

性政治入門

台灣性運演講集



何春蕤、丁乃非、甯應斌
主講

性政治入門

台灣性運演講集

Introduction to Politics of Sexuality:

Lectures on Sex Rights Movement in Taiwan

何春蕤、丁乃非、甯應斌

主講

國家圖書館出版品預行編目資料

性政治入門：台灣性運演講集 = Introduction
to politics of sexuality : lectures on
sex rights movement in Taiwan / 何春蕤，
丁乃非，甯應斌主講，－ 初版．-- 桃園縣中壢
市：中央大學性／別研究室，2005〔民94〕
面；公分．--（性／別研究叢書）
簡體字版
ISBN 986-00-2094-9 （平裝）

1. 女性主義 - 論文, 講詞等 2. 性別 - 論文, 講
詞等

544.5207

94016779

【性／別研究】叢書

性政治入門：台灣性運演講集

Introduction to Politics of Sexuality:

Lectures on Sex Rights Movement in Taiwan

主講 何春蕤、丁乃非、甯應斌
封面設計 黃暉鵬
執行編輯 朱玉立
出版者 中央大學性／別研究室
地址 320 桃園縣中壢市中大路 300 號
電話 886-3-4262926
傳真 886-3-4262927
e-mail sexenter@cc.ncu.edu.tw
網址 http://sex.ncu.edu.tw
ISBN 986-00-2094-9
出版日期 2005 年 10 月初版一刷

版權所有・請勿翻印

本書如有破損、缺頁或倒裝，請寄回更換

目錄

- i* 性／別研究叢書（書系序）
何春蕤
- iii* 序
何春蕤
- 1 認識臺灣社會脈絡：文化與社會運動
何春蕤、甯應斌、丁乃非、陳光興 主講
- 41 近年臺灣重大性／別事件
何春蕤、甯應斌、丁乃非 主講
- 99 性政治：性運的由來及其派別
甯應斌 主講
- 181 情欲解放運動：一個歷史－社會的觀點
何春蕤 主講
- 231 女性主義結：階序初探
丁乃非 主講
- 265 浮出地表的性邊緣：性工作與跨性別
何春蕤 主講
- 317 罔兩問景：含蓄美學與酷兒政略
丁乃非 主講
- 355 綜合討論：性／別與社會差異
何春蕤、甯應斌、丁乃非、陳光興 主講

性／別研究叢書

（書系序）

何春蕤

「性／別」研究在台灣的特殊語境中有著相當不同於「性別研究」或「婦女研究」的意含。

「性／別研究」雖然也重視性別權力關係，但是並不在知識與政治上將「性別」凌駕於其他權力關係之上。相反的，性／別研究會平等地對待各種不同的權力關係與社會差異，例如性、年齡、階級、種族、身體等等。換句話說，性／別研究很認真地對待「別」（差異）。

在各種不同的權力關係與社會差異中，有些不平等權力關係（例如階級）已經被長期的論述所關注，有些不平等權力關係（例如性別或婦女）則已經取得某種社會正當性——雖然上述這些權力關係在全面的指標上並未達到相當程度的平等。不過還有一些不平等關係，特別是邊緣的性差異與年齡，連最起碼的平等地位都談不上，甚至在批判理論的圈子中（也就是宣稱進步的女性主義、左翼團體或公民權利團體中）也沒有得到被認可的共識，甚至還被視為「異己牠者」，以種種的理由排斥在外。

性／別研究因此無可迴避地會探究邊緣的權力關係與被污名的社會差異，也同時會暴露出主流批判思惟的不足與壓迫性質，更會進一步地反思「批判共識」、「公共領域」、「公民社會」、「文明開化」、「公／私之分」的系譜與排牠的權力效應。同時，也因為這樣的

學術位置，性／別研究對於慣常的一些權力假設與政治策略——例如權力是從上而下（國家法律與政治乃是權力中心與改革焦點）——也採取懷疑的態度。

《性／別研究叢書》除了企圖承載上述性／別研究的意義之外，此時此刻之所以有此學術叢書的出現，主要是因為近年來台灣的性／別解放運動在本地特有的社會形態和歷史脈絡中的發展帶給性／別相關主題的學術研究者非常豐富的現實要求，使得台灣的性／別研究循著不同於其他社會（特別是西方社會）的學術軌跡發展出特殊的論述形態。另外，部份因為現實運動路線的爭議與多樣，部份也為了解決實踐問題，本土激發出來許多原創和新奇的觀念和語彙開始重新改寫傳統或主流的性與性別研究論述，這些新發展也將會對國際性／別研究有所激盪。

《性／別研究叢書》的前身乃是中央大學性／別研究室發行的《性／別研究》期刊（1998年創刊）。出版期刊原本是為了靈活介入理論與政治，而這份期刊當時也確實發揮了這樣的功能，然而由於我們顯然不由自主地偏向厚重沈實的學術呈現，使得《性／別研究》總是以厚厚的合刊本出現，在實質上也是一本本厚實的專題書籍，之後也有一段時間與巨流出版社合作發行《性／別桃學》叢書。於今再度出發，我們仍不改初衷，為性／別研究的學術深化發展盡力。

序

何春蕤

2001 年初，廣州中山大學的「比較文學教研室」因為對跨性別名著《藍調石牆 T》的興趣而和台灣中央大學的性／別研究室連絡，雙方開始以電子郵件進行討論交流，最終雖然遭遇各種限制因素而無法在大陸出版《藍調石牆 T》（繁體中譯是由台灣的性別人權協會製作），然而在互相交流學術研究成果、閱讀各自的寫作中卻更進一步發現彼此在學術進路和關懷議題上的共通性。

由於中山大學比較文學教研室的艾曉明教授在網路上讀到我們的作品，並且採用來當作她的研究所課程的閱讀材料，因此累積起學生對相關研究的興趣與反思，電子郵件的密切來往已經無法滿足我們徹底對話的慾望。為創造雙方能夠面對面討論的機會，艾曉明教授積極安排性／別研究室的核心成員造訪廣州中山大學與教師和學生對話，經過一年半的信件來往、規劃溝通、公文旅行，終於完成邀請程序和課程規劃，選定在 2003 年元月秋季課程結束後於中山大學進行為期一星期的密集課程。由於是開創性的雙邊交流，中央大學研發處很重視這個活動，也同意提供旅費支援我們受邀的三個人以推動兩校的學術結盟。

出發前三、四個月，我們已經開始在電子郵件中收到艾曉明轉來研究生的讀書心得報告，每一篇都反映出對我們不同作品的細心閱讀和批判提問，使我們對中山大學研究生的品質非常驚喜，盼望對話的

心情也益發熱烈。果然，後來在課程進行時，學生積極聽講、勇於發問的態度，再度證明艾曉明調教有方，也充分展現了優質研究生的學習風範。即便出現了一些因為文化脈絡和社會現實差異而產生的反覆詰問，也在進一步的對話中得到很好的溝通成果。

在這一週的課程中，除了中央大學性／別研究室的何春蕤、丁乃非、甯應斌三人主講十堂課程之外，同行的清華大學亞太／文化研究室陳光興教授也不時加入助講，使得這次密集課程也成為我們難得的內部切磋機會。更可貴的是，廣州鄰近地區（包括香港）也有好幾位其他學校的教授和研究生趕來加入課程，使得交流對話有了更多的面向和內涵。從早到晚，密集的課程使得大家都人仰馬翻，然而每天都還是對話到下午六點，才在艾曉明的催促聲中結束。由於我們安排了每一節都有頗長的提問時間，最後一天更安排了一整天時間由三位講者針對原先的書面提問和現場的補充提問分別回應，使得這次的交流真的達到了充分對話的目的。

課程結束後，艾曉明的眾多學生花了很多時間，大費周章地把全部的講座內容都謄寫出來，收到數十萬字的謄稿時真是不知道如何表達我們的感謝，果然是有心的學生啊。原本艾曉明有計畫在大陸出版這個講座，但是因為各種忙碌的原因，加上何春蕤的動物戀網頁連結官司纏訟一年多，我們一直無法找到時間完成謄稿的整理工作。官司打贏之後，2005年暑假才下定決心將這次演講內容正式出版，因為我們認為這個演講集是以比較容易理解的演講體，把我們的研究和性政治的基本觀念做清楚的表達，頗有出版價值。此書最終藉由台灣聯大的經費補助，由中央大學性／別研究室製出版。

本書的製作出版過程必須在此稍加說明：中山大學同學艱鉅且卓越的謄稿勞動完成後，由何春蕤逐篇進行初步的修刪，把口語的贅詞贅語或比較枝節的部份去除，也刪去一些無法再現口語意義之處，然

後交由原講者做最後的修訂，因此有些地方可能會和原始演講內容有些出入。限於篇幅，本書出版時刪去了由甯應斌主講的「性工作與現代性」場次，對該主題有興趣的讀者可以參考甯應斌已經出版的專書（《性工作與現代性》，桃園：中央大學性／別研究室，2004）。

事隔兩年，回頭看這些對話，仍有歷歷在目、言猶在耳的感覺。它們記錄了性／別研究室核心成員在台灣社會現實中發展出來的學術研究和問題意識，更記錄了兩岸女性主義者的歷史性對話。事實上，把衍生於台灣社會特定脈絡的學術／運動論述，帶到中國大陸極為不同的社會和學術現實中，本來就是希望引發一些饒富深意的討論，這樣的對話不但得以凸顯我們希望傳達的關注「歷史－社會－文化」等等複雜面向的問題意識，也希望因為參照對比不同社會脈絡而對兩邊的社會現實都有更深入的認識和檢視。

現在出版這本性運演講集，一方面是記錄 2003 年的密集對話討論，示範我們做研究、做學問的基本方式和方向，另方面也是將性政治相關的理論觀念做一個初步的、建立在實際分析上的介紹。換言之，這本書是從歷史－社會－階級的角度，以台灣社會的性運動為例，結合抽象／具體、理論／實踐，深入淺出的闡述性政治的普遍特質。

本書除了以演講的形式表達性政治的理論與運動蘊涵之外，同時也從性運動的立足點分析了台灣社會的發展。從這些社會分析，我們可看出 2003 年以後台灣社會演變發展的一些端倪：從現象層次來說，台灣在民主多元旗幟下，對於邊緣的、新生的社會主體和文化現象，有時採取細緻成熟的權力操作，有時則是粗暴或違反基本法治的鎮壓，但是均以人民利益或主流輿論為其權力正當性的理據，並由此造成社會自由的緊縮，使得新的社會差異與對立逐漸失去其存在及發展的空間。從更進一步的分析來看，2003 年以後的台灣越來越清晰地浮

現出一個排斥的公民社會，許多公民團體或人民開始代理國家的部份功能，積極的協助國家在日常生活與私人身體上密佈各種法律與管制。值得注意的是，這不是國家權力以人民的名義而進行壓迫，而是：「人民」、「主流民意」、「公民社會」、「人民權力」等等，開始更清楚的展現其本身的壓迫力道，被壓迫的則是那些被排斥的「非人民」、被妖魔化的「非人」（non-people）。這個「人民之終結」現象之所以在此刻湧現，正是為了對付當代不斷繁衍滋生的社會差異；所謂「多元文化主義」、「審議民主」、「文明／公共化」、「性別主流化」等等，都可能因為有著圍剿新社會差異的功能而成為新的治理術。

正如本書顯示，從性政治立足點所做的社會分析並不侷限於性的議題，而是和政治經濟發展與國家權力密切相關。而且往往由於性政治的立足點是被排斥與被妖魔化的，因此反而能對社會真實提出更為基進的洞見，在很多方面都能補足從階級／性別／族群政治立足點出發的社會分析之不足。總之，本書所提出的性政治理論眼界與社會分析，是所有社會運動都不能忽略的。

本書三位作者呈現在此的研究成果都來自國科會多年補助的專題研究計畫，在此致謝。我在此代表性／別研究室感謝所有參與論壇的同學和老師，特別是辛苦謄寫錄音稿的同學。另外也謝謝助理朱玉立總是在緊急決定後以最快最有水準的編纂工作成果讓我們無限驚喜。

認識臺灣社會脈絡

文化與社會運動

何春蕤、甯應斌、丁乃非、陳光興 主講

艾曉明教授：咱們這個「2003 年性別教育論壇」活動前面有一個序曲，就是「全國婦女學和社會性別學教學法的課程研討會」，在那次會上，我們同學做了《陰道獨白》的展示，一直到現在還收到其他老師的回應。今天開始我們論壇的一個中心的活動，就是我們非常高興的請了臺灣中央大學性／別研究室的幾位教授來廣州中山大學。我旁邊是何春蕤教授，是性／別研究室的召集人，前面第一位是丁乃非教授，第二位是甯應斌教授，丁教授和何教授是英美文學系的教授，甯教授是哲學所的教授，這邊還有一位陳光興教授，臺灣清華大學外文系的教授。這四位也都是《臺灣社會研究季刊》的編委，我們還可以在「世紀中國」網頁上看到陳光興的文章，陳教授寫的社會文化研究的文章都可以在那裏看到。

今天是性別論壇的一個中心活動，我相信這個活動的深遠影響還會在今後的教學和科研裏體現出來。在此我首先要說一下，我們要特別感謝中央大學性／別研究室的幾位教授，因為透過網頁，他們發佈在網上的文章、資訊早就成為我們教學的資源。我們同學做過幾次討論都得益于中央大學的資源，所以中央大學性／別研究室的專家教授能夠光臨我們中山大學中文系，這是我們早就盼望已久的非常興奮的事情，讓我們以熱烈的掌聲歡迎教授們。（掌聲起）

我們這個論壇所設的地點是中文系，也就是中文系的比較文學和

世界文學教研室，這是一個新的教研室，但是我們這個教研室決定以性別研究和文化研究作為我們發展的重點。中文系對我們一直是非常的支援，所以今天特意請中文系系主任歐陽光老師光臨論壇，給大家做一個開幕的報告。

歐陽光教授：尊敬的何教授、丁教授、甯教授，還有陳教授，各位老師、各位同學，首先我代表中山大學中文系對「性別教育論壇」的舉行表示熱烈的祝賀，對遠道而來專程來參加我們這次論壇的臺灣中央大學的學者們表示最熱烈的歡迎。

中山大學中文系是一個歷史非常悠久的系，再過兩年我們就滿 80 歲了。中山大學是 1924 年由中山先生首創的，1926 年中山先生逝世，為了紀念中山先生，就改名為中山大學。中文系實際上是和中山大學一起誕生的，歷史非常悠久，我們有很多的學科，有著非常深厚的學術積澱，有著非常優良的傳統，比如說中國古代文學、漢語言文字學等，這些在海內外都有著很多影響，我們也有很多大師、名師在這裏任教。相比來講，比較文學這個學科非常的年輕，成立到現在才剛剛兩年左右的時間，所以如果有人問我比較文學學科的特點是什麼，我們的回答是兩個字：年輕。

成立的時間雖然短，但我們確實感覺到這個學科處處都表現出年輕的特徵來。從這個學科身上我們可以感受到一種蓬勃的朝氣，一種活力，感受到這種銳意進取的精神，所以，儘管時間短，人員少，條件也很簡陋，但就在這樣的情況下，比較文學教研室做了大量的工作。尤其是在確定了她們的一個研究方向——婦女性別和女性主義文學後——在短短的兩年時間裏已經打開了局面。前段時間還在搞「婦女教學法研討會」的時候，我與密西根大學的王政博士聊天，她就講到比較文學教研室進行的研究在中國大陸來說各方面都可說是搞得比較好的。我覺得搞得比較好的就體現在對外的交流方面，與世界同

行、與港澳、臺灣同行的交流方面，這一點尤其做得好，在這一點上比我們其他任何一個學科都要做得好。所以，我們中文系對這一點不僅非常的讚賞，而且我們要給予大力支持。我在這裏預祝「性別教育論壇」能夠圓滿成功，也祝願臺灣的學者們能夠在我們中山大學期間生活愉快，我們這一次還是第一次合作，第一次交流，我們也期待今後我們有更多的交流。謝謝大家。

艾曉明教授：我再簡單講一點，我們這個活動得到了中山大學校務處的支援，是我們申請的婦女研究和性別教育課程推廣在今年要做的一個標誌性的活動之一。另外，我們這個活動也請了我們的姐妹院校，今天到場的有暨南大學比較文學教研室的主任張世君教授，她帶了她的研究生來；還有華南師範大學比較文學專業的黃稀耘教授以及他的研究生；還有我們中山大學婦女研究中心的來自外語系的夏紀梅教授和歷史系的范友藍教授；專程從安徽煤炭師範學院趕來的中文系的傅瑛教授；以及為我們這次論壇負責會務的余孝平教授，他是江西景德鎮陶瓷學院到中大進修的教師；還有從香港中文大學來的博士研究生陳澤蕾和她的教授及一些同學們。另外，在座的還有中文系、外語系和其他系來的研究生，我們都非常歡迎，我們歡迎大家傳播資訊，歡迎各種各樣不同的意見到我們這個論壇來辯論，最後還要感謝武漢傑士幫衛生用品公司，他們贊助了我們這次的活動，他們公司的經理、社會營銷學博士王學海明天晚上將會在這裏給大家講中國性工作者生存現狀和愛滋病防疫問題，他也是聯合國愛滋病防止署的專家，所以，咱們這個活動非常精彩，下面我們就開始今天的第一場報告，我現在把課堂交給何教授她們三位。

認識性／別

何春蕤：謝謝大家，謝謝許多長途跋涉來參加這個論壇的朋友。

我們的課程會按我們原訂的計劃進行，不過在這之前，我想先把整件事情之所以辦得成做一點狀況報告。

我們大概在兩年前聯繫上艾曉明老師，原因是我們共同對同一本書感興趣，這本書在臺灣的翻譯書名叫做《藍調石牆 T》，對這本書的興趣使得艾曉明通過網路與我們聯繫上。當時艾老師想找這本書的中文翻譯權在哪里，結果就在丁乃非教授手上。開始寫電子郵件之後我們一直在談論和交換意見，也透過我們學術的交流而開始有一些共同的興趣，就是希望能有一個時間好好談一些問題。這次我們能夠來中山大學也不是一件簡單的事情，因為我們三個人不屬於同一個教學單位，要去申請經費、安排時間，還要讓我們所有人的時間都配得上同時離開教學單位，也不太容易，最後挑來挑去挑到你們課程結束以後進行，這對那些放假了覺得自己應該要去休假的同學來講，真的是很抱歉，因為我們確實只有這個時間才能配合得起來。後來在辦理申請活動上面聽說也有一些曲折，七上八下了好幾天才又聽說辦成了。這件事情要能夠辦得成，艾老師一定花了很大很大的工夫，我們在這裏特別謝謝她。另外，中山大學的相關單位以及贊助單位給我們的支援，我們也要在此致謝。

另一個要報告的是，我們三個這次能來廣州，也得到臺灣中央大學的旅費資助。各位可能不知道，臺灣中央大學性／別研究室是第一次作為集體的單位離開臺灣出訪，我們也希望有這樣一次機會和大家交流。最後，我想報告的是我們原先設計這個課程的時候就講好了是五天時間，分上午、下午進行，當然我們不可能完全涵蓋性／別研究這個廣大的學術領域，我們選擇的是講我們比較熟悉的，因此課程安排基本上是以我們個人所做的研究以及累積的基礎來向各位報告。一方面是因為我們比較熟悉的可以講得流暢一點，另一方面也接受大家的質問和討論，也可以使我們的學術思考更上一層樓，所以我們也是

蠻期待透過這次機會使得臺灣中央大學性／別研究室所做的研究工作能夠呈現在大家面前，也接受大家的檢驗，讓我們彼此都能得到一些學術的交流。

剛才中文系歐陽主任提到比較文學教研室是比較年輕的教研室，而我們性／別研究室已經有 8 年的歷史。儘管有 8 年歷史，但也被視為很年輕、很新興、很沒規矩的研究室，比較沒有長幼之分、先後之分，所以我們也歡迎在課堂裏面大家也以這樣一種平等的態度來跟我們對話，我們完全不會覺得被冒犯、被打攪、被中斷，因為我們平常教學的時候就是這麼幹的。大家可以很自在，不要覺得不好意思，有意見立刻就可以說，我們蠻歡迎這樣的。

在正式課程一開始，我們希望有個機會讓大家認識一下我們搞的性／別研究是什麼樣子，以及為什麼會是這個樣子。這當然要在臺灣社會歷史文化的脈絡之內來講，所以我們今天上午就準備介紹一下臺灣社會文化的一個概況，給大家一個脈絡，好讓大家了解我們為什麼會這樣搞性別研究。我們準備了一些投影資料，可以一點一點的往下談，因為剛好有陳光興教授在場，必要時我們也會請陳光興給我們補充。臺灣雖然說小，但歷史、社會、文化發展是很錯綜複雜的，我們只能就我們所關懷的性／別研究的發展、社會的性別運動、性別文化的轉變等等方向來談，所以呈現的面貌不可能說是臺灣社會的全部面貌，我們只是從我們特殊有興趣的方向切進去，以這樣一個報告來幫助大家理解。下午我們將談談臺灣近年來重大的性別事件，圖文並茂的向大家說明，讓大家看到性別文化與社會變化所發生的一些錯綜複雜的力道是怎麼樣在互相的糾葛著，浮現出我們現在所知道的臺灣性別運動和文化的面貌。

甯應斌：我想先講兩點。第一點，有很多人認為性／別研究或者性／別的相關事物是西方的，是不是我們中國人與它有些隔閡？今天

我們第一天的介紹主要就是讓大家看到，我們在做性／別研究時的許多思想其實都是與我們的在地——也就是臺灣——的社會文化現實密切聯繫在一起的。我們在理論上好像有些聽起來很創新的論點，事實上，它們都是針對著我們在地的各種各樣形勢和力量才得以發展出來的。這次上課我們決定不直接進入理論的介紹，而是透過對臺灣社會以及臺灣性／別運動的介紹來幫助你們瞭解到我們理論工作的背景，然後才能理解我們發展的理論內容。

第二點，一般所說的「性別研究」通常只單一的研究性別，而且把性別當成只有男女兩性的概念。我們的研究定位叫「性／別研究」，大家可以看到「性」和「別」的中間劃了一條斜線，這個斜線關係重大，因為它簡潔的把我們有興趣的兩個主題——性和性別——融合在一個概念中表達出來，指出「性別」和「性」分別指涉為兩種不同但卻密切相關的權力關係，而且「性／別」也表達了「性」和「性別」中都有很明顯的「別」（「差異」）的概念。除了有男、有女、有跨性之別，各自還有內部差異；有異性戀與同性戀以及其他很多很多的各種「戀」之別，而即使是各種戀之內也有差異。「性／別」可以表達性與性別之間很多複雜的關係，使得性／別裏面有了多元性，還表達了「性」和「性別」也與其他的社會差異因素（階級、種族、年齡等）有些複雜關連。

何春蕤：大家不要小看這個斜線，這裏要講一個小歷史，我們性／別研究室的英文名叫做 Center for the Study of Sexualities，這裡用的複數就表示「別」的意思。最早我們的英文名字叫做 Center for the Study of Sexuality and Difference，一開始「別」對我們來講就非常重要，因為當時我們認為臺灣談性別時只有一個層面，就是男女之別，沒有考慮到其他的差別，如年齡的差別、階級的差別、地域的差別等。我們把研究室建立起來的時候就希望把 sexuality and difference 這兩個東西突出出來，除了性別這個層面之外，還希望能談性這個層面，希望著重在它

與其他的社會差異相關聯的地方，所以當時在命名的時候就已經宣告了一個我們在理論結構上面與別人不同的地方，一個不同的看問題的方式。這一次我們所談的，所報告的內容也希望能夠朝這個方向給大家一點比較豐富的思考方向。

相看、對流

何春蕤：下面我們正式開始介紹臺灣的社會與文化。剛才已經說了，我們所講的臺灣文化的社會層面，基本上是和我們所關注的議題有關，是與性／別文化的發展有關，因此也會比較趨向於這個方向，由甯應斌來主導報告，然後我們隨時會插入、修正和補充、修改。

甯應斌：我們每個人都是社會的觀察者，我講的只是我一個人的看法，幸好還有其他的人在場，他們可以提出不同的看法、不同的層面、不同的解釋。我們原來安排有一點雙向的互動，希望先從各位那裏聽到一些你們對臺灣的看法，因此安排一點時間請你們談談你印象中的臺灣是什麼樣的。這樣的好處是，我們瞭解了你對臺灣的瞭解是什麼，然後根據你們所瞭解的來談，這樣我們還可以進一步澄清一些問題，講得更清楚。

同學：在我的感覺中，臺灣的家庭會比較在意家庭成員之間的關係，相比大陸來講，臺灣是非常尊重傳統的。

何春蕤：你能不能講一講是針對什麼「傳統」？

同學：因為大陸的政治運動、社會變革，許多傳統的東西都被當做是舊的東西給拋棄了，而臺灣因為國民黨的移台，還保留著相當的舊傳統。

何春蕤：是嗎？這大概是你們從媒體上瞭解到的一個臺灣印象。

同學：因為我自己這一輩人看了很多電影電視，我們所得到的關於臺灣的訊息都是從電視上看到的。臺灣原來的老一輩人保存了許多

傳統的思想觀念，他們的生活方式可能更傳統。我覺得新新人類，也就是年輕的一代，是相當遠離傳統的，他們會有很多很新奇的想法與做法，我覺得他們的想法，離我們這些年輕人的想法也是挺遠的。

同學：我覺得臺灣也是一個不斷變化的社會，各種思想不斷湧現，各種新事物也是不斷出現，就像在某些方面，臺灣和香港會有一些相似之處。我覺得臺灣的生活豐富，富於變化，像臺灣的夜生活特別豐富，是一種現代化生活節奏。（眾笑）

張世君（暨南大學中文系比較文學教研室主任）：我覺得臺灣比我們這兒開放，說話沒有禁忌，可以很自然地談論性。而我們這裏呢，一談起這個東西，別人會說你思想不好。

同學：我們和同學一起看像「非常男女」這樣的電視節目，其中非常自然地談論性，一般來說，感覺臺灣在這一方面比大陸寬鬆。有時覺得，哎喲，這樣子的話怎麼可以說呢？

同學：我覺得臺灣是一個多元文化共生的地方，但儒家文化相當有地位的，在相當長的時間裏，許多人還受這個思想觀念的影響。

吳敏（華南師範大學中文系老師）：我前幾天看到臺灣出版了一套書《曾國藩文集》，我覺得這麼大一套書很難做，這樣的書在國內是非常少的，還有其他一些人物的研究資料，這本來都應該由大陸來做的，怎麼都讓臺灣給做了呢？所以，我覺得臺灣的出版界非常讓我欽佩。

何春蕤：我們倒覺得大陸的出版界蠻讓我們震驚的，昨天我們一起到你們這兒的「學而優」書店去，看到那麼多那麼多的好書，有許多問題，國內學者已經做了那麼多的研究，我覺得這一點在臺灣根本做不到。

同學：候孝賢的電影我們看得比較多，裏面涉及到許多社會政治層面的東西，看得很壓抑，很多時候都有看不下去的感覺（何春蕤插

話：我們有時也看不下去）。（聽眾爆笑）我覺得他們的政治意識特別強烈。

陳光興：臺灣的社會是經過了這麼一段壓抑的時期。

同學：我覺得臺灣的社會管理比較規範一點，有很多事都比較上軌道，物質文化相當發達，好多事就比較好處理。

同學：我想起我以前看過臺灣的一本小說，一本愛情小說，裏面講到兩個人相愛，還有性生活，又反映了談戀愛不結婚的那種思想，後來又怎麼在一起，就好像童話世界之中那種一個很純正的「白屋之戀」的感覺。

同學：我覺得臺灣對待政治人物的緋聞與大陸不同，我們可以看到，臺灣新聞界經常有關於某個某個政治人物的緋聞。這要是在大陸，按我們想，我們會覺得這個人物要完蛋了。但是問臺灣的朋友，他們會說：「不，他肯定要加分的！」（聽眾爆笑）

同學：現在大陸有許多臺灣來的商人，他們一般來說並不談論政治，只管自己和經濟效益，會幹很多損害市民社會的事。我覺得凡是臺灣的老闆都比較苛刻。比如說，有很多臺灣商人在大陸包二奶，前一段時間報紙上報導一個臺灣的大奶殺了大陸的二奶，而臺灣社會輿論卻反而認為這是大陸二奶的罪過。

同學：我想問一個問題，為什麼臺灣狗仔隊寫的文章有那麼多的人喜歡看？

何春蕤：臺灣的新聞界很善於炒作，他們會動用很多力量去炒作，從不同的方面，會把很多本來沒有什麼價值的東西吵得沸沸揚揚，炒作得很久。

甯應斌：這些問題回答不完了，回頭再聽吧。

何春蕤：甯老師建議說，同學對臺灣的印象蠻多，那麼我想先聽到這裏，等我們報告完了之後，也許你們還會有更多的一些新問題。

老實說，臺灣的人對大陸的興趣比較少一點。像你們還能談出你們對臺灣的這麼多印象，如果是在臺灣的教室裏，我都不知道臺灣的學生能不能談出對大陸有什麼具體的印象。好了，下面開始我們的報告了。

族群、統獨政治

甯應斌：好，我們今天要談的台灣社會層面主要是和性／別發展有關的方面，因為要普遍的談臺灣這個社會就太廣泛了，所以我們集中在性／別這個焦點上談一些主題，希望透過這些主題給大家感受到台灣社會的脈動。

我們第一點談族群分裂。在台灣，大家對這個問題是蠻重視的。大家都知道臺灣曾經經過日本殖民五十年，在日本統治臺灣的五十年期間也對臺灣進行了一個「日本式」的現代化，他們的目的當然是從作為一個殖民者的角度，以日本本土為中心，把臺灣作為一個海外的分工據點，比如說提供日本本土所需的原料，這當然免不了在經濟上進行剝削，在政治上進行控制。因為這樣一個殖民經濟體系的分工，臺灣必定也會進入某種程度的現代化。這個現代化對於當時大陸內地的省份來講，程度還是挺高的，因為日本經過明治維新，比中國的現代化要前進很多。

台灣因著殖民經濟而進入現代化，這個歷史因素對台灣後來的社會分化等等都有一定程度的影響。講幾個例子。國民黨接收臺灣時的政策與統治是比較腐敗的，這一點你們大家可能都很清楚，臺灣曾經發生著名的「二·二八」事件，理所當然的引起許多政治騷動，臺灣人民也起來反抗；不過，臺灣的民眾當時對國民黨反感，其中也有許多是民族現代化的因素，因為就現代化而講，當時臺灣人會想，國民黨的軍隊看起來是那麼落後，穿得破破爛爛的，簡直不像日本軍人那樣

威風凜凜。還有，那些來的外省人不講衛生，當時有一句話，說「外省人是豬」，因為從台灣本省人的眼裡來看，外省人很髒不講衛生，其中當然有一些文化差異的問題，比如說本省人跟日本人一樣到別人家裏就脫鞋，而外省人就這麼「噠噠噠」的穿鞋跑到人家的榻榻米上。其實「衛生」是一個現代化的觀念，國家主導的公共衛生是一個現代化的措施。當然還有很多其他原因，例如有些台灣人可能比較認同日本，這就跟你們大陸有一陣子很多人認同美國香港，想出國移民，是一樣的道理。反正就從這個時候開始種下了所謂外省人跟本省人之間的矛盾分裂，或者嚴重說，是一種仇恨，比如說，發生在1947年的「二·二八」事變殺了很多，這就在很多人心中種下一種仇恨，這個仇恨則因著各種原因而轉移到外省人身上。

當然，造成分裂的其他原因還有很多，例如臺灣這個移民社會有很多資源都需要用搶的，這就造成很多族群之間的紛爭。台灣的族群紛爭的歷史很久遠，一開始是閩南人自己之間的紛爭械鬥，客家人到了臺灣之後也開始和閩南人械鬥。臺灣原本是有高山族的，當然高山族也不是一定要住在高山裡的，是因為漢人搶他們的地才把他們趕到高山上的，高山族還分成很多族，台灣現在把高山族叫做「原住民」。

一個社會如果比較講公平，那麼也許族群問題會日趨緩和，不過今天在台灣，政治上還會有「族群動員」的問題，那是因為臺灣社會進入了民主的階段，因此涉及選舉，而往往選舉不只是理性的，更重要的是情感，而最基本的情感來自血緣與土地的認同。所以，怎麼說服別人投我一票呢？族群的動員是最容易且有效的，因為它訴諸情感。這裡涉及的不只是認同（我們都是同一種人），也涉及我們都講同一種語言。台灣族群的分野與分裂和語言很有關係，國民黨來台時和日本人一樣推行國語，也就是你們過去叫「普通話」的語言，這是一種打造

民族國家的方式，跟現代化也不可分。日本因為是本土與海外分工的殖民體制，所以沒有像後來國民黨一樣幾乎以高壓方式來推行國語。另外，過去中國大陸因為商品化經濟還沒有到達民族共同體內需要完全流通的程度（不但是物流，還有人與資訊在共同體內的全面流通，例如使得黑龍江的人與訊息都可到廣東無障礙流通，這種流動在過去是侷限的），所以過去也沒有像台灣那樣推行國語。現在你們大概都感覺到中國國家開始大力推行國語，因此也把普通話叫「國語」了。

總之，台灣的族群分裂是一個政治上的分裂，所以在日常生活中這個分裂不是很明顯的。分裂都是大家不願見到的，臺灣很少人會明目張膽地說「我很討厭某個族群的人」，雖然在早期還是有些人反對子女嫁娶另一族群的人。當然這中間有各種各樣促使族群不通婚的原因，例如有些外省人是從大陸過來的上層精英，佔據著統治階級的地位，在都市中生活而且手上有貨幣；他們面對的是從鄉村湧入都市且缺乏貨幣的本省人，這是商品經濟剛發展時常見的現象（你們這裡廣州也是一樣）。當時台灣的外省人自覺有較高的社會文化地位，語言（進而族群文化）的差異也因此沾染上文化地位的高低。換言之，說國語或方言代表了文化程度的高下。其實在香港有段時間，國語反而代表社會地位低下，因為說國語的多半是「表叔」或「阿燦」，這剛好和台灣相反。由於學校是國語運動的推行場所，因此是否能說國語也同時和受教育程度相關，這更加深了語言的文化價值高低差異。另一方面，本省人因為經過「二·二八」事變，很多人因為仇恨也不願嫁娶外省人，不願和外省人來往。

當然這些族群間的不滿，甚至仇恨，在一定的時間裏會被逐漸發達的商品經濟（因而促進人的交往）、大眾教育、國族意識形態等各種各樣的力量所沖淡，不過由於政治權力還一直掌握在少數菁英外省人手裡，所以族群的分裂也一直在暗流湧動中。只要有不公平的族群

利益分配，族群分裂就會持續下去。不過由於表面上沒有人明目張膽地倡導族群政治，因此族群內在的矛盾或仇恨就流通到別的地方去。比方說，其中之一就是統一跟獨立的政治選擇，臺灣將來是要統一呢？還是三通呢？還是要獨立呢？表面上它是一個政治選擇，實際上內部是一個族群因素。簡單來講，一般外省人比較傾向統一，本省人比較喜歡講獨立，所以台灣的族群分裂不是像一般的種族歧視那樣呈現為仇恨的語言，而是呈現為政治上的統獨辯論。一般來說，世界各國極少像這樣。例如你們大陸也有這種族群矛盾，只是其中只涉及的比較是地域問題，而臺灣則上升成為國族的問題、國家定位的問題，比如說憲法要怎麼修改，怎麼樣才符合臺灣的現狀等等。對於歷史地理教育來講，我們到底是要把中國史當作本國史，還是一種外國史等等。因此這不再是一個地方性的族群問題，而是一個國族主義的問題，對生活有廣泛而全面深刻的影響。台灣族群分裂之所以會成為國族認同的分裂，還有其他複雜的國際與歷史原因，這就不多講了。不過由於在台灣講統一等於出賣台灣，所以台灣其實也沒什麼真正的統獨之爭。如果日後台灣在國族定位方面沒有大的分歧，那麼未來族群紛爭會以什麼面目出現還有待進一步觀察。

在台灣有很多人認為一般日常的生活中，外省人跟本省人相處得不錯，按通婚數字來說，他們通婚得相當多，通婚而生的第二代人數也相當多。按這道理來講，日常生活裏面族群分裂的矛盾不會太強烈，因為畢竟大家都在同一個學校裏面，都是同學、同事、朋友，日常生活裏彼此之間的互動應該是可以消除族群磨擦的。但是因為政治的原因，本來沒有什麼磨擦芥蒂的也會增加磨擦。族群這個問題直接牽涉到政治利益的分配，比如說，現在外省人不太可能當上總統，因為外省人已經當過很多屆總統了，大家覺得應該老早就換本省人了，應該是由多數人統治，而既然多數人是本省人或者說是閩南人，那麼

中央的官位也應該按照這樣的一個族群人口比例。這是一種公平，不過也可能是一種不公平。不管如何，台灣族群的紛爭很大一部份是因為政治，這是一種常見的說法。

不論如何評價上面這個說法，大家可以看得出來，族群事實上跟政治利益有關係，而社會運動跟政治運動、跟利益分配也很有關係，因此社會運動會很自然的也有一些暗流洶湧。就像陳光興教授曾提出來的「人民民主」，也就是認為社會運動應該保持一種中立的、獨立的思考，不應該捲入統獨兩派的矛盾漩渦之中。但是實際上，社會運動往往會被打入某一派之中，因為對於很多人來講，把臺灣歸納為兩派，這個簡單的分類對他們有最大的利益好處，畢竟臺灣的政治界是靠族群來動員的，清清楚楚的族群分界對動員來說比較容易。此外，有些社會運動也確實有很強的統獨取向，幾乎可以算是政治團體的外圍組織。

統獨與族群因此也會影響到社會運動，政治的取向使得社會運動分裂，彼此不能合作。社會運動是一種比較弱小的運動，由於統獨與族群因素而分裂，那當然它就更加弱小。臺灣的婦女運動與性／別運動，按道理上來講，應該是不會有許多族群統獨的牽扯，至少在表面上也不是這樣的；但是實際上，裏面也有許多暗流洶湧。由於民進黨或台獨派政治在過去這些年在上升中，很多人覺得透過參與政治，掌握國家機器來推動婦女運動會更有效；這個想法對你們大陸人應該不陌生的，因為共產黨的無產階級專政就是同一個想法。總之，婦女運動中有些人認為應該和進步的政黨結合在一起，但是這不只是政黨的選擇，往往也有統獨與族群的因素在內，導致不同於主流的女性主義路線也會被統獨族群的話語所批評。例如，若有人說，「某某的女性主義基本上不夠本土化」或者說「這比較是西方的理論，沒有結合臺灣的社會現實」，這個話實際上就是暗語，意思是說：「你可能是外省

人，所以沒有結合台灣的大多數婦女」。當然這只是一個例子，社會運動還有很多方面是被統獨與族群所分裂的。

好，我這一輪就講到這裏，有沒有什麼要補充的？

陳光興：我只是想補充一點，有很多事情是很難講的，可以說是一個變化的過程，有點像當初國民黨遷台，從國民黨的統治到國民黨的下臺，這中間有一個變化的過程，我覺得大家不要太早下結論，或者用一種好壞的語調方式去判斷某件事情，這沒什麼意義。搞學術的人要有一些冷靜，要談怎麼樣去解釋、怎麼樣去理解，這樣才比較容易掌握和理解。像對於性論述的討論和報告，其實應該問：為什麼可以講這些話？為什麼會做這種理論分析？一旦回歸到這些話語和分析所產生的社會裏面，就可看出是因為社會本身有一些限制，有一些體制，因此才有這些語言和分析，所以那些語言反映了社會的一種真實的狀態，除非你是跳在空中隨便亂講。

性／別研究室一直在做的東西事實上一直都有它的一個社會背景，跟社會的某種狀況有一些直接的密切接合，或者說是想直接介入到一定的社會空間裏面。其實我們是在某一種特定的狀態之下來討論的，如果你切斷這些聯繫，你可能就會覺得這樣的談法有點怪怪的，不知道怎麼回事。所以我們要將這些論述放回到它們特定的空間裏面。

「族群」這個東西在臺灣是一個很敏感很敏感的問題。而且可能很多的社會問題都跟這個東西產生「拉扯」。比如婦女運動的分裂、勞工運動分裂、環保運動的分裂等，這些運動的分裂都可能跟族群問題扯上關係。所以最後有各種不同的勞工運動路線等等。如果你不瞭解這樣的背景，你就不知道為什麼會這樣。有些問題可能會跟獨立有關，有些則沒有，有些又跟省籍問題有關。要知道，統一和獨立其實是兩根交叉線，要是不瞭解這些東西，對很多臺灣問題是很難理解的。這

是臺灣社會的一根主線，你抓住了這根主線，很多東西你其實可以理解為什麼會是這樣。臺灣已經脫離中國一個世紀了，對不對？一個世紀，從1895年到現在，所以剛才談到的問題，比如受日本的影響等等，其中會有落差。但是你們大家會說到那些傳統文化的東西在臺灣保留得比較多，我認為：是，但是也不是。這其中太錯綜複雜了。你需要去釐清這些東西。我只補充到這裏。

何春蕤：所以至少在這個第一部分講族群分裂的社會時，大家要認識到幾件事情：第一，不要認為族群是一個固定存在的東西，很確定的東西，「我生在哪裡，我就是什麼人」，它還有一個歷史的過程和轉變它的意義。比如說發生了通婚或者發生了其他狀況的時候，族群的邊界還能否劃得這麼清楚？

第二，就是我們剛剛所指出來的，往往族群之間的分化是因為政治動員，是因為在某些特殊的場合中被發動起來的。在臺灣，很不幸，我們有很多的機會來發動這種族群的動員，來利用這樣很簡單的區分方式。說穿了，族群被動員起來就是要區分你我，希望我這塊餅大一點，把他包進來，把你排在外面。這樣一個區分和排擠的效應往往使得族群成為一個揮之不去的夢魘，它就不斷地被發動起來，不斷地被操作。當然我們也不要把它定格，說臺灣社會是一個怎麼樣分裂的社會。因為這樣一個操作、這樣一個分裂其實是在一個蠻長的歷史過程中不斷地形成的，既然它在進行當中，它就有可能走向不同的方向。所以在這個情況中，「介入」就成了一個非常需要做的事情。希望大家不要太固定的看事情——以為你是什麼地方人，你就屬於什麼族群，這樣的操作方式有很多很多的問題。我希望大家有像陳光興說的那樣比較動態的、比較歷史的觀點來看問題。

現代性

甯應斌：我剛才在介紹台灣族群問題的時候考慮的是時間的問題，所以講得比較簡化了點。剛才談到台灣的族群構成成分——所謂的「四大族群」——其實我們都曾批判過這樣的說法。這個說法是李登輝提出來的，他提出來有他的目的，他說「四大族群」構成「生命共同體」，這其實是暗含著現代獨立國家的意思。但是問題恰恰是：臺灣就真的能區分成「四大族群」嗎？其實不是這個樣的。首先，臺灣社會有大批的通婚，那麼一個閩南人跟一個客家人通婚，一個客家人和外省人通婚，生下的到底是什麼人呢？算是四大族群的哪一個呢？所以四大族群的說法裏面又有一個暗含的東西——父權家庭，就是父親的籍貫在哪裡，就把你的族群歸屬定在哪裡。還有，再說客家人，你們都知道「客家人」的意思是什麼，客家人就是「我不管我在哪個地方，我都叫「客家人」，這就是客家人精神。其實所謂的「外省人」裡面也有客家人，那你說怎麼去區分？原住民至少有九族，可能不止，但是通通就被當成一族群了，為什麼呢？如果九族各自算，那台灣就是十二「大」族群了，這個作為政治口號可能不響亮；而且十二族群裡面有九個族群處於非常劣勢的地位，可是因為九比三，又是絕對多數，政府官員的職位顯然不能按九比三的比例來分配吧。這樣來想族群的時候，所謂生命共同體的神話也就不攻自破了。此外，是不是來自三十幾省的外省人也都是屬於同一族群呢？所以其實這個問題蠻複雜的。而且，四大族群之說也有它的政治意義在裏面。

第二個我們要補充的是現代性。我說過臺灣曾有過一些日本所開發出來的「現代性」。但是國民黨遷台以後帶來了另外一種「現代性」，就是五四時期追求的那種。怎麼講呢？因為清朝滅亡，民國時期的進步人士就要趕上西方，超英趕美，後來一些他們現代性的東西被帶到臺灣來。國民黨統治台灣以後，因為冷戰，臺灣開始大量地接受美

援，美國的文化開始殖民臺灣，臺灣變得非常的美國化，也就開始了美式的現代化。因此臺灣的現代化至少有這三種不同的成分。我記得台灣的一個文學教授廖咸浩有講過類似的意見，可能也還有別人說過。

剛剛有人提到，感覺臺灣保留的傳統文化比較多。過去也有人認為由於經過日本殖民，所以比較起來，外省人保留傳統古典文化比較多。對此我不太認同。首先，雖然有不少本省人站在臺灣獨立的立場而且很討厭中國人，希望跟中國徹底分離，但是實際上在本省人的生活情境中有比較多傳統民間中國的成分，和國民黨帶來的統治階級的中國文化不同。從民俗生活來講、從信仰來講，台灣其實跟大陸東南沿海是很相似的，反倒是外省的精英生活中傳統民間中國的東西比較少。這裏面的因素一方面有所說的五四的西化影響，外省菁英到臺灣來以後接受美國的東西比較多，外省人在美國的海外關係也比較多，所以他們其實比較接受「美化」的影響。還有一個重要因素是，即使一般非菁英的外省人到臺灣來以後，很多大家庭已經瓦解了，都是小家庭，其實很難維持傳統的很多儀式跟傳統的一些文化傳承。反而是本省人的大家庭很完整，也因此一直都保持著傳統。所以我的一般感覺是外省人跟中國文化的隔離比較多一點。

再有就是說，你們好像都覺得大陸經過了文革，傳統的東西已經不多了，但臺灣應該還保留比較多。我們在臺灣的感覺比較不是那樣的。我們也聽到你們認為香港比較西化，在香港，中國傳統的東西比較少，對此，我們昨天也有討論，我們都同意一個表面的現象：香港其實一定有某些方面是比臺灣要「西化」、要更現代化的，因為它有很多殖民時期建立的制度性措施與規訓，而且這些制度都比較深入人心。但是另一方面呢，其實香港某些方面保留了很多中國民間傳統的東西，從這個方面來相較，我們臺灣傳統的東西倒又比較少了。對

此，丁教授做了一個分析——我不知道我能不能完整重述她的意見——她的意思就是說，因為在香港殖民化的過程裏面有一部分人是在這個殖民化之外的，被排除在殖民的網絡之外的。因為香港一直有外來的移民從內地進來，他們比較進不去殖民的網絡，畢竟他們不是在這個殖民體系中長大並且被社會化與規訓的，所以他們事實上是一直在這個殖民的體系之外生存。那些要仰靠這個殖民體系的人當然就會受到比較多的西化影響，可是在這個殖民體系之外的人就一直處在一個相對封閉的狀態裏面，因而能夠保留相當多民間傳統的東西。其實這個現象我們臺灣也有，你看臺灣不少外省人與本省人上層都是信基督教的，可是一般民間都是信仰民俗宗教的，就是像媽祖等，然後參雜了道教和佛教的表面元素。在香港以前也是這樣，就是說認為信基督教是高級的，信黃大仙是低級的、是迷信。陳光興，你要不對這個現代性補充一下？

陳光興：其實我們對於所謂現代性的理解不要把它當成一個規範性的分析字眼。它不是規範性的分析字眼，不是說誰比較現代，誰就比較好，不是這個意思。也就是說，要把它當成一個分析性的概念。什麼叫現代性？我這樣講好啦，整個現代化歷程的總體效應，我們稱之為現代性。也就是說，從這個觀點來理解，絕對不是把現代性和傳統對立起來，而是說傳統已經被納入到了整個現代的有機生活過程裏面去了，所以它不是一個對立的關係，不是說現代性就是很好，這個要先釐清一下。

那在這樣一個層面上通過跟香港的對照就可以看到一些差異性。其實香港是一個非常非常豐富的社會，意思就是說，它的（社會）層面、切面是非常非常多的，例如中環和廟街就是兩個很不一樣的世界。其實很多東西在臺灣已經找不到了，但是在香港有，這大概就是剛才甯應斌（在演講中）企圖要捕捉的東西——香港比臺灣更「極」，就

是說，兩極的東西來得更強。臺灣比較構造得不太一樣，就是說它整個歷史進程裏面展現了不同的面向。現代也包含了一個「法」的觀念——為什麼講法的觀念，因為臺灣到了國民黨的統治時期，法律對我們來講就是一個國家想要管制你的機制，所以在我們的意義上，法不是一個維護人民權利的東西，而是一個懲罰的機制，就是要來「搞」你的。跟臺灣比，中國大陸在這一點上可能比較激進，但是香港則不一樣，香港人已經被訓練得比較守法。我參加過一些遊行——因為香港法律規定 20 人聚集遊行就要註冊，所以他們就 19 個人去（眾笑）。其實這些觀念，用一個例子來講好了，所謂的「情、理、法」，「法」一直是擺在第三位的，對不對？在這個意義底下，大家隨時都在破壞很多「法」，一方面是大家可能沒有遵守法；另一個是官方可能用法來懲罰你；所以「法」不是台灣現代的基石。但在整個西方的現代性裏面，「法」是一個很根本的東西，但是在臺灣的狀況，大家一講到「法」都不會認為它是一個保障個人權利的一種方式。所以可以看到有一些差異性現在還存在。

何春蕤：我現在冒一個簡化的危險來幫兩位教授總結一下，因為他們剛才講的都比較抽象一點。日本式的現代化在臺灣所留下的衝擊性——這個現代性的衝擊性——我覺得比較重要的表現形式是對於「規劃」的重視，由中央政府來規劃應該怎樣管理、人民生活的規律化，包括什麼樣的空間，什麼樣的生活方式，也就是某一種讓你的生活比較配合整體的方式。不是像過去農業社會中的那種天然的，而是有某一種機械、規律性的，有某一種對於生產、對於效率的看重，甚至政府對整個都市的空間都有規劃，台灣的很多硬體建設、都市規劃都是在日本統治的時期做好了最主要的基礎。外省精英當時進到臺灣來的時候，他們所帶來的五四現代化的精神，大家基本上都比較熟悉了，就像是對於民主和科學的信仰，把現代當成一個非常可取的特

質，希望許多事情慢慢地脫離原來腐敗落伍的境地，形成一種往前進的衝力。而後來比較「美式」的現代化則是比如選舉文化、消費文化等，形成追求一種很前進的、好像永遠走在前面的那樣一種趨勢。所以非常簡化、非常籠統地來說，就是有這些力量把整個的台灣人民生活重組，把這個社會的結構重組起來，使得這個社會好像和過去的「農業立國」的社會有很多不一樣的狀態和整理。在我們講座的下半截就會談到，這樣一個規劃和整理對於臺灣的社會和生活形式來講會有一些什麼樣的影響。

甯應斌：如果從現代化對傳統的衝擊來講，傳統社會的人際關係是受傳統支配的——在傳統社會中的人會被很多很多關係所「拉扯」。與此對比，在所謂現代化的社會裏——當然有很多不同形式的現代化啦，我這裡只能講受到西方現代化強烈影響的社會，其中有一種力量，有人把它叫做「個人主義化」。當然個人主義化有意識形態上的，也有實質物質形態上的。實質物質上的就是說，存在著一個充分發達的勞動市場，因此你這個人可以靠著一份薪水，你能夠獨立存在，在這個世界上你能夠活下來，這是一個很重要的力量。所以今天，一個女人她能不能夠靠她的一份薪水活下來，不要靠丈夫，不要靠家庭，那就是一個關鍵。臺灣在這條個人主義化的道路上走得遠一點，因此婦女的經濟獨立能力就會強一點，她可以比較不要靠她的家庭、或者父母、或者先生。所以個人主義化的現代性和婦女自主與性別關係很有關。

除了勞動市場外，影響個人主義化的另外一股力量就是福利國家制度。但是目前臺灣在這方面只走了一點點，臺灣現在有「健保」——健康保險，你生了病，可以有保障，比較不太像以前那樣，你一生病，一有急病，沒有錢，就不知道該怎麼辦，那就只能靠家裏，家庭就成了一個社會安全網，人們要靠家，就比較不能獨立生存。現在有

「全民健保」，這個安全網的福利就慢慢在建立，當這一系列的福利制度慢慢建立起來的時候，個人主義化就比較成為可能。但是大家也知道經濟不景氣，所以所謂「福利國家」現在也建到一半就建不下去了，快破產了，政府快破產，那破產怎麼辦呢？個人只好又回歸家庭。所以我覺得整個臺灣社會一直在一個「拉鋸」當中。

不過，個人主義化除了物質形態外還有意識形態的部份，包括最重要的主體意識方面，在這方面台灣婦女跟許多地區的其他婦女一樣還沒有真的個人主義化。有很多婦女是到了中年以後，經過人生的磨練與能力的養成，夫離子散、家破人老後才會比較有個人獨立的主體意識。

但是我覺得臺灣的性別意識跟你們這邊比較，感覺上好像還是有些少許差異。例如，在台灣，一個女人不結婚，一般人好像不會太去問她，同居的現象也比較多，性別角色也比較多元化一點，大家覺得男人可以流眼淚什麼的。臺灣很容易在街上看到像男生的女生，這種人很多，大陸或許有相似情況，不過台灣是每個階級都有，而且不是勞動生活使然，而是消費生活的風格。在愛情方面，台灣跟西方一樣，這可能是從五四來的影響，我們也一直強調婚姻要有愛情做基礎，在這個「浪漫愛」的傳統下，對女人來說，愛情很崇高、偉大，但是同時女性在這個「浪漫愛」當中也還是要把她自己奉獻給家庭、給她的先生子女。

臺灣社會現在外遇或者離婚其實很多。社會變化的結果使得很多女人不會認為結婚是一條出路，事實上這也是現實，結婚可能是一條死路，而且現實社會令她們也必須出外工作。所以女性也漸漸追求短暫愛情什麼的，但是也不是說她們對那些永恆的愛情完全絕望。這個因人而異。

近來臺灣有一個運動叫做「通姦除罪化」。我解釋一下，在臺灣，

通姦是犯法的，是刑事罪，這跟大陸不一樣，如果你通姦，法律上是可以把人關起來的。但是實際上（其中會有很多的情況）不見得會這樣，因為：第一，如果你的配偶跟人家通姦，你可以決定告或不告；第二，你可以決定只告通姦關係中的某一方而不告另外一方，所以當男人有外遇時，絕大多數的情況是妻子就告那個第三者，也就是所謂的「狐狸精」，而不告配偶。因而這條法律不是很合理。由此，婦女團體就提出來希望「除罪化」，但是大法官就舉出說這條法律「不違憲」，繼續把它確立。而且臺灣一般民眾是贊成通姦有罪的，尤其是女性，她們覺得男人都跑到大陸包二奶了，要是還沒有一點法律來保障的話，怎麼行？

何春蕤：這邊要補充的一點是，甯應斌講個人主義化的趨勢，他想要強調的是說這些社會變化發展其實有它一定的物質基礎，就是制度上的改變，以及消費文化的改變，是它們促進了「個人化」、「個人主義化」。

比方說各式各樣的商品就有鼓勵個人化的效果。例如信用卡有了專為女人所設計的信用卡，這些卡叫「玫瑰卡」；如果你特別迷布袋戲，它也有專門的布袋戲卡；如果你特別喜歡日本的凱蒂貓，也有「凱蒂貓卡」。這些卡其實都在呼召人去認同某一個位置、某一個你自己個人的口味、或者個人支援的議題。很多時候，消費其實促進了個人主義化。就拿保養品來作例子，我小的時候物資很缺乏，全家人都用同一塊粗粗的肥皂洗全身從頭到腳，可是現在消費文化可就把主體區分得很清楚了，它說男人和女人的皮膚不一樣，女人要用女性專用的肥皂，而且還要用很多不一樣的，有的洗臉，有的洗腳，有的洗手。男人也有自己專用的肥皂，洗了會有豪邁氣味的（眾笑）。老人皮膚乾燥，所以也要用不一樣的肥皂，更不要說小孩皮膚很嫩，要用特別的嬰兒皂。這些商品把人分化開來，用生理年齡當成生理狀態，然

後用這些生理狀態讓人和人不同起來，也讓身體的部位區隔開來。這就有促進個人主義化的效果，因為人們覺得自己和別人不一樣了，要用不一樣的商品了。你一定在百貨公司看過有些洗面皂、洗髮精都分乾性、中性、油性、燙髮用、直髮用吧，這也是一種分化，也有讓個體覺得自己和別人不一樣的效果。

過去，我還記得我們中學的時候，大概 17、18 歲就開始考慮要不要結婚了。對當時的我們來講，人生道路就只有一條，那就是到了了一定的年齡就嫁掉了，可是從那個時候到現在，事隔了三、四十年，整個臺灣的社會變化很大。比方說結婚年齡從過去我同學結婚的 18 歲，到現在平均的結婚年齡是 27 到 29 之間，甚至還有些是 30 歲以上的，也就是說，晚婚的情況越來越多。這其中的原因是，大家都需要有很長的一段時間工作才能養活自己，才能獨立生活而不受父母牽制。你要有工作，不要被家庭羈絆，你才能夠有一定的經濟獨立的能力，整個政府也在鼓勵女人不要一畢業就去嫁人，說那對社會力是一種浪費，政府在教育上投資這麼多，希望你們女生多做幾年事。這些制度的和個人的因素使得整個婚姻年齡向後延，也使得大家更有正當理由不結婚，因此所謂的晚婚現象其實是有一些結構性的原因。

再說離婚這個問題。過去因為戀愛不自由，所以有很多不美滿的婚姻，雖然說好像我們經過了五四運動，好像戀愛自由了，但事實上人們在擇偶的過程當中還是有很多很多的限制。比方說不太能夠「換人」。跟這個人交往一年半、兩年，覺得兩人確實是不太適合，但是又想到，我們已經搞了兩年，人家也已經看到我們搞了兩年了，要是真的要換一個人，那人家就會說你這個人有問題。由此可見，事實上戀愛還是非常非常受到局限，在那個條件之下，很多時候婚姻是雙方在沒有更好的選擇下進入的，要是婚姻生活實在不滿意，那就很慘。因為過去離婚一直被污名，被當作不好的事情，女人一離了婚就沒有

任何價值了。經過臺灣的一些社會運動，才開始有了「離婚其實是追求自由、追求自主」、「女人應該追求個人自由」這樣一些很正面的說法。

晚婚和離婚上的變化當然對於性文化有一定程度的衝擊。在臺灣，離婚率最近的統計數字在臺北是四分之一，就是每一年的結婚率和離婚率相比是四比一。就因為這樣，越來越有很多人認為婚姻並沒有對女性提供任何保障而只是一種束縛，一種進入次等公民身分的階梯，於是大家就說，不要結婚也一樣啊，兩人相愛在一起也可以啊，因此不婚和同居就會糾結在一起發生。既然大家都很晚結婚，有很長的時間沒有婚姻的關係，要是性還被限制在婚姻後才能發生，那其實是很難想象的，特別是在這個情欲圖像蠻發達的年代，所以這一些變化都在肇始性文化的轉變。這裡面有制度上的問題，有晚婚的問題，有消費文化的促進，這些都是一些非常明確的、在一個社會的架構之內所發生的變化，而並不是主體的一意孤行要怎樣然後就形成了社會的變化。它有一些結構和物質性的力量幫助個人在這中間去獲得他自己更多實現自我的空間。

甯應斌：過去有很多人生道路都是安排好的，你高中畢業、大學畢業、結婚生子，你沒有更多的其他選擇。但是現在有一個很突出的東西，那就是：「你有選擇！」而且有很多的資訊，很多的「前車之鑒」的意見告訴你說：某某人一畢業馬上就嫁人，嫁了人就很慘，跟她婚前愛情長跑的老公婚後很快就和她處不來，或者還有一些婆媳問題等等。實際上這樣的資訊非常多，這也促使個人面臨不斷的選擇，生活有很大的不確定性，我想這是今天臺灣很多婦女苦惱的地方。在沒有激進性別政治意識提出解放的遠景下，不確定感常會使人民在性別政治上趨向保守。

除了人生選擇之外，人和人的親密關係之間也面臨很多選擇。例

如，我跟這個親愛的人怎麼發展下去的問題。在現代社會裡，我跟他兩人之間的關係沒有什麼其他任何的保障，我們兩個相處得好，我們就維持下去，如果相處不好，那什麼形式上的東西都沒有用。相較之下，過去就會認為相處不好沒有關係啊，都交往那麼久了，不結婚不成啊，或者，我們都結婚了，難道還要離婚不成，或者我們還有小孩啊，我們親家都來往很好啊，我們兩家的財產怎麼樣啊，或者我們當年的婚禮造的那麼大，婚禮那麼隆重，聘金嫁妝那麼多……，但是這些可能都沒有用了，你必須面臨這個很殘酷的事實，就是，兩人關係就是兩人的關係，關係不好，就面臨著解體的危機。

何春蕤：我補充一下。在臺灣，1985年以前法律上規定，一個女人結了婚，她的財產就歸夫所有、控制和使用。婦女團體爭取了很多年就是質疑為什麼結了婚以後我的都是你的，你的都不是我的？這是一種明顯的不公平狀況，因此當時有民法修法，修法以後，女人在婚前所累積的財富才不因為法而自動歸於夫家。各位你看到，這個法律的決策促使了婚姻不像從前那樣子那麼融洽了，不再是一結婚了就沒有我了，我們就融洽成為一家人了（眾笑）。這個經濟上的保障同時也正面確立了兩個獨立人的存在，他們可以因著合約而結合在一起。像這樣保證婦女在結婚之後不要喪失自己的經濟實力或者獨立人格，其實在法的層次上也是一種「個人化的趨勢」。女人不會因為結了婚就沒有個人了。哦，對，你們也不要因為我們講什麼離婚啊，同居啊，就認為是不是沒有人結婚了。我剛才講到，離婚率是四比一，那就是說還有四分之三的人在結婚，不過你也不要認為這四分之三就是很穩定啊、和諧啊，事實上，這四分之三人當中也有兩地分居的，例如太太帶著孩子在台灣，丈夫在大陸做事；或者太太帶著孩子在美國，丈夫則在大陸和臺灣兩地賺錢。其實家庭的形式是蠻多樣化的，有很多「鵲橋夫妻」。

運動、媒體、大眾文化

甯應斌：補充一下，臺灣前段時間要通過一個法律是「家務有酬」（家務有給制），也就是說，妻子做家務也是可以向丈夫收取費用的。這也是另外一種「個人化」趨勢的動力。

好，下面我們講「市民社會與社會運動」。我們臺灣的社會運動大概有幾大類型：第一個是政治運動的外圍。那基本上是政黨帶動的社會運動，政黨覺得要有廣泛的基礎，爭取群眾，所以政黨看到有環保問題，它就去介入環保運動。你們是瞭解中國共產黨的，應該就比較瞭解什麼叫政治運動的外圍，在此我就不多介紹了。基本上，早期民進黨採取這個路線，因為早期有很多勞工團體啊，環保團體啊，其實它們有的就是民進黨派系裏面的成員。簡單講，他可能是民進黨人，他可能去做環保工作、婦女工作或者其他的，所以基本上是這個政治運動外圍的。

這種政黨與外圍的緊密關係建立在幾種基礎上，例如黨或派系內祕密組織的紀律，或者外圍的資源依靠黨或派系，或者黨和外圍被一個堅固的意識形態所支配。總之，除了外圍寄生在黨或派系內外，也有外圍團體與黨是共生而非寄生的關係。不論如何，外圍的利益考量是跟著政黨或大的運動路線形勢有關，所以這類型的社會運動的主要認同與信仰比較不是他自己的這個社會運動議題，而是可以為更大的政治利害而犧牲的。

第二種社運類型是受害者運動。受害者運動就是因為體制的一些不公平還有一些矛盾問題產生很多受害者，其實這裏面有各種各樣的形式，包括醫生醫死了人，家人抬棺去抗議；還有警察漠視人權、惡意臨檢，你也可以去抗議啊；或者有人在你家附近蓋焚化爐，你也可以去抗議啊……這些就是受害者運動。

第三種是認同運動。認同運動就比較強調自己是某一種身份的，

像同志運動、原住民運動等。因為他們的這些身份有一些特質，是被歧視的、被污名的，他們現在透過這個運動來重新地追尋自我、認同自我，希望從這樣的認同裏面得到力量。

以上就是台灣社會運動的三種主要類型。基本上，臺灣的街頭抗議非常多，當然有高潮有低潮；高潮的時候，你幾乎打開電視天天都有，每天都有人上街頭、每天都有人抗議。還有這些抗議彼此也會學習，學習彼此之間的手法，常見的手法就是撒冥紙、抬棺材、丟雞蛋、演行動劇等。當然也有一些比較激烈的，因為越激烈，越容易得到新聞媒體的注意。比如就躺在火車軌道上，不讓火車經過，這當然比較危險，會被抓起來的。此外，還有砸招牌、撒油漆等等。

最後我要講關於台灣社運的一點呢，我不太確定，但我覺得一般的民眾是比較注重自身的權益，比較具有政治意識、人權的意識。比如說我們這一兩年跟跨性別者接觸——跨性別者就是變性、或喜歡男穿女裝等——他們也會覺得跨性別是我的人權，你沒有道理來抓我，警察抓我是不對的。由上可見，這種人權的政治意識其實蠻深入、普遍的。今天不管你喜歡什麼，喜歡一夜情的、喜歡濫交的，他們都會說這是「我的權利」。

但是另一方面，某種程度上，我覺得可能一般民眾還是比較相對缺乏社會運動的文化。就是說台灣的市民社會還不夠成熟，人們不太會為了一些跟自己比較不有關的、但是是公共議題的東西去活動。這種市民社會的社運文化相對比較缺乏。所以在這個意義上，台灣的社運沒有脫離受害者運動，因為我們比較沒有下面這種情況，就是說，即使你不是受害者，但是你覺得這個議題是關乎很多人的，對很多人都有影響的，所以我也應該去關心。這種情況我覺得好像比較少一點。所以，在臺灣的話，如果你參加同志運動，大家一般就會認為你也是同志。這是一種很簡單的思考，但是就是這種簡單的思考可以反映出

一些東西來。

下面講的是「媒體與大眾文化」。這一點陳光興老師比較擅長，這一點也是他提供的。在此，我替他講一講開個頭。臺灣媒體近年來一個最大的變化就是政治壟斷的結束。之前，媒體、電視臺都是政府壟斷，基本上是國民黨的台。剛才各位朋友也有講到這個事情。我們的電視臺過去是無線台，無線台一般是三到四個台，這就像你們的CCTV1、CCTV2，基本上是這個意思。臺灣也是這樣子。報紙也基本上是給兩個大報紙壟斷，這兩個報紙基本上也跟國民黨非常親密。

但是 1990 年代以後，這個壟斷結構被打破，進入了競爭的階段，也許這也是一種新的壟斷，因為其背後還是受控於幾大財團，但是畢竟開始有了一些競爭。無線三台開始沒落，有線電視的數目開始增多，現在一般人看的大部分都是有線電視，由於有線電視之間處於競爭的狀態，它們也就開始炒作新聞，由此也呈現一種百花齊放的現象。您們剛剛提到的這個「非常男女」其實是一個主流無線台的節目，而無線台的節目特色就是比較保守，為了保持品味，有些東西不敢講，不敢播。所以你們看到的其實是相對保守的節目，但是製作確實是很精良，經過很長的錄影與選播戲劇化的片段，挑出意外驚喜的、或暗示線索的、或製造懸疑轉折的片段，讓整個節目看來表面是自然流程的真實，但卻是戲劇改編的俊男美女愛情追求秀，所以很引人入勝。不過就性的尺度來講，比較不是什麼煽動性的節目。真正煽動性的節目可能會請一個女的來，這個女的比如說曾經跟一兩百個男人上過床的，請她來侃侃而談，這種算是比較煽情的。「非常男女」的節目，去的人目的都是徵婚的，因此她／他都要讓自己顯得是比較可尊敬的人嘛。但是對話上又要顯示出自己不是那麼老頑固，所以就要表現出自己其實思想是活潑的、開放的，同時自己的行為其實是有所為有所不為的這樣一種樣子。

何春蕤：剛才有人問，那另外一個電視節目「性愛學分」呢？這不是性的節目嗎？其實「性愛學分」是有線台所播出的節目，比較針對的是跟性愛相關的話題。這個節目我就覺得它有的時候有一種邊緣性，因為「非常男女」是在徵婚的狀態當中，對彼此要呈現美好的一面；「性愛學分」則主要以講述性愛經驗為主，有的時候會因為不在徵婚而不需要顧及形象問題。而且，民視電視台相對屬於本土性很強的台，它找的一些參與的觀眾比較不屬於文化品味比較優勢的階級，比方說很多鄉村的民眾也可以上來講夫妻兩個人怎樣怎樣，可能在這裏面自我壓抑的程度會稍微低一點，比較可以侃侃而談，講出一些和主流中產品味經驗有別的東西。因此在「性愛學分」當中，你可能會發現談性的時候比較沒那麼多的章法，因而個別的差異性可以比較明確地呈現出來。

甯應斌：這當然也跟主持人有關係了。如果你們看另外一個節目的主持人蔡康永，他是一個自由主義者，所以主持節目的時候，同樣的東西他就可能更開放一點。有線電視頻道相當的多，大概有五、六十台吧，其中新聞台也特別的多，所以在臺灣很多人喜歡一窩蜂搶新聞，因為新聞台 24 個小時都在播新聞，它們對新聞有很大的需求，所以在臺灣很容易搞出一個事情然後上新聞。某種程度上，因為有競爭，所以較不那麼容易被封鎖。簡單來講，以前媒體比較容易封殺你，一封殺你，別人就不知道你在幹什麼，現在比較不容易被封殺（雖然還是有封殺，因為媒體有自己的意識形態），但是另一方面，你又必須要按照媒體的邏輯去做，而且媒體從業人員特別是電視記者的素質很低，有些事情，她不一定很瞭解，記者就以她自己的理解方式去拍兩個鏡頭，講兩句顯示自己是好女人的話。

臺灣的媒體在某個程度上是受政治運動影響的。就是說，因為政治運動的遞次競爭，像國民黨與民進黨等的競爭，媒體上就會有相應

的節目。一個最有名的節目叫做「2100 全民開講」就是各黨代表針對時事來評論，穿插觀眾的打電話即時叩應，基本上都是了無新意，各自陳述立場，但是可以給對政治有狂熱的人每天晚上重新溫習他自己黨派的立場說法。類似的節目也非常多，因為媒體希望呈現得比較有看頭，所以它也比較傾向於一種視覺文化，希望這個東西很不一樣，能讓你大開眼界，覺得很新奇，或是有點羶色腥的聳動。你如果能夠製造一種奇觀的新聞消息，你也就比較容易被報導。

雖然我們的政治討論很多，但是現在也出現了一個節目，很多人都在談，就叫「全民亂講」，是跟很正經的政治節目「全民開講」相對應的。「全民亂講」顛覆性很強，基本上這兩個節目的節奏大概是一樣的，不知情者還會以為是同一個節目。上臺的人也是四黨代表，但是都是演員化裝的，包括主持人都化裝成「全民開講」的主持人，內容講的也跟「全民開講」差不多，都是同樣的時事議題，每一個角色講自己的黨派立場時也都很像正式的政論節目，只是用誇大的、很簡化、很教條的口號，反而聽起來很荒謬。它引起的效果就是讓大家感覺到：其實做政治人物很容易，每個人都會。但是它基本上是逗笑的，觀眾們也會假戲真做，把這些演員當成政客一般的叩應質疑。事實上在臺灣，以前專門有個演員演呂秀蓮，這個演員（倪敏然）有時也有巡視各地，各地民眾也把她當真，向她請願。為什麼呢？因為這人是不是真的呂秀蓮已經無所謂，重要的是民眾也藉這個機會讓自己的訴求在媒體曝光。比如民眾說：「呂副總統，你來看，我們需要水溝啊。」這就達到了同樣的目的。總之，這幾個模仿秀的演員是輩脛不絕，什麼人物都模仿，非常專業，也非常創意，更是非常好笑，反而戳破了政客的面目。

何春蕤：這個節目就是這樣。他們會玩弄大家所謂的「傳聞」，然後把它當作真的來演，而觀眾也從中學會了看電視的時候有某種距離

感，也就是不要把政客講的事情當成真的，應該學會從某個距離來觀察事物。

甯應斌：我們臺灣是個很小的地方，從南到北，開汽車走高速公路四、五個鐘頭就到了。（何春蕤：過年塞車的時候走 12 小時）。（眾笑）基本上還是很快，這與大陸的情況不太一樣。這幾天陳光興跟我們講了很多，講到中國城鄉差距很大，臺灣也有城鄉差距，可是覺得跟大陸不一樣，沒有這麼嚴重。臺灣主要是流動性強，交通算方便，講一個例子，臺灣經常有人在網路上徵求一夜情的，如果今晚某個男的好不容易找到一個女的，結果發現女的住在另外一個城市，那怎麼辦？還能怎麼辦！趕緊坐車去啊。於是網路上經常可以聽到從台中到台南，從高雄到桃園，從宜蘭到台北，這種為了性而長途跋涉的故事，比起過去為了愛而長途跋涉的故事，毫不遜色。

臺灣社會基本上處在流動、變動之中，在臺灣最傻的事就是去做什麼終身會員（眾笑）。如果新開張的店跟你說「只要你一次付款一萬元就可以做我們的終身會員」，那你千萬不要去，因為可能沒幾個月它就倒閉了。在臺灣很多工廠都是有訂單來就忙得要死，沒有訂單來就快倒閉，事實上很多小商人也都是投機的，比如說我今天因為親戚有關係所以做水果生意，但是我看見對面在賣奶茶，買的人多，我今天就把水果攤生意給收了，改賣奶茶。你這樣做，要是生意，鄰居的店看了也改頭換面一樣賣奶茶，結果每家都在賣奶茶，一下子就競爭到沒生意，就都全倒閉了。所以如果流動變動是優點，是現代性的一面，那麼其缺點就是專業化不容易形成，缺乏現代性的另一面，就是缺乏「遠慮」。

這個動盪變化的社會當然也會呈現在性別方面，很多特定的性／別族群都在形成。透過網路，同志、跨性別者以及 S/ M（愉虐戀）等都聚集在一起，還有一夜情等。我覺得臺灣在性開放的話語方面程度是

比較高的，在「一夜情」的網站上，如果你是一個男人，你可以用最「豬頭」的方式，也就是不禮貌的方式，給每個女網友發簡訊，上面寫「sex？」。很多女性看到這個簡訊可能會罵你，可是你若堅持兩三個月，也終於會有女網友回應你，也真的有很多人用這種笨的方法找到伴。但是，儘管開放程度很高，但是因為婦女運動的影響，你不能在網路上說一些歧視婦女的話，否則會被罵，台灣女性也比較不會接受不平等的待遇。

對於女性的制度性的歧視已經在逐漸的弱化。剛才何春蕤也講到有很多法律如民法的親屬篇，還有財產分配、工作上單身的條款等各方面，歧視在制度上是在慢慢的弱化了，甚至現在很多人還提出要消除婦女保障名額。「婦女保障名額」是什麼意思呢？它是指在選舉的時候，如果選 10 個議員，就規定裏面一定要有幾個議員是女性，保障婦女一定當選。但是現在婦女本身可以靠自己力量當選，所以就不需要保障名額，她們很多人希望能夠廢除這一條款，以顯示自己有實力。

臺灣解嚴以後，整個政府機器的權力弱化，管制的力量慢慢從市民社會中退出來，也許以前辦事需要蓋 20 個章，現在不需要這樣了，管制的力量是在弱化；不過另一方面，高壓權力也在轉移其管制的面向、途徑與方法。例如轉到跟身體相關的事物上，專注更微觀的權力方面，透過道德恐慌危機的製造、或者福利制度與資格管制（認證制度）的途徑，採取選擇性執法的方法等等，這些現象都開始出現了。現在在臺灣，《家庭暴力防制法》開始實施，這是一個新現象，但是從這個家暴法和相關保護婦幼的話語，又可以形成對身體的新管制，例如要求父母為子女負連帶責任，或限制懷孕婦女抽煙等等可能傷害胎兒的行為等等。

台灣文化的概況可以用「聳動、雜種與健忘」來形容。因為視覺文化也是一個做「秀」的文化，有一句話叫「只要敢秀你就紅」，看你夠不

夠膽大。還有一個現象是「一窩蜂」，也就是只要出現什麼，大家就會去追逐，成為「一窩蜂」。前段時間流行「蛋撻」，全省一下子開了好幾百家，很快的一個月內統統都倒閉，因為大家都吃膩了。另外呢，緋聞、醜聞、傳聞也在臺灣流行，一方面跟壹周刊進駐臺灣有關係，另一方面，現在也開始要求政治人物要有比較高的道德標準，你要當選就幾乎不能沾上緋聞的邊（我曾經對這個現象有個理論的分析，大家可以去讀我寫的〈政客的性道德與國家的理性化〉一文）。

另外，在語言方面流行一種創新的現象，特別表現在招牌上。如賣手飾的，可能它的名字會取「破銅爛鐵」，這基本上還是強調一個「聳動」，一種讓你嚇一跳、因此有印象的感覺，如花店會取名叫「拈花惹草」，寵物店叫「狗屁不通」，檳榔西施叫「內褲妹」等，不勝枚舉。有一陣子臺灣還流行一個節目叫「鐵獅玉玲瓏」，它也是建立在語言的遊戲上面，但這也就流行了一陣子，然後就不流行了。這種語言遊戲的特色是，裏面會夾雜英語、台語呀，廣東話等，還有各種對文化事物的指涉，這顯示了台灣文化的雜種化特色。

臺灣文化的另一個現象是健忘，比較容易忘記事情。當緋聞出來的時候，整個台灣報紙、電視都在日夜大幅度報道，儘量去挖，但是是一個禮拜以後，就沒有人再討論這個事情。反正總有新的緋聞會被發掘出來，大家就再去追那個新聞，每個事情再大也只有 15 分鐘的焦點。

何春蕤：我補充一下這個語言的片段。其實玩這種語言遊戲最早的動力來自於青少年講笑話，腦筋急轉彎。問一個問題，好像是這樣，結果答案卻完全是那樣，是完全不搭邊的一種答案，所以說，青少年的某一種叛逆的、不馴順的思維方式反而成了一種重要的推動力量。還有一種幫助就是電腦語音輸入方式，因為大家用拼音或注音輸入法，你拼音注音輸入以後，因為同音所以會出現很多選擇，音雖相

同，但字和意義不一樣，其實可以和上下文的意思串接或跳接起來，反而形成一種很好笑的、很諷刺的、很幽默的效果。有很多人會通過電腦尋找到許多很幽默的銜接方式，像學者寫文章的時候也會利用這個，用同樣的音創造不同的意義，創造新的語言的效力。當然，這一種對語言的玩耍也好，戲弄也好，都使得很多教育學者覺得語言是在墮落當中。

甯應斌：當四周的文化環境在變，媒體就會對文化環境的四周也就是邊緣議題更有興趣，因為邊緣議題好像蠻聳動的，故而在某種程度上給了某些邊緣人群更大的空間可以趁機利用媒體來散播一些不同的價值，新的觀念。不過媒體也會扭曲邊緣的聲音，所以邊緣群體自己還需要努力。因此這幾年來，一些性／別的邊緣群體或異類有一些發聲的空間。

何春蕤：我們上面報告的這些材料實在有些拉拉雜雜，我們講的也零零散散的，只提到了台灣社會文化和運動方面比較突出的層面和特質，主要是想給大家一些感覺，感覺這樣一個社會氛圍，也推想這樣的氛圍會怎樣衝擊或塑造性別文化。下面的時間我們可以稍微談一下，雙方討論一下，一方面是回答早上同學們提的一些問題，另外一方面是我們剛才講得很快，不知道同學們還有沒有一些重要的問題要問。

答問

同學：我想問一下儒家文化在台灣的影響？

甯應斌：儒家文化在台灣的影響？我個人覺得儒家文化在臺灣的影響並不是很大，因為它畢竟在臺灣是經過官方提倡的思想，是些非常表面的東西，大家聽起來就會覺得很討厭。在台獨與去中國化的辯論中，有些人就覺得所謂台灣有儒家文化是把文化當作博物館的擺

設。不過我覺得這整個問題還需要進一步釐清到底辯論雙方的指涉是什麼才能有意義的談下去。

何春蕤：我覺得同學們關心的主要是儒家文化與家庭關係的部份。

甯應斌：我感覺儒家對家庭意識形態影響沒那麼嚴重，不過那可能是我的個人意見。其實婆媳關係在臺灣也不是所有的人都會面臨的矛盾，可能有些家庭嚴重些，有些家庭就沒有那麼嚴重，我想也有一些族群的差異性。比如說你原來就生長在沒什麼親戚的小家庭裡，那就不容易習慣處於一個大家族裡。

何春蕤：婆媳的關係我插一句話。一般來說，這個差異性很大。比方說，媳婦自己本人的經濟能力如果能夠不和婆婆同住，事情就好辦些。另外一個重要的問題則是兒子和母親的關係，如果兒子有很重的傳統思想，那麼媳婦就會被迫保持一個順從地位，這樣的婆媳問題的關鍵搞不好就在兒子身上。如果兒子對母親一向是個軟弱依賴的兒子，那麼這個問題可能就比較嚴重。如果母子之間的關係稍微鬆動一點的話，婆媳之間的關係反而就不會那麼嚴重。當然這也要看個別家庭如何操作，都有很大的差異性在裏面。不過，就是因為有很多現實上的差異，也不是什麼一下子可以解決的問題，所以我們平常也會幫人家想些策略，比方說，如果媳婦想要脫離這個家庭，能有什麼樣的策略？過年時候，孩子是不是一定要被迫帶著還鄉呀？或者說怎麼樣才能少回婆家去？丈夫的薪水有多少要進貢給公婆啦？反正就是多想怎麼去創造一個多元處理婆媳關係的方式，好讓那些無法改變的狀況至少有些出路。

同學：現在有這樣的一種感覺，現代化都是好的，一般感覺是這樣。經濟、物質、科技的進步是最重要的，但是現代化的過程中會忽略許多其他重要微觀的東西。

甯應斌：臺灣一直有左翼的傳統，在 1950 年代白色恐怖時期被國民黨殺掉了太多人，不過還是有暗流湧動。像 1970 年代鄉土文學運動其實背後是一個左派運動，可能還有一個統一的運動在裏面，但都是暗流。所以在所謂的現代化批判運動裏面一直在強調，除了西化或美國化這種現代化之外還有別的替代道路，這裡就暗中指向社會主義現代化的道路，但沒有明白講出來。不過由於中國大陸這一邊的演變，還有全世界的左派都在變，這也影響到臺灣的左派；這就是所謂後現代問題。對於現代化，除了左派外，近年來還有從生態環保的角度來批判。

何春蕤：我補充一點。我們這些人從來沒有把現代化當成一掃群雄的趨勢，相反的，我們總是在其中看到現代化過程中錯綜複雜的、可能互相矛盾的力量。現代化有一些力量可能提供效率化，提供更多壓榨勞動力的做法，可是另一方面有一些力量也提供了一些動力，提供了一些說法，提供在原來的權力體系中沒有融入現代化的某一些人群新的社會實踐呀，平等概念啊，來帶動現代化進程。現代化裏各種矛盾力量不是一個單一目標，相反的，其中可能會有某些矛盾突顯出來，可能會帶動抗爭的、對立的東西。把現代化視為鐵板一塊、視為一種可怕的力量，跟把現代化視為一種可欲的、非常好的、非常正面的、值得推動的力量，都是不對的。

同學：我想問一下，臺灣的現狀問題和種族、族群分裂問題，特別是近期是怎麼樣的？民進黨上臺以後把一些族群運動煽動開來，現狀又是怎麼樣的？能介紹一下嗎？

何春蕤：問題超大！在這最後幾分鐘之內不可能回答完的，我選擇只從一個例子來說民進黨上台後的一個重大變化。我們讀小學的時候，國民黨當政的時候，官方語言是普通話，我們都說普通話，學校規定不能講臺語——不過沒有說不准講四川話喇，沒有說不能講廣東

話喇，當時設定的對象就是不能講臺語，講臺語要是被逮到的話，就罰五毛，罰一塊。但是這個趨勢在目前開始反過來了，從制度上來講，學校裏面開始設立「鄉土語言教學」，當然這裡所指的鄉土語言教學主要是台語和客語，也就是在台灣有大量選票的語言，你說來台大陸人士的鄉土語言，那就不算鄉土語言了。基本上，相較於國民黨時代，整個語言政策都倒過來了，一些重要的原籍外省政治人物，例如馬英九，現在都積極學習台語，陳水扁自己則拼命多說客家話，以便拉客家票。這兩個人有事沒事也學些原住民語，這些學習原來邊緣語言的行為都使得原來被貶低的語言地位得到正名和提高。

同學：剛開始族群分裂的明顯時候，像我們 1980 年代出生的人在學校裏如果不說台語，本省人就會虐待他們，毆打他們。到我們成長起來的時候，兩千年的時候這個問題就少了，關心的問題就開始是家裏有錢或沒有錢，家庭收入經濟層次開始分化，本省人對外省人的歧視、語言上的歧視就會淡化，這是我所瞭解到的一些情況。

陳光興：你說的是哪裡的狀況？

同學：高雄。如果又是軍人家庭，又是從外省遷來本省的，這種情況就更明顯。如果我是本省人，我就會有一些優越感。外省人一般來說家庭用品都很不好，如果家裏情況稍微會好一點，就會稍微改變一下我在同學間的地位，但也不會有太大的變化，我的同學遭到本省人非常殘酷的群毆，這種情況很嚴重。問題是到 1980 年代過後我們長大了，年輕一代這個問題又變得不那麼嚴重了，然後更關心的問題是，這家很有錢，可以到臺北去讀正式大學，去讀好的大學，接受更好的教育，另一種分裂的情況就出現了。

陳光興：由於族群牽涉到利益的分配，有些區塊可能會嚴重一些，特別是到國民黨下臺的時候。我覺得你們要瞭解臺灣，就要知道臺灣從來都不是一個可以關起門來瞭解的東西。所有這些東西都在

變，族群情況應該不是特別嚴重，因為臺灣會有許多其他的一些力量相互制衡，大陸的一些變化會影響到臺灣，當然政策會隨著掌權而變化，但是即使是像獨立運動，我認為不可能很粗暴地處理一些問題，都會牽扯到台灣內部的一些變化，族群的一些變化，剛才討論裏面也涉及到這些問題。

同學：我們是 1980 年代出生的，在讀國小的時候，這種情況就特別嚴重，然後長大以後，這些問題就不那麼關鍵了。

丁乃非：我覺得你剛才講的那個問題，1980 年代初，這些問題在政治運動中可能會有一些，但在日常生活中可能會淡化。例如我有一個朋友，在那時根本就看不懂電視，完全沒有辦法在公共領域裏行動，因為她只會講日語和台語。這個問題應該是過去長期的情緒上的被壓抑和反感，1990 年代才緩和了。這個問題如何出現，如何又被討論，其實其中也牽涉到一個政策上、政治上的變遷。

艾曉明：好，時間差不多了，我們謝謝四位教授給我們帶來這麼多資訊，我們下午再繼續。

時間：2003 年 1 月 6 日上午

錄音整理：陳靜梅、陳瑜、易玉梅

參考文獻

費雷思，2001，《藍調石牆 T》，台北：新新聞。

甯應斌，1999，〈政客的性道德與國家的理性化〉，《性／別研究》5&6 期合刊，桃園：中央大學性／別研究室出版，444-454 頁。

近年臺灣重大性／別事件

何春蕤、甯應斌、丁乃非 主講

何春蕤：大家好，從早上到現在，室外的氣溫一直在降，不過我們希望下午這節課會讓室內的溫度逐漸上升，讓大家看到臺灣在過去這二、三十年來，特別是在跟性／別相關的議題上面有過一些什麼樣的重大事件。我們也希望在述說這些事件的過程中不是只給大家一個編年大事記，而是談談這一些比較重大的、對台灣社會的發展有衝擊力的性／別事件，跟早上我們講的社會文化脈絡之間，有著怎麼樣的一些關連，是怎麼樣的產生它的各式各樣效應，到底在性／別領域當中、在性／別議題上面的一些變化是怎麼樣跟其他權力關係做互動。

因為相關的事件很多，所以我們的介紹一定會很簡化，會跳躍，有興趣的同學可以繼續深入研究。我們基本上會按照 power point 投影片裡呈現的事件一一說明，這個資料是我們出發前請性／別研究室的助理們幫忙收集的影像，我再加上一些文字說明，應該是蠻好懂的。

回首過去三十年，在臺灣首先明顯舉出女性主義大旗而且把這個理念放在書名上的作品就是 1974 年呂秀蓮寫的《新女性主義》這本書，那個出版社叫做「拓荒者」，從名字就可以看到拓荒的企圖。這個作品當時最出名的一句話叫做：「先做人，再做男人或女人」，訴求的是自由主義對於「人」的一個基本立場，也就是男人、女人都應該一樣的有一些基本權利和地位，因此要先做人然後再來談我們是男人或女人，而不是先說因為你是女人所以你怎樣，因為你是男人所以應該怎樣。

有趣的是，當時的知識份子在看這本書的時候比較著重的並不是這本書裡的性別意識，而是書裡隱含的「人權」意識。當時還是戒嚴時期政治高壓的年代，就算有一些和婦女相關的組織，大概都比較是高官太太的聯誼組織或是慈善的婦幼組織，而這些都沒有什麼性別意識或社會運動的味道。呂秀蓮本人從 1974 年寫完《新女性主義》以後沒多久投入政治運動，後來變成了政治犯入獄，所以也沒有實際加入 1980 年代以後的婦女運動行列，她的書最主要就是做為一種早期的思想資源。

雖然當時可能沒能形成運動，但是醞釀《新女性主義》思想成形的社會脈絡中確實已經開始出現一些和性別直接相關的重大變化。台灣 1960、1970 年代的工業化和經濟發展使得女性就業成為增加勞動力、提升生產力的必須，女性的個人主體性則逐漸在這些進入公共領域後的經驗中茁壯起來，但是傳統的性別分工在日常生活中還是主流，又工作又家務的女性對於雙重的重擔、對於性別角色的規範限制，當然會逐漸開始有一些反省，這也是促使性別意識誕生的物質基礎，而性別意識也從那時開始在各種文化作品中浮現不同的面貌。

其中最引人矚目的例子就是 1983 年李昂的一篇小說《殺夫》。這是她根據當時一個真實的社會事件來改寫的，描寫的就是一個暴虐的屠夫如何強暴和虐待他柔弱的妻子，甚至讓她長年飢餓，最後這個妻子就拿她丈夫的屠刀把丈夫當成一隻豬一樣的給殺了。當時這個小說造成很大的爭議和衝擊，不但是因為書中對「性」的场景有很露骨的描寫，同時也因為弱女子拿刀殺自己丈夫的那一幕被描寫成殺豬的樣子，大家可能知道西方女性主義把大男人主義的人稱為「沙文豬」（chauvinistic pig），所以在這個脈絡中，那篇小說的女性主義含意就很清楚了。

遺憾的是，有些像李昂這樣曾經言論大膽的人，近年來她們有關婚姻關係的言論趨於保守，算是屬於「大老婆俱樂部」的成員，也就是

說，談到婚姻，她們的言論多半傾向「元配主義」、「元配優先」的路數。這個傾向當然是對台灣社會婚姻體制快速多元變化的一種保守回應，而這個多元變化的現象其實從李昂自己寫《殺夫》的年代開始就有了跡象。

我們可以從 1983 年同樣引發社會討論的另一部小說來看到端倪。廖輝英寫的外遇小說《不歸路》描述了一個單身的女子如何跟一個有婦之夫發生關係，後來雖然發覺她自己在感情上、肉體上和金錢上都只是被這個關係單向剝削，可是卻一直沒有辦法掙脫這樣一個關係，一直到小說的結尾也只是好像他們兩個會分手，但事實上也看不到一個很清楚的圖像。這樣的一個小說當時受到非常大的回響，因為大家覺得它充分地反映了當時 1980 年代初期在臺灣已經廣泛看到的外遇現象，許多單身女人在公共領域中有機會和已婚的男人發生關係，作者用「不歸路」作為書名，其實就已經表達了某種警示的立場。直到現在，廖輝英在有關性別的議題事件上還是維持了這種憂心的態度。

這兩個作品反映 1980 年代的台灣已經開始關注到性別方面的一些社會變化——當時被當成「社會問題」，也開始形成一些既定的文化想像和成見，例如不婚的單身女子可能介入別人婚姻等等。1989 年女性主義者施寄青寫出了打開女性自主空間的重要作品，那就是把離婚正當化作為女性人生選擇的《走過婚姻》。施寄青用自己的生命經歷寫出了她如何克服對於婚姻的執著，決心走出婚姻、也走過婚姻的經過，對當時許許多多婚姻不幸福但是看不見出路的女人是一個重要的啟示。當然她的書也被很多人批評是破壞婚姻家庭的毒藥，還封她做「離婚教主」，說她使得很多已婚女性開始對婚姻不滿，紛紛要求離婚。不過事實上，她的書也是一個時代的標記：當女人不再侷限於婚姻的宿命時，她們還有很多人生路途可以選擇。

當時另外一個所謂的「社會問題」就是未成年的原住民性工作者。

台灣的工業化進行到了 1980 年代，都會地區是富裕了，但是生產模式的轉形也使得原住民區域的生活更為困苦，有些父母被迫把兒子送去當遠洋船員，女兒則被平地的人口販子仲介到都會去做雛妓。1986 年開始，基督教的山地宣教人士開始注意到這個現象，後來便連絡另外一些社會團體去救助這些雛妓。本來這個行動沒有太多人注意，官方也不關心，但是 1987 年台灣解嚴之後的政治運動空間使得更多團體加入這個行列（後來 1993 年官方也順勢讓很多官員加入當時在臺北華西街風化區舉行的救援雛妓行動以掌握行動的方向）。這是有史以來第一次為了娼妓而產生的救援遊行，各方面的因緣際會使得無助的雛妓成為性工作的首要代表圖像，以至於大家想到性工作的時候都會把雛妓可憐無助的處境當作原型。救援的行動沒幾年就不需要了，因為性工作性質的變化以及社會環境對人權的看重，越來越多性工作者不再是被賣被迫從娼，而是自願選擇這個行業。這個主要的性工作圖像也在後來 1997 年台灣妓權運動中遭到很大的挑戰。

甯應斌：我來補充一些。1980 年代初期台灣出現了可以說是第一個打出女性主義招牌的組織，那就是「婦女新知」，是一些女性知識份子的組織，它定期出版一份知識性、啟蒙性的刊物，成為當時對這種議題產生興趣的很多年輕女知識份子（應該也有男知識份子）的標竿，很多人不自覺地往它那裡靠攏，參加它的活動。婦女新知在國民黨戒嚴時期有些不明顯的反對色彩，畢竟當時國民黨是個極權的政權，是和任何社會運動的利益相反的。不過，在統獨的意識形態上，起初婦女新知或婦女運動基本上是保持一種中立態度，可是後來也有一些成員與其他婦運團體或個人比較跟民進黨接近，這個發展在民進黨開始執政的前後期很大程度地影響了婦女運動的方向和結構，特別是進入體制與國家密切合作的主流化路線。但是就像任何一種主流化，它必然是以排除內部更邊緣的人口群為代價的。

現在回過頭來看，像李昂的《殺夫》或廖輝英的《不歸路》小說所透露的，其實是在臺灣社會戒嚴之下冒泡泡的一些東西，但是當時還看不清楚它們的意義是什麼，現在我們會認出李昂寫的是「家庭暴力」，而廖輝英描寫的是臺灣從過去到現在一直都很活躍的地下情、婚外性活動。現在這些事情不但為人熟知，而且有不同的討論角度；但是由於戒嚴時期媒體較少公開大幅報導這些「社會黑暗面」，所以這些小說等於開啟了討論這些事情的一個窗口。

比較有趣的是，廖輝英在《不歸路》裏面建構了一個很不一樣的第三者形象，從前傳統的第三者都是妖嬌美麗的狐狸精，可是這本小說的主角單身女子和糾纏她的那個已婚男子都是長相很平凡、生活很平凡的人，讀過小說以後你反而對這個女子有一種同情感，因為故事裡這個男的是主動者，女的是被利用的，但是同時你也覺得這個女的怎麼事業上有一片天，感情上還這樣柔弱，跳不出這個圈子，繼續被這個男人利用。在這裡，第三者其實已經不是一個全面被譴責的對象，而是一個有待反省覺悟脫離是非的主體，同時，這種描寫也反映了第三者的無處不在，因為不需要狐媚嬌豔，任何人都可能做第三者。現在回頭看去，施寄青寫的《走過婚姻》讓女人看到離婚是一個可以選擇的出路，但是同時也強化了外遇事件更傾向以決裂為結局。

救援雛妓運動是個很有意思的運動，這算是在台灣戒嚴時期一個比較公開的街頭運動，也意外的得到社會各界很大的迴響。可是從事救援雛妓的人一開始是有很大的挫折感，因為人口販子得到警察和民意代表的包庇，政府又無能，束手無策。但是後來這個運動慢慢轉變，成為社會矚目的正義行動，最先開始救援的一些宗教小團體都在歷史因緣際會的過程裏擴大成長，在 10 年中她們的年度經費成長了十幾倍，就是因為這個行動所建立的社會形象吸引所有的企業和政府單位都希望能找她們合作以美化自己的正義形象，這些團體則把自己宗

教信仰的嚴謹生活信念實體化成為各式各樣的法律來幫官方規範所謂的「社會亂象」。值得注意的是，這些法律事實上有太多迫害人權的後果，剛才提到後來越來越多的少女自願進入性工作這一行，這麼一來所謂的「救援」就失去了意義，這些團體因而改弦更張以「防止」為目標，這麼一來就牽涉到更廣泛的限制和管理，比如說網路上不可以有任何色情訊息等等。說真的，這個雛妓救援運動一開始是滿懷善意，在當時的社會裏也是被很多人讚賞的，但是到後來對臺灣的整個性別文化來講卻有一些意想不到的惡劣後果。

何春蕤：我接著說，在就業方面，有關婦女權益的問題逐漸隨著解嚴鬆綁的文化而開始浮上臺面，這也是個轉折點。1987年有兩個官方單位的女性員工揭露她們被迫簽了單身條款、禁孕條款，也就是說你如果結婚就得離職，如果找到工作的時候已婚，那你一懷孕就得離職。這在民間單位例如金融機構裡非常非常的普遍，很多女性都被迫簽這一類型的條款，這種措施可以讓事業主永遠都有年輕的女性勞工後備軍，而且不必負擔員工的產假或者子女養育的補貼。在私人企業比較難提出抗爭，但是當時是公家單位做出這種要求，所以就有一些婦女團體介入並做出了非常強烈的抗爭，後來擴大發展成為《兩性平等工作法》的立法運動，不過這個法一直到2001年才通過。

1980年代末期台灣女性開始具體爭取自己就業方面的權益，同樣的，女性知識份子也積極的開發新的、不一樣的知識。1989年台北市出現一個自發的女性讀書會，成員多半都是知識份子女性，特別是曾經留學返鄉的高知，她們定期聚會閱讀女性主義的經典文章，自己命名為「歪角度讀書會」，這個「歪」字左邊還有個手旁，丁乃非說是取其動作的意思，把它「搞歪」的意思，也就是企圖在現有的思考方式之外另闢蹊徑，能夠用另類的角度來看事情，能夠看到另外一些原來在正統思考裏面看不到的東西。「歪角度讀書會」的主要創始人就是坐在這

裡的丁乃非和「台灣性別人權協會」的秘書長王蘋。這個讀書會串聯了大學校園裡隨著解嚴開放而出現的女性研究社團，也開創了用很系統的方式聚集在一起閱讀和女性主義、同性戀相關的議題，這些思辨討論都滋養了新一代的女性主義者和婦運組織者。

