

第二屆四性學術研討會論文集



# 從酷兒空間到教育空間

何春蕤編

## 從酷兒空間到教育空間

台灣的性／別解放運動自 1994 年蓬勃開展以來，在許多面向都有令人矚目的開拓，相關的學術研究和論述生產更在眾多邊緣主體的共同努力之下有了令人敬佩的累積。

由於性邊緣運動與學術論述的相互激勵攀升，人文社會學界終於開始逐漸認識到，身體與性必須和階級、族群、性別、年齡、國族等並列為重要的社會範疇；換句話說，性不能被掩蓋為道德、生理生物、個人或隱私的問題，性乃一政治／經濟／歷史／文化／種族／性別／科學研究／媒體…的問題。學術界開始質問（例如）：法律、教育、家庭、科學與媒體等制度如何進行性壓迫與性歧視？遭到性壓迫與性歧視的少數，如何形成自身的認同與主體性？性如何建構了性別，而性別又如何建構了性？性壓迫如何強化複製了種族歧視與階級宰制？研究者自身的性傾向和性實踐，如何影響他的學術研究與性政治立場？缺乏性壓迫視野的學術研究與發言，如何導致客觀性的喪失（一如缺乏性別視野的研究通常在其研究過程、方法與成果中滲透了社會文化中的性別偏見，並且有性別壓迫的效果）？在諸如全球化、現代性、福利國家、民族主義、空間、社區、人工生殖、消費文化、生態…等各種研究題目與現象內，性所扮演的角色是什麼？

「性是一種重要的權力關係與社會因素」，這個認識亦將使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進路，對原先學科中的性盲點進行歷史的與方法學的反省。知識生產的每一個環節（從方法學到應用研究、從學術社群到讀者反應）都必須重新被設想，學術土壤的每一寸都要被翻動，以探討知識的生產有著何種情慾和身體的基礎，知識的研究對象是透過哪些在地的性／別權力部署來建構。

人文與社會科學對性／別的反省批判及研究，也就是對於性醫學、性的生理生物學、公共衛生、主流性教育等學科的基本範疇、預設、概念、研究方法、理論建構、歷史等，加以質疑／批判／顛覆／反省／解構；並在跨領域與跨學科的基礎上探究並開拓具有歷史、社會、文化視野的性／別研究。這種根本徹底的批判和反省態度，正是中央大學性／別研究每年舉辦「性教育、性學、性別研究暨同性戀研究」（暱稱四性）學術研討會所企圖體現的精神。

這本文集的論文及評論都出自 1997 年 5 月 30 日和 6 月 1 日舉行的第二屆「四性研討會」\*。本次四性會議的諸篇論文，從酷兒理論、認同政治，到校園空間研究及性／別教育，以本土的人類學、社會學或性史的視野來呈現許多寶貴的田野資料或史料，也以批判的角度來檢視本土的性／別政治佈局，勢必成為未來性／別研究的重要文獻。

第二屆四性研討會的一大特點，就是特約素負盛名的批判學者擔任論文的評論人；不但如此，每位學者都必須同時對同一場宣讀

---

\* 本次會議在台北國立師範大學舉行，共有 20 篇論文，本論文集只收錄了其中的 16 篇。未收入的四篇之中周華山的〈後殖民同志〉與紀慧文的〈十二個上班小姐的生涯故事〉均已出書；陳儒修與林書怡的論文（討論林青霞的同性情慾演出）主要以多媒體形式呈現，故均未收入文集。另外郭士行的精彩論文將收錄到和其論文主題直接相關的另一本四性會議論文中。

的兩篇論文做出回應。雖然這個嚴峻的挑戰使得每位評論者都要在極短的時間內濃縮他們精闢的見解，卻也為所有的在場觀眾和日後的讀者示範了擲地有聲的針貶，精彩的呈現了截然不同觀點的對話。正是因為這個可貴的現場對話，因此在出版這本文集時，雖然某些篇論文已經在兩年的籌劃中經歷大幅度甚至全面徹底的改寫，以回應評論人和當場的討論，我們仍然將評論原樣刊出，也讓讀者有機會一窺當時的腦力激盪與日後的沈澱。

論文和評論雖然精彩，像這樣的學術書想要出版卻是困難重重。我們在 1998 年初就已經收集了作者百般修訂之後的定稿，交給好不容易談妥的出版社，然而就在開始排版後不久，出版社經營方針的改弦更張卻中斷了這個計畫。經過再三的搜尋和接洽，終於找到了有眼界的出版者，因此這本文集得以問世，特別要感謝王德威先生的慧眼開拓性 / 別研究出版的疆界，謝謝麥田林志懋先生的協助，當然更要感謝最辛苦的性 / 別研究室的助理朱玉立，她費心地將這本論文集的篇幅控制在適宜出版的範圍內，沒有她日以繼夜的仔細排版和校對，編輯工作根本無法完成。當然，我個人則對本書的全貌或任何錯誤負全部的責任。

何春蕤

2002 年 2 月



# 目錄

何春蕙	I	序
朱偉誠	1	台灣同志運動 / 文化的後殖民思考 ——兼論「現身」問題
陳光興	27	評論
黃宗慧	31	可疑 / 酷異的伊底帕斯？ ——試解 / 結精神分析與同志論述之糾葛
蘇子中	67	從佛洛伊德的個案到西蘇（Cixous）的畫像 ——關於朵拉（Dora）的二、三事
于治中	85	評論
洪 凌	89	身份政治終結 / 及其（自身的）匱乏 ——從台灣異度空間的網際交感到酷兒 / 身分政治的張
楊長苓	107	虛擬空間與情慾論述的流動
何春蕙	131	評論
趙彥寧	139	看不見的權力 ——非生殖 / 非親屬規範性論述的認識論分析
吳瑞元	159	古代中國同性情慾歷史的研究回顧與幾個 觀點的批評
傅大為	199	評論

- 張逸帆 203 從（不）自然母親到酷兒母親
- 陳崇騏 217 請問你是同性戀、酷兒還是同志？  
——論雜碎性愛身分
- 丁乃非 233 評論
- 謝志偉 237 「加味姑嫂丸」的省思  
——從「雞雞」和「屁屁」的不對稱關係談起
- 朱元鴻 257 田野中的情慾
- 甯應斌 273 評論
- 曾焯文 279 蘇曼殊性心理初探
- 張喬婷 293 從身體慾望到身分認同  
——校園空間中女同志的存遺機制
- 謝佩娟 331 評論
- 張如慧 335 女性教師與教育改革
- 李文照 355 十年性研知多少  
——近十年香港青少年與性研究剖析
- 黃志明
- 夏林清 365 評論
- 甯應斌 373 邁向多元文化教育視野下的性教育  
——教育就是性教育，性教育就是教育
- 何春蕤
- 邱貴芬 399 評論

# 台灣同志運動的後殖民思考

——論「現身」問題\*

朱偉誠

## 一、問題的提出

在台灣近年執意走向國際化（globalization）的進程中，本土蓬勃發展的同志運動與文化大概是少數沒有列入主政者龐雜的計劃書卻成效卓著的意外收穫吧。這倒不是說台灣在這方面的運動發展與文化狀況受到了多少國際上的（international）——這在目前全球霸權的現實下，仍然是等於西方核心世界的（metropolitan）——關注，<sup>1</sup> 而是說自 1990 年以降，台灣社會確乎湧現了可以比擬歐美同志運動（gay activism）的、一種以同志平權（equal rights）為主張的新社會運動與次文化凝聚。台灣的同志自此可以大聲且自豪地和歐美的朋友說：“We have a gay movement in Taiwan, too. [我們在台灣也

---

\* 本文原發表於第二屆四性研討會，此次基本論證未變，改寫幅度卻不小，主要是希望能夠增強說服力以及避免一些誤解，並且順便納進有關這個議題的一些後續討論。在整個過程中，要特別感謝張娟芬和胡淑雯對四性版的坦白回應、陳光興在會議上的講評、以及台社兩位匿名審稿人的許多寶貴意見。

<sup>1</sup> 不以為然的讀者可能會引用《G & L 熱愛雜誌》第 3 期中的報導（1996 年 10 月：14）——題為〈台灣同志躍上世界舞台〉——來反駁我這樣打擊台灣國家自信心的說法。不過從我們這樣鉅細靡遺地留意別人（主要是歐美媒體）對我們有沒有報導的狀況來看，恐怕適足以證明、而非否定我所說的這種對台灣普遍缺乏關注的國際現實。



2 有同志運動]”。對於向來因為自己的性愛取向在家(鄉)飽受壓迫、寧願流放異地的同志來說(參看紀大偉, 1997a), 應該可以或多或少增進大家的本土向心力與公民自信心: 向心力的出現, 源自於改變現狀的可能取代了原來的無力感, 這是透過運動努力的契機。自信心的獲取則弔詭地透露出國際文化霸權的現實——正如那個想像的句型(「我們在台灣也有 XX」)所表現的: 本地有沒有某些歐美視為前進的文化表現(或通常是消費機制), 既影響到外人對我們的觀感, 也大大地決定了我們對自身的肯定與否。<sup>2</sup>

這樣把台灣的同志運動放在全球文化霸權脈絡中的觀點, 也就是本文所謂的「後殖民思考」<sup>3</sup>, 在用法上不同於一般所謂的「後殖民(post-colonial)」社會或文學旨在歷史分期, 稱說的是「殖民時期結束後」的社會狀況與文學作品。因為具體的政經文化分析顯示, 殖民時期結束後, 舊日殖民帝國(幾乎也就等於核心國家)與殖民地獨立而成的新興國家之間, 支配與被支配的關係並沒有真正結束, 而是轉換成一種以經濟與文化為主的「新殖民(neo-colonial)」剝削與依賴關係。所以有必要發展一種「後」殖民主義(*postcolonialist*)的批判思維——就像「後」現代主義是針對現代主義的批判及取代一樣——自許以文化介入這樣「造就性(performative)」的語言動作(*speech act*), 在文化政治的場域中來促成新/殖民主義的終結。<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> 然而有時這種霸權的文化要求, 反而是弔詭地以「本土」的形式表現出來的, 譬如西方友人/師長的一句話——「你們為什麼沒有自己(也就是異於西方)風格的 XX」——就足以激發當事人回過頭來追本溯源, 也無非是太過在意外人對我們的看法。須知讓異文化保留維持它之所以為「異」的樣態——而非一味要求同化——也是西方殖民主義/言說裡的一支, 其中不乏對於模仿學舌的雜種狀態(也就是明明是東方人卻像西方人)在本質上潔癖地加以排斥。關於最後這個殖民主體在面對本土異己時極為矛盾複雜的「異/同」心態, 還是得參看 Bhabha (1984) 的經典討論。

<sup>3</sup> 關於此處立場的詳細建構, 正是我碩士論文的主題: Wei-cheng Raymond Chu (1993), "Salvaging Postcolonialism: The Reformulation of a Critical Stance," MA dissertation, University of Southampton, UK.

<sup>4</sup> 所謂「造就性」的語言動作, 指的是某些發言本身就是對現實的造就, 如神父或牧

雖然能夠—統攝在這個大標的之下的介入策略紛然雜陳，但不可或缺的是對於全球權力網絡中持續霸權關係的彰顯挑戰。然而需要強調的是，這樣的後殖民思考，重點並不在於區分判別某件事物的來源是外來抑或本土，然後嚴斥外來文化帝國主義的入侵並高張捍衛本土優良傳統的大纛。因為所謂本土的東西若要認真地「追本溯源」的話，恐怕究其實很少不是外來的（佛教即是著例），所以如果一旦掉入對本源過分執迷的、中西文化論戰式的論辯泥淖，結果不但徒費力氣，也會迷失掉問題真正的焦點：那就是外來與本土之間勢力消長背後的國際霸權事實。換句話說，要緊的不是在應然面決定我們「該不該」西化（或日本化、或 XX 化），而是在於檢視之所以導致我們如此變化的權力現實及相關效應。唯一的政治立場堅持，只是希望在這樣往往勢不可擋的文化混雜（hybridization）的途程中，能夠爭取到比較多的自主性（autonomy）與選擇權。

扣緊到台灣同志運動本身，這樣導進後殖民思考的目的，原本並不在特意「發展西方白人程式以外的華人同志理念」（周華山，1997: 24），而是在於試圖為本土運動發展上的一個重要困擾——也就是「現身」問題——探索一個可能的出路。因為「西方白人程式」的同運路線，如果可以行得通，也不妨就順勢加以套用；問題是如果在實行上真有其窒礙難通之處，就不得不思考分析這個模子因為文化差異而產生的試用度限制。近百年來東亞文化在帝國主義壓力下戮力追求現代化（＝西化），才引進了「同性戀（homosexuality）」這個充滿矛盾斷層的西方現代建構（詳後），並且造成舊有情慾圖像一定的斷裂（Dikötter, 1995: 137-45）；但是「出櫃現身（coming out of the closet）」這個相應對抗策略的出師不利，明白的指向了若干配套的社會政經文化條件的依然付之闕如。不管主觀的想望如何，

---

師在婚禮完成時說：「我現在正式宣布你們結為夫妻」。語言行動理論大師 J. L. Austin 分析這種發言的意義：「不在描繪我正在做別人這樣說我在做（或已經做了、或正要去）的事，或陳述我正在做它；而是發言本身就是做它的動作」（Austin, 1962: 6）。如果出手精準的話，文化介入本身當然就是造就現實的動作。

4 東西雙方顯然還存有著巨大的文化差異。<sup>5</sup> 因此如果要突破現身所帶來的運動困境，我們要不是得努力複製（或創造）這些在核心國家方便現身的社經文化條件，就必須要根本跳脫既有的運動思考框架，大膽地想像別的另類可能——但這又不是憑空不著邊際的奇想或概念遊戲，因為我們本身社會文化條件的殊異其實就蘊涵了這些可能。

從同志空間到教育空間

但這終究是一個比較宏觀的看法。本土的同志運動者處身在具體的運動脈絡中，遭遇的是實際的運動困境，不僅可能不曾刻意追隨歐美同運的腳步，也的確充分發揮了想像力，自己摸索研發出種種專門針對本土運動需求的前進策略，所以可能不見得同意是「模子」出了問題。因此本文將先就運動本身的脈絡，來突顯圍繞著「現身」這個問題所產生的種種困擾，其實是一個既有的運動模式在適用於情況有異的本土時，幾經努力調整卻還是水土不服的癥象，然後再努力發揮後殖民自主的精神，在概念探索的層次大膽地提議另類的運動可能。

## 二、出櫃現身（台灣版）的困局

你可以關起門把自己藏起來  
不管世界人生百態

---

<sup>5</sup> 當然，熟知「現代性」（modernity）論述的評論者必然會指出，這種現存的所謂「文化差異」，其實無非是全球各地區現代化途程「不均等發展」（uneven development）——也就是有些地區的某些部門現代化得快，某些部門慢——之下所導致的現象。這樣「大歷史」（借用黃仁宇的話）的觀照，無疑是極富啟發性的，然而在本文中幾乎是刻意地迴避這樣的觀點與用語，主要是因為以後殖民的觀點看來，「現代性」論述（以歐美為中心）的目的論傾向實在太強，總意味著全球終將走向「一個」共同的（也就是歐美的）發展方向。雖然這個趨向的預測有可能實現，但目的論論述的危險是，實然「描述」（description）與應然「規定」（prescription）之間的界線往往混淆不清，致有時對未來的預測竟成了主導，而淪為文化帝國主義的張本。所以本文僅著眼於現在存有的、所謂「共時性」（synchronic）的差異，而並未提及「現代性」論述所彰顯的「歷時性」（diachronic）差異。

你可以不依賴開創獨立時代  
但我還是要勸你站出來

——〈站出來〉（草蜢，1997）

在台灣同志運動的論述中，關於現身問題的論辯主張，大概已經可以明白地分為「主張必須現身」和「反對無條件現身」兩派（不妨簡化為「現身派」和「反現身派」）。現身派洞見「同性戀者」這個壓迫身分的弔詭特性，而且從現行同運性質的內在邏輯推衍出發，來論證現身的必要性，比較振振有詞；反現身派則站穩絕大部分同志實際上無法或不願現身的現實，既在運動上以權宜的策略取得主導的地位，也逐漸發展出自我合理化的有關論述。不過這兩者間「理」與「勢」仍大體各佔一邊的景況，指向的似乎正是一個既定模子適用於不同脈絡中所產生的理論與實際分裂的狀態。

首先就現身派的「理」而言。屬於同性戀者這個弱勢社群的特殊問題，就是必須要「現身」才算真正存在。因為正如美國同志研究的大姊頭依芙·賽菊維克（Eve Kosofsky Sedgwick）在她的第二本力作《暗櫃知識論》（*Epistemology of the Closet*）中所歸納指出的（1990: 75）：對於主流而言，一般的弱勢群體，如女人、不同種族的人、殘障人士、低下階層等，除了比較邊緣的例子外（如陰陽人、混血兒），大體而言都是可以外型表徵或言語舉止來當下辨識的。至於外觀往往並無「異」樣的那些，例如在西方的猶太人、吉普賽人，乃至台灣的省籍族群等，雖然比較難以目光當下立判，但是由於此類身分畢竟有其家庭血緣的傳承與文化社群的歸屬，還是不難透過查證來予以事後的確認。但是同性戀者則不然。基本上，只要沒有人願意「坦承」自己的性傾向，其實主流根本無從辨認誰是同性戀者——雖然它往往暴力地以為它可以，例如刻板地認定娘娘腔、男人婆、或有扮裝癖的就是同性戀。但是這種知識暴力（epistemological violence）反映的毋寧是主流在面對「同性戀者」這個它自己建構出來、卻指涉困難的「異己」（other）時的氣急敗壞，所以才會如此魯莽地把社會性別（gender）上可見的違異行為誤讀成

性愛取向的指標。此種執意要辨認卻又無能為力的焦慮，驅使著主流在縱容此種知識暴力的同時，也不斷致力於「科學」判定方法的研發，從最早法醫學為判罪目的所作的外觀體檢（Mosse, 1985: 27-30）到最近生物醫學研究所探尋的腦部構造差異與 DNA 測定，努力未曾稍歇。<sup>6</sup>

但在另一方面，異性戀霸權的運作，又意味著主流在日常生活中拒絕看到同性愛慾的存在，於是逢男人就誘之以女體，遇女子就委之於男顧，見共組家庭則更當然以為必是一男一女成家立業。於是在這樣不假思索的異性戀假設下，就算是再公開表明鬧到眾所週知的同志（如許佑生在台灣），如果有人一時失察沒能認出他來，也不免要被當作一般的異性戀者來看待（最可能發生的情況大概會是問：「要不要小姐？」）。在同志能見度空前瀰漫的 1990 年代美國，賽菊維克還是提醒大家：

在個人層次上，就算是最公開的同志，面對他們在意的某些人——不管是就個人情感、經濟或職業方面而言——也極少有完全不蓄意隱身於櫃中的……每次遇到一班新學生，乃至新的老板、社工人員、銀行借貸員、房東、醫生，都意味著新暗櫃的出現，而這些暗櫃一貫引人憂慮的光影亮闇與配置構成，至少對同志而言，都亟求在隱藏與揭露之間，做全新的衡量計算、繪圖徵用……而在一個人要找工作、爭取監護或探視〔子女〕權、辦保險，或想要避開暴力、〔矯正〕治療、刻板形象的扭曲、檢查目光的欺凌、或單純的侮辱、或對自身體液的汗穢等時候，刻意地選擇暫時或永久地留在櫃中，或者重入暗櫃，基本上都是有道理的。同志暗櫃並不專屬於同志，但對許多同志而言，它仍是生活中的根本特質；不管他們已經多麼習慣直截了當，或多麼幸運地為支持圍繞，但

<sup>6</sup> 有些同志科學家可能因為錯信「證明同性戀的生理依據」對爭取同志平權的效用，也積極投入生物學及基因科學此方面的發展。孰不知路數相同的種族科學（racial science）向來就是種族壓迫／屠殺的重要合法化論據。關於最近的「同性戀基因」以及其他相關「科學」發展的批判思考，見 Rosario（1997）這個集子中的相關文章。

還是很少有同志的生活能夠不持續地受到暗櫃形塑的影響。(1990: 68)

由此可見，在異性戀體制下同性戀「暗櫃處境」的造成，其實是一種兩面包抄的**結構**封殺：主流一方面對同性戀蓄意視而不見，但在另一方面卻又努力加以窺探，好對那些膽敢或不幸讓自己被看見的同性戀者進行無情的迫害。於是異性戀的霸權得以維持，而同性戀者在飽受壓抑之餘不但求助無門，躲在暗櫃中還要時時擔心受怕別人的揭露（以及隨之而來的種種可怕後果）——如此看來，納粹德國對於同性戀者（和猶太人）大屠殺的瘋狂行徑，其實並未掌握到，異性戀霸權（和種族主義）機制一般有效運作的原理本不在趕盡殺絕（那太不符合成本效益了），而只須藉著恐怖統治的原理來加以恐嚇打壓和剝削利用，便已足夠。<sup>7</sup> 所以把所有的同性戀者從暗櫃中一一揪出來，恐怕並不是異性戀壓迫真正的目標所在（雖然在非常時期往往會這樣做，以製造代罪羔羊，就像美國 1950 年代冷戰時期恐共的麥卡錫主義一樣）。讓同性戀者持續地待在櫃中（擔心被曝光），毋寧才是維持異性戀霸權最理想的狀況；至於偶發的強迫曝光事件，則多半只是用以收殺雞儆猴之效的手段而已。

所以同性戀的暗櫃處境並不是異性戀壓迫的附帶結果，而是構成異性戀壓迫的重要（如果不是首要）機制，因此打破這樣的處境毋寧應該是同志（解放）運動的核心目標之一。事實上，於 1960 年代末興起於西方的同性戀解放運動，其立基點就是針對這樣暗無天日的「暗櫃處境」提出解決之道。它所採取的策略，是釜底抽薪地讓個人從暗櫃中站出來勇敢現身（這樣就無所揭露曝光的問題），同時動員群體的力量來共同承擔並挑戰同性戀的污名，以將它轉換成正面的同志認同（好降低個人現身所承受的壓力）。這樣的運動路線，因為符合西方文化設計的特定邏輯以及二次大戰之後的物質

---

<sup>7</sup> 依照賽菊維克的說法（Sedgwick, 1985: 88），恐怖主義／統治之所以能用極少的能量達到不成比例的高度成效，正是由於它暴力凌虐目標的隨興所至、沒有章法（所以隨便抓一個人來開刀，而大家都可能遭殃）。

條件（周華山，1997: 370-71），所以說一時風起雲湧，不僅動員力特強，挑戰異性戀霸權的成效也特別卓著；而且專就理路的推衍而言，也不得不承認它在突破同性戀原有困境上的對症下藥。

更何況台灣現有同志運動的走向，基本上和西方的同運相仿，也是一種建立在身分政治（identity politics）之上的平權運動，不但一切的運作都必須以主體的身分為基礎與回歸，對於具體平等權利的爭取，也要有在法律上明白確定的主體才可以行得通。雖然許多本土同志論者都表達過類似的看法，但就屬林賢修說得最為生動：「如果同志運動是個平權運動，是個在公領域裡和國家機器討價還價的運動，同性戀者就非得現身不可，我們不可能去要一個給隱形人使用的結婚權，我們不可能去抗議老闆開除隱形的同性戀員工，我們也不可能在最高法院向異性戀的法官辯說，同性戀者雖然不存在，但他的公民權也要得到保障」（1997: 65）。而且，如果公開承認自己的同性戀身分始終太過困難，就算我們真可以如此這般地為形跡渺茫的同性戀者爭取到平權的保障，也將屬徒然，因為屆時將不會有主體可以站出來受惠。所以台灣的同志或因為實際上多方決定（overdetermined）的結構性困難（詳下）而無法如此順理成章地現身，也必須要認知到這項策略的終極必要性。

相對於現身派這樣在邏輯推衍上認知到現身「無所逃於天地之間」的行動要求，實際上遭遇的狀況則是本土的同性戀者對於站出來現身普遍裹足不前或力不從心。雖然在同志運動發源地的歐美，由於宗教文化中根深蒂固的敵意與歧視，出櫃現身也絕非易事（看看他們持續出版有關同志現身的故事或教導現身的方法便可知），但是對於身處於台灣與其他東亞／華人社會中的同志而言，同樣的（語言）動作卻明顯有著更百結千纏的顧忌與束縛；尤其是來自（原生）家庭關係的多重壓力，從難以面對家人（主要是父母）無從預知的反應和他們隨之而來所承擔的親族壓力，到無法離家獨立生活而形成的實際經濟依賴，在在都使得「家」這個在我們文化中被賦予無限重要性的個人歸屬單位成為（至少是現階段）本土同志出櫃

現身的最大障礙。<sup>8</sup> 然而這個對於本土同志來說再真切不過的行動困境，卻往往難以為「外（於漢文化的）人」所體認，不能不說是進一步透露了本土與異社會（尤其是西方）在文化設計和物質條件上的重要差異，還有待本土（同志）研究工作者加以具體地比較分析與宏觀地推衍闡述。

因此在這樣現存的差異之下，推動成功的本土同志運動，迥異於歐美同志以出櫃現身為運動的起步，毋寧是透過種種巧思妙構的策略，**越過**現身這個難題來逕行開展的。之所以這樣說，不只是因為來自於現身派立場的質疑爭論始終困擾著反現身派「權宜」的行動準則，事實上反現身派所努力研發的那許多策略也同樣是念茲在茲，設計來超克（而非解決）不能現身所帶來的種種侷限的（不然的話，就沒有什麼好「越過」的了）。

先回溯到 1995 年中「集體現身」概念（詳下）出現之前的運動景況：各式各樣的同志團體已然蓬勃出現（〈同志仍需努力：台灣同性戀運動團體座談〉，1994: 23-25；台大男同性戀研究社，1994: 91-99），但是在有必要以同志身分公開發言的場合，同志團體因為無法現身，所以在沒有辦法中的辦法，只能商請對同志態度友善、且不怕被（誤）認為是同志的公眾人士來為之代言。這樣的作法一方面使得好不容易掙來的同志發言位置有被「侵佔」之虞——於是大家都在「替」同性戀者說話，卻聽不到同志自己的聲音——而充滿善意的代言人則無可避免地陷入「替代」的道德焦慮之中（張小虹，1995: 7；張娟芬，1995: 9）。但在另一方面若採行嚴格的指明委託，對代言加以節制的話，則會出現如 1993 年 12 月 28 日於立法院為了擬訂「反歧視法」所召開的「促進同性戀人權公聽會」上的

---

<sup>8</sup> 這從鄭美里探討台灣女同志次文化的專著《女兒圈》中討論現身問題時，幾乎所有的篇幅都圍繞著家庭打轉，其實可見一斑（1997: 75-96）。而在《後殖民同志》中，周華山專節論述「『站／出來』的中西文化差異」（1997: 370-93）時也是如此。無怪乎台灣的同志要半開玩笑地說：「在台灣……好像只有孤兒才能 come out」（〈「同性戀的政治」座談會〉（1996: 200）中倪家珍的發言）。



狀況：同志團體商請的發言人基於被委託的代言倫理，紛紛說明自己只是代讀宣言稿，並不能代表這些同志團體發言（同志工作坊，1994: 1, 26, 29），結果是宣讀完事先準備好的聲明之後，同志主體就像瓶中的精靈一樣，再一次消失於現場了（關於這次公聽會上各方使用的論述策略分析，可以參看陳崇騏，1997: 5-8）。

於是為了因應同運拓展上對於看得到的主體的殷切要求（所以不能說只是滿足了主流的窺探而已），在 1995 年 6 月 1 日（端午節前夕）於台大校園舉行的「GLAD 同性戀甦醒日」，台灣同運團體充滿創意地發展出「集體現身」的概念與策略（紀大偉，1995: 27），適時在某種程度上解決了代言階段的問題與限制。而所謂的「集體現身」，參照以後來的發展，大致可以歸納為：（一）在非同志也可以／會來參加的同志場合，以主題氛圍的散佈瀰漫、而非個人的身分坦承，來達到同志「集體」現身的效果；（二）在專以同志身分出現的場合，如接受媒體採訪或上街遊行示威，則以戴上面具等方法來拒絕同志「個人」的身分曝光。這樣集體現身的策略，正如張小虹所說的，「既能滿足同志對主體呈現的渴望，又適度保持不立即被對號入座的曖昧」（1996: 59），所以不但巧妙地化解了參與運動的同志們對於現身的焦慮，也妥善因應了當時運動發展的要求，無怪乎在經過多次實際運動的歷練打造之後，已然成為現階段台灣同運的標準行動準則。

不僅此也，歷經 GLAD 之後的幾次重要的主流反挫事件，包括 1995/96 年之交的「台大強迫曝光事件」（詳後）、1996 年 9 月文化大學講師簡維政被控性騷擾案、以及 1997 年 3 月劉俊達在華視 1800 節目中的現身風波。<sup>9</sup> 台灣同運主流的反現身派立場不但益形堅定，

---

<sup>9</sup> 簡維政事件與劉俊達事件所觸及的層面很廣，非本文所能含括。但就現身的問題而觀，前者無非是「只要當事人承認自己的同性戀身分就一定會被定罪（即不管實際上有沒有犯下性騷擾）」，因為在主流恐同的刻板想像裡，同性戀者就是會去性騷擾／侵犯別人的；而後者則是利用主流對於同性戀者一貫的窺探興趣，「誘導」當事人在螢光幕上現身以達到媒體聳動的效果。兩者「明顯的教訓」都是同志對於現

在論述上也發展出了一套商榷、質疑現身效用的批判說辭。由於論述的背景，主要是針對同志在一連串主流掌控的狀況下，被迫或自願現身所導致的劣勢處境，所以論述的要旨無非是直斥此種狀況之不當，並與主張同志應該掌有自己現身與否及程度多寡的自主決定權。自此反現身派的態勢反守為攻，而原本規避現身的權宜之計，也搖身一變成了一種反諷的策略手法。譬如面具的運用，就被詮釋成「是以『戲劇效果』凸顯同志在現在異性戀霸權中不得以真面目示人的困境」（張小虹，1996: 60）。或如同運團體所組成的「同志公民行動陣線」，以及婦女新知基金會在1997年8月19日為了7月底同志在台北市常德街遭到警方不當臨檢所召開的同志人權座談會上，一位當時遭到臨檢同志的發言位子就是空著的，而前面擺著「因社會壓力無法出席」的標示；在這位無法不缺席（或者故意不出席？）的當事人透過事前的採訪錄音來發言時，一時媒體焦點聚集，也就有著相當撼人的控訴效果。很顯然地，在這樣的脈絡下，缺席與「不」現身反而成為更有效的運動抗爭策略。<sup>10</sup>

不過根據林賢修的觀察分析，這樣的姿態逆轉背後有其更完整的立場重擬。他先具體談到1997年2月23日在台大校門口為抗議台北市政府承諾舉辦大型同志舞會跳票而舉辦的「同志吶喊：迷你嘉年華」活動：

標舉「同志」身分的主辦單位甚至設攤在現場義賣面具，鼓

---

身必須採取保留的態度，不然稍一不慎，就有可能給予主流以剝削、傷害自己的工具。關於簡維政事件的始末，可以參看《G & L 熱愛雜誌》第3期（1996年10月）：38-43；關於劉俊達事件，見《中國時報》1997年3月23日21版，3月24日22版，4月2日7版。

<sup>10</sup> 本文寫就後，我湊巧在民視播放的有關陳文成事件的節目中，看到當年白色恐怖時期，海外的異議份子在公開示威遊行抗議國民黨政府的時候，為了保護自己／家人，也是戴著紙袋／面罩的。如果歷史上白色恐怖的壓迫事實，讓這種「被迫匿名」的行為不僅與個人懦弱與否無涉，反而格外突顯了控訴的強度與正當性，那麼台灣同志在公開運動的場合配戴面具，主流其實也應該是無由置喙的一問題當然是，對於同性戀者的壓迫與殘害，並不如白色恐怖一般受到大家的承認與正視。

吹在場的參與者以戴面具來對抗外人的偷窺，也就是說，同性戀者和面具之間的關係在此時得到逆轉，面具再也不是同性戀者不甘不願戴上的枷鎖，而是展現同性戀自主意識的象徵。

隱藏在這套運動策略背後的幾個命題是非常值得關心的：

1. 「現身」並不是同志運動的目標。
2. 「現身」也不是同志運動的必然過程，同志就算不現身，運動也可以做得很好。
3. 「現身」是「異性戀霸權」設好的陷阱，目的是製造一個又一個烈士。
4. 「現身同志」從於主流媒體的遊戲規則，付出不成比例的代價來換取言論空間。
5. 少數的「現身同志」壟斷了言論的資源，讓大眾以為「同志名流」說的話必然也代表了所有同志的心聲。（1997: 63-64）

林賢修對於活動現場的意義解讀或許有些過度，但對照於他在此所欲回應的一群活躍於本土同運的運動者在一次對談中所表達的看法，這些歸納出來的命題倒也是對他們立場相當準確的描述。在〈牲禮、英雄、或戰略家：「現身」於現階段台灣同志運動的發展及其意義〉這篇公開發表的「混聲同唱」裡，這些運動工作者首先便意有所指地說，台灣的同志運動並沒有如某些人宣稱的，「就是『卡』在『現身』這個問題上」（齊天小勝等，1997: 45）。她們緊接著不但非常具體地羅列出過去這幾年來的運動成績，更在概念上指出了她們所採取策略的本土性以及「卡在現身論」未便明說的文化從屬：

事實是，我們一直迂迴曲折地、以一種很台灣的方式在前進著——曖昧、混雜、多方夾帶，暗著來長長久久，明著來就你先去死。該問的是，為什麼有人會覺得是卡在現身上？他們所預設的沒有卡在現身上又是何狀況？那會是很美國舊金山還是很法國巴黎？這樣的預設對台灣同志社群有必然的運動功能嗎？它根據什麼樣的運動經驗和社會文化做判斷？

以我在本文一開始時對「後殖民」所做的界定，這大概是台灣

同志運動論述裡最能表達後殖民自主精神的一段思考了。因為要理直氣壯地擺脫現身對同運的基本要求，它不但判定現身派是強加西方同運模式於本土之上，更初步草繪了一種特屬於本土的有效同運方式。不過這裡表現出來的後殖民思考並不夠通徹，因為只是把現身派打成西方買辦，結果反而忽略了自己的運動取徑在除了現身以外的很多方面（如身分政治、如要求平權）也還是遵循著同一個模子的。既然這些方面在實踐上對於現身的基本要求還在，不能現身所引發的困擾就不單只是來自於現身派的原則要求，而會以運動本身脈絡中實際遭遇的困難出現。的確，如果不諱疾忌醫的話，衡諸過去幾年來在運動發展上的若干遭遇，也不難見出「現身」這個關卡的存在，就算沒有卡死運動的發展，對於它的交通有時還是會造成若干的阻礙，是「集體現身」這個外環道也沒法加以排解的。

首先必須一提的就是 1995 年 3 月 25 日，為抗議涂醒哲（台大公共衛生研究所教授、現任台北市衛生局長）受衛生署委託所做的《男同性戀者流行病學研究報告》中的同性戀歧視，而由同志工作坊發起的「同志串聯：反歧視之約」遊行（詳情可參看王雅各，1997）。此次遊行，算是台灣同志團體首次走上街頭進行抗議行動，可惜最後到衛生署面對涂本人時，卻因為沒能有效回應涂「在場有沒有人是同性戀者，先站出來再抗議」的狡詐迴避（即吃定了你不敢現身）而顯得功虧一簣（倪家珍，1997: 145）。不過以真正具殺傷力的結果來突顯同志（運動者）不能現身所遭遇的問題的，則要推前面已經提到的、發生於台灣首善菁英學府裡的「台大強迫曝光事件」（原始資料見：WALF 同志工作小組，1996: 3-33）。在這場鬥爭慘烈程度不下於真正政壇的事件中，有意參選和業已擔任校園公職學生（可能）的同志身分，被居心叵測的學生拿來大作文章，既挑撥分化女性主義與同志運動間的盟友關係，又企圖限制同志的政治空間於只能從事同志運動，不能不說是主流反挫弱勢集結的經典之舉。<sup>11</sup> 但

---

<sup>11</sup> 白佩姬說得好：「從這波論戰中解讀出來的訊息，其實是校園內的異性戀優勢心態

其中最引人非議的，當然是有些學生打著支持同志運動的旗幟，卻以種種似是而非的論調來要求同志現身，更在未經當事人同意或毫無根據的情況下，逕行公佈 / 宣稱某些同學為同性戀者，「惡意利用同性戀無法曝光的弱勢社會處境，再一次運用異性戀的優越位置，強迫同志在公共領域中現身」（小毛，1996: 59）。這樣的言語暴力的行為，以及它在自我合理化的修辭上諸多似是而非的地方，論者在當時與事後已由多方加以揭露抨擊（WALF 同志工作小組，1996: 67-72, 79-88），結果凝聚成反現身派的理論護牆，前面已經論及。但是在這樣一個全體同仇敵愾反擊主流的戰爭情勢下，卻也使得反射自省成了一個不可能的發言位置，所以沒有人指出這整個事件其實也突顯了（校園）同志運動本身的一個大弱點：那就是，同志對於現身的始終懼怕，將永遠授予別人（不僅是主流）威脅迫害自己的工具，而這不是靠攻擊主流「無權」逼同志現形所能解決的。尤其是和同志運動發生關係的人，縱使對外沒有責任交代自己的性愛傾向，卻也至少得不怕別人將你「誤」認為是同性戀者，不然只因為別人無權做這種聯想，就以為自己安全無虞，豈不是等於躲在「透明暗櫃（glass closet）」（Sedgwick, 1990: 80）裡一樣的天真與危險（既然透明又怎麼藏得住人呢）？<sup>12</sup>

---

嗅出了同志社群的政治實力已經在秀異文化中培育成長，因而驚恐萬狀地予以反撲——當同志文化不再以少數的、弱勢的、委屈求全或楚楚可憐的姿態呈現，而是集體地、健美地走向政治舞台，大方擺弄著銳利秀異的自信線條，異性戀本位者在相對剝奪感油然而生的心境下，可就失去了平心靜氣賞玩同性戀風景的雍容氣度」（1996: 53-54）。也請參看倪家珍（1997）對包括這個事件在內的、台灣社會反控同運的歸納分析。

<sup>12</sup> 可惜校園裡遭到曝光迫害的同志，不但沒有深切體認到，如果大家本來就已經知道自己的同志身分的話（或至少不怕人家知道），那麼這場政治迫害其實根本是無從搞起的；反而為了有效反制對方，而以其人（恐同）之道還治其人之身地反控當初強迫他人曝光的人自己（不過）也是躲在暗櫃中的同志，結果是反制固然成功（當然了，因為正如趙彥寧所說的，「性／別的標籤在恐同性戀的異性戀霸權結構中，確實可以成為有力的殺傷武器」），但是整個「台大強迫曝光事件」也就淪為外界眼中「一件同性戀互咬同性戀的事」（趙彥寧，1997: 61, 63）。

這也就是王皓薇用「不要交出遙控器」的比喻來主張「同志一定要掌握現身的自主權：要不要現身／現身到什麼程度／要不要冒險……都該由同志自己決定」（1997: 53）這樣說法的終究誤導。因為暗櫃狀況的現實，其實就像我們為了不願被人發現而躲到衣櫃裡去一樣，櫃門既沒法子反鎖，別人就隨時都可以打開來結束我們躲藏的狀況，而就算沒這樣做，也並不表示他們不早就已經因為一些蛛絲馬跡而懷疑或確知我們在櫃中的存在，只不過為了種種原因沒有說開來而已。所以想要完全自主掌握自己出櫃現身的權利與狀況，其實是不可能的——除非當事人小心翼翼地不流露出半點可能會被懷疑是同性戀的行為表現——但果真如此，豈不就是同性情慾遭受壓迫下最極端可悲的情況？問題的癥結在於，任何一種形式的同志（解放）運動努力的目標，都必須包括能讓大家在某種程度上「公開」追求同性情慾的（免於恐懼顧慮的）自由，不然若是始終得偷偷摸摸地才能和自己的同性情人在一起，說得急切一點，同運又有何用？所以說有同志運動者想對現身問題採取拖字訣，認為：「如果同志運動的目標是要去打破異性戀機制下的性政治，而如果這性政治已經被打破時，現身這問題就不復存在」（齊天小勝等，1997: 46），其實不但是（如前所述的）在分析上忽略了暗櫃狀況本身其實就是異性戀機制下性政治的一部份，在實際上對於同志當下具體生活處境的改善，也是迴避掉了一個極為基本而緊要的面向。而集體現身在這些議題上的無能為力，正彰顯了這個策略的高度侷限性，不過是單方面解決了運動者在搞運動時對外界公開現身的安全顧慮；如果主流一旦放棄開明的姿態而提出無理的要求（像涂醒哲及強迫曝光事件），它就有些措手不及了；更不要說對於一般同志在**日常生活中**如何能夠比較公開自在地表達及追求同性情慾，則更明顯地沒有涉及。所以林賢修對此的批判其實並不為過：

我非常好奇，一個躲在所謂的陰暗角落，躲在假面背後の同性戀者，會如何反芻他們在報紙電視上看到的遊行活動景象，當這些在首善之區的文化精英都還會有面子問題的時

候，一個有同性戀傾向的拙工或女作業員，該怎麼去處理自己的情慾呢？連這些有辦法的人都要躲躲藏藏了，那沒念過書的，講起話來結結巴巴的人該怎麼辦！（1997: 66）

這就要說到同志在懼怕現身所帶來的後果的同時，其實也是有非常強的慾望想要現身的：雖然聽起來像瓊瑤的情節，但是能夠和心愛的人光明正大地手牽著手在大街上漫步，不知道是多少同志最大的心願之一。這樣的想望在自己沒法子實現的同時，如果見到別人能夠大大方方地做到，那種內心移情式的（*transferential*）投射與滿足，恐怕才足以解釋 1996 年 11 月 10 日許佑生婚禮在同志中所造成的轟動與迴響。本來在一般同志之間，如果有誰能夠在日常生活中比較公開地表達自己的情慾、追求自己的生活方式——也就是說，在某種程度上公開自己的同志身分——也通常是引人稱羨的，更何況許佑生這樣風光的婚禮，可以說是在台灣這個恐懼排斥同性戀的社會文化脈絡中，史無前例地一紓他自己和許多人多年的抑鬱壓迫，其感染效應可以想見。所以台灣的同志運動者在質疑許佑生「有沒有必要付出這麼大的代價現身？……又有沒有權利壟斷這麼多的論述資源？」——也就是成為所謂主流媒體的「牲品」和「英雄」——的時候（齊天小勝等，1997: 47），似乎也不該忽略了在主流炒作它想看到的東西之外，許多同志對於這整個事件其實也有很深的情感投入（*affective investments*）。許佑生這樣的大動作，因為有他異於一般本土同志的條件，當然是本土運動者難以承受之輕（大家也很難真正效法），但是他所釋放出來的同志對於現身的想望，在運動上卻不能加以忽視。而上述同運工作者反彈式的批判，是不是正是以逆向操作的原理，負面地體認到這種內爆的壓力呢？

所以就算是反現身派也終究還是沒能真正擺脫現身問題的困擾，因為儘管只是順著運動的脈絡來分析，到頭來也不得不承認同運在未來所面臨的最重要課題之一，還是「怎樣去凝聚一種氣氛，讓 *come out* 的氣氛出現」（齊天小勝等，1997: 48）。顯然，在理路上大家應該現身，許多人也想要現身，但是在現實上的始終難以現

### 三、後殖民自主脫困？

存在呢還是不，那倒是個問題

——《哈姆雷特》

或許是為了調解這樣理所應為卻在實際上勢有所不能的現身困境吧，本土的同運論述繼「集體現身」後，又出現了不少關於現身權宜行事的合理化說辭。王皓薇（1997）列舉了「書店現身」、「藝文現身」、「學術現身」、「媒體現身」、和「運動現身」，周倩漪（1997b）則進一步捨現身而談「變身」——現身派看了大概（會）頗不以為然，可是這些說法卻不見得是論述者自己無端研發出來的詭辭。因為根據鄭美里在《女兒圈》中，對於「現身與隱藏」這個課題田野調查的結果，發現許多類似的權宜做法，其實才是本土最習用的現身策略；像「利用朋友身分，向對方家人做人情、打好關係」這樣「不明說」且靈活運用華人社會中「人情法則」的做法，往往也就是「許多女同志的現身政治」（1997: 82, 94-95）。同樣的結論，也見於周華山最近的力作《後殖民同志》的最後；他這樣標舉出「中港台三地較成功現身的例子」的「三個特點」：

#### (1)非對抗式的和諧關係

……利用華人社會裡既有資源與文化價值觀，與家人和諧相愛、守望相助，令父母對自己異常滿意與信任，在這個前提下循序漸進式的介紹同性伴侶給父母認識……

#### (2)非宣言式的實際生活行動

……關鍵是在具體的生活裡，打破「自己人 vs. 外人」的家族界線……讓「好朋友」逐漸成為父母疼惜的乾兒乾女……目標是叫父母某天說：「她/他比親子子女更關心我，又懂得照顧妳/你，真叫我安心。」……



## (3)不以性為中心的健康人格

在所有成功例子裡，同志都展現出成熟自重的健康人格，過著欣然自若的日子，令父母相信子女不必結婚，也可以幸福愉快。（1997: 387-89）

可見本土對於現身這個動作的反省思考、區分評估已然蔚為大觀，足供不僅是台灣的同志在或隱或現的取捨之間藉以精細研判、縝密選擇。不過這樣在技術的層次上殫精竭慮地委屈求全，對照於西方同運脈絡中理直氣壯的現身態勢，究竟還算不算是「現身」，其實頗有可議。不禁令人懷疑這還是一個模子的過分衍異挪用，已經到了典範必須加以替換的邊緣。可是這些自成一格的隱顯行動法則，之所以未能仿賽菊維克的例子明目張膽地自封為「暗櫃政治學」（politics of the closet），或完全自立門戶地擺脫暗櫃／現身這一組概念，顯然是因為在國際文化霸權的現實下，並沒有太多這樣另類路線開創的空間。由於歐美核心在全球的文化霸權地位，連帶使得它的同志運動與次文化也弔詭地（因為主流畢竟還是高度歧視同性戀的）坐上世界龍頭的位置；不惟它自己囿於歐美中心的文化偏見，以為自己是全球同志次文化發展的極致，<sup>13</sup> 非核心地區處境艱困的同志也往往因此以它為現世的天堂、效法的目標。（想想現在還有多少台灣同志在談起歐美的同志文化時是語帶豔羨的呢？）而就算是本土的同運工作者未嘗有意識地刻意追隨歐美的走向，由於運動起始的靈感與模子仍往往來自於此，再加上本土大環境持續加速國際化所必然產生的若干配合鼓舞作用（即若干部門的快速變化令人覺得這套作法遲早會行得通的），也使得本土同運非常難真正擺脫西方同運的形塑陰影。

但是如果西方同運模子挪用的結果明顯地窒礙難行，而本土的

---

<sup>13</sup> 關於這些偏見的批判，請見我的博士論文：Wei-cheng Raymond Chu (1997), *Homo and Other: Articulating Postcolonial Queer Subjectivity*, doctoral thesis, University of Sussex, UK, Chapter 5, iii，在此不再贅述。有興趣自己查閱原始資料的讀者可以看 Murray (1992) 及 Miller (1992)。

脈絡殊異則處處成為綁手綁腳的限制，運動者在懊惱之餘堅持克服困難，也不妨在概念上練習歸零，也就是把一切重頭想起。諸如：在本土現今的同志狀況中，究竟有哪些問題與不滿是亟需透過運動的方式來加以改變的？或者說，在台灣華人社會這個特定的文化構成中，對於同性情慾的壓迫究竟是以何種方式運作的？那針對這些具體的方式，什麼樣的運動策略才是真正有效的？而所謂的「同志運動」在台灣，又應該是以達到什麼樣的狀況為其努力奮鬥的目標？如此這般地順著本土脈絡的殊異，在概念上重構同運的思考框架，恐怕才足以徹底解決那種種因為模子／典範適應不良而產生的概念泥沼與行動困境。而原本惱人的限制，也才有可能鹹魚翻身，成為另類發展的契機。單就現身的課題而論，如果絕大部分的本土同志沒有辦法公開承認自己的同性戀身分，就採取身分政治的現行同運而言當然是很大的問題，但換一個方向來想，豈不反而是為了發展一種「非」身分政治的本土同運提供了上好的機會？

當然這樣的想法多少是建立在一個評估比較的思考架構之下，也就是對於現行西方同志次文化所營造出來的、一個全然建立在個人性相身分上的另類生活方式的省思與保留。<sup>14</sup> 就策略的脈絡而觀，西方的同運之所以採取這樣緊密連接性相與身分的政治走向，無非是運用「逆反言說 (reverse discourse)」的原理 (Foucault, 1978: 101；然而通行中譯本則完全重點失焦：傅柯，1990: 87)，借力使力地反擊現代西方對「同性戀者」這個性相與身分連接的污名建構。根據符寇（通譯為傅科）在他已成經典的《性相史》（通譯為《性意識

---

<sup>14</sup> 「性相」一詞是我對於 *sexuality* 的翻譯（提議），是取「相」字比較抽象的「狀態」意義，加在「性」字之後，應該可以翻出原文係 *sexual* [性的] + *ity* [狀況、性質] 的意義構造；而且 *sexuality* 一般作為「性愛取向」的意義，也可以透過「相」與「向」同音來傳達。當然這個字之所以棘手難譯，無非是因為字尾 *-ity* 一般方便譯為「XX性」，但 *sexuality* 總不能譯為「性性」，而同樣抽象的「性質」或比較具體的「性向」都已另有通用的涵義，也很難拗成這裡想要的意義。至於因為太難譯而將 *sexuality* 簡化為「性」（那如何和 *sex* 做區分呢），或不知何所從來地將之譯為「性意識」，都並不可取。

——裡的分析，西方直到十九世紀以前，基本上並沒有「同性戀者」這個概念，有的只是同性之間（違異）的性行為，而這和其它眾多非為生殖目的的違異性行為（包括男女口交在內）統稱為 sodomy（所以不能簡單地譯為雞姦或肛交），是人人都有可能觸犯的：

根據古代民法與教律的界定，所多靡（sodomy）含括的是一些違禁的行為與動作；觸犯禁令的人不過是在法律審判上的主體。但到了十九世紀，同性戀者成了一個人物，代表了一種過去、一份病歷、一段童年，乃至一種特別的生活方式、生命型態、和體形外貌；他的身體構造就透露著訊息，在生理上可能也耐人尋味。不但他的全部都受到他性相的影響，他的性相也在他身上全然顯現：性相成了他一切行為的根源，因為它是如此潛在而無盡地運作著一切；性相也大膽地書寫在他的面容和身體之上，因為它是個永遠掩藏不住的祕密。性相和他根本就融為一體，因此說它是一項累犯的罪行，還不如說是一種獨特的本性來得恰當……犯下所多靡罪行的人不過是一時偏差；同性戀者卻成了一個全然不同的人種。（1978: 43，此段為筆者自譯；通行中譯本大意通達，但實在太不準確：傅柯，1990: 37-38）

而 1968 年以來的同志解放運動，雖然以同志取代了同性戀者的污名，但是在政治走向上卻承繼了此種身分與性相的緊密連接（也就是說只在價值判斷上有所顛倒異動）。雖然在初期同運曾經比較基進地傾向性解放的路線——認為要解放「眾人」本性中被壓抑的多樣變態（the polymorphous perverse）——但是後來為了方便在政治上的集結，還是套用了黑人民權運動的族裔模式（ethnicity model），而將同性戀者／同志定位為一個與主流有別的少數族群來爭取平權的保障（Altman, 1971; Sinfield, 1996）。會歸結以這樣的運動模式，當然是由於運動的主體比較明確，也比較能夠套用美國民權（civil rights）政治的傳統來爭取建制上的保障（所以至少在運動始發地的美國成效卓著，在別的核心國家就因地而異了）。但是在石牆事件後近三十年來檢視這樣的運動走向，它的侷限卻也顯得特別清楚。

主要便是身分政治為了建構鞏固自身賴以運作的特定「身分」時，所難以避免的內在純化與排他性；尤其是像性相這麼複雜多面、又時時流動的東西，其武斷與不足更可以想見。於是感到自己性相不符合某一種關於同性戀的特定定義的同志，如「過渡性的、暫時性的、情境式的、隱藏式的同性戀……與異性有過牽扯或仍有牽扯的……對異性仍有慾望的……對同性只有幻想而無伴侶關係經驗者……慾望竄流同性異性之間的……」等（周倩漪，1997a: 40），便只能被迫或主動地出走，或另立門戶地發展出比較貼近自己特殊性相的身分認同與次文化集結。於是乎除了最主要的同／異性戀者（homo/heterosexuals）之外，還有所謂的雙性戀者（bisexuals）、戀童癖者（pedophiles）、戀物癖者（fetishists）、施虐與被虐癖者（sado-masochists）……等等以獨特性相認同為標記的不同「族類」。更不用說，當性相與其他也可能成為認同標記的身分——如階級位置、種族／族裔從屬、乃至政治立場與宗教信仰等——遭遇時所必然產生的互相傾軋、乃至更趨窄化的景況：要不是某一個單一身分因為種種情勢所致而佔了上風（如最常見的，族裔身分凌駕於其他一切身分之上），乃致以偏蓋全地犧牲了自己存有的其他豐富面向；就是政治正確地為了兼顧所有的身分（如堅持一種交集涵蓋當事人一切被壓迫身分的身分），反而治絲愈縈地分化了弱勢群體想要有效挑戰主流所必須有的結盟基礎。

不過這樣子對於身分政治進行批判思考，並不是又要畢其功於一役地、過早跳級引進歐美同志學界在抗爭基礎比較穩固的今天，才來試驗探索「後同志」（post-gay）可能的晚近智識理論產品。實在是因為本土的「同志」既然不易公開應答這種身分認同的命名召喚（interpellation），也就不妨順勢指出身分政治現在看來的層層問題與侷限，從而鼓勵另類發展的必要與可能。更何況在我們這個尚沒有很強的公民權觀念，又偏好以「人」這個人文主義的概念來統攝大家、強調和合共感的社會文化脈絡中，完全集中於「同志」這個特殊社群平權的爭取，不但實際獲得的成效可能很有限，也會讓

許多人可以順理成章地以為這不過是「少數人」的事。所以現階段藉著運動與次文化來凝聚明確的同志主體固然重要，也不妨同時擴大 / 修正運動的標的，著力來開發大家多樣的情慾可能，並營造社會中對於大家追求同性情慾不以為忤的友善氛圍。如果刻意歪用賽菊維克精要的術語，就是必須要並使既「統」（universalizing）又「獨」（minoritizing）的兩手策略，才不致於走入運動可能有的死胡同裡去。正如這兩個術語原來用以指稱的，現代西方對於同性戀這個概念的建構，歷來就有「普遍化」與「少數化」這兩個互相矛盾衝突的理論大趨向：前者認定同性戀者是特定一群與眾不同的人，後者則認為大家其實都有戀慾同性的可能（Sedgwick, 1990: 83-86）——這兩個看法之間的對錯仲裁也許在理論上係屬無解，在運動上倒可以並存成一個合則有利的態勢，特別是在上述本土殊異的脈絡中。

最後再回到暗櫃與現身問題。對於走身分政治路線的同運而言，必須要現身無疑是天經地義的；但是若想像一個非身分政治的同運，則模糊曖昧本身未嘗不也是一種政治，不現身是因為沒什麼好現身的（現身成什麼呢？），既然人的情慾是有可能流動變異的，又何必去認同那些武斷而僵化的性相身分？更何況它們多半是承繼自主流根據所謂的「性相」對人們所作的污名分類。至於有人擔心這樣拆解一切之後，同運會因此而沒了主體……但只要運動的目標擺明了是要解放同性情慾，願意來參加的人不也就是使得上力的主體嗎？（反過來說，若是使不上力，主體就算存在也是沒什麼大用的。）而且孰不知這樣在身分認同上不清不楚、大和稀泥的作法，在本土的脈絡中，搞不好反而會因為減輕了大家要確定 / 承認自己究竟是不是同性戀者 / 同志的壓力，結果竟增加了大家對同運的支持和參與呢？畢竟這樣的同運所要爭取奮鬥的目標，不是少數特定社群的權益保障，而是所有人都該享有的、追求同性情慾的自由與空間（難保誰有一天不會突然愛上同性呢？）。這樣等到有朝一日戀慕同性不再被認為是少數人的專利，而是「人性」中會出現的一部份的時候，那麼坦白自己性愛對象的性別，也就和他 / 她的其他

特徵（如年齡、學歷）一樣，不是那麼必要的了。當然啦，屆時抱著一顆忐忑與不安的心對你新的同性情人坦白愛意，還是不能完全避免的。<sup>15</sup>

## 參考書目

- 小毛，1996，〈反挫：誰與同志為敵？〉，《騷動》第2期（10月），頁58-62。
- 王皓薇，1997，〈不要交出遙控器：同志要有「現身」自主權〉，《騷動》第3期（1月），頁52-58。
- 王雅各，1997，〈簡論抗議涂醒哲事件在台灣同志平權運動史上的時代意義〉，《同言無忌》第8期（10月），頁25-42。
- 卡維波，1994，〈性解放的政治〉，收於何春蕤（編）（1997a），《呼喚台灣新女性：「豪爽女人」誰不爽？》，台北：元尊文化，頁329-43。
- 白佩姬，1996，〈文化與政治的雙曲線：淺談九〇年代中葉台灣同志運動的轉折〉，《騷動》第2期（10月），頁52-57；收於紀大偉（編）（1997b），頁211-18。
- 台大男同性戀研究社（編），1994，《同性戀邦聯》，時代語言81，台北：號角。
- 同志工作坊（編），1994，《反歧視之約：促進同性戀人權公聽會記實》，〔台北〕：〔同志工作坊〕。
- 〈同志仍需努力：台灣同性戀運動團體座談〉，1994，《誠品閱讀》第17期（8月），頁23-29。
- 〈「同性戀的政治」座談會〉，1996，收於何春蕤（編）（1997b），頁189-229。
- 何春蕤（編），1997b，《性／別研究的新視野：第一屆四性研討會論文集》，

<sup>15</sup> 最後這個落實於運動的試探性提法仍然十分空泛，是由於本文所從事的主要還是反省探索的思考打造工程，並無意實際指導運動的進行。至於有評論者指出，本文末所謂「統」（也就是「非身分政治」）的運動策略與台灣現有的性解放或酷兒的關連，當然是不難見出的，但之所以沒有直接了當地掛勾串聯，是由於依照現在的提法，性解放不但未必能解決現身的問題，恐怕還會增加對現身的要求（見卡維波，1994: 335）；而酷兒雖然在論述上批判身分政治不遺餘力（紀大偉，1997c: 16），但在運動上的區隔還有待觀察。不過這只是粗略的印象，真正接連的可能如何，需要詳細檢視這兩者都頗為複雜的言說／行動，就不是本文所能負荷的了。

兩冊，台北：元尊文化，上冊。

- 林賢修，1997，〈同志運動的無頭公案〉，《騷動》第4期（6月），頁62-66。
- 周倩漪，1997a，〈絕地關係·終極運動：同志伴侶經驗、主體建構、與運動思維〉，《騷動》第3期（1月），頁38-42。
- ，1997b，〈現身與變身：媒體中同志身影的流變與可能〉，《騷動》第4期（6月），頁67-72。
- 周華山，1997，《後殖民同志》，香港：香港同志研究社。
- 紀大偉，1995，〈「你們」看見的不是「金童玉女」，而是「乜童慾女」：回應對於GLAD的質疑及「觀察」（gaze）〉，《婦女新知》第158期（7月），頁26-28。
- ，1997a，〈台灣小說中男同性戀的性與流放〉，收於林水福、林耀德（編），《蕾絲與鞭子的交歡：當代台灣情色文學論》，人間叢書241，台北：時報文化，頁129-64。
- （編），1997b，《酷兒啟示錄：台灣當代QUEER論述讀本》，台北：元尊文化。
- ，1997c，〈酷兒論：思考當代台灣酷兒與酷兒文學〉，紀大偉，1997b，編者序，頁9-16。
- 草蜢，1997，《ba-ba-ba不屬於》，台北：台灣滾石唱片。
- 倪家珍，1997，〈九〇年代同性戀論述與運動主體在台灣〉，收於何春蕤（編），(1997b)，頁125-48。
- 張小虹，1995，〈在張力中相互看見：女同志運動與婦女運動之糾葛〉，《婦女新知》第158期（7月），頁5-8。
- ，1996，〈同志情人，非常慾望：台灣同志運動的流行文化衝擊〉，收於《慾望新地區：性別·同志學》，台北：聯合文學，頁50-77。
- 張娟芬，1995，〈Like a Lesbian〉，《婦女新知》第158期（7月），頁8-10。
- 陳崇騏，1997，〈請問你是同性戀、酷兒還是同志？論雜碎性愛身份政治〉，發表於中央大學性／別研究室主辦之第二屆「性教育、性學、性別研究暨同性戀研究」國際學術研討會，台北，5月31日～6月1日。
- 傅柯，米歇爾，1990，《性意識史》，第一卷：《導論》，譯：尚衡，當代思潮系列叢書7，台北：久大；桂冠。
- 齊天小勝、魚玄阿璣、喀飛、沙啞、漂亮（1997）。〈性禮、英雄、或戰略家：「現身」於現階段台灣同志運動的發展及其意義〉，《騷動》第3期（1月），頁45-51。
- 趙彥寧，1997，〈出櫃或不出櫃？這是一個有關黑暗的問題〉，《騷動》第3期（1月），頁59-64。
- 鄭美里，1997，《女兒圈：台灣女同志的性別、家庭與圈內生活》，女書系列 / fembooks 2，台北：女書文化。

- WALF 同志工作小組 (編), 1996, 《台大強迫曝光事件調查報告書》, [台北]: [WALF 同志工作小組]。
- Altman, Dennis, 1971. *Homosexual: Oppression and Liberation*, new ed., London: Serpent's Tail, 1993.
- Austin, J. L., 1962. *How to Do Things with Words*, Oxford: Clarendon.
- Bhabha, Homi K., 1984. "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse," *October*, 28: 125-33.
- Dikötter, Frank, 1995. *Sex, Culture and Modernity in China*, London: Hurst.
- Foucault, Michel, 1978. *The History of Sexuality*, Vol. 1: *An Introduction*, trans. Robert Hurley, New York: Vintage, 1980.
- Miller, Neil, 1992. *Out in the World: Gay and Lesbian Life from Buenos Aires to Bangkok*, Harmondsworth, Eng.: Penguin, 1993.
- Mosse, George L., 1985. *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*, Madison: University of Wisconsin Press, 1988.
- Murray, Stephen O., 1992. "The 'Underdevelopment' of Modern/Gay Homosexuality in Mesoamerica," in Ken Plummer (ed.), *Modern Homosexualities: Fragments of Lesbian and Gay Experience*, London: Routledge, pp. 29-38.
- Rosario, Vernon A. (ed.), 1997. *Science and Homosexualities*, New York: Routledge.
- Sedgwick, Eve Kosofsky, 1985. *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, New York: Columbia University Press.
- , 1990. *Epistemology of the Closet*, Hemel Hempstead, Eng.: Harvester Wheatsheaf, 1991.
- Sinfield, Alan, 1996. "Diaspora and Hybridity: Queer Identities and the Ethnicity Model," *Textual Practice*, 10: 271-93.





# 評論

陳光興

殖民主義與性／別的論述接合有其特定的理論傳統，這個傳統的操作地理空間大都來自於「第三世界」。例如 O. Mannoni 的 *Prospero and Caliban* (1950) 來自法屬殖民地馬達加斯加；Fanon 的《黑皮膚、白面具》(1952) 來自馬丁尼克；Albert Memmi 的《殖民者與被殖民者》(1957) 的經驗是北非突尼西亞；Ashis Nandy 的《親密的敵人》(1983) 來自印度，他們都早已直接觸碰殖民主義與性／別的親密關係。然而這個論述傳統在後殖民失憶症中卻被剪頭去尾：在後殖民典範移轉的過程中，表面上看來同志／同性戀論述與殖民主義是一種全然新的接合，其實，它們之間的接合早已存在，只是沒能發揮關鍵性的批判作用，這是第三世界的悲哀，更是台灣的悲哀，從不把自己放入第三世界中來想像，喪失了許多避免錯誤的豐富資源；許多台灣號稱搞後殖的人一方面批歐美中心論，一方面繼續只參考歐美經驗及理論，民同志論述只是大環節中的一個體現。前人的論述中已經暗示了對身分／認同政治的肯定、質疑、與不滿及超越，更明示了「本土性」、「族群性」、「種族性」，乃至於「國族性」、「文明性」（如「人性」）是殖民主義的延伸與反動；戰後至今，第三世界主流政治的民族主義、族群主義、本土主義，乃至於最近大行其道，由美國右翼份子杭亭頓所召喚的「文明主義」，都不是殖民主義歷史與認識論的斷裂，而是延續，就連全球化與國際化的物質基礎也在於資本主義動力的殖民帝國主義史。這是我回應朱偉誠和周華山的立足點，也是一種坦誠的回應吧！【編按：周

華山發表的〈後殖民同志〉已收入原作者之同名專書，此次不再收入，但是評論仍照原文刊登。】

這兩篇文章不知道是巧合還是理論推演的必然，書寫結構上相當的類似：「後殖民」這個符號是起點也是終點，現身／出櫃則是主要的問題意識，兩者都企圖超越同志運動以身分／認同政治為主軸所帶來的困境。不同的是，周華山的本土是香港，乃至於擴充至一種近於文化中國（華人）的主體召喚，來「壯大華人同志」，而重新陷入身分認同政治的僵局。朱偉誠的本土操作空間則是台灣同志運動，坦白的指出運動中出櫃問題的困局，最後提出「肯定及爭取人與同性別的人相愛的權利」的運動論述策略，來「修正／擴大同運的目標」；但是這也似乎沒有脫離認同政治運動的思考邏輯，以及自由主義公民身分的權利觀，反倒可能在下一波運動中落井下石、劃地自限。二位所提的方案有相當的重要性及積極性，特別是朱偉誠將自己坦承的擺在運動脈絡中思考，台灣的社會運動需要更多類似的反省與批判，也期待他能帶來一些動力。但是我還是得用批評來置換粉飾太平的外交辭令。

同志論述的重要性不需要我在此重複，就像馬克思發現資本論、佛洛伊德發現潛意識、女性主義發現父權結構一樣，同志論述讓我們認識到，我們活在異性戀體系之中。在「華文」世界中，周華山的幾本著作是經常被引用的，坦白的說，我以前從來沒讀過周華山的這些著作，但是細讀這篇著作，在方法論辯上卻有值得討論的地方，他所用的批判性字眼（二元對立、本質主義……）都在後設的思考模式中犯下同樣的錯誤。舉例來說，他批評「同 vs. 異」二元對立，但同時又把「西方白人基督教文化」的性壓抑／迫，與十三世紀以前「中國人對性事都抱著開放又自然的態度」對立起來，目的是否定前者，肯定後者，當然也將二種論述空間整體化。他企圖能「超越中 vs. 西，以及同 vs. 異二元本質論」，但整篇文章卻是奠基在西方 vs. 中國，或是華人的二元本質論之上。他批評大中華沙文主義，但是卻沒意識到每當他使用華人時的他者（對立面）都

只是西方大白人主義，整套思考也都受制於他所想像的敵人（其中唯一一次提到的香港菲傭只是他的 token），只為了攻擊西方（個人主義、禁慾主義、共產主義……），以肯定華人／中國傳統（倫理關係、中庸之道、多妻制）。在方法上，只要是中國的材料就可使用：「中國文化集儒道釋精要而成，三家均不以性為恥，不認為同性愛是變態淫邪的罪惡……佛教追求超色相的精神，認為沈迷性事或任何慾望均妨礙靈性追求，主張四大皆空，自然不會特別反對或支持同性（或異性）情愛……」，因此中共要反歸中國是因為社會主義是西方的，如此的論證邏輯比比皆是。總之，如果周華山的著作已經商品化成為同志論述的代言人之一，那麼同運陣營需要有更為嚴謹的歷史研究與更為細緻的理論化過程，否則同運論述是不堪一擊的。以後回首看來，如果周式思考駕馭了同志論述的方向，恐怕會是很可悲的問題。（希望我的感覺是錯的。）

相對於周華山的文章，朱偉誠的文章顯得小心翼翼。我對朱偉誠的質疑在於：為什麼「西方同運」是台灣在地同運的參考比較主要地標？這麼問的目的不在於否定歐美同運召喚、開路了在地同運的想像慾望——這是結構性的事實：台灣在新殖民構造中的位置多元決定了想像資源的可能性。但是同時，作為同運論述研究者，我們有義務及責任來多元移轉參考座標。事實上，歐美之外的同運論述似乎並沒有進入在地同運的對話空間，成為想像資源，也就是在這樣的制約下，才會出現「迥異於歐美同志以出櫃現身為運動的起步，台灣同運毋寧是越過現身這個難題來逕行進展的」這樣類似階段論的說法。也就是說，如果參考架構不是歐美同運，而是馬尼拉、北京、香港等，那麼出櫃現身問題可能不是所謂的困局；問題可能不以「爭取人與同性別的人相愛的權利」為運動策略，而是思考「家庭」的歷史概念如何改變家庭的在地意義。如此一來，或許可以閃躲一再落入文化主義的思考，將文化殊異性——「化限制為特色」——無限上綱為本質主義的操作，而忘記了普遍主義（universalism）與特殊主義（particularism）其實是殖民主義的底層後設敘述。「文

化」差異絕不意味著種族、族群、國族文化，如此一來又將文化拱手送給了主流的歷史建構。但是，這並不表示沒有特定性（specificities）的存在，特定性是歷史多元壓縮的結果，在不同的地理空間中以不同的形式展現它的形式，而特殊性（particularity）是跨越歷史的本質主義思考。如何思考特定性，而又不將其轉化、將化為特殊性（reify），不只是純然立場的表態，而且是要具有解釋力的，否則就會像說中國傳統文化博大精深一樣的說台灣文化是絕對特殊的。

最後，認同／身分政治對運動者而言確實是棘手問題。有些朋友提出以差異政治取代認同政治的說法，並沒有認識到差異（difference）的前提仍然在於身分／認同（identity）；認同政治的困境不僅在於多元主體與其特定想像它者／敵人的愛恨糾結關係（認同與不認同的對象/object 仍然是一致的），以致於無法與其他被壓抑主體的身分交互認同、互動、與認可（recognition）。它的困境也在於無限制的破碎零散化，而無法統合。殖民統治的分而治之，後殖民狀態下多元文化主義的「和平共存」，受惠的仍然是掌握資源的權力集團。運動者要思索的當然是「自我」的再發現與主體性的建立，但是更要進一步思考認同／不認同對象的多元移轉。畢竟，只是說「我」看到「你們」的存在是不夠的，如何成為它者或許是運動再連接的基本倫理學，也正是後殖民想像的核心問題。

# 可疑/酷異的伊底帕斯？

——試解 / 結精神分析與同志論述之糾葛

黃宗慧

從同志論述的關懷出發來看精神分析大師佛洛伊德的伊底帕斯理論，我們幾乎可以斷定這一套理論的視野僅僅聚焦在異性戀男性的身上，但是我們是否能斷定這套理論因此應被摒除於同志論述的範疇之外？或者它也有被酷異化（queered）的可能？這就是一個比較大的爭議了。由於伊底帕斯理論不僅以「去勢情結」（castration complex）為軸心，更以昭示「你不能認同你所慾望的對象；你不能慾望你想認同的對象」（John Fletcher, qtd. in Dollimore 195）為目的，一般咸以為想藉此理論架構來探討女性或同性戀的慾望模式必將滯礙難行。本文第一部份所探討的強納森·達利摩（Jonathan Dollimore），布許-雅克布慎（Mikkel Borch-Jacobsen），及茱蒂斯·巴特勒（Judith Butler）即屬於此類評家。對他們而言，與其說伊底帕斯路徑是「正常的」（normal），不如說是被異性戀體制「規範化的」（normalized）。因此，他們傾向於應用佛洛伊德理論中的漏洞來解構伊底帕斯路徑；藉由理論的推展，達利摩及布許-雅克布慎嘗試證明的是，伊底帕斯理論將在諸多繁複的慾望流動模式考驗下窘態畢露；而巴特勒則是企圖以「異性戀取向的伊底帕斯理論若欲成立其系譜學（genealogy）必得以排除同性情慾為前提，故此異性戀理論實植基於同性戀」這樣的邏輯推演，來顛覆異性戀的優先權。當此類評家以解構方式將伊底帕斯路徑酷異化之際，他們所主張的

是根本放棄這一個排他（同）性甚高的理論架構。除卻此種酷異化的方式之外，亦有評家認為佛洛伊德的伊底帕斯理論在經過挪用之後仍能用以解析同性戀慾望主體的形成，卡亞·席梵門（Kaja Silverman）即不遺餘力地從事這樣的論證。本論文第二部份便是以席梵門的論述為重心，闡釋其如何發掘伊底帕斯情結的多樣態面貌，以證明用佛洛伊德的精神分析來觀照同志理論並非不可行。除了就政治實效及理論推演兩層面來評估前述兩種酷異途徑之外，論文的第三部份將以拉岡的伊底帕斯理論為主軸，證明拉岡的理論實可以視為佛洛伊德理論的酷異版而非其共謀。一般多認為拉岡的伊底帕斯理論與佛洛伊德無異，事實上「佛洛伊德把伊底帕斯情結當成『人在潛意識中究竟慾求些什麼？』這個問題的普遍性解答」；而拉岡將伊底帕斯「看成一個問題，此問題直接關係到精神分析對象對其自身歷史的誤解與誤識」（Felman 103, 129）。由此角度切入，我們將發現拉岡的伊底帕斯理論實具有為同志論述另闢蹊徑的潛力：拉岡的伊底帕斯化彰顯了一個同／異性戀主體都必須踐履的結構，在其中我們宣成（perform）、重述（reiterate）我們的性／別意義，而由於此一結構是開放的而非先驗的，它便具有分析描述多種情慾模式、同時也被多種情慾模式重新銘刻的可能。

對於各家面對佛洛伊德此一「正統」時所採取的悖離之道，本文將就解構、挪用、及修正三種途徑來加以探討：如果說前兩種途徑的開展可以證明異性戀建制規範下的伊底帕斯路徑在同志的酷異軌跡涉入後確實發生了衝擊變化，那麼更令人關切的可能是，如果伊底帕斯路徑並非一成不變，而是可以「偏離正軌」的——例如可以用拉岡所開發的可能性來延展一個酷異空間——那麼同志論述有沒有必要在其探討慾望、主體、認同等相關議題時納入這一套原係為異性戀量身訂做的理論架構？還是說，既然伊底帕斯路徑可以被偏離，更可見原來的強制性異性戀（compulsory heterosexuality）是無所不用其極地以其論述暴力來建構這樣一套理論，因此我們沒有必要再「削足適履」地嘗試開發兩造對話的可能？異性戀取向的伊

底帕斯理論與同志論述間的糾結究竟是該解、或者該重新再結？這正是本論文所欲思考的問題。

## I

伊底帕斯情結提供孩童兩種滿足的可能方式，一種是主動的，一種是被動的。他可能選擇陽剛的方式，將自己放在父親的位置上，如同父親那樣與母親交合，在這種情況下他很快地便會將父親當成一種阻礙；或者他也可能想取代母親，被父親所愛，在這種情況下母親變得多餘。孩童並不能清楚知道到底是什麼使交合能夠滿足慾求，但模糊地感覺到這和陽具一定有關係，因為他自己的這個器官就是一個證明。迄今他仍沒有機會懷疑女性有可能並沒有陽具。但當他接受了去勢的可能性，認知到女性已被去勢的事實時，前述兩種伊底帕斯情結所能提供的滿足方式也就都報銷了。因為兩者都將使他失去他的陽具——去勢是對選擇陽剛所做的懲罰，是選擇女性化的先決條件。

——佛洛伊德，頁 176

對達利摩而言，雖然佛洛伊德的理論一開始並不排除同性相吸的可能——男孩可能渴望取代母親被父親所愛，但佛洛伊德終究還是要強調存在於同性間的是認同而非愛慾，有鑒於此，達利摩堅決拒斥把認同與慾望分家的伊底帕斯訓令（195, 198）。根據達利摩的說法，在佛洛伊德的理論中，同性戀只是被看成解除伊底帕斯情結（*dissolution of Oedipus complex*）失敗的結果，佛洛伊德對於同性戀本身根本沒有提供有力的解釋或認真地加以理論化，這樣的一種態度終將造成精神分析理論中的不一致性及荒謬無稽之處（197）。事實上，達利摩不僅不滿於「佛洛伊德理論中的伊底帕斯情結適用範圍太過保守」（195），也不認為伊底帕斯情境有重新書寫的可能，本文第二章所欲探討的席梵門，其所重畫的伊底帕斯三角便深受達利摩質疑。達利摩認為，如果精神分析理論可以被做種種挪用，那麼表示其內部抵拒性十分薄弱，也顯示此理論本身不夠周延，經席



梵門重創出來的多種伊底帕斯三角形變因此反而證明：這個關於慾望的寓言「既不具其原先所宣稱的規範力，甚至連解釋力也沒有」(204)。如此一來，面對伊底帕斯的故事腳本時，唯一的因應之道就只剩下去解構它了：

歸根究底，來自希臘神話的伊底帕斯神話其實是以同性戀的際會為核心。伊底帕斯弑父娶母是眾所周知的，卻很少人知道這悲劇的開始是因為伊底帕斯的父親，雷厄斯，愛上了一位美少年。婚姻之神赫拉為此勃然大怒並因為底比斯人未能阻止這場愛戀而對他們施加懲罰。也就是說，精神分析家據用來規範異性戀的神話故事其實有個同性戀的中心根柢。(204)

很明顯地，達利摩之所以要揭露伊底帕斯神話這個異性戀典範的同性戀史前史，是為了要突顯一個反諷：異性戀這一個由解除伊底帕斯情結而帶來的「正常」結果，其實不但和同性戀——它「不正常」的反轉——相互糾結，甚至可以說在時間上是後於同性戀的產物。

布許-雅克布慎對佛洛伊德的伊底帕斯情結同樣抱持質疑的態度，不過他的解構方式不是回溯到神話源頭去將整個腳本做一反諷的逆轉，而是去揭示佛洛伊德理論中的不一貫處。我將在以下顯示，布許-雅克布慎進行的方式主要有二，其一是將前伊底帕斯期中慾望與認同的夾纏強調出來，藉以使伊底帕斯訓令對兩者的強制區分顯得不合理且無效；其二則是指出佛洛伊德混淆了意識層次的自我理想(ego-ideal)：「你應該要像你的父親」，與潛意識層次的超我(super-ego)：「你不可以像你的父親，並不是他做什麼你就可以做什麼」，由此來證明所謂伊底帕斯情結的解除根本沒有成功地解除什麼問題。

布許-雅克布慎重新探討佛洛伊德關於嬰幼兒性慾的理論，發現他不只一次把認同視為人和客體所建立的最原初的情感連結(1994: 269-70)。布許-雅克布慎提醒我們注意佛洛伊德理論中的幾個曖昧

處：佛洛伊德認為對兩性而言，所面對的第一個客體都是母親，或說是母親的乳房；而在個人原初的口腔期，客體貫注（object-cathexis）與認同是無法區分開來的。如果最初的客體貫注，亦即對母親的依附，對兩性而言是完全相同的經歷，我們是不是可以說，最初的情感連結是既非同性戀的也非異性戀的（1994: 270）？而如果最初的情感連結同時也是具有認同性質的——畢竟前伊底帕斯認同是結合愛與認同的一個階段——那麼何以到了伊底帕斯認同期，在「強化」對雙親中同性之一方的認同時，愛慾就不再混生於認同之中，而客體的選擇亦自然是異性戀取向而非同性戀取向（1994: 273）？在引領我們注意這些問題之際，布許-雅克布慎指陳了一項事實：雖然恐同的佛洛伊德不願正面承認選擇同性戀客體的可能性，按著他的理論脈絡做一番邏輯推演，卻很容易就能看出，既然不能證明愛慾與認同必然二分，那麼愛戀其性別認同的對象這種同性情慾取向的可能性就是存在的。

對布許-雅克布慎而言，佛洛伊德的伊底帕斯腳本所不能清楚交代的另一點是，他無法解釋小伊底帕斯在充滿仇恨的心態下與作為其對手的父親認同之後，何以又能平靜地認同於社會或父權的禁制（1991: 33）？布許-雅克布慎指出，根據佛洛伊德的理論，「當[主體]與其伊底帕斯情結中的對手（oedipal rival）完成強化過的認同（reinforced identification），並由此產生其自我理想或超我之後，即可謂伊底帕斯情結的結束」（1994: 72）。然而，由於佛洛伊德終究沒有將自我理想與超我之間的區辨與連結加以釐清，於是「何以我必須成為的（自我理想）與我不能成為的（超我）對象竟然是同一個？」便成了懸而未決的難解之謎（1991: 37）。或者我們也可以換個方式問：如果想要完成性慾正常化的過程，男孩到底該與誰認同？難道不正是他所不能認同的父親？——不能去認同，正因為按佛洛伊德規定，像慾望母親這類的事是只專屬於父親的特權（1991: 37）。由這樣的觀點切入，布許-雅克布慎於是導出了一個結論：除了把去勢恐懼奉為唯一的決定性介入因素之外，佛洛伊德並沒能解釋為何

小男孩必然會把對父親的敵意成功地轉換為道德上的尊崇。拉岡曾指稱佛洛伊德的伊底帕斯其實不堪一擊，布許-雅克布慎以這種說法進一步鞏固他本身對伊底帕斯理論的批判：「伊底帕斯具有規範的作用，除此之外，不管承不承認，他也是『精神官能症』（neurototic）的，甚至『精神病』（psychotic）的」（1991: 38）。布許-雅克布慎此舉所欲突顯的是，與其說解除伊底帕斯情結是提供一種解決之道，不如說它本身就是個問題。因為我們發現，小男孩的伊底帕斯情結最終的解除（dissolution），是靠著去認同壓迫他、不許他愛母親的父親；那麼這到底是解除，還是壓抑（repression），似乎不能看成是不辯自明的。也因此布許-雅克布慎會說，「戀母恨父的伊底帕斯情結本身既彰顯一種被壓迫的狀態」——小男孩不能像父親一樣去愛母親，「卻又要靠著由此情結本身扮演壓迫者的角色來解決被壓迫的狀態」——雖然恨父但一定要完成和父親的認同，以便將來強大之後還能夠像父親愛母親一樣去愛其他女性。換句話說，「它既是我們必須逃離的，卻又被當成解脫的方法」（1994: 272）。至此布許-雅克布慎顯示了佛洛伊德伊底帕斯理論的一個問題：他終究沒能說明，伊底帕斯情結的機制到底是如何運轉才達到最終「解除」的狀態。

雖然達利摩與布許-雅克布慎在解構佛洛伊德的策略上有所歧異，但是面對伊底帕斯情結這個如同高第斯所打的死結（Gordian knot）這樣的難題，他們的選擇都是快刀斬亂麻地砍斷這個結，而不是去解開它。換言之，他們對待佛洛伊德理論的方式是去找出箇中漏洞，以便證明它在分析主體化過程中的無用。巴特勒對待這個結的方式則略有不同，她並不去把這個結一劍斬斷，而是去深究這個結到底是怎麼打出來的。說得更明白些，巴特勒的做法是將佛洛伊德的伊底帕斯理論與其憂鬱哲學（theory of melancholia）一併討論，由此揭露出佛洛伊德樹立的異性戀典範在系譜學上如何以同性戀禁忌為基石。<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 本節所引巴特勒對佛洛伊德所做的顛覆性系譜學研究，係筆者整理《性別麻煩》一

巴特勒指出，佛洛伊德的憂鬱哲學告訴了我們，一旦自我（ego）失去所愛，就會把所愛內化到自我之中，使自我和他者的情感連結斷裂發生時，不致承受不住這種打擊；換句話說，此時認同的形成將取代已然失落的客體貫注（1990: 58）。如果我們將憂鬱哲學帶入小男孩的伊底帕斯路徑，會發現將父親內化與將母親內化本應是同樣合理的推論，因為亂倫禁忌將我們愛戀雙親的權利一併剝奪了，也就是說，父親與母親同樣都是我們失去的所愛，也因此我們沒有道理認為內化這兩者的過程應該是不對稱的（asymmetrical）。奇怪的是，憂鬱哲學認為小男孩將父親內化帶來的結果是與父親的認同，也因此男性特質得以鞏固，但將母親內化的結果卻是把對母親的慾望轉折到其他的異性身上，而不是與母親認同、鞏固女性特質。換言之，雖然佛洛伊德並未排除男孩藉由內化的幻想建立陰性超我的可能性，母親畢竟無法被當成一個真正失落、需要藉內化及認同來保存的所愛——在佛洛伊德的看法中，儘管母親作為愛慾對象的功能失落了，這種異性愛的慾望模式卻並未失落，只是轉移了而已。

巴特勒因此由佛洛伊德的論證中推出了至少三點可疑之處，這些可疑之處彼此相關，且足以幫助巴特勒達到解構的目的。首先，「父親才是小男孩真正的失落物」這樣的推論其實預設了同性戀禁忌的前題。巴特勒指出，「雖然佛洛伊德不曾如此直言，但反同性戀的禁令卻是前於反戀母的[異性戀]禁令的」（1990: 64），因為只有理解到先於亂倫禁忌運作的同性戀禁忌，我們才能明白為什麼佛洛伊德認為當男孩失去了原本愛戀對象之一的父親時，就註定了他不但失去這個同性客體本身，同時也（必須）失去這種慾望標的，而不能再把同性之愛轉折到其他客體之上。異性相吸——或者說異性才准相吸——的前提導致了佛洛伊德伊底帕斯理論中的第二個問題：「如果最初必須被懲罰或昇華的不是對母親的異性戀愛慾，而是同性戀的慾力貫注必須先被鎮壓轉換為文化認可的異性戀」，那

麼對母親的慾力貫注似乎就不再如佛洛伊德所言，是伊底帕斯腳本中的支柱了（1990: 59）。最後，如果根據佛洛伊德的憂鬱哲學，男孩與父親間的認同實源於男孩對父親的愛的壓抑，那麼不但提出相反主張——與雙親中同性別的一方認同是對峙之後的結果——的伊底帕斯理論會受到動搖，我們甚至可以說同性戀根植在每個人的異性戀表相之下：「繼憂鬱而生的種種認同乃是為保存未能解決的客體關係所產生的模式，而在認同性性這樣的狀況裡，未能解決的客體關係自然是指同性戀愛慾」（1990: 63）。<sup>2</sup>

至此，筆者已鋪陳了將伊底帕斯路徑酷異化的第一種方式。此類方式成功地突顯了佛洛伊德的伊底帕斯劇搬演的先決條件：同性戀必須被拋出鏡頭之外。而因為這個發現，他們多多少少都主張以摒棄佛洛伊德的伊底帕斯理論做為一種抗爭之道。然而，如果我們認同巴特勒稍晚作品中的看法，相信酷異的性慾取向「如同其他形式的性慾一樣，都是在當今性別建制下構築出來的」（1993: 85），或者是認同「我們必須透過他者才能了解任何關於自身的『真實』」（Laurent 23）這樣的看法，我們將會了解，如果只是摒棄而非深究關於異性戀的「真實」與「虛構」，那麼同性戀的「真實」是否是建構出來的、或是如何建構出來的，等等問題也很難得到解答。從這樣的角度來看，重新挪用佛洛伊德的伊底帕斯腳本雖然得冒著被強迫性異性戀機制收編的危險，但在拋棄佛洛伊德的伊底帕斯理論之前，我們或許可以再多看看它與同性戀之間究竟是怎樣的糾結。本文第二部份所要討論的席梵門便想魚與熊掌得兼地保有精神分析與同志論述結合的可能，他認為「現有的家庭狀況雖然因社會族群之不同而有異，也因此似乎使佛洛伊德的理論失效……此[伊底帕斯]模式描述下的情境的履行或許因此需要修正與限定，卻不會被全盤

<sup>2</sup> 在《造就身體》一書中，巴特勒依然延續其「(同)性別認同越是穩固，越表示原初的同性愛沒有解決」的看法（1990: 63），他甚至在該書中推出一個頗為基進的假設：「『最真實的』女同性戀憂鬱症者因此在骨子裡是最直（straight）的女人，而『最真實的』男同性戀憂鬱症者則是最直的男人」（1993: 235）。

的推翻」(1996: 32)。對他來說，以男同性戀的觀照出發來重新描摹伊底帕斯腳本，將不至於把佛洛伊德的理論完全推翻，卻又能作為極具顛覆力的一種創意書寫的次/地下版本(sub/version)。

## II

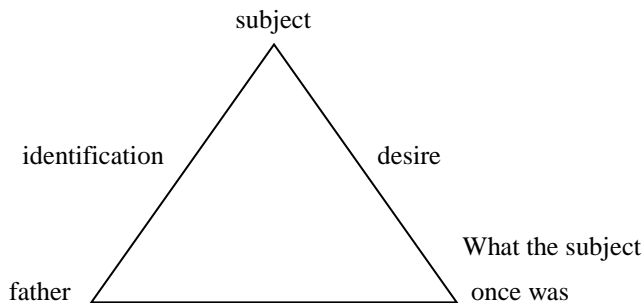
……最單純的伊底帕斯情結並不是它最常出現的形式，而是為了配合實際的需要所做的一種簡化或圖示。細密的研究可以揭露出伊底帕斯情結較完整的面貌，它至少有兩種面向，正向的與逆向的，而這是孩童所具有的雙性特色使然：也就是說，小男孩不僅對父親呈顯出曖昧難定的態度、對母親懷抱愛戀的情感，同時他的舉止也可能像個女孩，對父親表現出愛戀的女性化態度、對母親因此顯露妒忌與敵意。

——佛洛伊德，頁 33

席梵門表示，在對佛洛伊德的理論做延伸與推演時，他深受前引段落的啟發(1988: 120)。席梵門認為，其實佛洛伊德自己從未否認主體可能擺盪於至少兩種以上的伊底帕斯認同形式之間；然而由於他把親戚倫常(kinship)與家庭意識型態(family ideology)、亂倫禁忌與伊底帕斯情結，做了太粗略的等同，因此便無法探索他所引介的伊底帕斯結構如何富饒著慾望的滲透：「家庭意識型態將雙親定義為慾望與認同的最主要對象，因此等於是把親戚倫常中依防範亂倫之名來竭力禁止的那些關係加以情慾化」(1992: 39)。事實上，席梵門之所以認為伊底帕斯路徑可以被酷異化，正是因為他認為家庭結構中的情慾投注不但要求主體謹守它的規範，其實也同時刺激著種種情慾流通的可能(1996: 179)；酷異化的伊底帕斯的腳本將「包含了父親、母親、兄弟、姊妹、奶媽、女管家、家教，以及慾望主體『本身』，只不過他現在是以被慾望的客體的面貌出現」(1992: 355)。

在席梵門 1992 年的著作《邊緣的男性主體性》(*Male Subjectivity at the Margins*)中，席梵門呼籲我們把逆向的、同性戀取向的伊底

帕斯情結部署為一個修辭性策略（rhetorical device），強調出它與當道的異性戀迷思對峙的立場，席梵門同時重新繪製了兩種伊底帕斯式的三角關係，使其能用以說明男同性戀者性慾取向的形成（362, 364）。一般提到同性情慾機制，大多數人會想到的頂多是逆向的伊底帕斯三角，在逆向的伊底帕斯三角中，男性主體認同的對象是母親，愛戀的則是父親，一反在正向伊底帕斯三角中愛戀母親、認同父親的軌跡；但是這個逆向的三角只說明了認同母親的男同性戀者由於在氣質上趨向女性化，故會被陽剛的父親形象所吸引，卻顯然不能解釋被愛戀的那位陽剛的男性又為何會受到陰柔的男性吸引；職是，席梵門提出「希臘模式」以用來說明男性化的男同性戀者會受女性化的男同性戀者吸引也有其理論上的根源可循。要了解席梵門的「希臘模式」如何繪製成形，我們必須先對古希臘文化之中的「少年愛」模式有所了解。張志維指出，在古希臘少年愛體制中，「受眷顧的少年雖因年紀較輕而居權力關係的下階，卻與其愛人出身自同一社會階層。年長者自己曾經是受眷顧的少年，而少年經由年長者施予愛的教育後始能成為有知識以及社會地位的城邦之民」（85；黑體為筆者附加）。在席梵門提出的「希臘模式」裡，我們正看到這種年長者眷顧自己過去形象的關係被描繪出來，在其中，男性主體與父親——或謂此結構內的先行者——達成認同，但同時又一分為二地在三角結構中扮演兩個角色（365）：



由於這個模式很明顯地被時間的因素所穿透——慾望主體的對

象具備了自己少年時的形象，使得慾望主體與被慾望的客體之間形成了兩代關係，伊底帕斯三角這個親子間的關係圖於是成為一個跨三代的關係。對席梵門而言，這樣的一種質變說明的是：既然「伊底帕斯劇可以有佛洛伊德自己也料想不到的解決之道」，可見這個結構是可以被我們由內部去顛覆掉的（364-5）。除此之外，席梵門並權宜地借用了傳統定義的男性特質與女性特質，以逆轉佛洛伊德營造的「只有異質才會互相吸引」的迷思：席梵門表示，我們可以說愛戀自己少年形象的男性慾望主體受到「年少」這項典型女性特質所吸引<sup>3</sup>，但他同時也可以說是愛戀著某種男性特質，因為在這個模式裡，客體對象的選擇是出自一種自戀的情結，而這就預設了慾望主體不僅迷戀於少年時的自己，對現在——也就是已經男性化的自己——也有著一份愛戀（366）。

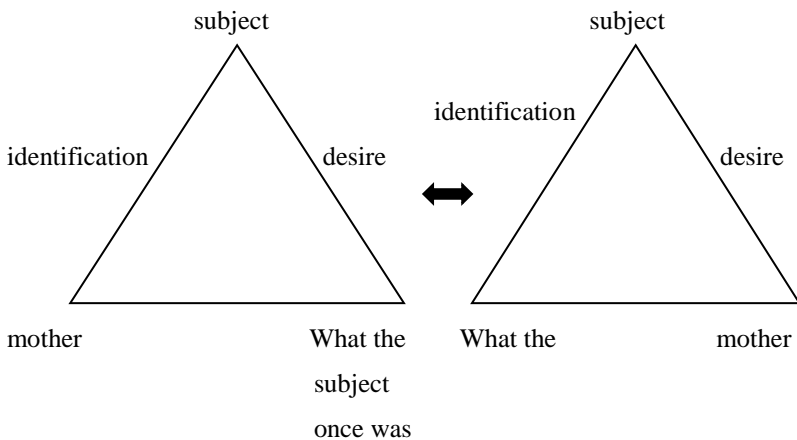
為了彌補佛洛伊德典範化的伊底帕斯路徑的不足，除了強調逆向的伊底帕斯情結的存在，並提出「希臘模式」之外，席梵門亦援引「李奧納多模式」來強化其論證。此模式所描繪的情慾及認同狀態，無論就運行機制或效應而言，都與「希臘模式」有些雷同，但卻因更加變動不居，且其中慾望與認同不需分家，成為席梵門最讚賞的一種模式。在此模式中，男性慾望主體「成為」母親，他像母親愛年少的他那樣，去愛其他的人，也就是說，「他與客體之間的情慾模式乃是複製了當初母親和他之間的關係」（368）。席梵門的立論主要是依據佛洛伊德對李奧納多·達文西所做的觀察研究，達文西回憶童年時的幻想，記起被鳶鷹類的大鳥不斷以尾巴戳入他嘴裡的一幕，席梵門據此表示，這個幻想暴露了達文西想認同做為慾望主體的陽物母親（*phallic mother*）——鳥尾顯然象徵陽具，將愛慾貫注於與自己過去形象疊合的客體身上。然而另一方面，達文西

---

<sup>3</sup> 或者還可以說是受到少年「被動」的這項傳統定義下的女性特質吸引，因為在古希臘少年愛的模式中，多半是由成年男子主動親近少年，並於其時「給予少年心靈智慧道德上的啟迪」（張志維 85），故少年在此關係中是被動且等待被提攜孕育的陰柔角色。



的幻想也同時是對母親愛慾的體現，他和過去的自己無可避免的疊合——認同使這個幻想也有期待母親來慾求自己的一面。因此，席梵門肯定「李奧納多模式」中的角色扮演是極具轉換可能的：「李奧納多模式不只是一張複寫的羊皮紙——主體不必先刮去對母親的愛慾才能銘寫對她的認同：而是在兩種可能之間不斷擺盪」（371）。



「李奧納多模式」之所以能顛覆規範化的伊底帕斯路徑，不僅是因為它允許慾望主體遊走於主動與被動的愛慾模式之間，更重大的意義在於它把「父的隱喻」（paternal metaphor）完全逐出其模式圖所體現的場景外：「父親完全被排除在這認同與慾望糾結角逐的領域之外」（373）。由於「李奧納多模式」放逐了解除伊底帕斯情結過程中最關鍵的父的隱喻，也等於是對為父權體制背書的強迫異性戀機制做了有力的翻轉。

在此必須提出的是，席梵門雖然以頗基進的方式重畫了伊底帕斯三角，而這些新版的三角圖形也似乎意欲推翻佛洛伊德的理論，但其實席梵門自己卻再三強調，他所提出的這些變異的三角是「從佛洛伊德自己的文本裡所發掘出來的」（1992: 373）。如果對達利摩或布許-雅克布慎而言，佛洛伊德未能將同性戀做嚴謹的理論化是他的一個盲點，意味著他根本「沒看見」或「不去看」同性戀，那

麼對席梵門來說，這個盲點應該以一種阿圖塞所謂的「失察」(oversight)來理解。這失察不是沒看見，而是：「沒注意到自己已經看到的某些事物；換言之，失察這個概念的重點不在於被觀看的客體如何如何，而在於視覺(sight)本身。失察是指沒發現所明察(vision)的：失察因此乃是包含在明察之中的，它是明察的一種形式，和明察之間有絕對必要的相關」(Althusser 21；黑體係筆者附加)。簡言之，對席梵門來說，佛洛伊德並不是沒看見同性戀，而是沒能看出自己已經看見了同性戀，或者受限於某些偏頗的定見——例如將性慾規範化的企圖——佛洛伊德沒辦法看見自己的理論不時提供了對同性戀的說明，因此席梵門才致力於挖掘佛洛伊德的「失察」中已明察的部份。

雖然席梵門由佛洛伊德的理論中推演出一套關於男同性戀的有趣新解，但我們可以發現其中仍有未能妥善解決的問題。舉例而言，席梵門雖然嘗試提供關於去勢危機不同的讀法，因此以「李奧納多模式」來說明：當男同性戀把母親的角色重新安置在自身之中時，他已拒斥了陽物中心論中摒棄女人、推斷母親的「差異」(欠缺)將使兒子看輕她的說法；但席梵門對去勢危機的理解仍是就其字面來詮釋——此恐懼確實指涉害怕失去陽具的心理，他並且順著佛洛伊德的說法，表示男同性戀之所以放棄母親這個性慾的客體，仍與去勢恐懼不脫關係(372)。在此我們不免要問，席梵門的理論是否仍和佛洛伊德的一樣，有生物決定論的嫌疑，只不過突顯另外兩種不同的男同性戀形成路徑，來補充佛洛伊德著力鋪陳的單一路徑(逆向伊底帕斯路徑)？事實上，席梵門自己也承認，他就佛洛伊德的逆向伊底帕斯情境所補充的兩種路徑，依然給予男性性器官舉足輕重的關鍵地位(373)。在席梵門的「希臘模式」中，做為客體的少年之所以成為愛慾的對象，具有男性生殖器是一大重點，因為唯有如此，這少年才能做為自戀的慾望主體更直接、貼切的鏡像；少年不但因為現在所表現出來的女性特質被愛慾，也因地終將達致的男性特質而被愛慾，而對席梵門而言，這確保他日後必備男性特質的

「預期的意符」(proleptic signifier)便是陽具(366)。另一方面,在「李奧納多模式」中,雖然與母親認同的男性慾望主體未曾將母親生理上的欠缺等同於她的缺陷,他依然有強烈的傾向想要「透過自己的身體提供母親她所失去的器官」(372),因為「除非透過陽具這層關係,否則他既無法愛母親也無法認同母親」(373)。就這個層面來看,儘管席梵門力圖將男同志陽具(gay penis)重新定義為在慾望主體與被慾望客體間自由轉換的「情慾迴盪的器官」,或是「賦予母親的想像性配件」,而非「父的律法下佔有象徵性優勢的標記」(373),他本身仍不脫把陽具當成男同性戀理論中最具優勢的器官這樣的問題。我們並不是要導出一個「陽具不應在男同性戀結構中佔有關鍵地位」的結論,問題在於,如果這優勢是一個觀察而得的事實,那麼我們是不是該深究如何以事實背後的歷史、性慾、臨床或其他因素來解釋這個現象?席梵門終究沒有做這一方面的探討,除了宣稱男同志陽具「未被父之名授予威權」(373)外,前者與異性戀男性生殖器究竟有何差異?何以不論為異性戀規劃的伊底帕斯路徑或為男同性戀重劃的酷異路徑都還是以陽具為中心?這些值得再深思的問題都無法在席梵門的理論中找到解答。

雖然席梵門一向以他對男同性戀的研究知名,但他在1988年的著作《感音鏡:精神分析及電影中的女性聲音》中對女同性戀的研究也相當值得注意,而其中對伊底帕斯理論的改寫甚至比他的男同性戀理論更能挑戰精神分析中的父權定見。席梵門重省女孩的伊底帕斯情結的方式主要是沿著以下兩種路線進行:其一,對於佛洛伊德堅信女孩的正向伊底帕斯情結——認同母親因而去愛戀父親——基本上沒有終止的時候這樣的說法,席梵門試圖提供一套抗衡的策略;其二,過去被視為「與象徵秩序抗爭的場域以及情慾的庇護所」的前伊底帕斯母女共生空間,在席梵門的看法裡是應該被關閉,而非開放的空間(123)。席梵門認為,雖然佛洛伊德也觀察到他的女病人往往終其一生擺盪在對父親的愛與對母親的愛之間,但他對於女孩也會幻想來自母親這方的誘惑這種情結卻不願多加著墨(121)。

席梵門因此主張突顯女孩對母親的依戀，並指出這種依戀即使「在表面上伊底帕斯情結已經運作了很久之後，仍持續存在於女孩的潛意識之中」（123）；而席梵門的策略也的確把女孩的戀母情結所開發出來的同性情慾空間活化了起來。值得注意的是，席梵門雖然主張強調母女間的愛戀依附，他卻非常小心刻意地把這個同性-母性愛戀奇境（homosexual-maternal fantasmatic）與前伊底帕斯的場景區分開來，因為他認為「力量足以威脅父親的不是前伊底帕斯期的母親，而是伊底帕斯期的母親」（125）。席梵門如此主張不僅因為他認為前伊底帕斯的說法根本有問題——如前所述，對母親的愛戀可以和伊底帕斯情結同時並存，也因此無所謂前或後；更重要的是，席梵門相信「完全把女孩對母親的情感貫注歸諸前伊底帕斯期，無異於認定女性性慾先於語言及象徵結構」，而這樣做將「把女性與『自然』、『想像』等範疇極有問題地連成一氣，使他與語言的關係變得極不穩定」（123）。

如果女孩對母親的慾望不應完全放在伊底帕斯腳本外來談，那麼又應該如何來理解呢？或許只有透過拉岡所謂的「象徵的去勢」<sup>4</sup>，我們才能比較明白席梵門所重構的女性伊底帕斯情結<sup>5</sup>。根據拉

<sup>4</sup> 拉岡在 *Le Seminaire. Livre IV. La relation d'objet* (1956-1957) 中將欠缺/失落 (lack) 區分為三種，象徵的去勢是為其一，另外兩種則是想像的挫折 (Imaginary frustration) 與真實的匱缺 (Real privation)；非但造成這三種欠缺的行為者 (agent) 有所不同，失落之物以及欠缺所所在的領域 (想像層、象徵層、真實層) 也有所不同，可參見 Dor 101-3；Evans 70-1, 95-6, 150-1。先來談挫折。拉岡認為，小孩子對母親乳房的渴望其實並非可以完全用生理需要 (need) 來解釋，重要的反而是對母親的愛的索求 (demand for love)。母親的餵哺象徵著母親的愛，因此在與母親 (乳房) 分離的經驗中，「母親似乎有除了我之外的愛戀對象」將造成小男孩的挫折。在這裡，造成小男孩的欠缺的行為者是「象徵的母親」——而謂其為象徵的母親是因為對母親的索求 (demand) 是屬於象徵的層次，欠缺發生的領域是在母子的想像二元關係中，而所失落的則是母親的乳房此真實的物件 (real object)。至於出現在母子二元關係之外的，母親的愛戀對象，自然就是真實的父親；他的介入造成的效果便是本文重心所在的發生在象徵層次的欠缺——象徵的去勢。小男孩發現父親似乎才是母親的慾望對象後，必須放棄把自己當成母親所慾望的陽物 (phallus) 這樣的認同，在此他所失落的，是陽物這個想像的物件。至於匱缺，則要由小女孩的角度來看。沒有陽具 (penis) 的

岡的看法，象徵的去勢，或者說欠缺，是進入語言的前提，而同時也是以進入語言為前提。為說明欠缺是進入語言的前提，布魯斯·芬克（Bruce Fink）舉了一個極為言簡意賅的例子：「如果小孩所有的需要都被預期到了：照顧者在小孩感到飢餓、尿濕、發冷、或其他的種種不舒服之前，就先餵他、換好尿片、調好溫度等等，小孩怎麼會費事去學說話？如果小孩一哭，乳房或奶瓶就立刻伺候，如果食物的滋養及合宜的溫度從不欠缺，小孩為何還要學說話？」（103），可見欠缺是促使我們進入語言，發出索求（demand），以期達到我們的慾望的動力所在。然而弔詭的是，也正由於我們進入了永遠不能盡意的語言之中，所以我們更感到有所欠缺，而會滋生更綿延開展的慾望辯證。因為，在語言這個象徵系統的法則中，任何主體的形成方式都是靠「意符為另一個意符，而非另一個主體，將主體呈現 / 代表出來」（a signifier represents the subject for another signifier; S1—> S2）（Lacan 1981: 198）；只能從一個意符滑動（slide）到另一個意符的主體因此注定要在意符的落差與滑動間感到欠缺以及異化（alienation），但也將因此不斷在意符的置換與鏈結中試圖

---

小女孩在想像中會希望父親給她一個小孩作為象徵的替代，而既然事實上這個願望落空，所以可以說，造成小女孩失落其象徵的陽物的行為者就是想像的父親。在前述父親介入母子關係的描述中，母親所遭遇的也同樣是這個被剝奪了其象徵的陽物——小孩——的經驗，而這個失落所發生的領域是原本不會有所欠缺的真實層。究其因，在於小女孩相信她也應該有陽具，因此使這種對象徵秩序的認定造成真實層發生匱缺。從以上的簡述中我們可以看到，在與拉岡的伊底帕斯理論相關的三種失落中，想像的陽物與象徵的陽物這樣的概念，取代了真實的陽具的重要性及決定性。

<sup>5</sup> 很明顯地，在他 1988 年的這部作品中，對去勢的看法——去勢是語言及失落造成的效應——毋寧是較接近拉岡的理解，而非他後來在《邊緣的男性主體》所作的那種生物決定論式詮釋。然而即使在此時，席梵門也不承認自己和拉岡的看法有類似處，因為他認為「拉岡式的閱讀把伊底帕斯情結中的父權介入看得非常重要」，而他自己卻不然（1988: 243；註 38）。也就是說，由於席梵門認為拉岡所謂的父之名必然指向一個男性主體，他不願意自己的「象徵的去勢」之說與拉岡理論有所掛鉤。關於拉岡的父之名所引起的爭議容於第三部份再論。

