

酷兒理論與政治

性解放思想史的初步札記： 性政治、性少數、性階層

甯應斌

◆ 1. 什麼是解放？什麼又是性解放？

◆◇ 1.1 Giddens 對「解放」的兩個定義：「理性啟蒙除魅」與「民主平等正義」

近年來在後現代的思潮下，像「理性」、「解放」、「科學」等和「現代」(modernity) 相關的概念被不斷的質疑 (problematized)，在這樣的知識氛圍中，我們要如何來談「性解放」呢？酷兒還能談「性解放」嗎？或者婦女解放、性別解放、民族解放、動物解放？在這篇文章，我將把焦點放在性解放上。

Anthony Giddens 曾指出「解放」(emancipatory politics) 包含了兩個主要要素，一個是擺脫過去的枷鎖因而也對未來產生求變的態度，這個要素孕育了推動現代性的正面動力，也就是讓人類更能夠控制生活環境；另一個則是打破某些人對其他人的不正當支配，也就是消除剝削、不平等、壓迫這些權力的階層 (211)。我認為 Giddens 指出的兩大要素可以粗略地對應著現代的兩大特色——啟蒙除魅與民主平等，這兩個現代特色都是解放的核心含意。前面那個特色是知識或認識性的 (epistemological)，後面那個則是政治性的 (political)。

所以，解放的第一個意義（知識的意義）就是從宗教或傳統的教條解放出來，以理性思惟重新看待或詮釋宗教與傳統；不但在科學與技術領域中，也在社會生活的許多層面，運用理性方法使人免於宗教、政治神話、舊道德與傳統教條的束縛。

解放的第二個意義（政治的意義）則是從剝削、不平等、壓迫的權力關係解放出來，其動力起先是來自反抗君主權威與社會封建階層，然後擴及到反抗一切不正當的宰制。解放因此是要擺脫過去的枷鎖而邁向一個人人機會平等、沒有剝削壓迫的未來，爭取的是正義、平等和民主。

這兩個解放的意義，並不是互不相干的，一般有關「知識 / 權力」、「科學與社會」的討論都顯示兩者的密切關係。我會在最後約略提到這一點，現在先讓我們回到「解放」和「性解放」的定義。

◆◇1.2 上述「解放」定義延伸至「性解放」：「性的理性啟蒙除魅」(epistemological)與「性的民主平等正義」(political)

對應著上述「解放」的兩個含意，「性解放」的核心意義也可以被歸納為知識的與政治的兩個方面——性解放就是「性的理性啟蒙除魅」與「性的民主平等正義」。¹

首先，性解放意味著：性從宗教和傳統的蒙昧忌諱解放出來，進入公共論壇的理性討論，性科學的啟蒙被視為性的現代化，性道德的討論也擺脫宗教和傳統教條而趨向多元。

¹ 雖然此處性解放的定義從 Giddens 而來，但是 Giddens 自己有另一種對性解放的說法。參見 Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* (Cambridge: Polity Press, 1992). Giddens 的性解放說法基本上和 Connell and Dowsett (75) 相同。

其次，性解放爭取性正義與性平等，亦即，人們不應該因為性的因素而被分成不同的價值／權力階層（*hierarchy*），因而遭到壓迫或歧視，也不應該因為自身的 *sexuality*（如性偏好、性取向、性生活方式、性實踐、性身分）而造成在經濟、政治、社會地位、文化等資源和物質利益上分配的不平等。故而，最需要性解放的就是濫交或性開放者、同／雙性戀、性工作者、變性或反串者、愛滋病患、奇特性癖者等等居於性底層的性邊緣人或性弱勢者。性解放就是性底層的解放。

本文將集中討論政治意義（而非認識意義）的性解放，這是因為台灣的性解放論述主要就是政治意義的性解放。

◆◇1.3 性解放思想的一些重要環節：性異議者的鬥爭曾經和歷史上不同的批判思潮結合，而達到今日對性解放的自我理解，此一自我理解有數個關鍵性的環節；本文將逐一闡釋這些環節。

從性解放的觀點來看，在現代歷史中，或甚至在整個人類歷史和各種文化中，都存在著因為性而導致的壓迫和歧視，也就是因為性而造成在經濟、政治、社會地位、文化等資源和物質利益上分配的不平等或階層化（*stratification*），人們的生活往往因為其情慾（*sexuality*）而有不公平的機會；這些性壓迫與性歧視則被不同的意識形態或「知識」所正當化。在這些方面，性和種族、性別、階級制度等社會權力關係並無不同。雖然性壓迫權力／知識的源起和複製的諸種機制在個別社會形態中各有不同，特定社會情境中性權力／知識組織的方式和建構出的性認同與性歧視也差異甚多，但是我們總是看到不斷的「宰制－反抗」在進行中。在這方面，性和階級、

性別、種族等在政治、經濟、文化領域裡的鬥爭並無不同，也都有很複雜的關連。在反抗性壓迫的不屈主體的論述方面，也有很多面貌，有的是婚姻自由愛情至上的提倡者（反對種族隔離、買賣婚姻或父母之言）、有的是避孕的倡導者、有的是色情藝術家、有的是觸犯禁忌的性學家或性教育者、有的是標榜性自由的次文化青年、有的是同性戀解放者、有的是女性主義者、有的是愛滋病權益促進者或妓權份子…，並且因著批判社會的言談的流行或變遷（性科學、心理分析、人道主義、自由主義、馬克思主義、女性主義、批判理論、後現代主義等等），而建構出形形色色的自我與反抗策略、反對論述。從此刻看來，這些反抗均可視為性解放的鬥爭。換句話說，性解放的鬥爭可能和人道主義的性科學、自由主義、弗洛伊德馬克思主義、後現代女性主義等不同思潮結合。

要為這樣的性解放鬥爭書寫任何歷史，幾乎是和人類的階級鬥爭史或婦女解放史一樣困難，而現有的材料很多並不是從被壓迫的性主體的視角來書寫的。即使我們忽略千千萬萬在性迫害中抗爭奮鬥的男男女女，忽略他 / 她們肉體的日常實踐與抵抗，而只集中在所謂「思想史」的層次，也是一個艱鉅的任務，更不是本文能夠達成的目標。不過本文對性解放的理解，畢竟是從過去有關性的論述和運動實踐中逐漸浮現的自我理解，故而本文可以在下面挑選出一些相關的文本做簡略的解釋，一方面為未來性解放思想史所需的材料做些初步的札記整理，另一方面也藉此進一步澄清性解放的含意。但是必須聲明在先的是，這些挑選出來的文本只表現了作者本人的知識侷限與現實關懷，可能在性解放思想史上有更重要、更相關的文本，而被作者遺漏了；其次，這裡的挑選的思想環節只是樣本式的，甚至可說是任意的，主要是為澄清性解放含意和其可能承繼的

思想遺產而已²。最後，上述性解放思想的構成元素可以有多種分類的方式（例如分別探討性科學、自由主義、馬克思主義等等思潮對性解放思想的貢獻，或者以時間分期來解釋性解放思想的演化）；然而本文將選擇由三個主題切入，即性政治、性少數、性階層。限於篇幅與時間，本文省略了性啟蒙、性批判、性革命、性自由、性自主、性解放、性改革、性教育、性變態、性壓抑、性的現代化、酷兒、性正義等多個性解放思想史環節，希望能在未來補全。

◆2. 性的政治性質：性解放是個政治事業，然而去政治化的說法卻常掩蓋了性的壓迫，就如同性別壓迫常被掩蓋一樣。

就像所有的解放事業（emancipatory project），性解放是政治性質的，也就是說，性解放是關乎社會制度與組織方式、文化價值與資源在性方面對於權力、利益、機會的平等分配，以及性主體的人權、文化認同權利的公平對待；不過性解放的「政治」也會涉及個人自我的掌握、認同、培力、自在（freedom），就像婦女（性別）解放也是涉及個人自我的認同、培力一樣，「個人即政治」（personal is political）也同樣地存在於性解放運動中。

性解放的政治性質同時也表明了「性」的政治性質。然而在討論性事時，我們聽到的都是「去政治化」的講法，例如，同性戀或戀物癖被說成「只要不妨害他人也是一種個人自由」或「應該由科

² 我必須承認如果真的想要達到此文的目標，那麼其實需要一本書的篇幅才能有大致的完整性。所以此文只是一個初步的整理札記。例如，Reich 以及早期的性自由派或性學家、70 年代的同性戀解放理論和當代的性激進派與同志運動，都應當佔有相當的篇幅和詳盡的討論。這些都在目前被省略了。

學來研究這是否不自然或變態」、不倫性愛者是「理性讓慾望淹沒」、「不負家庭責任」或「個人道德問題」、青少年在性方面是「身心不成熟」、女性情慾則是「天生弱勢、自然比較吃虧（因為會懷孕、也不像男人那麼好色）」等等訴諸「自然（科學）」、「生理結構或生物發展」、「個人道德或個人私事」或「社會傳統文化」的說法。在這樣的說法裡面，完全看不到所謂的「性事」，其實就是一群人對另一群人的壓迫關係，以及這個壓迫關係的常識化（習以為常）、制度化、法律化和多樣變動的操作方式。

雖然一方面我們仍然常常聽到從「生理 / 自然 / 道德 / 個人 / 文化傳統」的說法而非「政治 / 權力 / 壓迫 / 歧視 / 平等」來談論性事，但是另一方面矛盾的是，今天在世界各地，性幾乎都是被政治化的（*politicized*），不論是墮胎問題、色情問題、同性戀問題、性工作問題、女性情慾和生殖的問題，經常涉及了人權的爭議，同時，性議題也夾帶了高度情緒，一如過去階級衝突的緊張情緒；有時像愛滋病這樣的議題（特別是在西方），更讓人難以否認性有重大的政治意義（Altman 100-101）。

所以一方面我們聽到性被歸諸於「個人價值 / 道德 / 私事 / 生物生理 / 文化傳統」的「非政治或去政治」說法，另一方面我們卻又看到性的高度政治化——不但是面紅耳赤的爭論、肢體衝突的抗議，而且還是對於性不法者（*sexual outlaws*）和性激進派的迫害。這樣一種矛盾是很容易理解的。在性別解放運動中我們已經看到先例：儘管自古以來就存在著性別壓迫，然而性別的政治層面經常被「個人 / 生理 / 文化傳統 / 婦女美德」等說法所置換，女性集體被社會制度與文化所壓迫或歧視的事實，被說成只是女性先天生理的差異，或者個人努力或能力的差異。同樣的，長久以來即存在的性壓迫或

性不正義現象也經常被去政治化而視為理所當然（自然化）。故而，避談性的政治性質、只談性道德或性生理，就有掩飾性壓迫的效果，屬於性壓迫社會的一種意識形態。就這一點而論，那些在談論性議題時，避談性解放、避談性政治的論述其實都站在性壓迫的論述位置上。

然而性解放是如何達到性政治這樣的自我理解呢？以下我將挑選出一個自我理解的重要時刻，以顯示性解放思想的可能歷史傳承。

◆◇2.1 弗洛伊德——性差異與社會正義

◆ ◇ 2.1.1 弗洛伊德認為「文明的」性道德不符合社會正義，此一表述表明了性的政治性質。

在通俗的論述中，弗洛伊德始終是個「性解放」的人物；他對於「幼兒情慾」以及「性作為精神疾病的病因」的堅持，使他變成「唯性論者」（pan-sexualism）。雖然弗洛伊德對後來性自由派與性激進派都產生頗大的影響，但是他本人究竟有無性政治的眼界，卻不是那麼清楚。本文將指出事實上弗洛伊德已經具有當代意義的性政治眼界，他的那本 *Civilization and its Discontents*（《文明及其缺憾》）之所以影響了許多後繼的性解放論者，並不是偶然的。本文將在這節指出此書的性政治說法，並指出他對於性的多元生活方式的倫理辯解。

《文明及其缺憾》部份的性政治論點之前就已經出現在〈「文明的」性道德與現代精神疾病〉一文中，在這篇重要的文章中，弗洛伊德便以性批判與支持性改革的姿態出現，此文從他呼應 Von Ehrenfels 對「文明的」性道德和婚姻制度的批判開始，闡述這個性

道德造成現代精神疾病的普遍，因而在文末結論出性改革的緊要。從文章的標題我們就可以看出弗洛伊德把「文明」打引號來質疑這個概念(problematized)。在文中，弗洛伊德把「文明的性」等同於「正常的性」，但是「正常的性」(normal sexuality)卻不是什麼「自然的性」，而只是被視為符合文明所需的性 (“‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness”, 189)。弗洛伊德這篇文章也就是在批評「文明的」性道德；所謂「文明的」性道德，也就是「生殖模式與異性戀」之性道德以及「一對一與合法婚姻」之性道德，與此二者對立的就是「性變態」——包括了同性戀和非生殖模式的性愛，以及婚外的性愛(‘Civilized’ Sexual Morality 190f)。

