

何春蕤 主編

性／別研究的新視野

第一屆四性研討會論文集

下

性／别研究的新视野

——第一届四性研讨会论文集（下）

何春蕤 编着

Visionary Essays in Sexuality/Gender Studies:

Proceedings of the First International Conference On Sexuality
Education, Sexology, Gender Studies and LesBiGay Studies

出版缘起

王荣文

1988 年，远流「小说馆」成立。1996 年夏天，也就是 8 年之后，我们推出「风格馆」。在这整整 8 年间，我们恰可借着「馆」的建筑暗喻、馆名的更迭，反省「馆」所蕴含的收藏、秘存、经典化及市民性格的空间思维，与阅读背后挟显的文化氛围，又遭遇了哪些变形和迷思。

一、由「馆」的文类思维→「走廊式」的文类思维：1990 年以前「小说」「散文」「诗」「评论」等区块式的文学分类已界限模糊。甚至如 1950 年代「反共文学」、1960 年代「现代文学」、1970 年代「乡土文学」，这种由文学史或文学论战所暗示的文学版图在 1990 年代后轮廓尽失。阅读的消费性格强迫出版者更多元地替作品搭架更细腻的阅读情调。

二、由「馆」的阅读习惯→「街道式」的阅读习惯：「馆」所暗示的、「私房书」式的私密阅读空间，成为公众的、网路连线的符号传递和重组。阅读不再是一完整稳定的线性时间经验；可能是任意切换、在对话中跳跃的即兴空间。

三、由「馆」的大师期待→「橱窗式」的极度风格化：创作者不再苦苦排队挤进大师的祭坛，而是更自由、真诚地与当代文化情调、进行一场符号的舞蹈。极度风格化使僵化的阅读口味在精微的味蕾刺激中复苏；流行一小众，通俗—严肃的对峙僵局被打破；「风格」成为符号泛滥中唯一能确定的价值。

文类交媾的结果使得我们无法按图索骥、对号入座。「文学」成为更多陌生孤立、无法况描的感性迷宫。孤寂、华丽、身体政治、性别扮串、符号爆炸下的死灰经验、历史的荒原……太多无法以古典修辞勾勒的边缘情境、在遗失图标的书写芜廊和断脐的文学记忆里漂浮。我们的作家早已离席，在文字的化妆舞会后台挑拣着杂堆在一起的野战服、芭蕾舞鞋、外穿内衣、塑胶材质婚纱和湘绣拳击手套——而我们仍粗暴呆滞地枯候在标示着「小说」、「散文」、「诗」、「评论」的剧院出口等待献花？

当强调文本厚度与多重层架的百货公司型大师不再，作家更常成为自己文字小型精品店的主人时，元尊文化「风格馆」的开馆，或不仅仅意味着为错愕在斑驳错置柔肠寸断的文学废墟前的读者重绘地图，或是替扮像扑朔的作者量身打造戏服与脸谱；更多一些的心情是：当文学经典的权威性开始松动、公私场域的语言策略即兴地交替、挪借；当我们意会到「严肃—通俗」、「大众—小众」的边界接缝，开始冒出一些更幽微异魅的奇花异卉，我们愿意把书的阅读，视为一种空间的闯入和停留——在这里，可以有一些记忆的迷途；有一些自街道转角或城市角落讶然出现的，你久已羞赧好面对的细致感动；一些窸窣有声，在黯黑中轻轻抽长的灵魂藤须。

仿佛踟蹰默立在风格回廊的琳琅橱窗前，无法决定该推哪一扇门进去。

目 录

出版缘起

性／别研究的诞生 何春蕤 9

——序

恐怖丑怪的另类 苏子中 15

——从摸妒杀面具谈佛洛伊德、伊希葛黑和西施
的性别理论

禁忌与逾越 赖守正 43

——巴代耶的情色观

从病理到政略 朱元鸿 69

——搞歪一个社会学典范

独特性癖与社会建构 甯应斌 109

——迈向一个性解放的新理论

性(别)规范的论述抗争 罗灿瑛 191

——A 片事件的新闻论述分析

当代香港性教育论述 周华山 241

「迈向多元的性教育」座谈会 279

性／别研究的诞生

——序

何春蕤（1997 年 10 月）

作为台湾社会结构快速变迁的一个指标与面向，性与性别文化中的各种骚动不但经常引发激烈对立的公众讨论，更不断受到国家机器及保守人士的关注。但是短短两、三年之内，配合着台湾社会妇女解放运动而风起云涌的女性情欲解放运动和同性恋解放运动。已使得相关议题再也不能被主流的医学和公卫人士所垄断，同时也使得妇女解放运动在面对这些议题时增添了新的厚实内容。一个揉合性、性别、以及其他社会差异的跨领域批判研究于焉形成，我们钟爱的称呼它为「性／别」研究。

中央大学的一些人文学者于是在 1995 年 10 月成立「性／别研究室」。我们不但关注性和女性方面的议题和研究，也以阶级、族群、年龄、性别（gender）等社会「差异」或「别」（differences），来结合同性恋等「性（态）」（sexualities）议题，以关照这些轴线之错综复杂纠葛。因此「性／别」之间的斜线不但表明了人类情欲的多元差异（性中有别），也展现了「性」与「别」与「性别」之间的重迭共生，同时点出了它们之间的区隔和鸿沟。

针对台湾的性教育（sexuality education）与性学（sexology）亟需结合性别研究（gender studies）暨同性恋研究（lesbigay studies），进行从跨领域视野出发的学术研究，也为了提出和 1996 年 7 月主流性学人士要举办的亚洲性学会议截然不同的批判视野，我们筹划了第

一届「性教育、性学、性别暨同性恋研究」学术研讨会（被我们昵称为「四性研讨会」），并且邀请了清华大学两性与社会研究室以及台湾大学城乡所的性别与空间研究室共同协办，算是同一类型研究室的一次历史性集结，也是主流与边缘的另一次捉对厮杀。虽然我们在申请经费的过程中几乎被教育部封杀，但是我们还是热热闹闹的在 1996 年 6 月 29 至 30 日台湾大学思亮馆国际会议厅中成功的召开了四性研讨会。

这次的会议除了有国际视野的理论探讨外，也探究西方社会科学与人文的学术研究在本土社会所关怀的现实议题中所可能产生的渗透和效应，希望能更进一步深化本地「性／别」（gender/sexuality）研究学术社群之论述眼界。除了在思考上具有突破性的学术论文之外，为了引进第一线的性别及性议题工作者的实际田野工作心得来与学术研究者对话，我们特别在议程中包含了性／别运动团体的实务工作者，从工作及运动经验出发，就妇女团体反性骚扰运动的策略，以及同性恋运动所面对的文化政治，提出论文，刺激运动思考。另外，为提供对话的机会，我们还安排了两场座谈，邀请台湾及香港地区知名之性／别运动人士和性／别学者，就台湾同性恋政治的运动脉络以及发展多元差异的性教育等通盘问题，进行深刻的意见交换。两天会期参加者计五百余人，造成社会运动及人文社会学界极大的震动与激荡，后续效应持续至今日。

另外，第一届四性研讨会也激发出对「性（态）」（sexuality）及身体（body）的连串探讨热潮，在其后短短一年之内就出现了以这个领域为主要耕耘目标的多场学术会议。例如：

◆「拓边／扣边：社会学研讨会」中【性别与性】议程（1996 年 11 月 9、10 日，东海大学社会系、台湾社会学社主办）；

◆「性／身体／现象学」的学术座谈会（1996 年 11 月 2 日，Mereau-Ponty Circle 主办）；

◆「性批判研讨会」（1996 年 12 月 14 日，女性学学会、东吴大学社会系主办，思与言杂志社、台湾社会学社协办）；

◆「性别的文化建构：性别、文本、身体政治」学术研讨会（1997 年 5 月 24、25 日举行，清华大学两性研究室、台湾社会研究季刊主办）

◆「第二届四性研讨会（1997 年 5 月 31 日、6 月 1 日，中央大学性／别研究室再度主办，台湾社会研究季刊协办）。

这些会议的召开以及它们所生产出来的众多批判论述，显示台湾人文社会学界近来对身体、性／别的高度关怀；更重要的是，它将性与阶级、族群、性别、年龄、国族等并列为重要的社会范畴，将性／别与政治、经济、文化、历史、教育、家庭、法律等并列为重要的学术主题。

同时，这两三年中，西方学界在性领域的成长变化也益发明显和惊人。人们清楚地认识到：对于社会的分析，或对文化、科学、文学、媒体、国家、经济……的分析，必须包括「性如何构成或影响了我们的社会组织、科学知识、文化……等等」的考量。学术研究若没有性的视野，就像过去没有性别、阶级等视野一样，缺乏学术批判的可信度。

有别于医学、公共卫生、生物学等处理「性」（sex）议题时的

观点，社会科学与人文学科针对的是「性（态）」（sexuality）。换言之，社会科学与人文学科针对的不是性的生理行为、性的解剖、性的物理化学，而是性的言谈论述（discourses）、性的表现文本（text）。许多学者主张：sex（性）或许是没有历史、政治的，但是sexuality（性态）却是有历史、文化、政治.....的。更有甚者，人文与社会科学对于sexuality（性态）的研究，甚至会反过来重新建构sex（性），显出sex（性）的社会建构；即，sex（性）其实是被sexuality（性态）所建构发明的。这也就是说，人文与社会科学对sexuality（性态）所进行的研究及反省批判，也将进一步形成对于性医学、性的生理生物学、公共卫生等学科的基本范畴、预设、概念、研究方法、理论建构等加以质疑、批判、颠覆、反省、解构。

学术界此一对性的认识，不再把性视为个人或私人、道德、生理生物的问题，而清楚的认识到了，性乃一政治／经济／历史／文化／种族／性别／科学研究／媒体.....等问题。正如西方学术研究的发展一样，这个认识亦将使台湾的文史哲和社会科学的每一个科系和学术领域产生新的学术研究题目，并对原来学科中的性／别盲点产生历史的与方法学的反省。人文与社会科学这种对性的彻底（radical）批判态度正是「四性研讨会」的基本精神。

经过原撰稿者一整年的沉淀改写，许多论文都有部分或大幅度的修订，甚至超过原来发表长度的一倍；我们以非常严谨郑重、力求完美的态度，将会议中发表的论文集结成书出版。我们也整理了座谈会的发言，企图重现当场的气氛和讨论内容。作为首度集结发声的性／别研究专书，我们希望透过这些思考来更加认识性／别政治以及在其

中操作的可能。

在此刻的眼界来看，第一届四性研讨会的论述生产篇篇都是开疆辟土之作。傅大为的性史研究揭露了二十世纪性别身体的性规范如何在（性）医学领域内操作；何春蕤的美国百年性史以马克思主义观点的分析强悍的回应了对性革命的疑虑和悲观看法；赵彦宁从现象学和符号学的观点细致的驳斥了「T 婆之分复制异性恋」的说法；倪家珍书写了 1990 年代台湾同性恋运动的重大事件并期许运动在看似友善的范围中进一步的政治化；古明君分析了技职教育体系青少年所承受的身体驯训以及情欲文化资本的限制；王苹追溯了反性骚扰运动论述和运动策略在妇女运动阵营中的演变发展；苏子中从神话、精神分析、女性主义的角度解读了摸度杀（Medusa）在性别体制中的境遇；赖守正揭开巴代耶（Bataille）的情色观以显示其强大的颠覆动力；朱元鸿指出酷儿政治具体的挑战了医学系及社会学理论中充满暴力的常态化政略；甯应斌把性解放运动中的核心矛盾化解成为捍卫性解放传统的激进主张；罗灿熯以内容分析显示 A 片事件中尖锐对立的社会动力学；周华山则对香港近年性教育中的异性恋中心、年龄歧视、性别成见等等提出严厉的批判。两场座谈会更是直指此刻同性恋政治以及性教育政治的核心焦点，积极介入这两个相连领域的运作发展。

在准备这本书的过程中，我们受到许多朋友的关切和敦促，在此特别谢谢那些因撰稿或引言而卷入各种复杂辩论甚至压迫的朋友们，谢谢讲评的朋友们（很遗憾无法收入他们的发言），谢谢在会中和我们激情辩论的各方人士，谢谢辛苦的助理游羽蓁，谢谢誊写座谈会记录的无名工作者。谢谢元尊文化的杨淑慧热情邀约，也谢谢元尊文化

的叶忆华为我们费力处理庞杂的稿件。第二届四性研讨会论文集的出版工作也即将开始，让我们热切期待性／别研究继续绽放灿烂的花朵！

恐怖丑怪的另类

——从摸妒杀面具谈佛洛伊德、伊希葛黑 和西施的性别理论

苏子中

在希腊神话里，蛇发女怪以二姐妹（the Gorgons）的姿态出现。她们的长相既丑且怪。狮鼻、牛耳、铜爪、野兽的犬齿、野猪的长牙、吐着长舌、背上有对金翼、头上卷满吐着舌信嘶嘶作响的蛇。蛇发女怪可怕怪异的样子，比起能使孕妇因惊骇过度而流产的复仇三女神（the Furies），毫不逊色。所有看到她们的人，都会变成石头。蛇发女怪令人毛骨耸然的异形造型和特质，引发人们的另类经验。这种另类经验往往和黑夜、疯狂及死亡有着密切的关连，模糊、混淆，并逾越了日常生活的界限，把人带向一个未知的领域。（注1）

而摸妒杀——蛇发女怪三姐妹的主要代表——是其中唯一不具永恒生命的。她是希腊神话中祸水女人（femme fatale）的典型。希腊英雄波修斯（Perseus），借由盾的镜面反射，避开摸妒杀致命的目光，终于取下她的首级并献给盾的主人——雅典娜女神（Athena），由雅典娜将摸妒杀的头镶嵌在盾牌上，用来震慑、威吓敌人。本文的宗旨，即企图借由摸妒杀这样一个能挑起另类经验的女性面具，来检视神话中女性角色的塑造，并探讨佛洛伊德、伊希葛黑和西施的论述中，关于性别、再现及阴性书写方面的问题。摸妒杀面具，在不同的时空，呈现不同的风貌，也引发不同的诠释。本文也希望能借由对

摸妒杀面具的探讨，突显性别议题与不同诠释的「知识／权力」建构关系。

一、引言

在希腊、罗马众多有关蛇发女怪与摸妒杀的传说和故事中，至今最具影响力的首推阿维德（Ovid）《变形记》（*Metamorphoses*）中第四、第五卷的部分。阿维德的版本，把故事的焦点，集中在波修斯这位英雄的身上。在阿维德的强势塑造下，波修斯成了希腊父权精神文明的象征和代表人物。波修斯和摸妒杀的对决，也因此成了文明和野蛮、文化和自然、父系和母系的决战。波修斯取下摸妒杀首级的英勇事迹也正式宣告父系或父权时代的开始。因为，在此之前，有关蛇发女怪与摸妒杀的传说多半强调摸妒杀面具在祭典、仪式中所扮演的角色，在这些祭典、仪式中，摸妒杀面具是崇拜、敬畏的对象，所象征的是大地之母和女性的生殖力。这些都充分说明摸妒杀曾是母系社会的代表神只（2）。何德伟（Joan Coldwell）在〈美丽的摸妒杀：二十世纪〉一文中一语道破这样的转变：波修斯和摸妒杀的故事，述说「一个事件，一个西方文明的关键时刻。在这关键时刻，男性的神只和英雄取代了女性的力量」（423）。

父系社会忌妒、畏惧摸妒杀所代表的繁衍、承载大地的能力，深怕这样的面具会抢去父系的风头和光彩，于是绞尽脑汁，硬是把摸妒杀塑造成能带来绝对恐惧的死亡，再把这样的死亡标记贴印在女性的生殖器官上。这样的作法使得摸妒杀面具变成一张荒诞怪异的面具，充满暧昧「性」：它既代表生，也代表死；既象征爱与繁殖力，

也象征恨与毁灭力。

然而，耐人寻味的是，在希腊、罗马时代，这样一个充满禁忌，让人们避之惟恐不反的面具却广受欢迎，随处可见。在寺庙的三角墙上，在工匠的工作室里，在私人住宅里，在家俱、家庭用具印花瓶上（Frontisi-Ducroux 159）。显而易见的，摸妒杀面具，像很多凶神恶煞般，扮演着驱邪避凶的守护神角色，它凶恶恐怖的一面，总被拥有者转化为有慈善意味的护身符。摸妒杀面具在民俗宗教文化中显得温驯可亲，甚至有趣可笑；摸妒杀面具母仪天下的原始宗教特质，在父权的抹黑操弄下，成了充满矛盾、暧昧的图像。这样的一张面具，*pharmakon*——是毒药，也是解药；*pharmakeus*——是魔煞，也是驱魔师；*pharmakos*——是神圣，也是亵渎神圣、邪淫污秽的替罪羔羊，既能制造恐惧，也能带来欢笑，模棱两可，暧昧不明。矛盾中潜藏着摸妒杀／女性／母亲的另类特质。

二、〈摸妒杀的头〉和佛洛伊德

在短文《摸妒杀的头》（"Medusa's Head"）中，佛洛伊德利用摸妒杀狰狞可怕的断头来阐释其阳物崇拜（*penis envy*）和阉割情结（*castration complex*）的理论。佛洛伊德辩称：「断头=阉割。摸妒杀的可怕，即是害怕被阉割的恐惧」（272）。对佛洛伊德而言，看到摸妒杀的断头，就宛如看见女性或母亲被阉割过的性器官。透过佛洛伊德的诠释，摸妒杀的面具即成为一个能煽起男性阉割情结的女性／母亲象征。

在佛洛伊德的理论中，阉割的威胁来自父亲。小男孩在感受到父

亲的威胁后，表面上逐渐疏离和母亲的亲密关系，但在骨子里，或者说，在潜意识里，种下对父亲的敌意，并视父亲为竞争对手。小男孩虽极不情愿去接受、面对阉割的威胁，但他潜在的焦虑在无意中撞见母亲的性器官时变得具体并强化。小男孩开始幻想父亲会阉割他，使他跟母亲一样。阉割情结最后逼使小男孩压抑其对母亲的欲望，并转而认同父权。

然而，摸妒杀恐怖丑怪的头（或女性／母亲的性器官）所勾引出来的阉割恐惧症，实际上却是男性自我反射自恋情结（**self-reflex-Ive narcissistic complex**）的另一种表征。因为阉割恐惧症是男性建立其性别认同权威感和优越感的苦肉计。换言之，阉割情结和自我反射自恋情结同为男性自我认同的两手策略，两种情结微妙互动，相互依存；有共犯的暧昧，也有辩证的紧张。男性自我认同，其结果不外乎是在一阵自导自演的慌乱抓狂后带来类似手淫、自慰后的满足感和快感——还好，我的命根子还在。阉割的焦虑升华为自恋的沾沾自喜。男性追求自我认同，牺牲陪葬的是摸妒杀／女性／母亲的身体和情欲，被丑化抹黑的是摸妒杀／女性／母亲的生殖器官。佛洛伊德写道：「摸妒杀的头模样，使得目击者畏惧、僵硬，变成石头。请注意，这结果再次源自同样的阉割情结和情感转换！因为变得僵硬，意味着阴茎的勃起，因此，在最初始的情境里，摸妒杀的头即给予目击者慰借：男性目击者还拥有阴茎，且阴茎的勃起再次使该目击者肯定自己依然拥有的事实」（272）。

在撞见摸妒杀／女性／母亲的生殖器官之后，拥有坚硬／石化的阴茎（**a petrified penis**），对于男性窥视者或凝视者而言，绝不是灾

难或损失。相反地，坚硬／石化的阴茎是男性自我满足、自我认同、与自我升华的「指标」。佛洛伊德对摸妒杀神话的诠释，再一次确「立」了男性中心只赚不赔的优势，「巩固」了阳具中心颠扑不破、滴水不漏的堡垒。面对摸妒杀／女性／母亲的生殖器官，男性从不曾有任何损失。从焦虑到自慰，从自卑到自大，夹杂着自虐狂与虐待狂，上演的戏码永远是阳具中心的优越性。

在〈摸妒杀的头〉一文中，佛洛伊德敏锐、犀利的观察分析能力也没有放过艺术作品中有關摸妒殺造型的細節——摸妒殺的蛇发。再一次，佛洛伊德认为蛇发造型源自阉割情结，蛇发是阴茎的象征，而纠缠不清的蛇发正象征着剪不断、理还乱的阉割情结。但就如同象征女性／母亲生殖器官的摸妒杀面具，蛇发虽能勾起阉割恐惧感，但也带来依然拥有阴茎的安全感（272）。

佛洛伊德的诠释，充份显示男性对自己性器官的焦虑。焦虑的层面，显现在生理、物质层面「阴茎」（penis）的有无、外观及性功能；也显现在象征和形上层「阳具」（phallus）在符号语言学上的超越和独大的领导地位。佛洛伊德偏执地运用「阉割情结」来引发男性普遍的危机意识，同时并借由践踏女性生殖器官来矮化女性性别。佛洛伊德也利用「阳物崇拜」，来建立「阳具」的偶像地位。在〈一个对称旧梦的盲点〉（"The Blind Spot of An Old Dream of Symmetry"）一文中，伊希葛黑批判佛洛伊德的「阳物崇拜」以小男孩的情欲模式为标准版本，而将小女孩或女人的情欲界定在「匱缺」的状态。在佛洛伊德的眼里，女人就像摸妒杀，只是男人的一面镜子。摸妒杀／女性／母亲，在佛洛伊德的诠释里，只落得替「阴茎」

／「陽具」背書的下場。陽具中心的性別認同政治永遠在玩弄既打又拉的两手策略，先抹黑，再拉拢，但其最后目的则在巩固男尊女卑的二元对立结构。

佛洛伊德在写给他的朋友，玛莉·彭娜琶（Marie Bonaparte）的信中，曾问及一个非常着名的问题：「女人要什么？」佛洛伊德的答案则是：女人或小女孩想要的是阴茎。佛洛伊德建立了一个心理分析的帝国，这个帝国的图腾——阳具——耸立在「黑暗大陆」上。玩弄镜像反射，操控视觉政治，佛洛伊德的性别理论完全取决于视觉，特别是男性角度的视觉。男性有明显的性器官阴茎，而女性则无；看不见，就没有「再现」可言，没有任何价值可说。短文〈摸妒杀的头〉是佛洛伊德歧视女性性别与情欲的一个典型例证，这篇短文不厌其烦的重复传达一个令人焦虑不安的讯息：女性性器官，无啥看头；什么都没有，可就无啥可说。写到这里，李尔王冷峻严肃的面孔立时浮现脑海，他语带威胁的对可蒂利亚（Cordelia）说：「无啥可说，可就什么都没有」（"Nothing will come of nothing"）（*King Lear* 1.1.89）。李尔王滥用他的王权、父权，来支配、掌控可蒂利亚的婚姻权、继承权、相说话的自主权；佛洛伊德则滥用他的理性科学权威，来摆弄女性的身体和情欲。

从古至今，西方的哲学思潮充斥着如佛洛伊德般，带有偏见的选取标准。女性在父权「镜像思考」（Speculation）的操弄下，不是被遗忘、被挤压至角落边缘，就是被放逐于文化、哲学、语言、图像和艺术创作的范畴之外。即或有任何女性形象的出现，总是少不了像复仇三女神、酒神的女信徒、或蛇发女怪摸妒杀般，被镜像扭

曲、奴役、阉割和丑化的另类形像。本文将借重伊希葛黑对西方再现理论和镜像思考的批判，检验父权对性别理论、女性身体和情欲的宰制。

三、「镜像思考」和伊希葛黑

在《另类女人的内视镜》（*Speculum of the Other Woman*）一书中，伊希葛黑的主要目的，在揭发、批判、并颠覆西方哲学的镜像思考传统。镜像思考抹黑、侵吞、收编女性的结果，导致充满母性／物质性（mater-iality）的另类女人，埋没于黑暗大陆。如同菲莉葩·贝丽（Philippa Berry）所说的，伊希葛黑《另类女人的内视镜》一书「所呈现的，是一个范围极为辽阔的批判，点出女人在父系，从柏拉图到佛洛伊德的知性传统中被当成一面镜子，或一面酷似男性的镜子」（229）。的确，伊希葛黑在该书中广辟战场，战线深而远。就拿该书的第一部分为例，伊氏除了批评佛洛伊德以男性视觉为准则所规范的性别差异文化，她也企图在镜像思考之外，为女性另辟蹊径、乐土。

在《另类女人的内视镜》一书中，镜子是最主要的意象之一。伊希葛黑一方面批判镜像思考所用的镜子；另一方面，积极开发「另类女人的内视镜」。从柏拉图到佛洛伊德，镜像思考的镜子，经历无数次锤炼，吸取各家精华，不但其适用范围扩大，其收编法力也无限制扩张。这面镜子，极为狡猾，其暧昧吊诡的辩证性格，常让欲破镜者，陷入镜中迷思。父权机制用它来攫取权力、资本，用它来传播消费主义和商品文化；父权机制更用它来照「妖」，从打压、抹黑、收

编，到通俗化、滥情化，一贯作业，既迅速又毫不含糊（注 3）。镜像思考用这面镜子将女性和虚无（nothingness）、空无（absence）、黑暗（darkness）、死亡（death）、否定（negativity）和匮乏（lack）画上等号，把荣耀、阳光和生命的光环加冕在阳具之上。在面对这面镜子，伊希葛黑一方面除将代表女性的虚无、死亡、否定推到镜像思考无法统合（without totalization）、无法回收利用（without return）和无法复原（without recuperation）的极限之外——亦即极端的虚无、极端的死亡、极端的否定；另一方面，她运用德希达（Derrida）的解构策略，点出镜像思考的破绽与矛盾，迫使镜像思考去正视女性情欲存在的事实。伊希葛黑直截了当的指出，女性情欲是「男性意义象征经济的洞」（a hole in men's signifying economy）（50），这个「洞」的「空洞无物」（nothingness），使镜像思考觉得难堪又不知所措；最后，也正因为这个「洞」、这个裂缝，使「再现的镜子」（the mimetic mirror）出现山凹断层／褶层（fault/fold），使得整个镜像体系濒临于崩溃、瓦解的边缘。伊希葛黑写道：「空洞无物威胁整个由阳具支配的意义生产、复制、优势和获利的过程——阳具是大哥大级的象征，它运作的典律消除、拒绝、否认能改造阳具权威的异质性所引起的汹涌和骚动」（50）。伊希葛黑认为「空洞无物」有其本身存在的价值，而且是多余的价值（excessive surplus value）。但这多余的价值毫无被利用的价值。「空洞无物」是巴代耶（Bataille）「无法回收的消费」（the expenditure without return），也是相对于「限制经济」（the restricted economy）的「总体经济」（the general economy），远远溢出黑格尔和马克思的劳动市场价值

机能之外。

借着穿越镜子的动作，伊希葛黑试图将女性带离在镜像思考中被视为附庸、第二性、或男人的另一半的情境，一举出走视觉监视系统，狠狠地甩掉所有加诸女人的负面标签。然而，伊希葛黑也警觉到，要跟属于父权机制的视觉监视系统抗争、打交道、甚至捉迷藏，都并非易事。这个视觉监视系统的运作方式，像极了傅柯（Michel Foucault）在《纪律与惩罚》（*Discipline and Punish*）一书中所提到，置于边沁（Jeremy Bentham）圆形监狱（panopticon）中央的监视台。这个装置可怕的地方，在于其能潜移默化的「诱导犯人内化、意识一种永远被监视的可见性，从而确保权力自动运作的机能」（201）。这种视觉监视系统所代表的，并不只是控制、制约、纪律和惩罚的权力；它所代表的，是随时可变换角色的「主体位置」（subject position）机制和无所不在的权力关系。

面对父权的镜像机制，伊氏认为另类女人应该拥有一面属于自己的「镜子」，这面「另类女人的内视镜」是一弯曲、凹面的镜子。如伊希葛黑所指出的，「另类女人的内视镜」原是妇产科所使用的检视工具，用来「挡开阴唇、阴道壁，好让眼睛透视内部」（144）。这代表女人的内部洞穴，长期以来被刺穿、被利用、被剥削，但却被忽略、被扭曲、被误解、被遗忘。她主张现在是另类女人接管这一弯曲、凹面的镜子，作自我反省、自我检查和自我探索的时候，而探索的重点正是镜像思考的镜子所不能关照到的情欲盲点或「死」角。

不再仰赖「男性的凝视」，因为「男性的凝视」从来就不适合、也不尊重女性；女性在男性的凝视下，永远是被阉割的第二性，永远

为再现剧场所遗忘。再现剧场的镜框舞台也从来就不适合带着子宫到处游走的女性。镜像剧场的总监们，如波修斯或潘修斯（*Pentheus*），总把带着子宫到处游走的女性——如复仇女神、蛇发女怪或酒神的女信徒——视为瘟疫，担心她们「歇斯底里」般的狂喜、淫乱纵欲（*promiscuily*）和过度激情，会一举把镜像思考的神庙（*the temple of the God, the Father, the State, the Law, the Polis*）给拆了，把镜子给砸了，将理性思考的「我／眼」（*I/eye*）解体分尸／失／诗／湿，带向「黑死」和「爱滋」。

在《另类女人的内视镜》一书中，伊希葛黑挑战视觉伦理，找寻被遗忘、被放逐的「另类女人」，从佛洛伊德到柏拉图，从潜意识到洞穴，从黑暗大陆到歇斯底里，长夜漫漫，这是个一路下坡的漫游（注4）。没有阳具般的灯塔、地标和纪念碑。在全然的黑暗中——漫游，无尽的夜，只能「摸」索。视觉为触觉所取代，镜像思考顿时失去了它凝视的焦点，在「赤裸裸」的暗夜中，空洞无物，深不可测，不可测，只能摸。空洞无物是镜像思考的无底洞，不可知。洞穴中，「空无」不再相对于「色有」；空洞无物，不再受制于二元对立的镜像思考。无尽黑暗，镜子不明，镜像思考不亮，有的是无名（*without naming*）和无知（*non-savoir*）。空洞无物，意识之「我／眼」（*the I/eye*）自暴其短：意识之我不能反思；意识之眼不能凝视。在隐蔽双唇的私密处，瞳孔放大。伊希葛黑写道：「一面无反射的镜子，就像瞳孔——放大的瞳孔——含盖整个视野，只映照出自己。除了自身的空洞，什么都没有反射出来。透过这个黑洞，我们凝视」（328）。一切在白（我）摸（索）中进行，行脚至暧昧不明的

山凹断层／褶层（*fault/fold*）；通过半开半阖、是内是外的两片唇；踰越／穿越婚姻／处女膜（*hymen*）的暧昧地带，介于欲望和欲望的满足之间（注 5）。两片唇和 *Hymnen* 以其完全不确定的意义，延迟异色的情欲（*the erotic of difference*），触动一次又一次的情欲来潮，间间续续，没有终极和完成。

在伊希葛黑的着作中，「唇」是无所不在的隐喻和意像。这「唇」是嘴唇，更是阴唇，时而分离，时而拥抱，时而聒噪，时而静默。两片唇触摸，在母亲——物质性的最深处。反反复复，喋喋不休，两片唇述说女性纤细的情欲故事，在空洞的黑洞。毋须再忍受镜像的扭曲、阉割情结的宰制，也毋须承受意识之眼的另眼看待，伊氏要求男性正视女性「隐藏的唇」（*veiled lips*）所遮掩住的多元异质性或另类特质，这些特质是镜像机制不愿正眼以待的「赤裸裸」真相。

两片唇喁喁私语，是恋人絮语，也是情色对话，不断勾唤女人对身体的情感和记忆，两片唇幻化变形，伴随着一波波的情欲来潮。伊丽莎白·葛拉兹（*Elizabeth Grosz*）在《性的颠覆》（*Sexual Subversions*）一书中，对伊希葛黑「唇」的意象，有精譬的解说：「两片唇并不是一个女性解剖学上的真实意像，而是一个新的象征。借着这个新的象征，女性性别能获得正面的描绘……反对声浪认为伊希葛黑所描述的，是刚从父权坟场出土的女性天生或与生俱来的本质。其实，伊希葛黑的研究课题，正好与上项反对意见背道而驰，她的研究课题能被诠释为对父权再现领域，在文化层面上的抗争，两片唇则是发展不同女性性别意像或模式的策略。这种意像铭刻在女性的身体上，且此意像所根据的主张，超越阳具中心的理论之外」

(116)。的确。伊希葛黑的两片唇是超越本质论的，玛格瑞特·惠特佛(Margaret Whitford)于〈阅读伊希葛黑在九十年代〉一文中，呼吁以「超越本质论」的观点来阅读伊希葛黑，因为关于伊氏作品的诠释，「已困在本质和反本质的论战太久了」(15-16)。简言之，英美女性主义者对她的指控，往往忽略了伊氏风情万种的书写风格和其所使用的多手策略。伊氏一方面与父权代表(Plato, Freud, Lacan, Hegel, Nietzsche, Heidegger...)过招，正面打击父权；另一方面她挖掘／发觉父权的「洞」，从父权内部解构父权。她强调以触觉取代视觉，以摸索爱抚对抗镜像思考；同时，她更以她特有的情色书写风格，写私密／湿润双唇。她也借重其他法国思想家(特别是 Bataille, Derrida)对抗黑格尔的经验，卯上难缠的辩证法。

两片唇的政治，不在东施效颦的勃起，建立一个女人国或女性乌托邦(注 6)；而在肯定「阴性力比多经济」(the feminine libidinal economy)与两片唇存在的「空」间，这空间存在于「别处」(elsewhere)、「无处」(nowhere)和「到处」(everywhere)之间，渗透、颠覆、拥抱、游荡、流窜。

四、波修斯、摸妒杀和雅典娜女神

在波修斯和摸妒杀的摊牌对决中，波修斯之所以能占上风，得以顺利取下摸妒杀的首级，建立其英雄身分，扬名立万，全赖他所持的那面镜面盾牌。这镜面盾牌是十足的「照妖镜」，它允许波修斯不必用「正眼」或「裸眼」来面对摸妒杀的另类特质。浮现在镜面盾牌上的摸妒杀，对波修斯而言，只是个丑怪的镜像他者(a mirror-image as

Other），用来巩固波修斯身为希腊英雄的自我身份认同，摸妒杀在镜像的检视下，终究不能避免成为父权镜像机制的祭品。镜像机制或镜像经济（the *especular economy*）的运作法则，向来毫不浪费：摸妒杀被取下的首级，还要不时被波修斯拿来吓阻、对付难缠的敌人，作为自保的利器。因此，摸妒杀的头不但象征波修斯／男性对绝对恐惧和死亡的掌控，也意味着摸妒杀／女性／母亲另类特质的腰斩。

谈到这面镜面盾牌，我们就不应该放过这面盾牌的主人——雅典娜女神。现在，让我们来探究一下雅典娜女神在整个镜像剧场中所扮演的角色。尽管有女儿身，雅典娜女神却是典型的父权同路人。我们不能健忘：是雅典娜女神将摸妒杀的头镶嵌在盾牌上；是雅典娜女神将摸妒杀一头秀丽的头发，变成满头的蛇发；是雅典娜女神，因忌妒摸妒杀的美貌，诅咒摸妒杀成为带着双翼的怪物。但当我们知道，这位是智慧、艺术、战争的女神，并非由女人所生的时候，我们似乎比较能够理解她的作为。

雅典娜女神诞生自宙斯的头部。诞生时，她全副武装的迸出来，从未经历过那幽暗狭长的阴道，也从未有被两片唇触摸拥抱的经验。缺乏奶味的雅典娜女神从未能充分领略母亲子宫的温暖，她仲裁纠纷，节制情感冲动，掌理战争，但总是为父权利益辩护。身为父权律法的看守人，雅典娜女神只有父亲头脑的理性经验，只有来自父亲的智性传承。在《复仇三女神》（*Eumenides*）的悲剧中，希腊悲剧诗人爱斯克勒斯（*Aeschylus*）所塑造的雅典娜女神明白清楚的表态：「在此刻下最后的判决是我的工作。我把我的一票投给奥瑞斯提。我并非母亲所生。谈到婚姻关系，我总是心向男性，坚定的护卫父权。」

因此，就妻子谋杀亲夫一家之主的案例，妻子的死对我而言并不足惜。在其他票数不相上下的情况下，奥瑞斯提胜诉」（734-743）。这就是奥瑞斯提弑母罪最后判决的结果，奥瑞斯提获判无罪的关键，全赖雅典娜女神偏颇的立场。在此同时，雅典娜女神也收编了代表女性正义的复仇三女神，她平息复仇三女神的忿怒，说服她们接受宙斯天神的父权正义，并诱以雅典市崇高荣耀的地位，邀请她们以雅典市为家。慑服于父权走狗的淫威，这些带着子宫四处游走的女人终于收敛她们「歇斯底里」的一贯作风，以城市的洞穴为家，尽管她们仍保有她们恐怖的面貌和惩恶的功能，但她们已变得温和无害，从此血债不再血还。她们的另类特质消失在新的头衔——城市守护神——的光环中，在这「文明」和「民主」的曙光乍现之际。

对伊希葛黑而言，这位全副武装的「处女」——雅典娜女神是标准的父权同路人，同时她也是父权认可、背书的理想女性典型（femininity）。她认同父权，是父权完美家庭图像所不可缺少的要角，她是父亲的女儿，父权不可或缺的代理人和代言人。当谋杀发生的时候，父权同路人只试图平息众怒，要求忘却血债，利用各种庆典仪式来粉饰太平。

然而，摸妒杀／女性／母亲的另类特质却不容被抹杀，她的「死」总是溢出黑格尔的「死亡辩证」，她的「血」是「死亡」的「剩余」（the surplus of death）。这充满母性——物质（material）的血造就了艺术，而非绝对的知识或真理（the Absolute Knowledge or Truth）。从断头处喷出的血，诞生了剑客 Chrysaor 和缪思的飞马 Pegasus：他们代表诗的洞察力和艺术的灵感。诚如伊希葛黑在《尼

采的海恋人》（*Marine Lover of Friedrich Nietzsche*）中所阐释的：「无底洞的可怕归究于女人。身份认同的丧失——死亡。女性的人生不是别的：死亡……死亡总是超越人们所能确认的范围。再现机制的残渣：她活在死亡中」（91）。对伊希葛黑而言，女人是无法收编、确认的死亡，这种对死亡的诠释强烈地呼应巴代耶（Bataille）对死亡的见解：死亡是过度的情色，不可知、不可能（注7）。

五、抱柏（the Baubo）和摸妒杀面具

摸妒杀面具所展现、揭露的到底是甚么？是女人赤裸裸的「真相」？是去势的生殖器官？还是那隐藏黑暗大陆的两片唇？

在《愉悦的智慧》（*The Gay Science*）一书的「前言」里，尼采谈到真理、谈到真理是女人，和真理是一个名叫「抱柏」的女人。尼采写道：「也许真理就是位不让我们探知其真相的女人？也许她的希腊名字叫抱柏？啊！那些希腊人！他们知道如何生活。面对生活之所需是勇敢地停驻在表层、在皱折处、在表皮；去崇拜表面、相信形体、声调、文字，在整座奥林帕斯山的外表」（4）。在以上的段落里，尼采把真理和女人、抱柏、表层、皱折、外表连接在一块，这是尼采颠覆真理的激进策略。尼采认为，真理不应该建构在揭示和隐藏、表面和深层、假和真的二元对立结构下。他认为真理仅止于面具的外表，面其下隐藏的，不是真理，而是另一张面具。在神话里，抱柏是位具有喜剧天份的伊留西斯市（Eleusis）奴隶，有一次她成功地使是农业、婚姻、社会秩序的迪米特女神（Demeter）转忧为喜，破涕为笑。抱柏取悦迪米特女神的方式，系借着玩弄自己的性器官，使

性器官看起来像一张带笑的脸（注8）。

伊希葛黑在《尼采的海恋人》一书中，强烈质疑尼采「真理是女人」的主张，他认为尼采过度强调女人善于掩饰的特质。尼采的女人玩弄表面和面具，虽出神入化，难以捉摸，却未曾自我探索，忽略了女人隐藏于两片唇的另类情欲，这样的女人极易成为真理的情妇或同路人（77）。尼采惊世骇俗的贡献，在于把女人放进一个长期以来为男性议题霸占的哲学论述空间，但这对伊希葛黑而言，显然还不够。伊希葛黑在其作品中企图引领女人进入一个没有本质的另类情欲「空」「间」，体验在「空」、「洞」、「无」、「物」的「空」与「间」里，一波又一波的情欲来潮。她的两片唇并不以咬住阴茎、批判阳具独大、超越镜像思考二元辩证法为职志。伊希葛黑在《尼采的海恋人》这本书中写道：「假如女性产生于对自己的拥抱，借着不断地分享和交换自己的唇、自己的边缘、自己的边界和双唇的『内在』，就宛如女性从不停止成为自己的另一半。没有稳定属于女性的本质……女性借着自身的双重个性存续：既是本人也是她人」（86）。私密的两片唇，热切的交流性爱私／湿语，游走于0、1与2之间。非0，非1，非2，是0，是1，是2，更是无所不在。

如同抱柏所代表的，摸妒杀这张女性性器官迭于女人脸上的「赤裸裸」「面具」，既「真实」又「虚幻」，既私密又公开。抱柏和摸妒杀面具玩弄两片唇，戏弄再现理论，以波潮起伏的性心情表演，挑逗、撩拨性别理论的建构。

六、《美杜莎的笑》和西施

长久以来，摸妒杀面具一直是男性凝视、欲求、害怕和暗爽的对象，然而在二十世纪，摸妒杀面具所蕴积的情欲潜能，到头来总是能突破镜像思考和镜像盾牌的镜框限制，而以崭新、正面的形像现身。在〈美杜莎的笑〉一文中，西施重塑妒杀的形像，热情地拥抱带笑的美杜莎。带笑的美杜莎既不恐怖，也不丑怪，她在笑／疯。西施要我们正视美杜莎的笑：「你只要双眼直直的正视她。她并不是致命的，她很美。她正在笑」（"LM"315）。西施的美杜莎以美丽动人姿，嘲弄、讪笑阳具中心理论的偏颇和镜像思考的局促。

何德伟在〈美杜莎的美丽：20 世纪〉一文中指出，「在女性主义的冲激之下，.....美杜莎的美丽已被视为一个具有精神号召力，而非颓废情欲的形像」（423）。何德伟的文章标题〈美杜莎的美丽〉乃出自马里欧·布拉兹（Mario Praz）《浪漫的激动》（*The Romantic Agony*）一书第一章的标题。在这一章，布拉兹用「摸妒杀／美杜莎的美丽」一词来影射十九世纪对恐怖加上情色的摸妒杀／美杜莎所掀起的颓废、狂热崇拜。如布拉兹所言，「这眼神暗淡的断头女性，这可怕却又迷人的摸妒杀／美杜莎，在整个十九世纪成为浪漫派和颓废派的秘密恋人」（26-27）。

可以确定的是，西施所重塑的「带笑美杜莎」，跟代表浪漫颓废情欲的摸妒杀／美杜莎有所不同。十九世纪的摸妒杀／美杜莎仍是父权的「他者」，是父权凝视、暗爽的对象，而「带笑的美杜莎」不但是带笑的女性生殖器官，更是充满自主情欲的「豪爽女人」。美杜莎的笑是「酒神的女信徒」的笑，是「复仇三女神」的笑，是伊希葛黑「另类女人」的笑，是西施「新生／声女人」的笑，是何春蕤「豪爽

女人」的笑。笑声伴随着五脏肺腑的悸动，体液情欲的交换波动。带笑的美杜莎敢于讲白己的「爽」(jouissance)，写自己的身体。她已不再是神话传说中的摸妒杀——一个被剥夺说话能力和权力、只能咬牙切齿的女人：「咬字不清的声音，发自摸妒杀偌大的嘴巴。只有听不清楚的喉音、磨牙声和上下顎咬牙切齿的声音。所有的声音都在嘶嘶作响的蛇声支配下」(Frontisi-Ducroux 159)。带笑的美杜莎是喋喋不休的女性／母亲生殖器官(the babbling vagina)，是伊希葛黑说话的女人／以女人的身份说话(speaking (as) woman)，是带齿的美杜莎借着阴性力比多能量(the feminine libidinal energy)发声，疼惜女性身体的诠释权。新生／声女人将从内部爆破男性言说。将其放入口中，用牙齿咀嚼它，造就新生／声女人的语言("LM"316)。同时带笑的美杜莎以嘉年华玩耍笑闹式的书写，戏谑一本正经的阳具书写。西施认为，「书写正是改变的可能性，书写的空闲可当作颠覆思想的跳板，一个改造社会、文化的先期运动」("LM"311)。

美杜莎的笑有高度的挥发性，具体表现在又叫、又跳、又歌、又舞的阴性书写风格里。带笑的阴性书写没有悲情，书写疯狂，冒文字之险，在阴性书写的空间，在波涛汹涌的母亲(la mere)之海(lamer)，惊异奇航。在《美杜莎的笑》一文中，西施以激情热切的语言表演阴性书写，身体力行地将悸动、颤抖的身体投向纸上，将奶汁化成文字，一时之间奶香四处散溢。如同朗宁-强生(Cynthia Run-ning-Johnson)所指出的，〈美杜莎的笑〉这个标题叙述「新生／声女人和阴性书写的颠覆运作模式，而西施的文章即是最佳例证」(489)。在策略上，西施除揭发父权的霸道外，更悍拒论说文的形

式，她的书写不以论理、争辩为主轴，而以跳跃、流动、非线性、非逻辑的书写风格来呼应文章的内容。她的文字表情丰富，时而激昂、好辩，时而舒缓而具诗情，但无论如何，语气中总带着急切热情，积极鼓励女性将自己的身体和情欲潜能投入书写的行列。她开宗明义言明她的企图：「我将讨论阴性书写：关于阴性书写的可能性。女人必须写自己，写女人，把女人带向书写。女人被驱离书写就像被驱离自己身体般的猛烈。这都因同样的理由，同样的律典，因着同样致命的目标。女人必须借着自己的运动，把自己放入文本，就如同把自己放入世界和历史中一般」（"LM" 309）。来到书写（coming to writing），书写不断的来潮（coming）与「她者」的来到。书写湿润的情欲，与豪爽的「她者」浸淫在一波波情色来潮（the coming of theerotic）的狂喜状态（ecstasy），只有满溢的经济（the economy of exuberance），而无欲望的匮乏。西施写道：「她来到，来在妳、我、她之间，介于另类的我之间。总是无限制的多于一个，多于我，没有到达极限的恐惧，她在我们的幻化来潮中尖叫，而且我们将继续幻化、来潮」（"LM" 319-320）。

西施的阴性书写意像丰富，屡屡让读者有目不暇给的惊异。在她的作品中，她一再表现出她对「生产」或「怀孕」等意像的着迷：从阴性书写的催生，另类双性（other bisexuality）的重生，到新生／声女人的诞生。她的阴性书写孕味无穷，无尽胎藏的语言，孕藏「怀孕驱动力」（gestation drive）。这种驱动力「欲求从里面生存，欲求鼓胀的肚子、语言和血」（"LM" 318）。「怀孕驱动力」书写那「我中的非我」（NBW 90），游走（的）子宫，在黑暗大陆遍洒情欲的种

子，写孕藏另类、她者、差异和异质元素的身体。

阴性书写的政治追求激进的「主权」("sovereignty" in the Bataillian sense)，不屑认同背书；争取女性身体诠释权，但无意建构女性的「主体性」(subjectivity)。西施的另类双性摆脱雌雄同体的单一双性主体，彻底扬弃单一主体性的虚幻神话。她的另类双性存在于女性和男性，所意味的是多样复杂的性／别，和多重多元的差异("LM"314)。

在阴性书写的议题和实践上，伊希葛黑可说是和西施并肩作战。两人同崛起于战后的欧洲，广受二十世纪思潮的洗礼。西施偷窃／飞跃(voler)男性学者的概念，使概念飞离原先二元对立的围篱。伊希葛黑则腹语模仿男性学者的言说，以子之矛，攻子之盾，针对他们的「洞」、矛盾和盲点，一一点名批判，痛下针砭。对伊希葛黑而言，女人玩弄、谐拟镜像，不只是让「见不得人的」重见天日，没有声音的有诉说的机会，这种策略的目的「显现一个事实，假如女人是这么好的模仿者，是因为女人并不轻易为父权机制收编。**女人也存在于别处**：这是『物质』也是『性愉悦』的又一例证」(This Sex 76)。伊希葛黑也很清楚，光是以模仿或谐拟的方式来挑战镜像思考，难起大作用，因为这种策略很容易沦为镜像辩证法蚕食鲸吞的对象。她决定在此同时采取较激进的手段，塑造一个「外面」(the outside)或「别处」(elsewhere)的另类空间，好达成反制和奇袭的效果。伊氏强调：「问题不在于推翻既有秩序，好取而代之——因这样到头来，仍是一成不变——而是从一个部份豁免阳具中心典律的『外面』，去瓦解、修正既存的秩序」(This Sex 68)。穿越镜像思考的洞，重新

发觉一个久违了的另类天地，这另类天地是爱丽丝的「仙境」，是女人的秘密花园。在外面，在里面，在我们之间。

谈到书写，伊希葛黑和西施彼此相互呼应，两人都是独树一帜、别具风味的文体家，分别以各具特色的风格文体表演阴性书写。伊希葛黑的书写语言稍嫌隐晦，却深具分析性，她好辩好战，用词尖锐犀利，却极富诗／湿意，写到情欲流动处，性欲鲜明，别具煽动诱惑力。西施的语言感觉上不若伊氏艰涩抽象，却更诗意盎然，轻快流畅的戏／细说情欲，说到激动处，爽言爽语、热力四射。对她们两人而言，男性书写总是线性、单一，形色匆匆地急着成就意义和叙事的完整性。与之相比，阴性书写则随着情欲流转，以非线性的方式进行，充满抒情、诗意和热情。她们所诉诸的女体刻意游走在女性是生理认定和文化建构争议的边缘，突显「性」中有「别」的性／别政治，这「别」或「差异」是无法化异求同的异形（morphology of difference, alien, alterity, other bisexuality, the other of the other, the outside, or radical negativity），是异形的双唇，异形的阴性书写，异形的酷儿。异形的摸妒杀，拒绝救赎，抗拒性骚扰，如同斜左派对「性／别」这个术语的诠释：「『性／别』也暧昧了原来『性别』所表达的两性绝对有别意义。『性／别』要动摇而非稳定两性之别，所以把习以为常的『性别』以『／』介入，来寻求其它可能。而这些其它可能则和『性』的政治与『别』（社会差异）的政治有关」（43）。异形摸妒／肚杀的「现身／现形」，不是鬼魅妖怪，而是美得冒泡的「邪现」。

阴性书写斜邪的写.....

阴性书写来吻，澎湃汹涌。拍岸有声，湿透性／别的险滩（注9）。写、说、笑、浪，阴性书写的「道德浪谱学」（Wave-a-logy of Morals）补充、替代、冲激尼采的「道德系谱学」（Genealogy of Morals），德勒兹（Deleuze）和瓜塔希（Guattari）的「道德地质学」Geology of Morals。「浪潮一族」（the race of waves）（NBW 90）。晕眩陷溺在「我们之间」，搔浪遊荡于道德的母亲之海，在「海」与「地」的交接处——摸——渡——沙（Me-du-sa）。奶水、血水、浪荡水，无尽的来潮，毫无来由（the coming without source），毫无保留（the coming without reserve）。阴性书写的来潮，来在基督教道德之后，来在主人与奴隶的辩证道德之后，来在父权的阳具道德之后，来在限制经济（the restricted economy）的道德之后。笑／疯这来潮，这狂喜的来潮，这不虞匮乏的来潮（the coming of exuberance）。

穿越镜像思考的「洞」，横渡性／别的险滩，摸——渡——沙面具，一张诡谲的「变貌」。

注释

- (注 1) 以上对蛇发女怪和摸妒杀面具的综合叙述，取材自两篇文章。一篇是由 Jean-Pierre Vernant 和 Francoise Frontisi-Ducroux 所合写的〈古希腊的面具特征〉("Features of the Mask in Ancient Greece")，收录在《古希腊的神话与悲剧》(*Myth and Tragedy in Ancient Greece*) 一书中，pp. 190-195。另外一篇则是〈在面具的镜像反射中〉(*In the Mirror of the Mask*)，该文收录在 *A City of Images: Iconography and Society in Ancient Greece* 一书中，pp. 157-160。
- (注 2) 参阅 Joseph Campbell 的《神的面具：西方神只》(*The Masks of God : Occidental Mythology*) (New York: Viking P, 1964) p. 24。
- (注 3) 何春蕤教授在《豪爽女人》一书中精准地描述了这个现象：「不过，我也必须提醒一声，父权体制和资本主义商品文化在收编边缘论述的手法和速度上都是惊人的。任何时候我们所创出的论述抗争策略都可能被『消毒』后转为体制消费对象，一旦边缘的说法被资本逻辑拿去和商品的象征内容串连起来（比方说，用女性情欲论述的自在能量来推销减肥计划、化妆品、衣饰等等），立刻便会削减女性解放论述本来的颠复效应」（210）。
- (注 4) 正如同 Philippa Berry 所指出的：全书逆年代序的写作风格是「一种象征性的堕落；一种女人的堕落。好找寻被遗忘的

另类女人。这被遗忘的另类女人，既相对于、也微妙的谐拟西方哲学所称颂的『男人力争上游』」（233）

（注5）德希达写道：「为保护的屏帐、贞操的首饰盒、阴道的分隔、薄如蝉翼、隐而不现的膜，……置于女人的里面和外面——因此处于欲望和欲望的满足之间。处女膜既不是欲望也不是鱼水之欢，而界于两者之间。」（Diss. 237-241）。

（注6）不少女性主义评论家，如 Gail M. Schwab 和 Margaret Whitford，均认为伊希葛黑的书写和论述虽带有女性乌托邦的色彩，但却未掉入一般乌托邦的陷阱。伊希葛黑的女性乌托邦有太多的游离、犹疑、流动和交换的特质，这使得她的女性乌托邦显得空洞无物，又什么都是。Schwab p. 372；Whitford p. 166。参见她们两人在 *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought* 的文章，pp. 351-400。

（注7）参阅 Georges Bataille's *Eroticism: Death and Sexuality*。

（注8）参阅由 Jean-Pierre Vernant 和 Francoise Frontisi-Ducroux 所合写的〈古希腊的面具特征〉（"Features of the Mask in Ancient Greece"），收录在《古希腊的神话与悲剧》（*Myth and Tragedy in Ancient Greece*）一书中，p. 195。

（注9）西施在《新生／声女人》一书中，对「浪潮一族」（the race of waves）有生动的描述："She arises, she approaches, she lifts up, she reaches, covers over, washes a shore, flows embracing the cliff's least undulation, already she is another, arising again,

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

参考书目

英文部份：

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

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

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

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

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

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

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

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

Studies in Canada 3 (1985) : 422-437.

Deleuze, Gilles and Guattari, Felix. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis: U of Minnesota P, 1987.

Derrida, Jacques. *Dsseination*. Trans. Barbara Johnson. Chicago: The U of Chicago P, 1981.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Trans. Alan Sheridan. New York: Vintage/Random House, 1979.

Freud, Sigmund. "Medusa's Head." *Freud on women: A Reader*. Ed. & introd Elisabeth Young-Bruehl. New York: W. W. Norton & Company, 1990.

Frontisi-Ducroux Francoise. "In the Mirror of the Mask." *A City of Images: Iconography and Society in Ancient Greece*. Trans. Deborah Lyons. Princeton UP, 1989.

Grosz, Elizabeth. *Sexual Subversions: Three French Feminists*. Sydney: Allen & Unwin, 1989.

Irigaray, Luce. "Women's Exile." *Ideology and Consciousness* 1(1977) : 62-76.

——. *Speculum of the Other Woman*. Trans. Gillian C. Gill. Ithaca: Cornell UP, 1985.

——. *This Sex Which is not One*. Trans. Catherine Porter with Carolyn Burke. Ithaca: Cornell UP, 1985.