彌補欠缺、達致慾望的標的。<sup>6</sup> 席梵門無疑是把拉岡的看法做了更基進的推展，他不僅依循拉岡的說法宣稱「慾望只有透過**象徵的去勢**，也就是透過進入語言，才會被啟動」，更表示這種由象徵的去勢所啟動的不僅是慾望「還應明確地標定為對母親的慾望」（黑體為筆者附加）：「不論對男孩或女孩都一樣，除了母親，還有哪一個客體是在原初時即佔有象徵『一切』的地位，而卻又要在後來被迫犧牲於意義之中？用更拉岡的方式來說，孩子想要與之成為一體的是誰？」（122）。誠如瑪格麗特·威特佛（Margaret Whitford）所言，當席梵門把女兒對母親的激情放進伊底帕斯情結的文本中來看，並將其定義為象徵去勢的效應時，他意在揭露一種可能性：「象徵的父親並不是母親與孩子之間唯一可能的仲介者；這種仲介也可以由象徵的母親來實現」（348）。

席梵門之所以能夠將同性-母性愛戀奇境活化起來，顯然是因為在此他對去勢所做的解讀是拉岡式的而非佛洛伊德式的，而這一點正有助於我們就此探討：如果拉岡理論中的去勢情結與佛洛伊德有相當的出入，是否兩者鋪陳的伊底帕斯路徑也不像一般所想的那樣殊無二致？事實上，蕭珊那·費爾門（Shoshana Felman）便曾指出，拉岡的伊底帕斯路徑並不像佛洛伊德所規範的那樣，把伊底帕斯情結——對母親的亂倫性愛及對父親的嫉妒、弑父衝動——看成「人在潛意識中到底渴求什麼」這個問題的通解（103）。如果拉岡

<sup>6</sup> 我們可以用拉岡自己的例子對慾望與欠缺的關係做更清楚的說明（Lacan 1981: 214-5）。拉岡認為，進入大對體（Other）這個語言層次中的主體必然會感到欠缺，一如小孩子在面對父母親對他發出的命令或話語時總會想：「他這麼對我說，但是他為什麼要對我說這個？他想要的是什麼？」從這種未知、欠缺感中，小孩不但體驗到對他來說如謎樣般存在的大人的慾望，還會進而使自己也成為一個慾望的主體。為了試圖解開大人的慾望之謎，小孩會提供一個答案：「我就是大人所慾望的對象；他們害怕失去我」，當然這個暫時的答案並不能真的解決小孩的問題，因為以為用兩個欠缺的重疊（小孩欠缺對父母親言說中慾望的理解是為欠缺之一，父母親可能會失去小孩是為欠缺之二）就可以取消欠缺，其實只是一種幻象，也因此，成為慾望主體的小孩還是會繼續他慾望與欠缺的辯證之旅，而非從此填滿欠缺，了無慾望。由此例中可一窺欠缺與慾望的相生相減。

的伊底帕斯路徑已偏離了佛洛伊德所謂的正軌，因此可以視為一種酷異的變形版本，那麼接下來的問題便是：這個酷異版的伊底帕斯腳本是否可以讓同志理論加以搬演，並用以質疑強迫異性戀體制？第三部份的論述便是要先對拉岡版的伊底帕斯路徑做一深入追蹤，以期探索它與同志理論連結的可能性。

### III

佛洛伊德提供我們伊底帕斯情結的第一種模式、它的標準版。你們之中上過我一陣子課的人已有機會自行發現伊底帕斯情結造成了什麼樣的問題、又包含了多少的曖昧性……簡言之，我們分析的整個發展乃是要把這個三角化的系統的優越處，即其內蘊的各種張力，一一呈顯出來。這個事實本身所要求的是，傳統定義下簡化的伊底帕斯情結公式——在性方面受母親的吸引、與父親為敵——之外的那些不同的地方更是我們要去注意的。

——拉岡 1991a, 頁 65-66 <sup>7</sup>

艾力·瑞格藍 (Ellie Ragland) 指出，拉岡在重新規劃佛洛伊德的伊底帕斯路徑時，他曾用了一個關於父的隱喻的公式，巧妙地將佛洛伊德的伊底帕斯理論與他自己重新詮釋的去勢情結統合起來，並且毋須訴諸任何像陽具這類的僵化性徵 (191)：

<sup>7</sup> 拉岡對伊底帕斯理論較有系統的闡述是在 *Le Seminaire. Livre IV. La relation d'objet* (1956-1957) 中，Joel Dor 將其中重要理念加以整理，歸納出伊底帕斯情結的三個階段：即慾望成為母親之慾望物（陽物）的第一階段；父親介入後剝奪母親的象徵陽物，也使小孩遭到與母親分離之挫折的第二階段；以及接受去勢效應後進入象徵律法的第三階段，第三階段也就是伊底帕斯情結的解除，小孩不但了解自己並不是母親慾望的陽物，而且也和母親一樣沒有陽物，而只有認同有陽物的父親而非是陽物的狀態，才不必停留在一種自己只是父親隨時可從母親身邊剝奪 (deprive) 的陽物客體 (phallic object) 的狀態。這也就是以下本章節要討論的，父的隱喻所發揮的功能。相關論述詳見 Dor 93-110。亦請參考本文注釋 4 對挫折與匱缺的說明。

$$\frac{\text{父之名}}{\text{母親的慾望}} \cdot \frac{\text{母親的慾望}}{\text{主體接收的意指}} \rightarrow \text{父之名} \left[ \begin{array}{c} \text{大對體} \\ \text{陽物} \end{array} \right]$$

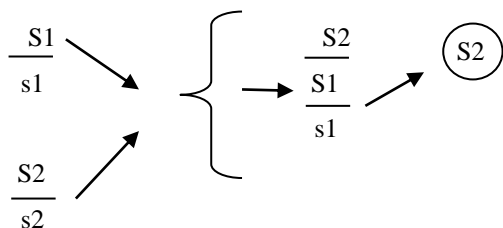
(拉岡 1977: 200)<sup>8</sup>

瑞格藍將拉岡的公式簡化  $\frac{NF}{DM} \frac{DM}{X}$ , 解釋如下:「父之名取代了母親的慾望此未知項, 而父之名成為固定的語言(大對體), 陽物則是小孩在母親慾望經濟結構  $\frac{\text{Other}}{\text{Phallus}}$  中分配到的價值」(186)。簡而言之, 這個公式要表達的, 就是主體如何將他在原初所感覺到的莫名欠缺——「母親的慾望不知是什麼?」——以更明顯的形式, 即語言意義的鏈結, 來尋求表達, 以求能因應這種不可解之謎所帶來的令人窒息的壓力(請亦參見注釋6)。在這樣的過程中, 母親的慾望看似抵銷了, 只剩下主體在意義追尋中、以父之名追尋著某物 x, 這某物, 依精神分析的標示, 便是失落的陽物所造成的效應。但如果要更清楚的掌握這個父的隱喻, 我們則必須先花一些時間來看拉岡對「隱喻」的定義。所謂隱喻, 就是新的意符(S2)的出現, 使前一個意符(S1)連同其意旨(s1)都被推到潛意識之中, 就此居於意符/意指此表意鍵的下方, 而 S2

<sup>8</sup> 拉岡所謂的大對體, 或譯作大他者, 指的是語言/潛意識的體系:「綜觀拉岡的論述, 我們可以在兩處發現『大對體』(le Grand Autre) 的蹤影: 一個是身為『意符寶藏所在』(the locus of the signifier's treasure) 的象徵秩序, 另一個則是以大對體的不定向滑動論述 (discours de l'Autre) 之貌出現的潛意識結構。簡而言之, 象徵秩序與潛意識都是意符流動的場域」(邱彥彬 96)。換言之, 拉岡的大對體雖然既指語言系統又指潛意識, 但並無矛盾或混淆的問題, 因為兩者是相生相滅的。例如本文中將數次提到主體進入大對體之領域此概念, 指的就是主體進入語言此象徵體系方始成立的現象, 但也就是因為進入語言, 象徵的意符無法將慾望表達殆盡, 所以有所謂原初壓抑的發生, 並就此造成另一個意符流動的場域——潛意識。至於父的隱喻此公式中的大對體標顯出來的, 就是陽物此原初意符在語言中失落, 因此被壓抑在潛意識中的情況。有關原初壓抑的概念可參考拉岡《精神分析的四個基本概念》(Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis); 邱彥彬〈我被決定故我在?: 論傅科與拉岡的主體關〉一文亦有詳盡的解釋。



本身的意旨也在這樣的運作中因為無關重要而被摒除。用杜而（Joel Dor）的方式可表達如下（114）：



換成拉岡自己的圖解來表示，則  $\frac{S1}{S2} - \frac{S1}{S2} \rightarrow S2 \left( \frac{U}{X} \right)$

其中的 S1 被以消去項的形式表現，和杜而在圖表中把 S1 置於表意鍵的下方是一樣的意思，象徵 S1 這個意符被壓抑在潛意識之中了，而 S1 的意旨 s1，或可說是未知的 x，自然也隨同被壓抑下來，因此可以寫成（Unconscious/x），但 U/x 不會就此消失，反而在隱喻的作用下成為與新的意符 S2 始終相聯結的狀態，也就是 S2（U/x）。

現在我們可以進一步把隱喻的公式套用來解釋父的隱喻。在從父的隱喻表示法來看，S1/s1 對應的是「母親的慾望的意符 / 母親的慾望的意念內容：陽物」（Signifier of the mother's desire/Idea of the mother's desire: phallus）（Dor 115），而 S2 則是父之名。前文已及，用父之名來取代母親的慾望，是主體進入大對體領域所必須發生的過程。這裡容我再補述一次，這種隱喻的取代之所以會發生，是因為小孩必須找出一套表意的方式來應付與母親的分離所帶來不安；母親不是他的共生體這一事實讓他發現母親有他所不知道的慾望，他進而想將母親的慾望以及他對母親的慾望，加以具名，成為他所能掌握的：「她（母親）想要什麼？我希望她要的是我，但很明顯她要的不只是我；她心裡還另有所想。在她心裡的還有 x，那個意旨。」

母親的來來去去<sup>9</sup>所指涉的那個意旨，就是陽物」(Lacan 1957-1958, seminar of January 15, 1958, qtd. in Dor 115)。在我們看到的父的隱喻中，父之名的表意運作永遠是和被壓抑在潛意識下的、原初的慾望物——陽物，聯結在一起，其實正是因為這個失落的陽物就是推動父之名運作的基柢。在此，父的隱喻顯然將佛洛伊德的伊底帕斯理論去本質化(de-essentialized)了，因為在拉岡的解釋中，陽具「在想像的層次便已被取銷掉」，整個伊底帕斯腳本是由象徵陽具的符號所佔據的虛位來推動的；更甚者，這個符號正是「代表意符匱缺所在在意符」(the signifier of this very point where the signifier is lacking)(1982: 117)。如此一來，佛洛伊德的去勢焦慮自然是被去生理化(de-biologized)了：

至此，我們明白了伊底帕斯情結的意義在於，藉由終止以索求(demand)為中心的經濟結構，來引領主體進入慾望的層次；唯其如此，看見女性生殖器的這種經驗才有其被賦與特殊價值的意義；佛洛伊德把這個經驗看成具有其關鍵性地位：在此刻對體的欠缺發揮把主體驅離的作用，而這也正是伊底帕斯三角得以建構的關鍵。然而主體必須延續下去的也正是支撐對體的慾望的東西，也就是說，主體經濟結構中的陽物象徵正是要不斷去補充對體領域中意義付之闕如的那一點。(拉岡 1982: 116-7)

總而言之，所謂的去勢效應其實是指那個象徵差異的意符，也就是說，把母親的慾望標示為未知的意符，將會驅使主體展開他的象徵化過程。或者我們也可以說，慾求解析「母親的慾望到底是什麼」的慾望將使主體啟程踏上意義的追尋之途，試圖把原初失落的未知感具名，也因此進入父之名的範疇。從這樣的角度來看，拉岡所謂的去勢危機將不再是指害怕失去那個具有實體的器官，而是表

<sup>9</sup> 這裡說的來來去去指的是像 Fort-da game 這樣的經歷。小孩把與母親分離——母親會離開他又回來，回來又離開——的經驗用擲出又收回手中的線軸來表達。這個例子的理論意義原由佛洛伊德提出，但拉岡在《精神分析的四個基本概念》、克莉絲提娃在《詩語言的革命》(Revolution of Poetic Language)中都做過重點不同的詮釋。

徵了「個人在發現了以女人身份存在的母親其絕對的異質性之後……將如何選擇他慾望的方式」（Ragland 197）。由於拉岡關於去勢危機的描述關係的是原初快感（*jouissance*）的失落，而非陽具的有無，因此可說是適用於兩性的：「我們其實不得不在某個時刻放棄一些快感」，因為在大對體的領域中，我們必然是遭到異化的（Fink 99）。

當佛洛伊德的去勢情結在拉岡的改寫下有了大幅的變更後，我們會發現「陽具妒羨」（*penis envy*）這個相當生物決定論式的概念也隨之動搖了。對此珍·蓋洛普（Jane Gallop）做了頗具參考價值的研究，她發現在拉岡的理論中，陽具妒羨一詞應換為「追懷陽具」（*penis nostalgia*）才恰當（146）。蓋洛普表示，由於佛洛伊德所提出的陽具妒羨是以「男人受失去[陽具]的威脅所苦，而女人先天即被剝奪[陽具]」為前提（146），因此當拉岡把這種情結置換為一種追懷，一種後來回溯時感受到的追悔，甚至一種自己也不明究理的慾望（*a desire for "on ne sait quoi"*）時（151），他已與佛洛伊德的說法大有歧異了！這種追懷所描述的情結是，一定有什麼東西失落掉了，但是因為這是原初壓抑造成的結果，所以沒有人明確知道失落物是什麼。換言之，如果我們一定要保留陽具妒羨這種說法，我們頂多只能把它當成對某個神秘失落的東西的妒羨。照這樣來看，不論是追懷陽具或是去勢情結都只是個隱喻，用來形容原初壓抑造成的傷痕，而它們的功用則都在於推動做為替代的慾望辯證，使之展開構築父之名的過程。

值得一提的是，拉岡所謂的母親的慾望（*the desire of the Mother*）既可以指母親本身的慾望也可以指對母親的慾望。而如果這母親的慾望並不特定指涉某一種慾望的模式——例如男孩對真實的母親的異性戀情慾，而是指「孩童慾求了解不可知的母親的慾望」這種樣態——那麼當然父之名也不一定要排他地指向父親的名，更不一定是指真實的父親<sup>10</sup>。逢思瓦·雷葛諾（Franscois Ragnault）也指出，

<sup>10</sup> 瑞格藍援引齊捷克（Slavoj Zizek）及米勒（Jacques-Alain Miller）的說法，指出拉岡的父之名其實是以父親已死為此概念的前提（213-4）。根據這樣的思路，我們可以

「在拉岡的理論中，名即是父，與父即是名，可謂同等重要……父親的第一層意義便是名——一個意符，第二層才是其做為一個人物的意義」（66）。雷葛諾進一步表示，事實上並沒有哪一個名稱是適合父親的，因為他有許多的名稱：「從象徵、想像或真實層來看，父之名實有許多種——例如女人或化裝的男人」（73）。換言之，就相當程度而言，拉岡理論中父的隱喻此公式是「去性的」（de-sexualized）：當拉岡說去勢效應將使孩童藉由象徵差異的陽物意符（-φ）認知到母親的慾望之不可企及時，他所說的孩童可以是男孩也可以是女孩。而按這樣看來，主體在象徵秩序中迂迴繞行、企圖將自己「慾求母親慾望的慾望」以父之名來取代的路徑，絕對是佛洛伊德背書下伊底帕斯警訓中的異性戀律令——「你不（可）能認同你所慾望的對象；你不（可）能慾望你想認同的對象」（同前引）——所不能概括的。至此，我們已看到拉岡的伊底帕斯腳本如何修正了部份佛洛伊德的異性戀偏見，並提供了將伊底帕斯路徑酷異化、以開展情慾多樣奇境的可能性——席梵門以相當拉岡的思考方式把同性-母性愛戀奇境活化起來便是一例。因此，我們有足夠的理由相信，拉岡的伊底帕斯辯證有被進一步酷異化的必要，因為精神分析向以研究慾望、認同、性、主體等重要議題間的糾結為其專長，而這些議題也正是同志論述的核心關懷。<sup>11</sup>

---

循拉岡的方式把伊底帕斯的弑父譬喻化：如果孩子想要與母親成為一體卻又不得滿足的慾望會驅使他去弑殺（排拒）父親，那麼不僅只是與母親分離造成的「存在的創痛核心」（the traumatic kernel of being）會促使主體在象徵秩序中展開尋回快感之旅，「弑殺」的行為本身也是使父之名得以確立的原因之一，因為隨著哀悼父親之死而來的是，憑弔父親的種種儀式將不斷地重覆，而每一次的重覆都是對父之名的再次強化。

<sup>11</sup> 周華山即指出，早期女性/女同志主義批判心理分析為父系霸權理論之餘，本身便容易漠視「慾望論述、（女性）主體、潛意識與性（別）身份的複雜互動關係……遺忘了心理分析對性慾意識和主體論述構成的精闢解讀」，他因此表示，就「堅持個人心理與性慾意識遠遠超越『女 vs 男』、『同 vs 異』或『陰 vs 陽』的二元對立」此層面而言，心理分析對（女）同志（主義）而言可視為令人鼓舞的「革命性起點」（236-7）。

如瑞格藍所言，基本上拉岡是用其陽物的概念——「是」陽物或「有」陽物做為兩種不同的認同方式——來取代佛洛伊德的伊底帕斯理論（184）：小男孩從以為自己「是」母親的陽物轉而認同「有」陽物的父親，小女孩則一如母親，身為被慾望的對象，她「是」陽物而非「有」陽物。而雖然拉岡的陽物概念指涉的是慾望與快感辯證的表述過程的開展，而非本質論的陽具中心理念，但拉岡的辯證本身畢竟「不具異性戀或同性戀之分」（Ragland 184）。不過這種對同性戀的不加著墨，不應使我們認定拉岡的理論因此不適合用來說明同性戀的種種愛慾奇境。相反的，這種中性的特質應促使我們去把這塊辯證的場域「再咍域化」（reterritorialization），使之也能充滿同性的情慾。巴特勒曾指出，「如果如拉岡所言，陽物的運作總是『隱匿的』（veiled），那麼我們該問的是，陽物究竟總是以什麼樣的方式來『隱匿』地操作？而女同性戀的性慾交流如果放在陽物觀念的脈絡下來談，又應如何了解其『隱匿』的邏輯，以至於其『暴顯』的邏輯？」（1993: 85）。在第四部份，本論文將探討巴特勒如何把拉岡的陽物概念酷異化，並以此為出發點來深究拉岡理論中陽具與陽物的糾結曖昧是否終將使拉岡成為同志的敵人，而非其同志。

#### IV

就某種意義而言，卸除陽物的優勢並同時使之離開規範化的異性戀交換形式，讓它在女性間重新流通並重新取得優勢，這樣可以說是將陽物重新部署，使得原先它運行於其內的傳統表意鏈得以被打破。如果女同志「擁有」它，很明顯地，她並不是以傳統的那種意義來「擁有」它；她的行為甚至會造成「擁有」陽物此意義本身發生危機。

--巴特勒 1993, 頁 88-89

對巴特勒而言，既然任何意符都具有可重覆（*iterability*）的特性，那麼不管陽物這個意符在西方文化中已經有多麼鞏固的優勢地位，它還是有被再重覆（*reiteration*）的可能。巴特勒認為，若要促發這種再重覆的過程以便動搖強迫異性戀中「拒絕矛盾」的邏輯，那麼創造一個批判性的模擬意符（*a critically mimetic signifier*）不失為一種好方法（1993: 73）。「女同志陽物」（*lesbian phallus*），就表意而言是一種矛盾修飾法（*oxymoron*），就形態蛻變學（*morphogenesis*）而言是為一項虛構，因此正可以去干擾異性戀性慾主義者（*heterosexualists*）所秉持的意識形態。巴特勒於是把陽物當成一種「可轉換的幻景」（*transferable phantasm*）（1993: 86），同時訴諸其「宣成性」（*performativity*）理念，來發展他以女同志陽物戳穿陽物中心經濟結構、重創再表述之可能的整套理論。所謂的宣成性，用很簡單的例子來說，就像是會議的主席宣布「散會」，或牧師說「我宣布你們就此成為夫婦」的語言行為（*speech act*）一般，在宣布的同時才達成我們後來所認知的真實（*truth*）。這樣的概念最大的顛覆力在於揭露了真實的建構性，也就是說，我們理解的真實，其實都是經過語言行為的操演而建構出來的，也因此隨時有藉由重述以重新建構的可能性。<sup>12</sup> 透過女同志陽物的顛覆性，巴特勒所預期的那種較不具強迫性及腐蝕性的境界，將可以達到「是和有可以被混淆」、規範化的異性戀交換中非此即彼的邏輯可以被推翻的一種地步（1993: 88）。換言之，巴特勒所要呼籲的是一個包容多種性慾可能的奇幻境界，在其中「男人希望之於別的男人時他『是』陽物、女人希望之於別的女人時她『是』陽物、男人希望之於

---

<sup>12</sup> 廖朝陽在〈重述與開放：評巴特勒的《造就身體》〉一文中對巴特勒鋪陳宣成性概念的《造就身體》一書提出了清楚的引介：「巴特勒的兩項基本主張是：第一，人在語言、符號中，除了文化建構外並沒有一個真實存在的層次可為依靠；第二，人在被建構的情況下所以還能有行動、選擇的能力，是因為文化建構具有『宣成性』，必須不斷重述，從而留下誤述、變化的可能」（123）。廖文除了引介之外，同時也對巴特勒理論中的未盡之處做了批判。

別的男人時他既有陽物又是陽物……男人希望之於一個『有』陽物的女人時他『是』陽物、女人希望之於一個『是』陽物的男人時她『有』陽物」(1993: 103)。

如果巴特勒深入探討上述這些不同的慾望主體在追尋失去的陽物此歷程中將有怎麼樣不同的步履及路徑,那麼他用以將陽物中心經濟結構酷異化的這個方案必定有可觀的成就。因為在這樣的情況下,我們將更能了解性慾主體及慾望傾向的構築是何等複雜微妙。很可惜的是,巴特勒在試圖重新表述異性戀架構中超驗的陽物意符時,他只做到了在象徵意義層次解構此意符,以透露出顛覆的可能性的這個地步。也就是說,他並沒有再嘗試對不同的性慾模式做精神分析的研究。就這個問題,柯普潔(Joan Copjec)對巴特勒精要的批判足以提醒我們注意,僅就象徵意義來解構性/性慾/性別差異是不夠的:「解構的操作只限用於文化層次,用在意符上;在其他領域中則是站不住腳的。要談把性解構掉,和我們說把門遮蔽(*foreclose*)掉一樣沒什麼意義;因為行動和行動作用的客體分屬兩個不同的論述空間」(210)。

巴特勒為什麼既要沿用許多精神分析的概念及詞彙,卻又非常不願考量結合拉岡式精神分析的可行性呢?原因可能在於他對拉岡理論中陽物與陽具間欲解還結的糾纏有所質疑。因此很自然地,拉岡所謂陽物應與其所象徵的真實器官——陽具或陰蒂——區辨開來的說法(1977: 285; 1982: 118)也受到巴特勒的懷疑:「如果陽物必須以否認陽具來成就其象徵與表意的優勢地位,那麼雖然它們之間沒有簡單的等同關係,陽物和陽具終究還是有分不開的關係——存在它們之間的是確定的否決關係」(1993: 84)。事實上,拉岡的伊底帕斯理論已不是關於兒童性慾發展的一套認知理論,而是宣成性介入的辯證過程(Felman 114, 117),或可說是「快感為了『心理』性(“psychic” sex)而在生物有機體上銘寫的一套表述過程」(Ragland 184)。換句話說,當拉岡的伊底帕斯情結並不去指定一條應適用於所有主體的、放諸四海皆準的路徑,而是一套與自我及他者之辯證

息息相關的語言行動理論時，那麼對巴特勒的宣成理論而言，它應該是有可取之處的才是。因此我們不免懷疑，是否只要拉岡重新規劃的伊底帕斯腳本還是以陽物為中心意符，那麼它就必然將陷於異性戀性慾主義的偏見中萬劫不復？也就是說，當巴特勒苛責拉岡所謂的陽物仍與陽具有著曖昧的關聯，因此他的「陽物具有可變化的空間」之說並不誠懇時，我們應該去探討這樣的批判是否持平。要回答這些問題，我們得先處理拉岡的「陽物甚至可以不是它所象徵的陽具或陰蒂」（1977: 285）這個命題引起的爭議。

根據拉岡的看法，佛洛伊德之所以無法說明小女孩的伊底帕斯情結將如何解除，正是因為他把象徵的去勢與去勢情結引起的想像效應混為一談了；簡言之，佛洛伊德沒有去區分陽物與陽具的差別（1982: 118）。依循這樣的前提，拉岡的辯護者們致力於強調陽物並非陽具此一重點，以便使拉岡不被扣上陽物中心論者的帽子。瑞格藍便以拉岡的〈科學與真理〉（“Science and Truth”）一文來證明拉岡所謂的陽物是相當中立、中性的概念：與其說拉岡理論中的去勢是指「缺少陽具」（*pas-de-pénis*）不如說是指「缺少知識」（*pas-de-savoir*）更貼切，也因此陽物「不過是空缺的位置本身在主體身上烙下的印記」（229-30）。同樣地，芬克也強調拉岡的去勢概念應該被理解為一種「欠缺 / 失落的結構」，而非就其字面上的意義來理解（101）。拉岡派理論家對陽物與陽具之別的堅持，對於我們要將精神分析酷異化，當然具有相當大的意義，因為只有當陽物可以是陽具以外的其他東西時，巴特勒所期待的、陽物中心論的經濟結構得以被重新表述的空間，才有可能被打開來。

值得注意的是，所謂陽物可以是陽具以外的其他東西這樣的命題並未排除有時陽物就是陽具的可能性。換句話說，在拉岡的體系裡陽物和陽具間的對應關係不是可以用「非此即彼」的邏輯來思考的：正如同「陽物可以是陽具以外的東西」這個假設並不意味陽物從來就不可能是陽具，「陽物有可能就是陽具」這樣的觀察所得也並不抹除它可以是其他東西的那份潛力。因此，雖然前述兩位拉岡



的擁護者——瑞格藍與芬克——都如同蓋洛普所言，認為把拉岡的陽物概念與陽具混同是對拉岡的嚴重誤讀（134），他們卻也無法否認這兩個概念有一定程度的關聯：

潛意識的作用就是使我們認知到某種東西在知識中是欠缺的，也就是說這欠缺並不是在母親身上；這並不是說孩童因此不會去幻想母親有陽具這樣的事，或是說性倒錯者並不會用想像層次中某種物化的客體——它的成因其實在真實層——來取代這個理論上應存在的陽具。但拉岡的重點在於，佛洛伊德理論僅就生理層面作概括總論，是誤把器官與知識混為一談了。（Ragland 230；黑體係筆者附加）

限制、欠缺、失落：這些是拉岡式邏輯的重心所在，且它們構成了拉岡所謂的去勢。在西方文化殊異的個案史及殊異的空間和時間裡，它們常常有可能和生殖器、男性器官的勃起與否、孩童的性理論與他們認定嬰兒是怎麼來的理論等等有所聯結。（Fink 101；黑體係筆者附加）

回顧巴特勒對拉岡陽物概念的理解，我們會發現，「陽物用以指涉陽具、並賦予後者優勢地位的整個結構，其實是靠不斷建制化及不斷重覆而存在的，也正由於它可以被時間化，這結構乃是不穩定且開放，任顛覆性的各種重覆表述來挑戰的」（1993: 90）。這一套主張可謂相當精確的見解，但是當巴特勒表示，陽物在重新表述下可以是「一隻手臂、舌頭、一隻手（或雙手）、膝蓋、大腿、骨盤骨……」（1993: 88）一連串與身體相關的事物，但就是不能是陽具時，我們不免感覺到其中的偏頗。而且這樣的規定似乎只是刻意違反原先精神分析中的預設，對於探討陽物為何總是被反覆表述為陽具這個問題，並無任何幫助——事實上，無論如何反覆表述，如果目前看來陽物在大部份的文化時空中都還是陽具，我們毋寧把它當成一種拉岡式精神分析觀察的結果<sup>13</sup>。也就是說，雖然陽物不等同於陽具的

<sup>13</sup> 依蕊格萊（Lucre Irigaray）曾表示，佛洛伊德並沒有去發明男性意識或女性意識，他只是解釋了這些事情，他應受批判的地方在於把這些觀察所得視為規範，而沒有去

空間是存在的，但我們不能一味把這個空間寄予烏托邦式的希望，反而不去看現下令人難以滿意的事實：男尊女卑的社會不公現象、重異（性戀）輕同（性戀）的愛慾模式，在在都是使陽物此優位意符一任陽具獨霸的原因。因此，唯有先深入了解目前陽具進佔優位意符地位時其運作邏輯究竟為何——例如不具特定指涉的原初失落如何在現有的文化建構下被回溯地決定（retroactively determined）為去勢情結；並同時去研究哪些精神分析個案可以顯示主體追尋的失落陽物不是陽具，而是其他的東西？——異於「正軌」的同志情慾表意鏈正可能足以提供這方面的資源。如此一來，我們才可能知道用別的意符取代陽具的機會到底應如何開創及增加。如前所言，開啟伊底帕斯化的拉岡式陽物，其表意鏈是宣成性的而非認知性的（cognitive），但這裡所謂的宣成性是指各個主體在其表述過程中接受／進行的不同宣成方式，而不是像巴特勒所說的，純屬拉岡個人一手操演的強迫性結果。<sup>14</sup> 由於巴特勒無意以陽物與陽具的糾結為起點，探討此糾結是否有其物質、真實層面的因素夾雜，他選擇了解構現有的象徵秩序，而非分析慾望的表述過程中種種的面向，也因此，他對拉岡的陽物概念所做的酷異化畢竟未盡全功。

---

考慮現象背後的歷史因素，因此像女性的「病態」都被當做個人歷史造成的結果，而此中如父的律法等社會文化因素應負些什麼責任就被忽略不談了（70）。佛洛伊德整套去勢情結的理論其實亦可做如是觀：他依然把觀察得到的現象當成一種規範，因此正常男孩就必須設法度過其去勢危機，而女孩則必有陽具妒羨情結。拉岡的不同之處便在於並未把觀察到的現象當成常規，而是看成操演的結果，也因此陽物等同於陽具的背景以及不等於陽具的發展空間都能照顧到。

<sup>14</sup> 巴特勒認為「宣稱陽物是具有優勢的意符，本身就會操演製造出這種由陽物佔有優勢地位的結果。公告出這個優位意符就是它的一種操演」（1993: 83）。此說如同將陽物如何攀至其優勢地位全然看成拉岡自己進行語言行動的結果，彷彿一句「我宣稱它是優位意符」就完成了這種優勢的運作。

## 結語

米蘭妮·克萊恩 (Melanie Klein) 在治療其個案小迪克 (little Dick) ——一個實際年齡四歲但就智力成熟度及字彙使用能力而言只有十八個月大、對母親或祿母等周遭的人存在與否漠不關心的小男孩——的時候，採取的方式是誘發他的伊底帕斯情結。她告訴小迪克，小的玩具火車是「迪克火車」，大的是「爹地火車」，而車站則代表媽咪，然後玩起火車進站的遊戲，並一面告訴小迪克這就像他要走向他的媽咪一樣。藉由大小火車都要進站等等的遊戲，克萊恩試圖讓小迪克面對存在其潛意識中的伊底帕斯情結。對於這個個案的研究及治療，拉岡曾表示，克萊恩的「發現」(“discovery”)只是她自己用象徵的外插法(“symbolic extrapolations”)強力介入個案經驗後所得的結果：「她把伊底帕斯迷思粗暴地形諸言語，用以衝擊小迪克，她的詮釋不論對我們對任何讀者而言都是不堪的——你就是那列小火車，你想上你媽」(1991a: 68)。<sup>15</sup> 但正如費爾門所指出的，克萊恩粗糙的伊底帕斯詮釋在小迪克這個個案裡卻發揮了療效，這說明了問題的核心或許不在於伊底帕斯情結到底何所指，而在於這套詮釋對我們做了什麼？拉岡在閱讀這個個案時所要問的也就是，克萊恩到底對小迪克做了什麼(109)；根據費爾門的說法，拉岡找到的答案是：「詮釋的成功與否、它的臨床效果如何，並不是來自詮釋意義的正確性(你想上你媽)，而是在於大對體的論述如何將這孩子安置在語言中、如何使他和身邊的人及親近的人產生關聯」(114)。換句話說，「小孩容或真有這種[戀母恨父]情結，但『認出』小孩的情結並將他定罪的，卻是大人」(黃毓秀 13)，而也正是這種定罪就此宣成了小孩的伊底帕斯情結及後續的發展——就像小迪克被引導進入伊底帕斯場景之後，就漸漸結束了自閉的階段而習得這一套戀母恨父的遊戲規則，並以之與週

<sup>15</sup> 關於小迪克此個案的詳細分析請參見 Lacan 1991a: 69-70,81-88; 以及 Felman 105ff。

遭的人發生互動。這樣看來，拉岡可以說是對佛洛伊德的伊底帕斯學說做了基進的重構——他的變革在於指出，伊底帕斯理論不是我們在主體化過程中所面臨的問題的解答，而是問題的開始，因為每個個體的伊底帕斯脚本如何上演絕不是陳述性的，而是宣成的結果。

達利摩曾指出，異性戀機制排斥同性戀的方式往往是將之視為對立的他者，彷彿完全不相容的兩造；但事實上同性戀乃是異性戀的毗鄰者（the proximate），蘊含著和異性戀「沒有兩樣」（the same as）的可能性（34），但這種有點像又不太像的毗鄰者往往比對立者更具威脅性，也因此更註定它在被編派為絕對殊異的他者後，被驅逐在外的命運（52）。如果我們接受這個命題，那麼「伊底帕斯理論若適用於異性戀便不適用於同性戀」這樣的推斷也就更難成立。相反的，我們應該說，比之對異性戀者的伊底帕斯路徑的追蹤，對同性戀慾望主體如何踐履伊底帕斯路徑的探究，也是一樣深具意義的。艾力克·羅倫（Éric Laurent）曾表示，在拉岡所提出的伊底帕斯結構中，父親、母親、孩子都只能透過思考自身與失落的陽物以及周遭的人的關係來理解關於自身的真相是什麼：

沒有任何一個人擁有它[失落的陽物]，但三者都必須把這個象徵物考慮進去，才能定義他們各自身為父親、母親、孩子的位置所在。如果他們任何之中一個犯了錯誤，以為自己就是那個失落物——如果父親認為他就是代表父親總體，如果母親認為自己代表女人，如果孩子認為它就是母親的陽物——那麼他們會全都僵陷在自己的推想中不得動彈。他們將都無法找到出路。（23）

同樣地，如果異性戀主體認為他 / 她本身不須透過其他中介就具現了關於異性戀的真相，或是同性戀主體認定同性戀就是他 / 她這個樣子，他們都將無法跨出自己的牢籠。<sup>16</sup>

<sup>16</sup> 羅倫所謂「無法找到出路」這段話語，指涉的是拉岡“Logical Time and the Assertion of Anticipated Certainty”一文中挪用沙特 *No Exit* 劇作後所舉的例子：囚室內有三個都看不見自己身後碟子顏色的囚犯，只知道碟子一共有三白二黑，從中任選其三分配給

精神分析與同志論述的結合一直頗難受到認可，原因之一或者也在於同性愛常被「病態化或視為獵奇窺秘的對象」（周華山 235）；但是本文所主張的是，如果我們依據拉岡式精神分析的脈絡，理解到先天雙性、甚至更多重的情慾傾向，加上後天文化建制及各種符碼重覆表述的結果，將使性慾主體有多種繁複的變化，非深究其宣成性不能明其路徑形成，更非本質決定或文化建構論所能概括。那麼我們似乎沒有必要棄絕這樣的一套理念，堅持以「反問異性愛者這一句：『異性愛是先天抑或後天的？』」（周華山 238）來抗衡精神分析。也就是說，即使伊底帕斯腳本確實原係異性戀建制下的產物，這並不意味在同志論述脈絡中探討關於伊底帕斯情結的任何問題均屬多餘。

事實上，當「自然而然就與伊底帕斯王或伊底帕斯征服者（Oedipus the King or the conquistador）、解謎者（*riddle-solver*）做認同」的佛洛依德遭拉岡廢除其王位（*dethroned*）時（Felman 146-7），傳統的佛洛依德典範——透過一套預設的制碼不斷將不同主體的歷史做解碼及再符碼化的工作——也就遭到了瓦解。拉岡的伊底帕斯理論呈顯了何以解謎者只能帶來「瘟疫」（Felman 147），繼而呼籲以「認同在喀羅努斯的伊底帕斯（Oedipus at the Colonus）」取代對伊底帕斯王的認同。誠如黃毓秀所指出，《伊底帕斯王》與《伊底帕斯在喀羅努斯》奇特地顯示了同一個劇作者——索福克里斯——迥異的價值觀（25）：在後面這個劇作中「伊底帕斯的命運是信仰和文化所造成的人生情境的產物，在此情境中，個人被牢牢套入不良的人倫關係模式，因而引起複雜的心理和文化病症。在多年的痛定思痛之後，伊底帕斯本人了解這點，且對這種情境提出徹底的抗

---

他們，唯有透過別人身後的碟子顏色做一番邏輯推斷而得出自己顏色的人，才可以走出囚室。羅倫用看不見的碟子來比喻失落的陽物，以此解釋父親、母親、孩子的關係，表示三者都必須透過他者才能思考自己的身分；同理，在這裡我要說的是，任何主體，不論同異性戀，如果不能透過「互為主體」（*intersubjective*）的過程去了解自己，也會面臨身陷囚籠一樣的窘境。

議」(24)<sup>17</sup>。拉岡便是利用在喀羅努斯的伊底帕斯對其罪責的抗議、對其命運的深刻認知，來對伊底帕斯王的迷思做一番補充性的逆轉：「伊底帕斯終究認定了自己是無辜的，但他也接受了他早被預言的命運……他的存在完全是在命運所提供的語／預言(parole)之內的」(Lacan 1991b: 231-2)。根據拉岡的看法，喀羅努斯的伊底帕斯所昭示的也就是，我們其實都是受俘於生命之中的——我們的生命在本質上就是異化了的、存在於他者之中的(Lacan 1991b: 233)<sup>18</sup>，但這並不是說我們因此該悲觀宿命地面對生命，而是要「藉由承認大對體的論述嵌入自身時，自己所必須負的責任」去「明瞭自己的慾望及歷史，並透過宣成將之具名」(Felman 131)。只有當我們將伊底帕斯的迷思重新構築，視為一個讓我們在其中以宣成的方式使自己和他者發生相關(反之亦然)的結構時，我們才不至於像誤以為挖出眼睛才能淨化自己及城邦的伊底帕斯王一樣，因為看不清自己受制於象徵體系的這個真相，就總是要以排除異己的「棄卻」(abjection)的方式，來確保自己的主體性<sup>19</sup>；相反的，我們

<sup>17</sup> 在此劇中伊底帕斯抗議道：「請告訴我：既然有神諭一再地命定父親會為兒子所弑，你又怎能公正地把罪責加在我身上？在我身上，那時尚未出生、尚未懷胎、對我父母而言尚未存在的我？」、「我不認識他，而他卻想要殺我。在法律面前——在神面前——我是無辜的！」凡是力圖點出索福克里斯的《伊底帕斯在喀羅努斯》一劇對《伊底帕斯王》做了重大翻轉的評家(如本論文所引的拉岡、克莉絲提娃、費爾門、黃毓秀)，幾乎都是由這番抗議著手來談伊底帕斯在認知上的改變。此處的引文直接採用自黃毓秀一文的翻譯(頁24)。

<sup>18</sup> 拉岡自己對《伊底帕斯在科隆納斯》的陳述還可參見Lacan 1991b: 209-20, 229-33。

<sup>19</sup> 棄卻是克莉絲提娃所提出的理論，詳見其《恐怖的力量》(Powers of Horror)一書，簡言之，棄卻是指主體以排除自身所不能容忍的異質此方式來保持其完整性的過程。棄卻最原初的形式就是母子的分離，母親成為小孩確立其主體性時必須推卻的棄卻物，而此後在人的一生中棄卻的機制也不斷發生，如嘔吐及排泄都是為維持主體潔淨的自我所發生的作用。由於身體的廢棄物一向都被視為「外於主體」、理應被不屑一顧地排除的質素，故克莉絲提娃刻意藉「主體必須排出穢物才能繼續生存」的這個事實來彰顯，傾向於「將與自我不同的一切污穢視為穢物」的主體，其實弔詭地得要「透過排斥本身的餘渣來確保身體疆界的穩定」(黃宗儀 44)。克氏意在指出精

將可以從喀羅努斯的伊底帕斯那裡得到真正的智慧：「事實上我就是棄卻物（*object*）本身，是會死的、說話的主體，本身不完整且依存著大對體……如果我們能認清，主體總是會被語言、被象徵體系所改變，我們就敢讓自己的眼睛一直睜開著」（*Kristeva 88*）。

回到同志論述的脈絡裡來看，同樣地，不論「性的意義」是直或異，它都是在我們踐履伊底帕斯路徑的過程中才得以發聲、得以被反覆表述的：性慾取向總是正在性慾化之中，認同是不曾暫歇的過程，而慾望更是不停流竄、不可能被滿足的。因此如果我們承認同性戀主體不可能，也不應該，被放置在一個前（拉岡式的）伊底帕斯情境或反（拉岡式的）伊底帕斯情境中——也就是一個不必經由他者中介來宣成建構出自我主體性的場域，那麼我們似乎不必把拉岡的伊底帕斯路徑看成是純為異性戀主體鋪設的道路，而可以重新尋求以拉岡的伊底帕斯理論來顛覆 / 釐清同志論述和佛洛伊德派的精神分析之間欲解還結的糾葛。

## 參考文獻

- Althusser, Louis and Etienne Balibar. *Reading Capital*. Trans. Ben Brewster. London: Verso, 1979.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- . *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge, 1993.
- Borch-Jacobsen, Mikkel. *Lacan: The Absolute Master*. Trans. Douglas Brick. Stanford: Stanford UP, 1991.
- . "The Oedipus Problem in Freud and Lacan." *Critical Inquiry* 20.2 (1994)

---

神分析倫理中很重要的一個概念，對自身內部「他者」成分的接受：只有當我們了解，完整穩定的主體並不存在，每一個人都有自己不能完全掌握、甚至不能面對的詭奇（*uncanny*）面向時，我們才能接受自己也是「自己的陌生人」（*strangers to ourselves*；克氏用語）這個事實，也就不會一直想靠著否定異質、排除他者、狹隘的棄卻方式來生存。

- Winter): 267-82.
- Copjec, Joan. *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*. Cambridge: MIT Press, 1994.
- Dollimore, Jonathan. *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*. Oxford: Oxford UP, 1991.
- Dor, Joel. *Introduction to the Reading of Lacan: The Unconscious Structured Like a Language*. Trans. Susan Fairfield. Ed. Judith Feher Gurewich. Northvale: Jason Aronson Inc., 1997.
- Evans, Dylan. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London: Routledge, 1996.
- Felman, Shoshana. *Jacques Lacan and the Adventure of Insight: Psychoanalysis in Contemporary Culture*. Cambridge: Harvard UP, 1987.
- Fink, Bruce. *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton: Princeton UP, 1995.
- Freud, Sigmund. *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud, XIX*. Trans. and Ed. James Strachey. London: Hogarth, 1961.
- Gallop, Jane. *Reading Lacan*. Ithaca: Cornell UP, 1987.
- Irigaray, Luce. *This Sex Which is Not One*. Ithaca: Cornell UP, 1985.
- Kristeva, Julia. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia UP, 1982.
- Lacan, Jacques. *Écrits: A Selection*. Trans. Alan Sheridan. New York: Norton, 1977.
- . *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. New York, Norton, 1981.
- . *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*. Eds. Juliet Mitchell and Jacqueline Rose. Trans. Jacqueline Rose. London: Macmillan, 1982.
- . *The Seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers of Technique 1953-54* (1975). Ed. Jacques-Alain Miller. Trans. John Forrester. New York: Norton, 1991a.
- . *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-55* (1978). Ed. Jacques-Alain Miller. Trans. Sylvania Tomaselli. New York: Norton, 1991b.
- Laurent, Éric. "Alienation and Separation (I)." *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Ed. Richard Feldstein, et al. Albany: SUNY, 1995. 19-28.
- Ragland, Ellie. *Essays on the Pleasures of Death: From Freud to Lacan*. New York: Routledge, 1995.
- Ragnault, François. "The Name-of-the-Father." *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Ed. Richard Feldstein,



- et al. Albany: SUNY, 1995. 65-74.
- Silverman, Kaja. *The Acoustic Mirror: The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema*. Bloomington: Indiana UP, 1988.
- . *Male Subjectivity at the Margins*. New York: Routledge, 1992.
- . *The Threshold of the Visible World*. New York: Routledge, 1996.
- Witford, Margaret. "Pre-Oedipal." *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*. Ed. Elizabeth Wright. Oxford: Blackwell, 1992. 345-49.
- 周華山,《同志論》,香港同志研究社,1995。
- 邱彥彬,〈我被決定故我在?:論傅科與拉崗的主體觀〉,《中外文學》25.5 (1996年10月):79-118。
- 張志維,〈穿越「鏡象誤識」:閱讀《品花寶鑑》與《世紀末少年愛讀本》〉,《中外文學》26.3 (1997年8月):68-101。
- 黃宗儀,〈人蟲之間:從克莉絲提娃的棄卻理論看李斯別特的異/己觀〉,《中外文學》26.6 (1997年11月):39-55。
- 黃毓秀,〈伊底帕斯神話與父權體制:從索福克里斯到巴索里尼〉,《中外文學》18.10 (1990年3月):4-33。
- 廖朝陽,〈重述與開放:評巴特勒的《造就身體》〉,《中外文學》24.7 (1995年12月):122-29。

# 從佛洛伊德的《個案》到西蘇 ( Cixous ) 的《畫像》

——關於朵拉 (Dora) 的二、三事

蘇子中

哪個女人不是朵拉？

What woman is not Dora?

歇斯底里患者是我的姐妹。

The hysterics are my sisters.

我進入歇斯底里的場域是因為我受到牽引——召喚。

I got into the sphere of hysteria because I was drawn—called.

- Helene Cixous

朵拉是佛洛伊德著名個案中的主角。冗長的個案名稱裡——〈一個歇斯底里個案的分析片斷〉（“A Fragment of an Analysis of a Case of Hysteria”）——潛藏玄機疑點無數。這是佛洛伊德的「心理分析」的「個案」，紀錄佛氏主治「歇斯底里」的「朵拉」的「片斷」。寫於 1901 年，出版於 1905 年，再版並加註於 1923 年，朵拉個案是佛洛伊德五個主要個案中的第一個。<sup>1</sup> 無論是在佛洛伊德全集中，亦或是在心理分析理論的歷史中，均佔有舉足輕重的地位。而近二、三十年，更是受到文學批評家和女性主義者的青睞。正如同 1985 年初版的論文集《在朵拉的個案裡》（*In Dora's Case*）所見

<sup>1</sup> 佛洛伊德其他四個主要個案分別是：“Little Hans,” “The Rat Man,” “The Schreber Case,” “The Wolf Man”。

那年朵拉正值青春洋溢、含苞待放的十八歲，帶著些許的不情願，朵拉在父親的陪同之下，走進了佛洛伊德的診所，展開一段為期三個月（Oct.-Dec., 1900）的治療。治療的重點，不外乎朵拉歇斯底里的身心綜合症狀：咳嗽、聲音嘶啞、呼吸困難、神經質、失聲症、偏頭痛、憂鬱、疲倦、精神渙散、喪失意識、威脅自殺……。<sup>2</sup>朵拉在治療三個月後瀟灑離去，留下悵然的佛洛伊德，思索著如何將殘破失敗的個案的零星片段連貫起來，好公諸於世。個案在五年後（1905）發表。

有不少批評家指出，朵拉個案讀來像部偵探小說。個案中，佛洛伊德以敘事者和分析者的雙重角色抽絲剝繭，穿梭於千頭萬緒的線索中，編織一張敘事的網，摸索一個「科學」的心理分析方法。字裡行間裡，我們感覺到佛洛伊德的謹慎、猶疑和焦慮，也見證其帶著些許偏執卻不屈不撓的心智活動力。他的語言文字和詮釋能力，既讓人驚訝讚嘆，也讓人錯愕而頗不以為然。佛洛伊德反覆強調完整敘事能力的重要性，並暗示敘事完整性和精神狀況的關連。他堅持要把故事說清楚，並認為歇斯底里病人最大的問題，在於他們無法完整的，有邏輯性的敘述事情。這些病人的敘事總是斷斷續續，缺乏連貫性。而心理分析師的主要任務即是透過特定的解析方式，如夢的解析、意象的解析來追本溯源。

佛洛伊德對朵拉個案的強勢詮釋，引發一波波的迴響、討論與批評。其中更不乏從女性主義角度出發的批判和聲討。法國女性主

<sup>2</sup> 在佛洛伊德和約瑟夫·布魯爾（Joseph Breuer）於 1895 年共同出版的《歇斯底里研究》中，曾詳列有關歇斯底里的症狀：

abasia, abulia, amaurosis, amblyopia, amnesia, anaesthesia,  
analgesia...convulsions, deafness...deliria...gastric pain, hallucination,  
headache...neuralgia, ovarian neuralgia,  
palpitations...paralysis...pseudo-encephalitis, pseudo-peritonitis, smell,  
disturbances of...tic, tremor, tussisnervosa...vomiting...zoopsia (329).

請參考 Joseph Breuer and Sigmund Freud, *Studies of Hysteria* (New York: Bias Books, 1957)。

義者西蘇（Helene Cixous），更將該個案改寫成劇本《朵拉的畫像》（*Portrait de Dora*）（1976）。以女性主義的視角，引領觀眾重新思考朵拉的性別取向，重新界定歇斯底里的本質，並進而顛覆、剖析「女人=歇斯底里」的歷史、醫學知識的建構。以朵拉之名，一場場女性主義和心理分析的攻防戰歇斯底里地延燒開來。

為什麼？為什麼朵拉個案有如此的魅力讓人莫名所以的熱血沸騰，激發、騷動一波波傾瀉而出的詮釋和論述？為什麼歇斯底里患者總是以女性居多？為什麼歇斯底里患者在查無病因的情況下，有意識或無意識地以自己的身體來訴說「她的情慾故事」？如果歇斯底里患者的身體不只是一張慾望的地圖，也是一頁家庭、家族、甚至是社會的病史，我們該怎樣解讀、看待這樣的女體？和表徵於這「病體」上的症狀？又為什麼這樣的女體喜歡以迂迴、含蓄、遮遮掩掩甚至偷雞摸狗的方式來講故事？這種講故事的方式，在某些人的眼裡，不但有違理性之光的光明正大原則，甚至被視為是卑鄙無恥的下三濫要脅手法。歇斯底里患者不是被視為女巫之流、被邪靈附體的病灶、就是《閣樓裡的瘋女人》<sup>3</sup>。歇斯底里則被視為一種「病」，一種「身心綜合症」，一種「她者的病」。而這樣的「病」究竟是懦弱的象徵？是被殘害的事實？還是身先士卒的自殘抗議手段？

論文首先將探討朵拉個案作為佛洛伊德心理分析的經典案例對佛洛伊德以及心理分析這個領域的重要性。接著論文將處理女性主義對朵拉個案和朵拉所代表的「歇斯底里」所作的回應、詮釋與批判。論文最後將試圖描繪佛洛伊德的「朵拉個案」和西蘇的「朵拉畫像」間的差異。

---

<sup>3</sup> 《閣樓裡的瘋女人》（*The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*）是 Sandra M. Gilbert 和 Susan Gubar 所合著探討十九世紀女性作家的重要著作。

## 1. 朵拉的歇斯底里與佛洛伊德的心理分析

佛洛伊德的心理分析的誕生，不是因為憂鬱，不是因著變態，也不是為了精神異常，而是為了難纏的歇斯底里。佛氏心理分析發展於 1895 和 1900 年間，主要理論係根據他治療歇斯底里「女」病患的臨床經驗。朵拉個案是眾多案例中最引人議論，最耐人尋味，也最難以捉摸的個案。透過佛洛伊德的個案書寫，朵拉的歇斯底里雖因緣際會的躍登佛洛伊德心理分析理論的舞台，但也被理論文本化約、收編在佛氏一手建立的「科學的」、「病理的」、「心理分析的」王國裡。心理分析自始至終即不斷鞏固其科學、理性的威權主體，而歇斯底里在這父權的架構下，便成為「她者的疾病」。

在朵拉個案之前，佛洛伊德在 1880 年代中期曾到巴黎，並拜在馬丁·查寇特（Martin Charcot）的門下（1885-6）。1880 年代查寇特已是世界知名的臨床神經科醫師，他在巴黎的婦女醫院（*La Salpetriere*）便已開始用催眠術研究、治療歇斯底里。查寇特認為歇斯底里肇始於心理的創傷。為了打破歇斯底里症狀和子宮的聯想，他教導學生把「歇斯底里」這個字看作是一個不具特別意義的字眼，查寇特希望以此方式鼓勵學生去發現，歇斯底里症狀不但屬於女人，也屬於男人，同時也藉此強調歇斯底里症狀神經性病源的層面（Bernheimer 2）。查寇特在婦女醫院最著名的一次臨床治療是一個頗具戲劇性的儀式。儀式中，男性觀眾以科學的眼光專注地凝視一個迷人且豐腴的女體：一個歇斯底里、因催眠而喪失自我意識的客體。女體的肩膀赤裸著，上衣露出了襯裡；嬌弱無力的女體，雙眼微閉，歪斜的頭與身軀由人攙扶著。在女體的右側，查寇特筆直的站立著；他衣冠整齊，眼神堅定。兩者形成強烈的對比。在這樣的圖像裡（*Iconographie de la Salpetriere*）（1878），女人=歇斯底里。如同凱撒琳·克萊門（Catherine Clement）一針見血所道破的：診所就好比「身體的劇場」（NBW 10）。在這催眠劇場裡，層層圍繞歇斯底里患者的男醫師/巫師們，神經緊繃的凝視一個發病的女體。

這臨床的「凝視」是一界定性別差異的機制，也是父權用以支配、掌控女體的手段。在這身體劇場裡，女體是成就醫學主體知識的「她者」。即使將來患者症狀消失，「正常健康」的走出「身體的劇場」，男性的凝視將如影隨形，幻化為女體內部的監視系統，繼續捆綁、催眠、攙扶著女體和她的性與慾。

相較於佛洛伊德，查寇特較專注於對歇斯底里的科學分析，對於治療方法則較不感興趣（Bernheimer 6）。相對的，佛洛伊德則對查寇特在治療有身體疾病的歇斯底里患者時，所採取的談話、催眠治療方式極感興趣。

約十年後，佛洛伊德和約瑟夫·布魯爾（Joseph Breuer）於 1895 年共同出版了一本《歇斯底里研究》（*Studies on Hysteria*）。該書除了兩人合寫，引介歇斯底里理論的文章〈論歇斯底里現象的心理機制〉（1893）（“On the Psychological Mechanism of Hysterical Phenomena”）外，還包括布魯爾著名的〈安娜·歐〉（Anna O）個案史，四個佛洛伊德的個案史，一篇布魯爾的論文，最後由佛洛伊德的一篇論文結尾：〈歇斯底里的心理療法〉（“The Psychotherapy of Hysteria”）。在這篇論文中，許多重要的心理分析名詞已出籠，諸如「潛意識」（the unconscious）、「壓抑」（repression）、「防衛」（defense）、「移情作用」（transference）等。此書更進一步的認定，歇斯底里是性焦慮所引發的心理疾病。然而此時的佛洛伊德仍對放棄以生理學為切入點來瞭解歇斯底里症狀感到不安。如同佛洛伊德和布魯爾在他們的「前言」所陳述的一般：「性，似乎在歇斯底里的病因論中扮演一個主要的角色，是心理創傷的根源，也是防衛動機的來源」（SE 2: 29）。

在朵拉個案中，佛洛伊德絞盡腦汁，企圖解讀朵拉的症狀，掀開朵拉的慾望面紗。對佛洛伊德而言，朵拉的歇斯底里是慾望的病癥，是慾望的謊言，也是慾望的表演。<sup>4</sup> 歇斯底里的慾望在佛氏眼

---

<sup>4</sup> 佛洛伊德認為朵拉擅於說謊、表演：「不用懷疑，這個個案史……並不完全值得紀錄。它只是個小 case，有最尋常的身心症狀，一種也許不完全是真的厭世念頭」（SE 7: 39）。

中總是頹廢善變，是女性特有的慾望。這樣的歇斯底里慾望勾引魅惑著佛洛伊德的詮釋慾望，使佛洛伊德墜入文字與符號慾望的陷阱。心理分析於是在佛洛伊德的詮釋慾望驅使下產生（Lopez 180）。

佛洛伊德認為，歇斯底里病人之所以無法完整精確的敘述自身的故事，實和幼年時期的性壓抑有關。因著性壓抑，歇斯底里病患往往有意無意的遺漏、扭曲、重組她們的記憶。對他而言，朵拉和患者們所敘述的故事，宛如「一條無法航行的河流，水流有時為亂石所阻斷，有時則斷裂、消失在淺灘和沙岸間」（SE 7: 16）。朵拉的故事總在一陣喋喋不休後枯竭，留下斷斷續續的片斷和待解的謎團。如果朵拉和歇斯底里患者們能夠在夢的解析和心理分析後，喚回被壓抑的記憶，重新建構一個可被理解、前後連貫且完整無缺的故事時，才有治癒的希望。在這個過程中，心理分析師則扮演一個積極介入的角色，透過暗示、催眠、解夢、談話治療等方式，幫助病患填補空缺，重新編輯、建立一個可以成就正常生活機能的科學記憶庫，完成一個符合父權現實主義要求的邏輯敘事結構。這樣的記憶和敘事結構，受中央記憶體的監督、管控，兼具暢銷書的平易近人，和一體成型量產量販商品的整齊劃一。重要的是，歇斯底里病患必須接受並相信分析師的故事版本，治療才能奏效。

佛洛伊德把心理分析師挖掘、發現潛意識動機和慾望的過程，比作考古學家復原斷簡殘篇或斷壁殘骸的工作：「我別無選擇，只能依循那些發現者的榜樣，他們的好運能使長久埋葬，無價卻殘破毀損的古代文物重見天日」（SE 7: 12）。在面對朵拉個案的殘破窘境，佛洛伊德只能辯解：「我已經將遺缺復原，且師法我所知來自其他分析案例的最佳模式。而且就像位誠實的考古學家一般，我從未忘記提出，真實的部分在那裡結束，虛構的部分在那裡開始」（SE 7: 12）。佛洛伊德在現階段所採取的策略，和傅柯早期的考古學方法，倒有幾分神似。然而，佛洛伊德在朵拉個案踢到了大鐵板，這鐵板並不是像他那樣有良心且誠實的考古心理分析師所能承受。朵拉完全不買他的帳，堅決的抗拒佛洛伊德的詮釋和分析。正面或迂

迴的否認佛洛伊德所建構的慾望情事。並反客為主，下最後通牒，拒絕繼續治療。碰了一鼻子灰的佛洛伊德頗覺難堪，把整個出走事件歸咎於朵拉的「移情作用」，怪罪朵拉將對父親和 K 先生的戀父情結和愛恨交織的情緒投射在他身上，並以中止治療作為報復手斷。

從很多方面而言，朵拉個案基本上是 1900 年出版的《夢的解析》的延續。個案最早的名稱是〈夢和歇斯底里：一個分析的片段〉（“Dreams and Hysteria: A Fragment of An Analysis”），且在內容上側重朵拉兩個夢的詮釋。佛洛伊德在個案的〈序文〉中也言明：「這個個案史以夢的解析的知識為前提，因此對不熟悉這個前提的讀者而言，該個案將難以令人滿意」（SE 7: 11）。兩個夢都和湖邊一景有關。在解夢的過程中，佛洛伊德不但是暗喻和意象的解讀者，也是暗喻和意象的生產者。

佛洛伊德對歇斯底里的貢獻，在於使歇斯底里的患者擺脫一般流傳的子宮遊走說、女巫說、和邪魔外道附身說，而把症狀歸結為患者的性壓抑、性心理創傷和記憶的喪失。在遠古的埃及和希臘，人們認為子宮的遊動和異位是歇斯底里的主要病癥，而導致這些病癥的主因，則是子宮發育成熟的女人缺乏或被剝奪性關係所造成。柏拉圖在 *Timaeus* 這個作品中有以下的敘述：

子宮是一個渴望生兒育女的動物。青春期後，若遲遲無法受孕，子宮將因苦惱而極度不安，遊走於體內，切斷呼吸管道，妨礙呼吸，帶給苦主極端的痛苦，並引發種種的疾病（Veith 7-8）。

這段文字所暗示的治療方式，就如 Bernheimer 所指出的，不外乎結婚和懷孕。亦即只要女性臣服於父權的枷鎖和宰制，扮演好「好女人」和好母親的角色，問題將迎刃而解（3）。

而佛洛伊德所提出的解決之道，不外乎利用各種方式——包括催眠、談話治療、夢的解析、自由聯想等——來挖掘、喚回隱而不顯的私密動機和性壓抑的經驗。因為是性壓抑造成記憶的黑洞、敘事的斷裂和身體的痙攣不適。佛洛伊德在朵拉個案的前言中再次強



調：「如果歇斯底里病症的肇因能在病患的性心理生活的親密行為中找到的假設是真的話，那麼歇斯底里症候群便是最私密和最受壓抑願望的展現。於是一個歇斯底里個案的水落石出，必將涉及親密行為的披露和私密的背叛」（SE 7: 7-8）。

但佛洛伊德顯然忽略歇斯底里病患之所以寧願以身體症狀來演 / 講的真正原因：用身體症狀來演 / 講，往往是患者被禁聲、被騷擾、被擺放在邊緣、弱勢的客體位置後的結果。她們是父權凝視、欲求的對象，是醫療體系的邊緣人，是語言的客體。問題是一個被認定為「有病的」病人，如何能超脫現有被框限的客體位置，用主體的語言和主體的敘事遊戲規則，完整連貫的敘述自己的症狀、慾望和身體的故事。

## 2. 朵拉、女性主義與心理分析

自從 70 年代開始，朵拉個案便成為女性主義和心理分析角力的場域。而女性慾望的書寫總是最引人注目的議題。女性主義者往往從不同的角度進行批判：質疑佛洛伊德在朵拉個案中對女性慾望所作的假想和預設；檢驗性別和知識、權力的關係；探討歇斯底里女病患和男心理分析師在男性支配的醫療情境和醫療體系下所產生的互動。據 Bernheimer 指出：「當代的女性主義往往從不同的角度質疑心理分析的權威。部分女性主義者更是信誓旦旦的聲援反對家庭和社會限制的抗議。她們認為這些對女性的限制與壓迫是造成女性歇斯底里身體病症的罪魁禍首」（1）。

佛洛伊德心理分析最讓女性主義者詬病的方面，還是他以視覺作為審度和建構性別理論的唯一標準。藉著重掀朵拉個案，女性主義者企圖挑戰心理分析理論所隱藏的視覺中心霸權心態；但在另一方面，女性主義者也必須借重心理分析理論來建構新的女性主體和女性意識。而朵拉個案所突顯出來的則是兩種論述間糾纏不清、亦敵亦友的緊張曖昧關係。

對西蘇而言，朵拉個案是「女性抗議力量最核心的例子」（NBW 154）。西蘇和部份女性主義者甚至頌揚朵拉所代表的「歇斯底里的女性特質」——流動、善變、具多元風貌——這些女性特質以身體的痙攣、畸零、甚至自殘的完全逃逸策略，抗拒被歸類、被定義，狠狠地拒絕男性中心的規範和其二元對立的系統。同時她們也認為歇斯底里的女性身體是會演 / 說的女體，常常以出人意表的方式來表演或訴說女性的故事（Strong 11-12）。她們推崇朵拉是位覺醒的父權終結者，津津樂道朵拉拒絕繼續治療，抗拒移情作用，甚至反客為主，將佛洛伊德視為女僕般開除，和最後拍拍屁股一走了之的高姿態。正如 Rosette C. Lamont 所點出的：「女性主義理論家視朵拉拒絕診療的過程，為患者對被精神分析師剝削的覺醒」（80）。

另外有不少女性主義者則強調，歇斯底里患者基本上都是受害者，她們的症狀所展現的正是女性被壓抑迫害的事實。但絕大部分的女性主義者均同意，佛洛伊德在朵拉個案中的詮釋策略，正好突顯出佛洛伊德詮釋能力的極限。他無法處理女性特質、女性性別、女性情慾和母女關係等議題，更遑論他是否有能力回答「女人到底要什麼？」這樣的問題。佛洛伊德緊抓著伊底帕斯情結和陽具崇拜情結的結果，使他認同朵拉個案中的兩個男性角色：朵拉的父親和 K 先生。在伊底帕斯的情慾結構裡，朵拉只是父權角色交易的對象。先是朵拉的父親和 K 先生間的交易，接著是朵拉的父親和佛洛伊德間的交易。對女性主義者而言，朵拉的歇斯底里的確是事出有因，因為世紀末維也納專橫腐敗的父權氣氛的確叫人窒息。

在朵拉個案中，佛洛伊德始終輕忽朵拉母親的重要性和她對朵拉的影響。朵拉的母親 Kathe 於 1912 年死於肺結核。生前她倍受佛洛伊德所謂的「家庭主婦精神官能症」所折磨。她的潔癖使她堅持進入屋內一定得脫鞋，並將屋內部分房間永遠上鎖，以保持清潔。她的潔癖和她的先生婚前所染上的梅毒不無關聯，其中夾雜著非理性的罪惡感和洗刷、抹拭被沾污身體的強迫性行為，朵拉的歇斯底里呼應著母親的「家庭主婦精神官能症」。一直要到 1931 年，佛洛

伊德才承認，在伊底帕斯時期之前的母女關係不但持久且強烈，<sup>5</sup> 但母女關係或母女情結始終處於他心理分析理論的邊緣。此外，Maria Ramas 在〈佛洛伊德的朵拉，朵拉的歇斯底里〉一文中也強調，朵拉的症狀隱藏一個慾望，一個先於伊底帕斯時期，欲求母親和母體的慾望。<sup>6</sup>

### 3. 從佛洛伊德的《個案》到西蘇的《畫像》

#### 佛洛伊德的《個案》

朵拉個案是文字修飾堆砌出來的詮釋。它擁有濃厚的文學氣息，吸引許多文學批評家的目光，<sup>7</sup> 這一切當然和佛洛伊德的書寫風格有密切的相關。有的文學批評家說它讀起來像偵探小說，因為它引領讀者步步追蹤，尋求事情的真相，<sup>8</sup> 文學批評家 Lamont 便說：在朵拉個案中，「我們發現有如偵探小說或電影腳本般耐人尋味的情節。在專業超然的表象之下，讀者可立即感知分析師複雜的情緒網路，特別是當分析師開始解讀和傳譯他所被交付的夢的訊息的時候」（79）。有的則說它讀起來像浪漫言情小說，因為它裡面有愛情、有姦情、有親情；有異性戀、也有同性戀；有醫生、病人間的曖昧移情；還有如意識流般超寫實的夢境描寫（Ramas 7）。個案中，佛洛伊德精彩絕妙的現代主義敘事技巧和他對精神分析科學的信仰與

<sup>5</sup> 請參閱 “Female Sexuality” (1931) *SE* 21:225-243 以及 “Femality” (1933) *SE* 22:112-135。

<sup>6</sup> 請參閱 “Freud’s Dora, Dora’s Hysteria”一文，收錄於 1985 年初版的論文集《在朵拉的個案裡》（*In Dora’s Case*），149-180。

<sup>7</sup> 佛洛伊德的寫作風格，充分顯示他是位頗具才氣且寫作技巧相當好的作家。他擅常運用不同的修辭和比喻來講佛洛伊德版本的故事。Steven Marcus 的文章〈佛洛伊德與朵拉：故事、歷史、個案史〉（“Freud and Dora: Story, History, Case History”）即把朵拉個案當作現代小說的傑作來閱讀（56-91）。

<sup>8</sup> Sharon Willis 在其論文中“Helene Cixous’s Portrait de Dora: The Unseen and the Un-seen”指出：「在某些方面而言，個案讀來像部偵探小說，佛洛伊德就其所發現，有關歇斯底里症狀和夢的線索，編織益發複雜且令人驚訝的詮釋」（77）。

堅持，有著緊張卻耐人尋味的關係：現代敘事技巧瓦解了個案的科學可信度卻提高了個案的可讀性，然而佛洛伊德將其在個案中的殘破書寫風格歸咎於個案的內容而非個人寫作的偏好。

佛洛伊德自始至終對其所採取的敘事方式有高度的自覺：「我很清楚——至少在這個城市——有許多醫師…選擇這樣的個案史來閱讀，但並不把它當成是對精神病理學的貢獻，而把它當作是本私下消遣的真人真事小說（*roman a clef*）」（*SE* 7: 9）。佛洛伊德也知道自已處於敘事的陷阱和創造故事的過程之中，他必須尋找一個敘事模式來講朵拉的故事。他一直有很強烈的焦慮，不知如何將零碎、片斷的資料和插曲組織成一個有脈絡可尋的故事，既然歇斯底里患者最大的問題是無法把故事或事實真相講清楚，當然釐清症狀和發現真相便是心理分析師的責任。

朵拉個案基本上是一個轉述別人所講故事的故事，其中有敘事、有詮釋、也有回憶。如 *Bernheimer* 所指出的，朵拉個案在某方面而言是後設敘事——一個評論、解析敘事的敘事（10-11）。在朵拉個案中，佛洛伊德以分析師和敘事者的口吻和姿態出現，然而他是個不可靠的敘事者，常為了追求、發展其心理分析理論，刻意曲解、扭曲詮釋的方向。是佛洛伊德，而非朵拉，才是個案中的靈魂人物和主要的角色。<sup>9</sup>

### 西蘇的《畫像》

西蘇的《朵拉的畫像》（*Portrait de Dora*）刻意打破朵拉「個案」（*case*）具封閉性的「盒子」（*case*），展現朵拉的各種圖像（*portrait*）風貌。據 *Jane Gallop* 在〈開啟朵拉的鑰匙〉（“*Keys to Dora*”）一文中指出，西蘇的 *Portrait* 有多層的含意：*Portrait* 這個法文字，有「畫像」的意思，畫像是一個真人的「再現」（*representation*）。畫像所

<sup>9</sup> 請參閱 *Steven Marcus* 的文章〈佛洛伊德與朵拉：故事、歷史、個案史〉（“*Freud and Dora: Story, History, Case History*”），56-91。

呈現的再現，不但是視覺的，也是劇場的；在另一方面，「畫像」也是一個人的「再次呈現」（re-presentation），從不同的角度重新詮釋朵拉和她的歇斯底里（132）。此外，這「畫像」也不僅僅是朵拉的畫像，它也是西蘇自己和女人的畫像（*Portrait de Dora/de Helene Cixous/des femmes*）。

西蘇的《畫像》也讓我們警覺到，心理分析打從一開始，就是一個「女體的劇場」，男性的凝視將歇斯底里的女體轉化為一個表演場域，而心理分析的文本則是一種詮釋的表演。其次，西蘇在《朵拉的畫像》一劇中再次呈現、重新對焦、重塑朵拉、重新製作畫框的目的，不外乎揭露心理分析「視覺劇場」（the Visual Theatre）的專橫和「凝視邏輯」（the Logic of the Gaze）的謬誤。她以反諷、諧擬的方式，以其人之道還治其人，引爆單一視點的「視覺劇場」，代之以多媒體、多元焦點的「視覺盛宴」（the Visual Spectacle）。這其中除了佛洛伊德的凝視，還有朵拉的凝視，歇斯底里的凝視，也有女性視角的凝視。而佛洛伊德在〈朵拉個案〉中，努力費心去縫製完成的敘事結構，在《朵拉的畫像》中一一被拆解、分割、扭曲、併列、重組成一條新的百衲被。

在《朵拉的畫像》一劇中，朵拉取代佛洛伊德，成為全劇的靈魂人物；佛洛伊德成了被動的角色，對周遭所發生的事情缺乏掌控的能力，他扮演劇中佛洛伊德的角色，也是劇中以聲音旁白的敘事者。戲劇一開始，劇場的銀幕上投射著湖邊事件的景片。佛洛伊德坐在輪椅上，背對著觀眾。在似有似無的低吟聲中，我們聽到佛洛伊德的聲音：

這些事件本身就像夢境中的模糊影像，它們有時變得異常清晰，以致讓我們覺得我們可以捕捉這些影像，但它們總是從我們最後的詮釋中脫逃。假如我們在進行時毫無技巧，沒有特別的警覺，我們無法知道像這樣的場景是否真正的發生（2）。

這段話，像是一段序曲，點出全劇的主題和基調：飄忽的影像，夢

幻般的記憶，語言與詮釋的無力感，以及真相的難以掌握和不確定感。劇場的銀幕在顯像的同時也隱藏、遮蔽更多的真像。銀幕的邊緣在匡正印象的同時，卻框不住更多的印象與意象；焦點處的清晰，也許是更大的騙局。心理分析刻意且有目的的對焦，對歇斯底里患者的殘害，也許更甚於患者對自己身心的自殘。

劇情圍繞著朵拉打轉。朵拉的父母親和 K 姓夫婦有相當不錯的情誼，兩家經常一同出遊，後來朵拉的父親和 K 太太有染，因此默許 K 先生追求朵拉作為交換。對她的父親 B 先生而言，朵拉還只是個小孩，在他的眼裡 K 先生也把朵拉當小孩般看待，送她花，給她小禮物，朵拉也盡心的幫忙照顧 K 先生的小孩，替他們上課，帶他們外出散步。K 太太也附和她的愛人朵拉父親的看法，認為朵拉還只是個小孩，一個只對性方面的事情感興趣的孩子，但對 K 先生而言，14 歲的朵拉已不再是個小孩，他不但在朵拉 14 歲時強吻朵拉，更在朵拉 16 歲時向朵拉求婚。

朵拉曾是 K 太太的閨中密友，兩人曾住在一塊一段時間，彼此無所不談，分享過不少小秘密。K 太太扮演著朵拉母親、姐妹和愛人的角色；她也是朵拉性意識的啟蒙者。朵拉和 K 太太的親密關係因其父親的介入而變得疏離，朵拉覺得 K 太太背叛了她，卻無法言明那種被背叛的滋味。語言在背叛的面前顯得低調而無能。

朵拉：你殺了我！你背叛了我。你欺騙了我！

「誰」背棄了我？

難道我沒有寫數不清的信給你？

難道我沒有膜拜你的每個腳步？

難道我沒有為你開門？

難道我沒有為你心碎？（13）

西蘇的劇本具有很多個面向，充斥著來自朵拉個案的典故且比個案更難以捉摸。以下是朵拉在診所裡的一連串囁語，滑動在第一人稱和第三人稱之間，其間穿插與 K 太太的對話和佛洛伊德不盡相干的問話：

朵拉：讓我擁抱妳！（K太太的微笑越發甜美，從越來越遠的地方，如蒸氣般，無遠弗屆，非常地近，無法接近，用她的動作，用她的身體，說不，抗拒朵拉的接近。鎮靜地。）

朵拉：讓我用雙臂擁抱妳！就這麼一次！

朵拉：（對佛洛伊德）我不知道。她剛才出現在我面前。她的微笑。就好像她在對自己微笑……

佛洛伊德：2小時嗎？什麼感動了你？

朵拉：（在一段時間的沉默之後）她。

朵拉：（對K太太）我站在這裡！在你的跟前。我在等待。只要！只要你肯告訴我！

K太太：但我無話可說。

朵拉：所有你所知道的：所有我所不知的。讓我給你那樣的愛。（朵拉靠向不安的K太太）

朵拉：她的身體，一種令人愉悅的白色光輝。小小的乳房，腹部的肌膚是那樣的平滑。（K太太的手摀住朵拉的嘴）

K太太：喔！不可能，不可能，我的傻孩子。

朵拉：我痛。我總是覺得痛，把你的手放在我的頭上，抱著我。

K太太：天呀！我該怎樣對你？

朵拉：看著我。我要看透你的眼睛。我要你閉上眼睛。

朵拉：她看自己的方式。愛她自己。不痛苦。不看著我。看著我，如此平靜。那樣的微笑。

朵拉：我欠她很多。我曾珍惜她。

佛洛伊德：當你的密友已告訴你他那麼多的缺點，為什麼那種男人會吸引你？

朵拉：（以旁白回答K太太）她是個聰明的女人，優於環繞她身邊的男人，可愛美麗極了！…你的背是那麼的白！你的肌膚！我是那麼的愛你！（喃喃自語和一個輕描淡寫的吻）。我能嗎？…還有這裡，在正上方。你無法想像我是多麼的愛你；如果我是男人，我將和你結婚，我將把你帶走，和你結婚，我會知道如何取悅你。

K太太：朵拉！（11-12）

對朵拉而言，K 太太就宛如她駐足觀賞兩個鐘頭，由拉斐爾（Raphael）所畫的《西斯丁聖母像》（*The Sistine Madonna*）般，那樣的令她著迷神往，而至流連忘返。孺慕崇敬之情外，還有那為白色肌膚的光輝所挑動的慾望。朵拉不止一次的讚嘆 K 太太如珍珠般散發著溫柔光澤的白皙身體和背部。那白皙叫朵拉欲言又止、叨叨絮絮。想一親芳澤，又覺那白皙純潔神聖地不可侵犯。朵拉的同性戀慾望歇斯底里般地擺盪著、猶疑著、遊動著、欲求著。扭轉佛洛伊德異性戀的主軸，西蘇大膽的強調朵拉的同性戀慾望，微妙的刻劃那充滿愛與背叛的親密關係。她詩意般地創作手法，叫人目不暇給，也讓人暈眩抓狂。人稱的轉換，角色的靈巧安排，情景的迅即變化，多媒體的運用，在在給人強烈的感覺，卻不允許人有野心地去認知。

在影片與靜止畫面之間，在影像與真人之間，在台詞與旁白之間，在表演與敘事之間，在個案與劇本之間，在劇本與劇場之間，在佛洛伊德與朵拉之間，在正常與歇斯底里之間，在朵拉與 K 先生之間，在朵拉與 K 太太之間，在佛洛伊德與 B 先生之間，在 B 先生與 K 太太之間，在佛洛伊德與 K 先生之間，在移情作用與反移情作用之間，在閱讀與寫作之間，在語言與書寫之間，在完整連貫與支離破碎之間，在謊言與真實之間，在記憶與遺忘之間，在心理分析與女性主義之間，在同性戀、異性戀與雙性戀之間，身為讀者 / 觀眾的我們，該如何解讀這些錯綜複雜的關係？如何擺置自己身體的位置？

《朵拉的畫像》是一後設文本，「它的效力全靠觀眾對先前文本認識的多寡而定，更廣泛的說，也有賴觀眾對歇斯底里在歷史上的地位和對心理分析起源的重要性的認知而定」（Willis 78）。《朵拉的畫像》所上演的劇碼，是佛洛伊德與朵拉在聲音、視角與焦點的拉距戰，所突顯的問題是詮釋的框架與參考點的選擇。佛洛伊德的異性戀詮釋框架和以陽具為中心的參考點，讓他完全忽略朵拉母親的角色、母女關係、和朵拉對 K 太太的同性戀情結。

藉著朵拉，西蘇回到心理分析建立其一方霸權的起始點，在這個屬於朵拉的劇場，女性主義和心理分析歇斯底里般地針鋒相對。



西蘇透過戲劇和劇場來突顯心理分析的戲劇性和虛構性，以及心理分析是一個詮釋活動的表演場域。在這個心理分析的表演場域，一個歇斯底里的慾望女體無畏男性凝視的率性演出，支離破碎的進進出出。就在劇場的幻覺空間裡，朵拉歇斯底里的慾望無厘頭的擺盪流竄於異性戀、同性戀、和雙性戀之間，悍拒各種拍板定案的最後詮釋。從弗洛伊德的《個案》到西蘇的《畫像》，朵拉歇斯底里地到處遊蕩，異發成謎，難以捉摸。也因著朵拉，佛洛伊德卯上女性性 / 別認同和性愛傾向等棘手的問題。

## 結語

關於朵拉，女性主義者間爭辯最烈的是她所代表的意義：到底朵拉是西蘇等所讚美的父權終結者？還是克萊門等所聲稱的受害者？到底朵拉是伊底帕斯三角家庭結構的顛覆者？還是個被三角家庭結構禁閉失聲的病人（*NBW 132-150*）？Gallop 在其〈開啟朵拉個案的鑰匙〉（“Keys to Dora”）一文中，討論這兩種觀點在《新生的女人》一書中所呈現的攻防戰。

從現實的角度而言，歇斯底里症狀是不得不然的無奈結果。患者在缺乏或被剝奪情緒傾瀉管道的情況下，有意識或無意識的將各種情緒與慾望的出口，由心理轉至身體，並以種種身體症狀訴諸傳統女性嬌弱、多病、多愁善感的形象來爭取同情、關懷與支持。然而歇斯底里症狀的喻意，並不那麼的單純或一目了然。令人眼花撩亂的症狀以瘋女般棄絕自虐、醜化自殘的方式演出，其中蘊含一種欺騙醫生、自己與眾人的慾望，一股自我放逐的氣魄與一份玉石俱焚的激情與決心。此刻的歇斯底里是自虐自殘的抗議更甚於無奈無辜的受害，也是對好女人角色的唾棄。

是苦肉計也好，是陰謀論也罷。是一幅《女士的畫像》也好，是部《惡女傳》也罷。無論如何，歇斯底里是很多女性的夢魘。它不只是一回充滿斷裂記憶和意識流的《往事追憶錄》，更是個充滿

戲劇性、儀式性與神秘性的「殘酷劇場」。它是一種手段，而且是一種曖昧的手段。正如 Bernheimer 所說，這是種「被動的攻勢」（6）。在這歇斯底里、阿托式的「殘酷劇場」（Artaudian Theatre of Cruelty）中，需要的不是「精神分析師」和「觀眾」，而是劇場中所有「參與者」的覺醒和有心人感心的擁抱與疼惜。畢竟，「哪個女人不是朵拉」（NBW 147）？畢竟，「歇斯底里患者是我的姐妹」（NBW 99）。

雖然佛洛伊德也認為歇斯底里不是專屬女性的疾病，但在父權社會裡，歇斯底里=女性的不安 / 疾病（dis-ease）。正如同 Kahane 所指出的：

〈朵拉個案〉已不再僅被當作一個個案史或〈一個歇斯底里個案的分析片斷〉來閱讀，而被當成是婦女史的原典（urtext），一個急劇升高關於性別差異的意義與個案對再現女性慾望的影響等兩個議題的辯論片斷。站在心理分析和女性主義的十字路口，重新掀開的〈朵拉個案〉已迫使心理分析走出心理諮商室，進入一個意識形態的競技場。在這競技場裡，心理分析必須和女性主義對話（31）。

我是男人？還是女人？性別認同是如何形成？性別身份又是怎樣的扮裝演出？性別的情慾流動又是怎麼一回事？女人到底要什麼？為什麼女性情慾總是徘徊在歇斯底里的邊緣？這些都是朵拉所牽引出令人「歇斯底里地」「歇斯底里」的問題。

朵拉的歇斯底里是佛洛伊德心理分析最初始的問題（the Ur-Question）。伴隨著心理分析的茁壯而衍生成一茂密的亞馬遜 / 女戰士（the Amazon）叢林，這片生長於夢土（《夢的解析》）的叢林，有「一條無法航行的」（SE 7:16）亞馬遜 / 女戰士 / 歇斯底里河流，河水時而嗚咽，時而怒吼，蜿蜒於亂石、淺灘和沙岸間。亞馬遜 / 女戰士歇斯底里地燒灼自己的右乳房，只為能更輕易拉弓，把箭射得更準，好對付那些虎視眈眈的敵人。朵拉 / 亞馬遜 / 女戰士歇斯底里地自殘，只為能用女體來演 / 講那演 / 說不完的「叢林故事」。

- Bernheimer, Charles. "Introduction: Part One." *In Dora's Case: Freud-Hysteria-Feminism*. Eds. Charles Bernheimer and Claire Kahane. New York: Columbia UP, 1985.
- Breuer, Joseph and Sigmund Freud. *Studies of Hysteria*. New York: Bias Books, 1957.
- Cixous, Helene. *Portrait of Dora*. Trans. Sarah Burd. *Diacritics* 13, No.1 (Spring 1983) : 2-32.
- Cixous, Helene and Catherine Clement. *The Newly Born Woman*. Trans. Betsy Wing. Minneapolis: U of Minnesota P, 1991.
- Freud, Sigmund. *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Trans. & ed. James Strachey. 24 Vols. London: Hogarth P, 1995.
- Gallop, Jane. *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*. New York: Cornell UP, 1982.
- Kahane, Claire. "Introduction: Part Two." *In Dora's Case: Freud-Hysteria-Feminism*. Eds. Charles Bernheimer and Claire Kahane. New York: Columbia UP, 1985.
- Lamont, Rosette C. "The Reverse Side of a Portrait: The Dora of Freud and Cixous." *The Feminine Focus: The New Women Playwright*. Ed. Enoch Brater. New York: Oxford UP, 1989.
- Lopez, Donna Bentolila. "Frau K and Dora." *Criticism and Lacan*. Athens: The U of Georgia P, 1990.
- Marcus, Steven. "Freud and Dora: Story, History, Case History." *In Dora's Case: Freud-Hysteria-Feminism*. Eds. Charles Bernheimer and Claire Kahane. New York: Columbia UP, 1985.
- Ramas, Maria. "Freud's Dora, Dora's Hysteria." *In Dora's Case: Freud-Hysteria-Feminism*. Eds. Charles Bernheimer and Claire Kahane. New York: Columbia UP, 1985.
- Strong, Beret E. "Foucault, Freud, and French Feminism: Theorizing Hysteria as Theorizing the Feminine." *Literature and Psychology* Vol. XXXV (1989:4) : 10-26.
- Willis, Sharon. "Helene Cixous's Portrait de Dora: The Unseen and the Un-scene." *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*. Ed. Sue-Ellen Case. Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1990.

## 評論

于治中

兩篇文章，一是討論同性戀論述，另一是處理女性主義，雖然分屬不同的主題，可是皆有一個共同的對象，那就是 Freud 所開啟的精神分析理論。

人們經常批評 Freud 的理論是以男性為中心，這種觀點當然有他正確的一面，可是我們深入的閱讀 Freud 的著作時發現，事實也並非如此斷然可見，作品本身仍有相當的曖昧性。譬如，Freud 在討論「性」，尤其是兒童的性的時候，毫無疑問腦中所設想的一定是男孩。可是當他明確的以女孩為研究對象時，面對這種異質的存在，他經常又會主動的調整或修正原有的理論架構。不要忽略，Freud 正是第一個對閹割焦慮（anxiety of castration）的普遍性提出懷疑的人，認為女孩不會被這種焦慮所觸及。另外，Freud 雖然認為兩性在生殖器期（genital stage）之前的發展雖然沒有什麼不同，可是他同時又注意到面對生殖器期時男孩女孩的差異。

某些人從精神分析裡談到女人對「陽具妒羨」（penis envy，此處暫用黃宗慧論文中的翻譯）的問題，批評 Freud 的男性中心論；事實上卻忽略了在 Freud 的想法中，這種「陽具妒羨」並非是女孩或女人性別上演進的一般或正規的導向，而是一種退化回歸到生殖期之前，並且固著於這個階段的某種特殊狀況。也正是 Freud 作品裡所存在的歧義性，使得 Freud 作品的詮釋經常產生不同、甚至有時完全相反的結果。所以問題可能並不在於僅僅指責 Freud 的男性沙文主義或性別歧視，而是，Freud 雖然無法完全跳出他時代的限制，然而他的作品中的某些概念卻提供我們更進一步的去了解這些問題

黃宗慧的論文似乎正是這種認識下的產物，並且直接以精神分析理論的核心——伊底帕斯理論——作為討論的重點。在精神分析裡，伊底帕斯情意結指的是孩童對雙親的愛意敵意兩者相互交織而成的整體，其外顯的形式則是如同希臘悲劇伊底帕斯王的內容一樣，表現對家庭中同性別對於與死亡的慾望，以及對相反性別的人具有性的慾望。內顯的形式則是與外相反，表現出是對相同性別親人的愛意，以及與相反性別親人的妒恨。事實上，外顯與內顯兩種形式在不同的程度上並存於整個伊底帕斯情意結之中。

Freud 認為，這種情意結不僅對整個人格的形塑過程，以及對人慾望的導向扮演了一個關鍵性的角色，並且對日後超我（superego）的形成，具有決定性的影響，而後者正是人類道德與宗教的來源。所以，伊底帕斯情意結所蘊含的閹割情結、亂倫的禁忌、法規的建立，與社會的形成等問題密不可分。在 Freud 之後，伊底帕斯理論的發展主要有兩個方向，一是以歷史或發生學的角度，將重點放在前伊底帕斯階段的探討，這主要是以英國的 Melauie Klein 為代表；另一則是法國的 Jacques Lacan，他從結構的觀點，與所有有關性的器官性問題保持距離，當然這並不意謂他認為生理與精神兩者是互不相干。

黃宗慧的論文正是從 Lacan 伊底帕斯理論作為主軸，並且聚焦在「陽具」（penis）與陽物（phallus）兩者的差異之上。事實上，對 Lacan 而言，重要的不僅是兩者的區分，以及「陽物」是一種非本質的存在；而是，作為一種隱喻性質的陽物迫使所有的主體在家庭三角的互動之中，必須面對身體的慾望對象與性別認同。換言之，陽物的隱喻雖然非本質化了陽物的內涵，可是這種隱喻的意義必須放置在伊底帕斯情意結的過程中或閹割情意結的過程中，才得以真正彰顯，這即是為何 Lacan 在處理伊底帕斯情意結時不再是以三角的再現（représentation）為主，而主要是在討論父性隱喻或父性的功能（fonction paternelle）。

在目前尚未整理出版的討論課講義《無意識的形成》(1957-1958)之中，Lacan 提到：「如果沒有父親，就沒有伊底帕斯的問題，相反地，談到伊底帕斯即是在根本上引入父性的功能」(p. 54)。「父性功能」這個概念的使用，使 Lacan 能夠對「象徵的父親」(père symbolique)與「現實的父親」(père réel)兩者做一個根本上的區分。此結果不僅能夠回答像「如果沒有父親，伊底帕斯是否能夠正常地形成」這類問題，並且能夠讓我們了解到，父親並非真正是一個現實之物，而是一種隱喻，是一種內在於伊底帕斯情意結之中的一種象徵。孩童則將逐漸脫離與母親緊密交融的二元關係，最終認同父親的象徵，進入外在的世界與社會。

然而 Lacan 認為，孩童脫離母親、認同象徵的父親，這個過程裡，現實的父親並不具有主導的功能；真正促使孩童脫離母親的是陽物所在的位置，因為那正是母親慾望的所在。由於孩童對於陽物的這種認同關係完全是想像的，所以 Lacan 稱之為想像的父親 (père imaginaire)。也正是這種想像的父親以剝奪者 (privateur)，禁止者 (interdicteur) 與挫折者 (frustrateur) 三種不同形式，作為孩童與母親緊密交融關係的仲介。經由想像的父親使得現實的父親得以最終成為象徵的父親，也就是說成為「父之名」(Mom-du-père)。

Lacan 不僅以現實的父親、想像的父親與象徵的父親，在結構上重新去劃分父性的不同功能，現實的、想像的、與象徵的三者日後更被 Lacan 擴大至三種不同的認同區域 (registre)，成為他 1974-1975 年討論課的主題，甚至晚年更進一步將精神分析數學化的努力，亦是與此相關。然而，這三者事實上並非完全是 Lacan 的創建，在 Freud 的著作裡皆可找到類似的問題。如象徵的父親及有如 Freud 所講的社會連絡的建立者，如摩西、伊底帕斯王、或在《圖騰與禁忌》一書中所講的文化、宗教或道德的建立者；至於想樣的父親，更是以不同的面貌存在於每個案例歷史的特殊性之中。

Lacan 重新回到 Freud 的作品，賦予他新的與更嚴謹的意義，使我們討論父親的問題時跳脫出本質的觀點，同時從現實的、想像的

與象徵的三度空間著手，以致於當我們完全否定父權的同時，仍了解到象徵的父親乃是構成我們語言、規則與社會的根本，當我們急於認同父權的同時，不至於忽略象徵的父親事實上是一直是被想像的父親所貫穿，否則我們將只是身陷在形上學的陷阱之中，難以掙脫歷史的循環。如我們所知，不論是同志論述或女性論述（這兩篇論文的主題），最終所隱含的對話對象即是父親，這些論述所預設或認識的到底是哪種父親，其結果當然必定會影響論述或運動的立場與走向。

# 身份政治終結 / 及其（自身的）匱乏

——從臺灣異度空間的網際交感  
到酷兒政治 / 述寫的張力互現

洪凌

## [前言] 異度空間的「同化」政治

本文意圖從台灣媒體文化中的殊異層面、也就是網際網路（internet）上的BBS（Bulletin Board System）現象，來檢視與分析認同政治（identity politics）與情慾言說的出櫃（being-out / outing）與出局（being-outlaw），希望在當今關於性別 / 情慾身份既有的多元論述之內，提供一些可能存在的隙縫、以及 / 或者對抗異性戀機制 / 父權機構的某些出口。

在第一節，我將從這半年多來、由楊照在非網路媒介所激生的「身份」與「故事」的交互異聲來切入<sup>1</sup>，也嘗試將身份 / 主體塑鑄的「不可或缺」與「必須被挑戰」兩個層次分別拉出來看待。從總體網路的回應轉至於特定身份的（被）帶出<sup>2</sup>，我們可以看到認同

<sup>1</sup> 由於楊照的本文刊登於1996年6月18日，到我開始寫作本篇論文時，剛好超過半年。

<sup>2</sup> 很有趣地，在針對楊照的回應中——無論在網路上、文字媒體上，或者座談會的對談——總會出現一種歸納，就是在把網路使用者特定化、身份化的同時，也會一併聲稱網路族群是和女性、同志連結起來，對應男性、非網路使用者、非同志的某個特定主體。然而，在這裏我必須有所保留。網路使用者聯集女性與同志的論述立場，至少有兩個問題：首先，藉著如此的聯集，彷彿個別地將女性與同志「獨特化」



在第二節，我想就某些特定的網路討論區，如淡江 BBS 站的「拉子天堂」(Les)、清大女性主義站「自己的房間」(A Room of One's Own) 的「酷兒」(queer) 等等為發生點，抓取特定的討論題目與討論者（使用者，user）的交鋒對話，整納出在網路上的「軌溢 / 逸交換」(perverse / diverse exchange)，進一步肯定在某些層次上、網路於近年來所生產出來的殊異性：一方面，它有助於形成某（幾）個不同於平面媒體與電訊媒體的另異空間 (alternative cyber-space)<sup>3</sup>；再者，由於即時 (instantaneous) 且激烈的對話屬性，在這些網路討論區所呈現的身份政治 / 論述 (與論戰)，也共時性地在「對立政治」(politics of opposition) 與「差異政治」(politics of difference)、「越軌」(transgression) 與「抗拒」(resistance)、「身份位置」與其形成過程的「銷融 / 變異」(disintegration / transfiguration) 之間，體現出種種微妙，不斷地張力互現——這些在網路討論區上細緻互動的文章 (posts)，一方面呈現出酷兒政治的主體（們）對於今後發展的期待與焦慮；再者，它們也恰好橫跨於兩種政治立場——再中心化

(specified)，並且無可避免地將這兩種族群排除出網路使用者的特定（大）集合。舉例來說，似乎這暗示著女性「必須」先是女性，才是網路使用者；或者，反之亦然。再來的一些問題，就是網路族群是否構成特定身份的條件，以及總體來說，網路是否是個贊同 (pro) 女性主義與 / 或同志的場所。有關這些討論，可參考「山抹微雲藝文專業站」（位址於 140.117.11.8）的 bookreview 版。

<sup>3</sup> 異度空間 (cybernetic space) 對於網路使用者的意義，我認為至少有兩種可以和社會現實相對映 / 對比之處：就媒體功能來看，它供應我們發表與傳達言論的媒介；而從社群 (community) 的角度來看，它能夠讓不同立場、不同位置的主體進行在現實領域較難以操作的即時與平等對話，從中敷衍出各自發展的空間。

從異度空間產生的作用，也許會讓我們想到波西亞 (Jean Baudrillard) 所說的「通訊的狂喜」(ecstasy of communication)，以及從內在的分裂演繹 / 異到與世界共體交感的「精神分裂」(schizophrenia) 狀態。對我而言，如此的分裂如果有其基進戰鬥性，在於它的既此又彼 (both / and) 的共生 / 共滅格式，為我們提供了新的抗爭交歡姿勢，有別於 1) 精神官能症 (neurotic) 式的、抗拒大對體的「非此即彼」(either / or) 基模，以及 2) 精神異常 (psychotic) 式的「非此非彼」(neither / nor)、全然脫逸於疆界外的溶體 (deterioration) 情境。

(re-centralisation) 與僭越疆界 (boundary-crossing) —— 的拉鋸角力。

由於參與論戰的使用者的特質 (學院論述者、酷兒書寫者、運動者……) 與其弔詭並存的匿名性 / 可見性 (anonymity / visibility), 我們可以看到在這些電腦空間所呈現的「驅離 / 內聚」(exclusion / inclusion) 作用, 一方面再生產出現實空間中、運動 / 論述的兩難或歧異的反映, 另一方面, 這些文字的互文作用也對於 90 年代以來的酷兒政治 / 書寫, 提供了反省與再切入的可能性。

## [第一節] 從「老狗」與「幼貓」的撕扯談起：何謂「身份」？

這些時日來, 臺灣的文字媒體——無論是紙張印刷的報紙雜誌, 或者以電子位元架設出的異度空間 (cyber space) ——最熱烈討論、也最火爆激辯的話題, 莫過於網路身為特定的「異類 / 異質」(dissident / heterogeneous) 書寫媒介 (或者更基進地說, 書寫動能性或者書寫位置), 對於傳統掌握了文本流通 (circulation) 與定位 (positioning) 的主流媒體, 造成質與量皆相當可觀的衝撞與挑釁。

對於這個既無從扼殺、也無法視若無睹, 在現實 (三度空間) 之外形成另一種溝通 / 表達場域的電化區域 (electronic zone), 握有規範式權力結構 (normative power structure) 的主流文字媒介 (姑且以副刊為代表)、某些身分、以及某些負載著特定意識型態且在書寫競技場中佔有優勢位置的名字 (姑且不論是身份證上的本名, 或者是自我形塑的筆名), 似乎開始感到困惑不安, 既而受到威脅。論戰的起點, 以楊照 (筆名) 在中國時報人間副刊的專欄「三少四壯集」所發表的〈身份與故事〉、以及諸多後續的論戰與討論會, 同時在紙上媒介與電子視域劃下了「帝國寫回來」(The Empire Writes Back)<sup>4</sup> 的反撲動作……

---

<sup>4</sup> 這句話取自於某一本後殖民論述的著作, 探究殖民主體不甘於讓被殖民者取回自身的主體性, 於是種種巧妙或隱形的方式, 鞏固既有的權力位階。

就我自身——同時穿梭於網路視界與紙張文字空間的寫手——的立場，整個事件最有趣的質素，也許就在於追索焦慮的形塑過程、以及探尋兩種書寫基模（writing mode）之所以迅速對立，形成非此即彼、無法相容（incompatible）的二元組模（binary structure）之形構。首先，就巴特勒（Judith Butler）在《性別麻煩》（Gender Trouble）與《肉身之物質重要性》（Bodies That Matter）兩本書的論述肌里，我們看到了身份（被）形塑的必要條件，就是粗暴地排除任何可能對於「主體之認同形構」（the identity formation of the subject）造成斷裂或擾動的「畏厭物」（abjection）。如果從這個特定的脈絡來看，也許我們不必吃驚於一個在主流文壇占據特定位置、也意識到自身的性別／情慾／階級位置的寫作者，會對於一個自己甚少涉足的寫作媒介感到焦慮與排斥，並且更進一步地將內在的焦慮外化（externalized）、投射出去，建構成對於網路寫作者「失去身份」的譴責！

第一個失落的是身分。我到現在弄不懂網路上為什麼要玩那麼多匿名的遊戲？為什麼要把發表的意見和發表這些意見的人截然分開？並不是說大家都應該用身分證上登載的那個名字上網，那個名字也不過就是另一個符號罷了，重點是名字後面的那個人，他是誰、他有什麼身分、他有什麼故事、他這次的意見和前次的想法和以後會有的看法，中間可以聯絡、累積出怎樣的人的影子來？網路變成奇怪的電子板集體 Call in，大家都取消了身分，發表片段的意見，讓意見們在螢幕上亂飛亂舞，人跟人卻沒有對上話。（楊照，〈身份與故事〉）

更有趣的是、被指控為「沒有身份」、彷彿本身就是「缺乏匱乏的虛妄」（a void which lacks LACK）的網（本身），在面對主體的焦慮時，竟也如同拉崗式（Lacanian）的精神分析語言所說的「真實」（the real），不但沒有意圖要縫合或撫慰受挫的主體，反而更精巧地、（無意識地）從主體的匱乏之內，再度體現出可能會更進一步騷亂（disrupt）整個現實、也就是「象徵致序」（the symbolic order）的「無

心冷酷」(the mindless cruelty)。舉例來說，在楊照的指控出現在副刊版面上之後，在網路的某個藝文版面，某個網友純真（但也許玄機暗藏）的反問：「在網路上怎麼會失去身份（identity）呢？我們每個使用者（user）都有自己的『代號』（id）呀！」，或可以充當／擬仿那個「同時」外於主體與象徵秩序的「真實的回返」（return of the real）。換句話說，若把那個純真的反問套在主體與其慾望／執念的互動表述上，它就是「不可能的爽」（the impossible jouissance）殘留在現實界面的遺痕（remainder）；這個遺留／流物的存在與其本質性的缺乏，造就且強化了陽性主體心癢難搔、愈加惶恐的去勢焦慮。更進一步推行，這個將「身份」的弔詭性直指出來的反問，正好可以在某種程度上回答，為何這個也許已經進入了異度空間但是並沒有被辨識、指認出來的作家，對於身份的失去會如此耿耿於懷。

網路媒體之於紙張媒體，正如同處於權力網絡的陽性與陰性、異性戀與非合法情慾身份、中產階級與無產階級等等二元對立（dichotomy），在對立的同時也被嵌放在不對等的宰制關係之中，彼此並不處於互補或平等的發言／立足點。在偌大的網路視界——至少在某些自覺到權力環圈（power circuit）的無所不在、而且意欲鬆解其固著與規訓的地帶——就其中的種種交異（exchange）與論述動作，我們看到了「身份符徵」（identity signifier）的浮流不定、相互淹流、以及彼此批判，藉此讓現實空間的權力位序（power hierarchy）稍以鬆解的電子狂喜（electronic delirium）狀態。更進一步說，在這些場域，某些使用者也因此不必（如同現實般）受限於性別／情慾／階級的重重壓制；因此就對於情慾／性別／階級的非多數主體的角度來看，網路在挪用／認可既定的權力機制之餘，至少還容許這些在現實空間中被剝奪資源與發聲的主體進駐這個空間，從中切割、拉鋸滲透出些許發言空間與反轉的餘地。如此，回到先前的論點，在權力被重新操作與干預的前提，如果某一位在主流文字系統享有優位的作者也上網路，在不倚仗現實的「名字」的情況下，他／她的確（或多或少）失去了自己在文字傳媒中享有的

當然，這樣的「失去」(lack)，並不是所謂的遺失(loss)。套用後拉崗精神分析(post-Lacanian psychoanalysis)論者、瓊·考普傑克(Joan Copjec)的說法，「失去」所聯結的是最原初的焦慮——一方面來說，妳並不是「有過什麼」才失去它，就像楊照並不是先在網路空間擁有了知名寫作者的身份，而後才失去它；但是，另一方面來說，任何在紙張傳媒世界的「有」(having)，同時成就了這位寫作者在網路介面的「匱缺」(not having)。如此的象徵性閹割(symbolic castration)，讓這位生理男性/異性戀/中上階級/知名寫作者頓失身份/陽物——同時，也許在深邃白盲的無意識海域，主體更加驚懼地預想到，也許在不久的未來，「身份」無法和現有權力層級緊扣連結的(崩解)局面萬一得以實踐，原先早已認同於自身優勢的主體，又該如何因應如此崩離析的「後災厄」(post-catastrophe)局面？無法面對在異度空間的「沒有」、或者不願拋捨既有身分為憑仗的優位，讓習慣於傳統寫作方式、現有寫作機器與權力結構的作者們，經驗到了類似主體不小心遭逢「真實」所不經心遺留的深淵、進而可能覆滅的恐懼與預期。經由網路作者群——如陳豐偉(Roach)、賴明宗(capita)、馬世芳(honey pie)等人——在某些非副刊版面(如《破週報》、《中國時報資訊週報》、《新新聞》)的發聲與刺激，這個特定的主體不但已經體會到去勢的威脅，更自我驅使出某種「集體之眼/我」(the collective Eye / I)——例如結合固有霸權、強化此與彼的上下位序——來製作、操馭出某個大對體(the Other)的出現——也許正是為了遮蓋「大對體早已就不存在」的認知所導致的空洞與淪喪。但是，異己被生產的過程，焦慮的主體其實也同時製作出了某個(沒有形質的)慾望物。

就像是精神分析論述所言，主體為了成就自己的主體性，將體內類似器官又「沒有任何本質」的某部分切割出去、外化這個曾經是自身的一部分，形成永遠得不到的「小欲求物」(objet petit a)。從此，這個獲得特定位置(被陽具系統所認可)的主體，非得藉著同

時欲求與鄙視這個「既內在又被排除於主體（性）之外的某物」（something internal to and excluded from the very subject (ivity)），才可能隨時與外在現實（也就是常態權力結構的世界）共存。同樣地，之於這些強調自身的建立性（establishedness）的寫作者來說，那個欲求物究竟是什麼？其實，除了因為焦慮而被外化的（某部分）自身，此外並無它物。對於網路與紙張媒介的書寫結構對立，身陷其中且挑起戰火的主流作者其實並不知道（或者拒絕知道），他在網路世界的迷途正肇因於那個「小欲求物」（網路／身份的實質自身 *per se*）看似可得、卻其實永難企臨的弔詭。如果他棄置了既有名份而身處其中，於是就失去了主流文字媒體（象徵秩序）所提供給他這樣「身份」的寫作者的保障——保障那個書寫的主體不會失去，不會只是無窮盡的網路字元海域中的一枚 id，浮盪於「無分別」（non-differentiation）的快感與形銷神毀（abandonment）的深淵。

