<sup>38</sup> 造成男性在公領域勞動而女性在家庭中勞動的分工原因，在於女性要生育子女，恩格斯說「最初的分工是男女之間為了生育子女而發生的分工」，見 Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property, and the State*，《家庭、私有制和國家的起源》，（1891）1989年，69頁。

Sacks 不像恩格斯說得這麼明白，只表示因為男性不哺育子女，因此能在公領域承受較重的剝削，見 Sacks，註 37，16頁。

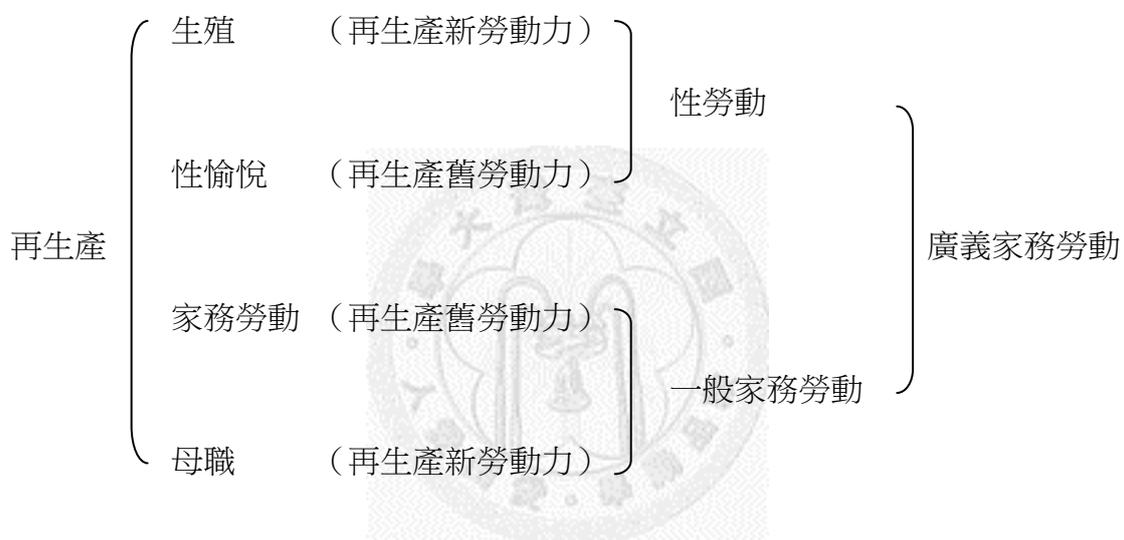
<sup>39</sup> 上野千鶴子，註 36，25頁。

<sup>40</sup> 不過，再生產的勞動並非一定必須在家庭內完成，例如托育公共化就是將再生產活動公共化。基本上，再生產的勞動某程度都已經市場化了，但性的生殖與性的愉悅在市場化的過程中卻是阻力最大。相關請見本文第二章第四節。

「一般家務勞動」也可分為二，其一是能去除男性被剝削所產生的疲倦感，並能回復其勞動力的家務勞動（再生產出原有的舊勞動力），以及，專注在照顧小孩的母職身分（照顧扶育新的勞動力）。

「性勞動」與生殖器官的使用相關，可以稱為「性的生殖機能」與「性的愉悅機能」<sup>41</sup>，而「一般家務勞動」主要是使舊勞動力（丈夫）與新勞動力（小孩）能維持一定品質勞動能量以符市場所需的各種活動。

「再生產」勞動的內容圖示如下：



本文所欲探究的「性道德」，是指社會規定女性在何時、於何地、跟誰、以哪種方式與他人發生性活動的規範。放在「生產/再生產」的視野下，亦即就勞動力形塑的觀點而言，對女性性活動的規範就是一種對女性勞動力的規範，也是龐大再生產規範的一環<sup>42</sup>。這種規範的形塑是多種歷史條件綜合作用的結果，而此結果當然也會成為促進下一次性道德內涵轉變的原因。

<sup>41</sup> 這個區分是借自並修改學者李茂生的區分，其稱「性安慰」與「性的生殖機能」。見李茂生，〈性道德的刑法規制〉，《台灣法學新課題（一）》，2002年，297、299頁。

<sup>42</sup> 用阿圖塞的語彙來說，這是個「生產關係的再生產」(reproduction of the relations of production)問題，見 Louis Althusser, 'Ideology and ideological state apparatuses', in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, 1971, p.133。亦即個體不能只事生產，安排個體在生產模式中的種種生產關係也必須不斷地生產出來，因此，適合資本主義的意識形態之生產就很重要。意識形態生產的目的當然就是為了塑造適合資本主義運作邏輯的主體。性道德的建構在此意義下，就是種關於女性主體形塑的意識形態生產。

「性交易」的爭議在此脈絡下，指涉的便是「女人的性活動」，即「性愉悅機能」能否買賣、能否商品化的爭議<sup>43</sup>。之所以選擇性交易作為觀察對象，是因為處在眾多再生產勞動均商品化的情形下，何獨「性勞動」（生殖與性愉悅）無法商品化？商品化意味著勞動所提供的對象不特定，不再專屬於特定人。從女性角色形構的角度探討性交易，應該有助於看見隱密運作於性交易爭論底下的性道德面貌，以及與之相伴隨的性道德建構過程。

性的另一個機能—「生殖機能」，在過去是性道德規範的主要對象，它要確保男性子嗣與繼承的合法性，這是性與生殖尚未脫鉤時，控制女性性活動的真正原因。在功效的考量下，個體不允許逃逸出權力視線之外，所以對於生殖機能的控制就是集體性的人口控制技術的核心項目，它既關乎新生勞動力的誕生，也關乎女性角色的建構。

在性未必會導致生殖的情形出現後，性走進了享樂、快感、愉悅、冒險的領域，那麼，如果規訓技術要以節約的方式從女性的性獲致最大的效能，最經濟的方式就是在家庭中讓丈夫掌管妻子的勞動力，讓性愉悅的回復機能專屬於丈夫。在這種要求專屬、忠誠的性道德下，性愉悅機能的出賣意謂著丈夫對妻子支配權的減損，無法完全掌握妻子的性活動，違背了要求女人性忠誠的主流文化，並侵犯了性的純潔感，也傷害了性與愛必須合一的大眾觀念，畢竟商品化的市儈外觀與愛情的純潔外觀是相抵觸的。恣意放肆的性交易對性道德構成了嚴重的冒犯。

承上說明，本文的問題有三。

（一）從資本主義利用勞動力的視角出發，考察近代以來性道德的內容為何？並探討性道德建構的社會控制意涵，再以性交易為觀察對象，檢視其與性道德的關聯為何？

---

<sup>43</sup> 恩格斯認為，賣淫與一夫一妻的家庭制是相伴發生的，是不要求「性忠誠」婚姻模式在一夫一妻制時代的殘留物。而一夫一妻制的誕生則與特定時代經濟基礎的改變有關。見 Engels，同註 38，70-71 頁。

(二)觀察性道德的建構與家庭形象的變遷有何種關連？女性、家庭與資本主義間又有何種互動關係？

(三)基於對上述兩個問題的探索與回答，來檢視西方與台灣關於性交易的合法化架構是出於何種理由建構？性交易的合法化（法制化）與主流價值以何種方式鞏固性道德的內涵並形塑女人的性？其應該反省及批判之處何在？最後針對新社會秩序維護法關於性交易的相關規範與刑法第 231 條提出評論。

#### 第四節 章節安排

第一章為前言。釋字第 666 號解釋、大法官們的協同意見與相關評論意見，對於「善良風俗」的內涵未加以探究，或認為其內涵過於模糊而一筆帶過，這成為本文的問題意識。本文因此提出下面幾個無法分開觀察討論的問題：「善良風俗」作為性道德的內涵究竟為何？建構性道德的社會功能究竟何在？性工作者承受的「汙名」到底是什麼？性工作者的汙名是否即為性道德建構的效應？性交易法制的社會控制意涵是什麼？

第二章探討性。先觀察近代工業資本主義以來家庭與婚姻所發生的變化，並著重在女性角色內涵的轉變，隨即探討近代確立的性與愛的內涵，並論述「性作為愛的勞動」的內容。接著，觀察女性主義對資本主義下的女人處境所做的分析批判，這可以獲得對於「資本主義—家庭—女性」三者內涵與彼此關係更豐富的理解，並描繪出批判的界限與其暴露出的問題點。最後，突顯近代確立的性與愛在女性身上產生何種作用，以權力規訓的角度指出控制女人的性的社會功能，指出「善良風俗」就是「女人的性忠誠」。

第三章觀察西方性交易的合法化歷史。從中世紀以來，定義娼妓的核心要素就是「淫蕩」，這是性忠誠的反面，正面形象的形塑必定要透過負面形象的製造。到了 19 世紀末，娼妓的社會形象從冒犯者轉變為受害者、弱勢者，此種觀

點從正面強化性忠誠要求的同時，另一方面則藉由提出各種「救援」、「關懷」手段來掩飾反娼者偏狹的道德暴力。

第四章將眼光置回台灣性交易的歷史。自日治時期始，知識分子已有將娼妓視為受害者與弱勢者的議論，直到《台灣省管理妓女辦法》制定實施後，社會終於認清性交易是無法消滅的現實。台北市廢公娼事件造成女性主義者們的論戰，其差異在於對性的看法不同，這也牽涉對性別角色觀點的不同。公娼遭廢，性忠誠的道德要求獲得鞏固，身負淫蕩汗名的公娼成為中產階級性道德打造工程的犧牲者。不能忘記的是，與此並進的是反娼論述同時採行的「同情」態度與「救援」作為，其粉飾了反娼者己身的道德暴力。對於性交易的管制，台灣與西方有著若合符節的歷史進程，都是從譴責娼妓開始，再到同情與救援並進的態度，體現出女性的被害地位被反覆建構。

第五章基於前四章研究所得分析性交易合法化之下各類管制手段的社會控制意涵。最後回到台灣目前的性交易法制，評析新社會秩序維護法第 80 條、81 條、第 91-1 條及刑法第 231 條的潛藏問題並提出解釋策略。

## 第二章 性作為愛的勞動

### 第一節 勞動

從原初的觀點來看，人為了要維持生命的存續與發展，抗拒必死性的時時威脅，必須勞動自己的體力與精神，將自然當成勞動對象，從環境中獲取種種天然資源轉化成生理系統所需的能量，如此日復一日，才能維持個體的生命，保持活著的狀態。

以勞動作為研究核心的馬克思認為「勞動首先是人和自然之間的過程，是人以自身的活動來引起、調整和控制人和自然之間物質變換的過程。」<sup>44</sup>勞動是人服從於生物性過程的相應活動，生長、新陳代謝、逐漸衰敗，這整個生命過程都有賴勞動獲取及產出生存必需的物品。因此「勞動過程...是為了人類的需要而占有自然物，是人和自然之間物質變換的一般條件，是人類生活的永恆的自然條件，因此...他是人類生活的一切社會形式所共有的。」<sup>45</sup>勞動與生命本身的維繫如此密切相關，故而鄂蘭稱人之所以必須勞動的前提條件是人生命<sup>46</sup>。

這種聽命於生物性、必需性的活動，其價值位階在古希臘是與近代完全不同的。

希臘人認為人在家庭中的活動，因為受制於必需性（necessity）與生物性，總是與生命過程密切聯繫，這種原始意義的勞動活動，千百年來被限制在生命之流的往復循環中。相較於隱蔽在家庭中的私人生活，希臘人的第二種生活是走進廣場，在廣場中進行的政治生活。亞里斯多德認為政治生活內涵包括實踐（praxis）與言說（lexis）。據此觀點，城邦之外的人——蠻族與奴隸——都是無言的，這並非

---

<sup>44</sup> Karl Marx, *Capital*, 吳家駟譯，《資本論》第一卷，1990年，201頁。

<sup>45</sup> Mark, 同註44，208-209頁。

<sup>46</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition*, 王寅麗譯，《人的境況》，（1958）2009年，1頁。

說他們喪失語言能力，而是他們喪失了一種生活方式<sup>47</sup>。

公領域（public）的政治生活與私領域（private）的生活（幾乎就是勞動生活）彼此間的價值是有高低之分的。先看看鄂蘭在剖析公領域與私領域的一段話：

城邦區別於家庭之處在於唯有城邦知道「平等者」，而家庭則是最嚴格的不平等場所。成為自由意謂著不受制於生命必需性或他人的強制，亦不受制於自身的強制。意謂著既不統治人也不被人統治。因此自由不存在於家庭領域之內，對於家長，即家庭的統治者來說，他是自由的，僅僅在於他有權力離開家庭進入政治領域，在政治領域中所有人都是平等者。確實，這種政治領域的平等與我們的平等概念幾乎沒有什麼共同之處：他以「不平等者」的存在為前提，而且事實上後者在一個城市國家的人口中總是占多數。從而，平等（不像現代那樣與正義相關）正是自由的本質：成為自由的意味擺脫統治者關係上的不平等，進入一個沒有統治也沒有被統治的空間<sup>48</sup>。

從這段話可知，進入公領域與人滔滔雄辯討論幸福生活、擘畫美好城邦的人是真正的公民，是自由的公民，因為，能在廣場上言說表示其在私領域已經克服了生物過程的必需性，暫時遠離了必死性的威脅，能真正掌控自己的生命過程。因此公領域與私領域的關係呈現為有高低之分的狀態，私領域的特徵是，人在裡頭不是作為一個真正的人而存在，而僅是作為人類這個物種的面貌而存在，這正是私領域在西方古代被極度蔑視的理由<sup>49</sup>。

雖然私領域被極度藐視，但弔詭的是，裡頭的活動的滿足卻是進入公領域的前提，鄂蘭如是說道，「城邦的領域是自由空間，如果這兩個領域之間有什麼關係的話，那麼理所當然的就是：在家庭中對生命必需性的控制是追求城邦之自由

---

<sup>47</sup> Arendt，同註 46，15-17 頁。

<sup>48</sup> Arendt，同註 46，20 頁。

<sup>49</sup> Arendt，同註 46，29-30 頁。

的條件。」<sup>50</sup>但是，這樣的自由是建立在對一群人的奴役之上，也就是透過對奴隸的統治來征服必需性及獲得自由。受制於必需性的後果是，有些人可以對另一些人使用暴力，家長可以對家中的奴隸與家人行使絕對的力量。因此鄂蘭認為「…統治和被統治的概念，政府和權力的概念以及伴隨它們的法規命令（就我們對它們的理解而言），對希臘人來說都是前政治的，屬於私人領域而非公共領域。」<sup>51</sup>藉由鄂蘭對公/私領域的討論過程，我們可以發覺宰制與臣屬是私領域的現象，私領域的活動就是被宰制的活動，勞動既是沒有價值之物，卻也是追求自由的條件。

從上可知，在古希臘，服務於維生與生命過程的活動，都不被允許進入政治領域，為此，希臘人甚至把貿易和製造業都交給奴隸與外邦人掌管。韋伯則是生動地將雅典稱為是一個「消費者無產階級」的「退休金城邦」<sup>52</sup>。

本文於此並非是主張一種回到希臘時代的生活樣貌，鄂蘭同樣也不是如此<sup>53</sup>。而是想表示，真正與活著這件事密切相關的活動—勞動—在西方文明誕生的時刻是倍受賤斥的，是必需被隱藏起來不能被看見的活動，因為這是人與其他動物受制於生物性而共同擁有的東西，不被看成屬於人的。這意謂著，生命存續與生物性的私領域相關現象在希臘人眼中是毫無價值。奴隸制度在古希臘的文化脈絡下，遠非指涉利用廉價勞動力追求極大利潤的制度，而只是一種把勞動排除出人類領域的嘗試<sup>54</sup>。

這種公/私領域嚴格的二分到後來因為社會（society）的出現而被取消。這個現象意味著「社會—家務管理及其活動、問題和組織化設計—從被遮蔽的家庭內部浮現出來，進入公共領域的光天化日之下，不僅模糊了私人和政治之間的古老界線，而且使這兩個詞的意思變的幾乎不可辨認，同時也改變了它們對於個人和

---

<sup>50</sup> Arendt，同註 46，19 頁。

<sup>51</sup> Arendt，同註 46，20 頁。

<sup>52</sup> 轉引自 Arendt，同註 46，23 頁。

<sup>53</sup> 鄂蘭之所以追溯到希臘的公/私領域二分是為了鋪陳近代以來這種二分現象被「社會」所吞沒的情狀，並展開她對當代社會是個勞動者社會或消費者社會的批評。完整的分析見 Arendt，同註 46，14-96 頁。。

<sup>54</sup> Arendt，同註 46，62 頁。

公民生活的意義。」<sup>55</sup>亦即，生命本身被納入公共議程，被集體所關注。鄂蘭犀利地分析道：

新興的社會領域把所有近代共同體都變成了勞動者和打工者團體，換言之，他們都一下子圍繞著生命所必需的活動組織起來…要形成一個勞動者社會…只要所有成員無論做什麼，首先考慮的是如何維持他們自己和家人的生計就夠了。社會就是這樣一種模式，在它裡面，人們為了生命而非別的什麼而互相依賴的事實，獲得了公共的重要性，與純粹生存相聯繫的活動被允許現身於公共場合<sup>56</sup>。

公共領域的消失是因為它變成了私人領域的一種功能，私人領域的消失是因為它變成了唯一所剩的為人們共同關心的東西<sup>57</sup>。

公私領域二分的取消正表示著，公領域的主要活動：實踐、言說與沉思，不再是人們關注的活動，取而代之的是過去只能在私領域中看見的關於如何求得溫飽的議題。私領域的核心活動—勞動—正式將它的腳踩進於過往對之棄之如敝屣的政治議程中了。換句話說，經濟活動將政治納為自己的運作過程，政治成為經濟的裝飾品<sup>58</sup>。現在，我們生活於內的全球世界即是一個巨型的「家務管理機構」。

60

社會領域的誕生把勞動從黑暗隱蔽的角落帶回到公眾的注視之下<sup>61</sup>，使整個

---

<sup>55</sup> Arendt，同註 46，24 頁。

<sup>56</sup> Arendt，同註 46，30 頁。

<sup>57</sup> Arendt，同註 46，45 頁。

<sup>58</sup> 因此我們難以理解古代人對於近代誕生的學科，例如政治經濟學，其核心議題的看法。而若把這個詞放在古代的脈絡下隨即透露出矛盾的性質，因為經濟的事務，即與人生命存續有關的一切事物，按照定義都是非政治的家庭事務。見 Arendt，同註 46，18 頁。

<sup>59</sup> 身處台灣的我們，應該很好理解經濟把政治納為下游的現象，最好的證據是政府念茲在茲的「拼經濟」。

<sup>60</sup> Arendt 的用語，同註 46，18 頁。

<sup>61</sup> 鄂蘭巧妙指出，勞動本身的解放，遠早於勞動者的政治解放。見 Arendt，同註 46，91 頁。此外，在古代，勞動的領域必然伴隨著暴力現象，那麼當勞動的重要性被公眾所肯認後，這種勞動的解放意謂著人類社會往非暴力的方向的進步，不過，這仍非在自由方向上的進步，因為自

人類臣服在謀生的慾望之下，勞動力的使用方式、時間、地點、對象成為公眾政治<sup>62</sup>熱情投注的對象。

勞動在人類歷史的地位被抬升到前所未有的最高境界，以至於從謀生的角度看，任何與謀生無關的活動都變成了一種愛好、興趣、放縱、玩樂<sup>63</sup>。

原本非常私密化的勞動現象化身一躍為政治舞台主角後，組織化的分工與勞動力產能提高的追求變成公領域議題的重心，因而勞動力變得零碎易取代，而自動化更成為現代社會的重大特徵。這作為生產出形形色色商品的基礎，近代出現的資本主義，便表現為「龐大的商品堆積」。<sup>64</sup>

我們應該可以說，扣除掉原始意義的從樹上採果這類沒生產任何東西，而隨即滿足了需求而在世界上不留任何蹤跡的勞動，勞動必定是生產性的，總是生產出什麼東西供人使用、供人消費，滿足人的生存需求<sup>65</sup>。嚴格言之，生產的過程其實也包含著消費的過程，例如要製作出個人電腦，就也要消費掉其他地方製造的元件不可。就生命存續的角度來說，生產與消費其實是延續生命的生物性過程其中的不同階段。生產與消費的一體兩面性，從日常吃喝可以看得很清楚，吃喝是消費形式之一，人吃喝就生產自己的身體，才能維持有機體的存續，這是明顯的事實。順此脈絡，就算現代人把身處的社會稱為消費社會，但其實也是個勞動（生產）社會<sup>66</sup>。

勞動一詞的拉丁文和英文是 labor、希臘文是 ponos、法文是 travail、德文是 arbeit，都意味著辛苦操勞，也用於指生育的陣痛<sup>67</sup>。人作為個體（主體），要活著就要勞動；人作為集體（人類），要存續就須生殖。人作為個體，透過勞動達到自己生命的生產；人作為集體，透過生殖達人類生命的生產。所以，馬克思將

---

由奠定在擺脫生物性的基礎上，整個社會談論謀生致富，那麼永遠不可能是自由的社會。因而「現代勞動解放的危險是，它不僅不能把所有人都帶入一個自由的時代，而且相反，它第一次迫使全體人類都處於必需性之下」。見 Arendt，同註 47，92-93 頁。

<sup>62</sup> 當然此處所謂的政治已非古希臘對政治一詞的定義。

<sup>63</sup> 這種勞動/玩樂的對比，其實非常類似古希臘勞動/政治生活的對比。

<sup>64</sup> 這是資本論的第一句話。見 Marx，同註 44，47 頁。

<sup>65</sup> Marx，同註 44，201-208 頁。

<sup>66</sup> Arendt，同註 46，91 頁。

<sup>67</sup> 見 Arendt，同註 46，56 頁註 39 的說明。

生產物質生活、需要的產生、繁殖，視為人類生命的三大面向<sup>68</sup>。

勞動能生產出自己的生命也生產出他人的生命，隨著勞動堂而皇之進入公領域，社會文化關心的事務除了維生所需的生產外，繁殖（再生產<sup>69</sup>）活動自然也成為社會重視的對象，也可以說，如何規劃這兩種勞動在執行上的方式、時間、地點、對象，成為了一種政治議題，也是權力關注的對象。

以下將說明生產勞動與再生產勞動的內涵，兩者是近代以來資本社會人類重要的活動態樣，也是自我認同的要素。

## 第二節 生產與商品

人類介入自然的能力是與時俱進的，當控制自然能力越進步，人的生存樣態也當然會更加精緻多元。原本滿足飲食需求是個看老天臉色的偶然性事件，一旦控制環境的能力有大幅進展，最重要的生活必需品—食物—可以累積，生產的方式便會更多樣化，分工也會出現，人們開始思索要求服裝該如何穿著、禮教儀式該如何進行、親族間的行為舉止如何規範、居住環境如何建造等等的文明問題，於是乎，人生的課題從想盡辦法「活著」轉變成如何才能「過的好」。

馬克思認為一切歷史的第一個前提正是人「必須能夠生活」，也就是必需生產能滿足生活所需之物資，馬克思因此將生產視作「第一個歷史活動<sup>70</sup>」。馬克思將「生產」視為人與動物最核心的差異後，他說「全部人類歷史的第一個前提無疑是有生命的個人的存在。（這些個人把自己和動物區別開來的第一個歷史行動不再於他們有思想，而在於他們開始**生產自己的生活資料**）因此，第一個需要確認的事實就是這些個人的肉體組織以及由此產生的個人對其它自然的關係<sup>71</sup>」。

（粗體為原文所加）

---

<sup>68</sup> Karl Marx, *The German Ideology*, 夏凡譯，《德意志意識形態》，2008年，42-44頁。

<sup>69</sup> 生殖的英文是 reproduce，reproduce 也是再生產的意思。

<sup>70</sup> Marx, 同註 68, 42 頁。

<sup>71</sup> Marx, 同註 68, 35 頁。

接著馬克思再說道，「可以根據意識、宗教或隨便什麼的來區別人和動物。依當人開始**生產**自己的生活資料的時候，這一步（恰恰）是由他們的肉體組織所決定的，人本身就開始把自己和動物區別開來。人們生產自己的生活資料，同時間接地生產著自己的物質生活本身<sup>72</sup>」（粗體為原文所加）。

人因此可以說是製造工具的動物（a toolmaking animal），因此要區別不同的經濟時代，不在於觀察生產了什麼東西，而要看如何生產<sup>73</sup>。

更進一步地，馬克思把生產提高到人類最重要的活動方式，《資本論》裡頭是這樣說的：「...第一個歷史活動就是生產滿足這些需要的資料，即生產物質生活本身，...人們單是為了能夠生活就必須每日每時去完成它，現在和幾千年前都是這樣。」<sup>74</sup>

生產的重要性被馬克思如此看重，他的歷史唯物論便是奠基在對生產的分析而來<sup>75</sup>，其核心內容是：人們的生活方式與人們生產方式是一致的，既和生產什麼一致，也和如何生產一致，因而「個人是什麼樣的，這取決於他們進行生產的物質條件。」<sup>76</sup>馬克思就這樣將人類活動與文明的成因及演變之因素通通歸於物質生產的變化之上<sup>77</sup>。

生產的結果叫作商品，原本商品流通的形式是：W—G—W，W 表示商品，G 表示貨幣，商品流通表現為為買而賣。舉例來說：法律系學生將自製的筆記（W）

---

<sup>72</sup> Marx，同註 68，35 頁。

<sup>73</sup> Marx，同註 44，204 頁。

<sup>74</sup> Marx，同註 68，42 頁。

附帶一提，隔沒幾行，馬克思又說需要的產生是第一個歷史活動，那麼第一個歷史活動究竟是生產還是需要成為了令人疑惑的問題。不過，其實從生命維持的角度觀察，生產與消費是一過程的不同階段，如此循環不已。這就不是個問題。鄂蘭就說「勞動和消費只不過是生命必需性強加於人的同一過程的兩個階段。」見 Arendt，同註 46，91 頁。

<sup>75</sup> 也有稱經濟決定論，或唯物史觀。

<sup>76</sup> Marx，同註 68，35-36 頁。

<sup>77</sup> 因此馬克思對資本主義的批判是這樣的方式：「經驗的觀察在任何情況下都應當根據經驗來揭示社會結構和政治結構與生產的聯繫，而不應當帶有神祕和思辯的色彩。」見 Marx，同註 68，36 頁。常常被引用關於歷史唯物論說明的是以下這段出自《政治經濟學批判》的話：「物質生活的生產方式制約著整個社會生活、政治生活、精神生活的過程。不是人們的意識決定人們的存在，相反，是人們的社會存在決定人們的意識」。可見《馬克思恩格斯選集》，第 2 卷，1995 年，32 頁。

出售，換得特定金額（G），但出賣自己筆記的目的其實是為了將換得的價金拿來買補習班的講義（W）。因此商品在流通過程中的特定時刻會被特定人取得而消費掉。商品與商品的「交換過程使商品從把它們當作非使用價值的人的手裡轉到把他們當作使用價值的人手裡」，「商品一到它充當使用價值的地方，就從商品交換領域轉入消費領域」。<sup>78</sup>在公式中，W（商品）不斷被消費掉，而G（貨幣）則不斷填補這個流通過程中商品退調的空缺，「流通不斷地把貨幣像汗一樣滲出來。」<sup>79</sup>

但是，「商品的流通是資本的起點<sup>80</sup>」而已，資本主義的發展公式是： $G-W-G'$ ，是為賣而買的活動，重點在於  $G' > G$ ，這個最後所增加出來的貨幣、這個多出來的增值額叫做「剩餘價值」<sup>81</sup>。簡單說，買是為了以貨幣換得更多的貨幣，資本才能不斷地增殖、不斷地累積、臣服於永無止盡的財富欲。原本  $W-G-W$  的過程之目的是滿足需要，但  $G-W-G'$  的目的就只是增殖。資本就是生出貨幣的貨幣。

那麼，到底剩餘價值是怎麼變出來的？原來是資本主義發現了一種特殊商品：勞動力。馬克思說「只有當生產資料和生活資料的所有者在市場上找到出賣自己勞動力的自由工人的時候，資本才產生」，於是，「資本一出現，就標誌著社會生產過程的一個新時代」<sup>82</sup>，也是從這個時點起，勞動的商品化現象才普遍了起來。勞動力的價值是以維持勞動力所有者所需要的生活資料之價值來換算，換言之，就是工資。但勞動力的特殊性在於，勞動力創造的價值（新商品）超過勞動力本身（勞動力作為商品被資本家購買時的價值）的價值，這時，剩餘價值（工人多做了「剩餘勞動」，是指超過生產出勞動力等價物的那個時點之後的「多出來」的勞動）就會被生產出來<sup>83</sup>。

---

<sup>78</sup> Marx，同註 44，122 頁。馬克思對於商品流通的描述請見 Marx，同註 44，112-166 頁。

<sup>79</sup> Marx，同註 44，132 頁。

<sup>80</sup> Marx，同註 44，167 頁。

<sup>81</sup> Marx，同註 44，172 頁。

<sup>82</sup> Marx，同註 44，193 頁。

<sup>83</sup> 更詳細的價值增殖過程分析請見 Marx，同註 44，211-224、555-566 頁。

「工人是自由人，能夠把自己的勞動力當作自己的商品來支配，另一方面，他沒有別的商品可以出賣，自由得一無所有，沒有任何實現自己勞動力所必需的東西。」<sup>84</sup>資本主義就是靠著勞動力的購買，以及製造出除了擁有自己勞動力之外別無所有的一群人來運作。勞動力所有者「像在市場上出賣了自己的皮一樣，只有一個前途—讓人家來鞣。」<sup>85</sup>

資本主義世界是商品堆疊而成的世界，人與人的關係轉而成為商品與商品的關係，變成了物與物的關係。人與生產之物的關係如同人與宗教的關係，在宗教裡頭，人與腦袋的創造物（神）產生關係，在商品世界中，人則與勞動的創造物—也就是商品—產生關係，這就是商品拜物教（Fetishism of commodities）<sup>86</sup>。拜物教的唯一真神—商品—「會聚合為一種統治我們，不受我們控制，使我們的願望不能實現並使我們的打算落空的物質力量」<sup>87</sup>，這種從人的勞動中誕生又反過來統治人的力量，在人與自身的產物間製造了疏離與陌生，進一步就是人天生所具有的勞動能力變成一種宰制我們自身的東西，這就是異化（或稱疏離）

（alienation）。人們所能生產的商品越多，能占有它們的可能性就越少，人的內容、特性、位階完全依照生產出的商品其價值而論斷。

在市場上兜售勞動力的每個人為了生存，要忍受資本家的剝削，這是勞動正式踏上歷史舞台後呈現的結果之一。商品化造成了人一方面必須孜孜矻矻將自身商品化才能生存，但另一方面卻又讓商品化的後果成為壓制人的力量，使人與人疏離，更使自己與自己疏離。人與自身勞動產品的疏離顯現為勞動者無法決定要生產什麼、如何賣、何時賣、賣給誰，自己的產物好似與自身毫無關聯。人與人的疏離從勞動者彼此間總是以競爭者的關係出現便可了解。人自己的疏離則呈現為將工作視為毫無生氣令人氣餒之事，工作原本可以是自信甚至自尊的來源，但

---

<sup>84</sup> Marx，同註 44，192 頁。

<sup>85</sup> Marx，同註 44，200 頁。

<sup>86</sup> Marx，同註 44，87-89 頁。

<sup>87</sup> Marx，同註 68，49 頁。

在資本主義中卻成為自悲自艾的禍首<sup>88</sup>。生產是為了生存，但生存的情境卻因生產而顯得更不利於個體的生活。

在生產的觀點之下，人除了能獨自生產自己的生命與身體外，也必須仰賴他人再生產自己的生命與身體，這樣的再生產勞動在內涵上就可以包含舊勞動力的再生產與新勞動力的再生產，換句話說，前者主要包含人在家庭中的再生產活動，如生理層面的打掃煮飯與心理層面的情感分享以及兼有之的性活動，後者就是指生殖與養育。

恩格斯在《家庭、私有制和國家的起源》一書的序言表示：

按照唯物論的概念，歷史的決定因素，就其極，乃是眼下生活的生產與再生產。而此又包含兩個方面：一個方面是生存資料的生產，是食、衣、住的生產以及之於該生產所必需的工具的生產；另一個方面則是人類本身的生產，即人類的繁衍、傳播。對在任何一个特定歷史階段之下生活的人們而言，其社會組織都是由這兩種生產所決定<sup>89</sup>。

生產與再生產構成人類社會組織的核心要素，人類的文明、政經結構、集體心理狀態、倫理道德都是圍繞這兩種活動組織起來的，而做為個體的人，其快樂與痛苦的來源也往往是踐行這兩種活動的結果。

### 第三節 再生產

#### 第一項 近代家庭的形成

---

<sup>88</sup> Robert Heilbroner, *Marxism: For and Against*, 1980, p.107。

<sup>89</sup> Engels, 同註 38，

## 第一款 前工業時代的家庭與婚姻

著名的結構主義人類學家李維史陀為一本由多位家庭史學家共同寫作的家庭史作序時說道：「在任何人類社會中，一個家庭出現，其先決條件必須是存在另兩個家庭。這兩個家庭中，一個家庭出一個男的，另一個家庭出一個女的，從這兩人的婚姻中產生第三個家庭，且如此無限反覆下去。沒有家庭就沒有社會。反之，如果先沒有社會，也就沒有家庭。」<sup>90</sup>李維史陀認為這種交換家庭成員的規則也就是婚姻的規則，從一開始就把所有人區分為可結婚的對象與不可結婚的對象<sup>91</sup>。配合這種交換家庭成員的另一個基礎是「亂倫禁忌」，若不禁止家庭成員彼此間的性行為，數個家庭間彼此將不會有互動，社會也無由成立，李維史陀認為這種交換規則中被交換的人就是女人，而親屬與家族就是交換女人的體系<sup>92</sup>。

於此可以認為，不論要如何解釋家庭與社會的關係，家庭毫無疑問確實是重要的人類組成單位。依恩格斯之見，西方文明自有文字記載以來，家庭的形式都是一夫一妻制的，這種一夫一妻制的家庭是何時出現的呢？其基礎又是什麼？對第一個問題，恩格斯表明了我們對此毫無所知，它就是發生了。但對第二個問題，他的回答是丈夫掌握了家庭中的財富。丈夫在家庭中與氏族內占據更重要的地位後，便會想將財產留給自己的子女。本來在非一夫一妻制的社會或母系社會中，孩子的父親為誰是無法確定的事情，但當男人在某個歷史時刻推翻母系社會後，男人開始要求女性的忠貞以確定妻子所生子女的確為自己的血脈。確定血緣的目的是財產的繼承，在原始萬物均匱乏的社會中，財產歸男方或女方氏族繼承會決定氏族的生存能力。父系社會就這樣出現了<sup>93</sup>。

工業化之前的社會中，生產與再生產的複合體單位叫做 *domus*，在其中的人

---

<sup>90</sup> 參見 André Burguière, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Segalen, and Françoise Zonabend (ed.), *Histoire de la Famille*, 《家庭史》一，(1986) 1998 年，6-7 頁。

<sup>91</sup> 上野千鶴子，同註 36，131 頁。

<sup>92</sup> 橋爪大三郎，《性愛論》，馬黎明譯，《性愛論》，(1997) 2000 年，47 頁。橋爪大三郎更進一步認為，亂倫禁忌即使在男女性別都解消的時代，只要仍存在養育孩子的集團，亂倫禁忌仍將永恆存在。詳細的論證可見同書 46-48 頁。

<sup>93</sup> 比較完整的人類學討論可見 Engels，同註 38，55-59 頁。

們統稱為 *familia*，*familia* 指稱家長以外的所有家庭內成員，包含奴隸、妻子、小孩。由於就字源學的觀點來看，*familia* 並非一種空間的概念，因此論者認為將 *family* 譯為家庭並不正確<sup>94</sup>，但由於口語中「*family*=家庭」的用法幾乎非常穩固，故本文也不會推翻這個用法。

家庭是一種空間的概念，在其中的成員可以有很多種共同生活的形態，例如耳熟能詳的核心家庭是以夫妻及孩童兩代共同生活為準，大家庭則是三代同堂為特徵，觀諸西方家庭史的研究，更可以發現一個家庭中有過數對夫妻共同居住等等的不同樣貌，因此家庭在本文的脈絡裡是著重在空間意義的用法，至於夫妻間結合的種種模式則是婚姻內涵的不同變貌。婚姻與家庭在本文的使用中會加以區分。

以下將觀察西方家庭內涵的諸種變貌並著重在工業化之後「近代家庭」結構的分析。

首先觀察希臘城邦與羅馬帝國的婚姻與家庭。

在古希臘，眾所周知一個丈夫的性對象除了妻子之外更包括妾、男妓女妓、男奴女奴，唯一不行的對象是其他公民的妻子。希臘演說家有謂雅典男子可以有三個女人：為他生下合法子嗣的妻子、提供性服務的小妾、與提供歡樂的高級娼妓<sup>95</sup>。羅馬的大家族若是要娶媳婦，首先要派穩婆去檢查未婚妻的身體，因為婚姻最重要的目的就是生育後代。孩子生出來後很少由母親哺乳，而是由奴隸擔任的奶媽負責。就小孩子看來，媽媽彷彿與爸爸分居，因為媽媽在婚姻中的目的就是把自己生下來而已。父親/家長（*paterfamilias*）是一家的權威，在性生活方面也是權威，他可以要求他的奴隸甚至是釋放的奴隸提供性服務，並不論他作為男人或女人，只是因為他是工具，反而在婚姻關係中，沒有任何事跡表明父親與母親的性關係有重要性。

---

<sup>94</sup> 上野千鶴子，同註 36，127 頁。

<sup>95</sup> 附帶一提的是，成年男子與年輕男子的歡愛被認為是理想的結合，是值得稱頌之事。相關見 Marilyn Yalom, *A History of the Wife*，何穎怡譯，《太太的歷史》，（2001）2003 年，46-48 頁。

父親的權威通過家庭教師顯露出來，於是羅馬的家庭很明白顯示了李維史陀所說的交換女人的規則，在其中有兩組關係：「孩子—教師—父親」、「孩子—母親—外公」，更顯而易見的這是父權與夫權的關係<sup>96</sup>。女人除了娼妓外，與配偶不大有性接觸，偏偏她也不能與其他人有性關係，醫生認為這種壓制慾望的生活導致子宮中的種種混亂，這種混亂又與子宮外孕連結起來，好似獨身守寡會導致疾病，整個地中海圈當時均有這種病症<sup>97</sup>，這就是歇斯底里—*hysteria*—字義就是指騷動的子宮，從裡頭也可看到要求女人必須綻放情慾但又不可隨便綻放的矛盾性道德。

在此可以簡單歸納希臘羅馬女人走入婚姻後在家中的活動。家務勞動與母職的執行，很大的程度由奴隸擔任，至於性服務，則是由奴隸與娼妓分擔，妻子則要承擔性生活過少而導致歇斯底里的汙名，妻子的任務就是繁衍丈夫的子嗣。

接著看中古時期到工業革命之間的婚姻家庭狀態。

西羅馬帝國於西元 476 年被日耳曼人終結，雖然歐洲人們生活的各個層面進入甚少文字記載的時代，但基督教會卻是在這個時期正式且徹底地統治歐洲人的生活，因此有必要先理解基督教會對婚姻的看法。

基督教對婚姻的態度，最重要者首推保羅在《哥林多前書》所說：「論到你們信上所提的事，我說男不近女倒好。但要免淫亂的事，男子當各有自己的妻子，女子也當各有自己的丈夫。丈夫當用合宜之分待妻子，妻子待丈夫也要如此。妻子沒有權柄主張自己的身子，乃在丈夫，丈夫也沒有權柄主張自己的身子，乃在妻子。」<sup>98</sup>婚姻是上帝為了解救人們免於淫慾與邪惡的一帖良方，性衝動果真無法壓抑的話，那就結婚吧，所以保羅接著才又說「倘若自己禁止不住，就可以嫁娶，與其慾火攻心，不如嫁娶為妙。」<sup>99</sup>