弗洛伊德對「文明的」性道德的批評主要是在顯示其「惡果」，包括不幸福的婚姻、低落的創造性、能量和求知慾、精神疾病等等。但是這些批評都顯出某種辯證性，例如，文明所需的動力原本來自性變態的部份(‘Civilized’ Sexual Morality 189)，而文明為了文明的目的所進行的性壓抑不但產生性變態這種「有害的偏差(相對於正常情慾)」(‘Civilized’ 189)，而且也達不到文明的目的、也造就不出來對文明有用的人(‘Civilized’ 196-197)。另一個「辯證」例子，就像弗洛伊德指出的：女人為了幸福婚姻所作的準備(如禁慾、保持清純)，卻因此使婚後的性生活不快樂，反而使幸福婚姻不可得(‘Civilized’ 198)。Jonathan Dollimore 把此處所談的文明的矛盾性表達如下：「…現代文明為了自己的生存…主動地生產出那些文明需要壓抑和昇華的〔慾望〕。這種情況出現在個人的層次(透過慾望的挫折來強化慾望)，也出現在社會的層次(既誘發慾望也壓抑慾望)。」(187)

總之，文明為了自身的目的要壓抑慾望，卻因而不斷生產出慾

望，也因而不斷造成文明自身的危機和個人的不快樂與疾病；但是，這樣的圖像似乎還沒有顯示出「性政治」的主題。不過弗洛伊德在“‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness”對於「文明的」性道德還有一個簡短批評，則明確地有性政治的含意。弗洛伊德說：

用文明的標準來要求每個人的性生活都有*同樣*的行為模式，是一種明顯的社會不正義（social injustice）——某些人因為其性向（organization）可以毫無困難地奉行這些性生活行為模式，但是對其他人而言，就是強求她們做出心理上的重大犧牲。不過這種不正義通常會因為對道德誠律的不奉行而被打消。（‘Civilized’ Sexual Morality 192 黑體為筆者所加）

「不正義」竟然可以因為當事人不奉行異性戀或婚姻道德的誠律而被消除，可見弗洛伊德還沒有完全領悟性正義的全部內涵。但是為什麼弗洛伊德會認為當文明的性道德成為一項制度性要求時會是社會的不正義呢？讓某些不適應文明性道德的人做出心裡犧牲，可以是譴責不正義的理由論據嗎？

- ◆ ◇ ◇ 2.1.2 「性 / 生活方式的多元主義」為什麼是必要的？為什麼不應該以宗教理想強制少數人的生活方式？為什麼每個人都應該以自己的方式追求快樂？

弗洛伊德在《文明及其缺憾》一書繼續了補充他在“‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness”中的性正義論證。弗洛伊德先從一個樂利效益（utilitarian）的觀念——幸福或快樂——出發，弗洛伊德指出我們總是要追求幸福快樂，但是追求幸福的策略或方式各有不同，或者趨樂或者避苦；用心理分析的話就是：幸福

或快樂的問題歸根究底就是一個人有效利用他的 *libido*（慾力）的方式，由於每個人的本能素質（*instinctual constitution*）和所處環境以及轉移原慾的能力不同，所以會有不同的適應方式和選擇以符合個人的境況與認知；在尋求幸福快樂之道上並沒有一般性原則（*golden rule*），不應強求大家都一樣。弗洛伊德此處給的部份理由是：

…每個人都必須自己尋找能夠拯救他的特定方式。各種不同的因素都能影響個人的選擇。問題在於他從外部世界中能有希望得到多少真正的滿足，能在多大程度上獨立於外部世界，感到能有多大的力量按照自己的意願改造外部世界。這裡起著決定（*decisive*）作用的是個人的心理素質（*psychical constitution*），與外部環境沒有關係。注重情慾的人首先注意的是他與其他人的感情關係。自戀的人喜歡自給自足，在內部精神過程中尋找主要的滿足；重視行動的人永遠也不會放棄他能夠藉以嘗試他的力量的外部世界。（*Civilization and its Discontents* 30-31）

我認為此處的重點是：我們不應該去替別人做追求快樂生活方式的選擇，每個人都應該自己去做選擇。不過弗洛伊德此處所說的「我們『選擇』追求快樂的方式或策略」不是一般所謂的「自由選擇」，因為對弗洛伊德而言，「精神官能症」、「神經失常」都是我們追求快樂時所採取的策略或生活方式，但是我們實在不能說我們可以「選擇」做個精神官能症或精神失常的人；也許弗洛伊德此處不應該用「選擇」這個有點誤導的字眼。總之，對於弗洛伊德而言，我們的「選擇」沒那麼自由；個人的心理質素起著決定作用。

但是，另一方面，弗洛伊德也不是說我們所有人的選擇完全都是被慾力或心理素質所決定的（*determined*）。因為至少在上段引文的前幾句中，我們也看到了決定選擇的因素涉及了自我認知，但是自

我認知或許不是純然被理性所決定的或者根據理性計算，從上段引文中我們看到弗洛伊德用的字眼是「希望」(expect)、「感到」(feel)而非較為確定的認識字眼，易言之，我們的自我認知也可能會被慾望所蒙蔽——這是心理分析的反理性主義論點；但是心理分析也可以幫助我們在自我認知中不斷地進行自我反省。所以至少對於運用心理分析的人而言，其選擇既有慾力也有理性的成份 (cf. Abramson 137-138)。不過不論如何，此處的選擇不應該被視為一個由意志控制的自願 (voluntary) 行為，也許「適應」(adaption) 是另一個幫助我們了解這個追求快樂過程的字眼。

弗洛伊德在上述引文之後，接著就警告人們（其實是在警告宗教）不要只選擇一種極端的生活策略——當然也更不應該迫使大家都選擇一種生活方式。他說：

務實的處世哲學 (worldly wisdom) 會勸告我們不要把所有的滿足都寄託在一個抱負上…因為此事成功與否取決於許多因素的綜合作用，或者取決於我們心理素質能否適應 (adapt) 環境，進而利用環境來創造快樂的能力。如果一個人的本能素質天生就不好，又沒有真正經過對他的日後成功是必不可少的慾力成份 (libidinal components) 的轉變和重組，他就很難從外部世界中獲得幸福，尤其是在他遇到艱鉅任務的時候。(*Civilization and its Discontents* 31, 譯文參考中譯本)

所以，我們對生活方式的選擇和適應，有先天和童年的因素，然後還有後天和人生際遇的因素。在弗洛伊德的說法中，精神官能症、麻醉、大談戀愛、自戀都是人追求快樂的策略或生活方式的一種，這是他的多元主義的表現，也是他批評宗教的基礎——弗洛伊德認為宗教限制了人的適應和選擇的幅度，在追求快樂或幸福時，

將自身的一元生活方式強加給所有人。(*Civilization and its Discontents* 31)。

弗洛伊德的這種多元主義想捍衛的就是「少數人」(*minority*) 的權利，和非西方正統基督教文明的其他「異端價值或異教文化」：即使社會中只有少數人不將自己投身於科學的或美學的這類文明活動，但是那也只是她們滿足需要的適應方式和選擇，其背後的動力和其他多數人並無不同。(*Civilization and its Discontents* 41)

◆◆◆2.1.3 性差異的平等主義：弗洛伊德將性壓抑比擬為階級壓迫，並且認為性壓抑剝奪性權（享受性的權利）是社會不正義，性壓抑就是泯滅性差異。

接著，弗洛伊德就從生活方式的多元主義——也就是**性**生活方式的多元主義——延伸至性差異的平等主義。首先，弗洛伊德細數文明對性的控制，也就是對性生活的限制：起先是亂倫的禁止（被弗洛伊德稱為「對人類性生活最劇烈的殘害」），接著則是限制性生活的各種禁忌、法律、風俗習慣，強加於男男女女；還有，文明因為經濟的原因而對性自由做更進一步限制。弗洛伊德對這樣的現象做出政治性的比擬，他說：「在這方面，文明對待性的方式就像一個階級對另一個階級加以剝削的宰制」（ *Civilization and its Discontents* 51）。由此可見，文明的性壓抑是政治性的，是一種性壓迫。後來的弗洛伊德馬克思主義者，特別注重此處弗洛伊德說的「社會的經濟結構會影響性自由的大小」（ *Ibid.* ），因而把性壓迫的問題歸因到資本主義社會的經濟結構；但是，如果我們把詮釋的焦點放回到弗洛伊德所言的文明的性道德或文明的性生活方式，我們便可以看出弗洛伊德在此處所說的性壓迫隱隱約約地指向：**順從文明性道德的人**

們或階層，對於不順從文明性生活方式的人的宰制壓迫關係。

弗洛伊德接著說，由於害怕被壓迫者的反抗所以有更嚴厲的防範措施，對成人的性壓制必須從兒童開始著手，所以出現了對兒童的性控制以及對兒童性慾的三緘其口。至於成年人，則被限制在異性戀和生殖模式的性慾中，生殖模式以外的性滿足都被當作變態而被禁止：「這些性禁制顯示的是，每個人被要求只准許有單一的一種性生活，不顧每個人在性結構上先天與後天的差異。很多人的性享受因此被剝奪了，因而變成嚴重的不正義的來源。」（*Civilization and its Discontents* 51）這段文字顯然是呼應著他在“‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness”中所說的不正義，只是此處更清楚的點出性差異與社會正義的關係，同時，弗洛伊德似乎提出人有享受性（或滿足性需要）的基本權利（basic rights to sexual pleasure or to satisfy sexual needs），而如果這個做為基本人權的「性權」被剝奪了，就會造成社會的不正義。

弗洛伊德指出，不但變態（包括同性戀）的性享受權利被剝奪了，即使正常異性戀男女也受到合法婚姻與一對一制度的限制，而不能「為愉悅而性」或「為性而性」（sexuality as a source of pleasure in its own right）（*Civilization and its Discontents* 52）。

但是有些性差異不是有害的嗎？弗洛伊德在“‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness”中似乎認為手淫、非生殖器性交的性活動，是有害處的或者不道德的（199-200），但是 Dollimore 也顯示弗洛伊德在這些段落中，其實也未必完全否定這些不合乎文明性道德的行徑，反而暗中有肯定的意思（Dollimore 188-189）。

總之，人們的性差異或不同生活方式都是人們為追求快樂的不同策略，也就是有效利用 libido（慾力）的不同方式。但是文明的性

道德卻要泯滅性差異，把人們壓抑在單一的「文明的」性生活方式中，剝奪了人們享受性的權利或為愉悅而性的權利，根本就是類似階級壓迫的不正義。「性壓抑」這個觀念的社會含意就是「泯滅性差異」（打壓不同性生活方式），也同時是政治含意的「性壓迫」——剝奪性權。

◆ ◇ ◇ 2.1.4 為何性壓抑是不正義的？弗洛伊德某些用語聽起來好像一個樂利或效益主義者，然而他對自我的看法卻和效益主義不同。（同時，弗洛伊德並不是假設自我就是本能或慾望，也不是假設文明或社會就純粹是理性的產物。因此，文明對自我的壓抑，不是理性和本能慾望的對決。這和效益主義對社會改革的樂觀很不相同。）弗洛伊德基本上接受個人平等與多元主義價值的政治哲學，並且依此認為性壓抑是不正義的。

那麼，弗洛伊德在《文明及其缺憾》中究竟為什麼認為性壓抑（即，泯滅性差異）是社會不正義？首先，一個明顯的理由是來自他對樂利效益（也就是幸福快樂或愉悅）的肯定——性愉悅或性享受本身就是一種價值，所以他認為「剝奪性享受或性愉悅」是不正義的。

但是弗洛伊德是個效益（樂利）主義者嗎？從弗洛伊德的論證形式來看，他似乎是效益主義式的（*utilitarian*），所以他一方面對文明的性壓抑表示初步的諒解——因為這種性壓抑是為了經濟的目的，所以是為了大多數人的集體效益或幸福快樂；但是弗洛伊德也基於同樣的樂利效益理由而反對這種性壓抑——因為性壓抑並沒有達到文明的目標，而且製造更多的不快樂和精神疾病。再者，如果弗洛伊德是個效益主義者，那麼他認為性壓抑之所以是不正義，必

然是因為性差異或多元性生活方式可以促進社會的樂利。

不過，Abramson 認為弗洛伊德的思想 and 效益主義對自我的假設有個基本的矛盾（133-134）。簡單的說，效益主義的效益計算要求個體有某種自知之明（transparent self-knowledge），透過當下的內視，個體可以知道自己的偏好以便選擇。前面我在討論個體對生活方式的選擇與適應上的自我認知時，已經強調過弗洛伊德的「選擇」不是這種效益主義式的選擇；個人對快樂生活方式的「選擇」是在很多因素作用下對環境的適應，是意識（理性）與無意識（慾望）的交互作用。個人缺乏真正的自知之明，也就是無法以理性窮盡無意識的謎魅；例如，為什麼人們在性慾望方面會「選擇」做個異性戀或同性戀，涉及很多因素，但是個人無法完全認知這些因素，例如特定心理素質是在個人生活史中如何形成的問題，幾乎很難有完整的答案，即使有心理分析的幫助，我們仍然可能是一知半解的——雖然心理分析確實可以幫助我們反省自我的構成過程、自我知識等等。

