

何春蕤 主編

# 性 別 研究的新視野

第一屆四性研討會論文集

下

# 性／別研究的新視野

——第一屆四性研討會論文集（下）

何春蕤 編著

---

Visionary Essays in Sexuality/Gender Studies:  
Proceedings of the First International Conference On Sexuality  
Education, Sexology, Gender Studies and LesBiGay Studies

# 元尊文化 META MEDIA

風格館／風格人文／何春蕤作品

## 性／別研究的新視野——第一屆四性研討會論文集(下)

編者——何春蕤  
主編——楊淑慧  
編輯主任——陳秋松  
責任編輯——葉憶華

發行人——王榮文  
出版——元尊文化企業股份有限公司  
台北市羅斯福路二段113號  
郵撥——19010881  
電話——(886-2)364-5566 傳真——(886-2)364-5577

著作權顧問——蕭雄淋律師  
法律顧問——王秀哲律師·董安丹律師  
輸出——中原造像股份有限公司  
印刷——優文印刷事業有限公司

1997年11月20日 初版一刷  
行政院新聞局局版北市業字第898號  
售價300元(缺頁或破損的書,請寄回更換)  
版權所有·翻印必究(Printed in Taiwan)  
ISBN 957-8399-48-0



Since 1975

遠流出版事業股份有限公司 總代理  
發行所／台北市汀州路三段184號7樓之5  
電話:(886-2)3651212 傳真:(886-2)3657979

## Visionary Essays in Sexuality/Gender Studies: Proceedings of the First International Conference On Sexuality Education, Sexology, Gender Studies and LesBiGay Studies

Copyright 1997 by Meta Media International Co., Ltd.

All Rights Reserved.

Meta Media Co (An Affiliate of Yuan-Liou Publishing Co., Ltd.)

No. 113, Sec. 2, Roosevelt Rd., Taipei, Taiwan, R.O.C.

Tel:(886-2)3645566 Fax:(886-2)3645577

Printed in Taiwan

YL 

<http://www.ylib.com.tw>

E-mail:[ylib@meta.ylib.com.tw](mailto:ylib@meta.ylib.com.tw)

## 出版緣起

王榮文

1988 年，遠流「小說館」成立。1996 年夏天，也就是 8 年之後，我們推出「風格館」。在這整整 8 年間，我們恰可藉著「館」的建築暗喻、館名的更迭，反省「館」所蘊含的收藏、祕存、經典化及市民性格的空間思維，與閱讀背後挾顯的文化氛圍，又遭遇了哪些變形和迷思。

一、由「館」的文類思維→「走廊式」的文類思維：1990 年以前「小說」「散文」「詩」「評論」等區塊式的文學分類已界限模糊。甚至如 1950 年代「反共文學」、1960 年代「現代文學」、1970 年代「鄉土文學」，這種由文學史或文學論戰所暗示的文學版圖在 1990 年代後輪廓盡失。閱讀的消費性格強迫出版者更多元地替作品搭架更細膩的閱讀情調。

二、由「館」的閱讀習慣→「街道式」的閱讀習慣：「館」所暗示的、「私房書」式的私密閱讀空間，成為公眾的、網路連線的符號傳遞和重組。閱讀不再是一完整穩定的線性時間經驗；可能是任意切換、在對話中跳躍的即興空間。

三、由「館」的大師期待→「櫥窗式」的極度風格化：創作者不再苦苦排隊擠進大師的祭壇，而是更自由、真誠地與當代文化情調、進行一場符號的舞蹈。極度風格化使僵化的閱讀口味在精微的味蕾刺激中復甦；流行一小眾，通俗—嚴肅的對峙僵局被打破；「風格」成為符號氾濫中唯一能確定的價值。



文類交媾的結果使得我們無法按圖索驥、對號入座。「文學」成爲更多陌生孤立、無法沉描的感性迷宮。孤寂、華麗、身體政治、性別扮串、符號爆炸下的死灰經驗、歷史的荒原……太多無法以古典修辭勾勒的邊緣情境、在遺失圖標的書寫蕪廊和斷臍的文學記憶裡漂浮。我們的作家早已離席，在文字的化妝舞會後臺挑揀著雜堆在一起的野戰服、芭蕾舞鞋、外穿內衣、塑膠材質婚紗和湘繡拳擊手套——而我們仍粗暴呆滯地枯候在標示著「小說」、「散文」、「詩」、「評論」的劇院出口等待獻花？

當強調文本厚度與多重層架的百貨公司型大師不再，作家更常成爲自己文字小型精品店的主人時，元尊文化「風格館」的開館，或不僅僅意味著爲錯愕在斑駁錯置柔腸寸斷的文學廢墟前的讀者重繪地圖，或是替扮像撲朔的作者量身打造戲服與臉譜；更多一些的心情是：當文學經典的權威性開始鬆動、公私場域的語言策略即興地交替、挪借；當我們意會到「嚴肅—通俗」、「大眾—小眾」的邊界接縫，開始冒出一些更幽微異魅的奇花異卉，我們願意把書的閱讀，視爲一種空間的闖入和停留——在這裡，可以有一些記憶的迷途；有一些自街道轉角或城市角落訝然出現的，你久已羞赧好面對的細緻感動；一些窸窣有聲，在黯黑中輕輕抽長的靈魂藤鬚。

彷彿躑躅默立在風格迴廊的琳瑯櫥窗前，無法決定該推哪一扇門進去。

# 目錄

出版緣起

- |   |     |            |
|---|-----|------------|
| 性／別研究的誕生<br>——序                           | 何春蕤 | 9          |
| 恐怖醜怪的另類<br>——從摸妒殺面具談佛洛伊德、伊希葛黑和西施<br>的性別理論 | 蘇子中 | 15         |
| 禁忌與逾越<br>——巴代耶的情色觀                        | 賴守正 | 43         |
| 從病理到政略<br>——搞歪一個社會學典範                     | 朱元鴻 | 69         |
| 獨特性癖與社會建構<br>——邁向一個性解放的新理論                | 甯應斌 | 109        |
| 性(別)規範的論述抗爭<br>——A 片事件的新聞論述分析             | 羅燦瑛 | 191        |
| 當代香港性教育論述<br>「邁向多元的性教育」座談會                | 周華山 | 241<br>279 |



# 性／別研究的誕生

——序

何春蕤（1997年10月）

作為台灣社會結構快速變遷的一個指標與面向，性與性別文化中的各種騷動不但經常引發激烈對立的公眾討論，更不斷受到國家機器及保守人士的關注。但是短短兩、三年之內，配合著台灣社會婦女解放運動而風起雲湧的女性情慾解放運動和同性戀解放運動。已使得相關議題再也不能被主流的醫學和公衛人士所壟斷，同時也使得婦女解放運動在面對這些議題時增添了新的厚實內容。一個揉合性、性別、以及其他社會差異的跨領域批判研究於焉形成，我們鍾愛的稱呼它為「性／別」研究。

中央大學的一些人文學者於是在1995年10月成立「性／別研究室」。我們不但關注性和女性方面的議題和研究，也以階級、族群、年齡、性別（gender）等社會「差異」或「別」（differences），來結合同性戀等「性（態）」（sexualities）議題，以關照這些軸線之錯綜複雜糾葛。因此「性／別」之間的斜線不但表明了人類情慾的多元差異（性中有別），也展現了「性」與「別」與「性別」之間的重疊共生，同時點出了它們之間的區隔和鴻溝。

針對台灣的性教育（sexuality education）與性學（sexology）亟需結合性別研究（gender studies）暨同性戀研究（lesbigay studies），進行從跨領域視野出發的學術研究，也為了提出和1996年7月主流性學人士要舉辦的亞洲性學會議截然不同的批判視野，我們籌劃了第

一屆「性教育、性學、性別暨同性戀研究」學術研討會（被我們暱稱為「四性研討會」），並且邀請了清華大學兩性與社會研究室以及台灣大學城鄉所的性別與空間研究室共同協辦，算是同一類型研究室的一次歷史性集結，也是主流與邊緣的另一次捉對廝殺。雖然我們在申請經費的過程中幾乎被教育部封殺，但是我們還是熱熱鬧鬧的在 1996 年 6 月 29 至 30 日台灣大學思亮館國際會議廳中成功的召開了四性研討會。

這次的會議除了有國際視野的理論探討外，也探究西方社會科學與人文的學術研究在本土社會所關懷的現實議題中所可能產生的滲透和效應，希望能更進一步深化本地「性／別」（gender/sexuality）研究學術社群之論述眼界。除了在思考上具有突破性的學術論文之外，爲了引進第一線的性別及性議題工作者的實際田野工作心得來與學術研究者對話，我們特別在議程中包含了性／別運動團體的實務工作者，從工作及運動經驗出發，就婦女團體反性騷擾運動的策略，以及同性戀運動所面對的文化政治，提出論文，刺激運動思考。另外，爲提供對話的機會，我們還安排了兩場座談，邀請台灣及香港地區知名之性／別運動人士和性／別學者，就台灣同性戀政治的運動脈絡以及發展多元差異的性教育等通盤問題，進行深刻的意見交換。兩天會期參加者計五百餘人，造成社會運動及人文社會學界極大的震動與激盪，後續效應持續至今日。

另外，第一屆四性研討會也激發出對「性（態）」（sexuality）及身體（body）的連串探討熱潮，在其後短短一年之內就出現了以這個領域爲主要耕耘目標的多場學術會議。例如：



- ◆「拓邊／扣邊：社會學研討會」中【性別與性】議程（1996年11月9、10日，東海大學社會系、台灣社會學社主辦）；
- ◆「性／身體／現象學」的學術座談會（1996年11月2日，Mereau-Ponty Circle主辦）；
- ◆「性批判研討會」（1996年12月14日，女性學學會、東吳大學社會系主辦，思與言雜誌社、台灣社會學社協辦）；
- ◆「性別的文化建構：性別、文本、身體政治」學術研討會（1997年5月24、25日舉行，清華大學兩性研究室、台灣社會研究季刊主辦）
- ◆「第二屆四性研討會（1997年5月31日、6月1日，中央大學性／別研究室再度主辦，台灣社會研究季刊協辦）。

這些會議的召開以及它們所生產出來的衆多批判論述，顯示台灣人文社會學界近來對身體、性／別的高度關懷；更重要的是，它將性與階級、族群、性別、年齡、國族等並列為重要的社會範疇，將性／別與政治、經濟、文化、歷史、教育、家庭、法律等並列為重要的學術主題。

同時，這兩三年中，西方學界在性領域的成長變化也益發明顯和驚人。人們清楚地認識到：對於社會的分析，或對文化、科學、文學、媒體、國家、經濟.....的分析，必須包括「性如何構成或影響了我們的社會組織、科學知識、文化.....等等」的考量。學術研究若沒有性的視野，就像過去沒有性別、階級等視野一樣，缺乏學術批判的可信度。

有別於醫學、公共衛生、生物學等處理「性」（sex）議題時的

觀點，社會科學與人文學科針對的是「性（態）」（sexuality）。換言之，社會科學與人文學科針對的不是性的生理行爲、性的解剖、性的物理化學，而是性的言談論述（discourses）、性的表現文本（text）。許多學者主張：sex（性）或許是沒有歷史、政治的，但是sexuality（性態）卻是有歷史、文化、政治……的。更有甚者，人文與社會科學對於sexuality（性態）的研究，甚至會反過來重新建構sex（性），顯出sex（性）的社會建構；即，sex（性）其實是被sexuality（性態）所建構發明的。這也就是說，人文與社會科學對sexuality（性態）所進行的研究及反省批判，也將進一步形成對於性醫學、性的生理生物學、公共衛生等學科的基本範疇、預設、概念、研究方法、理論建構等加以質疑、批判、顛覆、反省、解構。

學術界此一對性的認識，不再把性視爲個人或私人、道德、生理生物的問題，而清楚的認識到，性乃一政治／經濟／歷史／文化／種族／性別／科學研究／媒體……等的問題。正如西方學術研究的發展一樣，這個認識亦將使台灣的文史哲和社會科學的每一個科系和學術領域產生新的學術研究題目，並對原來學科中的性／別盲點產生歷史的與方法學的反省。人文與社會科學這種對性的徹底（radical）批判態度正是「四性研討會」的基本精神。

經過原撰稿者一整年的沈澱改寫，許多論文都有部分或大幅度的修訂，甚至超過原來發表長度的一倍；我們以非常嚴謹鄭重、力求完美的態度，將會議中發表的論文集結成書出版。我們也整理了座談會的發言，企圖重現當場的氣氛和討論內容。作爲首度集結發聲的性／別研究專書，我們希望透過這些思考來更加認識性／別政治以及在其

中操作的可能。

在此刻的眼界來看，第一屆四性研討會的論述生產篇篇都是開疆闢土之作。傅大為的性史研究揭露了二十世紀性別身體的性規範如何在（性）醫學領域內操作；何春蕤的美國百年性史以馬克思主義觀點的分析強悍的回應了對性革命的疑慮和悲觀看法；趙彥寧從現象學和符號學的觀點細緻的駁斥了「T婆之分複製異性戀」的說法；倪家珍書寫了 1990 年代台灣同性戀運動的重大事件並期許運動在看似友善的範圍中進一步的政治化；古明君分析了技職教育體系青少年所承受的身體馴訓以及情慾文化資本的限制；王蘋追溯了反性騷擾運動論述和運動策略在婦女運動陣營中的演變發展；蘇子中從神話、精神分析、女性主義的角度解讀了摸度殺（Medusa）在性別體制中的境遇；賴守正揭開巴代耶（Bataille）的情色觀以顯示其強大的顛覆動力；朱元鴻指出酷兒政治具體的挑戰了醫療學系及社會學理論中充滿暴力的常態化政略；甯應斌把性解放運動中的核心矛盾化解成爲捍衛性解放傳統的激進主張；羅燦煥以內容分析顯示A片事件中尖銳對立的社會動力學；周華山則對香港近年性教育中的異性戀中心、年齡歧視、性別成見等等提出嚴厲的批判。兩場座談會更是直指此刻同性戀政治以及性教育政治的核心焦點，積極介入這兩個相連領域的運作發展。

在準備這本書的過程中，我們受到許多朋友的關切和敦促，在此特別謝謝那些因撰稿或引言而捲入各種複雜辯論甚至壓迫的朋友們，謝謝講評的朋友們（很遺憾無法收入他們的發言），謝謝在會中和我們激情辯論的各方人士，謝謝辛苦的助理游羽蓁，謝謝謄寫座談會記錄的無名工作者。謝謝元尊文化的楊淑慧熱情邀約，也謝謝元尊文化

的葉憶華為我們費力處理龐雜的稿件。第二屆四性研討會論文集的出版工作也即將開始，讓我們熱切期待性／別研究繼續綻放燦爛的花朵！

# 恐怖醜怪的另類

——從摸妒殺面具談佛洛伊德、伊希葛黑和西施的性別理論

蘇子中

在希臘神話裡，蛇髮女怪以二姐妹（the Gorgons）的姿態出現。她們的長相既醜且怪。獅鼻、牛耳、銅爪、野獸的犬齒、野豬的長牙、吐著長舌、背上有對金翼、頭上捲滿吐著舌信嘶嘶作響的蛇。蛇髮女怪可怕怪異的模樣，比起能使孕婦因驚駭過度而流產的復仇三女神（the Furies），毫不遜色。所有看到她們的人，都會變成石頭。蛇髮女怪令人毛骨聳然的異形造型和特質，引發人們的另類經驗。這種另類經驗往往和黑夜、瘋狂及死亡有著密切的關連，模糊、混淆，並踰越了日常生活的界限，把人帶向一個未知的領域。（註1）

而摸妒殺——蛇髮女怪三姐妹的主要代表——是其中唯一不具永恆生命的。她是希臘神話中禍水女人（*femme fatale*）的典型。希臘英雄波修斯（Perseus），藉由盾的鏡面反射，避開摸妒殺致命的目光，終於取下她的首級並獻給盾的主人——雅典娜女神（Athena），由雅典娜將摸妒殺的頭鑲嵌在盾牌上，用來震懾、威嚇敵人。本文的宗旨，即企圖藉由摸妒殺這樣一個能挑起另類經驗的女性面具，來檢視神話中女性角色的塑造，並探討佛洛伊德、伊希葛黑和西施的論述中，關於性別、再現及陰性書寫等方面的問題。摸妒殺面具，在不同的時空，呈現不同的風貌，也引發不同的詮釋。本文也希望能藉由對



摸妒殺面具的探討，突顯性別議題與不同詮釋的「知識／權力」形構關係。

## 一、導言

在希臘、羅馬眾多有關蛇髮女怪與摸妒殺的傳說和故事中，至今最具影響力的首推阿維德（Ovid）《變形記》（*Metamorphoses*）中第四、第五卷的部分。阿維德的版本，把故事的焦點，集中在波修斯這位英雄的身上。在阿維德的強勢塑造下，波修斯成了希臘父權精神文明的象徵和代表人物。波修斯和摸妒殺的對決，也因此成了文明和野蠻、文化和自然、父系和母系的決戰。波修斯取下摸妒殺首級的英勇事蹟也正式宣告父系或父權時代的開始。因為，在此之前，有關蛇髮女怪與摸妒殺的傳說多半強調摸妒殺面具在祭典、儀式中所扮演的角色，在這些祭典、儀式中，摸妒殺面具是崇拜、敬畏的對象，所象徵的是大地之母和女性的生殖力。這些都充分說明摸妒殺曾是母系社會的代表神祇（2）。何德偉（Joan Coldwell）在〈美麗的摸妒殺：二十世紀〉一文中一語道破這樣的轉變：波修斯和摸妒殺的故事，述說「一個事件，一個西方文明的關鍵時刻。在這關鍵時刻，男性的神祇和英雄取代了女性的力量」（423）。

父系社會忌妒、畏懼摸妒殺所代表的繁衍、承載大地的能力，深怕這樣的面具會搶去父系的風頭和光彩，於是絞盡腦汁，硬是把摸妒殺塑造成能帶來絕對恐懼的死亡，再把這樣的死亡標記貼印在女性的生殖器官上。這樣的作法使得摸妒殺面具變成一張荒誕怪異的面具，充滿曖昧「性」：它既代表生，也代表死；既象徵愛與繁殖力，

也象徵恨與毀滅力。

然而，耐人尋味的是，在希臘、羅馬時代，這樣一個充滿禁忌，讓人們避之惟恐不反的面具卻廣受歡迎，隨處可見。在寺廟的三角牆上，在工匠的工作室裡，在私人住宅裡，在傢俱、家庭用具印花瓶上（Frontisi-Ducroux 159）。顯而易見的，摸妒殺面具，像很多兇神惡煞般，扮演著驅邪避兇的守護神角色，它兇惡恐怖的一面，總被擁有者轉化為有慈善意味的護身符。摸妒殺面具在民俗宗教文化中顯得溫馴可親，甚至有趣可笑；摸妒殺面具母儀天下的原始宗教特質，在父權的抹黑操弄下，成了充滿矛盾、曖昧的圖像。這樣的一張面具，*pharmakon*——是毒藥，也是解藥；*pharmakeus*——是魔煞，也是驅魔師；*pharmakos*——是神聖，也是褻瀆神聖、邪淫污穢的替罪羔羊，既能製造恐懼，也能帶來歡笑，模稜兩可，曖昧不明。矛盾中潛藏著摸妒殺／女性／母親的另類特質。

## 二、〈摸妒殺的頭〉和佛洛伊德

在短文《摸妒殺的頭》（"Medusa's Head"）中，佛洛伊德利用摸妒殺猙獰可怕的斷頭來闡釋其陽物崇拜（*penis envy*）和閹割情結（*castration complex*）的理論。佛洛伊德辯稱：「斷頭=閹割。摸妒殺的可怕，即是害怕被閹割的恐懼」（272）。對佛洛伊德而言，看到摸妒殺的斷頭，就宛如看見女性或母親被閹割過的性器官。透過佛洛伊德的詮釋，摸妒殺的面具即成為一個能煽起男性閹割情結的女性／母親象徵。

在佛洛伊德的理論中，閹割的威脅來自父親。小男孩在感受到父

親的威脅後，表面上逐漸疏離和母親的親密關係，但在骨子裡，或者說，在潛意識裡，種下對父親的敵意，並視父親為競爭對手。小男孩雖極不情願去接受、面對閹割的威脅，但他潛在的焦慮在無意中撞見母親的性器官時變得具體並強化。小男孩開始幻想父親會閹割他，使他跟母親一樣。閹割情結最後逼使小男孩壓抑其對母親的慾望，並轉而認同父權。

然而，摸妒殺恐怖醜怪的頭（或女性／母親的性器官）所勾引出來的閹割恐懼症，實際上卻是男性自我反射自戀情結（**self-reflex-Ive narcissistic complex**）的另一種表徵。因為閹割恐懼症是男性建立其性別認同權威感和優越感的苦肉計。換言之，閹割情結和自我反射自戀情結同為男性自我認同的兩手策略，兩種情結微妙互動，相互依存；有共犯的曖昧，也有辯証的緊張。男性自我認同，其結果不外乎是在一陣自導自演的慌亂抓狂後帶來類似手淫、自慰後的滿足感和快感——還好，我的命根子還在。閹割的焦慮昇華為自戀的沾沾自喜。男性追求自我認同，犧牲陪葬的是摸妒殺／女性／母親的身體和情慾，被醜化抹黑的是摸妒殺／女性／母親的生殖器官。佛洛伊德寫道：「摸妒殺的頭的模樣，使得目擊者畏懼、僵硬，變成石頭。請注意，這結果再次源自同樣的閹割情結和情感轉換！因為變得僵硬，意味著陰莖的勃起，因此，在最初始的情境裡，摸妒殺的頭即給予目擊者慰藉：男性目擊者還擁有陰莖，且陰莖的勃起再次使該目擊者肯定自己依然擁有的事實」（272）。

在撞見摸妒殺／女性／母親的生殖器官之後，擁有堅硬／石化的陰莖（**a petrified penis**），對於男性窺視者或凝視者而言，絕不是災

難或損失。相反地，堅硬／石化的陰莖是男性自我滿足、自我認同、與自我昇華的「指標」。佛洛伊德對摸妒殺神話的詮釋，再一次確「立」了男性中心只賺不賠的優勢，「鞏固」了陽具中心顛撲不破、滴水不漏的堡壘。面對摸妒殺／女性／母親的生殖器官，男性從不曾有任何損失。從焦慮到自慰，從自卑到自大，夾雜著自虐狂與虐待狂，上演的戲碼永遠是陽具中心的優越性。

在〈摸妒殺的頭〉一文中，佛洛伊德敏銳、犀利的觀察分析能力也沒有放過藝術作品中有關摸妒殺造型的細節——摸妒殺的蛇髮。再一次，佛洛伊德認為蛇髮造型源自閹割情結，蛇髮是陰莖的象徵，而糾纏不清的蛇髮正象徵著剪不斷、理還亂的閹割情結。但就如同象徵女性／母親生殖器官的摸妒殺面具，蛇髮雖能勾起閹割恐懼感，但也帶來依然擁有陰莖的安全感（272）。

佛洛伊德的詮釋，充份顯示男性對自己性器官的焦慮。焦慮的層面，顯現在生理、物質層面「陰莖」（penis）的有無、外觀及性功能；也顯現在象徵和形上層面「陽具」（phallus）在符號語言學上的超越和獨大的領導地位。佛洛伊德偏執地運用「閹割情結」來引發男性普遍的危機意識，同時並藉由踐踏女性生殖器官來矮化女性性別。佛洛伊德也利用「陽物崇拜」，來建立「陽具」的偶像地位。在〈一個對稱舊夢的盲點〉（"The Blind Spot of An Old Dream of Symmetry"）一文中，伊希葛黑批判佛洛伊德的「陽物崇拜」以小男孩的情慾模式為標準版本，而將小女孩或女人的情慾界定在「匱缺」的狀態。在佛洛伊德的眼裡，女人就像摸妒殺，只是男人的一面鏡子。摸妒殺／女性／母親，在佛洛伊德的詮釋裡，只落得替「陰莖」

／「陽具」背書的下場。陽具中心的性別認同政治永遠在玩弄既打又拉的兩手策略，先抹黑，再拉攏，但其最後目的則在鞏固男尊女卑的二元對立結構。

佛洛伊德在寫給他的朋友，瑪莉·彭娜琶（Marie Bonaparte）的信中，曾問及一個非常著名的問題：「女人要什麼？」佛洛伊德的答案則是：女人或小女孩想要的是陰莖。佛洛伊德建立了一個心理分析的帝國，這個帝國的圖騰——陽具——聳立在「黑暗大陸」上。玩弄鏡像反射，操控視覺政治，佛洛伊德的性別理論完全取決於視覺，特別是男性角度的視覺。男性有明顯的性器官陰莖，而女性則無；看不見，就沒有「再現」可言，沒有任何價值可說。短文〈摸妒殺的頭〉是佛洛伊德歧視女性性別與情慾的一個典型例證，這篇短文不厭其煩的重覆傳達一個令人焦慮不安的訊息：女性性器官，無啥看頭；什麼都沒有，可就無啥可說。寫到這裡，李爾王冷峻嚴肅的面孔立時浮現腦海，他語帶威脅的對可蒂利亞（Cordelia）說：「無啥可說，可就什麼都沒有」（"Nothing will come of nothing"）（*King Lear* I. i. 89）。李爾王濫用他的王權、父權，來支配、掌控可蒂利亞的婚姻權、繼承權、相說話的自主權；佛洛伊德則濫用他的理性科學權威，來擺弄女性的身體和情慾。

從古至今，西方的哲學思潮充斥著如佛洛伊德般，帶有偏見的選取標準。女性在父權「鏡像思考」（*Specularization*）的操弄下，不是被遺忘、被擠壓至角落邊緣，就是被放逐於文化、哲學、語言、圖像和藝術創作的範疇之外。即或有任何女性形象的出現，總是少不了像復仇三女神、酒神的女信徒、或蛇髮女怪摸妒殺般，被鏡像扭



曲、奴役、閹割和醜化的另類形像。本文將借重伊希葛黑對西方再現理論和鏡像思考的批判，檢驗父權對性別理論、女性身體和情慾的宰制。

### 三、「鏡像思考」和伊希葛黑

在《另類女人的內視鏡》（*Speculum of the Other Woman*）一書中，伊希葛黑的主要目的，在揭發、批判、並顛覆西方哲學的鏡像思考傳統。鏡像思考抹黑、侵吞、收編女性的結果，導致充滿母性／物質性（mater-iality）的另類女人，埋沒於黑暗大陸。如同菲莉葩·貝麗（Philippa Berry）所說的，伊希葛黑《另類女人的內視鏡》一書「所呈現的，是一個範圍極為遼闊的批判，點出女人在父系，從柏拉圖到佛洛伊德的知性傳統中被當成一面鏡子，或一面酷似男性的鏡子」（229）。的確，伊希葛黑在該書中廣闢戰場，戰線深而遠。就拿該書的第一部分為例，伊氏除了批評佛洛伊德以男性視覺為準則所規範的性別差異文化，她也企圖在鏡像思考之外，為女性另闢蹊徑、樂土。

在《另類女人的內視鏡》一書中，鏡子是最主要的意象之一。伊希葛黑一方面批判鏡像思考所用的鏡子；另一方面，積極開發「另類女人的內視鏡」。從柏拉圖到佛洛伊德，鏡像思考的鏡子，經歷無數次錘鍊，吸取各家精華，不但其適用範圍擴大，其收編法力也無限制擴張。這面鏡子，極為狡猾，其曖昧弔詭的辯証性格，常讓欲破鏡者，陷入鏡中迷思。父權機制用它來攫取權力、資本，用它來傳播消費主義和商品文化；父權機制更用它來照「妖」，從打壓、抹黑、收

編，到通俗化、濫情化，一貫作業，既迅速又毫不含糊（註 3）。鏡像思考用這面鏡子將女性和虛無（nothingness）、空無（absence）、黑暗（darkness）、死亡（death）、否定（negativity）和匱缺（lack）畫上等號，把榮耀、陽光和生命的光環加冕在陽具之上。面對這面鏡子，伊希葛黑一方面將代表女性的虛無、死亡、否定推到鏡像思考無法統合（without totalization）、無法回收利用（without return）和無法復原（without recuperation）的極限之外——亦即極端的虛無、極端的死亡、極端的否定；另一方面，她運用德希達（Derrida）的解構策略點出鏡像思考的破綻與矛盾，迫使鏡像思考去正視女性情慾存在的事實。伊希葛黑直截了當的指出，女性情慾是「男性意義象徵經濟的洞」（a hole in men's signifying economy）（50），這個「洞」的「空洞無物」（nothingness），使鏡像思考覺得難堪又不知所措；最後，也正因為這個「洞」、這個裂縫，使「再現的鏡子」（the mimetic mirror）出現山凹斷層／褶層（fault/fold），使得整個鏡像體系瀕臨於崩潰、瓦解的邊緣。伊希葛黑寫道：「空洞無物威脅整個由陽具支配的意義生產、複製、優勢和獲利的過程——陽具是大哥大級的符徵，它運作的典律消除、拒絕、否認能改造陽具權威的異質性所引起的洶湧和騷動」（50）。伊希葛黑認為「空洞無物」有其本身存在的價值，而且是多餘的價值（excessive surplus value）。但這多餘的價值毫無被利用的價值。「空洞無物」是巴代耶（Bataille）「無法回收的消費」（the expenditure without return），也是相對於「限制經濟」（the restricted economy）的「總體經濟」（the general economy），遠遠溢出黑格爾和馬克思的勞動市場價值

機能之外。

藉著穿越鏡子的動作，伊希葛黑試圖將女性帶離在鏡像思考中被視為附庸、第二性、或男人的另一半的情境，一舉出走視覺監視系統，狠狠地甩掉所有加諸女人的負面標籤。然而，伊希葛黑也警覺到，要跟屬於父權機制的視覺監視系統抗爭、打交道、甚至捉迷藏，都並非易事。這個視覺監視系統的運作方式，像極了傅柯（Michel Foucault）在《紀律與懲罰》（*Discipline and Punish*）一書中所提到，置於邊沁（Jeremy Bentham）圓形監獄（panopticon）中央的監視臺。這個裝置可怕的地方，在於其能潛移默化的「誘導犯人內化、意識一種永遠被監視的可見性，從而確保權力自動運作的機能」（201）。這種視覺監視系統所代表的，並不只是控制、制約、紀律和懲罰的權力；它所代表的，是隨時可變換角色的「主體位置」（subject position）機制和無所不在的權力關係。

面對父權的鏡像機制，伊氏認為另類女人應該擁有一面屬於自己的「鏡子」，這面「另類女人的內視鏡」是一彎曲、凹面的鏡子。如伊希葛黑所指出的，「另類女人的內視鏡」原是婦產科所使用的檢視工具，用來「擋開陰唇、陰道壁，好讓眼睛透視內部」（144）。這代表女人的內部洞穴，長期以來被刺穿、被利用、被剝削，但卻被忽略、被扭曲、被誤解、被遺忘。她主張現在是另類女人接管這一彎曲、凹面的鏡子，作自我反省、自我檢查和自我探索的時候，而探索的重點正是鏡像思考的鏡子所不能關照到的情慾盲點或「死」角。

不再仰賴「男性的凝視」，因為「男性的凝視」從來就不適合、也不尊重女性；女性在男性的凝視下，永遠是被閹割的第二性，永遠

為再現劇場所遺忘。再現劇場的鏡框舞台也從來就不適合帶著子宮到處遊走的女性。鏡像劇場的總監們，如波修斯或潘修斯（Pentheus），總把帶著子宮到處遊走的女性——如復仇女神、蛇髮女怪或酒神的女信徒——視為瘟疫，擔心她們「歇斯底里」般的狂喜、淫亂縱慾（promiscuily）和過度激情，會一舉把鏡像思考的神廟（the temple of the God, the Father, the State, the Law, the Polis）給拆了，把鏡子給砸了，將理性思考的「我／眼」（I/eye）解體分屍／失／詩／濕，帶向「黑死」和「愛滋」。

在《另類女人的內視鏡》一書中，伊希葛黑挑戰視覺倫理，找尋被遺忘、被放逐的「另類女人」，從佛洛伊德到柏拉圖，從潛意識到洞穴，從黑暗大陸到歇斯底里，長夜漫漫，這是個一路下坡的漫遊（註 4）。沒有陽具般的燈塔、地標和紀念碑。在全然的黑暗中——漫遊，無盡的夜，只能「摸」索。視覺為觸覺所取代，鏡像思考頓時失去了它凝視的焦點，在「赤裸裸」的暗夜中，空洞無物，深不可測，不可測，只能摸。空洞無物是鏡像思考的無底洞，不可知。洞穴中，「空無」不再相對於「色有」；空洞無物，不再受制於二元對立的鏡像思考。無盡黑暗，鏡子不明，鏡像思考不亮，有的是無名（without naming）和無知（non-savoir）。空洞無物，意識之「我／眼」（the I/eye）自暴其短：意識之我不能反思；意識之眼不能凝視。在隱蔽雙唇的私密處，瞳孔放大。伊希葛黑寫道：「一面無反射的鏡子，就像瞳孔——放大的瞳孔——含蓋整個視野，只映照出自己。除了自身的空洞，什麼都沒有反射出來。透過這個黑洞，我們凝視」（328）。一切在白（我）摸（索）中進行，行腳至曖昧不明的

山凹斷層／褶層（*fault/fold*）；通過半開半闔、是內是外的兩片唇；踰越／穿越婚姻／處女膜（*hymen*）的曖昧地帶，介於慾望和慾望的滿足之間（註 5）。兩片唇和 *Hymnen* 以其完全不確定的意義，延遲異色的情慾（*the erotic of difference*），觸動一次又一次的情慾來潮，間間續續，沒有終極和完成。

在伊希葛黑的著作中，「唇」是無所不在的隱喻和意像。這「唇」是嘴唇，更是陰唇，時而分離，時而擁抱，時而聒噪，時而靜默。兩片唇觸摸，在母親——物質性的最深處。反反復復，喋喋不休，兩片唇述說女性纖細的情慾故事，在空洞的黑洞。毋須再忍受鏡像的扭曲、闔割情結的宰制，也毋須承受意識之眼的另眼看待，伊氏要求男性正視女性「隱藏的唇」（*veiled lips*）所遮掩住的多元異質性或另類特質，這些特質是鏡像機制不願正眼以待的「赤裸裸」真相。

兩片唇喁喁私語，是戀人絮語，也是情色對話，不斷勾喚女人對身體的情感和記憶，兩片唇幻化變形，伴隨著一波波的情慾來潮。伊麗莎白·葛拉茲（*Elizabeth Grosz*）在《性的顛覆》（*Sexual Subversions*）一書中，對伊希葛黑「唇」的意象，有精譬的解說：「兩片唇並不是一個女性解剖學上的真實意像，而是一個新的象徵。藉著這個新的象徵，女性性別能獲得正面的描繪……反對聲浪認為伊希葛黑所描述的，是剛從父權墳場出土的女性天生或與生俱來的本質。其實，伊希葛黑的研究課題，正好與上項反對意見背道而馳，她的研究課題能被詮釋為對父權再現領域，在文化層面上的抗爭，兩片唇則是發展不同女性性別意像或模式的策略。這種意像銘刻在女性的身體上，且此意像所根據的主張，超越陽具中心的理論之外」

(116)。的確。伊希葛黑的兩片唇是超越本質論的，瑪格瑞特·惠特佛（Margaret Whitford）於〈閱讀伊希葛黑在九十年代〉一文中，呼籲以「超越本質論」的觀點來閱讀伊希葛黑，因為關於伊氏作品的詮釋，「已困在本質和反本質的論戰太久了」（15-16）。簡言之，英美女性主義者對她的指控，往往忽略了伊氏風情萬種的書寫風格和她所使用的多手策略。伊氏一方面與父權代表（Plato, Freud, Lacan, Hegel, Nietzsche, Heidegger...）過招，正面打擊父權；另一方面她挖掘／發覺父權的「洞」，從父權內部解構父權。她強調以觸覺取代視覺，以摸索愛撫對抗鏡像思考；同時，她更以她特有的情色書寫風格，寫私密／濕汨雙唇。她也借重其他法國思想家（特別是 Bataille, Derrida）對抗黑格爾的經驗，卯上難纏的辯證法。

兩片唇的政治，不在東施效顰的勃起，建立一個女人國或女性烏托邦（註 6）；而在肯定「陰性力比多經濟」（the feminine libidinal economy）與兩片唇存在的「空」間，這空間存在於「別處」（elsewhere）、「無處」（nowhere）和「到處」（everywhere）之間，滲透、顛覆、擁抱、遊蕩、流竄。

#### 四、波修斯、摸妒殺和雅典娜女神

在波修斯和摸妒殺的攤牌對決中，波修斯之所以能佔上風，得以順利取下摸妒殺的首級，建立其英雄身分，揚名立萬，全賴他所持的那面鏡面盾牌。這鏡面盾牌是十足的「照妖鏡」，它允許波修斯不必用「正眼」或「裸眼」來面對摸妒殺的另類特質。浮現在鏡面盾牌上的摸妒殺，對波修斯而言，只是個醜怪的鏡像他者（a mirror-image as

Other），用來鞏固波修斯身為希臘英雄的自我身份認同，摸妒殺在鏡像的檢視下，終究不能避免成為父權鏡像機制的祭品。鏡像機制或鏡像經濟（the specular economy）的運作法則，向來毫不浪費：摸妒殺被取下的首級，還要不時被波修斯拿來嚇阻、對付難纏的敵人，作為自保的利器。因此，摸妒殺的頭不但象徵波修斯／男性對絕對恐懼和死亡的掌控，也意味著摸妒殺／女性／母親另類特質的腰斬。

談到這面鏡面盾牌，我們就不應該放過這面盾牌的主人——雅典娜女神。現在，讓我們來探究一下雅典娜女神在整個鏡像劇場中所扮演的角色。儘管有女兒身，雅典娜女神卻是典型的父權同路人。我們不能健忘：是雅典娜女神將摸妒殺的頭鑲嵌在盾牌上；是雅典娜女神將摸妒殺一頭秀麗的頭髮，變成滿頭的蛇髮；是雅典娜女神，因忌妒摸妒殺的美貌，誼咒摸妒殺成為帶著雙翼的怪物。但當我們知道，這位是智慧、藝術、戰爭的女神，並非由女人所生的時候，我們似乎比較能夠理解她的作為。

雅典娜女神誕生自宙斯的頭部。誕生時，她全副武裝的迸出來，從未經歷過那幽暗狹長的陰道，也從未有被兩片唇觸摸擁抱的經驗。缺乏奶味的雅典娜女神從未能充分領略母親子宮的溫暖，她仲裁糾紛，節制情感衝動，掌理戰爭，但總是為父權利益辯護。身為父權律法的看守人，雅典娜女神只有父親頭腦的理性經驗，只有來自父親的智性傳承。在《復仇三女神》（*Eumenides*）的悲劇中，希臘悲劇詩人愛斯克勒斯（Aeschylus）所塑造的雅典娜女神明白清楚的表態：「在此刻下最後的判決是我的工作。我把我一票投給奧瑞斯提。我並非母親所生。談到婚姻關係，我總是心向男性，堅定的護衛父權。

因此，就妻子謀殺親夫一家之主的案例，妻子的死對我而言並不足惜。在其他票數不相上下的情況下，奧瑞斯提勝訴」（734-743）。這就是奧瑞斯提弑母罪最後判決的結果，奧瑞斯提獲判無罪的關鍵，全賴雅典娜女神偏頗的立場。在此同時，雅典娜女神也收編了代表女性正義的復仇三女神，她平息復仇三女神的忿怒，說服她們接受宙斯天神的父權正義，並誘以雅典市崇高榮耀的地位，邀請她們以雅典市為家。懾服於父權走狗的淫威，這些帶著子宮四處遊走的女人終於收斂她們「歇斯底里」的一貫作風，以城市的洞穴為家，儘管她們仍保有她們恐怖的面貌和懲惡的功能，但她們已變得溫和無害，從此血債不再血還。她們的另類特質消失在新的頭銜——城市守護神——的光環中，在這「文明」和「民主」的曙光乍現之際。

對伊希葛黑而言，這位全副武裝的「處女」——雅典娜女神是標準的父權同路人，同時她也是父權認可、背書的理想女性典型（femininity）。她認同父權，是父權完美家庭圖像所不可缺少的要角，她是父親的女兒，父權不可或缺的代理人和代言人。當謀殺發生的時候，父權同路人只試圖平息眾怒，要求忘卻血債，利用各種慶典儀式來粉飾太平。

然而，摸妒殺／女性／母親的另類特質卻不容被抹殺，她的「死」總是溢出黑格爾的「死亡辯証」，她的「血」是「死亡」的「剩餘」（the surplus of death）。這充滿母性——物質（mater-ial）的血造就了藝術，而非絕對的知識或真理（the Absolute Knowledge or Truth）。從斷頭處噴出的血，誕生了劍客 Chrysaor 和謬思的飛馬 Pegasus：他們代表詩的洞察力和藝術的靈感。誠如伊希葛黑在《尼



采的海戀人》（*Marine Lover of Friedrich Nietzsche*）中所闡釋的：「無底洞的可怕歸究於女人。身份認同的喪失——死亡。女性的人生不是別的：死亡……死亡總是超越人們所能確認的範圍。再現機制的殘渣：她活在死亡中」（91）。對伊希葛黑而言，女人是無法收編、確認的死亡，這種對死亡的詮釋強烈地呼應巴代耶（Bataille）對死亡的見解：死亡是過度的情色，不可知、不可能（註7）。

## 五、抱柏（the Baubo）和摸妒殺面具

摸妒殺面具所展現、揭露的到底是甚麼？是女人赤裸裸的「真相」？是去勢的生殖器官？還是那隱藏黑暗大陸的兩片唇？

在《愉悅的智慧》（*The Gay Science*）一書的「前言」裡，尼采談到真理、談到真理是女人，和真理是一個名叫「抱柏」的女人。尼采寫道：「也許真理就是位不讓我們探知其真相的女人？也許她的希臘名字叫抱柏？啊！那些希臘人！他們知道如何生活。面對生活之所需是勇敢地停駐在表層、在皺摺處、在表皮；去崇拜表面、相信形體、聲調、文字，在整座奧林帕斯山的外表」（4）。在以上的段落裡，尼采把真理和女人、抱柏、表層、皺摺、外表連接在一塊，這是尼采顛覆真理的激進策略。尼采認為，真理不應該建構在揭示和隱藏、表面和深層、假和真的二元對立結構下。他認為真理僅止於面具的外表，面其下隱藏的，不是真理，而是另一張面具。在神話裡，抱柏是位具有喜劇天份的伊留西斯市（Eleusis）奴隸，有一次她成功地使是農業、婚姻、社會秩序的迪米特女神（Demeter）轉憂為喜，破涕為笑。抱柏取悅迪米特女神的方式，係藉著玩弄自己的性器官，使

性器官看起來像一張帶笑的臉（註 8）。

伊希葛黑在《尼采的海戀人》一書中，強烈質疑尼采「真理是女人」的主張，他認為尼采過度強調女人善於掩飾的特質。尼采的女人玩弄表面和面具，雖出神入化，難以捉摸，卻未曾自我探索，忽略了女人隱藏於兩片唇的另類情慾，這樣的女人極易成為真理的情婦或同路人（77）。尼采驚世駭俗的貢獻，在於把女人放進一個長期以來為男性議題霸佔的哲學論述空間，但這對伊希葛黑而言，顯然還不夠。伊希葛黑在其作品中企圖引領女人進入一個沒有本質的另類情慾「空」「間」，體驗在「空」、「洞」、「無」、「物」的「空」與「間」裡，一波又一波的情慾來潮。她的兩片唇並不以咬住陰莖、批判陽具獨大、超越鏡像思考二元辯証法為職志。伊希葛黑在《尼采的海戀人》這本書中寫道：「假如女性產生於對自己的擁抱，藉著不斷地分享和交換自己的唇、自己的邊緣、自己的邊界和雙唇的『內在』，就宛如女性從不停止成為自己的另一半。沒有穩定屬於女性的本質……女性藉著自身的雙重個性存續：既是本人也是她人」（86）。私密的兩片唇，熱切的交流性愛私／溼語，遊走於 0、1 與 2 之間。非 0，非 1，非 2，是 0，是 1，是 2，更是無所不在。

如同抱柏所代表的，摸妒殺這張女性性器官疊於女人臉上的「赤裸裸」「面具」，既「真實」又「虛幻」，既私密又公開。抱柏和摸妒殺面具玩弄兩片唇，戲弄再現理論，以浪潮起伏的性心情表演，挑逗、撩撥性別理論的建構。

## 六、《美杜莎的笑》和西施

長久以來，摸妒殺面具一直是男性凝視、欲求、害怕和暗爽的對象，然而在二十世紀，摸妒殺面具所蘊積的情慾潛能，到頭來總是能突破鏡像思考和鏡像盾牌的鏡框限制，而以嶄新、正面的形像現身。在〈美杜莎的笑〉一文中，西施重塑妒殺的形像，熱情地擁抱帶笑的美杜莎。帶笑的美杜莎既不恐怖，也不醜怪，她在笑／瘋。西施要我們正視美杜莎的笑：「你只要雙眼直直的正視她。她並不是致命的，她很美。她正在笑」（"LM"315）。西施的美杜莎以美麗動人之姿，嘲弄、訕笑陽具中心理論的偏頗和鏡像思考的侷促。

何德偉在〈美杜莎的美麗：20 世紀〉一文中指出，「在女性主義的衝激之下，……美杜莎的美麗已被視為一個具有精神號召力，而非頹廢情慾的形像」（423）。何德偉的文章標題〈美杜莎的美麗〉乃出自馬里歐·布拉茲（Mario Praz）《浪漫的激動》（*The Romantic Agony*）一書第一章的標題。在這一章，布拉茲用「摸妒殺／美杜莎的美麗」一詞來影射十九世紀對恐怖加上情色的摸妒殺／美杜莎所掀起的頹廢、狂熱崇拜。如布拉茲所言，「這眼神暗淡的斷頭女性，這可怕卻又迷人的摸妒殺／美杜莎，在整個十九世紀成為浪漫派和頹廢派的秘密戀人」（26-27）。

可以確定的是，西施所重塑的「帶笑美杜莎」，跟代表浪漫頹廢情慾的摸妒殺／美杜莎有所不同。十九世紀的摸妒殺／美杜莎仍是父權的「他者」，是父權凝視、暗爽的對象，而「帶笑的美杜莎」不但是帶笑的女性生殖器官，更是充滿自主情慾的「豪爽女人」。美杜莎的笑是「酒神的女信徒」的笑，是「復仇三女神」的笑，是伊希葛黑「另類女人」的笑，是西施「新生／聲女人」的笑，是何春蕤「豪爽

女人」的笑。笑聲伴隨著五臟肺腑的悸動，體液情慾的交換波動。帶笑的美杜莎敢於講白己的「爽」(jouissance)，寫自己的身體。她已不再是神話傳說中的摸妒殺——一個被剝奪說話能力和權力、只能咬牙切齒的女人：「咬字不清的聲音，發自摸妒殺偌大的嘴巴。只有聽不清楚的喉音、磨牙聲和上下顎咬牙切齒的聲音。所有的聲音都在嘶嘶作響的蛇聲支配下」(Frontisi-Ducroux 159)。帶笑的美杜莎是喋喋不休的女性／母親生殖器官(the babbling vagina)，是伊希葛黑說話的女人／以女人的身份說話(speaking (as) woman)，是帶齒的美杜莎藉著陰性力比多能量(the feminine libidinal energy)發聲，疼惜女性身體的詮釋權。新生／聲女人將從內部爆破男性言說。將其放入口中，用牙齒咀嚼它，造就新生／聲女人的語言("LM"316)。同時帶笑的美杜莎以嘉年華玩耍笑鬧式的書寫，戲謔一本正經的陽具書寫。西施認為，「書寫正是改變的可能性，書寫的空閒可當作顛覆思想的跳板，一個改造社會、文化的先期運動」("LM"311)。

美杜莎的笑有高度的揮發性，具體表現在又叫、又跳、又歌、又舞的陰性書寫風格裡。帶笑的陰性書寫沒有悲情，書寫瘋狂，冒文字之險，在陰性書寫的空間，在波濤洶湧的母親(la mere)之海(lamer)，驚異奇航。在《美杜莎的笑》一文中，西施以激情熱切的語言表演陰性書寫，身體力行地將悸動、顫抖的身體投向紙上，將奶汁化成文字，一時之間奶香四處散溢。如同朗寧-強生(Cynthia Running-Johnson)所指出的，〈美杜莎的笑〉這個標題敘述「新生／聲女人和陰性書寫的顛覆運作模式，而西施的文章即是最佳例証」(489)。在策略上，西施除揭發父權的霸道外，更悍拒論說文的形

式，她的書寫不以論理、爭辯為主軸，而以跳躍、流動、非線性、非邏輯的書寫風格來呼應文章的內容。她的文字表情豐富，時而激昂、好辯，時而舒緩而具詩情，但無論如何，語氣中總帶著急切熱情，積極鼓勵女性將自己的身體和情慾潛能投入書寫的行列。她開宗明義言明她的企圖：「我將討論陰性書寫：關於陰性書寫的可能性。女人必須寫自己，寫女人，把女人帶向書寫。女人被驅離書寫就像被驅離自己身體般的猛烈。這都因同樣的理由，同樣的律典，因著同樣致命的目標。女人必須藉著自己的運動，把自己放入文本，就如同把自己放入世界和歷史中一般」（"LM" 309）。來到書寫（coming to writing），書寫不斷的來潮（coming）與「她者」的來到。書寫濕潤的情慾，與豪爽的「她者」浸淫在一波波情色來潮（the coming of the erotic）的狂喜狀態（ecstasy），只有滿溢的經濟（the economy of exuberance），而無慾望的匱乏。西施寫道：「她來到，來在妳、我、她之間，介於另類的我之間。總是無限制的多於一個，多於我，沒有到達極限的恐懼，她在我們的幻化來潮中尖叫，而且我們將繼續幻化、來潮」（"LM" 319-320）。

西施的陰性書寫意像豐富，屢屢讓讀者有目不暇給的驚異。在她的作品中，她一再表現出她對「生產」或「懷孕」等意像的著迷：從陰性書寫的催生，另類雙性（other bisexuality）的重生，到新生／聲女人的誕生。她的陰性書寫孕味無窮，無盡胎藏的語言，孕藏「懷孕驅動力」（gestation drive）。這種驅動力「欲求從裡面生存，欲求鼓脹的肚子、語言和血」（"LM" 318）。「懷孕驅動力」書寫那「我中的非我」（NBW 90），遊走（的）子宮，在黑暗大陸遍灑情慾的種

子，寫孕藏另類、她者、差異和異質元素的身體。

陰性書寫的政治追求激進的「主權」("sovereignty" in the Bataillian sense)，不屑認同背書；爭取女性身體詮釋權，但無意建構女性的「主體性」(subjectivity)。西施的另類雙性擺脫雌雄同體的單一雙性主體，徹底揚棄單一主體性的虛幻神話。她的另類雙性存在於女性和男性，所意味的是多樣複雜的性／別，和多重多元的差異("LM"314)。

在陰性書寫的議題和實踐上，伊希葛黑可說是和西施並肩作戰。兩人同崛起於戰後的歐洲，廣受二十世紀思潮的洗禮。西施偷竊／飛躍(voler)男性學者的概念，使概念飛離原先二元對立的圍籬。伊希葛黑則腹語模仿男性學者的言說，以子之矛，攻子之盾，針對他們的「洞」、矛盾和盲點，一一點名批判，痛下針砭。對伊希葛黑而言，女人玩弄、諧擬鏡像，不只是讓「見不得人的」重見天日，沒有聲音的有訴說的機會，這種策略的目的「顯現一個事實，假如女人是這麼好的模仿者，是因為女人並不輕易為父權機制收編。**女人也存在於別處**：這是『物質』也是『性愉悅』的又一例証」(*This Sex* 76)。伊希葛黑也很清楚，光是以模仿或諧擬的方式來挑戰鏡像思考，難起大作用，因為這種策略很容易淪為鏡像辯証法蠶食鯨吞的對象。她決定在此同時採取較激進的手段，塑造一個「外面」(the outside)或「別處」(elsewhere)的另類空間，好達成反制和奇襲的效果。伊氏強調：「問題不在於推翻既有秩序，好取而代之——因這樣到頭來，仍是一成不變——而是從一個部份豁免陽具中心典律的『外面』，去瓦解、修正既存的秩序」(*This Sex* 68)。穿越鏡像思考的洞，重新

發覺一個久違了的另類天地，這另類天地是愛麗絲的「仙境」，是女人的秘密花園。在外面，在裡面，在我們之間。

談到書寫，伊希葛黑和西施彼此相互呼應，兩人都是獨樹一幟、別具風味的文體家，分別以各具特色的風格文體表演陰性書寫。伊希葛黑的書寫語言稍嫌隱晦，卻深具分析性，她好辯好戰，用詞尖銳犀利，卻極富詩／濕意，寫到情慾流動處，色慾鮮明，別具煽動誘惑力。西施的語言感覺上不若伊氏艱澀抽象，卻更詩意盎然，輕快流暢的戲／細說情慾，說到激動處，爽言爽語、熱力四射。對她們兩人而言，男性書寫總是線性、單一，形色匆匆地急著成就意義和敘事的完整性。與之相比，陰性書寫則隨著情慾流轉，以非線性的方式進行，充滿抒情、詩意和熱情。她們所訴諸的女體刻意遊走在女性是生理認定和文化建構爭議的邊緣，突顯「性」中有「別」的性／別政治，這「別」或「差異」是無法化異求同的異形（morphology of differ-ence, alien, alterity, other bisexuality, the other of the other, the outside, or radical negativity），是異形的雙唇，異形的陰性書寫，異形的酷兒。異形的摸妒殺，拒絕救贖，抗拒性騷擾，如同斜左派對「性／別」這個術語的詮釋：「『性／別』也曖昧了原來『性別』所表達的兩性絕對有別意義。『性／別』要動搖而非穩定兩性之別，所以把習以為常的『性別』以『／』介入，來尋求其它可能。而這些其它可能則和『性』的政治與『別』（社會差異）的政治有關」（43）。異形摸妒／肚殺的「現身／現形」，不是鬼魅妖怪，而是美得冒泡的「邪現」。

## 陰性書寫斜邪的寫.....

陰性書寫來吻，澎湃洶湧。拍岸有聲，溼透性／別的險灘（註9）。寫、說、笑、浪，陰性書寫的「道德浪譜學」（Wave-a-logy of Morals）補充、替代、沖激尼采的「道德系譜學」（Genealogy of Morals），德勒茲（Deleuze）和瓜答希（Guattari）的「道德地質學」（Geology of Morals）。「浪潮一族」（the race of waves）（NBW 90）。暈眩陷溺在「我們之間」，搔浪遊蕩於道德的母親之海，在「海」與「地」的交接處——摸——渡——沙（Me-du-sa）。奶水、血水、浪蕩水，無盡的來潮，毫無來由（the coming without source），毫無保留（the coming without reserve）。陰性書寫的來潮，來在基督教道德之後，來在主人與奴隸的辯證道德之後，來在父權的陽具道德之後，來在限制經濟（the restricted economy）的道德之後。笑／瘋這來潮，這狂喜的來潮，這不虞匱乏的來潮（the coming of exuberance）。

穿越鏡像思考的「洞」，橫渡性／別的險灘，摸——渡——沙面具，一張詭譎的「變貌」。



## 注釋

- (註 1) 以上對蛇髮女怪和摸妒殺面具的綜合敘述，取材自兩篇文章。一篇是由 Jean-Pierre Vernant 和 Françoise Frontisi-Ducroux 所合寫的〈古希臘的面具特徵〉("Features of the Mask in Ancient Greece")，收錄在《古希臘的神話與悲劇》(*Myth and Tragedy in Ancient Greece*)一書中，pp. 190-195。另外一篇則是〈在面具的鏡像反射中〉(*In the Mirror of the Mask*)，該文收錄在 *A City of Images: Iconography and Society in Ancient Greece* 一書中，pp. 157-160。
- (註 2) 參閱 Joseph Campbell 的《神的面具：西方神祇》(*The Masks of God: Occidental Mythology*) (New York: Viking P, 1964) p. 24。
- (註 3) 何春蕤教授在《豪爽女人》一書中精準地描述了這個現象：「不過，我也必須提醒一聲，父權體制和資本主義商品文化在收編邊緣論述的手法和速度上都是驚人的。任何時候我們所創出的論述抗爭策略都可能被『消毒』後轉為體制消費對象，一旦邊緣的說法被資本邏輯拿去和商品的象徵內容串連起來（比方說，用女性情慾論述的自在能量來推銷減肥計劃、化妝品、衣飾等等），立刻便會削減女性解放論述本來的顛覆效應」（210）。
- (註 4) 正如同 Philippa Berry 所指出的：全書逆年代序的寫作風格是「一種象徵性的墮落；一種女人的墮落。好找尋被遺忘的

另類女人。這被遺忘的另類女人，既相對於、也微妙的諧擬西方哲學所稱頌的『男人力爭上游』」（233）

- (註5) 德希達寫道：「為保護的屏帳、貞操的首飾盒、陰道的分隔、薄如蟬翼、隱而不現的膜，……置於女人的裡面和外面——因此處於欲望和欲望的滿足之間。處女膜既不是欲望也不是魚水之歡，而界於兩者之間。」（Diss. 237-241）。
- (註6) 不少女性主義評論家，如 Gail M. Schwab 和 Margret Whitford，均認為伊希葛黑的書寫和論述雖帶有女性烏托邦的色彩，但卻未掉入一般烏托邦的陷阱。伊希葛黑的女性烏托邦有太多的游離、猶疑、流動和交換的特質，這使得她的女性烏托邦顯得空洞無物，又什麼都是。Schwab p. 372；Whitford p. 166。參見她們兩人在 *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought* 的文章，pp. 351-400。
- (註7) 參閱 Georges Bataille's *Eroticism: Death and Sexuality*。
- (註8) 參閱由 Jean-Pierre Vernant 和 Francoise Frontisi-Ducroux 所合寫的〈古希臘的面具特徵〉（"Features of the Mask in Ancient Greece"），收錄在《古希臘的神話與悲劇》（*Myth and Tragedy in Ancient Greece*）一書中，p. 195。
- (註9) 西施在《新生／聲女人》一書中，對「浪潮一族」（the race of waves）有生動的描述："She arises, she approaches, she lifts up, she reaches, covers over, washes a shore, flows embracing the cliff's least undulation, already she is another,

arising again, throwing the fringed vastness of her body up high, follows her-self, and covers over, uncovers, polishes, makes the stone bodyshine with the gentle undeserting ebbs, which return to the shoreless nonorigin, as if she recalled herself in order to come again as never before" (*NBW* 90-91) .

## 參考書目

### 英文部份：

Aeschylus. "The Eumenides." Trans. Richard Lattimore. *The Complete Greek Tragedies*. Eds. David Grene and Richard Lattimore. Vol. Chicago: The U of Chicago P, 1959.

Bataille, Georges. *Erotism: Death & Sensuality*. San Francisco: City Lights Books, 1986.

Berry, Philippa. "The Burning Glass: Paradoxes of Feminist Revelation in Speculum." *Engaging with Iigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought*. Eds. Carolyn Burke, Naomi Schor, and Margaret Whitford. New York: Columbia UP, 1994.

Campbell, Joseph. *The Masks of God: Occidental Mythology*. New York: Viking P, 1964.

Cixous, Helene. "The Laugh of the Medusa." *Critical Theory Since 1965*. Eds. Hazard Adams and Leroy Searle. Tallahassee: Florida State UP, 1992.

—. "Coming to Writing." *"Coming to Writing" and Other Essays*. Ed. Deborah Jenson. Cambridge: Harvard UP, 1991.

—. "Sorties." *The Newly Born Woman*. Trans. Betsy Wing. Minneapolis: Oxford, 1975.

Coldwell, Joan. "The Beauty of the Medusa: Twentieth Century." *English*

- Studies in Canada* 3 (1985) : 422-437.
- Deleuze, Gilles and Guattari, Felix. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis: U of Minnesota P, 1987.
- Derrida, Jacques. *Dsseination*. Trans. Barbara Johnson. Chicago: The U of Chicago P, 1981.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Trans. Alan Sheridan. New York: Vintage/Random House, 1979.
- Freud, Sigmund. "Medusa's Head." *Freud on women: A Reader*. Ed. & introd Elisabeth Young-Bruehl. New York: W. W. Norton & Company, 1990.
- Frontisi-Ducroux Françoise. "In the Mirror of the Mask." *A City of Images: Iconography and Society in Ancient Greece*. Trans. Deborah Lyons. Princeton UP, 1989.
- Grosz, Elizabeth. *Sexual Subversions: Three French Feminists*. Sydney: Allen & Unwin, 1989.
- Irigaray, Luce. "Women's Exile." *Ideology and Consciousness* 1(1977) : 62-76.
- . *Speculum of the Other Woman*. Trans. Gillian C. Gill. Ithaca: Cornell UP, 1985.
- . *This Sex Which is not One*. Trans. Catherine Porter with Carolyn Burke. Ithaca: Cornell UP, 1985.
- . *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*. Trans. Gillian C. Gill. New

- York: Columbia UP, 1991.
- Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*. Trans. Walter Kaufmann. New York: Random House, Inc., 1974.
- Ovid. *Metamorphoses*. Trans. Rolfe Humphries. Bloomington: Indiana UP, 1955.
- Praz, Mario. *The Romantic Agony*. London: Oxford UP, 1970.
- Running-Johnson, Cynthia. "The Medusa's Tale: Feminine Writing and 'La Genet.'" *Romantic Review* 3 (1988) : 483-495.
- Shakespeare, William. *King Lear*. Ed, Kenneth Muir. London: Methuen, 1972.
- Vernant, Jean-Pierre and Françoise Frontisi-Ducroux. "Features of the Mask in Ancient Greece." *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. Jean-Pierre Vernant and Pierre Vidal-Naquet. New York: Zone Books, 1988.
- Whitford, Margaret. "Reading Irigaray in the Nineties." *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought*. Eds. Carolyn Burke, Naomi Schor, and Margaret Whitford. New York: Columbia UP, 1994.