基督教對性的重要看法依學者的歸納有幾點，本文認為最重要的是耶穌在

---

<sup>96</sup> Burguière 等，同註 90，365、380-385 頁。

<sup>97</sup> Burguière 等，同註 90，396-397 頁。

<sup>98</sup> 《聖經·新約全書·哥林多前書》7:1-4。

<sup>99</sup> 《聖經·新約全書·哥林多前書》7:9。

《馬太福音》5:27-28 提到「你們聽見有話說『不可姦淫』，只是我告訴你們，凡看見婦女就動淫念的，這人心裡已經與她犯姦淫了」，包括中世紀神學家奧古斯丁（Augustine）在內的很多人均以此為依據說明獨身主義的價值觀<sup>100</sup>。雖說基督教有著禁慾的獨身主義傳統，但這個信念有著致命的缺陷，也就是無法使信徒集團不斷再生，若沒有了年輕的新信徒，奉禁慾與獨身為教理的信仰就無法傳播下去，基督教會在此處面臨了自身再生產的困境<sup>101</sup>，在延續信徒的原因下，我們就能理解保羅為何主張以婚姻作為釋放調解性衝動的機制了。

基督教的性愛觀經幾百年的詮釋後，依社會學家橋爪大三郎的看法，可以歸納為三點：人類的性愛是有罪的；不反對結婚，但最好是獨身；牧師有獨身的義務<sup>102</sup>。

在中世紀神學家眼中，婚姻的目的就是傳宗接代，性只能以生殖為目的。

由於照保羅的說法婚姻是緩解性衝動的機制，奧古斯丁接著詮釋認為婚姻中的性是對邪惡事物的好的利用，但婚姻中的性若只是為了歡愉享樂，甚至採取避孕措施，都是極大的罪惡。因此當夫妻有了一兩個小孩後，最好停止性生活，停止越早對道德上的健康越好。既然教會此後必須為婚姻辯護，奧古斯丁歸納了婚姻的三個好處：繁衍、忠誠、神聖。繁衍作為婚姻最重要的目的已無庸贅言，至於忠誠則是說男女一旦進入婚姻就可以避免通姦的邪惡。至於神聖，則是表明塵世的男女婚姻象徵著信徒與基督的結合，所以離婚等同於是背離教義<sup>103</sup>。因為婚姻的目的在於繁衍，所以神學家們也為了何種性交姿勢才是正確的、符合自然的有過一連串討論，教會對於人們的性事非常關注，大體上是抱持著疑慮與擔憂的

---

<sup>100</sup> 不過，社會學家橋爪大三郎認為本段話應解釋為要尊重現實的婚姻秩序，這也就是耶穌宣揚愛周圍的人的思想。完整的評論請見橋爪大三郎，同註 92，75-79 頁。

<sup>101</sup> 橋爪大三郎，同註 92，81-82 頁。

<sup>102</sup> 橋爪大三郎，同註 92，74 頁。

<sup>103</sup> 奠基在婚姻的這三種好處上發展出了教會認可的離婚事由。一是不能生殖，無法生育雖然不能滿足婚姻最重要的目的，但不孕不代表無法履行夫妻間性活動，夫妻間的性活動是婚姻的好處之一。二是男性的不能，因為不能意味著婚姻的三種好處都無法完成，所以當然要允許離婚。

態度，深怕人類會因此身陷罪惡當中<sup>104</sup>。

一幅 12 世紀的插畫可以清楚見到教會對性與女人的態度，這幅畫分三層，在畫中最上層的是處女，可以收割無數的麥子，再來是守貞的寡婦，收成略少，最底層是妻子與丈夫，收割最少，性活動越少則上天的獎賞越多<sup>105</sup>。

神學家 Jerome 則認為婚姻中的性只是對人類弱點與罪惡的讓步，他認為丈夫過於耽溺在夫妻間的性生活是可恥的，他援引 Seneca 的說法認為「男人過於愛他的老婆就如同通姦者般」，此處的愛指的正是性行為<sup>106</sup>。

直至 12 世紀為止，基督教會認為有效的婚姻立基於雙方同意與發生性行為。12 世紀中，巴黎的主教 Peter Lombard 主張夫妻雙方只要有同意即可，有無性關係均非必要，此觀點後來成為教會的官方說法，甚且，儘管教會在 1215 年第四次 Lateran Council 宣示了結婚必須踐行的三要件：新娘需有嫁妝、婚禮要提前公告、婚禮必須在教堂舉行，但事後的結果是 Lombard 主教的觀點終究壓倒了 1215 年的要求<sup>107</sup>。

男女彼此同意作為婚姻有效要件的觀點，使婚姻成為一種債權債務的關係。如同保羅所說，妻子的身體是丈夫的，丈夫的身體也是妻子的，當丈夫要求妻子的性服務時，作為妻子債務的性使妻子無法拒絕，雖說妻子也能做出相同要求，但由於文化上對羞恥心道德感等的建構，使女性終究是怯於開口。造成的結果就是這種婚姻中債權債務的奉行相當程度上由妻子承擔與遵守而非丈夫。史學家 Flandrin 明白指出，當時的夫妻在床上是孤單的，因為神的陰影隨時在他們享樂的上空徘徊。

簡要總結基督教會對婚姻的看法就是，貞潔的妻子比多情的妻子更被接受，

---

<sup>104</sup> 詳細討論請見 Jean-Louis Flandrin, *Families in Former Times: Kinship, Household and Sexuality*, (1976) 1979, 161-164。

<sup>105</sup> Yalom, 同註 95, 91-93 頁。

<sup>106</sup> James A. Brundage, *Love, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, 1987, p.89-90。

Jean-Claude Bologne, *Histoire du mariage en Occident*, 趙克非譯,《西方婚姻史》,(1995)2008 年, 76-77 頁。

<sup>107</sup> Stephanie Coontz, *Marriage, a History: How Love Conquered Marriage*, 2006, p.106-107。

前者意味繁衍後代，後者意味無限的享樂<sup>108</sup>。

馬丁路德引發宗教改革後，歐洲人對婚姻與家庭的態度開始有了轉變。

馬丁路德認為婚姻是社會的基石，所有的事物都被分為男性與女性，樹木也會結婚，同樣的，石頭也會跟石頭結婚<sup>109</sup>。路德並主張雙親沒有強制彼此不相愛的子女結婚的權力。他也主張神職人員可以結婚，因為「不光因為肉體軟弱，更是出於家務的需要」，在這段話中可看出女人既是家務也是性慾的必需品<sup>110</sup>。

宗教革命後，教會逐漸強調夫妻間愛情的重要性，「愛情」與婚姻這兩個詞越來越常伴隨出現。17世紀時教會甚至一改中世紀放任丈夫暴力的情形，開始譴責在婚姻中製造恐懼的丈夫。而慢慢出現的廣大中產階級就是「愛情是婚姻基石」此概念孳生的溫床<sup>111</sup>。最後要提醒的是，儘管愛情需與婚姻相連結的看法出現，但16、17世紀大部分的人仍不相信當代人囁嚅上口「愛情戰勝一切」的說法<sup>112</sup>。

接著將眼光放回一般的農民大眾生活中。

歷史學家從地主們的土地登記冊得知，8到10世紀間的農民家庭是兩代家庭或所謂的核心家庭，由父母親及他們的未婚子女構成，一般我們所猜測的三代同堂大家庭在農民間其實非常罕見<sup>113</sup>。到黑死病爆發之前，人口的緩慢增加造成越來越多的農村人口，農民分得及繼承的土地越來越小，導致農地的零碎化，這使得婚姻締結的目的之一便是著重在使土地壯大完整方便耕作，同時村莊間由於作物生長期的限制必須共同決定作物的種類以及工作時間與地點，這使得男女雙方的婚姻遠非兩人的私人事務，婚姻既是兩個家庭與村莊的集體事務，也是繁衍

---

<sup>108</sup> Jean-Louis Flandrin，〈中世紀早期婚姻生活中的性〉，in *Sexualités occidentales*，Philippe Ariès and André Béjin (ed.)，李龍海、黃濤譯，《西方人的性》，（1985）2003年，130-131、139-143頁。

<sup>109</sup> Coontz，同註107，p.134。

<sup>110</sup> Yalom，同註95，141頁。

<sup>111</sup> 詳細的論述見 Coontz，同註107，p.132-136。

<sup>112</sup> Coontz，同註107，P.137-138。

<sup>113</sup> Burguière等，同註90，510-516頁。

與分配財產的制度<sup>114</sup>。

訂婚雙方的男女若有一方死亡也常有由其弟妹代替結婚的案例，這在在顯示婚姻決不是男女兩人說了就算的事情。歷史學家就表示保障婚姻的適當性是年長男性的責任與特權。不論鄉村地區或城市地區的婚姻都使得男人的權威擴張，女人反而活得更不自由。

妻子在家中的勞務即包含生產性的也包含再生產性的，儘管夫妻在農事上各司其職，彼此互補，但比較重要的農業商業活動仍是以丈夫執行為主，例如家畜的買賣需要手腕與經驗，負責買賣的男性則藉此強化自身地位，婦女們便隔絕於家畜買賣的社交場合外。

歷史學家 Shorter 整理了妻子的工作項目，可以發現家庭之外的工作事項是男女各司其職，例如男人要買賣家畜、女人則負責家禽，但家庭中的工作主要則由女人擔當，工作類型可歸納簡稱為 3C：育兒（child-rearing）、烹飪（cooking）、打掃（cleaning）。

概括來看，農民妻子的工作比丈夫多，丈夫多出來的閒暇時間就是上酒吧與其他同樣優哉的丈夫們閒聊打屁<sup>115</sup>。

14 到 16 世紀間流傳的婚姻建議手冊其內容盡是倡議女人要努力工作，尊重並服侍她們的丈夫，作為一個好妻子就是要服從丈夫<sup>116</sup>。

關於丈夫對妻子的宰制，還有一個值得一提的例子，當時鄉間流傳著將「體貼的」丈夫綁在驢子上供大夥嘲笑的習俗，因為這個男人沒有在婚姻種展現他的權威，他沒有適當地體罰妻子<sup>117</sup>。

至於夫妻間的性事，男人就算不能在婚姻中獲得性滿足，他也是能透過娼妓實現，但妻子的情況則差得多，她們首先要冒著侵害保守性道德（女人要含蓄）與宗教諭令（性只能服務於生殖）的風險，其次因為頻繁的懷孕（在當時醫學不

<sup>114</sup> Reinhard Sieder, *Sozialgeschichte der Familie*, 王志樂、王維華、朱小雪、田向榮譯，《家庭的社會演變》，（1987）1996 年，45-48 頁。Burguière 等，同註 90，525-527。

<sup>115</sup> Edward Shorter, *The Making of the Modern Family*, 1975, p.68-71。特別是 68 頁的圖表。

<sup>116</sup> Coontz, 同註 107, p.111-118。

<sup>117</sup> Coontz, 同註 107, p.121。Burguière 等，同註 90，620-621 頁。

發達的情況下，生產有很高的機率會造成母親的死亡<sup>118</sup>)與哺乳的需要(哺乳時期的性交活動會導致母乳品質下降等不良後果)，這些均構成了妻子獲得性滿足的障礙，在婚姻外滿足性慾對妻子來說就算偶有案例，大體上是非常困難的<sup>119</sup>。

在公眾生活中(例如家畜買賣與宗教場合的隊伍排列)男性以象徵性的方式反覆強化了男性主宰地位，婦女在家中的工作好似失去價值似的。雖說妻子掌控了家庭領域的活動，且幾乎沒有一種生產模式能像農業經濟一樣將女性徹底整合至生產過程中，但這卻無礙中世紀農業社會依然是父權至上的事實<sup>120</sup>。

有歷史學家認為 12 到 13 世紀間的婦女地位相較於中古的其他時期有某程度的提高，理由是男性人口比女性人口多，當時產科醫學並不發達，女性常面臨因生育而死亡的恐懼，因此落於女性身上的經濟考量更為迫切，畢竟女性在家中同時扮演生產與再生產的角色<sup>121</sup>。女性地位的提高<sup>122</sup>可以從兩件事觀察到。首先，儘管妻子的婚姻生涯仍是被多次的分娩搞的精疲力盡，但教會終於承認離婚的理由包含了丈夫的性無能，就算妻子不能生育也不構成離婚的理由了<sup>123</sup>。再者，13 世紀後，文學上似乎也興起一股性解放的思潮。

至於鄉間騎士那種獻殷勤的、彬彬有禮的對女人的愛慕，論者認為只不過是男性鄙視女性的最高形式而已，女人被追求、被征服並不會使她更偉大。通姦的男人可以統治天下，女人則因無法體現貞潔與克制，只能等著被休掉<sup>124</sup>。

16、17 世紀時，新教倫理倡導努力工作榮耀上帝，婚姻的目的在使夫妻雙

---

<sup>118</sup> 估計約有 10% 上下的死亡率，見 Flandrin，同註 108，p.217。

<sup>119</sup> Michael Mitterauer and Reinhard Sieder, *The European Family: Patriarchy to Partnership from the Middle Ages to the Present*, 1982, p.129。Shorter, 同註 115, p.245-246。值得一提的是，為了調和哺乳與夫妻間性義務的衝突，神學家主張可以將小孩送給奶媽照料，這樣同時可以滿足照顧孩童的需要與丈夫性需求，奶媽的風俗與功能在工業化之前是非常重要的，相關請見 Jean-Louis Flandrin, *Families in former times: kinship, household, and sexuality*, (1976) 1979, p.203-209。與 Philippe Ariès, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, (1960) 1962, P.373-375。

<sup>120</sup> Sieder, 同註 114, 25-27 頁。Shorter, 同註 115, p.66-67。

<sup>121</sup> Burguière 等, 同註 90, 581-583 頁。

<sup>122</sup> 此處的提高跟當代的女性地位相比當然仍是非常低下。

<sup>123</sup> Coontz, 同註 107, P.108。離婚許可的原因分析可見本文前述 28 頁。

<sup>124</sup> 完整說明請見 Burguière 等, 同註 90, 584-589 頁。關於騎士對女人所展現的彬彬有禮的愛 (courtly love)，更多的分析請見後述。

方能共同經營自己的事業，成立自己的家庭，要達成這個目標之前要須累積足夠的能力與財富，所以不若鄉村地區存在的大家庭般結婚年齡很低，此時出現的是晚婚的現象<sup>125</sup>。

關於家務的分擔，有個值得注意的現象，中世紀的年輕人普遍都有到別人家庭中擔任幫傭的習慣，就好像當代的我們要上大學一樣。18世紀早期的英格蘭，甚至有高達60%的年輕人擔任過家庭僕人<sup>126</sup>。這意味著妻子的勞務有人分擔。

以下總結中世紀以來至工業革命這個時期的婚姻、家庭與女性在家庭中活動的情況。

首先，資本主義此時尚未萌芽，或僅粗具規模而已，大部分的人們最重要的經濟活動仍是農業為主，家庭同時兼具生產與再生產的功能。

其次，基督教對婚姻的態度從反對到妥協，再到贊成，這相當大程度形塑了歐洲人對性與婚姻的看法，亦即性活動最好是內斂克制、忠誠奉獻的，婚姻的目的就是生殖<sup>127</sup>。不過，這種性道德對男人是不適用的，因為男人仍然可以從娼妓身上滿足性衝動。再者，妻子在家中的活動扣除生殖外，其餘幾乎是一手包辦，且性需求無法妥善解決，就算男女間或許平等地分擔家庭之外的農事，但丈夫對妻子的權威地位卻是不減。

最後，中世紀晚期由於年輕人擔任家務幫傭的情形普遍，因此妻子的家務勞動量也獲得舒緩，只不過，她在未婚的時候就先擔任過其他家庭的幫傭了。整個中世紀就是父權的社會<sup>128</sup>。

在接近工業革命的時期，晚婚使得男女雙方更獨立於本生家庭對他們的干預，加上新教的影響，個人主義的萌芽使得愛情逐漸成為婚姻的基石，在愛情之名下，婚姻關係更加看重夫妻間的互動與心理需求。

---

<sup>125</sup> 所謂的晚婚是指晚於十來歲的婚姻，而非如當代是用來指稱三十歲以後的婚姻。

<sup>126</sup> Coontz，同註 107，p.125-126。

<sup>127</sup> 17世紀末教會是這樣定義婚姻的，「...目的在於合法生兒育女...」，「...運用它只是為了生育子女，子女有一天會熱愛和崇拜上帝」。參見 Burguière 等，同註 90，《家庭史》二，136 頁。

<sup>128</sup> Georges Duby，*Love and Marriage in the Middle Ages*，（1988）1994，p.vii、9-10。

## 第二款 近代家庭的面貌

### 第一目 家庭成為再生產單位

工業革命後的資本主義運行有賴廣大的無產階級與產業預備軍，這其中有個先決條件，就是生育率必須穩定，人口的短期大幅消長是不利於資本的積累與商業的運作<sup>129</sup>。17 世紀中後期歐洲擺脫了黑死病的威脅，1720 年左右，歐洲人口數開始真正的起飛，此後從未停止<sup>130</sup>。因此本文以 18 世紀中葉作為近代的起點。

在農業社會裡，家庭是自給自足的經濟單位，家庭的耕作與畜養所得完全可供家庭成員消費，家庭兼具生產與再生產的功能。宗教革命後，新教主張以個人世俗的成就來榮耀天主，整個西歐盛行起競爭逐利的個人主義風潮。

新興的布爾喬亞階級以自身能掌握的生產工具反抗舊日封建的習俗與限制，也藉此與貴族及窮人畫出區隔線。布爾喬亞階級認為家庭是市場經濟中的獨立單位，這與經濟（economy）逐漸擺脫教會控制與封建習俗成為獨立領域的過程是同時發生的。

論者認為布爾喬亞家庭中的女人地位同時有著上升與下降的現象，所謂下降指的是女人在市場上的機會被排除了，連帶地，女人逐漸以家庭作為生活的重心，妻子在家中的活兒被看作是榮耀上帝的手段，但男人則是在市場中榮耀上帝，這就是所謂女人地位上升的面向<sup>131</sup>。

工業化之後，資本主義將大部分的人都變成了無產階級<sup>132</sup>，榮耀上帝的生產

---

<sup>129</sup> Bryan S. Turner, *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, 謝明珊譯, 《身體與社會理論》, (2008) 2010 年, 128 頁。

<sup>130</sup> Burguière 等, 同註 127, 20-25 頁。

<sup>131</sup> Eli Zaretsky, *Capitalism, the Family, and Personal Life*, 1976, p.28, 32-33, 44。

<sup>132</sup> 資本主義市場經濟需要脫離生產工具的自由人, 也就是無產階級, 這種勞動者在英國是由圈地運動 (enclosure) 製造出來, 16 世紀中葉後, 英國地主將其莊園內的耕地用柵欄圈起來, 目

工具被剝奪，家庭的生產功能被整合進資本主義的市場中，男人在市場中承受日復一日的血汗剝削，這種精神與肉體的消耗則由女人在家中以各種形式替他回復，諸如情感的支持、居住環境的舒適、肚子的溫飽、家人的良好互動、以自己的性釋放男人的工作壓力等等。至此，家庭只剩下再生產的功能，由女人負責維持，於是乎家庭有了當代人們所稱的「避風港」面貌。

生產與家庭分離，男人當然也與女人分離<sup>133</sup>。照恩格斯的說法，人類社會最重要的勞動形式是生產與再生產，在近代資本主義下，生產與再生產的執行空間徹底地出現區分，生產的活動幾乎都是在社會領域中進行，也就是在市場（社會）中進行商品的製造、流通與消費。再生產則成為家庭的專屬功能。

家庭功能轉變的同時，家庭成立的基礎—婚姻—也有所改變，依 Shorter 之見，這與一種情感（*sentiment*）上的變化有關。這情感上的變化表現在三個方面。

首先，擇偶不再以家族地位、財產傳遞、生育子女、村莊農事為主要考量，選擇配偶須考量的式雙方的情感需求與自我發展，也就是近代的人們在擇偶時非常看重羅曼蒂克的愛情/浪漫愛（*romantic love*）的要素。

再者，母親與小孩間的緊密連帶被建構出來，近代孩童的地位在西方達到其歷史的頂點，母愛（*maternal love*）的建構使孩童的福祉成為女人關心的焦點。

最後，家庭逐漸擺脫往昔共同體對之的影響，這意謂著隱私（*privacy*）與親密（*intimacy*）的價值勝過了共同體人們的意見，好的家庭生活（*domesticity*）是人們追求的目標，它重視成員間的情感需求。簡言之，情感、愛、同理心意謂著處理家庭成員的關係時不再從工具性（*instrumental*）的考量出發<sup>134</sup>。

本文以下將著重在近代以來女性性行為現象的解析與男女擇偶時愛情要素的影響，至於孩童的地位與童年的建構與本文無直接關聯，因此不再討論<sup>135</sup>。

---

的是為了牧羊以經營紡織業，失去土地的農民就成為資本家最愛的一無所有的自由勞動者。見上野千鶴子，同註 36，136 頁。

<sup>133</sup> Zaretsky，同註 131，P.29-33。

<sup>134</sup> Shorter，同註 115，p.5, 17。

<sup>135</sup> 著名的法國年鑑學派歷史學家 Philippe Ariès 認為 15 世紀以來學校的誕生將孩童從學徒制家

## 第二目 女人的性革命

Shorter 以私生子出生以及女人婚前性行為的比例為指標，觀察幾世紀以來的性解放面貌，女人的性逐漸由自己掌控。從 1550 年到當代為止，可分為四期。

第一期是 1550-1650 年。此時私生子與女性婚前性行為的比例是緩慢提升的，雖說 1600 到 1650 年之間因為清教徒的信仰理念使得比例略微降低。

第二期是 1750-1850 年。這是工業化開始的年代，兩者比例大幅攀升，此後婚前性行為比例維持平穩 100 年，直到 1960 年代的女權運動而再次上揚。兩者比例於此時期大幅上揚可能與墮胎比例降低與女性健康的提升相關，但主要的因素仍是性活動次數的攀升。

第三期是 1850-1940 年。婚前性行為比例停在高檔維持穩定，但私生子比例開始下降，這有兩種解釋，一種認為此時是聞名的維多利亞時代，性壓抑的氣氛籠罩，所以造成私生子人數的減少。但 Shorter 則認為同時期的婚後生育率有下降的趨勢，因此私生子比例下降的原因看起來比較像是避孕技術的採行。

第四期是 1955 年到 Shorter 寫書的 1970 年代。此時期女性的婚前性行為比例又開始攀升。私生子的比例在經濟大蕭條（The Great Depression）的幾年間降

---

庭幫傭的傳統中逐漸解放出來，將小孩送到其他家庭當學徒或僕人並藉此鍛鍊教育小孩的做法於近代才消失，學徒制在過去是被社會所有階層接受的事情。學校教育的出現又與幾件事相關：試圖將年輕人從腐化的成人世界中分離、教導他們抗拒成人世界的各種誘惑、父母想要看緊小孩的慾望。又由於學校逐漸普及，開始有主張替孩童挑選學校是父母的義務，父母也應該兼督放學後孩童在家中作業完成的進度，近代家庭的情感（sentimental）提供機能在這裡便看的到其影子，雙親與孩童的情感連繫加強了。從學徒制到學校教育的轉變也能從 16、17 世紀盛行的各類禮節手冊中看出端倪，這些禮節本是宮廷中的舉止要求、道德規範或求愛禮儀，這些手冊完全是針對成人設計的，且傳統的學徒制學習的就是這些內容，到了 17 世紀後半葉，手冊訴諸的對象變成是孩童，這就是童年（childhood）的看重與學校發展的證據。

此外，過去社會顯要居住的大房屋（big house）是當時人們公共活動的中心，不論親友的到訪或經濟上的往來均會在屋中完成，17 世紀時仍沒有所謂的法式 café 或英式 pub 供公眾聚集，但後來這類房屋的公開性逐漸萎縮，所而代之的是隱私的出現，個體逐漸不生活在周遭人們的視線裡，家庭的概念與功能已有近代家庭的雛型。須注意的是，近代家庭的概念是以社會顯要人士家庭面貌為範本逐漸散播至社會各階層的。更詳細的論證請見 Ariès，同註 119，p.365-415。

低到 20 世紀的谷底，二戰後緩慢回升，且令人驚訝的是，私生子比例並沒有因為 1960 年代避孕技術的有效與普及而降低。

總結來看，1750 年之後私生子與婚前性行為比例於歷史中的顯著提升可稱作是第一次的性革命（sexual revolution），1960 年代的性解放運動則是第二次的性革命<sup>136</sup>。

女性婚前性行為約莫自工業化後擺脫了教會與鄉村傳統道德的束縛，成為了男女約會交往的重要成分。這個現象從 18 世紀中葉開始變多，到了 1960 年代後成為普及的事物，甚至是自我認同的要素。

性與生殖脫鉤，也從婚姻內解放出來，女人的婚前性行為不再被公眾譴責，當然，男人的性行為不管婚前、婚後甚至婚外，一直都是被默許甚至讚揚的狀態，因為可以彰顯男性的主動形象與霸氣。

美國一份 1930 年代針對 1300 位大學生的調查報告顯示，25% 的女性已有過婚前性行為，49% 接納婚前性行為<sup>137</sup>。這個比例在 21 世紀的現在，肯定是更高而已。

以上是婚前性行為的狀態。

女性進入婚姻後的性行為狀況又是如何？

依據金賽 1948 年的報告與 Hunt 於 1972 年的調查，女性婚後自慰的比例從 1/3 提高到 2/3，而男性則從 40% 提高到 70%。自慰比例的提高也與婚姻內性交次數頻率的提高同時發生。做愛的時間從 2 分鐘提高到 10 分鐘，前戲的時間從 12 分鐘提高到 15 分鐘。女性幫男性口交的比例在大學畢業的受訪者間從 43% 升到 61%，在中學畢業的受訪者間從 15% 提高到 54%。男性幫女性口交的比例雖

<sup>136</sup> Shorter，同註 115，p.79-84，尤其是 81 頁的圖。1965 年避孕技術革命之前的年代，能以私生子作為觀察婚前性行為的指標，但口服避孕藥出現後，則不能再以此為指標，見 Shorter，同註 115，p.113。

對於 19 世紀後半私生子出生浪潮的原因解釋有二，一者認為這是因為女傭們受到主人性剝削的結果，另一種觀點認為這是女孩在偽善的維多利亞性道德下求生的結果，也就是女孩利用自己的性魅力流轉於上層階級的男人間。見上野千鶴子，《近代家族の成立と終焉》，吳咏梅譯，《近代家庭的形成和終結》，（1994）2004 年，85 頁。

<sup>137</sup> Angus McLaren，*Twentieth-Century Sexuality: A History*，陳難能譯，《20 世紀性史》，（1999）2003 年，63 頁。

不若男性有顯著成長但終究是提高。

至於中世紀教會所反對的各種性姿勢（正確的姿勢才能生育）比例，嘗試過女上男下的比例從 1/3 到 3/4，背後式的比例則從 10%到 40%。關於性高潮，女人從性交中獲得性高潮的比例從 1907 年的 1/4 提高到 1948 年的 2/3。對照 1970 年代的法國調查，嘗試過女上男下的比例有 1/2，背後式為 20%<sup>138</sup>。這些顯示著越來越多女性正在進行著多樣化的性行為，性對於她們來說越來越不是神祕、可恥的事情。

20 世紀中葉以來對性事的調查研究拓展了人們的眼光，關於性事的想像與實踐突破了傳統的生殖模式，性不再是生殖的手段，性快感也不只是繁衍後代的附帶效果。

女人似乎獲得了控制自己身體以自由地追求性快感的權利。但實情是否果真如此？恐怕未必。

雖說女人越來越能談論並表達自己婚前婚後的性感受、性需求，但我們也能發覺女人對自身性事發言激增一事並沒有解除更深層的性壓抑，這個深層的文化壓抑是一種「性忠誠」的論調。性只有被「暴露」出來，但未被「解放」。

性必須服從聽命於一個合法的男性（丈夫與男友），「性忠誠」、性專一的基礎可能是經濟的或情感的（但往往是相互交纏難以區別），亦即就算女人勇於追求性滿足是值得稱許之事，但最好是在婚姻關係內追求，或，在一種準婚姻的、模仿婚姻的，名之為情侶關係的互動模式中追求。所以，在大眾文化裡，女性婚前劈腿如同婚後通姦般地罪無可赦。

海蒂的報告應該可以看見大眾文化裡「性忠誠」的身影。1976 年海蒂性學報告問世，研究重點圍繞在女人「性高潮」的各種相關現象，從自慰、高潮次數與時間、獲得高潮的方式到陰蒂刺激的強調，大膽揭露了 60 年代性解放運動後的女人性事樣貌。海蒂認為當時性交的模式剝奪了女人享受性快感的自由，從前

---

<sup>138</sup> Shorter，同註 115，p.251-254。

戲到陰莖插入最後以射精作為男性的高潮而宣告性交結束，這樣的性交模式阻礙了女人從中達到高潮的可能，這種標準化的性交流程保證了男性的高潮，卻從未替女性的高潮加以安排。因此，女人表達慾望時，這種「額外」的滿足反而成為一種男性的恩惠與施捨，女人性高潮不是基本需求而是男人體貼的舉動。<sup>139</sup>

透過全國性的調查，海蒂的發現是，儘管有著女性解放運動的成果，但女人並未從中獲得探索自身性慾的自主權，她們是不斷被各種力量驅趕著與男人再三進行同樣模式的性交。海蒂稱女人之所以是性奴隸的原因是他們不敢主張自己的性需求，且被迫去滿足男人的需求<sup>140</sup>。海蒂在思索為何女人不敢在床上挑戰男人的權威時，提到可能的原因之一是「性」與「愛」的緊密連結，但她未多作說明，只表示這個問題太過複雜<sup>141</sup>。不妨說，「愛情」參與了形構女性性主體並建構性道德的過程。

金賽與海蒂性學報告空前地針對美國男男女女的性事進行調查分析，何時做愛、有無高潮、發生性關係的對象是誰、做愛頻率如何等等的統計，掀起了廣泛的迴響與討論，一直以來甚少在公眾議論中占有一席之地的性事至此成為生活趣味來源的話題，成為人際溝通的談論客體，成為突顯自我認同的生活風格，成為大眾文化商品的主題，性從可恥的事成為必須追求的事，從沉默的領域進入了充滿論述的領域。

同樣的，我們也可以看到男女戀情中與婚姻內的性事在個體生活中比重提高的事實，無論次數、姿勢、時間、地點，戀情中與婚姻中的性的質與量變成一種努力追求與維持的目標，性生活美滿與否也成為判斷一段戀情與婚姻是否成功的指標之一。

---

<sup>139</sup> Shere Hite, *The Hite Report: A Nationwide Study of Female Sexuality*, 李金梅譯, 《海蒂報告：情慾神話》, (1976) 1995年, 366-368頁。

<sup>140</sup> Hite, 同註 139, 426、443-446頁。

海蒂的報告雖然累積了對高潮經驗大量的具體描繪，以及女性性經驗資訊的交流，但學者何春蕤認為過度強調陰核高潮反而有可能窄化了性活動的多元與目的，也未考慮整個文化是否仍存在著對女性壓抑的成分，因此海蒂報告的貢獻可能也僅止於正當化陰核高潮而已，對豐富多元情慾的文化可謂助力有限。完整評論請見何春蕤，〈高潮的情慾文化〉，此為《海蒂報告：性愛歡愉》中譯本前半部的導讀，5-10頁。

<sup>141</sup> Hite, 同註 139, 428-429頁。

學者也發現到 20 世紀初期以來在美國流行的各種婚姻手冊其內容反覆訴說一件事情，即婚姻源自於性的慾望，婚姻的幸福快樂繫於夫妻性生活是否美滿，婚姻就算是一種心靈上互相扶持的結合，但夫妻彼此間肉體的性滿足也是婚姻的基石之一，整個文化越來越注重婚姻內性事的妥善安排與提升促進<sup>142</sup>。近代以來的性行為有著與工業化之前的性行為完全不同的內涵。

### 第三目 愛情成為婚姻與性的基礎

伴隨近代以來女性性解放趨勢有個不得不提及的伴隨現象，那就是羅曼蒂克的愛情/浪漫愛情（romantic love）的出現。

Shorter 認為浪漫愛情指涉的是男女關係中的兩種能力：自主性（spontaneity）與同理心（empathy）。

自主性顯示了個體從共同體中脫離，並展現了抗拒傳統的能力。同理心則鬆動了僵固的性別角色，當前充斥於描繪男女互動文本中的字眼諸如理解、溝通、分享、扶持，都是同理心要素發酵的結果。

近代以來家庭所具備的避風港功能，以及家庭成員間親密性的強調，都與這兩種能力密切相關。自主性與同理心可以表現在人類行為的各種面向上，兩者結合後在男女關係中就稱為羅曼蒂克愛情。

Shorter 將性區分為「工具性的性現象」（instrumental sexuality）與「情感性的性現象」（affective sexuality）。在前工業、前近代的歐洲中，性行為的工具性質特別濃厚，這顯現在性（婚姻）的目的是生殖、財產傳遞（繼承）、延續家族聲望這三件事上。18 世紀中葉性歷經了第一次革命，情感性的性現象與浪漫愛情聯繫在一起，20 世紀 60 年代的第二性革命後，則與享樂主義互相連結<sup>143</sup>。

<sup>142</sup> Steven Seidman, *Romantic Longings: Love in America, 1830-1980*, 1991, p.78-81。

<sup>143</sup> Shorter, 同註 115, p.15-16。

Shorter 以村內婚與同種職業內通婚的減少作為觀察男女擇偶時情感要素重要性提高的指標。從前面對婚姻構成的因素分析得知，工業化之前的婚姻非常注重兩個家庭間以及整個村莊利益的極大化，婚姻完全是經濟的安排，要考慮男女兩人的意願簡直是奇怪的事情。

除此之外，婚齡的改變也可以推論出浪漫愛在擇偶考量因素中比重的提高。簡單說，浪漫愛在日常生活中就是指夫妻互相對話的可能性，而能對話的前提當然最好是男女雙方有共同的生活經驗，能推定雙方具有共同經驗的指標就是年齡。因此，除了異種職業通婚變多與男女居住地相異的趨勢外，另一個形構浪漫愛情的原因就是男女婚齡拉近的現象<sup>144</sup>。

這兩世紀以來，配偶間婚齡的差距逐漸縮減，女大男小的結合比例從 20%-25% 左右降到 5%—10%，男大女小的比例雖不若女大男小下降如此劇烈，但也是呈現下滑的趨勢。

在傳統歐洲，女大男小的婚姻有幾個好處。首先，年紀大的女性對於農事及家務更為熟稔。其次，其能生育的年限更短，因此需要養育的小孩也更少，在避孕成功率低如樂透中獎的年代，這是非常有用的人口控制方法。最後，是年長的女性由於年輕擔任過家庭幫傭，因此有足夠的時間儲存一筆積蓄。到近代，商業取代農業成為主要經濟活動，避孕技術逐漸可靠，女大男小婚姻的歷史條件幡然改變。

此外，在傳統社會裡求偶與婚前性行為的場合是與節慶互相配合的，從發生的月分布來看是分配不平均的現象，從每月份出生率的統計數據來看，晚春跟初夏的人們比較常進行性行為，人們最不喜愛在 8 到 12 月間從事性行為。到了近代，我們見不到這種生育率的季節性震盪，性活動已經是日常生活的一部分。性與浪漫愛情交織入日常生活中已經兩個世紀了<sup>145</sup>。

將女性的性革命與浪漫愛兩者的變遷結合觀察，可以見到近代以來的第一次

---

<sup>144</sup> Shorter, 同註 115, p.150-154。

<sup>145</sup> Shorter, 同註 115, p.154-159。

性革命是男女擇偶時看重情感要素的結果，當代的性解放則呈現了浪漫愛勝過一切擇偶參考要素的現狀，是所謂「真愛無敵」。

第一次性革命的主題是配偶對來自社會網絡、原生家庭與村莊共同體壓力的抗拒，第二次性革命的主題則是性交與終生一夫一妻制（monogamy）的脫鉤<sup>146</sup>。這是種從「一生一個性伴侶」到「一生多個性伴侶」的改變，但這絕對不是大眾文化討論到的性與愛互相分離的結果<sup>147</sup>。儘管當代的人們勢必歷經過多次親密關係、多個性伴侶、多段的一夫一妻婚姻，但在每段親密關係中「性忠誠」的維持仍是必要，性與愛的結合仍是必要。

關於愛情這個主題，有必要交代曾經存在於中世紀貴族間的愛情形式，稱之「宮庭之愛」（courtly love），這是一種男性以彬彬有禮的舉止追求女士的活動。

中世紀婚姻中存在的是家庭勢力的算計、家族名聲的維持、財富的繼承以及共同體利益的追求，裡頭找不到愛情的痕跡，在教會也譴責丈夫對妻子過分愛戀的狀況下，騎士文學所描繪的通姦式愛情就格外引人注目。

這是無法繼承家產的年輕男性貴族如何追求領主妻子的故事。這些年輕騎士們都是單身未婚，也未完成他們所必需的教育訓練，這個未完成的教育就藉由追求領主妻子的過程而完成。恩格斯把這種通姦式的婚外愛情看作是一夫一妻的妻子奴役制的對比，是歷史上第一個不考慮父母安排、不考慮利害權衡的感情形式，因為婚姻關係中盡是奴役，激情的愛戀因此只存在於婚外。這種騎士之愛絕非夫婦之愛，古代的夫婦之愛只是婚姻的附加物而已<sup>148</sup>。恩格斯的意見似乎是認為騎士對女士們的阿諛奉承可以看成是女性地位提升的現象<sup>149</sup>。

不過，法國歷史學家 Duby 提出了一個完全不同但非常獨到的觀察。Duby 認為騎士對女性展現的彬彬有禮、紳士風度以及阿諛諂媚是一種教育過程，騎士之愛是一場教育遊戲，遊戲中的年輕騎士們藉由追求女士來培養性的侵略性、積

<sup>146</sup> Shorter，同註 115，p.161。

<sup>147</sup> 相同意見，Shorter，同註 115，p.163。

<sup>148</sup> Engels，同註 38，74-75、82 頁。

<sup>149</sup> 也有意見認為這種愛情觀使女人得以在愛情中凌駕於男人之上，雖然只是占人口少數的貴族們的行為，但史上頭一遭女人被置於較高的位置，見 Yalom，同註 95，100-102 頁。

極性以及行為舉止的得宜妥適。反觀女士們，她們在這場教育遊戲中只是年輕男子慾望的客體，女士對騎士的要求與刁難其實體現的是女士旁邊那位男人——領主——的命令與權威。最後，在歷經同輩的競爭與女士的考驗後，終於磨練出騎士的服從精神，這場以通姦的激情為名義的愛情遊戲最後是要鍛造年輕男子們的服從性格，對女士的服侍其實是對領主的愛，對領主的服從。

彬彬有禮的愛情說到底根本不是男人與女人的關係，而是男人的遊戲，關乎的是男人與男人的情誼，是男人與男人的愛。女人的地位沒有因這種彬彬有禮的愛情遊戲提升多少，女性在其中只是作為誘惑工具，她被擁有她的年長男人提供出來，最後再成為單身年輕男子的獎賞，這是專門設計給單身年輕男子的教育課程<sup>150</sup>。

總之，近代之前，西方人對婚姻內愛情的主流看法應該能以神學家 Jerome 與啟蒙思想家蒙田的說法為參照。

Jerome 認為「男人過於愛他的老婆就如同通姦者般……過度愛戀自己的妻子是有失體面的。理智的男人對妻子的愛應該謹守分寸，而不應是熱情的。愛自己的妻子彷彿她是女主人一般，沒有比這更可恥的事了。」而蒙田則說「婚姻是宗教的與虔誠的結合：這就是從中獲得之愉悅應適度、認真並嚴肅的原因；這應是謹慎小心的肉體歡愉。」<sup>151</sup>同樣的，在貴族間，愛妻子是有失尊嚴的舉動，愛情夫可以原諒，畢竟情夫象徵的是輕浮而已，但一個妻子是絕對不可以信任有著與情夫相同弱點（愛妻子）的丈夫。