當然，如果個人的「選擇」完全是被其本能素質之類的先天因素完全決定的，那麼我們對於自己性差異的形成就似乎不應該負有道德責任，故而性壓抑也就是不正義的。（例如，很多強調同性戀是基因等先天因素所完全決定的說法，也有反對壓抑同性戀的含意。）

不過，照我之前的說法，弗洛伊德並不認為自我就是純粹本能的產物，因為我們的自我心理素質不但來自本能因素，也內化了社會的理性因素。所以性壓抑或文明不只是外在於自我（法律、禁忌），也內在於自我（超我、良心）。當然，如果自我不等同於本能或自然天性，那麼也就不可能藉由排除文明的壓抑而回歸或發現真正的自我，從社會壓抑中完全解放出自我是不可能的。更有甚者，有些壓

抑並不是社會文明的壓抑，而是生物發展過程伴隨著文明而產生的有機壓抑（organic repression）（*Civilization and its Discontents* 46n, 52n），這並不能藉著廢除法律或改造制度來解除壓抑。反過來說，自我也絕非只是理性的產物，而有本能、無意識慾望等理性無法完全理解或作用的成份，所以也不能藉著社會理性組織和人的意志來完全改造自我或認識自我，從社會的解放來完全改造自我也是不可能的，因為還有幼稚心理的存在。很多人妄想用宣傳某種道德或理想的力量、嚴厲的法律執行、新的社會和經濟制度來徹底改造人的慾望，去消除其眼中的「性剝削」、「性物化」、「性濫交」等等，其實是抑制人們的愛慾（eros）發展，這些都將是治絲益棼。更有甚者，不但自我不會純粹是理性的產物，文明也不純粹是理性的產物，而是以人類本能為其重要動力。總之，文明與自我並不是理性與本能（或慾望）的二元對立，文明與自我都有理性與本能慾望的成份；故而將理性與本能慾望對立的任何假設和作為都無法成立。我認為這基本上是弗洛伊德在《文明及其缺憾》中所表達的觀點，也被很多人認為是個悲觀的觀點；不論如何，這個觀點假設的自我和效益主義是不同的。

如果說弗洛伊德不是效益主義者（雖然他肯定快樂的價值），那麼為什麼他會認為「性壓抑或泯滅性差異是社會不正義」？在我看來，弗洛伊德根本就預設了個人自由主義社會中某種通俗的多元主義政治哲學，也就是從肯定個人的平等出發，進而肯定個人的差異是平等的、尊重每個人的（性）差異；這樣的平等主義很容易延伸為一種多元主義：社會應該尊重每個人所「選擇」的生活方式和價值，不應該有法定的宗教或類似的價值來強加於人，國家不應該替人民決定什麼是最好的（性）生活方式；每個人都有權利以自

己的方式追求快樂幸福（即使個人所選擇的方式不是異性戀或婚內性）。不過，弗洛伊德不必為這樣的多元主義提出更進一步的辯解証成，因為他訴求的是那些和他共享同樣政治信念和政治價值的同胞公民，並且訴求這些同胞公民以多元主義政治哲學容忍少數人所選擇的性生活方式。

總之，弗洛伊德之所以認為性壓抑是一種社會不正義，除了他對「性權」的肯定外，我認為弗洛伊德未曾明言地（*implicitly*）預設了當時西方社會的一種素樸的個人平等與多元主義價值，這種價值用今天的表述方式就是：個人不應該因為其階級、性別、種族與性方面的差異，而有不平等的對待；國家或社會文化制度不應該泯滅性差異，而應該容許多元的性生活方式。不過，弗洛伊德即使會承認「每個人（的性差異）都是平等的」，但是可能不會認可「每個人的性差異都有同樣的價值」，因為他尚認可昇華的價值。至於弗洛伊德會將多元主義推到什麼激進的地步，並不能從其文本窺知，但是由於他對社會改造的「悲觀」（如前所述，這個「悲觀」主要是因為文明的性壓抑是內在於自我的辯證關係），有人或許懷疑他會採取任何激進的立場。**Abramson** 在這個論點上倒有個新鮮的看法，他認為弗洛伊德思想的「悲觀」蘊涵只是反對把多元主義推到一個純粹原子化個人的自我，而弗洛伊德其實為社群主義的公民思想開闢了道路（2, 131-138）。

◆◇2.2 英美激進女性主義把性完全化約為政治，因此是凸顯性的政治性質之最強音。

眾所周知，在弗洛伊德之後，是 **Reich** 和 **Marcuse** 兩人（特別是前者）將弗洛伊德的性政治或政治「性」思想發展了出來。兩人

將弗洛伊德和最具政治意味的馬克思主義結合，使「性」的政治性大大地受到矚目。他們的思想使新左派注意到性的議題（如 Reimut Reiche），也使那些自發從事性反抗的人認識到性與社會革命的密切關連。Reich 和 Marcuse 想要對話的對象顯然是左派與不滿性現狀的群眾。

隨後，同性戀解放運動與婦女解放運動也都彰顯出性的政治性質。在婦運方面，不但是提倡女性情慾的女性主義者，即使是被認為「反性」的英美激進女性主義（radical feminism）也凸顯了性的政治性質。這是因為後者力圖去除性的色慾成份（de-eroticized sexuality），讓性只等於權力（壓迫）：性就是強姦、性騷擾、性侵害、性暴力、強迫異性戀。

可是為什麼有些女人還會覺得性不只是壓迫？為什麼這些女人也會感到性有色慾成份（例如：愛情、性感、性衝動、性慾、快感、發洩、享受、舒服等等）？

激進女性主義認為這是因為我們一般人認知與感受的「性」已經被男性權力色慾化了（eroticizing (male) power）——「異性／戀」就是個最典範的例子，「異性」之間的實質是壓迫宰制的權力，但是這個權力被色慾化而成為「異性戀」，「被壓迫者」被制度強迫對「壓迫者」產生色慾，這就是父權社會的強迫異性戀機制的真正意義。性就是「色慾的糖衣」（上層建築）和「男性權力壓迫的核心」（下層建築）兩者所構成；但是這個色慾基本上是為了男性權力需要而服務的，男女雙方所享受的性必然是男性情慾，在父權社會中沒有真正的女性情慾（或真正的同性戀情慾），也沒有女性權力，女性是無力的、無情慾的。易言之，「性（情慾）＝異性戀情慾＝男性情慾＝男性權力（壓迫）＝（男）性暴力」。（由於性就只是性暴力，所

以此派女性主義談性時，只談強姦、性騷擾、性侵害、強迫異性戀）。

總之，英美激進女性主義等於在說：性僅僅是政治（男性權力），這是一種性的「（性別）政治」化約論（gender/political reductionism of sexuality），可以在馬克思的經濟化約論中找到相似的論述邏輯，然而這個（性別）政治化約論卻有放大和彰顯性的政治性質之作用。就這一點而論，英美激進女性主義對性的政治化（politicized）有矯枉必須過正的效果。³至於英美激進女性主義想要對話的對象（同／異性戀男女）因為各個不同激進女性主義者的情慾位置而有所不同，然而這樣的一種化約論思惟在其他地方被主流女性主義挪用時，就像我們在台灣所見的一樣，除了為訴求大眾而將其激進性充水、略去其女同志分離主義（separatism）的面向外，其想要對話的對象則變成異性戀男人。

◆3. 性少數

◆◇3.1 Ullerstam 的《性少數：瑞典觀點》

◆◇◇3.1.1 Ullerstam 認為公共資源應該幫助性少數，使性少數能夠和性多數一樣擁有機會和資源來實現性權

在性解放思想史中，同性戀一直被當作一種政治性質的「性少數」（Weeks 197f, 302n），但是將性少數的觀念擴大包含其他被壓迫

³ 此處只是我對於英美激進女性主義提綱挈領式的總結，但是我相信這個總結已經刻劃出激進女性主義的的心理路。對於此流派的詳細討論尚需要另文為之。我曾在第一屆四性研討會所發表之「獨特性癖」一文中部份提及英美激進女性主義的思想，不過此部份在後來正式發表時刪去，僅留下註 58（甯應斌 174-176）。

的性弱勢，並且系統的闡釋，乃是出現於瑞典性激進派 Lars Ullerstam 的《性少數：瑞典觀點》(Erotic Minorities) (1964 出版 1967 英譯)。此書提供了一種前瞻的瑞典經驗。

在當代的用法裡，有時同性戀會自稱「性少數」，同性戀在許多以「性少數」為名的組織裡事實上也是骨幹份子；但是對 Ullerstam 而言，「性少數」並不是只指「同性戀少數(族群)」(homosexual minority)，同性戀只是性少數中的一種。故而他的書開頭就說明他特別要替同性戀之外的性偏差者辯解，因為同性戀在瑞典算是幸運的一群，瑞典自從 1944 年開始就沒有法律禁止同性的性交，在媒體和文學中常看到有利同性戀的講法，同性戀也有自己的刊物、權利組織、俱樂部；一般聽到的「我們要人道對待性偏差者」的呼聲都只是指著同性戀，但是其他那些在性方面「與眾不同」者 (sexually “different”) 就沒有這樣幸運，還被法律剝奪其性享受的權利。(1,85,88)

當然，Ullerstam 也不是認為在瑞典內外，同性戀者已經得到很好的待遇了，因為在《性少數：瑞典觀點》書中他也討論了同性戀作為一種性少數的處境，他指出同性戀在瑞典內外和歷史中受到歧視和迫害的情形；先前同性戀之所以在瑞典不太受法律制裁，主要還是因為認為同性戀是某種性心理病態，所以沒有法律行為所要求的心理能力，也因為對同性戀成因的誤解（認為主要受遺傳因素決定），所以才有 1944 年的同性戀除罪化之修法。但是至今同性戀的合法性交年齡（18 歲）仍然比異性戀合法性交年齡（15 歲）要高，這也是一種歧視的表現。(88-91) 很明顯的，Ullerstam 並不是只要求所有的性偏差者達到同性戀目前所享有的「幸運」就足夠了。

那麼 Ullerstam 在《性少數：瑞典觀點》這本書要怎樣堅持性

少數（常被稱為性偏差或性變態）應享的權利呢？他在序言先說明他要攻擊的三個成見：

- (a) 性偏差者在人品方面比別人差。
- (b) 性偏差是心理病態。
- (c) 不應該幫助性偏差者達到性愉悅。(1-2)

這三個成見當然也（曾）是對於同性戀的成見。這裡面最值得反駁的當然是第(c)點；很明顯的，也有很多人會主張：

- (c') 應該防止性偏差者達到性愉悅。

不過對於(c)的反駁就會蘊涵對(c')的反駁；所以不必明列出(c')。

(c)和(c')的差別在於：(c)認為不應該以公共資源來支援性偏差者達到性快樂，性偏差者的性幸福只能靠自己，不能藉助社會力量。(c')則是說社會或公共力量應該壓抑性偏差者，不使性偏差者得到性快樂。

一言以蔽之，(c')認為國家應該剝奪性少數的性權，(c)則反對國家幫助性少數和性多數一樣擁有同等機會和資源實現性權。

很明顯的，「社會資源或國家應該幫助性少數和性多數一樣擁有機會和資源實現性權」這樣的表述就是本文開頭所說明的「性解放」之政治意涵。

◆◇◇ 3.1.2 瑞典福利國家創造出一個性優勢者主宰的社會，性弱勢或性底層則被排除在福利社會之外

此處 Ullerstam 對於「國家」的要求，心目中是以「瑞典國家 / 福利社會」為批評標的。他說：「瑞典在 20 世紀內產生的性的自由化，並沒有為性偏差者帶來好處。瑞典為了〔實現福利社會〕以

滿足正義的神聖原則而掃除了在經濟與社會的不平等，與此同時，卻創造出一個性優勢者（性上層者）的社會（a society of the erotically privileged）。」（9-10）

Ullerstam 在此暗示從自由資本主義轉變到福利資本主義時，同時也產生了性的階層分化（性上層與性底層），興起了一個性優勢階層與性弱勢階層。換句話說，在福利國家興起之前，性基本上受到普遍的壓制，但是福利國家卻對性有某種程度的開放，讓非變態的異性戀情慾得到性自由，因而產生性的階層分化。但是為什麼福利社會在瑞典會伴隨著性優（弱）勢階層的興起呢？

