

所有現代都是文明現代：代序

這本書所收集的論文大半曾發表於期刊而且仍有閱讀參考價值，已經收錄在其他（性／別研究室出版）選集的論文就不再收錄了。以下先大致介紹本書內容，然後再講講我對本書的知識生產、現代性、應用哲學等主題的反思。

我的學術生涯向來從邊緣議題或主體（死亡、用藥、性工作、跨性別、兒童青少年、性騷擾、社會排斥、性感美貌、隱私、公共「性」與色情、現代身體、現代情感與心理疾病）來闡發「現代性」（一個多樣界定且交鋒的概念場域，像現代是否即為西方現代等等），且就這些議題寫作了個別論文或書籍，並且往往從社會運動立場來進行詮釋協商——常常是不滿主流現代或翻轉其原本意圖，游移於西方現代範式的邊界。雖然這些論文多是以台灣經驗（在地知識）為對象，但是也注意到西方或美國的知識殖民問題，並思考如何擺脫台灣學術只能生產「依賴的知識」的處境，當然這是在諸多知識生產的「中國轉向」變得更普遍之前。

我在學術制度中的位置屬於哲學學科，在學術生涯的早期曾思考不同於單純加入西方哲學的知識生產，而有「哲學的在地知識生產」之可能性，例如設想「應用哲學／應用倫理學」並非哲學理論的應用，而是具有應用性格的、獨立的哲學新領域。在此，「應用」二字如同「應用文」的應用，只是意味著具有現實或實用意含；故而，應用哲學可能包含像文化研究、或者以「知識／權力」為主題的科學哲學等等（參見本書諸文）。當時跨學科風氣頗盛，不過後來全球學術則是愈趨堅守各學科的專業邊界，因而我也只能在個人範圍內書寫我的「應用哲學」。例如，我的《性工作與現代性》一書（對此書主要內容概述的演講稿現在收錄於本書中）充分利用了社會理論來闡釋哲學性觀點。同樣的，對於本書〈性工作是否為工作？〉一文問題之處理，也是分析哲學與馬克思主義的綜

合，等等。

這本書還包含了我在1990年代初期寫作但是未發表的一篇論文，如今看來已成為頗有時代意義的「歷史文獻」，這篇論文是對台灣當時報紙的文化副刊與「進步文化人」（包括文化左翼）之文化批評同時興起的詮釋；後來隨著台灣政治轉向，副刊的文化批評沒落，但部份轉向為學院的文化研究。總之，這篇論文是檢討如今被稱為台灣「洋左」的時代影響時應當參照的文獻。

知識範式競逐與國家競爭

雖說我在寫作這些論文的時候，立意是更為普世的（例如不侷限於台灣），但是回首這些論文，不禁察覺自身所處的時代與環境對於論文生產的制約。例如我以當代「死亡」、「用藥」、「性工作」等等所展現的特色來闡釋「現代」（modernity或現代性），但是為何我的主題會選擇現代、而非傳統？雖然台灣現實趨勢主流確實是現代死亡與現代用藥，但是傳統死亡與用藥仍然存在啊。我選擇「現代」的原因其實很清楚：因為多半是保守派（傳統派）才會關注闡釋傳統，而自由派或激進派（兩者都是現代派）的學者才更關注現代，自由派展望現代的更高度發展（晚期現代或高度現代、更進一步去傳統化）與改良資本主義，激進派則設想另類的現代或者造現代的反、批判資本主義。而作為台灣學者，我的關注現代是毫不為奇的：從歷史大潮流來說，由於晚清的歷史變局，中國知識份子多傾向激進主義（激進反傳統的現代），意圖趕超西方。再者，台灣由於其殖民現代性（從日本殖民到美國「殖民」），對於現代尤其是美國現代十分欽羨慶讚，因而在台灣經濟起飛後被培養出大批美國化的「買辦學者」或「邊陲學者」協助推動台灣的現代化，或者和美國左派與激進派一樣，批判資本主義現代，追求另類現代的台灣。所謂「邊陲學者」，我在此借用著世界體系論的比喻：在西方現代知識生產的全球化趨勢下，有知識生產的中心（西方重要的大學、期刊、學會、學者、經典、經費、理論，以及英語——法語德語等則居