更狡黠（或哀傷）地說，所謂的「異己」之所以令人震悚，並不因為它是妳從未遇到、完全陌生的「它者」——形態與質地全然和自身不同——反而是因為它交雜混生了詭譎的「形似」（the familiar）與說不上來的「相斥」（the different）。所謂「形似神異」（uncanny）且令人驚悚的「怪胎」（the monstrous），就是這種在身份政治結構中的過剩（excess）與多餘物（surplus）。同樣地，在身份／網路經脈中翻滾的主體們總也一直進行著某種不可避免的過程：由於要確立主體性，因此必須得反覆進行「射出排洩物／多餘物」的活動——就那些以主流文字工廠以及其權力結構為生存世界的作者，之所以驚懼、厭惡、且無所不用其極地劣化（degrade）他們認為沒有品質、缺乏「文字潔癖」的網路書寫／者（如張大春在「網路與藝文創作」座談會所提出的控訴），是否在某方面來說，在微妙纏繞更甚於網路管線的（無）意識網路渠流中，這些作者其實也若有似無地體受到：威脅不只來自網路書寫與傳統寫作的對立（oppositional）狀態，而是更在曖昧難言的網絡中，赫然發現，那個「異己」竟也是一部分的「自身」，也可能（或已經）在非網路的其

如此巨大的焦慮，其實來自於每個主體只能占有一個特定位置的排洩與割除程序。而成就主體的關鍵步驟，不就是建構出一個可被污名化（stigmatized）的異己？在兩套書寫結構、兩種身份、兩套權力脈絡的愛恨糾結中，也許我們可以再次看到陽物唯理中心（phallogocentrism）與外在於陽性律法的遺留物、陽性主體與被它者化的「異己」、疆界設定的強迫性（compulsion）與崩蝕邊界的衝動（impulse），永恆鬥爭過程的詭異重述。

## [第二節] 電化的性 / 別議題論壇—網際論述的欲望互現

以台灣網路發展的現狀而言，在性 / 別政治與酷兒議題正當蓬勃活絡的同時，不僅在某些非連線的 BBS 站域繁生，如「自己的房間—女性主義站」、開站不久的「壞女兒站」（全名是「厭棄 / 反拒將女人視為妻子的異性生殖機制之動物園的壞女兒們」 daughters against wives' zoo）、以女同志為使用主體的溫馨小站「假面的告白」，還有建立於非學術節點、由「網智公司」（neto.net）架建的「地下社會」（underground）<sup>5</sup>，以不同組群的方式、將哲學、文化、學術、書寫、同志等議題一舉囊括，但又不模糊化各自細緻的殊異性質（specific attributes）。

同時，在這些網站紛紛成立的當下，我以為更值得注視並討論的某個趨勢也隨之衍生——如果說某一個（或幾個）原先並不具有足夠發言權力的族群或身分，在可探索與攻占的地點變得較為多樣時，某種德勒茲式（Deleuzian）的「地域再製」（reterritorialization），

<sup>5</sup> 所謂的「學術網路」通常是以 140、163、192 等等 IP（網際位址）為開頭的節點——例如女性主義站架在清大生科所，它的位址是 140.114.98.108，文字化的版本即是 feminism.life.nthu.edu.tw，或者是 frminism.net。至於「地下社會」，因為是由網路系統服務（ISP, Internet Service Provider）的網智公司所架設，並不是在大專院校中的學術節點。

甚至更基極地、撕破臉式的「地域解體」(deterritorialization)狀態，也隨著使用者發言／權力位置的不同，造就了不同身份／id較先前激烈赤裸的張力互動；而分眾化、預設族群不同的網站，也讓各種本來因為巨大目標如身分政治而結合、但在內部充滿階級／權力位置等等緊張關係的使用族群，得以分別發展其殊異性，攻佔更多層次的空間。

若要細究這個現象，我想舉出一些特定事件來進行分析。首先，於1996年12月開始、發生於「淡江計中BBS站」(蛋卷廣場)、「拉子天堂」(les)版的論戰，對於網路女同志原先被視為「整合而單一性的團體／族群」的預設與刻板印象產生挑戰。事件的經過大致如下：首先，某些女同志使用者對於版主blindstar並非由某些自願選舉者之間選出，而是原來並不甚情願開版、甚至頗帶有同性戀恐懼(homophobia)陰影的站長(sysop)直接挑選任命的狀況感到不滿；因此，某幾位使用者對於網路上的「程序正義」提出質疑。很有趣地，在公共／私有領域之二分化(binary opposition)被性別政治瓦解(至少鬆解)的現今，從「拉子天堂」版對於版主產生過程的辯論，卻讓我們看到相當公／私夾纏、微妙的共生與影響——原先也許是檯面上的質疑與回應，迅速地演化成同樣是檯面上的女同志鬪牆；而鬥爭的模式，不禁讓人聯想起某些黑道小說／電影中的幫派母題(motif)與橋段：恐嚇、辱罵(相當不顧網路禮儀，更甬提所謂在某些同志版面可能看到的、學術語掉滿地的激辯樣勢)、以強迫現身(outing)為脅迫手段。此外，在論戰的進行同時間，似乎也發生了突破電子網際、延伸入現實／肉體界線的事件——某位網友被其敵對者痛扁一頓的奇觀(spectacle)，藉著網路的公開性，讓再疏離的使用者也得以閱讀到各種不同的敘事觀點。

正當以「草莽風」為主的淡江「拉子天堂」版戰火暫時告一段落，在「壞女兒」的debate版又將此議題延伸，拉出一些原先被忽略的支線，討論從學院 vs. 非學院、運動 vs. 非運動、草根／非女研社 vs. 女研社出身的女同志等等一系列火燄戰爭(flame war)……



參差者身份與發言位置的落差、以及各自爆裂開來的內部矛盾，涉及了不同使用者在看待「位置性」(positionarity) 的的座落 (location) 與重構 (re-mapping) 時，本來就會在緻密差異的前提下、發生出強烈動能 (dynamics) 與不滿 (discontent) 的種種可能性。

話說回來，也同樣值得好奇的是，為何這些「可能性」在過去的同同志政治陣營一直沒有發作——或者只是以暗流的形態隱隱竄動——而到了現在才得以揭示、呈現、或甚爆發？以女性主義站的「酷兒」(queer) 為例，這個版面從成立以來，向來是熟悉 / 操作論述語言、諳熟或涉入身份政治 / 運動，以及對於性別權力操演的基模相當敏感的大學生、研究生、文化工作者、甚至半匿名的英文系教授所出沒 / 現身的電子社群 (electronic community)。正是在這麼一個政治意識高度具現的場域，在 1996 年底由使用者 wildgoose 發表、標題為「同性戀的最高境界」的文章系列，在長久以來對於性別角力特別在意的同志地帶，引發了一場牽涉諸多課題的爭論。雖然論戰姿勢巧妙而柔軟、但終究並不以「同志情誼」為妥協收場的這場議論，讓我們看到了在共同目標的訴求之外，也許有著更多的「政治」(politics)，無法以全體同志之名來全面進行。當網友 wildgoose 說「cc gay 與娘娘 T 是同性戀的最高境界」<sup>6</sup> 時，不免讓一些致力於破解、擾動男女同志在性別政治興發之前所架設出的二分性別化 (例如 butch / femme、macho / queen) 與其排它性配對方式的「女性主義女同志」(feminist lesbian)<sup>7</sup> 抗議：如此說來，不「C」的男同志與

<sup>6</sup> 「CC gay」是指所謂「娘娘腔」(即 sissy) 的男同志，而「娘娘 T」更是在語意上結合了互相抵觸 (mutual-exclusive) 的兩端性別特質——T 的性別意涵若是以「陽剛」(masculinity) 為主詞的意指 (the signified)，那麼主詞前面所修飾的「娘娘」(the feminine)，不禁在筆者的想像藍圖裏引發出各種不同流脈的——從存有學 (ontology) 到後現代擬仿 (simulation) 論述——的無窮遐思……

<sup>7</sup> 在這裏，我所使用的語彙——「女性主義女同志」——原本在歐美的運動 / 學術脈絡中，所指涉的對象是針對於特定的女性主義支脈——在 1970 年代提出「女性主義是理論，女同志情慾是實踐」等口號、有助於形構女同志連續體 (lesbian continuum)，但也因此將女同性情慾 (lesbian sexuality) 去性化的女性主義流派；「政治女同志」

「婆」不就又沒有空間了？（更奇妙的是，難道是因為「娘娘 T」比 T 更婆、比婆更 T，所以更是「最高境界」？！這是不是也同時暗示著某種「陰陽同體的完全性」（the hermaphrodite as the embodiment of wholeness）假說又從幾千年前柏拉圖的哲學衣櫃中被翻掀出來，再度成為性 / 別被解構到某一程度、因而從中滋生的內部反撲？）簡言之，這場論戰之所以並沒有被火爆化，原因除了對話空間的轉移（從女性主義站到壞女兒站）、對話議題的部分放大（從同時並列兩種看似可並提的位序的女同志與男同志，到焦點聚縮在女同志之間對於階級、學術位階、情慾正當性的激辯）<sup>8</sup>，另一部分也是由於以版主 zick 為代表的「學院女同志」將此話題與不可分離的「身份內差異」（difference within the same identity）強烈連結，以致於在對話過程不可避免地發生雙方的不均等姿態。

從女性主義政治開始以來，論述空間與政治領域的攻防戰，就性別 / 情慾政治的歷史演化視之，向來似乎都是要去破除那個看似

---

（political lesbian）似乎也是同義詞。然而，在這場論戰中，所謂的 feminist lesbian 卻詭譎地被錯置 / 誤植（displaced / misappropriated）為「女研社出身的、相對於中下階層的女同志來說，較具有學術資源(或文化資本)的某些女同志」。

此外，值得注意的是，特定的女 / 男同志對於此宣稱的不同反應，更加突顯出一個向來不太被處理或被整合（articulated）的問題：也就是說，在異性戀機制內，生理女性 / 生理男性、陰性氣質 / 陽性氣質的四組交配，向來處於不對等的關係；更有甚者，在同性情慾的版圖，女同志 / 男同志、陽性 / 陰性、生理女性 / 生理男性的六組配置，更是幽微纏繞地鑲嵌於不對稱的（許多）宰制結構中。

<sup>8</sup> 非常有意思的是，在這場論戰中付出論述精力、將身分政治的焦點從階級脈絡再拉回認同政治的文章，是網友 chongkee 以性交方式與顛覆的施力點為例，在其中看到了同志政治因應到同化（incorporation）的些許兩難：「先說一個剛想到的。肛交。一般對做 0 號的看法好像已經儼然二分：讚賞而力行為政治正確，唾棄而遠之為不正確。不但沒有多大空間給讚賞而遠之或唾棄而力行，而且誰有理誰差勁也是已有定論。這當然有許多由來，但其中之一大概是一個『性交出軌排行榜』：越出軌就越正確。但是，這出軌是如何排行的呢？我覺得完全是根據既定異性戀機制的接受標準而定。0 號是把男人當女人用，顛覆異男人以插入與被插來界定的男女之分，被他們視為洪水猛獸，所以政治正確。也就是說：這些『顛覆』，其實必得先把異性戀機制奉為圭臬，方有意義。換句話說，很弔詭的，同男性交是以異男們的好惡來決定自己的好惡。」（chongkee, 壞女兒站 Debate 版）

較為優位 (superior) 的身份占據者。自從 1980 年代末期，新生代女同志連同某些以往不被看見的情慾生態——如扮裝、變性、S / M 次族群——意圖重新執回 (reclaim) 被「去性化」(desexualized) 的女同志女性主義 (lesbian feminism) 所譴責為「萬劫不復、等同於複製父權體系下的兩極化 (polarised) 權力結構」的權力 / 色欲之纏繞糾結的共生關係，並嘗試批判所謂的女性主義女同志理論的單一性 (monopoly) 與排它性……如此的脈絡，讓我在看待這場辯論的種種張力與劇情時，自身也充滿內在的分裂與糾錯的情緒——「當然我們不能問一個女研社出身的 les 這樣的問題。她的想法怎會是一個抑鬱的沒有空間的 les 所能等同的呢？」當 CC gay 拍手叫好、不 T 的女同志提出質疑後，原作者如此的回應，似乎一語戳向被質問的主角——在 1990 年代的學院 / 文化氛圍成長、集女性主義、性別 / 情慾政治、與晚近酷兒理論之養分浸潤於一身的學院（尤其是研究生位置以上）的使用者——最慎戒驚悸、小心翼翼的層次：究竟要如何地看待與面對，才可能不抹煞掉被安置在同樣的身份格局中的不同主體？而不同身段與位置之間的權力互動，以及難以（全然）擺脫的優位 / 弱勢關係，究竟讓這個被質問的主體（或客體），產生何等作用？

在慾望與認同之間，在這個被我們視為反轉 / 擾動既定建制的電子視域，可不可能由涉入者的相互衝突，切割出另一個基地——在其中，也許並沒有總體而全面的一筆勾銷，從此化解了自我與它者、主體與被慾望的客體、疆界與解體等等的短兵相接；然而，正是在無數總是已經分岔且延伸出局的繁生節點，身處其中、同時在內也在外 (with-in and with-out) 的電子生物種，能否再生產出並不只是主體與客體、上位與下位的中介 (in-betweenness)？也就在這麼一個危危欲墜的刀口，「我」總是已經是「我的異己」；而那個本以為不再是「我」的殘餘物 (left-over)，總是共時性地、既是自己，也是她人。而在這樣的認知之下，或許我們可能在一道道的夾縫之間，瞥見「滿溢而過度的」戰鬥欲力？

坦白說，如今的大小分裂，一方面具體再現了地標（location）與領土（territory）的多樣化（diversity）<sup>9</sup>——妳不必委屈自己，為了某種無法逃脫的身份義務，待了一個無論是社群氣質或言述走向都和自己格格不入的電子網絡標點——再者，這樣的流向不也是對於「政治正確」的困局再賦予重新思考的能量？目前在電子論壇所暗潮洶湧的各股欲力衝撞、以及對於自身位置性的再涉入（re-engagement），也許因此讓我們看到不同於學術文化場所的「對抗敘述」——畢竟，在學術與文化界的性別書寫（者），其實不免還是要與層級（hierarchy）與知名度聯結，用以對峙那個在某種程度上被擬人化、而又無法以個人主體加以抹消的文化／政治霸權。

而網路果真對於一個近乎致命的身份／身體／主體，在多重複生且不斷自我分裂、吸納的後資本文化工業，提出另一個同等致命的反擊姿勢？從這些零星的觀察與現象來看，我反而樂見於瑣碎的片段（fragments of trivialization）彼此對話與反問，而不似那個在目前仍然被碑塔化為一個巨大歷史陽物（historical phallus）的 1970 年代，以無與倫比的全面化革命身姿，抹除了（幾乎）所有的差異與類似……然而，在這些錯綜幽微的兩難之間，我們究竟該／會如何回應？身份的故事，在這個既切割也重塑既有身份政治的領域，應該如何繼續說下去？在不可能取消身份的前提，是否要讓身份增殖且變異，讓前面所說的「殘餘物」進駐妳與我、此與彼此的誓不兩立？

---

<sup>9</sup> 將文內提到的一些網站位址列出來，供使用者參考：

女性主義站: 140.114.98.108

壞女兒站: 140.114.226.1

假面的告白: 140.128.79.32

蛋捲廣場: 163.13.240.11

地下社會: cyber.tku.net

就目前總數高達 500 以上的台灣學術網路 BBS 站來看，也許我必須說，所謂的「多樣化」是相對性的說法；至少，就現狀來看，能夠讓性別／情慾政治發聲的網站也許各有其獨特性，但是與所有網站的數目相較，似乎還需待開發更多的端點與地標。

當然，在繼續對立的同時，更在相互侵蝕的防線與邊界，我們看到了那些永遠不只是「自我」或只是「她者」的某些洞口<sup>10</sup>……。

然而，當我們試圖將後拉崗精神分析理論挪用到主 / 客體關係被放置於「觀視」(the gaze) 的視覺流域，同時也進一步地豐富女性主義論述、乃至於身份政治對抗「規格化的權力構造」(regulated power structure) 的抗爭時，值得小心的是，“the real”正如 Zizek 所說的，既是「抗拒被象徵化（也就是被吸納入陽物秩序）的堅實核心」，但是，它並沒有任何先於它的本質或意指。“the real”如果有其反抗性，便在於它是個「在事後被構築出來的物」(an entity which must be constructed afterwards)；也就在這道構築之中，我們才可能領略到「對於象徵秩序的扭轉與曲斜」(the distortions of the symbolic structure)。同樣地，外於象徵秩序的快感與險惡也相互依存：當妳被放在既有體系的界線之外時，緊隨而來的問題就是，是否從此這個主體因此而被視為精神異常 (psychotic)，而身分政治的戰鬥，也就因此被粗暴地還原為一群或多群弱勢團體、因為無法正視自身的弱勢而產生出的「集體的否認」(collective disavowal)？<sup>11</sup>

<sup>10</sup> 對於所謂的「洞口」(the gaping abyss) 說法，我在這裏所借用的是 Slavoj Zizek 重新介紹 / 應用 Lacanian real 的基進概念，認為「它」(the real, the traumatic, the unrepresentable, the impossible jouissance, the feminine outside the symbolic law) 的存在本身「同時造就與瓦解『象徵秩序』的無縫合性」。這個論點再次印證了這些被陽物秩序所排擠出局的「多出物」(outgrow)，本身即「化形 (embody) 為秩序的缺漏與出口」的說法。(Ibid)

<sup>11</sup> 對於這個問題，巴特勒在〈與真實辯論〉(Arguing with the Real) 一文，有提出對於 Zizek 等捷克精神分析論述者的批判：也就是說，她質疑某些身份如果從此（註定）被投擲到邊界線之外，成為「不可被再現的事物」(the unrepresentable)，後果是否也等於這些事物在既有秩序（象徵層）中被驅離出去，連同它們在秩序內可能造就出來的攪擾與作亂？

在前面的章節，我以某些在異度空間肇生的事件（event）、從中生產的文本、以及與身份政治相關的特定論戰，來分析——至少在當前——讓我們同時感到眩惑與疑慮的「主體」：也就是網路同時身為另異媒體（alternative media）與身份場域（identity-terrain）所面臨到的種種挑戰性與其問題性。

在〈身份與故事〉以及其它相關的論述呈現，楊照的論點和我在本篇論文所提出的論述觀點，剛好呈現出倒置的對比。也就是說，我認為網路並不是個銷抹了「身份」的液 / 異化場域，它特定的媒介屬性與使用者的交互作用，反而正好揭現出身份的追求 / 形塑、不同性別身份 / 主體之間的對話與衝突，進而將這些張力與衝撞發揮到其它場域難以承載的地步，從中（或可）展現出身份政治的力量與侷限，並以其過剩（excessive）或混雜（hybrid）的屬性，瓦解——或至少翻動——既有機構的緊身衣。如此說來，身份的過剩，進一步造就出故事（text）的超文本（hyper-textual）性質；故事中的政治結構也就在如許微妙的情境之內，體現出現代主義文本（或者說二元對立、無法相容的陽具排她性 phallic exclusion）所無法面對、處理或因應的後果——敘事主體的精神分裂，以及邊界的融化（dissolution of the boundary）。

在網路中的特定地域——如女性主義站的酷兒版、RPGS、壞女兒站的 debate 版、淡江的「拉子天堂」，我所看到的，正是某個酷異位置性的浮現，共時性地（simultaneously）透過同志主體的形構、與酷異 / 雜種的內部分裂——這兩種看似不可能共存的機制——而出生；它所表現的，是對於既有結構的拆解與「玩弄」（seductiveness）——在這個不可能統一的主體身上，共存著兩股似乎是絕對衝突、但因此反而夾生出雜種力量的脈絡：前者往外延展，對抗外界的「大異己」（the Big Other，也就是父權中心與異性戀機構），彰顯了以再

權力化 (re-empowerment) 的步驟來成就自身主體性的身分操演 (identity performatives)；後者則往內歧入，試圖檢視身分的排它性，進而提出能夠豐富這個不斷變異的酷異位置的思考議題。也就是說，前者可就「女性主義站」與「壞女兒站」因應男性沙文使用者的權力操作為例，演習 / 操作對抗陽具中心的各種策略，甚而更進一步地將對方從「以往總是宰制主體」的端點扯落到「從此成為被宰制客體」的另一端；後者則以內部對話與相互拉扯 / 協商的不同意為基礎，將目前在論述或實踐上的敏感議題——如女性主義女同志與「非政治正確」女同志的爭論、學術與草根的不同立足點、以及在前陣子形成各種角力施予點的男體蕾絲邊 (male lesbian) 話題——帶出場，促使酷異身分的邊界不斷地被踩踏、被重新護衛，也被各類不同的聲音再製重畫。

這些總是在重畫與重述的動作，一方面是身分領域擴大與強化自身的戰鬥演練，另一方面也 (必須) 是處於領域 / 邊界線內的酷異主體，與自身的慾力 (libidinal force) 與踰越 (crossing) 密集對話的「空白點」(the blank space)。

唯有在這片空白內，我們才不只是為了象徵秩序、父權體系、異性戀機制而再生產出來的「異體」(the alien)——就在異類 / 不同被呈現出來的剎那，同時確保了疆域與界線的外來者！也就是說，在網路與身份的多重層級之內，在自身與 (另一些) 自身的衝突、狂迷與怪誕之中，這個身為「多出物」的位置性，不再只是陽性體系的對立面、或勉強被同化於其中的附著物 (subordinator)：「我」在「我的身份」之內，既成就也割裂著身份本身 (the identity as itself)，帶出了看似穩定實則孔穴充斥的身份迷障。

如是，在出神 (ecstasy) 與固置 (fixitation) 之間，節點的莖脈蔓延與隨時出岔，讓主體浸潤於不可能真正分離 (separated) 也不可能真正統合 (unified) 的狂喜；自身持續著搖晃於叛離與再銘刻 (re-inscription) 之間的 (酷異) 主體，重複地出走與聚合。到頭來，在格局身份之內、同時也在它分離的「酷異位置」之外，所可能激

發出來的，不再只是一個對立者（the antagonist），而是多個投身於主體形成時不可或缺的幻境迷蹤（the phantasmatic formulation）、但也隨時與之離體分裂的「複／負生對手」（the doubled / negating adversary）。

## 參考書目

- 洪凌 (1996) <在電子位元之間蹦蹦跳跳的性 / 別焚燒檔案>。《酷異符記：索多瑪聖域》。台北：萬象圖書。
- 黃宗慧 (1996) <看誰在看誰？：從拉崗之觀視理論省視女性主義電影批評>。《中外文學》。25.4: 41-74。
- 楊照 (1996) <身份與故事>。台北：中國時報人間副刊。
- Baudrillard, Jean (1988) *The Ecstasy of Communication*, Trans. Bernard and Caroline Schutze, New York: SEMIOTEXT (E)
- (1994) *Simulacra and Simulation*, Trans. Sheila Faria Glaser, Michigan: The University of Michigan Press
- Butler, Judith (1990) *Gender Trouble*, New York and London: Routledge.
- (1993) "Arguing with the Real", *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York and London: Routledge.
- Copjec, Joan (1994) "Vampires, Breast-Feeding, and Anxiety", *Read My Desire: Lacan against the Historicists*, Cambridge and London: MIT Press.
- Copjec, Joan, ed. (1996) *Radical Evil*, London: Verso.
- Grosz, Elizabeth (1995) "Lesbian Fetishism?", *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*, New York and London: Routledge.
- Lacan, Jacques (1982) "The Meaning of the Phallus" in *Feminine Sexuality* (ed. Juliet Mitchell and Jacqueline Rose), Hampshire and London: Macmillan.
- Zizek, Slavoj (1989) "Which Subject of the Real?" *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso.
- (1991) *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, Cambridge and London: MIT Press.





# 伸展慾望之翼<sup>1</sup>

——網絡空間情慾論述的流動<sup>2</sup>

楊長苓

## 摘要

九〇年代網絡全球化的穿破在地，台灣土地上漫漫延燒，背負傳統也伸展慾望。擺渡在傳統價值與自我賦權，本文探索性／別與網絡互相組構的路徑。接縫實質環境，網絡是情慾流動的舞台，是自我認同的場域，是主體現身的野營，是情慾反動的數位地景<sup>3</sup> (digital landscape)。

<sup>1</sup> 1999年1月31日，豔陽高照清風徐徐。午後拜訪中央，安靜蔭涼的走廊迴盪著高跟鞋喀啦啦的聲音與小何開朗美麗的笑。昔我往矣，楊柳青青。感謝何春蕤與卡維波，他們絕妙的評論與建議讓我得以自在地伸展想像，貼近網絡、情慾與生命。感謝畢恆達與張珏，他們認真嚴謹的教導使我在1998年的風雨飄搖中重新認識網絡研究的倫理、道德與權力。感謝中央性／別研究室的助理宗翰與玉立，給我永遠可以延長的時間。感謝貝殼，廣闊燦爛的網絡裡為我精準校對並繪製星星航行的勇健地圖。

<sup>2</sup> 這篇文章的原始意念發展於1995年頻繁使用電腦網絡之後。身為女性並使用明顯的女性ID (lindayang) 與暱稱 (喔呵呵呵呵，請叫我女王)，網絡空間給我的第一印象是無所不在的性邀請。「網絡中女性是否真有擁有平等自由」便形成我於1997年第二屆四性研討會發表的〈虛擬空間與情慾論述的流動〉。會後，何春蕤、卡維波與陳光興針對不同媒介的性愛活動與我討論情慾自由與女性壯大 (empowerment) 的關連，指引網絡情慾的性主體位置與反抗契機，1997夏，擊陽串起MIT為弱勢建立的街道博物館與網絡動員，使我撰寫1998第三屆四性研討會發表的〈數位地景：反抗、認同與再建構〉。本文則是觀察網絡情慾與空間政策的關連後，對於1997年〈虛擬空間與情慾論述的流動〉一文，加以丟棄、毀損、調整與改寫後所完成的作品。

<sup>3</sup> 〈數位地景〉 (digital landscape) 是我在1998年第三屆四性論文研討會中發表的論文名稱，旨在點明網絡空間作為抵抗場所的主體精神。由頻寬、介面、鏈結與人機一體，所形成的位元城市，自有其特殊的景致，而這種以數位形式連結組織的群體，

## 一、預言

我們即將進入混沌和痙攣的生命情調。有風有雨，也有抽搐的河流在肢體的四個方向奔走。喧囂和安寧同時爆炸。這是最後的構成，我們舒如地切過，如夕陽之於石榴的豐滿。為草木蟲魚，為橋樑的方向，為鞋為袖，為足跡。

楊牧<sup>4</sup>

宛若華麗舞台，指令一下，網絡眾人旋轉踏步、表演自身。張貼文章、編輯心事、多人對談、秘密聊天、組群寄信、或魔宮遊戲<sup>5</sup>，網絡在訊息交換中，喧囂且安寧地構成位元族群的生命風景。抹去（誕生）實質面貌與位置落差的網絡，是貼身鬥爭與反抗書寫的競技舞場，沒有安全的後方也沒有退縮的位置，無分文化、種族、性別與階級，參與者在最前線赤身相搏。<sup>6</sup> 靜默迅速的電子脈衝裡，文化、價值與公眾歷史（public histories）<sup>7</sup> 喧嘩伸展；位元情慾也奔馳在豐盈美麗的逃逸路線。

讓我們進入網絡世界探索。由相關於情慾的、台灣的網絡<sup>8</sup> 事件出發，討論網絡情慾的動亂與價值權力的競爭：網絡空間中，現實的權力如何穿透網絡與情慾角力？情慾與主流價值的衝撞與對抗，如何使情慾的流動、編繫、凝聚、實踐與生產成為可能？而文化認同戰爭，又如何能在網絡中堅實地打造性主體反抗歷史？

也如同實質社會一般擁有能動性，足以創造歷史文化的地景風貌。

<sup>4</sup> 楊牧（1983），預言，楊牧詩集一，（5ed：403-404），台北市：洪範書店。

<sup>5</sup> 指 MUD，多人地下城遊戲，也稱為「泥巴」。

<sup>6</sup> 1999年一月，冷冽的寒風吹襲台北，而允中帶回加州燦爛的陽光微笑。我們討論「靜靜觀看」也是網絡戰爭的可能形式：電子佈欄非同步溝通的特質，使迥異的讀者與閱讀持續在靜默中發酵，成就個人對自身的反省，對認同的貼近，及對他人的批判。

<sup>7</sup> 後現代主義女性主義規畫者如陶樂瑞斯·海登（Hayden, D., 1995），曾揮舞草根社會的旗幟，標定個人回憶與空間歷史作為社會文化地景歷史的重要性。為了彰顯空間與歷史的互動，海頓嘗試在不同的時空之間，揭露複雜多變的記憶，從而由空間歷史的打造，召喚異質主體，並重書公眾歷史（public history）。

<sup>8</sup> 這裡的網絡世界意指電子佈告欄系統（BBS）與網際網絡（WWW）。

## 二、向遠古：文獻回顧

等候著，破碎的光影在現代聚合

楊牧<sup>9</sup>

由於關心情慾在網絡的流動與性主體認同之空間建構，所以，亨利·列斐伏爾(Lefebvre, H., 1991)<sup>10</sup> 與大衛·哈維(Harvey, D., 1989)<sup>11</sup> 提供社會文化與時間、空間的建構基礎；曼威·科司特(Castells, M., 1989, 1996)<sup>12</sup> 與陶樂瑞斯·海登(Hayden, D., 1995)<sup>13</sup> 則以資訊全球化以及歷史地景的風貌給出網絡結構的分析工具；雪莉·特克(Turkle, S., 1996)<sup>14</sup> 著力在個人(尤其是女人)鑲嵌於網絡社會的多重身份與多重認同，克麗歐·歐得薩(Odzer C., 1998)<sup>15</sup> 則以多重認同進攻網絡情慾的實踐可能；坎特·哈得利(Cantril, H., 1950)<sup>16</sup>、珊卓·哈定(Harding, S, 1992)<sup>17</sup> 討論知識、理解、質疑與詮釋，則是網絡作為文化戰爭工具之所以可能的認識論起點。

列斐伏爾的空間概念說明空間並非客觀存在而是一組事物的社會關係。作為社會基本向度，空間不但是社會生活的基礎，也是各種社會建構的核心。由於空間是社會再現的一部份、是社會結構的產品，所以不同時代、階級、性別、種族、年齡，都區隔出空間的權力分化。而在觀察網絡社會的時刻，列斐伏爾的理論特別顯出其

<sup>9</sup> 楊牧 (1985: 204), *向遠古*, 楊牧詩集二, 台北市: 洪範書店。

<sup>10</sup> Lefebvre, H. (1991). *Production of Space*. Oxford: Blackwell.

<sup>11</sup> Harvey, D. (1989). *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell.

<sup>12</sup> Castells, M. (1989). *The Information City: The Space of Flows*. Oxford: Blackwell.

<sup>13</sup> Hayden, D. (1995). *The power of place: Urban landscape as public history*. Cambridge, MA: The MIT Press.

<sup>14</sup> Turkle, S., (1996). *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*. London : Weidenfeld & Nicolson.

<sup>15</sup> 張玉芬譯,《虛擬性愛》, (1998), p. 26, 台北縣: 新新聞 (Odzer, C., 1997)。

<sup>16</sup> Cantril, H. (1950) *The 'why' of man's experience*. New York: Macmillan.

<sup>17</sup> Harding, S. (1992) Rethinking Standpoint Epistemology: What is "Strong Objectivity?" *The Centennial review*, Vol. XXXVI (3): pp. 437-470.

深刻性：即便空間的形體已由具體、在地的物理區塊轉變為虛擬、全球化的電子版圖，時代與文化價值的痕跡仍會以各種清楚的地標，記出權力的位置<sup>18</sup>。

延續著列斐伏爾的理論，哈維更進一步指出，除了作為社會關係的展現而以各種方式區隔出階級，空間更以時間進行重新結構。當時間與空間共同作用構成複雜多變的社會時，時空交錯便隱伏社會與權力的影子，而在文化上相互爭逐，進行詮釋、抵抗、與建構的多重意義。網絡社會具備的多重並置的討論方式，提供既相同也相異的時間、空間（地理位置、版面、討論群組）、議題中出現的相同主題的討論路徑。這恰好呼應哈維所說的，為社會所結構的時空，以及為時空所結構的社會。因此，透過網絡訊息的近用，便可能由陳述位置（positionality）與處境（situatedness），得到置身空間的參考架構，並進而探詢不同的社會權力如何在真實生活（real life, LR）與虛擬實境（virtual reality, VR）中爭奪著建構時空。

承繼空間與社會的建構，柯斯特在《資訊社會》一書中將空間的社會性格與資訊文化做詳細比對。他指出，資本主義支配了城市的生產方式，但資訊科技的發展卻使經濟法則支配的流動空間（space of flow）取代了固著地域的地方空間（space of place）。空間的解體，使權力更為彈性地介入全球脈絡，緊密地組織起個人與全球歷程<sup>19</sup>。而在結構與彈性並存的基礎下，網絡社會終將興起新興管理階級，並以全球在地化（在地全球化）<sup>20</sup> 的時間重新結構空間歷史。

---

<sup>18</sup> 譬如新聞討論群組的名稱，通常是以討論群組所在地區（如 tw 表示台灣、jp 表示日本）或討論群組之討論性質（如 soc 表示社會科學 sci 表示自然科學）進行分類。然而，區域或學域始終與權力息息相關。

<sup>19</sup> 網絡在縮短高科技組織間距離之時，也擴大高科技組織與非高科技組織間的距離。同理，網絡雖可以打破地理性疆域將不同空間位置的人們組織在一起，卻也將位於相同地理位置但擁有不均資訊權力的人們拆散。這便是網絡社會不均等的極化發展。參見 Castells, M. (2<sup>nd</sup> edition, 1997, pp. 5-22). *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.

<sup>20</sup> 對於在地全球化有興趣的人可以參閱: Castells, M., <http://www-dcrp.ced.berkeley.edu/>,

身為女性主義建築史家，海登也認為權力鑲嵌於地景，然而海登更向前去論述空間政治與歷史承載的問題：歷史的保存不僅是建築空間的（再）生產，同時也是空間中結構性的性別、階級、種族、性慾支配的關係。空間的歷史形式就是權力的作用，為誰保存、保存什麼，所有的文化地景都彰顯了政治意義。延續海登的空間歷史分析，圖像與文字皆備的數位地景，也應具有政治文化的特殊樣貌。

立基於空間與社會的結構性位置，特克更細緻地探求網絡個人身份認同。由於網絡文化的多元視窗與經驗縫補<sup>21</sup>，個人除指示（top-down）的抽象學習，更多了經驗堆疊的向上學習（bottom-up）。視窗介面移轉使個人擁有不同的身份位置，而可能開展多面相的心靈認同與實踐。特克不否認性別歧視也在網絡出現，但她更積極地強調模擬過程與視窗切換所帶來的身份轉變，可使人在性／別角色扮演中重新組構個人的社會價值與意識型態。然而特克並未討論，當個人擁有多重認同與意識後，網絡社會可能激發的壯大力量在哪裡？

歐得薩看出網絡革命的可能。她認為網絡不僅映照我們對於事物認識與理解，也經由真實自我與虛擬自我的交互作用而重塑歷史。網絡各種活動都具有自我表演的實踐意義；而網絡身份切換，更基進地增加情慾自由的操練場地與不同情慾主體的相互理解，緣此，實踐與操練在各種身份的參與觀察中逐漸提煉出多重情慾主體與性／別認同的路徑。雖然網路身份的轉換在現實生活中可能被指責為欺騙，而不同性／別角色的扮演或許無法直接過渡到現實生活，但轉換的確提供不同的觀看位置與參與經驗，使整體革命成為可能。這經驗、理解與認同的循環，正是坎特的主張之一。

坎特認為，個人經驗是理解世界的基礎。個人經驗探索環境時可挑戰社會強加的概念性分類，使中介經驗形成的有意義的環境組成（portion of environment）浮出檯面。因此，個人在網絡上經驗、

---

back issues, 1999.

<sup>21</sup> bricolage，指由過去的經驗而非象徵思考中學習到的知識。

感受到的多元情慾，既是認識與理解各種情慾經驗的基礎，也是檢驗世界的重要工具。坎特的意味人與所存的世界無由分割，並在兩者的相互遭逢（encounter）中交互給出定義。網絡世界也一樣，真實並與我們生命無法分割，經由網絡形成的理解行動，我們持續融入整體並進而改變對整體的認識，經由回饋而生產更新的理解與詮釋。

而女性主義學者珊卓·哈定則以「強韌客觀性」<sup>22</sup> 加深個人經驗理解與知識建構的論述。哈定指出，要破除知識與知者間的分化，便要對知者與知識同時進行解析批判的觀察與研究，因為主體與實踐是密不可分地進行知識生產。而情慾活動的網絡經驗恰好鍊結了個人經驗與社會價值；性／別角色的網絡拉鋸也足以質疑既定論述的歷史架構。哈定的學說正是網絡實踐中經驗、質疑、理解與認同的動力循環基礎，也更是情慾革命與性政治的可能契機。

### 三、風起的時候：網絡性愛

風起的時候，廊下鈴鐺響著。小黃鸝鳥低飛簾起，你倚著欄杆，不再看花，不再看橋，看那西天薄暮的雲彩。 楊牧

網絡上可供遊戲、扮演與討論的情慾資料不勝枚舉。根據摩斯（Morse, D., 1996）<sup>23</sup> 的定義，網絡性愛（cybersex）是指：

兩個人以上經由線上溝通，而產生虛擬的性行為或性碰觸。... 人們嘗試在各種新奇的傳達工具中找出探索性愛的方法... 而經由鍵盤傳遞的性，其魅力來自於絕對安全。無須對自己的身體有自覺、並可保有自己日常生活中的隱私。而你所需要的，實際上僅是線上聯絡與豐富的想像力而已。網絡性愛可

<sup>22</sup> 強韌客觀性（strong objectivity）是指串連個人自身經驗、歷史位置與知識事物，並以批判的眼光省視既定論述的經驗與社會涵構，不迴避性別立場且知道性別化主觀體意識的侷限與發展，誠實面對經常反思的知識特質。請參考 Harding, S., (1991), *Whose Science? Whose Knowledge?* New York: Cornell University Press.

<sup>23</sup> Morse, D. (1996:70), *The CyberDictionary*.

以視為對現實生活的遁逃<sup>24</sup>、分隔兩地戀人之間宣洩愛意的出、或是讓女同性戀經驗異性戀世界的機會<sup>25</sup>。

摩斯假設，網絡性愛是網絡工具與個人想像力的組合。由於人對於性、身體、與性慾的豐富想像以及個人對於情慾資料的掌握都是透過學習與參與逐步掌握的，所以人們對於身體、愛、性／別與情慾的想像也會受到歷史涵構提供的情慾素材的影響。然而跨越國籍、社會、文化涵構的網絡社會，卻以在地全球化的形式穿越時空文化，展現各種情慾的素材與想像，衝破單純的情慾限制，提供多元的情慾練習。

做為情慾論述流動的地點，網絡可以視為抵抗教育部「淨化網絡文化」的抗爭場域。在新聞群組中，無論是圖片的上傳或下載、或在BBS上組織、傳送情慾資料，基本上都既快且新。而對情慾資料消費者來說，網絡也突破現實生活的限制而進入在地蒐集的狀態：無須進入令人尷尬的情色書店或錄影帶店，只要擁有設備，幾乎任何網絡上的資料都可隨意瀏覽；甚至連保存與讀取也較以往容易。除了在地全球化與在地蒐集化，網絡情慾資料更以文字、圖片、影像、聲音、角色扮演等形式，以即時／非即時的時間結構，以集體溝通或自我想像等不同的互動類型進駐社會。

新型態的空間壓縮與使用者參與，成就情慾論述與情慾資料流通與展現：網絡以迅速傳播獲取新知的本質，結合無須付費<sup>26</sup>、無須找尋保存空間的特點，在滑鼠移動下自由鏈結串連、全球化地閱

---

<sup>24</sup> 雖然在摩斯的書裡無法讀出「遁逃」的積極意義，然而我們卻可以強烈誤讀，賦予網絡性愛積極衝破現有規範的能動性。因為的確有許多人在網絡性愛的過程中，更瞭解自身情慾的流動方向、獲取更多與身體、性慾、性的主體知識；甚至重新詮釋己身歷史，賦予「過去」新的社會意義。有興趣者可以參考歐得薩之《虛擬性愛》。

<sup>25</sup> 在誤讀的基礎下，這句話可看到性／別、性慾取向越界的可能。事實上，在網絡中的確存在許多扮裝、偽稱的網友，隱匿生理性／別與性慾取向，嘗試不同的情慾開發。雖然目前有人傾向以真實生活的規範稱之為欺騙，但我卻認為，當現實生活不再具有現實優位性而僅與其他視窗相同時，扮裝與越界正是新型態的革命起點。

<sup>26</sup> 除了商業站台必須付費使用之外，國人自己架設的成人站台與BBS站有許多是無須付費的共享資源。



覽豐富的情慾表演。而以不同介面同時傳遞殊異文化、殊異群體對於情慾的想像與表演，恰好可以讓我們在視窗平台的切換中，藉相互比較的機制探問關於性、情慾、性主體的社會建構<sup>27</sup>，並在接觸新的情慾觀點後拋去主體在既有社會建構中的分類位置<sup>28</sup>。這便是歐得薩所說的「虛擬性愛可能啟動人們的經驗，過去不曾經歷與嘗試的活動，現在都可以嘗試並且重新詮釋」。

由於情慾資料與資源取用較為方便，所以網絡使原本位於邊緣位置的女性或性少數族群得以利用新形式獲取關於身體與情慾的想像、表達與體驗，而更充分地掌握自我情慾而獲致培力（empowerment）。此外，情慾的線上操練也使人們單獨或集體地在網絡上建構不同於個人歷史背景與性傾向的分身，對情慾進行流動的想像操演，從而接近所謂的性弱勢者，逐漸理解情慾自由與性／別認同的可能含意。

甚至，網絡情慾操練也會跨出電子脈衝對實質社會形成衝撞。網絡情慾有時僅是交往與一夜情的前戲，人們在網絡上試探交往後偶爾也想約會彼此，這時純靠想像力打造的形象雖會受到真實世界的挑戰，但也是身體實踐的絕佳場域：要不要出去約會？同時與幾個人發展關係？如何維持真實與網絡的平衡？這都牽涉眾人對於戀愛、情慾、性愛的想像與實踐，以及應對進退的技巧。網絡上經常看到守望相助的「名單交換」<sup>29</sup>便是逐漸發展的網交密技之一。

過去我曾認為，即便開拓情慾經驗，網絡情慾仍可能與主流價

<sup>27</sup> 由於檢查制度總是位於當代社會的文化涵構之下，因此，透過檢查的濾網，資料通常具有一定程度的相似性。然而網際網絡提供全新的觀看位置：跨越國族、種族、性別、性慾特質，各種主體都可以在網絡發聲並尋求自身認同。這種並置式的相互比較，在哈定的理論架構中足以讓我們擁有多種視域，並相互參照而思索探問。

<sup>28</sup> 以往社會分類中，婦女、青少年、兒童都是比較難以接觸情慾資訊的族群，然而在網絡空間無法有效篩檢使用者的性別、年齡（雖然有針對青少年或兒童使用網絡的網絡淨化搜尋器）時，不同族群接觸情慾資訊的機會似乎可能平等。

<sup>29</sup> 各大 BBS 站性版有時會有「恐龍／籤王名單交換」，譬如「給我兩隻，給你兩百隻」等。這是網友見面後依據個人喜好為其他網友評分的傑作。若見面的網友令人不敢恭維，便會被冠以恐龍／籤王的封號。在網絡迅速傳遞訊息與不公開該網友真實資料的慣例下，通常以交換名單的方式取得更多名單，達成網友所謂的「互助合作」。

值暗暗扣合，並複製性別市場的交易邏輯<sup>30</sup>。譬如描繪特定的性慾模式如異性戀；特定主題如相／暗戀；特定情境如男挑逗或強暴女；甚至有特定詞彙如男主動／女被動的描摹。然而，何春蕸卻指出這種「複製性別市場交易邏輯」的思考太過悲觀<sup>31</sup>。畢竟隔著螢幕進行的網路性交，可以在去除現實社會中評估性愛對象的容貌、身材、年齡或性慾取向的性歧視，讓許多原本在性愛場域中位於邊緣位置的群體，在此處共享情慾相關話題，以獲取打破父權枷鎖的機會。所以，情慾資料的現身與取用即便主流，也可能在其中夾帶異質、特殊、邊緣的情慾觀點，而增加個人培力。

誠如何春蕸所言<sup>32</sup>，網絡是不同價值相互遇見的場域「不同的性弱勢主體互通聲氣，進而形成酷異的混雜新主體」以及「在虛擬空間中從事上述形式的性愛，並因而更體會那些異類性愛形式的運作和感受」。那麼這樣的理解與感受，不僅會突破自身文化涵構所限制的情慾想像，對主流文化建構的情慾論述提出質疑與對抗，更有可能潛藏新的性革命形式與新的理解的可能。所以在經驗與理解的作用下，網絡中情慾論述的流動並非均質單一地銘刻主流情慾，反倒具有遊走於異端的知識與實踐的雙重結構：既挑戰主流情慾論述的權力位置，更刺激個體在知識積累下實踐性主體自由的能動性。而這性主體力量一旦浮現，即便是嚴格的網絡色情管制，也抹滅不去。

#### 四、聖彼得堡：城市控制網絡

那是時代已經晚到我們的城市即將陷落的時代，失望的兵士

<sup>30</sup> 這個論點可以參見楊長苓，1997，〈虛擬空間與情慾論述的流動〉，第二屆「性教育、性學、性別研究暨同性戀研究國際學術研討會」論文集。

<sup>31</sup> 這是何春蕸於1997年第二屆四性會場中對我論文觀點的評論，也是會後與我討論時的一貫立場。這種基進的性／別觀點在性別研究與日常生活中都使我獲益匪淺。

<sup>32</sup> 何春蕸，(1998:14)，〈期待更平等自由的虛擬性世界〉，《虛擬性愛》，台北縣：新新聞。

目前國內已有不少專門討論性別、性傾向、情慾經驗的 BBS 站台與網站，綜合性的站台也有關於性、性／別與情慾的討論，至於利用網絡追求網友、網戀、網交、電愛、或者是乾脆相約出去 ONS (one night stand) 的情形，更不少見<sup>34</sup>。然而網絡上豐沛的情慾論述與經驗交換卻使得社會大眾莫名焦慮，甚至求助民意代表或總統候選人，希望以「淨化網絡」的行動<sup>35</sup>，配合架設檢舉網站<sup>36</sup>，而遏止網絡情慾的漫遊與情色資訊的流動。這種全民檢舉與監督的活動，在創造無色情文化之乾淨網絡的時刻<sup>37</sup>，其背後正是公權力與主流價值的蔓延。正如哈維與柯司特所預見的：權力自我們生活的實質空間轉戰網絡社會，並企圖建構等同於真實社會的行事規則。而權力在虛擬空間的爭奪戰爭，也藉著性／別與情色議題，深刻反映出網絡作為社會認同地盤的重要<sup>38</sup>。

為了清除電動玩具與掃蕩色情<sup>39</sup>，台北市政府曾在 1997 年繼青少年宵禁之後，在杜絕色情的考量下將觸手伸入都市各處的網路咖啡屋。而各地的檢察官與警察單位也意識到網路色情的「可怖」，

<sup>33</sup> 楊牧，(1997: 84)，〈聖彼得堡〉，《時光命題》，台北市：洪範書店。

<sup>34</sup> 網絡情慾活動其實非常豐沛。若在 BBS 上使用暗示性的 ID、暱稱、或在名片檔內留下引人遐思的用語，往往可以在幾分鐘內收到熱訊 (message) 或要求交談 (talk)。而透過 WWW 亦可以獲取相當數量的情色資訊。

<sup>35</sup> 譬如 1998 年 10 月 22 日，<http://www.gio.gov.tw/98newsc/871022/8710225.html>，行政院院會 2601 次院會通過「防制網路色情及犯罪工作規劃報告」草案

<sup>36</sup> 參見 <http://www.web547.org.tw/>，網路色情檢舉網站

<sup>37</sup> 淨化網絡時所要求的乾淨，是按照誰的標準的乾淨？而乾淨網絡對於性與情慾的判斷是不是也意涵著性有主流的性（如上網徵友、性版文章）與下流的性（上網徵炮友、援助交際），或主流的性／別認同與另類的性／別認同等蘊涵歧視的二分區別？

<sup>38</sup> 愛利森與吉利安 (Blunt, Alison, Rose, Gillian, *Writing Women and Space*, 1994, p. 1, New York: Guilford Publication) 曾提到，人類學家阿丹娜 (Ardener, Shirley, 1981) 認為女性主義學者應致力在地理學與父權的聯繫上找出理論基礎與未來出路。而我則認為父權制度與主流價值正透過與網絡的聯繫，在空間的爭戰中表現出深刻權力。

<sup>39</sup> 參見楊長苓，<http://udn.com.tw/service/pcnews/infoweekly/971022/97102222.htm>。

紛紛以喬裝、刺探等手法混入「色情」網站以便蒐證後告發取締<sup>40</sup>。姑且不論這些事件恰與美國最高法院對網路言論自由的想法背道而馳<sup>41</sup>，（最高法院認為以阻擋色情為名而對網路活動設限，根本是違反憲法中人民言論自由的權利），市政府取締網路咖啡屋與掃蕩色情網站，不僅是控制權力從實質空間伸入網絡的表現，也彰顯重新打造網絡成為具備主流價值的中產階級空間。

作為訊息傳播的節點，網絡咖啡屋是資訊社會特殊的文化建築，對沒有閒錢購買電腦或不諳網路使用的人來說，網路咖啡屋提供的電腦網絡以及指導人員，在實踐層面降低了進入的門檻。然而在「反對色情」的旗幟下，取締行動一方面在看得見的暴力控制下截斷個人與網絡的連結<sup>42</sup>，另一方面則在社會意義的建構上為網絡咖啡屋貼上污名的標籤，認為經營、使用、或與之相關的事物都「不合社會規範」。這種「公權力」的運使，彰顯更深層的社會教化與規訓<sup>43</sup>。

此外，取締色情的火力往往對準媒介色情、同性戀與特殊性偏好網站；而符合主流性偏好的網站卻沒有影響。換句話說，禁絕網絡色情並不阻擋異性戀情慾表演的網路管道，也不封鎖男性對女性身體的凝視與渴望。那麼，網絡禁絕的究竟是什麼「色情」？大街小巷的牛肉場海報、放眼可見的檳榔西施，我們社會從來就不缺乏色情資料，但情慾的多元想像卻始終缺乏<sup>44</sup>。誠如史密斯所言<sup>45</sup>，

---

<sup>40</sup> 色情網站是以關鍵字、圖片、交談行為、互動狀況或其他做為判斷？

<sup>41</sup> 參見 <http://www.newspage.com/NEWSPAG...lic/a.b/0226113.400.bsw.htm>，也請參考葉慶元，1997，〈網際網路上之表意自由——以色情資訊之管制為中心〉，台北：中興大學法律學系碩士班碩士論文

<sup>42</sup> 在主流價值企圖掌握的權力下，網絡色情的查緝包藏有階級、年齡、經濟的歧視。因為真正有錢有閒的人可以擁有網絡性愛與其他更多選擇。掃除公娼、檳榔西施、紅茶辣妹、網絡色情、援助交際，正一致掃到社會階級與經濟位置的弱勢與邊緣。

<sup>43</sup> 感謝吳金鏞多次與我網上對談並給我鼓勵，而夜深人靜時的耐性傾聽與討論也成就了這些子題的可能發展與方向◎。

<sup>44</sup> 譬如我們看到的資料多半架構在男性對女性的凝視之上，卻鮮少看到為女性而拍而寫的情慾經驗，更遑論照顧異性戀之外的情慾取向，或小眾的情慾需求。

<sup>45</sup> Dorothy, S. (1990), *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of*

「知識應由女性主義立場論出發，自生活中擷取被抽象學術排除的女性經驗，以成就女性主義知識根基」，情慾經驗與資料也應自生活擷取，以建構多重情慾主體之知識根基。而網絡便是以新形態提供多元情慾論述與資料，讓以往在父權體制下被壓抑的性取向與性活動得到解放的場所。

針對小眾網站開刀，杜絕了所有異於主流文化的情慾想像：藉著「驅逐色情」的名義，政府將同性戀與特殊性取向族群趕出網絡；藉由梳理網絡，讓網絡情慾活動在當前權力控制與監督下更為單一。藉著控制與清除情慾資料所達成的網絡淨化，除了將更多情慾資料送入地下而無能理解之外，恐怕也斷送了大眾在討論中接觸<sup>46</sup>、熟悉、進而比較、選擇情慾<sup>47</sup>的自我能力。但單一的情慾觀點會喪失多元競爭進步力量；在進行乾淨清潔的活動時，一元化的論述已閹割了多元衝擊所累積的選擇能力與革命力量。誠如夏鑄九所言<sup>48</sup>：「城市文化風華之展現需要更多元異質一些的市民與社區作為開花的土壤」。數位地景的情慾論述，也需要多元異質的空間，作為自由競爭的價值與社區成長的溫沃土壤。

除了真實社會中禁止網絡情慾，網絡群體也可能管制色情。1999年迄今，台灣大學椰林風情 BBS 站<sup>49</sup>便對站內公開徵求一夜情、炮友、或介紹色情網站鏈結的文章設限<sup>50</sup>；1999年三月，站方於 SYSOP

*Knowledge*. Boston: Northeastern University Press.

<sup>46</sup> 當網絡傳輸的資料跨越國界與文化而來，多元的情慾資料究竟可否打開眼界？在這種相關問題尚未討論清楚，便想將網絡情慾資料封殺查禁，其實有以「淨化」的說法去掩藏社會大眾對於性、身體、情慾自主的偏見與惡意。

<sup>47</sup> 有許多人覺得網絡情慾流動不僅敗德，同時在匿名性的輔助下，更容易發生欺騙的事件。然而這種說法其實有推卸責任之嫌，因為網絡與實質社會相同，有真情也有欺騙，涉及交易、感情、互動的情事，都需要我們自己判斷與選擇，而不應網絡是一活動載體就必須「淨化」或負責。

<sup>48</sup> 摘自夏鑄九，20000304「聯合新聞網」<http://www.udnnews.com.tw>之意見評論，《十四、十五號公園抗爭三周年》：城市風華需要多元異質土壤。

<sup>49</sup> 台灣大學椰林風情 BBS 站的 IP: 140.112.1.6, port 3000-3005。

<sup>50</sup> 請參考椰林風情站 SYSOP 版 1999 年 3-5 月的文章。關於色情暱稱、名片檔的處理

版公告將對張貼相關文章的使用者施以停權之處份<sup>51</sup>；緊接著站方對使用者的暱稱、簽名檔進行告發停權制<sup>52</sup>。2000年2月25日，基於反對一夜情與網愛的立場，椰林站站方<sup>53</sup>更對查詢暱稱及名片檔功能設限<sup>54</sup>。姑且不論社會上對於情慾、色情的輿論紛爭為何，就站方規定而言，椰林站其實已經在情慾管制的陣營裡站定了位置，而這個位置也反映了一般社會大眾對於性、情慾與身體解放的恐懼。

依照站務的說法，椰林站之管制是以計中公告、TANet學術網路使用規範<sup>55</sup>與BBS管理使用公約<sup>56</sup>為考量。由於網絡規範是網絡管理者對使用者明文公告的約束文字，所以關於管理者與使用者權利義務規則的論述書寫，正以簡單的文字清晰地刻化象徵空間權力運作的場域。

依據民國八十六年一月八日的版本，網路使用規範第一條與第二條之部分陳述：1. 所有使用必須符合TANet之目的。2. 禁止使用TANet做為傳送具威脅性的、猥褻性的、不友善性的資料。先不談第一條所討論的「TANet之目的」究竟為何？僅以第二款禁止「猥

與告訴，參見 post. 315 與 post. 422，關於色情網站連結停權之公告，參見 post. 368。

<sup>51</sup> 停權好比取消該名網友進入台大椰林站的網路通行證，該停權ID除了利用郵件伺服器以pop3收發電子郵件之外，根本無法簽入BBS站進行活動。

<sup>52</sup> 告發停權制是我這麼稱呼的。因為站長們不主動蒐證，但若有人檢舉，則受理並處置之。至於是否屬於色情、猥褻、或性騷擾，則由站長（群）逕行判斷。請參考台灣大學椰林風情BBS站SYSOP版post. 422。

<sup>53</sup> 從BBS各個版面或版面管理者的名稱也可讀出有趣的東西。譬如台大椰林站稱呼SYSOP為站長，而山抹微雲藝文站（140.117.11.8）則稱呼SYSOP為站務。兩站在處理站務的態度上也有差別：台大椰林站的站長權力比較大，可以決定使用者的權力大小；但山抹微雲基本上不對網友設限，各種事件的討論都留在網絡上百家爭鳴。

<sup>54</sup> 參見台灣大學椰林風情BBS站Announce版post. 91：自即日起，椰林風情站不提供暱稱及名片檔功能服務。內容為：「各位椰林站使用者：由於部份使用者不當利用bbs的名片檔及暱稱從事尋找一夜情及網愛的活動，椰林風情站自即日起將不提供名片檔及暱稱功能，造成使用者之不便，敬請見諒！」

<sup>55</sup> 參見 <http://www.moe.gov.tw/tanet/tanet-rules/use.html>。

<sup>56</sup> 參見 <http://www.moe.gov.tw/tanet/tanet-rules/bbs.html>。

褻性」資料傳送而非禁止色情或情慾資料傳送的說法來看<sup>57</sup>，網絡情慾流動不僅正當可行，而且也被這個規約所保障。所以椰林站管制個人暱稱與名片檔的行為，不僅背離了他們所宣稱效忠的 TANet 使用規範，同時更干涉了網民（netizen）<sup>58</sup> 的言論自由與權利。

個人在 BBS 上的身份表徵多半來自 ID、暱稱、名片或簽名檔，以及文章發表；我們透過 ID、暱稱與名片檔，在未曾謀面時勾勒網友形貌。作為個人創意、概念、信念甚至形象的文字延伸，ID、暱稱與名片檔基本上可以是自我的展現；況且更有人利用這文字延伸對社會禁慾、單慾、異性慾提出抗辯與挑戰，以鬆動既定的社會價值。至於會因某些暱稱而感到困擾窘迫或難堪不爽的網友，或許也可以在「網絡碰見」中學習應付的方法。畢竟，在逐漸開放的社會裡，各式各樣的價值與行動，都有其發展的權力與空間<sup>59</sup>。

雖然有人認為第一款從嚴舉例是不允許一夜情與援助交際的<sup>60</sup>，但若學術網路僅供「學術研究」使用，那麼似乎除了校園相關事項，應當沒有其他版面可以「正當」地留在 TANet 上。休閒娛樂、廣告占星、音響、汽車、或遊戲麻將等等既然可以在善意的認定下置放在網絡，供使用者觀看近用，那麼為什麼網絡上的情慾表達卻要受到嚴格的限制？情慾暱稱又有什麼問題？說穿了，這根本不是學術網路的規

<sup>57</sup> 根據葉慶元（1997）的碩士論文，對於色情的認定，美國採取從嚴認定：除非資料內沒有任何文學、藝術、科學與政治價值（LASP），否則不得定義為色情。

<sup>58</sup> 將網友稱為網民 netizen 具有深刻的政治意涵：意味網絡為社會而網民為網絡社會之市民。網民藉著參與公共事務、表達意見來爭取自身權益或引爆網絡社會運動。

<sup>59</sup> 各種價值並不會自開始就「應該」存在；不同的價值不是被禮讓而是經過拼鬥才打下的地盤，因此，回頭檢討 TANet 明文規範可以退一步去看制定網絡規範背後的價值判斷。規範可以隨時改動，但「設立規範」這件事本身即傳達了控制與馴化的訊息：「開明的規範背後有開明的老大」。所以，這些鬥爭中有許多不同的位置混戰。

<sup>60</sup> 這其實是藉著空間的管束來展現權力與價值分化，也是社會歧視利用空間作為具體呈現的方法。譬如三腳怪、四腳怪在宿舍共浴、共住、或地下化學生情慾活動，大家早就見怪不怪的時候，為什麼網絡一夜情卻會倍受注目？我認為這是真實權力對網絡空間重新宣告性、身體、情慾的規範與限制，以加強真實生活對虛擬世界的監控活動。

範限制，而是對抗敗德的偽善與伸展情慾的自由兩者之間的鬥爭。

1999年三月，站方開始限制色情ID與暱稱。有人便以系統內鍵的功能為搜尋的工具尋找名片檔擁有「色情、猥褻」意涵<sup>61</sup>，以及ID、暱稱帶有暗示的網友，進而以熱訊（message）的方式蒐集對方名片檔並打包寄給站長，使站長裁定永久停權<sup>62</sup>。這種對於情慾流動的偏見，與熱鬧滾滾的「547網路無色情<sup>63</sup>」大家來糾舉，實在有過之而無不及。而2000年二月站長片面廢止全站暱稱與名片查詢功能，更限制了該站網絡族群認識不同的性認同與情慾想像。剷除名片、遮蔽暱稱這種粗暴的決定與化簡的處理，不僅遮蔽了網友藉以維繫個人認同、聯絡朋友情感、召喚虛擬社群、展現個人情慾力量的多元表現，也剷除了關於性愛與情慾自由出現的場域，更抹去了不同立場的群眾在性議題上共同討論的機會<sup>64</sup>，而在動作中打造單一、線性、禁慾的數位地景。

情慾自由與性愛流動的要求與討論之所以重要，不僅是在公開場域中提供了更多的選擇，更是使社會更加多元、價值更有變異的文化助力。即便討論的內容會因為個人的喜好與背景而呈現差異<sup>65</sup>，各式各樣的價值與言論仍舊應該有其發展的權力與空間，畢竟各種言論行為相互競爭激盪，才可能提供更多的選擇。

網路咖啡屋與取締網路色情的例子其實提醒我們，主流社會意

---

<sup>61</sup> 根據葉慶元（1997, p. 98）的碩士論文，「色情（pornography）為一定義廣泛之名詞，用以形容所有明確與性相關之素材，其主要目的在於激起性慾；猥褻（obscene）為一狹隘的法律用語，代表某一等級關於性之資訊，由於其具有唐突、令人不悅、惡劣之特性…」但即便色情與猥褻具有法律上的判準，其內容仍值得討論：譬如由誰、如何認定唐突不悅？而性主體之歪讀、書寫、重新建構，將被置放在什麼樣的脈絡下閱讀？我更關心的是，實質社會應用的法律是否可以引渡至網絡空間？

<sup>62</sup> 這個事件的完整過程與結論，參見台大椰林站SYSOP版，posts 505-508。

<sup>63</sup> 547為無色情之諧音。

<sup>64</sup> 若因為網絡是情慾與性／別觀念流動的基地，而硬是阻斷網絡間的相互連結，那麼，未來的判斷與價值、網絡的意義與價值，將會在歷史情境中進行文化的重新詮釋。

<sup>65</sup> 有人以學術的立場強調性愛自由做為女性主義陣營抵擋父權或異性戀宰制的先鋒；有人以身體力行衝開社會禁忌；也有人視性為私事，而不願在公共領域張揚。



圖控制網絡生活的真實行動並不會因為網路的虛擬性而稍稍放手，卻可能運用更為精緻的手法不斷滲透。換言之，在網路淨化的口號與行動裡，網路管理者不僅忽略全球化自由浪潮，反而更引進主流社會的價值規範，企圖取悅禁慾無性的中產階級，而在網絡社會中對於真實社會的傳統領導階級統治權力進行新的建構。

新興網絡的管理階級結合社會主流價值的公權力，共同施行排擠邊緣、排擠弱勢、排擠另類情慾模式的行動，是罔顧情慾資料與經驗所具備的破除政治、禁忌、壓迫與結構性歧視的特質；同時也壓縮了情慾論述中更富有象徵性的政治意義與反抗價值，或以基進的身體政治去挑戰極限而將邊緣議題帶到中心的作法。這種藉著剝奪異質文化以打造中產階級電子社區的手法，正顯現空間權力的社會型塑。因此，情慾論述如何在網絡中與主流價值競爭，便成為性／別革命可以施力的重要課題之一。

## 五、戰火在天外燃燒：網絡諸多反抗姿勢

戰火在天外燃燒，總有一天將波及我們的小天地罷，說不定也將改變這天地裏一切是非和榮譽，人的形象和價值。楊牧<sup>66</sup>

在網絡情慾的反挫風潮下，仍有頑強的網絡情慾展現另類風情（譬如不見面而只在網絡上利用想像力性交）、仍有網絡情慾可能掀起的性別運動（譬如嘗試跨性別的情慾經驗交換，召喚性主體之認同）、也仍有網絡情慾可能帶來的社會變革（譬如邊緣情慾在文本與對話中被召喚、凝聚，繼而單一或集體地現身／聲，以性主體位置的浮現向主流情慾喊話對抗）持續發生且與現實社會競爭表演的舞台空間。由於網絡世界的運作規則、言論檢查方式與執行標準與實質社會不盡相同，因此有些以往無法出現在公眾領域的言論卻可以在網絡上由閱聽者共同分享、討論、使用。具有特殊喜好的人

<sup>66</sup> 楊牧，(1987)，〈戰火在天外燃燒〉，《山風海語》，(pp. 9-10)，台北市：洪範書店。

或少數族群也可以在網絡上以歡樂、對立、嘲諷、抗爭的方式，從「邊緣」位置複雜地向「中心」進攻。不論是限制情慾流動或者是追求情慾解放，在網絡上都有機會發出聲音，並獲得友伴的支持。而網絡現實的貼身肉搏戰也正是社會價值可以被懷疑、挑戰、鬆動、改寫、並重新建構的大好契機。其中，性／別論戰與情慾論述便以不同的抵抗姿勢，出現在個人論述的連結，或是整體站台與新聞群組「另類」網站（.alt）的架設之中。

由於文字論述在網絡使用上佔了一定比例的族群，因此 BBS 上試圖以文字集結群眾與衝破限制的抗爭並非少數。以椰林風情 1999 年與 2000 年管制色情的行動來說，雖然規定已經確立，部分網友也因而裁定停權，大眾更是無法行使查詢名片檔與暱稱檔的權利；但仍使用者非常強悍地堅持「性愛無罪」與「情慾自主」而與站方對抗<sup>67</sup>：有幾位被停權的網民不斷以原有 ID 加上數字重新註冊，並一再出現在 SYSOP 表明永不離去；也有網民積極討論色情、猥褻、情慾、身體與性的關連，試圖在淨化網絡的語調中唱出情慾流動的聲響<sup>68</sup>。這些動作都是嘗試突破重圍並在性主體浮現且發聲的狀況下，意圖打造情慾主體的認同。雖然表面情況未曾改善，但卻在反抗中召喚出態度相同的網友以書寫支持集結，積累能量，並建立關於自身情慾的想向與認同，而靜靜搖動看似堅固的主流價值。

為了奧援這些對抗體制與情慾限制的動作，我曾經在網絡上張貼關於網路色情認定與自由風氣抵觸的討論，雖然並未在版面上引起廣泛的討論，然而靜默的位元線路卻傳遞了盟友的力量：文章公開後便每天收到幾十封信件表達對情慾自主或網路性愛爭取的關

---

<sup>67</sup> 在 1999 年與 2000 年這兩次椰林站方的行動中，雖然有許多人表達對站方行動的不以為然，但認為站方可以合理限制網路性愛或援助交際的比例也不算低。

<sup>68</sup> 1999 年有一位暱稱為「勃起的陽具」（現為博起的陽具）的網民，對於情慾、身體與網路淨化有許多精闢的看法。然而由於這個暱稱被視為猥褻，所以全數站長決定將他永久停權，他所撰寫的文章因時間久遠而被系統清除。以停權清除異己的手段，是網絡爭戰中具有權力者偶爾會使用的方法，藉著抹去痕跡，視為不曾出現。

懷。有些人在情慾戰爭中早已站定確立的主體位置、有些人則認為討論開拓了過去未曾聽聞的思考角度、有些人以網絡的自由精神論述情慾不該設限、有些人則提供信件作為精神支持的象徵。在閱讀網友來信的時刻，情慾文本攪擾網絡的反動力量便更為清楚：這是新的革命形式<sup>69</sup>：不用走上街頭（這不意味走上街頭並不需要），也不用靜坐抗議，只要盡量敘述自己的立場與觀念，自然有人會在這種文化戰爭的縫隙中閱讀、感受、消化並重新檢驗過去習以為常的社會建構。於是，將網絡上觀點相近的網友以及相互寄信的網友悉數登記在電子郵件通訊錄，並且在書寫相關文章時順便轉寄，且在發生論戰時相互討論<sup>70</sup>，便是以個人力量進行對抗的方式之一。

而若個人不僅擁有對某個議題的特殊觀點，同時也擁有架站技術，那麼以整體站台的運作對主流價值進行對抗也經常可見。譬如某個在網絡上享有盛名的情色站便以大量張貼的情慾經驗、情慾資料與情色文學名聞遐邇。而該站不僅以情色文學著名，更以其森嚴與流動並置的空間管理形式對抗主流情慾控制與管理<sup>71</sup>。而由於該站的遷入形式類似半私人俱樂部<sup>72</sup>，觀看內容者已先經過挑選與介紹，因此討論版面比一般 BBS 站台更為豐富多樣。雖然該站男性使

<sup>69</sup> 網絡革命新形式可能以其他更有創見的方式進行，這裡只提供一個淺薄的觀點。

<sup>70</sup> 這是允中與我討論網絡革命時所建議的作戰方法之一：利用網絡非同步溝通、對比展現與迅速傳遞消息的特點，先貼文章與主流對抗，在大眾的回應（私人信件或公開張貼）中找出觀點相近的盟友，繼而串連在相關議題上的討論；日後若再有類似的網路爭戰，便可以發信件邀請他們加入討論，壯大聲勢並增加異端觀點的出現。這或許是未來進行網絡社會運動或草根運動值得研究的動員策略。

<sup>71</sup> 該站在審核使用者資格時戒備森嚴，使用者不僅需要通過身份認證，還要擁有版主以上的站上保人，一旦發生洩漏機密或不符站規的事件便會遭受連坐處份。同時，做為情色文學的流通地點，該站以高科技做為對抗資本，並以嚴格的手段控制站務，使網友成為親暱的社群，並以自我組織的社會控制去共享站內情色資訊。

<sup>72</sup> 在區分 BBS 社群時，我習慣以一般性 BBS、半私人俱樂部、以及私人俱樂部作為使用者遷入的區分。其中半私人 BBS 是指遷入的方式有兩種，一是：必須先輸入內部關係人提供的公用帳號，才可以進入下一層選單自行註冊；二是：可以自行註冊，但必須有介紹人擔保才可以通過身份認證。

用者佔了絕大多數，內部文章也多以異性戀或男人凝視女體為大宗，但異於主流的情色慾望（亂倫、師生戀、援助交際），或強調主體（不分男女、年齡、階級與性傾向）經驗的文章，也經常可見。

在過去關於網絡的研究裡<sup>73</sup>，我曾單純地寫道：「該站各個性論述版面缺乏女性主體的聲音，也看不到同志現身的經驗，所以無法形成『接縫地帶』種種論述交鋒的緊張、對峙與轉機，也無法看到異於主流情慾論述，以女性為主體，或是以同志情慾為主體的書寫，而僅是以主流情慾的複製為大宗。」然而在經歷社會事件的洗禮與更為深入的閱讀後<sup>74</sup>，我卻發現當主流情慾論述強調女人應該「無性」、「純真」，而象徵（亦即實質）地將女人幽閉在對性不好奇、不想也不該探索的領域時，該邊緣網站正以豐富的情慾素材與多元的數位書寫形式為女性開展多元情慾流動的大門，藉著閱讀、書寫、支持或反對主流意圖封殺的情慾論述，以及與己身相關的情慾資料。

相對於椰林站的管制，性／別與情慾論述在該站的自由中顯露更為複雜的流動建構。在網絡既迅速流通又互動劇烈的場域裡，個人或集體的情慾呼喊正顯示某些勇敢的女性／男性／雙性／同性／多性／變性的可能。多樣化的文章棄絕單一的觀念並刻畫多元情慾流動的反抗地標，在展現主體性的同時與傳統價值持續對抗，並在情慾戰爭中佔定位置，傳遞網民無盡的反抗<sup>75</sup>。

## 六、我們也要航行：分眾、認同與多重戰線

我們也要航行。帶著那種墨綠近乎寶藍的果敢，穿過成排的

---

<sup>73</sup> 以下部分文字參見楊長苓，1997年第二屆四性研討會論文集。

<sup>74</sup> 譬如1997年8月台北市政府廢公娼事件中，婦運陣線在廢娼與反對廢娼兩個陣營中往復地討論性、身體、情慾、工作與主體能動性。

<sup>75</sup> 為了提供「沒有白色恐怖的」BBS，新椰林風情於2月底開張，IP: 210.209.3.185。該站提供成人／非成人模式，以及同志／非同志模式的設定。這是否仍舊反映網絡性愛區隔的模式？請參考新椰林風情，SYSOP, Post 2, 7。

櫻，和白楊。當水鳥驚飛，北邊是擰乾了寒氣的冰層，六點鐘的風掃過手臂，觸撫它，一如苦艾。

楊牧<sup>76</sup>

網際網絡中存在各種新聞群組 (newsgroups)、電子佈告欄系統、全球資訊網，提供使用者嶄新多變的資訊。雖然自由流通與分享是網絡社群的共通精神，但為了爭取寧靜自在的發言空間，以分離主義或分眾原則所架設的站台也時常可見<sup>77</sup>。前述所討論的情色文學站是分眾的例子，而成立於 1995 年 12 月 1 日<sup>78</sup> 的「自己的房間」女性主義站，也算具有分眾色彩<sup>79</sup>。在當時男性上網人口遠遠超越女性的情形下，幾個支持女性主義的網友架設起這個專門網站，希望提供女性舒適溝通的網絡環境。

由於體察到語言文字的政治力量，站方便在開版時特別注意各版的命名<sup>80</sup>，期待經由語言的定義帶出不同的性別想像。譬如當時該站便以「小男孩的私房話」(menstalk) 這個分版命名，打破傳統大站約定成俗的「男子漢的心聲」，為社會性／別形象進行重新打造的工作。而這種文字帶來的象徵意義，可能把我們進版的書寫與閱讀行為「設定」在某個特別的情境中，並產生融入情境的理解。

藉著命名帶來的情境，網絡提供我們性／別想像的真實操練<sup>81</sup>：

<sup>76</sup> 楊牧，(1983)，〈我們也要航行〉，楊牧詩集一，(5 ed., p. 545)，台北市，洪範書店。

<sup>77</sup> 在台灣，某些特殊的 BBS 站台或是 WWW 簽入服務，會以私人站台或會員制度的形式存在：這些站台或者是具有嚴格的審查制度、或者是需要介紹人與保證人、或者是限制使用者不得對外描述網站的特色與位置。

<sup>78</sup> 參考 140.114.98.108，精華區公佈欄，FAQ 城堡中之「關於女性主義 BBS 站」。

<sup>79</sup> 由於女性主義站在進站畫面便已宣稱該站希望提供上網「女性」自在表達與情感交流的環境，因此我傾向認為該站具備分眾色彩。

<sup>80</sup> 由於 BBS 的使用多以文字為主，因此文字的定義便可能界定版面的特色。當然，個人對於文字、語言、社會文化的思考仍然會在閱讀文章時展現。不過，根據交互論 (transaction) 的說法，當我們置身網絡世界與各種資訊過招的時候，這些文字使用經驗也可能後續地參與我們的生命，並改變我們對世界的認知。

<sup>81</sup> 雖然有許多人仍然稱呼網絡為虛擬世界，但自從我加入這個世界並與之強烈互動後，便再也無法這樣稱呼她。因為我們不僅會因為自己的興趣、慾望、生命、回憶

我們可以在互動中真實接觸到性／別角色的豐富性，也讓我們在既有觀念與親身實踐的拉扯中挑戰性／別歧視與性／別盲點，甚至更在書寫／閱讀的進攻挑戰中揮別性／別刻板印象，面對多重性別身份與性慾主體，打開性／別建構與情慾建構的寬廣大路<sup>82</sup>。而除了以語言文字帶出性／別與情慾另類可能，房間站亦在許多版面的討論與心情分享上具備傾聽、支持與更為前進的性／別批判論述。而這種分眾站台隱涵的支持群體，正提供了群體反抗的活動基地，因為「全球化在地」的網絡空間，正提供了自由近用，使人們共享資訊、經驗與活動，從而跨越時空、語言、種族與文化障礙。

網路分眾雖在個人選擇網站的特殊興趣與關懷下可能集結網絡社群，並發展出集體創意的動員策略與培力，但專屬空間的前行力量仍舊潛藏分離主義的部落問題<sup>83</sup>。「在地全球化」使網絡社群隱約展現部落主義，而在茁壯自身的同時也忽略了「有潛力、卻未開發」的潛在網友：滑鼠與選單都在手邊，但我們仍舊直驅某個站台，對不同的論述視而不見。因此分眾雖然保證在網絡空間擁有純淨的對抗地點與積累反抗能量，卻也可能降低相異觀點的遇見與討論。因此在分眾集結之餘，我們也需要試著網絡遊走，對現實／主流的支配性論述進行攪擾，挑戰內部一致的言論，使意識型態百家爭鳴。

在網際網絡中提供專屬站台與網頁，其策略性的目的是為了集結同好與社會支持。然而分眾是為了認同，集結是為了迎戰。在眼前世界多變、人類情慾複雜、而網絡又具備便利串連與無窮展現的

---

而尋求網絡盟友，同時我們也在網絡的世界／事件／知識中，發現並改寫個人的生命歷程。這種操練使網絡具備生命、充滿個人生命的認知、行為與記憶。

<sup>82</sup> 何春蕤與卡維波在《性／別研究：性工作妓權觀點》中倡議積極連結不同性別戰場的思考，疊合看似無關的性別議題，找出理論與現實上做為生命共同體的抗爭可能，可以動搖性壓迫體制（而非再次確定）的根本，並在各種議題上嘗試積累反動能量。

<sup>83</sup> 部落之所以形成，是因為沒有電腦、沒接網絡、對某種議題毫不關心、或對透過螢幕溝通不感興趣的人；我們並不容易在網絡，或某個分眾的場域中相互遇見興趣不同或態度相異的人。當然，分眾場域也有可能是部落主義的前身，畢竟對內聚性強、網友認同的判定、對敵我的檢查、以致於在言論與立場上的黨同伐異，都有可能。

特色時，如何將得自分眾站台的力量散布至更多網絡空間，進行主流價值的質疑與顛覆，而獲致培力改變社會建構，也是情慾主體須要思索的重要課題。畢竟，在專屬站台學習戰鬥技巧，集結互相支持的盟友，找機會或集體或個人地介入更為廣闊的網絡世界，伸展慾望並對其他被壓抑的主體提供支援，從不同的結點去干預、撼動主流論述的地位，積極轉化與批判社會建構——才可能為網絡世界收攏各種不同面相的情慾地圖。

## 七、星圖

被遺忘的神話醒來，古老的星球燃燒。狂野元素，核心衝撞融合，昇華一首讚歌，詠唱。星座重新排列，旋轉。你在中心，最亮的一顆星。  
吳金鏞<sup>84</sup>

1989 年教育部提供兩億兩千萬預算，開始推動跨國網絡發展計畫<sup>85</sup>，而台灣社會也在軟體、硬體的擴充之下逐漸參與網絡世界。然而即便官方繪製的航行地圖充斥著科技未來的樂觀討論，卻忽略了網絡做為接縫地帶所具有的異質拉扯與行動爆發潛力。有趣的是，這些實踐經驗早就在網民串連的網絡社群中，真實地集聚起不同的情慾主體，為文化抗爭與情慾流動的航行路程紮下美麗的認同。誠如史提夫派爾與麥可凱斯（Pile, S. and Keith, M., 1997）<sup>86</sup> 所言：

抵抗並非意味站在支配力量的對側，而是與支配性力量或主導性論述同時並存於既定空間，讓人隨時翻閱比較。這便是從空間角度思索抵抗的可能性。同時，抵抗的空間絕非凍結在政治競爭搶奪的地點，卻更要在每日生活空間的世界裡敘說，讓故事在世界中流動。這種流動可以拉扯僵固的意義、懷疑一致的認同，並且逃逸在主流織就的歷史之外。

<sup>84</sup> 吳金鏞，(1997)，〈星圖〉，《一千零一夜》，(p. 20)，台北市：自印。

<sup>85</sup> 孫秀蕙，(1998:1-20)，〈台灣網際網路發展與問題初探〉，《廣播與電視》第十二集。

<sup>86</sup> Pile S. and Keith M., (1997), *Geographies of Resistance*, preface, New York: Routledge

網絡空間在時間、空間、議題上的彈性，提供多重並置的討論方式並實踐史提夫派爾與麥可凱斯所謂的「支配性力量或主導性論述同時並存於既定空間，讓人隨時翻閱比較」的反抗流動，並在歷史構架內<sup>87</sup>，以流動的故事隨時彰顯不同於中心主體的價值與文化意義，並形成重新詮釋文化意義的機會與可能<sup>88</sup>。透過網路文本的書寫、討論與經驗呈顯，以不同文章的對比風格、差異特色與意識型態，表明「人們並非探索（discovered）自然而是建構（constructed）自然；人們並非發現（found）真理而是製作（made）真理」<sup>89</sup>；並在矛盾衝突中質疑單一價值的代表性<sup>90</sup>；更身體力行地實踐女性主義的各種精神，以恢復被現存認識論與文化社會排除的各種論述。<sup>91</sup>

網絡情慾所帶來的性／別觀念與性／別政治解放，不會將自己的腳步限制在數位王國之內，反而將以網絡的彈性空間氣質<sup>92</sup>，發展出各式各樣對現實社會與主流論述的修正、偷渡、挪用與顛覆的策略<sup>93</sup>；並試圖在反抗搏擊由鏈結與頻寬打造的網絡地景時，以論

---

<sup>87</sup> 流動在歷史之內的策略是為了提供可能顛覆體制，並進而爭取認同，改寫歷史。

<sup>88</sup> 我們對現象世界的理解基礎並非僵硬不變，個人經歷與智識的積累，都會在先前理解的篩選下，融入並形成新的理解。於是，流動在個人歷史生命、社會文化涵構、與生活世界現象的各種訊息，都可能在基礎理解上改變理解的基礎，形成新的詮釋。

<sup>89</sup> Haraway, D. J. (1991). *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. New York: Routledge.

<sup>90</sup> 網路社會百花齊放的個人經驗立場認識，可以顯現多樣的價值觀點與分殊的社會想像，同時揭露了不同種族、階級、性別、性慾特質中個人可擁有的特殊視野。

<sup>91</sup> 依照哈定（Harding, S. 1991）、哈若薇（Haraway, D., 1991）、胡克（bell hooks, 1982）等女性主義者對於知識的批判與建議，我們應當在知識的求取與實踐上注意不同情境與社會位置，嘗試傾聽／挖掘／論述邊緣族群的聲音以對抗唯一普同的知識命題。

<sup>92</sup> 網絡的彈性空間氣質一方面來自於多重並置的討論方式，因為這種溝通允許不同時地的使用者參與同一議題，而延展了歷史詮釋的彈性。另一方面，網絡的串連與動員也使得不同主體（權力主體、價值主體等等）在同一歷史時刻相互交會，以矛盾對立碰撞出對單一路線的懷疑，提供多重觀點出現的可能契機。

<sup>93</sup> 這些策略包括：利用不同的暱稱、名片檔挑戰情慾管制的界線；使用多重分身以體驗不同情境位置的情慾經驗；以匿名（站台提供的公用帳號）、半匿名（網絡上半公



述干預實質空間的結構、設計、形式與組織管理<sup>94</sup>，召喚情慾實踐的主體現聲／身，集體攻佔縫隙。因此，具備「異端」、「邊緣」<sup>95</sup>等情慾性格的網絡論述，其書寫、流動與閱讀，正是網絡族群鬆動既有價值，重新打造意義的實踐過程；同時也是新的社會文化、集體記憶與情慾資源彰顯的可能機制。因此，對於不同的性別、性取向與情慾主體而言，網絡文本的書寫與展現，就是爭奪定義與建構認同兩者並進的過程；而網絡便是情慾政治具體展現的反抗舞台。

也因此，在撩撥、挑戰、穿透、改寫、回饋與壯大的過程裡，網絡中型態各異的性主體早已將實質社會對情慾的限制拋諸腦後，並更深刻地以探索、實踐、建構的多元情慾論述，繪製情慾伸展的慾望地圖。而情慾革命與性政治的可能契機，便藉著網絡情慾的伸展，而將個別情慾的單一歷史置入相異情慾主體的相關位置與性／別鬥爭中，打造出網絡空間複雜多變的公眾情慾地景歷史。

---

開的共用帳號)、借名(朋友間相互借用的帳號)、共用名(一群人共用帳號)等方式集體越界；或在版面上公開討論、辯駁；或甚至脫離既有站台而重新構架分眾、專門的表演場地(闢如私人小站、文學站、情色站等專門站台，或新椰林風情)。當然，我相信在網絡的迅速發展下，反抗策略永遠比這裡提供的更多更有趣。

<sup>94</sup> 若以台灣大學椰林風情站站務版(SYSOP)為例，1999年4月至5月以及2000年2月至3月，分別均有上百篇文章討論該站對於色情、猥褻、一夜情的認定與管制策略，其中不乏女性主義色情管制與性解放論述同時出現，但均為建議該組織管理形式的情況，顯見網絡言論也與現實社會之規章相互交鋒。

<sup>95</sup> 將「異端」、「邊緣」以括號括起，表示對於這兩個詞彙多有想像：異端與邊緣的存在，彷彿表示有相對於異端的主流、相對於邊緣的中心。因此，若將網絡空間伸展情慾論述的現象理解為邊緣現聲或異端翻身，那麼結構性的歧視二分(中心／邊緣，好／壞，對／錯…)其實仍然存在。但網絡情慾政治的反抗可以具備更為積極的目標：打破主流／異端的二元分類，並在這樣的架構之外許諾與歷史、文化、社會、政治經濟更為緊密的性政治平台，召喚不同主體與多樣化的情慾論述。

## 評論

何春蕤

（編按：這篇評論稿所討論的是楊長苓原始發表的版本，這個原始版本和楊長苓改寫後在本書中刊出的嶄新版本完全不同，請讀者明鑑。）

這兩篇論文可以說呈現了近年本土討論網路BBS情慾文化以及它所帶來的身分認同思考時很具代表性的兩種觀點，也因為兩位發表人謹慎、細緻但立場清楚的分析，才使得我們有這個難得的機會觀察到這兩種觀點所預設的不同出發點以及它們運帷操作的動力軌跡。

第一種立場（也就是楊長苓的論文所採取的立場）是透過非常清晰的性別立場來經驗網路。於是，從網路的緣起和設計到網路的使用，從網路的語言圖像到其中流露的敵意和侵略，這個立場都在其中看到了網路的根本（男性）性別定位，也因而積極憤慨的揭露一般網路科技人士所擺出來的「中性」「自由」「民主」「性別盲目」的假象。在楊長苓的分析中，BBS版上的論述清楚的「複製傳統性別對待的痕跡」，在其中「充斥著異性戀男人主筆的情慾經驗」，不但在使用人數方面「服務較多男性」，也透過男性主導的設計來「映射既有空間的權力關係」。

很顯然的，這種分析立場對性別定位、性別特質都採取了一個很本質主義式的立足點，因此它才能用毫無疑問的性別身分和歸類來理解BBS版上的論述活動，而為了保障這個本質主義的身分定位論不受到任何其他變數的干擾或混淆，所有在閱讀和討論過程中的可能異質因素都被楊長苓暫時撇在一旁。

例如，「異性戀男人主筆的情慾經驗」在文中似乎有某種特殊的性別特質，以致於楊長苓可以斷言它一定會被如何閱讀，一定會產生何種性別效應。可是，現實的例子是，在聽者的挪用之下，〈愛如潮水〉不就超越了「異性戀男人主筆的情慾經驗」了嗎？面對這種現實中的挪用例子，我們又何必把性別分析說得那麼「決斷」，以致於「絕望」呢？

從直覺來想，數數上站的註冊人頭，BBS 或許真的是服務了較多男性，可是讓我們也不要忘了這個簡單的說法會忽略一些有趣的事實。比方說，即使還不太熟悉電腦網路的使用，姊妹淘也常常會三三兩兩的聚在一個螢幕面前，一齊商討如何和上來要 talk 的人對話，或者，一個人用好幾個不同的身分註冊，在網路上翻飛。在這種分身有術或者女性之間互相學習玩耍調情的時刻，網路要保證完全服務父權的意識形態，恐怕還是個需要一番努力的事。

再說，即使照楊長苓所言，網路的發展是作為軍事工具在先，研究工具在後，但是設計網路的人的性別和其他方面的取向，是否便能決定網路服務了哪一群性別人口或者特定階級呢？像這樣簡單的本質主義式推論，連最教條的馬克思主義者都會盡力迴避的。

雖然鑑定了網路的性別，楊長苓仍然希望為可能的網路言論天堂留下一點空間。於是她用了不少篇幅去描繪網路主體如何對教育部所代表的國家言論箝制提出嚴正抗拒，網路人口如何對主流真愛情慾想像提出質疑和對抗，以及網路某些版面如何為邊緣性少數主體提供認同空間。值得注意的是，這些敘述的後面往往要接著說個「然而」。例如，「然而，網路作為抵抗的場域，並非單純的增加個人情慾資料，豐富個人閱聽，或成功的集結虛擬的支持群體而已，由於網絡公開近用的特質，許多時候反而以其模糊不安的虛擬特質，遊走於主流 / 異端、支配 / 對抗的情慾論述兩端之間」。換句話說，楊長苓想強調，在網路提供遊走顛覆機會的同時，它的解放效應有時還是極為曖昧游離的。

楊長苓在論述策略上選擇排除考慮其他變數，並且強調網路進

步性中的曖昧，這當然有其出發點。她在論文稍後的兩節就明確的指出，網路的進步性有其不可改變的侷限，證據則是，第一，網路在擴大交友和情慾經驗的時刻「仍然複製性別市場的交易邏輯」，因為在網路上展現並描繪個人情慾資本的高下好壞時，通常仍然是按照了社會既定的情慾資本考量和傳統的性別印象。第二，網路上邊緣的、特殊的情慾論述仍然無法盡情流洩，因為佔據支配性地位的管理菁英不但有事沒事清理版內言論，同時也以高度的隱密性排擠了女性的介入。楊長苓的這種分析於是顯示，到頭來，網路也只不過是另一個讓男性菁英與男性非菁英遂行其性別宰制的地方。說穿了，網路就是男人的網路——除了女性主義自己的房間（不過，連在這裡也有被侵入的危險）。

面對網路上的性別情境對女性不利，作為反抗和新生意義的邊緣版面（如「自己的房間」「拉子天堂」或「酷／異壞女兒」等等）又受制於二元對立分離主義的思考限制，楊長苓在文中唯一建議的主動策略是以一信多貼、組群寄信遊走各大相關版面，「讓網絡空間處處都是我們可以古靈精怪作亂活動的地方」。聽起來士氣高昂，但是在這篇論文用了大量篇幅說明網路不是女性的新天堂之後，跟上來這樣一個單薄的策略，實在令人想不透這種遊走張貼的「方法」倒底有什麼特別的性質，以致於能夠克服楊長苓在論文前面所提到的網路侷限（例如，性別體制的複製或者各類情色的陷阱）？或者，這只是一種很知識份子式的想法，以為某種張貼的特殊「內容」會擁有某種特別的「正確觀念」，會生產某種特別的效應，以致於可以在啟蒙的基礎上自動「貼出」新的、不複製性別體制的性別主體？這方面還需要楊長苓提出進一步的解釋。

如果說前面那種帶著簡單性別觀點的網路分析，對匿名性和身份流動感到不安，也對網路的性別權力動力學做出不利評估，那麼洪凌的論文則採取了一個截然不同的進路，這個不同的進路不但包含了一個不同的身分定位哲學，更包含了一個不同的寫作策略。不過我不太確定這兩個方面是否有什麼內在的連結：是不是身分的流

動撕裂一定非得用洪凌這種濃郁繁複的語句才能表達？（也就是說，可不可能寫得更「近用」一點？）或者，是不是認同的脆弱和騷亂一定要用拉崗的象徵慾望理論而且以它最難上手的中英文夾雜方式才能呈現？（能不能避免這兩種難度同時出現？）

我相信在場一定有不少人和我一樣，要經過又痛苦掙扎又頓悟愉悅，才覺得似乎捕捉到了那種不一樣的身分定位哲學。這種身分定位哲學的特點就是它對「差異」的肯定和支持。

前面我提到，第一種觀點關注的是男人世界的危險，眼中只有簡單的、本質的性別軸線，因此它在面對像「女性主義站自己的房間」「拉子天堂」「酷／異壞女兒」等等在性別上似乎比較少差異的版面時，就傾向於把它們個別當成「相同信念的網路社群」，好像它們各自是很統一的、安全的內部對話空間，而外面是男人的危險世界。但是在洪凌所代表的第二種觀點中，即使這些單一性別的版面也被視為充斥著參差的發言位置落差和內部矛盾，而且面對這些可能被視為危機的衝突對話現象時，洪凌所著重的是它們之間可能產生的強烈動能。從她所提出的案例來看，即使這些版面上的網友們彼此之間有所不滿，有所辯論，網路上「並不以同志情誼為妥協收場」，反而在衝突中操練思考如何看待並面對彼此之間的差異，才可能不抹煞掉「被安置在同樣身分格局中的不同主體」，也因此「在衝突中切割出另一個繁生的節點」，「在狹縫中瞥見滿溢而過度的戰鬥欲力」。

簡化思考的人或許會覺得這兩篇論文所代表的兩個觀點是兩個極端的立場：一個對網路的性別空間極端悲觀，認為它是男人主導掌管的世界，女人只有在自己的房間中彼此激勵才能存活；另一個對網路的性／別空間極端樂觀，認為我們不必單單著眼於性別這一條軸線，而可以在眾多差異中維持複雜的能動的操作，連男性文化菁英對網路權力的操作都可以迎頭痛擊。

我個人則認為，用悲觀／樂觀的二分法來談個人的人生態度大概還不錯，但是這恐怕不是我們在社會運動裡需要的思考方式。接

下來就讓我跳開這兩篇論文，以便更廣泛的談談不同的認識世界的方式吧。

剛才我提到有很多人喜歡用悲觀 / 樂觀的二分法來評斷看世界的方式，其實這種二分的思考隱含著某些實證式的、實在論的、本質論的假設。講白一點，二分法的思考之所以急著斷定某人是否悲觀樂觀，正是因為它迫切想要「認定」新興的現象或事物（如網路、變裝、第三性公關、外遇等）的「真正」「真實」「本質」的性質。這種二分法還有另一種變體，那就是在面對新興現象事物或不一樣的抗爭策略時，總是憂心而謹慎的說：事情太複雜了，局勢太曖昧了，因此這些新事物或新策略的政治效應很難斷言。

例如在網路的例子中，二分法就努力想認定網路「是新天堂樂園，還是共犯結構」，要不就說網路可以載舟也可以覆舟，效應很難確定；在變性的例子中，二分法就想認定變性是「挑戰性別規範或是複製性別框架」，再不然就說有挑戰也有顛覆，很難斷定這些新科技對弱勢性別是否有利——好像一旦（而且一定要）某些菁英以思辨決定了事物的「真正性質」之後，我們的運動策略才可以相應的、無疑的展開。以此看來，這種必須二選一的絕對思考，不但出自一種對「真理」的焦慮（急迫的需要確實定調、定性、定策的踏實感），也出自於一個特殊的發言位置（覺得看清全局掌握全局才可以制定最正確的策略）。而它發話的對象則總是那些不等菁英完成定調、定性、定策，就已經在戰局中主動採取了一些很令人不安、令人不知如何看待的做法的人。

換一個角度來說，這裡對看清全局的要求，其實出自一個沒有進入具體在地戰局的、因此才能夠客觀衡量情勢的、在場外場內都表現「啟蒙精神」的發言位置。也只有這種置身事外發言位置的人才有那種自豪，能對那些已經在網路情慾場域中恣意衝殺遊走的另類主體提出關心的警語：要小心啊！網路很危險啊！網路充滿男性的陷阱啊！網路的顛覆效應是曖昧的啊！等等。有意思的是，這些把網路當成男性天堂的警語，其實正在 reify（實體化）網路的男性

力量或異性戀霸權，正在繼續認定既有的性 / 別定義！而那些投注在警語上的能量，其實很可以被用來積極努力的創造更多的說法和招式，提供給已經在場內的邊緣情慾戰士更多可用的武器和正當化的論述。例如，把女人在網路上的情慾實踐，詮釋成讓女性自豪的說法，用一些新語言或新說法來描述女人的網路實踐，以新的或虛擬的性 / 別定義來顛覆和改變原有的性 / 別定義，使越來越多的女人喜歡上網，而且得到力量在網上遊走。

大家想想：從過去到現在都有女人不婚，但是近年來有愈來愈多人正面積極的重新描寫不婚，而不再負面的警告女人嫁不出去是一件悲慘的事；這麼一來就真的使現在的「不婚」和歷史上的「不婚」有了不一樣的意義和感覺。這就是社會建構論的積極效應。只有絕對的本質主義者才會說：「不管我們怎麼重新賦予意義，這都是阿Q式的精神勝利，因為我們的社會就是男性主宰的，不婚女人其實還是不快樂寂寞空虛的，而且因為沒有男人支持會很難度日」等等，或者說「濫交的女人一定會因為性事而吃虧或心靈空虛」云云。這些說法根本無法為女人打氣，無力使女人意氣昂揚。

女性主義一向強調性 / 別意義的社會建構，從不把社會 / 教育 / 政治 / 網路視為必然的男性天下，而總是將這些視為女人戰鬥的場域，而且戰鬥的方式絕非肯定男權力量的強大，更不是去承認男權對性 / 別現況的定義。所以，我絕不是說別再談男性權力，而是：我們談男權的目的是什麼？要怎麼談？我想，絕不能把男權講成天衣無縫、巨大有力；這種談法也根本忽略了女人每日生活中已經在實踐的抵抗及其意義。不管怎樣談男權，總是要從對男權的分析中，內在有機地聯繫到現實中已經在體制邊緣遊走的實踐，對這些實踐重新詮釋以賦予其反抗的意義；而不是用 *either-or* 的方式把邊緣領域的邊緣實踐也講成男權的效果，而只肯定中心領域非身體、非情慾的主流實踐才是真正的反抗實踐。

以網路而言，目前女性活躍的版面並不是只有女性主義站。像那些在 *ladytalk*，*love* 或 *friends* 交友版面上徵友、喜歡觀看 *sex* 板、

或時時和男人女人 talk 調情的女性，絕對比女性主義站的女生多；但是這些活動竟然會被女性主義站稱為「錯誤連線示範」。顯然，要是上網的目的不是「正當的」，而只是想交交友搞情慾搞聯誼，通常也就會很缺乏社會重視、資源與鼓勵。對於這麼多上網動機是交友或聯誼或情慾的女人而言，我們需要肯定她們的這種慾望和實踐，女性主義需要提供的，是對這些慾望和實踐的重新定義，賦予其新的意義。我們要用想像力來重新描述這些實踐，不是簡單的把她們說成是在複製傳統擇偶美學，而且也不強調女人就必定會因為涉足（虛擬）性事而吃虧。這就是女性主義的社會建構。

這也就是說，與其責備女人「與敵人共聊」，女性主義者能否提供什麼具體的、積極的經驗，來鼓勵並支援女生在網路上更自在快樂的進出呢？可否帶動女生多彼此交換情報，向各方學習各種網路祕笈，操練如何在網上追求所好，如何應付男人的騷擾，透過經驗來領悟如何在調情中取自己所需而不受害呢？網路上有經驗的女生那麼多，難道個個都是受害者？人人都沒有累積出什麼智慧？人們有什麼資格和權力來輕看一般在網路內衝鋒遊玩的女性網友呢？女性主義者要用什麼不帶優越感和政治正確壓力的方式，來分析和學習這些女性創造的網路文化和網路人口呢？

網路不是什麼天然的男性權力網路，同樣的，也不必然就是異性戀或西方殖民者或資產階級或……的網路，弱勢者更不必誇大強化它的可怕和危險或者安全自在。在另一方面，簡單純淨性別或後現代分崩離析瑣碎斷裂的主體，也不是天然就一定能對主流權力體系形成什麼樣的攪擾或複製。像這種抽象論述的對陣思辯，或者單單強調網路的政治效應很難斷定，大約都是知識份子偏愛的活動形式。可是我們面對的現實是：已經有許多（非常不學術，非常不女性主義的）女人在場內遊走奮戰！我們是要在場外繼續論斷已經在場內進行的策略攻防，把網路上最根植於日常生活常識的權力對話抽離成一般人無法插嘴的學術絮叨，用警語和感嘆去孤立那些女人的慾望和需要？還是願意在有關新興事物的爭議中放棄出於知識份



子階級立場的懷疑躊躇，而積極的站一個確定的支援立場？

對，我支持那些只為情慾交友而上網的女人，她們需要榮耀也需要彈藥。對那些在網路上饑渴上站的靈魂而言，知識份子對網路的警語和躊躇，或者過度抽象的思考和對話，恐怕都只是一種不必要的驕傲和霸氣。

# 看不見的權力

## ——非生殖 / 非親屬規範性論述的認識論分析

趙彥寧

### 壹、前言

1996年12月20日的聯合報大台北地區版在第五版「話題」中，刊載了如下一則報導：

「男男」交易「狠狠」服務  
警方查獲男性色情交易提供性虐待服務  
四人送辦

男子顧偉強涉嫌於台北市忠孝東路四段「永帥」按摩中心暗營男同性戀色情交易，雇用男子陳明志、楊開貴、陳兆昌等三人為服務生，替「同志」提供1號或0號的「男男」性交易，還以特別收費方式兼作皮鞭抽打及滴蠟油等性虐待服務，警方昨天循線將顧等四人逮捕並查獲一批性用具，全案依妨礙風化罪嫌移送法辦。

台北市大安警分局敦化南路派出所副主管鄧進華，昨天著便衣進入「永帥」指油壓按摩中心探訪，鄧原以為是一般的男女色情交易場所，當聽完店方說明「服務項目」後赫然發現這是一處「同志」聚集的性交易場所，鄧立即召集在店外埋伏警員進入取締，先在店內搜出一批男性淫具，經深入查問獲知店內服務生專作「男男」色情交易，不但身兼1號及0號，還應顧客需要提供虐待「服務」時，員警們聽得心驚膽跳，面面相覷。

警方表示，顧偉強（卅歲）於今年五月開始經營「永帥」指

油壓店，雇用陳明志（卅一歲）、楊開貴（卅歲）、陳兆昌（二十九歲）等三人為服務生，平均收入約十萬元；陳等三人表示，他們白天都有正當職業，晚上前往兼差。警方昨天下午將顧偉強等四人強制送往性病防治中心抽血檢查，下午依妨害風化罪嫌將顧移送台北地檢署，陳志明等三人依違反社會秩序維護法罰款後飭回。（劉福奎，1996）

這是一篇很典型的對男同性戀的媒體報導——與前三十年這類報導唯一較大的差異只在於它使用的名詞。一是用「同志」，而非較早時的「人妖」或「玻璃」，來指涉一種特定的性身分（sexual identity）。此處相關報導可見如 1988 年 10 月 20 日中國時報大台北地區版第五版的這則社會新聞：

不歡而上！只好下藥得到他  
同性相刺！玻璃圈中籠殺機  
斷袖老癖改不了多次猥褻少年郎終致殺身禍

台北市昆明街十八日發生一起同性戀者反目凶殺案，曾多次下藥猥褻未成年少年紀錄的五十五歲男子王樸，因涉嫌竊取曾有性關係年輕男子吳X鵬財物被吳持刀砍傷。由於吳某供稱他也是在王樸相同下藥情況失身於王某才氣憤行兇。據陳、詹兩名被害人之指控，王某自稱畢業於某大學，卻是名具嚴重「性」變態傾向者，平日專門活動於西門鬧區尋找同性年輕對象。（下略）

這則報導具有當時大部分相關同性戀——不論男女——論述的特點：犯罪主體（於此被設定為王樸而非殺傷他的吳X鵬）的犯罪證據便是其性身分，且其性身分等同於其性行為，此行為被視為一種類似於煙、毒之類的「癮」，由社會秩序的角度來看，因此需要戒掉，但犯罪主體之所以為犯罪主體，正在於他／她戒不掉這個「癖好」（「斷袖老癖改不了」）。也就是說，同性戀者性身分的組成要素為其薄弱的意志與不斷動搖的主體性（subjectivity）。

而與前述由性行為界定之性身分不同的，「永帥」事件報導中預設的身分則是在商業行為中界定的——「同志」，在這裡指的是

在類似「永帥」按摩中心這樣的場所購買「男同性戀色情服務」的（男性）顧客（但不是提供此類服務的性工作者）；在另一方面，這個名詞的使用當然也暗示了「同志」這個身分被預設的一種隱涵的、必然的商業性。這篇報導使用的第二個不一樣的名詞是「男男」，而非早期的「雞姦」、「後庭花」、或「同性苟合」，指的是一種性行為的特質（但非性行為的形式）；在另一方面，呼應於「同志」具有如前述討論過的商業性與交易性，「男男」這個特質也聯帶如此（「男男」色情交易）。

我們在這裡對「同志」與「男男」這兩個新名詞的病徵分析（symptomatic analysis），顯露了公共領域（public sphere）<sup>1</sup> 中對同性戀的再現（representation）似乎在相當程度上已經轉移至性身分與性行為特質的層面上——當然，或許由一種犬儒的角度來看，我們可以說，在同志運動媒體化及商業化的情況下，諸如「同志」、「男男」、「女女」等名詞，經由媒體這個再現系統的再生產，便

---

<sup>1</sup> 對「公共領域」的看法，於此沿用哈伯馬斯（Habermas 1974, 1989[1962]）。在其研究中華人民共和國如何建構女性運動員的民族誌中，Brownell（1995: 67）對「公共領域」的定義為：在此領域中，大眾觀點得以形成，國家的象徵可被討論，國家整體的形象也於此和國際的、及地區的形象區隔出來。而此處對「國家權力」一名詞之使用亦沿用 Habermas（1989）中對「國家」（state）、「公領域」、及「市民社會」（civil society）三者間互相創構之理念，且強調公領域之形成過程中國家之介入與其權力之展現，不僅藉由國家機器，亦往往藉由大眾再現之途徑。簡言之，此處所理解之國家權力不僅是直接的、隱含暴力可能的，亦為間接的、隱形的、但有創造再現的力量。

此外，之所以使用這個概念，也在於強調政治領袖、其所生產及再生產的正統意識形態（如所謂「異性戀霸權」及所謂「恐同性戀」的價值與論述系統）、與一般民眾三者之間的互動、及互相建構的關係。

這個互相建構關係的一個例子，便是這裡所討論的「同志」：自 1991 年香港影評人林奕華於「香港藝術中心」所辦電影節時，基於「有志一同」的理念而創造了「同志」這個名詞，其後被台灣文化界引用，然後成為某種特殊的、具政治性的性認同，其後更在如「『男男』交易」這樣的媒體論述中被大量複製，這整個過程，涉及跨國／跨文化間文化產物的流通、不同形式的中介者／驅動者（agent）的產生、與價值系統的更新等等議題。關於「同志」的跨國流通，可見陳昌仁（1993）。