Ullerstam 首先指出：瑞典為實施福利社會而鼓吹「我們要關懷其他同胞的福利、滿足他們的需要」這個福利道德觀。不過這個福利道德觀應用到性領域的趨勢是擋不住的：我們既然要關懷其他同胞的福利，那麼這個福利當然也包括了其他同胞的性需要。所以演變至今，現在瑞典的觀念是：性交應當是為了愉悅，國家也資助一些機構來教育民眾如何得到最大性滿足。在這種性自由化的時代精神下，甚至有為女性作家在其書中提倡女孩可以因為表達友誼善意而和男的朋友上床。（8-9）但是這個性的人道關懷趨勢，卻沒有臨到「變態」的頭上，許多性少數仍然被法律迫害或被歧視。（9）

以性工作為例，Ullerstam 說「雖然在 19 世紀下半葉所有的性愉悅都被視為邪惡的，但是『變態』還能去伎院並且滿足其願望。現在福利社會雖然准許有『健康』需要的人彼此進行性歡愉，但是卻關閉了伎院；因而我們很可以說某種清教徒式的凍結封閉專門針對『變態』來大力打擊。」（10）清教徒（Puritans）的性道德（也就是性道德淨化 purification）並沒有隨著福利社會的到來而瓦解，有一部份凍結起來沒有改變，用來對付性少數。「在昔日，對所有的

性愉悅都是以狹窄頑固的心態來看待，但是現在卻只針對某個少數」(21)。

故而在瑞典社會「性享受已經變成特定模式的異性戀者的特權」。那麼，那些在瑞典和性保守人士辯論、自命進步而且表現出某種開放心胸的人士呢？他們「堅信自己是進步的，但幾乎只關心這個已經享有性特權的階層（caste）的利益…」，這些性的自由主義者贊成電影中的性交和肛交鏡頭，好像對窺視戀者有利，可是「這些文化『激進派』沒有一個準備站出來主張：『窺視戀者有機會滿足他們的性需要』是正當的要求。」(10)

Ullerstam 對於瑞典「性開放」的描述，確實也在其他地區有類似現象，一種是沒有任何政治性質的「性」的開放，缺乏性政治的眼界；另一種是空洞的性自由講法，卻反對真正性激進派的主張；例如，空洞的肯定「女性情慾」但是卻拒斥「青少年情慾」、「女人的性工作」、「女性變態」、「女性的濫交」、「女性通姦」、「女性亂倫」、「女性觀淫」等等。簡單的說，當性開放沒有包括性少數，那麼這種有限制的性開放就會製造性階層。同樣的，當一種性政治，不論是自由主義人道主義的、女性主義的或者同性戀解放的性政治，如果沒有包括性少數，也會繼續維持性階層。

關於「福利社會伴隨著性優（弱）勢階層的出現」，Ullerstam 並沒有進一步的分析。他曾提到「清教徒喜歡在福利結構中佔據位置，以便能夠施展他們的權力」(25)，但是卻沒有分析為什麼總是這類道德淨化者搶著要在福利國家的官僚結構中佔據位置，為什麼有這樣的權力慾。對於此刻身在台灣的我們不但要問（一個韋伯式的問題）：當國家官僚組織邁向理性化，某種道德淨化或禁慾主義是否和這樣的理性化有內在的關連？我們還要問：打造一個理性化國

家——也就是威權統治消逝、治理技術（governmentality）當道的國家——是否也需要一個有限制的（constrained and controlled）性開放，並且有道德糾察隊來監視掃蕩性少數、「掃蕩色情」或「掃黃」？

不論如何，當代社會的性開放程度與維多利亞時代或清教徒的性狀態比較起來，確實有很大的差異。這個差異也引起很多理論家的注意，例如 Marcuse 便提出和資本主義不同階段的社會變化相關的解釋，他認為性（快樂原則 pleasure principle）不再和「對社會有用」（現實原則 reality principle）堅決對立，性也可以對社會宰制有用，快樂可以導致向現實屈服，所以社會放鬆了性壓抑。（*Eros and Civilization* 86-87）。Marcuse 對於當代性開放的批評（尤其是在 *One Dimensional Man* 71-78），可以有很多的解讀詮釋（例如 Weeks 168），Ullerstam 的說法也是看待 Marcuse 的另一個角度，亦即，當代性開放並沒有同等地包括性變態的自由化；這個詮釋角度也可以被以下這個事實所支持，亦即，Marcuse 是最早的一位思想家從理論的角度去高度肯定「前生殖器階段」的多樣變態情慾（*Eros and Civilization* 184-186），肯定了多樣變態（polymorphous sexuality）對人類自由的重要意義。不過，Marcuse 在性方面只有抽象的理論提示，我們很難推論出其理論的蘊涵是否會贊成 Ullerstam 的具體性改革方案。

◆◇◇ 3.1.3 Ullerstam 的「性少數」是指哪些性偏好？

Ullerstam 主要討論或列舉的性少數包括了亂倫（我稱之為家人戀）、裸露戀、童性戀（paedophilia）、噁性戀（saliromania 就是對醜陋、骯髒、噁心事物的愛戀，包括屎尿戀）、苦痛戀（algolagnia，也就是虐待戀）、同性戀、觀淫戀（scopophilia，包括窺視戀），反串、變性、自體戀、手淫、物化戀（fetishism）、屍戀、動物戀、老人戀、

性集體主義 (sexual collectivism 群交)、娼妓等等。這裡面的每一種都有很多不同的形貌和變種。基本上，Ullerstam 也承認這樣的分類很粗糙，只是以表面的相似或相異來分類而已；其實，每個人的情慾都是獨特的 (99)。至於這些分類也沒有什麼病理的依據，Ullerstam 基本上認為人類 (性) 行為就是有變數的 (32)，本來就應該各自不同，而且性的創新、實驗本來就應受到鼓勵讚美 (12-13)。所以我們根本不必問「為什麼這些性少數會喜歡這樣的性行為」，相反的，Ullerstam 花了很多篇幅去探討「為什麼有些人不能容忍性少數、反對色情刊物、檢查刪剪電影」，暴露這類人的病態心理 (14-27) 和年齡政治 (24, 127)。

至於一般人對性少數的誤解和質疑，Ullerstam 也分別對不同的性少數提出辯解。基本上和一般辯解同性戀的論證相似。由於和本文宗旨無關，此處就不贅述了。除此之外，Ullerstam 還提了很多具體的修法建議、性改革的方向。

◆◇◇ 3.1.4 Ullerstam 的的性改革方案和人道自由主義政治。

在性改革方案方面，Ullerstam 不但切實，而且也有原創性並且帶著一點幽默。在性教育方面，他認為我們應當教育父母，讓他們鼓勵子女對性好奇、讓他們對子女的性活動高興，而且在討論性事時，千萬不要表現厭惡與困窘 (127)。國家應協助建立仲介「性」的機關，安排不易尋得同樣性偏好的人進行性接觸，以便使這些性活動達到最大的性滿足；有些性偏好的滿足需要集體活動，則更需要國家的協助。例如，裸露戀與觀淫戀，兩者互補的性偏好或許可以透過特殊俱樂部的設立來滿足彼此 (128, 58-59)。伎院的建立也是很重要的，這是個人道的職業，而且要保障其工作環境和僱傭條

件。在伎院中，沒有收入的青少年可以有打折優惠；許多五六十歲但是情慾旺盛的女人可以有機會和年輕男伎邂逅，等等。另外還要有為醫院、精神病院、癱瘓者、家中臥病在床者、老人等服務的流動伎院，也可以提供像手淫、脫衣舞等服務。這些流動伎院的工作者可被稱為「色情撒馬利亞人（Samaritans 即，聖人般的行善者）」，應被社會所高度推崇。很多醫院和養老院都有長期病人，其性需要完全被忽視；色情撒馬利亞人則提供了性的慈善事業。（130-131）。

Ullerstam 看到性少數（以及很多弱勢者，像病人、老人、青少年等等）性需要不得滿足的痛苦，而這個無端的、沒有社會效益的痛苦或受苦只是因為一般人對性的成見和迷思，所以他要替性少數辯解，並且進一步的主張社會應該幫助性少數達成性滿足。故而他要反駁上面提到的一般人的成見，特別是「(c) 不應該幫助性偏差者達到性愉悅」此一成見。很多人或許認為(c)有道理是因為他們相信性偏差者若有快樂的性生活，將會危害社會，或者有害性偏差者本人；Ullerstam 論證了(c)的荒謬（2），並且也在書中多處反駁，例如他指出所謂性少數的害處真的說起來都是很不确定、猜測成份居多，與滿足性少數需要而得到的巨大益處相較，也是微不足道的。與飲酒相比較，飲酒害處之證據甚為明確，社會成本也很大，但是性少數所遭到的命運卻遠不如飲酒者（137-138）。此外，異性戀性交在對社會的效益方面有更多的潛在風險，可是卻遠比性少數受到的限制較少（141）。

很明顯的，Ullerstam 這類論證都是從一個「效益（樂利）主義的、法權的以及人道的觀點」出發，呼應著聯合國的人權宣言精神（138），易言之，Ullerstam 是從人權的論述來談性少數的需要應被滿足——亦即，性少數（或任何人）有權利享受性或有權利得到

性愉悅 (right to pursue sexual pleasure)，但是這樣的「性權」似乎也超越了傳統的公民權 (civil rights)，因為「性權」一般並不包括在公民權之內，但是「追求快樂的權利」(right to pursue happiness) 常被視為基本人權，故而「性權即是人權」的說法可能是建立在將性需要視為基本人性需要，而性需要得到滿足的權利是人類追求快樂的權利之一部份。這樣的說法雖然很常聽到，但是更精確的政治哲學表述仍有待整理。

Ullerstam 以人道的效益主義觀點談論性少數權利時，並不是採取同情施恩或救援的姿態，而是培力性少數的態度，例如他說「不，我親愛的觀淫戀者，相信你的性需要是正當的和值得尊敬的，無畏懼地表達你的性需要，最重要的，千萬別相信那些迷信的權威（即使是醫生）給你的灌輸」(98)。同時，Ullerstam 也從一個戰鬥的、政治的角度談論性少數，所以他套用馬克思主義者的戰鬥口號「消滅性優勢者的社會！」、「所有種類的性少數團結起來！」(139)

◆◇3.2 Jeffrey Weeks 對「性少數」名稱的檢討

儘管 Ullerstam 的「性少數」說法有其特定的瑞典脈絡，也有其特定的性政略，但是當這個名詞被英美的同性戀運用時，就可能有不同的效應。今天很多英美同性戀視自己屬於一個「性少數」社群，對此，Weeks 認為「少數」之說固然使同性戀可以在自由主義民主的國家要求權利，但是可能會在某些歷史情境下變成畫地自限或保守的主流同性戀的提法。下面讓我們來檢視 Weeks 的說法。

首先，Weeks 追溯同性戀使用「性少數」這個概念的歷史。在二十世紀初支持同性戀的性激進派 Edward Carpenter 和性學家 Magnus Hirschfeld，將 Karl Heinrich Ulrich 所提出的「同性戀是第三

性 (third sex)」的觀念，推論出「同性戀此一少數的性(別)應享有的正義」，換句話說，男(第一性)女(第二性)兩性是性多數，同性戀則是人口中少數的第三種性別。後來美國的 Mattachine 會社中的激進份子則視同性戀為被壓迫的文化少數，和少數民族、少數(非主流)宗教信仰、少數族群等有共通的壓迫問題；這樣的說法在 1950 年代並不符合 Mattachine 會社中的保守份子要將同性戀收編融合到主流的想法 (Weeks 197)。

不過到了 60 年代，受到 Marcuse 的多樣變態情慾說法的影響，同性戀偏好被看作是每個人潛在都有的情慾，所以早期同性戀解放運動要打破社會所建構的「同性戀 / 異性戀」區分，不要把同性戀當作一種特殊的狀態體質或少數經驗，多樣變態的「同性戀」不再是固定的期望、角色、認同，而是一種抗爭的顛覆的生活方式。但是一些同性戀的新發言人在這個時刻提出「同性戀少數」說法，要求像少數族群那樣的文化政治空間，爭取「權利」，其實便成了新的融合主義者，因為在當時的少數民族政治正是一種融合同化進入主流的政治。不過「同性戀少數族群」的提法因為和自由主義的多元社會說法合拍，所以很容易用來鼓動法律或其他改革 (Weeks 198)。

由上可知，同樣的「同性戀少數族群」(homosexual minority) 提法，可能是反融合主義的，也可能是融合主義的。台灣近年來的族群政治有著融合主義的爭議，之中又以四大族群構成「新台灣人」共同體的融合主義說法 (discourse) 為主流，這是否意味著在台灣提出性少數說法也必然會是融合主義呢？如果同性戀自我比附為原

住民的少數族群地位以爭取權利⁴，是否必然會像當前原住民在新台灣人說法下聊備一格而且正當化現存狀態呢？很明顯的，這不是從文字（text）本身就可以推斷的，同樣的論述邏輯也可以在實際的操作下被顛覆（例如，新台灣人說法就可以被酷兒化⁵）。例如，談論「權利」的同性戀運動也可能在實際操作下有很多意義⁶。