在前近代，披露夫妻間的相愛是很少見的舉動，最多只能在遺囑中瞧見夫妻之愛的身影，人們似乎不願意論及婚姻中的愛情，夫妻關係與彼此的情感雖說占領了個人生命很長的時間，但這個領域是一片沉寂，沉寂可能代表一種冷漠或規矩<sup>152</sup>。就是在這樣背景下，所以文學作品才說「愛情可以經過墳墓而存在，但它

---

<sup>150</sup> 完整分析請見 Duby，同註 128，p.33-35、56-63。Bologne，同註 106，104-105。

<sup>151</sup> Flandrin，同註 119，p.161-164。

<sup>152</sup> Philippe Ariès，in *Sexualités occidentales*，Philippe Ariès and André Béjin (ed)，同註 108，150-151 頁。

經受不了婚姻。」<sup>153</sup>

到了近代，愛情攻克了婚姻的堡壘，婚姻的決定再也不應該考慮門第與財產，男女間情感與個性的匹配才是基礎，盧梭他的著作《愛彌兒》中表示，「不要把那些只在特定條件之下才合適的人結為夫妻，因為，一旦特定的條件消失，他們就不適合再做夫妻。應該使那些不管在什麼形勢下、不管住在什麼地方、也不管會淪落到何種社會地位都彼此合適的人結為夫妻。我不是說，是否門當戶對在婚姻中無所謂，我要說的是，天然條件所產生的影響比門當戶對重要的多，只有這種影響能夠決定生活的命運，而一個女孩和一個男孩如果在趣味、脾氣、情感和性格方面達到了這種程度的匹配，做父親的，不管他是王爺或國君，就應該毫不猶豫讓兒子把女孩娶過來，不管那女孩出身多麼微寒，哪怕是劊子手的女兒！」<sup>154</sup>

盧梭這段近乎是「真愛無敵」的說法跟當代人們心中對愛情與婚姻的想像可謂是再符合不過了。整個 17 世紀，戲劇的主題幾乎都圍繞在婚姻當事人雙方意願與父母權威的衝突上，到了 18 世紀，主題已不再是父母與子女的關係，而是男女雙方的愛情是否真誠堅定，婚姻的唯一守則就是愛情<sup>155</sup>。最後，天主教會也跟愛情妥協，教會在 1983 年頒布的新教會法典中表示，「你們用結婚的辦法向家人和朋友，也向上帝表示，你們的愛重要到了這樣的程度，使你們做出決定，不把這愛只留給你們自己」。面對婚姻，自奧古斯丁以來的教會傳統至此把愛情擺到了傳宗接代之前<sup>156</sup>。

19 世紀法國作家斯湯達爾論及愛情時認為愛情需要時間來「凝結」，凝結的過程也需要「孤獨」與「悠閒」兩個要素，近代的家庭中形塑了夫妻的個人空間，以隱私為名保障兩人的私密相處，孤獨才獲得舞台，而生產活動的社會化使得工作與休閒的區分被製造出來，悠閒也因此有了外殼。同時，越來越多女性進入生

---

<sup>153</sup> Bologne，同註 106，318-319 頁。

<sup>154</sup> Bologne，同註 106，320-321 頁。

<sup>155</sup> Burguière 等，同註 127，195-198 頁。

<sup>156</sup> Bologne，同註 106，347 頁。

產領域，即便薪資所得與社會地位無法完全與男人平起平坐，但相較於幾百年前的狀況，也是獲得更多的自主性。一夫一妻核心家庭的普及更使愛情成為了男女生命中的必然，成為婚姻的良好基礎，愛情就是在這些近代所具備的歷史條件中蘊育出來的<sup>157</sup>。

於此歸結近代以來的愛情狀況。當代的愛情是婚姻成立的基礎，也是性行為的前提。大眾文化中充滿愛情的符號，音樂與電影的主題是愛情，閒聊聚會的話題也是愛情，「愛情變成了信仰，憑著這種信仰做出的承諾，其神聖性超過了被教會祝福過的承諾<sup>158</sup>」，愛情是主體的相遇、融合與重生，學者因此稱愛情是當代的世俗宗教（secular religion）<sup>159</sup>。

## 第二項 小結

近代的婚姻擺脫了農村共同體與原生家庭的束縛，夫妻情感上的緊密連帶才是良好的婚姻基礎，教會的神學見證淪為裝飾。家庭舊日所具備的生產功能被納入社會領域，僅存再生產的功能，再生產的目的在於，使男性工人脫離整日的勞動剝削後，能在家中獲得心理與生理慰藉，家是保護家庭成員免於外界干擾的避風港。

近代家庭誕生的條件與特徵依歷史學者們的分析與歸納約有四點：第一，工作場所與家的分離，這使家庭成為著重在情感的場所。第二，家戶中奴僕的離去，家庭成員只剩父母與孩子，家庭是注重親子關係的單位。第三，家庭從公共生活中撤退，營造出家庭作為隱私空間的意涵。第四，在一個以家庭為重的環境中，

---

<sup>157</sup> Bologne，同註 106，329 頁。

<sup>158</sup> Bologne，同註 106，334 頁。

<sup>159</sup> Ulrich Beck and Elisabeth Beck-Gernsheim，*Normal Chaos of Love*，1995，p.184。其第六章的標題就是'Love, Our Secular Religion'。

配偶關係的平等化與權威的分享<sup>160</sup>。

近代家庭對於資本主義來說就是再生產功能的單位，而這個功能的執行者就是「家庭主婦」。進入婚姻被建構為女人一生中最重要的事，進入婚姻後的女人再作為丈夫與孩子的心靈依歸，正所謂成功的男人背後總有個賢慧的女人，男人在幕前接受掌聲，女人只能在幕後告訴自己這都是為了愛。

在這裡，我們可以見到掌理家務的賢妻、照顧小孩的良好母、替丈夫傳宗接代的生殖者、以及作為丈夫專屬的性愉悅提供者等諸種角色的匯聚合一，在工業化之前，這些角色並非完全由妻子一人獨自擔任，而是由奶媽、僕人或奴隸、以及娼妓共同分擔。近代的家庭主婦作為再生產的執行者可謂是推動資本主義巨輪的幕後功臣。

性與愛在工業革命之後也歷經了劇烈的轉變。

性起初只能發生在婚姻內，性的意義等同於生殖，整個性道德的核心內容在確認合法子嗣的出生與繼承。後來，婚前性行為與私生子數量攀升，到了當代，避孕技術的有效與普及，使得性完全擺脫了可能因為懷孕生產而導致死亡的恐懼，人工生殖科技的進展造成生殖再也不必依賴性行為，性從生殖的場域邁入了享樂的場域。大眾文化中充斥著性議題，至此，性成為了個人的特質，一種生活風格，是與他人交往互動的諸種形式之一<sup>161</sup>。

至於愛，則是浪漫愛的歷史現身最為重要。Giddens 引述了 1773 年 *The Lady's Magazine* 一位作者的言論：「在這個國家裡，幾乎沒有哪個年輕女性不貪婪地閱讀大量的羅曼史和小說」<sup>162</sup>，這可以清晰見到浪漫愛情觀念近代以來流行與深植人心的梗概。浪漫愛的本質依前面 Shorter 的說法就是自主性與同理心，這其實意味著平等的精神，也就是兩人的關係不必建立在功利的考慮上，而能完全以彼此的情感相維繫。

<sup>160</sup> Steven E. Ozment, *Ancestors: The Loving Family in Old Europe*, 2001, p.2-3、5-21。

Mitterauer and Sieder, 同註 119, p.7、60-63、78-80、86-88。Shorter, 同註 115, p.5, 17。

<sup>161</sup> Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, 周素鳳譯, 《親密關係的轉變》, (1992) 2001 年, 4、30-31 頁。

<sup>162</sup> Giddens, 同註 161, 45 頁。

Giddens 認為浪漫愛本質上是女性的愛情，它有其正面的功能<sup>163</sup>，它是女性在面對現實生活的無力時可以肯定自我的自主，它也代表一種拒絕安局家室的理想，是被剝奪者的逆向思考<sup>164</sup>。就心理層次而言，浪漫愛填補了個人缺憾，「個人的缺憾因著浪漫愛而完整了。」<sup>165</sup>愛情更可以是主體面對存在的焦慮時之逃逸與克服。

以下總結性、愛、婚姻與女性彼此的關聯。

Seidman 認為現代文化中有著「愛情的性化」(sexualization of love)的趨勢，性是愛情最好的表達，沒有彼此的性吸引就不會有愛情，性最好以愛為前提，而婚姻除了必須立基於雙方深厚的愛情之外，也不能忘記且更要維持住男女初次見面時彼此感受到的性吸引力。有論者更謂成功的婚姻在於學習性技巧以滿足彼此的性慾。性交不僅僅是夫妻肉體的結合，還是精神的合一。

愛情與婚姻目前遇到的一大挑戰就是在人的平均壽命延長的情況下，不離婚的夫妻可能必須共同生活 40、50 年，既然生育已經不是婚姻的主要誘因，那麼如何在這麼長的時間裡把愛情留住就是個惱人的問題，浪漫之愛對於白頭到老的結婚理想似乎沒有足夠的承擔能力<sup>166</sup>。解決的辦法就是把婚姻性化、把愛性化，把性視為一種表達愛情與維持婚姻的方法，性化的重點就是性愉悅，於是性愉悅的製造就承擔了高於以往的價值<sup>167</sup>。

家庭主婦是再生產的勞動者，肩負回復生產者疲憊身心的大任，那主婦本身因為進行再生產而勞累不堪的身心狀態的要從何處填補？愛情正好可以填補，或，其實是使女人忘卻。

愛情除了平等的內涵外，它使女人犧牲奉獻、為愛付出、成就家庭。而性與愛結合的崇高理想，使得女性必須用自己的肉體展現愛情，在床上見證愛情。性愛合一的理想在女性身體上運作的結果是，資本主義永遠有著精力充沛的男性勞

<sup>163</sup> 至於對愛情的批判請見本章第五節。

<sup>164</sup> Giddens，同註 161，47-48、65 頁。

<sup>165</sup> Giddens，同註 161，49 頁。

<sup>166</sup> Bologne，同註 106，348 頁。Sieder，同註 114，226 頁。

<sup>167</sup> Seidman，同註 142，p.4-5、84-85、89、91。

動力供其使用，這是家庭主婦隱而不顯的偉業。

然而，性愛合一的理想實際上並未把婚姻在時間上留住，當代處處可見的是高升的離婚率，人一生中經歷多段的伴侶關係以及多段的婚姻就是當代性愛實踐的面貌。且，一夜情現象的普遍，某程度挑戰了性愛合一的道德理想。

那麼，個體的生活實踐是否真的已經是愛歸愛、性歸性，性愛分離的道德是否與性愛合一的評價等同了呢？國內一份針對一夜情實踐的質性研究認為，一夜情實踐者為了避免被貼上道德沉淪的標籤，會避免自己的行為被知悉。一旦雙方進入愛情，又被「性忠誠」的教條綁住，深怕彼此違背性忠誠的要求（等於違背信任），進而導致失敗的愛情。為了不動真感情，享樂男女在反覆的性實踐中發展出性/愛邊界管理的技術，力求以身體部位的分區使用將陌生人的性與愛人的性畫清界線，諸如最簡單的口頭約定只享樂就好，到不接吻、不體內射精，或藉由不斷換伴侶以分散注意力避免愛上對方，且男性較女性更能將性愛糾纏的枷鎖解開而只專注在性交上<sup>168</sup>。

其實，從身體疆界的標定、行為的管理，以及行為者特別留意性愛分離的念頭，裡頭就可以看到性與愛是如何緊密相依，難分難捨。

性愛合一的意識形態與其說動搖了，不如說是透過容許灰色地帶的性愛分離領域之建構，並對之非難，又鞏固了性愛合一的觀念，「正常」現象周遭的輕微偏差現象有助於強化己身的道德至上性。而且，銘刻在性愛分離實踐者身體與靈魂中的還有另一個隱晦的性道德，也就是「性忠誠」。對他們來說性與愛可以分離，但只要愛情發生了，則性的不忠將會為兩人關係帶來災難。性忠誠就是當代漂泊個體的真愛密碼。

以下回到一開始馬克思討論生產的脈絡，可以見到資本主義、家庭、性、愛、女性彼此緊密牽引的關係。

馬克思在《資本論》就生產與再生產有過這段說明：

---

<sup>168</sup> 鄧雅君，《一夜，情未了：愛上一夜情對象之經驗研究》，高雄師範大學性別教育研究所碩士論文，2008年，76-82、90-97頁。

工人階級的不斷維持和再生產始終是資本再生產的條件。資本家可以放心地讓工人維持自己和繁殖後代的本能去實現這個條件。<sup>169</sup>

這段文字中馬克思將再生產的勞動視為人類的本能，可以有兩種解釋。若將再生產勞動看做是不必人為介入即會發生的自然過程，這顯然有誤，例如為了調和人口控制與經濟成長，馬爾薩斯鼓吹的晚婚與禁慾就是例子，繁殖後代的過程是在政治經濟結構與個體的自主選擇間被形構的。若將這段文字解為男性工人自然地、無意識地、理所當然地在父權體制的背書下榨取家中那個深愛自己的女人的再生產勞動力，以回復自身勞動力並能生育新的勞動者，或說，將本能解為自由放任 (*laissez faire*) — 是一種間接統治的手段 — 把生產與再生產都安置在名為自由放任的治理機制中，資本主義以生產的自由市場為基礎，以自由戀愛為基礎的近代家庭就以再生產的自由市場為前提，那麼這段文字就言之成理<sup>170</sup>。

近代以來，家庭與工作場所分離，生產與再生產活動分離，因此男人也與女人分離，女人掌握了再生產領域的活動，家庭就是她的國度。當家庭不再作為生產單位而失去了榮耀上帝的功能後，專屬於女人的領域被創造出來，而這個領域內的活動在評價上是低於生產領域的活動，女性們意識到自身處於不利於己的處境，這也成為了女性爭取性別平等的歷史條件<sup>171</sup>。

近代家庭、女人、性、愛情，與資本主義間有著千絲萬縷的關聯，彼此的因果關係更是難以確定，唯一可以確定的是女人、性愛、婚姻家庭與資本主義的複雜的糾葛是不是人類有歷史一來就一直如此的現象，它並非自然的狀態也非神的安排。當然，這也意味著可以改變。

女人在資本主義世界中，最理想的形象是「家庭主婦」( 可以的話最好還必

---

<sup>169</sup> Marx, 同註 44, 628 頁。馬克思也強調除了不斷生產與再生產出工人階級外，也要生產與再生產出資本家，見 Marx, 同註 44, 634 頁。

<sup>170</sup> 上野千鶴子，同註 36, 22-23、28、130-132 頁。

<sup>171</sup> Zaretsky, 同註 131, p.45、53-54。

須外出工作，兩者兼備)，家庭主婦是三種角色的混合體，分別是：賢妻良母、生殖者、貞潔的妻子。本文認為家庭主婦在家中所有的勞動總合可稱為廣義家務勞動，包含生殖機能、性愉悅機能、家務勞動與母職。當代女性主義批判著墨的重點就是針對這些再生產勞動的性質、三種角色的成因、現狀及其後果的批判。三種角色互相強化，形構出完美的女人形象，這個女人形象又能作為資本主義體系與性別壓迫結構的支撐點。

以下將把女性主義對資本主義的批判分成女性三種角色的內涵加以分析，這三種角色是：賢妻良母、生殖者、貞潔的妻子。本文的區分接近於 Mitchell 觀察到婦女所面臨的四種壓迫機制，她認為在生產（排斥在生產過程之外，也就是排斥在就業市場外）、生殖、性、母職四個領域存在著最顯著的性別壓迫<sup>172</sup>。描繪出女性主義批判的輪廓後，本文將指出其界限，並把性的不自由現象突顯出來。

#### 第四節 女性主義對資本主義中女性角色的批判

##### 第一項 賢妻良母/家務工具

從歷史性的角度而言，商品經濟的出現，改變了家庭性質，改變了婦女家務勞動（housework）的義意與其地位。婦女不再如其於原始社會中為整個氏族而勞動，她現在只為丈夫、只為家庭而勞動。女人的生殖勞動與生產勞動歷經了從社會性到私人領域的變遷<sup>173</sup>。

為了補償男人失去的生產工具，讓他在家中擁有對女人的支配權就是一個好

---

<sup>172</sup> Juliet Mitchell, *Woman's Estate*, 1973, p.101-122。本文只專注在再生產領域，不討論生產領域的性別壓迫。

<sup>173</sup> Sacks, 同註 37, 6 頁。

的補償方式。男主外女主內的現象看起來好似自然的性別分工，但考慮一下薪資的問題就會發覺其中存在的不平等。女人在資本主義下首先要在家庭中扮演好稱職主婦的角色，一家大小的衣物要洗乾淨收納好，烹調的食物要美味以抓住丈夫的心，打掃住家環境讓一家人生活舒適，適時提供情感上的聆聽與分享，小孩從出生到離開家庭的過程中母親更要扮演無微不至的照顧角色，這些工作沒有一件是容易上手天生就會的<sup>174</sup>，而且對家務不熟悉的女性在社會中往往會面臨或多或少的異樣眼光<sup>175</sup>。偏偏，這些工作卻是無薪的，因為它不能在市場上交換。

1969年 Benston 在其文章中就認為在資本主義邏輯下，婦女所做的工作因為不具有交換價值，在金錢決定價值的社會裡，家務勞動因此不是真正的工作。婦女因此是一群從事家務勞動，在與家庭相關的活動中負責生產簡單的使用價值的一群人<sup>176</sup>。Benston 認為除非女性能從家務勞動（包含養育孩子）中解放出來，否則即便進入市場中與男性一樣工作，情況也不會改變，反而變成是要做兩份工作，如此家庭外的工作只是讓女性多添一份工作，在兩頭疲於奔命，面臨雙重剝削而已<sup>177</sup>。Benston 也認為家庭外就業機會的平等，只是婦女解放的條件之一<sup>178</sup>，而非恩格斯所說的唯一之路。

---

<sup>174</sup> 只要親手操作一次媽媽在家中的工作：洗衣、晾衣、家中物品收納、擦地板櫥窗、做飯、餐後油膩碗筷的清洗、廚房整潔的維持、食材的採購、老幼的照顧等等，就可以理解耗時耗力的驚人程度。又例如家電用品的創新，與其說是要減輕女性在家中的負擔，讓女性從家務中解放而能追求自己的人生，不如說家電產品反過來強化了女性應該做家事的刻板印象，也提高了家務勞動品質的要求，女人更離不開家庭，相當重要的批判請見 Ruth Schwartz Cowan, 'The Industrial Revolution in the Home: Household Technology and Social Change in Twentieth Century', *Technology and Culture* 17:1 (1976), p.1-23, 後收錄於吳嘉苓、傅大為、雷祥麟主編，《科技渴望性別》，2004年，99-130頁。Cowan 在文章最後說，「家庭中的工業革命與其說是把家務勞動去情感化，不如說是更加强了工作中的情感脈絡，使得女人的自我價值取決於諸如她如何能成功地用水果在布丁上做個小丑臉」。

我們再觀察一下家電用品的電視廣告，裡頭永遠有一個精明能幹的妻子/母親在清潔明亮的場景中替家人處理好所有生活瑣事，並在全家和樂融融的景像中結束廣告。誰都知道現實生活根本看不到這種畫面。

<sup>175</sup> 舉簡單的例子，台灣外食文化興盛，某程度導致部分女性不具備烹調的能力，我們日常生活都會聽聞，丈夫與婆家是如何私底下抱怨不煮飯的老婆。不過，沒有人會怪男人不會煮飯，會煮飯的男人反而是一種加分，但對女人來說卻是基本技能。

<sup>176</sup> Margaret Benston, 'The Political Economy of Women's Liberation', in Rosemary Hennessy and Chrys Ingraham (ed.), *Materialist Feminism- A reader in Class, Difference, and Women's Lives*, 1997, p.19。

<sup>177</sup> Benston, 同註 176, p.21。

<sup>178</sup> Benston, 同註 176, p.21。

據此，Benston 認為除了就業機會必須平等之外，家務勞動更須社會化<sup>179</sup>。

家務勞動社會化當然也可能導致這只是讓女性今日在家中的工作變成日後在家庭外做而已，工作與性別的連結依然穩固，不過，空間的轉變卻是變革的可能性。

Benston 認為家務社會化的意義不在於讓女性豁免於操持家務與養育子女的勞動，而在於讓所有人能瞭解家務的複雜與辛苦，讓社會了解家務的必要性。況且，學者也認為家務及育兒的社會化至少也能讓婦女與其他婦女一同工作，至少可以凝聚某種階級意識，且一旦相關家務的報酬有吸引力的話，也能吸引男人從事，淡化家務與女性間的穩固連結<sup>180</sup>。

1972 年，與家務社會化路線持不同看法的 Dalla Costa 與 James，在合著《The power of Women and the Subversion of Community》中認為婦女解放之道在於家務應該計酬。家務不僅生產使用價值，更生產勞動力，婦女的家務勞動為一切的生計創造了前提條件，因此婦女的家務勞動是生產性的勞動，家務勞動根本上就是生產剩餘價值。所以，婦女並不需要進入生產性勞動中，這是因為婦女已經在生產性勞動當中了。Costa 與 James 認為要終結無薪的家務壓迫，解決之道在於要求給付家務報酬，且這應由國家及雇主給付而非個別男性給付<sup>181</sup>。

然而，家務有給制會遇到幾點批評。

首先是課稅方面遇到的問題。課稅的方式可以針對有婦之夫課以特別稅，再把這些錢交到妻子手裡，妻子收到給付後可想而知的是自尊與自由多少都會增強，但整體來看婦女所得因為繫於丈夫收入的多寡，故而這種課稅方式會在婦女間造成階級的現象。若從一般稅收支付家務的報酬，則會造成單身戶與雙薪家庭去照顧單薪家庭的現象，變相鼓勵婦女留在家當主婦，且從此就乖乖當主婦的後

---

<sup>179</sup> Benston，同註 176，p.22。

<sup>180</sup> Rosemarie Tong，*Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*，刁筱華譯，《女性主義思潮》，（1989）1996 年，94 頁。

<sup>181</sup> Tong，同註 180，91-92 頁。

果<sup>182</sup>。

除此之外，家務的經濟價值要如何計算也會遇到障礙，最公平的算法是將家務中的各種活動對照市場中相近的職業再以時間的長短來估算，例如對照廚師、清潔工、保母、室內設計師等，職業薪水的高低某程度是性別分工的結果，如果為了計算家務的經濟價值來解放婦女，到過頭卻須對照已性別分工化的各種職業，反而坐實了性別分工的現象，因此這種方法確實窒礙難行<sup>183</sup>。

另一點批評則是主張婦女會因此被孤立在家中，因為我們很難想像婦女在處理完繁雜不堪的家事後還會有什麼力氣去市場出賣勞動力，既然繁重的家務有報酬，那就從此專心做個家庭主婦，婦女對生活事物的影響力將越來越小<sup>184</sup>。

家務勞動論戰的內容有論及對子女的養育，但日後特別針對子女養育的議題則是以「母職」相關的爭論呈現。家務議題的側重面在喚起對主婦勞動的重視，母職議題則限定在與養育子女的面向，例如為何嬰孩的照顧總是由母親擔任？或最好也由母親擔任，母職如何在孩童的成長過程中發揮複製意識形態的功能？這種養育與母親間的密切連結是如何建立的？因此以下接著討論母職（motherhood; mothering）。

從前面對近代家庭形構的分析已知，近代家庭的特色之一就是親子關係（尤其是母親與小孩的關係）的強化，一般所謂的母愛或母職的內涵通常指向兩個最重要的看法，一是母親都需要子女，另一是子女都需要母親。

母親都需要子女的觀點認為女性在生完孩子後會產生一種天生的、生物性的母愛，情不自禁且願意犧牲自我來照顧孩子。針對這種說法，研究提出反駁，研究認為就算是哺乳，也是因為媽媽們年輕時見過自己的母親或親戚哺乳過才知道如何哺乳，少有女性天生就知道如何哺乳。又例如遺棄子女的媽媽們，多少都是被棄兒或受虐兒<sup>185</sup>。這兩個例子就可以駁斥母親都需要子女的論點，母親作為一

---

<sup>182</sup> Barbara R. Bergmann, *The Economic Emergence of Women*, 2005, p.143。

<sup>183</sup> 完整分析可見 Barbara Bergmann, 同註 182, p.138-140。

<sup>184</sup> Tong, 同註 180, 94 頁。

<sup>185</sup> Tong, 同註 180, 145-146 頁。棄養孩子的媽媽都會被「狠母棄嬰」這種說法一再地汙名化，

種角色，其內涵絕非天生就設定在女性的基因裡，女性天生並不會做母親，而是從小到大透過家庭、學校與社會整個文化的長期塑造才知道如何扮演好母親的角色。

至於子女需要母親的說法，也是問題重重。首先，小孩需要的並非是有血緣關係的母親，研究顯示養子或養女的社會適應力與一般子女不分軒輊。再來，小孩真正需要的是能專心、有耐心陪伴他照顧他的人，這點不因照顧者是母親或父親，一人或多人而有影響，照顧者的性別與人數的差別並不重要，重點在於照顧者在孩子有生理及心理需求時能隨時伸出援手，貼心地給予溫暖<sup>186</sup>。

母職因此是一種社會建構<sup>187</sup>，一則帶有壓迫目的的神話，為了不想被說成不正常，甚至自私，所以女人總是只好順應社會壓力與傳統文化，年紀一到找個男人終身許之奮力當個好媽媽。在此等現象下，母親帶孩子儘管心力交瘁也不好意思抱怨吭聲，好母親成為了女人自我肯認的形象來源，在扮演母親的過程即便不快樂，沒有成就感，親子關係緊張，這也不能向任何人抱怨，因為連僅存的自我肯定的形象來源都無法達成，這實在令人難堪。

對父親來說，子女能使其姓氏、財富、權力、身分得到不朽，母親則能為他生下孩子，母職的建構再把母親與孩子的成長緊密綑綁，母親的地位反倒需要子女才能獲得確保（母以子為貴）<sup>188</sup>。女性自我認同的來源除了一般性家務勞動外，又多了孩子的健全成長，女人將生命的重心專一地投注在孩子身上而看不到其他生命面貌的可能性絕不是一件好事。

孩子簡單的口腹之慾在現代比較容易獲得滿足，因此母職角色對於孩子的心

---

然而，當照顧孩子的成本過高時，誰會想要生。

<sup>186</sup> Tong, 同註 180, 146-147 頁。

<sup>187</sup> 不過仍有學者認為母職或母性並非是一種社會建構物，而是心理過程的產物，也就是從佛洛伊德精神分析的角度解析母職的形成過程。粗略地說，小男孩成長過程會經歷伊底帕斯情節，小男孩畏懼父親將閹割自己的陽具，因此反過來認同父親模仿父親，割捨對母親的愛戀，這個過程的結果是貶低作為母親象徵的女性，超我也就此發展出來。至於小女孩，因為沒有陽具，依戀的對象是父親，則努力將自身代替母親的位置，於是小女孩從渴望父親的陽具變成渴望作為陽具代替品的小孩。關鍵點是男孩與女孩解決「男性有陽具女性沒陽具」的方式。利用精神分析手法解析母職的形塑著名者當推 Nancy Chodorow 的著作《The Reproduction of Mothering》，中譯《母職的再生產》。

<sup>188</sup> Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, 1970, p.229。

理和意識形態意義就不斷增加<sup>189</sup>，用伊底帕斯情節來解釋，就是母職會不斷生產出意識形態上貶低女性的男性<sup>190</sup>，在資本主義下成為造成男性與女性人格差異的決定性原因，母職更是資本主義每日再生產的重要組成部分<sup>191</sup>。

要解決只有母親會照顧小孩的迷思以及顛覆母親形象在家庭中的代代傳承，論者認為最好的方式是讓父母共同輔育小孩。

Chodorow 認為好處有三點。其一，父親參與母職的話，母親與嬰孩間的強烈心理連帶會被沖淡，有益父母嬰孩三方的心理發展，免得女人將自己生命的詮釋繫於小孩健全成長與否。其二，父親分擔母職後，母親多出來的時間可用以追求其他生活目標，追求不同的生命樣貌，探索自己的生體與心理需求，孩子與母親間的關係或許不再只有緊張這個選項。最後，小孩若能在雙親的撫養下長大，長大後的男性就不會期待女性表現出自我犧牲的特質，女性也不為以此做為自我認同的主要標準，男性與女性氣質的建構將會更多元豐富<sup>192</sup>。

## 第二項 生殖者/生殖工具

女人在家中承擔著重責大任，這一切似乎都是因為女人有生育的能力所致。

家務勞動的內涵扣除掉女人自己與男人的需要外，相當程度都是為了小孩而做，而且是小孩越多做得越多。而母職，則因為只有女人才能生育，既然能生應該也要會養，故而常常被託付照顧嬰孩的任務。

女性主義學者 Firestone 看到了這個生理因素—女人有子宮而男人沒有一在形塑人類社會面貌時的巨大影響力後，便主張「擁有生殖能力」一事是女性被壓

---

<sup>189</sup> Nancy Chodorow, 'Mothering, Male Dominance, and Capitalism', in Z. R. Eisenstein (ed.), *Capitalism Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, 1979, p.90。

<sup>190</sup> Chodorow, 同註 189, P.95。

<sup>191</sup> Chodorow, 同註 189, p.100。

<sup>192</sup> Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: psychoanalysis and the sociology of gender*, 張君玫譯，《母職的再生產》，（1978）2003年，275-279頁。

迫的主因。

馬克思認為工人缺少生產工具是壓迫的主因，Firestone 則借用馬克思的想法，主張女性無法掌握自己的再生產（生殖）工具是受壓迫的主因。女人有子宮，因此能生育，這個生物性特徵使女性本身就構成一個階級（class）。工人把生產工具拿回來才能消滅階級的宰制，同樣的，女人則是要把再生產（生殖）工具拿回來—不只是她們的身體，更是她們的生殖能力—才能消滅性別階級（sexual class），邁向一個無性別的社會<sup>193</sup>。

Firestone 修正恩格斯在《Socialism: Utopian or Scientific》一書中對歷史唯物論的定義並總結自己的論點：

歷史唯物論對歷史進程的關照，是將一切歷史事件的終極肇因與推動力量，歸諸性的辯證（dialectic of sex）：是指社會為了生殖的目的而分成兩個截然不同的生物階級，並在這兩種階級間發生的鬥爭。歸諸因這些鬥爭而生的婚姻、生殖與育兒模式的變化；歸諸基於生理差異而區分出的階級之相關發展；歸諸那發展成經濟社會階級體系的奠基於性的分工。<sup>194</sup>

在過去，女性確實受制於自己的生物學特徵而屈從於男性，要「替」丈夫生兒育女，並且附隨的家務勞動與母職也是一肩扛起，配合整個政治經濟結構形塑了女性必須以生殖為人生使命的意識形態。講得更坦白一點，從前述家庭史的研究可知，在人類社會很長的一段時間裡，女人就是男人的生殖工具，生殖出他的後代與榮耀。

當然，當代的女人對於自己的生殖能力也獲得較以往更多的自主性，各種避孕技術與生育技術的有效，如墮胎、口服避孕藥、保險套、人工生殖甚至到代理孕母，造成生殖與性的徹底脫鉤，讓女人相當大程度免於生殖及附隨活動之苦，

---

<sup>193</sup> Firestone，同註 188，p.10-11。

<sup>194</sup> Firestone，同註 188，p.12。翻譯參考並修正自 Tong，同註 180，126 頁。

也免於死亡的威脅。

Firestone 認為，在性別革命成功後的無性別社會裡，人類繁衍的重大任務會從女人身上移轉到人工生殖技術，或，至少人工生殖是個選項<sup>195</sup>。女人在家作為生殖者而男人在外作為生產者的角色扮演一旦終結，資本主義與階級壓迫也勢必落幕。

不過，這個在 70 年代非常前衛的論點，受到越來越多的檢驗，論者認為即便是人工生殖技術也是男人想要搶回生殖權力的發明。人工受精、試管受精、小孩性別的選擇、生殖檢測等技術，不斷替女性的懷孕過程制定規則，孕婦何時該吃、何時該睡、何時運動、何時做愛，孕婦的行為被醫療化甚是病理化，如此這般的現象將子宮的控制權由女人或丈夫身上轉移到醫生與專家手裡，而這些專家與醫師的大部分都是男人<sup>196</sup>。

不過，本文認為即便醫學將女性的懷孕過程切割監控，並掌握論述女體的發言權，使女性與自己的身體感到疏離，在不考慮生殖科技的使用脈絡與背景下，要說是男性對女性生殖能力的新形態控制似乎有點魯莽，畢竟，女人只要擁有最終說不的權力，或在男女的權力關係占據較高的位置，就可以拒絕人工生殖技術對自己身體的控制，或在能掌控全局的條件下接受人工生殖技術。

只是，女人常常被灌輸必須替丈夫傳宗接代的觀念，甚至內化成自身的天職，所以女人看起來樂於或被迫施術，因此好似人工生殖技術是服務於男人。本文認為，若不考慮人工生殖技術使用的脈絡，那麼它是一種醫學權力對生殖能力的新形態控制，若女人無法抵抗父權下傳宗接代理念的緊逼，那麼它就是服務於父權。

台灣人工生殖技術的發展歷程，可以得證人工生殖技術服務的是異性戀夫妻制，美其名幫助女性或夫妻解決不孕問題，其實服務於父權傳宗接代的觀念與更

---

<sup>195</sup> Firestone，同註 188，p.11。

<sup>196</sup> 更多觀點的比較對照請見 Tong，同註 180，134-143 頁。也可見吳嘉苓，〈台灣的新生殖科技與性別政治，1950-2000〉，《台灣社會研究季刊》，45 期，2002 年，8-10 頁。

合理化醫療措施的介入。

以「不孕檢查」在台灣的演變為例，早期的年代是先檢查女性後才檢查男性，是由於男性不孕容易與性無能的刻板印象相連結而減損男性氣概，且不孕門診設置在婦產科下，期望男性去婦產科進行不孕檢查實在不切實際，這導致不孕彷彿是女性專屬的問題。

接著再觀察「不孕治療」的現象。AIH(配偶間人工授精, Artificial Insemination by Husband) 或 AID(非配偶間人工授精, Artificial Insemination by Donor) 的施行所造成的爭議並非著重在「能孕」女體病理化的現象上——平時測量基礎體溫、排卵日的檢查，窺鏡撐開陰道口及子宮頸外口，以注射器將精液注入，在成功率非百分百的情形下，這些實踐必需重複好幾個月——而是聚焦在男性被戴綠帽的聯想，因為利用 AID 的方式就是使用捐贈者精子，這牽涉到男性氣概的減損，這是男性心中的最大疑慮。榮總 1981 年 4 月成立精子銀行這件事意味著 AID 需求的增加，AID 作為醫界提出處理男性不孕的常態式做法，雖使女性身體承受較多的醫療措施，不過似乎對於「傳丈夫的種」的觀念帶來鬆動的可能性。後來不孕治療的技術發展出了 IVF(試管嬰兒)與 ICSI(卵細胞質內精子顯微注射, Intracytoplasmic Sperm Injection)，對女體進行更廣而深的監控，如吃排卵藥帶來的副作用、忍受非常粗的排卵針的刺穿、腹腔鏡取卵、成為胚胎後再植入，如此的生理心理負擔均由女性承擔。

從 AIH 一路到 ICSI，人工生殖技術越來越不是在「治療」不孕身體，反而變成以解決社會的生子需求為目的。生殖科技不論不孕的原因在哪方，皆以女性的身體作為治療的客體，搭配著賢妻良母諸種形象的建構，妻子為了愛而義無反顧的論調很容易掩飾了女體病理化。吳嘉苓認為，「傳丈夫的種」的觀念或許曾經受到 AID 技術的動搖，但在更先進的生殖技術發展出來後，替丈夫繁衍後代的觀念又變得難以撼動<sup>197</sup>。

---

<sup>197</sup> 以上概述整領自吳嘉苓註 196 一文，更完整細緻的台灣人工生殖史的分析，請見該文。

女性作為父權文化下的生育工具，及其鞏固主流家庭婚姻結構的想法也可以從我國的法律看的一清二楚。優生保健法第 9 條第 1 項 6 款所准許的墮胎事由可以看出該規定根本是把女性當成生育工具，如優生學考量的第 1、2、4 款、生殖工具的健康考量的第 3 款、既有性規範之確認的第 5 款、強化男性文化的支配的第 6 款及第 2 項的配偶同意權<sup>198</sup>。再例如 96 年 3 月 21 日公布的人工生殖法第 1 條先表明人工生殖只「保障不孕夫妻」<sup>199</sup>，單身女性是無法接受人工生殖手術的。除此之外，人工生殖法在立法當初就排除了代理孕母的討論。人工生殖法第 1 條，以及，其排除代理孕母的規範，這點正足以表明生殖科技本身可以是生殖能力解放的助力（單身女性的施行）也能是阻力（只有夫妻可以施行），而且生育自主權也還沒完全回歸到女人手裡，因為女人還不能商品化自己的子宮。

女性生育能力更與國家發展、經濟成長有明顯直接的連結。優生保健法立法的關鍵理由是人口壓力，1950 年代過多的人口成長對經濟發展的成果造成了威脅，經濟壓力使得政府必須抑制人口的成長，由於避孕措施不是百分百有效，因此對於避孕後失敗的補救措施—墮胎—的合法化工作就成了政策目標<sup>200</sup>。墮胎合法的結果顯示出生育自主權某程度回歸女性，但也能看見國家權力對生殖能力時

---

<sup>198</sup> 優生保健法第 9 條：「(I) 懷孕婦女經診斷或證明有下列情事之一，得依其自願，施行人工流產：一、本人或其配偶患有礙優生之遺傳性、傳染性疾病或精神疾病者。二、本人或其配偶之四親等以內之血親患有礙優生之遺傳性疾者。三、有醫學上理由，足以認定懷孕或分娩有招致生命危險或危害身體或精神健康者。四、有醫學上理由，足以認定胎兒有畸型發育之虞者。五、因被強制性交、誘姦或與依法不得結婚者相姦而受孕者。六、因懷孕或生產，將影響其心理健康或家庭生活者。(II) 未婚之未成年人或受監護或輔助宣告之人，依前項規定施行人工流產，應

得法定代理人或輔助人之同意。有配偶者，依前項第六款規定施行人工流產，應得配偶之同意。但配偶生死不明或無意識或精神錯亂者，不在此限。(III) 第一項所定人工流產情事之認定，中央主管機關於必要時，得提經優生保健諮詢委員會研擬後，訂定標準公告之。」

<sup>199</sup> 人工生殖法第 1 條：「為健全人工生殖之發展，保障不孕夫妻、人工生殖子女與捐贈人之權益，維護國民之倫理及健康，特制定本法。」此外，在第 7、8、11 條規定了捐贈者與受贈者的身體健康條件，也是優生學的考量。

<sup>200</sup> 劉仲冬，〈國家政策下的女性身體〉，收於劉毓秀主編，《台灣婦女處境白皮書：1995 年》，1995 年，205-209 頁。

時注意的事實。

繁衍後代是女性在歷史上非常重要的特徵與社會功能，無論是前工業化社會或近代社會，無論同時身兼生產與再生產角色或僅限於再生產角色的扮演，女人生命的重心就是繁衍下一代以及與之相關的操持家務與照顧嬰孩。

### 第三項 貞潔的妻子/性工具

一個女人的生殖能力被視為專屬於一個合法的男人（丈夫），那麼在避孕術尚未發達的時代，在生殖仍等同於性行為的情況下，女人的性也是專屬於一個合法的男人。

在這種情況下，女性的性革命或性解放該如何理解呢？

接著將以學者何春蕤對美國百年性現象（sexuality）變遷的分析為背景說明。何春蕤借助於馬克思、馬克思主義學者阿圖塞與奧地利學者 Wilhelm Reich 的分析架構，類比馬克思在《政治經濟學批判》中提出生產力與生產關係發生矛盾時革命將會發生的論斷，認為資本主義的商品化過程伴隨著情慾表現的發展，是所謂情慾生產力（forces of erotic production）（即各種性實踐）的大幅提升，情慾生產力的大幅提升會與原本規範情慾生產力的情慾生產關係（relations of erotic production）（即性道德）產生緊張狀態，性革命就有可能發生。