### 中文部份：

- 斜左派。〈姓「性」名「別」，叫做「邪」〉。《島嶼邊緣：色情國族》4, 2, 14. 台北：島嶼邊緣雜誌社，1995。
- 何春蕤。《豪爽女人：女性主義與性解放》。台北：皇冠，1994。

# 禁忌與踰越

——巴代耶的情色觀（註1）

賴守正

## I 前言

（人類）最常見的禁忌涉及性與死亡，使得這兩者自成一神聖禁地，從屬於宗教領域。當涉及死亡情境的禁忌被罩上了嚴肅的光環，而涉及出生情境——即一切遺傳活動——的性禁忌被視為輕浮的時候……嚴肅地、悲劇性地考察情色代表著一種徹底的顛覆。

——巴代耶，《愛德華坦夫人》前言（註2）

今天，在歐美學術界，喬治·巴代耶（Georges Bataille 1887-1962）往往被視為解構主義、後結構主義、後現代主義等當代思潮的先知而備受矚目（註3）。然而，當巴代耶在1962年逝世時，除了少數巴黎知識分子為文悼念外（註4），並未引起外界太大的矚目。事實上，巴代耶生前雖然在法國文化圈內相當活躍且頗有些名氣，但在法國之外卻少有人知道他的存在。逝世後，由於其思想對傅柯（Foucault）、德希達（Derrida）、巴特（Barthes）、李歐塔（Lyotard）、布希亞（Baudrillard）等諸多後來在1970、1980年代獨領風騷、各具擅長的理論大師們多所啟發，巴代耶的作品才開始引起歐美學術界的重視。透過這些文化明星的解讀／誤讀與播種，巴代耶的思想種子如今已逐漸在哲學、文學、神學、社會學、人類學、政治經濟學等不同領域中萌芽，而他目前在學術界所享有之聲譽與影響力也跟著水漲船高，與其生前相較，真可謂不可同日而語。（註5）

透過後現代主義／後結構主義者的引介，巴代耶這位「過度與踰越哲學家」(a philosopher of excess and transgression)的作品不但已成為另類行動者的靈感來源，且是極端脫軌行為合理化的理論根據。巴代耶思想中如「踰越」(transgression)、「耗費」(expenditure)、「過度」(excess)、「異質」(heterogeneity)等顛覆性較強的觀念，更紛紛被以批判傳統為己志的學者所挪用。令人遺憾的是，許多學者雖然熱衷於巴代耶「踰越」等觀念的顛覆潛力，但面對他作品中與「踰越」息息相關的情色思想卻往往避重就輕；他們雖然口口聲聲巴代耶的理論與其小說創作密不可分，但對其令人側目的情色小說卻總是有意無意地視若無睹(averting the gaze)。(註6)

由於社會習俗的壓抑、過往政權的干預、學院機制的漠視、再加上學者自身有意無意地自我設限，情色／色情文學長久以來一直被視寫不登大雅之堂的淫穢作品，只能暗中私自窺閱，少在學術殿堂上公開討論(註7)。在此種保守的學術氛圍下。一般學者對情色在巴代耶思想中所扮演的角色敬而遠之、避而不談，原也是意料中事，不足為奇；但如果連以批判、顛覆傳統「吾道一以貫之」之「大敘述」(metanarrative)思考模式自居的後現代主義／後結構主義者，都不能起而篇長期被主流霸權論述所消音摒棄的情色議題「仗義執言」，而仍和道學者一般見識，將情色視為淫穢禁忌，而自我設限，甚至自我閹割的話，則難免令人有「為德不足」之憾，甚至招致「自我解構」之譏。尤其是討論巴代耶的思想而避不談情色，更是難逃隔靴搔癢之憾。有鑑於此，本文擬以禁忌與踰越的辯證關係為主軸，翻轉揭



露情色在巴代耶作品中所呈現出的多重面相。首先我將強調情色對巴代耶的重要性；然後以其小說《眼睛的故事》片段為例，探討其情色作品中對以天主教教會為代表之性禁忌之踰越。接著，我將從宗教與情色的曖昧關係切入，闡述情色之踰越特質，並簡介巴代耶特有的「排泄書寫」(scatological writing)。最後，本文將點明巴代耶對禁忌／踰越的獨特看法，以及情色在其理論中所扮演的角色。

## II

作者想要強調本書的嚴肅性。……在這本小書裡，情色直截了當地被表現出來，給心靈拉開一道裂口。……如果人需要的是謊言的話，那麼就隨他的意願去吧！……但是我想人總是渴望睜開雙眼看清事情發生的一切，以及存在的一切；而這願望很強烈，亦很美妙。

——巴代耶，《愛德華姐夫人》前言

巴代耶可說是有史以來首位以嚴謹的態度探討「情色」這個議題的哲學家。他寫作的興趣範圍相當廣，除了小說、詩、電影劇本外，他也寫文學與藝術評論、有關神祕宗教哲學、社會學的論文，甚至還包括經濟學方面的專論。不過，興趣儘管博雜，情色可說是巴代耶一生中的終極關懷。除了《眼睛的故事》(*Histoire de l'oeil*, 1928)，《愛德華姐夫人》(*Madame Edwarda*, 1937)、《我的母親》(*Mamère*, 1966)等著名的情色／色情小說外，巴代耶還寫了三本專門探討情色的專書：《情色的歷史》(*Histoire de l'Érotisme*，約寫於1950年，後成為《被詛咒的部份》*The Accursed Share* 的第二冊，於死後出版)，《情色》(*L'Érotisme*，一九五

七），以及《愛神的眼淚》（*Les Larme d'Éros*，1961）。其中《情色的歷史》試圖從人類學的角度探討情色的現象；而《情色》一書的內容雖和前書略有雷同但更為深入，並從歷史文化的角度切入，企圖從種種踰矩行為中建構出一套情色的理論，可算是巴代耶一生思想的縮。《愛神的眼淚》則探討從已出土的史前壁畫一直到超現實主義間，西洋藝術史中所展現的情色面相。由上述作品出版年份，可看出巴代耶一生中對情色議題的探討未曾稍懈：從早期《眼睛的故事》中描寫青少年對性的叛逆式探索與暴力宣洩，到晚期將情色置於人類進化史中的全盤哲思，情色一直是巴代耶關注的母題（註 8）。

我們看待巴代耶一生對情色所展現出的長期高度興趣時，絕不可將其視為單純之個人生理衝動使然而一笑置之。須知，在巴代耶作品中情色被賦予了深刻的意涵，換句話說，情色已與巴代耶整個人生觀有著密不可分的关系，甚至成為其所揭櫫之異質理論的縮影（註 9）。對巴代耶而言，人類之存在基本上是相當弔詭的

（*paradoxical*），而情色具體而微地呈現出人類這種存在的處境。人活著除了必須承受各種社會習俗的限制禁忌外，尚受困於其他先天的侷限，每個人均是個單獨的（*individual*）存在，無法體會他人（*others*）的經驗（註 10），而死亡則是人生面對的大限：死亡使人類經驗侷限在此生，永遠無法體驗此生之外，異於此生的經驗（*Death is the other of everything known.*）。當然，辯證的法則告訴我們：任何禁忌出現的同時，也必然播下突破此一禁忌的種子。受制於上述種種侷限，人類亦被賦予一股踰越侷限的本能，而種種踰越行為也的確為有限人生創造出多采繽紛的可能性。弔詭的是，限制存在

的是死亡，而對存在侷限的真正超越亦唯有死亡，亦即不復存在一途。死亡除了消極地抹殺生命外，另一方面也襯托激發出生命的意義，且進一步提供超越有限生命的另一可能性（*death [as] the path-Way into unknowable and incomprehensible continuity*）（Bataille, 1986,11）。然而，死亡畢竟亦非真正的解決之道。雖然

我們向死亡深淵趨近，但並不想掉下去。……真正的喜悅唯有來自瀕臨死亡的快感。但死亡卻會扼殺喜悅。……我們如果要享受歡愉，必須避開死亡。因此只有透過文學與祭祀犧牲等虛擬死亡的方式，方能滿足我們。……我們並非要逃避死亡；相反的，我們要盯著死亡，並正面凝視它，這是我們唯一可以做的。

We draw near to the void, but not in order to fall into it. .... [T]rue joy would require a movement to the point of death, but death would put an end to it! ... We must avoid dying if we wish to attain joy. Thus, only the fictitious approach of death, through literature or sacrifice, points to the joy that would fully gratify us ... Not that we should turn away from death, on the contrary: stare it, look it straight in the face, that is the most we can do. (Bataille 1991, 109)

面對人類「不可能」此一（*impossible*）踰越的存在困境（*Dans La nuit, il n'y a que la nuit.*）（註 11）（Bataille 1943, 144），人們必須利用當下片刻（*l'être sans délai*），突破各種禁忌，追求開創「無限可能」（*infini des possibles*）的經驗。

在此一重視個人自我的時代裡，巴代耶指出唯有死亡和性具有踰越人與人之間的隔閡界限，和異己他者融和成一體的「溝通」能力。雖說死亡與性是人類長久以來的兩大禁忌，人們對兩者其實是存著某種既懼又愛的矛盾（*ambivalent*）態度的。當大多數人畏懼、忌諱死

亡，千方百計試圖逃避、甚至超越死神的糾纏時；卻也有不少人對死亡有所期許，視死亡為某種解脫，並嚮往死亡背後所蘊合的無限可能性，這些人使得人類成為唯一懂得自殺的生物。同樣地，人們對性既期待又怕受傷害的矛盾情愫更是眾所皆知。性與死亡因此成為巴代耶作品中一再出現的子題（Bataille 1989, 17-53）。對他而言，人類性行為不但巧妙地結合了生與死這對相生相剋的怨偶，情色更是人類存在中許多看似矛盾，實則不斷辯證，甚至相依相存的現象——生與死、禁忌與踰越、神聖與褻瀆（the sacred and the profane）——的最佳註腳。巴代耶在《情色》一書開頭即開宗明義地點出：「情色肯定生命到死的地步」（De l'érotisme il est possible de dire qu'il est appro-bation de la vie jusque dans la mort）（Bataille 1957, 15）。也就是說，情色是人類在禁忌下的產物，是人類企圖踰越其存在限制的最佳寫照。

### III

這位上帝是個妓女，和其他所有妓女沒有兩樣。

——巴代耶，《情色》

在討論西方情色文學傳統時，論者常將巴代耶和十八世紀末的法國作家薩德侯爵（*Marguis de Sade*）相提並論。後者生前私生活淫蕩，惡名昭彰，終其一生官司纏身，大半輩子深陷囹圄，死後又因其作品充斥著色情暴力，公然與宗教道德傳統唱反調而「遺臭萬年」，甚至被不少法國人引為國恥。不過巴代耶對這位情色前輩的作品倒是相當推崇（Bataille 1985, 91-102）。1950年代一家專門出版情色作品

的出版商因重印薩德的色情小說而遭法院查禁時，巴代耶就曾為文分開為其聲援：「對那些想深入人性底層一探究竟的人而言，薩德的作品不但值得推薦，且是必讀之書。」（*Pour qui veut aller au fondde ce que signifie l'homme, la lecture de Sade est non seulementrecommandable, mais necessaire.*）（Arnaud 23）儘管如此，時至今日，大多數讀者仍視薩德的作品為離經叛道、令人不忍卒讀的淫穢作品，真正能／願意去欣賞探究其所欲傳達的意涵者可謂少之又少。（註 12）

巴代耶自己的小說和許多超現實主義者的作品一樣，也是屬於所謂「踰越寫作」（*transgressive writing*）——亦有批評家稱之為「身體寫作」（*écriture corporelle*）——的傳統。這項傳統可上溯至薩德，其特色在於以情色作為其從事社會批判或價值顛覆的主要著力點。同樣地，巴代耶的作品可說是對人體重新給予象徵性的撥弄詮釋：透過性自守愉悅／踰越（*sexual pleasure/transgression*），他試圖提供某種不見容於主流論述，「足以令人致命的」知識（*knowledge*）。在一首名為〈書〉的短詩中，他寫道：

我啜飲著妳的縫穴  
 攤開妳赤裸的雙腿  
 像翻閱書本般  
 在那裡我閱讀著令我致命的內容。  
 I drink from your slit  
 And I spread your naked legs  
 I open them like a hook  
 Where I read what kills me. (cited from Hollier 157)

在這種身體寫作方式中，對性禁忌之愉悅與對書寫常規之踰越交相輝映，成為一體的兩面（Sollers 122）。對於一個像薩德、巴代耶這樣頗具顛覆思維的小說家而言，這種踰越的身體寫作方式毋寧是相當恰切的。不論《眼睛的故事》或《愛德華姐夫人》均可說是所謂的未完成的作品，這樣的寫作方式已踰越了當時一般小說寫作的常規；而兩者的內容更可說是「驚世駭俗」。其中尤以對主張禁慾的天主教會所代表的價值觀之顛覆最見徹底！

眾所皆知，天主教基本上是敵視肉體、排斥性愛的。肉慾被教會當局視為有礙靈修，妨害工作；性行為更被看作是骯髒污穢的事。不少早期教會的神父們私下甚至抱怨當初上帝創造人類時，為何沒想出比性交更好的繁衍方式呢？聖·奧古斯都（St. Augustine）即直截了當地抱怨道：「我們都出生於屎尿之間」（*Inter faeces et urinam nascimur*）。此說具體而微地彰顯出教會對性愛之排斥以及對人類須藉性行為繁衍後代之無奈。在這種敵視性愛的原則下，唯一尚能被教會所容忍接受的，祇有夫妻之間為履行傳宗接代義務所進行，採男上女下（*missionary position*）的性行為。除此之外，一切性行為均在教會嚴禁之列（Tannahill 136-61）。在深受教會影響的中世紀的繪畫中，撒旦（Satan）更成為情色的化身，而地獄則是其唯一的歸處（Bataille 1989, 79-82）。（註 13）

由於長久以來受到教會的禁慾主張所壓抑，歷來西方情色文學自然而然以教會為其批判醜化的主要目標；以清貧守貞自許的神父修女更無可避免地成為其冷嘲熱諷的主要對象。相對於天主教會之重視靈魂、輕視肉體、排斥性愛、提倡禁慾，情色作品往往以肉體為舞

台、情慾為配樂、性愉悅／踰越為主題搬演出一齣齣由神父修女擔綱主演，赤裸裸火辣辣的連台好戲。情色文學此項反教會（anticlerical）的傳統，在 14 世紀薄伽丘（Boccaccio）的《十日談》（*Decameron*）中已初露端倪，16 世紀的阿雷提諾（Pietro Aretino）在其《對話錄》（*Ragionamenti*）中繼續將其發揚光大，而後在 18 世紀末薩德侯爵的主要作品中更是到達巔峰。巴代耶的情色小說仍延續著此項傳統。和其早期作品中所流露出之虔誠信仰比較起來，巴代耶小說中此項反教會的舉動顯得特別醒目。

巴代耶出身一個沒有宗教信仰的家庭。1914 年德軍逼近其家鄉時，巴代耶和母親拋棄其雙目失明、且患有梅毒的父親而逃到外地避難。同年，他投入天主教／聖母的懷抱，信仰之投入使其在這期間每星期必前往教堂告解懺悔，並曾一度想當傳教士。這期間巴代耶曾發表一篇名為〈漢斯聖母院〉（*Notre-Dame de Rheims*, 1918）的文章。在此篇哀悼、緬懷、歌頌遭受德軍轟炸的聖母院的短文中，字裡行間充分流露出其信仰之虔誠：

此聖母院是上帝遺留給我們最崇高、最神奇的慰藉。我想只要它繼續存在一天，即使是處於廢墟狀態，我們仍然擁有值得為其捐軀的慈母。

I saw it as the highest, most marvelous consolation left among us by God, and I Thought that as long as it lasted, even if in ruins, we would still have a mother for whom to die for. (cited from Hollier, 16)

然而，巴代耶對天主教的信仰僅維持到 1920 年即宣告結束。此後，除了自己的運氣外，他不再相信任何事物。對巴代耶有相當研

究的法國學者奧立葉（Denis Hollier）指出此後巴代耶一生的作品，和後來的解構主義者一樣，幾乎完全建立在瓦解、批判天主教大教堂（the cathedral）所具體呈現的某種建構價值體系的壓迫性結構（the oppressive architecture of constructive values），以及其背後所隱藏的意識型態，並進一步凸顯導引出被此結構所禁聲消音，因而長期受忽略的異端雜質部份（Hollier 14-23, 36-56）（註 14）。

《眼睛的故事》一書在 1960 年代就受到宋塔（Susan Sontag）等慧眼獨具的知識份子的青睞，並被公認是本頗具藝術價值的色情小說（Sontag 83-108）。在此充滿「變態性迷思」的小書中，敘述者與其女友西蒙娜（Simone）——這對年僅十六歲的青少年在其性啟蒙中，充分體驗「踰越侷限的樂趣」（la joie d, exceder les limites）（Alexandrian 354）。尤其是西蒙娜這位小魔女，不但在其母親身上撒尿，當著其面和敘述者交歡，更是祇對不容於一般社會，變態的、殘酷的、骯髒的性行為感到興趣。在其主動引導下，他們所經歷的性經驗包括手淫、口交、雜交、肛交、性虐待、尿尿癖、姦殺、姦屍等淫蕩行徑不一而足，就是獨漏了教會所唯一准許的「合法」性行為。例如，有一天，敘述者試圖強迫西蒙娜就範，但西蒙娜對傳統之性行為，根本提不起興致：

她叫起來：

「你瘋了！可是，我的小可愛，在床上，像個家庭婦女一樣。我可不感興趣！」

在種種離經叛道、荒誕不堪的行徑中，最令人側目的是當他們一



行人逃到西班牙塞維亞（Seville）參觀唐璜教堂時，西蒙娜不但在唐璜的墳墓上撒尿，為了挑逗並羞辱當時在教堂裡聆聽信徒告解懺悔的神父，她竟然一邊告解一邊自慰：

「神父，我還沒有說出最有罪的事。」

接下來是一陣沈默。

「最有罪的是我在與您說話時還自慰。」

幾秒鐘過後，一陣嘀咕聲，最後，她又大聲說：

「如果你不相信，我可以指給你看。」

西蒙娜站起來，在告解座的視孔下，自慰起來，動作又快又準，一付癡狂模樣。

西蒙娜用力敲打著告解座，叫道：

「神父，你在小棚裡幹什麼？你也在手淫嗎？」

可是告解座裡依然悄然無聲。

「那我可要把門打開了。」

告解座裡，神父坐著，低著頭，正在擦拭滿頭的汗。女孩搜著他的長袍，他沒有表示反對。她撩起長袍，掏出又長又硬的大陽具，神父把頭向後仰，面部扭曲，牙縫裡發出噓聲。他任西蒙娜將那話兒含在嘴裡。

這時和西蒙娜同行的英國人愛德蒙爵上（Sir Edmond）打開教堂裡的聖體櫃，並從中取出聖體餅和聖餐杯。

她（西蒙娜）聞著無酵麵餅，說：

「這些東西散發出精液的味道。」

英國人接著說：

「正是這樣。這些形狀像小麵餅的聖體餅是基督的精液。酒呢，教士們稱它是血。其實，他們是在欺騙我們。如果真是血，他們喝的應該是紅酒，可是他們喝的是白葡萄酒，可知這是尿。」

接著，他們進一步逼迫那位可憐的神父將尿拉在聖餐杯中，甚至迫使他將精液洩在聖體餅裡。最後，為了證明男人在被吊死那一剎那會不自禁地洩精的傳聞，西蒙娜在同伴的協助下，竟然在「強暴」這位神父的同時將他勒斃以使其射精，並使人將其眼珠挖出，塞進自己的肛門內以自娛！我們很難想像上述這些駭人聽聞，對天主教會極端褻瀆的情節，竟然會是出自《漢斯聖母院》作者之手。由此可清楚地看出，在巴代耶作品裡，跟大多數情色文學一樣，宗教和色情間似乎存在著極其曖昧不明的辯證關係：一方面兩者似乎水火不容，另一方面又似乎互為因果，不可切割。而巴代耶作品中最堪玩味的也就是類似宗教與情色、禁忌與逾越這種相生相剋的弔詭關係！事實上，《情色》一書即可被解讀成作者試圖闡明聖潔／猥褻、生／死等表面上雖相反，實際上卻是一體這個觀念所作的努力。

#### IV

沒有任何事物可限制淫慾。強化慾望的最好方式就是試圖加以限制。

——薩德，《索多瑪 120 天》引言

巴代耶曾明白指出：「情色必須和宗教史一起討論」（*Eroticism cannot be discussed independently of the history of religion*）（Bataille 1986, 8）。這裡宗教不祇狹義地指西方天主教的禁慾傳統，而且泛指人類性禁忌背後的宗教情懷（註 15）。那麼，對巴代耶而言，情色指的又是什麼呢？情色指的是不是就是性行為呢？基本上，巴代耶認為光是性行為尚還不足以構成情色；情色有時甚至不一定要和性行為有關。對他而言，動物皆有性行為；但祇有人類懂得情色。在原始人

類在從動物進化到人類時，巴代耶特別注意到人類的三項進化特徵：一、開始懂得工作，二、對死亡產生意識，三、對性行為有了禁忌（Bataille 1986, 31, 42）。人類為了生存必須從事生產工作，但死亡與性顯然有礙工作之進行，兩者遂逐漸成了禁忌；而在某一層意義上，情色則起於對性禁忌的突破踰越。動物因對性百無忌憚，對死亦無意識，無須突破任何禁忌，故動物談不上情色（註 16）。此外，巴代耶也認為婚姻中沒有情色，因為他認為婚姻中的性行為，基本上是以傳宗接代為目的（至少教會主張如此），而情色卻是種不事生產、完完全全純消費的行為（nonproductive expenditure）。不同於一般理性的行為，情色基本上是種逸軌、脫序、踰越的現象：

普遍說來，情色之不同於一般行為，就如消費之迥異於累積一樣。合理的行為著眼於資源、知識或，總的說來，權力的累積增進。我們藉著各種方法，試圖擁有更多。……但在性激情中，人們的行為剛好相反：我們不計成本地消耗精力而一無所得。高潮的感覺近乎毀滅，因此我們〔法國人〕稱它為「小死」（la petite mort）。……事情的真相是：只有毫無目的的耗費才可能獲得真正的快樂。

In the most general way, eroticism is customary behaviour as expenditure is contrary to acquisition. If we behave according to reason we strive to increase our resources, our knowledge or, generally, our power. We are inclined, using various means, to possess more.....But in the fever of sexual passion we behave in a contrary fashion: we expend our forces without restraint and without gain. Sensual pleasure is so closely connected with ruination that we have named the moment of its paroxysm "la petite mort." ... The truth is that we have no real happiness except by spending to no purpose. (Bataille 1991, 177-78)

換言之，巴代耶眼中的情色在不同場域中雖容或有其不同面貌，

但大抵皆有一共同特色：情色之存在源於其對現存限制或禁忌之踰越。

情色祇包括違規的部份。情色不斷踰越外在的限制。動物之性行為和情色一點也沾不上邊。……情色指的是踰越合法規範的非法行徑。人類的性生活發展自遭受譴責，禁忌的領域，而非合法的範疇。

Eroticism only includes a domain marked off by the violation of rules. It is always a matter of going beyond the limits allowed: there is nothing erotic in a sexual game like that of animals. ....So it is a matter of passing from the licit to the forbidden. Man's sexual life developed out of the accursed, prohibited domain, not the licit domain. (Bataille 1991, 124)

由於性器官往往也是排泄器官，和性禁忌息息相關的是人類對排泄器官、排泄行為、排泄物的避諱。巴代耶曾不客氣地指出，人類這種心態根本和那些以自己卑微出身為恥的暴發戶沒有兩樣。這話怎麼說呢？因為唯有人類對自己的「卑微出身」——如前述「我們都出生於屎尿之間」之嘆——以及對自己排泄器官與排泄物厭惡排斥。畢竟其它動物少有嫌惡自己的排泄物的，即使是人類的嬰兒，一開始對自己之排泄物並不嫌棄；只有在大人不斷耳提面命的文明教化下，才逐漸改掉此一獸性惡習。在所謂的文明社會裡，一切和排泄有關的行為事物全被打入黑牢，見不得天日。為了顛覆此一人類文明特有之禁忌，屎尿癖普遍在情色文學中扮演著相當重要的角色。巴代耶也在其作品中刻意凸顯出長期遭受消音的排泄論述，以挑戰那些鄙視排斥「骯髒」、「卑下」之主流論述（註 17）。《眼睛的故事》的讀者們對該書中和排泄（物）有關的種種駭／誘人情節想必印象深刻，

難以忘懷！

巴代耶的排泄書寫有其深一層的涵意，因此他亦獲得「排泄哲學家」（the excrement-philosopher）的封號。在《眼睛的故事》中，敘述者試圖將性愛的「骯髒面」提升為某種形而上的叛變：

在別人眼裡，宇宙是貞潔的；在貞潔的人眼裡它是貞潔的。因為這些人的眼睛是被閹割過的，所以他們怕淫穢。……我不喜歡人們所說的「肉體的快樂」，的確是因為這些快樂淡而無味。一般的墮落不能滿足我，因為它只能損壞墮落，而使高貴純潔的本質絲毫無損。我所認可的墮落不僅污損了我的身體和我的思想，而且還污損了我所能想像到的一切，尤其是佈滿星辰的宇宙……

於是對他而言，「雲河成為星星精液與天體尿液組成的奇妙洞穴」。此外，在 1931 年出版的一篇名為《太陽肛門》（L'Anussolaire）的文章中，巴代耶更以「泛性的」（pansexualiste）角度觀照整個宇宙。在其眼中，宇宙犯下了所有想像得到的淫穢罪，譬如，在文章中巴代耶寫道：

動物與人類性交時，搞得天翻地覆……大海則持續不斷地自慰著……地表覆蓋著火山口，這些火山口即為地球的肛門。Les animaux et les hommes font tourner la terre en côtant ... La mer se branle continuellement ... Le globe terrestre est convert de volcans qui lui servent d'anus.

由這些幾近荒誕不經的「超現實」情色寫作中可看出，巴代耶的情色早已超越出一般所認同的，以及一般情色作品所極力鋪陳描繪的，所謂的「肉體的快樂」。在這種泛性的視野中，任何寫作或閱讀

行為，甚至任何涉及溝通、交流、連接（copulus）行為的，均可被賦予情色的聯想，而成為交配（copulation）的行為（Hollier 67, 127）。值得注意的是，巴代耶這種種「去昇華」（desublimating）、「無頭」（acephalous）——以生殖器的欲求為考量（註 18）——的思考模式，完全是其反抗霸權論述的異類論述（heterology）的一種體現。如果「昇華」（sublimation）意味著主流論述中將性與知識區分開來的一種無慾的知性活動，那麼「去昇華」即是反其道而行，追求那令人致命的知識，也就是《我的母親》（*Ma Mère*）一書中 Rosie 所謂的「知道（真相）是多麼美麗、多麼骯髒的事啊！」（How beautiful, how dirty it is to know!）。

## V

踰越並非否認禁忌，而是超脫它，並使之完成。……世上沒有不能踰越的禁忌。通常踰越是被允許的，甚至是事先就被指定好了的。……「禁忌是被用來突破的」。

——巴代耶，《情色》

「踰越」是巴代耶理論中相當重要的觀念（註 19），泛指超脫一般社會習俗規範或主流霸權論述的脫序、逸軌思想或行為。譬如，個人要生存或社會要順利運作與發展，有賴此個人或社會之組成份子遵守一套合乎「理性」的遊戲規則；此規則基本上是以增加生產、累積財富、確保生命為原則。就這個角度而言，巴代耶踰越的觀念指的是個人或群體在某些場合——如性行為、嘉年華會、或祭祀犧牲——中違反此一「理性」原則之脫軌經驗。在此踰越經驗中，平時有計畫

之生產被不計成本之消耗花費所取代，辛勤工作變成狂歡逸樂，生命之確保則代之以失控、失足甚或死亡。尤其是性高潮時身體種種放蕩行駭的失控狀態，更是踰越平時所有規範的最具體表現。

踰越乃依附限制或禁忌而生。禁忌與踰越的關係。就如神聖與褻瀆的關係一般，是相當弔詭的。在宗教中，神聖代表的是令人敬而遠之、不可侵犯的禁忌，然而神聖／禁忌的事物雖令人敬畏恐懼，但同時卻也在人們心中激起一股欲踰越禁忌一窺真相、一探究竟的衝動。愈是聖的，愈屬於禁忌的，愈能激起慾望。情色文學更上的鐵律是：愈是遭禁的書愈有賣點。也就是說：「禁忌產生慾望」（*Taboo creates desire.*），禁果（*forbidden fruit*）的誘惑力即在此。同樣地，面對禁忌，踰越的感覺也是極端微妙複雜的：一方面享有突破禁忌的灑脫快感；另一方面卻也難免有一絲「觸犯禁忌」的惶恐感。這種快感與焦慮交加的複雜心情在情色這種「禁忌的遊戲」中最是明顯不過。

巴代耶的異質論述可說上承薩德的「踰越寫作」傳統，下啟後結構主義等顛覆傳統同質思維體系之先河。那麼巴代耶對性禁忌的態度為何？他是否也像薩德一樣，以突破所有的人為禁忌，回歸「自然狀態」為依歸（註 20）？不管是薩德對傳統道德之顛覆，或是後結構主義者之質疑主流霸權論述之封閉，兩者儘管論述層次不盡相同，但均有一共通點：對社會上的種種禁忌壓抑均大為不滿，亟欲除之而後快（*Richardson 7; Suleiman 128*）。巴代耶對禁忌的看法則有所不同。如前所述，其情色觀主要是建立在禁忌與踰越的辯證關係上。透過柯杰夫（*Alexandre Kojève*）的詮釋，巴代耶深受黑格爾辯證思維，尤其是其 *Aufhebung*〔同時既超越又保存〕觀念的影響。因此巴代耶相

當強調禁忌與踰越之間相依相存的辯證關係。也就是說踰越的基本前提是「尊重」禁忌的存在事實，並試圖加以踰越，而非企圖完全消除禁忌。因為如果沒有了禁忌，何來踰越可言？同樣地，對巴代耶而言，如果完全排除性的禁忌，情色也就不復存在。

身為首位研究情色的哲學家，巴代耶並不支持薩德「祇要我喜歡，什麼都可以」（*Anything goes*）的回歸自然，完全放任態度。根據他對人類文明進化的長期觀察，他察覺性禁忌不但是正當的（*légitimes*）、無可避免的（*inévitables*）、且是必要的（*nécessaires*）。從某一角度而言，人之所以為人，即植基於這些禁忌上。在其《不可能》（*L'Impossible*）一書的前言中，巴代耶寫道：

依我看來，性之失序混亂是該受譴責的。在這方面，儘管表面上這種失序的態勢乎日趨上風，我並不認為忘掉所有性禁忌是個解決之道。我甚至認為人性的可能即植基於這些禁忌上。

A mon sens, le désordre sexual est maudit. A cet égard, en dépit de l'apparence, je m'oppose á la tendance qui semble aujourd'hui l'ámporter. Je nes suis pas de ceux qui voient dans l'oubli des interdits sexuels une issue. Je pense meme que la possibilité humaine depend de ces interdits.

就某一層次而言，人類之情慾需要道德所加諸性之禁忌，以作為其踰越的基礎，以別於動物之獸性墮落（*Alexandrian 375*）。畢竟，沒有禁忌之襯托，踰越也就無法凸顯出其超脫的特質與逸軌之刺激。

這樣看來，巴代耶這位「過度與踰越哲學家」的情色觀似乎末如想像的那麼基進（*radical*），甚至可說是保守的。他的踰越觀仍植基於禁忌的前提下，難免令人有流於嘉年華般的按時宣洩，甚至成為確



保現行體制之安全瓣膜（safety valve）之疑慮；而其泛性的情色宇宙觀雖具踰越的性質，讀來令人眼睛為之一亮，但仍難免流於籠統抽象，以致失去了批判的著力點。不過，從另一角度看來，巴代耶的情色觀亦可說是相當基進的，他所揭櫫的異質學所要強調的是主流霸權論述所排斥、無法掌控的異質雜音，這些雜音異質是流動不定的，隨著主流論述的遞嬗而變化，其情色的禁忌／踰越辯證關係亦當作如是觀。巴代耶的情色並非一客觀存在的東西，其特質在於隨著禁忌之不同而有不同之踰越舉動。換言之，情色是永遠不會被主流論述收編，永遠被摒棄在規範之外，不斷踰越禁忌的異質、雜音。

在此突破各種性禁忌的論述已蔚為風潮的時刻，巴代耶這種既鼓吹踰越，但又尊重禁忌，看似保守卻也激進，有點矛盾但又極具弔詭的態度，無疑地提供我們另一「異質的」思考向度。

※本論文初稿完成後，承蒙清華大學外語系于治中教授不吝指正，在此特表謝意。

## 注釋

- (註 1) 巴代耶在其作品中用的是「情色」(l'érotisme) 這個字。從某一方面看來，他有關情色逾越禁忌的主張似乎更接近所謂「色情」(la pornographie) 的特性，但他對情色的看法卻也和一般人對色情的認知有相當大的出入。有關情色與色情之複雜關係，請參閱我在另一篇文章(情色／色情文學／政治)中的討論。
- (註 2) 本論文有關巴代耶小說中之譯文取自林林所譯之《愛華姐夫人及其它》一書，並酌情略加更改。
- (註 3) 雖然巴代耶對西方傳統中講究同質(homogeneous)、完整封閉的思想價值觀體系的批判，和後現代主義等思潮有異曲同工之處。但亦有學者認為兩者的基本思想仍存有不少枱格之處、難以相提並論，因此對目前流行將巴代耶解讀為後現代主義或解構主義者的做法，表示不以為然(Richardson 4-11)。
- (註 4) 這些文章後來以《向喬治·巴代耶致敬》(En hommage à Georges Bataille) 為名，集成一專輯，出版於 1963 年八月~九月號的《評論》(Critique) 期刊，該雜誌為巴代耶於 1946 年所創刊。
- (註 5) 1990 年出版的《耶魯法國研究季刊》(Yale French Studies) 第 78 期特別為巴代耶製作專輯，其受重視的程度可見一斑。然而 1949 年巴代耶自己期待最高的書 *La Part maudite* 出版

時，卻只售出大約五十本而已。嚴格說來，巴代耶生前並非學術界人士，他和同時代的許多超現實主義者（surrealists）一樣，認為要享有真正的自由思考環境，必須和「要求思考」的學術圈保持適當的距離（Richardson 16）。

- （註 6）羅蘭巴特雖對《眼睛的故事》一書中暗喻與轉喻之演變有極精彩的剖析，但對其指涉之情色內容卻也避而不談。而德希達在討論巴代耶時，更是隻字未提情色。相較之下，女性主義者從性別政治的角度切入，探討巴代耶的情色作品時的態度，則顯得開放大方得多（Suleiman 122-30；Barthes 119-27）。
- （註 7）有關學術界對情色之壓抑手腕，請參閱拙作〈情色／色情文學／政治〉頁 14-15。
- （註 8）在《眼睛的故事》之前，巴代耶曾寫了一部名為 *W-C* 和排泄有關的作品，後為其所焚毀。不過其中一章〈骯髒〉（Dirty）後來成為另一部小說《天之藍》（*Le Bleu du ciel*，1936）的前言（Hollier 117）。此外在 1957 年，巴代耶也曾投注不少心思準備籌辦一份定名為 *Genèse*，專門探討情色的刊物，後因與出版商發生口角而作罷（Richardson, 22）
- （註 9）巴代耶雖在不同場合曾以「異質學」（heterology）、「排泄學」（scatology）、「神聖社會學」（sacred sociology）、「內在經驗」（interior experience）等不同名詞稱呼其思

想，但在晚年則宣稱其所有作品可以「情色」一詞代表（Hollier 75）。

（註 10）巴代耶將經驗視為追求人生各種可能的旅程（*J'appelle Experience un voyage au bout du possible de l'homme.*）（Bataille 1943, 19）。而這經驗有時是某種超出所有認知論述範疇，不可言說，不可知的赤裸狀態（*le non-savoir dénude*）（Arnaud 28）。

（註 11）巴代耶描述他所謂的「內在經驗」，就如同身處黑夜中的當下，是種「蒼白」（*pal*）的經驗，就像是「迷途小孩的黑夜」（*la nuit de l'enfant égaré*）（Arnaud, 32, 46）。

（註 12）1950 年代起，不少著名的法國思想家如 Pierre Klossowski, Maurice Blanchot, Jean Paulhan, Simone de Beauvoir 等均紛紛開始「正視」薩德的作品為其辯護。英國小說家 Angela Carter 更是少數能夠「欣賞」、挪用薩德的女性主義者。有關薩德作品中的哲學，請參閱 Klossowski 和 Airakinen。

（註 13）一直到不久前，法國的國家圖書館（*la Bibliothèque nationale*）仍將館內收藏情色禁書的部門稱之為“*l'Enfer*”——亦即「地獄之意」。

（註 14）奧立葉有關巴代耶的專著目前已成為研究巴代耶所必讀之書。值得注意的是其英譯者 Betsy Wing 將其原書名《協和廣場之掠取》*La Prise de la Concorde* 譯成《反建築》（*Against Architecture : The Writings of Georges Bataille*）頗具深意，因為每個時代具代表性的建築物往往能夠反映出當時的主流

意識形態所代表的價值體系。

- (註 15) 巴代耶：「宗教的本質在於將某些違反禁忌的行為入罪」  
(The essence of religion is to single out certain acts as guilty Acts, namely prohibited ones) (Bataille 1989, 70)。
- (註 16) 在《愛神的眼淚》中，巴代耶進一步指明，人類情色和動物性行為之分野在於前者特具之「邪惡」(diabolical)性質。在此「邪惡」意味著性與死亡的結合 (Bataille 1989, 24)。
- (註 17) 對排泄誤穢物之不同態度是巴代耶和超現實主義代表人物布烈東 (André Breton) 爭議的焦點之一 (Hollier 98-115)。
- (註 18) "To think the way a cock would think it if it were at liberty to demand what it needs" ("Arrivé ici" here cited from Hollier 105)。
- (註 19) 中文讀者可參閱蔡淑玲教授在〈巴岱儀的否定與踰越〉一文中的精采剖析。(註 20) 「以自然為師」是薩德書中人物放蕩行為的準繩。此論點可以《房中哲學》(*La Philosophie Dans La Boudoir*)一書中的 Dolmancé 為代表。

## 引用資料

### 中文資料：

林林（譯）。《愛華姐夫人及其它》。台北：金楓出版社，1994年

蔡淑玲。《巴岱儀的否定與踰越》。《中外文學》。台北：1995年7月。

賴守正。《情色／色情文學／政治》。發表於第六屆中華民國英美文學研討會，1995年。

### 外文資料：

#### I. Works by Georges Bataille:

*Histoire de l'oeil*, sous le pseudonyme de Lord Auch, 1828; repris chez J.-J. Pauvert en 1967 (rééd. 《10/18》) .

*Story of the Eye*. Trans. Joachim Neugroschal. New York: Penguin, 1982.

*L'Anus solaire*, éd. de la Galerie Simon, 1931.

*Le Blue du ciel*, 1936; repris chez J.-J. Pauvert en 1957 (rééd. 《10/18》) .

*Ma méré*, J.-J. Pauvert 1966 (rééd. "10/18")

*Madame Edwarda*, sous le pseudonyme de Pierre Angélique, 1937; repris chez J.-J. Pauvert en 1966 (rééd. 《10/18》) .

*My Mother/Madame Edwarda/The Dead Man*. Trans. Austryn Wainhouse.

London: Marion Boyars, 1989.

*L'Expérience intérieure*, Gallimard 1943.

*L'Érotisme*, éd. De Minuh 1957 (rééd. 《10/18》) .

*Eroticism: Death & Sensuality*. Trans. Mary Dalwood. San Francisco: City Lights Books, 1986.

*Les Larmes d'Éros*, J.-J. Pauvert 1961,

*The Tears of Eros*. Trans. Peter Connor. San Francisco: City Lights Books. 1989.

*L'Impossible*, éd. De Minuit 1962.

*The Accursed Share*, Volmes II & III. Trans. Robert Hurley. New York: Zone Books, 1991.

*Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Ed. Allan Stoekl. Minneapolis: U of Minnesota Press, 1985.

## II. Secondary Sources:

Airakinen, Timo. *The Philosophy of the Marquis de Sade*. New York: Routledge, 1995.

Alexandrian. *Histoire de la littérature érotique*. Paris: Payot, 1995.

Aretino, Pietro. *Aretino's Dialogues*. Trans. Raymond Rosenthal. London: George Allen & Urwin, 1972.

Arnaud et Alain. *Bataille*. Paris: Seuil, 1978.

Barthes, Roland. "The Metaphor of the Eye." Reprinted in *Story of the Eye*; pp.119-27.

- Carter, Angela. *The Sadeian Woman and the Ideology of Pornography*. New York: Pantheon, 1979.
- Foucault, Michel. "A Preface to Transgression," in *Language, Counter-Memory, Practice*. Ed. Donald F. Bouchard. Ithaca: Cornell UP, 1977; pp. 29-52.
- Gill, Carolyn Bailey, ed. *Bataille: Writing the Sacred*. New York: Routledge: 1995.
- Hollier, Denis. *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille*. Trans. Betsy Wing. Cambridge: MIT Press, 1989.
- Klossowski, Pierre. *Sade My Neighbor*. Trans. Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern UP, 1991.
- Kristeva, Julia. "Bataille, l'expérience et la pratique." In *Bataille*. Ed. Roland Barthes, et al. Paris: U.G.E., 1973.
- Richardson, Michael. *Georges Bataille*. New York: Routledge, 1994.
- Sollers, Phillippe. "Le Toit." In *L'écriture et l'expérience des limites*. Paris: Seuil, 1968; pp. 105-38.
- Sontag, Susan. "The Pornographic Imagination." Reprinted in *Story of the Eye*; pp. 83-118.
- Stoekl, Alien, ed. *Yale French Studies*. No. 78. New Haven: Yale UP, 1990.
- Suleiman, Susan Rubin. "Pornography, Transgression, and the Avant-Garde: Bataille's *Story of the Eyes*." In *The Poetics of Gender*. Ed. Nancy K. Miller. New York: 1986; pp. 117-36.
- Tahhahill, Reay. "The Christian Church." In *Sex in History*. New York: Stein and Day, 1980; pp. 136-61.



# 從病理到政略

——搞歪一個社會學典範

朱元鴻

## 摘要

本文透過酷兒理論近來發展的部份議題，回溯社會學知識發展中的醫療模型思考脈絡，檢討涂爾幹的常態／病態判分，功能論的偏差／解組與社會控制，以及社會問題與精神病學理化思考。相對的，藉著康吉萊姆對於常態／病態概念的科學史討論，以及陰陽兒醫學處置的批判分析，本文試圖說明「常態」與「自然」本身乃價值衝突的政治問題，並進一步討論醫療體制內外的常態化政略。最後，本文討論酷兒政略，為其界定較廣的脈絡，不限於反對異性戀體制，而在相對於常態化政略的警覺。

〔常態或病態現象〕……科學是否有辦法進行區別？這個問題至為重要，因為科學，尤其是有關人的科學，將要扮演什麼角色的理解，就看這個問題的答案而定。——Emile Durkheim（註 1）

'Queer' 的批判鋒刃與其說是指向異性戀，不如說是指向常態，而常態包括了學術界裡的常態事務。——Michael Warner（註 2）

## 一、遭遇？

1994 年七月，美國社會學會的理論專刊 *Sociological Theory* 出了一期酷兒理論（Queer Theory）專輯，集結了六篇論文。Steven Seidman 在主題引論指出，在晚近的同性戀理論爭議中，社會學者不曾扮演重要角色，部份原因是，社會學者不曾批判地探究過「性」

(sexuality)、同性戀與異性戀等範疇，不曾質問過同性／異性二分作為性事的現代體制所具有的社會作用；更且，欠缺歷史觀點的社會學者，將同性戀研究抽離了現代性與政略的問題脈絡（1994: 170）。Steven Epstein 一方面遺憾晚近的酷兒研究忽略了「社會建構論」觀點曾在社會學重要思潮中汲取火藥，而視「社會建構」觀點——就像自宙斯腦袋湧現的雅典娜——全然湧自傅柯的腦袋；另一方面，當社會學者遭遇到經常挾帶後現代術語的酷兒理論，卻像遭遇到素不相識的異形力量（an alien power）（1994: 189）。

專輯中其他論文也都催促酷兒理論與社會學的對話。Chryslngraham 認為 1970 年代女性主義社會學以性別研究的貢獻曾有力的挑戰了主流社會學的理论與方法論預設，然而由於批判深度未及於異性戀體制，使得異性戀常規的預設仍然流通於當代的性別理論；Ingraham 認為資本主義父權社會的物質條件，牽涉異性戀體制的程度更甚於牽涉性別範疇，因此近來的酷兒理論與政略爭議不僅挑戰了女性主義社會學也衝擊了整個社會學的基礎（1994: 204-8）。ArleneStein and Ken Plummer 則認為從酷兒理論的挑戰中，可以有機會將「知識社會學」的宣稱用來檢視社會學自身所陷的種種領域預設（domain assumptions）（1994: 184）。Janice Irvine 覺得主流社會學對酷兒研究無動於衷，甚至有關性的研究在學科內顯得缺乏正當性（illegitimacy），其實透顯了社會自身的典範侷限，因為除了將同性戀當作社會問題的研究對象，主流社會學欠缺寬廣的視角來探討這些議題。同樣的缺陷也解釋了為什麼近來有關差異政略與文化研究的各種學術議論中，社會學的聲音微弱貢獻稀少（1994: 233-4）。

這幾篇論文的語調給予一個印象：這是個騷動的遭遇（*encounter*），而且感到被邊緣化的是社會學。出現在社會學理論刊物上，至少展現了清晰的訴求：對晚近的酷兒理論，社會學應保有開放的注意力與持續相干的活力。然而對於社會學帝國觀點而言，很難說這樣的訴求會有什麼效果。在國內某次社會理論研討會上，對這類議題的反應，我聽到的評論頗表達了些徵候：「這些東西總會過去！」就如年至耄耋，不再有能注意、不再在乎那些不成熟的騷動，「這些東西總會過去！」即是一種安慰，也表達了讓自己成為過去的意志——*a will to pass away!*

## 二、奇怪的胎記？

社會學與性（*Sexuality*）的研究，果真是素不相干之後的陌路遭遇？鮮少有人注意一項知識起源的巧合：性學（*sexology: science of sex*）與社會學（*sociology: science of society*）幾乎同時出現於十九世紀末葉的一、二十年。性學之「父」（註 3）*Krafft-Ebing* 於 1887 發表 *Psychopathia Sexualis*；而社會學則由涂爾幹於 1890 年代首創為一門學科，並發行第一份刊物 *L'Annee Sociologique*。（註 4）這是個無謂的巧合？或者，這兩塊知識的新大陸之間真有些值得探索的古怪關連（*queer links*）？

傅柯在《性史》第一卷裡指出，十九世紀後葉，隨著性事科學——包括精神分析——的出現，在權力的裁判形式（*juridical forms of power*）之中檢驗認同（*quest for identity*）的脈絡似乎也就清楚的形成了。一個由醫學、精神治療、刑法學、教育學交織成的性事體制支

配了從家庭教養開始的社會控制。這些專門知識詳細描述了各種邊緣性事，也同時在描述中構成了類分個體的各種性變態（perversions）。以同性戀為例，從原本一時越軌的 sodomy，被構成為一種牽涉人格認同的性事形式，牽涉從童年期開始的個案歷史，甚至牽涉一套解剖學或生理學的特殊類型，也就是說，同性戀成為一個物種（a species）（1978: 43）。

傅何有時用「醫學—性事體制」（medico-sexual regime）一詞，來指稱十九世紀構成繁多性變態物種的知識操作。裁判性變態的基礎，不單純是違反法律（law），而是在於違反自然（nature）——當然自然仍作為一種裁判的律法。以往對於性事的法律禁制與懲罰，其嚴厲性在十九世紀漸漸減輕，甚至於法律本身都逐漸委付於醫學的裁決。而且，這個時候出現繁多的性變態學名，許多是以往法律所無知或不知如何處置的，而這些醫學發現的目的並不在於壓制這些性變態，而是為其賦予可分析、可檢視、可類分、可理解，尤其是可據以識別個體的實在性。原來無序無常的性事，逐漸被醫學體制編納為失常（病理）的自然規則（a natural order of disorder）（1978: 44）。

在「自然」中確立「檢驗認同」的判準，直到今日仍然可以找到鮮明的範例。Judith Butler 注意到細胞生物學最近有關性別主判基因（master gene）的爭議（註 5）：麻省理工學院的 David Page 曾於 1987 年宣稱在 Y 染色體一段特別的 DNA 序列中找到了性別的主判基因，他們將其命名為「睪判因」（TDF or testis determining factor），宣稱這是驅動所有性別二形（dimorphic）特徵的二元轉軸關鍵。依據這篇論文，他們的 DNA 樣本來源非常特殊：具有 XX 染

色體卻經醫學判定為雄性者或具有 XY 染色體卻經醫學判定為雌性者。Page 研究的假設是：一定有一段無法顯微觀測的 DNA 決定了雄性，而這段 DNA 又從其正常位置的 Y 染色體移位到其他染色體而且難以找到。我們唯有假定（a）這段無法偵測的 DNA 序列，並且（b）證明其位移性，才能解釋 XX 雄性與 XY 雌性的現象。

然而，有個問題始終困擾著 Page 的研究：據信是決定雄性的那段 DNA 事實上也出現於雌性的 X 染色體中。Page 的回應是：那麼或許問題判分不在於這段基因序列在雄性中有（presence）而在雌性中沒有（absence）；或許關鍵是這段基因在雄性中具活性（active）而在雌性中不具活性（passive）。這項假設仍未經證實。而且 Page 的 DNA 樣本遭到 Anne Fausto-Sterling 的質疑：這些 XX 雄性與 XY 雌性是依據外部性器而被認定為雄性或雌性，而兩者都沒有可育的生殖細胞，因此是否能稱為 XX 雄性或 XY 雌性都是個問題。Judith Butler 則指出，在 Page 研究的推理與假設過程中，「性別判因」被化約寫「雄判因」，再化約為「睪判因」，從未有人設想過「卵判因」，而雌性總是被理解為雄判因的欠缺（absence）或非活性（passive），因而定義上就不具有成為研究對象的資格。

生物醫學企圖為生理性別（pre-cultural sex）找尋判因，然而文化偏見，透過（文化的）性別意涵（gendered meaning）卻早已形塑了生物醫學研究的推理與假設的識框。更值得注意的是，生物醫學的語言也廣泛參與了其他的學科語言，並且在看似科學發現或超然描述的知識運作中繼續複製許多文化沈澱。

Jeffery Weeks 指出，在性學傳統之下，sex（所謂的生物性別）、

gender (所謂的文化性別) 與性 (sexuality) 最終都被鍊鎖於生物的必然式 (biological imperative)。包括同性戀在內的各種性異常都藉著醫學化與病理化而成為自然化了的 (naturalized) 性模式與性認同 (1985: 69)。Alfred Kinsey 質疑了精神治療模式以「是或不是」二分同性戀與異性戀，而以連續性的尺度取代之，雖然有助於減輕將同性戀當作判然變態種類的恐怖效果，這樣的理論卻仍然是以生物醫學為模式的自然化論述。

在近一個世紀的性學論述裡，Weeks 發現充斥著延續啟蒙思潮對於科學進步與科學超然的信念，而科學的嚴肅與熱中卻明確的表現為傳道使命的語調 (missionary tone)。Magnus Hirschfeld 一面建立 The Institute for Sexual Science，一面推動 The World Congresses for Sexual Reform。1920 年代以來的世界會議中，舉凡討論不正當行為的檢禁、婚姻與離婚法律、生育控制、對墮胎與同性戀的制裁，以及其他優生學議題，都集結了世界首要的性學專家 (1985: 71)。超然的科學家男一面就是性規範的宣傳家，科學成為干預介入的合法化依據，性學知識成為情慾行為的規範性定義的來源，而直到今日，各種性道德運動仍在性學研究結果裡選擇性地找尋證據 (1985: 79)。

透過法律、醫學、社會福利機構、宗教組織……性學深深的糾結在傅柯所謂 biopower 的現代權力形式中。性學專家具有合法化與非法化的權力。科學超然 (scientific neutrality) 是令其權力更為精緻的婉言 (euphemism)。就像「自然」成為「法律」更為精緻的婉言。當生物醫學的語言將「性」判分為正常與異常，當正常與異常成為界定個體、檢驗認同的人格範疇，問題也就全然在於找尋異常原因的病

因學（etiology）了。病因學的問題意識，本身就是個被視為當然的常態化政略（politics of normalization），卻同時是個掩埋其他政略可能的鐵丘墳。

然而少有人注意，社會學不僅幾乎與性學同時誕生，也長著這麼一塊類似的胎記。

### 三、判分常態與病態的法則——讀涂爾幹

至今滿 101 年的涂爾幹社會學經典 *The Rules of Sociological Method* [1895] 有一專章標題為「判分常態與病態的法則」（註 6）。涂爾幹把這個問題——是否能判分常態現象與病態現象——視為科學，包括社會學，所具角色的關鍵問題。如果對科學而言無所謂善惡問題；如果科學只能決定因果關係，只告訴我們什麼是實然，而不是能指引我們應該追求什麼可欲的目的；那麼科學就被剝除了所有實踐的效能而最後也就喪失它存在的理由，因為所獲得的知識若不能指引我們的生活，它對我們還能有什麼用處呢？而且如此我們生活中可欲的目的就只能交付於情緒、本能、衝動等無意識的暗示。理性的社會學必須逃脫這樣的玄秘論（85）。（註 7）

涂爾幹在生物醫學的語言裡找到了問題的解答：

對社會而言，就像是對個人，健康是善的、可欲的，疾病則反之，是惡的，要避免的。如果我們在事實本身的內涵中發現客觀判準，使我們能在社會現象各個層次中科學地判分健康與疾病，那麼科學不但能遵循其自身的方法，也將足以指引實踐的事物……〔知道了健康狀態〕也就確立了我們所有實踐推理所依據的規範（86）。

涂爾幹警告我們必須謹慎的避免出於任何意識形態而擬定常態與病態的判分。即使就生物學意義而言，病態的判斷也必須考慮不同物種的不同發展階段。例如，生產不但痛苦而且有致命的風險，卻不能算是病態。婦女排經不但苦惱也易致病，但是沒有或過早停止排經卻可能是病態現象。同樣的，如果老年被視為疾病，將如何區別健康的與有病的老人？疾病也未必陷我們於不可救藥的狀態，有時只意味著我們必須以一種與眾不同的方式來適應；甚至有時疾病是有用的，例如我們自願接種疫苗，以增強我們存活的機會（88-9）。

涂爾幹也指出，以存活或死亡的機會來判分病態，在社會學層次而言有更大的困難，因為我們甚至難以判定一個社會在何時算是誕生，何時算是死亡。某些現象被視為對社會有害而被稱為病態，然而有害的現象也可能另有補償性的利益，可能好處更多於害處，也可能有人們一時難以認識的利益（90）。有人認為當今宗教信仰的瓦解是社會病態，有人卻認為宗教信仰的殘餘才是病態現象；社會主義者認為當今的經濟組織是病態的，傳統經濟學者卻認為社會主義的趨勢才是病態的。涂爾幹鋪陳這些困難，不是為了縮手，而是強調常態／病態的判分不能託付給各種意識形態的先驗偏見（91）。而涂爾幹所建議的判分法則是統計與生物學推理的綜合：對某個既定類種（或社會類型）、在發展中的某個既定階段而言，*normal type* 就是統計上分佈最普遍、次數最多的 *average type*。常態型明顯的具有優勢意涵：

若說分佈最廣的組織形式不是最具優勢的，那就令人費解了。如果不是它們能使個體更能抗拒各種毀滅因素，它們如何能在廣為不同的狀況下存在？反過來說，其他形式如此稀少，不止因為——就平均數量而言——那些



形式下的個體更難以存活。前者（常態型）在數量上更多（greater frequency）就足以證明它們的優勢（93）。

涂爾幹認為，普遍性（generality）就是常態現象的外顯特徵。但是常態性還需要另一種檢驗方法。因為整個類種（或社會類型）都可能處於演化過程中的過渡階段而仍未固定在一個確定形式之下。一時的常態型可能只是基於過去關係而呈現的事實，卻並不符合新的存在條件。這時，〔看似的〕常態性，其呈現的普遍性是假的，只因盲目的習慣而續存（94-5）。這另一項檢驗的判準就是「功能」。我們不能說「有用的」就是「常態的」，例如「治療」對病體是有用的，但只有在疾病的異常狀況下才有用，因此不能算常態現象。但是任何能算是「常態的」現象卻可以說都是有其功能的，因此在統計分析呈現了「普遍性」之後，「功能」分析是檢驗與確認常態性的方法（96）。

這篇專章的最後部份，涂爾幹以犯罪（crime）為例，說明如何應用上述法則判分常態與病態的社會現象。選擇以犯罪為例，因為「犯罪之為病態，看似最無爭議，至少所有犯罪學家都同意這一點」（97）。涂爾幹要爭議的是：犯罪有其常態形式，過高的犯罪率誠然是病態，但是犯罪行為的存在卻是「常態」的社會現象。就社會學而言，犯罪是常態的，不僅因為沒有任何社會能夠完全免於犯罪（普遍性），更因為犯罪是任何健康社會的整合因素（功能）。構成犯罪的行動冒犯了集體的情緒（collective feelings），而無論是為了穿透個體的意識，或是為展現更高的權威，集體的情緒都有必要保有相當的

強度。在任何社會，若某些被認為是犯罪的行為消失了，這個社會將會開發新的犯罪行為以替代成為集體情緒所依賴的活泉（98-9）。

涂爾幹舉了個精彩的例子：**想像一個聖徒社群**（a community of saints），例如一個完美的修道院，在裡面不會發生一般社會所認為的犯罪，然而一般人們認為不足道的小過失卻足以激起醜聞，其強度一如一般社會中對犯罪的反應。如果這個修道院動用權力來審判與懲戒，那麼這項行為的後果也就如同犯罪（100）。涂爾幹引出了一項重要論點：為一項行為賦予犯罪特質的，不是這項行為的內在意義，而是共同意識所歸諸這項行為的重要性（101）。

涂爾幹也注意到了法律與道德的可變性，而且指出犯罪本身在法律與道德的演變過程中具有積極的角色。當犯罪存在時，集體情緒不僅具有演變出新形式的彈性與可塑性，有時犯罪甚至預示了未來道德性的演變方向。涂爾幹舉了另一個有趣的例子：**蘇格拉底是罪犯**，而他的罪行是獨立的思想。而且蘇格拉底不是特例，歷史中許多犯罪都曾為日後新的道德或信仰鋪路。然而當時成為犯罪的時候，卻都冒犯了共同意識仍然強烈的情緒。在這個觀點下，涂爾幹駁斥當時流行的觀點——犯罪是全然非社會的、寄生的、異類——而認為罪犯『在社會生活中扮演常態的角色』（102）。

涂爾幹提出了一段頗堪玩味的反論：

如果社會真是一種疾病，那麼懲罪就只能被視為一種治療，而所有環繞的問題也就在於懲罰應該如何完成治療的角色。但是如果犯罪不能被當作病態的，那麼懲罰的目的就不可能是治療，而其真正的功能也就必須另作解釋了（102-3）。

在結論中涂爾幹以他所謂判分常態與病態的法則批評了幾個當代的論點。Garofalo 等義大利學派的犯罪學者將每個社會普遍存在的懲罰機制當作違反自然的現象；社會主義者將普遍存在的資本主義組織當作病態的；史賓塞將行政的中央化與政府權力的擴張當作一種罪惡；這些論點完全漠視現象的「普遍性」與「功能性」作為「常態性」的判準，只會強化偏見並且更令我們深陷於錯誤之中：要嘛因為目標遙不可及而令人絕望，要嘛就驅策人們草率地投入革命行動（103-4）。只有當健康的狀態可由客觀的法則界定，而欲求的目標符合這個狀態，才能夠避免這樣的實踐困境——這他是全章的結語：

我們只需要穩健而堅定的維持常態狀況，當其被擾亂的時候將之重建，如果發生變遷叫重新發現常態性的條件。政治家的責任不再是將社會粗暴地驅策向他所偏愛的理念。他的角色更像個醫生，藉著保持良好的衛生而預防疾病的發生，一旦疾病發生則施以治療（104）。

#### 四、攤解醫學寓言

之所以不吝篇幅地仔細重讀涂爾幹，因為他模稜的遺緒幾乎像麻花般地捲繞在功能論、社會問題、社會控制等幾個最為壯碩的社會學傳統中。

「判分常態與病態的法則」一篇以「科學」的實踐角色作為關鍵問題而展開「健康／疾病」的醫學類比（analogy），而最終竟然以醫生的角色來界定「政治家」的責任。看起來有點意外，然而以科學方法確立常態性作為實踐推理的依據，正是涂爾幹認為使思想有用於行動、跨越科學與實踐之鴻溝的途徑：Science 與 Politics 因此可以是

同一個 Vocation。其實，社會科學家與政治家看起來都像是醫生，有什麼特別奇怪呢？教育家、老師、社工員不都可以像醫生一樣，以裁判常態性作為生涯？常態性指引實踐的邏輯，傅柯的認識要遠超過涂爾幹：

常態性的裁判到處都是。我們處於一個老師裁判、醫生裁判、教育家裁判、社工員裁判的社會；常態性的普遍統治因它們而建立；每一個個體的身體、舉措、行為、態度、成就，都受其支配。一個監禁網絡，其影響與播散形式，及其干預、配置、監視、觀察的體系，已大大的增強了現代社會的常態化權力（Foucault 1979：304）。

社會學這門學科在現代的常態化社會裡當然有其重要角色，或許還佔有較高的位置，因為涂爾幹主張社會學所關注的對象不（僅）是個體層次的偏差，而是社會現象的常態／病態。1920 年代流行的社會病理學（Social Pathology）在 1930 年代以後成長為相當顯赫的領域：社會問題與社會控制。Talcott Parsnos 討論「偏差行為與社會控制的機制」（1951: 249-325），Robert Merton 則將社會問題界定為社會解組與偏差行為兩個層次（1961），都仍以醫學的健康／疾病模式來界定問題：在社會中找尋造成不穩定或攪亂均衡狀態的過程，將這些過程或徵候標示為偏差或社會解組，將社會中有助於穩定狀態的特質視為「功能的」（fullctional），而破壞穩定狀態的則視為「反功能的」（dysfunctional）。

事實上，對於醫學寓言的抗拒與質疑，自 1940 年代起也持續不斷。C. Wight Mills（1942）質疑「社會病理學家的專業意識形態」，

認為不可能找到一個像人們接受有機體健康判準那樣一致接受的健康／病態行為判準。**Thomas Szasz** 則指出，將生理疾病的隱喻用於心理疾病（也像用於社會疾病一樣）本身就是個神話：

隨著與日俱增的熱中，醫師，特別是心理醫師，開始將它們所察覺到的任何功能障礙的跡象都稱為「病」，不管他基於什麼常規。於是廣場恐懼症是病，因為人們不應該害怕開闊的空間。同性戀是病，因為異性戀是社會常規。離婚是病，因為表示婚姻失敗。犯罪、藝術、不受歡迎的政治人物、參與某些社會事務、或拒絕參與——所有這些以及其他種種，都被指稱為心理疾病的跡象（1961：44-5）。

進入 1960 年代，超然的醫學模型所遮蔽的政治面向逐漸受到注意。什麼是「功能的」，什麼是「反功能的」，什麼規則受到強制執行，什麼行為算是偏差，經常牽涉社群內的派系策動，也經常是政治鬥爭的結果，因此本身就是個政治的問題（**Brotz 1961**）。**Erving Goffman** 以田野經驗質疑精神病院的醫療模式，指出建構院內病人的，不是疾病而是精神病院：「病理」的概念將注意力導向病人「在情境中的不當行為」，院內工作者只顧忙碌的記錄任何不順從、討人厭、惹麻煩的行為，而診斷判決，除了少數極端病例，多出於專業文化的我族中心觀點，既不考慮病人行為所源自的文化或次文化脈絡，也不顧病人本身的行為理由。安靜順從的病人獲得善待與獎勵，惹麻煩不乖順的病人受到降等與懲罰，因此「病理」的診斷成為精神病院內特殊利害關係的政治判斷（1961: 360-4）。

**Spector and Kitsuse** 認為支配社會問題定義半個世紀的功能病因論（functional etiologic approach）有其侷限。他們提出社會問題的建

構論，指出社會問題本身就是聲求的活動（claims-making activities）。社會學者並不僅是超然的研究社會問題，而是社會問題的參與者，從研究經費的爭取、研究結果、意見發表、遊說與代表，社會學者就如同社會改革者、道德運動份子、立法過程的代表，在政治的衝突中界定社會問題（註 8）。而且作為聲求的活動，他們也不例外的找尋支持的道德立場，表達義憤與譴責：這種事情不該發生！這樣不對！這樣不公不義！這種狀況令人難以忍受，不應該被容許！那些人應該受到如何的處置！為什麼？因為那樣違背了……有害……羞辱……腐化……墮落……剝削……壓迫……危險……不負責任……

那麼，回顧之下，涂爾幹以來，我們到底喪失了什麼遺產？或用脫了什麼包袱？有如 Raymond Aron 評論的：涂爾幹想要做一個純科學家，但卻不妨他堅持社會學唯有能改進社會才有價值。而科學地判分常態與病態的社會現象，是中介的關鍵，唯能如此，科學才能辯護改革方案（1965: 66-7）。若健康／疾病的醫學寓言不再有效，而診斷治療的超然模式又瓦解為價值衝突的政治模式，那麼「以科學辯護改革方案」就很難保有涂爾幹相信的那般當然（good faith）而不遭受偽善的嘲諷。

然而，涂爾幹模稜的遺緒值得謹慎的解析，讓我們避免粗魯的拋棄一切。即使在〈判分常態與病態的法則〉一文中也有一些影響極其深遠的洞見，其價值既不依賴於醫學寓言，也不因醫學寓言的繡蝕而稍損。涂爾幹指出社會對於罪犯的懲罰並非為了治療，也不僅是直接的「保護」社會，而是儀式性的表達並強化集體情緒維繫制度化的