次)與半邊陲—邊陲(非西方)的國際分工結構,這個國際分工起初是知識**擴散**的模式,近期轉為知識**控制**模式,在這些模式中扮演著協助(源起於中心的)全球知識擴散與控制之非西方學者,無論其立場是否反美、反現代化、左派等等,即是我所謂的「邊陲學者」(例如其作為促進了邊陲知識生產的專業化,包括論文書寫的規範化、防止抄襲剽竊、以學術成果決定升遷獎勵等等)。我當然也屬於其中。

對於全球知識生產的不平等國際分工,我在學術生涯剛開始的寫作就充分意識到這個問題。本書中發表時間最早關於科學哲學(知識/權力)的兩篇論文,就已經觸及(當時稱為)知識的帝國主義/殖民主義、特定範式(典範)知識乃是一種權力控制…這些觀點,並且思考如何從第三世界的在地位置進行具有抵抗西方中心意含的知識生產(「第三世界」是個沒有理論化的詞,詞的使用有些內在歷史與現實問題,在本書中與「非西方」交替使用)。但是當年只留下了問題方向,卻沒有答案線索。畢竟這是條漫長道路,而我也理解困難與問題癥結大概在什麼地方——這是我從科學哲學(包括科學史與科學社會學)這門學問學到的,那就是第三世界的**知識生產之資源不足或缺乏研究機會**。知識生產資源或研究機會牽涉到方方面面——例如科學社會學對於諾貝爾獎得主的研究,指出研究的優勢積累等因素;或者,有些非富裕國家由於菁英特權階層的離地存在,反而能夠比其他同樣非富裕國家擁有更多知識資源;或者,更日常情況的缺乏研究所需的論文書籍或經費;此外,還有關於學院制度、社會運動,主體與動力等常見問題(此處不詳論)。

但是除了社會運動與個人動力之外,在越來越明顯的國家競爭激烈的時代,我想特別指出「國家」對知識生產的關鍵影響:例如,國家(或地區)在世界體系的中心—邊陲位置、國家的綜合國力(特別是在教育與學術研究等方面的投資與規劃)、國家的知識歷史傳統(例如有的英語殖民地國家或地區更接近全球知識生產中心),國家、學院與社會運動(公民社會)的三角關係,以及國家在全球地緣政治中的位置(制約了學者的國際視

野、問題意識或思想格局) …在國家競爭火熱的時刻，很大程度上影響了知識生產的資源。另一方面，知識生產也構成國家所謂的軟實力。一言以蔽之，特別對像中美這類大型國家的競爭而言，**知識生產既構成國家競爭的力量，也進入國家競爭。**

將知識生產與競爭鬥爭相連結，不是特別新奇，階級鬥爭論或各種立場論（例如本書討論的女性主義的立場論）早有論述，上述將不同國家的知識生產本身即參與到國家競爭的說法，**駁斥了「知識生產無國界」的說法**，是對不提國家作用的「第三世界 vs. 西方」架構之修正發展。這種國家競爭以致於文明競爭對知識生產影響的自覺意識一直存在（黑格爾、京都學派、東方主義等等），近期則來自中國再度崛起對全球格局的影響，同時，中國崛起（應理解為東亞歷史道路的延續與復興，包括四小龍等現象，或更廣泛的第三世界崛起）也造成知識大陸板塊的移動（epistemological shift），易言之，中國崛起不只是全球經濟與國際關係的變動，**中國崛起亦是個知識事件**。這些考量造成近年知識研究的「中國轉向」（China turn）。

附帶地說，進步圈對「國家競爭」說法通常抱持反感或感到不安，或許認為國家競爭可能趨向戰爭，對於相關連的（下一節會詳談）「文明競逐」（甚或文明衝突）亦認為是假設了文化元素的超歷史存在、並以文化置換全球資本主義危機的提法。不過首先，文化與文明（包括膚色外表與語言習俗這類不易變動的歷史存在）在現代國家與資本的交織與交鋒力量下應當想像為政治與經濟力量的一部份，無所謂「文化文明還是政治經濟才是決定力量」，這是源於上層文化與下層物質界限分明的假設。其次，若因進步價值而忽視國家競爭的現實存在與作用，就無法對現實做出正確的分析。歐洲過去的國家競爭產生了現代（民族）國家與當前國際體系、以及被視為「進步」的現代政治；另一方面，進入現代的國家競爭既有和平以終（如英美之間），也有戰爭收場；更不用說的是，在國家競爭動力與資本的交鋒互動中發展了巨大生產力和創新科技與殖民知識。這些歷史都要求我們對國家競爭