有幾股歷史動力交織形塑了情慾生產力的爆炸而導致了美國的性革命。20世紀之交的商業化過程吸引人口至都市，年輕的勞動者擺脫原生家庭的羈絆，自由的氣氛提供了情慾生產力發展的良好條件，公共場合出現的舞廳、俱樂部與遊樂園製造了陌生男女調情的空間與性實踐的可能。

大幅提升的情慾生產力吸引了保守勢力的注意，衛道人士在社會淨化與衛生的大纛下鼓吹維多利亞式的性自制，娼妓與紅燈區就是他們鎖定消滅的對象。

相對於這些中產階級的淨化運動，進步的社會運動替當時還非法的避孕措施提供理論性的解釋，認為節育是身體自主的表彰，女人應拒絕母職的理所當然，如此可以替自我創造出其他種生活的可能性，並形成對資本家的壓力，也就是以拒絕生產新的工人的方式來抵抗資本家對工人的壓迫<sup>201</sup>。被些背景是戰後多元性實踐變遷的基礎。

後來，經濟大蕭條使得謀生困難，情慾生產力受到鈍挫，由於生活困頓，須抑制人口增長，因此提高了切斷生殖與性相連結的需要，各種節育措施從中產階級向下擴散。到了 1960 年代口服避孕藥出現，提供給性革命一個良好的條件。

在性學論述方面也有所進展，金賽、Masters 與 Johnson、海蒂的性學報告將美國人的多樣化性行為暴露在公眾眼光下，Masters 與 Johnson 的研究更直指女人可以透過陰蒂達到高潮，男人參與性行為已非必要，論者謂這是對女人力量的肯定。最後是 60 年代性解放運動的出現，情慾生產力攀到顛峰，情慾生產關係有了變革的可能。<sup>202</sup>

但，性解放果真帶給女人性自主了嗎？Firestone 持否定看法，她認為 60 年代性解放其實是男性利益的果實，女性就算獲得某種性自主也只是偶然，它增加了性的供給且降低了成本。論者也認為女性淪為性客體，使男人更容易取得她們，性解放只增加拓寬了男人的性管道。<sup>203</sup>

1953 年《花花公子》雜誌誕生，以中產階級的品味打造、包裝並改變了過去被認為低俗的性活動及其外觀，《花花公子》為頭帶起的色情現象遂成為女性主義者論戰的焦點，這應可作為理解某種女性主義對性的態度的指標。

批判色情最力者有兩人，是 Andrea Dworkin 與 Catharine MacKinnon。

---

<sup>201</sup> 何春蕤，〈性革命：一個馬克思主義觀點的美國百年性史〉，《性／別研究的新視野：第一屆四性研討會論文集》，何春蕤編，33-99 頁。該文於其個人網頁可下載，網頁特別註明該文「再度修正」，本文參考者乃此最新版本，1-9 頁，<http://sex.ncu.edu.tw/members/Ho/joho-4.htm>（2011 年 2 月 7 日）。

<sup>202</sup> 二戰後美國的性實踐多元紛雜，像是同性戀與墮胎的議題也非常重要但因與本文無直接關連所以略過。細緻完整分析請見何春蕤，同註 201，12-27 頁。

<sup>203</sup> Seidman，同註 142，p.140。

Dworkin 在 1976 年一篇名為〈Phallic Imperialism: Why Economic Recovery Will Not Work for Us〉的文章中表示：「性（Fucking）是男人殖民女人的工具…婚內或婚外的性是一種占有的行動。占有者是擁有陽具（phallus）的人。」<sup>204</sup>性是對女人的征服與榨取。

MacKinnon 認為色情是社會建構性（sexuality）的手段，「它把女人建構為性使用的對象」，透過螢幕、相機、筆，女人在色情中就等著被男人侵犯與擁有<sup>205</sup>。女人活在性的物化（sexual objectification）的環境中，如同魚活在水裡一般地自然<sup>206</sup>，故而色情文化中裡的性行為模式就是社會建構性別的過程之一，因此，色情就是性別歧視<sup>207</sup>。

在性別壓迫體制、文化與政經結構的複雜布署之下，女人作為男人性工具的現象就被貞潔的妻子的形象所遮蔽。把女性物化為性客體，男性則藉由客體的征服，性快感的取得，忘卻現實生活中的挫敗感，在床上宰制女人可以再生自己有尊嚴的、完整的男性形象，也是一種積極主動的合格勞動者形象。

#### 第四項 批判的界限

鄂蘭認為「社會」的出現，將勞動現象從人類文明的陰影處攤置於陽光下，使得政治活動含括了勞動現象的討論，經濟過程看重勞動力的調節。不過，勞動的重要性彰顯出來後，卻仍有另一種殘餘的勞動被留在隱蔽的空間裡承受剝削而不被重視，這就是「家庭主婦」在家中提供的各種家務勞動。

關於賢妻與良母的角色，儘管社經地位高的家庭可以請管家及外傭扮演賢妻的功能，良母的工作也可由保母接手，但我們也很清楚賢妻與良母兩個角色的結

<sup>204</sup> 轉引自 Seidman，同註 142，p.139。

<sup>205</sup> Catharine MacKinnon，*Toward a Feminist Theory of the State*，1991，p.139。

<sup>206</sup> MacKinnon，同註 205，p.149。

<sup>207</sup> MacKinnon，同註 205，p.148。

合仍是大多數人實際經驗到的現象。論者認為之所以家務勞動與母親的作用被輕視，原因在於他們身處金錢交易的領域之外—家庭—她們的勞動貢獻無法被正當地評估，儘管母愛可貴，但它只有在一個遭人輕視的空間中才受到珍視<sup>208</sup>，家庭主婦於是淪為「家務工具」。

家務勞動論戰的貢獻在於家務勞動的「發現」，這是藉著家務勞動就是勞動，且是一種被榨取的勞動所表現出來。從歷史的觀點可以得知過去存在過家庭傭人及學徒這種角色，而家務勞動便是由這些人負責或分擔，家庭主婦則是在資本主義出現後才成為唯一掌理家務勞動的人<sup>209</sup>。但無論如何，由傭人或學徒或是主婦來執行家務，家務的價值相較於市場中具有交換價值的其他勞動總是較低。

家務勞動論戰與性交易的關連在於，論者把家務勞動只侷限於子女的養育與一般日常家務的操勞這兩個內涵<sup>210</sup>，至於本文所認為屬於廣義家務勞動的性愉悅機能與生殖機能則未能在這場論戰中見其蹤跡。

其實，若將性愉悅的提供看做是家務勞動內容的一部分，那麼家務社會化、家務有給便也意謂著性愉悅機能的社會化、有償化，也就是我們將會肯認性愉悅機能也能作為交易客體，性交易合法化的訴求或許可因此獲得不同的想像<sup>211</sup>。

同樣的，生殖也未被視作家務的一環，因此生殖的社會化、市場化議題，例如代理孕母，在這關於「女人的勞動」的論戰中則沒有現身的餘地。

至於反色情女性主義的缺陷，論者歸納了兩點。首先，反色情論者並未評估其他領域的男女不平等現象，例如家庭中的角色互動、大眾文化中刻板印象的塑造、以及法律上的不平等規定，也就是反色情女性主義並未批判本文所稱的另兩種角色，而過度放大性領域的壓迫意涵。第二，是女人在反色情論者的論述中是被動乏力的，但其實女人在性活動的場域中是能主導活動過程的<sup>212</sup>。

---

<sup>208</sup> Chodorow，同註 189，p.89。

<sup>209</sup> 主婦與家務勞動連結的建立過程，其梗概可見上野千鶴子，同註 36，37-40 頁。

<sup>210</sup> Lise Vogel，*Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*，1983，P.24。

<sup>211</sup> 性不被視為一種家務勞動，原因或許與「性愛合一」把性塑造成純潔、神聖的形象有關，因為家務與母職帶來的辛勞煩亂實在很難聯想到純潔的層面。

<sup>212</sup> 何春蕙，〈色情與女/性能動主體〉，《中外文學》，25 卷 4 期，1996 年，14-15 頁。

MacKinnon 的回應是所謂女性在性場域的能動性其實只是立基於性別壓迫條件下的表現，這種自保策略低估了性別的歧視，而女性的主體性與性慾則是種虛假意識，他們不明白自己的性慾也是一種性別壓迫體制的建構物<sup>213</sup>。

Rubin 針對這類的反色情言論提出批評，她認為反色情陣營看到的都是最糟糕的性實踐，並將其視為能代表所有的性活動內涵，而且，我們應該批判的是性產業中存在的性別不平等，而非將所有色情現象一律掃除殆盡。

更重要的是，反色情陣營混淆了性別壓迫（gender oppression）與性壓迫（sexual oppression）兩者概念上的差異。Rubin 認為社會上對於各種性實踐有著不同的評價，構成一種性階層（sexual stratification）的現象，這個性階層的體系是在特定的性別體系中發生的，因此性別制度會影響性體系的運作，同樣地，性體系的諸種實踐也有特定性別意涵<sup>214</sup>。

何春蕤對 MacKinnon 的回應也有所批評，她認為女性的教育、就業、政治參與等等的社會活動都是在性別壓迫的條件下進行的，都可視為一種不得不的自保策略，照 MacKinnon 的說法，女人還能期待什麼性的解放呢？色情的禁絕難道就可以突破複雜的性別壓迫結構？再者，女性目前在各種社會領域的自主性、主體性難道是種虛假意識？判斷各種主體性是否為虛假意識的標準與權力效應又是什麼？何春蕤引用 Adrienne Rich 的文字作為反駁：「虛假意識的說法會使我們看不見受壓迫的人在生命中有其需要及慾望，也可能使我們在看見別人的經驗和我們自己不同時，很輕易的就去否定別人的經驗。」<sup>215</sup>

更重要的是，何春蕤認為 MacKinnon 的建構論「它只從『性別』的角度來思考『性』時，它似乎只能無力的提示既有性別社會結構的深遠力量及其難以撼動，而且由於它的眼中只有素樸的性別觀察，把性的文化建構全面化約為性別的建構而看不見性場域的半自主性（semi-autonomy），因此它也懷疑那些發掘並串

---

<sup>213</sup> 何春蕤，同註 212，15-16 頁。

<sup>214</sup> Gayle Rubin，'Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality'，in Carole Vance (ed.)，*Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*，1984，p.27-33。

<sup>215</sup> 何春蕤，同註 212，16-17 頁。

連各種抵抗的情慾主體的策略是否有可行性。換句話說，這種建構論根本沒有為女/性主體主動介入以改變情慾權力現實留下多少可能的空間。」<sup>216</sup>

本文認為，在不平等結構下的自保手段與全面的顛覆畢竟有著實踐層次的差異，這也牽涉個別主體的抵抗能力，但絕不能說全面的顛覆性別體制既然難以達到，則其餘的自保策略都是種浪費，甚至反過來禁絕它們。就像女性的家務勞動工時長又沒報酬，也體現了父權對女人的剝削，但沒人否定家務的必要性，也沒人主張要如同消滅色情般地消滅家務，多數人俱認為只要能公平合理地分擔或購買就好。基於同樣的理由，為何論者就不願設想一個合理平等的性互動，而完全否定同為廣義家務勞動的性勞動呢？

有權力就有抵抗，因此在性領域的諸種自保與抵抗的手段其實也蘊含了改變權力結構的可能性。色情或性活動當然也可能是女性在現實生活中對主流性愛模式不滿的宣洩、反叛、逃逸或安慰。真正該批判的是性場域的壓迫，而不是性活動本身。

總結來看，女性於家中背負著再生產勞動的不合理辛勞，在歷經幾個世代的女性主義者批判後，總算發現了家務勞動的價值，並揭露家庭中的性別不平等現象，同時也積極論證諸種再生產勞動的正面價值。各種家事活動已經商品化，照顧孩童的勞動也商品化，女性至少有越來越多跟男性討價還價的可能性。

然而，這些豐碩的成果也暴露出一個現象，也就是生殖與性仍然無法商品化。社會可以接受女性在市場上從事家庭中的勞務（做飯等等），可以接受小孩讓保母照顧，女性雖可以不必為專屬的男人執行這兩種活動，但社會仍無法接受女性的生殖與性不專屬於特定男性。「性忠誠」的幽靈在歷經幾個世代的女性主義者奮鬥後仍在社會上空徘徊。

進一步言之，女性主義對家務、母職、生育與性活動的討論可以發現其實有個更深層的觀念結構於形構三種女性角色時發揮著強大的力量，這就是性別

---

<sup>216</sup> 何春蕤，同註 212，18-19 頁。

(gender) 結構 (性的差別對待結構)。性別是人類處理身體的方式，以及這種處理所帶來的後果，在秩序內每個個體必須依照自己身為男女的角色而來的行為期待進行社會活動<sup>217</sup>。在這結構中男性於現實上占有優勢與支配的地位，所以不妨稱為父權體制 (patriarchy)。

父權體制依論者所言可以精要地如下定義：「一個社會是父權的，就是他有某種程度的男性支配 (male-dominated)、認同男性 (male-identified) 和男性中心 (male-centered)。這樣的社會造成對女性的壓迫，這就是父權社會的關鍵面向之一。」<sup>218</sup>

進一步來說，男性支配指的是社會上掌握較多資源的地位都是由男性佔據，認同男性指的則是社會認為好的、正常的等等價值判斷都與社會怎麼看待男性氣質有關，例如效率高、冷靜沉著、堅忍不拔、邏輯推理能力佳、較能控制情緒，這些都與男性的角色內涵相關，至於男性中心指的則是社會關注的焦點都放在男性身上，男人的經驗被普遍化為人類經驗的代表。

或有謂世界上仍是有很多女性占據了優勢的身分地位，看似只要女人能做到男人做的，父權體制對女性的壓迫即越來越少。但其實這不構成對父權體制的根本挑戰，畢竟，提拔幾個女人比並為她們喝采，就可以將挑戰父權文化的力量加以收編，<sup>219</sup>也可以說，這些女人只是扮演著男人的角色。

父權體制另一個重要面向就是透過「控制」與「恐懼」形塑男人的自我認同，一個真正的男人是有控制力的，或至少要傳達有控制力的外觀。在父權制底下，控制是男性恐懼的源頭，也是唯一可以解決恐懼的辦法。

當然不可能每個男人都控制著所有事情，有些男人還是受控於其他男人，從控制與恐懼這兩個要素來看，女性屈從的地位就可以明顯呈現出來，也就是說即

---

<sup>217</sup> 比較完整地討論生物性別 (sex) 與社會性別 (gender) 之間的關係請見 R. W. Connell, *Gender*, 劉泗翰譯, 《性/別: 多元時代的性別角力》, (2002) 2004 年, 24 頁、第三、四章。

<sup>218</sup> Allan G. Johnson, *The Gender Knot: Unraveling Our Patriarchal Legacy*, 成令方等譯, 《性別打結》, (2005) 2008 年, 22-23 頁。

<sup>219</sup> Johnson, 同註 218, 33-37 頁。

使男性也會被男性所控制，但這種被控制的恐懼可以反過來藉由控制女人得到紓解，女性角色的存在，使得男人彼此間成為一種既競爭又團結合作的關係。<sup>220</sup>

所以，女人在父權體制下有幾個功能。首先，是作為男性成功的標記，追求到美麗的女人，可以提升他在其他男人間的地位，這便是女性身體的物化現象。再者，能支撐性別（gender）的範疇，陰柔氣質可以貼附在生理女性身上。第三，能作為男人與他人間（當然包括女強人）競爭失敗的補償，所以英國作家吳爾芙有一個銳利的譬喻：「女人是男人的鏡子，他擁有神奇和美妙的力量能夠讓男人在鏡中呈現比自己實際還大二倍的身影。」<sup>221</sup>

於此，我們就可以理解恩格斯對父權制下女性地位的尖銳論斷，他認為近代家庭是建立在「公開的或隱蔽的婦女的家庭奴隸制之上」<sup>222</sup>，妻子「變成丈夫淫慾的奴隸，變成生孩子的簡單工具了。」<sup>223</sup>



## 第五節 小結

### 第一項 性與愛的現在

浪漫愛情本來可以是兩個主體相遇的情境，其中主體各自滿足了自身之不足，兩個主體在愛情中合為一體，彼此填補了主體原初的匱乏，雙雙完成理想自我的形構<sup>224</sup>。

但在性的差別對待結構底下，男人要的是女人「不求回報的愛」，Shorter 看

<sup>220</sup> Johnson 就認為這可以解釋何以男同志遭受極大來自父權體制的壓迫，因為男同志不控制女人，他們對異性戀的挑戰不是重點，重點是他們威脅到了基於控制與恐懼形塑的男性團結，見 Johnson，同註 218，55-68 頁。

<sup>221</sup> 引自 Johnson，同註 218，67-72 頁。

<sup>222</sup> Engels，同註 38，79 頁。

<sup>223</sup> Engels，同註 38，59 頁。

<sup>224</sup> Firestone 因此認為愛是自私的，是主體透過吸收含納它者而豐富自我的行為，也能說愛情是種自我的交換（exchange of selves）。見 Firestone，同註 188，p.128。

重愛情所蘊含的平等對待，這在男人身上總不易見到，難怪 Firestone 說男人不會愛（men can't love）<sup>225</sup>。所以，女人的愛情與她性別上的服從地位綁在一起，在這種情況下，可以說女人付出的愛是用來交換經濟上的安全感（找個好老公），而因為性別分工而失落的認同感只好在男人身上尋得，並以此換得心靈上的安全感<sup>226</sup>。在性別結構導致社會角色與資源安排不平等的情況下，Atkinson 直接挑明了主張愛情是種壓迫女人的心理學上的樞紐（psychological pivot）<sup>227</sup>，西蒙波娃也認為對於女人來說，愛情意味著為了主人的利益放棄一切，是肉體與靈魂的徹底奉獻，唯有在真正的平等到來之時，愛情才會成為生命的泉源而非致命的危險。<sup>228</sup>

因此，愛情掩飾不對等的權力關係，它是包裹「服從」毒藥的糖衣，它是使人忘卻「支配」的孟婆湯。恩格斯認為一夫一妻制家庭「決不是個人性愛的結果，它與個人性愛絕對沒有任何共同之處，因為婚姻和以前一樣仍然是權衡利害的婚姻。一夫一妻制是不以自然條件為基礎，而以經濟條件為基礎。」<sup>229</sup>相對於生產領域的自由勞動市場，再生產領域所存在的是「自由戀愛」的市場，「自由戀愛」的說法就以一種自由選擇的外觀隱藏現實中存在的性別不平等現象，這是一種以愛統治（government by love）<sup>230</sup>的技術。

將「賢妻良母」、「生殖者」、「貞潔妻子」三種角色融為一體的「家庭主婦」在家中的各種勞動就是以愛為名義的勞動，愛情也模糊掉「家庭主婦」具備的「家務工具」、「生殖工具」、「性工具」三種成分，這三種角色彼此強化，形構出當代完美的女人形象。近代確立的「性愛合一」意識形態把性變成了愛的最高表現，把愛變成了性的基礎，而貼附在愛情上的神聖、純潔、專一、不求回報的特性也

---

<sup>225</sup> Firestone，同註 188，p.135-137。

<sup>226</sup> Firestone，同註 188，p.139。

<sup>227</sup> 轉引自 Wendy Langford，*Revolutions of the Heart: Gender, Power and the Delusions of Love*，1999，p.6。

<sup>228</sup> Simone de Beauvoir，*The Second Sex*，1989，p.642、669。

<sup>229</sup> Engels，同註 38，69 頁。

<sup>230</sup> 借用自 Langford 該書第一章的章名。社會學界對於愛的諸多討論請見 Langford，同註 227，p.1-22。

成為了性的特性。如此或許可以解釋為何妻子提供丈夫的性服務不被視為家務勞動，因為家務勞動繁雜、疲倦、苦悶、髒亂的印象實在與性因為愛的加持而展現的純潔印象相矛盾。

Rubin 認為西方人之所以一提到性就顯得不自由的原因在於文化中對性的否定性態度 (sex negativity)，這源自基督教認為性是有罪的看法，因此從事性行為時最好有些正當理由，例如是婚姻中的性、為了生殖的性、基於愛的性等等。性的各種實踐態樣有著高低各異的評價，在這個層級化的性評價體系裡，好的性是異性戀的、婚內的、一夫一妻的 (monogamous)、生殖的、非商業性的、基於愛的<sup>231</sup>，這也就是近代確立的標準化的性。

雖說異性戀的性受到同性戀的挑戰，婚內的性受到婚前性與婚外性的挑戰，生殖的性被避孕技術挑戰，非商業的性受到性工作與色情產業的挑戰，但同性戀關係要求忠誠，婚前戀愛要求情侶彼此忠誠，婚外出軌也要求忠誠（外遇對象就是藏起來的配偶，配偶間要忠誠），「性愛分離」實踐者的一夜情玩家也時時提醒自己不要「陷下去」<sup>232</sup>，這都透露著有種最核心且幾乎未被質疑的性道德，此乃專一、排他、忠誠的性，這個道德只對女人生效，這就是「性忠誠」。

作為愛情保險庫的「性忠誠」，一旦消失，愛情也將隨之破產。所謂的一夫一妻制 (monogamy)，其時是對女人的而非對男人的要求<sup>233</sup>，妻子被剝奪了性行為的自由，丈夫卻完全沒有。主流文化中那種出於美好愛情的「性忠誠」，指的就是「女人的性忠誠」。

## 第二項 性的社會功能

---

<sup>231</sup> Rubin，同註 214，p.11-14。Rubin 在她文章的圖一裡頭未提及愛，但由於本文認為愛情與性的結合是近代性愛模式的典範，所以也列出。

<sup>232</sup> 一夜情與性愛合一/分離及性忠誠的關係請見本文 49-50 頁。

<sup>233</sup> Engels，同註 38，66 頁。

學者李茂生認為資本主義中最重要資本就是主體性，主體性必須不斷再生才能讓個體覺得自己活著、意識到自己的存在，主體性再生的方法是讓個體把自己視為主體也視為客體，藉由「批判反省」的活動統合兩者，而這個過程有賴「自我規訓」的方式為之<sup>234</sup>。

規訓者乃「以規矩訓之」，它需要規矩，也就是知識，它需要訓練，也就是權力，規訓技術就是知識與權力的複雜運用。傅科（Michel Foucault）論及權力時認為近代出現了一種生命權力，有別於過去的死亡權力，所謂死亡權力是種壓抑性的權力，以古代君王權力為代表，特色是「置死或放生」，而近代的生命權力則是促進、管理個體生命的權力，進而使個體自我規訓、自我監控，生命權力是種有生產性的權力。

18 世紀以來的人口增加趨勢，使得社會必須設想出能夠調整人類與自然環境兩者關係的新方式，這個新型態的調控模式恰好就是工業資本主義。資本主義身處的是死亡現象逐漸成為少數事態，而生命現象成為常態的世界，那麼資本主義將權力灌注在生命現象，並發展出系列的調整利用手段，乃是理所當然。

生命權力有兩極，一邊是解剖政治，著重肉體的切割、訓練、鍛造，目的在在創造馴良的個體，另一邊則是生命政治，著重人口現象的調節<sup>235</sup>。肉體規訓與人口調節的成果互為彼此可再反覆利用的知識，新的知識又會產生新的權力技術。生命權力的穿透個體，促使個體經營自己的生命，這是一種「創造並且維持個人主體性的力量」。<sup>236</sup> Foucault 在《性史》第一卷中認為生命權力是資本主義發展不可缺少的要素，它將馴良的個體安插進生產機制中，也調節經濟過程裡的人口現象，資本主義要求的是更有用、更溫馴的個體<sup>237</sup>。

學者李茂生認為近代的權力是圍繞性與勞動在活動的，它規訓出兩種個體，

---

<sup>234</sup> 李茂生，《權力、主體與刑事法》，1998 年，253-255 頁。

<sup>235</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, 余碧平譯，《性經驗史》，（1976）2005 年，61、87-90 頁。也可見 Michel Foucault, *Discipline and Punish*, 劉北成、楊遠嬰譯，《規訓與懲罰》，（1977）1992 年，192 頁。

<sup>236</sup> 李茂生，同註 234，255 頁。

<sup>237</sup> Foucault, 同註 235，91 頁。

一種是生產的個體、另一種是慾求的個體<sup>238</sup>。每個個體身上其實都有這兩種形象的要素，只是程度多少有別，資本主義規訓出的主體是在生產領域符合工作倫理，在再生產領域又能節制性慾望的個體。

要讓全體人口有效控制慾望，並將心力投注在工作上，發揮肉體的最大效用，就必須進行一夫一妻配對的社會工程，而最和緩、成本少又最有效益的方式就是製造愛情的論述，使個體自動自發地尋找真命天子與真命天女，然後永浴在彼此忠誠的愛河裡，這就是愛情帶來的自我催眠、自我規訓的效應。性愛合一對女人的規訓以家庭為運作空間，愛情挾帶包裹著忠誠的要求把女人及女人的性鍛造的如此柔順溫馴，家庭孕育出女人從一而終的性，也製造出女人服從的性格<sup>239</sup>。

任何社會都由家庭組成，資本主義社會亦然，資本主義需要的家庭是作為消費單位與再生產單位的家庭。為了配合這種社會與家庭結構，資本主義對於男女分別規訓出男性適合生產而女性適合再生產的主體形象，男性與女性的自我認同也建構在這種形象的相關特質之上<sup>240</sup>。

再生產以性為核心，性有生殖的功能也有性愉悅的功能，性不再同於生殖後，愉悅、快感、享樂成為性的內容，性作為一種勞動，當然也是生命權力必須仔細監視、計算、掌握的對象，於是，規訓權力的目光轉到了性愉悅身上。

性歡愉、享樂的追求或許可說是在 20 世紀才被創造出來的，著名的性學家金賽與 Masters & Johnson 確立了「性愉悅」的重要性，而女性自慰的說法有論者認為這是性解放的重要現象，因為女人不須再活在以陰道高潮為目標而須男人參與的世界裡，這次，女人自己就可以帶給自己高潮<sup>241</sup>。

---

<sup>238</sup> 李茂生，同註 234，257 頁。

<sup>239</sup> 李茂生稱這種「性—愛—家庭（一夫一妻的婚姻制度）」的三重論述形構出純潔的、有再生產機能的性。見李茂生，同註 41，297-298 頁。

<sup>240</sup> 學者李茂生認為「最大的性差應該是男性適合勞動，而女性適合於生殖的這種差異。勞動與性的差異，其實就是一種性差，而這種性差的合理化根據就在於性別的生物學區分上」。請見李茂生，同註 41，300 頁。

<sup>241</sup> 性愉悅在當代性史中位置的相關評論可見傅大為，〈性學的性邏輯——一個「性史」的討論〉，收錄於何春蕤編，《性別研究的新視野—第一屆四性研討會論文集（上）》，1997 年，13-19 頁。傅大為認為女人性愉悅的說法收編了性變態的實踐，讓女人享有更多愉悅以換取婚姻穩定與女人責任，這是新的性快樂規訓。

只是，本文認為這種說法恐怕太過樂觀，女人在愛情的呼喚下踐行著「性忠誠」的性活動，男人的宰制形象不斷再生，性快感獲得確保，在這個意義下，女人自己就能享受性高潮的說法無異是女人在性事上失望與不滿的補充而已，亦即，女人在性事上不滿足的話，不要製造男性生產者的困擾，男人的精力應該用於市場上，女人的情慾需求，自己解決就好。權力在女人身體上看見陰蒂的重要性，並製造出愉悅感，女人就不必因為性生活不滿而從婚姻中叛逃，性逾越的製造再次鞏固了家庭的理想形象。陰蒂高潮論述的製造證明了權力未必總是充滿壓抑，它也具有生產性，同時，它也將「性忠誠」的道德埋進文化的深層裡。

Foucault 在《性史》第一卷裡認為性位於解剖政治與生命政治的交會點上<sup>242</sup>，那麼，性道德的內容當然也與建立在一套生命權力技術上的資本主義的順利運轉息息相關。「性忠誠」以愛為名把女人在肉體上建構為順服的性工具，把性貼附神聖與潔淨的外觀，再透過性愉悅的製造補充女人性生活的不滿足，防止家庭關係失序，避免男性工人除了工作之外還須額外付出心力安撫。

生命權力在鄂蘭所謂的「勞動者社會」中不只見到市場中的生產性勞動，家庭中的再生產性勞動也是它運作的場域，女性角色形塑的重點就在於被訓練成適於再生產的有用個體。

或謂性忠誠的訴諸對象不分男女，但考量性別壓迫結構造成女人依賴男人的普遍事實，那麼男人的性忠誠其實是以女人須開發性技巧以取悅男人為條件，男人的性忠誠建立在自己專屬的女人於外觀上、心理上、床上盡力滿足男人的性慾之上。因為愛，女人的性無條件地專屬於擁有她的男人，而男人的性忠誠，女人則必須付出一定的努力才能獲得。「性忠誠」使女人只能跟一個合法正當的男人（丈夫、男友）性交，且是充滿愛意地性交，這就是「性作為愛的勞動」的現狀。

這個難以動搖的「性忠誠」意識型態還是遇了到挑戰者，目前存在一種特殊

---

<sup>242</sup> Foucault, 《性經驗史》，同註 235, 94-95 頁。關於生殖的議題本文則無法深入討論，少子化現象使得勞動力面臨缺乏，這對資本主義的衝擊應該持續觀察。此外，生產系統也可能與新的生殖模式（複製人或生/育關係的切離）連結，這會把人類帶往何種方向也未得而知。就此點而言，學者李茂生已有論及，請見李茂生，同註 41, 302 頁。

的性愛實踐，論者稱為坦誠的多重伴侶關係（polyamory），這是一種非一對一的關係（non-monogamy），其中的男女可以在相互坦誠的前提下與多個伴侶經營親密關係<sup>243</sup>。這種違反性忠誠要求的性實踐，是否會使女人奪回自己身體的性，鬆動性場域中男人支配女人的現象，再進一步顛覆再生產領域中圍繞三種女人角色的規範，甚至碰觸到性別結構不平等的邊緣或核心，這至少都存著可能性。

或許個體能從中尋求「從性的概念中解放出來的自己」，獲得一種與性別或性無關的自我認同<sup>244</sup>。倘若女人完全掌握了自己的性，那麼男人如何在不顛覆自己支配地位也不與女人協商溝通性活動內容的前提下獲得性快感呢？除了自我安慰，或許到時會出現能製造性快感藥物大發利市的情形，作為再生產規範之一的性道德與生產系統會進入新的互動形式<sup>245</sup>。

女人在性領域的忠誠服從與女人在父權下的溫順是彼此建構互相加強的，藉由身體器官的親密接觸、凝視與控制，讓女人無法完全控制自己的身體，精神一旦失去了對肉體的掌握，只好另尋聽命服從的對象，服從的對象就是男性，而這又會再次鞏固女人忠誠的性。

資本主義中權力的目的在於將每個人打造成經濟上有用，且政治上順服的個體，每個人的行為舉止必須審慎的操作，勞動力才能發揮最大效能。從經濟上有用性的角度看，女人的性被建構為一種服務於合法男性的愛的勞動，愛是性的誘因，是性活動後疲倦感的補償，又能增強性的歡愉感，女人心中源源不絕的愛是男人獲得性歡愉的基礎，這是最有效用地使用性活動的方式。就政治上的順服而言，近代家庭雖然喪失了經濟功能，但其仍發揮著政治功能，它是 Althusser 口中的意識形態國家機器，愛情是製造服從意識型態的泉源，這樣的一夫一妻家庭是種教育設施，裡頭進行著「以愛統治」的權力操作，父親的權威強烈影響家庭

---

<sup>243</sup> 一份國內的研究請見蔡伊婷，《性解放的出路？異性戀坦誠的多重伴侶關係之研究》，私立高雄醫學大學性別研究所碩士論文，2009年，4-5、15-16頁。也可以說這是存在於一夫一妻制以前的群婚制度的現代版本。其實這種性愛模式也守著某程度的性忠誠，這是種多對多的忠誠，但相較於壓迫性的一夫一妻型態，這畢竟是種大膽的性解放嘗試。

<sup>244</sup> 李茂生，同註 41，302 頁。

<sup>245</sup> 李茂生，同註 41，302 頁。

成員，但這其實是他在生產領域遇到挫折的補償，他在家庭外服從上級，但回到家中卻對家庭成員頤指氣使<sup>246</sup>。這是「性—愛—家庭」規訓軸線的當代面貌。



---

<sup>246</sup> Wilhelm Reich, *The Sexual Revolution: Toward a Self-Regulating Character Structure*, 陳學明等譯, 《性革命：走向自我調節的性格結構》, (1945) 2010年, 72頁。這又不得不想到吳爾芙對男女關係的評論, 請見本文 68 頁。

### 第三章 西方性交易的歷史

#### 第一節 中世紀狀況

##### 第一項 肯認賣淫的教會觀點

在歐陸，中世紀是基督教會統治的時代，上至貴族的王位傳承與結盟，下至一般人的生老病死，在在可見教會戮力管理世俗一切事物的企圖，性也是如此。這個企圖有賴神學家與教會法學家，在遵從教義與配合一般人的世俗生活間找尋平衡點，並做出適當的教義詮釋才能達成。

首先看教會如何理解賣淫（prostitution）。

神學家 Jerome 本於一貫的禁欲立場<sup>247</sup>，對妓女有著如下的定義：「妓女（whore）就是男人淫慾垂手可得之人。」<sup>248</sup>到了 12 世紀中期，這個說法被僧侶 Gratian 所採用，編纂在《教會法匯要》（*Decretum*）中，此後成為教會法學家們理解賣淫與娼妓的認知架構。對 Gratian 與教會法學家們來說，「淫蕩」（promiscuity）是賣淫的決定性特徵，也就是說，淫亂者不必然是娼妓，但娼妓必定是淫亂的人。

大學裡頭使用的教科書對此說法的註釋，是從生物學的類比出發的，註釋說淫蕩是「不在乎地、隨意地與任何人交媾，如同犬類的愛。狗兒的確不在乎地、隨意地交媾。」<sup>249</sup>13 世紀的教會法學家 Hostiensis 更嚴厲譴責娼妓，他說「妓女不只是性方面很淫亂，她更是公開地、公然地淫亂。」<sup>250</sup>

---

<sup>247</sup> Jerome 將婚姻中的性視為對罪惡的讓步，請見本文 30 頁。

<sup>248</sup> James A. Brundage, 'Prostitution in the Medieval Canon Law', *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1 (1975), in James A. Brundage (ed.), *Sex, Law and Marriage in the Middle Ages*, 1993, p.827。

<sup>249</sup> Brundage, 同註 248, p.827。

<sup>250</sup> Brundage, 同註 248, p.827。

普遍來說，賣淫指涉的是以性活動換取金錢的現象，但中世紀的教會法學家們看到的是娼妓性生活的淫蕩面向，金錢交換的要素在他們眼中是無關緊要的事項。可以說，教會對賣淫的理解是從女人如何使用自己的性的角度出發的。

這種理解又與教會如何看待女人作為一種上帝的創造物有關。在教會眼中，女人是有缺陷且未完成的物種，因為她不是依照上帝的形象創造出來的，男人才是，女人是為了陪伴男人而從男人的肋骨創造出來的。女人，尤其是少女，特別容易受到欺騙與誘惑，不小心便會臣服於性慾之下。因此，女人的貞潔 (*chastity*) 是可疑的，因為她隨時準備好性交。Hostiensis 用了一則故事說明這種觀點，一個教士與兩位女孩共同旅行，一個坐他前面一個坐他後面，這位教士是無法保證她身後的女孩仍是保持處子之身的<sup>251</sup>。因此，女人守貞在中世紀是被稱讚之事<sup>252</sup>。

教義對女人的性的要求雖然嚴格，但仍似乎無法控制世俗男人們的性衝動，而且教會深知禁慾將導致信徒集團無法不斷再生與延續，因此婚姻制度是教會唯一能忍受，能折衷調和教義與男人性慾的手段<sup>253</sup>。

不過，男人的性衝動還是突破了婚姻的封鎖線，再次地，教會又面臨了調節婚姻與男人性慾的難題。這次，容忍賣淫就成為教會的解決方案。奧古斯丁確立了這種看法，他認為如果不允許賣淫的存在，以婚姻為核心的性秩序會被破壞，這個說法就是此後中世紀以及近代人們口中所謂的「必要之惡」(*necessary evil*) 觀點<sup>254</sup>。

到了湯馬斯阿奎納 (St. Thomas Aquinas)，提出了學者稱作是 'lesser evil' 的論證。湯馬斯阿奎納以宮殿與下水道的譬喻說明賣淫與社會秩序的關聯，下水道雖然臭，若沒有它，整個宮殿將會充滿穢物的臭氣，而賣淫便是社會裡頭各種邪惡的聚集處，容許賣淫並將之制度化將可以避免更大的邪惡 (*greater evil*)。假使允許娼妓隨意流動在街頭巷尾，公共秩序將受侵害，淫靡之事將廣為流傳，有德

---

<sup>251</sup> Brundage, 同註 248, p.832-833。

<sup>252</sup> 見本文 30-31 頁提及的中世紀畫作。

<sup>253</sup> 關於這點本文於 30 頁有說明。

<sup>254</sup> Brundage, 同註 248, p.830。

行婦女們的尊貴會被汙染，更會成為對良婦與少女們從娼的誘惑來源。甚至，在佛羅倫斯，允許賣淫被看作是防止同性戀的手段<sup>255</sup>。

所謂避免更大的邪惡之說法，依學者的觀點主要有兩種證立賣淫正當性的論據。一種是防止同性戀的出現，阿奎納與學者 Trexler 持的正是此種觀點。另一種觀點則是學者 Rossiaud 所採，其認為賣淫可以避免已婚婦女與女孩被年輕男子們強暴<sup>256</sup>。

從上可知，教會對賣淫的容許歷程其實就是教會不斷調整對女人的性的觀點之歷程。教會從守貞的要求開始，見識到男人性慾無所不在而且考量到教會本身必須延續下去，進而以婚姻制度作為妥協，後來實在敵不過男人的性衝動，最終進入賣淫的允許階段。

## 第二項 肯認賣淫的人口學觀點與經濟觀點

先看人口學的觀點。

Trexler 認為，15 世紀晚期與 16 世紀初期因為瘟疫造成的人口減少，使得佛羅倫斯當局將賣淫制度化管理，為的是提高生育率並避免男子進入同性戀關係。這種說法顯然有弱點，因為賣淫正如同性戀一樣有著使男子遠離婚姻的效果。另一方面，Rossiaud 認為，晚婚以及神職人員的增加，使得龐大的男性性慾須要出口，因此將賣淫制度化不但可以紓解性慾的積聚，更可以使良家婦女免於年輕男子們的調戲與強暴<sup>257</sup>。Rossiaud 宣稱娼館的開設不只為了回應公共安全的需求，更給了年輕男子釋放心慾的管道，娼妓的存在可以維護良婦的尊嚴，娼妓等於是肩負著防止年輕男子與外地人犯罪的責任。

<sup>255</sup> Ruth Mazo Karras, 'Prostitution in Medieval Europe', in Vern L. Bullough and James A. Brundage (ed.), *Handbook of Medieval Sexuality*, 1996, p.245-246。

<sup>256</sup> Leah Lydia Otis, *Prostitution in Medieval Society*, 1985, p.103。

<sup>257</sup> Otis, 同註 256, p.100-101 頁。Karras, 同註 255, p.248。

賣淫其實是 15 世紀人口結構、社會秩序、與性道德的結構性產物。當時的年輕男子在他們的青春歲月至少都犯下一次強暴女性的惡行，但只有持續性的惡行才被認為是犯罪，因城鎮設立的娼館是面對無法解決的惡行所採不得不的辦法。就此而言，娼妓是為了未婚男子而存在的<sup>258</sup>。

以上兩種論述是依照人口總數以及未婚男子總數的波動對賣淫制度化做出的推論，可以看到，賣淫制度化的目的不在於放寬女人的工作管道，而是確保男人性慾能以正確（以異性戀的方式）且不彼此傷害（不要侵犯其他男人的妻子與女兒）的方式宣洩。