同志運動，或同性戀再現可能的商業化，並非本文的重點。作者在此關心的是再現、再現性、與再現的可能性（representability）的議題。早一點時，我使用「病徵分析」這個名詞，目的並非要彰顯傳統認為精神分析與性學研究的因果、或必然關係，而正是要強調：性（sexuality）與如『男男』交易一般的公共論述，二者在本質上均是再現的一種所謂「病徵」，一般指的是疾病外顯的，通常最先被自我、或他人等辨識主體所辨識出來的有關疾病的符碼。因此，病徵是一個再現系統；而它的再現性也依存於它的可辨識性上。將性視為一種如病徵般的再現形式時，同時也是在強調以下二個分析重點：一、再現與真實間非本質化的創構關係；二、前述所謂「可辯識性」中，一般所預設的可見性（visibility）。

關於性的前一種特質，之前亦有其他學者提過。譬如，在其對日本酒吧文化的研究中，Allison（1994: 180-181）引用Coward（1983），將sex定義為可滿足感官性目的的行為，在此姑且翻譯為「性行為」；將sexuality定義為涉及以上「性行為」特質的再現；並將sexual identity指涉為將這些特質與個人個性融合之後，於公共領域中的展現。而對於性的再現性與可見性（或不可見性）之間的辯證關係之經典討論之一，自然是佛洛伊德數種有名的個案分析，如針對狼人（the Wolfman）的戀物癖之研究（1963[1929]），及對希臘神話中恐懼蛇髮女妖（Medusa）的分析（1963[1922]）。於前者，個人——在這個例子中便是小男孩——對可見的「空缺」（visible absence；就是母親「空無一物」的、「已被閹割」的性器官）的恐懼，可否透過借喻、轉喻、等種種象徵的操作方式，轉化為對戀物的性慾<sup>2</sup>；於後者，對蛇髮女妖人頭的恐懼，與在恐懼中產生的僵硬的身體，等同於一根建構出來挺舉的陽物，它的性意義乃在於抵去那已被戀物

---

<sup>2</sup> 對此象徵轉換過程的批評，見趙彥寧（1996）對女同性戀身體美學的分析。

化的 (fetishized)、實體化 (physicalized) 的「空無一物」<sup>3</sup>。「戀物癖」與「蛇髮女妖」的心理轉換過程看似相反，但均有本文所欲強調的一個共同點：所謂的不可見、與所謂的看不見，均具有製造可見與可見之物的能力，而後者，便是再現的性<sup>4</sup>。

就公共領域中與同性戀有關的論述而言，這個可能的關係究竟以何種方式存在？究竟具有何種意義呢？這便是本文意圖討論的問題。

## 貳、赫然發現的性

早先作者曾經說過，雖然在對名詞、及其隱含的性身分的可能預設者不同，前引聯合報「『男男』交易」的報導與台灣較早期公共領域的相關論述具有相當的同質性。以下作者所要闡述的便是這個同質性的特質，同時這個將要論證的特質便是一個性的認識論上的特質。

首先，讓我們回過頭來看看「『男男』交易」這篇報導。可以這樣說，「永帥」事件是國家權力 (state power)<sup>5</sup> 介入和親屬結構相斥的性空間而產生的結果。於此事件中，國家權力同時也是界定與「發現」「永帥」這個非正統性空間的詮釋者。根據報導，派出所的副主管鄧進華是如此發現這個空間的：

<sup>3</sup> 佛洛伊德 (1963[1922]) 的分析是：砍頭＝閹割。對蛇髮女妖的恐懼，便等同於對閹割的恐懼——兩者均來自於看見了「某種東西」。

在這裡必須強調的是，於此引用佛洛伊德及佛洛伊德派心理分析 (如拉崗)，並非忽視其陽物中心的問題，而是將其處理為視覺性、可見性、象徵轉換、與性慾望形成間關係的一種分析文本而已。包括女性主義等論者對陽物中心的批評，可見，如，Doane (1987)、Fuss (1995)、Miller (1977/8)、Mulvey (1989)、Rose (1985)。對佛洛伊德論述的形成，可見 Gay (1989)。

<sup>4</sup> 對於這一點與公共領域中女性身體的再現關係，及其與女同性戀性慾望的形成的聯繫。見 Chao (1996)。

<sup>5</sup> 這裡的「國家」是遵循傳統對「民族國家」的定義，指的是整體權力運作的機制及其隱含的、外顯的，生產、及再生產的相關意識形態。

(他)昨天著便衣進入「永帥」指油壓按摩中心探訪，鄧原以為是一般的男女色情交易場所，當聽完店方說明服務項目後赫然發覺這是一處「同志」聚集的性交易場所……。

這段報導敘述了鄧求得性知識的過程。有一點很有趣，他透過三個階段才求得永帥內涵的「真正」知識：首先，他預設這是「一般」的男女情色場所；其次，他「赫然發現」這是「男男」交易處；最後，所有員警才發現，永帥不但提供「傳統」1號/0號服務，「竟然」還有性虐待項目。國家權力所要監控的公共空間，其合法性與社會個人的能動性(agency)之間的關係，在國家權力機制的眼中，一向與性的合法性有極密切的連絡——在解嚴之後，國家權力重組之際，社會主體重新界定之時，更加如此。這裡的性，是指異性戀的性。若我們比較兒童福利法、少年福利法、及社會安全維護法，便可以發現這三種社會個人的合法能動性，都與「性」緊密扣聯(Chao, 1996)。對異性戀的性及性空間的明文規制化，自然代表了其知識系統的制度化——因此，即使是理論上非法的色情交易場所(「一般」男女色情交易場所)，在鄧的眼中也已「自然化」(naturalized)了。但「男男」及「性虐待」此二種與生殖及親屬規範無關的性——特別是似乎違反享樂原則、且可能不涉及性器官接觸的後者——則產生極不同的情緒反應。國家權力中介者所得到的知識，是一種震驚式的知識(「赫然發現」)，這個情緒上的反應，和其後其它員警在聽取店方1號/0號與性虐待服務項目時的反應，頗為同質：「員警們聽得心驚膽跳，面面相覷」——只不過後者伴隨著身體反應。

在公共領域的論述系統中，國家權力對非生殖/非親屬結構規範的性知識的獲取與認定過程中，一向均伴隨著此類驚異的、不可思議與恐懼的情緒反應。如，1975年中國時報社會版的這則報導：

二十歲青年廖仙忠一個月內連殺七人，造成一死六傷血案，揭發社會醜陋的一面。四年前年少的他自純樸的屏東楓港到台北來求職，他走進聞名已久的台北新公園不幸步入男性變

態者的陷阱，種下報復殺人的因果，他所遭遇的「不幸」經過，內容齷齪，連慣聞奇事怪談的刑警們均有難以入耳的感慨。他說，首先引他墮落玻璃圈（性變態者組合）的正是他在三月一日深夜最後一次揮刀的對象高錚，由於那些變態者供他吃、宿、間歇給予些微零用錢，他被擺佈一年多才掙脫。這些染上不可告人之癖者活動於新公園、火車站附近、北門小公園、中華商場、紅樓附近，他估計有三、四百人之多，不顯露真實姓名或身份，以代號表達。這段變態生涯中給他帶來最大後遺症便是嚴重性病。這起骯髒的凶殺案將社會一角的醜態暴露無遺，故警方能大掃玻璃圈。他的血腥報復法所不容，但若由他的犧牲而除盡髒亂，未嘗不是一得。（曾瑞欽，1975；劃線處由作者所加）

和「永帥」事件不同的，在這裡，非生殖／非親屬結構規範的性知識最直接之中介者（或「揭露者」），並非國家權力單位，而是「表面上」的犯罪主體廖仙忠。真實，或真正的知識——即，由掩飾戶政登記身份與姓名的「性變態者」所共同構成的「社會醜態」——在這裡，惟有透過廖殺人的行動，方能顯現出來。但由於廖「墮落」的原因，並非如「真正」玻璃圈人士是「染」上戒不掉的癮，而是貧困、純樸（暗示「善良易被欺騙」）、地緣不熟（來自南部故在新公園迷路），因此根據此類報導的邏輯，他不僅等同於犯罪客體，在與非正統性知識的關係上，他亦類比於刑警：二者均是驚駭的外來者（outsiders）。更重要的是，此類驚駭的情緒中，隱含了恐怖與恐懼的心理（他所遭遇的「不幸」經過，內容齷齪，連慣聞奇事怪談的刑警們均有難以入耳的感慨）——而本文作者認為，這種混雜恐怖、恐懼、興奮、但又排斥的心理狀態，便是所謂「恐同性戀症」（homophobia）的基本反應。於此必須強調的是，「恐同性戀症」（或某些台灣同志刊物使用的翻譯名詞「同性戀恐懼症」）並非一國際精神醫療學會承認且使用之名詞，而是創造於歐美 1960 年代後的同性戀平權運動中，用以指涉所謂異性戀霸權之體制及複製此體制之性別意識形態之個人的反同性戀心理狀態。一般說來，這個心理狀態包括憤怒、噁心、痛苦、震驚、及恐懼等等負面之情



緒與反應，因此並不完全只涉及恐懼；但使用「恐懼症」這個名詞，隱含之意在將前述因應於同性戀之事實而產生之負面情緒與其外顯行動精神病理化，以對抗並嘲弄過去同性戀被精神醫療學科病態化之事實；因此，此名詞生產的過程及其使用蘊含極高之政治意義。本文中使用了此名詞原因在正視此類負面情緒之普同性，但亦強調其被社會、文化、及歷史脈絡所創構之必然性，並希望藉著分析其創構與展現之脈絡重新來檢視傳統精神分析相關理論。過去中外同志理論雖大量使用「恐同性戀症」此名詞，但對其構成要素並無深入之分析，因此本文亦希望藉由此分析以對同志論述提出貢獻。

如前所示，「恐懼症」(phobia)的外顯反應不見得必然是赤裸裸的恐懼或排斥，但一定會涉及興奮、或亢奮的心理狀態。這也便是為什麼偶爾公共領域中的相關論述，讀來有類似於觀看今日綜藝節目「恐怖箱」的所謂「娛樂效果」。譬如，1985年9月27日中國時報高雄版有如下一則報導：

不愛昂藏愛紅妝妖嬈粉面似流鶯  
警員帶回露出本色

高雄警方接獲情報指有大批人妖南下淘金，保安大隊警員二十六日執行勤務時，果查獲三十二歲男子廖清風（見圖，林凱盈攝）裝扮成一窈窕淑女在巷道內招搖。他供稱自小學畢業後便認為自己是個女孩子，一直以女人自居，退伍後便以女裝打扮。他被帶回警局後整個行政大樓為之轟動，許多人均到保安隊一探究竟，使其為之一塞。（中國時報，1985.9.27）

和前面引述的幾篇報導極其類似的，「人妖」的「本色」（真正的身分、或有權威性的知識）惟有在國家權力介入之後方會展現出來（「妖嬈粉面似流鶯，警員帶回，露出本色」——所謂「似」的意思，當然是廖不但不是流鶯，而且不是女人）；儘管我們可以判斷，廖恐怕並非「南下淘金」的「大批人妖」之一，而是在「淘金人妖」這個論述知識系統之下，被國家權力（有意或無意）界定／「誤」認的扮裝者。

在這個例子中，隱含的性意識形態之一，當然是內／外界限的劃分：非生殖／非親屬結構規範的性（不論是「玻璃圈」中的男同性戀、或「淘金」的「人妖」／扮裝者）一向被界定於「外部的」、或「邊陲的」——因此，前引兩篇新公園的報導，均視這個性空間為「社會黑暗的角落」；而在廖清風的例子中，「人妖」必須一定是外來者。在維護如此一個內外界限的行動中，同時被規範的亦是「人性」的定義：被界定於「外部」空間中生存者，很可能不具「人性」（因此不須用對應於人——即以「一般人」或「正常人」的方式對應他們），不然便是品質不佳、身份不確定的「人」（如「染」上「同性戀癖」的王樸）。可納入這類範疇的，尚包括愛滋病患者。首宗官方認定的愛滋病例於 1986 年 2 月在大眾媒體中報導，在其前後這段時間中，愛滋病不僅在公共領域中與（男）同性戀劃上等號，也往往暗示此傳染病由國外傳來；在這個邏輯運作下，患者逾越的，不但是性及性空間的內／外界限，也是國家認同的界限。1990 年以前，國家機器——包括警政署、新聞局、衛生署、及防疫處——對患者及此類疾病處理的態度，一致性地符合以上的邏輯，包括爭論是否要將愛滋病視為法定傳染病（因此可將患者隔離於「外」）。防疫處長於 1986 年 2 月 28 日所發表的這段看法，便反映了這個邏輯：

防疫處長果佑增二十八日表示衛生署目前不考慮將 AIDS 列入法定傳染病。患者除少數血友病輸血或嬰兒被母親感染外，大多是患者自己生活不正常造成，沒有理由用納稅人的錢來為其治療，至於無錢治療的患者，基於社會福利的立場將另做考慮。且患者亦非一定須隔離，因其傳染管道非常特殊，一般人不易感染，但為慎重起見，台大患者目前係被隔離中。（中國時報，1986.3.1: 3）

在這個例子中的「納稅人」，便是前文中所說的有「人性」的人；而「特殊管道」指的是男同性戀性行為（或肛交）；近年來新納入「危險群」的「外人」，繼性工作者後，便是外籍勞工，同樣地也

反映了前述「國家認同」的邏輯。躍然於廖清風事件之上的，便是造成整個行政大樓「為之一塞」的「轟動」情緒。早一點時作者曾認為「恐同性戀症」的心理狀態乃混雜了恐怖、焦慮、興奮、恐懼、但又排斥的心理反應。在這裡，我們必須對「恐懼症」作進一步的探討。佛洛伊德心理分析學派對恐懼症最早的討論之一，集中於開放空間恐懼症（agoraphobia）；在佛洛伊德與 Fleiss 的通信中，兩次討論過開放空間恐懼症，而兩次均與女性賣淫結合在一起。現在讓我們仔細看一下他的討論，佛洛伊德認為恐懼症的心裡狀態的特色之一是焦慮（anxiety），而焦慮的再現方式顯露了潛意識、前意識與意識三個心理機制間的關係。以意識層面上對「窗戶」的焦慮為例，他說：

潛意識：如一般妓女一樣，到窗前召喚男子上來。性慾由這個念頭釋放出來。

前意識：否決掉（repudiation）前面這個念頭。由於已釋放的性慾無法排遣，焦慮因而產生。

在意識的層面上，只有「窗戶」這個概念被認知，藉由「從窗子掉出去」這個意念，原被壓抑的焦慮得以展現。

(Freud & Fleiss, 1985: 217)

簡單來說，開放空間恐懼症在他的理解中，本質為（如妓女一般）自發性展現與遂行情慾的慾望。在佛洛伊德的脈絡中，眾所周知地，這個情慾的遂行對象也正是亂倫禁忌所禁制的情慾對象、以及自身因此情慾而界定的性身份認同；在被禁制後，焦慮產生了，但無法被正確認知，因而轉換為對窗戶——即「開放空間」與「幽閉空間」的中介者——這個「物」，及聯結於此物的行動——即「從窗戶中掉出去」——的恐懼。

對佛洛伊德而言，開放空間恐懼症似乎是女性（或女性化）的心理問題，而所謂禁制的力量，只源自亂倫禁忌這項親屬結構的運作準則。對於這一點，作者建議應將重點放在認同及認知這兩個議題之上。就認知層面而言，佛洛伊德的論述似乎建立於以下的預設

之上：即使是尚未進入象徵交換體系的個人也多少知覺到亂倫禁忌在意義形成、及情慾制約方面絕對性的建構力量。這個預設當然是有問題的，但我們與其討論其問題性，不如來分析這建構性為何。以開放空間恐懼症為例，意識層面上的焦慮集中於窗戶（或任何可引導個人至開放空間行動的物質媒介），個人理解的恐懼則集中於意識上其實未知的「那個」開放空間，產生的行為結果便是遠離「那個」空間。「那個」空間，因此，是什麼樣的空間呢？

自認識論的角度來說，這個空間便是一個意義得以形成、價值可以交換、欲望可以流通的場域。就字源上來說，*agora* 指的便是古希臘的市場。Phillips (1993: 8) 在闡釋心理分析史中對恐懼症的看法時，便說：「開放空間恐懼症者怕的是，會有不祥之物被交換——如某種心理狀態，或某種欲望」。就價值與意義形成的角度來說，物物交換（不論在初民社會，或後工業社會中）與欲望流通，確實有本質上的相似性，人類學家 Appadurai (1986: 3-4) 藉著 Simmel (1990[1978]) 對金錢與價值的看法，也說明這個相似性：

Simmel 所討論的經濟物品存在的場域，便是純粹的欲望及即時的享有之間的距離（……），這個距離透過經濟交換得以去除，在交換中物品的價值也得以決定。也就是說，個人對物品的欲望唯有藉由犧牲其它的物品才能得到滿足，而所謂「其他的物品」正是他人欲望的焦點。（……）是交換標定了實用性與匱乏性的面向，而非後者決定前者。交換也是價值形成的源頭。

這個看法，是非常心理分析式的——特別是非常拉岡取向的。就開放空間恐懼症而言，我們與其說個人恐懼的是亂倫的遂行（或因之而得到閹割的處罰），不如說其恐懼的是意義交換的方式：因為這個交換行動所產生的，是決定個人與他人欲望流通的可能，及個人主體性的價值。不僅如此，自我認同及與他人認同形成的基礎，本就是一種交換的模式——雖然這模式的展現方式可能很多元化。譬如說，對語言學家 Benveniste (1971) 來說，個人的主體性唯有在

論述 / 言說情境中方得以實踐，透過與個人言說的異己（other）關係中類似辯證的相互指認、相互交換建構言說身份的關係，意義得以產生。這裡的「異己」不見得必須是一個實體的他人，它可以是一個虛構的主體（對 Benveniste 來說，這便是第三人稱代名詞的重要之處），因此也可以是個人所欲自我認同的那個「我」。就後者來說，這也是 Nancy（1993）對認同的定義：認同便是「我」認同「自我」的過程。

現在讓我們再回過頭來看看恐同性戀症的機制。雖然這個名詞是西方同性戀平權運動創造出來的名詞，不附屬於正式心理分析醫療體系中，因此不能武斷認定它是一種本質上與諸如開放空間恐懼症等同性質的恐懼症；但由前述所舉公共領域的相關論述，我們確實可以見到相關的心理反應，如焦慮、激動、憎厭、及恐懼。所以，於此恐懼的空間中展現的是什麼呢？作者認為，與其說這是一個「同性戀」的空間，不如說這是一個和生殖及親屬無關的性（及 Benveniste 所認為的論述）空間；個人真正的恐懼及憎厭，在於此性空間中欲望及價值交換的方式。確實，這並非一種只指向同性戀的心理狀態，因為諸如性虐待、「人妖」及愛滋病患者亦能引發前述焦慮激動的情緒。而進一步說，對交換的恐懼，其實也在於「認同」：如果將非生殖 / 非親屬規範的性主體視為具有「人性」的人（即肯定基於「正常」交換體系內與個人自我等同的價值），便也在認同其可與自我交換欲望及意義的地位，進一步，也便是承認個人自我成為這個「異己」的可能性。

現在我們必須要問的是：對非正統性空間的恐懼究竟如何得到其必要性及合法性？對佛洛伊德而言，不論是早一點提過的戀物癖、抑或現在舉證的開放空間恐懼症，其後的驅動力均是閹割情結以及產生此情結的亂倫禁忌，亦即李維史陀所認為的親屬結構運作準則及人群交換系統的基礎。對所謂的「恐同性戀症」而言，我們似乎也說其必要性與合法性的來源，是異性戀與異性戀化的親屬結構，這當然是毋庸置疑的。不過，除了用壓制性的角度來看異性戀的體

制，我們是否能有別的出路呢？

## 參、看不見的性

出路的可能之一自然就是傅柯及德勒茲等學者對「創構性的權力」的看法。在本文中，作者想探討的卻是另一個可能，即再現性的問題。在討論這點前，先讓我們再回去看看廖清風的報導。和前面其它相關報導不同的，在於其興奮的、幾乎近似歡樂的情緒——究竟為何眾人如此歡樂？根據報導，這個亢奮的情緒展現的主要方式便是圍觀（「許多人均到保安隊一探究竟，使其為之一塞」）；那麼，究竟他們見到了什麼？

這個看見什麼的問題，可以在其它相關報導中發現。就本文開頭所引「『男男』交易」一文為例，在「聽完」店方「說明」服務項目後，派出所副主管鄧進華便「赫然發現」永帥是「同志」的聚集場所；其手下員警在搜出「男性淫具」之後，問出其「確切」服務內容，此時他們不但驚恐且「面面相覷」。根據作者於前一節中的分析，恐懼的來源與認同的不確定性有很大的關係，而「面面相覷」則是此不確定性的身體表現：在對方的眼中，個人（意圖）讀到自我驚恐的合法性、透過這個自覺或不自覺的行動，個人原先的認同藉由認同彼此的驚恐被捍衛住了——不論這捍衛的基礎在本質上是如何的脆弱。

接下來我們要問的問題是：永帥店主及服務人員的罪行是如何被確認的？顯然他們並非在「犯罪事件」（「男男」性交易行為）中逮捕，因此必然是其所呈現的性具有某種國家權力機制所認定的「客觀性」與/或「真實性」。那麼，這個「真實性」與性的「再現性」之間的關係為何？

首先，讓我們由法律論述本身來切入這個問題。永帥店主及其服務生分別以「妨害風化罪」及「違反社會秩序維護法」入罪。根據六法全書第十六章「妨害風化罪」，只有兩條可能符合永帥的案

例：第二百三十四條（公然為猥褻之行為者，處拘役或一百元以下罰金），第二百三十五條（一、散布或販賣猥褻之文字，圖畫或其它物品，或公然陳列，或以他法供人觀覽者，處一年以下有期徒刑，拘役或併科三千元以下罰金；二、意圖散布、販賣而製造、持有前項之文字、圖畫或其他物品者，亦同；三、前二項之文字、圖畫及物品，不問屬於犯人與否沒收之）<sup>6</sup>。

至於「違反社會秩序維護法」，其可能支持入罪永帥三名服務員的條例出自第二章「妨害善良風俗」第八十條：「有左列各款行為之一者，處三日以下拘留或新台幣三萬元以下罰鍰：一、意圖得利與人姦、宿者；二、在公共場所或公眾得以出入之場所，意圖賣淫或媒合賣淫而拉客者」。

永帥店主及其三名服務員觸犯不同法條的可能原因，在於「猥褻」這個觀念<sup>7</sup>及行動。三名服務員「妨害善良風俗」的證據，應是「意圖得利與人姦、宿」——顯然，「不妨害善良風俗」的性行為，不論是同性戀、異性戀、S/M 等等，都被認定不應涉及金錢或財物的交換。在這個邏輯下，性行為只應與性行為交換，而且此交換行動應出於雙方意願，否則便觸犯妨害風化罪中的「強姦罪」及「強制猥褻罪」——雖然後者至目前為止僅規範異性戀性行為，且僅定義犯罪主體為男性，犯罪客體為女性。

涉及（意願地）性交易行為，會妨害社會善良風俗，但不妨害風化。而永帥店主妨害風化的原因，不在於他是永帥的擁護者，卻在於他在這次警察臨檢的行動中是「猥褻」與國家權力執行者的中介者：透過他向派出所「著便衣」的副主管「解說」永帥的服務項目這個行動，「猥褻」（之文字，圖畫或其他物品——後者顯然包括員警於其後搜出的「一批」內容不詳的「男男淫具」）被公然展示了。所謂「公然」，我們由「妨害善良風俗」的相關條例中可以知道，這

<sup>6</sup> 於此，作者特別感謝政治大學法律系陳惠馨教授提供妨害風化條例的解釋。

<sup>7</sup> 於此，作者特別感謝台灣大學杜欽穎提供「猥褻」等相關議題的解釋。

指的是「公開場所」，或「公眾得出入之場所」，也就是說，它指的同時是一種空間性及社會性，而且後者建構了前者。因此，不論「猥褻」的內容為何，它只能被個人（且須是十八歲以上的成人）擁有，在絕對個人性的私領域中，「猥褻」不是「猥褻」；一旦逾越了這個認同及空間的疆界，「猥褻」便形成了。進一步說，「猥褻」並非自我認定的產物，而是透過自我的媒介，在與他人的論述空間中產生。因此，在副主管「聽完」店主的介紹後，不僅「赫然發現」永帥性交易的「真面目」，也界定／建構了此段介紹的猥褻性，同時建構了店主的猥褻主體性。

那麼，「猥褻」與「猥褻性」究竟是什麼呢？翻遍六法全書，我們也找不出它們的定義。由前引「妨害風化罪條例」則可約略得知所謂「猥褻」似乎同時是一種本質性的存在，又是一種特質，還是一種再現。而在實際操作的層次上，通常它指的是男、女性器官的實體及再現，所謂「再現」，除了一般象徵系統（文字、圖畫、錄影帶等），還包括物質層面上的再現（如假陽具）。

花這麼長的篇幅討論永帥事件的入罪可能，目的非在追溯或推測其司法層面的意義及程序，而是欲透過「猥褻的性」的分析，以進入此節的重心：性——不論是認同或行動層面上的異性戀或同性戀——在認識面的層面上的再現意義。稍早，作者認為，至少在法律論述與國家權力執行的認知活動中，「猥褻」似乎同時是一種本質性的存在、又是一種特質、還是一種再現。這樣看來表面多元、且矛盾的性質，作者認為也可以在性的相關論述及認知活動中發現。因此我們似乎可以推斷，就意義與再現形成的角度上來說，「猥褻」是「性」的面相之一，而且這個面相在司法論述活動中做為「性」與國家權力介入的橋樑（因此，「性本身不能入罪」，但當其稱上「猥褻」的特質時，便可以）。

性這種貌似多元且矛盾的再現特質，讓我們回想起 Zizek(1994) 由拉崗對「真實」的觀點出發，而對 David Lynch 的電影語言之分析、及對 Deleuze(1990) 的批評。Zizek 認為 David Lynch 的作品（如



「沙丘魔堡」、「藍絲絨」、及「雙峰」)關心議題之一,便是聲音、身體、及「真正的真實」(拉崗所謂的 **Real**,而非藉由象徵體質而再現的 **reality**)之間的關係。真正的真實的存在處之一,若以物質的身體為展現的場域,則並非身體的表面,而是其皮下所含的器官。象徵系統中,依循著諸如亂倫禁忌、閹割情結隱喻(**metaphor**)的形成等等創構性原則而產生的慾望,通常均以身體的表面做為交換、展現、及遂行的場域。作者認為,這種「表面化」的慾望,包括了正統精神分析領域中視為「病態」的行為,如本文一開始所討論的戀物癖。作者認為,更應重視的是,「表面化」的慾望的形成過程必然牽涉到「可見化」的步驟。而「可見化」,究其本質,是一種特殊的再現過程,這再現須被視為一種過程,過程中生產多種再現的形式,包括「猥褻」(之圖畫、文字或其他作品)。

再回到 **Zizek**。對他而言,真正的真實,存在於身體的內腔——亦即「正常化」的慾望不能投射、且投射不到的場域。在 **David Lynch** 的作品中,通常只有一種方式——但絕非「媒介」——可進入這個真正的真實:聲音。這個聲音本身即為一種存有、且為組構空間及空間性的聲音,而非用以傳達及再現「真實」的言說、或語言<sup>8</sup>。由身體內部及意念中心出發的聲音,聚集了真正的真實所擁有的力量,且可進入所謂的「異己」(如,另一人)的臟腑。那麼,這力量及其生產的所在(身體內腔)與身體的表面及據其而表面化的慾望之間,有何關係?如何勾聯?

正在於此點,**Zizek**發表了對 **Deleuze** (1990) 的批評:後者在區分「身體的深度」及「身體表面的感知」一行動(**sense-event**)後,並未說明兩者的關聯性、及看似必然的二分性。因此,**Zizek**認

<sup>8</sup> 在「沙丘魔堡」中,男主角 **Paul** 自母系血源而練就的意念/臟腑之聲便屬於這一類實體存在的聲音,它同時亦是摧毀象徵系統——包括據此而生的國家權力——的力量。**Zizek** 暗示,所謂靈媒(包括乩童)亦有此身體/聲音的力量。這是一種極具啟發性的看法,特別當我們參照如 **Schipper** (1993) 道家的身體等對宗教的身體之民族誌時。

為，這聯結性的提供者，正是性（sexuality）。性，似乎是普世皆然地，具有一種先驗性的再現能力，可以指涉任何物品（object），但指涉的行動中，其實也是將被指涉之物去性化（desexualize）。Zizek 言下之意似乎是，「真正的」性來自「真正的」身體（內部），後者先驗的再現能力／權力（Power）賦予了前者勾聯——雖然永不可能完全成功地——（虛妄的）象徵系統之能力及必要。

這必要性為何？Zizek 沒有告訴我們。事實上，由其論述本身，讀者簡直沒有必要來討論此必要性（既然它是如此的「先驗」）。於本文中，囿於篇幅，作者亦不預備討論此先驗性的必要性及決定性——雖然自拉岡的角度來看，這裡指的必然是主體性在象徵秩序中賴以為繫的一根懸絲。但不論如何，Zizek 的分析指出人類社會發展的一項重要事實：即，身體與象徵系統間不可或分、但無本質上必然關連的關係。人類學家一直在處理這個關係，但直到 Douglas（1966）提出「身體政治學」（body politics）的觀念，並進行泛文化的比較之後，我們才比較清楚地見到身體、性別體制、與社會結構之間的勾聯性。Douglas 的分析相當程度地涉及身體分泌物（bodily fluids；如經血及精液），且認為這分泌物在身體內外或進或出、或受或斥的臨界（liminal）特性，可同時在象徵層次及社會結構的層次上，闡釋個人與社會間的關係、物質個人（physical being）的能動性、及性別在創構象徵符碼的能力，因此突破了傳統功能結構學派將身體與個人主體空洞化的侷限，亦對後世人類學與性別研究產生劃時代的影響。但 Douglas 正如絕大多數當代的研究者一般，縱使注意到身體表層在個人與集體認知和認同形成上的重要性，但也忽視了如 Zizek 所謂身體內腔與象徵／論述形成及交換之間的關係。因此身體彷彿只有體液與表皮的存在罷了<sup>9</sup>。

---

<sup>9</sup> 有趣的是，目前許多有意識超越這個論述盲點的作品多為「酷兒」文學作品。在歐美作品中，如 Winterson（1992）將對愛情中自我／異己的二分焦慮，試圖於愛人（真正的 Other）身體內部的探索活動中尋求索解；國內作品中如洪凌（1995）亦觸及身體內、外快感創構的問題。

對 Zizek 來說，身體內腔和真正的真實不但凝聚於性之上，且唯有透過性，才勉勉強強地可為我們了解。這裡我們再一次見到，性不僅是一種特質，還是再現的一種轉換機制。Zizek 的分析不是沒有問題：一、前述性對再現的必要性，不僅奠基於認知及邏輯的先驗性上，亦預設了某種身體內部在感知（sensation）層面上時間與空間的本始性（ontology）<sup>10</sup>；二、他並未考慮「錯誤的認知」所涉及的歡樂情緒。如前面所舉數個例子中，「同性戀恐懼症」雖涉及焦慮、恐懼等等情緒，但似也溢出某種不可自抑的歡喜，這歡喜則總是表現在「觀看」這個行動上。作者認為，歡樂的來源不在究竟看到了什麼，而在「能夠去看什麼」這個行動上。行動的本身形成認同的可能，更重要的是，還製造了個人這個猥褻的主體、及猥褻的文本；也就是說，歡樂的是個人可將自我轉化為一個本所不知的、似乎違法的性的主體位置之上。

## 肆、結論

所謂「正統」與「非正統」的性，在本質上有何差別呢？在此文中作者藉由分析過去台灣大眾媒體中，對非正統的性／別議題（特別是男同性性工作者、同性戀、扮裝者、與變性欲者）的報導，意圖探究作為一種再現的機制，「性」在認識論上的特性。作者認為，於此，正統與非正統的界分乃依附於認識論上可見及不可見的預設。對非正統的性／別主體，報導／觀者以虛幻性的觀看方式介入此知識系統，重點不在揭露其不可見／見不到的本質，而在意圖穩定個人懸宕不安的性／別認同主體。這過程中，性的真實與再現之間無法彌補的鴻溝，以焦慮、興奮、驚惶等情緒展現出來。所謂觀看（或一般所稱「偷窺」）的慾望，反諷的是，正是觀看自我建構自我成

<sup>10</sup> 這是一個拉岡派精神分析及結構主義所面對的典型問題。這個問題在後殖民的脈絡中，顯得更加嚴重。見，如 Chow（1990）、Bhabha（1994）。

## 參考書目

- 劉福奎（1996年12月20日），〈「男男」交易「狠狠」服務〉，《聯合報》第5版。
- 陳昌仁（1993），〈愛人的說法〉，《電影欣賞》，63: 4-21。
- 趙彥寧（1996年5月），〈性、性意識及身體建構——形塑台灣女同性戀的身體美學〉，「第一屆性教育，性學，性別暨同性戀研究研討會」論文。中壢：中央大學英文系性／別研究室。
- 曾瑞欽（1975年3月6日），〈二十歲青年廖仙忠〉，《中國時報》第3版。
- 洪凌（1995），《末日玫瑰雨》。台北，遠流。
- Allison, A. (1994). *Nightwork: Sexuality, Pleasure, and Corporate Masculinity in a Tokyo Hostess Club*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Appadurai, A. (1986). Introduction: Commodities and the politics of value. In A. Appadurai (Ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benveniste, E. (1971). *Problems in General Linguistics*. Coral Gables, FL: University of Miami Press.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- Brownell, S. (1995). *Training the Body for China: Sports in the Moral Order of the People's Republic*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Chao, Y. (1996). *Embodying the Invisible: Body Politics in Constructing Contemporary Taiwanese Lesbian Identities*. Ph.D. dissertation. Cornell University.
- Chow, R. (1991). *Woman and Chinese Modernity: The Politics of Reading Between West and East*. Indianapolis: Minnesota University Press.
- Coward, R. (1983). *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Deleuze, G. (1990). *The Logic of Sense*. New York: Columbia University Press.
- Doane, M. A. (1987). *The Desire to Desire*. Bloomington: Indiana University

- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger*. London and Kegan Paul: Routledge.
- Freud, S. (1963[1922]). Medusa's head. In P. Reiff (Ed.), *Sexuality and the Psychology of Love*. New York: Macmillan.
- Freud, S. (1963[1929]). Fetishism. In P. Reiff (Ed.), *Sexuality and the Psychology of Love*. New York: Macmillan.
- Freud, S. and Fleiss W. (1985). *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fleiss, 1887-1904*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Fuss, D. (1995). *Identification Papers*. New York and London: Routledge.
- Gay, P. (1989). *Freud: A Life for Our Own*. London: Papermac.
- Habermas, J. (1974). The public sphere: An encyclopedia article. *New German Critique*, 1 (3): 49-55.
- Habermas, J. (1989[1962]). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. Thomas Burger. Cambridge, MA: MIT Press.
- Miller, J-A. (1977/8). Suture. *Screen*, 18(4): 39-51.
- Mulvey, L. (1989). *Visual and Other Pleasures*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nancy, J-L. (1993). *The Birth to Presence*, trans. Brian Holms, et al. Stanford: Stanford University Press.
- Phillips, A. (1993). *On Kissing, Tickling, and Being Bored: Psychoanalytic Essays on the Unexamined*. London and Boston: Faber and Faber.
- Rose, J. (1985). Introduction. In J. Rose (Ed.), *Feminine Sexuality*. New York and London: W.W. Norton.
- Schipper, K. (1993). *The Taoist Body*. Taipei, Taiwan: SMC.
- Simmel, G. (1990[1978]). *The Philosophy of Money*, ed. David Frisby, trans. Tom Bottomore and David Frisby. London and New York: Routledge.
- Winterson, J. (1992). *Written on the Body*. New York: Vintage.
- Zizek, S. (1994). *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Woman and Causality*. London and New York: Verso.

# 古代中國同性情慾歷史的研究回顧與 幾個觀點的批評

吳瑞元

## 前言：

「同性戀」這個詞源於二十世紀末的西方，且為當今中文歷史研究者常用的字彙。但是這個字彙有許多現代內涵，在指涉古代情慾現象時，許多古代的指稱對象未必具備這些現代內涵。本文試圖檢視這個現代詞彙與古代情慾狀況的關係。在研究回顧中，首先呈現目前同性情慾歷史的研究方法與觀點，其次從這些研究中抽取一些範例，評估這些研究敘述中使用「同性戀」字詞的觀點與可能存在的誤差。當我們對於古代「同性戀」歷史的建構有所質疑，本文希望未來研究能重視中國情慾文化的全貌視野，將同性情慾納入情慾歷史的範疇中，藉以檢視並彰顯古代中國特有的情慾意識<sup>1</sup>。

## 一、情慾歷史的範圍：

本文使用「情慾歷史」這個字眼，是譯自英文詞“history of sexuality”。許多書將 sexuality 翻譯為「性」<sup>2</sup>，如此可泛指大範圍

<sup>1</sup> 有關古代中國情慾歷史的概念，另外可以參考本論文的姊妹作〈在情慾的視野中發現同性情慾歷史——情慾歷史的特色與古代同性情慾歷史的建構〉，收在《史匯》第二期，1997年6月，中央大學歷史研究所印行。pp. 81-102

<sup>2</sup> Michel Foucault 的名著 *The History of Sexuality* 中文版由謝石、沈力翻譯，其書名為

關於生理的性慾現象，也可以納含性意識、性慾望、性身份等部份。但是單使用「性」這字似乎並不够明確，在英文中相關於「性」的名詞，還有sex和gender。在此傾向於說sex的「性」是指涉較具生理以生殖器相關的體質特徵；而gender則應該是指涉社會認定的「性別」。無論是sex或是gender雖然都有涵蓋到sexuality，但卻無法完全替代，傅柯認為sexuality是具有認知權力意涵的當代詞彙，是由一套起源自醫學化問診制度所開發出相關慾望、快感、性行為、性愛規範等的權力展現<sup>3</sup>。有人翻譯傅柯指涉的sexuality為「性慾」、「性感」。學者張小虹則將該字翻譯為「性慾取向」，或許如此可能較能表達常常用來指稱性取向與性偏好的此字<sup>4</sup>。這些翻譯都凸顯了「性」具有生物性生理相關的意涵，但是，sexuality似乎並不止於在談生理狀態，sexuality應該還包括了社會性的互動，如親密關係的感受、愛情的感覺等。本文綜合以上交集，擬使用「情慾」二字，來指涉相關「性慾取向」、情慾意識的人、事、物；這樣的用意，是要凸顯「性慾取向」可能會直接相關「情愛」或「性慾」兩個部份<sup>5</sup>。所以在此認定之下，「情慾歷史」若沒有牽涉情愛，那

---

《性史》(台北：結構群，1990)，此譯法便是將sexuality譯為「性」。不過，由桂冠出版的版本，則將該書譯為「性意識史」。另外，由Susan Mann所寫的“*What Can Feminist Theory Do for the Study of Chinese History?*”在其GLOSSARY中，則也將sexuality譯為「性」，收入中央研究院近史所編輯，《近代中國婦女史研究第一期》(1993年6月)。在前述書籍有關傅柯的字詞翻譯，尚有譯成「性狀態」、「性慾」等。

<sup>3</sup> 可參考 Michel Foucault 著, *The History of Sexuality Vol. 1*, (NY: Vintage, 1990)。第一卷第三部份性科學 pp.53-73。 *The History of Sexuality Vol. 2*, (NY: Vintage, 1990) pp. 3-6

<sup>4</sup> 本文許多參考論文及書籍用到sexuality這個字，但是缺乏明確的定義與統一用法，不過較為一致的情況，是用來指涉情慾偏好與情慾取向相關的事，結構群版的《性史》內文有譯為「性感」、「性狀態」、「性慾」等。同一字卻有太多譯法，中文版準確度不高。楊大春著《傅柯》(台北：生智，1996)譯為「性慾」。張小虹部份參考自其所寫《欲望新地圖--性別、同志學》(台北：聯合文學，1996) p.135。

<sup>5</sup> 有人認為性取向身份的認定，不應只是著眼在是否有性交的過程。如lesbianism，是未必與性交經驗結合的。所以女同志有可能意義著重在情誼的表現。也因此，我認為sexuality有可能牽涉到情愛部份。在Jonathan Ned Katz, *Gay / Lesbian Almanac*, (NY: Harper & Row, 1983)中，特別就包含了「親密關係」(未必有性經驗)的考量。

麼就必定應該要關係性慾。

性的概念與情愛都是社會互動的結果，所以肯定有其歷史事跡（所謂羅曼史便是傳神的翻譯），不過在性慾部份就令人懷疑性慾歷史的存在。若就生物學的性慾解釋而言，性慾可能沒有什麼歷史可言，因為性慾只是生理功能的本質狀況，不過，如果我們把歷史上對性慾的概念作一整理，那麼性慾可以以「性慾知識史」、「性慾意識史」成立<sup>6</sup>。如果我們考量歷史上人類解決「性慾」需求的制度、用具、相關空間、對象，那麼在時間的座標上審視「性慾」相關人事物的變化，性慾歷史於是將可以豐富地自成一家。

將情慾取向與情慾偏好視為歷史上客觀存在的事實，是二十世紀才建立起來的知識概念。以往古代描繪愛情與色欲的作品，以現在的觀點，雖然可以歸類在「情慾歷史」的範疇中，但是這些作品未必都具有當代「情慾」、「性慾」的意義，畢竟古代沒有像「性取向」、「性偏好」、「異性戀」、「同性戀」等名詞<sup>7</sup>。考量情慾歷史的起源，必須要清楚情慾研究的學術發展歷程，因為，現代

<sup>6</sup> 希臘專題研究者 David M. Halperin 在“Is There a History of Sexuality?”中，開宗明義認為「性是沒有歷史的」，在註 1 中他說明「如果有歷史，那是關於生物學的進化，而非關於史家」。此文收於 H. Abelove, M. A. Barale, D. M. Halperin, eds. *The Lesbian and Gay Studies Reader*, (NY: Routledge, 1993)。見 p. 416 及 p. 426 之註 1。此文另收於 *History and Theory* 28 (1989)。比性 (sex) 的含意要再複雜些，性慾 (sexuality) 是具有包含特定歷史時空的社會意義。較詳細的說明可見於翁嘉聲，《身體與政體——身體之社會建構：對希臘 Pederasty 及同性戀之初步探討》，西洋史與國別史課程教學研討會，輔仁大學文學院歷史學系主辦，1997 年 4 月 12 日、13 日。pp. 50-51。

<sup>7</sup> 具精神醫學意味的名詞「同性戀」，目前可知最早出現於 1869 年，而「異性戀」則在 1900 出現。見 David M. Halperin, “Sex Before Sexuality: Pederasty, Politics, and Power in Classical Athens”，收入 *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*。有關這兩個名詞的來源可參考 pp. 38-41 及註 2 提供的資料。Bret Hinsh 指出，中國古代不會用「本質性」性取向的身份去界定人，而是用「分桃之愛」、「男風」等，描述喜好同性的行動、傾向和偏好現象。見其著之 *Passions of the Cut Sleeve: The Male Homosexual Tradition in China*, (LA: University of California Press, 1990) p. 7。



相關情慾意識或情慾取向的歷史解釋，都是根據於我們文化，或者是奠基在西方性學的成果基礎上<sup>8</sup>。如果忽視歷史所依賴的學科淵源或者是忽視學科的限制，那麼歷史解釋可能在引據基礎上即產生偏差。

「情慾」如果與「性慾取向」息息相關，那麼有關於性慾取向的類別，直覺上可包含了異性戀性取向、同性戀性取向與雙性戀性取向。這樣的分類是著重以性對象的生理性別為考量，不過情慾的範圍不應僅止於以性對象的性別作為分類基準，以「性慾」二字來看，就應該可以推衍有性慾、無性慾、禁慾、縱慾等相關題材。另外，人性現象中還有很多種性偏好取向，如同當今「異性戀者」、「同性戀者」與「雙性戀者」一樣，都可能會受到大眾的忽視或者是另眼看待<sup>9</sup>。像進行玩虐／扮虐者、變性慾者、戀童者等，同樣都是經過二十世紀醫學解釋，被認定為有非「常人」所有的「特殊癖好」。關於這些特殊的情慾內容，從史料中去挖掘並且呈現情慾實踐在當時社會中的意義，除了可以是很有學術價值的研究題材，對於省思當今人性與社會的現象，也是很有啟發性。

以下，便將有關中國的同性情慾研究概略介紹，隨後本文將檢視一些作品使用「同性戀」的認知概念。受限於史料與研究文獻缺乏，也許正因為「同性戀」定義無法適用於「女女情慾關係」，導

<sup>8</sup> 參考 David M. Halperin 在“Is There a History of Sexuality?”一文，見 *The Lesbian and Gay Studies Reader*, p. 416-417。

<sup>9</sup> 見 Frederick Suppe, “Explaining Homosexuality: Philosophical Issues, and Who Cares Anyway?” 收入 Timothy F. Murphy, ed., *Gay Ethics: controversies in outing, civil rights, and sexual science*, (NY: Harrington Park Press, 1994) p. 238。在這裡，作者認為 sexuality 不應該只限制在男-男、男-女、女-女的分類而已。事實上，有更多特殊的性癖好過去被重視，現在卻被視為變態。比如說古代華人一窩瘋喜愛綁小腳的女人（金蓮癖），近代史以揭示壓迫的眼光，已完成許多纏足的解放史研究。可參考林秋敏〈中國婦女纏足研究的概況〉，收入《中國近代婦女史研究第四期》（中研院近史所，1996年8月）pp. 287-305。不過這些著作大部份都忽視愛小腳者的情慾取向，例外的有王溢嘉《情色的圖譜》（台北：野鵝，1995）pp. 211-238，則以 sexuality 的視野，詮釋古中國男人「拜小腳狂」以及纏足與男人性快感的關係，

## 二、同性情慾歷史的研究回顧

### (一) 本質論與建構論的立場

就美國來看，其同性情慾研究的出現，與同志解放運動<sup>10</sup> (gay movement) 的發展息息相關。其中頗為關鍵的里程碑之一是在 1969 年發生的石牆暴動，在這個事件之後，相關的同志團體紛紛成立，相關的報導也日益增多。同志解放運動開創西方社會較為寬容的環境，同志學術研究於是有了立身之地，當歷史界隨著黑人、女性、反戰等社會變遷，開始較為注意女性歷史與社會史時，相關同性情慾的歷史於是呼之欲出<sup>11</sup>。

目前西方建構同志歷史最大的爭辯，便是關於本質論與建構論的論戰。「同性戀者」是一個具有醫學根源的現代詞彙，根據研究，這個字是在 1869 年出現，而在社會上普遍被認識，也是在 1950 年代之後。所以，社會建構論認為，以該名詞認同作為歷史主體的歷

---

<sup>10</sup> 這裡使用「同志」去指涉英文的 gay。有關 gay, homosexual, homosexuality 的用法，本人參考自 James M. Donovan, "Homosexual, Gay, and Lesbian: Defining the Words and Sampling the Populations," 收入 Henry L. Minton, ed., *Gay and Lesbian Studies*, (NY: Harrington Park Press, 1992), pp. 27-47。在這份文章中認為，gay 除了較具正面（非醫學）意涵去指涉進行同性情慾的人，而且是較具自我標定的性質。我認為這跟港台人士使用的「同志」很接近。相關「同志」的命名與使用，本文將「同性戀者」視為等同於英文名詞 homosexual；「同性戀的」視同於形容詞 homosexual；「同性情慾」專門指涉英文 homosexuality 此字；而「同志」則等同於 gay。也可參考呂素柔，《壓迫與反抗——臺灣同志團體出版品的語藝分析》，輔仁大學大眾傳播研究所碩士論文，1996 年 6 月。pp. 14-19。

<sup>11</sup> John D'Emilio, *Making Trouble: Essays on gay history, politics, and the university*, (NY: Routledge, 1992), p. 97。有關同志研究 (gay and lesbian studies) 的發展過程可以參看 Henry L. Minton, ed., *Gay and Lesbian Studies* 一書。

史研究，應該只存在於現代史（modern history）之中<sup>12</sup>。同樣也是流行不超過50年的稱呼 gay，常常被視為是「同性戀者（homosexual）」的同義字，這也是近代才出現的身份名詞。這個名詞較具身份主體自我標定的自主性意味，較著重在以相同處境下，凝結而出的身份共識。

這裡出現的問題是，用來指涉古人為 homosexuals 或者是 gays，到底是與現代的「同性戀者」有如何的「一致性」？被視為本質論的史家 John Boswell 認為，凡是具有同性性愛偏好傾向的人，這些人在歷史的各時期都有出現，他們情慾取向的差異使他們自然會有 gay identity。在這個定義下，凡異於過去時代中異性生殖主流的情慾人群，像陰陽同體者、變性慾者、肛交者（雞姦者）全都可納入屬於 gay 的認定之中<sup>13</sup>。

社會建構論者如 Jonathan Katz、Jeffery Weeks、John D'Emilio 等則不認為「同性戀者」本質性的具有跨時空的存在。他們認為性取向的身份標定或者是身份認同在不同的時空下都存在著不同的意義，所以無論是希臘、原始部落以至於現代的同志社區都存在著不同的同性性愛關係。有些同性性愛可能只是權力支配，有的只是陽物權力的表現、有的純粹是文化儀式，至少，這些性取向的關係，都不同於現在「同性戀者」這個概念。建構論者認為，「同志歷史」（gay history）是在現代性科學與「性意識」建立後，才存在的概念<sup>14</sup>。

<sup>12</sup> David M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality: and other essays on Greek love*, (NY: Routledge, 1990). pp. 17-18。

<sup>13</sup> John Boswell 自己已不認為是本質論者，然而他以與生俱來的差異作為認定的角度，仍然是社會建構論者的攻擊目標。見 John Boswell, "Revolutions, Universals, and Sexual Categories," in Martin Duberman, Martha Vicinus and George Chauncey, Jr. eds., *Hidden From History: Reclaiming The Gay & Lesbian Past* (NY: Meridian, 1990). pp. 17-36

<sup>14</sup> 見 Jonathan Ned Katz, *Gay / Lesbian Almanac*, (NY: Harper & Row, 1983). pp. 1-19。與 David M. Halperin., *One Hundred Years of Homosexuality*. pp. 15-53

## (二) 中國的同性情慾專著

受到西方本質論與建構論的思潮影響，Bret Hinsch（韓獻博）的 *Passions of the Cut Sleeve: The Male Homosexual Tradition in China*，是首本有關中國同性情慾的專業史學著作。在這本書中，作者認為本質論強調內在心理狀況或是傾向，而社會建構論著重在行為內涵，並且重視社會對個人性偏好意識的形塑。他認為本質論與建構論並非對立，而且這些論點都能檢視社會與個人在情慾（sexuality）方面的意義<sup>15</sup>。這本描述同性戀習尚傳統的著作便是在融合本質論與建構論的基礎上進行分析。

在這本依朝代順序而編的書中，作者不斷強調中國不以性偏好身份標定個人的特色，他認為古代中國社會是以社會互動關係或是情感關係來認定性愛主體的雙方，不同於西方較強調個人是否有天生的、具本質性的性身份認同<sup>16</sup>。就這樣的差異來看，中國對於同性情愛或其實踐者就較西方有更多包容。

這本書藉著由性別、年齡、社會地位等條件，解析中國同性情愛中支配 / 被支配、主動 / 被動的角色。對於中國同性性愛關係的分類，Bret Hinsch 依據 David Greenberg 的四個類別進行評估，分別是：1. 跨世代的同性情慾關係、2. 跨性別的同性情慾關係、3. 跨社會結構的同性情慾關係、4. 平等的同性情慾關係<sup>17</sup>。他認為在中國部份，第一和第三類在中國是較接近無差的，像書僮與書生關係是此種代表。在跨性別部份，優伶和宦官是較有牽連同性性愛的群體。至於跨社會結構其實類似於跨階級部份，「寵幸關係」則是該類常見的性互動概念。就這本書選取的歷史主角來看，作者是傾向以本

<sup>15</sup> 見 Bret Hinsch, *Passions of the Cut Sleeve*, pp. 7-8。

<sup>16</sup> 見 Bret Hinsch, *Passions of the Cut Sleeve*, p. 7

<sup>17</sup> 四種評估類別的原文分別是：1.trans-generational homosexuality, 2.trans-genderal homosexuality, 3.class-structured homosexuality, 4.egalitarian homosexuality。這四種分類是來自 David Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, (Chicago: University of Chicago, 1988).

質論的眼光來選取史實，但在分析性愛模式或關係時，作者是站在文化相對論的立場，進行建構論式觀點的評估。

Bret Hinsch 的著作在社會關係的部份較為獨到，不過並沒有史料上的突破發現，其作品多量引用 1964 年香港地區署名唯性史觀齋主的著作——《中國同性戀秘史》。不過，值得注意的是，前述兩個著作在史觀上是截然不同的。在《中國同性戀秘史》豐富空前的史料蒐集中，作者認為「同性戀」是罪惡、是疾病、是惡習，所有相關史事都以「醜聞」、「臭態」等字眼，強化「同性戀」為可恥的傳統文化。由於原書原在香港新生晚報連載，加上立場明確，所以相關同性情慾的人稱或詞彙，如「兔子」、「後庭花」、「雞姦」等字眼，在全書中任意示意成為相關同性情慾等人、事的代稱。

雖然《中國同性戀秘史》堅定著揭發華人病癖的性文化，但是後來小明雄在 1984 年著的《中國同性愛史錄》<sup>18</sup> 對於相同史料則呈現著不同的觀點。《中國同性愛史錄》應該是華人地區非病理觀點的本質論代表作。這本書的出現，呈現了同志認同政治開始發展的基礎現象，這代表了支持同性情愛的相關人士開始從歷史上溯源，為「同性情愛」相關的身份認同找尋「正統」<sup>19</sup>。而這個現象與美國相同，即都是先由自學的業餘學者（self-trained scholar）先開始進行同志歷史論述<sup>20</sup>。

<sup>18</sup> 小明雄，《中國同性愛史錄》，（香港：粉紅三角出版社，1984）。此書已在 1997 年六月，重新由作者增訂出版。

<sup>19</sup> Will Roscoe 認為：美國有關同志歷史作品的出現，與同志解放運動啟動後，相關情慾人士欲尋求歷史例證，透過歷史論述建立良質認同的目標有關。他說那是一波「同志歷史（創造的）運動」（a lesbian and gay history movement）。有關找尋「正統」其實類似於他所說的“the homosexual in search of historical contiguity”，見於 Will Roscoe, “History’s Future: Reflections on Lesbian and Gay History in the Community,” in Henry L. Minton ed., *Gay and Lesbian Studies*. p. 163

<sup>20</sup> 參考 John D’Emilio, *Making Trouble*. p. 98, p. 142 和 Martin Duberman, Martha Vicinus and George Chauncey, Jr., eds., *Hidden From History*, pp. 1-2 像 Jonathan Katz 就是從同志運動起家的歷史研究者。他在 1976 年出版的著作，被視為是美國第一波的同志歷史研究。

這本書分成兩大部份，第一部份依照斷代順序羅列自周朝到近代抗戰後，各當代歷史中的「同性愛」<sup>21</sup> 相關人物；第二部份則是集中討論古代女同性愛者、易裝者、小說戲劇或笑話、傳奇等同性情慾相關事蹟。這本書較著重在史料的陳列與再現，許多小節都是以人名（包括極多的帝王名號）為標題，光是標題中出現的人名就有超過兩百個，也許就是因為它藉由本質論的認定角度，因此納入「同性情慾」關係的人數會如此龐大<sup>22</sup>。而當這些人物都指向「同性愛」的身份界定時，這樣大量呈現歷史相關人物的用意其實已具有現代「強迫曝光」（outing）的用意<sup>23</sup>。

這本引註眾多而在華人自由世界中出版的歷史著作其實蘊含強烈的政治聲明。面對中華人民共和國宣稱國內很少「同性戀者」，作者以豐富的史料企圖證明中國歷史中有很多的「同性戀者」，而且有許多人都很知名。作者從妻妾、男寵等男性權威的性愛優勢下判斷：男男關係只要在兩相情願之下，在社會中是被容許的。

基於政治策略，文中所列的多數主角多有涉入異性婚姻模式，所以在中國文化中，異性生殖與異性婚姻幾乎為多數同性性慾實踐者<sup>24</sup> 的生涯必備選擇或期待。書中並不強調他們都實踐雙性性愛，也淡化社會對執行異性婚姻的規範要求，卻只強調他們同性性愛經

<sup>21</sup> 這本書都使用「同性愛」這三個字，作者有豐富的西方學識資歷，估計「同性愛」應該是作者指涉西方名詞 *homosexual*、*homosexuality*、及形容詞 *homosexual* 的譯法或是相同的概念指涉。

<sup>22</sup> 不討論書中「同性戀」的內涵與今日是否相同，只管陳列涉及同性情慾的事蹟與人物，這個作法相同於美國同志歷史研究初期的一個作品：A. L. Rowse 的 *Homosexuals in History: a Study of Ambivalence in Society, Literature, and the Arts*, (Dorset, 1977)。

<sup>23</sup> 當然，這跟 1990 年代的強迫曝光有些不同，因為這些被曝光的歷史名人並不是助長異性戀體制的人。不過，揭發的效果同樣是很強的。參考 Warren Johansson, *Outing: Shattering The Conspiracy of Silence*, (NY: Harrington Park, 1994)。

<sup>24</sup> 現代自我認為「同性戀者」的人並不一定實踐同性性慾，有實踐過同性性慾的人也不能就算是同性戀者。於是，我用「同性性慾實踐者」來清楚指涉某些行為者，當然，衍生的還有「同性情慾實踐者」（即有情有慾的行為者）、「同性愛情實踐者」（有愛，但無關有否性的）。

驗的存在事實。這是專注用同性性經驗來指向同性情慾身份的作法。

這個政治聲明現象同樣出現在矛鋒所寫的《同性戀文學史》中。這本書以美學賞析的角度出發，展現包括正史所錄的相關文字，也收入不少古人讚詠同性愛情、同性色慾的詩文，其所採用的觀點也可以說是本質論式的。為了凸顯同性戀者與同性情愛文本的數量眾多，作者也是沒有著眼以雙性性愛經驗作為性慾身份的判定標準，以至於出現了一個需要我們在未來詳加解釋及發展的一個邏輯：「中國古代的同性戀者絕大多數是雙性戀者」<sup>25</sup>。

前述的四本中國同性性愛專著，除了《中國同性戀秘史》外，其他三書在史實的展現上多依史料中人物的存在年代配置於該當代的章節中。無論是 *Passions of the Cut Sleeve* 或是《中國同性愛史錄》都大量引用吳下阿蒙《斷袖篇》的故事，其中的人物都打散置於各朝代的章節中。許多《斷袖篇》、《世說新語》的人物雖然也在歷史文獻中出現，但是各書較欠缺史料佐證史實。在情愛史實的分析上，各書都著重在同性情愛相關文字史料的鋪陳，僅有 *Passions of the Cut Sleeve* 有較多性愛關係、性別角色的解讀。在時代觀點的解析上，各書雖然都有介紹時代的背景，但是比重最多的仍是著重於可跳脫時代觀點的兩人性關係考證。

就分別著作來檢視，Bret Hinsch 的著作著重以史料文本的用字考證，解釋同性性愛實踐者間的階級關係、性別角色呈現與性行為方式；另外，他還藉著分析史料作者的用字與文脈，重估當時社會的認知情形。至於唯性史觀齋主的著作則藉著「同性戀」帶出各式性少數包括太監、陰陽人等的性愛實況。在小明雄的部份，他較著重歷史人物的證據，除了稍介紹了各朝特有的性愛文化與政治社會背景，他還將其他史料原文列出以供採信。矛鋒的著作因為還加入西方的部份，所以算是半本中國歷史研究，他介紹了很多明清「同性戀」文學，分析則較著重在文本敘述中的情愛品質，藉由文本的

---

<sup>25</sup> 矛鋒，《同性戀文學史》，（台北：漢忠，1996）。p. 50

敘述內容，展現同性情愛關係的美學部份。

### （三）其他中國同性情慾研究

有關同性情慾的事蹟在近代研究性文化的書中多少都會觸及，其中娼妓史可說是一直相當熱門的情慾歷史題材，在這個題材中必然要提及王書奴的經典作品《中國娼妓史》<sup>26</sup>。在這本 1933 年出版的作品中他已使用了「同性愛」這個詞，不過他在論述中並不將人標定性身份，而以「好男色」、「狎男倡」、「愛變童」來說明現象。雖說男同性性關係不能納入婚姻制度之中，但也不能說必會牽涉到性交易的行業，但在這本書中只要是與高階級男性進行情慾交流的男性（或男孩）都被置於娼妓的範圍中。因為採用這樣較廣的定義，所以此書各朝代男色章節恰巧提供了許多史料線索。

同樣在史料價值上具有開創性、啟發性的著作應該是 1944 年潘光旦所翻譯 Havelock Ellis 的中文版《性心理學》書中，由潘光旦加註並撰寫的附錄「中國文獻中同性戀舉例」<sup>27</sup>。在這份文獻中，潘光旦採用原作視同性戀為性逆轉（sexual inversion）病理的觀點，考證歷史記載中的人物，包括受腐刑者、「犯」了同性戀的帝王、名士等，考察他們的同性戀依戀程度，並且評估個案的生理狀況與外顯行為。這份研究除了正史與稗史中的文獻舉例，還包括了幾個表列：漢代各帝王的同性戀對象、筆記中的「同性戀者」、伶人傳記的書名與作者（作者依優伶風俗判斷，認為這些具評鑑男色能力的伶人傳記作者，應該都有同性戀傾向）。在最後的部份中他也分析一些史料對於同性相戀的解釋，他以他當代的科學角度審視這些有先天說、後天說之分的古人解釋。

同樣在 1944 年，古典文學研究者孫次舟指出屈原是楚懷王的弄臣，引發極大的爭議，這是就〈離騷〉和《楚辭》中的文字進行屈

<sup>26</sup> 王書奴，《中國娼妓史》，（台北市：萬年青書店，1971）本書原刊於 1933 年。

<sup>27</sup> 霽理士原著(Havelock Ellis)，潘光旦譯著，《性心理學》，翻譯自 *Psychology of Sex: A Manual for Students*，（北京：三聯書店，1987），原書出版於 1944 年。



原與楚懷王關係的推論。從這些爭議來看，揣測偉人的性傾向或相關於性的疾病，由於缺乏確實佐證，可能引發價值捍衛者的反駁<sup>28</sup>。或許就是因為這樣的爭議性，對於同性情慾的歷史溯源，隔了一段時間都較少出現。

近代的研究跳脫對於古人性身份的標示，以性意識、性別意識作為研究重心。Vivien W. Ng 在研究清代制裁強姦的律法後，發現清代乾隆五年（1740）制訂了首條雞姦制裁律法，而且她發現在制裁不貞的男肛交犯時，其處罰比不貞的女人還重一些，由此她推斷清代的社會是較具「恐同性戀情結」的<sup>29</sup>。在她的另一份論文中，她解釋了清代「恐同性戀」狀況的歷史背景，認為從明代道德頹廢、同性晦淫作品大量出現，同性性慾概念也在清代為人所注意，為了重整社會秩序，清代對於性別角色規範嚴謹要求，同性性慾在威脅政府提倡的貞操概念下便有了明文的禁止<sup>30</sup>。不過，如同其他許多申誡作用的法條，這個法律並未徹底執行。

除了前述的研究以外，民俗學者郭立誠有篇〈中國的同性戀〉，以大歷史的視野分析各代的「同性戀」狀況<sup>31</sup>。基本上他認為漢代以前「同性戀」只流行於宮廷和貴族之間，魏晉之後則由隱密轉而公開，並且流傳到社會上。唐代時不普遍，但五代後男妓則盛行到

<sup>28</sup> 有關屈原問題的爭議與考證，可參考 1944、1945 年間孫次舟與聞一多所作的考證。「同性戀」在當今是具有污名的名稱，所以指涉屈原等偉人有同性戀關係會引發許多人士的焦慮。性通常會牽涉到道德，依據道德評價又會牽涉到名譽。臺灣最有名的案例之一是在 1977 年台北地方法院接受了「誹韓」案，起因是歷史界考證認為韓愈是染風流病而亡，自稱為韓愈後人者前往按鈴控告「毀謗先賢」，引發歷史證據、「韓愈後人」可否控告等爭議。有關此事可見張玉法的三篇評論，收於其著《歷史學的新領域》（台北：聯經，1978）pp. 201-215。

<sup>29</sup> Vivien W. Ng, "Ideology and Sexuality: Rape Laws in Qing China," *Journal of Asian Studies*, Vol.46, No.1, February 1987. pp. 57-69

<sup>30</sup> Vivien W. Ng, "Homosexuality and the State in Late Imperial China," 收入 *Hidden From History*. pp. 76-89

<sup>31</sup> 郭立誠，〈中國的同性戀〉，收在郭立誠著，《郭立誠的學術論著》，（台北：文史哲，1993）。pp. 168-182

清末。郭立誠從「有」的史料認定「同性戀」早期是由宮廷貴族影響流傳到民間，該文史料選擇明確清晰，但是限於篇幅，以史料推斷人性行為與社會風氣則顯得大膽<sup>32</sup>。值得留意的一個心態是，他呼籲考證《品花寶鑑》人物的研究者「大可不必」「節外生枝」找出該書影射的對象為誰，他希望研究者將該書著眼在男妓的部份。

在近年中國大陸的研究方面，社會學者劉達臨在其《中國古代性文化》以及《縱橫華夏性史》等叢書，都有專門的各節或篇章處理中國的男色事蹟。雖然劉達臨對於「同性戀」有較為開明的態度，不過他仍以病理學角度看待情慾實踐的主體。在史料的處理來看，這些關於性文化的書並未超越前述的專著。

其他單篇的論著，可見於蔡勇美、江吉芳合著的〈中國歷史文獻中的男性同性戀〉<sup>33</sup>，還有在徐淑卿碩士論文中，關於漢代皇帝感情生活中的男色一節<sup>34</sup>。另外還有歷史月刊中黃約瑟所寫的〈唐太宗與同性戀〉<sup>35</sup>。有關女性間的情慾或婚俗，在吳鳳儀關於廣東「姑婆屋」、「不落夫家」的習俗研究中有稍許的著墨。這些文章中，蔡勇美與江吉芳認為「在中國傳統社會中，雖然對同性戀沒有廣泛而嚴厲的懲罰，但也遭到明顯的非議。」徐淑卿則從《漢書》中，發覺各式帝王與男寵、女寵的關係。黃約瑟的文章雖然開頭極具愛滋偏見，並且充滿揭發「癖性」口氣，但在此視野下，的確也呈現

---

<sup>32</sup> 郭立誠忽略了古代記載的同性情慾事跡必得是由兩人才可構成關係。但是只看到高位者擁有男寵卻不見男寵亦常是平民，於是推論漢代「同性戀」只流行於宮廷和貴族家庭之間恐有疑問。因此，若說同性情慾關係只盛行於宮廷貴族之中，恐怕只是指史料記載的史蹟場域多在宮廷之中。源源不絕的男寵來自民間，很難推斷民間的同性情慾關係不普遍。若按高羅佩的推論來看，漢代時民間的記載較少，也可能是因為社會中普遍到無所謂的地步，這或許也跟當時的性意識有關。見 R.H. VAN GULIK(高羅佩) *Sexual Life in Ancient China*, (Netherlands: Leiden E.J. Brill, 1974). p. 48。相關論點後文將有詳述。

<sup>33</sup> 此文收在蔡勇美、江吉芳著，《性的社會觀》，(台北：巨流，1987) pp. 233-251。另外，此篇英文版收在 *Journal of Homosexuality*, 14 期 3-4 號，1987 年。pp. 21-33。

<sup>34</sup> 徐淑卿，《漢代皇帝的感情生活》，清華大學歷史研究所碩士論文，1993 年 6 月。

<sup>35</sup> 黃約瑟，〈唐太宗與同性戀〉，《歷史月刊》第 32 期，1990 年 9 月。

#### (四) 史料的運用

研究情慾事實不但在現在會困難重重，若要找尋歷史的證據那就更為困難。中國文化著重養生保健的性觀念，在儒家禮教的規範之下，性行為不但成為家庭內的私事，也因為強調節制與禮儀，所以也極少公開談論<sup>36</sup>。再配合中國詩詞文學的發展，中國文人好用典故，且擅長以比喻來間接影射性愛關係，所以若要用性行為作為判定情愛的標準，可能必須要有更多的考證程序<sup>37</sup>。

若將性關係與性意識的歷史研究視為社會史中的生活史之一種，那麼可以依據社會史的研究傳統，善加利用正史、類書、筆記小說、札記等<sup>38</sup>。有關性行為或是性的風俗研究也可視為是文化史的範疇，所以利用人類學、民俗學的基礎資料之外，使用當地方志，留意各地區的差異，或是利用古物包括碑文遺跡等，仍有可能會有相關的發現。

在正史部份，最常被引用的史實，是來自正史中有關人物列傳、〈佞幸列傳〉、〈宦官列傳〉等篇章。這些正史記載難免是以皇帝為敘述的中心，雖然宦官與佞倖未必都有與帝王有性愛關係，但透過「幸」與「倖」帶有濃厚性關係指涉的意涵，包括文中敘述與皇上「同臥起」等線索，若與描繪異性性愛的詞彙交互類比與考證，便可推敲出同性情慾的存在事實。

長久以來，歷史多著重在政治史，尤以政治人物的記載流傳於

<sup>36</sup> 見 R.H. VAN GULIK (高羅佩) *Sexual Life in Ancient China*. p. 50。

<sup>37</sup> 康正果在《重審風月鑑》(台北：麥田，1996)中指出中國情色文學的特色，除了很多隱喻與典故之外，他在〈第三章男色面面觀〉，pp. 109-166 中，也指出友情與男色難以劃清界限，另外，他指出「鑑賞力必須建築在博學的基礎上，不掌握一大堆詞藻和典故，你幾乎無法進入任何一篇作品。」p. 131。

<sup>38</sup> 參考自杜正勝，〈中國社會史研究的探索——特從理論、方法與資料、課題論〉，收入《第三屆史學史國際研討會論文集》國立中興大學歷史系主辦，(台中：青峰，1991) pp. 56-63

史書中最為詳細。引用帝王的同性性愛史實雖然較為豐富並明確，但並不易推敲出當時同性性愛的普及狀況或是時代的社會意識，因為這些關於帝王情慾對象的評價，未必是針對同性情慾本身，反而可能是針對情慾對象左右朝政的部份<sup>39</sup>。

在類書部份，類書是像百科全書式的資料彙編，常包含了節慶禮儀、心靈信仰、社會風俗等記載。像宋代陶穀《清異錄》、明代謝肇淛《五雜俎》、清代徐珂《清稗類鈔》等優伶娼妓的相關單元，都描繪了許多當代同性情慾文化的風行狀況。在這些說明優伶時尚的敘述中可以發現社會視喜好男娼的男色為特殊癖好，這些描述的男娼都是具有年紀小，並且是採女性裝扮的共同特質，描述者皆認為此風是來自南方。由此來評估古人的同性情愛關係，我們可能要注意這些性關係具有異性性別互動的特質，這在標定「同性戀」行為的標籤上應謹慎評估。

小說等史料部份是目前各方同性情慾歷史研究最廣為應用的史料來源。由於情慾論述趨向道德化的壓抑與保守，所以在一般的正式文獻如史書中，便不易詳細論及性的行為或是性的心態，但是在官方控制的間隙或網絡以外，民間文學便可以呈現據實的人民意識與生活實況。無論是金瓶梅、品花寶鑑或是紅樓夢，透過文字敘述，都可以分析出同性性行為在社會中，如何被隱然接受，或者，社會對於情愛以何標準進行譴責<sup>40</sup>。

在札記部份，由第一人稱所發表的論述，最能反應作者個人的感受，或者是當代的狀況。如 R. H. VAN GULIK（高羅佩）的《中國古代房內考》就從趙翼《陔餘叢考》、沈德符《蔽帚齋餘談》等札記，找到有關於男妓行會、淫具、藥物等資料。像從鄭燮、袁枚

<sup>39</sup> 見 R.H. VAN GULIK（高羅佩），*Sexual Life in Ancient China*, p. 48

<sup>40</sup> 可參考陳益源，〈明末流行風—小官當道—明代的三部同性戀小說〉，《聯合文學》，第 148 期，1997 年 2 月號。或，陳益源，《紅樓夢的同性戀》，與世界對話——甲戌年（1994）世界紅學會議，中央大學文學院、中國文學所主辦。這些文學研究同時也解析了當時社會的面貌。

等著名人物的札記中，我們可以得知其個人偏好或者是他們賞析男色的角度，而且我們還可以由他們敘述的故事，獲得更多的典故、或考證線索。不過札記史料過於分散，相對於在史料作者的考證上，也會耗功頗多。

其他的史料，還可以包括劇本、笑話、春宮圖、房中書、方志、律例等等。Bret Hinsch 在 *Passions of The Cut Sleeve* 中，根據性笑話的特性推測古人包括僧侶、翰林學士、師生間等同性情慾流動的可能，並且分析古代男性間性行為的方式。而在春宮畫部份，雖然高羅佩在《秘戲圖考》和《中國古代房內考》中已有許多的分析或統計，近年來應該還有更多的春宮畫被發現。這些圖畫中，許多一男二女或者是女女裸身相擁以至於爺孫調戲等畫面<sup>41</sup>，應該都可以進一步去發現包括女性間或跨世代的同性性愛關係。

目前較少被應用到，但估計會有蘊藏不少資料的史料應該是方志。有許多的札記線索顯示，福建地區很早即有「契兄」、「契弟」等風俗傳統，所以極有可能可根據該地區的方志，找到同性情慾關係的史料。而在遺址或碑文遺跡等史料，沈德符《敝帚齋餘談·春畫》中透露，有些古墓磚石中，有些男色春畫。另外，已得知福建地區曾有「雙花廟」、「兔兒神」的廟宇，以此線索推敲，可能可以藉一些廟宇的設立緣由或祭祀神祉來考證。至於在律例部份，目前可知可在《大清律例》中找到相關判例，另外還有相關「雞姦」罪條可以評估罪行的程度。

### 三、幾個歷史解釋觀點的批評

前文已經介紹了許多中國文化中相關同性情慾的歷史研究著作，這些作品字裡行間出現了「同性戀」、「同性愛」甚至於還有

<sup>41</sup> 參見《秘戲圖大觀》，金楓出版公司，1993。無論是女女肌膚相親，或是 threesome 三人遊戲的春宮畫，實在太多了。參考 p. 109、p. 110、p. 261 等，無法盡舉。

「同性戀者」等字眼。不斷地使用這些相同的詞彙，可見這個「同性戀」詞彙字字都指向現代的觀念，尤其是來自西方的概念——homosexuality、homosexuals 和 homosexual（形容詞）。

當我們發現古代的「同性戀」都發生在「佞倖者」、男娼、宦官、優伶、肛交者、帝王或名士等人群中，我們必須懷疑這包含了許多「邊緣族群」、菁英社圈的人就是「同性戀者」的面貌嗎？或者，發生在這些古代人群中，許多與作異性裝扮者發生的同性性關係，便是「同性戀」（homosexuality）嗎？以現在的概念來看，同性情慾的實踐強調雙方的平等關係，尤其也要求兩相情願，現在更強調要有身份的認同，或者是參與次文化場合；那麼指涉古代人有「同性戀」，跟現代所說的「同性戀」，會是相同的事嗎？這些疑問，不禁令我們想到，今天許多人強調「同性戀者」無法從外表精確判定分明<sup>42</sup>，所以，我們也要懷疑，我們是否有能力說古人誰是「同性戀者」；或者，我們該檢視，歷史研究者說古人有「同性戀」，這個指涉說明了哪些，又不能說明哪些。

### （一）同性戀與同性性行為

讓我們先來檢視「同性戀」在歷史敘述中的疑義。

前文已經說過，「同性戀」是西方近代具醫學意涵的詞彙，現在更成為中文中經常出現的詞彙；而在中文的用法裏，有些也會使用「同性愛」來指涉。不管是「同性戀」或者是「同性愛」，總之，就是較少翻譯成「同性性關係」、「同性性傾向狀態」或其他。由

<sup>42</sup> 可參考 Robert M. Friedman, “The Psychoanalytic Model Of Male Homosexuality: A Historical And Theoretical Critique” in Wayne R. Dynes, Stephen Donaldson, eds. *Studies in Homosexuality: Homosexuality and Psychology, Psychiatry, and Counseling*, (NY: Garland Publishing, Inc., 1992), pp. 483-519。在此文中呈現許多同性戀病理學的批判，當然其中也包括了許多比較研究，有不少文獻的確在比較中未有發現同性戀者與異性戀者有所差異，至於對「同志」進行面部毛髮與臀圍的測量研究，現在已受到許多方法學的質疑。

此來看，「同性戀」=homosexuality 已經成為中文研究者的共識。我們已知，現代判定「同性戀者」的指標，包括有性欲趨向強度、性經驗次數、身份認同、參與次文化程度<sup>43</sup>。以當今判定性取向的標準來看，相對於同性戀的人<sup>44</sup>，依據他們實踐同性情愛的狀況，我們會判定某些有 homosexuality 的人是「同性戀者」<sup>45</sup>。

以「情慾意識」(sexuality)作為核心的 homosexuality，本來是與性相連結的，但是到了現代還融入了情愛關係、認同政治和生活方式的涵義。而在中文中，性的因素已在字面上看不出來，但是前述相關的連結已必然融入。就中文的使用習慣來檢視，「同性戀」是帶有性、愛戀、癖好等廣泛的多重指涉，就因為字詞的意義過於豐富，在歷史敘述中使用「同性戀」或許已不能清楚指涉兩人關係究竟真有「戀」、「愛」感覺，或是只有「性」關係。就分解「性」、「愛」的用意來說，「性」和「愛」的成分認定很可能會左右歷史詮釋的結論。在這裡的討論前提是，性和愛未必是等量一致存在的；換句話說，homosexuality 不必然等於 the same-sex love，轉回中文來

<sup>43</sup> 參考 John C. Gonsiorek and James D. Weinrich, "The Definition and Scope of Sexual Orientation," in John C. Gonsiorek and James D. Weinrich, eds., *Homosexuality: Research Implications For Public Policy*, (London: Sage Publication, Inc., 1991). p. 1-12。或者在 Michael Ruse, *Homosexuality: a Philosophical Inquiry*, (NY: Basil Blackwell, 1988). pp. 1-20, 也顯示了這些指標特性。

<sup>44</sup> 筆者用「相對於同性戀的人」，其實是有英文的概念：persons of homosexuality，不過似乎還不清楚，換句話說是：persons relate to homosexuality。就這界定來說，筆者不認為相關 homosexuality 的人就是 a homosexual。

<sup>45</sup> 「我們」一般人認定同性戀者的方法其實蕴含了一些我們以前常吸收的概念，這些概念富有病因學 (aetiology) 和病理學 (pathology) 的意涵。暫時不管病因學和病理學的觀點是否有問題，但是從近代性學已經影響社會認知的事實來看，正文中的一些指標，在標籤作用的影響下，使「同性戀者」具體而鮮明起來。在 Mary McIntosh 的 "The Homosexual Role" 中，作者認為同性戀並非完全是一個現象 (condition)，反而是一種標籤習知的社會角色，許多人會根據醫學標定的方式，去認定自己屬於哪種情慾身份。Mary McIntosh 的文章收在 Kenneth Plummer, ed., *The Making of Modern Homosexual*, (New Jersey: Barnes & Noble, 1981) pp. 30-49。有關標籤理論與象徵互動論，尚可參考該書中的文章。

看，「同性性慾」的事實未必等於「同性間的情愛」，在這樣的理解下，歷史評價必然存有差異。請看以下敘述：

範例一：阮籍〈詠懷詩〉：昔日繁華子，安陵與龍陽，天天桃李花，灼灼有輝光，……願為雙飛鳥，比翼共翱翔，丹青著明誓，永世不相忘。（《同性戀文學史》p. 55）

在這裡，安陵君和龍陽君是《戰國策》中，兩個與君王相愛的典故。阮籍引用這兩個典故來讚美安陵君和龍陽君與他們君王間的愛情。

範例二：《漢書·五行志》又載：漢成帝河平元年，「長安男子石良、劉音相與同居（顏師古注曰：『二人共只一室』），有人狀在其室中，擊之，為狗，走出。」為狗，此當譯為「為狗交之狀」，書中將二男子的同性戀比附為犬禍。（範例二所有文字取自《歷史月刊》第 107 期，1996 年 12 月 P. 40）

就範例二來看，這裡說的「同性戀」是泛指有與同性的任何性關係，或許也不排除帶入了愛戀關係的意涵。然而範例二的「同性戀」不問性愛次數也無涉性愛的滿足，我們可以推斷作者是採用廣義的「同性戀」定義，即，只要有同性性行為，就是同性戀者。當然，在廣義定義下並非所有的同性戀都不會被批評，但是如果我們順勢讀下來，受批評的則是所有的各種「同性戀」。範例二針對的是男子肛交之事，這在違反生殖邏輯的陰陽概念下即可能受到批評。然而我們對照兩例仔細判斷，有愛無愛的「同性戀」存在著不同的評價，範例二推行「同性戀」為犬禍，其實忽視了文獻的重點可能在於「肛交」。

對於進行同性性關係的人，包括進行肛交者，我們並不能標定他們就是「同性戀者」。就西方的研究發現，將肛交者等同於同性戀者，於是對於肛交的歷史評價也會被錯指為是對同性戀者的評價。其實英文的 *sodomy* 有兩個意涵：一個是指未特定的男人間的性關係，另一個含意是指包括男女在內的肛交。西方譴責肛交是因為對於具有獸性的性、對於肛門的性有所畏懼，所以早期西方文化中的



譴責針對的重點是不具生殖性的「邪惡性行為」，而非現代的「同性戀者」（畢竟，現代的「同志」未必都愛肛交）<sup>46</sup>。

中國文化對於肛交的意見並不普遍可見，但是中文對於「肛交」的用字不同，可能就會表達出歷史文獻的評價角度。常見的中文文獻會使用「後庭」、「雞姦」等來指涉肛交，「後庭」是較具婉轉，並且略有美化的意境，但是使用「姦」字，就呈現了認知該等性行為為不正當的負面意涵<sup>47</sup>。以當今的觀念來看，「肛交」是許多異性間可以接受的性愛方式<sup>48</sup>，那麼再用「雞姦」二字進行歷史描繪與分析，在立場上就難能表達客觀了。

不管是做「肛交」、玩「後庭」或「雞姦」，或者，未必是指肛交的「行龍陽之好」，仔細評估這些參與同性性行為者，並非都可以納入中文的「同性戀關係」之中。具體來說，如果按「愛」、「戀」的字義來使用，歷史中的「肛交者」就未必都是「同性戀者」。男同性肛交者確實來說只是男同性性行為者，這未必牽涉到愛戀。況且，如前文所述，現代認知的「同性戀者」還包括了性愛頻率、情慾強度、滿足程度等，在範例二中我們都看不出這些指標，唯一可知的就是石良與劉音至少有一次性關係，這或許不足以標定他們必定有同性「戀」。

由於中文「同性戀」字詞包含了「戀」的表面意涵，又融合了現代情慾身份符碼，所以若使用廣義的「同性戀」名詞來指涉只發生「性行為」（如肛交）的人，並以此來進行價值解釋，如此在用字上並不精確，詮釋也會失焦<sup>49</sup>。舉個相同的例子來說，我們不會

<sup>46</sup> Arthur N. Gilbert, "Conceptions of Homosexuality and Sodomy in Western History," in *Journal of Homosexuality: Historical Perspectives on Homosexuality*, Vol.6, No. 1/2, Fall/Winter, 1980/1981. pp. 57-68

<sup>47</sup> 見 Bret Hinsch, *Passions of the Cut Sleeve*, p. 86-89

<sup>48</sup> 在由王瑞琪、莊雅旭、莊弘毅、張鳳琴，翻譯 June M. Reinisch 和 Ruth Beasley 作品的中文版《新金賽性學報告》(台北：張老師文化，1992) pp. 217-221 引用數據表示，40% 以上的美國女性試過肛交而且有些喜歡。

<sup>49</sup> 制裁肛交行為者不等於就是在禁止同性戀行為。以西方研究為例，文藝復興時期，

因為古人譴責到妓女戶嫖妓，就認為古人是在譴責異性戀行為。回頭來看，同樣的，我們不能因為史書譴責某些男同性肛交者，就推演這是在譴責同性戀（若還推演成是在譴責「男同志（gay）」，那就差距更遠了）。

無論是同性戀或異性戀，其實內容關乎性 / 愛很多層次的道德價值，為了避免價值視野錯置，也為了避免中文字義與現代的字義產生時代脫節（anachronism），如果只能確定有同性性行為，而不能評估出愛戀的層次（或包括前述所列的現代必要指標），那麼最好在敘述時讓同性性行為清楚指稱就是某些同性性行為，避免過度推衍，以偏蓋全地論及廣義的「同性戀」。

## （二）相公、男妓、男寵和同性戀

在一些前文介紹的書籍中，潘光旦的研究就是利用西方早期的性學概念，從史料中尋找符合當時性學定義的「同性戀」事實。從潘光旦翻譯的原作來觀察，當時是以病理學與病因學的「性逆轉」觀點來看待不同於異性戀的現象，其中對於同性情慾趨向的原因探究，便是將「同性戀」視為異常及變態視為是一個該解決的問題，於是才有如此的探究動機。在這樣的原因探究意圖下，原作者靄理士立基於同性戀 / 異性戀的生物決定論，將許多的雙性愛欲現象也根據是否具同性戀先天性逆轉，判分到同 / 異性戀的二分範疇中。

潘光旦同樣也採取靄理士的觀點<sup>50</sup>。他陳述了許多挑選的「同

---

西方認為肛交是所有人都可能犯的「離經叛道」行為，在那時沒有「同性戀者」的概念，譴責肛交是針對所有人而言，非特別針對「同性戀者」。見 Alan Bary, "Homosexuality and the Signs of Male Friendship in Elizabethan England," 收入 Jonathan Goldberg, ed., *Queering the Renaissance*, (Duke University Press: 1994). pp. 40-42

<sup>50</sup> 其實 Havelock Ellis 在很早的著作中 *Studies in the Psychology of Sex* (NY: Random House, 1905) 第一冊第一章的 "Sexual Inversion"，就列舉了很多同性戀歷史人物，成為西方同性情慾歷史重要的參考資料。參考自 William Parker, "Homosexuality in

性戀」史實，無非都是要解釋這些「同性戀者」究竟是先天基因或生理的變異抑或是後天「環境劫幼說」。他雖然也陳列了古人對於同性愛包括淫惡果報說和因緣輪迴說（即古代式的先天論），但是他都以遺傳論來否定前述不科學的論點<sup>51</sup>。

即使潘光旦否定了果報輪迴等論點，他仍出現一個錯誤的邏輯。他引用紀曉嵐的解釋，紀認為淪為「相公」賤業是因前身業報，而潘光旦認為這個解釋應替代為先天遺傳說。淫惡果報等字眼是針對「相公」這個被視為「賤業」的行業，而非是針對身為「同性戀者」的情況，可是潘光旦在歸納解釋同性戀成因時，將淫惡果報另列在因緣輪迴說之旁，意思就是認為古人視「同性戀」的成因之一是來自淫惡果報。

但是對於相公或優伶的評價其實不全然等於是對「同性情慾實踐者」的評價。畢竟，我們較少發現與「相公」情慾互動的「狎男寵」者（也應該是「同性情慾的參與者」）也會套用上述相同的報應之說；幾乎沒有人會說，有能力寵男妓、寵男妾者是因為輪迴或報應使然。在這裡，我們看到潘光旦在檢視「同性戀」成因時（這成因的探究，其實是有價值判斷的）將「相公」與「同性戀者」混為一談。

這樣歷史解釋的重心偏移，也可能出現在其他的歷史論著中。像王書奴在《中國娼妓史》〈古代之男色〉一節中，引用《墨子尚賢篇》，認為墨子批評男色猖獗，又引《漢書》〈佞幸傳〉認為我國古代文人沈溺男色<sup>52</sup>。但是這些古代議論究竟是著重批評男同性愛欲現象，還是著重批判以色慾用人的文化，可能仍需要更多的解析<sup>53</sup>。

History: An Annotated Bibliography,” in *Journal of Homosexuality: Historical Perspectives on Homosexuality*, Vol. 6, No. 1/2, Fall/Winter, 1980/1981. pp. 193-194

<sup>51</sup> 見龔理士原著（Havelock Ellis），潘光旦譯著，《性心理學》，pp. 543-547

<sup>52</sup> 王書奴，《中國娼妓史》，（台北市：萬年青書店，1933, 1971）。pp. 47-48

<sup>53</sup> 像高羅佩就認為：「因為被認為親密接觸中，兩個陽的元素不會損及任一方的元氣，所以只要是成年人做的（同性情慾）之事，文獻史料中一般都採取中立態度。……

在閻愛民〈斷袖之歡——歷史上娼妓中的男色〉中引用《史記·佞幸列傳》司馬遷的話：「彌子瑕之行，足以觀後人佞幸矣，雖百世可知也。」作者認為古訓提醒世人勿沈溺男娼女樂但認為「世人敗德如故」<sup>54</sup>。但是什麼是敗德呢？彌子瑕實為寵臣，並不符合男妓定義，可是研究者卻在談男妓風尚時搬出以色列事君的彌子瑕，可見在這裡作者認為司馬遷在譴責男色（男同性情慾交流）。不同的是，Bret Hinsch 認為韓非記錄彌子瑕的悲涼下場，其重點只是在殷鑑以色列事人的風險，而並非是針對同性情慾現象。他的解釋著重在視「彌子瑕之行」，是要殷鑑有關色慾受寵的下場，而非專影射發展同性情慾的下場<sup>55</sup>。

再回到有關色慾的娼妓史來看，歷史研究解讀關於男色、男娼、寵臣等文獻的視野，仍有許多不同角度值得商榷。在娼妓研究中，基本上，閻愛民將寵臣列入娼妓的範圍，這是承襲王書奴的原始概念<sup>56</sup>。在王書奴的書中，他企圖將色慾文化進行歷史考證，而他大量列舉了各朝代的男色現象，其目的便是要呈現男妓歷史的過程。但是，我們看到他選取的男色史實卻未必與性交易的娼妓概念相符合。按理來說，寵男色或喜好男色並不等於全就是寵男妓、愛男妓，但是我們看到書中所舉例的「龍陽君」、「安陵君」、漢代「鄧通」、「韓嫣」等例，這些受到君王寵幸的人都被放在男妓史的脈絡來看，然而我們可知，這些人的地位和角色是更接近於妾妃，並且有情愛的聯繫，非僅是如娼妓般的洩慾工具性質。

---

某種情況下，（人們的同性情慾）才會受到譴責，而且史書中不乏可見，那就是當性伴侶中的一方濫用這種感情關係，去謀求非份之財或挑唆同伴幹不義或違法的勾當時，這種行為才受到譴責。」 *Sexual Life in Ancient China*, p. 48

<sup>54</sup> 閻愛民的文章刊於《歷史月刊》第 107 期，1996 年 12 月，p. 39

<sup>55</sup> Bret Hinsch, *Passions of the Cut Sleeve*, p. 20-33

<sup>56</sup> 雖然有許多的男寵是男娼，但是仍有些男寵的出身並不是男妓。將男寵一律貶歸類為男妓，自王書奴的經典之後，一再為人所沿用。像在門巖所寫《煙花女子的榮辱》，其中〈女妓的變種——男娼〉也是如此歸類。（山東：山東文藝出版社，1992）pp. 178-190

於是我們看到在描述男同性情慾現象時，作者的邏輯是將男寵等於具男色者，而提供男色交流者又等同於男娼。在這裡，我們看到了研究者的視野：他們輕易將「男色」納入「男妓」的範圍，使相關同性情愛的低位階者都被視為男妓（低位階者也可以是男寵，因為，被寵的男人未必都是妓！）。前述的歸納解釋，把禁男娼的社會評論或是律法解釋為禁男色，又再解釋為禁「男同性戀行為」，如此這般其實有可能已推演過度。一些研究指出，在中國父權制度之下，只要不違背生殖使命，男性可以擁有各式情慾實踐的權力，同性情慾於是可以在寄生於妻妾體制之中<sup>57</sup>。如果是這樣，那麼批評男色究竟是在批判男娼還是在批判所有「同性性行為」關係，可能需要仔細審視。

由此來看，對於歷史文獻中的評論，必須考量其針對情慾活動的層次，看是針對普遍行為的批評？還只是針對某特定對象？就中國的情慾意識和文化解釋來看，到底社會對男色、男娼、「斷袖餘桃」之風、蓄變童、同性情誼等的看法究竟為何？或者在儒家異性戀生殖的規範之下，同性情慾如何可以不落口實地存在？又在何種標準（如雞姦強暴、肛交的「告訴乃論」）下會被譴責？這些都有待未來的歷史研究者重新仔細評估與探究。

### （三）「同性戀者」與同性情慾關係

無論是在娼妓史，或者是在性文化史之中，凡是男性作異性裝扮者通常都被視為是「同性戀的對象」。在現代歷史敘述中，我們較難知道「同性戀的對象」究竟是指同性戀者的伴侶，還是指同性情慾事件發生的牽涉對象。會產生這兩個解釋角度，是因為「同性戀」此詞承襲了英文具名詞與形容詞的特性。中文名詞的「同性戀」可能有兩種英文指涉，一種是稱呼人種為 *homosexuals*（「同性戀

<sup>57</sup> 見小明雄，《中國同性愛史錄》。pp. 9-12。有關男妾可見王紹璽《小妾史》（上海：上海文藝，1993）pp. 73-95，有關男同性情慾關係與 *concubine*（妾）可散見於 *Passions of the Cut Sleeve*。

者」)，另一種是指涉相關同性情慾的統稱名詞，即 *homosexuality*（在此翻譯為「同性情慾」）。同性戀者和同性情慾並不相同，但目前都被譯成同一個中文詞——『同性戀』。

「同性戀」若是指「同性戀者」，那會有許多附加的意涵，包括有醫學標籤、生活型態指涉、身份歸屬感、互動位階等。因為前述的指標都是近代發展的概念，所以就社會建構論認為我們不能用這個現代的人種名詞去確認或指涉古人。前文也已經說明，在歷史解釋中，廣義去界定「同性戀」並無法精確賦予歷史解釋，而「同性情慾」（即 *homosexuality*）依據金賽的理論，可以無涉身份、標籤，而是每個人都可擁有或是多少都有牽涉到的普遍特質<sup>58</sup>。這樣的解釋有點接近本質論，強調一種客觀存在的情慾事實部份，在指涉兩人關係具有「同性情慾」的特質時將是較無疑義的，但是若使用了「同性戀者」的身份名詞便有可能存在爭議<sup>59</sup>。

現在我們來檢視歷史研究中，使用「同性戀者」的疑義。

標定同性戀者最多的書是在矛鋒的《同性戀文學史》之中，他指稱中國歷史中的屈原、安陵君、龍陽君、張放、李延年等人為「同性戀者」。前述的人名都被視為是君王的寵臣。

魏晉南北朝時期著名的同性戀者有曹丕寵幸的孔桂、魏明帝曹睿寵幸的曹肇、蜀後主寵幸的王承休、桓玄寵愛的丁期、石虎寵愛的鄭櫻桃、秦主苻堅寵愛的慕容沖等。（《同性戀文學史》第52頁）

上面引文要注意的是，矛鋒並沒有將曹丕、魏明帝、蜀後主、苻堅等擁有男寵的人視為是「同性戀者」。同樣，與前文屈原等人配對的楚懷王、楚共王、魏王、漢成帝等也都沒有被視為是「同性戀者」。我們不禁懷疑，難道只有做小的、地位低的，才會是「同性戀者」

<sup>58</sup> 中文資料可參考陳浩譯，Jacques Corraze 著，《同性戀》，（台北：遠流，1992），p. 8

<sup>59</sup> 在 Kenneth Plummer, ed., *The Making of Modern Homosexual*, 的“Appendix 1 Researching into homosexualities,” p. 215 中寫道：「……研究應直接朝向同性戀的經驗，而不是同性戀的人群……」。

嗎？還是，只有做小的、地位低的「男寵」較容易精確判斷出性身份？也許是後者。在中國的妻妾制度中，妻妾會被要求貞節，如果男寵等於妾的地位，那麼推論男寵的性活動以男性為主，有可能是合理的。

不過，許多史實證明，男寵並不同等於妾的地位。妾的性對象僅限於丈夫，但是許多男寵不但會被安排異性婚事，並且也像很多古代男性一樣，是擁有家庭的一家之主<sup>60</sup>。像是漢朝被列為佞幸者如張放娶皇后姪女為妻，而淳于常的記載，則說他「多蓄妻妾，淫于聲色」<sup>61</sup>。潘光旦依據是否有異性婚姻關係，判斷出佞幸同性戀的程度，因此有「同性戀意味甚少」者、「同性戀較多」者等四個分類，但是我們仔細評估來看，被他評多或評少的憑據只在於相關性愛記載的多寡而已。

就前述例子來看，我們要有個警覺：我們不能因為「同性關係」的記載較少，就認定古人的「同性偏好」較少；另一方面，我們也不能因為歷史人物是低位階的小娼或男寵，就標定出現代的「同性戀者」標籤。因為史載不全的空隙，使我們對古人的性偏好置疑，一方面從性的活動並不能判知情慾的品質（重視情慾品質是因為現代的字詞概念有包含這個部份），另一方面，我們不能以性的角色，就判斷出歷史人物的情慾取向。我們有理由懷疑一些男寵、男娼是否因迫於形勢，被迫只能從事自己不悅、或無法跳脫的同性戀關係；當然，最重要的，古人並沒有「同性戀」的概念，從男娼、優伶的性別角色、性別扮演來看，是否為「同性」之戀恐非當今單一語彙所能說明的。如此歸納下來，無論是就行為經驗或是情感事實，指涉對著女裝之「男」寵、「男」娼、優伶等的雙方情愛為「同性戀」，其實，有可能只是在指「具相同生殖器者的性關係」或者是「同性生殖器者相戀」的事。所有的「男」，只是專指有陽具的人，而非

<sup>60</sup> 徐淑卿，《漢代皇帝的感情生活》，p. 56。

<sup>61</sup> 張放的記載可見於班固《漢書·卷五十九》〈張湯傳第二十九〉，另可見於《斷袖篇》。淳于常的記載見於《漢書·卷九十二》〈佞幸傳第六十三〉。

是社會性別了。

就上面的意願、性別扮演等種種考量來看，男寵、男娼未必就是現代的「『男』同性戀者」了。相反來看，反倒是擁男寵、納男娼的主動一方，在男色（「男同性性生理」）的偏好上顯得確定而又明顯多了。主動的、位居高位的男性（生理認定）排除了被壓迫的可能，他們與有同性生殖器的人有情、慾關連，那麼他們喜歡的強度，似乎可更為明確。然而，雖然主動的高位者可以評估出他們的情慾動機，可是他們多半有異性婚姻的關係，而許多研究者卻又因此視之為「雙性戀者」。

那如果能準確判定有雙性戀關係，是否以「雙性戀」來認定就較為妥當呢？請看下列兩個例子：

（範例三）值得注意的是：中國古代的同性戀者絕大多數是雙性戀者，他們既能娶妻生子，又能與同性享龍陽之歡，這與現代禁忌下同性戀者完全喪失對異性的興趣的狀況很不相同。（《同性戀文學史》第 50 頁）

（範例四）那些蓄男妾的男性，並不是性變態者，同性戀者，只戀同性，不貪女色，而是在妻妾成群的同時，又好男色，蓄男妾，女妾男妾並蓄。（《小妾史》第 73 頁）

在範例三與範例四的比較中，我們看到了對於「同性戀者」不同的標定角度。享男色者在（範例三）中可以是同性戀者，也同時可以是雙性戀者。但在（範例四）中，擁男寵的雙性戀人士就肯定不是「同性戀者」了。研究者不視君王或仕紳為「同性戀者」，大多是考慮這些位居高位者通常必然有異性戀關係，除非像鄭燮明文寫自己「多餘桃口齒及椒風弄兒之戲」<sup>62</sup>，否則保守的認定會視擁男寵者為雙性戀者。

就兩例取其交集來歸納，兩者似乎都認為只有不從事異性性行為才是正宗純質的同性戀者。用這樣的標準來看，古代的同性戀者

---

<sup>62</sup> 見鄭燮《板橋自敘》。



就顯得非常稀少，倒是廣義的雙性戀有豐富的資料。在金賽的研究報告中，雙性性行為既然被視為是人類的本性之一，如果雙性戀是如此容易被界定，那麼舉目可見的「同性戀史實」，其實多是納入在雙性戀情之中，而所謂「同性情慾」的歷史，其實就是指個人在兩性情愛互動中，只著眼在該個人同性情愛的部份，因而歸納出來的片面歷史<sup>63</sup>。

這裡說的「片面」歷史便是將許多歷史人物抽出其同性情慾的片段，根據不同的作者目的或旨意選材呈現。就矛鋒、小明雄、Bret Hinsch 所列舉眾多的相關人物來看，這些歷史史實的蒐集雖然在他們的文中都說明了中國雙性愛普遍的情形，但重心根本不是要證明雙性戀的存在（目前中國還沒有「雙性戀的歷史」）。矛鋒著重在有「同性戀」意涵的文學溯源，小明雄著重聲明中國歷史上有很多「同性愛」史實，Bret Hinsch 強調中國有不同於西方的同性情愛傳統。這些書中的人物，可以肯定的，就是缺乏完全沒有同性性經驗、情愛感應的人（或許也可說純異性戀者其實在文中充斥，可是沒被檢驗或強調出來）。相反的，一有同性情慾經驗，這些歷史人物就被列入。由此來看，能夠列入與強調的同性戀相關人物只是著重於有否「同性情慾關係」而已。拋開現代對「同性戀者」的醫學界定，這樣來檢視在（範例三）矛鋒所稱的「同性戀者」或者是其他書中的「同性戀關係」，其實都是指有「同性情慾關連」的人，無關乎歷史人物的情慾強度、意願、身份認同或者是異性性史。

到了這裡我們可以發現，雖然用了現代「同性戀」這個當代詞彙，但是指涉的史實卻非是現代的「同性戀者」意涵，這樣的指涉於是並不精確。根據這些作者不同定義的「同性戀」，進行判定與

---

<sup>63</sup> 在 John C. Gonsiorek and James D. Weinrich, "The Definition and Scope of Sexual Orientation," 認為「雙性戀」若有意義，只有在當下（currently）正不限於與某一性的人交往，才有意義。收入 *Homosexuality: Research Implications For Public Policy*, p. 3。這樣說來，按照這種定義，古人因伴有異性婚姻好像很容易被歸類入雙性戀中，但是事實上，在史料中難以證實歷史個體是否已斷絕與另一性的往來。

歸類，評價也趨於兩極。在標定同性戀者、雙性戀者，或者是用「同性戀」、「同性戀關係」等所解讀的歷史（如矛鋒、小明雄、Bret Hinsch），企圖用大量不同的歷史個案，以行為、情感經驗作為依據，呈現出人性情慾的多樣面貌。但是，另一個觀點以二十世紀初的病理學來解讀（如潘光旦、王書奴），許多歷史人物則以「雙性戀」被排除在「同性戀者」外（如位居高位的支配者），有些人羣則納入「同性戀者」藉以警戒（如娼妓、優伶）。包含兩性與各類同性與其他另類的情慾全貌，於是根據目的與動機被分類支離展現。

#### 四、綜合分析

從上面三個小節來看，我們大抵可以發現，「同性戀」這三字的中文概念實在無法清楚描繪或表達出人性情慾的歷史面貌。本文列舉了許多研究文獻，這些中國的「同性戀」事蹟許多都是並存在異性性愛體制之中，這些「同性戀」也多是「雙性性愛」經驗中的一部份。於是我們看到現代的歷史研究者以現代的情慾觀點，聚集了符合現代概念的情慾資料。這裡講的現代情慾觀點，是二分以至於三分法下的「同性戀」；而所呈現的資料只是有「同性性關係」的所有人、事、體制。一個包羅萬象的「同性戀」名詞於是被簡化到只重視「有」、「無」同性性愛關係（而且性別是生殖器導向的），複雜些的則再加上「有」、「無」異性性關係的標準。這些對於異性關係的評估，許多只有稍著墨交代雙性戀事實便一筆帶過。於是許多偏好的執著、感覺差異的心境、情欲的滿足強度、性行為的次數等等現代標準，因為缺乏史料而在歷史研究中忽視或省略。

然而標定古人涉入「同性戀」，有太多的層次需要考量這個現代用字。西方依性心理的本質性研究，標定了同性性取向者、異性性取向者和雙性性取向者，這個名詞轉介成中文卻包含了具有「情」、「愛」、「偏好」等因素的「同性『戀』」、「異性『戀』」和「雙

性『戀』」等詞。然而從史實來觀察，很多歷史研究用的「同性戀」例子，根本不是符合中文字義的同性之愛（即英文的 *same-sex love*）。這些歷史人物只是牽涉到了同性情慾（*homosexuality*）；再清楚一些，他們最確定的恐怕只是牽涉到與同性生殖器者的「同性關係」。無論是同性情愛（*same-sex love*）、同性性行為（*same-sex intercourse*）或是同性情慾（*homosexuality*）等，雖然都與中文「同性戀」有關，但是中文的「同性戀」並不能表現出「同性情慾」的不同層次；這個層次沒能區分，在歷史的價值判斷上就會有誤差。

用來自西方的「同性戀」概念來解釋具有色慾意涵的古代中國同性關係，就可以發現性取向身份不適用的問題。古代中國的男妓、優伶與男寵因為具有女性形象，所以很容易被研究者認定他們具有「同性戀」的特質。他們的身份其實是一種根源於性慾交流功能的「色慾身份」，而我們的一些研究者卻根據「色慾身份」推衍出他們具有「性取向身份」的概念。這個性取向身份的影射或標定，只是因為他（生殖器導向）的身份是服務男主（或許也是生殖器導向），所以就確知為涉入「同性戀」事蹟了。但是，這個以生殖器作為指標的概念，與當今部份同志努力要去除的刻板印象又有些距離。現代部份同志重視生理性別與社會性別一致的「同性」戀<sup>64</sup>，但至今在中國歷史研究中竟然最缺的材料就是這種現代的「同性戀」。

再看喜好異性裝扮的人，在西方被視為是易裝癖者或變性慾者，

<sup>64</sup> 至少在 1961 年時，一份英國的研究報告，便否定了一般人認為男同性戀者具女性化形象的結論。參考自 Robert Wood, "New Report on Homosexuality," in Isadore Rubin, ed., *The "Third Sex"*, (New Book, 1961) pp. 48-52。當然，陰柔形象的「同性戀者」在科學假象中仍被聚集成為信誓旦旦的數據。然而同志的形象的確在轉變，Michael BRONSKY, *The Culture Clash: the Making of Gay Sensibility*, (Boston: South End, 1984) p. 168 就描繪了 1950 年到 1980 年同志形象趨於陽剛的次文化現象。簡家欣，〈九〇年代臺灣女同志的性別抗爭文化：T 婆角色的解構、重構與超越〉，收在《思與言》第 35 卷第 1 期，1997 年三月，pp. 145-209。在此文中，簡家欣也描述了臺灣現代女同志各種社會性別與生理性別一致或游移的現象，女同志的面貌更為多樣化了。總之，從外表來判定是否為「同性戀」已是非常不準確的天真作法。

許多研究企圖區分出同性戀者與變性慾者的關係。如果現代有變性慾者與同性戀者的分別，那男妓、優伶就不應該全數併入現代概念的「同性戀」中討論，然而古中國制度化的「第三性」身份<sup>65</sup>，卻又不能評估其生理偏好的本質，因為我們無法從有限的史料中判定，究竟他們是樂於如此還是「淪落」或被迫如此？西方現代名詞再次證明難以套在中國古代文化<sup>66</sup>。

古代「同性戀」的性別角色難以判定是一個問題，情慾強度與人身意願也是判定「性取向身份」的一個難題。許多男妓、優伶、男寵或許沒有選擇身份的權利，所以光用「色慾身份」來判定，並不能推衍出他們的「性取向身份」。但是相對來說，有自由意願的高位者、支配者，在財勢、權位能力下，擁有男色的享受機會，相對來說，他們對於同性性愛的需求應該更為明顯。

然而在同時伴有妻妾之下，研究者有的判定他們有「同性戀」，但多數認為那是「雙性戀」關係，「同性戀」身份於是輕易被「雙性戀」納括。若去除了性別認知不確定的男娼、男妓、男寵、書僮等不自由者，又再去去除判定為雙性戀的自由者，那麼符合現代純質的「同性戀者」，可能史例存留更少了，「同性戀史」於是更形虛空。

本文凸顯了眾多用「同性戀」指稱古人陷入「同性戀」的質疑，其實要說明的便是現代同性戀意涵與古代情慾意識的差異。「同性

---

<sup>65</sup> 在 Gilbert Herdt, ed., *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, (NY: Zone, 1994). 序言簡介中指出，「第三性」是在兩性外無法歸類的另一性。

<sup>66</sup> 我想史料不足，以至於不能套用「同性戀」這個西方名詞，同樣的問題也出現在「心理歷史」(psychohistory) 套用心理學的侷限上。其中心理學的精神分析是奠基在臨床病例所發展出來的研究領域，然而歷史研究者並無法對古人進行臨床診斷，於是，依據個人理念的不同可想而知，受限於史料，對於歷史人物的心理分析也會有很大的結論差異。有關心理歷史，可參考張玉法，《歷史學的新領域》，pp. 95-134，或者可參考 Frank E. Manuel 著，江勇振譯，〈心理學在史學上的應用與濫用〉(原載於 *Daedalus*, winter 1971)，《食貨》復刊 2: 10，1973 年 2 月，pp. 514-332。

戀」概念來自西方的性學與性道德思潮，西方人依據性實踐對象的性生理器官，判分出「異性戀者」、「同性戀者」。在同／異概念互相映照與旗幟鮮明的對壘下，「同性戀者」於是建立堅定的身份意識；由性取向差異而導致「不可說出口的愛」，就是這股意識的共同內容之一。如果這個壓迫感的意識形成現代「同性戀者」的認同（identity），那麼古代中國歷史就未必存在這個認同。在男性中心與妻妾制度的中國文化傳統中，情慾的發揮權限其實取決於身份地位，而非取決於本質取向或行為事實。從這樣的歷史與文化特質來看，套用西方的二分或三分法概念，並不足夠顯現中國情慾文化的特色。

如果我們揭開了中國「同性戀」歷史建構的缺陷，那麼同志歷史的溯源是否便不可行了？這裡並沒有否定同性戀愛的事跡未曾存在，而是希望重新考量歷史主體的愛欲感受是否與現在的「同性戀」愛欲有何差異。如果這些差異造成指涉與認知的誤植，那麼「同性戀歷史」便未能傳達真相。針對「同性戀歷史」或許可以如此主張：同志歷史（gay history）應該是從現代「同性戀者」與「異性戀者」有所認知區別之後，以歷史主體的身份認同為基礎（包括歷史主體自覺為異性戀、自覺為非異性戀者），因而才有該歷史具體且確實地存在。這裡也不是認為研究古代中國的情慾現象必然要拋開「同性戀」、「雙性戀」的現代概念。未必要捨棄這些現代的觀念，筆者認為歷史研究的價值之一便是以研究者該時代的視野，重新檢視歷史人物與事件，因此，若用現代情慾概念與性學思想為基礎，將可以啟發史料分析的新角度。不過，要注意的是，現代的觀念將是用於情慾內涵的歷史解析，而非是用在於人種的標定。在還原傳真歷史時空的本貌，配合當代慾望組合的概念；在適當取捨「同性戀」此名詞的運用後，同性情慾事蹟其實不會因為「同性戀」指稱的消失而虛空，相反的，同性情慾事蹟是納入「情慾歷史」的脈絡中，在詮釋人性情慾時更為完整與豐富。

在多元情慾的光譜概念下，相對於「同性情慾」的史料不受限

於性行為、性感應的指標，而是用更多的詞彙講述多種不同層次的關係，評估各種情慾的概念，以及檢視另類在主流中的互動可能。跳脫「同／異性戀」的分類，使用平常我們熟悉的人際關係詞彙，歷史解釋將更為詳盡而清晰。雖然這裡述及的「同性」情慾，仍可能是生殖器指向的界定，但是在「情慾」的概念下，除了解析男妾、反串易裝者、性服務者、同性性行為者等低位階者的處境和心態，另外還可以將擁男寵、蓄變童者、品評優伶花榜者等高位支配者等，同時納入評析。在拋開「同性戀」的文字代溝，我們還原使用男色、相公、契兄弟、男寵、優童等古代身份，我們釐清動詞「寵」、「幸」、「狎」、「雞姦」、「外交」<sup>67</sup>、「同臥起」等內涵，將可以精確指稱並釐清古代情慾的關係，或者也可以解析出文獻中情慾的意識。

當標定古代的「同性戀」會產生與現代不相容（incompatible）的可能後，我們似乎可以考慮發展適合中國文化的性別／情慾理論。中國文化歷史綿延傳承甚久，儒家的父權意識型態與道家陰陽的邏輯詮釋出中國人的性愛法則與道德規範，在這些理念之下，菁英的特權、一夫多妻、反串的劇場文化、娼妓制度與寵幸傳統，還有通俗的春宮繪畫和情色文學，都能呈現不同於西方一夫一妻制、基督教神學精神、科學革命、工業革命以來的文化內涵。

將同性情慾歷史納入多元情慾組合的光譜中，並且考量東西文化性意識發展的差異，歷史可以呈現的是各時空中情慾展現的可能還有限制，歷史可以解析的則是各文化區性別與性愛的多種對應關係。於是不止於「同性戀」的概念，也不用「雙性戀」簡化互動的事實，情慾歷史是要呈現文化型塑個人情慾的完整觀念，除了顯現情慾文化的多樣並存的特性，而且還將異性生殖的概念、父系繼承的制度、陰陽演算的文化特色（這些算是中國的「異性戀體系」吧！）

---

<sup>67</sup> 小明雄在《中國同性愛史錄》p. 142 指出，吳下阿蒙所著之《斷袖篇》，有關〈張幼文〉一節中，「外交」是男性間的關係，「內交」是妻妾間的關係。查在《斷袖篇》中，外事、外寵的「外」字，都有同性性關係的意涵。

都一併存在於歷史分析的概念中。情慾事實於是是不是有所遮掩地片面展列，而是將人性的愛慾作更為均衡完整的表達與呈現。

## 結論

在本篇論文中，首先介紹情慾可能包含的豐富概念，並以此來試圖建構有現代情慾（sexuality）意識的歷史。我們以當代熱門的情慾分類來回顧中國相關同性情慾的歷史研究，在這些研究中，本文簡述這些歷史著作的觀點，並且歸納一些已有運用或尚可開發的史料。

當史料的問題可能解決時，本文從幾個方向來討論相關同性情慾史料的歷史解釋。從一些研究例證分析，本文發現許多現代歷史著作高頻率地使用「同性戀」、「同性愛」字眼，而這些字詞的概念卻是移植自西方現代的「同性戀」性取向概念。然而史料證據的欠缺對於古人性取向並不能有效評估而出，於是指稱古人有「同性戀」其實有的只說明了某種同性性行為，有的只描繪出色慾身份；採用史料對行為、事蹟或對身份的批評，於是來推論古代對「同性戀」的評價，不但會造成古今文字的脫誤，也可能已導致過當的推論。

除了「同性戀」概念在古代研究的敘述中，難以精確描述歷史的真貌，「同性戀者」的標定更凸顯了該身份字詞與當今同性戀身份認同者的距離。經過解析，本文發現歷史著作只著眼在生理特徵相同者的情慾人際關係，但是卻忽略了社會性別的實際狀況，這已與現代的「同志」主體有些區別。

在最後部份，本文發現一些人被精確認為「同性戀者」，而一些人又被納括為「雙性戀者」；無論是「同性戀者」或「雙性戀」，總之都只是情慾的片面相貌。在最後的綜合分析，本文提出一個建立中國古代情慾歷史的廣闊視野，希望在跳脫西方以生理性別的性取向分類之外，以中國特有的多樣情慾組合，和特有的情慾位階關

本論文完成感謝中央大學性／別研究室、BRET HINSCH, 香港華生書店負責人盧劍雄、臺灣同志研究學會鍾道詮、李長春、劉盈成。回應可寄至 RYAN9988@YAHOO.COM

## 參考資料：

- 小明雄，《中國同性愛史錄》，（香港：粉紅三角出版社，1984）。
- 王書奴，《中國娼妓史》，（台北市：萬年青書店，1933, 1971）。
- 王紹璽，《小妾史》，（上海：上海文藝，1993）。
- 王溢嘉，《情色的圖譜》，（台北：野鵝，1995）。
- 矛鋒，《同性戀文學史》，（台北：漢忠，1996）。
- 何春蕤編，《性／別研究的新視野：第一屆四性研討會論文集》，（台北：元尊，1997）。
- 吳下阿蒙編，〈斷袖篇〉，《香豔叢書九集卷二》。（清）
- 吳瑞元，〈在情慾的視野中發現同性情慾歷史——情慾歷史的特色與古代同性情慾歷史的建構〉，（發表於《史匯》第二期，1997年6月，中央大學歷史研究所發行）。pp. 81-102
- 吳鳳儀，《廣東順德「姑婆屋」的宗教及儀式行為》，中央研究院民族學研究所『婦女與宗教』小型研討會系列三，1997年5月9日。pp. 1-16
- 呂素柔，《壓迫與反抗——臺灣同志團體出版品的語藝分析》，輔仁大學大眾傳播研究所碩士論文，1996年6月。
- 杜正勝，〈中國社會史研究的探索——特從理論、方法與資料、課題論〉收入《第三屆史學史國際研討會論文集》，國立中興大學歷史系主辦，（台中：青鋒，1991）。
- 周華山，《同志論》，（香港：香港同志研究社，1995）。
- 門巋，《煙花女子的榮辱》，（山東：山東文藝出版社，1992）。
- 徐珂，《清稗類抄》
- 徐淑卿，《漢代皇帝的感情生活》，清華大學歷史研究所碩士論文，1993年6月。
- 殷登國，《千年綺夢》（1）（2），（台北：文經社，1991）
- 班固，《漢書》。（漢）
- 翁嘉聲，《身體與政體——身體之社會建構：對希臘Pederasty及同性戀之



初步探討》，西洋史與國別史課程教學研討會，輔仁大學文學院歷史學系主辦，1997年4月12日、13日。

- 高羅佩 (R.H. van Gulik) 著，李零、郭曉惠等譯，《中國古代房內考：中國古代的性與社會》，(桂冠，1991)。
- 康正果，《重審風月鑑：性與中國古典文學》，(台北：麥田，1996)。
- 張小虹，《欲望新地圖-性別·同志學》(台北：聯合文學，1996)。
- 張玉法，《歷史學的新領域》，(台北：聯經，1978)。
- 郭立誠，〈中國的同性戀〉，收在郭立誠著，《郭立誠的學術論著》，(台北：文史哲，1993)。pp. 168-182
- 陳東原，《中國婦女生活史》，(臺灣商務，1926，1986)。
- 陳浩譯，Jacques Corraze 著，《同性戀》，(台北：遠流，1992)。
- 陳顧遠，《中國婚姻史》，(臺灣商務，1936，1992)。
- 陶穀，《清異錄》。(宋)收入《說俘卷六十一》
- 黃約瑟，〈唐太宗與同性戀〉，《歷史月刊》第32期，1990年9月。pp. 122-126
- 楊大春，《傅柯》，(台北：生智，1996)。
- 劉達臨，《中國古代性文化》(上)(中)(下)，(台北：新雨，1995)
- 劉達臨，《縱橫華夏性史：古代性文明搜奇》(上)(下)，(台北：性林文化，1995)
- 編者不詳，《秘戲圖大觀》，金楓出版公司，1993。
- 蔡勇美、江吉芳著，《性的社會觀》，(台北：巨流，1987)。
- 閻愛民，〈斷袖之歡——歷史上娼妓中的男色〉，《歷史月刊》第107期，1996年12月。pp. 25-56
- 謝肇淛，《五雜俎》。(明)
- 簡家欣，〈九〇年代臺灣女同志的性別抗爭文化：T婆角色的解構、重構與超越〉，收入《思與言》35：1，1997年3月，pp. 145-209。
- 顧燕翎主編，《女性主義理論與流派》，(台北：女書文化，1996)。
- 靄理士原著 (Havelock Ellis)，潘光旦譯著，《性心理學》，翻譯自 *Psychology of Sex: A Manual for Students*，(北京：三聯書店，1987，原書出版於1944)。
- Abelove, H., M. A. Barale, D. M. Halperin, eds. *The Lesbian and Gay Studies Reader*, (NY: Routledge, 1993).
- Bary, Alan, "Homosexuality and the Signs of Male Friendship in Elizabethan England," in Jonathan Goldberg, ed., *Queering the Renaissance*, (Duke University Press: 1994).
- Boswell, John, "Revolutions, Universals, and Sexual Categories," in Martin Duberman, Martha Vicinus and George Chauncey, Jr. eds., *Hidden From History: Reclaiming The Gay & Lesbian Past* (NY: Meridian, 1990).