除了讀書會之外，在解嚴後逐漸開闊的社會氛圍和女性主義思想風氣的支援之下，臺灣第一個正式成立的女同性戀團體在 1990 年出現，叫做「我們之間」，出版一份名為《女朋友》的小型地下刊物，後來才逐步建立比較穩定的出刊形式，但是內容還是有限，還是個圈內的讀物。

相對於邊緣小團體和邊緣小刊物的出現，在大眾文化的範疇之內有另一股狂潮興起，而且和性很有關連。這股狂潮的徵兆之一就是 1992 年臺灣翻譯出版的《新金賽性學報告》。在臺灣這個小地方讀書人口並不多，一般的通俗書能夠賣個幾千本，出版商就要慶祝了，但是《新金賽性學報告》竟然在一年內賣到十萬冊！這是非常可觀的數字，也反映出民眾對於性方面的知識非常渴望。事實上，這種渴望大約在 1990 年前後已經強到連電視上處理性別關係的通俗節目「女人女人」都出現了專門談性的單元，每週請專家醫生來提供一些生理知識，後來很多家有線電視台也推出類似的談性節目，只是原來是由專家醫生提供「正確答案」的模式變成了真人現身說自己親身的、很個別化的性經驗。這種節目和書籍的狂潮反映當時臺灣民眾的性實踐已經多樣化到了一個地步，主流的力量覺得需要在通俗媒體中建立某種共識，某種權威的標準，以免野火燎原。

甯應斌：性狂潮之所以能夠興起，還有一個硬體方面的基礎，那就是 1980 年代末期錄像帶和錄像機的普及化，這些物質基礎使得色情材料垂手可得。台灣過去很難看到色情影片，有很多人一到海外就趕快去當地的紅燈區看色情片；就算不能去海外，很多人還是會設法去

一些特別的插片戲院。插片戲院通常會放一般的電影片子，例如文學名著片「小婦人」，但是放到一半左右就會插入十分鐘、十五分鐘的插入片，就是色情片，要是發現警察到場就立刻撤下來放正常片，繼續演《小婦人》（眾笑）。但是到了1980年代，有了錄像帶、錄像機，家家戶戶都可以租日本或美國拷貝的色情帶子來看；不但如此，才剛剛設立的有線電視也開始公開放映各式各樣的色情片，這時是完全沒有打馬賽克，沒有檢查制度的。台灣本地的情慾想像當然也因此大幅度的提升，觀眾過去不熟悉或自己做不敢講的招式，例如口交、肛交、SM、角色扮演，現在都成了隨手可見的場景，過去伴侶不好意思開口要求的，現在有了可以學習模仿的藉口：「別人都在做，讓我們也試試好嗎？」、「可是那好羞羞臉，而且好變態」。由於一般的成見認為色情片的招式是變態，民眾因而渴求相關的權威資訊以確定自己沒問題，《新金賽性學報告》這些性學書籍和「女人女人」這類電視節目所扮演的角色就是在這個時刻提供一些標準和共識，也讓這些情慾的衝力多多少少受到控制。值得注意的是，1990年代初期公共論域裡也開始出現一個新的媒介，那就是逐漸普及的電腦網路和BBS站，網路使用者最大的興趣就是在上面匿名發表性經驗和意見，而其他人也可以藉此知道一些平常不太可能知道的性資訊，這些力量都使得情慾狂潮更加的明顯。

何春蕤：這邊稍微補充一下，剛才談到女同性戀團體「我們之間」，那是個校園之外成立的自主小團體，第一個在大學校園成立的同性戀團體是1993年在台大校園正式登記成立的男同性戀研究社，那是學生課外活動社團之一。

甯應斌：台大男同性戀研究社一開始就很低調，因為怕遭到困擾，其實每個學校當時都有同性戀的研究社團，也就是同性戀社團。也許你們會好奇，他們都辦什麼活動？跟你們一樣啊！什麼都有，演

講啊，賣二手衣啊，放電影啊（眾笑），通常都是自己人參加或者自己人的朋友參加，也沒有什麼好奇的人來看，基本上都是學校的一般性社團，這樣就把每個學校的同性戀人氣聚集起來。但是我要提醒一下，這也是個階段性的現象。在同性戀運動與文化還沒有公開成形前，同性戀一開始都會覺得，作為一個同性戀，好像這個世界上只有我這麼一個人，偶爾聽到有人說同性戀就覺得很高興，就想要聚在一起。我曾經在香港的華人同志大會上碰到過中國大陸四川來的一位中年女同性戀，她說一輩子從來沒有碰過像她這樣的人，講得我也有點心酸，她說：「我今天來到這裏就感覺像回到家、碰到親人一樣。」這種強烈的感受在臺灣一開始有同性戀社團的時候也是這樣子，所以有一種很強的內聚力。但是到後來，套一句臺灣名主持人吳宗憲的名言，叫做：「天涯何處不搞 GAY」（眾笑），就是天下到處都是 GAY，到處都是跟同性戀有關的事情，同性戀酒吧、同性戀網路、同性戀書店、同性戀電影、同性戀咖啡店，好像都很豐富。這種誇張當然是從異性戀的眼光來看逐漸冒出頭的同性戀現象。不過同性戀的文化選擇多了些是事實，那麼可能有了其他出路，就不見得要參加學校社團，因為交朋友的管道太多，你要幹什麼隨便你，反正一樣可以碰得到同性戀啊！所以現在就是這樣子了。

李昂那本《殺夫》其實原先只是在文學圈子裡討論，但是 1993 年台灣發生了一個具體的現實版，有一位婦女鄧如雯因為被丈夫凌虐而殺夫，這個案子發生以後李昂在人們腦海裏留下的記憶又鮮活起來了，人們把鄧如雯這個案子投射到李昂小說上，或者把李昂的小說投射到鄧如雯的身上，造成了社會的普遍同情，因此婦女團體聲援鄧如雯要求減刑，也因此推動了家庭暴力法的觀念，希望能保護家暴的受害者。但是實際執行起來沒這麼容易，因為警察不見得有那個膽子或者訓練去面對這種暴力的丈夫，或者警察本身也覺得打你一下又有什麼

關係？經過多年的努力，《家暴法》終於在 1999 年通過立法。

剛才已經談到 1990 年前後台灣的情慾狂潮在人民日常生活的實踐中浮現，也被商業體系進一步推動著普及化——例如越來越多有情慾暗示的廣告、滿街的賓館（就是你們說的鐘點房）、刊物雜誌都做情慾專題等等。這股狂潮當然意味著性的逐步開放，但是性活動之內的性別關係有沒有改變？哪一種性有開放的空間，而哪些性還沒有空間？情慾解放是不是只是商業化的一個面向而已？女性主義運動要如何看待庶民生活中劇烈改變的情慾實踐？這些問題都引起一些知識份子和運動人士的關懷，她們也開始生產一些論述來介入並影響這場狂潮的方向。

當時台灣有一本左派與進步知識份子精英主持的雜誌叫做《島嶼邊緣》，1994 年 3 月的第九期，就是由歪角度讀書會的丁乃非和王蘋來主編了一期專號，叫做《女人國·家認同》。這一期有好幾重意義，一個就是抗拒當時台灣主流太僵化專一的國族論述，另外更重要的就是這本被當作學術性、知識性標竿的雜誌從那一期開始正式處理了女性主義和同性戀的問題。事實上，這一期翻過來背面就是另外一本女同性戀的刊物，也就是說，不同的兩本刊物被結合成一本，這個結盟帶給女同性戀一種非常大的正當性。這一期還有另外一個重要的特色，它開創了一個專題叫做「妖言」，由一些女人開始寫自己的性經驗，乍讀起來跟黃色小說沒什麼差別，但是這不是黃色小說創作，而是女性從她自己的主體位置來寫她自己的情慾，各種各樣的性經驗都有，而且標明了是「妖言」，用了這樣一個很挑釁的文化形式。事實上「妖言」的創作傳統即使在《島嶼邊緣》休刊後都一直在延續，創作很多，由不同的作者創作在不同的刊物或網路上。

何春蕤：我再補充一下，「妖言」的發言位置是很強勢的，也就是從一個被人責罵、踐踏的位置出發，力道十足的肯定自己的位置。我

還記得第一期有一篇我印象最深刻的，有一個女人寫她有著各種各樣的性經驗，到了文章最後，她說在情慾的事情上，她的原則就是：「弱水三千————我一瓢一瓢地飲。」（眾大笑）你以為她要說如何寧缺勿濫、如何搜尋最好的、生命中唯一的，結果她出人意外的接下來說出這番話來。這就是「妖言」的氣魄，一種毫不在意人言或形象的豪放氣魄。這個例子也顯示，當時有些女性已經不再欲拒還迎的假裝，她是以她自己的欲望和情慾作為出發點的。（眾笑）

丁乃非：我要講的是，「妖言」就是「歪角度」的一個部分。這個時候「歪角度」一直在陸續的寫一些東西，每次大家寫東西都用不同的名字，有點想要打破那種對個人真正名字的堅持，最後就成了「妖言」。那本《島嶼邊緣》反面的女同性戀雜誌叫《愛福好自在報》，這個雜誌跟女同性戀團體《我們之間》有一點點不一樣：《愛福好自在報》更身體、更「性」。那個時候「妖言」裏面也很清楚的有不同的、多種的女性情慾出現，包括女跟男、女自慰的、女跟女的，就是說異性戀、女同性戀都一起發聲。其實「歪角度」那個團體也是這樣的多元性質。現在往回看，那個時候其實孕育了年輕一代的女同性戀團體成員以及後來婦女團體的主要成員，而當時有不少學校的女性主義社團——「女性研究社」——是和女同性戀社團合流的，也就是說，女性主義社團以女同性戀為主要的成員，但是也有些學校還是保留了分開的女性主義社團和女同性戀社團。

甯應斌：這個女性主義社團和女同性戀合流的現象後來就越來越少見了，後來婦女運動和女同性戀運動其實有一點分家了。另外，《島嶼邊緣》有點像你們這裏的早期的《讀書》，只是讀者群少很多，但是它集合了臺灣一些重要的精英，現在看來有名有姓的都在上面。

何春蕤：順便講一下，1990年《島嶼邊緣》開始出刊的時候從第一期就開始「歪搞」。比方說裏面有一些是嚴肅的學術文章，可是旁邊搭

著一張本地攝影師拍的照片，可是有點怪怪的，好像跟文章搭不上。或者文章裡談到外國一些理論大師，但是照片說明文字卻把理論家的名字翻譯得很好笑，這是因為我們不希望這些理論家成為大家崇拜的大師。像馬克思主義與文學批評裡有個名人叫喬治·盧卡奇，我們當時在他的照片下面寫著「嚼個滷烤雞」（眾笑），這就是「歪搞」的精神，沒有神聖的東西，沒有盲目崇拜的空間。《島嶼邊緣》其實每一期幾乎都有「歪搞」的特性，而這種歪搞的精神和剛才說的那種妖言的氣魄很恰巧的搭在一起。

甯應斌：很多事情都是因緣際會加上主體介入才能形成轉變的契機，《島嶼邊緣》第九期的《女人國·家認同》專號就選在1994年三八婦女節的一個集會上正式推出。那時候學院的女性知識份子搞了一個「女性學學會」，集結了一些女教授、女性研究者、和女性專業人士，為了推廣女性主義論述和性別意識就辦了一個「三八講座」，就是三八婦女節的講座。這個講座安排了八位女性學者連番上台演講，其中就包括何春蕤，她講了一個題目叫做「打破處女情結」，正式在女性主義的論述場域中打開了公開而且正面談性的空間，也使得《島嶼邊緣》這一票邊緣女性知識份子的身體性論述成為台灣女性主義的重要一支。這個論述當然引起當時社會的反應，有正面的也有負面的，但是婦女學界當時還是蠻正面看待的，等下何春蕤來講她自己言論的內容。

不過也就在這個時間點出現了在大學校園裡發生在老師和學生之間的一連串性騷擾事件。這些性騷擾事件之所以能夠浮上台面其實是因為周遭的氛圍已經有了一些準備——例如校園裏的社團串連、女知識青年的集結活動、還有《島嶼邊緣》的思想影響——這些都為女性主義議題做好了準備，此外，女性學術分子、知識份子紛紛在主要的報刊雜誌上寫文章，隨時針對時事寫批判男性沙文主義、提倡女權的文章，這個輿論的準備也已經好幾年了，因此性別意識也似乎取得了政

治正確性。1994 年性騷擾的議題一出，這些醞釀中的實力便匯集起來，籌劃了有史以來的第一次反性騷擾遊行。何春蕤在遊行中演講批判情慾文化的貧瘠，認為對付性騷擾的根本做法是改變情慾文化，消除騷擾的動因，而不是只針對少數騷擾犯而已。她還喊出一個驚動整個社會的口號：「我要性高潮，不要性騷擾」，用這個口號表示女人對性文化的不滿，認為是社會文化在情慾上的貧瘠，才造成性騷擾這種惡質的表現，也造成女人很難高潮。這個口號標明了一種很不一樣、積極進取的性態度，後來證明這使得有些不想要這種態度的女人感到不安。

1994 年下半年，《島嶼邊緣》繼續推出第十期《酷兒專號》，使得原本以女性為主體的性別思考有了更為刺眼奪目的高亢酷兒色彩。「酷兒」這個詞當時在臺灣還很少人聽過，但是「酷兒」那種肯定自我、不甩常規、拒絕羞辱的精神和態度這時已經冒泡泡了，其實「妖言」也是出於同樣的一種氣魄和精神。這是因為隨著社會風氣的開放，女性主義運動出來反性騷擾，要性高潮，性的文化也開始開放，這就造成一種效果，很多同性戀可以開始抬頭挺胸了。可是這馬上也造成下一個問題，就是有一些同性戀比較容易抬頭挺胸，有一些同性戀不太容易抬頭挺胸，這中間的差異很多，當然也包括了階級的差異。我用一些簡單的例子來講，例如有些同性戀喜歡打扮得很娘娘腔，或者甚至打扮得像女人一樣；還有些同性戀喜歡去洗桑拿浴，在澡堂大家都脫得光光的，很便利於交朋友（眾笑），那麼另外一些同性戀就覺得這有損同性戀的形象。有一些同性戀喜歡講性，另外一些同性戀就覺得社會接納我們，尊重我們就好了，不要向社會提到太多性的事情，人家會覺得我們很骯髒，對我們的形象不好。換句話說，同性戀群體中有些主流化的想法。主流人士認為同性戀不要背離社會的性道德，甚至要比異性戀更道德。但是另外一些同性戀則認為要和性道德對著幹，要

改變而非符合社會道德，這些人就是所謂的「酷兒」。

酷兒運動事實上是一種針對同性戀主流化的思考。「酷兒」這個名詞實際上是西方人罵同性戀的一句話，就好像中文裏面罵同性戀是玻璃、屁精、變態、人渣，「酷兒」就等於這些名詞。但是 1990 年代西方的同性戀把這個名詞變成一種強悍的、挑釁的、高度肯定自我的態度：「沒錯，我就是變態，我就是人渣，怎麼樣？」酷兒這個名詞很重要的一部份就是坦然的談性、談身體，而且針對性裏面的一些權力關係。不過這個名詞引進臺灣之後，很多人只把它當作同性戀的另外一個名詞。

總之，1994 年發生了好多事情，情慾文化的版圖擴大了很多，何春蕤也出版了《豪爽女人》，總結了她從 1990 年初開始到各地演講情慾和身體的言論，這本書引起了很大的轟動，它的副標題叫做「女性主義與性解放」，認為女性主義是應該與性解放相結合。

何春蕤：我自己補充一下這些事情的實況，不要讓大家覺得只聽到了大事記。1994 年 3 月 8 日「三八講座」時我提出「打破處女情結」的說法，我建議了一些具體的步驟來提升女人在性活動中的掌握力和享受力。第一個就是鍛煉身體，因為我覺得很多時候女人因為怕這怕那所以才會身體柔弱，柔弱就更增加心理上的恐懼，因此要有活潑的性生活就要把身體鍛煉好。要不然人家身體一壓下來你就覺得哎喲要壓碎了（眾笑），要不然激情活動一開始你就氣喘吁吁的感覺缺氧，那怎麼享受呢？所以身體要強壯，心肺功能要好，性生活的品質才會好。第二個就是要情慾想像豐富些。女人要接觸色情材料，接觸 A 片，要知道情慾活動是怎麼一回事，要知道自己喜歡什麼，要充實自己的情慾想象，使得你在情慾活動過程中能夠變成一個很主動操控的人，而不是像死魚一樣被人用。（眾笑）能夠瞭解自己的身體，操控自己的身體，是很重要的一個關鍵。第三個就是，女人在情慾活動中要有協商

的能力，也就是說雙方有溝通的空間，能開誠布公的說自己喜歡什麼，不要什麼。還有，彼此之間話要講清楚，不帶套子不做，脫衣服沒脫到三十分鐘不做——意思就是說要慢慢脫，慢慢玩啦，不要猴急，稍微有點情調，前戲要足夠。（眾笑）

我的想法是，女人不能一說到性的時候就一副害怕的樣子，女人需要開始能夠去掌控她自己的性、她的身體、她的感覺、她的欲望，有協商能力能夠控制情慾活動過程中的互動。這種畏懼和退縮對女人的深刻影響決不會僅止於情慾活動，後來我寫《豪爽女人》就是想要把這裡面的關鍵說清楚。不過，當時像這樣肯定身體情慾的女性主義言論在台灣還是第一次出現，演講完了以後我還推銷《島嶼邊緣》第九期的「妖言」作為性解放手冊，觀眾爭先恐後搶購（眾笑），一下就賣光了。這次演講雖然在當場激勵了很多女人，但是稍後慣性的恐懼和遲疑發作時，就會覺得害怕了。這是後話。

1994年3月8日我講完三八講座，4月份就發生了師範大學女學生被教授性騷擾事件，因此很多頭腦簡單的人就說：「你看你看，就是你們要打破處女情結嘛，所以就有性騷擾了。」（眾笑）這兩件事情的時間順序在這個時候被變成了因果關係，來警戒女人不可輕易嘗試開放情慾的空間。不過這也在理論上形成一個難題，因為需要解釋到底性騷擾和情慾解放之間有什麼關連。5月22日反性騷擾遊行的時候大家輪流上指揮車去講話說明遊行的意義，也鼓舞群眾的情緒，我在車上的時候就提出了一個簡短的分析，說明性騷擾並不是少數壞男人幹的壞事，而是一個情慾文化在很壓抑、很貧瘠的狀況下的徵兆。因此不是打破處女情結就會有性騷擾，而是性騷擾的文化迫切需要打破處女情結——打破那種對於情慾流向和愉悅的嚴格限制，打破對於情慾接觸賦予太過分嚴重的後果——只有這樣才能有更開闊的、善意的情慾互動，也因此才能真正消除我們文化裡面那些會導致性騷擾的敵意

和惡意。

這次說完之後，我深刻感覺到我們對於情慾文化的生成和結構和操作都所知太少，結果無論發生什麼事情都只能落入最傳統的理解和情緒反應，女性主義如果不對這個方面的事情加以分析，那麼想要完成主體改造恐怕是不可能的。因此 5 月之後我就開始思考對臺灣女性的情慾處境做一個文化研究式的分析，分析為什麼女人被養成那麼脆弱，為什麼女人好像很厭惡性，為什麼女人在性的事情上即使遇到很愛的人也放不開來享受，就算想要盡性也不知從何開始。總之，我想解答為什麼我們會落到這樣一個情境當中，我認為分析了這個過程之後才可能來想情慾革命的道路應該怎麼走。書裡的細節我就不說了，大家有機會的時候可以讀一讀，在書的最後我提出來一個女性主義的解決方法，那就是女人必須要建立一個她自己訴說情慾的、集體討論情慾的管道，有點像「妖言」一樣，透過女人自己情慾經驗的交換、情慾經驗的探索，來形成一個新的力量讓女人開始不要怕性，以至於也不要怕身體，不要怕力量，能夠更有力量來前進，而透過這個集體的論述和支援，使得女人的情慾選擇空間能夠更大更有力量。這就是 1994 年 9 月《豪爽女人》這本書誕生的脈絡。

甯應斌：女人的需要當然不止於情慾，1995 年婦女團體開始要求修訂《民法親屬篇》，也就是從法律的層面來改變夫妻關係。從前台灣的法律認為夫妻一體，但是以夫為頭，所以結了婚以後夫妻財產關係是從丈夫的位置來說：「你的就是我的，我的還是我的」（眾笑）。經過好幾年的努力，終於改變了這個法律，從此至少在法律上認定夫妻各自有各自的財產和人格，這個結構性的改變對於中產階級婚姻關係的影響將會慢慢的顯露出來。

在政治上、法律上、就業上、情慾上，那幾年都有很多的進展。在公共論述上又有反性騷擾大遊行，又說「豪爽女人」，在這種氛圍

中，社會上女性都在蠢蠢欲動，台大女生作為頂尖的菁英當然不能落人後，於是1995年5月初她們計畫要在女生宿舍搞一個A片影展來「激起女性自主情慾的對話」，從這個標題來看就是在何春蕤女性情慾解放的話語影響下發展出來的東西。可是消息一旦傳開來，社會壓力就開始排山倒海地壓來。有人警告可能觸及《刑法》，可能觸及《社會秩序維護法》，可能觸及《著作權法》等等，總之就是放話「你敢放我就敢抓」，而且為了打擊女生放A片的正當性，輿論也警告主辦的人說：初中、高中女生都聞風而至等著進場，意思就是說你們把未成年人都帶壞了，你們要負責任。在這樣的壓力下，A片活動就轉向了，不再「激起女性自主情慾的對話」，而是「我們是為了唾棄惡劣的性文化」（眾笑）；也就是從「我要認識A片以便認識自我」轉為「我要批判色情因為它是壞東西」。有意思的是，台大女生連A片都沒看過就要趕快劃清界限，就要批判A片，真是一個很可悲的轉向。這當然也跟當時的指導老師有一些關係，因為壓力很快就會從學生轉移到老師身上，以致於後來老師還帶著學生們辦了一個記者會，說明她們的情慾自主不等於性解放，她們放A片並不表示就是走向何春蕤的性解放路線。

但是臺灣不是只有台大。台大女性研究社說要批判A片，當時其他學校的另外一批女研社、女性主義社團的學生就組織起來搞活動，重新把女性情慾的主題抓回來。1995年5月中，台大女生屈服於輿論後，這些非台大的女學生5月22日就在台北市一個有名的公園門口辦了一個所謂「女人連線、情慾拓荒」的活動，要繼續堅持女人的身體自主權，已婚的、有未婚的、同性戀的、有性經驗的、未婚生子的或沒有性經驗的統統出來，喊出「唾棄處女膜」的口號。除了表演情色舞蹈之外還舉辦很多有趣的活動，節目名字都靈活的改寫流行的東西，放進一些情慾的意味，例如當時臺灣有一個很紅的抽獎節目叫「天生贏家」，答對了題目就有獎，這些女生就把節目名稱改叫做「天生淫家」

（眾笑），也來玩猜謎答題，但是都和性有關，最後這些女生還在公園門口公開的集體叫床叫春。

台大女生批判A片和其他大學女生情慾拓荒，這兩個活動顯示當時在大學女生之間已經出現了不同的立場來看待身體和情慾的東西，後來這個差異還會不斷的在不同的人群和領域中出現，也構成了台灣社會變化過程中一個很大的張力，這些先後發生的事件和活動也都或多或少的衝擊到當時的社會，把公開談論性的空間更進一步的打開來。

其實在校園裡面放色情片、討論色情片這並不是第一次，1991年陳光興教授就曾經在臺灣的清華大學課堂上放映大島渚的《感官世界》（In the Realm of the Senses）等色情片，之後還請了好幾位教授一起座談「色情與文化」，師生一齊來認識這種文化產品。當時非常轟動，報紙大量報導，引發爭議的壓力，校方還正式寫信要求陳光興不要放A片，但是陳光興拒絕校方干預學術活動，仍然照計畫舉行，有一百多名師生參加，很多保守的人士都要校方解聘他，當時校方的保守代表就是李家同，最後則為了校譽而不了了之。陳光興他是老師，竟然在課堂上放色情片，所以變成被打擊的目標，這跟後來台大女學生自己要放A片不一樣，學生被假定是不懂事、無法負責的小孩子，所以學校不能把學生集體開除。總之，台灣校園裡不能放色情片也不能自由討論色情片的狀況至今沒有改變；只要你敢放就會有麻煩，大概最多只能關起門來偷偷摸摸放。所以我想今天台灣那些反色情的教授是沒資格批判色情片的，因為你連放映色情片的自由都沒有，連討論色情片的自由都沒有，你還好意思去批判色情片？這就好像過去台灣有很多所謂的「御用文人」批判共產主義或這個那個主義的，但是事實上他們既沒自由真正去看看共產主義世界，也沒有自由去真正講解共產主義什麼的，否則就犯了「為匪宣傳」或通敵的罪名，也就是現行反革

命。所以反色情的學者批判色情片，其實只是假借著國家暴力來表達個人品味。真正想要批判色情片之前，還是先去批判官方和教育當局長期箝制言論自由和表現自由吧！學者自己都沒有自由放映色情片，學者本身的自由、自尊、自主人格被踐踏，結果學者還不知羞恥地侈談「性批判」！沒有自由自主，何來批判呢？

我剛才講過在 1994、1995 那一兩年裏，整個臺灣媒體已經出現了性的狂潮。當時所有的婦女雜誌、電視節目、刊物出版，好像所有人都在談性，要找一個沒有談性的節目都很難（眾笑），好像所有人都對性有興趣，這當然也和台灣的情慾現實快速發展有關，商業體系敏感的嗅到了人民的需求，所以也相應的開始出版相關書籍。除了《新金賽性學報告》這類的書之外還有很多很有意思的書翻譯出版，例如西方女性情慾運動史上相當具有開創性的《女人的秘密花園》，作者 Nancy Friday 收集了很多女人自我敘述的性幻想，而這些性幻想都充斥了各種禁忌的、變態的內容，打破了認為女人不喜歡性、不幻想性的傳統看法。同時，美國的《海蒂性學報告》也翻譯出版，以女性本位、自述為主的資料收集方式取代了《新金賽性學報告》的統計模式。由於這些出版都是在《豪爽女人》之後，所以它們的色彩也都受到《豪爽女人》比較解放的、革命性的話語所著色，已經不再是中立、商業出版，而被視為某種幫助情慾解放推波助瀾的作品。我們當年在決定《豪爽女人》的出版時機時，曾經做過一些政治評估，因為我們知道出版界將要大舉出版一批性書籍，最後我們決定搶先出版《豪爽女人》，而且用性革命、性解放、女性主義來定調眼前的社會變遷。從這裡看來，由於婦女運動的介入，女性主義者的介入，女性性革命話語的介入，才使得臺灣有關性的討論、性的書籍出版都多多少少被導向加速臺灣比較趨向平等的性革命。

所以，如果你的印象覺得臺灣社會好像在性方面相當開放，那是

和這個階段的運動有關的，這是當時的一個論述大爆炸。事實上，1994 年何春蕤提出女性主義情慾解放的路線後，台灣的學術界有很多的辯論，幾乎所有知名的學者都下海寫文章批判或討論。有正統的馬克思主義批判何春蕤形左實右，也有自由主義者批判何春蕤左傾盲動。這些文章都收入了何春蕤編的《呼喚台灣新女性：豪爽女人誰不爽》，這些辯論也使得情慾領域的討論更為豐富踏實，有助於破除簡單的社會成見和保守道德。

學術界對於性議題的正面討論／辯論其實也有助於打開一片空間，讓所有的人都對性感到越來越自在，對於性領域的不平等權力分配也越來越有力量爭取。1994 年女性主義反性騷擾上了街頭抗議，1995 年同性戀也首次上了街頭抗議當時的一個公共衛生學者（涂醒哲）做的愛滋病研究嚴重的醜化了同性戀，接著同年舉辦了華人同性戀文學獎，把同性戀議題當成一個重要的文學主題，1996 年還有第一個公開的同性戀婚禮（許佑生與葛瑞）。情慾主體在社會中的可見度越來越高。

情慾議題固然有越來越高的可見度，婦女運動之內對於它的看法有所差異也是越來越清楚的，這不但表現在論述的辯駁上，在運動之內也是暗潮洶湧的。反對情慾解放路線的女性主義者不斷劃清界線，否認何春蕤的路線有任何意義，甚至說這個路線不是女性主義的，所以你讀台灣一般的女性主義著作或歷史或理論或索引或記錄，幾乎看不到何春蕤的名字，但是其實她是學院內外最知名的性／別學者與文化運動分子，原來「歷史修正」不是只存在於小說《一九八四》或黨史裡面。1995 年 10 月中央大學的性／別研究室成立，表示婦女運動走到了一個分水嶺，必須要另外成立一個研究室來繼續推動一些我們關懷的女性主義的性和性別的問題。我們從 1996 年起每年都舉辦兩個大型的學術研討會，不但建立起性研究的正當性和研究成果發表的空間，也

透過提供一個自在的、支援的空間，讓各種性別異類都可以在這個會議上以她們自己的方式「出櫃」表達自己的身分和看法，以顯示女性主義對情慾的立場並非堅壁清野，只能說不。有興趣知道性／別研究室的相關研究和學術活動的人，可以上我們的網站（<http://sex.ncu.edu.tw>）去看看。

1996 年底發生一件大事，那就是民進黨婦女部的重要幹部彭婉如被姦殺，到現在這個案子都沒破。這個案件引起了軒然大波，台北市還舉行了第一次的夜間火把遊行，抗議婦女人身安全沒有保障，要求教育單位重視性別教育，也使得台灣很快的開始了體制內的兩性平等教育政策，這個政策的侷限性也許等下還會講到。到 1997 年初臺灣藝人白冰冰的女兒白曉燕被綁架撕票，更加喚起民眾對於婦女人身安全的焦慮，又引發一次更大的遊行。西方 1970 年代也有過同樣的一個「奪回黑夜行走權」運動，要求女性平等的享有公共空間使用權，抗議暴力恐嚇女人不得享受黑夜。但是在臺灣，這個運動發展的結果卻是轉向政治，也就是後來在選舉時每一個政黨的候選人都爭相標榜「我要替婦女謀福利」，而且只要婦女提出任何要求，政客們都承諾「我都辦，都可以，沒問題！」沒有一個政客敢不顧及和婦女相關的政見，但是前提是這個政見本身要符合大眾選舉路線，而不是有爭議、會與主流民意衝突的政見。因此，現在你去看各黨的政見，有關婦女的政見其實都很像，都是抄來抄去，沒有新意，不外乎是加強婦女人身安全、促進婦女福利、就業等等，還有在各級政府設立各種婦女相關的部會單位，這等於開闢了不少公職機會給婦女晉身之用。但是能夠進入體制的政見，基本上就是沒有爭議的守成措施，如果像提出「家務有給制」就會遭到阻力，「通姦除罪化」就不可能。由下而上的進步政策也似乎不在婦女政見的想像中，像改革中學女生的體育課之類。至於像保障女同性戀權益之類的政見就更不可能了。總之，婦女政見的

婦女主體預設了某種女性。

在這裡，世界歷史很諷刺的顯示，當婦女的地位真的開始上升，婦女開始真的有權利進入政治場域時，婦女運動內部對於哪種婦女才能作為政治的主體也開始有很不同的立場，甚至分裂了。對台灣來說，這個分裂主要就環繞著「性」的議題，我們可以從一個例子來側面地看這個爭議。大家可能也聽說過李昂從 1995 年開始寫然後在 1997 年出版成書的《北港香爐人人插》，據說這本小說影射的就是在台灣政治圈裡很有名氣的女性政治家陳文茜，何春蕤曾經說過，陳文茜是臺灣第一個有乳溝、有肩膀、還有腳趾的女性政治人物。過去因為女性政治人物覺得須要樹立一個權威的樣子——女人已經被人看不起了，現在要是人家再拿一種色情的眼光來看我，我不是被矮化了嗎？——因此她們的形象都是那種包得很嚴實的端莊女人樣。但是陳文茜卻不一樣，她的穿著打扮都在過分嚴肅正經的政治圈裡投下了一些異樣的色彩，還常常被人家批評不夠端莊，太愛作怪；但是在政治分析的言論上大家卻不得不承認她頭腦冷靜，資料豐富，說服力很強。像這樣的行事作風，配搭上她呼風喚雨的影響力，當然會讓某些人不滿，李昂在《北港香爐人人插》諷刺女性政客用身體換取政治權力，批評女人從政不應該有身體上的著重，就是對這種結合的一種回應。

由於這兩個女人都很有名，吵的話題又很刺激，所以她們的對話也引發社會討論，連女性主義者也不得不跳出來表態。當然主流的女性主義者一方面覺得李昂的小說有點太尖刻，但是也對於性和政治的結合有所保留，覺得焦點應該放在那些沒有身體條件的從政女性身上；換句話說，對於性和政治的關係還是有所保留。在那個節骨眼上，就還只有何春蕤挺身護衛新型的、身體自在的女性政客，來抗拒這些保守說法背後的性歧視，認為就算是性方面開放的北港香爐型女性也有參政的權利。現在回頭來看，在這個媒體越來越當道的時代，

政客在攝影機前面的形象必須離開原本的保守老成樣子，以便投射年輕活力有希望的形象。就這方面來說，陳文茜還是走在時代的尖端呢，後來台灣很多政客或公共人物不論男女，穿著舉止都不一定很正式，也算是台灣特色。

剛才已經說到台灣同性戀文化和運動在 1990 年代中期以後獲得了很多進展，但是這並不是說就此一帆風順了，相反的，侵犯同性戀人權的事情還是時有所聞。1997 年就爆發了一件出名的事件。同性戀在都市空間裏多半在公園這種公共空間中集結，像台北市的新公園就是重要的地點，公園晚上十二點關了以後，同性戀被趕出來，同性戀們就跑到附近的常德街，在黑暗的街頭樹影中交流。結果警察來騷擾，惡意臨檢，這個事情引發了同性戀群體的抗爭，辦記者會座談會不斷的批評警方侵犯人權，後來就有了改善，警方就不太敢做這種事情了。像這樣的抗爭事件，同性戀團體做了很多，也大幅度改善了社會對同性戀的態度。

1997 年還有另外一件和同性戀相關的重要消息，也反映了同性戀群體一方面搞社會運動改變歧視，另方面建立自我文化凝聚共識，那就是《鱷魚手記》的作者女同性戀小說家邱妙津在巴黎自殺身亡。《鱷魚手記》是她很早的作品，但是當時只在女同性戀圈裏流傳，但是她自殺的消息傳來，又剛好是同性戀的公共可見度很高的時刻，這本書就引起了很大的轟動，讀者也就更多，她最後一本書《蒙馬特遺書》也因此被很多人閱讀，視為女同性戀苦悶的表抒。她的死讓她著作的地位更為顯著，成為女同性戀的經典作品。書中使用的名詞意象逐漸成為女同志文化的象徵，幫助女同志文化的凝聚。

1997 年最大的事情其實不是和同性戀相關，而是和另外一個爭議性的邊緣群體也就是台北公娼這群性工作者相關。這個議題的相關辯論把性和性別的糾葛以最極端、最複雜的方式呈現給大眾，再加上公

娼有著無比堅韌的抗爭力量，因此也使得台北市民有兩三年的時間都必須面對這個議題所帶來的再教育。讓我再說詳細點。

陳水扁當時是臺北市的市長，想要樹立自己正義清廉的形象，也想要爭取婦女選票才好連任。政客通常總是會撿便宜，就算做事情也是用一些聽來很有正當性、很討好大眾的事情，於是社會裏最弱勢的妓女就成了政客們打擊的對象以提升自我形象。陳水扁周圍有一些親近民進黨的女性主義者，這些女性主義者一向就反對色情材料，要掃蕩色情，現在有機會把理念轉換成實踐，於是積極替陳水扁制定政策嚴厲掃黃。警方動手抓私娼抓了老半天忽然發現缺乏公信力，因為有人批評臺北市政府左手抓私娼、流鶯、妓女，可是右手在發執照給公娼，這個發照的傳統是從日軍佔領台灣時就開始的。這個批評一出，為了統一政策，1997年9月6日臺北市政府廢止執行了四十年的《臺北市娼妓管理辦法》，128名公娼一夕間失去合法的性工作權，從此開啟了一場罕見的「公娼戰爭」，帶給台北市民一連串の間號與驚歎號：為什麼她們不願「從良」？為什麼她們不要市府給的福利轉業？為什麼她們能奮戰不懈達兩年之久！？

公娼喪失了工作權，就在一群工運人士的協助下組織起了自救會準備抗爭，很多邊緣的婦女團體和同性戀團體則聞風前來全力支援她們。這群很有抗爭經驗的工運人士幫助公娼設計了很多溫和但堅定的抗爭場面，弄得陳水扁很難看，到哪兒去都很緊張，因為當時公娼都會「娼影隨行」（眾笑），就像蒼蠅一樣繞著陳水扁飛。陳水扁到某大橋開路剪個彩，旁邊忽然冒出公娼大叫，媒體也只好拍一拍，這就讓公娼的訴求得到了空間傳播出去。那兩年女性主義陣營也為這個問題開了無數的會，各自擺開場子來談性工作政策應該如何，在媒體投書上也辯得很激烈。這些辯論當然引發了各界對性工作者的關注，在此之前，大家很自然的覺得一個社會怎麼可以接受妓女或性工作合法化？

幾乎是不可能的，但是在那兩年的論述爭戰中，你發現其實很多人的想法、意見是可以被理性思辨來改變的。當時市民逐漸對公娼採取同情的態度，這也間接導致了陳水扁在臺北市長連任上失利，因為大家不但在公娼的訴求中感受到陳水扁這個人的霸道和反覆（李登輝擔任台北市長時，想要廢北投娼妓，就遭到當時還是市議員的陳水扁批評反對），許多人也開始贊成性工作的合法化或者管理而不是廢除。我們可以說公娼帶動了一次市民教育。性工作合法化的運動到現在還在繼續，雖然台北公娼已經被終結了，但是有關性工作的思考還在繼續發酵。

台北公娼抗爭事件最重要的影響就是終於讓被放逐在社會邊緣的性工作者有了聲音，也因此讓我們重新認識社會，認識主體，認識性，認識性別，認識階級。公娼們平均年齡三十六歲，幾乎都是自願從娼，一般是單親媽媽，95%的學歷是初中畢業或肄業，有一些甚至小學程度。接觸到這樣背景的女人，對我們而言，也是一次很難得的教育，因為我們雖然在推動女性情慾運動，也接觸同性戀運動，但是還沒有在性的版圖上耕耘性工作的議題。當然我們知道國外有性工作者，但是由於社會隔絕，我們從來沒有機會接觸臺灣的性工作者，但是公娼事件使得這群性工作者出現在我們面前，給了我們一些太寶貴、太寶貴的經驗。其實，什麼是社會運動？它就是讓不同位置的人因為對改變社會的願景而結合在一起，或者能夠彼此認識、瞭解對方。

這個事件對整個臺灣社會，對我個人來講也是個重要的教育。公娼中有一位最積極的姓官的姐姐，她說了一些話我覺得很有意思。她說：「我願意站在第一線，不戴著帽子出來抗爭」。公娼出來抗爭的時候戴著農村婦女工作時擋太陽的帽子，遮著臉，戴墨鏡，後來她們越來越不戴帽，公娼帽反而變成了一個象徵符號，很多其他社會運動者會在不同抗爭場合裡戴著來表示一種不屈的反抗精神。官姐說：

「因為我覺得自己的工作正是當的，過去是靠這個工作養活一家人，我哥哥都說，應該在家鄉給我立一個孝女碑！我不覺得自己有什麼好丟臉的。再說，過去人生海海，看過那麼多人情冷暖起起落落，現在就算別人當著我的臉批評我罵我，我都可以忍受，重要的是，我要靠這個工作生存。」從這些話你就可以看到這些性工作者不再害怕污名，不再對羞辱忍氣吞聲，她們有了很強的權利意識，這種從邊緣和壓迫中還能高亢發聲的主體實在是很值得我們思考的。

面對這種主體，你說我們女性主義者能夠不支持嗎？人家已經用自己的生命打出一片讓女人在性的事情上更多選擇、更不必怕污名的空間，我們能撒手嗎？我們能和那些用論述來否定她們生命的女性主義者站在同一邊嗎？當然不能。

我們選擇了不同邊，兩批女性主義者在很多場合就不得不對立起來。這種對立有時候不是平和的各自表述，而是有權勢的一方殘酷的剷除異己。早先很進步的「婦女新知」團體就是一個明顯的例子。面對 1997 年的公娼事件，在理念上雖然她們說不出好理由不支持公娼，但是由於和陳水扁所代表的市政府和民進黨有著一定的友善關係，因此最後就用其他的理由——例如工作不力啦，沒有請示上級就做決策啦等等——把內部幾個積極支持公娼的幹部給除掉了。這幾個幹部中就包括了當年歪角度的王蘋，這個事件被稱為「新知家變」，它其實標誌了台灣女性主義從 1994 年以來對於性的議題、身體議題的不同看法再一次分裂的結果。順便一提的是，除了婦女新知以外，還有一兩個婦女團體都在 1997 年這個時候因著公娼事件有內部不同意見而進行了「清黨」，把幹部換了血，換成立場上比較正統保守的成員。總之，一開始臺灣的婦女運動者是在一起的，但是因為一次次的事件暴露了更多的差異立場，因此就慢慢地分家了。

何春蕤：順便補充一句，當這三個工作人員被開除的時候，「婦

女新知」董事會裏有一位董事隨即也發表退出「婦女新知」的聲明以表示支援這些工作人員和她們的立場，她就是坐在這裡的丁乃非。（鼓掌）這一連串的事件迫使我們認識到女性主義恐怕對於什麼是「女性」有著很侷限的看法。1997年9月份臺北公娼開始抗爭，1998年的3月8日和公娼連線的弱勢團體決定舉辦一個聯手的遊行，希望賦予婦女節一個新的意義，而不是像以往，每次婦女節都在講母親多偉大之類的，我們希望能夠包含一些不一樣的議題，不一樣的意義。

甯應斌：臺灣對婦女節意義的顛覆倒不是從這一年開始的，好幾年以前我們就已經開始反省，為什麼在婦女節和母親節總是說「媽媽多偉大！含辛茹苦！」這種說法把媽媽限定在那個偉大、也就是無我的、總是犧牲自我的「好」媽媽上，就像從前把女人限定是溫柔賢淑順從一樣，而我們希望開始認識那些實際上存在的、不一樣的母親，比如說外遇媽媽、公娼媽媽、未婚媽媽、離家媽媽、選擇實現自我的媽媽等等，要把這些媽媽都扶上臺面來，讓這些被排擠、被邊緣化的媽媽一樣都被認知為偉大。1998年的這個婦女節決定主題是「弱勢反污名遊行」，這是臺灣在論述上、在言語上比較進步的地方。遊行裡面所有的弱勢主體都混在一起，有同性戀、女工、原住民、酷兒等等，但是以公娼為主軸因為公娼正在抗爭，其他弱勢團體則紛紛聲援。

同學：老師，你今天上午說到臺灣人他們都很少去參與不關自己的事情，那現在女工和公娼有什麼關係？她們為什麼要聲援公娼？

甯應斌：好，這個問題問得很好。其實我剛剛說的那個原則並不是絕對的原則。有時候就在於運動的領導者或群眾有沒有高度的覺悟，然後能不能夠在話語的層次上把各種運動串聯起來，那在當時是有做到的，主要是像女工團結生產線這個團體和相關的工運人士來幫助支援公娼不斷的組織與鬥爭。在話語方面，像我剛剛舉的例子就是「工作權」對不對？這就是女工和公娼共同的議題，組織工會，妓女也

要組織工會啊，這當然是勞工議題。性工作就是一個工作，性工作就是性勞動嘛，所以它也可以組織嘛。那你說妓女和同性戀有什麼關係？我曾經寫過一篇文章，題目就叫做〈同性戀與性工作的生命共同體〉，在裏面詳細的分析他們之間有非常多的議題連在一起。比如說，他們在結婚權上有共同議題，同性戀不可以結婚，公娼也是不被允許結婚的，為什麼呢？因為結婚的女人如果做公娼就等於犯通姦罪。還有同性戀和公娼在性污名上也是連在一起的，還有很多很多的相似點。當我們在話語的層次上讓這些弱勢團體看到本身有些共同的利益，有些共同的議題，這種連結就成為可能了。除了話語之外，各個社運團體的連結也很重要，這種相互支援或連結往往是靠這些團體的成員本身之間就有一些互動，人的互動，人的關係。前面提到工人團體帶動公娼抗議，那後來同性戀團體為什麼會加入？很簡單，因為王蘋、丁乃非和我們這些人原來就和一些團體有互動，當我們加入公娼抗議時，臺灣的其他運動團體也會認識到這些議題。臺灣的同性戀非常可愛，由於整個同性戀運動的文化，他們對於性的議題關心非常廣泛，他們是堅決支持公娼的一群。同性戀從和性工作運動連結開始，他們後來涉入與關心非常多的社會議題，甚至包括反對政府對搖頭派對的取締方式或對藥品的盲目管制等等。當然不是全部同性戀都是這樣進步的。

何春蕤：公娼運動之所以能夠串聯這麼多團體，主要是它選擇了一個大家可以都認同的主題：「反污名」，也就是反對成見、歧視。比方說，一般人可以認為妓女很賤啦，原住民都是番仔啦，同性戀都是變態啦，女工都是頭腦不好的人啦，有很多很多的歧視，有各式各樣醜化人家的說法。而我們在抗拒成見、抗拒歧視的基礎上舉行一個反污名的遊行，好讓大家都能肩並肩的站起來說：「你不要用那種成見污名來說我，我有我的尊嚴，而你應該尊重我的尊嚴」。遊行中的口

號就是「反污名，尊嚴亮晶晶」，當時在遊行結束時還做了一個行動，讓各種主體站成一排，頭頂上則撒下很多亮片，讓大家都亮晶晶起來。弱勢主體在這樣一個氣氛裡自己也覺得氣勢不凡。

甯應斌：這隊伍裏頭你可以看出幾個東西來。公娼、同性戀跟性別有關係，女工跟階級有關係，原住民跟族群有關係，所以性別、階級、族群都在這裏串連了。當時這些不同主體都在隊伍裡，大家認同彼此的位置，支援彼此的訴求。

剛才已經說到台灣因為彭婉如和白曉燕的慘死而使得女性人心惶惶，為了安撫民心，當政者當然需要有一些具體的動作出來，婦女團體也要求一些改變兩性關係的做法。之前的社會輿論一直著眼於「教育」，因為保守派也覺得社會性風氣太亂，青少年需要被性教育來克制衝動，而很多婦女團體也認為從國家正式教育著手是改變性別關係的有力手段。所以這些不同的論述潮流在推動性別教育上有著合流共識，至少要透過性別教育讓男性針對女人的侵略衝動稍微有所自制，「尊重」在此是個重要話語。

不過，一開始還是有點抽象，不知道要在這個性別教育中放些什麼內容。1998年除了公娼持續抗爭並且獲得緩衝兩年才廢掉的成果之外，台灣最引起大眾矚目的就是好幾件連著發生的多角戀愛事件，其中包括台灣的清華大學的研究生多角戀愛最後導致一個女生殺死另一個女同學，這件事情使得大家開始反省高知份子其實好像也逃不掉感情上的狹隘和佔有。另外台灣政治新聞人物周玉蔻爆發消息，指控當時一位知名的公務人員（黃義交）欺騙她的感情，後來又有另外的女人出來說她也同樣受騙。還有一個電視節目講星相的算命家（陳靖怡）另謀感情出路也被男友殺了。

這些廣受矚目的情殺事件、多個性伴侶、複雜情感關係的案子使得性別教育突然有了具體的內容，那就是教導男女關係應該單純化，

最好不要太快有性關係，不要腳踏兩條船。於是教育單位突然熱衷舉辦所謂的「兩性平等教育訓練」，提供預算讓每個地區的學校教員都能接受這方面的訓練，課程內容則大同小異，多半是另外一種道德教育，提醒老師要注意學生的行動和接觸，形式則多半是請一些專家學者來講授；有趣的是，專家學者裡面有一大部分是婦產科醫生（大概認為兩性關係最麻煩的問題就是懷孕），另外就是一般的心理諮商人士，對於性別關係最有認識的女性主義者反而不是最主要被邀請的對象。不過，由於政策所及，各地區都得有業績表現，所以有時候也會請到何春蕤去演講，那就會聽到一些不一樣的內容了。

有些女性主義者想像中的性別教育，當然是能夠促進性別平等的教育，但是在一個制式教育裡面，很多進步思考會在實際執行時走樣。我認為要從正式教育來改變性別意識的做法，是首先能召喚出校園裡在性別表現上與眾不同的師生，不論是同性戀或跨性別師生、或者被認為「不夠端莊正經」的女老師或女學生，她們在校園裡獲得自由言論和穿著打扮的保障，才能有推動平等性／別教育的尖兵。教育需要教育者，處於不平等的性／別處境的師生是最好的教育者，因為她們有切身的利害與受壓迫的經驗。因此，如何在各級學校裡保障這些人的存在，不受解聘、處罰、迫害、記過、排擠、歧視等等打壓，可能才是婦女運動推動平等性／別教育的重點，而這跟校園內的民主運動應該結合起來，讓老師與學生有更多的權力。

1998年台灣的同性戀運動進入另一個重要的里程，因為「同志諮詢熱線」成立了。成立這個熱線也是一種社會運動方式，因為我們社會有醫生，有心理諮商師，可是這些人到底懂不懂同性戀的問題也還不一定，恐怕也只是書本上的認識，畢竟還不能解決更深入的私人問題。可是同志諮詢熱線是由比較有經驗的同性戀運動者和同性戀諮商師合作，訓練義工同性戀接聽電話，回答問題，有些來電話的同性戀

接近了運動之後也來受訓擔任義工，這種滾雪球的方式越滾越大，變成一個頗有規模的同性戀團體。

1999 年出現了台灣男同性戀的第一部紀錄片《美麗少年》，而且以前大家印象中的男同性戀好像都是成人，但是同性戀並不只是成年人啊，影片就拍了好幾個高中生男同性戀的故事，這些少年都很自在，沒有一個人是很委屈的、羞於見人的樣子，他們一個個都理直氣壯、快快樂樂，而且也沒有特別在意你們怎麼去看他們。影片裏面還顯示他們的家人對小孩的同性戀都很支援，很平淡的對待。這個片子顯示做同性戀也可以分享快樂，不要搞得家裏愁雲慘霧，看了這個電影能得到很高的領悟。除了男同性戀紀錄片之外，之前也出現女同性戀影像《撫摸》，稍後還有《角落》。這每一部片子都挑戰禁忌，強調：「我們不會只給你看我們同性戀很莊嚴、很正經的一面，我也給你看我們性的一面。你要接受我們就全部接受，你看著辦吧。」

除了文化方面的生產之外，1999 年台北有了第一家同性戀書店開張，這對同性戀運動是很重要的，因為有一個固定的地點，可以大張旗幟，掛起彩虹旗。而且可以由點來突破擴及面，事實上也是如此，同性戀書店「晶晶」開張以後，經營者賴正哲還在對面開了一家咖啡屋，然後斜對面又開了一家畫廊，那個區域就有越來越多的商店掛了彩虹旗標誌，表示對同性戀友善，慢慢形成一個同性戀友善社區。

從 1994 年到 2000 年臺灣社會對於性和性別的事情確實看起來開放了很多。女性有了情慾自主的權力和空間，同性戀有了自己的文化和社區，成年人的情慾好像有了比較大的出路，但是青少年呢？她們一向就被成年人管制，說她們意志不堅，判斷不對，感情衝動，心靈脆弱，容易被人害被人騙，因此一向就很少情慾空間。可是我們活在一個新科技的年代，青少年比成年人更快學會了電腦，學會了使用網路，於是她們透過網路和手機電話建立了自己的天地，穿透了父

母師長的傳統式監控系統，在網路上發展自己的「對外關係」。成年人對這個趨勢當然很緊張，因為這個新科技幫助了孩子脫離控制，這種不安的失控感覺就提供了一個設立新法律的沃土。

在 1999 年發動成年人的不安恐慌以便嚴厲取締和逮捕那些性活躍青少年的，不是別人——就是那些原先反雛妓、反色情的保守婦幼團體。當年反雛妓運動開始沒多久，被賣被迫的雛妓就越來越少，相反的，有越來越多的青少年自主的加入性工作的行列，而且她們加入的方式就是自己透過網路和手機行動電話來接觸到更多可能的客戶。保守的婦幼團體本來要救援雛妓，現在這些青少年性工作者不但不要她們救援，反而抗拒她們救援，批評她們歧視青少年，婦幼團體於是決心把救援的工作改頭換面，弄成「防止」的工作，認為如果能看守好社會的大環境，斷絕青少年青少女接觸色情資訊的管道，就可以防止青少年進入這個行業。你們不要小看這個方向上的轉變，比起「救援」來，「防止」可以做的事情可多得多了。「救援」有特定對象，在人力物力資源方向使用上都很侷限，但是「防止」就難說了，因為要防止就要撒網，而這個網可大可小，涵蓋的範圍也可深可淺，任何花錢的事情都可以扯上一點「防止」的效應，這麼一來，這些團體這些年來的預算和工作 and 人員越來越多也就是可想而知的了，因為要「防止」啊，到處都需要錢做事啊。

在婦幼團體這幾年最努力做的工作之中，最深刻影響青少年的不是色情少了，而是完成了許多立法修法，把法律的條文改得嚴厲不堪，嚴重的限制網路言論。比如說，你們今天在網路上如果打出幾個字，「我要性交易」，就算是開玩笑的也不行，按照台灣所謂保護青少年的法律，這就可以判入獄五年！這個刑罰是很重的，你們對比一下，你要是走到街上找一個人進行性交易，而在交易時被警察抓到，按照一般的法律條文是居留三天！這中間的巨大差異在哪裡呢？就在

於前者是利用了網路來進行接觸，而後者沒有。這些婦幼團體相信，我們必須對無遠弗屆的網路加以管理限制，不能讓青少年那麼容易的就接觸到和色情相關的資訊，不但如此，也不能讓她們接觸到任何對性工作沒有表示否定態度的資訊。比方說，我如果在網上留個訊息，表達個意見，說「性工作其實蠻好賺的」，這句話也是犯法的，因為它「有可能」被青少年看到，「有可能」影響青少年的價值觀，使她們投入性工作，因此有可能「教唆犯罪」，所以還是一樣判刑。

你們聽到這裡就了解為什麼這些修法立法的舉動嚴重影響到所有網路使用者表達意見的自由和空間，特別是針對性的言論空間，因為你只要寫出看來有點邀請意味的話，例如「我想交際」「我想幫助你」「想要一夜情」等等，都可能被警方讀成在「暗示」性交易，因此也會被誘捕被抓。你可能會想，為什麼警方那麼喜歡抓網路上的性連絡呢？這是因為警方要輕鬆的業績啊！台灣有很多網路詐騙事件，別人送訊息給你，騙你說中了獎，要你先繳點稅才把獎金給你，當然你把稅款寄去之後就沒消息了。人民抱怨很多，警方卻都抓不到，但是仍然需要有業績，證明警方還是在努力做事，再加上為了鼓勵警方多注意網路上的性連絡，婦幼團體在立法時就把破獲逮捕這種網路性交易的案件獎勵提高，這樣就更鼓勵警察多上網找對象下手。抓網路援交比較容易（現在術語叫做「援交」，就是採用日本的用語「援助交際」），因為網路上這些天真的、想交朋友的、很好奇的孩子哪鬥得過老謀深算的警察，騙了幾句，收夠了證據，就逮捕了。最矛盾的是，一方面司法與保守婦幼團體說青少年沒有自主判斷能力，所以他們答應跟你發生性關係不是真正的自主選擇，因此為了保護青少年必須處罰跟青少年發生性關係的人，但是另一方面，他們又用誘捕方式來抓青少年援交，如果未成年的青少年在網路上答應跟假扮嫖客的警察發生性關係，那麼這就是證據，會被送去改造吧。可是如果青少年沒有自主選擇與判

斷，那誘捕的同意性交怎能當作證據呢？這不是矛盾嗎？青少年同意跟警察性交就算自主選擇（因此青少年需要為此負法律責任），但是青少年若同意跟其他成年人性交就不算自主選擇（因此成年人需要為此負法律責任）？什麼保護青少年？根本是幌子。只是為了打擊性工作罷了。

就警方來說，辦這種誘捕援交的案子也很有趣（眾笑），因為辦案的警員都可以趁機發揮性幻想，女警能把自己講成閨中怨婦，男警能把自己講成萬人迷，綿綿情話不斷，一直到把對方騙出來約會逮捕為止，在這個過程中警察還可以滿足自己的幻想。從 1999 到 2001 年有一千多個案子都是這樣逮捕的，可憐的學生們佔了大多數。這方面的案子和法律的不合法，我們也都一直在批評，還邀請很多法律專業的教授座談，指出這種法律嚴重的侵犯人權，希望未來有機會再度修法。

剛才講到同性戀的運動和文化都有長足的進展，甚至台北市 2000 年還舉辦了一個「同玩節」，辦了一些國際性的講壇和園遊會活動，作為對台北市民的教育。這是因為臺北市民慢慢地變得比較成熟、比較國際一點，可以容忍市政府用經費去支援一個非主流的活動，當然官方在主辦臺北同玩節的時候，確實遭到很多人反對，因為宗教團體認為不應該支援鼓勵同性戀。

2000 年也是很有意思的一年，很多事情都在這一年浮上檯面。首先在性別論述方面，文化界針對女性塑身這個話題進行了正式而熱烈的辯論。在此之前，女性主義者已經就這個話題有過不同意見的抒發，有些人批評瘦身事業利用女性的不安全感來騙取她們的錢加入減肥行列，但是也有人認為女性瘦身包含各種不同理由，並非全都可議。這個時候，警方抓援交者時曾經抓到幾個體重一百公斤以上的女生做援交，竟然還有生意，而且很受歡迎，結果媒體把案件拿來炒作報導，顯然有些歧視肥胖的言語和態度，我們有些人也趁此機會批評了這些

歧視。不過這些案件受到媒體注意，也側面告訴你臺灣非常重視身體減肥。2000 年有個很出名的塑身事業用了一個 14 歲的女孩做廣告，立刻引發婦女學者們大加批評，因為過去廣告中都是用中年女人來顯示瘦身前後如何不同，很有說服力，但是至少針對的都是成年婦女。現在用青少年來做瘦身廣告，廣告中鼓勵大家注重外表，這下子就讓很多人受不了，於是臺灣就開始了一場論戰。有人出來批判，說這個廣告是戀童症，還有人說為什麼拿這些未成年少女做商品販賣的物件，把少女商品化，這是不好的。後來還有台灣的傳統左派加入批判行列。我則寫了很長的文章來指出這種批判往往簡化了身體的論述（按：這個論戰後來編成了一本書《身體政治與媒體批判》）。

青少年的身體和慾望終於成為媒體和辯論的焦點，這也使得她們活躍的性成為在台面上可以討論的話題。從前只是聽說很多少女未婚懷孕，需要墮胎，但是現在新的事後避孕藥物 RU486 被引進台灣，可是衛生部門堅持不希望藥物被當成一般藥物販售，甚至想把它列為毒品的等級，以免被濫用，因此在提供藥物的時候也增加了很多限制，例如必須有等候的時間，好讓當事人多多考慮，還有未成年的需要父母同意等等，這種態度使得 RU486 一直被當成特殊藥物，也影響到了所有女人的身體自主權。不過，臺灣的墮胎問題是一個專門的話題，需要一個另外的場合來講臺灣在生育、節育方面的政策發展；現在我只想簡單的說，這些有關身體自主權的變化是一波接一波的，而不是很平順的走向開闊或回頭封閉，事實上，這些都是一波三折的，有進步的，也有倒退的。再舉一個例子，過去在台灣，強暴是自訴罪，也就是說受害人要出來控告加害者，如果受害人不出來，這件事情就沒事了，或者加害者也可以和受害者以金錢達成和解。但是現在 2000 年臺灣刑法修訂，把強制性交改稱為「妨害性自主罪」，而且改成公訴，這麼一來，不管受害人要不要來告，檢察官都可以主動起訴加

害者，不但如此，強制性交還把強制猥褻都包含在內，當成一樣的罪來處理，從此，「性」的定義就更寬了，不只是異性戀的陰莖插入陰道了。這些立法擴張了性交或性的含意，把手指或物件的強制插入都當作性侵害，似乎是想保護婦女（例如這個法律使得性無能者無法以手指性侵害婦女），但是卻沒看到在一個假設性會傷害女人的社會中，擴張性的範圍也意味著會使女人受到更多形式的性傷害，也同時使男人的手指或物件等獲得陽具的象徵力量。同時，這個法律不考慮雙方當事人的性別也是有欠思慮的。

在「性」好像越來越被當成法律想要管理的重大事情的同時，另一方面，「性」也正在某些方面改變它的意義。例如 2001 年日本的 AV 女優，也就是色情片的女星，飯島愛到臺灣宣傳她熱賣中的自傳《柏拉圖式的性愛》，結果大受歡迎，很多年輕人都買她的書，還當成勵志書籍來看，崇拜她能肯定自我的生涯選擇。當時大陸作家高行健剛剛獲得諾貝爾文學獎，所以也同時到臺灣簽名售書，兩人在同一個書展中出現，結果飯島愛的書賣得比高行健的還要熱。可見得年輕人對於性的污名已經有不同的評價，不在乎這些事情，只在乎是不是能夠實現自己。也有家長特地去買高行健的書給孩子讀，但是高行健的書裏面也有這些性場面的描寫，這可是家長們沒想到的。（以後台灣政府就開始對邀請 AV 女優進行不合理的限制了。）

2001 年當然還發生了大家可能都聽說過的璩美鳳光碟事件。璩美鳳本來就是在政治上蠻活躍的人，由於她單身，大家也對她的私人生活很感興趣，但是她的形象很正經，看不出來會有什麼緋聞。可是那份被偷拍的光碟一出，一時間，女人完全不馴服的性生活形態被放在全世界華人的面前，她的生活、她的男人、她的哭泣、她的重返江湖，每一件事情都受到媒體關注，每一個表現都承受大家的詮釋和批評。但是璩美鳳的特殊點也在於，無論是被人憐憫或者被人質疑或者

被人不齒，她的自我核心好像都不太受到影響，還是照樣發展她的人生，這也給了很多女人一些啟發和示範。

2001 年一對男小女大的跨代戀鬧熱了媒體。男大女小是常見的狀況，但是這次一個 18 歲的男孩和媽媽的朋友一個 51 歲的女人談起了跨代戀愛，還牽扯到兩家人因而交惡，前前後後分分合合，所有的事情都在電視鏡頭前面上演，兩個人變成名人，還有一度私奔，自己開店賣小吃什麼的，後來兩個人還是分手了。不過，因為這個狀況引起大家的討論，後來有很多戀情都露了臉，承認自己也是跨代戀，例如你們知道的台灣名人李敖，現在 67 歲，當時也正在跟一個 17 歲的女孩談戀愛（眾笑）。你們別笑，要是這個風氣能維持下去，等你們成為高齡人士的時候，人生不是還很有希望嗎？（眾笑）

台北公娼經過緩廢兩年，終於在 2001 年走入歷史，妓權團體還邀請了世界各國的性工作者來台辦了個晚會，也宣告展開性工作合法化的下階段工作。台北公娼或許是不存在了，但是臺灣一直流行各種各樣的新型性工作，例如 2001 年就流行鋼管辣妹，不但在 club 裏就會有很多女生跳鋼管，也就是繞著鋼管跳很煽情的舞蹈，有些是職業的，有些是業餘的，後來鋼管舞竟然流行到一個地步，各種慶典活動都會請辣妹來表演鋼管舞，甚至一般人也在特殊的場合用鋼管舞來表示自己的開放。

從 1989 年施寄青寫《走過婚姻》到 2001 年，台灣的婚姻和家庭一直在變化中。這一年，男變女變性人鍾玲獲准收養男嬰，這對變性人來講是個很重要的事件，你不需要作為一個異性戀的正常人才可以收養，以後同性戀也可以收養。另外，有個女學生未婚懷孕，結果被她的學校退學，說是會影響到其他同學的求學狀況，結果婦女團體集體抗議，說這樣是性別歧視，說懷孕的女性也有受教育權。這些發展我覺得其實都不是偶然的，就像我前面所講的，其實都是一串串來的，

女性運動發展到一個階段以後，很重視性的權利、身體的權利，這些權利慢慢積累到最後的結果就是在這些事情上面出現了態度的轉變。我當然可以想像到，從某些人教育的眼光來說，在學校裡有個女生大了肚子會不會對別人有影響？他們大概是擔心別人會覺得羨慕，「你可以大肚子，我也要大肚子」（眾笑），或者女學生大了肚子，家長還會找學校算賬之類的。我很瞭解那些可憐的校長和老師的心理，可是問題是，人權就是人權，她懷孕照樣有受教育的權利。不過你們也不要以為這個現象顯示台灣的社會很開明很進步，因為當然也有別的社會現象，例如在此同時，臺北市的公家機關建立了「大老婆資源網站」，講明了幫助元配保護她的權益，反過來看，臺灣外遇、婚外情雖然非常普及，但是官方並不會設立「第三者支援網站」保護第三者的權益，這種區別待遇顯示官方對於婚姻這個體制還是竭力保護的。同樣的趨勢也出現在代理孕母的相關法條在台灣熱烈辯論了幾年都沒辦法通過，顯示台灣社會不同社會力的拉鋸戰還在進行中。

剛剛說過台灣性工作的形式不斷變化，最近幾年出現很多大陸女子到臺灣去賣淫，值得注意的是，有幾個警察居然把這些女子抓起來，不是抓到警察局，而是抓到私密的地方，然後打電話給賣淫集團的人說：「你的幾個手下都在我這裏，你拿錢來把她們贖回去。」這種警察綁架勒贖的事情讓警察的形象大受損傷，也讓大陸女子的權益終於受到了一些保護。

2002年還有一個案子，主角雖然不是性工作者，但是她和客戶的交往還是花了對方很多錢。她是一個電視主播薛楷莉，別人安排她和一個日本人出去約會，結果兩人逛街買東西，她在一個小時之內刷掉新臺幣184萬元（大約人民幣46萬元）。消息出來之後，很多人譴責她拜金，但是同時也有很多人羨慕她有這個本事能做到這樣，立志學習她也去「削凱子」。這件事情又再度讓民眾有機會辯論女人可不可以用自

己的身體和魅力來獲得錢、權力或者什麼的，事實上很多人覺得並無不妥。

再來就是臺灣聞名國際的檳榔西施。檳榔西施就是在路邊攤賣檳榔的辣妹，在台灣只要是在公路附近到處都可以看到，她們的特色就是穿衣服穿得非常少，非常暴露，穿著很高很高的鞋子跑來跑去的遞送檳榔和飲料給客戶。因為她們多半集中在高速公路附近，特別是國際機場的連絡道路上，因為這些路上有很多貨櫃車司機經過，生意不錯，但是官員們認為這樣有損台灣的名聲，覺得各國媒體報導台灣的檳榔西施讓政府很沒面子，因此決定從 2002 年 10 月起取締衣著過火的檳榔。但是問題是，在台灣，各種大型的展覽都會有展示女郎介紹產品，從汽車展到電腦軟體展到傢具展，都有展示女郎，穿得也都很少，但是她們都合法，都沒被取締，因此也引發大家批評這種取締有點階級歧視的意味，只挑服務勞動階級的檳榔西施，而不敢碰牽涉到國際貿易的其他人。

以上這些年來有關性的變化越來越受到社會運動團體的重視，2002 年底，幾個弱勢群體聯手提出了「年度十大違反性權事件」記者會，有性工作的、同性戀的、跨性別的，她們都聚集起來，把這一年中自己的權益受到侵犯的事情講出來，使得社會開始意識到「性權就是人權」。性權人士集體提出呼籲，要社會看重性方面的歧視和壓迫，尊重性權。到了這一步，性已經和性別一樣，成為值得我們關懷的重要「社會區分」了；所謂「社會區分」就是一種顯著的社會分類因素，階級、性別、年齡、種族等都是社會區分，每個人在這些社會區分上的定位都會對其社會生活有很大的影響，性就是一種社會區分。

以上我們使用最簡單的、最快速的方式描述了臺灣在過去一、二十年以來的重大性別事件。也許我們希望大家在這裏所看到的是說，這整個發展並不是平順的、一直邁向開放的路途，相反的，在這路上

有很多的抗爭，有時候進一步退兩步，也有時候有一些地方進步一點，另外一些地方退步一點，有些時候婦女團體開始有不同的路線、不同的論爭，有時候被政治運動所滲透分化。好，大家有沒有想法、問題、回應？有什麼沒聽清楚的也可以再問一下。

問答

同學：老師我想問一下，一方面我們不會覺得有的性傾向並不比較骯髒一點，但是另一方面我們又感覺到比如說戀童癖這樣一種性傾向，在這樣一種社會環境中怎樣才能找到自己的生存空間呢？因為在我們看來，兒童應該是被保護的對象，如果他在沒有辨別意識的情況下被你引誘發生性關係，那就是對他的一種傷害。我想問的就是：從女性主義角度來說，我們覺得應該尊重他的這種性傾向，那麼從另外一種角度來說，我們又覺得他傷害了兒童，那麼戀童者要怎麼樣才能在這個社會中找到自己的生存空間？

甯應斌：一個兒童跟成人發生各種程度的性關係或者性經驗，他會受到傷害——這本身不是一個必然的事實，我們要瞭解到這個傷害是在一定的社會歷史條件下所產生的。比如說你小的時候，你爸爸替你洗澡，那手一定會摸你的陰部，替你洗澡嘛，而且假設所有你們這個華南地區的人都是這樣對待小孩的，一直到上初中，所以這也就不構成什麼傷害。可是如果有一天經過北方那邊的專家研究，形成了全中國社會的一種意見，就是說如果一個小孩到了六歲的時候他的父親還去洗摸他的陰部，這可能就是性侵害，那麼到你長大以後這個事件就可能會對你造成一種羞恥感。所以，是不是傷害，很大程度上不是這個事件本身所必然造成的。

我想先把這個觀念傳達給你，為什麼呢？因為我們現在談的是真實在發生的事情，現在臺灣確實有人開始提醒父母給子女洗澡時要注

意到對子女的性心理的傷害，很多人在憂心到幾歲以前可以做什麼？什麼不能做？如果你很不幸的，就是剛好在他們這些專家決定出結論之後才發現，糟糕了，中間有那麼幾年我是被爸爸媽媽幫忙洗澡的，這個就可能對你形成一種羞恥感的東西。你可能不敢對其他人談這件事了，怕別人對你另眼相待。別人問你時，你都說「我早就自己洗了，哪有父母會給那麼大的孩子洗澡，簡直性變態嘛」；而你問別人時，別人也是這樣說的。於是乎你心裡的羞恥感與罪惡感慢慢地讓你有很大的陰影。好，你說這傷害到底是怎麼來的呢？是那些洗澡造成的嗎？還是社會所賦予它的意義造成的？也許你會說：「我不會因為別人怎麼說，就自己在心理上受到傷害，洗澡的時候如果沒受到傷害，那我後來就不會受到心理傷害」。這個說法站不住腳的，很多幼兒和人有過性的經驗，但是當時不覺得痛苦，也沒當回事，本來活的好好的，但是後來了解性是怎麼回事，就開始心理有陰影了。所以兒童的性傷害往往不是當時肉體與心理的感受，而有社會事後建構的成份。

其次你要瞭解到，「兒童」、「未成年人」、「青少年」這些範疇並不是自古就有的，是我們現在才把這些東西當成自然而然的東西，當作天生。年齡跟性別一樣，很大程度上也是一種社會的建構。事實上，「童年」的誕生，跟我們今天講的「現代性」是分不開的，跟「母職」也是分不開的。這當然講起來是比較複雜的，就是我們現在認定了人有不同的年齡階段，有不同的發展階段，但是這是我們現在這個現代化社會時代才開始產生的產物。以前有些社會文化裏面並不是這個樣子的，它並沒有這麼嚴格的區分；人類學告訴我們有些社會很奇特，小男生會給叔叔口交，而且在那個社會很普遍，每個人都這樣子，家家戶戶都這麼做。如果你說，哎，這樣是不是會有心理傷害？保證你沒有，因為這就是那個社會裏面很平常的事情，有著部落的、宗教的儀式意義。在那樣的一個社會裏面，成年男人跟一個小孩有親密的身體

關係，我們認為是性行為，他們可能不認為是性的行為，而是某種儀式，而且也並沒有傷害。

我們現在開始有童年、未成年，很大部分是建立在比如說我們對兒童開始進行保護，我們開始把兒童和我們成人區分開來，很多性的事情不讓他們知道。但是考察像西方的中世紀，他們的兒童一直沒有跟成年人很分開，兒童一直都知道性的活動，成年人講性的事情也從來沒有避開兒童，因此兒童在很自然的過程裏就知道了性的事情，這也是為什麼直到現代以前從來沒有性教育的問題，沒有性啟蒙的問題。為什麼呢？因為以前的人「自然而然的」就知道性的事情，他不需要啟蒙。啟蒙是從無知到有知的狀態，現代兒童會從無知到有知，是為什麼呢？是因為他的知識被封鎖了，成年人不讓他知道性知識，因此造成他一種無知的狀態，造成他一種蒙昧的狀態。這個時候等到他再長大到一個年紀的時候，突然就發生了他需要性啟蒙、性教育的問題，要再重新教導他性，可是事實上以前的人並不需要教導他性。如果我們要循著這幾條線去思考，我們可以瞭解到你講的問題其實還有別的可能性。比如說，我們現在面對的就是說，現在青少年有越來越多的性活動，可是青少年的性活動幾乎是普遍被禁止的。不過在人類歷史上，青少年的性活動一直是可以的。甚至人類只要進了青春期的，很多就自動開始進行他們的生殖活動，對不對？但是後來就有所謂的童年，童年以後我們開始有國民義務教育，國民義務教育以後又開始延長學齡，更多的人上了中學，所以我們的童年又開始延長。後來就發現「童年」這個名詞不足以涵蓋我們的高中、初中，於是又發明了一個新名詞，叫「青少年」，這些東西都是在歷史裏面被創造出來的。你這樣想吧，民國初年的時候，我們聽過「青年」這個名詞，但你有沒有聽過「青少年」這個名詞？青少年通常都是要高中教育變成非常普及以後，這個範疇才能被固定下來。

好，那你現在去思考青少年是不是應該有性，可不可以有性活動？這些青少年進入了青春期的時候，但是他們還沒有到十八或二十歲這種法定成年年齡的時候，可是現在他們的性已經在非常活躍中，那過去很多人講，青少年的性活動如何如何不好；但他們現在已經都在做了，那你要怎麼樣去解決這個現象？如果有朝一日這個年齡階段的問題一直被青少年抗爭，青少年要爭取他的人權，那麼這個抗爭以後會進一步增強兒童的人權。當然這個趨近年齡平等的世界是我們不太能夠想象的，就像百年前人們不能想像性別趨向平等的社會是什麼樣子，當然我們現在還不能直接進入這個年齡平等的社會；而且我不是說現在就開放讓年齡很小的兒童能跟成年人有性關係，我不是這個講法。為什麼現在我們會認為兒童跟成人發生性關係是一種傷害？因為性裏面包含很多剝削、很多不平等的事情。如果有朝一日性的性質不是這個樣子，就是說在未來的世界裏面有這麼一種可能性，也許性沒有這麼多權力的含義，沒有那麼多不平等的含義，那麼成人與兒童的性活動（也不要狹窄地只等同於性器交合）成為普遍現象，也是可以想像的。從那個社會回頭來看我們現況：現在成人可以打小孩，那是身體的傷害與痛苦，但是以後的人會覺得好奇怪，因為如果說成人這樣子摸摸小孩，讓小孩有快感，反而是非常大的禁忌，也許以後的人類覺得我們現在的人類很不可理解。這是一個給你們思考的角度。

同學：老師，我從理論上是完全可以理解你所說的這些東西，但是，應該就是去年吧，大陸就發生了一個歌星猥褻少年的案件，他以物質引誘還是什麼去跟他們發生了關係之後，這些少年就起了很大的變化，他們的父母發現了才知道這件事情，然後就去告發這個歌星，最後他好象是被判了刑。我的意思就是說，從理論上我們可以理解，但要把這些東西變成實踐的時候，在這樣一個環境裏面，你難道去對那些已經受到傷害的少年說，沒有關係，它帶給你的是一種快感怎麼

怎麼樣？我的意思就是說在他已經面臨了受到傷害的情況下，是不是這種戀童的性傾向，如果說它本身沒有問題的話，那怎麼樣給它一種空間呢？

甯應斌：你當然不一定要這樣告訴那些青少年。但是問題就好象社會上現在還有一些女人，比如她有所謂的處女情結，那現在她們所謂的被騙失身之後，你要怎麼樣跟這樣的人說？是繼續強化她的既有觀念說，對！處女貞操很寶貴，你失去了真糟糕，還是怎麼樣說？你總要有另外一些話語去說這些事情，有一些運動來改變這個現狀。也許我們上面講的這些年齡解放的東西，你不一定能夠應用到每一個具體的例子，但是我們至少要知道一個可能的運動方向是什麼，社會要往哪裡走，因為很顯然的，你如果對這個受害者繼續加深她的受害情結，對她還是比較不好的。回到一百年前，有女人失去貞操了，如果你已經看到性別平等的曙光了，你還會跟四周一樣的人譴責她下賤污穢嗎？也許你沒辦法對她說「沒事的，女人未婚而有性關係算什麼？女人性自主嘛，就像男人一樣，性別平等吧」。她可能沒法理解你這個說法。就像你今天跟青少年說，青少年性自主嘛，就像成年人一樣，年齡平等吧。但是社會要前進，我們要想新的話語讓社會改變。

丁乃非：你這樣子問，其實會讓我想到還有另外一個面向，就是人們一直在強調這個受害者或青少年是純真的，其實其他有著不一樣經驗的青少年、小孩，例如他們有性經驗，他們有好的性經驗，甚至於需要有，或者說嚮往有，都變得永遠不能發聲了。我想到一個很具體的例子，就是有一個現在年紀蠻大的作家（Samuel Delany），他專門寫科幻。有一個戀童的網站，他在上面有簽名，然後寫了一篇文章說他在童年成長的過程中，只有透過一些另類的文類來尋求一些資源。所謂戀童是兩面的哦，因為其中還有一個小孩，可能有一些小孩的經

驗，也許不是像一般人所想像的經驗，可是這些小孩的經驗在哪里能夠說出來？能不能有任何的發言空間？我相信傷害可能是有的，然而傷害跟要保護其實是比較多聽到的聲音，可是有沒有可能不發生傷害？就像你說的，戀童要怎麼樣才能夠有一個空間？我覺得這也是很重要的。那個作家跟其他的一些作家的作品裏頭也有出現很不一樣的、非傷害的經驗；我覺得這也是讓我們思考的：就是說為什麼只有在小說裏頭，或者這些所謂的虛構文本裡，才有一些比較不一樣的童年經驗能夠被說出來？可能這也是一個角度。

張世君：我理解剛才兩位臺灣老師的看法。它實際上就是有一個觀念——性觀念。在我們目前這個階段還認為這種戀童啊，或者說成人和少年、兒童發生性行為，你就強化它是性行為，把他看得很可憐，這是一種觀念，說不定二十年以後就不是問題。就像我們今天很開放，同居在大陸也是很正常了，十年前你能同居嗎？你敢說出來嗎？你敢兩個男女走到路上，公開同居而不是夫妻關係？在那個時候是不合法的，今天就合法了。那麼今天這個未成年人和成年人發生性行為，在目前階段我們還是同情青少年，家長也認為他是受害者的一方，他也強化，我們都在強化這個觀念，就加重了這個少年的恐懼感：「哎呀，我被害得這麼厲害啊。」說不定那個時候他沒有受害，當然我們保護青少年不受這個害，而發生這個事情的時候，我們要寬慰這個青少年：「沒關係，這個事情過了，你照樣成長嘛，有什麼呢？」就是說還是一個觀念問題。還有，就是不要過於強化給孩子們灌輸，事情發都發生了，你還在一直說這件事不得了，就像少女失身以後，你還說：「你那個處女膜破了，那是個物質性的、一次性的東西，一次破了永遠破了，你怎麼辦？你去修補嗎？」（笑）

同學：剛剛提到的問題，我就想到關於青少年如何教育的問題。我覺得這個應該是可行性的問題，包括現在中國大陸近幾年推行在課

堂上進行性教育。在我們看來，今天講的這些內容就是說，如果是青少年兒童，他是不是應該接受這樣的一些觀念的引導呢？或者說我們在進行性教育的時候，我們是不是應該不僅僅要告訴他是怎麼樣的？我們應不應該告訴他是應不應該怎麼樣的呢？就是我們今天探討的一個道德多元。這個可能過了幾十年後就改變了，不是這個樣子的了。那我們現在是否還應該告訴青少年們這個是不應該的？或者你應該怎麼怎麼樣去做？

甯應斌：當然我們可以談論對青少年的影響，但是，我很好奇的是：為什麼我們很多發言好像都被導到這個方向來，而不談談對你們的影響。因為我們在對你們發言嘛，我的想象中，你們的回應應該是：這些話對我們這樣的人的影響。可是你們沒有，你們卻說，那這個東西給青少年聽到怎麼辦？

張世君：對，你們都搞偏了，我覺得我們提問的人把問題搞偏了，應該是我們在這當中受到什麼性教育？我們從中怎麼改變？我們作為成年人，有很多性禁忌，怎麼改變我們的性禁忌，打破性禁忌，怎麼能求得一種女性的解放或者說性解放？怎麼一扯扯到青少年去了呢？（大笑）而且是扯到青少年、扯到未成年的少年，好象道德的衛道士一樣。

甯應斌：倒沒有您說得那麼嚴重，我只是想知道是不是你們自己也有一些想法但沒有提出來，不好意思提出來，還是怎麼樣的？

同學：對不起，我想補充一下之所以會提青少年，是因為我們都是過來人，我們都從那個時候到了今天這個角度，我們到今天才接受這些東西，所以我才會想，如果說在我年少的時候，也接受了這樣一些理論的感染，那我的想法到了今天就會產生很大的變化。所以我想，今天像我過去那樣，現在也是個小孩的人，他看到這些，到二十年或者像我這麼大的時候，他會有另外一個什麼樣的感覺？所以我才

提我們現在是不是應該告訴他們這些東西？

同學：老師，我想補充的是，我之所以會提這樣一個問題，是因為我們學了女性主義之後，我覺得我的觀念是有了變化。但關鍵就是說我覺得女性主義裏面有很多派別，我們在學每一派的時候，我們就覺得這一派很好，它的觀點很好，它提到的什麼理論很好，但我們在學另外一派的時候，我們又覺得這一派又很好。但問題就是說，面對比如說戀童癖這些問題的時候，當我們去跟別人講的時候，我覺得我自己講不清楚，所以我覺得這是我的一個困惑，所以我才提出來。

甯應斌：好，這就是我想要聽到的（笑），你這樣子講我們就明白了。

同學：我就是一個很簡單的問題，就是為什麼支援公娼？

甯應斌：簡單的答案就是公娼是社會偏見的犧牲者，也是某些人利用性的偏見、藉著打擊公娼來強化自己的權力與道德優勢。

何春蕤：關於「支援公娼」這個問題，我的回答是：「為什麼不？」你要先講清楚啊，你為什麼不支援？你不支援的理由在哪里？你的立場在哪里？你是在什麼樣的價值判斷上說不支援公娼？說出你的理由來，我再一點一點跟你辯駁。這個關於性工作的部份，我在《性工作：妓權觀點》裏面已經寫了很長的一篇，也是當時在公娼辯論的時候廢娼派的婦女團體提出一些說法，我就一個一個地辯駁，今天如果要在這裏重述，那還要講三、四個小時。公娼這個抗爭打了一年多，我們光是跟性工作相關的出版作品也寫了幾十萬字，繼續在論述中深化大家對性工作的認識，有興趣的人都應該自己去讀。

同學：我有一個問題，在整個性別運動的過程中，我們女性有什麼需求，就是內心的情慾，要坦白地說出來，還要不斷地爭取自己的權益，好象就是說凡是存在就是合理的。但是我就想起一個問題，就是說在這個過程當中好象沒有說到我這個需求有沒有什麼是非和正義

的判斷，究竟有沒有一個尺度存在？還是說凡是我需要的我就要得到？譬如戀童，我可以正視它，還有女性的情慾，我正視它，但是譬如說我學習了這個理論，或者我其實也知道自己心裏面有一種衝動的時候，但我去實行的話，我究竟怎麼判斷自己？就算我不在乎別人怎麼判斷，我自己怎麼判斷我自己是正義的呢？我自己這樣做是對還是錯的呢？我說的判斷並不是以現行的道德判斷，還有政府、國家機構所規定的法律為依據的。

甯應斌：一方面就像你對任何事物的道德判斷一樣，依據的不外乎是正義、平等、自由、人權等等原則，另方面你之所以會對我們談的這件性的事有判斷上的困難，那是因為社會共識已經在多元化或瓦解中，而新的道德視野還是少數的、反主流的。

同學：臺灣的制度上來說，婦女已經是達到了完全平等，取得了相當高的地位，就是說在制度上沒有再努力的餘地了，是不是可以這麼說？

甯應斌：我個人覺得在政治、教育、法律這些方面，也就是基本的、制度性方面的平等，也就是形式的平等，已經有做到相當高程度了。當然也許還有像在軍事國防方面可能有形式上的不平等。此外，還有些東西好象「通姦除罪化」，可能有的人認為這個對女性是不公平的，或者是怎麼樣，還有這種爭議。但是沒有那種明顯的歧視性法律存在了。

同學：我想問兩個問題，臺灣達到這個程度要多少年？這是第一。第二個就是，是不是已經比世界上所有其他的國家在制度上保障得更有力？我覺得非常羨慕，因為剛剛聽你們這麼說。

甯應斌：制度上的平等，或者說形式上對婦女的保障，不同於實質的平等。制度或形式平等是比較容易達到的。這和這個社會的國民所得或富裕不見得有什麼關係，有時所謂先進的國家反而因為宗教或

文化傳統而保留了一些不合理的制度，但是其實質平等的程度，可能比一些形式平等的國家還要高。

何春蕤：法律怎麼寫，和人怎麼執行法律是兩碼事。就算是法律沒有涵蓋的部分，你總有抗告的空間，你總可以去訴求婦女議題，婦女團體可以幫你把這個問題拉出來，正當性非常高。實質上的效果能不能達到你所要求的百分之百，那就很難講了，要看你要求的是什麼，你在什麼樣的議題上去訴求。但是在制度上來講的話，目前婦女議題是有很高的正當性。問題是，現在有很多婦女團體其實不在做婦女議題，因為越來越沒有很多婦女議題可以做，想要的法已經立了，想要執行的法也有了監督的能力。現在婦女團體最喜歡做的反而是去管別人要怎麼過生活，管理整個環境該是怎麼樣的環境，有時候這種擴大幅度的管理還真是造成了很多人的麻煩。

同學：在臺灣，那些議員的緋聞就涉及到一個問題，就是一對多，就觸及到現代婚姻裏面最基礎的一夫一妻。在內地婚姻法剛剛就有一個比較大的改動，很重要的其中一點就是，重新確定了重婚罪。那對你們來說，我就覺得臺灣的社會那麼開放，大家的觀念那麼開放，當然你選擇同居這是一種形式，但是從根本來說，為什麼我們要在婚姻法裏面確立一夫一妻？就是為了保障女性，這是女性主義，現代女性主義提出來的一個措施，那麼根據我剛剛聽您所說的，這樣兩個關係是不是有點矛盾呢？因為你提倡了性解放，然後允許發生多元的關係。可是我們在法律上又提出原來的一夫一妻維護我們女性的權益。

何春蕤：這個不是個人內在的矛盾，而是女性團體裏面不同立場的矛盾。有一些人會主張一夫一妻，認為那是對於女性很好的保障，可是另外一些人會提出來說，那樣子的一夫一妻嚴格要求的制度對女性來講是不利的。

甯應斌：我想你有一個預設，就是保障婚姻等於保障女性，但是你的預設是有問題的，因為保障婚姻並不等於保障女性；婚姻通常是連帶著家庭，而家庭連帶的通常是某一種女性的角色，就是女人要相夫教子、侍奉公婆啊這些東西。那我不知道你這個所謂保障婚姻，是什麼意思。如果說意思是使人進入婚姻以後更不容易退出，那也不見得會對女性是保障。因為我們碰到的很多案例，女的想離婚，但是丈夫一直不讓她走，讓她繼續在婚姻中消耗生命，那也許這個不容易離婚，對她不見得是保障。

同學：我的意思是指一夫一妻，而不是指婚姻裏面可能發生的那種各自的傷害，以及離婚的那種事件。為什麼我提這個問題呢，就是我看中國「包二奶」的現象非常突出，在廣東地區有這樣一種情形，即使那些比較傳統的女性，或者那些三十來歲的，她儘管知道丈夫有外遇，但是她選擇的是，如果丈夫離開二奶了，That's ok，我們還可以繼續下去維持夫妻關係，而且還會認為熬過了這個難關之後，大家關係更融洽。但是這就是一個問題，就是她們利用了那個重婚罪的法律，因為如果丈夫不離開二奶的話，元配就威脅去告丈夫重婚，不過她們盡量都不會訴諸法律。所以我就認為其實很多時候，我們都希望是一對一的關係，但現實之中又不是那樣子，所以才會有法律，對不對？但是我們現在又提倡性解放、性革命，這樣又形成了一種觀念，我們可以同時跟不同的人交往。這不是錯，然後倫理、道德又跟我們說這是不對的，然後自己又很矛盾，我是不是應該只跟一個人？當你處在這個環境中你就會覺得很矛盾，或者在臺灣已經開放到那種程度，但是在大陸就會覺得非常矛盾。因為當你知道你丈夫找外遇，那你去找外遇，然後你又喜歡那個人，又可能喜歡丈夫，但不可能同時存在兩個人的地位。

張世君：你們可以給男人賦權找幾個女人，為什麼不給女人賦權

找幾個男人呢？你自己思想不解放。（大笑）

甯應斌：關於包二奶與一夫一妻的問題，我想是因為來自很多女人現在沒有能力達到自主獨立平等人格的關係。兩個平等獨立的自主人格，可以自己協商決定他們的親密關係，就像你們同學之間交朋友，我說的不是男女之間那個意思，就是交知心的朋友，不就是合則來不合則去嗎？如果你的好朋友限制你交別的朋友，那你就會自己決定要怎麼辦，不是嗎？現在問題就是，很多女人跟男性的關係是依賴關係或寄生關係，這個寄生依賴關係現在是透過婚姻制度來達成的。在這種關係下，男人要包二奶時就當然對另外某些女人是個傷害與威脅。我想從長遠來講，女人需要思考的是如何促進自己有獨立平等的自主人格，而這顯然不是藉著法律所能達成的，用法律來懲罰變心男人或限制人們的自由結合與分開，都和那個真正平等的人格養成無關，反而繼續持續寄生型的婚姻關係，而不是改革婚姻關係。現在很多女人已經可以獨立自主了，反而有些男人做不到，所以女人要求離婚或分手時，男人還百般糾纏或暴力相向，我想這是限制別人的人生選擇與自由，把自己的不能獨立或不成熟的寄生心態，變成別人的負擔責任。

同學：我對幾位教授的文章讀了很多，因此有很多問題想問，那麼今天我想問兩個問題。第一個是，您非常關注女性作為一個情慾主體的情慾經驗的培養，我覺得這條道路非常好，就是女性也可以看 A 片，也可以利用 A 片來培育女性的情慾經驗，我覺得這條道路非常富有啟發。那麼我就一直想問，幾位教授是怎麼找到這條瓦解男性權力的道路的？我覺得簡直是出奇制勝，（眾笑）真的是非常好，不知道是什麼資源促使您找到了這條途徑？這是一個問題。第二個問題關於《性／別校園》這本書，我們同學都讀了，非常富有啟發，您在《性／別校園》裏面提到，特別是中小學的校園並不是情慾的真空，而是一

個情慾的校園，很多孩子都已經有他們情慾方面的追求。您在書裏面提出校方應該在空間方面包括廁所的安排等等為學生的情慾培養和發展創造條件，這個觀點是很大膽。您這本書是為培養桃園縣的中小學教師而寫，就是進入了教育的主流渠道，那麼我想知道這本書進入校園以後效果如何？我就想提這兩個問題，謝謝。

何春蕤：我覺得剛才大家講戀童癖這個話題很有趣。我看你們沒一個人認識戀童的人，你們也不知道戀童是怎麼一回事，但是你們一聽到這個詞就有無限的情緒回應出來，這些反應則構成了我們在聽到「戀童」這兩個字的時候只有一派負面的思考，覺得這是壞事。可是到底它是怎麼一回事你也不太清楚，到底我們現在對於戀童已經有什麼樣的研究、什麼樣的理論、什麼樣的不同理論和說法、戀童者的組織有什麼樣說法？這些大家通通沒有看到。那為什麼我們在沒有認識這件事的時候就能夠斷定它是不好的事情，要廢它禁它，要立法來處罰它？這不是成見是什麼？

就像公娼那個話題一樣。我們很多主張廢娼的朋友都不知道娼妓是怎麼一回事，但是她們腦子裏都有一個想象，就是雛妓的可憐景象，暴風雨下一朵梨花被打得亂七八糟（眾笑），這是我們很多言情小說裏對於性場面的描述，女性的無助之類的。這種文化想象其實構築了我們認識世界的一個重要路徑，我們都覺得世界就是這樣子，因為我們從小就聽到是這樣，因此我們聽到「強暴」就會想到可怕的景象，我們聽到「性」就會想到各種噁心可怕的情緒。這些情緒我覺得是一種文化的養育過程形成的，文化已經先裝了一大堆東西在我們身上，我們也是透過這些包袱來體認我們自己的身體，來認識我們跟人之間的感覺和關係。

我覺得我們是時候應該停下來，說：「好，這個事情我不大瞭解，那我來多瞭解一點」，而不是很快就先下斷語，完全不顧事實，

這就叫做歧視。「歧視」就是我一一個客家人都不認識，可是我就說客家人大男人主義，客家人小氣（眾笑），這些觀念是從哪來的？這些觀念就是來自一個充滿了不平等、充滿了負面印象的文化條件，而我們竟然全盤接受了，然後我們還大肆宣揚。我覺得在這一部分，大家應該坐下來好好想一下，我為什麼要特別地對這件事情有惡感？我為什麼有這樣一個非常強的情緒反應？我這個情緒反應是怎麼養成的？我是怎樣長成現在這樣一個人的？

回到剛才有人問我，我們是怎樣長成這種人的。我覺得最主要就是我們「交友不慎」，交到一些不一樣的朋友。比方說我們因為運動而認識了公娼，然後我們因為在公娼、在性議題上面有一定開明的形象，因此有很多性邊緣的人士，像跨性別的朋友，就會跑來四性研討會，他們覺得在這個研討會裏面有他們最自在的空間，物以類聚，我們就會認識這些朋友。遇到了這些朋友之後，我們就開始認識另外一些人和他們的生活方式，我們開始認識到，原來我們所知道的世界是很狹隘的，是從窄窄的門縫裏看到的世界，而事實上這世界有很多不同的生活方式，有很多不同的價值觀在我們周圍運行著，有很多我們認為不可能的事情是可能的。就是透過這樣一個「交友不慎」，透過和運動的一些連接，我們認識了一些被社會污名排擠的人，比方說所謂的豪放女，就是性比較開放的女人，然後在這個交朋友的經驗中學會抱持著一個不譴責、不踐踏、不質疑她的態度，也因為這樣，我們反而得到機會真正認識她們的生活。

舉個例子說，我認識一些豪放女，你們千萬不要以為豪放女跟什麼人上床都可以，沒什麼「原則」。不！你錯了！我所認識的豪放女大有原則，要是你情慾條件不好，不肯好好地營造氣氛，不能好好地玩前戲，不能夠尊重我主體意願的，絕不跟你做！但是如果說，兩下談得攏，氣味相投，大家都有這個意思，那我可不管你是不是結了婚，

你幾歲，你長得什麼樣，你是誰的老公。豪放女有她的抉擇條件，她的抉擇條件可能跟你不一樣。你的條件是說兩人之間有沒有婚約，對你來講，性只有一個條件，就是有沒有婚約，有婚約就跟你做，沒婚約不做。（眾笑）這個條件對於豪放女來講簡直不可思議，她說你一點原則都沒有，完全都不談品質，就談那一張紙。對於豪放女來講，她非常講究，她如果出去跟男朋友約會，事先要規劃，比方說什麼時候去，天氣會怎麼樣，能在室內還是在室外，要帶什麼樣的道具，要製造什麼樣的氣氛，大概要約到什麼時間見面最好，要做什麼樣的活動。是先吃後幹，還是先幹後吃，有很多種規劃。相反的，我們認識的很多好女人都覺得，性是想都不能想，規劃都不能規劃，談都不能談的事情，因為性要自發，要莫名其妙就自行發作了。可是，自行發作多難啊。（眾笑）很奇怪，大家其實對性的想象、對性的要求、對性的口味是很不一樣的。可是我們往往預先就說，某一種性是不對的，某一種性是不好的，只有我那種是好的，這才真的是成見和歧視的根源。

剛才問的一些問題，我現在把我自己想講的說一說。關於「新世紀是否還有道德倫理，還有某種底線沒有？有沒有基本的原則？」當然有，哪有人是沒底線的？哪有人什麼都吃？就說廣東人什麼都吃，廣東人還是有些東西不吃吧！隨便說，桌子啃不啃？（大笑）不啃吧？對不對？你就說他什麼都吃，每個人還是有自己的一些原則、自己的口味。這個原則和口味可能不是天然選擇，它還是文化的調教、家庭的教養啦，個人的經驗啦，整個的文化環境啦，風氣啦，都有影響，都會影響一個人情慾口味是怎樣。而且他自己也會決定他的原則是怎樣。每個人都會考量工作重要還是愛情重要還是性重要，每個人的比重不一樣，這要看個人來決定，只是我們現在的文化不容許我們有決定權，我們的文化已經先決定了婚姻最重要。這種霸道的道德倫理我

還覺得很有問題呢。

有人問，我們讀了這麼多流派，要怎麼選？問這個問題的人通常就是坐在一堆流派之外，對著這一堆派，看看這派、這派、這派（大笑），好像很難選擇似的。問題就在於你根本就沒有進入任何一派，因此你也不會真正的懂這些派在說些什麼，它們真正的出發點和脈絡是什麼。再說，很多時候大部分人並沒有選擇的那個奢侈，因為我們有很多人已經在一個位置上了，他不可能去別派。當你跟公娼並肩站著的時候，當你看到了她們的處境，當你看到了那些正經八百的女性運用法律、運用警方、運用市政府來欺壓公娼的時候，老實說，你沒有選擇的奢侈。

關於情慾經驗如何長成。我們剛才稍微講到一點點了，有時候要看你個人跟什麼人接觸，如果你每天都穿著套裝在市政府進進出出，你肯定接觸不到，你只會遙遠地看到娼影隨行而已。（大笑）還有，大家不要小看你們幼年的經驗，我覺得我們幼年的時候常常有一些奇奇怪怪的經驗，各式各樣的經驗，有的時候我們也許沒有把這個經驗突顯出來作為我們成長過程中一些塑形的力量，我們從來沒想過它們是塑造我們的力量。比方說，在情慾領域當中，我們很少整理過自己的生涯，我到底經歷過什麼事啊？到底在我身上曾經有過一些什麼樣的事情？這些事情有什麼意義？我認識一個朋友，她從小的情慾材料就是上美術課的時候畫維納斯雕像，你們看到的是畫維納斯雕像，她就在那裏拼命地想大衛那片樹葉下面是什麼。（大笑）你千萬別以為一個人就是受到A片主導，其實很多時候有很多你想不到的現成材料。人的腦筋是一個主動搜尋轉化的力量，你看排聞為什麼這麼熱衷啊？我告訴你，排聞中別的層次我先不講，其中有一個層次就是幻想層次。據美鳳的性愛光碟給無數人增添了性幻想的素材，讓大家都好像身歷其境，每一個讀報導的人都經歷那些互相調情，飯店吃飯，開車到山