中世紀的產業結構對女人非常不利，貧窮人家的女孩除了去其他人家中當學徒或傭人外，最好是快點嫁人，倘女性失去了貞操（被強暴或是自願）或是懷孕（主人對傭人施展權勢的結果），將使得女人無法進入婚姻。謀生機會的缺乏，使賣淫當然成為成本最少的謀生方式。所以，近代學者與中世紀的教會法學家均認為經濟因素是促使女性進入賣淫行業的主因。從娼者只有少數因此致富，大部分的娼妓仍是處於貧困的狀態，而且，兼差貼補家用的情形也是所在多有<sup>259</sup>。此外，賣淫行業的經濟利潤也是城鎮將賣淫制度化管理的原因之一<sup>260</sup>。

### 第三項 小結：「淫蕩」形象的出現

中世紀中期到晚期是合法妓院林立的時期，妓院被制度化的原因歸納而言主要有三。

首先，制度化是教會向男人性慾妥協的結果，賣淫可避免婚姻制度的破壞。再者，允許賣淫能避免由於未婚男子的增多所導致強暴事件的頻傳，既能保護良

---

<sup>258</sup> 詳細請見 Jacques Rossiaud, *Medieval Prostitution*, (1984) 1988, p.42-43、48、160-161。

<sup>259</sup> Karras, 同註 255, p.247-248、252-253。

<sup>260</sup> Otis, 同註 256, p.102-103。

婦的身分，也能塑造男子正確的性態度，也就是不要成為同性戀。最後，因為社會上存在著無法進入婚姻的女人，在不利女人的經濟結構中，使她們能苟活於社會的方式就是讓她們賣淫。

賣淫畢竟是不得不存在的「必要之惡」，它是淫蕩的象徵，淫亂的訊息不能任意地流轉於社會中，因此對於妓院與娼妓的管理是十分嚴格的，諸如娼妓的活動區域、娼館的營業時間與天數、價格、娼妓脫離賣淫的條件、從娼的條件、服裝儀容等等，規定鉅細靡遺。

中世紀的女人分為兩類，貞潔的與淫亂的。限制娼妓的活動區域與服裝儀容是為了外觀上區分兩者，這作為一種公共秩序的管理方法，目的在於避免貞潔女性的尊嚴受到娼妓的「汙染」<sup>261</sup>，況且，之所以要保護女人的貞潔，其實是為了確保男人對女人的專屬權力，因為女人是容易受到性誘惑的次等創造物。

中世紀的文化認為女人是劣於男人且容易受到誘惑的物種，女人從娼其實也能說是服從於她天生特徵的結果。教會法學家就是這樣看待從娼女性，所以懲罰不應適用在娼妓身上，真要處罰，應該施展在嫖客、皮條客、老鴇、娼館經營者身上<sup>262</sup>。

儘管賣淫有著制度化的管理，但娼妓的社會地位其實非常低下。娼妓被看作是所有男人的共同財產，因此在某些城鎮中，強暴娼妓並不算真的強暴<sup>263</sup>。娼妓雖能合法擁有賣淫賺得的財物，但不肖之徒若不願支付對價，即使賣淫合法，娼妓對於白嫖也是無可奈何<sup>264</sup>。在 Languedoc 地區，通姦被視為是已婚女人與她的情人的罪行，為了有效維持這個定義，14 世紀早期紅燈區設立的主要動機，就是為了讓有婦之夫向妓女尋求歡樂，才能免除與有夫之婦通姦時被逮捕的難堪

---

<sup>261</sup> Otis，同註 256，p.110。

<sup>262</sup> Brundage，同註 248，p.835。

<sup>263</sup> Karras，同註 255，p.251。

<sup>264</sup> Brundage，同註 248，p.838。娼妓無法主張民事上請求權的情形，在我國民法權威教科書的主張下，台灣與中世紀的情形真是如出一轍，或許，特定價格帶的娼妓在台灣的地位比起中世紀這種徹底的男人世紀也好不了多少，請見本文第 6 頁註 19。

娼妓與秩序間的聯想在中世紀就能看到。

娼妓與其他的邊緣團體一樣，與犯罪現象有著緊密的聯想，城鎮自然將之視為管制對象。某程度而言，有公娼，自然會存在私娼，私娼與犯罪間多少有直接間接的關係，畢竟私娼本身就構成了對社會秩序的危害，而合法娼館自然會希望藉由私娼的取締以維持營業利潤。在這種情形下，合法掩護非法的情形就出現了，中世紀的澡堂（bathhouse）與理髮廳是最主要的場所，城鎮當局自然不定期地檢查這兩個處所<sup>266</sup>。

對於大部分不幸淪為娼妓的女人，有兩種「救援」的方式，分別是宗教的與世俗的。

宗教的方式就是進入宗教的生活，藉由悔罪與苦行達到救贖。妓女能獲得救贖在基督教義裡有著長遠的傳統，最著名的人物就是抹大拉的瑪麗亞（Mary Magdalene），身為一名妓女，她最後仍可獲得救贖。12世紀以來，修道院其實也是從良娼妓的收容所<sup>267</sup>。也可以說，娼妓對於教會來說有著扮演懺悔模範生的功能，對於眾多的懺悔者來說，娼妓都能獲得救贖了，何況自己。不過，娼妓對於教會來說，最主要還是扮演著負面的形象，因為娼妓的定義就是淫蕩的女人<sup>268</sup>。

至於世俗的「從良」方式當然就是進入婚姻，只要思考賣淫本來的目的就能理解，不論是神學的、人口學以及經濟上的理由，賣淫就是避免婚姻毀壞的工具。雖說早期教會不鼓勵「娶婬作妻」的情形，這種男人也被當成笨蛋，但到了13世紀，教宗 Innocent 三世承襲了12世紀教會法學家 Rolandus 的觀點，讚揚娶婬

<sup>265</sup> Otis，同註 256，p.106。

<sup>266</sup> Karras，同註 255，p.250。Vern Bullough and Bonnie Bullough，*Women and Prostitution: A Social History*，1987，p.124。賣淫與澡堂的關聯可以在英文字 *stew* 與義大利文 *bagnio* 中看見關聯，這兩個字本義都是澡堂，但也有娼館的意涵。見 Bullough and Bullough，p.128。看到中世紀城鎮當局對私娼的取締活動，令人不得不聯想到台灣警方對於理容護膚按摩院與三溫暖的不定期掃黃活動。與中世紀的城鎮相同，都是出於「秩序」與「安全」的需求而生的管制欲望。

<sup>267</sup> Brundage，同註 248，p.842。Bullough and Bullough，同註 266，p.129-130。

<sup>268</sup> Karras，同註 255，p.249。

作妻的男人，這個施捨（charity）的義舉也能減輕男人本身的罪惡<sup>269</sup>。

到了中世紀末期，歐洲大部分的城鎮都對賣淫有著制度化的管理<sup>270</sup>。

娼妓的形象就是「淫蕩」，儘管賣淫是種金錢的交易，但整個中世紀的管理態度是立基在女人的性活動不應積極主動的立場上。娼妓地位低落，卻是必要之惡，將其排除到社會邊緣的同時，滿足了男人的慾求，也穩固了良婦（忠誠）/娼婦（淫蕩）的區分。矛盾的態度體現了男女有別的雙重標準性道德。

## 第二節 19 世紀管制主義的確立

### 第一項 法國情況



### 第一款 管制的理由

19 世紀的法國，對於娼妓問題的處理是採取不徹底禁止也不完全放任的折衷態度，這是所謂的管制主義（Regulationism）立場。法國娼妓管制架構的建立，乃奠基在 Parent-Duchâtelet 醫生對巴黎公娼所進行的調查報告之上。

Parent-Duchâtelet 與管制主義支持者們對娼妓的態度，採取的立場與中世紀神學家相同<sup>271</sup>，均認為娼妓的存在是種必要之惡，管制主義者們不斷地提及並支持神學家奧古斯丁對娼妓的看法，「一旦廢除管理娼妓，情慾將會顛覆世界；若將其視為誠實的女人，則惡名與不名譽將使世界蒙上黑影。」<sup>272</sup>娼妓就像社會裡

<sup>269</sup> Brundage，同註 248，p.842-843。Bullough and Bullough，同註 266，p.130。

<sup>270</sup> Bullough and Bullough，同註 266，p.131。

<sup>271</sup> 見本文 75 頁。

<sup>272</sup> Alain Corbin，translated by Alan Sheridan，*Women for Hire: Prostitution and Sexuality in*

的垃圾場<sup>273</sup>，聚集了各種罪惡與汙穢，其與社會相隔絕就能避免社會其他部分遭受汙染，社會秩序與道德才能有所保障。在這樣的文化氣氛下，Parent-Duchâtelet 認為若無娼妓制度，「帶有慾望的男人將會帶壞你的女兒與女僕，他會在家裡埋下爭執。」<sup>274</sup>

對娼妓管制的理由除了道德上的考量外，另外一點就是出於對梅毒的恐懼。Parent-Duchâtelet 認為娼妓將會帶來性病傳播的危害，尤其是梅毒的傳染，他認為沒有任何一種疾病像梅毒一樣對個人與社會構成如此大的危害。因為丈夫染病將會傳染給妻子，而妻子生出的小孩也將感染遺傳性梅毒，這會造成社會整體生產力減低，國力也會衰敗不振。當時抗生素尚未發明，梅毒無法根治，而且自 16 世紀以來，關於性病的醫學文獻一般都認為是男性從女性身上染得<sup>275</sup>，因此，就不難理解為何 Parent-Duchâtelet 將娼妓視為性病感染原，並與其他醫生們在社會上製造著梅毒恐慌<sup>276</sup>。

Parent-Duchâtelet 對娼妓的描述，反映了當時主流文化的心態，也就是把娼妓看做是正常人形象的反面，娼妓是不工作愛享樂的人，他們懶散、愛慕虛榮、性格善變、沒耐性、健忘、愛欺騙，這表現在她們穿著的多變以及愛跳舞的習性上。娼妓的這些形象正好有兩個典型的身體外觀能印證，一是她們的肥胖，這代表著她們是懶散、遊手好閒的人，二是她們沙啞的嗓子，這意味著她們酗酒<sup>277</sup>。

管制主義者們對從娼的原因進行了研究，他們認為女性從娼的因素最重要者有二。其一，是懶散的習性。其二，是淫蕩的性格傾向。雖然，也不乏將貧困視為是從娼主因的研究結論，但這些研究者仍舊不忘提及從娼因素其實在於娼妓本

---

*France after 1850*, 1990, p.372。

<sup>273</sup> 娼妓的法文俗稱 *la putain*，意思是發臭的、腐敗的，娼妓如同社會中的道德垃圾。王秋琪，〈19 世紀法國公娼制度之初探〉，《中央大學人文學報》，42 期，2010 年，118 頁。

<sup>274</sup> Corbin，同註 272，p.4。

<sup>275</sup> 盧詩婷，《十九世紀英國娼妓問題的討論》，私立輔仁大學歷史研究所碩士論文，2006 年，27 頁。

<sup>276</sup> 其實，當時公眾的態度並沒有把梅毒看做是洪水猛獸般的威脅，見 Corbin，同註 272，p.372 註 18 的說明。

<sup>277</sup> Corbin，同註 272，p.7-9。Jill Harsin，*Policing Prostitution in Nineteenth-Century Paris*，1985，p.116-117。

身的不良性格<sup>278</sup>。

不過，Parent-Duchâtele 在這裡顯得有點例外，因為根據他的調查結果，貧困才是從娼的主因，他認為在所有從娼的因素中，沒有任何一個因素比貧困更具決定性的力量<sup>279</sup>。Parent-Duchâtele 的研究把娼妓的公共形象，從放縱享樂的形象扭轉為悲慘可憐的受害者。他認為一個女孩一旦沒受過教育，又出生社會底層的話，「從娼可能就是她的命運，這還不夠明顯嗎？」<sup>280</sup>

管制主義者們對娼妓再怎麼寬容，仍是抱持著一種對娼妓的負面看法，以 Parent-Duchâtele 為例，他最後只好把娼妓的悲慘境遇等同於她們的不道德，他做了一個極度妥協的結論，「我們只能責備她們沒有餓死的勇氣。」<sup>281</sup> Corbin 認為管制主義者對從娼因素的分析隱含了一種企圖，也就是對女性自由性行為的譴責<sup>282</sup>。

管制主義者對娼妓有著根深蒂固的刻板印象，其眼裡的娼妓不只是良婦形象的對照組，她們更意味著謹慎、節制、勤奮的勞動主體形象的違反，她們是一群不具備符合資本主義要求的工作倫理之人，娼妓象徵的失序、過度、懶散，是對整個社會秩序與經濟結構的否定<sup>283</sup>。

## 第二款 管制的架構

在這種把娼妓視為必要之惡的文化氣氛下，管制主義者運用了三種監視的原則對娼妓進行管制。其一是創造封閉的環境，這是因為要將娼妓排除在小孩、良婦的視線之外，避免有所影響。其二，此封閉環境必須置於上位者的監視之下，

---

<sup>278</sup> Corbin，同註 272，p.6、p.373 註 34 的說明。

<sup>279</sup> Parent-Duchâtele 在其書中製作的從娼因素圖表以及說法，請見 Harsin，同註 277，p.121-123。

<sup>280</sup> Harsin，同註 277，p.129。

<sup>281</sup> Harsin，同註 277，p.130。

<sup>282</sup> Corbin，同註 272，p.6。

<sup>283</sup> Corbin，同註 272，p.7。

該空間對於監視者來說必須是透明的，但社會其他部分的視線則無法穿透此空間，Foucault 研究監獄所提及的全景敞視（panopticon）操作在此獲得實現。其三，環境必須階層化地區分開來，這是為了避免不同年齡、不同種族的人群混在一起，觀察與監視才能有效率地進行。管制主義者們費盡心思不遺餘力地規訓娼妓。<sup>284</sup>

監視在四個空間中進行：妓院、醫院、監獄、收容所。

妓院的隱匿性、封閉性表現在開設地點受限，須遠離學校、教堂，窗戶須使用霧面玻璃，娼妓們偶然情形才能外出，房間不能上鎖，而且要讓妓院老闆能隨時監視窺看，種種措施的目的是要讓監視能持續且順利進行，論者曾謂當時的女人「一旦登記為妓院名下的公娼，她們再也無法擁有自己的身體、時間和私生活」，「妓院娼妓猶如現代的奴隸，必須犧牲她的人格，成為妓院老闆的工具和公眾的財產。」<sup>285</sup> 妓院老闆最好是女性，最好具備男性氣概，才能使娼妓們尊敬並服從，老闆與皮條客的惡劣形象完全不同。<sup>286</sup> 賣淫制度在當時是為了滿足男人性慾而設，因而理當由男人或具備男性特質的老鴇看管她們。

出於性病防治的理由，醫院在監視體系中也扮演著重要角色。娼妓均須定期接受健康檢查，感染性病者於醫院接受治療，但完全與外界隔絕，書信往來也受監控，醫療環境不佳。<sup>287</sup> 在監獄醫院複合體裡，娼妓的性病雖獲得治療，但管制主義者們更在乎的是娼妓的道德是否受到醫治，論者認為道德的重生才能醫治梅毒，醫生也該開立道德處方<sup>288</sup>。

在管制主義的架構下，監獄的功能在於確保妓院內與醫院內的秩序，能威嚇娼妓的行為不要踰矩，一旦娼妓出現在禁止的場所、挑釁官員與醫師、未受健檢

---

<sup>284</sup> Corbin, 同註 272, p.9。

<sup>285</sup> 轉引自王秋琪, 同註 273, 133 頁。

<sup>286</sup> Corbin, 同註 272, p.10-11。更詳細關於娼館從登記到營運的情形，娼妓的活動規範等等，請見王秋琪, 同註 273, 126-136 頁。

<sup>287</sup> 王秋琪, 同註 273, 136-141 頁。

<sup>288</sup> Corbin, 同註 272, p.12、P.375 註 58 的說明。

等情形時，娼妓就會被送進監獄，進行勞動服務並接受道德感化教育<sup>289</sup>。在不得不容許娼妓的前提下，監獄實現著限制賣淫擴張的功能，也就是社會必須將賣淫制度限縮在最低程度的狀態。

管制主義肩負形塑與維護公眾性道德的任務，因此他們也協助娼妓從良，Parent-Duchâtele 就認為該致力於消除娼妓的罪惡以及過錯，並減少她們帶給眾人的邪惡。<sup>290</sup>

### 第三款 容忍式的性壓抑

法國的管制架構是圍繞三種社會需求形構而出的，保障公共道德、保障男性地位（性交易對社會流動與財產造成風險）、保障國民健康。<sup>291</sup>

Corbin 認為管制主義者們監控娼妓的理由以及所使用的規訓手段，其深層的企圖是要壓制無產階級過度氾濫的性活動，但由於仍是在父權社會的結構下，因此規訓的對象就放在同屬無產階級的娼妓身上，致力將性行為留在家裡是管制戰略的最高目標。正如布爾喬亞的家庭形象逐漸散布到工人階級裡，布爾喬亞女人的性行為模式也滲透進無產階級裡。中產階級女人的性純潔、性忠誠，就是管制主義者念茲在茲的道德秩序。<sup>292</sup>

管制架構在四個封閉空間裡依著監禁、觀察、認識、控制這四個步驟進行娼妓的規訓以及性道德的整頓，甚至更把娼妓問題與衛生、種族的未來、人口的弱化、國力衰退、傷害年輕男子的生育能力、吸乾男人的財富等議論相互連結<sup>293</sup>。雖然管制主義者口頭說賣淫是必要之惡，但貼附在娼妓身上的汙名仍堆積如山。這足以說明，在父權社會下，良婦/娼婦的區分固然重要，但為了滿足男人的性

<sup>289</sup> 王秋琪，同註 273，142-144 頁。

<sup>290</sup> Harsin，同註 277，p.124。

<sup>291</sup> Roger Matthews and Maggie O'Neil (ed.)，*Prostitution*，2003，p.v-vi。

<sup>292</sup> Corbin，同註 272，p.15、24。

<sup>293</sup> Corbin，同註 272，p.23-24。

慾，社會仍必須肯認賣淫的存在，又因為淫亂的訊息不能到處散布，因此必須把娼妓貼附上各種汙名，並安置在社會隱蔽處，才不致模糊了區分良婦/娼婦的那條界線。從中世紀到 19 世紀的法國，對娼妓的監視與貶抑似乎完全沒變。

管制並非寬容的支持，而是不得不的容忍，管制主義蘊藏的其實是對女人全面的性壓抑。性自由威脅到中產階級的家庭價值、女人的忠誠、年輕女孩的純潔，放棄管制會毀掉中產階級那種一廂情願對於女人性道德的幻想。<sup>294</sup>

## 第二項 英國情況

### 第一款 娼妓的生涯

19 世紀的維多利亞時代，英國女性從娼的主因是貧窮，這乃一系列的社會因素造成。由於不平等的市場結構，女性的微薄收入使其生活困頓，她們只能在有限的工作機會裡做些洗衣或銷售的簡單工作。由於窮困，無法仰賴家庭的支持，女孩們早早就離開家庭賺錢，中產階級對這種現象甚至感到震驚。當母親外出工作時，女孩就被迫離開學校回到家中照顧弟妹，女孩在家中不若她的兄弟們有多餘的閒暇時間，吃的穿的也不及她的兄弟們，這些情形都反映出女孩地位的低下。當時評論者認為，家庭破碎造成的單親或孤兒狀態是造成女性賣淫的因素，其實這就是家庭經濟支持功能的失調，使女孩陷入謀生困難的情境。因此，無論長期或短期地從事賣淫，它是英國貧窮女性謀生的選項之一<sup>295</sup>。

娼妓在她們約莫 16 歲的時候進入這個行業，並待在性產業裡頭幾年，早早

<sup>294</sup> 相同意見請見 Corbin，同註 272，p.24-25、28-29。

<sup>295</sup> Judith Walkowitz，*Prostitution and Victorian Society: Women, Class, and the State*，1980，p.15-20。

離開家庭的因素，使她們有著更為獨立的生活態度，更能擺脫主流婦女形象的貼附。在一個用炫耀財富來顯示社經地位的社會裡，賺取更多的金錢反而能帶給她們更多自尊。普遍來說，賣淫是她們人生的一個過渡階段，多少能帶給女性生活上的自主自立，但仍非是長久倚賴的行業<sup>296</sup>。

在 19 世紀的英國，娼妓們大多是以個體戶的型態經營，60 到 70 年代是其高峰，個體戶的營業模式使她們想有更多的自由。幾乎整個 19 世紀，娼妓都能免於皮條客的控制。大部分的觀察家、官員以及救援工作者都否認英國的娼妓制度像歐洲大陸的管制模式那樣。維多利亞時代的性產業，在相當程度上是一個由女人所組織控制的行業，而非男人所能置喙<sup>297</sup>。

娼妓們力圖維持的自尊也能從打扮穿著窺知，她們總是打扮地光鮮亮麗，模仿維多利亞時代的淑女們，目的是為了與工人階級的女性區分，也有廣告的效果，這種炫耀反映出的是娼妓們的自主與自由，她們的雇主是自己<sup>298</sup>。

總結而言，雖然賣淫制度似是男人慾望的產物，但娼妓們大體上能掌控這個行業。或許維多利亞時代的娼妓仍然未從男性宰制的文化裡解放，但 Walkowitz 認為，她們絕不是消極被動並臣服於男人慾望的受害者<sup>299</sup>。

## 第二款 對娼妓的研究

19 世紀 40 年代，娼妓的相關研究有非常重的宗教味，研究者把深入這充滿性誘惑的領域視為一種道德考驗，他們譴責男人無度的縱慾，聲稱那是對家庭與夫妻愛情的威脅，所以通姦與賣淫將會破壞婚姻這神聖不可侵犯的聯合。他們是父權家庭的支持者，娼妓在他們眼裡是污染的來源，是他們中產階級兒子們的誘

---

<sup>296</sup> Walkowitz, 同註 295, p.20-21。

<sup>297</sup> Walkowitz, 同註 295, p.24-25。

<sup>298</sup> Walkowitz, 同註 295, P.26。

<sup>299</sup> Walkowitz, 同註 295, p.31。

惑<sup>300</sup>。

這股 40 年代對娼妓研究的風潮，似乎是隨著 1836 年 Parent-Duchâtelet 對巴黎娼妓研究的問世所帶起的。對 Parent-Duchâtelet 而言，娼妓只是女孩們人生中一個過渡性質的職業，但英國的研究者們對 Parent-Duchâtelet 的研究成果做了選擇性的使用，只刻意強調娼妓的不孕、墮落、淫亂以及生理上的退化。他們視自己的研究為一種關於人口的道德統計（moral statistics），目的是消除賣淫這個社會之惡。這種以科學之名偷渡宗教道德的研究成果被論者稱為是種應用的基督教（applied Christianity）<sup>301</sup>。

儘管當中有研究者認識到貧窮與失業是女性從娼的主因，但這發現終究還是被淹沒在他們歸納出的各種自然或意外的從娼因素列表裡而再次被忽略，自然因素包含了道德墮落、放蕩、懶散、易怒、愛欺騙、貪財等，意外的因素則像是受到誘惑、不好的婚姻、低薪等。這些研究者努力找出從娼的原因，但其結論卻與他們所蒐集到的資料相矛盾，因此論者批評這些研究的結論乃是從研究者心中的道德原則所導出，而非從蒐集到的資料所推得<sup>302</sup>。

娼妓在研究者的眼裡就是墮落的女人、公眾的敵人、犯罪者，她們脫離了純真，隨時要犯下各種罪惡。因此，研究者們強烈反對賣淫<sup>303</sup>。

此些 1840 年代隱含著宗教意涵的研究與救援行動，獲得大眾的支持，到了 50、60 年代，倡議掃蕩街頭娼妓的力量成型，只是這種法律上的介入並未消滅賣淫現象，只造成了賣淫活動空間上的移轉，其結果是娼妓四處流竄，引起了不少來自高級社區人士的抱怨。英國警方本來對娼妓是抱持著容忍的態度，但在掃蕩賣淫的氣氛下，警方也不得不有所作為，然而取締掃蕩的成果卻造成賣淫現象的四處流動，此結果又增加警方的負擔。為了中止這惡性循環，仿效歐陸管制模

---

<sup>300</sup> Walkowitz，同註 295，p.33-34。

<sup>301</sup> Walkowitz，同註 295，p.36-37。

<sup>302</sup> Walkowitz，同註 295，P.38。

<sup>303</sup> Walkowitz，同註 295，P.39。

式的呼聲出現了，將娼妓聚集在一處由警方監視控制似乎是不可避免的做法<sup>304</sup>。

W. R. Greg 與 William Acton 是管制主義建立的主要推手。

Greg 在 1850 年於一篇名為”Prostitution”的文章裡表示，男人買春不只是一種特權，而是有其社會經濟上的考量，因為當時晚婚的必要，所以應該容許某程度的情慾放縱。在他心中，男女的性道德完全不同，男人婚外性行為被看作是自然自然的行為，而女人的性就像在冬眠一樣，必須受到刺激才會醒過來，她們不喜歡放蕩的行為，因此他認為女性從娼幾乎都是非自願的。Greg 援引 Parent-Duchâtelet 對巴黎公娼的追蹤資料，主張管制主義能幫助娼妓們回歸社會，使她們不再自認為違法，不再自我放棄。唯有管制主義可以避免人口無度的增長，以及控制性病的傳播<sup>305</sup>。

另一位推手 Acton，出生於神職家庭，他對倫敦及其他城市娼妓狀況的調查成果於 1857 年問世。他與 Greg 都主張社會應該承認賣淫這個必要之惡，力圖透過管制在社會空間裡規劃一個男人原始衝動的領界。Acton 對從娼原因的看法與 Greg 相同，雖然探討許多從娼的因素，但均認為不存在一個決定性的因素。他也認為年輕男子會從娼妓身上獲得錯誤的性觀念。Acton 也認為男人的慾望無法消除，只能疏通並管制。對於婚內性行為的看法，則修正了教義認為婚內性的目的不應該是享樂，他主張謹守節制的原則即可，7 到 10 天內一次就夠了。賣淫是娼妓們人生的階段之一，可以用來填補卑微的薪資，Acton 因此主張管制架構可以幫助娼妓們捱過賣淫這個人生階段<sup>306</sup>。

### 第三款 傳染病法的制定及廢除

---

<sup>304</sup> Walkowitz，同註 295，P.41-42。

<sup>305</sup> Walkowitz，同註 295，P.42-43。

<sup>306</sup> Walkowitz，同註 295，p.44-46。

基於 Acton 等人的研究成果、性病防治的考量，以及克里米亞戰爭（1854-6）暴露出的英國軍人健康問題，這三個因素促成了 1864 年傳染病法（Contagious Diseases Acts）的通過。傳染病法本來的目的在於控制軍隊中性病的散播，只實施於軍隊駐紮的港口與城市。該法賦與了警察相當大的權力，只要在街上看見有賣淫嫌疑的 12 歲以上女性，警察不需要證據便可將其強制送往醫院做性病檢查，若檢查結果是染有性病，則該女性會被送至醫院強制治療，最長可留置達 3 個月。雖說女性必須簽署同意書後醫院才能檢查，這份同意書卻會被當成女性賣淫的證據，如此將會被登記為妓女，受登記的妓女每兩周須做性病檢查。性病檢查的過程粗爆，陰道擴張器的採用更是對女性的尊嚴構成嚴重的侵犯，這對女性而言是個難以忍受的經驗，當時婦女運動者批評這是一種工具強暴（instrumental rape）。<sup>307</sup>

官方見到軍隊的性病問題得到控制，便想把整個法律推廣至全國，傳染病法在 1866 與 1869 年兩次修正，適用的城鎮越來越多，在醫院受強制治療的期間也從 3 個月變成 9 個月。總括而言，傳染病法的擴大適用象徵著更全面對窮人的醫學監視與社會控制<sup>308</sup>。這是英國式的管制主義。

鑒於國家對女性身體的無度控制，社會興起了一股廢除傳染病法的呼聲。反對者批評傳染病法是國家對男性宰制女性的背書，反對者中的意見領袖 Josephine Butler，大力批判的就是組織性的賣淫制度，而傳染病法就是將賣淫合法化以利管理的制度，其對自願從娼的女性倒是未做批評<sup>309</sup>。反對傳染病法的主張也從人身自由的角度立論，認為該法賦與政府與警查過多的權力干涉人民的生活。論者認為傳染病法訂立的原因有二，分別是醫學對權力的熱愛，以及醫學宰制女體的慾望，後者又受到警察追捕女人的慾望所增強。反對者們也指出無辜的女性常在恣意的國家權力下遭受屈辱，更強烈批評性病檢查只針對女性而寬縱男性的做

---

<sup>307</sup> 盧詩婷，同註 275，63-67 頁。

<sup>308</sup> Walkowitz，同註 295，P.88。

<sup>309</sup> 盧詩婷，同註 275，79 頁。

法。尤其是當無辜女性通過檢查確定沒染性病時，在醫院簽署的檢查同意書卻成為是妓女的證據，如此一來形同國家提供娼妓的來源<sup>310</sup>。

### 第三項 從管制到廢除

英國反對賣淫的廢除運動，在 1886 年獲得成功，傳染病法實施了 20 年終告廢除，娼館的設立也被禁止，娼妓暫時擺脫了娼館與醫學的控制。至於法國，1874 年 Butler 與巴黎警察長官會面，表示法國的管制主義與英國的傳染病法一樣，都是奴役女人的制度。廢除的主張進入法國後，其健康檢查制度缺失開始被暴露出來，診療環境欠佳、醫師不專業，加上警紀敗壞，默許青少年入娼館買春，種種因素使得法國一百多年的管制主義在 1946 年畫下句點。<sup>311</sup>

其實，廢除主義（abolitionism）在 1875 年於國際上已獲得的重大進展，當時在巴黎成立了國際廢除主義聯盟 Federation Abolitioniste Internationale，除了英國與法國最後都達到禁止開設娼館的目標外，丹麥（1901）、荷蘭（1911）、瑞典（1918）、德國（1927）也紛紛走上禁止娼館設立的道路。廢除主義關了各國娼館大門，但不處罰賣淫的娼妓，而禁止第三人從性交易中獲利（無論是媒合或容留），是廢除主義的特色。<sup>312</sup>

英法的管制主義就是將賣淫合法化，讓國家權力介入管制。管制主義建立在肯認男人性需求的立場上，它不要求男人禁慾，而是力求疏導釋放這些性慾，以免情慾洪流沖垮良善的社會。為了避免滿足性慾可能造成的性病傳播結果，國家只對娼妓施以粗暴的性病檢查。支持著這些措施的是歧視娼妓的文化，娼妓在主流文化裡是不折不扣的墮落女人、罪惡的化身、有心理缺陷，是傳統價值的冒犯

---

<sup>310</sup> Walkowitz，同註 295，P.108-109。盧詩婷，同註 275，88-89 頁。

<sup>311</sup> 盧詩婷，同註 275，151-156 頁。

<sup>312</sup> Hans Boutellier，*Crime and Morality*，2000，p.99-101。

者，雖說娼妓合法賣淫能帶給自己經濟收入，但代價卻是難以抹滅的汙名。論者認為管制主義的核心是所謂「必要之惡」的主張，男人的性慾必須滿足，同時也不能讓男人染上性病，因此娼妓無論是個體營業或在娼館裡謀生，對其實施性病的篩檢是必須的。她最終將視自己為一個卑劣的生物（*contemptible creature*）<sup>313</sup>。

管制主義雖將賣淫合法化，但其社會功能仍在於維持良婦/娼婦的區分，讓雙重標準的性道德持續穩固，這是管制主義的規訓主軸，女人對自己的性沒有發言權，她是男人性慾施展的對象。

婦女運動在廢除管制的呼聲中登場，她們譴責管制主義是男人奴役女性的制度化，在她們眼裡，賣淫的女人是楚楚可憐且承受男性霸權的脆弱客體。論者主張，從管制主義到全面反賣淫的歷史進程中，娼妓形象從可鄙的生物（*despicable creature*）轉變為男人性慾的受害者（*victim of male sexuality*）<sup>314</sup>。

### 第三節 小結：從罪惡的化身到無力的被害者

從中世紀開始，對賣淫的制度化管理體現著基督教在性行為立場上對父權所做的妥協，賣淫雖是罪惡，卻是必要。賣淫活動時間與空間的區隔安排、娼妓服裝儀容與營業方式的詳細規定、性病檢查及治療的方式與場所、警力的分配佈署、婚姻及家庭價值的提倡，形構了管制主義全套的規訓技術，女人的性被小心翼翼地看管。

管制主義並非女權抬頭的產物，它不是對女人性工作權的肯認而做的制度化設計，管制主義從誕生之初就是父權給男性的禮物，它要滿足男人的性慾也要避免性病對男人造成的傷害。它不是要壓制賣淫，而是要使賣淫不要過度氾濫，盡量避免對社會可能造成的不良影響，允許其在合理範圍內生存。雖說娼妓的存在

---

<sup>313</sup> Boutellier，同註 312，P.98。

<sup>314</sup> Boutellier，同註 312，P.100。

會汙染女人純潔的性特質，也會危及女人傳統家庭角色的建構，但社會在男性情慾席捲下仍保住了良婦/娼婦的區分，畢竟性忠誠的道德還是要有人來遵守，既然放縱的性是罪惡，那就留給淫亂的娼婦們承擔這個汙名。管制主義將賣淫合法化，但它只是容忍淫亂，絕非支持。

婦女團體帶起的廢除主義運動，它批評管制主義合理化了通姦，制度化了男人在性領域對女人的宰制，在性病檢查的實施上又採取了雙重標準。對於站在廢除主義同陣線的人來說，禁止賣淫能實現基督教團體維護婚姻家庭的理想、消除社會主義者眼中資本主義的弊病、使婦女團體獲取更多政治權力<sup>315</sup>。娼妓在婦女團體眼裡是弱勢的受害者，她們擺脫不了各種社會勢力對之利用與代言的命運。

論者分析了荷蘭從 19 世紀的管制主義到當代的賣淫現象，發現在 1950-60 年之間出現了一種照顧觀點（care perspective）看待娼妓現象，將賣淫視為是社會心理的問題，與其依賴司法系統處理賣淫，不如給與娼妓們更多的照顧與協助。<sup>316</sup>

照顧關懷與協助救援，恰好能與將娼妓視為被害者的某種女性主義論證結合在一起。她們反賣淫的論證理由，是將娼妓視為無力的受害者，這種論述在邏輯上必定蘊含著貶低娼妓地位的意涵（無論有無此動機），因為，若賣淫是一個無害的生存狀態，正如同一般行業，那麼國家與社會根本沒必要協助她們轉業，並以各種方式介入她們的生活。唯有將賣淫建構成不佳的生存狀態，才能支撐整套的受害者論述，若再配合著關懷及協助的溫情訴求，就能將外觀充滿善意但骨子裡蠻橫的道德論述隱藏起來<sup>317</sup>。依據這類型的論述，家中的性是最完美的、最平等的性，沒有賣淫，丈夫就會回家，家庭生活就會和樂，夫妻感情才能長久。

---

<sup>315</sup> Boutellier，同註 312，p.101。

<sup>316</sup> 這也是荷蘭未簽署 1951 年國際反賣淫公約（The International Convention on Combating Prostitution）的原因，見 Boutellier，同註 312，p.102-105。

荷蘭在 1811 年曾是法國領土的一部分，因此荷蘭也經歷了一段管制主義的時光，19 世紀末荷蘭同樣也興起一股廢娼運動，運動的成果是 1911 年荷蘭刑法禁止娼館設置，但不處罰性工作者，這種立法就是立基於婦女團體將賣淫視為男人宰制女人的制度之主張。完整請見 Boutellier，同註 312，p.97、99-102。

<sup>317</sup> 論者也認為保護或救援娼妓的企圖只會鞏固她們身上的汙名。Boutellier，同註 312，p.112。

全面的禁娼只會剝奪社會弱勢以賣淫維生的機會，禁絕賣淫的慾望只有滿足男女彼此堅守性忠誠的道德功能而已，為了維繫一種純淨的、理想的、彼此忠誠的男女性愛模式，卻犧牲少數人的生存機會。

管制主義到廢除主義的變遷，也是主流文化對女人認識的變遷，她從罪惡的化身轉變為無力的受害者。



## 第四章 台灣性交易的歷史

### 第一節 現代化初期的娼妓狀況（1895-1945）

#### 第一項 容任的管制態度

1895年，台灣因為馬關條約割讓給日本，彼時，日本的現代化進程早於中國與台灣，台灣脫離清廷而由日本統治的事實，不妨視為是台灣現代化的開始。資本主義的生產與交換方式，就藉由把台灣當成日本內地的統治方式與殖民歷程，傳入台灣島內。本文對娼妓現象的分析，主要也是放在近代資本主義的背景理解，因此，本文對台灣性交易歷史的解析也就選擇日治時期作為觀察的起點。

日據時期的50年間，台灣的賣淫現象是分成兩條軸線運作的，分別是漢文化的娼妓系統以及日式的「接待婦」系統<sup>318</sup>。

本島的娼妓系統由兩種角色作為基礎，分別是「藝旦」與「土娼」，前者賣笑而後者賣身。但究其實，「藝旦」是賣笑也賣身的，由於她們非常注重才藝與言談的訓練，多與當時的知識份子往來，因此對於性的交易有著較高的談判能力與自主性，因此不是不賣，而是賣的謹慎，索價也較高。日本的接待婦系統則由三種角色構成，藝妓（料理屋）、酌婦（飲食店）與娼妓（貸座敷）<sup>319</sup>。

大致而言，兩條軸線彼此並無太大關聯，因為彼此擁有自己的客群與語言，以及不同的活動區域，這也是殖民者與被殖民者在社會階層上有所區分的結果。

研究者指出，日治時期台灣最早關於公娼的記載，是1896年台北縣制定公布「貸座敷」（妓女戶）的取締規則，在當時的艋舺一帶設置公娼，並訂有相關

<sup>318</sup> 林弘勳，〈日據時期台灣煙花史話〉，《思與言》，33卷3期，1995年，83頁。

<sup>319</sup> 林弘勳，同註318，82-84頁。

的健康檢查規範<sup>320</sup>。那時，凡是娼妓都要擁有當局核發的「鑑札」（從業證明），並設有「檢番」作為管理單位，這也使得兩個不同的娼妓系統在地域上有著各自的區分。以台南為例，1907年日本允許台灣民眾開設妓女戶，日式的「貸座敷」設在南勢街一帶，台籍妓女戶則以粗糠崎與馬祖港為集中地帶<sup>321</sup>。至於台北市，艋舺的「遊廓」是日本人的尋歡場所，此處即為目前最為人所知萬華區寶斗里的華西街、環河南路一帶。而漢人的遊樂處所則是在「江山樓」一帶，這是目前大同區江山里的歸綏街、保安街區域。漢人娼妓集中在大稻埕，當時藝旦間林立，熱鬧非凡，因此乃有所謂「未看見藝旦，免講大稻埕」的說法<sup>322</sup>。

「檢番」的設置目的是性病防治的考量。要求妓女每星期受檢，若驗出性病，則勒令歇業直至治療痊癒。1939年，有論者即認為打擊面太過廣泛且身體檢查手段有辱藝旦的尊嚴，會造成劣幣驅逐良幣的情形，藝旦們甚至因為憤慨而聯袂歇業。妓女們的活動範圍也被限制在一定區域內，外出是需要登記證的<sup>323</sup>。

綜合上述，在文人雅士眼中，藝旦與土娼的地位完全不同<sup>324</sup>，如同西方中世紀的情形，這裡也顯示出娼妓間的階層化現象，當代的名媛/交際花與公娼/酒家女/妓女的二元區分其實在藝旦與土娼的區分就看的到，這組區分的意涵在於弱勢的一方必須承受著淫亂放蕩的汙名。國家對於娼妓的態度是容忍而非掃蕩，國家權力管制的對象是這組區分內較弱勢的一方。又因為管制的目的是出於性病防治，國家權力以健康檢查的方式掌握女體的現象更是直接侵犯了弱勢娼妓的尊嚴。整個日治時期，國家對娼妓的態度是種管制主義的基調。

日治 50 年的後半期，可以見到資本主義的產業結構對從娼所造成的影響，這也與日治時期的廢娼主張有關。

論者認為，當時有「北妓滿天下」的現象出現。於台南創刊的知識份子小報

<sup>320</sup> 黃于玲，〈女人、國家與性工作：1946年至1960年台灣公娼政策的轉變〉，《女性主義與台灣社會的關係：社會學的觀點》學術研討會論文集，1999年，3頁。