- , *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, (Chicago: University of Chicago, 1981)
- Bronsky, Michael, *The Culture Clash: the Making of Gay Sensibility*, (Boston: South End, 1984)
- D'Emilio, John, *Making Trouble: Essays on gay history, politics, and the university*, (NY: Routledge, 1992).
- , *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of Homosexual Minority in the United States, 1940-1970*, (Chicago: the University of Chicago Press, 1983).
- Donovan, James M., "Homosexual, Gay, and Lesbian: Defining the Words and Sampling the Populations," in Henry L. Minton, ed., *Gay and Lesbian Studies*, (NY: Harrington Park Press, 1992).
- Dover, K. J., *Greek Homosexuality*, (Harvard · 1978 · 1989).
- Duberman, Martin, Martha Vicinus and George Chauncey, Jr. eds., *Hidden From History: Reclaiming The Gay & Lesbian Past* (NY: Meridian, 1990).
- Foucault, Michel · *The History of Sexuality Vol. 1*, (NY: Vintage, 1990).
- , *The History of Sexuality Vol. 2*, (NY: Vintage, 1990).
- Friedman, Robert M., "The Psychoanalytic Model Of Male Homosexuality: A Historical And Theoretical Critique" in Wayne R. Dynes, Stephen Donaldson, eds., *Studies in Homosexuality: Homosexuality and Psychology, Psychiatry, and Counseling*, (NY: Garland Publishing, Inc., 1992).
- Fuss, Diana, ed., *Inside / out: lesbian theories, gay theories*, (NY: Routledge, 1991).
- Greenberg, David, *The Construction of Homosexuality*, (Chicago: University of Chicago, 1988).
- Gilbert, Arthur N., "Conceptions of Homosexuality and Sodomy in Western History," in *Journal of Homosexuality: Historical Perspectives on Homosexuality*, Vol.6, No. 1/2, Fall/Winter, 1980/1981.
- Gonsiorek, John C. and James D. Weinrich, eds., *Homosexuality: Research Implications For Public Policy*, (London: Sage Publication, Inc., 1991).
- Gulik, R.H. van, *Sexual Life in Ancient China*, (Netherlands: Leiden E.J. Brill, 1974).
- Halperin, David M., *One Hundred Years of Homosexuality: and other essays on Greek love*, (NY: Routledge, 1990).
- , "Is There a History of Sexuality?" in H. Abelove, M. A. Barale, D. M. Halperin, eds. *The Lesbian and Gay Studies Reader*, (NY: Routledge, 1993).
- , "Sex Before Sexuality: Pederasty, Politics, and Power in Classical Athens" in Martin Duberman, et al., eds. *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*.
- Herd, Gilbert, ed., *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dinorphism in Culture and History*, (NY: Zone, 1994).

- Hinsch, Bret, *Passions of the Cut Sleeve: The Male Homosexual Tradition in China*, (LA: University of California Press, 1990).
- Johansson, Warren, *Outing: Shattering The Conspiracy of Silence*, (NY: Harrington Park, 1994).
- Katz, Jonathan Ned, *Gay / Lesbian Almanac*, (NY: Harper & Row, 1983).
- , *Gay American History: Lesbians and Gay Men in the U. S. A.*, (NY: Meridian, 1976, 1992).
- Licata, Salvatore J., Robert P. Petersen, eds., *Journal of Homosexuality: Historical Perspectives on Homosexuality*, Vol.6, No. 1/2, Fall/Winter, 1980/1981。
- McIntosh, Mary, "The Homosexual Role," in Kenneth Plummer, ed., *The Making of the Modern Homosexual*, (New Jersey: Barnes & Noble, 1981).
- Minton, Henry L., ed., *Gay and Lesbian Studies*, (NY: Harrington Park Press, 1992).
- Mohr, Richard D., *Gay Ideas: Outing and Other Controversies*, (Boston: Beacon Press, 1992).
- Murphy, Timothy F., ed., *Gay Ethics: controversies in outing, civil rights, and sexual science*, (NY: Harrington Park Press, 1994).
- Ng, Vivien W., "Ideology and Sexuality: Rape Laws in Qing China," *Journal of Asian Studies*, Vol.46, No.1, February 1987.
- , "Homosexuality and the State in Late Imperial China," in Martin Duberman, et al. eds., *Hidden From History*.
- Parker, William, "Homosexuality in History: An Annotated Bibliography," in *Journal of Homosexuality: Historical Perspectives on Homosexuality*, Vol.6, No. 1/2, Fall/Winter, 1980/1981.
- Plummer, Ken, "Speaking Its Name- Inventing a lesbian and gay studies," in *Modern Homosexualities: Fragments of Lesbian and Gay Experience*, (NY: Routledge, 1992). pp. 3-25
- Plummer, Kenneth, ed., *The Making of the Modern Homosexual*, (New Jersey: Barnes & Noble, 1981).
- Rowse, A. L., *Homosexuals in History: a Study of Ambivalence in Society, Literature, and the Arts*, (Dorset, 1977).
- Roscoe, Will, "Making History: The Challenge of Gay and Lesbian Studies," in *Journal of Homosexuality*, Vol.15 (3/4), 1988.
- Rubin, Isadore, ed., *The "Third Sex"*, (UK: New Book Co., 1961).
- Ruse, Michael, *Homosexuality: a Philosophical Inquiry*, (NY: Basil Blackwell, 1988).
- Stein, Edward, *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, (NY: Routledge, 1990) .
- Suppe, Frederick, "Explaining Homosexuality: Philosophical Issues, and Who Cares Anyhow?" in Timothy F. Murphy, ed., *Gay Ethics: controversies in outing, civil rights, and sexual science*, (NY: Harrington Park Press, 1994).

- Weeks, Jeffrey, *Sexuality and Its Discontents: Meanings, Myths & Modern Sexualities*, (London: Routledge, 1983, 1993).
- , *Sexuality*, (NY: Ellis Horwood, 1986, 1990).
- Wood, Robert, "New Report on Homosexuality," in Isadore Rubin ed., *The "Third Sex"*, (UK: New Book, 1961 )



## 評論

傅大為

吳瑞元的〈古代中國同性情慾歷史的研究回顧與幾個觀點的批評〉一文（後簡稱〈吳文〉）是一篇有意思的論文，其中對中國歷史中的「同性戀」問題作了相當的研究與反省。〈吳文〉並不浪漫地在中國古代中去找許多「同性戀」的「先驅與見證」，反而對所謂的「中國古代同性戀」概念作相當批判性的反省，認為一廂情願的說古代的「同性戀」如何如何，往往犯了「時代錯置 anachronism」的謬誤，故其充分地展現了歷史的識見與敏銳度。另外，〈吳文〉也對西方當代討論「同性戀」、「性史」，乃至西方漢學對中國古代「同性戀史」的研究，做了不錯的研讀與批評性的討論。在〈吳文〉中，從西方現代、台灣當代、到中國古代，往往都有所涉及，這種視野，在今天台灣一般的歷史論文中尚屬少見。以下，筆部就對〈吳文〉提出一些進一步的建議，做為評論的內容。

在傅科的《性史 *History of Sexuality*》第二冊中很清楚的說道，古希臘的男公民與男孩 boys 之間的性關係不是我們今天所謂的「同性戀」。對古希臘（男）人而言，性行為的多樣性是在於「強度」的程度不同，至於「性對象」是男還是女，是男人還是男孩，往往是個人的偏好有所不同而已，而不是一種知識／性別上的分類。簡單而言，「同性戀」一詞是十九世紀西方醫學論述的產物，而到了二十世紀卻有了新的翻轉，配合著西方晚近同性戀運動的興起與發展。至於〈吳文〉，我想它相當精確的指出，中國古代的「同性情

慾」若強以今天的「同性戀」詞來描述之，是一種時代錯置。但是說它是「時代錯置」，只是問題的開始，而不是結束。透過〈吳文〉對許多二十世紀「歷史書寫」文本——從矛鋒、小明雄、Bret Hinsch，到潘光旦、王書奴等——做出「時代錯置」的批評，兩個問題很自然的就浮現出來。第一、如果古代中國的同性情慾不是「同性戀」，那麼中國古代的「同性情慾」是什麼？吳文在幾個地方似乎暗示那其實是某種「雙性戀」的行為，但是當然所謂的「雙性戀」一詞也是近代西方的產物，也需要對之做出「系譜學 genealogy」的分析。在這裡，似乎傅科對古希臘人性行為的研究取向可以參考：盡量避免使用今天的既成概念來描述古代的「性」。就這個問題而言，我們就需要對中國古代的文本作更仔細的分析，對其文本的歷史脈絡與傳統等做更全面的研讀。第二、對於那些二十世紀的「歷史書寫」，在指謫其為「時代錯置」之後，我們更需要問：為何這些文本會如此寫？在吳文中已經點出，這些歷史書寫，矛鋒、小明雄、Bret Hinsch 是一組，常帶有一些浪漫的歷史鄉愁；而早期的潘光旦、王書奴等又是另外一組，常帶有醫療的「病理學」或「娼妓史」觀點。但是，為何會有這兩組，或可能有更多組？這兩組的歷史脈絡為何？它們的預設與書寫動機又如何？像潘光旦這樣的傳奇人物、又如從高羅佩到 Bret Hinsch 的一些西方漢學傳統等，都可以更仔細的討論。當然，就這一點而言，〈吳文〉原來「中國古代同性情慾歷史」的問題性可以部份轉移成為「二十世紀中 / 港 / 台的性論述歷史」這樣的問題性。後者這樣關於「性論述」的東亞歷史，當然也不同于西方近代的性論述史，畢竟，中 / 港 / 台過去（特別是本世紀初時）沒有像西方那麼強勢且影響深遠的醫療傳統。

最後提一點細節的問題。「本質論」與「社會建構論」彼此不見得是必然互斥的兩端，如 Dollimore 在 *Sexual Dissidence* 中就提過像「策略性本質論」的說法。閻愛民對「漢書·五行志」的「犬禍」的理解可能有誤，沒有脈絡，很難判斷。「男寵」的社會史還需要

更細緻的分析，一個男寵可否事二主？可否事男又事女？最後，中國古代的「男同性情慾」，大概也會很不同於古代的「女同性情慾」，後者，吳文很少著墨，是一個問題。最近，我讀到一個對北京一些「男同性戀」做訪談的研究報告，說那些人很喜歡說自己是中國什麼樣的傳統與「遺傳」而來的，例如是來自清朝的皇族、來自古代有大名的同性戀貴族等等。我們除了說那些北京的同性戀者有「時代錯置」的問題之外，當然要再問：為什麼這些當代的男同性戀會有這樣的想像與類比？這些「想像」中所隱含的性別權力關係為何？我猜想，北京的女同性戀者就不會使用這組想像，雖然北京的那些女同性戀者告訴她們的訪談者不可以說出她們的看法。





# "You're not natural !"

——從（不）自然母親到女同志母親

張逸帆

## 前言

在當代英國劇作家邱琪爾（Caryl Churchill 1938—）劇作《頂尖女子》（*Top Girls*）中，女主角Marlene 拒絕母職、拋棄自己私生女兒，以專心一志在事業上發展。甫升任「頂尖女子」職業介紹所經理的她，拒絕其落敗對手Mr. Howard的太太暗訪要求她把經理職位讓給「受傷很深」的Mr. Howard，並拒絕同情「有家室」的Mr. Howard 在女主管手下工作的困難，遭到Mrs. Howard斥罵："You're not natural !"  
 「母職」（motherhood）是天性（nature）與否？拒絕母職是否意味著違反自然（unnatural）？

本文擬從父權文化的母親原型及「自然」與「母親」之論述出發，佐以女性主義論者對「母職天性」之批判與修正，來探討戲劇中的母親建構。本文聲稱，母職並非天性，母職並不是女人「自然」的狀況，而是社會建構的產物；而由父權制度的規劃的母職，由於傳統家庭制度的崩潰、另類家庭形態的興起，受到強烈的質疑。

## 一、父權文化裡的母親原型

在父權的異性戀霸權社會約制下，母親的角色是異性戀的（heterosexual）去性慾化的（desexualized），為「雙」親制度（男女

兩性)制度下的女/母者,為依附父親定義的母/它者(M/other)。這個「它」字(other)本身即隱含著性慾中立,而母職則被視為女人「天然」的職責,與性慾無關。在西方基督教文化中,有兩類母親原型,其一為聖母瑪利亞「純潔受孕」(immaculate conception)之無性(sexless)、去性慾化(desexualized)的聖潔母親形象,可稱為「聖潔母親」之原型。另一方面,夏娃偷嚐禁果孕育人類後代成為「原罪」的人類之母,以承受懲罰之方式來執行生殖與母職之功能,可稱為「原罪母親」的原型。這兩種原型皆是依「父」來定義,本身無法獨立存在。天主教尊奉瑪利亞為耶穌的母親,但她卻不能獨立定義:她是「神的母親」(mother of God)卻不是和「父神」(God the Father)同地位的「母神」(God the Mother)(Pagels 97)。夏娃則是依亞當來定義的人類之母;她是由亞當的肋骨製造成的,而上帝在得悉她的背叛之後,給予她的懲罰是增加懷孕與生育的痛苦,同時對丈夫繼續擁有情慾,受到丈夫的統御。這種「原罪母親」的原型將母職、妻職與情慾原罪劃上等號,並與懲罰論緊密扣結,使得女人長久以來受到雙重的壓迫。這兩種原型皆從「性慾取向」根本定義母親,一是強調其「無性」,另一則隱含性行為的原罪與後果;一方面扭曲了女人的性慾取向,另一方面則給予父權制度宰制女性的合理化解釋。拒絕接受聖母瑪利亞「無性」母親形象(而昇華),拒絕夏娃原罪母親形象而接受懲罰,亦即擺盪於此兩原型之間者,將被視為叛逆父權社會之約控,反叛異性戀規範,將受到懲罰。

## 二、「自然」與「母親」的關係

「自然」與「母親」的關係為何?根據威廉士(Raymond Williams),「自然」(Nature)這個字是英文裡最複雜的一個字。它的意義包括(一)事物的本質;(二)世界或人類內在的力量;(三)物質世界本身(Williams 219)。從字源來看,它在拉丁文字

源的原意是出生（to be born）。因而它隱含的意義指的是血緣的、同宗親的。值得注意的是，大寫單數的「自然」（Nature）被擬人化為陰性，她是「自然之母」（Mother Nature），也是「自然女神」（goddess of nature），具有全能的創造力，但在同時，由於她的無常因此對人類具有摧毀的力量（Williams 221），具有不可欲的令人畏懼的能量。相對於陰性定義的「自然」，「文化」（Culture）在西方社會中被定義於陽性，為優於「自然」的力量，具備宰制「自然」、為渾沌的「自然」帶來人為秩序規範的可欲力量。在此二元論述下，「自然」相對於「文化」呈現如下延伸的二元對立：

自然	：文化
女人	：男人
被壓迫者	：壓迫者
身體的	：心智的
母性的	：思考的
感情與迷信	：抽象知識與思想
鄉間	：城市
黑暗	：光明
自然	：科學與文明（L.J. Jordanova 43, 50）

這種二元對立與男女兩性關聯的衍生，影響了西方的思想在科學、醫學、社會科學等各方面的表現。此種二分法本身並非中立客觀的，而是顯示了陽性特質與陰性特質之對立，以及陽性特質優於陰性特質的父權文化本質，強化了性別上對女性的歧見。在此二元論述中，「自然」已經有異於其「天生」、「天然生成」、「事務本質」的原意，而是在依「文化」的定義下隱含著人為的規劃的結果，為「文化」的一部份。

由以上二元論述可以衍生「自然」與「母親」的關係。基於生育的功能，女人常以「母親」的原型來定義；另一方面，如前所述，「自然」被定義為萬物之「母」。由此可以推論：「自然」與「母親」

在西方文化中具有密不可分的關係：「自然」就是「母親」。接下來必須處理的問題是：如果「自然」是「母親」，反過來是否成立？亦即，「母親」是不是「自然」？「母職」是不是女人「自然」的職責？「母職」是不是「天性」？

在西方父權文化中，母職被視為女人「天經地義」的職責，蓋女人生育子女的生殖功能為「與生俱來」，不具備生育功能的人，或者拒絕生育的女人，或者生而不養的女人，經常被視為「不自然」。另一方面，母親的角色受到「聖潔母職」與「原罪母親」兩種原型的約制。拒絕母職為「天性」、拒絕扮演「聖潔母親」角色或承受「原罪母親」原型之女人，亦即排拒母職與自然兩者間等號的女人，將受到父權社會的懲罰。

### 三、《哈姆雷特》裡的「不自然母親」： 皇后葛特露（Gertrude）

莎士比亞《哈姆雷特》劇中的皇后葛特露（Gertrude）是西方戲劇中因違背妻職、背叛母職而受到懲罰的「不自然母親」，最著稱者之一。

在《哈姆雷特》劇中第一幕哈姆雷特父王鬼魂出現在哈姆雷特面前，譴責親兄弟謀害之「不自然」之罪：

鬼：你必須替他報復那逆倫慘惡的殺身仇恨。

（Revenge his foul and most unnatural murder.）

（朱生豪 54，55，底線的強調為本人所加）

在文藝復興時代，「自然」（nature）意指血緣的、宗親的關係，謀害親兄弟是違反血緣的逆倫之舉。對於這個違叛「自然」之罪，哈姆雷特依照父親的指示，必得採取行動。擁有「天性之情」（*hast nature in thee*）的他，是無法「默爾而息」（*bear it not*）的，很「自然」地遷就於生育他的母親Gertrude：在第三幕第四景我們看到哈姆

雷特「自然的」依「天性」地來到Gertrude的寢宮，與母親正面衝突。根據哈姆雷特的理解，由於Gertrude在丈夫死後不旋踵即嫁給丈夫的兄弟，因此是不貞節的、有違母職的。而Gertrude的母親角色由於她倉促的再婚、嫁給了謀殺丈夫的凶手，間接地與「逆倫之罪」掛鉤，因此也加入了「逆倫」的行列，為「不自然母親」。對於哈姆雷特而言，Gertrude逆於「自然」、有違「天倫」的作為與她的母親角色不符合，他但願Gertrude不是他的母親。在哈姆雷特看來，Gertrude的慾念與熱情也是「不自然」的，因為對哈姆雷特來說Gertrude早已過了擁有熱情的年紀：「你不能說那是愛情，因為在你的年紀，熱情已經冷淡下來，它必須等候理智的判斷。」（朱生豪，172）她的慾念不僅不符合她的身份與年紀，更具有摧毀社稷秩序的效果。如海柏恩（Carolyn G. Heilbrun）所說：「這不僅是個慾念，更是個使人類道德與關係結構失序的慾念。」（Heilbrun 15）

從哈姆雷特對母親Gertrude的責難，以及莎士比亞為Gertrude做死亡的安排，可以一窺文藝復興時代父權思想對於「不自然母親」的認定、批判與憎惡。Gertrude這位母親既叛逆於妻職，因而也被視為不稱職的母親，其懲罰是死亡，而在她劇終誤飲毒酒死亡之前，她必須承受「內心中荊棘的刺戳」（朱生豪，56），以及哈姆雷特如刀子戳進耳朵的口語的責難（朱生豪，174）。死亡對其本人而言是種懲罰，對整個父系社會秩序也有撥亂反正的「正面」功能。

#### 四、十九世紀末寫實主義戲劇中母親之建構

十九世紀末寫實主義劇作家易普生（Henrik Ibsen 1828-1906）在多部劇作中塑造了性格強烈的女性角色，並給予這些角色相當大的個人自主與選擇的空間，其中尤其是關於「妻職」「母職」的建構，與當時的女權運動相互呼應。易普生本人雖然表達了對女權運動的關切以及對女性議題的關心，但是易普生並不是女性主義者，而他劇中的妻子與母親角色雖然具有相當程度的自主思考能力，這

些母親角色卻為父權制度所規範的家庭結構以及母職角色所控制，一旦違叛社會規範與期望，結果是遭到譴責或懲罰，而劇中其他的人物對於這些女性角色叛逆的作為與決定，則顯示了父權制度對於母職的期望並未隨著當時的女權運動而有所鬆綁。

《玩偶家庭》(*A Doll's House* 1879)劇中遺夫棄子的女主角Nora就是一例。在劇中Nora擁有一切：房子、丈夫、一雙兒女，典型的中產階級家庭。但是對Nora本人而言，她從未被視為真正的自主的一個人，她的意義是根據其他人的定義而來：她是「父親的女兒」、「丈夫的妻子」以及「兒女的母親」。如她劇終的表白：在結婚之前她是父親的玩偶，結婚之後成為丈夫的玩偶。這部劇到了最後當醜聞危機解除之時，Nora非但拒絕分享丈夫的喜悅及「諒解」，反而表達離去之意。在她宣示離開家庭的決定之時，丈夫的第一反應是譴責她罔顧「妻職」與「母職」，從丈夫的反應我們可以看出，在父權制度的安排與規劃下，一個已婚女人是如何被歸範為「家中的天使」。在有限的空間中，Nora將自己物化為「玩偶」，她物化了她的妻職與母職的角色，而此種物化也正是她扮演無性慾聖潔母職原型的必然結果。當她展現個人自主抉擇之時，也正是她將客體身份轉化為主體的時候，此主體性所賦予她的力量，遠遠超越她所被要求扮演的客體被動角色所能提供，因此衝突也就在所難免。另外，讓我們倒回一步來探討她「做錯」了什麼：她所觸犯的罪行與「原罪母親」之母夏娃相似，那就是背著丈夫，擅自作主，尤其是做了影響彼此的決定；在事跡敗露之時，她所遭到的責難、排斥，與夏娃當初偷嘗禁果之後受到神的審判一樣，是必然與絕對的，因為就維護父權制度的秩序來說，責難與懲罰是必要的。因此，我們看不到她所期待的「奇蹟」（丈夫的寬容接納）出現，看到的卻是父權意識形態透過丈夫的責難對她施以批判（丈夫立即表示，要將她與子女隔離，因為她已不是稱職的母親）。

易普生的《小艾沃福》(*Little Eyolf* 1894)劇中的Asta則是個在妻職與母職之間無法取得平衡，進而憎惡兒子的「不自然」母親

的戲劇表現。在這部劇中，Alfred與Rita夫妻倆由於疏於照顧兒子，造成獨子意外受傷而跛腳，而跛腳的他又在一次意外落水中喪生。夫妻倆因此陷入無止境的自責與相互指控中。更糟的是，丈夫認為自己是在妻子的懷抱中忘了兒子致使他失足，而在妻子這方，Rita則是久久難以釋懷丈夫對她的冷淡，漠視她性的渴求。她質問丈夫：「香檳酒擺在那兒，誰來飲用？」和《玩偶家庭》的Nora一樣，Rita的生活重心在家庭與丈夫；但是她卻無法同時扮演妻職與母職的角色（此處我們必須注意，Nora之所以能夠「兼顧」母職與妻職，是因為她以類似的「玩偶」態度來「扮演」這兩個角色）。Rita想要完全的占有丈夫與兒子，卻發現這兩種占有慾無法相容，原因在於丈夫對於她「母職」角色的期望與她身為妻子的渴望相互衝突，此種衝突正凸顯了「聖潔母親」與「原罪母親」兩原型的矛盾。她被期望做個無性慾、犧牲奉獻的神聖母親，尤其在兒子意外殘廢、丈夫為創作離家數月的期間，她更是被迫扮演耶穌受難後的「聖母」角色；她的內疚與自責促使她嘗試過度的補償，也因此使她格外憎恨自己的母職角色。在此種心境下，她對丈夫的情慾更加強烈，甚至為了獨占丈夫而特意排除兒子，無可避免的，她的情慾阻礙了她的母職角色的扮演，也使丈夫對於她的稱職與否產生高度的疑慮。固然我們可以視這種情況為一個極端的例子，但此種極端也正顯露了在父權文化的桎梏下，婚後女人在「妻職」與「母職」矛盾中的掙扎。

《哈姆雷特》和易普生的劇作，分別展示了文藝復興時代及十九世紀寫實主義的劇作家在劇作中如何表現父權制度對母職之定義。他們在劇中顯示，母親如何必須以家庭角色為重、如何依男人來定義，而她們的價值又如何由所扮演的「妻職」與「母職」稱職與否來評斷。由於在父權文化中這兩個「女性」角色給予個人的空間有極其有限，兩者間的衝突與矛盾無法提供圓滿的解釋與解決，使女人所受的壓迫永無止境。



## 五、女性主義者對「母職」的論述

二十世紀各流派的西方女性主義者相繼對「母職」提出論述與批判，西蒙波娃（Simone de Beauvoir）的《第二性》（*The Second Sex* 1949）、安竺瑞琪（Adrienne Rich）《為女人所生》（*Of Woman Born* 1974）是先驅著作。此外，較著稱者為Alison Jaggar、Nancy Chodorow與Julia Kristeva等女性主義者，對母職的建構分別從社會主義女性主義、心理分析等觀點提出見解，試圖為女人所受的壓迫尋求解釋。

以Alison Jaggar為例，她以社會主義女性主義者的立場出發，從社會建構的觀點批判母職為女人異化的經驗。她指出：女人懷孕的決定受限於大環境，非由自我自由意志決定。再者，母親並不能依照個人意志來養育子女而是依「專家」方法養育孩子，競相教養出「完美」的小孩以符合「好」母親的標準（顧燕翎，195-6）。另一方面，Nancy Chodorow指出母職與資本主義的關係：在資本主義社會的意識形態分工下，育幼工作由女性負責，此種男女刻板行為的分工有助於資本主義的運作，同時也強化男女刻板印象（顧燕翎 201）。

西蒙波娃是女性主義者之中對母職提出批判者。早在她的鉅作《第二性》中她便指出，生育與母職陷女人於奴役，妨礙女人參與塑造世界。女人要改善處境，首先擺脫生殖之奴役，掌握生育權；同時，女人應擺脫家庭（父權基地）之禁錮，參與生產勞動，才能擺脫奴役。就「母親」和「自然」的關係而言，西蒙波娃不認為有必然的關係，她駁斥「母職天性」的說法，她指出孩子固然是種義務，但此種義務決不是自然的。她強調世上沒有所謂天生的母親，而母愛絕非與生俱來（De Beauvoir 522，525）。

安竺瑞琪在《為女人所生》則認為母職是女人獨有的經驗，但同時也是一項人為的制度。而母職經驗深受制度的影響，使得女人無法享受母職，對於欠缺權力的女人而言，母職則常被當作一個獲得權力的管道（Rich 38）。

對西蒙波娃以及西方白人中心的女性主義者而言，「母職」是

劣於傳統男性的活動，是男人透過父權制度建構而成的，是父權制度「異性戀機制」的一環；因此，抗拒父權制度的途徑，或者是拒絕傳統的核心家庭，或者徹底拒絕受規劃的「母職」。然而，此種對母職採取負面的態度並不能代表所有女性主義流派的想法，對某些女人而言，母職不盡然是劣於傳統男性之活動，而可以是獨一無二、有價值的經驗。對女同志女性主義者來說，肯定母職就是肯定女人的基本人權，接受母職象徵女人奪回自己身體的自主權。

## 六、當代英國女劇作家的母親形象

當代英國女劇作家在劇作中有意識的探討劇場傳統忽視的女性經驗，並發展與標準戲劇形式截然不同的風格（Innes 449）。其中對於傳統母親形象、「母職天性」之質疑與詰問是女劇作家探索的重點之一。

當代英國女劇作家先驅，德藍妮（Shelagh Delaney）的劇作《蜂蜜的滋味》（*A Taste of Honey* 1958，後改編為電影），是當代英國劇場中最早的一部由女性劇作家執筆，探討未婚懷孕、母職、同性戀、種族政治等議題的創作。這些議題在後繼的女劇作家作品中一再出現，《蜂蜜的滋味》可說是一部先驅劇作。

這部劇呈現一對母女。單親母親是歌舞團團員過著浪蕩飄泊的生活，女兒則未婚懷孕卻遭到黑人男友拋棄，無奈之餘，她與一位具母性傾向的男同性戀者同居，試圖建立家庭。隨著傳統家庭的崩潰，傳統「母職」的形象也受到挑戰。在劇中的另類家庭，父不詳的單親家庭以及年輕懷孕少女與男同性戀合組的家庭中，「母親」必須重新定義與定位，劇中的母親與女兒（準母親）都是社會邊緣人，是資本主義社會裡的弱勢者。在英國階級社會中，她們的經濟劣勢與社會地位劣勢使她們完全與「完美母親」絕緣；身為母親者試圖干涉女兒的生活，無非是利用既有的母親位置所給予的優勢，來聲張極其有限的權力，而女兒未婚懷孕的安排則顯示英國邊緣社

會惡性循環的家庭問題。男同性戀者願意肩負照顧她的責任，做孩子的爸爸，則似乎顯示「他」將負起「母職」，這樣的發展顛覆了傳統核心家庭的安排，也顛覆了傳統母職的角色的性別刻板印象。固然，本劇所呈現的新世代「母職」另類可能，協助解放了性別桎梏，但是我們必須注意，這些人物事實上並沒有太大的選擇；本劇所呈現的另類「母職」的可能反而諷刺的透露了社會流動的僵固，使得劇中的社會邊緣人物不得不接受「強迫的」母職。

邱琪爾（Caryl Churchill）是當代英國重要的女劇作家之一，她在劇中從社會主義女性主義角度探討當代女性議題，母職經驗是其中之一。她在劇中塑造的母親角色，強調母職在父權社會下的矛盾，同時也顯示女人在聲張其自決與自主權力同時，與社會期望之不相容。

在邱琪爾早期劇作《所有者》（*Owners* 1972）中，她塑造了野心勃勃具男性特質的女主角Marion，顛覆「男主外女主內」的刻板形象。Marion儘管事業成功，卻被塑造為不孕（顯然是對成功的職業女性的懲罰），她的「母職」之所以發生，是由於她掠奪情夫夫婦的新生兒，以報復情夫的不忠，但是對於強取豪奪過來的孩子，她並未表現盡責母職的傳統特質，反而頤指氣使的使喚丈夫在家照顧嬰兒。對於成功的房地產經紀人的Marion來說，「母職」這個身份如同房屋，可以用優越的經濟地位予以擁有及交換，而孩子也如房產之取得一樣，可以用金錢輕易處置，可以是個人「所有」的財物之一。然而，儘管孩子被視為如商品般的交易，「母職」成為資本主義掠奪社會下經濟優越者的特權，Marion卻仍不能揚棄父權制度的父系族譜陳規，將丈夫Clegg的肉店命名為Clegg & Sons。

Marion的陽剛特質在邱琪爾另一部劇作《頂尖女子》（*Top Girls* 1982）的女主角Marlene身上更加淋漓盡致的展現。和Marion一樣，Marlene對「母職」的態度與「天性」截然無關，而是可以以金錢處置的物品，是個人事業前途考量下的犧牲品。劇中的Marlene是位成功的「頂尖女子」職業介紹所的經理，她在十七歲時未婚懷孕，產後把女兒交給姊姊收養，獨自來倫敦發展個人事業。自始至終，她

一直否認母職、拒絕母親角色，在女兒面前以「阿姨」自居，她運用在職場上求勝的本領——毫無人性的競爭，無視弱勢的殘酷——來對待自己的親生女兒，不歡迎女兒專程來倫敦探訪，也拒絕為女兒提供工作的可能性。

在本劇的第二幕第三景中，女兒Angie來到Marlene在倫敦的辦公室。甫被她擊敗的男同事的太太Mrs. Kidd來訪，向她表達Mr. Kidd是三個孩子的父親，把陞遷看得很重，這次敗在女人的手下是很痛苦的經驗，未來在女主管手下工作的羞辱也是可想而知。她要求Marlene將經理職位讓給「很驕傲」、「受傷很深」的他，Marlene予以拒絕。在爭執與懇求的交鋒中，兩人以如下的對話作結：

Mrs Kidd. (You'll end up) miserable and lonely. You're not natural.

Marlene. Could you please piss off? (Top Girls 113)

Marlene對於「不自然」、「無人性」的指控毫無覺醒，相反的，她以「粗話」及強悍的態度將對方擊退，這番表現使得在一旁的Angie目瞪口呆，對她更加佩服，然而這個「不自然」的指控確具有相當諷刺意味。直到本劇的最後一幕，Marlene的「母親」身份才在與姊姊Joyce的對話中透露，使Marlene有違天性的「不自然」人性更擴及她的泯無母性。甚者，Marlene對於拒絕母職的決定毫無悔意，對於「母職天性」亦毫不認同，亦未表現任何轉圜之餘地。相反的，她以柴契爾夫人（邱琪爾寫作該劇時的英國首相，保守黨黨魁）所提倡的自由競爭、資本主義價值，作為個人專注事業成就的理由。在此，Marlene的拒絕母職不再是她個人之過，而點出了母職與個人事業在資本主義邏輯運作下的不相容，凸顯資本主義社會價值觀對於人性泯滅的影響，這也點出了資本主義英國社會裡母職之價值不如事業成就之現象。西蒙波娃認為，在一個井然有序的社會，母職與事業並非完全不相容，因此難以兼顧母職與事業兩者並非女人之過，而是性別壓迫與社會組織不完善的緣故（De Beauvoir 525）。邱琪爾塑造「不自然母親」Marlene表達了對社會匱乏的批判。在未盡完美

## 七、女同志母親

對於當代英國女劇作家而言，「女同志母親」是另一個值得重視的議題。邱琪爾和女同志劇作家丹妮爾斯（Sarah Daniels）都曾在劇作中塑造女同志母親，兩人不約而同都在劇中討論女同志母親的監護權問題。這樣的關切也與美國女同志運動的訴求相互呼應，1970、1980年代美國女同志母親爭取孩子的監護權，許多女同志尋求擔任母親的肯定，爭取探訪與監護權（Rich xxxi）。

在邱琪爾的劇作《九層雲霄》（*Cloud Nine* 1979）第二幕，她塑造了女同志母親Lin來凸顯在1970年代末期英國邊緣社會性慾取向與生活形態的多元化。Lin曾經結婚，由於丈夫毆打她因此訴求離婚，她獲得女兒的監護權，為此她表示感謝。儘管在劇中她毫無困難討論她的女同志取向，很「自然」的與女人同居，但是作為一位母親她卻是擺盪於女同志政治立場與傳統教養方式之間；一方面她將女兒當兒子一樣來養育，給她手槍等「男孩」的玩具，鼓勵她從事殺戮暴力的「男孩」遊戲，但當女兒調皮的時候，她卻仍然用傳統的方式、如「壞人會來抓妳」這樣的恐嚇來馴服女兒。

丹妮爾斯在劇作《小潮》（*Neptide* 1986）中以女同志母親Claire為女主角，而女同志母親的監護權是該劇的重點。和《九層雲霄》的Lin一樣，Claire有個女兒，她本人是個成功的老師，在劇中她為了與離婚丈夫爭取女兒的監護權而上法庭，然而儘管她有許多理由來支持她的監護權利：她有個好的家，好的事業，也是個好母親；而她所任職學校的校長也願意出庭作證，證明她是位優秀的老師、甫升任為副校長；然而她卻也不得不承認，法庭的判決不是根據她是否適任母親，而是根據她的性慾取向，因此，一些「汙穢」的問題也在所難免。最後法庭的判決是將監護權給了丈夫。這樣的結果說明了女同志母親的權利，是極富爭議也有待進一步抗爭的。丹妮

爾斯在劇中呈現了社會對女同志的歧視，而身為女同志的她很自覺的將Claire塑造為一位很好的母親，也很政治的將劇中其他女性角色（她的母親、姊妹、朋友、女校長、同事、學生）塑造為對她的母職與工作態度抱持相當肯定的態度。更重要的，丹妮爾斯將劇中的女校長以及兩位學生也塑造為女同志，而Claire的母親則是毫無保留的支持女兒的女同志身份。

邱琪爾和丹妮爾斯在這兩部劇所呈現的女同志母親，不強調其性慾取向建構，而強調其身為母親的基本人權。他們對於女同志母親的建構著重在女人的母親角色，並顯示在傳統家庭以外另類家庭、另類生活形態中，女同志一樣可以擔當母職角色。而女同志母親的「母職」適任與否，與其個人性慾取向並無絕對關係，女同志母親必須抗爭的不僅是個人層面的權利，而是父權社會價值的歧見。然而，從兩劇中的女同志母親爭取女兒監護之「自然」權力過程中，邱琪爾和丹妮爾斯聲張、肯定了女性母職之經驗，也肯定了女同志的權利。

## 八、結論

「母親」並不能等同於「自然」，「母職」也不「天然」的角色。然而，拒絕由父權制度規劃的「母職」及家庭結構，則將遭到摒棄歧視。這些母親將遭到父權制度指控為違背自然（unnatural），既叛逆於以陰性特質定義之自然（nature），亦不屬於以陽性特質定義之文化（culture）之場域，乃至於遭摒棄於「自然」相對於「文化」（nature vs. culture）之二元論之外「非自然」、「非文化」之異類。然而，此種無法以二元論定義之位置亦放射無窮之解放能量，得以質疑、挑釁傳統依異性戀霸權定義之母親。換言之，母親不再限於生理性別（sex）為女性（female）之女人，也不再是社會性別（gender）必須具備陰柔特質（feminine）者，而可以是具有生理性別與社會性別多重認同（sex/gender identities）甚至重疊認同、流動認同者。從戲劇中的母親建構，我們看到了母職之多重可能。

## 參考書目

- 朱生豪譯。《哈姆雷特》。台北：世界書局 1996。
- 顧雁翎等著。《女性主義理論與流派》。台北：女書店 1996。
- Churchill, Caryl. "Owners." *Churchill Plays: One*. London: Methuen 1988. 1-67.
- . "Cloud Nine." *Churchill Plays: One*. London: Methuen 1988. 243-320.
- . "Top Girls." *Churchill Plays: Two*. London: Methuen 1990. 51-141.
- Daniels, Sarah. "Neaptide." *Daniels Plays: One*. London: Methuen 1991. 229-327.
- De Beauvoir, Simone. *The Second Sex*. Trans. H. M. Parshley. New York: Vintage 1989. (Originally published in French in 1949).
- Delaney, Shelagh. *A Taste of Honey*. London: Eyre Methuen, 1959.
- Heilbrun, Carolyn G. "The Character of Hamlet's Mother." *Hamlet's Mother and Other Women*. London: The Women's Press 1990. 9-17
- Ibsen, Henrik. "A Doll's House." *Ibsen Plays: Two*. London: Methuen. 1980. 23-104.
- . "Little Eyolf." *Ibsen's Plays: Three*. London: Methuen 1988. 211-286.
- Innes, Christopher. *Modern British Drama 1890-1990*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Jordanova, L. J. "Natural Facts: A Historical Perspective on Science and Sexuality." *Nature, Culture and Gender*. Ed. Carol MacCormack and Marilyn Strathern. Cambridge: The Cambridge University Press, 1980, 42-69.
- Kristeva, Julia. *The Kristeva Reader*. Ed. Toril Moi. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- Pagels, Elaine H. "What Became of God the Mother? Conflicting Images of God in Early Christianity." *The Signs Reader*. Ed. Elizabeth Abel and Emily K. Abel. Chicago and London: The University of Chicago Press 1983, 97-107.
- Rich, Adrienne. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. Tenth Anniversary Edition. New York and London: W. W. Norton, 1986.
- Williams, Raymond. *Keywords*. London: Fontana, 1976.

# 請問你是同性戀、酷兒還是同志？

——論雜碎性愛身份政治

陳崇騏

在英語系統的學術界中，大多數的研究者已接受了建構論（social constructionism）的基本假設（Dynes1992）。這趨向間接地背書了許多同性戀文化差異研究（Carrier1995, Jackson1995, etc.），這些研究通常先以國家來界定研究的地理範疇，然後假設箇中所發現的同志型態必定能以文化差異解釋，使發掘差異並以文化建構為差異的肇因成了一個被不斷複製但難得被檢討的大故事（Meta narrative）。為了避免在跳出生物決定論後又落入文化決定論，更因此忘了國族性愛的製造（production）、複製（reproduction）、召喚（interpellation）與抗衡（resistance），一個後結構的同志研究必須在關注文化差異的同時也關注主權問題（agency）<sup>1</sup> 在文化建構機制中的介入。當我們意識到，不論是外國或傳統文化都不必「總已」（always already）是現有文化的一部分時，我們就可以開始問：在性愛版圖中有哪部分還沒有被傳統 / 外來的文化模式所建構？主權如何在此介入？或更落實點：台灣的同志運動如何在傳統化與歐美化間進退（negotiate）？在理論建設上又如何跳出因本土化而排外、因借鑑而崇洋的兩極？

---

<sup>1</sup> 曾見 agency 被翻譯成「代理」。Agency 雖然有代理的意思，但它作為一個術語的意涵，不是代理。Webster 的解釋是：the capacity, condition, or state of acting or of exerting power，它指的是人雖然被意識形態驅動時所仍然能擁有的主權意識。



在討論美國同志文化對台灣的影響的同時，我必須說明沒有「全球同性戀最終都會和美國相似」的假設，因為所有同性戀人口趨於大同的局面目前尚無跡象，就連美國本身，大都會與小市鎮間的同性戀建構就有許多不同。更何況，即使台灣的同性戀辭彙及交往模式正在與三蕃市融會，也不表示這些語言及交往模式的個人意義或在個別的社會脈絡中的作用完全相同。台灣的同性戀文化建構既本土也外來，更與非文化系統如經濟、政治、社會等交叉，呈現出一個獨特而又時而矛盾的雜碎（hybrid）<sup>2</sup>。

自相矛盾的論述不但可以同時共存，更能在不同的情況下以令人驚奇的方式塑造生活經驗（lived experience）。另一方面，生活經驗也不只是被動地為論述所塑造，對它的細心審查更可使研究者對論述有更微妙的體會，以建構出對性愛中的主權、製造、複製、召喚與抗衡問題更細膩的理解與理論。從對台灣同志論述的興起的觀察就可以看到理論與經驗、本土與外來文化的關係不是單向殖民而是雙向互動的。這互動不但製造又封閉了某些發言位置（positionalities）的可能，也製造及封閉了某些性愛與文化政治的可能。我將在此分析台灣同志運動史上在政治、娛樂及學術領域中的三件事，討論它們如何代表了同志、gay 與酷兒三種發言位置，以及台灣同志如何運用此三種發言位置實踐一種流動性的雜碎性愛身份政治（hybrid sexual identity politics）。

## 一、公聽會——一起政治事件

1993年12月28日為〈反歧視法〉中是否應增列「性偏好」公開辯論的公聽會是當時各社會團體最全面的為了向政府要求同性戀人權庇護的一場合作。對許多參與團體那曾是個難得的機會，期許著即使不能爭取到法律保障同性戀人權，最少也能使得官方正視同

<sup>2</sup> 以本文所關注的便是此多面像變種中的一個面像：都市年輕中產知識分子的論述。

性戀者所受到的歧視，並承諾日後應有所改善。可是，除了一些媒體報導外，似乎沒有多大成效<sup>3</sup>。

在同志工作坊所出版的《反歧視之約》中，各發言者的語言與美國類似辯論中所用的語言很相近。提倡者訴諸於「人權」、學者引用美國同志理論、維護者援徵美國同性戀權益現狀作為台灣所應達到的境界，即使公聽會的形式本身也與美國相近。這些類似之所以重要，是因為它們說明美國經驗為台灣提供了場景（此公聽會）、模式（民眾利益團體與政府交涉）及語言（人權），讓邊緣團體能為自身利益發聲。更重要的是，美國同性戀運動為台灣的同志提供了一個新的思考角度：同性戀者的不幸不是個人情慾的變態而是源自社會結構的畸形<sup>4</sup>。

兩地的類似到此為止。台灣的公聽紀實並沒有由政府出版，會上幾乎沒有公開身份的男女同志，同性戀團體的發言皆由異性戀友人代讀代說。在一個缺少同性戀個人聲音的同性戀公聽會上，同志訴求的力量相對減弱。

反歧視一方的論述有三大要點：1、多元社會論：1990年代以來多元社會成了相當普遍的訴求，同性戀應也是多元社會的一部分。2、性別/性向解構論：旨在解構性別與性向的二元思考，並指出父系異性戀霸權不比其他性別性向模式更天經地義。3、先進國家論：台灣應該向歐美先進國家學習，立同性戀平權法。乍看之下，向歐

---

<sup>3</sup> 見自立晚報、立報 12 月 29 日的報導，聯合報 12 月 30 日、自立晚報 1994 年 1 月 19 日、自立早報 1 月 22 日的讀者來函，及愛報第二期「同性戀人權公聽會漏網消息大公開」的評論。

<sup>4</sup> 美國的同性戀運動也是從其他的社會運動得到這層認識後才起步的。Margaret Cruikshand 在 *The Gay and Lesbian Liberation Movement* 中說："sixties' civil rights and later the women's movement" unmasking "the necessity of war...the inferiority of Blacks or the inferiority of women" as "prejudices of a ruling elite rather than as verifiable accounts of reality," thus providing the model for gays and lesbians to organize. "Sustained protest did not begin until large numbers of homosexuals began to see that the prejudices against them were neither natural nor inevitable" (62)

美先進國家同性戀人權看齊的論點好像最薄弱，到底價值觀不能如國民所得那麼容易地排上排行榜，然後咬緊牙跟迎頭趕上<sup>5</sup>。解構策略好像滿強勢，而且配合社會多元論，應使執政黨最少得在嘴皮上同意「研究研究」。可惜事實剛好相反。

反歧視一方的論述也有三個要點：1、公私領域之辨：性愛屬於私人領域，不屬於法律或警政的公共領域，所以公共領域的反歧視法不應涉及性愛。2、傳統與多元之辨：此說為多元價值預設了上限，不得包含與傳統悖忤的性行為。3、正態變態之辨：此說為人權設限，不得包含社會病態行為，就如吸毒不是人權。對於慣於男/女二分的官方代表，性別解構論不具足夠說服力。他們面對男女之外的可能性與面對非異性戀的反應一致：全部定義為變態。退一步說，即使承認了解構說，官方論點早已擺明形式上不歧視任何人，因此，剩下的一些警察污辱或毆打就變成了偶發個別事件，解決方法是列行的向督察單位申訴。奇怪的是，沒有人正面反駁先進國家論。法務部代表避重就輕地解說〈刑法〉的條文是依據「傳統上的一種看法」，「法條的形成有它的歷史背景，還有各方面的考量」，沒有杜絕日後台灣人民價值觀趨向自由主義以及因此必須修定〈刑法〉的可能。

官方立場有許多矛盾之處，例如：要是同性戀像吸毒那為甚麼不比照毒品取締？如果〈刑法〉是「照專家學者所擬定的條文」那為甚麼公聽會上的專家意見便又無足輕重？如果性愛是私家事，那為何教育部允許同性戀學生因此私家事而被開除？如果法務部真的想維護法律公平，那為何不面對形式公平在實質上對同性戀的不公平？<sup>6</sup> 但這些及其它矛盾不但沒有削弱反而加強了立論，因為它們

---

<sup>5</sup> 我們應小心別把歐美諸國的同志現狀太浪漫化，因為這不但有扭曲事實的危險（如王雅各說：同性戀的人在加州和伊利諾州，現在是可以合法結婚的。記實 15），在真相大白時更可能被抓住把柄，對平權進展有負面影響。

<sup>6</sup> 我以一個例子說明這種只論形式不論實質的「公平」的謬誤：不論窮人富人都都不准在街頭要飯。形式上是不分貧賤富貴，但實質上卻是針對窮人。

不斷與「同性戀是變態所以沒資格討價還價」的潛在想法相呼應，以至只有最明顯的吸毒說被提名批判，而其他更具破壞力的假設卻順利過關。

或許美國模式是幾年前運動者唯一熟悉的樣本，不過當時的客觀情況確實也像是好時機：大眾言論相當支持多元社會、國民黨對法統與道統的掌握好像有了鬆脫、許多知名人士也對同志平權大力支持。顏錦福立法委員更公開承認：「教育部也透過關係告訴我，如果這個公聽會一面倒的話，對社會會不好。」（記實 21）

但當初的信心以及對美國模式的過度依賴造成了兩個錯誤。第一，無法利用多項案例的統計數字或極具說服力的個人的現身說法迫使行政當局承認恐同症壓迫是同性戀者每日須要面對的事實。第二，在這種狀況下應用人權語言使得官方可以一面宣稱台灣早在立法上就一視同仁，一面繼續忽視社會及他們自身的偏見<sup>7</sup>。

不論表面上如何敗北，這場與官方的接觸其實也取得了實質的勝利。單從它要求並得到官方回應，獲得公開對話的渠道這件事，就表示台灣已經有了性愛政治的空間。如果反歧視修法的要求所得到的是更激烈的官方警政及大眾言論反彈，台灣的同志運動恐怕就不太可能像今天那麼蓬勃了<sup>8</sup>。換句話說，這場公聽會表面上好像是個失敗的模擬（mimicry），但一個模擬在地理移位（geographical displacement）的過程中會取得新的意義，有意無意地運作於新的目標，雖然在應用外來的原裝尺度評估時差強人意，但如果從本土角

---

<sup>7</sup> 如我們之間所說：「使用『人權』論這種談法，本身仍有模糊結構面權力關係的可能。基於人人自由平等的原則，作為享有絕大權力的異性戀體制會說：同性戀者也不要侵犯別人的權力啊，如果你們高聲大喊同性戀，是否也危害了異性戀者的權力？」（記實 39）

<sup>8</sup> 歐美同志理論家（如 D'Emilio 等）常論及資本主義如何造就了同性戀身份的形成與發展，在關注社會與經濟條件時忽略了政治條件。這或許和他們都是政治相對自由的歐美公民有關。這些理論在亞洲就必須被重新閱讀與修正。（見 D'Emilio "Capitalism and Gay Identity." Ann Snitow, Christine Stansell, and Sharon Thompson, eds, *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*.)

度重新閱讀，就會發現它其實已成功地完成了它的任務。

公聽會作為個先鋒，也發掘了運動的日後方向。第一，從官方對先進國家論的默認，可知不論此說在邏輯上多麼弱，文化價值排行版的適度應用會有其功效<sup>9</sup>。第二，立法院的恐同現象不像美國（特別是保守黨）的恐同現象那般有堅固的宗教意識形態基礎，而行政及立法官員也異口同聲地認同平等原則。這顯示恐同現象的消滅不必利用法律與行政體系硬碰硬（其實台灣也沒有可以效倣這類策略的司法結構）<sup>10</sup>，適度應用國外（即使是法律上的）「進步」例子可能會更有效地改變一般社會對同性戀的態度，只要此改變到了某種程度，法律應也會跟著改變。

實際情況也大致如此，與目前最友善的陳水扁市長的周旋收益並不多，但一些報章如中國時報、立報、自立報系、破報等都常有比以往正面的新聞與文章，運動場景相當大幅度地從與官家交涉的形態轉移到在大眾媒體與社會對話的形態。《中國時報》的〈看見同性戀專欄〉則設在家庭生活版，與父母、親戚、朋友、同事等溝通同性戀者每天所面對的困擾，以及如何以平常心與同性戀們相處<sup>11</sup>。這當然不是說只有這方式才可行，但它卻很可能長遠奏效。

<sup>9</sup> 先進國家論的可信度很可能來自中國歷史上經歷鴉片戰爭與八國聯軍後對現代化競賽的認知。許多五四知識分子如魯迅便談過國力不濟與國民性和國粹間的關係。這種國力、文化落人後的不安並非中國獨有，Jusdanis 便分析過德國、希臘等在十八、十九世紀類似的經驗。見 Gregory Jusdanis, "Beyond National Cultures?" *boundary 2* 22: 1, 1995: 23-60.

<sup>10</sup> 即使在美國，這種硬碰硬的策略也不是一帆風順。雖然科羅拉多州的 *second amendment* 被法庭宣布違憲，夏威夷的法庭剛允許同性戀結婚，州議會馬上就修憲禁止，今後還得有多回的拉鋸。

<sup>11</sup> 這種策略與 Marshall Kirk and Hunter Madsen 在 *After the Ball* 裡所提倡的很類似，但在台灣好像還沒有關於他們的討論。不過，台灣及香港同志與美國新保守派間的關係也並不是個簡單的巧合或模擬，但在此暫不節外生枝。

商業化一向臭名彰彰，Adorno 與 Horkheimer 就稱文化工業為大眾詐騙而台灣酷兒（如洪凌等）也常自覺「被體制收編的可能威脅」<sup>12</sup>。雖然同志對商業化有一點「想愛又怕受傷害」的靦腆，第一本商業化的同志刊物《熱愛》卻不但在商場中一時洛陽紙貴更在批評界裡讚口不絕。這成功與雜誌編輯部對自己的市場定位的洞見及滿足此需求的才能自然分不開，而我也就想在此簡略分析一下此市場需求與滿足。

以第二期為例，其中有一篇情人節的文章〈做一個放肆的情人〉這麼說：

台北就有「帝國大廈」，就是台北盆地最亢奮、最高聳的那一根——不，那一棟大樓。就約在那最敏感的尖頂處吧！一個人只要一百五十元消費，透過玻璃窗戶，一整個台北火車站、甚至一整個台北市都屬於你倆。用你們的眼睛愛撫著台北各個角落，在享受愛在最高點的同時，也向全世界宣布：愛足以臣服一切。

這篇文章有十個類似的建議，不但使得同志也能在一個慶祝愛情的節日慶祝自己的愛情，更提供了許多通過同志消費把「直」空間變「歪」的辦法，融消費娛樂與性愛政治於一爐。

另幾篇流行時尚小品（有一篇副題為〈現在流行怎樣的男人〉）一面介紹知名模特兒，一面灌輸品牌意識。這些文字嘗試複製在歐美已經聞名的同性戀消費市場，引進同志消費文化。不管大家對消費文化的看法如何，同志市場的拓展到底為同志在異性戀霸權經濟體制下提供了另類消費選擇。對一些膽大的同志而言，時尚消費成了現身的一種門道，而一個融合了本土與外來時尚的同志消費文化

---

<sup>12</sup> 見〈雷絲與鞭子的交歡——從當代台灣小說註釋女同性戀的慾望流動〉，《中外文學》第二十五卷第一期。

就誕生了。這文化雜碎也是台灣國族性愛模式的一部分。

除了時尚商品，雜誌中還有許多有關同志星相、音樂、電影、旅遊、書籍、組織、徵友及模特兒裸照，涵蓋了同性戀次文化的各個層面。雜誌編輯似乎很清楚，大多數的讀者群是對同志次文化少有接觸的都市青年，許多很可能仍在衣櫃裡<sup>13</sup>，所以採訪名人暢談自己的成長及與家人溝通、信仰和工作協調等經驗。換言之，除了提供消費模式，也提供生活模範（role models）。對許多通過此雜誌第一次真正接觸到同志文化的讀者，它成了進入台灣及全球同志世界的一扇門窗，在同志認同、聯繫、描繪、牽線等方面的貢獻同時更是同志運動中重要的一環。

《熱愛》雜誌供應了性意識剛萌芽不久的讀者群的需求。它沒有長篇理論文章，沒有對異性戀霸權的批判，也沒有關於歐美同男同女間或台灣保守與基進派間時而情緒化的辯論。取而代之，它著重展現同志生活的開心有趣處，著重開拓讓另類性意識可以嬉戲與成長的空間。在這定位上，性愛政治的邏輯在與商業化的關係從抗拒與收編外，別開生機。有人或許會說那只是互相利用，但這是個互惠的循環，而其中為數最多的得利者，是年輕的同志讀者。

不過，仔細觀察此同志次文化，會發現有一大部分來自西方與日本。這是不是變相的文化殖民呢？更有甚者，還有人會斥之為西化的道德淪落。我覺得文化雜碎理論在此比單向的殖民或霸權（colonialism, hegemony）理論準確。源自西方的資本主義與商業運作在被許多國家開懷接納的過程中已被賦予新的文化內涵，不再是單向的文化殖民機制，而且雜誌是有選擇地呈現不受恐同心態影響的各國同志面貌，讀者們更是有選擇的從不同的同志模範中拼湊出對他們適用的部分。通過這個編輯與讀者的集體主權介入文化建構的過程，一個台灣特有的同志文化雜碎由焉產生。融會雜碎後的文化不會和傳統文化一模一樣，但我們現在所謂的中國文化不也是在

---

<sup>13</sup> 《熱愛》屢次討論如何保密收藏的問題，顯示編輯認為那是許多讀者所關注的。

歷史長河中與中東、蒙古、印度等古文化交匯而來得結果嗎？目前這種混合來自歐美、日本等因子的文化雜碎已是獨特的台灣文化。至於西化淪落說，中國歷史中的同性戀已有三千多年的文字記載，恐同症倒是於十九世紀末、二十世紀初才由西方引入，在二十世紀末企圖冒充為一個虛構的傳統（invented tradition）。更確切的說，恐同症才是名副其實的西化淪落。

### 三、酷兒 BBS 論戰——學術事件

電腦連線為全台灣的同志開拓了一個廣闊的新園地，我想在許多內容非常豐富的站中挑出清華大學的女性主義站為例（IP140.114.98.108），因為酷兒的聲音在這裡最明顯。台灣酷兒與美國不同，它不源於愛滋運動而是師承學院酷兒理論，此類討論區裡的話題五花八門，我只分析在精華區中一場有關男性雷絲鞭（male lesbian）的辯論。

"dora"宣稱他不喜歡穿裙子、高跟鞋、雷絲等女性味強的女生，反喜歡有男人味，類似女同性戀的女生。陰錯陽差地，有些女同性戀覺得被侵犯，論戰於是開始。

在眾多抒發情緒的攻擊文章中，"Lesbian"相當具代表性：

不知道大家對於這個版 QUEER 是懷著什麼樣的期待理念或想像的？我想，至少我個人我把這兒看做自己的家一個同志的家（當然同志的定義是大的）那麼，我們為什麼在這個屬於自己可以適性發展的空間裡還要花力氣去抵抗歧視？

男同志也跳進來說話，比如"Android"的意見：

bi, male lesbian...可能是可以幫助我們內爆,增加多元性,...可是,卻也可能是敵方送來的笑臉殺手是敵是友要慢慢看查才知吧當然,理論上 male lesbian 也是酷兒的一分子可是,在情感上,在我很主觀的感情上,我卻覺得 male lesbian 和異性戀男人差不多...光就 sexuality 的生活經驗來說 male



"Dora"解釋：

但是我從未否認我的異男身份雖然我很討厭說「我是異男」，一方面它常跟強迫異性戀機制混淆；另一方面我好像必須對自己的性取向與性別作再確認。但我仍然常常說這句話，因為很多時候沒有人關心你（這裡絕對是男的）的可能與曖昧，大家要的還是「我是 XX」的肯定句…更不用提想要把自己放在一基進的政治位置。但我卻奇怪地對運動從事者有莫名的尊敬與崇拜，所以無論在怎樣的同志或女性論述中，我自身感覺到的特殊性被消音，我也從未發出怨言；但我不曉得為何我的存在似乎還是引起了許多人的困擾。

"AntiChrist" 總結：

[T]he whole unspeakable/unspoken resentment [of male lesbian] must be represented through a set of a seemingly self-righteous positions in which queer functions as an institution of exclusion and emotional outburst but reconstituted as theoretical…… prohibition of any form other than the most orthodox gay centralization.

[這些對男雷絲鞭的反感來自酷兒排外的自滿情緒，但在言說過程中卻被轉化為最為「正港」的同志理論。]

必須注意的第一件事是，討論者都或多或少受了西方後結構性別理論的影響，這場辯論甚至可以毫無損失地移植到美國任何一堂後結構性別研究的課上，而無須作文化翻譯。但這辯論有趣的地方不是它對理論的應用，而是為甚麼它橫向模擬美國理論時的斷裂與失敗，弔詭地是它最有原創力之處。我將在稍後解釋這句話的意思。

第二件須注意的，是「身份」在這版中的重要性。誰是酷兒，誰是敵，誰是友，都極具「意義」。「AntiChrist」認為那是個強勢者的偏見，我覺得它同時也是個面對異性戀時弱勢者的不安。

因為有此不安，所以酷兒版被認定是個「屬於自己可以適性發展的空間」，一個酷兒不必為自己的存在辯護的地方。此不安來自

酷兒身份的不穩定，而恰恰是這不穩定提供了讓個人主權重塑身份的機運。

酷兒的界定不斷流動，因此須要不斷的詢問、定義與重新定義。這過程由雙重的抗衡所驅動：第一重抗衡有意識地通過把異性戀重寫為同性戀來顛覆異性戀霸權與父權社會認知的現狀，同時抗拒被阿圖賽式召喚（interpellate）成二分的（我是 XX）同性戀或異性戀主體（homosexual / heterosexual subject）。第二重抗衡更有趣，以"Android"抗拒接受 male lesbian 為酷兒為代表，是個對美國 queer 模式尚未有任何理論自覺的質疑<sup>14</sup>。

預先聲明：我覺得不但是 male lesbian，所有願意反省性愛霸權的人，不管被貼上甚麼標籤，都應該被接受<sup>15</sup>。我會覺得"Lesbian"與"Android"的排斥反應有趣，是因為它牽引我們做自我反省，認識酷兒其實不可能像美國酷兒理論所說的那麼唾棄一切道德標準，對性愛少數兼容並包。比如說：同性戀騷擾、歧視娘娘腔、憎恨異性或雙性戀、危險性行為等等，這些都是性愛少數行為與態度，但提到性愛少數時從沒想到它們，因為在實際上都早已經被排除了。也就是說，台灣酷兒身份的實踐過程，如這場小論戰，除了顛覆舊有的道德外，更在建立起一套新的、屬於自己的道德標準。這套新的道德準則不但排除某些性愛少數，更接納了某些性愛多數；"dora"從性愛政治考量而被接受的程度早比 Zita 從後現代身體與身份考量，認為 male lesbian 所可能被接受的程度高出許多。這是台灣在性愛政治的實踐上最可貴的地方，它比美國的分離主義內鬥高明，把重點放在聯盟與共同目標，而不是在差異與分歧上。這套標準正面臨甚麼挑戰？與平權運動怎麼結合？都是值得研究的課題<sup>16</sup>。本土

<sup>14</sup> 有人可能會抗議第二重抗衡只不過是意外，但只因意外就棄之不論，就錯過了利用尚未理論化的生活經驗來修正理論，使其更貼切的機會。

<sup>15</sup> 此性愛霸權包括異性戀霸權、同性戀霸權、單性戀霸權、雙性戀霸權等等，也包括強姦、騷擾、誘拐等等。

<sup>16</sup> 比如，何春蕤教授的「豪爽說」提出性解放的目標，把婦女運動及同志運動結合起來。

酷兒理論的發展除了模擬美國的顛覆論外，或許可以在價值觀的重建上有自己獨特的建設。

另外值得一提的是，歐美酷兒理論強調否定式語態：它不是強迫異性戀，也不是強迫同性戀；不是既定正常，也不是既定變態；不是本土霸權，也不是外來霸權。很難說它「是」甚麼，但很容易說它「不是」甚麼。此「不是」便馬上導出了性愛政治的敵／我之分。台灣酷兒既然師承歐美後結構酷兒理論，其內很有趣的便隱藏了西方學派中的敵／我之分，我在此戲稱之為「後現代的焦慮」。酷兒圈中有人會把掛排の後現代理論當作金科玉律，大玩維護後現代真理的火焰戰<sup>17</sup>，這類爭執不但無助於內部團結或外部聯盟，反而導致無焦聚的內鬥，被美國學界所召喚了。從此討論可見，主權本身也有被召喚的危機，不一定每次都會理性地選擇最有利的文化雜碎發展。

我覺得目前的狀況是，歐美同志理論雖然影響深遠，但並不是簡單地被引進從而激發本土模擬；本土實踐雖然已具備相當的獨特性，但還沒有普遍的本土理論認知。職是，本土與外來的理論與實踐，在隨時會被召喚的狀況下，相互啟發與複製著各種可能。這種過渡性的雜碎與不穩定剛好提供了台灣理論發展超越排外與崇洋的一個起步，或許不久的將來，我們將能看到一些融合本土與外來精髓、足以挑戰歐美的理論成果<sup>18</sup>。

---

<sup>17</sup> *Queer Studies* 曾有一場影響深遠的論戰：本質論認為建構論有太唯心之虞，建構論認為本質論的唯物觀太天真。箇中雖有 Ian Hacking 等人提出 dynamic nominalism 的概念，或 Dianna Fuss 等人從後結構觀點闡明本質論的重要，說明此學術的二元對立其實相當幼稚，所謂の後現代真理也是相當弔詭的。但這些理論似乎還沒有完全進入一些酷兒的敵／我之分的理解中，使得「本質論」變成一種「學術思考終結者」，只要把它往「敵人」身上一貼，便馬上沒得說了。見 Edward Stein, ed., *Forms of Desire*, 及 Dianna Fuss, *Essentially Speaking*.

<sup>18</sup> 有一些學者如張小虹教授、何春蕤教授等對此已有相當傲人的成就。

以上分析的政治、娛樂、學術三事件剛好代表了「台灣同性戀現象」的三種發言位置：同志，gay 和酷兒<sup>19</sup>。這些發言位置是互相矛盾的——gay 娛樂的位置不必政治化，而同志統一戰線從酷兒角度則理應解構。可是，與美國不同的是，個人可以在不同狀況下認同所有的位置。上公園時是 gay，同志甚至酷兒，視其想擺出甚麼樣的姿態；辯論時也可任選一，視其想選擇甚麼立場，各立場皆可代表對正統的維護或挑戰。Gay 可政治化（如被趕出公園時），而酷兒也可以商業化（如成了文化商品時）。熱愛雜誌是 gay，但它走出悲情的姿態很同志，而它在被閱讀與接受中由主權介入的雜碎過程也很酷兒。簡言之，它們的應用比美國的僵硬身份政治更活潑、更具流動性；它們的不穩定性使它們能夠在貌似互相矛盾的情況下起著互補的作用，演出台灣特有的身份政治。這種雜碎性愛身份政治不但在抗衡本土霸權、挪用外來論述，它也同時在互惠的情況下容納了商業化、傳統家庭及社會。它所形成的雜碎文化與其說是歐美原件的殘缺拷貝，不如說是本土性愛政治多種可能的示範。

我所描述分析的文化雜碎仍然不穩定，雖然目前還沒有有規模的反控，但萬一反對聲勢浩大，此不穩定性很可能就會固化成與美國當前類似的同性戀 vs 異性戀，左派 vs 右派的陣營。如有朝一日反控開始，強調文化雜碎也就有了預防太急地掉入既定陣營叫罵的功能。須要說明的是，其實分陣營叫罵的現象在連線電子版中時常可見，而同志因此落入僵化政治正確的隱憂也是一直存在的。

我粗枝大葉地描述（也在理論上複製了）一個台灣同性戀論述，說了一個它在崛起過程中如何從比較天真的模擬發展到形成雜碎文化的故事。這三分法當然只是一個抽象描述（ideal types）而不是對

---

<sup>19</sup> 加上引號因為我們已經知道，這是被召喚而二分的名詞，既然暫時不得不用，就應用後即棄。

現實的全面掌握<sup>20</sup>。更重要的，除了年輕中產高等教育市區漢族的聲音外，是否會有其他聲音出現，而它們的出現又會加強還是削弱目前這些發音位置間微妙的平衡呢？台灣今後幾年的發展會越來越精彩。

## 參考書目

- Adorno, Theodor and Max Horkheimer.. "The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception." *The Culture Studies Reader*. Ed. By Simon During. New York: Routledge, 1993.
- Althusser, Louis. "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)." *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review Press, 1971. 121-173.
- Bhabha, Homi K. "Cultural Diversity and Cultural Differences." *The Post-Colonial Studies Reader*. Eds. By Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin. New York: Routledge, 1995. 206-209.
- Carrier, Joseph. *De Los Otros: Intimacy and Homosexuality Among Mexican Men*. New York: Columbia UP, 1995.
- Cruikshank, Margaret. *The Gay and Lesbian Liberation Movement*. London: Routledge, 1992.
- D'Emilio, John. "Capitalism and gay Identity." *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*. Eds. by Ann Snitow, Christine Stansell, and Sharon Thompson. New York: Monthly Review Press, 1983.
- Fuss, Diana. *Essentially Speaking*. New York: Routledge, 1989.
- Hung, Luci (洪凌). "Between the Lace and the Whip: The Flow of Lesbians' Desire as Disclosed in Contemporary Taiwanese Fiction." (蕾絲與鞭子的交歡——從當代台灣小說註釋女同性戀的慾望流動) *Chung Wai Literary Monthly*, 中外文學 25.1: 60-80, June 1996.
- Jackson, Peter A. *Dear Uncle Go: Male Homosexuality in Thailand*. Bangkok: Bua Luang Books, 1995.

<sup>20</sup> 另外，性向的「真實」來自人們對一個以性愛對象的生理性別（而不是種族、年齡等等其他條件）來分類的體系的認同與投資，而發言位置的「真實」則來自它對此性愛政治的描述分析是否貼切。它們與「人類是否『真的』有性向」這問題無關。

- Stein, Edward, ed. *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*. New York: Routledge, 1992.
- Tongzhi Gongzuofang (同志工作坊). *A Date With Anti-discrimination: Proceedings to the Public Hearing on the Advancement of Homosexual Rights* (反歧視之約：促進同性戀人權公聽會記實). No dates.
- Zita, Jacquelyn N. "Male Lesbians and the Postmodernist Body," *Hypatia* 7:4 (Fall 1992): 106-127.

以及下列報刊、期刊：中國時報、中時晚報、聯合早報、聯合晚報、台灣立報、自立晚報、破報、島嶼邊緣第十期（酷兒專輯），第十四期（色情國族）、愛福好自在報、熱愛雜誌



## 評論

丁乃非

陳崇騏和張逸帆的兩篇文章放在一起讀，是一種偶然；看似毫無交集，不連接，不相干，卻仍然給了我意想不到的一些思考理論和運動或身分政治的論述出路兩方面的收益。我下面先以張文來說。

張文從追溯英國北歐對於母職文化想像兩極化的母職原型——也就是聖潔母、原罪母——開始，關鍵似乎都與生殖和性相關，而不貞潔、不稱職、不自然的母如何必須在文化想像中接受懲罰，嚴刑峻罰，才能使父系社會的秩序得以撥亂反正。到了十九世紀末、二十世紀才開始，由劇作家以及女性主義理論兩個層次對於母職較有系統的重新思考和批判。我認為張文因此假設了一個文化與論述之間積極的互動、相互的對話與支援：張文所描述十九、二十世紀之前的戲劇，與父系男權似乎比較共謀（這是就她的論文所呈現的），建構出女人難以存活的、一種在聖潔與原罪母之間的擺盪，而這樣的建構在後來卻被文化中的異質、異音揭露與質疑。

非常有趣的是，這樣的質疑可以說是來自兩種不同的位置。按照我對張文的閱讀，一個是內在於已然建制化、商品化的有權力的母職，就是到了十九世紀末，一個已然建制化、非常有權力的、可是卻同時也已經商品化了的母職；它暴露了建制化與商品化、私有財產化，使得母職有某種程度的內部崩解。比如文中舉出的戲劇例子，那樣的母職似乎有一種內部崩解或自暴其不自然性的一個狀態。在這樣的歷史過程裡頭，能夠居於這樣一個社會位置的女人，能夠得此位之榮耀，其實是有某一種光環，有孩子有事業，生活美



滿，是看似所謂完全的女人。但是透過女作家的某一種反思和質疑，這種位置的女人在這樣的劇裡頭，不論與他人或子女的關係都顯為已經異化、工具化和商品化，小孩子、財產都是象徵，是麻煩、可以交換取得等等。

對於女同志母親的劇場再現卻可以看成是另外一個位置，是從已經被排除於建制化母職之外的一種女人的位置，不得成為母的女性。可是她當然一直是母，或者她本來就可以是母，她本來就是母；可是她卻不得成為建制中的那種所謂母，不得成為法律名義之母。如此的女人——不得成為母的女性——位置，爭取建制，也就是對父系法律的一種承認，她們是母、可以為母，母職的與性慾取向絕不相斥。

對於這一種根基於確立性別但同時又質疑性別的身分政治和運動過程，在我的閱讀中，張文提供了一個解釋，以說明女性生殖的功能，以母的角色與母職這樣子一個建制化的東西，成為歐美父系想像的一個核心地帶。這個地帶的性別化是非常嚴厲的，也就是說，這個地帶的性別化和某一種女性化（女性）連結在一起，是非常嚴厲、狹隘，又自相矛盾的，這在張文裡其實看得很清楚。能夠常常處於這樣的地帶，能夠不經意的、不思考的處於這地帶的女性或母職，也可能在過程裡頭已經異化得難以自我辨識；可是這個難以自我辨識又不是完全的不自覺，同時它是會被賦予相當的正當性和權力的。

我想這個正當性和權力就是從某一個觀點所謂的「運用」，這個「運用」當然就是有政治性的「運用」了。文化論述的想像與運動的目標——也就是劇本的想像、理論的思考、運動的目標——就張文來看，正在於攻陷這樣一個充滿榮耀、權力和限制、禁慾的聖地。也就是說，到了二十世紀，其實來自於文化與女性主義論述的一個想像基本上在於攻陷這樣子的一個聖地，讓這塊地方不再位於中心，而能夠讓這塊地方支離破碎、打散、擴散開來，讓原本早已就是（這是歷史中的「就是」，但那個歷史本身可能都不可辨識的

「是」)但不得被承認的各種母能夠分享到體制母職的權力。

這兩種母的位置，其中有一種被聖化，可是同時也是建制化、商品化、工具化的一個母職；位於這樣位置的母必然失職，因為（根據張文）她必然把這個母職也工具化的對待。就張所分析的文本來看，其實看到的就是這樣一個很弔詭奇怪的現象。而從來就不能被看成是母，一定不被給予監護權的那些女同性戀、男同性戀、另類母、單親母、非婚生子、少女母等等這些「少數族裔」母，這些難以辨識或難以被承認的母，這些難以在原有的母職言語論述、道德情境中辨識的母，反而努力在爭取一種「母」的權利，或者「母」的位置。

我想要提出的是：可能此母非彼母。在分析思考的過程裡，不論資源、經驗得以論述化的邏輯跟代價，將兩者（這兩種母，其實不只兩種）連續的放在一起，甚至於把它們等同，**那就會很難看見母職可能的改變與出路**。亦即，母作為擁有異性戀父權文化最主要、重要的女性化身分，是被投以大量的論述與權力，享受道德論述與各種層次的權力的一種身分。譬如，到現在許多人都還在說：沒有做過母親的都不夠女人。因此，母作為這樣一個女性化的身分，必須進行最徹底的**異形化**，才能凸顯母職在原來建制化狀態中的各種條件與它因此所排除的各類女、男、非女、非男等。

陳文是從當下台灣作為起點，從 1993 年的反歧視法公聽會，到熱愛雜誌，到網路中的一則激烈的辯論，企圖將三個事件視為代表台灣同志運動的三種發言位置。這三種發言位置既分別又一起呈現了特殊於台灣的、好像是徵召了某種特定國族的同志族群身分，陳稱之為「雜碎性愛身分政治」。我其實到後來很想問：雜碎的性愛文化，性愛的雜碎文化，性愛文化的雜碎性，到底是哪一個？或者說，到底我們要怎麼去理解那個「雜碎」？

在陳文的理解中，這樣子的一個性愛文化比美國的僵硬身分政治活潑流動，它融合了（這是引他的話）本土與外來的精髓，甚至未來還可以挑戰歐美的理論成果。好像意思是，本土的運動已經比

歐美的運動強，只待理論的追上。不過，這樣的運動不是沒有危機，它正在不同的場域、脈絡與時地中製造，同時也因而封閉了某一些發言位置，封閉了基於這些發言位置的性愛文化與性愛政治，這一點我覺得是蠻重要的。

陳文著重的是描述和閱讀接連這三個事件，後設的以(他自己的)論述來建構一種非常流動的多重性愛：也就是雜碎性愛身分與運動的主體。陳文在文章中對於論述與運動的關係呈現，和張文恰恰可以成為一種對比：論述既是運動重要的一環，也積極的在建構(陳文也是這種建構的一個部份)、描繪運動的主體與可能預期的目標走向。和張文很不同的是，陳文介入並描述的，是在台灣異性戀父權體制極其自以為連續的歷史觀中，不處於也不曾經有過核心地帶發言身分位置的新性愛身分跟「非人種」(我這邊說的「非人種」要放在括號中，因為我們愈來愈覺得像「人種」或者「人性」這些概念的歷史太過無聊與狹隘，排除性也特強)。

可是我必須要說的是，這個論文同時也給我一個感覺：它的介入性很強。可是它也給我一種好像不在場的感覺，這其中的張力也是一個很奇特的效果。在這樣的脈絡和時空之下，自我認同、認可與讚揚確實是必要的，能動力至少有一部分來自於這樣的一種愉悅。但我期望它不只於此，不止於融合本土。在這裡需要做的，不只是說明那三個事件中何以有溢出於表層的、看似歐美自由主義的人權論述、資本主義商品消費(指熱愛雜誌)、歐美學術身分政治辯論(就是 BBS 裡頭的論戰)的本土元素，因此而具有特殊於台灣的雜碎效果。要讓不同的新性愛主體不只存活，還能夠聚集、發出雜音，甚至運動上街頭，佔據不論是多麼短暫的一些核心(或偏遠)空間與街道，就需要更細緻、確實的對於事件與主體的脈絡化理解。這樣子才能讓我們比較知道那個能動源到底是如何建構其身分的？在實際的社會和歷史的脈絡之中，能動量來自於什麼？它是如何在具體的歷史社會生活脈絡中，相互組構，成為具有運動效應的各種不同層次、不同時空地域的動力？這些都是我們還需要繼續問的問題。

# 「加味姑嫂丸」的省思

——從「雞雞」和「屁屁」的不對稱關係談起

謝志偉

## 壹·前言

現代漢語裡有關男女生殖 / 性器官的個別名稱至今仍未能完全順利地進入我們的日用語彙裡。某種程度的禁忌總是存在著：雨傘、雨衣、雨帽等遮雨用品統稱「雨具」，但是還沒有人將防晒油、太陽眼鏡、陽傘等遮陽用品統稱「陽具」。相對於歐美語言裡的醫學或文化人類學用語，如 penis（陰莖），phallus（勃起之陰莖——陽具、陽物），vagina<sup>1</sup>（陰道）早已成為日用語彙，國人卻因為「民間通常以為凡是涉及到性器官和性行為的詞語都是猥褻語，是有教養、有身分、老實本分的人所羞於啟齒的」<sup>2</sup>，而仍常在該使用「陰莖」或「陰道」時捨之不用而寧取概括性的集合名詞「生殖器」和「性器官」或「下體」、「下部」、「私處」。如據報載隨舉一例：「戴女的說法是 / …… / 承天武聖廟 / …… / 劉老師 / …… / 趁她獨自一人時，將生殖器<sup>3</sup> \*官插入她的下體\*」<sup>4</sup>。而俚語裡的「屌」、

<sup>1</sup> 有關 vagina 一詞在西方文化的根源及其前身，參閱 Thomas Laqueur, "Auf den Leib geschrieben", F./a.M.: dtv, 1990, 原文為："Making sex. Body and Gender from the Greeks to Freud".

<sup>2</sup> 曲彥斌主編，《中國民俗語言學》，上海文藝出版社，1996，頁 38。

<sup>3</sup> 在本文所出現的 '\*' 均代表「筆者強調」。

<sup>4</sup> 自由時報1996.11.4.頁5。

「屌」、「禽（俗作操）或「膾 非ㄅ / 歪（雅稱：女陰，見說文「也」部），卵榷 / 鳥<sup>5</sup>（音ㄉㄛˊ ㄩㄟˋ（等於色情小說裡的雞巴）、幹（姦）」則毫無單純指稱男女性器官的功能，僅供罵人而已，如口語中的「屌什麼屌！」及「（禽）他媽的屌！」），或李喬一篇名為〈小說〉的短篇小說中，男主角罵老婆最常用的「看妳雞歪！」<sup>6</sup>或司馬中原連載於中央日報副刊的長篇寫實小說〈新八十一夢〉裡老湯頭口中的「小雞巴子少尉」。簡單的說，國語也好，方言也好，都存在著污衊女性或以男性為主體、以女性為客體的性器官用語，不管是名詞還是動詞。閩南語的「卵雀 / 鳥」亦如「耍屌」有挑釁的意思，而「雌掰」、「臭屌養」或「雞雞歪歪」則是罵人或損人的用語。至於客觀的、中性（至少表面上）的名稱則僅見於醫學、法律及新聞報導裡（當然，即使在這些範疇內，同樣有性別歧視，甚至更嚴重），即便在以國語進行的對話裡亦多被避免，在方言裡則可說是付諸闕如。至於台灣諺語裡的「太監娶某，有孔無樁」<sup>7</sup>

而另一方面，力求突破男性文化霸權的陰性及同志書寫 / 論說（以文體為準，不以作者為準）的特徵之一，就是極為坦蕩地使用「陰道、陰蒂、月經、插入、陽具、睪丸」等用語，如「她感到胯下有異，低頭發現月經來了， / …… / 很好，真他媽太好了！」<sup>8</sup>或「每回她把它們從陰道裏拉出來時，那種彈性與韌勁 / …… / 」<sup>9</sup>，或李

<sup>5</sup> 「鳥」，「廣韻」為「都了切」，按照語音發展規律，在當代的中國北方方言裡應讀為「ㄉㄛˊ ㄩㄟˋ」，與「屌」字兼有音義之同，因禁忌而被轉音為「ㄉㄛˊ ㄩㄟˋ」（參閱曲彥斌主編，《中國民俗語言學》，上海文藝出版社，1996，頁38。

<sup>6</sup> 李喬，〈小說？〉，周寧編，七十一年短篇小說選，台北：爾雅，1983，頁34。

<sup>7</sup> 自由時報，1999.11.16，頁14，「台灣精諺」欄。至於男女性器官之插入關係，另請參考謝志偉，〈論語言與文學裡的「女體與空間」——從「插頭與插座」談起〉，於1999.03.27發表於在東吳大學外語學院第二屆系際學術研討會「性別與符號」上，大會手冊暨論文集，33-49頁。

<sup>8</sup> 曹麗娟，〈關於她的白髮及其他〉，《聯合文學》，1996年11月號，頁63。

<sup>9</sup> 張亦絢，〈淫人妻女〉，《聯合文學》，1996年11月號。

元貞的詩「天鵝來吧 / 蛇來吧 / 象的鼻子 / 公雞的尾巴 (= 雞巴?) 海的縫 / 風的孔」<sup>10</sup> 乃至吳菀菱小說《紅鶴樓》裡的「一隻結實粗大的陽具，如噎死的鵝頸，沉甸地淤塞於她的陰道裡，翻不過身軀」<sup>11</sup>。李昂的連載小說〈自傳：一部小說〉裡更是「龜頭、陽具」<sup>12</sup> 處處見。然而，我們也會在杜修蘭的《逆女》及郭良蕙的《第三性》裏讀到以「那個」代替「月經」的說法：「你那個來了嗎？」<sup>13</sup> 和「米老鼠今天不對勁，是『那個』來啦？」（米楣君是T婆）<sup>14</sup>。

## 貳·「雞雞」與「屁屁」

在這樣一個男人滿嘴「雞掰、卵榘」的時代裡，某沈姓女立委於1996年6月被傅姓男立委踢中「私處」後對媒體所說的話就特別值得一提：「他居然踢我……一個女人都不好意思說出來的部位」（見6月15日當天各電視台午間新聞）。而另一女性立委在接受記者訪問時更忿忿不平地說：「立委傅XX攻擊沈XX『令人難以啟口的地方』，難以相信，為了伸張女權，她們要代表沈XX委員提出告訴」<sup>15</sup>。

類此讓女性難於啟口的現象絕非孤例。專以所謂「婦女病」為醫療對象的「加味姑嫂丸」之所以取名「姑嫂丸」，據本人去電所獲宏星製藥廠諮詢藥師的解釋，即因醫療對象是「令人難以啟口的地方」，只容姑嫂女人間相問相談，外 / 男人跟前提不得。而的確某報「金賽夫人信箱」就曾出現有某位小姐抱怨她辦公室裏的男同

<sup>10</sup> 李元貞，《女人詩眼》，板橋：台北縣立文化中心，1995，頁95，96。

<sup>11</sup> 吳菀菱，《紅鶴樓》，台北，希望出版社，1997，頁55。

<sup>12</sup> 自由時報，1998.10.28，頁41。

<sup>13</sup> 杜修蘭，《逆女》，台北：皇冠，1996，頁74。

<sup>14</sup> 郭良蕙，《第三性》，台北，時報，1987，頁29。事實上，由於禁忌的關係，「那個」亦可被用來指涉性器官，至於「那話兒」則專指陰莖，如「那話兒遭咬傷白晝之狼夾尾脫逃」（自由時報，1997.10.16，頁11。）

<sup>15</sup> 自立早報，1996.6.15，頁2。

事老拿「姑嫂丸」或「中將湯」來開玩笑的投書<sup>16</sup>。值得注意的是，「加味姑嫂丸」使用說明小冊上是將「月經失調」、「經來腹痛」、「習慣性流產」、「不孕症」併稱為「隱疾」的，然而在現代漢語裏，「隱疾」指的卻是「不好向別人說的病，如性病」<sup>17</sup>，「不便告人的疾病，如性病」<sup>18</sup>，而且通常只限用於男人。相對於「姑嫂丸」名稱取的如此委婉，同樣標示著「男子漢不可告人的事」<sup>19</sup>的男性專用藥就大做廣告，其名稱就直接叫作「Top-1」，而其他壯陽藥更是琳瑯滿目：棟介久，猛精哥，賜力壯<sup>20</sup>等等不一而足，其成份則包含起陽草，大陰藤<sup>21</sup>，公牛睪丸素<sup>22</sup>。為了加強競爭力，「賜力壯」則更強調是「野公牛睪丸素」<sup>23</sup>。

男性是公開的，女性是內斂的，涉及性器官時尤然。女性不但對其性器官難以稱之，甚至無以名之，此乃問題之所在。社會如此，家庭亦然：媽媽給小兒子洗的是名實相符的「雞雞」、「蛋蛋」和「屁屁」，給小女兒洗的則只有「屁屁」。（我一個同事說，他們在家裡則是洗「鴨鴨」，以有別於「雞雞」，然此名稱亦據「雞雞」而來）不是「下面」洗一洗，就是「前面」和「後面」都洗一洗，或如德文裡所說的是「兩腿之間」（zwischen den Beinen）洗一洗。輪到媽媽自己時略有變化，洗的則是「屁股」<sup>24</sup>，好像女人的性器官

<sup>16</sup> 自由時報，民1997.1.16，頁28。

<sup>17</sup> 《現代漢語詞典》，北京社會科學院語言研究所詞典編輯室編，北京：商務印書館，1992，頁1381。

<sup>18</sup> 《辭海》，夏征農編，台北：東華書局，台灣版，下卷，1992，頁5027，「隱疾」出處另見余巖，《古代疾病名候疏義》，禮記病疏，隱疾條，台北縣：自由，1972，頁328。

<sup>19</sup> 自由時報，1997.1.17，頁22。

<sup>20</sup> 自由時報，1997.4.13，頁6：「七件壯陽廣告 誇大」。

<sup>21</sup> 自立晚報，1996.11.29，頁8。

<sup>22</sup> 自由時報，1997.4.21，頁25「精勁猛（真正猛）」。

<sup>23</sup> 中央日報，1997.3.28，頁20。

<sup>24</sup> 此所以一個調查結果顯示，幼稚園教師在校常見的幼兒與性有關的行為中，排名第三的就是說到「屁股」會大笑（晏涵文，《告訴他性是什麼》，台北：張老師，1991，

是「羞恥」的代名詞，提都不能提，這也符合了，同樣是人，卻只有女人有「恥骨」<sup>25</sup>（至少江漢聲 / 晏涵文所編的「性教育」裡的解剖圖是這麼畫），男人的恥骨卻漏列出來<sup>26</sup>。

對小男生來說小鳥就是雞雞，屁股就是屁屁，而對小女生來說屁股是屁屁，陰部（陰唇、陰道、陰蒂）也是屁屁。讓我們來看看佛洛伊德那個三歲半的小漢斯和他媽之間的對話，這段對話的背景是，小漢斯用手握著雞雞的時候被他母親看到，後者就警告他說，再摸，就找醫生割掉他的「雞雞」（原文是Wiwimacher），讓他無法小便。結果看過他妹妹小便的小漢斯竟然回道，割掉後，他可以用「屁屁」小便。「屁屁」<sup>27</sup> 原著德文是Popo（= 屁股）<sup>28</sup>，英文譯本則為bottom<sup>29</sup>。顯然，對小漢斯來說，Popo同樣既是後面的「屁屁」，也是前面的「屁屁」。可見對於女孩下體的名稱之處理，顯然中外皆同。

值得注意的是，雖然幼稚園的性教育課標準裏的第一條就是「了解身體各部位的正确名稱及功用（包括生殖器官）」<sup>30</sup>，但是一個國二的女生在講述其被性騷擾的經驗及請教如何對付時，卻只會或只敢用「那個」來指稱男人的性器官：「我是國二女學生，有一次去福利社 / …… / 有位男生好變態，用他的『那個』頂我 / …… / 」<sup>31</sup>。連講出男人性器官名稱的勇氣都沒有，我們如何期待她能獨力應付性騷擾？不同類但同樣嚴重的問題也會發生在老人身上；一個被國

---

頁31)。

<sup>25</sup> 江漢聲 / 晏涵文，《性教育》，台北：杏林文化，1995，頁88。

<sup>26</sup> 全上，頁88。

<sup>27</sup> 我用的是張小虹的譯文，張小虹，〈戀物張愛玲〉，收於張小虹，《慾望新地圖》，台北：聯合文學，1996，頁45，註釋1。

<sup>28</sup> Sigmund Freud, "Zwei Kinderneurosen". Analyse der Phobie eines fuenfjaehrigen Knaben, Kindes, Studien in 11. Bdn, Bd. VIII, F/a. M., 1969, p. 15.

<sup>29</sup> Sigmund Freud, Collected Papers, edited by Ernest Jones, translated by Alix and James Strachey, New York, Basic Books, 1959, p. 151, 152.

<sup>30</sup> 《告訴他性是什麼》，頁40。

<sup>31</sup> 自由時報，1996.12.25，頁33。



術館61歲惡狼強暴的76歲老婆向警方報案後，女警根據這位不識字的老婦人的口述作筆錄時，為了使筆錄接近事實的陳述，「使用了許多『諧音』來形容強暴內容，而這位女警一邊問，一邊面紅耳赤十分尷尬」<sup>32</sup>。兩位女性所面臨的困難就在於：我們的日用語彙，尤其是閩南語，所能提供的關於男女性器官的名稱及性交的動詞都是以男性使用為主，無法用來中性地敘述事實，女性平常當然就避免使用或聽到，一旦不得不講或聽的時候，當然就會面紅耳赤。「性騷擾」這個概念出現之前，是沒有人會為此被罰的，理由很簡單，因為同樣的狀況，先前不叫「性騷擾」，而叫「吃豆腐」。後者係男性角度的結果，自然無罪，前者則是女性角度，攻守互換，勝負立見。

身體被霸佔，實起源於命名權被霸佔<sup>33</sup>。女性天人交戰之後仍開不了口，輪到某些男性則表示他脫口而出的「破XX，幹XX」只是「口頭禪並無惡意」<sup>34</sup>。而因在1994年在高雄勞工公園辱罵某檢察官「去吃屎好了，幹X娘」<sup>35</sup>而遭判處拘役80日的某立委在被新黨開除黨籍時，竟說：「女孩（按：指社民黨）嫁給他（指新黨）也給人家睡了，餅都沒吃，聘金還沒收下，就要休掉人家，哪有這麼簡單的事」<sup>36</sup>。顯然，女性被教導的如此的「知書達禮」，和其男性同胞的「心想事成」是一體兩面的事。

於是，奪回身體的自主權在女性主義或者女權運動裏是一個主要課題及目標，殆無可議。西方1970年代的口號「our bodies, our selves（我們的身體，我們的自我）」<sup>37</sup>正是突顯出了傳統女性之為「No-body

<sup>32</sup> 自由時報，1997.3.17，頁5。

<sup>33</sup> 「命名」在在西方的傳統裡，基本上是男人的權利。聖經創世紀裡所有動物及夏娃均由亞當來命名，更清楚地呈現出命名權與擁有權之間的密切關係。

<sup>34</sup> 自由時報，1996.12.7，頁4。

<sup>35</sup> 自由時報，1997.5.2，頁5。

<sup>36</sup> 自由時報，1996.3.14，頁4。

<sup>37</sup> 參閱 侯宜人譯，《女性裸體》（Lynda Nead, *The Female Nude*），台北：遠流，1995，頁5。

＝沒有身體」的事實。本地大學女研社的成員身上穿的T恤也寫著婦運名言「身體就是戰場」<sup>38</sup>，東吳大學的女學社則乾脆將其社刊取名為「卵巢」。1995年聯合文學二月號也出了一個專題就名之為「女人身體（Female Body）」<sup>39</sup>。而基於身體與性別的直接關係，對男女身體多面向的關切，更是著眼於將社會性別從生物性別區別開來的「性別研究」責無旁貸的基本任務。有意思的是，當女性強調陰性書寫時，她們就把女性性別符號♀下的十字加上筆尖<sup>40</sup>，而男性的性別符號♂卻被某壯陽藥公司拿來強調箭頭朝上的勃起效果<sup>41</sup>。

就字源來看，Gender 出自於拉丁文的genus，本義是「生產、製造」，也就是說，兩性的互涉的原點是被設定在生殖的關係上。而在古漢語裡面，「母」、「女」兩字系出同源，卜辭中的「母甲」，「母乙」，「母丙」諸母字可以作「母」，也可以作「女」<sup>42</sup>。王國維也指出古代盤器或鼎器上的「母」字概指「女」，而「父」概指「男」<sup>43</sup>也，因為「男子之美稱莫過於父，女子之美稱莫過於母，男女既冠笄，有為父母之道，故以某父某母字之也」<sup>44</sup>。「男女」既可等同「父母」，而對照禮記·禮運篇的「飲食男女，人之大欲存焉」中的「男女」作為「性交」的同義詞，那麼，當我們在說「性器官」

<sup>38</sup> 自由時報，1997.3.8，頁28。

<sup>39</sup> 聯合文學，124期，1995.2，「女人身體」在該專輯裏都簡稱「女體」，而丁乃非把女人閱讀主體簡稱為「女體」，應有其對「女人身體」呼應之故。（參閱〈婦女與兩性研究的方法論——文學〉，《婦女研究通訊》，29，1993.4，頁28。

<sup>40</sup> 《婦女研究通訊》，29期，1993.4，頁61。

<sup>41</sup> 中央日報，1997.3.28，頁20。

<sup>42</sup> 《古文字研究》，第十七輯，中國文字研究會／中華書局編輯部編，北京：中華書局，1989，頁34。另討論「妻」之古文時，朱守亮亦指出：「古文母、女通」，見〈由古文字窺測古時之搶婚習俗〉，第七屆中國文字學全國學術研討會，東吳大學中國文學系所主編，台北：萬卷樓，1996，頁313。

<sup>43</sup> 王國維，《王觀堂全集》，冊一，文華出版公司，1968，頁146，147。

<sup>44</sup> 同上，頁147。

而不說「生殖器」<sup>45</sup> 的時候，當我們不在「敦倫」<sup>46</sup>、「行房」、「行周公之禮」或行「人道」（夫婦房事舊亦稱「人道」<sup>47</sup>，查泰萊夫人和他半身癱瘓的丈夫就是過著「慘無人道」的日子），而是在「雲雨」或「作愛」的時候我們就已經在挑戰傳統。當我們的姿勢不像傳教士而像狗爬式的時候，我們就已經在向傳宗接代挑戰。關於這一點，老子在道德經裡的用詞比較直接而且客觀一點：「未知牝牡之合而全（按：「全」，陰字右半之誤）作，精之至」<sup>48</sup>。「牝」就是「屁屁」，「牡」就是「雞雞」，「牝牡相合」就是性交，簡單明瞭之至。

我要特別指出的是，男女即父母，並不意味著男女平等。相較於男人，女人更是被界定在傳宗接代的功能上。（當然這並不排除他們同時成為男人性對象的角色，且即便如此，她們傳的也是男方的香火，詩經小雅蓼莪裡不是早寫著「父兮生\*我，母兮鞠我」。）看看中文的奶奶（奶之古意亦可為「母」，當動詞用則可作「撫養」，如「這孩子是他媽辛辛苦苦奶大的」）和拉丁文的mamma（音同「媽媽」）＝女人的乳房<sup>49</sup>，我們就可看出，女性作為一個人而被器官化的端倪，元凶是誰，不言可喻。至於D. H. Lawrence在*Lady Chatterley's Lover*裏讓Mellor對Conni說：「你是一個好孔」<sup>50</sup>（台語的「好孔」），更是不在話下。其實在粗話中，「屌」亦代表女人<sup>51</sup>，

<sup>45</sup> 江漢聲／晏涵文《性教育》一書裏則認為：「第一性徵就是指女性內外的性器官，也就是生殖器官。」，台北：杏林文化，1995，頁108。

<sup>46</sup> 如「夜與老婆敦倫一次」（《俞曲園日記》），引自劉達臨主編，《性學辭典》，台北：文鶴，1996，頁314。

<sup>47</sup> 劉達臨主編，《性學辭典》，台北：文鶴，1996，頁314。

<sup>48</sup> 朱謙之／任繼愈，《老子釋譯——附馬王堆帛書老子》，台北：里仁，1985，頁221（第五十五章）。

<sup>49</sup> Latein-Deutsch Woerterbuch, Limburg/Lahn: Steffen, 1992, P. 319。

<sup>50</sup> D. H. Lawrence, *Lady Chatterley's Lover*, New York: New American Library, 1962, p. 60: 'Th'art good cunt'.