上，在車上怎樣怎樣，每一個人都在緋聞當中身歷其境。所以我覺得緋聞的熱門也是一個全民饑渴的徵兆。（笑）

後面有人問到，跟教育相關的，比方說在情慾校園裏校方要怎樣創造好的條件？以及我們這本書出來了以後效果怎樣？先說後面這個問題，實際的效果很少，因為校園裏面還是個非常高壓的環境，可這樣一個環境當中還是不乏有識之士，就是一些特立獨行的老師，他們對於學生採取一種開明的態度。一看到一個男生給一個女生寫一個小條子，有些保守的老師就會布下天羅地網，聯絡家長，聯絡朋友，形成一個網絡，逼著這兩個小孩子生離死別。可是我接觸到的這些特立獨行的老師就不會這樣處理，這些老師就跟學生聊呀講呀，互相分享自己的經驗，老師帶著這個孩子經過這段非常青澀的戀情。當然這種老師在學校經常會遭殃，因為其他的老師覺得，都是你慣壞他，以後出了事怎麼辦呢？所以在學校裏其實有些異類，有些頭腦比較開明的老師已經存在，但是他們沒有資源，他們沒有組織，他們沒有適當的說法來辯駁。而《性／別校園》就是為他們寫的，提供一些理性辯駁的說法，一些不一樣的教學實踐，幫助你鬆動這個校園。同時，還有一些時候，雖然我們在理性上可以接受這套開明的說法，可是情緒上接受不了，實踐上想不出出路，這個書就是希望能夠讓這樣的人多磨一磨，多泡一泡，多浸一浸，好讓這些尋出路的人能夠在情緒上鬆開來，不要還是那種恐懼、害怕的樣子，以便能夠想得到一些出路。

那至於說效果，我們當然希望有效果，可是效果不是那麼快能看得到的。像現在 2003 年，我們再回顧從 1994 年開始的女性情慾解放運動，我們慢慢看到一些徵兆，一些跡象。但是這些變化都不是一本書造成的，而是很多社會力作用的結果，因此你不用問這本書的效果如何，你就努力運用各種力量改變周圍的環境吧。

在臺灣民主化的過程當中，自由、平等的概念當然會衝擊到親

權，父母和子女之間的關係，老師和學生之間的關係，這些截然不平等的關係。如果自由平等是全民的共識，是大家價值的一個基本基礎的話，那麼請問這個權利是不是到了家門就停住？到了教室門口就停住？到了校園門口會停住？還是說這樣一個概念會繼續地普及？這些正是現階段臺灣在醞釀的一些大變化。民主化這個過程所帶來的可能變數當然是主政者、掌權者、父母、老師有時不願看到的發展，因此他們還是用同樣的一套說法來限制孩子——你年幼無知，還不懂民主，因此不適合把民主放到你手中。可是他們不覺悟的是，另外還有一種力量，其實就是資本主義也就是商品化的社會力量，這樣的力量賦予了青少年極大的消費能力，在消費過程中鼓勵青少年肯定自我的主體性，只要我喜歡，有什麼不可以。資本主義所帶來的這個個人主義化的趨勢也有可能使青少年對他自己主體的評價，對他人生的規劃有不一樣的發展。這些發展是資本主義的發展也好，是整個社會的變化也好，是民主化過程的發展也好，恐怕都不是我這本小小的《性／別校園》能夠預估的。這些巨大的社會力量更值得我們進一步的觀察。謝謝。

時間：2003年1月6日下午

錄音整理者：董豔、梁嘉敏、盧天玉

（甯應斌附記：這個演講根據的是何春蕤和她的助理們事先已經完整製作的投影片，基本上我們就是按照投影片逐張來講。因此我在本演講的發言內容與資料來源要感謝何春蕤的研究收集。目前的出版內容也是經過何春蕤的大幅修刪改正，特此說明。）

參考文獻

- June M. Reinisch and Ruth Beasley（瓊·瑞妮絲·露絲·畢思理），1992，《新金賽性學報告》，台北：張老師文化。
- Nancy Friday，1995，《女人的祕密花園》，台北：展承文化。
- 何春蕤，1994，《豪爽女人：女性主義與性解放》，台北：皇冠。
- 何春蕤，1997，《呼喚台灣新女性：豪爽女人誰不爽》，台北：元尊文化。
- 何春蕤主編，1998，《性／別校園：新世代的性別教育》，台北：元尊文化。
- 何春蕤主編，1998，《性／別研究—性工作：妓權觀點》1&2 合刊，桃園：中央大學性／別研究室。
- 呂秀蓮，1990，《新女性主義》，台北：前衛。
- 李昂，1989，《殺夫》，台北：聯經。
- 李昂，1997，《北港香爐人人插》，台北：麥田。
- 邱妙津，1994，《鱷魚手記》，台北：時報。
- 邱妙津，1996，《蒙馬特遺書》，台北：聯合文學。
- 施寄青，1989，《走過婚姻》，台北：皇冠。
- 雪兒·海蒂，1994，《海蒂性學報告》，台北：張老師文化。
- 飯島愛，2000，《柏拉圖式性愛》，台北：尖端。
- 甯應斌，2001，〈同性戀與性工作的生命共同體〉，《性工作：妓權觀點》，台北：巨流，281-325 頁。
- 甯應斌主編，2004，《身體政治與媒體批判》，桃園：中央大學性／別研究室。
- 廖輝英，1983，《不歸路》，台北：聯經。

性政治

性運的由來及其派別

甯應斌 主講

今天我要講的分兩部分，第一部份是性政治的「外部」問題，外部問題可以說就集中在「政治」這個觀念上，就是性運動（性政治）與其他運動（如，民主政治、性別政治、階級政治等）的關係。這涉及什麼是性政治的「政治」，以及性運動的「由來」。

第二部份是性政治的「內部」問題，內部問題是集中在「性」這個觀念上，就是性的內部差異——各種各樣的性之間的政治關係。這涉及什麼是性政治的「性」（sexuality），以及性運動的派別。

我可以用下面這個表格來簡單表明：

性政治	
外部	內部
性的外部差異：性與階級／性別／種族／年齡／身體／公民等等之間的關係	性的內部差異：同性戀、雙性戀、S/M、家人戀、性工作、愛滋、私生子、跨性別、女性情慾、青少年的性等等之間的關係
什麼是「政治」？	什麼是「性」（sexuality）？
性壓迫、性歧視、性正義、性解放、性自由、性平等、性階層…	性的社會建構、性身分認同、性政治的派別、性差異…
性運的由來	性運的派別

第一部份——性運的由來：什麼是性「政治」？

一、什麼是「政治」：現代政治話語及其發展

讓我先從外部一政治開始談起。

「政治」歷來有很多意思，比如說「治理的藝術或科學、方法或策略」、「群體內的鬥爭操縱連橫（為了支配或權力）」、「社會人群內的衝突與複雜權力關係」都是常見的意義。「政治」也表現為：價值的衝突、利益的糾葛、公共的討論、歷史的沈積、群體的協商…這些現象。

今天我要講的就先略過這些。我們對政治可以從一個簡單的角度來看，就是「政治」在現代的政治話語系統裏必然關連著以下幾個最基本的語詞，這幾個基本語詞的意義範圍互相重疊但概念上有些差異。這些語詞像是：壓迫、剝削、歧視、管制、支配（宰制）、階層、殖民化…，還有平等、權利、自由、正義、抵抗權力、多元、民主、解放…等等。這些語詞就構成了現代政治話語系統的核心。

如果說，這些語詞乃是我們現代話語裏面談到的「政治」之核心概念，那麼什麼是「從政治的觀點來看問題」或「從政治的角度來看問題」？“Being Political”或「把某個問題政治化」究竟是什麼意思？

現在我們有了答案：就是使用上述現代的政治語言來描述、談論、解釋、分析、定義、操作、介入干預、建構、解構、改變…那個問題。

從這個語言的角度來看，什麼是民主政治呢？很簡單嘛，就是用我們剛才講的像是壓迫、管制、支配、權利、自由、正義、民主…等等這些語詞，來描述、解釋、分析、操作、介入、改變…「統治（治理）」關係、如政府與人民的（權力）關係、治理的性質等。

那階級政治又是什麼？就是用上面這套語話（像階級壓迫、剝削、平等、正義等）來描述、定義、建構、解構階級，來分析、操作、介入、改變階級關係。

那麼族群政治或種族政治又是什麼？年齡政治呢？性別政治呢？你們猜對了，還是用這套語詞像是：壓迫、剝削、歧視、管制、支配（宰制）、階層、殖民化…，還有平等、權利、自由、正義、抵抗權力、多元、民主、解放…等等來描述、談論、解釋、分析、定義、操作、介入干預、建構、解構、改變…性別（族群、年齡）關係。

你說：怎麼都一樣啊？！

這是因為我們今天處於這個現代政治話語發展的後期，所以我們今天來看這個完熟的話語系統會是基本上一樣的。可是其實這套現代政治話語有一個發展的過程，而且它曾經隨著所描述、所分析的對象不同而有變化，有不一樣的地方。每一種政治都有它特殊的細節（specificities），比如說在民主政治裏面，你就聽到政黨啊、制衡啊、憲政主義啊、三權分立啊、議會、自由選舉啊這些東西，但是在其他政治裡就沒這些東西；階級政治則會牽涉到工會、勞動契約、罷工、勞動過程、經濟等現象；至於性別政治則牽涉到婚姻家庭、性、兩性分享公共領域（參政、教育、就業、公共空間等等）。

總之，各種政治所使用的特殊語詞是不同的，就連彼此相同的最基本語詞其實也只有話語發展的後期才是一樣的，在發展過程中則是不盡相同的。我們今天的現代政治話語，從歷史上來說，源頭是抵抗君主專制的產物，後來基本上是在 19 世紀的階級政治裏面成形的，以後的性別政治等等都不斷地充實與改變了這個政治話語的內涵。

這樣說來，民主政治與其話語是不是站在一個優勢（privileged）的位置？換句話說，是不是沒有了民主政治就沒辦法有其他的政治？是否要先解決民主政治的問題才能去處理其他的政治問題？

這是一個「非歷史」（ahistorical）的問法，這個看法以為有了一個民主政治話語後就可以不斷地套用在後來出現的各種政治上。但是事實上不是這樣，因為從階級政治、性別政治等後來發展出來的特殊話

語，有時也會反過來進入民主政治的話語，充實與豐富民主政治的內容，開啟民主政治的新視野或帶來新問題。各種政治不斷發展彼此影響，才有了我們今日看到的、大致上相同的一套基本的現代政治話語之語詞。

用更具體的例子來解釋我上面所說的：有一些政治話語在階級政治沒有形成以前是沒有出現的，比如剝削這樣的觀念；還有歧視這個概念從前在民主政治裏是沒有的或不是那麼清楚的，可是呢，這個在族群與性別政治裡的歧視觀念出現了以後，民主政治也開始談這個東西，比如說你是不是對某一些公民有歧視。這個歧視語詞也可以運用在階級政治裏面，比如說工人階級是被歧視的。換句話說，當性別被政治話語所建構時，有些語詞會有變化，例如「歧視」在性別政治中變成一個重要語詞與特定的意含，但是這也會反過來影響民主政治或階級政治的話語。

總之，現在我們看到的這整套政治話語不是一次成形的，而是從民主政治開始慢慢發展出來，而且在不同的時期運用在不同的對象（政治）上。但是話語在不同的對象（政治）之間有互相的聯繫，而且話語會互相流通互相影響，所以現在發展到後期，看起來都是一樣，但是其實它是有個歷史發展的過程。

（關於這個問題，本文附錄的問答（一）還有很重要的詳細討論，請讀者參考。）

二、什麼是性「政治」？

那麼，「性政治」是什麼？

非常簡單嘛，講到這裏，你們都應該知道了。對了，就是用現代政治話語像壓迫、剝削、歧視、管制、支配（宰制）、階層、殖民化…，還有平等、權利、自由、正義、抵抗權力、多元、民主、解

放…等等來描述、談論、解釋、分析、定義、操作、介入干預、建構、解構、改變…性。

所以我們談性，不談高潮，不談性技巧、性生理，只談壓迫剝削歧視自由平等多元等等。談性，其實是有很多種談法的。可是呢，我們今天要從政治的角度來談，政治化的來談性問題。當然我們也可以來談性經濟，可以從經濟的角度來談性，從生理或醫學的角度來談，也可以的，但它們是不同的話語。我們今天就用政治話語來談性，我們要談性政治。

談到政治，首先我們要談「階層」。

階層是現代政治裏的一個重要假設；階層基本上可說是一個群體。我們現在講權力關係就是講一個階層與另一個階層的權力關係，譬如壓迫、剝削、平等等關係。

所以，政治就是談階層與階層的關係，也就是兩個群體的權力關係，而不是談個人與個人之間的關係。前面舉例談夫妻之間的權力關係，那是談作為一個群體的夫與妻之間的關係，而不是哪個夫和他的妻之間的關係。同樣的，民主政治就是統治階層與被統治階層的權力關係（前者壓迫後者、後者向前者要求平等…）。性別政治就是男與女作為兩個群體或兩個階層之間的關係。在這些談論中都不是在談個人與個人的關係，而是群體和群體之間的關係。

「階層」，從字面就知道，是有高下之分或上下之分的，也就是有優勢、劣勢或弱勢階層之分的。階層關係就是「權力關係」，有時也被稱為「支配關係」。

那階層怎麼區分呢？這是有爭議的。比如說，在經濟階級的階層方面，我們熟悉的有馬克思把它分成資產階級和無產階級，可是也有人除了依據生產工具外還依據其他的因素來劃分階層。

但是經濟方面的階層是否就能決定你在整個社會的位置呢？比如

說，你是個妓女，但是你很有錢，那你在整體社會中就會是上流階層嗎？或者如果你是國家高級官員，可是你薪水不多，又不搞權錢相通，那你在整體社會中就是下層嗎？不會的，因為還有個東西叫「身分地位」（status），這會影響你在整體社會中的位置。

讓我把人在整體社會中的位置叫做「社會分層」，這是個全盤性的社會位置表明了人在社會裏面處於一個什麼樣的位置。它除了受到經濟因素的影響之外，還受到其他因素比如說你的民族、性別、年齡、性的特色的影響。你可能在種族上是一個劣勢的民族，是少數民族，但是在性別上你可能是男的（優勢）；你在經濟上可能是弱勢，在年齡上可能是壯年，在性方面則是個雙性戀等等。這些東西都會影響你的社會分層。換句話說，你所處的種族、性／別、年齡、經濟階級等階層位置會影響你所處的「社會分層」。

在工業革命以前，社會分層（social stratification）的現象主要是因為種族、宗教、世襲、血緣、土地或封建政治等因素將社會分化成數個不平等的分層。這些分層是蠻固定的，很難流動。在有些社會裏，只因為你的宗教或血緣不同，你就屬於不同的階層，而且不同階層之間還不能通婚。

工業革命之後，舊形式的社會分層逐漸消失，新的不平等社會分層卻形成了，同時也產生了新的社會分層因素。在這些新的社會分層因素裏，馬克思所定義的「階級」是一個重要的階層分化因素。（馬克思認為少數人對經濟生產工具或資本的持續佔有，進而和多數人發生一定的法律政治關係，這個權力關係就是階級。）為了階級關係的維持，社會被分成不同且不平等的分層。

總之，馬克思認為經濟階級是社會分層的主要決定因素，但是後來也有人認為應該加上工業革命前決定社會分層的「身分地位」這個因素，因為這個因素在工業革命後仍然有些殘留下來也繼續演化。我

想，社會分層如果要從一個經驗的、更細緻豐富的方式來分析，那麼僅僅考慮經濟階級的階層是不夠的，還要考慮許多因素，也就是人在其他權力關係中的階層位置，這些都會和一個人的身分地位有關。

在現代社會分層的因素方面，除了經濟階級以外，還有種族和族群的因素，而且現在大家都注意到，「性別」其實也是個分層因素。性別這個因素不是以前沒有人提過，但是現在引發注意的主要原因我認為是：現在婦女內部開始分化了，有的人在經濟、教育、政治上跑到上層去了，有些人還屬於家庭婦女或在下層。換句話說，我們不要非歷史地來看待社會分層因素的發展。

除了近年來被注意的性別因素，也有人將職業和教育當作分層因素。除此之外，還有許多權力壓迫關係（像年齡、殘障等因素）都和社會分層相關，但是有些因素比較乏人注意或缺經驗研究。不論如何，我們主張：「性」也是個社會分層的因素。

現在先回到前面講的權力關係上。我們剛才說到，每種權力關係裏面都有階層之分，如種族關係裏面有分優勢種族的階層和弱勢種族的階層（人口可能是少數，但也可能是多數）。同樣的，在性別（權力）關係裡，性別也分階層，性別最主要分為男和女兩個階層。稍微統計一下就知道，與男人相比，女人在經濟上是比較弱勢的，收入比較差；在高等教育的教職、機關的領導階層裏面，女的比男的少。

不過性別階層只分男與女，那是簡化了點，對於需要更多經驗實證成份的社會分析而言是不夠的。例如，說性別階層是社會分層的因素就是說，你在性別階層的位置會影響到你在整體社會裏的位置，比如你是男的，你在整個社會裏的位置可能就比較高，如果你是女的，就有可能在社會裏是比較低，比較底層；但是這個可能性還是太粗估了些，多一些參數才更有經驗分析的價值。

因為男與女除了生理的因素區分之外還有別的因素造成更細部的

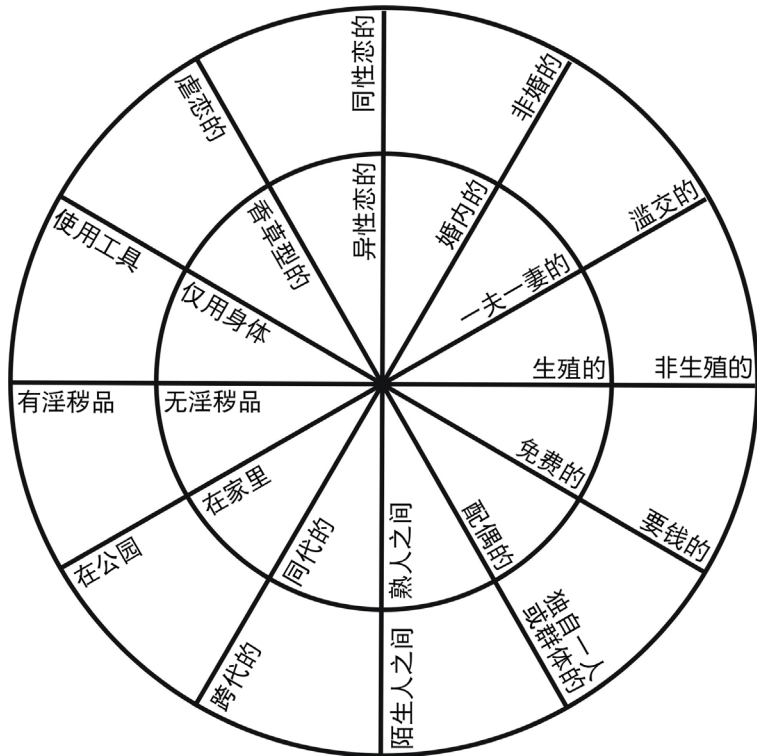
區分。比如對性別規範順服的程度，所以女人裏面還可以分出良家婦女和壞女人，也就是良婦與淫婦。男人也可以用這個「對性別規範順服的程度」來進一步區分性別階層，像男子漢啊、娘娘腔啊等等。此外，男女兩性階層之下還應該有跨性別這個第三性的階層。

三、性階層

「性」這個權力關係也是有階層的。無階層就不成一種權力關係。

性的階層的特點是什麼呢？主要就是性的階層與性道德是同構的，就是說性跟道德價值緊密聯繫在一起、完全對應的，所以對於性行為的道德評價也就決定了它的階層。你們要是不懂「同構」的意思，我可以用另一個例子來講。在中國春秋時代有人提出君子與小人的區別，我們一般理解這個區別是道德上的，就是君子道德上好，小人道德上差，可是呢，過去大陸學者則認為君子與小人不僅是道德區分，並且還代表兩種社會階層，比如君子可能是奴隸主，小人是奴隸（如果講君子是地主階級，小人是佃農也是一樣的）。換句話說，君子小人既是道德的區分，也是社會的階層之分，這就是說他的階層跟道德是「同構」的：你是下層階級，你的道德評價自然就低；你是上層階級，你的道德評價自然就高。這就叫階層與道德的同構，他是同樣結構的。（當然以上的君子小人例子不一定合乎歷史，我不是專家，只是用這個說法來舉例而已）。

好，那麼性的階層與性道德是同構的，意思就是性（道德）價值是性階層的劃分因素，性的階層也就是性價值的階層，你的性傾向的（道德）價值也決定了你所屬的性階層。反過來也是一樣的，性的階層也就決定了你的價值。在這方面，西方有個叫蓋兒茹賓（Gayle Rubin）的學者對這個東西有個分析。這個分析雖然是西方的，但是我覺得有些部份對我們的社會也適用，有些部份你最好自己去調整一下。（見插圖）



內環：		外環：	
美好的、正常的、自然的、受祝福的性：		邪惡的、反常的、不自然的、受詛咒的性：	
異性戀的	熟人之間的	同性戀的	陌生人之間的
婚內的	同代人之間的	非婚的	跨代的
一夫一妻的	私密的	濫交的	公開的
生殖性的	無淫穢品的	非生殖性的	有淫穢品的
非商業性的	僅用身體的	商業性的	使用工具的
配偶的	香草型的（尋常的）	獨自一人或群體的	虐戀的

圖 1 性等級：內環與外環

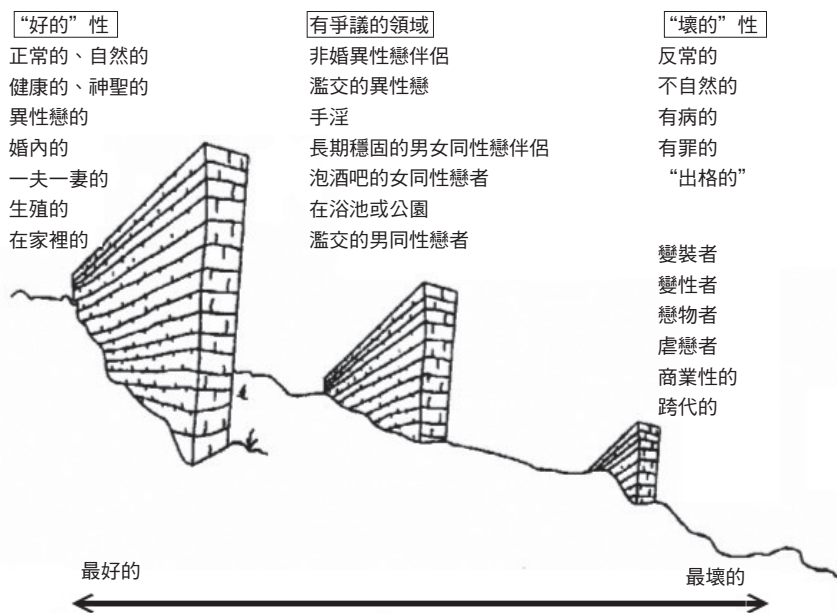


圖 2 性階層（性等級）：劃分好性、壞性的界限爭議

茹賓的這個分析是怎麼區分性階層的？她是怎麼區分內環和外環的？

人的性行為有一夫一妻的跟濫交的；生殖的或是不生殖的；免費的或是要付錢的；獨自一人做或是好幾個人一起玩的；熟人之間的或陌生人間的；同代人的或跨代的；在家裏還是在公園裏——就是在戶外的；有沒有涉及到淫穢物品的，比如說看 A 片助興啦；是自己身體的還是使用工具的——比如說假陽具啦；是愉虐戀 S/M 還是完全沒有這個成份的——就像吃冰淇淋不加其他料，純粹是最基本的香草冰淇淋；是異性戀還是同性戀的；是在婚外的還是婚內的等等這些區別。怎麼分高下呢？如果你的性行為所牽涉到的因素大部分都是圖裡面內環的，那你所屬的性階層就比較高，如果你的性行為大部分包含了外

環的，那你的性階層就比較低，比較底層。越多內環的，就在上面，越多外環的，就在下面。當然也有很多人是混雜的。這個圖表就給了你一個很動態的方式去區分。

所以，性階層可以用這個內環與外環來粗分為上層與下層（事實上的狀態當然更為複雜），上層的就是好的性，下層的就是壞的性。茹賓又用同樣的東西做了第三個圖，她歸納了一下，最左邊那道牆代表的就是好的性，就是正常自然健康的、異性戀的、家裏的。

中間的那道牆，就是道德價值上有爭議的性，就是有人說壞，有人叫好的。像手淫啦，不是好事但也非大奸大惡。不過這個有爭議的性領域是個歷史的產物，也有社會文化的差異，比如從前在西方，只要是不生殖的性，評價都很低，因此手淫在西方比強姦更壞，因為強姦是生殖性的，手淫是非生殖性的，不過這個是過去的觀念。手淫在大陸也是最近才平反的吧！你看看民國初年反手淫的運動，你就知道人們過去是把手淫當洪水猛獸的。

最右邊的那道牆就是壞的性，就是比方說男人穿女人服裝的，要去變性的，戀物的（喜歡鞋子、內褲的），偷虐戀的（就是喜歡作愛的時候打打罵罵的），商業性的（就是性交易的），跨代的（就是年齡上有很大差異的）。對於這些性，社會基本上沒有爭議，大多認為它們壞透了。

好，回到我們一開始講的，每一個權力關係裏面都有階層之分。性別權力關係內，男對女就是上層對下層，是有壓迫支配的，我們說這是一個性別對另一個性別的壓迫支配。階級權力關係上也可以這樣講的，就是一個經濟階級對另一個經濟階級的壓迫剝削等等。同樣的，我們也可以講性權力關係，乃是一種性階層對另一種性階層的壓迫。

在我們更進一步談性政治前，先講這個階層關係是怎麼樣維持和

複製的（大陸把「複製」叫做「再生產」，是同樣的意思）。我們現在分了階層，可是它不是今天這個樣明天那個樣，它有一個複製的過程，要一代一代傳下去，要維持，就像中國古代封建統治維持了好幾千年，不是嗎？怎麼樣維持呢？標準答案常常是通過教育、文化、意識形態、常識、道德與價值共識、政治、法律、經濟、社會制度與機構等等很多面向。可是還有另一個相關的問題，就是一種權力階層關係的複製是不是需要依賴另一種權力關係的分層？

這很拗口啊，什麼意思？比如說，性別這個壓迫關係，它是不是只靠男人對女人的壓迫就夠了？當然不是這樣的，事實上它可能還與民主政治中統治跟被統治的關係有關，例如，如果沒有言論自由，性別階層關係就會比較容易持續下去。

性下層的人或種族下層的人，如果他的經濟也是弱勢，那麼他的經濟弱勢反過來也強化了他在其他權力關係裏面的弱勢。所以馬克思說婦女解放也要從經濟入手是很有道理的，他說性別階層的支配，其中一個很重要的因素依靠的是階級支配，但是馬克思比較沒有強調階級關係的再生產是否也要靠性別權力關係。

換個問法，一種階層權力的施展使力，是否需要依賴其他種權力關係呢？如：階級壓迫需不需要性別關係的幫助？或者需不需要年齡壓迫、性壓迫的支持等等？或者反過來問，不同性別的平等，是否需要其他權力關係的平等？

我想答案是肯定的。例如，性與性別關係很多時候與年齡有關的，比如以前婦女要解放的時候，有人會說那你家裏小孩不要啦？現在有人要看 A 片（色情片），人們會說那你這不是要影響青少年身心嗎？這就是用年齡政治來維繫性／別政治。

不過權力關係的彼此依賴，不能看作是自明或自動現成的。它還是要經過一個話語言說的過程、組織與制度發生關係的過程、具體實

踐的過程，才會真正把不同權力關係連結起來，而不同權力關係之間除了依賴關係外，也可能有矛盾的關係，這個今天就沒時間多講了。

四、什麼是正義、歧視、壓迫？

之前，我們說到現代政治話語的一些最基本語詞，但是沒有多加解釋，我下面就解釋一下。

首先，什麼叫「平等」？平等有法律的平等，還有所謂生命機會（就是教育、就業、參政機會…）的平等，還有生活選擇（就是自由選擇生活方式）的平等。此外，還可以從平等觀念延伸到政治平等、經濟平等、性別平等、族群平等、性平等…。舉例來說，政治平等就是政治相關的法律方面要平等，而且每個人都有機會擔任公職、參政。其他的就不列舉了。

那什麼是「正義」呢？首先，每個人都應享有自由權（一般憲法規定的那些言論自由等等）、收入與財富、機會與權力、自尊。以上這些就是基本的社會權益。有人認為這些基本社會權益必須都平均分配給每個人；也有人認為除了不可「打折」的自由權以外，這些基本社會權益在為了使社會底層最蒙其利的情況下，可以不平均地分配給大家，比如收入財富可以不平均分配。從正義的觀念也可以延伸到經濟正義，種族正義，性別正義，性正義。

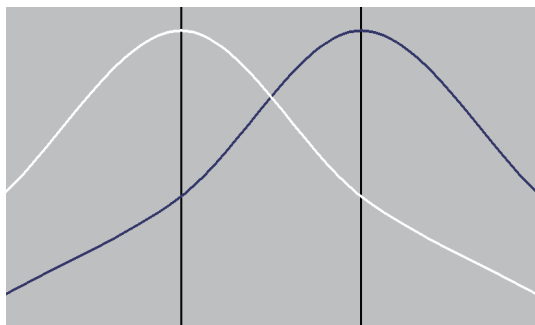
再來談「歧視」。歧視一共有三種形態。

第一、歧視就是認為下層或底層本身就是個負面的價值，換句話說，下層本身就是劣質、惡、壞、低下、差、不夠理想、非完滿；既然如此，對這些下層就可以採取管制、取締、歧視、壓抑、採取不平等的措施。換句話說，下層或底層就是「天生自然」的不夠好或甚至壞。這是歧視的第一種形態，就是天生差、當然壞啊，沒什麼道理的。女人（性別下層）天生比較差，青少年（年齡下層）天生比較不成熟

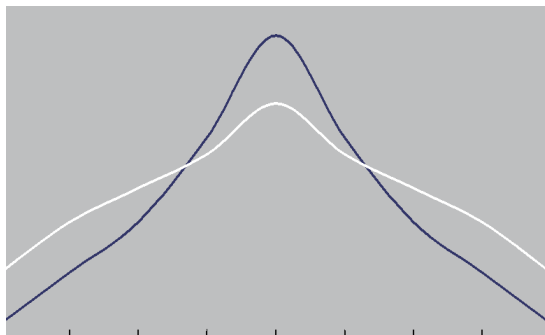
理性，濫交者（性下層）當然壞透了…。在臺灣，有些人認為少數民族的學生就是比較差，功課跟不上，認為這是那個種族天生的品質，沒什麼好講的。在美國，黑人也是這樣被認定的。

第二、歧視還有另外一種表現，就是用平均值來忽略個別差異，以偏概全。比如說大部分女人都比男人矮，因此認為女人當然比較差。但是這是平均值，它忽略了個別差異，因為有很多女人身材比一般男人高，你看伸展台上的模特兒就知道。總之，我們不能說某個年齡層、某個性別、某種「性」（特性、生活方式）都是如何如何…。

大家看下面兩個表，第一個平均值有高有低，第二個平均值相同，但是它們都不能說明差異。像黑色的平均值不管是否比白色的高或一樣，總有白色的值高過黑色，也總有黑色的值高過白色。



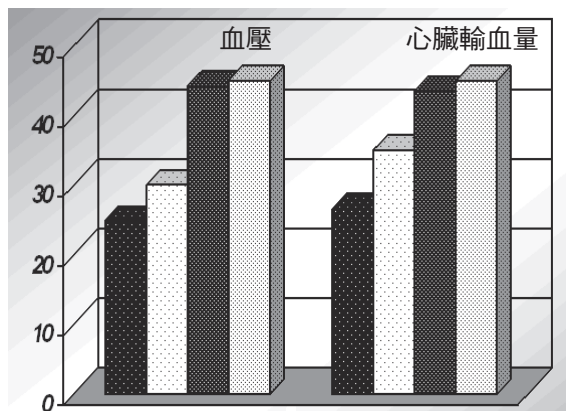
平均值一高一低



平均值相同

第三、歧視還有第三種形態，就是以它此刻的表現狀態來做它的資格、判斷或分配的標準。人們經常說青少年有哪個有腦袋的？青少年一個個都跟二楞子似的。可是問題是，青少年現況的表現可能是長期壓迫條件下的產物！這一點我們要瞭解。有人說青少年因為荷爾蒙所以情緒化，這和以前用月經為理由來歧視女人是一樣的，還有人說青少年的大腦做判斷的部份沒發育完全，其實理智控制情緒或者判斷能力，靠的都是人生經驗，但是現在青少年卻恰恰在這方面被封鎖，只讓他在被隔離人生經驗的環境內學習，那當然會和歷史上的青少年就能擔當大任不同，和能早當家的窮人孩子不同。還有人說同性戀一個個陰陽怪氣的，姑且不論他是不是真的這樣，就算他是真的這樣吧，但是你是否能依據他的現況來判斷他永遠的表現？比如有人說同性戀都有心理毛病，因為你看，他都去看心理醫生。以前確實很多同性戀去看心理醫生，但是請你相信，等到同性戀解放以後看醫生的就會少了，因為很多時候其實是四周環境壓迫他，他心理才會不舒服，才會去看醫生的，還有很多是家裡半軟半硬地逼他去看心理醫生。

現況不是永恒必然的，還有一個圖表我們來看，這是男女經過訓練後的體能，它的血量跟心臟輸血量的統計圖表：



	血量	心臟輸血量
a- 未經訓練女	24.84	26.565
b- 未經訓練男	30	35
c- 經訓練女	44.235	43.56
d- 經訓練男	45	45

你們看，沒有經過訓練，女的男的有差異，經過訓練後就差不了多少。心臟輸血量，女人沒有經過訓練的，差男人一截，經過訓練後沒有差多少。（抱歉，我找不到引用資料的來源。）

下面我們來談「壓迫」。壓迫這個觀念是跟我之前講的「正義」有關連的。（我之前講的正義嚴格來說是分配正義；正義還有個報復正義，就是若你殺人，我怎麼報復你。這個跟我們沒關係，所以不講）。總之，我們現在講的「壓迫」就是「不符合正義（或分配正義）」。

什麼是壓迫？就是因為你在底層，因此你得到好職業、受好教育的這些機會就比較少，因此收入比較低。你也沒有辦法擁有自己的權利和運用自己的權利，因為你處於底層，你的權利即使受損了，人家也不把它當回事，所以你是二等公民，你缺乏自尊，比起別人，你要處處看人臉色才能生存，你比別人不自由。這就是壓迫。

所以簡單的說，什麼是性壓迫？階級壓迫？什麼是性別壓迫？把上面的話改一改就成了：因為處於性（階級、性別）底層，而被分派到比性（階級、性別）上層較差的社會位置與生命機會——較差的收入、財富、職業、教育、身分地位、官職的機會。以及無法像上層那樣擁有或運用各種自由權利。做二等公民。缺乏自尊、無法「做自己」。生活選擇少，想向上流動就必須「順服」（conform）以及朦混假扮（passing）。換句話說，如果你想要出人頭地，跟上層一樣，那你就需要順服，而且

你要會假扮，比如你明明是個鄉下土包子，即使你現在賺了錢了，人家還是講你土財主，你還是很難打入上流社會。你非得要穿的體面有格調，裝作斯文的樣子，這就是矇混假扮。所以什麼是性壓迫？就是：你雖然是個同性戀，可你就要假扮成是異性戀——你明明對男人沒有興趣，你就要假裝好像發春的野貓樣子，或者你明明想要變性，可是你也不敢講。你是個淫婦，可是還是得裝成三貞九烈。

此外還有其他形式的壓迫，包括你在文化中的形象再現、公共領域、空間環境、安全方面的不平等。

五、什麼是解放

我們現在介紹什麼是「解放」。

現在我們把解放當作一個固定的觀念，可是呢其實它是歷史上形成的觀念，我們說現代政治是「現代性」（modernity）的一個部分，但是現代性也是發展來的。

「解放」有兩個意思，一個是知識上的意思，一個是政治上的意思。

解放在知識上的意義是：從宗教或傳統的教條解放出來，以理性思維重新看待或詮釋宗教與傳統；不但在科學與技術領域中，也在社會生活的許多層面，運用理性方法使人免於宗教、政治神話、舊道德與傳統教條的束縛。

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

所以，政治解放一開始只是反抗君主專制政治，後來就擴展到一切不平等制度，擴展到階級運動、性別婦女運動，它要擺脫過去的壓

迫，爭取人人平等、正義和自由，有烏托邦的衝動與遠景。

解放基本上包含上面所說的兩層含義，一個是在知識上採取批判的態度，強調「啟蒙、理性、科學與除魅」，以及政治上採取激進的態度，強調「民主、平等、正義、自由」（這兩者是相關的：知識／權力）。

「解放」這個詞通常是現代激進派喜歡採取的政治話語和政治方案，溫和派或自由主義則不喜歡這個詞。但是「解放」在某種程度上代表了現代性的終極價值與願景。

近年來對於現代性的質疑也連帶地質疑「解放」與其內容（如理性、啟蒙）。例如有人認為理性的工具化會走向理性的自我毀滅，現代組織的理性化等於侷限自由的官僚制鐵籠，還有奧許維茲集中營、核戰與環境生態危機…都是理性科學造成的。

對於這類質疑，福科（Michel Foucault）有一種回答。他說啟蒙其實不必等於科學的特定教條，相反的，啟蒙是要我們質疑現在深信的教條，我們要懷疑我們的理性是不是理性，這才是真正的啟蒙精神。我們要探索怎麼樣來超越我們的疆界，不斷測試理性的極限，我們要有這樣的精神。

當然，今天我們不應該用科學來取代政治、取代民主討論，我們不能用科學來阻擋公共協商，碰到性，也不要趕緊祭出科學來遮羞。科學不會讓我們禁慾，科學不管這種事情，用科學來擺出道德姿態的，大概都是假科學。此外，性的世界有很大領域跟科學沒什麼關係，而且很多重要的事情都和性科學無關，例如如何能有愉悅的性，性科學能提供的就太少太少了。

我們對科學採取批判謹慎的態度，這應該是理性的，也是合乎啟蒙精神的。當然我們也不必走到反科學的境界，但是我們確實要保持一個不斷挑戰自我的態度。

在解放的政治層面上，不同的人有不同的看法。溫和派給解放與正義的範圍設下了一些限制，例如認為可以保留有些階層區分，可以容許不平均分配。激進主義則是要消滅階層的。比如講到性別階層，激進主義就是最後連男女兩性這種區分也要消滅。

「現代政治」或「解放」這種話語有三個缺點。第一，它假定權力都是壓抑性質的，都只是要限制你、檢查你、模塑你；但是權力其實也可能會構成你的能動、讓你積極作為。第二，它假定權力是集中的，集中在像國家和各種重要制度機構這些權力中心，所以砸爛這些國家機器，把制度徹底改變，權力就會釋放出來，就沒有壓迫了，於是大家就解放了。第三，它假定權力的影響或效果是全盤的，沒有例外；比如男性權力可以在美感方面全盤地影響女人，所以只要女人減肥瘦身，就是她的美感被男性權力所支配；也就是說，下階層都是被動的受害者，要全盤革命才能翻身。

另外，「解放」這種話語無法真正處理個人。雖然有「個性解放」的說法，但是我們知道在解放的話語裏面，「解放」其實跟「個性」沒有太大關係。基本上這個話語關注的是「個人」的「公共」與「集體」面向。為什麼會這樣呢？我們不要忘記，整個現代政治話語本身是建立在公私之分上的，它不會談私的東西。你可能會反問：女性主義不是常常談「私人即政治」嗎？那不是談個人嗎？其實很多女性主義談個性和政治時，它的意思常常是說：你不要認為這是你的私事，這其實是公共的事情。換句話說，她不是真的在談私事，而是要將「私」化約為「公共」。到現在為止，只要你在現代政治裡提到「個人的而非集體的解放或反抗」，就會被人家當成醜聞。（關於這個問題的另一個討論，請參看附錄的第（六）個何春蕤的提問）。

我們剛才說解放的概念有其缺點，那現在它到底還有沒有用？它的潛能是不是用盡了？解放的理想是不是已經和現實世界不相干了？

基本上，我不是個後現代份子，我還多少肯定現代解放話語與運動的貢獻。下面讓我們從現代的各種解放運動來談到性解放。從這個歷史的角度來理解性解放，我們就會知道，性解放其實是現代政治話語的產物，是「現代性」大業的一部份。你們大陸人對「解放」這個詞應該是不陌生的，整個共產革命就是建立在現代政治激進派的解放願景上，所以馬克思主義者一定會用「解放」這個詞。而「性解放」就是和「人民解放軍」或「毛主席解放…」的「解放」是同一個意思用法，因為原本就是同出一源的。

我們先來看「民主解放」。你們知道，民主解放在知識上摧毀了封建君主專制所賴以正當化的那些「常識」、「教條」，摧毀了君主制「君權神授」的各種版本；什麼「龍種」、「皇帝命」、「星宿轉世」，什麼你可以當官是「祖上積德」或有「將侯之相」，甚至連政教合一的宗教都被摧毀了，不准宗教干政了。在政治上則推翻了帝制、建立憲政；在對抗 20 世紀的政治極權中則強調內心自由、多元主義、人權、政黨政治，反國家主義等等。

「民族解放」在知識上打破了種族優劣的神話，重寫殖民歷史，回復母語文化，克服殖民主的知識系統…。在政治上，民族解放促進了民族獨立，反對經濟文化殖民，倡導國際合作，民族平等等等。

「階級解放」在知識方面（例如馬克思的「政治經濟學批判」）去除原始積累的神話、批判市場供需的教條，明瞭「剝削的祕密」，這是一種「去魔術化」，把顛倒的世界顛倒過來看（camera obscura）。在政治上，激進的階級平等派要取消所有經濟階層，「階級解放」因此意味著「無階級社會」。當然也有社會主義者談經濟正義、產業民主等等這些不同的方案。

「性別解放」呢，就是在知識上進行性別的「理性啟蒙除魅」，認為性別的角色差異不是天生使然，而是社會建構的。女人不是天生自然

就比較次等。此外，女性主義者在社會的每個方面都進行了性別解放的知識批判。至於性別解放在政治方面就是爭取性別的「民主平等正義」，易言之，性別不應該是社會分層的一個因素。這也就是說，人不應該因為她的性別而作為二等公民或被歧視，不應該因為她的性別而使得她在各種利益與機會的分配上居於劣勢，如收入、財富、就業、教育、身分地位、官職的機會等。婦女運動早期強調參政、就業、教育的權利。後期則深入各個社會生活領域（如家務工作、身體問題等）

六、什麼是性解放

那麼「性解放」呢？

性解放在知識上意味著：性從宗教和傳統的蒙昧忌諱解放出來，進入公共論壇的理性討論。性科學的啟蒙被視為性的現代化，性道德的討論也擺脫宗教和傳統教條而趨向多元。今天我們看到的性教育的一部份其實來自知識上的性解放。你知道性教育現在跟以前不一樣，比如說 20 世紀初期在美國宣傳避孕節育的性教育是要坐牢的，宣揚性教育的人都被當作淫穢人士。

在政治上的性解放是什麼呢？你們現在都該知道了，跟其他的解放運動一樣，就是要爭取性的民主平等正義。換句話說，我們不應該因為性的因素而被分成不同的價值／權力階層（hierarchy），因而遭到壓迫或歧視，也不應該因為我們自身的「性」（如性偏好、性取向、性生活方式、性實踐、性身分）而造成在經濟、政治、社會地位、文化等資源和物質利益上分配的不平等。

簡單的說，不能因為你的性是什麼而歧視你，不能說因為你濫交、你在野外做、你賣淫…，因此就壓迫你。或者說，不應該因為你的性、性趨向而造成你在社會物質分配、地位上的不平等，不應該因

為你的性而被分到不同階層裏。這就是性解放。這和性別解放、階級解放、民族解放、年齡解放等等都是一樣的，就是不能因為人的性、性別、階級、種族、年齡而受到不平等的待遇。

可是誰需要（性）解放呢？和所有解放事業一樣，就是那些在底層被壓迫的人。故而，最需要性解放的，就是濫交或性開放者、同／雙性戀、性工作者、變性或反串者、私生子、艾滋病患、奇特性癖者等等居於性底層的性邊緣人或性弱勢者。性解放就是性底層的解放。

就像所有的解放事業（emancipatory project）一樣，性解放也是政治性質的，它關乎社會制度與組織方式、文化價值與資源在性方面對於權力、利益、機會的平等分配，以及性主體的人權、文化認同權利的公平對待。

「解放」作為現代激進政治的中心話語，「性解放」也是非常的政治。性解放的政治性質區分了性解放和性壓迫立場的基本差異：你們可以看到對性問題一向有兩種對立的立場：一種站在壓迫者的立場，一種站在解放者的立場，它們對所有的現象都有不同詮釋。其實性與性別問題都是這樣，因此，對於性／別現象有兩種不同立場的詮釋：性／別壓迫 vs. 性／別解放。

「性／別壓迫」立場的詮釋是什麼樣的呢？

首先，性／別壓迫的特點就是「去政治化」，就是他不從政治的角度去談，不看性／別現象的政治面。談到男女性別關係的時候，它不喜歡用政治的語言去談，談到性問題它不認為是政治問題，而只說是道德或習俗問題。

性／別壓迫的立場往往用「常識」來鞏固性／別壓迫：比如訴諸道德共識、自然（生理）——認為性／別問題是道德問題，是性／別規範問題；認為性本來就是一夫一妻的，是自然形成的社會習俗，或生理（健康）生物（演化）決定的。這種立場認為濫交與三缺一不道德，男人

扮女裝違反規範，公共性行為不合習俗，吃大便不健康，人獸交是退化，其他性變態則是心理不健康等等。

壓迫跟解放觀點的差異在這裏：就在是否把性／別「政治化」，解放的觀點就是把性／別現象加以政治的分析、解讀、描述、定義與介入。

站在壓迫立場上的人把性／別道德化、自然化、去政治化，結果維持了現有的性／別壓迫制度、機制、文化、話語與常識。這種非「政治」的立場說：性／別底層其實沒受到壓迫，對他們的限制反而有時是一種對他們的保護；其位居底層，是一種自然的、生物的、社會演化的、道德的秩序所造成的；而且認為除了少數為了奪權的偏激份子外，絕大部份底層都是寧為弱勢性／別、階級、年齡、種族等。

這種去政治或非政治的觀點立場在解放運動深入人心後就會失去說服力。像現在經過民族解放後，沒有人再相信殖民主義者說對於弱小民族的殖民其實還是一種保護方式。但是在運動沒有真正開展前，壓迫觀點是佔據主流觀點的。像現在，年齡解放運動還沒有成氣候，大家都認為對於青少年的管制是為了保護他們。不過當一種解放運動開始以後也可能會引發反挫、退潮，那麼有時候這種壓迫觀點也會再度出籠，成為一個輔助壓迫的話語。例如：性別運動興盛後就有非政治或去政治化的說法，什麼兩性和諧、互相尊重、寧為女人等等。同樣的，在階級的去政治化方面，我們也聽到勞資和諧、共榮共利、都是一家人等等。

在性方面，我們一般聽到的常識說法都是去政治化的。在電視報章雜誌、一般言談裏很少談到性的政治化，更多聽到的是站在壓迫者立場，比如說談到同性戀或戀物癖就說「只要不妨礙他人，也是一種個人自由」或「應該由科學來研究這是否不自然或變態」，這都是沒有從政治的觀點來看。至於談到不倫性愛，那就是「理性讓慾望淹沒」、

「不負家庭責任」或「個人道德問題」或者說「這是他個人作風的問題」。除此之外，還有很多「去政治化」的講法，像青少年在性方面是「身心不成熟」，或者女性情慾是「天生弱勢、自然比較吃虧（因為會懷孕、也不像男人那麼好色）」等等訴諸「自然（科學）」、「生理結構或生物發展」、「個人道德或個人私事」或「社會傳統文化」的說法。

在上面這些去政治化的說法裏，我們看不到「性」是什麼，性的政治被掩蓋了。

性其實就是一群人對另一群人的壓迫關係，這就是性。

性就是這個性壓迫關係的常識化（習以為常）、制度化、法律化和多樣變動的操作方式。

不只是性被去政治化了，你們也知道，男女間的性別權力關係也長期被去政治化了。在性別解放運動中我們已經看到先例：儘管自古以來就存在著性別壓迫，然而性別的政治層面經常被「個人／生理／文化傳統／婦女美德」等說法所置換，女性集體被社會制度與文化所壓迫或歧視的事實，被說成只是女性先天生理的差異，或者個人努力或能力的差異。同樣的，長久以來即存在的性壓迫或性不正義現象也經常被去政治化而視為理所當然（自然化）。

雖然一方面我們仍然常常聽到從「生理／自然／道德／個人／文化傳統」的非政治或去政治說法，而非「政治／權力／壓迫／歧視／平等」來談論性事；另一方面矛盾的是，我們卻又看到性的高度政治化——不但是面紅耳赤的爭論與肢體衝突，還有對於「性不法者」（sexual outlaws）和性激進派的迫害。在去政治化的常識表層之下，國家機器與民間社會的各種暴力顯露出性的政治本質。

你是不是性壓迫者呢？如果你在談性問題的時候避談性解放，避談性的政治性質，只談性道德或性生理，就有掩飾性壓迫的效果，其實這就是站在性壓迫的位置上。

那要怎麼談性才是解放而非壓迫立場呢？很簡單啊，就是你在談性的時候有沒有用現代政治的話語，有沒有用下列語詞談性：壓迫、剝削、歧視、管制、支配（宰制）、階層、殖民化…，平等、權利、自由、正義、抵抗權力、多元、民主、解放…。

可是有些人覺得，我還是喜歡談性的時候不要用那種很政治的話語去談，因為一般常識所談的性好像也是很真實的問題。例如：婦女解放難道真的不會影響家庭？製造更多離婚率？讓更多無辜小孩受苦？已婚婦女就業會不會因此遭受外界引誘？或者承受更多危險？女人受高等教育真的有用嗎？她畢業後還不是待在家裡相夫教子嗎？這會不會是教育資源的浪費呢？而且教育程度高的女性是否難以覓得夫婿（因為目前男女都是高低配）？

我上面舉這些例子有反諷的味道，因為在台灣婦女解放的脈絡下，以上那些話會被有知識的人嗤之以鼻。但是那些質疑確實是二、三十年前人們的常識或共識。讓我們仔細想想，那些質疑難道不是真的嗎？至少在過去好像是真的。即使現在，婦女解放確實造成高離婚率，婦女就業確實帶來不少外遇、性騷擾和外出危險，受高等教育的婦女確實有擇偶的困難，也有很多女人畢業後做家庭主婦的。可是為什麼大家不繼續反對婦女解放呢？

一般我們在談性的時候，那些共識與常識說青少年在性上不成熟啊，濫交會有性病啊，女人婚前同居會吃虧等等，難道不是真的問題嗎？是不是說，就跟前面講的婦女解放一樣，如果性解放深入人心後，這些「真的問題」即使仍然存在，也會被有識之士嗤之以鼻、無人理會呢？對，會是這樣。讓我用比較抽象的方式解釋一下為什麼會這樣：

讓我們用 X Y 這些符號來幫忙分析。假設 X 乃是違反性／別規範的，比如婦女走出家庭啊、濫交啊等等；Y 則是符合性／別規範的。

在性／別價值階層的現實中，當然X會比Y壞，評價會低，而且因為性／別階層的社會獎懲制約，X會帶來比Y較多的危險與不良後果，所以你聽到有人贊成X時，你當然會產生很多疑問與焦慮。不過，當X Y的價值階層（在政治化的質疑與運動下）被改變或甚至顛倒時，那麼過去聽來非常真實的問題，現在則無人理會。

明白了這個，你們就會明白為什麼總是有人很焦慮的去提出所謂「性所造成的真實的社會問題」。但是問題是，性所製造的這些社會問題乃是在一個性壓迫社會下某些性被負面評價、被打入底層以後才產生的問題。如果社會不再是性壓迫的，那誰會管那些問題啊！

用前面的X Y方式來講，假設X和Y是兩種性，而且一壞一好。政治性的談法就是用壓迫、平等、歧視、解放等來談論X Y的關係，但是一般常識可能仍有焦慮想要質疑：可是X難道不是真的比Y更糟糕更危險嗎？後果不是更壞嗎？現在你應該看得出來，這個質疑（或對事實的認知）本身就是特定性價值階層的產物，而且也有「歧視」因素在內（如以平均值忽略個別差異、以偏概全、把壓迫現狀視為事物本質）…。

回想一下前面的婦女解放例子，你就更懂了。你如果認為女人的天職就是要在家里相夫教子，那麼女人外出就業當然會造成家庭問題。可是一旦大家接受男女平等，那麼就算女人外出就業，家裡小孩沒人管，家裡沒人做飯，那又怎麼樣？就好像你們現在來上課，那沒人看家怎麼辦？這是個真的問題，可是不會有人把它當個公共問題提出來，因為這是你家的事情，你們家的人得自己打算商量。但是如果這個社會認為做人子女的應該在家看家，如果子女不看家而跑出來，那就是很不好、很不道德的事情，那麼這個問題就不是你個人或家裡的事情了。而提出你怎麼不看家的質疑，也是繼續在維護子女應該看家的道德規範。

我們每個人都生活在常識裡，「常識」就像我們呼吸的空氣一樣自然。那要如何從常識邁向性政治的觀點呢？有時候我們對於 X（違反性／別規範的被壓迫者）的更真實貼切認識會幫助人們破除這些成見歧視（這就是為什麼現代解放運動要運動者下鄉、接近工人、過同樣的生活等），因為貼近性底層、深入認識性底層、甚至和性底層一樣生活，就會很快地破除一些神話（啟蒙解放的一部份），了解到改變 X Y 所在的評價階層才是問題，而非持續的問：「女人難道不是真的容易吃虧嗎？」、「青少年不是真的比較不能為性行為負責嗎？」「父母外遇，小孩怎麼辦？」、「那種性變態不是心理病態嗎？」「性工作喪失尊嚴？」

有人說：濫交很危險啊！

但是其實一夫一妻也很危險的。為什麼沒人提呢？多少人在一夫一妻的情況下一輩子活得不痛快？但是這被我們當作「家家有本難念的經」，那麼為什麼「濫交」不能當作「人人有本難念的經」？這就是人生。一夫一妻或濫交都是有悲有喜有苦有樂，誰能說得準？不必提醒濫交很危險，就像我們也不提醒大家一夫一妻很危險。

可是（你氣急敗壞地說），X 在統計上或在現實的條件下真的比 Y 要危險！

但是我請大家想想，在統計上，出門比在家要危險！

那又怎麼樣？你們就不出門了嗎？

所以這就碰到問題的關鍵了。如果沒有好壞的價值階層，不先假設 X 壞 Y 好，那麼「X 統計上或事實上比 Y 較危險」根本沒有意義！

婦女出去就業可能比在家危險，但是又怎麼樣？只有在一個有性別偏見的社會裏才會把「婦女出去就業可能比在家危險」當作一個公共的社會問題；他們不會說男人出去就業比在家裏危險，沒有人這樣講。

同樣的道理，只有在一個有性偏見的社會裡，一個有性的價值階層社會裡，你才會覺得一個東西比另外一個東西危險，你才會去比較 X 和 Y 的危險，並且賦予這個危險一個規範性的含義。單單說一個東西比另一個東西危險是沒有意義的，但是如果預設了價值階層，那就有規範性的含義。

如果濫交和一夫一妻就像出門和在家兩種選擇一樣，就算出門（濫交）比較危險，那又怎麼樣？誰會管你出不出門（或濫不濫交）？那是你自己的事。

有人可能會問：老師，性如果沒有價值階層，就是性沒有好壞之分，就像出門或在家一樣，無所謂哪個好、哪個壞。對吧？

對。但是對你個人而言有時確實有好壞的選擇，比如說你今天身體不好，那你覺得在家休息比出門好。或者，你今天就是悶得慌，那非出門不可。

不過我這裡還要做點澄清，我說沒有價值階層乃是指區分好壞時沒有權力的蘊涵，也就是跟社會分層沒有關係的意思。

我做這個澄清，乃是因為我們當然可以去用好壞來評價很多事情，例如你說的話、你的舉止、你寫的書、你的打扮都可以有好壞的評價。即使在一個沒有性價值階層（同時也是權力階層）的社會裡，性也可以被分好壞。比如，我們可以說：「你剛剛在學校操場上的 3P 表演真好，可是昨天你搞那個 3P 真的很惡劣，讓我老闆下不了台」（3P 就是三個人的性愛）。但是這種性的評價沒有權力意涵，它不是個人的特質，也不是社會分層的因素。同樣的，在這個沒有權力蘊涵的情況下，我們當然可以說：「你昨天的強姦（或安全性行為）是壞的性行為」。大家再跟下面這個例子對比一下，就明白我的意思：「你剛在學校操場上的音樂表演真好，可是昨天你搞那個音樂表演真的很惡劣，讓我老闆下不了台」。

（在本文的附錄的問答（二）有關於以上論點的進一步討論，讀者可以自行參閱）。

七、總結：性解放

現在讓我對性政治的政治部份做個總結。

很多人對於性正義或性平等的意義難以領會，主要的原因在於將「性」視為一個生物生理的現象而沒有把它視為一個權力或政治的關係。

這就好像那些將「性別」視為生理生物的區分的人很難領會女性主義者所謂的性別平等或性別正義一樣。

他們想：性別是天生的，男女生理本來就不一樣，如何平等呢？如果女性刻意要違背生物天性，進而違反文化傳統，那麼就會違反婦德、悖離舊有美德、妨害公序良俗、甚至會觸犯國家法律了。

但是對於性別解放者而言，人的生理差異其實有千千萬萬種，將眾多差異化約為兩種性別角色，根本就是社會建構的結果，而且是一個性別壓迫社會才特有的現象。性別因此是一個權力或政治的關係。

同樣的，性解放者也認為性是一個權力階層關係，處於性階層的上層者有著社會制度和法律的保障、文化的正當性、道德的光環，但是處於性階層的下層者則可能受到國家法律的迫害、文化的抹黑、道德的譴責。（不過這個認識也是逐漸演進出來的，是性解放和不同的進步思想結合而逐漸演進出來的。）

從性解放的觀點來看，至少在現代歷史中都存在著因為性而導致的壓迫和歧視，也就是因為性而造成在經濟、政治、社會地位、文化等資源和物質利益上分配的不平等或階層化（stratification），人們的生活往往因為其「性」（sexuality）而有不公平的機會；這些性壓迫與性歧視則被不同的意識形態或「知識」所正當化。在這些方面，性和種族、

性別、階級制度等社會權力關係並無不同。

雖然性壓迫的權力／知識的源起和複製的諸種機制在個別社會形態中各有不同，特定社會情境中的性權力／知識組織的方式和建構出的性認同與性歧視也差異甚多，但是我們總是看到不斷的「宰制－反抗」在進行中。在這方面，性和階級、性別、種族等在政治、經濟、文化領域裡的鬥爭並無不同，也都有很複雜的關連。

在歷史上，不肯屈服於性壓迫的性解放者也有很多面貌，有的是婚姻自由愛情至上的提倡者（反對種族隔離、買賣婚姻或父母之命）、有的是避孕節育的倡導者、有的是色情藝術家、有的是觸犯禁忌的性學家或性教育者、有的是標榜性自由的次文化青年、有的是同性戀解放者、有的是女性主義者、有的是艾滋病權益促進者或妓權份子…。這些人因著他們當時流行的各種「批判社會的話語」（例如性科學、心理分析、人道主義、自由主義、馬克思主義、女性主義、批判理論、後現代主義等等），而建構出形形色色的自我與反抗策略、反對話語。從此刻看來，這些反抗均可視為性解放的鬥爭。換句話說，性解放的鬥爭可能和人道主義的性科學、自由主義、弗洛伊德馬克思主義、後現代女性主義等不同思潮結合。

之前曾經提到，性壓迫的社會傾向於把性去政治化。在今天，在流行與常識的性話語中，甚至連「性解放」也已經被去政治化了。「性解放」被當作「性開放」的代名詞或同義語，有時被等同於「濫交」或非主流的性實踐。其實當初在提倡性解放的人的用法裏不是這樣子的，賴希、馬庫色等人在談性解放的時候，其實就接近我剛才所講的那些意思，當然我們事後來看更是這樣。性開放不是性解放，這是兩碼事。還有人把性慾的釋放認為是性解放，這跟我現在在講的也沒關係。但是你看性的去政治化多厲害，把性解放這麼一個政治性名詞都去政治化了。有的人認為濫交就是性解放，說「去年我跟一百個人上

床」也叫做性解放，這跟性解放一點關係都沒有，你跟一千個人上床也不叫性解放。這種去政治化的結果也等於切斷性解放和現代以來的解放運動的關連。（1970年代「同性戀性解放」運動提出的「多元情慾」也在台灣被去政治化，本來這是指各種性變態，現在卻常意味著「一對多」的性愛關係）。

至於知識份子和學者對於性解放的理解，也多數停留在低度開發的狀態中。許多進步知識人對於「性別解放」、「階級解放」、「動物解放」都能夠當下頓悟，但是一碰到「性解放」卻又胡思亂想起來。例如當妓權理論提出「性工作者的性解放」時，有人竟會聯想到「妓女要追求情慾滿足」或「妓女為滿足情慾而從娼」，故而在面對性解放論者提出「性侵害與性騷擾的性解放」時就更不明所以了。

過去的性解放理論家也許沒有像我們對「性解放」有這麼清楚的自我理解（因為他們都處在現代的中心，而非從後現代來回顧現代啟蒙的遺產）。但是即使談論「性慾的釋放」的弗洛伊德與賴希也是非常政治性的，他們和現在的去政治談法完全不同。

今天大家聽了我的演講，知道從性政治的角度、從反抗性壓迫的角度來談的性解放，和性慾的滿足是沒有關係的。例如，私生子的性解放，跟私生子的性慾是沒關係的，而是私生子如何和合法子女擁有同樣法律與社會文化權利的保障問題。又例如濫交者的性解放也不是關心濫交者的性慾有無滿足。變性、變裝（反串）等跨性別者的性解放，艾滋病者的性解放，或者 S/M 等「性變態」的性解放，跨代戀、家人戀、同雙性戀等等的性解放，都和性慾是沒有關係的。又例如，性藥的性解放，性病的性解放、性騷擾的性解放、性藝術的性解放，這些談的都不是個人主體了，就更沒有性慾的問題。

簡單一句話，性解放就是上面這些性底層有沒有和別人有同樣的社會文化機會去當總統、部長、教師，作之君、作之師。今天黨和國

家領導人是不是性工作者，是不是濫交者或變裝者？為什麼不可能是？同樣的問題，國家領導人會不會是個女的呢？這以前是不可想像的，對不對？你說是為什麼呢？你說女人不能當國家領導人是天生自然的？當然不是，這當然是父權社會性別壓迫的結果。同樣的，今天性底層不可能去做之君、做之師，也是因為性壓迫。除非性底層去假扮、矇混、順服，明明是個同性戀者但他假裝異性戀，那才可能有機會當總統做領導。

今天台灣社會不論講民主解放、民族解放、階級解放、性別解放、動物解放、年齡解放…都還算是可以被接受的，但是如果講性解放還是會引發側目，例如很多學校或教育官員會覺得不妥，還是會激起一些人想把你丟到監獄裡的仇恨，會讓某些人想在你的言論裡去搜尋不法的、可檢舉的證據，但是這些事情不會發生在其他解放的言論倡導中。很多自命進步的知識份子，對於什麼解放都會「全力支持」，但是只有碰到性解放，他變得沈默與冷眼旁觀了，他變得膽小與害羞了。為什麼？第一、污名。性是危險的與骯髒的，污名是會透過接觸傳染的，所以不要淌混水，其他的社會議題比較安全。第二、性確實是個深深地埋在所有壓迫關係底層的東西，這不是偶然的，每日社會生活中、媒體法律不終止地不斷建構性的意義，讓它變成文化中最複雜的意義叢結，使它難以挖掘翻身；但是更基本的，不論是對性有興趣沒興趣、有慾望或冷感的人，性連結的情緒或情感是從小養成的、有無法被理性所克服的羞恥、恐懼、尷尬、嫌惡。同時，性又是身體最沈重的負擔與最輕易的幸福，性體現在我們的身體上、從裡到外，而身體是我們存在於世界上的最基本方式，一切支配關係或霸權的意識形態最終都要落實到身體的慣性或習性，透過慣性的身體來複製權力支配關係與意識。故而，任何解放運動的成功都不能沒有性解放的達成。性解放論的先驅賴希正因為洞悉這點，而主張反抗支配的解放

運動必須進行性革命來改造人格，改變威權家庭對性的管制。我的第一部份就講到這裡，停在賴希，也算是對賴希的致敬。

第二部份——性運的派別：什麼是「性」政治？

上一部份性政治的討論解釋了性的「政治」、「解放」等話語與其他權力關係的共同現代起源。

下面這一部份的性政治討論要討論「性」的政治，也就是性運本身的策略與話語。因為性不是鐵板一塊，它裏面有差異，有路線之差，就像婦女運動也有路線之差，也有派別之分。所以我把性政治內部分成不同立場的派別，跟女性主義的派別有點相似也有點不一樣，派別的分法以後還可以慢慢改進。我暫時做了一個分法，分為：反性派、性自由派跟性激進派三個派別，但是這三大派內部還可以再做進一步的區分。讓我列表說明如下：

反性派	性保守派
	激進－文化女性主義派
	後現代的新保守派
性自由派	自由主義派
	自由至上派
性激進派	性解放派
	後現代的激進派

我要請大家特別注意的是：首先，同樣屬於後現代派的，有後現代的激進派與後現代的新保守派，所以同樣是後現代，裡面有性激進派，也有新保守派；兩者有共通處也有相異處。其次，同樣是性激進派，之中有屬於現代的性解放派，也有後現代的性激進派；兩者都是

性激進，但是一個現代，一個後現代。最後，性自由派本身也有從保守到激進的傾向，最保守的可能只比反性的保守派開明一些些，最激進的則可能和性激進派差不多；主要差別是性自由派用的是自由主義話語。這些是必須先澄清的。

以下我改用「現代」作為分期的方式來做一個不一樣的分類圖表：

前現代	性保守派 (anti-sex)
現代	性自由派 (自由主義派、自由至上派)
	激進－文化女性主義派 (anti-sex)
	性解放派 (現代的性激進派)
後現代	後現代的新保守派 (anti-sexuality)
	後現代的性激進派

一、反性派

一般來說，「反性派」認為性本身就是負面價值的 (sex negative — 忌性)，如果可能的話，應當盡量避免性行為。這種「反性」或「忌性」分為兩派，就是「性保守派」與「激進－文化女性主義派」。兩派立論不同，但在實際性政治中卻常是合作盟友 (如取締色情)。

性保守派多半是宗教取向的或保守主義的，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。這派絕對地把性去政治化，因而本質上是一種非常政治的性立場。

在英美有一派叫做「激進－文化女性主義」，這一派透過知識傳播對全世界各地也有些影響，但是其基地主要是在英美，因為在其他地方我很少看到真正全盤接受她們立場的女性主義者。但是另一方面，她們其實又代表了女性主義的基要主義 (基本教義派)，所以也可以說全球到處都有挪用她們主張的盟友。她們跟前面提到的性保守派是不一樣的，性保守派是絕對地去政治化，但是對激進－文化女性主義而

言，性絕對是「政治」的，在這點上很奇怪地又跟性激進派是一樣的。但是激進－文化女性主義的性政治的「政治」卻是「性別政治」。我們剛才談的時候都預設性是一個領域，性別是另一個領域，但是激進－文化女性主義卻認為性是沒有獨立領域的，因為性完全受到性別結構的決定制約，性完全可以被化約到性別。這種說法因此是一種「父權結構的決定論」。

如果你們對這個「結構決定論」不太瞭解的話，我講一個你們比較瞭解的東西。馬克思主義就是一種「經濟結構決定論」，對馬克思主義來講，性別問題不是真正的問題，民族問題不是真正的問題，性別問題基本上就是階級問題，民族問題基本上就是階級問題，解決了階級問題就沒有民族問題，解決了階級問題就沒有婦女問題。所以對馬克思主義來講，社會的真實面只有一個，就是經濟結構。經濟結構是下層，決定了社會其他的領域，社會其他的領域因此都不是真正獨立的領域，都是依賴著下層的經濟結構。

同樣的，對激進－文化女性主義而言，社會的基本結構是父權，其他所有領域都是被它所決定的。性別或父權結構是下層，性則是上層建築，性完全是受到性別結構所決定的。這是怎麼決定的呢？激進－文化女性主義認為現在我們所知或所經驗到的性根本就是男性的性，所以女人的性慾根本是男性的性慾強加在她們身上的，女人其實是沒有性的。這個邏輯很簡單：既然性別結構是下層，而這個性別結構又是父權或男權所主宰，那麼作為上層的性當然就是男性的性，不可能有女性的性，起碼要等到推翻父權以後才会有女性的性之存在。

可是女人現在好像也有性慾，這是怎麼產生的呢？激進－文化女性主義認為這是因為男人有性慾，男人需要性慾，所以男人就造成女人有性慾，所以是權力製造出性慾來。換一個講法，假設我跟你壓迫關係，我是男你是女，我壓迫你，那要怎麼樣能貫徹這個壓迫呢？

最好的方式就是你能夠作為一個滿足我的工具，甚至你還能愛上我那就更好，故而透過異性戀文化、色情、愛情故事的洗腦，你的性愛其實是我這個結構壓在你身上讓你產生的。還有，這個權力後面就是暴力，要是講不過，我就打你。所以女人的性，或性本身，就是男性的情慾，也就是男性的權力、男性的暴力。對激進－文化女性主義來講，性就是性暴力。性者，暴力也。對激進－文化女性主義來講，性暴力不是偶發的，強姦、性騷擾都不是少數壞男人做的事情；性暴力根本就是結構的冰山一角，因為所有的性都是暴力的。

總之，她們有個公式：「性（情慾）＝異性戀情慾＝男性情慾＝男性權力（壓迫）＝（男）性暴力」。性就是暴力，就是男人暴力的化身。

這麼說來，激進－文化女性主義很保守嗎？

我把她們與性保守派放在「反性派」這個同一分類中，但是她們可能保守（在反性的態度上），但也不一定就是保守（真正的激進－文化女性主義者會主張女同性戀主義，主張與男人徹底分離，因而批判愛情和婚姻，而非只是反性，那就和性保守派不一樣立場了）。

如果激進－文化女性主義在「性」領域中屬於「右」的光譜，那麼她們在「性別」領域中屬於什麼？極左？她們是極端的化約論、決定論、結構論、本質論（ultra-reductionism, determinism, structuralism, essentialism）。性別在她們的分析中有絕對優先性，與非常正統的馬克思主義一樣，這經常會造成對其他弱勢者的壓迫效果，也會採取就整個社會而言很保守的策略。

如果性是暴力，性是男人的情欲，那女人該怎麼辦？有些英美的激進－文化女性主義者的主張是：那就不要性嘛，不要男人嘛，自己愛自己，女人愛女人。女人要做女同性戀，要和男人完全分開，建立女人國——有點像搞獨立運動，這也叫做「女同性戀分離主義」（lesbian separatism）。

英美的激進—文化女性主義之所以能有此主張，乃是因為在英美的女性主義發展過程中女同性戀運動者扮演了很重要的角色，但是這個女同性戀佔重要或甚至主導角色的狀況並沒有在世界其他地區複製，因此其他各地的女性主義雖然在很多方面和英美的激進—文化女性主義氣味相投——畢竟堅持性別是社會分析的最根本（基進）範疇是女性主義基要主義之典範原則——但是其他各地的女性主義只能算是挪用英美的激進—文化女性主義之基本主張，至少在這個分離主義的立場上並沒有跟隨。

我不知道大陸怎麼樣，可是臺灣女性主義從來沒有過這個女同性戀主導女性主義話語的階段。臺灣女性主義都是異性戀女性主義話語的主導，它不像英美曾經有一個很大的女同性戀政治聲音，所以臺灣的一些女性主義基本上只是挪用了英美激進—文化女性主義的反色情、反性工作、反代理孕母的立場。

在英美，這個激進—文化女性主義是很激進的，你們剛才聽了她們的理論也知道她們在主流社會上很難站得住腳，更別說去參加大眾選舉了。你去參加大眾選舉，告訴所有選民說：「性就是暴力」，沒有人能聽得下去，大家覺得你神經病。所以臺灣的女性主義者並沒有加入這個激進成份，臺灣的一些「國家女性主義者」（state feminist）要走公民權路線，要訴求大眾，走選舉路線，所以它把西方的激進性完全消蝕，也略去其中的女同性戀分離主義，只挪用了反性反色情的部分，對話對象則變成異性戀男人——這是沒辦法的事，因為她們都是異性戀女人，所以愛恨情仇還是在男人身上。

從一些台灣女性主義者的立場來看，台灣婦女運動可以說取得了某種成功，比如呂秀蓮能當副總統，很多女性也能進入內閣。不過台灣婦女運動有了正當性與一些資源後，關心的不是怎樣建立一個女人國，而是希望把異性戀男人改造成新好男人。有女性主義者覺得，為

什麼台灣婦女運動不能進一步拓展或更成功呢？是因為男人還不夠好，阻礙了進步，那男人怎樣才能變更好呢？那就得不給他嫖妓，不給他看黃色刊物，要教育他負起家庭責任…等等。

剛才講的兩種反性派都是忌性的（sex-negative），就是對性採取負面的看法。還有一種反性派不是忌性，它不對「性」（sex）採取負面看法，但是它反對「性」（sexuality）可以決定個體的本質。比如此派會說：我是同性戀，但我有很多面向，你不要老是說我是什麼同性戀，我也是登山的人，我也喜歡下象棋，你不要用我的「性 sexuality」來限定我，我也不會搞什麼「出櫃」（櫃就是櫃的意思），不會特別跳出來昭告天下說「我是同性戀」，而且別一天到晚的談性，好像我們同性戀都是性，我是天天聽古典音樂、看畫展的。

我把這派稱作「後現代式的新保守主義」。等下再回來詳細講它。

二、性自由派

下面講性政治的第二大派別：性自由派。

此派主張性自由和性人權，對性採正面看法，認為性的正當性建立在「合同」上，也就是兩願同意（consent）的「性契約」（contract 合同）。但此派還可以進一步區分為以下兩種主張：自由至上派（libertarians）與自由主義派（liberals）。

自由至上派主張性開放，以 *laissez-faire*（放任無為）和市場機制來調節性體制與性道德的轉變；對那些「無害他人而且是私下為之的性行為」採取「完全不干涉」為原則的性道德，沒有什麼底線，從寬認定性契約，認為只要兩個人自願同意就可以了。總的來說，其性政治立場經常是十分激進的。

自由主義派（liberals）則認可文化多元自由的價值，但是其態度是說，這個體制要漸進的改革——要改革，所以他們不同於保守派；要漸

進，所以他們不同於激進派；也不同於放任給市場自由競爭。自由主義派容忍性少數或性底層（同性戀啦、變性啦），但不一定會肯定性少數的性價值也是一種理想，它只是「容忍」而已。有一派叫做 perfectionism 的學者說，國家的法律應該體現社會的共同道德，他們認為國家法律有時可以對道德不中立。不少自由主義者反對這種講法，他們覺得國家不應該管道德的事，不能把道德立法；但是也有一些自由主義者覺得有的時候國家還是可以干預性道德的。

自由主義派對那些「無害他人而且是私下為之的性行為」是以不干涉為原則，但不是完全不干涉，它會有底線，太不像話的不行。自由主義派對於「兩願同意的性契約」大致是肯定的，但會考慮訂立契約的脈絡與契約雙方的權力關係。

總的來說，性自由派是比較複雜的一個派，它有比較保守的，也有比較激進的。自由至上派趨於激進，自由主義派內則從保守到中間溫和、進步或（較少數的）激進都有。他們的分歧在於以下這些問題：「性變態」到底是不是病？容忍它呢？或還是平等對待它？是否應堅持「傳統婚姻家庭一夫一妻異性戀制度」為主流與道德理想？或可以無保留的邁向多元家庭、同性婚姻？還有，性教育應否全面（comprehensive）？是不是應該對性採取正面看法（sex-positive）？我們是不是該對青少年進行同性戀教育？對色情要採取開放的還是要管制的措施？這些問題都決定了他們是屬於性自由派中較保守的，還是較激進的，還是只是「開明」而已。

不少性自由派對於性權、性自由與整個社會的性啟蒙是很有貢獻的。在一個沒有真正自由主義文化傳統的社會裡，性激進派常要扮演性自由派的角色。反過來說，有的社會沒有性激進派存在的條件，那麼有的性自由派就會扮演性激進派的角色，而且這時和性激進派一樣會被污名，就像以前提倡性教育的前鋒或性學家在一個封閉的社會裏

面很容易被污名：「這個人為什麼要研究性呢？肯定作風有問題」，或者隱私會被窺視，「他研究同性戀，那他是不是同性戀呀？」之類。

關於性自由派，等我介紹完性激進派後，再來與之對比，會介紹得更詳細些。

三、性激進派

性政治裡的第三派是性激進派，就好像在政治、經濟、性別、文化社會等領域常常有激進主義與自由主義的對立與對話，性激進派的主要對話對象是性自由派，其目的是比性自由派更進一步推動性底層的平等。同時，性政治也和其他領域一樣，有「左（激進）／中（自由）／右（保守）」的既聯合又鬥爭。

當代性激進派的一個化身就是酷兒運動。不過我還是從理論傾向上把性激進派劃分為性解放派與後現代的激進派；一個比較傾向現代，一個比較傾向後現代。

在性解放派的理論方面，西方的弗洛伊德馬克思主義（Freudo-Marxism）影響最大（除了弗洛伊德外，也有別的思想來源，如烏托邦社會主義者傅立葉、神祕主義、自由至上派）。其中一個代表人物是賴希。他認為父權的威權家庭在調教孩子的威權人格上，與資本主義社會階級不平等的維繫密切相關，而且這些社會制度的變革和性革命密切相關。性革命是社會革命的重要環節，可以形成不順服的、社會革命所需要的自律人格。賴希曾批判過性自由派的性改革運動不改變婚姻制度。

馬庫色則是性解放派另一個代表人物。馬庫色對 1960 年代美國社會的「性開放」現象持否定態度（前面我已經解釋過，性開放不同於性解放，性開放比較是性自由派的目標），他認為那是壓抑的反昇華（repressive desublimation），真正的性解放則是「性的自我昇華」，這方面的細節你們應該自己去讀馬庫色的原著，這裡就不多說了。馬庫色

的貢獻是比較肯定性變態，他反對生殖取向，反對只注重生殖器，而認為我們全身其實都是性的快感區（馬庫色說人的身體是「多元變態的」），應該被解放出來。但是在資本主義條件下多元變態是不可能被解放的，資本主義跟以前的文明不同處在於，以前的文明對性的壓抑是必要的，沒有壓抑就沒有文明；但是現在資本主義龐大的生產力已經不需要如此壓抑了，但是資本主義還是有很大的壓抑，這樣的壓抑是「多餘的」（也就是「剩餘價值」裡面的那個「剩餘」的意思），「多餘壓抑」就造成了去性化的身體。

賴希與馬庫色的性解放基本上還是性（原慾）的釋放，sex liberation，不是我所謂的 emancipation of sexuality（不談性慾而將性視為一種社會關係或權力關係）。

Dennis Altman 是 1970 年代諸多性解放論者中最具影響力的一個。他的 *Homosexual: Oppression and Liberation*（1971）一書從同性戀的角度提出了性解放的願景。Altman 除了受到馬克思與賴希的影響外，也承襲了馬庫色的多元變態理論，質疑異性戀的「自然」與固定，但強調「認同」的重要（這就從 sex 轉到了 sexuality），並且認為同性戀是社會的偏差控制機制所建構的，故而同性戀（以及異性戀）也會在解放中終結——性或 sexuality（性身分認同、性取向）的解放會消滅「性」本身。

我在這次演講提出的「性解放」說法基本上很受到前面講的茹賓（Rubin）的影響。不過在西方像 Rubin 這樣的人多自稱「性激進派」（sex radicals），她們基本上避開「性解放」這個語詞，而比較傾向後現代思想。這是因為一方面這是她們和激進—文化女性主義的一個鬥爭結果，因為「激進—文化女性主義」的性別本質主義，與馬克思主義等現代批判理論一樣，完全浸淫於現代政治話語，在另外一方面，解放話語確實有些理論上的問題，我們要有高度自覺才行。從我前面的演講可知，我仍然肯定現代政治與解放話語的有用性，但是我也覺得很多後現

代的東西需要被吸納進現代政治話語，才能提出一個適合晚期現代的運動話語。有些晚期現代的性自由主義派，如紀登思（A. Giddens），由於同樣地肯定現代政治或解放話語，所以也會提出「性解放」的口號（但是與我所謂的性解放不同意思）。現代政治話語和後現代知識眼界的結合還在進行中。

四、解放話語的問題

那麼，「解放」到底有什麼問題？理論上的問題我已經在前一部份的第五節談過了，現在談「解放話語」的政治問題。

解放這個願景（vision）有著它烏托邦的成份，其實也是從西方傳統、從末世論來的。末世論是《聖經》最後面的《啟示錄》的神學觀點，它的意思是，最早有個伊甸園，一開始一切都很完美，後來人類被趕出來，失去了樂園，因此最後人要重返天堂，要回到一體團圓的境界。那麼誰能回去呢？只有某些特殊的人、被挑選的人或民族（選民）才能回去。那最後是怎麼回去的呢？就是發生一個天崩地裂的大巨變，之後就結束現狀，於是一體團圓、回到一開始的完美境界了。所以末世論是一個異象（vision），這個異象被用到人類社會裏面就是人類社會本來是很和諧的，後來慢慢階級與商品出現了，失樂園了，不和諧了，現在我們越來越異化了。但是沒有關係，有選民，就是無產階級，還有無產階級先鋒隊，現在來進行一個翻天覆地的大革命，之後回復秩序，天下太平，達到烏托邦了。不止階級政治的解放有這個異象，性別政治也是這樣——原來是母系社會，後來失樂園，變成父權社會，女性主義革命之後，男女平等，天下太平。

在上述這個異象中有個革命，而且它假設很多壓迫問題可以暫時不去管它，因為在革命之後就會自然而然的被一併解決了。因此這就蘊涵了「階段論」。什麼是階段論？就是改造社會或社會革命有先後次

序。例如，很多女性主義主張婦女運動中最重要、最優先的是先解決政治與經濟問題，性則是下個階段的問題，因為女人只要有了政治經濟權力就自然而然有性權力了。

就像講革命總是暗示了有革命隊伍的存在，講階段論也暗示了一個「選民」的思想。因為階段論既然把性放在第二階段或最後階段，那麼它就認定了女同性戀、性工作者等等不是革命先鋒隊，她們沒有辦法帶領婦女運動邁向解放。能帶領婦女運動邁向解放的，肯定是那些能夠去爭取政治經濟權利的女人，通常這也就是那些政治或經濟上、知識上有成就的人，這些才是「選民」。

「選民」的講法再加上「科學真理、啟蒙」，可能會變成否定其他社會主體的說詞。因為如果有個十分確定的真理，而且真理只有一個，這意味著只有一個社會現實，而不是不同位置的人會面對不同的社會現實。堅持單一社會現實的結果是，所有人的經驗、知識、評價、情感都被化約到單一的社會現實裡去，故而除了選民的真理與現實外，其他人都是被假理所蒙蔽，她們的經驗是被洗腦的意識形態。但是我們只要想想，我們真的能只從一種角度、一種壓迫關係、一種主體來理解多樣複雜的社會現實嗎？比如有些人會拿出統計數字告訴你，社會中經濟階級的壓迫多麼真實、多麼現實，但是這種人太法西斯與自我中心了，他們從來沒想過，一個跨性別所經驗到的現實是多麼真實的時時刻刻壓迫，但是卻無法被經濟階級的話語所言說。社會現實從來不只是一個，我們生活在不同的真實世界裡，這就是各種社會運動必須平等的原因。

「選民」的假設還很容易變成排他的認同政治，就是這種政治只有某種身份的人才資格做主體，比如工人運動的選民就是工人，婦女運動的選民就是婦女，同性戀運動就是同性戀去參加，其他人就靠邊站好了。這種排他的認同政治會不利於各種運動的平等與團結，也會

忽略運動的內部差異，例如婦女中間有異性戀同性戀，同性戀當中有男人女人，都被忽略了。

總之，在我們接受現代政治與解放話語時，我們必須自覺上述這些問題，並且要從後現代思潮來吸取養分，以找出一個適合晚期現代的運動與政治策略。下面我要介紹後現代的性激進派，但是我首先要解釋 sexuality 這個觀念。

五、什麼是 sexuality

如果你查英文字典，sexuality 這個字有很多意思，但是字典不管用，因為這個字在當代性／別研究裡有它特別的意思。如果你問我應該怎麼翻譯，我會說就是「性」。那這有什麼特別呢？因為這個「性」的觀念是西方的，不是中國的，中國人所說的「性」就是性交、性慾，或者性的生物特徵（所謂「兩性」）；但是 sexuality 講的是作為個人特質的性，所以西方人可以問：「什麼是你的性？」那回答可能是：「我是同性戀」或者「我很勇於表達且有點隨便」或者「我的性介於男人的性與女人的性之間」…等等。你瞧，這不是中國話吧，不是華語吧。例如，我們不會說「那個女人不怕她自己的性」。所以這不是翻譯問題，而是我們文化裡有沒有西方這個 sexuality 的觀念的問題。

過去中國沒有西方這個「性」的觀念，現在慢慢有了，台灣過去也沒有這個「性」的觀念，現在可說有了，但是還沒有完全反映在日常語言裡。所以，以前我們要翻譯 sexuality 的時候要費一番工夫，因為西方的性不是我們的性，為了讓我們這裡的人懂，就不能只是翻譯成性。故而，有人翻譯成性意識、情慾啦、性慾啦、性慾特質、性態、性相等等。不過即使在過去西方，性／別研究講的 sexuality 也不是普通人觀念的性，但是經過一段長時間，這個特殊的性的觀念也變得普及了。sexuality 這個觀念其實在民國時期就進入中國了，但卻被當作「性

慾」，在一個沒有心理分析的性變態觀念、也沒有個人主義的社會裡，sexuality 就只能被當作性慾來理解，所以有位西方學者認為中國因為沒有 sexuality 觀念，故而也很難從性議題發展出如西方的性身分之「現身」或公民權運動，後者畢竟是在個人主義成熟的社會中比較普遍的現象，華人社會的家庭與人際網絡和西方個人主義社會畢竟有段距離。香港學者周華山進一步認為中國文化對於同性戀是寬容的，因此無必要在華人文化中發展西式的、抗爭式的性公民權運動，丁乃非和劉人鵬則對這種論點有些反駁。（參見本書〈罔兩問景〉一文，317-353 頁）

不論如何，把 sexuality 翻譯為「性慾」是不對的；在某些上下文裡，翻譯成「情慾」尚可，但是缺點是仍有性慾或愛情的聯想。既然現在台灣的現代性已經發展到一個程度，有了 sexuality 觀念了，所以我們後來還是乾脆翻譯成「性」。sexuality 這個觀念是瞭解當代性政治的一個關鍵。所以讓我繼續把它講清楚。

我們一般人，西方和東方都一樣，講性（sex）的時候就是指性交、性行為。性行為是一種行為，就像我現在說話，或外面有人在走路一樣，是一種行為。平常你你喝汽水、你爬山，你穿衣服，這都是一種行為。

但是在某一個時期，性（sex）在西方被醫學、法律建構成 sexuality，這時候就不只是單純性行為而已，而成為個人特質了。比如說，現在一般受過些教育的人講「同性戀」的時候，指的就是一個 sexuality 了，而不只是性行為了。什麼意思？有一個男的跟另一個男的發生同性性行為，我們就說他是同性戀，同性戀變成一種人的特質，這個特質在醫學上會被認為他心理上有什麼問題，他童年是不是有什麼不愉快的經歷，或者是他的大腦有什麼基因變化。所以不只是一個「性行為」而已。現在跟同性發生性行為就是「同性戀（者）」，行為被建構成一種個人特質。這就是 sex 被建構成 sexuality。

我用個對比的例子來說明。我喜歡喝汽水，我就變成「汽水人」？沒有呀。這樣你們就可以看出蹊蹺了。喝汽水是一個「行為」，但是不會變成「汽水人」，雖然理論上是可以的。吃辣椒是「辣椒人」？不是，但是現在慢慢地吃毒品這個行為有的時候就被建構成「是不是童年或人格特質上有什麼問題」之類的心理依賴毛病。假如有華人在美國喝尿，被發現了，但是美國社會不知道華人相信喝尿是可以治病的，那就可能會覺得這個華人是不是心理有問題，這時候喝尿就變成一種人格心理特質的徵狀了。

那為什麼喝汽水不是汽水人，同性性行為卻是同性戀，甚至喝尿都可能變成喝尿人？答案是，如果你這個行為不是日常的，可能是違背道德規範或風俗習慣的，可能妨礙生產或消費，可能擾亂社會秩序的等等。一言以蔽之，你的行為是偏差的、脫軌的，那就有可能被現代的心理學、醫學、犯罪學建構成一種個人人格或心理特質，這種特質通常一定是污名的，很臭的。

這個建構的目的主要是為了社會控制，要其他人不要學樣，免得身敗名裂，所以有嚇阻作用，也有隔離作用，把偏差行為者侷限在一個小圈子裡。這個建構可以說是現代心理學、犯罪學等一個知識／權力的技術。打個不倫不類的比方，本來「知無不言、言無不盡」、「大鳴大放」只是普通公民的權利吧，但是被打成了右派後，就可以從一件行為被建構成一種人，這種人有歷史、有出身、有黨羽、有黑話、有後台……一長串黑材料，不管他做什麼說什麼，都可以從這個右派身分來推測他動機不良。

從一種行為建構出一種個人特質，這是現代社會很多制度、很多學問會做的事情。在西方現代性的發展過程裏，透過這個「行為」到「人格」的建構，形成對人口群的管理控制。一開始是對社會邊緣人與偏差性行為的控制，現在又把這個技術運用到一般的人口群，逐漸擴

散到一般人的可能脫序行為。

舉妓女為例，妓女本來只是賣淫，沒什麼，也被認為就是個社會的自然現象，因為自古就有，算是社會自然史的一部份，正常的。可是在最近你會發現有些妓女，特別是從娼的青少女，也被建構成一種人：她肯定是來自破碎家庭、肯定曾經被強姦或被亂倫過、她肯定是愛慕虛榮等等一大套。不過，從 19 世紀起就有從性醫學的觀點把妓女病理化，認為她們是同性戀、天生就淫蕩等，這是老招了。

還有強姦，以前認為這是社會自然史的一部份，是一種不可取但是常常會出現的行為。但是現在強姦犯也被建構成一種人，認為他們心裏一定是有什麼憤怒，童年不愉快，家庭不和諧等等，甚至還說這種人格一旦形成就是沒法矯正的，一定會不斷的強暴女人，非得關起來或者化學治療去勢不可。現在臺灣跟西方一樣，說打老婆打孩子的也是個人的人格心理特質使然。甚至，你成天愛泡網吧、在電腦前面一坐幾個鐘頭的，現在也變成有人格心理特質了，叫做「電腦成癮症」。最妙的是，以前剛出現電視的時候，也有電視成癮症，但是當時定義是一天看個三、四個鐘頭就算成癮了。不過以前電視剛開播時，每天大概也只播幾個鐘頭吧，有人就從頭看到尾，從圓圓的調色畫面一直看到唱義勇軍進行曲（國歌）。這妨礙生產吧。但是現在哪個人不每天看個三、四個鐘頭啊。所以你現在很少聽到人講電視成癮症了，其實還是有專家在講，但是標準放寬了。什麼人是電視成癮症呢？就是白天要上班，但是有人整宵整宵的看，頻道轉來轉去，每天十多個鐘頭，睡眠嚴重不足，上班打瞌睡…，心理學家看不過去了，還是給這種人安個罪名吧！要不然對群眾也是個壞的示範。再說，只要新發明一種人格，就是學術的一種成就，就能升等、發表論文、出國開個會，或者四處出差交流順便搞遊覽吧。

因為心理醫學話語的泛濫，造成了這種人格建構，但這個建構基

本上有個道理，它的目的是要控制所謂的偏差行為；簡單來講，社會不希望你去發生這種行為。這個控制手段首先是強調，只有一小撮極少數極少數的壞份子。比如，一個少男，平常孤伶伶的一個人，沒有對象，沒有交親密朋友，那你說他是同性戀、異性戀？雖然沒有實際證據，大家卻都會自動假設他是異性戀。再說，一男一女牽著手，算不算異性戀？大家都說算。兩個同性牽著手，算不算同性戀？很多人卻會說不算，因為要發生某種性關係才算，而且如果師長父母能夠多關心開導，那可能只是假性的同性戀，遲早會回歸正道異性戀。你看到沒有？從寬認定異性戀，從嚴認定同性戀——這就是妙的地方。

總之，這個建構技術就是把同性戀跟異性戀截然分開，然後把大部分人歸到異性戀，以便顯示同性戀是極少數的人，這就有助於嚇阻人們別從事某種同性性行為。拉拉手可能不算，抱一抱可能不算，但是性接觸就算是了，這就是從嚴認定，很多人走到這一步，他就不敢跨出下一步，因為再跨出那一步就完了，就身敗名裂，就變成一種叫「同性戀」的人了。不把界限劃得那麼清楚，就沒辦法控制大家別往那兒走。

Sexuality 是「性的個人特質」，它是在西方 19 世紀性學影響下產生的。那時候覺得你很多毛病、或做什麼夢其實都是跟性有關，而 sexuality 又聯繫到童年的欲望沒有得到滿足。但是 Sexuality 的個人特質的建構有個「好處」，現在每個人都有個人特質了，因此你自己就會思考你怎麼會變成今天的自己，這在當時有促進個人主義的重要作用。個人主義的興起是為了當時西方的發達市場經濟，還有政治文化的轉變；在這裏，性的建構成為一個重要工具，一個權力工具，由此衍生出「性身分或性認同」的觀念。我們都有獨特的性心理發展過程，都有性身份，你是什麼性特質就決定了你是什麼人，決定了你的個人認同和個體性。Sexuality（性的個人特質，性身分認同的基礎）由此進一步成為

individual personality（個人特質）、個人認同與 individuality（個性）。所以，Sexuality=sexual identity=individual identity=individuality。

這個把 SEX 建構為 Sexuality 的過程事實上是現代西方性壓迫的關鍵，它不同於現代以前對性的壓抑或管制。以前西方也有同性性行為，可是那就是個不良嗜好，或者就像有的人作怪，對於這樣的男人，姑娘還是願意嫁的。但是今天的姑娘要是聽說男人有同性性行為，肯定不願意嫁，因為這種人現在叫「同性戀」，除了心理可能有毛病外，那個同性性行為也不僅僅只是一件行為而已，還有更深刻地表現這個人的特質的意義——他是一種人或那樣的人。同樣的，西方從前也有人獸交，例如人跟驢子做，法律有時候把這個人吊死，很嚴重，但是基本上沒有人把這些人當作一種特別的人，而就只談他的行為不對而已。就像過去的人偷東西，社會不認為此人有人偷東西的本質，不認為此人有個什麼偷竊心理人格，只是這個行為不對。但是當性行為被建構成 sexuality 後，社會就認為你的性行為代表了你這個人的本質，那就是你這個人的特殊所在、你的個性（個別性）。換句話說，西方社會原來是透過法律來管制性行為的，但現在法律不管了，而用醫學去管，管得更嚴密，因為是管到內心的靈魂深處去了。法律說同性戀不是犯罪，不必關起來（不過西方有的地方到現在還是有罪的），跟驢子性交不是犯罪不必吊死，但是這些人都需要被治療。

從 SEX 到 Sexuality 也算是西方「性的現代化」一部份，因為對於所謂的性變態在法律上有了更寬容的態度：從性科學去了解性變態，知道那不是道德犯罪，而是心理變態，這算是合乎現代的人道主義精神吧。但是這也同時是性的現代化的黑暗面 (the dark side)，性變態從監獄移進了精神病院，從獄卒手裡到了醫院監護手裡，從小牢籠到了社會的大牢籠。同時，sexuality 的建構也是形成現代自我與身體的一部份。

總之，人們現在所理解的性不再只是 sex，而是 sexuality。而且隨

著西方性心理學等知識的傳播，全球各地對於性的理解也開始從 sex 轉變到 sexuality。換句話說，大家都開始有這個新的「性」的觀念。不過如果你到鄉下去，到沒怎麼受過現代洗禮的地方去跟老人家講同性戀或者性（sexuality）的觀念，他們是不會懂的。

六、性的後現代派——激進派與新保守派

性政治的大部分派別都同意確實有這個從 SEX 到 Sexuality 的建構過程，但彼此不同意的是如何看待這樣的建構（是一種虛構或者是一種科學的發現而非發明），以及應該有什麼抗爭策略。

後現代派受到福柯的影響，對現代的「性」有較多的質疑，所以對自由派的性開放有比較多的懷疑，對於「性科學」有更多的否定。由於性科學專門建構 sexuality，因此後現代派認為性科學是危險的。「性」（作為個人特質）在造就現代個人與現代權力上扮演一定的角色，故而不是無辜的，後現代派因此覺得要是肯定「性」，那就可能有危險，因為正面價值的性也可能是權力操作、身體規訓的一部份。比如說，現在媒體說女人要追求性高潮，因為性是美好的（正面肯定性的價值），女人就會擔心自己有沒有性高潮、性高潮的時候應該是怎麼樣，這就會對身體形成規訓，因此後現代認為這也變成權力操作，所以它指向「去性化」，把 sexuality 回歸到 sex，就把性當作一種行為，不要談它是個人特質。

此外，sexuality 的建構是把人的身分認同給固定住：你是同性戀，那你就是只喜歡同性，你就是這樣的一個人，你跟變性慾不一樣，跟雙性戀不一樣等等，所有人都按照性學家分類的小格子小框框給限制在裡面。所以有些後現代的激進派就提倡流動的性、流動的認同：我是男同性戀？那好，我只跟同性戀上床談戀愛，可我跟個女同性戀上床談戀愛。我是女同性戀，可我要去變性做男人，但是這不表

示我是異性戀，因為我變成男人後，我要跟一個男人談戀愛，所以我從女同性戀變成男同性戀，只是這個現在跟我一起的男的以前也是個女同性戀，其實就是我以前的老情人…。

屬於性激進派的西方酷兒運動一方面有像 Altman 這樣的解放派元素，另方面也有後現代的成份。後現代這一派不信任「解放」等現代政治話語，反對（本質化的、排他的）認同政治，認為群體內總是有差異存在。有些後現代派認為其實沒有同性戀存在，講同性戀只是個必要的虛構，為了能夠抗爭「性的不平等」，所以不得不提出這個認同，可是基本上還是要「消滅」同性戀。

不過在後現代傾向裡面有性激進的，卻也有一個新的保守派的形成，這個新保守派很積極的挪用了剛剛提到的那些後現代元素來反對性激進派。把這個新保守派和酷兒運動對比，我們就發現，新保守派跟酷兒一樣，並不忌性，不會覺得性不好，但是新保守派卻反對酷兒把一些大眾嫌惡的「變態乖張舉止」大張旗鼓地拉到政治對抗的層次。

換句話說，新保守派就是從「反認同政治」，變成「反對酷兒和性解放派那些政治化的作為」，和反對政治化（因為政治化的現身出櫃就是固定身分的認同政治）

讓我再說清楚一點新保守派如何改裝後現代派的說法。本來後現代派主張「去性化」，新保守派就把這個成份變成「不要老是把同性戀和性連在一起」，對他們來講，homosexuals $\neq$ homosexual sexuality。他們反對大張旗鼓的政治化作為，反對政治化的出櫃（出櫃），例如反對同性戀跳出來跟大眾說：「各位，我是有名的歌星，但我今天告訴大家，我是同性戀，我要為同性戀奮鬥」。新保守派認為政治化的現身就把身份固定了，你就是這麼一個人了，沒別的可能性了，而這正符合了性學家對固定的性身分認同的建構——這裡他們又挪用了後現代的另一個元素（流動的性）。新保守派反對這種政治性的作為，但是你