價值。犯罪與偏差的質性並非內涵於行為本身，而來自於社會的賦予或建構。這些洞見指引了 Parsons 對於偏差與社會控制的功能論解釋，也一樣指引了 Mary Douglas (1966)，Kai Erikson (1966) 與 Howard Becker (1963) 對於宗教不潔、髒、犯罪與偏差視為社會生活中確認道德意義的建構論觀點。行為的偏差形式不具有自然的質性，而是衍生於禁制他們的社會力量。Jennifer Lehmann 甚至提示，社會同時乃創造與強制力量之源，個體乃社會所建構，這些涂爾幹洞見似乎預示了阿圖塞與傅柯的部份觀點（註 9）。我們不需要迂闊的牽連，就以涂爾幹自己的具體例子來說：想像一個聖徒社群、蘇格拉底是罪犯，這些例子與醫學－病理寓言的「自然化」效果其實是相扞格的，反倒有趣地說明了犯罪或偏差之為社會建構的政治效果。

刻意解開涂爾幹醫學寓言的包裹，修道院裡的醜聞，蘇格拉底的犯罪，都是充滿政治意義的事件。然而，與其就這樣拋棄醫學寓言，不如進一步經由解構常態與病態的判分模式而讓政治的問題意識脫穎而出。

## 五、病態的？創規的？——讀康吉萊姆

康吉萊姆 (Georges Canguilhem) 對當代哲學與科學史的重要貢獻在於對「生命科學」的認識論與方法論進行了歷史地檢視，而其探究的軸心問題就是健康與疾病、常態與病態的概念。

如果說社會學的病理概念是從生物醫學借來的思考模式，那麼生物病理學也一樣預設了其他學科的影響。康吉萊姆引述懷海德：

任何專門學科都必須以其他科學的成果為預設，例如生物學以物理學為預設。而經常所借取的卻是其他科學卅、四十年以前的成果。我童年時的物理學命題對今日的生理學思維正發揮著極大的影響。（註10）。

然而只有生物學或生理學才有所謂病理學，卻沒有所謂物理、化學或機械的病理學，那麼如何能說病理的思維模式是借取的？整個「醫療」的概念（medication）對「自然科學」（physical sciences）而言是很不自然的（distasteful）。醫療的目的是將某些屬性復原到自然型式（natural type），而自然屬性（physical properties）卻從來就不會偏離自然型式，也根本不需要復原。在自然科學中並沒有任何生理學所謂的治療的概念，所有的運動都順從於自然的法則，不會有所謂病態的物理或病態的機械。而病理學思維向自然科學借取的正在於：將 natural type 當作 natural type。例如孔德（Auguste Comte）就認為生物學知識的進展在於將病態的生命與自然的法則相統合（Canguilhem 1994: 347）。醫療或病理的思維，用康吉萊姆的標題來說，是把「自然當作一個目的論過程的終點」（1994: 344）。

涂爾幹以普遍性或統計通態（average type: most frequent forms）為常態的判準，也同樣是生理學家企圖為常態概念所找尋的客觀判準；兩者都企圖找尋「自然的」常數（natural constants）作為常態的客觀定義。然而康吉萊姆質疑：那麼我們將如何理解異例與變種在生物學（以及社會學）上的意義？動植物界的變種可能是一個新物種的起源，一個常態之下的異例可以發展為另一個常態。難道可以說，一個異例或變種發生時，既是病態的，因為偏離統計常態型，又是常態的，如果他存活繁衍成新的物種？一個異常的個體——也就是偏離統



計常態型的個體，例如一個無翅的果蠅〔或一位酷兒〕——究竟是個有病的個體？還是個生物學〔或生活方式〕上的創新？保守的生物學家往往帶著敵意或懷疑，強調變種是退化、病態、難存活的形式，但是如果換個觀點，將生物學的常態性視為生物構造、行為與環境之間的互動關係，那麼生命形式的變異就保持了成功適應的彈性，避免因過度專化而遭到不可逆轉的滅絕。缺乏變異的常態型即使數量眾多而且普遍，也有可能隨條件改變之後成為消失或滅絕的形式。而在生物界，隨著生存條件的改變，新形式取代舊形式而成為常態的，所在多有（Canguilhem 1994: 352-3; 1991: 263）。

康吉萊姆扭轉了判分常態與病態的思維：常態與病態不該是對立的範疇；所謂病態的，在某些條件下其自身就是常態的。事實上，在既給的情境中，任何存活的生物都是常態的狀況，沒有所謂常態的環境，也沒有生物構造就其本然而言是常態的，而是生物與環境之間的關係界定了什麼是常態。生命本身就是創規活動（normative: establish norms），因此常態（the normal）是生命的普遍範疇。康吉萊姆引述柏格森：「並沒有所謂失常（disorder）的生命形式，只是有些形式的『常』（order），是我們不知道、不理解或不期待、不喜歡」。同樣，病態與異常（abnormal）只是不符原先已受確認的常規，卻不可能是個沒有常規的狀態——生命形式就是有機體與環境間的常規關係——儘管其常規是不受認識或未受認司的（1994: 351）。

康吉萊姆仍然保留健康與疾病的概念，卻將其範疇與內涵重新界定。健康是創規性（normativity），而不僅是常態性（normality）。任何常態性如果能夠忍受既有常規所遭受的違逆侵害，能夠克服矛盾

處理衝突，能夠向未來的可能性開放，就是創規性，就是健康。任何常態性侷限於自我保存，敵視任何靈異，不能夠適應新的情境，都已喪失了創規性。環境是無常的，健康就是生命體經由容許自身變異的餘地或寬容度而忍受環境的變化無常，有病就是不能夠忍受環境的變化。生病的個體就是困鎖於與環境的鬥爭之間，痊癒並非回到某個自然的原狀而是創立了新的常規。某些心理學理論以「自我保存」作為解釋行為的出發點，然而，康吉萊姆認為自我保存不是生命的普遍特徵，而是一個衰弱與退縮生命的特徵。一個健康的個體能夠面對風險。健康是創造性的，能夠在劇變中存活並且創規（1994: 355）。

「常態的環境」，只有相對於物種的容受餘地才有其意義。那麼環境本身果真無常？人類社會的環境確實是易變的，習俗道德有興廢消長，時尚流行更是來去如閃電，但是以動植物而言的生物環境難道不是以物理、化學、機械種種自然法則所構成的體系？康吉萊姆認為這些法則只不過是科學的抽象，生物體並非活在這些法則之間，而是活在所有其他夠資格、能創造性改變環境的生物之間，因此也就是生活在各種可能的意外之中。於是，在與環境的折衝之間，有未預期的橫逆與險阻，但也有未預期的逃逸隙縫。健康就是調整可能回應的飛輪。有時，生命真的耗盡所有可能性而因絕，有時卻能出乎意料的絕處逢生。健康與疾病的範疇只能在經驗的層次上被體認，科學可以解釋卻不能否認這個生命經驗（1994: 355-6）。

生命自身——同時是防衛與鬥爭的活動——使得生物的常態成為一個價值的概念，而非醫學裁判的統計實體概念。這也引伸出康吉萊姆重要的理論翻轉：醫學（與社會學）所冀求的客觀病理學——在物

理科學自然法則模型之下的常態／病態判分——並不存在。常態／病態，並不是科學與統計所能決定的概念，而是深深浸染在價值與政略（politics）過程中的概念。康吉萊姆認為，常態不是靜態、均衡、穩定的概念，而是個動態的、爭鬥的概念（a dynamic and polemic concept）。建立常規或常態化作為，一方面消極的為既有狀態的某些部份賦予資格，一方面積極的在變異多樣的既有狀態中擴張統一化的要求。然而常規無法像自然法則般具有必然的效果。常態化的指令與規制只提供了可能性，因此也就同時留下或創生了「斥力」的空間；對立、排斥、抗拒的可能性。創規性因此經常呈現為具有敵性的要求，是侵犯性的，戰鬥的（militant），康吉萊姆引述 Gaston Bachelard：任何價值都是在與其對反價值的鬥爭中贏來的（1991: 239-40）。

傅柯在 *The Normal and the Pathological* 一書的序言中指出：以往，研究生病／疾病現象而區分生理學／病理學，環繞在為了「治療」（cure）而研究人類身體的知識與操作，也因而糾結於為有機體的功能性判分善與惡（價值判斷）；相對於此，康吉萊姆發展出嚴格的生命科學，其重要性卻正是強調「科學化的弔詭」，即使物理化學機制與數學模型能使我們日趨精微的理解諸如細胞或分子的現象，然而生命與死亡，以及疾病、畸形、異常、偏差，就其自身而言都並非物理化學的科學問題，而是價值與政治的問題（Foucault 1991: 17-8）。即令以醫生來說——涂爾幹的模範角色——在操作過程中自己以及他人生命所冒的風險，生命的保全、調整、改造、繁育，都是不可能無涉於價值立場的政治問題。

## 六、陰陽兒的醫學處理：酷兒分析一例

在誕生儀式中宣告：是個女孩 (It's a girl!)，或是個男孩 (It's a boy!) 也就預示了隨之而來的性別常規。Judith Butler 在 *Bodies That Matter* 中舉了一個頗具徵候的有趣例子：一幅漫畫，在誕生儀式中宣告「It's a lesbian!」。這幅漫畫之所以諷趣，因為藉著酷兒的諧仿，既暴露了異性戀體制的性別常規，也暴露了這個常規之所除名者 (1993: 232)。

那麼，當一般認為屬於男性或女性的特徵同時出現在新生兒的身體上，是否可能在誕生儀式中揚聲宣告「是個陰陽兒！」(It's a hermaphrodite!)？事實上，即使是個健康的人形身體，但因為無法歸類為男／女的性別範疇，而引起「不明確」的文化焦慮，即使對嬰兒的生命毫無威脅，據 Hyun-ju Lee 訪問的醫生表示：

這是個緊急狀況。會召集一個小組來處理這個案例。任務是在廿四小時內決定性別。嬰兒離院時一定有性別，換句話說，在「男性」或「女性」的分類被認定之前新生兒不能離開醫院 (Lee 1994: 30)。

如何判定呢？所有具 XX 染色體以及陰莖不完全的陰陽兒都被判為女性；只有具 XY 染色體而又兼具足堪異性交起碼尺寸陰莖的才被歸為男性。這時，要符合「正常」的性別範疇，尤其是對多數判為女性的陰陽兒來說，就必須依賴手術刀了。對於這種外型曖昧的性器官，醫生們有其說法：自然未能竟其工 (nature hasn't finished the job)。然而這到底是哪一種畸形，卻得視專家對性別的判決而定。

北美陰陽人協會（Intersex Society of North America，簡稱 ISNA）創始人之一的 Cheryl Chase 以自身為例說明：

自出生直到手術前，也就是當我還是查理（男孩）的時候，父母與醫生都認為我的陰莖小的畸形……然而當醫學專家宣告我的「真正性別」（true sex，原文強調）是女的，突然之間我的陰蒂就大的畸形，雖然它的尺寸未曾改變（引自 Holmes 1995: n. p.）。

Morgan Holmes（註 11）為這個曖昧的器官創了一個新名稱：phallocilt〔陰莖蒂？〕為什麼必須切除？她引述 John Gearheart 醫生的解釋：「陰莖過於細小，無法享有滿意的性交、不能排尿或射精」（Hendricks 1993: 10）。然而 Holmes 指出 Gearheart 醫生沒有明說的部份：截斷陰莖，以建造陰道作為替代，一樣無法使小孩長大成為「女人」後享有性快感，而是為「她」的——預先假定的——男性伴侶提供性快感。改造手術，就如「是個女孩！」的宣告，預設並且指令了一個異性戀的未來。這個判決假定了父母有權為子女確保異性戀的取向。這項手術不僅對身體而言是明顯的暴力操弄，因為治療目的而強加的性限制以及欺瞞緘默也是情緒上的暴力。醫學書籍一再建議，即使成年後，也要避免向當事人完全揭露她／他過去的歷史，從一開始就假定她／他無法忍受自己陰陽人身份的真相，而置之於長期的矇騙與消音緘默之中（Holmes 1995: n. p.）。

Holmes 在醫學檔案的文獻中發現，醫學〔專家〕說服父母為嬰兒施行性器改造最有力的手段就是許諾小孩成年之後將具有〔正常的性功能〕。這項許諾是否兌現？有什麼代價？Holmes 在所有 ISNA

成員中只找到一位有性活動的「女性」，而她是在青春期後才施行手術的，因此，「正常性功能」的許諾並沒有兌現，醫療處置真正企圖的符合社會期待之「正常」性別的美容整形效果（cosmetic effect），而實際上卻往往只能留下創傷。

為什麼陰陽兒的身體必須受到「改造」與「治療」？我們能夠稱這些兒童的身體「有病」（diseased）來辯護這種暴力對待嗎？或者毋寧說，是他們所處的文化／社會因為陰陽兒的性徵而感到有病／不安（diseased）？為什麼她／他的身體會令這個社會不安，而必須不計代價的對其施行暴力操弄？借用 Anne Fausto-Sterling 的提問：一個有乳房、陰道、子宮、卵巢，會排經的「女人」，如果同時也有個足以插入其他女體的大號陰蒂，為什麼就要引起焦慮？如果人們的生理構造，天生就能和男人以及女人交媾，為什麼就必須受到處置？因為陰陽兒的身體模糊了社會對「兩性」的重要劃分，也威脅了「自然／正常」（natural/normal）的異性戀體制（1993: 24）。而這正是有賴手術刀來確保的：製造一個「正常」性別的小孩，限定「正常」的異性戀取向。這樣的醫療操作反映了社會認許的恐同性戀氛圍（homophobia），至少拒絕認可同性戀的正當性。

到底誰應當來為一個小孩決定將來能或不能成為一個異性戀／女同性戀／男同性戀／雙性戀（hetero/lesbian/gay/bi）或簡單的說——一位「酷兒」？而這項決定的代價是切除性感受與勃起的組織、自我形象以及自尊？何以為了確保異性戀體制的性別二分，小孩的身體要承受如此難以置信的永久傷害？當然，在常態化政權之下，問題將不容如此措辭；異性戀體制必須將人區分為男性或女性，父母同意手術

是為了小孩的利益而代作抉擇，醫生與專家執行手術是為了關懷小孩的福祉。Holmes 指證歷歷：醫學刊物與健康雜誌拒絕刊登反對陰陽兒性器改造手術的文章，國會法案容許這類手術因為那是「醫療上的必須」，而婦女研究刊物則不認為陰陽兒醫療處置與歧視女性的文化有何相干（1995: n.p.）。因此，陰陽兒所受到的多重操弄與控制也就繼續隱晦在常態化政權之下。

Fausto-Sterling（forthcoming）為這個問題提出了另類思考的烏托邦：

在誕生的一刻，與其聽到「男孩」、「女孩」的必然宣告，新生兒的父母可以興奮的期待更廣的可能性。陰陽兒，因為更希罕而被當作幸運或福氣……陰陽人可能成為最佳的性伴侶，因為她／他能夠以更多樣的方式取悅她／他的伴侶……如果我們能想像一個不僅止於兩性的世界，也就不會輕易的繼續支持男性與女性角色的嚴格建構。

這不僅是個陰陽人的烏托邦，在我讀來，這個想像的視域提出了一個問題：對於各種逾越常態類別界線的「異常」分子，我們除了因有病／不安而待之以肢解改造之外，是否還能有另一種倫理關係？

## 七、常態化政略：醫療體制之外

Gayle Rubin 的"Thinking Sex"被認為是將女性主義理論推向酷兒理論的一篇重要論文，回溯了從十九世紀末到當代的一系列性恐慌政略（politics of sex panic），從反色情、掃除娼妓、保護兒童、阻止手淫、獎勵貞潔等各形各色的道德運動，將醫療操作連結於兒童教

養、父母焦慮、警察行動與性法律。**Rubin** 在文首徵引的一段醫學討論，揭示了醫療操作對於性態度的鮮明烙痕：

當被徵詢指示，**Guerin** 醫生肯定的說：在所有其他治療方法都告失敗之後，他終於成功的治療了染有手淫惡習的少女，那就是用燒紅的鐵燙灼陰蒂……我用燒燙的針對兩片大陰唇各施三次，對陰蒂再施一次……在第一次手術後。〔手淫〕發作次數由原來每天數十次減低到三四次……我們相信，如果各位碰到類似的病例，應該不要猶疑的儘早施用熱鐵，以整治少女的陰蒂與陰道手淫。（註 12）

事實上，陰蒂切除術（**clitorectomy**）在十九世紀的西方醫學操作裡被用來控制女性的「性」。在加拿大、英國與美國，直到 1940 年代仍然以切除陰蒂來「治療」手淫以及其它的女性「偏差」行為（註 13）。引述這些例子，並不是為了感嘆醫療操作曾是如何愚昧霸道，而是留意醫療並非在真空裡操作，而始終反映了社會文化的氛圍，享有正當性，甚至專業知識的權威語言。從初民社會裡巫術的藥物、符咒與儀式，到現代社會裡的精神病院與各種行為矯治的教養機構，都展現了深刻的「治療」權力。在療養院裡我們接觸到年輕的大學男生，幾週的交談裡感覺不到「病狀」，但專業人員以他幾次戀物癖（**fetishism**）犯行所建構的病史粉碎了他自己敘述所企圖經營的自我認同。在教養院裡我們接觸到紀律馴化的少女，在低聲轉側之間野性的抗議受到蠱化與壓制。從裁定到收容、輔導、訓育，相對於外面到處是少女無法認識的陷阱，這裡是保護的「家」，連稱呼都那麼刻意婉轉：不幸少女——過於早熟（未滿十八歲）就擅自運用自己的身體與性。沒有專業人員會說這兩年是監禁、懲罰，就像沒有醫



生會說整治陰陽兒或治療少女手淫的操作是對身體的暴力殘毀。也一樣，都是為了「沒有」自主能力者確保一個「正常的未來」。

性是常態化政略的一個重要向度，是確保性規範的順從，從取締、裁定、監管、處遇、幽閉、懲罰（讓我們說治療、保護、教養！），就像 Rubin 說的，為精神醫師、社工員、訓育官〔以及專家學者？〕提供了成千的工作機會與滿意的生涯〔讚美功能論！〕。但是性的常態化政略不限於機構，許多家庭對待違犯性規範的份子就是企圖改造與處罰，甚至逐出家門。保姆孀孀阿姨發現陰陽兒身體時驚呼老天的駭異，父母發現子女同性戀時的恐慌狼狽，就像好心的救援工作者碰到否認受害、自甘墮落、毫無悔意的少女時感到沮喪失望，因為都有個「正常」的期待：那個應該長的什麼樣，男生女生的對象應該如何，這個年紀的少女應該怎樣。

家長對於正常的期待，以及社會的態度，在某些情境下可能離奇的支配著人們對於「合法／非法」、「正當／不正當」的識框。1981年阿拉巴馬州的雷美樂案例（The Riethmiller case），可以作為一個說明的實例：

十九歲的雷美樂被兩男一女綁架了七天，幽閉在一間小木屋。綁架者不停的訓斥她同性戀的罪惡，晚上，綁架者之一強暴了她。雷美樂的父母，因為她與室友涉入同性戀關係，付了八千美元雇用這幾人來「矯正」（deprogramming）她；在綁架期間她的母親始終待在隔壁房間。當綁架者上法院受審時，陪審團在道德評估之後，沒有將他們定罪（註 14）。

從這個案例來看，同性戀行為的不正當（illegal）是明確的，對

照相比，在父母權威授意之下綁架強暴的非法性反倒不能確立了。

在日常社會交往中，當這些異常的屬性被揭露而受到注意，具有這些屬性的「人」就被這些屬性的刻板型所取代，成為 Goffman (1963) 所謂的污名 (stigma)。陰陽人、性變態、同性戀、娼妓，都不完全是「人」，這些污名被用來稱呼、想像，甚至在日常語彙中成為譬喻。在刻板型的假定之下，我們運用各種有意甚或不經意的歧視，剝奪她／他們的生活機會 (life chances)，建構一些污名理論、一套意識形態來解釋她／他們的危險與低劣，合理化我們對這些異常份子的憎惡。污名身份可能基於身體的「缺陷」：陰陽人、性無能、冷感、不能生育；有時基於人格特質：精神失常、變態情慾、同性戀、前科、無業或特殊職業、酗酒毒癮、過激的政治行動；有時則基於特定種族與宗教。污名身份者必須小心的以印象整飾、訊息操控來隱蔽異常的屬性，經常必須過著雙面生活或暗櫃生活，而所企圖藏匿的秘密則可能成為各種勒索與設計的對象。當然，污名身份者也可能走出暗櫃，不再經營秘密與整飾，但卻因此必須處理因為出櫃而面臨的社會緊張與排拒。

偏差社會學 (sociology of deviance) 尤其是芝加哥學派的民族誌研究傳統，為流鶯、娼妓、監獄、公廁、澡堂、酒吧裡的同性戀以及各種性的地下世界，貢獻了重要的觀點與分析 (Reiss 1964; Hooker 1965; Lesnoff and Westlry 1965; Hoffman 1968; Humphreys 1975)，描繪並且例證了各種性偏差如何受到不義的歧視，如何在充斥敵意的常態化社會裡經營污名身份的日常生活政略。在這些研究裡我們看到偏差社群在常態化社會中，早已是「被政治化」的群體；但是這些研究

仍然只是「暗櫃的社會學」，所揭露的仍是「暗櫃裡」的調適、經營與抗拒。酷兒的出現則不再是「偏差」的概念所能掌握，酷兒甚至不是同性戀認同政略所能掌握，而是一種基進的差異政略形式，既挑戰了歧視偏差的常態社會，也挑戰了鞏固同性戀主體的認同政略。

## 八、酷兒政略

對政治的形式化觀點——把社會生活中某些面向劃歸正式的政治領域，將某些政治行動劃歸「非政治」的領域，例如醫療與科學——這種領域的形式界定，本身就是一項政治行動，也是常態化權力能夠因誤認（misrecognition）而持續有效的一項策略。事實上，就如 **Stuart Hall** 指出的，不但社會偏差群體是〔被政治化的〕，政治行動群體也經常就是生活方式與價值上的「偏差」。因此，隨著邊緣群體的組織與政治活動，社會問題（social problem）漸次轉化為政治議題，而「政治邊緣」與「社會偏差」之間的區分也逐漸抵除（1993: 63-4）。

回顧傅柯的性史第一卷，同性戀以及許多性變態的次物種都是在十九世紀隨著精神醫學、性學與法理學的文獻建構而出現；這種建構強化了對於各種變態的社會控制，卻也使得一種「逆轉」論述得以形成：同性戀可以開始為其自身發言，甚至運用建構他們的醫學語言來要求認可其「自然性」（Foucault 1978: 101）。Weeks（1977）就以「逆轉論述」來追溯英國同性戀意識與社群在廿世紀中的發展，為同性戀認同與政略提出歷史的解釋。Altman（1982）則追溯了美國男同性戀與女同性戀如何由「偏差次文化」的地位轉化寫「少數群

體」、形成「社區」，終而成為「運動」。

自 1960 年代後期，同性戀解放運動開始將動員的矛頭指向精神病學的專業體制，運用「踢館」策略（zapping）——刻意在精神病學年會的學術研討會上干擾介入，揚聲抗議——引起顯著的公眾注意。例如紐約的同性戀行動聯盟（GAA）就「踢」了一場諸如「以電擊修正性偏好」為議題的「行為修正技術」研討會。隨後 GAA 卯上了美國精神病學會（APA）學術命名委員會的《診斷與統計手冊》（DSM）——因 1966 年第二版的 DSM 將同性戀編號歸類為性偏差項目。在要求之下。APA 學術命名委員會於 1973 年召開了一次由數個同性戀團體聯席參與的研討會，席間同性戀團體駁斥傳統精神病學的權威，提出證據抗辯同性戀不能被當作精神病學的失常。委員會的一項更改命名草案在年底獲得 APA 理事會通過，於 1974 年由超過一萬名精神病學會成員表決，以 58% 對 42% 通過，不再將同性戀列入精神疾病。同性戀在政治動員之下的「去病化」歷史，本身就是從病理到政略的重要例證（註 15）。

在 1980 年代末期，隨著酷兒國族（Queer Nation）行動群體在美國十幾個城市的散播，酷兒一詞有逐漸取代 lesbian 與 gay 的趨勢，尤其在移民進入同性戀社區的年輕世代中，成為新的政治傾向與文化強調。酷兒的內涵至今仍然不乏矛盾與歧異。酷兒，是一項語言上的光復行動（reclamation）：年輕世代所張揚的這個污名標籤，對老世代的同性戀來說就像是往舊傷裡抹鹽，仍然是難以忍受的冒犯（Thomas 1995）；然而對酷兒來說，唯有收復這個污名標籤，才能消除它的傷害力量。酷兒是挑釁的政略，不斷推後自由派容忍的界

線，積極的尋求遭遇（*encounter*），例如，在傳統禁制同性戀的空間裡 *Kiss-in* 以肯定差異。酷兒的理念是連結各種性取向的政略——男同性戀／女同性戀／雙性戀／變性人換裝……*Queer says it all*——但也是反映後現代「去中心」的政略，更彈性的生活方式選擇與認同建構的個別空間，而不為鞏固任何共同體或典範的認同模式而塑造中心。*Seidman* 在許多酷兒理論裡感到反認同（*anti-identity*）的政略立場，但其意涵並非棄絕認同作為知識與政略的籌疇，而是將認同的意義與政略角色保持開放與爭議（1994: 173）。酷兒抗拒性範疇的限制性標籤，尊重性表意的流動。不僅在性方面，酷兒反對歸化於生活中各面向的傳統常規，更概括的說，酷兒所對立的是當前的「常態化政權」。

確實，也有人企圖將酷兒鞏固為一個認同範疇，為酷兒賦予某種本質論的政略意涵，就如「酷兒國族」一詞所隱含的分離主義與國族主義。然而酷兒理論的貢獻者如 *Judith Butler*, *Teresa de Lauretis*, *Jonathan Dollimore*, *Gayle Rubin*, *Eve Kosofsky Sedgwick*, *Steven Seidman*, *Michael Warner* 都與這種認同政略保持批判的距離。鞏固同性戀主體的政略也同時複製了同性戀／異性戀二分範疇的符碼，而任何特定認同的鞏固必然也排拒或消音了許多歧異的經驗與生活方式。鞏固認同的政略未必是解放的，卻可能成為壓制歧異的規訓結構。

我認為，以建構論反對本質論（*constructionism vs. essentialism*）也並非酷兒政略的適當描述。*Rubin* 就曾指出建構論亦有可能的政治弱點（1993: 10）——例如反娼妓論述就可挪用建構論而以受害論述壓制或取消從娼女性的自我表達與認知。酷兒理論的鋒刃，與其說是

揭露性偏差或性異類之為社會建構，不如說是指向兩性範疇與異性戀體制本身的「自然／常態」乃意識形態的建構。更概括的說，酷兒批判揭露了「常態」與「自然」本身就是文化虛構，而且唯有依賴與病態、異常、不自然的虛構關係而得以持續。在這層意義上，我們感到酷兒理論的深遠潛力，例如 Scott Bravmann (1995: 51) 強調 Warner 的論點：「酷兒」的批判鋒刃與其說指向異性戀體制，不如說是指向「常態」，而常態包括了學術界裡的常態事務。也在這層意義上 Alexander Doty 指出，在文化生產中，酷兒處處可見，每個人都有可能運用酷兒立場（註 16）。

我想，在這個意義上，常態社會學——尤其是將其研究對象進行科學分類、命名、測量、操作與管理的客觀論（objectivist）社會學——也終究逃不過酷兒（註 17）。

（本文同時發表於《台灣社會研究季刊》24 期）

## 注釋

(註 1) Durkheim (1982: 85)

(註 2) Warner (1991: 16)

(註 3) 我就不必為這兒的性別意涵說抱歉了。

(註 4) August Comte, Karl Marx 都是學科正典化之後所追諡的社會學祖師。

(註 5) 以下這個案例的討論見 Judith Butler (1990: 106-111)。

(註 6) 本節徵引 Durkheim (1982: 85-107)，圓括弧中為頁數。

(註 7) 在這一篇章裡涂爾幹最為鮮明的對照於另一類社會學情調：Max Weber 在"Science as a Vocation"裡不僅強調事實陳述與價值陳述之間的邏輯劃異，而且強調在生命中的各個層次，人們都必須為自己決定什麼是他的神（善）什麼是他的鬼（惡）。諸神與諸鬼之間的鬥爭絕非科學所能支配，就像以「科學」來決定法國文化或德國文化的價值將是毫無意義的。只有像宗教先知那樣誇張的理性主義才會為了證實一端之必要而推翻多神的存在，見 From Max Weber (1949: 148)。

(註 8) Malcolm Spector and John I. Kitsuse (1977)，楊國樞在《台灣的社會問題》（1991 版，台北：巨流）緒論裡認為從 Spector & Kitsuse 可以看出「社會問題的探討重點已自客觀因素的分析轉移到主觀因素的分析」（頁 10）。我認為更精確的說法是：Spector & Kitsuse 建議「自功能病因論的醫

學典範轉向到建構社會問題的政治分析」。

- (註 9) Lehmann (1993: 67,237n.)，這是個大膽的暗示，事實上阿圖塞僅提及卻不曾實質引述涂爾幹，而我所知的傅柯著作或訪談裡幾乎從未提及涂爾幹。
- (註 10) Alfred North Whitehead (1934: 5)，Quoted in Georges Canguilhem (1994: 346)。
- (註 11) Morgan Holmes 兒時曾遭到陰核切除手術。Holmes 與 Chase 同為 ISNA 創始人。〔她〕的碩士論文與近期著作為陰陽兒的醫療處置與經驗提出了截然對立於醫生及專家觀點的文化分析。
- (註 12) Demetrius Zambaco, "Onanism and Nervous Disorders in Two Little Girls," in Francois Peraldi (ed.), *Polysexuality, Semiotext (e)*, vol. IV, no. 1, 1981, Quoted in Gayle Rubin. (1993[1984]: 3)
- (註 13) Jessica Bradley, "Reproducing Medical Violence Against Women," and Semra Asefa, "Unacknowledged Acts of Violence in the Name of Tradition, Religion and Social Imperative," both in Stanley French (ed.) *Interpersonal Violence, Health and Gender Politics*, 2nd ed., (Dubuque and Ottawa: Brown Communications, 1994, cited in Holmes (1995: m.p.)。
- (註 14) Richard Raskin, "The 'Deprogramming' of Stephanie Reithmiller," *MS*, Sept. 1982, p. 19. Cited in Weitz (1984: 454)。請留意 deprogramming 的意涵預設了同性戀行為



是先受到某種惡質影響的「驅動」，而今要將這種惡質影響「解除」。

- (註 15) 作者感謝評審提醒這個例子。關於美國精神病學將同性戀去病化的過程，見 Spector and Kitsuse (1977: 17-20)。另一個值得一提的評審建議是：「性偏好少數——特別是女同性戀——可以說『幾乎』是由婦女解放運動所催生出來的，沒有談到第二波婦女解放運動的影響是本文的一個嚴重缺陷」。我無法確認這項判斷，也不認為性偏好少數或女同性戀都會同意這項判斷，至少「催生」是什麼意涵是有爭議的。無疑的，女同性戀與婦女解放運動相互捲涉很深，然而，Gay/Straight split 是婦女運動史上繼 Young Socialist Alliance (YSA) 奪權鬥爭之後的另一次重要鬥爭危機，straight 婦女與女同性戀之間的猜忌、敵意與惡感也有爆發性的表現（參見 Freeman 1984）。我認為同性戀解放運動與婦女解放運動之間淵源的剖析是值得另一篇論文的題目，卻未必期於本文中處理。
- (註 16) Doty (1993) 分析大眾文化的生產與閱聽，包括電影、電視、明星、導演、情境喜劇、音樂體裁等等，解構了大眾文化所指的「大眾」(mass, public) 可以等同於 "Straight"，或是 "Mass culture=straight culture" 的迷思。是一項值得欣賞的有力介入。
- (註 17) Thomas Kuhn (1970) 的「常態科學」一說令許多社會科學家怦然心動地期許著學科的未來（見 Gurring 1980: 12-5）。

**Kuhn** 所謂「常態科學」是：以科學社群所衛護的一個假定的世界圖像為前提，成功地從事研究活動的積累……（但是故事繼續）常態科學經常壓制異例，因為這些異例必須會顛覆其根本信念；然而當漠視、壓制、同化、或既有典範的調整都無法祛除異例的時候，科學革命的非常時期就將來臨了……。或許酷兒可能結束 **Kuhn** 的「革命—常態政權」輪迴的故事？畢竟，那也不過是個科學史建構的故事？

## 參考書目

- 楊國樞、葉啟政編，1991，《台灣的社會問題》，台北：巨流。
- Altman, Dennis. 1982. *The Homosexualization of America*. Boston : Beacon.
- Aron,Raymond. 1965. *Main Currents in Sociological Thought*. New York: Basic Books.
- Becker, Howard S. 1963. *Outsiders*. New York: The Free Press.
- Bravmann, Scott. 1995. "Queer Historical Subjects," *Socialist Review*, Special 25th Anniversary Issue: 47-68.
- Brotz, Howard. 1961. "Functionalism and Dynamic Analysis," *European Journal of Sociology*, II: 170-79.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble*. London: Routledge.
- Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter*. London: Routledge.
- Canguilhem, Georges. 1991. *The Normal and the Pathological*. New York: Zone Books.
- Canguilhem, Georges. 1994. *A Vital Rationalist: Selected Writings*. Edited by Francois Delaporte, translated by Arthur Goldhammer. New York: Zone Books.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Doty, Alexander. 1993. *Making Things Perfectly Queer: Interpreting Mass Culture*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

- Durkheim, Emile. 1982. *The Rules of Sociological Method*. Trans by Steven Luke. New York: The Macmillan Press.
- Epstein, Steven. 1994. "A Queer Encounter: Sociology and the Study of Sexuality," *Sociological Theory* 12-2: 188-202.
- Erikson, Kai T. 1966. *Wayward Puritans*. New York: John Wiley & Sons.
- Fausto-Sterling, Anne. 1993. "The Five Sexes: Why Male and Female are not Enough," *The Sciences*, 33-2: 20-24.
- Fausto-Sterling, Anne. Forthcoming. *Building Bodies: Biology and the Social Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.
- Foucault, Michel. 1978. *The History of Sexuality*. New York: Random House.
- Foucault, Michel. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. New York: Vintage.
- Foucault, Michel. 1991. "Introduction," to G. Canguilhem, *The Normal and the Pathological*. New York: Zone Books.
- Freeman, Jo. 1984. "The women's liberation movement: Its origins, structure, activities, and ideas," in Jo Freeman (ed.) *Women: A Feminist Perspective*, 3rd. edition. Palo Alto, CA: Mayfield Publishing Co.
- Goffman, Erving. 1961. *Asylums*. New York: Doubleday Anchor.
- Goffman, Erving. 1963. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood, N.J.: Prentice-Hall.
- Gutting, Gary. 1980. "Introduction" to Gutting (ed.) *Paradigms and Revolutions*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

- Hall, Stuart. 1993. "Deviance, Politics, and the Media," in H. Abelove et al. edited, *Lesbian and Gay Studies Reader*. London: Routledge.
- Hendricks, Melissa. 1993. "Is it a Boy or a Girl?" *Johns Hopkins Magazine*, November: 10-16.
- Hoffman, Martin. 1968. *The Gay World*. New York: Basic Books.
- Holmes, Morgan. 1994. *Medical Politics and Cultural Imperatives: Intersexuality Beyond Pathology and Erasure*, Master's Thesis, Interdisciplinary Studies, York University.
- Holmes, Morgan. 1995. "Queer Cut Bodies: Intersexuality and Homophobia in Medical Practice," Conference Paper. "Queer Frontier. Cut Bodies: Intersexuality and Homophobia in Medical Practice." Conference Paper. Queer Frontier. Los Angeles: University of Southern California, March 23-26.
- Hooker, Evelyn. 1965. "Male Homosexual and Their Worlds," in Judd Marmor (ed.) *Sexual Inversion*. New York: Basic Books.
- Humphreys, Laud. 1975. *Tearoom Trade: Impersonal Sex in Public Places*. New York: Aldine Publishing Co.
- Ingraham, Chrys. 1994. "The Heterosexual Imaginary: Feminist Sociology and Theories of Gender," *Sociological Theory* 12-2: 203-219.
- Irvine, Janic M. 1994. "A Place in the Rainbow: Theorizing Lesbian and Gay Culture," *Sociological Theory* 12-2: 232-248.
- Krafft-Ebing, Richard Von. 1931. *Psychopathia Sexualis*. (English translation of the 12th German edition of 1906) Brooklyn, N. Y.:

Physicians and Surgeons Book Co.

Kuhn, Thomas S. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd. edition. Chicago: University of Chicago Press.

Lee, Ellen Hyun-Ju. 1994. *Producing Sex: An Interdisciplinary Perspective on Sex Assignment Decisions for Intersexuals*. Senior Thesis, Human Biology: Race and Gender, Brown University.

Lehmann, Jennifer M. 1993. *Deconstructing Durkheim*. London: Routledge.

Lesnoff, Maurice and William A. Westley. 1965. "The Homosexual Community." *Social Problems* 3-4: 257-263.

Merton, Robert K. 1961. "Social Problems and Sociological Theory," in R. K. Merton and R. A. Nisbet (eds.) *Contemporary Social Problems*. New York: Harcourt, Brace & World.

Mills, C. Wright. 1942. "The Professional Ideology of Social Pathologists," *American Journal of Sociology*, XLIX (September) : 165-180.

Parsons, Talcott. 1951. *The Social System*. New York: The Free Press.

Reiss Jr., Albert J. 1965. "The Social Integration of Queers and Peers," in H. S. Becker (ed.) *The Other Side : Perspectives on Deviance*. New York: The Free Press.

Rubin, Gayle. 1993 [1984]. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality." Reprinted in H. Abelove et al. (eds.) *Lesbian and Gay Studies Reader*. London: Routledge.

Seidman, Steven. 1994. "Symposium: Queer Theory/Sociology: A Dialogue," *Sociological Theory* 12-2: 166-177.

- Spector, Malcolm and John I. Kitsuse. 1977. *Constructing Social Problems*. London: Cumings.
- Stein, Arlene and Ken Pummer. 1994. "I Can't Even Think Straight': Queer Theory and the Missing Sexual Revolution in Sociology." *Sociological Theory* 12-2: 178-187.
- Szasz, Thomas. 1961. *The Myth of Mental Illness*. New York: Paul B. Hoeber.
- Thomas, David J. 1995. "The 'Q' Word," *Socialist Review*, Special 25<sup>th</sup> Anniversary Issue: 69-93.
- Warner, Michael. 1991. "Introduction: Fear of a Queer Planet," *Social Text*, 29: 16.
- Weber, Max. 1949. *From Max Weber: Essays in Sociology*. H. H. Gerth and C. W. Mills (eds). New York: Oxford University Press.
- Weeks, Jeffrey. 1977. *Coming Out: Homosexual Politics in Britain. From the Nineteenth Century to the Present*. London: Quartet.
- Weeks, Jeffrey. 1985. *Sexuality and Its Discontents*. London: Routledge.
- Weitz, Rose. 1984. "What Price Independence? Social Reactions to Lesbians, Spinsters, Widows and Nuns," in Jo Freeman (ed.) *Women: A Feminist Perspective*, 3rd. edition. Palo Alto, CA: Mayfield Publishing Co.
- Whitehead, Alfred North. 1934. *Nature and Life*. Cambridge. UK: University Press.





# 獨特性癖與社會建構

——邁向一個性解放的新理論

甯應斌

## 摘要

社會中的性壓迫表現為各種情慾模式的階層化（stratification），下階層的情慾模式有分配的公平（distributive justice）問題。性解放運動就是情慾下層爭取平等、反對「性」作為階層化之因素的運動。本文所提出的性解放新理論，不但反駁了各種對性解放運動目標的可能質疑，並且指出傳統的女性主義、馬克思主義、某些後現代論述無法完善的處理性壓迫問題，同時本文也系統地陳述了性解放理論的關鍵論旨。此一論旨可以表達如下：為什麼人的性慾望會有偏好同性或異性、偏好變態或常態、偏好常軌或偏差……等等差異？這些差異完全是權力的塑造或社會建構的結果嗎？本文將說明，性慾望差異不能被既有的階級、性別……權力關係所解釋。本文接著說明：面對各種不論是否「有害」的慾望或慾望差異，一個進步的性政治都不應禁止或壓抑這些慾望模式，而應呵護與流通它們，以便發展出更多性差異來改變其原有的（「有害的」）意義。

## 一、前言

常有人說性是社會的建構，可是也有人說每個人的性都有差異與獨特性。這兩種說法是否有衝突？本文從這個問題出發，探討一系列相關問題。例如，如果我偏好強暴／被強暴幻想與色情材料，或如果我偏好異性，那麼這種性偏好是我個人的獨特性癖或獨特性差異，還是被社會權力關係所生產出來、並且鞏固那些強化既有社會權力關係的性偏好？這裡涉及了下面這個重要問題：個人的性慾望是否可被宣

傳洗腦、暗示蠱惑、獎懲行為制約所塑造決定？是否完全由社會文化或權力關係所塑造決定、而沒有非權力關係的因素或偶然的因素？如果對這個問題的回答是否定的（本文的立場），亦即，個人的性慾望不是完全被社會權力所決定的，那麼我們的情慾政治會是什麼？我們如何理解性的社會建構？有沒有女性主義政治正確的性？

換個角度來說，性解放一方面強調「性少數」（如同性戀、雙性戀、變性等）的被壓迫是社會的建構，另一方面卻強調每個人都有獨特性差異或性癖。可是，如果這些性慾望差異（不論異性戀或同性戀）也完全都是社會建構的結果，那麼（例如）女人的異性戀慾望也完全會是男性權力塑造的，因此，提倡「多元慾望差異都應該是平等的」豈不是在鞏固原有的性的社會建構，並持續男權社會為了宰制關係所建（虛）構的虛假意識般的異性戀情慾模式？當然，如果性完全是社會的建構，那麼同性戀也不會是什麼「真實」的情慾，甚至性解放或性自由或性偏好平等的說法也因為預設了一個理想規範的「性」，而有鞏固性的社會建構之嫌。性解放政治中這個可能的矛盾也隱然指向「本能－性慾望－本質主義－現代」vs.「文明（社會文化）－性認同－建構主義－後現代」這幾組概念之間的張力。

為了回應這些問題，本文延續著弗洛伊德的傳統（但有個「語言的轉向」*linguistic turn*），區分了性認同／性慾望（慾望是一種身心的傾向，認同則是對這個傾向的詮釋），本文指出社會權力關係雖然可以規範界定性認同，但是卻因為性慾望中無意識的偶然因素而無法完全徹底的建構性慾望，易言之，性認同固然是社會的建構，性慾望則是性認同建構的延異衍生。亦即，性認同所提供的定義和分類不但

無法涵蓋所有的慾望差異，還會由此衍生新的慾望差異；性慾望可說是性認同的隱喻。這意味著，第一，性認同的形成固然可以被社會權力關係所解釋，但是性慾望卻不能被社會關係所解釋；亦即，為什麼某人的性慾望或性癖如此獨特或差異？或為什麼許多人具有性變態或性偏差的慾望，或具有性常態的慾望？這些問題既不能也不需要訴諸社會權力關係來解釋。其次，解放的性政治的實踐和目標是性認同的建構，是去改變那些造成不平等或者有權力效應的性認同的意義，而不是節制或禁止各色各樣的性慾望。

## 二、性解放的兩個矛盾論題

我們是否認為性是社會建構的？性慾望有沒有什麼層面是被生物影響或界定的成分？如果我們認為性是語言、意識、象徵、愉悅和動作的結合，那麼這和我們作為有情慾的女人的真實生活有什麼樣的關係？為什麼我們在「性」上彼此不同？我們有什麼是相同共通的？我們是否應該試著把心田中所有加諸於我們的、過去累積養成的性傾向、慾望、習慣等等，全部清除乾淨，然後重新開始？即使我們希望這樣做，我們做得到嗎？我們是否慾望那些被嚴禁的東西？如果那些被嚴禁的東西會引發我們的性興奮，但那些被嚴禁的東西卻又和禁忌連接在一起，那麼當我們反抗壓迫、打破禁忌之時，會不會因此使被嚴禁的東西解禁，因而同時也摧毀了使我們性興奮的手段？……當我們想像「性」與「性別」是各自分開時，會創造出什麼新出路？或有什麼危險？有所謂「女性主義的性」嗎？應該有嗎？（註1）（Amber Hollibaugh）

何春蕤的《豪爽女人》中有兩個性解放理論的基本論題（thesis）特別意味深遠，值得我們進一步去發展其中的理論觀念。第一個是「性變態／性偏差認同的社會建構」的性解放論題，第二個

是「獨特性癖（性慾望的個人差異）的偶然性」的性解放論題。

本節將先討論第一個性解放論題，關於第二個性解放論題（「獨特性癖」）我會在下一節詳加解釋，此處僅需簡單的說明：何春蕤認為每個人的「性」（Sexuality）都是獨特的，而且這種性慾望的個人差異或「獨特性癖」的形成有很多偶然因素。由於這種偶然性，獨特性癖不應是性政治（性的社會建構）的目標，也不應該有所謂政治正確與否的問題。我認為這意味著獨特性癖是私己性質的，而獨特性癖所表達的差異性應當被性解放政治所呵護與開發。（或許有人會質疑：難道進步的性政治不應該壓抑或禁止那些「有害」的獨特性癖嗎——例如強暴慾望或異性戀慾望？這篇論文有很大的一部份其實正是在回應這類質疑。）

至於第一個性解放論題則是說：一般人所謂的「性變態／性偏差」（或可通稱為性少數或性多元）就是性解放運動的主體。關於這點尚須一些解釋：雖然每個人都有獨特的性癖，而且性差異千差百種，但是某些性差異會被性學家或法律歸於特殊的幾種類型；而雖然這些歸類頗為片面任意、沒有什麼真正的道理、也忽略了同一類型內的眾多差異，但是人們或常識也逐漸接受或認同這些虛構的分類；那些被視為符合這些類型的人往往遭到制度性的壓抑或壓迫。這些特殊的性差異類型就是性變態與性偏差。那麼，為什麼何春蕤認為這些被建構或甚至被虛構的性少數認同正是性解放運動的主體？（或更正確的說，是性解放發展並建構運動主體的起步？）

我認為何春蕤（在《豪爽女人》第四章與「結語」章）對上述問題提出了兩個非常弗洛伊德式的理由：首先，何春蕤指出「性壓抑」

把性侷限在性的生殖模式、婚姻模式、年齡、性別權力或其他有限的模式中予以規範調節管理，因而泯滅了各種性差異、造成性文化與性愉悅的匱乏；不過，性壓抑主要針對的不是泛泛的性差異，而是那些被視為變態與偏差的性差異，這使得性變態與性偏差成為反抗的焦點。接著，何春蕤指出「性變態／性偏差」是打破性壓抑，甚至提升情慾品質與文化的必要條件。

但是，為什麼「性變態／性偏差可以克服性壓抑、提升情慾品質與文化」？「情慾品質的提升及發達」是性解放的重要工作嗎？何春蕤的性解放說法是把「高品質的性」（註 2）、「開發情慾」和「玩性」關聯起來。她在《豪爽女人》第四章指出，「玩」（playfulness）性就是偏離規範或固定模式，就是性的愉悅及踰越，也就是對「性正常／性變態（偏差）」之分的否定。「性正常／性變態」二分的實質就是性壓抑，因為性壓抑不見得一定是禁絕情慾，而是只讓情慾在單一的或有限的（「正常／正當」的）軌道中流動（註 3）；而這種對性的社會控制形式則不斷地生產或複製許多不平等權力關係的主體、或許多主流制度的執行者（agents）。換句話說，性壓抑就是情慾模式的固定有限，而凡是踰越這些固定的性模式就會被認定為性變態或偏差，並且會遭到歧視、懲罰、壓迫。同時，性壓抑也具體地體現在主流的各種教育、媒體、婚姻、家庭、政經制度中，依賴並且同時支持性別、階級、年齡代間、種族、社會地位、專業、上下層級……的不平等權力關係（註 4）。

既然性解放運動要反抗性壓抑所形成的不平等權力關係，性解放就必須否定性壓抑所規範的「正常／變態偏差」的分野（以及這個分

野所帶來的情慾品質低落、情慾匱乏和性差異泯滅），亦即，性解放運動要正當化各種不正常／不正當的性模式——也就是一般被稱為「性少數」（sexual or erotic minorities）或「性多元」（Polysexuals or sexual variants）的性生活方式，這包括了一般所謂的「性變態」和「性偏差」（註 5）；因為，性變態提供了新的性慾望差異和想像、新的性文化創造和資源，可供進一步的精緻化發展；性偏差則提供了新人際關係、新情感內容或新的人生選擇機會。事實上，各種性多元所涉及的硬體、商品、儀式、習慣、定型化的實踐、說法等等都可以被彼此或其他情慾模式挪用，故均有助於開發各種性差異、發達並提升情慾品質。

上述的性解放觀點表達在何春蕤的「女性主義性解放」說法中：抗拒父權的女性情慾不會等到女性主義革命後自動降臨，而是在女性情慾解放運動中（即，以豪爽女人、女同性戀、性工作者等為主體的運動中），從性變態、性偏差等慾望模式得到新的女性情慾之資源、發展女性情慾差異。（個別的女人可能可以從聽古典音樂、多照鏡子、玩牛油小黃球發展新的女性慾望差異，但是集體的女性情慾運動則必須以性多元模式寫基礎根據）。

何春蕤提出的兩個性解放的論題尚須進一步的發展和補充論據。在此應指出的是：這兩個性解放論題都把原本屬於弗洛伊德理論中的主題（theme）聯繫到與社會建構論（social constructionism）相關的傳統所關心的問題上（註 6）。上述「性變態／性偏差」的性解放論題強調性的公共性質與政治性質，這向來便是性的社會建構論之特色。但是性的社會建構性質卻和何春蕤的第二個性解放論題，亦即

「獨特性癖」(erotic idiosyncrasy)的說法之間(至少在表面上)有緊張或矛盾的關係。例如,如果個人的獨特性癖其有非權力關係的偶然因素,那麼獨特性癖怎麼會和處理權力關係、且具有集體公共性質的性解放運動有關連?更簡單的說:性慾望差異如果真的非常獨特、非常個人和偶然,那麼我們要如何理解性的社會性質、公共(政治)性質?性政治難道不應該干涉對社會有害的獨特性癖嗎?

從獨特性癖的提法和「性的社會/政治性質」之間的表面緊張關係,我們可推出何春蕤「第二個(獨特性癖)論題」和她的「第一個(性變態/性偏差)論題」之間的衝突:因為如果每個人的性差異都是獨特的,那麼同性戀/豪爽女人或其他的「性變態/性偏差」也只是諸多獨特性癖的一種,我們似乎沒有理由高抬其地位、沒有理由認定這些性變態/性偏差/性邊緣/性異議/性少數/性多元可以提升性的公共文化或情慾品質。

更有甚者,有人或許會指出:獨特性癖的性解放應當是強調每個人的獨特差異不能被歸類為XX戀、XX癖、XX性偏好等等,因為這些分類其實都是因社會—權力需要而被發明出來的。易言之,性分類和性認同不是原本就存在於客觀世界的自然範疇,而是包括性學在內的知識—權力網絡所編造虛構出來的一種分類認同系統(註7)——最明顯的是像家人戀(亂倫)、跨代戀、通姦者、性工作者等這些性偏差的身分,以及夫妻、異性戀、貞潔、一對一的性……等等性常態,都是社會制度權力的發明和虛構。我們要取消強加於我們的性分類與性認同,而不是把(解放運動者為了抗爭所提供的)新定義的性認同和性分類再套用於己身。換句話說,獨特性癖反對社會把人分

類成（例如）同性戀／雙性戀等等，故而獨特性癖的政治不應認同或甚至鞏固這樣的區分，不應以新的本質化定義（也就是解放運動的抗爭定義）來取代原有的本質化定義（也就是性學的科學定義、或者那些和「性」相關的社會制度的定義）。這麼說來，何春蕤的第一個性解放論題，由於必須強調或呼召性變態與性偏差的主體認同，是否反而會造成新的壓抑（例如，同性戀和異性戀的對立政治是否會使「同性戀」這個範疇壓抑了所謂同性戀中的無數性差異）？

再者，「每個人的性差異都是獨特的」這種獨特性癖的提法——就像「每個人的性別都是獨特的」或「性別不只兩種，而有千種」這些強調性別範疇的不穩定性、虛構性的「後女性主義」通俗說法一樣——有可能會瓦解或踰越了性／別的既定分類範疇，取消了「女人」或「性」（註 8）。但是就像後女性主義的這種後現代的差異政治（politics of difference）和源出現代論述的女性主義之間有種種衝突和緊張一樣（註 9），獨特性癖的提法因為也可能指向了對「性」的解構（post-sexuality），因而是否也會和立基於「性的現代化」（註 10）這個觀念上的性解放論述相衝突呢？

換個角度來說，如果每個人的性差異真的都是獨特的，那麼我們有什麼理由在性解放運動中要突出或高抬像同性戀這些（傳統上被稱為「性變態」、「性偏差」）性少數或性多元人士？可是如果不高抬或不賦予性多元人士榮耀與權柄（即反污名化並使主體得力壯大），是不可能呼召與凝聚運動主體的。更詳細的說，如果一種性解放理論反對空談多元差異（亦即，反對在運動中將所有性差異平等視之），而卻堅持在運動中應突出高抬那些最被社會現實性道德所不容的性變



態與性偏差者之認同（亦即，談性差異就是談那些被壓迫的性差異）；並且堅持「壓迫 vs. 解放」的反對政治（politics of opposition），強調性多元人士的認同政治（politics of identity）——也就是以新的認同定義來對長久被污名化與被壓抑的主體進行新的身分呼召，以使這些主體得力壯大（empowerment）——那麼，是不是這種性解放理論就必然會像許多現代的反對論述一樣，在運動的論述上不但傾向於給予某些性認同一個本質化的定義，同時也會高抬（privilege）這種性認同的價值，似乎使之成為新的規範（註 11），而這些本質主義式的新認同論述與新定義又往往（和舊論述與舊定義一樣）建立在人性、形上學或社會法則的必然基礎上（否則無法解釋為什麼這些認同被壓迫，或這些認同的新定義可以成立）？面對此一觀察，我們不禁要問：難道不放棄反對或對立（opposition）的認同政治就一定得是基礎主義的或本質主義的嗎？（註 12）這個問題其實是當代社會運動的批判論述中普遍的「現代 vs. 後現代」問題，本文試圖為此提出一條解決之道。

總之，讀者將會發現，對何春蕤的兩個性解放論題的理論探討不但可以回應上述 Amber Hollibaugh 引文中的那些重要問題，而且也對性／別運動的「現代 vs. 後現代」策略有所提示。事實上，「獨特性癖」這個概念直指有關性／別辯論的核心爭議。在這篇論文中，我將提出一個新的性的社會建構論，以化解何春蕤的兩個論題之間的可能衝突，並為當代的性解放理論奠下基礎。（註 13）

本文論旨簡單的說：我區分了性認同／性慾望兩者的不同。性慾望是身心的傾向（disposition），亦即，在一定的條件或環境下，身

體趨向於產生某類反應或行為，或者，心理有某類情緒感覺的需要；至於性認同則是對這種身心傾向的詮釋，這個詮釋不但包括慾望的社會文化意義，也包括擁有此慾望的主體身份的意義。我建議性認同固然是社會建構的或甚至虛構的，但是性慾望卻是寄生於性認同的建構而且針對這樣的建構不斷流竄或延異衍生的一更確切的說，我運用羅逖（Richard Rorty）的理論配置，把性慾望視作性認同的隱喻（metaphor）。這樣的一個性慾望的語言隱喻理論，既是一種將性視為公共的或政治的社會建構論，卻也在性的領域中保留了性的個人私己性質和偶然性的餘地（歷來性自由派所強調的性的私己偶然性是個絕對的空間。然而本文則將私己偶然性視為一個未知的、流竄的空間，其源起則是來自無意識和語言意義的不固定性或延／衍異）。在這個包納獨特性癖的新社會建構論之下，「性變態／性偏差／性異議／性多元」的性解放政治已經不再建立於任何必然的基礎上，目前的性變態與性偏差只是因為其促進愉悅的功能被壓抑而成為性解放的主體，但是這個功能則是偶然的，如同流行時尚（fad）一般。

更有甚者，本文所提出的性的社會建構論徹底的掌握了建構論的真正精神，亦即，真正的建構論應強調的是：沒有性癖或性慾望模式是自然「有害」的，或必然有某種效果，換句話說，有害與否的效果是社會建構的而非自然的。性政治的目標因而不是針對性慾望，而是性的意義或認同，後者才是社會建構的對象。事實上，一方面由於各種性（慾望）差異或性癖是豐富性文化的潛在資源，另一方面由於性癖的私己性質而涉及個人愉悅權利和自我實現，故而是解放的性政治所呵護而非壓制的對象。

以下我將先解釋「獨特性癖」這個概念及其內含的弗洛伊德主題（theme），我指出「偶然性」（contingency）是獨特性癖的重要因素；接著在以後的數節我將指出為什麼性的社會建構論必須包含偶然性。文末，我則會回到何春蕤的第一個論題，同樣的指出其內含的弗洛伊德主題，以及它與獨特性癖的關連。

### 三、獨特性癖

何謂「獨特性癖」？何春蕤認為，雖然我們每個人的性生理配備都差不多，但是在個人生活歷程中的因緣際會卻使每個人都形成各自獨特的情慾興奮條件、性口味，和與眾不同的「性心情」（對性的經驗感覺、認識認知、價值評估）；這就是她所謂的「獨特性癖」。何春蕤說：

人的快感模式和經驗是在一連串的因緣際會中形成的。其中的偶然因素可能包括早期手淫的誤打誤撞、性幻想材料的形成、偶然接觸到的性刺激、對自我身體形象的評估和探索、與他人交往時的偶發情慾狀況等等數不盡、列不完的生活經驗。這些事件和感受都可能左右一個人的快感模式，影響他產生快感時所需要的條件……事實證明，我們每個人的快感模式有極大的獨特怪癖傾向，因為那是我們個人生命歷程的某種選擇性的沈澱和累積……我們對某些顏色、某些聲響、某些情境、某首歌曲、某個身體部位、某件衣物、某些動作，常常產生莫名的興奮或厭惡。這是過去經驗的烙印，和生理器官正常與否根本扯不上關係。（註 14）

在此，何春蕤似乎把「獨特性癖」當作一個事實來陳述，她有興趣的不是去解釋「獨特性癖」的存在，而是去批評目前性教育與性學報告追求常態平均值、偏重性的生理（解剖）層面之錯誤，因為這種

性教育與性學報告根本不能針對「獨特性癖」（註 15）。換句話說，何春蕤關心的是「獨特性癖」這個概念的蘊涵後果，而不是對這個概念的解釋。

「每個人的『性』Sexuality 都是獨特的」，或「獨特性癖」，或許是十分自明的。Eve Kosofsky Sedgwick 同樣的也把每個人的獨特性差異當作一個事實來陳述，甚至是她研究和提倡的第一條公理原則。Sedgwick 在談獨特的性差異時，除了有關性興奮的特癖或者性認同和性經驗的特點外，還有像「性對個人的重要程度和影響面向有別」這種「性心情」方面的差異。Sedgwick 指出：雖然近年來的「進步」理論都高舉「差異」的旗幟，但是其實並沒有給我們多少思考或談論個人（多重的且不穩定的）性差異的空間；一般批判理論常用的那幾個範疇，像性別（女性主義）、階級（馬克思主義）、種族（後殖民論述）、性取向等等，只是粗疏的分類軸線，而且也忽略了一些短暫的或涵蓋面較局部的差異分類；不論如何，即使那些在粗疏軸線上相同的人之間的性差異，也可能像不同物種之間一樣巨大。為此，Sedgwick 看重個人自己感受到或講出來的性差異（註 16）。

雖然 Sedgwick 和何春蕤都沒有對個人的獨特性差異多作探討，但是我在下面將關注獨特性癖這個概念的本身與其涉及的理論問題。當然，也許差異或變易（variation），就像 Gayle Rubin 所說，是「所有生命的基本性質」（註 17），因而一種性論述可以將之視為基本事實而無須提供理論說明。以下我所做的，主要是提供一種（不是唯一的）對獨特性癖的理解，目的是為了多提供一套談性的語彙，以便使性解放運動有更寬廣的理論架構（註 18）。就像一個寬廣的性別

解放架構可以串連一切被性別權力壓迫的女人、而不是只能容納特定階級、種族、性取向的女人一樣；一個寬廣的性解放理論架構也要能串連一切被性制度所排斥、被性論述所消音、被性道德所壓迫的各種各樣性多元人，而不是只限於某個階級、性別、種族、性癖口味等等。

當然，類似獨特性癖的講法先前便存在了。例如，Ethel Spector Person 曾提出過「性印」（sex-print）的說法（註 19），Person 認為就像每個人有獨特的「手印（指紋）」一樣，每個人也有各自的「性印」，就是可以「勾動情慾的個人專屬腳本」或「個人的情慾簽名」（註 20）。不過對 Person 而言，「性印」是相對穩定而不易改變的，因為它和自我認同的形成連在一起，人會覺得「性印」對其個性和自我十分重要。另一位心理學家 Robert Stoller 則用「縮微（微粒）照片」（microdot）來形容個人情慾的專屬腳本（註 21）。所謂「縮微照片」指的就是把訊息高度壓縮並且編碼而成的系統（照片），需要解讀譯碼才能理解其義；我們每個人的「縮微照片」內藏了個人的心理生活史——特別是幼兒期的情慾創傷史和伴隨的憤怒與仇恨感，對我們的個人情慾腳本有重要影響，因為 Stoller 認為敵意才能產生及提昇性興奮（註 22）。但是正如 Person 所承認的：「性印過程的機制是不甚清楚的」。（註 23）換句話說，究竟「性印」、「縮微照片」或「獨特性癖」的背後因果機制是什麼，仍然莫衷一是，因而個人的這種獨特的情慾腳本或快感模式（性口味偏好、性興奮的條件等）和個人的認同、人格、個性之間的關聯究竟為何，也是不可知的。（這也是為什麼何春蕤反對從個人的情慾模式直接推論出

個人的認同、人格或性別政治立場（註 24）。）

對獨特性癖這類概念的理論或描述一般都是在弗洛伊德理論的傳統裡為之，這是因為像行為主義這類理論多無法對獨特性癖提供適當的描述與解釋（註 25）。更有甚者，獨特怪癖（*idiosyncrasy*）本身便是弗洛伊德理論的一個主題。

羅遜（**Richard Rorty**）是闡述「獨特怪（性）癖作為弗洛伊德理論的一個主題」最力的人物。每次在羅遜論及弗洛伊德時，都會提到這個觀念：亦即，我們每個人的內心世界（我們的狂想、我們的夢、我們的回憶、我們的良心或道德感等等）都是獨特怪癖式的（註 26）。而何春蕤在上面引文所說的「（我們每個人的情慾）快感模式有極大的獨特怪癖傾向」（簡稱「獨特性癖」）根本就是上面這個羅遜—弗洛伊德說法的延伸而已。

讓我先用一個簡單的例子來點明羅遜理論的重點：如果我對紅色內褲有某種性偏好，這當然是一種獨特怪癖，因為紅色並不是一種「正常」的性偏好對象；紅色之所以變成我的性偏好固然是因緣際會的產物，但是也不是隨便任意地進入我的情慾世界，而是因為（比如說）紅色和我生命史中的某個洪先生有關連（*association*），而這位洪先生對我有特別的心理意義。在這個意義下，我們可以說，紅色所代表的意義乃是洪先生的隱喻（*metaphor*）。產生隱喻的能力（也就是作詩的能力）是我們每個人都有的心理—語言能力，但是由於每個人的因緣際會、生命史的差異，故而有的人的隱喻會產生出紅色，有的人產生出黃色，有的人則產生出六根指頭，等等。事實上，我們整個內心世界（不只性偏好）都是獨特怪癖式的；但是如果某人的獨特