——. *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*. Trans. Gillian C. Gill. New

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

中文部份：

- 斜左派。〈姓「性」名「别」，叫做「邪」〉。《岛屿边缘：色情国族》4, 2, 14. 台北：岛屿边缘杂志社，1995。
- 何春蕤。《豪爽女人：女性主义与性解放》。台北：皇冠，1994。

禁忌与逾越

——巴代耶的情色观（注1）

赖守正

I 前言

（人类）最常见的禁忌涉及性与死亡，使得这两者自成一神圣禁地，从属于宗教领域。当涉及死亡情境的禁忌被罩上了严肃的光环，而涉及出生情境——即一切遗传活动——的性禁忌被视为轻浮的时候……严肃地、悲剧性地考察情色代表着一种彻底的颠复。

——巴代耶，《爱德华妲夫人》前言（注2）

今天，在欧美学术界，乔治·巴代耶（Georges Bataille 1887-1962）往往被视为解构主义、后结构主义、后现代主义等当代思潮的先知而备受瞩目（注3）。然而，当巴代耶在1962年逝世时，除了少数巴黎知识分子为文悼念外（注4），并未引起外界太大的瞩目。事实上，巴代耶生前虽然在法国文化圈内相当活跃且颇有些名气，但在法国之外却少有人知道他的存在。逝世后，由于其思想对傅柯（Foucault）、德希达（Derrida）、巴特（Barthes）、李欧塔（Lyotard）、布希亚（Baudrillard）等诸多后来在1970、1980年代独领风骚、各具擅长的理论大师们多所启发，巴代耶的作品才开始引起欧美学术界的重视。透过这些文化明星的解读／误读与播种，巴代耶的思想种子如今已逐渐在哲学、文学、神学、社会学、人类学、政治经济学等不同领域中萌芽，而他目前在学术界所享有之声誉与影响力也跟着水涨船高，与其生前相较，真可谓不可同日而语。（注5）

透过后现代主义／后结构主义者的引介，巴代耶这位「过度与逾越哲学家」(a philosopher of excess and transgression)的作品不但已成为另类行动者的灵感来源，且是极端脱轨行为合理化的理论根据。巴代耶思想中如「逾越」(transgression)、「耗费」(expenditure)、「过度」(excess)、「异质」(heterogeneity)等颠覆性较强的观念，更纷纷被以批判传统为己志的学者所挪用。令人遗憾的是，许多学者虽然热衷于巴代耶「逾越」等观念的颠覆潜力，但面对他作品中与「逾越」息息相关的情色思想却往往避重就轻；他们虽然口口声声巴代耶的理论与其小说创作密不可分，但对其令人侧目的情色小说却总是有意无意地视若无睹(averting the gaze)。(注6)

由于社会习俗的压抑、过往政权的干预、学院机制的漠视、再加上学者自身有意无意地自我设限，情色／色情文学长久以来一直被视写不登大雅之堂的淫秽作品，只能暗中私自窥阅，少在学术殿堂上公开讨论(注7)。在此种保守的学术氛围下。一般学者对情色在巴代耶思想中所扮演的角色敬而远之、避而不谈，原也是意料中事，不足为奇；但如果连以批判、颠覆传统「吾道一以贯之」之「大叙述」(metanarrative)思考模式自居的后现代主义／后结构主义者，都不能起而篇长期被主流霸权论述所消音摒弃的情色议题「仗义执言」，而仍和道学者一般见识，将情色视为淫秽禁忌，而自我设限，甚至自我阉割的话，则难免令人有「为德不足」之憾，甚至招致「自我解构」之讥。尤其是讨论巴代耶的思想而避不谈情色，更是难逃隔靴搔痒之憾。有鉴于此，本文拟以禁忌与逾越的辩证关系为主轴，翻转揭

露情色在巴代耶作品中所呈现出的多重面相。首先我将强调情色对巴代耶的重要性；然后以其小说《眼睛的故事》片段为例，探讨其情色作品中对以天主教教会为代表之性禁忌之踰越。接着，我将从宗教与情色的暧昧关系切入，阐述情色之踰越特质，并简介巴代耶特有的「排泄书写」（*scatological writing*）。最后，本文将点明巴代耶对禁忌／踰越的独特看法，以及情色在其理论中所扮演的角色。

II

作者想要强调本书的严肃性。……在这本小书里，情色直截了当地被表现出来，给心灵拉开一道裂口。……如果需要的是谎言的话，那么就随他的意愿去吧！……但是我想人总是渴望睁开双眼看清事情发生的一切，以及存在的一切；而这愿望很强烈，亦很美妙。

——巴代耶，《爱德华姐夫人》前言

巴代耶可说是有史以来首位以严谨的态度探讨「情色」这个议题的哲学家。他写作的兴趣范围相当广，除了小说、诗、电影剧本外，他也写文学与艺术评论、有关神秘宗教哲学、社会学的论文，甚至还包括经济学方面的专论。不过，兴趣尽管博杂，情色可说是巴代耶一生中的终极关怀。除了《眼睛的故事》（*Histoire de l'oeil*，一九二八），《爱德华姐夫人》（*Madame Edwarda*，一九三七）、《我的母亲》（*Ma mère*，一九六六）等着名的情色／色情小说外，巴代耶还写了三本专门探讨情色的专书：《情色的历史》（*Histoire de l'Érotisme*，约写于一九五〇年，后成为《被诅咒的部份》*The Accursed Share* 的第二册，于死后出版），《情色》（*L'Érotisme*，一九五

七），以及《爱神的眼泪》（*Les Larme d'Éros*，一九六一）。其中《情色的历史》试图从人类学的角度探讨情色的现象；而《情色》一书的内容虽和前书略有雷同但更为深入，并从历史文化的角度切入，企图从种种踰矩行为中建构出一套情色的理论，可算是巴代耶一生思想的缩。《爱神的眼泪》则探讨从已出土的史前壁画一直到超现实主义间，西洋艺术史中所展现的情色面相。由上述作品出版年份，可看出巴代耶一生中对情色议题的探讨未曾稍懈：从早期《眼睛的故事》中描写青少年对性的叛逆式探索与暴力宣泄，到晚期将情色置于人类进化史中的全盘哲思，情色一直是巴代耶关注的母题（注 8）。

我们看待巴代耶一生对情色所展现出的长期高度兴趣时，绝不可将其视为单纯之个人生理冲动使然而一笑置之。须知，在巴代耶作品中情色被赋予了深刻的意涵，换句话说，情色已与巴代耶整个人生观有着密不可分的关系，甚至成为其所榻巢之异质理论的缩影（注 9）。对巴代耶而言，人类之存在基本上是相当吊诡的（*paradoxical*），而情色具体而微地呈现出人类这种存在的处境。人活着除了必须承受各种社会习俗的限制禁忌外，尚受困于其他先天的局限，每个人均是个单独的（*individual*）存在，无法体会他人（*others*）的经验（注 10），而死亡则是人生面对的大限：死亡使人类经验局限在此生，永远无法体验此生之外，异于此生的经验（*Death is the other of everything known.*）。当然，辩证的法则告诉我们：任何禁忌出现的同时，也必然播下突破此一禁忌的种子。受制于上述种种局限，人类亦被赋予一股踰越局限的本能，而种种踰越行为也的确为有限人生创造出多采缤纷的可能性。吊诡的是，限制存在

的是死亡，而对存在局限的真正超越亦唯有死亡，亦即不复存在一途。死亡除了消极地抹杀生命外，另一方面也衬托激发出生命的意义，且进一步提供超越有限生命的另一可能性（death [as] the path-Way into unknowable and incomprehensible continuity）（Bataille, 1986, 11）。然而，死亡毕竟亦非真正的解决之道。虽然

我们向死亡深渊趋近，但并不想掉下去。……真正的喜悦唯有来自濒临死亡的快感。但死亡却会扼杀喜悦。……我们如果要享受欢愉，必须避开死亡。因此只有透过文学与祭祀牺牲等虚拟死亡的方式，方能满足我们。……我们并非要逃避死亡；相反的，我们要盯着死亡，并正面凝视它，这是我们唯一可以做的。

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

面对人类「不可能」此一（impossible）逾越的存在困境（Dans La nuit, il n'y a que la nuit.）（注 11）（Bataille 1943, 144），人们必须利用当下片刻（l'être sans délai），突破各种禁忌，追求开创「无限可能」（infini des possibles）的经验。

在此一重视个人自我的时代里，巴代耶指出唯有死亡和性具有逾越人与人之间的隔阂界限，和异己他者融成一体的「沟通」能力。虽说死亡与性是人类长久以来的两大禁忌，人们对两者其实是存着某种既惧又爱的矛盾（ambivalent）态度的。当大多数人畏惧、忌讳死

亡，千方百计试图逃避、甚至超越死神的纠缠时；却也有不少人对于死亡有所期许，视死亡为某种解脱，并向往死亡背后所蕴含的无限可能性，这些人使得人类成为唯一懂得自杀的生物。同样地，人们对性既期待又怕受伤害的矛盾情愫更是众所皆知。性与死亡因此成为巴代耶作品中一再出现的子题（Bataille 1989, 17-53）。对他而言，人类性行为不但巧妙地结合了生与死这对相生相克的怨偶，情色更是人类存在中许多看似矛盾，实则不断辩证，甚至相依相存的现象——生与死、禁忌与踰越、神圣与亵渎（the sacred and the profane）——的最佳注脚。巴代耶在《情色》一书开头即开宗明义地点出：「情色肯定生命到死的地步」（De l'érotisme il est possible de dire qu'il est appro-bation de la vie jusque dans la mort）（Bataille 1957, 15）。也就是说，情色是人类在禁忌下的产物，是人类企图踰越其存在限制的最佳写照。

III

这位上帝是个妓女，和其他所有妓女没有两样。

——巴代耶，《情色》

在讨论西方情色文学传统时，论者常将巴代耶和十八世纪末的法国作家萨德侯爵（Marguis de Sade）相提并论。后者生前私生活淫荡，恶名昭彰，终其一生官司缠身，大半辈子深陷囹圄，死后又因其作品充斥着色情暴力，公然与宗教道德传统唱反调而「遗臭万年」，甚至被不少法国人引为国耻。不过巴代耶对这位情色前辈的作品倒是相当推崇（Bataille 1985, 91-102）。五〇年代一家专门出版情色作品

的出版商因重印萨德的色情小说而遭法院查禁时，巴代耶就曾为文分开为其声援：「对那些想深入人性底层一探究竟的人而言，萨德的作品不但值得推荐，且是必读之书。」（*Pour qui veut aller au fondde ce que siginifie l'homme, la lecture de Sade est non seulementrecommandable, mais necessaire.*）（Arnaud 23）尽管如此，时至今日，大多数读者仍视萨德的作品为离经叛道、令人不忍卒读的淫秽作品，真正能／愿意去欣赏探究其所欲传达的意涵者可谓少之又少。（注 12）

巴代耶自己的小说和许多超现实主义者的作品一样，也是属于所谓「踰越写作」（*transgressive writing*）——亦有批评家称之为「身体写作」（*écriture corporelle*）——的传统。这项传统可上溯至萨德，其特色在于以情色作为其从事社会批判或价值颠覆的主要着力点。同样地，巴代耶的作品可说是对人体重新给予象征性的拨弄诠释：透过性自守愉悦／踰越（*sexual pleasure/transgression*），他试图提供某种不见容于主流论述，「足以令人致命的」知识（*knowledge*）。在一首名为〈书〉的短诗中，他写道：

我啜饮着妳的缝穴
摊开妳赤裸的双腿
像翻阅书本般
在那里我阅读着令我致命的内容。
I drink from your slit
And I spread your naked legs
I open them like a book
Where I read what kills me. (cited from Hollier 157)

在这种身体写作方式中，对性禁忌之愉悦与对书写常规之踰越交相辉映，成为一体的两面（Sollers 122）。对于一个像萨德、巴代耶这样颇具颠覆思维的小说家而言，这种踰越的身体写作方式毋宁是相当恰切的。不论《眼睛的故事》或《爱德华姐夫人》均可说是所谓的未完成的作品，这样的写作方式已踰越了当时一般小说写作的常规；而两者的内容更可说是「惊世骇俗」。其中尤以对主张禁欲的天主教会所代表的价值观之颠覆最见彻底！

众所皆知，天主教基本上是敌视肉体、排斥性爱的。肉欲被教会当局视为有碍灵修，妨害工作；性行为更被看作是肮脏污秽的事。不少早期教会的神父们私下甚至抱怨当初上帝创造人类时，为何没想出比性交更好的繁衍方式呢？圣·奥古斯都（St. Augustine）即直截了当地抱怨道：「我们都出生于屎尿之间」（Inter faeces et urinam nascimur）。此说具体而微地彰显出教会对性爱之排斥以及对人类须借性行为繁衍后代之无奈。在这种敌视性爱的原则下，唯一尚能被教会所容忍接受的，只有夫妻之间为履行传宗接代义务所进行，采男上女下（missionary position）的性行为。除此之外，一切性行为均在教会严禁之列（Tannahill 136-61）。在深受教会影响的中世纪的绘画中，撒旦（Satan）更成为情色的化身，而地狱则是其唯一的归处（Bataille 1989, 79-82）。（注 13）

由于长久以来受到教会的禁欲主张所压抑，历来西方情色文学自然而然以教会为其批判丑化的主要目标；以清贫守贞自许的神父修女更无可避免地成为其冷嘲热讽的主要对象。相对于天主教会之重视灵魂、轻视肉体、排斥性爱、提倡禁欲，情色作品往往以肉体为舞

台、情欲为配乐、性愉悦／逾越为主题搬演一出出由神父修女担纲主演，赤裸裸火辣辣的连台好戏。情色文学此项反教会（anticlerical）的传统，在 14 世纪薄伽丘（Boccaccio）的《十日谈》（*Decameron*）中已初露端倪，16 世纪的阿雷提诺（Pietro Aretino）在其《对话录》（*Ragionamenti*）中继续将其发扬光大，而后在 18 世纪末萨德侯爵的主要作品中更是到达巅峰。巴代耶的情色小说仍延续着此项传统。和其早期作品中所流露出之虔诚信仰比较起来，巴代耶小说中此项反教会的举动显得特别醒目。

巴代耶出身一个没有宗教信仰的家庭。1914 年德军逼近其家乡时，巴代耶和母亲抛弃其双目失明、且患有梅毒的父亲而逃到外地避难。同年，他投入天主教／圣母的怀抱，信仰之投入使其在这期间每星期必前往教堂告解忏悔，并曾一度想当传教士。这期间巴代耶曾发表一篇名为〈汉斯圣母院〉（*Notre-Dame de Rheims*, 1918）的文章。在此篇哀悼、缅怀、歌颂遭受德军轰炸的圣母院的短文中，字里行间充分流露出其信仰之虔诚：

此圣母院是上帝遗留给我们最崇高、最神奇的慰藉。我想只要它继续存在一天，即使是处于废墟状态，我们仍然拥有值得为其捐躯的慈母。

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

然而，巴代耶对天主教的信仰仅维持到一九二〇年即宣告结束。此后，除了自己的运气外，他不再相信任何事物。对巴代耶有相当研

究的法国学者奥立叶（Denis Hollier）指出此后巴代耶一生的作品，和后来的解构主义者一样，几乎完全建立在瓦解、批判天主教大教堂（the cathedral）所具体呈现的某种建构价值体系的压迫性结构（the oppressive architecture of constructive values），以及其背后所隐藏的意识型态，并进一步凸显导出被此结构所禁声消音，因而长期受忽略的异端杂质部份（Hollier 14-23, 36-56）（注 14）。

《眼睛的故事》一书在 1960 年代就受到宋塔（Susan Sontag）等慧眼独具的知识份子的青睐，并被公认为是本颇具艺术价值的色情小说（Sontag 83-108）。在此充满「变态性迷思」的小书中，叙述者与其女友西蒙娜（Simone）——这对年仅十六岁的青少年在其性启蒙中，充分体验「踰越局限的乐趣」（la joie d, exceder les limites）（Alexandrian 354）。尤其是西蒙娜这位小魔女，不但在其母亲身上撒尿，当着其面和叙述者交欢，更是只对不容于一般社会，变态的、残酷的、肮脏的性行为感到兴趣。在其主动引导下，他们所经历的性经验包括手淫、口交、杂交、肛交、性虐待、尿尿癖、奸杀、奸尸等淫荡行径不一而足，就是独漏了教会所唯一准许的「合法」性行为。例如，有一天，叙述者试图强迫西蒙娜就范，但西蒙娜对传统之性行为，根本提不起兴致：

她叫起来：

「你疯了！可是，我的小可爱，在床上，像个家庭妇女一样。我可不感兴趣！」

在种种离经叛道、荒诞不堪的行径中，最令人侧目的是当他们一

行人逃到西班牙塞维利亚（Seville）参观唐璜教堂时，西蒙娜不但在唐璜的坟墓上撒尿，为了挑逗并羞辱当时在教堂里聆听信徒告解忏悔的神父，她竟然一边告解一边自慰：

「神父，我还没有说出最有罪的事。」

接下来是一阵沈默。

「最有罪的是我在与您说话时还自慰。」

几秒钟过后，一阵嘀咕声，最后，她又大声说：

「如果你不相信，我可以指给你看。」

西蒙娜站起来，在告解座的视孔下，自慰起来，动作又快又准，一付痴狂模样。

西蒙娜用力敲打着告解座，叫道：

「神父，你在小棚里干什么？你也在手淫吗？」

可是告解座里依然悄然无声。

「那我可要把门打开了。」

告解座里，神父坐着，低着头，正在擦拭满头的汗。女孩搜着他的长袍，他没有表示反对。她撩起长袍，掏出又长又硬的大阳具，神父把头向后仰，面部扭曲，牙缝里发出噓声。他任西蒙娜将那话儿含在嘴里。

这时和西蒙娜同行的英国人爱德蒙爵士（Sir Edmond）打开教堂里的圣体柜，并从中取出圣体饼和圣餐杯。

她（西蒙娜）闻着无酵面饼，说：

「这些东西散发出精液的味道。」

英国人接着说：

「正是这样。这些形状像小面饼的圣体饼是基督的精液。酒呢，教士们称它是血。其实，他们是在欺骗我们。如果真是血，他们喝的应该是红酒，可是他们喝的是白葡萄酒，可知这是尿。」

接着，他们进一步逼迫那位可怜的神父将尿拉在圣餐杯中，甚至迫使他将精液泄在圣体饼里。最后，为了证明男人在被吊死那一刹那会不自禁地泄精的传闻，西蒙娜在同伴的协助下，竟然在「强暴」这位神父的同时将他勒毙以使其射精，并使人将其眼珠挖出，塞进自己的肛门内以自娱！我们很难想像上述这些骇人听闻，对天主教会极端亵渎的情节，竟然会是出自《汉斯圣母院》作者之手。由此可清楚地看出，在巴代耶作品里，跟大多数情色文学一样，宗教和色情间似乎存在着极其暧昧不明的辩证关系：一方面两者似乎水火不容，另一方面又似乎互为因果，不可切割。而巴代耶作品中最堪玩味的也就是类似宗教与情色、禁忌与逾越这种相生相克的吊诡关系！事实上，《情色》一书即可被解读成作者试图阐明圣洁／猥亵、生／死等表面上虽相反，实际上却是一体这个观念所作的努力。

IV

没有任何事物可限制淫欲。强化欲望的最好方式就是试图加以限制。

——萨德，《索多玛 120 天》引言

巴代耶曾明白指出：「情色必须和宗教史一起讨论」（*Eroticism cannot be discussed independently of the history of religion*）（Bataille 1986, 8）。这里宗教不只狭义地指西方天主教的禁欲传统，而且泛指人类性禁忌背后的宗教情怀（注 15）。那么，对巴代耶而言，情色指的又是什么呢？情色指的是不是就是性行为呢？基本上，巴代耶认为光是性行为尚还不足以构成情色；情色有时甚至不一定要和性行为有关。对他而言，动物皆有性行为；但只有人类懂得情色。在原始人

类在从动物进化到人类时，巴代耶特别注意到人类的三项进化特征：一、开始懂得工作，二、对死亡产生意识，三、对性行为有了禁忌（Bataille 1986, 31, 42）。人类为了生存必须从事生产工作，但死亡与性显然有碍工作之进行，两者遂逐渐成了禁忌；而在某一层意义上，情色则起于对性禁忌的突破踰越。动物因对性百无忌惮，对死亦无意识，无须突破任何禁忌，故动物谈不上情色（注 16）。此外，巴代耶也认为婚姻中没有情色，因为他认为婚姻中的性行为，基本上是以传宗接代为目的（至少教会主张如此），而情色却是种不事生产、完完全全纯消费的行为（nonproductive expenditure）。不同于一般理性的行为，情色基本上是种逸轨、脱序、踰越的现象：

普遍说来，情色之不同于一般行为，就如消费之迥异于累积一样。合理的行为着眼于资源、知识或，总的说来，权力的累积增进。我们借着各种方法，试图拥有更多。……但在性激情中，人们的行为刚好相反：我们不计成本地消耗精力而一无所得。高潮的感觉近乎毁灭，因此我们〔法国人〕称它为「小死」（la petite mort）。……事情的真相是：只有毫无目的的耗费才可能获得真正的快乐。

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

换言之，巴代耶眼中的情色在不同场域中虽容或有其不同面貌，

但大抵皆有一共同特色：情色之存在源于其对现存限制或禁忌之逾越。

情色只包括违规的部份。情色不断逾越外在的限制。动物之性行为 and 情色一点也沾不上边。……情色指的是逾越合法规范的非法行径。人类的性生活发展自遭受谴责，禁忌的领域，而非合法的范畴。

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

由于性器官往往也是排泄器官，和性禁忌息息相关的是人类对排泄器官、排泄行为、排泄物的避讳。巴代耶曾不客气地指出，人类这种心态根本和那些以自己卑微出身为耻的暴发户没有两样。这话怎么说呢？因为唯有人类对自己的「卑微出身」——如前述「我们都出生于屎尿之间」之叹——以及对自己排泄器官与排泄物厌恶排斥。毕竟其它动物少有嫌恶自己的排泄物的，即使是人类的婴儿，一开始对自己之排泄物并不嫌弃；只有在大人不断耳提面命的文明教化下，才逐渐改掉此一兽性恶习。在所谓的文明社会里，一切和排泄有关的行为事物全被打入黑牢，见不得天日。为了颠覆此一人类文明特有之禁忌，屎尿癖普遍在情色文学中扮演着相当重要的角色。巴代耶也在其作品中刻意凸显出长期遭受消音的排泄论述，以挑战那些鄙视排斥「肮脏」、「卑下」之主流论述（注 17）。《眼睛的故事》的读者们对该书中和排泄（物）有关的种种骇／诱人情节，想必印象深刻，

难以忘怀！

巴代耶的排泄书写有其深一层的涵意，因此他亦获得「排泄哲学家」（the excrement-philosopher）的封号。在《眼睛的故事》中，叙述者试图将性爱的「肮脏面」提升为某种形而上的叛变：

在别人眼里，宇宙是贞洁的；在贞洁的人眼里它是贞洁的。因为这些人的眼睛是被阉割过的，所以他们怕淫秽。……我不喜欢人们所说的「肉体的快乐」，的确是因为这些快乐淡而无味。一般的堕落不能满足我，因为它只能损坏堕落，而使高贵纯洁的本质丝毫无损。我所认可的堕落不仅污损了我的身体和我的思想，而且还污损了我所能想像到的一切，尤其是布满星辰的宇宙……

于是对他而言，「云河成为星星精液与天体尿液组成的奇妙洞穴」。此外，在 1931 年出版的一篇名为《太阳肛门》（L'Anussolaire）的文章中，巴代耶更以「泛性的」（pansexualiste）角度观照整个宇宙。在其眼中，宇宙犯下了所有想像得到的淫秽罪，譬如，在文章中巴代耶写道：

动物与人类性交时，搞得天翻地复……大海则持续不断地自慰着……地表复盖着火山口，这些火山口即为地球的肛门。Les animaux et les hommes font tourner la terre en côtant ... La mer se branle continuellement ... Le globe terrestre est convert de volcans qui lui servent d'anus.

由这些几近荒诞不经的「超现实」情色写作中可看出，巴代耶的情色早已超越出一般所认同的，以及一般情色作品所极力铺陈描绘的，所谓的「肉体的快乐」。在这种泛性的视野中，任何写作或阅读

行为，甚至任何涉及沟通、交流、连接（copulus）行为的，均可被赋予情色的联想，而成为交配（copulation）的行为（Hollier 67, 127）。值得注意的是，巴代耶这种种「去升华」（desublimating）、「无头」（acephalous）——以生殖器的欲求为考量（注 18）——的思考模式，完全是其反抗霸权论述的异类论述（heterology）的一种体现。如果「升华」（sublimation）意味着主流论述中将性与知识区分开来的一种无欲的知性活动，那么「去升华」即是反其道而行，追求那令人致命的知识，也就是《我的母亲》（*Ma Mère*）一书中 Rosie 所谓的「知道（真相）是多么美丽、多么肮脏的事啊！」（How beautiful, how dirty it is to know!）。

V

踰越并非否认禁忌，而是超脱它，并使之完成。……世上没有不能踰越的禁忌。通常踰越是被允许的，甚至是事先就被指定好了的。……「禁忌是被用来突破的」。

——巴代耶，《情色》

「踰越」是巴代耶理論中相當重要的觀念（註 19），泛指超脫一般社会习俗规范或主流霸权论述的脱序、逸轨思想或行为。譬如，个人要生存或社会要顺利运作与发展，有赖此个人或社会之组成份子遵守一套合乎「理性」的游戏规则；此规则基本上是以增加生产、累积财富、确保生命为原则。就这个角度而言，巴代耶踰越的观念指的是个人或群体在某些场合——如性行为、嘉年华会、或祭祀牺牲——中违反此一「理性」原则之脱轨经验。在此踰越经验中，平时有计画

之生产被不计成本之消耗花费所取代，辛勤工作变成狂欢逸乐，生命之确保则代之以失控、失足甚或死亡。尤其是性高潮时身体种种放荡行骇的失控状态，更是踰越平时所有规范的最具体表现。

踰越乃依附限制或禁忌而生。禁忌与踰越的关系。就如神圣与褻瀆的關係一般，是相當弔詭的。在宗教中，神聖代表的是令人敬而遠之、不可侵犯的禁忌，然而神圣／禁忌的事物虽令人敬畏恐惧，但同时却也在人们心中激起一股欲踰越禁忌一窥真相、一探究竟的冲动。愈是聖的，愈屬於禁忌的，愈能激起慾望。情色文學更上的鐵律是：愈是遭禁的书愈有卖点。也就是说：「禁忌产生欲望」（Taboo creates desire.），禁果（forbidden fruit）的诱惑力即在此。同样地，面对禁忌，踰越的感觉也是极端微妙复杂的：一方面享有突破禁忌的洒脱快感；另一方面卻也難免有一絲「觸犯禁忌」的惶恐感。這種快感与焦虑交加的复杂心情在情色这种「禁忌的游戏」中最是明显不过。

巴代耶的异质论述可说上承萨德的「踰越写作」传统，下启后結構主義等顛覆傳統同質思維體系之先河。那麼巴代耶對性禁忌的態度為何？他是否也像萨德一样，以突破所有的人为禁忌，回归「自然状态」为依归（注 20）？不管是萨德对传统道德之颠覆，或是后结构主义者之质疑主流霸权论述之封闭，两者尽管论述层次不尽相同，但均有一共通点：对社会上的种种禁忌压抑均大为不满，亟欲除之而后快（Richardson 7; Suleiman 128）。巴代耶对禁忌的看法则有所不同。如前所述，其情色观主要是建立在禁忌与踰越的辩证关系上。透过柯杰夫（Alexandre Kojève）的诠释，巴代耶深受黑格尔辩证思维，尤其是其 *Aufhebung*〔同时既超越又保存〕观念的影响。因此巴代耶相

当强调禁忌与踰越之间相依相存的辩证关系。也就是说踰越的基本前提是「尊重」禁忌的存在事实，并试图加以踰越，而非企图完全消除禁忌。因为如果没有了禁忌，何来踰越可言？同样地，对巴代耶而言，如果完全排除性的禁忌，情色也就不復存在。

身为首位研究情色的哲学家，巴代耶并不支持萨德「只要我喜欢，什么都可以」（*Anything goes*）的回归自然，完全放任态度。根据他对人类文明进化的长期观察，他察觉性禁忌不但是正当的（*légitimes*）、无可避免的（*inévitables*）、且是必要的（*nécessaires*）。从某一角度而言，人之所以为人，即植基于这些禁忌上。在其《不可能》（*L'Impossible*）一书的前言中，巴代耶写道：

依我看来，性之失序混乱是该受谴责的。在这方面，尽管表面上这种失序的态势乎日趋上风，我并不认为忘掉所有性禁忌是个解决之道。我甚至认为人性的可能即植基于这些禁忌上。

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

就某一层次而言，人类之情欲需要道德所加诸性之禁忌，以作为其踰越的基础，以别于动物之兽性堕落（*Alexandrian 375*）。毕竟，没有禁忌之衬托，踰越也就无法凸显出其超脱的特质与逸轨之刺激。

这样看来，巴代耶这位「过度与踰越哲学家」的情色观似乎未如想像的那麼激进（*radical*），甚至可說是保守的。他的踰越觀仍植基於禁忌的前提下，難免令人有流於嘉年華般的按時宣洩，甚至成為確

保现行体制之安全瓣膜（safety valve）之疑虑；而其泛性的情色宇宙观虽具踰越的性质，读来令人眼睛为之一亮，但仍难免流于笼统抽象，以致失去了批判的著力點。不過，從另一角度看來，巴代耶的情色观亦可说是相当基进的，他所揭櫫的异质学所强调的是主流霸权论述所排斥、无法掌控的异质杂音，这些杂音异质是流动不定的，随着主流论述的递嬗而变化，其情色的禁忌／踰越辩证关系亦当作如是观。巴代耶的情色并非一客观存在的東西，其特质在于随着禁忌之不同而有不同之踰越举动。换言之，情色是永远不会被主流论述收编，永遠被摒棄在規範之外，不斷踰越禁忌的異質、雜音。

在此突破各种性禁忌的论述已蔚为风潮的时刻，巴代耶这种既鼓吹踰越，但又尊重禁忌，看似保守却也激进，有点矛盾但又极具吊诡的態度，無疑地提供我們另一「異質的」思考向度。

※本论文初稿完成后，承蒙清华大学外语系于治中教授不吝指正，在此特表谢意。

注释

- (注 1) 巴代耶在其作品中用的是「情色」(l'érotisme) 这个字。从某一方面看来, 他有关情色逾越禁忌的主张似乎更接近所谓「色情」(la pornographie) 的特性, 但他对情色的看法却也和一般人对色情的认知有相当大的出入。有关情色与色情之复杂关系, 请参阅我在另一篇文章(情色／色情文学／政治)中的讨论。
- (注 2) 本论文有关巴代耶小说中之译文取自林林所译之《爱华姐夫人及其它》一书, 并酌情略加更改。
- (注 3) 虽然巴代耶对西方传统中讲究同质(homogeneous)、完整封闭的思想价值观体系的批判, 和后现代主义等思潮有异曲同工之处。但亦有学者认为两者的基本思想仍存有不少杆格之处、难以相提并论, 因此对目前流行将巴代耶解读为后现代主义或解构主义者的做法, 表示不以为然(Richardson 4-11)。
- (注 4) 这些文章后来以《向乔治·巴代耶致敬》(En hommage à Georges Bataille) 为名, 集成一专辑, 出版于 1963 年八月~九月号的《评论》(Critique) 期刊, 该杂志为巴代耶于 1946 年所创刊。
- (注 5) 一九九〇年出版的《耶鲁法国研究季刊》(Yale French Studies) 第七十八期特别为巴代耶制作专辑, 其受重视的程度可见一斑。然而一九四九年巴代耶自己期待最高的书 *La*

Part maudite 出版时，却只售出大约五十本而已。严格说来，巴代耶生前并非学术界人士，他和同时代的许多超现实主义（surrealists）一样，认为要享有真正的自由思考环境，必须和「要求思考」的学术圈保持适当的距离（Richardson 16）。

（注 6）罗兰巴特虽对《眼睛的故事》一书中暗喻与转喻之演变有极精彩的剖析，但对其指涉之情色内容却也避而不谈。而德希达在讨论巴代耶时，更是只字未提情色。相较之下，女性主义者从性别政治的角度切入，探讨巴代耶的情色作品时的态度，则显得开放大方得多（Suleiman 122-30；Barthes 119-27）。

（注 7）有关学术界对情色之压抑手腕，请参阅拙作〈情色／色情文学／政治〉页 14-15。

（注 8）在《眼睛的故事》之前，巴代耶曾写了一部名为 *W-C* 和排泄有关的作品，后为其所焚毁。不过其中一章〈肮脏〉（Dirty）后来成为另一部小说《天之蓝》（*Le Bleu du ciel*，1936）的前言（Hollier 117）。此外在 1957 年，巴代耶也曾投注不少心思准备筹办一份定名为 *Genèse*，专门探讨情色的刊物，后因与出版商发生口角而作罢（Richardson, 22）

（注 9）巴代耶虽在不同场合曾以「异质学」（heterology）、「排泄学」（scatology）、「神圣社会学」（sacred sociology）、「内在经验」（interior experience）等不同名词称呼其思

想，但在晚年则宣称其所有作品可以「情色」一词代表（Hollier 75）。

（注 10）巴代耶将经验视为追求人生各种可能的旅程（J'appelle Experience un voyage au bout du possible de l'homme.）（Bataille 1943, 19）。而这经验有时是某种超出所有认知论述范畴，不可言说，不可知的赤裸状态（le non-savoir dénude）（Arnaud 28）。

（注 11）巴代耶描述他所谓的「内在经验」，就如同身处黑夜中的当下，是种「苍白」（pal）的经验，就像是「迷途小孩的黑夜」（la nuit de l'enfant égaré）（Arnaud, 32, 46）。

（注 12）1950 年代起，不少著名的法国思想家如 Pierre Klossowski, Maurice Blanchot, Jean Paulhan, Simone de Beauvoir 等均纷纷开始「正视」萨德的作品为其辩护。英国小说家 Angela Carter 更是少数能够「欣赏」、挪用萨德的女性主义者。有关萨德作品中的哲学，请参阅 Klossowski 和 Airakinen。

（注 13）一直到不久前，法国的国家图书馆（la Bibliothèque nationale）仍将馆内收藏情色禁书的部门称之为“l'Enfer”——亦即「地狱之意」。

（注 14）奥立叶有关巴代耶的专著目前已成为研究巴代耶所必读之书。值得注意的是其英译者 Betsy Wing 将其原书名《协和广场之掠取》*La Prise de la Concorde* 译成《反建筑》（*Against Architecture : The Writings of Georges Bataille*）颇具深意，因为每个时代具代表性的建筑物往往能够反映出当

时的主流意识形态所代表的价值体系。

（注 15）巴代耶：「宗教的本质在于将某些违反禁忌的行为入罪」

（The essence of religion is to single out certain acts as guilty Acts, namely prohibited ones）（Bataille 1989, 70）。

（注 16）在《爱神的眼泪》中，巴代耶进一步指明，人类情色和动物性行为之分野在于前者特具之「邪恶」（diabolical）性质。

在此「邪恶」意味着性与死亡的结合（Bataille 1989, 24）。

（注 17）对排泄秽物之不同态度是巴代耶和超现实主义代表人物布烈东（André Breton）争议的焦点之一（Hollier 98-115）。

（注 18）"To think the way a cock would think it if it were at liberty to demand what it needs"（"Arrivé ici" here cited from Hollier 105）。

（注 19）中文读者可参阅蔡淑玲教授在〈巴岱仪的否定与踰越〉一文中的精采剖析。（注 20）「以自然为师」是萨德书中人物放荡行为的准绳。此论点可以《房中哲学》（*La Philosophie Dans La Boudoir*）一书中 的 Dolmancé 为代表。

引用资料

中文资料：

林林（译）。《爱华姐夫人及其它》。台北：金枫出版社，一九九四年

蔡淑玲。《巴岱仪的否定与踰越》。《中外文学》。台北：1995 年 7 月。

赖守正。《情色／色情文学／政治》。发表于第六届中华民国英美文学研讨会，1995 年。

外文资料：

I. Works by Georges Bataille:

The Accursed Share, Volmes II & I1I. Trans. Robert Hurley. New York: Zone Books, 1991.

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

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

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

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

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

L'Expérience intérieure, Gallimard 1943.

- Les Larmes d'Éros*, J.-J. Pauvert 1961,
L'Impossible, éd. De Minuit 1962.
Ma méré, J.-J. Pauvert 1966 (rééd. "10/18")
Madame Edwarda, sous le pseudonyme de Pierre Angélique, 1937; repris
chez J.-J. Pauvert en 1966 (rééd. 《10/18》) .
My Mother/Madame Edwarda/The Dead Man. Trans. Austryn Wainhouse.
London: Marion Boyars, 1989.
Story of the Eye. Trans. Joachim Neugroschal. New York: Penguin, 1982.
The Tears of Eros. Trans. Peter Connor. San Francisco:City Lights
Books.1989.
Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939. Ed. Allan Stoekl.
Minneapolis: U of Minnesota Press, 1985.

II.Secondary Sources:

- Airakinen, Timo. *The Philosophy of the Marquis de Sade*. New York:
Routledge, 1995.
Alexandrian. *Histoire de la littérature érotique*. Paris: Payot, 1995.
Aretino, Pietro. *Aretino's Dialogues*. Trans. Raymond Rosenthal. London:
George Allen & Urwin, 1972.
Arnaud et Alain. *Bataille*. Paris: Seuil, 1978.
Barthes, Roland. "The Metaphor of the Eye." Reprinted in *Story of the
Eye*; pp.119-27.
Carter, Angela. *The Sadeian Woman and the Ideology of Pornography*.

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

从病理到政略

——搞歪一个社会学典范

朱元鸿

摘要

本文透过酷儿理论近来发展的部份议题，回溯社会学知识发展中的医疗模型思考脉络，检讨涂尔干的常态／病态判分，功能论的偏差／解组与社会控制，以及社会问题与精神病学理化思考。相对的，借着康吉莱姆对于常态／病态概念的科学史讨论，以及阴阳儿医学处置的批判分析，本文试图说明「常态」与「自然」本身乃价值冲突的政治问题，并进一步讨论医疗体制内外的常态化政略。最后，本文讨论酷儿政略，为其界定较广的脉络，不限于反对异性恋体制，而在相对于常态化政略的警觉。

〔常态或病态现象〕……科学是否有办法进行区别？这个问题至为重要，因为科学，尤其是有关人的科学，将要扮演什么角色的理解，就看这个问题的答案而定。——Emile Durkheim（注1）

'Queer' 的批判锋刃与其说是指向异性恋，不如说是指向常态，而常态包括了学术界里的常态事务。——Michael Warner（注2）

一、遭遇？

一九九四年七月，美国社会学会的理论专刊 *Sociological Theory* 出了一期酷儿理论（Queer Theory）专辑，集结了六篇论文。Steven Seidman 在主题引论指出，在晚近的同性恋理论争议中，社会学者不曾扮演重要角色，部份原因是，社会学者不曾批判地探究过「性」

(sexuality)、同性恋与异性恋等范畴，不曾质问过同性／异性二分作为性事的现代体制所具有的社会作用；更且，欠缺历史观点的社会学者，将同性恋研究抽离了现代性与政略的问题脉络（1994: 170）。Steven Epstein 一方面遗憾晚近的酷儿研究忽略了「社会建构论」观点曾在社会学重要思潮中汲取火药，而视「社会建构」观点——就像自宙斯脑袋涌现的雅典娜——全然涌自傅柯的脑袋；另一方面，当社会学者遭遇到经常挟带后现代术语的酷儿理论，却像遭遇到素不相识的异形力量（an alien power）（1994: 189）。

专辑中其他论文也都催促酷儿理论与社会学的对话。ChryslIngraham 认为 1970 年代女性主义社会学以性别研究的贡献曾有力的挑战了主流社会学的理论与方法论预设，然而由于批判深度未及于异性恋体制，使得异性恋常规的预设仍然流通于当代的性别理论；Ingraham 认为资本主义父权社会的物质条件，牵涉异性恋体制的程度更甚于牵涉性别范畴，因此近来的酷儿理论与政略争议不仅挑战了女性主义社会学也冲击了整个社会学的基础（1994: 204-8）。ArleneStein and Ken Plummer 则认为从酷儿理论的挑战中，可以有机会将「知识社会学」的宣称用来检视社会学自身所陷的种种领域预设（domain assumptions）（1994: 184）。Janice Irvine 觉得主流社会学对酷儿研究无动于衷，甚至有关性的研究在学科内显得缺乏正当性（illegitimacy），其实透显了社会自身的典范局限，因为除了将同性恋当作社会问题的研究对象，主流社会学欠缺宽广的视角来探讨这些议题。同样的缺陷也解释了为什么近来有关差异政略与文化研究的各种学术议论中，社会学的声音微弱贡献稀少（1994: 233-4）。

这几篇论文的语调给予一个印象：这是个骚动的遭遇（encounter），而且感到被边缘化的是社会学。出现在社会学理论刊物上，至少展现了清晰的诉求：对晚近的酷儿理论，社会学应保有开放的注意力与持续相干的活力。然而对于社会学帝国观点而言，很难说这样的诉求会有什么效果。在国内某次社会理论研讨会上，对这类议题的反应，我听到的评论颇表达了些征候：「这些东西总会过去！」就如年至耄耋，不再有能力注意、不再在乎那些不成熟的骚动，「这些东西总会过去！」即是一种安慰，也表达了让自己成为过去的意志——a will to pass away！

二、奇怪的胎记？

社会学与性（Sexuality）的研究，果真是素不相干之后的陌路遭遇？鲜少有人注意一项知识起源的巧合：性学（sexology: science of sex）与社会学（sociology: science of society）几乎同时出现于十九世纪末叶的一、二十年。性学之「父」（注 3）Krafft-Ebing 于 1887 发表 *Psychopathia Sexualis*；而社会学则由涂尔干于 1890 年代首创为一门学科，并发行第一份刊物 *L'Année Sociologique*。（注 4）这是个无谓的巧合？或者，这两块知识的新大陆之间真有些值得探索的古怪关连（queer links）？

傅柯在《性史》第一卷里指出，十九世纪后叶，随着性事科学——包括精神分析——的出现，在权力的裁判形式（juridical forms of power）之中检验认同（quest for identity）的脉络似乎也就清楚的形成了。一个由医学、精神治疗、刑法学、教育学交织成的性事体制支

配了从家庭教养开始的社会控制。这些专门知识详细描述了各种边缘性事，也同时在描述中构成了类分个体的各种性变态（perversions）。以同性恋为例，从原本一时越轨的 sodomy，被构成成为一种牵涉人格认同的性事形式，牵涉从童年期开始的个案历史，甚至牵涉一套解剖学或生理学的特殊类型，也就是说，同性恋成为一个物种（a species）（1978: 43）。

傅何有时用「医学——性事体制」（medico-sexual regime）一词，来指称十九世纪构成繁多性变态物种的知识操作。裁判性变态的基础，不单纯是违反法律（law），而是在于违反自然（nature）——当然自然仍作为一种裁判的律法。以往对于性事的法律禁制与惩罚，其严厉性在十九世纪渐渐减轻，甚至于法律本身都逐渐委付于医学的裁决。而且，这个时候出现繁多的性变态学名，许多是以往法律所无知或不知如何处置的，而这些医学发现的目的并不在于压制这些性变态，而是为其赋予可分析、可检视、可类分、可理解，尤其是可据以识别个体的实在性。原来无序无常的性事，逐渐被医学体制编纳为失常（病理）的自然规则（a natural order of disorder）（1978: 44）。

在「自然」中确立「检验认同」的判准，直到今日仍然可以找到鲜明的范例。Judith Butler 注意到细胞生物学最近有关性别主判基因（master gene）的争议（注 5）：麻省理工学院的 David Page 曾于 1987 年宣称在 Y 染色体一段特别的 DNA 序列中找到了性别的主判基因，他们将其命名为「睾判因」（TDF or testis determining factor），宣称这是驱动所有性别二形（dimorphic）特征的二元转辙关键。依据这篇论文，他们的 DNA 样本来源非常特殊：具有 XX 染

染色体却经医学判定为雄性者或具有 XY 染色体却经医学判定为雌性者。Page 研究的假设是：一定有一段无法显微观测的 DNA 决定了雄性，而这段 DNA 又从其正常位置的 Y 染色体移位到其他染色体而且难以找到。我们唯有假定（a）这段无法侦测的 DNA 序列，并且（b）证明其位移性，才能解释 XX 雄性与 XY 雌性的现象。

然而，有个问题始终困扰着 Page 的研究：据信是决定雄性的那段 DNA 事实上也出现于雌性的 X 染色体中。Page 的回应是：那么或许问题判分不在于这段基因序列在雄性中有（presence）而在雌性中没有（absence）；或许关键是这段基因在雄性中具活性（active）而在雌性中不具活性（passive）。这项假设仍未经证实。而且 Page 的 DNA 样本遭到 Anne Fausto-Sterling 的质疑：这些 XX 雄性与 XY 雌性是依据外部性器而被认定为雄性或雌性，而两者都没有可育的生殖细胞，因此是否能称为 XX 雄性或 XY 雌性都是个问题。Judith Butler 则指出，在 Page 研究的推理与假设过程中，「性别判因」被化约写「雄判因」，再化约为「睾判因」，从未有人设想过「卵判因」，而雌性总是被理解为雄判因的欠缺（absence）或非活性（passive），因而定义上就不具有成为研究对象的资格。

生物医学企图为生理性别（precultural sex）找寻判因，然而文化偏见，透过（文化的）性别意涵（gendered meaning）却早已形塑了生物医学研究的推理与假设的识框。更值得注意的是，生物医学的语言也广泛参与了其他的学科语言，并且在看似科学发现或超然描述的知识运作中继续复制许多文化沈淀。

Jeffery Weeks 指出，在性学传统之下，sex（所谓的生物性别）、

gender（所谓的文化性别）与性（sexuality）最终都被炼锁于生物的必然式（biological imperative）。包括同性恋在内的各种性异常都借着医学化与病理化而成为自然化了的（naturalized）性模式与性认同（1985: 69）。Alfred Kinsey 质疑了精神治疗模式以「是或不是」二分同性恋与异性恋，而以连续性的尺度取代之，虽然有助于减轻将同性恋当作判然变态种类的恐怖效果，这样的理论却仍然是以生物医学为模式的自然化论述。

在近一个世纪的性学论述里，Weeks 发现充斥着延续启蒙思潮对于科学进步与科学超然的信念，而科学的严肃与热中却明确的表现为准道使命的语调（missionary tone）。Magnus Hirschfeld 一面建立 The Institute for Sexual Science，一面推动 The World Congresses for Sexual Reform。1920 年代以来的世界会议中，举凡讨论不正当行为的检禁、婚姻与离婚法律、生育控制、对堕胎与同性恋的制裁，以及其他优生学议题，都集结了世界首要的性学专家（1985: 71）。超然的科学家男一面就是性规范的宣传家，科学成为干预介入的合法化依据，性学知识成为情欲行为的规范性定义的来源，而直到今日，各种性道德运动仍在性学研究结果里选择性地找寻证据（1985: 79）。

透过法律、医学、社会福利机构、宗教组织……性学深深的纠结在傅柯所谓 biopower 的现代权力形式中。性学专家具有合法化与非法化的权力。科学超然（scientific neutrality）是令其权力更为精致的婉言（euphemism）。就像「自然」成为「法律」更为精致的婉言。当生物医学的语言将「性」判分为正常与异常，当正常与异常成为界定个体、检验认同的人格范畴，问题也就全然在于找寻异常原因的病

因学（*etiology*）了。病因学的问题意识，本身就是个被视为当然的常态化政略（*politics of normalization*），却同时是个掩埋其他政略可能的铁丘坟。

然而少有人注意，社会学不仅几乎与性学同时诞生，也长着这么一块类似的胎记。

三、判分常态与病态的法则——读涂尔干

至今满 101 年的涂尔干社会学经典 *The Rules of Sociological Method* [1895] 有一专章标题为「判分常态与病态的法则」（注 6）。涂尔干把这个问题——是否能判分常态现象与病态现象——视为科学，包括社会学，所具角色的关键问题。如果对科学而言无所谓善恶问题；如果科学只能决定因果关系，只告诉我们什么是实然，而不是能指引我们应该追求什么可欲的目的；那么科学就被剥除了所有实践的效能而最后也就丧失它存在的理由，因为所获得的知识若不能指引我们的生活，它对我们还能有什么用处呢？而且如此我们生活中可欲的目的就只能交付于情绪、本能、冲动等无意识的暗示。理性的社会学必须逃脱这样的玄秘论（85）。（注 7）

涂尔干在生物医学的语言里找到了问题的解答：

对社会而言，就像是对个人，健康是善的、可欲的，疾病则反之，是恶的，要避免的。如果我们事实本身的内涵中发现客观判准，使我们能在社会现象各个层次中科学地判分健康与疾病，那么科学不但能遵循其自身的方法，也将足以指引实践的事物……〔知道了健康状态〕也就确立了我们所有实践推理所依据的规范（86）。

涂尔干警告我们必须谨慎的避免出于任何意识形态而拟定常态与病态的判分。即使就生物学意义而言，病态的判断也必须考虑不同物种的不同发展阶段。例如，生产不但痛苦而且有致命的风险，却不能算是病态。妇女排经不但苦恼也易致病，但是没有或过早停止排经却可能是病态现象。同样的，如果老年被视为疾病，将如何区别健康的与有病的老人？疾病也未必陷我们于不可救药的状态，有时只意味着我们必须以一种与众不同的方式来适应；甚至有时疾病是有用的，例如我们自愿接种疫苗，以增强我们存活的机会（88-9）。

涂尔干也指出，以存活或死亡的机会来判分病态，在社会学层次而言有更大的困难，因为我们甚至难以判定一个社会在何时算是诞生，何时算是死亡。某些现象被视为对社会有害而被称为病态，然而有害的现象也可能另有补偿性的利益，可能好处更多于害处，也可能有人们一时难以认识的利益（90）。有人认为当今宗教信仰的瓦解是社会病态，有人却认为宗教信仰的残余才是病态现象；社会主义者认为当今的经济组织是病态的，传统经济学者却认为社会主义的趋势才是病态的。涂尔干铺陈这些困难，不是为了缩手，而是强调常态／病态的判分不能托付给各种意识形态的先验偏见（91）。而涂尔干所建议的判分法是统计与生物学推理的综合：对某个既定类种（或社会类型）、在发展中的某个既定阶段而言，**normal type** 就是统计上分布最普遍、次数最多的 **average type**。常态型明显的具有优势意涵：

若说分布最广的组织形式不是最具优势的，那就令人费解了。如果不是它们能使个体更能抗拒各种毁灭因素，它们如何能在广为不同的状况下存在？反过来说，其他形式如此稀少，不止因为——就平均数量而言——那

些形式下的个体更难以存活。前者（常态型）在数量上更多（greater frequency）就足以证明它们的优势（93）。

涂尔干认为，普遍性（generality）就是常态现象的外显特征。但是常态性还需要另一种检验方法。因为整个类种（或社会类型）都可能处于演化过程中的过渡阶段而仍未固定在一个确定形式之下。一时的常态型可能只是基于过去关系而呈现的事实，却并不符合新的存在条件。这时，〔看似的〕常态性，其呈现的普遍性是假的，只因盲目的习惯而续存（94-5）。这另一项检验的判准就是「功能」。我们不能说「有用的」就是「常态的」，例如「治疗」对病体是有用的，但只有在疾病的异常状况下才有用，因此不能算常态现象。但是任何能算是「常态的」现象却可以说都是有其功能的，因此在统计分析呈现了「普遍性」之后，「功能」分析是检验与确认常态性的方法（96）。

这篇专章的最后部份，涂尔干以犯罪（crime）为例，说明如何应用上述法则判分常态与病态的社会现象。选择以犯罪为例，因为「犯罪之为病态，看似最无争议，至少所有犯罪学家都同意这一点」（97）。涂尔干要争议的是：犯罪有其常态形式，过高的犯罪率诚然是病态，但是犯罪行为的存在却是「常态」的社会现象。就社会学而言，犯罪是常态的，不仅因为没有任何社会能够完全免于犯罪（普遍性），更因为犯罪是任何健康社会的整合因素（功能）。构成犯罪的行动冒犯了集体的情绪（collective feelings），而无论是为了穿透个体的意识，或是为展现更高的权威，集体的情绪都有必要保有相当的

强度。在任何社会，若某些被认为是犯罪的行为消失了，这个社会将会开发新的犯罪行为以替代成为集体情绪所依赖的活泉（98-9）。

涂尔干举了个精彩的例子：**想像一个圣徒社群**（a community of saints），例如一个完美的修道院，在里面不会发生一般社会所认为的犯罪，然而一般人们认为不足道的小过失却足以激起丑闻，其强度一如一般社会中对犯罪的反应。如果这个修道院动用权力来审判与惩戒，那么这项行为的后果也就如同犯罪（100）。涂尔干引出了一项重要论点：为一项行为赋予犯罪特质的，不是这项行为的内在意义，而是共同意识所归诸这项行为的重要性（101）。

涂尔干也注意到了法律与道德的可变性，而且指出犯罪本身在法律与道德的演变过程中具有积极的角色。当犯罪存在时，集体情绪不仅具有演变出新形式的弹性与可塑性，有时犯罪甚至预示了未来道德性的演变方向。涂尔干举了另一个有趣的例子：**苏格拉底是罪犯**，而他的罪行是独立的思想。而且苏格拉底不是特例，历史中许多犯罪都曾为日后新的道德或信仰铺路。然而当时成为犯罪的时候，却都冒犯了共同意识仍然强烈的情绪。在这个观点下，涂尔干驳斥当时流行的观点——犯罪是全然非社会的、寄生的、异类——而认为罪犯『在社会生活中扮演常态的角色』（102）。

涂尔干提出了一段颇堪玩味的反论：

如果社会真是一种疾病，那么惩罚就只能被视为一种治疗，而所有环绕的问题也就在于惩罚应该如何完成治疗的角色。但是如果犯罪不能被当作病态的，那么惩罚的目的就不可能是治疗，而其真正的功能也就必须另作解释了（102-3）。

在结论中涂尔干以他所谓判分常态与病态的法则批评了几个当代的论点。**Garofalo** 等义大利学派的犯罪学者将每个社会普遍存在的惩罚机制当作违反自然的现象；社会主义者将普遍存在的资本主义组织当作病态的；史宾塞将行政的中央化与政府权力的扩张当作一种罪恶；这些论点完全漠视现象的「普遍性」与「功能性」作为「常态性」的判准，只会强化偏见并且更令我们深陷于错误之中：要嘛因为目标遥不可及而令人绝望，要嘛就驱策人们草率地投入革命行动（103-4）。只有当健康的状态可由客观的法则界定，而欲求的目标符合这个状态，才能够避免这样的实践困境——这他是全章的结语：

我们只需要稳健而坚定的维持常态状况，当其被扰乱的时候将之重建，如果发生变迁叫重新发现常态性的条件。政治家的责任不再是将社会粗暴地驱策向他所偏爱的理念。他的角色更像个医生，借着保持良好的卫生而预防疾病的发生，一旦疾病发生则施以治疗（104）。

四、摊解医学寓言

之所以不吝篇幅地仔细重读涂尔干，因为他模棱的遗绪几乎像麻花般地卷绕在功能论、社会问题、社会控制等几个最为壮硕的社会学传统中。

「判分常态与病态的法则」一篇以「科学」的实践角色作为关键问题而展开「健康／疾病」的医学类比（**analogy**），而最终竟然以医生的角色来界定「政治家」的责任。看起来有点意外，然而以科学方法确立常态性作为实践推理的依据，正是涂尔干认为使思想有助于行动、跨越科学与实践之鸿沟的途径：**Science** 与 **Politics** 因此可以是

同一个 **Vocation**。其实，社会科学家与政治家看起来都像是医生，有什么特别奇怪呢？教育家、老师、社工员不都可以像医生一样，以裁判常态性作为生涯？常态性指引实践的逻辑，傅柯的认识要远超过涂尔干：

常态性的裁判到处都是。我们处于一个老师裁判、医生裁判、教育家裁判、社工员裁判的社会；常态性的普遍统治因它们而建立；每一个个体的身体、举措、行为、态度、成就，都受其支配。一个监禁网络，其影响与播散形式，及其干预、配置、监视、观察的体系，已大大的增强了现代社会的常态化权力（Foucault 1979：304）。

社会学这门学科在现代的常态化社会里当然有其重要角色，或许还占有较高的位置，因为涂尔干主张社会学所关注的对象不（仅）是个体层次的偏差，而是社会现象的常态／病态。1920 年代流行的社会病理学（**Social Pathology**）在 1930 年代以后成长为相当显赫的领域：社会问题与社会控制。Talcott Parsnos 讨论「偏差行为与社会控制的机制」（1951: 249-325），Robert Merton 则将社会问题界定为社会解组与偏差行为两个层次（1961），都仍以医学的健康／疾病模式来界定问题：在社会中找寻造成不稳定或搅乱均衡状态的过程，将这些过程或征候标示为偏差或社会解组，将社会中有助于稳定状态的特质视为「功能的」（**fullctional**），而破坏稳定状态的则视为「反功能的」（**dysfunctional**）。

事实上，对于医学寓言的抗拒与质疑，自 1940 年代起也持续不断。C. Wight Mills（1942）质疑「社会病理学家的专业意识形态」，

认为不可能找到一个像人们接受有机体健康判准那样一致接受的健康／病态行为判准。**Thomas Szasz** 则指出，将生理疾病的隐喻用于心理疾病（也像用于社会疾病一样）本身就是个神话：

随着与日俱增的热中，医师，特别是心理医师，开始将它们所察觉到的任何功能障碍的迹象都称为「病」，不管他基于什么常规。于是广场恐惧症是病，因为人们不应该害怕开阔的空间。同性恋是病，因为异性恋是社会常规。离婚是病，因为表示婚姻失败。犯罪、艺术、不受欢迎的政治人物、参与某些社会事务、或拒绝参与——所有这些以及其他种种，都被指称为心理疾病的迹象（1961：44-5）。

进入 1960 年代，超然的医学模型所遮蔽的政治面向逐渐受到注意。什么是「功能的」，什么是「反功能的」，什么规则受到强制执行，什么行为算是偏差，经常牵涉社群内的派系策动，也经常是政治斗争的结果，因此本身就是个政治的问题（**Brotz** 1961）。**Erving Goffman** 以田野经验质疑精神病院的医疗模式，指出建构院内病人的，不是疾病而是精神病院：「病理」的概念将注意力导向病人「在情境中的不当行为」，院内工作者只顾忙碌的记录任何不顺从、讨人厌、惹麻烦的行为，而诊断判决，除了少数极端病例，多出于专业文化的我族中心观点，既不考虑病人行为所源自的文化或次文化脉络，也不顾病人本身的行为理由。安静顺从的病人获得善待与奖励，惹麻烦不乖顺的病人受到降等与惩罚，因此「病理」的诊断成为精神病院内特殊利害关系的政治判断（1961: 360-4）。

Spector and Kitsuse 认为支配社会问题定义半个世纪的功能病因论（functional etiologic approach）有其局限。他们提出社会问题的建

构论，指出社会问题本身就是声求的活动（**claims-making activities**）。社会学者并不仅是超然的研究社会问题，而是社会问题的参与者，从研究经费的争取、研究结果、意见发表、游说与代表，社会学者就如同社会改革者、道德运动份子、立法过程的代表，在政治的冲突中界定社会问题（注 8）。而且作为声求的活动，他们也不例外的找寻支持的道德立场，表达义愤与谴责：这种事情不该发生！这样不对！这样不公不义！这种状况令人难以忍受，不应该被容许！那些人应该受到如何的处置！为什么？因为那样违背了……有害……羞辱……腐化……堕落……剥削……压迫……危险……不负责任……

那么，回顾之下，涂尔干以来，我们到底丧失了什么遗产？或甩脱了什么包袱？有如 **Raymond Aron** 评论的：涂尔干想要做一个纯科学家，但却不妨他坚持社会学唯有能改进社会才有价值。而科学地判分常态与病态的社会现象，是中介的关键，唯能如此，科学才能辩护改革方案（1965: 66-7）。若健康／疾病的医学寓言不再有效，而诊断治疗的超然模式又瓦解为价值冲突的政治模式，那么「以科学辩护改革方案」就很难保有涂尔干相信的那般当然（**good faith**）而不遭受伪善的嘲讽。