又例如，出櫃現身（come out）好像是一個固定自己同性戀身分的作為——「我這種人就是同性戀」的現身，肯定了確實有「同性戀」這樣的質素和分類範疇，同性戀因此和異性戀是兩種不同的人種，有不同的本質，易言之，現身把同性戀「本質化」了。但是 Weeks 則指出現身出櫃也可能有很多意義，例如，如果批評早期同性戀解放運動的現身只是在肯定既有的性分類，那就錯讀了現身實踐的實際效應：當社會認為某種情慾是有害的、偏差的、變態的、不道德的，那麼此時的現身可以是正面肯定這種情慾的良好價值和正當性；這樣的現身也當然會同時重新詮釋該情慾，改變原來被污名化的身分定義，挑戰原來對該情慾的負面呈現。（Weeks 201）例如女性情慾原被視為「淫賤」但可以變成「豪爽」等等。這就是對於社會所建構的情慾身分，提出傅柯所謂的相反話語（reverse discourse），這種相反建構或詮釋當然不必然是在本質化舊有分類範疇，因為舊有分類範疇所賦予的價值意義已經被改變（例如，同性

⁴ 「同志就是新公園的原住民」標語曾出現在 1996 年 2 月 11 日的新公園同志園遊會，抗議市政府對新公園的重新規劃。

⁵ 請參看卡維波〈從新台灣人到假台灣人〉聯合報 37 版 1996/4/15，以及《島嶼邊緣》第八期、第十三期的「假台灣人」系列文字。

⁶ 台灣好像已經開始有類似的討論，例如林賢修在《土狗雜誌》試刊號（1998/1）對常德街事件的評論，以及喀飛等人在網路上的回應。

戀在新的相反話語中已經不是變態或有害的情慾)。但是如何更進一步使現身出櫃更能徹底打破舊有的性分類或範疇（例如，使社會不再有同性戀 / 異性戀的二元區分），也值得更進一步的思考（下詳）。

Weeks 認為「同性戀是性的少數族群」的提法之所以引發疑慮，有很多原因，首先，如前所述，此一提法由於認為同性戀不是所有人潛在的情慾經驗，而只是少數人的情慾經驗，故而可能會本質化同性戀情慾、固定了身分角色。過去由醫學專家和媒體所建構的「同性戀」雖然被同性戀團體發言人的相反建構所取代，但是這種同性戀者自己所定義的自我、所詮釋的同性戀，會不會形成一種新的同性情慾規範，變成另一種對多樣差異的同性情慾之管制？排斥了邊緣的或偏差的同性情慾？而在主流性道德的壓抑下，現身出櫃的同性戀也必須符合或強化一種「正常」的同性戀形象，這種正常同性戀由於被界定為一種「少數人」的經驗，所以處於和異性戀涇渭分明的狀態，不會對異性戀社會形成威脅。更有甚者，由於同性戀被界定為性少數族群，那麼同性戀根據定義就永遠不會是性多數，同性戀被視為人口中十分之一的固定少數，其情慾是一種固定的性取向，因而也永遠不會是多數的；這樣的「多數 / 少數」提法基本上沒有質疑異性戀是否真的自然正常或有良善價值（Weeks 199）。這樣的想法也可以進一步地延伸或表達為：

…同志運動的目標，不是將自身呈現為一個特殊的少數群體，為了自身的利益和權利奮鬥，因為，這種運動目標基本上仍然肯定異性戀 / 同性戀的二元區分；同時，這個區分也定義同性戀為永久的少數，而且是追求特殊利益的少數群體，同性戀的權利因而必須在現實中受到多數異性戀權利的制約，同性戀的特殊利益因而必須讓位於整體或普

遍的利益；換句話說，同性戀將永遠是二等公民。（卡維波〈同性戀／性工作〉268）

在此必須澄清的是 Weeks 和 Ullerstam 對「性少數」的用法有時並不完全相同，Ullerstam 關心所有的性弱勢者，他的性少數是複數名詞（minorities），所以不限於同性戀，而他的「性多數」或性優勢也不限於異性戀；但是另一方面，Weeks 雖然也提到童性戀、SM 等和同性戀一樣也自稱為一種「性少數」，但是 Weeks 在上面談的問題主要是同性戀自稱或自認為性少數，故而在這個脈絡下「性多數」就是指「異性戀」或「男女兩性」。

雖然 Weeks 和 Ullerstam 對「性少數」的用法有時焦點不同，但是這並不表示 Weeks 對同性戀少數的意見不能應用於 Ullerstam 的「性少數」，畢竟兩者都是採取西方自由主義社會的少數民族說法。

不過 Ullerstam 的複數名詞「性少數」本身就存在著多元差異的意義，所以更能避免本質化的危險；但是這個概念無疑地需要更進一步的發展修改，以避免本質主義所帶來的保守主義或融合主義傾向。

◆◇3.3 台灣性解放論述對性少數概念的修改：從性少數（sexual minority）到性多元（sexual plurality），從「認同選擇／認同政治」（sexual identity / identity politics）到「慾望資源／文化政治」（sexual desire / cultural politics）；邁向一個文化的性激進論（cultural sex-radicalism）。

從性解放的觀點來看，「性少數」這個概念的重要性有二：

第一，它連結起「少數」這個種族或族群概念，故而連結了少數族裔人權或權利的政治性論述。在自由主義的社會體

制中，有現成的說法資源可供性政治介入。

第二，「性少數」點出了性解放運動的主體或遭受性壓迫的諸種主體之共同命運；這些不同的性少數因為同時被標誌為「性」的少數，故也同時凸顯了性的政治性質和建構性質。

台灣當代的性解放論述從一開始（1994）就表明性少數是性解放運動的主體：「…性少數的解放運動則可以稱為『性解放』運動。易言之，性解放就是性少數的政治，是性少數對主流性模式霸權的抵抗，是性少數對多元平等性模式的追求，也就是對自身性生活方式及情慾人權的肯定。」（卡維波〈一場性革命正在發生〉355）故而，所謂「性解放」就是「性（少數）解放」。不過，此處「性少數」勾聯的說法不完全是少數民族說法，而主要是台灣流行的邊緣社會運動說法：「除了議題和性相關之外，性少數和其他的邊緣弱勢群體並無不同，性少數和工人、殘障、原住民等一樣均是遭受歧視、壓迫或抑制的群體，性少數的情慾人權及生活方式被主流壓抑，就和少數族裔人權及生活方式遭到主流壓抑一樣；…性少數的情慾人權之爭取因此是一種社會運動…就像其他各種邊緣或少數群體…的社會解放運動」（*ibid.*）換句話說，性少數未必是人口的少數（*ibid.* 354-355），所謂「少數」只是相對於主流的「邊緣」性模式（卡維波〈邁向一個新的男性論述〉12n）。

除了性少數不意味人口少數外⁷，台灣的性解放論述也在不斷豐

⁷ Cindy Patton 曾指出「少數社群」這個詞的起源是歐洲白人中心的，因為西方人講的少數民族，其實從全球觀點來看，根本就是人類的多數。見 Cindy Patton, *Inventing Aids* (London: Routledge, 1990) 148n.

富(enrich)「性少數」的所指：例如，Ullerstam 所謂的「性少數」(erotic minorities) 雖然包括倡妓，但主要偏重情色(erotic)的主體，也就是多樣變態的情慾。台灣的性少數說法，除了包括「變態」之外(何春蕤《豪爽女人》208f)，則從開始就包括年齡(青少年、老人)情慾，婚外情慾(「婚前」或婚後的通姦等)(卡維波〈一場性革命〉、〈性解放的政治〉)，稍後則進一步包括「其他違反體制權力的性規範、擾亂權力層級的不倫性愛，以及受歧視或污名化的愛滋病患、性激進派，或像妓女、牛郎這些性工業的勞動者，和某些色情產品的消費者」(卡維波〈邁向一個新的男性論述〉14n)。

到了 1995 年中，台灣的性解放論述開始用「性多元」(sexual plurality) 這個形容詞取代「性少數」這個名詞(此時性解放論述偶爾也同時使用「性邊緣」)。「性多元」這個形容詞沒有「少數」的包袱，但是卻和性少數同樣是一個可以向自由主義社會爭取權利的語詞⁸。至於在和社運相關的脈絡中，「性邊緣」、「反性壓迫(宰制/支配)」、「性異議」、「性不法」、「性弱勢」等等都是常出現在性解放論述中的名詞。晚近，性多元的所指則越來越豐富，也早就超越了情色主體，包含了像淫媒(被視為一種性工作)、代理孕母、性侵害與性騷擾的受害者、私生子、性無能與性冷感者、裸體模特兒、反串等(甯應斌 162n)，包括這些主體當然和台灣脈絡有些許關係。

性多元的豐富不僅僅是並列的名單加長，也不僅僅是在增加性多元內部的差異性質，而且也重新定義性多元的共通「性」，故而更凸顯了性的建構性質，同時，也因為新的性多元差異出現而對「性」

⁸ 台灣的性解放論述並沒有關於「性自由」(sexual freedom) 這個東西西方性抗爭史均出現過的名詞，這個詞其實也符合自由主義社會的意識形態。

有新的想像詮釋，不論是「性騷擾 / 性侵害的性解放」的新提法⁹，或注意到個人私領域之外的「性暴力」——例如國家對同性婚姻、童性戀、性工作的禁止（卡維波〈同性戀 / 性工作〉294-297），等等都是豐富的性多元引發的新「性」說法。

但是為什麼台灣的性解放論述要不斷豐富性少數？而且用「性多元」這個形容詞來取代「性少數」這個名詞？

豐富性少數（性多元）定義的第一個原因是對於台灣性革命形勢的評估：在資本主義慾望生產的爆發下，不合乎主流性規範的眾多偏差性實踐暗流洶湧，許多變態或邊緣性慾望四處橫流。當主流性規範面臨性革命壓力而被迫性開放後，這些偏差的或邊緣的性實踐或慾望卻只被媒體與商品文化所利用收編、被主流道德所歧視和定位、被國家所迫害等等；但是「如果邊緣的性實踐能透過…性解放論述而被賦予新的、正當的意義，就能產生和主流力量對立的效果，否則就是一些白白浪費掉的人群實踐，被主流力量所利用、收編或定位。…這麼多樣的性少數，也應該可以成為改革社會的動力」（卡維波〈性解放的政治〉337）。

換句話說，豐富性少數是為了轉化那些和主流性規範衝突的性實踐成為性運動與性文化的資源——轉化「社會敵意與衝突」為「改變現狀的資源」，原本就是一切社會運動的作法）。所以早期性解放論述一再強調性開放 / 性革命並不是性解放，反而可能是新的管制情慾的權力技術，但是性解放必須介入性革命與重新詮釋新興的或邊緣的性開放實踐或慾望（卡維波〈性解放的政治〉）。擴張性少數的意義即著眼於此。由於「邊緣—主流」總是隨著現實流動而變化

⁹ 《性 / 別研究》將在未來有專號探討。

著，所以界定在邊緣位置的性少數，也不會是固定的，而是不斷向邊緣逃逸（*ibid.* 339）。

台灣性解放論述趨向豐富性少數的第二個原因是：

這不僅是對本土社會保守現況的策略考慮，也是想避免原來「性少數」這個觀念的缺點。「性少數」原本屬於多元自由主義的論述，強調保障及尊重少數族群的權利。但是這種自由主義的「少數」觀念也是很容易被侷限、收編，成為一個同質化、具有本質特徵的固定認同。這樣一來，性少數內部的差異很容易被泯滅，而也較難去主張人們應當提倡及發揚性少數的認同或特徵（例如，很多人認為「提倡同性戀」就是把少數人的認同強加於他人，變成同性戀霸權）。可是如果性少數的認同及特徵是充滿差異的、流動的，可以是大多數人均有的認同或特徵，那麼提倡、鼓勵和發揚性少數，就只是增加人們在認同上的自由選擇。總之，我所謂的「性少數」其實是和性主流相對的「邊緣」，不必然意味著人數的多寡。或者說「性少數」最好被視作一個形容詞，而不必然指著固定的一群少數人。（卡維波〈邁向一個新的男性論述〉12n）

換句話說，豐富性少數可以避免性少數因為同質而被本質化。一個既有變態又有偏差、甚至不一定和情色或色慾相關的性少數，因為其異質性和邊緣定位，可以比較流動不固定；形容詞則比名詞更不容易本質化。

其次，多樣與流動的認同所產生的效應比較不是單一認同的鞏固（認同政治的目標），而是提供更多樣慾望模式的選擇，也就是提供更豐富的性文化資源（慾望／文化政治的目標）。這個「豐富性多元＝豐富認同選擇＝豐富多樣慾望＝豐富性文化資源」的認同－文