要是向朋友出櫃，承認你的身分，那就可以。

前面提到後現代派還談「差異政治」，就是談同性戀的時候要注意同性戀之間的差異，談婦女時要注意婦女之間的差異，不能夠只是說「我們都是一家人、大家都一樣」，必須要談圈子裡內部的差異。這個「差異政治」到了新保守派手裡，又變成「性少數彼此差異甚大，不必要或無法結盟——不用大家在一塊，各幹各的吧」。所以同性戀獨善其身就好，其他什麼變性、S/M、艾滋，都跟他沒關係。

後現代的新保守派還提出過 Post-gay 的觀念，gay 就是同性戀，Post-gay 就是後同性戀，他們自認是後同性戀了，不再是同性戀運動裡面的同性戀，也因此不是性醫學所建構的同性戀。新保守派則提出要「離開同性戀的貧民窟」，他們認為酷兒次文化脫離主流，根本就是自我設限停留在主流之外的貧民窟中。你們大陸人可能沒見過酷兒，不知道什麼是酷兒；酷兒是什麼人呢？酷兒反正嘛就是跟主流社會文化對著幹吧！比如說，酷兒也許打扮得很怪，也許渾身肌肉又很娘娘腔，也許男人打扮的像女性，或者兩個同性戀到商場接吻，給路人看：「你們怕看同性戀嗎，來，我親給你看」，這就是酷兒精神。你可能認為酷兒變態噁心奇怪，那酷兒才…懶得理你。不過，後現代的新保守派認為酷兒脫離了主流，根本就是不入流的貧民窟了。

新保守派認為同性戀跟主流「對抗」就等於是繼續自我建構同性戀和異性戀的差異。新保守派的意思是：「我們本來只是跟同性發生了性行為，但他們性醫學卻把我們建構成同性戀這種人，可是酷兒現在卻說『我就是同性戀』，那不就是在肯定這種建構嗎？酷兒又繼續搞對抗，更讓人家覺得同性戀跟異性戀是不同的。」但是新保守派說：「我跟別的人沒什麼不同啊！我登山，他也登山，我和同性發生性行為，他和異性發生性行為，都是性行為嘛！就像我吃青辣椒，他吃紅辣椒，都是吃辣椒嘛。那幹嘛把我叫做青辣椒人呢？分什麼青辣椒人、

紅辣椒人呢？」

這種後現代的新保守派思想是怎麼演化而來的呢？先讓我們看他們眼中的同志文化演變過程，也讓我解釋如後：

Gay sex → Gay sexuality → Gay personality → Gay (sub)Culture and Gay Community (ghetto)。那現在要如何走出 ghetto（貧民窟）？

Gay sex 就是與同性發生性行為，道理上應該是與異性發生性行為一樣，都只是一種性行為而已，但是前者卻被建構為 Gay sexuality，這就是現代同性戀被壓迫的根源。這前面已經解釋過了：因為在前現代的時候，Gay sex 只是被視為搞怪，而且希臘時期的同性性行為在社會上算是蠻常見的事情，雖然後來有人在道德上譴責同性性行為，但這個行為不被當作一件和人格心理有關的事。所以從 Gay sex 到 Gay sexuality 的轉變是現代才發生的事情，這個 Gay sexuality 就使你被定位變成同性戀，然後認為你有一種同性戀的個人風格，也就是變成 Gay personality，然後這個人格的集結又演變出 Gay Subculture 和 Gay Community，就是同性戀的次文化和同性戀的社區。這個社區在保守派眼裏就是一個 ghetto（貧民窟），一個被孤立的邊緣貧困區域。這麼一來，同性戀不被納入主流社會，同性戀只是一夥人躲到酒吧裏，男的像女的，女的像男的，幹什麼呢？這是不對的，我們要走出貧民窟——新保守派這麼說。

在我們繼續分析新保守派以前，我們要談一下性激進派對上述問題的看法，這樣才好有個對比。

性激進派當然也看到同性戀被建構的問題，但是他們覺得因為有同性戀解放運動、有酷兒運動的存在，因此這些被運動所影響、所滋養的同性戀次文化和社區也會建構出同性戀人格和同性戀的性，但是這不是主流的建構：主流是從性醫學來建構，同性戀運動則是從新的價值來建構。例如，現在談同性戀解放也包括了男女平等的價值觀，以前不少男同性戀歧視女性，覺得男人最好（這種想法可以抵抗社會

在求偶或婚姻上給他們的壓力），但是現在透過同性戀解放運動的思想，同性戀知道要支援婦女運動、支援妓權運動等等，因此包含新價值的同性戀文化去影響與建構同性戀的個人風格與生活方式，這種建構可以說是一種「反建構」，而不是主流建構。

主流建構是把同性戀建構成病態，同性戀則把它倒轉過來：「我是同性戀沒有錯，但我不是病態，我還有很多進步的思想，我要爭取平等…。」這種建構造成同性戀的個人風格與生活方式跟「正常人」很不一樣，因為「正常人」接受了壓迫的性政治觀點、接受父權文化、接受性醫學的那一套，但是同性戀則是批判地看待社會，同性戀是性異議份子。此外，在同性戀文化發達的地方，確實你可以看得出來誰是同性戀，例如男同性戀會愛打扮，穿很漂亮的衣服，或很性感的衣服。有些同性戀是娘娘腔，因為他們不接受主流社會那一套「男人要有男子氣概，男女有別」，他們要發展自己的陰性氣質。有些同性戀化點妝、帶很多耳環，或者什麼都沒有。大家不要認為同性戀「天生」就是這樣子，主流社會經常認為娘娘腔就是同性戀，但其實同性戀外表舉止只是同性戀文化的「一種」表現而已。重要的是，同性戀社群裏開始有覺醒，不能再大男人主義，他們要跟女性主義站在一起，他們要支援婦女運動和一些被壓迫者的運動，而在某個方面來說，選擇不和陽剛暴力的男性形象認同也可以是同性戀表達不認同異性戀父權社會的方式。有了同性戀運動和社群，同性戀的想法會不一樣，他們的生活方式會跟所謂的異性戀者不一樣，他們不結婚。異性戀講一夫一妻，同性戀也許就講多夫多妻，一夫多夫，一妻多妻。易言之，同性戀可以去協商他們之間的關係，他們有自己的生活風格。這個不一樣的、酷異的生活風格又得到商品消費文化的推波助瀾，所以你在西方或臺灣會看到很多針對同性戀的商品以及消費空間。

我用下面這個英文式子來表示這個「反建構」的演變過程：

受到同性戀解放運動影響的 Gay (sub)Culture and Gay Community (ghetto) → Gay personality → Gay sexuality → Gay sex

這個“→”同樣意味著（反）建構，但是也會強化、創造。

有人眼尖的說，這個演變的過程甯老師剛剛都解釋了，整個建構過程跟前面那個式子也是相反過來的，是從運動反過來建構次文化與社區，來建構個人風格，來建構同性戀。但是最後那個 Gay sexuality → Gay sex，老師卻沒解釋，原來不是說 Gay sex 被建構成 Gay sexuality 嗎？那現在 Gay sexuality 又怎麼（反）建構 Gay sex 呢？那是什麼意思呢？

這個簡單，因為同性戀解放運動對於「性」以及「變態性（非生殖的性）」採取正面價值來看待，而且所以不會去壓抑性、或忌諱「變態性」；其次，同性戀的性行為本身就是非生殖取向，所以可能會比異性戀多點花樣多點想像，再加上各種色情商品與性開放文化也都能成為同性戀性行為的資源，讓大家勇於開發實驗自己的性，所以同性戀的性行為（gay sex）也會被（反）建構的很有「特」「色」。

換句話說，同性戀不是天生就會怎麼樣，但是因為同性戀情欲受到解放運動和次文化社群的影響（加上商品消費與色情的助力），同性戀者會嘗試很多東西，比如原先不知道什麼是 S/M，但是進入社群以後就知道什麼是 S/M。有些同性戀一開始很害羞，還是處男處女，但進了社群以後沒多久就會變成淫娃蕩婦。不過這些酷異的同性性行為是被賦予異議意義的，在這個主流社會，酷異的性行為是一種抗爭的異議。

所謂酷異的性行為在主流社會的眼裡就是變態加噁心，在性道德價值上當然是屬於性底層的。因此在新保守派眼裡，酷兒的性實踐真是「向下沈淪」，而不是「向上提升」，進不了主流社會，永遠會留在貧民窟。

西元 2000 年臺北市同玩節以後有一種類似新保守派的聲音出現，

基本上是要同性戀「向上提升」。有些同性戀對同玩節很不滿意，因為他們認為在同玩節上有些扮裝者胡搞瞎搞，這些很不滿意的同性戀說：「要奪回屬於我們自己的運動與舞台。台北市同玩節的那些扮裝者怎能代表我們？希望明年『你們』籌辦的同玩節能夠有藝術展出與古典音樂的演奏，顯示我們同性戀也是和大家一樣。如果社會很友善，後年我就會出匭，來被市長接見。」當然我這是開玩笑的講他們的心態，其實這些人還是躲在後面的，讓別人去辦運動、去出匭，別人辦完了以後卻說：「你們怎麼能代表我，我喜歡古典音樂呀，我很高尚的，你們怎麼看起來那麼下流？同性戀運動好不容易有目前的成果，我們總算有機會生活在陽光下，應當珍惜，不能讓戀童癖、性變態、扮裝壞了我們這鍋粥。」同性戀運動在台灣確實有了些成果，但是究竟是誰奮鬥才得到一些成果呢？這些躲在後面的中產階級同性戀沒講。可是，就算這些中產階級要清黨吧，也得站出來才行。

讓我們再深入來看後現代新保守派的思惟。其實他們要切斷的是 Gay sex 與 Gay sexuality 的聯繫，因為 Gay sex → Gay sexuality 就是現代同性戀被壓迫的建構，而 Gay sexuality → Gay sex 則是同性戀無法翻身的原因，因為現在人變成同性戀以後就進入次文化，開始搞女性主義，開始爭性平等，思想也變得很前衛，處處跟主流社會過不去，然後性生活又變得多彩多姿，更難被主流接納。所以對新保守派而言，唯一的出路就是斬斷 Gay sex 與 Gay sexuality 兩者的聯繫。

怎麼斬斷呢？如果要替新保守派寫個宣言，它的內容可能會是這樣：

我是一個和同性發生性關係的人，但是我不會像酷兒那樣搞怪，不把此事大聲喧譁，不張牙舞爪，不搞認同政治。這是隱私，我很平實地看待此事，這只是我生活的一小

面，我生活的其他大多數方面與異性戀並無不同。不應該有、也可以沒有 Gay sexuality。我不嗑藥、我不製造政治對立，我是社會中堅。社會終究會接納我。

但是也許搞正式宣言不合乎後現代新保守派低調的風格，一個新保守派應該是這樣的：他平時跟你相處，他會讓你覺得他很有專業才能，讓你覺得他人很好，他跟你熟了以後，有天他會不經意地指著一個同性的人，並告訴你：「那是我情人」。講了這句話後，他臉上沒有任何表情，就好像告訴你「那是我同事」那麼輕鬆自然，然後繼續跟你閒話家常，你也好像沒事一樣，你就繼續跟他談公事、談人生。一個後現代新保守派幻想的世界就是這樣子，他覺得現在那些同性戀心裏有鬼，所以自己劃地自限。新保守派不否認這個世界會有人歧視與討厭某個和同性發生性行為的人，就像有人討厭基督徒，有人瞧不起流浪漢，但是那是一個個人歧視與討厭另外一個個人，這種歧視厭惡到處都是，我們不必往心裡去。再說，我們自己不也討厭很多人嗎？反正，每個人都不一樣，不要分同性戀異性戀，而且正因為每個人都不一樣，都是獨特的個人，所以根本沒有同性戀。（同性戀是某類人，所以如果每個人都是獨特的人，就不屬於任何一類，就沒有所謂某類人的存在了）。

在「沒有同性戀」這一點上，後現代新保守派表現出其獨特的理論思惟，與性解放論剛好相反——請看：

同性戀性解放論者認為：靠著運動的努力，當未來終結同性戀壓迫時就能終結同性戀（同性戀是一種性身分人格，不同於同性性行為）；換句話說，沒有同性戀壓迫（同性戀解放了）就沒有同性戀了。這當然是一個漸進的過程。

新保守派認為：現在就應該終結同性戀（終結 Gay sexuality），沒有

了同性戀，就只有同性性行為（這是一種性行為，除此之外和那些異性性行為者並無不同）。現在就終結同性戀，未來就能終結同性戀壓迫，因為已經沒有同性戀可供壓迫了。總之，要消滅同性戀壓迫嗎？就從消滅同性戀開始吧！

所以，新保守派認為大家就從自己日常互動做起，表現出沒有同性戀的言行。至於同性戀解放運動或性自由派的同性戀公民權抗爭都會強化性建構，繼續讓同性戀存在，也因此讓人繼續被壓迫。（我在本文的第三部份，附錄了一篇文章，相當程度地表達了一種 post-Gay 的想法，值得參考）

介紹完了後現代的新保守派，我們不要忘記前面還提到後現代的性激進派，所以後現代不是必然保守或激進的。哈伯瑪斯（Jurgen Habermas）認為後現代包含新保守主義與年輕保守主義，那麼未來有沒有可能出現一種後現代式的年青保守主義者呢？

我認為如果一個後現代派不再擁抱酷兒式抗爭，反而對性異議、性／別壞份子所讚許的「性底層」指指點點、挑肥撿瘦，認為這些性底層「政治不正確」，或者說性底層繼續強化了 sexuality 的建構，仍是與體制共謀；那麼這就是一種後現代的年青保守主義。他們與性解放派的關鍵差異在於：

性解放派的策略是要榮耀化最被污名的性底層，主張賦予性底層權力。

年青保守主義者則會挪用福柯，但是其最終底線就是不願意榮耀化最被污名的性底層，並且在批評性底層時繼續複製原有社會的污名刻板印象，完全不去挑戰性底層的被妖魔化。

在對待性底層的態度上，這一點也是性激進派與性自由派的差別。

七、再談性自由派與性激進派

在介紹完性政治的各個派別後，現在讓我再多談性自由派與性激進派的對比。

性自由派有時（某種程度上）會政治地介入性議題，但是或許不像性激進派（sex radicals）這樣徹底的政治化、要求激進的平等與全面的改造社會（連結其他被壓迫的社會運動）。

性激進派不反對「現形」（outing），性自由派出於保障隱私的理由，通常反對現形。現形在台灣叫做「掛牌」，就是揭穿別人的同性戀傾向。

有些性激進派可能反對性開放，如僅具有性開放意義但是卻壓迫其他「反婚姻者」的同性戀婚姻。性自由左派則贊成同志婚姻。

性自由派的這些立場，必須從它的歷史發展講起。前面提過一些，讓我在這裡稍微總結一下。從十九世紀以來，就一直有自由主義者、人道主義者、性（科）學家提倡新的性道德，認為性並不是罪惡，而是十分健康與良好的。更重要的，性被視為私事，只要兩相情願就是可容許的，國家不應該干涉人民的性行為，同性戀或通姦因此不應被當作刑事犯罪。這種思想傳統有時被稱為性自由派，到今天仍有很大的影響力。

性自由派早年贊成避孕、手淫、自由離婚，後來還反對查禁色情書刊，主張女人的墮胎自主和身體自主，不反對婚前性行為，支持女權與同性戀，尊重個人的性選擇或性自由（亦即，以個人自主的精神包容那些不傷害他人的性變態、濫交等等）。

傳統的性自由派把性歸屬於私領域而非公領域，故而並沒有把性的概念徹底政治化，而偏重性道德的多元理性、性態度的開放開明；對於那些性邊緣人持尊重但不鼓勵、容忍但不推崇的立場。此外，傳統的性自由派雖然肯定性邊緣人也和別的公民一樣有參政權和法律上

被保障的權利，但是卻沒有深究這些形式上的權利是否真的能給予性邊緣人實質的平等和機會，或者是否有制度性的、結構性的因素使性邊緣人永遠邊緣？

過去的性自由派對政經社會制度、文化論述缺乏更徹底的挑戰，因此遭到了性激進派的質疑。

但是正如前述，性自由派中雖有較保守者，但也有頗為激進者，後者與性激進派對某個具體議題的立場可能相同，不同的可能只是所引用的政治話語、理論修辭與分析方式而已。

不論如何，性政治中有較保守，也有較激進的思想立場。但是一種思想或派別畢竟也是有其社會基礎的。那麼保守、中間、或激進各個立場的社會基礎又是什麼呢？

讓我們回到茹賓的性階層分析。讓我們再看這個圖一次。

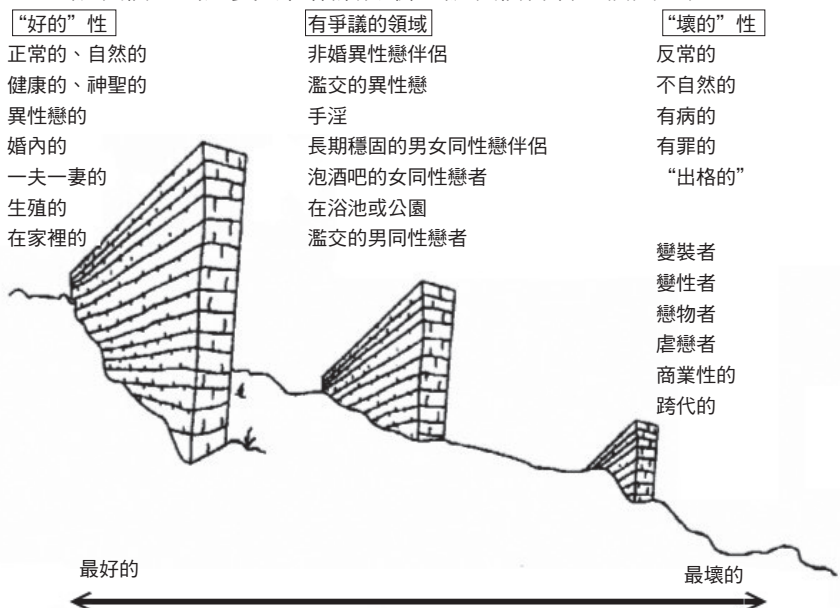


圖 2 性階層（性等級）：劃分好性、壞性的界限爭議

這個圖是性分層的另一個斷面剖析，茹賓的解釋是這樣的：

這個圖表的左邊是性的絕對上層，是絕對沒問題的「好的性」，圖表的最右邊則是性的絕對底層，是大家都有共識的「壞的性」。就這兩極而論，好壞之分是十分清楚的，因此上下層之分也是非常清楚的。但是還存在著一些有爭議的性向，也就是圖表中間那個階層，很多性道德的辯論就是在分辨這個階層內的好壞、討論好壞的界線應該劃在哪裡、誰好誰壞。

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

茹賓說〔圖2〕表達了性階層價值系統的另一個面向，就是在好的性和壞的性之間維持一條想像的界線的必要。一邊是性的秩序，一邊是性的混亂。

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

我覺得這個圖還可以更進一步地往階層方面去解釋。大家看到茹賓在圖的下方有從最好的到最壞的，這個價值兩極，也是權力階層上層與下層的兩極，不過呢，我覺得可以由這個圖推論說，雖然在觀念系統中只有「好的性／壞的性」二個階層，但是實際運作上至少可以粗分為三個性的階層，除了性上層性底層外，還有一個性中層。就像圖

上這三堵牆所表現的一樣。

我認為性政治內部這三個階層的權力關係構成了「性」政治的內容、運動策略與社會基礎。不論性中層或性底層的抗爭，通常都會企圖跨越那條劃分「好性／壞性」的界線，由「壞性」的價值地位上升進入「好性」階層。在許多較保守的性自由派的性道德辯論中，我們常看到一種將自身與更底層的性主體對比的論證，就是說「我們的性和那些性底層不一樣，因此我們的性並不壞」。有些性主體的自我辯護也有類似策略。

但是激進的性政治立場便不與性底層劃分界線，當代酷兒就傾向這種立場，它接受自己的「變態酷異（queerness）」，並且在辯論中提出顛倒性價值、蘊涵著「性底層也很好」的論證。這種企圖廢除性價值階層（或激進平等）、不追求自身在性價值階層內上升的性政治，是一種以性底層為立足點（standpoint）的性激進運動。

性激進派還認識到性和其他權力關係的連結。也就是說，性階層的激進平等必須聯繫到其他種權力階層的平等，否則「性開放」帶來的只是某些性身分（sexuality）的「性自由」，只有性上層與某些性中層擁有性權。然而，性與階級／性別／種族／年齡等的關連，不是簡單的「工人（女人、原住民）沒有性自由與性人權」這種化約主義，而忽略了「性」本身是個自主領域。

在特定歷史條件下，某些性底層（作為一個階層，而非特定的性主體）有客觀的利益處境（因為他們看出自己無望上升），去廢除整個性價值階層。從這些性底層立足點出發的性／別論述因此會非常有別於其他立足點的分析論述與運動策略。

相反的，那些受到保守的性政治立場影響的性底層就會只追求在階層內上升，只追求自身階層位置的改善。

那麼性中層的立場傾向呢？一般來說，受到保守的性政治立場影

響的性中層傾向「獨善其身」的反連結策略，不與性底層做聯盟，但是會連結性上層的文化社會符碼。或者，傾向單方向（被主流）同化：我們就是一般人，不是怪胎，不是變態，我們很正常。

有保守傾向的性中層對「性」的立場又是什麼呢？性中層有時傾向「不談性」或「反性」，但是更多時候是：傾向健康的性、安全的性（不噁心的、有品味的、文雅玄妙的、無傷大雅的）、傾向「政治正確」的性、絕不沾染「政治不正確」的性，也就是絕不沾染被嚴重污名、被妖魔化的性，絕不連結有爭議、無道德共識的性。

性中層不是從一開始就存在的，在性道德規範嚴謹的壓抑社會，性階層趨向兩極化，只有上層與底層之分。但是透過性自由派與性解放派的抗爭，不可免的會造成社會文化與性話語趨向性開放。性開放則會造成某些性底層「出線」，某些性底層的價值升級，進入「壞的性」與「好的性」之間的有爭議的領域，從而形成「性中層」。但是這也經常變動，同時也不是所有同一類的性主體都在同一階層，例如不是所有同性戀都能昇入性中層，或者，不是所有性工作者都是性底層；因為正如茹賓所示，影響性價值的因素不是單一的（參見〔圖1〕的內環或外環都同時包括許多因素）。

前面已經說過，性開放並不同於性解放，後者乃是性底層的解放。由於性開放很多時候只在性道德領域內操作而甚少連結政治話語，故而有「去政治化」的傾向。有時候，性開放甚至可能會將反抗的動力消解：因為法律迫害較小了，無害的消費給予性邊緣某種正當性，故而可以在私領域較為安全地得到認同或性慾的滿足與聯誼。正是因為這個原因，性解放論者馬庫色強烈地批判性開放。

但是馬庫色忽略了性開放經常也提供了性底層進一步鬥爭的條件，所以還是應該給予肯定。馬庫色的「極左」態度事實上對性底層並不有利。

由於性中層的性自由抗爭比較有正當性（因為比較容易得到主流機構中開明成份的認可），這在某些社會中會使得性底層的性激進路線趨於邊緣。

由以上的描述，我們看到性解放與性開放之間，性中層與性底層之間，有著複雜的關係與張力。這可以說是性政治內部的張力。

性政治的外部也存在著張力，這就是性運與其他社會運動之間的張力與複雜關係。最後，就讓我談談性別運動也就是婦女運動與性運動之間的一些張力。

八、性政治與性別政治

女人本身有階級、種族、年齡的差異，這些差異都是社會分層的因素，因為這些差異的存在，所以女人不是都處於同一個社會位置上，不是都有一致的利害關係，甚至她們之間可能存在著支配壓迫關係。

女人之間還存在著性差異，性也是個社會分層的因素，性會造成女性內部不同的性階層權力位置，例如良婦與淫婦兩個階層、兩種身分地位。我不是說這中間沒有光譜，但我們今天就簡化地來講。

作為社會分層因素的性，它的另一面乃是「身分競逐」。身分競逐就是說人生活在社會裏面，想爭取進入比較好、比較高的位置去，也就是想擠進或保持在社會的上層地位。例如你有很多文化或教育，那你就比較可以往上流動；同樣的，如果你的身分地位比較好，比如說你是高校教師而不是擺地攤的（可能兩者的收入差不多），那你較可能有機會向上流動。

性是女性內部區分階層與身分競逐的一部份，許多女性主義者卻避談這個事實。對女人來說，你是好的性或你是壞的性，你是良婦或你是淫婦，會直接或間接影響你在社會階層中的位置。你是個良婦，

你可以去當部長、當教師，在社會上受人尊敬，但你是一個淫婦，就會受到很差的對待。

這樣說來，女性主義的反色情、反性工作其實是把淫婦跟污名與底層性價值聯繫在一起，其實是這些女性主義者在女性之間競爭時的一種權力工具。

比如美國的白人黑人有膚色差別，白人婦女身份比較高，一些黑人婦女就被社會瞧不起，對不對？現在假如有個白人婦女上來跟你說：「黑色很壞，黑色很爛，我們要消滅黑色。」請問她在做什麼？她就在踩著人家肩膀往上爬，而且是赤裸裸的種族歧視。

同樣的，今天有良家婦女說，性很差，色情很差，濫交很差，那她也是在踩著人家的肩膀往上爬，因為色情、濫交、性這些對於淫婦來說就像黑色之於黑種女人，乃是界定這些女人的特質。所以良婦女性主義可以藉著性歧視來維持鞏固並提升自己的身分地位與社會位置（這些變化都會影響各種生命機會與選擇），還可以藉著國家機器與法律暴力直接壓迫、羞辱、監禁、撻伐、折磨與惡待那些跟她不同「性」的女人。

其實婦女解放運動早期也有良婦派和淫婦派，1920年代美國婦運歷史中的淫婦派搞的就是節育和 free love，這有很多解釋，free love 既是自由戀愛，也可以理解成自由的性結合。另一些良婦派講的就是像參政這類，但是也有致力掃黃。良婦的婦女解放連結的是性上層的價值，強調女人是性的受害者與弱者，不過隨著性解放運動帶來社會的性開放，良婦女性主義也開始產生一些變化。這就和我之前講的性中層與性底層的既聯合又鬥爭有關。

當性開放的社會逐漸形成後，女性情慾也逐漸取得正當性，這意思是說，女人的性可以爭取自主的地位與自由表達的空間，不必是男性的附庸，不必總是說「因為我愛你，所以我獻給你，我自己是不想

要的」。也不必再有什麼處女情結。女人自己可以追求享受性，女人敢說「我也有很強的性慾，官人我要！」，女同性戀也不再只是純純的愛，而也可以有激烈狂野的性。在這樣的社會氛圍與女性轉變下，良婦女性主義也開始起了變化。

良婦女性主義開始選擇性地挪用起性中層的價值，因為性開放的符碼象徵也是可以被性上層社會所挪用。當然這不是一開始就發生的事情，性開放風氣剛發生的時候，性上層的女性總是在那裡拼命撇清，告訴社會大眾她還是跟傳統婦女一樣，她要告訴男人「我可跟那些隨便的女人不一樣」。可是這時也開始會有些婦女認為世界在改變，風向在改變，我要調整，否則我不能生存下去，她也會去挪用一些性開放的符碼，於是良婦女性主義也開始選擇性的挪用性中層的價值。她也會告訴你，女人多交幾個男朋友有什麼關係呢？這沒什麼關係，只要不要濫就可以，總是要有個底線。不過隨著性開放的進程，這個底線總是不斷的移動演變，良婦女性主義會調整她們的性政治策略，但是她們的性中層位置仍然會和淫婦女性主義的性底層位置有張力與衝突。

所以我今天的演講就終結在最後談的兩點上，在性政治的內部有著不同性階層的鬥爭與聯合；在性政治的外部則是性運與其他諸如階級、性別等社會運動聯合與鬥爭。這兩個方面是彼此相關的。特別是性別與性更是直接相關，故而人們常以性／別並列。

第三部份——附錄：post-Gay vs. 整天同志

有一篇網路上流傳的隨筆，我覺得寫的很有意思，不過作者真實身分不可考，但是我覺得他文章所表達的思想是某種 post-Gay 的想法。值得在此列為附錄，供大家參考。

文章主題：整天同志

發表日期：2002/10/08

作者：lom

之前有個「擎天同志」的網站，第一次看到還以為有網站取名為「整天同志」……不過想想，我們這些網路世代的同志，會不會真的陷入「整天同志」的泥沼？

什麼事都「泛同志化」，整天就關心「哪裡有同志」、「同志喜歡什麼品牌」、「哪些人是同志」……整天就只關心同志的東西（這點也自我檢討，為什麼一直迷同志網路）

「哪些地方有 GAY？」：到處都有！

「GAY 喜歡用什麼 XX 樣、什麼品牌的東西？」：都有人用！

「XX 學校有 GAY 嗎？」：什麼學校都有！（除非那個學校小到只有幾個人）

「如何如何別人會發現我是 GAY 嗎？」「GAY 都喜歡如何如何」

同樣的問題，把「同志」換成「異性戀」，就顯然是個很蠢的問題，但是問題本身的邏輯，又和主詞置換之前沒有兩樣！

我們每個人都有很多身份，可能是學生、可能是教師、可能是長官、可能是部屬、可能是爸爸、可能是媽媽……；可能對釣魚有興趣、可能對電腦有興趣、可能對流行有興趣、可能對閱讀有興趣……；GAY 的身份不過就是自己屬性中的一環罷了！

許多憂鬱的同志整天關心同志被打壓、被歧視、正義無法獲得伸張……在社會上沒有立足的空間、沒有活動的空間。

然而筆者一直不認為「同志」是所謂「弱勢族群」，去除「同志」這個性傾向的問題，「同志」可以是手握大權的人士、可以是一方之霸的領袖、更可以是某些領域的高度成就者！除非你非要強調自己是不是同志，不然基本上跟你是不是弱勢，沒有關係！部份壓抑的確是有的。

比方不能把自己的性喜好公開和好朋友討論、在異性戀的環境中不得不撒點善意的小謊……等，但我並不覺得「壓抑」等於「弱勢」。而這些壓抑，剛好可以在網路上獲得一定程度的抒解與宣洩，這已是E世代同志的一大利基。

然而或許就是因為網路的發達，每天面對同志網路、同志網站、同志資訊、同志情報，偶爾會有「大家都是同志」的錯覺！

關上電腦，走出房間，街頭上絕大多數的人群、溫泉區絕大部分的澡客，都不是我們熟悉的同志文學中的男女主角！（萬萬不可隨便「下手」啊！）許多所謂的「同志場所」真的是同志專屬的場所嗎？其實不是！常常網路上一號召「哪裡有GAY，趕快去！」，就把單純的休閒環境、運動空間給「佔領」！讓某些地方成為肉慾橫流的性市場，反而嚇得「異性戀」或很多「不堪騷擾的同性戀」反被驅逐……不是很可悲嗎？

這時還說同志是弱勢？算了吧！

很多被同志佔領的據點，「不是同志」才真的是弱勢！

「整天同志」到底是不是個好現象？筆者「沈迷」於同志網路好幾年下來，偶爾「清醒」時便有此深深的感觸……

如果時光回到十年前，或許我不會這麼在乎「同志」這個東西，我的休閒活動不是釘在電腦前瀏覽同志網路，我從來不會知悉所謂的「同志場所」，完全不會在乎同志的風風雨雨，完全沒有管道買到一大堆GVCD或瀏覽同志情色網站，打槍打到精盡人亡；我會把更多的時間投入在我的課業、工作、家庭、社團、朋友、宗教……等領域，或許我會有更多達到成功、達到顛峰的實現機會！

並沒有想要挑戰同志的主流思維，並沒有企圖攻訐特定的議題、團體、個人，只是一些個人的觀點提出來，大家可以討論看看！

「整天同志」？說的就是包含筆者在內，這些還在迷同志網路的同志吧！

第四部份：問答

（一）

同學：甯老師，剛開始時你提到用現代政治話語來改變和分析權力關係。如果說我們把這些政治概念運用到性別上面，我們用政治話語來談性別，那麼我們當然會把性別給政治化了，可是我們也許根本不應該用政治話語來談性別啊！為什麼你今天一定要用剝削啊、自由啊、平等啊、歧視啊、壓迫啊…來談男女關係呢？為什麼要把性別跟政治話語掛鉤？為什麼非要弄出個性別政治呢？因為也許男女之間本來好好的，但是有了性別政治後，男女之間的關係就緊張了，本來沒事的現在上綱上線搞起你死我活的鬥爭了。所以為什麼要用政治話語去談性別而產生了性別政治？這是不是無中生有，製造原來不存在的矛盾呢？

甯應斌：這確實是一個很有趣的問題，讓我們對語言產生一種反思。為什麼我們今天從政治的話語來切入呢？因為政治的話語一旦開始去言說或去討論一個對象，它也可能（但不一定）會改變對象的性質。所以話語跟對象的關係是緊密相連的。但是政治話語只是對象被政治化的必要條件，換句話說，政治話語雖然會改變性別關係，但是不只是政治話語這個單一的因素造成性別的政治化，因為單單語言是不能改變現實的。

所以，不是所有的問題都可以政治化的。例如，我們可以談你跟這台答錄機之間的政治關係嗎？我們當然可以用那套政治語言去談這個關係，可是我們講不出個道理來，我們講不出你跟答錄機之間的壓迫或平等關係，對不對？同樣的，你跟你自己的關係可能政治化嗎？我想這也很難。

一般來說，人與人的關係比較容易政治化，大家可以自己去思考，你和你愛人的關係可不可能政治化呢？父母子女間的關係可以政

治化嗎？那麼，人與自然的關係可以不可以政治化呢？有人認為可以，比如現在有些環保與生態的話語，就是在談這個，對不對？

回到前面那個問題，真的有性別壓迫或平等這些問題嗎？還是這只是把民主政治的話語套用在性別關係後的結果？

我前面解說的時候已經暗示，這個問法是有問題的，因為它假設單單語言就可以改變現實。這個問法還有一個問題，就是認為政治化的過程只是話語單方向地套用到一個對象上去。但是事實上並不只是如此，這個過程是雙方向的，對象也會改變語言而發展出特殊性的話語。像我們前面舉的「歧視」這個政治語詞，這是族群關係和性別關係被政治化後的產物。而且，歧視這個詞進入現代政治話語後還又會去改變其他權力關係；這些權力關係被政治化後則可能進一步地豐富或充實或修正原來政治話語的意義，像自由平等剝削等等，比如剝削可能不只是階級政治中的經濟意義，或者自由平等的觀念從民主政治的政治自由與法律平等擴充到積極的自由、社會平等。又例如我們現在看到的「認同政治」這個東西就是以什麼樣的人或什麼樣的身份來追求自我這樣的一個過程；而這樣的一個認同政治運動與它的政治話語也會回頭影響到之前的階級政治、種族政治等等。總之，政治話語和各種權力關係之間的互相影響是複雜多重的，絕不是「套用」而已。

（二）

同學：老師，你說要廢除性價值階層，可是強姦不是壞的性嗎？

甯應斌：好，這個問題可以幫助我們做更深入的分析：在性沒有價值階層之分的社會裡，說「強姦是壞的性行為」，正如說「強姦是壞的情緒行為，或者說強姦是壞的脫衣行為、強姦是壞的交際性為、強姦是壞的皮膚接觸行為…」一樣，沒有什麼意義。

聽不懂嗎？讓我就拿脫衣行為來作例子，我們的社會對於穿衣、

脫衣並沒有一個價值階層，沒有人說穿衣好，脫衣壞。脫衣好不好，這是看你個人到底在幹些什麼事情，才能說好壞。因為「脫衣行為」本身無所謂好壞，不是被評價的重點，而是你到底是在什麼情況下、為了什麼等等脫衣。正是因為脫衣行為的背後沒有預設任何價值階層，所以如果有人說「強姦是壞的脫衣行為」，你會覺得莫名其妙。

同樣的，如果在一個沒有性價值階層的社會裡說「強姦是壞的性行為」，也是沒有意義的。因為在這個社會裡，「性」不是被評價的重點。如果說強姦是壞事，其重點不是因為強姦裡面會發生性行為、脫衣行為、皮膚接觸行為、或（伴隨著強姦的）情緒等等。

現在也有人說強姦應該「去性化」，就是將強姦視為暴力、妨害自由等，強姦的錯不是因為它是性行為，而是因為它是暴力強制行為，這就符合這個「性沒有價值階層」的想法。

讓我再用一個假想例子來說明。

如果這個社會把情緒（情感）分成好壞兩個階層，有著道德的涵意，而且也變成社會分層的因素（有權力的蘊涵）；所以，你如果有壞情緒，你就是小人或惡人，那你就是天生 EQ 能力較差，不適合從事領導或腦力工作等等。那麼，在這個社會裡說「強姦是一種壞的情緒行為」（假設強姦者必然有那個壞的情緒）就有充分的道理，也是一種深入人心的常識講法了。

但是，既然我們現在這個社會並沒有這個情緒價值系統階層，所以「強姦是一種壞的情緒行為」之說就會給人莫名其妙之感，也沒有人有焦慮地說「難道強姦不是一種壞的情緒行為嗎？」。同理，在沒有性價值階層的社會，「強姦是一種壞的性行為」之說也會給人莫名其妙的感，也就不會有人問我說「老師，難道強姦不是一種壞的性行為嗎？」。

(三)

同學：您在講到 Sex 被建構為 sexuality 的時候，認為不應該把一種行為建構為一種特質。但是我們平時在描述一個人的特性時都是由一種行為開始的，如果我們不把這兩者聯繫在一起，那我們如何區分一個人的身份與特質呢？

甯應斌：這就如我剛才所舉的例子：「你如果喝汽水，就會變成汽水人嗎？」當然不會。同樣，我們可以有很多行為，我現在拿起一個杯子，為什麼我不是「杯子人」？我喜歡穿黃色衣服，為什麼不是「黃色人」？但是我現在跟這位男士拋媚眼，那我就是「同性戀」了，為什麼？這回到我所謂對偏差行為的社會控制。

我想你的意思是，有時候我們把人分類，區分別人的身分特質是必要的。但是問題是，你這個分類有沒有權力壓迫與社會控制的意含？說你是姓陳的，不是姓黃的，那這個區分應該就沒有權力意含。我反對的是利用分類來壓迫或污名別人。

你或許以為我只是按照這個人的特質去區分她的身分，不是故意要壓迫她。但是給人分類並不是自然而然的，因為你不會叫我汽水人，卻叫我同性戀。這背後有社會控制的元素。

同學：但是我們在介紹我們自己的時候，或者說你在向別人介紹你自己的時候，就會選擇很多行為的東西。

甯應斌：現在問題就是你為什麼只選擇這些被當作偏差行為的東西，而不選擇那些汽水、杯子、黃襯衫？雖然你只是選擇你自己看到的東西，但是在整個社會層次上，你的選擇卻往往是有意義的。還有，我不知道你會不會認為你所選擇的那些行為特質就界定了你的本質。就心理分析、性心理學對 sex 到 sexuality 的建構來說，他們會認為：「一個人的性行為是外顯的東西，但是外顯實質上顯示了他內心最深的東西，顯示了他潛意識的東西，顯示了他的人格形成的東西，

從而變成了他人格的本質。而他一切的毛病，包括精神上的毛病，甚至生理上的毛病都是因為他潛在的或內在衝動以及精神壓抑造成的」。所以他們的觀點就是：「性的東西不僅反映了個人的行為，而且是個人的特質」。但是問題就在於：我們一天當中或一生當中做了多少行為，為什麼那些不會界定為我們的本質特性，為什麼性就會界定我們的本質特性呢？

同學：那麼我們在描述一個人的特性時，如果不用行為去界定，那應該怎樣去界定呢？

甯應斌：不是不用行為去界定，而是你會注意到什麼行為，本身就是有特殊意義的，通常已經是從社會控制的眼光來看了。其次，在行為與所謂特性或身分之間的關係，往往已經是社會建構的，但這正是我們應該質疑的。例如，某人與同性發生性關係，為何他就需要被認定是「同性戀」呢？這是我們要質疑的社會建構。

那你可能會問，究竟我們要用什麼範疇或分類來界定一個人的行為？我想，在一個充滿壓迫的社會裡，也許所有的範疇與界定都不是無辜的。有人甚至會說：「把人界定成男人和女人這本身就是性別壓迫社會的產物」，因為在沒有性別壓迫的社會裏其實是沒有性別存在的，沒有我們現在所知道的男人跟女人之別。

不過，在社會中實際的人際關係操作中，像「介紹」這樣的事情，當然免不了以刻板印象或既定模式去套用在具體的人身上。但是如果我們超越「介紹」這樣的層次，講到去真正認識或了解一個人，那麼也許我們可以用個人的獨特性去界定，而不是撿現成的社會範疇。例如，如果你真想認識我或我真想讓你認識，那我也許會告訴你，我喜歡一部叫做 *Swimmer*（1968）的美國電影，我喜歡吃宇治金時這種日本抹茶紅豆冰，或還有其他。

同學：那是不是說，我們今天來談同性戀，已經不能在壓迫的體

系中談，或者說如果已經不存在這種性壓迫了，我們就可以將行為與特質聯繫起來去描述它？

甯應斌：我猜你的意思是說，有沒有可能沒有了同性戀壓迫，卻仍然有同性戀與異性戀之別，或者說，沒有性別壓迫了，但有沒有可能仍然存在男女之分？

我個人認為是不可能的。為什麼呢？因為現在很多男女之別，比如身體外型、服裝、頭髮長短、化妝、性取向等等強制加在我們身上的，在沒有了性別體系的強制後，這些東西都自由化之後，當然我就可以變來變去，比如我喜歡乳房，但我下面可以是陰莖，我可以去注射荷爾蒙，我可以在外表上任意打扮等等，此時再去區分男女，那就沒有什麼意義。當然這時也無法說誰是同性戀或異性戀，畢竟怎麼去定義兩個人是同性呢？現在之所以這個狀態沒有實現，是因為很強烈的性別二分的兩性體制還存在：你是男人，不能穿裙子，不能化妝、不能隆乳等等。當然如果沒有這種性別體制的限制，你可能隨意打造自己，甚至改變你的生理性別。那你怎樣去區分男女？

同學：我覺得人的身份應該是與許多其他成分聯繫在一起的。

甯應斌：但是你要認清你的身份特性到底是由一些偶然行為造成的，還是社會認為它聯繫到你的個性、人格所造成的。這個心理個性、人格本身的形成就有一些權力的因素在裏面，正如同心理學本身也不是一個在權力上無辜的知識體系。我的觀點是接近馬克思的，人的身分乃是社會關係的產物，馬克思的「社會關係」主要是個「經濟的分工關係」，不過，我認為這個分工關係應該更廣泛的包含諸如性別分工的關係。當壓迫性的社會關係不存在以後，人的個體性才能真正顯露，他的身分可能上午是打獵的，下午是捕魚的，晚上是批判者。換句話說，這個人的身分是無法固定或被分類的。這是我對馬克思的一種理解。人的身分既然是社會關係的產物，那麼所謂揚棄同性戀身

分，其實就是揚棄那整個壓迫的社會關係，而不是改良同性戀人權之類而已。

（四）

同學：我覺得您剛才說的很多涉及到現代倫理困境的問題，我們個人的身體感覺或者說個人對身體的取向與公共道德發生矛盾，而這兩者又都有其存在的合理性。

甯應斌：我想澄清一下後面這點，我不認為我是在以個人感覺對抗公共的。我的挑戰實際上是以一些被壓迫的群體來挑戰現在的公共道德。哪個道德呢？性上層的道德。

同學：我的意思是說，當現在個人的道德與現存的共同體的道德發生矛盾時……

甯應斌：我不太明白你所說的個人道德。

同學：比如說一個女人自願選擇作妓女。

甯應斌：為什麼你選擇做學生就沒有這個道德矛盾問題，但是你選擇做妓女就有？由此可見，妓女不是一個個人問題，妓女之所以被當成特殊群體，被認為是道德有問題，事實上是性壓迫社會才有這樣的結果。否則怎麼會有問題？那我賣書有問題嗎？當然沒有。那為什麼賣身體就有問題？這跟社會的性質有關，而不是個人的道德問題。

同學：其實我的焦點是在現代化過程中仍然有一個公共道德存在。

甯應斌：在種族奴役的社會裡，你私自釋放別人的黑奴，給予黑奴逃走的機會去追求自由，這是違背那個社會的公共道德。馬克吐溫的小說把這個道理講的很清楚。在性壓迫社會裡，你做妓女也是違背這種社會的公共道德，但是問題是，這種公共道德是強者或上層加諸在下層身上的。所以可以說，在這種性不平等的社會根本就沒有性的

公共道德，它不是一個全體都同意的道德，而是強加的。例如，你會認為中國過去幾千年的性別道德（女子無才便是德；惟女子與小人難養也）是公認的道德嗎？它只是那個社會既成的、現成的道德觀念，這個觀念能不能經得起理性的考驗呢？不論如何，我們不能把所謂公共道德當成人人接受的東西，它恰恰就是在歷史的演變中應該被我們挑戰的東西，因為公共道德本身還有壓迫成分，所以它不是道德的。

同學：但是我想現在的公共道德有時會阻止我們個人的多元性。

甯應斌：真正的公共道德是可以訴諸自由無限制的公共討論的，不同的群體是可以協商的嘛。有的問題可以協商，有的問題可以作為策略性的，一步一步接受。例如，我們推動法律的改革，用比較進步的法律代替落伍的法律，那麼我們便可以在這個新的法律基礎下繼續改革前進。

聽眾補充：這位同學，我覺得你混淆了一個概念，你可能是用公共領域、公共道德代替了既成道德。

同學：我覺得我們雙方的交鋒點不是太一樣，謝謝。我想知道在雙方都有合理性的情況下，你如何解決它帶來的混亂呢？

甯應斌：在誰的眼裡是混亂呢？混亂也是一種價值判斷。如果雙方都有合理性，那麼導致的後果——稱它混亂也行——也可以說是很合理的。就像有場比賽非得分出勝負不可，才能決定誰是代表隊，但是假設兩個球隊勢均力敵，那雙方就是不能分出勝負，這也是合理的。不過，我今天講的性政治不是假設雙方都是合理的、都是平等的，我恰恰要指出一方的不平等與不合理性，所以也許你的問題不應該由我來回答。

（五）

同學：我知道中國大陸的《憲法》中有一條「性賄賂罪」，而在臺灣也存在這種權欲交流的現象。如鄭余鎮與王筱嬋、陳水扁政府裏的「嘿嘿嘿」事件，女性在這裏面的角色十分令人思索。首先，女人的獻身來自于男人權力的通過，而女人又通過權力去尋求他們自己想要的東西。按照您所界定的性的三個層次，我想知道女性在這種性賄賂罪中到底處於性底層、性中層還是性上層？

甯應斌：我們臺灣還沒有「性賄賂罪」，但是我不贊成以法規來處罰「性賄賂」或「性徇私」。首先，雖然對於公務人員有所謂「賄賂罪」，但是我們不能把金錢贈與的賄賂擴大延伸到「性」，因為這意味著「性」在法律上可以等同於有貨幣價值之物，那麼如果我被罰鍰或賠償時，是否可以用「性」來換算貨幣呢？換算的標準是什麼？用異性戀還是同性戀的標準？處男處女是否有高換算率？其中的荒謬性不用我多說了。所以，用「性賄賂」這個詞其實是刻意的混淆，因為如果我用性來交換錢，那可以說是「性交易」；如果我主動和有權力的人發生性關係，因而從這樣的人際關係中得到好處（不是金錢或有貨幣價值之物的立即交換），那應該稱為「性徇私」。性徇私不同於性騷擾或性脅迫（例如長官暗示下屬必須「獻身」，否則會開除下屬），性徇私是兩相情願的。你所謂的「權慾交流」，其實就是性徇私，也就是因為兩人有性關係而產生的人情，因而出現了徇私現象（favoritism），也就是講人情或走後門。

第二，如果我上面的概念釐清是正確的，亦即，「性賄賂」應該正名為「性徇私」，那麼我們現在再來考慮「性徇私」是否應該被規範或禁止。規範或禁止性徇私的最大問題就是：「性徇私」乃是「徇私」的一種，徇私雖然是社會生活或人際關係的一個常態，但是在某些組織中（特別是公共性質的）的某些狀況下（如為了促進公平）應該被規範或禁

止；照這樣說來，在某些組織生活中需要被規範禁止的不單單是性徇私，而是所有的徇私。總之，規範或禁止性徇私是為了防止徇私，而不是為了規範禁止組織內的性生活。再者，這種對徇私的規範或禁止必須是具體明文且實際可行的，而不是漫無範圍的模糊字句，或只能選擇性的運用法規。事實上，現代的組織基本上都已經有形式上的公平法規，或規範禁止徇私的特別規定（如親屬家人必須迴避），不過實質上絕對不可能杜絕徇私，因為這是人際關係與社會生活的常態，我們不可能明文去規定朋友、同鄉、同學、同好、鄰居等等都必須迴避，而實質上要杜絕各類徇私乃是不可行的，因此如何完善形式上公平的法規（包括決策的民主化與透明化等）乃是規範徇私的唯一適當防線。

總之，單單挑選出性徇私來做規範或禁止，其實是一種對性的歧視。性徇私和其他種類的徇私應當放在一起考慮。例如，某個異性戀男性長官在考慮下屬升遷加薪時，從不考慮工作表現或資格等等，反而總是挑選那些和他發生性關係的女性下屬——假設這位長官並不單方面主動去創造這種性關係（否則就是一種性騷擾或性要脅了）——這種徇私作為是否讓女性在一個不友善或不利的環境中工作，而且是性別歧視的一部份？我的看法則是：性徇私（即，女性下屬也主動「獻身」的徇私關係）不是唯一讓弱勢者生活在不利工作環境中的可能歧視，因為有些長官總是挑選拍馬屁的，或者總是偏愛同性戀，或者總是選擇女性，或者總是選擇漢人，或者總是挑選已婚不外遇者而非性隨便者，這些徇私種類應該和性徇私一併考量。不過我認為建立防止各類徇私的法規往往是不可行的，組織內權力分配的合理，才是更重要的；例如，師生平權比建立防止老師徇私的規範更重要。

剛才同學提到王筱嬋，其實台灣過去還有一個小說《北港香爐人插》，就是講一個女人藉著和有權力的男人上床來步步高昇。這類女

人當然不是性騷擾或性要脅的受害者，也不是性徇私的受害者。但是她們是性歧視與性壓迫的受害者，因為人們往往不齒和迫害這種女人。我反對性徇私單獨立法，就是反對人們藉著反對性徇私來懲罰或貶低這些女人。這些為了爭取權力利益而在性上主動的女人，和性工作者或淫婦一樣，都處於性下層，而且對她們作為的重新論述（從性政治角度做新的詮釋）可以產生女性新力量、新氣勢、新情慾的效果。

某老師：我今天聽了您的講座很受啟發。我對剛才同學講的「公娼」問題有一點瞭解，有個問題我一直想不太清楚，我們既然講政治，就有一個正當性的問題，有一個政治行為，就會有一個對應的評價。那麼在你剛才講的性政治中，如何進行一個正當性的評價呢？以前我與另一個老師也講過，說到底，妓女與大學教師在本質上都是拿自己的身體在工作，當然這個問題會引起很多爭議，不過它還是可以回到性政治的問題中來，就是如何評判性政治中的正當性？

甯應斌：我不太確定很能瞭解您的問題。您的意思是說性工作如何獲得它的正當性，還是談論性話題的人如何獲得他的正當性？

某老師：我舉一個例子吧。比如說，我在臺灣的時候聽到公娼運動提出了這樣的說法，他們認為以前沒有廢娼，因為當時經濟不景氣，需要這個產業作為經濟的支柱之一。因為經濟要起飛，所以沒有人罵公娼不道德。現在經濟起飛了，就要廢除它，說它有損於臺北城市形象，也就不再有正當性。像這樣的一些情況如果與政治聯繫起來，應該如何去評判？

甯應斌：評判的來源應該有很多種。比如說倫理學道德上的辯論，可以證明賣淫這種行為沒有什麼不道德，或者可以挑戰那些認為賣淫不道德的假設。也可以從人權的角度去伸張妓權。或者從妓權運動本身去創造新的話語，用這些話語去連接到我們所認為的正當的東西。要取得正當性，就要取得正當性的符碼，這些符碼不但是話語，

也是人物，或者文化的再現、產品都可以。例如找到人替你講話，比如一個大學教授或民意代表，這當然是一種正當性。

我想你的問題可能還有一個意思，就是像妓女這樣社會地位極其低落的人如何能有正當性去抗爭？其實群眾只要有抗爭的決心與意志，組織起來，那麼取得正當性不成問題，總是會有辦法的。由於妓女通常居於性底層，所以在過去人們不能想象妓女能夠出廠抗爭。我們自己在 1994 年時完全沒有想到臺灣有朝一日還能夠有性工作者的運動而且取得正當性，因為按照我們的理論分析來講，應該是「性中層」的議題先跑出來，然後再是性底層。因為必須等到社會更開放以後，人們才能接納性工作者。然而事實上的情勢不允許我們做這種判斷，性工作者的問題一下子就蹦出來了。因此，幾年前可能人們還認為是不道德的、變態的性身分，過不了幾年，人們的觀念就會變。

（六）

何春蕤：今天的演講裡提到，從性政治的角度、從反抗性壓迫的角度來談的性解放，和個人性慾的滿足是沒有關係的。我想問的第一個問題是：真的沒有關係嗎？在一個有性壓迫的社會裡，一個被壓迫的性少數當然在實踐自己的性的時候會受到各種歧視、壓迫、推拒、甚至追捕，這些都會使得她的性慾滿足遭遇各式各樣的困難。這難道不是性政治應該關切的嗎？舉個例子，青少年被管制，性慾不得滿足，這不是性政治會關切的問題嗎？在異性戀的社會裡，同性戀色情刊物被管制，同性戀交友受到限制，想要滿足自己的性慾當然很難，這些和性慾滿足的事情不是性解放應該關心的問題嗎？再問第二個問題，甯老師說性解放就是性底層有沒有和別人有同樣的社會文化機會去當總統、部長、教師，作之君、作之師。我覺得也有疑問。難道性解放追求的就是公領域中的權力關係改善嗎？性底層如果有機會做這

些公眾職位，那就是性解放嗎？性解放只關心公領域中的權力實現嗎？

甯應斌：這些問題確實挑戰到我之前的講法，我現在沒有很好的答案，我會再想想，也許未來修正我的講法也不一定。

時間：2003 年 1 月 7 日上午

錄音整理：王歧立、蘇惠玲、劉霞

參考文獻

Altman, D. 1971. *Homosexual: Oppression and Liberation*, New York, Outerbridge & Dienstfrey.

李昂，1997，《北港香爐人人插》，台北：麥田。

情欲解放運動

一個歷史－社會的觀點

何春蕤 主講

我們在昨天第一天的課程簡略地說明了臺灣社會文化的狀況，以及在這個社會文化當中所產生出來的特殊文化和特殊事件大概有哪一些，它們是怎樣串聯，對臺灣社會的衝擊是怎麼樣，她們怎樣跟臺灣各式各樣的權力關係做各種各樣的糾葛。今天早上甯老師的講課則是從一個比較理論的角度來鋪陳有關性政治方面的討論，包括有哪些重要的論戰，有哪些重要的焦點，有哪些重要的立場。大家不要以為性政治是鐵板一塊，只要知道性政治是怎麼回事就可以了。事實上，在這個領域當中，因為主體不同，位置不同，派別不同的定位，因此有著非常不一樣的立場。對於到底性政治要怎麼搞，到底性政治是怎麼一回事，到底少數的邊緣人口要怎麼樣定位自己，來跟主流文化發生什麼的關聯，其實都有很不同的立場。

現在我要談的也是一種性政治，但是這個「性政治」，我不放在一個抽象的理論層次上來談，而比較放在一個現實、具體的、在臺灣的經驗裏面來談。把這個經驗談出來之後，我再回過頭來說這樣的經驗展示了什麼樣的理論架構，這個經驗產生了怎麼樣的一個對於理論的需要。意思就是說，大家不要以為我們是先想清楚了一個理念，然後照著這個理念的中心思想貫徹下去。事實上，很多時候要貫徹一個中心思想時，你會發覺它跟你的現實環境之間可能沒辦法搭起線來。我覺得今天下午的報告可以讓各位看到一個對於理論的關切和使用是怎

樣被它的現實環境所影響、所推動的，而這樣一個很結合現實的理論實踐又將如何介入理論的繼續發展和擴散。

今天早上艾老師給我一張紙，說昨天晚上有些同學有些回應送給她，其中就有一位同學提到：「怎麼臺灣的性／別研究這麼容易受到社會氛圍的變化衝擊和影響？」

老實說，也不是所有的人都會受到這樣的衝擊和影響，一些人會繼續在象牙塔裏進行毫芒雕刻，另外一些則會被衝擊得比較厲害，以至於他們的研究進路和方向都有一些不一樣的發展，我就是其中一個。今天下午我選擇講的題目是〈情欲解放運動：一個歷史社會的觀點〉，原本是我的一篇論文，一百多頁，蠻長的，不適合做口頭報告，因此大部分的解析我都不在這裏報告，如果各位有興趣，自己再想辦法看全文，題目是〈性革命：一個馬克思主義觀點的美國百年性史〉。

對於我來說，要談情欲解放運動，談性革命，其實有個非常務實的出發點。這個出發點就是：你到底要怎麼樣去理解、去定位眼前已經明顯可見的社會變遷？比方說，衛慧、棉棉這些女作家出了一些有關女性情欲的小說，轟動社會，你要怎麼去理解和討論這件事？你能夠怎麼樣去描述、去闡析、去定位已經在發生的社會現象？

一個社會現象出現在我們眼前，其實不是一件偶然的事。在我們眼前有好多事情正在發生，你們的關注點、大家的討論點在哪裡，其實是使得某一件事成為具有社會力、社會衝撞力、社會焦點的事情。反過來說，也許一件事情被我們關注到，拿來討論，被社會大眾關注，那表示說它是一個非常顯著的、非常重要的現象，因此它凝聚了很多社會力。每一天都有這麼多書出版，幹嘛大家就只愛批判《上海寶貝》？這是個有趣的問題。衛慧寫了什麼東西引動大家有這麼大的情緒反應？從《上海寶貝》引發的各種各樣討論來看，或者大家對她的

嘲諷也好，責罵也好，貶低也好，重要的倒不是這個小說寫了什麼，重要的是你為什麼這麼介意？你為什麼有這麼強的情緒反應？你覺得這些作家為什麼會這樣寫？她們寫的東西被怎麼閱讀？背後的動力來自哪里？那個——就是「社會力」，那個就是隱藏的、可能不明顯的、可是脈動得非常厲害的社會力量。

現在，不管在臺灣社會也好，在中國社會也好，已經發生了一些重大的社會變化，存在一些現象被你們看到了，被大家在討論了，媒體上在批評了，領導人在說不可以有這樣的現象了。那麼，那些東西你到底要怎樣去定位？要當成一個進步的力量？保守的力量？倒退的力量？墮落的力量？你把它當什麼？這對每一個知識份子來講是個挑戰。也就說，我們到底要怎樣認知世界、評價世界、並以此改變世界？

一場性革命已經在你周圍發生，各式各樣的現象已經發生，可是在言說的層次上，在話語的層次上，主要的還是一堆道德論述，說它敗壞人倫呀，破壞家庭啦。還有一些比較進步的人就說，你看，這就是被資本主義腐化了的心靈所產生出來的作品。好象沒有人有興趣找找看這些新現象有沒有別的意義，這些小說駕馭了什麼樣的社會力。大家都很快地去評論、下斷語，然後就把它打入十八層地獄。可是，一場性革命已經在發生，青少年已經在網戀，新的情欲實踐大量浮現，有關愛情的價值觀已經在變，你到底要用什麼樣的態度來看它們？

性革命跟我上面講的情欲解放運動，在某種情況來講是兩碼事。性革命指的是在我們周圍發生的一些變化，一些實踐上的變化，一些硬體建設上的變化，各式各樣社會現象的變化。它們不一定會走向哪個特別的方向，而是澎湃的社會力的脈動。相較之下，情欲解放運動會提出一些明確的方向，這個明確的方向就是要改變在情欲領域中的

局限性、限制性、排擠性，要改變情欲領域中的不平等權力和不平等評價。

讓我再強調一次，談情欲解放運動或者性革命，實際上根本的問題是個「如何面對並介入社會變遷」的問題。社會在變，你要如何去理解並回應這樣一個變化？我在寫〈性革命〉這篇文章時也有這麼一個大的歷史脈絡，今天下午我就是要講這個脈絡，以便說明我為什麼會做這樣一個研究，寫這樣一個文章。

生產力與生產關係

我要把這個時間點定在 1993 年的臺灣，因為那時我感覺到臺灣的性革命到達了某一個非常明確可見的高點，情欲生產力已經緊繃情欲生產關係。

用比較一般的語言來說，情欲生產力的發展可以從兩個部份觀察到，第一部分是「主體實踐」；也就是說，我們已經看到了很多人的情欲實踐突破了我們原先規範情欲實踐的社會架構。那麼「規範情欲實踐的架構」是什麼意思？就是規範什麼樣的人可以在一起進行性活動，簡單來說，就是異性戀一夫一妻的婚姻制度，這個體制認為一男一女有了婚姻關係才能發生性行為。可是，1993 年的臺灣，我們開始明確的看到了很多人在進行各式各樣的性活動，而這些性活動都是超越婚姻框架的，例如大量出現了婚外性。昨天我們在報告臺灣情欲發展時提過像《不歸路》這本小說裏面描述的景象：1990 年代的第三者不再是過去想象嬌媚多姿的狐狸精，相反的，她們只是平凡普通的女人，換句話說，和已婚男性發生關係已經變成了一個很多女人都可能進入的境況。當然，婚前性、婚外性都不是 1993 年才有的現象，但是在 1993 年的時候，有關婚前性、婚外性的論述愈來愈急迫，顯示大家對此現象憂心忡忡，許多專家都開始討論這個話題，覺得這是個嚴重

的、非要處理不可的社會問題。

主體情欲實踐的另外一個新發展就是當時開始廣泛出現了女性「不婚」的現象。一般來說，男性要是不婚，大家覺得那沒什麼不好，那表示他以事業為重，臺灣有個通俗文人，也主持電視節目的，叫做趙寧，他當時五十歲了還未結婚，他的封號就叫做「最有價值的單身漢」。請問你，一個一直沒有結婚的五十歲女人叫什麼？會不會叫「最有價值的單身女」？不會吧！從這裏就可以看到性別不平等。剛才說到女性不婚的現象越來越多，過去大家都以為女人總要有個長期飯票嘛，總有個歸宿，她一定要歸於某個男人。可是很多女人開始想：「我幹嘛要結婚呢？經濟上，我有自己的工作，我能獨立，要戀愛也不愁沒人，我為什麼還要選擇婚姻這個一夜之間讓我成為二等公民的制度？」一旦進入了婚姻體系，她發覺原來享受的自主、自由、自尊都要打折扣，到了婆家簡直就當成佣人，因為做媳婦嘛，就很慘，有時候連丈夫也把她當佣人。統計研究屢屢顯示，雖然說夫妻兩人都在外面全職工作，但是回家的時候，家事還是女人做的多。

再舉個簡單的例子來說明為什麼女人愈來愈不想結婚。我有個親戚拿到了電腦碩士學位從美國回來，她先生也是個電腦碩士，兩個人回到臺灣就趕緊找事。面試的時候女人先進去，主考官就問了一些跟她工作相關的問題，然後問她「有沒有結婚呀？」「有。」「哦！」考官臉色暗了一點。然後問「有沒有小孩呀？」「有。」考官臉色更暗了一點。「幾歲了？」「兩歲。」「哦！兩歲的小孩挺麻煩的。」對啊！有活動力、行動力，兩隻腳啪啪亂跑，你就得24小時跟啊！考官臉色很沈，就說「好好，那請回去，有機會我們通知你。」接著她先生進來了，考官也問一下工作專業的問題，然後問「結婚了沒有？」「結婚了。」「好，生活穩定了。」「有小孩了沒有？」「有。」考官臉上有點擔心。「幾歲了？」「兩歲。」「太太還在吧？」「在。」臉色豁然開朗，「真好，那你就

沒有後顧之憂了。」你看！同一個小孩，為什麼在父母生命中有這麼不同的意義？因為，如果孩子生病，請假的總是媽媽而不是爸爸，這不是誰比較會照顧小孩的問題，而是本來大家就期望女人犧牲自我，照顧家庭，結果反而使得女人在職場上受到牽制。難怪在這個年代，一旦女人的經濟實力提升，女人沒有結婚的迫切性以後，不婚的現象就多起來了，因為婚姻裏的性別關係、婚姻裏的夫妻關係仍然還是不平等的勞務分配、不均衡的權力分配。這樣，女人幹嘛要進去？她進去，她就倒楣。

當然，社會整體對於女性不婚的現象並沒有一個正面的回應。它沒有說「真好呀，這樣就不會浪費社會投進去的教育資源，這樣每個人都能夠全力投入勞動生產，能夠努力工作，能夠讓臺灣繼續維持亞洲四小龍的經濟地位。」沒人這樣說。臺灣有個作家叫做苦苓，他竟然還創造了一個名詞叫做「單身公害」。注意呀，「單身公害」不包含單身男人，單身男人叫做「最有價值的單身漢」，但是女人要是不結婚，就叫做「單身公害」，說她遲早要給人家添亂，會吸引已婚男人發生關係。從這個例子就可以看到，雖然女人和男人同樣在對社會做貢獻，但是她的不婚選擇對這個社會來講卻是個非常負面的評價。

除了不婚之外，在 1993 年的臺灣，我們也逐漸看到，同性戀的可見度提升了。這個倒不是說 1993 年才有同性戀，而是說過去可能就是檯面下大家耳語一番，可是沒有明說。但是到了 1990 年，開始有同性戀的社團組織啦，有學生開始在讀同性戀相關的書籍，有老師開設了和酷兒研究、同性戀研究相關的課程。這些東西都使得同性戀的可見度提高了很多，讓大家感覺到：這個社會好象不一樣了，從前以為天下人都跟我一樣，男的長大了就應該娶女的，女的長大了就應該嫁男的，怎麼現在發現身邊有很大一群人原來是同性戀！這個現象也讓大家感覺到這個社會在變化中。

除了不婚的人口愈來愈多，當時也開始有人批評「多重性伴侶」現象。換句話說，不管有沒有結婚，有很多人的性伴侶都不再只局限在一個，而是同時或連續和好幾個人有親密關係。有人可能懷疑多重伴侶怎麼可能，其實我們活在一個流動性很高的社會，大家工作忙嘛，有一方經常出差，或者根本就被派駐異地，男女朋友或夫妻一個禮拜才有一兩天在一起，另外還有三、四個晚上閑著，要是能有別人談談天、吃吃飯、陪一陪，其實也挺不錯。既然沒有人能夠霸佔你的全部生命，何不讓別人來填空？於是婚外情、腳踏兩條船都成了常見的局面。

性實踐可能只是個人私密生活中的事，但是 1990 年代的臺灣開始出現了非常多和這些現象有關的公共論述，使得這些原來只在耳語之間的現象成為廣為人知的趨勢。例如討論單身的女人應該恪守怎樣的道德規範，不要去招惹人家，或者說女人終究恐怕還是要結婚比較好吧，或者開始談論同性戀，比如說叫同性戀不要去隨便騷擾別人、追求別人呀，自己要知道本分呀等等，多重性伴侶當然更要被人家譴責了。所以 1993 年的臺灣已經形成了一堆很明確的公共論述，針對著當時可見度越來越升高的社會現象，形成了越來越猛烈的討論和攻擊。

情慾的物質基礎

除了出現大量非傳統的情欲實踐之外，情欲生產力的大躍進還有第二方面的徵兆：那就是，這些實踐同時有著新的物質基礎來支撐。也就是說：「情慾的物質基礎」促進了也維繫了「情慾的生產力」的大躍進。對這些物質建設的積極使用，使得情欲活動得以順暢的蓬勃發展，因而維繫了情慾的生產力得以持續前進。

什麼樣的東西算是情慾的物質基礎呢？那要看不同的歷史脈絡。

以 1990 年代的臺灣而言，作為一個以外銷為主要經濟模式的社會，當時因為要平衡貿易差額而大量開放進口私家車，而這些私家車的普及就意外的提供了一個很好的情欲物質基礎。因為有了汽車，窗戶上貼了反光紙，偷情就不容易被人發現，在空間選擇上比較沒有限制，一車就開到別的地方去了，而且不用搭乘容易碰到熟人的公共交通工具，就能跑到某些隱秘的地方去約會。必要的時候，在偏僻無人的鄉野之間，在車裏就能「辦事」，這也使得一些臨時起意的情欲活動得以立刻方便的執行。

除了私家車以外，1990 年前後之際，臺灣已經大量出現了賓館，意思就是你們所謂的「鐘點房」，通常以每節兩小時或三小時來計算。不過這些鐘點房可美得很，因為大部分賓館是有特殊主題的，有日本式的、法國宮廷式的、鄉村式的，所有的家具佈置都是特殊風格的，給你一個世外桃源的感覺，使你可以突然從煩瑣的日常生活進入一個天堂般的、完全與外面世界不一樣的、非常浪漫的氣氛。賓館在臺灣多到十步一家、五步一家，而且生意好到不得了，尤其情人節或者其他比較浪漫的節日，客人還要排隊，24 小時都有客人在用，一直排到第二天。賓館的密度、使用的頻繁度，其實突顯出一個現實，這個現實就是：性老早超越了婚姻的範疇——去那種地方的人可不都是夫妻，對吧！夫妻何必花那個錢呢？在家隨便做做就算了。那這麼多賓館房間都是誰在用呢？答案是很清楚的。所以說，婚前性、婚外性也可以用賓館房間使用量這個數據來反映，而賓館的存在則使得這些活動得以方便的、愉快的進行。

再說情欲的另外一個物質基礎。過去大家交朋友，充其量多半都是同行同道同鄉同圈子的人，想要認識一個在圈子之外的人還蠻難的。可是當時在臺灣出現了一些新的交友、拉線管道。比方說從日本傳來了「男來店，女來電」的行業，意思就是說男性可以來這些小店

面，繳一些費用成為會員，來店裏坐著喝咖啡，等候女性打電話進來，男的則隨機接聽電話。要是相談甚歡就可以約著見面。要是沒有相談甚歡的，沒關係，女方挂掉電話，男方繼續守下去，看看下一個能接到誰的電話。這個「男來店，女來電」的操作方式使得原本根本沒有機會相識的人通過電話的機緣來發生接觸，而不是像過去只能通過熟識的人來認識別人；而且在這種電話來電式的接觸中，大家可以採取自己選擇的身分和對方互動，不需要以真面目示人；還有，大家都心知肚明彼此的動機何在，反而不用玩那種爾虞我詐的欲拒還迎遊戲，而可以直接的提出要求。以上這些因素都很明顯的促進了性協商的速度。後來網路出現，那就更不得了，因為在網路上可以認識的人更多，圈子更大，而且同時和許多全然陌生的人接觸更加容易。這些情欲生產力的物質基礎都促使人們有更多管道、更快速度來發展親密的邂逅。

就情欲的內涵而言，1990 年初，臺灣還非常流行一種商店，叫做「情趣商店」，也就是你們所說的「成人保健商店」，裏面賣一些透明的男女內褲以及所謂情趣助興商品。這些商品促進一般民眾在性愛方面嘗試一些不一樣的想象、角色、姿勢、動作，讓大家有新鮮的感覺，風行一時。當時臺灣也首度出現有線電視，是當時臺灣官方的三家電視臺之外的「第四台」，其中包含了 24 小時播放的成人頻道，日本和歐美的三級片大量進口播出，使許多過去沒有機會接觸色情材料或者不好意思到店裏租色情錄像的人，都可以借著有線電視這個媒介而輕鬆的接觸到色情。透過大眾媒體，新的情欲刺激、新鮮的情趣點子、各式各樣的色情幻想材料都以最養眼的方式不斷出現，這些也都提升了情欲生產力。

除了這些商品和空間提供了情欲活動的享受和想象素材之外，我們當時還注意到情欲價值觀明顯轉變的徵兆。過去我們周圍有關愛情

和性的說法都座落在穩固的人際關係當中，像結髮夫妻呀，一生一世，長長久久等等說法。可是 1990 年代初期我們開始注意到某些流行歌曲的出現，它們描寫的都是短暫的邂逅和一夜情，甚至有個手錶廣告還宣佈：「不在乎天長地久，只在乎曾經擁有」。值得注意的是，那個「不在乎」聽起來還真有股氣勢，使得天長地久聽起來不那麼吸引人，反而是「只要曾經擁有」才是真的、美好的、值得的。這句臺詞之所以一下子就抓住大眾的情緒，大紅特紅，成為新的人生選擇之一，正是因為事實上大眾的實踐已經改變，大家已經在搜尋新的、精確反映這個變化的說法，而這句流行的臺詞則恰當的表達出這個變化來。

主流情慾論述

照上面這幾個例子所顯示的，1993 年臺灣情欲文化的變遷已經被注意到，被視為一個需要公眾輿論討論的社會問題；同時，新的情欲管道、新的情欲硬體設備逐漸被建立起來，成為物質的存在，也積極促進了發展新的關係、新的接觸、新的情欲模式。換句話說，1993 年的情欲生產力已經到了一個臨界點，可是當時公共論述的回應還是在告訴大家：「我們應該尊重人家的家庭，不要破壞人家的家庭，女人最好還是結婚，不婚終究還是個禍害，一夜情不可取，很危險，色情是社會病態，應該被禁絕，同性戀不是病但是這種迷失應該被矯正……。」換句話說，當時的公共論述主要還是在嘗試重新穩固舊的規範和共識，維繫舊有的生產關係，也就是異性戀一對一婚姻——當然，間接也維繫這個生產關係（也就是婚姻關係）當中的性別角色規範及權力分配。

另外一些公共論述則是順從媒體的消費邏輯，繼續放大炒作那些生產力突飛猛進的現象。比方說媒體報導「男來店，女來電」的現象多麼風行，多麼可怕，但是只當作一個聳動的新聞來報導，而不思考這

個新生的管道如何打開了交友的管道，如何有機會突破求偶過程的不平等邏輯等等。再比方說，同居愈來愈普遍，有些節目就邀請家長來座談，問他們怎麼看待兒子跟女友同居。通常爸爸媽媽就說：「還可以，孩子大了，也應該有這樣一個交往的關係，只要不是太過分就好了」。但是你問他們怎麼看女兒跟人家同居，父母們則是氣急敗壞的說：「絕對不可以，這樣不是虧大了嗎？」你們看看這個邏輯：兒子跟別人同居就是賺到了，但是要是換了女兒，就是賠本。在其中作祟的，很清楚的就是那個男女性別不平等原則。從這兩個例子就可以看到，情欲生產力的大躍進並不一定會導向推動社會改革開放，如果進步開放的言論不積極介入，有時只會讓傳統保守的價值觀再度重申自己而已。

我們再來看當時女性主義者又怎麼說這些社會現象。

很多女性主義者對於當時的情欲蓬勃現象抱持比較保留的態度，其中又可以分成三種。第一種女性主義立場說，這些現象只不過是順應資本主義商品化趨勢，讓女人的身體進一步的性化。換句話說，當一些女人很驕傲地在鏡頭前展示自己的身體推銷各種商品，或者因為想要讓自己的身體形貌更為性感因而使用塑身服務行業時，有些女性主義者就批評：「你這樣做，是順應資本主義的邏輯，你讓女體進一步的性化了。」第二種女性主義立場說，情欲雖然好象開闊了，好象有很豪放的趨勢，但是這只是強化了現有的性別和階級差距。意思就是說，男人還是可以多搞幾個，女人則還是有限，而有錢的男人可以多搞幾個，沒錢的男人還是沒人要，這個基本邏輯還是沒有變。她們認為要是大家更加的性開放，那只是強化這個邏輯而已。因為在性封閉的年代，女人只要守得緊，男人想要掠奪還蠻難的，可是現在性開放，大家都說可以，那男人掠奪就更容易了。因此，這些女性主義者認為，性開放只是強化了原有的階級和性別差距，使得某些人累積情

欲財富更多，有一些人則只有被掠奪的份。第三種女性主義者說，我們雖然看到一些豪放女好象氣魄非凡，好象能夠非常開闊，但是那只是一些在情欲條件上佔優勢的女性，她們身材比較好，長得比較好看，而這些情欲優勢的女性正在模仿或複製男性的欲望，以擴張自己的情欲版圖。總而言之，就這些女性主義者的回應來說，要是女人談情欲解放，就有可能是被利用，被資本主義利用，被男性利用，或者被收編。無論你做怎麼樣的一個跨越疆界的措施，恐怕到最後還是陷入既有的權力的邏輯而已。

當時情欲生產力暴漲，你看到情欲生產關係還是沒有人想要碰，而公共論述不管是保守的道德論述也好，不管是女性主義的進步論述也好，都還沒有想到要如何正面積極的處理這個新生的社會力，而只能用保留、猶豫、退避、甚至批判來回應。面對這樣一個澎湃爆發無限的趨勢而論述卻還十分保守有限的時刻，如果你關心或者想要改變性別權力關係，你要怎麼介入？

換另外一個方向來講，雖然看到好象女人的情欲活動多了，可是你感覺到女人在面對情欲的時候好象還是顧慮很多，恐懼很多，被動兼退縮，脆弱而易傷。即使進入情欲活動，好象做完了也不覺得怎麼樣，感覺好象只是被人使用了而已，總覺得對方的愉悅高過自己的感覺。難道性就是這樣一回事嗎？總之，很多女人已經進入了多元的情欲生活，可是能揮灑的自在性和自主性都還很低，還是很多顧忌，很多猜忌，而堆在她們頭上的汙名更是沈重。難道情欲場域的開闊沒辦法改變性別的情欲雙重標準嗎？

豪爽女人

在這樣一個夾縫中，如果我們要繼續想象女人在情欲生活中能夠坦然自在揮灑自如的話，那要到哪里去找這個不一樣的女性形象？一

個很不一樣的女人在情欲上是什麼樣的？什麼樣的女人可以在情欲上突破男強女弱、男主女從的性別鐵律？我們迫切需要那些暫時可能還很有限但是已經顯出一些徵兆的女人，從她們身上找尋可以為其他女人所用的力量。當時我找到的主體象徵就是後來在我書裏提出來的「豪爽女人」。

「豪爽女人」不等於豪放女，豪放女這個名詞只描述了一個女人在性協商方面很開放，不像所謂好女人那樣待價而沽，斤斤計較，放不開手腳；但是「豪爽女人」的含義卻包含了對於情欲愉悅品質的強調。「爽」這個字在臺灣的脈絡中有雙重意義，一方面就是情欲愉悅的經驗，就像那種性高潮的爽，另方面則是對於情欲之事自在而開闊，不會躲躲藏藏、羞羞慚慚的。這也就是說，在個人層次上，豪爽女人不單單主動追求享受性的愉悅和爽快，而且在氣度上也是一個開闊的人，對性不覺得什麼羞恥掩飾。更重要的是，要想女人能夠這樣充分的享受情欲，整個社會文化環境都必須開放，必須破除對女性情欲的限制和監控，破除性別的雙重標準，必須提供一個豐盛友善的情欲文化環境——這個集體層次的意義正是豪爽女人這個概念一直強調的，而這樣一個理想的形象也就是女性情欲解放運動的先鋒部隊。

其實一般的豪放女身上已經看得到上述的一些徵兆。當然，豪放女不是什麼現成的性革命的主體，她們可能沒有正統的女性主義意識，她們也可能沒想過自己的作為有什麼深刻的時代含意，但是重點是：她們已經在情欲領域當中用她們自己的方式長出了一般女人沒有的力量和智慧。有些女人想一百年也想不到怎麼樣去找情欲出路，怎麼樣主動出擊，可是有些女人已經想到了，有些女人已經開創出情欲的空間，那你為什麼不去看看別人是怎麼搞成功的？你不一定要全部模仿，你不一定要全面接受，但是至少你也得有個虛心的態度去看看，而不是像一般人那樣高傲的說：「不，你這個爛女人的東西我才

不想要！」說得白話一點，如果我們看到現在大部分女人在情欲的環境中是吃虧的，是使不上力的，是提供人家爽而自己不太爽的，那麼，我們要問：在情欲的領域當中，什麼樣的女人玩得開？什麼樣的女人能夠操縱局勢？什麼樣的女人在討價還價中收放自如？——這些女人自己長出來的力量就是所有女人都可以分享的文化資產，是值得我們大家研究學習的。

如果我們想要利用這些在情欲領域中海闊天空揮灑自如的女人的力量來突破性別角色的局限，讓其他的女人也多一點空間，那麼我們需要做的基本工作可能有幾項：當時我提出的第一項工作就是，我們要轉化豪放女情欲實踐的文化意義。她可能只是豪放女，她的爽只是一個個人的行為，可是在性革命的時刻，我們要開始想：這樣一個個人的前衛行為要怎麼樣才可能促成集體境遇的改善？我們須要重新去詮釋、去理解豪放女那些被排擠的、被汙名的情欲實踐。我們要去理解，她為什麼能做得跟不同的人上床？她有什麼樣不一樣的想法和感覺？我們在街頭上走半天，沒人理我們，可是為什麼她在街頭一站，就有人向她投以欲望的注目？為什麼她那麼容易就能和人搭訕相談甚歡？她到底是怎麼做到的？你要去重新詮釋她的一舉一動、她的看似毫無羞恥心，你要重新詮釋它們，要重新去理解，要說出這些行為舉動可能有著什麼一些突破性的意義。

其實這也不是什麼難事。有些女人覺得自己在情欲實踐方面的動力很低，想變好象也變不了，可是你還是可以在性解放運動上有份呀！你所要做的最起碼的事，就是力挺這些被人不齒的豪放女。從前在街上看到一個女的穿著暴露，挺著奶子走來走去，好象很騷的樣子，眼光不斷地瞄男人，大家往往是不屑一顧，或者投以不齒的眼光。可是我告訴你這種眼光是什麼意思：這種表情和眼光都在延續這個社會對於女性情欲的負面評價，它們都是在延續這個社會對於女性

情欲的歧視和懲罰，這些眼光和不齒——就是那個壓迫體制的起碼體現。所以，就算你自己沒有辦法參與這個豪放女的行列，至少你要做到的是從今以後以崇敬的眼神，仰慕、讚賞的眼神，嘴角勉強擠一點微笑出來，向這些女性情欲的先驅致意、致敬。她們睬不睬你，那是另外一回事，因為老實說，那些女人不睬你，是因為她們也知道你平常都是以什麼樣的眼光去看她們，所以她們老早就牢牢建起自己的防衛措施。

但是你需要積極改變我們這個文化對於這種女人的回應方式。當你不再延續舊有的價值判斷，當你不再用不齒的眼光看她們，那你就在逐漸地挖牆角破壞原來對女性情欲不利的價值體系，你就在積極介入性革命的可能方向和效應。因此你需要積極的重新詮釋這些女人，例如，她不是煙視媚行，相反的，她是在肯定自己的主體性，肯定自己的身體和魅力。和她對比起來，別的女人走路的時候總是駝著背，生怕別人看到她的身體有曲線，或者走在路上和男人交會時連個四目相對的力量都沒有。四目相對又怎麼樣？他能把你殺了嗎？為什麼不敢看他的眼神？看了又怎麼樣？心情好就笑一下，看不對眼就瞪他兩眼，有點意思就對他放一下電，順便實驗一下自己眼光的魅力，也不錯啊！這叫「鍛煉」。魅力從來不是天生的，而是需要鍛煉才能收放自如的。

如果我們希望擁有一個豐盛自在的情欲文化，那麼第一步就是要創造一個環境，這個環境不再踐踏那些情欲很旺盛、很突顯的女人。我們要開始把那些被汙名的、被踐踏的實踐搶回來，做為我們力量的泉源，經驗的泉源。

改變我們對女性情欲的看法，其實就是調整我們評判女人的標準，改變我們對所謂「壞女人」的態度，但是更重要的是，改變我們對別的女人的妒恨情結。女人把別的女人當成仇敵，那些長得很漂亮，

身材很好，受人歡迎，活得很自在的女人，特別被其他女人看不順眼，因此用各種酸溜溜的口氣、刺人傷人的字眼來戳她們。她們的言行舉止其實和你沒有太多利害關係，她們吸引的男人可能也不是你有興趣的，她們腳踏幾條船都不關你的事，可是你就是恨她們，總覺得她們好象多吃了很多口，而你連僅有的一口好象也岌岌可危。於是你心中充滿了不安全感、充滿了嫉妒和怨恨，覺得「我雖然不要，但是你不能要」。這種心態其實蠻可怕的，你的局限為什麼要成為別人的牢籠？你不要，為什麼別人也不能要？你不愛，為什麼別人不能愛？為什麼你的生活、你的價值觀要成為全球放之皆准的標準？豪放女從不期待你變得和她一樣，但是你卻總是恨恨的想要她消失，想要她變成和你一樣過平淡無欲日子的女人。

除了女性的情欲實踐要被重新詮釋以外，我認為還有一個更廣闊、更深遠的目標需要我們去努力實現，那就是我當時提出的第二項工作：我們需要改變女性的再生產機制，也就是改變養育女人的方式。你要好好的想一想，為什麼在情欲上有那麼多女人明明知道自己可以有更開闊的世界，可以更主動、更要求，可是她們就是怕怕的，她們就是擔心別人的眼光和耳語，她們就是不敢踏出第一步？這到底是怎麼養成的？你要好好回想這個問題。難道每一代的女人都要這樣和自己的恐懼掙扎？難道每一代的女人都要明知可以卻是做不到、因此充滿矛盾的自恨？如果你是那種內心嚮往改變，但是自己無力實踐的人，你更需要想：我是做不到的，可是難道我們每一代女人都要繼續這樣嗎？難道我們要繼續養成一堆理性上明白道理，但是心靈和情緒卻軟弱的女人嗎？我們到底要怎麼樣去創造一個新的女人再生產機制？到底要怎麼樣去創造生產出不一樣的女人來？——這個問題正是催促我撰寫《豪爽女人》的力量，也是我介入 1990 年代臺灣性革命的方式。

我覺得很重要的工作就是：你首先就要去深刻觀察並分析，在你所處的社會中，女性主體是怎麼樣長成現在這個弱勢的樣子。女生並不是天生就脆弱無力、心存倚賴、膽小怕事，年紀很小時候，女生在體力上絕對不輸給男生，因為男生也強不到哪里去，反而小女生因為性別調教還不深刻，許多女生在氣勢上都很強悍，打架賽跑都不輸人，校園裏其實有很多這種「霸王花」。可是不知道怎麼的，她們總是受到周圍環境的壓迫，要她們收斂自己，更像女生一點；不是霸王花的女生也從沒向霸王花們學到什麼本事，反而和霸王花們保持距離，自己的身體也愈來愈弱，氣勢愈來愈薄，心態愈來愈倚賴，長成了一個一個覺得自己只能扮演女性角色的人，然後再來養育另外一代也不太獨立的女人，這樣一代一代照本宣科下去，你就根本不要夢想改變我們現在重男輕女的性別體制，你就根本不要想改變那個讓你不滿的性別不平等狀況。

你要是真的不滿現在的性別角色分配，你就需要對現有的性別調教文化進行總體檢，總批判，開創新的養成教育來切斷它的延續。你要去分析，男生是怎麼被養成積極探險的？為什麼男生上了互聯網就拼命設法打進人家的網站，而女生只會坐在一邊等學長來幫忙上網？為什麼男生喜歡探險而女生總是守成？為什麼男生冒險犯難而女生只想到危險、想要安全？這些性別特質的調教是怎樣形成的、怎麼進行的？我們更需要去分析，為什麼那些校園裏的霸王花能夠成功的避開性別調教而長出自己強悍的力氣來？我們要如何調教下一代，才不會重蹈覆轍又養出一堆弱勢女人來？如果你們現在看到周圍有些青少年好象不太顧忌人家的異樣眼光，好象有一種「只要我喜歡，有什麼不可以」的氣勢，那你就不要再像別人那樣訓斥她，警告她再這樣以後會嫁不出去。你要想的是，要怎麼樣把這種氣勢和態度轉化成積極的力量，要怎麼樣才能養成那種成年後不需要由女性主義來重新進行思

想建設的女性主體。

我媽媽今年七十八歲，不太喜歡讀書，大概讀二十分鐘就打瞌睡了，注意力沒辦法維持很久。1994年我寫完《豪爽女人》這本書稿的時候，想試試讀者會怎麼反應，所以就拿給我媽看，也讓她知道一下我平日忙來忙去都是在做些什麼。那次她花了一天半讀我的文稿，看完了以後跟我說：「我要是早三十年聽到這番話，該有多好！我就不會讓一個男人這樣用我一輩子。」我聽到這番話，真是覺得蠻辛酸的。三十年的生命耗費在這種不愉快的身體經驗上，還生了六個小孩，此刻想來，是何等的浪費呀！

我這麼多年來從事情欲解放運動，其實一直有個期望，就是希望不要再有那麼多女人在回首前程的時候才說：「我要是早知道，該有多好！」我們為什麼不能現在就知道？現在就覺悟？現在就改變？要是現在不做改變，要等到什麼時候才變？要等到多少女人浪費她們的生命之後才變？當時性革命已經在發生，新的女性情欲空間已經有了契機，我覺得需要趕快思考，創造新的理念和實踐，好讓女人不要再長成充滿惆悵怨恨的主體。

介入性革命的第三項工作就是，女性要打開情欲空間，首先就要集體來談性，交換性資訊、性經驗，累積性能量。女性情欲解放運動，什麼叫「運動」？運動不是個人去做做就算了，運動是「集體」的行動，在集體行動中改造個體，也形成集體的力。情欲解放運動並不指示個別的女人應該如何性開放。你要開放，你要豪放，你不開放，你不豪放，幹我屁事！個人要做怎麼樣的人生選擇，不關別人的事，你自己一力承擔後果就是了。但是，情欲解放運動的終極目標是希望女人有更大的空間，希望女人能有更豐富的情欲文化和材料，希望女人能分享情欲社會資源，希望女人不再承受貞操情結的束縛。這個社會環境必須要支援女人做各式各樣不同的人生選擇，而唯有集體起

來，才能夠改變這個社會環境。單單一個女人性開放，這社會變不了，還得要有一個集體的力量去支援這樣的實踐，需要提出正面積極的說法，才能傳承下去，這樣子才能形成一個長久深刻的改變。

可是，講到這裏，又會遇到另外一種問題。1995年5月臺灣就有一群大學女生集結在臺北市大安公園的門口，宣告展開「情欲拓荒運動」。當時有些人看不順眼她們，就批評她們說：「這些女孩子雖然在談情欲拓荒，可是她們真的知道自己在做什麼嗎？還是她們只是用情欲拓荒這個口號來遂其私欲之目的，她們其實不知道自己在做什麼。」

我告訴你們，這些女孩子正是透過集體的力量來改造自己，也藉此改造社會。或許確實其中有些女生沒有學過整套女性主義理論，或許有些人只是跟著同學來玩玩，但是，重點是：當一群女生在公共空間中宣佈要「集體叫床」，並且用她們尖叫的聲音表達佔領這個情欲空間的時候，在那一剎那，這些女生已經學會了一個非常重要的功課，這門功課把女性主義抽象的理論具體化了，這門功課就是：「我可以有力量，我可以佔領公共空間，情欲是我的領土，我可以自己主張。」這樣的氣勢在那一剎那中很具體的確立起來，比你用理性讀幾百遍女性主義理論都還來得有效，因為在那一剎那中，她們的身體和聲音都真真確確的告訴她們：這是可能的。

我們在教室裏面可以講幾百遍女性主義理論，大家聽得熱血沸騰，覺得很有道理，但是出了教室，個人面對現實世界的種種局限，好象就沒那麼確定了。但是，在那一剎那，在那個公園的門口，當這群女生放開自己的情欲聲音，盡情用尖叫聲集體大聲說，「我們女人要集體叫床，情欲空間是我自己的」，在那一剎那間，她們身體力行的感受到了女性主義應該但是一直沒有給她們的力量，這才是那個活動真正的意義。

大家不要以為，要頭腦想清楚全套理論，透透徹徹的，才能做得

成事情。老實說，這反映的只是知識份子的身段和傲氣。如果我們要這樣檢驗的話，請問：你們拼死拼活考進中山大學，讀到研究所、博士班，你們有沒有徹底想清楚你們來這裏幹什麼？你選讀這個科系，有幾分是自主的？你選到這個學校，有幾分是真正想清楚的？別人也可以質疑你們是用追求高等學術來掩蓋個人想往上爬的事實。為什麼她們集體叫床，你要質疑她們，而你們上大學，就不必接受質疑？難道上大學就毫無可疑的動機？今天我們看到這些女生透過一個集體的方式，至少創造出一個可能性，她們感受到團結在一起是有力量的。這些情欲拓荒的女生後來之所以能夠繼續下去，還自力拍片、拍電影，那個力量從哪里來？老實說，就是從這樣的群體經驗當中迸發出來的，這個時刻和這種經驗對她們來講是意義深遠的。

打造友善環境

當性革命已經在發生，情欲空間似乎在開闊中，那麼要怎麼樣介入，才能保證女人的情欲權利也能順勢平等並進？這就是 1994 年臺灣的女性情欲解放運動要回答的問題。

除了上面所講的三個工作方向之外，因為女人和情欲長久隔絕，所以情欲解放運動也需要有一些具體的提法來建立女人對情欲的認識和掌握。昨天提到，1994 年 3 月《島嶼邊緣》第九期性別專題包含了一個名為「妖言」的專欄，它鼓勵女人從自己的主體位置來集體說自己的情欲感覺，我們有很多人都在那個專欄中寫過。「集體說性」的重點是什麼？第一個，女人透過把自己的情欲文字化、圖像化、想象化，而開始去面對自己的情欲，把它當成一個可以被觀察、被分析、被瞭解、因而可以被自己掌握的東西。過去女人很少認為需要認識情欲、需要瞭解自己的身體和感覺，甚至很怕這方面的討論，以致遇到和性相關的事情好象就非得害羞回避不可。這種無知加上文化禁忌，使得「性」

成為一個很容易被用來羞辱或恐嚇女人的東西，即使在親密關係中，性也常常只是男人主導、男人享受的活動。情欲解放運動認為，我們現在不能再停留在這種無知無力的狀態，女人集體說性的過程可以使我們對自己的情欲思想價值觀、對自己的欲望渴求、對自己的身體有所認識；同時，也因為女性情欲經驗的集體交流、交換、交會，就像華山論劍一樣，能夠使得女人的知識和經驗彙整在一起，成為大家的資產。女人的集體說性，是一種知識和經驗的累積，也是一種開闊的、破除羞恥感的作為，是女性力量得以壯大的重要活動。

第二個，這種交流的先決條件就是在言論立場上不預設正確答案，不死守單一，也就是在心態上開闊，以平常心來看待情欲的各種面貌和選擇。任何的討論都一樣，如果預先有特定的立場和底線，那就不會有什麼好的討論，唯有不設底線，才可能有自在的交流和探索。昨天才剛提到一對多的關係，就有人急切的問：「如果一對多成為可能，那豈不是形成對既有道德體系的挑戰？」我記得民國初年的婚姻都還是買辦式、父母媒妁之言決定的，那個時候敢要求戀愛自由、婚姻自主的人也跟當時的社會共識起了衝突，可是現在你們怎麼看待那些人？還不是都把她們當成革命先鋒？每個時代都會有一些不同於主流價值的說法出現，難道都要把它們打成異端邪說？再說，不管個人的行動選擇如何，至少在討論中要容許各種各樣不止于單一的言論，在心態上要有非單一的心理準備。世界的大趨勢是：離婚率不斷攀高，親密感情生活越來越不穩定，這是現代風險社會的特質之一。可是太多女人完全沒有準備好面對這個現實，因為她們還以為天長地久，她們還以為永遠不會變，然後有一天晴天霹靂東窗事發的時候才來哭訴：「我從來沒想過，我含辛茹苦，我全心投入，怎麼到最後是這個下場？」現在我們在臺灣都提醒女人，你不要傻傻的繼續這樣做那個黃梁大夢，人生變幻無常，大家心理上要有個準備，也許一

生中會有好幾回戀愛機會，甚至結婚不止一次。你說，「如果不再從一而終，天下不是亂了嗎？」中國五千年來加在女人身上的枷鎖就是個「一」字，什麼是貞潔牌坊？就是「一」。現在我們還要繼續講嗎？快速的變化已經是現代社會的必然了，我們需要脫離那種守成的、妒恨的心態，才能更開闊變通的面對現實。現在這麼多婚外情，你本來就應該有心理準備，要是發生了，三方面就需要冷靜的討論協商，到底要怎麼樣處理。現在最大的問題是：大家都不准臆測可能還有什麼別的狀況、別的出路，以致于根本沒有空間來討論到底可以怎麼樣處理，可以怎麼樣重新做一個安排。老是在三角拉扯中打轉，這不是死路一條嗎？所以我們主張，面對這個人際關係瞬息萬變的年代，在思考和討論上一定要開闊多元，心態上才可能避免死心眼，對親密關係的期望打從一開始就不僵化，這樣才不會搞出死結來，那麼替代方案或者解決辦法也就比較容易出來了。

第三個，除了包容「異端」的說法之外，我們還要盡力在論述和行動上支援那些已經越軌的行為。如果已經有人走出了跟別人不一樣的道路，你要怎麼回應？你要和大家一樣千夫所指，用石頭砸死她，還是支援她，繼續打開文化空間？當年秋瑾舞劍的時候，人家也對她批評得很凶，說她不守婦道，可是秋瑾可為女人打開了一條寬廣的道路。現在有未婚的女人說她希望要孩子，但是不要孩子的爸，也不要那個讓她做二等公民的婚姻，她做這種人生選擇的時候，請問你要怎樣回應？你是要跟所有的人一樣踐踏她，把其他女人的路封死？還是支援她說其實這也是一種人生可能？大家可能還記得英國的黛安娜王妃，很多人說她死得不名譽，因為她和別的男人約會，被狗仔隊追，然後撞死在路上。可是你知道嗎？黛安娜王妃生前曾經為所有的女人做了一個很重要的貢獻，大家都知道她丈夫查爾斯王子外遇不斷，但是從來不直接面對，英國國家廣播公司 BBC 有一次訪問黛安娜王妃

時，直接問到她自己是不是有外遇，黛安娜考慮了一下，說：「是，我有外遇」。她承認自己的感情生活，結果反而得到了全民的支援，現在全球千百萬女人都可以踩著她的足跡前進，坦白的面對，務實的處理。你想想，如果換了是大家嚴厲批判黛妃，這對想要開拓人生的無數女人而言豈不是一大挫折？

1994年我寫《豪爽女人》這本書的時候，就是想用這本書來宣告：性革命不能只是順著資本主義邏輯，或者男性邏輯，或者傳統道德觀的邏輯，性革命需要被導向去挑戰這些既有的權力邏輯。在這樣一個時刻，必須要有一個以女性主體為定位的情欲解放運動，不但打開女性情欲的空間，更可以藉此壯大女性的力量，養成比較強悍的心態和氣魄。用比較抽象的話來講，面對當時社會已經出現的各種情欲生產力的蓬勃現象，我們必須思考如何借力使力，去收編那些混亂脈動的社會力，組織成能夠挑戰性別體制的主體新實踐，賦予其女性主義的方向和意義，並且把這些趨勢進一步推向改變既有權力關係的方向。

不過，《豪爽女人》的說法一出，就接受到許多不同的質疑。其中最常聽到的四個質疑如下：

(1)「豪放女哪能做革命先鋒隊？」：意思就是說只有優秀知識份子才有資格領導革命，豪放女應該靠邊站。

(2)「如果要情欲解放運動，那麼不想發展情欲的女人怎麼辦？」：意思就是說有些壓抑情欲、苦讀多年的人原以為自己犧牲這麼大，理應先出頭，但是情欲解放運動一來，那些平日爽得很的豪放女反倒先翻了身，太沒天理了。