<sup>51</sup> 《台灣話大詞典》。閩南語漳泉二腔系部份，陳修主編／陳文晶助編，台北：遠流，1991，頁26，屌字條。

如「三八ㄐ一戾（音讀如：ㄅㄛˋ）」。將女性貶為性器官在今天的新新人類用語裡面仍然存在：譬如「交女朋友」的最新流行用語就叫作「搓麻薯」<sup>52</sup>，「麻薯」何所指，言者、聽者心知肚明。不過，也有女性將自己定位於某器官或身體部位的，如把性交說成「失身」<sup>53</sup>，然後把第一次的「失身」說成「給了一切」<sup>54</sup>。

### 參·「破瓜」，「有喜」，「未亡人」

就女人的身體來看，有三個概念全是以男性為主體，由點而線而面地將女性身體定位為客體。舊時女性的生命三部曲就是「破瓜」，「有喜」，「未亡人」。破瓜之年是十六歲，「破瓜」指的就是「破身」，第一次性交，而瓜破子落就是性交生子<sup>55</sup>。「破瓜」英文叫deflower，相當於中文的「開苞」<sup>56</sup>（花苞的苞），德文是deflorieren，法文是deflorer，同樣的意思，都源自於拉丁文的defloratio，是一個醫學用語。把女人「視為花朵」<sup>57</sup>，所以有「校花」、「名花有主」、「採花大盜」、「花痴」等名詞出現，宋朝時更有專為妓女評等級的「評花榜」<sup>58</sup>，算是喝花酒的節目之一。類似的例子隨舉報上數例：「夜歸女遇採花大盜」<sup>59</sup>，「花酒帳扯不清，警員遭圍毆重傷」<sup>60</sup>，「同

<sup>52</sup> 自由時報，1997.5.1，頁10。

<sup>53</sup> <既已失身，處女膜何用>，自由時報，1997.1.24，頁36。

<sup>54</sup> <給了一切，他卻走了>，自由時報，1997.1.16，頁36。

<sup>55</sup> 參閱劉達臨主編，《性學辭典》，頁317。

<sup>56</sup> 全上。

<sup>57</sup> 另一例則為「胭脂」。「胭脂」又名「煙脂」，原為草的一種，採其花可作紅顏料，女人拿它作妝扮品，產於燕地，故叫「燕脂」，匈奴人稱妻子為「閼氏」，和「燕氏」同音，即間接以花名之。參閱洪乾祐，《閩南語考釋。附金門話考釋》，台北：文史哲，1992，頁80，81。

<sup>58</sup> 參閱劉達臨，《中國古代性文化》，銀川：寧夏人民出版社，1993，頁621。

<sup>59</sup> 自由時報，1997.3.18，頁11。

<sup>60</sup> 中央日報，1997.3.30，頁9。

居人催花，親娘推三幼女人狼口」<sup>61</sup>，或是「帶往 KTV，少男強摘嫩蕊」<sup>62</sup>。至於文學裡，蕩婦卡門口中含著紅玫瑰，張愛鈴《紅玫瑰與白玫瑰》裡的「壞女人」——曾為交際花的「嬌蕊」，還有施叔青的小說裡也有這樣的句子：「這個天生淫蕩的女人 / …… / 攤手攤腳風情十足的躺在那裡，像一朵盛開的花等待被攀摘」<sup>63</sup>，都是例子。德國啟蒙時代著名劇作大師及文學理論家雷辛（G. E. Lessing）的悲劇‘*Emilia Galotti*’的女主角因料到自己身為別人的未婚妻而又怕禁不起綁架她的王子的財勢等誘惑，要求她父親以匕首刺死她，死前最後一句話就是：「折下一朵玫瑰，以免狂風蹂躪它」<sup>64</sup>，至若歌德著名的「野玫瑰」（男孩摘下野玫瑰……）言外之意也就不言可喻了。此外還有煙花巷、殘花敗柳、花柳病等。事實上，花朵被用來隱稱女性的陰部，是老太婆的棉被——蓋有年矣，古代印度神話就是以蓮花象徵女陰<sup>65</sup>，清朝時一首雲南民謠就說：「哥是天上一條龍 / 妹是地下一叢花 / 龍不抬頭不下雨 / 雨不灑花花不紅」，此處「『龍』指男陽」（按：抬頭指「勃起」無疑）」，「『花』指女陰」<sup>66</sup>，此在現代漢語小說裡仍可見的到：「莎樂美欲仙欲死，恨不得對方掐擰的是自己的陰洞。兩朵秀麗的花瓣\*，競相抵觸最敏感柔嫩的部位」<sup>67</sup>。至於統一企業的「四物雞精」廣告則更透露了花瓣與女陰之聯想的訊息，其整頁廣告的背景就是一朵佔據全版、花瓣層次清晰可辨的紅色玫瑰，而在花瓣的最中心處則至放著上書「四物

<sup>61</sup> 自由時報，1997.4.22，頁5。

<sup>62</sup> 自由時報，1997.12.17，頁11。

<sup>63</sup> 施叔青，《妳讓我失身於妳》，台北：洪範，1996，頁45—46。

<sup>64</sup> G. E. Lessing, "Emilia Galotti", in, G. E. Lessing, *Die Hoehepunkt seines Schaffens*, Wien: Prima, 1978, p. 249.

<sup>65</sup> 創造者大自在天毗濕奴（Vishnu）從臍眼裏生出蓮花，蓮花就是女陰，而大梵天（Brahman）便從「蓮花」裏生育出來，參閱蕭兵／葉舒憲，《老子的文化解讀——性與神話學之研究》，武漢，湖北人民出版社，1994，頁605。

<sup>66</sup> 殷登國編著，《杏林廣記》，台北：元氣齋，1996，頁14。

<sup>67</sup> 吳苑菱，《紅鶴樓》，頁41。

雞精」四字的瓶罐。<sup>68</sup>

正如「破瓜」屬於日用語彙，「處女航」、「處女作」等字眼也一樣平凡到連女性也照用不誤。如連方瑀就稱當年她靜修女中畢業後考上北二女時寫給她學妹們的那封信為她的「處女作」<sup>69</sup>，亦有不稱「處女作」而叫「第一次」的，如「鞏俐的『第一次』給了滾石」<sup>70</sup>，<sup>71</sup>或是「澎恰恰獻出第一次，甲子慧插翅跟他飛」<sup>72</sup>。「處女」甚至可和「第一次」一同出現且用在男人身上，如「馬英九的第一次今晚登場，電視主持處女作『各領風騷』，今晚與你相約環球新聞台」<sup>73</sup>或者「林讚新處女秀，苦苦的／曲球亂亂飛，壞了他的第一次」<sup>74</sup>。而最具性交意象的是「處女地」，男的開墾，女的被開墾，例子如：「下午三點半，我們踏步邁入這一片台灣最後的處女地」<sup>75</sup>。此外，某報導稱讚余光中為「藝術的多妻主義者」<sup>76</sup>以及有位餐飲業的金童設計的菜一律都作一個裸體美女在盤裏，目的是為了達到秀色可餐<sup>77</sup>，彷彿他的顧客全為男性一般。男性為主體，女性為客體，於此又見一斑。

再來看看「有喜」。女人有喜，即便在醫學發達的今天，也不保證一定以一個「喜」字收場。以德文為例，極具公信力的杜登標準字典（Duden）在「坐月子」（Wochenbett）這個字下面所舉的例子就是「他的前妻是在月子裏死的」<sup>78</sup>。傳統裏的女人面對「有喜」

<sup>68</sup> 《聯合文學》，156期，1997年10月號，頁33。

<sup>69</sup> 自由時報，1996.11.4，頁32。

<sup>70</sup> 「滾石」不是某個男人的名字而是唱片公司。

<sup>71</sup> 自由時報，1996.11.27，頁21。

<sup>72</sup> 中國時報，1997.1.18，頁22。

<sup>73</sup> 自由時報，1997.4.7，頁24。

<sup>74</sup> 自由時報，1997.4.3，頁26。

<sup>75</sup> 自由時報，1997.1.20，頁33

<sup>76</sup> 中央日報，1997.4.18，頁18：大師篇 余光中。

<sup>77</sup> 《翡翠周刊》，411/412合訂本，1997.2.4，頁160。這些都是男性對女性的食人主義傾向之展現，如一種小番茄被名為「超甜聖女」亦同。

<sup>78</sup> Duden. Deutsches Universal Woerterbuch, Mannheim: Duden, 1989, 頁1750，

這回事，除了肉體上的折磨（從「害喜」<sup>79</sup> 到死亡<sup>80</sup> 等各種可能性）之外，還有替夫家傳宗接待的壓力<sup>81</sup>。因此除了面對小生命的喜悅以外，與其說是爭口氣的「有喜」，不如說是鬆口氣的「好險」更為恰當，因為這個「喜」一方面是婆家的「喜」<sup>82</sup> 以外，同時也意味著，她達到了「女人=妻子=子宮」<sup>83</sup> 的要求。女人被等同於子宮也見證於英文的uterine（子宮的）這個字，它指的是「同母異父」（born of the same mother but having a different father）<sup>84</sup>，uterine sisters 直接譯成中文就應該是「同一個子宮的姊妹」。難怪有人要將woman

---

"Wochenbett" 條: 'Seine erste Frau war im W. gestorben'.

<sup>79</sup> 有關這部分可參考自由時報，1997.4.25，頁32的短文〈該怎麼害喜才好〉：「關於懷孕，我認為真是『有百苦而少有樂趣』可言，長期忍受孕期的艱苦，除了於終了時可以得到一個嬰兒作為禮物之外，其附加價值簡直少之又少」。

<sup>80</sup> 孕婦死於產房的不幸事件甚至在文學裡都可找到例子：「當年醫療器材不足，醫護人才有限，他老婆因而死在手術台上，只留給他一名剛字子宮內取出的女嬰，以及滿腹的悲傷與悽絕」（王正國，《媚登峰物語》，收於王正國，《慾火》，台中：劇場，1997，頁86）。

<sup>81</sup> 《大戴禮記》有載，婦有七去，「無子」排名第二，僅次於對公婆不孝（《大戴禮記今註今釋》，高明註釋，台北：台灣商務印書館，1997，本命第八十，頁510）。當然時代變了，對現代女性來說，「懷孕」就不一定是喜事，此所以有一種「迷你排卵觀測器」被廣告為「女生安全期、危險期觀測器」，雖然「使用者可藉此參考是否採避孕措施，或『重點加強火力』，以便提高懷孕機率」（自由時報，1997.5.9，頁10），蓋既稱危險期，則本器之設計原必非為了懷孕而是為了避孕。至於就業方面，懷孕婦女甚至可能因此失去工作，這時有喜就是有難了（參看自由時報，1997.6.13 頁10：「婦女『有喜了』，工作就不保？」）。

<sup>82</sup> 有時這還得看是「弄璋」還是「弄瓦」，潛意識裡，一般還常有兒子才算數的想法，例如歌星張信哲入厝，報上新聞就寫著：「車子、銀子、房子都有了，就缺妻子與兒子。」（自由時報，1997.3.24，頁21，強調部分出自筆者）。

<sup>83</sup> 有關這些概念之間的關連，另參閱 Manuel Simon, Heilige. Hexe. Mutter, Berlin: D. Reimer, 1993.

<sup>84</sup> Macmillan Contemporary Dictionary, New York: Macmillan, 1979, p. 1099 'uterine'字下。另請參閱 Ann Ellis Hanson, "The Medical Writer's Woman", in, D. M. Halperin/J. J. Winkler/F. I. Zeitlin (edt.), Before Sexuality, Princeton: Princeton University Press, pp. 309-338.

這個字回溯到wombman<sup>85</sup>（亦即子宮（男）人）去。事實上，中文胞兄、胞妹的「胞」就是中醫裏的子宮或子宮內包著胎兒的薄膜<sup>86</sup>。如果女人真的等於子宮，那麼婦人的「婦」與腹部的「腹」同音也許不無道理，此或所以，「停經」又稱「斷產」<sup>87</sup>之故。

女子出嫁曰「歸」，字典上的解釋是「女子必適人始終身得定止，故歸從止」<sup>88</sup>。從此娘家成了「外家」，自己則成了丈夫的「家內」<sup>89</sup>（有時候也叫「賤內」，以免「見外」）。出嫁之為女人命定之歸宿，更驗證於「女」這個字讀作四聲「ㄋㄩˇ」的動詞用法，而它的意思就是「以女妻人」。而妻者乃「婦與夫齊者也」<sup>90</sup>，應解為該當向丈夫看齊也，因為根據大戴禮記，「婦人，伏於人也。是故無專制之義，有三從之道，在家從父，適人從夫，夫死從子」<sup>91</sup>。婦無專制之義的意思就是不能自己作主，只能屈服於人，這點在清朝吳謙的醫宗金鑒裡有一個很值得注意的看法，他認為有些婦人月經失調就是因為「婦人從人，凡事不得專主，憂思忿怒，鬱氣所傷，故經病因於七情者居多，蓋以血之行止順逆皆由一氣率之而行也」<sup>92</sup>。

感受到身不由己，心情自然鬱卒。而身不由己的最佳寫照就是「未亡人」這個女人專屬的概念<sup>93</sup>。影星于楓自殺身亡後，有記者竟

<sup>85</sup> Webster's Word Histories, Springfield: Merriam-Webster Inc., 1989, p. 510, under 'woman'.

<sup>86</sup> 《中國古醫籍辭異》，明文書局，1987，頁156。

<sup>87</sup> 《台灣話大詞典》。閩南語漳泉二腔系部份，陳修主編／陳文晶助編，台北：遠流，1991，頁1864，斷產條。

<sup>88</sup> 《中正行音義綜合大字典》，台北：正中，1995，頁398。

<sup>89</sup> 洪乾祐，《閩南語考釋。附金門話考釋》，台北：文史哲，1992，頁64，277。

<sup>90</sup> 全上，頁311。

<sup>91</sup> 《大戴禮記今註今釋》，高明註釋，台北：台灣商務印書館，1997，頁509（本命第八十），

<sup>92</sup> 吳謙，〈御纂醫宗金鑒〉，《景印文淵閣四庫全書》（七八一），子部八七，醫家類，台北：台灣商務印書館，頁243。

<sup>93</sup> 如梁國樹之妻就在報上刊登了謝啟：「先夫梁公國樹之喪叨蒙…總統…李副總統頒



然問其男友黃文寧是否「願意採取葬髮妻的禮俗，並以未亡人身份列名訃文」<sup>94</sup>，黃也說如果法律上允許，他就願意。兩個月後公祭時，被排除在家祭之外的黃爆出不滿的情緒時說：「我豈是任人擺佈的，叫我行禮，我就行禮；我是個男人啦！」<sup>95</sup> 男人不是任人擺佈的，他是自己身體的主人，這點剛好說明，為何未亡人只可以是女人的原因。<sup>96</sup> 不過，「孕育」並非女人的專利，它亦可用來傳達男人的創作過程。北京大學中文系嚴家炎談魯迅的〈阿Q正傳〉時說：「〈阿Q正傳〉大約是魯迅小說中孕育時間最為長久的。如果把作者最初從生活中無意地受胎的階段算起，也許同魯迅考慮國民性問題的時間一樣長久。」<sup>97</sup> 類似的情形在詹姆斯·喬依斯的「尤利西斯」也出現：「本人是自己的父親，兒子馬利根自言自語地說。等一下。我懷孕了。我頭腦裏有一個尚未出生的孩子。帕拉斯·雅典娜！一齣戲！這齣戲來得正好！讓我分娩吧！」<sup>98</sup> 女人孕育的是肉體的，而男人孕育的是則是精神的。

「孕育」也好，「受胎」也好，這些都還勉強算是說得過去，但是「流產」、「夭折」、「胎死腹中」等字眼在日用語彙中卻被更頻繁及無情地使用，「海外投資計劃宣告流產」，「該公司擴大設廠計劃案由於曝光太早而胎死腹中」等都是我們耳熟能詳的句子，在此就隨舉報載一例：「由美國、丹麥等國提案的譴責中國迫害人權案，在中共威迫利誘之下宣告流產」<sup>99</sup>，女人的身體似乎徹底成了男人及其語言肆無忌憚的蹂躪對象了，某報的漫畫連載就這麼一個對

賜輓額 / ……) …未亡人侯金英率子女泣叩」

<sup>94</sup> 自由時報，1996.10.31，頁7。

<sup>95</sup> 自由時報，1997.1.8，頁2。

<sup>96</sup> 類似的話語如王鼎鈞所說的：「只要人努力上進，尤其是一個男人，男人的美，就在他不停的奮鬥（按：而女人的美，就在他不停的被鬥？）」中央日報，1996.12.6，頁19。

<sup>97</sup> 中央日報，1997，4.17，頁18。

<sup>98</sup> 詹姆斯·喬依斯，《尤利西斯》，金隄譯，台北：九歌，1993，上卷，頁72-473。

<sup>99</sup> 自由時報，1997.4.17，頁7。

話：

先生：大夫，我老婆生了嗎？

大夫：生了？

朋友（對先生），恭喜你要當爸爸了。

先生：恭喜什麼！是生了「惡性瘤」。<sup>100</sup>

就拿1997年4月間的公共電視事件來看好了，幾乎各報都不約而同地使用了類似地字眼。中央日報4月17日一篇文章的標題是：「公視孕育不易，人才設施勿虛擲」，裡面第一段話就說了「剛被熱烈催生的公共電視台，難逃胎死腹中的不幸」<sup>101</sup>，同一天，在中國時報第四版裏，我們讀到了如下的句子：「監委黃越欽／……／強調一定會將公視順利『生產』，不管公視是否斷手斷腳」<sup>102</sup>。當天聯合報則說「公視夭折」<sup>103</sup>，台灣時報則是「公共電視設台，胎死腹中」<sup>104</sup>，青年日報亦引立委劉進興的話，說「對於公視可能胎死腹中，他將會加緊動員，全力予以催生」<sup>105</sup>。同樣的，在自由時報的報導裏，我們亦讀到「公視面臨夭折，蘇起：很遺憾」、「公視法很可能流產」。值得一提的是，力圖挽救公視的民間組織就叫「公共媒體催生聯盟」，而他們計劃發起「一人一信到總統府」，「希望能挽救公視胎死腹中的命運」<sup>106</sup>。中文如此，英文、德文、法文亦然。英文的miscarriage，法文的avortement，義大利文的aborto，德文的Fehlgeburt都是「流產」<sup>107</sup>而兼有「失敗、未達目標」的意思。至於胎死腹中亦同，英文是stillbirth，形容詞stillborn，法文mortne，義大

<sup>100</sup> 中央日報，1997.4.15，頁15（漫畫連載「蒙古DR」）。

<sup>101</sup> 中央日報，1997.4.17，頁3。

<sup>102</sup> 中國時報，1997.4.17，頁4。

<sup>103</sup> 聯合報，1997.4.17，頁2。

<sup>104</sup> 台灣時報，1997.4.17，頁2。

<sup>105</sup> 青年日報，1997.4.17，頁2。

<sup>106</sup> 自由時報，1997.4.4.17，頁4。

<sup>107</sup> 真正慘的例子如：「國中女生遭繼父強暴懷孕…如廁流產…可憐小生命：被棄於垃圾桶…回天乏術」，自由時報，1997.5.3，頁6。

利文 *nato morto*，德文 *Totgeburt* 或 *ein togeborenes Kind*，形容詞 *totgeboren*，都是「胎死腹中」而在口語中被拿來作為「註定失敗」的意思。

當然，這些詞語除了本義以外另被當作隱喻使用，已是年久月深之事，非自今日始，然而，把女性定位在妻、母的功能上，至今似仍大有人在，且看1997年3月報上的一則小短文〈何謂女相九美？〉：

一、頭圓額平。二、骨細皮滑。三、唇紅齒白。四、髮香髮軟。五、眼長眉秀。六、指尖掌厚紋細密。七、談吐大方，舉止緩和。八、坐臥端靜，神清氣爽。九、肩圓背厚，腰平腹垂。凡女性相中有以上特徵之一者，皆主旺夫益子，宜室宜家之婦。<sup>108</sup>

而下面這段話也出自於同一作者：

女相首重形貌厚重，舉止端莊，溫柔賢淑，心性仁慈，必為福厚好命之女，相對的，如果形體單薄，心地刻薄，或者跋扈善妒，喜弄是非，乃至放浪行駭，不知內斂，則縱然國色天香，名門閨秀，其下場結局亦必然不美。<sup>109</sup>

讀了這兩段話，誰能不想起唐朝時的「女論語」第一章「立身章」：「行莫回頭，語莫掀唇，坐莫動膝，立莫搖裙，喜莫大笑，怒莫高聲……」<sup>110</sup> 等語？再來，就只差「餓死事極小，失節事極大」這句話了<sup>111</sup>。

<sup>108</sup> 自由時報，1997.3.11，頁43。

<sup>109</sup> 自由時報，1997.3.20，頁43。

<sup>110</sup> 唐·宋若莘，《女論語》，引自劉達臨，《中國古代性文化》，頁415。

<sup>111</sup> 王德威在其為《北港香爐人人插》的編輯前言裡特別提到了，李昂在《殺夫》裡陳江水與林市之間性與飢餓的二元處理（見：《北港香爐人人插》，頁21-22），其實，林市的母親為了一小塊饅頭而任令一個軍人姦淫的那一幕正是對「餓死事極小，失節事極大」的一大顛覆。

基於以上整體認知，本人建議，將現有各類直接或間接指涉男女關係的名稱拿來作一檢驗，並考慮其在當今環境之有效性。不過本人只敢先行「建議」，尚不敢獨自勇為，這點有待眾人集思廣益。然而，不管如何，「女人的壓抑由失『聲』開始」<sup>112</sup>，我想，過去學會了「壓抑」，如今也許該試試練習「訝異」——訝異那些往日習以為常的事情、概念、想法、作法。說不定，女人不再「失聲」，男人就要「痛哭」了。男人有理由哭了，也許，世界將會少一點乏味，多一點趣味，功德一件，誠功德一件也，是為誌。

（給太太齡慧，女兒安安和佳佳）

### 參考書目

- 《大戴禮記今註今釋》，高明註釋，台北：台灣商務印書館，1997。
- 《中文大辭典》（三），中華學術院印行，六版，台北：中國文化大學出版部，1982。
- 《中國古醫籍辭異》，台北：明文書局，1987。
- 王國維，《王觀堂全集》，冊一，文華出版公司，1968。
- 王正國，《慾火》，台中：劇場，1997。
- 《台灣話大詞典》，閩南語漳泉二腔系部份，陳修主編／陳文晶助編，台北：遠流，1991。
- 《古文字研究》，中國文字研究會／中華書局編輯部編，北京：中華書局，1989。
- 《性學辭典》，劉達臨主編，台北：文鶴，1996。
- 曲彥斌，《中國民俗語言學》，上海文藝出版社，1996。
- 朱謙之／任繼愈，老子釋譯——附馬王堆帛書老子，台北：里仁，1985。
- 江漢聲／晏涵文，《性教育》，杏林文化，1995。
- 何春蕤，《不同國女人》，台北：自立晚報出版社，1994。

<sup>112</sup> 何春蕤，《不同國女人》，台北：自立晚報出版社，1994，頁62。

- 李元貞，《女人詩眼》，板橋：台北縣立文化中心，1995。
- 李昂，《北港香爐人人插》，台北：麥田，1997。
- 杜修蘭，《逆女》，台北：皇冠，1996。
- 郭良蕙，《第三性》，台北，時報，1987。
- 吳苑菱，《紅鶴樓》，台北：希望，1997。
- 吳謙，《御纂醫宗金鑑》，景印文淵閣四庫全書（七八一），子部八七，醫家類，台北：台灣商務印書館。
- 余巖，《古代疾病名候疏義，禮記病疏》，台北縣：自由，1972。
- 侯宜人譯，《女性裸體》(Lynda Nead, *The Female Nude*)，台北：遠流，1995。
- 洪乾祐，《閩南語考釋》。附金門話考釋，台北：文史哲，1992。
- 施叔青，《妳讓我失身於妳》，台北：洪範，1996。
- 晏涵文，《告訴他性是什麼》，台北，張老師，1991。
- 張小虹，《慾望新地圖》，台北：聯合文學，1996。
- 婦女研究通訊 29 期，1993/4。
- 第七屆中國文字學全國學術研討會論文集 東吳大學中國文學系所主編，台北：萬象樓，1996。
- 《國台雙語辭典》，楊青矗主編，高雄：敦理出版社，1992。
- 詹姆斯·喬依斯，《尤利西斯》，金隄譯，上卷，台北：九歌，1993。
- 劉達臨，《中國古代性文化》，銀川：寧夏人民出版社，1993。
- 聯合文學 124 期，1995.2。
- 蕭兵／葉舒憲，《老子的文化解讀——性與神話學之研究》，武漢，湖北人民出版社，1994。
- 《辭海》，夏征農編，台北：台灣東華書局，1992。
- I. Becher, A. Lindner, P. Schulze. *Lateinisch-griechischer Wortschatz in der Medizin*. Berlin: Ullstein, 1995.
- Judith Butler. *Bodies that matter*. London: Routledge, 1993.
- Jacques Derrida. *Dissemination*. Translated, with an introduction and Additional Notes by Barbara Johnson. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- Duden. *Deutsches Universal Woerterbuch*. Mannheim: Duden, 1989.
- Sigmund Freud. Studien in 11. Bdn, Bd. VIII, "Zwei Kinderneurosen. Analyse der Phobie eines fuefjaehrigen Knaben", F./a. M., 1969.
- . *Collected Papers*. Edited by Ernest Jones, translated by Alix and James Strachey. New York: Basic Books, 1959.
- Luce Irigaray. *Speculum of the other Women*, translated by Gillian C. Gill. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- M. Halperin, J. J. Winkler, F. I. Zeitlin, ed. *Before Sexuality*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Latein-Deutsch Woer-terbuch* Limburg/Lahn: Steffen, 1992.
- D. H. Lawrence. *Lady Chatterley's Lover*. New York: New American Library,

- 1962.
- G. E. Lessing. "Emilia Galotti," in G. E. Lessing, *Die Höhepunkt seines Schaffens*. Wien: Prima, 1978.
- Macmillan Contemporary Dictionary*. New York: Macmillan, 1979.
- Eric Patridge. *Shakespeare's Bawdy*. London: Routledge, 1993.
- Platon. Werke in acht Bdn, griechisch und deutsch, hg. v. Gunther Eigler, Bd 7. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- Webster's Word Histories*. Springfield: Merriam-Webster Inc., 1989.
- Hedi Wyss. *Das rosarote Mädchenbuch*. F./a.M.: Fischer, 1982



# 田野中的情慾

朱元鴻

「開在性這個領域，唯有到了今日才有可能探討」。這是性學家 Havelock Ellis 在 1929 年為其學生人類學家馬林諾斯基《野蠻人的性生活》一書作序時的評論。而馬林諾斯基在其《野蠻社會裡的性與壓抑》自序中強調：「對於性和人類許多可恥卑污虛榮的心理公開探討……我認為對科學極具價值」（Malinowski 1955 [1927]:6）。

在距今七十年之前，人類學者就已經強調了探究「性」的科學價值，而且已經對土著的性生活以民族誌田野觀察完成了人類學的經典著作。當然無庸我們在此後見誇誇這個主題如何重要，然而我們仍有興趣追問：在所謂田野觀察這麼悠久的科學事業裡，性的領域有些什麼是「即使到了今日還不便探討」的問題？甚至「公開探討」還可能具有重估所謂田野科學觀察的價值？

## 1. 沈默的結構

自馬林諾斯基以來，人類學的目光往往同時關注於「性」與「野蠻人」（sex and savage）。異鄉與異色（exotic / erotic）之間的差別，原本就很細微。人類學是致力於記錄與分析異族風俗習慣的科學，異族性生活的采風也就成為重要展示之一<sup>1</sup>。然而，相對於展示異

---

<sup>1</sup> Kulik 引述了一個對人類學工作有點冒犯卻歷久不歇的諷喻：“peeping through keyholes and broadcasting what we see there.” Kulik 陳列了人類學文獻裡性采風的



族性生活的科學成就，絕大多數民族誌研究者仍然絕口不提自己在田野過程中與性有關的經驗：無論是情慾或禁慾、有性或無性。相對於民族誌者觀察的異色田野，研究工作本身卻通常予人嚴格自律的印象。就如 Esther Newton (1996:213) 說的：「在研究所裡——因為從不曾有人提及——我學到，田野工作者與其報導人之間的情慾要麼不存在，要麼不正當，要麼不能被談論，而我不確知究竟是哪個？」甚至一套詳盡指引田野研究的手冊裡 (Ellen 1984)，也找不到任何有關「性」的索引標題。這並不是說人類學研究生就沒有學到關於情慾的田野倫理法則。這個不成文的、不能明說的、不受疑問的法則 (unwritten, unspoken, unquestioned rule)，Kulick 認為可以總歸為一個指令：不要 (*Don't*) (Kulick and Willson 1995: 10)。

然而，我們還是困惑「不要」什麼？不要有念頭？不要發生關係？不要記錄書寫？不要公開談論？——這是四種科學地位不同的自律方式，也各自有其值得探討的問題結構。當一個學科的田野工作者都以不具情慾意識的方式從事田野，那麼這種研究的知覺結構有什麼特殊意義？如果一個學科的田野工作者都在田野過程中嚴格禁慾，那麼這個貞潔結構是否也有其特殊意義？如果在田野中，研究者的情緒、情慾確實成為經驗的問題，那麼不可記述的秘密結構會是什麼？如果田野中研究者的情慾經驗，無論是成長歷練還是危機災難，不能公開談論，那麼這個沈默結構又意味什麼？

若田野工作者的情慾經驗仍然是個被包藏的「非論題」(nonsubject)，如 Newton (1996:213) 所形容的：這個沈默，「若非出於一項陰謀，也絕不會是個偶然」。晚近出現的兩個論文集：《禁忌：人類學田野工作中的性、認同與情慾主體》(Kulick and Willson 1995)，《田野現身：同性戀人類學者的反省》(Lewin and Leap 1996) 集結了廿二篇論文，算是開始對這個「非論題」的沈默結構提出了

---

成果：polyandry, puberty house, *baloma* conceptions, subincision, ghost marriage, ritual defloration, homosexual insemination, sleep crawling... (Kulick and Willson 1995: 3)。

一些聒噪的敲擊。

首先值得注意的是科學客觀性所具有的沈默效應。人類學企圖成為對異族風俗習慣客觀記錄與分析的科學，而符合科學的客觀觀察假定了觀察對象的真實意涵不但先於觀察而存在，而且也不受客觀觀察的影響。如今願意承認這種天真實證論的人類學者或許不多，然而深植於這個觀點的科學想像仍然不願洩漏田野中被認為是不科學的、主觀的經驗。研究者的背景、位置被當作不相干，在正文中讓自己隱身不見，成為純粹觀察者；個人敘事的體裁受到輕蔑，被當作自我耽溺、瑣碎、異論，對於自己的情緒、情慾與性的討論更是犯禁。

當然，民族誌研究者自己就是蒐集資料的基本工具，學科的要求是進入田野，與研究對象一起生活，共同經歷生活中的情境狀況。但是這個預設，用 Rabinow (1977:4) 的話來說，有個之前 / 之後的矛盾：「當研究生時所受的教誨是：人類學就是經驗，直到你經驗到如何做，才算個人類學者。然而從田野回來後，卻發現事實上相反：人類學並非那所謂的經驗，有價值的成果只不過是帶回來的客觀資料」。主體經驗與客觀資料之間的矛盾，也說明了民族誌文獻的特殊體裁：個人敘事少有例外地出現在引言或第一章，記述作者如何初抵田野場址，遭遇什麼對待、艱難的語言學習過程、如何慢慢受到接納，以及最後離別時的失落感傷。這種慣例開場的個人敘事絕非偶然，而具有以主體經驗錨定權威的重要作用——我曾在那兒 (I was there)。此後進入客觀描述的正文，主體就必須退隱消逝，以確立科學的客觀性權威。這是民族誌文本權威的兩條腿<sup>2</sup>：無法取代的個人經驗——我曾在那兒；然後，文中描述分析的都是獨立於我的客觀過程——我隱身，沒有偏見、沒有影響、沒有情緒、沒有情慾，甚至沒有性別、沒有膚色。

這麼個抽離身體、沒有位置、不成問題意識 (unproblematic)

---

<sup>2</sup> 民族誌文本權威兩條腿的討論見 (Rabinow 1986; Pratt 1986; Clifford 1988)。

的觀察者，不僅只是個科學客觀性的迷思。Haraway 生動地表述這所謂的科學客觀性：

這凝視來自無處（nowhere）。這凝視神話般地銘寫於所有標誌了的軀體，使得未標誌的範疇宣稱能見的權力而不為所見，代現而不受代現。這凝視意味著白人與男性未受標誌的位置（1988: 581）。

從同志空間到教育空間

女性主義論述很切當的將這種抽離身體的、探燈般的凝視（disembodied, beam-like “gaze”）表徵為一種佔有（Kulick and Willson 1995: 269）。民族誌成就、人類學者生涯的度量，往往在於是否能讓他人開啟，透露秘密：巫術的配方、崇拜的祭物、內傳的神話、隱藏的儀式、私密的經驗…都可成為有價值的商品，但是這個凝視絕不反身透露自己。於是，超然觀察者與其觀察對象或報導人之間，沒有自我呈現與身份整飾（identity management）的問題意識。也因此，所有涉入關係與反身性認同建構的社會文化脈絡：性別歧視、種族歧視、年齡歧視、階級、剝削、支配、恐同意識…也就在批判檢視的界域之外。

觀察者自我隱身的客觀形像，在過去廿年先後受到幾種不同但卻交織而來的批評質疑。女性主義對田野研究的批評質疑在客觀性要求之下將「學術」與「個人探問」（personal quest）二分的格局，鼓舞了以婦女為中心的研究主題，以她們的語言敘述她們的故事。女性主義人類學者她們自己就是以相對於男性的「他異者」（other）位置發言。指向殖民主義的批判則檢視人類學知識論上的殖民主義遺緒，特別是民族誌書寫的體裁風格（Trinh 1989; Harrison 1991）。原本對焦於他異者的人類學凝視，開始轉向省察自己的社會與學科自身。最近，同性戀與酷兒也以理論與研究加入了論戰，特別為田野中的身份整飾、性與情慾貢獻了許多細微的主題。這幾種批評質疑有相互交織的脈絡。Newton 指出：

異性戀男性的性——無論在個人層次多麼困擾煩惱——是文

化「自我」(cultural “ego”)，是預設的主體性，而對女性與同性戀來說，性與性別卻從來不能是無問題意識的，因此可以理解，她／他們開始以這些議題向整個學科拋出質問(1996: 218)。

而在不同的脈絡裡，白人的、漢人的、或中產階級的性，也是無(須)標記的文化預設(unmarked cultural given)<sup>3</sup>。這些無標記的文化預設，就是沈默的結構：一方面預設的文化主體被置於批判檢視的界外，一方面以學術的不認識／不認可而繼續令某些主題緘默。例如反身性探討情慾或同性戀的主題，在學科內(教職、研究經費、發表)長期受到拒絕與歧視(Jacobs 1996)，即便在打破沈默的今日，這類主題是否受認可為「正經學術」仍不確定。

田野中的情慾之所以成為「有意義的沈默」，當然不僅是科學的問題，也是倫理的問題。情慾與性是自我的構成原則，界定了一個人的人格、品行，也深刻牽動了主體自身及其社會關係。田野中的情慾不但攪動了研究者自我的界線，有危及研究者與被研究者關係的可能，模糊了學術角色與私人生活，更涉及種族與性別之間的權力、剝削等諸多質疑，是個困難而令人焦慮的問題叢結。然而將其蓋上不倫(unethical)的封印而掃到學科規訓的地毯下，仍然迴避了知識生產過程中許多必須持續批判探討的關鍵問題。

即使就倫理而言，「不要」(Don't do it!)——一個禁慾指令——也並非是毫無問題的。讓我們重讀馬林諾斯基的另類經典——《日誌》(Malinowski 1989 [1967])——來探討貞潔的結構。

## 11. 禁慾者的邪念

Friday 15. ...*Dirty thoughts (trying to struggle against them by thinking of E.R.M. <sup>4</sup>, but unsuccessfully) ...*

<sup>3</sup> 在作者關切的台灣娼妓研究裡，漢人、中產階級的性，是毋須標記的文化預設。

<sup>4</sup> E.R.M. 馬林諾斯基在家鄉的未婚妻。是馬林諾斯基在田野中對抗「邪念」或「骯

Sunday 17. ...*Only when you lack strength and dirty thoughts assail you—only then is moral stamina put to the test.*

Thursday, 4.19 [sic]. ...*A pretty, finely built girl walked ahead of me. I watched the muscles of her back, her figure, her legs, and the beauty of the body so hidden to us, whites, fascinated me... I was sorry I was not a savage and could not possess this pretty girl.*

Sunday, 5.5.18. ...*In the morning began to read Lettres des femmes, One of them very naughty, got on my nerves... I pawed Jabulona, and had guilt feelings... I must not touch a woman with sub-erotic intentions, I must not betray E.R.M. mentally...*

7.18.18... *The real problem is: why must you always behave as if God were watching you?*

—Bronislaw Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*  
*How colonial of me, I later thought: I want into their lives, but only as a voyeur.*

—— Deborah Elliston, ‘The Dynamics of Difficult Conversations: Talking Sex in Tahiti’

Raymond Firth，馬林諾斯基的學生與友人，在為《日誌》第二版序言時追溯了首版後廿年之間的議論與評價。這份當事人私存，無意發表的田野《日誌》，在遺孀的授意下出版，被視為一項背叛／出賣／洩密、侵犯隱私的出版醜聞。馬林諾斯基的友人與傾慕者尤其憂慮這項不名譽的出版將傷害馬氏的聲望，因為《日誌》暴露了馬氏的弱點，而這些弱點將在商業利用下受到公眾注意，或是對照出截然異於大師形象的負面印象，授予馬氏敵對者以話柄（Firth 1989, xxii-xxiii）。的確，過去廿多年來，《日誌》所暴露的「弱點」不斷受到仔細的檢視：對土著的惡感、時而爆發的脾氣、工作的偏執、情慾的誘惑與掙扎、焦慮自責、沮喪、厭倦、對文明世界的渴望想念…。《日誌》裡這些難以駕馭的人性，與馬林諾斯基 *Argonauts*

---

「慾望」時緊握的法器。雖然未必都靈。

(1922)裡科學呈現的事實，形成深刻的對比。James Clifford (1988) 刻意並列這兩份源出於相同田野經驗的文本，彰顯了其間對比的戲劇性：在 *Argonauts* 裡權威的參與觀察者、包容瞭解、冷靜客觀、嚴謹、寬大的作者，在《日誌》裡是看不到的；而《日誌》裡對土著的人情、慾念、嫌惡、種種曖昧的情緒，也是在 *Argonauts* 裡看不到的<sup>5</sup>。

Clifford 把 *Argonauts* 視為一個他異文化的虛構，而將《日誌》視為馬林諾斯基自我的虛構，強調《日誌》不應被當作田野真相的揭露，因為兩種文本都只是書寫的特殊嘗試，都不能窮盡田野的經驗 (1988: 97)。這種說法略過了一個問題——Clifford 也提到「《日誌》的出版曾為人類學的公眾形象引起了一件醜聞」(ibid.)——但是他沒有問：為什麼？Audrey Richards，馬林諾斯基另一位學生與友人，曾極力反對《日誌》的出版，在出版後卻發表一篇書評，努力導讀《日誌》的意義：馬林諾斯基是「anti-hero，因為沒有人曾像他那麼無情的坦白自己的缺陷」(引自 Firth 1989, xxiii)。但是我們不能忘了：無情的坦白原僅是保留給作者自己的，倒是一件被視為背叛 / 出賣 / 洩密的出版醜聞，才成就了一位值得欣賞的 anti-hero。我要強調的是，《日誌》之所以成為人類學史的一件重要文獻，並不僅如 Clifford 所言——因為它使我們了解田野遭遇的複雜性，任何文本都只是部份的建構——而在於使我們敏感到一個問題：什麼樣的經驗，或表達經驗的書寫，會遭到檢禁，有引起醜聞的危險？又為什麼？<sup>6</sup>

從《日誌》可以看出，就知覺結構而言，馬林諾斯基並非以沒有性意識的純潔心靈從事田野工作。如果這位父祖輩大師的民族誌研究可以作為典範，至少我們的學科規訓不再有理由以不具性意識的天真知覺結構作為預設或作為教訓。那麼，貞潔呢？《日誌》的

---

<sup>5</sup> 這兩份文本所源出的田野在時空上並非完全重疊，Clifford 選擇其中相對應的部份作對比，說明見 (Clifford 1988: 97-98, fn.4)。

<sup>6</sup> 這一段作者曾以不同的脈絡討論，見朱元鴻 (1997)。

戲劇性張力就在於「邪念」環伺之下的試煉。在行為上，我們讀到馬氏「粗魯的盤弄」(pawed) 田野中的女人。Newton (1996: 215) 更有欠恭謹的暗示：「或許不止」，並提醒讀者：《日誌》是經過馬氏遺孀檢禁過瀘之後才出版的。這個懷疑顯得很冒犯，然而我們卻無法否認。從田野經驗，我們發覺這是個任何田野工作者都可能遭遇到的有趣情境（或絕望情境，因人而異）：在當前關於田野情慾的秘密與沈默結構之下，當面對貞潔的懷疑時，無論以沈默或是聲明、否認或是告白，都無法祛除這個懷疑。『或許不止』，是個無止盡的好奇、想像或閒話。

Newton 不恭謹的閱讀，擺明了挑釁的姿態，質疑《日誌》出版後常見的防衛性評論：《日誌》讓我們知道了許多馬林諾斯基的「私人」點滴，卻不影響我們所認識的、作為社會科學家的馬林諾斯基。這些評論，將馬氏的情慾、健康狀況、對土著的乖戾、以及田野工作的焦慮不安都歸屬為「私人」(person) 範疇，與一個公開的社會科學家無關；或者認為可以將民族誌者劃分為高低兩部份，高層的是心靈、智識、(客觀) 意識，低層的是肉體、情緒、自我意識。Newton (1996: 216) 認為，這些評論都在整飾《日誌》對於人類學事業的深刻衝擊。而在首版時唯有 Clifford Geertz (1967) 的書評承認這個危機：《日誌》所透露馬氏的「私人」與「社會科學家」之間的鴻溝，沖毀了人類學自我表彰的形象。然而 Geertz 緊接著評論：至於馬林諾斯基則更值得欽佩讚賞，因為「透過科學鑄煉的神奇轉化」，他英雄式的超克了他對土著的惡念惡態而成為一個「卓越的民族誌者」。

神奇地轉換到一個「試煉」的脈絡，貞潔的懷疑，成為顯得很瑣碎的問題。無論東方或西方，深入 (penetrating) 處女地——唐僧取經的西域、人類學田野的蠻鄉——接受試煉的英雄都是男性，而魔障的代表則為女性<sup>7</sup>。事實上，早有人將馬氏譬喻為「在荒地受

<sup>7</sup> 這裡所指的并非生物性別，而是 de Lauretis 所說的“phallic position”。

試煉的神父」(the desert Fathers tempted by devils, 引自 Newton 1996: 216)。《日誌》於是被當作試煉的「精神告解」。Newton 敏銳地觀察到這種精神告解與與清教徒訓誨文集之間的相似，也因此，試煉過程裡的低層（肉體的、情慾的）經驗最終仍然統合於基督教訓誨的德行。我們也可以從唐僧西遊的試煉裡，看到東方宗教的類似版本。在試煉的脈絡下，確實，所有異族的情慾（主體或客體）都成了試煉的魔障，而所有反英雄的弱點、迷惑、失足，都成就了一位（我族）加倍可欽的宗教或科學英雄。

《日誌》的讀者對馬林諾斯基禁慾的掙扎提出了不同的詮釋。Hsu (1979) 認為這種抗拒出於種族與文化的優越感，隱含的層級關係使得他心理上難以接受「土女」為性伴。這種詮釋就《日誌》而言不無道理，然而卻難以成為通則的充分解釋，因為大多情況下，優越感未必會令白人或漢人男性迴避與「土女」的性關係。而且優越感與情慾的關係，對男性與女性的人類學者也分別呈現為不同的問題意識。Wengle (1988: 123-5) 為馬氏的禁慾掙扎提出的詮釋則為：在異文化的脈絡裡，他企圖保存自我認同，而性是自我的核心表徵。生活在異鄉，自我早已有模糊之虞，而陷於親密的性關係將是更大的威脅，因此他極力將性想念導向遙遠的家鄉，維繫一個認同的紐帶。當然，「種族與文化的優越感」與「企圖保存自我認同」這兩種詮釋是可相容的。確實，《日誌》裡馬林諾斯基保持自我純潔的情慾掙扎，所再三惕勵的責任感，是對遙遠家鄉未婚妻的，而從來不是對田野中成為他慾望對象的女人。這至少局部透露了他在田野中的主體位置。他所內化的禁制，那「猶如神在垂視」的神，至少不是個土著的神。

### III. 情慾身份

如果田野中關鍵的認同劃異是「自我與他異者」(the self and the Other)，那麼，為什麼田野中的情慾，就如 Wengle 說的：對於民



族誌者是個「喪失自我的根本問題」(‘the ultimate problem...of self-loss,’ 1988: 124)？借用 Jill Dubisch 的問句：

我們幾乎什麼事都與我們的報導人一起做：分享他們的生活、同餐共飲、加入他們的儀式、成為他們家庭的一份子、成為親密的朋友、往往建立終身的關係。而同時，我們為了自己的目的而「用」他們，藉書寫或言說而公開他們生活中個人的或私密的面向，為我們的學術目的而挪佔這些生活經驗。無論就哪個角度來說——親密、信守、或剝削——性關係又比我們與「土著」間這些通常關係，程度上有何更甚之處？(1995: 31)

再說，為什麼田野中的性關係就意味著「自我減頂」(self-loss)？減頂之後的自我又是什麼狀態？Cesara (假名) 是第一位公開書寫田野性經驗的女性人類學者，她在非洲田野工作期間分別與一位公務員以及一位地方官涉入關係，她以溫暖的筆觸描述這樣的關係使她「從一位人類學女生轉變為一位女人以及民族誌者」(1982: vii)。「在所研究的民族裡，透過對一位特定個人的愛與情緒，可以整體地把捉那個文化」，這樣的關係「為我開啟了 Lenda (族名) 的門扉... 我指的不是他為我引見朋友，而是他開啟了我的情感與心靈」(1982: 60-1)。

女性民族誌者在異鄉的田野一樣感到寂寞孤獨，而且有許多空間是她單獨無法進入的，在人身安全上也比男性更易受到性侵擾的威脅。Gearing (1995) 描述她在西印度群島聖文生的田野，在這樣脆弱的感受下，一位聰明風趣體貼又有魅力的男性報導人 E.C. 令她想要結合學術研究與個人情慾的念頭難以抗拒。恐懼村人輕蔑閒話原是深刻的焦慮，然而當性關係公開後，社會接受的正面回應令她意外，女性村人為她感到高興，男性村人則將她當作成年女人。除了社會接受與地位提昇，這個關係使她獲得深入聖文生情慾生活、性別、親屬與家庭各面向的洞見，這些經驗成為她博士論文的內容。隨關係進展，兩人結婚，E.C. 並隨她返美，成為「從田野中攜眷返鄉」的一例。然而這時，從朋友困窘遲滯的問候，與同事力圖掩飾

的狼狽，才令她覺察這樁美國中產階級白人女性與第三世界工人階級黑人男性之間的婚姻，文化、種族、階級、性別的對比界線，在自己的社會裡要更為嚴峻。兩年後，由於 E.C. 文化適應的困難而離婚了，但兩人仍是合作與教養子女的伙伴。Gearing 在這篇十年之後的反省時表示：

做為女人而言，我與 E.C. 在田野中的關係是美好的，無論就情緒、性、智識而言都很滿足... 十年之後，我仍絲毫不懷疑我與 E.C. 的關係無限地豐富了我的生活和我的研究。我從不覺得我們的關係是剝削利用或不合倫理的，那時不曾，現在也不會（1995: 203）。

Cesara 與 Gearing 都以相當正面的情慾主體經驗批評「自我 / 他者」、「我們 / 他們」的劃分區隔以及客觀抽離的假設。對「不要」的禁慾指令，提出了另類觀點。然而，我們仍須小心，這些成功故事並未充分呈現田野情慾的複雜情境與風險。

若「自我」並非一個必須力保純潔的恆常內容，而有可能經情慾歷練而成長，那麼，田野中的「他者」又何嘗只是個靜受觀察描述的客體？我們在進入田野不久，就領悟了與我們相處的村民在動機、操控情境的能力與意志上都是頗可觀的參局者（player），因此，無論「不涉入情緒的客觀抽離」或是「解消彼此界線的親密融合」都顯得是過於單純的圖像。實際上錯綜的情境中，角色與距離的界定需要細微的折衝手段與協商策略。經常，即使在熟識階段，研究者的身份仍會被遺忘、刻意漠視、甚至被迫重新協商。例如 Ruth Horowitz 回溯其芝加哥幫派社會的研究，就指出了一項常見的田野困境：在研究的初期階段，她被幫派兄弟敬稱為「報導女士」，在社交與探究問題上，享有比起「大哥的女人們」更為自由獨立的空間，然而在熟識後，對她的性挑逗、調情、邀約與性提議卻顯著增加，而幫派文化對於成員的約制也逐漸強烈地限制她的研究活動。在田野第十五個月後感到嚴重困擾，而在第十八個月被迫退出田野

民族誌者在田野中當然可以是情慾主體，但也經常——尤其是女性——可能成為情慾的客體，甚至因較高的教育、族群與身份而成為受追求的可婚對象。因此，一個虛構的婚姻身份——已經結婚或即將結婚的故事——往往策略性地用來迴避不想要的異性追求。有些女同性戀研究者，即使不很情願，也會運用同樣的策略 (Blackwood 1985: 56)。然而許多情境裡，虛構的身份故事未必能有效排拒異性的追求，有時需要以更深刻的身體策略，象徵性的標示自己 “sexually unavailable” 的身份。Morton (1995) 以她先後兩次懷孕說明了不同的身份整飾。在一次東加旅遊中，來自澳洲，未滿廿歲的 Morton，有意在異鄉異色裡「淹沒自我」，與一位東加青年熱戀結婚，懷孕生子，也真的體驗了沒有水電衛浴、沒有隱私、人畜昆蟲共處、姑嫂明爭暗鬥的東加婦女生活。這段婚姻在她偕眷返回澳洲後不久就結束了。七年後他以人類學研究計畫回到東加時，人們並不把她的研究身份當真，反而她離婚的身份卻受到東加男性比肩接踵的追求，然而年輕時令她迷惑的東加男性示愛方式，現在只令她感到嘲諷與不愉快。為了標示謝絕追求的身份，為了避免雙重誘惑、為了避免可能的性騷擾、為了錨定自我、為了與家鄉（澳洲）男友的紐帶，Morton 於是在計畫下受孕，以七週的身孕進入博士研究的田野。效果呢？據她說，當孕身可見之後，她逐漸受到已婚婦女的接納，身處於男性之間也更覺得安全可靠，不再感到性騷擾的恐懼，經常在涼爽的傍晚獨自到海邊散步，胎兒的父親不是東加人，恢復了她作為「外人」的身份，而與村中女性的關係從原來的性競爭對手 (sexual rivals) 或長幼序成為朋友與同黨，與婦女關係的開展對研究尤其是豐富的收穫。

在同性戀的脈絡中，田野中的情慾與身份整飾的問題意識，顯著的不同的於前述異性戀模式的貞潔、試煉或是婚姻、懷孕。對同性

---

<sup>8</sup> 這個問題作者也曾以另一個脈絡討論，見朱元鴻 (1997)。

戀而言，他們是異性戀世界的他異者，因此異性戀結構的人類學分類，例如他族的異鄉與我族的家鄉，是不屬於他們的隱喻。在異鄉裡禁慾以保存自我的純淨，保持與家鄉（我族）的認同紐帶，是不相干的假設。相反的，同性戀的田野工作者，同樣經驗身體與情緒的孤獨，然而異化的空間與其說是異鄉不如說是異性戀世界，因此唯有找到一個可以表達同性戀身份的空間，才能使異化的空間轉為自在的空間（a home）。因此，在田野中安置自我的方式，未必是掙扎抗拒異族情慾的誘惑，而或許是找到能夠共享情慾生活的同性戀伴侶。然而，如 Blackwood（1995）所分析的，縱令在異鄉田野找到同性戀伴侶，不同文化脈絡之下性別與性身份的範疇仍有許多差距，例如 T / 婆、butch / femm、cowok / cewek 並不全然對應，因此必須持續而細微的協商。而研究者在種族、社經地位的優勢，又可能成為性身份扮演的困擾，例如一位種族與階級優勢的婆在社交情境中可能造成 T 的困窘。而且，異鄉田野中的同性戀伴侶關係在田野結束後通常更難以保持，至少，無法像異性戀田野結緣的婚姻那樣獲得法律認可，以取得異族伴侶偕同返鄉的簽證。

事實上，在長期田野工作裡，研究者與報導人所發展出的情慾關係，無論是否進入婚姻，無論是異性戀或同性戀，都是在田野社會特定環境之下的認同建構過程。若不說是創造一個虛構的身份，至少也是在田野生活中身份的順應或改編（adaptation）。而在離開田野返鄉之後，這樣的身份腳本卻會立即遭遇到自己社會度量極為不同的身份 / 劃異結構，因而成為難以持續或難以承受的負擔。這種困難，或許是「不要！」指令的一個理由。然而與其說不要有念頭，不要有關係，這項指令所規範的卻經常是將「私人的」區隔於「專業的」或「公共形像的」。於是，這裡的同事朋友不知道那裡發生了些什麼，那裡的報導人不知道這裡發生了些什麼。這個不成文的「不要！」與其說單純是個禁慾的指令，毋寧說是個祕密與沈默的結構，雙重身份之間的雙重整飾，同時維繫了自我形象與專業神聖感（理性客觀）。這個專業的隱身位置，也是個特別的情慾身份。

## IV. 暫結

認同，無論是自我或是他者，並非恆常不變的內在。若自我認同會隨著田野的歷練而成長，那麼情慾經驗應該是與這個歷練轉化不可切分的部份。其實，無性、清純、貞節與情慾的活躍或魅力，同樣是自我呈現的方式，可以是研究者在變動的田野情境中的不同飾演（*personae*）。很難想像在田野中界定情境的細微較勁或相互關係的動態協商可以排除情緒與身體的涉入。當然，飾演的抉擇，仍然是個倫理問題，有若任何情境中的倫理抉擇，承擔了遭遇困局與矛盾的風險。然而依賴教條與準則，卻可能是倫理的退化或反動。例如，遵循「不要」的指令，未必是毫無問題的貞潔。在田野中，保持自我純潔不變的道德要求就如描述分析「他異者」卻不受研究影響的科學客觀性一樣，都預設了一個最終掌控（*final control*）以及能見而不為所見的主體位置。這不僅是研究者個人的位置，而是個文化上——種族、族群、階級、性別、年齡、性取向——未標誌的位置。

反身性的探問自己如何觀察他人，如何與他人互動，包括情慾關係，反省如何在田野過程中增進自我瞭解，其實意味著絕然不同的知識論與倫理觀。Haraway（1988）質疑科學客觀主義時，召喚女性主義的另類知識：局部觀點的情境知識。這是個知識倫理學的召喚。這樣的反身性探究的取向，被某些人類學者譏評為「凝視肚臍眼」（“*navel-gazing*”，Jarvie 1988: 428）。Kulick 在《禁忌》的編輯序言裡也覺察，反身性的研究主題有可能遭主流人類學者標籤為「自瀆的」（*masturbatory*）研究。我感到有趣的是，這些隱喻，在知識與書寫的層次，所相對的當然不是科學客觀性的「貞潔」，那麼是什麼呢？一個蒙面隱身的探／插入（*a self-effaced penetration*）？

- 朱元鴻，1997，〈背叛／洩密／出賣：論民族誌的冥界〉，《台灣社會研究季刊》第26期，頁29-65。
- Blackwood, Evelyn. 1995. "Falling in Love with an-Other Lesbian: Reflections on Identity in Fieldwork", D. Kulick and M. Willson (eds.) *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London: Routledge.
- Cesara, Manda [pseud.] 1982. *Reflections of a Woman Anthropologist: No Hiding Place*. New York: Academic Press.
- Clifford, James. 1988. "On Ethnographic Authority," in J. Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Dubisch, Jill. 1995. "Lovers in the Field: Sex, Dominance, and Female Anthropologist," in D. Kulick and M. Willson (eds.) *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London: Routledge.
- Ellen, R. E., (ed.) 1984. *Ethnographic Research: A Guide to General Conduct*. London: Academic Press.
- Elliston, Deborah. 1993. "The Dynamics of Difficult Conversations: Talking Sex in Tahiti," paper presented at session on "Methodological and Ethical Issues in the Study of Sexuality, annual meeting of the American Anthropological Association, November, Washington, D.C.
- Firth, Raymond. 1989. Second Introduction to Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Stanford: Stanford University Press.
- Gearing, Jean. 1995. "Fear and Loving in the West Indies: Research from the heart (as well as the head)", in D. Kulick and M. Willson (eds.) *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London: Routledge.
- Geertz, Clifford. 1967. "Under the Mosquito Net." *New York Review of Books*, September 14: 12-13.
- Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Feminist Studies*. 14-3: 575-99.
- Harrison, Faye V (ed.) 1991. *Decolonizing Anthropology*. Washington, D.C.: American Anthropological Association.
- Horowitz, Ruth. 1986. Remaining an Outsider: Membership as a threat to research rapport. *Journal of Contemporary Ethnography*, 14: 409-430.
- Hsu, Francis L.K. 1979. "The Cultural Problem of the Cultural Anthropologist". *American Anthropologist*. 81-3: 517-32.

- Jacobs, Sue-Ellen. 1996. "Afterword," in Lewin, E. and W. Leap (eds.). *Out in the Field*. Chicago: University of Illinois Press, pp.287-308.
- Jarvie, Ian. 1988. "Comment on 'Rhetoric and the Authority of Ethnography: Postmodernism and the social Reproduction of Texts'" by P. Steven Sangren, *Current Anthropology*. 29-3: 427-9.
- Kulick, Don and Margaret Willson (eds.) 1995. *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London: Routledge.
- Lewin, Ellen and William Leap (eds.) 1996. *Out in the Field: Reflections of Lesbian and Gay Anthropologists*. Chicago: University of Illinois Press.
- Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge.
- Malinowski, Bronislaw. 1955 [1927]. *Sex and Repression in Savage Society*. New York: Meridian Books.
- Malinowski, Bronislaw. 1987 [1929]. *The Sexual Life of Savages*. Boston: Beacon Press.
- Malinowski, Bronislaw. 1989 [1967]. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Stanford: Stanford University Press.
- Morton, Helen. 1995. "My 'Chastity Belt': Avoiding Seduction in Tonga", in D. Kulick and M. Willson (eds.) *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London: Routledge.
- Newton, Esther. 1996. "My Best informant's Dress: The Erotic Equation in Fieldwork," in Lewin, E. and W. Leap (eds.) *Out in the Field*. Chicago: University of Illinois Press.
- Pratt, Mary Louise. 1986. "Fieldwork in Common Places," in J. Clifford and G.E. Marcus (eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Rabinow, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- Rabinow, Paul. 1986. "Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology," in J. Clifford and G. E. Marcus (eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Trinh, T. Minh-ha. 1989. *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wengle, John L. 1988. *Ethnographers in the Field: The Psychology of Research*. Tuscaloosa, Ala.: University of Alabama Press.

## 評論

甯應斌

謝志偉的論文和美國哲學家 Robert Baker 在 1970 年代寫的著名論文“Pricks” and “Chicks”: A Plea for “Persons” 有不少相似之處。Baker 認為語言的使用反映了人們概念的結構——透過對指稱性器官、性交、女人等語言的分析（例如分析人們為什麼把陽具稱為“Pricks”、把女人稱為“Chicks”等），我們可以瞭解文化中的性概念。而按照 Robert Baker 對英文中指稱女人和性交用語的分析，Baker 認為人們基本上相信女人在性交中的角色是被傷害的、被佔便宜或吃虧的。Baker 還認為有些女性主義者的口號「男人不要把女人當作性客體」，如果只是意味著男人不應該把女人化約為性玩伴，或者只是抗議男人把女人化約為器官，那麼可能連沙豬都會同意這樣的口號。所以 Baker 經過一些分析後，結論說：這句女性主義的口號其實是在要求我們改變男女性角色的概念，不要設想只有女人才在性活動中被佔便宜。

謝志偉的論文並沒有像 Robert Baker 一樣集中處理性交的俗語、進行英文主動或被動時態的分析。但是他似乎也同樣預設了性語言的使用反映了男女性角色的不平等。雖然這方面過去有零零散散的說法，但是謝文的貢獻之一就在於他是從文學和報章等等文獻中收集了很多性 / 別語言的使用，並且對這些材料進行性別文化的探源和分析。這些注明出處的豐富材料和分析提供了以後探討這個話題時的重要參照點。

不過，謝文和 Robert Baker 還有一點可以對比的是，Baker 在文章結尾處建議女性主義者應該使用中性的代名詞，他抗議 he / she 的



使用是一種性別歧視，而應改用像 **person** 來作代名詞，並且要把性別從語言中完全清除。在某個程度上，當時美國的女性主義者確實也有這樣的做法。當然 20 年後 Baker 之類的建議究竟實現的如何，是另一個問題，今天沒空多說。與 Baker 相對比的是，謝文並沒有很明白地提出要如何改造性語言使用等等，但是謝文好像也有一些暗示。

謝文很重要的一點是說女人對性的事很難啟齒，對性器官的指涉也曖昧不明。我可在此舉一個例子：像大學校園時有所聞的性暴力事件究竟有無涉及強姦未遂，還是只是單純的陌生男人潛入女生房間，把女生打一頓而已，很多周遭的懷著善意的人就希望不必對此事深究；另外像白曉燕案中白曉燕是否被強姦的案情，一方面我們就看到主流媒體的語焉不詳，另方面就有另外一些媒體的煽情處理——既是禁忌，又是偷窺。這樣一種對性語言的使用或不用，在性騷擾或性侵害等狀況中，我們已經看到是如何的對女人不利。

但是這些對女人不利的性語言現象，我以為不但必須從性別的角度來分析，也必須從性的角度（甚至階級、族群這些角度）來分析，以找出激進的反抗策略，也就是協商出包含不同情慾傾向女人的性別反抗策略，而不只是特定階級、族群、情慾傾向的女人來代理全體發言。

性語言不但有性別的特色，也有族群、階級和性本身的因素；這其實不難在謝文中發現。近來因為廣告中出現屌、屌等字眼，而造成一些人士對所謂生殖器語言充斥台灣的憂心，更顯出這個問題的現實性。在這個問題上，我認為性語言的可見度和同志或性少數的可見度有著很密切的關係，所以我主張讓屌屌屌屌之類的性語言佔領台灣，但是要以一種顛覆性的語言使用方式來佔領。例如，在愛滋論述中，我們可以顛覆對愛滋帶原者（**HIV positive**）的不利說法，**HIV positive** 即所謂的陽性反應，不過 **positive** 本有積極正面的意思，所以為了抗衡愛滋帶原的負面印象，我建議將陽性稱之為屌。所以，**HIV positive** 就是 **HIV 屌**。這樣很符合我們要反愛滋污名、以

及榮耀性少數的策略。至於，HIV 陰性反應若因此被稱為 HIV 屎，也沒什麼不好，因為陰性反應當然很好、很屎。當然，這種語言的使用就像所有的反抗策略一樣，不會一步帶我們走進平等的天堂，但是它至少在改變鬥爭的條件。

謝志偉提到一個國中女生在講述自己被性騷擾經過時，沒有勇氣說出男人的性器官，又如何能獨立應付性騷擾的問題。也許有人會認為這是性別權力相差太大的原因。不過，與其思考國中女生的缺乏勇氣與權力，我們也可以想想我們學術界有沒有勇氣處理性語言：首先，為什麼在學術界很難對在知識生產、田野調查、教室教學中的性或情慾加以反思？為什麼如果我想要用屎屎屌屌佔領學術是那麼的困難？例如把所有包含、統攝的關係通稱為屎關係，以性語言的新比喻代替原來學術中使用的比喻，（像謝志偉提到的胎死腹中、流產、早洩這些學術界也會用的比喻，被早洩、愛撫等等所代替；跨學科的交流比喻以學科濫交或通姦的比喻取代，另類是變態，互為主體、宰制、包容、場域、超越、知識生產…任何學術用語都可以被新的性比喻取代——我們要記住學術常常發明新比喻，以創造研究新典範，但是我懷疑學術界可以接受性比喻，如果我們學術人沒有勇氣這樣做或不能包容這種做法，那麼我們還能談什麼創造沒有偏見的知識呢？一個男人居多的學術界為什麼也有這樣的困難呢？很明顯的，這裡還有性別以外的一些因素——性。

總之，性的禁忌和性所包含的羞恥使女人難以啟齒或失聲，但是性之所以是禁忌和羞恥則不完全是出自性別的建構。性別不平等之所以能藉由性語言使力，男人之所以能透過性來輕易的支配女人，是因為性本身的權力關係、性的歧視、以及主流的性意識還沒有被嚴厲的挑戰。

也許謝志偉會同意我們現在就開始以新的方式去明白的說性，而不是等到女人治國或女性主義大革命之後。性語言的確也是一個戰場。不過，有人可能會認為：明白說性，不全都代表進步。我同意；但是，不明白說性，更不代表進步。如果我們看到許多女人因

為有了明白說性談性的空間，許多同志有表明自己性偏好的空間，因而減少太多的壓力，我們就知道發展談性說性空間的重要性。而擔心或懷疑說性談性的負面權力效果，又是多麼的旁觀者清。所以，與其懷疑擔心，不如發揮想像力去幫忙創造性語言的新使用方式。

我對朱元鴻論文的高度評價，主要著眼於此文對知識生產、對教室教學、對田野研究或田野經驗的一般蘊涵。我覺得它處理的人類學內的政治的特定部份，也很精彩，但是我不夠格做這方面的評論，此處略去不談。

朱元鴻論文雖然談的是人類學的田野，但是對於其他學科的田野工作、甚至非知識生產的田野工作都有蘊涵，例如，現在我們可以重新檢視過去革命文學中下鄉組織農民組合、到礦場工廠組織工會，這類下放蹲點的英雄或英雄故事。還有，社會工作者、影像紀錄者、歷史民俗的採集者等等也都不免被波及。另外，朱文對知識生產一般的蘊涵，他自己也多少點了出來。例如，研究者與其研究對象之間的情慾關係；或者，研究者自身的情慾狀況取向，究竟對其研究有何影響？是否會決定其採取的情慾政治立場？是否會影響其觀察的客觀性、研究的中立、訪談的深度、紀錄的真實、書寫的策略？是正面或負面影響？是否可以更增加研究的深入程度與客觀性？如果我們揚棄實證論「旁觀中立的研究者」之認識論，而主張「互為主體」，那麼情慾關係是否可以強化這種互為主體性？還是，科學方法是否必然與情慾對立（antithetical）？或須視實際脈絡而定？迄今為止的許多知識生產，從方法學到應用研究，已經認清性別／階級／種族是構成知識的基本要素，但是由於缺乏性（情慾）意識，忽略性歧視的權力關係在知識生產的作用，故而均必須重新被設想；以探討知識生產的情慾基礎為何。

不過，要表達我對朱文的高度評價的最好方式是批評式地質詢他一些問題。畢竟 S/M 在學術界也是最好的知識交媾方式。

朱文在談到科學客觀性的沈默效應時，似乎把來自無處的觀點（the view from nowhere）和研究者對自身情慾的表白對立起來。這

也就是說，情慾在知識中的沈默總是以研究者未交代自身情慾的方式出現的。的確，有時確是如此，但是有時也未必。因為傳統上科學研究完全不交代自身情慾，是最徹底的一種情慾表白或交心，一種不必表白的表白；亦即，表白自身的無慾，表白研究者的「正常」（合乎社會的性規範、異性戀等等），正是因為研究者的情慾無須被質疑，所以可以沈默。然而，這個沈默的另一個更重要的效果卻是沈默其他情慾，使有性慾的、不正常情慾的，被排除在發言或知識生產的正當性之外。換句話說，這種情況下的「沈默」，其實是一種情慾（也就是無慾的情慾、正常的情慾）對其他情慾的權力上之排除。

但是一種情慾對鞏固自身權力和特權的發言位置，並不一定以沈默的方式或來自無處的觀點的方式。有時反而是大刺刺的宣告自身的性或情慾，或以指摘別人的情慾來間接表白自己的情慾。例如，曾有人指摘傳科的同性戀與他偏激思想的關連，間接印證自身情慾之無辜；西方某些反色情的女性主義者則以表白自身正確的情慾，來質疑那些搞 S/M 的女性主義者。另一方面，有些研究者或知識生產者不表白交代自身情慾，對自身情慾的沈默，並不表示其發言或觀點沒有性意識，而且很可能其觀點充滿了威脅現有性政治二元佈局的性意識，但是其情慾身份因此更可能是危險的而不能現身，其沈默只是面對歧視者、壓迫者的一種自我保護。畢竟，表白不是真實自我的揭露，而是現有論述的建構，（朱元鴻也說過的）另一種書寫策略。（我這裡的觀點不但適用於情慾的表白，也適用於認同的表白。我寫過一篇交心的政治的短文，也正是在談這個問題）。

朱文提到兩個「成功的」田野情慾的例子，也就是研究者與在地人的情慾關係對當事人及其研究均很正面。但是朱元鴻還提醒我們田野情慾的複雜與風險。其實我覺得沒有人（不論是男/女、同性戀/異性戀、西方人/東方人）不瞭解田野或田野之外的情慾所涉及的危險，故而問題是，我們能生產出什麼樣的知識和說法（而不是提出更多的警語）來改變環境和主體，以應付田野中的情慾的

複雜與危險。易言之，我們拒絕承認田野情慾的複雜與危險是必然的、自然的。我們不要忘了——不必談田野中的情慾了——田野本身也可以說就是複雜與有風險的；而（比如說）對於想要進入田野的女性工作者提出警語，究竟是表示了一種什麼心態。當然朱元鴻的意思由上下文來看，他不是警告要進入田野工作的「情慾者」，而是對田野情慾的政治評估。但是我覺得他可以更積極一點來談。比如，朱元鴻在文末提到田野中的情慾的倫理問題，他基本上說這是情境中的抉擇，不能依憑準則或教條。其實他可以繼續挑戰「研究倫理」這樣的概念。例如，這個倫理問題沒有考慮研究者本身的不同性傾向、性別、種族等等。進入田野我們要吃當地的食物，要和當地人交朋友（making friends），而這沒有倫理或風險問題，但是要和當地人做愛（making love），這必然是個倫理問題？其實，交朋友不是不會有倫理的問題，我們聽過西方人類學家回到西方後就不理會田野的好友，而人類學家也清楚這些好友對友情的期待，等等，但是我們基本上不把交朋友當作倫理問題。同樣的，我們為什麼不能把情慾問題也認作是 *prima facie justified*，也就是基本上沒什麼問題，除非有特殊的考量？當然，在田野中進入性關係，不一定就能豐富洞見——這就像在田野中文交到畢生知己，也不一定比君子之交更能豐富洞見一樣，但是知己從遠方來，不亦樂乎？

# 蘇曼殊性心理初探

曾焯文

本文擬應用 Melanie Klein 和佛洛伊德的精神分析概念來解析詩僧蘇曼殊（1884-1918）性心理中一些令人困惑的方面。所採用的 Klein 理論包括妄想——分裂及躁狂——憂鬱狀態、好母與惡母形象、父母聯合體、補修傾向等；所採用的佛洛伊德理論包括伊底帕斯情意結。本文作者認為不愉快的童年經驗——因父親關係而自幼與生母、姨母分離，被後母虐待等——在曼殊潛意識中形成一個令他極度依戀的理想化母親，一個令他異常嫌惡的惡母，以及一個令他憤恨忌憚的父親。這些有問題的父母心象導致曼殊帶有自毀性質的大食症狀、三次出家以至性無能。另一方面，上述病態傾向為一強而有力的補修或昇華傾向所制衡，此種傾向表現於曼殊繪畫的主題、其小說的三角戀模式、其廣闊交遊，愛國熱情以及無政府暗殺主義等。

未開始分析曼殊之前，且先簡介 Klein 和佛洛伊德的幾個心理分析概念。

Klein 發現了兩種嬰兒狀態——妄想狀態與抑鬱狀態。人每當壓力大時，便傾向倒退至這些狀態。妄想狀態主導嬰兒前三個月之生命，其時嬰兒將母親乳房（以至父親陽具）分為好母與惡母，每當不適則在幻想中全力襲擊惡母（父），因而懼怕其報復性的迫害。由四個月大開始（至一兩歲），嬰兒發現好母（父）與惡母原屬一人，因而進入了憂鬱狀態，擔心對惡母（父）之襲擊同時傷害了好母（父），感到非常內咎。此情況之解決有賴嬰兒整合對同一客體

280 (母父)的愛和恨，在幻想及現實中彌補受創傷的好客體，好母父 (Klein, "The Emotional Life of the Infants" 198-236)。

佛洛伊德則發現男孩到了兩三歲便進入陽具發展期，對母親產生性愛感覺，不時在她面前玩弄性器官，企圖藉此挑逗之；而父親則變成礙手礙腳的情敵，令男童意欲除之而後快，這就是所謂「伊底帕斯情意結」的內容。不久，男童母親會覺得不宜再讓兒子挑逗她，遂威脅要讓父親閹割男孩，這威脅本身說服力不大，可是若在前或事後男童看見缺乏陽具的女性器官，他就會重視有關威脅，經驗其幼嫩生命的最嚴重創傷——閹割情意結。為了保存陽物，男孩只好將母親的愛欲化為溫情，將對父親的妒恨化為敬畏，將整個伊底帕斯情意結壓入潛意識之中 (Freud 1 : 416-18, 7 : 334)。

曼殊不愉快的童年經驗造成他對惡母心象的懼恨，對理想化母親的痴戀、以及對惡父形象的仇恨。

曼殊的童年創傷可分為兩大種。第一重創發生於曼殊三個月大時。話說曼殊生父蘇杰生是廣東人，清末在日本橫濱經商時納日婦河合仙為妾，曼殊生母河合若是河合仙胞妹，初為杰生下女，後為杰生誘併成孕。河合若產下曼殊不足三月，因接伊父家書，遂返日本鄉下，永不歸來 (柳亞子, 《蘇曼殊研究》168-69)。河合若走後，曼殊由和善的河合仙撫養。而據曼殊姪蘇紹賢言，曼殊襁褓時體弱多病，「几死者屢」 (引自柳亞子, 《蘇曼殊研究》2-8)。從心理分析角度出發，一個人三個月大時，其毀滅性衝動、分裂<sup>1</sup>和投射皆達到巔峰，而曼殊 (我假設) 仍亦不例外。在這個 Klein 稱之為妄想一分裂狀態的時期，過早的斷奶、失去母親以及體弱多病令曼殊過度分裂母親乳房為好、壞兩方面。他將大量毀滅性衝動投射進惡母乳房 (對照 Klein, *Love, Guilt and Reparation* 306)。一個兇殘無比的吃人母親心象，結果形成於曼殊潛意識之中，終身干擾他的事業、愛情以及各種昇華努力。

---

<sup>1</sup> 將客體或自我分為好、壞兩方面。

曼殊的惡母心象可見於其行文中不時流露出的對女性的強烈歧視和仇視（儘管曼殊大體上是個惜花之人，在秋瑾詩序及譚樂宛詩的注文中都對女子有正面之評價。）例如 1915 年他給柳亞子的信中有云：「若夫女子留學，不如學毛兒戲」（蘇曼殊 1：65）。《碎簪記》中的「余」曰：「天下女子，皆禍水也！」（蘇曼殊 1：200）。〈娑羅海濱遯跡記〉說女人的壞話更多，甚麼「女人為助惡因，能斷善種，外貌柔媚，內心忤惡。物之可畏，莫女人若；毒蛇害肉身，女人害法身。女人多嫉忌。以此因緣，女人死去即生餓鬼趣中。女人為地獄使者，使發美言，即是噴毒」（蘇曼殊 2：757）。諸如此類俱反映出曼殊對於惡母／妻心象的妄想被迫害態度。

與曼殊惡母心象深深分裂開來但又同時存在的是理想化母親心象。曼殊的理想化母／妻形象可見於其小說詩歌創作。小說方面有《斷鴻零雁記》中「高抗無倫，容華絕代」的雪梅和「儵然出塵，如藐姑仙子」的靜子（1：100）；《碎簪記》中「風致如仙人」的杜靈芳（1：199）和「容光靡絕，豐韻娟逸」的蓮佩（1：202）；《絳紗記》中「容儀綽約，出於世表」的五姑（1：160）等等。她們不單美麗過人，學養俱全，而且對所愛男主角（以曼殊代表）死心塌地，不惜以身殉情。代表理想化母親／妻的天女也常出現於曼殊的詩歌中。例如「烏舍凌波肌似雪，親持紅葉屬題詩」（1：20）；「相逢天女贈天書，暫住仙山莫問余」（1：24）；「偷嘗天女唇中露」（1：29）等。

曼殊的第二童年創傷發生於他五歲時。由於杰生的中國妾侍大陳氏和河合仙不和，河合仙和曼殊一向相依為命，並不住在蘇家。曼殊五歲那年，杰生為了壯旺人丁，硬將曼殊從一直撫養他的河合仙處搶過來，讓大婆黃氏攜曼返回原籍瀝溪。實行要子不要娘。在瀝溪，家中大部份親屬經常歧視曼殊，以其無母兼有日人血統之故也（柳亞子，《蘇曼殊研究》373，501）。1892 年，二婆大陳氏偕杰生回鄉，對曼殊更頗有虐待之嫌（同上 58，170）。聞曼十二歲在鄉居，偶患疾病，竟有孀婦輩預定其病不能治，棄之於柴房以待斃



(同上 505)。根據佛洛伊德發現，五歲是男孩恨父戀母情意結之極至，杰生在此時把曼殊和愛惜他的河合仙拆散，留曼在原籍家中給人虐待歧視，勢必固置曼於戀母恨父期當中（對照 Freud 15：143, 310, 385-86）。而曼殊童年在鄉間所受後母及孀孀的虐待則很可能會使曼殊之惡母心象更形惡化。

曼殊對於杰生的敵意，在曼殊自稱日本種以及拒絕回家奔父喪二事上表露無遺。

曼殊在《潮音跋》中明白聲稱原名宗之助，自幼喪失「王父忠郎」，「依太夫人河合氏生長江南，五歲別太夫人，隨遠親西行支那」（1：309-11）。柳亞子雖然推測河合仙必定沒有告訴曼殊杰生與河合若私通而產曼殊的真相，惟仍以曼殊平時言行，非常擁華反日，「決不會憑空以承認日本日統為光榮」，斷定〈潮音跋〉是曼殊精神病的產品（《蘇曼殊研究》276）。余亦有同感。曼殊潛意識中大概寧願有個早故的日父，也不願認冷漠專橫的杰生為父。

1904年，曼殊旅居香港，一名同鄉受身在瀝溪的杰生所托，來港找曼殊，告知曼殊杰生病重，要求曼殊回家，但曼殊以阮囊羞澀為由拒之。兩天過後，杰生去世，而曼殊亦一直沒有回去奔喪甚或拜祭（柳亞子，《蘇曼殊研究》172），足見他對杰生的恩斷義絕。

上述有問題的母父心象可能導致曼殊的自毀大食症狀以及性無能和三次出家。

現在讓我們先檢視曼殊的大食症狀，然後再分析其心理機轉。柳亞子說：「曼殊生平最喜吃，尤其喜吃糖果，可可糖、粽子糖、八寶飯，都是他的必需品。他又喜吃雪茄煙。曾聽人說，他在日本時，有一天雪茄完了，可是沒有錢，他便將口中的金牙齒拿下來去變錢買雪茄」（《蘇曼殊研究》350）。「日食摩登糖三袋，謂是茶化女酷嗜之物」（同上 424-425）。曼殊不單在現實中饞咀，就在夢中亦如是。1911年他從爪哇寫信給柳亞子說「昨夕夢君，見膝上蔣紅字腿、嘉興大頭菜、棗泥月餅、黃鱸糟旦各事，喜不自勝。比醒，則又萬繞悲涼，倍增歸思」（蘇曼殊 2：534）。1914年於日本寄何

震生書又曰：「今日為元旦，腸疾纏綿，凡百俱癢矣。除夕夢至海上喫年糕及八寶飯」（蘇曼殊 2：588）。

據余分析，河合若在曼殊生後三月，即給他斷了奶（李蔚 5），離他而去，致使他固置於口腔期或吃人期（對照 Freud 7：116-17），在成年後，不得不躁狂地暴飲暴食，以充份補償，甚至是過份補償，襁褓時求之不得的母乳；換句話說，曼殊經常不由自主地吞納代表好母的食物，一方面是為了擔憂曾經貪婪地咀嚼掉好母——重覆此行為以證其憂慮之虛妄——另一方面是為了懼怕內化了的惡父惡母，需要代表好母的食物來助他對付這些壞客體（對照 Klein, *Selected Melaine Klein* 119），此外曼殊的口腹之慾又與性快感掛勾（對照 Freud 9：347-49）。具體而言，曼殊所嗜食的摩爾登糖代表來自理想化母 / 妻茶花女的性滿足。茶花女國色天香，但由於交際花的出身面自慚形穢，被迫離開心愛個郎亞芒，終於憂鬱而卒；河合若則由於身為下女，不得進入蘇家，誕下曼殊復數月即被迫離去。據佛洛依德發現，自我失去所愛對象之後，通常透過認同失去的對象來尋求替代（對照 Freud and Bullit 90）同樣道理，曼殊仿效茶花女嗜食摩爾登糖，是為了認同或吸納食下此理想化母 / 妻，並且從糖味中重溫當年享用河合若母乳時所得之性滿足。曼殊老友陳陶遺就曾親見曼殊大嚼摩爾登糖時「一幅心滿足的…憨態」（李蔚 152）。

雖然曼殊的大食為他帶來不少快感，但同時也帶他走上自我毀滅的道路。1911年，費公直在東京巧遇曼殊，當日，「大師欲得生…鮑…遺下女出市。大師啖之不足，更市之再，盡三器，余大恐禁弗與…憩根津神社…是夕夜分，大師急呼曰：『不好，速為我秉火，腹疼不可止，欲如廁。』遂挾之往，暴洩几弗及登。發籠授藥，次日憊不能興，休二日始行」（柳亞子編，《曼殊全集》4：132）。1914年，曼自日寄邵元沖書曰：「午後試新衣，并赴源順，食生薑炒雞三大碟，蝦仁麵一小碗，蘋果五個。明日肚子洞泄否，一任天命耳」（同上 4：343）。章炳麟亦曾透露曼殊「嘗在日本，一日飲冰五六斤，比晚不能動，人以為死，視之猶有氣。明日復飲冰如故」（同上 4：

77)。又據黃季剛提供的材料，「大師居滬上，有人要大師一次食盡肉飽子六十枚之為勝者，師竟食之，遂臥病數日而終。方師食至五十餘時，友人尼之，欲無盡食，蓋此物食過多，則難萬一消化也，師堅執不可，几至決裂，且食後又進咖啡一杯，遂不得不頹然下榻矣」（柳亞子，《蘇曼殊研究》330）。

甚至在病情嚴重時曼殊仍然不顧死活，違背醫生的禁令，放恣口腔之慾。例如他在1914年1月致陳陶怡信中有云：「連日背醫生往親友家大喫年糕，病復大作，每日服藥三次。足下試思之，藥安得如八寶飯之容易入口耶？」（蘇曼殊2：585）。又曼殊病危時，友人周然去醫院探他，聽見他埋怨醫生看護不周，便和院長交涉，「院長出糖栗三四包示予，反責曼殊之不遵所戒，私食禁忌之物，此由彼枕畔搜得者，猶望其疾之速愈耶？」（柳亞子，《曼殊全集》5：251-52）。結果，曼殊終於狂瀉而死。1917年12月住上海廣寧醫院時，「夜間尚瀉三四次，或一之二次，視空氣中之溫寒以為向背」（蘇曼殊633）。1918年3月遷廣慈醫院，日瀉五、六次，不能下地（同上635）。

據吾人分析，曼殊的暴飲暴食是一種帶有憂鬱症色彩的慢性自殺，最終目的是為了剷除挫敗自家童年口腔慾的惡母心象（對照 Klein, *Selected Melanie Klein* 131-32）。曼殊摯友陳獨秀說得好：「曼殊的貪吃，人家都引以為笑柄，其實正是他的自殺政策。他眼見舉世污濁，厭世的心腸很熱烈，但又找不多其他的出路，於是便亂吃亂喝起來，以求速死；到底成功了不可救藥的腸胃病死去」（柳亞子，《蘇曼殊研究》281）。

佛洛伊德發現憂鬱症患者傾向自殺，是由於他們視自家為某一客體，將對於該客體的恨意發洩在自家身上（對照 Freud 11：261）。同樣道理，曼殊暴食求死是為了襲擊內在化了的惡母以至令人失望的母國。根據心理分析大師 Melaine Klein 的理論，每個人由嬰兒時期開始均逐漸把愛意從母親身上轉移至其他事物，故在我們的潛意識中，母國（Mother Country）可能代表著我們的母親（Klein, *Love, Guilt*

and Reparation 333)。在曼殊的年代，滿清皇朝腐敗無仁，中國迭遭列強入侵，西方文化衝擊，無疑，辛亥革命的勝利曾令曼殊歡喜欲狂（柳子無忌 3），然而革命成果旋遭袁世凱掠奪，袁某稱帝失敗後又有張勳復辟、軍閥割據，而革命黨人本身的腐化傾向亦開始呈現，結果是海內鼎沸，民不聊生，在曼殊心目中直把中國變成危險之母體子宮（對照 Klein, *Love, Guilt and Reparation* 376）。

除了自殺性大食症徵狀外，曼殊有問題的母、父心象又導致他的性無能以及三次出家。

吾人基於下面的理由認為曼殊患有性無能。第一，曼殊熱於戀愛，但一講起結婚就怕。例如 1899 年，「曾隨河合仙去逗子櫻山村，與一日本少女相戀。失戀後，回廣州，在浦潤寺出家。」（李蔚 465）。又如 1904 年，他在香港拜訪其西班牙恩師莊湘博士，莊湘欲把女公子雪鴻嫁給他，他流淚說：「吾證法身久，辱命奈何？」莊湘乃資助他往游南洋諸佛聖地（蘇曼殊 1：310）。那位雪鴻小姐和曼殊的感情是很深厚的。在題為《題拜倫集》的那首詩前面，有這樣的序言：「西班牙雪鴻女詩人過存病榻，親持玉照一幅、《拜倫遺集》一卷、曼陀羅花共含羞草一束見貽，且殷殷勸以歸計，嗟夫！予早歲披剃，學道無成，思維身世，有難言之恫。奚扶病廿八字於拜倫卷首，此意惟雪鴻大家心知之耳」（蘇曼殊 1：37）。又如 1909 年，曼殊在日本和諷箏歌伎百助熱戀，曾賦詩曰：「華嚴瀑布高千呎，未及卿之愛我情」（1：20），可是到頭來曼殊始終要「還卿一鉢無情淚，恨不相逢未剃時」（1：20）。再如 1923 年，曼殊在上海大吃花酒，熱戀名妓花雪南，但照例不能與她共諧連理。據李蔚說，「曼殊一向認為：與其結為百事可哀的夫妻，招尤致怨，倒不如各歸四海，反留得後時回味。曼殊在愛情中這種欲行不得，欲罷不能的徬徨情緒曾表達於以下詩句：『何處停儂油壁車，西泠終古即天涯』。意謂「你的油壁車還能停留在那裡呢？要知道我倆的關係已經天涯夢斷，西泠終古了」（李蔚 333-34）。

菊屏在這方面的記錄更加突出：

某年，曼殊有事於滬，暱一妓，深愛之。究有暇，輒顧其家。既且寢於斯，食於斯，衣服雜用之物，咸置其處，几視妓家如己室；與妓之同食共枕，更不待言，而終不動性慾。妓以為異，問其故，則正容而語之曰：『愛情者，靈魂之空氣也。靈魂得愛情而永存，無異軀體恃空氣而生活。吾人竟日紆紆，實皆游泳於情海之中。或謂情海即禍水，稍涉即溺，是誤認孽海為情海之言耳。惟物極必反，世態皆然。譬之登山，及峰為極，越峰則降矣。性慾，愛情之極也。吾等互愛而不及亂，庶能永守此情，雖遠隔關山，其情不渝。亂則熱情銳退，即使晤對一室，亦難保無終凶已。我不欲圖肉體之快樂，而傷精神之愛也。故如是，願卿卿與我共守之。』（柳亞子編，《曼殊全集》5：261）

劉心皇認為，曼殊正當精力十足的壯年，與妓女同床共枕，竟然不動性欲慾。「這已不是禪定的問題了...其實，曼殊是患了性無能的病，對女人心有餘力而力不足，他在妓女堆中混竟然不起性慾，這不是小事情，因為妓女是受過訓練的，有專門叫人起性慾的技術，而曼殊竟然不起，便確定是患了性無能」（135）。

至於曼殊的出家，次數就起碼有三次之多。據馬以君編的蘇曼殊年譜，1900年，曼殊在日本求學期間，「嘗自感身世，潛回廣東流浪至新會縣涯山慧龍寺投贊初大師剃度」。1903年，「回廣州尋師不遇，在一破廟，拜一老僧為師，竊取師父銀洋二角，經東莞赴港，重住中國日報社。」1904年，自港赴南洋諸國體察當地僧侶生活，曾受戒於左臂上（796）。

根吾人分析，蘇曼殊的性無能和三次出家大概有下列三種心理成因：

第一是對於理想化母親的忠誠。從上述曼殊的性愛二元論中，可知曼殊以精神之愛（或溫情）為貴，以性慾為輕。據佛洛伊德發現，男孩對於母親的感覺是性愛不分的，後來到了五歲，由於閹割威脅，以至伊底帕斯情意結的分解，男孩對母親的性愛才遭壓抑，只餘溫情。及至青春期的性愛重新傾向合流，惟礙於亂倫屏障之形

成，只可灌注在家庭以外的對象。然而，部份男性由於在潛意識中過份痴戀母親<sup>2</sup>，以致無法在現實生活中和任何客體有愛又有性（對照 Freud 7：119）。曼殊正是這種人——太過忠於河合若（與河合仙？）的理想化心象，以致與其他女子只能有愛而不能有性<sup>3</sup>，並且必須假借出家來逃避性生活。

第二是對惡母心象的懼恨。正如前述，曼殊三個月大，痛失生母時，可能憤而在幻想中襲擊惡母，因而擔心被她復性吞噬（Klein, *Selected Melanie Klein* 116, 186），使此惡母心象更形惡化的，是曼殊五至十二歲期間在家鄉及上海所受後母大陳氏及其他孀孀輩的凌辱。

再者，列強的入侵、腐朽清廷對革命份子的殘酷鎮壓、袁世凱的窮國篡權，陷害忠良、軍閥的爭奪地盤，可能在曼殊潛意識中代表了惡父陽具穿插母親體內，化之為一備受荼毒而有害之地。童年母乳不足的創傷被喚起的同時，曼殊可能潛意識地與惡父認同，暴虐性入侵母國，因而害怕母親心象之報復，幻想在母親體內喪失陽具，結果導致性無能，以及母—妻化為惡母，正與惡父私通謀害自己（對照 Klein, *Selected Melanie Klein* 86, 88, 96, 208-09）。

曼殊逃禪避性的第三個心理成因應為對生父的忌憚。據佛洛依德分析，禿頭和削髮在夢中通常象徵閹割（4：474）。吾人以為曼殊屢次出家，是象徵自我閹割，以順從伊底帕斯式惡父，避免與他爭奪母/妻。

<sup>2</sup> 曼殊對於乃母的依戀清楚見於《斷鴻零雁記》和曼殊遺言。在《斷》中，曼殊化身三郎常垂淚曰：「人皆謂我無母，我豈真無母耶？…常於…百靜之中，隱約微聞慈母喚我之聲…吾母生我，胡弗使我一見？」（蘇曼殊 1：74）。再者，曼殊臨終時道：「惟念東島老母，一切有情，都無罣礙」（柳亞子，《曼殊全集》4：97）。

<sup>3</sup> 曼殊性壓抑的另一旁証是他對性的無知。有一天，他問章太炎：「子女是從何而來？」章答：「這個問題，找坊間講述男女媾情新論之書，讀之即得，何必問我？」曼殊說：「不然，中西書籍都說需要有男女媾情才能生子，而事實上卻有例外：我鄉有一婦女，其夫三年不歸，她照樣生育，這豈不是女子不需要男子也可以單獨生子的証明嗎？」眾人聽說，無不微笑；章太炎亦默不作答。曼殊看到眾人被他難倒，益發得意（李蔚 153）。

另一方面，曼殊的病態傾向得一強勁有力之補修傾向制衡，此傾向表現於曼殊的文藝創作、其廣闊交遊、愛國熱忱以及政治主張。

曼殊主要通過創作自敘體小說和畫作自救。透過和諧的文藝形式充份呈現自家妄想與憂鬱幻想和焦慮的恐怖，他彌補心中受損的好客體，以及重整混亂的內心世界（對照 Segal 400）。

在畫中，曼殊至喜描繪的景色，套用柳無忌的話，「是峰巒、危岩、孤松、垂柳和殘月，加上荒涼的城垣、遠方的寶塔或廟宇、茅舍或斷橋」（柳無忌 164）。諸如此類，皆代表曼殊破碎而憂鬱的內心世界。而曼殊畫作的人物中每多受損害、受侮辱的女性，例如〈葬花園〉畫的是千古傷心人林黛玉（柳亞子，《曼殊全集》5：285）；〈文姬圖〉畫的是一名以袖掩面飲泣的女子（同上 4：327）。這些女性大概代表曼殊受損而堪憐的好母心象。

至於曼殊的小說，則採用三角戀的悲劇公式來重現曼殊幼年失去兩位慈母的慘況。例子是〈斷鴻零雁記〉中的三郎、靜子和雪梅；〈碎簪記〉中的莊湜、杜靈和蓮佩；〈非夢記〉中的燕海琴、薇香和鳳嫻。

以上幾篇小說的模式都是兩名絕代佳人先後與男主角發生戀愛，可是由於家長的阻撓，與乎男主角的逃禪，二女皆不能與男主角長相廝守，最後或鬱鬱而終，或自尋短見。此二女的原型當為曼殊失去的生母或姨母，他們在《斷鴻零雁記》中可謂「原型畢露」。原來三郎日母留下小三郎在中國，獨自東歸後多年，三郎方查得其地址，赴日與之重逢。回家第三日，三郎偕母往箱根訪姨，而姨母對三郎關切之情並非一般姨母甥甥關係可比。很明顯，三郎日母是指河合仙，姨母是指河合若。

曼殊另一補修方法是博愛多友。其友好柳亞子曰：「海內才智之士，鱗萃輻湊，人人愿從玄瑛遊，自以為相見晚；玄瑛翱翔其間，若莊光之於南陽人焉」（《蘇曼殊研究》20）。套用柳無忌的話：「如果把蘇曼殊的友人一個一個名字排至我們的腦筋裡，這差不多成了一幅民國以來文人名士的縮影圖」（馬以君，前言 37）。

佛洛伊德認為，人在喪失了所愛對象之後，會傾向於與之認同。據筆者分析，曼殊在痛失生母與養母之後，把自己代入她們<sup>4</sup>，像她們愛自己一樣去愛其他男性（對照 Freud 14: 191）。透過聚集一大群好友，曼殊為自家重建一個永不衰竭，永不令人失望的母親乳房。但這需要帶有躁狂性質，暗示曼殊內裡缺乏自信，不能自給自足（對照 Klein and Riviere 24-25）。

曼殊的補修傾向又見於其政治主張。曼殊早年是個激進的無政府主義者，主張以暗殺手段除暴安良，挽救中國。遠在 1903 年，於東京參加軍民教育會時，他即企望當殺手，為了當殺手，他摸熟軍器，苦練射御，鑽研易容之術。同年，他在上海《國民日報》發表《女杰郭耳縵》以及半譯半創作的《慘世界》。《女杰》敘述一名由俄國移居美洲的女子郭耳縵如何向一名美國男子灌輸無政府主義思想，成功鼓動他去刺殺美國總統麥堅尼，文章中還介紹了其他無政府主義者暗殺歐洲各國貴胄的連串轟烈事蹟。在《慘社會》中，法國大俠明男德用大刀把恃勢橫行的村官滿周苟（滿洲狗的諧音）腰斬之後，又憤於大總統拿破侖妄圖稱帝奴役百姓，於是伙同同志克德前往巴黎行刺拿破侖，可惜失敗成仁。1904 年，曼殊住在香港陳少白所主持的《中國日報》報社時，康有為鯨吞掉海外華僑捐助黨人的一筆鉅款，寓居雲咸街養尊處優，後有起義失敗的哥老會龍頭楊洪鈞落難香江，向康某告貸盤川回滬，詎料康某不但不見楊氏，還縱容守衛毆傷他。曼殊聞說此事，當堂義憤填膺，天真地問陳少白借用手槍，聲稱要射殺康某，陳少白自然婉拒曼殊，令他感到十分沮喪（李蔚 89-90）。何士夫認為曼殊欲當刺客，除了是受了時代風氣影響之外，最主要還是由於暗殺對象象徵其父杰生。

長久以來，曼殊皆隱隱若若覺得他從幼年到成長期的種種苦痛都是乃父對二母始亂終棄，對曼三冷漠專橫所造成的，所以他立志

<sup>4</sup> 曼殊與日母的認同或其女性化可見於他一九一三年劃的〈雪睫倩影圖〉（現歸星洲潘受教授）。圖中為一身穿和服的清秀日女，可雪睫明明是曼殊其中一個別名（柳無忌，《曼殊全集》5：159），所以圖中倩女不就是曼殊本人內化了的理想母親嗎？



要做個大刺客。無疑他不會真的幹掉老爹，只是意識不容他如此做。然而，「誰能否認，當他在想像中品嚐暗殺的快感時，也隱含了摧毀父親的權威的狂喜？他的戀母傾向非常明顯，而戀母與憎父往往成正比」。潛藏的弑父者暗殺無道權貴，一方面可以為民除害，名垂青史，另一方面又可堂而皇之的發洩對父親的仇恨，真是一箭雙鵰啊（何士夫 73）<sup>5</sup>。

儘管曼殊早年的無政府主義暗殺主張犯了盲動的錯誤，但其愛國精神仍不失為一種健康的傾向。青年留日時，曼殊即已先後參加愛國革命組織如青年會、抗俄義勇軍、國民教育會。自從袁世凱竊國稱帝、張勳復辟、軍閥割據之後，曼殊開始自暴自棄，過著頹唐的生活。然而，1917年11月中山先生正在籌謀誓師北伐之際，曼殊雖已病重，仍思早癒返粵盡其天職（柳無忌 4），可見伊人烈士暮年，壯心不已。竊以為中國對曼殊來說代表母親，為保母國不受惡父蹂躪，他與外敵及內奸誓不兩立。例如在《斷鴻零雁記》中，他指責傳教士多「包藏禍心，思墟人國（1：87）」，又如在〈討袁世凱宣言〉中，他痛罵世袁賊禍國殃民，誓要取其狗命（1：323-24）。

總括來說，曼殊的性心理困境不單是個人的，同時也是當時國人的。蓋清末民初之際，各種內憂外患，包括甲午戰爭、八國聯軍、列強瓜分、辛亥革命、袁氏竊國、張勳復辟、軍閥內戰，在其人民心目中直把中國變成一飽受惡父陽具蹂躪、充滿危險之母體子宮（對照 Klein, *Love, Guilt and Reparation* 375）。無怪當時國人，特別是愛國而看不到出路的知識份子<sup>6</sup>，皆神經兮兮，充滿焦慮、恐怖、憂鬱和不安。曼殊的病態傾向只不過是把上述國民心態放大而已。幸好，正如曼殊能夠透過藝術創作和愛國熱忱修補其受傷之母親心象，吾人有理由相信中華民族的韌力最終足以重整受傷的內在母親，慢慢建立起一個繁盛開放的母國（曾焯文 42）。

<sup>5</sup> 何士夫對於曼殊伊底帕斯情意結的分析與佛洛伊德對杜斯妥也夫斯基的心理分析遙相呼應(Freud 14：450)，頗合情理。

<sup>6</sup> 例如蹈海自殺的陳天華、口吃艾艾的柳亞子、以及具有妒忌妄想傾向的郁達夫。

## 參考書目

- 何士夫。《心魔·蘇曼殊》。成都：四川人民出版社，1995。
- 李蔚。《蘇曼殊評傳》。北京：社會科學文獻出版社，1990。
- 馬以君。前言。《蘇曼殊文集》。蘇曼殊作。馬以君編。26-52。
- 馬以君。〈蘇曼殊年譜〉。蘇曼殊 781-825。
- 柳無忌。《蘇曼殊傳》。王晶垚譯。北京：三聯書店，1992。
- 柳亞子編。《曼殊全集》。上海，1927；翻印。北京：中國書店，1985。
- 柳亞子。《蘇曼殊研究》。柳無忌編。上海：上海人民出版社，1987。
- 曾焯文。〈社會身體學與中國文化〉。《文藝報》2（1995）：40-42。
- 蘇曼殊。《蘇曼殊文集》。馬以君編。兩冊。廣州：花城出版社，1991。



# 從身體慾望到身份認同

——校園空間中女同志的存還機制

張喬婷

## 一、源起

### 1、發掘女同志聲音

九〇年代台灣社會正承續著政治解嚴和各式各樣議題討論的開放，性別運動不過是其中的一支。從平面媒體和電子媒體報導看來，台灣社會對弱勢議題更加包容，因此同志運動在大專院校內急遽地開展，各類有關同性戀的研究也在今年紛紛出籠，如〈女兒圈——台灣女同志的性別、家庭與圈內生活〉（鄭美里，1997）、〈在校園中成立同志團體所遭遇的困難和議題：台灣和美國的比較〉（王雅各，1996）、〈九十年代台灣女同志的性別抗爭文化——T-婆角色的解構、重構與超越〉（簡家欣，1996）、和即將於六月初完成的〈女同性戀者的自我認同歷程之研究〉（洪雅琴，1997）等。男同性戀和空間的相關論述則有〈台北新公園情慾地理學：空間再現與男同性戀認同〉（王志弘，1996）、〈台北情慾地景——家 / 公園的影像倒置〉（張小虹 & 王志弘，1996）、〈性慾特質的空間演出——新公園意義的多重解讀與同性戀主體的空間演出〉（謝佩娟，1996）等。而將台灣女同性戀研究和特定空間研究連繫起來的，是對於 T 吧裏的「束胸 T」的研究〈束胸、性與性愛——台灣女同性戀的身體政治美學〉（趙彥寧，1996），對於女同志的社群集結、

女同志言說以及男同志在公共空間裏的「情慾演出」做了許多研究。一時之間，大專校園似乎是給予了同志極大的保護，對於同志論述以及身份認同給予一個合理存在的空間。

但是，女同志的認同是不容易的。做為女人，同時又做為同性戀的雙重弱勢身份，造成了女同志經驗的複雜性，因此做校園中女同志口述歷史的工作，對我的意義來說，是「揭露在靜默、忽略、或邊緣化被隱藏起來聲音，我必須承認的是女同志經驗的複雜性。」（Hall Carpenter Archives (HCA), 1989：1）。也同時是將過去一個個女性對於同性之間無法命名、無法解釋的身體慾望，得以在大環境的改變下，像大專校園內同志刊物以及意識覺醒團體（consciousness raising group）一般不斷地陳述自己的故事，才使得女同志互相看到，並且將自我的歷史找到某種方式說出來，從而產生認同。這樣的方式，我稱為存還（survival）。

## 2、高中女校作為台灣女同志空間的特殊脈絡

這群處在大專校園內的女同志是非常菁英的。一般來說，在上大學之前唸的也都是規訓（discipline）非常嚴格的一流高中女校，高中校園做為連結教育和管訓的空間和機構，其中的身體是被規訓的，也是「無性」的，在裏面所有的慾望（不論是同性或是異性的）也應該是全部被壓抑的。因此我針對數位目前已經有同志認同的女同志做訪談，她們都是高中唸女校（北一女中），然後考上大學，在大學校園裏找到女同志認同，並且在同儕團體或家庭內做了某種程度的現身（come out）。

在論文寫作的過程中，使用「同性戀」這個名稱，是指涉有同性性慾特質（sexuality）的人，也就是情感、身體的慾望對象是同性別（gender）者；而「同志」是具有個人身份認同（identity）意念在內，比如能夠自己稱呼自己為「同性戀者」的，才使用「同志」。我想要區分「同性戀」和「同志」，是源於台灣的同性戀被污名化太嚴重（詳細一點來說，只有男同性戀被污名化，而女同性戀是不

被父權文化所看見的），因此才用「同志」去取代「同性戀」，但是大部份時刻這兩個詞語在使用時很難區分，即使在受訪者的對話過程中，也同時使用這兩個詞語來自我命名。

對於這樣一群女同志來說，校園就是她們具體的生活空間。我以一群在高中時唸北一女中然後到大學時唸台大的女同志做訪談，年齡分佈在 19 歲到 27 歲之間，她們在同志運動開始的階段身在訊息最豐富的校園內，在這樣的階段，女同志找到了一種方式去說自己過去無法命名的慾望，並且因為有認同，所以願意去說自身的慾望，是具有女性歷史的重要意義的。

我想問的是：女同志是如何在校園空間內存還的？在被壓抑的空間裏的被控制的身體，是否有抵抗和反轉的策略？女同志如何辨認出自身的另類慾望（alternative desire）而產生性意識（sexuality）？是在高中，還是到大專校園內，尋找到自我認同的？是經由什麼樣的過程？對於個人來說，是否是強烈的生命經驗指標？高中校園內的女同志的歷史是否有集體記憶和集體沿續性？藉由這一群女同志的認同經驗，是否能對科學定義下的「高中校園情境性的女同性戀」論述有所挑戰？

#### （1）問題意識——女同志經驗研究的重要性

國外對於同志的研究顯示，男同志在都市社會運動的脈絡下看來是一個政治的過程，是對抗公權力所引發，是挑戰公領域（public sphere）/ 私領域（private sphere）二分的概念，因此「這樣的麻煩是在於現代生活中，政治的、社會的和個人的領域持續不斷地移動，或是已經移動了邊界，很難被感測到，更不用說是警察和善惡觀念，或是在私人需要和公共之間的差異很難確定。在我們的年代，日益複雜的文化和道德普同特徵是難以確立的，界線的定義也很困難，而且界線的衝突是無法逃避的。」（Bell, 1995：304），然而，對於女同志的研究仍然是侷限在私領域的層面，即使女同志的社群集結已經「引發了對於『社區』概念的質疑：社區不再是只是被視為

互相接壤的鄰里，它也是一種『想像社群 (imaginary community)』，超乎面對面的互動與物理的鄰近性<sup>1</sup>。」(王志弘，1996：198)，女同志只靠著文字和情感連帶作為生存的餵養，使得感情、性行為被認為是屬於私領域的行為，不被公權力所干涉，而女同志往往用姊妹情誼做為保護。但是姊妹情誼 (sisterhood) 和女同志認同 (lesbian identity) 之間是存在矛盾的，女性情誼一方面做為弱勢女同志的逃逸路線，另一方面卻使女同志不被父權文化看見，也不被做為管訓、教育的場所——學校——所看見。

國外對於女同志的經驗研究多半是集中在女同志社群 (lesbian community)、T吧、或是個人的生命史的部分，已經是「社區」的概念，但是都是在特定的空間內做研究，並沒有特別談到關於校園空間的同志經驗。台灣的同志運動則有起源於大專校園的空間性，女同志在大專院校的同性戀社團或是「我們之間」等女同志團體中產生互動，這一、兩年來還有女同志網路族的興起，女同志們也開始討論成長經歷，開始自我追尋女同志經驗。因此我對於女同志的發問不是：「妳什麼時候開始去T吧？」或是「妳什麼時候開始進圈子？」而是「妳是在什麼過程中，從發現自己喜歡女生，到認為自己是女同性戀？」她們第一次發現自己喜歡女生往往都會追溯到高中對於同學或學姊妹之間的慾望流動，或是更早的時候，這可能是因為國中、高中女校是台灣、部分亞洲國家（如日本）和部分歐洲國家（如英國）的特殊經驗，也是「未認同的空間」。但是經由女同志回溯認同的過程，這些經驗也可以反轉社會對於「情境性的同性戀」、「假同性戀」的談法。

## (2) 問題意識——校園成為同志的最大衣櫃

校園會成為最大衣櫃，其可能原因第一是校園內的教職及督導人員都希望麻煩的事情越少越好，誰會希望學校內出現女同性戀的

<sup>1</sup> 底線為作者所加。

問題讓記者跑來採訪？那是一種自找麻煩的方式，出事時還讓校長無法高昇轉任。另一個原因是高中生的年齡還不會直接面臨到家庭主義的挑戰，無所不在的強迫異性戀（compulsory heterosexuality）機制雖然經過訓導護理體系的再製造，也還沒有直接落實到還在成長發展高中生的身體上。即使女同志「現身」了或是「被發現了」，在學校中也是「在領域之內都是可見、可說、文化上可理解的」（Rose, 1993：151），學校對於女同志情感的處理方式都是先到輔導機構，較嚴重者會送心理、精神科醫生去處理，而所有的經歷都會鎖在校園內，等到數年畢業之後就存檔，把女同性戀的性慾特質視為過渡。

在這個年紀，高中生在「性」的方面是普遍被壓抑的。去年我曾經受邀到一個天主教女中去談同性戀的議題，有一位十七歲的高中生發言，她的媽媽警告過她：「第一不可以去當修女，第二不可以交男朋友，第三不可以當同性戀。」或許這是在高中階段母親對女兒的限制，但無獨有偶，我的一位受訪者的母親也在她上大學時和她簽下「三不政策」：「第一不可以搞政治運動，第二不可以亂交男朋友，第三不能當同性戀。」（受訪者紫歆）在高中時是不能有「性」的，但又不能夠當修女（不能「永遠無性」），等到上了大學以後，看起來異性戀的限制是被部份解除了，從「不可以」交男朋友變成「不可以亂交」男朋友。女性在大學的過程裏，似乎是人生被預設可以開始找尋異性伴侶的時刻，但是對於同性戀的「性」，卻永遠是被禁止，有趣的是，兩個事件都是由母親警告女兒。去年上映一部電影《夢幻天堂》（英文名Heavenly Creature），兩個少女準備要一起離開澳洲到英國快樂地生活，但其中一位的父親告訴另一位母親，這兩名少女有同性戀的傾向，而由母親禁止女兒和另一位少女離開，女兒在憤恨之餘，聯合犯下了殺母行徑，被法律判處兩位少女終身不得見面。在原生家庭內，同性戀的議題常常由母親扮演父權（patriarchy）制度的代言人，母親是被女兒最憎恨的一方，父親往往是「當母親無法順利行使父權、扮演中間者時，父親才介入。」（鄭美里，1997：59）。



女生在高中女校唸書的過程中不會被社會和家庭期望要成立家庭，階段性想法是考上好的大學就夠了。對於一個品學兼優的女生來說，父母親的期望，家庭婚姻都不該在高中時代放入她思緒當中，等到上了大學再談到交男友，再考慮到結婚的事。對校園中師長來說，同志因此可能是情境性的，「姊妹情誼」是在被社會容許的事實下，甚至是特別強調兩個女生之間的「晶瑩純情」<sup>2</sup>，或是在校園內的輔導體系中以「同性愛」<sup>3</sup> 的名稱取代「同性戀」，而女同志在這兩層過程中是雙重被消音的。我的研究則希望讓曾在這個衣櫃中存還的女同志發聲。

### (3) 問題意識——女同志的社區建構

台灣的同志運動和女權運動是並行的，也是從校園開始往外擴展的。高中時無法命名的慾望，經由同志運動的推展，使得認同得以成形，因此經過意識覺醒團體就變得非常重要。各大校園的女研社、女同性戀社團幾乎都有這一類談心的時間，女人互相談自己的情感和生活中的問題，女人能夠從慾望轉向認同女同志的身份，經由這樣的方式，女同志聲音從 1993 年底發聲的《愛報》開始出現，接著《女朋友》和台大的女同性戀文化研究社（簡稱  $\lambda$  (LAMBDA)）在 1995 年創社初期所推出的刊物《我們是女同性戀》等等，經由論述，使得這樣的運動推展到了校園。

同志社團的成立，在同志運動上扮演了一個積極的角色，再加上一些資源都集中在台大附近，有代理國外同志書籍的書店，及男同志開的咖啡屋提供給同志工作機會，又有支持同志運動的老師開設同志理論相關課程，因此很多已經有認同的女同志都喜歡住在台大附近。她們認為住在公館附近，常常是和自己學生時代所相處的

<sup>2</sup> 1994.7.29 聯合報 11 版，《那記憶裏的十七歲...》，余德慧所寫。

<sup>3</sup> 在一位受訪者小君就曾告訴我，在 1994 年 7 月發生北一女高三良班兩個學生自殺事件時，校長告訴她們那叫做「同性愛」，而不是「同性戀」，只是多一點、少一點，畢業之後就會沒有。

人、事、物有關，和同志的聯繫更加便利，公館附近的一些住宅也自然就成了同志租賃的地方。以中、永和來說，因為台北縣的房價比台北市區便宜一半以上，卻又離台大很近，中、永和因此成為公館以外另一個同志合租住宅的地方，使得同志的集結已經逐漸從校園空間中延伸到同志組成的家庭生活當中。

## 二、高中女校（北一女中）對女同志的身體規訓和情慾控制

### 1、訓導體系——嚴格的身體規訓

北一女中的歷史是從日據時代到國民政府一脈相承下來的威權體制落實在學校空間實行的結果，學校成為連結教育和管訓的空間和訓練機構，強化威權體制的控制。即使是在1987年髮禁開放以後，學校內仍然禁止燙髮或在頭髮戴任何裝飾品，如一位日據時代（1935年）的北一女中校友在校刊中所述：「最值得一提的一件事就是在走廊上遇見師長和學姊時必須行鞠躬禮，放假中在校外相遇時也須要行禮……我想這種規定係由於當時的精神教育想訓練學生們刻苦耐勞的心智。」（〈我在北一女高的求學時代〉北一女青年，72期：115）。

目前北一女中有一套管理切實的、分層的監督方式，從校長、訓導主任到十多位教官和一週數十位輪值糾察隊的學生，分層負責，還有多樣的獎勵和懲戒方式，但是獎勵的方式遠多於懲戒的方式，以使學生有榮譽感，對能夠達到高標準要求的「五育均衡」的學生特別表揚，顯示善和惡兩種對立的價值。有一位受訪者朱庭說道：「我上高中正好是開髮禁的時候，印象最深的是一次升旗時，校長站在我的面前大約二十公尺處，她一直指著我，我不知道那是怎麼一回事，因為我其他服裝都符合學校要求啊！只覺得很害怕又很討厭，後來想了很久，可能是因為我的頭髮是自然捲，她認為我有燙髮。這件事對我的印象很深，好像有遊街示眾的感覺。」在每日升旗時的訓話中對於學生要求遵守「時間（遲到、缺席、中斷）、活動（心

不在焉、疏忽、缺乏熱情)、行為(失禮、不服從)、語言(聊天、傲慢)、肉體(「不正確的」姿勢、不規範的體態、不整潔)、性(不道德、不莊重)。(傅柯, 1992: 178), 而且涵蓋各個時段: 早上七點到八點上學時間和下午四點半到五點半的放學時間, 進出校門必須「服裝整齊」——穿著當季的制服並且要紮好, 髮式、襪子、鞋子、冬天毛衣和圍巾手套顏色款式都不能有誤。而每日早晨的朝會時間, 有每一年級輪值的糾察隊員站在面對著操場的窗口監視, 以班級為單位記點評分, 看是否各班隊伍不整齊、或是有人在交頭接耳, 或是衣服有什麼不整齊的地方, 如果有任何違背規定之處, 就會登記下來, 並且交給訓導主任和教官。這些無時無刻不在的監控對學生的身體情慾形成極大的壓力。

## 2、輔導體系——情慾控制

### (1) 恐同性戀 (homophobia) 的言說

在整個高中校園內充斥著恐同性戀言說。以1994年7月23日北一女中資優生林青慧、石濟雅自殺事件為例, 她們留下來的遺書其中一段是這樣寫的: 「當人是很辛苦的, 使我們覺得困難的, 不是一般人所想像的挫折或壓力, 而是在社會生存的本質就不適合我們, 每日在生活上, 都覺得不容易, 而經常陷入無法自拔的自暴自棄的境地。(聯合報, 1994.7.26)」當社會大眾開始議論紛紛時, 媒體和校方的說法充斥了恐同性戀的言說, 由此也證實了「國家和公共發展出了一套複雜的性論述, 所謂『不能說的』他們卻不斷地說。(Bell. D., 1995: 311)」。越是被壓抑的部分, 卻不斷地被討論。在聯合報1994年7月27日引述記者訪問同學的話: 「她們不是和我們一樣的人, 但絕對不是一般人所想的那樣異常。」1994年8月3日旋即刊登出一篇文章, 標題為〈青慧、濟雅同學的心聲: 她們不是同性戀〉, 是由她們的同班同學聯名寫出的投書: 「我們可以斬釘截鐵的告訴所有的人: 她們不是同性戀! 高中時期, 有特別好的朋友本來就是正常的! 那麼, 為什麼還要懷疑、揣測?! 你們, 知道什麼?!