做出現實的分析，以面對已然來臨的中美之間還有其他國家之間的連動競爭。

所有現代都是文明現代

「中國轉向」與「國家競爭」這兩個關鍵詞讓我對現代性有更進一步的想法，亦即，所有現代性都是一種文明現代性。「現代即文明現代（civilized modernity）」的一種意思當然是：所有現代都伴隨著**加速顯著**的文明化過程，亦即，隱沒獸性與有禮守序的共處與自恃。不過文明化不限於現代，人類很早就開始文明化過程（諾貝特·埃利亞斯），其中常有文明倒退（decivilizing）與文明化已然鞏固下的不拘小節（informalization），而現代的文明化過程與機制則形形色色——一如福柯（紀律、監視、常態化）與高夫曼（公共或互動中的技巧規矩）等所示，同時也包括性別平等或反歧視之類進步開化的政治正確。本書所闡釋的現代性基本上是這個意義的文明現代，因此在對「現代化」進行批判反思時，與左派路徑取向經常不同，因為我注意到現代化同時是文明化過程——現代即文明現代：如何處理現代化過程中被理性化與文明化所排斥隱遁的傳統或邊緣等異質元素或離心力量，這是第一個意義的文明現代之思考核心。

原本第一個意義的文明現代性，主要應用於社會內部，關連著諸如社會控制等現象，並不明顯地具有跨國或國際性格，但是近年來「文明化」又密集尖銳地成為西方國家以其進步現代性所輸出的「文明開化」，並且由於像伊斯蘭復興等政治現象，而引發文明衝突的話語；於是，第二種意義的文明現代性便成為我晚近的思考焦點，以下是我的初步思考。

「所有現代性都是文明現代性（civilizational modernity）」的另一種意思則是類似艾森斯塔特（S. N. Eisenstadt）的「多元現代（multiple modernities）」提法（但是等下會指出我與其不同之處）；此處的「文明」不是指上面那種「公眾能有禮守序的共處

與自恃」的意思，而是指源起古代並延續（建構）至今、具有悠久文化、物質與傳統之龐大文明，因此這個意思的「文明現代」意指著：每一種現代都有其文明傳統或均來自某文明傳統，目前主流的或唯一的全球現代則是西方文明傳統的現代。有些進步左翼人士強調西方現代文明並非基督教文明傳統的現代，而是西方布爾喬亞（資產階級）的現代，是反對基督教傳統的現代。這樣的提法往往是為了避免伊斯蘭對現代文明的抗拒——因為若左翼說法為真，伊斯蘭接受現代文明就不意味著接受異教的傳統。事實上，左翼強調：如果克服現代文明的資本主義（源起西方資產階級），那麼現代文明就趨向更為普世或普同的，全球人民大團結地共處於現代文明。這種想法源起於馬克思思惟中的激進現代與啟蒙去宗教傳統傾向。

然而，我們很難否認西方文明對現代的支配性影響，「現代」與「西方現代」幾乎可以交替使用。我們雖然在抽象的意義上使用「現代性」一詞，彷彿能從「西方現代性」抽繹出任何現代文明都必須具備的「現代本質」，但是我認為：**「現代」主要就是「西方文明的現代之歷史軌跡與現實力量」**。現代即文明現代，首先是因為這是歷史事實，即，我們所辨識的「現代」於歷史上就是西方文明現代，而且（我們的）「現代」在現實中也不斷地被西方文明現代所建構。

不過，西方文明的強勢不來自其傳統文明的優越（畢竟西方文明追溯到希臘的系譜一來可疑，二來也得益於其他傳統古文明），而主要是現代的建構，包括從殖民地與東方的對立中的自我建構。因此，這個西方文明現代在各地也內涵或吸收汲取了在地的殖民化現代，這同時亦使得各地現代呈現多樣性或甚至東西文明混雜而被視為多元現代。之中尤其是日本並非正式被殖民（關於二戰後日本的美國化可參見松田武），而且很早躋身於現代國家，因此是艾森斯塔特闡釋多元現代的最佳例子。