(3)「不是所有女人都有本錢搞情欲解放，盲動的基層女性會倒楣」：意思就是說，情欲解放的說法首先就會魅惑那些知識水平不足、物質基礎又缺乏的女性，因此需要提醒她們別夢想，只有那種有手機、有房子、有車子的優勢女人才有本錢可以玩得轉情欲。而且，

為了保護那些意志薄弱的基層女性，應該壓抑情欲解放的說法。

(4)「情欲的問題確實存在，但是政治經濟方面的解放比較根本，必須優先」：意思就是說，在政治經濟這些議題方面有機會和能力向上爬的女性應該優先實現她們的理想和競爭力，至於那些在情欲領域比較有競爭力的女性，就往後站吧！

除了這四個比較口水化的質疑，我已經用口水化的方式回應了之外，有一些學術界的女性進一步宣稱：1960-70 年代西方的性革命已經失敗，證明這條路走不通，因此本地當然不應該「模仿」西方搞什麼性革命，更不要提什麼情欲解放。既然是學術提問，這個學術的提問就需要以學術來回應，而關鍵就是有關性革命的歷史研究，以及對於這個歷史的性革命的詮釋。於是我決定寫一篇論文，把美國的性革命歷史厘清一下，厘清性革命的歷史意義和歷史面貌，以建構性革命的可能性，間接也說明情欲解放的運動策略。這——就是這篇〈性革命〉論文的寫作脈絡。

思想淵源

我在做這個歷史分析時，最主要的思想淵源是來自三個和馬克思主義有密切關係的人。第一個就是馬克思（Karl Marx）本人的說法，他的一個基本概念對我來說，受用很多，即：「生產力與生產關係之間的激化矛盾就是社會革命發生的契機」。換句話說，性革命的發生其實不是幾個人想要幹嘛就幹嘛，而是有一個很龐大的脈絡性的變化形成了革命的局勢。我在這邊要特別強調「激化」這兩個字，因為大家常常以為生產力和生產關係之間天然就有矛盾，一定會產生革命，但是在這裏，我用「激化」來強調革命的形成有一個過程，而且可以被介入、被激化。換句話說，一個革命的發生是有一個過程的，它有一個凝聚的、成長的、把社會力彙集激蕩的過程，而且人們可以介入而促

進矛盾的激化，這個過程則是社會革命發生的契機。不過，我覺得馬克思在談社會革命發生的契機時，談得其實蠻簡單的，因為他並沒有特別去分析一些可能促成這種激化的因素、脈絡、環境這些東西，也比較沒有談介入這個部份。

在這個時候，法國的一個馬克思主義者阿圖塞（Louis Althusser）的理論給了我一個比較寬廣的角度來觀察臺灣當時發生的性革命。其中一個要點就是阿圖塞談到，社會革命的發生不是因為一個單一的大矛盾，而是因為許多「來自不同源頭、不同意義、不同層次和施力點的矛盾」，這些矛盾可能是極端異質的，可能看起來不太相關，可能操作的方式完全不一樣，但是它們在某一個歷史時刻的際會很機緣性的彙集在一起，成為一個爆發的整體，因而形成社會革命的契機。這裏講的革命觀念有著比較複雜、比較動態的操作方式，我覺得特別比較符合現代發生社會革命時的實際狀況。更重要的是，阿圖塞在講風雲際會的時候，非常強調其中的偶然性，這個偶然性有著理論上的蘊涵，也就是說，在這個關鍵時刻，主體的政治性介入與干預就非常重要，可以扮演一個積極的角色。簡單來說，馬克思比較強調革命有著經濟結構上的必然性，可是阿圖塞看到，要造成一種社會革命，就需要很多力量在某一個點彙集，有著一種歷史的偶然性，而這個偶然性一定需要主體的介入，一種政治性的介入，才會促使革命發生。

第三個重要的理論家就是賴希（Wilhelm Reich）。他結合了馬克思主義和佛洛伊德精神分析的理論，把馬克思原來的上層結構、下層結構二分法做了一個比較有趣的延伸和充實。賴希指出：情欲有其物質基礎，而更重要的是，物質也有其情欲基礎。這是什麼意思呢？這部份的解釋也是我在〈性革命〉這篇論文中很主要想說明的。

賴希的分析是說：資本主義生產模式在個人的性生活和性態度、甚至人格結構上都有具體的塑造力，以便再生產出適合本身需求的勞

動力主體。也就是說，個人的情欲有所從出的社會條件，是這些社會條件塑造了個人的情欲以及整體的情欲文化，這就是「情欲的物質基礎」。說白一點，我們的情欲不是天生如此，不是人性如此，不是天然如此，我們的情欲乃是配合著我們此刻周圍生活環境的經濟生產模式所需而創造的。舉一個簡單的例子，第三世界的國家往往採用替先進國家進行加工生產的模式來提升自己的經濟狀態，這種生產模式會需要什麼樣的主體？老實說，加工生產是很機械性的、非常單調性的工作，它需要的主體是那種順服、任勞任怨、一直做同樣的事情而不抱怨的主體，非常被動，不用創新的主體。這就解釋了第三世界的教育體制為什麼總是非常高壓填鴨，單調背誦，標準答案挂帥，養成一堆被動消極的人格。現在臺灣的加工生產業都跑到了東南亞和大陸，這樣才能靠著低廉的工資抽取最大的利潤，臺灣本身則想要產業升級，想要搞高科技生產，於是立刻就開始搞教育改革，想要調教出有創造力的、多元思考的主體，在制服發飾上都大幅度松綁以前的規定，連家庭教育都建議家長要和孩子做朋友，要溝通，要瞭解，要尊重孩子的意願。從這個角度來看，臺灣之所以這幾年一直推動教育改革，其實反映了臺灣生產模式上的一個重大危機。要發展高科技，就需要有那種可以推陳出新的創造型腦筋，而你需要的主體是那種會創新、會包裝、瞭解行銷、知道市場的主體，這樣的生產模式是你原來那種唯唯諾諾，只能接訂單、照章辦事的人沒辦法承擔的。當你需要不同的主體來承擔不同的經濟生產體制的時候，你就要改變你的教育，你就要改變你社會的文化。

經濟生產模式對於主體的要求當然也包含主體的情欲狀態。這樣你就明白為什麼在 1960、70 年代加工生產模式的時候，臺灣的情欲是高度被壓抑的。我們做青少年的時候，頭髮不能留長不能燙，制服裙一定要長過膝蓋；不能和異性來往約會，異性同學之間寫字條就會被天

羅地網地抓；要是在家裏舉辦跳舞會，警察就會上門抓人；要是穿喇叭褲，警察就當場把喇叭褲腳給剪了；男生要是頭髮留長一點，也是當街就給你剪成狗啃似的；女生要是化妝，人家就說你像妓女。那個年代的社會文化是一個情欲高壓的社會文化，有一個情欲高壓的教育體制，為什麼？因為它要生產出配合那樣一個加工生產體制的主體，那樣一個沒有太多狂想，沒有太多分心的事情的主體。可是現在臺灣想要工業升級，就不能再這樣下去。要發展高科技工業，就需要很不一樣的主體，也就需要松綁，好讓這些主體有個不一樣的情欲狀態，能夠在松綁中長出一些創意、有主動不斷消費的慾望。因此，連教育體制都有事沒事辦些舞會演唱會，讓男生女生一起跳跳舞、交交朋友。

從上面的解說，我們看到其實情欲有它的物質基礎，因為這整個生產體制對於情欲的生產有一個局限力，它會希望生產出某一類型的情欲主體。那麼，顛倒過來看，情欲本身又怎麼樣去影響到一個生產體制呢？大家可能會想，不是說下層結構決定上層結構嗎？怎麼顛倒過來還有可能？讓我解釋一下這個可能。

就從剛才那個例子來說，在一定社會條件中形成的個人心理和情欲結構會直接影響到生產機制的運作。比方說，1960、70 加工出口年代相對於更早一個時期的農業生產模式而言，勞動強度是比較高的，生產力也比較大，算是一個比較有效率的生產模式。這不僅僅是因為工業生產的規格化、集體化、分工化、機械化，同時也是這個體制的承擔者的自我動力不同了。工廠裏面雖然壓抑，但是工人的集結卻提供了發展情欲的機會，給了年輕男女一些脫離父母、自主交往、自由戀愛的空間，因此相較於農業時代，主體有更大的動力要追求更好的表現，更多的進步，對情欲機會比較充滿期望和可能，整體的情欲文化因此必須開放，而這種活力也為生產模式提供了很大的動力。當然這個開放的機會仍然不能太超過加工出口模式所需要的主體模式，總

不能讓工人爽過了頭，因此大家都感覺到很壓抑，只能偷偷交朋友，很難發展什麼豐富的親密關係。這樣的心理和情欲結構當然會直接阻礙、延緩生產模式的進一步發展。最明顯的例子就是，1960、70年代所養出來的這一批勞動主體，這種唯唯諾諾的、只能照章辦事的主體，到了現在工業要升級的階段就愈來愈難符合生產所需了，因為他不知道怎樣創新，他不知道如何變通，他不知道如何前瞻。所以臺灣為什麼拼命用力去推教育改革，雖然家長反對，老師反對，教育單位也照樣說：我一定要改。為什麼？因為它必須要生產新的情欲主體、新的思考主體、新的教育主體、新的消費主體，來承擔一個新的生產體制，因為原先的心理和情欲結構已經阻礙了、延緩了生產體制的進一步提升解放。

因此，在這裏我們可以看到：社會文化的調教在個人心理中形成沈澱，養成了一定的主體情欲狀態，這個主體情欲狀態則反過來可能會使得一個生產模式成為可能，或者使得一個生產模式無法運作。一個生產機制要能夠繼續操作，其實需要某種情欲的主體狀態、情欲的社會環境，才能夠支撐。我認為這是賴希的理論中一個很重要的貢獻，因此我在這篇論文〈性革命〉中提出「情欲生產力」和「情欲生產關係」的說法。這兩個概念並不是什麼固定明確的兩塊鐵板，情欲生產力和情欲生產關係都是情欲的不同組織形式和它的呈現、沈澱，在一個特定歷史時段中展現出來的緊張和對立。換句話說，有的時候情欲生產力在這個階段看起來是一個蓬勃的生產力，可是它一沈澱下來，它就變成一個束縛的生產關係。

情欲生產力和情欲生產關係是在特定歷史時段中所表達出來的對抗力量。想要掙脫以便有更多更大發展的就形成「情欲生產力」這個區塊，那些一直想要限制抓住不能擴張的力量就被稱為「情欲生產關係」。換了一個時空，換了一個條件，它們有可能會互換位置，變成

另外一種對立狀態。而且某些在此刻被視為體現情欲生產力開拓躍進的實踐和論述，固然可能和那些體現當下情欲生產關係的實踐和論述形成意識形態領域的爭戰；但是這種緊張關係或者敵我的部署並非絕對或固定，它們都可能在進一步的挪用和串連中形成新的位置和關係。它們不是永久的敵人，也不是永久的朋友，它們很可能因著一些因素而有變化。原來進步的力量有可能成為保守的力量，而原來保守的力量可能跟某種看起來進步的力量結合，很難講。重要的是，希望大家對於情欲生產力和情欲生產關係這兩個概念能夠有一些流動變化的認知。

情慾思考的任督二脈

好，講到流動變化，在這裏操作的因素是什麼？我認為就在於「新生的情欲生產力」。換句話說，有一些新的情欲生產力、新的情欲實踐、有異於主流模式的情欲實踐，如果能在某些有利的條件之下擴散沈澱，就可以促進情欲文化的流動變化。

什麼叫做「有利的條件」呢？比如說，激進社會運動的介入。例如，面對新生的情欲生產力，如果有個運動介入，能夠擴散沈澱，建立自我再生產的機制，那就有可能重新編織情欲生產關係的經緯，甚至介入資本主義主體再生產的途徑和性質。這就是運動如何介入而造成整個的變化。我把它翻譯成比較白話的方式來講，就是新生的情欲生產力，例如那些豪放女的情欲實踐，如果能夠透過女性主義情欲解放運動論述的介入，擴散，沈澱，成為很多女性力量的來源，成為她們知識、經驗交換的管道，建立新的女性自我再生產的體制的話，就有可能去改變情欲生產關係的經緯。也就是說，不再局限於男尊女卑傳宗接代的異性戀一夫一妻體制，而可能有其他的人生道路，單親的，不婚的，同性戀的，多重的，等等，可能有各式各樣的家庭組織

形式。這樣一個新的情欲生產關係的經緯，當然有可能衝擊到整個社會的再生產體制，這些年來人們不斷的討論婚姻制度的逐漸崩解，其實也就是在描述這個多元化的過程。

講到這裏，就要回頭來重新再講講性革命／情欲革命了。有時候我會用「情欲革命」來取代「性革命」的說法，因為一般人的理解，一想到性，就想到那檔子事，而談「情欲革命」比較能夠包括感覺、感受、文化資源、社會的論述，它有一個文化的範疇、環境、脈絡這樣一種感覺。好，那什麼是性革命／情欲革命？放到剛才的說法中，情欲革命就是情欲模式很機緣性的在一個特定的歷史時段中，被觀察到，被注意到，被大量關注討論辯論，在這個特定的歷史時段中，情欲模式有了多樣化發展，而這個多樣化的增長速度和幅度都使得性的運作方式、具體實踐、論述說法、甚至相關情緒反應、人格結構，一再突破原有情欲體制的決定或局限——這就是性革命的徵兆。所以，性革命的徵兆其實包含了很多層次，它有主體的實踐，它有公共的論述，它有對於情欲生產關係體制的一種衝撞。

以這個定義來看，美國近代史上有兩大情欲革命，一個是 1880 到 1920 年之間有關性道德和婚姻的重大轉變，而在歐洲同時也出現類似趨勢，賴希就是在這個階段中特別介入了歐洲的特別是俄國的性革命；另外一次情欲革命就是 1960 年代至今瀰漫西方的性革命，這個革命還在蔓延發展，因為在這個領域當中還有非常多的新生事物，新的論述，新的組合，人們對於情欲的新看法也一直在發生。臺灣的性革命則在 1990 年代前後比較明確地昭顯出來，而且有情欲解放運動的介入和推動。有興趣的同學都必須去看論文的實際內容和分析，今天這堂課我就只講理論的部份，希望至少把概念部份講清楚。

在這裏我需要提醒一下，你們閱讀論文思考性革命的時候，我希望大家要盡力避開很常見的單向線性思考，不要很教條的預先就設定

性革命的發展必然如何如何，而能夠複雜一些、細緻一些的來看具體的情況，來推想理論的含意，不要凡事都單向思考。

什麼叫做「非單向的思考」呢？讓我用性革命的例子來說明一些非常吊詭的、非常諷刺的現象。

第一個，資本主義與情欲發展有什麼關係？

許多人認為現在情欲之所以蓬勃發展，主要就是因為資本主義商業文化的帶動。我倒覺得不一定。資本主義的發展其實並不必然促進情欲發展，事實上，許多人都相信情欲發展對勤奮工作、對資本家累積利潤、對發展專業精神、對於累積資本，都有很大的阻力。大家如果讀德國社會學理論的開山祖師韋伯的《新教倫理與資本主義精神》，就可以看到那種想法的原型。因為在那個資本主義初期發展的階段，禁欲是一件好事，禁欲才能夠累積實力嘛！大家都不要花錢享受，大家都勤奮工作，而且在工作上不要搞戀情，破壞工作氣氛，我們大家要工作、工作、工作。所以，資本主義並不一定和情欲生產有友好的關係。

不過，資本家很快就發現情欲的發展也不見得有那麼多壞處。雖然資本主義很希望大家禁欲，大家都努力工作，利潤就能不斷生產出來，可是，它同時也發現，情欲的發展可能有其他的好處。畢竟，工人的再生產需要「休息」，大家都知道，工人歷史的抗爭就是對休息時間的抗爭，也就是對勞動時間的抗爭。原先 19 世紀初的時候，勞動時間是 16 個小時，後來經過工人組織工會抗爭，流血喪命，才減到現在我們所瞭解的 8 小時，甚至 6 小時，甚至彈性工時。可是資本家很快就認識到，再生產需要休息，工人不能一天干 24 小時，但是，要是休息能被轉化成「休閒」，那就對資本主義更有利了。因為「休閒」就不是坐在那兒、躺在那兒休息，休閒就是要出去玩，出去花錢，出去消費，這也就促進了資本主義的利潤和發展。而在我們這個情欲壓抑的社會

文化中，用情欲來帶動休閒最有效，於是情欲被當成誘導休閒消費的主要力量，而消費則是此刻資本主義得以存續的重要力量。現在資本主義已經不是一個積累的時期，而是一個苟延殘喘的時期，如果你們都不花錢，資本主義立刻就會滅亡。你勞動，賺取工資，然後在休閒中把工資再花掉，錢回到資本家的口袋中，你又再回去工作，這樣反復迴圈，錢都在他手中，多好啊！因此資本主義樂得使用情欲來促銷自己。但是同時在工作的環境中，資本主義卻也愈來愈強烈的壓抑情欲，用嚴禁辦公室戀情或者防範性騷擾的措施來限制情欲在勞動場所的浮現。

所以說，資本主義與情欲發展的關係，不是像我們想象得這麼簡單。說資本主義一定是鼓動情欲，或資本主義一定壓抑情欲，我覺得都不見得。這裏面有一些很巧妙的很複雜的關係。

好，我們再看另外一個複雜的例子：婚姻與情欲發展。

從前的婚姻就等於說是一個大家庭和另一個大家庭的結合，所以，婚姻是座落在一個大家庭、大家族的體系當中，要獨立做什麼事情都蠻難的，更不要說離婚了，因為你座落在那樣的環境當中。可是，在一個愈來愈沒有傳統社會網路維繫的現代小家庭婚姻關係中，情欲有其愈來愈大的重要性，因為需要它來做為一個新的婚姻粘合劑。所以你看 19 世紀開始小家庭婚姻的時候也開始對愛情看得很重，對性生活看得很重。而 19、20 世紀之交有一股非常強烈的對於婚姻的改革動力，婚姻不再像過去一樣是包辦式的婚姻，不再是利益結合的婚姻，在那時，婚姻開始是愛情的婚姻，伴侶式的婚姻。愛情很重要，性很重要，這是 1920 年代開始的新婚姻模式，也就是愛侶婚姻興起的脈絡。

可是各位也注意到，固然有這樣一個趨勢：愛情可以鞏固婚姻，但是別忘了：當愛情愈來愈被看重時，逐漸冷卻的婚姻也愈來愈難以

忍受，而當別的爱情對象出現時，即使已婚者也愈來愈覺得自己有正當性另謀出路。再加上個人主義化的趨勢擴散，在婚姻裏面大家不再是你中有我，我中有你，水乳交融而已，我們還有一些個人自主的期望，我要做我自己，我不能因為我結了婚就沒有我自己了。個人主義化的趨勢以及情欲文化的擴散，都有可能為婚姻增加很多變數，或者影響，或者引誘，使得婚姻的危機加劇。

所以在這裏，你就看到另一組看起來很吊詭的狀態，有點諷刺性的狀態：以愛情為基礎的婚姻可以更緊密，可是同時它也更脆弱。一旦愛情沒有了，就什麼都沒有了，婚姻不像從前是大家族與大家族的融合，有很多、很多的力量能夠維繫這個婚姻不崩解。但是現在，以愛情為粘著劑的婚姻很緊密，好象可以抗拒整個大家族的勢力，可是同時它也很脆弱，經不起一點點感情的出軌或冷卻。

再說另外一個例子，女性與情欲發展的關係。

早期許多女性主義者都看到了抗拒性別壓迫和情欲發展之間有著很複雜的關係，因此對於情欲的各種呈現方式以及女性的身體道德都爭取有更大的空間。在這裏必須說清楚，女性主義不是一開始就像現在這樣反色情、反性工作的，第二波美國的婦女運動一開始的團體名稱叫做「婊子、家庭主婦及其她」（Whores, Housewives, and Others），那個「其她」就是當時還講不出口的女同性戀。當時美國的婦女團體開始推動運動的時候，家庭主婦——也就是所謂的「好女人」——是和性工作者和女同性戀者站在一起的，後來，某些良家婦女型的女性主義者奪得了運動的主導權，想要更上層樓，奪得更大的權力時就需要更有主流形象，這時，反色情、反性工作、反 S/M 女同志才成為婦女運動的大方向，女性也因此看來好象必須和情欲保持敵對關係似的。

這裡真正的關鍵是：什麼議題要在運動中優先排序？這個問題就是說：女性主義運動和理論到底要由哪種女人來主導。換句話說，女性

和情欲有什麼樣的關係，這也蠻受到運動的方向影響，誰帶婦女運動往哪個方向去，就會影響到不同情欲位置的女人會被如何評價。到目前為止，主流的婦女運動基本上是由異性戀良家婦女主導，因此你也看到她們推動的議題就比較是良家婦女會關心的一些事情，對於別種位置的非良家婦女所關心的事情，她們就不太關心了，甚至還會協助建立一些對非良家婦女不利的法律。所以從上面這個例子也可以看到，女性主義對於女人和情欲之間應該是何種關係，也有不同說法。

上面舉出這幾個方面的例子主要是希望說明，在思考性革命的時候需要注意不要落入太過常識的、太過簡單的思考，以免被當下的成見所左右而不自知。

人格情感結構

最後我想還想講一個重點，也是賴希的一個重要啟示。性革命的終極目標並不只是情欲實踐和論述的改變而已，它還要改革我們的人格情感結構。情欲生產力與情欲生產關係之間的張力，漸次被社會運動凝聚轉化，被情欲邊緣人口用來改變抗爭的基點，累積成新的主體養成資源，以漸次質變情欲文化的承擔者——這是一個很長的歷史過程，它不是翻天覆地的一夜轉變。性革命最終的目標是希望主體的人格情感結構都被改造，以致於整個主體再生產機制都被改造，也只有這樣，性革命——以及更廣泛的社會革命——的果實才能夠沈澱到人們的情感結構中，被人們實踐在日常生活中，被人們當成呼吸的空氣那樣自然，以致於革命的果實繼續被再生產，以持續改造殘留的舊現實。

革命既然是這樣一個牽涉到主體成長經驗、牽涉到主體日常生活習慣、牽涉到主體改造實踐的過程，我們可能就必須對某些年齡層的人感到有一點遺憾，因為：對成長在上一代的人來講，她們可能是無法享受性革命的果實了，因為許多人會是理性願意、心靈願意，但是

由於她們在調教上屬於前一個世代，情感上、身體上、關係上都比較難做到新的實踐和新的感覺。對她們來講，她們無法充分地去享受這個革命的果實。這有點像什麼呢？有點像她們遠遠地看到了那個理想的國度，可是她們自己進不去。但是，沒什麼關係，她們還是會鏗而不捨的推動改變，鏗而不捨地去努力改造社會環境，繼續推動性革命繼續前進。

因此，對於那些輕易地說美國的 1960、70 年代的性革命已經失敗，或者說性革命已經結束，或者說性革命已經沒有什麼前途的人，我們要問的是：這種失敗或成功到底是誰在做判斷？是誰喜歡這樣唱衰性革命？唱衰性革命對誰有好處？誰對於性革命的成功很介意？為什麼會介意？

性革命或許不是一個一直往前沖的火車頭，情欲生產力在性活動、性論述、性道德方面的熱烈發展，或許在某一些時刻會速度減緩、沈潛，但是它們已經留下了新的情欲地平線、新的思考、經驗和起點，甚至構築了新的情欲運作基礎。

換句話說，沒有性革命是徹底失敗的，每一次的性革命都已經留下了新的地平線，每一次的性革命都改變了出發的基點，讓我們下一次討論問題的時候就從這個新的基點再開始向前行。性革命所創造的新世界是此刻任何情欲實踐和理念的新基點；情欲文化的任何進一步（或退一步）發展，也都必須從這個基點和其所創造的權力佈局和人生可能上開始協商。這個改變了的基礎，這個出發點，這個不再駐留原地的情欲實踐及論述基點，這就是性革命最有力的遺產。我就先講到這裏，謝謝。

問答

有一點我想先說明一下。也許有些時候，學生會希望在演講中找

到一個正確的答案，找到一個正確的方向，我個人比較希望避開這樣的教學方式，所以在我自己的演講當中，我比較著重的，是說明這個研究方向是怎麼發展起來的，它和它關懷的脈絡之間有些什麼樣的關聯，好說明我為什麼會採取這樣一個研究的徑路，我為什麼從這樣一個方向、這樣一個角度切進去。我覺得你們需要學的，是那些比較成熟一點、經驗多一點的研究者怎樣做研究，而不是說追問他們提供了什麼樣的正確答案。你應該學的是怎樣做研究？有哪些不同的研究方式、切進方式，或者怎樣去辯論一件事情？有哪些思考方向角度是從前沒想過的？往這個方向去想，也許對你們未來的學術生命會有很大的好處。你們提問吧，別客氣呀。

同學：如果徹底的性解放，最大的受益者是誰？

何春蕤：我哪知道啊？因為到那時候，目前性體制下所謂受益、受害的標準和原因都早已經在性解放中消失了。讓我打個比方，在一個呼吸不自由和管制空氣的地方，凡是肺活量小的、有錢買空氣的富翁、有權管呼吸的警察大概就是受益者；但是當人們都可以自由呼吸空氣時，肺活量小或富翁或警察因此就是受害？肺活量大的因此就是受益？我看不是。因為那時候，呼吸就是最自然的事情，人們早就對空氣沒有珍貴感或任何情感，因此也根本不用去忌妒怨恨或憐憫那些肺活量大或小的人。其實，從現在的性壓迫體制內來想像一個性解放的世界時，也許有人會覺得最大的受益者會是目前性無能的人，因為他們不再被當作有毛病或不再被嘲笑，反而可能被當作天生異稟。此外，也許有人會覺得最大的受益者是目前的異性戀，因為他們可以無限制地去挪用同性戀的情慾資源來豐富自己的性生活。這也就是說，各種目前被視為「正常」的人可能是性解放的最大受益者，因為各種「性變態」被平反解放後，他們的情慾資源變成可以任意取用的資源，就像空氣一樣，原先那些被管制的「正常人」現在都可以自由呼吸了。

在一個開闊的環境裡面，當言論、道德尺度、個別的實踐都有比較大的空間的時候，有些人可能多吃了一小口就覺得是一個很大的獲益了！可是對另外一些人來說，能有一個開闊一點的空間，能夠說他自己想要講的東西，就已經是很大的獲益，每個人要的東西不一樣嘛！我不知道誰是獲益「最大」的，而且我對誰獲益最大、誰獲益最小這種問題也沒什麼興趣，幹嘛要比呀！我覺得只要能把空間打開，讓大家都有多一點自在的空間，這就蠻好的了，何必比大、比小呀？我們都還沒有得到什麼，還在談性革命，大家就開始擔心是不是有誰會獲益最大，真是八字沒一撇的事情，不過老實說，我不知道誰會最大的獲益，但是我知道，如果沒有性革命，沒有這樣一個情慾解放運動，誰會受害最大？以女性主義的立場來講，女人就是受害很大的，我們想要的，不敢要，我們不要的，有時候連說都說不出來。真慘呢！

同學：如果有些人要性革命，有些人不要性革命，那怎麼辦呢？

何春蕤：絕對沒有任何一件事情是大家都同意的啦！有些人說好死不如賴活，所以不願意死，可是也有人想要「血染的風采」（笑），覺得死了蠻好，對不對？那就是說，每個人有不同的價值觀，所以不見得有一個全民共識。但是一旦有足夠數量的人開始新的實踐，而且能夠生產支援性革命的論述，這個社會裏的氛圍就會開始有點不一樣，也就是說，這個社會就在這個轉變過程當中開始慢慢、慢慢形成。要或者不要的人都得在這個轉變過程中找到新的定位。

正如我在演講中強調的：性革命是許多社會趨勢與動力在一個際會中的輻輳和爆發，不是主觀的想要或不要問題。當然，在面對一個革命時，可能有些人會想要反革命，面對歷史動力時，有些人會想要「反動」——我這裡並不意味著反動或反革命就是不好——不過，反的力量往往只能阻擋一個方面，其他方面的動力則又會到處流竄或造成影響。例如男女的婚前性行為是和晚婚、兩性社交公開、就學工作

與日常互動頻繁、女性自主意識提高、性資訊與性教育普及、性影像誘惑充斥媒體、婚姻神聖褪色、避孕普及、「拍拖」的消費文化興起等等許多趨勢所促成的。有些人當然可以想「不要」婚前性行為越來越普遍，因而想要促成婚前性行為者一律處死的立法，但是其結果會帶來社會很多其他的變化與後果，如某些犯罪增加（如勒索敲詐）、某些不道德的新行業興起（如假結婚仲介、專門替未婚者診斷的地下婦科或住宿的地下賓館、偽造已婚的身分證）、某些電影與小說的被查禁等等。總的來說，任何歷史反動的力量，因為要阻擋客觀的趨勢發展，往往會對在變動中不安的人群製造更多的調適痛苦與心理掙扎。例如 21 世紀初的我們大概都意識到歷史上由來已久的處女情結或女性貞操的觀念如今已經走到其盡頭了，這是很多變化和動力造成的大趨勢，但是如果還要繼續對這個歷史趨勢反動，很多人還是要堅持處女貞操的觀念，那當然會延長眾多男男女女的痛苦。

甯應斌：我可不可以講一句？

何春蕤：好，請說。

甯應斌：我想說，其實我覺得何春蕤談性革命有一個實際的蘊涵在裏面。她為什麼要講「女性」情欲解放運動？我覺得最簡單的講，在目前男女之間的異性戀性活動對女人來說是很不利的。男人可以有很多性，女人就不行，而一旦有了性活動，男人的性跟女人的性就有不一樣的社會意義，男人賺，女人賠。這些有關「性」的意義使得女人的身體成為一種非常沈重的負擔，性也是一種沈重的負擔，很多時候，對女人來說，性活動並不能輕鬆自在，而且都跟羞恥感聯繫在一起。可是，性的意義是否一定要這樣？要如何改變它？這是何春蕤談話的一個重點。另一個重點就是說，我們現在看到女性可能在政治上獲得很大的權力，在經濟上有很大的成就，她們也享受很高的教育，可是有很多女人還是覺得有某種結構的東西就是沒辦法改變。比方說，大

家好象覺得女人怎麼說都是一個弱勢群體，或者說女人不管怎麼樣最好在性上都不要太豪爽，因為女人在各方面都承受了很多社會約束。更重要的是，這樣一種感覺使女人們自己也覺得不能獨立生存在世界上，因此她們對男人的欲望也是矛盾糾葛，不知道該怎麼辦。所以我們提出來說，好女人只看到好女人自己，是走不出自己的一片天地的。你要改變性別的意義也好，你要改變你自己的人生結構也好，如果你只看得到異性戀與良家婦女，彼此看來看去，就是看不到其他人的生活方式，也看不到別的可能出路。這麼說來，你要往哪里看？要看什麼樣的人才有出路？我們覺得就是要看那些所謂的豪放女，要看性工作者，要看女同性戀！比方說，有些女人一天到晚想男人，因此想來想去都脫不開小女人的心態，也想不到有什麼辦法超越這種心態，可是，不是每個女人都這樣，很多女人根本就不想男人的，她們搞不好就能提供一個不同的觀點。或者比方說，性對你來講，是很重要的事情，因此你的心理放不開，身體也放不開，可是對很多女人來講，根本就不會因為性而綁手綁腳的，她們才能教你怎麼樣解放心靈、解放身體。就是因為女人之中有著那麼多差異，因此有很多的資源在你旁邊，而我們應該好好的利用不同的女性情欲實踐，把她們的情欲實踐變成我們的力量，這是第二點。還有就是豪爽女人的情欲解放運動，我要怎麼面對豪爽女人？有時候何春蕤講完話，總是有一堆很焦慮的良家婦女追問她們要怎麼變成豪爽女人。其實有太多的事情我們可以做，去改變性的意義。例如反對色情檢查，支援同性戀的解放運動，推動進步的性教育等等，這些這些東西都是造就豪爽女人的條件，它們都可以改變我們對性的看法、對性的意義，都可以改變我們的下一代不用像我們這樣活得那麼累。所以，可以做的事情可多著呢！不必只想著自己。

何春蕤：謝謝。

同學：女性情欲解放運動的基本主體是女性，那麼男性又怎麼辦呢？

何春蕤：其實這個問題還是把女人和男人放在一種對立的狀態中來思考，好像他們的利害關係是不相干或者有矛盾似的：「女人有了出路，那男人怎麼辦？」剛才已經講了，不管男人女人，都可以做很多事情去改變我們這個整體的情欲環境，有很多事情都可以促進性革命向著一個比較解放的方向去前進，而對大家都比較有利。這些事情的參與者並不局限於某一個性別而已，得到好處的也不止於其中一個性別而已。你可能去抗拒這個社會對情欲的管制，你可能去支援情欲資訊的自由流通，你也可能幫助這個社會受到踐踏的一些主體戰鬥起來。這些都是你可以做的事情。你不要把它看得那麼狹窄：「女人要怎樣？我們要怎樣？」我們應該要想，我們（男人和女人）要怎麼樣一起去創造一個比較開闊的環境？我們要怎麼樣才能夠讓大家（男人和女人）都比較自在一點？對不對？

同學：剛剛聽了何老師的講座，我就對一個事情產生疑問。去年艾老師組織我們討論廣告，類似一個裸體女人的廣告，我們當時是提出了質疑，認為不應該用這種看待女人的方式去做廣告，然後我們提出反對意見。但是你現在說，「情欲解放了，你還壓抑情欲呀？」那我很關注，你們臺灣的女性露三點來賣廣告時，有沒有這種聲音？那你們要怎樣選擇？謝謝。

何春蕤：對於目前在媒體上有越來越多女性身體的性感呈現，作為這種情欲的表彰，這種再現方式，其實是有很多人批評的。很多人看到這種廣告都會馬上跳出來說：「你看！女性身體之物化！」不過，大家讀馬克思主義都知道「物化」這個說法，「物化」是一個多寬廣的概念啊！事實上，人之所以為人，就是因為他和動物不一樣，他可以把世界當成物，把自己當成物，然後再來加以改造；人之所以為人，就

是因為他有能力「物化」周遭的事物，甚至自己，他有能力改變世界。換句話說，「物化」並不是一個全然負面的概念。第二波女性主義引用馬克斯的說法時，對於物化的理解也還算寬廣，可是現在的女性主義者在說「物化」的時候，往往都把只它局限在「廣告女體的物化，商品的物化」上面，反正只要在商品世界或者在媒體上出現比較自在的女性身體呈現就都被叫做「物化」，別的物化現象就都不提了。這樣一個窄化的做法有一個危險，就是有可能會使我們在思考「物化」的時候糾纏到另外一些反商情結、反性情緒，因而看不見這些女體的呈現有可能也是女人的自我改造，女人的自我呈現——事實上，我們在周圍的女人身上愈來愈看見女性情欲的力量，看見女性身體的魅力。當然，從某個角度來說，我並不反對去批評這些廣告，畢竟有些廣告確實意識形態有問題，但是我會希望咱們也同時做點別的事。也就是說，在這個廣告裏面挖掘出另外一些原本不在廣告目的之內的東西，也就是把廣告用另外一種多元的讀法來看到一些新的徵兆，而在這些徵兆中，女人能多有一些空間，多打開一些天下。當你只會罵這些肉體橫陳的廣告，當你只會罵那些自在性感的女人廣告時，你不止在罵這個廣告，你也在一竿子打翻船罵你周圍無數在做同樣事情的女人，你在創造一個讓她們感覺羞恥自責的環境，你在挫折她們身上好不容易長出來的魅力和力量——你不要忘了，父權社會一點都不喜歡女人有性魅力，因此這些身體和這些女人其實是在父權體制中意義很曖昧的東西。如果我們只會批判她們，那麼這對於擴張女性力量的目標來講好象助益不大。我經常覺得在這種時候，我們面對的是一個新的挑戰，挑戰我們還能創得出什麼新的意義來描繪這些好象難以下咽的現象。雖然從一個角度來看，她是在按照男性的欲望邏輯呈現女性身體，但是我要怎麼樣可以把這個圖像的意義轉化成另外一些不局限在男性欲望邏輯中的東西？當我批判了可能局限它的那個邏輯之外，我還要想

辦法找出一些開闊性，找到一些有待繼續發展的方向，衝破那限制它的邏輯。

甯應斌：我插一句話。在這裏其實需要針對具體的個別廣告做出具體分析，因為問題不單是一個裸體，你還要看它推銷的是什麼，它是怎麼推銷的，我想這還要深入分析。還有，你不能假設所有觀看這個廣告的主體都在同一個位置上，都接收到同樣的意義，你不可以假定男人看到女體就很爽，很多男人不會這樣感覺（男同性戀就不會）。還有，女人在看這個廣告時的感覺是什麼？我們也不清楚。搞不好就有一些女人和廣告中的女主角認同，因此也覺得突出胸部不是什麼可恥的事情，這種狀況我覺得倒是很健康的結果，至少她可以在這些廣告裏對自己的身體感到自信、得到力量。從前臺灣的女性從發育期開始就多半駝背以免突出胸部，現在可就不一樣了，女人對自己的胸部更自在自信，這當然是好的發展。我們不能因為有些女人會因為看到這種廣告而感到自卑，就封殺這些廣告，讓另外一些會因為這個廣告而感到自信的女人喪失機會。相反的，我們需要讓那些覺得會自卑的女人找到另外一些力量和自信的來源。總而言之，有一些事情我們不能很簡單的去簡化它，我們更不應該用法律的手段去查禁這些廣告圖片，因為它們的效果如何，是個很複雜的問題，不適合用檢查這種粗暴的手法來處理。

同學：當時艾老師帶著大家做這個廣告分析的時候，主要針對的焦點就是關於「女性身體美」的問題，因為很多廣告都是把女性的身體美等同於三點式、馴服、媚眼等等。當時針對的是這樣一個焦點。可以說艾老師當時帶著大家做，是希望有更多種女性美的呈現。比方說老女人，這也是美的，還有其他的。所以說，當時她針對的就是這樣一個焦點。現在報刊上很多關於女體的身體塑造都集中到那種形式上，對於性不是一個生產性而是一個壓制性的呈現。那麼我們現在在

生產著什麼樣的女性身體美？也就是說什麼樣的女性的情欲才是美的？我想我的問題在這兒。

何春蕤：在臺灣也有一些人批評目前的審美觀有趨向單一的趨勢，也就是說好象只有一種三圍是標準的，一定要某種尺寸才是叫做美的。可是我覺得單單批評媒體上的審美觀點太過單一，那只是消極的、負面的對抗而已。更奇怪的是，另外一些女人，譬如象我這種，如果說我來拍一套性感圖片的話，我看這些批判的人肯定會說：「你看，女性身體物化成這種程度！連肥成這樣子都要出來照！」（笑）你看到沒有？如果你真的反對審美觀念的單一化，那麼審美觀念的多元化——也就是鼓勵其他各種身體的性感呈現——你都該支援吧！可是我們反而看到的是，批評的人好象認為什麼都不准播，什麼都不准秀，身體的性感就是不可以呈現。我的主張則是，面對目前的影像風氣和主體欲望，我們應該推動全民整形、全民化妝、全民拍寫真，全民都把身體自在的美呈現出來，讓身體成為自信和力量的泉源。可是，可怕的是，當許多人把自己拍的照片放在網上，用這些自拍的照片來告訴別人「我願意大家來看，我喜歡大家來欣賞我」的時候，臺灣法律竟然說，「你那個叫做色情，會影響青少年，不准放上去，放了就犯法」。面對這樣一個不合理的規範，我倒覺得我們應該更加積極的去製造更多的身體圖片，不但衝破審美觀的單一，更要衝破對於言論和自我表現的壓制。

甯應斌：事實上有很多市民自拍，這種自拍不是商業性的自拍，因此裏面也有很多不符合主流單一的照片。他們有一個慾望，就是要給你看，他的身體不美，很多大胖子在照，很多中老年人在照，但是他們就是通過一種自拍的活動來對身體做一個呈現。我不知道你們有沒有看過這種圖片，這就是個很具體的、多元的身體呈現。如果我們相信要打破單一的審美觀，我們就應該提出更多的說法去讚揚這些自

拍，鼓勵這些自拍，保護這些自拍，因為這樣才能真正造成多元，而不只是批評那個單一而已。（2005年甯應斌按：我對媒體中的性感呈現這個問題的更完整看法，可以參考我所寫的《身體政治與媒體批判》一書，基本上我認為不能只抽象空談性感美貌的「多元」而忽視現實中使性感美貌「普及」的各種力量。）

何春蕤：有人寫了字條問我，「為什麼會選擇馬克思主義的角度來研究情欲解放運動的問題？這跟臺灣特殊的社會運動有關嗎？」我的回答是，跟臺灣的社會運動沒什麼有機關連，而跟我自己個人的研究興趣和我個人覺得哪個分析工具比較有力量有關。常常有人談起，要改變社會就要談它的物質基礎，而一談物質基礎就覺得是經濟，就說個人的身體情欲沒什麼重要性。哎！我這也是物質基礎啊（猛拍自己的身體），我的身體不就是物質的嗎？這就是我的心理、情緒、力量的物質基礎嘛！身體就是物質基礎，身體對於社會發展的重要性怎麼沒人談？我覺得當時我在寫〈性革命〉時，我是覺得馬克思主義這個分析工具對於我來講很好用，讀馬克思、讀賴希、讀阿圖塞，我都覺得它們讓我開始理解如何看到周圍社會的脈動。一個新興的現象，你可以用什麼樣的思想工具去理解？你可以使用怎樣一個方式去理解那個結構性的形成？它有著怎麼樣一些機緣性的發展？可以怎麼樣介入？這一套分析工具，我在他們的理論裏找著了，所以我就用了這些馬克思主義者。說來也挺機緣的。

張世君：我補充一句。我很讚賞你用馬克思這種立場和觀點，為什麼呢？因為這是一種策略，如果你在我們大陸講課，在比較保守的環境裏，那就講馬克思主義好了，她活學活用（笑），用得很好。她把生產力和生產關係變成了情欲生產力和情欲生產關係，所以我很感動，她的演說很有感染力，感染我們哪里？可能我們在理性上很開放，但是在其他方面就很脆弱、很軟弱，做不到了。做不到沒關係，

我很感動的是，這個未完成的革命留下了這筆財富，我們在這新的平臺上認識革命。所以，我們同學老擔心「一夫一妻怎麼辦呢？我們現在怎麼辦呢？」沒什麼不好，這就是醞釀革命，醞釀到有一天，到了臨界點的時候，衝破一切的束縛。所以說，馬克思主義還是要捍衛、高舉（笑，鼓掌）。

何春蕤：你們中間也有很慷慨陳辭的人嘛！我跟張老師在某些地方會有一點小小的差異，就是那個「臨界點」「衝破一切束縛」。我覺得革命不是凝聚到一個特殊的點上，然後就一舉衝破一夫一妻的霸權了；我的觀點是，一夫一妻制從來就沒有獨霸過。它雖然是一個體制，是一個被國家和法律支撐起來、透過各式各樣的特權和福利支撐起來的體制，可是一直就有很多人在這個體制之外搞不同的關係，對不對？所以事實上，一夫一妻制從來也沒有獨霸過，總是有很多很多其他個別的生存方式存在。現在我們所做的事情只是具體的要求，不能只是一夫一妻才能夠享受各種特權和福利，只有她們優先配房子，有眷屬津貼，我們另外那些伴侶關係也同樣的要，就像現在有人在推動同性戀婚姻或者同性戀伴侶法。也就是說，如果我們兩個人願意在一起，雖然沒有婚姻關係，但是我們也同樣可以配房，享受配給，我們也來共用社會的資源。一夫一妻制度的特殊地位就是建立在這些特權和福利上面，只要改變這方面的安排，那個搖搖晃晃的一夫一妻制度就真的不能霸著所有的好處了。革命主要就是改變社會資源的分配方式嘛！

同學：老師我想問一個問題。剛才聽您說一對多的觀點，您是把性、愛以及婚姻作為三個不同的範疇來看待，那麼如果說我們現在還需要婚姻，或者說我們現在還存在婚姻制度的話，你認為什麼才是理想的婚姻模式？另外，如果說，現在婚姻裏面還承載著性的功能，愛的情感表現，那麼當這種婚姻跟一對多的關係發生矛盾衝突的時候，

那應該如何看這種矛盾？謝謝。

何春蕤：我沒有什麼絕對理想的婚姻的模式可以推薦，對個別的人來說，理想的模式都不一樣。我剛才已經講過，其實真正理想的狀態是多元的狀態，就是大家協商彼此的關係要怎樣處理，而各種處理安排的方式都能有空間存在。不過，我確實認為性、愛、婚姻是三碼子事，並不必然相連。比方說，有些人他們可能兩個人同居在一個屋檐下面，但是性愛風格不同，他們兩個怎麼相處？有些夫妻分隔兩地，感情不很好，他們又該什麼相處？有些人分隔兩地，一年才見一次面，你叫他在這個過程中全面禁欲，這好象有點不太人道，又不是牛郎織女的年代，七夕才見一次面。所以很多時候彼此之間的個人關係要怎樣處理，我覺得那是個彼此協商的事情，當然要有協商的空間。現在我們看到比較大的弊病是，婚姻關係中或親密關係中全然沒有協商空間，也就是不能說這個話題，好象連談這個話題都覺得有點難堪，有點難以啟齒，有點其心可誅。兩個人都不能談，然後就心裏包著一堆悶氣，兩個人都不知道要怎麼處理那個狀態。兩人完美密合，這是很好，但是少見，我覺得個別的關係要怎麼樣處理，那是你們個別兩個人商量的事情，只要兩方都有開闊的胸懷就好，更重要的事，這個文化得容許大家討論不同的結局和安排，而不要一聽到有人婚外情就過街老鼠式的喊打。還有，我們現在看到離婚的婦女馬上陷入經濟的窘境，單親的婦女沒有辦法養她的孩子，一個人再婚的時候要承受怎麼樣的社會汙名，這些東西都是一夫一妻制這個婚姻體制用來鞏固自己、打擊異己的手段，以便讓一夫一妻制成為一種唯一一個正當選擇。大家之所以一直擔心一對多會和婚姻產生衝突，恐怕也多半是把婚姻當成了思考的出發點，才會憂心一對多壞了大事。我們當然要改變社會對這些事情的觀點，改變我們對婚外情的看法，這樣就能減輕婚姻和一對多之間的矛盾，也可以扭轉一夫一妻制的霸權。一

對多與婚姻發生衝突可能是難免，但是那也要看具體的狀況，在大陸，如果有婚外情，通姦不算有罪，可是在臺灣，通姦有罪，法律就會處理，只是告訴乃論，所以元配要抓奸就可以去告第三者破壞家庭。不過，通常到了這個地步，家庭也毀了。

同學：那只是從法律的角度談這個問題。但是如果說設身處地的說，對於某個家庭真的發生這種情況，那怎麼辦？

何春蕤：我前面提到，個別家庭到底要進行什麼樣的關係，還是要看個別的人來協商決定，我並不同意設立一個大家都應該遵行的規範。不過，你也不要把一夫一妻想成鐵板一塊，一夫一妻的關係裏面過著蠻獨立的生活，這也是常常有的現象，這就不一定會有嚴重矛盾。

同學：您認為可能有這樣的情況，妻子跟丈夫協商好，星期一我跟情人 A，你也可以跟你的情人 A，或者說星期天我跟情人 B，你也跟你的情人 B？

何春蕤：我覺得現在這反而是許多家庭的實際狀態，只是現在運作的方式是不用協商、不用明說，就這麼做了。

甯應斌：我可不可以回答一下？事實上在臺灣具體的男女關係裏面，我看到一些狀況，很多男的有很多女的關係，而很多女的也有很多男的關係，因為透過網路的發達，大家可能也知道自己在做什麼。今天你跟一個網友聯繫，來一個親密的關係，也許你們彼此之間知道對方有男女朋友，事實上你們知道在你不在的時候，他也在繼續認識新的網友。為什麼你會知道？因為你自己也在這樣做。那麼在這種情況下，有些人會覺得難以處理自己的情緒，有些人會因為對方不忠而性慾大發，或者醋勁大發，但是又感覺罪惡感（因為自己也不忠）形成奇奇怪怪的感覺，有些人會感覺被帶來傷害，但是有些人也會用自己的獨特方法去調適情緒改變，而有些人還是很忠誠的，有些人則自願

接受對方的「哄」而安於現狀，或者雙方經常吵鬧而分分合合，這些現象都同時存在。所以我覺得各種人總能活出自己的方式來，這種是心態的關係。你就是活在現實裏面，而現實常是矛盾的，例如兩個人為了維持長久的一對一，可能需要很多短暫的一對多，等等。一對一和一對多在愛情現實中是可以矛盾地並存的，這兩者本來都是我們的慾望。其實，我認為新品種的愛情已經在進化中了，因為很多人都在摸索學習處理同時慾望一對一和一對多所帶來的情緒問題。這樣說來，新品種的婚姻文化和情緒也會出現的。

同學：謝謝甯老師，我還有一點要問，老師您剛才回答我第一個問題的時候說，我們需要對一對多的情愛關係創造更多的空間，因為它比較受到壓抑。但是我認為如果要論證一樣東西的話，我們不能說因為它受到某種制度的威迫，所以我們反而要助長它或者要鼓勵它。我覺得反而更多的是去想，這種東西它有沒有自身存在的合理性？它有沒有自身本質的原因？或者例如說，它反映了人的某種欲望之類的東西。所以我就想對這個問題想再請教何老師。

何春蕤：我覺得你應該先問第一個原始的問題，就是那個一對一的「合理性」在哪里。先說清楚一夫一妻的合理性，再來挑戰一對多的合理性吧。或者換個方式說，一對多的合理性之所以會被你視為必要而急迫，乃是因為你覺得一對一的合理性沒有問題，而我的立場則是，一對一必須先建立、先證明它自己的合理性，再來問別人的合理性。

同學：很多女性主義者會從很多不同的角度對之進行瞭解，這是一直存在的東西。但是我們要注意的是，當我們反駁傳統的時候，傳統作為一種已經存在的東西，它往往是被人接受的，所以它的存在往往是不需要成本也不需要冒險的，是吧？但是如果我們要針對一種跟現存的東西有很大排擠關係的新東西，我們就需要比較充足的力量來

對此進行論證，而不僅僅是說，我反對，是因為 B 對 A 進行了壓迫。

何春蕤：我覺得說「已經存在的東西比較不需要成本也不需要冒險」是個有點問題的說法。已經存在的東西往往已經形成很大的成本耗費，造成許多人的不幸福、不愉快，甚至萬分痛苦，但是大家多半不把這種成本當成一回事，而總是說她們沒有想清楚事情，她們沒有適應好，她們不夠犧牲自己，她們太追求享樂等等。老實說，很多人一頭鑽進一夫一妻的關係，可真是冒險啊！她們根本就不知道進去了就要做二等公民，不知道一結了婚就沒了人生選擇，不知道再累再苦也還要把家事做完才能休息，不知道到頭來，先生包了二奶，理都不會理她，真是冒險栽進一夫一妻的婚姻啊！再說，對身體一無所知，對情欲一無涉獵，對自己想要什麼也不清楚，但是還是選擇一生只有一個愛人，一生都要跟著他，真是冒險啊！我們對於新的事物總是充滿質疑，對於傳統反而覺得安全，可是天下就是有那麼多人，她們看清楚了傳統往往是吃人的禮教，新事物反而有希望，有可能，但是她們卻要因此受壓迫。你說，我不幫她們，難道要幫傳統？這裏的合理性又在哪里？如果一定要先來講講什麼「合理性」，要先證明自己，那我換個方向來問你：你覺得為什麼要講求「性別平等」啊？女人要拿什麼合理性來跟男人分享同樣的教育資源跟工作機會？女人的「合理性」又在哪里啊？

同學：「性別平等」啊。

何春蕤：說得好！我現在說的合理性就是「性性平等」啊！

同學：我覺得，從人類的繁衍來講，一對一的這種夫妻的穩定性，它對後代兒童的培養目前來講是最合理、最有保障的。像你說我們現在有很多未婚媽媽，也鼓勵未婚女性可以生育，那麼在目前來講，這對兒童的發展、對人類的繁衍很難說它有什麼貢獻。像一夫一妻制度是經過人類多年的、各種各樣的制度，比如說以前的走婚，封

建社會的一夫多妻，經過很多年的發展，到現在這個制度才最後定下來的，應該講它是有它的前進性和進步性的。

何春蕤：那你這個歷史敘述為什麼停在一夫一妻就不發展下去了？難道已經到了最高點了嗎？

同學：不是，不是不發展下去，就目前社會來講，它對兒童的保障是最大的。

何春蕤：是不是一夫一妻最保障孩子？還有待證明。你看現在多少父母惡待小孩！而且照你說，鰥寡孤獨的人都沒法養出好小孩，沒法給孩子最好的保障，這種說法真是充滿一夫一妻的傲氣啊！其實最大的保障應該是給兒童選擇父母或家庭的權利，而非力求家庭穩定不變。就算離婚造成家庭不穩定和變化，但如果小孩因父母離婚再婚而有兩對父母善待，享受兩個家庭的資源那豈不是給兒童更多保障？

艾曉明：好，時間差不多了，明天再談。

時間：2003年1月7日下午

錄音整理：柯倩婷、陳翠平、高泓

參考文獻

衛慧，2000，《上海寶貝》，臺北：生智。

馬克思·韋伯，2005，《新教倫理與資本主義精神》，臺北：左岸文化。

甯應斌主編，2004，《身體政治與媒體批判》，桃園中央大學：性／別研究室。

何春蕤，1997，〈性革命：一個馬克思主義觀點的美國百年性史〉，《性／別研究的新視野》，臺北：元尊文化，33-99頁。

廖輝英，1983，《不歸路》，臺北：聯經出版。

女性主義結

階序初探

丁乃非 主講

我今天要講的是「女性主義結」。「女性主義結」主要指的是，1997、98 年臺灣出現公娼運動，而公娼運動和婦運相遇的過程裏頭出現的一些問題。其中有三個很主要的問題，我稱之為「性工作三問」，這三個問題觸發了一個比較大的問題意識。等下我會交代一下我怎麼去理解這三個問題是如何可能這樣子被問出來。因為我的訓練是比較文學的，我希望我的分析也可以間接回應一些同學在 E-MAIL 裏提到的問題，就是女性主義文學批評與來自於社會運動的問題意識可以有怎麼樣的一個結合。所以，我的進入是廣義的女性主義批評裏頭的女性主義歷史觀，尤其是文學史的想像。

1997 年的台北公娼運動中有一位公娼官姐在一次電視採訪中說到她自己的人生，她說她不是沒有很多夢想，不是沒有 ?Q 過出人頭地，但是她說：「我欠栽培啊」。我就想思考一下這樣子的一句話在女性主義的思考脈絡中可能有的意思。然後，我想提出性工作三問。接著，我會講到我分析資源上用到的一個概念——「階序」的來源，因為「階序」這個概念讓我能夠結合我原來關於淫婦文本的研究，就是潘金蓮的研究。1990 年代初，我在臺灣談論《金瓶梅》的時候，有個關於淫婦的問題，其實後來我就覺得這個關於淫婦的問題與針對性工作而來的一些問題（性工作三問）是有連接的。那這個連接又要怎麼理解？和我們當下對於過去的某種記憶和失憶可能有什麼關聯？和我們當下所謂

封建體制或者家庭當中，尤其是婢妾軌跡、由婢轉妾的軌跡，婢女的賤，某一種卑賤性質，卑賤的女性化，卑賤的性，有著什麼樣的關係？這也就帶出了性污名的問題。

我的參考座標是香港近代的婢妾史；也思考婢妾和家傭工作、和性工作之間有什麼樣的關聯，它們有共同的污名性，可是它們有不同的工作性質；我也要談臺灣女性主義通俗文化想像裏頭對這種卑賤性質、卑賤女性化的想像，從這個想像裏頭尋找對前面一些問題的回答。最後，我想回到「良家婦女思維」。在當下，臺灣主流的女性主義已經表明是一種「國家女性主義」，已經進階到國家治國藍圖中很重要的一環。這樣子的一種女性主義，它同時變成一種指導性的女性化，我會稱之為「性別模具」，也就是說什麼樣子的女性化是比較恰當的女性化，這個裏頭潛藏的良家婦女位置或昨天已經提到的元配、保護元配這樣子的思維，尤其是這樣子的一種感情，是如何發生作用的？甚至於在法律層次，當良家婦女成為一種法律條款時，它有怎樣的論述和會發生怎樣的權力效應？我覺得良家婦女不僅是一種感情狀態，它可能化為一種政策、法律條款，我會想到它在法律面執行時會有怎樣一種強制性的情形。

我在問題上追溯「性工作三問」，我覺得我追的是那些問題背後強烈的憎惡感，就是排斥、鄙視和憎惡，這種東西是很難做文本研究的，甚至於訪談裏頭也很難捕捉得很精確。這樣子的一種感知狀態，它是如何演變、傳遞以及被重新啟動的？也就是說，現在已經不存在婢了，也不存在卑賤的女性，可是對卑賤女性在記憶中的一種憎惡有可能轉化為新的用途，作為一種新的歧視和不平等的作用。當然，這也不是有意識的，不是個人「我」就討厭這樣子。這種看似個人的憎惡有一種結構上的支撐：某一種故事不斷地在被復述，某一種角度不斷地在被強化，另外一種角色不斷在被醜化等等。這些都有可能結構性

地傳遞一種感情狀態，而那個感情狀態就會變成很理所當然，好像本來就是這樣，永遠都會這樣。而在這種狀態裏頭，卑賤的這種人、這種行為就是有問題的。我就是想透過已經存在的一些研究來追溯這樣子的感情狀態是怎麼樣傳遞的。

我在一篇文章中引用過一位澳洲女性主義 Meaghan Morris 的話：

女性主義若是我所想像的在進行具體社會改革的同時也挑戰著現代思維中對改革最根本的定義，那就會在歷史分析的結合上，有時甚至是女性主義者的生命中，造成極度的難以承受的重擔。

這段話或許能夠回應昨天也出現的一個問題，就是對於現代性從某種特殊角度的反思。當我們在提倡改革的時候，這個改革是以一種什麼樣的主體位置為立足點？這個主體位置在歷史的變革中，她是怎樣演進的？對於這樣的演進，在提倡改革的同時，有沒有可能納入一種反思？

對於這樣的位置，它的排除性，它在變革過程中的排除性，有沒有可能有一種反思？可不可能因為有這樣的反思而那個改革可以有所改變，而不只是強化那個歷程和那樣子的一個位置？講得簡單一點，就是說，女性主義者她是怎麼來的？女性主義者的前身是誰？是在歷史中的什麼樣位置的女性？女性主義者如果是這樣子來的，她的整個感情結構、知識狀況，是不是需要一種更深刻的反省？否則的話，有可能因為站在所謂當下的這個定點上，突然進入了一個有權力的狀態，它的價值判斷或者是改革策略、或者是某種決策會出現一些問題。當然，我覺得 Morris 講得也非常精準，不僅是說需要挑戰現代思維中最根本對改革的定義，甚至於是在個人的生命裏頭，其實會引發

極度難以承受的重擔。我覺得這兩天的問題已經出現了這個重擔，當我們開始反思我們已經站在和其他女性不同的軌跡上，而這個不同的軌跡已然有著不同的一些直覺感受、或者甚至於說知識上的呈現，這個時候會在我們自己個人的身上、個人的生命裏頭，造成一種很大的震撼。

我想到女性主義可能的一些用途。在臺灣，女性主義有兩種可能性，一個是女性主義作為現代性別化的模具，有它的一個政策面，它的指導性，透過法條、透過政策，保護某一種女人，忽視另外的女人，不提女同性戀。它會很清楚它在提誰、不提誰，它在提防誰，它在懲戒誰，它都已經塑造了一種該怎樣和不該怎樣。它就製造了一個綱領、一種模範主體。這個模範主體不僅是在政府宣導層次，它也會在報紙裏頭，例如家庭版，有可能都在宣傳標準現代性別化、女性化的模具、什麼樣的女性化比較正確、什麼樣的男性化比較正確等等。

另外一種，我覺得在 Morris 那段話中也有體現，就是女性主義作為現代批判思維，可以反思現代性別體制的歷史形構是怎麼走過來的，然後反思在它怎麼走過來的這個過程裏頭比較細微的一些權力作用。對現代性別體制的歷史形構能夠進行一個反思與批判，而這個反思與批判，不僅是反思與批判的「思維」，也是反思與批判的「行動」，就是能夠付諸行動。我覺得其實在公娼運動當中，就已經出現了這樣子的一個問題，也就是說，我們能夠進行多大程度的反思？這個反思在哪里可能起結，想不下去了，可能要經過多少年的辯論和冷戰才能夠有所進展，行動上有沒有和公娼具體地走在一起？當然有。這個走在一起，不管是在個人層次、或者是在知識層次、或者是在運動層次，甚至於在政策的衝擊上，都帶來了一些巨大的改變。

那相對於女性主義作為現代性別化的模具，我們來看看女性主義中產階級女性化特質是怎麼來的，良家婦女性質和家訓主義是怎麼來

的。家訓主義是一個翻譯詞，沒有一個定型的翻譯，在臺灣不同的人用不同的翻譯，英文詞是 domesticity，也就是男主外、女主內的「女主內」。家訓主義就是「女主內」裏頭所隱含的所有的權力、道德權威、欲望模態。由於它是一種異性戀的欲望模態，它被賦予了很大、很高的道德權威性，那樣的女性是要治理家庭的，她要負責治理家庭，她要負責教養先生和子女。這個在西方——尤其在英國——有著非常非常特殊的歷史、文化和社會的脈絡。和它相關聯的，比如說文化的機制、文化的文本，都讓它得以變成一種根深蒂固的、讓人們覺得「啊，從來就是如此」的一種信念和感情。

尤其，家訓主義有一個很重要的傳播媒介，那就是 19 世紀後來被人們、被全世界翻譯、而且認為是現代小說範本的那些寫實小說，尤其是女性作家的那些寫實小說，也可以說是言情小說前身的那些寫實小說。那樣的寫實小說，我腦子裏想到的有，比如說《傲慢與偏見》（Pride and Prejudice）可以說是這些小說的前身，最典範的大概就是《簡·愛》（Jane Eyre），這部小說大家都熟悉得不得了，臺灣最近都還在出新的翻譯本。在這個翻譯本的前面完全不提關於這部小說巨大的歷史脈絡差距，而主要強調那個心靈、心路歷程的必然如此，也就是說女性——只要是女性——就必然如此。這已經不是在 19 世紀製造一種標準的中產階級女性化心態了，這是在全球製造、其實源自於英國某一種特殊脈絡的異性戀女性的內心欲望、治家規訓的範本。

我覺得就臺灣而言，這是一個性別與性的階序問題。這個牽扯到性別內部的差異，象徵價值的差異化。性別有差異，性也有，昨天已經講過了，性也有差異價值，也就是性別的內部差異和性的污名問題。

最後就是性服務和性工作者在香港、臺灣現代化過程中不均等的演繹軌跡和生存狀態以及如影隨形的污名效應，也就是說當公娼走上

街頭，她們為什麼一定要戴公娼帽？其實，倒不一定是說她們自己一定要戴公娼帽，而是人們都覺得她們應該羞於見人。這個「人們」包括電視媒體。臺灣的電視其實非常有趣，它有一個很強的羞辱機制，當它在拍攝某一種人的時候，那個鏡頭都會讓你知道這種人該處於羞愧當中。然後這些人就必須要遮著臉，她如果不遮臉、她如果沒有這樣子的羞愧感，那她就完了，她就十惡不赦，她就是完全不可同情和原諒的。如果她知羞恥，那她就還有一點點救藥。這樣一種新的媒體，新的科技轉化為古老的投石頭效應，其實是非常有趣的。而這在臺灣就是很普遍，公娼就是一個例子，她被迫一定要展現某一種羞辱效應。可是，這個羞辱其實不是她的情境中的羞辱，而是觀者和這個整個體制在用一種已經過時的情感重新啟動一種不合時宜的情感效應來做新的用途。

我就先講一下女性主義文學批評所可能提供的思考進路，也就是歐美女性主義提供的思考進路。英國女性主義思維與 19 世紀帝國大業之國內中產階級興起、性別分工文化、生產機制之合謀，也就是我剛剛講的 19 世紀那些小說裏頭所展現的一種男主外女主內、心靈與道德權威由女性掌握、兩性關係之愛情規訓，這些都是家訓主義的興起。《簡·愛》是非常典範的。很有趣，簡·愛其實是一個婚外的第三者，可是再也沒有人會記得簡·愛是第三者。簡·愛不只是一個第三者，她簡直有權威，她由一個第三者的位置，回過頭把一個貴族浪蕩子、放蕩的男主人公，整個把他變了一個人。這個就是那個家訓和女性的新威權。中產階級女性的新威權，這個分析也不是我的創造，女性主義文學批評史家 Nancy Armstrong 有一本書（*Desire and Domestic Fiction: A Political History of the Novel*）分析 19 世紀小說，尤其是那些女性小說的政治、經濟史，拉出了政治、經濟史的性別面向。

回到《簡·愛》，我們不但不記得簡·愛是一個第三者，其實我們

也不記得被排除在故事框架之外的一個女性和另外一堆女性，這種忘記其實是相關聯的。這個女性就是那個元配，結果她是道德上有瑕疵的元配，因為她性欲高漲，她酗酒，而且她可能是種族上的混種，因為她來自殖民地、來自加勒比海英屬殖民地。那當然就不用說是這位殖民地的女性讓原來排序老二的男主人公能夠很有錢，他本來是不能夠繼承家產的，可是因為他娶了這個元配，家族的交易，他作為二兒子也得了很多錢。可是，他非常不齒這個太太，故事情節也非常有趣，他不齒這樣的一個沒有「道德」、被他說成是瘋女人的元配，所以他就各國尋歡，因為遇到簡·愛，因為遇到真愛，他就好了，他就再也不放蕩了。

簡·愛和他在一起有一段對話，也非常具有徵兆性，也就和這個帝國大業非常相關了。就是在這個時候，透過這個兩性想像，其實不但統合了英國正在興起的兩性關係，這種兩性關係算是統治階級想像的新的兩性關係、革命性的兩性關係，可是同時，也把國外的一種狀態納入了。簡·愛和男主角羅切斯特說：「你還要想像有其他的女朋友嗎？你敢想像，你就到土耳其去找。你如果去土耳其找了一堆女人做你的後宮佳麗，那我就會跑到土耳其，聯合她們（等於說是教導她們）如何反抗你，然後我們就一起把你捆綁起來。」這段話其實充滿了奇怪的想像。良家婦女好像不可能有怪異想像，但是其實很多良家婦女有很多怪異的想像，包括這裏把那個男主角綁起來打一頓啦。可是，在這個前面的幌子是「我」要去啟發第三世界的女性，讓她們都進入了女性主義的行列，然後這些土耳其婢妾把你綁起來打一頓。那當然是說來要脅羅切斯特的。有趣的就是，在故事中、在想像中，土耳其女性已經都被想像成需要文明教化的對象。這個文明教化是有非常特定作用的，就是她們都要變成和簡·愛一樣的某一種女性主體。

對待這樣子的一種小說，1970年代的女性主義批評和1980年代的

女性主義批評在女性主義文學史觀、女性主體觀、價值觀上於是就有了很大的落差。在美國 1970 年代的女性主義文學批評、女性文學史往回一看，找到的基本上是自己的前身，而不符合這個前身條件的，不管是淫蕩的、下層的、女同性戀的都沒有辦法進來。只有符合了當下所想像、當下已然確立然後所想像的那樣的女性主體和她所帶有一些德性、某一種能耐、某一種情感狀態等等，才能夠被納入。

相對於到了 1980 年代初、中以後，女性主義文學批評出現了非常多其他的聲音，在批判和重新審視以前的觀點和文學史中，所有被排除的那些其他的、邊緣的、另類的女性、聲音和可能性，存活的可能性、書寫的可能性、想像的資源就出現了。其中 1980 年代初期有一個印度裔的左翼女性主義者 Gayatri Spivak，她提到了，1980、1990 年代仍然是全球女性主義，它仍然有一種教化的任務。Spivak 的意思是說女性主義的主體似乎取代了康德以前作品裏頭的那個男性主體的位置，也就是說當時男性主體他的對立面是女性主體，現在女性主體的對立面是男性，可是她變成要教化第三世界或者其他異類女性的人。那麼這個時候，她這樣子的一種教化任務，是否其實只是再度複製了當時那樣子的一種優勢、白種的、正在興起的一種意識形態呢？精英女性主義的批判論述，以放諸四海而皆準、人皆如是的理念，製造了在西方歐洲和美洲當時盛行的個人主義女性主體。在這樣的一個論述當中，它已然限定了只能是特定的文化政治地理軌跡，它假定了、預設了她們是特定的文化階級、膚色和生活範疇內涵。這個就是 1980 年代在歐美其實有點像是風起雲湧的各類型的其他女性主義所批判的對象。後來在 1980 年代以後，就被人以階級、種族和性別等政治觀、歷史觀所挑戰，而其中也牽扯到性別的面向，就是性別內部的更細緻的分化。女性主義要如何多元？到今天都還在討論。

女性主義的歷史想像，和它影響的英國女性主義文學批評、文批

史觀裏頭的歷史想像，這些 1970 年代女性主義教條使得過往的作者和文本中的蕩婦角色不是共謀就是可憐的受害者。舉個具體的例子，1970 年代女性主義文批裏，以歐美的脈絡來講，對於過往的女性作家如何定位有一個例子非常清楚，那就是 Aphra Behn (1640-1689)，17 世紀的一位女作家，她的狀況反映出女性文學聲譽的變化是來自於性規範想法的改變。

Behn 早期在市場中的名聲太響亮了，而這位女性作家有點聲名狼藉，聲名非常不好，當然也非常非常的有名，結果作品表現都被名聲給掩蓋了。沒有其他作者像她那樣，她寫的作品非常多，但是後來很長一段時間她是沉寂的，因為沒有人要處理她，因為她在作品中寫出了一種淫蕩，她在生活中也活出了一種淫蕩帶有性交易的生活內涵。Behn 之所以在當時造成轟動又被後世保守讀者排斥的原因，只是她惡名昭彰的淫穢名聲。這樣一位以性工作聲譽來維持寫作事業，為了當作家而據說賣身的女人，很難用單一的觀點進行閱讀。Catherine Gallagher 在後來 1995 年一本書（*Nobody's Story: The Vanishing Acts of Women Writers in the Marketplace, 1670-1820*）裏分析，提到了女性主義對 Behn 這種作者都是要麼就淨化她、要麼就做對抗式的閱讀。

怎麼個淨化和對抗法呢？就是要麼說她其實是受害者，當時體制的受害者，完全只能用受害的模態來閱讀她；要麼就是說她其實是很有問題的，她的那種方式其實是沒有辦法寫出特別值得分析和批評的東西的。Gallagher 另外還特別描述並追溯了從 18 世紀早期在市場中充斥的各式各樣的女作家，用各種方式在存活的女作家，和她們比較淫穢、八卦的作品，認為這比較像是女性眾聲喧嘩的時代。到後來 18 世紀末和 19 世紀則是一群高雅女作家的興起，後來的文學史幾乎已經再也不提 18 世紀以前的女作家，好像女性作家的興起就是從 18 世紀後、從高雅女作家興起才開始，而沒有辦法納入或正視 18 世紀以前的那些

比較不一樣的女作家、她們的書寫策略和生活狀態。

到了 1980 年代就已經有對這種狀況的反思，Gallagher 就在她的書裏，在她的小說批評史裏，認為我們也要漸漸開始將自己的思想、自己思想的來路，放在歷史脈絡中分析，面對批評。我們不能為了讓過去與現在的論述與認同一致，而扭曲過去及當時文學的特殊性和物質性。惟有能避免犯這種錯誤，我們才能面對當下 1980 年代已經風起雲湧的各種聲音，不同的批評聲音。我們如果沒有辦法面對過去的異類，也就沒有辦法面對當下的、和我們那個來時路已經不一樣、在歷史的結點上已經走了非常不同的路、也有了非常不同的資源和條件的其他的、不同的女性。

所以，女作家和其虛構的主角不能只是單單的歷史的反向投射，而這種反向投射更可能反映出女性評論者自身的各種立場，她不能是這樣，她也不能只是服務于現今的政治運動、學術研究。我們不能逃避傾聽那些無法滿足我們現今需求、拒絕成為我們前身的歷史。然後，我覺得這裏所謂的這個大的「我們」，非常概括性的「我們」，是非常非常需要被更仔細看待和細緻區分的。

如果說昨日在歐美發生的教化任務和今日西方歐美仍然在持續傳播的一種精英女性主義，都沿著一條歷史、地理和政治的軸線，馴服了階級、性向和種族裏的「他者」，所有其他的異類都被馴服了，被收納了，不被看見，不被聽見；那麼也許我們現在也該檢驗全球普同女性主義裏的教化任務、在中心地區以外地域的運作。我的意思其實很簡單，這樣子的女性主義，也就是 1970 年代那樣子的聲音並沒有消失。1970 年代和 1980 年代在文學批評領域裏的批判聲音當然起了作用，可是 1970 年代精英女性主義在某一些全球女性主義的說法上、論述裏仍然在普遍地傳遞，而且不只是在歐美地區，比如幾年前還有一本書在英國出現，那本書是關於亞洲的性工作者，而那本書的書名就

叫做《性奴隸》（Sex Slaves: The Trafficking of Women in Asia）。我覺得這本書的作者就深深帶有這樣子的一種普同女性主義的觀點，她雖然知道亞洲內部都有極大的差異性，不同的地方有極大的文化、歷史、政治、經濟的差異性，可是她仍然堅持最主要的一個壓迫機制就是她稱之為「亞洲父權」的機制，這個亞洲父權就讓所有亞洲的性工作者都是奴隸，都是受害者。我覺得這其實就是 1970 年代那個女性主義思維的繼續傳播，而且蠻強大的，不只是在臺灣，在東北亞其實很多，或者是我已經看到的一些國家的女性主義政策和行為都帶有這樣的一種觀點，延續了源自於西方 1970 年代的一種普同、全概式的女性主義思維，認為對於其他路途軌跡的女性，面對和她有差異的女性，她是有一種教化任務，她是要去教育她們的。

對於這樣子的教化，我覺得最直接就反映在 1997 年公娼運動裏頭，於是在臺灣就發生了面對面的質疑。在她們這種教化任務裏，被教化的對象其實是很難說話的，或者難以直接當著你的面和你說，「哎，我可能不一定那麼完全需要被教化」。這樣的場面、這樣的可能性都很難出現。在臺灣，昨天也談到是一種歷史機緣，讓女性主義能夠有這樣子一個面對面的狀況發生。在電視中官姐就說「我欠栽培」（否則的話我也是律師，我也是你這個位子，我也有可能站在你這個位置。）在公娼運動中，有人會說公娼到底知不知道她們在幹嘛，甚至於根本不對公娼講話，覺得「她們」聽不懂「我們」在說什麼，或者當她們說一些什麼的時候也不去認真思考這些話所可能有的含義。

我覺得前面透過種種的理論和思考、或者歷史的耙梳才得到的一種反省，其實在當下一種權力的差異的運作及其效應，在「我欠栽培」裏頭已經說明白了。欠栽培的發聲位置，相對於栽培者的發聲位置，發聲位置個人結構的歷史、政治、地理軌跡以及各自的特殊性都可能出現，也必須出現。那栽培者，我覺得這個時候出現了對性工作者普

遍的一種不信任感，就是覺得公娼說出來的話不一定是真的，一定不是真的，很難相信。這種情形在運動過程中常常出現。就是說，有人會覺得，你能夠相信她講的話嗎？她講的都是說給你聽的嘛，她也一定會這樣講，因為她必須說給你聽，她清楚得很。或者是說，當她告訴你她收入多麼少，那也不可能是真的，你一定會覺得她收入肯定是遠遠超過的。這裏有一個很奇怪的吊詭，就是說，你很可憐她，覺得她因為生計而從事了這樣的行業，可是你又不相信她，因為她收入太多了。這是非常非常奇怪的一種搖擺的狀態。我覺得這裏是有一部分非理性的反感，這個非理性的反感，我們可以如何理解？通過瞭解這種非理性，我們才可以理解我們的搖擺，理解這樣子的百般責難，這樣子的百般地找問題，百般地無法理解。

憎惡感的結構和性工作的污名效應有什麼樣的關聯？就是說當這種反感是這麼的普遍，當大家都這麼容易召喚起這樣的反感，一說起，大家都會說，對呀，對呀，她是有問題，她不可相信。這種反感這麼容易被召喚，又和我們在說的羞恥和污名有什麼關聯？

這種憎惡可以說是特定現代女性化軌跡的階級羞恥感知的一種記憶和投射，也就是說憎恨是很特定歷史軌跡裏的、女性化軌跡裏頭，內在於女性主義主體，是一種階序羞恥感知的投射。

那個時候在公娼運動中就出現了三個關於公娼的問題。第一個問題是臺灣婦女團體內部的討論，女性主義者互相問的問題：「你們看出她（公娼）的女性主義嗎？」那個時候主要的討論也變得很有趣，都變成內部討論了，不能公開討論了，因為相爭的不同的聲音實在太多了，結果這個時候就出現了一個很強烈的問題，「哎，你們看出她到底哪一點有女性主義？既然沒有，我們憑什麼支持她？」這個問題在昨天的講座中也有出現，就是為什麼要支持公娼？你為什麼要支持她？你要說出那個「為什麼」。可是，我覺得這裏也很有趣，就是那個

「為什麼不支持」好像已經可以理解了，已經是一個共識了，所以才可能這樣問，「為什麼要支持公娼」。那個時候，大家都覺得非常痛苦的是，面對任何其他主體的時候，女工呀，其他的女性等等，好像都沒有這麼大的一種排斥。可是面對公娼就只能是這麼全概性的問題：「哎，為什麼要支持公娼？她哪一點是女性主義者？」

第二個問題是那個時候召開了一個國際性工作者會議，就是支持性工作者的團體邀請了一些來自歐美的性工作運動者，其中有個性工作運動者針對臺北公娼提出了一個問題。她說：「你們為何從來不各自代表自己發言，很難理直氣壯地一個一個站出來說話？」這個問題其實也很有趣。早幾年這樣的問題也發生在女性主義和女同性戀的對話裏，有女性主義者說：我不歧視女同性戀呀，完全不歧視女同性戀，可是你在哪裏呀？你站出來和我講嘛，你和我講什麼是女同性戀嘛，我絕對不歧視，可是你們都站出來呀！你們為什麼都不站出來？或者，你們站出來的時候為什麼都是一群人在說話？其實這也有一點類似針對公娼的問，就是：你們為什麼總是一堆人，然後有一個代表發言，而沒有辦法每一個人為自己發言？

最後一個問題出現在一個討論場合。那個時候，性工作者在，學者、女性主義者都在，在公共討論的狀態裏就有女性主義者站起來，質問「公娼為什麼選擇性工作而不選擇去當清潔工、去掃街？」

在第一個問題裏，「她沒有一點女性主義」，大家也許可以思考，這裏頭其實有很多很多可以說的。第一點就是臺北公娼沒有資格成為合格正確的女性主義主體，因為這些婦運人士定義中的女性主義主體的性別政治是要反對她們認為娼妓所特別遭受的三重剝削：性別、情欲和經濟。換句話說，某些女性還不是、不能被看待成平等的姐妹，她需要被救援、改造，這就是那個教化的任務。公娼是需要被救援、被改造的對象，她們的女性化有問題，她們必須要重新被教育成正確

的女性化；有了我們所謂道德的女性化，她才會比較沒有問題。這個時候，某一種在封建時期是一個身份、階級的問題已經完全內化成一個心理、良知的問題，就是說，已經是一種道德心理、人格的狀態了。它已經轉化成一個內化的東西，然後用這樣子一個內化的東西來作為一個重新歧視的依據。好像是「哎，我不是歧視你的階級喔，可是我歧視你，當然不是歧視你的道德，而是我就覺得你沒有道德。」另外，我覺得這裏比較不能講出來的，可是其實也存在的是一種情感，一種憎惡感，就是覺得公娼的性伎倆以及非常不同於我的性別知識，而可能會壓迫到我的情欲利益，而這個維護自身利益的部分當然是比較不能說的。

這裏頭其實也很有趣，就是為什麼要區分正確與否的女性化？因為相較於那個不正確的女性化，可能某一些女人，某一些在其他方面、在象徵體系裏頭、在政治、在主流的體制裏頭已然佔據優勢的女性，在另外一些條件上可能不一定優勢。這種東西會影響到一些女性的利益，可是這個問題通常不會被說出來。

第二個問題，自救會成員好像必須要有西方歐美個人主義的思維和體現，在這樣的情境裏，唯有各個主體都能站出來為自我的利益侃侃而談，也就是很清楚「我」是為一個個人的利益發言，那她才能夠稱得上完整的個人主體，然後才能銜接到那種國際的結盟和平等的協助。也就是說，如果她不是以個人主體而是以一群人發言，那麼「我」不是說她沒有道德，可是「我」會說，「我不知道你的意願在哪裡。我只辨認一種意願，那個意願必須很清楚地化為一種個人主義式的意願。」

法國結構主義人類學家 Louis Dumont 有一本書《階序人》（Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications），分析印度的種姓制度。在他對於種姓制度的分析裏，階序邏輯基本上就是大包含小，小

被大包含，大永遠包含小，小不能夠包含大，也就是上下階序的含括性。有意思的是，他又用一種統合性、結構性的分析來分析一種他認為典型的階序制度。我覺得這可能是非常需要思考和批判的，他所描繪或想像的那個統合性的階序制度在印度當下是一種什麼樣的程度？他在看或試圖勾勒印度所謂的傳統階序社會的同時，其實他在腦中想的，一直沒有說出來的對照點，是現代自由、平等的西方社會。

這本書後來加上去一些附文，那些附文都是在描述他為什麼會思考印度的階序，寫的是關於印度，但是書的背後是歐洲，尤其是法國現代平等的社會，以及那個現代平等的社會如何否認和轉換、如何忘記和不能忘記階序邏輯。也就是說，他認為西方現代平權社會中階序邏輯並沒有消失，雖然號稱平權，可是階序邏輯並沒有消失，而是將過去封建階級明顯的身份歧視，轉換成種族、族群、人格，明確地表徵於外或者發自於內的差異邏輯。他有一段話，「平等含括了不平等」。是的，非常怪異，「平等含括了不平等」，也就是好像有一個大的統合的平等，可是裏面有不平等。

其次，階序產生了一系列的轉型，可以把這些轉型綜述成對階序格局的壓抑，那個轉型把階序給壓抑了，使人意識不到，我們以為已經沒有階序了，代之以各種各樣不平等的網路，出現的是在一個平等當中不平等的網路，出現了種種事實上是，可是並非權利上應如此的不平等，也就是說，權利上都平等了，可是，其實仍然有不平等：數量上的和程度性的不平等，而非質量上與斷層性的不平等。那這個其實就讓我有一點回想起 1991 年我被問的一個關於淫婦的問題，這個其實和剛剛講的文學史也有關係。

我當時在臺灣的一個婦女團體裏從女性主義角度重新閱讀《金瓶梅》和潘金蓮，結果有一位婦運女性主義者就問了我一個問題。我覺得她問的問題其實很準確、也很有徵兆性，所以後來會一直在我腦子

裏，公娼運動一發生，我就又想起這件事。她當時問我，「潘金蓮這種女人，你這樣不斷地為她平反、重新講她的故事幹嘛？她和我們有關係嗎？她這麼被糟蹋、被蹂躪，這麼悲慘，悲慘到她的生存、她的苟活伎倆都這麼的不堪，這樣子有什麼好閱讀的？這裏頭有任何的動性、有任何的主體性嗎？這樣的閱讀有什麼意義？和臺灣女人有什麼關係？」聽到這裡，我覺得那個「臺灣女人」、那個「女人」就出來了。其實，這個當然是現代女人，當然是把自己看待成和淫婦絕對無關的一種女人。

我覺得在公娼運動的時候我才被敲醒。這個（不）關聯性是這麼決然嗎？是這麼斷裂嗎？如果真的是這麼斷裂，那為什麼想要為潘金蓮平反都會引發惡感？好，這是一點。另外，就是潘金蓮又為什麼在報紙裏頭是這麼容易使用的符碼？比如說，昨天我們報告台灣重大性／別事件時提到那個鄧如雯的案子，鄧如雯的案子一出來，就有人說她是現代潘金蓮，因為她殺夫，她殺夫的手法是這麼的冷靜、這麼的狠毒，所有的這類罪犯都可能牽扯到潘金蓮。還有另外一種也會牽扯上潘金蓮，比如說花痴女，就是性關係紊亂、性關係太多的女人，也可能會扯上這樣子的文化記憶和文化腳本。當我們周遭有些女人的處境啟動了這樣子的文化記憶和比喻，啟動了淫婦的既定文化腳本，那個所謂過去的說法和故事情節有沒有改寫的空間？我們有多大改寫的空間？還是我們要和合的其實是對於女性情欲、在性欲控管上並沒有多大改變的一個新的資本主義父權體制？我們難道還要讓它繼續用這種說法來規範不僅日常生活中的另類女人，而且是規範女性主義者如何去談論性嗎？

也就是說，女性主義者是不是也有可能因為這樣子的一種禁忌而避開一些東西。一談性就說，你看，你就會掉入他們說的女人那個樣子，因為這樣子的一種害怕而仍然被規範著，不去談，不去思考。潘

金蓮最早出現的版本，萬曆詞話本的眉批裏，就已經顯示潘金蓮的婢妾軌跡、不同於正妻的身份，是非常有意義的，也就是說，在那個年代和脈絡，她甚至於不被太責怪。當時文人的眉批裏甚至可能還有一點欣賞，因為她本來就是「那樣子」的女人，所謂那類女人就是那個階層的女人，她屬於那個軌跡，不會像我們現在因為把他誤識為她是普同女人就認為應當有普同女人當有的道德。

在這裡，不同的感情結構都很清楚地標的出來了，很清楚地被看到。可是一旦出身進入現代平權，出身已經轉換為——照 Dumont 的說法——心理人格的問題。也就是說，認為有一種女人一定是這樣的，可是這不是妾婦了，她已經是「有問題」的女人，或者最通俗的一種說法就是「不簡單的女人」，不單純的女人。而不單純的女人就會有一種行徑，單純的女人則不會有那種行徑。當然，單純不單純，到後來比較含括性的說法就是良家婦女和非良家婦女。現代的女性主義文批作家一直到晚近才有比較不同的說法，可是之前不管是在臺灣、在香港、還是在大陸，大多數的女性主義文批都是將潘金蓮的處境普同化，好讓她代表多數所有的女人，然後才可能為她平反，也就是說，一定要先把她納入純女人的範疇，才能夠為她平反，然後為她叫屈。當然，為她叫屈是為了可憐她，也就是說，這個時候她又變成了一種過去的代表，過去受害女人的總類，封建制度下女人的心聲等等。可是她在性上面的表現也不可能變成一種過去女人總類的代表，也就是說，這個時候她和當下有了一種斷裂：因為，只有在「那樣子」（作為純女人）一種狀態裏頭，她才可能被可憐或被同情。我其實後來想要做的，就是掀起一個問題：我們如何思考過去的婢妾，以作為可能連接或者為什麼難以連接當下看似卑賤或羞辱位置的女性？

後來我參考了一些女性主義社會史和人類學論述如何描述婢妾軌跡污名和進入二十世紀後的影響。我覺得非常有趣的是，我是用文學

批評或者文學分析的方式來仔細閱讀香港的女性主義社會史和人類學在二十世紀晚期做的一些研究，看他們在描述過程裏那個污名的走向，也就是說，那個羞恥和污名是怎麼轉換過來的。我還在整理的部分是關於臺灣的婢女，不過今天可以先來談一本 Maria Jaschok 所寫的關於香港的《妹仔的研究》（*Concubines and Bond Servants: The Social History of a Chinese Custom*）。

我在看有關香港的研究時，有個巨大的、恐怖的恍然感。因為其中有一段是在總結香港婢女的人格特質，這個人格特質是通過訪談來建立，可是多數都訪談不到婢妾本身，而是訪談到婢女轉妾的後代或是婢女轉家傭的朋友，根本訪談不到婢女轉性工作者。結果訪談到的都是和婢女相關、有親屬關係、或者是朋友關係的人們，還有就是在婢女廢除以後到法庭裏打官司的前婢女／後家傭的雇主，都是這些人對於前婢女／後家傭的描述。

這位研究者整理出了所謂「婢女的人格特質」，在他的描述裏，我們就非常清楚的看到剛才說的「身份轉為心理」的狀態：婢女絕對不是一個本來心裏就是這樣的人，而是「做婢女的軌跡」「造就了」一種看起來共通的人格狀態。可是這個人格狀態，我讀到的時候嚇了一跳，因為和晚明的潘金蓮如何被描述幾乎是一模一樣的：好吃懶做、淫蕩、愛偷東西、慣使小意兒，也就是懂得煙視媚行，懂得一些非正規、不正典的女性化的所有做法。

這個社會史家也特別標地出來他自己的某種驚訝，因為在這些雇主的說法裏，不管過去是婢女的雇主或者家傭的雇主，或者在這些後代親屬的說法裏，這些婢女轉妾、這些前婢女竟然幾乎全部都不符合所謂傳統的良家婦女美德。從某個角度來說，婢女制度在 1923 年就被香港政府廢除，但是婢妾價值觀並沒有隨著制度一起消除，甚至一直流傳到今天。廢除不等於消失或銷毀，她們仍然存活著，而且這個存

活狀態充滿了曖昧性和矛盾性和污名；因為這些受訪者身上都有卑賤污名的隔代遺傳，也就是說，女兒、孫女兒都感到巨大的、莫名的污名，來自於譬如說她們祖母的身世。當婢妾制度被廢除的時候，這些祖母處於條件優者就正名成正妻；處於條件比較差者，也就是說處於窮人的家庭，她們可能變成妾；處於中產階級、小資產階級的話，她們就變成家庭幫傭或性工作者。

根據這位研究者的說法，廢除婢女制度之後有一種兩極的感知狀態。一個是：母親是骯髒的，她沾上了婢妾的罪惡與變態。女兒和孫女兒的觀點完全不能夠忍受家裏的所有不幸其實都來自於祖母或母親的婢女狀態。另外一個感知狀態則是：祖母那樣的婢妾是具有能動性的政治人，即使出身不好，被賣身當妹仔，但她們既獨立又自主，既強壯又聰明，她們在生命中做了積極的選擇，當然持這種看法的是少數。其中有一個婢女的孫女，她就認為自己比較有 1980 年代女性主義的精神，認為這個卑賤的祖母當時做了積極的選擇。

不是說廢除了妹仔的制度後她們就能自動變成自由女性了，因為越是想要在社會階級中向上爬，她的過去越會受到歧視，成為現在的包袱。照這個社會史家的說法，對妹仔的恐懼，對她的恐懼，是針對她的矛盾地位，害怕她過去低賤的婢妾身份會帶來污染和腐敗。人們不認為她們行止合宜，反而擔心她會像過去君王時代那些惡名昭彰的后妃那樣，會濫用權利、會擾亂維持社會安定所需要的階級界限。

大家庭制度中解放出來的自由底層女性，沒有進工廠做工的可能，就留在原來的家庭中幫傭、出外幫傭、出外從事性工作。家庭幫傭性工作也就是婢妾軌跡的份內工作，在現代化進程裏則轉為公共化的家務勞動、性服務。性工作有污名，但是有沒有可能從污名到專業管理甚至解放的狀態？這就連到前面我的第三個問題：她們為何選擇性工作，而不選擇去做清潔工、去掃街？這時候，其實我們也看到在

憎惡感裏的一個階序，憎惡和羞恥感有了一種連結，也就是說，清潔工和性工作都是很低賤的。

可是，在這個低賤中還有分界線，性工作是最低賤的，而家務工作，尤其是住在人家家裏的那種，稍稍好一點點。通俗文化裏對這個分界有所回應，我選的代表性作品是臺灣的《橘子紅了》，作者琦君。《橘子紅了》是大眾文化裏對這樣記憶的回應，而且非常晚近，在臺灣非常紅，引起了蠻大的迴響和認同，我覺得很有趣，其實它是常見的某一種故事，是女性知識份子和元配位置的一種回憶過往。故事裏的女主角秀娟和秀芬，其中秀娟的位置就是女學生，這個故事就是從女學生敘事者的觀點去回憶的，後來女學生敘事者就長成了女性知識份子。作者並不諱隱這個故事和她過去的生活有些關係，她非常認同也非常有感情投資的角色其實就是大伯和大媽，可是很吊詭的、很曖昧的是她也認同和她差不多同年的三叔。

在你們熟悉的電視版本裡，劇情的安排有些不同。例如把另外一個女主角秀芬變得有一點點像知識份子似的，她原來是不識字的軌跡，可是電視版把她改寫成比較能被我們當下的女性所認同的，比如她也幻想浪漫愛，她也要獨立戀愛，她也有真愛，可是在這種軌跡裡，她的真愛對象一定是不倫不類的，當然最後她一定要死掉。然而在小說裏，她的形象是比較符合某一種歷史真實的，就是說她不識字，讀小說的女學生差不多和她同年，能夠建立一種認同，可是又很清楚這是不可能的一種認同。從小說的觀點，秀芬與現代生活情感碰撞後，她其實一定要死，為什麼呢？因為她沒有辦法走進現代生活，她走進現代生活之後會苦不堪言，會很悲慘，這其實和社會史家研究的結果也有點類似。就連社會史家的筆調都有一種難以碰觸的不堪：「進入現代以後，進入現代家庭幫傭、或者進入現代性工作，我連訪問都訪問不到。」

現代女性和那種不堪感是怎樣的一種想像的關係？在這個故事裏是蠻慘的，也就是說在體制上是廢除了那種不堪的位置，可是在想像關係裏，曾經不堪的女性還是不能活過來，她還是要死掉。作家琦君曾經說：

因為這裡面的我——秀娟，不完全是我，我十六歲時還沒有那麼通達人情，對人如此體貼。

但是我覺得還是非常有趣的，現在年紀蠻大的這個作家說她在回想 16 歲還沒有那麼通達人情，她也心理化了這個狀態，也就是說，當時當然不會那麼通達人情，因為不需要，她那時是不同身份的人，她不需要通達人情。可是她現在會用一個平等觀去想時，她會覺得愧疚，愧疚當時沒有那麼通達人情，沒有對人體貼，沒有平等對待那個不堪的女性：

寫此篇這是我對秀芬粗心大意，未能多多照顧的心裡補償。秀芬呢？則是好幾個舊時代苦命女子的揉合。我狠心地讓她承當了更多地苦難。

女性主義批評有的時候真的也會做一些類似的安排，譬如說潘金蓮，就讓她代表所有的封建女子死了算了！

至於文中情節多半是真有其事，……特別要向讀者交代的是，秀芬事實上並沒有死，而是被帶到外地，受盡了折磨，在大伯逝世後，被逐出家門。但我寫不下去，我寧願她因流產而死亡，一了百了。

這裡好清楚唷！（我要過平權的日子，但是不能夠沒有條件或整個條件和我不一樣的人進入，所以她過的平權日子要非常不同於我的。她的狀態讓我覺得很不堪，可是對她來說未必是不堪唷！我不要看，我寫不下去，我寧願就到此為止，因為這樣子一下子比下去，大家都平等了，全部平權了，都和我一樣了。）其實在現代文化或者在當下，在資本主義文化裏，小說有一種魔術作用，它能夠讓人們非理性的部分、心想事成的部分能夠被寫出來，作者在這裡寫不下去了，這句話裏那個非理性的心想事成或魔術作用就清楚得不得了了。

「羞恥」其實是很清楚的，那個「看不下去」就是羞恥的作用。羞恥感並不來自也不屬於現代的性工作與家傭工作，現代的性工作與家傭不需要也沒有這種羞恥了，因為這兩種行業也已經不處於過去的環節。反倒是主人、雇主和女性現代知識份子，如果不仔細思考那個軌跡是怎樣走來的，會有這種感覺，或者這種感覺容易被召喚出來。可是，它之所以容易被召喚出來，文化故事之所以成功地讓某些特定的人變得很卑賤，讓某些特定的工作變得很羞恥，讓某些工作好像極度不堪以致還不如死了算了，倒不是因為那個工作，不是因為那些人，而是某一種不斷在複誦的故事，魔術般地造就了這樣子的氛圍和感受。

那麼反污名運動呢？在臺灣，長期處在卑賤的污名影子下的女人，公娼運動已經證實可以透過現代集體社會運動所訴求的理性化、公共化來解除污穢感知。公娼摘下公娼帽，接受訪問，為自己講話，為群體講話，公娼帽成為抗爭而非羞辱的象徵符號，它已經被轉化了。污穢感知現在反而被那些無法或是不願理性理解污穢之文化歷史記憶與軌跡的優勢女性化位置重新啟動，成為一種新的羞辱力道，一種新的歧視作用。這是非常巧妙的：如何啟動一種其實不屬於當代的感知結構、感知狀態，而能夠讓它和當代的一種新的體制及優勢位置做一種巧妙結合。

好！我想我就先講到這裏，看看大家有沒有什麼說的或問的。

問答

同學：我想花兩分鐘說說我的感受，然後再提出我的問題。我想丁乃非今天的講座和前兩天何老師和甯應斌及其他的老師的一樣，第一，讓我感覺就是好過癮咗！給我一個巨大的衝擊力，這個衝擊力促使我很想回去趕快去細讀文本。我是學二十世紀文學史的，我想多少文本被粗略地拉掉，觀念被套入到文學史的舊套中，這是第一。第二，我想講幾位老師的研究思路、研究方法使我想我應該怎樣面對我的研究對象，然後引到今天的問題來。今天，丁乃非從潘金蓮這裏講到香港的婢妾，我想潘金蓮也是二十世紀中國文學史一個很重要的文學現象，但是奇怪的是，我們不鼓勵潘金蓮或性工作，這好像仍是傳統人蔑視妓女的形象。在二十世紀文學史裏，一個奇怪的現象就是男作家寫得多，女作家寫得少，男作家裏，魯迅、沈從文、老舍、曹禺、歐陽予倩等人的作品都寫到妓女的形象，女作家裏，我印象中只有丁玲的早期的一篇叫〈小屋裏〉和後期 1940 年代《我在霞村的時候》寫到妓女。1980 年代張辛欣有一個記事文學作品《北京人》裏面有一篇寫到一個非常自願去做妓女的訪談。我提的一個建議是，講到妓女，男作家寫的多，女作家寫的特別少。第三，男作家寫妓女時，普遍的現象就是把妓女放在同情的位置上。她們那麼可憐！但魯迅那樣的作品把妓女和個人的感情內化起來，就是非常認同妓女處在非常低賤的位置，但又有苦說不出。像他的散文詩〈頹敗線的顫動〉，哎！寫一個年老的婦人在年老時被兒女羞辱，而當時為養活兒女而出賣肉體，到年老時遭到這種遭遇，最後一段頹敗線的顫動，全身都在發抖，把老妓女的感情和自己的感情同化起來。我發現妓女形象的再現，在二十世紀中國文學史上是非常奇怪的。所以我的問題是：臺灣文學作品裏

對妓女形象的再現有什麼大致的特點？請和我們介紹一下。

同學：剛才丁老師講潘金蓮時，我想到武松投靠他的哥哥，見到潘金蓮時，潘金蓮那麼漂亮，武大郎幾十歲不得已才娶潘，你們有什麼感覺？武大郎個子很矮，男人都看不起他，潘金蓮和武大郎站到一起會有什麼感覺？

同學：丁教授您好！我聽了講座很有啟發。我想問的問題是，在我們的概念裏，我們談到妓女或妓女的文本再現時同情她受壓迫的一面還是值得肯定的。我覺得你從女性主義理論分析看得出來是晚近社會現代女性主義者要求關心如何提倡娼妓，我覺得這種思路的引入，在您的論著裏非常自然，在我們來說則是一種衝擊。到底原來認為受壓迫的東西要怎樣放到主體性裡？這一點在你的研究過程中是否受到衝擊，或者你是怎樣引入這裏？