然而，涂尔干模棱的遗绪值得谨慎的解析，让我们避免粗鲁的抛弃一切。即使在〈判分常态与病态的法则〉一文中也有一些影响极其深远的洞见，其价值既不依赖于医学寓言，也不因医学寓言的绣蚀而稍损。涂尔干指出社会对于罪犯的惩罚并非为了治疗，也不仅是直接的「保护」社会，而是仪式性的表达并强化集体情绪维系制度化的

价值。犯罪与偏差的质性并非内涵于行为本身，而来自于社会的赋予或建构。这些洞见指引了 Parsons 对于偏差与社会控制的功能论解释，也一样指引了 Mary Douglas (1966)，Kai Erikson (1966) 与 Howard Becker (1963) 对于宗教不洁、脏、犯罪与偏差视为社会生活中确认道德意义的建构论观点。行为的偏差形式不具有自然的质性，而是衍生于禁制他们的社会力量。Jennifer Lehmann 甚至提示，社会同时乃创造与强制力量之源，个体乃社会所建构，这些涂尔干洞见似乎预示了阿图塞与傅柯的部份观点（注 9）。我们不需要迂回的牵连，就以涂尔干自己的具体例子来说：想像一个圣徒社群、苏格拉底是罪犯，这些例子与医学—病理寓言的「自然化」效果其实是相捍格的，反倒有趣地说明了犯罪或偏差之为社会建构的政治效果。

刻意解开涂尔干医学寓言的包裹，修道院里的丑闻，苏格拉底的犯罪，都是充满政治意义的事件。然而，与其就这样抛弃医学寓言，不如进一步经由解构常态与病态的判分模式而让政治的问题意识脱颖而出。

五、病态的？创规的？——读康吉莱姆

康吉莱姆 (Georges Canguilhem) 对当代哲学与科学史的重要贡献在于对「生命科学」的认识论与方法论进行了历史地检视，而其探究的轴心问题就是健康与疾病、常态与病态的概念。

如果说社会学的病理概念是从生物医学借来的思考模式，那么生物病理学也一样预设了其他学科的影响。康吉莱姆引述怀海德：

任何专门学科都必须以其他科学的成果为预设，例如生物学以物理学为预设。而经常所借取的却是其他科学卅、四十年以前的成果。我童年时的物理学命题对今日的生理学思维正发挥着极大的影响。（注10）。

然而只有生物学或生理学才有所谓病理学，却没有所谓物理、化学或机械的病理学，那么如何能说病理的思维模式是借取的？整个「医疗」的概念（**medication**）对「自然科学」（**physical sciences**）而言是很不自然的（**distasteful**）。医疗的目的是将某些属性复原到自然型式（**natural type**），而自然属性（**physical properties**）却从来就不会偏离自然型式，也根本不需要复原。在自然科学中并没有任何生理学所谓的治病的概念，所有的运动都顺从于自然的法则，不会有所谓病态的物理或病态的机械。而病理学思维向自然科学借取的正在于：将 **natural type** 当作 **natural type**。例如孔德（**Auguste Comte**）就认为生物学知识的进展在于将病态的生命与自然的法则相统合（**Canguilhem 1994: 347**）。医疗或病理的思维，用康吉莱姆的标题来说，是把「自然当作一个目的论过程的终点」（**1994: 344**）。

涂尔干以普遍性或统计通态（**average type: most frequent forms**）为常态的判准，也同样是生理学家企图为常态概念所找寻的客观判准；两者都企图找寻「自然的」常数（**natural constants**）作为常态的客观定义。然而康吉莱姆质疑：那么我们将如何理解异例与变种在生物学（以及社会学）上的意义？动植物界的变种可能是一个新物种的起源，一个常态之下的异例可以发展为另一个常态。难道可以说，一个异例或变种发生时，既是病态的，因为偏离统计常态型，又是常态的，如果他存活繁衍成新的物种？一个异常的个体——也就是偏离统

计常态型的个体，例如一个无翅的果蝇〔或一位酷儿〕——究竟是个有病的个体？还是个生物学〔或生活方式〕上的创新？保守的生物学家往往带着敌意或怀疑，强调变种是退化、病态、难存活的形式，但是如果换个观点，将生物学的常态性视为生物构造、行为与环境之间的互动关系，那么生命形式的变异就保持了成功适应的弹性，避免因过度专化而遭到不可逆转的灭绝。缺乏变异的常态型即使数量众多而且普遍，也有可能条件改变之后成为消失或灭绝的形式。而在生物界，随着生存条件的改变，新形式取代旧形式而成为常态的，所在多有（Canguilhem 1994: 352-3; 1991: 263）。

康吉莱姆扭转了判分常态与病态的思维：常态与病态不该是对立的范畴；所谓病态的，在某些条件下其自身就是常态的。事实上，在既给的情境中，任何存活的生物都是常态的状况，没有所谓常态的环境，也没有生物构造就其本而言是常态的，而是生物与环境之间的关系界定了什么是常态。生命本身就是创规活动（**normative: establish norms**），因此常态（**the normal**）是生命的普遍范畴。康吉莱姆引述柏格森：「并没有所谓失常（**disorder**）的生命形式，只是有些形式的『常』（**order**），是我们不知道、不理解或不期待、不喜欢」。同样，病态与异常（**abnormal**）只是不符原先已受确认的常规，却不可能是个没有常规的状态——生命形式就是有机体与环境间的常规关系——尽管其常规是不受认识或未受认可的（1994: 351）。

康吉莱姆仍然保留健康与疾病的概念，却将其范畴与内涵重新界定。健康是创规性（**normativity**），而不仅是常态性（**normality**）。任何常态性如果能够忍受既有常规所遭受的违逆侵害，能够克服矛盾

处理冲突，能够向未来的可能性开放，就是创规性，就是健康。任何常态性局限于自我保存，敌视任何灵异，不能够适应新的情境，都已丧失了创规性。环境是无常的，健康就是生命体经由容许自身变异的余地或宽容度而忍受环境的变化无常，有病就是不能够忍受环境的变化。生病的个体就是困锁于与环境的斗争之间，痊愈并非回到某个自然的原状而是创立了新的常规。某些心理学理论以「自我保存」作为解释行为的出发点，然而，康吉莱姆认为自我保存不是生命的普遍特征，而是一个衰弱与退缩生命的特征。一个健康的个体能够面对风险。健康是创造性的，能够在剧变中存活并且创规（1994: 355）。

「常态的环境」，只有相对于物种的容受余地才有其意义。那么环境本身果真无常？人类社会的环境确实是易变的，习俗道德有兴废消长，时尚流行更是来去如闪电，但是以动植物而言的生物环境难道不是以物理、化学、机械种种自然法则所构成的体系？康吉莱姆认为这些法则只不过是科学的抽象，生物体并非活在这些法则之间，而是活在所有其他够资格、能创造性改变环境的生物之间，因此也就是生活在各种可能的意外之中。于是，在与环境的折冲之间，有未预期的横逆与险阻，但也有未预期的逃逸隙缝。健康就是调整可能回应的飞轮。有时，生命真的耗尽所有可能性而因绝，有时却能出乎意料的绝处逢生。健康与疾病的范畴只能在经验的层次上被体认，科学可以解释却不能否认这个生命经验（1994: 355-6）。

生命自身——同时是防卫与斗争的活动——使得生物的常态成为一个价值的概念，而非医学裁判的统计实体概念。这也引伸出康吉莱姆重要的理论翻转：医学（与社会学）所冀求的客观病理学——在物

理科学自然法则模型之下的常态／病态判分——并不存在。常态／病态，并不是科学与统计所能决定的概念，而是深深浸染在价值与政略（politics）过程中的概念。康吉莱姆认为，常态不是静态、均衡、稳定的概念，而是个动态的、争斗的概念（a dynamnic and polemic concept）。建立常规或常态化作为，一方面消极的为既有状态的某些部份赋予资格，一方面积极的在变异多样的既有状态中扩张统一化的要求。然而常规无法像自然法则般具有必然的效果。常态化的指令与规制只提供了可能性，因此也就同时留下或创生了「斥力」的空间；对立、排斥、抗拒的可能性。创规性因此经常呈现为具有敌性的要求，是侵犯性的，战斗的（militant），康吉莱姆引述 Gaston Bachelard：任何价值都是在与其对反价值的斗争中赢来的（1991: 239-40）。

傅柯在 *The Normal and the Pathological* 一书的序言中指出：以往，研究生病／疾病现象而区分生理学／病理学，环绕在为了「治疗」（cure）而研究人类身体的知识与操作，也因而纠结于为有机体的功能性判分善与恶（价值判断）；相对于此，康吉莱姆发展出严格的生命科学，其重要性却正是强调「科学化的吊诡」，即使物理化学机制与数学模型能使我们日趋精微的理解诸如细胞或分子的现象，然而生命与死亡，以及疾病、畸形、异常、偏差，就其自身而言都并非物理化学的科学问题，而是价值与政治的问题（Foucault 1991: 17-8）。即令以医生来说——涂尔干的模范角色——在操作过程中自己以及他人生命所冒的风险，生命的保全、调整、改造、繁育，都是不可能无涉于价值立场的政治问题。

六、阴阳儿的医学处理：酷儿分析一例

在诞生仪式中宣告：是个女孩（*It's a girl!*），或是个男孩（*It's a boy!*）也就预示了随之而来的性别常规。Judith Butler 在 *Bodies That Matter* 中举了一个颇具征候的有趣例子：一幅漫画，在诞生仪式中宣告「*It's a lesbian!*」。这幅漫画之所以讽趣，因为借着酷儿的谐仿，既暴露了异性恋体制的性别常规，也暴露了这个常规之所除名者（1993: 232）。

那么，当一般认为属于男性或女性的特征同时出现在新生儿的身体上，是否可能在诞生仪式中扬声宣告「是个阴阳儿！」（*It's a hermaphrodite!*）？事实上，即使是个健康的人形身体，但因为无法归类为男／女的性别范畴，而引起「不明确」的文化焦虑，即使对婴儿的生命毫无威胁，据 Hyun-ju Lee 访问的医生表示：

这是个紧急状况。会召集一个小组来处理这个案例。任务是在廿四小时内决定性别。婴儿离院时一定有性别，换句话说，在「男性」或「女性」的分类被认定之前新生儿不能离开医院（Lee 1994: 30）。

如何判定呢？所有具 XX 染色体以及阴茎不完全的阴阳儿都被判为女性；只有具 XY 染色体而又兼具足堪异性交起码尺寸阴茎的才被归为男性。这时，要符合「正常」的性别范畴，尤其是对多数判为女性的阴阳儿来说，就必须依赖手术刀了。对于这种外型暧昧的性器官，医生们有其说法：自然未能竟其工（*nature hasn't finished the job*）。然而这到底是哪一种畸形，却得视专家对性别的判决而定。

北美阴阳人协会（Intersex Society of North America，简称 ISNA）创始人之一的 Cheryl Chase 以自身为例说明：

自出生直到手术前，也就是当我还是查理（男孩）的时候，父母与医生都认为我的阴茎小的畸形……然而当医学专家宣告我的「真正性别」（true sex，原文强调）是女的，突然之间我的阴蒂就大的畸形，虽然它的尺寸未曾改变（引自 Holmes 1995: n. p.）。

Morgan Holmes（注 11）为这个暧昧的器官创了一个新名称：phallocilt〔阴茎蒂？〕为什么必须切除？她引述 John Gearheart 医生的解释：「阴茎过于细小，无法享有满意的性交、不能排尿或射精」（Hendricks 1993: 10）。然而 Holmes 指出 Gearheart 医生没有明说的部份：截断阴茎，以建造阴道作为替代，一样无法使小孩长大成为「女人」后享有性快感，而是为「她」的——预先假定的——男性伴侣提供性快感。改造手术，就如「是个女孩！」的宣告，预设并且指令了一个异性恋的未来。这个判决假定了父母有权为子女确保异性恋的取向。这项手术不仅对身体而言是明显的暴力操弄，因为治疗目的而强加的性限制以及欺瞒缄默也是情绪上的暴力。医学书籍一再建议，即使成年后，也要避免向当事人完全揭露她／他过去的历史，从一开始就假定她／他无法忍受自己阴阳人身份的真相，而置之于长期的蒙骗与消音缄默之中（Holmes 1995: n. p.）。

Holmes 在医学档案的文献中发现，医学〔专家〕说服父母为婴儿施行性器改造最有力的手段就是许诺小孩成年之后将具有〔正常的性功能〕。这项许诺是否兑现？有什么代价？Holmes 在所有 ISNA

成员中只找到一位有性活动的「女性」，而她是在青春期后才施行手术的，因此，「正常性功能」的许诺并没有兑现，医疗处置真正企图的符合社会期待之「正常」性别的美容整形效果（cosmetic effect），而实际上却往往只能留下创伤。

为什么阴阳儿的身体必须受到「改造」与「治疗」？我们能够称这些儿童的身体「有病」（diseased）来辩护这种暴力对待吗？或者毋宁说，是他们所处的文化／社会因为阴阳儿的性征而感到有病／不安（diseased）？为什么她／他的身体会令这个社会不安，而必须不计代价的对其施行暴力操弄？借用 Anne Fausto-Sterling 的提问：一个有乳房、阴道、子宫、卵巢，会排经的「女人」，如果同时也有个足以插入其他女体的大号阴蒂，为什么就要引起焦虑？如果人们的生理构造，天生就能和男人以及女人交媾，为什么就必须受到处置？因为阴阳儿的身体模糊了社会对「两性」的重要划分，也威胁了「自然／正常」（natural/normal）的异性恋体制（1993: 24）。而这正是有赖手术刀来确保的：制造一个「正常」性别的小孩，限定「正常」的异性恋取向。这样的医疗操作反映了社会认许的恐同性恋氛围（homophobia），至少拒绝认可同性恋的正当性。

到底谁应当来为一个小孩决定将来能或不能成为一个异性恋／女同性恋／男同性恋／双性恋（hetero/lesbian/gay/bi）或简单的说——一位「酷儿」？而这项决定的代价是切除性感受与勃起的组织、自我形象以及自尊？何以为了确保异性恋体制的性别二分，小孩的身体要承受如此难以置信的永久伤害？当然，在常态化政权之下，问题将不容如此措辞；异性恋体制必须将人区分为男性或女性，父母同意手术

是为了小孩的利益而代作抉择，医生与专家执行手术是为了关怀小孩的福祉。**Holmes** 指证历历：医学刊物与健康杂志拒绝刊登反对阴阳儿性器改造手术的文章，国会法案容许这类手术因为那是「医疗上的必须」，而妇女研究刊物则不认为阴阳儿医疗处置与歧视女性的文化有何相干（1995: n.p.）。因此，阴阳儿所受到的多重操弄与控制也就继续隐晦在常态化政权之下。

Fausto-Sterling (forthcoming) 为这个问题提出了另类思考的乌托邦：

在诞生的一刻，与其听到「男孩」、「女孩」的必然宣告，新生儿的父母可以兴奋的期待更广的可能性。阴阳儿，因为更希罕而被当作幸运或福气……阴阳人可能成为最佳的性伴侣，因为她／他能够以更多样的方式取悦她／他的伴侣……如果我们能想像一个不仅止于两性的世界，也就不会轻易的继续支持男性与女性角色的严格建构。

这不仅是个阴阳人的乌托邦，在我读来，这个想像的视域提出了一个问题：对于各种逾越常态类别界线的「异常」分子，我们除了因有病／不安而待之以肢解改造之外，是否还能有另一种伦理关系？

七、常态化政略：医疗体制之外

Gayle Rubin 的 "Thinking Sex" 被认为是将女性主义理论推向酷儿理论的一篇重要论文，回溯了从十九世纪末到当代的一系列性恐慌政略 (politics of sex panic)，从反色情、扫除娼妓、保护儿童、阻止手淫、奖励贞洁等各形各色的道德运动，将医疗操作连结于儿童教

养、父母焦虑、警察行动与性法律。**Rubin** 在文首征引的一段医学讨论，揭示了医疗操作对于性态度的鲜明烙痕：

当被征询指示，**Guerin** 医生肯定的说：在所有其他治疗方法都告失败之后，他终于成功的治疗了染有手淫恶习的少女，那就是用烧红的铁烫灼阴蒂……我用烧烫的针对两片大阴唇各施三次，对阴蒂再施一次……在第一次手术后。〔手淫〕发作次数由原来每天数十次减低到三四次……我们相信，如果各位碰到类似的病例，应该不要犹疑的尽早施用热铁，以整治少女的阴蒂与阴道手淫。（注 12）

事实上，阴蒂切除术（**clitorectomy**）在十九世纪的西方医学操作里被用来控制女性的「性」。在加拿大、英国与美国，直到 1940 年代仍然以切除阴蒂来「治疗」手淫以及其它的女性「偏差」行为（注 13）。引述这些例子，并不是为了感叹医疗操作曾是如何愚昧霸道，而是留意医疗并非在真空中操作，而始终反映了社会文化的氛围，享有正当性，甚至专业知识的权威语言。从初民社会里巫术的药物、符咒与仪式，到现代社会里的精神病院与各种行为矫治的教养机构，都展现了深刻的「治疗」权力。在疗养院里我们接触到年轻的大学男生，几周的交谈里感觉不到「病状」，但专业人员以他几次恋物癖（**fetishism**）犯行所建构的病史，粉碎了他自己叙述所企图经营的自我认同。在教养院里我们接触到纪律驯化的少女，在低声转侧之间野性的抗议所受到蠢化与压制。从裁定到收容、辅导、训育，相对于外面到处是少女无法认识的陷阱，这里是保护的「家」，连称呼都那么刻意婉转：不幸少女——过于早熟（未满十八岁）就擅自运用自己的身体与性。没有专业人员会说这两年监禁、惩罚，就像没有医

生会说整治阴阳儿或治疗少女手淫的操作是对身体的暴力残毁。也一样，都是为了「没有」自主能力者确保一个「正常的未来」。

性是常态化政略的一个重要向度，是确保性规范的顺从，从取缔、裁定、监管、处遇、幽闭、惩罚（让我们说治疗、保护、教养！），就像 Rubin 说的，为精神医师、社工员、训育官〔以及专家学者？〕提供了成千的工作机会与满意的生涯〔赞美功能论！〕。但是性的常态化政略不限于机构，许多家庭对待违犯性规范的份子就是企图改造与处罚，甚至逐出家门。保姆婶婶阿姨发现阴阳儿身体时惊呼老天的骇异，父母发现子女同性恋时的恐慌狼狈，就像好心的救援工作者碰到否认受害、自甘堕落、毫无悔意的少女时感到沮丧失望，因为都有个「正常」的期待：那个应该长的什么样，男生女生的对象应该如何，这个年纪的少女应该怎样。

家长对于正常的期待，以及社会的态度，在某些情境下可能离奇的支配着人们对于「合法／非法」、「正当／不正当」的识框。1981年阿拉巴马州的雷美乐案例（The Riethmiller case），可以作为一个说明的实例：

十九岁的雷美乐被两男一女绑架了七天，幽闭在一间小木屋。绑架者不停的训斥她同性恋的罪恶，晚上，绑架者之一强暴了她。雷美乐的父母，因为她与室友涉入同性恋关系，付了八千美元雇用这几人来「矫正」（deprogramming）她；在绑架期间她的母亲始终待在隔壁房间。当绑架者上法院受审时，陪审团在道德评估之后，没有将他们定罪（注 14）。

从这个案例来看，同性恋行为的不正当（illegal）是明确的，对

照相比，在父母权威授意之下绑架强暴的非法性反倒不能确立了。

在日常社会交往中，当这些异常的属性被揭露而受到注意，具有这些属性的「人」就被这些属性的刻板型所取代，成为 Goffman (1963) 所谓的污名 (stigma)。阴阳人、性变态、同性恋、娼妓，都不完全是「人」，这些污名被用来称呼、想像，甚至在日常语汇中成为譬喻。在刻板型的假定之下，我们运用各种有意甚或不经意的歧视，剥夺她／他们的生活机会 (life chances)，建构一些污名理论、一套意识形态来解释她／他们的危险与低劣，合理化我们对这些异常份子的憎恶。污名身份可能基于身体的「缺陷」：阴阳人、性无能、冷感、不能生育；有时基于人格特质：精神失常、变态情欲、同性恋、前科、无业或特殊职业、酗酒毒瘾、过激的政治行动；有时则基于特定种族与宗教。污名身份者必须小心的以印象整饰、讯息操控来隐蔽异常的属性，经常必须过着双面生活或暗柜生活，而所企图藏匿的秘密则可能成为各种勒索与设计的对象。当然，污名身份者也可能走出暗柜，不再经营秘密与整饰，但却因此必须处理因为出柜而面临的社会紧张与排拒。

偏差社会学 (sociology of deviance) 尤其是芝加哥学派的民族志研究传统，为流莺、娼妓、监狱、公厕、澡堂、酒吧里的同性恋以及各种性的地下世界，贡献了重要的观点与分析 (Reiss 1964; Hooker 1965; Lesnoff and Westlry 1965; Hoffman 1968; Humphreys 1975)，描绘并且例证了各种性偏差如何受到不义的歧视，如何在充斥敌意的常态化社会里经营污名身份的日常生活政略。在这些研究里我们看到偏差社群在常态化社会中早已是「被政治化」的群体；但是，这些研究

仍然只是「暗柜的社会学」，所揭露的仍是「暗柜里」的调适、经营与抗拒。酷儿的出现则不再是「偏差」的概念所能掌握，酷儿甚至不是同性恋认同政略所能掌握，而是一种基进的差异政略形式，既挑战了歧视偏差的常态社会，也挑战了巩固同性恋主体的认同政略。

八、酷儿政略

对政治的形式化观点——把社会生活中某些面向划归正式的政治领域，将某些政治行动划归「非政治」的领域，例如医疗与科学——这种领域的形式界定，本身就是一项政治行动，也是常态化权力能够因误认（misrecognition）而持续有效的一项策略。事实上，就如 Stuart Hall 指出的，不但社会偏差群体是〔被政治化的〕，政治行动群体也经常就是生活方式与价值上的「偏差」。因此，随着边缘群体的组织与政治活动，社会问题（social problem）渐次转化为政治议题，而「政治边缘」与「社会偏差」之间的区分也逐渐剔除（1993: 63-4）。

回顾傅柯的性史第一卷，同性恋以及许多性变态的次物种，都是在十九世纪随着精神医学、性学与法理学的文献建构而出现；这种建构强化了对于各种变态的社会控制，却也使得一种「逆转」论述得以形成：同性恋可以开始为其自身发言，甚至运用建构他们的医学语言来要求认可其「自然性」（Foucault 1978: 101）。Weeks（1977）就以「逆转论述」来追溯英国同性恋意识与社群在廿世纪中的发展，为同性恋认同与政略提出历史的解释。Altman（1982）则追溯了美国男同性恋与女同性恋如何由「偏差次文化」的地位转化写「少数群

体」、形成「社区」，终而成为「运动」。

自 1960 年代后期，同性恋解放运动开始将动员的矛头指向精神病学的专业体制，运用「踢馆」策略（*zapping*）——刻意在精神病学年会的学术研讨会上干扰介入，扬声抗议——引起显着的公众注意。例如纽约的同性恋行动联盟（GAA）就「踢」了一场诸如「以电击修正性偏好」为议题的「行为修正技术」研讨会。随后 GAA 卯上了美国精神病学会（APA）学术命名委员会的《诊断与统计手册》（*DSM*）——因 1966 年第二版的 *DSM* 将同性恋编号归类为性偏差项目。在要求之下。APA 学术命名委员会于 1973 年召开了一次由数个同性恋团体联席参与的研讨会，席间同性恋团体驳斥传统精神病学的权威，提出证据抗辩同性恋不能被当作精神病学的失常。委员会的一项更改命名草案在年底获得 APA 理事会通过，于 1974 年由超过一万名精神病学会成员表决，以 58%对 42%通过，不再将同性恋列入精神疾病。同性恋在政治动员之下的「去病化」历史，本身就是从病理到政略的重要例证（注 15）。

在 1980 年代末期，随着酷儿国族（*Queer Nation*）行动群体在美国十几个城市的散播，酷儿一词有逐渐取代 *lesbian* 与 *gay* 的趋势，尤其在移民进入同性恋社区的年轻世代中，成为新的政治倾向与文化强调。酷儿的内涵至今仍然不乏矛盾与歧异。酷儿，是一项语言上的光复行动（*reclamation*）：年轻世代所张扬的这个污名标签，对老世代的同性恋来说就像是往旧伤里抹盐，仍然是难以忍受的冒犯（*Thomas 1995*）；然而对酷儿来说，唯有收复这个污名标签，才能消除它的伤害力量。酷儿是挑衅的政略，不断推后自由派容忍的界

线，积极的寻求遭遇（**encounter**），例如，在传统禁制同性恋的空间里 **Kiss-in** 以肯定差异。酷儿的理念是连结各种性取向的政略——男同性恋／女同性恋／双性恋／变性人换装……**Queer says it all**——但也是反映后现代「去中心」的政略，更弹性的生活方式选择与认同建构的个别空间，而不为巩固任何共同体或典范的认同模式而塑造中心。**Seidman** 在许多酷儿理论里感到反认同（**anti-identity**）的政略立场，但其意涵并非弃绝认同作为知识与政略的筹畴，而是将认同的意义与政略角色保持开放与争议（1994: 173）。酷儿抗拒性范畴的限制性标签，尊重性表意的流动。不仅在性方面，酷儿反对归化于生活中各面向的传统常规，更概括的说，酷儿所对立的是当前的「常态化政权」。

确实，也有人企图将酷儿巩固为一个认同范畴，为酷儿赋予某种本质论的政略意涵，就如「酷儿国族」一词所隐含的分离主义与国族主义。然而酷儿理论的贡献者如 **Judith Butler**, **Teresa de Lauretis**, **Jonathan Dollimore**, **Gayle Rubin**, **Eve Kosofsky Sedgwick**, **Steven Seidman**, **Michael Warner** 都与这种认同政略保持批判的距离。巩固同性恋主体的政略也同时复制了同性恋／异性恋二分范畴的符码，而任何特定认同的巩固必然也排拒或消音了许多歧异的经验与生活方式。巩固认同的政略未必是解放的，却可能成为压制歧异的规训结构。

我认为，以建构论反对本质论（**constructionism vs. essentialism**）也并非酷儿政略的适当描述。**Rubin** 就曾指出建构论亦有可能的政治弱点（1993: 10）——例如反娼妓论述就可挪用建构论而以受害论述压制或取消从娼女性的自我表达与认知。酷儿理论的锋刃，与其说是

揭露性偏差或性异类之为社会建构，不如说是指向两性范畴与异性恋体制本身的「自然／常态」乃意识形态的建构。更概括的说，酷儿批判揭露了「常态」与「自然」本身就是文化虚构，而且唯有依赖与病态、异常、不自然的虚构关系而得以持续。在这层意义上，我们感到酷儿理论的深远潜力，例如 Scott Bravmann (1995: 51) 强调 Warner 的论点：「酷儿」的批判锋刃与其说指向异性恋体制，不如说是指向「常态」，而常态包括了学术界里的常态事务。也在这层意义上 Alexander Doty 指出，在文化生产中，酷儿处处可见，每个人都有可能运用酷儿立场（注 16）。

我想，在这个意义上，常态社会学——尤其是将其研究对象进行科学分类、命名、测量、操作与管理的客观论（objectivist）社会学——也终究逃不过酷儿（注 17）。

（本文同时发表于《台湾社会研究季刊》24 期）

注释

（注1）Durkheim（1982: 85）

（注2）Warner（1991: 16）

（注3）我就不必为这儿的性别意涵说抱歉了。

（注4）Aulugust Comte, Karl Marx 都是学科正典化之后所追谥的社会学祖师。

（注5）以下这个案例的讨论见 Judith Butler（1990: 106-111）。

（注6）本节征引 Durkheim（1982: 85-107），圆括弧中为页数。

（注7）在这一篇章里涂尔干最为鲜明的对照于另一类社会学情调：Max Weber 在"Science as a Vocation"里不仅强调事实陈述与价值陈述之间的逻辑划异，而且强调在生命中的各个层次，人们都必须为自己决定什么是他的神（善）什么是他的鬼（恶）。诸神与诸鬼之间的斗争绝非科学所能支配，就像以「科学」来决定法国文化或德国文化的价值将是毫无意义的。只有像宗教先知那样夸张的理性主义才会为了证实一端之必要而推翻多神的存在，见 From Max Weber（1949: 148）。

（注8）Malcolm Spector and John I. Kitsuse（1977），杨国枢在《台湾的社会问题》（1991 版，台北：巨流）绪论里认为从 Spector & Kitsuse 可以看出「社会问题的探讨重点已自客观因素的分析转移到主观因素的分析」（页 10）。我认为更精确的说法是：Spector & Kitsuse 建议「自功能病因论的医

学典范转向到建构社会问题的政治分析」。

(注 9) Lehmann (1993: 67,237n.)，这是个大胆的暗示，事实上阿图塞仅提及却不曾实质引述涂尔干，而我所知的傅柯著作或访谈里几乎从未提及涂尔干。

(注 10) Alfred North Whitehead (1934: 5)，Quoted in Georges Canguilhem (1994: 346)。

(注 11) Morgan Holmes 儿时曾遭到阴核切除手术。Holmes 与 Chase 同为 ISNA 创始人。〔她〕的硕士论文与近期着作为阴阳儿的医疗处置与经验提出了截然对立干医生及专家观点的文化分析。

(注 12) Demetrius Zambaco, "Onanism and Nervous Disorders in Two Little Girls, " in Francois Peraldi (ed.) , *Polysexuality*, Semiotext (e) , vol. IV, no. 1, 1981, Quoted in Gayle Rubin. (1993[1984]: 3)

(注 13) Jessica Bradley, "Reproducing Medical Violence Against Women, "and Semra Asefa, "Unacknowledged Acts of Violence in the Name of Tradition, Religion and Social Imperative," both in Stanley French (ed.) *Interpersonal Violence, Health and Gender Politics*, 2nd ed., (Dubuque and Ottawa: Brown Communications, 1994, cited in Holmes (1995: m.p.) .

(注 14) Richard Raskin, " The 'Deprogramming' of Stephanie Reithmiller, " *MS*, Sept. 1982, p. 19. Cited in Weitz (1984: 454)。请留意 deprogramming 的意涵，预设了同性恋行为

是先受到某种恶质影响的「驱动」，而今要将这种恶质影响「解除」。

（注 15）作者感谢评审提醒这个例子。关于美国精神病学将同性恋去病化的过程，见 Spector and Kitsuse（1977: 17-20）。另一个值得一提的评审建议是：「性偏好少数——特别是女同性恋——可以说『几乎』是由妇女解放运动所催生出来的，没有谈到第二波妇女解放运动的影响是本文的一个严重缺陷」。我无法确认这项判断，也不认为性偏好少数或女同性恋都会同意这项判断，至少「催生」是什么意思是有争议的。无疑的，女同性恋与妇女解放运动相互卷涉很深，然而，Gay/Straight split 是妇女运动史上继 Young Socialist Alliance（YSA）夺权斗争之后的另一次重要斗争危机，straight 妇女与女同性恋之间的猜忌、敌意与恶感也有爆发性的表现（参见 Freeman 1984）。我认为同性恋解放运动与妇女解放运动之间渊源的剖析是值得另一篇论文的题目，却未必期于本文中处理。

（注 16）Doty（1993）分析大众文化的生产与阅听，包括电影、电视、明星、导演、情境喜剧、音乐体裁等等，解构了大众文化所指的「大众」（mass, public）可以等同于 "Straight"，或是 "Mass culture=straight culture" 的迷思。是一项值得欣赏的有力介入。

（注 17）Thomas Kuhn（1970）的「常态科学」一说令许多社会科学家怦然心动地期许着学科的未来（见 Gurring 1980: 12-5）。

Kuhn 所谓「常态科学」是：以科学社群所卫护的一个假定的世界图像为前提，成功地从事研究活动的积累……（但是故事继续）常态科学经常压制异例，因为这些异例必须会颠覆其根本信念；然而当漠视、压制、同化、或既有典范的调整都无法祛除异例的时候，科学革命的非常时期就将来临了……。或许酷儿可能结束 Kuhn 的「革命—常态政权」轮回的故事？毕竟，那也不过是个科学史建构的故事？

参考书目

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

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

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

Physicians and Surgeons Book Co.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

独特性癖与社会建构

——迈向一个性解放的新理论 甯应斌

摘要

社会中的性压迫表现为各种情欲模式的阶层化（stratification），下阶层的情欲模式有分配的公平（distributive justice）问题。性解放运动就是情欲下层争取平等、反对「性」作为阶层化之因素的运动。本文所提出的性解放新理论，不但反驳了各种对性解放运动目标的可能质疑，并且指出传统的女性主义、马克思主义、某些后现代论述无法完善的处理性压迫问题，同时本文也系统地陈述了性解放理论的关键论旨。此一论旨可以表达如下：为什么人的性欲望会有偏好同性或异性、偏好变态或常态、偏好常轨或偏差……等等差异？这些差异完全是权力的塑造或社会建构的结果吗？本文将说明，性欲望差异不能被既有的阶级、性别……权力关系所解释。本文接着说明：面对各种不论是否「有害」的欲望或欲望差异，一个进步的性政治都不应禁止或压抑这些欲望模式，而应呵护与流通它们，以便发展出更多性差异来改变其原有的（「有害的」）意义。

一、前言

常有人说性是社会的建构，可是也有人说每个人的性都有差异与独特性。这两种说法是否有冲突？本文从这个问题出发，探讨一系列相关问题。例如，如果我偏好强暴／被强暴幻想与色情材料，或如果我偏好异性，那么这种性偏好是我个人的独特性癖或独特性差异，还是被社会权力关系所生产出来、并且巩固那些强化既有社会权力关系的性偏好？这里涉及了下面这个重要问题：个人的性欲望是否可被宣

传洗脑、暗示蛊惑、奖惩行为制约所塑造决定？是否完全由社会文化或权力关系所塑造决定、而没有非权力关系的因素或偶然的因素？如果对这个问题的回答是否定的（本文的立场），亦即，个人的性欲望不是完全被社会权力所决定的，那么我们的情欲政治会是什么？我们如何理解性的社会建构？有没有女性主义政治正确的性？

换个角度来说，性解放一方面强调「性少数」（如同性恋、双性恋、变性等）的被压迫是社会的建构，另一方面却强调每个人都有独特性差异或性癖。可是，如果这些性欲望差异（不论异性恋或同性恋）也完全都是社会建构的结果，那么（例如）女人的异性恋欲望也完全是男性权力塑造的，因此，提倡「多元欲望差异都应该是平等的」岂不是在巩固原有的性的社会建构，并持续男权社会为了宰制关系所建（虚）构的虚假意识般的异性恋情欲模式？当然，如果性完全是社会的建构，那么同性恋也不会是什么「真实」的情欲，甚至性解放或性自由或性偏好平等的说法也因为预设了一个理想规范的「性」，而有巩固性的社会建构之嫌。性解放政治中这个可能的矛盾也隐然指向「本能－性欲望－本质主义－现代」vs.「文明（社会文化）－性认同－建构主义－后现代」这几组概念之间的张力。

为了回应这些问题，本文延续着弗洛伊德的传统（但有个「语言的转向」linguistic turn），区分了性认同／性欲望（欲望是一种身心的倾向，认同则是对这个倾向的诠释），本文指出社会权力关系虽然可以规范界定性认同，但是却因为性欲望中无意识的偶然因素而无法完全彻底的建构性欲望，易言之，性认同固然是社会的建构，性欲望则是性认同建构的延异衍生。亦即，性认同所提供的定义和分类不但

无法涵盖所有的欲望差异，还会由此衍生新的欲望差异；性欲望可说是性认同的隐喻。这意味着，第一，性认同的形成固然可以被社会权力关系所解释，但是性欲望却不能被社会关系所解释；亦即，为什么某人的性欲望或性癖如此独特或差异？或为什么许多人具有性变态或性偏差的欲望，或具有性常态的欲望？这些问题既不能也不需要诉诸社会权力关系来解释。其次，解放的性政治的实践和目标性认同的建构，是去改变那些造成不平等或者有权力效应的性认同的意义，而不是节制或禁止各式各样的性欲望。

二、性解放的两个矛盾论题

我们是否认为性是社会建构的？性欲望有没有什么层面是被生物影响或界定的成分？如果我们认为性是语言、意识、象征、愉悦和动作的结合，那么这和我们作为有情欲的女人的真实生活有什么样的关系？为什么我们在「性」上彼此不同？我们有什么是相同共通的？我们是否应该试着把心田中所有加诸于我们的、过去累积养成的性倾向、欲望、习惯等等，全部清除干净，然后重新开始？即使我们希望这样做，我们做得到吗？我们是否欲望那些被严禁的东西？如果那些被严禁的东西会引发我们的性兴奋，但那些被严禁的东西却又和禁忌连接在一起，那么当我们反抗压迫、打破禁忌之时，会不会因此使被严禁的东西解禁，因而同时也摧毁了使我们性兴奋的手段？……当我们想像「性」与「性别」是各自分开时，会创造出什么新出路？或有什么危险？有所谓「女性主义的性」吗？应该有吗？（注1）（Amber Hollibaugh）

何春蕤的《豪爽女人》中有两个性解放理论的基本论题（thesis）特别意味深远，值得我们进一步去发展其中的理论观念。第一个是「性变态／性偏差认同的社会建构」的性解放论题，第二个

是「独特性癖（性欲望的个人差异）的偶然性」的性解放论题。

本节将先讨论第一个性解放论题，关于第二个性解放论题（「独特性癖」）我会在下一节详加解释，此处仅需简单的说明：何春蕤认为每个人的「性」（Sexuality）都是独特的，而且这种性欲望的个人差异或「独特性癖」的形成有很多偶然因素。由于这种偶然性，独特性癖不应是性政治（性的社会建构）的目标，也不应该有所谓政治正确与否的问题。我认为这意味着独特性癖是私己性质的，而独特性癖所表达的差异性应当被性解放政治所呵护与开发。（或许有人会质疑：难道进步的性政治不应该压抑或禁止那些「有害」的独特性癖吗——例如强暴欲望或异性恋欲望？这篇论文有很大的一部份其实正是在回应这类质疑。）

至于第一个性解放论题则是说：一般人所谓的「性变态／性偏差」（或可通称为性少数或性多元）就是性解放运动的主体。关于这点尚须一些解释：虽然每个人都有独特的性癖，而且性差异千差百种，但是某些性差异会被性学家或法律归于特殊的几种类型；而虽然这些归类颇为片面任意、没有什么真正的道理、也忽略了同一类型内的众多差异，但是人们或常识也逐渐接受或认同这些虚构的分类；那些被视为符合这些类型的人往往遭到制度性的压抑或压迫。这些特殊的性差异类型就是性变态与性偏差。那么，为什么何春蕤认为这些被建构或甚至被虚构的性少数认同正是性解放运动的主体？（或更正确的说，是性解放发展并建构运动主体的起步？）

我认为何春蕤（在《豪爽女人》第四章与「结语」章）对上述问题提出了两个非常弗洛伊德式的理由：首先，何春蕤指出「性压抑」

把性局限在性的生殖模式、婚姻模式、年龄、性别权力或其他有限的模式中予以规范调节管理，因而泯灭了各种性差异、造成性文化与性愉悦的匮乏；不过，性压抑主要针对的不是泛泛的性差异，而是那些被视为变态与偏差的性差异，这使得性变态与性偏差成为反抗的焦点。接着，何春蕤指出「性变态／性偏差」是打破性压抑，甚至提升情欲品质与文化的必要条件。

但是，为什么「性变态／性偏差可以克服性压抑、提升情欲品质与文化」？「情欲品质的提升及发达」是性解放的重要工作吗？何春蕤的性解放说法是把「高品质的性」（注 2）、「开发情欲」和「玩性」关联起来。她在《豪爽女人》第四章指出，「玩」（playfulness）性就是偏离规范或固定模式，就是性的愉悦及踰越，也就是对「性正常／性变态（偏差）」之分的否定。「性正常／性变态」二分的实质就是性压抑，因为性压抑不见得一定是禁绝情欲，而是只让情欲在单一的或有限的（「正常／正当」的）轨道中流动（注 3）；而这种对性的社会控制形式则不断地生产或复制许多不平等权力关系的主体、或许多主流制度的执行者（agents）。换句话说，性压抑就是情欲模式的固定有限，而凡是踰越这些固定的性模式就会被认定为性变态或偏差，并且会遭到歧视、惩罚、压迫。同时，性压抑也具体地体现在主流的各种教育、媒体、婚姻、家庭、政经制度中，依赖并且同时支持性别、阶级、年龄代间、种族、社会地位、专业、上下层级……的不平等权力关系（注 4）。

既然性解放运动要反抗性压抑所形成的不平等权力关系，性解放就必须否定性压抑所规范的「正常／变态偏差」的分野（以及这个分

野所带来的情欲品质低落、情欲匮乏和性差异泯灭），亦即，性解放运动要正当化各种不正常／不正当的性模式——也就是一般被称为「性少数」（sexual or erotic minorities）或「性多元」（Polysexuals or sexual variants）的性生活方式，这包括了一般所谓的「性变态」和「性偏差」（注 5）；因为，性变态提供了新的性欲望差异和想像、新的性文化创造和资源，可供进一步的精致化发展；性偏差则提供了新人际关系、新情感内容或新的人生选择机会。事实上，各种性多元所涉及的硬体、商品、仪式、习惯、定型化的实践、说法等等都可以被彼此或其他情欲模式挪用，故均有助于开发各种性差异、发达并提升情欲品质。

上述的性解放观点表达在何春蕤的「女性主义性解放」说法中：抗拒父权的女性情欲不会等到女性主义革命后自动降临，而是在女性情欲解放运动中（即，以豪爽女人、女同性恋、性工作者等为主体的运动中），从性变态、性偏差等欲望模式得到新的女性情欲之资源、发展女性情欲差异。（个别的女人可能可以从听古典音乐、多照镜子、玩牛油小黄球发展新的女性欲望差异，但是集体的女性情欲运动则必须以性多元模式为基础根据）。

何春蕤提出的两个性解放的论题尚须进一步的发展和补充论据。在此应指出的是：这两个性解放论题都把原本属于弗洛伊德理论中的主题（theme）联系到与社会建构论（social constructionism）相关的传统所关心的问题上（注 6）。上述「性变态／性偏差」的性解放论题强调性的公共性质与政治性质，这向来便是性的社会建构论之特色。但是性的社会建构性质却和何春蕤的第二个性解放论题，亦即

「独特性癖」(erotic idiosyncrasy)的说法之间(至少在表面上)有紧张或矛盾的关系。例如,如果个人的独特性癖其有非权力关系的偶然因素,那么独特性癖怎么会和处理权力关系、且具有集体公共性质的性解放运动有关连?更简单的说:性欲望差异如果真的非常独特、非常个人和偶然,那么我们要如何理解性的社会性质、公共(政治)性质?性政治难道不应该干涉对社会有害的独特性癖吗?

从独特性癖的提法和「性的社会/政治性质」之间的表面紧张关系,我们可推出何春蕤「第二个(独特性癖)论题」和她的「第一个(性变态/性偏差)论题」之间的冲突:因为如果每个人的性差异都是独特的,那么同性恋/豪爽女人或其他「性变态/性偏差」也只是诸多独特性癖的一种,我们似乎没有理由高抬其地位、没有理由认定这些性变态/性偏差/性边缘/性异议/性少数/性多元可以提升性的公共文化或情欲品质。

更有甚者,有人或许会指出:独特性癖的性解放应当是强调每个人的独特差异不能被归类为 XX 恋、XX 癖、XX 性偏好等等,因为这些分类其实都是因社会—权力需要而被发明出来的。易言之,性分类和性认同不是原本就存在于客观世界的自然范畴,而是包括性学在内的知识—权力网络所编造虚构出来的一种分类认同系统(注 7)——最明显的是像家人恋(乱伦)、跨代恋、通奸者、性工作者等这些性偏差的身分,以及夫妻、异性恋、贞洁、一对一的性……等等性常态,都是社会制度权力的发明和虚构。我们要取消强加于我们的性分类与性认同,而不是把(解放运动者为了抗争所提供的)新定义性认同和性分类再套用于己身。换句话说,独特性癖反对社会把人分

类成（例如）同性恋／双性恋等等，故而独特性癖的政治不应认同或甚至巩固这样的区分，不应以新的本质化定义（也就是解放运动的抗争定义）来取代原有的本质化定义（也就是性学的科学定义、或者那些和「性」相关的社会制度的定义）。这么说来，何春蕤的第一个性解放论题，由于必须强调或呼召性变态与性偏差的主体认同，是否反而会造成新的压抑（例如，同性恋和异性恋的对立政治是否会使「同性恋」这个范畴压抑了所谓同性恋中的无数性差异）？

再者，「每个人的性差异都是独特的」这种独特性癖的提法——就像「每个人的性别都是独特的」或「性别不只两种，而有千种」这些强调性别范畴的不稳定性、虚构性的「后女性主义」通俗说法一样——有可能会瓦解或逾越了性／别的既定分类范畴，取消了「女人」或「性」（注 8）。但是就像后女性主义的这种后现代的差异政治（politics of difference）和源出现代论述的女性主义之间有种冲突和紧张一样（注 9），独特性癖的提法因为也可能指向了对「性」的解构（post-sexuality），因而是否也会和立足于「性的现代化」（注 10）这个观念上的性解放论述相冲突呢？

换个角度来说，如果每个人的性差异真的都是独特的，那么我们有什么理由在性解放运动中要突出或高抬像同性恋这些（传统上被称为「性变态」、「性偏差」）性少数或性多元人士？可是如果不高抬或不赋予性多元人士荣耀与权柄（即反污名化并使主体得力壮大），是不可能呼召与凝聚运动主体的。更详细的说，如果一种性解放理论反对空谈多元差异（亦即，反对在运动中将所有性差异平等视之），而却坚持在运动中应突出高抬那些最被社会现实性道德所不容的性变

态与性偏差者之认同（亦即，谈性差异就是谈那些被压迫的性差异）；并且坚持「压迫 vs. 解放」的反对政治（politics of opposition），强调性多元人士的认同政治（politics of identity）——也就是以新的认同定义来对长久被污名化与被压抑的主体进行新的身分呼召，以使这些主体得力壮大（empowerment）——那么，是不是这种性解放理论就必然会像许多现代的反对方论述一样，在运动的论述上不但倾向于给予某些性认同一个本质化的定义，同时也会高抬（privilege）这种性认同的价值，似乎使之成为新的规范（注 11），而这些本质主义式的新认同论述与新定义又往往（和旧论述与旧定义一样）建立在人性、形上学或社会法则的必然基础上（否则无法解释为什么这些认同被压迫，或这些认同的新定义可以成立）？面对此一观察，我们不禁要问：难道不放弃反对或对立（opposition）的认同政治就一定得是基础主义的或本质主义的吗？（注 12）这个问题其实是当代社会运动的批判论述中普遍的「现代 vs. 后现代」问题，本文试图为此提出一条解决之道。

总之，读者将会发现，对何春蕤的两个性解放论题的理论探讨不但可以回应上述 Amber Hollibaugh 引文中的那些重要问题，而且也性／别运动的「现代 vs. 后现代」策略有所提示。事实上，「独特性癖」这个概念直指有关性／别辩论的核心争议。在这篇论文中，我将提出一个新的性的社会建构论，以化解何春蕤的两个论题之间的可能冲突，并为当代的性解放理论奠下基础。（注 13）

本文论旨简单的说：我区分了性认同／性欲望两者的不同。性欲望是身心的倾向（disposition），亦即，在一定的条件或环境下，身

体趋向于产生某类反应或行为，或者，心理有某类情绪感觉的需要；至于性认同则是对这种身心倾向的诠释，这个诠释不但包括欲望的社会文化意义，也包括拥有此欲望的主体身份的意义。我建议性认同固然是社会建构的或甚至虚构的，但是性欲望却是寄生于性认同的建构而且针对这样的建构不断流窜或延异衍生的——更确切的说，我运用罗逖（Richard Rorty）的理论配置，把性欲望视作性认同的隐喻（metaphor）。这样的一个性欲望的语言隐喻理论，既是一种将性视为公共的或政治的社会建构论，却也在性的领域中保留了性的个人私己性质和偶然性的余地（历来性自由派所强调的性的私己偶然性是个绝对的空间。然而本文则将私己偶然性视为一个未知的、流窜的空间，其源起则是来自无意识和语言意义的不固定性或延／衍异）。在这个包纳独特性癖的的新社会建构论之下，「性变态／性偏差／性异议／性多元」的性解放政治已经不再建立于任何必然的基础上，目前的性变态与性偏差只是因为其促进愉悦的功能被压抑而成为性解放的主体，但是这个功能则是偶然的，如同流行时尚（fad）一般。

更有甚者，本文所提出的性的社会建构论彻底的掌握了建构论的真正精神，亦即，真正的建构论应强调的是：没有性癖或性欲望模式是自然「有害」的，或必然有某种效果，换句话说，有害与否的效果是社会建构的而非自然的。性政治的目标因而不是针对性欲望，而是性的意义或认同，后者才是社会建构的对象。事实上，一方面由于各种性（欲望）差异或性癖是丰富性文化的潜在资源，另一方面由于性癖的私己性质而涉及个人愉悦权利和自我实现，故而是解放的性政治所呵护而非压制的对象。

以下我将先解释「独特性癖」这个概念及其内含的弗洛伊德主题（theme），我指出「偶然性」（contingency）是独特性癖的重要因素；接着在以后的数节我将指出为什么性的社会建构论必须包含偶然性。文末，我则会回到何春蕤的第一个论题，同样的指出其内含的弗洛伊德主题，以及它与独特性癖的关连。

三、独特性癖

何谓「独特性癖」？何春蕤认为，虽然我们每个人的性生理配备都差不多，但是在个人生活历程中的因缘际会却使每个人都形成各自独特的情欲兴奋条件、性口味，和与众不同的「性心情」（对性的经验感觉、认识认知、价值评估）；这就是她所谓的「独特性癖」。何春蕤说：

人的快感模式和经验是在一连串的因缘际会中形成的。其中的偶然因素可能包括早期手淫的误打误撞、性幻想材料的形成、偶然接触到的性刺激、对自我身体形象的评估和探索、与他人交往时的偶发情欲状况等等数不尽、列不完的生活经验。这些事件和感受都可能左右一个人的快感模式，影响他产生快感时所需要的条件……事实证明，我们每个人的快感模式有极大的独特怪癖倾向，因为那是我们个人生命历程的某种选择性的沉淀和累积……我们对某些颜色、某些声响、某些情境、某首歌曲、某个身体部位、某件衣物、某些动作，常常产生莫名的兴奋或厌恶。这是过去经验的烙印，和生理器官正常与否根本扯不上关系。（注14）

在此，何春蕤似乎把「独特性癖」当作一个事实来陈述，她有兴趣的不是去解释「独特性癖」的存在，而是去批评目求常态平均值、偏重性的生理（解剖）层面之错前性教育与性学报告追误，因为这种

性教育与性学报告根本不能针对「独特性癖」（注 15）。换句话说，何春蕤关心的是「独特性癖」这个概念的蕴涵后果，而不是对这个概念的解释。

「每个人的『性』Sexuality 都是独特的」，或「独特性癖」，或许是十分自明的。Eve Kosofsky Sedgwick 同样的也把每个人的独特性差异当作一个事实来陈述，甚至是她研究和提倡的第一条公理原则。Sedgwick 在谈独特的性差异时，除了有关性兴奋的特癖或者性认同和性经验的特点外，还有像「性对个人的重要程度和影响面向有别」这种「性心情」方面的差异。Sedgwick 指出：虽然近年来的「进步」理论都高举「差异」的旗帜，但是其实并没有给我们多少思考或谈论个人（多重的且不稳定的）性差异的空间；一般批判理论常用的那几个范畴，像性别（女性主义）、阶级（马克思主义）、种族（后殖民论述）、性取向等等，只是粗疏的分类轴线，而且也忽略了一些短暂的或涵盖面较局部的差异分类；不论如何，即使那些在粗疏轴线上相同的人之间的性差异，也可能像不同物种之间一样巨大。为此，Sedgwick 看重个人自己感受到或讲出来的性差异（注 16）。

虽然 Sedgwick 和何春蕤都没有对个人的独特性差异多作探讨，但是我在下面将关注独特性癖这个概念的本身与其涉及的理论问题。当然，也许差异或变易（variation），就像 Gayle Rubin 所说，是「所有生命的基本性质」（注 17），因而一种性论述可以将之视为基本事实而无须提供理论说明。以下我所做的，主要是提供一种（不是唯一的）对独特性癖的理解，目的是为了多提供一套谈性的语汇，以便使性解放运动有更宽广的理论架构（注 18）。就像一个宽广的性别

解放架构可以串连一切被性别权力压迫的女人、而不是只能容纳特定阶级、种族、性取向的女人一样；一个宽广的性解放理论架构也要能串连一切被性制度所排斥、被性论述所消音、被性道德所压迫的各种多样性多元人，而不是只限于某个阶级、性别、种族、性癖口味等等。

当然，类似独特性癖的讲法先前便存在了。例如，**Ethel Spector Person** 曾提出过「性印」（sex-print）的说法（注 19），**Person** 认为就像每个人有独特的「手印（指纹）」一样，每个人也有各自的「性印」，就是可以「勾动情欲的个人专属脚本」或「个人的情欲签名」（注 20）。不过对 **Person** 而言，「性印」是相对稳定而不易改变的，因为它和自我认同的形成连在一起，人会觉得「性印」对其个性和自我十分重要。另一位心理分析家 **Robert Stoller** 则用「缩微（微粒）照片」（microdot）来形容个人情欲的专属脚本（注 21）。所谓「缩微照片」指的就是把讯息高度压缩并且编码而成的系统（照片），需要解读译码才能理解其义；我们每个人的「缩微照片」内藏了个人的心理生活史——特别是幼儿期的情欲创伤史和伴随的愤怒与仇恨感，对我们的个人情欲脚本有重要影响，因为 **Stoller** 认为敌意才能产生及提升性与奋（注 22）。但是正如 **Person** 所承认的：「性印过程的机制是不甚清楚的」。（注 23）换句话说，究竟「性印」、「缩微照片」或「独特性癖」的背后因果机制是什么，仍然莫衷一是，因而个人的这种独特的情欲脚本或快感模式（性口味偏好、性兴旧的条件等）和个人的认同、人格、个性之间的关联究竟为何，也是不可知的。（这也是为什么何春蕤反对从个人的情欲模式直接推论出

个人的认同、人格或性别政治立场（注 24）。）

对独特性癖这类概念的理论或描述一般都是在弗洛伊德理论的传统里为之，这是因为像行为主义这类理论多无法对独特性癖提供适当的描述与解释（注 25）。更有甚者，独特怪癖（**idiosyncrasy**）本身便是弗洛伊德理论的一个主题。

罗逖（**Richard Rorty**）是阐述「独特怪（性）癖作为弗洛伊德理论的一个主题」最力的人物。每次在罗逖论及弗洛伊德时，都会提到这个观念：亦即，我们每个人的内心世界（我们的狂想、我们的梦、我们的回忆、我们的良心或道德感等等）都是独特怪癖式的（注 26）。而何春蕤在上面引文所说的「（我们每个人的情欲）快感模式有极大的独特怪癖倾向」（简称「独特性癖」）根本就是上面这个罗逖－弗洛伊德说法的延伸而已。

让我先用一个简单的例子来点明罗逖理论的重点：如果我对红色内裤有某种性偏好，这当然是一种独特怪癖，因为红色并不是一种「正常」的性偏好对象；红色之所以变成我的性偏好固然是因缘际会的产物，但是也不是随便任意地进入我的情欲世界，而是因为（比如说）红色和我生命史中的某个洪先生有关连（**association**），而这位洪先生对我有特别的心理意义。在这个意义下，我们可以说，红色所代表的意义乃是洪先生的隐喻（**metaphor**）。产生隐喻的能力（也就是作诗的能力）是我们每个人都有的心理－语言能力，但是由于每个人的因缘际会、生命史的差异，故而有的人的隐喻会产生出红色，有的人产生出黄色，有的人则产生出六根指头，等等。事实上，我们整个内心世界（不只性偏好）都是独特怪癖式的；但是如果某人的独特

怪癖产物（某个新隐喻）刚好抓住公众的想像、表达出许多人模模糊糊的需要，那么这个新隐喻就会十分偶然地占有特殊的地位。很多艺术、诗歌或甚至学术的「伟大」创作，其实也只是个人的独特怪癖之产物，但是由于这些新隐喻或新创造的语言能够为许多人所用，故而和那些只能为自己所用的独特怪癖语言不同，而偶然意外地享有被推崇高抬的地位。（本论文的中心论点则是指出：每个人都有独特性癖，但是被压迫的性多元人士之性变态／性偏差的独特性癖却偶然地能为许多人所用，正如同「性常态」也是一种偶然地能为许多人所用的独特性癖一样——后详）。

罗逊所阐述的独特怪癖当然是建立在弗洛伊德心理学之上——特别是有关无意识狂想以及其症状的形成之理论上；只是罗逊突出了因缘际会这个偶然性因素，还有我们无意识心理创造或寻找「关联」（**association**）这种能力，也就是产生隐喻的能力。在因缘际会的偶然性方面，罗逊引用弗洛伊德的话：「如果我们认为机缘对决定我们的命运毫无价值……我们就是忘记了，跟我们生命相关的每件事都是机缘」（注 27）。这里的机缘或机遇（**chance**）指的是像：你偏好红色内裤的这个独特怪癖，可以追寻到童年时对你性侵犯的人姓「洪」而非姓「黄」……之类的偶然性（**contingency**），而不是说心理机制的因果有偶然性，因为弗洛伊德基本上认为人类心理和物理一样是必然的因果决定（注 28）。

至于在无意识心理的创造力方面，罗逊借重的是美国四十、五十年代最重要的批评家之一 **Lionel Trilling** 的话：「弗洛伊德让我们看见了诗原本就构成心灵的一部份，心压的倾向在很大一部分来说，根