<sup>321</sup> 邱旭伶，〈台灣藝姐風華〉，1999年，37頁。

<sup>322</sup> 林弘勳，〈台北市廢娼與台灣娼妓史〉，《當代》，122期，1997年，109-110頁。

<sup>323</sup> 完整請見邱旭伶，同註 321，40-43頁。

<sup>324</sup> 邱旭伶，同註 321，45頁。

—《三六九小報》—曾經刊載過一個說法：「台灣大宗物產中，除糖米茶煤而外，余嘗戲以北里胭脂，加入其中，蓋北妓之進取，遠而南華南洋，進而全島各地，星羅碁布，幾乎無所不有。」<sup>325</sup>

論者在分析《三六九小報》從 1930 到 1935 年間所載之娼妓來源與數量後，發覺 214 位娼妓竟然有 172 位來自台北，其中 90 人來自大稻埕。再配合前述小報的說法，認為台北之所以出娼妓的原因除了「出生貧困」這個常見的因素外，更是因為 1920 年代大稻埕已經充滿著資本主義的繁華商業與投機氣息，這是娼妓流動的主因。《三六九小報》當時報導「吾臺花界之沿革，恆視商業之盛衰而相推移，在昔商業之盛，有一府二鹿三艋舺之稱。近今則首推島都大稻埕，而花界亦然…」在產業結構不利於女性的情況下，南部相對穩定的農業經濟可以吸收流竄的女性勞動力，因此是娼妓流動由北向南的成因之一。早期文人劉捷於 1934 年即指出「這不是貧農的問題，這是資本主義社會全體的一大問題。」當時藝旦吟唱歌謠也可以見到這個流動現象：「歹命落下港，要錢不要人；父母不知子輕重，查某不比查甫人。憶著下港的錢銀，禪離別台北君；來到車頭哭一困，等待幾時娘見君。頂港擔魚落下港，零星不賣欲倚行；小娘在厝金吊桶，出外無揀好歹人。」<sup>326</sup>北妓滿天下的說法與她們在空間上流動，確實可以讓我們看見產業結構不利女性的這個經濟因素在促使女性從娼時所扮演的重要角色。

1930 年代之後，受到日本與上海帶來的西化風潮，台北興起許多咖啡店與茶座，這是綜合性的娛樂場所，提供跳舞、飲食、喝酒等服務，這帶動了「女給」的出現，女給就是女招待，專門陪侍男客奉茶奉酒，或者賣身，同樣的，在興起的跳舞場中也有了「舞女」的出現。1938 年台北「女給」與「舞女」的總數為 850 人，到了 1946 年攀升至 3900 人，反觀「查某間」內的土娼，數目則是相對穩定，在 200 人上下<sup>327</sup>。論者認為，藝旦轉為擔任女給的現象可視為是娼妓自身

<sup>325</sup> 林弘勳，同註 318，91 頁。

<sup>326</sup> 林弘勳，同註 318，87-97 頁。

<sup>327</sup> 林弘勳，同註 322，110-111 頁。

除娼妓化的行動，藝旦可藉由新身分的模糊內涵以掩飾或擺脫娼妓的汙名<sup>328</sup>。

本文認為，「女給」與「舞女」的出現，除了可以看成是女性避免娼妓汙名貼附的過程，也是性交易需求面擴大的現象。因為，藝旦多少是配合著文人雅士的消費客群，當這個群體逐漸不再作為消費主力時，藝旦過去身懷各種技能的需求也不再被看重，新興的勞動力需要的是直接的性滿足。又由於擔任公娼會受到國家身體健康檢查侮辱的情形，以及公娼身分的內涵過於清晰—淫蕩的女人，在這三個條件下，女給人數的增加而藝旦人數的減少應該能獲得比較完備的解釋。

總結前述，日治時期對性交易的處理是管制主義的態度，管制的理由是性病防治，也就是「國民健康」的考量。資本主義在台灣初期發展，使得性交易的現象增加，又由於娼妓始終背負著淫蕩的汙名，投身性交易的女子考量到身健康檢查的侵犯尊嚴以及避免汙名，新興的女給、女招待、舞女、女服務生等角色的曖昧模糊內涵，剛好可以當作她們在不利的產業結構中求生存的安全外觀。這並不表示良婦/娼婦的界線逐漸模糊，因為，「查某間」內的土娼仍承擔著「女給」們所擺脫的汙名。

## 第二項 廢娼的主張

日治時期台灣的廢娼論出現在 20 年代，是台灣文化協會為首的啟蒙運動的產物。1923 年，陳端明以人權、國民衛生以及國民產業三個面向主張廢娼<sup>329</sup>，隨後，一批進步分子對展開了對娼妓制度的批判。

當時的女性主義者謝玉葉認為女人應該要從奴隸她們的制度中解放出來，要反對男女不平等的制度，公娼制度就是一例，因此，「公娼制度改善以至於廢止」，是她作為女性主義者的重要任務<sup>330</sup>。謝玉葉看見了賣淫制度在父權文化下乃服務

<sup>328</sup> 林弘勳，同註 318，101-106 頁。

<sup>329</sup> 楊翠，〈日據台灣娼妓問題初探〉，《婦女與兩性研究通訊》，32 期，1994 年，6-7 頁。

<sup>330</sup> 廖仁義，〈日據時代台灣的公娼論述〉，《當代》，138 期，1999 年，76 頁。

於男人性慾的功能。

廢娼論述不只來自於女人，當時左翼的運動家翁澤生與王敏川更是從資本主義的角度批判娼妓制度。<sup>331</sup>王敏川認為公娼之害甚於私娼，刊登於 1925 年 1 月 21 日《台灣民報》的〈對於廢娼問題的管見〉一文，他表示「公娼是政府公然承認他的行為，私娼是秘密行動的，但是公娼比較私娼很多有苦痛，像鴿母的虐待、領家的束縛，接客的不自由，有了種種的慘況，那裡能望速從良或改業呢？私娼雖然沒有那樣的束縛，只不過是程度之差，而精神上身體上也都是受著苦痛，恰像人間地獄的一樣。」他並提出了娼妓制度的廢除方式，「先要絕對反對那獎勵似的公娼，雖是政府無意於獎勵，在實際上因為公娼的橫行，政府也公然保護，那私娼是更比公娼秀麗，境遇也較善，受客的看顧也就自然比公娼多，所以有公娼反致生出很多的私娼，故若要減去私娼，對於那公娼的廢止是刻不容緩的，深望政府對於公娼及早來設法廢止，才是圖國家的大計。」接著他提了七點防治私娼的意見：(1) 振興工商業，使父母不致因迫於生計使女兒從娼，(2) 提倡子女職業教育，(3) 求婚姻制度的完善，(4) 設備正當的娛樂機關，(5) 用雜誌新聞和演講，說明嫖娼的害處，(6) 惡風嚴禁，(7) 用行政法規來嚴重取締。

332

這些批判娼妓制度的論述，認為女人在性交易場域裡是受害的客體，人格受辱，尊嚴喪失。他們說娼妓制度（尤其是公娼制度）奴役了女性，但這有倒果為因之嫌，因為真正使女性從娼的原因是經濟因素，是不平等的產業結構，從娼只是弱勢女性為求生存與負擔家計不得不的選項，恐怕進步分子們該批評的應該是這整個產業結構，而不是作為經濟結構結果的娼妓制度。若要廢娼，反而會剝奪貧苦女性少數的謀生方式，且資本主義仍是繼續運轉。像是王敏川雖提出振興工商業是改進手段，偏偏他同時又認為是娼妓制度造成女性的困境，他的打擊對象

<sup>331</sup> 廖仁義，同註 330，77-78 頁。

<sup>332</sup> 王敏川，〈對於廢娼問題的管見〉，《台灣民報第三卷第三號》，1925/1/21，後載於《當代》，138 期，1999 年，80-83 頁。

顯然出錯。此外，當時已經模糊可見當代台灣某些女性主義者「廢娼不等於反娼」的論點。既然當時的廢娼論述已經把娼妓視為受害者，那麼，自然會有相應娼妓於可憐境遇的「救援」訴求，像是從良或改業的呼籲，例如王敏川即謂應提倡職業教育。

### 第三項 受害者形象的浮現

日治時期官方對於娼妓的態度是採取管制的立場，所持的理由是國民衛生、國民健康、性病防治。雖然文獻大都圍繞在藝旦/土娼這個區分中前者的探討，並且，民間廢娼論述也對娼妓作為受害者的現象多所批評，看起來好似官方與民間都對娼妓形象抱持著同情的態度。

但，只要思考藝旦與土娼的這個區分存在的事實，以及「女給」等新興角色人數的增長，雖然尚缺乏針對土娼現象的研究，仍舊可以大膽論斷，娼妓的淫蕩形象並未被消滅，汙名仍在，土娼就是作為支撐淫蕩形象的一群人，是性忠誠的叛離者。

知識分子的廢娼論述見到娼妓狀況的悲苦，提出積極的救援方法，希望娼妓能轉業從良，以消滅賣淫制度，雖然立意良好，但受害者建構與積極救援兩路並進的論述策略並未影響到殖民者，而是直到戰後，又從不同世代婦女團體的嘴裡說出，並獲得國家權力的背書。

## 第二節 戰後至「台灣省管理妓女辦法」的制定（1945-1956）

### 第一項 婦女團體廢娼主張的「正俗」成果

1946年1月3日台灣婦女協會成立於高雄市，協會6大組織任務的其中一項就是「廢除救濟娼妓」。同年3月8日婦女節，台灣省台北市婦女會在《新生報》發表了一篇〈三八婦女節告台灣女同胞書〉，文中主張應肅娼以保障婦女人權。5月12日，嘉義市婦女會也決議向行政長官公署提出廢娼訴求。5月16日台灣省婦女會成立大會上通過許多提案，其中包括了台北婦女會與高雄市婦女會皆列為第一項提案的廢止公娼案<sup>333</sup>。

婦女會將廢娼視作行動的重點項目並不令人意外，因為當時婦女會成員同時也參加過日治時期婦女共勵會、協進會等團體，因此婦女會也相當程度承襲了日治以來的婦女解放思潮<sup>334</sup>。

婦女會對於娼妓的態度可以由1946年6月16日發表在《新生報》的〈本省婦運的指向〉獲得完整的理解，裡頭說道：

現在大家議論紛紛的婦女會會員大會廢止公娼一項提案，不過是我所要做的工作之一部，我們所以提倡公娼廢止，為的是要保障她們的天賦人權與應有人格。大家都希望有人格也都希望有人權，怎麼因為她們經濟條件不好而忍心使她們們要作人家的玩物，變作所謂人肉市場之商品？這是封建時代摧殘婦女的留毒，絕不能在現社會制度讓其繼續存在。妓女的生活是何等的痛苦！其命運之末路是何等的悲慘！大家要認清，我們的提倡廢止公娼是對公娼之所以存在的現社會的打擊和反抗。是為了拯救當妓女的同胞，以喚起政府及社會的注意來幫助她們的解放，而不是視他們為家庭婦女之仇敵，來要求她們之滅亡。同時我們更知道公娼問題，不是單單純純的人道問題，同時也是一個切實的社會問題、生活問題。要謀她們的解放，首先須要保障她們的生活，且需考慮到她們對於家庭的負擔，提供她們正當的職業，培養她們生活的技能。<sup>335</sup>（底線為本文所加）

<sup>333</sup> 黃于玲，同註320，2-3頁。

<sup>334</sup> 許芳庭，《戰後台灣婦女運動與女性論述之研究1945-1972》，私立東海大學歷史研究所碩士論文，1997年，17-22頁。

<sup>335</sup> 轉引自黃于玲，同註320，3頁。

從這段文字裡，可以見到娼妓作為經濟結構受害者的說法出現，也能看到後來當代女性主義者將娼妓視為「男人性慾受害者」論述的影子（「作人家的玩物，變作所謂人肉市場之商品」）。而所謂「不是視她們為家庭婦女之仇敵」的說法，就像「廢娼但不反娼」說法的雙胞胎，也意識到良婦/娼婦的社會區分，在視娼妓為一種不良職業的前提下，根本無助於汙名的洗清，對在性產業裡奮力過活的女性們毫無助益。

而且，與日治時期廢娼論述相同，為了「拯救」她們，最好能以不使個別公娼走上絕路的方式消滅公娼制度，並輔助她們轉業從良。充滿壓抑性的關愛方式，只會消滅了真正弱勢者的生存機會。

後來，行政長官公署具體回應了婦女會的主張，1946年6月3日，陳儀發表演說，強調四個工作重點：振興土木、農漁業並重、解決本省失業問題、提高婦女人格。對於有辱婦女人格的職業將嚴加取締，同時避免因此導致的婦女失業問題。6月21日，民政處發文各縣市將女招待、跳舞場、公娼等限期撤除，擬定辦法為：（1）製發「台灣省各縣市旅館飲食店侍應生管理辦法」一種，7月1日起施行。（2）跳舞場於本年7月底前一律封閉。（3）公娼限於本年8月底前一律廢除。而三項措施導致的失業者由各縣市婦女會設置婚姻與職業介紹所以資救濟<sup>336</sup>。

諸種措施統稱為「正俗」工作，這是為了端正社會風氣，也是新到的主權者在領地展現權威的方法，日治時期出現的女給或女招待等新興身分能提供給性工作者的安全外觀失去保護功效，連同背負淫蕩形象的公娼們一同受到國家的打擊。在台灣的近代化歷程上，官方對於賣淫制度首度採取了禁止的立場。

廢娼、取締舞女及女招待的政策發布後，隔天就有女招待聚集在台北市婦女會理事長謝娥主持的康樂醫院前，表達不滿。之後同年的數個月內，在高雄、台

---

<sup>336</sup> 黃于玲，同註 320，4 頁。

南、嘉義、桃園都出現公娼、女招待與舞女的陳情與抗議行動<sup>337</sup>。

禁娼政策的成果如何？所有研究都指出是失敗的。因為頒布了「台灣省各縣市旅館飲食店侍應生管理辦法」，原本的女招待、女給、舞女轉而改稱「女侍應生」，正如論者所說，「原來日據時期涇渭分明的娼妓/女給區分，如今卻統籌在「侍應生」的名稱之下，界線越來越變得模糊。」<sup>338</sup>這也就是說，國家無法明確辨識出性工作者的形象，對潛在的賣淫現象之管理顯得黔驢技窮。而女侍應生違法賣淫的現象正如預期，層出不窮，這普遍的違法現象之後得到官方默許，默許的方式就是逐漸普及對「女侍應生」的健康檢查。各縣市開始以防治性病為由，定期檢查侍應生的身體<sup>339</sup>。

婦女團體廢娼的「正俗」成果，看起來是失敗的，男人的性慾以及不利女性的產業結構仍在，終究無法消滅賣淫現象，「女侍應生」的出現就是廢娼政策失敗活生生的見證。



## 第二項 寓禁於管的態度

政府為了有效管制賣淫活動，出現了設置「特種酒家」的構想。1948年，台北市參議會曾討論特種酒家的設置區域問題，同年，基隆市飲食公會理事長也以「基隆港係國際商港，往來船員頻繁，為迎合人們需要，避免私娼寮的變相營業、傳染花柳病」為由，向市參議會請願設置特種酒家。同年6月，台北市長游彌堅談到了特種酒家設置的動機，他說「因為日治時代是採用公娼制度，可是我國是禁娼國家，這種制度當然不能存在。…為了民族的健康，我們不得不提出這個管理的規則，我們的立場完全是為人民的健康著眼。」<sup>340</sup>此後，各縣市都贊成

<sup>337</sup> 黃于玲，同註 320，4-5 頁。

<sup>338</sup> 林弘勳，同註 322，112 頁。

<sup>339</sup> 黃于玲，同註 320，6-7 頁。

<sup>340</sup> 黃于玲，同註 320，7 頁。

這個說法，紛紛制定特種酒家的管理規則。終於，在 1951 年，省政府顧及到人民的身體健康，制定了三個法令，期收完整管制賣淫現象與預防性病之效。這三個法令是：《台灣省各縣市特種酒家管理辦法》、《台灣省各縣市特種酒家女侍應生管理辦法》、《台灣省各縣市特種酒家女侍應生健康檢查辦法》<sup>341</sup>。

至此，可以明顯瞭解到，所謂的特種酒家其實就是變相的公娼制度，這也宣告著廢娼政策是失敗的，然而，特種酒家設置卻未必成功，論者認為，男人若是為了解決性慾，到私娼寮嫖妓即可，若想飲酒作樂，那應該去氣氛與環境都勝特種酒家一籌的一般酒家才是。以台北市為例，特種酒家僅六間，特種女侍應生 200 多人，這個數字已經低於日治時期的數字了。因此論者認為「這種由政府發包的變相公娼制，全告失敗。」<sup>342</sup>

最後，政府發覺禁止不了作為必要之惡的賣淫，與其天妄想全面廢除賣淫，不如務實地管理才是可行之道。因此，1956 年 3 月，《台灣省管理妓女辦法》制定通過，並將前述三個規範特種酒家的法令廢止。該辦法第 3 點希望在兩年內完成娼妓的轉業，以徹底消滅賣淫，但古老的行業想要一舉消除實在是天方夜譚，於是在 1959 年 7 月修正辦法第 32 條，將消滅娼妓的任務期限延至 1961 年 12 月底。1960 年 8 月辦法名稱改為《台灣省各縣（市）管理娼妓辦法》。到了 1962 年，政府似乎徹底認清了事實，又修正 32 條，規定「各縣市取締娼妓，由本省視實際情形另行規定之。」政府的廢娼時限，至此無限延長。此後，各縣市大體上依照《台灣省各縣（市）管理娼妓辦法》的內容，陸續制定了本身的管理娼妓自治條例，管制的目的歸納而言不外兩組理由，其一，為了公共衛生、國民健康，其二，為了社會安寧、公共秩序、善良風俗。至此，確立了一般人所知悉的公娼制度。

### 第三項 從禁止到管制

<sup>341</sup> 《台灣省政府公報》，1951 年春字第 10 期。

<sup>342</sup> 林弘勳，同註 322，113 頁。

《台灣省管理妓女辦法》是中華民國政府首次對於性交易的法制化行動，其立法精神就是八個字：取締娼妓，輔助從良。取締的期限為兩年，並設置習藝所以期他們習得一技之長擺脫貧窮。以下列出《台灣省管理妓女辦法》中針對娼戶與娼妓的管理規定：

甲、 總則

- 一、台灣省各縣市為取締娼妓輔助從良特定本辦法。
- 二、各縣市取締娼妓應劃定區域集中居住加強管理。
- 三、各縣市取締娼妓之步驟與期限由各縣市斟酌當地情形制定之，但應自本辦法頒布實施起於兩年來全部取締完竣。

乙、 管理

- 四、凡屬娼妓行為者稱妓女，妓女接客之所為妓女戶。
- 五、各縣市得視當地情形酌定區域為妓女區，其區域位置應提經議會同意之。
- 六、原有之特種酒家應予廢止，原充特種酒家之侍應生及妓女區外之私娼在該地妓女區劃定宣布後嚴格取締。
- 七、妓女戶應填具申請書、健康檢查表、戶口謄本、戶長同意書、及本人二吋半身照片三張，並貼足印花向該管警察機關申請核發許可證後方得執業。
- 八、凡經營妓女戶者，應由戶主在開業前填具申請書、保證書（以及其他特種營業書格式）、衛生檢查合格證暨其二吋半身照片三張，並貼足印花向該管警察局申請核發許可證後方得營業。前項許可證不得私自轉讓或頂替，如有損壞遺失應報請換發，停業在一個月以上或歇業或變更申請時需將原許可證繳銷或換領新證。

九、妓女戶不得收容無許可證之妓女接客。

十、妓女戶應遵守下列各項之規定：1. 門首應懸掛圓形綠色燈以為標誌；2. 妓女六吋半身照片附名字，妓女健康檢查紀錄表及定價表應並懸掛於戶內明顯之處；3. 戶內應具備衛生袋及男女洗滌消毒設備；4. 被褥枕毯應隔日換洗一次；5. 供遊客換洗之毛巾每次應煮湯使用；6. 廁所應消毒打掃保持清潔；7. 設備用具應經常保持清潔；8. 室內必須光線充足空氣流通；9. 妓女戶應接受定期清潔檢查；10. 不得誘迫質婦女為妓女；11. 不得扣索遊客贈與妓女之物品；12. 不得超過份成規定剝奪妓女之收入；13. 不得扣留妓女之許可證；14. 不得容留來歷不明之遊客住宿；15. 不得強迫妓女接客；16. 不得有妨礙風化妨礙家庭之行為。

十一、妓女應遵守下列各款之規定：1. 不得至戶外接客；2. 不得接待未成年遊客；3. 懷孕者不得接客；4. 經檢查患有性病者及其他傳染病應速治療不得接客；5. 許可證及健康檢查紀錄表應隨身攜帶供遊客索閱，未經定期健康檢查不得接客；6. 不得向遊客索取定價之外之費用。

十二、妓女健康檢查由警察機關送請衛生機關限期檢查。

十三、凡未成年之女子不得申請為妓女，已經登記執業者，或在十八歲以上二十歲以下未成年之女子申請為妓女者，應得其法定代理人同意。

十四、妓女轉戶營業者應向當地警察機關登記。

十五、接客費可依設備分甲、乙、丙三等，其標準由各縣市局政府訂定之。

十六、凡妓女戶供給妓女房屋設備之膳宿服飾者，其接客費得按妓女七成戶主三成之比例分配之，否則從其約定，但戶主之成份所得不得超過十分之二。

十七、遊客付費應逕交妓女不得由戶主代收。

十八、妓女之健康檢查每周一次，由衛生院負責辦理，並在健康情形記錄表上記註。

十九、健康檢查時如發現患性病或其他傳染病者，應即將許可證扣留轉知警察機關飭其停止執照，並強制治療或酌情免費，非恢復健康衛生院發還許可證者不得復業。

二十、妓女有拒絕接客之自由。

二十一、妓女有兩次以上無故不到健康檢查者，吊銷許可證。

二十二、妓女集中管理後予以衛生及其他必要常識之講習。

（底線為本文所加）

本辦法確立了性交易的證照制度，證照有兩種，俗稱為「大牌」與「小牌」，大牌發給業主，管理營業場所，不得出租與繼承，至於小牌則發給娼妓。其對於妓女戶的規範，非常注重環境的衛生，對於妓女的規定，則著重在健康檢查，防止性病傳播。至於妓女與妓女戶之間的關係，妓女戶不得強迫妓女接客，妓女有拒絕接客之自由，妓女與妓女戶間就接客費的分配，限制妓女戶的不當獲利，偏重保障妓女的勞動收入。雖然該辦法的終極目的地是消滅賣淫，就條文對性工作者的規範來看，可謂是以務實的心態來規劃管性交易活動，將之視為合法工作，防止妓女戶不當剝削，尊重娼妓自主的接客意願。

值得注意的是辦法第 10 點最後提及妓女不得有妨礙家庭之行為。照理說，性交易就是夫妻所負忠誠性義務的違反，也就是通姦行為的態樣之一，因此必須從男人性慾的特權來理解妨礙家庭的意義。中古與 19 世紀的歐洲管制主義，管制的基礎在於肯認男人性慾的存在，但同時為了避免良婦受騷擾，所以才要透過賣淫制度將男人的性慾集中起來，將服務於男人性慾的娼妓現制在社會特定區域，避免罪惡的流竄與散布。就此點而言，當時台灣的整體立法未明確提及此種考慮，但就妓女不得有妨礙家庭之行為加以規定一事以觀，應該是出於同樣的考慮，是為了在父權文化裡維持良婦/娼婦的區分。

雖說管理辦法在保守的道德氣氛下開啟了合法的賣淫空間，社會中仍不時有

廢娼議論的出現。1964年部分婦女界人士在省婦女會的座談會上提出了廢除娼妓管理辦法的訴求，做出幾點結論：請求政府廢止現行的娼妓管理辦法、函請警務處通令各縣市警察局嚴格取締不法賣淫、嚴懲迫良為娼販賣人口之不法之徒、請警務處嚴格考核各縣市警局管理娼妓工作並避免舞弊、希望政府能輔導有關團體並輔導婦女就業。1968年8月，為了維護善良社會風氣，監察委員陶百川提出糾正案，要求政府廢娼，並提出類似婦女會的數點改善建議：公娼必須立即廢除、應消滅妨害風化的行為、特定營業處所如有妨害風化行為應加以處罰、解散後之妓女及侍應生應有適當之輔導轉業辦法。內政部鑒於社會輿論與監委的糾正，於1968年10月14日邀集相關人士開會做出四點結論，首先，廢止現行《台灣省各縣（市）管理娼妓辦法》，撤銷現有娼妓之執照，暗娼亦同；其次，在省市社會與衛生局處的支援協助下，設立調查所，調查願擇人而嫁之娼妓；第三，取締後之妓女，一律應於調查所登記，接受精神訓練、健康檢查和技藝訓練；最後，此事先由台北市試辦後，各縣市再仿照辦理<sup>343</sup>。

從上可知，自1956年性交易合法化開始，娼妓們的工作內容、地點、收入等勞動條件從法律規定看來都是受合法保障的，但社會上屢有反對賣淫的議論出現，這說明了娼妓的汙名仍是深深烙印在社會中，法律規定與主流文化存在著不一致。專區管制在台灣的文化脈絡下雖無如同西歐一般將男人性需求視為必要之惡的論述，但國家以國民健康的理由仍能達成相同的管制結果，除此之外，另一個重要的理由在於「輔助從良」。協助這些被視為弱勢、偏差、貧窮的女性擺脫賣淫，能夠彰顯出國家對人民施恩的面向，也能宣示國家對賣淫有所回應而非不知不覺的訊息，而說到底，這是父權施予弱勢女性的恩惠。「輔助從良」正面的慈善面貌使人民忘記女性從娼最主要的因素就是不平等的產業結構<sup>344</sup>，因而削減轉移了對性別不平等之產經結構的批判，「輔助從良」的結果使從良女性繼續從

<sup>343</sup> 洪婉琦，《台北市娼妓管理法之研究》，國立台灣師範大學歷史研究所碩士論文，2001年，58-61頁。

<sup>344</sup> 當代台灣的性別化勞動市場為台灣性產業提供了大量的勞動力之例，請見陳美華，〈「從娼」做為生存策略—性別化的勞動市場、家庭與權力遊戲〉，《女學學誌》，24期，2007年，58-65頁。

事低薪工作，在生產領域穩固了高低之別，在性道德領域穩固了良婦/娼婦區分，娼妓汙名根本無法去除。

### 第三節 1997 年台北市廢公娼事件分析

#### 第一項 廢公娼始末

1973 年 5 月《台北市娼妓管理辦法》公布實施，1996 年 7 月台北市政府修正該辦法送市議會審議，遭市議會退回，要求市府重新檢討並研擬辦法。市議會表示「現行娼妓管理辦法未能真正解決本市非法色情、性交易行為，請市府檢討公娼制度存廢、暗娼取締等問題，重新研擬辦法，於半年內送會審議。」<sup>345</sup> 婦女救援基金會董事長沈美真於同年 8 月 12 日台北市婦女權益促進委員會<sup>346</sup>（以下簡稱婦權會）提案建議警局深入追查北市公娼有無遭迫賣從娼者，並請社會局定期輔導追蹤立案之公娼。婦權會並做出舉辦公聽會並邀請專家學者座談以求審慎處理該辦法之修訂的決議，10 月 30 日市府警察局舉辦公聽會，與會者包括市議員、檢察官、婦運團體代表、學者共 14 人，但沒有公娼代表，學者中只有黃光國與黃越綏反對廢娼，並主張組織性工作者工會，其餘 12 人均主張廢娼。論者認為市府得出廢娼的結論並不意外，因為婦權會成員中有許多人從事救援工作，像是婦援會。學者專家代表的劉毓秀、胡幼慧則是反對性產業的重要代表<sup>347348</sup>。

1997 年 1 月 21 日，國民黨市議會的八人小組（秦慧珠、陳學聖、李仁人、

<sup>345</sup> 洪婉琦，同註 343，160 頁。

<sup>346</sup> 這是台北市政府制定相關婦女政策仰賴的智囊團，其自我描述道「這是全國第一個婦女參與公共事務的公私合作組織，開啟國內婦女權益倡導的新境界，也建立了參與式民主的新模式。」見 [http://www.taipeiwomen.tcg.gov.tw/women\\_group/](http://www.taipeiwomen.tcg.gov.tw/women_group/)（2011 年 11 月 1 日）。

<sup>347</sup> 李雪莉，〈廢娼事件，婦運路線之爭翻上檯面〉，《騷動》，5 期，1998 年，5-7 頁。

<sup>348</sup> 在 1997 年 6 月 20 日婦權會第一屆第六次會議中，達成希望能在台北市設立「性交易防制法制定委員會」，再促使民間結合政府推動制定全國性法律的決議。婦權會（或是其中部分人士？）堅定的立場與野心可見一斑。見 [http://www.taipeiwomen.tcg.gov.tw/women\\_group/](http://www.taipeiwomen.tcg.gov.tw/women_group/)（2011 年 11 月 1 日）。

郭石吉、李慶安、陳玉梅、林晉章、蔣乃辛)於總質詢時質疑事長陳水扁一面掃黃一面核發公娼執照，政策不一貫，陳水扁立即裁示停發娼妓許可證，並在兩星期內提案議會廢除《台北市娼妓管理辦法》。5月時，議會法規小組與社會局達成追加緩衝期提案之共識。7月30日市議會三讀通過廢止案，9月6日生效，原來緩衝期的提議就在議會為預算審查爭吵不休的情形下遭遺忘<sup>349</sup>，存在40多年的公娼制度走入歷史。

在市長整頓色情以打造中產階級都市以及議員藉由公娼以批判政敵兩個因素作用下，原本不是掃蕩以及關注對象的公娼淪為替罪羊失去了合法的工作。為了自己的生活，1997年9月1日，百餘位公娼們蒙著頭高舉白布條到市政府與市議會前陳情抗議，要求兩年的緩衝期，這是娼妓們首度在公領域的集結現身。公娼與支持團體此後奮力在公領域現身發聲，批判市政府蠻橫鴨霸的手段以及訴求合法正當的工作全與生存權<sup>350</sup>。台灣人權促進會在1997年的人權報告也批評市政府說廢就廢的粗魯，以及這種泛道德論的「民意萬歲，掃黃無罪」迷思<sup>351</sup>。

緩衝期的爭取於是成為公娼與相關支持團體的行動訴求。反娼立場鮮明的勵馨基金會、中止童妓協會、婦女救援基金會在立法院舉辦記者會呼籲給予緩衝期<sup>352</sup>，而公娼自救團體在婦女新知的協助下擬定《台北市成人性交易管理辦法》(將《台北市娼妓管理辦法》中「妓女」與「妓女戶」的字眼更改為「公娼」與「公

<sup>349</sup> 李雪莉，同前註 347，8 頁。王芳萍對當日三讀通過的草率過程有詳細的描述，見王芳萍，〈走出藍綠：公娼抗爭的底邊政治〉，宣讀於文化研究學會 2010 年會，2010，8-9 頁。

<sup>350</sup> 更詳細關於公娼與妓權團體行動的紀錄請見台北市公娼自救會、女工團結生產線、粉領聯盟、女人陣線，〈台北公娼抗爭大事記〉，《性/別研究》，1、2 期合刊，1998 年，141-150 頁。李雪莉，同註 346，6-17 頁。

<sup>351</sup> 見 <http://www.tahr.org.tw/site/data/report97/03.html>。

<sup>352</sup> 李雪莉在註 347 文中的表格註記到，沈美真於 10 月 3 日婦權會第一屆第七次會議提案給予公娼一定數目補償金，但前提是不給緩衝期。日日春協會秘書長王芳萍於其碩士論文中也提到沈美真要求另訂「性工作者轉業輔導辦法」，但不給緩衝期，並質疑婦援會一下贊成緩衝期一下又反對的搖擺立場。請見李雪莉，同註 347，11 頁，以及，王芳萍，〈女性運動者的政治性生成—台北市公娼抗爭和日日春運動紀實〉，私立輔仁大學心理學研究所碩士論文，2009 年，78 頁。

但沈美真在總統府交給立法院的監察委員自傳中則是說，「廢娼我贊成，但沒有給予緩衝時間及給予轉業及經濟協助，確屬不當」，見 <http://blog.udn.com/karl6406/2002204> (2011 年 11 月 1 日)。婦權會網頁提供的會議記錄只有決議請社會局補助從寬，並加強協助的文字而已，見 [http://www.taipewomen.tcg.gov.tw/women\\_group/](http://www.taipewomen.tcg.gov.tw/women_group/) (2011 年 11 月 1 日)。從搜尋的到的資料來看，沈美真當時的立場到底如何無法得知。

娼戶」，並增加緩衝兩年的落日條款，其餘幾乎均未做文字更動，其意義在於汙名去除的訴求)，後經市議員更名為《台北市公娼管理辦法》後，於 10 月 29 日在市議會表決通過這個僅具有落日條款功能的辦法。市政府對於新通過的辦法表達窒礙難行的立場，向議會提出覆議案，後又遭市議會否決覆議案。到了 1998 年年底馬英九當選台北市長，表明將尊重議會給予公娼兩年緩衝期的決議，公娼於是在 1999 年 3 月 27 日復業，兩年後的 2001 年 3 月 27 日，公娼制度就在台北市中產階級拘謹的道德氣氛中畫下句點<sup>353</sup>。

## 第二項 娼妓作為權力的對象

當時台北市長陳水扁致力打造一個理想的都會，屢次掃黃掃黑，本來合法的賣淫並不在掃蕩目標裡，但為了化解不同黨派議員的批評與攻擊，斷然選擇人數少的公娼加以開刀，掃黃的道德形象與魄力也能搏取市民掌聲，並塑造中產階級拘謹魅力的集體認同，更能在政治生涯中贏得更多資本，而政治惡鬥就這樣無端犧牲了娼妓生計。女工團結生產線總幹事陳素香為文〈掃黃 應從五星級色情先開刀〉，批評市政府要掃黃，不掃蕩高官富商進行性交易的場所，卻只挑軟柿子吃，為了要討好中產階級，犧牲貧賤者在所不惜。彭滄雯亦在〈廢公娼 違反憲法基本工作權〉中表示，在公娼館的買賣雙方大體上處於經濟結構的弱勢位置，只挑公娼下手顯示了權力者的階級歧視。<sup>354</sup>

這種犧牲少數人的都會治理術必須藉由外觀上美麗感人的口號與特定形象人士的代言掩飾骨子裡的專橫，例如當時社會局長陳菊於9月投書報紙，在〈廢娼不得不為 為姊妹生命開啟另一扇窗〉一文中表示政府不該鼓勵色情，因此廢娼不得不為，無法同意婦女以出賣自己的身體來換取金錢，娼妓承受著汙名所以

---

<sup>353</sup> 完整請見李雪莉，同註 347，12 頁。洪婉琦，同註 343，163-165 頁。

<sup>354</sup> 陳素香，〈掃黃 應從五星級色情先開刀〉，中國時報，1997/9/11。彭滄雯，〈廢公娼 違反憲法基本工作權〉，中國時報，1997/8/31。

過的不快樂，她希望有更多人能走出來開啟生命的另一扇窗，而社會局會全力協助她們。<sup>355</sup>10月時，再次以〈生命的尊嚴在於我們選擇什麼樣的出路—廢娼 站在疼惜女性立場〉的標題投書報紙，表示社會局的輔導協助是站在疼惜的立場，公娼若不接受輔助，是沒有勇氣面對新的生活，無法構築新的價值觀，娼妓是父權的產物，無論合法或非法賣淫，必須廢除之。與此同時，她接受媒體採訪時表示，重點還是在於公娼們願不願意轉業從良，他們自己不幫忙自己的話別人也無從幫起。<sup>356</sup>以女性之口替政策畫上關懷疼惜的濃妝更能粉飾鴨霸（「本該振奮精神面對新生活」）作為，公娼自救會隨後就譏諷陳菊是「阿扁的女人牌」<sup>357</sup>。

2006年年底陳菊為了競選高雄市長出版從政傳記，裡頭對公娼事件如此評論：「專業社運人士領導公娼抗爭，讓當初力主廢娼的市議員沈默，市議會後來甚至給了兩年緩衝，娼妓政策原本是值得討論的社會議題，女性的身體究竟可否作商品？女性從娼也是工作範圍嗎？當時真正理性探索欠缺，最後，彷彿只是鬥爭陳水扁的另一個方法而已…；2001年3月27日公娼制度走入歷史，馬依法行政，但沒有人像當年追趕阿扁那樣衝著馬英九進行抗爭，似乎這個議題的對抗也因人而異。」<sup>358</sup>這段事後回顧透露出政治權力擁有者僅是將娼妓視為鬥爭的工具而已，若這是值得討論的社會議題，則為何通過廢止案是如此輕率，通過之前的公聽會也未邀性工作者參與，在政治人物心中，掛慮的是鬥爭，想到的是為何「對抗因人而異。」

娼妓的汙名造成她們怯於發聲，因而成為政治權力算計的對象，這也可在高雄市的廢娼政策中見到。2003年底高雄市完成廢娼工作，其政策脈絡是當時市長謝長廷為了打造進步都市的意象，並建構整潔明亮、友善和諧的居住環境與市容，以整治愛河並推銷整治的績效成為重要的施政重點。其於視察愛河時發現一間僅存的公娼館與棺材店，於是責成相關單位研擬辦法將有礙觀瞻的公娼戶在地

---

<sup>355</sup> 陳菊，〈廢娼不得不為 為姊妹生命開啟另一扇窗〉，中國時報，1997/9/3。

<sup>356</sup> 〈陳菊：公娼緊急補助只有12人領取 緩費兩年？錯誤的期待〉，中國時報，1997/10/15。

<sup>357</sup> 李雪莉，同註347，12頁。

<sup>358</sup> 張麗伽，《陳菊·台灣菊：台灣最後的情義》，2006年，128-129頁。

景中塗抹掉。論者認為由於高雄市廢娼的政治阻力低，社會動員的能力不若台北市強大，僅存的四個公娼不可能具備有效的抵抗能力，而且補助金也能促使公娼另謀他途，高雄市因此順利廢除公娼<sup>359</sup>。回顧 1998 年謝長廷新上任高雄市長時，被問到對於性產業的治理時，他表示高雄市與台北市是政治首都的情況不同，是一個經濟首都，他認為高雄市可以浪漫一點，對違法執行取締的方式上，可以有不同，但不容許有違法的情事，合法申請成立的業者，市府沒有必要去禁止<sup>360</sup>。事後看來，高雄市提供了浪漫的愛河水岸，剝奪了四個人原本的生活方式。其於 2006 年競選台北市長與 2008 年競選總統時，卻又表態支持修改社維法罰娼條款，認為成年從娼者不罰<sup>361</sup>。

觀察政治人物的發言，國家權力面對娼妓時的恣意姿態可謂清晰可見。為了建立理想都會可以強迫公娼歇業，再以憐憫姿態協助她們，公娼若不接受國家(強制的)善意就不是聽話的好市民，到時苦於生計就是咎由自取。當要爭取社會力量的支持時，又反過來主張不應罰娼，以建立關懷弱勢的進步形象。娼妓的汙名及其所造成的弱勢位置在這裡看的一清二楚。

### 第三項 婦女團體內部爭議的意義

#### 第一款 廢娼與否的論戰過程

<sup>359</sup> 張貴英，《高雄市公娼制度的歷史脈絡與存廢之社會歷程》，國立高雄師範大學性別教育研究所碩士論文，2004 年，137-145 頁。鍾君竺，〈高雄廢娼 二度拿弱勢開刀；扁馬做研究 僅只於研究？〉，2003/10/13，載於苦勞網 <http://www.cooloud.org.tw/node/62201>（2011 年 11 月 1 日）。

<sup>360</sup> 〈合法公娼 謝長廷：不會逾越法令處理〉，中國時報，1998/12/27。

<sup>361</sup> 請見日日春 <http://coswas.org/archives/320>（2011 年 11 月 1 日），與〈性交易除罪無共識？性工作姊妹 死也要死的明白〉，2008/03/08，苦勞網，<http://www.cooloud.org.tw/node/17525>（2011 年 11 月 1 日）。