但是我與艾森斯塔特不同的是，他將現代本身視為一種新文明，與傳統諸文明有所區分，也因而蘊涵了現代文明終究是西方

文明所開展出的現代（多元的）。我則認為由於國家競爭，最終難以避免意識形態、文化、知識生產、生活風格、國際語言等等的交鋒，有時籠統地可說成「文明競逐」；簡言之，追求自主的非西方國家為了國家競爭的資源——例如，從自身的特殊性來打造自身的普世性——因而對自身文明文化的「傳統復興」勢不可免，或者說：在自身已然「現代化」的現實中建構與自身文明傳統的連續，也就是以自身傳統文明的資源來建構不同於西方的文明現代，雖然國家現實是西方文明所主導的現代且充滿異質突變與混雜傳統，但是仍要建構求索一條傳統認同之路與文明復興之路，其實也就是建構某種可辨識、可再生產的「文明差異」；而之所以回歸或復興傳統，乃是因為往往只剩「傳統」（或其他與西方現代扞格不入之處）才容易建構出文明差異。總而言之，文明競逐不是文明本質的巨大差異，而是人為的立意區分（所以包括模仿、山寨，但又建構新的形象與歷史記憶——畢竟自古以來文明就是互動的）。但是這種傳統的再創造並不是虛構傳統形式，而可以逕自視為傳統的返回，因為傳統的延續向來就是再創造，且有其實際現實的效應。

不過這返本開新的企圖時而又和普世性的追求與國家競爭的邏輯有可能的矛盾（像有時國家在特定方面必須去傳統才容易競爭，或者自身文明傳統若不夠普世便不利於競爭），異質與斷裂始終威脅著同一與連續。比起小國寡民（號稱是「民族國家的理想典型」，容易同化異族與團結內部），像中國這種廣土眾民的國家，越傾向存在著地方性與離心力，此時如何處理（隨著現代性深入所產生的各類新生）社會邊緣以進行向心團結的治理，恰恰是過去大國治理經驗中比較缺乏的知識。如果只是從「世風日下、人心不古」的倫理道德角度來看待，或者走西方現代式的治理道路（參考何春蕤《性別治理》），恐怕都無法解決中國文明現代（與西方文明現代競逐時）所產生的問題。

當代的文明競逐實質上即是我所謂的「（文明）現代的競逐」。「競逐的現代性」，就是非西方文明現代與西方文明現代

的競逐。「競逐」(contending)的前提是已經承認先在的西方現代性之地位，承認其普世性與主導支配性，因而反照出「多元現代」的非現實或不實。競逐現代就是在一元的西方文明現代前提下，與之競逐普世現代的地位。然而也由於競逐，同時會某種程度地相對化西方現代，暗示著西方現代也不過是另一種特殊文明的現代，並且又將非西方文明自身的現代抬高到普世的位置（能與普世的西方現代競逐的地位）；由此擺脫所謂普世／特殊的二分框架。

無論如何，如果「所有現代都是文明現代」，那麼對於現代的改良（自由主義）或造反（社會主義）、或另闢蹊徑（其他思潮）等等，在當前國家競爭的世界格局下，歸根究底也會步上不同文明現代的競逐，被西方文明現代所排斥的「不進步」、「東方專制下的野蠻」，處於被隱遁的俗民生活中之不文明或社會邊緣等等，均需要被重估，以便能開發出與西方競逐的新資源，文明傳統的資源因而重要，因此，自由派與激進派都不能忽略保守派的傳統。

在目前，知識生產的中國轉向只是苗頭，有別於西方文明現代性的其他文明現代性還只是紙上談兵，對於競逐的文明現代之知識計畫，我個人尚不知道有否能力來進行（參看：甯應斌〈揚棄同性戀、返開新男色：西方現代性與中國的競逐〉）。在這本書裡所探討的現代性因而是當前主宰世界的西方文明現代性，探討的來路則是台灣較為邊緣的社會運動，其邊緣性格與社會運動的角度其實很清楚地在這些文章中展現，我這些文章的知識生產不滿西方文明現代所造就的台灣現實與主流，但是它缺乏（至今依然缺乏）與西方競逐的文明現代之知識資源（例如缺乏傳統知識資源——無論是中國、印度、伊斯蘭等），它所作的是以西方文明現代的理想或另類設想來批判台灣的現實與主流，其知識生產方式也有部份不那麼合乎西方現代中心的知識範式（不過，必須講清楚的是：批判西方現實與主流的知識未必就是不合乎西方現代中心的知識範式）。從過去科學史的發展來看，新範式總是會「招降納叛」那些與舊範式不甚相合的知識，