本就是一个作诗的官能(faculty)」(注 29)。Trilling 在另一部著作中说：「心理分析是比喻的科学，是隐喻及其各种变形(像提喻／举隅 synecdoche，转喻／换喻 metonymy)的科学」(注 30)。Trilling 之所以这样说，是因为「弗洛伊德在心灵的构成组织中，发现了艺术得以产生效果的机制，像意义的凝缩(condensation)和重心的置换(displacement)」(注 31)。这样的说法当然是建立在弗洛伊德有关凝缩和置换的理论上。

总之，由于无意识具有凝缩(注 32)和置换(注 33)的机制，故而有创造或寻找「关联」这种能力，也就是产生隐喻的能力，而这正是艺术或诗所需的官能。无意识在浪漫主义中原本有反民主的菁英天才倾向(注 34)，但是对弗洛伊德而言，创造隐喻是每个人不分智愚都有的心理官能。也难怪 Philip Rieff 说：「弗洛伊德给了每个人一个有创造力的无意识，而把天才民主化了」(注 35)。

前面谈到罗逊在讲独特怪癖时强调了因缘际会这个偶然性因素，还有我们无意识心理创造或寻找关联或隐喻的能力。在弗洛伊德对「植物学专论」之梦的分析中，我们看到了无数的机缘偶然。从古柯硷植物的狂想到幼时撕植物书，到碰巧遇到 Gärtner(园丁)教授与他「花」容玉貌的太太、和刚好聊到名叫 Flora(罗马神话之花神)的女病人等等。弗洛伊德指出，如果因缘际会地「园丁」教授和太太刚好没出现，或未曾聊到女病人 Flora，因而这一连串(植物——花)的思想就不存在，那么「其他思想关联必会被选择。正如人们在平日自娱时构作双关语和谜语，构作出另外的思想关联是很容易的事。讲笑话的机智程度是没有限量的。再进一步说，如果不可能在

两个印象间编造出足够的关联，那么梦根本就会不同」（注 36）。这些讲法都例示了人生的因缘际会和心灵创造关联的能力如何造成了独特怪癖的内心世界。

稍早我曾说过我们目前并不清楚独特性癖的确切因果机制及其与人格、认同形成（**identity formation**）的关联。而这是因为（例如）一个人如果会被红色内裤或涉及红色内裤的情节挑起与奋的情欲，这可能是因为红色内裤关联到此人的某个狂想（**fantasy**）——例如有个姓「洪」的人是这个狂想的一部份；红色内裤只是这个狂想的改装而已。但是改装与狂想可能涉及许多在我们先前各自的人生历程中偶然形成的复杂符号指涉系统，所以大部分时候我们很难去理解为何我们的独特性癖会是目前这个样子。不过我建议至少我们可以用弗洛伊德的术语对独特性癖做一般性的表面描述（注 37）。

当然，对独特性癖的心理分析式之各种可能描述或有不少内在的困难，但是至少它可以让我们在弗洛伊德的理论传统中想像独特性癖大概会是什么样子。而我的目的则是要指出独特性癖中包括了「非社会」（**asocial**）与「个人—偶然」的因素（所谓「非社会」，我指的是现有权力支配关系以外的因素，像颜色）（注 38）；虽然这些「非社会」与「个人—偶然」的因素是在社会关系内发生，既有文化的背景，也有社会的缘起，但是其特殊性已使之不具公共意义，而可以视之为「私」。例如，女孩被性侵犯当然是有公共意义的，但是侵犯者姓「洪」则是没有公共意义的。（当然，如果此女孩姓洪或住在洪家村，而如果「近亲性侵犯」已为人所知，那么侵犯者姓「洪」就是有公共意义的；故而「公共」与否也不是固定不变的）（注 39）。

由上可知，我们对「公共／私己」或「个人偶然」的讲法，只是说独特性癖中存在着偶然的或非现有权力关系所能解释的因素，但绝不表示我们的性认同或欲望都是非社会、超越权力关系的偶然产物。换言之，我们只是反对把现有权力关系或压迫经验当成性的唯一构成因素；这种仅从现有十分粗疏化约的权力关系轴线出发的看法，由于很多时候不能解释或包含许多被主流性论述（性道德、性制度）排斥或压迫的性多元人士或新兴性实践与现象，所以也无法在这种独尊现有权力关系的观点上建立一个比较宽广的解放运动架构，也就是无法建立起能串连起一切因为性而被压迫的性多元之架构，或者无法赋予新兴实践与现象更具积极抗争颠覆的意义。例如我们反对象「同性恋／异性恋的形成完全取决于人们对庞大的异性恋制度的反对或顺从」这样的说法，因为此一说法没有给双性恋留下空间。这也说明了为什么像 **Clare Hemmings** 这类双性恋理论者也开始注意到「独特性差异中和权力没有直接关系的因素」之重要性（注 40）。总之，由于现有权力关系、以及根据这些粗疏权力轴线的批判理论（例如女性主义、马克思主义等等）既不能完善的解释许多性多元，也无法在论述上赋予各种性多元荣耀与权柄，甚至有时还因为缺乏性意识而和主流性道德唱和，对性多元加以「政治污名化」（把性多元列入资产阶级父权的反动行列）；故而，一个为了所有性多元服务的性解放理论必须考虑那些（从现有权力关系看来）非社会的偶然因素，并且将这些考虑容纳入对「性」的解释中，以建立一个自主的（即，不能用现有权力关系解释的）性领域，以及独立于既有批判理论（如女性主义等）的性理论（注 41）。

下面我们要问的是，像这种独特性癖的说法，是否会和「性的社会建构」（**social construction of sexuality**）相矛盾？因为在直觉上，独特性癖有「非社会（建构）」的涵义；而且，「性的社会建构」暗示了性的公共性质，但独特性癖则似乎强调了性的私己性质。

以下我要做的是，澄清「性的社会建构」主要是「性认同」的建构，而「性欲望」则在无意识领域内不能轻易地被社会力量有意识／意志的建构；但是性认同总是企图限制掌管性欲望，性欲望则是性认同建构的延异衍生、不断流窜——以语言隐喻的方式。

四、性的完全社会建构

首先必需讲清楚的是，「性的社会建构」不是一个一致的理论倾向，例如，在性历史或同性恋历史研究的「社会建构论之争议」中（**social constructionist controversy**）（注 42），除了对社会建构论的反对意见外，即使在建构论阵营中也有许多不同的传统、不同的意见（例如同性恋认同究竟是何时被建构成形而出现的），以及因为学科与侧重不同而存在的差异。建构论的代表人物，除了 **Mary McIntosh** 在 1968 年所写的 "**The Homosexual Role**"（注 43）是最早提出社会建构论的开拓文章外，一般人比较熟悉的傅柯（**M. Foucault**）则常常掩盖了 **Jeffrey Weeks**, **Kenneth Plummer**, **Diane Richardson**, **Jonathan Katz** 等等先驱的著作；在女性主义者中，晚近最重要的建构论者则是 **Carol S. Vance**。当然在女性主义领域内，原来就存在关于性别（**gender**）的社会建构论，近年来在一些（后）女性主义／酷儿理论家的论述中，则把性别的社会建构论连结到性（认同）与种族的建构

论上。

和何春蕤的性解放立场相似的西方女性主义者，像 Carol S. Vance, Mary McIntosh, Lynn Segal（注 44），Gayle Rubin 等等，都是社会建构论者——除了两个例外：Ellen Willis 与 Alison Assiter。

Willis 认为若将性视为全然被社会所建构，而不把情欲满足当作某种生物需要的话，实在很难去理解为何性是一个情绪的、道德的、或社会的议题，更遑论性解放的政治了。此外，Willis 认为和社会建构论相比，马克思－弗洛伊德主义者 Wilhelm Reich 的理论更能从性解放的立场去解释男人性欲的侵略、骚扰、掠夺、暴力等等，也更能解释「变态」的起源（注 45）。

比起 Willis 对社会建构论的简短质疑，Assiter 对生物决定论的思考与对社会建构论的批判更为周详深入。Assiter 实质上 and Willis 的立场是一样的，她认为即使「性认同」是社会建构的，但是「性欲望」则非全然社会建构的；换句话说，性欲望并非有极大的可塑性，可以任由我们的意志自由选择，或者完全可以被社会过程所创造出来（注 46）。对此，Assiter 似乎有两组不同的论证。第一组想说明性欲望至少有生物层面；首先，Assiter 认为从达尔文理论来看，人类为了生存而必需进行的异性性交，会发展出异性恋的欲望以保证异性性交的发生。须注意的是，这个讲法并非反同性恋的，因为异性恋这个种属欲望（species-specific drive）并不必然以同样方式或程度显现在所有人身上。此外，即使异性恋欲望是「自然」的，也并不表示同性恋欲望或行为是不好的，就像求生欲望或许是人类生物自然的种属欲望，但是舍身成仁却可能是好的。不论如何，上述讲法挑战了「异

性恋欲望完全是异性恋社会的建构」此一命题。当然，必须再三强调的是，「异性恋欲望不完全是（异性恋）社会的建构」并不蕴涵「异性恋社会（压迫同性恋的社会）是合理的」。其次，Assiter 同意弗洛伊德所说，人类生物上天生具有一些（性）本能或驱力，并追求满足。易言之，Assiter 认为弗洛伊德的「性的水力模型」（hydraulic model of sexuality）说法有其合理性，而且可被幼儿的行为所佐证（注 47）。性的「水力模型」把性看成像水一样的能量，当性（水）被抑制（被坝拦住）而蓄积能量时，就会产生压力（水压），也就会想解除压力、释放能量。总之，Assiter 的第一组论证想说明「性欲望」并非全然社会的建构，而有生物的面。

Assiter 的第二组论证则从性的心理事实来指出建构论的局限。Assiter 说：

即使性认同能被意志所支配，性欲望却不能。性欲望之所以不能被意志支配或选择，是因为性欲望的某些部分不在意志与意识可控制的范围内……没有性欲望是完全「理性」的——这里「理性」的意思是性欲望大体能符合个人的最佳利益及其他欲望。因此，性欲望不可能全然被意志有意识的控制（注 48）。

以上所说的「性欲望不被个人意志所支配」，确实符合了我们所观察到的事实。可是真正重要的问题不是「性欲望是否可被个人意志有意识的控制」，而是「性欲望可否被社会与历史力量所决定」。对此，Assiter 延续上述论点继续推论说：

性欲望也不可能是社会与历史力量的产物。「性欲望有非理性、无意识的一面」，意味着性欲望所表现的种种方式经常和所谓的「社会历史力量」对立矛盾，也经常和人因为理性而相信的事物不搭调，同时也和众多「论述」不搭调，包括那些和个体交织在一起的「身体」论述。性欲望甚至可能会减损动摇那些理性信念或身体论述。性欲望比较接近赖希式的「不由自主的愉悦收缩」，而非权力的论述效果。（注 49）

就上述论点而言，一个比较站得住脚的诠释是：我们不应该认为透过理性的设计社会制度、或者意志力的贯彻，便可以把性欲望塑造成我们想望的形式。

当然，如果 Assiter 的意思是说，社会历史力量完全与性欲望无关，那么她可能言过其实了；因为以上所言只是表明「社会制度、道德或论述不能完全决定性欲望」，而不能否定社会历史力量在性欲望的表现方式上可能扮演某种角色——毕竟，如果性欲望不完全是无声的冲动或动力能量而有语言的成份，有某些文本的性质，那么性欲望应该有社会建构的成分（注 50）。不过，社会历史力量在性欲望的表现方式上扮演角色的内容或过程究竟是什么？独特性癖的背后因果机制详情究竟是什么？我们并不清楚，因此我们无法以社会权力关系来解释个人的性欲望差异或独特性癖。我们只知道，性欲望不是完全被社会所建构的，更不是像行为主义的模式那样，假设透过重复的宣传或教育就可以完全决定性欲望的形式。总之，我们不应该假定性欲望的可塑性极高，可以被社会制度、媒体、教育与道德任意改造建构成我们想望的形式。

换句话说，如果 Assiter 反对的是「性的唯意志论」（sexual voluntarism），亦即，她反对性欲望可以全然被意志有意识的控制因

而可以被某种「政治教育」或社会教化所改造，那么 **Assiter** 的主张可以站得住脚。而 **Assiter** 在反对「性的唯意志论」这一立场上和 **Sandra Lee Bartky**（注 51）是一致的。

Bartky 认为「性的唯意志论」是某些激进派女性主义（也有人称为「文化女性主义」或「本质论」等等）的观点，这些女性主义者相信「女性情欲是可模塑与散漫的，而且只要女人愿意，她就能改变她欲望的结构」（注 52）。此外，很多女人（甚至男人）受到女性主义的影响而有重大的个人转变（例如从异性恋变成同性恋），这样的事实也被认为是「性的唯意志论」的证据。这种性的唯意志论暗示着：人像白板一样，文化则把某些性行为模式铭刻其上；易言之，存在于各种文化形式（像「常识」、宗教、家庭、书报、影视、流行音乐等）中的性规范，透过奖惩的制约手段，模塑了我们的性行为。这是一种建立在行为主义式心理学的性理论（注 53）。**Bartky** 认为以下这段话很能表现出这样的（行为主义式、唯意志）性理论：

我们之所以会把男人主宰的异性恋看作唯一健康的性方式，那是因为早在我们有性经验之前，我们的性幻想就被异性恋模式不断疲劳轰炸。征服和屈从的性意象从早年就弥漫穿透了我们的想像，而且还决定了我们后来看待与经验「性」的方式。（注 54）

这段话的蕴涵是说，不论是什么样的性模式（异性／同性恋），都可以用社会奖惩、暗示垒惑、宣传洗脑的方式来塑造建构；性欲望的结构是被社会的意识形态所制约的。类似的看法在某些女性主义的著作中其实颇为常见（注 55）。

这种唯意志论看法的确是一种「性的社会建构论」，但是 Bartky 质问：它所假设的建构方式符合真实吗？性真的是用宣传奖惩所建构的吗？为什么不论怎样用异性恋来宣传洗脑、暗示蛊惑，总是有一定比例的同性恋人口不受影响？而为什么社会奖惩也总是根除不了性偏差，总是无法借由奖惩建立性常态的绝对霸权？（注 56）

Bartky 这个立场的重要前提和前面提过的「独特性癖的背后因果机制不明」是一致的。Bartky 说：

更常见的是，情欲（性）是神秘且晦暗的，好像是无法改变的——因为无法洞悉其意义。某个特定形式的欲望之意义和这欲望的固执难变之意义，可能埋藏在只记得大概，或甚至全然潜抑的心理发展史中。甚至，从女性主义观点来看，蛮糗的一点：一个禁忌的欲望很可能在一个人的心理能量组织中扮演着一个决定性而且必要的角色。（注 57）

Bartky 在上述引文中觉得女性主义者会对自己的禁忌欲望觉得窘（例如，欲望有婚姻前景、西方白种、有权势、上层阶级、父权大男人，或者欲望像 SM、乱伦或被／强暴幻想等等不伦性爱，或者喜欢《花花公子》这类男性色情材料——虽然这类欲望反而有可能在某些人心理上帮助她们的女性主义抗争），其实只是对激进或本质论女性主义者而言才会觉得窘或羞耻，因为她们假定了一个女性主义政治正确的情欲标准。对于不接受这类标准的其他女性主义者，可能会以欢欣鼓舞、骄傲或培力(empowerment)的态度去面对这些禁忌欲望。但从 Bartky 文章看来，她基本上接受了激进／文化女性主义的情欲标准或规范，只是她不认为情欲之事会因为理智或意志上接受「政治

正确的性规范」而就可以（被）改变，因为性很少听命于意志／意识。

总之，性的唯意志论以行为主义的模式排除了无意识在情欲上所扮演的角色（即，性的建构并没有无意识心理的因素），故而很容易滑向「个人的性（sexuality）完全是由权力关系所决定的，没有非权力关系或偶然的因素」这种完全的建构论（反心理分析）；而且，权力关系既然可以完全决定个人的情欲，那么个人的性当然是一个可以被权力意志影响操纵的可塑造物，随着权力关系的改变而改变。激进／文化女性主义因此假定：当女人坚决排除异性恋实践和意识形态时，因为改变了权力关系，所以也可以改变其情欲。

在激进／文化女性主义身上，我们看到了一种性的完全建构论。因为激进／文化女性主义假设，建构性的社会力量或权力关系只有「性别」；性完全是性别权力关系所建构的，因此一切的性，都早就是有性别的(*sexuality is always already gendered*)（注 58）。不过，激进／文化女性主义只是性的完全建构论的一种，另外的性的完全建构论可能会主张：性虽然完全是社会性的，完全被社会权力关系所决定，但是决定性的社会关系可能是阶级，而非性别；或者也可以主张，性是被阶级、种族、年龄……等等许多社会关系所完全建构的。

五、性的不完全社会建构

Carole S. Vance 指出，除了性的完全彻底建构论外，在社会建构论阵营中还有其他看法。例如，有些人不排除生物方面的因素（亦即，性不只是社会性的，也有生物性），也有人引进无意识；基本上

这类建构论不但谈性认同，也会注意到性欲望的存在（注 59）。本文之前所说的独特性癖就属于这类建构论，因为「独特性癖」也借重了无意识的概念，反对唯意志论。下面我以 Jeffrey Weeks 为代表，来说明这类可以包容「独特性癖」的社会建构论。

首先，Weeks 主张性（认同）是社会文化、生物、无意识欲望三者构成的，三者虽然可以互相影响，但无法彼此化约（注 60）。欲望无法化约到生物（像最早年的佛洛伊德想做的），也无法化约到文化（像唯意志论或文化主义想做的），因为欲望是心理层次的现实或实际存在（reality），有着深层的结构（无意识）。这也就是说，性不是完全由社会文化个人意识意志所决定的。

那么性是如何被社会文化、生物、无意识三者所决定呢？

对 Weeks 而言，性认同取材自身体的生物可能性，透过心理活动才变得有意义，而性认同（身分）的意义是在既定的社会关系内不断被争战定义的（注 61）。Weeks 说：

定义什么是适当性行为（「正常」／「不正常」）的范畴，或定义什么才是构成真实性别（「男」／「女」的范畴，或定义什么是我们在性可能连续体（the continuum of sexual possibilities）中的位置（「异性恋」，「同性恋」，「年少恋」，「变性」）的范畴，这些范畴的建构不是科学的、中立的去发现已经存在的事物。具体施行这些定义的社会建制（宗教、法律、医学、教育制度、心理治疗、社会福利、或甚至建筑）也构成了个人的性生活。性的各种斗争因此是意义的斗争——什么是适当或不适当——这些意义虽然需要身体的资源和欲望的流潮（flux），但却不被它们所操纵决定。（注 62）

性的争战是意义的争战、诠释权的争战、竞争论述的交锋，正因

为如此，性认同的定义及其建构不是固定不变的。（可是应如何理解他所说的「欲望的流潮」？我马上就会说明这一点。）

更有甚者，即使我们不谈生物和无意识的角色，而只谈性的意义争战或建构争战，也会引导我们去质疑「性的社会建构是完全的」。Weeks指出，我们讲「性的社会建构」时，不能把社会当作一个命定的实体结构、或统一的整体，社会应该只是相当异质、多种杂样、各有演变发展历史的关系、实践、建制之串连，是在论述中被缝合或维系着（参见Ernesto Laclau and Chantal Mauffe）；「社会」其实也是建构物。换言之，不要把社会设想成是由性别或阶级单一轴线所形塑而这个无矛盾的、一体的「父权社会」或「资产阶级社会」单向压倒性地建构了情欲（注 63）（这个讲法针对了正统马克思主义的阶级单一轴线和激进女性主义的性别单一轴线）。这也同时意味着性的社会控制或管理策略也是多种多样的，权力关系透过源出多门、各自独立、却又可能互相模仿改进的实践和机制来操作情欲；性因此也不是「一个」东西，而是被多种机制与实践所定义的不同事物或关系；抗争因此是复杂的（注 64）。以上的说法意味着：建构性认同之意义的社会实践、论述与制度，甚至社会本身，都不是什么必然／自然／固定／不变／一体／实在而且无须时时建构的东西；换句话说，「社会建构」也需要被不断维护或建构，故而「建构」不可能是完全的、封闭的、现成的，而总是流动不安的、可被中断或干预的、不稳定的。

这也就是说，如果「社会建构」或「意义的建构」本身也需要不断建构，无法固定，那么即使我们不谈性是否有生物性或有非权力关

系的偶然因素，性仍然不可能是由社会完全建构的：因为，「性」虽然是社会性的，是被权力关系所建构的，但是这个建构却永远处在一个面临瓦解、漏洞百出、不稳定的、需要不断维修的状况中；因此，权力和性的关系不是理所当然的，也不是现成或已成定局的。性的社会性永远是有待完成的。

回到Weeks的「性是由社会文化—生物—无意识三者角力构成」的观点；Weeks（自承受到Deleuze-Guattari的影响）怎样看待性认同的社会定义与性欲望呢？Weeks说：「性的社会分类范畴强加罩盖于一般性的流潮，这是一股不停变动、但被社会力量所组织的性（的可能性）：身体的各种情欲可能透过了多重社会实践组织起来，这些实践则产生可以管理、拘束、限制【性】的范畴和定义」（注65）。Weeks在此并没有仔细区分性认同与性欲望的建构，因为欲望流动和认同流动很多时候是彼此制约的，但是Weeks已经点出，社会只能组织欲望这种心理现实存在的东西，而不能无中生有的创造它或任意的塑造它。同时，如前所述，欲望的流潮也不是被社会定义后就形成意义固定的性认同。可是我们究竟要如何理解这股被性的社会分类范畴所强加罩盖于其上的「性的流潮」、「这股不停变动、但被社会力量所组织的性的可能性」？

我认为对性的流潮（欲望的流动）的最好诠释是从「语言（意义）的隐喻性质」来解释「流潮或流动」（后详）。一方面这个诠释应和了上面所说的「（作为意义建构的）社会建构永远是有待完成、不能固定的」（因为总可以创造新的隐喻），另一方面，这个诠释可以避免对欲望赋予某种神秘质料的假设，进而避免了把「性欲望」化约

解释为：无法被代表社会分类与定义规范之「性认同」所完全压抑的某种动物本能。因此，「性的流潮」可以说就是「性（欲望）差异或独特性癖的不断延异衍生或不完全的意义建构」或者「（作为原有性认同之隐喻的）新的性认同之不断出现」（注 66）。以下让我逐步说明，以阐明「性的（不完全）社会建构」和独特性癖与性解放之间的关系。

前面我们曾提过，就性的完全社会建构而言（特别像对文化女性主义这种建构论而言），性认同和性欲望应该有颇为一致的形式。例如，在异性恋社会中，绝大多数都会认同异性恋，而且有异性恋的欲望（包括了对异性恋行为的好恶感受与认知等等「性心情」）。可是这似乎不符合事实，因为虽然绝大多数都认同异性恋，但是却有不少异性恋认同者厌恶本身的异性恋欲望，或者有同性恋的欲望或行为。这类事实（下面还会列举更多）不但促使我们区分性认同与性欲望，而且最终让我们怀疑性欲望有「无意识」的成份与偶然的因素，无法被社会所完全建构，无法透过社会工程（social engineering）之类的理性规划所改变。因此我们认为除了性认同之外，性欲望也是构成性的另一个重要成份，而当我们强调性欲望不能完全化约为社会文化时，我们也扬弃了文化女性主义。

性欲望与所谓「性认同的社会建构」之间的不相符应，是否指出了欲望的某种顽固不顺从性质呢？本文认为我们很难将性欲望与性认同的关系简单的归纳为顺从或不顺从，因为我们虽然经常看到性欲望违反了当下社会制度所规定的性道德、性常态、性心情，但是即使这种违反或不顺从并没有固定的类型可循。比方说，人们的性欲望可能

既必须在某些方面顺从、同时也可能在某些方面违背当下社会历史所巩固的性制度、性论述或性道德（注 67）；或者人们形形色色的性心情和主流所教化的正常欲望很不相同——亦即，人们对异性恋性欲望的经验感觉、认识认知、价值评估都可能是奇奇怪怪、匪夷所思的——例如，有些人之所以有顽强的异性恋性欲望，只是因为她们有被惩罚的需要（她们以为这个性欲望可以带来惩罚）；有些人的「正确」性欲望是由她们对那种性欲望的「错误」或「诡异」之认知或价值评估所构成；而表面上相同的性欲望，实际上可能有千万种让人匪夷所思的经验或感觉。

性欲望中的性心情差异甚多，无奇不有，这可能是因为性欲望和人的其他欲望、认识、价值观、经验……的因缘际会因素分不开来。此外必须强调的是，性欲望表现出来的成分中有些虽算是社会文化性质，但却是短暂的或涵盖面较局部的差异，有些则是并无特定的社会意涵（也就是与权力关系无关）——例如对某些声音、色彩或甚至琐碎事物与行为的执着，某些奇奇怪怪的欲望认知或感受——因而并不是用简单的「顺从或违背当下社会的性制度或性道德」即可解释性欲望的种种差异（注 68）。即使那些认同性解放、认同女性主义、认同同性恋运动的人，不但可能会有「政治不正确」的欲望，而且即使其欲望是「政治正确」的，也可能和其认同无关，而和一些个人生命史中的偶然因素有关。

换句话说，由于社会权力关系不能完全彻底的建构性欲望，因此社会权力关系无法解释性欲望差异或独特性癖。有人或许怀疑，究竟是「无法解释」还是「无法完全解释」（后者意味着至少可以有部份

的解释)？本文的立场是「无法解释」，因为正如前述，社会权力关系对性欲望的建构，由于未知和不明的偶然因素，不一定能形成顺从或违背的效果——问题倒不是说，在最彻底高压的异性恋认同制度与机制下反而可能产生同性恋欲望，而是：在这种状况中所生产出来的异性恋欲望，未必是因为异性恋制度或机制的力量，或主体对制度的顺服，而可能是其他偶然的原因。同样的，异性恋制度的力量也有可能和其他因素一起促成同性恋的欲望。

性欲望的差异虽然无法解释，但是我们也可以推测性欲望形式之所以倾向差异，除了个人的偶然因素外，还可能有一些外在的因素：例如，欲望即使倾向于顺服主流性认同的规范，但是由于（对应性认同建构的）理想典型性欲望并非天生自然的，它在现实中并不存在，故而总是只能被「揣摩模仿」（因为没有「原本」），总是只能在欲望的不断表演操练中和分类选择中，维持欲望与这个理想典型的（想像的）同一性或顺服性，这使得欲望很不稳定与很不一致。而商品化持续发展时意外的促进了新欲望的开发和鼓动效果，则是性不断衍生差异的现实条件，这也使得欲望倾向于变易或差异。

总而言之，由于个人的、偶然的或外在环境的因素，人们的性欲望不论是否外表看来顺服当下社会的性教化，人们性欲望的许多层面（不论是性口味、性心情、性兴奋条件）其实都可能不符合社会的性认同建构。即使是最认同清纯良家妇女的典型，其欲望也可能不符合良家妇女性认同之典型欲望。我们甚至可以说：每个人都有个性暗匳（closet）。

但是每个人的性暗匳也不能说是现成的、固定不变的。人们不

一定自觉她们的独特性欲望，而在这个性暗匿被说出以前，也很难说性暗匿是否存在或内容为何。等下我就会说明：从性解放的立场来看，性暗匿需要被发掘、被建构——但是建构的方向不是打压或禁止，而是呵护与流通，以形塑新的性认同，并使之具有进步的新意义，不过这种建构也不可能是完全的建构。

前面已经说过，对独特性癖的发掘或不完全建构，就是欲望的流潮，而且应视之为语言意义的建构。故而，独特性癖或性（欲望）差异的性解放建构或articulation（说出来）也就是采用原来性论述中没有的新用法、新语汇、新分类、新范畴等等来重述自我的性认同，这不但是对自我的重新描写或发明（redescription or reinvention of ourselves）及自我创造（self-creation），也是一种政治行动，因为它有否定或解构既成性定义、性建构的效果——也就是反性压迫的效果，故而应是性解放的一部份（对应着何春蕤的第二个性解放论题）。

性解放运动要不断发掘说出或建构独特性差异，或者至少要像Sedgwick那样重视个人自己感受到或讲出来的性差异，尽量给予正当的空间，把多重且不稳定的性差异彰显出来。对Sedgwick而言，这不仅仅是因为我们对性（欲望的差异）所知不多，既有的理论或粗疏的权力轴线不能解释这些差异，更因为这可能造成主动出击的多元主义来重新定义性认同（注 69）。

所谓「性欲望差异的社会建构」，或「独特性癖的发掘与建构」，就是配合着社会脉络的改造来述说或改变性欲望的意义，并形成新的性认同，而且以这些新的意义和认同来固定或控制性欲望。

但是这些意义与认同并不是欲望本身，更有甚者，这种性欲望的社会建构或意义建构是不可能完全的；主流性制度的建构如此，性解放运动的建构也是如此。性欲望的差异中，有非社会的个人偶然因素，这些因素一方面使得发掘或说出新的欲望差异成为可能，亦即，使「新」用法／语汇／分类／范畴来描述自我成为可能，故而使新的性认同的自我创造成为可能；但是另一方面却也使得下面这件事不可能：亦即，性解放运动完全凭借意志或政治意识去创造一种完全脱离原有社会权力关系的新欲望，这是不可能的。（当然，同样的，没有任何运动或公共政治，包括禁制压抑或奖惩手段，可以使欲望「就范」。）

我们至此可以对「性的不完全建构」暂作一个大略总结：对于主流性制度所建构或甚至强加于我们的性认同，性解放运动要发掘或说出新的性欲望差异，以建立新的性认同与之对抗。发掘或说出新的性欲望差异，甚至不断发掘，是可能的，因为主流对性欲望的社会建构不是完全的。但是这是不是表示性欲望（例如同性恋欲望或乱伦性欲望）可以全面更新到和原来社会规定的性认同（同性恋认同或乱伦性认同）完全没有关连的程度呢？由新欲望所建立的新（性）认同或新意义是否有可能完全没有压抑性差异或性欲望的效果呢？这样的问题涉及了性欲望与性认同的关系——如果性欲望差异的不断发掘只能是对原有性认同的衍异踰越、不断逃窜，而无法完全脱离社会权力的建构，那么性解放的开发新欲望、新差异，也不可能是让欲望不受文化社会压抑的自由发展。这么说来，性解放的开发新欲望差异或独特性癖，虽然和主流的性的社会建构不同目的，但是做为一种（另类的）性的社会建构，应无疑义。但是由于性解放欢迎其他更偏差变态的欲

望差异从性解放的建构中流窜出来，所以性解放本身已经提供了论述配备，以便散漫化自身可能产生的权力效应。换句话说，性解放虽然企图建构性变态和性偏差，但是性解放也同时欢迎比性变态更变态、比性偏差更偏差的欲望从性解放运动流窜出来。以下就让我对这些观察作进一步的说明。

六、性的社会建构的政治

性的社会建构也就是各种权力关系对性认同与性欲望的建构（不过本文相信权力无法完全遂其意志地将性欲望模塑固定）；各种权力关系（阶级／性别／种族／年龄等等）对性的社会建构也就是该权力的运作，像性的性别建构也就是性别权力的一部份。但是性的社会建构也会建立「性」本身的权力阶层关系（像异性恋对同性恋的支配、婚外性对婚内性的支配、单性恋对双性恋的支配、生殖性对非生殖性的支配……），如果没有这种性的阶层关系，不但根本无法管理、节制、拘束、限制「性」，而且其他权力阶层关系（性别、阶级、种族……）根本很难在性的领域中施力（注 70）。至于性的权力阶层关系，当然是性认同的定义、性行为的规范、性的范畴与分类和性文化中相关的论述等性的社会建构之结果。因此我们看到现存的社会性道德、性制度，主流的性教育、性科学、性论述，甚至文化女性主义的政治正确性标准，都是想把性欲望纳入某种一致的（阶层）形式，都是在建构某种性的权力阶层关系。〔而且这种性的权力阶层关系的划分（例如「不同的性模式应该有高下之分、好坏之别、正常与变态的差别」），不是建立在社会运动策略的偶然性基础上，而是被当作有必

然基础根据的，亦即，划分阶层的根据是生物生理（性医学）、是人性（性常识、宗教）、是社会的权力结构（文化女性主义）。换句话说，这种性阶层的划分被「白然化」或「本质化」了。」]

在（主流的）性的社会建构下，不但各种性认同被纳入高下之分的阶层，性欲望也被分类为有限的理想典型，对应着被定义的性认同，而且也同时有高下好坏之分（例如，相对于异性恋认同，就规范出标准或理想典型的异性恋欲望，此一典型的异性恋欲望不但优于同性恋欲望，而且优于其他「偏差」的、不符合理想典型的异性恋欲望）。可是主流的这种性建构不是完全成功的，人们的性欲望仍然表现出种种差异，种种与典型欲望偏差或「变态」的倾向——也许是性关系中主从位置的暂时搁置、颠倒或谐拟，也许是性兴奋条件的变易、也许是性口味的讲究或怪诞，也许是性心情的突变，也许是性行为的诡异或滑稽，也许是性分类的混淆或范畴的模糊，等等。但是这些性差异或独特性癖未必会被有意识的察觉或说出来，也有可能因为渐次接收到文化打压的警告讯息而将差异以暗匿形式存在，故而不能进一步发展以形成新的性认同。

每个人对自己的独特性差异可能有不同的认知或评价或感受。例如，有人浑然不觉，有人以为自己是独一无二的特例（但是正常），有人以为自己与许多人一样（但是并不正常）——这些认知也可能是独特怪癖的，别人未必如此认知。正如前述，「千差百种的性心情」正是性差异的一部份。但是无论个人如何感受、认识、评估自己的独特性癖，此一独特性癖是否具有社会意义或公共意义，则视社会力量如何进一步的建构它，但也视此一个人的独特性癖是否恰巧会对许多

公众有用（后详）。

近年来在性革命的风潮下。谈性说性也被各种社会力量所鼓励，这对衍生性差异、唤醒人们的性意识基本上是有利的。不论是性受害者认同的建立（性侵害、性骚扰的谈论）、性变态者的现身、性与其他权力关系的认识、性资讯的流通不再被垄断或控制、实际性经验对专家权威和刻板印象的挑战、边缘情欲的自然化、以及青少年由于独特性差异而建构出反抗成人权威的个体意识（个人主义），等等；这些谈性说性事实上相当得力／得利于资本主义的深化发展所意外带来的在媒体、传播、家庭结构、消费形式、人际关系的变化。很多时候，性意识的觉醒与发展、性差异的建构与开发，都得力／得利于商品或媒体或新传播科技的中介——虽然这些中介既不能控制性欲望的形成，也往往无意去控制性欲望。不过，在有些情况下（例如媒体、商品、性专家为了剥削或窥视而进行的谈性说性），谈性，也有可能产生巩固原有各种正常性认同、或强化原来性压迫的一些效果；或者，人们说出自己的独特性癖后——不论多么怪异诡譎或不道德变态——也只是被当作她个人的、独特的怪癖，没有被视为包含了颠覆性的政治意含或社会意义。但是，我们不能把后面这些负面现象夸大为主流意识形态或权力技术的无孔不入与无所不能而贬低谈性说性的价值，看轻性革命的意义，忽视新的性现象的颠覆与进步潜力，更低估主体的能动（agency）与激进运动的干预效果。考诸历史，这种轻蔑是十分错误的（注 71）。我们要指出，这些个人的谈性说性其实可以被激进运动所转化、建构，以人们的独特性癖为资源，去建立新的（反对主流、抵抗性压迫的）性认同。

性解放运动的「独特性癖的政治」策略因此是要用具体的论述实践，创进一个更友善支援的文化环境，使人们可以谈性，可以讲出自己的独特性癖，而且要不断地鼓励、挖掘、开发、发展、建构性欲望的诸种差异，并且使用各种文化或情欲资源去尽量建构反对各种权力压迫的性认同。换句话说，性解放对独特性癖的建构，虽去瓦解原有性认同的分类基础，但是也会透过独特性癖去发现和建构那些被压迫的性认同，使这些性认同能串连成同一条松散的对阵线，使这些性认同能够随着形势或权力技术的变化而调整自己的疆界与构成，使这些性认同从形形色色的独特性癖中吸取次文化的养分资源，并且以更更新的认同和欲望差异去挑战运动内部原有的认同定义或分类，等等。

性解放对独特性癖的建构不会离开性变态与性偏差的建构，后面两者是性认同政治中的被压迫者，离开这个压迫的现实，（性解放者相信）独特性癖的提法就失去抵抗的意义（注 72），反而变成一种「反性」：由于独特性癖有否定性定义、性范畴与性分类的倾向，所以会有反性科学的倾向（科学建立在定义、范畴与分类的基础上），也会有否定性变态与性偏差这些性认同定义的倾向，从而在情欲政治中有可能产生「反性」的实质效果。

换句话说，如果有人认为独特性差异是被一切的性分类、性范畴、性认同定义——不论是社会大众的常识定义、性学家的科学定义、或者性解放运动所提出的新抗争定义——所压抑，因而认为解构或颠覆「所有」的性分类或范畴是更重要的情欲政治，那么这便是一种「反性」了。文化女性主义反性，就是因为她们认为「性=男性情

欲」，亦即，她们反对男人对性的社会建构。但是目前这种只谈纯粹差异而不谈性认同中压迫与反压迫的对立，因而形成的「反性」，则是全面反对性的社会建构本身——不论这是性学家或解放运动的建构（注 73）。

前面提到性解放运动要以独特性癖来建构性多元（变态偏差）认同，其实这是一种互相建构——性解放也要以性变态与性偏差的认同来建构独特性癖。这是因为独特性癖或性欲望的差异不是现成的或固定不变的；个人独特性癖的形成有偶然的因素，也有社会文化的建构。性解放运动要开发、挖掘、建构、发展性欲望的差异，而性变态与性偏差就正是一种能促进多元差异扩散的公共资源（这些资源向来是被封锁噤声的）。我们看到口交、肛交的初步有限曝光已经帮助一些人开发出新的性欲望，这就是一个简单例子。不过，性解放运动以性多元（变态偏差）认同来开发建构人们的性欲望，是不可能完全彻底的；性欲望的变易性、因缘际会的偶然因素，都可能使更多元的欲望差异出现，可能偏离原有的性偏差，进一步变易原有的性变态，等等。当然，这些新的差异可以丰富性多元认同的文化与政治。

换句话说，独特性癖虽是个人私己的性欲望差异，但是性解放运动在发展与建构独特性癖时，却要以公共的性变态与性偏差为出发点，故而独特性癖或性差异的政治（politics of erotic diversity）必须正当化性变态与性偏差的情欲，以发达其情欲模式，使之成为性文化中的公共资源。这点就是本文前面提到的何春蕤的《豪爽女人》中第一个性解放论题；而且前面也说过，性变态提供了新的性文化资源和情欲选择，性偏差则提供了新人际关系、新情感内容或新的人生选择

机会，故均有助于开发情欲。

但是，有人或许质疑：从性历史来看，过去有些情欲模式被一般人或性学家认作是性变态或性偏差，但是现在则被接受为性常态，由此可见，现在一般所谓的性变态或性偏差可能只是常识的偏见，这种分类可能源自过去不够科学的研究，没有掌握到性变态的真正心理学本质、或者没有掌握到性偏差的社会学本质。只有透过本质的分析才能找到性欲望（变态偏差）的必然基础；或者说，性变态和性偏差之所以能促进愉悦或使人认同，应该有必然的基础根据（**non-contingent foundation**）来作解释，否则我们的解释并没有掌握到性变态和性偏差的本质（注 74）。

更有甚者，质疑者继续指出：性欲望及其愉悦之所以不能被社会文化（或性保守派或开明派的政治策略）所任意建构，那是因为性欲望是有本质的。政治运动、媒体或教育等社会建构都可以要求我们认同某种性身份，但是如果这些社会建构没有符合性欲望的本质特色，就不一定能让我们感到愉悦或产生符合那种性身份的典型欲望。同样的，现在一般人所谓的性变态与性偏差是真的变态或偏差吗？性解放运动对性变态与性偏差的正当化，或者性保守派对性变态与性偏差的压抑禁制、对性常态的维护鼓励，这些政治策略难道不应建立在客观的立场上，去区分这些变态偏差究竟是真的／假的、对的／错的、偶然的／必然的？或者换个说法，如果每个人的性欲望都是独特的，为什么会有一些性偏好或性癖是被公共所分享、并且成为许多人的性偏好认同或性欲选择？这难道是偶然的吗？这难道不需要深刻的解释吗？本文以下就要开始说明，这的确是偶然的而且不需要深层的（有

必然基础根据的)解释。

可是到底什么才是质疑者所谓的「对性欲望的差异有必然基础根据的(「深层厚重」的)解释」?我们通常看到三类:生物或生理的解释,人性的形而上解释(如宗教解释、哲学解释),社会理论(权力关系)的解释。例如,为什么有些人的欲望是异性恋(或同性恋)?为什么有异性恋欲望的人比较多(或少)?对这些欲望的差异,有人归诸于生物或生理,有人归诸于人性心理,还有人归诸于社会权力的建构。这些都是有必然基础根据的深层厚重解释。本文则认为,造成欲望差异的因素虽然包含了社会权力对性认同的建构(或许还包含了生物生理或人性心理的因素),但是却因为也包含了未知偶然的因素,故而不能被社会建构这个因素所解释。正如前述,性认同的形成固然可以被社会权力关系所解释,但是性欲望却不能被社会关系所解释。换句话说,像同性恋这类性变态或性偏差的认同(或者异性恋等常态认同也是一样),它们的形成固然可以被社会—历史的力量所解释,但是这个同性恋的欲望(same sex desire)或许多人所拥有的性变态或性偏差欲望(或者所谓正常的欲望也是一样),其形成包含了太多复杂未知或私己偶然的因素,不能完全归诸于法律、制度、性学家、媒体与商品的建构,故而无法被上述建构所解释。(同样的,欲望差异也不能完全归诸于生物生理或人性,故也无法被这些因素所解释。)下面我还要进一步指出,不但欲望差异的形成不能被社会关系所解释,而且欲望差异的功能也不需要被社会权力关系所解释。

换句话说,和 Gayle Rubin 一样,我们主张性多元不需要「深层

厚重」的解释（**thicker description**）；简单直接的解释（**thinner description**）即可（注 75）。本文的前半部已经对性差异的形成提供了一个简单直接的解释：亦即，性差异的形成基本上是偶然的。那么，如果以「性变态为何能促进愉悦或者为什么会有用（即，性差异的功能）」为例，一个简单直接的解释会是什么样子呢？

何春蕤把「性变态（玩性）」当作「发达及提升情欲品质（愉悦）」的核心之看法，明显地受到弗洛伊德的影响。对于性变态和性愉悦的关系，我认为弗洛伊德在《性学三论》中有两个重要主张可以帮助我们看到所谓简单直接的解释是什么样子：

（F1）性变态有克服羞耻、嫌恶、痛苦、恐惧等性压抑心里的功能（因此可以促进愉悦）。

（F2）性变态的快感形式可以被性本能的发展历史所解释。（注 76）

在我看来，（F1）是个非常合理的、符合性压抑心理现象的主张，因为性压抑并不只是权威惩罚的外在压制，而是人们对身体或性事产生羞耻、嫌恶、痛苦、恐惧等心理的自动压抑。要促进愉悦、克服性压抑，就必须克服羞耻、痛苦等心理，而弗洛伊德指出性变态正好都具有这样的功能：例如 **S/M** 不怕痛苦，反而从痛苦中得到愉悦；又例如，性压抑将尿尿和生殖器关联起来而使大多数人对性事产生嫌恶感，但是尿尿恋反而可从生殖器与尿尿的关联得到更高的愉悦。弗洛伊德以此方式一一解释了各种性变态有促进愉悦、提升情欲品质的功能，他显示性压抑以痛苦、嫌恶、羞耻和恐惧来使人们弃绝性事的手段，在碰到性变态时便失效了。

至于(F2)，则是解释为什么性变态采取那些特定的形式而非其他(例如为什么性变态是从窥视而非像听古典音乐得到性愉悦)。但是(F1)和(F2)其实是互相独立的，故而我们可以只用(F1)而不需要用(F2)(注 77)来解释性变态和性愉悦的关系。(F1)就是个简单直接的解释：(F1)解释了性变态的功能或有用性，(F1)为性变态的功能供了一个非必然性的基础根据。

不过，(F1)虽然直接简单地解释了性变态的功能，但是却无法解释为什么这个功能在甲身上生效，但在乙身上却无效(即，为什么甲成为变态而乙却不能)。换句话说，一种欲望差异或欲望模式为什么对甲有用，但对乙却没用，这种问题仍只能诉诸偶然性。我将在下一节进一步澄清「欲望模式的有用性是偶然的」。

七、性欲望：性认同的隐喻

在我进一步澄清「欲望模式的有用性是偶然的」之前，让我先重述一下之前相关的讨论。前面提到质疑本文论点者相信，不论是性差异的功能或性差异的形成，好像都还需要深层的、后设钜大的解释；事实上，我将显示，对「性欲望差异」要求深层厚重的解释，其实也就是在挑战性解放的两个论题的彼此一致性。现在让我先以略微不同的方式重述本文一开始提到的何春蕤的那两个性解放论题：

〔性多元认同的社会建构〕：一方面，性解放运动坚持性差异或独特性癖的政治必须建立在性多元(性变态、性偏差等)的基础上，性解放运动因此赋予性多元一个特权的地位，性解放的建构集中在性多元的新认同上。

〔欲望差异的偶然性〕：另一方面，性解放运动却认为性欲望或独特性癖既不能也不需要被社会权力关系所解释（当然更不是用生物或人性的理论来解释性欲望）。

针对性解放这两个主张，有人或许会觉得这两个主张彼此矛盾，质疑者会说：好，就算性多元欲望（或性常态欲望）的形成涉及太多偶然性而无法被解释，那么，为什么性解放运动要给目前这些性多元人的欲望一个特殊的地位，而非另一些人的欲望（像听古典音乐），难道这不需要解释？为何不去鼓励大家听古典音乐、多照镜子、玩小黄球等等，以发展性差异？何必一定要「平反」那些性多元人而且坚持性多元的欲望模式才是发展我们自己性差异的基础？或者，为何不干脆每个人自行去发展性欲望的差异，何必需要开放的文化和公共论坛来交换和宣扬同性恋等性多元人的资讯？一言以蔽之，为什么要建构新的性多元认同？毕竟，如果说同性恋、异性恋都是天生的（生物生理派的主张），那么又有什么必要去宣扬或开放同性恋情欲？除非——除非我们的人性原本是双性恋的或同性恋的（人性心理派），或者，除非我们的异性恋欲望根本是社会虚构出来的（完全社会建构派），故而现在要重新以政治的公共手段培养制造同性恋欲望，因此我们才坚持一定要以同性恋为基础来发展我们各自的独特性癖。同样的，逾越性别规范、婚姻、家庭（亲属）、年龄等禁忌的不伦性偏差欲望，之所以能带来真实或想像的愉悦，是否因为有某种「人性」的真理或社会结构上的必然根据（例如，「一夫一妻不合乎人性」、「性就是要尽量扩散自己的基因」之类说法）？是否因为这种必然性，我们在各自去发展独特性癖或个人性欲望的差异时，应从性偏差

开始，建立在其已有的模式上？但是这些说法都是为性变态和性偏差的特殊性提供必然根据的解释，这和性解放坚持的「性变态或性偏差的欲望模式的形成是偶然的，无法也毋需被社会关系或人性或生理等解释」或者「性变态或性偏差的欲望的功能或有用性只需简单直接的解释即可」刚好矛盾。

于是我们兜了一个圈子回到原点：原来性解放两个论题是否矛盾的问题，和性多元欲望模式的有用性究竟是必然还是偶然，直接相关。

那么，究竟我们要怎样回应质疑者的问题：为什么异性恋是多数？难道这是偶然的現象而无任何解释吗？难道这不是因为异性恋社会的建构，或者因为人性本来就是异性恋的？本文的回答是：我们首先必须区分性认同／性欲望；社会中大多数人认同异性恋，这是社会建构的结果；这个性（认同）的社会建构论意味着性认同没有本质，没有生物生理或人性的必然基础。虽然大多数人认同异性恋，但是这并不表示大多数人都具有（对应着异性恋认同的）理想典型的异性恋欲望——事实上，除非我们假定理想典型的异性恋欲望是自然内在天生被我们拥有的，否则，我们的欲望只能在不断表演操练中和分类选择中维持欲望与这个理想典型的（想像的）同一性。换句话说，如果我们想像大部分人都有「同一种」或「同样」的异性恋欲望，这也许是因为我们没有仔细追究所谓异性恋者中有多少欲望差异，亦即，异性恋／同性恋的区分定义本身有问题——毕竟，目前这些性多元认同可能根本就是虚构的分类，这些分类或社会建构可能忽略了许多差异，可能只是常识的偏见。

那么，为什么这些被建构或甚至被虚构的性多元认同正是性解放运动进一步建构其主体的起始点？如果目前的性多元欲望不是真正的性变态或客观有据的性偏差，那么为什么性解放要赋予这些欲望模式一个特殊或特权的地位，并且以之为基础来建构新的性多元认同呢？等下我们就会看到，性解放的回答可以说是「因为目前这些性多元欲望正在流行」。换句话说，虽然目前这些性多元模式不见得是自然的（**natural kind**）、不必然反映什么生物组织或人性的本质，但是这些模式仍是有用的。（如果一种欲望模式可以促进愉悦或者产生认同，那么这个欲望模式就是有用的；但是欲望模式的有用性不限于、也不一定就能产生愉悦。）

所以对于「目前的性多元欲望有什么特殊性，以致于成为性解放运动建构新主体的根据？」此一问题的简单解释就是：这些欲望模式正在流行——亦即，目前这些模式对很多人有用。可是为什么这些欲望模式会对这些人有用（而对另些人没用）？本文的解释不是「因为社会权力关系」，而是「偶然」。以下我将显示，要彻底理解上述说法还是要回到罗逖（**Rorty**）的隐喻／独特怪癖说法，以及罗逖的反基础主义（**anti-foundationalism**）（注 78）。

以上的讨论可能在某些地方造成一个错误印象，以为我对性认同／性欲望的区分，是把性欲望当作本能，而性认同则是压抑欲望的性分类与定义规范；换言之，有人会以为「性认同／性欲望」的辩证斗争也就是弗洛伊德的「文明／本能」的辩证斗争。不可否认的，前述 **Assiter** 对「性认同 vs. 性欲望」的区分是来自弗洛伊德的传统，因为 **Assiter** 也自觉的将这个区分和「（生物）本质主义 vs. 社会建构论」

等同起来。但是由于我对性认同／性欲望的区分采取了一个「语言的转向」，所以和弗洛伊德—Assiter 的观点并不相同，而比较接近像 J. Dollimore 之类的观点（注 79）。

前面大致已经说过，性认同的意义建构同时也规范着性欲望的理想典型，独特性癖则寄生于这些性欲望典型，以这些典型意义为颠覆、颠倒、变易、流动、逾越、逃逸、流窜、谐（邪）拟、变态、戏弄、以及「揣摩」的对象。这也就是说，欲望流潮不是未经分化的一团质料，被性的社会定义和分类赋予形式；欲望流潮就是抵抗性的社会定义和分类对其差异的泯灭。这种抵抗基本上是一种语言性质的，表现在性认同的意义争战上，也就是以新语汇、新定义、新分类、新解释……来建构新的欲望差异，同时也就建构或创造新的性认同；但是新的性认同也无法完全固定性欲望，欲望无法完全被建构，总是有不符合理想典型的欲望差异；而性差异的不断建构就正是欲望的不固定、流动或流潮。

现在我们可以进一步的指出，性差异的操作是隐喻式的。前面说过，性差异的建构是寄生在社会定义的性认同（性欲望的理想典型）上，如果说原有的一套性语言（定义、范畴、语汇、论述）是已经死去的隐喻，那么性差异就是在创造或寻找和原来语言有关联（association）的隐喻、一套透过想像而创造出的新语言（定义、分类……）。换句话说，原有性认同的定义、分类、意义、语汇……不但不能涵盖所有的欲望差异，而且这些定义、分类、意义……恰恰就是衍生新的性语言（定义、分类……）之所本——新的性语言是原有性语言的「隐喻」。总之，欲望就是欲望流动，就是新的隐喻不断被创

造出来。欲望就是欲望差异，就是差异的不断延异衍生（无法以既有定义、分类……来固定差异），因此，性欲望的差异或流动，表现为「新的性认同可以不断被建构出来」。一言以蔽之，性欲望是性认同的隐喻。

当然，作为性差异的个体（有独特性癖），每个人都在创造新隐喻（新情欲模式、新的差异）、都在抵抗社会定义对差异的泯灭，因此，发掘更多差异或新隐喻也同时是重新描写发明自我——性是陶冶自我的活动（self-edifying）。这些性差异的隐喻都是独特怪癖式的——亦即，都是个人生命史因缘际会的产物。隐喻的创造都是为了解决个人的问题、创伤、固执、狂想……等等，就像不能不做的梦一样，都是「私己」的。但是有些人（诗人、天才）的独特怪癖产物（某个新隐喻）却抓住了公众的想像，因为这些人为私己所创的隐喻或语言，却恰巧刚好让许多人觉得有用，觉得可以表达或满足她／他们的狂想。私己的固执竟然意外地配合了公共的需要（注 80）。同样的，在各种各样的性欲望差异中，有些人的欲望差异或欲望模式原本只是私己的独特性癖，但是却让许多公众觉得有用；这些人就是情欲的诗人与天才——她们就是性变态与性偏差。

性变态与性偏差这些「性多元人士」之所以对某些人而言可以成为有用的隐喻或情欲模式，是因为这些模式或隐喻刚好可以满足那些人个人生活史中所产生的某种需要。换句话说，这些隐喻刚好偶然的能被这些个人生活史的某种需要所借用，但是每个个人借用的面向和原因不同，因为每个人的个人生活史不同，由各个偶然的生活史所产生的需要也各不相同。所以一种隐喻能为许多人所用，是纯粹恰巧的

事，这就好像某个晚上许多人均梦到自己有六根手指；很明显的，六根手指对每个人的意义是不会相同的，可能是和手淫有关、可能和家中排行有关、可能和看过的「六指琴魔」电影有关、可能和幼年听到的故事相关、可能和身体某部位的畸形有关、可能和白天听到的英文字 **sex fiend** 有关.....，原因可以是成千上万而无限的，因为语言和个人生活史中的事物的关连 (**association**) 可以是无限的，也因此是非常偶然的。故而，为什么这些隐喻可以刚好恰巧符合这么多人所需（为什么这么多人都刚好梦到六指），这样的问题除了纯粹的偶然性之外，没有解答，也不需要任何解释。（「纯粹偶然」或「没有任何理由（解释）」并非就是神秘主义，例如，在统计解释中，除了诉诸随机过程外，也没有任何解释理由。）（注 81）总之，同样是个人的性欲差异，同样是独特性癖，同样是从原有性的社会定义及语言所衍生的私己隐喻，性多元人士的性变态与性偏差却恰巧能够帮助别人发展更新更多的性差异，而这一点完全不必建立在任何深层的人性心理或社会之真实或真理的基础上。

性多元人士不是性解放运动中独蒙上帝恩宠的选民 (**chosen people**)，也不是像马克思所想像的历史主体，她们只是暂时有用的、有独特怪僻的诗人。她们的诗也不是史诗或有「永恒价值」的诗，而比较接近流行时尚 (**fed**) 的诗。既然现在我们所知的「性多元人士」的确可以提供新的性隐喻／性定义的语言资源，那么给予其言论自由、表达自由、不受抹黑打击歧视压迫、甚至赋予荣耀与权柄以鼓励更多的人（包括非性多元人士）敢公开其创作的隐喻（情欲诗），就有其必要了。因此，我们推崇性变态与性偏差不是因为性多

元人士比较「正确」（例如，不是因为同性恋的情欲自然在异性恋社会中就和某种正确的政治立场、人格有必然关联），也不是为了再度复制高下好坏的情欲阶层；而是因为性多元人士的模式有用——亦即（用何春蕤的话）这种「玩性」可以开发情欲与提升及发达高品质的性，所以应让性多元人士来丰盛性文化的资源。这也是为何（在私的方面）发展独特性癖时，需要（在公的方面）发达与平反被压抑／压迫的性变态或性偏差。

目前我们所知的性变态或性偏差，有一天也许亦变成死的隐喻，新的性多元人士还会带来新的隐喻，新的差异；这是差异论述的合理推论。很多人可能对「不把愉悦建立在永恒的实在基础上」觉得不安，但是如果说目前性多元人士的情欲被推崇高抬、被鼓励壮大得力（这就是性解放或性差异的政治）是因为建基于欲望的必然法则，是因为客观的真理，而不是因为其欲望模式目前「有用」但却被压迫，那么便会把目前性多元人士的欲望和特权地位「自然化」（*naturalized*）。这种把某些欲望自然化的做法，不但明显地背离了社会建构论的方向，也因为把目前某些性主体位置自然化而可能对其他更边缘（更新）的性多元人士产生权力排挤的效应。

本文的思维对传统的「公／私」之分也有其蕴涵，前面已经多次暗示过本文立场是：性既有「公」亦有「私」的层面，两者不能互相化约、也没有必然关连（注 82）。此处就让我对这个公／私话题做个总结：

近代自马克思开始的批判理论，无不企图揭露一些被视为理所当然的范畴、现象等等的背后，有权力关系的运作、社会结构的决定与

制度的支撑；换句话说，批判理论显露了许多被「自然化」的范畴、现象……其实是社会的建构。而这些涉及权力、被社会建构的事物，都因而属于（广义的）「政治」的领域，亦即，属于「公」而非「私」的领域。例如，马克思主义揭露经济的范畴与现象（市场、商品、阶级、财产等等）都是社会的建构，背后都是人们自己的社会权力关系，所以不属「私」的领域，而是国家或社会可以干预的「公众」事务；这和古典希腊时代把经济归属为私领域的设想很不相同（注 83）。然而，新的批判理论揭露了更多先前被视为「私」的事务其实属于「公」领域，例如家庭（家务分工、家庭暴力、卧房强暴……等），女性主义的「私人即政治」的口号正显示出这个趋势，批判理论的「性的社会建构」也挑战了将性视为自然生物或私事的假设。这些做法事实上倾向于根本质疑「私」的可能。就公／私之间滑动不定的分野而言，本文的立场虽然也是一种社会建构论，但是认为性的形成中有偶然的因素（contingency），所以不主张完全的社会建构论，也因此主张性领域中确实有私的范围或层面，因为「私」之所以存在就正是因为偶然性的存在——如前所述，这些偶然性不是社会建构而是因缘际会的产物，偶然性构成了私的世界，*privacy lies in contingency*。更有甚者，我觉得一个完全的（total）社会建构论容易滑向完全否定「私」的存在（注 84），而这便危险地接近了全体主义（totalitarianism）。

本文这个新的性解放理论与其他性理论的最大不同处在于：现有的其他理论只强调性从现有的社会关系中获取意义，或者根本就被现有社会权力关系所决定，因此这些理论的焦点是思考如何从现有社

会关系的脉络来诠释性的意义与政治，也因此倾向于把许多新的性实践、性现象、性差异诠释为旧有社会关系的产物。但是本文提议的性解放理论却指出性（欲望）差异或独特性癖具有现存社会关系（即，已知的或已被认识的社会关系）无法确定掌握或无法完全理解的意义，故而可以有超越现有社会关系的层面，和改变现有社会关系的可能；因此这个新的性解放理论的实践焦点，不是去压抑或禁制各种性欲望差异，而是进一步发展这些差异，借此改变原有欲望的意义脉络、建构性认同的意义，以使各种性差异都成为有同等机会的公共选择（注 85）。一言以蔽之，我们要思考如何从独特性癖去想像一个新的社会。独特性癖或性差异是深埋在个人生命史中的种子，孕育着未来的希望。一个解放的理论就是要捍卫希望，并且实现它。

（本文同时发表于《台湾社会研究季刊》26 期）

注释

本文初稿发表在中央大学性／别研究室于1996年6月29-30日所举办之第一届「性教育、性学、性别暨同性恋研究」学术研讨会。承蒙评论人与数位在场参加会议的学界先进给予笔者宝贵指教，特此致谢。本文的完稿也参考了两位《台湾社会研究季刊》匿名评审之意见而有了颇大幅度的修改，亦在此一并致谢。此外，本文是国科会85年度专题计画研究（编号NSC 85-2411-H008-002-D5）成果报告的一部份。

（注1）Amber Hollibaugh, "Desire for the Future: Radical Hope in Passion and Pleasure," *Pleasure, and Danger: Exploring Female Sexuality*, ed. By Carole S. Vance (London: Pandora P, 1992), 402.