化政治，蘊涵著我們現在很有理由去提倡、發揚、鼓勵同性戀（或任何一種性多元），因為這樣做並不是強迫推銷同性戀，而是豐富所有人所共享的性文化資源¹⁰。

總之，性解放論述不斷豐富性多元，就是將過去某些被歧視為變態、偏差、負面價值的性慾望或實踐，從性平等與性正義的角度來重新定義詮釋，使之成為對社會有用的文化資源。故而性解放論述趨向不斷豐富性多元。

由於豐富性多元（性少數）的多樣差異能產生和演化出更複雜精緻且有活力的慾望模式，這使得「性少數可以豐富（所有人）情慾文化資源」更有說服力。易言之，同性戀（或其他性多元）不僅僅是一種認同的選擇、認同政治，還是一種文化資源、文化政治（卡維波〈邁向一個新的男性論述〉15n）——例如，「同性戀的色情材料是否應當被擴散普及」的文化政治問題——「為了更愉悅及更豐盛的情慾文化，同性戀這種情慾選擇（以及其他性少數的情慾偏好）不應再被壓抑，相反地，應當被大力地鼓勵、提倡與發揚」（ibid. 10-11）。簡單地說，鼓勵或提倡同性戀不一定是因為「我們都是同性戀」（認同選擇問題）而是因為「同性戀對我們都有用」（文化資源問題）¹¹。如果性多元對我們有用，那麼豐富的性多元豈不更好。

¹⁰ 何春蕤也因此批評了只談「同情與尊重」而非「提倡發揚」同性戀的「多元包容主義」，她認為要徹底改變情慾文化的體質，必須要歡欣鼓舞地肯定表揚邊緣的情慾偏好。婦運要尋求那些使女人情慾生活更豐盛的文化經驗資源。參見何春蕤，〈台灣性論述戰場觀察〉，收錄於《呼喚台灣新女性：豪爽女人誰不爽》何春蕤編，元尊出版，1997年。頁368-372。

¹¹ 首先從文化政治（慾望政治）而非認同政治的角度，提出這種鼓勵與提倡同性戀或其他「變態」的理據，是何春蕤的《豪爽女人》，她提出「性變態（玩性）可以發達及提升情慾品質（愉悅）」、「開發情慾」等說法；而這些說法其實又源自弗洛伊德（Freud）。此處文化資源／認同選擇之分蘊涵了性慾望／性認同之分；關於這個區分 and 何春蕤－弗洛伊德的關連，可參看

更明確的說，現階段「性多元」說法偏重的是文化政治而非認同政治，亦即，偏重的是性慾望的文化資源，而非性認同的召喚與選擇。因為大部分的性多元在現階段尚不可能形成認同，也可能沒有相應的話語、次文化、社群、運動或組織。故而性多元幾乎無所不包的「濟濟一堂」其實是為了在性文化與性理論的發展上產生效應。例如，在同性戀出櫃現身問題方面，由於這幾乎是所有性多元的共通問題，所以新的同性戀現身故事腳本也可以藉著勾聯其他性多元的策略，使現身更具流動性、顛覆性——同性戀現身故事說的不是少數人獨特的經驗和處境，而是性壓迫社會中多數人的心聲——因而防止現身變成「本質化」固定身分，或因而被標誌身分然後「隔離檢疫」（quarantined）（卡維波〈同性戀／性工作〉 266-268）。這就是豐富的性多元對同性戀現身問題的可能有益效應。

由於性多元說法偏重文化政治，比較沒有一般認同政治的排它性，故而比較不會因為豐富性多元差異而趨向對立分裂（divisive）。性多元的性解放論述看重的是不同性身分所帶來的文化資源，也就是慾望模式及其變異、話語、次文化等等。故而這些性身分的關係比較不是競爭的，而是模仿、共振、挪用、交流、雜交、變種的關係。總之，性多元由於共享文化資源、彼此慾望，所以比較不會趨向認同的分割或敵視。

在認同政治方面，豐富的性多元將使得同性戀（或其他任何一種性多元）在認同的建構上可以取得更豐富的文化資源，故而也自然豐富了同性戀的內容差異，這也有助於爭取認同。

性多元的豐富當然也有其問題，因為比起單一認同身分的論述（例如，女性情慾解放或同性情慾解放），性多元欠缺召喚認同的情感或感染力（affect），而且實際上也很難同時將不同的性多元組織結盟起來。這當然是因為性多元的解放說法偏重慾望（文化）政治而非認同政治。不過，性多元的解放說法在現階段原本就不是一個企圖取代個別性主體運動的說法：同性戀運動、性工作運動、女性情慾運動…這些偏重認同政治的運動，都有其各自的論述傳統與實踐基礎，也有其現實的必要性。不過，這些認同政治為主的個別性主體運動，其各自的特殊性（specificities）也能滋養性（多元）解放的論述；至於後者則可以成為這些個別運動的護翼或結盟工具，或者在特定歷史條件下成為某些想隱蔽本尊身分的性主體的論述（例如，同性戀者有時用「性少數」隱蔽自己）。

不論如何，台灣性（多元）解放的論述傾向的是稍早那些重視「文化」的批判理論取向，認為性 / 別運動與抗爭實踐乃是在背景的文化中進行，任何性 / 別運動的效應與成敗也都同時繫於原本性 / 別文化的創造式轉化，換句話說，僅僅是制度上的改變（如教育制度、法律或傳統政治的變革）並不能塑造新的性 / 別主體，性 / 別運動的目標不只是去變革制度，也要建構新的性 / 別主體，這個新主體建構則繫於文化資源的開發、文化新身分的操演、文化新價值的塑造、文化象徵的詮釋、文化成品的創造、文化新生活方式的養成、文化言說系統的改變等等文化政治。故而性（多元）解放可以說是文化的性激進主義。

任何性 / 別運動都有其文化政治與認同政治的面向。這兩種

政治的拉扯有時也在理論上以「建構主義 / 本質主義爭論」的

面貌出現。偏向建構主義的「酷兒」無疑地距離傳統認同政治較遠，而接近文化的性激進主義。文化激進主義的功能向來就是保持社會運動的激進性，肯定社會運動的目的永遠都是為了少數的弱勢邊緣族群、抗拒國家與主流權力，並且以此強化社會變革的活力。當社運失去文化激進主義的異象而主流化時，其致力改革的成果和論述則變成新的制度性壓迫。

◆4. 性階層：「性價值的階層」以及「性的社會分層」

◆◇4.1 Gayle Rubin 的「性價值階層」分析：性階層系統只有「好的性 / 壞的性」的二元價值，但實際上卻劃分出至少三個階層。性中間階層的政治不再維持好 / 壞界線，是性激進派的政治路線。

性少數或性多元究竟處於什麼樣的性的社會組織方式和管制方式中呢？每個特定社會當然有其特定的方式，但是也有許多共通之處。瑰兒·茹賓（Gayle Rubin）在“Thinking Sex”一文中對西方社會的性價值階層的分析，事實上也奠定了當代性政治的理論基礎，給予酷兒政治一個背景理論。故而此文被公認為當代性激進理論的里程碑論文，影響酷兒與女性主義思想甚大。本文觀點可說是受茹賓影響下的進一步申論。

茹賓注意到西方社會對性的評價是根據一個性價值的階層系統（a hierarchical system of sexual value），這個系統可以用〔圖表一〕示之。

內圈：

好的，正常的，自然的，受到祝福的性

異性戀

合法婚姻內

一夫一妻

生殖導向

非金錢交易

兩人模式

固定關係

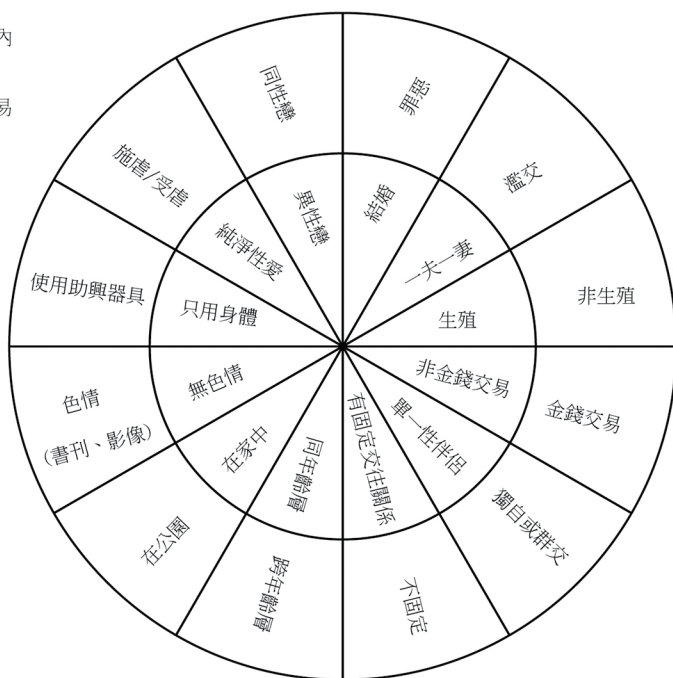
同年齡層

私下的

無色情

只用身體

純淨性愛



外圈：

惡的，不正常的，不自然的，受詛咒的性

同性戀

非婚的

濫交

非生殖導向

商業交易

獨自或群交

非固定關係

跨年齡層

公開的

色情

使用器具

施虐/受虐

【圖表一】：此圖是性價值階層系統的評價內容，顯示評價的多重指標，此圖呈現了價值階層的理想模型。

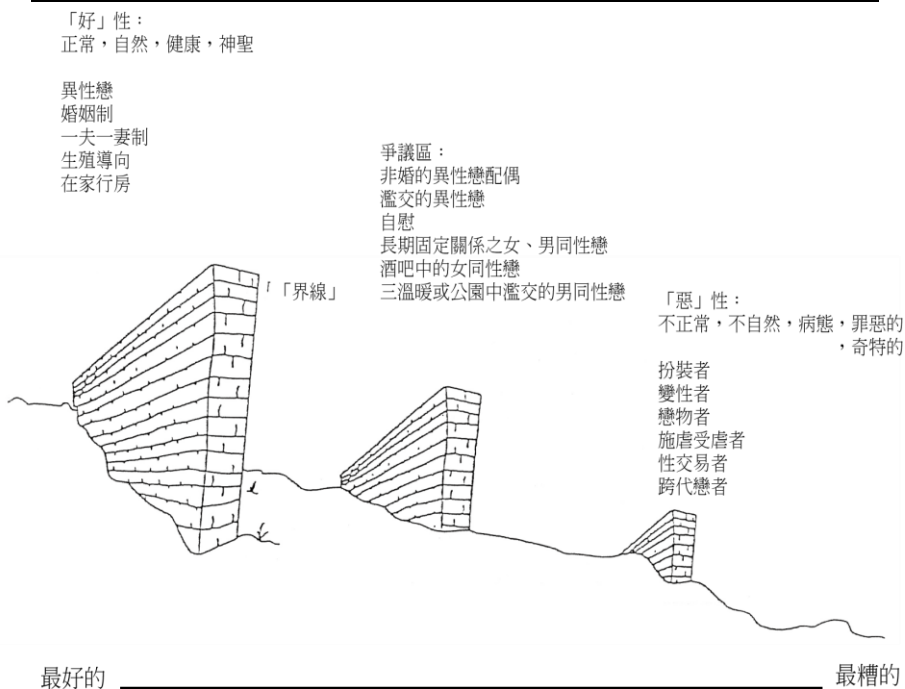
如果一個人的「性」擁有越多內圈的性質，那麼她的性就在階層中佔據高位；反之，如果越多外圈的性質，那麼就會位居這個評價系統的底層。在此我將略去對這個性階層價值系統的詳細說明，以及這個圖表的限制，茹賓原文已經說的不少。重要的是，「那些位居性階層高位者得到的好處有：被認為心理健康，受人尊敬，法律保障，有機會躋身社會上流，可以自由行走移動，制度支持，物質利益。至於性行為或職業在低階的人，就被假定為心理有病，受輕視，有犯罪性，較少機會躋身社會上流，不能自由行走移動，沒有制度支持，經濟制裁」，此外，「對某些性行為還有極度的和懲罰性質的污名化」（Rubin 12）。這也就是說，性（價值）階層不僅僅是對各種「性」的價值判斷，也同時賦予了不平等的權力利益給不同階層的性。因此，一個人不但會因為她的性而屬於某一性階層，同時也因為得到不同的權力利益而屬於某個社會階層，換句話說，性會影響一個人在社會所處的階層，性（或者說性階層）因此是個社會分層（社會階層分化）的因素。關於這一點留待下節再談。

〔圖表一〕所示的階層價值系統有宗教的、心理治療的、通俗文化的幾套說法（discourses），這些說法都是為了維持「性優勢者的幸福與特權／性下層賤民的苦難厄運」這樣的性權力現況找理由辯護；基本上和種族歧視、我族中心、宗教沙文主義的意識形態系統，以同樣方式運作或有相同功能（Rubin 13）。