怪癖產物（某個新隱喻）剛好抓住公眾的想像、表達出許多人模模糊糊的需要，那麼這個新隱喻就會十分偶然地占有特殊的地位。很多藝術、詩歌或甚至學術的「偉大」創作，其實也只是個人的獨特怪癖之產物，但是由於這些新隱喻或新創造的語言能夠為許多人所用，故而和那些只能為自己所用的獨特怪癖語言不同，而偶然意外地享有被推崇高抬的地位。（本論文的中心論點則是指出：每個人都有獨特性癖，但是被壓迫的性多元人士之性變態／性偏差的獨特性癖卻偶然地能為許多人所用，正如同「性常態」也是一種偶然地能為許多人所用的獨特性癖一樣——後詳）。

羅遜所闡述的獨特怪癖當然是建立在弗洛伊德心理學之上——特別是有關無意識狂想以及其症狀的形成之理論上；只是羅遜突出了因緣際會這個偶然性因素，還有我們無意識心理創造或尋找「關聯」（association）這種能力，也就是產生隱喻的能力。在因緣際會的偶然性方面，羅遜引用弗洛伊德的話：「如果我們認為機緣對決定我們的命運毫無價值……我們就是忘記了，跟我們生命相關的每件事都是機緣」（註 27）。這裡的機緣或機遇（chance）指的是像：你偏好紅色內褲的這個獨特怪癖，可以追尋到童年時對你性侵犯的人姓「洪」而非姓「黃」……之類的偶然性（contingency），而不是說心理機制的因果有偶然性，因為弗洛伊德基本上認為人類心理和物理一樣是必然的因果決定（註 28）。

至於在無意識心理的創造力方面，羅遜借重的是美國 1940、1950 年代最重要的批評家之一 Lionel Trilling 的話：「弗洛伊德讓我們看見了詩原本就構成心靈的一部份，心壓的傾向在很大一部分來說，根

本就是一個作詩的官能 (faculty) 」(註 29)。Trilling 在另一部著作中說：「心理分析是比喻的科學，是隱喻及其各種變形（像提喻／舉隅 synecdoche，轉喻／換喻 metonymy）的科學」(註 30)。Trilling 之所以這樣說，是因為「弗洛伊德在心靈的構成組織中，發現了藝術得以產生效果的機制，像意義的凝縮 (condensation) 和重心的置換 (displacement) 」(註 31)。這樣的說法當然是建立在弗洛伊德有關凝縮和置換的理論上。

總之，由於無意識具有凝縮 (註 32) 和置換 (註 33) 的機制，故而有創造或尋找「關聯」這種能力，也就是產生隱喻的能力，而這正是藝術或詩所需的官能。無意識在浪漫主義中原本有反民主的菁英天才傾向 (註 34)，但是對弗洛伊德而言，創造隱喻是每個人不分智愚都有的心理官能。也難怪 Philip Rieff 說：「弗洛伊德給了每個人一個有創造力的無意識，而把天才民主化了」(註 35)。

前面談到羅遜在講獨特怪癖時強調了因緣際會這個偶然性因素，還有我們無意識心理創造或尋找關聯或隱喻的能力。在弗洛伊德對「植物學專論」之夢的分析中，我們看到了無數的機緣偶然。從古柯鹼植物的狂想到幼時撕植物書，到碰巧遇到 Gärtner (園丁) 教授與他「花」容玉貌的太太、和剛好聊到名叫 Flora (羅馬神話之花神) 的女病人等等。弗洛伊德指出，如果因緣際會地「園丁」教授和太太剛好沒出現，或未曾聊到女病人 Flora，因而這一連串 (植物——花) 的思想就不存在，那麼「其他思想關聯必會被選擇。正如人們在平日自娛時構作雙關語和謎語，構作出另外的思想關聯是很容易的事。講笑話的機智程度是沒有限量的。再進一步說，如果不可能在



兩個印象間編造出足夠的關聯，那麼夢根本就會不同」（註 36）。這些講法都例示了人生的因緣際會和心靈創造關聯的能力如何造成了獨特怪癖的內心世界。

稍早我曾說過我們目前並不清楚獨特性癖的確切因果機制及其與人格、認同形成（*identity formation*）的關聯。而這是因為（例如）一個人如果會被紅色內褲或涉及紅色內褲的情節挑起與奮的情慾，這可能是因為紅色內褲關聯到此人的某個狂想（*fantasy*）——例如有個姓「洪」的人是這個狂想的一部份；紅色內褲只是這個狂想的改裝而已。但是改裝與狂想可能涉及許多在我們先前各自的人生歷程中偶然形成的複雜符號指涉系統，所以大部分時候我們很難去理解為何我們的獨特性癖會是目前這個樣子。不過我建議至少我們可以用弗洛伊德的術語對獨特性癖做一般性的表面描述（註 37）。

當然，對獨特性癖的心理分析式之各種可能描述或有不少內在的困難，但是至少它可以讓我們在弗洛伊德的理論傳統中想像獨特性癖大概會是什麼樣子。而我的目的則是要指出獨特性癖中包括了「非社會」（*asocial*）與「個人—偶然」的因素（所謂「非社會」，我指的是現有權力支配關係以外的因素，像顏色）（註 38）；雖然這些「非社會」與「個人—偶然」的因素是在社會關係內發生，既有文化的背景，也有社會的緣起，但是其特殊性已使之不具公共意義，而可以視之為「私」。例如，女孩被性侵犯當然是有公共意義的，但是侵犯者姓「洪」則是沒有公共意義的。（當然，如果此女孩姓洪或住在洪家村，而如果「近親性侵犯」已為人所知，那麼侵犯者姓「洪」就是有公共意義的；故而「公共」與否也不是固定不變的）（註 39）。

由上可知，我們對「公共／私己」或「個人偶然」的講法，只是說獨特性癖中存在著偶然的或非現有權力關係所能解釋的因素，但絕不表示我們的性認同或慾望都是非社會、超越權力關係的偶然產物。換言之，我們只是反對把現有權力關係或壓迫經驗當成性的唯一構成因素；這種僅從現有十分粗疏化約的權力關係軸線出發的看法，由於很多時候不能解釋或包含許多被主流性論述（性道德、性制度）排斥或壓迫的性多元人士或新興性實踐與現象，所以也無法在這種獨尊現有權力關係的觀點上建立一個比較寬廣的解放運動架構，也就是無法建立起能串連起一切因為性而被壓迫的性多元之架構，或者無法賦予新興實踐與現象更具積極抗爭顛覆的意義。例如我們反對像「同性戀／異性戀的形成完全取決於人們對龐大的異性戀制度的反對或順從」這樣的說法，因為此一說法沒有給雙性戀留下空間。這也說明了為什麼像 *Clare Hemmings* 這類雙性戀理論者也開始注意到「獨特性差異中和權力沒有直接關係的因素」之重要性（註 40）。總之，由於現有權力關係、以及根據這些粗疏權力軸線的批判理論（例如女性主義、馬克思主義等等）既不能完善的解釋許多性多元，也無法在論述上賦予各種性多元榮耀與權柄，甚至有時還因為缺乏性意識而和主流性道德唱和，對性多元加以「政治污名化」（把性多元列入資產階級父權的反動行列）；故而，一個為了所有性多元服務的性解放理論必須考慮那些（從現有權力關係看來）非社會的偶然因素，並且將這些考慮容納入對「性」的解釋中，以建立一個自主的（即，不能用現有權力關係解釋的）性領域，以及獨立於既有批判理論（如女性主義等）的性理論（註 41）。

下面我們要問的是，像這種獨特性癖的說法，是否會和「性的社會建構」（social construction of sexuality）相矛盾？因為在直覺上，獨特性癖有「非社會（建構）」的涵義；而且，「性的社會建構」暗示了性的公共性質，但獨特性癖則似乎強調了性的私己性質。

以下我要做的是，澄清「性的社會建構」主要是「性認同」的建構，而「性慾望」則在無意識領域內不能輕易地被社會力量有意識／意志的建構；但是性認同總是企圖限制掌管性慾望，性慾望則是性認同建構的延異衍生、不斷流竄——以語言隱喻的方式。

#### 四、性的完全社會建構

首先必需講清楚的是，「性的社會建構」不是一個一致的理論傾向，例如，在性歷史或同性戀歷史研究的「社會建構論之爭議」中（social constructionist controversy）（註 42），除了對社會建構論的反對意見外，即使在建構論陣營中也有許多不同的傳統、不同的意見（例如同性戀認同究竟是何時被建構成形而出現的），以及因為學科與側重不同而存在的差異。建構論的代表人物，除了 Mary McIntosh 在 1968 年所寫的"The Homosexual Role"（註 43）是最早提出社會建構論的開拓文章外，一般人比較熟悉的傅柯（M. Foucault）則常常掩蓋了 Jeffrey Weeks, Kenneth Plummer, Diane Richardson, Jonathan Katz 等等先驅的著作；在女性主義者中，晚近最重要的建構論者則是 Carol S. Vance。當然在女性主義領域內，原來就存在關於性別（gender）的社會建構論，近年來在一些（後）女性主義／酷兒理論家的論述中，則把性別的社會建構論連結到性（認同）與種族的建構

論上。

和何春蕤的性解放立場相似的西方女性主義者，像 Carol S. Vance, Mary McIntosh, Lynn Segal (註 44), Gayle Rubin 等等，都是社會建構論者——除了兩個例外：Ellen Willis 與 Alison Assiter。

Willis 認為若將性視為全然被社會所建構，而不把情慾滿足當作某種生物需要的話，實在很難去理解為何性是一個情緒的、道德的、或社會的議題，更遑論性解放的政治了。此外，Willis 認為和社會建構論相比，馬克思－弗洛伊德主義者 Wilhelm Reich 的理論更能從性解放的立場去解釋男人性慾的侵略、騷擾、掠奪、暴力等等，也更能解釋「變態」的起源(註 45)。

比起 Willis 對社會建構論的簡短質疑，Assiter 對生物決定論的思考與對社會建構論的批判更為周詳深入。Assiter 實質上和 Willis 的立場是一樣的，她認為即使「性認同」是社會建構的，但是「性慾望」則非全然社會建構的；換句話說，性慾望並非有極大的可塑性，可以任由我們的意志自由選擇，或者完全可以被社會過程所創造出來(註 46)。對此，Assiter 似乎有兩組不同的論證。第一組想說明性慾望至少有生物的層面；首先，Assiter 認為從達爾文理論來看，人類為了生存而必需進行的異性性交，會發展出異性戀的慾望以保證異性性交的發生。須注意的是，這個講法並非反同性戀的，因為異性戀這個種屬慾望 (species-specific drive) 並不必然以同樣方式或程度顯現在所有人身上。此外，即使異性戀慾望是「自然」的，也並不表示同性戀慾望或行為是不好的，就像求生慾望或許是人類生物自然的種屬慾望，但是捨身成仁卻可能是好的。不論如何，上述講法挑戰了「異

性慾望完全是異性戀社會的建構」此一命題。當然，必須再三強調的是，「異性戀慾望不完全是（異性戀）社會的建構」並不蘊涵「異性戀社會（壓迫同性戀的社會）是合理的」。其次，Assiter 同意弗洛伊德所說，人類生物上天生具有一些（性）本能或驅力，並追求滿足。易言之，Assiter 認為弗洛伊德的「性的水力模型」（hydraulic model of sexuality）說法有其合理性，而且可被幼兒的行為所佐證（註 47）。性的「水力模型」把性看成像水一樣的能量，當性（水）被抑制（被壩攔住）而蓄積能量時，就會產生壓力（水壓），也就會想解除壓力、釋放能量。總之，Assiter 的第一組論證想說明「性慾望」並非全然社會的建構，而有生物的層面。

Assiter 的第二組論證則從性的心理事實來指出建構論的侷限。Assiter 說：

即使性認同能被意志所支配，性慾望卻不能。性慾望之所以不能被意志支配或選擇，是因為性慾望的某些部分不在意志與意識可控制的範圍內……沒有性慾望是完全「理性」的——這裡「理性」的意思是性慾望大體能符合個人的最佳利益及其他慾望。因此，性慾望不可能全然被意志有意識的控制（註 48）。

以上所說的「性慾望不被個人意志所支配」，確實符合了我們所觀察到的事實。可是真正重要的問題不是「性慾望是否可被個人意志有意識的控制」，而是「性慾望可否被社會與歷史力量所決定」。對此，Assiter 延續上述論點繼續推論說：

性慾望也不可能是社會與歷史力量的產物。「性慾望有非理性、無意識的一面」，意味著性慾望所表現的種種方式經常和所謂的「社會歷史力量」對立矛盾，也經常和人因為理性而相信的事物不搭調，同時也與眾多「論述」不搭調，包括那些和個體交織在一起的「身體」論述。性慾望甚至可能會減損動搖那些理性信念或身體論述。性慾望比較接近賴希式的「不由自主的愉悅收縮」，而非權力的論述效果。（註 49）

就上述論點而言，一個比較站得住腳的詮釋是：我們不應該認為透過理性的設計社會制度、或者意志力的貫徹，便可以把性慾望塑造成我們想望的形式。

當然，如果 Assiter 的意思是說，社會歷史力量完全與性慾望無關，那麼她可能言過其實了；因為以上所言只是表明「社會制度、道德或論述不能完全決定性慾望」，而不能否定社會歷史力量在性慾望的表現方式上可能扮演某種角色——畢竟，如果性慾望不完全是無聲的衝動或動力能量而有語言的成份，有某些文本的性質，那麼性慾望應該有社會建構的成分（註 50）。不過，社會歷史力量在性慾望的表現方式上扮演角色的內容或過程究竟是什麼？獨特性癖的背後因果機制詳情究竟是什麼？我們並不清楚，因此我們無法以社會權力關係來解釋個人的性慾望差異或獨特性癖。我們只知道，性慾望不是完全被社會所建構的，更不是像行為主義的模式那樣，假設透過重複的宣傳或教育就可以完全決定性慾望的形式。總之，我們不應該假定性慾望的可塑性極高，可以被社會制度、媒體、教育與道德任意改造建構成我們想望的形式。

換句話說，如果 Assiter 反對的是「性的唯意志論」（sexual voluntarism），亦即，她反對性慾望可以全然被意志有意識的控制因

而可以被某種「政治教育」或社會教化所改造，那麼 Assiter 的主張可以站得住腳。而 Assiter 在反對「性的唯意志論」這一立場上和 Sandra Lee Bartky（註 51）是一致的。

Bartky 認為「性的唯意志論」是某些激進派女性主義（也有人稱為「文化女性主義」或「本質論」等等）的觀點，這些女性主義者相信「女性情慾是可模塑與散漫的，而且只要女人願意，她就能改變她慾望的結構」（註 52）。此外，很多女人（甚至男人）受到女性主義的影響而有重大的個人轉變（例如從異性戀變成同性戀），這樣的事實也被認為是「性的唯意志論」的證據。這種性的唯意志論暗示著：人像白板一樣，文化則把某些性行為模式銘刻其上；易言之，存在於各種文化形式（像「常識」、宗教、家庭、書報、影視、流行音樂等）中的性規範，透過獎懲的制約手段，模塑了我們的性行為。這是一種建立在行為主義式心理學的心理學理論（註 53）。Bartky 認為以下這段話很能表現出這樣的（行為主義式、唯意志）心理學：

我們之所以會把男人主宰的異性戀看作唯一健康的性方式，那是因為早在我們有性經驗之前，我們的性幻想就被異性戀模式不斷疲勞轟炸。征服和屈從的性意象從早年就瀰漫穿透了我們的想像，而且還決定了我們後來看待與經驗「性」的方式。（註 54）

這段話的蘊涵是說，不論是什麼樣的性模式（異性／同性戀），都可以用社會獎懲、暗示壘惑、宣傳洗腦的方式來塑造建構；性慾望的結構是被社會的意識形態所制約的。類似的看法在某些女性主義的著作中其實頗為常見（註 55）。

這種唯意志論看法的確是一種「性的社會建構論」，但是 Bartky 質問：它所假設的建構方式符合真實嗎？性真的是用宣傳獎懲所建構的嗎？為什麼不論怎樣用異性戀來宣傳洗腦、暗示蠱惑，總是有一定比例的同性戀人口不受影響？而為什麼社會獎懲也總是根除不了性偏差，總是無法藉由獎懲建立性常態的絕對霸權？（註 56）

Bartky 這個立場的重要前提和前面提過的「獨特性癖的背後因果機制不明」是一致的。Bartky 說：

更常見的是，情慾（性）是神祕且晦暗的，好像是無法改變的——因為無法洞悉其意義。某個特定形式的慾望之意義和這欲望的固執難變之意義，可能埋藏在只記得大概，或甚至全然潛抑的心理發展史中。甚至，從女性主義觀點來看，蠻糗的一點：一個禁忌的慾望很可能在一個人的心理能量組織中扮演著一個決定性而且必要的角色。（註 57）

Bartky 在上述引文中覺得女性主義者會對自己的禁忌慾望覺得窘（例如，慾望有婚姻前景、西方白種、有權勢、上層階級、父權大男人，或者慾望像 SM、亂倫或被／強暴幻想等等不倫性愛，或者喜歡《花花公子》這類男性色情材料——雖然這類慾望反而有可能在某些人心理上幫助她們的女性主義抗爭），其實只是對激進或本質論女性主義者而言才會覺得窘或羞恥，因為她們假定了一個女性主義政治正確的情慾標準。對於不接受這類標準的其他女性主義者，可能會以歡欣鼓舞、驕傲或培力(empowerment)的態度去面對這些禁忌慾望。但從 Bartky 文章看來，她基本上接受了激進／文化女性主義的情慾標準或規範，只是她不認為情慾之事會因為理智或意志上接受「政治



正確的性規範」而就可以（被）改變，因為性很少聽命於意志／意識。

總之，性的唯意志論以行為主義的模式排除了無意識在情慾上所扮演的角色（即，性的建構並沒有無意識心理的因素），故而很容易滑向「個人的性（sexuality）完全是由權力關係所決定的，沒有非權力關係或偶然的因素」這種完全的建構論（反心理分析）；而且，權力關係既然可以完全決定個人的情慾，那麼個人的性當然是一個可以被權力意志影響操縱的可塑造物，隨著權力關係的改變而改變。激進／文化女性主義因此假定：當女人堅決排除異性戀實踐和意識形態時，因為改變了權力關係，所以也可以改變其情慾。

在激進／文化女性主義身上，我們看到了一種性的完全建構論。因為激進／文化女性主義假設，建構性的社會力量或權力關係只有「性別」；性完全是性別權力關係所建構的，因此一切的性，都早就是有性別的(sexuality is always already gendered)（註 58）。不過，激進／文化女性主義只是性的完全建構論的一種，另外的性的完全建構論可能會主張：性雖然完全是社會性的，完全被社會權力關係所決定，但是決定性的社會關係可能是階級，而非性別；或者也可以主張，性是被階級、種族、年齡……等等許多社會關係所完全建構的。

## 五、性的不完全社會建構

Carole S. Vance 指出，除了性的完全徹底建構論外，在社會建構論陣營中還有其他看法。例如，有些人不排除生物方面的因素（亦即，性不只是社會性的，也有生物性），也有人引進無意識；基本

上，這類建構論不但談性認同，也會注意到性慾望的存在（註 59）。本文之前所說的獨特性癖就屬於這類建構論，因為「獨特性癖」也借重了無意識的概念，反對唯意志論。下面我以 Jeffrey Weeks 為代表，來說明這類可以包容「獨特性癖」的社會建構論。

首先，Weeks 主張性（認同）是社會文化、生物、無意識慾望三者構成的，三者雖然可以互相影響，但無法彼此化約（註 60）。慾望無法化約到生物（像最早年的佛洛伊德想做的），也無法化約到文化（像唯意志論或文化主義想做的），因為慾望是心理層次的現實或實際存在（reality），有著深層的結構（無意識）。這也就是說，性不是完全由社會文化個人意識意志所決定的。

那麼性是如何被社會文化、生物、無意識三者所決定呢？

對 Weeks 而言，性認同取材自身體的生物可能性，透過心理活動才變得有意義，而性認同（身分）的意義是在既定的社會關係內不斷被爭戰定義的（註 61）。Weeks 說：

定義什麼是適當性行為（「正常」／「不正常」）的範疇，或定義什麼才是構成真實性別（「男」／「女」的範疇，或定義什麼是我們在性可能連續體（the continuum of sexual possibilities）中的位置（「異性戀」，「同性戀」，「年少戀」，「變性」）的範疇，這些範疇的建構不是科學的、中立的去發現已經存在的事物。具體施行這些定義的社會建制（宗教、法律、醫學、教育制度、心理治療、社會福利、或甚至建築）也構成了個人的性生活。性的各種鬥爭因此是意義的鬥爭——什麼是適當或不適當——這些意義雖然需要身體的資源和慾望的流潮（flux），但卻不被它們所操縱決定。（註 62）

性的爭戰是意義的爭戰、詮釋權的爭戰、競爭論述的交鋒，正因

為如此，性認同的定義及其建構不是固定不變的。（可是應如何理解他所說的「慾望的流潮」？我馬上就會說明這一點。）

更有甚者，即使我們不談生物和無意識的角色，而只談性的意義爭戰或建構爭戰，也會引導我們去質疑「性的社會建構是完全的」。Weeks指出，我們講「性的社會建構」時，不能把社會當作一個命定的實體結構、或統一的整體，社會應該只是相當異質、多種雜樣、各有演變發展歷史的關係、實踐、建制之串連，是在論述中被縫合或維繫著（參見Ernesto Laclau and Chantal Mauffe）；「社會」其實也是建構物。換言之，不要把社會設想成是由性別或階級單一軸線所形塑而這個無矛盾的、一體的「父權社會」或「資產階級社會」單向壓倒性地建構了情慾（註 63）（這個講法針對了正統馬克思主義的階級單一軸線和激進女性主義的性別單一軸線）。這也同時意味著性的社會控制或管理策略也是多種多樣的，權力關係透過源出多門、各自獨立、卻又可能互相模仿改進的實踐和機制來操作情慾；性因此也不是「一個」東西，而是被多種機制與實踐所定義的不同事物或關係；抗爭因此是複雜的（註 64）。以上的說法意味著：建構性認同之意義的社會實踐、論述與制度，甚至社會本身，都不是什麼必然／自然／固定／不變／一體／實在而且無須時時建構的東西；換句話說，「社會建構」也需要被不斷維護或建構，故而「建構」不可能是完全的、封閉的、現成的，而總是流動不安的、可被中斷或干預的、不穩定的。

這也就是說，如果「社會建構」或「意義的建構」本身也需要不斷建構，無法固定，那麼即使我們不談性是否有生物性或有非權力關

係的偶然因素，性仍然不可能是由社會完全建構的：因為，「性」雖然是社會性的，是被權力關係所建構的，但是這個建構卻永遠處在一個面臨瓦解、漏洞百出、不穩定的、需要不斷維修的狀況中；因此，權力和性的關係不是理所當然的，也不是現成或已成定局的。性的社會性永遠是有待完成的。

回到Weeks的「性是由社會文化—生物—無意識三者角力構成」的觀點；Weeks（自承受到Deleuze-Guattari的影響）怎樣看待性認同的社會定義與性慾望呢？Weeks說：「性的社會分類範疇強加罩蓋於一股性的流潮，這是一股不停變動、但被社會力量所組織的性（的可能性）：身體的各種情慾可能透過了多重社會實踐組織起來，這些實踐則產生可以管理、拘束、限制【性】的範疇和定義」（註65）。Weeks在此並沒有仔細區分性認同與性慾望的建構，因為慾望流動和認同流動很多時候是彼此制約的，但是Weeks已經點出，社會只能組織慾望這種心理現實存在的東西，而不能無中生有的創造它或任意的塑造它。同時，如前所述，慾望的流潮也不是被社會定義後就形成意義固定的性認同。可是我們究竟要如何理解這股被性的社會分類範疇所強加罩蓋於其上的「性的流潮」、「這股不停變動、但被社會力量所組織的性的可能性」？

我認為對性的流潮（慾望的流動）的最好詮釋是從「語言（意義）的隱喻性質」來解釋「流潮或流動」（後詳）。一方面這個詮釋應和了上面所說的「（作為意義建構的）社會建構永遠是有待完成、不能固定的」（因為總可以創造新的隱喻），另一方面，這個詮釋可以避免對慾望賦予某種神秘質料的假設，進而避免了把「性慾望」化約

解釋為：無法被代表社會分類與定義規範之「性認同」所完全壓抑的某種動物本能。因此，「性的流潮」可以說就是「性（慾望）差異或獨特性癖的不斷延異衍生或不完全的意義建構」或者「（作為原有性認同之隱喻的）新的性認同之不斷出現」（註 66）。以下讓我逐步說明，以闡明「性的（不完全）社會建構」和獨特性癖與性解放之間的關係。

前面我們曾提過，就性的完全社會建構而言（特別像對文化女性主義這種建構論而言），性認同和性慾望應該有頗為一致的形式。例如，在異性戀社會中，絕大多數都會認同異性戀，而且有異性戀的慾望（包括了對異性戀行為的好惡感受與認知等等「性心情」）。可是這似乎不符合事實，因為雖然絕大多數都認同異性戀，但是卻有不少異性戀認同者厭惡本身的異性戀慾望，或者有同性戀的慾望或行為。這類事實（下面還會列舉更多）不但促使我們區分性認同與性慾望，而且最終讓我們懷疑性慾望有「無意識」的成份與偶然的因素，無法被社會所完全建構，無法透過社會工程（social engineering）之類的理性規劃所改變。因此我們認為除了性認同之外，性慾望也是構成性的另一個重要成份，而當我們強調性慾望不能完全化約為社會文化時，我們也揚棄了文化女性主義。

性慾望與所謂「性認同的社會建構」之間的不相符應，是否指出了慾望的某種頑固不順從性質呢？本文認為我們很難將性慾望與性認同的關係簡單的歸納為順從或不順從，因為我們雖然經常看到性慾望違反了當下社會制度所規定的性道德、性常態、性心情，但是這種違反或不順從並沒有固定的類型可循。比方說，人們的性慾望可能

既必須在某些方面順從、同時也可能在某些方面違背當下社會歷史所鞏固的性制度、性論述或性道德（註 67）；或者人們形形色色的性心情和主流所教化的正常慾望很不相同——亦即，人們對異性戀性慾望的經驗感覺、認識認知、價值評估都可能是奇奇怪怪、匪夷所思的——例如，有些人之所以有頑強的異性戀性慾望，只是因為她們有被懲罰的需要（她們以為這個性慾望可以帶來懲罰）；有些人的「正確」性慾望是由她們對那種性慾望的「錯誤」或「詭異」之認知或價值評估所構成；而表面上相同的性慾望，實際上可能有千萬種讓人匪夷所思的經驗或感覺。

性慾望中的性心情差異甚多，無奇不有，這可能是因為性慾望和人的其他慾望、認識、價值觀、經驗……的因緣際會因素分不開來。此外必須強調的是，性慾望表現出來的成分中有些雖算是社會文化性質，但卻是短暫的或涵蓋面較局部的差異，有些則是並無特定的社會意涵（也就是與權力關係無關）——例如對某些聲音、色彩或甚至瑣碎事物與行為的執著，某些奇奇怪怪的慾望認知或感受——因而並不是用簡單的「順從或違背當下社會的性制度或性道德」即可解釋性慾望的種種差異（註 68）。即使那些認同性解放、認同女性主義、認同同性戀運動的人，不但可能會有「政治不正確」的慾望，而且即使其慾望是「政治正確」的，也可能和其認同無關，而和一些個人生命史中的偶然因素有關。

換句話說，由於社會權力關係不能完全徹底的建構性慾望，因此社會權力關係無法解釋性慾望差異或獨特性癖。有人或許懷疑，究竟是「無法解釋」還是「無法完全解釋」（後者意味著至少可以有部份

的解釋)？本文的立場是「無法解釋」，因為正如前述，社會權力關係對性慾望的建構，由於未知和不明的偶然因素，不一定能形成順從或違背的效果——問題倒不是說，在最徹底高壓的異性戀認同制度與機制下反而可能產生同性戀慾望，而是：在這種狀況中所生產出來的異性戀慾望，未必是因為異性戀制度或機制的力量，或主體對制度的順服，而可能是其他偶然的原因。同樣的，異性戀制度的力量也有可能和其他因素一起促成同性戀的慾望。

性慾望的差異雖然無法解釋，但是我們也可以推測性慾望形式之所以傾向差異，除了個人的偶然因素外，還可能有一些外在的因素：例如，慾望即使傾向於順服主流性認同的規範，但是由於(對應性認同建構的)理想典型性慾望並非天生自然的，它在現實中並不存在，故而總是只能被「揣摩模仿」(因為沒有「原本」)，總是只能在慾望的不斷表演操練中和分類選擇中，維持慾望與這個理想典型的(想像的)同一性或順服性，這使得慾望很不穩定與很不一致。而商品化持續發展時意外的促進了新慾望的開發和鼓動效果，則是性不斷衍生差異的現實條件，這也使得慾望傾向於變易或差異。

總而言之，由於個人的、偶然的或外在環境的因素，人們的性慾望不論是否外表看來順服當下社會的性教化，人們性慾望的許多層面(不論是性口味、性心情、性興奮條件)其實都可能不符合社會的性認同建構。即使是最認同清純良家婦女的典型，其慾望也可能不符合良家婦女性認同之典型慾望。我們甚至可以說：每個人都有個性暗櫃(closet)。

但是每個人的性暗櫃也不能說是現成的、固定不變的。人們不

一定自覺她們的獨特性慾望，而在這個性暗甌被說出以前，也很難說性暗甌是否存在或內容為何。等下我就會說明：從性解放的立場來看，性暗甌需要被發掘、被建構——但是建構的方向不是打壓或禁止，而是呵護與流通，以形塑新的性認同，並使之具有進步的新意義，不過這種建構也不可能是完全建構。

前面已經說過，對獨特性癖的發掘或不完全建構，就是慾望的流潮，而且應視之為語言意義的建構。故而，獨特性癖或性（慾望）差異的性解放建構或articulation（說出來）也就是採用原來性論述中沒有的新用法、新語彙、新分類、新範疇等等來重述自我的性認同，這不但是一種對自我的重新描寫或發明（redescription or reinvention of ourselves）及自我創造（self-creation），也是一種政治行動，因為它有否定或解構既成性定義、性建構的效果——也就是反性壓迫的效果，故而應是性解放的一部份（對應著何春蕤的第二個性解放論題）。

性解放運動要不斷發掘說出或建構獨特性差異，或者至少要像Sedgwick那樣重視個人自己感受到或講出來的性差異，儘量給予正當的空間，把多重且不穩定的性差異彰顯出來。對Sedgwick而言，這不僅僅是因為我們對性（慾望的差異）所知不多，既有的理論或粗疏的權力軸線不能解釋這些差異，更因為這可能造成主動出擊的多元主義來重新定義性認同（註 69）。

所謂「性慾望差異的社會建構」，或「獨特性癖的發掘與建構」，就是配合著社會脈絡的改造來述說或改變性慾望的意義，並形成新的性認同，而且以這些新的意義和認同來固定或控制性慾望，



但是這些意義與認同並不是慾望本身，更有甚者，這種性慾望的社會建構或意義建構是不可能完全的；主流性制度的建構如此，性解放運動的建構也是如此。性慾望的差異中，有非社會的個人偶然因素，這些因素一方面使得發掘或說出新的慾望差異成為可能，亦即，使「新」用法／語彙／分類／範疇來描述自我成為可能，故而使新的性認同的自我創造成為可能；但是另一方面卻也使得下面這件事不可能：亦即，性解放運動完全憑藉意志或政治意識去創造一種完全脫離原有社會權力關係的新慾望，這是不可能的。（當然，同樣的，沒有任何運動或公共政治，包括禁制壓抑或獎懲手段，可以使慾望「就範」。）

我們至此可以對「性的不完全建構」暫作一個大略總結：對於主流性制度所建構或甚至強加於我們的性認同，性解放運動要發掘或說出新的性慾望差異，以建立新的性認同與之對抗。發掘或說出新的性慾望差異，甚至不斷發掘，是可能的，因為主流對性慾望的社會建構不是完全的。但是這是不是表示性慾望（例如同性戀慾望或亂倫性慾望）可以全面更新到和原來社會規定的性認同（同性戀認同或亂倫性認同）完全沒有關連的程度呢？由新慾望所建立的新（性）認同或新意義是否有可能完全沒有壓抑性差異或性慾望的效果呢？這樣的問題涉及了性慾望與性認同的關係——如果性慾望差異的不斷發掘只能是對原有性認同的衍異踰越、不斷逃竄，而無法完全脫離社會權力的建構，那麼性解放的開發新慾望、新差異，也不可能是讓慾望不受文化社會壓抑的自由發展。這麼說來，性解放的開發新慾望差異或獨特性癖，雖然和主流的性的社會建構不同目的，但是做為一種（另類的）性的社會建構，應無疑義。但是由於性解放歡迎其他更偏差變態的慾

望差異從性解放的建構中流竄出來，所以性解放本身已經提供了論述配備，以便散漫化自身可能產生的權力效應。換句話說，性解放雖然企圖建構性變態和性偏差，但是性解放也同時歡迎比性變態更變態、比性偏差更偏差的慾望從性解放運動流竄出來。下面就讓我對這些觀察作進一步的說明。

## 六、性的社會建構的政治

性的社會建構也就是各種權力關係對性認同與性慾望的建構（不過本文相信權力無法完全遂其意志地將性慾望模塑固定）；各種權力關係（階級／性別／種族／年齡等等）對性的社會建構也就是該權力的運作，像性的性別建構也就是性別權力的一部份。但是性的社會建構也會建立「性」本身的權力階層關係（像異性戀對同性戀的支配、婚外性對婚內性的支配、單性戀對雙性戀的支配、生殖性對非生殖性的支配.....），如果沒有這種性的階層關係，不但根本無法管理、節制、拘束、限制「性」，而且其他權力階層關係（性別、階級、種族.....）根本很難在性的領域中施力（註 70）。至於性的權力階層關係，當然是性認同的定義、性行為的規範、性的範疇與分類和性文化中相關的論述等性的社會建構之結果。因此我們看到現存的社會性道德、性制度，主流的性教育、性科學、性論述，甚至文化女性主義的政治正確性標準，都是想把性慾望納入某種一致的（階層）形式，都是在建構某種性的權力階層關係。〔而且這種性的權力階層關係的劃分（例如「不同的性模式應該有高下之分、好壞之別、正常與變態的差別」），不是建立在社會運動策略的偶然性基礎上，而是被當作有必然

基礎根據的，亦即，劃分階層的根據是生物生理（性醫學）、是人性（性常識、宗教）、是社會的權力結構（文化女性主義）。換句話說，這種性階層的劃分被「白然化」或「本質化」了。]

在（主流的）性的社會建構下，不但各種性認同被納入高下之分的階層，性慾望也被分類為有限的理想典型，對應著被定義的性認同，而且也同時有高下好壞之分（例如，相對於異性戀認同，就規範出標準或理想典型的異性戀慾望，此一典型的異性戀慾望不但優於同性戀慾望，而且優於其他「偏差」的、不符合理想典型的異性戀慾望）。可是主流的這種性建構不是完全成功的，人們的性慾望仍然表現出種種差異，種種與典型慾望偏差或「變態」的傾向——也許是性關係中主從位置的暫時擱置、顛倒或諧擬，也許是性興奮條件的變易、也許是性口味的講究或怪誕，也許是性心情的突變，也許是性行為的詭異或滑稽，也許是性分類的混淆或範疇的模糊，等等。但是這些性差異或獨特性癖未必會被有意識的察覺或說出來，也有可能因為漸次接收到文化打壓的警告訊息而將差異以暗暱形式存在，故而不能進一步發展以形成新的性認同。

每個人對自己的獨特性差異可能有不同的認知或評價或感受。例如，有人渾然不覺，有人以為自己是獨一無二的特例（但是正常），有人以為自己和許多人一樣（但是並不正常）——這些認知也可能是獨特怪癖的，別人未必如此認知。正如前述，「千差百種的性心情」正是性差異的一部份。但是無論個人如何感受、認識、評估自己的獨特性癖，此一獨特性癖是否具有社會意義或公共意義，則視社會力量如何進一步的建構它，但也視此一個人的獨特性癖是否恰巧會對許多

公眾有用（後詳）。

近年來在性革命的風潮下。談性說性也被各種社會力量所鼓勵，這對衍生性差異、喚醒人們的性意識基本上是有利的。不論是性受害者認同的建立（性侵害、性騷擾的談論）、性變態者的現身、性與其他權力關係的認識、性資訊的流通不再被壟斷或控制、實際性經驗對專家權威和刻板印象的挑戰、邊緣情慾的自然化、以及青少年由於獨特性差異而建構出反抗成人權威的個體意識（個人主義），等等；這些談性說性事實上相當得力／得利於資本主義的深化發展所意外帶來的在媒體、傳播、家庭結構、消費形式、人際關係的變化。很多時候，性意識的覺醒與發展、性差異的建構與開發，都得力／得利於商品或媒體或新傳播科技的中介——雖然這些中介既不能控制性慾望的形成，也往往無意去控制性慾望。不過，在有些情況下（例如媒體、商品、性專家為了剝削或窺視而進行的談性說性），談性，也有可能產生鞏固原有各種正常性認同、或強化原來性壓迫的一些效果；或者，人們說出自己的獨特性癖後——不論多麼怪異詭譎或不道德變態——也只是被當作她個人的、獨特的怪癖，沒有被視為包含了顛覆性的政治意含或社會意義。但是，我們不能把後面這些負面現象誇大為主流意識形態或權力技術的無孔不入與無所不能而貶低談性說性的價值，看輕性革命的意義，忽視新的性現象的顛覆與進步潛力，更低估主體的能動（agency）與激進運動的干預效果。考諸歷史，這種輕蔑是十分錯誤的（註 71）。我們要指出，這些個人的談性說性其實可以被激進運動所轉化、建構，以人們的獨特性癖為資源，去建立新的（反對主流、抵抗性壓迫的）性認同。

性解放運動的「獨特性癖的政治」策略因此是要用具體的論述實踐，創進一個更友善支援的文化環境，使人們可以談性，可以講出自己的獨特性癖，而且要不斷地鼓勵、挖掘、開發、發展、建構性慾望的諸種差異，並且使用各種文化或情慾資源去儘量建構反對各種權力壓迫的性認同。換句話說，性解放對獨特性癖的建構，雖是去瓦解原有性認同的分類基礎，但是也會透過獨特性癖去發現和建構那些被壓迫的性認同，使這些性認同能串連成同一條鬆散的反對陣線，使這些性認同能夠隨著形勢或權力技術的變化而調整自己的疆界與構成，使這些性認同從形形色色的獨特性癖中吸取次文化的養分資源，並且以更新的認同和慾望差異去挑戰運動內部原有的認同定義或分類，等等。

性解放對獨特性癖的建構不會離開性變態與性偏差的建構，後面兩者是性認同政治中的被壓迫者，離開這個壓迫的現實，（性解放者相信）獨特性癖的提法就失去抵抗的意義（註 72），反而變成一種「反性」：由於獨特性癖有否定性定義、性範疇與性分類的傾向，所以會有反性科學的傾向（科學建立在定義、範疇與分類的基礎上），也會有否定性變態與性偏差這些性認同定義的傾向，從而在情慾政治中有可能產生「反性」的實質效果。

換句話說，如果有人認為獨特性差異是被一切的性分類、性範疇、性認同定義——不論是社會大眾的常識定義、性學家的科學定義、或者性解放運動所提出的新抗爭定義——所壓抑，因而認為解構或顛覆「所有」的性分類或範疇是更重要的情慾政治，那麼這便是一種「反性」了。文化女性主義反性，就是因為她們認為「性=男性情

慾」，亦即，她們反對男人對性的社會建構。但是目前這種只談純粹差異而不談性認同中壓迫與反壓迫的對立，因而形成的「反性」，則是全面反對性的社會建構本身——不論這是性學家或解放運動的建構（註 73）。

前面提到性解放運動要以獨特性癖來建構性多元（變態偏差）認同，其實這是一種互相建構——性解放也要以性變態與性偏差的認同來建構獨特性癖。這是因為獨特性癖或性慾望的差異不是現成的或固定不變的；個人獨特性癖的形成有偶然的因素，也有社會文化的建構。性解放運動要開發、挖掘、建構、發展性慾望的差異，而性變態與性偏差就正是一種能促進多元差異擴散的公共資源（這些資源向來是被封鎖噤聲的）。我們看到口交、肛交的初步有限曝光已經幫助一些人開發出新的性慾望，這就是一個簡單例子。不過，性解放運動以性多元（變態偏差）認同來開發建構人們的性慾望，是不可能完全徹底的；性慾望的變易性、因緣際會的偶然因素，都可能使更多元的慾望差異出現，可能偏離原有的性偏差，進一步變易原有的性變態，等等。當然，這些新的差異可以豐富性多元認同的文化與政治。

換句話說，獨特性癖雖是個人私己的性慾望差異，但是性解放運動在發展與建構獨特性癖時，卻要以公共的性變態與性偏差為出發點，故而獨特性癖或性差異的政治（*politics of erotic diversity*）必須正當化性變態與性偏差的情慾，以發達其情慾模式，使之成為性文化中的公共資源。這點就是本文前面提到的何春蕸的《豪爽女人》中第一個性解放論題；而且前面也說過，性變態提供了新的性文化資源和情慾選擇，性偏差則提供了新人際關係、新情感內容或新的人生選擇

機會，故均有助於開發情慾。

但是，有人或許質疑：從性歷史來看，過去有些情慾模式被一般人或性學家認作是性變態或性偏差，但是現在則被接受為性常態，由此可見，現在一般所謂的性變態或性偏差可能只是常識的偏見，這種分類可能源自過去不夠科學的研究，沒有掌握到性變態的真正心理學本質、或者沒有掌握到性偏差的社會學本質。只有透過本質的分析才能找到性慾望（變態偏差）的必然基礎；或者說，性變態和性偏差之所以能促進愉悅或使人認同，應該有必然的基礎根據（non-contingent foundation）來作解釋，否則我們的解釋並沒有掌握到性變態和性偏差的本質（註 74）。

更有甚者，質疑者繼續指出：性慾望及其愉悅之所以不能被社會文化（或性保守派或開明派的政治策略）所任意建構，那是因為性慾望是有本質的。政治運動、媒體或教育等社會建構都可以要求我們認同某種性身份，但是如果這些社會建構沒有符合性慾望的本質特色，就不一定能讓我們感到愉悅或產生符合那種性身份的典型慾望。同樣的，現在一般人所謂的性變態與性偏差是真的變態或偏差嗎？性解放運動對性變態與性偏差的正當化，或者性保守派對性變態與性偏差的壓抑禁制、對性常態的維護鼓勵，這些政治策略難道不應建立在客觀的立場上，去區分這些變態偏差究竟是真的／假的、對的／錯的、偶然的／必然的？或者換個說法，如果每個人的性慾望都是獨特的，為什麼會有一些性偏好或性癖是被公共所分享、並且成為許多人的性偏好認同或性欲選擇？這難道是偶然的嗎？這難道不需要深刻的解釋嗎？本文以下就要開始說明，這的確是偶然的而且不需要深層的（有

必然基礎根據的)解釋。

可是到底什麼才是質疑者所謂的「對性慾望的差異有必然基礎根據的(「深層厚重」的)解釋」?我們通常看到三類:生物或生理的解釋,人性的形而上解釋(如宗教解釋、哲學解釋),社會理論(權力關係)的解釋。例如,為什麼有些人的慾望是異性戀(或同性戀)?為什麼有異性戀慾望的人比較多(或少)?對這些慾望的差異,有人歸諸於生物或生理,有人歸諸於人性心理,還有人歸諸於社會權力的建構。這些都是有必然基礎根據的深層厚重解釋。本文則認為,造成慾望差異的因素雖然包含了社會權力對性認同的建構(或許還包含了生物生理或人性心理的因素),但是卻因為也包含了未知偶然的因素,故而不能被社會建構這個因素所解釋。正如前述,性認同的形成固然可以被社會權力關係所解釋,但是性慾望卻不能被社會關係所解釋。換句話說,像同性戀這類性變態或性偏差的認同(或者異性戀等常態認同也是一樣),它們的形成固然可以被社會—歷史的力量所解釋,但是這個同性戀的慾望(same sex desire)或許多人所擁有的性變態或性偏差慾望(或者所謂正常的慾望也是一樣),其形成包含了太多複雜未知或私己偶然的因素,不能完全歸諸於法律、制度、性學家、媒體與商品的建構,故而無法被上述建構所解釋。(同樣的,慾望差異也不能完全歸諸於生物生理或人性,故而也無法被這些因素所解釋。)下面我還要進一步指出,不但慾望差異的形成不能被社會關係所解釋,而且慾望差異的功能也不需要被社會權力關係所解釋。

換句話說,和 Gayle Rubin 一樣,我們主張性多元不需要「深層



厚重」的解釋（**thicker description**）；簡單直接的解釋（**thinner description**）即可（註 75）。本文的前半部已經對性差異的形成提供了一個簡單直接的解釋：亦即，性差異的形成基本上是偶然的。那麼，如果以「性變態為何能促進愉悅或者為什麼會有用（即，性差異的功能）」為例，一個簡單直接的解釋會是什麼樣子呢？

何春蕤把「性變態（玩性）」當作「發達及提升情慾品質（愉悅）」的核心之看法，明顯地受到弗洛伊德的影響。對於性變態和性愉悅的關係，我認為弗洛伊德在《性學三論》中有兩個重要主張可以幫助我們看到所謂簡單直接的解釋是什麼樣子：

（F1）性變態有克服羞恥、嫌惡、痛苦、恐懼等性壓抑心裡的功能（因此可以促進愉悅）。

（F2）性變態的快感形式可以被性本能的發展歷史所解釋。（註 76）

在我看來，（F1）是個非常合理的、符合性壓抑心理現象的主張，因為性壓抑並不只是權威懲罰的外在壓制，而是人們對身體或性事產生羞恥、嫌惡、痛苦、恐懼等心理的自動壓抑。要促進愉悅、克服性壓抑，就必須克服羞恥、痛苦等心理，而弗洛伊德指出性變態正好都具有這樣的功能：例如 **S/M** 不怕痛苦，反而從痛苦中得到愉悅；又例如，性壓抑將屎尿和生殖器關聯起來而使大多數人對性事產生嫌惡感，但是屎尿戀反而可從生殖器與屎尿的關聯得到更高的愉悅。弗洛伊德以此方式一一解釋了各種性變態有促進愉悅、提升情慾品質的功能，他顯示性壓抑以痛苦、嫌惡、羞恥和恐懼來使人們棄絕性事的手段，在碰到性變態時便失效了。

至於(F2)，則是解釋為什麼性變態採取那些特定的形式而非其他(例如為什麼性變態是從窺視而非像聽古典音樂得到性愉悅)。但是(F1)和(F2)其實是互相獨立的，故而我們可以只用(F1)而不需要用(F2)(註 77)來解釋性變態和性愉悅的關係。(F1)就是個簡單直接的解釋：(F1)解釋了性變態的功能或有用性，(F1)為性變態的功能供了一個非必然性的基礎根據。

不過，(F1)雖然直接簡單地解釋了性變態的功能，但是卻無法解釋為什麼這個功能在甲身上生效，但在乙身上卻無效(即，為什麼甲成為變態而乙卻不能)。換句話說，一種慾望差異或慾望模式為什麼對甲有用，但對乙卻沒用，這種問題仍只能訴諸偶然性。我將在下一節進一步澄清「慾望模式的有用性是偶然的」。

## 七、性慾望：性認同的隱喻

在我進一步澄清「慾望模式的有用性是偶然的」之前，讓我先重述一下之前相關的討論。前面提到質疑本文論點者相信，不論是性差異的功能或性差異的形成，好像都還需要深層的、後設鉅大的解釋；事實上，我將顯示，對「性慾望差異」要求深層厚重的解釋，其實也就是在挑戰性解放的兩個論題的彼此一致性。現在讓我先以略微不同的方式重述本文一開始提到的何春蕤的那兩個性解放論題：

〔性多元認同的社會建構〕：一方面，性解放運動堅持性差異或獨特性癖的政治必須建立在性多元(性變態、性偏差等)的基礎上，性解放運動因此賦予性多元一個特權的地位，性解放的建構集中在性多元的新認同上。

〔慾望差異的偶然性〕：另一方面，性解放運動卻認為性慾望或獨特性癖既不能也不需要被社會權力關係所解釋（當然更不是用生物或人性的理論來解釋性慾望）。

針對性解放這兩個主張，有人或許會覺得這兩個主張彼此矛盾，質疑者會說：好，就算性多元慾望（或性常態慾望）的形成涉及太多偶然性而無法被解釋，那麼，為什麼性解放運動要給目前這些性多元人的慾望一個特殊的地位，而非另一些人的慾望（像聽古典音樂），難道這不需要解釋？為何不去鼓勵大家聽古典音樂、多照鏡子、玩小黃球等等，以發展性差異？何必一定要「平反」那些性多元人而且堅持性多元的慾望模式才是發展我們自己性差異的基礎？或者，為何不乾脆每個人自行去發展性慾望的差異，何必需要開放的文化和公共論壇來交換和宣揚同性戀等性多元人的資訊？一言以蔽之，為什麼要建構新的性多元認同？畢竟，如果說同性戀、異性戀都是天生的（生物生理派的主張），那麼又有什麼必要去宣揚或開放同性戀情慾？除非——除非我們的人性原本是雙性戀的或同性戀的（人性心理派），或者，除非我們的異性戀慾望根本是社會虛構出來的（完全社會建構派），故而現在要重新以政治的公共手段培養製造同性戀慾望，因此我們才堅持一定要以同性戀為基礎來發展我們各自的獨特性癖。同樣的，逾越性別規範、婚姻、家庭（親屬）、年齡等禁忌的不倫性偏差慾望，之所以能帶來真實或想像的愉悅，是否因為有某種「人性」的真理或社會結構上的必然根據（例如，「一夫一妻不合乎人性」、「性就是要盡量擴散自己的基因」之類說法）？是否因為這種必然性，我們在各自去發展獨特性癖或個人性慾望的差異時，應從性偏差

開始，建立在其已有的模式上？但是這些說法都是為性變態和性偏差的特殊性提供必然根據的解釋，這和性解放堅持的「性變態或性偏差的慾望模式的形成是偶然的，無法也毋需被社會關係或人性或生理等解釋」或者「性變態或性偏差的慾望的功能或有用性只需簡單直接的解釋即可」剛好矛盾。

於是我們兜了一個圈子回到原點：原來性解放兩個論題是否矛盾的問題，和性多元慾望模式的有用性究竟是必然還是偶然，直接相關。

那麼，究竟我們要怎樣回應質疑者的問題：為什麼異性戀是多數？難道這是偶然的現象而無任何解釋嗎？難道這不是因為異性戀社會的建構，或者因為人性本來就是異性戀的？本文的回答是：我們首先必須區分性認同／性慾望；社會中大多數人認同異性戀，這是社會建構的結果；這個性（認同）的社會建構論意味著性認同沒有本質，沒有生物生理或人性的必然基礎。雖然大多數人認同異性戀，但是這並不表示大多數人都具有（對應著異性戀認同的）理想典型的異性戀慾望——事實上，除非我們假定理想典型的異性戀慾望是自然內在天生被我們擁有的，否則，我們的慾望只能在不斷表演操練中和分類選擇中維持慾望與這個理想典型的（想像的）同一性。換句話說，如果我們想像大部分人都有「同一種」或「同樣」的異性戀慾望，這也許是因為我們沒有仔細追研究所謂異性戀者中有多少慾望差異，亦即，異性戀／同性戀的區分定義本身有問題——畢竟，目前這些性多元認同可能根本就是虛構的分類，這些分類或社會建構可能忽略了許多差異，可能只是常識的偏見。

那麼，為什麼這些被建構或甚至被虛構的性多元認同正是性解放運動進一步建構其主體的起始點？如果目前的性多元慾望不是真正的性變態或客觀有據的性偏差，那麼為什麼性解放要賦予這些慾望模式一個特殊或特權的地位，並且以之為基礎來建構新的性多元認同呢？等下我們就會看到，性解放的回答可以說是「因為目前這些性多元慾望正在流行」。換句話說，雖然目前這些性多元模式不見得是自然的（**natural kind**）、不必然反映什麼生物組織或人性的本質，但是這些模式仍是有用的。（如果一種慾望模式可以促進愉悅或者產生認同，那麼這個慾望模式就是有用的；但是慾望模式的有用性不限於、也不一定就能產生愉悅。）

所以對於「目前的性多元慾望有什麼特殊性，以致於成為性解放運動建構新主體的根據？」此一問題的簡單解釋就是：這些慾望模式正在流行——亦即，目前這些模式對很多人有用。可是為什麼這些慾望模式會對這些人有用（而對另些人沒用）？本文的解釋不是「因為社會權力關係」，而是「偶然」。以下我將顯示，要徹底理解上述說法還是要回到羅遜（**Rorty**）的隱喻／獨特怪癖說法，以及羅遜的反基礎主義（**anti-foundationalism**）（註 78）。

以上的討論可能在某些地方造成一個錯誤印象，以為我對性認同／性慾望的區分，是把性慾望當作本能，而性認同則是壓抑慾望的性分類與定義規範；換言之，有人會以為「性認同／性慾望」的辯證鬥爭也就是弗洛伊德的「文明／本能」的辯證鬥爭。不可否認的，前述 Assiter 對「性認同 vs. 性慾望」的區分是來自弗洛伊德的傳統，因為 Assiter 也自覺的將這個區分和「（生物）本質主義 vs. 社會建構論」

等同起來。但是由於我對性認同／性慾望的區分採取了一個「語言的轉向」，所以和弗洛伊德—Assiter 的觀點並不相同，而比較接近像 J. Dollimore 之類的觀點（註 79）。

前面大致已經說過，性認同的意義建構同時也規範著性慾望的理想典型，獨特性癖則寄生於這些性慾望典型，以這些典型意義為顛覆、顛倒、變易、流動、逾越、逃逸、流竄、諧（邪）擬、變態、戲弄、以及「揣摩」的對象。這也就是說，慾望流潮不是未經分化的一團質料，被性的社會定義和分類賦予形式；慾望流潮就是抵抗性的社會定義和分類對其差異的泯滅。這種抵抗基本上是一種語言性質的，表現在性認同的意義爭戰上，也就是以新語彙、新定義、新分類、新解釋……來建構新的慾望差異，同時也就建構或創造新的性認同；但是新的性認同也無法完全固定性慾望，慾望無法完全被建構，總是有不符合理想典型的慾望差異；而性差異的不斷建構就正是慾望的不固定、流動或流潮。

現在我們可以進一步的指出，性差異的操作是隱喻式的。前面說過，性差異的建構是寄生在社會定義的性認同（性慾望的理想典型）上，如果說原有的一套性語言（定義、範疇、語彙、論述）是已經死去的隱喻，那麼性差異就是在創造或尋找和原來語言有關聯（association）的隱喻、一套透過想像而創造出的新語言（定義、分類……）。換句話說，原有性認同的定義、分類、意義、語彙……不但不能涵蓋所有的慾望差異，而且這些定義、分類、意義……恰恰就是衍生新的性語言（定義、分類……）之所本——新的性語言是原有性語言的「隱喻」。總之，慾望就是慾望流動，就是新的隱喻不斷被創

造出來。慾望就是慾望差異，就是差異的不斷延異衍生（無法以既有定義、分類……來固定差異），因此，性慾望的差異或流動，表現為「新的性認同可以不斷被建構出來」。一言以蔽之，性慾望是性認同的隱喻。

當然，作為性差異的個體（有獨特性癖），每個人都在創造新隱喻（新情慾模式、新的差異）、都在抵抗社會定義對差異的泯滅，因此，發掘更多差異或新隱喻也同時是重新描寫發明自我——性是陶冶自我的活動（self-edifying）。這些性差異的隱喻都是獨特怪癖式的——亦即，都是個人生命史因緣際會的產物。隱喻的創造都是為了解決個人的問題、創傷、固執、狂想……等等，就像不能不做的夢一樣，都是「私己」的。但是有些人（詩人、天才）的獨特怪癖產物（某個新隱喻）卻抓住了公眾的想像，因為這些人為私己所創的隱喻或語言，卻恰巧剛好讓許多人覺得有用，覺得可以表達或滿足她／他們的狂想。私己的固執竟然意外地配合了公共的需要（註 80）。同樣的，在各種各樣的性慾望差異中，有些人的慾望差異或慾望模式原本只是私己的獨特性癖，但是卻讓許多公眾覺得有用；這些人就是情慾的詩人與天才——她們就是性變態與性偏差。

性變態與性偏差這些「性多元人士」之所以對某些人而言可以成為有用的隱喻或情慾模式，是因為這些模式或隱喻剛好可以滿足那些人個人生活史中所產生的某種需要。換句話說，這些隱喻剛好偶然的能被這些個人生活史的某種需要所借用，但是每個個人借用的面向和原因不同，因為每個人的個人生活史不同，由各個偶然的生活史所產生的需要也各不相同。所以一種隱喻能為許多人所用，是純粹恰巧的

事，這就好像某個晚上許多人均夢到自己有六根手指；很明顯的，六根手指對每個人的意義是不會相同的，可能是和手淫有關、可能和家中排行有關、可能和看過的「六指琴魔」電影有關、可能和幼年聽到的故事相關、可能和身體某部位的畸形有關、可能和白天聽到的英文字 *sex fiend* 有關……，原因可以是成千上萬而無限的，因為語言和個人生活史中的事物的關連 (*association*) 可以是無限的，也因此是非常偶然的。故而，為什麼這些隱喻可以剛好恰巧符合這麼多人所需（為什麼這麼多人都剛好夢到六指），這樣的問題除了純粹的偶然性之外，沒有解答，也不需要任何解釋。（「純粹偶然」或「沒有任何理由（解釋）」並非就是神秘主義，例如，在統計解釋中，除了訴諸隨機過程外，也沒有任何解釋理由。）（註 81）總之，同樣是個人的性慾差異，同樣是獨特性癖，同樣是從原有性的社會定義及語言所衍生的私己隱喻，性多元人士的性變態與性偏差卻恰巧能夠幫助別人發展更新更多的性差異，而這一點完全不必建立在任何深層的人性心理或社會之真實或真理的基礎上。

性多元人士不是性解放運動中獨蒙上帝恩寵的選民 (*chosen people*)，也不是像馬克思所想像的歷史主體，她們只是暫時有用的、有獨特怪僻的詩人。她們的詩也不是史詩或有「永恆價值」的詩，而比較接近流行時尚 (*fed*) 的詩。既然現在我們所知的「性多元人士」的確可以提供新的性隱喻／性定義的語言資源，那麼給予其言論自由、表達自由、不受抹黑打擊歧視壓迫、甚至賦予榮耀與權柄以鼓勵更多的人（包括非性多元人士）敢公開其創作的隱喻（情慾詩），就有其必要了。因此，我們推崇性變態與性偏差，不是因為性多



元人士比較「正確」（例如，不是因為同性戀的情慾自然在異性戀社會中就和某種正確的政治立場、人格有必然關聯），也不是為了再度複製高下好壞的情慾階層；而是因為性多元人士的模式有用——亦即（用何春蕤的話）這種「玩性」可以開發情慾與提升及發達高品質的性，所以應讓性多元人士來豐盛性文化的資源。這也是為何（在私的方面）發展獨特性癖時，需要（在公的方面）發達與平反被壓抑／壓迫的性變態或性偏差。

目前我們所知的性變態或性偏差，有一天也許亦變成死的隱喻，新的性多元人士還會帶來新的隱喻，新的差異；這是差異論述的合理推論。很多人可能對「不把愉悅建立在永恆的實在基礎上」覺得不安，但是如果說目前性多元人士的情慾被推崇高抬、被鼓勵壯大得力（這就是性解放或性差異的政治）是因為建基於慾望的必然法則，是因為客觀的真理，而不是因為其慾望模式目前「有用」但卻被壓迫，那麼便會把目前性多元人士的慾望和特權地位「自然化」（*naturalized*）。這種把某些慾望自然化的做法，不但明顯地背離了社會建構論的方向，也因為把目前某些性主體位置自然化而可能對其他更邊緣（更新）的性多元人士產生權力排擠的效應。

本文的思維對傳統的「公／私」之分也有其蘊涵，前面已經多次暗示過本文立場是：性既有「公」亦有「私」的層面，兩者不能互相化約、也沒有必然關連（註 82）。此處就讓我對這個公／私話題做個總結：

近代自馬克思開始的批判理論，無不企圖揭露一些被視為理所當然的範疇、現象等等的背後有權力關係的運作、社會結構的決定與

制度的支撐；換句話說，批判理論顯露了許多被「自然化」的範疇、現象……其實是社會的建構。而這些涉及權力、被社會建構的事物，都因而屬於（廣義的）「政治」的領域，亦即，屬於「公」而非「私」的領域。例如，馬克思主義揭露經濟的範疇與現象（市場、商品、階級、財產等等）都是社會的建構，背後都是人們自己的社會權力關係，所以不屬「私」的領域，而是國家或社會可以干預的「公眾」事務；這和古典希臘時代把經濟歸屬為私領域的設想很不相同（註 83）。然而，新的批判理論揭露了更多先前被視為「私」的事務其實屬於「公」領域，例如家庭（家務分工、家庭暴力、臥房強暴……等），女性主義的「私人即政治」的口號正顯示出這個趨勢，批判理論的「性的社會建構」也挑戰了將性視為自然生物或私事的假設。這些做法事實上傾向於根本質疑「私」的可能。就公／私之間滑動不定的分野而言，本文的立場雖然也是一種社會建構論，但是認為性的形成中有偶然的因素（contingency），所以不主張完全的社會建構論，也因此主張性領域中確實有私的範圍或層面，因為「私」之所以存在就正是因為偶然性的存在——如前所述，這些偶然性不是社會建構而是因緣際會的產物，偶然性構成了私的世界，*privacy lies in contingency*。更有甚者，我覺得一個完全的（total）社會建構論容易滑向完全否定「私」的存在（註 84），而這便危險地接近了全體主義（totalitarianism）。

本文這個新的性解放理論與其他性理論的最大不同處在於：現有的其他理論只強調性從現有的社會關係中獲取意義，或者根本就是被現有社會權力關係所決定，因此這些理論的焦點是思考如何從現有社

會關係的脈絡來詮釋性的意義與政治，也因此傾向於把許多新的性實踐、性現象、性差異詮釋為舊有社會關係的產物。但是本文提議的性解放理論卻指出性（慾望）差異或獨特性癖具有現存社會關係（即，已知的或已被認識的社會關係）無法確定掌握或無法完全理解的意義，故而可以有超越現有社會關係的層面，和改變現有社會關係的可能；因此這個新的性解放理論的實踐焦點，不是去壓抑或禁制各種性慾望差異，而是進一步發展這些差異，藉此改變原有慾望的意義脈絡、建構性認同的意義，以使各種性差異都成為有同等機會的公共選擇（註 85）。一言以蔽之，我們要思考如何從獨特性癖去想像一個新的社會。獨特性癖或性差異是深埋在個人生命史中的種子，孕育著未來的希望。一個解放的理論就是要捍衛希望，並且實現它。

（本文同時發表於《台灣社會研究季刊》26 期）

## 注釋

本文初稿發表在中央大學性／別研究室於 1996 年 6 月 29-30 日所舉辦之第一屆「性教育、性學、性別暨同性戀研究」學術研討會。承蒙評論人與數位在場參加會議的學界先進給予筆者寶貴指教，特此致謝。本文的完稿也參考了兩位《台灣社會研究季刊》匿名評審之意見而有了頗大幅度的修改，亦在此一併致謝。此外，本文是國科會 85 年度專題計畫研究（編號 NSC 85-2411-H008-002-D5）成果報告的一部份。

- (註 1) Amber Hollibaugh, "Desire for the Future: Radical Hope in Passion and Pleasure," *Pleasure, and Danger: Exploring Female Sexuality*, ed. By Carole S. Vance (London: Pandora P, 1992), 402.
- (註 2) 在一些女性主義或自由主義有關「性」的討論中，「好的性」（good sex）或「較好的性」（better sex）這些概念其實都指著「高品質的性」。Sara Ruddick, "Better Sex," *Philosophy and Sex*, second edition, ed. by Robert Baker and Frederick Elliston (Buffalo, New York: Prometheus Books, 1984), 280-299. Russell Vannoy, *Sex Without Love: A Philosophical Exploration* (Buffalo, New York: Prometheus Books, 1980), Chapter 3. 至於 R. Belliotti 的近作 *Good Sex* 則可能將此詞同時注入了規範的意義。參見 Raymond A. Belliotti, *Good Sex: Perspectives on Sexual Ethics* (Lawrence, Kansas: University Press of Kansas, 1993). 不過，至少在《金賽報告：男人性行為》(1948)，「good sex」仍意味著「常做

愛」(frequent sex)，參見 Lionel Trilling, *The Liberal Imagination* (New York: Doubleday Anchor Books, 1950), 223. 這種有男性中心色彩、早期自由主義的看法，顯然和女性主義者及像 Belliotti 這樣晚近自由主義者的視野是不同的。

- (註 3) 這些論述可在《豪爽女人》第四章與結語部份找到；對何春蕤而言，性壓抑不是完全禁止情慾(59)，而是對「變態」或多元情慾模式的排斥(69-70)。此外，對何春蕤而言，性壓抑也包括了許多種異質的、來源與性質不一的權力操作，例如，性騷擾是一種性壓抑(33)，情慾快感匱乏也是一種性壓抑(79)，甚至傳統上被認為是「性開放」的性資訊與性教育也是一種性壓抑(133)。有關何春蕤的性開放／性壓抑問題的闡述，可參見卡維波，〈性解放的政治〉，收在《不同國女人》，何春蕤(台北：自立晚報出版社，1994)，39-49。值得一提的是，馬庫色(H. Marcuse)在眾多性解放理論家中最早注意到，當代社會的支配宰制和性的社會控制形式不只是禁止或負面的，而且也會是生產性(productive)與正面的(positive)——例如某種性開放的形式。Cf. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston: Beacon Press, 1964): 72-78.