（注2）在一些女性主义或自由主义有关「性」的讨论中，「好的性」（good sex）或「较好的性」（better sex）这些概念其实都指着「高品质的性」。Sara Ruddick, "Better Sex," *Philosophy and Sex*, second edition, ed. by Robert Baker and Frederick Elliston (Buffalo, New York: Prometheus Books, 1984), 280-299. Russell Vannoy, *Sex Without Love: A Philosophical Exploration* (Buffalo, New York: Prometheus Books, 1980), Chapter 3.至于R. Belliotti的近作*Good Sex*则可能将此词同时注入了规范的意义。参见Raymond A. Belliotti, *Good Sex: Perspectives on Sexual Ethics* (Lawrence, Kansas: University Press of Kansas, 1993). 不过，至少在《金赛报告：男人性行为》(1948)，「good sex」仍意味着「常做

爱」(frequent sex)，参见 Lionel Trilling, *The Liberal Imagination* (New York: Doubleday Anchor Books, 1950), 223. 这种有男性中心色彩、早期自由主义的看法，显然和女性主义者及像 Belliotti 这样晚近自由主义者的视野是不同的。

- (注 3) 这些论述可在《豪爽女人》第四章与结语部份找到；对何春蕤而言，性压抑不是完全禁止情欲(59)，而是对「变态」或多元情欲模式的排斥(69-70)。此外，对何春蕤而言，性压抑也包括了许多种异质的、来源与性质不一的权力操作，例如，性骚扰是一种性压抑(33)，情欲快感匮乏也是一种性压抑(79)，甚至传统上被认为是「性开放」的性资讯与性教育也是一种性压抑(133)。有关何春蕤的性开放／性压抑问题的阐述，可参见卡维波，〈性解放的政治〉，收在《不同国女人》，何春蕤(台北：自立晚报出版社，1994)，39-49。值得一提的是，马库色(H. Marcuse)在众多性解放理论家中最早注意到，当代社会的支配宰制和性的社会控制形式不只是禁止或负面的，而且也会是生产性(productive)与正面的(positive)——例如某种性开放的形式。Cf. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston: Beacon Press, 1964): 72-78.

- (注 4) 随便举一个例子，性压抑便曾体现在过去对中学女生头发服饰的管制上，而且和资本主义下的国族营造、阶级宰制、性别支配、学校管理等权力关系连结在一起。可参考卡维波，〈制服的权力政治〉，《联合文学》143 期，1996 年 9 月

号，57-61。

(注 5) 性多元包括了所谓的「性变态」：如同／双性恋、S/M（捆绑）、尿尿恋、分泌或体臭恋、动物恋、尸恋、异形恋、暴露（天体）偷窥（观淫）恋、窃物恋、肥胖恋或熊恋、孕妇恋、公共场所性交者、变性者、变装反串者、阴阳人／混装者，和包罗万象的物恋（fetishism 如鞋脚恋、衣物恋）等等，有时尚包括肛交、口交、拳指交、异物交、淫具交、电话性交、网路性交、性幻想、性扮演、坐脸之类；性多元还包括了「性偏差」：像女性情欲、青少年情欲、老年人情欲、残障者情欲（不同于残障恋——性爱上偏好身心残障者）、家人恋、跨代恋（包括童恋）、通奸者、滥交者、性工作者（妓女、牛郎、男女脱衣舞者、男女公关、裸体模特儿、性治疗师、性工业劳工、A 片演员等等）、不伦性爱（有时尚包括手淫、换伴、群交、婚前性行为、同居、试婚、有性无爱、多重性伴侣、师生恋、异男恋 T、性爱上偏好变性或反串者等等），还有性冷感、性无能、无性低欲族、禁欲者，以及私处的刺青穿洞或嵌塞入异物。总之，性多元就是和当前主流的性道德、父权生殖逻辑、一夫一妻制、异性恋家庭霸权冲突矛盾的性认同。另外，性多元还包括像爱滋病患、性病或妇科病患、私生子、代理孕母、性激进派或性解放运动者、色情材料买卖者、性骚扰性暴力的受害与侵害者等这些因为性而遭到歧视或压迫的主体。从上面我们可以看出，性变态／性偏差的区分是颇为任意的，或视文化历史等

脉络而定。基本上，变态只是被病理化的偏差行为而已；而偏差行为则总是相对于社会的既定规范。事实上，今天在中国大陆，违背国家生育政策也和吸毒、卖淫等一样被当作偏差行为。参见乐国安主编，《当代中国社会越轨行为》（北京：知识出版社，1994）。

- （注 6）何春蕤的两个性解放论题所处理的对象，就像许多当代其他性解放理论一样，来自弗洛伊德的主题，不但下面将讨论的第二个论题（「独特性癖」）如此，本节首先谈的第一个论题也是如此。弗洛伊德在〈「文明的」性道德与现代精神疾病〉中，把「正常的性」视为符合文明所需的性，而不是什么「自然的性」（"normal sexuality--that is, sexuality which is serviceable to civilization"。参见"Civilized' Sexual Morality and Modern Nervous Illness", *Standard Edition IX*, 189），同时也把「文明」打引号来问题化这个概念（problematicized）；弗洛伊德不但在这篇文章批评「文明的」性道德——也就是压迫「性变态」的「生殖模式与异性恋」之性道德，和压迫「性偏差」的「一对一与合法婚姻」之性道德（190f）——也在《文明及其缺憾》一书中讲到人们的性差异或不同生活方式都是人们追求快乐的不同策略，也就是有效利用 libido（原欲）的不同方式；因此泯灭性差异，并且把人们压抑在单一的「文明的」性生活方式中，剥夺人们享受性的权利或为愉悦而性的权利，根本就是类似阶级压迫的不正义（*Civilization and its Discontents*,

trans. by James Strachey, New York: W. W. Norton, 1961, Chapters 2 & 4)。当然，弗氏这样的一种政治性的性解放视野，其理论基础是建立在弗氏自己的《性学三论》之上；而「性变态／性偏差可以克服性压抑，提升情欲愉悦」的主张，也是《性学三论》的说法（见本文的第五节）。

（注 7）Michel Foucault, *The History of Sexuality: volume I: An Introduction* (New York: Vintage Books, 1980), esp. Chapter 2.傅柯或许此处愿意用「虚构」一词，但是很多社会建构理论家会坚持社会「建构」并非「虚构」，原因是「虚构」暗示了一个没有物质性的存在，但是这绝非「建构」的意思。本文并不区分虚构／建构，而认为两者均指着有物质性与制度性的存在。

（注 8）Judith Butler, *Gender Trouble* (New York: Routledge, 1990) 可能是后女性主义理论说法的最重要的代表。Butler 曾经画龙点睛的说过「性别即是扮装反串」，这个说法挑战了「复制／模仿」的概念，使人们不能再用「复制异性恋／模仿男人情欲」来指控女人与同性恋的踰越实践。

（注 9）Tania Modleski, *Feminism Without Women* (New York: Routledge, 1991)。和后女性主义关系密切的酷儿论述（Queer theories）也同时一起遭到坚守现代论述的激进女性主义者（radical feminists）之批判：参考 Sheila Jeffreys, "Re-turn to Gender: Post-Modernism and Lesbian and gay Theory"以及 Sue Wilkinson and Celia Kitzinger, "The Queer

Backlash"。后两篇文章均来自 Diane Bell and Renate Klein, eds., *Radically Speaking: Feminism Reclaimed* (North Melbourne, Australia: Spinifex P, 1996), 359-374, 375-382。

(注 10) Paul Robinson, *The Modernization of Sex: Havelock Ellis, Alfred Kinsey, William Masters and Virginia Johnson* (Ithaca, New York: Cornell U P, 1976, 1989)。

(注 11) 例如，建立在现代反对论述上的激进／文化女性主义者（cultural feminists）便强调女性特质的优越，以及只有女同性恋才是真正的女性主义者，但是其立场和性解放并不相同。

(注 12) 在哲学的知识论与伦理学中也有相同的争议：亦即，是否坚持「真 vs. 假」对立的认知真理或「对 vs. 错」对立的道德真理，一定要建立在某种必然的基础上（像实在世界或理性）？

(注 13) 本论文一方面秉持现代启蒙的解放精神，另一方面吸纳后现代思潮对启蒙论述的挑战，将以下六种趋势（strands）溶汇：亦即，第一，现代以来性（科）学对性变态的启蒙与除罪化（从法律管辖性变态到医学管辖）；第二，性革命对性偏差的容忍与对性道德的反抗（这些被容忍的性偏差和被反抗的性道德之核心就是一夫一妻家庭所衍生的各种规范）；第三，马克思主义性激进派（sex radicals）对强迫性道德的政治经济学批判（如 W. Reich）以及对性变态在当代社会的政治重要性加以褒扬平反（如 H. arcuse）；第四，激进／

文化女性主义者对「性是一个不折不扣的政治（压迫）范畴」的坚持；第五，后现代主义对性的解构姿态（从 Foucault 得到的灵感）；第六，当代女性主义性激进派与酷儿理论家的性政治论述，以及她们的性解放论述前驱 Lars Ullerstam 和 Guy Hocquenghem。

（注 14）何春蕤，《豪爽女人》，台北：皇冠出版社，1994，131-132。

（注 15）《豪爽女人》，第八章。

（注 16）Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of The Closet* (Berkeley: U of California P, 1990), 22-27。

（注 17）Gayle Rubin, "Thinking Sex," *The Lesbian and Gay Studies Reader*, ed. by Henry Abelove. et al (New York: Routledge, 1993), 15。和何春蕤一样，Rubin 把性的千差百异当作多元的性伦理之基础。

（注 18）换句话说，我们其实可以不对独特性癖提出任何解释，或者提供不同的理论（行为主义、发展心理学、心理分析等）来解释独特性癖，但是我之所以在以下用弗洛伊德心理分析的概念来解释独特性癖，是为了能替性解放运动提供更有用的一套语汇论述。可参考注脚 25。不过本文在理解独特性癖时，只运用了心理分析中关于心理运作机制的学说，易言之，我们并未全盘接受弗洛伊德的其他学说。

（注 19）Ethel Spector Person, "Sexuality as the Mainstay of Identity: Psychoanalytic Perspectives," *Signs*, Vol.5, No.4, Summer 1980,

605-630.

(注 20) Ibid., 620.

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

(注 22) Ibid., 6.

(注 23) Person, op. cit., 621.

(注 24) 何春蕤，〈聚家妖女仍须积极开口提笔〉，《妇女新知》152 期，23-24。这篇讲话记录的论点也是很明显地建立在「独特性癖」的前提上；例如，何在文中说：「性的愉悦本来便是在个人成长经验中因着某些偶然的际遇和累积形成的。快感的独特性和个人的口味本来便有各种差异的、复杂的来源，绝不是可以轻易化约为某个政治立场或道德人格的」。

(注 25) 这并不是说行为主义不能以一些相当「做作的」假设 (ad hoc hypothesis) 来设法解释那些和行为主义看来十分不合的独特性癖现象。事实上，我觉得有一类的独特性癖也不能在直觉上立刻被弗洛伊德传统的理论所完全解释，亦即那些和局部快感部位相关的独特性癖。例如，为什么一个人的阴蒂快感可能是（例如）需要先直接的刺激，然后间接的刺激，或者有轻重缓急的差异？但是正如注脚 18 所说，我们之所以仍选择心理分析来解释独特性癖，是因为它可以替性解放提供一个更有用的理论框架。所以我的取向基本上是美国的实用主义 (pragmatism)——真理和价值目的是不可分的；这

是和 (Richard) Rorty-freud 的实用主义完全一致的。Rorty 指出许多人攻击心理分析或无意识的「真实性」，但却忽略了弗洛伊德并不是把一切都化约到无意识或性本能：弗洛伊德只是提供一套新语汇或理论工具来描述我们自己。Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (New York: Cambridge UP, 1989), 39。而对于台湾的性解放此一目的而言，心理分析确实是十分有用的工具。

(注 26) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (New York: Cambridge University Press, 1989), 30-39, 61, 153; "Freud and Moral Reflection," *Essays on Heidegger and Others* (New York: Cambridge U P, 1991), 143-163.

(注 27) Rorty, *Contingency*, 31. 原文出处为 Sigmund Freud, *Standard Edition*, XI, 137.

(注 28) Sigmund Freud, *Psychopathology of Everyday Life*, Chapter 12.

(注 29) Rorty, *Contingency*, p. 36. 原文出处为 Lionel Trilling, *Beyond Culture* (New York: Harper & Row, 1961), p. 79。不过 Rorty 和 Trilling 在此都没有指出的是，从弗洛伊德论随意数字的非偶然性来看，心灵尚是一部计算机。参见 Sigmund Freud, *Psychopathology of Everyday Life*, Chapter 12.

(注 30) Lionel Trilling, *The Liberal Imagination: Essays on Literature and Society* (New York: Doubleday Anchor Books, 1950), 61.

(注 31) Trilling, *ibid.*, 61.

（注 32）在凝缩作用方面，以梦的运作为例，一方面，「创造性」的想像只是把原来并不搭配的材料组合起来而已，并未发明什么新的东西，这种凝缩现象十分常见，不限于无意识心理；但是另一方面，无意识的凝缩运作在把两个思想材料组合时，（就像构作笑话一样），会努力创造或寻找一种双关语来同时表达两者，并且略去两者的差异，使两者在凝缩中不但合为一，而且成为一。Sigmund Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, trans. by James Strachey (New York: W. W. Norton & Co, 1966), 172-73.

（注 33）在置换作用方面，同样地以梦的运作为例，无意识置换首先表现为：一个思想元素不是以本身的一部份为代替，而是以较无关系的其他事物代替，其性质近于用典或引喻（allusion），这种置换（引喻）现象十分常见，不限于无意识心理，例如笑话便常利用引喻；不过笑话在创造关联或联想（association）时，总是有迹可寻、有理可循的，但是无意识的置换运作在创造或寻找关联时则无此限制，原来的思想元素和代替者之间的关联可以非常浅淡疏远，以致于无法理解；而且即使其关联一经说明，其解析仍使人有牵强附会之感，或者视之为不成功、不好笑的笑话。Ibid., 174, 235-36.

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

（注 35）Ibid., 35.

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

(注 37) 例如快感模式的特殊倾向可能源自对某些身体快感部位的固着 (fixation)，或者对某些观念与意象的固执 (obsession)，并且因为各种偶然因素的因缘际会而变化出非常不同的面貌。这些偶然因素透过关联 (associations) 而对形成中的、沈淀中的快感模式不断进行置换、浓缩等改装工作。因此，「独特性癖」至少应包括了一般所谓的「变态」(perversion) 和「固执心理」(obsessional neurosis) 的各种可能改装。

(注 38) 或许有人说，「你所谓的非社会因素或偶然因素，可能根本就是另外一些目前我们尚未认识的社会权力因素」。的确有此可能，但是在本文中所谓的「社会权力关系」指的就是我们已知的权力支配关系，如性别、阶级……等；如果不能被现有已知的权力关系所解释的因素，我们便只有归诸于偶然了。(亦可参考下个注脚)

(注 39) 「公／私之分不是固定不变」的思维来自 Nancy Fraser, "Re- thinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Social Text* 25/6 (1990): 56-80。亦可参考：机器战警，《台湾的新反对运动》(台北：唐山出版社，1991)，129-135。不过，公私之分既然不是固定不变的，那么「偶然」或「非社会」与否也不是固定不变的。(可参考上个注脚)

- (注 40) Clare Hemmings, "Resituating the Bisexual Body: From Identity to Difference," *Activating Theory: Lesbian, Gay, Bisexual Politics*, ed. by Joseph Bristow and Angelia Wilson (London: Lawrence & Wishart, 1993), 122.
- (注 41) 这是当代女性主义性激进派与酷儿论述的「共识」，最早由 Rubin 提出，之后得到 Sedgwick 等人的应和。Gayle Rubin, "Thinking Sex", *The Lesbian and Gay Studies Reader*, ed. By Henry Abelove, et al (New York: Routledge, 1993), 27-34. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of The Closet* (Berkeley: U of California P, 1990), 28-30.
- (注 42) 以下三本选集收集了这个争议的许多重要文章：Dennis Altman, et al., *Homosexuality, Which Homosexuality ?* (London: Gay Men's Press, 1989); Kenneth Plummer, ed. *The Making of the Modern Homosexual* (Totowa, N.J.: Barnes and Noble, 1981); Edward Stein, *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy* (New York: Routledge, 1992). 除了上面三本选集的文章外，以下也是有关这个争议的重要作者：Kenneth J. Dover, *Greek Homosexuality* (Cambridge: Harvard University Press, 1975); John Boswell, *Christianity Social Tolerance, and Homosexuality* (Chicago : U of Chicago P, 1980); David Greenberg, *The Construction Homosexuality* (Chicago: U of Chicago P, 1988); David Halperin, *One Hundred Years of Homosexual-*

ity and Other Essays on Greek Love (New York: Routledge, 1990). 笔者对这个争议的哲学探讨曾写成〈唯名／唯实论的争议：同性恋的启发〉，南台湾哲学研究 1997 会议，1997 年 9 月 13 日。2007 年改写为〈同性恋是社会建构吗？——保守与革命的社会建构论〉，《政治与社会哲学评论》20 期，2007 年 3 月，1-55。

(注 43) 此文分别收在 Plummer (30-44) 与 Stein (25-42) 两本选集中。她最近也在另二篇文章约略提及这个社会建构的问题和她这篇文章。参看：Mary McIntosh, "Liberalism and the Con-tradictions of Sexual Politics," *Sex Exposed: Sexuality and the Pornography Debate*, ed. by Lynn Segal and Mary McIntosh. (London: Virago Press, 1992), 155-168; Mary McIntosh, "Queer Theory and the War of the Sexes," *Activating Theory: Lesbian, Gay, Bisexual Politics*, ed. by Joseph Bristow and Angelia R. Wilson (London: Lawrence & Wishart, 1993), 30-52.

(注 44) Lynn Segal, *Is the Future Female?* (London: virago, 1987); *Slow Motion* (New Brunswick, N.J.: Rutgers UP, 1990); *Straigh Sex* (Berkeley: U of California P, 1994).

(注 45) Ellen Willis, *No More Nice Girls* (London: Wesleyan UP, 1992), 3-14, 19-50.

(注 46) Alison Assiter, "Essentially Sex: A New Look", *Bad Girls and Dirty Pictures: The Challenge to Reclaim Feminism*, ed. By Alison Assiter & Avedon Carol (London: Pluto Press, 1993). 作

者后来又把此文重写为 *Enlightened Women* 一书的第八章 "A Critique of Constructivist Account of Sexuality"。参见 Alison Assiter, *Enlightened Women: Modernist Feminism in a Postmodern Age* (London: Routledge, 1996), 129-141。在这篇新文章中，作者倾向认为性认同（就像性欲望一样）亦非社会规范的创造，但是着墨不多。关于性认同与性欲望的关系，本文在后半部份有所澄清。以下引文均以 "Essentially Sex" 为本。

（注 47）Assiter, "Essentially Sex" 95.

（注 48）Ibid., 101.

（注 49）Ibid., 101.

（注 50）那些强调「物质基础」的人会反对将性欲望完全归诸于文化或论述的效果，或甚至会反对「语言在组织性欲望的形式上起着主宰的作用（生物基础则只有次要作用，或只是被语言形式所组织的质料）」。在这种「唯物论」者看来，社会建构论的看法接近唯心论，因为完全的社会建构论主张社会可以被人类意志或人类的观念（idea）所改变，而这正是唯心论（idealism）的主张。不过，有些人只主张人文社会科学（但非自然科学）的观念会部份地构成实在；例如 David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love* (New York: Routledge, 1990), 29.

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

(注 52) Bartky, 55.

(注 53) Ibid., 55.

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

(注 55) 以下的话则是另外一个例子：「人可以根据自己的感受和自己的政治（「政治」指所信仰的主义和实践），把个人认为一切相关的因素做理性—情感的衡量后，去发现／创造个人自己的情欲；这种想法从来不见容于那些男性创造的价值系统。」Joyce Trebilcot, "Taking Responsibility for Sexuality," *Philosophy and Sex*, second edition, ed. by Robert Baker and Frederick Elliston (Buffalo, New York: Prometheus Books, 1984), 424。虽然这段话提到「感受」、「情感」，但仍强调理性、意志（政治）的力量在「创造」（也同时是「发现」）情欲时的作用。

(注 56) Bartky, 56.

(注 57) Ibid., 61.

(注 58) 限于篇幅，我删去初稿发表时对激进／文化女性主义的进一步分析，对激进／文化女性主义的较完整分析和批评，日后将在别的场合为之。由于以上对激进／文化女性主义的批评颇为片断，可能会给人们一个错误印象，以为我武断的主张这种思维一无是处。故而我必须在此指出，首先，就像任何思想流派一样，激进／文化女性主义也是融汇不同来路

（strands）的思想资源，而在论辩和运动斗争的历史过程中发展出来有统一外貌的流派。以下这本书纪录了文化女性主义的前身，早期真正激进女性主义的斗争和发展，以及因为什么思想的倾向和运动的发展而变成了后来文化女性主义的面貌。Alice Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America 1967-1975* (Minneapolis: U of Minnesota P, 1989)。当然，此书会引起现在的激进／文化女性主义者的愤慨也是可以预期的，参见 Tania Lienert, "On Who is Calling Radical Feminists 'Cultural Feminists' and Other Historical Sleights of Hand," *Radically Speaking: Feminism Reclaimed*, edited by Diane Bell and Renate Klein (North Melbourne, Australia: Spinifex P, 1996), 155-168。我在文章中把激进／文化女性主义当作一个前后一致完整的思想成品并且批评其错误，并不表示以该思想为资源的实践在任何时候都产生有害的效果。其次，我要指出，激进／文化女性主义在性相关的议题上，至少有三点是可取的。第一，文化女性主义把性彻底的政治化，因而有助于批驳那种把性自然化、私人化的传统思惟，有助于从政治层面来探讨性，使性压迫这样的观念成为可能。不过文化女性主义把性的政治完全化约为性别政治，而且否定性有任何「私」的层面，是其错误之处。第二，文化女性主义的女同性恋主义，强调了女同性恋对女性主义的重要性，对于具有同性恋恐惧症的女性主义而言，是颇强劲的棒喝（在台湾今日，仍颇有必要发扬这方面的说法）。不

过文化女性主义仅从「性别」角度来看女同性恋，而刻意忽视甚至打压女同性恋的「性」的层面，以致于对 T 婆之分、女同志的边缘情欲、男同志、变性、变装、双性恋等很不友善。第三，文化女性主义努力揭露了许多性暴力、性侵害、性骚扰的问题，是其一大贡献。但是因为其想借此不鼓励女性从事异性性交，故而其论述策略完全停留在受害者情结（victimology）之内，因而预先封闭了谈论「愉悦与力量的女性色情主体」之可能性。

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

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

（注 61）Ibid., 181.

（注 62）Ibid., 178.

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

（注 64）Ibid., 181. 在反对性压迫的抗争中，现实存在的、主流的、霸权的「性」必须被解构或被解套（dis-articulation），但也必须同时被建构或被重新串连（articulated），形成一个重新被定义的性，以便和原来主流的性形成对立斗争，并且可以进行各种性多元社群的结盟。

（注 65）Ibid., 181。Weeks 指出这里将欲望与（一个意义上更宽广的）权力联系起来的主题是 Foucault 式的。

（注 66）这里把「欲望流潮」诠释为「不断出现性认同的新隐喻」，并非 Jeffrey Weeks 的原意；从 Weeks 的语言看来，他似乎

仍保留了二元论的「内容（质料）／形式」二分法——亦即，欲望流潮是未经分化的一团质料，性的社会定义和分类则强加形式于其上。我对「欲望流潮或流动」的诠释则扬弃了这种康德式架构，而采取了语言的转向。

（注 67）例如，人们或许顺从异性恋制度、生殖的性论述，因而必须欲望异性的生殖器，但是人们或许会同时违背一夫一妻制、婚姻道德、生殖道德而欲望非婚的 S/M 群交。另一方面，虽然主流社会（性医学）和主流同性恋运动的性论述也分别建构了「标准」及「反对」的同性恋认同，以及与此对应的「正常」或「政治正确」的同性恋欲望，但是我们也看到像酷儿欲望对「正常／正确」同性恋的不断玩弄颠覆模拟和踰越。

（注 68）虽然这里谈的是性欲望，但是即使在性认同的形成上，和压迫无关的经验、口味、偏好也都可能是认同的因素；参见 Clare Hemmings, "Resituating the Biesexual Body: From Identity to Difference," *Activating Theory: Lesbian, Gay, Bisexual Politics*, ed. by Joseph Bristow and Angelia Wilson (London: Lawrence & Wishart, 1993), 122。这似乎表示了性认同和性欲望一样，都无法被完全的社会建构；但是本文不打算继续处理这点。

（注 69）Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of The Closet* (Berkeley: U of California P, 1990), 26.

（注 70）何春蕤，〈性骚扰与性歧视〉，《妇女新知》162 期，1995.11，

20-22。以上正文这段话的蕴涵之一即是：没有性平等或性解放，阶级／性别的平等或解放也根本是不可能的，因为性别或阶级的支配也是会透过性压迫来执行的。所谓「等到男女平等、阶级解放以后再来处理性问题」因而是非常错误的说法。

（注 71）对这个问题更清楚更完整丰富的讨论，请参看：何春蕤，〈性革命：一个马克思主义观点的美国百年性史〉，《性／别研究的新方向：第一届性教育、性学、性别暨同性恋研究论文集》，上册，何春蕤编（台北：远流，1997），33-100。

（注 72）一个简单的例子足以说明此处的论点：有人的独特性癖可能是听古典音乐而感到最大的情欲震撼，但是这类独特性癖不会被社会迫害。性解放运动认为这类独特性癖和那些被迫害的独特性癖在运动中不应该享有平等的资源分配，但是要求它们在广大的社会文化中享有同样的待遇。

（注 73）独特性癖的政治可以被某种后结构—后现代思维挪用，变形而成一种「后性」（post-sexuality）的政治，也就是企图完全取消或解构「性」这个范畴，认为性不应再是社会的范畴、社会的建构。这种后性的政治批评权力对身体的管制、规训和灌注加码（investment），隐然指向「身体应免于权力灌注」的自由价值。另一方面，就像我们在 Foucault 对 Marcuse, Reich 等马克思主义性解放派的批评中看到的「后性」政治一样，如果这种「后性」政治仅是解构性解放派的性多元认同的建构，而且没有提出另类的反性压迫策略来建

构性多元认同，也避而不谈这种后现代策略本身的权力部署、权力效应、背后的发言主体等等，或者也完全否定「性的现代化／性启蒙」之中的进步性——故而也否定「性（科）学／性教育」的历史或社会文化的可能进步性，因而也没有提供另类性教育给性多元人士所用；那么这种「后性」政治也会有另一种「反性」效果。不过在西方，许多 Foucault 的后继者（特别是同志理论家和酷儿理论家）几乎都避免了 Foucault 原着中可能存在的这种反性效果，而把后性政治作更积极激进的运用。

（注 74）Thomas Nagel 早年论性变态的著名哲学论文即是在「性变态有心理上的本质根据」的假设下写成。Thomas Nagel, "Sexual Perversion," *The Philosophy of Sex*, edited by Alan Sobel, second edition (Savage, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1991), 39-51.

（注 75）Gayle Rubin, "Thinking Sex," *The Lesbian and Gay Studies Reader*, ed. by Henry Abelove, et. al. (New York: Routledge, 1993), 30。这里的 Thinner/Thicker description 之说来自 Laurie Shrage 对 Rubin 的诠释和批评，参见 Laurie Shrage, *Moral Dilemmas of Feminism* (New York: Routledge, 1994), 79-81.

（注 76）Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, trans. by James Strachey, Standard Edition, Volume VII (London: The Hogarth Press, 1953).

(注 77) 本文在理解独特性癖时使用了心理分析中关于心理运作机制的学说，但是这不表示我们也全盘接受弗洛伊德的其他学说（例如 F2）。本文所使用到的心理分析解释了为什么我们无法解释独特性癖。

(注 78) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (New York: Cambridge University Press, 1989), 30-39, 61, 153。以下数段均是 Rorty 这些思考的延伸。

(注 79) Dollimore 在评论王尔德时说：「虽然欲望现存的形式与社会有深刻的矛盾，但是欲望并不是一个前社会的真实物，欲望和文化密切有关，总是在文化之内，但同时欲望总是踰越着文化」。Jonathan Dollimore, *Sexual Dissidence* (Oxford: Oxford UP, 1991), 11。不过，在弗洛伊德的思想中，「文化／文明」和「欲望／本能」的关系也不是简单对立的，而是辩证复杂的；在本文的脉络中，上述 Dollimore 所谓的「文化」可理解为「性认同」或「性的意义建构」。

(注 80) 清大教授陈光兴在会议上指出这里运用的方法学是和自由放任主义（libertarianism）密切关连的方法论的个人主义（methodological individualism）。其实，即使是马克思（主义者）也运用过方法论的个人主义；参见 Jon Elster, "Further Thoughts on Marxism, Functionalism and Game Theory," *Analytical Marxism*, Edited by John Roemer (London: Cambridge UP, 1986), 202-220。此外，自由放任主义也是 Laclau and Mouffe 这些后马克思主义的思想成份。当然这个复杂的问

题还须在未来更进一步去探讨。

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

(注 82) 这样的一种公／私思考和 Rorty 对公／私的思考是相同的。Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (New York: Cambridge U P, 1989), xiii-xvi。不过，正如文章前面提到的，公／私之分并不意味着公／私是固定不变的。(注 83) Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: U of Chicago P, 1958), "Part II: The Public and the Private Realm."

(注 84) David Halperin 写道："We must train ourselves...to interpret the intricate texture of personal life as an artifact, as the *determinate* outcome, of a complex and arbitrary constellation of cultural processes. We must, in short, be willing to admit that what seem to be our most inward, authentic, and *private* experiences are actually, in Adrienne Rich's admirable phrase, "Shared, *unnecessary and political*." (my italics) David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love* (New York: Routledge, 1990), 40. Halperin 在此的修辞很容易被视作对「私己」的「性」的存在之否定，也就是说，Halperin 虽然提到性有「arbitrary」的面，但 Halperin 却总结性为「determinate」。本文则显示，社会建构论不必然要采取对性欲望的完全建构、完全决定（determinate）的立场，以致于完全否定私己「性」的存在层面。

(注 85) 任何一种欲望差异或模式都可能会因为其意义脉络，或其对应的性认同意义，而产生不平等的权力效应，但是这种权力效应不是必然的，而这正是性的社会建构论的最重要蕴涵——性欲望的意义不是必然或自然的，而是性认同的社会建构的结果；这也就是说，没有一种欲望模式（不论强暴欲望或功能式性爱）在本质上会产生某种效应，一种性欲望模式的效应是其性认同的意义建构所造成的。一个人的同性恋欲望可能带给自己或他人伤害痛苦，但是禁制或压抑这样的欲望，不是性解放运动的实践目标，开发出同性恋、异性恋……等情欲模式中新的欲望差异，以改变同性恋认同的意义才是性解放的实践目标。上述这样的观点可提供很多对于「性」的新说法，不论是强暴或性工作（功能式性爱）。

参考书目

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

New York: Vintage Books, 1980.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

卡维波，〈性解放的政治〉，收在何春蕤《不同国女人》，台北：自立晚报出版社，1994。39-49。

卡维波，〈制服的权力政治〉，《联合文学》143期，1996年9月号，页57-61。

何春蕤，《豪爽女人》。台北：皇冠出版社，1994。

何春蕤，〈众家妖女仍须积极开口提笔〉，《妇女新知》152期，页23-24。

机器战警，《台湾的新反对运动》。台北：唐山出版社，1991，页129-135。

性（别）规范的论述抗争

——A 片事件的新闻论述分析

罗灿焯

摘要

本研究以意识型态争霸与权力知识分析为理论基础，采论述分析策略，检视 A 片事件新闻论述中性（别）规范的意识型态抗争。本研究分析中国时报及联合报有关 A 片的新闻论述，以探讨反对 A 片事件的主控论述及支持 A 片事件的对立论述个别的意义构连结构与知识建构机制。本研究发现，A 片事件的新闻论述提供主控与对立论述在性（别）规范上的抗争场域，呈现传统父权与女性主义的意识型态争霸动力。借由学者专家的权力知识，辅以分类、纳入、排除等建构机制，主控论述一方面以违法乱纪、伤风败俗等论述，压抑禁止 A 片事件，另一方面则积极建构「性教育」，借以排除色情批判与情欲开发议题，进而复制父权传统中的女性性（别）规范；对立论述则一方面批判主控论述的道德法理论述，另一方面建构「性批判」论域，挑战男性中心的色情文化，并提供女性主义身体情欲的多元论述，以松动传统父权的性（别）规范。

壹、绪论

一、研究动机

台大女生宿舍 11 日起
连三天 办「A 片影展」

主办单位女研社：目的为激起校园女生自主情欲讨论
校方：不可能同意
（中国时报，84-5-8，五版）

当男生只是偷偷看时，女生要公开放映
台大女舍 A 片影展 未演先轰动
校方：应取得合法播映权；应考虑不愿受影响的人
（联合报，84-5-9，五版）

公开放 A 片 涉散布猥亵物刑责
（中国时报，84-5-10，五版）

六成台大女学生 看过 A 片
举办批判会为争取「身体自主空间」
不要贞节牌坊也不要性解放
（中国时报，84-5-10，五版）

性教育 拥有知识何必看 A 片
专家学者执笔 大专用书问世
（联合报，84-6-6）

民国八十四年五月，闷热沈寂的北台湾被一则罕见的新闻所惊醒。在台大女研社的例行新闻稿中，「台大女研社将在女生宿舍办A片影展」脱颖而出，受到各大报纸的青睐。据报导，台大女研社主办A片影展的目的在于「提供女学生一些有别于传统浪漫爱情的想像，更了解男性目光及想法，并进一步激起校园女生的自主情欲对话」（联合报，84.5.8，五版）。「台大女生看A片」一曝光，立即引起各方人士的注意与讨论。反对意见包括：台大的校方「当然不可能同意」、法律专家的「触法之虞」、教育学者的「A片不等同性教育」、学生家长为女儿的「清纯」请命，及女性教师要求台大女生为同胞「保留一些」。另类声音则包括：A片影展提供女性情欲开发的可能、A片批判提升女性自主意识，A片事件展现成功的妇运策略及

A片事件与性教育无关等。

台大女生看A片一事，诚如某报所言，是「末演先轰动」。在事件曝光到正式上场的短短几天之内，各方意见借由新闻媒体的传布，在公共论坛上针锋相对，你来我往。即令在「A片影展」以「正名」后的「A片批判」如期登场后，公共论坛并未随同A片事件的落幕而沈寂下来。在后A片事件的新闻报导中，性教育、性批判、女性身体情欲等议题仍引发学者专家与社会人士的激辩，高手过招处，迭见火花。

在目前的台湾，大学生看A片，应是稀松平常，不足为奇。据调查，近九成的台大男生与六成左右的台大女生看过A片（中国时报，84-5-10，五版；84-5-16，五版）。即令在中学校园，看A片也非罕见现象。根据女权会的调查，有高达五成以上的青少年男女，曾经看过A片；高中职男生，更高达九成（中国时报，85-5-25，五版）。以目前A片在录影带店及有线电视的普遍性，成人近用及观看A片，应是相当容易及平常，然而「台大女生看A片」却卷起新闻论坛的一大旋风，直教各方人士不惜挥笔卷袖，跃入此一论战。其背后的社会心理动力，可能远超过「台大女生看A片」一事的表层意涵。

要言之，A片事件从台大女研社的社团活动到成为各方瞩目的热门话题之间，经历许多社会文化的检视与新闻论述的形塑。本研究对于「台大女生看A片」的社团活动转化为媒体事件（media event）的论述过程深感好奇，希望了解：A片／媒体事件的新闻论述中，呈现何种样态的社会文化动力？尤其是针对女性与A片之关系，新闻论述

如何建构性（别）规范？

二、A片事件／媒体事件

「台大女生看A片」之所以成为新闻，当然是因为具有新闻性。而这新闻性的来源则可能出自「台大女生」与「看A片」两个概念的组合。一般而言，「台大女生」象征谨守礼教，知书达礼的良家妇女；「看A片」则代表男性集体独享的情欲刺激与性欲启动的专利机制。因此，「台大女生看A片」一事，不按牌理出牌地连结「纯洁的好女孩」与「流动的（男性）情欲」两个主流文化中互斥的概念，对源远流长的父权体制摆出寻衅的姿态，对传统文化中的性（别）规范提出迎面一击。「台大女生看A片」一事，以其不符合父权逻辑的符号组合，挑战父权文化中的性（别）规范，而跻身为媒体事件，进入公共议题。

A片事件跨越校园围墙，进入大众媒体的公共论述，引发各方人士纷纷对此事件表态。大众媒体一向被批判学者视为「意识形态的国家机器」（Althusser, 1971），其目的多在维护现存体制。尤其在意识形态的运作中，大众媒体具有下列的构建角色：1.建构社会知识；2.形成规范，反映价值；及 3.塑造共识与合法性（Hall, 1977, pp. 340-2；张锦华，1994；页 148）。因此，A片事件所引发的新闻论述或可提供我们检视主控性（别）意识形态的素材。

不过，费斯克（Fiske, 1994）也指出，任何的媒体事件，固然呈现最高的论述可见度（maximum discursive visibility），但也同时提供异议「乱流」侵入的绝佳时机（p.8）。因此媒体事件以其高度的

曝光性，一方面提供主控意识型态大展身手的场域，一方面则给予他类论述攻城掠地的机会。在此一观点下，A片事件的新闻论述似可提供我们检视性（别）规范的他类论述。

要言之，A片事件以其挑战主流父权性(别)规范的新闻性跻身为媒体事件；此一媒体事件的新闻论述，一方面呈现性(别)规范的主控意识，另一方面则纳入非主控的他类论述。据此，本研究认为，A片媒体事件的新闻论述，呈现父权传统性（别）规范的论述抗争，可提供我们检视父权意识型态的争霸过程。因此，本研究拟分析A片事件的新闻论述，以探讨性（别）规范的论述抗争与争霸过程。

贰、文献探讨

针对上述研究问题，本章探讨相关理论文献，以铺陈本研究之分析架构。本章的文献探讨包括下列主题：一、意识型态理论；二、权力／知识分析；三、父权体制的性（别）规范；四、大众媒体的性（别）论述。

一、意识型态理论

意识型态意指隐含于各项社会文化所赋予的符号意义之后的整体性、规范性及指导性的权力结构（Fiske，1982；张锦华，1994）。意识型态具有「自然化」、「合理化」及「合法化」的功能，其所衍生的各项社会迷思，皆被视为是「理所当然」、「天经地义」的「真理」。因此，意识型态具有将特定的权力分配及方向转化成自然与公

平的假象的作用，也因而可借由建立社会共识，维护既存体制。

阿图塞（Althusser，1971）指出意识型态具有国家机器及建构主体的功能。意识型态国家机器的功能在于再制（reproduce）现有的生产关系，以维系既存的经济政治秩序。另外，意识型态能借由「点名召唤」（hail）及「设定」（interpellate）的方式，对主体进行分类，将个体建构为主体（张锦华，1994，页 112）。因此，阿图塞认为，意识型态透过建构主体的机制，再制既存权力关系。

张锦华指出，阿图塞的意识型态理论，具有三项重要性的突破：1.意识型态是存在于「再现」（representation）表征系统中；2.意识型态提供个体对其真实生存情况的想像关系；3.意识型态透过表征的想像体系建构个体（张锦华，1994；页 108-109）。相对于阿图塞的机械式高压控制观点的意识型态理论，葛兰西（Gramsci）认为霸权的维系，尚须动员文化资源，取得文化领域的优势领导地位。因此，葛兰西指出意识型态一是争霸过程（hegemonic process）：主控势力透过各种文化机制，塑造一套道德共识或价值标准，以维护其既得利益；然而，非主控势力也可能在主控论述的夹缝中进行意识型态抗争，以松动甚至颠覆主控势力。就此而言，意识型态是「立场之战」的抗争领域：提供一个论述空间，以供不同的利益团体对社会事件的意义加以解构或重构（张锦华，1994，页 77-78）。

贺尔（Hall 1986）的构连理论（articulation theory）进一步阐释传播过程中意识型态的争霸过程。贺尔强调语言本身具有「复向指涉」（multi-referential）的潜能，因此，传播者在选择、组织及诠释社会事件时，其有构连／解构／重构（articulation／disarticulation／

rearticulation) 的各种可能性。贺尔针对媒介讯息与文本阅读之关系与主控势力相合的程度，由高而低区分出三种解读方向：主控（dominant）、协商（negotiative）、对立（oppositional）。贺尔的构连理论与葛兰西的争霸过程遥相呼应，借由语言符号的复向指涉性及意义构连的创造性，强调传播媒介实乃意识型态的抗争领域与阶级斗争的象征战场（Hall, 1983；张锦华，1994，页 144-147）。传播学大师费斯克也指出，在一个权力与资源呈不平等分配的社会中，论述抗争是必然现象；而「论述的游击战」（Discursive guerrillas）更是促成政治与社会变迁的文化尖兵（Fiske, 1994）。费斯克将论述抗争分为下列几类：对于文字或符号的诠释抗争；对于文字、形象的选择抗争；对受压抑者的复原，或对于被排挤者的归位抗争；解构与重构的抗争；近用公共论域——尤其是大众媒体——的抗争（Fiske, 1994pp. 5-6）。透过上述的抗争机制，主控、协商及对立的论述型态持续地建构及传散意义，以维护各自的立场与利益。

二、权力／知识分析

在批判理论的传承中，意识型态理论特别着重文化霸权与主控意识的形成过程。傅柯（Foucault）的权力／知识分析则将「知识论述」纳入批判的对象，以窥究其后的权力运作机制。

傅柯认为权力网络遍布于各种日常生活的实践之中，知识便借由建构「真理政权」（regime of truth）的机制，挟带「训育性」与「规范性」的权力技术，对人类生活进行监视、检查、与诊断等全面性的权控。因此，知识权力不仅建立一个「规范性」的社会，由外而内地

规范人类生活，以巩固即存的权力结构；它并且「训育」个人，使个人内化社会规范，由内而外地发挥「知识真理」的效应。据此，傅柯认为：权力与知识无所不在，彼此意含对方。

此外，傅柯指出权力的运作方式除了负面地禁止与压抑外，还可以是正面地生产与建构，如「正常化」过程。因此，权力的表现形式不但为消极的禁令与法律，且化身为各种积极不断增殖、鼓动性的论述（段贞夙，1993，页 23）。于此，傅柯的权力／知识观点引出知识社会学的分析架构，以检视知识／权力的形成过程及其政经利益。傅柯以论述的概念，说明知识的形成乃经由分类、排除、方法规则及使用者资格等机制，造成权力掌控的效果。因此，傅柯认为知识借由缔造「真理政权」，兼具认识论及政治功能的双重效果，对个体产生双重制约的宰制功能（Foucault, 1972；张锦华，1994，页 166）。

三、父权体制的性（别）规范

父权体制（patriarchy）是中国社会的传统特征之一（Stacey，1983）。父权意识型态以许多不同的方式再现父（男）权支配及宰制女性的社会结构，包括：家族制度、贞操文化，及性别分工等。据此，父权体制的性（别）规范即指父权意识形态对性别角色（sex-roles）及性状态（sexuality）的训育性及指导性迷思，其功能在于维系父权体制的「自然」、「合法」运作。一般而言，父权体制的性（别）规范通常赋予女性被动服从，牺牲奉献的性别角色，清纯贞节，无欲无我的性状态，以服务父权利益及满足男性欲求（何春蕤，

1994；游美惠，1993）。对于偏离性（别）规范的女性，父权体制动员多种惩戒性及标签化机制，以发挥压抑禁止的功效（黄毓秀，1993；Sallmann, 1993；Schur, 1984）。

父权体制借由多种机制，包括：1.神话信仰与宗教生活；2.知识建构及其论述氛围；3.法律制度和国家角色，强化性（别）规范，建构层级式的性别秩序（*hierachical gender order*），以巩固男权控的父权意识型态（黄毓秀，1993；刘仲冬，1995；陈敏郎，1996）。父权意识形态异化，矮化女性角色及性状态的导因，可能来自男性父权对女性情欲潜力与生育能力的焦虑所衍生的过度补偿性控制（游美惠，1993；陈敏郎，1996）。由于父权社会依赖「生物性再生产」与「社会性再生产」以复制延续，因此，女性的身体与生育，经常成为必须被「精确控制」对象（Duby, 1992）。在此一性别架构中，女性的社会角色与性状态受到父权意识形态的训育与控制，逐渐与女性自我疏离、异化而转换成服务男性利益的物化性客体。

父权体制基于对女性角色与性状态的政治经济考量，动员各种社会机制，建构符合男性利益的性（别）规范，以控制女性的意识与物质性的存在。大众传播媒体一向被批判学派视为维护现存体制，巩固既得利益的文化机制；马克思主义者认为大众媒体受制于生产关系结构，服务有产阶级并巩固资本主义；阿图塞进一步指称大众媒体为「意识型态的国家机器」（Althusser, 1971），其目的在于强化主控的意识型态。因此，本研究将在下一节探讨大众媒体，尤其台湾本土媒体的性（别）论述，以检视父权意识型态对女性性别角色（*sexroles*）与性状态（*sexuality*）的文化建构。

四、大眾媒体的性（别）论述

相关文献一致指出，大眾媒体呈现性别刻板印象，并强调女性的性（别）脚本，因此大眾媒体对女性的文化建构多倾向复制传统父权体制。国外文献指出，大眾媒体的性（别）论述呈现下列建构：1.女性及女性相关议题出现的比例偏低；2.强化性别刻板印象复制传统男女角色（Wood, 1994）。相关研究指出，在黄金时段的电视节目中，白种男人出现的次数十倍于女性（Bascow, 1992）；在儿童节目中，男女出现的比率为 2：1；在新闻节目中，女性播报员只占 16%，而且有关男性的新闻是十倍于女性新闻（"Study reports sex bias",1989）。在新闻媒体的呈现中，女性若非不成比例地消置于新闻报导中（New Directions for News, 1988），就是以琐碎或不重要的角色出现（Wood, 1991）。

在性（别）角色的呈现上，大眾媒体多强调两性刻板印象，如：女性依赖v.s男性独立，女性无能v.s男性权威，女性照顾者v.s男性供应者，女性受害者／性对象v.s男性加害人等（Bascow,1992；Davis, 1990；Faludi, 1991；Modleski, 1982；Russell, 1993）。英美的长期性研究指出，大眾媒体对性别刻板化印象的再现，行之有年，并不因妇女运动而有结构性的改变（Crabb & Bielawski, 1994；Furnham& Bitar, 1993；Hall & Crum, 1994；Kortenhaus & Demarest, 1993；Thompson & Zerbinos, 1995）。

在性别刻板印象的呈现中，女性经常被二分化：在「好女孩」或「处女」的建构中，女性通常是纯洁的，服从的，牺牲的及主内的；

在「坏女孩」或「妓女」类目中，女性则是放荡、纵欲、冷酷、阳刚（Faludi, 1991；Gallagher, 1981）。此外，大眾媒体也进行性别规范的建构：女性被动，依赖及优柔寡断特质，通常受到奖励；而独立、果决、坚毅等特质则受到惩罚。总体而言，国外的大眾媒体倾向将女性建构为受男人宰制，毫无自主权力的性对象（Benedict, 1992）。

国内研究也一致指出。大眾媒体对女性性别角色的建构，多限于性别刻板印象的再现，并多倾向于巩固传统父权体制（顾玉珍，1995；陶福媛，1991；柯永辉，1995；黄丽英，1994）。顾玉珍（1995）根据文本所表征的女性个体权力关系中的位置与形象特质，将电视广告中的女性角色归纳为三类：1.父权家庭结构中「无我」的女性角色；2.空间有限的职业妇女；3.男性欲望的性对象，包括「清纯玉女」及「性感尤物」两种。陶福媛（1991）以内容分析检视杂志广告中的女性角色，指出：杂志广告中的女性角色「完全迎合男性中心的意识型态」，充分再现性别刻板印象中女性阴柔爱美的特质，并强调女性的「性玩物」与「装饰性」角色。段贞凤（1993）以傅柯的权力观点分析台湾广告中的性论述，发现广告形塑男性为积极主动的征服者，女性为消极被动的臣服者。

何永辉（1995）探讨台湾流行歌曲中的女性意涵，发现：台湾现今的流行音乐倾向将女性建构成：1.男性欲望的「性对象」；2.为男性牺牲奉献的「无我」女性；3.限于感性范畴的「自主」女性。因此，流行音乐中的女性意涵，难逃以男性利益为依归的父权意识型态架框（张锦华，柯永辉，1995）。黄丽英（1994）分析电视综艺节目短剧的性别论述，发现父权体制对女性个体具有强大收编及整合的

力量。借由嘲弄女性刻板印象，将「女性行业」去专业性，将威胁父权控制的女体荒谬化，及巩固「爱情神话」的男性优势，因此，综艺节目中短剧文本的性别论述，对女性个体产生贬抑、排挤、训育与宰制的作用，再现父权体制中男性优势地位的意识型态。

在中国文学作品中，女性的再现仍脱离不了传统性别角色。短篇小说多强调女性的美貌与吸引力及照顾他人与自我牺牲的欲望；偏离传统性别角色期望的女性，如离婚女性、从政女性等，则多受到实质或象征性的惩罚。因此，在文学作品中，女性的价值与可欲性被建构在被动顺从的私人领域上；女性一旦进入男性的公领域，尤其是掌控政治权力，则被呈现为失去女性美德与特色的危险性及破坏性角色（Shen, 1992）。

要言之，国内的大众媒体，无论其不同的文本类型（genre），多倾向于再现父权意识的性（别）规范。女性的性别角色，多属于被动服从，无欲无我，一以男性利益为服务及牺牲的目的；偏离或挑战父权传统性（别）规范的女性，多成为娱乐文化论述中被嘲讽，被贬抑的对象。据此，国内大众媒体的文化论述，多支持并强化父权意识的（女性）性别规范。

此外，国内的大众媒体，对女性的性状态，也呈现父权意识型态的规范与训诫。周月英（1995）分析许晓丹裸体参政事件的新闻报导，发现：1.性论述的权力／知识，对女性的控制多表现对于身体（裸体）的规范；2.父权概念赋予男性绝对优势，包括男性「管理」与「控制」女性身体的权力。周月英指出，女性的身体，在父权的性意识下，沦为男性的性对象或性玩物；女性的身体自主权，在整体文

化的性意识权力及男性主控的父权体制下，受到双重的压抑控制。

黄毓秀（1993）以心理分析策略探讨「牯岭街杀人事件」中的「女性意涵」指出，女性欲望的主动性与倚赖男性的被动性结合为一，成为传统女性的基本特质。此外，该片的「祸水」论述反映父权文化对荡妇的训育作用：在影片文本中，「女人」象征无明与不道德。因此，男性给予女性的自由与权力，终将导致对男性耻辱与不义。

罗灿瑛（1995）比较师大强暴疑案与胡瓜李璇案的新闻报导，发现：新闻论述对强暴受害女性的呈现，间接强化父权传统的性（别）规范。罗灿瑛指出：对于符合「好女孩」条件的受害人，新闻论述检视性暴力的权力架构导因，强调加害男性的异常心态，进淡化对受害女性的外表描述。相反地，针对倾向「坏女孩」特质的受害人，新闻论述则凸显强暴事件的戏剧性发展，并强调被控男性的正面特质，及质疑受害女性的控诉动机。新闻论述对于「好女孩」与「坏女孩」强暴控诉的差别待遇呈现强暴迷思中的性（别）规范，并间接强化父权传统的女性角色。

除了大众媒体外，台湾的法律及教育也有其独特之性论述。段贞凤（1993）以傅柯的权力观分析台湾社会的性论述，发现我国古代性观念深入影响当今社会对性的分类与评价。法律与教育的性论述，皆以公开／私密为评断标准——公开的性受到负面的评价，私密的性则受到正面的肯定。此外，段贞凤指出，法律领域中的性论述视性为道德价值判断的对象，教育领域中的性论述将性归类为生物学（非文化），个体化（非社会）的议题。

综上所述，台湾社会的性（别）论述，尤以大眾媒体的性别建构为代表，倾向于再现传统道德的性（别）规范，强化父权文化的意识型态。在大眾媒体的性别建构中，女性的性别角色与性状态皆在男性中心的政治经济下，被异化与物化；女性在传统父权的道德规范及情欲纪律下，成为男性欲求的对象与男性宰制的客体。背离父权性（别）规范的女性受到各种形式的训诫与惩罚；挑战性（别）规范的女性则受到微妙的嘲讽与贬抑。

据此，本研究拟在父权意识型态的文化脉络中，探讨挑战传统性（别）规范的A片／媒体事件之新闻论述。本研究依据意识型态争霸理论与权力知识分析架构，检视A片／媒体事件的新闻论中，性（别）规范的意识型态如何进行论述抗争？主控意识与非主控意识如何在新闻论述中彼此较劲，相互争霸？

参、论述分析

本研究以意识型态争霸及权力知识为分析架构，采论述分析研究策略，检视A片事件的新闻建构，以探讨父权文化中的性（别）规范的论述抗争。本章包括三部分：一、分析策略，二、分析样本，三、分析结果。兹分述如下：

一、分析策略

根据前述文献探讨，台湾社会的性（别）论述仍以父权意识形态为主控霸权。在此一文化脉络中，A片事件突显出女性对性（别）规

范的反动诉求：在「在台大 女生看A片」中，女性一反传统性别角色的被动与无我，主动近用情色品，以寻求情欲流动与自主的可能。据此，A片事件正面挑战父权文化的性（别）规范，成为主流意识中的偏差现象。本研究拟借由对A片事件的新闻论述之分析，检视传统父权性（别）规范的争霸过程。

意识型态理论指出，意识型态乃一具有物质存在的再现系统，具有建构主体与再制权力秩序的功能（Althusser, 1971）。此外，意识型态提供「立场之战」的抗争领域，借由对于表征系统的选择、诠释、解构与重构，主流意识与非主流意识互相较劲，彼此争霸。（Fiske, 1994；Hall, 1986；张锦华，1994）。

据此，本研究选定新闻论述作为意识型态争霸的物质存在及再现系统。根据主流父权的思考逻辑，将A片事件的新闻论述分为三类：1.主控论述——意指反对「台大女生看A片」的新闻论述；2.对立论述——意指支持「台大女生看A片」的新闻论述；3.协商论述——意指缺乏明确支持或反对立场，而着重条件式讨论的新闻论述。本研究分别检视上述三类论述的意义建构，以探讨性（别）规范的论述抗争。

在有关权力／知识分析中，傅柯（1992）指出，知识借由压抑禁止与生产建构的机制，与权力互为表里，彼此意含，借「真理之名」，行控权之实。在科学真理的假象掩护下，知识挟带「规范性」与「训育性」的技术权力，由外而内，对人类生活进行监控与指导，包括人类最私密的性爱活动。因此，人类的性意识受到两项知识权力的宰割：其一是具有规范作用的道德基础，其二是具有训育作用的科

学知识（周华山，1990）

在知识形成的过程中，傅柯提出下列几项建构机制：使用者的资格限制、分类、排除、禁止、纳入等（张锦华，1994，p. 166）。段贞凤（1993）分析傅柯的性论述，指出：知识与权力彼此相互意含，而权力／知识的运作及表现方式，除了消极负面的压抑禁止之外，尚包括积极正面的生产与建构。

据此，本研究拟针对各项论述的新闻文本，分析其建构A片事件中，所呈现的知识建构机制。换言之，本研究将分析各类论述的发言者资格限制，及论述内容中分类、排除及纳入等机制。此外，本研究也将检视各类论述中权力／知识的运作模式，尤其是压抑禁止vs.生产建构的论述动力。