現在讓我們再看看〔圖表二〕：這個圖表的左邊是性的絕對上層，絕對沒問題的「好的性」，圖表的最右邊則是性的絕對底層，大家都有共識的「壞的性」。就這兩極而論，好壞之分是十分清楚的，因此上下層之分也是非常清楚的。但是，還存在著一些有爭議的性向，就是圖表中間那個階層。很多性道德的辯論就是在分辨這個階

層內的好壞、討論好壞的界線應該劃在哪裡、誰好誰壞；例如，有人認為異性戀婚前性行為，只要不是濫交而是有感情基礎的，就應該被劃入「好的性」這一邊。或者，配偶同意的通姦在某些情況下也不算壞的性。或者，同性戀只要不是混T吧、三溫暖、公園的，而是純潔的同性愛或者單一長期伴侶的，就也可以在「好的性」界線這一邊了。當然，也有人認為不然。

【圖表二】：此圖顯示了性價值階層系統的評價效果，呈現出評價操作時可能的分化作用——理想模型的二極階層分化出游移不穩模糊的中間階層。



茹賓說〔圖表二〕表達了性階層價值系統的另一個面向，就是在好的性和壞的性之間維持一條想像的界線的必要。一邊是性的秩序，一邊是性的混亂。而奇怪的是，一般都假定「骨牌理論」：壞的性一旦越過界線就會使好的性蕩然無存；（Rubin 14）例如，如果不壓制濫交（同性戀、通姦、變態等等），則所有人都會濫交（或者，青少年兒童會受影響而長大後變成濫交者）。

為什麼茹賓要指出〔圖表二〕的意義是「必須有一條劃分好壞的想像界線」？當然，沒有這條界線，「好的性／壞的性」二分法就不能成立，性價值階層系統也就不存在了。可是沿著這條界線的爭戰，也標誌了當代性道德辯論的內容與侷限。一方面，這些性辯論是自由主義者、人道主義者、社會改革者和許許多多被污名化的性主體的抗爭實踐、論述攻防、法律改革，具有十分重大的意義；另一方面，如果這些性辯論還在維持一條劃分好壞的界線，那麼就還在複製這個性階層價值系統。

換句話說，我認為茹賓的〔圖表二〕顯示了：雖然在觀念系統中只有「好的性／壞的性」二個階層，但是實際的運作上至少可以粗分為三個性的階層。

無疑的，大部分的性抗爭、反壓迫、性改革或性革命都是性中間階層所發動的，性底層賤民則很少主動現身，也比較無力或無無論述資源抗爭。雖然性底層也可能在特定歷史條件下現身抗爭，但是通常這種抗爭可能有性以外的名目或訴求，有時未必直接挑戰性價值階層（例如，反串者以藝術自由或表演工作權為名的抗爭——如果這類抗爭強調性以外的訴求，遭到質疑的壓力較小）。

不論性中層或性底層的抗爭，通常都會企圖跨越那條劃分「好性／壞性」的界線，由「壞性」的價值地位上升進入「好性」階層。

在許多性開明派的性道德辯論中，我們常看到一種將自身與更底層的性主體對比的論證，就是「我們的性和那些性底層不一樣，因此我們的性並不壞」。有些性主體的自我辯護也有類似策略。不過由於一般假設的骨牌理論，所以性上層通常會對這些想要上升的「(變好的)壞性」有所疑懼，故而這種企圖「性價值上升」的主體會遭到更多的規訓、管制、監控、自律，要比性上層還更道德等等。

但是在性政治運動中，不與性底層劃分界線的說法也是有的，當代酷兒就傾向這種性激進派的立場，接受自己的「變態 (queerness)」，並且在辯論中提出顛倒性價值、蘊涵著性底層也很好的論證。這種企圖廢除性價值階層、不追求自身在性價值階層內上升的性政治，是一種以性底層為立足點 (standpoint)¹² 的性激進運動。性底層 (作為一個階層，而非特定的性主體) 有客觀的利益處境 (立足點) 去廢除整個性價值階層。從性底層立足點出發的性 / 別論述因此會非常有別於其他立足點的分析論述與運動策略。

◆◆◆4.1.1 性激進派要廢除會造成「性的社會分層」的「性價值階層系統」。

如果說性激進政治要廢除 (茹賓所指認出的)「性價值階層系統」，那麼性是否完全沒有道德上的好壞之分?還有沒有性道德呢?¹³

¹² 此處我指涉的是從馬克思主義傳統產生的立足點理論。此一立足點理論有許多演進發展，包括女性主義的版本。可參見拙作〈女性主義立場論的一些問題〉(即將發表)。

¹³ 茹賓「性價值階層系統」除了道德的意義外，至少還有(心理分析意義的)「心理健康」為好壞的評價標準；這涉及較複雜的性知識 / 權力問題。但是我認為性道德的評價與性權力(社會階層)問題是更為基本的。例如，飲食除了「身體健康」外，也可能涉及「心理健康」的評價，但是飲食的

一種回答上述問題的進路（通常是應用倫理學的進路）是直接否認性本身有道德好壞之分：我們在評價性行為時，就像評價非性的行為一樣，端看行為有沒有違背一般道德；易言之，我們不需要性道德這種專門範圍的道德，一般的「道德」就可以了，性行為不需要特殊的道德來評價。這意味著：性不是決定行為好壞的性質或因素，在這個意義下沒有道德的好壞之分。只有性差異，沒有性好壞。例如，強姦，就像其他強迫行為一樣可能是道德上的壞行為，但不是壞的性行為。不過，這個進路還需要考慮一些細節（例如，有人可能會認為帶來愉悅的性是內在的善），此處不論。

另一種回答的進路則是回到本文的批判理論言語：性激進派要廢除「性價值階層系統」並不是因為這個價值系統的性道德桎梏了人們的性自由或創造活力、壓抑了人們的性本能，而是因為這個價值系統的政治效應——「性價值階層系統」（*hierarchical system of sexual value*）造成了「性的社會階層分化」（*social stratification of sexuality*）（「性的社會階層分化」或者「性的社會分層」就是社會被「性」分成不平等的階層）。總之，性激進派關心的是性評價的政治效應；對於不造成「性的權力分層」之性評價，性激進派並不需要廢除。

◆◇4.2 「性的社會分層」與性正義

在工業革命以前，社會分層（*social stratification*）的現象主要是因為種族、宗教、世襲、血緣、土地或封建政治等因素將社會分

身心健康與否並沒有構成類似性的價值階層系統。故而我推測當性像飲食那樣不涉及道德評價或社會權力時，身心健康問題也不會構成性價值階層系統。

化成數個不平等的階層。工業革命之後，舊形式的社會階層逐漸消失，新的不平等社會階層卻形成了。同時，也產生了新的社會分層因素。

在新的分層因素中，馬克思所定義的「階級」是重要的階層分化因素（馬克思認為，少數人對經濟生產工具或資本的持續佔有，進而和多數人發生一定的法律政治關係，這個權力關係就是階級）。為了階級關係的維持，社會被分成不同且不平等的階層。

在現代社會分層的因素方面，除了階級以外，還有種族和族群的因素，以及近年來被注意的性別因素。也有人將職業和教育當作分層因素。除此之外，還有許多權力壓迫關係（像年齡、殘障等因素）都和社會分層相關。但是有些因素比較乏人注意或缺經驗研究。

性也是個社會分層的因素。前面提過，性價值的階層也同時具有社會權力階層的含意——不同的性階層得到不同的權力利益獎懲，故而人的性會影響到她能進入的社會階層，這就是「性的社會分層」。

但是性如何造成社會分層呢？茹賓首先說明了美國法律如何迫害性底層，指出性法律和官僚管制如何維持性的階層。接著便指出許多法律形式以外的壓迫，例如，高薪或重要工作甚少能容忍性偏差行為，故而影響性下層的收入職業等選擇機會。在參政權方面，許多性下層不敢追求政府職位以免被現形（outing）。此外在工作權方面，家庭壓力、居住權等等，茹賓都舉了例子來說明為什麼在性價值被歸屬於性底層的人也通常位居社會階層的下層。

「社會分層」問題關連的是社會正義、（機會）平等、（就業）歧視、公民（權）、憲政民主、多元主義、經濟制度這些話語，「性

的社會分層」(和晚近的「性別的社會分層」問題一樣)也因而關連著這些重要的政治哲學與法律哲學問題。近年來已經出現許多從政治哲學中的正義問題出發探討「性正義」的著作¹⁴，基本上和那些從「性別」、「多元文化」與「少數民族」角度挑戰或修訂「自由主義正義理論」的著作採取類似的進路。不過，在社會正義的議題上，諸如「公民身分與性別或族裔身分之間的關係」、「階級或性別的政治經濟學」，都已經有很多的討論，但是性公民、性的政治經濟學則尚待發展。

雖然「性正義」仍然有待完備的理論發展，本文也無法在此進行一個更深入的分析，但是性解放在這一點上的基本主張是可以預期的：性不應該是社會分層的因素，而這實際上將意味著性價值階層必須被廢除。為了這個重要的運動目標，性解放論述除了從激進的正義論述吸取養分外，還必須介入現有的自由主義正義論述，以便在現存的自由主義社會政治爭辯中找到著力點。

自由主義的正義理論家 John Rawls 曾認為每個人都應享有自由權(一般憲法規定的那些言論自由等等)、收入與財富、機會與權力、自尊，不過這些基本社會權益(除了不可「打折」的自由權以外)，在為了使社會底層最蒙其利的情況下，可以不平均地分配給大

¹⁴ 例如，Morris B. Kaplan, *Sexual Justice: Democratic Citizenship and the Politics of Desire* (London: Routledge, 1997). Nicholas Bamforth, *Sexuality Morals and Justice: A Theory of Lesbian and Gay Rights Law* (London: Cassell, 1997). Angelia R. Wilson, ed., *A Simple Matter of Justice?: Theorizing Lesbian and Gay Politics* (London: Cassell, 1995). Richard D. Mohr, *Gay Justice: A Study of Ethics, Society, and Law* (New York: Columbia UP, 1988). Timothy F. Murphy, ed., *Controversies in Outing, Civil Rights, and Sexual Science* (New York: Harrington Park Press, 1994).

家；換句話說，Rawls 認為正義的社會可以是個分層的社會，因為這種不平均分配對最底層最有利，但是最底層的人也必須有公平機會。雖然這是個為社會分層辯護的學說，但是即使在這樣的理論架構下，也可以提出性正義的問題，例如，一個人不應該因為她的性向（sexuality）而受到歧視，她必須有公平的機會；或者，愛滋病患的醫療保健問題（醫療保健應當被詮釋為必要的人權）；以性工作為實現其人生理想的人卻被剝奪自尊與工作權。此外，Rawls 對現有家庭形式缺乏反省，忽略了現有家庭內性別角色分工的不義¹⁵，忽略了國家禁止非一夫一妻異性戀婚姻家庭的不義（Kaplan），對於現有家庭中的「性」關係和親權視為當然，因而忽視無性的或單親的家庭，也忽視了多元的親子關係（Young）。在眾多批評者中，Wilson 更指出異性戀沙文主義基本上充斥在 Rawls 的理論中。同時，如 Kaplan 指出的，否定「人可以正當地透過雙方合意的互動來滿足其性 / 愛偏好」將嚴重影響一個人的自尊（31）。更有甚者，為什麼自由主義者講的「基本社會權益」（primary social goods）沒有包括性愛——將性愛視為和食物衣服住屋相等的基本需要？將性愛排除於基本社會權益之外，很顯然是性優勢者的立足觀點。

很明顯的，性解放運動的「性正義」不能侷限在自由主義的架構下，Young 指出自由主義的性正義建立在「分配模式」（distributive paradigm）之上（254-257），也就是只想藉著重新分配（福利制度）、機會平等、補償、保障名額等手段達到平等；但是很多性壓迫（污名化、刻板印象、暴力等）無法被分配模式所涵蓋（255）。「正義議

¹⁵ Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, (New York: Basic Books, 1989).