- (註 4) 隨便舉一個例子，性壓抑便曾體現在過去對中學女生頭髮衣飾的管制上，而且和資本主義下的國族營造、階級宰制、性別支配、學校管理等權力關係連結在一起。可參考卡維波，〈制服的權力政治〉，《聯合文學》143期，1996年9

月號，57-61。

- (註 5) 性多元包括了所謂的「性變態」：如同／雙性戀、S/M（綑綁）、屎尿戀、分泌或體臭戀、動物戀、屍戀、異形戀、暴露（天體）偷窺（觀淫）戀、竊物戀、肥胖戀或熊戀、孕婦戀、公共場所性交者、變性者、變裝反串者、陰陽人／混裝者，和包羅萬象的物戀（fetishism 如鞋腳戀、衣物戀）等等，有時尚包括肛交、口交、拳指交、異物交、淫具交、電話性交、網路性交、性幻想、性扮演、坐臉之類；性多元還包括了「性偏差」：像女性情慾、青少年情慾、老年人情慾、殘障者情慾（不同於殘障戀——性愛上偏好身心殘障者）、家人戀、跨代戀（包括童戀）、通姦者、濫交者、性工作者（妓女、牛郎、男女脫衣舞者、男女公關、裸體模特兒、性治療師、性工業勞工、A 片演員等等）、不倫性愛（有時尚包括手淫、換伴、群交、婚前性行為、同居、試婚、有性無愛、多重性伴侶、師生戀、異男戀 T、性愛上偏好變性或反串者等等），還有性冷感、性無能、無性低慾族、禁慾者，以及私處的刺青穿洞或嵌塞入異物。總之，性多元就是和當前主流的性道德、父權生殖邏輯、一夫一妻制、異性戀家庭霸權衝突矛盾的性認同。另外，性多元還包括像愛滋病患、性病或婦科病患、私生子、代理孕母、性激進派或性解放運動者、色情材料買賣者、性騷擾性暴力的受害與受害者等這些因為性而遭到歧視或壓迫的主體。從上面我們可以看出，性變態／性偏差的區分是頗為任意的，或視文化歷史等

脈絡而定。基本上，變態只是被病理化的偏差行為而已；而偏差行為則總是相對於社會的既定規範。事實上，今天在中國大陸，違背國家生育政策也和吸毒、賣淫等一樣被當作偏差行為。參見樂國安主編，《當代中國社會越軌行為》（北京：知識出版社，1994）。

- （註 6）何春蕸的兩個性解放論題所處理的對象，就像許多當代其他性解放理論一樣，來自弗洛伊德的主題，不但下面將討論的第二個論題（「獨特性癖」）如此，本節首先談的第一個論題也是如此。弗洛伊德在〈「文明的」性道德與現代精神疾病〉中，把「正常的性」視為符合文明所需的性，而不是什麼「自然的性」（"normal sexuality--that is, sexuality which is serviceable to civilization"。參見"Civilized' Sexual Morality and Modern Nervous Illness", *Standard Edition IX*, 189），同時也把「文明」打引號來問題化這個概念（problematicized）；弗洛伊德不但在這篇文章批評「文明的」性道德——也就是壓迫「性變態」的「生殖模式與異性戀」之性道德，和壓迫「性偏差」的「一對一與合法婚姻」之性道德（190f）——也在《文明及其缺憾》一書中講到人們的性差異或不同生活方式都是人們追求快樂的不同策略，也就是有效利用 libido（原欲）的不同方式；因此泯滅性差異，並且把人們壓抑在單一的「文明的」性生活方式中，剝奪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（*Civilization and its Discontents*,

trans. by James Strachey, New York: W. W. Norton, 1961, Chapters 2 & 4)。當然，弗氏這樣的一種政治性的性解放視野，其理論基礎是建立在弗氏自己的《性學三論》之上；而「性變態／性偏差可以克服性壓抑，提升情慾愉悅」的主張，也是《性學三論》的說法（見本文的第五節）。

（註 7） Michel Foucault, *The History of Sexuality: volume I: An Introduction* (New York: Vintage Books, 1980), esp. Chapter 2. 傅柯或許此處願意用「虛構」一詞，但是很多社會建構理論家會堅持社會「建構」並非「虛構」，原因是「虛構」暗示了一個沒有物質性的存在，但是這絕非「建構」的意思。本文並不區分虛構／建構，而認為兩者均指著有物質性與制度性的存在。

（註 8） Judith Butler, *Gender Trouble* (New York: Routledge, 1990) 可能是後女性主義理論說法的最重要的代表。Butler 曾經畫龍點睛的說過「性別即是扮裝反串」，這個說法挑戰了「複製／模仿」的概念，使人們不能再用「複製異性戀／模仿男人情慾」來指控女人與同性戀的踰越實踐。

（註 9） Tania Modleski, *Feminism Without Women* (New York: Routledge, 1991)。和後女性主義關係密切的酷兒論述（Queer theories）也同時一起遭到堅守現代論述的激進女性主義者（radical feminists）之批判：參考 Sheila Jeffreys, "Re-turn to Gender: Post-Modernism and Lesbian and gay Theory"以及 Sue Wilkinson and Celia Kitzinger, "The Queer



Backlash"。後兩篇文章均來自 Diane Bell and Renate Klein, eds., *Radically Speaking: Feminism Reclaimed* (North Melbourne, Australia: Spinifex P, 1996), 359-374, 375-382。

- (註 10) Paul Robinson, *The Modernization of Sex: Havelock Ellis, Alfred Kinsey, William Masters and Virginia Johnson* (Ithaca, New York: Cornell U P, 1976, 1989)。
- (註 11) 例如，建立在現代反對論述上的激進／文化女性主義者（cultural feminists）便強調女性特質的優越，以及只有女同性戀才是真正的女性主義者，但是其立場和性解放並不相同。
- (註 12) 在哲學的知識論與倫理學中也有相同的爭議：亦即，是否堅持「真 vs. 假」對立的認知真理或「對 vs. 錯」對立的道德真理，一定要建立在某種必然的基礎上（像實在世界或理性）？
- (註 13) 本論文一方面秉持現代啟蒙的解放精神，另一方面吸納後現代思潮對啟蒙論述的挑戰，將以下六種趨勢（strands）溶匯：亦即，第一，現代以來性（科）學對性變態的啟蒙與除罪化（從法律管轄性變態到醫學管轄）；第二，性革命對性偏差的容忍與對性道德的反抗（這些被容忍的性偏差和被反抗的性道德之核心就是一夫一妻家庭所衍生的各種規範）；第三，馬克思主義性激進派（sex radicals）對強迫性道德的政治經濟學批判（如 W. Reich）以及對性變態在當代社會的政治重要性加以褒揚平反（如 H. arcuse）；第四，激進／

文化女性主義者對「性是一個不折不扣的政治（壓迫）範疇」的堅持；第五，後現代主義對性的解構姿態（從 Foucault 得到的靈感）；第六，當代女性主義性激進派與酷兒理論家的性政治論述，以及她們的性解放論述前驅 Lars Ullerstam 和 Guy Hocquenghem。

- (註 14) 何春蕤，《豪爽女人》，台北：皇冠出版社，1994，131-132。
- (註 15) 《豪爽女人》，第八章。
- (註 16) Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of The Closet* (Berkeley: U of California P, 1990), 22-27。
- (註 17) Gayle Rubin, "Thinking Sex," *The Lesbian and Gay Studies Reader*, ed. by Henry Abelove. et al (New York: Routledge, 1993), 15。和何春蕤一樣，Rubin 把性的千差百異當作多元的性倫理之基礎。
- (註 18) 換句話說，我們其實可以不對獨特性癖提出任何解釋，或者提供不同的理論（行為主義、發展心理學、心理分析等）來解釋獨特性癖，但是我之所以在以下用弗洛伊德心理分析的概念來解釋獨特性癖，是為了能替性解放運動提供更有用的一套語彙論述。可參考註腳 25。不過本文在理解獨特性癖時，只運用了心理分析中關於心理運作機制的學說，易言之，我們並未全盤接受弗洛伊德的其他學說。
- (註 19) Ethel Spector Person, "Sexuality as the Mainstay of Identity: Psychoanalytic Perspectives," *Signs*, Vol.5, No.4, Summer 1980,

605-630.

(註 20) Ibid., 620.

(註 21) Robert Stoller, *Sexual Excitement* (New York: Simon and Schuster, 1979).

(註 22) Ibid., 6.

(註 23) Person, op. cit., 621.

(註 24) 何春蕤，〈眾家妖女仍須積極開口提筆〉，《婦女新知》152 期，23-24。這篇講話記錄的論點也是很明顯地建立在「獨特性癖」的前提下；例如，何在文中說：「性的愉悅本來便是在個人成長經驗中因著某些偶然的際遇和累積形成的。快感的獨特性和個人的口味本來便有各種差異的、複雜的來源，絕不是可以輕易化約為某個政治立場或道德人格的」。

(註 25) 這並不是說行為主義不能以一些相當「做作的」假設 (*ad hoc hypothesis*) 來設法解釋那些和行為主義看來十分不合的獨特性癖現象。事實上，我覺得有一類的獨特性癖也不能在直覺上立刻被弗洛伊德傳統的理論所完全解釋，亦即那些和局部快感部位相關的獨特性癖。例如，為什麼一個人的陰蒂快感可能是 (例如) 需要先直接的刺激，然後間接的刺激，或者有輕重緩急的差異？但是正如註腳 18 所說，我們之所以仍選擇心理分析來解釋獨特性癖，是因為它可以替性解放提供一個更有用的理論框架。所以我的取向基本上是美國的實用主義 (*pragmatism*) ——真理和價值目的是不可分的；這

是和 (Richard) Rorty-freud 的實用主義完全一致的。Rorty 指出許多人攻擊心理分析或無意識的「真實性」，但卻忽略了弗洛伊德並不是把一切都化約到無意識或性本能：弗洛伊德只是提供一套新語彙或理論工具來描述我們自己。Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (New York: Cambridge UP, 1989), 39。而對於台灣的性解放此一目的而言，心理分析確實是十分有用的工具。

- (註 26) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (New York: Cambridge University Press, 1989), 30-39, 61, 153; "Freud and Moral Reflection," *Essays on Heidegger and Others* (New York: Cambridge U P, 1991), 143-163.
- (註 27) Rorty, *Contingency*, 31. 原文出處為 Sigmund Freud, *Standard Edition*, XI, 137.
- (註 28) Sigmund Freud, *Psychopathology of Everyday Life*, Chapter 12.
- (註 29) Rorty, *Contingency*, p. 36. 原文出處為 Lionel Trilling, *Beyond Culture* (New York: Harper & Row, 1961), p. 79。不過 Rorty 和 Trilling 在此都沒有指出的是，從弗洛伊德論隨意數字的非偶然性來看，心靈尚是一部計算機。參見 Sigmund Freud, *Psychopathology of Everyday Life*, Chapter 12.
- (註 30) Lionel Trilling, *The Liberal Imagination: Essays on Literature and Society* (New York: Doubleday Anchor Books, 1950), 61.
- (註 31) Trilling, *ibid.*, 61.

(註 32) 在凝縮作用方面，以夢的運作為例，一方面，「創造性」的想像只是把原來並不搭配的材料組合起來而已，並未發明什麼新的東西，這種凝縮現象十分常見，不限於無意識心理；但是另一方面，無意識的凝縮運作在把兩個思想材料組合時，（就像構作笑話一樣），會努力創造或尋找一種雙關語來同時表達兩者，並且略去兩者的差異，使兩者在凝縮中不但合為一，而且成為一。Sigmund Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, trans. by James Strachey (New York: W. W. Norton & Co, 1966), 172-73.

(註 33) 在置換作用方面，同樣地以夢的運作為例，無意識置換首先表現為：一個思想元素不是以本身的一部份為代替，而是以較無關係的其他事物代替，其性質近於用典或引喻（allusion），這種置換（引喻）現象十分常見，不限於無意識心理，例如笑話便常利用引喻；不過笑話在創造關聯或聯想（association）時，總是有跡可尋、有理可循的，但是無意識的置換運作在創造或尋找關聯時則無此限制，原來的思想元素和代替者之間的關聯可以非常淺淡疏遠，以致於無法理解；而且即使其關聯一經說明，其解析仍使人有牽強附會之感，或者視之為一不成功、不好笑的笑話。Ibid., 174,235-36.

(註 34) Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist*, third Edition.(Chicago: The U of Chicago P, 1979), 35.

(註 35) Ibid., 35.

(註 36) Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, trans. by James Strachey (New York: Avon Books, 1965), 209.

(註 37) 例如快感模式的特殊傾向可能源自對某些身體快感部位的固著 (fixation)，或者對某些觀念與意象的固執 (obsession)，並且因為各種偶然因素的因緣際會而變化出非常不同的面貌。這些偶然因素透過關聯 (associations) 而對形成中的、沈澱中的快感模式不斷進行置換、濃縮等改裝工作。因此，「獨特性癖」至少應包括了一般所謂的「變態」(perversion) 和「固執心理」(obsessional neurosis) 的各種可能改裝。

(註 38) 或許有人說，「你所謂的非社會因素或偶然因素，可能根本就是另外一些目前我們尚未認識的社會權力因素」。的確有此可能，但是在本文中所謂的「社會權力關係」指的就是我們已知的權力支配關係，如性別、階級……等；如果不能被現有已知的權力關係所解釋的因素，我們便只有歸諸於偶然了。(亦可參考下個註腳)

(註 39) 「公／私之分不是固定不變」的思維來自 Nancy Fraser, "Re- thinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Social Text* 25/6 (1990): 56-80。亦可參考：機器戰警，《台灣的新反對運動》(台北：唐山出版社，1991)，129-135。不過，公私之分既然不是固定不變的，那麼「偶然」或「非社會」與否也不是固定不變的。(可參考上個註腳)

- (註 40) Clare Hemmings, "Resituating the Bisexual Body: From Identity to Difference," *Activating Theory: Lesbian, Gay, Bisexual Politics*, ed. by Joseph Bristow and Angelia Wilson (London: Lawrence & Wishart, 1993), 122.
- (註 41) 這是當代女性主義性激進派與酷兒論述的「共識」，最早由 Rubin 提出，之後得到 Sedgwick 等人的應和。Gayle Rubin, "Thinking Sex", *The Lesbian and Gay Studies Reader*, ed. By Henry Abelove, et al (New York: Routledge, 1993), 27-34. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of The Closet* (Berkeley: U of California P, 1990), 28-30.
- (註 42) 以下三本選集收集了這個爭議的許多重要文章：Dennis Altman, et al., *Homosexuality, Which Homosexuality?* (London: Gay Men's Press, 1989); Kenneth Plummer, ed. *The Making of the Modern Homosexual* (Totowa, N.J.: Barnes and Noble, 1981); Edward Stein, *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy* (New York: Routledge, 1992). 除了上面三本選集的文章外，以下也是有關這個爭議的重要作者：Kenneth J. Dover, *Greek Homo-Sexuality* (Cambridge: Harvard University Press, 1975); John Boswell, *Christianity Social Tolerance, and Homosexuality* (Chicago : U of Chicago P, 1980); David Greenberg, *The Construction Homosexuality* (Chicago: U of Chicago P, 1988); David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love* (New York: Routledge, 1990). 筆者對這個爭議的哲學探討曾

寫成〈唯名／唯實論的爭議：同性戀的啟發〉，南台灣哲學研究 1997 會議，1997 年 9 月 13 日。2007 年改寫為〈同性戀是社會建構嗎？——保守與革命的社會建構論〉，《政治與社會哲學評論》20 期，2007 年 3 月，1-55。

- (註 43) 此文分別收在 Plummer (30-44) 與 Stein (25-42) 兩本選集中。她最近也在另二篇文章約略提及這個社會建構的問題和她這篇文章。參看：Mary McIntosh, "Liberalism and the Con-tradictions of Sexual Politics," *Sex Exposed: Sexuality and the Pornography Debate*, ed. by Lynn Segal and Mary McIntosh. (London: Virago Press, 1992), 155-168; Mary McIntosh, "Queer Theory and the War of the Sexes," *Activating Theory: Lesbian, Gay, Bisexual Politics*, ed. by Joseph Bristow and Angelia R. Wilson (London: Lawrence & Wishart, 1993),30-52.
- (註 44) Lynn Segal, *Is the Future Female?* (London: virago, 1987);*Slow Motion* (New Brunswick, N.J.: Rutgers UP, 1990);*Straigh Sex* (Berkeley: U of California P, 1994).
- (註 45) Ellen Willis, *No More Nice Girls* (London: Wesleyan UP,1992), 3-14, 19-50.
- (註 46) Alison Assiter, "Essentially Sex: A New Look", *Bad Girls and Dirty Pictures: The Challenge to Reclaim Feminism*, ed. By Alison Assiter & Avedon Carol (London: Pluto Press, 1993). 作者後來又把此文重寫為 *Enlightened Women* 一書的第八



章"A Critique of Constructivist Account of Sexuality"。參見 Alison Assiter, *Enlightened Women: Modernist Feminism in a Postmodern Age* (London: Routledge, 1996), 129-141。在這篇新文章中，作者傾向認為性認同（就像性慾望一樣）亦非社會規範的創造，但是著墨不多。關於性認同與性慾望的關係，本文在後半部份有所澄清。以下引文均以"Essentially Sex"為本。

(註 47) Assiter, "Essentially Sex" 95.

(註 48) Ibid., 101.

(註 49) Ibid., 101.

(註 50) 那些強調「物質基礎」的人會反對將性慾望完全歸諸於文化或論述的效果，或甚至會反對「語言在組織性慾望的形式上起著主宰的作用（生物基礎則只有次要作用，或只是被語言形式所組織的質料）」。在這種「唯物論」者看來，社會建構論的看法接近唯心論，因為完全的社會建構論主張社會可以被人類意志或人類的觀念（idea）所改變，而這正是唯心論（idealism）的主張。不過，有些人只主張人文社會科學（但非自然科學）的觀念會部份地構成實在；例如 David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love* (New York: Routledge, 1990), 29.

(註 51) Sandra Lee Bartky, *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression* (New York: Routledge, 1990), 45-62.

(註 52) Bartky, 55.

(註 53) Ibid., 55.

(註 54) Linda Phelps, "Female Sexual Alienation," *Women: A Feminist Perspective*, 2nd ed., ed. by Jo Freeman (Palo Alto, Calif.: Mayfield, 1979). Quoted in Bartky 56.

(註 55) 以下的話則是另外一個例子：「人可以根據自己的感受和自己的政治（「政治」指所信仰的主義和實踐），把個人認為一切相關的因素做理性—情感的衡量後，去發現／創造個人自己的情慾；這種想法從來不見容於那些男性創造的價值系統。」Joyce Trebilcot, "Taking Responsibility for Sexuality," *Philosophy and Sex*, second edition, ed. by Robert Baker and Frederick Elliston (Buffalo, New York: Prometheus Books, 1984), 424。雖然這段話提到「感受」、「情感」，但仍強調理性、意志（政治）的力量在「創造」（也同時是「發現」）情慾時的作用。

(註 56) Bartky, 56.

(註 57) Ibid., 61.

(註 58) 限於篇幅，我刪去初稿發表時對激進／文化女性主義的進一步分析，對激進／文化女性主義的較完整分析和批評，日後將在別的場合為之。由於以上對激進／文化女性主義的批評頗為片斷，可能會給人們一個錯誤印象，以為我武斷的主張這種思維一無是處。故而我必須在此指出，首先，就像任何思想流派一樣，激進／文化女性主義也是融匯不同來路

(strands) 的思想資源，而在論辯和運動鬥爭的歷史過程中發展出來有統一外貌的流派。以下這本書紀錄了文化女性主義的前身，早期真正激進女性主義的鬥爭和發展，以及因為什麼思想的傾向和運動的發展而變成了後來文化女性主義的面貌。Alice Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America 1967-1975* (Minneapolis: U of Minnesota P, 1989)。當然，此書會引起現在的激進／文化女性主義者的憤慨也是可以預期的，參見 Tania Lienert, "On Who is Calling Radical Feminists 'Cultural Feminists' and Other Historical Sleights of Hard," *Radically Speaking: Feminism Reclaimed*, edited by Diane Bell and Renate Klein (North Melbourne, Australia: Spinifex P, 1996), 155-168。我在文章中把激進／文化女性主義當作一個前後一致完整的思想成品並且批評其錯誤，並不表示以該思想為資源的實踐在任何時候都產生有害的效果。其次，我要指出，激進／文化女性主義在性相關的議題上，至少有三點是可取的。第一，文化女性主義把性徹底的政治化，因而有助於批駁那種把性自然化、私人化的傳統思惟，有助於從政治層面來探討性，使性壓迫這樣的觀念成為可能。不過文化女性主義把性的政治完全化約為性別政治，而且否定性有任何「私」的層面，是其錯誤之處。第二，文化女性主義的女同性戀主義，強調了女同性戀對女性主義的重要性，對於具有同性戀恐懼症的女性主義而言，是頗強勁的棒喝（在台灣今日，仍頗有必要發揚這方面的說法）。不

過文化女性主義僅從「性別」角度來看女同性戀，而刻意忽視甚至打壓女同性戀的「性」的層面，以致於對 T 婆之分、女同志的邊緣情慾、男同志、變性、變裝、雙性戀等很不友善。第三，文化女性主義努力揭露了許多性暴力、性侵害、性騷擾的問題，是其一大大貢獻。但是因為其想藉此不鼓勵女性從事異性性交，故而其論述策略完全停留在受害者情結（victimology）之內，因而預先封閉了談論「愉悅與力量的女性色情主體」之可能性。

（註 59）Vance, "Social Construction Theory and Sexuality," 43.

（註 60）Weeks, *Sexuality and Its Discontents*, 180.

（註 61）Ibid., 181.

（註 62）Ibid., 178.

（註 63）Jeffrey Weeks, *Sexuality and Its Discontents* (London: Routledge, 1985), 178-79.

（註 64）Ibid., 181. 在反對性壓迫的抗爭中，現實存在的、主流的、霸權的「性」必須被解構或被解套（dis-articulation），但也必須同時被建構或被重新串連（articulated），形成一個重新被定義的性，以便和原來主流的性形成對立鬥爭，並且可以進行各種性多元社群的結盟。

（註 65）Ibid., 181。Weeks 指出這裡將慾望與（一個意義上更寬廣的）權力聯繫起來的主題是 Foucault 式的。

（註 66）這裡把「慾望浪潮」詮釋為「不斷出現性認同的新隱喻」，並非 Jeffrey Weeks 的原意；從 Weeks 的語言看來，他似乎

仍保留了二元論的「內容（質料）／形式」二分法——亦即，慾望浪潮是未經分化的一團質料，性的社會定義和分類則強加形式於其上。我對「慾望浪潮或流動」的詮釋則揚棄了這種康德式架構，而採取了語言的轉向。

- （註 67）例如，人們或許順從異性戀制度、生殖的性論述，因而必須慾望異性的生殖器，但是人們或許會同時違背一夫一妻制、婚姻道德、生殖道德而慾望非婚的 S/M 群交。另一方面，雖然主流社會（性醫學）和主流同性戀運動的性論述也分別建構了「標準」及「反對」的同性戀認同，以及與此對應的「正常」或「政治正確」的同性戀慾望，但是我們也看到像酷兒慾望對「正常／正確」同性戀的不斷玩弄顛覆諧擬和踰越。
- （註 68）雖然這裡談的是性慾望，但是即使在性認同的形成上，和壓迫無關的經驗、口味、偏好也都可能是認同的因素；參見 Clare Hemmings, "Resituating the Biesexual Body: From Iden-Tity to Difference," *Activating Theory: Lesbian, Gay, Bisexual Politics*, ed. by Joseph Bristow and Angelia Wilson (London: Lawrence & Wishart, 1993), 122。這似乎表示了性認同和性慾望一樣，都無法被完全的社會建構；但是本文不打算繼續處理這點。（註 69）Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of The Closet* (Berkeley:U of California P, 1990), 26.
- （註 70）何春蕤，〈性騷擾與性歧視〉，《婦女新知》162 期，1995.11，

20-22。以上正文這段話的蘊涵之一即是：沒有性平等或性解放，階級／性別的平等或解放也根本是不可能的，因為性別或階級的支配也是會透過性壓迫來執行的。所謂「等到男女平等、階級解放以後再來處理性問題」因而是非常錯誤的說法。

- (註 71) 對這個問題更清楚更完整豐富的討論，請參看：何春蕤，〈性革命：一個馬克思主義觀點的美國百年性史〉，《性／別研究的新方向：第一屆性教育、性學、性別暨同性戀研究論文集》，上冊，何春蕤編（台北：遠流，1997），33-100。
- (註 72) 一個簡單的例子足以說明此處的論點：有人的獨特性癖可能是聽古典音樂而感到最大的情慾震撼，但是這類獨特性癖不會被社會迫害。性解放運動認為這類獨特性癖和那些被迫害的獨特性癖在運動中不應該享有平等的資源分配，但是要求它們在廣大的社會文化中享有同樣的待遇。
- (註 73) 獨特性癖的政治可以被某種後結構—後現代思維挪用，變形而成一種「後性」（post-sexuality）的政治，也就是企圖完全取消或解構「性」這個範疇，認為性不應再是社會的範疇、社會的建構。這種後性的政治批評權力對身體的管制、規訓和灌注加碼（investment），隱然指向「身體應免於權力灌注」的自由價值。另一方面，就像我們在 Foucault 對 Marcuse, Reich 等馬克思主義性解放派的批評中看到的「後性」政治一樣，如果這種「後性」政治僅是解構性解放派的性多元認同的建構，而且沒有提出另類的反性壓迫策略來建

構性多元認同，也避而不談這種後現代策略本身的權力部署、權力效應、背後的發言主體等等，或者也完全否定「性的現代化／性啟蒙」之中的進步性——故而也否定「性（科）學／性教育」的歷史或社會文化的可能進步性，因而也沒有提供另類性教育給性多元人士所用；那麼這種「後性」政治也會有另一種「反性」效果。不過在西方，許多 Foucault 的後繼者（特別是同志理論家和酷兒理論家）幾乎都避免了 Foucault 原著中可能存在的這種反性效果，而把後性政治作更積極激進的運用。

- (註 74) Thomas Nagel 早年論性變態的著名哲學論文即是在「性變態有心理上的本質根據」的假設下寫成。Thomas Nagel, "Sexual Perversion," *The Philosophy of Sex*, edited by Alan Sobel, second edition (Savage, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1991), 39-51.
- (註 75) Gayle Rubin, "Thinking Sex," *The Lesbian and Gay Studies Reader*, ed. by Henry Abelove, et. al. (New York: Routledge, 1993), 30。這裡的 Thinner/Thicker description 之說來自 Laurie Shrage 對 Rubin 的詮釋和批評，參見 Laurie Shrage, *Moral Dilemmas of Feminism* (New York: Routledge, 1994), 79-81.
- (註 76) Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, trans. by James Strachey, Standard Edition, Volume VII (London: The Hogarth Press, 1953).

- (註 77) 本文在理解獨特性癖時使用了心理分析中關於心理運作機制的學說，但是這不表示我們也全盤接受弗洛伊德的其他學說（例如 F2）。本文所使用到的心理分析解釋了為什麼我們無法解釋獨特性癖。
- (註 78) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (New York: Cambridge University Press, 1989), 30-39, 61, 153。以下數段均是 Rorty 這些思考的延伸。
- (註 79) Dollimore 在評論王爾德時說：「雖然慾望現存的形式與社會有深刻的矛盾，但是慾望並不是一個前社會的真實物，慾望和文化密切有關，總是在文化之內，但同時慾望總是踰越著文化」。Jonathan Dollimore, *Sexual Dissidence* (Oxford: Oxford UP, 1991), 11。不過，在弗洛伊德的思想中，「文化／文明」和「慾望／本能」的關係也不是簡單對立的，而是辯證複雜的；在本文的脈絡中，上述 Dollimore 所謂的「文化」可理解為「性認同」或「性的意義建構」。
- (註 80) 清大教授陳光興在會議上指出這裡運用的方法學是和自由放任主義（libertarianism）密切關連的方法論的個人主義（methodological individualism）。其實，即使是馬克思（主義者）也運用過方法論的個人主義；參見 Jon Elster, "Further Thoughts on Marxism, Functionalism and Game Theory," *Analytical Marxism*, Edited by John Roemer (London: Cambridge UP, 1986), 202-220。此外，自由放任主義也是 Laclau and Mouffe 這些後馬克思主義的思想成份。當然這個複雜的問



題還須在未來更進一步去探討。

(註 81) Wesley C. Salmon, *Statistical Explanation and Statistical Relevance* (Pittsburgh: U of Pittsburgh P, 1971), 24-25.

(註 82) 這樣的一種公／私思考和 Rorty 對公／私的思考是相同的。Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (New York: Cambridge U P, 1989), xiii-xvi。不過，正如文章前面提到的，公／私之分並不意味著公／私是固定不變的。(註 83) Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: U of Chicago P, 1958), "Part II: The Public and the Private Realm."

(註 84) David Halperin 寫道："We must train ourselves...to interpret the intricate texture of personal life as an artifact, as the *determinate* outcome, of a complex and arbitrary constellation of cultural processes. We must, in short, be willing to admit that what seem to be our most inward, authentic, and *private* experiences are actually, in Adrienne Rich's admirable phrase, "Shared, *unnecessary and political*"." (my italics) David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love* (New York: Routledge, 1990), 40. Halperin 在此的修辭很容易被視為對「私己」的「性」的存在之否定，也就是說，Halperin 雖然提到性有「arbitrary」的面，但 Halperin 卻總結性為「determinate」。本文則顯示，社會建構論不必然要採取對性慾望的完全建構、完全決定（determinate）的立場，以致於完全否定私己「性」的存在層面。

(註 85) 任何一種慾望差異或模式都可能會因為其意義脈絡，或其對應的性認同意義，而產生不平等的權力效應，但是這種權力效應不是必然的，而這正是性的社會建構論的最重要蘊涵——性慾望的意義不是必然或自然的，而是性認同的社會建構的結果；這也就是說，沒有一種慾望模式（不論強暴慾望或功能式性愛）在本質上會產生某種效應，一種性慾望模式的效應是其性認同的意義建構所造成的。一個人的同性戀慾望可能帶給自己或他人傷害痛苦，但是禁制或壓抑這樣的慾望，不是性解放運動的實踐目標，開發出同性戀、異性戀……等情慾模式中新的慾望差異，以改變同性戀認同的意義才是性解放的實踐目標。上述這樣的觀點可提供很多對於「性」的新說法，不論是強暴或性工作（功能式性愛）。

## 參考書目

- Abelove, Henry, et. al., eds. *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge, 1993.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: U of Chicago P, 1958.
- Assiter, Alison. "Essentially Sex: A New Look", in Alison Assiter & Avedon Carol (eds.), *Bad Girls and Dirty Pictures: The Challenge to Reclaim Feminism*. London: Pluto Press, 1993.88-104.
- . *Enlightened Women: Modernist Feminism in a Postmodern Age*. London: Routledge, 1996.
- Bartky, Sandra Lee. *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York: Routledge, 1990.
- Belliotti, Raymond A. *Good Sex: Perspectives on Sexual Ethics*. Lawrence, Kansas: University Press of Kansas, 1993.
- Butler, Judith. *Gender Trouble*. New York: Routledge, 1990.
- Dollimore, Jonathan. *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*. Oxford: Oxford UP, 1991.
- Echols, Alice. *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America 1967-1975*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Elster, Jon. "Further Thoughts on Marxism, Functionalism and Game Theory." *Analytical Marxism*. Edited by John Roemer. London: Cambridge University Press, 1986. 202-220.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality: volume 1: An Introduction*.

New York: Vintage Books, 1980.

Fraser, Nancy. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy." *Social Text* 25/6 (1990): 56-80.

Freud, Sigmund. "'Civilized' Sexual Morality and Modern Nervous Illness," Standard Edition IX, Tr. by James Strachey. London: The Hogarth Press, 1959. 179-204.

———. *Civilization and its Discontents*. Tr. by James Strachey. New York: W. W. Norton, 1961.

———. *The Interpretation of Dreams*. Tr. by James Strachey. New York: Avon Books, 1965.

———. *Introductory Lectures on Psychoanalysis*. Tr. by James Strachey. New York: W. W. Norton & Co., 1966.

———. *Psychopathology of Everyday Life*. Tr. by James Strachey. New York: W. W. Norton & Co., 1966.

———. *Three Essays on the Theory of Sexuality*. Trans. by James Strachey. Standard Edition, Volume VII. London: The Hogarth Press, 1953.

Fuss, Diana. *Inside/Out*. New York: Routledge, 1991.

Halperin, David. *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. New York: Routledge, 1990.

Hemmings, Clare. "Resituating the Bisexual Body: From Identity to Difference." *Activating Theory: Lesbian, Gay, Bisexual Politics*. Ed. by Joseph Bristow and Angelia Wilson. London: Lawrence & Wishart,

1993. 118-138.
- Hocquenghem, Guy. *Homosexual Desire*. Durham: Duke University Press, 1993.
- Hollibaugh, Amber. "Desire for the Future: Radical Hope in Passion and Pleasure." *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Carole S. Vance, ed. London: Pandora Press, 1992. 401-410.
- Jeffreys, Sheila. "Return to Gender: Post-Modernism and Lesbian and Gay Theory." *Radically Speaking: Feminism Reclaimed*. Diane Bell and Renate Klein, eds. North Melbourne, Australia: Spinifex Press, 1996. 359-374.
- Katz, Jonathan. *Gay American History*. New York: Thomas Y. Crowell, 1976.
- . *Gay/Lesbian Almanac: A New Documentary*. New York: Harper & Row, 1983.
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso, 1985.
- Lienert, Tania. "On Who is Calling Radical Feminists 'Cultural Feminists' and Other Historical Sleights of Hand." *Radically Speaking: Feminism Reclaimed*. Edited by Diane Bell and Renate Klein. North Melbourne, Australia: Spinifex Press, 1996. 155-168.
- Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. New York: Vintage, 1955.
- McIntosh, Mary. "The Homosexual Role." Stein 25-42.

- ."Liberalism and the Contradictions of Sexual Politics." *Sex Exposed: Sexuality and the Pornography Debate*. Ed. by Lynn Segal and Mary McIntosh. London: Virago Press, 1992. 155-168.
- ."Queer Theory and the War of the Sexes." *Activating Theory: Lesbian, Gay, Bisexual Politics*. Ed. by Joseph Bristow and Angela R. Wilson. London: Lawrence & Wishart, 1993. 30-52.
- Person, Ethel Spector. "Sexuality as the Mainstay of Identity: Psychoanalytic Perspectives." *Signs* 5.4 Summer (1980): 605-630.
- Phelps, Linda. "Female Sexual Alienation." *Women: A Feminist Perspective*, 2nd ed. Ed. by Jo Freeman. Palo Alto, Calif.: Mayfield, 1979.
- Plummer, Kenneth, ed. *The Making of the Modern Homosexual*. Totowa, N. J: Barnes and Noble, 1981.
- ."Going Gay: Identities, Life Cycles and Lifestyles in the Male Gay World." *The Theory and Practice of Homosexuality*. John Hart and Diane Richardson, eds. Boston: RKP, 1981.
- .*Sexual Stigma: An Interactionist Account*. London: RKP, 1975.
- ."Symbolic Interactionism and Sexual Conduct: An Emergent Perspective." *Human Sexual Relations: Towards a Redefinition of Sexual Politics*. K. Howells, ed. Oxford: Basil Blackwell, 1982. 223-241.
- Richardson, Diane. "The Dilemma of Essentiality in Homosexual Theory." *Journal of Homosexuality* 9 (1983) : 79-90.
- ."Recent Challenges to Traditional Assumptions about Homosexuality: Some Implications for Practice." *Journal of Homosexuality* 13

- (Summer 1987) : 1-12.
- Rieff, Philip. *Freud: The Mind of the Moralist*. Third Edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Robinson, Paul. *The Modernization of Sex: Havelock Flis, Alfred Kinsey, William Masters and Virginia Johnson*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1976, 1989.
- Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- ."Freud and Moral Reflection." *Essays on Heidegger and Others*. New York: Cambridge University Press, 1991. 143-163.
- Rubin, Gayle. "Thinking Sex." Henry Abelove, et. al. (eds.) *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge, 1993. 3-44.
- Salmon, Wesley C. *Statistical Explanation and Statistical Relevance*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1971.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Epistemology of The Closet*. Berkeley: U of California P, 1990.
- Segal, Lynn. *Is the Future Femal ?* London: Virago, 1987.
- .Slow Motion. *New Brunswick, N.J.:* Rutgers University Press, 1990.
- . Straight Sex. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Shrage, Laurie. *Moral Dilemmas of Feminism*. New York: Routledge, 1994.
- Stein, Edward. *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*. New York: Routledge, 1992.

- Stoller, Robert. *Sexual Excitement*. New York: Simon and Schuster, 1979.
- Trebilcot, Joyce. "Making Responsibility for Sexuality." *Philosophy and Sex*, second edition. Robert Baker and Frederick Elliston, eds. Buffalo, New York: Prometheus Books, 1984. 421-430.
- Trilling, Lionel. *Beyond Culture*. New York: Harper & Row, 1961.
- . *The Liberal Imagination: Essays on Literature and Society*. New York: Doubleday Anchor Books, 1950.
- Ullerstam, Lars. *Erotic Minorities*. London: Calder and Boyars, 1967.
- Vance, Carol S. "Social Construction Theory: Problems in the History of Sexuality." *Homosexuality, Which Homosexuality?* Altman et al. (eds), 30-47. The article is also reprinted with omissions in: Helen Crowley and Susan Himmelweit, eds. *Knowing Women*. Cambridge: Polity Press, 1992. 132-145.
- . "Social Construction Theory and Sexuality." *Constructing Masculinity*. Edited by Maurice Berger, et. al. New York: Routledge, 1995. 37-48.
- Weeks, Jeffrey. *Sex, Politics and Society: the Regulation of Sexuality Since 1800*. London: Longman, 1981.
- . *Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- . *Sexuality*. London: Tavistock, 1986.
- Wilkinson, Sue and Celia Kitzinger. "The Queer Backlash." *Radically Speaking: Feminism Reclaimed*. Diane Bell and Renate Klein, eds.



North Melbourne, Australia: Spinifex Press, 1996. 375-382.

Willis, Ellen. *No More Nice Girls*. London: Wesleyan University Press, 1992.

卡維波，〈性解放的政治〉，收在何春蕤《不同國女人》，台北：自立晚報出版社，1994。39-49。

卡維波，〈制服的權力政治〉，《聯合文學》143 期，1996 年 9 月號，頁 57-61。

何春蕤，《豪爽女人》。台北：皇冠出版社，1994。

何春蕤，〈眾家妖女仍須積極開口提筆〉，《婦女新知》152 期，頁 23-24。

機器戰警，《台灣的新反對運動》。台北：唐山出版社，1991，頁 129-135。



# 性（別）規範的論述抗爭

——A片事件的新聞論述分析

羅燦煒

## 摘要

本研究以意識型態爭霸與權力知識分析為理論基礎，採論述分析策略，檢視 A 片事件新聞論述中性（別）規範的意識型態抗爭。本研究分析中國時報及聯合報有關 A 片的新聞論述，以探討反對 A 片事件的主控論述及支持 A 片事件的對立論述個別的意義構連結構與知識建構機制。本研究發現，A 片事件的新聞論述提供主控與對立論述在性（別）規範上的抗爭場域，呈現傳統父權與女性主義的意識型態爭霸動力。藉由學者專家的權力知識，輔以分類、納入、排除等建構機制，主控論述一方面以違法亂紀、傷風敗俗等論述，壓抑禁止 A 片事件，另一方面則積極建構「性教育」，藉以排除色情批判與情慾開發議題，進而複製父權傳統中的女性性（別）規範；對立論述則一方面批判主控論述的道德法理論述，另一方面建構「性批判」論域，挑戰男性中心的色情文化，並提供女性主義身體情慾的多元論述，以鬆動傳統父權的性（別）規範。

## 壹、緒論

### 一、研究動機

11 日起  
台大女生宿舍 —— 辦「A 片影展」  
連三天

主辦單位女研社：目的為激起校園女生自主情慾討論

校方：不可能同意

（中國時報，84-5-8，五版）

當男生只是偷偷看時，女生要公開放映  
台大女舍 A 片影展 未演先轟動  
校方：應取得合法播映權；應考慮不願受影響的人  
（聯合報，84-5-9，五版）

公開放 A 片 涉散布猥褻物刑責  
（中國時報，84-5-10，五版）

六成台大女學生 看過 A 片  
舉辦批判會為爭取「身體自主空間」  
不要貞節牌坊也不要性解放  
（中國時報，84-5-10，五版）

性教育 擁有知識何必看 A 片  
專家學者執筆 大專用書問世  
（聯合報，84-6-6）

民國八十四年五月，悶熱沈寂的北台灣被一則罕見的新聞所驚醒。在台大女研社的例行新聞稿中，「台大女研社將在女生宿舍辦 A 片影展」脫穎而出，受到各大報紙的青睞。據報導，台大女研社主辦 A 片影展的目的在於「提供女學生一些有別於傳統浪漫愛情的想像，更了解男性目光及想法，並進一步激起校園女生的自主情慾對話」（聯合報，84.5.8，五版）。「台大女生看 A 片」一曝光，立即引起各方人士的注意與討論。反對意見包括：台大的校方「當然不可能同意」、法律專家的「觸法之虞」、教育學者的「A 片不等同性教育」、學生家長為女兒的「清純」請命，及女性教師要求台大女生為同胞「保留一些」。另類聲音則包括：A 片影展提供女性情慾開發的可能、A 片批判提昇女性自主意識，A 片事件展現成功的婦運策略及

A片事件與性教育無關等。

台大女生看A片一事，誠如某報所言，是「末演先轟動」。在事件曝光到正式上場的短短幾天之內，各方意見藉由新聞媒體的傳佈，在公共論壇上針鋒相對，你來我往。即令在「A片影展」以「正名」後的「A片批判」如期登場後，公共論壇並未隨同A片事件的落幕而沈寂下來。在後A片事件的新聞報導中，性教育、性批判、女性身體情慾等議題仍引發學者專家與社會人士的激辯，高手過招處，迭見火花。

在目前的台灣，大學生看A片，應是稀鬆平常，不足為奇。據調查，近九成的台大男生與六成左右的台大女生看過A片（中國時報，84-5-10，五版；84-5-16，五版）。即令在中學校園，看A片也非罕見現象。根據女權會的調查，有高達五成以上的青少年男女，曾經看過A片；高中職男生，更高達九成（中國時報，85-5-25，五版）。以目前A片在錄影帶店及有線電視的普遍性，成人近用及觀看A片，應是相當容易及平常，然而「台大女生看A片」卻捲起新聞論壇的一大旋風，直教各方人士不惜揮筆捲袖，躍入此一論戰。其背後的社會心理動力，可能遠超過「台大女生看A片」一事的表層意涵。

要言之，A片事件從台大女研社的社團活動到成為各方矚目的熱門話題之間，經歷許多社會文化的檢視與新聞論述的形塑。本研究對於「台大女生看A片」的社團活動轉化為媒體事件（media event）的論述過程深感好奇，希望瞭解：A片／媒體事件的新聞論述中，呈現何種樣態的社會文化動力？尤其是針對女性與A片之關係，新聞論述

如何建構性（別）規範？

## 二、A片事件 / 媒體事件

「台大女生看A片」之所以成為新聞，當然是因為具有新聞性。而這新聞性的來源則可能出自「台大女生」與「看A片」兩個概念的組合。一般而言，「台大女生」象徵謹守禮教，知書達禮的良家婦女；「看A片」則代表男性集體獨享的情慾刺激與性慾啟動的專利機制。因此，「台大女生看A片」一事，不按牌理出牌地連結「純潔的好女孩」與「流動的（男性）情慾」兩個主流文化中互斥的概念，對源遠流長的父權體制擺出尋釁的姿態，對傳統文化中的性（別）規範提出迎面一擊。「台大女生看A片」一事，以其不符合父權邏輯的符號組合，挑戰父權文化中的性（別）規範，而躋身為媒體事件，進入公共議題。

A片事件跨越校園圍牆，進入大眾媒體的公共論述，引發各方人士紛紛對此事件表態。大眾媒體一向被批判學者視為「意識型態的國家機器」（Althusser, 1971），其目的多在維護現存體制。尤其在意識型態的運作中，大眾媒體具有下列的構建角色：1. 建構社會知識；2. 形成規範，反映價值；及 3. 塑造共識與合法性（Hall, 1977, pp. 340-2；張錦華，1994；頁 148）。因此，A片事件所引發的新聞論述或可提供我們檢視主控性（別）意識型態的素材。

不過，費斯克（Fiske, 1994）也指出，任何的媒體事件，固然呈現最高的論述可見度（maximum discursive visibility），但也同時提供異議「亂流」侵入的絕佳時機（p.8）。因此媒體事件以其高度的

曝光性，一方面提供主控意識型態大展身手的場域，一方面則給予他類論述攻城掠地的機會。在此一觀點下，A片事件的新聞論述似可提供我們檢視性（別）規範的他類論述。

要言之，A片事件以其挑戰主流父權性（別）規範的新聞性躋身為媒體事件；此一媒體事件的新聞論述，一方面呈現性（別）規範的主控意識，另一方面則納入非主控的他類論述。據此，本研究認為，A片媒體事件的新聞論述，呈現父權傳統性（別）規範的論述抗爭，可提供我們檢視父權意識型態的爭霸過程。因此，本研究擬分析A片事件的新聞論述，以探討性（別）規範的論述抗爭與爭霸過程。

## 貳、文獻探討

針對上述研究問題，本章探討相關理論文獻，以鋪陳本研究之分析架構。本章的文獻探討包括下列主題：一、意識型態理論；二、權力／知識分析；三、父權體制的性（別）規範；四、大眾媒體的性（別）論述。

### 一、意識型態理論

意識型態意指隱含於各項社會文化所賦予的符號意義之後的整體性、規範性及指導性的權力結構（Fiske, 1982；張錦華, 1994）。意識型態具有「自然化」、「合理化」及「合法化」的功能，其所衍生的各項社會迷思，皆被視為是「理所當然」、「天經地義」的「真理」。因此，意識型態具有將特定的權力分配及方向轉化成自然與公

平的假象的作用，也因而可藉由建立社會共識，維護既存體制。

阿圖塞（Althusser，1971）指出意識型態具有國家機器及建構主體的功能。意識型態國家機器的功能在於再製（reproduce）現有的生產關係，以維繫既存的經濟政治秩序。另外，意識型態藉由「點名召喚」（hail）及「設定」（interpellate）的方式，對主體進行分類，將個體建構為主體（張錦華，1994，頁 112）。因此，阿圖塞認為，意識型態透過建構主體的機制，再製既存的權力關係。

張錦華指出，阿圖塞的意識型態理論，具有三項重要性的突破：1.意識型態是存在於「再現」（representation）表徵系統中；2.意識型態提供個體對其真實生存情況的想像關係；3.意識型態透過表徵的想像體系建構個體（張錦華，1994；頁 108-109）。相對於阿圖塞的機械式高壓控制觀點的意識型態理論，葛蘭西（Gramsci）認為霸權的維繫，尚須動員文化資源，取得文化領域的優勢領導地位。因此，葛蘭西指出意識型態一是爭霸過程（hegemonic process）：主控勢力透過各種文化機制，塑造一套道德共識或價值標準，以維護其既得利益；然而，非主控勢力也可能在主控論述的夾縫中進行意識型態抗爭，以鬆動甚至顛覆主控勢力。就此而言，意識型態是「立場之戰」的抗爭領域：提供一個論述空間，以供不同的利益團體對社會事件的意義加以解構或重構（張錦華，1994，頁 77-78）。

賀爾（Hall 1986）的構連理論（articulation theory）進一步闡析傳播過程中意識型態的爭霸過程。賀爾強調語言本身具有「複向指涉」（multi-referential）的潛能，因此，傳播者在選擇、組織及詮釋社會事件時，其有構連／解構／重構（articulation／disarticulation／



rearticulation) 的各種可能性。賀爾針對媒介訊息與文本閱讀之關係與主控勢力相合的程度，由高而低區分出三種解讀方向：主控 (dominant)、協商 (negotiative)、對立 (oppositional)。賀爾的構連理論與葛蘭西的爭霸過程遙相呼應，藉由語言符號的複向指涉性及意義構連的創造性，強調傳播媒介實乃意識型態的抗爭領域與階級鬥爭的象徵戰場 (Hall, 1983; 張錦華, 1994, 頁 144-147)。傳播學大師費斯克也指出，在一個權力與資源呈不平等分配的社會中，論述抗爭是必然現象；而「論述的游擊戰」(Discursive guerrillas) 更是促成政治與社會變遷的文化尖兵 (Fiske, 1994)。費斯克將論述抗爭分為下列幾類：對於文字或符號的詮釋抗爭；對於文字、形象的選擇抗爭；對受壓抑者的復原，或對於被排擠者的歸位抗爭；解構與重構的抗爭；近用公共論域——尤其是大眾媒體——的抗爭 (Fiske, 1994pp. 5-6)。透過上述的抗爭機制，主控、協商及對立的論述型態持續地建構及傳散意義，以維護各自的立場與利益。

## 二、權力 / 知識分析

在批判理論的傳承中，意識型態理論特別著重文化霸權與主控意識的形成過程。傅柯 (Foucault) 的權力／知識分析則將「知識論述」納入批判的對象，以窺究其後的權力運作機制。

傅柯認為權力網絡遍佈於各種日常生活的實踐之中，知識便藉由建構「真理政權」(regime of truth) 的機制，挾帶「訓育性」與「規範性」的權力技術，對人類生活進行監視、檢查、與診斷等全面性的權控。因此，知識權力不僅建立一個「規範性」的社會，由外而內地

規範人類生活，以鞏固即存的權力結構；它並且「訓育」個人，使個人內化社會規範，由內而外地發揮「知識真理」的效應。據此，傅柯認為：權力與知識無所不在，彼此意含對方。

此外，傅柯指出權力的運作方式除了負面地禁止與壓抑外，還可以是正面地生產與建構，如「正常化」過程。因此，權力的表現形式不但為消極的禁令與法律，且化身為各種積極不斷增殖、鼓動性的論述（段貞夙，1993，頁 23）。於此，傅柯的權力／知識觀點引出知識社會學的分析架構，以檢視知識／權力的形成過程及其政經利益。傅柯以論述的概念，說明知識的形成乃經由分類、排除、方法規則及使用者資格等機制，造成權力掌控的效果。因此，傅柯認為知識藉由締造「真理政權」，兼具認識論及政治功能的雙重效果，對個體產生雙重制約的宰制功能（Foucault, 1972；張錦華，1994，頁 166）。

### 三、父權體制的性（別）規範

父權體制（patriarchy）是中國社會的傳統特徵之一（Stacey，1983）。父權意識型態以許多不同的方式再現父（男）權支配及宰制女性的社會結構，包括：家族制度、貞操文化，及性別分工等。據此，父權體制的性（別）規範即指父權意識形態對性別角色（sexroles）及性狀態（sexuality）的訓育性及指導性迷思，其功能在於維繫父權體制的「自然」、「合法」運作。一般而言，父權體制的性（別）規範通常賦予女性被動服從，犧牲奉獻的性別角色，清純貞節，無慾無我的性狀態，以服務父權利益及滿足男性慾求（何春蕤，

1994；游美惠，1993）。對於偏離性（別）規範的女性，父權體制動員多種懲戒性及標籤化機制，以發揮壓抑禁止的功效（黃毓秀，1993；Sallmann, 1993；Schur, 1984）。

父權體制藉由多種機制，包括：1.神話信仰與宗教生活；2.知識建構及其論述氛圍；3.法律制度和國家角色，強化性（別）規範，建構層級式的性別秩序（*hierachical gender order*），以鞏固男權控的父權意識型態（黃毓秀，1993；劉仲冬，1995；陳敏郎，1996）。父權意識形態異化，矮化女性角色及性狀態的導因，可能來自男性父權對女性情慾潛力與生育能力的焦慮所衍生的過度補償性控制（游美惠，1993；陳敏郎，1996）。由於父權社會依賴「生物性再生產」與「社會性再生產」以複製延續，因此，女性的身體與生育，經常成為必須被「精確控制」對象（Duby, 1992）。在此一性別架構中，女性的社會角色與性狀態受到父權意識形態的訓育與控制，逐漸與女性自我疏離、異化而轉換成服務男性利益的物化性客體。

父權體制基於對女性角色與性狀態的政治經濟考量，動員各種社會機制，建構符合男性利益的性（別）規範，以控制女性的意識與物質性的存在。大眾傳播媒體一向被批判學派視為維護現存體制，鞏固既得利益的文化機制；馬克思主義者認為大眾媒體受制於生產關係結構，服務有產階級並鞏固資本主義；阿圖塞進一步指稱大眾媒體為「意識型態的國家機器」（Althusser, 1971），其目的在於強化主控的意識型態。因此，本研究將在下一節探討大眾媒體，尤其台灣本土媒體的性（別）論述，以檢視父權意識型態對女性性別角色（*sexroles*）與性狀態（*sexuality*）的文化建構。

#### 四、大眾媒體的性(別)論述

相關文獻一致指出，大眾媒體呈現性別刻板印象，並強調女性的性(別)腳本，因此大眾媒體對女性的文化建構多傾向複製傳統父權體制。國外文獻指出，大眾媒體的性(別)論述呈現下列建構：1.女性及女性相關議題出現的比例偏低；2.強化性別刻板印象複製傳統男女角色(Wood, 1994)。相關研究指出，在黃金時段的電視節目中，白種男人出現的次數十倍於女性(Bascow, 1992)；在兒童節目中，男女出現的比率為 2：1；在新聞節目中，女性播報員只占 16%，而且有關男性的新聞是十倍於女性新聞("Study reports sex bias",1989)。在新聞媒體的呈現中，女性若非不成比例地消匿於新聞報導中(New Directions for News, 1988)，就是以瑣碎或不重要的角色出現(Wood, 1991)。

在性(別)角色的呈現上，大眾媒體多強調兩性刻板印象，如：女性依賴v.s男性獨立，女性無能v.s男性權威，女性照顧者v.s男性供應者，女性受害者／性對象v.s男性加害人等(Bascow,1992；Davis, 1990；Faludi, 1991；Modleski, 1982；Russell, 1993)。英美的長期性研究指出，大眾媒體對性別刻板化印象的再現，行之有年，並不因婦女運動而有結構性的改變(Crabb & Bielawski, 1994；Furnham& Bitar, 1993；Hall & Crum, 1994；Kortenhaus & Demarest, 1993；Thompson & Zerbinos, 1995)。

在性別刻板印象的呈現中，女性經常被二分化：在「好女孩」或「處女」的建構中，女性通常是純潔的，服從的，犧牲的及主內的；

在「壞女孩」或「妓女」類目中，女性則是放蕩、縱慾、冷酷、陽剛（Faludi, 1991；Gallagher, 1981）。此外，大眾媒體也進行性別規範的建構：女性被動，依賴及優柔寡斷特質，通常受到獎勵；而獨立、果決、堅毅等特質則受到懲罰。總體而言，國外的大眾媒體傾向將女性建構為受男人宰制，毫無自主權力的性對象（Benedict, 1992）。

國內研究也一致指出。大眾媒體對女性性別角色的建構，多限於性別刻板印象的再現，並多傾向於鞏固傳統父權體制（顧玉珍，1995；陶福媛，1991；柯永輝，1995；黃麗英，1994）。顧玉珍（1995）根據文本所表徵的女性個體權力關係中的位置與形象特質，將電視廣告中的女性角色歸納為三類：1.父權家庭結構中「無我」的女性角色；2.空間有限的職業婦女；3.男性慾望的性對象，包括「清純玉女」及「性感尤物」兩種。陶福媛（1991）以內容分析檢視雜誌廣告中的女性角色，指出：雜誌廣告中的女性角色「完全迎合男性中心的意識型態」，充分再現性別刻板印象中女性陰柔愛美的特質，並強調女性的「性玩物」與「裝飾性」角色。段貞夙（1993）以傅柯的權力觀點分析台灣廣告中的性論述，發現廣告形塑男性為積極主動的征服者，女性為消極被動的臣服者。

何永輝（1995）探討台灣流行歌曲中的女性意涵，發現：台灣現今的流行音樂傾向將女性建構成：1.男性慾望的「性對象」；2.為男性犧牲奉獻的「無我」女性；3.限於感性範疇的「自主」女性。因此，流行音樂中的女性意涵，難逃以男性利益為依歸的父權意識型態架框（張錦華，柯永輝，1995）。黃麗英（1994）分析電視綜藝節目短劇的性別論述，發現父權體制對女性個體具有強大收編及整合的

力量。藉由嘲弄女性刻板印象，將「女性行業」去專業性，將威脅父權控制的女體荒謬化，及鞏固「愛情神話」的男性優勢，因此，綜藝節目中短劇文本的性別論述，對女性個體產生貶抑、排擠、訓育與宰制的作用，再現父權體制中男性優勢地位的意識型態。

在中國文學作品中，女性的再現仍脫離不了傳統性別角色。短篇小說多強調女性的美貌與吸引力及照顧他人與自我犧牲的慾望；偏離傳統性別角色期望的女性，如離婚女性、從政女性等，則多受到實質或象徵性的懲罰。因此，在文學作品中，女性的價值與可欲性被建構在被動順從的私人領域上；女性一旦進入男性的公領域，尤其是掌控政治權力，則被呈現為失去女性美德與特色的危險性及破壞性角色（Shen, 1992）。

要言之，國內的大眾媒體，無論其不同的文本類型（genre），多傾向於再現父權意識的性（別）規範。女性的性別角色，多屬於被動服從，無慾無我，一以男性利益為服務及犧牲的目的；偏離或挑戰父權傳統性（別）規範的女性，多成為娛樂文化論述中被嘲諷，被貶抑的對象。據此，國內大眾媒體的文化論述，多支持並強化父權意識的（女性）性別規範。

此外，國內的大眾媒體，對女性的性狀態，也呈現父權意識型態的規範與訓誡。周月英（1995）分析許曉丹裸體參政事件的新聞報導，發現：1.性論述的權力／知識，對女性的控制多表現對於身體（裸體）的規範；2.父權概念賦予男性絕對優勢，包括男性「管理」與「控制」女性身體的權力。周月英指出，女性的身體，在父權的性意識下，淪為男性的性對象或性玩物；女性的身體自主權，在整體文

化的性意識權力及男性主控的父權體制下，受到雙重的壓抑控制。

黃毓秀（1993）以心理分析策略探討「牯嶺街殺人事件」中的「女性意涵」指出，女性慾望的主動性與倚賴男性的被動性結合為一，成為傳統女性的基本特質。此外，該片的「禍水」論述反映父權文化對蕩婦的訓育作用：在影片文本中，「女人」象徵無明與不道德。因此，男性給予女性的自由與權力，終將導致對男性恥辱與不義。

羅燦瑛（1995）比較師大強暴疑案與胡瓜李璇案的新聞報導，發現：新聞論述對強暴受害女性的呈現，間接強化父權傳統的性（別）規範。羅燦瑛指出：對於符合「好女孩」條件的受害人，新聞論述檢視性暴力的權力架構導因，強調加害男性的異常心態，進淡化對受害女性的外表描述。相反地，針對傾向「壞女孩」特質的受害人，新聞論述則凸顯強暴事件的戲劇性發展，並強調被控男性的正面特質，及質疑受害女性的控訴動機。新聞論述對於「好女孩」與「壞女孩」強暴控訴的差別待遇呈現強暴迷思中的性（別）規範，並間接強化父權傳統的女性角色。

除了大眾媒體外，台灣的法律及教育也有其獨特之性論述。段貞夙（1993）以傅柯的權力觀分析台灣社會的性論述，發現我國古代的性觀念深入影響當今社會對性的分類與評價。法律與教育的性論述，皆以公開／私密為評斷標準——公開的性受到負面的評價，私密的性則受到正面的肯定。此外，段貞夙指出，法律領域中的性論述視性為道德價值判斷的對象，教育領域中的性論述將性歸類為生物學（非文化），個體化（非社會）的議題。

綜上所言，台灣社會的性（別）論述，尤以大眾媒體的性別建構為代表，傾向於再現傳統道德的性（別）規範，強化父權文化的意識型態。在大眾媒體的性別建構中，女性的性別角色與性狀態皆在男性中心的政治經濟下，被異化與物化；女性在傳統父權的道德規範及情慾紀律下，成為男性慾求的對象與男性宰制的客體。背離父權性（別）規範的女性受到各種形式的訓誡與懲罰；挑戰性（別）規範的女性則受到微妙的嘲諷與貶抑。

據此，本研究擬在父權意識型態的文化脈絡中，探討挑戰傳統性（別）規範的A片／媒體事件之新聞論述。本研究依據意識型態爭霸理論與權力知識分析架構，檢視A片／媒體事件的新聞論中，性（別）規範的意識型態如何進行論述抗爭？主控意識與非主控意識如何在新聞論述中彼此較勁，相互爭霸？

## 參、論述分析

本研究以意識型態爭霸及權力知識為分析架構，採論述分析研究策略，檢視A片事件的新聞建構，以探討父權文化中的性（別）規範的論述抗爭。本章包括三部分：一、分析策略，二、分析樣本，三、分析結果。茲分述如下：

### 一、分析策略

根據前述文獻探討，台灣社會的性（別）論述仍以父權意識形態為主控霸權。在此一文化脈絡中，A片事件突顯出女性對性（別）規



範的反動訴求：在「在台大 女生看A片」中，女性一反傳統性別角色的被動與無我，主動近用情色品，以尋求情慾流動與自主的可能。據此，A片事件正面挑戰父權文化的性（別）規範，成為主流意識中的偏差現象。本研究擬藉由對A片事件的新聞論述之分析，檢視傳統父權性（別）規範的爭霸過程。

意識型態理論指出，意識型態乃一具有物質存在的再現系統，具有建構主體與再製權力秩序的功能（Althusser, 1971）。此外，意識型態提供「立場之戰」的抗爭領域，藉由對於表徵系統的選擇、詮釋、解構與重構，主流意識與非主流意識互相較勁，彼此爭霸。（Fiske, 1994；Hall, 1986；張錦華，1994）。