二、分析样本

本研究以意识型态理论及知识权力分析为理论架构，以文本分析为研究策略，检视「台大女生看A片」的新闻建构。为提升分析样本的代表性，本研究以报纸的发行量及普及性为评估标准，选取国内一般公认的二大报——中国时报及联合报——作为抽样母体。本研究抽取中国时报及联合报有关A片事件的新闻文本为分析样本，其中包括新闻报导、新闻分析、读者投书及社会评论（注 1）。中国时报分析样本始自民国 84 年 5 月 8 日至 11 月 21 日，共 32 则；联合报的样本则始自民国 84 年 5 月 8 日至 11 月 20 日，共 26 则。样本分布特征见表一。

三、分析结果

根据前述分析策略，本研究首先将新闻文本加以分类，共得出主控论述文本 25 则，对立论述文本 25 则，及协商论述文本 8 则（表二）。其次，针对各类论述，本节分别讨论其意义构连结构及知识建构机制。

（一）主控论述

在 25 则「台大女生看A片」的新闻文本中，17 则属于新闻报导及分析，6 则属于读者投书，2 则属于社会评论（表二）。兹分别讨论主控论述之意义构连及知识建构于下：

1. 意义构连结构

根据新闻论述，社会各界，包括教育、医学专业人士、教育行政主管、及学生家长，接二连三地指出A片是色情品，不等同性教育，因此「台大女生看A片」可能导致下列各种伤害，包括传布错误性知识，混淆学生的性意识，导致学生的性焦虑与性恐慌，残害女生纯洁心灵，引发性骚扰，造成色情泛滥；破坏台大（女生）形象，牺牲台大学生权益及丑化异性，引发两性对抗等。换言之，在这些专家论述中，「台大女生看A片」被建构为具有伤害性的危险事件（表三）。

承续上述论述，教育界人士及新闻评论进一步指控「台大女生看A片」罔顾「羞耻观念」，破坏社会规范，导致道德沦丧。更有学生家长质疑支持此事件的教授，罔顾学术良知，利用学生打知名度。换言之，在各方面的论述中，「台大女生看A片」被建构为「不道德」（表三）。

再者，法律学家及台大行政人员不断指出：由于A片是色情品，因此，有新闻报导「台大女生看A片」可能涉及公然猥亵刑责，可能触犯著作财产权法，亦可能违反台大校内的申请程序及宿舍管理法。因此是「不合法」的（表三）。

此外，多位性教育专家及台大行政人员对「台大女生看A片」所宣称的「学术批判」提出质疑。报导中一再出现下列论述：A片事件社会运动意味十足，性教育功能荡然无存；假「学术」之名，从事不当活动；观看女生的「情绪性」反应，「知觉性」评论等等。同时，支持此活动的教师在「性教育」上的专业资格，也分别受到性教育专家及学生家长的批评。因此，在此论述中，「台大女生看A片」又被建构为「不学术」（表三）。

总结上述，在此一主控论述中，「台大女生看A片」被学者专家视为「危险的」，「不道德的」，「不合法的」，及「不学术的」，其论述基础在于：A片是色情品，无法传递正确性知识。针对此一问题，许多教育学界专家学者，行政主管及实务工作者，纷纷提出以教育取代色情，以性教育作为A片事件的正确救赎。

在性教育论述中，新闻报导突显两大焦点：当前性教育的缺失及未来性教育的因应之道。在有关当前性教育的报导中，教育专家及实务工作者一致指出：错误性知识充斥，学生性观念错误；各校缺乏「性教育」师资，国家缺乏性教育政策，等等。综观专家论述，目前的性教育有「不足够」、「不统一」及「不正确」的问题（表四）。

在有关因应之道的新闻论述中，教育专家，行政人员及记者纷纷表示：学校及教师应辅导学生选择正确影片，教育部筹拍健康正确的

性教育影片；专家学者出版大专用性教育教科书，以正确性知识解决A片事件的问题；「正确」的性教育应着重基础及实用性知识，而非焦点模糊的文化或历史论述，等等。要言之，根据专家论述，借由学者专家所提供的正确性教育，可解决A片事件所引发的各项问题。

综上所述，反对「台大女生看A片」的主控论述，具有下列的构连结构：由于A片是色情品，无法传递正确性知识，因此「台大女生看A片」是一件「危险的」、「不道德的」、「不合法的」及「不学术的」的「不正常」事件。为了矫正这种「不正常」，「正常的」、「合法的」、「专业的」的「性教育」便成为救赎之道。但目前性教育非常缺乏，不但某些课程焦点模糊，而且师资不够专业；因此，性教育学专家已着手制作性教育教科书及教学影片，期以正确的性知识与正当的教材，引导A片事件及其相关问题于教育的正轨上。

要言之，A片事件的主控论述，借由学者专家的知识权力，将「台大女生看A片」归类为不正常，而提出「性教育」作为规范相关议题的「正常化」管道。此外，再度借由专业论述，将以往的性教育建构为「不足够」与「不恰当」，再进一步将学者专家所主导的性教育建构为「正确」与「正当」，并据此导正A片事件于「性教育」的「正常化」论述中。

2.知识建构机制

根据上述主控论述的文本分析，本研究发现：反对A片事件的主控论述，呈现下列知识建构机制：

（1）发言者资格：

主控论述发言者大多具有教育、医学及法律等专家／专业资格，

少数则具有与A片事件有特殊关系之身分，如父母、同侪等。在相关的报导文本中，绝大多数发言者为学者专家（如，大学教授，性教育专家，医学及法律专家），教育行政主管（如，教育部官员，台大行政主管）及教育工作者（如，中小学教师）。其次为学生家长及大学生，再次为专业作家。

（2）分类：

主控论述首先将A片归类为色情品，非性教育。在此标签下，A片事件被列入「危险的」、「不合法的」、「不道德」及「不学术」的「不正常」类目中。与其对立的「性教育」，则被动员成救赎之道。主控论述在「不正常化」A片事件后，提出「安全的」、「合法的」、「道德的」及「学术的」性教育，作为导引A片事件「正常化」的手段。

（3）纳入：

反对A片事件的主控论述，大力纳入法律、道德及教育等论述以突显事件的「不正常性」。在主控论述中，法律及道德被动员来压抑及禁止「台大女生看A片」，而（性）教育则被动员来生产与建构「正常的」解决之道。

（4）排除：

反对A片事件的主控论述，全面排除对立论述的核心议题，以「纯净化」其性教育论述。主控论述不但积极纳入法律、道德及教育等论述，而且完全漠视对立论述中的主要诉求。换言之，对于后者提出的情欲开发与色情批判等议题，主控论述采取漠视及回避策略。将这些议题排除于论述之外。

要言之，本研究发现，反对「台大女生看A片」的主控论述，呈现下列的知识建构机制：借由将发言者资格限制于学者专家，及与A片事件有特殊身份者，主控论述对「A片事件」进行分类（色情品v.s性教育），纳入（法律、教育、及道德等论述）及排除（情欲开发及色情批判为议题）等建构。

（二）对立论述

在 25 则支持「台大女生看A片」的新闻文本中，12 则属于新闻报导／分析，8 则属于读者投书，5 则属社会评论。兹分述对立论述之意义构连及知识建构于下：

1.意义构连结构

根据新闻报导，在支持「台大女生看A片」的新闻报导文本中，对立论述提出各种观点及议题，以「正常化」A片事件。核心议题为：「提供女学生有别于传统浪漫爱情的想像，更了解男性的目光及想法，且进一步激起校园女生的自主情欲对话」（中国时报，84.5.8，三版）。换言之，根据主办单位的说词，A片放映的原初目的在于：为女生提供另类爱情想像，了解男性观点，及自主情欲对话。

在支持A片事件的新闻论述中，女研社、女研社指导老师、精神科医生、大学教师及政党妇委会提出下列观点，以强调A片事件的重要性（表五）

（1）打破色情文化「外」的性别歧视：

相关新闻报导包括：A片被认为是男生的「必修学分」，而且台大男生绝大多数看过A片，为让看「A片不再是男生的权利」，（台大）女生应该一起去看A片。

(2) 批判色情文化「内」的性别歧视：

相关新闻报导包括：看A片以检讨恶劣「性文化」。批判A片的男性宰制的性意识，挑战性知识的男性垄断传统，批判阳具中心的性解放，透视两性不平等的文化机制等。

(3) 提升对色情文化及情欲文化的了解：

相关辅导包括：学习身体情欲的自我控制，开启色情文化的校园对话，促进两性知己知彼的情欲对话。

「A片影展」最后被正名为「A片批判大会」，根据新闻报导，台大女研社指导老师指出，A片批判旨在批判主流色情文化的物化女性，并思索平权情欲文化的可能性」（中时，84-5-12，二版）。女研社也表示。将以「学术探讨」方式进行，并寻获两性教育学者的支持。事后，女研社声称，主办「A片批判大会」的主要功能在于：1. 了解色情文化；2. 批判色情文化中的父权结构；3. 创造平权、多元的情欲文化。此外，女研社并指出，女研社从未把A片当作性教育影片，性教育的论述完全「牛头不对马嘴」（中时，84-6-6，十一版）。

承接A片事件的后续效应，新闻报导出现大学教授对女性情欲的讨论，谓：在性压抑与性解放之间，女性应可争取「身体自主权」的宽广空间，另：女性应以强势主体转化A片的压迫性质，排斥认同受害者角色，而从A片中获取愉悦经验。

对立论述除尝试「正常化」A片事件。并尝试将反对A片事件的论述「不合理化」，亦即「不正常化」。根据新闻报导，台大女研社、大学教授及社会人士多方指出，打压A片事件的不合理。相关论

述包括：校方曲解A片活动，打压学术活动，反映父权保守的教育体制；「性文化」与「法律」被混为一谈；「道德恐慌症候群」的社会病态，阻碍两性平等的可能，等等。此外，针对主控论述中的性教育论述，亦有社会人士及妇运团体指出：当前的性教育实为单性的男性教育，性教育影片与A片具有一共同点，即皆为「男性中心」；大学性教育不应由军训室规划；性教育应促进「两性平等」，不应一味防堵、压抑（表六）。

根据上述分析，支持「台大女生看A片」的对立论述展现下列的构连结构：「A片影展」主办目的本在于，提供女生另类情爱想像，了解男性观点，及自主情欲对话，但在面对主控论述的强力反对下，对立论述转折进入「性批判」论述。性批判论述指出，由于A片再现恶劣的性文化，物化女性，因此批判A片可打破色情文化「内」与色情文化「外」的性别歧视，进而增进对色情文化了解，并促成两性平等的情欲文化。据此，「A片影展」被正名为「A片批判大会」，举办动机也被修正为，1.了解色情文化；2.批判色情文化中父权结构；3.创造平权、多元的情欲文化。基于此种目的，A片事件被宣称与「性教育」无关，并被用来引发对女性「身体自主权」与「主体愉悦」经验的讨论。

此外，A片事件的支持者也针对反对意见提出批判。根据学者专家及妇运团体的看法，台大校方的阻难代表了父权体制对女性自主性与学术自由的压迫；法律与道德的压力反映了社会观念的混淆与僵化；主控性教育的论述旨在维护男性中心的军性教育，等等。换言之，这些批判性的论述尝试将反对意见建构成保守、僵化、偏颇的

父权文化及「不正常」论述。

要言之，A片事件的对立论述，一方面借由女研社及学者专家的知识权力，将「A片影展」正名为「A片批判」，将情欲开发转化为色情批判，以「学术探讨」的取向，尝试取得「合法性」的地位。另一方面，则仍借由专家论述，批判主控论述为保守僵化的（父权）男性中心，企图将后者推挤到「不合理」、「不正常」的类目中。

2.知识建构机制：

根据上述对立论述的文本分析，本研究发现，支持「台大女生看A片」的对立论述，呈现下列的知识建构机制：

（1）发言者资格：

在相关的新闻文本中（包括报导、读者投书，及社会评论），绝大多数的发言者为学者专家（如大学教授、医学专家），其次则为女研社及其它大学生，再次为党政代表及专业作家。因此，本研究发现，对立论述的发言者大多具有学术、医疗专业或专家的身份，若否，则其有与A片事件有特殊关系的身份，如：主办单位，及其同侪等。

（2）分类：

对立论述在「A片批判会」后续论述中，隐约呈现下列分类运作：

a.性批判v.s性教育

「性批判」论述在取得对立论述的主轴后，正面划清与「性教育」论述的关系。对立论述虽与主控论述「A片不等同性教育」的建构有交集，但立即分道扬镳，前者（对立）进入「性批判」的论述，

后者（主控）则转入「性教育」论述。

b.性压抑v.s性解放

对立论述一方面反对贞操情节，另一方又拒绝性解放，女性「身体自主权」的论述因而被引入于此二极端之间。亦即，A片事件的后续论述，逐渐浮显对立论述在性压抑与性解放之间，寻求论述定位的努力。借此分类机制，对立论述在情欲论题上自行定位为「非性压抑」亦「非性解放」的另类论述。

c.批判A片v.s享用A片

在后续论述中，「享用A片」论述出现与前述的「批判A片」论述，形成微妙的对立关系。相对于「批判A片」论述将A片建构为物化女性，呈现恶劣性文化，强化性别歧视的文化机制；「享用A片」论述，则倡导女性发展强势主体性，排斥认同受害者角色，进而从A片中获愉悦经验。

（3）纳入：

除了排除主控论述的压抑性论述，及内在论述中的情欲开发议题外，对立论述还大力纳入「性别歧视」、「色情文化」及「学术批判」等论述。「A片批判会」强调检视色情文化的物化女性，及追寻男女平权的情欲文化。相较于「A片影展」的原初动机，对立论述努力纳入「学术批判」论述，以「合法化」A片事件。

（4）排除：

面对主控论述动员各项规范资源的强势压力，对立论述尝试排除反对A片事件的法律、道德及教育等论述。借由 1.厘清性文化与法律的分野；2.批判保守势力的道德恐慌症；3.界定A片事件与性教育无

关的宣称，对立论述以排除机制建构A片事件的论述范畴。

从「A片影展」到「A片批判」的正名过程中，对立论述微妙地淡化「A片影展」的情欲开发，而努力建构「A片批判」的学术成份。比较原初「A片影展」的举办动机与「A片批判会」事后的目的整饰论述，不难看出对立论述降低或排除情欲开发议题的尝试与效果。

要言之，本研究发现：对立论述呈现下列的知识建构机制，借由将发言资格限制在学者专家及特殊身分者，对立论述一方面对外排除主控论述的教育、法律、道德论述，一方面对内降低对外「A片影展」的情欲诉求，进而纳入「色情文化」及「学术批判」等面向，以建构A片事件的合法性。此外，后A片事件的对立论述，纳入对于女性情欲论题的分类建构：其一为非性压抑与非性解放的身体自主空间论述，其二为「批判A片」与「享用A片」的抗争性论述。

（三）协商论述

在 8 则的新闻文本中，4 则属于新闻报导／分析，3 则属于读者投书，1 则属于社会评论。

本研究发现：根据新闻报导，A片事件的协商论述具有下列构连结构：1.不对A片事件从事绝对的评价；2.着重条件式的讨论。换言之，协商论述倾向避免表明绝对立场，而将判断标准转移到其所建构的条件。包括：A片事件只能作为妇运手段，A片事件必须合于法规及程序，A片事件必须具有学术教育意涵，A片事件必须避免引发两性对抗，以及处理A片事件，必须避免妨害学术／言论自由等等。

协商论述的知识建构，则仍以专家论述为主轴，包括教育行政人

员，实务工作者，学生家长、民意代表及记者、社评人等。在论述内容上，则交杂纳入主控与对立论述之诉求，前者包括：法律、道德、教育等，后者包括学术、批判等论调。

由于协商论述的份量及范围略显薄弱，因此，本研究决定以主控论述及对立论述作为讨论部份的重心。

肆、结论

一、研究结果

本研究以意识型态争霸及权力知识分析为理论基础，检视A片事件的新闻建构，以探讨父权文化中性（别）规范的论述抗争。本研究采论述分析策略，检视台湾二大日报——联合报及中国时报——对「台大女生看A片」一事之相关论述，主要包括：新闻报导／分析读者投书及社会评论等类别。本研究之分析样本共有 58 则，其中 32 则来自中时，26 则来自联合，此外，分析样本包括 33 则新闻报导／分析，16 则读者投书，9 则社会评论。

本研究发现，有关A片事件的新闻论述可分为反对「台大女生看A片」的主控论述（共 25 则），支持「台大女生看A片」的对立论述（共 25 则），及条件式的协商论述（共 8 则）。本研究针对上述三类论述进行分析，以检视其意义构连结构及知识建构机制。

本研究发现，反对A片事件的主控论述具有下列的意义构连结构：由于A片是色情品，无法传递正确的性教育，因此，「台大女生

看A片」是一种「危险的」，「不道德的」，「不合法的」，及「不学术」的偏差现象。为了矫正这种偏差，「合法的」、「正确的」及「专家主导」的「性教育」便成为救赎之道。然而，目前的性教育非常缺乏，不但某些「两性教育」课程焦点模糊，而且师资不够专业。因此，性教育学者专家已着手制作性教育教科书及教学录影带，期以正确的性知识与正统的性教材，引导A片事件及有关问题于性教育的正轨上。

此外，本研究发现，主控论述呈现下列的知识建构机制：借由将发言者资格限制于学者专家及与A片事件有特殊关系者（如家长）。主控论述对A片事件进行「分类」（色情品v.s性教育）、「纳入」（法律、校规、教育及道德等论述）及「排除」（情欲开发与色情批判等议题）等知识建构。

要言之，反对「台大女生看A片」的主控论述，借由法律、教育、道德等专家论述的知识权力，辅以分类，纳入及排除等知识建构机制，一方面压抑禁止A片事件，另一方面则生产建构「性教育」论述，期以「正统」、「权威」的性教育取代「危险」、「偏差」的A片事件。

本研究发现，相较于主控论述，支持「台大女生看A片」的对立论述，则呈现颇为复杂的意义构连结构。对立论述一方面迎战主控论述，将后者的法律、道德、教育等论述建构为「保守」、「僵化」的男性父权传统，以突显其「不合理性」及「不公平性」。另一方面，对立论述呈现内在论述抗争的动力：对立论述一方面将「A片影展」正名为「A片批判」，以降低情欲开发诉求，突显学术批判取

向，以取得A片事件的合法地位；另一方面，对立论述不时浮现女性主义对情欲议题的各类论述，包括企图在性压抑与性解放之间寻求定位的中庸论述，以及鼓励颠覆A片文化的压抑性质，而从中取得情欲愉悦的基进论述。

在此一多向的意义建构中，对立论述呈现下列的知识建构机制：借由将发言资格限制在学者专家及特殊身分者，对立论述一方面对外排除主控论述的教育、法律、道德论述，一方面对内降低对外「A片影展」的情欲诉求，进而纳入「色情文化」及「学术批判」等面向，以建构A片事件的合法性。此外，后A片事件的对立论述纳入对于女性情欲议题的分类建构：其一为非性压抑与非性解放的身体自主空间论述，其二为「批判A片」与「享用A片」的抗争性论述。

简言之，支持「台大女生看A片」的对立论述，借由学者专家与女性主义者的知识权力，辅以排除、纳入，及分类等建构机制，微妙地淡化「A片影展」的情欲诉求，纳入「A片批判」的学术论述。此外，在后A片事件的对立论述中，仍借由专家论述的权力知识，提出性批判论述以对抗性教育论述，并以「女性身体自主空间」论述自外于性压抑与性解放之两极论述。最后，「享用A片」论述浮现，与「批判A片」分庭抗礼，相互争霸。

二、讨论

本研究的研究结果，支持意识型态争霸理论与权力知识分析架构对于性（别）规范论述抗争的适用性。本研究发现，A片事件的新闻论述，提供性（别）规范的抗争领域，在此一论述空间中，代表传统

父权的主控论述，与象征女性主义的对立论述，分别根据其信仰与价值共识，针对A片事件进行意义的建构／解构／重构；并近用媒体的公共论域，各自传布其建构成品，进行立场之战（Fiske, 1994；Hall, 1986；张锦华。1994）。主控论述以A片等同色情品的论述，将A片事件建构为违法、悖德、肤浅及危险的偏差现象；并进而提出「性教育」论述，企图将前者收编，以巩固道德法律及专家权威的主流意识。对立论述则将A片建构为物化女性的色情文化，进而提出「A片批判」的合法性；此外，对立论述一方面建构A片事件的色情批判面向，另一方面则尝试建构A片事件情欲议题，双轨齐下地展现女性主义意识型态，挑战父权传统性（别）规范。

在此一性（别）规范的论述抗争中，主控与对立论述皆倚重专家论述，如学者、行政人员、医学专家、法学专家、及性教育专家等，以建构各自论述的权威性。因此，源自于女研社社团活动的A片事件，骤然成为学者专家各依据其意识型态，从事建构／解构／重构的论述抗争场域。专家论述中知识与权力之相互意含，于此可见一斑。

根据傅柯的看法，权力运作与表现方式，除了消极的压抑禁止外，尚包括积极的生产建构。本研究发现，主控与对立论述，皆展现上述的权力机制。主控论述一方面将A片事件建构为「偏差」、「危险」，以便从事对后者主要诉求——色情批判与情欲开发——的压抑与禁止；另一方面则生产增殖「正常」、「正确」的「性教育」论述，以期收编A片事件之相关论述。对立论述一方面消极地压制主控论述中的道德、教育、法统等论述，另一方面则积极地产制色情批判论述，以取得A片事件的合法性。

此外，本研究并发现，新闻论述不仅提供主控与对立意识之间的争霸场域，而且提供主控论述与对立论述各自内部的抗争空间。换言之，就A片事件的新闻建构而言，意识型态争霸与权力知识运作，不仅展现于主控与对立论述之间，而且延伸到论述之内。在主控论述的「性教育」建构中，不时浮现主流性教育论述企图取得「正统」地位的争霸努力，这似乎突显出国内性教育可能仍属开放的抗争领域。异曲同工地，在对立论述的色情批判建构中，「情欲自主」与「享用A片」的另类论述不时浮现，似乎也显示出：在女性主义的对立论述中，身体情欲议题仍是一开放的抗争领域。

就意识型态的意义构连而言，主控与对立论述呈现动态的辩证关系。在A片事件的新闻建构上，主控与对立论述呈现二个交集点：其一、对「A片是色情品」的共识；其二、对女性情欲论述的压抑。然而，在初期简短的交集后，两者立即分道扬镳，主控论述进入「性教育」领域，对立论述则转入「性批判」议题。

虽然主控与对立论述交集在「A片是色情品」的共识上，但其背后的意识型态则大不相同。主控论述以「A片是色情品」为基础，建构「台大女生看A片」为违法乱纪，伤风败俗的偏差行为。此种意义构连相当程度地反映传统的性观念——以传统／私密为评断标准，公开的性受到负面评价，私密的性受到正面肯定（段贞凤，1993）。在主控论述的评断中，「台大女生看A片」将原属私密的性资源（以至于性状态）公开化及集体化，因此是不道德且危险的。对立论述虽也同意「A片是色情品」，但其女性主义意识型态着重批判色情文化中的性别歧视现象，因此，「台大女生看A片」正是公开此恶劣的性文

化，并透视男女不平等的文化机制。简言之，源于A片是色情品的共识，主控论述压抑禁止女性近用「色情品」，并建构「性教育」论述以收编A片事件；对立论述则突显色情文化的性别歧视面向，支持女性近用并批判A片的色情文化。因此，A片事件的主控论述支持传统的性观念，并复制父权体制性（别）规范；对立论述则挑战传统父权的性（别）规范，企图建构色情文化中的女性主体性。

根据新闻报导，「A片影展」的原初宗旨带有浓厚的情欲开发动机，（如，另类情爱想像、自主情欲对话等），但却被主控论述转化为「性教育」论述，被对立论述挟带入「性批判」论题。虽然「性教育」及「性批判」论述共同反映主控与对立论述对身体情欲议题的漠视或回避，但其背后的价值判断可能大异其趣。主控论述的「性教育」救赎，具有两种性（别）规范的功能：1.漠视及琐细化色情批判及身体情欲等议题；2.以专家知识规范女性对情色（资源）的近用，及训育女性的身体情欲。根据段贞凤（1993）的研究，台湾教育领域中的性论述，多将性归类于生物学（非文化）、个体化（非社会）的议题。主控论述在压抑A片事件的情欲议题后，转战入性教育论述，企图以专家论述的权力知识，经由生物化及个体化的教育机制，规范女性的身体情欲。

主控论述选择转入「性教育」论域，反映并强化父权意识的性（别）规范将女性的性状态限制在被动、无欲、与贞节的压抑状态中，并将女性建为满足男性需求与服务父权利益的「客体」（何春蕤，1994；游美惠，1994）。在父权体制的男性优势中，女性不仅成为男性的性对象与性玩物，而且接受男性的管理与控制（刘毓秀，

1994；柯永辉，1995；周月英，、995；顾玉英，1995）。特纳（Turner，1987）提出patrism的概念，以指称资本主义社会对女性的防御性规范，包括对女性身体情欲的训育与对女性偏差的惩戒。主控论述一方面以道德法统讨伐A片影展，一方面以性教育论述封杀情欲及色情议题。主控论述的「性教育」建构，似乎反映patrism对女性的防御性规范，一方面以强调生物性及个体化的性教育，回避两性不平等的社会文化结构因素，以漠视女性主义色情批判的诉求；另一方面，则以正统的、专家主导的教育机制，规范女性的性别角色与性状态，以维系父权主义的性（别）权力秩序。

相较于主控论述以「性教育」全面封锁A片事件的情欲诉求，对立论述的「性批判」则呈现性（别）规范的另类可能。在对立论述的意识型态构连上，「A片影展」的情欲诉求初期被淡化、转化为「A片批判」的学术论述，以争取A片事件的合法性。「A片批判」论述，虽回避情欲诉求的敏感议题，但仍支持女性近用色情品，以批判父权体制性别歧视现象。据此，对立论述的性批判建构挑战父权文化中男性对色情品的独享专利，松动父权意识型态中被动、纯洁的女性性（别）规范。在后A片事件的对立论述中，涉及女性身体情欲的新闻论述此起彼落，脱离「性批判」范畴，进入「情欲自主」与「享用A片」的身体情欲的论述抗争。一反主控论述的全面封锁，对立论述提供（女性）性（别）规范的另类建构，及女性身体情欲的多元论述空间。

要言之，A片事件的主控与对立论述，虽共通地展现意识形态争霸过程与权力知识的建构机制，但其所呈现的性（别）规范意识形态

则完全不同。A片事件的主控论述，一方面压抑「不正常」的A片影展，一方面则产制「专家主导」的性教育，以收编情欲开发与色情批判等议题。据此，主控论述企图禁抑及训育女性的身体情欲，回避色情文化中的性别歧视结构，以复制父权体制的性（别）规范。相反地，对立论述一方面「合法化」A片事件，另一方面则提供色情批判、女性身体空间及享用A片等另类论述空间，以建构父权体制外的另类性（别）规范。

总结上述研究发现：A片事件以其挑战传统性（别）规范的新闻性，跻身「媒体事件」而引发父权意识与女性主义之间与之内的论述抗争，借由动员专家论述的知识权力，辅以分类、排除、纳入等知识建构机制，以进行性（别）规范的意识型态抗争。主控与对立论述分别根据其立场，对A片事件进行解构与重构。主控论述一方面压抑「不正常」的A片影展，一方面则建构「正常」的「性教育」论述；主控论述不但漠视情欲开发与色情批判等女性主义议题，而且企图以「性教育」收编前者，以维系现存体制的性（别）规范。对立论述则基于女性主义观点，在初期以「性批判」论述合法化「A片事件」，后期则浮现女性身体情欲等多元论述，企图建构另类的性（别）规范。此外，虽然两方论述一致呈现权力／知识的双重建构机制——禁抑与产制，但主控论述企图强化与复制性（别）规范，而对立论述则努力松动并形构另类性（别）秩序。因此，本研究发现，诚如费斯克（1994）所言，媒体事件提供了论述抗争场域：挑战传统性（别）规范的A片事件，借由新闻论述的机制，提供父权体制与女性主义的意识型态争霸与抗争。

本研究受到所选用之理论观点及研究方法的影响，有下列的限制：

1.本研究采论述分析策略，着重探讨A片事件新闻论述的意义构连与知识建构等质性内涵，对于分析样本的量化特质，如新闻类型的出现次数、消息来源的量化特征等等，未予充份分析。未来的相关研究，或可考虑兼采质化与量化研究，以检视其间的差异或互补关系。

2.本研究限于人力资源，只选用中国时报及联合报之新闻论述为分析样本。此样本特性可能影响研究结果，未来的研究或可考虑兼纳其它报纸，如非主流报纸，及其他类型的媒体，如电视、网路等，以相比较分析。

3.本研究发现性主控与对立论述中，「学者专家」均为重要的发言者，但因本研究未针对个别学者专家进行各种背景之检视，故无法进一步区辨其隶属不同论域社区（discursive community）的源由。未来的研究或可考虑检视各别学者专家的社会权力资源，以分析发言者的结构性位置与其意识型态之关联。

4.本研究以支持或反对「A片事件」为区分主控或对立论述的架构。分析结果指出，主控与对立论述中皆各自呈现内在的争霸过程如对立论述中「批判A片」与「学A片」之论述抗争。同时，本研究的主控与对立之分，可能仅代表检视A片论述的「理想类型」（ideal type），并不意涵绝对的对立分类。建议未来研究可发展更细致的分类架构，以捕捉论述抗争中的微妙动力及多元意涵。

5.本研究以新闻论述为分析对象，研究发现仅止于反映新闻样本的内容建构，而不代表客观真实。此外，本研究未从事阅听人分析，

因此研究发现不推论至媒体效果之议题。

* 本文作者特别感谢世新传播学院传播研究所张玉杰、曾维瑜、王蓝莹同学协助资料整理与登录；社心系邱宝祯同学协助打字校对。
(全文同时刊登于《台湾社会研究季刊》25期)

注释

（注 1）：本研究之分析样本主要选自中央大学性／别研究室汇编之〈A 片事件与情欲拓荒资料汇〉中有关 A 片事件的新闻论述。

参考书目

中文部分

张锦华（1994），《传播批判理论》，台北：黎明。

张锦华、柯永辉（1995），《媒体的女人、女人的媒体》，台北：硕人。

罗灿瑛（1995），〈熟识强暴的媒体建构：中国时报「师大案」及「胡李案」新闻报导之文本分析比较〉。《性、暴力、新闻眼》，王嵩音等合着。台北：硕人，页 61-102。

段贞夙（1993），〈从傅柯「性史」卷一之权力观分析台湾社会中的性论述〉。台湾大学社会学研究所硕士论文。

顾玉珍（1995），〈性别的魔镜：解读电视广告中的女性意涵〉。《媒体的女人、女人的媒体》，周月英、顾玉珍合着。台北：硕人，页 5-77。

陶福媛（1991），〈我国杂志广告中的性别角色分析〉。政治大学新研所硕士论文。

黄丽英，（1994），〈解读三台综艺节目短剧的性别论述〉。文化大学新闻研究所硕士论文。

周月英（1995），〈荡妇的祈祷：解读新闻中的女性意涵〉。《媒体的女人、女人的媒体》，周月英，顾玉珍合着。台北：硕人，页 79-147。

游美惠（1993），〈台湾色情海报的解读分析〉。《台湾社会研究季刊》14: 77-100。

黄毓秀（1993），〈赖皮的国族神话（学）：牯岭街少年杀人事件〉。《台湾社会研究季刊》，14：1-38。

刘毓秀（1995），〈男人的法律，男人的「国」「家」：〈民法亲属编〉的意识形态分析〉。《台湾妇女处境白皮书：1995年》。台北：时报，页 39-92。

何春蕤（1994），《豪爽女人：女性主义与性解放》。台北：皇冠。

周华山（1990），〈知识权力与欲望——傅柯的启迪〉，《性论》（吴敏伦编），台北：商务。

陈敏郎（1996），〈性别的相对主体性与性别权力思考逻辑的型构〉，《妇女与两性》7: 页 167-194。

刘仲冬（1995），〈国家政策下的女性身体〉，《台湾妇女处境白皮书》：1995年。台北：联经。

英文部分

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

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

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

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

表一：分析样本的报别及类型分布

报 别 类 型	中国时报	联合报	小计
新闻报导	21	12	33
读者投书	7	9	16
社会评论	4	5	9
小计	32	26	58

表二：主控对立及协商论述的新闻类型分布

论 述 报 型	主控论述	对立论述	协商论述
新闻报导	17	12	4
读者投书	6	8	3
社会评论	2	5	1
小 计	25	25	8
总 计	58		

表三：主控论述的意义构连与知识建构

意	义	构	连	发	言	者	类	型	报	别	日	期
危险性	错误性知识。 A片是色情，不等于性教育。 传布错误观念产生负面效应。 混淆学生的性意识、性自主和性泛滥，导致女生的性困扰与焦虑心理强暴，伤害（女）学生纯洁心灵。 影响台大人的权益。破坏台大形象 台大风气欠佳（既色且乱） 有损台大女性的形象。 惊世骇俗，有失学生本份。 『情欲文化』隐恶扬善，传输错误讯息 导致色情泛滥。 引发性骚扰（之虞）。 反挫性教育成效，对国中生造成困扰。 挑起两性对抗。			精神科医师	投书		中国时报	5-10				
				医学专家	投书		联合报	5-14				
				教育部政务次长	新闻		中国时报	5-9				
				训委会								
				民意代表	新闻		中国时报	5-13				
				精神科医师	新闻		中国时报	6-3				
				学生家长	新闻		中国时报	6-3				
				学生家长	投书		中国时报	5-10				
				校园网路	新闻		中国时报	6-3				
				国中教师	投书		联合报	6-3				
				学生家长	新闻		中国时报	6-3				
				台大行政人员	新闻		中国时报	5-10				
				记者	新闻		中国时报	11-21				
				社会人士	投书		联合报	5-18				
				大专教师	投书		联合报	5-15				
				教师	投书		联合报	5-9				
				民意代表	新闻		中国时报	5-13				
				教师	投书		联合报	5-9				
				女子中学	新闻		联合报	6-14				
				台大行政人员	新闻		中国时报	5-10				
				国中教师	新闻		中国时报	6-3				
				记者	新闻		联合报	5-16				

意	义	构	连	发	言	者	类	型	报	别	日	期
不道德	公开看 A 片，实是羞耻之事。社会规范解组，道德沦丧。			教师			投书	评论	联合报	联合报	5-9	5-15
	支持（女研社）教授的专业资格问题			学生家长			投书		中国时报		5-8	
	观看女生情绪性反应（知觉性语言）			性教育专家			新闻		中国时报		5-8	
	充斥社会运动意味，独缺性教育成份。			性教育专家			新闻		中国时报		5-15	
	假『学术』之名，从事不当活动。			台大校方			新闻		中国时报		6-14	
	『A 片批判』落于肤浅、表面			记者			新闻		中国时报		11-21	
不合法	合法播映权问题。			台大学务长			新闻		联合报		5-9	
	著作财产权问题。			律师			评论		中国时报		5-11	
	校园违法情事的灰色地带。			记者			新闻		联合报		5-17	
	公然猥亵刑责。			法律学者			新闻		联合报		5-11	
	宿舍管理办法须重新检视。			台大校长			新闻		联合报		5-12	
	「事后追惩」方式处理。			台大校方			新闻		联合报		5-12	
	不符合校内申请程序。			台大教务长			新闻		联合报		5-12	
	不符合校规。			台大生辅主任			新闻		中国时报		5-8	
	学生缺乏守法观念。			记者			新闻		联合报		5-17	

表四：主控论述的性教育建构

意 义 构 连		发 言 者	类型	报 别	日 期
当前问题	缺乏性教育，无性教育政策	九妹	评论	中国时报	7-25
		大学生	投书	中国时报	5-10
		社会人士	投书	中国时报	5-20
不足的	中小学两性教育不足	中小学教师	新闻	中国时报	5-15
		高中辅导主任		中国时报	5-14
		性教育专家	新闻	中国时报	5-15
		高中辅导主任	新闻	中国时报	5-14
		记者	新闻	中国时报	5-15
不正确	大学性教育缺乏 错误性知识充斥 学生有错误性观念 缺乏适任师资	性教育专家	新闻	中国时报	5-15
		记者	新闻	中国时报	5-15
		「两性教育」课程模糊「性教育」焦点 家庭教育不够坚实			
因应之道：	学校、教师应辅导学生选择正确影片。 台影筹拍性教育 A 片，重视「性的原理」，而非「性的动作」。 教育部筹拍正确的性教育影带。 以专家学者执笔之大专用性教育教科书解决 A 片事件的问题。 强调基础及使用的性知识正统性教育（非两性教育）	中研院副院长	新闻	中国时报	6-18
		教育部	新闻	中国时报	5-9
		台影总经理	新闻	中国时报	5-18
		教育部	新闻	联合报	5-9
		记者	新闻	中国时报	5-15
		记者	新闻	联合报	6-6
		记者	新闻	中国时报	5-15
		记者	新闻	中国时报	5-15

表五：对立论述的意义构连及知识建构

意义构连		发言者	类型	报别	日期
A片文化中的情欲自主、多元之可能（自主、多元的性欲文化）	主办「A片影展的动机」：1 另类爱情想像 2 了解男生观点 3 校园自主情欲对话	台大女研社	新闻	中国时报	5-8
		台大女研社	新闻	中国时报	5-9
打破色情文化「外」的性别歧视	台大男生大多看过A片看A片是男生必修学分男生能看，为何女生不能看？ 让A片不再只是男生的专利 打破A片的单一性别观众及放映场所隐密性	大新社	新闻	中国时报	5-10
		精神科医生	投书	中国时报	5-8
		司徒卫	评论	联合报	6-6
		台大女研社	新闻	中国时报	5-10
		台大女研社	新闻	联合报	5-8
打破色情文化「内」的性别歧视	成功的妇运策略 检讨恶劣「性文化」 批判A片的男性宰制意识 学习身体情欲的自我掌控 1 挑战性知识的男性垄断传统 2 批判阳具中心的性解放 3 开启色情文化的校园讨论	研究生	投书	联合报	5-9
		大学教授	新闻	中国时报	5-10
		女研社指导老师	新闻	中国时报	5-10
		精神科医师	投书	中国时报	5-10
		大学教授	新闻	中国时报	5-11
A片事件与性教育无关	从未将A片当作性教育影片性教育的论述是牛头不对马嘴只是社团活动，与「性教育」无关	女研社长 司徒卫	投书 评论	中国时报 联合报	6-6 6-6

意义 构 连		发言者	类型	报别	日期
学术批判文化「外」的性别歧视	改「A 片影展」为「A 片批判」1 批判主流色情文化（物化女性）非「影展」，非「评价」2 思索平权的情欲文化	女研社指导老师	新闻	中国时报	5-12
学术批判	将以「学术探讨」方式进行，活的关心两性教育学者支持。	女研社	新闻	中国时报	5-10
学术批判 + 平权、多元的情欲文化	主办「A 片批判会的动机」：1 了解色情文化 2 批判色情文化中的父权结构 3 创造平权、多元的情欲文化	女研社社长	投书	中国时报	6-6
	知己知彼的情欲文化，方可促进两性讨论促进两性认识	民进党妇委会	新闻	中国时报	5-12
		公务员	投书	中国时报	5-19
	讨论 A 片可透视两性不平等的文化机制	大学教授	新闻	联合报	5-26
	A 片事件可引发对过时社会规范的反省	大学教授	投书	联合报	5-17
	争取「身体自主空间」：反对贞节牌坊及性解放（性压抑）	大学教授	新闻	联合报	5-16
A 片文化中的（情欲）愉悦可能	以弱势主体转化 A 片的压迫性质，从 A 片中取得愉悦，排拒认同（女性）受害角色	大学教授	评论	联合报	7-10

表六：对立论述的回应策略建构

意义构连		发言者	类型	报别	日期
不正常论述指控： 主控论述的不合理	校方反对理由值得探讨	女研社长	新闻	中国时报	5-9
	A片事件受校方曲解，学术自由受打压，反应父权体制的保守心态	台大学生会会长	新闻	联合报	5-11
	「性文化」与「法律」被混淆	大学教授	新闻	中国时报	5-9
	法规的压迫	大学教授	新闻	中国时报	5-11
	旧法规阻碍社会进步	研究生	投书	联合报	5-17
	道德恐慌症候群	大学教授	新闻	中国时报	5-11
	反对A片影展的男性，阻碍两性平等。	大学教授	评论	联合报	5-26
		研究生	投书	联合报	5-9
	当前性教育＝男性教育 A片与性教育影片，皆为「男性中心」	社会人士	投书	中国时报	5-27
	性教育多重压抑，缺乏「两性平等」教材。	女权会	新闻	联合报	5-21
	军训室之性教育，含有不当之性别歧视	女研社老师	新闻	联合报	5-16
	A片充斥男性与异性恋观念	女研社长	投书	中国时报	6-6
	校方应对态度暧昧，缺乏教育功能	记者	新闻	中国时报	11-21

表七：协商论述的意义构连及知识建构

意	义	构	连	发 言 者	类 型	报 别	日 期
同意的条件：工具性（只是手段）	看 A 片只是妇运策略「性」仍须以情爱为基础	教师		教师	投书	联合报	5-9
合法	虽有学术意义，但仍有违法之虞	记者		记者	新闻	中国时报	5-10
	须以「健康心态」看 A 片	家长		家长	新闻	中国时报	5-10
维护言论／思想自由	主管机关宜小心处理，无妨害思想言论自由	民代		民代	新闻	中国时报	5-10
合法	须避免触犯著作权法	律师		律师	评论	中国时报	5-11
	台大愿「包容」师生	台大学务长		台大学务长	新闻	联合报	5-11
教育价值	有学术价值，但不须公开批判 A 片仍不足以无以错误性观念，难建立平等观	医学教授		医学教授	投书	联合报	5-14
		社会人士		社会人士	投书	联合报	5-19
勿引发两性对抗	公开看 A 片或有教育功能，但切勿挑起两性对抗	记者		记者	新闻	中国时报	5-16
合于程序	A 片事件讨论两性平权问题，但程序有问题	台大学务长		台大学务长	新闻	联合报	11-20

当代香港性教育论述

周华山

在偶尔的情况下，笔者看到教育署一份为中学教师而设计的性教育教材指引，从而引起许多反思。带着浓厚女性主义和同志研究的背景，笔者深感有需要反思本地性教育教材所蕴含的种种意识形态，基于资料收集的困难，本文只讨论文字媒介集中在政府（教育署）及自愿机构出版的性教育教材与调查报告。香港家庭计画指导会是众多自愿机构里最热心与努力于性教育工作的，一直以来成绩斐然，故为本文的重要讨论对象；其他还包括青年协会、突破等机构在性教育上的文字出版。

本文只针对文字出版，既不处理教师、社工及有关人士在性教育过程中与受众的实际互动过程，也不探讨录像、幻灯等非文字媒介上的性教育，而且局限于政府与志愿机构，对个别学者或人上的作品一概不论。

翻开本地性教育教材感觉大多强调「客观」、「正确」、「开明」的性教育及拒绝主观武断的道德判断、避免错误性知识／观念、反对把性当作禁忌。家计会在《性教育家长手册》（1992）里就表示：「现今的年轻人需要的是正确的性知识，和合情合理的性价值观念，好让他们能安然处理自己的性行为。……父母要明白谈『性』或不谈『性』，都不能防止孩子产生性好奇，但不谈性的后果，反助长他们采取不正当的途径，来满足他们的性需要和性好奇，而谈性的好

处却可以防止它们从事不负责任的性活动。总之，自我充实了正确的性知识，才足以纠正讹传误说」（1986: 5-6, 9-10）。

「性」从压制转化为公开的论述对象，并不意味着真正的性解放；「性」的论述无疑是较前开放与普及，然而「性」却被轻化为科学的论述对象。现在权力运作不再只是通过武力镇压或禁忌制约，而是把人们纳于无微不至的（科学）知识／权力网路中，美其言把人建构为「正常」、「健康」、「理性」、「自由」的独立个体，实则把一切「性」活动与观念屈服于「性的科学」（*scientia sexualis*）的精细控制里。从此，现代人不用禁制压抑一己的性欲，而是夸父追日汲求专家界定的「正常」活动，稍一差池就被界定为「不正常」、「失调」、「病态」、「压抑」，而需要接受专家的「教导」；可是治疗的过程却进一步巩固「知识／权力」对身体的掠控，踏进治疗的论述过程，我们立即成为无助的病人，必须主动地把自己的病向社工、医生、性学家、心理分析者谈说（忏悔）出来，然后等待一个「他者」（专家）替自己诊断、诠释、与治疗。君不见，现代人主动自我倾吐，企求专家的诊断，甘愿自投于风纪社会的权力网路论述里，以恢复「正常」、「健康」的「主体」人格。

综观香港本地性教育的文字出版，就发现并不如出版者所期望般「客观」、「正确」与「开明」：

（一）异性爱中心

香港的性教育工作，向来是「异性爱」性教育工作，若非绝口不提同性爱与双性爱，就视之为违反自然的异常。受教育的中学生与青

少年先验地被假定是异性爱者，所谓「情」、「爱」、「性」部是以异性爱者观念为设计。家计会在 1992 年再版的《性教育——家长手册》中，特别增设一章去「阐释」与性有关常用的各种辞汇（1992: 107），包括：

性交：性交是男女示爱的最亲密方式，一般是指男性将阴茎放入女性阴道内的行为。

约会：一对男女单对单的相聚，作为普通社交的方式或恋爱的形式。

恋爱：一对男女彼此爱慕，想增进了解并建立长远关系的一种交往行为。

婚姻：男女间的结合，经双方同意，公开及法律上就可的一种关系。（1992: 112, 110）

换言之，约会、恋爱与性交，并非同志的权力，只是异性爱者的特权专利。在教育署出版的性教育资料里，「同性爱」或「双性爱」一词并不存在，通常在预防爱滋的标题下才出现。至于向来开明进取的家计会也只是偶尔提及。1991 年 12 月出版的《性教育行动纲领上篇》，是为校长与教师「在校内推行性教育提供一些具体建议」（91: 3），其中有同性恋行为的个案（20 页）指出「两名中三学生小惠和小梅有同性恋倾向，前者扮演男孩子，常亲吻及拥抱后者」。但亲吻及拥抱表示爱恋的自然行为，为何也分男性化及女性化？为何主动的就被界定为「扮演男孩子」？女子不可以主动吗？主动就是扮男子吗？为何我们总是以男尊女卑的异性爱思维来阅读同性恋及所有女男关系，总是将同志设计定位成一男一女？

文章在「处理方法」里，称小惠小梅有「不寻常行为」，还给了校长一些考虑要点：「青少年可能会因为生活圈子狭隘，而对少数同性朋友产生感情上的依赖，可提醒教师及家长不须过分忧虑」，「提醒学生，同性间出现亲密的身体接触——在心智发展未成熟之前，应加以制止」。

青少年阶段的同性爱被说成是「生活圈子狭隘」及「心智发展未成熟」的表现，但为何一对异性爱者却不须以同样理由而「加以制止」？大部分的研究都发现，同志大多在青少年期间，已清晰确定自身的同性爱情欲取向；如斯自然而然的主体身分，为何要被说成是「病态」、「好奇」、「补偿」或「阶段性的过度」？「教师及家长不须过分忧虑」，只因当事人的生活圈狭隘才会喜欢同性；倘若当事人是真心独取同性，家计会认为家长和教师就必须忧心忡忡吗？

家计会出版的《性教育小册》里更有专题探索「同性恋的成因」，谓：「大部分的同性恋者是基于逃避异性的心理因素。还可能是因为他们的成长过程之中，与父母相处的关系或异性相交的经验里，对异性产生恐惧和不满，而造成同性恋的倾向」（1986: 66）。

为什么异性爱会被假定是先天和自然，同性爱却一定有「病态」的社会「成因」？笔者接触过上千个同志朋友，包括香港国内以及英美的，从未遇上「对异性产生恐惧和不满，而造成同性恋的倾向」。倘若《性教育小册》的作者在生活上平等和对等的与同志朋友接触，大概不会写出如斯无知及偏见的文字。

可喜的是，家计会近年在同志的课题上有很大的进步。九五年

底，家计会推出「中学性教育——联席教学计画」，透过教育干事与老师或社工合作，协助学校推广性教育。在「合办形式的建议内容」的八个项目里有「性取向」一项，「探讨个人对同性恋、异性恋、双性恋的态度，建立平等的价值观」，还强调此项目「适合各级学生」。

能够在性取向的课题上，推动民主精神，实在令人鼓舞。诚如1995年家计会编印的《家庭生活教育简讯》（33期）中一篇〈性取向与同性恋〉表示：「同性恋并非疾病或精神病，同性恋者更不是神经质、适应能力较差或变态。同性恋的心里状况可谓与常人无异。同性恋者可能不能够从外表分辨出来。同性恋者也未必一定有变性的念头，未必会喜欢穿异性服装。大部分的男同性恋者都不一定是举止柔弱的『女人型』，而女同性恋者也不一定是举止粗豪的『男人婆』。在男同性恋行为中，较普遍的性行为并非肛交，而是接吻、拥抱、爱抚、互相自慰或口交等。在感觉和情感方面，同性恋者一样有爱和被爱的需要，可以拥有真挚恒久的爱情，也讲求责任和关怀。……然而，仍然有不少人对同性恋存有恐惧、偏见和仇视。事实上，我们的文化是建立在异性恋主义结构之上，一切皆以异性爱作为标准，视异性爱为健康和正常。社会人士都不自觉地强化异性爱的观念，下意识地丑化或沈默对待同性恋。」

在性教育工作上，旗帜鲜明、贯彻始终批判同性爱的，非《突破》杂志莫属。突破是一个庞大的意识形态论述系统，包括电台节目、影音制作、辅导服务、书室、报章杂志专栏、出版发行（逾百本书籍）等，影响力无远弗届。自1974年1月创刊以来，《突破》杂

志一再强调：「同性恋是一种心里上的偏差，也可以说是一种病态」（第 40 期）。「一个同性恋者……有些心里不平衡……假如真的患有同性恋（病），年日越久，需要根治的日子也越长；正如其他病症一样，如今早发觉哪里出了毛病，医治也会更快，更有把握」（第 40 期）。「同性恋者不愿和异性建立正常的男女关系。这种心理状况是不健康的……如对异性发生厌恶的心理，对自己的性缺乏信心，或强烈的同性认同等等。总之，同性恋者基本上都是心理有偏差的人，在主动或被动的情况下，变成了这种情况，以致泥足深陷，不能自拔」（22 期 28 页，35 期 29 页）。

1991 年 1 月（194 期）的《突破》，做了一个同性恋专辑，依旧从异性爱角度出发，复制主流社会对同性爱的偏见。作者在采访女同志 Sue 的前言里，只关心她是否「男人婆」：「未见如（Sue）之前，我只在电话中听见她低沈圆浑的声音，所以猜如必定很男性化。在餐厅见着了面，却没有这种感觉……矮小的身材，只可说洒脱，谈不上阳刚味……采访中有那么一刻，侍应送来了餐牌，她翻开一看，里边掉了一只小虫出来，她顿时忽然娇嗔，花容失色之态，在漫不经意中流露。」作者貌似打破「女同志皆是男人婆」的神话，但整个论述却停留于「男人婆与否」的阅读架构之中，先验的把 Sue 箝制于异性爱论述系统里，继而建构扭曲的形象。作者还进一步把「同性爱」视为异性爱论述系统下的「性恋」奇观，在前言里强调：「采访进行时，如（Sue）不忘四处张望，寻找哪儿有漂亮的女郎。」但，如果被采访者是异性爱男性的话，任凭他夸张地凝视异性，作者也不做报导，更绝不会放在「前言」里隆重其事？一旦是同志，就必定从性角

度上阅读，试想，这种「同志皆滥交」的神话是谁创造出来的呢？

有关 Sue 的报导彻始彻尾是异性爱阅读，从开始就强调她来自不美满的家庭：「小时候母亲管教很严，将我们关在家中，不准到外游玩.....我不喜欢爸爸，他很烂赌.....我读的是女校。」整个论述预设同时巩固整个主流社会对同性恋的典型化标签——仇视父亲，母亲管教过严，女校等出身。从问题的设计到作者的报导，是义无反顾的异性爱中心论，还故意选择「我是那种 *born with emptiness* 的人」为标题。

《突破》向来坚持「积极向前」的人生观。在以往数百篇访问稿里，即使当事者遭逢死人塌楼屋漏兼逢雨的人间惨剧，编辑也故意突出当事人百折不挠的积极奋斗精神。唯独对象是同性恋时，编辑却「无微不至」地揭窠其阴暗面，因而在生产和巩固「同志事件悲惨」的社会「常态」。

1995 年 7 月《突破》做了一个二十四页的同性爱专辑（24 期），在「致读者」的编辑人语气，总编辑竟然叫同志「戒除同性恋行为」？出版总监吴思源撰文说：「同性恋作为一种性爱取向，本质上正是歪离了人的生理、心理，以至于性生活的自然定律.....在性别身分和性爱生活上的缺憾。」（25 页）总干事蔡元云更表示：「同性恋行为是一种沈溺性的行为」（28 页）

1995 年底，香港政府就社会大众对同性爱及双性爱的看法进行问卷调查。这份问卷只有十二条问题，内容态度都是十分偏颇误导的，其中包括：「你是否愿意和同性恋／双性恋者握手？」「你是否愿意和他们唱卡拉 OK？」整个问卷设计已假定同性恋／双性恋

者是变态、恐怖、极其侵犯性的异类怪客。其荒谬的程度犹如政府访问社会大众是否愿意与女性或印度人握手／唱卡拉 OK？如此性别主义与种族沙文主义式的歧视，竟然在这个自认民主开放的香港政府里发扬光大？

而且，问题不是一般男人／异性爱／非印度人是否愿意与女性／印度人／同性恋握手，而是女性／印度人／同性恋是否有权力与其他人握手？问卷大部分的问题是：你是否介意与同性恋／双性恋者「一起看电影在／同一办公室工作／同读一班／任职大学、中学教师？」难道看电影也要分性取向？难道求学与工作异性爱者的专利吗？问卷如斯设计，把同志求学、工作、看戏、握手、唱卡拉 OK……的基本人权，变成异性爱社会大发慈悲下的「恩赐」。倘若大部分异性爱市民表示不愿与同志握手、看戏、唱卡拉 OK、工作……难道要立法禁止同志享有这些权利吗？

这个向来自诩全力支持、推动性教育的香港政府，是否明白这份问卷做了多少误导、歧视、偏颇的「性教育」呢？问卷美其名是客观中立地调查市民对性取向的看法、内容设计却充满歧视和污辱性，自然得到预期异性爱中心的答案。

（二）性别主义

性教育原意是帮助大众反思及面对主流社会的性论述，从而建立健康和幸福的性主体，偏偏本地性教育往往对主尊性论述语焉不详，复制并巩固社会固有论述，其中男尊女卑的性别主义算是典型例子。

明爱家庭生活教育在 1993 年再版了一份《漫步婚姻路》，特别

针对准备结婚的新人。在「我是一个理想的伴侣吗？」（28-29 页）里，丈夫与妻子要回答十条问题，丈夫要答：「你有没有依时给妻子适当的家用，而不要求她时时向你解释如何使用这些钱？」这当然假设丈夫是一家之主，家庭的经济支柱，妻子是「用男人钱」的家庭主妇，发问本身就预设男性中心的性别秩序。对妻子的发问更精彩，包括：「（一）你是否对丈夫的事业及发展表示关心和协助？（二）对丈夫喜爱的娱乐，你会否培养兴趣与他一起参与？（三）当丈夫疲倦、碰到不如意的事或闹情绪时。你能否察言辨色，给予他适时的宁静、鼓励或安慰？还是仍然告诉他家中烦琐事，增添他的苦恼？（四）你是否仍注意修饰外表，令自己保持相当的吸引力，令丈夫以有 you 为妻子感到骄傲？……（六）你是否愿意花心思在庖制一顿好菜与丈夫一同享用？你煮的菜肴有否经常变换？（九）你有否把家里打理完善，令丈夫辛劳工作回来，能享受到宁谧、温馨的家居生活？」（29 页）

原来，妻子的角色是「关心和协助丈夫的事业及发展」，必须「培养兴趣参与丈夫喜爱的娱乐」，要「注意修饰外表，保持吸引力」，「花心思庖制一顿好菜」，要「经常变换菜肴」，要「把家庭打理完善，令丈夫辛劳工作回来」，好好享受妻子的照顾。

这份一共印制四千份的《漫步婚姻路》先验地预设男主女客的父权秩序，把「妻子」箝制于「私人—家庭」范畴内，还原为「家庭主妇」，要女子在婚后放弃工作、事业及主体，凡事以丈夫为重，尽所能专心侍奉一主。女子在扮演这种牺牲者角色时，更要「不会凡事挑剔及指责，引致家无宁日」，要「戒除占有欲，容许丈夫有自己

的时间、朋友和活动」，还「不在别人面前诉说丈夫的不是，积极地为丈夫树立好形象」（30 页）。

教育署在《性态度与价值观》里，讨论「男孩子和女孩子在行为上的差异」（资料单张 3C），包括「男孩子比较（女孩子）活跃及独立」，「女孩子没有（男孩子）那样活力充沛」；男孩子「比较有攻击性」，而学业成绩上，「在中学会有进步」，女孩子「较少攻击性」，而「在小学及初中时成绩略为好」。这篇文章完全漠视主流社会如何把女男放置在不同的性别教化，把男强女弱、异性爱、父权论述视之为女男生理本质上的必然差异，竭力再生产固有的性别主义。

试想，婴孩自出娘胎就接受性别主义味道浓郁的教育：教科书刊登的家庭图片是丈夫辛劳工作返家后，倦极躺在沙发上看报纸，太太端出鲜美菜肴；童话读本纯情善良白雪公主在小树林迷路，幸好坚强勇敢白马王子及时出现，拯救了她；男孩在广大的户外「公众空间」里四处跑跳玩球，拼个你死我活、成王败寇、斗争到底，女孩不容随便在户外竞争活动，被逼接受父母亲友赠送的洋娃娃、煮饭仔，游戏日的是把洋娃娃（女孩）打扮成端庄贤淑、美丽动人的可人儿，正如煮饭仔游戏的社会意义是内化「家庭主妇」和「好妈妈」的神话。至于中学学业成绩的差异，更牵涉父母、老师对男与女在事业、成绩、家务等不同期望与要求。上述文章漠视如斯复杂的「性别建构过程」（Social construction / processing of gender），把主流社会的性别偏见，简化为女男本质差异。