憑什麼下斷言來推測她們做此選擇的理由？」當時也有許多心理輔導專家從「資優生、哲學和自殺」的關係來做論證，但是一碰觸到同性戀的議題就滑到了隱晦的黑暗面：「彼此依偎的世界，是我們最安全的地方；這個地方卻只能在黑暗裏，我們必須小心地掩蔽的，不讓陽光進來。（余德慧，聯合報，1994.7.29）」

然而從女同志的角度來對於這件事的看法也有許多。當時已經發刊的女同志刊物《愛報》就曾經做過回應：「你們最後的結論仍覺得她們的死是『一生難解的謎』，但為何又自相矛盾地特別聲明：她們不是同性戀，於將她們和同性戀這個「污名」劃清界限？（〈給北一女高三良班〉，愛報第三期：19）」並註明此文有投書到聯合報民意論壇，但報社沒有刊登。《婦女新知》也出了一期的專題《女學生之死》來討論此事件，女同志用諷刺的語調來突顯恐同性戀者對於異性戀和同性戀的雙重標準：「我們深深相愛，但絕不是『真正的同性戀』（婦女新知，148期：8）」另一女同志刊物《女朋友》有一位女同志就直指「她倆是與我們相同國度的子民」（女朋友，創刊號：14）。這些都是從已經認同的女同志的角度來看，但是對於當時在高中就有身體慾望的女同志而言，在學校用盡報章傳媒和輔導體系的「消毒」後，她們是怎麼看待這件事情？受訪者紫歆在良班兩個女學生自殺當時仍在唸高二，高三時同班同學看出了她喜歡另一個女生的苦惱，就約她到活動中心的樓梯間的一個隱密角落，向她訴苦並且向她現身（come out），同學給紫歆看了一個被認為是良班兩個女學生自殺前寫的痕跡：

後來有一天她跟我說她很難過，我也跟她說我很難過，我們就相約到體育館<sup>4</sup>三樓一個很隱密的地方。她把我帶去看一面牆，那面牆上面有人寫字，上面的字她懷疑是良班那兩個自殺的女孩子寫的。她那時候叫我看，我覺得很詭異，想這個人到底要跟我說什麼？她竟然跟我 come out，說她是同性戀。她很難過的原因是，她發現她除了她老公之外又愛上

---

<sup>4</sup> 也就是其他受訪者口中的活動中心。

另一個女孩子，她是個婆。我嚇了一跳，她竟然是因為這樣的事情而難過，我就坦白地告訴她說，我難過的原因是我喜歡的女孩子不理我，就這樣，兩個人就相認了。[訪員：那妳還記得她懷疑是良班的那兩個女孩子在牆上寫的是什麼嗎？]牆上寫的好像是：「這個社會不允許這樣子的事情發生」有點類似遺書的味道，「可是我對妳的感情很深，這個社會不允許」，活動中心三樓牆壁。她後來跟我說是她跟她的 lover 兩個一起發現的，剛開始是去到那個地方去約會才發現，因為那個地方是個很棒的約會場所（笑）。（受訪者紫歆）

且不論良班那兩個自殺的女孩子到底是不是同性戀，在牆壁上留下了「遺書」內容，和報紙刊登出來的那兩個自殺女孩子的遺書是一樣的；同性情慾在高中校園中的存在都是十分痛苦困難的。

## （2）視而不見、避而不談

高中校園的輔導體系和教師，其實和國中時代的導師管理方式很不一樣。國中有升學壓力，導師對學生的生活習慣和成績起落一清二楚，但是高中時一般老師是不會去對一些成績好的同學多加干涉，只要不違反校規的規定就不必麻煩到導師。而在北一女升學率高達百分之九十幾的狀況下，學生被認為是全台北市（或也被認為是全國）最優秀的學生，也是最好教的學生，老師通常不會覺得需要特別注意個別學生的行為。除此之外，輔導室對待女同志是以「沒看見」的方式來處理，事實上在過去，女同志認為北一女中的輔導室是沒有任何女同志去求助的記錄的：

她是輔導室刊物組的組長，她說如果讓輔導室知道以後，都會把你記錄下來，她比較幸運，因為她是第一個去找輔導老師談的人，我就會想說怎麼可能呢，之前那麼多，她說她很幸運，沒有被記錄下來。（受訪者小牛）

輔導體系介入時，女同志是被用「看不見」的方式對待。對於女同志來講，輔導體系只是像輔導其他一般青少年問題一樣，認為

那只是姊妹情誼。一位受訪者蔚華在高中時因為對其伴侶生氣，而從活動中心的二樓跳下來摔斷腿：

老師一副「這種事情看很多」的樣子，我們以前我們就常常在活動中心追逐，但是後來事情鬧大，本來有一個我們兩個都很好的朋友，後來那個朋友喜歡她了，就常常使用暴力，老師當然就會管吧....我從活動中心二樓跳下來，那時就引起輔導室的注意，輔導室和導師都會管我，連校長都知道，那時候我打人，還有人威脅我說校長要我退學了，老師後來規定我要坐在第一排，但也沒有規定她不能和我一起坐。（受訪者蔚華）

就一般異性戀的「愛情標準」來看，受訪者描述的追逐、跳樓、暴力、打人，似乎已經是上演了瓊瑤八點檔連續劇的「全武行」，但是老師和輔導體系的介入是「管」：由學校的最高權力（校長）來威脅女同志「退學」，並且規定她坐在最受身體規訓的「第一排」。受訪者印象中認為當時並沒有提到「女同性戀」這幾個字，但是就蔚華的伴侶橘兒當時一起面對輔導體系的記憶是：

那時候實在是太踐了，在女校嗎，環境又很單純，覺得這有什麼大不了的，大家都是這樣，你們去後毅<sup>5</sup>好了，全班都在那邊當場幹嘛的（親嘴聲），妳們都不知道。就覺得說輿論壓力不會很大，大家也不會對妳們另眼相待，覺得應該沒什麼關係。不過當然沒有明白說出來，只有說：「我是很喜歡蔚華啦！」而不能說「我愛她愛得死去活來」，是有選擇性的。我們那個輔導老師是個很奇怪的人，我覺得她人格不太健全，在我面前說一套，在我們導師面前又說一套，在蔚華面前又說一套。例如說她在我面前就會說：「妳真的是很可憐、很辛苦，要照顧蔚華，因為蔚華比較小孩子氣。」因為蔚華跟我鬧脾氣的時候，輔導老師就會教我一些對策，比如說：「她如果這樣的時候，妳就不要馬上安慰她噢！要

---

<sup>5</sup> 北一女的班級一個年級共二十九班，是以校方對女性的期待來編字，因為有「信義」的「義」和「毅力」的「毅」，為了交談中區別容易，排在前面的叫「前義」，後面的叫「後毅」。

拖久一點，讓她哭得死去活來再安忍慰她，這樣她就不會再哭了！」但是在蔚華面前她又說：「橘兒說妳怎樣怎樣....」好像蔚華比較可憐；但是在我們導師面前她又說我們兩個是同性戀，但在我們兩個面前又說我們不是同性戀。在心理醫生部份碰過一個男的，是蠻有名的，我只碰過一次，他說蔚華有問題而我沒問題的（笑），他讓我覺得好像是一個「鑑定」我們是不是同性戀的感覺，好奇怪，真是差，現在很想去砸他招牌。（受訪者橘兒）

有些高中女校的女同志認為所處環境單純而現身，反正很多同學都有類似的狀況，但若非發生像跳樓這樣嚴重的事件，輔導體系是不會看到的。即使在輔導過程中也是選擇性地告知，選擇性地隱瞞。這種選擇是兩層的，第一層先是由輔導老師先區分「師長父母／同性戀學生女兒」，再由「心理醫生」來「鑑定」女同志伴侶其中「一個是（蔚華）／另一個不是（橘兒）」，並且只告訴其中鑑定為「正常」者其伴侶為同性戀，而塑造出不要同流合污的意像。當事人本身是永遠不會知道「同性戀」這個語詞的。受訪者紫歆因為喜歡上一個同學，而後者無法接受同性之間的感情，使得紫歆在高三最後半年都是在精神科和藥物控制下渡過的：

因為那時候我已經不上課了，就自己做自己的事或睡覺，那時就得了憂鬱症，因為太愛她了，沒辦法，在精神上受到極大的打擊，醫生說躁鬱症，醫生說憂鬱症，醫生說精神官能症....反正就是得一大堆精神病就對了....我跟那個女孩子說了以後，她給我的態度是「不要」，我再去找輔導老師，那次只好跟老師說痛苦的來源是一個女孩子，然後再談一、兩次就覺得她「不行」，只好介紹我去找精神科醫師。因為那時我開始出現大量的生理現象，我開始失眠，一個禮拜不睡覺、不吃飯、會歇斯底里，輔導老師覺得我應該要先做生理上的控制，至少要讓我先睡著[訪員：吃藥就得找精神科醫師了？]對，從那時開始我就吃抗憂鬱劑安眠藥，反正一大堆莫名其妙的藥，但那時還是跟那個女孩子拖著，沒馬上和她斷掉，因為我是個鍥而不捨的人，我會不停地去找她，然後不停地讓自己受傷。（受訪者紫歆）

紫歆那時的情況是心理狀況反應在生理狀況上，但是因為生理狀況比心理嚴重許多，因此醫師也只著重在生理的控制。她吃了許多抗憂鬱劑和安眠藥，使得她現在對於高中時的記憶是「殘缺」的；但是從另一個方向來想，她喜歡的女孩子無法認同她們之間的感情，或許才是她要將這段感情「刻意遺忘」的最重要原因吧：

因為她對我來講實在太痛苦了，痛到我沒有辦法用正常的生物本能去抗衡，必須要借重藥物，現在大部份都忘光，只記得很痛苦，吃了半年以上，藥又吃得蠻重，因為我都是看精神科醫生，沒有看心理醫生。（受訪者紫歆）

### 3、女同志在高中時對抗規訓的雙重策略——「穿褲」<sup>6</sup> 和異形過關（camping）<sup>7</sup>

在北一女中一套管理嚴格的方式下，為了管理方便，似乎每個高中女生都是均質的，但是我的訪談發現仍然有兩種讓女同志在校園中能處得更自在的策略，第一種是有一些女同志們因為不喜歡學校規定高中女生在夏、秋、冬三季應穿的裙子，而找出了可以鑽學校管的縫隙，並躲過學校教官和輪值糾察同學的站崗時間。如：

有一些人就是早來晚走，避開了糾察隊時間，有些人就是穿得和別人不一樣，人家換季了，她都不換季。反正一上去樓上她就下來了，教官也不會上去抓，有一些人我就會覺得和別人不一樣，會特地穿褲子，會比我看到兩個人感覺更強，她們應該比較像是同性戀吧，在這方面更確定，對啊，冒著犯校規，妳就是沒救了，她自己就是這樣。我自己是不會想要去認識，那種人就是不太搭理人，我還沒那麼勇敢哩，要在校園裡面和別人穿得不一樣（笑）。我還是會怕別人認為我很奇怪，升旗時我還是照校規定，該穿麼的時候就會穿。

<sup>6</sup> 台語音，是台灣過去對愛穿男裝和理短髮的女同志的稱呼，類似美語中對女同志的稱呼「湯包（Tomboy）」及台灣目前對帥氣女同志的「T」。

<sup>7</sup> 參考張小虹在《同志理論》課堂的翻譯。



(受訪者小君)

我都不穿裙子，一進學校就是換短褲，早點到校或晚點走，比較方便。萬一不小心來不及到學校，我大不了就穿裙子，一到學校就開始脫，裏面一定會穿褲子，大家都嘛是這樣。換褲子原因，第一個是行動方便，第二是高中時候我覺得女同志比較有分T和婆，至少我看到的幾對都是，很明顯可以看出來誰是偏T誰是偏婆，我就是比較偏T的，我就很不喜歡穿裙子，所以我那時認同自己是偏T的。我不是和異性戀學的，我是和前輩們學的。(受訪者小牛)

在一般對於高中女生的想法中，穿著制服就要穿裙子，彷彿是天經地義的事。這些女同志在事後回想起來高中的情境，雖然無法在高中時就有女同志認同，女同志卻經由對身體的裝扮和對於規訓的踰越，而使得被規訓的身體也可以有不同的身體感覺。由此可見得在高中校園內的女同志，當她們換上褲子的時候，她們並不是要去學習異性戀，反而是看到了差異。如趙彥寧分析T婆角色的扮演問題時，認為T的「束胸」是形成T和婆的差異，從而建構出另一種美學，「我的民族誌研究顯示，T婆的性意識在建構的同時，也是T、婆個別身體重新脈絡化的過程…因為顛覆的不只異性戀比論，連同企圖去性意識時保有其『物質形式』的可能性皆被推翻」(趙彥寧，1996：58)，對於高中校園的女同志來說，藉由建立起這樣的差異，同時被校園內潛藏的女同志看到，女同志會覺得這些干犯校規的人是女同志，並且認為這些人是「沒救了的女同志」，認為她們比一般人更確定是自己女同性戀，連她自己都沒有那麼勇敢地去挑戰校規。這也就是認同的過程中，女同志間相互的看到以及被看到，女同志在生活的經驗裏也不斷地去牽成(bring out)別的女同志，藉以讓自己不致孤獨一人或是一對伴侶而已，但是在高中階段，女同志仍然處於沒有現身的階段，因此對於女同志的認同不只是一種「想像社群」<sup>8</sup>，不只是依賴言說文字、有距離的、穿越時間和

---

<sup>8</sup> 見第3頁，附註1。

空間的養份，而是靠著真實面對面的接觸，在女同志之間產生互動。

對於另一類的女同志，她們並不是在校園內直接和學校的規訓做抗衡，而是顛覆異性戀的想像，想像女同志都是不男不女的湯包、是著男裝或是打扮像男人。她們照樣是依照校規的規定穿著裙子，但她們是不折不扣的女同志，她們是女同志採取「異形過關」的策略。一位受訪者小牛談到她和高中時的女朋友在公車上和教室中的親密：

或著人擠也有人擠的方法。比如說一手在搭公車，另一手會垂下來，我站在她旁邊，她手夾緊，其實是很容易碰到敏感的部位，我的手指再長一點就可以更這邊了。她跟她之前的才低級，我好沒道德噢！誰叫她讓我知道（笑）。夏天不是穿裙子嗎？有口袋對不對？她就將口袋底剪破，這樣更方便，只要對方手一伸進對方的口袋，就可以做，連下課都可以，只要坐在一起就好了，沒有問題，很方便吧？（受訪者小牛）

我還是穿裙子，但是我會把頭髮弄得很美麗，我的褲子也是訂做的，身上掛很多的徽章，走起來叮叮咚咚，回想起來現在會掛耳環搞不好和那個時候有關係。（受訪者小精靈）

女同志在高中校園內被規訓的身體卻經由各式各樣的小技巧，從口袋底剪破到身上用其他的飾物裝飾，使得被規訓的身體有不同的感覺。雖然處在裏面的女同志認為高中時是「T婆明顯」的配對模式，但在高中校園裏面，女同志藉由這種配對模式不斷地「冒險」<sup>9</sup>（傅柯，1992：192）來踰越這些身體上的（性）控制、壓抑、排斥、隱瞞<sup>10</sup>，而建構出自我（self）和異己（other）的差異。對於女

<sup>9</sup> 傅柯認為「『冒險』」是一種對個性的記載，是從史詩到小說，從高貴的行為到隱秘的特立獨行，從漫長的離鄉背井到對童年的內心追求，從戰場廝殺到沈迷幻想的過渡，那麼它也參與了一個規訓社會的形式。（傅柯，1992：192）」

<sup>10</sup> 有一位女同志朋友曾經告訴我她在高中時是教官的通緝對象，她的頭髮有自然捲，但是教官認為她燙髮，於是她就和一群有相同「困擾」的朋友組成「捲髮幫」，每次升旗她們都躲在樓上看，直到有一天被教官發現，將她們逮到升旗台上去「示

同志的個體來說，個人的身體就是其建立認同的空間界線；女同志藉由對於身體的外表的維繫，而建立起主體的認同。

### 三、空間性、社會性、女同志生命史

#### 1、高中校園——危機轉機共存的情慾異質空間 (heterotopia)<sup>11</sup>

北一女中是日據時代殖民城市的都市規劃，再現殖民者的文化水準，位在首都核心區緊鄰總督府，供日本官員子女或是並提供台灣世家女兒受高等教育。而國民政府來台後延續日治的教育體制，把男女分校，並在高中聯考時因襲舊例地成為女生的第一志願，連女校校長的遷昇都成了第一志願，一位女校長就強調完善的管理和學生的素質，社會文化對一般菁英女性的嚴格的、傳統的教育想像來自一系列不成文的習俗：「在大學以前乖乖的唸書，不該交男朋友分心，考上好的大學後，時候到了再去想交男朋友的事，交的男友最好就是結婚對象。」並且用許多的校歌、口號、標語來樹立學生自我的榮譽感。所有的老師是承續日據時代像軍隊的管理方式，是重視集體「整個班級的榮譽」，例如：班上念書風氣要夠，整班的學業成績要提升，班際比賽（如整潔秩序比賽、軍歌比賽、詩歌朗誦比賽、球類比賽…）要爭取榮譽並且將道德感內化。這樣的過程對高中女生是一個均質化、普同化的想像和期待；但是從社會面來說，高中女校本身就是危機異質空間 (crisis heterotopia)：「就是一些特權的、神聖的、或禁限的地點，保留給某些相對於他們範圍之社會、或人類環境而言，處在一種危機狀態 (a state of crisis) 的個體 (夏鑄九 & 王志弘, 1994: 404)」。對十五到十八歲的青春少女而言，最好是與男性的分離，這種分離的方式並不只是因為要這階段的女性是要努力唸書的；升學主義只是包裝控制的部分，學校是控制此階段女性的「(異性和同性的)性」的機構。

眾」。

<sup>11</sup> 張小虹&王志弘, 1996: 83。

### (1) 升學主義包裝

升學主義是被諸多教育改革家質疑高中教育的一點，近年來雖有對於國小、國中的教育體質改善，但是高中並不是國民教育，因此一些教改理念仍然無法干預到高中的行政。在北一女中，不只校方會提醒處在其間同學：「齊家治國，一肩雙挑，修養健全人格，具備科學頭腦（北一女中校歌）。」教育體制也控制在其中的所有同學為家庭和國家而努力唸書，以成為良好的婦女典範。

但是女同志的感情發展其實也依賴著升學主義的養份，因為，只要成績好，學校是不會有過多的監控的。《鱷魚手記》就這樣描寫兩個北一女中成績最優秀的女生。「『我們是射班，那一屆理化資優班在射班。』至柔興奮地說。『我們？你不是考上國貿系，在文組嗎？』我指指至柔。『我們同班啊，至柔高三才決定轉文組，不要臉，別人準備三年，她準備一年就以全台灣第六名進第一志願。』吞吞用食指戳進至柔的臉，明顯洋溢著以她為榮的喜悅。」（邱妙津，1994：79）有些女同志在以第一志願進入高中後，認為只要好好唸書，成績表現優異，師長就不太會限制，大家又都自許為女性菁英份子，因此在高中階段女同志的情慾往往是用唸書來表達，反正讀書也佔了最多的時間：

印象比較深的是升旗台的樓梯，那樓梯是可以直接走上升旗台的，那是我第一次「碰她」（笑）。因為我之前沒有經驗，她之前有經驗，一開始前幾次都是她主動碰我的，可是那時我也會想碰她。那時候她坐在升旗台的樓梯上唸書，好像是唸《中國文化史》的樣子，我坐在她下面幾格，我就很想抱抱她，那時候是夏天穿裙子很容易嘛，那又怕下面的人看到，所以她就將裙子收得很好，留個縫讓我進去就對了，然後用左手邊用外套蓋住，右手邊留個縫，反正右手邊有我擋著嗎（笑）。（受訪者小牛）

肯德基的那種讀書地方還蠻好的，因為旁邊都是人，但是是不認識的人。我蠻習慣在吵雜的地方讀書，會讓我有解脫的感覺，但是在教室，大家都很有安靜，我會覺得慾望啊，眉目

傳情，都不是很容易。那個環境比較亂，大家都不會注意妳。我們會對坐，用腿彎來彎去，然後開始比賽唸書，看誰唸得快。她記憶力非常好，我的史地八大冊，就是那樣背出來的，休閒時間我們就互相手握著並看著對方。（受訪者小精靈）

無論高中校園內和校園外的許多角落都是女同志相處的地方。在有限的校園空間裏，即使高中女同志是不具有移動力（mobility）的，上下學靠公車，相處最多的是校園內和週圍的地景（重慶南路書店、中正紀念堂、速食店），唸書是一種最普遍傳遞慾望的方式，撩撥著慾望的氣息散播在週圍的空間裏。校園生活提供的是「秩序和組織，自動地連結原本不相干的身體（Grosz, 1995：105）」，使得校園空間在女同志的身體和記憶銘刻下痕跡。

## （2）強迫異性戀（compulsory heterosexuality）機制穿透

這是基於強迫異性戀機制對於女性不同歷程的期待，在這個觀念下，使得包括北一女中在內的高中女校都成為某種特殊的、神聖不可侵犯的地點。它形塑出一個完美的空間，是經由體制和教育者精心安排出來的，希望其中的女性是純潔無瑕的女性，直到她們上大學。我的受訪者也認知到高中和大學的差異在於社會環境對於女性的情慾出路有不同的期望：

在北一女和大學比起來是比較安全的環境，我認為很重要的一點是，異性的競爭，我永遠比不過，即使他長得不怎麼樣，不管多老，但只要他是有「陽具」的人，我就會比他矮一截，我就會覺得威脅感很大…。我和她的關係很穩定，兩人之間不會有空間讓別人進入。…對大學的印象就是可以交男女朋友，那個關係就是『男女』嘛，整個社會、家長對兒女的期望、朋友對朋友的期望，是你在這個時間可以談戀愛，那個部份給我很大的壓力，我和她的關係，這個部份雖然很珍貴，我就想她父母鼓勵她或是追她的男生很好的話，我就會很生氣，這是我在高中時的想像，才會把很多焦慮都丟給她，要我 promise。（受訪者靖文）

受訪者認為高中女校內全部都是女性，是沒有異性競爭的環境，所以相對大學來說，北一女是安全的，但是上了大學以後就會負載了家人和社會的各式各樣的期望，這不但是空間的轉換，同時也是一個女性生命歷程的分水嶺。正如 Manual Castells 說的：「空間是結晶化的時間」；空間、時間以及個人的生命歷程是無法分離的，另一位受訪者曾經告訴我：「上了大學妳還在談同性戀愛，就會覺得妳很不『上道』，太『落伍』了，因為那是高中的事，大家都開始去交男朋友了。」即使受訪者認為和伴侶之間的關係已經穩定，她還是很清楚的感受到這種普遍的觀念，覺得反正自己怎樣也比不過男性（但是受訪者卻並不擔心其他的女性競爭），然而經由女同志的身份認同，她認為那是她「高中時的想像」，也反省到自我其實對於當時的性慾特質有所焦慮，因此才會把問題丟給伴侶。

另一位受訪者重新詮釋她的高中，她認為：

我覺得那是個太理想化、太不現實的環境，我覺得那是我還沒準備好或是太不成熟就踏進去了，雖然遺憾不見得是不好的東西，但如果能夠少點遺憾。我高中太白痴了，我不知道我會踏入這個圈子<sup>12</sup>，我是莫名其妙踏進來的。（受訪者小牛）

受訪者對於高中時的回憶會認為校園是個「太理想化、不太現實的環境」，如傅柯說的虛構空間（utopia）（夏鑄九&王志弘，1994：402），但高中校園其實是一種相對於現實社會的完美形式（桃花源）或是將社會倒轉（鏡花緣）（王志弘，1997：124）又具有真實的基地，無法脫節於社會現實之外。受訪者從對於高中的思緒很快地跳躍到對於認同的反省，對「踏入」了「圈子」有所遺憾或是希望能夠少些遺憾，她明白這其實是因為在真實和虛構之間對於她自身的

---

<sup>12</sup> 按照受訪者語意「圈子」應為「女同志社群」（鄭美里，1997：19），為眾多女同志的習慣用語。

一種映照，因而對於自我認同產生了建構和反省，像是受訪者橘兒認  
知到同／異的差異，是在上大學的時候看到高中時候同學的不同：

有些人會用「女同性戀」這個 term，有的不會，但我們班的人都把她們看成說「她們就是這樣啊」我們班不是那麼新黨的人啦，不會說：「這樣不對，是班上的歪風」（受訪者小精靈）

在高中以前完全沒有接觸到同性戀三個字，是從大學以後才開始，在北一女的時候，大家雖然都很好，沒有人會講說是同性戀什麼的，因為大家都是這樣子，但是上大學以後，一對一對都拆散了，她們都會跑去男人身邊，我就知道那叫做異性戀，那相對我們來說，那就叫做同性戀啊！（受訪者橘兒）

就此而論，對於女同志來說，高中女校其實又是女同志情慾異質空間的轉機，因為「大家都是這樣子」（從受訪者自我的角度出發），或「她們就是這樣」（從受訪者描述同學的看法）。在裏面的女同志是得到很多包容的，也因為和大學的對照而產生了焦慮。雖然當時許多的女同志都沒有認同，或是只是沒有命名的慾望，她們確實是在高中校園內獲得形塑認同的轉機。

## 2、浮動的界線——學校、家庭在公共／私密領域重構

從西方對於公共領域／私密領域二元對立的模型來看，校園的生活是公共（國家延伸出來的管理教育機構），而個人的、具有親密的、情感的家庭生活是私密（現代家庭）（Weintraub, 1995: 295），這是因襲著在學生階段的個人涉入社會生活的二分法。但是對校園內的女同志來說，在校園內才是親密感可以自在的地方，而在家庭中卻要擔心家人發現，因此這種二元對立的劃分的邊界是浮動的：

北一女隨便一個角落，我都會有一段回憶，…北一女他陰暗的角落，是有的，雖然校園雖然那麼小，但是大家都可以找到自我的生存之道。（受訪者小牛）

有些小地方會讓他們（指家人）覺得很奇怪，像鎖門就很奇怪，又只好開點小縫，怕會有像《雙姝奇緣》<sup>13</sup>的狀況發生，很恐懼的心理，我每次想到被發現的這一幕就不敢想下去了，而那個導演還繼續拍下去，很厲害，在高中時對我來說這是很有壓力的事，可能什麼也沒做，只要靠在一起睡，壓力就會很大，很擔心。（受訪者靖文）

女同志在高中校園內反而可以較自在地和她的伴侶相處，然而要有較親密的接觸，公／私劃分的邊界就需要改變，只是全部都滑到私密（黑暗）去；女同志仍是得要在「陰暗的角落」去尋找自我的「生存之道」。受訪者紫歆的同學對她現身時，是在活動中心三樓的樓梯間看到了她們認為是北一女中良班兩個自殺的女孩子的遺書，這種「生存之道」，其實也是「認同之道」。如趙彥寧在〈出櫃或不出櫃？這是一個有關黑暗的問題〉中所說：「而大部分的自我認同也只能在這種無有的黑暗中滋生（趙彥寧，1997：64）」。

校園開闊的空間裏面，活潑有朝氣的高中女生，相對於夜晚的T吧或是新公園，是一種光明的開放的空間，但是其中的女同志仍然是在尋找黑暗的時刻、和隱蔽的場所來相處，認同也是從黑暗中摸索。因此高中校園內的女同志感情是被教育體制和強迫異性戀機制共用「在領域之內都是可見、可說、文化上可理解的（Rose, 1993：151）」的方式來處理。在這個領域中，學校用姊妹情誼或女同性愛來消音，一旦有人提到女同性戀的詞語，就用「不許說，你不可能會知道（Sedgwick, 1993：53）」來下禁制語令。在學校空間中，「性」是被壓抑的，然而我們卻發現，文化的種種禁制是無法壓抑掉的，或是在壓抑後又從邊緣溢出。相較之下，女同志在原生家庭內卻是恐懼父母親發現，因此也是被壓抑的。女同志在高中校園內和家庭內全部都是處於黑暗中，而且越是壓抑越是顯現，這種快感也往往來自壓抑、禁制、規馴最強大的邊緣地帶；來自大專校園同志團體和

---

<sup>13</sup> 在1995年金馬影展曾經播映的女同志電影其中有一幕是兩個女同志在家中做愛，被家人撞見的經過。



一般同志團體的同志運動，因此也只能牽成曾經在黑暗中被壓抑的同志，曾經在情感經驗上有過同性之間的親密感的同志。

#### 四、從校園開展的女同志認同

如 Mark Wigley 所說的，「所有的空間都是把男同志、女同志關在衣櫃（closet）裏，然而也許學校空間是其中最大的。」（Bell & Valentine, 1995：24）。在這裏的「最大」應有兩層意義，一層是對同志來說，學校相較於家庭來說是更大的空間；另一層是現身的結果把更多的人（像老師、輔導人員、同學）都關到衣櫃裏。同志相處的方式無論是在高中校園空間或是大學的校園空間裡都形成更大的衣櫃。然而在校園內的同志最後想要現身的對象反倒是家人，許多女同志都認為「我覺得我的家人應該知道（鄭美里，1997：82）」

然而校園空間的保護對同志來說只是階段性而不是絕對性的，校園內的同志也不曾真正被攤在陽光下檢視<sup>14</sup>。大學的校園空間和同志運動只是較寬闊的起點，同志並沒有真正地從黑暗中走出來，也沒有真正的現身和出櫃，而是讓更多女同性戀者可以命名自己身體的慾望，認同自己是同志，可以對社群內（部分的）的女同志說出自己的真實情感。「快樂·希望·女同志」只是從被命名（或是無名）到自我認同的層次而已。如受訪者橘兒對自我的認同：

訪員：妳會使用同志這個稱呼，妳覺得同志和同性戀的差別在那裏？

橘兒：我有一些異性戀朋友，她們知道我是同志，她們在說話的時候有意無意就會說「同性戀」怎樣怎樣，用同性戀的感覺就沒那麼好，好像是用「性向」去分，好像是看跟妳發生性關係的是誰，就用「同性戀」，我

<sup>14</sup> 即使在 1995 年 12 月「台大強迫曝光事件」，也因為大部分同學認為「同性戀」是有關隱私權，從黑函、反黑函、反反黑函都成了同性戀互咬，再加上當事人刻意地消音，使得只有少數媒體得知此一消息。

但是自我認同並不是同志運動的終點，女同志的存還也正是各個同志團體努力維繫的目標。

### 1、牽成（bring out）同志

在高中校園中的女同志藉由看到「穿褲」的女同志，或者是看到有「一對」女同志，而知道世界上不是只有孤獨的她一個人。除了自己的愛戀對象以外，也看得到其他的女同志時，女同志是比較會有安全感的。除了在校園內看到很多感情流動（崇拜的、欣賞的）以外，即使只是一個校園內女同性戀的傳說都能夠讓女同志產生認同：

那個中正樓這邊有個噴水池，走到光復樓這裏有個口，那裏有個小小的噴泉，這對我有點重要，是我第一次在高中知道有女同性戀這個詞，那是一個夜間部學姊和她的 lover 當眾接吻的地方，我覺得她們有點大膽，這對我有點小小的鼓勵。我沒有看到，但很多人跟我說。...好像一種前輩，我可以踏著她們的腳步走的那種感覺（笑）。（受訪者小牛）

女同志看到身邊的感情流動，不止認為是「姊妹情誼（sisterhood）」和「愛慕」<sup>15</sup>；女同志主體會去牽成身邊的女同性戀，使得女同志之間能夠相互看到和被看到，並且會認為她們就已經是情人的關係：

我和她頂多就是搭肩，摟腰，但我們班之前就一堆女同性戀，大家都知道的，哈哈（笑），我們就在她們的餘蔭之下。所以同學之間都還好，後來我們班就流行一對一對好來好去的，一共加起來有四對吧，其中有兩對是確定的，一對是我和我 lover，一對是在我們之前的那一對，之後是那種很好很好的，有沒有上床我是不知道，搞不好有，我們班的風氣就是這個樣子。她們從高一就在一起了，其中有一個很鮮啊，

---

<sup>15</sup> 在本文中因為篇幅而不處理「姊妹情誼」和「愛慕」到底是不是女同性戀的問題。

她會和她的好朋友講說：「妳知道我和xxx<sup>16</sup>多好嗎？我們上床哩！」她們都很親密，都會直接說出來，親密到連別班都指指點點的，別班都在問說，你們班那兩個是不是女同性戀？（受訪者小精靈）

雖然受訪者認為是「大家都知道」，但是這仍然會被高中時校方不斷地用「姊妹情誼」或是女同性愛來消音。在大學校園內，女同志在團體中則藉由不斷地陳述自己的故事，並且也會開始發掘身邊的男女同志。除了同學以外，還加上從父親、阿姨、兄弟姊妹（到現在我是還沒有聽過對母親的）等等，這種和親族之間的牽成和高中時期的不同，因為高中時期同學之間是很重要的相處，但是在大學校園中建立同志認同後，同志向原生家庭現身，進而在家中尋求支持，恐怕才是最困難的：

以前我爸就試探我過：「妳是不是 gay？」這可能是因為他不知道 lesbian 這個字吧，他看到我參加 GLAD<sup>17</sup> 時買的香包，那他有看新聞消息，可見得他一直有在注意我，但是之後他又跟我講他以前高中的時候有一個三十多歲的醫生帶他去旅遊時，想跟他點點點...，但是我爸認為他「太老」了，這樣是什麼意思呢？如果那醫生不是年紀那麼「老」，他就會去囉？他高中那時可能真得覺得很老吧（笑）所以我後來我敢向家人 come out 時，也是因為這樣而探知他不致於無法接受，而他也跟我說，他從國中時就開始懷疑，但是上了大學以後他就更確定了。（受訪者朱庭）

受訪者朱庭自述自己從國中時就開始「前科累累」，直到唸研究所時才向家人現身，這其中是一個漫長的試探家人是否能接受的過程。即使在高中時有感情經驗，在大學參加社團時已經是在同儕團體內現身，但感情被放私領域處理時，向原生家庭現身，對於現階段的校園同志來說，也許才是最困難的一關。

<sup>16</sup> 為受訪者描述其他人時，原本所使用的語彙。

<sup>17</sup> 台大聯合其他學校的同志團體舉辦的校園同性戀甦醒日 GLAD (Gay & Lesbian Awakening Day)，1995、1996 年 6 月 1 日各辦過一次，1997 年於 6 月 29 日舉辦。

## 2、加入團體

### (1) 從刊物到社團

校園內的女同志找尋到認同的方式，從而形成社群的集結，已經有許多篇論文提到過<sup>18</sup>，我所訪問到校園中的女同志主要是以刊物的連繫、參加團體，和網路的同志版、女性主義版為主。其中在高中時就已經能接收到這些同志團體的訊息，都是以刊物為主，這也是因為這一群女同志在高中時期就處在書局眾多的重慶南路以及 1994 年同志運動興起後媒體大力正面報導同志文化和相關書籍有關，而剛進大學的女同志在高中時就能接收到相關的訊息：

參加《我們之間》是我自己跑去的，看了《中國人的同性戀》，我就跑去參加這個團體，應該是 1992 年吧，看了那本書，我覺得那本書寫得很好，過了一、兩個禮拜，我就決定寫信去試試看，也不知道要怎麼寫，就隨便寫一寫，她們就回信給「新朋友」然後我就跑去了。就碰到○○<sup>19</sup>，她們來帶新朋友，那時候我的年齡很小，之前沒有接觸到什麼是「同性戀」...《我們之間》以上班族為主，我每次都是雷達伸起來，去確定是不是有不一樣，最後確定也沒有什麼不一樣，我在高中時仍然是很孤獨的感覺，那時也不確定我《我們之間》就是一個屬於我的地方，那邊讓我有隔閡的感覺，因為她們是以上班族為主，講的話我都聽不懂，第一次每個人都要講自己的故事，但講完怎麼辦呢？沒話可以聊了。她們要討論什麼，我都沒話可講，覺得自己乏善可陳，但放電影我都還會盡量去，因為那個地方雖然有點隔閡，但是還是會有自在的感覺，靜靜地聽她們談自己的事，但所有的人都和你一樣是這樣，我那時會覺得自己處在兩者之間，覺得自己好像是回不去異性戀那個世界，但是《我們之間》是一個同性戀的世界，我又覺得也不是屬於我這樣的人的。（受訪者小君）

受訪者小君雖然從《中國人的同性戀》這本書得知消息，高二時就去參加「我們之間」，但是因為年紀、學生身份的差異，又覺

---

<sup>18</sup> 見第 1 頁。

<sup>19</sup> 代號為受訪者小精靈。

得自己當時並沒有「正式的」談戀愛經驗，而覺得自己乏善可陳，認為自己回不到異性戀的世界，在團體中也無法尋找到認同，一直到她上了大學之後參加了台大λ（LAMBDA）社之後才認為自己找到了歸屬感，也找到了伴侶，並擔任社長，積極地推動同志運動。

另外一位受訪者紫歆在高三時曾經喜歡過一個女孩子，當時她很痛苦，剛好在重慶南路的書店看到了《我們是女同性戀》，她掙扎了許久才下定決心買：

我是在重慶南路上的一家書局，看到海報，因為海報做得很簡單，上面就寫《我們是女同性戀》，看到後就要買那本書回去，但是我要買那本書是猶豫掙扎了一個小時才去結帳，一開始是看到那本書，可是我不敢走近它，走近以後又拿別的书，在那磨菇了老半天才鼓起勇氣拿起來看，沒看多久就拿去結帳了，可是又在櫃檯附近徘徊，等沒有人的時候才拿去結帳，結帳時就很快地把書丟在櫃檯上，錢敢快拿出去，就趕快走人。[訪員：是穿著綠制服嗎？]不是，買了之後回家就趕快幫它做了一件「衣服」——《麥迪遜之橋》(笑)<sup>20</sup>。因為我跟室友同住，看的過程都是偷偷摸摸的，那個時候這本書給我很大的精神壓力，看的過程都是偷偷摸摸的，蠻怕的，很怕室友發現，也怕別人知道，不知道為什麼。後來那本書被我撕掉，原因是因為看完那本書後，我拿那本書去跟我喜歡的人表白，我在上面做眉批，把我感覺寫上去，結果她隔天原封不動地還給我，對我是很大的打擊，在發瘋的情況下，在沒有吃藥的情況下，就把那本書撕了。（受訪者紫歆）

她在買的過程和看的過程中都是「偷偷摸摸」地，充滿著對於慾望到女同志身份認同的焦慮。她拿了那本書去向她喜歡的女同學表白，但是她的同學無法接受而把書撕掉，撕書的同時其實也將她

---

<sup>20</sup> 在和受訪者小牛閒聊時曾經談到過當初她們在編《我們是女同性戀》一書時曾經想過要幫此書附贈一個「書套」給買的人，例如看買的人是唸什麼學科的，就送什麼學科的「書套」，這樣就不會被別人拿起來翻閱。

當時好不容易建立起來薄弱的認同毀滅掉了。在用藥將生理的無法入睡等問題解決後<sup>21</sup>，她上了大學，原本是決定恢復「正常」，但是同學邀她去參加λ（LAMBDA），她最後在團體中找到了認同，也找到了伴侶：

所以我高中畢業的時候，我當那段感情是一段「錯愛」，所以當升大學的暑假，我又恢復了「異性戀身份」（笑），覺得自己大概不是吧，那段感情只是一個 accident，不是什麼東西，本來想上大學後好好交個男朋友，然後結婚嫁人生子...我高三時候經歷過這樣的事情，對這件事其實不排斥，應該算是蠻有興趣的，就和高中同學一起來了，但是第一次來看了一眼其實蠻想走的，覺得好像沒什麼，就是一起聊天吧，可能是因為不熟，大家聊什麼也不知道，也不是很懂，但是後來我會繼續留下來的原因是剛開始看到小朋友，看到她覺得蠻有好感的，會留下來的原因有很大一部份因為她。[訪員：那時候是誰在當社長？]就是她啊，她第一次看到我們兩個以為我們兩個是「間諜」（笑），她一開始對我們兩個印象不好，事後問她的，但是我倒是覺得她還不錯。（受訪者紫歆）

另外，校園中的女研社和女性主義團體在討論父權（patriarchy）的同時也看到了更多性別壓迫，以及女人被私領域化的問題，女研社的成員也在意識覺醒團體的自我揭露和自我挖掘中產生女同志認同。有一群女同志在女研社或是婦運團體中持續做婦運，如受訪者小青是在女性主義論述大量引進和在婦運團體中工作過，而開始去思索自身的認同：

我覺得高中時就已經會想過這樣的事情，...但是一進了大學以後，一些同學會開始談女性主義，可能是因為在那個時代蠻流行的，書也越來越多，像我一進大一就知道黃毓秀這個人，但她現在是劉毓秀，像張小虹是在我大三才回來，同時女研社的運動也會有一些傳單，處理像女生宿舍的議題，在

---

<sup>21</sup> 見第 9 頁，受訪者紫歆的訪談。

校園內辦遊行，班上也有同學是女研社的。那時是把西方女性主義的東西引進台灣，可是我沒去看原文的書，是看別人用理論來詮釋台灣的社會現象，雖然議題蠻多的，自己也會去想，會去反省自己的認同。後來在新知編刊物，也有聽到有個團體叫「我們之間」，可是其實沒有什麼機會認識裏面的人，也是在偶然的機會才聽到其實身邊的朋友有些就是在團體裏面的，那個時候這樣的組織也太隱密了，而且除非妳有心去找或身邊恰好有朋友願意跟妳說，否則根本也看不出來誰是誰不是。（受訪者小青）

受訪者小青在 1993 年時知道「我們之間」團體，但是當時團體大多採用郵政通訊的聯絡方式，因此即使她在婦運團體工作，但她仍然認為「我們之間」十分隱密。而當時一些女同志的刊物也都還沒有出刊，等到小青在 1996 年回國後，因為同志訊息和團體，同志和酷兒（queer）論述、小說都變得很多，因此她認為同志運動「真的是有一種不一樣的聲音和運動在蘊釀的感覺」。

## （2）網路族的流動空間

現在的網路以校園內上網的人次較多、由校方提供資源和網站等特性、具有匿名性和無遠弗屆的傳達特性，BBS、E-mail 提供了訊息互動的管道，而 WWW 具強大的連結和訊息展示的能力，從同志個人首頁（homepage）到國外團體的連繫都非常方便，也使得有許多高中生已經可以從有同性戀版的網站上知道更多的訊息。這個新空間形式有其「新空間邏輯」，對於這一群網路族，我們已經不能像 Muanal Castells 在《資訊時代：第一卷 網路社會的興起》中，對於因為從流動空間從「『佔支配地位的管理菁英（而非階級）』的空間組織來操縱和指導...菁英形成了他們自己的社會，構成了象徵上隔絕的社區（王志弘編，1996：48-49）」這樣的角度來看。在校園內無論是從事運動或是參與社團的同志都是非常菁英的，但是在同志族群裡，因為社會的壓力而無法現身的時刻，網路的「象徵上隔絕」反倒是提供給同志互相認識的另類出路：

橘兒：同志朋友就是我們系上的，有兩個人，一個男一個女。他們也是無緣無故就冒出來的，也是有透過網路，因為大家在自我介紹時，有人就說我是某某系的，我就想怎麼還有呢？就趕快去認親（笑）！

訪員：但網路上都是匿名或是用英文代號，所以很安全，那怎麼和她碰面呢？

橘兒：蔚華看到她的匿稱，又看到她在線上，蔚華<sup>22</sup>就呼叫她，她就過來跟我 talk，然後就聊天，聊聊就認識了，不過她現在已經轉系。

訪員：在網路上有講彼此的名字嗎？

橘兒：我們說學號，我們班就五十人，就等於知道了。

對於大學校園內的同志來說，除了社團和系所之外，藉由網路的流動空間，匿名性提供了對於現身問題的保障，因此受訪者會用「認親」這樣的詞語；但若不是藉由網路，可能永遠都不會有認識的可能性。因此網路對於願意相互現身的同志來說，具有互動的可能。從同志的角度來看網路空間（cyberspace）不但公共／私密的界定是不斷地移動的，現身／衣櫃也是不斷重構的。

### 3、浮現的女同志社區

#### （1）台大校園附近的地景變遷

從1993年的台大男同性戀研究社（Gay Chat）、1994年底成立λ（LAMBDA）以來，有許多相關同志的資源都集中在台大附近。一方面是台大校園內的同志運動較早開始，也因為台北市公館地區得天獨厚的地理區位條件，原本就是文教區和商業區共存的形態。校園內在1995年、1996年6月1日舉辦同性戀甦醒日（GLAD），同志在校園內舉辦座談、演戲、販售書籍和香包等等，並且在1995年10月由台大學生會長兌現競選承諾而主辦「同志藝術節」，今年2月初「同志公民行動陣線」在台大校園門口舉辦的《同志舞會》等等公開的同志活動，另外如代理很多國外同志書籍的誠品台大店於

---

<sup>22</sup> 是橘兒一直從高中到受訪時的女友。



1996年6月開幕，並在1997年初舉辦了同志書展<sup>23</sup>，另外溫州街巷內的和女書店共生的婦女新知基金會<sup>24</sup>有許多相關同志議題的書籍和剪報資料、並販售象徵同志粉紅色倒三角形或是彩虹旗的徽章、T恤、茶杯等，牆壁上貼滿了T吧和同志團體的聯絡方式、聚會時間和同志共同租屋的訊息，在羅斯福路校園書房附近有男同志開的咖啡屋，不但提供給同志打工機會也形成了同志聊天聚集的場所，台大校園內也有數位老師開設相關性別理論的課程，使得更多的同志訊息得以在校園空間中具體呈現：

在椰林風情的 MOTSS<sup>25</sup> 版上，你一天到晚就可以看到一些 gay 在那邊互相找尋，例如：「給某月某日在台大誠品邂逅的你—交換著傾慕的眼神」....我還曾經在女書店看到三個穿著北一女制服的學生，就坐在女書店裏翻《愛報》和《女朋友》，像我高中時候那有這麼多資訊啊？真羨慕她們。（受訪者朱庭）

受訪者朱庭的高中時代距離現在已經有十年左右，台大附近的這些相關同志的服務設施在近幾年紛紛成立，同志的資訊流通管道也更加豐富，同志另類文化的創造，也是空間形式的關係。如 Michelson 所說的「『價值』不是群體的結構，也不是生活方式，它們是人們經由社群集獲致抽象目標（夏鑄九，1992：62）」，當同志社群集結時，我們可以見到是都市的結構容許匿名性和多元價值、創造就業的機會、需要大量的服務業...等等。都市成為承載著行動者（agent）的空間，而這個行動者是多重的，也創造了屬於同志的價值。

---

<sup>23</sup> 根據一位敦南誠品總店的內部工作人員表示，在誠品總店內部反對的壓力很大之下，台大誠品仍然堅持辦理。

<sup>24</sup> 婦女新知基金會已在 1997 年 5 月初因為房租、女書店擴充等因素，已經搬離到長安東路中興百貨附近。

<sup>25</sup> MOTSS 為（Members Of The Same Sex）的縮寫。

## (2) 離開原生家庭通往「另類家庭」

像對於那些沒有可被稱之為「家」的空間的人來說，自己的「空間」，是鬥爭而來的。(bell hooks, 1991: 49)

在台灣同性戀的平權運動才剛剛起步，而在美國，同性戀者只要住在大都市如紐約或舊金山，就可以像一般人一樣過生活，是因為地區性的同志文化認同力量。當美國的同志體認到「同性戀 (gay) 被空間分散時，他們不是同性戀，只是隱形的 (Castells, 1983: 138)」，從 Manual Castells 的角度來看，女同性戀的弱勢不但是因為沒有女同性戀的專屬領域，也因為和性別的物質基礎不同有關；女同性戀者比男同性戀者更缺乏物質基礎，想要成立同性戀者的家庭更困難。如辜敏倫在〈家〉這一篇文章中所說：「對於同性戀者來說，和『家』、家族網絡關係愈緊密，反而愈孤獨、愈沒有外援、愈藏身於衣櫃之中。」(辜敏倫，愛報第三期：5) 這個「家」，指的是原生家庭，同志在原生家庭中是隱形、分散的。

在台灣的同志雖然沒有如此赤裸裸地在社區內團結，對抗國家和社會的暴力，從校園內已經可以看到這種力量的產生。同志和家庭之間的張力在每個年齡層都會碰到不同的問題，然而校園內一群女同志，她們希望能生活在有地域性 (locality) 的地方 (place) 裏。從學生時代就開始，她們受僱於各種非正式經濟，只是為了要有一個「家」；在學生時代沒有很多收入，有一些女同志集居住在靠台大很近的中、永和或景美地區，因為房價較公館地區便宜一半<sup>26</sup>，在三十坪左右隔成三或四房的房間裏，住了三或四對的女同志伴侶，女同志形成集居的現象。λ (LAMBDA) 社的創始人之一受訪者小牛的原生家庭在台北市市中心，她畢業後的工作地點也在台北市區，但她仍和其他兩位女同志 (台大 λ (LAMBDA) 社的第二任社長何蘇和第四任社長小朋友) 一起共同在永和租屋，組成了「

<sup>26</sup> 曾經有一位男同志說：「我的感覺是在學校的時候，很多同志都住在中、永和，等到畢業有了固定收入了，就搬到汀州路、溫州街等地方。」

另類家庭」。她們的伴侶也會時常過來，小牛認為有一個家庭外、學校外的空間對於校園內的同志來說是非常重要的，在聚會或是社員的伴侶有「需要」時，就可以借住，並且可以藉以連繫社團成員的感情：

所以說我們那邊已經變成大淫窟了，很多同志朋友「需要地方借住」時，就會來借住，我們就很多社員啊，他們其實是住學校宿舍的，可是當他們的 couple 上來時，從南部上來或是他們要聚在一起，沒地方去的時候，我們那邊就很好用了。（笑）我就會「識相地回家」。（受訪者小牛）

部份校園中的女同志跨越了原生家庭對於單身女人的限制，離開原生家庭，這對於女同志的認同是有積極力量的。受訪者紫歆時常會到小朋友在永和的租賃住宅內，也因為這一群女同志在校園內的社團相識，經由集居形成強烈的女同志認同，而有向原生家庭現身想法：

訪員：妳會想跟父母他們說妳是 lesbian 嗎？有做什麼準備嗎？

紫歆：想說啊，我都沒什麼準備，我只是一直在找時機，我渴望他們能拷問我：「為什麼常去學姊那住，妳和學姊到底是什麼關係？」可是他們都不問我，我覺得很挫折（笑）要是他們問了，我就可以很正大光明地說了....而且再回想過去，發現自己其實從國中開始就有這樣的傾向，只是那時候不知道，因為完全不知道同性戀這一件事，同學都交男朋友，就會跟著玩。而且現在接觸到的已經很多了，我就覺得不害怕，因為一路走來，以前會蠻抗拒的，但我現在覺得同性戀沒什麼啊，以後如果沒什麼太大意外的話，我覺得我比較喜歡女孩子。

本論文試著以校園的空間性來看從同志運動開始後文字論述如何深遠地影響到大專和高中校園內的女同性戀者以及女同志認同，從「歷史性(temporality)」、「空間性(spatiality)」和「社會性(sociality)」(Soja, 1989: 207)也就是「女同志生命史」、「校園空間」、「同志運動」三者交錯來看。

北一女中是沿續了日本殖民者和教育體制的共同創造，北一女中是有它的歷史，但是女同志回憶高中時也都有她自我的經驗和記憶。校園其中有「個人歷史」，並且「個人歷史」在衣著、身體動作、情慾地點上都有集體的沿續性。回溯女同志高中時代女校的經驗，高中時代她們在被壓抑的空間中，被規馴的身體慾望開始產生，並且在禁錮的校園中踰越，同志運動開展後，女同志從身體無法命名的慾望開始了對身份的認同。

從女同志的生命史回首高中校園，生命史不再被凝滯在陰暗的私領域——高中校園或是家庭——裏，從成為「同」（性戀）的過程中才看到自身的「異」於常人。女同性戀者於是找到多樣的方式去說自己愛女人的故事，並且在女同志社群（社團內、刊物、網路）中部分現身，而使得情感可以繼續延續下去。這對於這群女同志來說，是生命中強烈的生命經驗，不再將過去高中時代愛戀女人的情感歸於「錯愛」或是「姊妹情誼」，不再是「情境性的女同性戀」，使得女同志可以存還。但是高中校園內的女同志仍然被歸於私領域，到了大學校園，只是「衣櫃」越來越大；然而同志將生活空間延伸到自組的「另類家庭」，加上台大地區相關同志的文化服務設施，逐漸形成有地域性的「女同志社區」。

從存還的女同志對於高中時的記憶以及大學校園中得到認同，在此提出三點對於高中校園的建議：第一，基於校園內輔導體系不夠完整，對性教育又莫衷一是，輔導體系大多對同志議題不夠了解，在輔導女同志時訓練不足，往往造成對女同志的傷害。為避免在女

同志的認同尚未建立時就遭到打壓，目前對於輔導體系的呼籲是：「讓高中時的女同性戀待在陰暗的角落吧！」輔導體系應避免拿過強的閃光燈和「照妖鏡」去照射高中校園內的女同性戀使其現形（outing），但是若有發現女同性戀求助的案例，也不要鎖在輔導室的櫃子（衣櫃）裏，應找有同志意識的心理輔導人員諮商。第二，相關同志的資訊提供是必要的。學校應普設網路，讓資訊更流通，網路的匿名性有助於緩解無法現身的壓力；並且，接觸相關的同志資訊也有助於建立認同，如此也是對於高中生正確的性教育。第三，各大學校園的同志團體應該被容許藉各式各樣的機會到高中去帶小組或讀書會。目前高中的同志團體比大學校園更「地下化」，高中校園公開討論「同性戀」的議題和公開集結仍需要靠口耳相傳，以免強大的訓導機構和輔導體系的干預。

從大專校園的同志團體來看，1996年2月「同志空間行動陣線（簡稱同陣）」由於台北市政府沒有給予新公園規劃上的善意回應而舉辦《彩虹情人週》，3月7日「女人一百」遊行加入提出同志訴求，12月「同志公民行動陣線」參加「女權火照夜路大遊行」，強調「同志也要有日行權」，和1997年2月因為市府沒有兌現承諾而在台大校門口自辦《同志舞會》——大專校園的同志團體除了在做同志自身的「存還」以外，也試著用集體現身的方式走出校園。同志在爭取實質空間的過程，公部門往往用「民調」和「選票」來做為評估的依據，使得同志的議題一直沒有被公共化，只停留在流行文化的層面。在面對似乎不是鐵板一塊的「新好政府」時，究竟是迂迴的戰略，還是赤裸的抗爭，也形成同志運動的難題。

## 附錄：

## 受訪者基本資料

名字	訪談時間	訪談時 年齡	就讀北一女時間 (畢業同年進台 大)	訪談時職 業、身份	註明
小精靈	03/14/96	26	1984-87	研究所	已研究所畢業
靖文	03/19/96	21	1989-92	大四	已大學畢業
小牛	03/20/96 01/11/97	22 23	1989-92	大四 金融業工作	已大學畢業，為λ 社的創始人之一
小君	04/15/96	20	1991-94	大三	曾任λ社社長
蔚華	04/26/96	20	1991-94	大三	為橘兒的女友
朱庭	05/10/96 01/14/97	23 24	1987-90	就讀研究所 就讀研究所	
小青	04/08/97	26	1985-88	工作	大學畢業後出國 留學，'96年回國
紫歆	04/08/97	19	1993-96	大一	其女友曾任λ社 的社長
橘兒	04/09/97	21	1991-94	大三	為蔚華的女友

## 參考書目

- 丁乃非 (1996) <淫婦、淫書、淫水——讓閱讀成為慾望書寫>。《騷動》  
創刊號：51-57。
- 王志弘 (1996) <台北新公園的情慾地理學：空間的再現與男同性戀認同  
>。《台灣社會研究季刊》22：195-218。
- 王志弘 (1997) 《空間的社會分析》。台北：自印。
- 王雅各 (1996) <在校園中成立同志團體所遭遇的困難和議題：台灣和美國  
的比較>，拓邊、扣邊研討會論文。
- 平路 (1996) <傷逝的周期——張愛玲作品與經驗的母女關係>，張愛玲國  
際研討會論文發表。
- 台大女同性戀文化研究社 (1995) 《我們是女同性戀》。台北：碩人。
- 台大男同性戀研究社 (1994) 《同性戀邦聯》。台北：號角。

- 平路, (1996) <傷逝的周期——張愛玲作品與經驗的母女關係>, 張愛玲國際研討會論文發表。
- 朱天心 (1981) 《擊壤歌》。台北: 三三書坊。
- 汪成華 (1995) 《黑色蕾絲》。台北: 號角。
- 邱妙津 (1994) 《鱷魚手記》。台北: 時報文化企業出版公司。
- 周華山&趙文宗 (1995) 《「衣櫃」性史》。香港: 香港同志研究社。
- 周華山 (1995) 《同志論》。香港: 香港同志研究社。
- 洪雅琴 (1997) <女同性戀者的自我認同歷程之研究>。師大教育心理與輔導研究所碩士論文初稿。
- 孫瑞穗 (1996) <城市中的單身女人與家變——以八〇年代以來台北單身城鄉移民女人的居住處境與經驗為例>。國立台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 珊卓·哈定(Sandra Harding) (1995) <從女同性戀者生活的角度思考>, 殷寶寧譯。《性別與空間研究室通訊》創刊號: 190-211。
- 夏鑄九 (1992) <理論建築——朝向空間實踐的理論建構>。《台灣社會研究叢刊》02。
- 夏鑄九&王志弘編譯 (1994) 《空間的文化形式與社會理論讀本》, 台北: 明文書局。
- 張小虹 (1996) 《慾望新地圖》。台北: 聯合文學。
- 傅柯 (1992) 《規訓與懲罰》, 劉北成、楊遠嬰譯。台北: 桂冠圖書股份有限公司。
- 德雷福斯&拉比諾 (1995) 《傅柯——超越結構主義與詮釋學》, 錢俊譯。台北: 桂冠圖書股份有限公司。
- 簡家欣 (1996) <九十年代台灣女同志的性別抗爭文化——T婆角色的解構、重構與超越>。「性批判研討會」。
- 藍迪·席爾茲 (1994) 《同性戀平權鬥士——卡斯楚街市長哈維·米爾克》, 陳秀娟譯。台北: 月旦出版公司。
- 趙彥寧 (1996) <束胸、性與性愛: 台灣女同性戀的身體政治美學>。《性別研究的新視野: 第一屆四性研討會論文集》。台北: 元尊文化。
- 趙彥寧 (1997) <出櫃或不出櫃? 這是一個有關黑暗的問題>。《騷動》3: 59-64。
- 鄭美里 (1997) 《台灣有個女兒圈——台灣女同志的性別、家庭與圈內生活》。台北: 女書。
- 謝佩娟 (1996) <性慾特質的空間演出——新公園意義的多重解讀與同性戀主體的空間演出>。慾望新地圖: 文學、文化與性慾取向研討會引言稿。
- 北一女青年第55 (1985)、64、65、68、70、71、72、74期 (1994)。

女朋友 (1994) 創刊號。

婦女新知 (1994) 《女學生之死》專題. 148 : 4-10.

愛福好自在報 (1995) 給北一女高三良班. 3 : 29.

聯合文學 (1997) 《非常愛戀：同志學.同志文學》專題. 148 : 40-99.

#### 剪報資料

1994.01.27.中國時報43版〈本土同性戀運動史前史〉

1994.07.26.聯合報3版〈北一女兩學生留下遺書告別人生〉

1994.07.27.民生報18版〈尊重生命才是人生大智慧〉

1994.07.27.中國時報11版〈勿以道德觀詰責早逝的少女〉

1994.07.28.中國時報11版〈兩位資優生為何自殺？〉

1994.07.29.聯合報11版〈那記憶裏的十七歲〉

1994.07.30.中國時報11版〈女學生之死勿迴避同性戀話題〉

1994.07.31.中國時報11版〈避免誘發同性戀建議女校招男生〉

1994.09.02.中時晚報23版〈她們為什麼不能是同性戀？〉

1994.10.23.聯合晚報15版〈無性別愛情觀〉

Bell, D. & Valentine, G. (eds.) (1995) *Mapping desire*. NY : Routledge.

Best, S. (1995) *Sexualizing space*. In Grosz, E. & Probyn, E. (eds.) *Sexy bodies--the stranger carnalities of feminism*. NY: Routledge. pp. 181-194.

Butler, J. (1990) *Gender trouble--feminism and the subversion of identity*. NY: Routledge.

Butler, J. (1993) *Bodies that matter--on the discursive limits of "sex"*. NY: Routledge.

Burgin, V. (1992). *Perverse space*. In Colomina, B. (ed.) *Sexuality & space*. NY: Princeton Architecture Press. pp. 219-240.

Castells, M. (1983). *The city and the grassroots*. California: University of California Press.

Duncan, N. (1996). *Body space*. NY: Routledge.

Grosz, E. (1995) *Space, time, and perversion*. NY: Routledge.

Hall Carpenter Archives (HCA) (1989) *Inventing ourselves--lesbian oral history*. NY : Routledge.

Krieger, S. (1983). *The mirror dance--identity in a women's community*. Philadelphia: Temple University Press.

Rose, G. (1993). *Feminist & geography--the limits of geographical knowledge*. Cambridge : Polity Press.



Sedgwick, E. K. (1993) *Epistemology of the closet*. California : University of California Press.

Sennett, R. (1974) *The fall of the public man*. NY: W. W. Norton.

Soja, E. (1989) *Postmodern geographies*. London: Verso.

Simons, F. (1995) *Foucault & the political*. NY : Routledge.

Weintraub, Jeff. (1995). Varieties and vicissitudes of public space. In Kasinitz, P. (ed.) *Metropolis: center and symbol of our times*. NY: New York University Press.

Werlen, B. (1993). *Society, action and space*. NY : Routledge.

## 評論

謝佩娟

主辦單位把兩篇論文擺在同一個場次，或許其中的關連是它們都是同樣的命題，關心的都是女同志情慾生命的開啟、醞釀及投射吧。

喬婷的論文企圖提供一個比較長的時間向度，以便清楚的呈現以校園做為女同志生命承載成形的過程，並企圖提供臺灣女同志生命版圖上的重要空缺。對於這樣一篇論文的產出，我非常肯定對於臺灣女同志生命的經驗而言，它有著很大的幫助與啟發。就空間而言，她也在訪談中實質的碰觸到空間中的生存之道，從校園空間到速食店，在在提供了情慾流動的可及性；確實藉由模糊公 / 私領域的分界，以使得公 / 私界線在浮動後得以重新定義與構築。

陳儒修與林書怡的〈眾裡尋她千百度：試擬林青霞之同性情慾演出〉【編按：此文係以錄影帶為呈現方式，未能收錄本書中】其論文或影像的目的，似乎企圖透過林青霞二十幾年來的演出，來說明可能引發的女同情慾。從文中呈現的結構與想法，他們似乎想引用戀物癖的概念來指涉說明林青霞在電影中各種變異角色的演出，其實是女同志戀物癖的一種呈現，並透過影像所創造出來的幻想空間來複製並滿足女同志主體的需求。

首先，對於作者在整篇文章中的角色與定位，我確實有些懷疑。因為文中似乎想呈現主流異性戀男性的觀看角度，並將其這樣的觀看經驗直接移植、企圖說成女同情慾投射的想像。在林青霞後期的演出中，似乎都要變成男人的形象後才能取得陽具（權力），而前半部的理論論述似乎在替這個取得陽具的陳述與過程找到合理性的

說法，以方便直接連結到女同的情慾表現與女同的投射。我個人對於這樣的結構並不表完全贊同，因為它對既定男女權力結構的分配與路徑並沒有絲毫的撼動與啟發，僅僅指出女同唯有認同戲中角色的形象才能擁有陽具（權力）而脫離匱乏的狀態，成為男人。

對於 Elizabeth Grosz (1993) 的理論，我沒有太多意見。每個理論辯論產生的同時必然有其歷史的脈絡與當時的戰場，所以對於理論斷簡殘篇的引述也容易使得原來複雜的問題討論被化約。我對於影像或大眾文化 (popular culture) 的理論並不熟悉，但做為一篇論文的呈現而言，文中或影片資料的呈現僅只是影片的剪接，而全然沒有田野調查的基礎，似乎太過直接就連結到林青霞的演出是勾動同性情慾投射的演出。影片中林青霞角色的演出或許滿足了她自身逐漸取得權力的狂熱——從瓊瑤的清純少女作為男性慾望投射對象，到東方不敗既慾望女人也慾望男人螢幕角色，其持續累積的是她在影壇位置的不可撼動而有自主選擇及形塑角色的能力——但在理論的層次直接延伸「女性戀物癖」的解釋則太過薄弱。

陳、林文中隱約指出電影中的角色呈現使得演出者自身與觀賞者之間產生的關係演變出各種可能性，使得觀看者希望慾望她或者變成她（認同），甚至出現更大幻想空間。或許林青霞各種扮裝的演出確實某一部份挑戰了觀眾的視覺與邊界，也偷渡了另一種身體扮裝的模式；但影片中的情節推演結果必然在大完結時回到傳統男人中心的關係裡，依靠獲得另一個男人的愛情來拯救薄弱、孤獨無依的靈魂。所以，當翻轉關係不存在時，搗亂與偷渡都缺乏了可供支撐條件，使得這個層次的分析不僅沒有翻轉異性戀體制中對於同性情慾的單一思維，甚至再一次的鞏固了權力（陽具）的中心。

文中直接的連結與推演結果就是：在一陣騷動之後，世界仍會回歸到既有的男人權力中心，既滿足了商業市場上的票房與各種慾望投射，同時也解釋了女同情慾的投射。更好的是，世界沒有改變，「大家」還是好好的活在現有的位置上。另外我們要問，如果要選林青霞做為同志情慾文本的分析，那麼為什麼不考慮選擇名列女同志

夢中情人的袁詠儀為文本基礎呢？

對於喬婷的論文，我需要花比較多的時間來說明並提供一些粗淺的建議與看法。我覺得喬婷這篇論文還蠻適合與古明君在去年第一屆四性研討會上發表的〈情慾的文化資本與身體馴訓——技職教育體系中的青少年的性 / 情慾〉一起討論，因為她們都企圖想要呈現或改變長期以來對於青少年情慾世界的刻板印象與單薄的表面化，而這兩篇論文也同樣呈現兩種不同學校體制下的身體與情慾。

我想請教喬婷的是：在這篇論文裏所呈現的田野資料都是從北一女到台大的女菁英，然而卻使用了「校園空間」的題目，似乎有些經驗假設太過一般性。因為階級與差異的存在，使得我覺得這樣一群女同菁英的經驗必然無法也不該替這兩個學校以外的女同志代言，因為不同的學校有其不同的歷史脈絡與空間基礎，因此或許可以考慮將題目的副標縮小一些，不一定要呈現全部的女同志歷史，反而在這樣的基礎上細緻化的呈現出其中的差異性，或者更進一步的說明並凸顯這群女同菁英經驗的目的性與重要性。因為奠基在過於一般性的假設下，往往會忽略身為「北一女的学生、台大的學生」所擁有社會共同加強建構的光環，而容易規避家庭、社會及同學社群對於同性戀的質疑。喬婷的論文中有處理到這一部份，但或許是素材的受限，使得此部分的分析較為薄弱。

順著這樣的脈絡，我想暫時的提出對於整篇論文的架構的建議：一、情慾展現、培養到認同，都需要一個空間或社會的狀態來承載。論文說明了高中女校的校園是承載同性情慾發展的最好基地，當然文中也清楚的說明了學校對於身體的控制與規訓，但我覺得僅僅只是呈現學校做為一個管理的機器對於身體控制是不夠的（因為在台灣的教育脈絡裡，升學考試恐怕是學校關心的第一要務，其餘都是其次，大部分的規章都是如何消極的禁止或避免服裝、儀容的花俏，以免使「讀書」分心，因此校規的訂定都在這樣的基礎上繼續延伸）。因為校規總有方式規避，但真正的因素恐怕是來自同學社群間的友善程度，才是使得情愫發展能否成形的關

鍵，難道同性情愛的機制在特定的校園中不被異性戀的體制穿透嗎？在過去的經驗裡，異性戀的生活樣貌與要求不是隨時充斥在我們小學、中學的地上或地下社會的脈絡裡嗎？那為何到了高中後突然呈現出象牙塔般的狀態，僅讓同性情慾開始流竄燃燒，而沒有受到任何同儕間的質疑？這或許是個轉換：換個角度說，將本論文繼續往下發展時，應該將教育體制與生命成長的關係更進一步釐清，也必然能夠凸顯高中女性作為同性情慾的特殊環境及空間形成條件。

- 二、原生家庭在這樣的環節中是個不可或缺的重要角色。尤其在近幾年臺灣家庭的結構有急遽的變化，使得原生家庭結構產生些許鬆動（包括單親家庭、非婚生家庭的比率增高），但是否因為這些改變的同時使得異性戀體制遭受挑戰，則仍然值得持續觀察而後介入。因此在這個存選的機制中，過去的「家庭」與現存形式「家庭」，與女同身體慾望到身份認同的過程中，是否有所改變，應該是在此篇論文中一併考慮的因素。
- 三、在校園一片掃蕩黑暗角落的呼聲下，在一切都變得明亮、乾淨的同時，是否也意味著對於身體與性的更嚴格監控，使得原有黑暗角落（樓梯下）再度進入空間的戒嚴期呢？會不會那樣的情慾異質空間就此消失呢？我們現在沒有答案，我們只是更該開始思考如何保有這微弱的光線。

# 女性教師與教育改革

張如慧

## 壹·女性缺席的教育改革

受到多元文化潮流及婦女運動的影響，台灣教育界於 1980 年代中期起，開始對兩性在教育上的不平等處境進行許多反省與批評。如歐用生（1985）、黃政傑（1988）及婦女新知基金會（1988）等，皆對中小學的教科書之性別意識型態提出許多批判，也使得學校的兩性教育有相當的進展。然而 Banks 也發現，許多學者和學校僅將其概念限制於課程改革，將一些關於種族或女性的內容加以改變、增加或重組於課程之中，但卻忽略了其他的向度（Banks, C.A.M. 1995：4）。特別是在性別這個方面，我們對兩性在教育上不平等處境的反省及批評多集中在課程領域，但是卻較少檢核教育工作者本身的意識型態以及透過實際教育活動中所可能產生的潛在課程。如同 Houston（1985：363）所言，性別歧視的問題可能不存在於正式的領域之中，但是它卻繼續會以一種非正式的方式產生影響力。因此筆者以為，我們有必要針對教師本身對性別的態度及意識型態進行反省。

然而，教師是個人數眾多且異質性很大的群體，我們究竟要以何種層面作為觀察對象，才最能看出因性別而產生的作用呢？基本上，在中小學教師中，女教師遠多於男教師，是學校中的多數，因此，我們愈來愈難光從數量的指標上來指稱男女不平等現象依然存在。例如，以往許多人由女性行政人員的少數地位著手研究，但是因為近年來女性行政人員的人數不斷地增加，使得不平等現象在表

面數據上已較難成立，甚至有些人認為女性的大量進入教師行業，已對男性教師造成了嚴重的「排擠」現象。然而，這並不代表在學校領域中的教師族群已達成性別平等的理想，因為「女性在大社會是屬於劣勢，而她們的性別地位會浸透進任何一微觀的情境」（徐宗國，1988：50）。許多不平等的現象甚至轉入更深一層的刻板印象或觀念中，在不知不覺間控制了男女教師的發展。

特別是目前正在進行得如火如荼的教育改革活動中，我們更遺憾地發現，不論是國內外，教育改革多是由男性來主導，較少聽見女性教育工作者的意見（林清江譯，1978；張如慧，1995）。就學校權力分配的角度而言，教育改革是個教師發展的新領域，提供了教師另一個發展的途徑，而且更值得注意的是，這個新領域很明顯地吸收了許多男性教師，所以可能反而較容易看出因性別所產生的差異。筆者認為正因為女性在社會上的結構位置及經驗有別於男性，因此，在一個女性缺席的教育改革中必然存在有某些缺陷，甚至在改革觀點上根本性的不同，而這也顯示我們並不把性別視為改革的一個可能重要解釋變項。然而，不管現在或未來，女教師都將繼續是教師族群的多數，雖然改革較少聽到女性的意見，但是諷刺的是，未來的教育改革卻將由這群「聽不到聲音的女人」來執行。筆者以為，一個不能瞭解教師真正意向的改革反而使得改革者與實踐者間存在著溝通的障礙；如 Gitlin & Margonis（1995）指出，這會讓來自學校外部的改革「拉力」和教師抗拒改革的「推力」形成相互抵消的兩股力量，讓教育改革不斷地陷入泥淖之中。因此，以下將以目前一些積極投入教育改革的女性學校教師為研究焦點，並從性別角色的觀點來檢討女性教師在學校環境及改革中的不利地位，尋找有助與女性教師參與改革的相關因素，以提供達成兩性平等的另一種思考途徑。

從角色理論，我們可以了解源於學校以外的性別認同是如何地和學校措施及教學模式互動，從而鞏固及強化了以男性為中心的文化。因此，我們要了解女教師如何進行教育改革，對改革的觀感如何，以及是否願意選擇參與改革，扮演改革角色的利弊得失為何，就必須先檢核一般對女性教師角色的看法。

### 一、職業選擇的性別刻板印象與社會期望

對職業的選擇即是一個深受性別角色刻板印象影響的例子。一般來說，女性不僅很少佔據高階層的職業，同時也很少進入那些需要原始勞力之低層職業。歷史傳統上，女性常常聚集在一些被認為是女性化或專屬於女性的職業裏，譬如從事護士、老師、社會工作、服務業等白領工作（陳皎眉、關永馨，1989：2；蔡淑鈴，1988：30）。而 Bem & Bem 在 1975 年的研究也發現，美國職業婦女的工作集中於：秘書、售貨員、家務工作者、小學老師、女服務生和護士等七種（引自 Banks, C.A.M. 1995：68）。所以不論中外，在一般人的看法中，教學常常被視為女性職業。然而事實上教職就如同社會上許多職業一樣，它一開始也是以男性為主的工作，但在女性就業人數不斷地攀升之後，大量的女性逐漸進入教育工作的行列中，而男性則逐步地退出這個職業。

當我們期待教師扮演一個主動反省者及社會改造者的角色時卻發現，學校教師在性別領域上同樣地落入了社會對性別的刻板印象之中。根據台北市教師研習中心的調查，發現大部分女性教師若有再一次選擇職業之機會仍願意再以教師為職業，這可看出教師仍是相當吸引女性的理想職業（台北市教師研習中心，1988：49）。但是我們以此得出的結論，不應只是單純地再符應性別刻板印象，認為就是因為教職適合女性「天生的母性」，所以才吸引大量的女性，而該從社會其他對女性的要求來分析。例如 Banks 指出，對婦女而



言，不僅教學工作待遇較高，而且其工作條件、時間、及假期優裕，又適合婦女的家庭責任（林清江譯，1978：192），所以，社會上期許女性對家庭的責任其實亦是讓女性大量進入教職的原因。

雖然教學工作相當吸引女性的投入，但是就職業生涯發展的角度來看，有時反而成為阻礙婦女發展的原因，這對於選擇此一工作的婦女而言，反倒是不利的。這一點可以從女性對學校行政的參與方面看出，以 1993—1994 學年度各級學校校長性別比率為例，國小校長僅 8.3% 為女性，國中為 6.1%，高中為 17.9%（林美和，1996）。因此，就中小學金字塔型的人事結構中超過 60% 的基層教職員是女性，但是女性校長卻不到 10%，學生習於男性校長發號司令、女性教職員遵從配合的景象，很容易就把社會上男女地位的不平等視為理所當然（謝小芬，1996：39）。所以，即使在一個女性居多的行業中，擔任要職的女性仍比男性少，這無疑是告訴學生，地位較高的領域是屬於男性的，也更加強了學生對性別角色的刻板印象。

另外台北市教師研習中心的調查也發現，女教師若想兼任行政工作，是因為想獲得工作經驗或是對行政工作有興趣，想發揮自己的潛能，考驗自己的工作能力；但是一般男性教師則認為女性教師家務負擔太重，無暇再兼任行政事務（台北市教師研習中心，1988：49）。其實，女性的行政參與並不單純只是個人生涯發展的選擇，因為就像 C.A.M. Banks（1995：67）指出，「女人常被視為少數團體，並不是因為人數上的考量，而是缺乏管道通往權力。」所以，當女性掌握較少權力時，對改革的影響力量也會相對地減少。

## 二、角色衝突與壓力

所謂角色壓力是指因為對某一角色的矛盾要求而產生的衝突感覺（Banks, C.A.M., 1995：69）。許多女性將社會上的性別刻板印象內化於心，進而表現在角色衝突之上。傳統學術上經常漠視女人切身的領域與議題，或認為那不重要，這種觀點特別是在一般社會上

對女教師的角色衝突與壓力中的看法可以發現。如 Abbott & Wallace 對社會學研究的批評，指出它「不僅忽略女人，而且忽略了整個家務關係的私領域；理論與研究都不涉及女人切身的領域。」（俞智敏等譯，1995：13）Personal is political，即意味著最親密的關係其實也隱含著一種權力關係。因此，如果要完整地理解女教師所受的不平等待遇，必須要同時檢驗家庭領域中與勞動市場上的性別分工，以及兩者之間的關係。

通常，社會對女性的角色期望是同時性（simultaneously）的，亦即必須同時兼顧兩個角色期望，如母親角色與工作者角色；而對男性的角色期望則是有先後次序性（sequentially）的，亦即先放手在工作上發揮，未能履行好父親角色也無妨，等事業有成再擔任好父親的角色（陳滿樺，1983：11）。呂玉瑕（1982）的研究亦指出，受過高等教育的現代女性雖然大多抱持著多重角色的看法，肯定發展自我才能的重要，但是仍保留著傳統的婚姻家庭觀念，當她們在面臨家庭與事業的抉擇時，仍會選擇婚姻家庭。因此，已婚職業婦女的角色衝突較已婚男性為甚。而根據廖榮利（1985）等人對台灣上層就業婦女的研究，也發現了護士和女教師贊同與認同傳統女性形象的比率最高。

從上文之女性教師選擇教職為工作的原因便可以看出，女性認為教職工作可以使她們兼顧家庭與工作，而且還有不錯的社會地位。然而，正是因為試圖兼顧的目的，顯示了女性不但必須面對工作上的挑戰，也必須承擔更多的家庭照顧責任，這自然使得女教師在角色的扮演上，面臨了比男性更多的衝突。這種對女性教師多重角色的要求，從日據時期女性進入教師職業開始到今天，似乎沒有太大的轉變。根據游鑑明（1995）對日據時期台籍女教師的研究，女教師最關心的問題莫過於任教地點是否適中，女教師頻繁異動或難以久任，多半出自於交通不便或家庭牽絆，她們的異動以調校和回歸家庭居多。而女教師的不夠專業也多半與家庭有關，她們在工作與家庭的兩難中，出現怠職的情形。

例如，台北市教師研習中心的研究便指出（1988：52）：

當面對一位在工作上表現傑出的女性時，往往第一個出現的念頭是：她結婚了沒有？如果結婚了，又會立刻在心中產生一個疑問：她如何好好的照顧家庭呢？所以一般人常會有一種想法，認為一位女性若在工作上表現不錯時，對家庭定會有所疏忽或對家務的處理產生困擾。

一般人的印象都認為女性教師應該可以比一般職業婦女更有時間兼顧家庭與工作。然而，教學的工作其實是很繁複的，工作量可謂不輕。在表面上看起來好像事業與家庭兼顧，實際上我們卻很少去了解女教師究竟對教學工作的感受為何。Hargreave（1994：141）指出，一般專家及研究者所強調的是教學的成就感、專業承諾等現象，但是教師在日常生活中更常提到的，卻是焦慮、挫折及罪惡感等情緒。因此，他由教師的工作中去分析教師的罪惡感的來源，這些罪惡感也正是常帶給女性教師角色上壓力與衝突的重要因素。

Hargreave 指出，教學工作是一種永無止境的工作，它沒有一個明確的標準可以確認，對孩子的照顧要怎樣才算足夠，究竟教師應該要做到多少？因此，對一個盡責的教師而言，教學變成持續不斷的付出，自然會使得教師最後總是精疲力竭。特別是對女性教師而言，許多女性教師常具有完美主義的傾向，會對自己的工作作出極高的要求，而且她們認為社會上許多人會將她們在工作上的表現缺憾轉化為一種人格上的缺陷。於是女性教師只有在家庭與學校兩方面的工作都加倍地努力（Hargreave, 1994：141-151）。然而這種不斷地努力卻又沒有一個確切的成功標準，因此造成了女性教師在工作與家庭上都形成了強烈的罪惡感，認為自己無法同時兼顧家庭與工作，不是一個好母親，也不是一位好教師。

### 三、性別歧視

在性別議題中，我們注意到某些刻板印象發展到最後常不自覺

地形成一種歧視。例如有能力的女性常被歧視，因為她們常被視為「有侵略性的」。我們社會對一些男性化的特質評價常高於女性化的特質，即使在如學校這樣女性化的工作環境中，我們對一些男性化的行為還是給予較高的評價。就從事行政機會來看，女性所表現出的行為若是被歸類為屬於傳統上男性的特質，可能較容易升遷。許多研究指出，女性必須比她的男同事更有資格，更有能力，才會得到行政工作的機會（Sadker et. al., 1989；Banks, C.A.M., 1995）。

此外，目前學校的暴力事件日趨嚴重，暴力的本質基本上是以強凌弱的平等現象，男性因為先天體質上的優勢及社會化的影響，使得學校中男性學生比女學生出現更多的暴力事件。雖然就權力的角度來看，教師比學生具有更大的權力，應該是地位上的優勢者；然而若從男女的角度上來分析，則女教師對男學生因身為女性的劣勢，有時反而成為弱勢的一方。例如根據台北市教師研習中心的調查發現（1988：49），家長認為「女性教師在學科教學方面表現最為優異，其次是學生的心理輔導，再其次為常規管理。」可見得多數人都對女教師在擔任管理與規訓的角色上，評價最低。

這種對於女性教師在紀律管理工作上的困擾，根據 Hannam、Smith & Stephenson（1976）在英國的研究發現，女性教師在綜合中學中，在同樣的教育情境下，會比男性教師遭遇更多的學生紀律上的問題。一位受訪的女性教師表示，如果學生害怕教師，他們就會乖乖坐好，保持安靜注意聽，並依照老師所說的去做——然而，女教師認為就因為她不是一個高大且具攻擊性的男性教師，所以她無法讓學生做到上述的表現。不僅如此，在這個研究的訪談中還發現女教師的男學生會主動要求女教師請求其他男性同事協助進行秩序管理。例如一位女教師即表示自己不會打一些擾亂秩序的學生，然而這種作法卻引起了其他男學生的不滿，有學生對老師無法制止這些吵鬧的學生而感到不高興，建議老師應該打這些學生，或是將他們送到其他男老師那兒處理——因為男老師會打他們（引自 Deem,

這樣看來，學生從男女教師不同的處理方式中不只是學習到了運用暴力來解決問題，更潛意識地複製了男女不平等的意識型態——認為女性是柔弱無助的，女教師比不上男老師。而對女性教師而言，學生對老師的挑戰，造成了女老師向男教師的嚴厲管理方式看齊，甚至在許多對學生管理的案例中必須向男老師求援，才有辦法「制得住學生」。學生的暴力情況不只是安全的問題，它也是社會上男性對女性攻擊現象的再現，並使女性教師在學校的地位不如男性教師。

另外，在學校教科書中也充滿了性別歧視與偏見。雖然教科書不代表所有的課程，但是在升學競爭的壓力下，多數學校都是以統編本的教科書為核心教材，甚至強調其為唯一的標準答案以符應聯考的要求。這使得學生全盤地承襲了教科書中男尊女卑的角色刻板印象，並在不自覺中將這種印象內化為學生的價值觀。而身為學校教職員多數的女性教師，究竟是如何地轉化這套隱含性別歧視的不平等價值觀，還是全無反省力的接受了男性霸權意識型態的宰制呢？

另外，許多教師認為其所任教的學科是中立的，並無性別歧視的內涵，但是，Riddell（1992）的研究發現，其實教師本身對於性別角色的意識型態，會決定他們是否願意使用無性別歧視或反性別歧視的教材。有些教師雖然可以理解那些對傳統性別角色的改革，但是卻不見得會減少使用包含傳統的性別刻板印象的教材。只有那些願意去挑戰性別角色的教師，才會對教材內容作一些改變。

### 參·女性教師的改革角色

雖然中外文獻不乏對教育改革議題的探討，但是卻甚少觸及女教師在教育改革中的地位與意見。首先，我們期許教師是個主動反省的知識分子，但是我們卻也發現，與學校性別議題相關最深的女性教師甚少出現在有關多元文化下的性別討論之中。Acker（1994：

101-102) 認為，假定我們視女性教師為學校中的一種利益團體，或許我們可能可以期待她們在反性別歧視方面擔任一個創始的角色。但是，有些女教師會如此做，很多女教師卻不是如此，她們之所以沒有如此行動，可能是根源於女性教師在學校中相當弱勢的地位 (powerless position)，而非因為她們身為女性的身分。

例如在 Riddell (1992: 48) 的研究中發現，女教師在意圖改善她們的情況上是相當無力的，非常少的女性在學校中擁有重要的地位。所有的男教師和一些女教師都相信：如果女性願意有小孩，就等同於宣稱放棄對事業的興趣，而那些「獲得高位」的女性被批評為太熱切投入於工作中、太情緒化，甚至被懷疑是否為異性戀。有些女性教師反抗這種刻板印象，但是也有很多人接受這種在小孩與事業間不可避免的對抗情勢，而且並不以為這是種歧視，因為女性的缺乏權力對她們而言似乎是正常的。這種在女性族群中的分裂，使得那些對抗者太孤立，以致於無法使反抗實現。

根據 Blackmore (1995: 300) 針對澳洲女性主義的州高級教育行政人員，研究其在教育改革過程所扮演的角色，她發現這些女性往往是出身於工人階級家庭，並由一些草根性的教育工作出身，且曾在許多組織中積極參與教育改革活動。相對於舊有的男性行政體系重視政策的執行、技術及經濟上效益的工具理性，她們更重視的是建立一個平等且參與的教育環境，將公道視為行政工作的主要前題，並視改革為一種開放的對話情境，而非只是一種技術。而她們所參與的政策發展也多是此類（如學校改革、離家少年、兩性平等、平等機會等計畫），而這些領域就傳統男性的行政體系而言，是屬於「軟性」的領域。對這些女性而言，她們把進入行政體系視為一個影響政策制定的機會，以改革教育系統，使其更具有平等及分權的特性。但是女性的出現，也為原本男性主宰的行政領域帶來威脅。Blackmore (1995: 302) 發現，許多年長的男性行政人員認為女性的想法過於理想化，有些女性改革者感到男性將其視為一種威脅，所以會巧妙地將她加以邊緣化，對她們的意見加以消音、漠視她們

以下筆者以訪談的方式，企圖了解台灣女性教師在改革上所面臨的情境。由於教育改革的範圍很廣，因此本文將訪談對象限定為學校教師會中積極參與教育改革的女性教師，訪談四位女性教師<sup>1</sup>。目前在教師會中，主要積極參與的份子仍以男性為主。以目前全國教師會中最完備的台北市為例，台北市教師會 21 名理事中有 4 名女性；5 名監事中有一名女性（教育公佈欄，1996）。根據台北市教師會會員通訊錄，在 1996 年 4 月之前，台北市 166 所成立教師會的中小學中，女性理事長約有 40 人；而根據教育局的內部資料，若單就小學來看，截至 1996 年底為止，近 100 所已登記成立的教師會中，發起人只有不到 10 名為女性。因此就各項比例來看，女性的比例最多也只占有四分之一弱左右，這和實際上女性教師所占學校教師的比例，相差甚多。<sup>2</sup> 因此，筆者希望能瞭解一些願意積極投入教師會的女性教師對改革的態度，了解這些女性是如何在以男性為多的科層體制文化及環境下，進行她們的改革工作，以了解現實台灣的教育改革中女性之參與狀況。

### 一、投入教育改革工作的背景與動機

在詢問受訪教師投入教育工作的原因中，發現家庭占有相當大的影響力。這些女教師皆來自中下階層的家庭，自承家境並非很好，

<sup>1</sup> 註一：受訪教師之基本資料如下，但部分內容在受訪者的要求下予以保留：

姓名	年齡	婚姻狀況	學校名稱	職位	其他
吳老師	30 餘歲	已婚，育有兩子	台北縣國中	專任老師	
程老師	40 餘歲	已婚，育有兩子	高中專任	輔導老師	基層教師協會常務理事
張老師	30 餘歲	未婚	台北市國中	導師	
文老師	20 餘歲	未婚	台北縣國中	導師	基層教師協會理事

<sup>2</sup> 註二：根據中華民國教育統計（教育部，1995）及台北市教育統計（台北市教育局，1995）的資料，83 學年度，各級學校女性教師比例如下：

台灣：國小 61.96%；中等學校 54.91%

台北市：國小 76.52%；國民中學 73.24%；高職 50.42%；高中 60.05%

因此唸書當老師是女性除了婚姻之外，最容易的另一個轉換社會階層的方式，就如同文老師所言：

唸師大出來當老師，可以靠學歷直接跳到一個中產階級這樣一個背景，對一些父母比較是勞工階級小孩來講，這是最容易的方法。

不僅如此，這些老師早在學生時代就參與了許多與教育相關的服務性社團，持續地關心教育的問題，而這份關心也是她們之後會願意投入改革工作的動力。至於4位老師參加教師會的近因，都是自覺在現實的教學中遇到了困境與瓶頸。例如程老師是在教學的無力感下，不希望自己成為一個教書匠而開始反省的歷程；而張老師則是感到在社會變遷的情況，老師有很多想法和作法都不能為大眾所肯定，而且受到了家長的質疑，因而覺得老師有必要去提出自己的想法和看法。同時，她們也都在尋找的歷程中發現，這個困境不僅只是單純的工作上之困難，而是源於整個教育體制上限制與壓迫，使得教師的專業無法自主。因此，為了突破工作上的困境，這些老師開始企圖以團體的力量，希望在教育第一線的崗位上作些改變。

## 二、參與社團的影響

另外一點值得注意的，是這些改革者都在教學以外參與了民間的社團組織，並且對她們的人生與教育改革工作都產生了相當深遠的影響。程老師與文老師是基層教師協會的成員，而吳老師和張老師亦有所隸屬的社團，4位老師都認為這些社團是支持她今日能夠走下去的重大力量，在社團內的討論中，激發了她們許多的想法，因此，社團的走向明顯地影響了女老師對改革的關注方向，特別是對女性議題的關心程度。吳老師和張老師的社團較以法令變革的取向為主，團體成員以男性居多；這兩位老師較不認為性別議題會對教師參與及教育改革產生太大的不同。例如，吳老師就認為在教育改革工作或行政工作上，女性並非少數，而自己身為教師會發起人，



雖然並未擔任理事長之職，卻與其女性角色完全無關，她不否認身旁有許多受到不平等待遇的女性，但是她本身並未因性別而受到不平等的對待：

我一直從來不去注意這個東西，因為我從小的生長背景裏面，我們家兩男兩女，但是我從來沒有感受到說，只因為我女性角色，父母親就差別待遇，反而是我父親會比較疼女生。……像我們在家裏做家事，不會說家事全部女生做，四個兄弟姐妹就四個分。對這兩個議題，我的生長背景中，沒有受到什麼不公平待遇，所以我沒有去注意到這些。

張老師雖然注意到了女性在改革群體中身為少數的現象，但是並未加以特別地關注：

以前在教師會籌備會的時候……台北市的教師會聯合會，從這幾個階段，我們看到的參與的老師們，也都是以男老師為多，所以我們其實在台北市教師會籌備會的階段，我們就有跟幾個老師去討論這樣的一個議題，那討論是歸討論，好像很難去打破這種現象。

正因為對性別議題有不同的關注，所以當同樣地面對女性參與改革意願低落的情形時，張老師的解釋是認為多數女性教師受到社會傳統性別刻板印象及期許的影響，下班大部分的時間都必須奉獻給家庭「比較不能夠用恢弘的眼光看說教育是一種事業」，所以自然無暇參與改革。而程老師也體認到社會的期許與壓力，但是因為受到參與團體的影響，她認為女性教師所要的改革或需求與男性不見得相同，所以她企圖較積極地透過運作來串連女性教師，減低女性教師對對抗行政的恐懼，甚至刻意讓理事會中性別比例達成均等，團結女性教師的力量：

我們看到教育改革在女性身上，一定要產生一些聯繫，就是個別的老師很可能就會被打死，你即使很有理念，可是妳在發言上很可能就被行政所壟斷，可能會說好像妳這個老師是有問題的，或是這是很個別的問題，其實妳提的是集體的問題。

題，如果沒有人呼應的話，行政他們就很容易操控（程老師）

### 三、學校男女教師文化的差異

從受訪的教師身上，我們可以發現，在學校權力運作的場域中，男性教師與女性教師呈現出了相當不同的形象，男性是有企圖心的，敢與行政衝撞的，積極去爭取權力的，展現出相當強勢的作風。文老師即表示：

男老師敢去串連老師，敢去跑，再來說男老師敢去衝很多議題，男老師敢發言，跟校長起衝突，這些都是女老師，尤其像我一個年輕的女老師根本不可能做到的。（文老師）

而相形之下，女性的形象則相當的不同；女教師並不是沒有意見，然而卻往往只是「很不滿意就發發牢騷，下面講講，也不敢起來大聲講，少數一兩個敢講」（程老師）。而縱使女教師想要站出來，也受到了許多對女性刻板印象的左右，如張老師就認為「部分的女老師都把她的關懷都在她個人的家庭的時候，對於外界的事務，沒有這樣高的企圖心，她也不太可能去涉足在行政工作上面。」而文老師則認為站出來發言或對抗有違社會對女性的刻板印象，使她在校內受到了不少壓力：

我覺得我們臉皮薄吧，我就不可能在那邊跟校長侃侃而談；或者說，他〔指男性教師〕可以為了這個議題，跑遍所有辦公室，那並不是我們不願做這個工作，而是這樣塑造出來的形象，就會是那種覺得妳很強勢，或是很有企圖心，或是政治的某種欲望，但事實上，這東西在以往女性受教育的背景當中，加在男生身上是非常好的，有企圖心，加在女生身上，覺得是很負面的評價。……不管妳講的有沒有道理，常會有人給負面的評語在妳身上。譬如說妳很恰，妳很能幹。他說你能幹是那種不是在稱讚妳，我覺得總是有一種酸溜溜貶妳的意味。可是同樣的話，出現於男性或是出現於一個年紀比較老的女老師身上，他覺得他非常有經驗，非常會去處理事情，

可是出自一個年輕女老師，就會覺得妳很尖銳，妳很衝，妳很嫩，不懂得人際關係，類似的，不懂得敬老尊賢……（文老師）

在這樣的情形之下，教師會對男性教師自然產生了一股吸引力，使得許多男性教師積極投入教師會工作之中。而如同程老師所言，因為男性被鼓勵培養對抗的特質，自然會願意加入必須和學校作些衝撞的教師會，而加入之後所獲得的權力，又可以為男性帶來更多的利益：

我覺得男性從小被訓練很會權力鬥爭，那女性其實是很不擅長權力鬥爭，一個是她從小被教導要順服，要乖要聽話，要做一個柔順的好女人，男性的話就是競爭，衝突，這就好像是勇敢，這個都是好的，對他們來說，這是被鼓勵的，所以，在組織教師會的時候，會有一些（男）老師就很快的靠過來，……有些是真的有理念，說應該成立一個教師會，至少一個壓力團體，對行政來說是一個可以對話，可以抗衡的團體，有些人是要求利益的，他要站上那個位置，別人會重視他，或可以要到他要的，要這個名分這樣子，……男性他們很可能會去搶這個全國教師會，等於是全國總工會，你也看到工人的例子，那個工會其實跟政黨是很多利益在的，譬如說選舉啊，都要靠它，互有利利益（程老師）

而身為教師會中的少數女性，吳老師和張老師都不認為會因為性別而受到不一樣的對待，吳老師認為在她們的群體中是誰有理誰就服誰，因此沒有性別的問題。但是程老師和文老師並不認為如此。程老師認為自己在理事長的工作上曾因決策態度與方式遭到了同儕的質疑，男性希望是一個快速、強勢、有效率的決定過程，但是程老師則希望與同事間建立更多的互動關係與共識，這點雖然讓程老師並不以為然，但是她也嚐試作些適度的修正來配合男老師的要求：

譬如說我在每次開會的過程當中，我都會先寫一個大綱這樣子，我比較用比較開放式的討論，可是男生的做法，他們就會給我的一些作法說我不夠強勢，就是說，妳理事長只要分

工就好了，妳就分給我，不用討論了，分下去做就好，分成小組，大家各自去推就好了，比較沒有想要在這內部形成共識這樣的想法，而且比較踩在個人的利益上，得到他要的。我這幾次現在開始慢慢去學習比較俐落，我就比較不常開會，他們好像不愛開會，我是覺得剛開始要形成共識，大家要多討論，他們好像都不看這個。（程老師）

除了性別之外，年齡也會對女教師造成影響。如張老師雖然是實際推動學校教師會的人物，但是在職位上一直屬於副手，就是因為「大家通常覺得說年輕老師應該跑腿，應該出力」。至於文老師則認為，她的年輕女老師身份，更使得她的意見常在會議中，莫名其妙就掩蓋在男性教師的意見之中：

事實上在我們教師會來講，女性的意見都是比較弱勢，會以男生的意見為主……我們很少因為性別議題而男女對抗……可是我們常是一個意見提出來……女性就會很自然地會知道男性的聲音……我覺得（我的意見）很難進入他們的耳朵裏面……也有可能我太年輕了，不懂得開會的策略，不懂得去像他們那麼會講話，說服別人通常我們開會都是你講一個我講一個……開會的過程是非常混亂但是因為男生比較強勢，他會不斷地去重覆他的意見，用各種不同的方式出來，或是導引到不同的方式……我也搞不清楚，其實我覺得他們大部分比較贊同我的意見，可是講到最後還是照（男生）的方式做。（文老師）

#### 四、家庭的壓力

在談到女教師的工作時，我們很難不談到家庭的部分，因為社會的確對女教師有不同的刻板印象，特別是認定女教師對家庭的付出應該是理所當然的，因而對想跨出家庭的女教師產生不小的壓力。張老師和程老師都提到了這點：

社會裏頭，一直去對女老師要求，我們會看到很多，不只女老師心裏面會這樣想，那其他人對女老師也有這種要求，像很多人他們在結婚的時候，我是指男的，或是他幫他兒子找對象的時候，他都會想我要娶一個老師當媳婦，或者是我

娶一個老師當太太，會覺得老師的工作很穩定，然後又有很多的假日，像寒暑假，然後她又從事教育，將來可以方便照顧自己的小孩……所以大家都把老師的工作侷限在老師就只要在學校把我的班級和我的這本書教好就行了，很多人都是這樣的期許。（張老師）

譬如說要當一個好媽媽啦，好媳婦，還有小孩成績要好等等，都會變成一個很標準的規範那樣，在社會的期許或是說，妳的先生（的要求）啦……妳是女老師，好像小孩應該功課不錯，家應該弄得很好，下班時間也比較早（程老師）

在這樣的印象要求之下，每一位受訪教師都提及了家庭與婚姻對女性從事改革的負擔與影響，如張老師表示該校今年的理事長是女的，但是未婚，因為大家都覺得單身才有時間做這些事情。即使是並不認為改革工作男女有別的吳老師，也表達了家庭對她的要求與配合：

因為我的小孩可以婆婆看著，我婆婆就在我附近，像我禮拜天想出來，只要徵得我先生同意，他會帶小孩，我就可以全心做我的事情，但是我不會說我執意要做，或你不同意我先做了再說，一直以來我也覺得自己很幸運，我想做的事情，從來沒有被人家反對過的。……平常我不會做任何無謂無理的要求，當我有需求時，我會跟他講，他就會想平常她就是這樣子的，已經奉獻那麼多了，那她這次要求是合理的，我覺得這是相對的。（吳老師）

同樣地，程老師也細緻地描繪出如何和丈夫及孩子一點一滴地溝通，學習彼此互相尊重與平等：

剛開始和我先生會有爭執，…為什麼別人的太太女性都是在家照顧小孩，…基本我覺得一個女性妳要走到社會，或者妳要參與外面的公共事務，第一個妳可能家裏的問題第一個要處理，和先生之間一定會有拉扯，先生也會跟我吵架，可是後來有機會我也多和他談談我們做這些工作的意義在那裏，可是事實上有時候還是會有抱怨，有時候他很累的時候，要他帶小孩，我要出去開會，還是會有抱怨；男性的想法也許他工作也是很累，多少會有抱怨，不過這幾年下來，他也看

到一些，對我做的事有比較了解，其實原來我先生是不做家事的，慢慢變成他必須負擔一些洗衣服等一些家事的工作，這種情形也是蠻好的，讓他多和小孩接觸，……像過去我會抱怨他說不做家事，……至少我敢跟他衝突，比方說在他很生氣的時候跑出去去協會做什麼事，回來再和他討論，經過這樣的磨，他也有改變，我覺得反而是說，雙方的關係更平等（程老師）

## 肆·社會變遷下女性教育改革角色的新貌——代結語

根據以上訪談結果的綜合整理，首先，在共通的背景上，我們發現這些女性改革者皆是出身中下階層家庭，由基層草根出發的實務工作者，她們企圖從自身面臨的問題去尋找改革的解決答案。Acker (1986: 66) 指出，女性主義是種社會運動，而不是種組織機構。有些女性或許並不自稱為女性主義者，但是實際上卻不斷從事著改進女性生活的工作。

而就受訪的 4 名教師而言，筆者都相當肯定與敬佩這 4 位女性教師對改革所作的努力。不過，我們也可以發現，因為參與團體所給予的動力不同，使得不同老師有不同的機會去思考自己的女性定位。從程老師與文老師的例子，我們相信，女性對自己的關懷與反省是可以學習的，透過這樣女性自覺的學習與反省，或許更可以從女性的角色去進行學校的改革工作，帶動更多的女性教師參與改革。

其次，所謂的性別不平等不是因為身為女性，其他的人就會漠視妳的意見，但是女性不習慣去學校中爭取權力，無形中即削弱了女性的影響力，服膺於學校中性別不平等的刻板印象甚至歧視中。李美枝指出 (1986: 164)，阻礙女性爭取法定權力的另一個要素是，很多女性缺乏有效運用權力資源的自信心，她不自覺自己有影響社會的力量。擁有權力資源的女性常常是安份守己地在自己的工作崗位上默默地辛勤耕耘。有朝一日她的工作表現得到了上級的賞識就被動地被提昇到更高的職位，在這職位上，她繼續辛勤地默默耕耘，她不過問其工作領域之外的社會事件。

因此，站在性別平等的觀點上，女性的確是需要學習去爭取權力，運用權力，學習如何讓女性的聲音被聽到，如何看到與男性不一樣的地方。而在參與的同時也應該體認到，女性從事行政或改革工作，不應只是男性中心科層體制的代言人，而是有可能以不同的觀照點及發揮的空間。

此外我們也可以發現，社會付予女教師對下一代的教養責任，不僅只在學校中，更延申至家庭之中。女教師常覺得自己不論在工作與家庭中，都被要求成為一個教養孩子的「典範」，這樣的要求使得女教師必須以社會的高標準為準，不斷地付出心力，因而讓女性陷入日復一日的例行工作之中，關切點也多著眼在眼前所必須顧及的孩子身上。因此，家庭的責任與壓力對女性教師而言，具有相當關鍵性的地位。是故，如何讓女教師能突破這些傳統的印象與對抗壓力，是吸收更多女性參與教育改革的重要關鍵。筆者相信，當女性教師透過對自己反省與檢討，使自己不再受到現存不平等觀念的宰制時，必然也將產生改革現況的勇氣與動力。

最後，就教育改革而言，從受訪老師的例子，可以發現真正有力，能引起教師共鳴的改革，應該是從每位老師所面臨的困境中出發，如此才能激發教師自己行動的力量。因此，如果我們希望教育改革能落實於學校的日常生活之中，就必須從教師切身的生活經驗，日常生活及困境中出發。是故，正視女性教師實際教學中所面臨的壓力和困頓，才能使改革與女性的生活體驗產生呼應，進而帶動女教師進入改革之中。

## 參考書目

- 台北市教師研習中心（1988），台北市國民小學女性教師多重角色調適之研究。台北市教師研習中心。（未出版）  
台北市教育局（1995），台北市教育統計。

- 李美枝（1986），從社會權力的型態看台灣女性菁英分子的社會影響力。收錄於中國論壇編委會主編：女性知識分子與台灣發展。台北：聯經。
- 呂玉瑕（1982），現代婦女之角色態度的價值延伸現象。思與言，20。
- 林清江譯（1978），Olive Banks 著，教育社會學。高雄：復文。
- 俞智敏等譯，Pamela Abbott 原著（1995），女性主義觀點的社會學。台北：巨流。
- 徐宗國（1988），是為少數者？——女性與工作研究上的一些回顧與芻議。載於國立台灣大學人口研究中心婦女研究室編：婦女研究暑期研習會論文集。（未出版）
- 教育部（1995），中華民國教育統計。教育部。  
教育公佈欄，1996年7月29日出版，第26期。
- 陳皎眉、關永馨（1989），個人及環境因素與逃避事業成就傾向、工作滿意的關係。收錄於台大人口研究中心婦女研究室暨清大社會人類學研究所：性別角色與社會發展學術研討會論文集。
- 陳滿樺（1983），已婚職業婦女角色衝突的因應策略及有關變項研究。台灣師範大學輔導研究所碩士論文（未出版）。
- 張如慧（1995），民間團體國民中小學教育改革訴求之研究。台灣師範大學教育研究所碩士論文。（未出版）
- 黃政傑（1988），生活與倫理課本教些什麼？載於教育理想的追求。台北：心理。
- 游鑑明（1995），日據時期台灣的職業婦女。台灣師範大學歷史研究所博士論文。
- 歐用生（1985），我國國小社會科教科書意識型態分析。新竹師專學報，第12期。
- 廖榮利、鄭為元（1985）蛻變中的台灣婦女——軌跡與前瞻。載於婦女在國家發展過程中的角色研究會論文集。台北：台灣大學人口研究中心。
- 蔡淑鈴（1988），性別階層化。載於國立台灣大學人口研究中心婦女研究室編：婦女研究暑期研習會論文集。（未出版）
- 謝小芩（1996），追求兩性平等教育。載於教改通訊，17.18期。
- Acker, S. (1994) *Gender education*. Open university press.
- Banks, C. A. M. (1995) Gender and race as factors in educational leadership and administration. In Banks, J. A. (ed.), *Handbook of research on multicultural education*. NY: Macmillan.
- Banks, J. A. (1989) Multicultural education: characteristics and goals. In Banks, J. A. & Banks, C. A. M. (eds.), *Multicultural education: issues and perspectives*. Boston: Allyn and Bacon.
- Banks, J. A. (1995) Multicultural education: historical development, dimensions,



- and practice. In Banks, J. A. (ed.) *Handbook of research on multicultural education*. NY: Macmillan.
- Blackmore, J. (1995) Policy as dialogue: feminist administrators working for educational change. *Gender and Education* 7 (3): pp. 293-313.
- Deem, Rosemary (1978) *Women and schooling*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Hargreave, A. (1994) *Changing teachers, changing times: teachers' work and culture in the postmodern age*. London: Cassell villiers house.
- Houston, B. (1985) Gender freedom and the subtleties of sexism education. *Education Theory*, 35 (4): 359-370.
- Riddell, S. I. (1992) *Gender and the politics of the curriculum*. London: Routledge.
- Sadker, M. Sadker, D. & Long, L. (1989) Gender and educational equality. In Sleeter, C. E. & Grant, C.A. (1988) *Making choices for multicultural education: five approaches to race, class, and gender*.