同學：我們這裏依然討論衛慧的《上海寶貝》、綿綿的一系列作品和九丹的《烏鴉》，以你對女性主義角度的分析，您是怎樣評價這個現象？

同學：我想問丁乃非幾個問題。第一，去年討論過花木蘭形象的問題，當時艾老師給我們介紹了美國一個作者寫的文章《戰爭》，在花木蘭形象裏面，花木蘭是男性裝扮，當時引起爭論，就是說，花木蘭以及簡·愛在大陸經常被當成一種資源，就像我母親對我所說的那樣，要像簡·愛一樣要有一種職業，不要依靠別人，在傳承的過程中要有被當作對抗的性格那種資源。您怎麼看這種聲音？還有一個問題想問丁乃非，良家婦女面對豪爽女人，我們覺得她放蕩、性道德不好，要麼就對抗她，要麼就淨化她，對這樣的衝突，我們到底該怎麼做？不抵抗也不淨化？

同學：向丁乃非提三個問題。第一個問題是丁乃非說到歷史上有些東西可以重新被發掘來羞辱一些人。假如再挖掘歷史的沉澱，古為

今用，化腐朽為神奇，丁乃非您怎麼給他們展開對話？第二個問題是，我們內地的情況對妓女嚴打得很困惑，尤其是 1993、94 年的時候，當時政府屢禁不止、遍地開花，沒辦法禁止。官方一邊打，另一邊又開花，很多人乾脆說搞個紅燈區算了。當時知識份子沒辦法，請問丁乃非這是不是理論對現實的失語？理論如何在現實中突圍？第三個問題是剛才講的女性主義教化的任務是使女性成為馴服的階級，「他者」是不是喪失了自我的意思？

丁乃非：有些問題我能回答就先回答，有些需要想一下再回答。我記性有點長，不會忘記，過一會再回答。

關於《金瓶梅》的部分，我兩年前才把研究結果寫得差不多，這期間因為參與妓權運動一直給了我很大的衝擊。另外我和一位好朋友也做 1990 年代的台灣女同性戀小說，可是我自己也發現，那之前，我不是很有動力去重讀，現在我反而和你們有些像，在重讀之後我才能好好地回答，所以有些問題也是我的知識或者我做的研究還不能完全好好回答的。

潘金蓮和武大郎，那位提問的同學是不是覺得某種不配搭，想問這種不配搭是一種什麼作用？我覺得就文本效應或文本機制來講絕對是讓她們非常不搭配，讓武大郎是一個很不像男人的男人，很下層的男人，可是同時這種男人又有一種道德的代表性，而且身邊還有個道德的護衛者，他弟弟就是這個道德的護衛者。這個男性化道德的護衛者就在武大郎身邊，大郎自己無法護衛，可是他可以體現那個純真的底層男性，然後婢女出身因為使壞被趕出張家門的潘金蓮就被安排懲罰性的嫁給這麼個男的，這個不夠男性化的男人，然後再讓她迫於情境必須要出牆亂來。

《水滸傳》和《金瓶梅》的安排又有差異。其實香港羅卓瑤拍的電影非常有趣，和《橘子紅了》電視劇本有些類似，都把這個底層女性改成

現代女性，所以《潘金蓮的前世今生》裏的潘金蓮就被安排是現代情感的潘金蓮，愛上了武松，而不是像《水滸傳》裏的潘金蓮是個勾引的典型，完全由她挑逗武松。可是我覺得，如果我們用細讀的、歪讀方式，應該可以完全解讀出武松這一方的引蛇出洞，因為他也參與了勾引的遊戲，也就是說，他充分理解勾引是怎麼回事，才可能推潘金蓮一把，把她推到地上等等，陷潘金蓮於不義或者以潘金蓮為罪贖、淫婦，都是這種書寫方式的。

何春蕤：我來插一句話。如果你們看過川劇的版本，川劇裡的武松對潘金蓮是心動過的，因此後來劇中武松殺潘金蓮那一幕其實就是在殺掉自己心中的欲望，用這種方式來處理自己的罪惡感，他殺潘的時候反而殺得更慘烈。

丁乃非：故事中殺潘金蓮，我覺得一方面是武松殺自己的欲望，另一方面則是一種變態的快感。《金瓶梅》本子裏的描述很血腥，武松殺得很殘忍，還剖開潘金蓮的胸膛，讀起來有點像快感，充滿了一種暴力的變態性，也就是道德主體反而充滿了變態性，而且因為是道德主體又更加暴力，和性有一種奇怪的結合。

其實在臺灣也出現過類似的場景，讓我想到了那種殺掉自己的欲望或者殺掉別人以便發洩自己性慾的手法。昨天有人提到公安抓人家看A片，在臺灣，員警也會把所有的A片集中起來舉行一個儀式，立法委員和女性主義者都參加，就是把所有的A片疊成一個小山，擺放得都很清楚是封面向上，所以我們看到的都是一帶一帶盒子上的女體，然後大家非常興奮地用推土機的暴力壓碎片子，然後透過媒體，等於在現代媒體上重演一種很奇怪的集體獵殺淫婦的場面。那種快意，那種過癮，難道還需要在別的地方尋找暴力嗎？這裏就充滿了暴力，其實是蠻恐怖的。這也會讓我想到了，這種行動好像有種迫切性要區隔「我」和潘金蓮，因為「我」和「她」太相近了，於是更需要區隔，而且要

用很暴力的方式區隔。

剛才還有一個問題就是「主體性」。第三世界要怎麼挖掘那個主體性，看起來好像蠻困難的。其實臺灣因為有社會運動的衝擊，在理論上我理解到了這個問題，於是我就開始重新思考怎麼閱讀出另類主體性。可是我覺得問題是我們有多大知識或多少另類知識，以致於能夠改寫原先的侷限；也就是我們的知識能否在理論上有真正比較深刻的理解，還是一直被我們自己的現實生命軌跡或知識軌跡所限？這就需要年齡的歷練了，有過多樣的生命經驗，就會有點不一樣，也就是昨天何老師一直在講的，能夠真的和自己很不一樣的人碰撞到，因為這種接觸而面對其中出來的一些問題，要怎樣去想或理解這些問題，怎麼去真的聽到一些和自己不一樣的或不完全能夠聽懂或基本上不能接受的一些狀態，這些都變得很重要。所以我覺得在理論上會有一種體認，一個層次的體認。可是我覺得在社會運動裏是讓我能夠把那個體認和／或那個理解變成一種真的能回應到運動的死結的東西，當然也不是死結，因為它是逼使我們所有的人想一些問題。

另外，第三世界的問題，我覺得也很重要。我們也是這樣過來的，譬如說，我們去美國讀書或者念女性主義，主要的入門文本一定是某些特定的文本，這些特定文本本身是怎樣的？當我們在讀的時候，我們是和什麼樣的東西特別有共鳴感？我後來非常非常的質疑。我想說的是，共鳴感越強，質疑就要越深。共鳴感其實有著非常非常強大的結構性支柱，而結構性支柱太容易讓它成為一種感情狀態，而這個感情狀態其實強化的就是某種優勢性，然而這個優勢性卻會消失隱身於感情狀態裏。

甯應斌：我來說說有關衛慧和綿綿的問題。好像很多人認為她們兩個不止是淫婦，而且還是漢奸（眾笑），好像對某些人來講，她們表現的女性情欲是民族主義的罪過。不過，她們展現的女性情慾似乎是

自發性的，而且不是受害者型的，不是在控訴自己怎樣被性傷害。很可惜，衛慧只是小說家，大陸的女性研究者還沒有提出另外一種聲音來閱讀她，把她的女性主義和人權的論述結合起來。這在臺灣是有的，就是《豪爽女人》，這兩種力量加在一起，事實上很快可以改變大陸性別文化的性的意義。這當然也聯繫到主體性的問題，就是能不能從另類角度或者另外一種能動性讀出另類的資源，或者反過來去思考為什麼難以閱讀出另類觀點來。

丁乃非：剛才還有個問題，是說花木蘭或者簡·愛因為獨立自強而可以成為內化的資源，這個讀法帶出另外一個問題。一般被認為是經典的作品，其實大多已經建立了某種規範性的讀法和位置，因此才成為經典，而我們讀者閱讀的時候其實是「就那個位、讀那種讀法」。就算女性主義有某種歪讀斜讀，可是她仍然是就著那個位子，因為這個位子有一種權威，有了這種權威才能夠那樣讀，如果你不那樣讀，人家就說你亂讀了，人家就會說：小說不是這樣寫的，它有個主要的情節走向啊！你一定要這樣分析才行。

可是我覺得，讀者不要輕易就那個位子是很重要的。1980年代以後的一些理論，往往是連在社會運動後面的闡述，是因為已經在生活中有了太多不同的奇怪位置和異類，因此能夠在既定的、不分經典和非經典的文本裡都閱讀到他們想要閱讀的東西。就像昨天何老師講的，武俠小說也當情慾文本，可是小說專家就會迷惑：「啊！你怎麼能這樣子讀？」有很多人討厭李安的電影《臥虎藏龍》，因為好像完全壞了武俠小說的傳統，裏面充滿了男女情感；可是同時也有一堆女研究者覺得，武俠電影終於有了對情感比較深刻的刻畫，對女性角色也有了比較複雜的描述等等。從某個角度來說，李安結合了武俠類型和十九世紀感知小說的主流，可能正是就了某種主流的位子。我覺得這是一種看法當然也可以爭辯的。

從某個角度來說，我已經受不了寫實愛情小說，不過我也要趕快說，我是讀《簡·愛》長大的，那種說法我非常熟悉。我在教《簡·愛》的過程中也很痛苦，有些學生會和我說，「你再這樣子教下去，我本來非常喜歡的文本被你講得就再也不能讀它們了，後來就完全解體了，自己也慘，文本也慘。」可是我覺得還是能繼續看下去那個過程也很重要，我們需要發掘一些新的愉悅。我覺得慾望、愉悅和主體位置非常地緊扣在一起，你一直說「我愛的就是那樣的東西，永遠都完全沒有改變的」，這恐怕就意味著你選擇死守某個主體位置。我是覺得應該嘗試別的一些位置也是蠻不錯的。有一位同志科幻作家（Samuel Delany）就說，他小的時候如果沒有各種非文學經典的著作，像漫畫啊之類的奇奇怪怪作品，那他可能長不大，他可能沒有那樣的想像資源讓他有勇氣長大。我覺得想像資源從來是人們不太重視的，但是它有很大的重要性，經典的侷限力道就是在讓人們回到正統或者耽戀正統，預示欲望正統的作用。想像的空間是很重要的，可是常常是非常被鄙視的，人們總說那是逃避主義（escapism）；其實那絕對不是逃避，它是讓很多被看起來必須要去逃避的不正規的人們能夠存活下來的重要因素。

我覺得有很多主體已經在這樣子閱讀，他們已經在文學批評界有很多不同角度的閱讀。少數族群啊，同性戀觀點啊，跨性戀觀點啊，不同觀點的閱讀依然存在，這些觀點都是另類觀點的挖掘。其實當初女性主義也曾經這樣，也有同樣的問題，女性主義的閱讀就是認同某一性別（女性）的人，而認同男性性別的人可能就覺得和自己無關，因此完全不要看它，它對我不會有資源，不會提供資源。可是我覺得就是要看這種異類作品、異類觀點。同樣的，作為女性，看看其他位子上的女性或非女性，不男不女的那個位子，一定很重要。

好，面對良家婦女或豪爽女人，除了不對抗、不淨化之外，還有

什麼可能性？我覺得有一種可能性是在閱讀上和行動上。我覺得昨天何老師已經講得非常清楚，就是和她們站在一起，運動上和她們站在一起，靠近她們。你不是取代她，你不是為她講話，你不是變成她。完全不是！而是站得很靠近，很親密，站在一起就會起一種讓正統非常害怕的同化作用，因為確實會污染。也唯有這樣，才會發生一種質變；站得很貼近、很靠近，能夠參與一種欲望，終於也許挖掘出所謂正統內部的各種看似規矩的變化等等。

好，最後的問題是歷史羞辱，古為今用，借用歷史的故事來改寫現在的電視劇。我覺得「對抗」與「古為今用」可能不經意地強化了某一種過時的、可能不恰當的羞辱，這種不恰當也絕對不是偶然，它是強化一種新的不平等，正當化一種不平等。畢竟，不平等的政策，正是正當化一種新的不平等情感。這樣的羞辱，我們就要有對抗性地古為今用，這也絕對可能。

還有人提到「理論的失語」，意思是我們突然覺得女性主義知識不足以面對公娼走出來抗爭這件事情，就連第一世界也沒有提供抗爭的理路，因為過程也都非常不同。後來我們就發現，不同的國家，不同的地方，不同的地區，不同的文化，不同的歷史，不同的政治經濟狀態，都會提供很不同的資源或者阻礙。面對這樣子的新社會形式和主體出現，譬如後來我碰到孟加拉來的朋友，他就說當地的性工作者走出來抗爭時，某一些中產階級婦女團體就發揮了非常不同的作用力，她們是積極的去參與，把性工作者接到家裏，所以我剛剛說的質變就發生了，孟加拉的朋友還說必須在某種運動狀態之下親密接觸、對話、瞭解、互相交流等等。反正，不同的地方資源不同，歷史淵源不同，會有不同的情境和可行性。

同學：我想問一個問題，剛才您提到了香港的婢妾結合制度，我看到的婢妾和性工作者絕對不同，婢妾和現在的二奶比較相似些。我

看到過 1980、90 年代香港的電視劇，講的是婢妾生的兒子和正妻生的兒子的故事，正妻生的兒子又包了二奶，婢妾生的兒子很爭氣，結果也得到社會的認可。你怎麼看這個安排？

丁乃非：我就著現在的想法說說看，我覺得婢妾制度演變的軌跡當然會岔開。我讀到的研究顯示，要麼她就納入家庭變成妾，要麼她就變成延續家務工作或者是性工作，然後就不可考，至少在目前所知的研究裏面看到的有這樣子的狀態。你的意思是說，二奶和性工作者有非常大的不同，我覺得這就和家庭有關，她被納入家庭和沒有納入家庭會有很大的不同，就是說，當她被納入家庭變成妾，被統合進來，這顯然沒有方法讓她的下一代全部變成現代都市的人，抹平上一代的所有差異，下一代會因為這樣而承受很多不同。你說的婢妾的小孩因為差異的身份而承受污名和壓力，他要爭氣，他要爭二三代的氣，也要爭他自己個人一代的氣，所以努力出頭。這種心理狀態、情感狀態、那種陰影，顯然污名也不僅是針對性工作者，因為就有一堆人會把污名往這種孩子身上套：「你看他媽媽，難怪他會這樣嘛！一定是這樣。」納入了家庭，就一定會有一整套機制來合理化；然而在家庭之外，例如是性工作者，又是不合法的，加上累積的道德污名，那就很難了。

同學：有報紙報導，有一個臺灣的元配把大陸的二奶殺掉了，但是當時臺灣輿論好像挺同情元配的。

丁乃非：我覺得臺灣現在確實很有趣，昨天有人在問：臺灣是不是比較傳統？臺灣是不是比較儒家文化？我想要說的是，某一些舊情感正在被新的情境挪用，當然一被挪用，這個東西就已經不是原來的東西了，它就已經不是原來的儒家文化了，它已經被徵用了。可是這個徵用是怎樣的徵用法？你剛才說臺灣比較同情元配，我覺得確實在臺灣有一種聲音，像李昂或者有一些蠻資深的而且蠻權威性的女性主

義者都非常倡導「元配女性主義」，也就是元配女性主義同情元配、保護元配。這個詞其實非常恰當於一個很特殊的歷史脈絡，一夫多妻在制度上是完全不可能的，可是它現在已經有了很不同的變相，人們雖然已經活著各式各樣的情慾關係，多半已經偏離了一夫一妻，但是在公共論述裡，還是要說一夫一妻，新的形態也在發生，可是你說它是封建情感或者封建關係，它當然不是，在它裏面是很複雜的很多因素，包括新的平等因素在裏面操作或者是再現。所以我覺得不能把它全部打死，而要思考在這裏面怎麼拉出能夠接連的、進步的東西，而且還要分析到底元配主義是如何透過不平等、如何透過打壓非元配位置、透過能夠合理化對所有非元配位置的不同情來運行的。元配位置，或者對元配位置的慾望，在小說裡常常可見，但是元配也有很複雜的狀態，可是這個複雜的狀態目前全部不見了，就跑出來了現代女性，而元配作為現代女性的基石，就理所當然化了，這是非常危險的。

艾曉明：我們下午再回到教室來，好不好？有什麼問題接著再談。

2003年1月8日上午

錄音整理：國佳、余孝平、常彬

參考文獻：

- Armstrong, Nancy. 1995. *Desire and Domestic Fiction: A Political History of the Novel*. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, T. Louise. 2000. *Sex Slaves: The Trafficking of Women in Asia*. London: Virago.
- Dumont, Louis. 1981. *Homo Hierarchicus : The Caste System and Its Implications*.

- Chicago: University Of Chicago Press. 杜蒙，（1995），《階序人》，王志明譯，台北：遠流。
- Gallagher, Catherine. 1995. *Nobody's Story: The Vanishing Acts of Women Writers in the Marketplace, 1670-1820*. Berkeley: University of California Press.
- Jaschok, Maria. 1988. *Concubines and Bond Servants : The Social History of a Chinese Custom*. London: Zed Books.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. London: Harvard University Press.
- 丁玲，1944，《我在霞村的時候》，桂林：遠方。
- 九丹，2001，《烏鴉：我的另類留學生活》，台北：生智。
- 何春蕤，1994，《豪爽女人》，台北：皇冠。
- 琦君，1991，《橘子紅了》，台北：洪範。
- 衛慧，2000，《上海寶貝》，台北：生智。
- 魯迅，2003，〈頹敗線的顫動〉，《魯迅文集》，浙江：浙江文藝。
- 張辛欣，1986，《北京人——100個普通人的自述》，上海：上海文藝；台北：林白（1987）。

浮出地表的性邊緣

性工作與跨性別

何春蕤 主講

經過這幾天的課，我有一個強烈的感覺，我把這個感覺濃縮為目前在我背後銀幕上投射出來的話：

知識就是認知世界的方法和媒介，也是這個認知活動的結果和沈澱。個人出於主體位置的有限身體經驗則是知識的重要物質基礎，因此也往往反映了、並構成了個人認知的局限。

換句話說，我們每個人認知世界的時候不可能擁有全知的位置，即，所謂最好的位置、最正確的位置、能夠看到最全面的位置。相反的，我們往往是在自己有限的生活和身體經驗基礎上去瞭解世界、認知世界。可怕的是，我們有時候會把自己有限的眼界當成唯一正確的、符合歷史的、符合社會的世界觀，而那種自以為是的觀點往往會對自己看不懂的東西做出一些強烈的反應出來。這倒不是說認知的方式錯誤，而是顯示，遇到有別於我們習以為常的知識和現象出現時，我們不應該先排斥、否認、批評它怎麼可以這樣；相反的，我們可能需要首先承認，我們自己認識世界的方式有可能缺乏彈性，缺乏謙虛，我們需要敞開眼界來認識別人是怎麼認識世界的、別人是怎麼生活的。真正有問題的，可能正是我們僵化的眼界。

今天下午，我就想要針對這個現象來呈現我在過去兩、三年中所做的一連串實地研究，而我所呈現的對象都是存在在我們一般的理解和認知框架之外的。同時，我也希望今天下午的報告能夠回答兩個重要的問題，這兩個問題也已經在這個課程當中開始浮現。

第一個問題就是，一直有人問我要怎麼樣才能找到另類的主體性（所謂「異己」、「他者」）？要怎麼樣才能看得懂眼前的這個東西原來是一個另類的主體性，而不是某些人意志不清楚、頭腦不清醒的胡作非為？事實上，另類的主體性很可能是我們這種狹窄的小腦袋認不出來的，是我們不太熟悉的，還可能是我們一向就很輕蔑對待的那種主體性。我會在今天下午報告的前半段，也就是透過我對性工作者的訪談研究來回答這個問題，順便也可以解釋為什麼有些人就是看不懂另類的主體性？為什麼有些人怎麼看都看不出別人有主體性？為什麼有些人怎麼看都覺得人家是淫婦，覺得人家是頭腦不清、愛慕虛榮的女性？

第二個很常遇到的問題就是：像這種另類的主體性是怎麼在日常的社會實踐中體現出來？怎麼呈現出來？怎麼長成的？換句話說，你我都是人生父母養的，活在社會主義的旗幟下，為什麼她長成那個樣，我長成這個樣？為什麼人家衛慧那個樣，我卻這個樣？你要回答的問題是：為什麼她可以長成不一樣的人？為什麼她能夠長出不一樣的主體來？換個方向來說，你又是怎麼長成你這個樣的？這個長成過程不是個抽象的過程，它是一個日常生活的過程。我要在今天下午的後半段，透過另外一種主體，也就是跨性別主體，來說明他／她們如何努力的長成他／她們要的那個樣，為什麼他／她們的主體性會跟你的有差別？

性工作者和跨性別者因此構成了今天要談的題目：「浮出地表的性邊緣」。他／她們們原來在地下，原來被大家踐踏，原來大家看不見，但是現在他／她們們因著歷史的因緣際會慢慢的浮出來了，而我

要透過我自己這幾年的訪談、研究、認識、虛心的學習來嘗試呈現她／她們。

性工作者

讓我先引用一位非常出名的女同性戀女性主義者（Joan Nestle）的話。她說：「如果我只知道自己的梦想，那我就永遠不會瞭解自己追求自我的衝動是如何侵犯了他人的生命史，我永遠不會瞭解我自己在語言、想象還有欲望上的局限，是如何弱化了我對他人生命的詮釋。」

我們在過去兩天半的課程中一直在說一件事情，那就是：邊緣的人口、另類的人口向來就存在，只是他們的生活世界和我們的生活世界一直被有意的隔絕起來。如果大家奇怪怎麼在你的生活中看不見性工作者，那是因為你的生活軌跡很根本的和她們的軌跡隔絕，我們彼此楚河漢界的過著不同的生活。人們還常常提醒你不要走到某一區去，那邊是不好的地方，提醒你不要化妝打扮，說那會使你像妓女，這些都是使得我們和性工作的生活軌跡隔絕的方法。但是現在在某個歷史的節點上，因著風雲際會的歷史因素，性邊緣人口走到了你面前，在這個時候，每個人都面對了一個挑戰，這個挑戰就是：當性工作者站在你面前，說「我要工作，這是我選擇的人生道路」的時候，你要怎麼回應？作為研究生也好，作為研究者也好，作為一個普通的女人也好，作為一個政策的制定者也好，在這一剎那，你就必須去回應這個現實。她已經說出她要的，你要怎麼回應？

性邊緣不被看見，被隔絕，被孤立，主要是透過「污名」的效應，也就是一堆先入為主的成見，認為性工作是可恥的工作，認為做這一行的人是虛榮作祟，認為這樣的女人是下賤的女人等等，使得她沒有辦法對你說她是誰，使得她根本就自動隱形。但是，諷刺的是，在

壓力最強大，也就是在臺灣官方取消娼妓執照或者在掃黃打擊娼妓的時刻，往往也就是性邊緣人士浮出地表，和其他的人口群面對面，和其他群體結盟的時刻。當然，結不結得成盟是個問題，即使在 1980 年代，美國女性主義者 Kathleen Barry 發現有娼妓在女性主義的場子裏出現，在同一個座談會做引言人的時候，竟然也會說：「對不起，我不跟妓女同台」，因此要求妓女離場。這對於女性主義一向高舉的「姐妹情誼」是一大諷刺，顯示這些女性主義者要求自己的姐妹必須是某一種人，要跟她一樣，要受她尊重，要跟她同流的人才可以。要是跟她不一樣，是夠不著她那個階層的人，那就只能閃一邊去：「你不是我的姐妹！」

當然這種強壓的時刻也可能是不同主體在認識上結盟的契機，而這個契機竟然在 1997 年的臺灣出現了。在 1997 年之前，我們這些在臺灣搞婦女運動的人其實並沒有好好想過像性工作者這樣的女人。1993-94 年我們開始講女性情欲解放運動的時候，我腦筋裏浮現的其實主要是一個模糊的女人圖像，當然她可能有好多種樣子，包含了許許多多不同種女人，但是其中還沒有清楚地浮現性工作者的圖像，即使有點意識到她的存在，也只是一個模糊的存在，而沒有具體的理解性工作者是怎樣的。可是，1997 年當臺北公娼走上街頭要求工作權的時候，臺灣的女性主義者面臨了一個非常嚴峻的挑戰，那就是，當這樣的女人活生生出現的時候，你要怎麼樣回應？你要跟她站在一塊兒，維護所有女人的生存權益？還是你要站到當時的臺北市長陳水扁那一邊，用市政府的壓力把她們打回去？你選哪一邊？在那個時候，其實沒有中間的位置，你要不就是跟她們站一起，要不你就是跟強權站在一起。你要選哪一邊？

其實在 1997 年之前，臺灣也發生過牽涉到性工作者的爭議事件，為婦女團體面對面認識性工作者提供了一個契機，不過當時婦女團體

所表現出來的躊躇遲疑就凸顯了問題的所在。1994 年 4 月，臺北師範大學有個男教授被控性騷擾了他的女學生，後來還引起女性主義者和婦女團體聯手在臺北街頭遊行抗議這個社會容許性騷擾持續發生。沒多久之後又爆出另外一個案子，男主角就是電視節目「非常男女」的主持人胡瓜，他有天晚上跟一群朋友到酒家去，稍晚帶了一個小姐出場，第二天這個小姐向媒體揭露，說胡瓜對她有身體上的侵犯，這個消息當然又引發軒然大波。由於這兩個消息發生的時間很近，按理說，對性騷擾案關心的婦女團體和女性學者也應該團結起來，為這位小姐討回公道。可是這個時候女性主義者好象反而有點猶疑起來，這種遲疑很典型，因為她們就和一般社會大眾一樣，都在想：「這可能嗎？小姐不就是做這行的嗎？出場約會本來不就是某種協定要做那種事情嗎？而且胡瓜那麼有名有錢，說不定這個小姐是想趁機敲一筆。哎呀！誰知道這裏面有什麼問題，還是不要惹她為妙。」

多有趣啊！人們對女性主體的假設，其實決定了對同一類案件會有什麼天壤之別的评价和回應。如果牽涉到的是大家認為天真純潔的女大學生，就覺得「天啊！多可怕的壓迫」，還群起抗議，為她爭公道。可是如果是一個酒家女控訴一個有頭有臉的人，他們就會對她說的話加上好多個問號，對她的控訴冷漠以對。

就是因為這種成見，1994 年女性主義者沒有把握好認識性工作者的契機。可是 1997 年臺北公娼走上街頭卻提供了另一個契機，而這一次，女性主義者不得不面對問題。之所以非面對不可，是因為有一些主流女性主義者正是幫助臺北市長陳水扁廢掉公娼營業執照的人，而當公娼們沒有選擇忍氣吞聲，反而集體現身要求工作權的時候，另外一些女性主義者決定跟公娼結盟，也就是選擇與主流的女性主義者對立。後面這些女性主義者和公娼結盟的原因其實很簡單：弱勢女性抗拒強權的時候，女性主義學者怎可袖手旁觀？更何況公娼甘冒污名，

戴著公娼帽遮臉，拉著標語上街頭，她們平均年齡三十七、八歲，有些年齡非常大，大部分根本不識字，只有少數上過小學和初中，她們哪有那樣的公眾言語能夠跟陳水扁的女性主義策士們辯論性工作？她們只能說個人的人生選擇，她們只能說「我選擇用這個行業來養活自己，養活一家，但是至少我不偷不搶。」可是主流女性主義者就洋洋灑灑地說些女性主義理論，什麼父權剝削、什麼男性掠奪、什麼女體物化，反正說來說去就是要證明性工作是個對女人不利的工作，是個幫助父權的工作，是個屈辱女性的工作，而公娼們應該接受轉業，離開這個行業。

女性主義者在向社會大眾發言的時候還有一個利器，那就是有些女性主義者做過有關娼妓的研究。不過她們的研究都是在那種拘留被捕倡妓的地方做的。誰都知道，在這樣一個高壓結構的拘留所，如果有研究者來問被捕的倡妓：「請問你為何從娼呢？」決不會有人敢回答「我高興，我喜歡，這個工作錢多事少離家近。」（眾笑）她不能這麼說，要是說了，人家會說她死不悔改，這樣就絕不會放她出去。因此，如果有人問她在這個行業中的感覺如何，她一定要說多麼的不情願，多麼的痛苦，多麼的不想做，但是被經濟困窘情勢所逼。在拘留所的空間裏，研究者所能得到的有關於性工作的資訊因此一定會很局限，因為連性工作者都知道要把自己描繪成一個可憐的、受害的、又完全無助的角色，這樣才能獲得同情，早日釋放。然而，在那樣一個空間裏面收取到的有限學術資料後來竟然成為主流女性主義者在報告娼妓研究時非常重要的證據，有了這些資料就可以堂而皇之的說：「你看看，我們跟很多性工作者做過訪談、統計、資料，這些資料都顯示娼妓這個行業不能做下去，因此市政府的廢娼政策是正確的。」當時 1997 年的主流女性主義者就是強調女性在性工作裏面其實很難有她們的自主性，性產業的結構使得她們都被老鴇保鏢看得緊緊的，沒

有辦法自主，沒有辦法反抗，所以性工作不是個好工作，性產業是個非常惡劣的產業，一定要把它消滅掉。

可是當我們跟公娼並肩爭取她們的工作權時，我們所看到的、瞭解的卻不是那麼一回事，因此我們對於做另外一種學術研究有了興趣，我們覺得需要在一些比較沒有壓力和框架的空間裏去瞭解性工作者的生活到底是怎麼樣的。

首先，我們在訪談中觀察到，許多性工作者早已經在這樣一個被大家視為缺乏善意的工作場域，也就是性產業中，發展出頗為自主的力量與能動性，甚至能夠主動在性工作的實踐中創造某些形式的專業操演，也就是非常專業的自主能力，而不是說進了房間就任客人宰割。這和女性主義者對性工作者慘狀的描寫很不一樣。

另外，性工作者不但會使用她們專業的身分和形象來盡量掌握在性交易中的主導權，同時遇到別人質疑或者輕蔑她們的工作時，她們還會進行新的論述建構，以重新描繪女人在身體情欲上的可能發展，具體而且積極地改寫女人的情欲宿命。什麼是女人的「情欲宿命」呢？說簡單一點，那就是一般人遇到性事的時候總是覺得「男賺女賠、男爽女慘、男得女失」的情欲邏輯。可是性工作者在講性的時候從來不是這樣看事情，她們說到性事的時候，總是輕描淡寫、或者意氣風發、或者得意洋洋的，因為她們在這些事上總是最有經驗的，最掌握局勢的。可笑的是，這些新的看法和說法都是那些「好女人」根本想象不到而且很難理解的。等下我會舉些例子。

更重要的是，性工作者的這些論述說法甚至可以重新打造有關性工作的文化想象。她們所描述的性工作，跟我們在一般學術研究以及救援團體嘴裏聽到的性工作完全不一樣，因此這樣的描述和說法不但可以自我轉化性工作這個行業的文化意義，也可以間接改變性的社會與文化建構。

性工作的專業操演

好，我們來說說性工作者到底創造了哪些所謂的「專業操演」？因為時間有限，我只能簡單地解釋。

其實很多行業都有它「操演」（performativity）的特性。英國哲學家 J. L. Austin 創了這個名詞來說明語言中某些儀式性的說話本身就是一種「行為」、「行動」，而非只在描述什麼狀態；有人把這個概念翻譯成「以言行事」語句、「完成行為句」，中國也有人把它譯成「實行式言語行為」、「完成行為式話語」。我則選擇把它譯為簡短的「操演語句」，主要是因為「操演」本身帶有強烈的實踐意義，而且「操」這個字的原意中還有重複演練的意義（如軍旅中的「出操」），並且多多少少包含著「非隨心所欲」的意味在內，可以標示語言被社會文化形塑的層面。更重要的是，由於操演需要按著腳本重複實踐才可能形成原先的權力效應，因此也提供了很多可能被抗爭的主體挪用、改寫、曲解、重塑的機會。這正是操演的兩面意義。

用操演來說專業的實踐，意思就是說許多行業都發展出一定的儀式性做法，在說話和動作中投射其專業的形象，讓你覺得不得不跟著他們的遊戲規則來玩，這是用專業形象來掌控互動模式的手法。各位都去過麥當勞，一進門就有人用很正式的語氣跟你說「歡迎光臨」，然後到了櫃檯前面，他跟你說「我為您點餐」，你點完餐之後，他一定要補一句「要不要來一份 xxx」。你以為她們說這些話、替你建議點餐，是真的特別關心你，希望你吃得好啊！對不起，她跟每個人都講一樣的話，有一套儀式以表示她是一個專業的從業人員，在那種時候，你根本不能把她當成一個一般的青少年來任意地指使她。麥當勞的專業操演還透過空間上的安排控制著顧客的動線，建立起「秩序」來，大家按照店家所規定的秩序排著隊點餐，端著盤子到固定的地方去吃，吃完還要自動把餐盤收好。那樣的秩序，一個井然有序的空間，是麥當勞

文化的一個非常重要的專業操演。

事實上，所謂「專業形象」通常屬於那些與日常生活隔絕、操演實踐十分發達的行業。愈專業的行業（例如醫生、律師、軍人）就愈明顯有其操演的特性，以鞏固其專業性和權威性，不過也因此可能被別的行業模仿、引用這些實踐上的操演，以投射或者複製專業的形象，而能和地位比較高的行業一齊雞犬升天。這也就是說，今天麥當勞說「歡迎光臨」，趕明兒酒店也跟你說「歡迎光臨」，妓院也跟你說「歡迎光臨」，它們都引用同樣的操作方式來投射專業形象，行業之間相互的模仿、引用其實使得某些可能原來並沒有專業化機會也沒有專業化可能的行業（例如性工作）慢慢的有一些專業的形象和力量出現，使顧客不自覺地感受到這是一個有特別規矩的地方、是個不太能為所欲為的交易。當然，能夠模仿、引用別的有正當性的專業操演，並不一定會使性工作真正提高它的地位，可是至少它使顧客沒有辦法像從前那樣子為所欲為，認為性工作是個沒有章法的行業。性工作自己的一定專業規範、一定的專業操作方式，要是能繼續專業化，也就是說它設立起各式各樣的操作方式，對於顧客開始形成一些要求的時候，就愈來愈帶給性工作者掌握自身勞動過程的力量。

大家想象性工作是什麼樣的？有些人可能去過，有些人可能從來沒想過。很多人都認為那是一個讓男人任所欲為的地方，進了房間上了床，他們愛怎麼樣就怎麼樣。可是我告訴你，從來沒有性工作是這樣操作的，因為那樣子的操作方式會讓性工作的勞動者無法維持她的主權，維持她的自我，也就無法生存。一個勞動者雖然想要獲取她本身勞動力的一定回報，但是她也一定會建立起一些規定來維繫自己的某種主權範圍。大家都聽說過很多妓女有一件事情絕不跟客人做，哎，對了，就是不和客人親嘴，好象嘴是某種神聖境界，其他地方才可以商量怎麼樣操作。這就是一種維護主權的做法，一種不讓自己全

然被淹沒的策略。

當我說有一些性工作者已經在她們的日常實踐中找到了一些主體性的力量，發展出一些專業操演，已經開始愈來愈有力量，還有機會來操控她們自己勞動過程的時候，有些社會學者會跳出來說：「你描述的主體性跟勞動過程的操作，到底有多少妓女做得到啊？你那個描述是不是太美了點啊？很多妓女恐怕做不到那個程度吧？」我們談青少年自主性的時候，也有很多人說，「不是所有的青少年都是這樣吧！我看到很多青少年很混的，頭腦不清楚。」好了，這裏就遇到了一個有關「代表性」或者「典型性」的問題。

研究者到那些拘留機構裏面去訪談性工作者的時候，「發現」她們家庭背景都有問題、本身的價值觀混亂、羞於告訴別人她的工作，於是很快就做結論說，「看哪，這就證明了做性工作的人都是出於某種問題家庭、價值觀混亂、對性工作覺得羞恥。」大家好象也都接受了性工作的這種「典型」和「代表性」。可是同樣做研究，我們在性工作的現場訪談結果顯示出性工作和工作者的一些正面特質和力量時，大家卻立刻質疑：「是嗎？這有代表性嗎？」嘿，奇怪，她也是研究十個人，我也是研究十個人，怎麼她觀察的負面特質就那麼有代表性，而我研究的正面特質就沒有代表性？這種在研究方法學上的歧視是需要被提出來的。事實上，「代表性」或者「典型性」蘊涵了深刻的理論預設：在既有的觀點中，某些「代表性」正因為合乎了我們的成見，於是看來就非常的典型。說穿了，質疑「代表性」或者「典型性」，就是用這個方便的手段來排擠其他真實的存在。

接下來，就讓我來說說我的研究。我在臺灣訪談的性工作者不只包括臺北公娼，還有包括了讓人作畫或者幫著展示產品的人體模特兒，替人按摩的油壓指壓小姐，另外還包含我們臺灣非常出名的檳榔西施，就是賣檳榔的年輕女孩。有人或許會問，這些工作者都是「性

工作者」嗎？如果你覺得一定要有性交才算性工作者的話，那麼可能很多妓女都不能算性工作者，因為她們交易的形式蠻多樣的，事實上，現代的性工作很重要的內涵就是在性方面的調情挑逗，例如電話性交或者其他的非性交式性交易。要是你想象不到我現在說的各種性工作形式，那恐怕只反映了你對「性」的想象和經驗只集中在男對女的插入式性交，那是太單薄了。因此我在選取性工作者進行訪談的時候，決定寬廣的來看，考量的條件是她們的工作都以性的吸引為重要的動力，而她們也都同樣背負性的污名。

我以這樣的一個定義和原則來找尋在性領域中工作的人，而她們所展現出來的專業操演可以從三個面向來看：第一，性工作並不是讓顧客任所欲為的工作，工作者其實對於自己本身的工作有一定的局限界定，只願意做什麼，只願意接受什麼，而且有能力維持那個主權。第二，有人批評她們的時候，她們並不輕易的屈服而羞慚，反而挪用既有的正當論述來護衛自己。第三，在這個變化快速的年代，連性工作者也知道需要調整自我以便永續經營。

在第一個方面，我舉一個簡單的例子。很多女性主義者都喜歡引用一幅照片來顯示男性肆無忌憚的侵犯女性主權，在照片中有一個打扮非常時髦的女性在街上走，周圍所有的男人都轉過頭來以異樣眼光看著她。女性主義者於是提出 male gaze（男性凝視）的說法，指出男性目光的侵略性和佔有性，女性觀眾也都在這個詮釋中感受到憤怒和無助。按照這個說法，人體模特兒應該是受害最深的了，因為她們就是光溜溜的任人目光凌虐啊！在大家的想象中，這個工作實在有點不堪。

可是我所訪談的人體模特兒卻不是這樣操作的，她用她自己的儀式性動作來建構出工作場所的氣氛，也以此來掌握這種場面的主控權。首先，她絕不在畫室眾目睽睽前面脫衣服，而是在別的房間或廁所中先換上一個袍子，或者用大毛巾包著，這種特殊的穿著就標記出

一個特別的身分，是與日常的自我有別的身分。走到畫室前面的時候，她也不會很靦腆的、羞怯的、膽怯的脫掉這最後的遮蓋，這樣的退縮表現事實上是向眾人表示自己已經先心虛了，先罩不住場面了。相反的，她會和所有的人四目相接，毫不畏懼的傳達自己主控局勢的樣子，完全不給對方任何期待的、盼望的、等看脫衣舞般的心情。人體模特兒不但用這樣的氣勢掌握整個作畫的空間，也主動掌握畫室的時間。她會自己帶一個鍾計時，還會有一個鈴，這兩樣東西就讓她成了這個空間中的時間掌管者，而透過掌握時間，她還可以掌握作畫者的動作。你以為在畫室中只有男性凝視肆無忌憚的凌虐女體嗎？錯了，她才是主導者，她會主動的說：「今天的時間分成四個小節，每一小節畫 10 分鐘，我會換一個不同的 pose。好，現在開始。」說著說著，「刷！」的脫下罩衫或毛巾，整個女體呈現，然後她自己高興擺什麼 pose 她就擺了。面前的人沒有一句話敢講，沒有流口水的機會，這就是專業操演，就是透過一些儀式性的舉動，某種言辭、某種表情，架構出來一個氛圍，以此來宣告：「這是一個非比尋常的場合」，而在這空間裏面，誰是主導，清楚得很。好女人出於自己的感覺、自己的身體不自在，也許只看到男性凝視在看女體，但是對於這個模特兒來講，她非常清楚自己在做什麼，而且她有能力能夠操控這一群人，時間怎麼分段，要進行什麼活動，都是由她主導。

其他性工作者也一樣有自己的儀式動作來掌握交易的情境。我不知道這裏妓女一般的行業規矩是什麼，在臺灣的某些妓女戶裡，往往客人選定了妓女之後，這個妓女做的第一件事就是到後面去端一盆水，拿條毛巾。這是一個儀式動作，表示「現在開始，我們進入性交易的活動，這個時段是有特殊意義和規矩的時段，而我是一個專業的服務人員。」這樣的儀式動作標明了交易空間不是尋常時間，而是有一定的架構和規範的，而性工作者則是這個架構和規範的執行者，她

的舉動維護了這段時間的秩序和意義。你看到的可能是妓女端水準備事後清洗身體；但是真正的意義其實是開始計費、開始交易、開始由妓女掌握交易行為。

一般人想象性交易的時候總是想到性工作者這個女人多麼可憐，任人蹂躪，不過讓我告訴你，性交易從來不是這樣的。比方說，臺北公娼交易的時間一節是 15 分鐘，老實說，15 分鐘的交易時間對顧客來說真的不是那麼好過的。我的意思倒不是說男人要維持 15 分鐘的雄風很難——當然那也是有點難（眾笑），可是真的困難是要一下子就能勃起才不至於浪費太多交易的時間（眾笑）。你們別笑，很多男人確實需要一些時間才能夠勃起，才能夠進入情況，可是你要知道，執業房裏一定有一個鍾，這樣大家該什麼時候結束才不會有不同意見，時間到了還要繼續，那你就加錢。那個秒鐘滴滴嗒嗒走，壓力很大呢！

（眾大笑）大家想象性工作的時候總是覺得：啊，一個龐大堅硬的陰莖和一個可憐無助的女體！對不起，各位，那個龐大的陰莖並不是永遠都龐大堅硬，它有時候想要龐大還大不了，想要堅硬還軟趴趴的，要不然為什麼威而剛（偉哥）賣得那麼好？為什麼那麼多人要吃治陽痿早泄的補藥？女性主義者越強調男人那話兒的龐大堅挺、永遠不倒，你就越覺得可怕，你就越沒有力量；可是事實的情況是，看到中國有淵遠流長的壯陽文化，很多男人每天補來補去，吃這個鞭吃那個鞭，你就應該知道所謂堅挺龐大的陽具很多時候不是那麼回事，但是可憐的是，我們女人竟然只能想到它很可怕，哎，真是自己嚇死自己。

在這裏我們得好好來想想，性工作者跟一般女人到底有什麼不一樣，所以不會把男人的那話兒當成可怕的東西，不會像好女人那樣自己嚇死自己，反而能夠日日與它為伍，甚至操作它？說簡單點，那是因為性工作者比一般人更直接、更頻繁、更赤裸裸地接觸到性和性所勾動的各種微妙反應，因此她比一般人更清楚那是怎麼一回事，也更

有能力來處理和它的互動。

比方說，有的男人進入執業房之後非常靦腆，很不好意思，你們沒想過這種事吧！有些男人一開始就陽痿，他不知道怎麼辦，或者他不知道應該要怎麼樣開始，要怎麼樣跟妓女互動。但是性工作者比一般的女人有更多的頻率、更直接、更赤裸裸地接觸到這檔子事，所以她們反而知道怎麼搞，怎麼玩得轉，怎麼樣控制那些不可言喻的、不能說出來的情緒糾葛。你們可能聽說過很多年輕人第一一次性行為都寧可跟妓女而不要跟自己的女人做，你們可能想，這是怎麼回事啊？這個人怎麼腦筋不清楚啊？其實那是因為，性在這個社會脈絡中被賦予了太高的禁忌和顧忌，男人又被指派要在這種事情上顯示出他的男性氣質，也就是主控場面、順利的完成表現。這麼一來，作為新手，他實在需要一個在性的事情上能夠體貼理解他的困難、他的躊躇、他的手足無措、他的脆弱自尊的女人，幫助他渡過新手上路的難堪。妓女雖然是個女人，但是她也是個陌生人，更重要的是，妓女的專業可以理解他的靦腆，可以理解他為什麼一觸即發，可以幫助他重振雄風，這是女朋友和老婆比較做不到的。妓女有她在專業上累積起來的經驗和知識，她知道要怎麼樣去安撫這個顧客，好讓顧客能做得好。很多妓女告訴我，她們常常遇到顧客一進門就陽痿的，在這個時候，性工作者反而要變成性治療者（眾笑），要給他鼓舞士氣，要慢慢地幫助他放鬆，幫助他能夠完成性交易。你要是沒有跟性工作者談過話，你要是完全從常見的文化想象來想這個事情，你就根本不可能知道這一面。

剛才說的人體模特兒更衣的儀式，以及妓女端水盆拿毛巾的儀式，都是性工作者標記她專業操作的儀式，用這些方式來積極劃定執業的時間和空間，以及其中的互動和活動。

我有一次問一位臺北公娼會不會在路上遇到客戶，那怎麼辦啊？她很灑脫的說：「那怎麼辦？不認得啊！喂，你到這個房間裏來的時

候，你是我的顧客，出了這個房間，誰認識你啊？」有人聽到這種話，可能會覺得真是「婊子無情」，可是你要從性工作的專業角度來看：那個罵性工作者「婊子無情」的人，他其實是要幹什麼？他是希望性工作者不單單那 15 分鐘把他當大爺，還應該任何時候都把他當大爺。哪有這麼好的事？老實說，這種心態背後就是對於性工作者的歧視，因為這個人覺得一旦一個女人進入執業房做妓女，那她出來以後不管在家裏買菜做飯或者上街買東西，她都還是個妓女，她永遠脫不了妓女這個身份。因此，說「婊子無情」，就是企圖用「妓女」這個身份來籠罩性工作者的整個生命，來斷定她整個人生的評價。這種歧視性工作者、想要污蔑性工作者的語詞，對於妓女來講，就是對她的專業的一種污蔑。對所有女人來說，這種說法也是一種性別歧視，古代說女人失節是「一失足成千古恨」，運用的就是同一個邏輯：用性來斷定女人的生命價值。

從另外一個角度來說，性工作者堅持「婊子無情」的工作態度，她其實是在維護自我的專業，抗拒社會的污名。「性工作是我的專業，只是我工作時的身分，你沒權利要求我 24 小時都做婊子伺候你，沒那回事。」專業的身份是專業的身份，和我私人的生活隔開；公私區分清楚，這是專業精神很重要的一個表徵。我小時候，鄰家有一些媽媽在自己家裏開雜貨店，那種工作通常就沒辦法形成專業，因為她 24 小時都是雜貨店老闆娘，分不出什麼時候是上下班。可是現在你在 7-11 便利商店打工，即使是打工而已，幾點上班，幾點下班，下了班就走人，不必因為老闆還留在那兒，我就不好意思，我晚上再幫你白乾幾小時。現在講究得很清楚，工作時間和自我的時間分清楚，也唯有這個區分才能夠形成專業的形象。

除了時間空間上有區隔之外，很多性工作者也會限定交易的活動內容。有時候客人要求可不可以看一看下體，或者可不可以聞一聞，

摸一摸，我訪談的性工作者總是大刺刺的說：「摸什麼摸？要進來就進來。」對她來說，只准許有一種活動，你不要跟我親啊、摸啊、看的，就只准插，插完了事。（眾笑）你要知道，當性交易被界定、被局限為最傳統的陰道插入時，聽起來好象很不堪，好象性工作者是拼命維護她的身體主權，很不得已才讓渡這個寶貴的器官；可是事實上，這種交易方式真正的意義在於大大的限制了顧客使用性工作者身體的幅度和時間。最重要的是，這個限制對顧客形成了一定的要求——大家都瞭解這個活動對陰莖的要求有多高吧！因為沒有一定的硬度就插不進去，可是別的地方又都不能碰，就只有那個所謂「最寶貴的地方」可以（眾笑），可是最寶貴的地方呢，還得要顧客自己有相應的能力才能使用，要是硬不起來，還就是沒法用，就算硬起來，大部分人也用不了多久。（眾笑）這麼有利於性工作者的操作方式，可是好女人、女性主義者卻看不懂！

這些限制有些時候也和性工作者個人的身體感覺和原則有關，能容許什麼，能接受什麼，每個人都有自己的身體感覺界限。我有一次訪問一位人體模特兒，她帶我去認識她的朋友，是做油壓指壓小姐的。人體模特兒跟油壓指壓小姐說，「我是不在乎男人畫畫的時候看著我的身體，反正看看又不會怎樣，可是我受不了還要去摸他們的身體，給他們按摩。」油壓指壓小姐卻說，「我受不了人家看我的身體，因為在按摩的時候，他在我的手指之下，被我操弄，我捏重捏輕隨我操控。可是，要是眼睛一直看著我，我可受不了。」你有沒有注意到？即使性工作者本身也有很不同的身體感覺，有些人可以承受這個，有些人不可以承受這個；有些人可以承受那個，有些人不能承受那個。而不同感覺的人就選擇不同的性工作形式，各得其所還挺好的。

不管性工作者選擇怎麼操作性交易的內容和條件，她們都需要有周圍環境的支撐，讓她們能夠振振有辭的拒絕她們不想要的交易，讓

她們能夠掌握這個交易的內容和條件。臺北公娼過去因為是有正式執照的，因此可以決定接不接某個客人，可以決定願不願意提供某種服務，她們有權利拒絕客人，也有權利在客人耍賴的時候叫公安來處理。要是只能做私娼，就沒有太多討價還價的力量了，因為有事沒事客人還可以舉發你啊，還可以告你啊，你吃了虧，你被客人搶劫，被客人白嫖了，你也沒話可以說，無處投訴。這就是為什麼當政府一心一意要打黃，把性工作當成非法活動的時候，妓女的境遇也就更加淒慘，因為她完全沒有任何的籌碼可以用來掌握自己的勞動過程了。

所以說，把性交易限制在一個特定的、部分的、預先就決定好的身體部位，或者限制活動的內容，或者改變性交易的意義，這些都會有助於性工作者動員專業主義所蘊涵的力量，以便有效地控制性交易的過程和意義。

你們問我要到哪里才找得到另類的女性主體性，那種不是傳統那樣無力的主體性？我告訴你們，另類的主體性就是擺在你面前，恐怕你也讀不懂。你還在說：哎呀，性工作者在忍痛犧牲啊，哎呀，她無法抗拒啊！你卻沒有想到她是在操控整個局勢。就象樣板戲「沙家濱」裏說阿慶嫂：「這個女人不簡單」。（眾笑）

性工作的論述策略

接下來我們來講性工作者專業操演的第二部分，也就是她們如何援引正當的論述來描繪自己的工作。性工作是長年被人瞧不起的工作，是被污名的工作，性工作者因此常常會面對被人羞辱、被人質疑、被人不齒的場景；社會就是用這種方法來顯示性工作的低下，顯示這種勞動是沒有社會價值的活動，用這種方式來提醒其他的女人不要走進這一行來。按照污名運作的邏輯，性工作者應該自動為自己的工作感到羞恥，感到慚愧，應該自己在地下挖個洞，把頭埋進去，沒

臉見人才是，也就是應該服膺社會價值對她們的評價。可是值得注意的是，有些性工作者已經慢慢發展出足夠的力量去抗拒這種羞辱，抗拒這種評價，她們會積極的轉化各種流行的文化和說法，來為自己的人生職業選擇提供正面的、積極的辯護，因而也挑戰了主流的價值觀。

我舉個簡單的例子。你們或許也聽說過臺灣很著名的檳榔西施，其實檳榔西施就是賣檳榔的「得來速」（drive-thru），也就是說，像某些麥當勞速食店那樣，駕駛不用下車就能坐在車裏買東西，服務人員把東西送到你車窗邊的那種得來速。只不過臺灣的檳榔西施這種得來速服務人員都是年輕的「美眉」（就是年輕女孩兒的意思）而且她們的穿著都十分火辣，又短又薄，穿著全面升高的麵包鞋，妝化得非常漂亮。路邊的檳榔屋整個都是透明的壓克力窗，司機們開車經過的時候要是想買檳榔、香煙、飲料什麼的就可以停下來，檳榔西施小姐就會穿著高跟鞋咚咚咚的跑下來問要買什麼。司機先生們在路邊稍稍停一下下，就會有這麼一個漂亮的美眉拿飲料啊、香煙啊、檳榔啊，還給你一個微笑。就這麼一下，這一天這個卡車司機都會覺得很愉快（眾笑）。你們不要笑啊，如果你是一個勞動階級的男人，指甲黑黑的，身上的工作服沾著油污泥漿，根本沒辦法光鮮亮麗，這種男人在街上要是和漂亮的美眉們迎面相遇，美眉們保證沒什麼好臉色，嫌你髒，嫌你成份不夠好，要是盯著美眉看，她還會說你色迷迷，是怪叔叔。但是在檳榔攤工作的美眉就會對經過的勞動階級朋友們很友善，做生意嘛，有好臉色就有好生意。

可是就有很多人看不順眼檳榔西施的穿著和她們跟路過的勞動階級男人打情罵俏。有人就說，檳榔西施的工作沒有任何社會價值，就這樣拿來拿去，跑來跑去的遞東西，有什麼意義呢？我訪談這些檳榔西施老大不服氣的說，「我們比麥當勞的服務還周到，你去得來速還得到特定的車道，隔著窗子拿點餐的時候還得伸長手臂。哪像我們檳

榔西施親自把東西送到你的車窗邊，你手都不用抬就拿到想要的東西了。老實說，我們做的服務比麥當勞還要好，還周到。再說，臺灣有7、8千家檳榔攤，重要的道路邊都有，分佈的密度比7-11還要多，給了大家多少便利啊。」

你看到沒有？當她在說這個話的時候，檳榔攤不再是一個賣檳榔的小破爛攤而已，它甚至把麥當勞和7-11這兩大跨國企業都贏過了。

有人就說，檳榔西施穿的衣服太少，有礙觀瞻，影響社會風氣。我訪談的檳榔西施說，「我們哪有穿得少啊？人家Coco（李玟）啊，張惠妹啊，哪個穿得比我們多？可是人家還上國際媒體呢！如果我們有礙觀瞻，那她們對敗壞社會的風氣影響更大吧！要抓就應該先抓她們。」說得對啊！大家平常在電視和演唱會上看到這些新一代的藝人，她們穿的可不比檳榔西施多，可是大家就沒有覺得她們穿得少，可是在路邊檳榔攤看到西施穿得跟她一樣，大家就嫌少了。這——就是歧視。現在很多飯店餐廳啤酒屋也有促銷啤酒的美眉們，她們穿的衣裙又緊又短，可是也沒聽說要取締她們。更不要說像電腦展、汽車展、電器展之類的場子，這些促銷的辣妹都穿得很少，也沒人說什麼，可是換了檳榔西施就是不行。這——就是歧視，而且還是階級歧視。到了夏天，滿街的少女都穿著細肩帶的上衣，低胸的上衣，超短的熱褲迷你裙，怎麼就屬檳榔西施要被挑出來批判？巴黎米蘭倫敦的時裝秀裏多得是比她們還暴露的衣服，可是都還上電視傳播全球呢！當我們把檳榔西施的衣著孤立起來看的時候，會覺得刺眼，但是你把眼下大部分年輕女孩的穿著並排放在一起看的時候，西施可又沒那麼特別了。

有一次我訪談一位檳榔西施，問她如果有人批評她穿著不檢點的時候，她會有什麼感覺。結果這位西施說：「我哪有不檢點，我穿得很端莊呢。」她接著教了我一課。你認為端莊等於不暴露，但是端莊

還有另外一層意義，而且絕對是站得住腳的意義。夏天的時候女性通常光腳穿涼鞋，沒人穿絲襪的，天熱嘛！可是檳榔西施都穿絲襪，而且她們都穿很高跟的鞋子，有的是細跟的，有的是粗跟的高底鞋，或者高平臺的麵包鞋，絕不會穿日常的那種平底鞋或者學生鞋。還有，她們的穿著都是成套的，上身下身一定有某種顏色和式樣的配搭，哪像你們一般的穿著沒什麼色調，也沒什麼風格，更沒什麼型。（眾笑）檳榔西施說她很「端莊」就是說她是穿整體搭配的衣服，還穿著絲襪、高跟鞋，看起來真的是細心搭配的。從這個角度來說，你們哪個人像她那樣「端莊」？（眾笑）檳榔西施穿的衣服本來就應該有別於尋常衣著，因為這表示專業的身分和態度。在工作時穿和一般人日常不一樣的衣著，就像職業女性上班時通常會化妝一樣，就是一種表現專業的態度。

好，這一點說不倒她，不過還是會有人堅持：「哎呀，你穿成這樣，被人家眾目睽睽，看來看去，難道不難過啊？」檳榔西施的回答總是：「那有什麼關係？看得到又吃不到。而且，看又怎樣？看就少了一塊肉啊？看又不會死人。」也許有些女性會說，「怎麼看不到？裙子那麼短，明明就看到了！」（眾笑）可是檳榔西施說：「你傻了啊，我們這一行都會穿一種保險褲。」保險褲就是一個非常貼身的、伸縮很好的短褲，貼身的，就跟小三角褲一樣大小，可是不透明。大多數檳榔西施遇到那種自以為占到了便宜、看到了什麼東西的人都會笑他：「你以為你看到了嗎？哈哈，還早呢！」（眾笑）她很得意，因為在那一剎那，這個男人的無知反而被暴露出來了。所以保險褲是一個有效的武器，讓西施們自由自在地在那裏走來走去，腳翹來翹去，沒什麼關係，因為有保險褲護身。更有意思的是，請注意一點，到底有沒有穿保險褲不是關鍵問題，因為她隨時都可以講「我有穿」，你能把她怎樣？難道掀起來檢查不成？所以無論任何時候，保險褲這三個字就成

了真的「保險」褲。

不過，這也並不表示檳榔西施就是百般護衛自己不要被人佔便宜。事實上，很多時候，「有沒有看到什麼」反而構成了檳榔西施跟顧客調情時的一個慣常招式。顧客得意的說：「哎，我看到你裏面穿的了。」檳榔西施就說，「是嗎？有看到嗎？你確信嗎？」客人就說：「有啊！白色的。」西施就假裝吃驚的說：「哎喲！真糟糕，被你看到了吶！」在這裏，顧客和西施其實借著一個可能有可能無的東西來進行了一次小小的調情。西施有什麼損失嗎？沒有，因為在這個過程中，其實檳榔西施在傳達一個訊息：「客人，我當然知道你想吃我豆腐，但是我不跟你翻臉，不過你也佔不著我便宜。」結果，就是因為她沒有跟客人翻臉，所以下次客人還會來，生意就做到了。

在這裏我們看到，其實現代有很多性工作的形式是透過所謂的調情來進行的。它不是透過真正身體上的實際接觸或者性交的行為，而往往是在這樣一種非常曖昧的狀況下彼此互動而進行某種交易，好讓這個女孩子能夠憑著容許這一點點甜頭就生存下去。可是很多人還看不順眼這種調情，覺得那是煙視媚行，他們說有些檳榔西施穿得少少的，還跟客人打情罵俏，真是不象樣。我問一位檳榔小姐跟客人打情罵俏是怎麼回事？她的回答很有意思。她說：「今天他看我，那我就給他看回去。你要看，好啊！那我就給你看，我看你看到什麼時候。」很多時候，男人凝視女人，你越不好意思，那個眼光的氣勢就更強，因為你不好意思啊，你就躲啊躲，他的眼神就更肆無忌憚地看。可是檳榔小姐瞪回去，比氣勢的時候，那個男人反而沒辦法再看下去，又不能阻礙交通太久，只好訕訕的離去。有些膽大的客人說：「小姐，可不可以握一下手啊？」「可不可以親一下？」檳榔西施說她就會伸手打他，做一些動作讓他知道不必動手了，這是之前的小姐教的，那位資深的檳榔西施說：「情願你去摸人家，也不要人家摸你」。

在這些例子裏，檳榔西施面對即將發生的可能騷擾，在情勢尚未到達失控的狀態之前便主動出擊，用手輕拍（也可以策略式的重拍）客戶的肩、臉、或自己選擇願意碰的其他部位，以顯示她也在配合調情，但是實際上卻完全是由她自己來決定幅度和程度。而通常在這種善意而充滿曖昧的回應之下，顧客也不好再輕薄下去，這種互動反而維繫了友好的關係，日後顧客還願意常常回來重演。重要的是，在這個互動中，美眉們徹底拒絕做被摸的客體；相反的，她們採取具體行動，變成了摸人的主體。檳榔西施說「『情願』你去摸人家」，並不是出於情不得已，而是策略的有心設計。

永續經營性工作

很多時候性工作者在工作中所採取的策略都有這個層次的意義，也就是要如何和顧客互動，以便掌握這個互動，而又不讓顧客覺得挫折，最終留住顧客的忠誠，以後固定來上門。套個流行語，這也叫做「永續經營」，這是性工作者專業態度的第三種表現。

像是買檳榔這種每天都需要、重復性很高的活動，檳榔攤要是一成不變，遲早吸引力會降低，轉向其他比較變通的攤子。客戶不來，生意就差，所以為了吸引顧客每天來，工作者就得想想要變什麼花樣。你們看麥當勞也三不五時推出新的玩具、新的贈品、新的貨色，其實也都是為了同一個目的，希望顧客會有欲望、有期待，能繼續主動上門光顧，這才是永續經營之道。

臺灣的檳榔西施就是這樣才常常更換她們的衣著樣式花色。有一陣子她們竟然穿起裙子很短、上衣開口很低的改良式護士制服來，當時很多卡車司機趨之若鶩，聽說有護士小姐賣檳榔，就統統跑去那邊看。（笑聲）其實，這並不只是看看，而是新的衣著暗示新的角色，也因此為一陳不變的購買行為增添了一些趣味。平常在醫院裏，你哪敢

跟護士調情？（眾笑）你要是敢跟她調情，她給你打針的時候你就會知道厲害。（眾笑）可是在檳榔攤和護士服的檳榔西施互動的那一剎那，卡車司機可以有二十秒鐘的交會來嘗試一個新的情欲狂想，他和西施之間可以短暫的假裝是病人來找護士「拿藥」，就是買檳榔，在嚴肅的護士服聯想中注入一點輕鬆的氣氛，讓日常疲憊壓力的工作中有一剎那的脫逃。有好一陣子，檳榔西施都用各式各樣的衣著模式來吸引顧客，有一陣子流行日本美少女，還有一陣子她們就打扮成日本卡通人物皮卡丘（眾笑），耶誕節前後就打扮成聖誕老公公的那樣子，只是裙子很短（眾笑）。檳榔西施的服裝透露出臺灣文化生產的模仿能力，可是這個模仿卻被她們改換出一個非常充滿活力和創造力的呈現。也在這些改裝中給勞動階級帶來一些新的話題，新的刺激。

講到永續經營，我再舉另外一個例子。臺灣有油壓指壓的按摩小姐，她們服務客人時當然知道有些客人想要佔便宜，不過這些小姐也有她們的一套功夫來掌握局勢而不得罪客人。油壓小姐說，要是一個小時是一節，那麼客人一進來你就要說，「啊！人的背部最容易疲勞，來來來，我們先按摩背部。」你以為這是關心你呀？各位，你面朝下，躺躺看，你還能做什麼事？（眾笑）你連手都摸不清楚方向，你還能抓她什麼？所以油壓小姐通常都叫客人面朝下，然後替他們細心地按摩背部，你當然會按到屁股、按到大腿這種很敏感的部位，可是因為「先機已失」，他沒辦法操控你，所以你可以在上面比較容易掌握。要是按了一陣子，時間過了一些，客人按耐不住，想要更進一步，油壓小姐就會說：「哎呀，不要這樣子啦！要慢慢的玩啦！」這個時候她很聰明，她就會用她的手或者甚至乳房去輕輕的按摩客人的陰莖。這可有很多好處，第一，當然很刺激呀，因為從來沒玩過這玩意兒，老婆從來不肯這樣幹，所以男客當然是很快就「解甲歸田」，既然結束，就算時間還沒到一節，也就只好付錢離場，要不然還要幹

嘛？西洋電影裏男人辦完事總要先抽支煙，也是個儀式性的動作，不抽煙怎麼辦？這樣看著一個軟軟垂頭喪氣的東西，不抽煙怎麼辦？抽支煙，表示自己很悠閒的樣子，（眾笑）還要得意的說：「怎麼樣？還不錯吧？」（眾大笑）第二，要是客人沒那麼快結束——有些人會陽痿但是欲望還是很高，那麼小姐就繼續她的「輕功」，就是輕柔的撫摸，這樣也很省力，比一般的按摩來得省力，時間到了還沒結束的話，欲望還是在那兒，客人也就再買一節，小姐也多賺些。真是一舉兩得。像這樣的策略要靈活使用，或重或輕，或快或慢，或正或反，小姐要看情勢自己調整。

這裏的重點是，性工作者自己都會發明出很多操控局勢、掌握主導權、節省勞動力、增加收入的做法。可是這些做法對於別的女人來說，總覺得是個很大的犧牲，覺得這是在作踐自己；可是對性工作者來說，這是我自己掌握局勢。這個過程當中她掌控了局勢，但是好女人卻看不懂這種策略的使用，為什麼？因為好女人對性的態度和看法不同，她覺得性的過程會讓女人被控制、被使用，因此也從來沒有發展過力量來掌控局勢。（眾笑）這就是為什麼好女人看不懂性工作者，但是還瞧不起性工作者，憐憫性工作者。你看到沒？一個沒力量的人，想象不到女人在性上面的力量的人，即使看到了力量，也不懂它是力量。套句古話，夏蟲豈能語冰？

性工作不是一成不變的。現代的情欲文化繼續發展，性工作的內容也在轉變，性工作本身也要因應著情欲文化的變遷來作調整，以便競爭維持優勢。別以為那個行業一點都不現代化喲，我所看到性工作者實際是蠻現代化的，而且她們還學會了現代服務業的操作方式。我舉一個例子，臺灣有一種叫做「鋼管辣妹」的性工作，在舞池中有一根鋼管，辣妹則穿著暴露性感的衣服，繞著鋼管跳煽情的舞蹈，這種舞蹈很累人的，還要在鋼管上做出倒挂、下滑、旋轉等等很特技的動

作。這麼累的舞一直跳也不行，所以中間比較輕鬆的時候，辣妹就會到客人桌邊來跟客人做貼身的互動，順便也多賺一點小費。就是因為有這麼一個讓辣妹和客人貼身相處的活動，鋼管酒吧裏因此會實行一個預防客人亂來的制度，也在這個制度裏顯示出性工作行業的現代化進展。

我訪談的那個酒吧經理在客人進來以後總會先拉一個椅子到客人桌邊來坐，請客人抽根煙，說：「大哥，怎麼稱呼？第一次來嗎？你知不知道我們這兒怎麼玩吶？」然後經理就開始一個所謂「消費者訓練」，他會告訴客人在店裏會有什麼樣節目，有什麼可以玩的，怎麼算錢，消費內容是什麼，可以怎麼樣跟小姐互動，什麼樣的互動不可以。像這樣的「消費者訓練」其實就像我們搭飛機的時候空中服務員會教我們怎麼逃生、怎麼戴氧氣罩等等。我們通常在最先進的航空業裏才能看到這種教導，可是現在，在最底層的鋼管辣妹酒吧裏竟然已經開始訓練消費者以便掌握形勢。她們不成文的規矩是經理的椅子沒有離開這個桌子之前，辣妹的貼身互動絕不來這個桌。這是個信號：訓練尚未結束，客人還沒畢業，遊戲規則的共識還沒建立之前，辣妹不過來侍候客人。這種操作方式實在是很細緻的。

當訓練完畢，經理把椅子拉離開客人的桌邊後，辣妹才可以過去服務。辣妹跟男客人互動的時候其實很有趣，好女人看到一定會嚇死，因為辣妹的衣服穿得很少，通常只是短短的迷你裙勉強遮到屁股，前身中間一條拉鏈。為什麼一條拉鏈？扣扣子很麻煩啊，拉鏈唰的就拉開了，唰的就拉上了，方便得很。辣妹到了客人座位上，二話不說，一下子就跨上客人的大腿，和客人面對面坐著，私密的部位彼此接觸，哇！身體這麼貼近！你可能會覺得好象蠻不錯，客人占到便宜了，對不對？可是我告訴你喲！辣妹在客人身上的時候從來沒有一秒鐘的靜止，非常狂野的上下跳動身體，同時大叫「啊！啊！啊！」

（眾笑）就好象做愛似的。重要的是，辣妹的身體沒一秒鐘停過，又叫又跳的，讓客人根本沒法子做什麼事，想動嘴親親辣妹的乳房也抓不准，想動手摸摸下面又擔心被坐折了手指（眾笑），而且沙發椅還有彈性！更增加了跳動的幅度，也增加了準頭的困難度（笑聲）。這個過程看著很過癮，想著很過癮，但是實際上跨在身上的身體很重（大笑）。兩個人這麼做愛的姿勢，激烈的公開演出，可是其實，什麼都沒有（眾笑），只是在做運動而已！（大笑）再說，辣妹在客人身上不到一分鐘就走了，她不會讓你有機會適應或者找到掌握她的訣竅，她翻身下馬就是「小費拿來」。

這種以調情為主，看似有、實際無的性交易活動，目前是這些休閒工業裏蠻重要的互動方式。像酒店裏面，酒店小姐怎麼跟客人互動？也有可能是玩這種，要不就是猜拳脫衣服。你們聽到這裏就想到酒店小姐猜拳猜輸了就得脫衣服，到最後脫光光給客人看，多慘！拜託！誰猜拳的經驗多啊？小姐還是客人？小姐要是輸給客人，搞不好就是以退為進，想引客人多猜幾拳，等下小費多一點。你想要真的贏光她，門都沒有！人家從早猜到晚，你呢？我想要講的是，很多時候在表相上大家是從原先的「男強女弱」「男賺女賠」的邏輯來看男女間的親密關係互動，因此大家永遠看不到女人可能在操控局勢。你看不到！因為你根本看不懂！

上一代以前的性工作者常常是因為經濟壓力，比如丈夫怎麼樣、父親怎麼樣、哥哥怎麼樣而被迫進入這個行業，這個行業中的壓迫關係也透過老鴿和保鏢的暴力來施展在她們身上。而且即使不是她們的責任，她們還是帶著過去養成的那一代女人的某種羞愧，某種對性的羞恥來進入性工作，進去了以後也覺得自己一輩子都被玷污了，她們的人生也就這樣毀了。相較之下，新一代的少女進入性工作時候可沒這個樣子，臺灣的媒體常常在報導中說：「哇，這些少女好敢吶！」

「好敢」就是說她們敢跟客人拼酒，敢跟客人劃拳，很敢於表現，脫光衣服跳舞也沒什麼關係！可是你們聽了可別先譴責她們道德感薄弱，你們換個角度來想：正是因為她們敢，因此她們通常更有力量去操控那樣一個調情的場合。過去我們想象性產業裏面的老鴇、保鏢都很兇狠，他們都欺負性工作者，剝削她們之類的。這年頭？不能再這樣，原因是什麼？倒不是什麼人權觀念強了而已，更重要的其實就是性工作本身的性質也在變。

我剛才已經講了，新的性工作不再只是那個抽插的性交，新的性工作包括很大一部分是調情、表演、互動。你想想看，這種以互動為主的性工作越來越倚賴小姐的情緒，要是小姐馬著一張臭臉，那怎麼跟客人玩互動啊？怎麼跟客人調情啊？怎麼做表演啊？在那邊跳鋼管舞的時候也沒法煽動客人的情欲啊！也因為這樣，以調情為主的性工作形式非常倚賴主體的情願和情緒，換句話說，在這種條件下，老闆還不得不伺候著小姐一點，你必須給她比較合意的勞動條件，或者給她比較自主的空間，否則，小姐不幹，或者不夠賣力，讓客人不盡興。

從以上這些例子可以看到，性工作在歷史的長河中也有了很重要的一些轉變，在這樣的新型性工作形式中，因為主體有更大的參與和操作，這個參與也就使得性工作者本身有更大的操控力，不但可以操控和客戶的互動，也有跟老闆討價還價的空間。新型性工作於是在這裏有了一些比較重要的質變。可惜很多人還是用老模式來看新工作，因此也就很難理解這些新興浮出地表的性工作形式和性工作者在專業中發展出來的力量。

跨性別

好，接下來我們來談談另外一個最近逐漸浮現在公共意識中的邊緣族群，那就是我們現在所說的「跨性別」。大家可能聽說過南韓有個

著名的藝人叫做河莉秀，天生麗質，可就是生成個男生，但是還是以變性人的身分參加表演，今年她終於做完變性手術也正式改了身分，做了所謂的女人。可是跨性別並不都是變性者。「跨性別」本身是一個非常龐雜的範疇，包括了各種主體，就以我參與的臺灣跨性別小團體（台灣 TG 蝶園）而言，其中有男身女妝者、有曾經想過變性但是決定變裝者、有自認宜男宜女者、有準備男變女者、有已經完成男變女手術者、有正在（持續或斷續）服用異性荷爾蒙者、有施行喉結縮小手術者、有準備女變男者、有愛戀變性者的人、有已經做完女變男變性手術在複建者、有還在和父母抗爭身體自主權的變性者、有等候通過變性評估的跨性別者等等。讓我強調，以上這些描述跨性別者的說法都是很臨時的，因為這些描述都還是架構在男女二分的描述系統上，而對這些早已用肉身的存在不斷擾亂性別體制的跨性別主體而言，這些描述是一種簡化，也更凸顯出現有語言和思考是如何深刻的被性別二分體制所架構。

一般來講，大家常常說跨性別者就是「一個裝錯了身體的靈魂」，就連跨性別本身也常用這種說法來描述自己，也確實好象描述了一種悲劇性的存在狀態。可是我認為這種說法其實忽略或掩蓋了一些事情。

第一，這種「身體裝錯靈魂」的說法簡化了跨性別者在性別、年齡、外貌、地位、體形等等方面的各種不同狀態。舉個最簡單的例子，如果河莉秀說：「我是一個裝錯了身體的靈魂」，你會覺得很可信，很同情，因為她真的就像個女人的樣子，而且可能比一般女人還女人。可是這世上也可能有另外一些人，長得像阿諾·史瓦辛格那樣壯碩，但是也說：「我是個裝錯了身體的靈魂，我其實是一個女人。」（眾笑）看吧！你們還覺得很好笑，覺得不可信。為什麼你會覺得他一定要是長得完完整整最傳統的女人樣子，你才接受她是個跨性別者的

事實？為什麼我們一定要符合最傳統的那種性別角色的描繪才能擁有那種身分認同？在這裏，跨性別者所存在的各種不同樣子，以及我們對這些樣子的不同反應，其實可以揭露我們長久以來的性別刻板印象。20世紀以來，兩性角色好象鬆動了，男人女人的風格也向中性趨近，可是一旦遇到了跨性別，遇到了變性人，我們最傳統的性別成見還是首先發動。

第二，身體靈魂的說法有時候掩蓋了跨性別主體每日斡旋身體和靈魂的錯置時所必須進行的日復一日打造工夫。假如說我想變性做一個男的，這不是一夜之間動個手術就變成功的，手術充其量只是給了你一個身體而已，但是「性別」是在日常生活中體現出來的各種細節表現綜合起來的東西。怎麼講話、怎麼動作、怎麼樣的氣勢、怎麼樣的穿著、怎麼樣的人生經驗和故事，這些東西都構成了我們個人的性別自我呈現。變性事實上是一個非常長的自我改造過程，是一個自我打造的過程。

你別以為天生是個男的就應該有個男人樣，天生是個女的就應該有個女人樣。老實說，我們每個人——不管是不是跨性別——都是經過一定的社會性別打造才成了現在這個樣子的。小時候女生在家裏要是坐的時候兩腿張開，像個男生那樣，就會被父母說：坐沒坐相，兩條腿並攏了坐。站也要有站相，腳下不丁不八。各位，你們是怎麼長成女人的？就是平時這樣調教養出來的。要是沒有這樣的性別調教過程，你們肯定是別個樣子。我們的文化不斷告訴一個女人頭髮應該怎麼樣、衣服應該怎麼樣、舉止應該怎麼樣、價值觀應該怎麼樣、面對別人互動應該怎麼樣，這是一個很長的調教過程。

跨性別者和我們一樣都承受這個社會的性別調教，不同的是，大部分人接受了被指派的性別，但是跨性別者在被按照生理性別調教成一個性別時，卻自我教育把自己調教成了另外一個性別，或者根本不

單純的屬於哪一個性別。不接受社會命定的調教，跨性別者就必須為自己創造資源，以便變成想要的那個角色。這是跨性別者跟你很不一樣的。你幾乎被整個文化呵護著長成了你的性別角色，但是他們在沒有什麼社會支援的情況下必須「做」出他／她們的性別。從跨性別者的生命，我們才清楚的看見，性別不是天生的東西，它是一個要日復一日繼續「做」的東西，一旦停止做，就會馬上被人覺得奇怪。比方說，你不留長頭髮，把頭髮剪得很短，穿著比較中性的衣服，你一走進廁所人家就會看你兩眼，想確定你是男是女。再不然就是看門上的標記到底是男廁還是女廁（眾笑）。你會笑，那是因為你們不在這個位子上，要是你是個跨性別，當你的存在日復一日被人質疑，被人懷疑，日復一日有人看著你，問你是男孩還是女孩？你到底是男還是女呀？不斷有人質疑、質疑，而不接納你的時候，你試試看是什麼感覺？

我過去兩年的研究主要是跟一群跨性別者訪談，瞭解他們是怎麼樣透過身體來呈現他們的自我。那個自我不是一個固定的自我，那是一個他們日日不斷地在打造、在塑造的自我，他們的身體日日在孕育著這樣一個不斷改變中的自我，打造著一個肉身的體現，尋求的是一個有安居感的身體。其實這也沒什麼特別，很多女人在鏡子面前看自己的時候，對鏡中自己的形象是非常的不滿，沒有那個安居感，總覺得自己應該這裏多一點、那裏少一點。對跨性別者來講，他們也一樣，他們在鏡中看到的那個樣子不是自己，她們看不到自己，因此必須去重新打造自己，把自己的自我體現在肉身當中。古人說「女為悅己者容」，跨性別者是「我為己容」，我是為了我自己來打造我自己。

這樣的體現當然需要物質基礎，最簡單的就是衣著。不過，說簡單也不簡單，因為日常生活對一個男身女裝者來說，他最大的困擾是什麼？最大的困擾就是他那個家。什麼是「家」？你以為就是你爸媽住的地方嗎？不。家是一種安居的感覺。我回到那個地方，我可以做我

自己的感覺。可是跨性別者在家裏就是做不了自己。比方說，一個男扮女裝的跨性別者，他連家裏放這些衣服的地方都沒有。我在訪談中聽到好多個跨性別者都說，他們有自己變裝的衣服，他們可以創造自己的形象，可是一旦回到家中，他就必須剝下他這個形象，做一個假的自我，而剝下來的這些東西要往哪放？中國古代故事有一隻鳥為了報恩就變成一個女人來幫恩公燒飯，她把一身的羽毛藏在水缸裏。跨性別者也有這種問題，這一身代表自我的衣著要藏哪？青少年的時候，大家也拼命想，要把日記本藏哪里，情書藏哪里，才不會給父母搜到。你們想想看，跨性別者跟你有一樣的困難，他買的高跟鞋、衣服，要往哪放？放在衣櫃裏嗎？哥哥一打開說：「這是誰的啊？」媽媽一打開：「誰的啊？」很困難吶！馬上就曝光了。「你怎麼會搞些女人的衣服在這裏？」對跨性別來說，家是一個沒有自我、沒有隱私的地方，家也是一個最容易讓自己被羞辱、被質疑的地方。

想要做自我的人沒有地方放自我，可是問題還不只如此，這個衣服不能不洗吧？洗了要晾哪？在家裏晾衣服，突然晾出一個奶罩來，媽媽說：「誰的？你不用奶罩，你幹嘛要洗呀？」結果拼來湊去也沒辦法圓謊。這是跨性別者非常嚴重的問題，越是親密的關係，他／她就越沒有地方藏東西，越沒有辦法編謊話。我訪問到一個年輕的跨性別小朋友，他買了一些女性的衣服放在家裏，同房的哥哥看到了，就問：「這是誰的衣服？」他說：「我女朋友的。」他哥哥說：「騙誰！你哪有女朋友？」你看，越是親密的關係也就越沒辦法扯，因為家人老早籠罩了你的生活。反倒是到了外面買衣服的時候比較有空間，可以跟售貨小姐講是買給女朋友的、買給妹妹的、買給媽媽的，你可以有很多很多的女性親戚要你替她們買衣服。跨性別者都需要「族繁不及備載」。

跨性別者不光是衣服方面有問題，更嚴重的是一天要發生好幾次

的廁所問題。今天各位看到男廁所一邊，茶水間放中間，另一邊是女廁所，請問：一個跨性別者要進哪個廁所？在河莉秀變性之前，按照她的生理性別，這個看起來百分之百是女性的人就得進男廁所。你以為她進男廁所會容易嗎？不，往往在這種狀況下，男性的集體暴力就會顯示出來。臺灣在前幾年就出了個案子，一個非常娘娘腔、非常女性化的初中二年級男生在廁所裏的時候被男生包圍起來：「你到底是男的還是女的？來！脫下褲子來檢查！」幾個人把他的褲子扒下來，一陣暴力，他就莫名其妙地死了。在我訪談的 case 中也有一位四十歲左右的跨性別，在初中的時候讀男校，他也是非常女性化的，覺得自己應該是女生。他說上男校真是太可怕了！每次上廁所都不敢在下課的時候去上，因為會有一堆男生在裏邊，只有偷偷跑去上女老師的廁所。有次好死不死，從女老師廁所一出來就遇到班上最壞的三個男生溜課，說：「嘿！你怎麼從女廁所出來？」馬上把他拖到學生的男廁所去檢查他的身體，他後來就被這三個人雞奸了。你看到沒有？這裏倒不只是三個壞小孩傷害了一個好小孩的故事，這裏活生生的反映出性別體制對任何可能偏離正軌的主體都會施以各種不同的警戒和懲罰，輕的是在你進廁所的時候對你的短髮和中性衣著施以白眼，責問你是男是女，重的就可能是暴力和死亡。

當一個跨性別者想做他自己的時候，他的生活充滿了難題和危險，因為性別的強大規範力量常常是以暴力的形式出現，而且還說是為了保護女性。有個跨性別覺得自己是個女生，應該跟女生在一起，也好奇那個「男賓止步」的空間到底是什麼樣的，男裝的時候進不去，穿女裝總可以了吧！結果他在女生宿舍裏被抓住，抓住了以後立刻所有的罪名都加在他身上：「啊！你可能是想偷窺女生吧。搞不好是強暴犯，可能是要害女生。」在這裏你可以看到一個很嚴重的假設：我們這個社會認為，世界上只有男人和女人，而且男人總要欺負女人。

從這種簡單的兩性概念來看，你就完全看不懂跨性別。你看到的是：這個人之所以穿著女裝，乃是因為要陰謀滲入女生廁所或女生宿舍，他要去害女生。你就是沒辦法讀出來：他其實覺得自己是女生，對女生認同，想要靠近女生，覺得這樣會有安全感，他對侵略別人並沒興趣，而是愛女生、愛自己，不是要害女生。

當我們以兩性的架構去看跨性別的時候，我們總是會誤讀的：我們看不懂跨性別的生命，這是我想講的。每一個跨性別者在日常最普通的行為——大小便——的時候都無處容身，因為我們這個社會的兩性架構把男生、女生區分明確，中間一點空間都沒有。我有一個原生女性的跨性別朋友，她現在非常喜歡去小餐館，因為小餐館通常只有一間廁所，沒分男女，這樣她就不用天人交戰要上哪一間。我所訪談原生男性的跨性別上廁所的時候從來不用站姿，一律用蹲的或坐的，因為這樣才符合他自己認定的女性性別，結果他們上廁所的時候即使是到男生廁所也都是進到有門關得起來的內間去上，要不然你可以想象他會遇到什麼樣的刁難。和跨性別者相較起來，你們這些「正常人」真的很難想象自己順利上廁所是件何等特權的事情。

跨性別者希望以自己認定的性別來呈現自我，但是往往受限於社會規範而不能全然實現自我。在我們這個局部放鬆性別界限的時代，衣著的中性化使得很多原生女性的跨性別者可以開始穿一些很中性的衣服，穿長褲襯衫西裝外套打領帶，也可以剪很短的頭髮，比較能夠塑造出自己可以接受、社會也不太介意的裝扮。但是那些原生男性的跨性別者就比較沒空間，他們不能著女裝，結果唯一有限的底線就是：在衣服裏面穿著女生的內褲。一個人的自我被縮減到只能用內褲來維持存在，也夠慘的了。可是，有時候新聞報導抓到一些男人，後來發現他們居然穿著女性的內褲或者收藏了女性的內褲，大家可能會覺得噁心，覺得他們是變態。當然這些被抓到的人有可能有戀物的傾

向，但是也有可能是原生男性跨性別者的自我呈現而已。要是你只能把所有這種狀況都一竿子打翻一船人的歸類為有問題的變態，那你就太眼光端淺，太思考簡化了。

對很多的跨性別而言，衣著的問題只是最外顯的問題，因為真正讓他／她們無計可施的現實是她／他們無可否認的原生性別身體。我認識很多原生女性從小就把胸部緊緊地綁起來，她們覺得很討厭這樣的身體：我為什麼會長出這樣的東西來？我是個男人！好端端的怎麼搞的下面滴起血來了？她們不能理解，自己的身體為什麼不按照自己的形象、意志、或者自我的位置來運作？另一方面，很多原生男性的跨性別則往往對下體部位的陰莖覺得困擾，常常想辦法要把它解決掉。我訪談過一個朋友，他家開雜貨店，他媽媽隔一陣子就發現店裏的膠帶少了很多，因為都被他拿去貼平下體。各位你們一定受過小傷，貼過醫療膠布，你知不知道那種東西撕下來是什麼感覺？痛得不得了，更別說那種毛髮茂盛的身體部位，可是這位朋友小時候每天都在做。還有一些人拿開水燙，拿刀割，他們都這樣做過。你可能會奇怪：「哎呀！好可憐吶！怎麼這樣自我殘害自己的身體？」可是我們跨性別的朋友說：「這哪是我的身體？不知道哪來的東西？我不應該有這些東西。」你把身體當成一個整體性，固守住生理性別的裝備，所以你沒辦法理解，對他來講，他身體的那部分根本就不是他的。對他來講，沒有「自殘」這件事情，因為那個被「殘」的東西根本就不是「自己」身體的一部份，只是個奇怪的多餘東西。

這種對自我身體的看法其實並不是跨性別的朋友所獨有。在現代科技條件之下，很多人都選擇整型、除斑、美容、塑身，這些都是雕塑自己的身體，和跨性別者對自己身體的某種厭惡、某種修正、某種重整、某種偏好，其實蠻相似的。你可能很滿意自己的樣子，很安居于現有的身體之內，太輕易地接受了別人給你的形體，可是很多人都

堅持要自己心中的那個樣子：「我要做我自己！」

對這些打造身體的人而言，身體是個既相近也遙遠的東西。身體和自我之間，和自我認同之間，形成了既緊密又疏離的關係。緊密——是因為在打造的過程中，身體被主體要求很準確地、完整地體現跨性別的自我，每一分每一寸都要是自我。疏離——則是因為身體在這個打造過程當中被主體當成客觀的、有距離的存在。因此也似乎裝備了與大眾不一樣感受的觸角。你會認為那樣打造「好殘忍！」可是對他來講完全沒那回事。我有個朋友他去泰國動了變性手術，她動完手術就從泰國打電話給我，她說：「啊！何老師，我已經動完手術了」。我說：「真的啊！你有沒有很特殊的感覺呀？」她說：「沒有哇。它本來就不存在呀。只不過動個手術讓它完完整整地、徹徹底底的不存在而已。」我還呆呆的問：「啊，那你現在小便的時候會不會覺得下面空空的？」她的回答讓我覺得自己是白癡：「沒有哇！我從來沒有拿過它，我都蹲著上小號。」從很早開始，跨性別者對於自己身體的感覺就跟你不一樣，因此，要是用你那個小腦袋來想象，你永遠沒辦法理解跨性別的身體觀。

在轉變性別的過程中，跨性別者通常要服用異性的荷爾蒙，而你們知道，荷爾蒙會傷肝；變性手術無法提供生殖的能力，有時候甚至沒有辦法提供一個功能很好的性器官，也不能夠保障以後就能找到願意接納自己的對象。這麼糟糕的人生選擇還要花這麼大的錢，經過這樣的痛苦，可能還沒有辦法達到一個完美的身體，可能被這個社會唾棄——那你說，「為什麼還走這條路？」

答案很簡單。跨性別者說：「因為如果我不走這條路，我現在的這個樣子更是痛苦。每一天我都要面對這個不屬於我的身體；每一次上廁所，我都要忍受別人的窺視質疑和暴力，忍受歧視的眼光；每一個我愛慕的人到我面前的時候，我都無法開口述說我的情意。我退無

可退，我必須走這條路。」

跨性別在打造身體的操作過程當中突顯出來：兩性的性別體制原來是這樣狹窄的！這個規範的體制創造出男生應該這樣、女生一定要那樣，使得跨性別覺得兩邊都不是人。我告訴你，當我們認識一些跨性別者以後才會知道那個複雜的狀況，那可不是那種從小在兩性架構中成長、認為世界上只有兩種人（男性、女性），而且以為男人從頭徹尾地、從思想到身體都是男的，女性則都是女的。當跨性別者以五花八門、錯綜複雜的性別身體出現的時候，你真會發覺兩性論的架構簡直是太簡單了，簡直是太暴力地要求每個人都要消除異己了。兩性架構不是只區分兩性而已，它還在這兩性之間建立起敵意猜忌，使得跨性別者要交朋友都很難。他／她要怎麼跟你交朋友啊？要怎麼樣說明自己的狀況啊？你的小腦筋只看得到男人和女人，跨性別者要放在哪里？要怎麼自我介紹？往往這種很困難的局面還無法向別人解釋，也沒辦法跟別人說，這也使得很多跨性別者在日常生活中維持低調的、壓抑的、內斂的、很深沈的、不敢跟人家做朋友的人格和風格，結果常常被人家指責為「心理有毛病」。可是，真正有毛病的，是我們那個光棍眼睛裏揉不進沙子的兩性分隔體制，就是這個體制的僵化和堅壁清野使得跨性別者流離失所。

如果我們對性別能有比較流動的、動態的看法，容許主體有機會去定義他／她自己，那麼可能我們的空間會更大一點。因為跨性別者在打造他／她們身體的時候，也在改造我們對性別的觀念，也在改造我們的性別。自從我認識這一群跨性別的朋友之後，我覺得我對性別的問題再也不能引以為當然地說那是男的那是女的。我從來不敢這樣講，因為我每次都猜錯（眾笑）。

最後，今天下午談性工作與跨性別，我希望指出來的幾件事情是：第一，這些性邊緣的人口群現在都在歷史因緣際會中浮現出來，

也因而給了我們機會反省我們的成見和歧視，其中包括我們對性工作和性的歧視，我們對跨性別的性別歧視。第二，這些邊緣人口並不是和我們無關的異類。性工作者與跨性別者抬不起頭來，找不到資源，沒有安身之處，然而異類的主體仍然忍著痛苦和壓抑，打造他們身體，打造他們的人生，創造他們的專業，永續地經營——也因而鬆動了性別體制，改變了性的意義，使得所有主體，包括你我，都得以在這個日新月異的現實中尋找我們的自我。

性工作者與跨性別者展現了性別領域的局限，考驗我們是要繼續鞏固我們原來對性別、對性的制式要求，還是要重新思考我們充滿局限的性別體制。

謝謝！歡迎大家提問。

問答

同學：聽起來這些跨性別者無論是男變女還是女變男，他們最後還是沒能突破二元性別的局限。這是文化造成的結果，還是他們本身沒法突破這種文化的局限？

何春蕤：我今天沒有空把我的研究整個講給大家聽，因為在另外一部份裏我也指出來，這些跨性別者不管是女變「男」或男變「女」，那個結果都很難是所謂傳統的男女。你別只看表面的樣子，別忘了，畢竟她／他們的養成過程中充斥著另外一個性別的社會調教，這也使得跨性別者在認知和打造另一個性別的時候也會帶進來很多異質的因素。比方說，我有一次問一位原生男性的跨性別：「你變性完以後會是個什麼樣的女人？」他說：「很淫蕩的女人，我一輩子就想做一個淫蕩的女人。」當你聽到這句話從這個生理男性的人嘴中講出來的時候，你會有點不知如何回應的感覺，他想做的女人竟然不是一般想象的傳統賢淑女人。另外一位原生男性跨性別則說：「我絕對不要做傳

統女人，她們太脆弱了，我要做個有力量的女人，我要打擊男性的霸權。我要做女性主義者。」再補充一下，她是要做一個女同性戀女性主義者，因為他雖然變性成了女的，但是她喜歡的還是女的。看到一個目前外觀還很男性樣子的人自我介紹是個女同性戀，你真的很容易錯亂而不知如何回應。

如果用簡單的男女區分眼光來看，你很容易把這些跨性別看成只是想變成男的或女的，就好象你本來也只看得到她／他們的原生性別一樣。無論怎麼看，沒有跨性別意識的人就只能看到男女，而看不到其中多種的色彩和色調。很多人看不懂同性戀，看不懂跨性別，看不懂不男不女、又男又女的人——可是問題都不在這些異質的主體，而就在於那雙隻看得到兩種色彩的眼睛。

另外，變性手術不是「一個」手術，而是一組包括荷爾蒙療程、除毛或生毛、除喉結、加上各種整型重建手術，這是個很複雜的、可能一輩子都需要用各種方式繼續維護的過程。在這個無盡期的打造過程當中，老實說，沒有哪一個時間點能說這個身體是百分之百的屬於某種性別。因此，看到變性而說人家「僅僅是」男變女或女變男，恐怕是根本簡化了變性的意義，也暴露了你對變性過程的無知。

而且即使是選擇手術改變性別身體，也有很多人會只做一部份就覺得滿意了。比方說，對原生女性的跨性別而言，可能只要削平了乳房這個性征，能夠更順利的在外表上被當成個男人過日子就可以了。也有許多原生男性跨性別者只希望自己有胸部就好了，下面那一刀不想挨。泰國就有很多這樣的人，俗稱為「人妖」，他們有乳房，可是下面也還有陰莖。像這樣的性別狀態，你要說是變男或變女，恐怕都太簡化了。2003年12月美國知名的跨性別小說家費雷思（Leslie Feinberg）會來臺灣訪問，如果你表面看他，他是一個非常帥的男人；要是問他是不是一個變性人，他會告訴你：「我服用過男性荷爾蒙，長過一嘴

絡腮鬍子，我的胸部已經削平了，但是我下面沒裝那根。」當一個身體已經沒有統一的性別符號時，你還能用最簡化的男女系統去套嗎？

人生百百種，這麼多樣子，為什麼我們只能用兩個框框來看，非此即彼，必得歸屬一個不可？為什麼只能有這樣簡單的二元思考？為什麼不惜壓抑異類的生命也非得要他／她們接受命定的性別不可？不可能有什麼別的出路？

同學：第一個問題是，您今天下午在講性工作者的時候，把三陪女、按摩女以及模特兒、檳榔西施等歸為性工作者。在我理解看來，性交易是一種謀取經濟利益為目的的性服務。按摩女郎在某種程度上是為健康服務，而模特兒更是離性服務更遠一些的一種職業。請問您，您對性工作的定義是什麼？

第二個問題，性服務者作為服務行業的一種，為了她的經濟效益必須遵循著她們職業內部的競爭規律，她的顧客是上帝。性工作者無法逃脫很殘酷的職業行規。通過您給我們的語言再現，臺灣性工作者那種愉快的工作經歷是不是有點以偏概全，或者是一廂情願的一種想象？我的問題是：女性作為性工作者，在經濟效益裏的這種競爭，如何去維護她作為一個主體的主體性？

第三個問題，您剛才提到檳榔西施的服裝，把她與張惠妹之類的明星的短衣相比較有一些雷同，她們暴露的程度被您當成同一類來看待。我認為：檳榔西施著衣的短，比如超短裙，是一種服飾，我們給她們另一種評價是因為它是一種生活劇目。張惠妹穿著短裙站在舞臺上是一種藝術，它本身有一種距離。還有模特兒，她們之間是存在一定的差別的。我的問題是：如果檳榔西施穿短衣「看得到，又吃不到」對她是沒有傷害，按照這個邏輯推算下去的話，既然身體的某一個器官是可以看的，也就是一個「看」，而不是一個「身體被傷害」的問題，這之間有什麼不同？即使是看得到又用得到或者吃得到，她也不一定

說這對身體造成了傷害，這之間有沒有什麼區別？

最後一個問題是：我感到您今天講到所謂傳統的好女人都成了一種被嘲諷的對象。您所說性工作者為了謀利益，她的這種操控及時的能力把它（性服務）變成一種愉快的、主動的工作狀態，相較之下，很多事情太太們反而不願做，不能夠操控情欲的局面。換句話說，現在的性工作者利用了傳統文化之下塑造出來的好女人與壞女人的差距去牟利。我的問題是：當現代社會通過一定的教育方式讓女性（太太）懂得操控情欲的方式，發揮自己主體作用的時候，這會不會影響將來性工作者的命運？

何春蕤：第一個問題是性工作者的定義和分類問題。你舉了兩個例子，比方說，模特兒不算性工作者，因為她是藝術；油壓指壓小姐也不算，因為她們是健康服務。不過，我們在臺灣對這兩個行業的看法不太一樣。油壓指壓小姐在臺灣確實是被視為色情行業的，裏面也有很多色情成分，除了按摩之外還有另外的調情及身體接觸，也可能有性的成分。至於人體模特兒其實也常被當成性工作者，因為她們多半是裸體，是以身體交易。我把這些用性的身體來作為交易範圍的工作都稱為性工作，它們的共同點其實在於透過對於性的想象、實踐、接觸來作為勞動的內容。至於是不是有些性工作比較健康、有些比較藝術，那倒是「見仁見智」，不過大致上來說，它們所背負的社會污名其實是很類似的。讓我用另外一個比方來顯示其類似性。如果有個陌生人碰你的身體，吃你豆腐，你通常會很氣憤，覺得被人莫來由的利用，覺得吃虧了；不過如果有個陌生人並沒有碰你的身體，只是用眼睛盯著你，讓你覺得自己好象在他面前赤裸裸的，你會不會也一樣的氣憤呢？在這兩個例子中你可以看到，是不是有接觸，是不是有性交，並非根本關鍵；有沒有動員到情欲，有沒有牽涉到性，有沒有直指性的身體部位，有沒有讓人想到使用或被使用，或得到歡愉的滿

足等等——這些才是各種形式的性工作被歸類在一起的真正關鍵。事實上，如果你把性工作的定義仍然局限在傳統的狹隘範疇之內，那麼現代很多形式的性工作都可能不能算是性工作了，例如提供色情電話服務的小姐，陪人喝茶跳舞看電影的援助交際。不過，對法律來講，這些都被視為性工作唷，都被視為非法唷。

第二個問題是性服務和競爭規律之間的各種糾葛。比如說，性工作者是否仍然會被迫必須要視「顧客為老大」？我覺得在某一個歷史階段，在一定的性工作條件下，例如人口販賣的年代可能顧客是老大，可是我們現在面對的是比較現代的性工作，這些工作的條件、勞動成分、操作方式也不太一樣了。所以很難說是不是還能「顧客老大」。今天下午我其實不斷在說，現代性工作的某些結構以及性工作者自己的操作，使得顧客越來越難做老大，這個歷史觀點是需要大家放在眼前的。再說，性工作也並不是唯一「顧客為老大」的行業，現代哪個服務業不是「顧客為老大」？要是不能給顧客這種感覺，他們還不來消費呢！服務業爭的就是誰最能讓顧客覺得自己做了老大，所以不必因為這個原因而特別認為性工作很糟糕。性工作就和所有服務業工作一樣，「顧客至上」並不表示顧客可以為所欲為。對這個問題有興趣的人，可以進一步參考甯應斌的《性工作與現代性》。