在「价值观念连续线」（作业 3.7）一节里，文章表示：

「1.很多做丈夫的都需要与妻子分担家务。因为现在越来越多妇

女同时是职业妇女及母亲……。3.若配偶并无工作，丈夫应该是家庭的生活支柱。但是，如家庭有需要的话，妇女亦应工作帮补家计。」换言之，家务是妻子／母亲的本分，若她是职业妇女，丈夫才需要「分担」家务。赚钱养家是男人的天职，若家庭有需要，妻子才需要工作「帮补」家计，即是说明丈夫做家务，妻子赚钱，均只是「辅助」性质。

「4.一般来说，男性哭泣（尤其在公众场所）并不是一种被接纳的社交行为。但是，一个人不应压抑他的情绪至超越人性尊严的程度。」文章把男性哭泣「问题化」而只字不提女性哭泣，显示女性哭泣是自然、正常、不值一提的平常事，男性则不应哭泣。

「6.在先进的医学发展下，男性应该参与避孕，尤其是当他们的妻子的身体并不适合避孕时。」即是说，避孕是妻子的责任，只有她身体不适合，或先进医学发展下，男性才应该参与避孕。

「7.问：男人比女人能作更好的决定？答：男性可能在他们认识得较深的事情上做出较好的决定，例如：经济方面。……10.一般来说，政治及经济并不是女性在晚宴中的主要话题。但是，女性在适当的场合中及适当的人物面前把自己在这方面的意见表达出来，也是无可厚非的。」

在「男性与女性在心理上的差异」（作业 3.9）一节中，要求教师／同学填写甲与乙的性别：

「甲：我不明白为何我要在表格上填写我的年龄。」

「乙：我只填上 A 字来代表成人。」

教育署给予的答案：甲是男，乙是女，因为「女性对自己的年龄

比较敏感和守秘」。

「甲：奥！这是一新的型号，我一定要看看！」

「乙：我就不感兴趣了，我最不喜欢操作新的机器。」

答案是：甲是男，乙是女，因为「男性对新发明比女性更有好奇心。」

这是教育署给予中学教师的性教育教材，却不断复制主流社会的性别偏见，性「教育」只不过是再生产固有意识形态的过程。

突破机构在 1984 年出版了《本港青少年性角色、态度、行为研究报告》，强调「是次研究为一描述性研究（descriptive study），目的是更具体地了解青少年的性态度……由于本研究主要为一描述的研究……，没有援引任何理论支持一些观念。我们基本上亦无建立什么因果性的假设」（1994: 3, 5）。

开宗明义：客观中立的描述式研究，没有理论前设，没有价值判断，以示不偏不倚。奇怪的是，它却先验地假设「色情传媒与其性态度和行为，有一定程度的相关」（6 页）。

在「年青人对一般年轻男性的看法」一节里，大部分被访者认为年轻男性「颇为或十分注意仪容」，在「年青人对一般年轻女性的看法」里，78.1%及 81.1%被访者认为年轻女性颇为／十分「富思考能力」及「积极进取」。但这份报告却强加了一个相当性别歧视的「描述」：「注意仪容」，还有性情温和、细心、含蓄、善解人意、富同情心，被说成是「女性化性格特征」（15 页），「富思考能力」和「积极进取」（还有靠自己、有主见、个性紧张、决断）被说成是男性化性格」（19 页）。

男性「注意仪容」有什么问题呢？男性不应「注意仪容」吗？为何要被归类为「女性化」呢？为何女性化就是注意仪容，而把富思考能力和积极进取说成是男性化性格？如斯父权本位的性别歧视，又是怎样「客观中立」的「描述性」报告呢？

在「男性及女性对自己的看法」里，90.3%男性认为自己是颇为、十分或极度注意仪容，83.7%及 89.7%女性分别认为自己是（颇为、十分或极度）富思考能力，及（颇为、十分或极度）积极进取。这份研究报告的描述却非常一厢情愿地说：单凭注意仪容一点，就说「男性受访者.....觉得自己也拥有女性化的性格」，「年轻女性眼中的自己.....包括男性化的性格。」（27 页）。

问题是，男性被访者根本没有表示自己拥有女性化性格，没有认为「注意仪容」是女性化性格；女性被访者也没有认为「富思考能力」或「积极进取」是男性化性格。被访者可能视之为很「人性」或「自我」的自然特质，没有必要把「思考能力」或「积极进取」性别化而变成男性专利。这份报告却从「男坚强 vs.女温柔」的父权角度，把原来颇富女性主义元素的资料，变成巩固父权架构的「描述性」文字。

性别主义不单充斥于女男性别角色的论述上，在性的定义上也表露无遗。

家计会在 1988 年出版的《性与健康研究会报告》里，有一个非常男性中心的问答对话：问的是「长期性兴奋是否是一件不好的事？」答案却完全当女性不存在，女性不会有性兴奋：「当男士达到性高潮后，便会有射精现象。此后，阴茎便会松软下来，待休息后，

才再能勃起」(25 页)。

家计会在《性教育家长手册》(1992)里,「附录一」是「针对家长协助子女处理性的疑问」(91 页),其中一条问题是:「有些男孩子,见到女生,性器官就会勃起,这个情况,是否有方法控制呢?」(97 页)发问本身就把某些男子等同为性欲机械,但凡「见到女性,性器官就会勃起」,那男子岂不是除睡觉以外,绝大部份时间都处于亢奋的勃起状态?家计会的回答没有处理这种把男人等同为性动物的父权假设,反而强化这种「男需要性 vs. 女需要爱」、「男性性欲是一触即发 vs. 女性性欲是纤柔细致」的二元对立,说「男孩子对异性开始发生兴趣,有时甚至幻想与异性有亲密的接触,因此而产生性冲动,自然地使体内的阴茎勃起,这都是自然而正常的生理现象」(99 页)。

再看「附录二」是有关性辞汇的定义,「性冷感」一词的阐释里,竟然纯粹指「女性对性交不感兴趣,或有恐惧感」(111 页),男性必须性欲澎湃才正常,不可能是「性冷感」。「性无能」一词却阳具中心地单指「男性的阴茎不能勃起」,彷彿是说:女性不会性无能,因为没有阳具。

最后,家计会在《性教育小册》中,第六章是「约会与婚前性行为」。在论及约会的意义时,文章说:「约会的目的除了交友,还可提高个人在友侪间的地位。一个男孩子能否约得一个女孩子为伴,一个女孩子又是否能获得男孩子的邀请,是青少年衡量自己在友群中受欢迎的指标。接连遭受拒绝的男孩子,可能失去自信,而从未受到邀请的女孩子,亦可能产生自卑。由此可见,约会是提供男女相处正当

途径，且又能满足男女的心理需要」（42~43 页）。

性教育竟然把男描写为猎人，女等同猎物，然后教导男女欲拒还迎，各取所需以保「自信」和「自尊」。想想，实在教人不寒而栗。

（三）西方中产婚姻霸权

翻看政府与自愿机构的性教育手册，会发现「婚前性行为」是极被关注的问题，通常与「性滥交」连在一起；当事人更会被赋予「混乱惶恐」、「不知所措」、「罪咎不安」等负面描述。

家计会的《「性教育」行动纲领下篇》首两个案例，都是关于婚前性行为。当事人被形容为「自我形象低落」（1992: 19），在上篇的婚前性行为个案里，当事人被说成是「非常徬徨」（1992: 21）。家计会的《性教育小册》在「婚前性关系」之后便讨论「滥交」，谓「不少男女，一时冲动，受不住情欲的引诱而意乱情迷。由于事出突然，心理上亦没有准备，因此将来后悔的可能性会很大，还可能导致女方怀孕」（1986: 48）。婚前性事被形容为「一时冲动」的「意乱情迷」。教育署的《性态度与价值观》更谓：「事实上，大多数的人在婚前都不是性活跃的。婚前性行为只会招致别人的轻蔑」（作业 3.19）。

这显然与事实不符：（一）家计会在 1991 年的调查发现，53% 男性及 42% 女性在十九岁或以前已经发生性关系，到廿四岁，比率更高达 84% 及 81%，可见大部分人在婚前颇算性活跃。（二）许多前线社工表示，越来越多青少年是自然而然地享受性事，没有什么罪咎或惶恐，只是有点担心怀孕而已。

为什么婚前性事总被赋予负面意义，沦为一被责斥的对象？为什么我们只有「婚前」与「婚外」性行为，而从不认为婚内性行为有问题呢？

若我们并不假设每个人必须结婚，必要在婚内才可以有性行为，也没假设婚后的性事必然较婚前性事来得自然美丽，那就全没有理由以「婚姻」作为衡量性行为的最高原则，而把婚前性事统统贬为「滥交泄欲」、「一时冲动」、「混乱惶恐」、「受人轻蔑」。

教育署《性态度与价值观》表示，「爱→婚姻→性」这个次序是最被社会人士接受的（作业 3.15）。香港青年协会在「少女怀孕现象」（1995）里再三强调，传统道德观念是先有爱，再有婚姻，后有性。

错！传统中国社会，婚姻完全是家族间的事，一切由长辈作主，听从父母之命、媒妁之言，甚至床上性事亦为着家族继后香灯，非为个人享乐，故曰「周公之礼」而非「造爱」。往往在洞房花烛之夜才认识伴侣，婚姻的基础又怎会是爱？男家娶妻求淑女，强调的是家庭功能，最重要是好生养，夫妇感情好坏毫不相干。若没有男丁，夫妇感情再好，妻子仍受千夫所指，大抵丈夫会纳妾也说不远。婚姻意义在于传宗接代，大家不期望什么轰烈爱情，反而夫妻感情太亲密会阻碍家族人伦姻亲关系，会被批评为忽略翁姑。夫妻常以兄妹相称，正因为是兄妹关系多于恋人。

古人智慧饱满，杜绝难以把持的自由恋爱，倡导儿童婚姻，一切父母作主，门当户对，先结婚，后认识，禁制男女随意接触，是以古代婚姻异常稳定。说来讽刺，没有爱情的婚姻最为稳定，离婚率极

低，传统中国社会便缔造出历史上最稳定的婚姻制度，反而坚持有爱情的婚姻最为「危险」，离婚率极高。离婚率高，婚前与婚外性事普遍，并非道学士以为什么「新一代有性无爱，只求刹那欢愉」。性滥交者总会「作茧自缚」而结婚呢！现代人重视感情，故浓情轻淡，不忍勉强继续，宁愿割舍而分离；一切以爱情为本，不再束缚在婚姻架构，故婚前性事普遍。研究显示，怀孕少女并非什么有性无爱的滥交者，更不是学业劣拙的破碎家庭产品，相反，她们「来自各阶层的家庭背景，绝大部分与父母同住.....父母关系良好或普通.....少女本身与家庭关系多数自称良好、普通.....学业成绩以中等为主」（香港青年协会，1995：130）。家计会在 1991 年的调查又发现，在 1159 位被访者里，绝大部分（86%）第一性关系都是在情爱深浓的认真关系下发生，随便发生关系的甚少，与性伴侣是以感情为主的爱情关系。

「先爱，后婚姻／性」，并非传统道德观，而是民国初年才由胡适、鲁迅等人倡导的新秩序，主张一夫一妻制，在 1971 年才被香港法制肯定，取缔了中国传统一夫多妻纳妾制。这套「破坏」中国几千年传统文化的西洋中产阶级一夫一妻浪漫爱情观，却被香港道学之士绝对化为唯一真理，甚至被误作传统道德。

如今，婚姻被视为感情关系的中心。我们把感情划分为许多个阶段：如邂逅、普通朋友、拍拖、恋爱、同居、结婚等。婚前性事、婚外情、离婚、不婚、未婚妈妈.....之所以受批评，只因我们以婚姻为绝对标准，一切偏离婚姻这个轴心的爱情和性事，就被批评为滥交、不负责任、不尊重爱情、不成熟等。

主流性教育把婚前性事视为「严重问题」，关心的不是性行为的内涵及彼此关系的素质，而是行为主义地关心性行为是否在婚内发生。更恶劣的「婚后性」也不被非议，更优秀的「婚前性」也备受非议。离婚不见得比苟延残喘的婚姻更痛苦，即使离婚后双方变得轻松、愉快、幸福，我们仍视离婚者为失败者，其中女性承受的社会压力尤为巨大。香港明爱家庭服务与香港大学社工及社会行政系合作的《婚外情问题研究报告书》（1995），便是一夫一妻婚姻霸权的典范。研究发现五分之一夫妇在感情良好下出现「婚外情」，可见多元关系不是件坏事，所谓「第三者」不一定是一种威胁，离婚也不必然是呼天抢地的惨绝人寰。但《研究报告书》预设一夫一妻婚姻制的绝对性，因而建构出「婚外情」这个「问题」，视之为对既有关系的威胁，结果自然是千方百计杜绝婚外的关系。

婚姻成为衡量感情成败的标准；愿意结婚便是有「诚意」，结了婚便是「幸福」。婚前性事被视作滥交、不负责任，只因发生在婚姻之外。同样的行为，到婚姻注册签名后，便忽然变成「自然」、「正常」。婚内性生活恶劣差劲、婚内强奸、家庭暴力，旁人不会过问，警方也视为夫妇私事。婚前性事神采飞扬，闲言闲语也四方赞来，标准依归当然是「婚姻本位」。

婚内强奸、家庭暴力、夫妇权力不均的支配与剥削，成为本地性教育的结构式盲点，从来不与探索甚至提及。社会调查也循例集中婚前或婚外的性行为，还总必加以丑化及贬斥，令当事人感到「傍徨」、「罪咎」与「不安」。此等傍徨、罪咎与不安，并非婚外性事的内在本质，只不过是婚姻本位性教育的后遗症。

（四）年龄主义

本地性教育常常把「性问题」翻译为「青少年性困扰」，先验地把青少年的性需要「问题化」，同时亦预设并巩固「成年人 vs. 青少年」主客对立、权力不均的操控与支配。

我们只有「青少年（性）问题」。「成年人（性）问题」这个辞汇根本不存在，原因当然不是因为成年人没有性困扰，而是成年人拥有界定别人问题的社会权力，因而出现对人和对己在（性）生活空间与行为准则上截然不同的双重标准。正如在性别主义的语言中，只有娼妓问题（没有嫖妓问题），只有女性解放运动（男性不认为自己需要解放），只有同性爱的成因（从没有人研究异性爱的成因）。

本地性教育工作基本上由一群「西化—中产—大学毕业—异性爱—成年人」负责。这群人普遍接纳一套西方资本主义中产阶级性爱观为理想典范，也就是「异性爱浪漫爱情一夫一妻终身婚姻制」。异性爱一夫一妻婚姻是人生必经阶段，以浪漫爱情为基础，并必须依从下列程序：首先是自由恋爱，然后结为夫妇，最后才发生关系。性必须发生在婚姻内才算「正常」，青少年的性生活因为在婚前或婚外，均受道德谴责，被丑化为「滥交」、「淫荡」、「自私」。

这套「爱——婚姻——性」的性论述本是西方十九世纪末工业资本主义的产品，满足新生代城市人对自由恋爱的要求，同时捍卫中产清教徒重视工作纲纪的新教伦理（Protestant ethic）——沈湎性事只会破坏工作纲纪，必须拖延青少年的（性）快感满足，把婚内性事

变成努力读书、勤奋工作以至事业有成后的奖赏。性，遂被纳入婚姻私人范畴，变成成年人的特权，青少年的性事便成众矢之的。

在年龄主义的论述里，但凡青少年间风靡一时的流行玩意，譬如过往少年在香港先后兴起的娱乐与音乐、的士高舞蹈、电子游戏机中心、桌球、色情刊物、漫画、网路等，总之是青少年的喜好、服饰、语言、玩意，特别牵涉到性生活的，必定被成年世界痛斥为「放荡形骸」、「荼毒心灵」。个中的双重标准昭然若揭：青少年的所谓「放荡」，放诸成年人的大千世界，不过是微不足道的沧海一粟——成年男人看 *Playboy*、*Penthouse* 是中产美学身分品味的象征，青少年看三级漫画却是猥琐庸俗的道德沦亡；名流哥儿富商公然在婚外嫖妓、包二三四奶、玩女明星，是（男性）社会羡慕忌妒的豪门韵事，青少年谈恋爱发生关系，却被贬斥为白甘堕落的不要脸。

事业有成的中产男人在性爱与道德上享有宽阔的社会特权，还处处定下法律与道德规则来限制青少年的活动，美其名曰对青少年的关怀与教育「都是为你好」，其实是要青少年依从成年世界所建构的社会秩序。此等年龄主义的语言，背后是男性中心的阶级压制与道德伪善。

踏进 1990 年代，这种要求青少年回避性事、延迟性事的主流论述已经没法对应当代青少年的实际处境。随着社会变革，饮食与卫生条件的改善，青少年的发育年龄不断提早，家计会在 1991 年的调查发现，少女平均在 12.4 岁出现月经初潮，少男平均 13.6 岁首次射精。到今日，发育年龄必定更早，但结婚年龄却因着大专教育普及化、核心式家庭所要求的经济基础、新居房子的昂贵价格及社会价值

观的转变而不断延迟。现时的成婚年龄中位是廿七、八岁，青年人即使要结婚，也有十五、六年过着有性需要而又未婚的生活，这尚未包括越来越多选择单身，或二十岁前不考虑结婚的中产新生代。

从前想享受性爱就得进入婚姻建制，独身是客观条件差劲的无奈慨叹。今天，独身却是中产新生代的蓄意选择。独身者绝非性情古怪孤僻或什么情场玩家，相反，大多是温文敦厚、知书识礼、成熟独立，只不过深明美好婚姻不易得，不愿仓促成婚。这并非事业型男士的专美，女性对婚姻尤为恐惧。新一代女性经济独立，大专毕业后全力建立事业，深明男子自私自利的风流放荡，更受不了大男人残余桎梏，提起生女育儿和家庭主妇角色便矮了半截，遂坚持不靠男人生活。又或者目睹好友拍拖六年，婚后三天便嚷离婚，女子遂患上婚姻恐惧症，女性朋友人同此心，三两知心相伴相助，不愁寂寞，到思想与性情渐趋成熟，工作事业路向清晰，经济稳定，与情人伴侣乐也融融，。万事俱备，如今的问题却是：为何要结婚？

问题是，主流性教育所建构有关「婚前性行为」的论述仍然假定每个人必然结婚，又丑化与否定婚前的性事。否定青年的性需要与（性）主体身分，徒然叫年青人每天抑压那么自然而实在的性需求，枯等那不知会否来临的婚姻，同时又平添年青人在性生活里的罪咎与不安。

家计会 1991 年的调查，访问了 1159 位 18~27 的年轻人，发觉 53%男性及 42%女性在十九岁之前已有性行为，第一次拍拖的平均年龄为 13 及 17 岁。香港青年协会在 1995 年做的调查也发现，大部分被访者第一次的拍拖经验，都是在十六岁之前。

这委实是绝顶荒谬反讽的鸿沟：上焉者家长教师性教育工作者力竭声嘶全面封杀婚前性事，下焉者青少年在诸般禁忌与封杀下仍享受多元丰富的感情与性事。其实，青少年从不如我们幻想中纯洁，也不是道德家长害怕的败类。只不过我们一厢情愿把青少年纯真化、孩童化，视做天使白鸽纯善完璧，同时又义愤填胸的拨乱反正，把她／他们从「想像」的罪恶边缘拯救出来。

现今香港青少年哪比其他时期的人来得败坏？只要放下成见睁开双眼，到处都是精乖聪明但感情脆弱的普通人。个个日出而作、日入而息、奉公守法。因着中五会考、大学入学试及各种公开考试，大部分青少年已耗尽精力而筋疲力竭，未老早衰，争逞强而经不起考验，反应敏捷但缺乏修养，急功近利而不讲质素。在呵护姑息与无微不至的照料下，这边厢充斥着大群志大才疏、功利实际、平庸安分的年轻人，那边厢性教育工作者仍在慨叹青少年道德沦亡、沈湎性事，实叫人啼笑皆非。

罪魁祸首正是我们成年人。教育制度假借科学精神与实用主义名号，加上屠杀心思的校长霸权与家长主义，从然教导出貌似精乖醒目，实则追赶千人一面潮流文化的公式产物。中学教育界，从课程内容、教室管理、学校行政，以至层层下压的考试制度，都以一套中产阶级文凭主义为轴心，渗透着倡议竞争心理、延迟享乐、个人主义的功利实用原则；因而再生产社会既有结构，低下阶层同学难以适应学校考试游戏而被淘汰巩固中产领导班子。校长与教师既未受过专业的管理训练，雇用条件只着重学历而轻视个人修养；这批人却被要求充当道德教化的代言人，只懂依赖一套严格校规及科层式权利架构以求

有效控制学生，令学生成为校内最无权力、最受压逼的一群。面对着权力高度不均的学校建构以及不合理的校规与处罚，同学往往有冤没路诉，无力感强烈。学校变成最单调、沉闷、压力重大的囚室，主体个性统统被剥夺。

相反，青少年喜欢的读物，从三级漫画到“**Yes**”等消闲读物，却处处肯定青少年的主体身份，活泼趣味地介绍丰富多元的性知识，帮助青少年处理感情与性困扰，不啻是挑战单轨直线并且否定青少年性主体身分的学校霸权。既然学校霸权容不下同学对恋爱与性事神秘而美丽的憧憬，青少年正常自然的好奇求知欲只能诉诸引人遐想、刺激感官享受的消费文化。与其贬斥为荼毒青少年，不如抚心承认其引证了学校与主流性教育的失败。

从青少年角度看，阅读三级刊物以至发生情爱性事，倒有进步积极的意义：挑战成年人与学校霸权强加的种种关卡限制，而追寻独立自主的（性）主体意识，摆脱「女性贞操」这种男尊女卑的封建秩序，寻求一夫一妻终身婚制以外的多种感情模式，颠覆把「性纳入婚姻架构」的政治体制，批判以婚姻来衡量性爱对错的霸权思维，以至挑战成年人年龄主义双重标准。

翻看性教育的教材及有关研究，众腔一调对青少年灌输「非性化」的指令，否定青少年享受性事的权力，否定一切发生在青少年身上的性行为，令青少年相信，那些没有性需要、压抑性表达、专心读书多做运动的「非性化」同学，才是理想精进的人版典范。

如斯「非性化」的道统，正是性教育的最大讽刺。

（五）反性论述

早在 1986 年，家计会就指出：性教育的意义，「不仅灌输、解释各种与性相关的知识，更重要的一面，性教育在于培养健康、良好的性态度，总而言之，推行性教育可以全面澄清流传社会中的各种错误性知识与性态度。使每个男女都能充份发挥天赋与个性」（1986: 4, 6）。所言甚是，可惜落实到具体性教育教材上的内容，触目遍是对性充满禁忌与负面评价，关于自慰与色情的内容就是明显例子。

到这两三年，自慰才不再被称作「自渎」。「渎」者，肮脏污染也，彻底否定了自慰的意义，等同为淫荡与猥亵，命名本身已是道德谴责。在提及自慰的性教育教材与资料里，即使承认它可以松弛及舒缓性欲念与紧张，却必定强调「长期过于频密而沉溺在自渎手淫当中」（《性教育手册》，1992: 65）所产生的罪咎、自责、恐惧、沉溺、伤害身体、萎靡等负面影响。本节开首家计会有关「性教育的意义」的《性教育小册》里，内文还有一节以「过度自渎」（1996: 36）为标题。

其实，任何事物，包括读书、打球、游水、返教会以至吃饭，「过度」均属不佳，有不良影响。可是在文的「种种」教育素材，从来没有人强调：不要「过度」读书／打球／游水／返教会，唯独是「性」，就立即表露出诸多顾虑与担忧。同样是教育内的「恋爱」、「约会」，讨论还算开明中肯，一旦牵涉性器官，总必煞有介事如临大敌警告青少年不可滥交、不可纵欲、不可有婚前性、不可过度自慰。

问题是，自慰有何不妥？没有伤害第三者，根本不牵涉旁人，自负盈亏不假外求，而且是不会感染性病的安全性行为，却因为不是婚姻制度下的性事，而备受贬斥。试想，青少年自十二、三岁已在性生理上发育完备，一般二十七、八岁才结婚，中间的十多年，一旦发生性关系，即使是两情双悦的，仍属招惹闲言风语的「婚前性行为」。

这种对婚外性事的口诛笔伐，在色情论述上表露无遗。早在，1974年10月7日，香港教育专业人员协会就发表一份「救救孩子」的声明，谓：「近午来本港市面书报摊上充斥着不少极端有害的『连环图书』，正时刻危害着我们的下一代，使他们堕落和犯罪，这些连环图书，大部份宣扬暴力和色情，引诱儿童及青少年堕落，甚至走上犯罪道路，警方在立即引用『淫褻展览物条例』，将所有在本港出售的上述『公仔书』加以没收，并立即制定法案，禁止这类连环图书出版。」

二十一年后的今天，十多个基督教团体及百多位独立人士，联合在《明报》（1995年3月27日）刊登「力抗歪风——黄潮下的祷文」，声明：「创造了物的父，我们感谢你！因你所造的一切都是好，而性同样是你圣善的安排，你就让夫妻享受性生活，让他们建立最亲密而又神圣的关系，使性在人的尊严中确立。然而圣洁的主啊！这一代人却迷失于情欲之中，甘愿为性的奴仆，把性当作游戏、交易和商品，标榜建立纯肉体的关系，使人的尊严在性里亏损。为此，我们求你宽恕！宽恕这在罪中堕落、陷于色欲迷情的一代。」

换言之，夫妻性爱是神圣无瑕，婚外情欲性事则属败坏淫乱。然而，女性主义早提醒我们，主流婚姻建制默认甚至嘉许了女男在情欲

空间与社会资源上的权力不均。大部份女子都表示丈夫不明白她的感情需要和内心感受，婚后感情质素每下愈况，性事上更不到应有尊重与平等交流。「力抗歪风」的「祷文」却纯粹以婚姻作为一切的道德准则。

1995年3月11日，各界关注色情文化联合《救救青少年——抗衡色情文化研讨会》上，发表了「中学生阅读漫画的情况」调查报告，发现6.5%被访者较多看色情漫画，看后八成产生性幻想，6.5%试过召妓。事后还与五十个团体发表「黄潮肆虐、不容忽略」声明：「近两年来，本港市面的书报摊上出现大量极有问题的『不良刊物』和『色情漫画』。日前为止。估计每月发行高达二百多本，已有四成青少年曾被搜出色情漫画。这些刊物带有不少鼓励性虐待、性滥交、性罪和强奸的图文，又明目张胆地加插裸体照片……这些刊物正危害着我们这一代。在此，我们郑重呼吁……加强管制含有色情成分的刊物。」（1995年3月27日《明报》）

古往今来，知识份子总慨叹「道德沦亡」、「人心不古」，创造社会危机的感觉，来证明自身挽狂澜于既倒的社会价值？即使社会健康成长，道德家长仍满腔热诚地循例危言耸听「色情滥泛」、「淫欲横陈」、「救救孩子」。

上述《中学生阅读漫画的情况》问卷调查，并不如主办者所言般显示色情泛滥或道德沦亡。绝大部份（八成）被访者较多看可爱趣致的漫画或动画，看色情漫画的只占6.5%，占不足十分之一，怎算严重？即使这6.5%中，绝大部份也表示会抑压自己的性幻想！

性，是人类经验的自然部份，青少年成长总会经历性好奇与幻

想，问题是部份教师／家长对婚外性快感充满偏见和歧视，自己可以放火而不容青少年点灯，甚至不肯承认阅读漫画是正当的娱乐。青少年其实好奇主动、精灵鬼怪，适量的性幻想不过是聊博一粲的课外调剂，委实是沉闷刻板扼杀个性的学校教育的安全活塞。老师不反思自身学校霸权对同学的压制，一味封杀青少年在学校较霸权以外的一切提示，又怎能服众？把一切情欲描写统统打成洪水猛兽般的魔鬼，成年男人却可享受嫖妓、四处留情的道德特权，是自欺和卑鄙的双重标准。

至于色情刊物导致性犯罪，更是蛊惑人心的陈腐偏狭。香港青年协会在 1994 年出版《青少年眼中的色情刊物》中，表示「色情漫画既提供大量裸体、性爱图画或照片；同时亦鼓吹性滥交、性犯罪以及性变态，不断向青少年发出挑逗，以及引发他们的性幻想。我们特别忧虑这些漫画所提供的错误意识，包括对各种性罪行，例如性虐待、强奸和乱伦的认同。青少年正处于青春发育时期，血气方刚，既缺乏足够的性知识，也未能确立自己的性观念，因此，容易受误导。」（16 页）

突破机构 1994 年出版《本港青少年性角色、态度、行为研究报告》里，表示：「我们发现色情传媒对年青人在行为上的影响十分明显，无论是性幻想、自慰，抑或是其他的性行为，色情传媒均成为他们行动上的一种驱力，而其中尤以男性在这方面的影响为最」（65 页）。突破机构总干事蔡元垂更表明：「在色情传媒影响下，出现下列相关的行为：拍拖年龄下降，性幻想内容、自慰行为次数及与异性交往时亲密行为的程度（包括婚前性行为、轮奸、婚外情，及同时与

多人发生性关系)皆有显着影响。」(81页)

既然色情漫画泛滥,上述调查又证明足以荼毒青少年性行为和心理。那召妓、强奸、轮奸、性虐待「暴行」应该较前大幅增加。

现实并非如此。家计会 1995 年的一项调查显示,男青少年召妓数字,以 1936 年的 16%,下降为 1991 年 11.7%,而男青少年曾经逛妓院的数字,亦从 1936 年的 28.7%,大幅下降到 1991 年 16.9%。警方的罪案数字里,也全然没有显示青少年触犯强奸、轮奸、性虐待等案例的比率,有上升的趋势。

媒介与行为的关系千丝万缕,中外学者上百篇博士论文与研究调查,均没发现单轨直线的因(媒介)果(行为)关系。青少年阅读强奸或暴力故事,就算有相应的幻想,绝不表示要诉诸强奸或暴力实际行为;相反,阅读与幻想的过程已经舒泄了许多长久抑压的反社会情绪,在日常生活里反而可以继续正襟危坐作奉公守法的君子淑女。

阅读是很复杂的诠释过程。同样的文本,在不同时空、不同处境、不同受众阅读,可以产生千差万别意义。某些医学权威典籍中的性描述,对某些受众也可以产生激烈的性反应;正如《龙虎豹》、《阁楼》中的所谓「淫褻」与「不雅」,对许多人而言,不过是沉闷乏味的千篇一律,与性兴奋沾不上边。色情不一定只有一种阅读方法,读者也不必把内容悉敬全收。是以「色情」是否能引起性欲。我们必须追问:那是什么媒介?何种讯息?谁是受众?读者来自什么文化、阶级、性别及性取向背景?

蓄意挑逗性欲的性描述,不一定是肮脏或剥削女性。女性主义者

就生产了不少女性本位的「色情作品」，打破「女性没有性需要，只需要爱」的神话。帮助女性建立自身独立于父权论述的情欲语言。不少「同志色情作品」更致力挑战男尊女卑异性爱霸权，质疑为何男性不可以与男性相爱相交，为何女性必须在白马王子的挑逗和引导下，才有性快感？即使在男性中心异性爱当本位的《花花公子》也不乏进步元素，既戳破「同性爱者=爱滋」的神话（1987 年 3 月），强调「要用避孕袋，不要再用曾在另一个性伴侣身上用过的性玩具，洗干净才可再用」（「直言」1986 年 8 月），还指出把「同性爱」里作「两方玩意」的愚昧无知。露骨大胆的性描述可以精彩丰富甚具思想性及教育意义，道貌岸然的性教育教材可以充满（中产）阶级论见、（成年人）年龄主义、（男性中心）性别主义及（歧视同志）。

整个反色情论述本身就预设一套「单一化」的所谓「健康」性观念。但何谓「健康」呢？没有定义，也没有内容，大概是赞成一夫一妻（vs. 多元关系）、异性爱（vs. 同性爱）、阴道交（vs. 肛交／口交）、男上女下性姿势（vs. 女性本位性实践）、性交为着生育（vs. 寻求快感）、性交是成年人权利（vs. 青少年诡变多端的情欲世界）。

说来讽刺，我们「误将」近代西方白人中产阶级坚守的「性观」当作中国传统文化，如对自由恋爱、核心家庭和一夫一妻制的绝对化，反而把一切自身不容的「性实践」强指为西方腐朽文化的入侵，如把中国文化中史不绝书的同性性事说成是「西风东渐」，把中国传统男性三妻四妾的多元滥交说成是西方资本主义后遗症，来压制一切婚姻以外的性行为。

性学大学高罗伦 (Van Gulik) 在 1962 年名作《中国古代房内考》已表明：传统中国社会里，性行为根本不会跟罪恶或道德扯上任何道德，「性」只是大自然和谐的表象，人之大欲存焉也。

本地主流社会对传媒中的性描绘仍然是家长式的口诛笔伐，再三要求监管与压制。同样是社会不接纳的行为，如谋杀、行动、贪污、行骗、偷窃、贩毒、殴打等，只因为不牵涉性描述，电视台报刊杂志便可以堂而皇之详尽露骨大书特书而不被抨击。此等双重标准所反映的「反性」态度构成性教育的根本困难。又譬如，现在的电视广告管制条例，不容卫生棉广告提及月经、经血等字眼，这固然是父权世界对女性身体的恐惧、排斥与丑化，视作为肮脏之俗物，再结合对性事的禁忌，构成这种牢不可破的性意识。伦理性教育工作者却引用这套观念，振振有词要保障无知青少年，免其受媒介刺激，只为怕惹起性幻想、性兴奋。

说到底性幻想又有何不妥？青少年生活在刻板公式的学校生活，面对着沉重而非人化的考试压力，难道连性幻想的舒气孔也要封闭？连性幻想的人权也要被剥夺？

不要把青少年视作幼稚无知只懂把色情刊物照单全收的小羔羊。旗帜鲜明「反色情」的突破机构问卷调查也发现，73.8%青少年被动者认为「成人」杂志上有关性问题专栏所提供的资料很不可靠或不太可靠，只有 3.2%的人认为「十分可靠」(1994: 44)，其余 22.9%认为它仅是部份可靠。可见青少年绝非无知愚昧，她／他们阅读这些刊物，不一定相信其内容，只不过视之为沉闷生活里的调剂。

倘若大量阅览色情刊物会带来「性犯罪」，那么「淫褻物品审裁

处」的女男职员、审裁员、法官岂不统统变成色情变态犯罪狂魔？倘若大量接触性会荼毒心灵、甚至导致反社会行为，那么已婚人士的心灵岂不是受尽荼毒，亟之反社会吗？若媒介与行为的阅读那么简单，为何三、四岁的小孩子看卡通片，也不会学习心仪的主角从十八楼跳下来享受自由驰骋的魔法？倘若连三、四岁的小孩子也有基本的思考与自主，成年人何苦千方百计监管操控十六、七岁的青年呢？即使没有色情刊物。人们一样自慰、召妓、甚至强奸，请不要把复杂的社会文化问题找个简单的代罪者塞责。

（六）爱滋道德恐慌

1992 年 1 月，家计会出版了《性教育家长手册》等二版，「是为了协助家长介绍子女施行性教育而出版的」（1992: 2）。在新增的四篇附录表，提及爱滋病的传染途径，答案是：「与许多同性恋或双性恋的男士性交」（1992: 103）。

这是个令人震惊答案。难道与女士性交，就不会感染爱滋？难道异性爱者与爱滋绝缘吗？为什么要歧视同性恋或异性恋男士呢？那么基本的常识，怎可能弄错呢？难怪提起爱滋，不少市民仍然联想到男同性恋者。家计会也这样教导我们嘛！连卫生署在 1995 年编制的爱滋小册子《为了明天》，爱滋病患者的唯一个案分享，便是男同性恋者（11 页）。而香港爱滋病顾问委员会在 1994 年出版的《香港防治爱滋病策略》中，竟仍出现「高危人士」（9 页）这歧视用语。这个由港督亲自委任的委员会出版家竟只「针对高危行为人士的政策」做标题（9 页），不禁令人怀疑这些官方爱滋委员会本身的爱滋意识，

究竟有多少？

愚昧无知的偏见，经主流传媒与官方渠道传播，便成为坊间的「常识」，甚至「客观真相」。教育署在 1991 年的《性态度与价值观》里提到「易感染爱滋病的人士」，除了针筒吸毒者、血液感染和母婴传播外，使是「与患者有性接触的女性」和「有许多性伴侣的同性恋或双性恋人士」（1991: 3, 2）。前者显然假设患者是男士，否则这里的「女性」大概被说成是「女同志」吧；后者则偏见地把爱滋与同性爱人双性爱划上等号。女性感染爱滋的数字与比例直线上升，大抵与「患者都是男士」的偏见有关。至于性取向方面，本地爱滋病遭受感染者中，异性爱者远多于同性爱或双性爱，累积至 1995 年 9 月的数字，分别为 267 人（异性爱）、167 人（同性爱）及 41 人（双性爱）。教育署这份给予性教育工作者（尤其是负责性教育的教师）的教学指引错谬百出，无疑叫异性爱者以为：「爱滋与我无关，只是基佬病（同性恋的病）。」

教育署同一份指引里列举了「性病的起因及蔓延」的七个社会因素，其中一个竟然是「同性恋行为」（3.17）。编写的人歧视同志，有关当局又不认为有问题，于是得以顺利出版。在「有关性病的资料」（资料单张 3j）里，提到「怎样可以预防性病？」答案有五个，头两个分别写「避免性交」和「只有一个性伴侣」。这份指引开宗明义谓「性教育的目的」是：「建立健康、开明而又负责的性态度」（资料单张 1c），如今竟建议「避免性交」作为预防病的一种方法，其消极、被动的「反性」立场，实令人啼笑皆非。

至于「只有一个性伴侣」，便可以「预防性病」，之后还说「对

配偶专一可防上感染传播性病」（1991: 作业 3.32），这是主流媒体和政府宣传的一贯谬误。在教育署出版的《爱滋病知多少？》（1990）里，在「预防爱滋病」一章里提到「不要性滥交」（1990: 35）。教育署 1993 年出版的《认识爱滋病》亦强调「坚拒随便的性关系」（93: 34）。问题是，爱滋传播的关键不在于性伴侣的数目，而是安全性事的实践。譬如说一女子一生只会与丈夫有性伴侣，倘若丈夫以后因为血液或性事而受感染，那这女子受感染的机会就相当的高。相反，笔者认识一位男同志，曾经与上千位陌生男人百性接触，是绝顶「滥交」吧，但他从未试过肛交，通常是互相用手自慰，是危险性极低的性行为，故多番验血，结果也是呈阴性反应。

越来越多爱滋个案显示太太被丈夫传染。大家受这些官方教育，以为只有个性伴侣，就可以预防爱滋等性病。君不见婚姻指南手册绝口不提性病及安全性事，彷彿结婚便可预防爱滋。卫生署在 1991 年派发的《性病：可以严重损害健康、应当及早彻底治愈》单张指出，预防爱滋及其他性病「最有效的方法」，竟然是「不要作婚外性行为」！因而把医学与安全性事的问题，变成道德论述，彷彿爱滋病毒是有意识、有计划地挑选有婚前、婚外性事的人上来袭击似的，即使我以往有数百次不安全的性行为，只要我婚后专一，就可免疫于爱滋。整个爱滋教育的论述不断复制一种奇特的二元对立：一对一异性爱婚姻内的性，便是安全性事，异性爱婚姻外的性事不但是婚前、婚后、同性情爱、多元关系，也不论性事如何自然、互动、平等、安全，通通被视为爱滋病的成因之一。爱滋教育变成不折不扣的异性爱婚姻教育。

笔者翻看教育署、卫生署、家计会及其他自愿机构有关预防爱滋的印刷品，大多含糊其词说避免滥交，却没有一份明言「一次不安全的性接触就可能感染爱滋病毒」，没有说明「什么是不安全的性接触」，从不具体讲述「安全的性接触」，不会讲述「安全套的正确使用法」，不会提到阴道、阳具、勃起、射精，更不会展示安全套与性器官的真实图片，以免「教坏」市民（安全的性」是坏事吗？）。

此等充满忌讳的态度，才是最需要教育的性教育。

小结

家计会在 1991 年的调查发现。在学青少年性知识不但没有随着性教育的普及而大幅提升，比较 1986 年调查，竟是每下愈况的倒退。在「月经前两周性交而引致怀孕机会并不高」的问题上，超过半数被访者表示「不知道」，能回答正确回答的只有 27.8%，比 1986 年的 38.3%下降许多。在「与首次发生关系的女子性交，不可能导致怀孕」的问题上，竟有三成被访者说「不知道」，正确回答的被访者只有 65.8%，不比 1986 年时多。在「女子若无性高潮，性交不会怀孕」的问题上，如此基本的性知识也有 46.2%说不知道，答对的只有 50.4%。比 1986 年的 68.8%下降许多。而且，竟然只有 20.8%被访者知道阴道外射精，也有可能引致女伴怀孕，比 1986 年的 30.7%下降了一成。

经过十多年性教育，青少年的性知识仍如斯贫乏，错谬百出，不禁令人反思：我们的性教育，是否出了毛病？是否能针对青少年的真实需要？是否与现实脱节？

下述例子，或许稍露端倪：家计会在《性教育行动》（1992）中说，若你是中学班的班主任，「那天的讲题是异性交友、恋爱与结婚，十六岁的阿珍站起来向你发问，性交时用安全套会不会影响感觉」，应如何回应呢？家计会给予这位负责性教育的老师五个选择，教师「可自行决定选取」（46 页）：

「（1）请阿珍坐下，告诉她这个问题离开了今天的主题，你会留待将来讨论到有关题材才作答，你便随即继续你的讲题。

（2）告诉全班这个问题不适宜在这个年纪去了解，并且趁机会教导他们现在应专心读书，不宜谈恋爱，更不应想到性行为这件事，这些事留待年纪大了便自会明白。

（3）微笑搔头，不发一言，示意阿珍坐下，顾左右而言他，尽快切入原有的主题。

（4）……」（48 页）

不同的调查告诉我们，现在青少年首次拍拖年龄的中位数只有十三岁左右，越来越多青少年提早有性关系，主流性教育却令青少年对婚前性行为有犯罪感，故不会预早教导避孕安排，到偶发地发生性行为时，便抱着试试运气的心态。换言之，事前不去想，事后也不会向代表着成年人霸权家长／教师／校长求辅助。万一怀孕，也可能到深圳堕胎了事，既危险、不安全，复再平添当事人的罪咎、不安与自责。

婚前性行为既是老生常谈，青少年的性知识又如斯贫乏，在性教育课堂上谈论安全性事与避孕，本是对症下药的当务之急，偏偏本地

性教育教材里没有一份提到避孕的方法或安全套的功能与使用。许多少女少男经常发生性事，却从不知如何使用安全套。一个十六岁的少女，冒着被讪笑、怀疑为性滥交之险，仍勇敢地在课堂上提问安全套的使用，家计会竟认为教师可以「微笑搔头，不发一言，示意阿珍坐下，顾左右而言他，尽快地切入原有的主题」，还说「这个年纪不宜了解安全套的问题」。这不单严重打击阿珍的自尊自信，也叫同学不要去面对、思考安全性事的问题，同学倒唯有依赖运气，或道听途说八卦周刊式的性知识，到头来怀孕、感染性病，责任由谁来负呢？

日前仍有许多中学在生物课堂上讲述一些「人体成长的生理变化」，便以为是「性教育」；把「性」归化为性器官，把「性教育」还原为枯燥乏味人体解剖与性器生物科。同学除了接触到一大堆难涩抽象的生物名词外，什么也没学到。

倘若我们不正本清源，反求诸正面面对既有的性教育，叫家长、教师、社工、媒介工作者等人首先受教育，那只会催逼青少年从坊间扭曲的性商品市场里，在毫无指引下随意狩猎一些似是而非的资讯。

教育文字教材

《性态度与价值观——教材套甲	教育署辅导视觉处社会及健康教育	
、丙、乙、丁》	组及中学社会教育科课程发展小	1990
《性病常识不可不知》	卫生处中央健康教育组	1991
《青少年与性》	香港家庭计划指导会	1991

《性与传研讨会报告》	香港家庭计划指导会	1991
《性教育家长手册》	香港家庭计划指导会	1992
《性教育行动纲领（上、下篇）》		
《性教育小册》	香港家庭计划指导会	1986
《迈向美满婚姻》	香港家庭计划指导会	1994
《性与婚姻研讨会报告》	香港家庭计划指导会	1991
《漫步婚姻路》	港明爱家庭生活教育统筹委员会	1993
《婚外情问题研究报告书》	香港明爱家庭服务	1995
《青少年眼中的色情物品》	香港青年协会	1995
《青少年对拍拖的观感》	香港青年协会	1995
《少女怀孕现象》	香港青年协会	1995
《本港青少年性角色、态度、行突破机构为研究部告》		1994

「迈向多元的性教育」座谈会

主持：陈宜民

引言人：吴敏伦、文荣光、刘惠琴、谢卧龙、何春蕤

陈宜民：我是阳明大学的陈宜民。我想，「迈向一个多元的性教育」已经是大家的一个共识，因此我想或许可以提一个讨论的大纲给大家参考。首先，这个多元的性教育内容里面应该包括哪些东西，或者说，不应该包括哪些东西，等一下各位引言人会有所发挥。另外，我们应该从几岁开始来对于新生世代做性教育，出了学校之后，社会教育又要怎样地继续在学校教育没有完成的部分。还有，正规教育以外，社会教育应该包括哪些东西？不管是新闻媒体，或者是学术讨论，不同的管道要怎么样才能够给社会大众正确的性教育？最后，当我们给了民众性教育，但是他们有适应不良的情形，当他们去寻找所谓的性专家或者是性治疗专家、心理治疗师，甚至军训教官、辅导老师——这些所谓的专业辅导人员，他们的态度应该是怎样？我们在迈向多元化的教育的时候，那些人扮演的角色应该如何？我想这些都涵盖在迈向多元的性教育里面。首先，我就把时间交给香港大学的吴敏伦先生，请开始。

吴敏伦(以下简称吴)：我讲一点我心目中的多元性教育，提出来大家讨论。我心目中的多元性教育，第一就是要真正的多元化，也就是没有禁区，什么内容都可以讲，你不要怕会教坏了人。事实

上，只有在任何内容都可以讲之后，人才可以有个选择——明智的选择。我们的目的是要训练一个人能够有多元的知识，能够有一个能力去选择适合他的性观念。没有知识，他的观念不可能是对他最好的，因为他不知道还有什么其他可能，因此我们需要告诉他，在这个世界上，面对同性恋啦！婚前性行为啊！有各种不同的看法，不同的民族也有不同的看法，不同国家也有不同的法律来处理这些事情。有多元化的观念之后，才可以建立一个真的属于他自己的道德，然后他的行为才是对他最好的。所以，我认为多元性教育的目的是培养多元的知识，提供多元的观念或多元的道德标准，告诉他性行为啊、或者爱情的追求啊！有哪些各种不同的行为，然后让他自己选择。

另外一个多元就是方法上要多元。我们不要只用一种方法去教性教育，而要透过不同的途径，正规的、不正规的性教育的方法都可以，不一定要会议啊、开个班啊！随时随地都可以教性教育。父母啊、朋友之间啊！哪里都可以教性教育。传媒啊、娱乐的场所啊！也可以进行性教育。其实三级片啊、爱情片啊！里面也有性教育的内容的。这些不同的途径可以达到不同的对象，因为有些对象是不去开会的，有些不看书的，那么你性教育放在书啊、文字里面啊，其他的人就接触不到了。所以多元性教育也是多元的方法，多元途径、多元的对象，目的就是有知识的选择啦！刚才我说过，希望每个人到了某一个年龄，遇到问题要做决定的时候，真的可以做一个有知识的选择，然后能够各司其分，最后不同的人能够和平共存，互相尊重。因为这个世界越来越小了，不同的人——不同需要的人、不同性格的人、不同文化的人——越来越住在一起，他们接触的机会很多，如果每一个人

都希望将自己的标准放置在另外一个人身上，一定要某些方法、某些道德才行，那么这个世界就越来越多冲突、误会，战争的开启就是这样来的。这个世界越来越承担不起冲突，不可以再冒这个险，所以多元性教育的用处就在防止这些问题。

另外一个理由就是社会的变化越来越多、越来越快，变化百出，生活的方式也变得很多，常常有问题出现，常常又有再分配的资源以维持工作效率。所谓「效率」，一定要常常有变化的能力，这变化的能力不能在自己整个几十年生命中都用同样的标准，因为环境常常不同。所以我提议，性教育一定要零岁开始，生命的开始就要性教育，什么都可以教，他问你就教，他不问的也可以教，他不明白，没关系，孩子不明白的时候就走开了，不会教坏他的，等他有兴趣会再问你。我觉得由零岁开始到死的一天，每一个人都应该有性教育，而且是开放的性教育、态度和方法。我想现在最好是利用人权啊、平等啊、自主啊、反歧视啊、选择权啊——这些说法来推行这个多元化的性教育，因为性教育所提出的东西其实也和这些有关，另外也可以利用社会既有的一些观念，比如健康观念啊、科学观念啊！来推行这个多元性教育。

教的时候要教什么呢？我想我们要教怎么样去找性知识，因为性，无论怎样教，总教不完的。一个人有性的问题的时候，他可能不知道哪里去找答案，如果他知道怎么去找，他就可以安全一点了，即使你不在，他也可以自己找到他自己应有的知识。所以，除了教性的知识之外，还要教怎么样去找知识。

另外，我想应该教思考的方法、思考的训练和批判力。因为知识

很多，来源很多，怎么去知道这一个意识是真的还是错呢？某些理论是不是有理由呢？这就要靠批判力了，所以要教批判力的逻辑、思考的方法、平等的观念。当然有些人说这些训练不是一朝一夕可以训练出来，那么他还未有这些能力的时候怎么办呢？未有这些能力的时候，我认为应该教他们临时的架构，但是同时告诉他们这些讲法是临时的，不是金科玉律，不是真理，是临时没有办法时采用的办法，但是有一天你认为我的办法不行，你就可以改变，我不一定是对的。我觉得这样教就可以做好多元化的性教育了。

陈：谢谢，刚刚吴敏伦提到几个重点，不过我想，多元的内容如果也包括了一些——比如说同性恋、异性恋、双性恋，但是接下来的一些很细的东西你也要教吗？是不是有个循序渐进的一套东西可以教？因为时间还有，我们还可以请他再发挥一下。

吴：很细的东西也可以教，但是如果对象年龄太小的时候，我讲过了，你讲细的东西他也不会听的，你看见他没有兴趣了，那么你就停了，就是这样。你怕什么？细就细，你先开始，然后他说没有兴趣，看见他没有兴趣，他走开了，就不要教了，反正他吸收不了了。所以我觉得细的可以教，但是因对象的反应来决定教的东西。

陈：好，下一位发言的是高雄长庚医院的文荣光医师。

文荣光（以下简称文）：大家好，我想用十分钟的时间向各位报告一下我自己对性教育的看法。我有四点报告。第一点是跟我个人的临床经验有关系。我个人现在在高雄长庚医院的精神科服务，我那个科有特别的一项服务，就是「性心理卫生特别门诊」，在过去一年多来，我们已经看了将近两百位受苦受难的病人。在他们之中，

男性对女性的比例是二比一，平均年龄大概三十岁左右，都是黄金时期的男女；他们的性的心理问题主要是有性功能障碍，还有同性恋的问题，还有变性欲症——也就是性别认同的问题，从他们身上我可以体会到性教育的重要性，因为这些不幸的人十分痛苦。举例来说，对于性功能障碍，男性有阳痿、早泄，女性有冷感和高潮障碍，我发现我后来用的治疗方法竟然是用教育的方法治疗，而不是用什么打针吃药，不是用心理分析、精神分析，也不是催眠术，而是用教育的方法。来看病的很多妇女认为可以不必有性生活，可以不必有性享受，在婚后她丈夫不能满足她，但是她认为没有关系；还有某些妇女认为，丈夫是可以有外遇，但是她自己曾经在忍无可忍之下，去跟婚前的男朋友约会一次，被发现，然后就从此永无翻身之地，受尽丈夫的虐待，这样的状况也有，她也不知道怎么对抗，只是无可奈何。除了认为性是可以不必要的以外，可能还有一种就是认为性是肮脏的，自己的身体是不好的、是丑陋的。这些对性的错误认知，我从病人那边得到非常深刻的印象，所以我们的一套教育方法是透过录影带，透过沟通、讲解、看图说故事，还要去情趣商店买解剖的道具，然后来指导病人。所以我发现我的工作越来越像一个老师。至于同性恋和性别认同障碍，我从他们的痛苦当中感到社会对他们的歧视，对他们人权的一个漠视，所以我认为，要清除歧视，性教育真的是非常必要的。同时，我想要激烈的批判目前我们教育部对性教育课程的错误认知，以及漠视、忽视（例如教育部有人提出纵容体罚教育的方案，想要让它合法化，这种做法就是令人痛恨的）。我们的身体是很美好的，我们与生俱来的身体是多么可爱，从头到脚都是很可爱的，可是竟然我

们的社会制约（或者社会建构）把我们的身体丑化，把我们人类的感情也都丑化了，所以才会产生这么多的问题，因此我第一点就要肯定性教育的必要，还有它的价值。

第二点，我认为性教育应该从自我开始。我们大部分人没有接受过很好的性教育，所以我们无形中多半已经中了社会对性教育、对性爱的残害的这种毒，我们自己也不自觉；所以当我们谈到性，总是认为那是一种禁忌或者忌讳，而且不登大雅之堂，所以不便说，或者心照不宣。但是如果要做性教育，我认为大家应该以开放的心胸，尽量地去接触、去了解。当然，各位是十八岁以上，所以认知也比较有判断选择的能力，至于十八岁以下，我们需要给予适当的辅导，这个是必然的，这就是教育的理念。

第三点，我们的性教育要推展的话，要入境问俗。识时务者为俊杰，我们必须适应本土社会文化环境的限制，我们这个文化是讲究阴阳的，性就被当成阴的，通常在黑暗中、在阴暗的、不公开的场所，大家就很容许，就做的很好；可是一旦曝光的话，那就会带来很多的焦虑不安。所以，我们要在这个环境推广推展性教育，应该要考虑到环境的限制。我之所以在这里，是因为我很钦佩何春蕤教授的勇气，她勇于突破我们社会环境的保守风气，但是我们的社会基本上是含蓄的，我们也最好能够用讲究含蓄的方式来推展性教育。但是我本人还是认为提倡比较豪爽的这种文化观点，至少让我们的社会大众还有另外一种选择，有另外一种价值观，可以支持某些人免于太脆弱，被压抑到都好像盲目的要去自杀，可以避免这种默默的受苦受难。

最后一点。我想要谈的是，我们在台湾的最高学府谈性教育，我

们是菁英份子，社会中的少数，我们对社会大众真正的需要并不清楚，他们是不是习惯我们这样的言论？我们的论述他们很可能听不懂，所以我认为我们必须多了解基层社会民众的状况，我们需要多做一些研究，去接近他们，了解他们的需要、他们的想法是什么，这样才不致于使菁英份子跟一般的民众脱节。

根据我和一般民众接触的经验，我们大部分的民众还是很保守的，虽然我们的物质文明已经很开放、很进步了，但是我们的精神文明还是停留在传统的文化价值观，像孔夫子的那一套，所幸还有另外一套价值观也存在，就是道家的那种观点。孔夫子是表面的，就是做给大家看的，道学则是骨子里面的，我们做给自己看，自己享受，所以道家讲究房中术、讲究采阴补阳，或者混阴跟补阳这种观念，这是很可取的。我认为滋阴补阳的观念对男对女都是好意的，这种价值观值得提倡，孔夫子的那种授受不亲、男女有别，或者是女为悦己者容，就是比较不平等观点，应该加以修改。其实也不必我们说，早在五十年前、一百年前，人家就批判了，但是，别忘了一个事实，我们还是扬弃不了孔夫子的那一套价值观，因为我们大部分人，骨子里还有那种自约的力量存在，因为大家还是要讲礼义廉耻，这是我们做人做事相处的一个道理。但是，如何让我们天生自然的性能力、性活动、还有我们的爱情，能够不受到过分的制约或者扭曲，这实在是需要我们发挥个人的智慧，从自我要求来开始。不要以为你已经很懂了，不要以为你站在主控论述的阵营，就不能接纳对立论述的阵营，我们应该就像吴教授说的，要勇于去加入他们，去了解他们，有开放的心胸。我的报告到这里为止。谢谢！

陈：谢谢文医师。事实上，多元的性教育范围非常的广泛，我希望今天至少到我们结束的时候，大家能够讨论出来几个共识，我们可以写出来，可以提给李远哲院长，提给教育部的吴京部长。

问题是，我们的多元性教育倒底要细致到什麼地步？在这多元的架构下，当我们要去请同性恋，要教同性恋、异性恋、双性恋的时候，在什么时候该教什么东西？还是只告诉他一个很笼统的名词「同性恋」，然后接下去让他们自己去想像？当然，刚刚文医师也提到差异的问题、草根性的问题，我想这是非常重要的。不是所有的人都是大学程度，都看得懂那种很多文字的东西，或者有办法去租录影带来看，有些人事实上是劳工阶级的，你怎么样能够涵盖到所有的阶级、所有的民众，使他们有办法去了解他自己的身体、了解他自己的性取向，能够适应台湾这样子的一个社会，能够跟其他的人有个互动。我想这是在这个过程里面，大家应该要思考的。接下来我们就请东吴大学的刘惠琴老师。

刘惠琴（以下简称刘）：主持人，各位朋友，我想坐在这边大家都很想讲话，1992 年回台湾到现在四年当中，我参与过几次跟这个主题有关的大会，由不同单位主办，有不同的文化，有不同的论述，也有不同的争论点。这一场是很特别的，很像那种革命同志的兴中会秘密开会的那种，有点那种快感，这个快感要把它转变成社会实践，我觉得我们今天要有个宣示出来，要有一个基本的共识，我们希望性教育能够达到哪些目标，这要出来，然后要有意见管道提出去。