# 十年性研知多少？

——近十年香港青少年與性研究剖析

李文照、黃志明

## 壹、前言

### 性普及現象

近十年來，「性」在香港社會越來越普及化。尤其在傳播媒介中，「性」更成了一個熱門的話題——例如電台節目討論性技巧、電視節目談及同性戀問題，及大眾雜誌以「包二奶」現象作為頭條<sup>1</sup>。另一方面，色情傳媒的形式及開放程度均與日俱增，從色情雜誌、三級電影<sup>2</sup>、色情IDD電話到新興的色情電腦光碟（CD-ROM）及網上色情（Internet pornography），似乎無孔不入。

為甚麼「性」在香港會日趨普及？隨著傳統華人社會的思想及價值觀的影響力漸漸降低，「性」似乎已不再是大部份人的禁忌，反而成了一個新鮮刺激的話題；此外，在香港這個經濟掛帥的社會，「性」已成了一種新的商品銷售手法，從色情物品以至其他物品，都滲入了各種「性」的訊息，例如咖啡廣告中一男一女一面喝咖啡一面擁抱溫存。「性」的各種資訊及觀念已與日常生活掛鉤。

---

<sup>1</sup> 「包二奶」指一些已婚香港男仕到中國大陸長期公幹時，認識了大陸的女性，並發生親密關係，與納妾無異。

<sup>2</sup> 「三級電影」指一些內容包括明顯的性或暴力描寫的電影。

一如世界各地的看法，香港青少年向來被看作社會的未來棟樑；但另一方面，他們亦被認為易受外界環境影響，對事物的分析及選擇能力尚未完全。本地的社會研究中，青少年研究是一個頗為廣闊的領域，涵蓋了多種不同類別的課題，包括消費模式、社區參與、閱讀習慣等。而有關青少年與性的研究，亦佔一定數量，反映出「性」亦為研究青少年者重視的一個課題。

### 本文目的

本文嘗試回顧近十年（1987-1996）香港有關青少年與性的研究，整理它們的研究背景及調查項目，並剖析其結果討論及研究建議項目，希望找出這些研究背後的脈絡，以作為探討未來香港青少年與性研究的參考。

## 貳、研究整理

我們搜集並整理了近十年直接與青少年與性的各領域有關的研究。而一些間接談及青少年與性，或青少年與性只佔其中一部份的研究（如青少年人的婚姻觀，中學性教育研究），均未被選取。

從1987年起計算，近十年香港有關青少與性的主要研究，共有十項，臚列如下：

	<u>年份</u>	<u>研究題目及機構</u>
(1)	1987	中學生對本地黃色雜誌態度調查 香港基督教服務處
(2)	1991	Youth Sexuality Study 香港家庭計劃指導會
(3)	1991	華富村青年與性探討計劃調查 救世軍華富青少年中心

- (4) 1991 成人漫畫對青年人之影響  
香港青年協會隆亨青年中心及閱讀室
- (5) 1992 南區青少年對色情傳媒意見調查  
救世軍華富青少年中心
- (6) 1994 青少年眼中的色情物品  
香港青年協會
- (7) 1994 本港青少年性角色、態度、行為  
突破機構
- (8) 1995 色情漫畫研究  
荃灣區議會社會服務委員會教育工作小組
- (9) 1995 葵青區青少年性態度及行為模式問卷調查  
香港愛滋病基金會
- (10) 1996 親子「性」相近？——青少年的性態度及行為：  
家庭的角色研究  
香港小童群益會

## 參、內容摘要

這十項研究可再按研究對象、主要調查項目及主要結論，摘要如下：

(1) 中學生對本地黃色雜誌態度調查

對象：中學生3386人；中一至中三

項目：對黃色雜誌的消費方式，對黃色雜誌的態度，對性的態度。

結論：加強對黃色雜誌管制，父母認識青少年性需要，加強各方面性教育。

(2) Youth Sexuality Study

對象：學校對象4195人；中三至中七

家居對象1159人；18—27歲

項目：「性」的心理社會層次，性角色，外表評估，性知識與態度，性行為，用色情物品，懷孕及墮胎，親子關係，對拍拖、愛、婚姻及成立家庭的態度。

結論：無主要結論

(3) 華富村青年與性探討計劃調查

對象：華富村15—25歲；青年114人

項目：性知識來源，色情傳媒對青年影響，對性濫交看法，對婚前性行為看法。

結論：多與青年人溝通（性方面），善用傳媒傳播「性」的訊息，學校、家庭、朋輩在推行性教育的角色。

(4) 成人漫畫對青年人之影響

對象：沙田區中學生3965人；中四至中七，14—18歲

項目：閱讀成漫畫的原因、種類和感受；途徑、閱讀模式；被訪者認為長期閱讀的影響

結論：加強管制成人漫畫；加強學校、父母及青少年機構在性教育上的角色。

(5) 南區青少年對色情傳媒意見調查

對象：南區中學生345人；中二至中六，13—21歲

項目：接觸色情傳媒情況和態度，對性的價值觀及態度。

結論：加強管制色情傳媒，加強性教育。

(6) 青少年眼中的色情物品

對象：全港645人；10—17歲

項目：接觸色情物品情況，對色情物品態度，對管制色情物品意見。

結論：加強管制色情物品，家長給子女適當引導（對色情物品）。

(7) 本港青少年性角色、態度、行為研究

對象：全港1011人；14—24歲

項目：性角色，性態度、觀點、行為，接觸色情傳媒情況，性教育的取向及求助傾向。

結論：推行性教育的需求，推行性教育的渠道，性教育的範疇及重點

(8) 色情漫畫研究

對象：荃灣區18歲以下色情漫畫讀者120人，荃灣區三所中學18歲以下中學生163人

項目：閱讀色情媒介的習慣，閱讀色情媒介的影響，性觀念，對學校及家庭推行性教育的意見。

結論：閱讀色情漫畫與性行為及性觀念的關係，討論性教育的內容。

(9) 葵青區青少年性態度及行為模式問卷調查

對象：葵青區中三、四及六學生1949人

項目：性態度及行為

結論：及早為青少年提供（性）輔導和教育；愛滋病預防。

(10) 親子「性」相近？——青少年的性態度及行為：家庭的角色研究

對象：全港中一至中七；學生4017人，及2847名家長

項目：對中學生談戀愛、婚前性行為、性別角色及性教育等的態度及意見；拍拖及婚前性行為情況

結論：加強家庭性教育及其方法討論

## 肆、內容剖析

從上節將十項研究表列，我們可比較它們的研究背景、調查項目、結果討論及研究建議同異之處。

### 研究背景

首先，以上研究全部均由社會服務團體策劃，源自服務對象的需要，進行研究以協助改善對他們的服務（例如1995年的「本港青少年性角色、態度、行為研究」及1996年的「親子『性』相近？——青少年的性態度及行為：家庭的角色研究」）。

另一方面，頗多研究的方針或多或少與機構取向有關。較明顯的例子有1987年「中學生對本地黃色雜誌態度調查」，源自香港基督教服務處屬下青年工作小組，留意到色情刊物問題，再推動進行是項調查。再者，研究的出現時間，很多時候是基於對當時的社會問題或法例的回應。1985年的「龍虎豹」風暴及1992年開始的新興色情傳媒如色情漫畫、色情資訊聆事件，對社會各階層引起極大的回響，特別是政黨、教會及社會工作者。故此，在這期間出現的研究主題明顯是從問題角度出發，例子包括1987年的「中學生對本地黃色雜誌態度調查」、1991年的「成人漫畫對青年人之影響」及1994年的「青少年眼中的色情物品」。這些研究皆以色情傳媒的泛濫為一值得關注或擔心的現象為大前提。

### 調查項目

綜觀十項研究，其中大部份均包括以下課題：性觀念及態度、與性有關的行為、及接觸色情傳媒的情況及對其態度。但是，超過一半的研究亦僅止於這幾項，在調查項目上顯得較偏狹。另外有幾項研究，包括1991年的「Youth Sexuality Study」及1994年的「本港青少年性角色、態度、行為研究」，則在調查項目裏搜羅了一系列的有關因素，例如性角色、拍拖行為、對婚姻、愛等的態度、性教育的取向等（也包括性觀念及態度、與性有關的行為、及接觸色情傳媒的情況及態度），從一個較廣闊的空間去看青少年的性問題，

性是一個橫跨生物、心理及社會文化的領域，但以上很多的研究都只集中探討某幾項的因素，似乎將與「性」有關的課題簡單化。事實上，現今社會科學的研究，已多從「單變項研究」轉為「多變項研究」<sup>3</sup>，這不單是由於統計學技術或電腦功能的發展，更反映了研究者開始明瞭很多現象都由多種因素交互影響而成。

---

<sup>3</sup> 單變項研究（univariate study）著眼於二至三個變項上；而多變項研究（multivariate study）則採納三個以上的變項，探索它們之間的相互關係。

## 結果討論

以上所述的研究中，往往發現性態度或行為與某一個因素有關。如1996年的「親子『性』相近？——青少年的性態度及行為：家庭的角色研究」發現家長對子女的性態度及行為有一定影響；又如1987年的「中學生對本地黃色雜誌態度調查」及1992年的「南區青少年對色情傳媒意見調查」都顯示色情傳媒與性態度及行為有關。這些研究都為我們帶來一些線索，幫助明白一些與青少年人性態度及行為有重要關係的因素。

但是，如前節「調查項目」中所述，在這些「單變項」研究中，研究者往往傾向把變項解釋為一對一的關係。在統計上他們採用了單變項楷模 (univariate model)，而在實際報告上，他們亦用線性 (linear) 的語句去描述，如1994年「本港青少年性角色、態度、行為研究」中有以下語句：

……色情雜誌和報章上的色情部份，明顯地影響著少年人的思想與行為。雖然我們分析出來的結果，只能證明兩者之間的高度相關，已令我們清楚色情傳媒與青少年性行為與性態度的關係（頁78，第5段）。

這種描述的危險是，它可能會過度強調某一因素（例如色情傳媒）與青少年人性問題的相關性，為讀者帶來一個錯覺：凡是青少年人性問題都只與該因素有關，而忽略了其他因素所佔的角色。

## 研究建議

細看這十項研究的建議，便會發覺這些建議不單是基於調查結果，也反映了研究者或研究機構的立場，以至當時社會人士對研究課題的看法。

首先，有多項研究都建議，由於色情傳媒對青少年的影響嚴重，故需要加強對其管制（如1991年的「成人漫畫對青年人之影響」及1994年的「青少年眼中的色情物品」，詳述各種方法，務求禁絕青少年人（指未滿十八歲者）接觸他們。



這樣的建議，回應了香港近十年對色情物品的立例管制，是可以理解的。但另一方面，從科學研究的立場來看，研究建議似乎應盡量建基於調查結果，否則便與發表個人或機構立場無異。我們試看1995年的「色情漫畫研究」，其中末段的結語提出需加強對色情漫畫的監管，因為結果顯示閱讀色情漫畫會為少數青少年增加一些違法或不道德行為的性幻想或衝動（如強姦、召妓）。然而，查閱研究結果，會發覺此結語的論據乃建基於一些統計學上不明顯的數據上。這做法是否合適，是有待商榷的。

此外，許多研究都有提出加強各方面性教育的建議，遺憾的是，約有一半的研究未能具體提出性教育的內容及渠道，只是空泛地宣揚性教育的需要（如1987年的「中學生對本地黃色雜誌態度調查」、1992年的「南區青少年對色情傳媒意見調查」及1995年的「葵青區青少年性態度及行為模式問卷調查」）。而其餘的研究（如1994年的「本港青少年性角色、態度、行為研究」）則對性教育的具體內容提出詳細的建議，就家庭、學校、傳媒等各方面的角色均提出實質意見，亦配合了調查的所得結果。以1994年的「本港青少年性角色、態度、行為研究」為例，在建議中詳述在學校推行性教育應包括的重要課題，如性角色、拍拖及戀愛等，回應了研究中青少年人對性教育取向的意見。

## 伍、總結及未來方向探討

### 研究的視野

在社會研究中，包含著研究者本人的立場或態度，並不是罕見的。今次的剖析發覺大部份近十年來香港有關青少年與性的研究，無論從調查項目、結果討論以至建議部份，都反映出研究者本身的態度或社會大眾的立場。許多研究或多或少都先入為主地去詮釋研究的目的、範疇和發現，反而侷限了其科學價值，只有兩三項研究能有所突破，無論選材、分析及結論都以較客觀的角度進行。

隨著香港越來越趨向一個多元價值（pluralistic）的社會，在各個領域上將會出現截然不同甚至完全相反的看法與價值觀。在性這領域上多元價值已明顯可見，有關青少年與性的研究，研究者如能確認不同的價值觀，並在其研究中給予適當的照顧，則研究所得的資料將更切合現實。

### 研究方法

從研究方法來說，現代社會科學研究所採用的「多變項楷模」（multivariate model）反映出我們已將焦點放在眾多因素及它們之間的相互影響（interaction）上，然今次剖析的青少年與性研究仍以單變項楷模的方法佔多。其實，有很多研究問題是極需以多變項楷模方法去澄清的，舉例說：

- 訓練青少年人的自信心和決斷力去拒絕接觸色情傳媒，是否可減低後者的不良影響？
- 家長如能配合學校的性教育（例如提供適當的學前性教育，或協助子女加深課堂上所學的性教育），是否比單純從學校進行性教育更有效？

這類問題，在本文所回顧的研究中均未觸及。我們期望，未來的香港青少年與性研究，能開拓多變項的方法，以協助我們對這領域有更清晰的認知。

## 參考資料

- 香港基督教服務處（1987） 中學生對本地黃色雜誌態度調查報告書。香港：香港基督教服務處。
- Task Force on the Youth Sexuality Study (1991) *Youth Sexuality Study 1991*. Hong Kong: The Family Planning Association of Hong Kong.
- 救世軍華富青少年中心（1991） 華富青年與性探討計劃調查報告書。香港：救世軍。

- 香港青年協會隆亨青年中心及閱讀室 (1991) 成人漫畫對青年人之影響調查報告書。香港：香港青年協會。
- 救世軍華富青少年中心 (1992) 南區青少年對色情傳媒意見調查報告書。香港：救世軍。
- 香港青年協會 (1994) 青少年調查系列 (二)：青少年眼中的色情物品。香港：香港青年協會。
- 突破資訊及研究組 (1994) 本港青少年性角色、態度、行為研究報告。香港：突破機構。
- 荃灣區議會社會服務委員會教育工作小組 (1995) 色情漫畫研究報告書。香港：荃灣區議會。
- 香港愛滋病基金會 (1995) 葵青區青少年性態度及行為模式問卷調查報告。香港：香港愛滋病基金會。
- 香港小童群益會 (1996) 親子「性」相近？——青少年的性態度及行為：家庭的角色研究報告。香港：香港小童群益會。

## 評論

夏林清

### 一、「女性教師與教育改革」——一個抽離的認識歷程

張如慧做為一個高中輔導老師，是一位在 80 年代台灣大學校園成長的年輕女老師，80 年代校園中性別意識的衝擊對她到了高中教育環境中的思索是有清晰影響的。當張如慧這樣一位對性別經驗有覺醒意識的年輕女性選擇做一位高中教師時，她便進入了台灣教育環境中複雜、糾結的一個學校體制中工作，而這一個「工作」的角色位置是和一名大學女學生或研究生的社會角色是很不相同的。「教師」無可避免地得承擔與發揮維持既存教育體制運作的功能（即便自己不苟同體制所規約出來的這一種功能性角色），然而「教師」對教育的改造力量，也唯有在當教師確認與洞悉這一種結構性處境所蘊含著的矛盾張力，並「活」在其中，奮力爭鬥地耕耘出一條能彰顯出教師與學生互為主體之教育實踐的通道時，「教改運動」才是紮根於教師身上的！我是由這樣一個體認來理解張如慧這篇文章反映了什麼樣的一個歷程。

張如慧書寫完成這篇論文的行動本身反映了她的一個認識歷程——「做為一個年輕女教師，她是站在一個怎樣的認識點上，去推進這一個『認識女教師』與『教育改革』之間的『聯繫關係』的歷程」；而這一個認識歷程回過頭來又對自己作一個「女教師」的「經驗與意識」發生了什麼樣的形塑回饋作用。面對一位年輕女教師認真的思索與追尋歷程，我分兩部份回應：

如前所言，張如慧書寫此篇論文的行動也就是她如何發現「女教師」與所謂的「教改」間的「聯繫」的一個認識歷程。首先要肯定一位年輕女教師這樣的企圖與認真的思索，然而在本文的前兩節中卻看到了作者對台灣「教改」現象的含混認識，與對教育環境與學校體制中女性教師「參與」的簡化設定。

張文的第一節中即已將改革者與實踐者對立起來，而這一個對立同時隱含地預設了男性教師（改革者）與女性教師（實踐者）的對立。這樣的一個提問的預設框架有什麼問題呢？

當我們把教改和女教師這兩個大類拿起來的時候，有個問號是：到底什麼叫做教改？台灣這幾年朗朗上口的教改到底是怎樣的一組現象？我想台灣目前所講的教改大概是教改會的教改、專家學者及教育部長的教改。面對這樣性質，我們難道不需要對台灣當前的「教改現象」先考察一下、分辨一下，再論「教改現象」與「女教師」間的「關係」嗎？我們可以就這樣輕率地將之等同於其他國家（歐美）的教改現象嗎？如果不可以的話，引用國外所謂女教師與教改的研究發現來鋪陳與支持自己的問題，是不是太草率了些？教師們跟教改到底是什麼關係？「進入教改多半是男老師」是指那一些具體現象呢？張如慧在論文的前面把改革者對立於實踐者，所謂的改革者可能比較是加入教改的男老師，這裡得打個問號。

如果所謂的教改是指教師會的話，可能加入教師會的男老師是比女老師多。可是，教師會就是作者所指的教改嗎？這裡要先回來問的是，張文到底是指涉了什麼樣的一個範疇？

我為什麼要這樣詢問呢？因為以我自己十多年來和中、小學教師的協同工作經驗來看，我根本不認為現階段的媒體教改言論及官方的教改政策稱得上是教改「運動」。我認為台灣要有教改的運動的話，除非等到台灣的中小學的基層老師變成能夠為學生的學習權益開始發言的一種教育工作者。（我覺得在台灣，中小學生們還遠的很，不知要到那一天才成為教改的主體。）也就是說，等到哪一

天老師覺得自己是一個教改的參與主體時，教改才有運動可言。

台灣這一陣子的教改主體，我認為是專家和大學的學者以及少數中產階級的、比較能夠用家長身份在社會發言的父母。我一定要這樣講，台灣已經有家長會聯合會，但基本上我不認為那代表我們多數的家長。所以，張文在這裡是以一個很快的、整體的、簡化的框架，把性別的二分（男 vs 女）與改革和實踐的二分，做了一個很簡單的聯繫。我認為這樣的提問方式看起來對張如慧一個這樣的高中老師具有某種「女性意識」的動員作用，所以她進行了這篇研究，但是我覺得把這樣的提問帶到第二個階段，透過一系列的論述所建構的一個讓她自己找路的方法，卻是有問題的。

## （2）「女教師」實踐主體不見了

張文第二頁中明確陳述：

……因此，以下將以目前一些積極投入教育改革的女性學校教師為研究焦點，並從性別角色的觀點，來檢討女教師在學校環境即改革中的不利地位，尋找有助女性教師參與改革的相關因素，以提供達成兩性平等的另一種思考途徑。

這段話的意思也就是，作者選擇了幾位積極投入教改的女教師做為了解的對象，但她們的經驗是被作者當成「檢討女性教師在學校環境即改革中的不利地位」的「材料」，以「尋找有助的因素達成兩性平等的另一種思考」——而不是這幾個女老師何以能夠一步一步地運用她們僅有的資源，來轉化不利的處境，並在逐步參與的行動中發展出她們的力量。（「尋找」「因素」要提供給「誰」？研究的發現主要是為誰？對誰有利？）我在括弧中的反問要指出的，是張文尋找答案（回答自己提問）的方式反而使她「看不見」「遇不到」女教師的主體性及其實踐力量。讓我更詳細的用兩點來說：

（1.）採取進步姿態或立場的知識工作者（研究者）建構了一個討論批判「女教師」的位置，而處於這一個位置中的研究者對待

張文第七頁的上端對學校女教師的進步性提出了一個二分的設定：

……而身為學校教職員多數的女性教師，究竟是如何地轉化這套隱含性別歧視的不平等價值觀，還是全無反省力的接受了男性霸權意識形態的宰制呢？

這個提問方式對一個想為女教師尋找力量與出路的工作者十分重要！為什麼？因為從事批判論述的研究者很容易建構這樣的問題，而順著這種提問方式，自己很可能就輕易地站上一個批判反省或改革立場的位置。可是如果我現在接受一個這樣提問的框架，我就進入了「女教師是轉化還是接受了性別歧視不平等價值觀」的二分思考，然而我上了這個位置的同時，我其實是不自覺地貶抑了另外一半「接受男性霸權意識宰制的女人們」，而所謂的這種女人就是全無反省力的。我要批評這是一種不當的二分，因為這會讓一個站上批判思考位置的研究者（她同時自己也是一位女教師）在她的日常生活的領域裡面碰到了女老師們，就產生某一種不自覺的分類隔離與貶抑，反而比較難去接近女老師。其實我所接觸到的女老師們，沒有一個人是全無反省力的，只是她表現出來的形式是各種隱晦的抗拒與抵制（生存的防衛），為了她的生存而出現了一種半意識或有一點意識的包裹和包裝。這是我對張如慧前面提問過程的一個重要的批評。

## （2.）「發現之旅」在「印證論述」的胡同中無法展開

我覺得張如慧是通過 4 位女老師的訪問之後，其實才開始了她的發現之旅，因此她的論文到後面也比較進入一個發現歷程。這 4 個案例帶領她去看到一個女老師怎麼樣在她日常教學的生活世界有一個起點開始啟動。可惜的是，對四位女教師的「了解」，不是採取一個探究她們如何成為或者擁有回來教育實踐力量的「敘說發現」的方法，而是因素辨識的資料處理方法。

今天接受張如慧訪問的「基層教師協會」的女教師們也有幾位在現場，我在過去 11 年中和這個協會的主要發起成員一直有協同的工作關係，所以對「女教師主體性及其實踐力量」這個主題感受特別深。接受張如慧訪問的 2 位基層教師的女老師，她們其實通過了一個極其細緻的過程，在這個過程中，她們學習去辨識自己在這麼複雜的一個扭曲和壓制的教育體制中，做為「女人」和「教師」，對一個基層教育工作者的力量是如何影響的。她們的確是通過對自己身上女性經驗的辨識才確認與肯定自己的女性意識，並且在面對學校體制的束縛時一起練習行動；這是到她們開始成立「基層教師協會」之前所經過的一個過程。這個協會中，基層女教師為多，但是裡面也有男教師。這裡的一個重點是，若以「基層教育實踐者」為角度來看時，被體制扭曲處於不利劣勢的也有男教師。

當我們探討教育體制中女教師的參與力量時，是否只選擇單一的性別分化的視框？只援用性別角色分化的檢討觀點是否反而使我們忽視了基層教育實踐者（不論男女）所共享的、被體制薰習與宰制的機制？簡化的性別分化所帶來的，在腦袋上「女性集結」的昂奮感覺，與學校女教師要能由各種體制化運作機制中伸出手腳所需要的實質的聯結支持力量，恐怕是兩碼子事。

總結來說，做為一個高中的年輕女老師，張文的努力非常有價值，希望她能通過這樣的一個過程，繼續自己的發現之旅，尋找如何與學校中其他女教師發展聯結，深入認識台灣女教師集體經驗的新途徑。

## 二、十年性研知多少？——聯手搭起一道防堵疏導的堤防

至於第二篇，讓我站到一個做為母親的角色來發言。我看這篇論文的時候帶給我了一些矛盾，我看完都能理解那十篇回顧性的香港論文，整個看完內容後，我給的題目是「聯手搭起一道防堵疏導的堤防」。研究者的工作是在醫院從事臨床心理師及在性改革的協



會裡面做一個研究員，作者選擇一個研究員而非性教育實務工作者的角色來探究問題，基本上選擇了一個稍微抽離、隔離一點的位置。在這樣一個研究的位置上，青少年的主體與青少年的情慾是怎麼被理解和對待的？

事實上，這篇論文對待青少年主體與情慾的立場是和學校教育與一般社會輔導機構一致的，也就是一種「疏導防堵」的教導策略。然而，面對活在聲光電化的傳媒與商品體系中的當代青少年，生產「疏導防堵」式教導策略的知識是無法回應青少年生活世界中的慾求與衝突的。

我之所以有這樣的看法，是來自於我做一個「母親」的深刻體會。我自己在日常生活中有好幾個角色，目前對我而言，最難演的就是家長的角色，在學校家長會裡面我碰到很多父母在台灣的現況中，很快的會選擇一個聯手起來撲滅青少年集體文化的位置。我昨天下午還在開家長會，家長會正在討論一個議題：校園裡面每年到畢業典禮的時候，男學生就在學校從屋頂上放鞭炮抗議學校的行動，而家長會在討論如何撲滅「幽靈砲火」。回到性的議題裡頭，我自己有個十七歲的女兒，她時常衝擊和挑戰我對當代青少年兩性經驗的不當評價。為什麼我讀完這篇論文覺得「又來防堵了」？雖然研究者最後強調的是「多變項楷模方法」的優點之一是「家長配合學校的性教育」，而我卻對當家長還沒有對自己進行一種意識反省的過程時，任何對「家長」的召喚極可能招來的都是更強化原來既存邏輯的一種圍堵。

我認為家長要進行自我反省成人學習是不易的一件事情，因為「家長」的重責大任會使父母們為了小孩「安全與穩當的發展」，義無反顧的撲向一個穩固既存邏輯的路線上去。隨手舉一個小例子，我女兒前天問我兩個問題。她問我的是：媽，男生是不是一直會想做愛？第二個，男生禁慾四十天，不自慰，有可能嗎？她為什麼會問這個問題？因為她們在中學，男女生相處得很愉快，平時聊天的話題也十分自由多樣，某位男生在社團塗鴉留言簿上寫：「我是禁

慾男，我四十天都禁慾」，我女兒就認為四十天禁慾一定是連手淫、自慰都沒有，所以就跑來問我。這只是一個小小的例子，還有許多我做一個母親所看到這一代少男少女在性別關係（同性與異性）中的活動與經驗，的確表達遠超出我這一代的過去經驗。

面對這一代少男少女在兩性經驗上比自己這一代的「自由豐富」，我認為暗示要改邪歸正的教化與防堵式的管理策略，並不能有多大教育的作用。因為這些策略是視青少年情慾發展的身心動力為「危險」。如果進行青少年性教育的研究均仍以類似「減低色情傳媒不良影響」與「家長學校一起配合推動有效性教育」為前提來思考，那麼我們對當前青少年生活世界的實相絕對是不得其門而入的！



# 邁向多元文化教育視野下的性教育

——教育就是性教育，性教育就是教育<sup>1</sup>

甯應斌、何春蕤

在這篇論文裡，我們基本上要說明兩個聽起來多餘而繁瑣的論點：第一，教育就是性教育，第二，性教育就是教育。我們認為需要從這兩點出發來認識，今天在台灣所謂的教育改革以及性教育課程的變革，應該是同一回事，而且，多元文化教育的言談（discourse）應當連結（性）教育的變革。

## 教育就是性教育

一般人都把學校教育等同於正式課程，認為學校如果沒有正式的性教育課程，就是沒有性教育；因此最近為了因應台灣社會的急速變遷，也開始出現一種呼聲，要求學校加強兩性教育或者希望學校教育加入性教育的課程。不過本文的立場是，學校的教育本身就已經是一種性教育。換句話說，現階段需要做的不是在既有的課程和教學之外再加上一些新的課程或教材，而應該是整體的、徹底的來改變此刻學校中已經在進行的各種正式的或隱藏的（性）教育。

「教育就是性教育」，這個立論是藉助「隱藏課程」（hidden

---

<sup>1</sup> 本文初稿曾同時發表於 1997 年 5 月 31 日師大教育系主辦之「多元文化教育的理論與實際」國際學術研討會。很感謝論文評論人與匿名的論文複審給予我們的寶貴意見、以及邱貴芬等許多學者的指正。

curriculum) 的觀念來顯示：有關性的價值、規範、認同、文化意義、知識、實踐等等，不但是透過正式課程來傳遞，而且更常是透過「隱藏課程」來傳遞，甚至被內化的 (internalized)。西方教育領域中的批判理論家或文化研究者早年在談到隱藏課程如何被用來進行文化和經濟的再生產時，多偏重經濟或社會政治的意識形態霸權（如資本主義、市場經濟、代議民主、階級文化意識、種族歧視等等層面，不過，偶爾也有性別議題的出現，如 Deem 47-52），但是把性或性教育放在隱藏課程的範疇內來談，則比較少見<sup>2</sup>。以下我們談性教育的隱藏課程時，將延伸原來有關隱藏課程的言談，把性或情慾 (sexuality) 當作一個和階級 / 種族 / 族群 / 性別 / 年齡等等範疇一樣，在隱藏課程中被複製 (再生產) 的權力關係。

Michael W. Apple 認為學校教育中的「隱藏課程」就是：

單單透過學生在學校的歲月中，日復一日與學校制度的要求和例行公事周旋，就默默教導給她們的規範、價值觀、和傾向 (14)。

E. Vallance 則說：

隱藏課程的功能曾被多樣的認定為價值觀的灌輸、政治的社會化、服從和柔順的訓練、階級結構的維繫……我則用這個名詞來指涉學校中那些與學業沒有直接關連、但是頗為明顯的教育結果，這些結果雖然沒有在公共論述中被明白的說出來作為教育的目的，但是卻是不斷的、系統的被產生出來 (13)。

Apple 和 Vallance 在此處的簡短定義暗示，隱藏課程的教學和學習可能是不著痕跡的、隱蔽的、不自覺的；可能是在非正式的互

<sup>2</sup> 在台灣首先把性或性教育放在隱藏課程的範疇內來談的是劉惠琴教授在第一屆「性教育、性學、性別研究暨同性戀研究國際學術研討會」(1996年6月29-30日)「邁向多元的性教育」座談中的發言，參見《性/別研究的新視野》(下)，何春蕤編，元尊文化，315-316頁。此外，「隱藏課程」這個觀念並非 Apple 等人所創，而是 Philip Jackson 所提出的 (Apple 49)。

動中進行的，而且是在像集體活動（如操場集合）、課外活動、心理輔導、教師的評語或閒聊、學生組織、賞罰規則與實踐、考試評比、使用學校設備或場地的規矩、學生情緒的控制（從喧譁歡笑到安靜）、和師長交往的身體語言等等習以為常的、規律性的情境活動中，也就是在日復一日的互動與言談中，進行的。經由這種隱蔽的教育，許多「常識」的社會意義或知識得以被教導或甚至被內化。例如，學生的政治社會化（political socialization）其實從公民課的正式教育中所得不多，反而倒是在學生和學校權威結構（行政人員、教官、老師、班級幹部）互動中學習更多（Apple 84-85）。

Diller 與 Houston 已經注意到體育活動和體育課中的隱藏課程，她們不僅將「隱藏課程」定位於「非公開規劃的學習」（learning that is not openly intended），而且將「隱藏課程」定位於學校和學校以外的場景——不論是否明顯的涉及教育。更有甚者，她們強調這個概念也可以聚焦於特定的學習者團體（188-189），如女生、原住民學生、殘障學生等等，以揭露教育的權力內涵。

在一個更寬廣的意義上（特別是上述 Vallance 的定義所暗示的），「隱藏課程」也應該包含傅柯（Michel Foucault）所說的身體管教與紀律（也就是所謂馴訓或規訓），如儀式、制服、姿勢規定、空間與人員的配置（例如點名、年級和班級的區分）、控制作息的時間表、考試、個案的文件記錄管理、學生自治（分層監管）……等等（Discipline 170-194）。由於這些身體馴訓使學生的身體「聽話」、「柔順」、更「好用」（也就是按照教育建制所期望的那樣有建設性），這可以說是任何學校教育得以進行的前提。

雖然批判教育理論家早年並不熟悉傅柯的著作，但是當他們在描述像幼稚園學生的社會化 / 教育過程時，其實也在面對類似的、有關馴訓的問題意識。例如，Apple 曾提到幼稚園學生應該學會的四個最重要社會化的技巧——亦即，和別人共用東西、注意聽、把東西收起來、進行教室中的常規活動（53）——其中顯然必須有傅柯式的身體紀律同時在背景中進行（但是 Apple 並沒有真的注意到身

體這個層次)。另外，Apple認為最早期的學校生活（幼稚園或小學）形成了學生對於自身角色的認同和學習，這對後來學校生活的成功與否十分重要；同時，這些早期的學習經驗也奠定了常態／偏差之分、工作／玩耍之分、主觀（我的知識）／客觀（學校知識）之分（Apple 51）；如果學生沒有能力做這些基本的區分，那麼，教育根本是不可能的，更遑論意識形態霸權的複製。

不過，Apple 在描述幼稚園學生的社會化過程時，除了語言中明顯的混雜著「現實的社會建構」（social construction of reality）學派的影響外<sup>3</sup>，他也和這個學派的某些人一樣，將意義或現實的建構視為一個協商（negotiated）的過程。這也就是說，對 Apple 而言，課程不是一個單方向的全面宰制（傅柯的身體紀律說法則常給人這種印象），而總是會遭遇受教者的抵抗<sup>4</sup>、挪用、協商——雖然校方或教師會比學生更有力量和資源去決定協商的結果。不論如何，學校教育中的概念、角色、意義等等，可以說總是在實地的教室互動中被創造出來的（Apple 52-53）。這也意味著，課程總是「使用中的課程」（curriculum in use）——常態／偏差的認識架構與知識可能，總是經過教師的過濾以及教室的互動而被協商傳遞，甚至超出或不同於正式課程內容的意義（Apple 51）。更有甚者，不論是正式或隱藏的課程，都可能包含了階級／性別／族群的分化；亦即，不同階級／性別／族群的學生可能會從同樣的知識內容學習到不同的意義和實踐（Apple 33-34；Trudell 167）。

前面說過，隱藏課程默默教導的，是那些通常不會被教師明顯當作教學目標或者明白宣告的價值或規範（Apple 84）。但是在像上

<sup>3</sup> Peter Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Anchor Books, 1967)。此書的人文主義研究取向當然和傅柯的取向是矛盾的。

<sup>4</sup> Apple 在後來的一本書中更清楚的批評某些人把隱藏課程訴諸一個狹窄的社會化角度，作出經濟決定論的解釋，因而把學生當作被洗腦、無法反抗的機器人。參見 Michael M. Apple, *Education and Power* (London: ARK paperbacks, 1982, 1985), esp. Chapters 1 & 3.

述幼稚園的例子中，或者當教育者有十分強烈明顯的企圖將學校視為一個政治教化或社會控制的工具時，隱藏課程就不一定是隱藏的（Apple 49）。作為隱藏課程的性教育也是這樣。以下我們將揭露這些或明或暗的性教育隱藏課程，以顯示教育就是性教育<sup>5</sup>。

在現有教育的文獻中，有關「性別」的研究可以提供「性」研究不少的考察方向。例如在學校中，性別的隔離與區別固然是為了強化兩性之別，但是這些措施往往也有性的意含，這部份又需要藉助傅柯在 *The History of Sexuality* 中的一些觀點來觀察。簡單地說，傅柯認為不能把性（或愉悅）與權力之間僅僅視為有著一個單向的、後者壓抑前者的關係，而應當去認識權力如何誘發、鼓動「性」。事實上，權力與性（愉悅）甚至是互相激發的；在權力對性的不斷監管以及性對權力的不斷逃避中，雙方都會螺旋似地不斷攀升。藉著性的擴張延伸，因而更深入的構成個人認同，權力也更能穿透個體、建構個體、細緻徹底的掌管個體，並且因著施展權力而得到愉悅。從這樣的觀點出發，我們似乎可以發現，很多現有的性別分隔措施在作用上將性變成祕密，因而也會帶有誘發鼓動（incite）性或性言談（discourse）的意味。例如，廁所的性別分隔、女生的制服裙裝（可被掀開戲弄或窺視）、對女生經期的隱諱態度、以及把和異性學生相處或共同工作的機會視為一種獎勵或者作為一種需要高度警戒關注的事物等等——這些性別區隔措施都包含了或多或少鼓動性興趣的效果。這種（誘發鼓動式的）性的建構當然不是學校當局主觀的意圖。事實上，台灣早年對於學生服裝頭髮的嚴格檢查，其目的主要是「去性（徵）化」（desexualization），因此反而比較接近傳統的性壓抑概念，而比較不能在傅柯的架構下被解釋<sup>6</sup>。

---

<sup>5</sup> 當然，一個比較適當處理（台灣）學校教育中的隱藏課程的性教育，應當從實地考察課程的使用開始。但是我們將這樣有意義而且更重要的工作留給那些有管道與資源的學術研究者。本文在此僅能抽象的提示一些可能的考察方向，供未來的研究者參考。

<sup>6</sup> 對於早年台灣制服與頭髮的管理，可參看卡維波，〈制服的權力政治〉，《聯合文學》



作為隱藏課程中最具體易見的一部份，學校空間的性別分隔帶著極為強大的性意含。例如，近年來台灣學校改良（善）廁所，除了某些國民小學外<sup>7</sup>，大部分學校的廁所都開始分間而且每間都隱蔽有門，這不但是隱私觀念／個體（individual / ity）的建構，也間接的傳達了性／生殖器／身體裸露是個羞恥的標記。這其中還有很明顯的性別差異，即，女性身體比男性身體更需要隱蔽。我們推測這種隱蔽隔離的馴訓功能之一，便是強化學生對身體產生羞恥感；畢竟，如果說羞恥感是比體罰更有效更深刻的規訓管教手段，那麼並非天生就有的羞恥感便是一個必須在日常生活中持續被建構的事物。不過，這種措施也使得廁所成為學生和權力捉迷藏的地方（例如在廁所進行手淫、性交、看色情書刊等活動，或是更常見的偷抽煙）。當然，學生的這些「捉迷藏」活動有時並沒有針對羞恥感的建構提出最基本的挑戰，而是承認了其前提（承認性或手淫是羞恥的），也因此仍然落在（傅柯所謂的）權力對兒童手淫的性部署中；不過，不可否認的是，隱蔽的廁所不但常常成為權力的避風港，更常常成為發展抵抗權力的新方式的地下基地，更何況，在廁所中手淫或進行其他偏差行為，對某些次文化的小圈子而言，未必是羞恥的。

除了強化對性活動的性意識（不管是羞恥或偷渡）之外，性別分隔措施在一個完全無思（unthought）的層次上，常常會肯定異性戀中心的性意識。例如，宿舍禁止男女共宿或共浴的規定，在根本上就假定同性戀的不存在，這就是一種異性戀性教育的隱藏課程。

像學校的這類性別空間分隔措施當然也在社會上廣泛的存在。

---

（1996年9月）57-61頁。去性（徵）化的制服頭髮往往有中性的意含，因此，雖然一方面有性壓抑的功能，卻也可能和性別區分的措施產生矛盾而促進男女平等。德拉梅特(Sara Delamont)指出雖然現在的校服政策對學生不利，但是在女性服裝和男性服裝截然不同有別的年代，制服曾在歷史上對男女平等起過積極的作用（196-208）。

<sup>7</sup> 這些例子來自筆者在中央大學性／別研究室所舉辦的1997年「桃園地區中小學教師性別教育研討會」（國中梯次：1月11日，國小梯次：3月19日，高中高職梯次：4月19日）中所聽到與會老師的發言。

正如性別意識、階級意識等等一樣，社會一般既有的、霸權的性意識往往滲透到學校生活的各方面：學校的課程、知識和管教規訓手段通常只是強化／傳遞／維持（或者策反、激動）學生入學時便已具備的性意識，而非對霸權的性意識提出質疑和批判。但是正如性別教育研究者德拉梅特（Sara Delamont）所指出的，學校由於有權威結構、同儕壓力、制度要求，反而更容易強化社會原有的霸權意識。

例如，在同儕壓力方面，德拉梅特曾提過，男學生以「性」作為分類女生的做法，使得「正派」的女生不敢接近「開放」的女生（147-149），這使得女性彼此隔離，也使得性資源少的女生（亦即，缺乏性資訊、沒有處理性關係經驗的女生）無法向性資源多的女生獲得力量成長，結果在和男人的性關係中更加處於劣勢<sup>8</sup>。同時，根據另一位性別教育研究者 Rosemary Deem 所言，這種以性來分類女生的結果也使女生在人格心理上容易退縮（36），因而形成對女學生的性控制以及性別角色規範。值得注意的是，這類男生把女生分類的情事，以及男生以女生的胸部或性徵為作弄對象、起綽號、談論的話題，在台灣的校園中是非常普遍的現象（見註7），也因此更強化整體社會中的性別權力佈局。

除了規範女生之外，學校中的性別角色規範與性控制（包括性認同的規範）也可能集中到某些男生身上。例如，因為娘娘腔而被視為同性戀的台灣中學男生常在校園中遭到欺侮，甚至被兩腿分開抬起撞樹<sup>9</sup>。這其實是對性多元（sexual variants）或性少數（sexual minorities）的性壓迫，而且就像任何壓迫一樣，常常以暴力為直接

---

<sup>8</sup> 由於男女接觸性資源的方式與管道不同，故而壓制色情網站刊物與影像，抹黑取得色情資源的青少年，反而會更使女生比男生缺乏性資源，更容易落入被男人性支配的劣勢。

<sup>9</sup> 此例出處見註7。這種活動俗稱「阿魯巴」；據一位「多元文化教育的理論與實際」國際學術研討會的匿名論文複審指出，阿魯巴也針對成績優秀者，並美其名為慶祝。由此可見這活動主要是敵意的發洩。

手段。此外必須一提的是，即使是老師與行政人員也難逃（被學生、同儕和「規訓權力」）性監管的命運。在這些例子中，我們都看到學校教育的性別蘊含與霸權的性意識共謀合流的具體現象。

學校教育（不管是隱藏或正式的課程）當然不是在真空中進行全面的、完全的灌輸，平日學生之間透過互動而彼此切磋交流學習來的性觀念與價值，對學生有非常大的影響，甚至連老師有時也無法完全控制。換句話說，學生原有的性意識或者從流行文化習得的性觀念，很多時候並不能被學校單方面所設定的課程內容所完全操作，有時反而可能會影響到老師、其他學生、和課程的實際結果。這就是為什麼課程總是「使用中的課程」，總是「被協商的課程」。這個現象同時說明了學校外的社會觀念變革和社會反對運動之重要，以及流行文化必須被教育者當作一種重要的知識來源——輕忽流行文化，往往也就是貶低學生（的經驗知識），也因此無法發展出一種可以連繫學校知識和構成學生日常生活的教學（Giroux and Simon 3）。故而，和社會反對運動相關的「文化研究」（cultural studies），對於教育者發展批判式的教學而言，非常重要，而且這也意味著：能讓學生感到身體愉悅的流行文化，必須和學校的知識過程連結，以使學生變得更有力（empowered）、並且使學生成為慾望主體。易言之，教育必須包括愉悅，不能排斥慾望。

回到隱藏課程。對今天台灣的中學老師而言，性已經變成一個重要的管理問題，有關性的言談大量的在校園進行（見註7），有許多多的性觀念與價值在老師、輔導人員與學生的互動中被傳遞。其中有些情況雖然和性相關但其性意含卻不被重視，例如Deem指出，女生被男生碰觸，向老師或校方提出抱怨，卻常被視為只是男生的好動好奇或者是女生自己言行不檢（41）。另外有些情況則是直接和性相關，例如1997年台南某國中的男女學生相互接吻被記過，但是男生兩大過，女生一大過，這不但表達出對性愛的負面反應，而且也暗示了性必然是男主動、女被動，所以主動的男生要多負點責任而承擔較嚴重的懲罰。還有一些流行話題或事件則是較間接的

碰觸到和性相關的主題，例如父母離婚、迷戀流行偶像、減肥健身、刺青穿洞、婚姻對女性的價值、體育課中的經期問題、粗話、女性防身術等等。另外，男女的交往、性侵害的預防、懷孕與「婚前」性行為、色情書刊等等，都是在中學階段經常被談及或管教的性主題。隨著社會文化的複雜多元，性愈來愈成為校園生活的重大關切。

在這些隱藏課程中，性別的區分是最明顯的差別因素。例如帶有階級意味的性語言（像生殖器的俗稱）在學校的處理中就常有性別之別，女生使用這些字眼時通常會被更嚴厲的對待（「妳們女生怎麼可以說髒話？」）。更重要的是，帶著嚴重性別偏見常識的性言談也經常在隱藏課程中被流通。例如，最常聽到的就包括：性必然對女生有比男生嚴重的惡果；女生的性基本上是可換取代價的商品，男生佔便宜後必須以婚姻或金錢賠償的方式付出代價；輕度與早期的性接觸或交往（如談戀愛、傳紙條、夜遊、接吻）將最終導致墮胎休學等等惡果；如果性騷擾或強暴的受害人沒有嚴重的心理創傷，那麼她就是沒有羞恥心（或根本就是自願的）；愛滋病是性病而且和濫交或同性戀有關等等。

我們可以對以上這些常識主流的性言談加以歸納整理，把它們所蘊涵的基本原則歸納如下：第一，它認為性是自然天生的，而非政治社會的產物。而既然現有的性常軌被視為自然天生，那麼在常軌以外的任何性活動都被視為會自動而且自然的形成「傷害」，而且會認為這些傷害並不是原有的性常軌所造成的，而是因為非常軌的性活動違背了人性或自然道德律而造成的——例如，這個觀點就認為，不是亂倫禁忌的家庭規範（像表兄妹不得有性愛關係的禁忌）造成亂倫當事人的傷害（使得亂倫的表兄妹終生有羞恥罪惡感），而是亂倫行為本身有某種自然人性的神秘力量造成當事人的傷害。第二，它認為性是道德問題，而非像性別／階級／族群等等一樣，是個權力壓迫的問題——換句話說，主流常識看不到，性其實是成人／青少年、老師／學生之間是否有平等權力的自主問題（這個問題於是反映為成人對青少年情慾選擇的限制壓迫），也是多元或

邊緣生活方式究竟有無選擇權的問題（反映為性規範常態對性多元生活方式的壓迫）；亦即，人們有無權利追求另類的、多樣的家庭與性愛新文明，而非被強迫限制在現有家庭婚姻異性戀等性體制內（反映為情慾人權的問題）。第三，它認為性是不好的，亦即所謂 *sex negative* 的態度（對性抱持負面否定的態度）；換言之，性不像閱讀教科書之類的活動一樣，被直覺地當作好事或正面的事——雖然閱讀也會有副作用或產生惡果的可能。第四，它認為性是性別分化的（*gendered*），也就是說性對男女有不同的刺激強度、意義、影響、後果、表現等等，而性別則又被當作自然或不易改變的，這種主流常識使得性壓迫常常和婦女壓迫相連結。

以上所列的四點或許不能窮盡隱藏課程中的性主流常識言談的基本原則，但是這些原則多是在一個無思無覺的層次上運作，被視為理所當然的天經地義，因此在這個言談之內所建構的教師與學生主體很難向這些原則提出質疑；好在校園內原本也有許多「問題」師生，也只有她們才在實踐上或言談上提出一些零星的反抗。例如，那些「大姊頭」、「霸王花」、或性開放的少女，正在用一些從次文化、流行文化、或不知哪裡來的說法，拼湊出能讓自己在性的探索上感到自信、有力、愉悅的詮釋而沒有吃虧或受害的感覺。無疑的，她們需要更多的言談資源，使她們更能壯大得力，以對抗主流言談對她們的建構。而每一次教育者或「女權代言人」對性開放少女表現出質疑和藐視時（質疑她們是否夠成熟、夠清楚，是否被商品物化、迷失或沒有自主性——但卻沒看到比起乖乖好女人，這是一批最有自主性、力量、勇氣，與惡劣環境鬥爭的少女），這些教育者與「女權代言人」就正在加入主流性／別體制對這些青少年的獵殺。可幸的是，學生經常對隱藏的或正式的（使用中的）課程進行有限度的抵抗，例如，有時會用令老師啼笑皆非的笑話或者令成人極為不悅的頂嘴等等，來顛覆教學或者挪用延展教室的言談為己所用（Trudell 26, 167-170）。同樣的，許多基層教師或輔導人員也已經有了一些開明的想法；面臨校方、家長甚至學生的壓力，她們

需要更多的支援，才能在校園內開啟另類隱藏課程的可能（Trudell 27-28）。

如果說在學校教育中原本就包含了性的隱藏課程（因而我們說教育就是性教育），那麼目前大力提出的性教育正式課程中又包含了什麼樣的教育假設？預設了什麼樣的師生關係？什麼樣的教學形式？是師生經驗的交流、實用主義取向？還是灌輸教化？是包括愉悅，還是排斥慾望？是讓學生有力進行性活動並從中得到自信成長，還是對性活動恐懼內疚？如果我們此刻談的不是性教育，而是教育，那麼上述問題的答案是否將會不同？為什麼會不同？教育的理念和原則難道不也適用於性教育嗎？這是我們在下一部分要處理的。

### 性教育就是教育

由於多元文化和性教育在西方（如美國）已經有不少發展和累積的概念實踐，或許透過對它們的思考，可以幫助我們開創在台灣脈絡之內的多元文化性教育，也藉此反思目前在台灣某些高呼「我們需要正確的性知識／性教育」之聲背後的社會發言位置與其歷史眼界侷限。

正統課程中的性教育是一個歷史的產物，它的歷史意義因而和它興起時的脈絡有緊密關連。在這方面，美國的性教育學者並非沒有反省。有些研究者就坦承，美國的性教育課程總是在家庭生活和性道德成為公眾討論和關切的熱門話題的歷史時刻被提出來，作為一種重新認定主流觀點的補救措施。比方說，二十世紀初大量歐洲移民入境美國，集中幾個工業大城尋求就業，新勞動人口的集中凸顯了本地／外來之間的張力，也勾動階級和種族的歧視。當時有些白人醫師和大學教授因而組成「美國社會衛生協會」（ASHA），首創推動在公立學校課程中加入正式的性教育課程，用現在看來充滿

種族和階級成見<sup>10</sup>、而且帶著中產價值觀的教育，來舒緩社會急速變遷所帶來的各種現象，避免下層異／次文化的人口因接觸到早已存在的性病或賣淫等問題而太快增長，變成其他自命正常敬業人口的負擔（Trudell 10-11）。

這種用性教育來解決社會問題的企圖後來到了經歷性革命狂潮的 1970、80 年代時又再度浮現，鼓吹性教育的仍然主要是白種中產優勢的衛生和教育人士，只是此時祭出的急迫社會問題從性病賣淫轉為青少年懷孕和愛滋的擴散，而解決方式則是在性教育中教導等待和禁慾的重要性（Trudell 18）。許多研究者也都指出，青少年懷孕和愛滋這兩個問題在媒體中常常被過分誇大以達成恐嚇的效果，也就是用戲劇化的簡單統計數據來取代對社會不公的細緻分析，來掩蓋對特定人口群的階級、年齡、種族歧視（參考 D'Emilio & Freedman, 以及 Patton）。

很顯然的，二十世紀美國性教育發展史上的這兩次高峰都反應出主流衛教人士對「社會問題」的急切關心以及他們在這兩個節骨眼上所提出的因應之法，不但逐次擴大了性教育的重要性，也同時擴大了他們自身專業領域的發言權力，但是對於積極改變那個使得「性問題」浮現的社會變遷和不公不義，卻沒有多大建樹。而且由於階級、年齡、種族上的盲點，衛教人士（在高喊「反色情」、「救救下一代」的兒童／婦女代言人的推波助瀾下）所提出的性教育，多半是用單一的價值觀、單一的道德尺度、單一的人生選擇來塑造性的意識與實踐。在這樣的考量之下，性教育是標準答案的教育，更是歧視和壓迫的教育，與多元教育的理念相去甚遠。

---

<sup>10</sup> 二十世紀初在歐美各國風行的優生（eugenics）運動吸引了無數充滿人道精神和科學信念的知識份子，他們對透過科學和優生來提高人類的生活品質有著無上的興趣，並在當時推動許多頗為進步的做法，如節育措施、婚姻關係改革、以及在此處討論的性教育，直到第二次世界大戰時納粹把優生的理想推到了其邏輯的終極，造成駭人的殺戮，才使得這個曾經進步的運動消退（Asbell 9; Grant 43; D'Emilio & Freedman 245）。

美國的性教育中這種對於「單一」的執著，其實也和當時美國的文化理念及政策直接相關。作為一個自詡為眾多民族的大熔爐（the melting pot）的國家，美國常常說它的文化是多元的，但是歷史家也都知道，美國的熔爐形象重視的是那個「熔」字，也就是要求個別的、似乎比較侷限的原生文化淵源，效忠於而且因此融化於美國國族發展過程中建構起來的所謂比較廣博優秀的「美國文化理想」（像自由民主進取獨立等等），因此，「同化」（assimilation）一直是美國種族文化政策的主要精神（Goldberg 4）。1960年代社會運動的潮流在爭取黑人民權、女性人權、以及其他反帝反殖的第三世界人民自決權力時，提出了「融合」（integration）的說法，不再抹煞個別文化而尊重它們各自獨立的存在，但是透過一套在中心的共同信念（例如平權尊重等等）來聯繫，成為某種統一的整體。當然，在文化資源和權力分配上，誰會主導這個共同信念的建立是很清楚的（Goldberg 6）；事實上，不管是同化還是融合，通常都假設了有個共同的單一文化的價值觀，而種族文化的共存經常是以某一主流（白人中產）為最理想的標準狀態。在這種理念架構之下，多元共存常常只是一個間接同化合流的過程，只是弱勢文化接受被強勢文化間接收編或殖民的過程，而教育則是傳達這個「共同文化遺產與信念」的重要媒介。

同化和融合的理念其實都假設了一個建立在穩定的政治經濟基礎上的文化霸權——因此在所謂的「共同文化遺產與信念」中也比較沒有留下太多質疑和挑戰的空間。但是1970年代後期開始，美國的政經情況在全球變化的局勢中逐漸鬆動，而當這個文化共同體在資本主義世界體系中感受到生存競爭的危機，當冷戰架構的崩解消弭了原本緊密生命共同體的必要迫切性時，同化和融合的理念再也無法滿足邊緣弱勢對自主空間的要求，「多元文化」（multiculturalism）的理念於是在這個歷史時刻被提出來，以便重新思考文化的組織方式。

作為一個誕生於浮動和衝突中的理念，「多元文化」有多重複



雜的詮釋。對不同立場的學者而言，它可以只是一種平實的描述方式，以指出文化中不可否認的多樣差異；但是，它也可以是一種自由主義式的多元主義（pluralism），不但承認各群體的既定存在，也界定它們的運作原則，以作為一種規範式的理念<sup>11</sup>。更重要的是，它也可以是一種反同化、反融合の後現代式多元理念，不但徹底質疑共同遺產的說法，也對各個群體的區隔、形成、認同都保留比較流動的立場，用「混雜」（hybridity）來說明文化成份的相互澆灌和滲透，不斷的重新協商社會文化空間，從內部改變權力政治的運作（Goldberg 7-9）。在這個意義上，多元文化（教育）有其不可避免的政治性。

在美國的脈絡中，後面這種反同化、反融合的多元教育理念已經深刻的影響了人文領域內的教學，也引進了多元的教材和歷史重寫<sup>12</sup>；但是在性教育方面，長久以來的「否性」思考方式（sex negativity）仍然嚴重的阻礙了多元理念在性教育中的實現（Rubin 13-14）<sup>13</sup>。在北美洲，即使是標榜自由主義的性教育教材，都常充滿了許多不符自由主義價值的觀念（Morgan 170）。女性主義性教

<sup>11</sup> 在不同的社會中，多元文化教育的口號或政策不見得有同樣的文化位置，John Knight, Richard Smith, Judyth Sachs 等人便顯示澳洲有關多元文化教育和一元文化教育的辯論，雖然在表面上南轅北轍，但是雙方在言談上有許多共同處，也都仍維持了原有社會中的不平等權力關係；換句話說，某種類型的多元文化教育和自由市場的意識形態事實上有著緊密關係。

<sup>12</sup> 80年代中期以後，以美國教育部長 William Bennett 為首的保守學者就已經針對日漸多元稀釋的文化現象提出憂心言論，如 Allen Bloom 的 *The Closing of the American Mind* (1987) 以及 E. D. Hirsch 的 *Cultural Literacy: What Every American Needs to Know* (1987)。1988年史丹佛大學的西方文化課程取消行之多年的傳統西方經典政策，加入了許多具有性別及種族視野的作品，在人文領域中引發「文化危機」的激烈辯論；右派學者指稱引進非白人、非男性、尚未被經典化的作品，是傳統文化淪亡的表徵，也是女性主義者和種族主義者的政治陰謀。這場文化論戰至今仍在進行，但是多元文化教育的理念已成為思考教育的重要背景起點。

<sup>13</sup> 事實上，直到最近幾年同性戀解放運動贏得長足的發展和實力後，情慾邊緣主體才得以在教育的版圖中以非病理化的面貌出現，為多元文化性教育設立了思考的典範（Duberman 155-157）。

育研究者 Michelle Fine 就曾經針對目下美國性教育的教育蘊含指出，有四種不同立場和出發點的說法，構成了美國教育體系中常見的性言談（discourse），而它們都對青少年情慾主體的發展及其教育抱持特殊的看法<sup>14</sup>。

首先，反對在學校中設置性教育課程的保守份子多半採取「性就等於暴力」（sexuality as violence）之說，認為青少年不會在完全真正自願的狀況下歡喜地進入性活動，而是在少男的暴力或半強迫下失身的。保守份子因此認為若在學校中談性，反而會提起青少年對性的興趣，引發他們的好奇或性慾，因此這些成人反對學校提供性教育，他們相信只要不談性，性活動就會減少。然而實證研究卻顯示完全相反的證據：對性的隔離和醜化並不會使得青少年男女在性事上表現出成熟負責的態度，相反的，研究指出，當青少年被教導性是錯事時，他們進入性活動時根本就不願意使用保險套，因為用了保險套就表示自己明白而且必需為所做的「錯事」負責，結果，否性態度反而使得青少年根本不想採取避孕措施（Fine 33）。此外，對性所抱持的負面態度可能才是形成暴力行為的主要動力——性既是不好的事，那麼敵意當然可以用它來作為發洩的主要管道。

第二種也是最廣泛被接受的性言談則認為，對青少年而言，「性就是受害」（sexuality as victimization），認為女生在性領域中總是比較吃虧，要承擔性活動的各種惡果，包括被利用、懷孕、得病、遺棄、墮胎、心碎、休學等等，因此在教學中也專注於教導青少年認識性的惡果（如愛滋）和風險，戒慎恐懼的避免性活動，禁慾，學會說不，防制搭訕，等等，暗示只有在婚姻的保護傘之下才能得

---

<sup>14</sup> 過去美國的家庭計畫和生殖健康機構也以為只要努力教人避孕就會減少不想要的懷孕，但是現在它愈來愈看到，既有的性觀念（特別是那些對性持負面態度的性觀念）以及傳統刻板的性別角色都深刻的影響當事者是否主動採用節育措施以及這些措施成功與否（Zeidenstein & Moore 1-5）——畢竟，接收這些性教育理念的青少年早已帶著各式各樣的包袱和成見進入教室，她們的人格、慾望、表達方式、行動能力都受到性文化和性別文化的諸多力量所左右。

到局部的安全。Fine指出這種說法忽略了三個重要的問題：第一，受害者言談（discourse）總把青少年描繪為無自主意願也無力抗拒男性要求的弱者，完全抹煞而且否定了她們的主體位置和慾望；第二，把女性受害單一歸因於她們未婚而涉足性事，其實是掩蓋了整個階級、性別、種族社會制度如何結構性的決定了女性的一般受害位置；第三，受害者言談雖然告訴女人要避免婚前性行為，防範男人加害，但是在肯定婚姻時卻也把女人的安危繫於男人身上，這種矛盾的訊息很有問題（Fine 34）。

第三種性言談認為性教育不必用暴力或受害來恐嚇青少年禁足性事，而應該用人格操守的培養來使她們自己決定避免性事，因為「性就是個人道德」（sexuality as individual morality）。因此認為在性教育中要教導青少年貞潔、禁慾、端莊等傳統女性美德，使青少年在為自己的人生做選擇時能夠抗拒引誘，自動選擇禁慾，等候婚姻；換句話說，性教育應該是一種自制、自重的教育（Fine 35）。但是在這種言談中，青少年對身體的興趣和探索被視為不道德的事，慾望的升起被視為一種需要用宗教式情操時刻警惕、需要用自責和自慚來排除的事，而在這種教育中養成的嚴厲心態和超高的聖潔要求會對青少年有什麼長遠的心理生理影響，就沒有人提了。

最後一種觀點在性教育中十分少見，它肯定「性就是慾望」（sexuality as desire），性就是人生很自然的活動之一，而且是青少年男女社會化過程中不可缺少的一環。由於肯定性慾的存在和發展，這樣的性教育教室並不以教導一套生理事實或道德規條為教育的目的，而是邀請學生們就自身情慾上的好惡、感受、品味、經驗、需要、危險、和侷限來進行意見的交換和分析，從而認識性慾的諸多面貌。Fine 以瑞典從世紀初就開始推行的性教育為例來說明，這樣的性教育使得青少年男女不但學習掌握自我的身體情慾，成為性的享受者，同時也學會如何在性事上有力協商或抗拒，從而發展出比較成熟的人際關係（Fine 35-38）。

從 Fine 的分析看來，除了第四種性觀點之外，主流的性教育在

教育的基本理念上有著嚴重的性別歧視和年齡歧視，更清清楚楚的是單一規範的強制式教育。這樣的教育是不平等的教育，是成見的教育，更是灌輸式的教育。而台灣現有的性教育顯然只是前面三種性言談的組合，至於尊重受教者主體慾望的言談則根本尚無蹤跡。台北市女性權益促進會的幾位研究者曾經就杏陵醫學基金會編寫的國高中性教育教材以及性林文化出版的性教育大學用書進行細緻的內容分析，在其中發現大量的意識形態問題。例如，這些教材偏重醫學、生理及心理的單調介紹，但是對性的社會人文層面則完全忽略；它們用男主動／女被動、處女情結、傳統性別角色等等說法，重申男女不平等的天生自然；總之，此種性教育教材「從未由青少年的觀點與價值觀來交互討論問題，這將使成人對未成年人的權威掌控更加強化，卻無法助其培養民主獨立的人格」（台北市女性權益促進會，19）。

近來第一本由青少年觀點與利益出發，肯定性與慾望的性教育，是何春蕤等人著作的《性／別校園：新世代的性別教育》，此書對當前台灣頗受注目一些性議題（墮胎、性騷擾、三字經、青少年性關係等等）都提出了有別於主流的突破性說法。

主流的威權式性教育否定青少年的情慾，而且以異性戀中心，把青少年同性戀視為「可能是一時的」，並以一夫一妻之婚姻家庭為一切性活動的合法領域，對青少年同居、一夜情、援助交際、色情書刊等都採取醜化歧視的態度（主流性教育建制的這種態度也得到國家法律的暴力支援、和民間婦女團體的意識形態認可）。

這也就是說，現有的性教育多半是學者所稱的「防衛式教學」（defensive teaching）。和性相關的一切原本充滿爭議、隱含著不同或甚至衝突的（conflicting）價值觀的文化知識，都在教學的過程中被簡化僵化成為只有單一標準答案的死知識（Trudell 172；cf. Apple 82-104），更在懼怕醜聞和爭議的前提之下，進一步被縮減為我們所謂枉顧學生性生命現實的「鴛鴦教育」，只埋首於道德純淨的沙堆中，而看不見學生早就各自在性活動中展開了人生。像這樣的性

教育，即使是出於對學生的真切關懷，也是對學生沒有好處的。教育革命者 Paolo Freire 在論教學時就一針見血的指出：

如果教學是以壓迫者的自利為出發點（這種自利通常總是穿著保護心態、虛假寬大的外衣），而且把受壓迫者當成自己人道關懷的客體對象，說穿了，這種教學只不過是非人化（dehumanization）的工具而已。（39）

這一語道破了「保護青少年」這種言談的真相。像主流性教育那樣單向灌輸和單一規範的制式教育，實在已經嚴重的違反了現階段台灣的教育改革者一再揭示的多元尊重的教育原則。而且，在資本主義商品化的發展不斷把文化和身體「性化」（sexualized）的歷史趨勢中，性教育如果枉顧青少年的生活現實，而只是用一套陳腐的禁慾言談（但是穿上真愛和尊重的外衣）來要求他們恪遵嚴謹的性道德與性別角色規範，那麼，性教育不但沒有幫助青少年面對他們的情慾人生，反而成為他們痛苦自責的主要來源。這恐怕也不是任何開明的教育所追求的目標。

那麼多元教育的原則會是什麼模樣呢？美國的文學理論家、也是多元文化「政治正確論戰」的要角之一，史丹利·費許（Stanley Fish）曾提出過類似的多元教育理念，這種教育的兩大理念就是：第一，老師不再扮演提供真理的權威角色，而是和學生共同協商討論辯論的對等群體成員，因此多元教育就是民主平等的教育；第二，學生不再被視為白紙一張，供老師的智慧在上面揮灑，而是帶著他們各自文化背景中所形成的差異到教室中來面對並認識其他人的差異，因此多元教育就是尊重差異的教育<sup>15</sup>。

如果性教育是一種多元差異的教育，性教育就必須是民主教育。它必須擺脫由衛教專家壟斷或者由醫學專家定調的單向灌輸模式，而以學生為主體，以多元價值與觀點的並陳衝擊，來避免標準答案的暴力，它尊重學生之間的價值衝突，而非淡化或迅速化解這些衝

<sup>15</sup> 參見何春蕙，〈多元開放的文學教室——史丹利·費許的務實作風〉，198-199頁。

突；在教室中則鼓勵學生由個人經驗的自由坦言出發，在不設底線、不作道德判斷，反而鼓勵差異、支援另類的友善氣氛中，透過互動式的集體討論來凝聚個人對本身情慾感受的認識與分析，同時也上升到社會、文化的層次，以觀察個人的身體情慾如何銘刻了性別、階層、年齡、婚姻狀態等等差異的權力關係，並在平等的互動中討論創造突破及改造的可能。在這種教室中，教師也不再是知識的唯一來源，因此不必為現階段的有限知識而焦慮；教師的職責只是創造那個多元開放的教室空間，鼓勵多元觀點和經驗出線，協助平等互動的實現而已。

當性教育不再以製造焦慮、不安、自責、罪惡感為教學目標時，**性教育也就是健全人格的教育**。在性教育的框架內，所謂健全的人格培養不但要認識和情慾相關的複雜糾纏和躊躇心碎，也需要認識愉悅是一種需要澆灌和操練的能力。由於情慾和主體的養成和自我定位直接相關，因此**性教育也必須是現實教育**，它強調與現實貼切的實用性和實驗性，尊重由個人經驗出發來建構的個別知識，它正面面對青少年學子在資本主義文化中已經快速發展的情慾現實和慾望，不唱高調，不打高空，而是從這些現實出發，提供最合乎青少年需要的各種情慾資訊和交換流通經驗的自在空間。

在這個各種身分認同主體不斷浮現的時代，**多元性教育也必須是一個平等看待性偏好的教育**。1960年代末期到1970年代初期性革命的浪潮中，美國的教育系統開始考量推動性教育時，女同志就已經在異性戀主導的婦女運動中清楚的看到（性）教育對再生產自我的重要，因此提出了非常前瞻的要求：「所有的性教育教程都必須包含女同性戀情慾作為有效的、正當的性愛和性表達方式之一」（Echols 215），像這樣前瞻激進的運動策略在台灣本土尚有待生產。

以上所說或許只是一些抽象的教學原則，其目的在於指出：有關性教育的言談（discourse）從來甚少和有關教育的言談連結，彷彿教育中的多元、人本、民主、實用、經驗取向、注重價值衝突等言談都和性教育無關，彷彿教育中的任何課程教學都在鼓勵學生自

主與自由思考、教室多元開放，但是卻在性教育中為獨裁者保留了一個以道德教化為主的教學黑暗大陸。如果我們堅持性教育就是教育，那麼不但我們要求性教育具有任何教育所應具備的理想品質，而且也以批判地看待教育的同樣方式來批判地看待性教育。<sup>16</sup>

在批判地看待（性）教育內容（而不只是教學形式）的時候，我們或許需要不斷質問：

（性）教育課程的目的和內容是什麼？其中傳達了哪些資訊？又省略了什麼資訊？它呈現了哪些有關性／性別／階級／族群／年齡等關係的隱含或明示的價值觀？它企圖生產什麼樣的學生主體？它和權力的關係是什麼？

當我們開始批判地思考性教育應有的內容時，我們發現了現有內容之偏頗與不足，甚至我們發現現有性研究或性學之不足。在國外的研究也顯示，現有性教育的內容多數和社會學、政治學、哲學、人類學、歷史學、經濟學、心理學、文學等無關，而和生物學、健康科學、生理醫學等等關係密切，並有強烈的生物決定論意含，常常濫用荷爾蒙研究去解釋性別認同、性認同、以及性驅力和侵略性的程度；更有甚者，男人彷彿變成被荷爾蒙驅使不能自己、天生性慾較強的動物，女人的性慾、愉悅、探索則很少被談到，因而這種性教育不但複製男人主動／女人被動的形象，而且把性的責任推到女人身上，因為女人被視為比較有能力可以控制自己比較薄弱的性衝動（Whatley 122-125）。性教育訴諸生物學而非社會政治討論，這正是教育主流為避免爭議和價值衝突而以「科學」權威來統一口徑的作為（這當然源自於性教育對科學內部衝突的無知或不了解）（Whatley 125；Apple 87-92）。更有趣的是，即使在生物生理教學內容本身上，也經常是不清不楚，沒有真人照片也沒有說明真正的性交過程；「科學」性教育變成了恥於說明真相的教育（Whatley 126-

<sup>16</sup> 筆者曾做過一個簡單實驗：我先讓教育學程學生寫下她們心中理想的教育是什麼，然後要求她們把自己寫好的文章中的「教育」通通改成「性教育」。結果發現很多人都不能接受自己的教育理念被原封不動地應用到性教育上。

127)。

性教育的內容與目的，在我們看來必須是個多元文化的教育，而正如前述，**多元文化教育有不可避免的政治性**。這是因為在現實中的少數民族或族裔被歧視、被壓迫，而當多元文化教育企圖平等對待少數民族的文化、傳統、語言等等時，就有其政治（權力）的效果。前面曾經說過，在性教育的課程中，有四個常識主流的言談原則，這些原則所造成的效果之一就是**把性多元或性少數<sup>17</sup>的被壓迫予以自然化（naturalized）**，讓性少數因為無法產生性（壓迫）意識而把自己的被壓迫視為自然或理所當然。這麼說來，性壓迫的策略和所有少數族群的被壓迫一樣。

例如，性少數的生活方式被排擠抹黑、他們的傳統被淹沒、他們的文化被地下化、他們的敘事或儀式被流失等等，這都和少數民族的處境相似而且關係密切。（性常被用來污名化少數民族，說他們道德感薄弱，這意味著性少數更被無思無覺的污名化，而性少數中屬於少數民族的群體則更處於極端劣勢——少數族裔的愛滋病患就是個明顯例子，cf. Patton）。此外，性少數的自我表達（所謂「色情」）被禁止或壓抑為低級，也和少數民族的自我表達（所謂母語）被禁止或壓抑相似。更值得我們注意的是，性少數的這個政治自覺在美國的多元文化論戰中也傳達了出來——例如同／雙性戀就以少數民族的言談（minority discourse）<sup>18</sup>來要求多元文化的教育。

不過在美國的經驗中，在多元文化課程內包括同性戀的做法，除了遭到宗教右派的反對外，也有黑權人士的異議，此舉的背後或

---

<sup>17</sup> 我所謂的性多元或性少數乃指著因為性而被歧視或壓迫的人群，也就是被性的常態規範與性體制所歧視或壓迫的情慾模式或性偏好，之中包括了女性情慾、青少年情慾、同／雙性戀、和傳統上被認作性變態或性偏差的人群或情慾模式，如濫交、性工作、S/M、童戀、愛滋病患、私生子等。

<sup>18</sup> 性少數使用少數民族的言談也可能有較複雜的政治考慮，這也是筆者多用「性多元」的緣故。有關這方面的政治考量請參看 Patton 148 (note 14), Weeks 195-201 以及甯應斌，〈性解放思想史的初步札記：性政治、性少數、性階層〉，《性／別研究》3&4 期合刊，1998年9月。



許是種族弱勢者恐懼有限資源或正當性的被削弱瓜分 (Irvine 218)。但是這也涉及了同性戀是否和黑人一樣構成一種文化、社群或少數民族，而這又涉及了什麼是「文化」？到底有沒有同性戀文化？同性戀是否必須是「生物（基因）」造成的，才能和種族／族群相提並論？正如 Irvine 所指出的，學術理論必須建立在既有的反生物本質論基礎上<sup>19</sup>，繼續發展「種族／性」身份都是建構的觀點，以介入多元文化課程的爭議，使性少數能進入多元文化教育，而又避免和其他少數的可能衝突。

不過美國這種性少數與族群少數衝突的情況，未必會在台灣出現。而我們認為學術論述在目前台灣「教育改革」與「加強性教育」的呼聲中，介入的方向應是以多元文化教育的精神進行性教育的改革。

既然在性教育的內容和目的上，我們要採取具有政治效果的多元文化教育，那麼性教育至少必須包含不同研究取向、不同流派、互相衝突的價值觀的學說，在政治光譜上至少要做到各派多元並陳。這也就是說，性教育的教室言談中必需包括（1）保守主義或宗教取向的性保守派：主張維護現有家庭制度和相關的性體制，或者回返舊有的／宗教的性道德規範；（2）自由主義或改良主義的性自由派；此派都主張性自由和性人權，但還可以區分為以下兩種主張：放任派（libertarians）主張性開放，容忍性少數，以laissez-faire和市場機制來調節性體制與性道德的轉變；自由派（liberals）則主張文化的自由與體制的漸進改革，對那些「無害他人而且是私下為之的性行為」採取不干涉為原則的性道德。（3）性激進派：主張性解放（emancipation of sexuality），也就是徹底改變現有性體制的霸權結構以及為這個結構所服務的性道德）。至少這三個當代性言談的大

<sup>19</sup> Irvine 的例子是種族的批判理論（視種族與族群在社會與政治過程中構成，而非由生物構成。認同並不反映一個本質的自我）、偏差社會學的標籤理論派、酷兒理論、文化研究、後結構主義等等。

趨勢應平等的反映在性教育的教科書中<sup>20</sup>，例如，列舉討論各派如何看待性騷擾、強暴、未婚懷孕、愛滋、同／雙性戀、亂倫、手淫、婚姻、色情書刊、性工作等等，而非假定只有一種中立客觀的看法。如此，性少數的生活方式、文化、傳統、自我表達才不至於被滅種。

有人或許覺得這樣的課程內容由於其政治性與集體性，是否會和前面所強調的以學生經驗感受為主的實用與實驗主義教學形式相衝突？Rudolf Müller 在為性學百科全書所寫的一篇「性教育」文章中，強調社會政治觀點的重要，並批評了非政治的性教育；但是他也認為所有的性教育必須從現在的意識層次出發，既然現在大家（常識）都認為性是個人道德的事，而非集體政治（性少數被壓迫歧視）的事，那麼的確有必要去滿足個人對性學習的需要，提供諮商以幫助個人的困難。但是 Müller 同時也強調，這樣做的目的，是為了讓個人認識到性背後的社會因果，因此，實際的協助和政治的啟蒙是性教育最恰當的方針；故而 Müller 說：「性教育在不斷的使自己適應人們的主觀問題時，也總是不斷地、批判的反思社會、反思性教育自身的目標和措施的政治合法性」（306）。Müller 在文章的結尾還例示了如何將政治與實用取向的性教育落實到教學的一些方法。

總之，性教育在內容上要有不迴避價值衝突與爭議的多元文化教育，教學形式上則是開放多元民主的教室、實用取向的教室、以師生經驗為出發點的教室。這些是可能的，但是把多元文化性政治教育落實到實際教學（特別是多元實用的教學方式）的困難，有時是來自於目前性教育所根據的學問內容，也就是性學本身。Whatley 指出，性教育所依據的性學一直要使自己成為（性）科學，而這主

---

<sup>20</sup> 在當代性政治中還有一種後現代言談，但是因為這種言談注重的是在地（local）的效果，而其在地效果則須視在地的脈絡和使用而定，所以很難被歸類，有時其言談被人懷疑是年輕的保守主義，有時則被性激進派所挪用，有時則被認為和性自由派的政治效果實質相似。易言之，後現代性言談自身並沒有政治議程或遠景綱領；後現代（特別是 Foucauldian）立場的性教育和性科學尚未出現。（不過如前所述，在解構性身分或種族身分的固定本質認同上，後現代言談是重要的。）

要是馬斯特與瓊生 (William Masters and Virginia Johnson) 早年為了擺出科學專家形象而把性學當成實驗科學所致。眾所周知，近年來學術界對科學客觀中立的批判相當豐富，但是似乎尚未對性教育與性學有很大的影響 (Whatley 122-123)；主流性學仍然以生物決定論來自然化「性」，並且對自身的社會歷史角色全無反思 (Weeks 61-95)。

因此，我們下一步的工作是將晚近科學研究的成果——性科學史、科學的 (社會) 建構學派、科學的文化研究學派、科學的後殖民研究、女性主義的科學 (哲學) 研究、女性主義的性研究與性治療、同性戀對性 / 別科學的批判——引入性學與性教育的研究，這對打破把性與真理連結的性部署 (deployment of sexuality) 是十分重要的 (Foucault, *History of Sexuality* 56)。

但是除了對性學的「科學」加以解構外，我們也亟需建構性學的新內容，使之更能合乎多元文化的性教育的目的、以及多元民主實用教學的方式。這意味著一個性學典範的轉折，亦即，從生物生理醫學的、實證 / 行為主義心理學的獨霸，轉折到多元跨領域學問的共生，也就是文化研究的 (文學和流行文化的性建構)、歷史的 (性史與性教育史、性學史)、政治社會學的、以及方法學上詮釋學的 / 民族誌的 / 精神分析的視野<sup>21</sup>。一言以蔽之，多元文化的性教育需要一個能反映多元文化 (價值 / 政治 / 主體) 的新性學。

## 參考書目

台北市女性權益促進會。〈台灣性教育內容現況分析——一個本土婦運團體的性教育觀點〉。性批判研討會，女性學學會主辦，1996年。  
何春蕤。〈多元開放的文學教室——史丹利·費許的務實作風〉。《文學的

<sup>21</sup> 初步的一些想法來自何春蕤，《性心情》，275-285。

- 後設思考》，呂正惠編。台北：正中書局，1991年，182-204頁。
- 。《性心情：治療與解放的新性學報告》。台北：張老師出版社，1996年，275-285頁。
- 何春蕤（主筆）、涂懿美、金宜蓁、張玉芬、徐宜嘉、吳育璘（協作）。《性／別校園：新世代的性別教育》。台北：元尊文化，1998。
- 德拉梅特，薩拉（Delamont, Sara）《性別角色與學校》（*Sex Roles and the School*）。李文、沈光明等譯。成都：四川人民出版社，1987年。
- Apple, Michael W. *Ideology and Curriculum*. Second Edition. New York: Routledge, 1990.
- Asbell, Bernard. *The Pill: A Biography of the Drug That Changed the World*. New York: Random House, 1995.
- Aufderheide, Patricia, ed. *Beyond PC: Toward a Politics of Understanding*. Saint Paul, MN: Graywolf P, 1992.
- Ball, Stephen J. *Foucault and Education: Disciplines and Knowledge*. London: Routledge, 1990.
- Deem, Rosemary. *Women and Schooling*. London: RKP, 1978.
- D'Emilio, John & Estelle B. Freedman. *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*. New York: Harper & Row, 1988.
- Diller, Ann, Babara Houston, Kathryn Pauly Morgan, and Maryann Ayim. *The Gender Question in Education*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1996.
- Diller, Ann and Barbara Houston. "Women's Physical Education: A Gender-Sensitive Perspective." Diller et. al. 179-198.
- Duberman, Martin. "Gay and Lesbian Studies for Everyone." Aufderheide 155-157.
- Echols, Alice. *Daring To Be Bad: Radical Feminism in America, 1967-1975*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1989.
- Fine, Michelle. "Sexuality, Schooling, and Adolescent Females: The Missing Discourse of Desire." *Disruptive Voices: The Possibilities of Feminist Research*. Ann Arbor: U of Michigan P, 1992.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish*. New York: Vintage, 1979.
- . *History of Sexuality, Vol. I: An Introduction*. Trans. by Robert Hurley. New York: Random House, 1978, 1980.
- Freire, Paolo. *Pedagogy of the Oppressed*. Trans. By Myra Beroman Ramos. New York: Seabury, 1973.
- Giroux, Henry and Roger I. Simon. "Popular Culture as Pedagogy of Pleasure and Meaning." *Popular Culture, Schooling, and Everyday Life*. Eds. by Henry Giroux, Roger I. Simon, et. al. New York: Bergin & Garvey, 1989.
- Goldberg, David Theo, ed. *Multiculturalism: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1994.

- Grant, Linda. *Sexing the Millennium: Women and the Sexual Revolution*. New York: Grove, 1994.
- Irvine, Janice M. "A Place in the Rainbow: Theorizing Lesbian and Gay Culture." *Queer Theory / Sociology*. Edited by Steven Seidman. Cambridge, Mass: Blackwell, 1996. 213-239.
- Knight, John, Richard Smith and Judyth Sachs. "Deconstructing Hegemony: Multicultural Policy and a Populist Response." Ball 133-152.
- Morgan, Kathryn Pauly. "The Moral Politics of Sex Education." Diller, et. al. 170-178.
- Müller, Rudolf. "Sex Education." *Handbook of Sexology*. Ed. by J. Money and H. Musaph. Amsterdam: Elsevier / North-Holland Biomedical Press, 1977. 297-310.
- Patton, Cindy. *Inventing Aids*. London: Routledge, 1990.
- Rubin, Gayle S. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality." *American Feminist Thought at Century's End: A Reader*. Ed. By Linda S. Kauffman. London: Blackwell, 1993. 3-64.
- Trudell, Bonnie Nelson. *Doing Sex Education: Gender Politics and Schooling*. New York: Routledge, 1993.
- Vallance, E. "Hiding the Hidden Curriculum: An Interpretation of the Language of Justification in Nineteenth Century Educational Reform." *Curriculum Theory Network* 4.1 (1974) : 13-14.
- Weeks, Jeffrey. *Sexuality and Its Discontents*. London: Routledge, 1985.
- Whatley, Mariamne H. "Raging Hormones and Powerful Cars: The Construction of Men's Sexuality in School Sex Education and Popular Adolescent Films." *Postmodernism, Feminism, and Cultural Politics: Redrawing Educational Boundaries*. Ed. By Henry Giroux. Albany: SUNY, 1991. 119-143.
- Zeidenstein, Sondra & Kirsten Moore, eds. *Learning about Sexuality: A Practical Beginning*. New York: The Population Council, 1996.

## 評論

邱貴芬

這兩篇論文處理的題材雖然大不相同【編按：紀慧文的論文已於1997年3月出版為《12個上班小姐的生涯故事》（唐山），本次不再收入】，可是基本上有一個重要的共通點：兩篇論文採取的辯證策略十分類似，建立威權言說 vs. 被壓抑的聲音。兩篇論文一開始都先建立一個學者專家權威言說敘述 vs. 討論對象（上班小姐、學生）被消音的狀態的二元對立，接著都主張解放被壓抑的聲音（上班小姐、學生）。在這樣的理論架構裡，專家學者的敘述和言說——如〈十二個上班小姐的故事〉裡婦女救援機構的「救贖論述」（認為上班小姐都是父權體制的受害者，等待社會的拯救以脫離火坑）和〈邁向多元化教育視野下的性教育〉裡的專家學者主張的性教育——都被視為在鞏固主流價值體系，而上班小姐本身和學生本身對「上班」、「性」的看法似乎都被視為具有較高程度的顛覆力，搬上檯面可以與主流敘述所欲營造的「迷思」抗衡。

在〈十二個上班小姐的故事〉裡，代表主流言說的是救援機構，被壓抑的聲音是「上班小姐的心聲」。紀慧文認為「救贖敘述」是主流媒體在呈現這些上班小姐的論述最主要的特色：主流媒體和救援機構在敘述「上班小姐的故事」時，通常認為這些小姐都是等待救贖的受害者。相對於這樣的論述再現，紀慧文強調我們應該聽聽小姐自己的聲音。本篇論文和〈邁向多元化教育視野下的性教育〉一樣，想擺脫女人為受害者的論述思考，強調上班小姐的自主能動性（agency）。紀的論文暗示，使上班小姐成為受害者的，不是所從事的行業，因為在上班場域，這些小姐其實有相當大的自由度，

「女孩和客人之間有某種平等多元的關係」；論文似乎認為這樣的謀生方式對女人沒有什麼不好，最大的殺傷力反而是社會媒體力量和各種管束機構合力對從娼者的「污名化」。

「污名化」這個道德判斷的問題當然是個值得注意的問題。「上班小姐」是否該承擔那麼大的社會道德壓力的確有待商榷。不過，針對論文主要的理論假設，「自己的聲音」究竟表達了什麼樣的心聲？「上班小姐」自己的聲音是不是一定較具顛覆性？社會救援機構的「救贖論述」是不是不過是主流社會所散佈的迷思？如果這個說法可以成立，我想婦運可以休兵——女性主義論述難道不也是一種「救贖論述」，認為這個運動是在為女人爭取權利福利，而多數的女人其實並不領情，認為女性主義論述視父權體制下女人為受害者的種種抗爭做法，徒掀起社會無謂的風波，增加家庭糾紛？「自己的聲音」究竟是什麼樣的聲音？是貼近、鞏固主流父權機制的運作？還是具有顛覆父權體制的高度潛能？這是必須更細膩思考的問題。

另外，紀的論文一再強調「上班小姐」從事此行業所感受到的愉悅。我認為討論此類行業的愉悅，必須把年齡差距和經濟層面的問題放進來討論。事實上，論文附錄的上班小姐的故事裡，上班小姐現身說法談她們的工作時，愉悅的問題似乎並沒有那麼被重視或強調。我們反而看到極強烈的經濟壓力和金錢焦慮。在許多故事裡，「不趁現在還可以賺、不賺些怎麼成？」這句話一再出現。在這裡，階級的因素不容忽視。這些故事裡的上班小姐大多來自社會下層階級，選擇上班這個行業其實純考量愉悅層面的人很少。閱讀附錄的許多案件裡，我們一再看到「為了盡孝道」，「拿錢回家」是這些小姐選擇上班小姐生涯的重要因素。

要顛覆主流媒體呈現的上班小姐都是受害者、都等待救贖的敘述，單單強調上班小姐的「自主性」、「能動性」，如果主要論證是基於她們面對客人所展現的不是任客人予取予求的關係，這樣的論點說服力是不夠的。我們還要問，這些上班小姐選擇這個行業，

階級和她們的經濟位置究竟扮演什麼樣的角色？而她們上班所賺來的錢又是如何支配的？背後是否牽涉到傳統父權體制的經濟剝削？還是大多數的小姐都可以創造有異於傳統女人身體為男人（父親、丈夫、情人等等）賺錢和父權資本經濟體制的「自主」空間？

在論文結構上，論文辯證和後面十二個小姐的故事顯然呈現一個理念上的斷裂：論文想要賦呈現這些女人的能動力，擺脫「受害者敘述」的呈現模式，但是我們在這十二個故事裡看到的，愉悅不是大多數這些小姐選擇這個行業的原因，家庭經濟、金錢焦慮才是最大的原因。我必須不厭其煩地再提出階級因素的重要性。所謂「好女孩、壞女孩」原是中產階級價值體系產物。根據這些上班小姐自己敘述的故事來看，大多數這些女孩的家庭似乎並沒有用這樣一套道德觀來看待上班賺錢的女兒，反而比較在意女兒錢賺得多不多？拿多少錢回家？夠不夠面子？等等問題顯示討論女人從事這個行業有沒有「能动性」的問題，不能只看到情慾或小姐與客人性別關係的互動，這些小姐的階級背景與她們在整個社會、家庭經濟體系中所扮演的角色是個不可忽視的思考面向。

〈邁向多元化教育視野下的性教育〉除了副標題所提出的「教育就是性教育，性教育就是教育」的概念之外，這篇論文透過對教育體制的省思，還表達了兩個重要的訊息：

- (一) 我們該擴充對性教育的認知範疇。學校的（性）教育不僅僅是在課堂規劃傳授的性教育課程，更重要的恐怕是滲透在校園生活文化各層次的非正式「隱藏學程」。所謂的「隱藏學程」包括校園空間的性別化（男廁、女廁，男女宿舍區隔等等）、同儕的壓力（例如學生集體對性少數的壓迫、對「好女人」、「壞女人」的區分）、在學校生活的師生及學生之間被傳遞的性話題（如懷孕、性行為、性侵害的預防等等）。隱藏學程的無所不在，佐證了作者所說的「教育就是性教育」。學生在校園活動時，無時無刻不在接受有關性的價值、規範、認同、知識等等，不自覺地內化了許多有關性的隱含意識形



態訊息。

- (二) 論文認為當前的性教育在衛道之士和所謂「婦女代言人」的主導之下，多用單一的價值觀、道德尺寸、人生選擇來塑造性的意識和實踐。作者因而主張尊重多元差異的性教育，也就是「擺脫由衛教專家壟斷的單向式灌輸模式，以學生為主體，尊重學生之間的價值衝突，而非淡化或迅速處理這些衝突」。

這篇論文和前一篇〈十二個上班小姐的故事〉有相近的理論架構：主流威權性言說 vs 被壓抑的聲音；專家學者 vs 弱勢的青少年；傳統單一性言說 vs 顛覆性能動力的「多元性教育」。論文主張的「多元性性教育」當然隱含強烈的反對主流性言說的意味。作者認為，主流性言說往往強調性的負面，要求青少年「恪遵嚴謹的性道德和性別角色規範」，「多元性性教育」要做的就是反制這樣的性意識，幫助青少年以正面的態度面對他們的情慾人生。

這樣說當然沒錯。結合負面的、強烈道德判斷的性言說無所不在，時時刻刻規範監視個人的一舉一動。要反制這股巨大的箝制力量，必須從青少年教育開始，建立對性較正面的態度，而不是一想到性就聯想到骯髒、罪惡等等。但是，我卻不認為，建設性的性教育應該強調性的愉悅，（我們真以為青少年傻到不知道性有歡娛的層面？只看到性的壞處？事實上，論文在談論「隱藏學程」時就提及，傳統性言說不見得只打壓情慾，同時也在鼓動誘發情慾。傳統性言說不見得如作者所呈現的那麼單一，只在打壓情慾、只在激發焦慮。）而避開避孕、意外懷孕的處理方法、性傳染的防治途徑等等相關知識的傳授。如果傳授這些知識，可能不引起青少年對性的焦慮嗎？如果不應該避開這些性的「負面」問題不談，而得知性有這些問題必須面對，青少年可能只享受性的歡娛而不感受到性帶來的壓力嗎？主流性教育當然強調這些問題的處理。但是，談這些問題就是對性在做負面的處理嗎？性教育該對性採取建設性的正面態度。但是，在實踐上究竟該如何落實這樣的理念實踐，我卻覺得不

是光主張情慾解放就可以取消一切問題。

主流性言說針對青少年教育對象時，對性採取的防禦性作法不見得只著眼於道德問題，這裡恐怕更牽涉到經濟層面的社會成本負擔問題。也就是說，在性教育裡偏重性的「惡果」（如傳染性疾病、懷孕、墮胎的影響等等）恐怕有很大的一部分是考慮到在青少年尚未有能力經濟獨立或對過早出生的嬰兒負起應盡的責任。如果我們承認，青少年無法充分承擔這些社會成本，那麼，這些成本負擔要轉嫁到誰的身上？這跟社運團裡上街頭抗爭是無法相提並論的。街頭抗爭少則一天，多則數星期即結束，社會的成本由大家分攤，比起抗爭所可能得到的建設性改革，這樣的社會成本值得花費。但是，我卻可以想像，青少年性的成本大多來是由青少年的家庭——特別是女人來承擔。這不是一個弱勢個人或群體與強大主流社會的利益衝突，而是青少年與女人兩個弱勢團體的利益衝突。長遠成本的負擔和轉嫁問題不是三言兩語就可以一筆帶過。

另外，激進性教育的主張者談性教育認為性教育必須多元化，在實踐上非威權式、由上而下的，而是以學生感受經驗為主的。我當然也贊同教室課程設計必須多讓學生發言，多面溝通，但是，如果我們因此認為學生的經驗（如同前一篇論文裡所強調的上班小姐「自己的聲音」）必然是相對於威權或是比較有顛覆的可能性，恐怕過於樂觀。論文在討論校園「隱藏學程」時就提到，學生群體文化往往有性別歧視，如劃分好女孩、壞女孩；對「娘娘腔」的男人施加暴力等等。我想要強調的是，學生文化固然有反叛學者專家性言說的地方，但是，也不見得較不威權或是較具「非主流」價值取向。在此情況下，如何落實「多元教育」的內涵須要更嚴密的思考。



## 從酷兒空間到教育空間

### 第二屆四性學術研討會論文集

「性是一種重要的權力關係與社會因素。」

這個新的視野促使我們在跨領域與跨學科的基礎上探究並開拓具有歷史、社會、文化視野的性／別研究。這本文集中的論文及精彩評論呈現了第二屆「四性研討會」的重大貢獻，從酷兒理論、認同政治、到校園空間研究及性／別教育，以本土的人類學、社會學、教育或性史的視野來呈現許多寶貴的田野資料或史料，也以批判的角度來檢視本土的性／別政治佈局。

ISBN 957-469-020-2



RH1035 售價：350元

麥田出版 