至於我對性工作者專業精神表現的分析是不是「以偏概全」，「一廂情願」？讓我這樣回答。如果「以偏概全」是說用數人頭來斷定是不是所有的性工作者都怎樣怎樣的話，那你絕對可以說我「以偏概全」，我也不會說所有的性工作者都有同樣的專業化精神——不過老實說，天下大部分的說法恐怕都是「以偏概全」，你想想，「中國人很重人情味」、「廣東人愛吃美食」、「女人愛虛榮、勢利眼」，哪句話不是以偏概全呢？換個方向來說，我覺得另外有些說法也很以偏概全，例如「性工作者真是可憐」、「女人力氣不足以對抗男人」、「在性這件事

上，女人都是吃虧的」，這些不也是以偏概全嗎？怎麼就看不見有些女人就是能超越這些說法呢？

真正的問題倒不是「以偏概全」，而是我們把這種評斷加在哪些說法上。要是遇到那些歧視女人、限制女人、強調女人無力感的話，我會說它們真是以偏概全，因為我們真的看到很多女人超越了這些成見。但是如果我們眼睜睜的看到有些女人已經超越了成見，我們卻是在一旁澆冷水，說那是以偏概全，質疑大部分女人是否做得到，那我就會覺得有點好奇：這樣的澆冷水，是存的什麼心呢？

第三個問題是有關檳榔西施的服裝是不是跟阿妹的服裝存在著不同的距離，比方說藝術的距離。我對這個距離沒多大興趣，我有興趣的是另外一種層次的距離；也就是那個所謂藝術的距離是在什麼樣的資本的、國際的、跨國的企業烘托和包裝之下，才使得阿妹的服裝看起來和檳榔西施有著不一樣的意義和價值？老實說，同一套衣服穿在檳榔攤和在舞臺上，恐怕感覺就差很多。我覺得檳榔西施在這個時候說出兩者服裝的相似性，其實正是凸顯出那個脈絡上的差異，以及那個差異背後包含了哪些深刻的因素。檳榔西施把自己類比為阿妹，正是利用阿妹的正當形象來揭露這個不對等的文化處理方式。

這個問題的後半部有關「看到又吃不到」的可能含意，我不太清楚最後你想問的是什麼？我猜可能你想問，如果說「看到吃不到」是沒受什麼傷害，那麼，就算「看到吃到」恐怕也沒什麼傷害，這樣一來，對女人的處境是不是更為不利？我想女人長久以來就有一些能力說自己如何受到傷害，一方面是因為我們練習的機會很多，我們確實受害的機會也很多；但是另一方面也是因為這個文化對於女人遇到性的時候總是有既定腳本，總是想象女人如何受傷害，很難想象女人經歷一些事情而沒有受傷害。但是我們不能因為這樣就不讓有不同看法和感受的女人說她們的經驗。我曾經寫過一個故事，題目叫做〈拉鏈夾住陰毛

的男人〉，說的是一些女人各自遭遇強暴時的經歷。大家覺得女人遇到強暴總是會有可怕的下場，但是故事中的這些女人卻都遇到了一些荒謬的事情，例如強暴犯的褲子拉鍊夾住了自己的陰毛等等。這些故事倒不是想說一些女人運氣好的例子，相反的，這些故事想要衝破籠罩在女人生命周圍的龐大陰影，因為女人從小到大只聽過可怕的強暴故事，結果使得沒被強暴的女人都還是在強暴的陰影籠罩之下，膽小、神經緊張、脆弱而容易受害。我們需要不同的故事，我們需要不同的想象，我們需要不一樣的人格調教。

我們每個女人身上可能都帶著各種各樣的陰影痕跡，只是我們沒有一個訴說的空間，我們只能午夜悶著寫回憶錄，或者突然閃過一個回憶，記起當年有過怎麼樣的一件事情。這些事情一定要在我們身上留下很深的痕跡嗎？它們一定要殘害我們的生命嗎？它們一定要讓我們抬不起頭來，沒有力量嗎？女人的這種宿命沒有可能有其他的結局嗎？當然不！

這就是為什麼我對女性性工作者在污名壓身的環境下面還能夠抬頭挺胸，還能夠這樣有力的活下去，我太有興趣了！因為她們的力量正是我們中間很多很多女人應該有的力量。我們的公共論述裏面到底要怎麼樣談情欲？這直接影響到女人能不能生活得自在、要不要繼續與羞辱自責為伍。你覺得檳榔西施在被人吃豆腐，殊不知她們正在以自己獨創的方式操作和顧客的互動；你看起來檳榔西施不檢點，殊不知她們卻在以自己的力量周旋閃過可能的侵犯；你覺得檳榔西施說「看到吃不到」是一廂情願的阿Q心態，殊不知她們就在這裏抗拒了性污名的挫折力。你只看到拒絕受傷害的說法可能會讓某些想要利用傷害論述的女人失去了仗恃，但是你沒有看到好女人的傷害論述已經讓多少女人永遠在受傷害的陰影中。

丁乃非：我來補充回答第四個問題。這個問題我覺得其實你已經

描述得很好了，就是那個「原配」（太太）的狀況，其實她處於一個象徵的位置，有充分的象徵價值，可是其實好象又被束縛或者被限制得非常厲害。如果我沒有聽錯的話，那個問題是：性工作者是不是操縱了封建制度下的好壞女人分野來獲得利益？我會說：原配正是這樣的，好女人壞女人之間並沒有那麼清楚的一條線區隔。或者說，性工作者可以操縱好壞女人的分野來獲得利益，這麼一來，也凸顯了這個利益的限制性和它的空洞性，我覺得完全被你描述出來了。

何春蕤：剛才那個問題還提到，就是性工作者利用好壞女人之分來操縱自己的利益，那麼如果教育使得大家都會了這一招，這樣會不會影響到性工作者的出路？我的回答是，第一，不要高估了「大家都學得會」的可能，有很多人還不肯放下身段呢！第二，不要低估了性工作者精益求精更向上發展的可能，歷史已經顯示性工作不斷在改變面貌，參與性工作的女人也越來越多不同的背景，這些因素都可能使得性工作變成我們現在還想象不到的樣式。這麼說來，這個假設性的問題就有點沒意思了。不過，如果所有的太太都學得會做性工作者的樣子，這個可能的遠景倒是挺令人興奮的；這也表明了性工作的政治詮釋有可能會促進所有女人在性方面的自主掌控。

張世君：這兩天聽了講座，我想談談我的感受和啟發。首先是開闊，富有遠見。因為很多東西是我過去沒有聽過，比方說她對性工作者的這些調查研究非常深。10年前我在東莞的時候，跟當地的一個小姐，也就是做雞的吧，寫過一些文章，但沒有象何老師那麼地、感同身受地去瞭解她們。

第二點，打破性禁忌。過去談性色變，在國內還是有性禁忌。作為老師，如果你在學生面前談性，與眾不同的那人家就會有看法。

第三點是改變性觀念。不只是男性和女性兩種觀念，通過跨性別的瞭解，你就說不明她／他是什麼性，但他／她是個人，是一個主體

的人，這是改變性觀念。

第四：（1）、通過這課程的教學，我們要學習它的方法。那麼我就感到，要發現「性視角」。從何老師他們的三個教授講課來看呢，他們的研究是根于臺灣的現實情況，來發現一個新的性視角。通過對所謂「公娼運動」，觸發他們從性工作者入手來深挖。從這個視角（perspective）走進對女性主義的研究，就表現出女性主義是非常有實踐性的，它不是純理論的，一定要聯繫實際，這才是為社會在做貢獻。

（2）、尋找性理論。她有個理論框架、理論建構，她找到了西方馬克思主義。那這樣就有了強有力的理論知識的支撐，就好象伴奏一樣。

這樣我馬上就有一個啟發，就是什麼呢？首先，她們都已經做了的研究工作，我們就不要再重複了。但是我們可以接收一些觀念，例如在我的生活中，我再也不會碰上公娼或妓女時對其投以惡意的眼光。其次，我們要根據我們的國情和社會環境去尋找新的性視角。在座的同學都屬於要進入中產階級層次的人。何老師她們這次一下子就引進了那麼多性邊緣者，於是我們的位置動搖了，我們有些人產生了抵抗心理、反抗心理。我們的女大學生讀了這麼多年的書，又受到性壓抑，可是現在一夫一妻制動搖了，本來最有可能成為我們對象的那個人又被那些亂交朋友的小姑娘搶走了，你看多不快活！這樣的話我們就有危機感，那麼我們就有了我們性研究的視角；就是在我們國情允許的情況下、在一夫一妻制受到官方推行的情況下，因而我們選擇做「好女人」的層次中去發現新的性視角，因為「好女人」也不是死水一潭啊。人與人之間還是不同的，在這個當中去找我們女性的理論視角，也會做出好文章。

同學：今天聽了你的講座以後，我對性工作者確實有一定的認識，有一些新的看法。比方說，性工作者自己的一部份能力所煥發出來的力量，從女性的發展史來說，非常了不起。

我的問題是，會不會有人這樣問，這些性工作者們需要怎麼樣才可以改變她們原來的地位？這就是對性工作者的價值怎樣進行判斷的問題。洗污名，沒問題；給她們重新平反，沒問題。我們在整個社會結構中怎麼樣給她們定位，這是可能的一個問題。

甯應斌：意思是不是問，這種能動性跟主體性的物質基礎是什麼？

艾曉明：我能不能補充一下。就是她們在我們這個社會結構裏應該處於什麼樣的地位？我們不污名她們，我們不欺壓她們，那麼在我們這個社會裏，哪個地位她們可以去？假如說，把她們當工人看待或服務員，或者她是一個高級治療師，就給她高級治療師的地位，有一些藝術天分，就給她一個藝術家的地位。

何春蕤：我今天下午已經說了，她們是專業的性服務者、性工作者，她們這種專業人士就跟你是專業教師、專業工人、專業的服務員一樣，各自都有所屬的專業嘛。365 行，各行不同，各有專業。大家不是說職業不分貴賤嗎？那這句話是空話嗎？西方有些國家甚至已經有性工作者透過地方選舉而進入議會殿堂，成為政治人物。這個要看歷史吧，看我們這個潮流怎麼走，看看大家怎麼推，怎麼樣去改變周圍人的觀念。我已經說過，性革命不是一時之間發生的事，而是一個漫長的、跟自己過去成見還有歧視搏鬥的過程。

甯應斌：我想要強調性工作很多是地下化的，地下化當然牽涉到一個管制的過程，不過就連在地下化的狀況中，性工作也會繼續演變，它會涉及到很多力量相互角力，它也會慢慢改變我們對性本身的觀念、性的意義。所以，不是說現在它的樣子一下子就會變過來、性工作者可以一步登天的改變她們的地位，不會的。但是性工作會開始慢慢改變我們對性的看法，現在就有很多人從事性服務、性治療、性娛樂，昨天晚上王學海老師演講時就把性工作定位為娛樂業，可能有

一天我們會把它當作娛樂業，但是這種觀念顯然現在還不普及，而且對很多人來講，不能想象也不能接受。但是呢，說實在話，十幾年前也想象不到互聯網，但是人們還是慢慢的接受了一些新事物。性工作也只有歷史過程裏才能慢慢去除性工業中不合理的成分，或者我們認為不符合文明的成分，不合乎人權的成分。它是慢慢的、一步步地變革的。

何春蕤：至於說這個歷史轉化的過程中要是污名去除以後，性工作者是什麼樣子？什麼位置？我覺得沒有人能斷言，因為就在這個轉化的過程中我們也不斷的改變社會，改變社會價值觀，同時也在改變我們所有的主體。我們自己都會變樣，還不要說是性工作者了。因此，真正值得觀察的倒不僅止于性工作者社會位置的改變，真正的改變是主體如何產生新的人格結構和情感，這才是承擔一個社會質變的重要關鍵。

同學：你講到很多事情是臺灣的狀況，我想問的是在中國大陸，人們在道德上對性工作者的存在都基於不同程度上的否定，最極端的是極端否定。我想問的是：第一，你如何解釋大陸對性工作者的道德觀念？第二，如何解決性工作者的道德否定？

何春蕤：對性工作者的否定不是什麼特殊的現象，臺灣從前也是，世界各地很多地方都是一樣的對工作者有強大的否定，這種道德上的否定可能來自對於性的觀念、對性的使用限制、對性的社會意義的界定、對女人的性的管理等等，實際的因素則還要看個別社會的文化脈絡。但是在一些小小的角落裏面，逐漸出現對性工作者的肯定，可能來自性工作者的小社群，可能來自她們的家人，或者是因為社會運動帶動起來的自我肯定。於是在歷史的過程當中，在社會的轉變過程中，性工作者的自我意識有了改變，而且在繼續轉變中。至於在中國大陸你們能做些什麼來幫助這個轉化？你們最清楚啊！這得靠你們

在地的人在本土的脈絡中去想出路。

在臺灣，我們最主要使用的是女性主義的語言、人權的語言、工作權的語言，而且和勞動團體、婦女團體、人權團體連結在一起，來對抗政府所立下的一些不利性工作的規矩。這個方面，在大陸能夠用什麼樣的語言說得通，使上級能夠聽得下去，使大眾有共鳴？能夠跟什麼樣的團體串在一起？這些都需要你們自己去嘗試拉到各式各樣的團體的人來幫助，然後能夠使得我們對這件事情的關心得到一些支撐。這個要靠你們自己對於社會的理解，對於社會力的分析，然後才知道大概要用什麼樣的方式、什麼樣的語言去改變這樣一個極端負面性的看法。

為什麼一定要改變性工作的意義和性工作者的位置呢？沒什麼，因為你不改，個人生命所負載的沉重代價就會繼續地耗下去。整個社會也會因為這樣的封閉心態而繼續滋生妒恨和歧視他人人生選擇的趨勢。我覺得這個代價還是蠻大的呢！

同學：我有兩個問題不大明白，你說性工者逐漸適應時代的發展。一個人長期處在性壓力下，出現這樣的性工者，我認為是被蹂躪者。但是我懷疑她會不會傷害第三者，懷疑她們存在的合理性，比如說在現在的社會上，它起碼會傷害一些傳統的好女人。人的欲望是無窮的，是不是每種欲望都應該滿足？第二個問題就說，有人就說現在這個艾滋病呀什麼的，就是因為亂搞性關係啊所帶來，所產生的，那麼我想你是怎麼樣看待醫學界對這些問題的看法，比方說亂搞才產生艾滋病啊。就說醫學界的看法是完全站在傳統觀念上強行進行一種道德的傷害，還是其他的？

何春蕤：性工作者會不會傷害到第三者？我們第二天課程在講「第三者」的時候，大家都說第三者就是外面的那個狐狸精，另外的那個女人就叫做第三者。可是你知道人類的親密生活當中一直都有很多

的第三者，也就是夾在親密關係的雙方之間的東西：夫妻生了小孩以後就有第三者了，可是你們從來沒把孩子當作第三者。婆婆的存在是第三者，你也沒把她當作第三者。先生愛打保齡球，你也沒把保齡球當作是第三者。同樣的是佔據時間情感的東西，但是大家都選擇性地認為只有那個外面的女人才算有破壞力的第三者，因此你才會特別覺得性工作者會傷害到好女人。說真的，我看很多婚姻之所以讓好女人受害，關鍵可能根本不在第三者這個壞女人，好女人所受的社會文化調教讓她容易受傷害才是真正的關鍵。另外，你們有所不知的是，歷來還有一種社會學的意見是說，性工作事實上挽救了好女人的婚姻，因為性工作使得男人能夠忍受婚姻。

你說「人的欲望是無窮的，是不是每種欲望都應該滿足？」這裏指的當然就是性欲。但是我覺得這個問題出自一個蠻根本性的誤解，也就是以為性是一個生理的欲望動力。動物界的性可能是一種生理的欲望，可是即使在動物界，生理欲望裏面也還包含了一些別的東西，比方說，要強佔，要做頭啦，要顯示誰是強者這樣的欲望本能。對於人類，尤其是現代人類而言，性就更複雜了，性是包括了很多欲望驅力的東西，它不是只出於生理的欲望，它所滿足的也不只是生理的、肉體的欲望。我這兩天講情欲革命就覺得大家可能只聽到了性欲革命，我覺得大家對現代的性還不夠瞭解。你沒有看到這裏糾葛著各式各樣的情緒嗎？我們和同一個人性交一百次，或者和一百個人各性交一次，在生理性慾上不是相同嗎？你們以為嫖客去找性工作者都是因為生理上的某些饑渴難挨嗎？不，他們有很多人並不是因為生理上有重大需求，我們訪談的性工作者可以告訴你，許多人去找她們只是因為這個女人可以毫不帶成見地，也不會有任何後果地對待那個男人，性只是其中的一部份互動。你要知道，一個男人跟他的妻子在一起互動的時候，那裏面可糾纏著各式各樣的東西呢！這裏面糾葛了許多人與

人之間的情感、情緒、性欲、記憶、利害考量、嫌怨、侵略、佔有、征服等等，有很多複雜的東西構成了我們現在個人的性的特質。

我們今天沒有空來講這個題目，在我的書《豪爽女人》裏面，我分析了現代社會裏充斥性別含意的性是怎樣形成的。我們從小所受到的各式各樣經驗，各式各樣教導，其實構成了我們對於性的情感結構，這樣一個情感結構也主導了我們的人格結構。我現在想說，搞不好大家眷戀那種安全感，我們懼怕改變，我們懼怕踏出新的一步，都跟我們童年養成的人格心理情感結構有關聯。我們已經養成了那種眷戀安全感，懼怕改變，討厭別人跟我不一樣的習慣心態，因為這些東西挑戰到了我們的既有存在方式，我們可能已經養成了那樣一個守成不變的人格。

這兩天我們也一直在陳述一件事情：那個一成不變的人格事實上是被一個體制支撐起來的，那是個充滿著暴力、壓迫、司法、警察、有著各式各樣權力的體制，而我們的安全感其實是建立在那樣的體制之上。我們的安全感就建立在我們跟一個看起來好象有非常強大力量的體制串在一起，我們跟它共存亡。這個體制可以叫做「一夫一妻婚姻制度」、「異性戀制度」、「兩性制度」、「道德體制」等等。這也就解釋了為什麼大家聽到可能「一夫一妻制」之外還有其他可能的時候就會暴跳如雷。要不然我們無法解釋這個情緒，為什麼我們講了這麼多東西，大家就只對「一對多」的可能性特別感冒？為什麼？這和你個人人生的聯結在哪里？這和你個人信念的聯結在哪里？這部分我覺得是需要大家自己去想的問題。

甯應斌：性工作合法化，跟好女人的存在之間，我想應該不一定有什麼關係啦。其他西方社會也有性工作是合法的，而那些社會的好女人們也並沒有因此就覺得受到威脅，我想這是和社會脈絡是否鼓勵女人彼此為敵有關。

第二，性工作的存在和性愛合不合一，剛才有人提到這方面的問題。我們並沒有「提倡」性愛不合一或者合一，我們只是說應該有不同的口味。有的人喜歡吃烤飯，有的人喜歡吃漢堡，有些人認為麵條才好吃。這些不同的口味應該平等地被對待，不應該有價值高下之分。你不能因為你對這個東西情有獨鍾，你就認為性愛合一比較好，你就強迫大家都要性愛合一。

最後一個問題是關於性工作者帶來性病的問題。要是你去看有關性工作文獻，你就會發現越是接近合法化的性工作者其實比任何人都更清楚性病的資訊和它可能的影響，在防疫方面比一般從來沒想過保險套的好女人更有概念。我在這裏還想提供另外一個歷史的角度：我們今天其實有相當多關於這一類的疾病都屬於公共衛生的領域，而公共衛生觀念的興起就是因為工業革命帶來了都市人口集中，因而造成很多傳染疾病的出現。如果你認為因為有性病，所以我們要反對性工作的存在，那是不是因為今日有霍亂的存在、瘧疾的存在，還有很多現代疾病的存在，因此我們要反對工業社會和都市化這些東西呢？我想這是推論不出來的。你們現在對性工作有一種價值預設，認為它引發了一些惡性疾病，想要禁止它；但是其實你看不到，我們現在的日常生活本身就是疾病的製造者，接觸頻繁，來往頻繁，這就是疾病傳染的溫床，但是沒有人去否定現代化，反而中國社會說：我們要與國際接軌，我們要與世界接軌。對啊，世界與國際的傳染病就是這樣來的。從這裏就可以看到，我們對於性工作帶來性病的芥蒂恐怕還是出於成見。

艾曉明：時間到了，不好意思。我們的論壇已經進入了第三天了，只剩下兩天了。我們大家都覺得意猶未盡，但欲望難填，所以回去以後大家得做功課，有問題儘量提出來，畢竟我們是在研究的基礎上談課程，有點希望大家不要只是口水之戰。舉個很簡單的例子，我

們昨天談性革命，我竟然沒有得到一個和性革命相關的問題。比方說你們有沒有人覺得中國的性革命在發生？如果中國的性革命在發生，中國的生產力表現在那幾個方面，它跟中國的情欲生產關係之間有什麼關係，表現在哪里？沒有一個人詳細的說，只有一個在書面的提到一些趣味的東西。但是在場上面，大家都是圍繞一與多，以個人生命中之關切當成一個理論討論的樣子來辯駁。我想要說，你不要只是想跟道德論述辯論的東西，在研究方法、思考的方式、使用分析的模式，也希望大家學到一點東西，看能不能用在你們覺得可以操作的材料上。回去以後不要單兵作戰，剛才何老師說各地結盟，這次來到我們教室的，我估計有同性戀者、異性戀者、變性戀者，有本校、有外校的，有廣州、香港的。大家各方面的結盟，然後結成各種戰鬥的小組，明天再來作戰。

2003年1月8日下午

錄音整理：陳霞、余孝平、羅金

參考文獻

何春蕤，1994，《豪爽女人：女性主義與性解放》，台北：皇冠。

何春蕤，1999，〈拉鏈夾住陰毛的男人〉，《性／別研究》5&6期合刊，桃園：中央大學性／別研究室。401-403頁。

甯應斌編著，2004，《性工作與現代性》，桃園：中央大學性／別研究室。

罔兩問景

含蓄美學與酷兒政略

丁乃非 主講

「含蓄美學與酷兒政略」是臺灣清華大學中文系的劉人鵬教授和我一起做的一個研究主題，希望下次她能夠有機會來和大家一起交流。這次因為只有我來，就由我來代為發表。這篇論文有幾個部分其實特別是劉人鵬的專長，所以那些部分如果大家有問題，我可以代為轉達，也可以透過 email 進一步討論。好，那我就先講一下這篇文章是怎麼一起討論出來的，也就是我們為什麼要寫這樣的一篇東西。

我覺得我們想要處理的有兩個層次的問題。一個是這幾天都在談的，就是臺灣同志運動從 1980 年代末、1990 年代初期開始的一些發展。其實 1980 年代末大概主要是非正式的聚會，例如我們參與發展的讀書組織「歪角度」，再來就是大學的女研社，另外還有從女研社出來或者是另外一些女生組織起來的女同性戀研究社，這些團體都有不同的名字，比如說在台大叫“Lambda”，在中央大學就是酷兒社。這些團體主要是知識份子女性的集結，有的以女同性戀為主，有的是男女同性戀一起的，也有男女同性戀、跨性別都在一起的，這些不同的社團從 1990 年代初期起就一直在思考、運作。然後還有雜誌，比如說《我們之間》、《愛福好自在報》，都在女同志社團內做結合交流，就是凝聚同志認同與社群。這是在還沒有同志社群能夠文化的、運動的集結、或者集結成很多不同種類團體之前的形式，也似乎比較集中在臺灣北部。

那段時候有一個問題一直不斷出現，就是昨天也談到的「現身」問題，COME OUT 的問題，也就是如何現身？能不能現身？這是不是臺灣的一種獨特狀態？或許在東北亞的氛圍中都有一些同志或者性異議份子會同處於一種莫名的家庭壓力中？這個東西到底要怎麼去命名它？怎樣去分析它？我覺得在各個社會的環節中會非常的不同，現在我就只先針對臺灣，也可能只是台灣部份的現象。

那時候確實有一種很強大的壓力使同志主體很難現身，因為只要有一個人現身，就突然會有一種過分擴大的奇怪代表性加在他身上，作用的方式很類近於過往封建時期的連坐法懲罰性邏輯。這個代表性主要出自主流社會／媒體的獵奇心態，效果上形同懲罰，也就是說：「哎，他就是那個怪胎，那個變態。」所有的注意力都聚焦在他身上，使得這個個人完全無法承擔，因為，他的人事網絡怎麼辦？他的家人、朋友怎麼辦？所以這種針對個人的巨大壓力造成了運動上很實際的問題，那就是：怎麼現身？

1990 年代初在台灣同志運動上就有這方面的爭辯。於是有一種現身方式被命名為「集體現身」，也引發了爭辯，正反雙方的意見都有。集體現身指的就是，比如說辦一個嘉年華式的「同志甦醒日」，然後社團裡的朋友一起出現在現場，可能大家都戴面具或者別的遮掩面貌的方式，這樣大家都難以被辨識；或者，大家都不帶任何面具，但是一堆人一起到場，誰也不知道誰是或不是。這個時候戴與不戴都變成一種很奇特的狀態；有的時候反而不是同志的人可能會戴，人家還以為他是，這樣子就更能夠支援同志；相反的，是同志的人反而不戴，因為戴了好像反而更被注意。這個做法很複雜、很詭譎，但是至少在公共空間中可以集體現身、發出聲音，有好幾個重要的運動場合都以這種方式進行。

台灣的張小虹教授以及澳洲的馬嘉蘭（一位同志文化理論分析者）

很精準的分析了集體現身方式，它其實可以更積極的被看成是一種新的、非西方的現身方式。這種方式挑戰了西方以個人為單位而且很個人主義的現身方式，也就是說，這樣集體現身會有一種代表個人的聲音，而這個聲音是在針對另一種權力部署——和西方現代性中產生的體制權力不同的另一種現代權力部署。這個權力部署要怎麼去描述？可能也是一個問題。我和劉人鵬這篇文章或許可以說是在企圖描述特殊於台灣的現代儒家（這裡的現代和儒家都烙印著歷史與地理政治的特定性質）權力部署裡一個權力機制的運作以及它的修辭策略；也就是說，在語言上它會如何掩飾自己的權力運作？它會以非常正當化、非常道德化、非常所謂「中國傳統」的一種說法。當然這不是說中國傳統真的活生生的就在那兒，而是「中國傳統」的政治經濟機體移植來台，被重構再造之後，再用來執行，針對新的主體、新的異議主體、新的性主體（就是性取向不同的人們或者性別不同的人們）的一種非常細緻的、委婉的、看似友善的控管與規訓。這種控管做到最高點可以看起來簡直就沒有力道，都是你在控管自己，充滿了比如說是自恨啊、自殘啊，這些都有可能。這就連接到昨天何老師講的，她說跨性別生命所處的那種看似充滿了自殘的表現，可是那個自殘必須要被重新理解。特殊文化修辭策略的部署如果不被拉出來、揪出來談的話，跨性別的身體行為就很容易被讀成是被一些權力所操控，而那些行為又被個人主義解讀成「哦，他的心理有問題，他不夠愛自己，他自己對自己做出了些很奇怪的事情。」

我們的論文圍繞著為什麼「現身」會對運動形成這麼大的困擾？這個現身環繞了什麼樣的權力部署？特別是有關同志的現身。1990年代初期其實已經在中文語界出現了很多關於性別的批判，女性主義角度的或者酷兒角度的性別論述、文化批評、哲學批評。同志研究裡有一條論述線如同哈佛的 Brett Hinsch，香港的周華山，他們的說法都是想

要截然區隔一種中國傳統的對於同性戀行為或者類同性戀行為的——用周華山的說法——「默言寬容」，在這種陳述裡，是因為現代西方的恐懼同性戀論述污染了比如說香港、臺灣，因此才在這些地方出現了恐同的狀態。換句話說，西方污染性的恐同當然有別於中國傳統的那種默言寬容，在默言寬容的狀態下，大家確實真的不需要現身，反正它的默言會寬容你。但是我們覺得這是一種很危險的策略，而且對於開啟同志理論分析批評或者打開同志生活空間都幫助不大，它反而會讓一些不是純粹含蓄或者默言寬容也不是西方恐同，就是以默言寬容之名繼續進行恐同之實的壓迫完全沒有辦法被看出來或者加以批判。

完稿的那篇文章很長，今天我基本上選兩個部分來談。第一個部份就是「現身就是隱身嗎？」這就是那個問題意識的出現。劉人鵬曾經把目前台灣形成的社會學校家庭連續體稱為一種「雜種現代空間」，它有一種新的權力部署和運作，個別性異議分子在這種既斷裂又連續的權力部署網路裡是幾乎很難有空間的，就算有，也可能是最想不到的地方，也就是說，能夠幫助主體存活的一些資源，有的時候蠻不是我們常識能夠理解的，這就和能不能有另類的觀點來解讀、辨識並挖掘新的資源非常相關。這也是前兩天一直在談的。

第二個部分就是「含蓄是如何作為一種細緻的力道來操作的？」我們會以一本台灣小說《逆女》來閱讀、揭示這個含蓄力道的鏡影。1995年皇冠出版社的通俗小說《逆女》得到了「皇冠大眾小說獎」，後來它被拍成了電視單元劇，非常受歡迎。但是這本小說在社群裡其實有爭議，因為它基本上再度重複了一種悲情情節，而這個悲情情節對女同志社群來說其實重複太多了，已經爛了，總是說女同志如何的無法存活。可是後來它變成了單元劇就非常吸引人，作為單元劇，它召喚了女同志社群，在網路上好像也大大的被討論，我覺得這也是值得分析的。在《逆女》文本操作的層次上，其實非常清楚的能夠看到含蓄力道

是怎麼運作的，小說裡的部署和操作其實和社會事件也可以相對應。

周華山的說法是：「中國傳統對同性性事只是默言寬容」，我們對此也有我們的解讀。在論文最後一小節裡談到「罔兩問景」，我們當時用了《莊子》裡的一個小故事〈罔兩問景〉來試圖開啟另一種理論的思考模式。通常我們比較容易想像「形影罔兩」裡「形」和「影」的關係，「影」往往依賴也針對了「形」，使得「形」變成了一個無所不在的東西。「形」和「影」可以類比為像男和女的二元對立，這個二元對立又確立了主導那方某種巨大的無所不在，所有的想像都凝聚在那邊。可是在莊子這個小故事裡出現了另外的聲音，也就是「眾罔兩」這個發問者，這個被殖民的位置其實也是無所不在的，可是他根本沒有辦法出現在那個修辭的邏輯裡。在《莊子》的小故事裡比較有趣就是，眾罔兩出現了，他是提問者，可是他根本不被回答；也就是說，故事裡那個回答多半閱讀成是對著「形」的回答，不是對「眾罔兩」的回答，甚至我們也許根本沒有辦法知道「眾罔兩」的問題是從哪裡問出來的。這個部分劉人鵬可能比較能夠解釋得好一些，她的解釋脫離了所謂正統的《莊子》解釋，可是帶入了另外一種可以用來描述很多屬於這種雜種現代時空的東西；尤其所有的分析辭彙其實也都是霸權性的分析辭彙，或者我們想要貼近的是一種長久以來、持續不斷、非常明顯、非常弱勢、邊緣的、污名的主體性和策略和資源，試圖發展出一些什麼樣的新語言。

好，先說「現身即隱身」。我們有個朋友叫做倪家珍，原本是在女性主義團體「婦女新知」裡工作的一位運動組織者，在1997年台北公娼事件時和其他兩位同事一起被辭退，她當時主要負責的是女性與艾滋病毒工作的任務。她曾經在一個研討會中發言說她覺得很可怕，好像在臺灣只有孤兒才能COME OUT，才能現身。在臺灣常常說家庭幸福，家庭是溫暖的地方，但是事實上，許多人從小就清楚得不得了，他必須要藏匿自己的某一些部分，或者必須自己去找生存的資源，因為家

庭的幸福和溫暖容不下他。因此在臺北，好像只有孤兒才能夠 COME OUT，才能夠出櫃，才能夠現身，因為家庭政治實在是太緊密得可怕了，而且不是我們已經熟悉的霸權辭彙可以描繪的。

我們要問的問題是：究竟是些什麼樣的力量讓我們在特定歷史過程再造的台灣儒家化的社會、家庭秩序裡頭，各從其類，安分守己？換個方式說，是什麼力量讓已經實踐越軌或異議的、性的同志駐留在相對於社會家庭來說「魑魅魍魎」的世界裡，而且，不僅是要住在那個地方，不僅是要不被看見，還隨時要讓自己隱身。這不是像我們想像那樣輕易的扮裝，對於某些同志和跨性別來說，必須要從小就「從眾」（就是「順從」異性戀的那個「大眾」），那個不被說出來的「大眾」的正確性。那種辛苦很難讓我們想像，每天都要委曲求全，一旦出錯時，還得負擔自己人生中所有的「錯誤」。在臺灣同志的回憶裡總是說到青少年同志如果一出錯，突然好像全家的問題都是因為他「出錯」而發生的，他必須負擔的不僅是他家的這個狀況，他家人的高興與否，還有所有鄰居街坊的問題，有一種很奇怪的連鎖又累進的反應狀態。我立刻就想到一個例子，有個朋友是家中唯一的兒子，1980年代末90年代初他出國留學念書，然後就千方百計的留在國外，因為臺灣這個地方幾乎家庭空間無所不在。到學校讀書，會有親戚也在學校教書；他去上哪門課，那個親戚就是那門課老師的朋友；他對什麼東西有興趣，那個親戚也關心的不得了，就會報告家裡，真是全面監視，而且是透過一種八卦網路來運作，讓這個人必須從小就負擔起這種委曲求全的生活。

台灣有位同志理論研究者朱偉誠就曾經提問，如果我們不斷的配合既定秩序，繼續問同志要如何另類現身，那麼會不會在技術層次上殫精竭慮的結果，終究是現身等於不斷的努力隱身？這個問題有一點複雜。臺灣的同志面對一種狀況，歐美同志運動者來臺灣時會挑戰

台灣的同志：「哎！你們怎麼不以我們那種方式現身？你們為什麼不能現身？」——就和婦女團體問公娼一樣。「可見得你們不夠 OUT，你們不夠現身，你們不夠個人。為什麼還在維持委曲求來的全？」所謂另類現身是不是好像也就在技術層次上一直和現狀掛鉤又好像不完全是那個（源自西方現代處境）「標準」的現身？那個力道到底是什麼？在臺灣是以「溫柔敦厚」之名，包容、寬容、含蓄，環繞著現身的莫名壓力，這究竟是怎樣的一種力道？又是怎樣的一種情境或語境？

我們想指出的是，這個語境製造了一種情境，用一種傳統的語彙，藉著過去國民黨統治時的權威體制，讓它自己成為某一種正統的文化話語和權威基礎等等，不過，這個挪用已經是在新的時空之下，使得這些壓力竟也能在寬容和溫柔敦厚等名之下，成就新舊兼顧的、所謂現在留存的多元制式。這邊就講到另外一個很有趣的結合點，也就是說，寬容、含蓄、默言、溫柔敦厚等等聽起來友善的東西，會在一個新的、越來越民主化、或者是朝向民主化的時空裡，被挪用來做新的壓迫性用途。也就是說，它雖然也有它的正面性，我們要寬容，我們要包容，可是這個包容在實際社會時空裡的權力部署仍然是更加需要被仔細檢查，更加需要問：誰在包容誰？誰在被包容？包容的效果呢？

好，「含蓄是一種細緻的力道」。劉人鵬和我在「含蓄」的一般用法意義之外連接當前的酷兒政治，特別是當今盛行的「華人傳統對於同性戀默言寬容」之說，以探討它作為一種修辭策略、一種敘事機制、一種美學理想。這個美學理想可能會不斷的在臺灣的中文系時空裡被複誦，可是又不斷被轉化為其他的用途，成為一種新的言行典範，例如所謂日常生活的權力運作方式裡所隱藏的、揮舞的力道以及效應。我們對於含蓄的用法，主要是來自臺灣清華大學中文系蔡英俊老師的〈傳統中國文學中的含蓄詩學〉（The Poetics of Reticence in Classical Chi-

nese Literary Thought），蔡老師認為：「在這個觀點下，含蓄的觀念就可能不再是在一個當下的時空關於語言作為藝術表達工具是否適切的問題，而當一個人生活在一個所有知識活動都被統攝到政治方案的社會中時，這就與『自律』甚或是『守己』的問題有關了。」我們所作的就是把這個說法再延伸到不僅是「自律」或「守己」，而也關乎如何看守他人，如何判定他人，如何管制別人。

行動與言語上不安分守己而越軌者通常被要求含蓄自律，這就好像現代進程中的文明化趨向。昨天我也講到文明化的女性主義教化意涵和它的一些問題，在臺灣這個現代文明化裡有一個很重要的修辭策略，就是沿用或者挪用、轉用某一種中國所謂傳統的說法，就是「行止合宜」，懂某種特定的禮節、禮貌。含蓄詩學在後帝制時代中是個人「自律」或「守己」的知識策略，「自律」與「守己」則長久成為維繫既定秩序的機制。在這樣的脈絡下，「自律」與「守己」也就不單是內蘊的對待自己的問題，而是和人際關係政治社會要求等等有關。這就是「他者」該如何表現的問題了；「他者」該配合既定秩序者，在正式空間裡扮演好妥貼合宜的角色，這就是守分、守本分。通常在自律方面要更加實踐含蓄，因此行動與言語上不安分守己而越軌者通常都被要求要含蓄自律。

以上的描述中看到了兩種階層，等下也會在《逆女》小說裡有個比較。一種已經是主流了，或者它嚮往也認同主流，是社會的中堅分子，國家的棟樑，未來的主人翁，是既定秩序的得利者和維護者；在這樣的正式空間裡，他會扮演好妥貼合宜的角色，自律方面非常自我要求，充滿自律的羞恥感。不在這個階層的人可能就不被這樣要求，也沒有這樣子的合宜行為要求，但是還是會不斷的被要求含蓄自律。這樣好像區別了兩種階層，可是有時，在那個配合既定秩序裡不幸的、偶然的隱藏了一個性異議份子，比如說中產階級的好家庭，其中

的女孩看起來完全是個好女人，可是她卻是個女同志，她也有對女人的欲望，對不男不女的欲望，對跨性女的欲望。這樣的女孩，這樣看起來是好女人但是自覺於或自我認同於一種越軌的狀態，她可能怎麼辦？這個時候她所承受到的壓力，或者她自己因為長期承受這種壓力而很難給予自己自律的要求，他所承受的壓力可能甚至會高於不在這個階層或位置的一個人。這就是等下小說裡丁天使和詹清清兩個角色不同的處理方式。

我們在這篇論文裡想做的就是探討含蓄政治的操作，就是對於寬容與含蓄作為一種支配性的美學政治價值以維繫合宜的性關係，而讓異議的性各從其位妥放在魑魅魍魎的國度裡，做一種初步的探討。它是一種支配性的美學政治價值，可是我們也知道含蓄的操作層域並不只僅於性別，它不只在性別的場域操作，但是我們希望透過這樣的探討可以檢查出某一種恐同的形式；也就是說，在性別的層域，含蓄是怎麼樣部署和作用，好讓我們可以看到在臺灣那種雜種現代時空裡的一種很特殊的恐同狀態，默言寬容的另一個含蓄的面相。它是一種最傳統的美德，但是也有一套現代民主的外衣。下面我們就以《逆女》來說這個含蓄政治。

《逆女》這部小說以寫實的手法、第一人稱的書寫來講兩個女孩的故事。主角丁天使成長在臺北市比較貧窮的階層，家裡開雜貨店，爸爸是一個外省老兵，媽媽是一個本省女性，在小說裡她媽媽是被極力醜化的女性，她非常不含蓄，不停的罵人，充滿了巨大的焦慮，那個焦慮主要針對當年國民黨來台後的整個政治壓迫和氛圍——就是「反攻大陸」的目標；族群、文化、階級還有性別的壓迫一齊凝結造就了她的壞脾氣。情節交代的是，媽媽覺得一旦反攻大陸，那個居留大陸的弱勢原配就會出現，因此有一種歇斯底里的不安全感；可怕的是，這個不安全感的對象完全投射在女兒丁天使身上，所以女兒和母親之

間有種巨大的張力和衝突，這是整個小說在情感結構上一個非常非常重要的成分。而且小說也有一點重新複製了大眾流傳的恐同說法：同性戀都來自於失和的家庭啊，和媽媽關係不好啊，或者是恐怖的媽媽就會養出變態的女兒啊等等。《逆女》在說這些恐同問題時，同時也標的出一些臺灣社會情境裡確實存在的一些社會經濟和性別上的不對等關係。小說裡安排了弱勢的男性爸爸加上弱勢的本省女性媽媽。作者杜修蘭曾經特地在序裡說，「希望不致誤導讀者認為女同性戀是源自於破碎家庭的戀母情結」，可是小說其實又可以讀出有這樣的一種軌跡，所以不自覺的又在複述一種悲情故事。

天使後來並沒有死在小說裡，小說的結尾就是她已經快死了，意味著小說結束之後她就死了。天使短暫的生命裡充滿了她母親無止盡的、暴虐的口頭羞辱，以及母親總是在好奇觀望的鄰人面前表演怨懟犧牲的母親夢魘。她們家在父親退伍之後的主要收入來源其實是媽媽，這個非常能幹的本省媽媽開了一間雜貨鋪，以街坊鄰居為主要顧客，不識字，但是非常能幹、非常跋扈、非常潑辣的一個下層本省女性。對於種種她默默引以為羞的多重族群、階級、性別、性的羞辱，她試著抗拒也試著逃避，所以丁天使也處在這樣子的一種狀態中，不斷有各種羞辱力道，她試著抗拒也試著逃離，然而究竟是如影隨形的糾結。另一方面天使喜歡溫柔恬靜的好人家女孩形象，和她媽媽剛好完全不一樣，小說裡頭也寫了她喜歡和她媽媽完全不同的、非常溫柔婉約的女生，在國中和高中各談了一次戀愛，後來則都在 T-吧裡混。T-吧就是臺灣都會女同志社群早在 1970、1980 年代的聚會方式，政治經濟的歷史脈絡則是美軍在台灣還有東南亞軍事勢力興盛的時期，可以看作美國在亞洲新殖民主義的文化效應之一；這個社群裡的女同志主體是 T，也叫做湯包，就是英文的 tomboy，可以翻譯成陽剛女孩，她的伴則叫婆。

好。有一段我們要特別拿出來分析的就是高三的時候，天使與清有一次服裝整齊的在宿舍床上被教官逮到。她們其實穿著衣服蓋著被子，教官衝進寢室，大喝一聲，要她們立刻起來「把衣服穿好」，然後就把她們的父母召到訓導處，要他們把兩個女孩帶回去，因為她們做出了這種可怕的行為。下面這一段就是兩家父母來了之後發生的狀況，小說裡頭寫著：

老媽一進來先狠狠捏了我一把：『早叫你不要住校，你偏要住，現在你看！住出事情了吧？你那死人老爸，什麼都不管，只會叫你住校，你們都死出去他就最高興了。』媽來這一手，不用介紹，大家都知道她是誰了。詹爸爸的表情很明顯的在說：『你們看！就這樣的畸形家庭（下層本省有問題，貧窮有問題，不懂含蓄，不懂禮貌，才会有這種不正常，家庭關係不和睦，父母不好）才會出這種不正常的小孩。』

接下來，我再引小說裡頭的一段：

詹一家人故意跟我們坐得遠遠的，學校宣佈讓我們兩個留校查看，意思就是我們不開除你，可是我們要更加緊密的觀察你們的言行，而且不准繼續住校，學期快完了，所以住宿費也不能退。（對於貧窮的家庭來講，這就非常莫名其妙）

老媽沒什麼意見，詹媽媽卻堅持要我退學。（她說『不行，你們一定要丁天使轉學』）免得我繼續在學校會影響她的女兒。（詹媽媽一直指著丁天使這樣說）

「惹得老媽也火了：『幹什麼我女兒要退學？睡覺大家都有一份啊！還是你女兒來睡我女兒的床咧。』（丁天使的媽就很不含蓄了，她就說破了，你不要以為你女兒沒份哦，她跑來的哦。）

媽赤裸裸地把話說出，讓我有再一次在眾人面前被剝光衣物的感覺，僅剩的最後一絲絲自尊全教這些話給驅離，巴不得能立刻縮小直到消失，讓所有人都隨著我的消逝而遺忘掉這段齷齪的記憶。

最後這句話其實就是委曲求全：我只要消失了，我自己的羞辱感、大家也好像就沒事了，那個完好的秩序又可以恢復了，毫無破綻，因此我最好消失掉。在具體社會事件當中，這種消失也常看見，比如有時候以自殺的方式就消失了，主體覺得：夠了吧，可以吧，那樣子你們大家都快樂，我也成就了你們。丁天使的羞恥與逃逸在臺灣這個空間裡非常容易被污名化成為「逃避」，說逃避就一定是沒有勇氣，自殺通常會被這樣解讀；其實她正是因為承擔了，她才這樣做，她必須要這樣做，可是她被解讀成沒有勇氣面對生命，沒有勇氣愛護生命等等。「逃避」被污名化其實也使它成為很難對抗的說法，所以我特別說「逃逸」，就是說有些逃走的方式是積極的、是非常主動的，是有能動性的，是能夠繼續苟活的。這種積極一定要把握，當然你還要更進一步的去理解這種逃逸的資源可能在哪裡，以便也許擴大這種可能性。

丁天使有羞恥，可是她也逃逸了。她的羞恥來自於意識到同性戀行為被曝光、被說了出來，而且被她老媽有點證實了：「哎！她們就同床啊，怎樣？」二則竟然是被老媽毫不含蓄口無遮攔的說出來，而且還說出了誰的床啊誰主動啊誰被動啊，就是說這種細節都說了出來，丁天使簡直無地自容。可是也就是她老媽的這個不含蓄使得天使

可以假裝無辜，佯裝無知，使得天使在修辭上可以否認她的同性戀，因而逃避掉原該與母親共同負起的舉止合宜的責任。

怎麼說呢？後來丁天使和老媽回去的時候，她老媽在火車上就問她：「什麼是同性戀啊？他們怎麼說妳是同性戀啊？」丁天使就突然想，哎！她好像搞不清楚同性戀是什麼，那我也就搞不清楚了。她老媽還接著說：「詹清清是女的，你該知道吧？你是女的你該知道吧？」丁天使就說：「女的啊，我當然知道我是女的，你沒看我穿裙子？我是女的。」這就不用說了，這裡好像暗含著大家都同意性別指向一個固定的性向、一個固定的角色扮演的主流邏輯；可是當然，對於丁天使來說不一定如此，其實全都脫鉤了。可是這種脫鉤，在她媽媽的好像不知道之下就可以有一種生存的空間。她媽媽到底清不清楚呢？這也非常有趣，可能她媽媽的資源和位置不知道同性戀是什麼，可是她知不知道有沒有在幹嘛？她大概知道，否則她不會說「哎！是你們家詹清清跑來我們家天使的床上的」。可見得她可能也有一點知道在幹嘛，可是這個東西無以明知，對她來說，她也寧願「哎！同性戀是什麼？」在這個時候，她和女兒有了一個奇怪的弱勢聯結。媽媽當然知道她被叫去學校，她女兒被羞辱，她其實也在被羞辱，而且不僅是被學校羞辱，也被另外一對家長羞辱，但是有趣的是那時候她和她女兒都可以站在——或者說她也提供給她女兒——另外一種弱勢連結的位置。就是說：哎！我也不太清楚那個是什麼。也就是說，別人以霸權性的說法來說你、控訴你的時候，你突然說：「我不知道，我好像又知道好像又不知道，我也不太清楚那是什麼」。這就是丁天使得以逃逸的地方，因為她的媽媽至少當場看起來沒有要全然統和丁天使的性別、性向等等身份。

可是詹清清的媽媽就不一樣了。請看一段：

我一路無言，媽也出乎意料之外地沒多囉唆什麼，大概她從來沒見過我這麼嚴肅的表情吧？上了火車，媽突然問我：『什麼是同性戀啊？他們怎麼說你是同性戀啊？』我嚇了一跳，同性戀這三個字像會回音似的，在空空洞洞乘客稀疏的車廂裡繚繞不休，我抬眼向四周望瞭望，還好沒人注意到老媽的話，現在我終於明白了媽的反應為什麼不像詹的父母這樣激烈。

詹清清的中產媽媽就沒有提供剛才說的那種逃逸空間，她已經完全服膺於主流的語詞辭彙霸權，這就是中堅分子，完全服膺於主流價值裡那種都會的知識，承認同性戀就是可怕的啊！同性戀就是變態的啊！正因為詹媽媽認同這樣的位置，所以在面對可能的污名時她無話可說，也不可能放下身段承認無知而製作出逃逸的空間。臺灣現在有一種氛圍：別人家可以有同性戀，可是千萬不能是我的小孩，千萬不能是我的兄弟姐妹。同學們有時候也會說，哎！沒問題，我接受同性戀，如果我妹妹，那就不行了。（笑）這就是中產中堅份子的態度，看起來好像有一種非常包容的說法，啊！可以可以，民主民主，在別人家發生時我都很包容，很開明，一旦到了我身邊，一到我家，是我家的某個人，那就完全不行了。

好。剛才說到，在敘事裡我們永遠進不了丁天使媽媽的真正狀態，我們只能從丁天使的意識來看，雖然無法知道媽媽是不是知道什麼是同性戀，不清楚它被社會怎樣的定位，但是因為媽媽的位置已經被徹底醜化了，她只可能是無知，她不可能有不太一樣的知，不可能以不太一樣的方式去處理這個不太一樣的知，因此天使最後就說，「『媽——』我不耐煩地說：『我穿了這麼多年的裙子當然知道自己是女的啦！』既然老媽搞不清楚，我就死不承認。」相較之下，詹清清的家

就比較慘。天使家就是幾個小孩擠一個房間，門口就是他們家開的雜貨鋪，後面就是住家，所有人都擠在一起，在這種空間裡說你能夠不知道什麼也很難，可是這裡頭又好像有互相給予的一種奇奇怪怪的空間。詹清清家裡則是各有各的房間，詹清清也有她自己的小房間，可是在這種看似獨立隱私的空間中，她卻沒有什麼自主的空間。詹清清回家後，她爸媽就說，沒有退學嘛，只是回家而且留校察看，她爸媽就決定她一定要繼續上學。這一點也很有趣，她爸媽顯然決定了，她如果不立刻回去上學，那就等同於承認自己有問題了，而他們女兒有問題這是不可以的，所以詹清清一定要回去上學。爸媽還硬逼她穿上校服拖著她出家門，詹清清就衝回家去，把校服剪破了，後來就自殺了。

那天離開學校以前就是丁天使和詹清清最後一次見面，她們爸媽各自帶著她們兩個離開學校，離開學校以前，詹清清對丁天使大叫，有點像和她說再見，她在死之前也有給丁天使寫一封信。丁天使後來在詹清清死了之後去她家，那天剛好詹清清的爸媽不在，她弟弟本來還不讓丁天使進，後來才讓丁天使進了詹清清的房間悼念她。那個房間完全沒變，完全是詹清清生前的樣子，可是那個弟弟很凶，他說「你趕快給我出去」。丁天使就問弟弟，『你們幹嘛？怎麼會搞成這樣？你們是不是逼死了她？』弟弟就說：

沒人逼她什麼。我爸叫她上學，她偏不去，我媽替她穿上制服，要拖她出門，還沒到門口她就衣服脫光，死也不出門。我們都勸她：都快畢業了馬上要考聯考，好歹把書念完。她就是不上學，還把制服都剪破。我們架她上學，半路上她還跳車，我們沒逼她什麼，只是要她上學而已。

「沒逼她？」我的心碎成千百片，為詹受的苦。「沒有！我們沒逼她什麼，是你害死她的！」詹的弟弟堅持。

這裡的邏輯和詹媽媽的邏輯也一樣：是你污染了我女兒，對吧？是你感染了她，是你誘惑了她，是你引誘了她。要不然她怎麼可能？她純潔無知，她什麼都不知道，她怎麼可能做這種事情。她的純潔無知，我們要逼使她體現。哦，我們當然不是逼使，我們是為她好，讓她無時無刻不體現我們這一種完好的純潔無知，繼續向上，好好做學生。

詹清清的自殺當然是個重大的問題和污點。我們的閱讀是，詹清清的自殺是有點可恥的，不含蓄的，和丁媽媽相反的是，詹清清是行動的不含蓄而不是言語的不含蓄。天使在詹的房間裡突然看到天花板上的血跡，迫使與她親近的人尋找解釋，一切都暗示著這個自殺是一種中產家庭的失序。臺灣社會時空裡也曾發生一個類似的自殺案件（幾年前的新聞報導），那個家庭裡的媽媽自殺了，結果家裡迫使所有的成員從此以後絕對不能夠承認媽媽是自殺的，就是說，連那個無言的抗議都不能夠被承認，否則這個家庭怎麼繼續下去？為了不要去處理一個大家共同造就的壓迫性狀態，所以就當做沒有自殺，她就是不小心死了而已。詹弟弟全家都咬定是天使害死了詹清清，因為天使和她談戀愛，和她發生關係，那是清清迷失的開始。天使則知道，是這個有涵養、好面子的家害了詹清清。

詹清清在小說中最後的聲音是對天使嘶聲說再見，然而被父母拉回車上。在聽到詹自殺消息後兩天，天使接到她的信，信裡寫著：「我們並不傷害別人，為什麼他們要傷害我們？我先走了。」台北市最好的女校是北一女，有一年有兩個女學生自殺，她們當時跑到一個賓館鐘點房開房間自殺，還留了一封信，裡面有一句話：「這個社會的本質不適合我們。」這句話引起了很大的轟動，這個自殺事件也引起很大的轟動，最好的女校竟然有女學生自殺，而且是在鐘點房裡的浴室裡兩個人一起自殺！令人百思莫解，當然也引發一些遐想。不過奇

怪的是，大眾都說，我們不可能有這樣的事情，這個兩個小孩一定是哲學念得太多了（觀眾笑），想得太多啦，太用功啦！怎麼也不會扯到是女同性戀。而且如果你說她們有可能是同性戀，學校、家人都會覺得你是二度傷害她們，連這個可能性都變成是二度傷害、是對她們的某種污名化。這種恐同，連說都不能說出來，要封閉所有可能性的閱讀。這兩個例子中的兩句留言：「我們不傷害別人，為什麼他們要傷害我們？」「這個社會的本質不適合我們。」稍微改一下就可以看到：「這個社會的秩序不適合我們生存」，「這個社會的秩序不容納我們」，「這個社會的秩序百般地讓我們消失於無形」。在這裡，含蓄的規訓非常清楚，因為不需要壓迫，社會的本質就使我們無法生存。

顯然詹清清的父母與家庭是合乎中產階級經濟與好人家社會標準的，那也是天使的理想，漂亮、乾淨、溫暖、幸福的家庭。可是結果她發現本來覺得「哇，好棒哦！每一餐飯吃得這麼好，睡得也好，空間也好」的家庭並沒那麼好，詹清清連自殺之後都還要被包在那個家裡，現在她的房間還保留成那樣。你也可以說那是一種感情的表達，可是這樣感情表達的強制力、它的脅迫性也充分地體現出來。在學校裡、在外人面前、以他們的家庭裡，詹家父母要維持形象，就必得堅持女兒的清白，甚至要說他們的女兒是被誘惑、被帶壞的。然而詹清清自殺了。

精緻的含蓄是一種力道，可以帶來沈重的羞辱感，不用說什麼，或者只要間接地說，甚至完全不說，以行動而非言語，含蓄就已經在判別是非、善惡、良莠，在默言寬容中傳遞著性與性別階級的美學標準，並且要求回饋。這非常可怕，它不僅在判決標準，而且在要求回饋，你還要以它的方式來回饋於它，你要承擔委曲求全，你還要說這個方式是最好的。羞辱感是逾越含蓄的影外微陰罔兩，含蓄優美的詹家女兒只能以絕對的含蓄來回饋，不能明說，然而這個含蓄卻很吊

詭，變成了一種巨大的不含蓄，甚至是死。小說裡有另外一種不含蓄比較清楚。這個不含蓄的問題家庭就是丁天使的家庭，這裡面往往會產生出不合既定秩序的露骨差異和生存策略。很反諷的是，丁天使這個缺乏所謂正統資源的家庭反而讓她得以有一些喘息或者生存的空間，這種家庭從一開始就有種種差異面對面的衝突，家庭裡爭執、咆哮不斷，是差異衝撞、面對面衝撞的所在，不同的規訓力道不斷地衝撞，而另類的生命力也往往在露骨的差異中成長。

在以下我會討論這種問題家庭，這種另類生命力的可能性，往往卻在正常含蓄的敘事機制裡，也就是在敘事與讀者批評的聯袂投資於正常家庭、於性別階級關係的理想中被抹煞了。也就是說，小說寫了這樣一個另類家庭，讓她的女主角也產生於這樣一個家庭，然而小說後來依然服膺於一種普遍思維、常態思維、正典思維，而讓丁天使不可能存活，到了小說之外還得得癌症而死。她最後得了癌症，這又間接控訴了那個不得當的母親、那個下層階級的族群，那個不含蓄的母親。

在批評論述的層次上，臺灣的中文書寫特別推薦了漢學性別研究，以傳統中國女性或女性同性戀來說明中國傳統對同性戀默言寬容，也特意標舉一種不同於西方的中國經驗和思考模態，以抗拒性別研究的所謂西方霸權性。有趣的是，通常如此建構出來的歷史，雖不同卻顯現出相當的一致性，完全符合源遠流長的、關於中西差異的傳說：說西方強調對立性、抗爭性，而中國和平寬容，陰陽調和，突然就有了一個非常一致的、從古到今的中國傳統，中國傳統裡有一致的比如說同性戀被容忍、某一些比較高層的婦女有主體性等等說法都能確立了。

例如在漢學裡就出現了這樣的聲音。西方漢學的性別研究粗略的可以分為兩種，一個針對男女性別政治，另一個是針對同性戀研究，針對男女性別的部分從 1990 年代開始出現一種顯學說法，在臺灣也有

一定的流行性，就是開始挖掘傳統女性作家、女詩人的主體性，開始回溯過往，挖掘女詩人、女作家的種種。可是這樣的做法其實對抗的是西方女性主義眼中中國過去封建時期的女人都是受害者的說法，所以在漢學文學批評裡有一股聲音說：「啊，不！你們說錯了，不是這樣的，很多女人不是受害者」。這當然是重要的回應，可惜的是，他們挖掘的比較是當代所謂良家婦女的前身，也就是比較上層有些許文化資源的女人，也就是女詩人，女作家。她們充分挖掘這些在所謂傳統儒家的體制當中女兒一元配軌跡能發揮的作用，從這邊來肯定她們是有能動性的。這當然很重要，這些女性本來就不該被當成純然的受害者，可是這樣的一股分析卻只看古代的上層，或者古代能回應或支撐當下主流的女性主體，完全看不見或比較不去看過去的卑妾軌跡，後者也確實比較難找到文獻，因為她們不可能成為女作家，你只找得到別人寫的關於她的文本，而且那個文本閱讀起來非常困難。相關的史料越是往回找，就越是困難，這方面稍微有做出一點點東西的，反而可能是搞歷史的，他／她們重新爬梳歷史資料，可能從同志的、酷兒或者另類的眼光去重新看待歷史資料，比如法律明文、文學名典裡下層的如何在那裡頭顯現出充滿生命力的、活躍的、被看起來充滿了變態性或罪犯性的生活樣態。這種另類的閱讀其實是非常困難，也是非常珍貴的。

另外在同志研究方面也有一種傾向，像香港的周華山或臺灣的一些人也堅持這種說法：「哎，你們搞錯了。你看，國外以暴力的方式對待同志或者跨性別者，把他們打死，可是我們臺灣比較不會。你看我們這裡不暴力，他不會死，不會打他，我們這邊是寬容的、是比較包容的。」以前他們真的會說完全不會，現在他們不敢說完全不會，因為活生生的例子已經發生在校園裡了。過去這種例子也有發生過，可是從來不被允許這樣閱讀，就像北一女的那兩個女學生就從來不被閱讀

為性別異類，高雄那個被打死的國中生葉永誌可能也不允許被閱讀成跨性別。現在好不容易有了這樣的運動，有了這樣的政治，有了這樣的新視野，才有可能去還原、稍稍還原部分的性別壓迫機制。不過，在方法論或者書寫風格的評判選擇上，對於少數主體的呈現，華人的脈絡中還是常常強調要捨棄反抗壓迫的，認為那是現代的而且是被簡化了的模式，相反的，代之以協商式的包容式抵抗，包容同性戀的傳統中國古典女性文化世界。當前的同志論述裡似乎刻意建構了一個多元開放健康不恐同的、包容的傳統中國性、文化的樂土。

這裡的問題主要有三個。第一，對於同性戀以及恐同的歷史敘事，以簡化了的二元方式來處理，中國與西方、或是現代與過去就都成為本質化的整體，好像過去就完全沒有差異了，現代也就是、只是西方的現代，那一種連續性和雜柔性完全看不出來，沒有辦法分析，這種觀點，在不斷遭受各種文化或勢力衝擊已久的、早已是複雜雜種文化、多時空並時存在的港臺等地模式都不合適。

第二個問題，它將寬容理想化了，也就是強化了一個想像中的含蓄寬容的傳統，陰魂不散的以上對下、以大包小、已然慈恩寬容的修辭確保了性異議或異向者必須尊重、配合、或回饋這個文化，這個社會。也就是說：我們本來就不恐同，我們包容你，那就沒有什麼值得做太大的改變了，你甚至不要去多談它嘛，你不要談這些事情嘛，你越談就越增加某種問題啊，你不去談它就沒有問題了。於是堅持文化的不恐同與多元化寬容，也就命定了少數或異議者的個人必須負擔個人的「不正常」問題。然而如果不堅持去談，到頭來雖然好像確實能在這個空間裡找到一些個人的生活策略，可是沒有那個集體認同的出現，沒有那個集體運動的發生，沒有針對那個細緻壓迫的權力部署的分析批判的話，這些個別的人只有看到最極端的犧牲或者自我解決的例子，然後他們在這個時刻必須擔負所有個人以及社會的所謂「不正

常」問題。

問題三，「寬容」的含蓄政治的確也是至今仍能在日常生活或公／私領域活動或者行事言語中可以觀察到的軌跡，因此「寬容」還必須作為一種修辭的含蓄政治，作進一步的分析，而不只停留於不證自明的價值理想。周華山在他的《後殖民同志》裡有個例子：香港同志很少因為性取向而被老闆辭退，即使上司十分恐同，也懂得以「工作表現不佳」為由以辭退同志職員，完全不必提同志身份。華人社會絕少以暴力或激烈的方式去壓迫同志，同志在生活上遇到的最大問題還是和父母的關係。周華山的分析把公共空間裡的問題幾乎完全消解了，消解的方式是即便上司恐同，他也懂得運用特定的修辭來讓他的恐同不會直接表明，而是在這種修辭之下仍然執行了（同志必須辭退他的工作或者必須要離開）。

我們認為這樣一種維繫和平的方式本身就是一種恐同，其實它是支撐特定文化歷史中生產恐同力道的一種共謀，而這種力道並不亞於身體或面對面的暴力。這種維繫了和平的書寫策略，將會繼續孵育這種「寬厚含蓄」的「善意」力道，將性異議連帶恐同都推向一個彷彿不存在的、華人世界的罔兩時空。性異類就變罔兩了，只能偶爾出來寫一封大家都解讀不清楚的「這個社會不適合我們」；她的出現就變成不可讀解的問題，而可解的方式都是再度確立那個制度運行的方式。於是，眼前同志職員以別的理由被辭退了，而我們額首稱慶，說恐同是現代西方的事，我們的華人社會只有非暴力的「默言寬容」，老闆未曾使用暴力。是的，他沒有使用個人的身體暴力，但是，難道不是象徵的暴力在此作用嗎？這也是何春蕤昨天說的，到底誰殺了跨性別小孩，誰殺了詹清清？難道不是一種象徵的暴力在運作嗎？

在《莊子》的故事裡，罔兩的聲音、位置、身體、欲力都不可知。但可以描摹的是，不容罔兩的時間與空間的種種作用力，往往就是以

最善意體貼的形式展演出來、讓人感受到那份展演和感知都是真確的。我們很容易覺得那是一份好意，可是那樣的位置發揮出來的好意力道是有壓迫作用和力量的，而且會更因為這樣而有效，其效力就在於它充分表現了善意，效力就在於罔兩往往自動自發的以各種各樣的言行來證明自身的並無貳心，或是有的話，也能撐著，以唯一的玩法、活法、說法、做法繼續玩下去。這又回到那個統一性了，因為真的只有一種玩法，好像另外一種就會破壞和諧，好像另外一種就會表現異心，不同於大眾的心，然後這就是一種背叛、叛離，一種不能存活於時空裡的狀態。而在這樣的一個社會氛圍裡頭，以愛之名進行的那個強制向心的作用，以愛之名造就的一種絕大毀滅性，可是這個毀滅性也不要低估了另類的生命可能。

好。最後講一個小小的故事。有一次我們在臺灣清華大學劉人鵬的課堂裡放了女同性戀的記錄片《T的氣味》（Scent uVa Butch）。這片子是美國拍的，放完後進行同學與老師討論，有一組的一位男同學報告他們那個小組看了很震驚，結果當天有位非常進步的男老師在場，他也說：「對，看了這樣一部記錄片，我很震驚」。後來我和劉人鵬在討論過程中就突然說到，日常生活中，為了不讓周遭的人們隨時隨地處於「震驚」的狀態，性異議份子、性別壞份子是如何的必須二十四小時神經緊繃，也就是說，為了讓你無時無刻不覺得舒服完好，感到周圍是應該的秩序，有多少人要很累啊？累斃了！（聽眾笑）天哪，為了防範你被震驚，我們來計算一下精神和身體的代價吧。好，我們開始討論，大家有什麼想法？

問答

同學：丁老師您今天講的同性戀文本呈現的問題，讓我想起中國新文學裡丁玲、郁達夫早期的小說也有寫同性戀的表現，後來這個呈

現斷掉了，我要回去考證一下是不是也是被含蓄政治給謀殺了。（笑）但這個不是我的問題。我的問題是要這麼引出來，我聽講演會從兩個方向去聽，一個是觀點，包括大觀點和小觀點，一個是我會注重您推出結論的思路和過程、理論資源還有史料資源。剛才您在以《逆女》為例證分析含蓄美學和政治的時候，我想您至少有這麼四重視角穿透和互相滲透：一個是鏡像說，這是您整個從《逆女》來說恐同的基礎；第二個是敘事學，這個很明顯，不用多解釋，包括文本的敘事機制、讀者的閱讀方式；第三種就是性別，圍繞著恐同的問題；第四就是您對含蓄寬容傳統文化和恐同之間關係。我想您至少有這四重視角在研究您所論述的問題。我的問題就是，您是怎麼自覺地運用這幾重視角來針對您的問題？其實我們也在這中間能夠看到您的運用，但是我更想看到您背後的操作，因為我們經過 1970、80 年代以來庸俗社會學的文學批評之後，我們對於文學研究的思想化和社會化有所恐懼，如果研究文學作品的時候我們把文學當作思想材料、政治性材料、社會材料的話，就會恐懼。您這個研究好像又回到以前的窠臼裡去了，在這裡，《逆女》的材料主要是被當作性別政治的材料來分析的。

同學：我問丁老師兩個問題。您的題目是「含蓄與酷兒」，含蓄與酷兒兩個是矛盾的命題，為什麼把兩個矛盾的命題放在一起，這是一個問題。另外一個問題想問丁老師，含蓄是不是控制？

同學：您在提出含蓄美學的時候，是從文學領域進行政治的分析。我在想，在社會上其他的領域我們經常聽到提倡女權主義、提高婦女地位，我們幾乎聽不到提高男性地位和倡導男權主義，所以一種強勢是不需要說出來的，就像男權，它有一種不需要說出來的強勢。如果我們看中國歷史資料相關歷史記載，從研究《金瓶梅》從君王到普通的臣民，中國對同性戀這種現象似乎都是比較包容的，從我自己的觀點來講，我們現在把它界定成一種「同性戀」的話，它對社會造成的

危害、對兩個人之間造成的危害，相比於我們一直所認同的異性戀來說，它的可能性更小。實際上，無論從個人還是從社會來看，同性戀可能都比異性戀具有更大的合理性，因此我覺得才可能說在我們中國文化當中對它有一種巨大的包容。聽了這幾個老師的講座，還有今天老師談到的，丁天使和女孩子同床被抓住了之後就把它「言說」出來而證明是、建立成一種同性戀。我就在想，我和多少個女孩同過床，為什麼就從來沒有人說過我，把我言說出來，說我是這種行為？是不是這種沈默本身就是一種強勢，而說出來了，反倒變成了一種弱勢？

艾曉明：我問一下，你的意思是不是說，實質上我們的傳統本身就是寬容的，所以，不說是好的，反而說出來就麻煩了。那這樣不就是回到了丁老師講的第一個問題，現身與隱身？就是，你何必說呢，說出來自己找麻煩，還不如不說？而且我們中國傳統也沒有怎麼你啊！會不會是這樣？

同學：我想是很接近這樣。

同學：我想問一下丁老師，有一部大家比較熟悉的電影《藍宇》。這是一部同性戀電影，在香港、臺灣以及中國大陸地區都有上演。以前同性戀電影是被禁，而且不可能在一個比較高的層面上被確定，那你怎麼看待以下這個問題的出現：大家和個個影展都承認它是一部好電影？而且電影裡的演員不是同性戀者，大家也很清楚，認為他們是好的演員，就不會用比較有色的眼光去看。而且導演是同性戀者，但也沒有人去想同性戀導演怎麼樣，只是討論它在電影藝術層面上的東西。而且這個電影的故事是女作家寫的，她不是同性戀者，而是異性戀者。

同學：丁老師好，我想問的問題是，現在同性戀小說中的同性戀和《金瓶梅》古典文學的同性戀的產生原因有什麼不同？表現形式有什麼不同？是不是他們在本質是不一樣的？我理解的古典文學中的同性

戀可能專注於性別方面的，而我們現在文學裡的同性戀其實好像是多了其他的含義？

同學：丁老師您好，含蓄美學是在愛的名義下進行的性別壓迫，這讓我想到另外一個問題。同性戀大眾見得很少，所以除了反對和寬容這種性別壓迫之外，可能更重要的一種心理是好奇。現在為了要替同性戀平反，直接介入、去調查觀察他們的生活，這有沒有對他們形成一種傷害？還有許多同性戀的小說，如《孽子》、《荒人手記》、《鱷魚手記》等等，從標題上都看得出來他們都是孽的、荒的、還有鱷魚之類，他們都把自己界定在與主流、大眾相違背的一種位置，他們這樣寫作文學作品，是不是也有點迎合大眾好奇心？

丁乃非：我先試圖回答一部分的問題，從最後一個問題開始好了。你剛才說現在社會對同性戀充滿好奇，這種好奇本身是不是也會有問題？它可不可能也暗含了其實是規訓的一種眼光和做法？我覺得當然有，最清楚的就是八卦化的媒體那種獵奇式的追蹤。獵奇的同時，它也偽裝成善意，這當然也有問題，但是效果上是不是一定有問題？我覺得不一定，這就變得很複雜，因為許多邊緣的主體還就靠著媒體上有限的呈現而知道我不是單一的、全世界唯一的怪胎，可能還有一些其他的主體和我一樣存活。因此，媒體這些影像還是非常重要的。我會覺得媒體報導雖然是有問題的，但問題不大，真正的大問題是在於只有那種獵奇，只有那種好奇式的，只有那種把對象當作客體病人來研究的那種研究，而沒有別的觀點。可是如果能夠同時有很多其他的觀點，其他的呈現方式和角度，那就很不一樣了。

這就來到你的第二個問題。這些書在名稱上都已經標出那個邊緣位置，荒原啊、鱷魚啊、動物啊，那這樣是不是在重複主流的排擠邏輯？我覺得一般文本的書寫和閱讀，它的作者位置多半是被出版商和媒體操縱，你很難和那樣龐大的權力機構搏鬥。他怎麼擺放你，是他

的權力，你只好在裡面努力穿插你的說法，或者說，閱讀者也要非常努力才能歪讀，才能讀到一些資源。可是我覺得至少在臺灣，這些書已經是一種自我操弄，自我打造，像《鱷魚手記》啊，《惡女書》啊，都是在積極打造惡女，認同惡女，那就是現代性認同政治的打造：歪讀、歪用、挪用，重新賦予它積極的意義，這就非常不同了。它有另外一種文化的參與，它不是大眾媒體的參與，而是另一種文化，這是同時跨了通俗文化（像《逆女》）、經濟文化的一條線。這種積極挪用的意義就不會是複製主流，因為很難讓它複製主流價值，人們看了會眼睛痛，不舒服，那就已經不是複製了，它已經造就了另外一種作用。

剛才有一個問題有關古典同性戀和現代同性戀的差別，這方面其實也有很多的研究，西方的、關於中國的、或亞洲的都還在進行中。同志研究的歷史就牽涉到同志研究歷史觀，有點像我們說女性主義的歷史觀：怎麼回溯、怎麼看待古代同性戀行為、同性戀生活模式、同性戀情感。那個光譜也很大，有人看，回頭全部都是自我的前身，都是現代同性戀的前身；可是也有人做非常非常細緻的區分，在什麼時代、不同的脈絡之下，同性戀行為是可能的？它有什麼樣不同的意涵？和現代身份認同有什麼不同的意涵？我立刻想到自己覺得比較有道理的觀點：中國古代，像明代，男風盛行，那並不是普遍，而是在某些地區比較常見的行為，而且在某些特定的社群中也有特定的身份，這個身分很重要，這也有很多研究，比如古代中國文化裡身份的差異也是很重要的，被情欲化的一部分是身份和身份之間的差異，帶有情慾的可能性。這和當下拉出情欲作為認同政治的主軸，而且是非常明確的一種認同政治，其中的權力如何被壓抑，如何可以得到、爭取到該有的資源和人權，就很不一樣了。當代的同性戀認同、個人身份認同政治，所演化出來的比如說生活風格、生活模式完全不一樣，在特定的條件和社會裡有連帶的一整套生活方式、認同看法，會和主

流對抗或明顯不同，可是因為有集會的合法性，有集體的、自己的文化、生活模態、甚至經濟方式，因為這樣而有相對的一種平等性，也當然同時有政治性。

另外一個，關於影展有了很多同志電影，這個又怎麼看待？如果大家都在看同志電影，這是不是就少了點壓抑？

同學：我的意思是說，沒錯，您說的是含蓄美學。但是這些電影出現，而且被稱許，這樣是不是也是一種含蓄的對待呢？

丁乃非：我不知道耶。我覺得有些人一定是那樣看，甚至有些人是不去看的。

同學：雖然不能公演，但以前根本是不可能這樣的。是不是大家比您所說的含蓄是不是進步了一點點？比較 open 地去看，而且大家完全可以接受？

丁乃非：你是說在這裡對待的方式比較不含蓄了？我覺得某種辭彙的運用是和那個地方的政治文化非常相關的。

艾曉明：讓我來試著回答這個問題。第一點是關於中國大陸對於同性戀含蓄不含蓄。我3年前訪問過《東宮西宮》的導演張元，他告訴我們，電影放映局對同性戀題材是——不能放，我們是通過不合法的渠道去看到的。

同學：電影是不能公演，但是在媒體上，比如說《羊城晚報》，大級的報紙上都在不斷地寫，而且有影評，而且電視會訪問演員，你們拍這部電影有什麼感想啊。

艾曉明：可是它不是放在同性戀文化這個角度去討論，是放在流行電影裡去討論的。

丁乃非：嗯，對。

艾曉明：比方說，我們現在報紙上有個很奇怪的現象，我們要打擊盜版電影對吧，可是報紙上每周碟報都是盜版電影（觀眾笑），是把

它作為流行文化現象的。

丁乃非：臺灣可能不太一樣，有很明顯被控管的核心區，就是邱妙津講的那個「圓」，在這些領域裡，它有明顯控管，某些通俗文化它就懶得管，因為它覺得不重要，而且這表示我們很開放。可是等到邊緣的東西開始發生效應了、滲透到別的領域了，它就可能開始覺得要管。我也不是說臺灣都是含蓄，其實臺灣某些方面一點也不含蓄，可是那個含蓄的壓力存在，而且越往核心走，比如說，你越是好學生，考試順利，做好學生做到底，那個含蓄的壓力越大，越往中堅體制、統治階層，壓力越大。我現在覺得還有一種另外的狀態：其實不含蓄從那個中心潰散出來了，事情是會變的，這裡還會有一些可能性，但是還需要一種運作。我想到艾老師翻譯《藍調石牆 T》的過程，人家說不要她翻譯這本，是因為它是「這種書」。在這裡沒說出來的是「這種亂七八糟的書」，這當然是含蓄了，你明明心想這是「垃圾書」啊，而且連她也讀「垃圾書」，她還要翻譯「垃圾書」，「垃圾」要擴散了，當然要擋一擋。可是我們要說的是，垃圾書滋養了很多，她們是需要滋養的，資源應該重新分配，好讓邊緣人也有文化滋養。

何春蕤：我講一個比較動態的例子給你們聽。臺灣有個蠻著名的男同志記錄片叫做《不只是喜宴》，導演希望新聞局能補助把片子帶去國外參展的費用，新聞局通常非常鼓勵製片的或拍攝的人帶片子到國外去參加影展，因為這樣會提振臺灣的形象，可是這個片子送去新聞局申請經費，新聞局支支吾吾地一直不補助它參展。當時申請不到經費的時候，我們曾經有三十幾個人拿著大布條去新聞局抗議為什麼同性戀電影去影展的時候得不到經費補助，說這是一種歧視。後來導演陳俊志的另部片子《美麗少年》也得到國際好評，臺灣這個地方信心很脆弱，一旦有「洋人都看得起，我們自己還看不起，怎麼得了！」（笑），這類片子就處處都走得通了。後來《美麗少年》這部電影在臺灣

甚至正面形象到一個地步，在中小學裡都會放《美麗少年》作為性別教育之教材（觀眾笑）。所以用這個片子的例子來說，它有一個變化的過程，其中充斥的力道已經不再是同性戀主題而已，還摻雜了外國勢力，國際化的渴望可以成為一個力量被你使用。

丁乃非：《美麗少年》這個片子非常好看，希望在這邊也可以有機會放，片子主角就是三個很媚的年青男同志，他們不是演員，而是平常人，但是這一代真的很不一樣，很有力量，而且在台灣校園裡的氛圍也改變得非常快，其實是有力量激起運動的可能性的。

好，剛才還有個問題認為有時候含蓄其實還是蠻好的！這個其實我不反對。我們在臺灣也不認為必須要以一定的方式對抗含蓄，也可以用含蓄的方式來對抗含蓄，不必然是導向悲劇的。同志其實在他們的書寫裡已經寫出非常多的方式，反諷的呀，嘻笑怒罵的啊，好像看似丑角亂說可是其實說出至理名言呀，有各種其他的方式來對抗無所不在的控管機制。可是我們之所以好像在堅決醜化含蓄或者一定要批判它，因為這個也是重要的，因為在臺灣，含蓄就是不能被碰的，尤其在中文系統裡面，批判含蓄，竟然也會導致有點像被封殺，因為批判含蓄就好像真的碰到了什麼東西，或者醜化了一個太重要（太政治？）的美德。事實上，美德的力量就在於大家都不能碰它，不能去說它，不能去挑戰它。有很多例子是主體努力協商出各種存活的方式，在既定、恐怖、鎮壓的狀態下發展各種方式得以存活，因此我們要拒絕再訴說悲情故事，而是要挖掘能夠存活的真正原因；也就是說，邊緣主體得以存活，不是因為文化和社會的含蓄，功勞不能又給體制啦，而是這些主體自己找尋出來的協商方式和存活方式，這就是我們為什麼一直要有非常不統和的一些方式和策略，以進行另類的閱讀。存活的功勞絕對是要累積於弱勢的這一邊。

第二問題是，含蓄和酷兒是不是有點矛盾？是，是，含蓄和酷兒

放在一起就是矛盾。可是臺灣本身就是各種矛盾並存的空間，我覺得困難就在於如何能夠理解和分析這樣子的矛盾，而且進一步從弱勢的立場去找尋一種突圍的可能性。然後，含蓄是不是控制呢？這剛剛我其實已經回答了，我覺得基本上從一個弱勢觀點來看，它是控制，它就是控制，可是它有沒有可能不經意的滋養了另類的生存方式呢？當然有可能，可是功勞不能歸於它。

最後，有關敘事學的部分：我到底用了什麼？我到底做了什麼？我這樣子是不是一種用敘事方法來服務於社會的一種政治閱讀？簡單地回答，我其實是敘事學訓練出來的，因此還有那個訓練的烙印，因此我會非常努力的把敘事的分析做好，也就是說，不要對不起文本。我是不是讓它指向一種政治的閱讀？我覺得，是，因為我們硬是做了那個聯結，可是為什麼做這個聯結？因為我覺得過去在臺灣，學術和社會聯結的導向常常都是支撐主流和政策的，都是靠大邊的，或者它容易被大邊所用；可是我們的做法就是執意讓這樣的聯結反而指向那些在強勢和霸權運作之下難以說出的。我們希望用我們學術的優勢位置和優勢空間，透過這種閱讀力量來轉化成新的文化資源，這種新的文化資源不是強化那個體制，不是在讓含蓄能夠鞏固擴大，而是讓它能夠導向不一樣的閱讀。

張世君：我對剛才丁老師的話做一個回應。我覺得從另類的眼界來說性，來說些異端邪說之類的事，這是個非常好的角度切入中國文化，這種思考同性戀的角度我很贊成。我們學術研究的確要和社會文化相聯繫，和實際相聯繫，你看他們談同性戀，從現實走向舞臺，又很巧妙的聯結到兩個女同性戀的自殺，他們從覺悟走向了這個社會的一種秩序的改進。他們不要替秩序說話，而這種文化真的是呈現出一種寬容的氣氛，通過對同性戀的關注，反思中國文化，甚至達到顛覆中國文化所謂的溫柔敦厚，指出含蓄的封殺。你家裡出了個自殺的

人，你都不敢說是自殺的，就像我的哥哥在 1984 年離家出走，可是都不敢吭一聲說離家出走，因為那是很沒面子的。人家通常說，離經叛道的人還要離家出走，你對社會不滿嗎？（笑聲）連說都不敢說！在我們家也封殺，說都不敢說。當時我還在讀大學，一說出來，我在同學當中一點面子都沒有。所以，我很感動。何老師講的，丁老師講的這些對於我們研究文學、研究女性主義的人，她提供了一個切入點，是走向了社會，很值得我們效仿。

陳光興：我其實也想做一些回應。今天很多討論被揪在好好壞壞的問題上，可是我覺得基本上在談含蓄美學的一個根本的東西，也就是把它當成一個解釋性的概念，它也有好的部分，可是這不是要談這問題的重點。這篇文章其實暗示了一種新的主體理論的可能性。

我們通常了解的主體理論，基本上是從所謂西方個人主義、平等主義出發的，所以是把主體打平了，抹煞了差異而出發的。可是你回到丁老師說的，你會看到所謂的主體，也就是那個形和影和罔兩之間，是有落差的；也就是說，主體不是等價的。我們分析的時候常常把規範性的東西和分析的東西攪在一起，然後看不到主體本身的差異性。形和影，你們很容易懂，但是罔兩就是旁邊那個亮光，也不是亮光，叫微陰，一點點的陰而已。假如用分析性的概念來講，形如果是男性，也許影會是女性，那罔兩是什麼呢？很可能就是女同性戀，或者說是跨性別。放進另一個軸線，在臺灣的資本主義脈絡裡，你可以說其實是資本或是資本家，勞工可能是影，然後罔兩是誰呢？是外籍勞工。用那種軸線，你就可以看到誰是少數民族，誰是根本沒有辦法進入主體內部以便形成對話的。

這也就是說，丁老師把原來的主體概念複雜化了，而且可以看到它中間的階序關係。也就是問，誰的力道更大？誰是不斷被質疑可是不斷被鞏固的東西？在罔兩問景裡面可以看到一個新的文化資源，

讓我們可以重新挖掘，讓我們重新思考主體是什麼。這和我們原來從西方角度理解的主體產生了斷裂，而且會回過頭來更能夠貼切於我們存活的真實狀況。

從含蓄來講，也有一個重要的理論和方法的暗示。我覺得丁乃非和劉人鵬踩到了一個地雷，是什麼意思呢？其實可以展開的是這個現代性的複雜性，也就是說，含蓄做為一個封建時代就存活的東西，是如何一直存活到當代生活裡面？這也是我第一天就企圖想要講的，就是所謂的現代性不是一個和傳統的對立，而是這些東西如何繼續有機的存活在當代生活當中，形成一個所謂現代性內在的某一種性質。當然，這裡的困難就是你要怎麼去理解、去解釋這個東西如何存活下來？是透過很具體的一些實踐，一些生活過程，它不斷地在延續。可是重點不是說當初的含蓄和現在的含蓄有什麼差別，而是說，具體的社會、客觀的歷史狀態已經改變了，可是這個東西還是有機地被納入到這個運轉的機制裡面，所以這裡就有了複雜性。

要怎麼樣重新去挖掘？好，含蓄本身做為一種理論概念的時候，是一種解釋，一種分析的方式。過去一個世紀，「自我」都不被當成一個所謂的理論問題來看待，其實在日常生活裡有很多這種理論問題，它們要被澄清，也就是說，現代性的那個複雜性，在日常生活裡可能早就存在了，而在現代化過程裡卻不見了，也就是說，在現代化以後反而這些東西會看不到。這裡有一個重要的障礙建構在一些語彙裡，就是說東方－西方，中－西的對立；只要套到這個模子裡，很多東西的細緻分析就出不來了，看不到了。我想建議，大家也許可以思考要怎麼去處理這個所謂現代化進程中的差異。

我們用中西對立的模式來思考的時候，其他東西就不進入視野，例如第三世界不見了，亞洲不見了，非洲也不見了，對不對？問題就在於你用什麼來做參考的座標。我們通常一想事情就說美國是怎樣怎

樣的，例如民主就是以美國為座標，其實不是那個樣子啦！我一直在講，所謂現代化進程的差異性其實已經搞了一個世紀，有很多東西在這個過程中已經產生了很複雜的一些變化。可是這個歷程到底是什麼呢？我比較大膽地講，其實我們不太瞭解我們自己的社會。這現代化的歷程和它的交錯、複雜性之所以沒有講清楚，沒有分析清楚，有個出錯的地方就是在那個參考點的僵化，也就是說它不夠多元化吧！一旦多元化的視角開始出現，比方說韓國可以進入對照的視角時，也許生產出來的知識是不一樣的，是不用韓國作為參照點所得不到的知識。所以我說，今天對於含蓄的重新思考，其實蘊涵了一些理論和方法、意涵，鼓勵我們用其他的參照點重新對照出一些其他的可能性。

吳敏：我有一句話回應陳老師。我也覺得含蓄是一個很重要的概念，但是，是不是用含蓄倒是可以考慮的。魯迅在他的《野草》有一個反復強調的概念，叫「無物之陣」，就是他處處感到傳統文化對他的壓力，敵人在哪裡？不知道，但是處處他都感到陷入到無物之陣當中。這個無物之陣，魯迅深切的、強烈的這種感受，就是和我們所謂寬容、平和、溫柔敦厚粘在一起的。所以我覺得，真是一個很有力量的理論概念。

丁乃非：對，可能在大陸應該置換成魯迅的說法，可是在臺灣因為不會用魯迅，所以含蓄反而是被利用來做很多事情。

吳敏：我受到何老師的情欲解放觀念的巨大衝擊，但是我發現我行動起來有重重的壓力。我會考慮到我的兒子，這個兒子已不是什麼觀念的問題，而是牽涉感情問題，我的責任在其中，他是一個無形的壓力。我感覺人是在無形的網絡當中，許地山有部小說叫《綴網勞蛛》，我特別喜歡，真的，人就像是蜘蛛，你是被結在網中間，你不知道網什麼時候會破，怎麼破法？你就只是不停地補網。

艾曉明：我們通常把含蓄當做中國美學的傳統，當做我們中國文

化的價值，甚至當做中國對待同性戀的一種異於西方的、好的態度，是我們可以發揚光大的東西。所以我覺得上午講的主要是一個挑戰，說出含蓄的內在不一致和它的迫害性。我們在討論婦女學的好多問題時也常遇到障礙，就有人說我們中國一直有著陰陽協調呀，說西方在我們這裡不適用，我們早就有陰陽調和呀，男女協調呀，後來還有「婦女能頂半邊天」的傳統，好像我們的文化很好，不需要改造。我覺得很多聽來很正面的辭彙或者價值，本身可能就是需要去質疑的。

同學：丁老師，你好！我注意到你用的文學文本主角都是女同性戀，你剛才提到有一種說法是默言寬容的含蓄策略，我想其實他們所面對的問題是中國傳統一直以來有沒有對同性戀的寬容？我想這種寬容往往是對男性的寬容。我們知道宮廷裡的皇帝呀，或者那些官宦之家的男同性戀，或者古希臘的同性戀傳統，那能否說在一個男權建構的社會裡面，男女同性戀會得到不同的對待？謝謝。

同學：丁老師，你好！我想老師提到的同性戀一般是兩個人的關係而沒有涉及到家庭，同性戀者這種家庭屬性在文學作品中有沒有展現？

丁乃非：你說的家庭是什麼意思？是共組家庭之後的家庭？

同學：老師，我想問最後一個問題，我們今天對含蓄傳統提出了一個溫柔敦厚的質疑。不過我認為，家法有一破，也有一個立的過程，你告訴我們溫柔敦厚這是一種強制力，對同性戀是一種讓他們很不安、讓他們時刻崩緊神經的力道，那我在想，如果我們在破的過程中，那我們要立的是什麼東西？我們如果不要含蓄，那我們要怎麼辦？

丁乃非：OK，我很直接的、很快地回答你要做什麼，我想到的立刻就是一個不含蓄的建議，就是補充無知（笑聲）。我覺得是補充無知，因為是巨大的無知讓含蓄能夠運行無礙，而且能夠理直氣壯，而

且還能夠自認為善。可是那個無知是不是一定要對方提供給你，提醒你？錯！你得自己努力去尋找，沒有任何同志需要和你說任何事情，他不用再承擔這個責任，因為他已經承擔了太多了。想要克服那個巨大的無知，就得自己主動，拼命，就像任何其他學科一樣，你自己努力去找，就是這樣。

男女同性戀的差異待遇問題。女同性戀不是不存在，過去以為男同性戀比較多，當然可能是因為父權留下了比較多有關男性的文書資料，你想當然以為比較多是男的。可是你知道，還有一大堆譬如說妖婢、婢婢、婢妾之間，家族內部的所有女生之間，都可能各種試探性的關係，這些很難留下資料，可是劉人鵬的研究有一部分就是在做譬如《聊齋》裡頭的一些關係重讀。你知道，兩女一男的故事，不一定中心人物是那個男的耶！其實重點搞不好是那兩個女的。或者兩男一女，那個重點也不一定是那個女的，而是那兩個男的。這在西方文學其實有重大的重讀，酷兒理論家 Sedgwick 就徹底重讀了西方 19 世紀所有那些看似男女為主的言情小說，而其實重點是兩個男的，那個女的只是中間的轉圜地帶，不是最重要的角色。兩女一男的故事也這樣。所有一對多的關係裡，那些「多」之間還真很難說是怎樣的狀況，你不要以為「多」都是在成就那個「一」，可能那個重點是在多能破那個一，而有一種關係。這種閱讀也是有人在做的。

何春蕤：這裡的關鍵就是：哎，後宮三千佳麗不都是以淚洗面等候君王寵幸的（笑聲）。另外，我覺得我們這一次課程有個特性，我們總是會凸顯我們研究的脈絡是什麼，我們是在什麼一個環境下開始做某個方向的研究。剛才你們一聽到含蓄以後就擁抱這個詞，就開始含蓄來含蓄去，我就有點擔心你們會不會又忘了丁乃非的寫作脈絡。因為現在有一些學者在和西方的同性戀論述做比較的時候，會突然舉出來說，我們中國文化好呀，我們多寬容呀，你看我們古代典籍上有多

少同性戀，他們都沒有被打死呀，他們都沒有被殺呀，所以我們中國的文化對同性戀是比較寬容的。丁乃非和劉人鵬是第一對寫作者，他們找到這樣一個名詞，叫做含蓄，來描述這些人的口中所美化的中國文化景象，那種寬容包含了巨大的壓迫力量。

也許有人會問，含蓄就一點好的都沒有嗎？有時候含蓄一點，大家和平相處不是容易點嗎？沒錯！不過，在這裡要指出來很重要一點，就是有些同性戀是想要含蓄的，有些同性戀覺得含蓄挺好，因為他在含蓄之下苟延殘喘的時候朦混朦混就過了。可是你知道有些人是沒法含蓄的，他（她）的樣子就不含蓄！（笑聲）比方說，我昨天所介紹的很多跨性別，他（她）身上活脫脫的就是不同樣的性別特色的融合，你叫他含蓄都含蓄不來，人們往往也很不含蓄的向他們表達厭惡懷疑。在這個時候，你才能真正看到，原來那個看來好像很含蓄、很包容的體制其實具有巨大的排擠能力，它就是會叫跨性別活不下去。所以我說，在這裡你要看到：同性戀主體也好，跨性別主體也好，其中有些人能夠在這個含蓄的體制當中玩得轉，能夠活得好，他就覺得含蓄政治也不失是一個很好的策略嘛！這個含蓄對我來講還能處理嘛！可是對於另一些人來講，他是活不下去的。這也就是說，因著各個不同主體的不同位置 and 不同裝備，他們有著不同的文化資源，因此不同的同性戀者也會有不同的位置 and 不同的立場。這一點也是大家要放在心上的。總之，也許擁抱含蓄的那些人，和那些想要揪出含蓄之中巨大壓迫力的人，他們其實是在不同的位置上，他們能夠運用的文化資源不一樣，因此他們感受到的壓迫強度也不一樣，所以他們的策略也不一樣。

時間又到了，謝謝大家。

2003 年 1 月 9 日上午

錄音整理：張碧兒、張儉、黃群

參考文獻：

- Tsai, Ying-chun. 1998. "The Poetics of Reticence in Classical Chinese Literary Thought," paper presented at the Crossroads in Cultural Studies Conference, Tampere, Finland, June.
- 白先勇，1992，《孽子》，台北：允晨文化。
- 朱天文，1997，《荒人手記》，台北：時報。
- 杜修蘭，1996，《逆女》，台北：皇冠。
- 周華山，1997，《後殖民同志》，香港：香港同志研究社。
- 邱妙津，1994，《鱷魚手記》，台北：時報。
- 許地山，1985，〈綴網勞蛛〉，《許地山散文選》，楊牧編，台北：洪範。
- 陳雪，1995，《惡女書》，台北：平安文化。台北：印刻（2005）。
- 費雷思，2001，《藍調石牆 T》，台北：新新聞。
- 魯迅，2002，〈野草〉，《魯迅散文選集》，台北：里仁書局。

綜合討論

性／別與社會差異

何春蕤、甯應斌、丁乃非、陳光興 主講

何春蕤：我們還沒有來廣州以前，艾老師已經把一些同學讀我們文章的回應轉給我，也有一些在這幾天當中累積的問題，我們覺得總是要抽一些時間跟大家對話，而且或許在這幾天的過程當中有些東西遺漏了沒講，或者有些東西因為對話的限制所以沒有辦法詳細說，所以今天特別針對一些我們覺得值得討論的題目談一談，也許能夠引發更多的討論。

我們所談的是我們個人在學術研究中與臺灣的社會生命結合所得出來的經驗和一些知識的結果。你們能用多少，或者你們在中間能夠體會多少，那真的要看你們自己個人怎麼樣去瞭解你們的社會，你們想要怎麼樣的塑造你們的社會。

我覺得我們這幾天的講課如果示範了什麼，那就是示範了一種做學問的態度吧！這個態度就是對於自己原來所知道的事情永遠抱持著一個可以有點距離地加以批判的、反省的態度。或許有些朋友在過去這幾天的課程中一直聽到我們好像在批判某一種女性主義，不過丁乃非和我都會同意，我們在早幾年都曾經擁抱過那種女性主義，我們都曾經擁抱過聽起來有點教條的運動思想，或者嚴峻的要求全世界的女人都應該跟我們一樣有這樣高超的道德意識或者智慧或者自我認識之類的。可是在社會變遷發展的過程中，人是會因為很多「意外」事件而和別的人、別個階層的人、別個生活風格的人碰撞在一起的，這種

接觸和碰撞使我們看到了過去在我們有限的社會生活中沒有認知到的人和事，也接觸到一些過去我們不認識但是一直被籠罩在成見和歧視中的人，這些有血有肉的接觸，以及那些其實代表了社會權力佈局在變動的「意外」事件，都迫使我們檢視自己原來的想法，使我們面對了抉擇：我們是要回過頭來反省自己原來眼界的侷限性？還是繼續矇著眼，把原來那個自大的自我擴散到別人的生命當中，強迫她要和你一樣？這大概是我們在當時所做的一個抉擇吧。

所以我們雖然好像在批判某一類型的女性主義，但是我們的批判倒不是要告訴你們說女性主義的某個支流或者某個說法是「全然」無效的；相反地，我們只是想指出來那樣的一個立場可能會有什麼樣的盲點，而在社會變遷的過程當中，這個盲點有可能會變得很大，大到這個支派的人會開始成為政策的設置者或執行者，以至於她個人的某些階級成分或者階級的道德意識會變成全民都得遵行的法律。在這樣一個角度來看，我們就覺得某一種女性主義立場已經變成了一種有力的權力位置的意識表彰，我們覺得這個時候就必須要指出這個立場的可能盲點，必須要批判這個立場和統治權力之間的共謀。

你們比我們幸運，因為你們現在接觸到女性主義理論的時候已經聽到我們對這些盲點的反省，你們因此能夠在成長、學識累積的過程當中省下走岔道的精力，不過，當然這也使你們缺乏我們走過這段路途的深刻體認。基本上，我們希望大家能夠保持一個比較開闊的胸襟，因為我們在臺灣經過這麼多辯論以後覺得最要避免的就是「教條主義」，任何形式的教條。「教條」的意識就是認為自己是永遠不變的，是唯一正確的道路。

或許我們在談情慾解放的理論或者含蓄政治的批判時，你會懷疑我們是不是也把自己放在一個道德高調的位置上。不過，如果你們聽的時候覺得我們的語氣有很高的抗爭性，那是因為我們的反省和批判

往往誕生在一些強烈抗爭的歷史時刻和情境，因此它也帶著那個脈絡中的氣氛。即使如此，我個人還是不會特別為這種氣勢感到抱歉，因為我覺得很多時候在改變社會的過程當中，我們不僅僅是說理，不僅僅在理性上面說服人接受或者可以聽得懂一些挑戰一般常識成見的新觀念，更重要的是讓那些和常識成見糾結在一起的情緒也被同時鬆動。我這樣子說，是因為我認為「信念」「成見」不僅僅是一種理性知識，這些知識之所以看來屹立不搖倒不是因為它們特別正確，而是因為它們勾結了很多生命歷史中的東西，有著強烈的情感情緒作為它的物質基礎。不幸的是，情感——作為自我和安全感的窩巢——往往也是最難動搖的：有時候在道理上雖然完全被說服了，但是心裡就是有些放不開的東西。因此我們說理的時候還需要示範一種不一樣的氣勢、態度、情緒，好讓這些新的情緒內涵能去對付成見所依賴的情緒內涵。