據此，本研究選定新聞論述作為意識型態爭霸的物質存在及再現系統。根據主流父權的思考邏輯，將A片事件的新聞論述分為三類：1.主控論述——意指反對「台大女生看A片」的新聞論述；2.對立論述——意指支持「台大女生看A片」的新聞論述；3.協商論述——意指缺乏明確支持或反對立場，而著重條件式討論的新聞論述。本研究分別檢視上述三類論述的意義建構，以探討性（別）規範的論述抗爭。

在有關權力／知識分析中，傅柯（1992）指出，知識藉由壓抑禁止與生產建構的機制，與權力互為表裡，彼此意含，借「真理之名」，行控權之實。在科學真理的假象掩護下，知識挾帶「規範性」與「訓育性」的技術權力，由外而內，對人類生活進行監控與指導，包括人類最私密的性愛活動。因此，人類的性意識受到兩項知識權力的宰割：其一是具有規範作用的道德基礎，其二是具有訓育作用的科

學知識（周華山，1990）

在知識形成的過程中，傅柯提出下列幾項建構機制：使用者的資格限制、分類、排除、禁止、納入等（張錦華，1994，p. 166）。段貞夙（1993）分析傅柯的性論述，指出：知識與權力彼此相互意含，而權力／知識的運作及表現方式，除了消極負面的壓抑禁止之外，尚包括積極正面的生產與建構。

據此，本研究擬針對各項論述的新聞文本，分析其建構A片事件中，所呈現的知識建構機制。換言之，本研究將分析各類論述的發言者資格限制，及論述內容中分類、排除及納入等機制。此外，本研究也將檢視各類論述中權力／知識的運作模式，尤其是壓抑禁止vs.生產建構的論述動力。

## 二、分析樣本

本研究以意識型態理論及知識權力分析為理論架構，以文本分析為研究策略，檢視「台大女生看A片」的新聞建構。為提昇分析樣本的代表性，本研究以報紙的發行人數及普及性為評估標準，選取國內一般公認的二十大報——中國時報及聯合報——作為抽樣母體。本研究抽取中國時報及聯合報有關A片事件的新聞文本為分析樣本，其中包括新聞報導、新聞分析、讀者投書及社會評論（註 1）。中國時報分析樣本始自民國 84 年 5 月 8 日至 11 月 21 日，共 32 則；聯合報的樣本則始自民國 84 年 5 月 8 日至 11 月 20 日，共 26 則。樣本分佈特徵見表一。

### 三、分析結果

根據前述分析策略，本研究首先將新聞文本加以分類，共得出主控論述文本 25 則，對立論述文本 25 則，及協商論述文本 8 則（表二）。其次，針對各類論述，本節分別討論其意義構連結構及知識建構機制。

#### （一）主控論述

在 25 則「台大女生看A片」的新聞文本中，17 則屬於新聞報導及分析，6 則屬於讀者投書，2 則屬於社會評論（表二）。茲分別討論主控論述之意義構連及知識建構於下：

##### 1. 意義構連結構

根據新聞論述，社會各界，包括教育、醫學專業人士、教育行政主管、及學生家長，接二連三地指出A片是色情品，不等同性教育，因此「台大女生看A片」可能導致下列各種傷害，包括傳佈錯誤性知識，混淆學生的性意識，導致學生的性焦慮與性恐慌，殘害女生純潔心靈，引發性騷擾，造成色情泛濫；破壞台大（女生）形象，犧牲台大學生權益及醜化異性，引發兩性對抗等。換言之，在這些專家論述中，「台大女生看A片」被建構為具有傷害性的危險事件（表三）。

承續上述論述，教育界人士及新聞評論進一步指控「台大女生看A片」罔顧「羞恥觀念」，破壞社會規範，導致道德淪喪。更有學生家長質疑支持此事件的教授，罔顧學術良知，利用學生打知名度。換言之，在各方面的論述中，「台大女生看A片」被建構為「不道德」（表三）。

再者，法律學家及台大行政人員不斷指出：由於A片是色情品，因此，有新聞報導「台大女生看A片」可能涉及公然猥褻刑責，可能觸犯著作財產權法，亦可能違反台大校內的申請程序及宿舍管理法。因此是「不合法」的（表三）。

此外，多位性教育專家及台大行政人員對「台大女生看A片」所宣稱的「學術批判」提出質疑。報導中一再出現下列論述：A片事件社會運動意味十足，性教育功能蕩然無存；假「學術」之名，從事不當活動；觀看女生的「情緒性」反應，「知覺性」評論等等。同時，支持此活動的教師在「性教育」上的專業資格，也分別受到性教育專家及學生家長的批評。因此，在此論述中，「台大女生看A片」又被建構為「不學術」（表三）。

總結上述，在此一主控論述中，「台大女生看A片」被學者專家視為「危險的」，「不道德的」，「不合法的」，及「不學術的」，其論述基礎在於：A片是色情品，無法傳遞正確性知識。針對此一問題，許多教育學界專家學者，行政主管及實務工作者，紛紛提出以教育取代色情，以性教育作為A片事件的正確救贖。

在性教育論述中，新聞報導突顯兩大焦點：當前性教育的缺失及未來性教育的因應之道。在有關當前性教育的報導中，教育專家及實務工作者一致指出：錯誤性知識充斥，學生性觀念錯誤；各校缺乏「性教育」師資，國家缺乏性教育政策，等等。綜觀專家論述，目前的性教育有「不足夠」、「不統一」及「不正確」的問題（表四）。

在有關因應之道的新聞論述中，教育專家，行政人員及記者紛紛表示：學校及教師應輔導學生選擇正確影片，教育部籌拍健康正確的

性教育影片；專家學者出版大專用性教育教科書，以正確性知識解決A片事件的問題；「正確」的性教育應著重基礎及實用性知識，而非焦點模糊的文化或歷史論述，等等。要言之，根據專家論述，藉由學者專家所提供的正確性教育，可解決A片事件所引發的各項問題。

綜上所述，反對「台大女生看A片」的主控論述，具有下列的構建結構：由於A片是色情品，無法傳遞正確性知識，因此「台大女生看A片」是一件「危險的」、「不道德的」、「不合法的」及「不學術的」的「不正常」事件。為了矯正這種「不正常」，「正常的」、「合法的」、「專業的」的「性教育」便成為救贖之道。但目前性教育非常缺乏，不但某些課程焦點模糊，而且師資不夠專業；因此，性教育專家已著手製作性教育教科書及教學影片，期以正確性知識與正當的教材，引導A片事件及其相關問題於教育的正軌上。

要言之，A片事件的主控論述，藉由學者專家的知識權力，將「台大女生看A片」歸類為不正常，而提出「性教育」作為規範相關議題的「正常化」管道。此外，再度藉由專業論述，將以往的性教育建構為「不足夠」與「不恰當」，再進一步將學者專家所主導的性教育建構為「正確」與「正當」，並據此導正A片事件於「性教育」的「正常化」論述中。

## 2.知識建構機制

根據上述主控論述的文本分析，本研究發現：反對A片事件的主控論述，呈現下列知識建構機制：

### (1) 發言者資格：

主控論述發言者大多具有教育、醫學及法律等專家／專業資格，

少數則具有與A片事件有特殊關係之身分，如父母、同儕等。在相關的報導文本中，絕大多數發言者為學者專家（如，大學教授，性教育專家，醫學及法律專家），教育行政主管（如，教育部官員，台大行政主管）及教育工作者（如，中小學教師）。其次為學生家長及大學生，再次為專業作家。

(2) 分類：

主控論述首先將A片歸類為色情品，非性教育。在此標籤下，A片事件被列入「危險的」、「不合法的」、「不道德」及「不學術」的「不正常」類目中。與其對立的「性教育」，則被動員成救贖之道。主控論述在「不正常化」A片事件後，提出「安全的」、「合法的」、「道德的」及「學術的」性教育，作為導引A片事件「正常化」的手段。

(3) 納入：

反對A片事件的主控論述，大力納入法律、道德及教育等論述以突顯事件的「不正常性」。在主控論述中，法律及道德被動員來壓抑及禁止「台大女生看A片」，而（性）教育則被動員來生產與建構「正常的」解決之道。

(4) 排除：

反對A片事件的主控論述，全面排除對立論述的核心議題，以「純淨化」其性教育論述。主控論述不但積極納入法律、道德及教育等論述，而且完全漠視對立論述中的主要訴求。換言之，對於後者提出的情慾開發與色情批判等議題，主控論述採取漠視及迴避策略。將這些議題排除於論述之外。

要言之，本研究發現，反對「台大女生看A片」的主控論述，呈現下列的知識建構機制：藉由將發言者資格限制於學者專家，及與A片事件有特殊身份者，主控論述對「A片事件」進行分類（色情品v.s性教育），納入（法律、教育、及道德等論述）及排除（情慾開發及色情批判為議題）等建構。

## （二）對立論述

在 25 則支持「台大女生看A片」的新聞文本中，12 則屬於新聞報導／分析，8 則屬於讀者投書，5 則屬社會評論。茲分述對立論述之意義構連及知識建構於下：

### 1. 意義構連結構

根據新聞報導，在支持「台大女生看A片」的新聞報導文本中，對立論述提出各種觀點及議題，以「正常化」A片事件。核心議題為：「提供女學生有別於傳統浪漫愛情的想像，更瞭解男性的目光及想法，且進一步激起校園女生的自主情慾對話」（中國時報，84.5.8，三版）。換言之，根據主辦單位的說詞，A片放映的原初目的在於：為女生提供另類愛情想像，瞭解男性觀點，及自主情慾對話。

在支持A片事件的新聞論述中，女研社、女研社指導老師、精神科醫生、大學教師及政黨婦委會提出下列觀點，以強調A片事件的重要性（表五）

#### （1）打破色情文化「外」的性別歧視：

相關新聞報導包括：A片被認為是男生的「必修學分」，而且台大男生絕大多數看過A片，為讓看「A片不再是男生的權利」，（台大）女生應該一起去看A片。

(2) 批判色情文化「內」的性別歧視：

相關新聞報導包括：看A片以檢討惡劣「性文化」。批判A片的男性宰制的性意識，挑戰性知識的男性壟斷傳統，批判陽具中心的性解放，透視兩性不平等的文化機制等。

(3) 提升對色情文化及情慾文化的瞭解：

相關輔導包括：學習身體情慾的自我控制，開啟色情文化的校園對話，促進兩性知己知彼的情慾對話。

「A片影展」最後被正名為「A片批判大會」，根據新聞報導，台大女研社指導老師指出，A片批判旨在批判主流色情文化的物化女性，並思索平權情慾文化的可能性」（中時，84-5-12，二版）。女研社也表示。將以「學術探討」方式進行，並尋獲兩性教育學者的支持。事後，女研社聲稱，主辦「A片批判大會」的主要功能在於：1. 瞭解色情文化；2. 批判色情文化中的父權結構；3. 創造平權、多元的情慾文化。此外，女研社並指出，女研社從未把A片當作性教育影片，性教育的論述完全「牛頭不對馬嘴」（中時，84-6-6，十一版）。

承接A片事件的後續效應，新聞報導出現大學教授對女性情慾的討論，謂：在性壓抑與性解放之間，女性應可爭取「身體自主權」的寬廣空間，另：女性應以強勢主體轉化A片的壓迫性質，排斥認同受害者角色，而從A片中獲取愉悅經驗。

對立論述除嘗試「正常化」A片事件。並嘗試將反對A片事件的論述「不合理化」，亦即「不正常化」。根據新聞報導，台大女研社、大學教授及社會人士多方指出，打壓A片事件的不合理。相關論



述包括：校方曲解A片活動，打壓學術活動，反映父權保守的教育體制；「性文化」與「法律」被混為一談；「道德恐慌症候群」的社會病態，阻礙兩性平等的可能，等等。此外，針對主控論述中的性教育論述，亦有社會人士及婦運團體指出：當前的性教育實為單性的男性教育，性教育影片與A片具有一共同點，即皆為「男性中心」；大學性教育不應由軍訓室規劃；性教育應促進「兩性平等」，不應一味防堵、壓抑（表六）。

根據上述分析，支持「台大女生看A片」的對立論述展現下列的構連結構：「A片影展」主辦目的本在於，提供女生另類情愛想像，瞭解男性觀點，及自主情慾對話，但在面對主控論述的強力反對下，對立論述轉折進入「性批判」論述。性批判論述指出，由於A片再現惡劣的性文化，物化女性，因此批判A片可打破色情文化「內」與色情文化「外」的性別歧視，進而增進對色情文化瞭解，並促成兩性平等的情慾文化。據此，「A片影展」被正名為「A片批判大會」，舉辦動機也被修正為，1.瞭解色情文化；2.批判色情文化中父權結構；3.創造平權、多元的情慾文化。基於此種目的，A片事件被宣稱與「性教育」無關，並被用來引發對女性「身體自主權」與「主體愉悅」經驗的討論。

此外，A片事件的支持者也針對反對意見提出批判。根據學者專家及婦運團體的看法，台大校方的阻難代表了父權體制對女性自主性與學術自由的壓迫；法律與道德的壓力反映了社會觀念的混淆與僵化；主控性教育的論述旨在維護男性中心的軍性教育，等等。換言之，這些批判性的論述嘗試將反對意見建構成保守、僵化、偏頗的

父權文化及「不正常」論述。

要言之，A片事件的對立論述，一方面藉由女研社及學者專家的知識權力，將「A片影展」正名為「A片批判」，將情慾開發轉化為色情批判，以「學術探討」的取向，嘗試取得「合法性」的地位。另一方面，則仍藉由專家論述，批判主控論述為保守僵化的（父權）男性中心，企圖將後者推擠到「不合理」、「不正常」的類目中。

## 2.知識建構機制：

根據上述對立論述的文本分析，本研究發現，支持「台大女生看A片」的對立論述，呈現下列的知識建構機制：

### （1）發言者資格：

在相關的新聞文本中（包括報導、讀者投書，及社會評論），絕大多數的發言者為學者專家（如大學教授、醫學專家），其次則為女研社及其它大學生，再次為黨政代表及專業作家。因此，本研究發現，對立論述的發言者大多具有學術、醫療專業或專家的身份，若否，則其有與A片事件有特殊關係的身份，如：主辦單位，及其同儕等。

### （2）分類：

對立論述在「A片批判會」後續論述中，隱約呈現下列分類運作：

#### a.性批判v.s性教育

「性批判」論述在取得對立論述的主軸後，正面劃清與「性教育」論述的關係。對立論述雖與主控論述「A片不等同性教育」的建構有交集，但立即分道揚鑣，前者（對立）進入「性批判」的論述，

後者（主控）則轉入「性教育」論述。

#### b.性壓抑v.s性解放

對立論述一方面反對貞操情節，另一方又拒絕性解放，女性「身體自主權」的論述因而被引入於此二極端之間。亦即，A片事件的後續論述，逐漸浮顯對立論述在性壓抑與性解放之間，尋求論述定位的努力。藉此分類機制，對立論述在情慾論題上自行定位為「非性壓抑」亦「非性解放」的另類論述。

#### c.批判A片v.s享用A片

在後續論述中，「享用A片」論述出現與前述的「批判A片」論述，形成微妙的對立關係。相對於「批判A片」論述將A片建構為物化女性，呈現惡劣性文化，強化性別歧視的文化機制；「享用A片」論述，則倡導女性發展強勢主體性，排斥認同受害者角色，進而從A片中獲愉悅經驗。

#### （3）納入：

除了排除主控論述的壓抑性論述，及內在論述中的情慾開發議題外，對立論述還大力納入「性別歧視」、「色情文化」及「學術批判」等論述。「A片批判會」強調檢視色情文化的物化女性，及追尋男女平權的情慾文化。相較於「A片影展」的原初動機，對立論述努力納入「學術批判」論述，以「合法化」A片事件。

#### （4）排除：

面對主控論述動員各項規範資源的強勢壓力，對立論述嘗試排除反對A片事件的法律、道德及教育等論述。藉由 1.釐清性文化與法律的分野；2.批判保守勢力的道德恐慌症；3.界定A片事件與性教育無

關的宣稱，對立論述以排除機制建構A片事件的論述範疇。

從「A片影展」到「A片批判」的正名過程中，對立論述微妙地淡化「A片影展」的情慾開發，而努力建構「A片批判」的學術成份。比較原初「A片影展」的舉辦動機與「A片批判會」事後的目的整飾論述，不難看出對立論述降低或排除情慾開發議題的嘗試與效果。

要言之，本研究發現：對立論述呈現下列的知識建構機制，藉由將發言資格限制在學者專家及特殊身分者，對立論述一方面對外排除主控論述的教育、法律、道德論述，一方面對內降低對外「A片影展」的情慾訴求，進而納入「色情文化」及「學術批判」等面向，以建構A片事件的合法性。此外，後A片事件的對立論述，納入對於女性情慾論題的分類建構：其一為非性壓抑與非性解放的身體自主空間論述，其二為「批判A片」與「享用A片」的抗爭性論述。

### (三) 協商論述

在 8 則的新聞文本中，4 則屬於新聞報導／分析，3 則屬於讀者投書，1 則屬於社會評論。

本研究發現：根據新聞報導，A片事件的協商論述具有下列構連結構：1.不對A片事件從事絕對的評價；2.著重條件式的討論。換言之，協商論述傾向避免表明絕對立場，而將判斷標準轉移到其所建構的條件。包括：A片事件只能作為婦運手段，A片事件必須合於法規及程序，A片事件必須具有學術教育意涵，A片事件必須避免引發兩性對抗，以及處理A片事件，必須避免妨害學術／言論自由等等。

協商論述的知識建構，則仍以專家論述為主軸，包括教育行政人

員，實務工作者，學生家長、民意代表及記者、社評人等。在論述內容上，則交雜納入主控與對立論述之訴求，前者包括：法律、道德、教育等，後者包括學術、批判等論調。

由於協商論述的份量及範圍略顯薄弱，因此，本研究決定以主控論述及對立論述作為討論部份的重心。

## 肆、結論

### 一、研究結果

本研究以意識型態爭霸及權力知識分析為理論基礎，檢視A片事件的新聞建構，以探討父權文化中性（別）規範的論述抗爭。本研究採論述分析策略，檢視台灣二大日報——聯合報及中國時報——對「台大女生看A片」一事之相關論述，主要包括：新聞報導／分析讀者投書及社會評論等類別。本研究之分析樣本共有 58 則，其中 32 則來自中時，26 則來自聯合，此外，分析樣本包括 33 則新聞報導／分析，16 則讀者投書，9 則社會評論。

本研究發現，有關A片事件的新聞論述可分為反對「台大女生看A片」的主控論述（共 25 則），支持「台大女生看A片」的對立論述（共 25 則），及條件式的協商論述（共 8 則）。本研究針對上述三類論述進行分析，以檢視其意義構連結構及知識建構機制。

本研究發現，反對A片事件的主控論述具有下列的意義構連結構：由於A片是色情品，無法傳遞正確的性教育，因此，「台大女生

看A片」是一種「危險的」，「不道德的」，「不合法的」，及「不學術」的偏差現象。為了矯正這種偏差，「合法的」、「正確的」及「專家主導」的「性教育」便成為救贖之道。然而，目前的性教育非常缺乏，不但某些「兩性教育」課程焦點模糊，而且師資不夠專業。因此，性教育學者專家已著手製作性教育教科書及教學錄影帶，期以正確的性知識與正統的性教材，引導A片事件及有關問題於性教育的正軌上。

此外，本研究發現，主控論述呈現下列的知識建構機制：藉由將發言者資格限制於學者專家及與A片事件有特殊關係者（如家長）。主控論述對A片事件進行「分類」（色情品v.s性教育）、「納入」（法律、校規、教育及道德等論述）及「排除」（情慾開發與色情批判等議題）等知識建構。

要言之，反對「台大女生看A片」的主控論述，藉由法律、教育、道德等專家論述的知識權力，輔以分類，納入及排除等知識建構機制，一方面壓抑禁止A片事件，另一方面則生產建構「性教育」論述，期以「正統」、「權威」的性教育取代「危險」、「偏差」的A片事件。

本研究發現，相較於主控論述，支持「台大女生看A片」的對立論述，則呈現頗為複雜的意義構連結構。對立論述一方面迎戰主控論述，將後者的法律、道德、教育等論述建構為「保守」、「僵化」的男性父權傳統，以突顯其「不合理性」及「不公平性」。另一方面，對立論述呈現內在論述抗爭的動力：對立論述一方面將「A片影展」「正名」為「A片批判」，以降低情慾開發訴求，突顯學術批判取

向，以取得A片事件的合法地位；另一方面，對立論述不時浮現女性主義對情慾議題的各類論述，包括企圖在性壓抑與性解放之間尋求定位的中庸論述，以及鼓勵顛覆A片文化的壓抑性質，而從中取得情慾愉悅的基進論述。

在此一多向的意義建構中，對立論述呈現下列的知識建構機制：藉由將發言資格限制在學者專家及特殊身分者，對立論述一方面對外排除主控論述的教育、法律、道德論述，一方面對內降低對外「A片影展」的情慾訴求，進而納入「色情文化」及「學術批判」等面向，以建構A片事件的合法性。此外，後A片事件的對立論述納入對於女性情慾議題的分類建構：其一為非性壓抑與非性解放的身體自主空間論述，其二為「批判A片」與「享用A片」的抗爭性論述。

簡言之，支持「台大女生看A片」的對立論述，藉由學者專家與女性主義者的知識權力，輔以排除、納入，及分類等建構機制，微妙地淡化「A片影展」的情慾訴求，納入「A片批判」的學術論述。此外，在後A片事件的對立論述中，仍藉由專家論述的權力知識，提出性批判論述以對抗性教育論述，並以「女性身體自主空間」論述自外於性壓抑與性解放之兩極論述。最後，「享用A片」論述浮現，與「批判A片」分庭抗禮，相互爭霸。

## 二、討論

本研究的研究結果，支持意識型態爭霸理論與權力知識分析架構對於性（別）規範論述抗爭的適用性。本研究發現，A片事件的新聞論述，提供性（別）規範的抗爭領域，在此一論述空間中，代表傳統

父權的主控論述，與象徵女性主義的對立論述，分別根據其信仰與價值共識，針對A片事件進行意義的建構／解構／重構；並近用媒體的公共論域，各自傳佈其建構成成品，進行立場之戰（Fiske, 1994；Hall, 1986；張錦華。1994）。主控論述以A片等同色情品的論述，將A片事件建構為違法、悖德、膚淺及危險的偏差現象；並進而提出「性教育」論述，企圖將前者收編，以鞏固道德法律及專家權威的主流意識。對立論述則將A片建構為物化女性的色情文化，進而提出「A片批判」的合法性；此外，對立論述一方面建構A片事件的色情批判面向，另一方面則嘗試建構A片事件情慾議題，雙軌齊下地展現女性主義意識型態，挑戰父權傳統性（別）規範。

在此一性（別）規範的論述抗爭中，主控與對立論述皆倚重專家論述，如學者、行政人員、醫學專家、法學專家、及性教育專家等，以建構各自論述的權威性。因此，源自於女研社社團活動的A片事件，驟然成為學者專家各依據其意識型態，從事建構／解構／重構的論述抗爭場域。專家論述中知識與權力之相互意含，於此可見一斑。

根據傅柯的看法，權力運作與表現方式，除了消極的壓抑禁止外，尚包括積極的生產建構。本研究發現，主控與對立論述，皆展現上述的權力機制。主控論述一方面將A片事件建構為「偏差」、「危險」，以便從事對後者的主要訴求——色情批判與情慾開發——的壓抑與禁止；另一方面則生產增殖「正常」、「正確」的「性教育」論述，以期收編A片事件之相關論述。對立論述一方面消極地壓制主控論述中的道德、教育、法統等論述，另一方面則積極地產製色情批判論述，以取得A片事件的合法性。



此外，本研究並發現，新聞論述不僅提供主控與對立意識之間的爭霸場域，而且提供主控論述與對立論述各自內部的抗爭空間。換言之，就A片事件的新聞建構而言，意識型態爭霸與權力知識運作，不僅展現於主控與對立論述之間，而且延伸到論述之內。在主控論述的「性教育」建構中，不時浮現主流性教育論述企圖取得「正統」地位的爭霸努力，這似乎突顯出國內性教育可能仍屬開放的抗爭領域。異曲同工地，在對立論述的色情批判建構中，「情慾自主」與「享用A片」的另類論述不時浮現，似乎也顯示出：在女性主義的對立論述中，身體情慾議題仍是一開放的抗爭領域。

就意識型態的意義構連而言，主控與對立論述呈現動態的辯證關係。在A片事件的新聞建構上，主控與對立論述呈現二個交集點：其一、對「A片是色情品」的共識；其二、對女性情慾論述的壓抑。然而，在初期簡短的交集後，兩者立即分道揚鑠，主控論述進入「性教育」領域，對立論述則轉入「性批判」議題。

雖然主控與對立論述交集在「A片是色情品」的共識上，但其背後的意識型態則大不相同。主控論述以「A片是色情品」為基礎，建構「台大女生看A片」為違法亂紀，傷風敗俗的偏差行為。此種意義構連相當程度地反映傳統的性觀念——以傳統／私密為評斷標準，公開的性受到負面評價，私密的性受到正面肯定（段貞夙，1993）。在主控論述的評斷中，「台大女生看A片」將原屬私密的性資源（以至於性狀態）公開化及集體化，因此是不道德且危險的。對立論述雖也同意「A片是色情品」，但其女性主義意識型態著重批判色情文化中的性別歧視現象，因此，「台大女生看A片」正是公開此惡劣的性文

化，並透視男女不平等的文化機制。簡言之，源於A片是色情品的共識，主控論述壓抑禁止女性近用「色情品」，並建構「性教育」論述以收編A片事件；對立論述則突顯色情文化的性別歧視面向，支持女性近用並批判A片的色情文化。因此，A片事件的主控論述支持傳統的性觀念，並複製父權體制性（別）規範；對立論述則挑戰傳統父權的性（別）規範，企圖建構色情文化中的女性主體性。

根據新聞報導，「A片影展」的原初宗旨帶有濃厚的情慾開發動機，（如，另類情愛想像、自主情慾對話等），但卻被主控論述轉化為「性教育」論述，被對立論述挾帶入「性批判」論題。雖然「性教育」及「性批判」論述共同反映主控與對立論述對身體情慾議題的漠視或迴避，但其背後的價值判斷可能大異其趣。主控論述的「性教育」救贖，具有兩種性（別）規範的功能：1.漠視及瑣細化色情批判及身體情慾等議題；2.以專家知識規範女性對情色（資源）的近用，及訓育女性的身體情慾。根據段貞夙（1993）的研究，台灣教育領域中的性論述，多將性歸類於生物學（非文化）、個體化（非社會）的議題。主控論述在壓抑A片事件的情慾議題後，轉戰入性教育論述，企圖以專家論述的權力知識，經由生物化及個體化的教育機制，規範女性的身體情慾。

主控論述選擇轉入「性教育」論域，反映並強化父權意識的性（別）規範將女性的性狀態限制在被動、無慾、與貞節的壓抑狀態中，並將女性建為滿足男性需求與服務父權利益的「客體」（何春蕤，1994；游美惠，1994）。在父權體制的男性優勢中，女性不僅成為男性的性對象與性玩物，而且接受男性的管理與控制（劉毓秀，

1994；柯永輝，1995；周月英，、995；顧玉英，1995）。特納（Turner，1987）提出patrism的概念，以指稱資本主義社會對女性的防禦性規範，包括對女性身體情慾的訓育與對女性偏差的懲戒。主控論述一方面以道德法統討伐A片影展，一方面以性教育論述封殺情慾及色情議題。主控論述的「性教育」建構，似乎反映patrism對女性的防禦性規範，一方面以強調生物性及個體化的性教育，迴避兩性不平等的社會文化結構因素，以漠視女性主義色情批判的訴求；另一方面，則以正統的、專家主導的教育機制，規範女性的性別角色與性狀態，以維繫父權主義的性（別）權力秩序。

相較於主控論述以「性教育」全面封鎖A片事件的情慾訴求，對立論述的「性批判」則呈現性（別）規範的另類可能。在對立論述的意識型態構連上，「A片影展」的情慾訴求初期被淡化、轉化為「A片批判」的學術論述，以爭取A片事件的合法性。「A片批判」論述，雖迴避情慾訴求的敏感議題，但仍支持女性近用色情品，以批判父權體制性別歧視現象。據此，對立論述的性批判建構挑戰父權文化中男性對色情品的獨享專利，鬆動父權意識型態中被動、純潔的女性性（別）規範。在後A片事件的對立論述中，涉及女性身體情慾的新聞論述此起彼落，脫離「性批判」範疇，進入「情慾自主」與「享用A片」的身體情慾的論述抗爭。一反主控論述的全面封鎖，對立論述提供（女性）性（別）規範的另類建構，及女性身體情慾的多元論述空間。

要言之，A片事件的主控與對立論述，雖共通地展現意識形態爭霸過程與權力知識的建構機制，但其所呈現的性（別）規範意識形態

則完全不同。A片事件的主控論述，一方面壓抑「不正常」的A片影展，一方面則產製「專家主導」的性教育，以收編情慾開發與色情批判等議題。據此，主控論述企圖禁抑及訓育女性的身體情慾，迴避色情文化中的性別歧視結構，以複製父權體制的性（別）規範。相反地，對立論述一方面「合法化」A片事件，另一方面則提供色情批判、女性身體空間及享用A片等另類論述空間，以建構父權體制外的另類性（別）規範。

總結上述研究發現：A片事件以其挑戰傳統性（別）規範的新聞性，躋身為「媒體事件」而引發父權意識與女性主義之間與之內的論述抗爭，藉由動員專家論述的知識權力，輔以分類、排除、納入等知識建構機制，以進行性（別）規範的意識型態抗爭。主控與對立論述分別根據其立場，對A片事件進行解構與重構。主控論述一方面壓抑「不正常」的A片影展，一方面則建構「正常」的「性教育」論述；主控論述不但漠視情慾開發與色情批判等女性主義議題，而且企圖以「性教育」收編前者，以維繫現存體制的性（別）規範。對立論述則基於女性主義觀點，在初期以「性批判」論述合法化「A片事件」，後期則浮現女性身體情慾等多元論述，企圖建構另類的性（別）規範。此外，雖然兩方論述一致呈現權力／知識的雙重建構機制——禁抑與產製，但主控論述企圖強化與複製性（別）規範，而對立論述則努力鬆動並形構另類性（別）秩序。因此，本研究發現，誠如費斯克（1994）所言，媒體事件提供了論述抗爭場域：挑戰傳統性（別）規範的A片事件，藉由新聞論述的機制，提供父權體制與女性主義的意識型態爭霸與抗爭。

本研究受到所選用之理論觀點及研究方法的影響，有下列的限制：

1.本研究採論述分析策略，著重探討A片事件新聞論述的意義構連與知識建構等質性內涵，對於分析樣本的量化特質，如新聞類型的出現次數、消息來源的量化特徵等等，未予充份分析。未來的相關研究，或可考慮兼採質化與量化研究，以檢視其間的差異或互補關係。

2.本研究限於人力資源，只選用中國時報及聯合報之新聞論述為分析樣本。此樣本特性可能影響研究結果，未來的研究或可考慮兼納其它報紙，如非主流報紙，及其他類型的媒體，如電視、網路等，以相比較分析。

3.本研究發現性主控與對立論述中，「學者專家」均為重要的發言者，但因本研究未針對個別學者專家進行各種背景之檢視，故無法進一步區辨其隸屬不同論域社區（discursive community）的源由。未來的研究或可考慮檢視各別學者專家的社會權力資源，以分析發言者的結構性位置與其意識型態之關聯。

4.本研究以支持或反對「A片事件」為區分主控或對立論述的架構。分析結果指出，主控與對立論述中皆各自呈現內在的爭霸過程如對立論述中「批判A片」與「學A片」之論述抗爭。同時，本研究的主控與對立之分，可能僅代表檢視A片論述的「理想類型」（ideal type），並不意涵絕對的對立分類。建議未來研究可發展更細緻的分類架構，以捕捉論述抗爭中的微妙動力及多元意涵。

5.本研究以新聞論述為分析對象，研究發現僅止於反映新聞樣本的內容建構，而不代表客觀真實。此外，本研究未從事閱聽人分析，

因此研究發現不推論至媒體效果之議題。

\* 本文作者特別感謝世新傳播學院傳播研究所張玉杰、曾維瑜、王藍瑩同學協助資料整理與登錄；社心系邱寶禎同學協助打字校對。  
(全文同時刊登於《台灣社會研究季刊》25期)

## 注釋

（註 1）：本研究之分析樣本主要選自中央大學性／別研究室彙編之〈A片事件與情慾拓荒資料彙〉中有關A片事件的新聞論述。

## 參考書目

### 中文部分

張錦華（1994），《傳播批判理論》，台北：黎明。

張錦華、柯永輝（1995），《媒體的女人、女人的媒體》，台北：碩人。

羅燦瑛（1995），〈熟識強暴的媒體建構：中國時報「師大案」及「胡李案」新聞報導之文本分析比較〉。《性、暴力、新聞眼》，王嵩音等合著。台北：碩人，頁 61-102。

段貞夙（1993），〈從傅柯「性史」卷一之權力觀分析台灣社會中的性論述〉。台灣大學社會學研究所碩士論文。

顧玉珍（1995），〈性別的魔鏡：解讀電視廣告中的女性意涵〉。《媒體的女人、女人的媒體》，周月英、顧玉珍合著。台北：碩人，頁 5-77。

陶福媛（1991），〈我國雜誌廣告中的性別角色分析〉。政治大學新研所碩士論文。

黃麗英，（1994），〈解讀三台綜藝節目短劇的性別論述〉。文化大學新聞研究所碩士論文。

周月英（1995），〈蕩婦的祈禱：解讀新聞中的女性意涵〉。《媒體的女人、女人的媒體》，周月英，顧玉珍合著。台北：碩人，頁 79-147。

游美惠（1993），〈台灣色情海報的解讀分析〉。《台灣社會研究季刊》14: 77-100。

黃毓秀（1993），〈賴皮的國族神話（學）：牯嶺街少年殺人事件〉。《台灣社會研究季刊》，14：1-38。

劉毓秀（1995），〈男人的法律，男人的「國」「家」：〈民法親屬編〉的意識形態分析〉。《台灣婦女處境白皮書：1995年》。台北：時報，頁 39-92。

何春蕤（1994），《豪爽女人：女性主義與性解放》。台北：皇冠。

周華山（1990），〈知識權力與慾望——傅柯的啟迪〉，《性論》（吳敏倫編），台北：商務。

陳敏郎（1996），〈性別的相對主體性與性別權力思考邏輯的型構〉，《婦女與兩性》7: 頁 167-194。

劉仲冬（1995），〈國家政策下的女性身體〉，《台灣婦女處境白皮書》：1995年。台北：聯經。

## 英文部分

Althusser, L. (1971) "Ideology and ideological state apparatuses". *Lenin*



- and philosophy and other essays.* London: New Left Books.
- Bascow, S. A. (1992) *Gender: Stereotypes and roles* (3rd ed.). CA: Brooks/Cole.
- Benedict, H. (1992) *Virgin or vamp: How the press covers sex crimes.* NY: Oxford.
- Crabb, P. B. & Bielawski, D. (1994) "The social representation of material culture and gender in children's books." *Sex Roles*, 30 (1/2): 69-79.
- Davis, S. (1990) "Men as success objects and women as sex objects: A study of personal advertisements." *Sex Roles*, 23: 43-50.
- Duby, G. (1992) "The courtly model." In C. Klapisch-Zuber (Ed.) *A history of women*, vol. 2. Cambridge: Harvard University Press. pp. 250-266.
- Falude, S. (1991) *Backlash: The undeclared war against American women.* NY: Crown.
- Fiske, J. (1982) *Introduction to communication studies.* NY: Methuen.
- . (1994) *Media matters: Everyday culture and political change.* MN: University of Minnesota.
- Foucault, M. (1980) *The history of sexuality: volume I: An Introduction.* (trans.) Robert Hurley. NY: Vintage Books.
- . (1978) "Politics and the study of discourse." *Ideology and consciousness*, 3: 7-26.
- Furnham, A. & Bitar, N. (1993) "The stereotyped portrayal of men and

- women in British television advertisements." *Sex Roles*, 29(3/4): 297-310.
- Gallagher, M. (1981) *Unequal, opportunities: The case of women and media*. Paris: UNESCO.
- Hall, S. (1983) "The problem of ideology:Marxism without guarantees."In B. Mathews (Ed.) *Marx 100 years on*. London: Lawrence and Wishart.
- . (1986) "On post-modernism and articulation: An interview with Stuart Hall." *Journal of Communication Inquiry*, 10.2: 45-60.
- Hall, C. C. I, & Crum, M. J. (1994) "Women and 'body-isms' in television beer commercials." *Sex Roles*, 31 (5/6): 329-337.
- Kortenhaus, C. M. & Demarest, J. (1993) "Gender role stereotyping in children's literature: An update." *Sex Roles*, 28 (3/4): 219-232.
- Modleski, T. (1982) *Loving with a vengeance:Mass-produced fantasies for women*. NY: Methuen.
- New Directions for News. (1989) *Media watch : Women and Men*. William Woestendiek (Ed.). CA:University of Southern California Press.
- Russell, D. E. H. (Ed.) (1993) *Feminist views on pornography*. VT: Teachers College Press.
- Sallmann, J. (193) "Witches." In N. Z. Davis & A. Farges (Eds.) *A history of women*, vol. 3. Cambridge: Harvard University Press. pp. 444-457.
- Schur, E. M. (1984) *Labeling women deviant: Gender, stigma, and social control*. NY: Random House.

- Shen, Y. (1992) "Womanhood and sexual relations in contemporary Chinese fiction by male and female authors: A comparative analysis." *Feminist Issues*: 47-68.
- Stacey, J. (1983) *Patriarchy and socialist revolution in China*. CA: University of California.
- "Study reports sex bias in news organizations." *New York Times*, 4/11/89, p. C22.
- Thompson, T L. & Zerbinos, E. (1995) "Gender roles in animated cartoons: Has the picture changed in 20 years?" *Sex Roles* 32 (9/10): 651-673.
- Turner, B. S. (1984) *The body & society*. NY : Basil Blackwell.
- Wood, D. B. (1991) "Most stories are about men." *The San Francisco Chronicle*, 5/15/91, p. B3.
- Wood, J. T. (1994) *Gendered lives: Communication, gender and culture*. CA: Wadsworth.

表一：分析樣本的報別及類型分佈

報 別 類 型	中國時報	聯合報	小計
新聞報導	21	12	33
讀者投書	7	9	16
社會評論	4	5	9
小計	32	26	58

表二：主控對立及協商論述的新聞類型分佈

論 述 報 類 型	主控論述	對立論述	協商論述
新聞報導	17	12	4
讀者投書	6	8	3
社會評論	2	5	1
小計	25	25	8
總計	58		

表三：主控論述的意義構連與知識建構

意	義	構	連	發	言	者	類	型	報	別	日	期
危險性	<p>錯誤性知識。 A片是色情，不等於性教育。 傳佈錯誤觀念產生負面效應。</p> <p>混淆學生的性意識、性自主和性氾濫，導致女生的性困擾與焦慮心理強暴，傷害(女)學生純潔心靈。</p> <p>影響台大人的權益。破壞台大形象 台大風氣欠佳(既色且亂) 有損台大女性的形象。</p> <p>驚世駭俗，有失學生本份。 『情慾文化』隱惡揚善，傳輸錯誤訊息導致色情氾濫。 引發性騷擾(之虞)。</p> <p>反挫性教育成效，對國中生造成困擾。 挑起兩性對抗。</p>	<p>精神科醫師 醫學專家</p> <p>教育部政務次長 訓委會 民意代表 精神科醫師 學生家長 學生家長</p> <p>校園網路 國中教師 學生家長</p> <p>台大行政人員</p> <p>記者 社會人士 大專教師 教師 民意代表 教師 女子中學 台大行政人員 國中教師 記者</p>	<p>投書 投書</p> <p>新聞</p> <p>新聞 新聞</p> <p>投書</p> <p>新聞</p> <p>新聞</p> <p>新聞</p> <p>新聞</p> <p>新聞</p> <p>新聞</p> <p>新聞</p> <p>新聞</p> <p>新聞</p> <p>新聞</p> <p>新聞</p> <p>新聞</p> <p>新聞</p>	<p>中國時報 聯合報</p> <p>中國時報</p> <p>中國時報 中國時報 中國時報</p> <p>中國時報</p> <p>中國時報 聯合報 中國時報</p> <p>中國時報</p> <p>中國時報 聯合報</p> <p>聯合報</p> <p>聯合報 中國時報 聯合報 中國時報</p> <p>中國時報</p> <p>聯合報</p>	<p>5-10 5-14</p> <p>5-9</p> <p>5-13 6-3 6-3</p> <p>5-10</p> <p>6-3 6-3 6-3</p> <p>5-10</p> <p>11-21</p> <p>5-18</p> <p>5-15</p> <p>5-9 5-13 5-9 6-14 5-10</p> <p>6-3</p> <p>5-16</p>							

意	義	構	連	發	言	者	類	型	報	別	日	期					
不道德	公開看A片，實是差恥之事。社會規範解組，道德淪喪。支持（女研社）教授的專業資格問題 觀看女生情緒性反應（知覺性語言） 充斥社會運動意味，獨缺性教育成份。假『學術』之名，從事不當活動。 『A片批判』落於膚淺、表面			教師			投書		聯合報		5-9						
							評論		聯合報		5-15						
				學生家長			投書		中國時報		5-8						
				性教育專家			新聞		中國時報		5-8						
				性教育專家			新聞		中國時報		5-15						
				台大校方			新聞		中國時報		6-14						
				記者			新聞		中國時報		11-21						
				不合法	合法播映權問題。 著作財產權問題。 校園違法情事的灰色地帶。 公然猥褻刑責。 宿舍管理辦法須重新檢視。 「事後追懲」方式處理。 不符合校內申請程序。 不符合校規。 學生缺乏守法觀念。			台大學務長			新聞		聯合報		5-9		
								律師			評論		中國時報		5-11		
								記者			新聞		聯合報		5-17		
法律學者			新聞						聯合報		5-11						
台大校長			新聞						聯合報		5-12						
台大校方			新聞						聯合報		5-12						
台大學務長			新聞						聯合報		5-12						
台大生輔主任			新聞		中國時報		5-8										
			記者			新聞		聯合報		5-17							

表四：主控論述的性教育建構

意	義	構	連	發	言	者	類	型	報	別	日	期
當前問題	缺乏性教育，無性教育政策			九妹	評論	中國時報	7-25					
				大學生	投書	中國時報	5-10					
				社會人士	投書	中國時報	5-20					
不足的	大學性教育缺乏 錯誤性知識充斥 學生有錯誤性觀念 缺乏適任師資	中小學兩性教育不足		中小學教師	新聞	中國時報	5-15					
				高中輔導主任		中國時報	5-14					
				性教育專家	新聞	中國時報	5-15					
				高中輔導主任	新聞	中國時報	5-14					
				記者	新聞	中國時報	5-15					
				性教育專家	新聞	中國時報	5-15					
不正確	「兩性教育」課程模糊 「性教育」焦點 家庭教育不夠堅實			記者	新聞	中國時報	5-15					
				中研院副院長	新聞	中國時報	6-18					
因應之道：	學校、教師應輔導學生選擇正確影片。 台影籌拍性教育A片，重視「性的原理」，而非「性的動作」。 教育部籌拍正確的性教育影帶。 以專家學者執筆之大專用性教育教科書解決A片事件的問題。 強調基礎及使用的性知識正統性教育（非兩性教育）			教育部	新聞	中國時報	5-9					
				台影總經理	新聞	中國時報	5-18					
				教育部	新聞	聯合報	5-9					
				記者	新聞	中國時報	5-15					
				記者	新聞	聯合報	6-6					
				記者	新聞	中國時報	5-15					
				記者	新聞	中國時報	5-15					

表五：對立論述的意義構連及知識建構

意	義	構	連	發言者	類型	報別	日期
A片文化中的情慾自主、多元之可能（自主、多元的性慾文化）	主辦「A片影展的動機」：1 另類愛情想像 2 了解男生觀點 3 校園自主情慾對話	台大女研社	新聞	中國時報	5-8		
		台大女研社	新聞	中國時報	5-9		
打破色情文化「外」的性別歧視	台大男生大多看過A片看A片是男生必修學分男生能看，為何女生不能看？  讓A片不再只是男生的專利 打破A片的單一性別觀眾及放映場所隱密性 成功的婦運策略 檢討惡劣「性文化」	大新社	新聞	中國時報	5-10		
		精神科醫生 司徒衛	投書 評論	中國時報 聯合報	5-8 6-6		
		台大女研社 台大女研社	新聞 新聞	中國時報 聯合報	5-10 5-8		
		研究生	投書	聯合報	5-9		
		大學教授 女研社指導老師	新聞 新聞	中國時報 中國時報	5-10 5-10		
打破色情文化「內」的性別歧視	批判A片的男性宰制意識 學習身體情慾的自我掌控 1 挑戰性知識的男性壟斷傳統 2 批判陽具中心的性解放 3 開啟色情文化的校園討論	精神科醫師	投書	中國時報	5-10		
		大學教授	新聞	中國時報	5-11		
		女研社長 司徒衛	投書 評論	中國時報 聯合報	6-6 6-6		
A片事件與性教育無關	從未將A片當作性教育影片性教育的論述是牛頭不對馬嘴只是社團活動，與「性教育」無關	女研社長 司徒衛	投書 評論	中國時報 聯合報	6-6 6-6		



意義	構	連	發言者	類型	報別	日期
學術批判文化「外」的性別歧視	改「A片影展」為「A片批判」1 批判主流色情文化（物化女性）非「影展」，非「評價」2 思索平權的情慾文化		女研社指導老師	新聞	中國時報	5-12
學術批判	將以「學術探討」方式進行，活的關心兩性教育學者支持。		女研社	新聞	中國時報	5-10
學術批判+平權、多元的情慾文化	主辦「A片批判會的動機」：1 了解色情文化 2 批判色情文化中的父權結構 3 創造平權、多元的情慾文化		女研社社長	投書	中國時報	6-6
	知己知彼的情慾文化，方可促進兩性討論促進兩性認識		民進黨婦委會	新聞	中國時報	5-12
			公務員	投書	中國時報	5-19
	討論A片可透視兩性不平等的文化機制		大學教授	新聞	聯合報	5-26
	A片事件可引發對過時社會規範的反省		大學教授	投書	聯合報	5-17
	爭取「身體自主空間」：反對貞節牌坊及性解放（性壓抑）		大學教授	新聞	聯合報	5-16
A片文化中的（情慾）愉悅可能	以弱勢主體轉化A片的壓迫性質，從A片中取得愉悅，排拒認同（女性）受害角色		大學教授	評論	聯合報	7-10

表六：對立論述的回應策略建構

	意義構連	發言者	類型	報別	日期
不正常論述指控：主控論述的不合理	校方反對理由值得探討	女研社長	新聞	中國時報	5-9
	A片事件受校方曲解，學術自由受打壓，反應父權體制的保守心態 「性文化」與「法律」被混淆 法規的壓迫	台大學生會長	新聞	聯合報	5-11
		大學教授	新聞	中國時報	5-9
		大學教授	新聞	中國時報	5-11
		研究生	投書	聯合報	5-17
	道德恐慌症候群	大學教授	新聞	中國時報	5-11
	反對A片影展的男性，阻礙兩性平等。	大學教授	評論	聯合報	5-26
		研究生	投書	聯合報	5-9
	當前性教育=男性教育 A片與性教育影片，皆為「男性中心」 性教育多重壓抑，缺乏「兩性平等」教材。	社會人士	投書	中國時報	5-27
		女權會	新聞	聯合報	5-21
		女研社老師	新聞	聯合報	5-16
	軍訓室之性教育，含有不當之性別歧視	女研社長	投書	中國時報	6-6
	A片充斥男性與異性戀觀念	記者	新聞	中國時報	11-21
	校方應對態度曖昧，缺乏教育功能	九妹	評論	中國時報	7-25
	打壓分享A片心得的社會病態	女研社	新聞	中國時報	11-21
學校有「秋後算帳」的嫌疑					

表七：協商論述的意義構連及知識建構

意 義	構 連	發 言 者	類 型	報 別	日 期
同意的條件：工具性（只是手段）	看A片只是婦運策略 「性」仍須以情愛為基礎	教師	投書	聯合報	5-9
合法	雖有學術意義，但仍有違法之虞	記者	新聞	中國時報	5-10
	須以「健康心態」看A片	家長	新聞	中國時報	5-10
維護言論／思想自由	主管機關宜小心處理，無妨害思想言論自由	民代	新聞	中國時報	5-10
合法	須避免觸犯著作權法	律師	評論	中國時報	5-11
	台大願「包容」師生	台大學務長	新聞	聯合報	5-11
教育價值	有學術價值，但不須公開批判A片仍不足以無以錯誤性觀念，難建立平等觀	醫學教授	投書	聯合報	5-14
		社會人士	投書	聯合報	5-19
勿引發兩性對抗	公開看A片或有教育功能，但切勿挑起兩性對抗	記者	新聞	中國時報	5-16
合於程序	A片事件討論兩性平權問題，但程序有問題	台大學務長	新聞	聯合報	11-20



# 當代香港性教育論述

周華山

在偶爾的情況下，筆者看到教育署一份為中學教師而設計的性教育教材指引，從而引起許多反思。帶著濃厚女性主義和同志研究的背景，筆者深感有需要反思本地性教育教材所蘊含的種種意識形態，基於資料收集的困難，本文只討論文字媒介集中在政府（教育署）及自願機構出版的性教育教材與調查報告。香港家庭計畫指導會是眾多自願機構裡最熱心與努力於性教育工作的，一直以來成績斐然，故為本文的重要討論對象；其他還包括青年協會、突破等機構在性教育上的文字出版。

本文只針對文字出版，既不處理教師、社工及有關人士在性教育過程中與受眾的實際互動過程，也不探討錄像、幻燈等非文字媒介上的性教育，而且侷限於政府與志願機構，對個別學者或人上的作品一概不論。

翻開本地性教育教材感覺大多強調「客觀」、「正確」、「開明」的性教育及拒絕主觀武斷的道德判斷、避免錯誤性知識／觀念、反對把性當作禁忌。家計會在《性教育家長手冊》（1992）裡就表示：「現今的年輕人需要的是正確的性知識，和合情合理的性價值觀念，好讓他們能安然處理自己的性行為。……父母要明白談『性』或不談『性』，都不能防止孩子產生性好奇，但不談性的後果，反助長他們採取不正當的途徑，來滿足他們的性需要和性好奇，而談性的好

處卻可以防止它們從事不負責任的性活動。總之，自我充實了正確的性知識，才足以糾正訛傳誤說」（1986: 5-6, 9-10）。

「性」從壓制轉化為公開的論述對象，並不意味著真正的性解放；「性」的論述無疑是較前開放與普及，然而「性」卻被輕化為科學的論述對象。現在權力運作不再只是通過武力鎮壓或禁忌制約，而是把人們納於無微不至的（科學）知識／權力網路中，美其言把人建構為「正常」、「健康」、「理性」、「自由」的獨立個體，實則把一切「性」活動與觀念屈服於「性的科學」（*scientia sexualis*）的精微控制裡。從此，現代人不用禁制壓抑一己的性慾，而是夸父追日汲求專家界定的「正常」活動，稍一差池就被界定為「不正常」、「失調」、「病態」、「壓抑」，而需要接受專家的「教導」；可是治療的過程卻進一步鞏固「知識／權力」對身體的掠控，踏進治療的論述過程，我們立即成為無助的病人，必須主動地把自己的病向社工、醫生、性學家、心理分析者談說（懺悔）出來，然後等待一個「他者」（專家）替自己診斷、詮釋、與治療。君不見，現代人主動自我傾吐，企求專家的診斷，甘願自投於風紀社會的權力網路論述裡，以恢復「正常」、「健康」的「主體」人格。

綜觀香港本地性教育的文字出版，就發現並不如出版者所期望般「客觀」、「正確」與「開明」：

### （一）異性愛中心

香港的性教育工作，向來是「異性愛」性教育工作，若非絕口不提同性愛與雙性愛，就視之為違反自然的異常。受教育的中學生與青

少年先驗地被假定是異性愛者，所謂「情」、「愛」、「性」部是以異性愛者觀念為設計。家計會在 1992 年再版的《性教育——家長手冊》中，特別增設一章去「闡釋」與性有關常用的各種辭彙（1992: 107），包括：

性交：性交是男女示愛的最親密方式，一般是指男性將陰莖放入女性陰道內的行為。

約會：一對男女單對單的相聚，作為普通社交的方式或戀愛的形式。

戀愛：一對男女彼此愛慕，想增進了解並建立長遠關係的一種交往行為。

婚姻：男女間的結合，經雙方同意，公開及法律上就可的一種關係。（1992: 112, 110）

換言之，約會、戀愛與性交，並非同志的權力，只是異性愛者的特權專利。在教育署出版的性教育資料裡，「同性愛」或「雙性愛」一詞並不存在，通常在預防愛滋的標題下才出現。至於向來開明進取的家計會也只是偶爾提及。1991 年 12 月出版的《性教育行動綱領上篇》，是為校長與教師「在校內推行性教育提供一些具體建議」（91: 3），其中有同性戀行為的個案（20 頁）指出「兩名中三學生小惠和小梅有同性戀傾向，前者扮演男孩子，常親吻及擁抱後者」。但親吻及擁抱表示愛戀的自然行為，為何也分男性化及女性化？為何主動的就被界定為「扮演男孩子」？女子不可以主動嗎？主動就是扮男子嗎？為何我們總是以男尊女卑的異性愛思維來閱讀同性戀及所有女男關係，總是將同志設計定位成一男一女？

文章在「處理方法」裡，稱小惠小梅有「不尋常行為」，還給了校長一些考慮要點：「青少年可能會因為生活圈子狹隘，而對少數同性朋友產生感情上的依賴，可提醒教師及家長不須過分憂慮」，「提醒學生，同性間出現親密的身體接觸——在心智發展未成熟之前，應加以制止」。

青少年階段的同性愛被說成是「生活圈子狹隘」及「心智發展未成熟」的表現，但為何一對異性愛者卻不須以同樣理由而「加以制止」？大部分的研究都發現，同志大多在青少年期間，已清晰確定自身的同性愛情欲取向；如斯自然而然的主體身分，為何要被說成是「病態」、「好奇」、「補償」或「階段性的過度」？「教師及家長不須過分憂慮」，只因當事人的生活圈狹隘才會喜歡同性；倘若當事人是真心獨取同性，家計會認為家長和教師就必須憂心忡忡嗎？

家計會出版的《性教育小冊》裡更有專題探索「同性戀的成因」，謂：「大部分的同性戀者是基於逃避異性的心理因素。還可能是因為在他們的成長過程之中，與父母相處的關係或異性相交的經驗裡，對異性產生恐懼和不滿，而造成同性戀的傾向」（1986: 66）。

為什麼異性愛會被假定是先天和自然，同性愛卻一定有「病態」的社會「成因」？筆者接觸過上千個同志朋友，包括香港國內以及英美的，從未遇上「對異性產生恐懼和不滿，而造成同性戀的傾向」。倘若《性教育小冊》的作者在生活中平等和對等的與同志朋友接觸，大概不會寫出如斯無知及偏見的文字。

可喜的是，家計會近年在同志的課題上有很大的進步。1995年



底，家計會推出「中學性教育——聯席教學計畫」，透過教育幹事與老師或社工合作，協助學校推廣性教育。在「合辦形式的建議內容」的八個項目裡有「性取向」一項，「探討個人對同性戀、異性戀、雙性戀的態度，建立平等的價值觀」，還強調此項目「適合各級學生」。

能夠在性取向的課題上，推動民主精神，實在令人鼓舞。誠如 1995 年家計會編印的《家庭生活教育簡訊》（33 期）中一篇〈性取向與同性戀〉表示：「同性戀並非疾病或精神病，同性戀者更不是神經質、適應能力較差或變態。同性戀的心裡狀況可謂與常人無異。同性戀者可能不能夠從外表分辨出來。同性戀者也未必一定有變性的念頭，未必會喜歡穿異性服裝。大部分的男同性戀者都不一定是舉止柔弱的『女人型』，而女同性戀者也不一定是舉止粗豪的『男人婆』。在男同性戀行為中，較普遍的性行為並非肛交，而是接吻、擁抱、愛撫、互相自慰或口交等。在感覺和情感方面，同性戀者一樣有愛和被愛的需要，可以擁有真摯恆久的愛情，也講求責任和關懷。……然而，仍然有不少人對同性戀存有恐懼、偏見和仇視。事實上，我們的文化是建立在異性戀主義結構之上，一切皆以異性愛作為標準，視異性愛為健康和正常。社會人士都不自覺地強化異性愛的觀念，下意識地醜化或沈默對待同性戀。」

在性教育工作上，旗幟鮮明、貫徹始終批判同性愛的，非《突破》雜誌莫屬。突破是一個龐大的意識形態論述系統，包括電台節目、影音製作、輔導服務、書室、報章雜誌專欄、出版發行（逾百本書籍）等，影響力無遠弗屆。自 1974 年 1 月創刊以來，《突破》雜

誌一再強調：「同性戀是一種心裡上的偏差，也可以說是一種病態」（第 40 期）。「一個同性戀者.....有些心裡不平衡.....假如真的患有同性戀（病），年日越久，需要根治的日子也越長；正如其他病症一樣，如今早發覺哪裡出了毛病，醫治也會更快，更有把握」（第 40 期）。「同性戀者不願和異性建立正常的男女關係。這種心理狀況是不健康的.....如對異性發生厭惡的心理，對自己的性缺乏信心，或強烈的同性認同等等。總之，同性戀者基本上都是心理有偏差的人，在主動或被動的情況下，變成了這種情況，以致泥足深陷，不能自拔」（22 期 28 頁，35 期 29 頁）。

1991 年 1 月（194 期）的《突破》做了一個同性戀專輯，依舊從異性愛角度出發，複製主流社會對同性愛的偏見。作者在採訪女同志 Sue 的前言裡，只關心她是否「男人婆」：「未見如（Sue）之前，我只在電話中聽見她低沈圓渾的聲音，所以猜如必定很男性化。在餐廳見著了面，卻沒有這種感覺.....矮小的身材，只可說灑脫，談不上陽剛味.....採訪中有那麼一刻，侍應送來了餐牌，她翻開一看，裡邊掉了一隻小蟲出來，她頓時忽然嬌嗔，花容失色之態，在漫不經意中流露。」作者貌似打破「女同志皆是男人婆」的神話，但整個論述卻停留於「男人婆與否」的閱讀架構之中，先驗的把 Sue 箝制於異性愛論述系統裡，繼而建構扭曲的形象。作者還進一步把「同性愛」視為異性愛論述系統下的「性戀」奇觀，在前言裡強調：「採訪進行時，如（Sue）不忘四處張望，尋找哪兒有漂亮的女郎。」但，如果被採訪者是異性愛男性的話，任憑他誇張地凝視異性，作者也不做報導，更絕不會放在「前言」裡隆重其事？一旦是同志，就必定從性角

度上閱讀，試想，這種「同志皆濫交」的神話是誰創造出來的呢？

有關 Sue 的報導徹始徹尾是異性愛閱讀，從開始就強調她來自不美滿的家庭：「小時候母親管教很嚴，將我們關在家中，不准到外遊玩……我不喜歡爸爸，他很爛賭……我讀的是女校。」整個論述預設同時鞏固整個主流社會對同性戀的典型化標籤——仇視父親，母親管教過嚴，女校等出身。從問題的設計到作者的報導，是義無反顧的異性愛中心論，還故意選擇「我是那種 born with emptiness 的人」為標題。

《突破》向來堅持「積極向前」的人生觀。在以往數百篇訪問稿裡，即使當事者遭逢死人塌樓屋漏兼逢雨的人間慘劇，編輯也故意突出當事人百折不撓的積極奮鬥精神。唯獨對象是同性戀時，編輯卻「無微不至」地揭糞其陰暗面，因而在生產和鞏固「同志事件悲慘」的社會「常態」。

1995 年 7 月《突破》做了一個二十四頁的同性愛專輯（24 期），在「致讀者」的編輯人語氣，總編輯竟然叫同志「戒除同性戀行為」？出版總監吳思源撰文說：「同性戀作為一種性愛取向，本質上正是歪離了人的生理、心理，以至於性生活的自然定律……在性別身分和性愛生活上的缺憾。」（25 頁）總幹事蔡元雲更表示：「同性戀行為是一種沈溺性的行為」（28 頁）

1995 年底，香港政府就社會大眾對同性愛及雙性愛的看法進行問卷調查。這份問卷只有十二條問題，內容態度都是十分偏頗誤導的，其中內容包括：「你是否願意和同性戀／雙性戀者握手？」「你是否願意和他們唱卡拉 OK？」整個問卷設計已假定同性戀／雙性戀

者是變態、恐怖、極其侵犯性的異類怪客。其荒謬的程度猶如政府訪問社會大眾是否願意與女性或印度人握手／唱卡拉 OK？如此性別主義與種族沙文主義式的歧視，竟然在這個自認民主開放的香港政府裡發揚光大？

而且，問題不是一般男人／異性愛／非印度人是否願意與女性／印度人／同性戀握手，而是女性／印度人／同性戀是否有權力與其他人握手？問卷大部分的問題是：你是否介意與同性戀／雙性戀者「一起看電影在／同一辦公室工作／同讀一班／任職大學、中學教師？」難道看電影也要分性取向？難道求學與工作是異性愛者的專利嗎？問卷如斯設計，把同志求學、工作、看戲、握手、唱卡拉 OK……的基本人權，變成異性愛社會大發慈悲下的「恩賜」。倘若大部分異性愛市民表示不願與同志握手、看戲、唱卡拉 OK、工作……難道要立法禁止同志享有這些權利嗎？

這個向來自詡全力支持、推動性教育的香港政府，是否明白這份問卷做了多少誤導、歧視、偏頗的「性教育」呢？問卷美其名是客觀中立地調查市民對性取向的看法、內容設計卻充滿歧視和污辱性，自然得到預期異性愛中心的答案。

## (二) 性別主義

性教育原意是幫助大眾反思及面對主流社會的性論述，從而建立健康和幸福的性主體，偏偏本地性教育往往對主尊性論述語焉不詳，複製並鞏固社會固有論述，其中男尊女卑的性別主義算是典型例子。

明愛家庭生活教育在 1993 年再版了一份《漫步婚姻路》，特別

針對準備結婚的新人。在「我是一個理想的伴侶嗎？」（28-29 頁）裡，丈夫與妻子要回答十條問題，丈夫要答：「你有沒有依時給妻子適當的家用，而不要求她時時向你解釋如何使用這些錢？」這當然假設丈夫是一家之主，家庭的經濟支柱，妻子是「用男人錢」的家庭主婦，發問本身就預設男性中心的性別秩序。對妻子的發問更精彩，包括：「（一）你是否對丈夫的事業及發展表示關心和協助？（二）對丈夫喜愛的娛樂，你會否培養興趣與他一起參與？（三）當丈夫疲倦、碰到不如意的事或鬧情緒時。你能否察言辨色，給予他適時的寧靜、鼓勵或安慰？還是仍然告訴他家中煩瑣事，增添他的苦惱？（四）你是否仍注意修飾外表，令自己保持相當的吸引力，令丈夫以有你為妻子感到驕傲？……（六）你是否願意花心思在庖製一頓好菜與丈夫一同享用？你煮的菜餚有否經常變換？（九）你有否把家裡打理完善，令丈夫辛勞工作回來，能享受到寧謐、溫馨的家居生活？」（29 頁）

原來，妻子的角色是「關心和協助丈夫的事業及發展」，必須「培養興趣參與丈夫喜愛的娛樂」，要「注意修飾外表，保持吸引力」，「花心思庖製一頓好菜」，要「經常變換菜餚」，要「把家庭打理完善，令丈夫辛勞工作回來」，好好享受妻子的照顧。