附帶一提，2008 年另一位總統候選人馬英九則表示罰娼不罰條的規定有違憲法保障之基本人權，當選後應進行修法，並透過公民會議尋求共識，曖昧模糊的回答又見政客一貫的推託伎倆，見日日春 <http://coswas.org/archives/350#more-350>（2011 年 11 月 1 日）。

在婦權會的運作下，確立了台北市政府廢娼的立場，但婦女團體並不是一致支持廢娼的。1997年9月3日由婦女新知基金會、勵馨基金會及預防醫學學會舉辦的「台北市公娼存廢座談會」一舉暴露了婦女團體內部成員對於性交易認知的歧見，在該次會議，沈美真成為眾多團體喊化的對象並被貼上保守婦運者的標籤<sup>362</sup>。此後一個多月內，多位婦女團體成員紛紛投書媒體展開交鋒。

沈美真首先於9月4日為文〈採取廢娼政策 維護人性尊嚴〉，以自身從事雛妓救援的經驗表示公娼戶的存在會掩護私娼的泛濫，娼妓在性交易時被男性玩弄，喪失人性的尊嚴與人格，賣淫制度只滿足了男人的性需求，她們是受害者而非犯罪人，因此廢除賣淫制度才能維護她們的人性尊嚴。婦女新知董事長張娟芬5日發表〈廢娼 大開婦運倒車〉，主張從娼的目的是滿足自身的經濟需求，將法律的保護傘去除才會真正讓娼妓在工作時沒有尊嚴，而私娼氾濫真正的原因在於官商與黑白的掛勾，人數只有一百多人的公娼根本不可能掩護為數眾多的私娼，最後她認為真正該批判的不是性需求，而是性交易中存在的不合理剝削以及對女人性需求的漠視。何春蕤接著在8日於〈剝奪了公娼生計 維護誰的尊嚴？〉中諷刺廢娼才是維護人性尊嚴的說法，廢娼者在面對公娼時根本一點尊嚴都沒有留給她們，廢娼維護的是政府的權威與主流的道德而已。後來王芳萍以〈打破中產階級婦運的偽善〉表示合法狀態的執業才能保護自己，成為私娼才會淪為黑道剝削的對象。<sup>363</sup>

顧燕翎在〈出租身體的新舊行業〉認為娼妓是服務於父權的行業，在無法消除市場需求的考量下，基本的公權力保障是應採取的方式。<sup>364</sup>何春蕤後來用〈工具化一身體的新抗爭〉反駁顧燕翎論點，雖說娼妓是父權需求下的產物，但其誕生的脈絡未必有辦法固定其本質意義，其實真正服務於父權性慾主要的制度是家

---

<sup>362</sup> 李雪莉，同註 347，6 頁。

<sup>363</sup> 沈美真，〈採取廢娼政策 維護人性尊嚴〉，中國時報，1997/9/4。張娟芬，〈廢娼 大開婦運倒車〉，中國時報，1997/9/5。何春蕤，〈剝奪了公娼生計 維護誰的尊嚴？〉，聯合報 1997/9/8。王芳萍，〈打破中產階級婦運的偽善〉，聯合報，1997/10/22。

<sup>364</sup> 顧燕翎，〈出租身體的新舊行業〉，中國時報，1997/9/15。本文認為從該文前後文看來，流露著和緩的廢娼味道，合法化只是暫時的、不得不的選項。

庭，性交易這種家庭外的性反倒有顛覆主流性道德的可能。何況，在父權文化中的各種行為都有可能滿足男人性慾，要批判賣淫制度也該同時把矛頭對準家庭中的各種宰制才是，畢竟家庭才是父權最堅實的社會基礎。顧燕翎後來也對批評加以回應，在〈誰的身體 誰的香火〉中她說，反對娼妓制度並非反對娼妓，而是反對孕育男女不平等文化的父權，並認為個別的反抗只是螳臂擋車，重點在尋求結構性的改變。最後再次重申於杜絕女體的買賣之前，還是該努力幫不幸被賣的婦女謀求更好的工作條件。<sup>365</sup>

之後，支持廢娼的林芳玫以〈別給皮條客娼館業者藉口〉一文主張性工作者在交易時容易面臨暴力毒品等不良處境，劉毓秀在〈堅決向性產業說不〉中，介紹瑞典只處罰性交易中第三人（皮條客、老鴿）的規範模式，這種不保護也不支持並遏阻性交易的做法相當務實。<sup>366</sup>

這些出現在廢娼後一個多月內的正反意見，可以簡要做個歸納。廢娼者將性交易中最惡劣的情境普遍化並視其為性交易之本質，並認為賣淫制度脫胎於父權制度，因此必須將其消滅以維護女性尊嚴，至於娼妓形象雖然違背主流道德，但論者並不認為反面角色的個體反抗能改變強大的父權結構。反對廢娼的論者認為最惡劣的交易情形之所以會發生正是因為沒有法律的保護，而一個在父權文化下建立的賣淫制度其意義並不會因此固定，其中個體多元複雜的生活模式與離經叛道的形象，反而存有改變既有結構的可能性。廢娼者在批判性工作服務於男人性慾時，卻不批判家庭內的宰制，各類女人的活動都是服務於父權，更常滿足男人的性慾，性交易並不具有特殊性。

本文認為之所以出現相反立場的理由在於雙方對性的認識及想像完全不同

<sup>367</sup>。論者也認為廢娼事件引起的不同意見是 1994 年婦女運動圈「性解放」與「性

---

<sup>365</sup> 何春蕤，〈工具化—身體的新抗爭〉，中國時報，1997/9/17。顧燕翎，〈誰的身體 誰的香火〉，中國時報，1997/9/22。

<sup>366</sup> 林芳玫，〈別給皮條客娼館業者藉口〉，聯合報，1997/10/22。劉毓秀，〈堅決向性產業說不〉，中國時報，1997/10/25。

<sup>367</sup> 關於當代性交易論戰更細緻的評論與介紹，請參考陳宜中，〈性交易該除罪化嗎？對性別平等論證的幾點省思〉，《政治與社會哲學評論》，27 期，2008 年，1-50 頁。以及甯應斌，〈賣

批判」論戰的後果之一。<sup>368</sup>以下簡述這場「性解放」與「性批判」的論戰過程及雙方論點，或許能理解性交易為何被廢娼團體視若洪水猛獸。

## 第二款 性解放的論戰過程

1994 年爆發師大性騷擾案，於 5 月時的反性騷擾大遊行中，何春蕤喊出「只要性高潮，不要性騷擾」的口號。後來何春蕤出版《豪爽女人》，提出性解放的論述，力求顛覆性領域內男賺女賠的「賺賠邏輯」。女性在貧瘠的情慾文化中，只能接觸有限、偏狹的情慾及色情材料，在父權文化精心打造好女人形象的工程中，女人的性活動處處受限，壓抑無所不在，場所的限制，時間點的要求，對象的選擇，運作的方式，文化中處處流露對女人的性的監視管理態度。豪爽女人意在論證不見容於主流文化之性實踐的價值並去除其汙名，像是外遇、多重性伴侶、各種性癖等等都可視為是對父權婚姻制及其所孕育而出的性文化之判離與改革。

反對性解放的論者有幾個主要的主張<sup>369</sup>。

論者認為女人在性活動上的積極主動與冒險進取，只是複製了男人在性領域的行為模式，無助建立一個平等的性文化與良性互動環境，對此，何春蕤及朱元鴻並不認為有何不可，被劃分為屬於男性氣概的要素，女性可以挪為己用，以增加自己抗拒不平等權力的能力，藉由倣效強勢文化以替自己開拓活動空間並無不可。像是女人在政治場域如同男性政治人物般的言行舉止以爭取政治資源，就未受批評，女人進入奪回了政治領域，因此也沒道理譴責性領域中的模仿利用與奪

---

淫的倫理學探究》，2009 年。

<sup>368</sup> 李雪莉，同註 347，11 頁。

<sup>369</sup> 當時論戰的資料大部分已收錄於何春蕤編，《呼喚台灣新女性：《豪爽女人》誰不爽？》，1997 年。以下對各論點之分析提及之資料均參考此書。

回，性資源的主動取得當然正當。<sup>370</sup>

但模仿挪用男人的性模式可能一併複製了男性「多就是好」的性邏輯，亦即男人以女人為獵物展是自己的氣概及能力，朱元鴻於是懷疑，在《豪爽女人》裡肯認多個性伴侶為增加拓展情遇能力的條件之說法，將有可能形成一種身體的拜物教，間接肯認了越多越好的邏輯，性道德會在這將個體區分優劣高低。不過，對此張娟芬的回應本文認為值得贊同，她說這種「越多越爽」的實踐不是性解放的終極目標而是性解放的多種樣貌之一而已，肯認所謂的「多」目的是要突破控制女人的「一對一」的忠誠性道德，這是「我們所處的現實」，因此，無慾或寡慾者（性冷感、器官機能退化者等等）在性解放的論述下並不會因為性對象數目上的稀少缺乏而受到排擠壓迫。<sup>371</sup>

更重要的是，張娟芬看見了無慾的說法隱含了性愛分離的預設，因為無慾是「有愛無性」，若論者批評與厭惡的是性愛分離的實踐，那麼何以對於「有愛無性」這種性愛分離者卻不做批判，可見反對者真正看不慣的是「有性無愛」的性愛分離模式。<sup>372</sup>

批評性解放者的論述中也一再顯示了女人處在父權社會中的不利、弱勢、被害處境的憂慮，何春蕤認為論者心中藏著一種對純粹的女人性慾模式的企求，這種說法僵化了性領域的性別二分，再次把女人擺在被害的位置，對處於邊緣的女性實踐者視若無睹。反對者批評性解放便宜了男人，是種父權建構，但將女人在情慾領域中視為絕望無力的論斷，也可能是種父權的策略建構，以便始女人裹足不前。何況，反對者既然不否定女人進入父權國家機器的努力與成果，又有何必要放棄、排斥、抗拒、否定女人在原來就弱勢的性領域中的努力。<sup>373</sup>

相對於性解放的性批判陣營認為性解放論述會使媒體轉移對婦運其它議題的關注，而性自主或情慾自主的主張是以女性的身分與經驗思考情慾，以尋求多

<sup>370</sup> 何春蕤，同註 369，16-17、60-61 頁。

<sup>371</sup> 何春蕤，同註 369，61-64、119-125 頁。

<sup>372</sup> 何春蕤，同註 369，125-127 頁。這也是林芳玫對《豪爽女人》的批判點之一，她認為性解放論述落脫離的心理的、情感的分析脈絡，將流於扁平，何春蕤，同註 369，46-49 頁。

<sup>373</sup> 何春蕤，同註 369，15-18 頁。

元的情慾實踐。<sup>374</sup>但本文於此無法理解的是，媒體注意力轉移就是因為性長期以來是禁忌的對象，所以才有強大的吸引力，而且，性別議題的關注不必然要排斥其它議題，理論上應當是互相串連支援才能壯大共同的力量。

本文認為，從林芳玫的一段話可以見到反對性解放之論者心中真正的理由。她說，《豪爽女人》提倡架空的性解放，「彷彿在性的烏托邦就不需要另一套新的道德秩序。性解放這塊新的領土若沒有新的道德與社會秩序進駐其間，這片空間馬上就會被現成的、最惡質的性剝削所佔據。」<sup>375</sup>

這裡有兩個重點。首先，論者心中念茲在茲的是一個有秩序的社會環境，道德規範不能蕩然無存，性道德亦如此，性解放的烏托邦是條理井然的。第二點，從其論述中可以發覺論者心中的性道德到底是什麼，反對性解放的論述非常擔心惡質的性剝削會馬上現身，這種說法的預設是女人乃被害者的想法，女人為性而性滿足了男人多就是好的性慾規則，而真正美好的性應該是神聖的、純潔的、單一的、婚姻內的、謹守一夫一妻的，這無非就是以愛為名的性。而所謂的愛，在本文理解下，就是製造甘願服從的機制，它把女人的性牢牢鎖在專屬的男人身上，並套上浪漫動人的絢爛外衣。「有性無愛」意味著對象不特定，未必發生在婚姻家庭裡，這威脅到了主流文化家庭中女人的角色扮演，論者只肯認家務母職的公共化、有償化，要求男人參與家務與母職，分擔妻子辛勞，但對於性卻採取不同看法，性最好小心翼翼保存在家裡，因為性見證了夫妻之愛，它也是家庭內涵的核心。「性—愛—家庭」的規訓結構與性忠誠的道德，是反對性解放的根源

---

<sup>374</sup> 這是林芳玫的說法，見劉仲冬，〈外公娼事件與婦運〉，「性別、心理及文化—本土女性主義的開展」科際學術研討會，2001年，10頁。顧燕翎，〈台灣婦運組織中性慾政治之轉變：受害客體抑或情慾主體〉，《「性批判」研討會》，1996年，292頁。

反對性解放的論述認為政治與經濟結構的變革是首要的，性解放的運動應該暫緩或延後，這路線上的差異後來被描述為「婦權派」與「性權派」的差異，「婦權派」認為「性權派」注重個體的抵抗，會流於自憐的心理治療，重點在形成社會共識，在集體的層次上獲得更多資源與力量，才能創建平等的情慾環境與男女關係。個體的主觀認知與行動並無法打破客觀上女人是受害客體的處境。情慾可以有多種，但「性別身分只有一個」。論者認為「婦權派」對婦女運動的歷史描繪意在放逐、掩蓋特定的論述。見卡維波，〈「婦權派」與「性權派」的兩條女性主義路線在台灣〉，《文化研究月報》，第5期，2001年，

[http://www.ncu.edu.tw/~eng/csa/journal/journal\\_forum\\_52.htm](http://www.ncu.edu.tw/~eng/csa/journal/journal_forum_52.htm)（2011年11月9日）。

<sup>375</sup> 何春蕤，同註369，47頁。何春蕤則對此回應性愛規則應由也是玩家的女人參與制定，何春蕤，同註369，51頁。

理由，也是性解放尋求顛覆的壓迫機制。性解放與性批判/性自主/情慾自主這本非歧異的概念也因為對性道德的不同看法而詭異地被區分開來。

### 第三款 性忠誠堅守與否的差異

性解放論戰時的性自主陣營在後來的廢公娼事件採取了廢除的立場，而性解放論者則站在與娼同行的位置<sup>376</sup>。廢娼立場之差異來自於兩者對女人性別角色所抱持觀點之差異，以及由此衍生之對性活動認識上的差異，最後反應在是否要堅守充滿愛的性忠誠道德。

視女性為被害者的論點不相信在性領域中，特別是性交易中女人抗拒父權宰制的能力，一概認為性交易裡的女人承受毫無尊嚴的血汗剝削，倍受男人玩弄，賣淫制度必須根絕才能維護姊妹們的尊嚴與人格。對於自願從娼者則貼附負面的描繪，例如「部分婦女廉恥心薄弱，愛慕虛榮，好逸惡勞，而以賣淫方式賺取高收入來滿足慾望。」<sup>377</sup>受害者與偏差者觀點形構了反娼論述的基調。反娼論述存在著矛盾，它無法合理解釋女性買春男性賣淫的情況，以及同性戀性交易的情形<sup>378</sup>，這透露了僵固的性別角色的成見。反娼論述所認知的女人的性，必須是一對一、充滿愛、純潔神聖，賣淫等於是將性工具化，將身體工具化，出賣自己的身體就是賤踏自己的尊嚴。反娼者強行介入娼妓的生活規劃，以施恩的方式替娼妓開啟另一扇窗，其刺眼的道德光芒，在眾人睜不開眼的情形下關上娼妓生活原本的大門，這是道德霸權的兩手策略。

反對廢娼的論述認為就算賣淫是誕生在父權的脈絡裡，但起初的制度目的並不能最終決定制度運作的結果，性工作者對於性勞動的內容能討價還價，未必全

---

<sup>376</sup> 林芳玫認為公娼爭議是性解放與性批判之爭，引自劉仲冬，同註 374，9 頁。

<sup>377</sup> 沈美真，《台灣被害娼妓與娼妓政策》，1990 年，15 頁。

<sup>378</sup> 彭滄雯，〈邁向後現代婦運：以打破娼妓制度之二元式爭辯為例〉，《世新大學人文社會學報》，第 7 期，2006 年，73 頁。

然屈服於男性消費者<sup>379</sup>。結構造就了主體，但主體的行動總是蘊含著溢出原本結構所賦予主體之意義的可能性，娼妓的淫蕩汙名就算不是對性忠誠道德的堅強回擊，它至少也是一個平等的多元社會該容忍的存在。

#### 第四節 公民會議與釋字第 666 號解釋後的動態

自《台灣省管理娼妓辦法》制定後，確立了台灣性交易的證照制度，之後各縣市制定的娼妓管理條例也以該辦法為藍本，但卻是採取漸進廢止的態度（除了台北市），不再發給執照，待原本的公娼戶管理者去世或離開該行業，如此廢止公娼。對於私娼，則以社會秩序維護法第 80 條第 1 項第 1 款加以取締。

自北市廢娼後，公娼們與社運團體結合成一股推動性工作合法化的力量，並與反娼的婦女團體們持續在公領域辯論，而台灣社會對於性交易該不該合法化的議題也沒有共識，有鑑於此，政府於 2008 年 11 月舉辦了公民會議，希望能以開放公民參與議論的方式形成政策共識。

會議對於性交易該不該被處罰的問題上，認為娼妓、嫖客、第三者都不應該處罰，性交易應該在合法的基礎上透過公權力的保障來經營，性交易可視為一般之工作。認為其好處在於避免地下化所產生的不當剝削，能透過健康檢查提升公共衛生，若交易遇到糾紛也能如同一班交易循法律途徑解決，若研擬相關課稅辦法，能提升稅收，也能回饋至性交易相關的政策領域（例如性教育與公共衛生）。法律不應該針對交易本身規範，而應針對周邊的活動例如場所、廣告、時間等加以管理。<sup>380</sup>

至於在合法的基礎上公權力管理的程度與方式，多數公民認為，政府應採消極的管理方式，由政府確立大方向，在由業者自行形成行規，由性工作者成立公

---

<sup>379</sup> 彭滄雯，〈在「宰制」和「需要」之外：性消費者論述的女性主義分析〉，《女學學誌》，20 期，2005 年，135-179 頁。

<sup>380</sup> 性交易應不應該被處罰公民會議結論報告，11-12 頁，可下載於 <http://cc-sex.blogspot.com/>（2011 年 11 月 10 日）。

會/工會，自然形成管理機制。對於性工作者，不應採取證照制度，以免留下汗名記錄，但對於經營者，採取證照制度，即商業登記，由政府發給營利事業登記證。對於空間的限制，公民會議有兩個意見，一者認為任其自然形成聚落即可，另一者則認為應限於商業區，且須遠離特定地點（學校、廟與）。從業者的身分資格，公民會議在有婚姻關係下是否能從業這點上產生了分歧，有認為只要成年，無論有無婚姻關係均可自由選擇入行，折衷者認為只要配偶反對就不可以從事性工作，至於相反意見則主張在維護婚姻的前提下，除非一方無性能力、無法工作，或是得配偶同意，才能從事性工作。<sup>381</sup>

公民會議認為性交易應該合法化「共識」並未在一年後的釋字第 666 號解釋反映出來，大法官選擇了沒有爭議的說理方式，以平等權原則來檢驗認為社維法第 80 條第 1 項第 1 款違憲，並在解釋文主文最末段提出呼籲，建議行政機關「亦可採取職業訓練、輔導就業或其他教育方式，以提昇其工作能力及經濟狀況，使無須再以性交易為謀生手段；或採行其他有效管理措施。」

或許有人會替大法官這段文字鼓掌叫好，但本文依據前面分析認為受害者論述自北市廢娼事件以來，確立了當代台灣官方與某一類型女性主義對賣淫問題的處理方式，因此大法官此處的說法也只是流露了職業分貴賤的偏見而已。性工作確實是部分女性迫於經濟壓力而投入的行業，但畢竟只是可能投入的眾多行業之一，大法官似乎沒有必要「額外」呼籲行政機關提供協助轉業的服務，一句「使無須再以性交易為謀生手段」讓人不得想不到廢娼團體的受害者論調，這句話正好替廢娼陣營貶低性工作與被害化女性的基礎論證提供了官方背書<sup>382</sup>。

---

<sup>381</sup> 性交易應不應該被處罰公民會議結論報告，同註 380，13-17 頁。

<sup>382</sup> 「反性剝削聯盟」便以大法官此段話來批評內政部在規劃性交易政策時忽略了弱勢婦女的保障，見〈性交易管理 婦團批立場含糊〉，中央社，2010/10/15。

「反性剝削聯盟」是由數個反娼團體於 2009 年 9 月 12 日結合成立，其認為性交易的實質內涵就是性剝削。該聯盟有數項主張：一、我們反對性交易是一種職業，更反對「性產業」。二、我們要求政府應嚴禁與性交易相關之所有公開招攬的訊息與行為。三、我們堅持因性交易而從中獲利的第三者需被處罰，如此方能杜絕任何形式之性剝削行為。四、我們了解多數賣性者皆因經濟匱乏選擇從事性交易，所以我們主張不處罰賣性者，但不贊同其工作權。五、我們主張嫖客應上輔導課程及罰鍰，課程相關費用由嫖客支付，拒上課者應加重罰鍰之金額。六、政府應提出友善婦女的福利及就業政策，以避免婦女在選擇匱乏的情況下從事性交易。七、政府應

照公民會議結論，性工作乃正當的工作，既然正當合法那大法官就沒有從官方立場來建議從業者離開該行業的必要性，至少就此點而言，公民會議的共識未被大法官所採。

2010年10月，內政部有關性交易的座談會在除罰化達成高度的共識，為了避免人口販運與剝削，認為不宜採專區或公司的大規模經營型態，一樓一鳳的個體戶或三五成群的工作室模式是可行之道。<sup>383</sup>然而，這個以個體戶或小型工作室為管制對象的「共識」，馬上招來反娼團體的批評，認為社會無共識前，政府不宜冒然定調管制方式。<sup>384</sup>

到了2011年11月6日，由各地方政府自行規劃設置專區的管制架構正式上路，專區外的性交易則是娼嫖皆罰，這種修法成果，在大法官只以平等原則處理性交易的方式下並不意外。新通過的社會秩序維護法第91條之1第5項又是受害者觀點的體現，新法肯定專區的設置，那麼國家應依性工作者之申請，協助轉業及提供職業訓練的規定就顯得突兀<sup>385</sup>。既然肯認性交易的正當性，卻又夾雜了廢娼陣營的受害者觀點，新法在此透露了矛盾而不自知，就此也可以見到受害者觀點影響力之深。新法通過後，各地方政府在顧及純樸的民風下，均表達了不設置性交易專區的態度<sup>386</sup>，就實際結果而言，新法把全島都變成了專區外。

## 第五節 性交易合法化下各種管制手段分析

新社會秩序維護法採取「專區式」的管制模式，對於專區外的性交易相關活動仍設有規範。本節將評論合法化下各類管制手段的問題點，最後再回到社會秩

---

重新檢討性別平等教育及人權教育目前施行成效，並提出具體之改善措。見紀惠容，〈我們反對性產業〉，蘋果日報，2009/6/13。其主張的第六點，與大法官的說法幾無二致。

<sup>383</sup> 〈成人性交易除罰化 達多項共識〉，聯合報，2010/10/14。

<sup>384</sup> 〈婦團反「一樓一鳳」性交易除罰政策〉，聯合報，2010/10/15。

<sup>385</sup> 社會秩序維護法第91條之1第5項：「直轄市、縣（市）政府應依第八十條、本條第一項及第二項性交易服務者之申請，提供輔導轉業或推介參加職業訓練。」

<sup>386</sup> 〈全台避設專區 未來嫖娼皆罰〉，中國時報，2011/11/05。

序維護法的條文規定。

此處所指的性交易合法專指性交易雙方行為的合法，也就是娼嫖皆不罰。通常，在性交易合法化的前提下會針對伴隨性交易的各類行為加以規範，諸如拉客、引誘、廣告、媒介、僱用、提供場所等等，其是否合法，各國規定不同，以下將一一評析其社會控制的功能何在。

### 第一項 拉客

目前英國官方對性交易的態度，處罰從中獲利的第三人（媒介、提供場所），但娼嫖均不罰，欲以柔性的圍堵消滅性交易。1957年英國官方提出 **Wolfenden** 報告（**Wolfenden Report**），將性交易管制的重點置於街頭拉客的娼妓身上，禁止拉客與站壁的行為，掃蕩流鶯，還給市民整潔安寧的街道，只要在公領域看不見賣淫，官方就可以忍受性交易的存在。

論者認為打擊街頭娼妓的政策用意是促使女性回家，藉以提升婚姻與家庭的價值，因為娼妓形象在街頭的散布，損害了主流文化對女性氣質以及女性家庭角色的設定安排。報告建議增加警察裁量權，避免證據難蒐集的問題，此舉將街頭娼妓標示出來，娼妓因逮捕而來的刑事紀錄使他們難以脫離這個行業。性交易被趕入地下，社會福利與公共衛生的機制更難觸及她們，無助弱勢娼妓的保障，與此同時，相應的交易形式（應召）也會增多，根本無法達成圍堵並消滅性交易的目的。<sup>387</sup>

舊社會秩序維護法第 80 條第 1 項第 2 款規範的行為就是拉客，但本條不在釋字第 666 號解釋範圍內，大法官與法學界對本條的立場也無從知悉預測。

---

<sup>387</sup> Roger Matthews, *Prostitution, Politics and Policy*, 2008, p.98-102。

## 第二項 促成行為：引誘、媒介、提供場所

瑞典是懲罰性交易中獲利第三人的代表性國家，之所以處罰第三人的幫助行為是因為其認為賣淫是父權對女人的壓迫，交易與第三人的幫助活動都是如此，老鴿、皮條客、娼館業者都被視為是壓迫女性的幫兇。

然而，將幫助行為入罪有可能使性工作者缺乏穩定客源與人身安全的保障，反而加深了對第三人的依賴，照廢娼論者將第三人視為惡劣之徒的論點，處罰幫助行為的結果正好與其設想相違背，性工作者面對第三人與嫖客時更容易置身於潛在暴力的危險下。研究指出，第三人未必總是在剝削性工作者，性工作者與第三人可能是夥伴的互助關係甚至彼此是親屬<sup>388</sup>。甚者，禁止第三人的幫助行為更消滅了性工作者互相幫助的可能，她們無法組成小型工作室，無法互相維持客源與確保彼此的人身安全，結果是女人也無法幫助女人<sup>389</sup>。

於此必須提一下反娼團體偏好的瑞典模式。瑞典除了禁止性交易中第三人的幫助行為外，更將嫖客的行為入罪，其理由如同前面所反覆提及，是為了保護女人免於男人的性剝削。但是，在不罰娼的前提下卻將性交易中其他所有人加以入罪，將衍生出更多問題。性交易潛入地下與郊區，社福機關更難找到她們，根本無法完成救援協助的任務。又由於嫖客不敢現身，交易只能偷偷摸摸進行，反而增加性工作者受嫖客傷害的可能，也因為這樣，性工作者又得依賴被認為會剝削女性的第三人，甚至，就算第三人未必壓榨性工作者，但第三人的幫助行為因為構成犯罪，也會使得第三人缺乏幫助的誘因，如此一來，真正弱勢的性工作者將越來越孤立無援。欲透過禁止性交易以打擊人口販運的目的也難以達到，因為交易地下化導致查緝更困難，何況人口販運的問題在於執法不嚴，針對性交易根本

---

<sup>388</sup> 何春蕙，〈性工作權與產業規範圓桌論壇發言稿〉，淡江大學情色工業與輪裡思考研討會，2004年，[http://sex.ncu.edu.tw/members/Ho/Mlist\\_15.htm](http://sex.ncu.edu.tw/members/Ho/Mlist_15.htm)（2011年11月15日）。

<sup>389</sup> 這主要是 Petra Östergren 對瑞典模式的批評，'Sexworkers Critique of Swedish Prostitution policy'，[http://www.petraostergren.com/pages.aspx?r\\_id=40716](http://www.petraostergren.com/pages.aspx?r_id=40716)（2011年11月15日）。

是打擊錯誤。對嫖客而言，除了自白，根本無法取得其他證據，性工作者不願指證嫖客，因為這無異於自毀生意。瑞典模式的性交易管制，確實讓街頭的賣淫減少，但性交易本身卻未曾減少，只是轉為例如應召的其他形式繼續而已。定罪嫖客困難，消滅性交易失敗，瑞典模式遂被批評乃一種象徵性的立法。<sup>390</sup>

### 第三項 刑法第 231 條第 1 項

我國刑法對於性交易中第三人也設有處罰規定，刑法第 231 條第 1 項規定：「意圖使男女與他人為性交或猥褻之行為，而引誘、容留或媒介以營利者，處五年以下有期徒刑，得併科十萬元以下罰金。以詐術犯之者亦同。」犯罪的行為類型是引誘、容留與媒介。引誘指的是使無意與他人為性交或猥褻行為之人產生犯意，容留則指提供實行性交或猥褻行為的場所，媒介則是居間介紹，即口語所謂的拉皮條。引誘與容留屬於促成性交的幫助行為，媒介則是教唆行為，依刑法原理，必須有正犯存在才得處罰共犯，在我國現行刑法不處罰性交易的狀態下，論者批評本條規定犯了邏輯上謬誤，欠缺實質理由。<sup>391</sup>

雖說刑法上也有不罰正犯只罰共犯的條文，例如第 165 條湮滅證據罪，自己湮滅自己刑事被告案件證據者不構成犯罪，這是出於欠缺期待可能性的考量，因此教唆或幫助湮滅證據未欠缺期待可能性，故構成犯罪。但性交易行為並非欠缺期待可能性而不罰，因此論者認為刑法第 231 條第 1 項的處罰理由不明。本條立法理由這樣描述：「由於妨害風化犯罪樣態多元化，應召站主持人、捐客、保鏢

<sup>390</sup> 見 Yvonne Svanström, 'Criminalizing the John—a Swedish Gender Model', in Joyce Outshoorn (ed.), *The Politics of Prostitution*, 2004, p.244。與 [http://www.bayswan.org/swed/flashback\\_sweden.html](http://www.bayswan.org/swed/flashback_sweden.html) (2011 年 11 月 15 日)。

支持罰嫖不罰娼的論者則很樂觀，認為此舉可以傳達買春是錯誤的訊息，更優於娼嫖皆不罰的選項，見 Kathleen Barry, *The Prostitution of Sexuality*, 1995, p.238。與黃淑玲，〈思索台灣色情政策：研究、運動、女性主義〉，「性別、心理及文化—本土女性主義的開展」科際學術研討會，2001 年，4 頁。

<sup>391</sup> 黃榮堅，〈對於性交易的刑法觀點—兼評大法官釋字第 623 號解釋〉，《政治與社會哲學評論》，2007 年，189 頁。許恆達，同註 22，35 頁。

等媒介嫖客與賣淫者於非特定場合為性交或猥褻之行為，造成色情氾濫，社會風氣敗壞，加上色情行業利潤豐厚，以詐術使人行之者，亦常見，故增列『媒介』及施用『詐術』行為之處罰。」立法理由顯然認為本條的目的在保護「社會風氣」，但道德感情或善良風俗並不適合用刑法保護，因此論者俱認為本條規定最好廢除，本文也贊成。<sup>392</sup>

但在本條未廢除之前，也可修法，以免本條因為社會秩序維護法區分出專區內外的性交易，而大幅入罪促成專區外性交易的行為。論者認為德國刑法對促成行為的規定可以作為修法的參考，德國刑法規定的重點在於「剝削」性工作者或「使性工作者難以反抗促成者意思」，其保護法益是性工作者的人格與經濟自由。<sup>393</sup>然而，依本文前述對 19 世紀管制主義沒落與廢除運動興起並大獲成果的分析可知，這類處罰第三人的立法都出於特定的性活動想像，在這類觀點下，性是男性享用榨取女性身體的活動，不管是嫖客或皮條客，都是父權壓迫女人的幫兇。然而，資本主義從勞動者身上榨取出剩餘勞動的剩餘價值，因此只要受雇於他人，就存在被剝削的可能，並非是性交易特別容易會剝削性工作者，刑法未禁止其他行業的剝削，自然也沒必要針對性交易的第三人活動特別規範。據此，本文認為這種出於性偏見或性別偏見的立法，不應成為修法的參照對象。

然而，本條只要未廢除，就存在適用的可能，因此仍須提出解釋學方案以避免本條意外地擴張適用於專區外的促成行為。為了限制可罰性，論者將本條保護法益認定為「國民的性健康」，將本條解為「國民性健康的危險犯」，因此所促成的性交易必須是有危害性健康可能的交易（未做安全措施）才有可罰性，據此，其客觀構成要件包含：行為人實施促成行為、促成行為使得性工作者提供有影響性健康之虞的性服務、上述性服務已經完成（達到性交、猥褻的既遂）且收受他人提供的對價、促成行為與完成性交易間必須有因果關係。至於主觀構成要件則

---

<sup>392</sup> 黃榮堅，同註 391，190 頁。黃榮堅，〈性交易與刑法上妨害性自主概念關係之研究〉，收於《蘇俊雄教授祝壽論文集》，2005 年，305-318 頁。許恒達，同註 22，35 頁。

<sup>393</sup> 黃榮堅，同註 392，301、317-318 頁。許恒達，同註 22，36 頁。

須認知到促成的性交易足以影響性健康。<sup>394</sup>

新社會秩序維護法通過後各地方政府均不願設置性交易專區，其實際結果等同於娼嫖皆罰，在這種情形下，性工作者與消費者為了生計與名譽，採取避免被取得證據的方式完成交易的可能性會提高，例如不戴保險套<sup>395</sup>。如此一來，被促成的性交易將更容易以危害性健康的方式出現，那麼在前述的解釋學策略下行為人將面臨更容易入罪的可能。考量新法架構出的管制模式與警方實際的取締狀況，本文試著提出另一種解釋刑法第 231 條第 1 項的方法。

前已論及當代最難以撼動的性道德是性忠誠，本條既列於妨害風化罪章，而條文的立法理由也在於保障社會風氣，那麼本文認為應該將本條的保護法益解釋成性的忠誠，也就是一夫一妻制的婚姻制度。本條不妨看作是促成通姦的特殊犯罪，因此第三人促成的性交易必須是破壞一夫一妻制婚姻的性交易才具備可罰性。刑法第 239 條通姦罪的刑度是一年以下，本條則是五年以下，四年刑度的差距或許可以如此解釋：通姦的性推定帶有愛的性質<sup>396</sup>，其雖然破壞了一夫一妻制的婚姻，但畢竟是性愛合一的性，與性愛分離且非一對一的性交易相比，價值略高。

此外，就實際的執法層次而言，高級酒店、招待所等有黑白兩道撐腰的性交易，幾乎不會被查獲，警方掃蕩的性交易類型往往是特定價格帶的性交易，這類的交易金額不高，性工作者年齡略長，性消費者在現實生活中通常無法達到先愛後性或性愛合一的文化要求，是性挫折者也是性機會缺乏者。就目前狀況而言，既然被國家取締到的性交易通常不具備破壞一夫一妻制婚姻的性質，那麼其中第三人所促成的性交易當然也不會破壞一夫一妻制的婚姻，將本條保護法益解釋成一夫一妻制婚姻（性忠誠），或許能達成實質上除罪化的結果。

因此，刑法第 231 條第 1 項的促成行為須限於「促成有婚姻關係的人進行性

<sup>394</sup> 許恒達，同註 22，36-37 頁。

<sup>395</sup> 〈防留證據...業者要求「半套」少用保險套〉，聯合報，2011/11/7。

<sup>396</sup> 火紅的連續劇「犀利人妻」有句台詞或許可以看見大眾文化認為通姦劈腿的性是帶有愛的：「在愛情的世界裡不被愛的才是第三者。」

交易」的情形，而故意也必須認識到其所促成的性交易是會破壞一夫一妻制婚姻（性忠誠）才可以。

上述的解釋策略是在不背離性忠誠的要求下所為之，但依前述對合法化下各類管制手段的批評，廢除刑法第 231 條是最好的選擇。

#### 第四項 社會秩序維護法第 80 條、81 條、91-1 條

社會秩序維護法第 91-1 條第 2 項 1 至 3 款確立了性交易專區的管制方式，授權各地方政府因地制宜規劃專區，同項第 4 款與第 7 款規定經營娼館與從事性工作須辦理登記並申請執照，採證照制度的管理，新法透過登記與規劃專區的方式將性交易區分為合法與非法，且性交易只能在登記的場所才能進行。

所謂的專區，應該是如同已廢除的《台北市管理娼妓辦法》第 7 條<sup>397</sup>之規定，是以門牌號碼劃定區域，遊樂園的園區形式或大賣場式的集中交易，在新法下應該都會歸類到同條項第 4 款的「性交易場所」。

地點與資格的限制，流露的不是坦然接受的態度，而是小心翼翼的提防，無助娼妓與消費者汗名的淡化，因為消費者未必敢光明正大入區消費，專區的管制模式等於強迫消費者必須拋頭露面，私下應召的方式在現行法下是被禁止的。

第 80 條第 2 款禁止性工作者在公共場所的拉客行為，照條文文義來看，第 2 款未如第 1 款設有但書的除外規定<sup>398</sup>，似乎，新法也可能禁止專區內的拉客行

<sup>397</sup> 第七條：「凡經登記或申請執業之妓女限在左列劃定區域內執業：一 江山樓妓女區（包括甘州街之二十八、二十九號以南，保安街七二、七八巷之三號四號以南。歸綏街二〇七號以東至一九七號以西為止。延平北路二段一二五巷二號起以東至重慶北路二段一一四巷之二號三號以西為止及歸綏街一三三號一二四號以西至一五八號以東轉歸綏街一六〇巷十一號（如圖一）。二 寶斗里妓女區（包括華西街一〇巷一號二號以西，一六巷一號二號以西，環河南街二段一號以南至四九號以北及河堤以外二號至二四號以內華西街二〇號至二四號及二六巷單號一號以西及華西街三二號三八號四〇號及四〇巷二號四號八號華西街二六巷十弄六號及華西街一號以南至二一巷一號各戶）（如圖二）。」

<sup>398</sup> 社會秩序維護法第 80 條：「有下列各款行為之一者，處新臺幣三萬元以下罰鍰。一、從事性交易。但符合第九十一條之一第一項至第三項之自治條例規定者，不適用之。二、在公共場所

為。當然，對 80 條第 2 款也是能採取較限縮的解釋方式，亦即限於專區外的拉客才加以管制。

對禁止拉客的批評正如同論者對英國取締街頭娼妓的批評，這種規定意在將性從公領域驅逐，宣示性交易不是光明正大的工作，性最好發生在隱密的空間內，也就是家庭內，把性限制在家中的想法是性忠誠道德的另一側面。

第 81 條第 1 款禁止第三人媒合專區外的性交易，第 2 款禁止公共場合的意圖媒合而拉客<sup>399</sup>。第 81 條第 2 款也有如同第 80 條第 2 款的解釋問題，其禁止第三人在公共場合的拉客行為，照文義看來，在專區內之公共場合意圖媒合而拉客的行為仍可解釋為受禁止。第 91-1 條第 2 項第 10 款則禁止廣告的行為<sup>400</sup>。

本文對於社會秩序維護法第 81 條第 2 款與第 80 條第 2 款的解釋如下。

性交易侵害的是性對象必須專一、忠誠的道德，相較於工作權，性交易關乎的更是性自主，是女人性對象必須專一的問題，這從本文前幾章對於婚姻家庭史及管制主義核心理由的分析可以得知。鑒於釋字第 554 號解釋肯認性行為的自由應受婚姻家庭制約的法制現況下，主張性對象的不受限制顯然是無法得到法律體制的支持，也會受到虛偽矯情的主流文化所反對，因此主張對於性交易的任何管制均侵犯性自主而違憲的解釋策略，就目前狀況而言並不可行，即使本文的立場正是如此。因此，從性工作權出發或許才是務實的方案。

立法者既然肯認專區設置的正當性，那麼當然也能認為立法者肯認性工作權的正當性<sup>401</sup>。但立法者的肯認是有限度的容忍而非自由放任，企求國家與主流文