題應當包括決策權力，社會位置〔如性／別角色〕的定義（例如和其他人的關係和義務應當為何），以及文化，這些都無法化約為分配問題。一個更寬廣的正義觀，應當不是以〔Rawls 所謂的〕公平(fairness)為終極目標，而是以解放為終極目標」(Young 257)。更有甚者，如果「性的社會分層」和自由主義所辯護的「社會分層」本身有密切的關係，易言之，合乎自由主義正義標準的社會分層可能是維護性壓迫的重要力量，那麼分配模式的性正義可能無法真正解決性壓迫問題，反而使性壓迫社會的存在有合法性¹⁶。另外，分配的正義也很難涵蓋性文化問題，也就是「否性」或「對性持負面說法」(sex negative)的文化問題、慾望的文化資源和認同的文化資源問題，但是這些性文化問題卻是性壓迫的重要因素。再者，以性激進派所要求的社會組織重構的程度而言，自由主義無法提供足夠的理論資源，更何況自由主義的正義經常預設了這些社會組織的必然性。而且，在自由主義架構下爭取性平等或反歧視，是否會因為要求福利與國家介入而更加強國家官僚管制的權力，因而強化對個人的管理？這也是我們必須面對的「後現代」問題。

◆ 結語：後現代的挑戰

性政治，也可以說是如何看待「性差異」的問題，性差異被賦予不同價值而形成性階層，性少數（性多元）則位於性階層的底層，這個性階層又導致了性的社會分層，產生了性正義的問題。「性正義」

¹⁶ 這裡思惟的方式接近馬克思主義對分配正義的批評。馬克思主義強調社會分層源於階級問題，所以不觸及階級（生產）的分配模式，無法真正完滿達成正義的目標，因為在市場資本主義的架構下，對社會底層的激進平等措施，必然遭到效率的制衡，以致於激進平等反而對社會底層不利。

以及相關的概念——如性平等、性自由、性壓迫、性歧視、性（人）權、性（多元）文化、性污名、否性等——正如本文開頭所述，是性解放的基本意涵。

限於篇幅本文並沒有真正處理「性解放」這個概念本身的内容和來龍去脈，但是目前的性解放論述除了明顯的受到像茹賓（Rubin）這類當代的性激進派的影響外，也自然回溯到被 Marcuse 影響的同性戀解放論述（同性戀解放就是人類的性解放），性左派 Reich 以及更早的社會主義性激進傳統。不過，淵源於現代異象的（性）解放論述近年來也遭到來自後現代思惟的挑戰。

很明顯的，本文的性解放論述也吸納了不少後現代的思惟成份。例如，本文的性解放不再指涉一個有關人性的性理論（例如，有的同性戀解放理論假設了人的「性」是多樣可變的，）。此外，本文的性解放強調豐富性多元的文化政治，也是意圖沖淡性認同政治所帶來的分離主義（國族主義）或少數族裔模式（cf. Seidman 116-117）。

可是本文並沒有闡明性解放的全貌，故而以下我將非常簡單地考慮一些「後現代」思惟對於這樣一個性解放說法的可能質疑。

第一，關於「權力」的質疑，解放的政治是否必然將壓迫（權力）與解放對立？是否假定壓迫（權力）必然來自某個中心、制度或「結構」，或被某個優勢階層所佔有？像性解放史這樣的歷史建構的政治是什麼？

首先，這類「標準」後現代質疑幾乎適用於任何脈絡的運動論述，其實意義不大；在此我追隨 Seidman 的思考模式，他將後現代思惟視為重新思考社會運動與認同的文化資源，他並且在美國同性戀運動的脈絡下思考後現代的挑戰。故而，我們要問的應該是在目

前台灣這個時空脈絡下，有哪些性論述？什麼是主流的言說、相反的言說？這些性論述怎麼被使用？誰在使用？這些論述在哪些場域爭戰交鋒？最重要的，我們要問：在這些論述策略操作中，性解放論述和其他性論述哪個更接近後現代對權力的批判態度？這樣的問法把論述與其在地脈絡緊密結合起來，因而注意到在地脈絡對論述空間的限制——畢竟，我們認為的「標準的」後現代論述，也是某個特定脈絡的產物，這個標準產物未必能在另一個脈絡的論述空間內以同樣的公式存在。

所以我們會問：在台灣，性解放論述是否假定了一個「父權」或「資本主義商品化」的整體（**totality**）為權力中心、假定了這類整體的「結構權力」、「媒體」、「教育」全面決定了性與性別？性解放論述是否假定了性／別的壓迫主要來自結構性制度、假定了反壓迫的主要戰場在於國家層次的法律和政治？性解放論述是否否定邊緣性／別主體的能動（**agency**），將邊緣主體視為異化的、被洗腦的異己（**the other**）？性解放論述是否能提供「歡樂地壯大自我」論述資源（而非受害者的悲情妒恨）給不同的邊緣性／別主體（從女性情慾、同性情慾到性工作、性騷擾、青少年性教育）？同樣的，我們也以同樣問題考察其他性論述，即可標誌出台灣性論述的後現代批判位置。

性解放的論述當然不是無辜的不涉及權力（更遑論任何一種性／別主體的組織或運動）；不過在論述中不斷聯結更多的性／別邊緣主體，可能可以衝散其權力效應，也不會像單一邊緣主體的抗爭論述那樣容易被收編挪用。

最後回到性解放思想史這樣的寫作計畫，就像很多建構主義的性史寫作一樣，我們不必假設一個超文化歷史的、本體的「性」或

「性解放」。性解放史的建構也會有反抗性壓迫、追溯性論述對象的形成、解構「性」的自然化等等目的。當然，即使是建構主義的性解放史也可能會有缺失（cf. Seidman 127-128）。可是我們不應該脫離具體脈絡來看這個問題，我們還是要比較性解放思想史和其他的性歷史建構所產生的權力效果。

第二，對於「性解放」的認識論含意的質疑。亦即，本文這樣的一種政治的性解放意涵將如何看待性啟蒙、性科學、性知識、性教育、性言說。因為「理性言說」（打破性禁忌或噤聲）和「（性）科學」在建構性少數的病理與身分方面扮演了極重要的角色。性知識、性教育或性言說是否成為常態化（normalizing）的權力技術，以便規訓出更具生產力的身體？

現今的性解放論述當然不再全盤擁抱性科學等相關論述，或天真的以為性知識真理代表了一種對壓迫權力的反抗。但是全盤的揚棄這些性知識論述也是一種錯誤的做法。因為今天在很多局部（local）的場域，不論是性治療、性學、性教育，都有相反言說的存在；我們應當積極的在所有場域去反抗而非放棄，畢竟反抗可以無所不在。此外，性知識、性研究與性學也不是整體一塊的，茹賓反而認為許多性學的經驗研究十分有用可取。

最後，關於用詞的質疑：為什麼在西方許多批判理論避談「解放」的時刻，啟用名聲不佳的「性解放」說法？既然理論上雷同西方當代性激進派的說法，那麼為什麼不用茹賓的「性激進理論」或者「酷兒」？

這顯然是一種策略性的考慮（何春蕤 205-207），同時也企圖以「性解放」的邊緣性質來抗拒台灣反對運動的主流化，防止婦女運動主流化（卡維波〈性解放的政治〉329ff）。

不過，解放論述在今日確實需要有更敏銳的反省，Pieterse 指出在後現代與後結構的轉向下，解放必須重新被定義，「『解放』必須從『啟蒙傳統和既有的解放觀』解放出來」（Pieterse 24）。照這樣說來，性解放恐怕也必須從「性」解放出來，亦即，從現代社會對性的建構解放出來：性不應該在我們的文化中扮演太重要的角色、吸納太不成比例的情緒能量，性也不應該成為身分認同的重要因素、或成為自我的核心。不過由於這種性的建構在性壓迫中扮演重要角色，所以有人或許認為對壘式的反抗性壓迫必然會強化這種性的建構（例如：以同性戀群體文化或以同性戀現身來反抗性壓迫，反而會強化了自己是個以「性」為核心的身分，自己就是「性」），言下之意則是不應該以對立方式來反抗性壓迫。我不能同意這樣的看法（甯應斌 1997）。但是這的確是所有的性認同運動必須面對的問題。

其實，本文的性解放說法已經從一般的「性」解放出來了：性解放的「性」不再是個生物的、色慾的衝動，而是個政治的、社會的、文化的概念或建構¹⁷，而且在這樣論述中，「性」與「非性」的界限隨著性解放所串連的各類社運議題和概念而不斷被踰越。首先，根據 Connell and Dowsett 的說法，60 和 70 年代的性解放 (sexual liberation) 包含兩個想法：一個是解除性行為的社會禁制 (所謂「放縱」性行為)，另一個則是打破一個集團對另一個集團的權力支配；70 年代受到 Freud-Marcuse 影響的同性戀解放論述則把性解放當作由性 (色慾的爆發) 來煽風點火的社會革命 (Connell and Dowsett 74)。這種性解放的政治，並沒有把性與權力做更內在的連結，「性」

¹⁷ 性的社會建構其實是性認同與性慾望這兩者相關連的建構。雖然性認同是社會的建構，但是我不認為性慾望的社會建構是「完全的」，性慾望總是在一個不斷被性認同建構、但無法「完工」的過程中 (甯應斌 1997)。

還是人性的色慾衝動，一種可以被利用的動力。60 和 70 年代的性就如同當時的「知識」或「科學」一樣，雖然會被權力利用，但仍然有其真理。之後，隨著社會建構論與後現代思惟的興起，性變成了論述 / 權力的效應；性是社會的建構，不過社會也被性所建構；Connell and Dowsett 認為這個性的社會觀點將重新復活性解放這個觀念（75）；本文的「性解放」可以說就是這樣的一種努力。在目前性解放的說法中，性認同的背後不再是多樣可塑的慾望，而是多樣權力管制；這並不是說性解放已經完全去性（色慾）化了，不再去爭戰「放縱」（permissiveness）的正當性及文化意義，而是說：性慾望問題從一個人性本體問題轉變為一個文化政治的問題，相似於少數民族的語言、藝術或文化成品問題。

「性解放」？！聽起來覺得刺耳嗎？令人不安嗎？有點奇奇怪怪的情緒嗎？那麼性解放還有點「酷兒」。

引用書目

- Abramson, Jeffrey B. *Liberation and Its Limits: The Moral and Political Thought of Freud*. New York: Macmillan, 1984.
- Altman, Dennis. "Political Sexualities: Meanings and Identities in the Time of Aids." *Conceiving Sexuality: Approaches to Sex Research in a Postmodern World*. Edited by Richard G. Parker and John H. Gagnon. New York: Routledge, 1995. 97-106.
- Connell R. W. and G. W. Dowsett. " 'The Unclean Motion of the Generative Parts' : Frameworks in Western Thought on Sexuality." *Rethinking Sex: Social Theory and Sexuality Research*. Connell, R. W. and G. W. Dowsett, eds. Philadelphia: Temple UP, 1992.

- Dollimore, Jonathan. *Sexual Dissidence*. Oxford: Oxford UP, 1991.
- Freud, Sigmund. “‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness”, Standard Edition IX. 181-204.
- . *Civilization and its Discontents*, trans. by James Strachey. New York: W.W. Norton, 1961. 中譯：《文明及其缺憾》，安徽文藝出版社。
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Standford, California: Standford University Press, 1991.
- Kaplan, Morris B. *Sexual Justice: Democratic Citizenship and the Politics of Desire*. London: Routledge, 1997.
- Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. New York: Vintage Books, 1955, 1962.
- . *One Dimensional Man*. Boston: Beacon Press, 1964.
- Pieterse, Jan Nederveen. “Emancipations, Modern and Postmodern”. *Emancipations, Modern and Postmodern*. Edited by Jan Nederveen Pieterse. London: Sage, 1992. 5-41.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard UP, 1971.
- Rubin, Gayle. “Thinking Sex”, in Henry Abelove, et. al. (eds.) *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge, 1993. 3-44.
- Seidman, Steven. “Identity and Politics in a ‘Postmodern’ Gay Culture: Some Historical and Conceptual Notes.” *Fear of A Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Ed. by Michael Warner. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. 105-142.
- Ullerstam, Lars. *Erotic Minorities: A Swedish View*. London: Calder and Boyars, 1967.
- Weeks, Jeffrey.. *Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Wilson, Angelia R. “Their Justice: Heterosexism in *A Theory of Justice*”. *A Simple Matter of Justice?: Theorizing Lesbian and Gay Politics*.

- Edited by Angelia R. Wilson. London: Cassell, 1995. 146-175.
- Young, Iris Marion. "Reflections on Families in the Age of Murphy Brown: On Gender, Justice, and Sexuality". *Revising the Political*. Edited by Nancy J. Hirschmann and Christine Di Stefano. Boulder, Colorado: Westview, 1996. 251-270.
- 卡維波，〈一場性革命正在發生〉，《中國時報》人間副刊，1994年9月21日。現收錄於《呼喚台灣新女性：豪爽女人誰不爽》何春蕤編，元尊出版，1997年。頁348-367。
- 卡維波，〈性解放的政治〉，原收入《不同國女人》（何春蕤著，自立晚報出版社，1994年9月）。現收錄於《呼喚台灣新女性：豪爽女人誰不爽》何春蕤編，元尊出版，1997年。頁329-343。
- 卡維波，〈邁向一個新的男性論述〉（導讀），《海蒂報告：感官男人》，雪兒·海蒂原著，林瑞庭譯。台北：張老師出版社，1995年3月。頁3-16。
- 卡維波，〈同性戀 / 性工作的生命共同體：理論的與現實的連帶〉《性 / 別研究》1998年第一、二期合刊「性工作專號」。中央大學性 / 別研究室出版。頁264-310。
- 何春蕤，《豪爽女人：女性主義與性解放》，台北皇冠，1994。
- 甯應斌，“獨特性癖與社會建構：邁向一個性解放的新理論，”《性 / 別研究的新視野》（下）何春蕤主編，台北：元尊出版社，1997。109-189。