這份一共印製四千份的《漫步婚姻路》先驗地預設男主女客的父權秩序，把「妻子」箝制於「私人—家庭」範疇內，還原為「家庭主婦」，要女子在婚後放棄工作、事業及主體，凡事以丈夫為重，盡所能專心侍奉一主。女子在扮演這種犧牲者角色時，更要「不會凡事挑剔及指責，引致家無寧日」，要「戒除佔有慾，容許丈夫有自己

的時間、朋友和活動」，還「不在別人面前訴說丈夫的不是，積極地為丈夫樹立好形象」（30頁）。

教育署在《性態度與價值觀》裡，討論「男孩子和女孩子在行為上的差異」（資料單張 3C），包括「男孩子比較（女孩子）活躍及獨立」，「女孩子沒有（男孩子）那樣活力充沛」；男孩子「比較有攻擊性」，而學業成績上，「在中學會進步」，女孩子「較少攻擊性」，而「在小學及初中時成績略為好」。這篇文章完全漠視主流社會如何把女男放置在不同的性別教化，把男強女弱、異性愛、父權論述視之為女男生理本質上的必然差異，竭力再生產固有的性別主義。

試想，嬰孩自出娘胎就接受性別主義味道濃郁的教育：教科書刊登的家庭圖片是丈夫辛勞工作返家後，倦極躺在沙發上看報紙，太太端出鮮美菜餚；童話讀本是純情善良白雪公主在小樹林迷路，幸好堅強勇敢白馬王子及時出現，拯救了她；男孩在廣大的戶外「公眾空間」裡四處跑跳玩球，拚個你死我活、成王敗寇、鬥爭到底，女孩不容隨便在戶外競爭活動，被逼接受父母親友贈送的洋娃娃、煮飯仔，遊戲日的是把洋娃娃（女孩）打扮成端莊賢淑、美麗動人的可人兒，正如煮飯仔遊戲的社會意義是內化「家庭主婦」和「好媽媽」的神話。至於中學學業成績的差異，更牽涉父母、老師對男與女在事業、成績、家務等不同期望與要求。上述文章漠視如斯複雜的「性別建構過程」（Social construction / processing of gender），把主流社會的性別偏見，簡化為女男本質差異。

在「價值觀念連續線」（作業 3.7）一節裡，文章表示：

「1.很多做丈夫的都需要與妻子分擔家務。因為現在越來越多婦

女同時是職業婦女及母親……。3.若配偶並無工作，丈夫應該是家庭的生活支柱。但是，如家庭有需要的話，婦女亦應工作幫補家計。」換言之，家務是妻子／母親的本分，若她是職業婦女，丈夫才需要「分擔」家務。賺錢養家是男人的天職，若家庭有需要，妻子才需要工作「幫補」家計，即是說明丈夫做家務，妻子賺錢，均只是「輔助」性質。

「4.一般來說，男性哭泣（尤其在公眾場所）並不是一種被接納的社交行為。但是，一個人不應壓抑他的情緒至超越人性尊嚴的程度。」文章把男性哭泣「問題化」而隻字不提女性哭泣，顯示女性哭泣是自然、正常、不值一提的平常事，男性則不應哭泣。

「6.在先進的醫學發展下，男性應該參與避孕，尤其是當他們的妻子的身體並不適合避孕時。」即是說，避孕是妻子的責任，只有她身體不適合，或先進醫學發展下，男性才應該參與避孕。

「7.問：男人比女人能作更好的決定？答：男性可能在他們認識得較深的事情上做出較好的決定，例如：經濟方面。……10.一般來說，政治及經濟並不是女性在晚宴中的主要話題。但是，女性在適當的場合中及適當的人物面前把自己在這方面的意見表達出來，也是無可厚非的。」

在「男性與女性在心理上的差異」（作業 3.9）一節中，要求教師／同學填寫甲與乙的性別：

「甲：我不明白為何我要在表格上填寫我的年齡。」

「乙：我只填上 A 字來代表成人。」

教育署給予的答案：甲是男，乙是女，因為「女性對自己的年齡

比較敏感和守秘」。

「甲：噢！這是一新的型號，我一定要看看！」

「乙：我就不感興趣了，我最不喜歡操作新的機器。」

答案是：甲是男，乙是女，因為「男性對新發明比女性更有好奇心。」

這是教育署給予中學教師的性教育教材，卻不斷複製主流社會的性別偏見，性「教育」只不過是再生產固有意識形態的過程。

突破機構在 1984 年出版了《本港青少年性角色、態度、行為研究報告》，強調「是次研究為一描述性研究（descriptive study），目的是更具體地了解青少年的性態度……由於本研究主要為一描述的研究……，沒有援引任何理論支持一些觀念。我們基本上亦無建立什麼因果性的假設」（1994: 3, 5）。

開宗明義：客觀中立的描述式研究，沒有理論前設，沒有價值判斷，以示不偏不倚。奇怪的是，它卻先驗地假設「色情傳媒與其性態度和行為，有一定程度的相關」（6 頁）。

在「年青人對一般年輕男性的看法」一節裡，大部分被訪者認為年輕男性「頗為或十分注意儀容」，在「年青人對一般年輕女性的看法」裡，78.1%及 81.1%被訪者認為年輕女性頗為／十分「富思考能力」及「積極進取」。但這份報告卻強加了一個相當性別歧視的「描述」：「注意儀容」，還有性情溫和、細心、含蓄、善解人意、富同情心，被說成是「女性化性格特徵」（15 頁），「富思考能力」和「積極進取」（還有靠自己、有主見、個性緊張、決斷）被說成是男性化性格」（19 頁）。



男性「注意儀容」有什麼問題呢？男性不應「注意儀容」嗎？為何要被歸類為「女性化」呢？為何女性化就是注意儀容，而把富思考能力和積極進取說成是男性化性格？如斯父權本位的性別歧視，又是怎樣「客觀中立」的「描述性」報告呢？

在「男性及女性對自己的看法」裡，90.3%男性認為自己是頗為、十分或極度注意儀容，83.7%及 89.7%女性分別認為自己是（頗為、十分或極度）富思考能力，及（頗為、十分或極度）積極進取。這份研究報告的描述卻非常一廂情願地說：單憑注意儀容一點，就說「男性受訪者……覺得自己也擁有女性化的性格」，「年輕女性眼中的自己……包括男性化的性格。」（27 頁）。

問題是，男性被訪者根本沒有表示自己擁有女性化性格，沒有認為「注意儀容」是女性化性格；女性被訪者也沒有認為「富思考能力」或「積極進取」是男性化性格。被訪者可能視之為很「人性」或「自我」的自然特質，沒有必要把「思考能力」或「積極進取」性別化而變成男性專利。這份報告卻從「男堅強 vs. 女溫柔」的父權角度，把原來頗富女性主義元素的資料，變成鞏固父權架構的「描述性」文字。

性別主義不單充斥於女男性別角色的論述上，在性的定義上也表露無遺。

家計會在 1988 年出版的《性與健康研究會報告》裡，有一個非常男性中心的問答對話：問的是「長期性興奮是否是一件不好的事？」答案卻完全當女性不存在，女性不會有性興奮：「當男士達到性高潮後，便會有射精現象。此後，陰莖便會鬆軟下來，待休息後，

才再能勃起」(25頁)。

家計會在《性教育家長手冊》(1992)裡,「附錄一」是「針對家長協助子女處理性的疑問」(91頁),其中一條問題是:「有些男孩子,見到女生,性器官就會勃起,這個情況,是否有方法控制呢?」(97頁)發問本身就把某些男子等同為性慾機械,但凡「見到女性,性器官就會勃起」,那男子豈不是除睡覺以外,絕大部份時間都處於亢奮的勃起狀態?家計會的回答沒有處理這種把男人等同為性動物的父權假設,反而強化這種「男需要性 vs. 女需要愛」、「男性性慾是一觸即發 vs. 女性性慾是纖柔細緻」的二元對立,說「男孩子對異性開始發生興趣,有時甚至幻想與異性有親密的接觸,因此而產生性衝動,自然地使體內的陰莖勃起,這都是自然而正常的生理現象」(99頁)。

再看「附錄二」是有關性辭彙的定義,「性冷感」一詞的闡釋裡,竟然純粹指「女性對性交不感興趣,或有恐懼感」(111頁),男性必須性慾澎湃才正常,不可能是「性冷感」。「性無能」一詞卻陽具中心地單指「男性的陰莖不能勃起」,彷彿是說:女性不會性無能,因為沒有陽具。

最後,家計會《性教育小冊》第六章是「約會與婚前性行為」。在論及約會的意義時,文章說:「約會的除了交友,還可提高個人在友儕間的地位。一個男孩子能否約得一個女孩子為伴,一個女孩子又是否能獲得男孩子的邀請,是青少年衡量自己在友群中受歡迎的指標。接連遭受拒絕的男孩子可能失去自信,而從未受到邀請的女孩子亦可能產生自卑。由此可見,約會是提供男女相處正當

途徑，且又能滿足男女的心理需要」（42~43 頁）。

性教育竟然把男描寫為獵人，女等同獵物，然後教導男女欲拒還迎，各取所需以保「自信」和「自尊」。想想，實在教人不寒而慄。

### （三）西方中產婚姻霸權

翻看政府與自願機構的性教育手冊，會發現「婚前性行為」是極被關注的問題，通常與「性濫交」連在一起；當事人更會被賦予「混亂惶恐」、「不知所措」、「罪咎不安」等負面描述。

家計會的《「性教育」行動綱領下篇》首兩個案例，都是關於婚前性行為。當事人被形容為「自我形象低落」（1992: 19），在上篇的婚前性行為個案裡，當事人被說成是「非常徬徨」（1992: 21）。家計會的《性教育小冊》在「婚前性關係」之後便討論「濫交」，謂「不少男女，一時衝動，受不住情慾的引誘而意亂情迷。由於事出突然，心理上亦沒有準備，因此將來後悔的可能性會很大，還可能導致女方懷孕」（1986: 48）。婚前性事被形容為「一時衝動」的「意亂情迷」。教育署的《性態度與價值觀》更謂：「事實上，大多數的人在婚前都不是性活躍的。婚前性行為只會招致別人的輕蔑」（作業 3.19）。

這顯然與事實不符：（一）家計會在 1991 年的調查發現，53% 男性及 42% 女性在十九歲或以前已經發生性關係，到廿四歲，比率更高達 84% 及 81%，可見大部分人在婚前頗算性活躍。（二）許多前線社工表示，越來越多青少年是自然而然地享受性事，沒有什麼罪咎或惶恐，只是有點擔心懷孕而已。

為什麼婚前性事總被賦予負面意義，淪為一被責斥的對象？為什麼我們只有「婚前」與「婚外」性行為，而從不認為婚內性行為有問題呢？

若我們並不假設每個人必須結婚，必要在婚內才可以有性行為，也沒假設婚後的性事必然較婚前性事來得自然美麗，那就全沒有理由以「婚姻」作為衡量性行為的最高原則，而把婚前性事統統貶為「濫交洩欲」、「一時衝動」、「混亂惶恐」、「受人輕蔑」。

教育署《性態度與價值觀》表示，「愛→婚姻→性」這個次序是最被社會人士接受的（作業 3.15）。香港青年協會在「少女懷孕現象」（1995）裡再三強調，傳統道德觀念是先有愛，再有婚姻，後有性。

錯！傳統中國社會，婚姻完全是家族間的事，一切由長輩作主，聽從父母之命、媒妁之言，甚至床上性事亦為著家族繼後香燈，非為個人享樂，故曰「周公之禮」而非「造愛」。往往在洞房花燭之夜才認識伴侶，婚姻的基礎又怎會是愛？男家娶妻求淑女，強調的是家庭功能，最重要是好生養，夫婦感情好壞毫不相干。若沒有男丁，夫婦感情再好，妻子仍受千夫所指，大抵丈夫會納妾也說不遠。婚姻意義在於傳宗接代，大家不期望什麼轟烈愛情，反而夫妻感情太親密會阻礙家族人倫姻親關係，會被批評為忽略翁姑。夫妻常以兄妹相稱，正因為是兄妹關係多於戀人。

古人智慧飽滿，杜絕難以把持的自由戀愛，倡導兒童婚姻，一切父母作主，門當戶對，先結婚，後認識，禁制男女隨意接觸，是以古代婚姻異常穩定。說來諷刺，沒有愛情的婚姻最為穩定，離婚率極

低，傳統中國社會便締造出歷史上最穩定的婚姻制度，反而堅持有愛情的婚姻最為「危險」，離婚率極高。離婚率高，婚前與婚外性事普遍，並非道學士以為什麼「新一代有性無愛，只求剎那歡愉」。性濫交者總會「作繭自縛」而結婚呢！現代人重視感情，故濃情輕淡，不忍勉強繼續，寧願割捨而分離；一切以愛情為本，不再束縛在婚姻架構，故婚前性事普遍。研究顯示，懷孕少女並非什麼有性無愛的濫交者，更不是學業劣拙的破碎家庭產品，相反，她們「來自各階層的家庭背景，絕大部分與父母同住.....父母關係良好或普通.....少女本身與家庭關係多數自稱良好、普通.....學業成績以中等為主」（香港青年協會，1995：130）。家計會在 1991 年的調查又發現，在 1159 位被訪者裡，絕大部分（86%）第一性關係都是在情愛深濃的認真關係下發生，隨便發生關係的甚少，與性伴侶是以感情為主的愛情關係。

「先愛，後婚姻／性」，並非傳統道德觀，而是民國初年才由胡適、魯迅等人倡導的新秩序，主張一夫一妻制，在 1971 年才被香港法制肯定，取締了中國傳統一夫多妻納妾制。這套「破壞」中國幾千年傳統文化的西洋中產階級一夫一妻浪漫愛情觀，卻被香港道學之士絕對化為唯一真理，甚至被誤作傳統道德。

如今，婚姻被視為感情關係的中心。我們把感情劃分為許多個階段：如邂逅、普通朋友、拍拖、戀愛、同居、結婚等。婚前性事、婚外情、離婚、不婚、未婚媽媽.....之所以受批評，只因我們以婚姻為絕對標準，一切偏離婚姻這個軸心的愛情和性事，就被批評為濫交、不負責任、不尊重愛情、不成熟等。

主流性教育把婚前性事視為「嚴重問題」，關心的不是性行為的內涵及彼此關係的素質，而是行為主義地關心性行為是否在婚內發生。更惡劣的「婚後性」也不被非議，更優秀的「婚前性」也備受非議。離婚不見得比苟延殘喘的婚姻更痛苦，即使離婚後雙方變得輕鬆、愉快、幸福，我們仍視離婚者為失敗者，其中女性承受的社會壓力尤為巨大。香港明愛家庭服務與香港大學社工及社會行政系合作的《婚外情問題研究報告書》（1995），便是一夫一妻婚姻霸權的典範。研究發現五分之一夫婦在感情良好下出現「婚外情」，可見多元關係不是件壞事，所謂「第三者」不一定是一種威脅，離婚也不必然是呼天搶地的慘絕人寰。但《研究報告書》預設一夫一妻婚姻制的絕對性，因而建構出「婚外情」這個「問題」，視之為對既有關係的威脅，結果自然是千方百計杜絕婚外的關係。

婚姻成為衡量感情成敗的標準；願意結婚便是有「誠意」，結了婚便是「幸福」。婚前性事被視作濫交、不負責任，只因發生在婚姻之外。同樣的行為，到婚姻註冊簽名後，便忽然變成「自然」、「正常」。婚內性生活惡劣差勁、婚內強姦、家庭暴力，旁人不會過問，警方也視為夫婦私事。婚前性事神采飛揚，閒言閒語也四方讚來，標準依歸當然是「婚姻本位」。

婚內強姦、家庭暴力、夫婦權力不均的支配與剝削，成為本地性教育的結構式盲點，從來不與探索甚至提及。社會調查也循例集中婚前或婚外的性行為，還總必加以醜化及貶斥，令當事人感到「徬徨」、「罪咎」與「不安」。此等徬徨、罪咎與不安，並非婚外性事的內在本質，只不過是婚姻本位性教育的後遺症。

#### (四) 年齡主義

本地性教育常常把「性問題」翻譯為「青少年性困擾」，先驗地把青少年的性需要「問題化」，同時亦預設並鞏固「成年人 vs. 青少年」主客對立、權力不均的操控與支配。

我們只有「青少年（性）問題」。「成年人（性）問題」這個辭彙根本不存在，原因當然不是因為成年人沒有性困擾，而是成年人擁有界定別人問題的社會權力，因而出現對人和對己在（性）生活空間與行為準則上截然不同的雙重標準。正如在性別主義的語言中，只有娼妓問題（沒有嫖妓問題），只有女性解放運動（男性不認為自己需要解放），只有同性愛的成因（從沒有人研究異性愛的成因）。

本地性教育工作基本上由一群「西化—中產—大學畢業—異性愛—成年人」負責。這群人普遍接納一套西方資本主義中產階級性愛觀為理想典範，也就是「異性愛浪漫愛情一夫一妻終身婚姻制」。異性愛一夫一妻婚姻是人生必經階段，以浪漫愛情為基礎，並必須依從下列程序：首先是自由戀愛，然後結為夫婦，最後才發生關係。性必須發生在婚姻內才算「正常」，青少年的性生活因為在婚前或婚外，均受道德譴責，被醜化為「濫交」、「淫蕩」、「自私」。

這套「愛—婚姻—性」的性論述本是西方十九世紀末工業資本主義的產品，滿足新生代城市人對自由戀愛的要求，同時捍衛中產清教徒重視工作綱紀的新教倫理（**Protestant ethic**）——沈湎性事只會破壞工作綱紀，必須拖延青少年的（性）快感滿足，把婚內性事

變成努力讀書、勤奮工作以至事業有成後的獎賞。性，遂被納入婚姻私人範疇，變成成年人的特權，青少年的性事便成眾矢之的。

在年齡主義的論述裡，但凡青少年間風靡一時的流行玩意，譬如過往少年在香港先後興起的娛樂與音樂、的士高舞蹈、電子遊戲機中心、桌球、色情刊物、漫畫、網路等，總之是青少年的喜好、服飾、語言、玩意，特別牽涉到性生活的，必定被成年世界痛斥為「放蕩形骸」、「荼毒心靈」。箇中的雙重標準昭然若揭：青少年的所謂「放蕩」，放諸成年人的大千世界，不過是微不足道的滄海一粟——成年男人看 *Playboy*、*Penthouse* 是中產美學身分品味的象徵，青少年看三級漫畫卻是猥瑣庸俗的道德淪亡；名流哥兒富商公然在婚外嫖妓、包二三四奶、玩女明星，是（男性）社會羨慕忌妒的豪門韻事，青少年談戀愛發生關係，卻被貶斥為白甘墮落的不要臉。

事業有成的中產男人在性愛與道德上享有寬闊的社會特權，還處處定下法律與道德規則來限制青少年的活動，美其名曰對青少年的關懷與教育「都是為你好」，其實是要青少年依從成年世界所建構的社會秩序。此等年齡主義的語言，背後是男性中心的階級壓制與道德偽善。

踏進 1990 年代，這種要求青少年迴避性事、延遲性事的主流論述已經沒法對應當代青少年的實際處境。隨著社會變革，飲食與衛生條件的改善，青少年的發育年齡不斷提早，家計會在 1991 年的調查發現，少女平均在 12.4 歲出現月經初潮，少男平均 13.6 歲首次射精。到今日，發育年齡必定更早，但結婚年齡卻因著大專教育普及化、核心式家庭所要求的經濟基礎、新居房子的昂貴價格及社會價值



觀的轉變而不斷延遲。現時的成婚年齡中位是廿七、八歲，青年人即使要結婚，也有十五、六年過著有性需要而又未婚的生活，這尚未包括越來越多選擇單身，或二十歲前不考慮結婚的中產新生代。

從前想享受性愛就得進入婚姻建制，獨身是客觀條件差勁的無奈慨歎。今天，獨身卻是中產新生代的蓄意選擇。獨身者絕非性情古怪孤僻或什麼情場玩家，相反，大多是溫文敦厚、知書識禮、成熟獨立，只不過深明美好婚姻不易得，不願倉促成婚。這並非事業型男士的專美，女性對婚姻尤為恐懼。新一代女性經濟獨立，大專畢業後全力建立事業，深明男子自私自利的風流放蕩，更受不了大男人殘餘桎梏，提起生女育兒和家庭主婦角色便矮了半截，遂堅持不靠男人生活。又或者目睹好友拍拖六年，婚後三天便嚷離婚，女子遂患上婚姻恐懼症，女性朋友人同此心，三兩知心相伴相助，不愁寂寞，到思想與性情漸趨成熟，工作事業路向清晰，經濟穩定，與情人伴侶樂也融融，。萬事俱備，如今的問題卻是：為何要結婚？

問題是，主流性教育所建構有關「婚前性行為」的論述仍然假定每個人必然結婚，又醜化與否定婚前的性事。否定青年的性需要與（性）主體身分，徒然叫年青人每天抑壓那麼自然而實在的性需求，枯等那不知會否來臨的婚姻，同時又平添年青人在性生活裡的罪咎與不安。

家計會 1991 年的調查，訪問了 1159 位 18~27 的年輕人，發覺 53% 男性及 42% 女性在十九歲之前已有性行為，第一次拍拖的平均年齡為 13 及 17 歲。香港青年協會在 1995 年做的調查也發現，大部分被訪者第一次的拍拖經驗，都是在十六歲之前。

這委實是絕頂荒謬反諷的鴻溝：上焉者家長教師性教育工作者力竭聲嘶全面封殺婚前性事，下焉者青少年在諸般禁忌與封殺下仍享受多元豐富的感情與性事。其實，青少年從不如我們幻想中純潔，也不是道德家長害怕的敗類。只不過我們一廂情願把青少年純真化、孩童化，視做天使白鴿純善完璧，同時又義憤填胸的撥亂反正，把她／他們從「想像」的罪惡邊緣拯救出來。

現今香港青少年哪比其他時期的人來得敗壞？只要放下成見睜開雙眼，到處都是精乖聰明但感情脆弱的普通人。個個日出而作、日入而息、奉公守法。因著中五會考、大學入學試及各種公開考試，大部分青少年已耗盡精力而筋疲力竭，未老早衰，爭逞強而經不起考驗，反應敏捷但缺乏修養，急功近利而不講質素。在呵護姑息與無微不至的照料下，這邊廂充斥著大群志大才疏、功利實際、平庸安分的年輕人，那邊廂性教育工作者仍在慨歎青少年道德淪亡、沈湎性事，實叫人啼笑皆非。

罪魁禍首正是我們成年人。教育制度假借科學精神與實用主義名號，加上屠殺心思的校長霸權與家長主義，從然教導出貌似精乖醒目，實則追趕千人一面潮流文化的公式產物。中學教育界，從課程內容、教室管理、學校行政，以至層層下壓的考試制度，都以一套中產階級文憑主義為軸心，滲透著倡議競爭心理、延遲享樂、個人主義的功利實用原則；因而再生產社會既有結構，低下階層同學難以適應學校考試遊戲而被淘汰鞏固中產領導班子。校長與教師既未受過專業的管理訓練，雇用條件只著重學歷而輕視個人修養；這批人卻被要求充當道德教化的代言人，只懂依賴一套嚴格校規及科層式權利架構以求

有效控制學生，令學生成為校內最無權力、最受壓逼的一群。面對著權力高度不均的學校建構以及不合理的校規與處罰，同學往往有冤沒路訴，無力感強烈。學校變成最單調、沈悶、壓力重大的囚室，主體個性統統被剝奪。

相反，青少年喜歡的讀物，從三級漫畫到“**Yes**”等消閒讀物，卻處處肯定青少年的主體身份，活潑趣味地介紹豐富多元的性知識，幫助青少年處理感情與性困擾，不啻是挑戰單軌直線並且否定青少年性主體身分的學校霸權。既然學校霸權容不下同學對戀愛與性事神秘而美麗的憧憬，青少年正常自然的好奇求知慾只能訴諸引人遐想、刺激感官享受的消費文化。與其貶斥為荼毒青少年，不如撫心承認其引證了學校與主流性教育的失敗。

從青少年角度看，閱讀三級刊物以至發生情愛性事，倒有進步積極的意義：挑戰成年人與學校霸權強加的種種關卡限制，而追尋獨立自主的（性）主體意識，擺脫「女性貞操」這種男尊女卑的封建秩序，尋求一夫一妻終身婚制以外的多種感情模式，顛覆把「性納入婚姻架構」的政治體制，批判以婚姻來衡量性愛對錯的霸權思維，以至挑戰成年人年齡主義雙重標準。

翻看性教育的教材及有關研究，眾腔一調對青少年灌輸「非性化」的指令，否定青少年享受性事的權力，否定一切發生在青少年身上的性行為，令青少年相信，那些沒有性需要、壓抑性表達、專心讀書多做運動的「非性化」同學，才是理想精進的人版典範。

如斯「非性化」的道統，正是性教育的最大諷刺。

## (五) 反性論述

早在 1986 年，家計會就指出：性教育的意義，「不僅灌輸、解釋各種與性相關的知識，更重要的一面，性教育在於培養健康、良好的性態度，總而言之，推行性教育可以全面澄清流傳社會中的各種錯誤性知識與性態度。使每個男女都能充份發揮天賦與個性」（1986: 4, 6）。所言甚是，可惜落實到具體性教育教材上的內容，觸目遍是對性充滿禁忌與負面評價，關於自慰與色情的內容就是明顯例子。

到這兩三年，自慰才不再被稱作「自瀆」。「瀆」者，骯髒污染也，徹底否定了自慰的意義，等同為淫蕩與猥褻，命名本身已是道德譴責。在提及自慰的性教育教材與資料裡，即使承認它可以鬆弛及舒緩性慾念與緊張，卻必定強調「長期過於頻密而沉溺在自瀆手淫當中」（《性教育手冊》，1992: 65）所產生的罪咎、自責、恐懼、沉溺、傷害身體、萎靡等負面影響。本節開首家計會有關「性教育的意義」的《性教育小冊》裡，內文還有一節以「過度自瀆」（1996: 36）為標題。

其實，任何事物，包括讀書、打球、游水、返教會以至吃飯，「過度」均屬不佳，有不良影響。可是在文的「種種」教育素材，從來沒有人強調：不要「過度」讀書／打球／游水／返教會，唯獨是「性」，就立即表露出諸多顧慮與擔憂。同樣是教育內的「戀愛」、「約會」，討論還算開明中肯，一旦牽涉性器官，總必煞有介事如臨大敵警告青少年不可濫交、不可縱慾、不可有婚前性、不可過度自慰。

問題是，自慰有何不妥？沒有傷害第三者，根本不牽涉旁人，自負盈虧不假外求，而且是不會感染性病的安全性行為，卻因為不是婚姻制度下的性事，而備受貶斥。試想，青少年自十二、三歲已在性生理上發育完備，一般二十七、八歲才結婚，中間的十多年，一旦發生性關係，即使是兩情雙悅的，仍屬招惹閒言風語的「婚前性行為」。

這種對婚外性事的口誅筆伐，在色情論述上表露無遺。早在，1974年10月7日，香港教育專業人員協會就發表一份「救救孩子」的聲明，謂：「近午來本港市面書報攤上充斥著不少極端有害的『連環圖書』，正時刻危害著我們的下一代，使他們墮落和犯罪，這些連環圖書，大部份宣揚暴力和色情，引誘兒童及青少年墮落，甚至走上犯罪道路，警方在立即引用『淫褻展覽物條例』，將所有在本港出售的上述『公仔書』加以沒收，並立即製定法案，禁止這類連環圖書出版。」

二十一年後的今天，十多個基督教團體及百多位獨立人士，聯合在《明報》（1995年3月27日）刊登「力抗歪風——黃潮下的禱文」，聲明：「創造了物的父，我們感謝你！因你所造的一切都是好，而性同樣是你聖善的安排，你就讓夫妻享受性生活，讓他們建立最親密而又神聖的關係，使性在人的尊嚴中確立。然而聖潔的主啊！這一代人卻迷失於情慾之中，甘願為性的奴僕，把性當作遊戲、交易和商品，標榜建立純肉體的關係，使人的尊嚴在性裡虧損。為此，我們求你寬恕！寬恕這在罪中墮落、陷於色慾迷情的一代。」

換言之，夫妻性愛是神聖無瑕，婚外情慾性事則屬敗壞淫亂。然而，女性主義早提醒我們，主流婚姻建制默認甚至嘉許了女男在情慾

空間與社會資源上的權力不均。大部份女子都表示丈夫不明白她的感情需要和內心感受，婚後感情質素每下愈況，性事上更不到應有尊重與平等交流。「力抗歪風」的「禱文」卻純粹以婚姻作為一切的道德準則。

1995年3月11日，各界關注色情文化聯合《救救青少年——抗衡色情文化研討會》上，發表了「中學生閱讀漫畫的情況」調查報告，發現6.5%被訪者較多看色情漫畫，看後八成產生性幻想，6.5%試過召妓。事後還與五十個團體發表「黃潮肆虐、不容忽略」聲明：「近兩年來，本港市面的書報攤上出現大量極有問題的『不良刊物』和『色情漫畫』。日前為止。估計每月發行高達二百多本，已有四成青少年曾被搜出色情漫畫。這些刊物帶有不少鼓勵性虐待、性濫交、性罪和強姦的圖文，又明目張膽地加插裸體照片……這些刊物正危害著我們這一代。在此，我們鄭重呼籲……加強管制含有色情成分的刊物。」（1995年3月27日《明報》）

古往今來，知識份子總慨歎「道德淪亡」、「人心不古」，創造社會危機的感覺，來證明自身挽狂瀾於既倒的社會價值？即使社會健康成長，道德家長仍滿腔熱誠地循例危言聳聽「色情濫泛」、「淫慾橫陳」、「救救孩子」。

上述《中學生閱讀漫畫的情況》問卷調查，並不如主辦者所言般顯示色情泛濫或道德淪亡。絕大部份（八成）被訪者較多看可愛趣緻的漫畫或動畫，看色情漫畫的只佔6.5%，佔不足十分之一，怎算嚴重？即使這6.5%中，絕大部份也表示會抑壓自己的性幻想！

性，是人類經驗的自然部份，青少年成長總會經歷性好奇與幻

想，問題是部份教師／家長對婚外性快感充滿偏見和歧視，自己可以放火而不容青少年點燈，甚至不肯承認閱讀漫畫是正當的娛樂。青少年其實好奇主動、精靈鬼怪，適量的性幻想不過是聊博一粲的課外調劑，委實是沉悶刻板扼殺個性的學校教育的安全活塞。老師不反思自身學校霸權對同學的壓制，一味封殺青少年在學較霸權以外的一切提示，又怎能服眾？把一切情慾描寫統統打成洪水猛獸般的魔鬼，成年男人卻可享受嫖妓、四處留情的道德特權，是自欺和卑鄙的雙重標準。

至於色情刊物導致性犯罪，更是蠱惑人心的陳腐偏狹。香港青年協會在 1994 年出版《青少年眼中的色情刊物》中，表示「色情漫畫既提供大量裸體、性愛圖畫或照片；同時亦鼓吹性濫交、性犯罪以及性變態，不斷向青少年發出挑逗，以及引發他們的性幻想。我們特別憂慮這些漫畫所提供的錯誤意識，包括對各種性罪行，例如性虐待、強姦和亂倫的認同。青少年正處於青春發育時期，血氣方剛，既缺乏足夠的性知識，也未能確立自己的性觀念，因此，容易受誤導。」（16 頁）

突破機構 1994 年出版《本港青少年性角色、態度、行為研究報告》裡，表示：「我們發現色情傳媒對年青人在行為上的影響十分明顯，無論是性幻想、自慰，抑或是其他的性行為，色情傳媒均成為他們行動上的一種驅力，而其中尤以男性在這方面的影響為最」（65 頁）。突破機構總幹事蔡元垂更表明：「在色情傳媒影響下，出現下列相關的行為：拍拖年齡下降，性幻想內容、自慰行為次數及與異性交往時親密行為的程度（包括婚前性行為、輪姦、婚外情，及同時與

多人發生性關係)皆有顯著影響。」(81頁)

既然色情漫畫泛濫，上述調查又證明足以荼毒青少年性行為和心理。那召妓、強姦、輪姦、性虐待「暴行」應該較前大幅增加。

現實並非如此。家計會 1995 年的一項調查顯示，男青少年召妓數字，以 1936 年的 16%，下降為 1991 年 11.7%，而男青少年曾經逛妓院的數字，亦從 1936 年的 28.7%，大幅下降到 1991 年 16.9%。警方的罪案數字裡，也全然沒有顯示青少年觸犯強姦、輪姦、性虐待等案例的比率，有上升的趨勢。

媒介與行為的關係千絲萬縷，中外學者上百篇博士論文與研究調查，均沒發現單軌直線的因(媒介)果(行為)關係。青少年閱讀強姦或暴力故事，就算有相應的幻想，絕不表示要訴諸強姦或暴力實際行為；相反，閱讀與幻想的過程已經舒洩了許多長久抑壓的反社會情緒，在日常生活裡反而可以繼續正襟危坐作奉公守法的君子淑女。

閱讀是很複雜的詮釋過程。同樣的文本，在不同時空、不同處境、不同受眾閱讀，可以產生千差萬別意義。某些醫學權威典籍中的性描述，對某些受眾也可以產生激烈的性反應；正如《龍虎豹》、《閣樓》中的所謂「淫褻」與「不雅」，對許多人而言，不過是沉悶乏味的千篇一律，與性興奮沾不上邊。色情不一定只有一種閱讀方法，讀者也不必把內容悉敬全收。是以「色情」是否能引起性慾。我們必須追問：那是什麼媒介？何種訊息？誰是受眾？讀者來自什麼文化、階級、性別及性取向背景？

蓄意挑逗性慾的性描述，不一定是骯髒或剝削女性。女性主義者



就生產了不少女性本位的「色情作品」，打破「女性沒有性需要，只需要愛」的神話。幫助女性建立自身獨立於父權論述的情慾語言。不少「同志色情作品」更致力挑戰男尊女卑異性愛霸權，質疑為何男性不可以與男性相愛相交，為何女性必須在白馬王子的挑逗和引導下，才有性快感？即使在男性中心異性愛當本位的《花花公子》也不乏進步元素，既戳破「同性愛者=愛滋」的神話（1987年3月），強調「要用避孕袋，不要再用曾在另一個性伴侶身上用過的性玩具，洗乾淨才可再用」（「直言」1986年8月），還指出把「同性愛」裡作「兩方玩意」的愚昧無知。露骨大膽的性描述可以精彩豐富甚具思想性及教育意義，道貌岸然的性教育教材可以充滿（中產）階級論見、（成年人）年齡主義、（男性中心）性別主義及（歧視同志）。

整個反色情論述本身就預設一套「單一化」的所謂「健康」性觀念。但何謂「健康」呢？沒有定義，也沒有內容，大概是贊成一夫一妻（vs. 多元關係）、異性愛（vs. 同性愛）、陰道交（vs. 肛交／口交）、男上女下性姿勢（vs. 女性本位性實踐）、性交為著生育（vs. 尋求快感）、性交是成年人權利（vs. 青少年詭變多端的情慾世界）。

說來諷刺，我們「誤將」近代西方白人中產階級堅守的「性觀」當作中國傳統文化，如對自由戀愛、核心家庭和一夫一妻制的絕對化，反而把一切自身不容的「性實踐」強指為西方腐朽文化的入侵，如把中國文化中史不絕書的同性性事說成是「西風東漸」，把中國傳統男性三妻四妾的多元濫交說成是西方資本主義後遺症，來壓制一切婚姻以外的性行為。

性學大學高羅倫 (Van Gulik) 在 1962 年名作《中國古代房內考》已表明：傳統中國社會裡，性行為根本不會跟罪惡或道德扯上任何道德，「性」只是大自然和諧的表象，人之大欲存焉也。

本地主流社會對傳媒中的性描繪仍然是家長式的口誅筆伐，再三要求監管與壓制。同樣是社會不接納的行為，如謀殺、行動、貪污、行騙、偷竊、販毒、毆打等，只因為不牽涉性描述，電視電台報刊雜誌便可以堂而皇之詳盡露骨大書特書而不被抨擊。此等雙重標準所反映的「反性」態度構成性教育的根本困難。又譬如，現在的電視廣告管制條例，不容衛生棉廣告提及月經、經血等字眼，這固然是父權世界對女性身體的恐懼、排斥與醜化，視作為骯髒之俗物，再結合對性事的禁忌，構成這種牢不可破的性意識。倫理性教育工作者卻引用這套觀念，振振有詞要保障無知青少年，免其受媒介刺激，只為怕惹起性幻想、性興奮。

說到底性幻想又有何不妥？青少年生活在刻板公式的學校生活，面對著沉重而非人化的考試壓力，難道連性幻想的舒氣孔也要封閉？連性幻想的人權也要被剝奪？

不要把青少年視作幼稚無知只懂把色情刊物照單全收的小羔羊。旗幟鮮明「反色情」的突破機構問卷調查也發現，73.8% 青少年被動者認為「成人」雜誌上有關性問題專欄所提供的資料很不可靠或不太可靠，只有 3.2% 的人認為「十分可靠」（1994: 44），其餘 22.9% 認為它僅是部份可靠。可見青少年絕非無知愚昧，她／他們閱讀這些刊物，不一定相信其內容，只不過視之為沉悶生活裡的調劑。

倘若大量閱覽色情刊物會帶來「性犯罪」，那麼「淫褻物品審裁

處」的女男職員、審裁員、法官豈不統統變成色情變態犯罪狂魔？倘若大量接觸性會荼毒心靈、甚至導致反社會行為，那麼已婚人士的心靈豈不是受盡荼毒，亟之反社會嗎？若媒介與行為的閱讀那麼簡單，為何三、四歲的小孩子看卡通片，也不會學習心儀的主角從十八樓跳下來享受自由馳騁的魔法？倘若連三、四歲的小孩子也有基本的思考與自主，成年人何苦千方百計監管操控十六、七歲的青年呢？即使沒有色情刊物。人們一樣自慰、召妓、甚至強姦，請不要把複雜的社會文化問題找個簡單的代罪者塞責。

## （六）愛滋道德恐慌

1992 年 1 月，家計會出版了《性教育家長手冊》等二版，「是為了協助家長介紹子女施行性教育而出版的」（1992: 2）。在新增的四篇附錄表，提及愛滋病的傳染途徑，答案是：「與許多同性戀或雙性戀的男士性交」（1992: 103）。

這是個令人震驚答案。難道與女士性交，就不會感染愛滋？難道異性愛者與愛滋絕緣嗎？為什麼要歧視同性戀或異性戀男士呢？那麼基本的常識怎可能弄錯呢？難怪提起愛滋，不少市民仍然聯想到男同性戀者。家計會也這樣教導我們嘛！連衛生署在 1995 年編制的愛滋小冊子《為了明天》，愛滋病患者的唯一個案分享，便是男同性戀者（11 頁）。而香港愛滋病顧問委員會在 1994 年出版的《香港防治愛滋病策略》中竟仍出現「高危人士」（9 頁）這歧視用語。這個由港督親自委任的委員會出版家竟只「針對高危行為人士的政策」做標題（9 頁），不禁令人懷疑這些官方愛滋委員會本身的愛滋意識，究竟

有多少？

愚昧無知的偏見，經主流傳媒與官方渠道傳播，便成為坊間的「常識」，甚至「客觀真相」。教育署在 1991 年的《性態度與價值觀》裡提到「易感染愛滋病的人士」，除了針筒吸毒者、血液感染和母嬰傳播外，使是「與患者有性接觸的女性」和「有許多性伴侶的同性戀或雙性戀人士」（1991: 3, 2）。前者顯然假設患者是男士，否則這裡的「女性」大概被說成是「女同志」吧；後者則偏見地把愛滋與同性愛人雙性愛劃上等號。女性感染愛滋的數字與比例直線上升，大抵與「患者都是男士」的偏見有關。至於性取向方面，本地愛滋病遭受感染者中，異性愛者遠多於同性愛或雙性愛，累積至 1995 年 9 月的數字，分別為 267 人（異性愛）、167 人（同性愛）及 41 人（雙性愛）。教育署這份給予性教育工作者（尤其是負責性教育的教師）的教學指引錯謬百出，無疑叫異性愛者以為：「愛滋與我無關，只是基佬病（同性戀的病）。」

教育署同一份指引裡列舉了「性病的起因及蔓延」的七個社會因素，其中一個竟然是「同性戀行為」（3.17）。編寫的人歧視同志，有關當局又不認為有問題，於是得以順利出版。在「有關性病的資料」（資料單張 3j）裡，提到「怎樣可以預防性病？」答案有五個，頭兩個分別寫「避免性交」和「只有一個性伴侶」。這份指引開宗明義謂「性教育的目的」是：「建立健康、開明而又負責的性態度」（資料單張 1c），如今竟建議「避免性交」作為預防病的一種方法，其消極、被動的「反性」立場，實令人啼笑皆非。

至於「只有一個性伴侶」，便可以「預防性病」，之後還說「對

配偶專一可防上感染傳播性病」（1991: 作業 3.32），這是主流媒體和政府宣傳的一貫謬誤。在教育署出版的《愛滋病知多少？》（1990）裡，在「預防愛滋病」一章裡提到「不要性濫交」（1990: 35）。教育署 1993 年出版的《認識愛滋病》亦強調「堅拒隨便的性關係」（93: 34）。問題是，愛滋傳播的關鍵不在於性伴侶的數目，而是安全性事的實踐。譬如說一女子一生只會與丈夫有性伴侶，倘若丈夫以後因為血液或性事而受感染，那這女子受感染的機會就相當的高。相反，筆者認識一位男同志，曾經與上千位陌生男人百性接觸，是絕頂「濫交」吧，但他從未試過肛交，通常是互相用手自慰，是危險性極低的性行為，故多番驗血，結果也是呈陰性反應。

越來越多愛滋個案顯示太太被丈夫傳染。大家受這些官方教育，以為只有一個性伴侶，就可以預防愛滋等性病。君不見婚姻指南手冊絕口不提性病及安全性事，彷彿結婚便可預防愛滋。衛生署在 1991 年派發的《性病：可以嚴重損害健康、應當及早徹底治癒》單張指出，預防愛滋及其他性病「最有效的方法」，竟然是「不要作婚外性行為」！因而把醫學與安全性事的問題，變成道德論述，彷彿愛滋病毒是有意識、有計劃地挑選有婚前、婚外性事的人上來襲擊似的，即使我以往有數百次不安全的性行為，只要我婚後專一，就可免疫於愛滋。整個愛滋教育的論述不斷複製一種奇特的二元對立：一對一異性愛婚姻內的性，便是安全性事，異性愛婚姻外的性事不但是婚前、婚後、同性情愛、多元關係，也不論性事如何自然、互動、平等、安全，通通被視為愛滋病的成因之一。愛滋教育變成不折不扣的異性愛婚姻教育。

筆者翻看教育署、衛生署、家計會及其他自願機構有關預防愛滋的印刷品，大多含糊其詞說避免濫交，卻沒有一份明言「一次不安全的性接觸就可能感染愛滋病毒」，沒有說明「什麼是不安全的性接觸」，從不具體講述「安全的性接觸」，不會講述「安全套的正確使用法」，不會提到陰道、陽具、勃起、射精，更不會展示安全套與性器官的真實圖片，以免「教壞」市民（安全的性」是壞事嗎？）。

此等充滿忌諱的態度，才是最需要教育的性教育。

## 小結

家計會在 1991 年的調查發現。在學青少年性知識不但沒有隨著性教育的普及而大幅提昇，比較 1986 年調查，竟是每下愈況的倒退。在「月經前兩週性交而引致懷孕機會並不高」的問題上，超過半數被訪者表示「不知道」，能回答正確回答的只有 27.8%，比 1986 年的 38.3% 下降許多。在「與首次發生關係的女子性交，不可能導致懷孕」的問題上，竟有三成被訪者說「不知道」，正確回答的被訪者只有 65.8%，不比 1986 年時多。在「女子若無性高潮，性交不會懷孕」的問題上，如此基本的性知識也有 46.2% 說不知道，答對的只有 50.4%。比 1986 年的 68.8% 下降許多。而且，竟然只有 20.8% 被訪者知道陰道外射精，也有可能引致女伴懷孕，比 1986 年的 30.7% 下降了一成。

經過十多年性教育，青少年的性知識仍如斯貧乏，錯謬百出，不禁令人反思：我們的性教育，是否出了毛病？是否能針對青少年的真實需要？是否與現實脫節？

下述例子，或許稍露端倪：家計會在《性教育行動》（1992）中說，若你是中學班的班主任，「那天的講題是異性交友、戀愛與結婚，十六歲的阿珍站起來向你發問，性交時用安全套會不會影響感覺」，應如何回應呢？家計會給予這位負責性教育的老師五個選擇，教師「可自行決定選取」（46 頁）：

「（1）請阿珍坐下，告訴她這個問題離開了今天的主題，你會留待將來討論到有關題材才作答，你便隨即繼續你的講題。

（2）告訴全班這個問題不適宜在這個年紀去了解，並且趁機會教導他們現在應專心讀書，不宜談戀愛，更不應想到性行為這件事，這些事留待年紀大了便自會明白。

（3）微笑搔頭，不發一言，示意阿珍坐下，顧左右而言他，盡快切入原有的主題。

（4）……」（48 頁）

不同的調查告訴我們，現在青少年首次拍拖年齡的中位數只有十三歲左右，越來越多青少年提早有性關係，主流性教育卻令青少年對婚前性行為有犯罪感，故不會預早教導避孕安排，到偶發地發生性行為時，便抱著試試運氣的心態。換言之，事前不去想，事後也不會向代表著成年人霸權家長／教師／校長求輔助。萬一懷孕，也可能到深圳墮胎了事，既危險、不安全，復再平添當事人的罪咎、不安與自責。

婚前性行為既是老生常談，青少年的性知識又如斯貧乏，在性教育課堂上談論安全性事與避孕，本是對症下藥的當務之急，偏偏本地

性教育教材裡沒有一份提到避孕的方法或安全套的功能與使用。許多少女少男經常發生性事，卻從不知如何使用安全套。一個十六歲的少女，冒著被訕笑、懷疑為性濫交之險，仍勇敢地在課堂上提問安全套的使用，家計會竟認為教師可以「微笑搔頭，不發一言，示意阿珍坐下，顧左右而言他，盡快地切入原有的主題」，還說「這個年紀不宜了解安全套的問題」。這不單嚴重打擊阿珍的自尊自信，也叫同學不要去面對、思考安全性事的問題，同學倒唯有依賴運氣，或道聽途說八卦周刊式的性知識，到頭來懷孕、感染性病，責任由誰來負呢？

日前仍有許多中學在生物課堂上講述一些「人體成長的生理變化」，便以為是「性教育」；把「性」歸化為性器官，把「性教育」還原為枯燥乏味人體解剖與性器生物科。同學除了接觸到一大堆難澀抽象的生物名詞外，什麼也沒學到。

倘若我們不正本清源，反求諸正面面對既有的性教育，叫家長、教師、社工、媒介工作者等人首先受教育，那只會催逼青少年從坊間扭曲的性商品市場裡，在毫無指引下隨意狩獵一些似是而非的資訊。

## 教育文字教材

- |                           |                                   |      |
|---------------------------|-----------------------------------|------|
| 《性態度與價值觀——教材套甲<br>、丙、乙、丁》 | 教育署輔導視覺處社會及健康教育<br>組及中學社會教育科課程發展小 | 1990 |
| 《性病常識不可不知》                | 衛生處中央健康教育組                        | 1991 |
| 《青少年與性》                   | 香港家庭計劃指導會                         | 1991 |



《性與傳研討會報告》	香港家庭計劃指導會	1991
《性教育家長手冊》	香港家庭計劃指導會	1992
《性教育行動綱領（上、下篇）》		
《性教育小冊》	香港家庭計劃指導會	1986
《邁向美滿婚姻》	香港家庭計劃指導會	1994
《性與婚姻研討會報告》	香港家庭計劃指導會	1991
《漫步婚姻路》	港明愛家庭生活教育統籌委員會	1993
《婚外情問題研究報告書》	香港明愛家庭服務	1995
《青少年眼中的色情物品》	香港青年協會	1995
《青少年對拍拖的觀感》	香港青年協會	1995
《少女懷孕現象》	香港青年協會	1995
《本港青少年性角色、態度、行突破機構為研究部告》		1994



## 「邁向多元的性教育」座談會

主持：陳宜民

引言人：吳敏倫、文榮光、劉惠琴、謝臥龍、何春蕤

**陳宜民（以下簡稱陳）：**我是陽明大學的陳宜民。我想，「邁向一個多元的性教育」已經是大家的一個共識，因此我想或許可以提一個討論的大綱給大家參考。首先，這個多元的性教育內容裡面應該包括哪些東西，或者說，不應該包括哪些東西，等一下各位引言人會有所發揮。另外，我們應該從幾歲開始來對於新生代做性教育，出了學校之後，社會教育又要怎樣地繼續在學校教育沒有完成的部分。還有，正規教育以外，社會教育應該包括哪些東西？不管是新聞媒體，或者是學術討論，不同的管道要怎麼樣才能夠給社會大眾正確的性教育？最後，當我們給了民眾性教育，但是他們有適應不良的情形，當他們去尋找所謂的性專家或者是性治療專家、心理治療師，甚至軍訓教官、輔導老師——這些所謂的專業輔導人員，他們的態度應該是怎樣？我們在邁向多元化的教育的時候，那些人扮演的角色應該如何？我想這些都涵蓋在邁向多元的性教育裡面。首先，我就把時間交給香港大學的吳敏倫先生，請開始。

**吳敏倫（以下簡稱吳）：**我講一點我心目中的多元性教育，提出來大家討論。我心目中的多元性教育，第一就是要真正的多元化，也就是沒有禁區，什麼內容都可以講，你不要怕會教壞了人。事實

上，只有在任何內容都可以講之後，人才可以有個選擇——明智的選擇。我們的目的是要訓練一個人能夠有多元的知識，能夠有一個能力去選擇適合他的性觀念。沒有知識，他的觀念不可能是對他最好的，因為他不知道還有什麼其他可能，因此我們需要告訴他，在這個世界上，面對同性戀啦！婚前性行為啊！有各種不同的看法，不同的民族也有不同的看法，不同國家也有不同的法律來處理這些事情。有多元化的觀念之後，才可以建立一個真的屬於他自己的道德，然後他的行為才是對他最好的。所以，我認為多元性教育的目的是培養多元的知識，提供多元的觀念或多元的道德標準，告訴他性行為啊、或者愛情的追求啊！有哪些各種不同的行為，然後讓他自己選擇。

另外一個多元就是方法上要多元。我們不要只用一種方法去教性教育，而要透過不同的途徑，正規的、不正規的性教育的方法都可以，不一定要會議啊、開個班啊！隨時隨地都可以教性教育。父母啊、朋友之間啊！哪裡都可以教性教育。傳媒啊、娛樂的場所啊！也可以進行性教育。其實三級片啊、愛情片啊！裡面也有性教育的內容的。這些不同的途徑可以達到不同的對象，因為有些對象是不去開會的，有些不看書的，那麼你性教育放在書啊、文字裡面啊，其他的人就接觸不到了。所以多元性教育也是多元的方法，多元途徑、多元的對象，目的就是有知識的選擇啦！剛才我說過，希望每個人到了某一個年齡，遇到問題要做決定的時候，真的可以做一個有知識的選擇，然後能夠各司其分，最後不同的人能夠和平共存，互相尊重。因為這個世界越來越小了，不同的人——不同需要的人、不同性格的人、不同文化的人——越來越住在一起，他們接觸的機會很多，如果每一個人

都希望將自己的標準放置在另外一個人身上，一定要某些方法、某些道德才行，那麼這個世界就越來越多衝突、誤會，戰爭的開啟就是這樣來的。這個世界越來越承擔不起衝突，不能再冒這個險，所以多元性教育的用處就在防止這些問題。

另外一個理由就是社會的變化越來越多、越來越快，變化百出，生活的方式也變得很多，常常有問題出現，常常又有再分配的資源以維持工作效率。所謂「效率」，一定要常常有變化的能力，這變化的能力不能在自己整個幾十年生命中都用同樣的標準，因為環境常常不同。所以我提議，性教育一定要零歲開始，生命的開始就要性教育，什麼都可以教，他問你就教，他不問的也可以教，他不明白，沒關係，孩子不明白的時候就走開了，不會教壞他的，等他有興趣會再問你。我覺得由零歲開始到死的一天，每一個人都應該有性教育，而且是開放的性教育、態度和方法。我想現在最好是利用人權啊、平等啊、自主啊、反歧視啊、選擇權啊——這些說法來推行這個多元化的性教育，因為性教育所提出的東西其實也和這些有關，另外也可以利用社會既有的一些觀念，比如健康觀念啊、科學觀念啊！來推行這個多元性教育。

教的時候要教什麼呢？我想我們要教怎麼樣去找性知識，因為性，無論你怎樣教，總教不完的。一個人有性的問題的時候，他可能不知道哪裡去找答案，如果他知道怎麼去找，他就可以安全一點了，即使你不在，他也可以自己找到他自己應有的知識。所以，除了教性的知識之外，還要教怎麼樣去找知識。

另外，我想應該教思考的方法、思考的訓練和批判力。因為知識

很多，來源很多，怎麼去知道這一個意識是真的還是錯呢？某些理論是不是有理由呢？這就要靠批判力了，所以要教批判力的邏輯、思考的方法、平等的觀念。當然有些人說這些訓練不是一朝一夕可以訓練出來，那麼他還未有這些能力的時候怎麼辦呢？未有這些能力的時候，我認為應該教他們臨時的架構，但是同時告訴他們這些講法是臨時的，不是金科玉律，不是真理，是臨時沒有辦法時採用的辦法，但是有一天你認為我的辦法不行，你就可以改變，我不一定是對的。我覺得這樣教就可以做好多元化的性教育了。

**陳：**謝謝，剛剛吳敏倫提到幾個重點，不過我想，多元的內容如果也包括了一些——比如說同性戀、異性戀、雙性戀，但是接下來的一些很細的東西你也要教嗎？是不是有個循序漸進的一套東西可以教？因為時間還有，我們還可以請他再發揮一下。

**吳：**很細的東西也可以教，但是如果對象年齡太小的時候，我講過了，你講細的東西他也不會聽的，你看見他沒有興趣了，那麼你就停了，就是這樣。你怕什麼？細就細，你先開始，然後他說沒有興趣，看見他沒有興趣，他走開了，就不要教了，反正他吸收不了了。所以我覺得細的可以教，但是因對象的反應來決定教的東西。

**陳：**好，下一位發言的是高雄長庚醫院的文榮光醫師。

**文榮光（以下簡稱文）：**大家好，我想用十分鐘的時間向各位報告一下我自己對性教育的看法。我有四點報告。第一點是跟我個人的臨床醫療經驗有關係。我個人現在在高雄長庚醫院的精神科服務，我那個科有特別的一項服務，就是「性心理衛生特別門診」，在過去一年多來，我們已經看了將近兩百位受苦受難的病人。在他們之中，

男性對女性的比例是二比一，平均年齡大概三十歲左右，都是黃金時期的男女；他們的性的心理問題主要是有性功能障礙，還有同性戀的問題，還有變性慾症——也就是性別認同的問題，從他們身上我可以體會到性教育的重要性，因為這些不幸的人十分痛苦。舉例來說，對於性功能障礙，男性有陽萎、早洩，女性有冷感和高潮障礙，我發現我後來用的治療方法竟然是用教育的方法治療，而不是用什麼打針吃藥，不是用心理分析、精神分析，也不是催眠術，而是用教育的方法。來看病的很多婦女認為可以不必有性生活，可以不必有性享受，在婚後她丈夫不能滿足她，但是她認為沒有關係；還有某些婦女認為，丈夫是可以有外遇，但是她自己曾經在忍無可忍之下，去跟婚前的男朋友約會一次，被發現，然後就從此永無翻身之地，受盡丈夫的虐待，這樣的狀況也有，她也不知道怎麼對抗，只是無可奈何。除了認為性是可以不必要的以外，可能還有一種就是認為性是骯髒的，自己的身體是不好的、是醜陋的。這些對性的錯誤認知，我從病人那邊得到非常深刻的印象，所以我們的一套教育方法是透過錄影帶，透過溝通、講解、看圖說故事，還要去情趣商店買解剖的道具，然後來指導病人。所以我發現我的工作越來越像一個老師。至於同性戀和性別認同障礙，我從他們的痛苦當中感到社會對他們的歧視，對他們人權的一個漠視，所以我認為，要清除歧視，性教育真的是非常必要的。同時，我想要激烈的批判目前我們教育部對性教育課程的錯誤認知，以及漠視、忽視（例如教育部有人提出縱容體罰教育的方案，想要讓它合法化，這種做法就是令人痛恨的）。我們的身體是很美好的，我們與生俱來的身體是多麼可愛，從頭到腳都是很可愛的，可是竟然我

們的社會制約（或者社會建構）把我們的身體醜化，把我們人類的感情也都醜化了，所以才會產生這麼多的問題，因此我第一點就要肯定性教育的必要，還有它的價值。

第二點，我認為性教育應該從自我開始。我們大部分人都沒有接受過很好的性教育，所以我們無形中多半已經中了社會對性教育、對性愛的殘害的這種毒，我們自己也不自覺；所以當我們談到性，總是認為那是一種禁忌或者忌諱，而且不登大雅之堂，所以不便說，或者心照不宣。但是如果要做性教育，我認為大家應該以開放的心胸，儘量的去接觸、去了解。當然，各位是十八歲以上，所以認知也比較有判斷選擇的能力，至於十八歲以下，我們需要給予適當的輔導，這個是必然的，這就是教育的理念。

第三點，我們的性教育要推展的話，要入境問俗。識時務者為俊傑，我們必須適應本土社會文化環境的限制，我們這個文化是講究陰陽的，性就被當成陰的，通常在黑暗中、在陰暗的、不公開的場所，大家就很容易許，就做的很好；可是一旦曝光的話，那就會帶來很多的焦慮不安。所以，我們要在這個環境推廣推展性教育，應該要考慮到環境的限制。我之所以在這裡，是因為我很欽佩何春蕤教授的勇氣，她勇於突破我們社會環境的保守風氣，但是我們的社會基本上是含蓄的，我們也最好能夠用講究含蓄的方式來推展性教育。但是我本人還是認為提倡比較豪爽的這種文化觀點，至少讓我們的社會大眾還有另外一種選擇，有另外一種價值觀，可以支持某些人免於太脆弱，被壓抑到都好像盲目的要去自殺，可以避免這種默默的受苦受難。

最後一點。我想要談的是，我們在台灣的最高學府談性教育，我



們是菁英份子，社會中的少數，我們對社會大眾真正的需要並不清楚，他們是不是習慣我們這樣的言論？我們的論述他們很可能聽不懂，所以我認為我們必須多了解基層社會民眾的狀況，我們需要多做一些研究，去接近他們，了解他們的需要、他們的想法是什麼，這樣才不致於使菁英份子跟一般的民眾脫節。

根據我和一般民眾接觸的經驗，我們大部分的民眾還是很保守的，雖然我們的物質文明已經很開放、很進步了，但是我們的精神文明還是停留在傳統的文化價值觀，像孔夫子的那一套，所幸還有另外一套價值觀也存在，就是道家的那種觀點。孔夫子是表面的，就是做給大家看的，道學則是骨子裡面的，我們做給自己看，自己享受，所以道家講究房中術、講究採陰補陽，或者混陰跟補陽這種觀念，這是很可取的。我認為滋陰補陽的觀念對男對女都是好意的，這種價值觀值得提倡，孔夫子的那種授受不親、男女有別，或者是女為悅己者容，就是比較不平等觀點，應該加以修改。其實也不必我們說，早在五十年前、一百年前，人家就批判了，但是，別忘了一個事實，我們還是揚棄不了孔夫子的那一套價值觀，因為我們大部分人，骨子裡還有那種自約的力量存在，因為大家還是要講禮義廉恥，這是我們做人做事相處的一個道理。但是，如何讓我們天生自然的性能力、性活動、還有我們的愛情，能夠不受到過分的制約或者扭曲，這實在是需要我們發揮個人的智慧，從自我要求來開始。不要以為你已經很懂了，不要以為你站在主控論述的陣營，就不能接納對立論述的陣營，我們應該就像吳教授說的，要勇於去加入他們，去了解他們，有開放的心胸。我的報告到這裡為止。謝謝！

**陳：**謝謝文醫師。事實上，多元的性教育範圍非常的廣泛，我希望今天至少到我們結束的時候，大家能夠討論出來幾個共識，我們可以寫出來，可以提給李遠哲院長，提給教育部的吳京部長。

問題是，我們的多元性教育倒底要細緻到什麼地步？在這多元的架構下，當我們要去請同性戀，要教同性戀、異性戀、雙性戀的時候，在什麼時候該教什麼東西？還是只告訴他一個很籠統的名詞「同性戀」，然後接下去讓他們自己去想像？當然，剛剛文醫師也提到差異的問題、草根性的問題，我想這是非常重要的。不是所有的人都是大學程度，都看得懂那種很多文字的東西，或者有辦法去租錄影帶來看，有些人事實上是勞工階級的，你怎麼樣能夠涵蓋到所有的階級、所有的民眾，使他們有辦法去了解他自己的身體、了解他自己的性取向，能夠適應台灣這樣子的一個社會，能夠跟其他的人有個互動。我想這是在這個過程裡面，大家應該要思考的。接下來我們就請東吳大學的劉惠琴老師。

**劉惠琴（以下簡稱劉）：**主持人，各位朋友，我想坐在這邊大家都很想講話，1992年回台灣到現在四年當中，我參與過幾次跟這個主題有關的大會，由不同單位主辦，有不同的文化，有不同的論述，也有不同的爭論點。這一場是很特別的，很像那種革命同志的興中會祕密開會的那種，有點那種快感，這個快感要把它轉變成社會實踐，我覺得我們今天要有個宣示出來，要有一個基本的共識，我們希望性教育能夠達到哪些目標，這要出來，然後要有意見管道提出去。

我今天想來分享一下我的觀察，這兩天的會議中，我看到的是兩

個模式在裡面對吵。一個就是今天我們在大會裡面很清楚可以看到的位置，也就是「社會建構論」，它認為人類和性有關的行為，基本上是社會建構而成的，換句話講，沒有單一本質的問題；所謂「單一本質論」則相信性有一個不變的真理本質在那個地方。這兩套模式會影響性教育多少呢？影響非常的大。本次會議的第一場，傅大為教授和我們的精神科醫生張尚文的對談，就已經開始辯論了。可是，性教育是個實踐方式、是個介入、是個改變，因此我們要思考，我們要用什麼改變的方式，要帶到、改變到哪裡去？

假設我們相信單一本質的絕對價值標準判斷，那麼，我們的性教育不叫做教育，而是「治療」。我們把很多在統計常態分配以外的觀點稱為「偏差」，或者「病」，可是來我這邊的三、四十歲中年婦女，從她們的生活歷史裡面，我可以看到有些女人可以十年沒有性興奮，她沒有病，她很健康，她在幹什麼？她在抗拒，她在抗拒父權結構。這種女人有病嗎？沒病，她健康的很！她有問題嗎？的確她有問題，但這個問題是因為病所造成的嗎？這值得我們再進一步思考。從單一本質的醫療模式來看，當人類的性不符合常態時，這樣的一個行為我們叫做「病」，可是社會建構論不認為那叫「病」，那是個自然的行為。因為她今天會這樣做，有其社會機制在後面，她的行為事實上是對應這個社會機制而生的自然反應，我們要幫助她看到後面的建構。這樣的教育方式，不是治療，不是調整，而是要幫助她自覺，讓她看到那個操弄她、讓她沒有興奮的社會結構。

剛剛我們文醫師講過，每一個人都這麼可愛，可是我們不要忘記了，在我們的社會中，愛是有條件的。心理學家常說許多人患了愛缺

乏症，你不要怪那些不會愛的人，你也不要怪那些覺得自己不可愛、或是被壓迫、有被迫害情結的人，因為她沒有條件，整個社會結構沒有讓她感覺到被愛，所以，你怎麼樣壯大她，這是我們教育工作者最需要盡的責任。