我覺得我在本書中這些邊緣與不滿的知識生產也可能整編到未來與西方文明現代競逐的新知識範式之下，這還留待日後的證明與加工生產。

用最簡單的話來表達我的想法：在本書的〈現代死亡的政治〉一文之附錄中曾出現如下的質疑：該文是否現代中心主義？是否預設了歐美現代化過程？這些質疑其實就是上述的「西方現代中心的知識範式」問題。我現在相信，只是解構與批判西方現代中心、而不建構與之競逐的知識範式，是不足的，也永遠無法真正建立非西方現代中心的知識生產，更談不上平等的知識國際分工、改變世界結構。但是範式競逐受限於知識生產的資源，首要的資源只能來自廣土眾民、悠久龐大的文明（方才具有普世性）之長遠且多樣根深傳統，其次，在國家競爭的激烈年代，資源的豐富供應則依靠國家競爭的現實動力，這便是我現在的立場。

本書的現代性思考來路

以下我想約略說明這本書諸篇文章的思考來路。

我的學術生涯多半環繞著現代性這個主題，例如《民困愁城》（與何春蕤合著）與《性工作與現代性》這兩本書，不過前者偏重「現代性難以馴服情感、獸性與風險，卻依然堅持理性化而產生的現代黑暗面」；後者則偏重「現代性動力的普遍滲透，甚至改造了最古老行業從業者的身體與靈魂」。或者換一種說法，《性工作與現代性》對於現代性的啟蒙原點（不是上帝或救世主等超越性力量創造了世界與歷史，而是人創造的，或者說，自由人的共同體終將建構自己的世界與歷史，也就是自由平等或自主個體的解放）仍認為或可終究抵達，或至少是現代政治計畫必須設定的烏托邦。但是《民困愁城》則覺得這個啟蒙原點所應許的或所認知的（常表現為強勢的社會建構論）有其限度，需要重新盤整以因應挑戰。兩本書取向的差異源於《民困愁城》主要與進步自由派對話交鋒，而《性工作與現代性》則主要與保守派和保守自由派對話交鋒。

總的來說，目前這本書傾向《性工作與現代性》的取向，但是也不時流露出指向《民困愁城》的線索——本書注意到在現代性的理想（人創造自己的世界與歷史、人的解放）追求過程中，以知識來控制自然與社會的理性化過程中，往往內涵對傳統、邊緣或不文明事物的排斥和沒入，甚至造成與現代性理想的矛盾。至於如何抵抗、順勢轉化這樣的現代形態之權力，讓那些合情或合理存在的傳統、邊緣或不文明事物在此過程中同時轉化，而不被排斥在解放事業外，以進一步實現與充實現代理想，則是本書的方向。

本書開頭討論的現代死亡與現代用藥則是從較邊緣與社會運動的角度來切入現代性，其實這也是全書各篇論文的角度。如前所述，其情感出發點是對西方文明現代所造就的台灣之「不滿」——不滿台灣的現實與主流；這和目前瀰漫在台灣之「自滿」恰成對比，例如對台灣的文明現代（民主自由等等）直追西方文明現代之自滿；但是這個自滿卻又十分脆弱，依賴著與中國大陸的文明現代一分高下。說到底，台灣的文明現代越發地「去中國化」（意味著激進地「去傳統化」），便將越發地進退失據、飄搖不穩，其自滿也將更為脆弱。我不打算詳論，以下用本書開頭的兩篇文章為例來說明激進去傳統化的後果：

本書〈現代死亡的政治〉批評了現代企圖沒入（隱藏隔離）死亡的制度與實踐，因為死亡本身可以說就是最古老的傳統，但是文章本身又往往不自覺地透露出（有時絕望、有時亢奮）抗拒傳統死亡的現代特性，但是這難道不也同時是長遠傳統的追求不朽（不死）？在現代的盡處又發現傳統，真正深入探究現代，就往往擺脫不了傳統，力圖「去傳統化」，則往往進退失據——這是我回顧此文的感觸，也是我對「傳統與現代之斷裂或連續」問題的立場。其次，本書在談〈現代用藥與身體管理〉時，大眾用藥與自我醫療的出現，看似是彰顯主體的能動，但是又其實反映了現代無法保證人造世界的安全、健康、可靠與完整周全，因此反而是主體在現代醫療風險下的自救（也是時而絕望或亢奮）。

總的來說，現代若沒有定錨在**自身文明傳統及其更新**之上，那麼由於現代不斷吸收異質與變化的特性（常發生意料之外的後果）所導致飄搖不穩的風險，將難以有**安身立命的放心情緒**來應對。