---

或公眾得出入之場所，意圖與人性交易而拉客。」

<sup>399</sup> 社會秩序維護法第 81 條：「有下列各款行為之一者，處三日以下拘留，併處新臺幣一萬元以上五萬元以下罰鍰；其情節重大者，得加重拘役至五日：一、媒合性交易。但媒合符合前條第一款但書規定之性交易者，不適用之。二、在公共場所或公眾得出入之場所，意圖媒合性交易而拉客。」

<sup>400</sup> 社會秩序維護法第 91-1 條第 2 項第 10 款：「不得有意圖性交易或媒合性交易，於公共場所或公眾得出入之場所廣告之行為。」

<sup>401</sup> 〈100 年度桃秩字第 245 號裁定〉是新法通過後，第一個適用社會秩序維護法第 81 條第 2 款的案件。裁定書理由的第六段，該案法官認為立法者肯認了性工作的正當性，而在第五段之處，並認為釋字第 666 號解釋理由書明白肯認了性工作的正當性，最後，為了避免地方政府未落實社維法的立法委託，司法權應基於制衡行政權與立法權的憲政功能，並實現人權保障的功能，於地方政府未設置性交易專區前，娼、嫖、媒合者均不應處罰，以符合「立法者為保障性工

化採取自由放任的態度，就目前台灣而言是不可能發生的。因此專區式的管制就滿足了各方的需求，大法官與立法者巧妙地討好了正反陣營，並且能將未設置專區的責任全推給地方政府與地方居民。

肯認了性工作的正當性，就當然也要承認皮條客的拉客行為也是工作權保障的一環<sup>402</sup>。那麼對於社會秩序維護法第 81 條第 2 款與第 80 條第 2 款就應採取限縮的解釋，也就是在專區內的公共場合，不論性工作者或皮條客的拉客行為均不處罰，而只處罰專區外的拉客行為。這是在承認現行法合憲的前提下所做的解釋。

但嚴格言之，拉客、媒合與廣告是所有交易行為必然伴隨的現象，現行法既然肯認性交易的正當性，就沒必要禁止與性交易相伴隨的拉客、媒合及廣告行為，此類規定構成對性工作者及第三人工作權的不當侵害，無正當理由。

禁止促成行為，那麼性工作權只會是半吊子的保障，小心翼翼地管制，正是性交易汙名未除的明證。管制此類行為的真正理由恐怕只是出於畏懼性可以為所欲為的心裡狀態，這無非是性應該發生在家裡，且只能是一對一的一廂情願。

本文的立場是對性交易採取自由放任的態度，在台灣虛偽的社會氣氛下，酒店等較高級的交易並不會被查緝，法條如何修改，對這些交易的影響並不大，所以實際上，對性交易採自由放任態度的意義僅在於維護住底層性工作者的生存權。因此，對於性交易及其促成行為的禁止規定，以及專區設置（更遭的是目前無專區）的規定，均嚴重侵害了底層性工作者的生存權，最好是全部廢除。

## 第六節 小結：受害者形象的反覆建構

日治時期知識分子的廢娼論述，已可見當代廢娼婦女團體的受害者論述的架

---

作及自主權，而規定但書不罰之意旨。」

本文認為該裁定稍微過度詮釋了大法官的意見，本文認為釋字第 666 號解釋對性交易的正當性問題未表明立場，大法官於理由書的論證（「為貫徹維護…使無須再以性交易為謀生手段…為合理明確之管制或處罰規定。」）照本文的理解就是受害者觀點在法律體系內的展現而已。

<sup>402</sup> 相同意見可見〈100 年度桃秩字第 245 號裁定〉理由第五段。

構，在他們眼裡，賣淫奴役了女性，侵害了女人的人格及尊嚴，政府必須主動協助她們脫離苦海，轉業從良，最好成為家庭主婦，組織美滿的家庭。

或許可以這麼說，在女權運動尚未興盛的階段，作為父權產物的賣淫制度確實對女人造成壓迫，它以建構良婦形象為目標，並考量男人性慾的不可消除，在社會上製造出娼婦。

廢娼團體的主張或許立意良善，但本文認為其論述強化了良婦/娼婦區分之建構。廢娼論述不理解性工作者會在性交易現場利用各種身體部位的區分來維持自己的道德成分（例如不接吻、用花名），以堅守主流價值對女人的性的看法，藉此擺脫汙名，性工作者認為嫖客並未得到她們的身體<sup>403</sup>。一方面這顯示道德的區分是可以「演」出來的，另一方面被歸類為娼婦的人並未如廢娼論述所說的是無力的受害者，相反的在其為配合職業需求也不願失去自我認同時所展現的各種身體區分方式更顯示她們生存的力量。廢娼論述急切反對賣淫，並鼓勵女性從良，回歸婚姻家庭，反而鞏固父權構過家庭來規訓女性的手法。若廢娼團體企求一個平等自由的女性處境，那應該創造一個放任女性能在良婦/娼婦的區分間游移的空間才對。

婦女團體堅守性忠誠的道德與主流的家庭觀，只會一再複製管制主義的原初父權意涵。釋字第 666 號解釋、刑法第 231 條第 1 項與社會秩序維護法第 91-1 條第 5 項，都可以見到受害者觀點的影響。將性工作者視為弱勢者、受害者的論述，仍深深影響著台灣社會，這是娼妓汙名牢不可破的現實狀況。

---

<sup>403</sup> 陳美華，〈公開的勞務、私人的性與身體：在性工作中協商性與工作的女人〉，《台灣社會學》，11 期，2006 年，19-42 頁。

## 第五章 結論—性交易法制的社會控制意涵

近代資本主義瓦解農業經濟的家庭結構，收編家庭的生產功能，男人進入市場貢獻勞動力，女人則把自己的勞動力保留給家庭。家庭的再生產活動使生產時所耗盡的勞動力不斷再生，並孕育出新一代的勞動人口。生產與再生產的空間切割，配合性別角色的區分，建立了男主外女主內的性別分工以及立基於上的社會規範，公領域是男人的戰場，私領域則是女人的王國。資本主義依著男人生產女人再生產的分工進行無限度的資本積累，維繫這個結構的人際互動規範也不斷地穩固及調整。

家務工作本由眾多角色分擔，丈夫與妻子忙於農事，家務打理交由家庭傭人操勞，育兒工作有保母可以承擔，性愉悅可從娼妓身上獲得，只有生育繁衍限於妻子才能負責。近代之後，各種家務勞動逐漸匯聚專由一個角色操持，這個人就是家庭主婦。

家庭主婦集賢妻良母、生育者、性愉悅提供者三種角色於一身，辛勤地在陪伴家庭成員、打掃家庭環境、煮飯燒菜、照顧教育小孩、懷孕妊娠、床上取悅丈夫之間貢獻自己的勞動力。她的身體不屬自己所有，而是家庭成員共有，從性別角度來看，她的身體勞動專屬於丈夫，家庭主婦是家務工具、生育工具、性工具的複合體<sup>404</sup>。女人之所以願意不求回報的復出，重要的理由在於愛情論述的效果，愛情既是女人勞動的誘因，也是勞動後疲倦感的補償，女性專屬臣服於男性的現象就在愛的迷霧中深藏起來<sup>405</sup>。

女性勞動成果專屬於男性的現象，在女性主義的努力下逐漸破除，各類家事

---

<sup>404</sup> 卡維波也將性工作視為家務工作之一種，並認為性的商品化與功能化可能是促使父權家庭情愛關係轉變的歷史條件，見卡維波，〈性工作的性與工作：兼駁反娼女性主義〉，《性/別研究》，1、2期合刊，1998年，256-263頁。

<sup>405</sup> 本文前面討論過愛情起初意指個體擺脫共同體控制而互相結合的狀態，後來指涉雙方的同理心與平等對待，最後則轉變為放任與服從兼有的形式。愛情的三種樣貌，在侯孝賢的電影《最好的時光》中正好以三段故事生動地呈現出來。

以及母職的服務都能在市場上購得或已公共化，剩下生育以及性愉悅的部分仍有持續性的爭議，生育與性或許是父權最後兩個掌握女性的施力點。

女人為愛勞動，當然也因為愛而提供自己的性，性是最高形式的愛的勞動，性宣示了愛情走到頂端，愛也在性愉悅的激情中強化，性愛合一於是成為男女身體互動的準則。愛往往掩飾了專屬與忠誠的要求，性愛合一之下的性指的就是女人的性忠誠，這是性道德的核心。女人性行為的自主性就取決於性道德的內容。

性確實替男性帶來歡愉，能慰藉男性在市場上競爭受挫的心靈，但它同時也為女性帶來歡愉，只不過女人的性愉悅被期待在家中與丈夫一起獲得。資本積累的過程應求平穩，為了避免雙方無法共同獲得性滿足時可能造成的緊張關係及勞力浪費，陰蒂高潮論述的出現正好能穩定家庭秩序，因為當女性慾求不滿時，可以自己滿足而不必再麻煩男性，這有利於婚姻維持及家庭和諧，男性就能無後顧之憂投身資本市場，這是最有效率利用女人的性的方式，以婚姻、家庭、愛為導向的性的社會功能就是如此。

「性—愛—家庭」的規訓軸線，形構出節制拘謹的性，在心愛的男性面前，女性才被允許綻放情慾，神聖、純潔、專一的性是資本主義社會的必需品，而只有在符合這些性規範的前提下，女性才有性自主可言。

正面價值的塑造需要負面事例的創出，異常狀態的安插其實就是正常狀態的建構，就性忠誠的道德而言，它的相反事例是對象不特定的性行為，體現性對象不特定內涵的社會角色就是娼妓。娼妓的淫蕩形象在概念層次象徵性忠誠的違反，良婦/娼婦的形象區分則是「性—愛—家庭」外的另一規訓軸線。

良婦/娼婦區分的穩固是管制主義的中心考量，在傳統基督教文化裡，嚴密監控並集中管理娼妓的活動，能把邪惡、汙穢且冒犯社會道德的娼妓隔離在社會的邊緣，使良家婦女不受侵擾及汙染，也能讓男人的性慾有疏通的管道。

第一波女性主義於 20 世紀前後廢除了歐洲各國於 19 世紀建立的性交易管制架構，這與反娼者將女性視為被害者的觀點密切相關，女人在性交易底下是被剝

削宰制的客體。所謂的廢除其實只廢掉了性交易中得利第三人的保障，只要就業結構不利於女性，那麼性交易作為弱勢女性人生的選項之一就不可能消失。

當代的法律制度在女性主義者的努力下，性別平等的考慮已經是基本原則，但這卻沒有實現在性交易上。確實，管制主義的合法化做法起初是出於男人性慾的考量而建立，但是，任何一種制度與結構的意義都會隨著主體的行動與詮釋有所改變，性交易也未嘗不是。當今反對性交易的論述死守受害者論述的觀點，並以救援協助的手法正當化前者，先強勢替性工作者關上大門，再美其名替其開啟人生另一扇窗。廢娼者肯定姊妹們在父權家庭及不平等產業結構中的努力變革，卻不認為性交易也是能改變調整的場域，而處心積慮要消滅性交易。性交易是性的商品化，雖然這意味資本主義剝削的可能，但論者不批評在生產領域建立良善的勞動條件是資本主義的收編，卻認為建立更好的性工作勞動條件是父權的收編，這樣的做法只導致性交易合法化的爭議無限延長。反娼對娼妓汙名的去除毫無助益，女性的弱勢形象也會更加鞏固，這不但沒有消除弱勢性工作者的被害處境，反而在結果上強化了良婦/娼婦的區分，在反娼者去除被害情境的法制工程中（例如瑞典模式），弱勢性工作者再次被害。公眾注意力因合法化爭議而移轉，其效果是「性—愛—家庭」對女人的規訓被忽視，良婦/娼婦的無理區分被隱藏<sup>406</sup>。

自由平等的社會是各種性別都能自在生活的環境，「性—愛—家庭」與「良婦/娼婦」的規訓限制了女人性活動的方式與對象，但藉此使男性勞動力不斷更新而提升了資本累積的效率，若自由與解放的精神是「管少一點」，使權力的監控鬆散一點，那麼性自主就不應以一夫一妻制婚姻為前提。就此而言，反對性交易就是反對個體自由使用自己的性，是對性自主權的限制。

---

<sup>406</sup> 彭滄雯也指出以不成比例的火力批判性交易而不提其他制度化的性別支配，只有持續汙名化與壓迫性工作者及性消費者的政治效果，見彭滄雯，同註 379，169-170 頁。

恩格斯對婦女在一夫一妻制中受到的奴役用了尖銳的對比來呈現：「妻子和普通的娼妓不同之處，只在於她不是像僱傭女工計件出賣勞動那樣出租自己的肉體，而是一次永遠出賣為奴隸。」見 Engels，同註 38，76 頁。娼妓與妻子在功能上的重合與類似從電影《大紅燈籠高高掛》也可看到，在電影中，每天的傍晚大房至四房都得聚集在大宅院的廣場前，由男主人選擇當晚由誰陪伴，獲垂青的女人得在其起居室周圍點上象徵寵幸的紅燈籠，她也取得隔日全戶用餐的點菜權。男主人在廣場選擇由誰陪伴的畫面與消費者進娼館選擇小姐的情形有著奇異的雷同。

性交易的法制化也是性自主某程度的法制化，將個體的性活動納入國家的監視與管理，個體的性活動於是有了固定的模式，必須先戀愛才能做愛，在性愛合一的要求下，有愛無性及有性無愛都成為異常事例，前者缺乏性，因而無法達到最高層次的愛，後者缺乏愛，因此是最下流骯髒的性。性道德製造出游離的性偏差者，性機會缺乏者在主流的性規範之下被排除到男女關係的邊緣地帶，性自主無實現的可能，無力獲得親密關係，也無法經營妥善的性別關係，性交易在這種情形下，正可以解決性挫折與愛無能的需求<sup>407</sup>，個體的精神及身體於是能維持在良好的狀態，又能再次投入資本積累的過程。

由前述對性交易合法化下各類管制手段的分析可知，就目前而言，所謂的合法化並非對性交易採取放任的態度，僅是通往根除性交易這個最終目的暫時措施。

在這個意義下，性交易法制的社會控制意涵，便在於「性—愛—家庭」的規訓基礎上，穩固良婦/娼婦的區分，將性忠誠的形象貼附在良婦身上，淫蕩的形象則加之於娼婦，同時替欠缺經營主流男女關係能力的人，也就是規訓失敗的個體，提供寬容的喘息空間。

或許，現階段主張全面放任性交易是不切實際，那麼，合法化當做次佳的方案也是有某程度性解放與革新主流家庭內涵的效果。性忠誠的性愛形式，是為了配合資本主義對勞動的高度需求而來的，愛情的論述，是一夫一妻配對工程的催化劑，也是家庭集中營裡的服從產生器<sup>408</sup>，家庭對個體的行為從時空上做出了廣泛的監督與規範。性交易意味著性資源未必只能在家庭裡取得，打破了家庭架構出的性資源分配制度<sup>409</sup>，當性開始功能化、商品化，未必是家庭的必然功能之一

---

<sup>407</sup> 法國小說《無愛繁殖》對於性挫折與愛無能的情境有深刻的描繪。

<sup>408</sup> 家庭集中營的用語借自《反對愛情》一書的第二章標題，見 Laura Kipnis, *Against Love: a Polemic*, 李根芳譯，《反對愛情》，(2003) 2010年，64頁。作者在本書用幽默但不失嚴肅的角度簡要批評以一夫一妻制婚姻為操作標準的社會規訓以及愛情的現狀。其認為愛情受到規範重重限制，想愛就愛只是幻想，實際上太多社會指示告訴個體何謂愛、如何愛，愛情的正當結局也只要一夫一妻的婚姻一種，愛也發展成極力擴大順從與壓抑的形態，請見 39-50、101-114 頁。

<sup>409</sup> 黃榮堅，同註 392，310 頁。

時，性與家庭的內涵就有互相刺激轉變的可能，性未必要忠誠專一，要組成家庭的人彼此間也未必要有性愛關係。

台灣伴侶權益推動聯盟推動的民法《伴侶制度、收養、多人家屬草案》，就是意圖替不限性別、不以性與生殖為目的的新型態家庭在法律上開拓容許的空間。從草案總說明及民法第 1058-1 條的草案立法理由來看，這種伴侶制度突破了成家伴侶彼此必須有性關係的主流規範，同樣的，伴侶彼此也無須負性忠誠的義務。在新的伴侶制度下，也可選擇欲採用的財產制度及繼承方式，讓伴侶關係獲更多的保障。伴侶制度至少在法律形式上突破了家與性忠誠緊密連結的道德觀，可以有彼此不負性忠誠義務的伴侶，也可以有完全無性關係的家庭。<sup>410</sup>

新的伴侶制度意在打破性、愛、家庭三者的緊密連結，性交易就此也有同樣功能，性未必要在家庭裡完成，未必要忠於特定人，前者能以家庭組成的形態來鬆動性須忠誠於伴侶的要求，後者從性對象的不特定挑戰近代家庭的固有功能。主流性道德與家庭會互相建構，同樣也會互相瓦解。若社會肯認多元家庭型態的組成，追求對家庭、伴侶組成更多元的想像，那麼同樣的，社會也沒有必要反對性交易，性交易也有同樣的功能。肯認性交易的正當性，是伴侶形式及家庭功能變革可能的歷史條件。就此而言，釋字第 554 號解釋肯認婚姻家庭能作為限制性自主權之理由的論斷就有重新商榷的餘地。

追求性自主與性解放，至少在理念上應該抗拒各類欲將性活動制度化的權力運作，並鬆動「良婦/娼婦」及「性—愛—家庭」在資本主義下架構出的規訓網絡，以尋求權力的真空之處或建立更和緩的規訓機制。就算解放與自由只是短暫片刻的體驗，但這畢竟意味著去主體化或另一種主體化的可能，是選擇可能性的開啟。性交易並非不道德的活動，它滿足了不同個體內心最不道德的部分，性忠誠不應是唯一的性道德，它與性放蕩一樣，都是個體自主選擇的人際關係形式。

---

<sup>410</sup> 《伴侶制度、收養、多人家屬草案》下載於台灣伴侶權益推動聯盟網頁，  
<http://tapcpr.wordpress.com/2011/09/30/%E3%80%90%E8%8D%89%E6%A1%88%E5%85%AC%E4%BD%88%E3%80%91%E4%BC%B4%E4%BE%B6%E7%9B%9F%E7%89%88%E6%B0%91%E6%B3%95%E4%BF%AE%E6%AD%A3%E8%8D%89%E6%A1%88%E3%80%81%E5%95%8F%E7%AD%94%E9%9B%86%E5%8F%8A%E4%BC%B4/>（2011 年 11 月 20 日）。

## 參考文獻

### 外文部分

Althusser, Louis

1971 'Ideology and ideological state apparatuses', in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New York : Monthly Review Press

Arendt, Hannah

1958 *The Human Condition*。《人的境況》，王寅麗譯，2009年，上海：人民

Ariès, Philippe

1962 *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, New York : Vintage Books

Barry, Kathleen

1995 *The Prostitution of Sexuality*, New York: New York University Press

Beauvoir, Simone de

1976 *Le deuxième sexe*。《第二性》，陶鐵柱譯，1999年，

Beck, Ulrich and Beck-Gernsheim, Elisabeth

1995 *Normal Chaos of Love*, Cambridge: Polity Press

Benston, Margaret

1969 'The Political Economy of Women's Liberation', in *Materialist Feminism- A reader in Class, Difference, and Women's Lives*, Rosemary Hennessy and Chrys Ingraham (ed.), 1997, New York : Routledge

Bergmann, Barbara R.

2005 *The Economic Emergence of Women*, New York : Palgrave Macmillan

Brundage, James A.

1975 'Prostitution in the Medieval Canon Law', *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1, in *Sex, Law and Marriage in the Middle Ages*, James A. Brundage (ed.), 1993, Aldershot, Hampshire, Great Britain ; Brookfield, Vt., USA : Variorum

1987 *Love, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago: The University of Chicago Press

Bullough, Vern and Bullough, Bonnie

1987 *Women and Prostitution: A Social History*, New York: Prometheus Books

Burguière, André, Klapisch-Zuber, Christiane, Segalen, Martine, and Zonabend, Françoise (ed.)

1986 *Histoire de la Famille*。《家庭史》一，袁樹仁、姚靜、肖桂譯，1998年，北京：三聯

Bologne, Jean-Claude

1995 *Histoire du mariage en Occident*。《西方婚姻史》，趙克非譯，2008年，北京：中國人民大學出版社

Boutellier, Hans

2000 *Crime and Morality*, Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers

Chodowrow, Nancy

1978 *The Reproduction of Mothering: psychoanalysis and the sociology of gender*。《母職的再生產》，張君玫譯，2003年，台北：群學

1979 "Mothering, Male Dominance, and Capitalism", in *Capitalism Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Z. R. Eisenstein (ed.), New York: Monthly Review Press

Connell, R.W.

2002 *Gender*。《性/別：多元時代的性別角力》，劉泗翰譯，2004年，台北：書林

Coontz, Stephanie

2006 *Marriage, a History: How Love Conquered Marriage*, New York: Penguin Books

Corbin, Alain

1990 *Women for Hire: Prostitution and Sexuality in France after 1850*, Cambridge: Harvard University Press

Cowan, Ruth Schwartz

1976 "The Industrial Revolution in the Home: Household Technology and Social Change in Twentieth Century", *Technology and Culture* 17:1, p.1-23。收錄於《科技渴望性別》，吳嘉苓、傅大為、雷祥麟編，2004年，99-130頁，台北：群學

de Beauvoir, Simon

1989 *The Second Sex*, New York: Vintage Books

Duby, Georges

1994 *Love and Marriage in the Middle Ages*, Cambridge: Polity Press

Engels, Friedrich

1891 *The Origin of the Family, Private Property, and the State*。《家庭、私有制和國家的起源》，1989年，台北：谷風

Firestone, Shulamith

1970 *The Dialectic of Sex*, New York: Bantam Books

Flandrin, Jean-Louis

1979 *Families in Former Times: Kinship, Household and Sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press

1984 〈中世紀早期婚姻生活中的性〉, in *Sexualités occidentales*, Philippe Ariès and André Béjin (ed.)。《西方人的性》，李龍海、黃濤譯，2003年，上海：人民

Foucault, Michel

1977 *Discipline and Punish*。《規訓與懲罰》，劉北成、楊遠嬰譯，1992年，台北：桂冠

1976 *Histoire de la sexualité*。《性經驗史》，余碧平譯，2005年，上海：人民

Giddens, Anthony

1992 *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*。《親密關係的轉變》，周素鳳譯，2001年，台北：巨流

Harsin, Jill

1985 *Policing Prostitution in Nineteenth-Century Paris*, Princeton: Princeton University Press

Heilbroner, Robert L.

1980 *Marxism: For and Against*, New York: Norton

Hite, Shere

1976 *The Hite Report: A Nationwide Study of Female Sexuality*。《海蒂報告：情慾神話》，李金梅譯，1995年，台北：張老師

Johnson, Allan G.

2005 *The Gender Knot: Unraveling Our Patriarchal Legacy*。《性別打結》，成令方等譯，2008年，台北：群學

Karras, Ruth Mazo

1996 'Prostitution in Medieval Europe', in *Handbook of Medieval Sexuality*, Vern L. Bullough and James A. Brundage (ed.), New York: Garland

Kipnis, Laura

2003 *Against Love: a Polemic*。《反對愛情》，李根芳譯，2010年，台北：行人

Langford, Wendy

1999 *Revolutions of the Heart: Gender, Power and the Delusions of Love*, New York: Routledge

MacKinnon, Catharine

1991 *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press

Mandel, Ernest

1977 *From Class Society to Communism: An Introduction to Marxism*。《馬克思主義入門》，向青譯，2002年，台北：連結雜誌社

Marx, Karl

*Capital*。《資本論》第一卷，吳家駟譯，1990年，台北：時報文化

*The German Ideology*。《德意志意識形態》，夏凡譯，2008年，

《馬克思恩格斯選集》第2卷，1995年，

Matthews, Roger and O'Neill, Maggie (ed.)

2003 *Prostitution*, Burlington: Ashgate

Matthews, Roger

2008 *Prostitution, Politics and Policy* , New York: Routledge-Cavendish

Mclaren, Angus

1999 *Twentieth-Century Sexuality: A History* 。《20 世紀性史》，陳難能譯，2003 年，台北：智慧事業體

Mitchell, Juliet

1973 *Woman's Estate* , New York: Random House

Mitterauer, Michael and Sieder, Reinhard

1982 *The European Family : Patriarchy to Partnership from the Middle Ages to the Present* , Chicago: University of Chicago Press

O'Neil, Maggie and Matthews, Roger (ed.)

2003 *Prostitution* , Burlington: Ashgate

Otis, Leah Lydia

1985 *Prostitution in Medieval Society* , Chicago: University of Chicago Press

Ozment, Steven E.

2001 *Ancestors: The Loving Family in Old Europe* , Cambridge, Mass.: Harvard University Press

Reich, Wilhelm

1945 *The Sexual Revolution: Toward a Self-Regulating Character Structure* 。《性革命：走向自我調節的性格結構》，陳學明等譯，2010 年，北京：東方

Rossiaud, Jacques

1988 *Medieval Prostitution* , New York: Blackwell

Rubin, Gayle

1984 'Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality' , in *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* , Carole Vance (ed.) , 1989 , London: Pandora Press

Sacks, Karen

1974 'Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property' , in *Woman, Culture, and Society* 。〈重新解讀恩格斯—婦女、生產

組織和私有制》，收錄於《社會性別研究選譯》，王政、杜芳琴編，1998年，北京：三聯

Seidman, Steven

1991 *Romantic Longings: Love in America, 1830-1980*, New York: Routledge

Shorter, Edward

1975 *The Making of the Modern Family*, New York: Basic Books

Sieder, Reinhard

1987 *Sozialgeschichte der Familie*。《家庭的社會演變》，王志樂、王維華、朱小雪、田向榮譯，1996年，北京：商務

Svanström, Yvonne

2004 'Criminalizing the John—a Swedish Gender Model', in *The Politics of Prostitution*, Joyce Outshorn (ed.), Cambridge: Cambridge University Press

Tong, Rosemarie

1989 *Femist Thought: A Comprehensive Introduction*。《女性主義思潮》，刁筱華譯，1996年，台北：時報文化

Turner, Bryan S.

2008 *The Body and Society: Explorations in Social Theory*。《身體與社會理論》，謝明珊譯，2010年，台北：韋伯文化

Vogel, Lise

1983 *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*, New Jersey: Rutgers University Press

Walkowitz, Judith

1980 *Prostitution and Victorian Society: Women, Class, and the State*, Cambridge: Cambridge University Press

Yalom, Marilyn

2001 *A History of the Wife*。《太太的歷史》，何穎怡譯，2003年，台北：心靈工坊

Zaretsky, Eli

1976 *Capitalism, the Family, and Personal Life*, New York: Harper & Row

上野千鶴子

1990 《家父長制と資本制：マルクス主義フェミニズムの地平》。《父權體制與資本主義—馬克思主義之女性主義》，劉靜貞、洪金珠譯，1997年，台北：時報文化

1994 《近代家族の成立と終焉》。《近代家庭的形成和終結》，吳咏梅譯，2004年，北京：商務

橋爪大三郎

1997 《性愛論》。《性愛論》，馬黎明譯，2000年，天津：百花文藝

中文部分

王芳萍

2009 〈女性運動者的政治性生成—台北市公娼抗爭和日日春運動紀實〉，私立輔仁大學心理學研究所碩士論文

2010 〈走出藍綠：公娼抗爭的底邊政治〉，宣讀於文化研究學會 2010 年會

王秋琪

2010 〈19世紀法國公娼制度之初探〉，《中央大學人文學報》，42期，107-164頁

王敏川

1925 〈對於廢娼問題的管見〉，《台灣民報第三卷第三號》，後載於《當代》，138期，1999年，80-83頁

王澤鑑

2008 《民法總則》，台北：三民

台北市日日春關懷互助協會

2000 《日日春：九個公娼的生涯故事》，台北：台灣工運雜誌社

台北市公娼自救會、女工團結生產線、粉領聯盟、女人陣線

1998 〈台北公娼抗爭大事記〉，《性/別研究》，1、2期合刊，

卡維波

1998 〈性工作的性與工作：兼駁反娼女性主義〉，《性/別研究》，1、2期合刊，

240-263 頁

- 2001 〈「婦權派」與「性權派」的兩條女性主義路線在台灣〉，《文化研究月報》，第 5 期，2001 年，  
[http://www.ncu.edu.tw/~eng/csa/journal/journal\\_forum\\_52.htm](http://www.ncu.edu.tw/~eng/csa/journal/journal_forum_52.htm)（2011 年 11 月 9 日）

李茂生

- 1998 《權力、主體與刑事法》，台北：翰蘆圖書  
2002 〈性道德的刑法規制〉，《台灣法學新課題（一）》，台北：元照

李建良

- 2010 〈立法禁止性交易行為的平等課題—釋字第 666 號解釋〉，《台灣法學雜誌—公法特刊》，11-18 頁

李雪莉

- 1998 〈廢娼事件，婦運路線之爭翻上檯面〉，《騷動》，5 期，4-17 頁

何春蕤

- 1994 〈高潮的情慾文化〉，此為《海蒂報告：性愛歡愉》中譯本前半部之導讀，台北：張老師  
1996 〈色情與女/性能動主體〉，《中外文學》，25 卷 4 期，6-40 頁  
1997 〈性革命：一個馬克思主義觀點的美國百年性史〉，收錄於何春蕤編，《性／別研究的新視野：第一屆四性研討會論文集》，33-99 頁。其個人網頁可下載該文檔案，網頁特別註明「再度修正」，本文參考者乃此最新版本，  
<http://sex.ncu.edu.tw/members/Ho/joho-4.htm>（2011 年 2 月 7 日）  
1997 何春蕤編，《呼喚台灣新女性：《豪爽女人》誰不爽？》，台北：元尊文化  
2004 〈性工作權與產業規範圓桌論壇發言稿〉，淡江大學情色工業與倫理思考研討會，[http://sex.ncu.edu.tw/members/Ho/Mlist\\_15.htm](http://sex.ncu.edu.tw/members/Ho/Mlist_15.htm)（2011 年 11 月 15 日）

吳嘉苓

- 2002 〈台灣的新生殖科技與性別政治，1950-2000〉，《台灣社會研究季刊》，45 期，1-67 頁

沈美真

- 1990 《台灣被害娼妓與娼妓政策》，台北：前衛

林弘勳

1995 〈日據時期台灣煙花史話〉，《思與言》，33 卷 3 期，77-128 頁

1997 〈台北市廢娼與台灣娼妓史〉，《當代》，122 期，106-115 頁

邱旭伶

1999 《台灣藝姐風華》，台北：玉山社

洪婉琦

2001 《台北市娼妓管理法之研究》，國立台灣師範大學歷史研究所碩士論文

唐筱雯

1999 《台北市公娼之從業歷程及生活世界》，國立台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文

陳美華

2006 〈公開的勞務、私人的性與身體：在性工作中協商性與工作的女人〉，《台灣社會學》，11 期，1-53 頁

2007 〈「從娼」做為生存策略—性別化的勞動市場、家庭與權力遊戲〉，《女學學誌》，24 期，47-101 頁

陳文智

2002 《臺北市私娼從業原因及應有管理措施》，國立台灣大學家發展研究所碩士論文

陳宜中

2008 〈性交易該除罪化嗎？對性別平等論證的幾點省思〉，《政治與社會哲學評論》，27 期，1-50 頁

張貴英

2004 《高雄市公娼制度的歷史脈絡與存廢之社會歷程》，國立高雄師範大學性別教育研究所碩士論文

張麗伽

2006 《陳菊·台灣菊：台灣最後的情義》，台北縣：印刻

許芳庭

1997 《戰後台灣婦女運動與女性論述之研究 1945-1972》，私立東海大學歷史研究所碩士論文

許恒達

- 2010 〈善良風俗、國民健康與促成性交易的刑事責任—以釋字第六六六號解釋為反思契機〉，《月旦法學雜誌》，186 期，19-37 頁

彭滄雯

- 2005 〈在「宰制」和「需要」之外：性消費者論述的女性主義分析〉，《女學學誌》，20 期，131-174 頁
- 2006 〈邁向後現代婦運：以打破娼妓制度之二元式爭辯為例〉，《世新大學人文社會學報》，第 7 期，63-84 頁

黃于玲

- 1999 〈女人、國家與性工作：1946 年至 1960 年台灣公娼政策的轉變〉，《女性主義與台灣社會的關係：社會學的觀點》學術研討會論文集，台北：女學會

黃淑玲

- 2001 〈思索台灣色情政策：研究、運動、女性主義〉，「性別、心理及文化—本土女性主義的開展」科際學術研討會台北：淡江大學通識與核心課程組

黃瑞明

- 2010 〈大法官們的德爾斐神諭〉，《台灣法學雜誌—公法特刊》，19-42 頁

黃榮堅

- 2005 〈性交易與刑法上妨害性自主概念關係之研究〉，收於《蘇俊雄教授祝壽論文集》，台北：元照
- 2007 〈對於性交易的刑法觀點—兼評大法官釋字第 623 號解釋〉，《政治與社會哲學評論》，179-219 頁

甯應斌

- 2002 〈性工作是否為「工作」？—馬克思的商品論與性工作的社會建構論〉，《台灣社會研究季刊》，第 46 期，87-139 頁
- 2009 《賣淫的倫理學探究》，台北：台灣社會研究雜誌

傅大為

- 1997 〈性學的性邏輯—一個「性史」的討論〉，收錄於何春蕤編，《性/別研究的新視野—第一屆四性研討會論文集（上）》，台北：元尊文化

楊翠

1994 〈日據台灣娼妓問題初探〉，《婦女與兩性研究通訊》，32期，6-9頁

劉仲冬

1995 〈國家政策下的女性身體〉，收於劉毓秀主編，《台灣婦女處境白皮書：1995年》，台北：時報文化

2001 〈外公娼事件與婦運〉，「性別、心理及文化—本土女性主義的開展」科際學術研討會，台北：淡江大學通識與核心課程組

廖仁義

1999 〈日據時代台灣的公娼論述〉，當代，138期，74-79頁

廖元豪

2010 〈罰娼不罰嫖違憲—保障弱勢之「實質平等」終獲大法官加持？〉，《台灣法學雜誌—公法特刊》，43-47頁

蔡伊婷

2009 《性解放的出路？異性戀坦誠的多重伴侶關係之研究》，私立高雄醫學大學性別研究所碩士論文

鄧雅君

2008 《一夜，情未了：愛上一夜情對象之經驗研究》，國立高雄師範大學性別教育研究所碩士論文

盧詩婷

2006 《十九世紀英國娼妓問題的討論》，私立輔仁大學歷史研究所碩士論文

顧燕翎

1996 〈台灣婦運組織中性慾政治之轉變：受害客體抑或情慾主體〉，「性批判」研討會，台北：東吳大學

報章媒體（按時間先後順序排列）

社論

彭滄雯，〈廢公娼 違反憲法基本工作權〉，中國時報，1997/8/31

陳菊，〈廢娼不得不為 為姊妹生命開啟另一扇窗〉，中國時報，1997/9/3

沈美真，〈採取廢娼政策 維護人性尊嚴〉，中國時報，1997/9/4

張娟芬，〈廢娼 大開婦運倒車〉，中國時報，1997/9/5

何春蕤，〈剝奪了公娼生計 維護誰的尊嚴？〉，聯合報，1997/9/8

陳素香，〈掃黃 應從五星級色情先開刀〉，中國時報，1997/9/11

顧燕翎，〈出租身體的新舊行業〉，中國時報，1997/9/15

何春蕤，〈工具化—身體的新抗爭〉，中國時報，1997/9/17

顧燕翎，〈誰的身體 誰的香火〉，中國時報，1997/9/22

林芳玫，〈別給皮條客娼館業者藉口〉，聯合報，1997/10/22

王芳萍，〈打破中產階級婦運的偽善〉，聯合報，1997/10/22

劉毓秀，〈堅決向性產業說不〉，中國時報，1997/10/25

紀惠容，〈我們反對性產業〉，蘋果日報，2009/6/13

#### 新聞

〈陳菊：公娼緊急補助只有 12 人領取 緩費兩年？錯誤的期待〉，中國時報，1997/10/15

〈合法公娼 謝長廷：不會逾越法令處理〉，中國時報，1998/12/27

〈日日春：免罰 婦團：懲嫖〉，中國時報，2009/11/7

〈日日春主張 全面除罪化〉，自由時報，2009/11/7

〈成人性交易除罰化 達多項共識〉，聯合報，2010/10/14

〈婦團反「一樓一鳳」性交易除罰政策〉，聯合報，2010/10/15

〈性交易管理 婦團批立場含糊〉，中央社，2010/10/15

〈地方可自行規劃 設性交易專區〉，中央社，2011/4/6

〈地方不設紅燈區 內政部續溝通〉，中央社，2011/4/8

〈地方可設性交易專區 娼嫖都不罰〉，聯合報，2011/7/15

〈11 月起 娼嫖都罰〉，蘋果日報，2011/7/15

〈全台避設專區 未來嫖娼皆罰〉，中國時報，2011/11/5

〈防留證據...業者要求「半套」少用保險套〉，聯合報，2011/11/7

網路資料

Petra Östergren 對瑞典性交易管制情況的分析批評，' Sexworkers Critique of Swedish Prostitution policy'，

[http://www.petraostergren.com/pages.aspx?r\\_id=40716](http://www.petraostergren.com/pages.aspx?r_id=40716)

(2011年11月15日)

對瑞典性交易管制情況的分析批評，

[http://www.bayswan.org/swed/flashback\\_sweden.html](http://www.bayswan.org/swed/flashback_sweden.html) (2011年11月15日)

2006年台北市長候選人對性工作者除罪訴求的回應，

<http://coswas.org/archives/320> (2011年11月1日)

2008年總統候選人對性交易的態度，<http://coswas.org/archives/350#more-350>

(2011年11月1日)

行政院研究發展考核委員會 2009年6月24日新聞稿，〈台灣人權大步走接軌國際〉，<http://www.rdec.gov.tw/ct.asp?xItem=4171558&ctNode=12232&mp=100>

(2010年12月3日)

行政院人權保障推動小組第15次會議記錄，

<http://www.humanrights.moj.gov.tw/ct.asp?xItem=231878&ctNode=30647&mp=200>

(2010年12月3日)

保障性工作勞動聯盟 2009年6月24日新聞稿，

<http://coswas.org/archives/879#more-879> (2010年12月3日)

台北市婦女權益促進會及第一屆第六次、第七次會議紀錄，

[http://www.taipeiwomen.tcg.gov.tw/women\\_group/](http://www.taipeiwomen.tcg.gov.tw/women_group/) (2011年11月1日)

台灣人權促進會 1997年人權報告，<http://www.tahr.org.tw/site/data/report97/03.html>

(2011年11月1日)

2008年立法院所審查監察委員提名人選沈美真之自傳，

<http://blog.udn.com/karl6406/2002204> (2011年11月1日)

〈性交易除罪無共識？性工作姊妹 死也要死的明白〉，2008/3/8，苦勞網，

<http://www.coolloud.org.tw/node/17525> (2011年11月1日)

鍾君竺，〈高雄廢娼 二度拿弱勢開刀；扁馬做研究 僅只於研究？〉，2003/10/13，苦勞網，<http://www.cooloud.org.tw/node/62201>（2011年11月1日）

性交易應不應該被處罰公民會議結論，<http://cc-sex.blogspot.com/>（2011年11月10日）

《伴侶制度、收養、多人家屬草案》下載於台灣伴侶權益推動聯盟網頁，<http://tapcpr.wordpress.com/2011/09/30/%E3%80%90%E8%8D%89%E6%A1%88%E5%85%AC%E4%BD%88%E3%80%91%E4%BC%B4%E4%BE%B6%E7%9B%9F%E7%89%88%E6%B0%91%E6%B3%95%E4%BF%AE%E6%AD%A3%E8%8D%89%E6%A1%88%E3%80%81%E5%95%8F%E7%AD%94%E9%9B%86%E5%8F%8A%E4%BC%B4/>（2011年11月20日）