讓我舉個很簡單例子。比方說像同性戀，在臺灣一向是用耳語或者羞辱來對付，因此使得很多同性戀主體雖然現在知道了自己有基本的人權，但是長久的情感結構卻還是膽怯、羞恥、害怕，不敢肯定自己的身分。美國 1990 年代的酷兒運動則顛倒了這樣的一個羞辱邏輯，從自己這個被羞辱的位置出發，反而以這個位置為傲，「我就是同性戀，怎麼樣？」酷兒運動的口號就說：「我們就是怪胎同性戀，而且我們無所不在，你最好早點習慣吧！」主流的態度當然希望同性戀能夠因為羞於見人而低調消失，天下太平，可是酷兒運動採取的策略就是：「我是怪胎，我就在這裏！我就是抵死不願意消失，你要怎麼樣？」這倒不是耍流氓，而是轉化一種氣勢，讓整個人原本退縮壓抑的人格情感結構都轉化成為正面肯定自我的氣勢。當然，這種轉化不是個人的事，而是在集體的運動中拉抬起來的。

我們還記得在臺灣同志運動沒有開始之前，你不容易遇到同性

戀，因為大家都不敢承認，就算現身也是悽悽苦苦的樣子，以符合同性戀是病態的社會印象。可是經過這十年的同志運動和酷兒運動，現在常常看到一些很自在的同性戀了，而且要是聽說有哪個同性戀被家人壓迫或者在校園裡吃了虧，也都會引發群情激憤，聯手抗議。這種氣勢就和從前很不一樣了。這些一個個充滿了活力的人，一個個自在的人，百無禁忌的人，為什麼我們不能容許這樣的人這樣子活？你為什麼一定要給他套一個死框框，一定要他照著你的性別教條過活才行？我們這幾個人的性別理論發展其實跟遇到這些主體、接觸到臺灣社會生活的轉變，是有關聯的。至於你們能夠怎麼樣在你們的脈絡中去操作這樣一個研究的方式或是認識世界的方式，真的還是看你們自己要怎麼去認識你們的社會。

好，我收到紙條上有一個問題是我這幾天不斷聽到的，那就是：「是不是一切的存在都合理？是不是一切的反抗都合理？是不是一切被主流排擠的都該平反？」這個問題是個有問題的問題。有些壓迫存在在社會裡，長久以來就沒有平反，現在因為歷史風雲際會，有些主體終於出來了，他們要求平反。你的回應方式不是面對歷史，承認過去的壓迫非常不合理，你反而上綱上線的質疑：「難道一切都…？」主體並不是「一切」，也沒有要求「一切」，但是你用「一切」來回應，用「一切」這個抽象的大帽子來發動憂慮的情緒，好讓大家覺得就連這「一個」歷史的壓迫都不應該平反，因為平反了這個就等於「一切」都得平反了，天下就要大亂了。這裡顯示，你是從一個特定的位置來看這個壓迫的存在，一個人要求平反，你就覺得要變天了。這不是宰制者的觀點是什麼？只有那個坐在宰制位置上希望「一切」都不要變的人，才會覺得消除一個、一些明顯的壓迫會是威脅到「一切」的事情。

下一個問題：「是不是每一個觀點都一定是歷史階段的侷限產物？」當然是。「那這樣子是不是就沒有是非對錯了，這樣是不是一種

虛無主義？」我覺得這紙條前半問得很對，後半卻又落回了非歷史的框架，你在假設只有恆久不變的是非對錯判斷才能避開虛無主義的陷阱。可是我要指出的是，是非對錯的判斷基礎是隨著歷史而變化的，我們不會有任何時刻「沒有」是非對錯的判斷，我們只是在不同的歷史社會條件變化中才開始明白需要調整判斷標準。只有那種根本不希望改變判斷基礎的人，非歷史觀點的人，才會祭出虛無主義的帽子來扣別人。

或許大家關心的是，被壓迫者好像有某種非常高超的、因為他被壓迫而來的道德優越性，因此你好像就無法抗拒他所提出來的平反要求。不過，我們發覺在臺灣跟情慾相關的一些運動，比方說同志運動、女性情慾運動，或者其他的青少年解放運動，批判這些運動有「道德優越性」的人可能從來沒想過：道德優越性應該是一種非常高超的、聖潔的東西吧？不過在這些運動裡和這個所謂道德優越性相聯的，卻是一些被你視為非常卑賤的、非常不堪入目的、根本沒有辦法接受的一些東西。所以或許你覺得這些主體所訴求的道德優越感特別無法接受，正是因為這些主體一向就被你當成不值得尊重的人，而當他們擺出某種正義的姿態時，你會覺得特別刺眼刺耳，特別的強勢吧。

有些同學覺得在這一次的講座中受到了一些衝擊，可是如果開始在同學之間講一個和別人不太一樣的立場就會被質疑，所以她問：「要怎麼樣去選擇一個回應別人質疑的方式？」回應的方式有很多種啊，有的時候最有效的是採取正面攻擊，就是例如用真實的人生例子去衝垮他的抽象說理和道德教條。不過，你當然知道這裡的先決條件是，你得真的認識一些真實的生命、真實的邊緣主體，才說得出他們的生命故事來作為說理的依據，因此你得去多交一些別人認為是「損友」的人，例如同性戀、跨性別、性工作者等等。有了這種朋友，你才會有很多實際的認識，才說得出一番道理，你認識的生命越多，你

就有越大的力量。

社會是充滿矛盾的，複雜的，不斷轉變的，任何一個社會都有無數小小的、不同的意見在醞釀當中。你覺得你的看法論點可能是孤單的，可是我要說，你絕不是孤單的，因為天下一定有很多人跟你一樣看法，只不過她可能沒有像你一樣有這個學術位置可以發言，他可能沒有你的語言，沒有你的訓練，他心中有所不滿，有不同意見，可他沒有辦法用你的語言來說。所以，你就放膽說吧！天下不是你一個人對情慾解放運動感興趣，天下也不是你一個人願意改變社會。中國這麼大，你怎麼敢說你是唯一的孤單意見？

好，現在開始提問。

同學：當初提出《豪爽女人》以後有沒有改為其他媒體形式來表現？比如說拍電視劇，主持什麼電視節目？

何春蕤：其實當時確實有人找我做節目，一個和女性情慾有關的節目？我都拒絕了。為什麼？因為我覺得精力有限，如果要花力氣發言，應該是在某種爭議事件的關鍵時刻講話，而不是做娛樂節目消耗力氣。我並不喜歡上媒體說話，那種直覺反應式的淺顯問答沒什麼意思，要說話就要真的花點力氣想想說什麼話才能夠最有力的介入一件事情。如果一個事情正在發生，在社會上已經引起一個很大的共識，而這個共識是一個倒退的、很侷限的共識，那才是我應該發言的時候。比方說，璩美鳳的光碟事件出來以後，因為已經有不少人發言替她抱不平，那就不是我需要發言的時刻，但是後來輿論逐漸對她不利，璩美鳳又想要很快復出，這個時候卻沒什麼人支持她了。可是反而我覺得在這個時刻必須發言，因為這就是一個被千夫所指、打到人間地獄去的淫婦想要回到社會公眾空間中，怎麼活下去是一個很重要的問題。當時臺灣的媒體對她非常不齒，覺得說怎麼能讓她回來呀？她還沒有覺悟，她還沒有悔改，她要躲到深山去隱居兩三年，等這個

社會接納她以後才能回來。當時的社會共識就是這個女人要悔改，這個女人要付上人生的代價以後我們才接納她。在這個節骨眼上，我就寫了篇文章，分析璩美鳳的東山再起是積極改寫壞女人的宿命，改變傳統的文化腳本。從前我們文化成規都認為壞女人就應該沒好下場、沒出路，可是現在有個壞女人不但要回來，還要活得有滋有味，社會當然不想讓她回來，可是，一心想要改變社會文化的女性主義者怎麼可以加入打落水狗？這個時候，你要是也跟著跳進去叫她悔改，那你就是叫所有的女人——不管她真的是淫蕩女人或者失足失戀失身女人——都回不來。我們需要改寫文化的腳本，改寫女人的宿命，特別是受傷的女人的文化宿命。因此我們需要璩美鳳能回來，至少我們需要在論述上肯定她的回來。這就是一種社會介入。

同學：真正的平等到底是怎樣的？

何春蕤：這個問題很大，我只能講一些簡單的想法。很多人以為平等就是「均等」，比方說夫妻二人在家務工作上應該是一人分一半，在收入上應該是兩個薪水放在一起一人分一半。這種非常僵化的平等觀念最大的問題就是容易形成一種「零和遊戲」的感覺，好像你要是多了一些，我就少了一些。更糟的則是形成一種「妒恨情結」，處處算計，時時監督，生怕對方多了點什麼。或許平等的意義不是用數學來想，《西遊記》裡孫悟空講的一句話蠻好的，那就是「皇帝輪流做，明年到我家」。意思是說，平等可能不是僵化的你一半我一半，而是我們兩人中間有得商量，可以協調；平等的真諦不是你有的那塊多大，我有的那塊多大，而是我們有沒有協商的空間？可不可以討論？可不可以浮動變化？日常生活中有無數不同的事情，不同的狀況，要是我有特別情況忙的時候，我還希望比一半少呢！可是這裡的關鍵是，不能「總是」我少於一半，這就是那個「輪流」的意思。能夠站在同樣的位置上協商討論我們雙方可以接受的分配方式，就是平等的重點。當

然，下一分鐘我們還可以重新討論，重新分配，這樣一個協商的機制可以幫助我們面對很多不斷在改變中的狀況，而能在平等的輪替中達到分享的目的。說到這裡，大家就應該聽得懂，在這種平等的構想中，是沒有人佔據固定的分配位置的，工人和資本家、男人和女人、上級和下屬、老師和學生……都不再是權力不均等的二元位置，因為在流動的原則下，沒人可以霸佔特權。平等是一個時時需要溝通調整的相對關係。

同學：其實女人有很多智慧和技巧可以在無形當中達到某種主動性和平等，那我們又何必大張旗鼓非常極端的要來談什麼改變社會、什麼運動之類的？

何春蕤：這就好像說，有些工人有智慧和技巧能在工作上達到某種主動性和平等，那還搞什麼工人解放運動？又好像有些同性戀有智慧和技巧來矇混異性戀，活得也挺好的，那還搞什麼同性戀運動？這個問題事實上相關的是個人和群體、個人和結構之間的問題。我當然知道很多女人有很多智慧，但是那個智慧恐怕只有那個女人自己能享受，傳承或擴散的方式管道也很少，很多別的女人沒有那個智慧怎麼辦？但是女人群集在一起，彼此經驗交換，彼此鼓勵合作，組織結盟，這就有可能改變這個社會，因為這種分享也會改變女人的主體，改變她們對個人生活的期望——這就是「運動」了。至於這是不是大張旗鼓，我倒覺得，第一、對於長久活在壓抑羞恥裡的人而言，大張旗鼓是克服內化的污名的必要措施；第二、或許對那些別的人而言，從來就覺得污名的主體應該低調自慚，所以看到人家挺起腰來，就說人家是大張旗鼓吧！不過，從這個問題的問法來看，顯然問話的人只希望少數女人獨善其身，有點不希望改變社會，不希望有運動——這個主體的發言位置值得大家想一想。女人不都是一樣的有能力，大家聚在一起吆喝一下，壯壯聲勢，有什麼不好？最後，這個問題假設了女

人問題只是私領域內的平等問題，但是在私領域的人際互動中可用的智慧和技巧，並不能改變公領域中的不平等，並不能改變法律。即使卑躬屈膝也可能只得到實質的利益，但是那不會有尊嚴。很多女同性戀具有智慧和技巧，但是這不會帶來同性婚姻權，不會給予女同性戀真正的尊嚴。

同學：你們在談性解放、情慾解放運動，好像和女性主義沒有什麼必然的關係？因為談的是普遍性的現象？

何春蕤：其實完全和你想的相反。我們談情慾解放正是出於女性主義的考量，出於女性主義的關切。1993年我們開始在臺灣推動情慾解放這個說法的時候，其實就是因為在女性主義的脈絡之內看到女人情慾方面的問題得不到解放。說到情慾，你們想到的是年輕這一輩怎麼找朋友、怎麼結伴侶的問題，可是當時在臺灣我覺得最蠢蠢欲動的一群女人其實是四、五十歲的女人，她們在年輕的時候（在這裏大家要有一點歷史觀）臺灣經濟還不發達，因此商品消費、敘事影像、慾望文化都沒有像現在這樣情慾充沛，她們所經歷到的情慾空間是很封閉的。可是這一群女人在長到四、五十歲的時候突然覺得社會變了，因為商品文化發達了，表現自我的素材多了，個人主義的自我觀念強了，所以現在一、二十歲年輕的女人身體很自在，有很多裝扮自己的方式，看到她們的多樣呈現方式，四、五十歲的女人多希望自己還是那樣一個年輕有魅力的身體和年齡！更令她們不滿的是，原來引以為傲的女性溫良美德現在不再是大家崇敬的對象，在婚姻關係中又不能和先生達成任何協商，對女人來講真是萬分「鬱卒」，就是很鬱悶，沒有辦法尋求滿足，因為作為一個已婚的中年女人，她除了丈夫孩子就沒有什麼自我了。看到聽到這些女人的不安和不滿，甚至她們的渴望和欲求，我終於明白了為什麼六、七十歲的女人常常變成「惡婆婆」。（眾笑）為什麼？一個女人終日鬱卒，又不能說出來，又不能有自我，這麼

長久的沈澱和累積，當然就使得六、七十歲的女人身上投射出一種令你討厭的性質，那種處處想要限制別人情慾空間的性質。她為什麼要管你？其實她是在妒恨的投射自己生命中沈澱累積起來的這些不快。

我在 1994 年談女性情慾的時候就常警告那些二、三十歲情慾活躍的女人。我對她們說：「你們一定要打出一個比較大的空間，因為打出一個比較大的空間，你六、七十歲的時候就不會做成惡婆婆，因為你會有你自己的生活、你的身體、你的開展空間。你打開這個空間，你老的時候就有希望。」惡婆婆的位置彰顯出女人在父權結構裡所累積起來的無法伸張自我的感覺，那個自我壓抑的感覺在她到達婆婆的權力位置時，就借著父權結構來施展在下一代身上，這樣一個惡性循環難道要繼續嗎？古話說，十年媳婦熬成婆。「熬」在個別女人身上的生命代價也構成了壓迫體制得以繼續持續的原因，因為「熬」過的人很難接受別人不熬就輕鬆過日子。這麼說來，不願意「熬」成婆，不願意繼續惡質的體制，現在就偏離好女人軌道的女人，可真是很難得。19 世紀人類平均壽命是三、四十歲，一個女人生完孩子、養大孩子就差不多了；可是現在女人的平均年齡是 76 - 78 歲，你可以想像，如果我們所有的情慾生活、想像、慾望都在戀愛結婚生小孩的過程中逐漸磨損結束，那麼三、四十歲到七十歲還有 40 年！這 40 年內你就都沒有任何一點情慾的想象空間、情慾的實踐空間、情慾的可能，難怪你會長成一個令人討厭的老太婆。為了女人整體的機會和希望，我們每個人都要早早開始打開社會空間，改變女人的宿命。像這樣的情慾運動，難道不是女性主義的？那你以為什麼是女性主義？

在我過去的許多正式寫作中，我闡述過婦運和性運的密切關係。大家只要想一點，男女不但在政治、經濟等方面不平等，在性方面也不平等，而性的不平等又不僅止於性別的因素，故而性別解放運動或女性主義不足以解決男女在性方面的不平等，還需要性解放運動的介入。

同學：一夫一妻是中國婦女運動的結果，因為過去是一夫多妻。一夫一妻是婦女運動好不容易才爭取到的果實，現在又要挑戰它。難道過去錯了嗎？那麼那個時候的女性主義者為什麼沒有看到這個可能的問題？

何春蕤：她當然看不見。人是歷史的產物，人有時確實是有盲點的，重點是我們能不能在歷史的進程中隨時因著新的現象、新的證據、新的主體出現，而主動檢驗自己來時的足跡，隨時檢驗自己的盲點，隨時修正、調整。一夫一妻制是中國婦女運動爭取得來的結果，沒錯，這是她爭取來的非常重要的歷史果實，相對應於一夫多妻或買賣婚姻，一夫一妻當然是進步的；可是如果我們沒有在歷史進展所帶來的新視角中看到，一夫一妻制本身也包含著壓迫關係，那我們就不可能看到我們所需要做的調整。當然，各位必須記住，我們從來就不是說「打倒一夫一妻」，而是「打倒一夫一妻制現在擁有的獨佔霸權」，（例如它獨有的配給補貼、優先配房的制度等）。一夫一妻會不會作為一種制度繼續下去？當然可能會，但是同時也會有其他制度存在並行，比如說，同性婚姻或者同性伴侶。新的制度出現，比如說單親不婚，這也是另外的人生選擇，也是新的制度，也應該可以分享社會資源，不能因為不要結婚就被剝奪社會資源。這些變化是不是今後還有可能持續發展？我相信還會。難道大家都相信我們已經爭取到最好的革命果實，永遠不必再進步，永遠不必再改變，已經到達了天堂境界？就歷史觀點來說，應該是傾向於托洛茨基說的「永遠的革命」的。

同學：社會學研究和文學研究怎麼結合起來？

何春蕤：比較簡單的回答方式是反問：為什麼過去沒有想到把這兩者結合起來？或者為什麼起初沒有那麼細分的東西後來被隔離在兩個領域中，現在還得要大家想如何結合起來？這些都是需要歷史眼界的研究。在歷史的基礎上再來問，為什麼我們不能把這些學術研究和

思考結合起來？我和丁乃非都是文學系的，甯應斌是哲學系的，可是我們都讀很多社會學、社會理論、文化研究、歷史等等相關的典籍，在我們的研究中也就不斷吸收各個領域的思想融合在我們寫的東西裡。所以真正應該問的是，我們為什麼不能跨學科的思考事情，而一定要只在文科傳統中思考事情？這種孤絕正是跨領域結合的絆腳石。過去這十幾年來在臺灣以及全球的學界所做的很重要的工作就是「跨學科」的研究，文學作品不是只當作文學來讀，而也在其中看到理論的蘊涵；同樣的，理論作品被當作文學作品來分析，理論家運用什麼樣的語言意象來展開他的論証，以致於泄露了它後面有什麼理論假設，有什麼歷史條件之類的。也就是說，把各個領域中不同的做學問方法交互移植挪用，看看我們能不能夠藉著不同的思考方式和語言運用，來看到自己原先學域疆界所形成的盲點或狹視，從不同的思考框架展開不同的景象，能夠看到不同的東西。

同學：是不是所有的欲望都要滿足？

何春蕤：這個問題說「是不是所有的慾望都要滿足」，其實就是換個方式來問剛才已經回答過的另外一個問題：「是不是一切的存在都是合理」。這裡的「所有」就跟前面的「一切」一樣，都是想要用眼前正在討論的這個慾望或者存在，來恐嚇大家不要輕易的滿足或者平反它們，因為一旦改變了原來的賞罰高下邏輯，大家認為天下就要大亂了。

這些問題其實都假設了慾望是一個可怕的龐大力量，它在追求滿足時會毫無底線，無法無天，因此我們當然就應該對它設限，不能任意的滿足它。這種看法有很多來源，其中一個重要的來源就是很多人都把性當作一個無法控制的生理欲望，生理衝動，每次發生了什麼強暴案，在報導中都說到罪犯承認是一時無法控制衝動，因此就犯下了案子。就連很多性工作者也會說，「我們性工作者的存在是有必要的，因為我們提供的服務可以減少強姦。男人的欲望滿足了，那他就

不會去強姦別人了。」這個常識型的說法可能很容易被人接受，但是它同時也把性的慾望簡化成為生理的衝動。這些說法使得性的慾望或衝動不斷被醜化成為一個可怕的東西，是一個隨時隨地可能發動的可怕力量，也因此人們在感覺到性衝動時常常同時也感受到很大的恐懼，擔心自己是要失控了，擔心這樣的衝動是個不理性的力量，擔心自己會失去理智做出嚴重後果的事情。

這種對於慾望的想像和恐懼或許被人當成很好的反應，覺得大家應該對性的事情戒慎恐懼，不過，這些說法也有一些很嚴重的負面效果值得我們思考。例如對於性的戒慎恐懼往往使得社會把性當成一種絕對負面的、不好的東西——學術上稱為「忌性」（sex negativity），也就是顧忌、忌諱和性相關的所有事情，但是有趣的是，同時卻也會因此而嫉妒別人在性上面的如魚得水，形成妒恨情結。忌性有很多很糟的後果，例如在這種社會裡，性會成為一個武器，被當成罵人時最傷人的說法，一旦這種招式得逞，無數的敵意、不滿、情緒都會用和性相關的字眼來發洩。你們大家想一想就知道，有多少罵人的話和性有關？而且越是嚴重的罵，就越喜歡指涉到性，而且罵得越兇越露骨就越有快感。從這裡你就看到忌性的文化其實不是沒有性，而是性總是和敵意、侵略、不滿等等負面的東西連在一起。比如說，女人不順從，男人就用強暴的方式把她征服；怨恨丈夫變心，就把他的命根子剪掉等等。反正把性和所有不好的、負面的東西連在一起。我們這個社會老是把性當成一個特殊題目的時候，它會使性糾集了很多大家的關切，很多複雜的情緒。

遺憾的是，這樣的忌性文化太強調負面的東西，以致於即使是愛侶想要正面的享受他們的情慾，也往往在情緒上受到渲染，而沒有辦法放得開。愛人相處進行親密活動時，還常常有戒慎恐懼的習慣性情緒，要做的時候擔心、躊躇，做的過程中不斷提醒、檢驗、警示自

己，做完之後充滿不安、懊悔、猜疑。你說，這樣的性怎麼不叫人又愛又恨？人們對於性高度芥蒂，但是又高度被吸引，想要問問題，又羞恥又罪惡，這麼多複雜的情緒糾葛，也難怪性問題那麼多。

總之，「是不是所有的慾望或性慾望都要被滿足」這個問題是在特定歷史社會階段的提問。馬克思曾指出在過去貨幣還沒有通行的時代以前，人們擁有的都是具體的財富，那時並沒有擁有無限財富的慾望，例如擁有一億顆雞蛋的慾望是不可能存在的，因為你或你全村的人都無法將它們吃光，沒有足夠大的市場可以去交易它們，它們會腐爛掉等等。慾望是在社會歷史與特定文化中形成的。同樣的，會問「是不是所有的慾望或性慾望都要被滿足」這樣的問題，乃是因為一方面，性是被「忌」的，另一方面，開始有運動與論述在挑戰忌性的文化。很明顯的，對知識、孝順、愛情、電腦技能等等的慾望是不遭「忌」的，所以對於這些事物的慾望追求不會被質疑。

不論如何，一般講到社會自由的問題時，從穆勒（John Stuart Mill）以降，都會主張如果某個慾望的滿足不會傷害他人，那就不應該禁止。這裡的傷害就是指對於他人身體或財產之（未經同意的）傷害。所以我們不必去問像「是否所有性慾望都應該被滿足」這種一概而論的問題，而去問具體的問題（如異性戀慾望是否應該被滿足等等）即可。但是我與穆勒不同的是，我覺得還要進一步追問，如果某個慾望的滿足會帶來傷害或負面的效果，那是什麼樣的社會條件與文化造成的，這樣的社會文化符合平等正義的原則嗎？正如我之前所講的，由於忌性的文化，使得性慾望的滿足或者不滿足（性壓抑）都會帶來傷害、暴力、仇恨、危險、騷擾等等，因此，我們要看到性慾望的不滿足所帶來的負面後果，也要看到：與其去質疑性慾望，不如清算我們文化中的忌性，創造一個不會帶來負面效果的性文化。

甯應斌：剛才的一個重點就是說性危險、性的傷害、性的暴力、

性的騷擾這些東西其實都跟我們文化中對性的負面看法緊密相連。所以我們主張提倡性的解放運動，也就是改變那些在一定社會文化條件下形成的負面連結，讓那些因為性而被壓迫的人們得到解放，不再被污名，這樣他們在人生的各個方面都和別人一樣有平等的機會。藉著這個性運動，讓性能夠脫離原來的意義，包括負面的意義在內，使得性不再重要、不再美好或神聖、也不再骯髒或羞恥等等。

何春蕤：有些同學在回應中說，「如果強暴發生在我身上的話，我不會張揚，因為說了以後那個巨大的後果太可怕了。」我在想，她為什麼不會張揚？為什麼不能討回公道？你要讓一代一代的女人都不敢討公道嗎？

我不是說發生這種事情就「一定」要講出來。在這裡我和一些女性主義者不太一樣，因為我覺得這種事情對個別的女人而言可能有不同的意義，她們應該有空間選擇自己要如何面對或處理這件事情。那一部份是個人的抉擇。但是整體社會環境應該讓女人可以不害怕講出來，講出來以後不會對她有太大的負面效應，這樣女人才真正有空間去思考這件事情對她而言到底有什麼意義，到底要怎麼樣處理，女人才可以真正有選擇要不要講。可是現在女人是被名節、耳語、流言、污名逼迫著不敢講出來，一旦決定要講出來就好像要不計一切後果似的，這種沈重的代價剝奪了所有女人的主體性。我們要怎麼樣做去改變這樣一個環境？這是需要大家來想的。我是覺得，首要的工作就是讓性平實化，不要再被當成名節、清白、一生之類的嚴重事情，只有當性的效應不再是生死攸關的事情時，那個思考抉擇的空間才出得來。

甯應斌：這幾年臺灣在性上面更加開放了以後，大量的浮出了強姦和性騷擾的案子。是因為性開放，所以有更多強姦騷擾嗎？不是，而是女人敢出來講了。換句話說，本來這種事情就很多，但是現在女人敢出來講，敢討回公道聲張正義，但是這也不是臺灣的經驗，全世

界各地的經驗都是這樣的。可是即使在今天，我們還是常常看到同一個強姦犯可以用同一個手法在同一個地點作案三、四十次都不會有人知道，直到罪犯太大意，結果偶然被抓了，才爆出案子來，可見得有多少人受了害都不敢講，這就是性污名的影響，使得女人不但身體受害，心靈更是重創，而且還不敢說。

何春蕤：我對所謂被強暴但是不敢講的人有兩個建議。第一個，你可以選擇不要講你自己的受害經過，但是請你積極幫助創造一個環境讓那些想要出來講的人有膽子出來講。你需要改變大家對於貞操的觀念，創造一個友善的環境，要是大家還相信貞操的觀念，她怎麼敢出來？第二個，也是更重要的，有人出來講的時候，你不要讓人家踐踏她，你要譴責那些說她壞話的人，你自己也別在後面扯後腿。這樣的女勇士在我們中間不乏其人，她們老早就超越了世俗常規，做了一些所謂驚世駭俗的事情，比方說她要生孩子可是不要那個孩子的爸爸之類的，很多女人踏出第一步，做了你沒有做過的事情，但是她們也往往因此被人圍剿，這個時候你站出來支援她。當其他的人罵她做了不要臉的事情還敢張揚的時候，你要出來仗義執言，你要阻擋那些自以為義的力量繼續橫行。

這個策略是有理論基礎的。社會既有的結構是如何延續的？父權為什麼看起來好像不會垮台似的？這是因為我們在日常生活中，在我們的機構和體制中，在我們習以為常的道德觀念中，都不斷的複述同樣的、配合父權的信念，重複同樣的說法 and 做法，因此我們持續了、延續了這個體制。換句話說，在我們最習以為常的說法和日常生活中，深深的滲入了父權的價值觀。常識就是成見的大本營。這個保守的性體制之所以能夠存活，就是因為你還在照章辦事，你還在講同樣的話，做同樣的事，按照同樣的教條去走。什麼時候這個教條停了，你不再按那個樣式做事，不再說出同樣的價值判斷的時候，那個體制

的運行和維繫就開始遭到了障礙。很多革命就是這樣，沒有動什麼槍桿子，但是卻在日常生活中切斷了它的命脈。講個很簡單的例子，就好像運糧草一樣，之所以能夠一直打仗，一直打勝仗，是因為糧草線不斷，可是這個糧草線、補給線被切斷之後就很難存續了。如果平常我們講到婚前或婚外性行為的時候，大家都異口同聲的譴責譴責…好不好…，性封閉的體制就會繼續運作，因為大家都還照章辦事嘛。就算已經有人實踐婚外性行為，但是我們講話和評價不變，那個保守道德的霸權就還是在。

其實你還不用大張旗鼓的說「我贊成婚外性行為」，你要是膽子小，也可以盡一己之力鬆動一下看起來鐵板一塊的說法吧。只要你在大家都說不要婚外性行為的時候提出一些眾人熟知但是沒想過的例子就行了。比方說，你可以用有點懷疑的語氣說：「霍桑的《紅字》好像顯示了通姦也有合理性」或者從前張生和崔鶯鶯翻牆結合不知道算不算婚外性行為呵？」（眾笑）你們讀文學的，歷史上的例子多得，趕快挖吧。文學裏面有婚外性行為的人可多著呢！只要有事沒事把這些例子丟到人家面前，就可以攪擾它原先很順暢的運行，攪擾它看起來沒有例外的鐵律。懂嗎？這就是搞革命。不要以為社會積習難改，社會結構無法改變；所有真正深刻的革命都需要這種在日常生活中進行的政治。只要你在日常生活去改變原來順暢進行的那個常規，那個傳統，慢慢慢慢的移風易俗，就可以改變周圍的狀況，好讓人能夠更自在的活著。

好！那天我講完了跨性別以後，有一些人問我說：「那我們到底要怎麼樣設計社會，設計一些性別區分場合，像廁所之類的？」啊，其實問題不是設想跨性別者需要什麼樣的「特別的不一樣的」廁所！跨性別者要的廁所也是我們要的廁所。你不要以為他們跟我們無關，你不要以為我們現在應該有男廁所、女廁所，還有跨性別廁所。不是這

樣的！這樣做的方式其實就是把跨性別隔絕成另外一種人，每次上廁所的時候都得向周圍的人宣告她是跨性別！跨性別者需要什麼廁所？他需要一個我們每個人都能上的廁所，廁所不要分男女，每一個廁所的隔間都有隱秘性，以至於每一個進入這個隱秘空間的人士都不用顧慮什麼窘境。我也主張這種廁所，因為臺灣推行了好多年的廁所性別平等運動，通常都是想讓男生女生有同樣的間數就以為是平等了，可是人們沒想到的是，男生站，女生蹲，男生拉拉鏈，女生脫衣服，所需的空間不一樣大，解手的時間不一樣長。要是只是間數相同，那也只是表面上的平等，女生廁所還是一樣排長龍。平等真正的意思不是說擁有同等的間數，而是同樣的方便輕鬆舒適。要是一間一間都有很好的隱秘措施，男生女生都可以上，跨性別者就不用在中間做人生的抉擇，女生也不用永遠排長龍。所以我們不需要男廁所，不需要女廁所，我們要的是跨性別廁所，也就是大家都可以去的廁所。

同學：工作包含職業合法的含義，最好不要稱妓女是性工作者，因為她不是一個職業或合法的意思，你們應該稱她為性從業者。

何春蕤：我們在臺灣就是要稱她為性工作者，過去把她稱為娼妓，當你把她稱為性工作者的時候，這指向了一個願景，這個願景就是，她終究會成為一個正式的被人視為是專業的工作。這個名詞不是我們發明的，而是美國一個妓權運動者提出來的，算是一種自我命名。其實在 1970 年代，美國婦女運動裡面本來就有妓女，而運動也並沒有歧視她們，當時有一個組織就叫做「婊子、家庭主婦與其他女人」（Whores, Housewives and Others），其他女人就是指女同性戀者，這是一個非常進步推動運動的團體，可惜後來美國婦女運動主流化了以後就不再和性工作者站在一起。妓女自我命名為性工作者，一方面認定性工作是一種工作，專業的工作，另一方面透過這樣的工作來和其他工人團體聯串在一起，因為大家都是工作者、勞動者。工運遊行的時

候前導的大布條寫著“workers of world unite”（全世界勞動者團結起來）；當時臺北公娼抗爭的時候也有很大的一個牌子寫著“sex workers of world unite”（全世界性工作者團結起來）。原先在一些比較進步的運動中或者工人的抗爭中使用的語言，都可以為性工作者所用。這是運動和運動之間互相的學習和串連。

同學：性工作者包括男性，就是牛郎，為什麼我們聽不到您提有關他們的研究？能否向我們介紹一下這方面的東西？

何春蕤：不是沒有人做有關於牛郎的研究，只是我沒有做這方面的專門研究，因此無法報告。我認識一個朋友倒是有做和台灣男公關方面的研究，大家可以去參考我們性／別研究室出版的《性工作研究》。我只能從個人有限的觀察來說一下，臺灣的牛郎跟妓女一樣都比較被隔絕在主流社會之外，女性服務員的酒店酒家還蠻容易看到招牌的，但是沒有一間牛郎店掛牌，因為他們被抓得非常厲害，大概警察也很嫉妒不爽吧！牛郎店的空間跟一般酒店差不多，也是一個包廂一個包廂的，進去以後就會上水果啦，毛巾啦，牛郎坐下來跟你聊天啦，唱歌啦，猜拳啦，或者一起跳跳舞啦；如果想要帶出場，那另外再講，一起去吃吃宵夜也好，如果也有其他的活動也好，都是繼續再談。

你們不要以為去牛郎店的女人都是某些特殊階級的女人。有一次有一個台灣媒體在報導牛郎店的時候以一種驚駭莫名的口吻說，「現在怎麼有這麼多菜籃族去牛郎店？」知道什麼是菜籃族吧？她們都是早上丈夫上班，孩子上學之後去買菜，買完了就提著菜籃去牛郎店玩，反正下午家裏沒人嘛，快到晚飯時間就回去燒飯。還有很多女人喜歡跳舞，也有牛郎服務的舞場，進去之後就是大舞池，周圍都是玻璃，可以一面跳，一面欣賞自己的舞姿。於是跳舞的女人在身體上釋放了新的快感，身體不再是掃地拖地燒飯的苦工機器。有些人說這種地方的存在，破壞了家庭，帶壞了女人，可是，為什麼不能讓家庭主

婦在空閒時間有自己一點快樂的時光呢？她們從中得到一點點自我的肯定和滿足，也改造了她的身體肌肉，這樣的力量對她自己個別的人生是何等的重要！

這幾天我們在談話過程當中，大家好像總覺得我們把壞女人和好女人對立起來，可是從菜籃族的例子你就可以看到，其實就算是好女人，身體裏面都有著一些壞女人的東西，一些想要脫出日常窠臼的東西；而所謂壞女人好像也有著一些好女人的東西，一些期望夢想，一些好媽媽好女人的心腸。這樣說來，「好女人」「壞女人」並不是指著哪個單一個人怎樣，而是作為文化範疇來講，作為主體位置來講。我看到過太多那種身體充滿了壞女人的欲望和想象可是她卻選擇坐好女人位置的人，而一旦坐上了那個位置，她就百般的想要放逐自己心裡的這些亂七八糟東西，好讓自己純淨化，也因此她想要立法執法，就像武松殺潘金蓮一樣，殺！殺！殺！把自己身上的那些東西以及它們在別的女人身上的展現通通殺光。這種女人是最可怕的，因為她們是用迫害別人來解決自己心裡和身體上的矛盾。

沒有一個人是純粹的好女人和純粹壞女人，我們都是文化的合成體，很多的力量在身上爭戰著。情慾解放運動所做的事情其實是希望女人開始認識到自己身上各式各樣的力量，認識自己的天人交戰往往是文化的矛盾在個人生命中掙扎交戰，也因而開始理性的處理這些糾葛。

2003 年 1 月 10 日上午

錄音整理：胡瑞紅、沈永英、鄭圓琄

* * *

丁乃非：這兩天也從書面上提出了一些和我相關的問題，其他我

覺得答覆到的問題我就不回應了。好，第一個問題：「相對於西方的《簡·愛》，中國婦女的理想女性化是怎樣的？兩者有什麼不同？兩個模式在臺灣婦女理想模式的建構中各自又起了怎樣的作用？」

這是個非常非常好的問題。在臺灣做文學想像和女性再現方面分析的工作有一些，但是還沒有人能夠回答得非常精準。女性的負面形象已經大概被拉出來了，然而她的欲望對象好像還沒有人做，最近我聽到一些已經開始的研究方向，其中一個是林黛玉式的浪漫愛，在台灣的中文系傳統中被視為一種長髮飄逸、非常柔弱、期盼浪漫知己愛的那樣子，當然《紅樓夢》有一個主要的敘事方式跟這種形象相關。臺灣也有新一代的《紅樓夢》研究，就是網路上的《紅樓夢》，也就是色情化的《紅樓夢》、男同性戀社群裏頭流傳的《紅樓夢》，那裏面的婢女都是妖婢，是同性戀婢女之類的，其中的想像是非常跨性的，現在有這些不同的《紅樓夢》在流傳。年輕一代的碩士生已經在開始做這方面的分析了，可是酷兒《紅樓夢》、同志《紅樓夢》還沒有人做，我覺得這是非常有趣、可開發的一部分研究。另外還有一個就是棄婦情結，怨婦情結，也就是元配的感知狀態、感知結構；也就是說，浪漫愛的失落通常是在小說裏呈現為婚姻中的失落，然後高度投注于「成為棄婦」，很吊詭，永遠的等待，在等待中有一種充分情慾化的高尚性，等待反而充滿了道德性。這在臺灣也是蠻強的。不管是林黛玉模式或者是棄婦模式，我覺得這是個很大的一個課題，需要多一些人去作研究。

「女性化」的議題會帶起另外一個我一直在想的東西，就是女性化裏面存在的高度污名和階序，也就是下層女性的女性化被污名化，說它是一種被動的性，是一種被客體化、被觀看的性等等。這種批判所動員的力量，其中一個就是所謂傳統婦女是不施脂粉的，好人家女孩不施脂粉；這麼一來，下層女性的某種化妝打扮就變成不好的東西了。另外一個就連接到源自於美國 1960、70 年代的女性主義，當時女

性主義對女性化也有高度的焦慮，因為胸罩都被說成是迎合男性的眼光等等，所以對女性化有高度的焦慮，高度的否定，因此才有燒內衣、燒胸罩之類的動作，女性主義就有這麼一個反女性化的、不女性化的趨向。非常吊詭的是，一方面在論述上是非常強化女人認同女人、女人認同自己的身體，可是同時對於女人在身體上所做的所有工夫又根本不認同，只認為那都是迎合男性——這裡當然完全沒有看到其他的情慾，比如女女關係、女女情慾或者其他一些可能性。女性主義貶抑女性化，後來也就影響到 1990 年代初期女同志社群談論女性化，其中有一段時間會對女同志社群裏比較女性化或者比較女性化裝扮的、比較強化女性化形象的那種角色非常貶抑。晚近這三、四年已經在重新思考女性化的問題，也開始認識到女性化本身被下層化、污名化、被作為一種需要被排除的東西，而且反省到女性主義本身傾向中性化，可是其實那個中性化又有一種奇怪的陽剛性。總之，它其實是既反對某種男性化，可是又趨近於一種男性化，要求去女性化。這些也都是很好的研究題目。

同學：中國歷史上確實存在大量的女性作家、畫家，為什麼她們進不了文學史？甚至於作品流傳下來很少，正說明我們評論家是男性，那麼我們探討婦女在歷史中的能動性是否正好可以揭示出當今性別政治的運作？

丁乃非：我覺得這絕對是一個重要的層次，也就是文學史史觀的性別政治問題。可是這是不是意味著男性就必然只能寫出男性觀點的東西？我覺得這又可以打個問號。何春蕤老師指導的一個研究生寫過一篇西方獵巫論述的研究，這是歐美女性主義研究一個很重要的主題，把中古世紀以至於十七、八世紀的獵巫運動視為對於各種有另類知識的女性（例如接生婆）的迫害。這個研究生對相關的歷史資料和研究的整理，反而看到了一個很有趣的觀察：女性主義興起之後確立了

某一種女性主體，可是在確立這個女性主體的同時，它其實就看不到很多別的東西了，它只能看到女巫的性別，但是看不見女巫在其他例如階級或性方面的越軌。諷刺的是，當時有些男性學者因為沒有侷限眼光在性別上，因此反而能夠呈現一種對女巫認識的複雜性。所以我們不要只用性別的觀點來看歷史研究，我們需要比較仔細的再重新審視各種史料。

下一組問題是關於含蓄政治的。有同學問：「就表達方式而言，含蓄政治跟酷兒政略有無根本對立的地方？形成這種含蓄政治的原因何在？從文化的角度來說又主要有哪一些？如何矯正含蓄政治之弊？」

含蓄政治跟酷兒政略的關連和對立，我覺得昨天的討論已經部分回答了，至少在臺灣，我覺得很清楚的就是酷兒政略提出了一種方法直接說破含蓄政治的運作，這種說破，一方面是跟含蓄政治對立的，可是同時也可以瓦解含蓄政治的運作。我後來還說，也可以用含蓄來對抗含蓄政治，這個在不同的文本裏頭也有不同的運作方式。關於含蓄政治如何形成，含蓄政治在臺灣既成的那個教育論述裏頭的來龍去脈，它的使用方式，它的運作場域，其實是非常鑲嵌於臺灣當下的一個狀況，說來話長。可是我的談法顯然引發了一些回響，就是說顯然含蓄政治有它的佈局，有它的運作，而且它不僅是在性別場域運作，也在其他場域運作，這些都需要進一步在實際的脈絡中分析它是不是一定產生強化不平等的差異，也就是說，含蓄運作是不是一定就是打壓性的？在什麼樣的情境脈絡裏它是打壓性的？它打壓了誰？這些問題都需要更細緻的研究。

另外一個問題就是，「聽了幾天講座，我雖感到很快意，但也增加了我的困惑，因為這是一個和社會秩序緊密相連的問題，如果只當作純粹學術的研究，而不從研究走向實踐，可能到最終就只是一套話

語的操弄，試問有幾個人能在生活中貫穿這種精神？」

這個問題其實是在說，我們如果只是這樣子的分析來分析去，好像完全沒有辦法有一種社會實踐。我覺得就臺灣而言，這些分析確實有效用，效力不是很大，可是有一點點效力，你們可以從這幾天的報告中看到我們的研究和寫作是怎麼樣和台灣社會的脈動銜接在一起。至於在另外的社會脈絡裡能有什麼效用，那就要個別來看那個社會的脈絡了。

有人問「我們的學術提問為什麼會這樣提問，那些理論是怎麼來的？還有人認為我們已經假設了我們理論的正確性。」我覺得如果我們能夠假設這個理論的適用性，也是因為我們已經花了一番研讀的功夫，而這個研讀的功夫會特別有一點辛苦，正是因為我們想要回答的問題跟想要切入的角度不是一個已經存在、被大家所熟悉的知識結構。可是我在臺灣上課也會出現另一種狀況，就是會有同學說，「立場站出來了，假設也都有了，那我們幹嘛上這個課啊？」這種回應方式也顯示，其實大家對於不熟悉的立場有著很多深層的疑懼，所以才用各式各樣的質疑方式來抗拒擺在面前的這個理論和實踐的有效性。

最後，這兩天都有人提到「性工作會造成很大的『身體的代價』」。我覺得我們比較不會想到的是，其實不止服務業，所有的行業——尤其是現代所有的行業——都會有一些很可怕的身體代價，可是那些代價會不會被拿出來討論，就要看這個行業是尊貴的還是被貶抑的。換句話說，又有個階序的問題。如果是被貶抑的行業，它所有的身體代價都會是問題，可是尊貴的行業就不然。我有個朋友的媽媽是跳芭蕾舞的，其實學習那種西方芭蕾舞對於整個人體骨架的代價是非常恐怖的，到四、五十歲整個骨頭的狀況是很淒慘的。她媽媽晚年整個骨頭的狀況簡直和綁小腳類似，可是綁小腳會被醜化到極點，芭蕾舞則從沒有人把它雷同於綁小腳。同樣的，服務業因為被污名化，所以它所

牽涉到的任何身體部位都會被誇大來說，可是臺灣現在出現另外一類非常有趣的狀況，學者因為長期打電腦從早坐到晚，這些年輕學者都出現了以前只有六、七十歲的人才會出現的「五十肩」之類的身體問題，可是還是沒人會因為這樣而說學術工作有嚴重的身體代價，叫大家不要做學者。可見職業的階序造就了這種不平等的價值判斷。

另外聯想到的就是昨天甯老師講的，性勞動和情感勞動如果能夠跟現代性連接來思考的話，其實它的作用有的時候真是難以想象。我有一個朋友在荷蘭，荷蘭的性工作是合法的，在荷蘭殘障人士的性權益是由國家來保障的，所以除了照顧他的看護人員，他還可以請性工作者到家裏幫他服務。當性權被看待成普通的人權時，當污名被降至最低的時候，人就可以有尊嚴的做嫖客和性工作者。這樣的事情可能現在不一定能結合到我們的現實，但是作為一個想象資源，它能觸動我們去思考，在這個非常多限制的現實裏有一些什麼其他的可能性和資源。

同學：中國存在家國同構的理念，那麼婦女在古代家庭中的作用顯然很重要，在歷史發展中，她的重要性卻被忽視，反而成了被規訓的對象，我們是否可以看到婦女能動的這個角度就是她在家國同構當中的重要性。

丁乃非：前兩天也有這樣一個問題，就是某一種元配研究所顯示的，婦女在家庭裏的權力運作是怎麼樣增加了她的能動性，然後她又怎麼樣被這個家國同構擺置所限制。這方面的東西可以再去做深化，台灣已經有一些學者在做研究了。今天早上在談到惡婆婆的時候我又想到另外一個例子，有些女人會因為在人生歷程中過度的情感勞動，情感勞動被過度剝削，以至於她到後來演變成一種很奇怪的方式，就是說她只能夠對最親密的人在最親密的關係中表達情感，而且是強烈的情感，包括憤怒；結果就會出現一種很奇怪的狀況，在某種良家婦

女或者元配狀態裏特別明顯，就是說，她只在家裏是個恐怖的女人，在外面都是非常溫柔婉約，非常賢良，其實有點像一體兩面。這樣子的一個狀態其實我覺得也是跟何老師早上講的那個惡婆婆是相連接的，就是在家裏頭非常恐怖，可是在外面就被規馴的一塌糊塗，完全沒有辦法對抗。結果在和體制對抗時她完全沒有辦法使力，也覺得自己完全無力，可是在私密關係裏就會要求到簡直非理性的程度。好，我的部分就到這裏。

《人之初》雜誌社編輯：我看過何老師的《性心情》，看過那個後記裏面有組織過程，我就非常想知道該怎樣去做這個活動，因為我們也想做一個類似的活動。我們的工作坊名字叫做「性情工作坊」，非常希望做出來，但是我們開展了兩次活動，可能是一個起步的階段吧，大家能夠談到的只是觀念性的，或者文學作品中的，都是別人的東西，沒有自己的。我想引導大家更開一些，就好像今天這樣的一個論壇吧，相信大家都受到一個很大的衝擊，我覺得我們的活動也需要這樣的一個觀念。

何春蕤：回頭看過去，1993年性心情工作坊之所以能夠做得成，能夠有這麼好的談話環境，我覺得是有一些條件的。第一個條件也是一個比較大的條件，就是台灣社會已經有很多女人實踐著各式各樣的情慾生活，但是並沒有一個公共的言說來讓她們表達她們的感受，以便找到某種肯定。我相信以大陸這幾年的發展，這種女人應該也不在少數，否則哪來的衛慧、棉棉？要是主辦者能夠找得到這種女人，說服她們來分享經驗，就能夠有個豐富的工作坊；要是沒有這些越軌的女人加入發言，談得再多也不會有好的真實生活材料。當然這也就意味著你們得學會用新的態度來和這些過去你們可能不齒的女人互動。第二個條件就是主持的人得是個有開闊形象的人，在性方面不會檢驗他人，批判他人，主持其事的人如果是一個大家都知道很有「原則」、

很有「道德意識」的人，那就不用辦了，因為辦了也不會有什麼成果。這就意味著，不是找一個性知識正確的專家，而是一個可以和污名主體搭起溝通橋樑的人。成功的第三個條件就是篩選參加的人。當年為了保證性心情工作坊的人真的能夠產生那種「化學效應」，我們要求想參加的人要寫一篇四、五百字的自述「我對於性的看法」，有些人一上來就說「性乃是人生之什麼什麼什麼」（眾笑），然後應該如何「道德」啊，這種人你就別挑，因為這種人來了以後只是讓別人閉嘴而已。最好是挑那種直爽開朗、不太用道德態度來看性的人，而且也最好挑差異性比較大的人，這樣可以保障她們有著不同的生活圈子，不至於在現實人生中與其他成員面對面時感到不自在。所以最好能夠來自五湖四海，我的生活圈跟你的生活圈不一定重疊，那我的秘密就不容易泄露出去，也就是甯老師講的「資訊管理」，多重生活領域的資訊管理不要重疊。當時我們用這種方式來挑選這八個女人，從二十歲到四十歲的都有，從已婚的到離婚的到單身的都有，職業生活分佈也是各種各樣不同的職業，其中包含一個女同性戀。這種區隔性也鼓勵她們自在的交換經驗，直到現在都還有聯繫。

我在《豪爽女人》裏面提到，當女人集聚在一起，能夠彼此信任，交換她們的成長經驗時，主持人很重要的工作是要使她們不要老是在自己的故事裏面轉，而是能看到彼此的相似和差異，也因而能夠反思我們的社會狀態和可能的出路。這不只是一個交心的時間，不是說我只要把我個人的故事講完了就沒事了。不，我們要鼓勵彼此聽彼此的故事，思考其中的意義。所以當時在性心情工作坊討論的時候，常常會第一個人講了，第二個人講了，第三個人講了，第四個人講的時候就開始回頭說，「你們的經驗，其實我有不一樣的想法」之類的，就這樣交叉討論。如果你們想要做得成這件事情的話，我覺得以此刻的大陸來講，時機應該是不錯的。大都市裡面已經有了像衛慧、棉棉之類的人物，

女性的衣著身體都有了越來越明顯的自我意識，應該可以搞搞看。

同學：丁老師您好。我覺得這幾天聽您的講座還是比較接近於我們專業中文系做的文學研究。我覺得我學習女性主義，從女性主義角度來分析文本的時候面臨著一個困境，這也是我常常被別人質疑的。我想把這個困境說出來，請您來幫我回答一下別人對我的這個質疑。我們在做女性主義分析的時候，艾老師好像跟我們說過女性主義本身是一種立場，我們在運用這種立場重新閱讀文本的時候，我們要以一種批判性的眼光來重新閱讀。那我們面臨的困境是什麼呢？當我們閱讀一些傳統認為是經典文本的時候，當我們具備了這種眼光去讀的時候，就讀出問題來了。比如說，《白鹿原》，不知道您看過沒有，中國當代比較重要的一部小說，別人都說寫得挺好的，還有像賈平凹呀等等很多的一些作家，可是我們一讀就會讀出許多比如說性別角色的模式化問題呀、男性意識的強化等，反正總是有問題。我們有同學做張賢亮研究，把張賢亮的文本集中讀一遍的時候，也是批判得一塌糊塗。如果說中國文化革命對傳統文化進行批判，批判到最後還有八個樣板戲可看的話，我們把文學分析到最後可能會找不到一個讓我們比較滿意的文本。別人對我的質疑是說，你是中文系的學生，你評價文學，無論你用哪個觀點，往往涉及到一個價值判斷的問題，你把文學所謂的經典文本批得一塌糊塗的時候，你一個中文系的學生是應該對文學起著推進、促進的作用，你還是在謀殺文學？我就想把我的這個困惑來請教丁老師。謝謝。

丁乃非：我會說，我現在理解的批判已經不是謀殺了。就是說，批判不是全面的否定，批判其實是試圖複雜化理解的一種途徑。可是我也承認，我跟有的朋友討論過，我們都經歷過一種——我不知道是不是每個人都經歷過——就是某種負面的感情，可是又沒有辦法直接的表達，沒有辦法做正面的、建設性的處理，於是就只能憤怒於整個

父權、憤怒於家庭的壓抑、憤怒於所有的各種不平等。可是你眼前唯一能操刀的就是你現在的文本，跟你的家人，你的男朋友，你的女朋友。那這幾個對象可真完了，因為你的憤怒是無限的，而且它針對的不只是在這個範疇，我覺得我們那個時候會根本釐不清，就是一團憤怒。然後所有被我們閱讀的文本都慘了（眾笑），可是我們還算幸運，在這個過程裏其實有些東西就開始釐清了。我覺得可能那也是一種步驟，一種過程，就是說，對於自己的建設性就是幫情緒找到一種方式，譬如說理性化的表達，讓它說之成理。可是我覺得我們那個時候比較好的是在群體裡面會形成了一些氛圍，而且是同伴的氛圍，因為你的分析所罵死的文本對另外一個人來說可能有不同的意義，它提供了一種可能性，所以在群體裡面，由於大家可以提不同的意見，原本很負面的力量也得到了一種平衡，就比較有建設性了。

甯應斌：我也想接著她們剛剛講起的，就是我們都經過一些階段。我雖然不是女的（眾笑），但是確實我也經過一個很認同女性主義的階段，不過在一開始是比較模模糊糊的，就是在大學時代，最早是受到呂秀蓮的啟發（眾笑），但是很可惜的，她因為被政治打壓，很快地就投入政治而沒有留在性別領域內耕耘。出國留學回到臺灣後，我就把我在海外寫的一些文章集成《為什麼他們不告訴你》那本書，1990出版，頭幾年影響還蠻大的，也賣的不錯，後來改版時的副標題是「性政治入門」，很多人都把它當作女性主義入門書來讀。不過，這一兩年，我看到有讀者反映說我們現在的思考與言論和當年那本書不同了，這讓當年一些受這本書啟蒙而投入女性主義思考的讀者有點無所適從。我個人覺得立場沒有什麼太大改變，但是我當時以男人身分所寫的女性主義部份大概是比較政治正確了點，可能有點教條。我想如果今天要我重新回過頭來去寫「性政治入門」，當然又會不一樣，因為那是不同的歷史時刻，會有不一樣的眼界。世界在變，四周的男男女

女也在變化。那本書出版時，台灣的男性沙文主義還很氣盛，現在婦女議題則已經取得正當性，所以對於性別的思考不應該還停留在簡單的基本教義階段。

其實男性也會受到父權的壓迫，但是他跟女性不一樣，大部分男人還有別的發泄管道，可能把這些壓迫轉移到別的地方去，畢竟不是像女人這樣在很多方面受到性別的壓迫。但是作為一個男的，如果他不符男性主流的形象，他也會感受到這種性別壓迫；特別是同性戀與跨性別，可能在許多方面比女人更承受性別的壓迫。我覺得我們今天之所以能夠來這裏講，不是因為我們出國留學得到了什麼知識，而是因為我們在台灣曾經經過而且現在還在經歷婦女運動、同性戀運動、性工作運動的歷史進展，這樣的因素使得我們能夠有機會對我們的所學、我們的理論，發展出一些和現實有關係的理解來。如果沒有經過這個運動與實踐的洗禮，人們在讀書的時候就會比較讀不到一些關鍵性的批判東西，反而會一直讀到對運動實踐沒什麼用處的東西。

下面我想講幾個這幾天常提到的話題。我們這兩天講到情慾解放、性解放之類的，你們馬上就想到我們是要提倡「一對多」，提倡「濫交」，這個理解的方式實在很特別。讓我用個比方來說明。你聽過「歐式自助餐」吧，就是擺滿各種各樣的美食，你只要付一個價錢就可以吃到飽的那種，山珍海味一應俱全，從蔬菜到天上飛的、地上爬的統統都有。要是那種平日被管得嚴嚴的沒得吃的人，想到了有機會吃自助餐，就會想，「糟糕，萬一吃撐死掉了怎麼辦？」（眾笑）可是如果一年 365 天你都可以吃自助餐，你還會每頓都吃撐嗎？不會啊！你不用這樣饑渴啊！這個意思就是說，在一個道德嚴謹的性文化裡，人們聽到性解放時就只能想到滿街找人做愛，可是在一個已經把性平實化到日常小事的社會裡，就算有自助餐，人們也只是找自己愛吃的東西，吃自己覺得舒適的份量，或者節食不吃。換句話說，聽到了性解

放就想到濫交的人，反映的其實不是性解放怎樣濫交，而是這個人處在一個極度饑渴的狀態中，以至於聽到性解放就只能想濫交。

回到我的主題。其實臺灣現在女性的情欲、同志情欲還有各種各樣的情欲變化是很大的，當然有些人只是在做他們自己的事情，在網路上從事他們自己喜歡的性活動，但是還有一些人則有了政治意識，這是經過運動衝擊的結果。我可以給你們舉一個例子。臺灣有一個BBS的性網站KKcity (telnet://bbs.kkcity.com.tw, 花魁藝色館)，它標榜的就是要「掃除汙名，重建性權」。我現在舉裡面一個「一夜情」的板做例子來談性運的政治意識和性少數主體的關係。這個板經常有一批搞一夜情的女士出入，她們的貼文標題或內容往往都是很有氣勢的，完全不是一般人想像的賢淑溫和或者那種溫良恭儉讓式的，很挑釁主流道德和價值觀的。

你注意她們貼文中會使用的語言像：狩獵、獵食、征服，以及所謂的「女王」氣勢，她們也會採取酷兒政略以賤人淫婦臭雞巴等來作自我描述。這種語言和氣勢是臺灣進一步的女性情欲解放運動後才可能出現的語言和氣勢。現在的問題是，其實歷來就有這種女人，早在情慾解放運動之前社會中就充斥了淫娃蕩婦花痴等等，但是這些女人在做這些事情的時候她們是用什麼心態？是用什麼樣的語言去描寫這樣的東西？這樣的性活動帶給他們的感覺是什麼？女性情欲解放運動就是創造一個友善的社會環境，讓她們在這種活動裏面能夠壯大、得力，而不是被人踐踏、被人耳語、被人不屑，這個才是重點。因為這才是性平等的關鍵。

我們每個人都有自己的性口味，有人喜歡濫交，我們不管他；有人喜歡一對一，終身守約禁欲，我們也不管他。問題是這兩種人有沒有平等呢？這才是重點嘛。男人跟女人做完愛，男人可以很得意，女人為什麼不能很得意？這就是不平等。我們要爭取男女平等，怎麼樣

爭取呢？你們想想看，這些天我們都在講這個問題，因為它包括性工作、同性戀、艾滋病、青少年等很多很多，這些問題彼此聯繫，解決它們，也才能解決男女性平等的問題。男女的性平等絕對是男女平等的一個部分，因為很多不平等都是彼此在支持，我們要找出那個不平等得以繼續存在的機制是什麼，但是我們也必須有個宏觀的視野來看待這所有的東西。

下面我想用牛郎的例子來進一步說明如何翻轉性方面的成見。牛郎在臺灣比較被特殊地看待，警方常常會特別地去掃蕩他們，可是臺灣想當牛郎的人很多（眾笑）。常常有人說牛郎不勞而獲，但是也會有人說，牛郎這一行耗損青春與精力甚大，很快就會蒼老云云，彷彿牛郎的勞動非常沈重。其實這裏的矛盾說法反映出一種有問題的性別意識，因為這個說法覺得牛郎就是跟女人性交，男人的精液好寶貴啊，一滴精十滴血，長期下去就會精盡人亡。當然這是胡說八道。可是反過來講，「不勞而獲」的說法也有問題，牛郎在工作中不是沒有勞動，但是牛郎從事的工作大家認為不能算是勞動，所以就變成了「不勞而獲」。你想想看，如果一方面說牛郎工作很沈重，會很快過勞死，但另一方面又說牛郎是不勞而獲，這種矛盾顯示其中必有歧視，而且明顯的是性別歧視。

讓我說清楚點。牛郎究竟從事了什麼樣的勞動呢？說穿了，其實就是被認為只有女人才能從事的工作。牛郎在社會觀點上就是所謂吃軟飯或小白臉，小白臉在經濟上依靠女人，所以常常被視為不勞而獲。換句話說，牛郎的工作或勞動顛倒了性別角色的規範，牛郎就像女人服侍男人那樣的服務女人，他的勞動被人家瞧不起，不被視為一種真正的勞動，所以被視為不勞而獲。可是牛郎的工作就是女人的服侍工作，從這個邏輯來說，你對牛郎工作的貶低，也其實就暗含了你對女性工作的貶低。牛郎的一般工作主要是取悅、討好和照顧客人，

而這種工作常常被視為不需要一技之長，他所提供的服務通常是一種屈從性的工作，他不能高高在上，可是這難道不就是許多女人從事的工作嗎？今天我們已經覺悟，不能貶低女性從事的低賤工作，不能歧視幫傭、護士、秘書、侍者這些職業，因為那就等於是貶低女性。同樣道理，你如果貶低牛郎工作，就是貶低女性工作。對牛郎的歧視，有鞏固原有兩性角色規範的作用，也就是對女性工作價值的貶低。

當然，牛郎這個東西不是一個新的現象，但是他所代表的男性角色，相對於舊有的性別角色規範來講，的確是新的。就好像一般人說的「家庭主夫」，是一種新男性。牛郎除了逾越和攪擾了性別規範以外，牛郎和女客之間的互動模式也超越了現有父權社會的兩性互動模式，所以牛郎這種新男性對某些女人才有很大的吸引力。這些女人不顧周遭異樣的目光，甘願花錢走向被媒體描繪為很危險的道路（比如找牛郎會被騙錢騙身的說法），如果說牛郎的工作是很輕鬆簡單的，不需要一技之長的，那麼為什麼這些女人不能輕易地從她們四周的男人中獲得呢？為什麼別的男人不能像牛郎那樣輕鬆簡單地對待女人呢？事實上，很多做牛郎顧客的女人都指出，牛郎對她們的重視、體貼和奉承，正是一般男人缺乏的溝通互動的技巧，這些技巧不正是一些女人所謂心目中的好男人的特色嗎？所以我不得不得出一個結論：牛郎是新男性，也是好男人。（全場笑）

接下來談一下「好男人」。有關好男人的說法其實歷來都是和女性的擇偶條件分不開來的。所謂的好男人往往就是所謂理想的情人、好丈夫、好父親。但是擇偶條件的理想會受到社會環境的制約，這是我們一直強調的，其實好男人的形象也會隨著社會的變遷而改變。比如說，在市場或商品經濟發展的初期，需要資金積累以便於繼續擴大生產規模，而不是得到利益就馬上投注到奢侈性的消費上或門面排場上，所以在這個社會發展階段裏面，好男人就是節儉、刻苦、木訥、

老實、可靠、守成、認真、實在、不吃、不喝、不嫖、不賭、不抽煙等等。但是，當經濟發展到當代投機活動頻繁的階段，靠苦幹實幹白手起家的神話已然破滅的時候，好男人的特質就轉變為機智、大方、體面、冒險、進取、幽默（幽默就是可以發展人脈關係。為什麼人脈需要發展？因為人脈在變，所以需要新的陌生人間去發展人脈）；而先前的刻苦、節儉就變成了一種不合潮流的怪癖；木訥、老實就變成了愚笨，不知變通，無法開拓。

當然，社會發展不發展有的時候在城鄉會有差距，也許農村有一套標準，城市有一套標準，但是可以看到，隨著女人的經濟獨立能力和她的自由度提高以後，好男人的說法也出現兩種相吻合的趨勢：一個擇偶條件是除了經濟的條件外還加入了性愛的條件，就是說要溫柔、體貼、多情、浪漫、性感魅力的這種性愛特質。很明顯，現在的好男人就跟過去不一樣了。當然，符合好男人性愛理想條件的男人不必然是好的婚姻對象，所以這裏邊可能有些矛盾，因此雖然你現在還是聽到「好男人就是可靠的男人」這種講法，但是這個講法裡面現在又有新內容加進去，因為我們是一夫一妻制，過去你講的「可靠」其實是消極的東西：不嫖、不養小老婆、不離家外遇，這種叫可靠。但是現在還要很具體地加上一個性愛的內容：專情，不但要專一還要有情。這個話語的歷史反映了一個社會的變遷。

剛剛是講情人男友條件的變化，在關於丈夫、父親這一部分，「好男人」也有變化。過去講到好男人就是和他的養家能力、他有沒有意願去養家有關係。所謂的「顧家」不是說他要在家裏做什麼，而是他在家庭之外的時候以妻小的福祉為重，盡全力為家人創造安全舒適的環境。但是現在因為一個人沒辦法負擔整個家庭的經濟，也慢慢的有了職業婦女，這時候，養子女、家務勞動都需要分擔，所以起碼在台灣，現在說「好男人要顧家」的意義又轉變了，他不能只是主外養家，

還要分擔家務，照顧小孩。你看，話語又在轉變中。所以好男人話語事實上受到社會變遷影響，因著婚姻組織和兩性互動的變化而慢慢調整它的內容。從基進女性主義的觀點來看，好男人這個說法在某種程度上其實也是在安定婚姻的制度，他的好，不能夠超越父權婚姻家庭的侷限性，「好」只是給予女人小恩小惠，以實踐這種比較巧妙的宰製形式。對於真正的女性主義者來講其實是不夠的。

在臺灣，當女性運動出現的時候，社會上出現一種「新好男人」的講法，這是受到女性主義衝擊形成的。當然台灣女性主義也對「新好男人」有一些批判，但是都沒有打到痛處，她們只會說男人還不夠真誠反省之類的，我覺得這可能跟她們無法擺脫作為異性戀良家婦女的最終欲望有關。如果從我個人的女性主義觀點來看，新男人、好男人首先就是有女性主義意識的，認同女性主義的男性，這才是新男性。還有一類男人本身就受到性別的壓迫，像同性戀、跨性別者、娘娘腔，他們挑戰了原有的性別二分的角色規範，他們當然也是一些新男性。說穿了，現在「新男性」就是男同性戀、男扮女裝者、私生子、牛郎、流浪漢（不要家）這類的人，他們所從事的實踐才是反抗現有性別壓迫的東西。一般人想像的幫忙做家事、帶小孩、愛護家庭，反而是穩固父權婚姻家庭的。這是我的一個觀點。

同學：在中國，女權運動這幾年才開始興起，在臺灣，婦女解放、女權運動也是近幾十年才有。我有感覺，是不是婦女解放、男女平等跟整個社會的進步和整個社會的平等是同步的？

陳光興：是，也不是。是同步的，但不是一對一的對應關係。不是一定要一個隨著一個發生，不必然是這樣。各位看到電視上的這些所謂政治民主化的東西，大概是臺灣從 1970 年代後期以後慢慢發生的，這是有人在鬥，有人在推動這些事情才成為可能的。可是，我自己的看法是到了最近才看得比較清楚，臺灣比較有趣的民主不是在政

治的環節上，反而是有很多奇奇怪怪的一些小團體，跟政黨沒有什麼關係，在這裏邊才鞏固了某種政治社會自主性的力量。所以說，我覺得是同步的，同步好象有意思是自動會發生，其實不是，很多社會力會被調動起來，當空間更多的時候，有些自主力會持續發酵，可是都是有人介入在那個過程裏面，主動做一些事情，要不然是不會這樣自動轉變的。

同學：中國傳統社會婦女地位低下，是不是與中國封建社會愚昧低下、中國法律專制比較嚴重相聯繫？

陳光興：對，我覺得是。我會說一直到現在還有很多，封建性的因素一直都存在。包括臺灣的政治狀況裏面有很多是很封建的東西，繼續還在遊走，只是大概它主導性的力量並不是太絕對。

甯應斌：我想講一下我的意見。有一種看法是這樣的，說遠點，比如說馬克思主義的看法。馬克思主義認為社會裏面雖然看似有很多的不平等，但是歸根究底講，這些不平等要麼是階級的根源（也就是說本質上其實是階級的不平等，但是變形為其他種類的不平等），要麼就是當階級革命成功了以後，這些不平等就會自動地解決了，也就是說，其他的不平等乃是寄生或依附在階級不平等上。這種「本質論」看法我認為是錯誤的。事實上，在臺灣也有一些人持這種本質論看法，也就是把台灣的一切問題都歸咎於一黨專政，在某一時期裏，他們認為臺灣社會在政治的層面上就是要把國民黨打倒，只有把國民黨打倒以後，政治上自由了，甚至台灣獨立了，其他東西才能得到自由平等。我想陳光興和我提出了一個否定這種本質論或甚至機械決定論的說法，也就是說，社會平等的轉化，一定要有主體主動的參與。一個權利不會自動掉在你身上，你沒有主動的參與，沒有主動去跟別人串聯，你在局勢轉變中就得不到自己的權利。所以一定都是人們主動、能動地勾連社會轉化才得到權利，換句話說，中介（agent）的力量

非常重要，一個進步的社會需要很多進步的男男女女的中介；否則，某個單方面的進步有可能會變成對其他方面更大的壓迫。還有一點：不能總是往上看，說很多不平等的事情就是一個制度、結構的問題，把這個制度結構問題解決了，不平等的事情就都解決了。我覺得這個觀點是不太對的，它永遠是個由上而下的模式，彷彿制度結構都不需要中介就能轉變，可是社會轉變往往要注重的恰恰就是我們一般的人、所有不同的人主體力量的壯大，這才能造就一個自主的社會。

同學：我的意思是說整個社會的平等進步與男女平等是不是有絕對的同步性？

甯應斌：那看你從什麼角度來評估整個社會的進步了，而且也要看你評估的範圍（何謂「整個」社會？）和評估的時間長度（十年、三十年、一世紀等等）。比如說，歷史上資本家的一個讓步，對當時的人來看可能是大進步，但是從後來歷史發展看可能就會被視為「給工人的小恩小惠」，談不上進步，反而是反動。所以我的意思是，侷限在某個短期時間內孤立的去評估社會某個方面，也許可以看到一個沒有性別平等的社會進步，但是如果就真正整體、長期歷史發展來說，社會進步當然必須包括性／別平等。不過我們思考的角度不必在抽象的「是否絕對同步」問題上打轉，我們要強調的是，如何從性／別平等去促進社會進步，還有如何在社會變遷轉化中，去促進性／別平等。我們不必去管什麼同步不同步的問題。沒有性／別力量的中介，社會變遷不會帶來性／別平等，你要去串聯，你要去活動，你要去動員，你要去介入，才可能使社會變遷發展到進步的路上，沒有機械決定論的。

何春蕤：我也覺得社會變遷和性別關係變化沒有「絕對」的關係。如果一個政治民主化的過程當中沒有女性主動去參與，提出女性的訴求，肯定它最後擺出的局面不一定會照顧到女性的需要。所以即使是一個社會的政治民主化過程中，也要有女性的議題和關切摻在其中。

當然，也要看是哪種女人參與在內。所以，很多時候就是在這個歷史進展的過程中，我們不斷發掘新的議題，關注新出現的主體，致力新的、需要被改進的地方，發動新的、繼續的革命，大概差不多就是這樣子。

同學：我是中山大學中文系的博士生陳翠平。首先，很感謝這個星期四位老師付出很多的智慧勞動和情感勞動。可能大家在論壇上會看到一些對抗性的情緒，但是我想說的是，在這些情緒下面也有很多，更多的我認為是在這個教室裏是接受和理解的。那我想問的一個問題是，因為丁老師告訴我甯老師在臺灣開的一門課是身體政治，我想甯老師能不能介紹一下這門課的主要內容。謝謝。

同學：我是從安徽淮北來的進修教師趙慧芳。我的問題是，我從你們研究論述中對臺灣發展過程的不斷強調，我感覺是不是理論研究跟社會發展階段是密切相關的？大陸就沒有達到那個階段，然後我們的理論發展也不能達到那個階段。我不知道該怎麼樣解釋，因為我覺得很難理解這個問題。

同學：我是中山大學的研究生陳瑜。我有一個很簡單的問題想問一下，就是我記得何老師曾經講到一點，說有一種人理性上堅強然後心靈和肉體軟弱。我覺得用這個標準來檢驗一下我自己，我發現很不幸我恰恰是那種人。所以我有一個問題想請教一下各位老師，你們是不是也曾經有跟我一樣的情形，就是理性上堅強而心靈和肉體相對比較軟弱，心理行為上還非常保守，有一種保持底線的、無意識的這種人，然後再過渡到你們今天這麼出色的一種姿態？我想你們是不是有什麼生活的經驗或者說一些感覺，能不能給我們交流一下。謝謝。

同學：我想說，這個星期最大的收穫就是引發了很多的思考，想到很多跟自己相關的現象，就很難用一句話這樣提問題。我想了很久，我覺得如果有機會的話以後能夠繼續交流，感觸很多很多。還有

一個感觸就是，何老師說批判我們，看女性主義各種觀點的時候，總是站在外面一派一派這樣指指點點，可是你們之所以能夠這樣子做學問，正是因為你站在那個位置上，你就要那樣子思考。我覺得我自己就是這樣子，我在學習女性主義的時候，我就是把自己放在一個特定的位置，根據自己的生活經驗，或者跟自己相連的、相關的那些人的經驗。何老師，您是怎麼樣介入社會實踐中去的？你研究同性戀、跨性別、和性工作，你跟他們有很深的接觸，你是怎麼樣走近他們的？或者說是什麼觸動了你走近了他們？還有很多問題，我想以後再向您請教。謝謝。

同學：我是中山大學的學生。陳老師講到理論問題不是個絕對的形而上，它跟實際問題是有所關聯的，那麼我就想到，幾位老師這幾天講座主要關注到性欲解放這些邊緣的或者一些邊緣群體的問題，理論來源主要是西方後現代的理論觀點。那麼後現代在西方的特定的語境之下，它所關心的比如說種族問題呀，同性戀哪，艾滋病哪，等等這些理論資源是在這樣的語境下產生的，老師的研究在臺灣，臺灣的性產業和臺灣的性欲解放是否是一個本土化的問題？還有，脫離了西方後現代的語境，是不是說——我想用一個不太確切的比喻——殺雞用牛刀，然後就把性欲解放、情慾解放等等理論資源應用到臺灣的性的情況，就形成了一種過分的強調性產業的合理化呀普世化呀？我想請老師解釋一下這個問題。

同學：我也想回應一下。我覺得通過這幾天講課，老師們的講座有一個針對性，有一個對象，就是說不管是情慾解放還是什麼，都有一個對話的對象，這個對話的對象其實也不完全是我們在場的人，但是我覺得，像我自己，我不是那種會強烈的反對情慾解放，但是我會有困惑，其實我很想通過這個講座來釐清我這個困惑。這個困惑就是，想通過老師們在臺灣的經驗來獲取我的一種資源，所以對像甯老

師講的性工作與現代性啊，還有丁老師講到的含蓄美學啊，還有像何老師講到了臺灣的從豪爽女人那裏發現一些新的力量，我覺得聽到這種分析性的問題時我就非常有興趣，因為我相信這也會成為我們的一種資源。我也不敢問是因為我怕我的問題會被一種聲音給利用，就是會說，「啊，你看，這個學生都會提出這樣的一個問題，她是反對幾位老師的講座」，其實不是的，只是因為我們自身有這樣的一個困惑，然後我們很想能夠解答出來，所以才會問這樣一些問題。我的問題是，講到性工作者，幾位老師沒有太展現性工作者的情慾狀態，我很想瞭解一下臺灣的性工作者。因為，像同性戀者吧，通過精子庫啊，他們可以達到想要孩子的這種欲望，那麼性工作者他們這種服務行業，他們的情慾狀態是怎麼樣的？他們會不會像其他的服務者一樣沒有太大的障礙去追求自己的情慾？我想請幾位老師提供一些這方面的資訊。另外我還有一個問題是，我不太好意思講，但是我覺得也沒有什麼，就是我有一個同學告訴我一件事情，他說在大陸有一種情況就是有一些性工作者就隔一堵牆，然後一個男的在吸母乳，這個母乳是孕婦的。然後還有一種就是飯桌上一群男的在吃飯，底下女性在幫他們做口交。我不知道這個是不是真的，因為我不太清楚，但是我當時問了我那個朋友，我說怎麼會有人做這種事情？！她說你給了錢就有人做這種事情。那麼，讓公娼合法化之後，會不會就沒有暗娼了呢？如果還是有暗娼，以更低的價格來給他們提供這種服務，畢竟有女性因為他們生計的需要也會做這樣的一些事情，那麼性工作者的合法化是不是能夠跟得上情慾的腳步呢？還有，這樣子的一個性工作合法化是不是能夠真正實現我們所理想的？

陳光興：我很快回答那個「殺雞用牛刀」的問題。我覺得你完全誤解了。你的那個講法是說，我們先有了那個理論，然後再把理論拿去套另外一些東西。其實不是。通常反而是問題先已經浮現了，而理論

有些概念可能可以幫你釐清一些東西，所以這些理論才會被認為對那些問題有意義。所以不是說硬套那一套理論，把這個問題無限擴大，我覺得那種理解是完全錯誤的。所以我剛才一直在講，那是一個在社會脈動中出現的真實狀態，而不是什麼亂套理論。理論只是一個方法，或者說一個工具。

何春蕤：理論不是指導實踐的方針；往往是在實踐撞了牆或者實踐不知怎麼辦好的時候，我們去想辦法找理論，想辦法創理論，想辦法寫理論出來。關於性工作者的情慾狀態是什麼樣，台灣有一些女性主義者在公娼辯論的時候也總是在追問性工作者的情慾狀態，似乎要是性工作不能讓工作者充分自由的、豐富的發展情慾，那麼她們就不應該做這一行。我回答這些女性主義者的方式就是反問，你有什麼權利問她們的情慾狀態是什麼樣？你連你自己的情慾狀態都搞不清楚？對你同類的人情慾狀態是什麼樣子你都不知道，你憑什麼要知道她們的情慾狀態以便斷定性工作不可行？是不是個正當的工作？我們沒有權利去要求知道別人的情慾狀態，她願意告訴你，你就燒高香吧。我不覺得性工作的合法性與正當性要建立在我們需要知道她的情慾狀態之下。她們的情慾狀態，以目前我們對待她們的方式、她們被官方追捕的方式、她們被大眾踐踏的方式，她們誰也不願意告訴你她的情慾狀態是怎麼樣的！因此我們對別人情慾狀態的無所知，不是一個簡單的「無知」狀態，而很可能包含了很強烈的社會壓迫。

「中西方的語境如何轉化」的問題。某個東西誕生在某個環境當中，在另外一個環境當中怎麼樣去使用，在方法學上有很多很多的問題。如果你是中間轉介這個「買辦」，你是那個要把西方的學術引用在本土脈絡當中的「買辦」位置的人，你的先決條件是，請你要對你自己現有的這個文化環境、社會環境有個深刻的認識，而不是「讀懂」西方理論再來套在本土上。你要稍微對自己的脈絡有認識，然後想辦法認

識西方的那個脈絡，然後才再想辦法在這兩者之間串連起某種可行性來。這部分有很多很多的「工」要做，絕對不是有一個公式然後我拿來馬上套就可以的。我剛才已經講過了，往往都是我們在遇到一些現實情境時才開始去非常努力的瞭解自己的社會，並且去閱讀理論，然後再在中間想辦法搭一些橋。這種樣子就是做葛蘭西所說的「有機知識份子」，你要跟你自己的社會生活連在一起。

「如何進行社會實踐」？講了這麼多天還不知道嗎？我們不是自己進去的，我們是被捲進去的。你有沒有把自己放在一個可能被捲進去的位置上？社會實踐的風聲苗頭起來的時候，你是堅壁清野？還是願意被捲進去？積極被捲進去？

有關「理性接受，身體卻軟弱的人」。誰不是啊？你以為我們都是那種完全沒有問題的人哪？我們都知道膽固醇很高啊！可是我們照樣吃油炸的東西呀！因為好吃啊。（眾笑）我們往往在理性上可以理解膽固醇不好，可是身體上還是覺得吃油炸的東西很爽，畢竟人不是只是理性的動物，我們還有很大一塊是慾望的、情感的、心理的。可是，我個人生活的軟弱抉擇不能擴大成為公眾共有的軟弱原則。在情慾這種事上，你理性上想得通，可是肉體很軟弱害怕；但是至少在公共論述上面，在跟別人對談的時候，在面對異類主體的時候，你不能因為自己的身體軟弱而形成另外一個壓迫的力量，堅決不准別人去怎麼樣。關鍵就在這裏：你個人的人生抉擇不能成為別人人生必須選的抉擇。我最痛恨的就是，有些人會因為自己其實很軟弱，感覺到誘惑的龐大吸引力，可是又想證明自己沒有軟弱，因此就發動社會掃黃，把黃掃光了，好讓自己不但不顯得軟弱，還顯得挺道德挺堅強的。

好，最後一個問題：「是不是有可能臺灣學者講得這麼美，這麼好，是不是我們中國大陸歷史脈絡還沒到，所以事實上我們理論還沒有浮現？」這要看你說話的意思是什麼，你的意思如果是說，「不管你

們說什麼，反正我們就不是那回事，所以你講的都沒用」，如果你是這個態度的話，那我就用前兩天我們一直在講的來回應你：為什麼你看不見中國大陸的這個脈絡已經在了？你為什麼看不見 1980 年代末 1990 年代初已經有多少外國媒體報導過中國的性革命正在如火如荼的展開？我會奇怪你為什麼還在說這個脈絡還沒有到，還沒有任何情慾生產力蓬勃發展的徵兆？那你是活在哪兒啊？（眾笑）

這是你認識社會的機會，你需要去想、去看：是不是有這樣一個情慾生產力的蓬勃發展？有什麼徵兆？這個徵兆要怎麼樣去分析？這個分析要怎樣去介入？這都是對大家智識上的一種挑戰。我們也希望我們所做過的一些事情，我們曾經犯過的一些錯誤，我們把自己在理論、研究、運動上面所做過的一些事情放在大家面前，看大家能有什麼樣的借鑒之處，你們可以踩著我們的鮮血前進（眾笑）。這麼多東西在這裡，可以用，也可以不用。在這個時候，如果你想到的只能是「我一定要順從」或者「我一定要盲從」或者「我一定要抗拒」的話，這就不是做學問的態度了。

丁乃非：最後就是那個吸母乳那個例子，我聯想到的有點科幻。最近澳洲有一群女性主義者在重新閱讀 A 片，而且是從新一代的女性主義角度來讀，就是不那麼批判和憤怒的態度。她們基本上在尋找 A 片裏頭一些另類觀點閱讀的可能性。例如同志閱讀者、單親媽媽閱讀者都重新閱讀 A 片，也批判，可是也挖掘另類主體。其中一種另類主體就是有一種 A 片，裏頭有一類就是乳汁的情慾化，不管是畫面還是裏頭的從業人員，這些女性在她們的畫面裏頭都對抗了陽具射精的畫面拍法跟敘事邏輯。所以非常有趣的是，我覺得這個科幻式的想象意思就是說，所謂科幻式的想象可以提供一種政治解讀，它讓你重新想，什麼樣的不同條件可以讓這樣子的一種愉悅主體或者這樣子的一種愉悅敘述發生，而不是譬如說完全地下化的、完全榨取式的，然後

在那個狀態裏，女性的愉悅完全沒有辦法產生，即便是有，也可能都很難以被閱讀之類的。

我想比較有趣的是你舉的這兩個例子都讓你覺得不可思議或甚至義憤填膺。在我們的文化想像中，孕婦與母乳是母職的化身，而母職是純潔神聖的，我想就是因為這個文化想像才會使你覺得這是個很特殊的例子，也因此激發了你的情緒反應。但是這個文化想像與心理結構本身恐怕是值得追究的，弗洛伊德的心理分析其實對此有些說法。不論如何，母乳不是只給自己小孩吃的，通常父親也會嚐嚐母乳的滋味，幼兒是無法獨佔母親的。總之，母親的奶給別人吃也不是什麼特別的事情，因為早就有奶媽這個行業；還有性工作中確實有吃母乳的情形，也有嫖客對孕婦著迷。這類慾望大概也是建立在同一種母親的文化想像上，只是母乳或母親不再被孩子獨佔，而母親變成了「與他人」（從父親這個「他人」延伸出來）發生關係的妓女。可是一個女人讓別人跟她性交，和一個女人讓別人吃她的奶，為什麼後者會比前者還引發更大的情緒呢？值得大家再多想想。

甯應斌：我也想講一下那個妓女為吃飯的嫖客做口交的例子。我想，一個妓女幫一個男人口交，在口交的時候這個男人是在吃飯，還是在讀四書，還是在玩電腦，還是躺在床上享受，這些又有什麼差別呢？是因為這個男嫖客一心二用，還是他沒有專心享受口交、沒有把性當回事，因此讓人們覺得這種性工作有失尊嚴？有一種情形是說，這表示嫖客不尊重妓女的專業，就像大廚做了一道好菜，結果顧客吃的時候還跟太太做口交，沒專心吃那盤菜，這是不尊重大廚的專業。不過，我猜這可能不是大家覺得嫖客行為不妥的原因。嫖客在口交時吃飯，其實犯了個文化的禁忌，這個文化禁忌要求把性和日常生活的常規行為嚴格的區分開來，性在我們文化裡是被區隔的，不但被區隔在私領域裡，也和日復一日千篇一律的例行活動分開。其實這種區隔

沒有什麼內在的道理，只是因為性被賦予了禁忌的內涵，所以不能讓性侵入普通的、每日生活的、常態行為裡面。就像排泄也多少有點同樣的禁忌，所以人們對於一邊吃飯一邊大便的人就感到奇怪，但是人們不至於因此去迫害這類人。可是性的禁忌就有很多權力壓迫的後果了，有成套的嚴厲管制與強烈的文化情感在運作：性不准許被視為平常平凡的行為，必須和平凡平常的行為隔離。因此妓女替吃飯的嫖客口交之所以會引發情緒，不是因為大家同情妓女的喪失尊嚴，而是妓女嫖客的行為觸犯了文化禁忌，如果他們就只是單純性交或口交，大家還覺得無所謂，但是又吃飯、又喝奶、又拉屎拉尿、又狠抓生產（台灣叫做拼經濟），那就很惱人了。

另外，有人說他根本不知道誰是同性戀，也不知道為什麼要關心同性戀。我問大家，聾子跟瞎子有沒有關係？當然你會說聾子是聾子，瞎子是瞎子，兩個一點關係都沒有，但是你去思考一下其實兩者是有關係的。在某種程度上，他們受到歧視或者他們在社會上受到壓迫其實是有關係的。但是你再想，瞎子跟文盲呢，跟老花呢，會不會有關係？還有，跟肥胖會不會有關係？這些關於身體的殘障都值得大家再想想，而理論的目的大部分就在透過分析的層次把這些東西串連起來。性的壓迫跟我們每個人都有關係的，我們的自由自主都受到性壓迫不同程度的影響。所以不是說因為你不是同性戀，所以同性戀解放就跟你沒有什麼關係。

此外，我覺得看不見、看得見被性壓迫的人非常重要。同性戀就一般國家來講都是人口的十分之一，所以你們大陸就有一億是同性戀，這房間裏就不知道有多少同性戀，你們為什麼看不到呢？我不知道。但是我也不是怪你們，因為我們應該怪我們自己，我們這些人都很早進入了所謂的性／別運動，但是直到三年以前我們並不知道跨性別的存在，我們也沒看見。但是這兩三年來，我們很高興我們進入跨

性別的眼界，然後忽然發現：到處都是跨性別！（眾笑）就是這樣子，一下子眼就開了，我希望有一天你們也能夠開眼。而且我告訴你，不要認為這個和你沒有關係，你們看你們的爸爸，五六十歲了，在性／別方面，可能你從不知道他是什麼；再看你的哥哥弟弟、姐姐妹妹，你也不知道他們可能是什麼。不過我告訴你，跨性別就在你身邊！這就是我們在臺灣的經驗。你的爸爸就可能有那麼一套洋裝在那兒，有胸罩在那兒，或者說他這一輩子老是有什麼東西使他悶悶不樂，你從來沒有想過是什麼。告訴你，跨性別真的就在你旁邊。就是這樣子，性少數到處都是的。

艾曉明：我又要站起來了。我主要是想保證我們的四位老師能在六點鐘結束工作，因為每天的工作都非常緊張。我們再次以熱烈的掌聲感謝他們，好不好？（掌聲）

何春蕤：謝謝大家，謝謝大家！你們的表現也是值得鼓掌的。（掌聲）

時間：2003年1月10日下午

錄音整理：趙慧芳、唐紅梅、楊媛

參考文獻

- 何春蕤、卡維波，1990，《為什麼他們不告訴你》，台北：方智。
- 何春蕤，1994，《豪爽女人：女性主義與性解放》，台北：皇冠。
- 何春蕤，1996，《性心情：治療與解放的新性學報告》，台北：張老師；北京：九州（2004）。
- 何春蕤，2003，《性工作研究》，桃園：中央大學性／別研究室。
- 陳忠實，2000，《白鹿原》，台南：真平企業有限公司。

性工作：妓權觀點

中央大學性／別研究室出版（1998）巨流再版（2001）

廢娼，就是以國家的力量來強迫女人免費提供性服務給男人。只要性工作仍然是非法犯罪的一天，女人就一天被警察與司法強迫從事無償的性勞動。

為什麼那些堅持社會正義、主張平等自由人道尊嚴進步的社運與女性主義者，竟然會贊成賣淫？為什麼國際知名學者與國際人權組織紛紛聲援台北公娼、支持賣淫除罪化呢？

妓權運動是一個世界性的潮流，許多先進國家都有各種妓權組織、刊物與運動。本書是第一本從學術觀點介紹世界與台灣妓權運動的中文書，不但力求高標準的翻譯品質和原創性的學術觀念，而且以豐厚綿密的學養論証尖銳地批判反娼主張、並且以運動的磅礴氣勢捍衛妓權主張。



酷兒：理論與政治

中央大學性／別研究室出版（1998）

「酷兒」（Queer）是不符合主流性規範、抗拒主流性道德、跨越性別的怪胎。

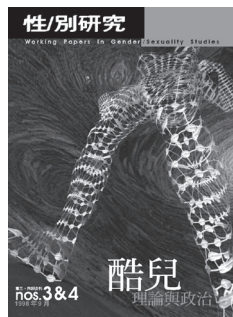
「酷兒」泛指同性戀、雙性戀、變性反串、跨越的異性戀……。

「酷兒」不是正常的同性戀，是變態偏差的同性戀。

「酷兒」的現身是妖精出洞，魔怪現形，以歡樂和挑釁的方式現身，卻不以悲情妒恨來壯大自己。酷兒絕不含蓄。

「酷兒」是鬼魅魍魎，是性的不法之徒，是性異議份子，是性左派。

「酷兒」是驚世駭俗的運動策略、也是桀傲不馴的實踐，以高亢的聲調肯定自我，拒絕被主流社會同化。



性侵害、性騷擾之性解放

中央大學性／別研究室出版（1999）

過去女性主義只強調「性騷擾性侵害的性別解放」，認為性騷擾其實就是性別歧視，性侵害即是性別壓迫，故而性騷擾性侵害需要性別解放。但是主流女性主義的性別本質論忽略性別的內部差異、固定化女性受害位置、製造階級年齡種族情慾的壓迫效應、勾聯國家暴力進行社會規訓、迫害下層弱勢的性少數與性異議。故而主流女性主義的性騷擾性侵害論述不但不能達到性別解放的目的，反而更強化了原有的性／別主體建構，使男性的加害慾望增強、使女人更無力抗拒、使國家更能介入身體與

人際關係。主流性騷擾性侵害論述之所以能夠如此操作的關鍵就在於：主流論述充滿了性歧視與性壓迫。因此本書主張，性騷擾性侵害需要性解放，需要積極串連性別、階級、年齡、種族以及公民政治，顛覆地操作各種性部署，甚至解構「性」本身，將「性騷擾性侵害」與其他各種形式（如年齡、階級、性別、性偏好……）的「騷擾侵害」相提並論，以激進化彼此的反抗策略。



目錄簡介

《被學生控告性騷擾的女性主義教授》，Jane Gallop 廣受注目的著作全書翻譯

「性騷擾性侵害與現代性」以全新角度探討性騷擾性侵害

西方女性主義戰將 Lynne Segal 的兩篇長文導讀讓你全面掌握此一議題

批判台灣兒童保護團體的「兒童性虐待」論述

為什麼性騷擾必須性解放？為什麼性侵害需要性解放？

菲律賓同志理論家 Jose Neil Cabaro Garcia 分析同性性騷擾、校園性騷擾

美國法學家 Janet Halley 探討「同性性騷擾立法」，搶在英文版發表前刊出

目前台灣性騷擾立法論述的檢討與批判

吳敏倫探討香港性騷擾立法

兩位性侵害當事人的反思自述

豪爽女人何春蕤的〈防暴三招〉以及其他二十多篇精彩文章！

性工作研究

中央大學性／別研究室出版（2003）

傳統的娼妓研究過去在支撐政府掃黃廢娼的政策和執行中提供了許多助力。這本書裡收集的論文則是 1997 年台北公娼抗爭帶動台灣社會重新思考性工作之後成形的。

值得注意的是，無論在田野描述或理論思辨上，這些論文都和前一代把賣淫當成社會偏差行為的娼妓研究有著非常不一樣的立論眼界和自覺的發言位置。不管是台灣掃黃廢娼的階級性別政治內涵，或是已經深入政府法律結構的年齡政治，或是女性主義陣營中已經面目清晰的中庸路線，或是新瓶裝舊酒的反娼新論述，都需要性工作研究進一步的觀察和具體分析。因此，在研究進路和觀點上所呈現出和傳統娼妓研究大相逕庭的視野，也將使得本書成為研究性工作的開疆闢土之作。



目錄

<性工作新局>

自我培力與專業操演：與台灣性工作者的對話
性、權力與鋼管辣妹 Pub：一個田野的觀察
酒店男公關之研究
「做」與「賣」：從「交易」與「交換」看性作為一種生存策略

<香港性工作>

香港妓權運動的啟蒙
香港街頭性工作
性別與社會組織
情慾與權力：施叔青《香港三部曲》

中的情慾與性別互動

<台灣公娼>

台北市公娼空間之再現：木屐、密道與七塊錢的故事
公娼對工作之自我認知對生活及工作環境的影響與使用

<女性主義／性工作理論>

娼妓、寄生蟲、與國家女性主義之「家」
位移與游動：菁英女性主義「家國」裡的貓狗蒼蠅
娼妓研究的另類提問

跨性別

中央大學性／別研究室出版（2003）

在一個宣告性別平等建制化的年代裡，充斥多元性別符碼的商品影像文化似乎提供了另一個鬆動性別藩籬的強大力量。然而無數堅持性別認同的身體卻仍然持續以其肉身揭露性別體制的深刻箝制。

這麼看來，以異性戀女人為主體的性別解放，其實只是爭取「兩性」平等的婦女解放。因為只有當跨性別得到自由平等時，才能有真正的「性別解放」。事實上，跨性別運動的發展將促使「性別」這個概念逐漸失去原有的文化效應。

台灣跨性別主體的生命抗爭，加上世界知名跨性別作家費雷思及其愛人的跨性別運動經驗，架起了跨性別的藍調吟唱。一個充分操弄性別符碼但是無法單純以性別來歸類或想像的人種正在萌芽中。



目錄

< 跨性別主體 >

認同的「體」現：打造跨性別
變性慾症患者變性手術後的身心社會
適應
「性／別壓迫」：跨性別主體在台灣
Brandon Teena 資料庫
表演、Bakla 與東方主義的凝視
解讀台灣綜藝節目「反串模仿秀」的
性別文化：以《台灣紅不讓》的 <
變男變女變變變> 單元為例
網路酷兒再現娘娘腔
跨性別美學初探：晚期現代性與漂浮
的性感

< 跨性別運動 >

在奮鬥中浮現的跨性別
我們都是正在成形中的作品
我們正在創造歷史
性別謎題
婆女性主義：網路專訪樸蜜妮
叫我跨性人
跨性別主體與性別解放運動
T 婆的跨性別藍調詩
跨性別運動對女性主義的挑戰

身體政治與媒體批判

中央大學性／別研究室出版（2004）

本書試圖批判地檢視一些流行的標準觀點，從一個新的角度而提出下列問題：身體作為權力爭戰的場域，其自身的物質性是否足夠頑強而能抵抗權力的形塑？這個物質性是生物生理所構成的嗎？能夠形塑或影響身體的權力是來自性別關係、性關係、年齡關係、階級關係、種族關係，或者還有現代性的動力趨勢？媒體在這個身體形塑中的角色功能是什麼？權力管理主流常態身體與邊緣偏差身體的策略有何不同？公共呈現與公共空間如何排斥偏差身體？媒體的公共呈現如何處理主流身體與偏差身體（如肥胖、刺青穿洞、裸露、畸形醜怪、屍體）？目前對於媒體的批判或監督，究竟是為了批判主流身體，還是為了排斥偏差身體出現在公共空間與公共呈現？讓各種偏差身體出現在媒體與公共豈不是顛覆主流身體霸權的多元化策略嗎？



目錄

一、導言

還童的女性？弱智的男性？
老化的媒體批評，弱智的女性主義
主流性感標準與片面身體解放
資本主義機器文明創了新高？
青春睿智卡維波
體型歧視違反多元文化

二、青少年通俗文化的左翼政治

青春睿智的左派？成年癡呆的左派：
青少年通俗文化的左翼政治
卡維波，左派裝可愛
反卡維波論述提綱

三、女性主義的身體政治

塑身運動、厭食症到胖妹驕傲的思考：
一個女性主體與女性身體的提問
「減肥瘦身」的女性主義標準答案錯
在哪裡？：從「飲食消費與現代性」
到「性感美貌的多元與普及」
全球慾望城市中缺席的女性主義身體

四、媒體批判？或媒體箝制的新策略？

速食業的慾望廣告與社會變遷
公共電視與公關電視
綜藝節目是性剝削嗎？：反對媒體分
級制度

性工作與現代性

中央大學性／別研究室出版（2004）

性工作為何會（或不會）造成出賣自我與異化？這個問題其實可以回溯到「現代雇傭勞動或服務工作為何會（或不會）造成出賣自我與異化？」這個更一般性的提問（這是黑格爾等人在雇傭勞動開始普遍化時期所關注的問題）。現代各類型的工作（特別是在發端期與非完熟期）也是充滿了工作者的自我被佔有、隱私被侵害、公私界限難以維持的異化風險。本書認為服務工作者或顧客的自我隱私被對方佔有，乃是透過實際的人際互動技巧來達成的，高夫曼（Erving Goffman）的問題意識「性工作者如何在陌生人面前呈現自我？」在此提供了關鍵性的說明。但是這樣的一種現代人際與自我現象還需要更廣泛的脈絡解釋，亦即，服務工作者與顧客雙方為何能夠在互動中維護私密自我與隱私、為何能夠動態地操作公私界限，乃是關乎現代社會的一些宏觀趨勢或結構性條件如何形成了現代自我。本書〈序論〉列舉了五類造就這種現代自我的現代條件或趨勢動力，由此一般地說明了現代性工作中自我問題的脈絡。就此而言，現代性工作之所以能夠不會造成自我讓渡，並非個別性工作個人的獨特性質，而是深刻地根植於（晚期）現代的社會條件與趨勢動力中。

本書〈再論〉對性工作的互動過程的各個面向進行了一個高夫曼式的詮釋分析。許多看似特殊的性工作現象（過去經常被其他研究者詮釋為性工作的異化、不倫、受害…的表現），現在則被本書重新詮釋為：性工作者運用一般人際互動的普通日常技巧與現代組織常見的管理規訓技術，來維護有利工作順利進行的例行化方式，以及維護自我的疆界。易言之，性工作者之所作所為，其實只是當代服務業普遍的實踐方式、或現代人的一般互動方式，毫無特殊之處。這個高夫曼式的詮釋分析架構將性工作的問題放在當代批判的社會理論的中心，處理的正是社會理論的一般問題（勞動過程、公私領域、現代組織的理性化、現代自我、規訓與監視等等）。（本書以簡體字出版）





臺灣的中央大學性／別研究室是亞洲學術界的性／別研究重鎮。2003年1月，性／別研究室三位著述甚豐、享譽國際的知名學者——何春蕤、丁乃非、甯應斌——應廣州中山大學之邀，在該校開設五天的密集課程（臺灣清華大學教授陳光興也加入某些場次的助講），從歷史－社會－階級的角度，以臺灣社會的性運動為例，結合抽象／具體、理論／實踐，深入淺出的闡述性政治的普遍特質。

本書首度嘗試以演講的形式表達性政治的理論與運動蘊涵，同時也從性運動的立足點分析臺灣社會的發展；不但形成第一本性政治入門的中文書籍，也是立足本土與世界對話的重要學術努力。

ISBN 986-00-2094-9



9 789860 020946