或許這些現代性的矛盾困境乃來自社會學對現代性理想的**轉譯**，即現代性是「世界的理性化」（包括自然、傳統、自我等等的去謎魅或去蒙昧）。或有人認為，如果回歸現代性的啟蒙哲學理想——「人的自我創造、自我解放」，便能夠避免矛盾困境。不過，我認為像「人的解放」其實也是超越性的，只是這個超越不在來世彼岸（可參考本書〈現代死亡的政治〉一文結語）。「人的解放」由於取代或克服了傳統宗教等支配人類的超越性，因而潛在的又有「**反超越的超越**」。這種「逆天」的超越其實由來已久，在人類遠古的神話中便普遍存在，但是復活在現代性的理想中、以及其矛盾困境中。

應用哲學不是哲學的應用，而是要使哲學引領風騷

最後我要解釋本書副標題中的「應用哲學」。

本書文章使用「應用哲學」其實是表達非西方的哲學知識生產之企圖。眾所周知，由於哲學（其本質被視為等於西方哲學）被當作最普世的學問知識，因此哲學知識的生產無所謂在地本土，沒有生產地的差別；在台灣做哲學和在西方做哲學是沒有差別的，台灣哲學家被期望能解決現在西方哲學的流行問題，台灣哲學家在西方哲學主流期刊上發表文章，援引西方哲學文獻並解決西方社會之哲學問題，則在台灣被視為無上成就。這種哲學知識的離地生產狀態，現在還雪上加霜：台灣的哲學系所越來越面臨關閉的危機。

我所謂的「**應用哲學**」並非指著「**哲學的應用**」，而是**哲學中獨立的新領域**，正如我在本書中討論「**應用倫理學**」的文章主張應用倫理學並非「**理論倫理學的應用**」，應用倫理學本身就是獨立的領域，就像「**應用文**」是獨立的文類一樣。我使用「**應用哲學**」的用意則是希望能夠成為在地的（非西方中心的）做哲學

方式。中國大陸的哲學系顯著地包含了（新舊中西）馬克思主義，許多國家的哲學系除了馬克思主義外，也包含社會理論、批判理論（包含新左派與性／別、種族等社會運動思潮）。這些都是我心目中應用哲學應該包含的內容。當然，應用哲學作為在地哲學的內容可以見仁見智、集思廣益、隨時境轉變，我在本書中使用應用哲學時的想像則是包括像**文化研究**這種學術界當時沒有制度歸屬的跨學科領域；重要的是應用哲學能不拘方法、不限學科地對當前學術與社會問題進行話語介入，使哲學能夠引領學術與社會的風騷。

為了選擇這本書的論文，我回首電腦中散落的檔案，發現許多未完成或仍有待最後修改的論文，但是實在不敢說何時能夠將它們完成問世，多數已經喪失研究的處境與動力。許多未完成的書寫計畫其實是因為當時缺乏更多休假寫作的時間，也就是缺乏（前面說過的）知識生產的資源，當然這方面台灣無法像西方富裕國家能給予學術豐富的支援，不過台灣已經比世界上許多國家或地區有更好的知識生產資源了。為此我感謝中央大學以及哲學研究所給予我的研究教學空間，還有國科會（科技部）多年來對我研究經費的支援，以及亞際文化研究國際碩士學位學程（台灣聯合大學系統）、台聯大文化研究國際中心部份經費的支持。至於台灣的社會運動和許多個人都直接間接地幫助了我的知識生產，這本書可為見證。

引用書目

- 艾森斯塔特 (S. N. Eisenstadt)，《反思現代性》。曠新年、王愛松譯。北京：三聯書店，2006。
- 何春蕤，〈性別治理〉。中壢：中央大學性／別研究室，2017。
- 松田武，〈戰後美國在日本的軟實力：半永久性依存的起源〉。北京：商務印書館，2014。
- 高夫曼，〈日常生活中的自我表演〉。台北：桂冠出版社，2012。
- 甯應斌，〈揚棄同性戀、返開新男色：西方現代性與中國的競逐〉，《性／別理論與運動的臺灣經驗》學術講座，中國人民大學性社會學研究所、臺灣中央大學性／別研究室合辦，2016年8月26-27日，北京。亦發表於「浙江大學高研院駐訪學者報告會」，浙江大學人文高等研究院，2017年5月23日，杭州。
- ，〈性工作與現代性〉，中央大學性／別研究室出版，2004年12月。
- 甯應斌、何春蕤，〈民困愁城：憂鬱症、情緒管理、現代性的黑暗面〉，台灣社會研究叢刊，世新大學台灣社會研究國際中心出版，2012。
- 福柯，〈規訓與懲罰〉。北京：三聯書店，2012。
- 諾貝特·埃利亞斯 (Norbert Elias)，〈文明的進程〉。北京：三聯書店，1998。