我把這兩套模式放在一起的時候，你會看的很清楚，今天我們這場出現的論述，跟即將來的一場國際性學會議的論述（註：由中華民國性教育協會主辦的第四屆亞洲性學會議），截然不同。我們可以用內容分析來抽取出這兩場大會的思考模式，就很清楚了：一個是本質主義的醫療模式，一個是社會建構的多元模式，這兩個模式所帶來的性教育方向是不一樣的。醫療模式其實基本上認為和別人不一樣就是越軌了，需要把你放回去，這是調適模式，並不挑戰外面的社會結構，我們看到不少心理學家或者是精神科醫師都採取這種方式。而許多女性主義的運動者都想提出一個理念，「個人的就是政治的」，改變社會結構是必要的；也就是說，個別差異是社會建構的，真正的關鍵不是要個人去適應社會，而是要社會更多元開放。

我常常在這種會議上看到各個領域各在自己的位子上，各說各話，雞同鴨講，但這個雞同鴨講其實本身也是有意義的。就好像我覺得最精采的一場是昨天早上那場，那樣的對話基本上讓我們看到，在傳統的模式裡面，我們性教育要走的方向是希望個人適應社會，把「偏差」找出來，放回規範中；所以，妳沒有性興奮就是妳有問題，妳沒有慾望是你有問題，妳需要被治療。另外一個觀點則希望改變社會，它並沒有一些先入為主對人的性行為的假定，它相信我們需要豐富的情慾文化，結構需要改變，所以這是個看重「改變」的模式。我

們整理這兩套東西時才會覺得，每次我們的爭論其實是有個系統在後面的，接下去就交給大家，也交給我們的社會大眾，我們今天的性教育要走到哪裡，由我們自己決定。

我的第二個觀察就是，我覺得我們的專業養出了很多問題。資本主義的專業分工之下，變成心理學管心理學的、社會學管社會學的，文學、哲學各個領域之間也不太對流，每個領域之內都有它的專家，都有它的倫理。我跟一些搞性教育的人在一起談的時候，我說我們真的很感激何春蕤，今天何春蕤的那本書（《豪爽女人》）出來之後，雖然引起很多的爭議，可是至少年輕的女性可以大聲的談「我要性高潮」，這樣一個改變讓我們的性教育工作者省了十年的功夫。可是我這樣講的時候，我們的教育工作者說：「那是搞運動的人做的事情，我們能做嗎？」又是一個劃地自限，好像搞性教育的人和搞運動的人、和搞心理治療的人，是不樣的。

所以我在這邊一再提醒，我覺得「個人的就是政治的」，環環相結，大家愛做什麼，就去做什麼，但是力量不要彼此抵消掉，這是我的期望。我自己是社會心理學家，我知道我的位置在那裡，這兩天會議中的一些文學論述對我幫助非常的大，因為我沒有時間去消化那些，我也沒有能力去消化那些，可是這些論文的整理就很清楚，也使我更清楚在我位置上要怎麼做，所以這個對流不該是很多無謂的爭辯，而應該是對這個議題本身的豐富思考。

我覺得專業養成（尤其是偏科學取向的專業養成），常常強調它們在科學上的完善，以為科學是不帶價值判斷的；可是不帶價值判斷就沒有辦法解釋「價值」，對價值無知，於是就無智、無意識的承擔

了現有價值的霸權。當我們要求一些比較寬廣的空間的時候，偏科學的人就說：「我們不是有意壟斷的啊！所以我們不是霸權的。」但是從另外一個角度來看。你已經享用既得的權力和利益，你必須要往前再推一點，你有責任，你不能說：「我沒做什麼，我不是有意的。」你無意，也造成了這樣霸權的結果。我作為中產階級的既得利益者，還可以坐在這裡講話，我知道我有責任。我必須做一些事情來改變社會，我的倫理就告訴我這樣。

最後我想回到性教育的內容問題。哎呀！真的感激這幾年很多國中出了一大堆事情，感激這些出了事的小孩，我才有機會被請去很多的研討會演講，我的題目通常是「老師的性別角色自覺和他的教育實踐」，這是我自己訂的題目，可是我在接觸老師們的時候，真的是很灰心，到後來我都不想去，因為整個學習的過程非常的被動、非常的單向。換句話說，他們在抗拒，抗拒改變。

今天我們常常覺得性教育要從教材著手，可是我覺得最大的問題不是教材，是「人」，是「教育工作者」。當然我他不諱言，我們今天的教育主管單位花了大把大把的鈔票，我有的時候也是既得利益者，去拿一點這個鈔票，但是我覺得常常是浪費，那些專家學者坐在那邊講開場白。講了一個小時之後結束了，沒有討論，即使有討論也不著重點。為什麼不能夠邀請第一線基層的老師談談他們的經驗，幫他們整理經驗。他們學校有開兩性教育的課程嗎？他們有上過女性主義的論述嗎？我記得有一次印象最深刻的就是我講了半天，讓這些老師們都無地自容，覺得他們在做一件錯事之後，有一個老師舉手。他說：「劉教授，我覺得現在講什麼都是白講，你只要有辦法，讓我們

能夠回到大學裡面在職訓練，我們再來修課。我們只要修你的課，或者修誰的課，修一門課，我們的改變就比較有系統，比較有深度。」他的要求只有這樣，可是他做不到，這是結構上、體制上很多的問題，所以我覺得教育工作者的價值系統需要重整。至於要怎麼做呢？我想這就是大家要討論的，但是整個方向上，我覺得需要多做交流，一定要從基層教師的經驗出發，幫他重整，讓他再覺察他跟社會的關聯。「個人的就是政治的」，當他接觸到豐富的材料和多元的觀點後，他才能在自己的位置上思考如何面對學生。

另外，我特地帶來了國民中學的「健康教育」，是我女兒的課本，我為什麼會帶來呢？因為有一次，我那個國一的女兒非常憤怒的拿給我，她要背參考書，因為第二天要考健康教育，她說：「媽，你看。書上說，男性大多勇敢堅強冒險，女性大多依賴溫柔。這個要考，這是重點。」我現在講到這裡都憤怒不已。我兩個女兒，我這麼悉心的教導，落到教育工作者的手上，就是學這種東西。但是她還好，她會生氣。什麼時候性教育才開始？兩性教育什麼時候開始？應該零歲開始。為什麼？因為你需要給她培養抵抗力。我的兩個女兒現在進入我們的教育體制，我原來很擔心，但我現在一點都不擔心，她自己會轉化，她自己會跟你討論，她的性教育什麼時候是最好的學習場所？不是健康教育也不是輔導課，是什麼？是下課的十分鐘。她們女生在下課的十分鐘之內學會怎麼叫床，她回來學給我聽的。國一的女生！她還問我，你跟爸爸兩個人在一起叫床是怎麼個叫法？多可愛！

有一次她告訴我，她們隔壁班的男生給女生取外號，有奶很大的

女孩子被標為奶媽，那個沒有大奶的被標成太平公主，結果太平公主回家哭了一天，奶媽回家高興一天。我說，這基本上把女性的「性化」發揮到極致，老師應該把這個材料拿到教室裡面來討論。這個時候，她爸爸就說：「嗯！因為女生比較好看，男生沒什麼好看，才會這樣子。」她爸爸總是儘量要把大事化小，小事化無。我國一的女兒居然講了一句話：「不會啊！男生那根翹起來也很好看。」我不想污衊我女兒的名譽，但是我很驕傲。

我是一個家長，我有兩個女兒。當我從真實生活的角度切進我們的性教育的時候，我覺得改寫教材刻不容緩，我們教育工作者的再整理也是刻不容緩。我建議大家回去謹慎的審閱我們的「健康教育」上、下兩冊，其中有一章談美滿家庭，裡面開頭第一節就是：「家庭是由一男一女所創造，美滿的家庭關係必須要不生氣，必須要子女要孝順父母，尤其是青少年要體會父母。」我跟你講，性別歧視、自我中心、強制異性戀，統統在這段文字裡面。我相信現在教育部已經有一個委員會，進行兩性教育的改革，可是我很懷疑這樣的委員會做出來的東西是什麼樣子，所以我會建議應該有多元建構。就是說，其他的單位都可以具體的思考如何推動更開闊的性教育，那麼至少我們有不同的聲音出來。這個是我的一些淺見，但是希望大家趕快行動，因為今天在場師範系統、心理學專業的人很少，但是他們將來都是直接從事性教育的體制內工作者，我是覺得很悲觀的。或許等一下有人可以給我一些樂觀的理由？謝謝。

**陳：**謝謝！接下來是高雄醫學院兩性中心的謝臥龍主任。

**謝臥龍（以下簡稱謝）：**劉惠琴有一個非常值得驕傲的女兒，



我也有一個非常值得我驕傲的女兒。我女兒參加籃球冬令營，她現在小學六年級，所以是一個青春期的女孩子，她覺得她隊裡面有一個同年齡的男孩，喜歡去碰她的身體，她覺得她受到性騷擾，結果她回來跟我講：「爸爸，我被人家騷擾。」我說：「那你覺得應該怎麼辦？」「爸爸，我覺得我明天要跟教練講，要那個男的轉隊。」啊！我很驕傲，你知道我為什麼驕傲呢？成淵國中性騷擾案的被害女生要轉學，我的女兒卻知道要求加害者轉隊。如果是我女兒轉隊的話，她就受到二度傷害，所以我說我有一個非常值得驕傲的女兒。

我們現在在這個地方公開談性，很多教育單位的人一直認為公開談論性會造成性的泛濫；我不覺得，我準備了很多東西，所以我這樣子一條一條來談。性是心理和生理的結合，心理和生理的結合如果沒有配合好的話，會產生很多問題。以下我要向大家控訴傳統的性教育帶給我的五個個案，在這些個案中都造成終生可能沒有辦法彌補的傷害。

首先，我們在成長的過程中，對自己身體的形象非常看重，比如說長一顆青春痘，你就可能會想今天不要出門。我要講的第一個個案是，有一個學生到我辦公室來，他說有一天他爸爸要帶他去割包皮，聽說去割包皮的時候，護士要把他的陰毛給剪掉，他非常的害羞，所以他自己在家用電動刮鬍刀把它給刮光。結果第二天去醫院的時候，那個護士叫他把褲子脫掉，哇！大家嚇一跳！然後護士興奮的找了很多來看「奇觀」。我那學生就從手術台上跑掉了。這個是身體形象帶來的傷害。

第二個個案，一個媽媽帶一個自慰的國中生到我辦公室來，那

個媽媽當著我的面前說，會敗腎啦、一滴精是幾滴血之類的。她講得很激動的時候，「啦！」就從她兒子的頭打下去，那個國中生滿臉的青春痘，被打的時候不是發紅，好像是發紫。然後我就問他媽媽說，你這樣子打下去，會在他這種自慰的行為上產生什麼感覺？她說：「活該嘛！這個一定要把他給打死。」我說：「你難道不認為，這樣子毆打的行為會使他對自慰或是對性的舒解，產生一種罪惡感嗎？」這個是第二個個案。

第三個個案，在一次演講之後，有一個太太到後台來跟我談，因為她先生可能沒有辦法滿足她的性需求，所以她非常的主動。但是她心理有一點沒有辦法克服，她的問題就是說，「我很主動，但是我覺得我很賤。」

第四個，我們現在很多國小的性教育是由衛生棉公司去教的，他們把男生都趕出去，然後留一群女生在課堂，因為她們是未來的衛生棉消費者。再說月經，女生對月經非常的模糊，男生對月經則有非常齷齪的感覺，張珣老師在台大做的研究裡面發現，台大的學生——男的跟女的都一樣——都認為月經是非常骯髒不方便的。

第五個案例，有一個學生在我的辦公室跟我提到這問題，她說，有一天她在上游泳課，對游泳教練講：「我有月經，所以我不能下游泳池。」那個體育老師就叫她在旁邊休息。第二天她們上游泳課的時候，她又和他講：「我有月經，我不能下游泳池。」老師說：「你騙人，昨天有月經，今天又有月經嗎？」這個是我們的老師耶！

現在我要問大家一個問題：你的性知識從那裡來？其實坦白講，大部分的人都是由同儕或是報章雜誌得來，也可能是道聽途說。我講

我的性知識是從那裡來的。我唸台中一中，男生的廁所是這樣一格一格的，結果我們班上有一個長的比較高大，他在上廁所的時候喜歡這樣子看，不但看，他還說：「哎啊！你歹（台語）啊！」我跟你講，在唸初中的時候聽到人家說「歹啊！」好緊張，趕快問，那裡歹？他說：「敗腎，你小便開叉，敗腎喔！」那個時候多緊張你知道嗎？結果啊，他們家開性病醫院，最主要是要促銷補腎丸，他跟我講：「我爸爸有那個一罐一百五的。」那時候我省吃儉用，去吃一罐一百五的，結果吃完以後他問你：「好一點沒有？」我說：「嗯！腎可能比較強一點。」他說：「你第二天起床用一個玻璃杯小便在裡面，然後過半小時以後看有沒有沉澱，上面有沒有一層透明的。」現在想到，我怎麼那麼笨啊？排洩物是髒東西嘛！髒的東西會沉澱，所以上頭一定是一層透明的。結果我跟他講：「有，有。」「啊！你歹啊歹啊！小便帶精。這一罐比較貴，三百塊。」結果我從美國唸書回來的時候，我們的同學幫我開一個同學會，我幾十年的問題才得到了答案：我本來以為全班只有我吃，結果一問，大家都吃過。所以，我要控訴傳統的性教育帶給我很多的影響，也影響了我說的那些個案。

劉惠琴老師剛才提到，老師也是性教育的一個問題。其實很多老師說：「我不能教得太深啊！我教得太深，學生把我取一個綽號叫黃色老師；我如果教得不夠深入，學生就說，啊！你懂的比我還要少。」所以很多老師不願意教，這個是人的問題。他如果是以很曖昧的態度教，也沒有用，但是教材裡面的態度卻總是威嚇的。「健康教育」課本談到人體器官時，都以很工筆的描繪，但是它談到性病的時候都是用赤裸裸的照片。我帶了一篇謝小苓教授的研究報告，她指出

我們的「健康教育」基本上是在恐嚇你，在教你怎麼禁慾。但是我剛才已經說過，性這件事是心理跟生理的發展的配合，你回想你在青春生理發展的時候，你會產生性的壓力啦、性的焦慮啦！甚至性別角色的模糊，這些東西我們的課本裡面都沒有提到。劉惠琴老師也提到家庭的組成，書本上說美滿的婚姻家庭都是一個男的、一個女的去組成，因此我們的課本、或是我們的報章雜誌常常講單親的家庭是破碎的家庭。可是大家想想看，有多少一夫一妻天天打打殺殺？那才是破碎家庭，其實有很多單親家庭過得非常愉快。所以，太過單一保守的教材在我們的教學裡面產生了很多的問題。剛才文榮光醫師提到了性的禁忌，像食補、藥補、採陰補陽等等，也許文榮光醫師在談的時候，有很多人很不以為然，但是在基層有很多的人都認為今天要跟太太做愛，所以今天晚上要吃十隻蝦子來補一下。像這樣的概念，或是這樣的性教育，確實存在在我們基層的文化裡面，多元的性教育當然也要想想如何面對和自己不一樣觀點的性態度。

校園是大世界裡面的一個小環境，我們需要讓我們的學生在學校裡面模擬性呀、愛呀這些東西。有些學校裡，男生跟女生稍微一談話就記大過，我覺得這個是很殘忍的，因為當你離開了校門以後，社會裡面是燈紅酒綠，甚至有很多的陷阱，我們為什麼不在我們的學校裡面有一個模擬學習的機會呢？剛才有幾個人談到性教育從零歲開始，其實教法也可以配合學生而有深淺的程度。像我自己在美國從事教育工作幾年，我們在教性教育的時候，其實沒有課本，可是老師在課堂裡面養了一對魚，大家可以觀察公魚怎麼樣向母魚求偶，求偶以後母魚怎麼樣把蛋產在水草的葉子上，然後公魚跑到上面射精，用胸

鰭拍水，把精子都散播在卵子上面。你叫小孩子來觀察這些，他們不但看到性，還看到了一個生命的繁衍，我想這是非常重要的。像一隻蜜蜂、一隻蝴蝶從花上採蜜，然後到另外一個地方傳授花粉，牠達到一個繁衍的功能，這個也是一種性教育。所以從很小的時候，我們就可以開始知道什麼叫性教育，並且隨著年齡層而有不一樣的內容和方式。

另外我要說，其實我們有很多的專家學者都在講社運的人、唸文學的人不應該談性教育，應該是「專家」來談。我不覺得。坦白講，我剛才提到那麼多個個案，我不想讓我的女兒同樣的受到這樣的待遇。老師教得不好，誰應該負起這樣的一個責任？我覺得或許父母可以彌補我們的教材的缺失，所以我們現在在高雄有一個座談會，要用十一次來談父母如何開口與子女談性，因為我們知道我們的教材不足，我們的老師訓練不夠，因此我們要求父母學習怎麼樣面對青少年的子女。吳教授剛才提到，人人都是專家，我覺得我們的情慾就像我們的食慾一樣，是一個非常非常自然的東西，我們不應該去壓抑它，而要很自然的去談，父母在這個過程中可能是非常好的一個角色，因此在兩性或是性教育的推廣裡面，我建議應該有一個多元文化背景的工作小組，共同以各種不同的背景、不同的考量來促進一個適當而多元的教育。什麼叫適當？我不曉得，可能我們還要再定義，但是隨著不同的年齡層安排不同的教學，比如說你不可能在小學生的面前談「同性戀」，我覺得可以另外用一個間接的方式來談些情慾的問題，像我剛才提到一隻魚射精，其實在幼稚園裡面，他們會說魚把精子分佈在卵子的上面，措詞不一樣但是講同樣的東西。所以多元文化背景

的一個工作小組應該要產生，而不是只有在那個教育部的訓委會裡面，產生一個「兩性教育顧問委員會」，然後性騷擾的事情發生的時候，再叫我們去開會。

最後，我想套用卡維波在他的論文裡面的一段話，我們今天所談的這一些議題，也許有一天會變成死的隱喻，新的性多元文化還會帶來新的隱喻、新的差異。我們前面有很多人談性教育，工作了十年、二十年，我們沒有說要泯滅他們在性教育裡面的貢獻，但是我覺得有新的時代、有新的議題、有新的隱喻，這就是我們坐在這個地方探討的。我講得非常的用力，我講得非常的激動、講得也非常的亂，可是，結論就是說，多元文化的性教育，需要一個多元文化背景的工作小組來促成。

**陳宜民：**謝謝！接下來，最後我們請中央大學的何春蕤來做十到十五分鐘的發言。

**何春蕤：**其實我對性教育的關懷，是出自於我對教育的關懷。今天有這麼多人開始對台灣關心，提出本土教育、另類教育、反教育、體制外教育的想法，在這麼多教改聲浪當中，如果談性教目的時候還是過去一樣採取黨國機器宣導的一套標準方法、一套標準公式的話，那麼，顯然教改之風需要快快掃進主流的性教育才行。

剛才我們談到了很多跟教材相關、和教法相關的事情，對我而言，性教育牽涉到的其實比這個層面還要更廣。我今天基本上要講兩件事情：第一個，性教育就是教育，你怎麼看教育，就要怎麼看性教育。第二個，性教育目前最缺乏的不是禁慾的教育、不是衛生的教

育、不是健康的教育、不是生理的教育，而是愉悅（踰越）的性教育、爽的性教育、自在的性教育，和人格養成直接有關連的性教育。

我先講第一部分。在思考性教育的這個過程當中，我常常被人質疑正當性，剛才謝老師已提到了，就是有人質疑我，一個研究文學的人為什麼會去思考跟性教育相關的事情呢？其實，我的關切是出於我對運動的關切，特別是婦女運動的關切。這麼多年來，我在婦女運動的場域中，一直覺得有一個環節是缺少的，這個環節就是——女性主體的再生產。也就是說，難道我們每一代的女性主義者都要等到同學們進了大學再來組織女研社，再來重新反洗腦嗎？難道我們在性的領域當中一定要等到人成了年，有錢去跑性門診、去看性治療師，才嚐試去面對我們對性的感受嗎？難道我們在這個眼界上面不能夠看到佛洛伊德，或是昨天我在論文裡面提到的賴希所談的，不是治療式的精神分析，而是預防式的精神分析，也就是預防式的性教育。這種預防式的性教育，當然不是現在很多人所說的什麼教一點尊重啊、教女生一點如何自保啊！我所說的預防式的性教育是根本在教育過程中培養大家享受情慾，開拓情慾能力，以便消除掉那一種因為性壓抑而充滿各種敵意和焦慮的人格結構。所以在這個時候，我對於教育或者性教育的關懷，事實上出於我對運動主體的關懷，因為我覺得我們在社會運動場域當中實在看到我們被過去的包袱纏繞著的一些無力的感覺，一些我們願意掙脫但是還沒辦法掙脫的東西。

在另一方面，如果要談教育的話，我本來就是教育專業，我本身就是在教育事業裡面做事的人，所以我對教育體制裡面研究方法以及教育方針有一些什麼樣的侷限性是蠻清楚的，而我也希望能突破這樣

一個侷限性，超脫那一個實證研究、行為科學導向的研究方針。因此，我才會在讀完了教育學位以後，再跳到文學文化的領域裡面去，文學文化領域是一個非常開闊、有很多不同方向的領域，這些多元的眼界可以使我們不再把教育當成一個技術性的訓練或研究過程，而可以用社會的、文化的、人文的胸襟來面對我們的情慾文化，思考改變的可能方向。

另外，我對性教育的關切也出自考慮到台灣現實脈絡之內的脈動。在過去幾年當中，婦女運動所推動出來的一些社會動力很快地就會被一些主流的論述所吸收，比方說國家定位的論述，或者像今天我們所討論的性教育的論述，尤其在發生各式各樣和情慾相關的現象時，我們就發覺性教育又增添了一份正當性，增添了一份集中資源的理由。問題是，這個資源的集中，集中到哪裡去了？是集中到哪一種性教育？如果是像劉老師所批評的那種「健康教育」的課本的話，那麼，多元性教育的急迫性真的是很高。因為我們看得到那種相信單一本質、單一標準、單一道德的性教育，是另一種中央集權的威權主義，而且它不單在社會事件當中得到它的正當性，同時也在國際性的學術研討會中得到它治療模式的正當性。也因為這樣，所以性教育對社會運動而言，是一個不得不關注的題目，因為它和我們希望生養出什麼樣的主體（權威人格或是開明自主），有直接的關聯。

其實，我之所以把性教育跟教育連在一起看，是因為我不覺得性有什麼特別的，我甚至不覺得性教育有什麼特別的。如果我們現階段在教改的潮流之下，開始認識到教育不應該是灌輸式的、填鴨式的教育，不是單一的、教條式的教育，那麼我們就要用同樣的思考方式來



思考性教育，因為性教育本來就是教育而已。在新的教育理念之內，對於性教育的思考當然不是像原來那種單向的灌輸，也不是唯一的道德絕對主義，這是毫無疑問的。在這個過程當中，我們需要民主的，多元、要鼓勵差異、尊重獨特性，不要規範式的言論，而在這方面，前面幾位其實都談到了。我希望比較具體提出來的是，我們其實現在也有很多思想資源可以運用，比方說這兩天會議中被多方批判的性學研究。性學研究當然有它某個程度的保守性，但是它的進步性和它在歷史眼界之內某種程度的開拓性，是不容否認的，也因為這樣，所以在性學、心理學，甚至公衛系統裡面都仍然有很多有眼光的、開明的人，他們所做的研究和資料需要被我們繼續的拿出來討論運用。

對我來講，一個比較理想的性教育教室裡面應該沒有一個固定的教材。陳宜民剛才問，到底要教什麼？我會說，並沒有什麼固定統一的教材，事實上，我們每一個人在成長的過程當中，所有的經驗、所有接收到的訊息，都可以成為我們的教材，成為我們在教室中討論的材料、交換的資訊和經驗。我們需要的教育不是要背誦一套教條綱領以便我們知道「正確的性知識」是什麼。「正確」這兩個字，我希望能夠在這一次的會議中被揚棄。我們不需要「正確」的性教育，我們需要「實用」的性教育，需要一個開闊的空間來談我們每一個人具體生命當中的性經驗、性感覺、性資訊。

我認為，我們的性教育首先必須要認識我們自己情慾文化的歷史，這可以跟很多其它課程連在一起。我們的歷史課、我們的文化課，對於中國文化的一些敘述，這裡面為什麼不能夠包含對於我們情慾文化的認識呢？這樣一個認識當然要有歷史的眼光，我覺得其實現

階段我們看到的主流性教育、性學研究，蠻大一個缺陷就是沒有歷史眼光，只有非常強烈的民族主義式的文化自大眼光，認為我們的民情風俗如何獨特、如何優越、如何永恆不變，而沒有看到我們的固有文化包袱並不一定是我們唯一的可能。中國人一直不斷在轉化當中，孫中山先生心目中想像的中國人，和李登輝想像的口袋揣著「孫中山」在全世界游走的中國人，是完全不一樣的意象；所以，我們需要用文化研究的方法和眼界來對我們的性文化加以探討，在性教育的教室裡認識並反省那塑造我們情慾價值觀、情慾傾向、情慾模式的整體文化。

另外，我認為這樣的性教育必須是我們現在潮流之下的「人本」的性教育。換句話說，教材、教本、討論內容都不是由教師或教育體制一手決定，而是由學生主體來創造。我們不要假設孩子們是沒有「性經驗」的，難道我們相信只有異性戀的性交行為才算是性經驗？我認為，我們每個人身上都充斥著各式各樣的性經驗，各式各樣身體的觸摸、快感的營造，各種對於情慾經驗的憧憬、觀察、感受、幻想，這些都是我們的「性經驗」。每一個人都帶著各式各樣的性經驗行走人生，而且這些性經驗都在我們的文化脈絡中不斷被詮釋、被理解，這就是我們認識自己身體經驗的過程。比方說，透過這些文化過程，每當女人遇見了陌生男人碰她們身體的時候，女人們的直接反應就是「我在被騷擾了」，這樣一個對「騷擾」的認知和感覺當然和當下的文化環境有關，同時也影響了女人會用什麼方式來反應，這是一個需要被細緻思考的事情，以便找出突破文化結構的策略。換句話說，當我們一旦認識到情慾的複雜性和社會建構的過程，或許我們對於性騷擾是什麼會有更細緻的看法，而不是過去那種「只要是有人

碰我，我不高興，就是騷擾」，這樣簡單的定義或許都需要被我們再思。

我之所以覺得性教育一定要從個別主體的具體經驗交流出發，而不是從一套單一的標準教材出發去認識器官、認識責任，是因為如果我們以現有一般主體的感覺、現有一般主體的位置，來思考現有的騷擾、現有的性和現有的情慾，那當然都是很有侷限性的。我們總是要思考還有沒有其他的可能、有沒有可能突破。那麼，新的突破、新的創意要從哪裡來呢？我認為，由於我們擁有不同的文化經驗，個人有不同的觀察和體認，因此經驗的交換變成非常重要的思想資源。我常常覺得 1993 年我在進行「性心情工作坊」的整個討論過程就是在經歷「性教育」，因為我們每一個組員在這個過程當中，透過彼此的敘述，認識自己情慾的形成，也認識周圍的文化在我們身上所施的力，以及個別主體發展出來的突破策略。教育難道不就是這樣嗎？難道教育是一個黃綫包袱裡面裝著統一的教材要傳給所有的學生嗎？教育難道不是讓主體有機會用自己的方式，透過彼此的經驗感受，來認識自己的文化、認識自己的侷限、認識自己的可能、認識突破的能力嗎？如果這是教育的話，為什麼我們還需要焦慮的問：什麼時候要教什麼？什麼時候要開始教？這些問題都假設了某些成人、某些專家可以決定所有其他的人可以接受什麼「知識」。我所說的性教育正是要破除這種由上至下的教育方法，而改用真正富有民主精神的教育。

另外，我也覺得在性教育的教室裡，除了認識自己的文化、認識自己的個人情慾史及其形成之外，我們需要認識我們還有什麼情慾資源可以使用。比方說，看 A 片不但可以在女生宿舍看，還可以在教室

看，很多地方都可以看；當然也不一定集體看，也許有人喜歡獨自看，有人喜歡跟兩個人看，或者有人喜歡快轉看，有人喜歡慢轉看，這都不一定的。每一個人的口味喜好和速度不是完全相似的，所以我覺得色情資料的不斷生產、不斷流通成為一個非常必要的條件，才能讓我們的情慾文化更豐盛，而且唯有接觸各式各樣的材料，並且被鼓勵開發實驗，才能刺激創意，減少壓抑的挫折感。

我也希望強調，現在主流的教育缺少的很大一個部分就是愉悅的性教育，這個「愉悅」同時也是「踰越」的；前面的「愉悅」是叫 pleasurable，很愉悅的，後面的「踰越」是 transgressive，也就是說它是超越某一些現有的界限的。主流的性教育常常認為愉悅是要保留到婚姻之後才開始享受的事，因此反對婚前性行為，認為性不能逾越婚姻的框架。在學校的環境內，性教育更強調青少年年紀太輕，不夠成熟，不能開始愉悅經驗的探索，要他們等到成年，等到結婚再說。這種做法事實上是一種年齡歧視，也就是社會成見決定了某個年齡層的人才可以享受情慾，另外一些人就不可以。目前我們聽到的法定年齡都是 18 歲，可是這個法定年齡是個很任意的決定，1920 年代德國的情慾法定年齡是 24 歲，只要是 24 歲以下的性行為就是與未成年的人通姦，是有罪的。像這樣一種合法年齡的設定，事實上有它歷史文化社會的權力考量，是需要被我們反省甚至逾越的。

我們的性教育裡面要求「尊重」的時候，其實是放在一個從來不尊重主體的環境裡面。如果孩子自小未被成人尊重，從未看過尊重主體意願的榜樣，而總是被成人剝奪自主的權利，那他要從哪裡學「尊重」呢？我們的性教育在要求「責任」的時候，只有一種責任，這種

責任我在《豪爽女人》裡面已經用「賺賠邏輯」講的非常清楚。那種責任連男人都根深柢固地感覺得到：「我不要做這個事情，因為做了以後要負責任。」女人做了這個事情以後，就想：「我要他負責任。」這樣的一個「賺賠邏輯」其實滲透了責任觀，而這個責任觀和我們的一夫一妻體制，和那個壓迫女人數千年的貞潔觀念整個扣合在一起。換句話說，這樣的尊重和責任事實上是複製了現有的權力結構。性教育如果是這樣的話，它和所有的威權教育是一樣的。

我們目前的主流性教育也專注於教如何保護自己。當然說這個話的時候，都是對於年輕的女學生講要如何保護自己，而保護自己的過程當中傳達的訊息，就像周華山的論文提到的，先假設了女學生的脆弱，先假設了女學生不能夠處理事物，然後我們再說你要保護自己，好像四處都是敵人。這樣一個主體位置的教育，事實上只是限定了女孩子們對自己的本身的定位，和她對她環境的認識，剝奪她探索別種自我意識的機會。這種保護自己的教育，充其量只是讓女孩子長得更脆弱而已。

另外，現在有很多人喜歡講的就是，除了尊重、責任、保護自己，還有一個很強調的，就是要「真愛」。我每次聽到這兩個字都會去想什麼叫做真愛，對講求「真愛」運動的人而言，「真愛」是有很明確的內容和形式的——就是婚前沒有性行為，婚後不外遇。可是，難道真愛只有這麼一點單薄的內容嗎？真愛的擁護者對於什麼是真愛有那麼嚴謹的規範，難道對於情慾的流動和多變一無所感？或者只是用最嚴厲的禁制來抗拒並壓抑可能的流動？作為對自身的期許，真愛運動是無可厚非的，但是當它挾著制度化宗教或國家機器的力量，構

成對其他情慾模式的具體壓力，並且藉著那些力量大加擴散時，我們不禁有點擔心起來。畢竟，人人在生命史中形成的愉悅口味不同，需求不同，應該有權利為自己作選擇，而不必承受單一公式的限制。從這一點來看，追求愉悅／踰越的性教育，絕不自我設限為現有主流的情慾模式，反正現有的情慾模式對很多人來講也不太爽，我們需要開發一些別的情慾模式。在這個時候，別人的經驗，別人爽的模式，我們透過交換、透過溝通，可以有一個資訊的集錦，而且，這個交流的過程當然是平等的，當然是不設底線的，當然是不預先規範的。由於我們是在講的過程當中認識彼此對於情慾的感覺，因此，先不要說性應該是什麼？性教育應該教什麼？我應該學什麼？而是先問問：我有什麼經驗？我有什麼感覺？這個感覺是在什麼具體的經驗中形成的？我的文化對我身上有什麼樣的影響？有些什麼樣的助力？有些什麼樣的資源？

性教育是培養愉悅能力的教育。愉悅，也就是「爽」，不是什麼天生的能力，它是對於自我身體和感受的成功操控。在性壓抑的環境中，我們當然也會個別發展出愉悅的方式，但是這些愉悅因為沒有支援，也比較少資源，所以常常是焦慮的、罪惡的，甚至是自私的、掠奪的、充滿敵意的。因此我們需要一個更善意的、更豐富的、更多樣的情慾環境。在這裡，我們進入了一個非常激進的美學教育的領域，對於人生有些什麼樣的看法，有些什麼樣的境界，有些什麼樣的資源，到哪裡還能找到更多，到哪裡還能開拓，要如何鼓勵那種轉化挪用的能力——這些難道不是教育要思考的事情嗎？當然，性教育也要思考這些事情。謝謝。

**陳**：謝謝我們五位發言人都已經依序講完了，接下來我們就開放時間給各位來賓來發言，最後我們要留十分鐘時間，讓每位引言人有機會能夠再做兩、三分鐘的結論，我們現在就開始。請舉手發言，我沒有點名的就請你不要自動發言。請後面那一位。

**王乾龍**：大家好，我叫王乾龍。各位革命黨，我是來臥底的，因為我是真正師範系統的。我的工作呢，我在台灣省國民學校教師研習會，我的工作就是負責把教育部分下來的工作變成教材。我今天來這邊得到很多觀念上的突破，因為我們也在設計正式課程裡面的性教育課程，可是我覺得有幾點必須要突破的。我是從現實面來看，第一個就是學程上的問題，在目前正式課程裡面，小學的健康教育現在是道德與健康的教育，一個學期每週只有兩節課，在這個課程中，每學期可能只有兩小時是真正上性教育，六年就是十二小時，如果再加上國中的，頂多再幾個小時，在這樣的侷限之下，究竟要怎麼做性教育。

第二個問題，像我們現在在設計課程的時候，也是希望從衝突面切入，就像我們也是有設計「尊重」的問題，提醒男生不要用性來取笑女生，可是在討論的時候，老師要怎樣去引導？因為事實上，在那麼少的時數之下，我們老師的專業能力真的是很有限。像我以前曾經也在小學任教過，那時候小學也有衛生棉公司去學校上課，我就必須負責把男生帶到另外一個地方去，那時候我就想應該跟男生也談一些，可是很多老師在現在的狀況下沒有辦法處理，所以我希望拉回到性教育的現實。因為我覺得今天大家覺得對於「爽」這件事情比較有興趣，但實際上怎麼做可能有一點落差。謝謝。

**陳：**我們再接受幾個問題，等一下再統一回答。

**張珽：**我是張珽，台大婦女研究室。我想，在我們落實性教育的過程中間需要很清楚提出規劃，但是我也接受不同的學門用辭不一樣。我希望有更多女性主義觀點來談性，我們要聽一百個阿媽的故事，或者是女孩子的聲音，或者我們自己親身的經驗是什麼。我有一位同事在做有關經期的調查，讓女孩子自己去記錄三個月之內每天的感受和月經的關係，事實上，我在台大學生的不同年次中都看到對月經有那麼多的負面說法，我也看到大學生這幾年有他的轉變，所以我想在這個部分我是特別強調，言辭要簡單，我們要有研究。我自己也開始在做一些調查，其實有很多男性，二、三十歲以後對性就是慢慢在減低，但是在這上頭的說辭很少。我們需要有很多人的聲音來呈現，不是小的交流，是更多的數據，而這個數據不是那種假象的數據，而是真的生活的呈現，我想這個是我要提出來的。

**陳：**下一位，台大醫院的王浩威。

**王浩威：**謝謝。我記得我去年到台大醫院工作的時候，我同事就跟我說我還沒到就很轟動，因為另外一科的主治醫師說：聽說你們精神科來了一個共產黨。我的意思是說，事實上即使是在醫師裡面，即使是精神科醫師，恐怕也有很多差異。但是每個人雖然理智上會說，我是社會建構論的，你是本質論的，其實還是偶爾忍不住會有本質論的傾向。我很佩服劉教授、謝教授和吳教授的努力。我也蠻希望下個禮拜在亞洲性學會議上他們也是一樣精猛英勇。

**陳：**下一位，請。

**林文淇：**我是中央大學英文系林文淇。其實有很多要講，但是



時間很有限。劉惠琴教授剛才提出來，希望我們給她一個可以樂觀的信心，我覺得可能很難，事實上真的很悲觀。如果我們去檢查現在整個環境中有什麼樣的性論述，在性這方面有什麼樣的壓抑，然後想想怎麼樣去對抗這些論述來解決這些性壓抑所造成的問題，我覺得真的是很悲觀。台上的主講者所提出來的各個領域的看法，我想要面對的問題是很大，我就針對何春蕤剛才提的兩點談一下我的想法。我完全贊成第一個說法，性教育就是教育，可是問題是現在教育問題這麼樣難解決，我們可以想像性教育會多困難。第二個，性教育可能是要教導一種愉悅的教育，這我也完全同意。

我現在想要提出的是，針對這個現實面，到底何春蕤剛才提的這兩點不可行？第一個，如果說現在教育問題已經這麼困難，然後性教育可能更困難，那麼是不是我們在做法上，可能就不應該把性教育當做教育來推動，而是應該就特別針對性教育能夠爭取到多一點的資源，以便在性方面可以做比較好的改善。

第二個，教導「性是一種愉悅」這樣的一種理想，到底在做法上是不是能夠對症下藥，真的解決性教育上的一些不適當性？還是說為了達到這個理想，可能中間必須有另外一個階段，考慮現實的問題，可能不應該這麼快提性的愉悅。這個是我的困擾。到底是直接提示比較能夠對症下藥？還是為了要達到這個理想，可能中間應該先解決掉一些現有的問題，一些比較不愉悅的部分？謝謝。

陳：下一位。

劉子彥：我叫劉子彥，我提兩個問題，第一個，既然要堅持多元的性教育，那麼你們為什麼沒有連結中國傳統上道家對男女的性教

育？為什麼沒邀請中文系統人也來參加會議，發表論文？這是第一個問題。另外一個問題請教劉惠琴教授，佛洛伊德老早就講過快樂原則與現實原則是相衝突的，要是太早提倡性教育，教孩子如何快樂，那麼他很年輕的結婚，像五十年代有很多工廠女工，十六、七歲就出來做工，很快地就結婚生小孩，她沒有再受比較深的教育，也就是把她的發展給落後了，謝謝。

**陳：**謝謝。

**聽眾甲：**我是輔大大傳系的學生，我想說多元性教育的對象有另外一群必須被開發，他們通常站在第三地，他們對性教育有很關鍵性的影響力。有時父母說、老師說都可能不如電視說、或報紙說。社會觀念的架構有一部分是媒體推波助瀾的，另一部分是媒體建構的。請問專家老師們，如何對媒體實行多元性的教育？

**陳：**好，值得思考的問題，還有沒有？陳光興，請。

**陳光興：**清華大學陳光興，我的意見大概主要是針對在場的兩性教育委員會顧問。今天的很多言論基本上是異性戀中心的，也是家庭中心的，整個思考問題的模型還是在那個環節面打轉，假如這些委員到時候真的會產生影響力的話，我非常擔心性教育還是再重新鞏固家庭、鞏固異性戀，只是到最後也許讓大家有一個快樂的異性戀、快樂的家庭。或許那也沒什麼不好，但是不好的結果就是把一些其他的邊緣性主體排除在外，那可能也沒什麼不好，可是不好的結果就是說，各位要當多元性教育委員會工作小組成員的時候，會變成我們批判的對象。

**陳：**謝謝陳光興。談多元性教育，目的很單純，就是要讓我們的

小朋友或讓民眾了解到底應該怎麼去看待性；當他適應不良的時候，他應該怎麼辦，當他碰到切身問題的時候，他怎麼去適應或者去找書。我們講預防勝於治療，就必須給他基本知識，否則他並不曉得這些事情事實上是沒有什麼大不了的，他會一直很有罪惡感，接下來他就會去尋求很多不正確的解決方法。下一位。

**司馬拓荒：**是這樣，我的筆名叫司馬拓荒，我是中國心理衛生協會的會員，我必須要說明，今天拓展性教育的困難瓶頸在哪裡？就是我們的教育行政官員，這些行政官員的性教育不足，觀念又偏差，這個才是一個很大的瓶頸，他們的再教育是很重要的。

**聽眾乙：**請教台上幾位，我們現在談推動多元性教育，是不是能夠更清楚引進「性別平等的性教育」，以消除性別歧視？

**傅大為：**我是傅大為，關於性教育這個題目，雖然我在教育界，但是提到這個題目，我是覺得有點頭痛。傳統的性教育給我們相當刻板化的感覺，剛剛台上幾位都強調「多元」，我也感覺太自由主義式。我們也許應該先了解一下，我們在台灣，性在社會上究竟是以什麼樣的方式在進行？如果我們這些東西沒有很清楚的先有一些了解，而只是把傳統性教育的一些內容、細節上面做一些改變的話，我自己感覺不到會有多大的幫助。比如說，剛才文榮光教授講到中國道家的養生之說，我不曉得這種東西在台灣社會的今天，它的影響力會有多大？還有，好像真愛運動和宗教也有關，這些民間的力量是如何規訓關於性的事情？如果我們對這些民間的操作沒有一些比較進一步的了解的話，我們也許只是替國家和新台灣人的時代提供一個新的服務而已。

**陳：**好，我們再兩個問題，然後我們讓引言人回答完之後再回來。

**莊君萍：**我是東吳大學社工系的學生，我叫莊君萍，我記得在四年級最後一堂課的時候上「婚姻諮商」，然後老師讓我們看了 A 片，裡頭有兩個部分，一個部分是介紹不同的體位，另外一部分是教男生如何戴保險套。看完那個影片之後一個禮拜，我聽到同學說，他們去士林夜市的時候再也不敢買那個烤香腸來吃了。這是一個小小的故事，不過，如果今天我們的教育部真的有心來從事性教育的話，請問劉惠琴教授，他們可以從哪裡開始？謝謝。

**陳：**謝謝。再一個問題

**卡維波：**常常有人說，我們今天談性別、談婦女解放，可是我們對台灣的性別是不是真正了解？女人在這個社會裡是不是真正佔著被支配的地位？我想這個同樣的論述可以應用到性上面。當然性是很複雜的，但是我覺得在台灣社會有一個東西很清楚，就是同性戀、性變態、性偏差、通姦的、濫交的，她們就是被壓迫的一群人，她們的性好和別人就不一樣，但是她們因為這些差異而被壓迫，這是一個很明確的事實。如果現在還不認識這個現實，那麼請趕快認識。讓我回應陳光興，如果同性戀得不到平反，事實上也不可能有愉悅快樂的異性戀。為什麼？因為異性戀不是只有一個樣子，被壓迫的異性戀還沒有出櫃；異性戀還沒有認識到自己的異形，還沒有意識到自己有千奇百怪的偏好口味及實踐。另外我還想提出一點，有的人把今天的性問題都歸納到十九世紀以來性科學所創造出的「性」觀念和建構出各種不同的性認同，以致於這些變態、這些偏差被打壓，然後這些人再

來推論一切性科學都有問題，性的現代化、性的啟蒙部有問題。但是我相信我們不能把這些東西本質化，這些性科學、性教育、性啟蒙在很多社會裡都有它們進步的一面，性教育這個戰場是不能夠放棄的。簡單來講，不管它怎麼爛，局勢如何悲觀，這個戰場要打下去。

**陳：**柯乃莢，請。

**柯乃莢：**我是高雄柯乃莢。我很喜歡看 BBS 上的「性版」，最近有人在版上問了一個問題：我第一次跟我女朋友做，我女朋友喊痛，我該怎麼辦？有人回答他說：你要溫柔一點啊！要慢一點。還有人說：沒有關係，前面幾次會痛，後來就不會痛了。很有趣的是，他們同儕之間會作出反應，那個說多弄幾次就不會痛了的人就被修理了。我想講的是，現在的性教育其實很清楚是上對下的東西，什麼時候讓學生的聲音能夠出現？讓那個主體能夠出現？第二個是說，我自己是在吳醫師的那個性衛生特別門診裡面工作，我注意到，有很多同性戀是快樂愉悅的，他不會來找我們，有很多很愉悅的戀物癖、戀高跟鞋癖的，他也可以自己在家裡很愉悅。那到底是誰不愉悅而來找我們？通常是一些苦悶的同性戀，還有一些是父母親知道兒子、女兒是同性戀之後，變成很苦悶，來找我們，希望我們把孩子改過來。可是這個時候的工作通常是教育父母親怎麼去接受孩子，所以我想這個在立場上還是會有很大的不同。醫學界其實還是需要自我再檢討。

**陳：**我們現在就回到發言台這邊，是不是請每一位引言人針對剛剛提出的問題發言，還是從我的右手邊第一位開始。

**吳：**我認為多元性教育一定要是愉悅／逾越的，你們說逾越，在香港我們講是「出軌」、「出圍」。如果你不出軌、不逾越，你就是

做傳統的性教育，那沒有用，你做了等於不做。

怎麼樣落實？我覺得如果是真的要在學校教性教育，不可能靠一、兩堂課，應該是每一個教室都要教，在各種教材裡將性的內容提出來。比如你教數學計數，這個星期吃了五個蘋果，下個星期吃了七個，你總共吃了多少個蘋果？但是你可以改一改它，這個星期性交了兩次，上星期性交了三次，總共是性交了多少次？將性當成平常的例子來談，那麼學生就覺得這是可以問的啦，可以談論的啦，每一個老師都可以討論。

媒體是很大的影響，所以做性教育的人應該常常和媒體合作。我們和傳媒合作很多年了，開會的時候，你將你的觀念講出來影響他們，他們可以受你的影響，你透過和他們的合作，做性教育的節目，然後慢慢影響他們。有什麼特別的事發生，傳媒來訪問你，這也是教育他們的機會。

行政官員嘛，我想他們是沒得救的啦！你們要等他們退休，然後升一批新人上去。那麼新人怎麼樣教？在大學裡面教呀！在大學裡面對所有的學生進行開放多元的性教育，那麼將來的行政人員就可以對性教育有好的幫助了。

文：兩分鐘，我就長話短說。第一點，性教育在觀念上不只是做愛的教育，也是做人的教育。我們要做好愛，做好人，做一個成熟健康又善良的人，這才有益於我們的生命。我們所需要預防的是避免性被濫用，其中無知、誤解都會濫用它。所以具體的建議：不管怎麼樣來促進我們多元化的性教育。行動上最好能透過立法院，我們今天的一些討論所做成的白皮書，可以送到立法院、到教育部，可以要求健

康教育課本的編審委員會廣納各方面人才的意見。

第二點，實證研究實在是必要，我們如果要多了解一下我們基層社會民眾的情況，就需要多做實證研究。像道家的影響、養生的哲學觀，實際上我們知道是相當流行，只是缺乏實證的研究，我們將來有可能會做。

最後一點。做男人也是很辛苦的。我看的病人男性多、女性少，並不是說女性不敢來醫院，其實男性更多人不敢拋頭露面來醫院，所以這點也值得深思。兩性是有差異的，雖然我們基本上希望互相尊重，要能夠得到公平的、平等的對待，可是他們先天上的差異，還有現實環境的差異，還是要體諒，最好還是能夠採取中庸之道。

劉：我是本地的教育體系長大的，我是這個教育系統出來的，所以我原來對兩性教育一點概念都沒有。後來我在美國五年，因為我小孩在那邊上學，所以我就是以一個家長的身分看到他們的教育。很多事情在我們這邊認為是不能做的，在那邊都做了，包括小學就讓他知道同性戀家庭的存在，他們在修訂課本的時候，就介紹小明的家庭是有兩個爸爸，或是小明的家庭是有兩個媽媽的，同性戀的家庭型態是可以介紹進去的。所以不管教材要怎麼的寫法，但是整個的目標是要把它擴張，至於說要放在健康的哪裡，我想都不重要，我覺得比較重要的是「隱藏的學程」。所以我的回應就是說，因為時數有限，所以你很難放到一門課裡面，但是你要活用下課十分鐘，你要活用說話課，你要活用很多非正式課程裡面的師生互動。這個師生互動最重要的教材是老師，所以你們要支援老師。我們常常怪老師教不好，對不起，我是老師基層出來的，我要替他們喊冤，他們沒有支援的系統。

所以兩性平等委員會，絕對不能在縣市政府成立一個就算了，絕對要落實在每個學校自組一個。這個委員會做什麼事情？它要去發展支援學校的正式課程和非正式課程中都有平權的意識，像國文、歷史，所有課程裡面現在都有性別歧視，婦女新知很早就做過研究，我們國文課本裡面，男性、女性出現的比例是九比一，女性出現的時候多半是嬪妃啊、或者是護士啊！我們現有的每一科其實都有這些東西。所以你這個委員會就是要負責去修改這些，然後你要支持老師的價值再重整。另一方面，老師們自己要組成一個諮詢小組，一個自我檢驗跟支援的系統，因為我們都受到過去的一些社會化的影響。所以我比較具體的建議就是說，請我們教育部或者是主管教育的官員要注意對教育工作者的支援計劃，然後請不要一個蘿蔔一個坑，拼命想開新課程。我們要靈活運用「隱藏學程」的概念。這個是我的建議。

謝：剛才提到健康教育的時數太少，其實那是質跟量的問題。我舉一個例子，我女兒在幼稚園的時候，有些老師是從平面圖來教什麼是消防隊員，消防隊員的工作是什麼，但是我女兒的學校登記所有家長的職業，然後邀請家長進來介紹自己的職業，這個才是親子教育，才是一種立體式的介紹。像有一個家長是消防隊員，全副武裝背著氧氣筒、斧頭進教室來自我介紹，他的兒子後來說，我不曉得我爸爸這麼偉大，他不但把全副武裝都搬進來，甚至於把消防車都開到學校來，讓學生輪流爬上去看，我覺得學生在這種教學中懂的絕對比平面的多。另外一個例子，如果你是一個老師。你班上有一個學生自殺，你怎麼處理？你應該用討論的方式來跟大家討論，這個課題在教材裡面是絕對沒有的，但是一個老師必須具備這樣的智能——我們等一下



再來談怎麼樣訓練老師具備這樣的智能——要主動和學生討論這些東西，我想學生自殺的問題會在那裡，悶著會發酵，討論以後，大家才會把心裡面的話都講出來。同樣的，如果有性騷擾的案子發生，或是性教育方面的問題發生的時候，老師應該利用很多不同的課程，就像劉老師剛才所提的，有很多的時段你可以去運用。

剛才有人說，我們希望教育部怎麼做。我坦白講，我在一年以前就退出那個兩性委員會，因為我對它批判得非常厲害，因為我不願被收編。教育是由做基層教育的第一線教師或研究人員來做的，我認為一個公領域的資源不應該由一小撮的軍閥、財閥，甚至學閥來掌握，你懂我意思嗎？所以我已經退出那個委員會，我們對它不要寄望太多。剛才有人提到行政人員的再教育、老師的再教育，我想這本來就很重要，因為老師是一顆種子。當然早期的性教育協會做了很多老師的訓練，他們的功能、他們時代性的任務，我們也非常的肯定，但是公領域的資源絕對不能有年齡、性別、特殊人口、種族、宗教、教育程度、社經地位的偏見。以不同的說法來做性教育的工作，越多的人越能容易了解，吸收就越好，這是非常重要的；由太小一撮或者一個人來主導性教育，他很容易就掌握大權。「正確」的性教育或是「正確」的性觀念很容易造成這樣的一個現象。我想，我們可以再找時間來討論一下。

**何：**「多元」是相對於現在的「單一」，所以它並沒有什麼絕對內容或終點。回到剛才師範體系問的性教育的實際面，我們每次一談到這樣的問題的時候，就有時數的問題、老師的問題，我也知道有這樣具體的問題在，可是所有的教育不都有這樣的問題嗎？我們現在面

臨的教改的整個的想法、講法，有些人說吵的好厲害，好像亂七八糟的樣子，可是原來那樣不亂的制式教育又很好嗎？至少在亂的過程當中還有點機會，有些另類的可能，有些別的教育的形式出現。我不主張把性教育特別的隔離開來教學，性教育不是特別在某兩個小時談性，性的表現有很多層次、很多不同的文化層面，而且在不同的課程裡面都可以教性。比方說，思想的課程就可以討論有關「性」的一些常識中的謬誤，我自己從吳敏倫寫的《禁果與人生》中學到了怎麼樣用最直接的、通俗的方式來指出性這個層次上最常見的謬誤。愈是常識的迷思就愈需要被破解，吳敏倫用最簡單的語言寫了，而這樣的資源已經在我們周圍，要談性教育嗎？就拿這本書以及別的書到各種課堂上去教啊！

當然我也要強調，我不太有信心在正統的體制裡面會做得好性教育；以一個社會運動的眼光來看，真正的希望在於文化的徹底改造。換句話說，性教育的支援系統不是在校內或各層級政府的平等委員會，性教育真正的支援系統是在較外的社會運動。當各種社會運動推動了一些社會張力出現，也提供了一些多元的言論放在那裡，那就是教材啊！每一天的報紙、每一天的電視都可以被當成教材來使用，只要我們肯花點心思去用。我們並不是一定要有一套什麼樣完備的東西才能教學，因為這樣的一套東西往往意謂著某人已經以上帝的身分確定了我們對性應該知道什麼樣的真理。我對這種成套的東西有萬分的抗拒，我覺得應該有多元的教材、多元的價值觀、多元的教學法；這麼一來，老師教得當然很累，可是老師所面對的困難不是來自於一個顛覆無力的教育而已，老師現階段所面臨的苦境其實和家長面對的苦

境是相同的——都是在一個快速變遷的社會裡的不安和無所施力感。當一個社會快速變遷的時候，價值觀變動很快，整個社會的架構變動很快，運作的方式很快，資訊進來的很快。面對這些，每一個人都會覺得困難。我們大家都處在一個非常快速的生產體系當中，感受到那樣的壓力，可是，也因為這個樣子，新的東西不斷地流進來，也促使我們有機會去思考或許還有別的方式、別的做法。

另外，回到我是不是悲觀、樂觀的問題。我一向沒有這樣來評量自己，可是每個人都以為我很樂觀，原因可能是因為我講話的時候有某一種激情、有某一種信念吧！可是我覺得這不是樂觀、悲觀的問題。我總是想，如果過去女人連字都不識，而現在能讀博士、能在國會的殿堂中辯論、能在各行各業中做各樣的事情，我就不得不滿懷希望。只要我們介入，只要我們施力，只要我們花功夫，只要我們願意為改變世界付上心力，我們就有機會。美國有個訴求女人的香煙廣告說：「寶貝，你回過頭來看看我們已經走了多遠！」如果我們往這個方向想的時候，我們不但不會太過份悲觀，我們也不會太過份理想的樂觀。教育是一個複雜的事情，性教育也是一個複雜的事情，但我不認為性教育特別的複雜或特別的困難，我們怎麼樣用心、用力去推動教育改革，就也要用同樣的心思、力量、資源、自我改造，來想性教育的事情。

還有，愉悅不是能夠被「教」的事情。當我在談愉悅性教育的時候，我事實上嚮往的是一個鼓勵多元、鼓勵差異的文化環境，這樣當然就是一個開放的環境，好讓我們每個人的「櫃」在打開的時候，在我們出來面對自己的性的時候，能坦然自在，毫無羞愧，不受罪惡

感的苦惱。這樣的一個環境，絕對不是在性教育的教室裡面，而是在一個整體的環境裡面。當社會運動推動著我們的社會文化更加開放、更加自由，更少在性的事情上面產生焦慮、罪惡和敵意時，性教育才真正有希望全面開展。而對抗這些焦慮、罪惡和敵意的最有利（力）武器，不是道德，不是自我壓抑，更不是懲罰，因為焦慮、罪惡和敵意正是來自這些壓力。相反的。唯有更多自發的愉悅，唯有那些完成他人的愉悅也達成自己的愉悅的性活動，才能消除那些負面的心理情緒和身體僵化。

因此，要創造有利於愉悅發展的環境，絕不是老師拿一套教材來教學生如何爽，我們需要一個性資訊和經驗能夠自由流動的環境，這個流動就可以幫助我們有更多愉悅的可能。我們的愉悅口味可能不同，但是可以參考別人的經驗和想像，來促進自己的想像和經驗。而且我們在開放多元的環境裡面才能夠把情慾的「櫃子」都顯現出來，能夠有更充分的自在坦然來出各式各樣的櫃。

最後打一個比方，如果在過去的威權體制之下，曾經有過政治的白色恐怖，曾經有過二二八的迫害事件，而平反後大家對於政治言論自由覺得十分可貴，那為什麼大家看不見性方面的白色恐怖？看不見我們（特別是女人）在和性有關的議題上的沈默噤聲？難道大家不覺得主流的威權式性教育是另一種一言堂？是另一種既不開明也不多元的做法？

**陳：**我們的時間也差不多了，不過也許我們還可以再聽兩個意見，請。

**王浩威：**剛剛陳宜民重覆問，什麼時候開始同性戀教育？我的

回答是，當異性戀教育開始的時候，同性戀教育當然也就可以開始了。

**朱元鴻**：東海大學朱元鴻，我提一個和今天主題不太搭調的想法：到底誰需要性教育？剛才在座的幾位談到特別是有問題發生的時候，比方說劉惠琴特別談到她很感謝這些學校裡面有這些事情發生，使得她能夠進入討論，或者有人覺得需要去文先生的性治療診所去看病，或者像謝先生說，當教育體制召集一些人來組成委員會，處理特殊問題，這個時候都是我們所謂感覺到需要性教育的時候。也就是說，性教育的作用就是這個樣子，當有發生問題的時候，它才成為一個問題。其實以我們個人的經驗來講，不管是同性戀或異性戀，我們長大的過程中自己都找到愉悅的方式，愉悅本身不成為問題，那麼事實上這個時候對我們的生命經驗來講，性教育根本就不需要，也不成問題。如果說是這樣的話，何春蕤剛才講的就已經導引到一個矛盾，就是說事實上性教育不是一個特定的計劃教學，而可能只是一個愉悅意見的交換，連這樣一個愉悅的交換意見的假設，也是假定現在的狀況不完美，而我們需要更進一步讓它完美、讓它更愉悅。但是真正的愉悅可能要在你都不把它當做一個問題的時候，才是真正愉悅。

**陳宜民**：好，我想我們已沒有時間了，不過在結束之前，我想從公共衛生的角度問：為什麼需要性教育？我想，預防疾病是一個理由，或者預防某個人因為不想了解性而有一些偏差的想法——像罪惡感之類的。今天在這個過程裡面，我想各位有提了一些，我簡單的做一個結論。

大家提到家庭的定義要擴張，我想可能大部分的與會人員都有這

樣子的共識。我今天帶來一張海報，這海報是希望工作坊在今年要印的海報，由希望工作坊的兩位義工擔任主角，他們都已經出櫃，經過大家深刻地討論後完成了海報，所以我想，家庭的定義要擴張，對希望工作坊來講，是預防愛滋病的第一步。所以在性教育裡面，我想各位可能也會同意，家庭定義的擴張是重要的。另外，可能需要起草一份性教育的白皮書，如果我們稱呼下個禮拜要主辦亞洲性學會議的中華民國性教育協會是主流的話，我想我們這邊非主流的各位專家學者應該鼓勵大家參加何春蕤發起的這個「性教育改革聯盟」，來促成性教育白皮書出現。

另外，我想「兩性平等教育委員會」這個想法非常好，可以在各級學校形成這個兩性自主教育的委員會。

還有最後一點是吳老師提出來的，他提到如果時數沒有辦法再增加，有困難的話，或許我們可以在別的科目裡面利用它的教材來談論性教育的一些東西，時數不會佔用到，影響卻可以再擴充。這讓我想到，在哈佛大學，當我們討論如何對醫學院的學生教愛滋病課程的時候，我們做了一個決議，我們不是另外開一個愛滋病是什麼的課，我們是組一個委員會，然後把在醫學院裡面的所有課程拿出來看，在免疫學裡面，是不是在某個地方就應該要講到跟愛滋病有關的東西？在講皮膚的這門課的時候，有些地方就可以提到，所以我們沒有增加學生上課的時數，但是我們達到教育要放東西進去的目的。我想這方面或許我們可以組一個委員會來檢討現在我們的課程裡面，那些東西在舉例子的時候，或者在教材裡面就可以放進兩性自主、性教育的這些觀念。今天因為時間的關係，我非常謝謝與會的人士，最後把時

間交還給大會主辦單位，謝謝。

**何春蕤：**下面我們進行一個簡短的閉幕式。我只想講幾件事情，第一，這次的會議得到很多人的協助，我在這裡希望特別感謝中央大學在財務上面對我們的傾力支援。還有，特別謝謝中大基金會也給我們經費的支援。另外，我們對於中央英文系這一年當中對性／別研究室的支援，也特別感謝，只有在這樣一個友善的環境之下，性／別研究室才能夠成長的很好。另外我們有協辦單位，是台大城鄉所的「性別與空間研究室」和清華大學的「兩性與社會研究室」，對我們都有非常多的協助，為我們借場地和提供工讀生。另外，媒體的朋友、運動界的朋友、工作人員都很辛苦，我們都謝謝他們。

我覺得這次的會議其實有幾個蠻重要的有意義的事情。第一個就是這個會議的論文和討論在本地的公衛系統和醫學系統主導的性論述之外開創了一些不一樣思考層面。這些層面有歷史的、有文化的、有社會的、有人文精神的、有性別的、有性偏好的，而且對於權力關係是高度敏感的，而這一類型的幾個層面，事實上在我們現在主流的性論述、性教育裡面都是十分缺乏的，我們也希望這一次的成果能夠慢慢的深化本地對於性的討論。

此外，我覺得這次的討論也可能讓我們大家開始認識到，性不是那麼簡單的事情，性不是那麼一個自然發生事情。相反的，性是很複雜的，性在人與人之間是有很大的差異的，在社會的群體之間也有差異，性經常是糾葛在矛盾衝突的力量中的，而且，性是需要被我們正面的對待、正面的去處理的，它需要更友善、更坦然的文化環境滋養。這一次的會議算是為這方面的討論開了一個頭。這恐怕不是一次

學術研討會可以完成的，我們希望能夠繼續在這個方向努力，我相信這一次的會議已經有一些具體的成果出來，希望讓本地的情慾討論。能夠有更多層面，更多思考的空間。明年的五月我們在「四性研討會」上再見！謝謝大家。





國家圖書館出版品預行編目資料

性／別研究的新視野：第一屆四性研討會論文集  
／何春蕤作．-- 初版．-- 臺北市：元尊文  
化，1997〔民86〕  
冊；公分．--（風格館，何春蕤作品）

ISBN 957-8399-47-2（上册：平裝），-- ISBN  
957-8399-48-0（下册：平裝）

1. 性 - 論文, 講詞等

544.707

86013063

一九九〇年代中期的台灣學術界，迴應著由於台灣婦女解放運動而風起雲湧的女性情慾解放運動和同性情慾解放運動，形成一個以性(情慾)為焦點，並且針對性別、階級、種族、年齡…等社會差別的跨學科研究領域，也就是「性／別」(sexualities) 研究。

性／別研究的首次正式學術研討會就是1996年7月召開的第一屆「性教育、性學、性別暨同性戀研究」學術研討會(暱稱為「四性研討會」)，本論文集即是研討會論文的原撰稿者經過一整年的沈澱改寫修訂後的結晶，並且包括了研討會中兩場座談的全部實錄。

作為首度集結發聲的性／別研究專書，本書論文篇篇都是開疆闢土之作；兩場精彩的座談會更是直指此刻同性戀政治以及性教育政治的核心焦點。這將是一本在台灣性／別研究發展中至為重要的論文集。

ISBN 957-8399-48-0



00300



元尊文化

9 789578 399488

S5038

NT\$300