我今天想来分享一下我的观察，这两天的会议中，我看到的是两

个模式在里面对吵。一个就是今天我们在大会里面很清楚可以看到的位置，也就是「社会建构论」，它认为人类和性有关的行为，基本上是社会建构而成的，换句话讲，没有单一本质的问题；所谓「单一本质论」则相信性有一个不变的真理本质在那个地方。这两套模式会影响性教育多少呢？影响非常的大。本次会议的第一场，傅大为教授和我们的精神科医生张尚文的对谈，就已经开始辩论了。可是，性教育是个实践方式、是个介入、是个改变，因此我们要思考，我们要用什么改变的方式，要带到、改变到哪里去？

假设我们相信单一本质的绝对价值标准判断，那么，我们的性教育不叫做教育，而是「治疗」。我们把很多在统计常态分配以外的观点称为「偏差」，或者「病」，可是来我这三、四十岁中年妇女，从她们的生活历史里面，我可以看到有些女人可以十年没有性兴奋，她没有病，她很健康，她在干什么？她在抗拒，她在抗拒父权结构。这种女人有病吗？没病，她健康的很！她有问题吗？的确她有问题，但这个问题是因为病所造成的吗？这值得我们再进一步思考。从单一本质的医疗模式来看，当人类的性不符合常态时，这样的一个行为我们叫做「病」，可是社会建构论不认为那叫「病」，那是个自然的行为。因为她今天会这样做，有其社会机制在后面，她的行为事实上是对应这个社会机制而生的自然反应，我们要帮助她看到后面的建构。这样的教育方式，不是治疗，不是调整，而是要帮助她自觉，让她看到那个操弄她、让她没有兴奋的社会结构。

刚刚我们文医师讲过，每一个人都这么可爱，可是我们不要忘记了，在我们的社会中，爱是有条件的。心理学家常说许多人患了爱缺

乏症，你不要怪那些不会爱的人，你也不要怪那些觉得自己不可爱、或是被压迫、有被迫害情结的人，因为她没有条件，整个社会结构没有让她感觉到被爱，所以，你怎么样壮大她，这是我们教育工作者最需要尽的责任。

我把这两套模式放在一起的时候，你会看的很清楚，今天我们这场出现的论述，跟即将来的一场国际性学会议的论述（注：由中华民国性教育协会主办的第四届亚洲性学会议），截然不同。我们可以用内容分析来抽取出这两场大会的思考模式，就很清楚了：一个是本质主义的医疗模式，一个是社会建构的多元模式，这两个模式所带来的性教育方向是不一样的。医疗模式其实基本上认为和别人不一样就是越轨了，需要把你放回去，这是调适模式，并不挑战外面的社会结构，我们看到不少心理学家或者是精神科医师都采取这种方式。而许多女性主义的运动者都想提出一个理念，「个人的就是政治的」，改变社会结构是必要的；也就是说，个别差异是社会建构的，真正的关键不是要个人去适应社会，而是要社会更多元开放。

我常常在这种会议上看到各个领域各在自己的位子上，各说各话，鸡同鸭讲，但这个鸡同鸭讲其实本身也是有意义的。就好像我觉得最精采的一场是昨天早上那场，那样的对话基本上让我们看到，在传统的模式里面，我们性教育要走的方向是希望个人适应社会，把「偏差」找出来，放回规范中；所以，妳没有性兴奋就是妳有问题，妳没有欲望是你有问题，妳需要被治疗。另外一个观点则希望改变社会，它并没有一些先入为主对人的性行为的假定，它相信我们需要丰富的情欲文化，结构需要改变，所以这是个看重「改变」的模式。我

们整理这两套东西时才会觉得，每次我们的争论其实是有个系统在后面的，接下去就交给大家，也交给我们的社会大众，我们今天的性教育要走到哪里，由我们自己决定。

我的第二个观察就是，我觉得我们的专业养出了很多问题。资本主义的专业分工之下，变成心理学管心理学的、社会学管社会学的，文学、哲学各个领域之间也不太对流，每个领域之内都有它的专家，都有它的伦理。我跟一些搞性教育的人在一起谈的时候，我说我们真的很感激何春蕤，今天何春蕤的那本书（《豪爽女人》）出来之后，虽然引起很多的争议，可是至少年轻的女性可以大声的谈「我要性高潮」，这样一个改变让我们的性教育工作者省了十年的功夫。可是我这样讲的时候，我们的教育工作者说：「那是搞运动的人做的事情，我们能做吗？」又是一个划地自限，好像搞性教育的人和搞运动的人、和搞心理治疗的人，是不一样的。

所以我在这边一再提醒，我觉得「个人的就是政治的」，环环相结，大家爱做什么，就去做什么，但是力量不要彼此抵消掉，这是我的期望。我自己是社会心理学家，我知道我的位置在那里，这两天会议中的一些文学论述对我帮助非常的大，因为我没有时间去消化那些，我也没有能力去消化那些，可是这些论文的整理就很清楚，也使我更清楚在我位置上要怎么做，所以这个对流不该是很多无谓的争辩，而应该是对这个议题本身的丰富思考。

我觉得专业养成（尤其是偏科学取向的专业养成），常常强调它们在科学上的完善，以为科学是不带价值判断的；可是不带价值判断就没有办法解释「价值」，对价值无知，于是就无智、无意识的承担

了现有价值的霸权。当我们要求一些比较宽广的空间的时候，偏科学的人就说：「我们不是有意垄断的啊！所以我们不是霸权的。」但是从另外一个角度来看。你已经享用既得的权力和利益，你必须往前再推一点，你有责任，你不能说：「我没做什么，我不是有意的。」你无意，也造成了这样霸权的结果。我作为中产阶级的既得利益者，还可以坐在这里讲话，我知道我有责任。我必须做一些事情来改变社会，我的伦理就告诉我这样。

最后我想回到性教育的内容问题。哎呀！真的感激这几年很多国中出了一大堆事情，感激这些出了事的小孩，我才有机会被请去很多的研讨会演讲，我的题目通常是「老师的性别角色自觉和他的教育实践」，这是我自己订的题目，可是我在接触老师们的时候，真的是很灰心，到后来我都不想去，因为整个学习的过程非常的被动、非常的单向。换句话说，他们在抗拒，抗拒改变。

今天我们常常觉得性教育要从教材着手，可是我觉得最大的问题不是教材，是「人」，是「教育工作者」。当然我他不讳言，我们今天的教育主管单位花了大把大把的钞票，我有的时候也是既得利益者，去拿一点这个钞票，但是我觉得常常是浪费，那些专家学者坐在那边讲开场白。讲了一个小时之后结束了，没有讨论，即使有讨论也不着重点。为什么不能够邀请第一线基层的老师谈谈他们的经验，帮他们整理经验。他们学校有开两性教育的课程吗？他们有上过女性主义的论述吗？我记得有一次印象最深刻的就是我讲了半天，让这些老师们都无地自容，觉得他们在做一件错事之后，有一个老师举手。他说：「刘教授，我觉得现在讲什么都是白讲，你只要有办法，让我们

能够回到大学里面在职训练，我们再来修课。我们只要修你的课，或者修谁的课，修一门课，我们的改变就比较有系统，比较有深度。」他的要求只有这样，可是他做不到，这是结构上、体制上很多的问题，所以我觉得教育工作者的价值系统需要重整。至于要怎么做呢？我想这就是大家要讨论的，但是整个方向上，我觉得需要多做交流，一定要从基层教师的经验出发，帮他重整，让他再觉察他跟社会的关联。「个人的就是政治的」，当他接触到丰富的材料和多元的观点后，他才能在自己的位置上思考如何面对学生。

另外，我特地带来了国民中学的「健康教育」，是我女儿的课本，我为什么会带来呢？因为有一次，我那个国一的女儿非常愤怒的拿给我看，她要背参考书，因为第二天要考健康教育，她说：「妈，你看。书上说，男性大多勇敢坚强冒险，女性大多依赖温柔。这个要考，这是重点。」我现在讲到这里都愤怒不已。我两个女儿，我这么悉心的教导，落到教育工作者的手上，就是学这种东西。但是她还好，她会生气。什么时候性教育才开始？两性教育什么时候开始？应该零岁开始。为什么？因为你需要给她培养抵抗力。我的两个女儿现在进入我们的教育体制，我原来很担心，但我现在一点都不担心，她自己会转化，她自己会跟你讨论，她的性教育什么时候是最好的学习场所？不是健康教育也不是辅导课，是什么？是下课的十分钟。她们女生在下课的十分钟之内学会怎么叫床，她回来学给我听的。国一的女生！她还问我，你跟爸爸两个人在一起叫床是怎么个叫法？多可爱！

有一次她告诉我，她们隔壁班的男生给女生取外号，有奶很大的

女孩子被标为奶妈，那个没有大奶的被标成太平公主，结果太平公主回家哭了一天，奶妈回家高兴一天。我说，这基本上把女性的「性化」发挥到极致，老师应该把这个材料拿到教室里面来讨论。这个时候，她爸爸就说：「嗯！因为女生比较好看，男生没什么好看，才会这样子。」她爸爸总是尽量要把大事化小，小事化无。我国一的女儿居然讲了一句话：「不会啊！男生那根翘起来也很好看。」我不想污蔑我女儿的名誉，但是我很骄傲。

我是一个家长，我有两个女儿。当我从真实生活的角度切进我们的性教育的时候，我觉得改写教材刻不容缓，我们教育工作者的再整理也是刻不容缓。我建议大家回去谨慎的审阅我们的「健康教育」上、下两册，其中有一章谈美满家庭，里面开头第一节就是：「家庭是由一男一女所创造，美满的家庭关系必须要不生气，必须要子女要孝顺父母，尤其是青少年要体会父母。」我跟你讲，性别歧视、自我中心、强制异性恋，统统在这段文字里面。我相信现在教育部已经有一个委员会，进行两性教育的改革，可是我很怀疑这样的委员会做出来的东西是什么样子，所以我会建议应该有多元建构。就是说，其他的单位都可以具体的思考如何推动更开阔的性教育，那么至少我们有不同的声音出来。这个是我的一些浅见，但是希望大家赶快行动，因为今天在场师范系统、心理学专业的人很少，但是他们将来都是直接从事性教育的体制内工作者，我是觉得很悲观的。或许等一下有人可以给我一些乐观的理由？谢谢。

陈：谢谢！接下来是高雄医学院两性中心的谢卧龙主任。

谢卧龙（以下简称谢）：刘惠琴有一个非常值得骄傲的女儿，

我也有一个非常值得我骄傲的女儿。我女儿参加篮球冬令营，她现在小学六年级，所以是一个青春期女孩子，她觉得她队里面有一个同年龄的男孩，喜欢去碰她的身体，她觉得她受到性骚扰，结果她回来跟我讲：「爸爸，我被人家骚扰。」我说：「那你觉得应该怎么办？」「爸爸，我觉得我明天要跟教练讲，要那个男的转队。」啊！我很骄傲，你知道我为什么骄傲呢？成渊国中性骚扰案的被害女生要转学，我的女儿却知道要求加害者转队。如果是我女儿转队的话，她就受到二度伤害，所以我说我有一个非常值得骄傲的女儿。

我们现在在这个地方公开谈性，很多教育单位的人一直认为公开谈论性会造成性的泛滥；我不觉得，我准备了很多东西，所以我这样子一条一条来谈。性是心理和生理的结合，心理和生理的结合如果没有配合好的话，会产生很多问题。以下我要向大家控诉传统的性教育带给我的五个个案，在这些个案中都造成终生可能没有办法弥补的伤害。

首先，我们在成长的过程中，对自己身体的形象非常看重，比如说长一颗青春痘，你就可能会想今天不要出门。我要讲的第一个个案是，有一个学生到我办公室来，他说有一天他爸爸要带他去割包皮，听说去割包皮的时候，护士要把他的阴毛给剪掉，他非常的害羞，所以他自己在家用电动刮胡刀把它给刮光。结果第二天去医院的时候，那个护士叫他把裤子脱掉，哇！大家吓一跳！然后护士兴奋的找了很多人来「奇观」。我那学生就从手术台上跑掉了。这个是身体形象带来的伤害。

第二个个案，一个妈妈带一个自慰的国中生到我办公室来，那

个妈妈当着我的面前说，会败肾啦、一滴精是几滴血之类的。她讲得很激动的时候，「啦！」就从她儿子的头打下去，那个国中生满脸的青春痘，被打的时候不是发红，好像是发紫。然后我就问他妈妈说，你这样子打下去，会在他这种自慰的行为上产生什么感觉？她说：「活该嘛！这个一定要把他给打死。」我说：「你难道不认为，这样子殴打的行为会使他对自慰或是对性的舒解，产生一种罪恶感吗？」这个是第二个个案。

第三个个案，在一次演讲之后，有一个太太到后台来跟我谈，因为她先生可能没有办法满足她的性需求，所以她非常的主动。但是她心理有一点没有办法克服，她的问题就是说，「我很主动，但是我觉得我很贱。」

第四个，我们现在很多国小的性教育是由卫生棉公司去教的，他们把男生都赶出去，然后留一群女生在课堂，因为她们是未来的卫生棉消费者。再说月经，女生对月经非常的模糊，男生对月经则有非常齷齪的感觉，张珏老师在台大做的研究里面发现，台大的学生——男的跟女的都一样——都认为月经是非常肮脏不方便的。

第五个案例，有一个学生在我的办公室跟我提到这问题，她说，有一天她在上游泳课，对游泳教练讲：「我有月经，所以我不能下游泳池。」那个体育老师就叫她在旁边休息。第二天她们上游泳课的时候，她又和他讲：「我有月经，我不能下游泳池。」老师说：「你骗人，昨天有月经，今天又有月经吗？」这个是我们的老师耶！

现在我要问大家一个问题：你的性知识从哪里来？其实坦白讲，大部分的人都是由同侪或是报章杂志得来，也可能是道听途说。我讲

我的性知识是从那里来的。我念台中一中，男生的厕所是这样一格一格的，结果我们班上有一个长的比较高大，他在上厕所的时候喜欢这样子看，不但看，他还说：「哎啊！你歹（台语）啊！」我跟你讲，在念初中的时候听到人家说「歹啊！」好紧张，赶快问，那里歹？他说：「败肾，你小便开叉，败肾喔！」那个时候多紧张你知道吗？结果啊，他们家开性病医院，最主要是要促销补肾丸，他跟我讲：「我爸爸有那个一罐一百五的。」那时候我省吃俭用，去吃一罐一百五的，结果吃完以后他问你：「好一点没有？」我说：「嗯！肾可能比较强一点。」他说：「你第二天起床用一个玻璃杯小便在里面，然后过半小时以后看有没有沉淀，上面有没有一层透明的。」现在想到，我怎么那么笨啊？排泄物是脏东西嘛！脏的东西会沉淀，所以上头一定是一层透明的。结果我跟他讲：「有，有。」「啊！你歹啊歹啊！小便带精。这一罐比较贵，三百块。」结果我从美国念书回来的时候，我们的同学帮我开一个同学会，我几十年的问题才得到了答案：我本来以为全班只有我吃，结果一问，大家都吃过。所以，我要控诉传统的性教育带给我很多的影响，也影响了我说的那些个案。

刘惠琴老师刚才提到，老师也是性教育的一个问题。其实很多老师说：「我不能教得太深啊！我教得太深，学生把我取一个绰号叫黄色老师；我如果教得不够深入，学生就说，啊！你懂的比我还要少。」所以很多老师不愿意教，这个是人的问题。他如果是以很暧昧的态度教，也没有用，但是教材里面的态度却总是威吓的。「健康教育」课本谈到人体器官时，都以很工笔的描绘，但是它谈到性病的时候都是用赤裸裸的照片。我带了一篇谢小苓教授的研究报告，她指出

我们的「健康教育」基本上是在恐吓你，在教你怎么禁欲。但是我刚才已经说过，性这件事是心理跟生理的发展的配合，你回想你在青春期生理发展的时候，你会产生性的压力啦、性的焦虑啦！甚至性别角色的模糊，这些东西我们的课本里面都没有提到。刘惠琴老师也提到家庭的组成，书本上说美满的婚姻家庭都是一个男的、一个女的去组成，因此我们的课本、或是我们的报章杂志常常讲单亲的家庭是破碎的家庭。可是大家想想看，有多少一夫一妻天天打打杀杀？那才是破碎家庭，其实有很多单亲家庭过得非常愉快。所以，太过单一保守的教材在我们的教学里面产生了很多的问题。刚才文荣光医师提到了性的禁忌，像食补、药补、采阴补阳等等，也许文荣光医师在谈的时候，有很多人很不以为然，但是在基层有很多的人都认为今天要跟太太做爱，所以今天晚上要吃十只虾子来补一下。像这样的概念，或是这样的性教育，确实存在在我们基层的文化里面，多元的性教育当然也要想想如何面对和自己不一样观点的性态度。

校园是大世界里面的一个小环境，我们需要让我们的学生在学校里面模拟性呀、爱呀这些东西。有些学校里，男生跟女生稍微一谈话就记大过，我觉得这个是很残忍的，因为当你离开了校门以后，社会里面是灯红酒绿，甚至有很多的陷阱，我们为什么不在我们的学校里面有一个模拟学习的机会呢？刚才有几个人都谈到性教育从零岁开始，其实教法也可以配合学生而有深浅的程度。像我自己在美国从事教育工作几年，我们在教性教育的时候，其实没有课本，可是老师在课堂里面养了一对鱼，大家可以观察公鱼怎么样向母鱼求偶，求偶以后母鱼怎么样把蛋产在水草的叶子上，然后公鱼跑到上面射精，用胸

鳍拍水，把精子都散播在卵子上面。你叫小孩子来观察这些，他们不但看到性，还看到了一个生命的繁衍，我想这是非常重要的。像一只蜜蜂、一只蝴蝶从花上采蜜，然后到另外一个地方传授花粉，它达到一个繁衍的功能，这个也是一种性教育。所以从很小的时候，我们就可以开始知道什么叫性教育，并且随着年龄层而有不一样的内容和方式。

另外我要说，其实我们有很多的专家学者都在讲社运的人、念文学的人不应该谈性教育，应该是「专家」来谈。我不觉得。坦白讲，我刚才提到那么多个个案，我不想让我的女儿同样的受到这样的待遇。老师教得不好，谁应该负起这样的一个责任？我觉得或许父母可以弥补我们的教材的缺失，所以我们现在在高雄有一个座谈会，要用十一次来谈父母如何开口与子女谈性，因为我们知道我们的教材不足，我们的老师训练不够，因此我们要求父母学习怎么样面对青少年的子女。吴教授刚才提到，人人都是专家，我觉得我们的情欲就像我们的食欲一样，是一个非常非常自然的东西，我们不应该去压抑它，而要很自然的去谈，父母在这个过程中可能是非常好的一个角色，因此在两性或是性教育的推广里面，我建议应该有一个多元文化背景的工作小组，共同以各种不同的背景、不同的考量来促进一个适当而多元的教育。什么叫适当？我不晓得，可能我们还要再定义，但是随着不同的年龄层安排不同的教学，比如说你不可能在小学生的面前谈「同性恋」，我觉得可以另外用一个间接的方式来谈些情欲的问题，像我刚才提到一只鱼射精，其实在幼稚园里面，他们会说鱼把精子分布在卵子的上面，措词不一样但是讲同样的东西。所以多元文化背景

的一个工作小组应该要产生，而不是只有在那个教育部的训委会里面，产生一个「两性教育顾问委员会」，然后性骚扰的事情发生的时候，再叫我们去开会。

最后，我想套用卡维波在他的论文里面的一段话，我们今天所谈的这一些议题，也许有一天会变成死的隐喻，新的性多元文化还会带来新的隐喻、新的差异。我们前面有很多人谈性教育，工作了十年、二十年，我们没有说要泯灭他们在性教育里面的贡献，但是我觉得有新的时代、有新的议题、有新的隐喻，这就是我们坐在这个地方探讨的。我讲得非常的用力，我讲得非常的激动、讲得也非常的乱，可是，结论就是说，多元文化的性教育，需要一个多元文化背景的工作小组来促成。

陈：谢谢！接下来，最后我们请中央大学的何春蕤来做十到十五分钟的发言。

何春蕤（以下简称何）：其实我对性教育的关怀出自于我对教育的关怀。今天有这么多人开始对台湾关心，提出本土教育、另类教育、反教育、体制外教育的想法，在这么多教改声浪当中，如果谈性教目的时候还是过去一样采取党国机器宣导的一套标准方法、一套标准公式的话，那么，显然教改之风需要快快扫进主流的性教育才行。

刚才我们谈到了很多跟教材相关、和教法相关的事情，对我而言，性教育牵涉到的其实比这个层面还要更广。我今天基本上要讲两件事情：第一个，性教育就是教育，你怎么看教育，就要怎么看性教育。第二个，性教育目前最缺乏的不是禁欲的教育、不是卫生的教育。

育、不是健康的教育、不是生理的教育，而是愉悦（踰越）的性教育、爽的性教育、自在的性教育，和人格养成直接有关连的性教育。

我先讲第一部分。在思考性教育的这个过程当中，我常常被人质疑正当性，刚才谢老师已提到了，就是有人质疑我，一个研究文学的人为什么会去思考跟性教育相关的事情呢？其实，我的关切是出于我对运动的关切，特别是妇女运动的关切。这么多年来，我在妇女运动的场域中，一直觉得有一个环节是缺少的，这个环节就是——女性主体的再生产。也就是说，难道我们每一代的女性主义者都要等到同学们进了大学再来组织女研社，再来重新反洗脑吗？难道我们在性的领域当中一定要等到人成了年，有钱去跑性门诊、去看性治疗师，才尝试去面对我们对性的感受吗？难道我们在这个眼界上面不能够看到佛洛伊德，或是昨天我在论文里面提到的赖希所谈的，不是治疗式的精神分析，而是预防式的精神分析，也就是预防式的性教育。这种预防式的性教育，当然不是现在很多人所说的什么教一点尊重啊、教女生一点如何自保啊！我所说的预防式的性教育是根本在教育过程中培养大家享受情欲，开拓情欲能力，以便消除掉那一种因为性压抑而充满各种敌意和焦虑的人格结构。所以在这个时候，我对于教育或者性教育的关怀，事实上出于我对运动主体的关怀，因为我觉得我们在社会运动场域当中实在看到我们被过去的包袱缠绕着的一些无力的感觉，一些我们愿意挣脱但是还没办法挣脱的东西。

在另一方面，如果要谈教育的话，我本来就是教育专业，我本身就是在教育事业里面做事的人，所以我对教育体制里面研究方法以及教育方针有一些什么样的局限性是蛮清楚的，而我也希望能突破这样

一个局限性，超脱那一个实证研究、行为科学导向的研究方针。因此，我才会在读完了教育学位以后，再跳到文学文化的领域里面去，文学文化领域是一个非常开阔、有很多不同方向的领域，这些多元的眼界可以使我们不再把教育当成一个技术性的训练或研究过程，而可以用社会的、文化的、人文的胸襟来面对我们的情欲文化，思考改变的可能方向。

另外，我对性教育的关切也出自考虑到台湾现实脉络之内的脉动。在过去几年当中，妇女运动所推动出来的一些社会动力很快地就会被一些主流的论述所吸收，比方说国家定位的论述，或者像今天我们所讨论的性教育的论述，尤其在发生各式各样和情欲相关的现象时，我们就发觉性教育又增添了一份正当性，增添了一份集中资源的理由。问题是，这个资源的集中，集中到哪里去了？是集中到哪一种性教育？如果是像刘老师所批评的那种「健康教育」的课本的话，那么，多元性教育的急迫性真的是很高。因为我们看得到那种相信单一本质、单一标准、单一道德的性教育，是另一种中央集权的威权主义，而且它不单在社会事件当中得到它的正当性，同时也在国际性的学术研讨会中得到它治疗模式的正当性。也因为这样，所以性教育对社会运动而言，是一个不得不关注的题目，因为它和我们希望生养出什么样的主体（权威人格或是开明自主），有直接的关联。

其实，我之所以把性教育跟教育连在一起看，是因为我不觉得性有什么特别的，我甚至不觉得性教育有什么特别的。如果我们现阶段在教改的潮流之下，开始认识到教育不应该是灌输式的、填鸭式的教育，不是单一的、教条式的教育，那么我们就要用同样的思考方式来

思考性教育，因为性教育本来就是教育而已。在新的教育理念之内，对于性教育的思考当然不是像原来那种单向的灌输，也不是唯一的道德绝对主义，这是毫无疑问的。在这个过程当中，我们需要民主的，多元、要鼓励差异、尊重独特性，不要规范式的言论，而在这方面，前面几位其实都谈到了。我希望比较具体提出来的，我们其实现在也有很多思想资源可以运用，比方说这两天会议中被多方批判的性学研究。性学研究当然有它某个程度的保守性，但是它的进步性和它在历史眼界之内某种程度的开拓性，是不容否认的，也因为这样，所以在性学、心理学，甚至公卫系统里面都仍然有很多有眼光的、开明的人，他们所做的研究和资料需要被我们继续的拿出来讨论运用。

对我来讲，一个比较理想的性教育教室里面应该没有一个固定的教材。陈宜民刚才问，到底要教什么？我会说，并没有什么固定统一的教材，事实上，我们每一个人在成长的过程当中，所有的经验、所有接收到的讯息，都可以成为我们的教材，成为我们在教室中讨论的材料、交换的资讯和经验。我们需要的教育不是要背诵一套教条纲领以便我们知道「正确的性知识」是什么。「正确」这两个字，我希望能够在这一次的会议中被扬弃。我们不需要「正确」的性教育，我们需要「实用」的性教育，需要一个开阔的空间来谈我们每一个人具体生命当中的性经验、性感觉、性资讯。

我认为，我们的性教育首先必须要认识我们自己情欲文化的历史，这可以跟很多其它课程连在一起。我们的历史课、我们的文化课，对于中国文化的一些叙述，这里面为什么不能够包含对于我们情欲文化的认识呢？这样一个认识当然要有历史的眼光，我觉得其实现

阶段我们看到的主流性教育、性学研究，蛮大一个缺陷就是没有历史眼光，只有非常强烈的民族主义式的文化自大眼光，认为我们的民情风俗如何独特、如何优越、如何永恒不变，而没有看到我们的固有文化包袱并不定是我们唯一的可能。中国人一直不断在转化当中，孙中山先生心目中想像的中国人，和李登辉想像的口袋揣着「孙中山」在全世界游走的中国人，是完全不一样的意象；所以，我们需要用文化研究的方法和眼界来对我们的性文化加以探讨，在性教育的教室里认识并反省那塑造我们情欲价值观、情欲倾向、情欲模式的整体文化。

另外，我认为这样的性教育必须是我们现在潮流之下的「人本」的性教育。换句话说，教材、教本、讨论内容都不是由教师或教育体制一手决定，而是由学生主体来创造。我们不要假设孩子们是没有「性经验」的，难道我们相信只有异性恋的性交行为才算是性经验？我认为，我们每个人身上都充斥着各式各样的性经验，各式各样身体的触摸、快感的营造，各种对于情欲经验的憧憬、观察、感受、幻想，这些都是我们的「性经验」。每一个人都带着各式各样的性经验行走人生，而且这些性经验都在我们的文化脉络中不断被诠释、被理解，这就是我们认识自己身体经验的过程。比方说，透过这些文化过程，每当女人遇见了陌生男人碰她们身体的时候，女人们的直接反应就是「我在被骚扰了」，这样一个对「骚扰」的认知和感觉当然和当下的文化环境有关，同时也影响了女人会用什么方式来反应，这是一个需要被细致思考的事情，以便找出突破文化结构的策略。换句话说，当我们一旦认识到情欲的复杂性和社会建构的过程，或许我们对于性骚扰是什么会有更细致的看法，而不是过去那种「只要是有人

碰我，我不高兴，就是骚扰」，这样简单的定义或许都需要被我们再思。

我之所以觉得性教育一定要从个别主体的具体经验交流出发，而不是从一套单一的标准教材出发去认识器官、认识责任，是因为如果我们以现有一般主体的感觉、现有一般主体的位置，来思考现有的骚扰、现有的性和现有的情欲，那当然都是很有局限性的。我们总是要思考还有没有其他的可能、有没有可能突破。那么，新的突破、新的创意要从哪里来呢？我认为，由于我们拥有不同的文化经验，个人有不同的观察和体认，因此经验的交换变成非常重要的思想资源。我常常觉得 1993 年我在进行「性心情工作坊」的整个讨论过程就是在经历「性教育」，因为我们每一个组员在这个过程当中，透过彼此的叙述，认识自己情欲的形成，也认识周围的文化在我们身上所施的力，以及个别主体发展出来的突破策略。教育难道不就是这样吗？难道教育是一个黄褙包袱里面装着统一的教材要传给所有的学生吗？教育难道不是让主体有机会用自己的方式，透过彼此的经验感受，来认识自己的文化、认识自己的局限、认识自己的可能、认识突破的能力吗？如果这是教育的话，为什么我们还需要焦虑的问：什么时候要教什么？什么时候要开始教？这些问题都假设了某些成人、某些专家可以决定所有其他的人可以接受什么「知识」。我所说的性教育正是要破除这种由上至下的教育方法，而改用真正富有民主精神的教育。

另外，我也觉得在性教育的教室里，除了认识自己的文化、认识自己的个人情欲史及其形成之外，我们需要认识我们还有什么情欲资源可以使用。比方说，看 A 片不但可以在女生宿舍看，还可以在教室

看，很多地方都可以看；当然也不一定集体看，也许有人喜欢独自看，有人喜欢跟两个人看，或者有人喜欢快转看，有人喜欢慢转看，这都不一定的。每一个人的口味喜好和速度不是完全相似的，所以我觉得色情资料的不断生产、不断流通成为一个非常必要的条件，才能让我们的情欲文化更丰盛，而且唯有接触各式各样的材料，并且被鼓励开发实验，才能刺激创意，减少压抑的挫折感。

我也希望强调，现在主流的教育缺少的很大一个部分就是愉悦的性教育，这个「愉悦」同时也是「踰越」的；前面的「愉悦」是叫 pleasurable，很愉悦的，后面的「踰越」是 transgressive，也就是说它是超越某一些现有的界限的。主流的性教育常常认为愉悦是要保留到婚姻之后才开始享受的事，因此反对婚前性行为，认为性不能逾越婚姻的框架。在学校的环境内，性教育更强调青少年年纪太轻，不够成熟，不能开始愉悦经验的探索，要他们等到成年，等到结婚再说。这种做法事实上是一种年龄歧视，也就是社会成见决定了某个年龄层的人才可以享受情欲，另外一些人就不可以。目前我们听到的法定年龄都是 18 岁，可是这个法定年龄是个很任意的决定，1920 年代德国的情欲法定年龄是 24 岁，只要是 24 岁以下的性行为就是与未成年的人通奸，是有罪的。像这样一种合法年龄的设定，事实上有它历史文化社会的权力考量，是需要被我们反省甚至逾越的。

我们的性教育里面要求「尊重」的时候，其实是放在一个从来不尊重主体的环境里面。如果孩子自小未被成人尊重，从未看过尊重主体意愿的榜样，而总是被成人剥夺自主的权利，那他要从哪里学「尊重」呢？我们的性教育在要求「责任」的时候，只有一种责任，这种

责任我在《豪爽女人》里面已经用「赚赔逻辑」讲的非常清楚。那种责任连男人都根深柢固地感觉得到：「我不要做这个事情，因为做了以后要负责任。」女人做了这个事情以后，就想：「我要他负责任。」这样的「赚赔逻辑」其实渗透了责任观，而这个责任观和我们的一夫一妻体制，和那个压迫女人数千年的贞洁观念整个扣合在一起。换句话说，这样的尊重和卖任事实上是复制了现有的权力结构。性教育如果是这样的话，它和所有的威权教育是一样的。

我们目前的主流性教育也专注于教如何保护自己。当然说这个话的时候，都是对于年轻的女学生讲要如何保护自己，而保护自己的过程当中传达的讯息，就像周华山的论文提到的，先假设了女学生的脆弱，先假设了女学生不能够处理事物，然后我们再说你要保护自己，好像四处都是敌人。这样一个主体位置的教育，事实上只是限定了女孩子们对自己的本身的定位，和她对她环境的认识，剥夺她探索别种自我意识的机会。这种保护自己的教育，充其量只是让女孩子长得更脆弱而已。

另外，现在有很多人喜欢讲的就是，除了尊重、责任、保护自己，还有一个很强调的，就是要「真爱」。我每次听到这两个字都会去想什么叫做真爱，对讲求「真爱」运动的人而言，「真爱」是有很明确的内容和形式的——就是婚前没有性行为，婚后不外遇。可是，难道真爱只有这么一点单薄的内容吗？真爱的拥护者对于什么是真爱有那么严谨的规范，难道对于情欲的流动和多变一无所感？或者只是用最严厉的禁制来抗拒并压抑可能的流动？作为对自身的期许，真爱运动是无可厚非的，但是当它挟着制度化宗教或国家机器的力量，构

成对其他情欲模式的具体压力，并且借着那些力量大加扩散时，我们不禁有点担心起来。毕竟，人人在生命史中形成的愉悦口味不同，需求不同，应该有权利为自己作选择，而不必承受单一公式的限制。从这一点来看，追求愉悦／踰越的性教育，绝不自我设限为现有主流的情欲模式，反正现有的情欲模式对很多人来讲也不太爽，我们需要开发一些别的情欲模式。在这个时候，别人的经验，别人爽的模式，我们透过交换、透过沟通，可以有一个资讯的集锦，而且，这个交流的过程当然是平等的，当然是不设底线的，当然是不预先规范的。由于我们是在讲的过程当中认识彼此对于情欲的感觉，因此，先不要说性应该是什么？性教育应该教什么？我应该学什么？而是先问问：我有什么经验？我有什么感觉？这个感觉是在什么具体的经验中形成的？我的文化对我身上有什么样的影响？有些什么样的助力？有些什么样的资源？

性教育是培养愉悦能力的教育。愉悦，也就是「爽」，不是什么天生的能力，它是对于自我身体和感受的成功操控。在性压抑的环境中，我们当然也会个别发展出愉悦的方式，但是这些愉悦因为没有支援，也比较少资源，所以常常是焦虑的、罪恶的，甚至是自私的、掠夺的、充满敌意的。因此我们需要一个更善意的、更丰富的、更多样的情欲环境。在这里，我们进入了一个非常激进的美学教育的领域，对于人生有些什么样的看法，有些什么样的境界，有些什么样的资源，到哪里还能找到更多，到哪里还能开拓，要如何鼓励那种转化挪用的能力——这些难道不是教育要思考的事情吗？当然，性教育也要思考这些事情。谢谢。

陈：谢谢我们五位发言人都已经依序讲完了，接下来我们就开放时间给各位来宾来发言，最后我们要留十分钟时间，让每位引言人有机会能够再做两、三分钟的结论，我们现在就开始。请举手发言，我没有点名的就请你不要自动发言。请后面那一位。

王干龙：大家好，我叫王干龙。各位革命党，我是来卧底的，因为我是真正师范系统的。我的工作呢，我在台湾省国民学校教师研习会，我的工作就是负责把教育部分下来的工作变成教材。我今天来这边得到很多观念上的突破，因为我们也在设计正式课程里面的性教育课程，可是我觉得有几点必须要突破的。我是从现实面来看，第一个就是学程上的问题，在目前正式课程里面，小学的健康教育现在是道德与健康的教育，一个学期每周只有两节课，在这个课程中，每学期可能只有两小时是真正上性教育，六年就是十二小时，如果再加上国中的，顶多再几个小时，在这样的局限之下，究竟要怎么做性教育。

第二个问题，像我们现在在设计课程的时候，也是希望从冲突面切入，就像我们也是有设计「尊重」的问题，提醒男生不要用性来取笑女生，可是在讨论的时候，老师要怎样去引导？因为事实上，在那么少的时数之下，我们老师的专业能力真的是很有限。像我以前曾经在小学任教过，那时候小学也有卫生棉公司去学校上课，我就必须负责把男生带到另外一个地方去，那时候我就想应该跟男生也谈一些，可是很多老师在现在的状况下没有办法处理，所以我希望拉回到性教育的现实。因为我觉得今天大家觉得对于「爽」这件事情比较有兴趣，但实际上怎么做可能有一点落差。谢谢。

陈：我们再接受几个问题，等一下再统一回答。

张珏：我是张珏，台大妇女研究室。我想，在我们落实性教育的过程中需要很清楚提出规划，但是我也接受不同的学门用辞不一样。我希望有更多女性主义观点来谈性，我们要听一百个阿妈的故事，或者是女孩子的声音，或者我们自己亲身的经验是什么。我有一位同事在做有关经期的调查，让女孩子自己去记录三个月之内每天的感受和月经的关系，事实上，我在台大学生的不同年次中都看到对月经有那么多负面说法，我也看到大学生这几年有他的转变，所以我想在这个部分我是特别强调，言辞要简单，我们要有研究。我自己也开始在做一些调查，其实有很多男性，二、三十岁以后对性就是慢慢在减低，但是在这上头的说辞很少。我们需要有很多人的声音来呈现，不是小的交流，是更多的数据，而这个数据不是那种假象的数据，而是真的生活的呈现，我想这个是我提出来的。

陈：下一位，台大医院的王浩威。

王浩威：谢谢。我记得我去年到台大医院工作的时候，我同事就跟我说我还没到就很轰动，因为另外一科的主治医师说：听说你们精神科来了一个共产党。我的意思是说，事实上即使是在医师里面，即使是精神科医师，恐怕也有很多差异。但是每个人虽然理智上会说，我是社会建构论的，你是本质论的，其实还是偶尔忍不住会有本质论的倾向。我很佩服刘教授、谢教授和吴教授的努力。我也蛮希望下个礼拜在亚洲性学会议上他们也是一样精猛英勇。

陈：下一位，请。

林文淇：我是中央大学英文系林文淇。其实有很多要讲，但是

时间很有限。刘惠琴教授刚才提出来，希望我们给她一个可以乐观的信心，我觉得可能很难，事实上真的很悲观。如果我们去检查现在整个环境中有什么样的性论述，在性这方面有什么样的压抑，然后想想怎么样去对抗这些论述来解决这些性压抑所造成的问题，我觉得真的是很悲观。台上的主讲者所提出来的各个领域的看法，我想要面对的问题是很大，我就针对何春蕤刚才提的两点谈一下我的想法。我完全赞成第一个说法，性教育就是教育，可是问题是现在教育问题这么样难解决，我们可以想像性教育会多困难。第二个，性教育可能是要教导一种愉悦的教育，这我也完全同意。

我现在想要提出的是，针对这个现实面，到底何春蕤刚才提的这两点不可行？第一个，如果说现在教育问题已经这么困难，然后性教育可能更困难，那么是不是我们在做法上，可能就不应该把性教育当做教育来推动，而是应该就特别针对性教育能够争取到多一点的资源，以便在性方面可以做比较好的改善。

第二个，教导「性是一种愉悦」这样的一种理想，到底在做法上是不是能够对症下药，真的解决性教育上的一些不适当性？还是说为了达到这个理想，可能中间必须有另外一个阶段，考虑现实的问题，可能不应该这么快提性的愉悦。这个是我的困扰。到底是直接提示比较能够对症下药？还是为了要达到这个理想，可能中间应该先解决掉一些现有的问题，一些比较不愉悦的部分？谢谢。

陈：下一位。

刘子彦：我叫刘子彦，我提两个问题，第一个，既然要坚持多元的性教育，那么你们为什么没有连结中国传统上道家对男女的性教

育？为什么没邀请中文系统人也来参加会议，发表论文？这是第一个问题。另外一个问题请教刘惠琴教授，佛洛伊德老早就讲过快乐原则与现实原则是相冲突的，要是太早提倡性教育，教孩子如何快乐，那么他很年轻的结婚，像五十年代有很多工厂女工，十六、七岁就出来做工，很快地就结婚生小孩，她没有再受比较深的教育，也就是把她的发展给落后了，谢谢。

陈：谢谢。

听众甲：我是辅大大传系的学生，我想说多元性教育的对象有另外一群必须被开发，他们通常站在第三地，他们对性教育有很关键性的影响力。有时父母说、老师说都可能不如电视说、或报纸说。社会观念的架构有一部分是媒体推波助澜的，另一部分是媒体建构的。请问专家老师们，如何对媒体实行多元性的教育？

陈：好，值得思考的问题，还有没有？陈光兴，请。

陈光兴：清华大学陈光兴，我的意见大概主要是针对在场的两性教育委员会顾问。今天的很多言论基本上是异性恋中心的，也是家庭中心的，整个思考问题的模型还是在那个环节面打转，假如这些委员到时候真的会产生影响力的话，我非常担心性教育还是再重新巩固家庭、巩固异性恋，只是到最后也许让大家有一个快乐的异性恋、快乐的家庭。或许那也没什么不好，但是不好的结果就是把一些其他的边缘性主体排除在外，那可能也没什么不好，可是不好的结果就是说，各位要当多元性教育委员会工作小组成员的时候，会变成我们批判的对象。

陈：谢谢陈光兴。谈多元性教育，目的很单纯，就是要让我们的

小朋友或让民众了解到底应该怎么去看待性；当他适应不良的时候，他应该怎么办，当他碰到切身问题的时候，他怎么去适应或者去找书。我们讲预防胜于治疗，就必须给他基本知识，否则他并不晓得这些事情事实上是没有什么大不了的，他会一直很有罪恶感，接下来他就会去寻求很多不正确的解决方法。下一位。

司马拓荒：是这样，我的笔名叫司马拓荒，我是中国心理卫生协会的会员，我必须说明，今天拓展性教育的困难瓶颈在哪里？就是我们的教育行政官员，这些行政官员的性教育不足，观念又偏差，这个才是一个很大的瓶颈，他们的再教育是很重要的。

听众乙：请教台上几位，我们现在谈推动多元性教育，是不是能够更清楚引进「性别平等的性教育」，以消除性别歧视？

傅大为：我是傅大为，关于性教育这个题目，虽然我在教育界，但是提到这个题目，我是觉得有点头痛。传统的性教育给我们相当刻板化的感觉，刚刚台上几位都强调「多元」，我也感觉太自由主义式。我们也许应该先了解一下，我们在台湾，性在社会上究竟是以什么样的方式在进行？如果我们这些东西没有很清楚的先有一些了解，而只是把传统性教育的一些内容、细节上面做一些改变的话，我自己感觉不到会有多大的帮助。比如说，刚才文荣光教授讲到中国道家的养生之说，我不晓得这种东西在台湾社会的今天，它的影响力会有多大？还有，好像真爱运动和宗教也有关，这些民间的力量是如何规训关于性的事情？如果我们对这些民间的操作没有一些比较进一步的了解的话，我们也许只是替国家和新台湾人的时代提供一个新的服务而已。

陈：好，我们再两个问题，然后我们让引言人回答完之后再回来。

庄君萍：我是东吴大学社工系的学生，我叫庄君萍，我记得在四年级最后一堂课的时候上「婚姻谘商」，然后老师让我们看了 A 片，里头有两个部分，一个部分是介绍不同的体位，另外一部分是教男生如何戴保险套。看完那个影片之后一个礼拜，我听到同学说，他们去士林夜市的时候再也不敢买那个烤香肠来吃了。这是一个小小的故事，不过，如果今天我们的教育部真的有心来从事性教育的话，请问刘惠琴教授，他们可以从哪里开始？谢谢。

陈宜民：谢谢。再一个问题

卡维波：常常有人说，我们今天谈性别、谈妇女解放，可是我们对台湾的性别是不是真正了解？女人在这个社会里是不是真正占着被支配的地位？我想这个同样的论述可以应用到性上面。当然性是很复杂的，但是我觉得在台湾社会有一个东西很清楚，就是同性恋、性变态、性偏差、通奸的、滥交的，她们就是被压迫的一群人，她们的性偏好和别人就不一样，但是她们因为这些差异而被压迫，这是一个很明确的事实。如果现在还不认识这个现实，那么请赶快认识。让我回应陈光兴，如果同性恋得不到平反，事实上也不可能有愉悦快乐的异性恋。为什么？因为异性恋不是只有一个样子，被压迫的异性恋还没有出柜；异性恋还没有认识到自己的异形，还没有意识到自己有千奇百怪的偏好口味及实践。另外我还想提出一点，有的人把今天的性问题，都归纳到十九世纪以来性科学所创造出的「性」观念和建构出各种不同的性认同，以致于这些变态、这些偏差被打压，然后这些人再

来推论一切性科学都有问题，性的现代化、性的启蒙部有问题。但是我相信我们不能把这些东西本质化，这些性科学、性教育、性启蒙在很多社会里都有它们进步的一面，性教育这个战场是不能够放弃的。简单来讲，不管它怎么烂，局势如何悲观，这个战场要打下去。

陈：柯乃荧，请。

柯乃荧：我是高雄柯乃荧。我很喜欢看 BBS 上的「性版」，最近有人在版上问了一个问题：我第一次跟我女朋友做，我女朋友喊痛，我该怎么办？有人回答他说：你要温柔一点啊！要慢一点。还有人说：没有关系，前面几次会痛，后来就不会痛了。很有趣的是，他们同侪之间会作出反应，那个说多弄几次就不会痛了的人就被修理了。我想讲的是，现在的性教育其实很清楚是上对下的东西，什么时候让学生的声音能够出现？让那个主体能够出现？第二个是说，我自己是在吴医师的那个性卫生特别门诊里面工作，我注意到，有很多同性恋是快乐愉悦的，他不会来找我们，有很多很愉悦的恋物癖、恋高跟鞋癖的，他也可以自己在家很愉悦。那到底是谁不愉悦而来找我们？通常是一些苦闷的同性恋，还有一些是父母亲知道儿子、女儿是同性恋之后，变成很苦闷，来找我们，希望我们把孩子改过来。可是这个时候的工作通常是教育父母亲怎么去接受孩子，所以我想这个在立场上还是会有很大的不同。医学界其实还是需要自我再检讨。

陈：我们现在就回到发言台这边，是不是请每一位引言人针对刚刚提出的问题发言，还是从我的右手边第一位开始。

吴：我认为多元性教育一定要是愉悦／逾越的，你们说逾越，在香港我们讲是「出轨」、「出围」。如果你不出轨、不逾越，你就是

做传统的性教育，那没有用，你做了等于不做。

怎么样落实？我觉得如果是真的要在学校教性教育，不可能靠一、两堂课，应该是每一个教室都要教，在各种教材里将性的内容提出来。比如你教数学计数，这个星期吃了五个苹果，下个星期吃了七个，你总共吃了多少个苹果？但是你可以改一改它，这个星期性交了两次，上星期性交了三次，总共是性交了多少次？将性当成平常的例子来谈，那么学生就觉得这是可以问的啦，可以谈论的啦，每一个老师都可以讨论。

媒体是很大的影响，所以做性教育的人应该常常和媒体合作。我们和传媒合作很多年了，开会的时候，你将你的观念讲出来影响他们，他们可以受你的影响，你透过和他们的合作，做性教育的节目，然后慢慢影响他们。有什么特别的事发生，传媒来访问你，这也是教育他们的机会。

行政官员嘛，我想他们是没得救的啦！你们要等他们退休，然后升一批新人上去。那么新人怎么样教？在大学里面教呀！在大学里面对所有的学生进行开放多元的性教育，那么将来的行政人员就可以对性教育有好的帮助了。

文：两分钟，我就长话短说。第一点，性教育在观念上不只是做爱的教育，也是做人的教育。我们要做好爱，做好人，做一个成熟健康又善良的人，这才有益于我们的生命。我们所需要预防的是避免性被滥用，其中无知、误解都会滥用它。所以具体的建议：不管怎么样来促进我们多元化的性教育。行动上最好能透过立法院，我们今天的一些讨论所做成的白皮书，可以送到立法院、到教育部，可以要求健

康教育课本的编审委员会广纳各方面人才的意见。

第二点，实证研究实在是必要，我们如果要多了解一下我们基层社会民众的情况，就需要多做实证研究。像道家的影响、养生的哲学观，实际上我们知道是相当流行，只是缺乏实证的研究，我们将来有可能会做。

最后一点。做男人也是很辛苦的。我看的病人男性多、女性少，并不是说女性不敢来医院，其实男性更多人不敢抛头露面来医院，所以这点也值得深思。两性是有差异的，虽然我们基本上希望互相尊重，要能够得到公平的、平等的对待，可是他们先天上的差异，还有现实环境的差异，还是要体谅，最好还是能够采取中庸之道。

刘：我是本地的教育体系长大的，我是这个教育系统出来的，所以我原来对两性教育一点概念都没有。后来我在美国五年，因为我小孩在那边上学，所以我就是以家长的身分看到他们的教育。很多事情在我们这边认为是不能做的，在那边都做了，包括小学就让他知道同性恋家庭的存在，他们在修订课本的时候，就介绍小明的家庭是有两个爸爸，或是小明的家庭是有两个妈妈的，同性恋的家庭型态是可以介绍进去的。所以不管教材要怎么的写法，但是整个的目标是要把它扩张，至于说要放在健康的哪里，我想都不重要，我觉得比较重要的是「隐藏的学程」。所以我的回应就是说，因为时数有限，所以你很难放到一门课里面，但是你要活用下课十分钟，你要活用说话课，你要活用很多非正式课程里面的师生互动。这个师生互动最重要的教材是老师，所以你们要支援老师。我们常常怪老师教不好，对不起，我是老师基层出来的，我要替他们喊冤，他们没有支援的系统。

所以两性平等委员会，绝对不能在县市政府成立一个就算了，绝对要落在每个学校自组一个。这个委员会做什么事情？它要去发展支援学校的正式课程和非正式课程中都有平权的意识，像国文、历史，所有课程里面现在都有性别歧视，妇女新知很早就做过研究，我们国文课本里面，男性、女性出现的比例是九比一，女性出现的时候多半是嫔妃啊、或者是护士啊！我们现有的每一科其实都有这些东西。所以你这个委员会就是要负责去修改这些，然后你要支持老师的价值再重整。另一方面，老师们自己要组成一个谘询小组，一个自我检验跟支援的系统，因为我们都受到过去的一些社会化的影响。所以我比较具体的建议就是说，请我们教育部或者是主管教育的官员要注意对教育工作者的支援计划，然后请不要一个萝卜一个坑，拼命想开新课程。我们要灵活运用「隐藏课程」的概念。这个是我的建议。

谢：刚才提到健康教育的时数太少，其实那是质跟量的问题。我举一个例子，我女儿在幼稚园的时候，有些老师是从平面图来教什么是消防队员，消防队员的工作是什么，但是我女儿的学校登记所有家长的职业，然后邀请家长进来介绍自己的职业，这个才是亲子教育，才是一种立体式的介绍。像有一个家长是消防队员，全副武装背着氧气筒、斧头进教室来自我介绍，他的儿子后来说，我不晓得我爸爸这么伟大，他不但把全副武装都搬进来，甚至于把消防车都开到学校来，让学生轮流爬上去看，我觉得学生在这种教学中懂的绝对比平面的多。另外一个例子，如果你是一个老师。你班上有一个学生自杀，你怎么处理？你应该用讨论的方式来跟大家讨论，这个课题在教材里面是绝对没有的，但是一个老师必须具备这样的智能——我们等一下

再来谈怎么样训练老师具备这样的智能——要主动和学生讨论这些东西，我想学生自杀的问题会在那里，闷着会发酵，讨论以后，大家才会把心里面的话都讲出来。同样的，如果有性骚扰的案子发生，或是性教育方面的问题发生的时候，老师应该利用很多不同的课程，就像刘老师刚才所提的，有很多的时段你可以去运用。

刚才有人说，我们希望教育部怎么做。我坦白讲，我在一年以前就退出那个两性委员会，因为我对它批判得非常厉害，因为我不愿被收编。教育是由做基层教育的第一线教师或研究人员来做的，我认为一个公领域的资源不应该由一小撮的军阀、财阀，甚至军阀来掌握，你懂我意思吗？所以我已经退出那个委员会，我们对它不要寄望太多。刚才有人提到行政人员的再教育、老师的再教育，我想这本来就很重要，因为老师是一颗种子。当然早期的性教育协会做了很多老师的训练，他们的功能、他们时代性的任务，我们也非常的肯定，但是公领域的资源绝对不能有年龄、性别、特殊人口、种族、宗教、教育程度、社经地位的偏见。以不同的说法来做性教育的工作，越多的人越能容易了解，吸收就越好，这是非常重要的；由太小一撮或者一个人来主导性教育，他很容易就掌握大权。「正确」的性教育或是「正确」的性观念很容易造成这样的现象。我想，我们可以再找时间来讨论一下。

何：「多元」是相对于现在的「单一」，所以它并没有什么绝对内容或终点。回到刚才师范体系问的性教育的实际面，我们每次一谈到这样的问题的时候，就有时数的问题、老师的问题，我也知道有这样具体的问题在，可是所有的教育不都有这样的问题吗？我们现在面

临的教改的整个的想法、讲法，有些人说吵的好厉害，好像乱七八糟的样子，可是原来那样不乱的制式教育又很好吗？至少在乱的过程当中还有点机会，有些另类的可能，有些别的教育的形式出现。我不主张把性教育特别的隔离开来教学，性教育不是特别在某两个小时谈性，性的表现有很多层次、很多不同的文化层面，而且在不同的课程里面都可以教性。比方说，思想的课程就可以讨论有关「性」的一些常识中的谬误，我自己从吴敏伦写的《禁果与人生》中学到了怎么样用最直接的、通俗的方式来指出性这个层次上最常见的谬误。愈是常识的迷思就愈需要被破解，吴敏伦用最简单的语言写了，而这样的资源已经在我们周围，要谈性教育吗？就拿这本书以及别的书到各种课堂上去教啊！

当然我也要强调，我不太有信心在正统的体制里面会做得好性教育；以一个社会运动的眼光来看，真正的希望在于文化的彻底改造。换句话说，性教育的支援系统不是在校内或各层级政府的平等委员会，性教育真正的支援系统是在较外的社会运动。当各种社会运动推动了一些社会张力出现，也提供了一些多元的言论放在那里，那就是教材啊！每一天的报纸、每一天的电视都可以被当成教材来使用，只要我们肯花点心思去用。我们并不是一定要有一套什么样完备的东西才能教学，因为这样的一套东西往往意味着某人已经以上帝的身分确定了对性应该知道什么样的真理。我对这种成套的东西有万分的抗拒，我觉得应该有多元的教材、多元的价值观、多元的教学法；这么一来，老师教得当然很累，可是老师所面对的困难不是来自于一个颞颥无力的教育而已，老师现阶段所面临的苦境其实和家长面对的苦

境是相同的——都是在一个快速变迁的社会里的不安和无所施力感。当一个社会快速变迁的时候，价值观变动很快，整个社会的架构变动很快，运作的方式很快，资讯进来的很快。面对这些，每一个人都会觉得困难。我们大家都处在一个非常快速的生产体系当中，感受到那样的压力，可是，也因为这个样子，新的东西不断地流进来，也促使我们有机会去思考或许还有别的方式、别的做法。

另外，回到我是不是悲观、乐观的问题。我一向没有这样来评量自己，可是每个人都以为我很乐观，原因可能是因为我讲话的时候有某一种激情、有某一种信念吧！可是我觉得这不是乐观、悲观的问题。我总是想，如果过去女人连字都不识，而现在能读博士、能在国会的殿堂中辩论、能在各行各业中做各样的事情，我就不得不满怀希望。只要我们介入，只要我们施力，只要我们花功夫，只要我们愿意为改变世界付上心力，我们就有机会。美国有个诉求女人的香烟广告说：「宝贝，你回过头来看看我们已经走了多远！」如果我们往这个方向想的时候，我们不但不会太过份悲观，我们也不会太过份理想的乐观。教育是一个复杂的事情，性教育也是一个复杂的事情，但我不认为性教育特别的复杂或特别的困难，我们怎么样用心、用力去推动教育改革，就也要用同样的心思、力量、资源、自我改造，来想性教育的事情。

还有，愉悦不是能够被「教」的事情。当我在谈愉悦的性教育的时候，我事实上向往的是一个鼓励多元、鼓励差异的文化环境，这样当然就是一个开放的环境，好让我们每个人的「柜」在打开的时候，在我们出来面对自己的性的时候，能坦然自在，毫无羞愧，不受罪恶

感的苦恼。这样的环境，绝对不是在性教育的教室里面，而是在一个整体的环境里面。当社会运动推动着我们的社会文化更加开放、更加自由，更少在性的事情上面产生焦虑、罪恶和敌意时，性教育才真正有希望全面开展。而对抗这些焦虑、罪恶和敌意的最有利（力）武器，不是道德，不是自我压抑，更不是惩罚，因为焦虑、罪恶和敌意正是来自这些压力。相反的。唯有更多自发的愉悦，唯有那些完成他人的愉悦也达成自己的愉悦的性活动，才能消除那些负面的心理情绪和身体僵化。

因此，要创造有利于愉悦发展的环境，绝不是老师拿一套教材来教学生如何爽，我们需要一个性资讯和经验能够自由流动的环境，这个流动就可以帮助我们有更多愉悦的可能。我们的愉悦口味可能不同，但是可以参考别人的经验和想像，来促进自己的想像和经验。而且我们在开放多元的环境里面才能够把情欲的「柜子」都显现出来，能够有更充分的自在坦然来出各式各样的柜。

最后打一个比方，如果在过去的威权体制之下，曾经有过政治的白色恐怖，曾经有过二二八的迫害事件，而平反后大家对于政治言论自由觉得十分可贵，那为什么大家看不见性方面的白色恐怖？看不见我们（特别是女人）在和性有关的议题上的沈默噤声？难道大家不觉得主流的威权式性教育是另一种一言堂？是另一种既不开明也不多元的做法？

陈：我们的时间也差不多了，不过也许我们还可以再听两个意见，请。

王浩威：刚刚陈宜民重复问，什么时候开始同性恋教育？我的

回答是，当异性恋教育开始的时候，同性恋教育当然也就可以开始了。

朱元鸿：东海大学朱元鸿，我提一个和今天主题不太搭调的想法：到底谁需要性教育？刚才在座的几位谈到特别是有问题发生的时候，比方说刘惠琴特别谈到她很感谢这些学校里面有这些事情发生，使得她能够进入讨论，或者有人觉得需要去文先生的性治疗诊所去看病，或者像谢先生说，当教育体制召集一些人来组成委员会，处理特殊问题，这个时候都是我们所谓感觉到需要性教育的时候。也就是说，性教育的作用就是这个样子，当有发生问题的时候，它才成为一个问题。其实以我们个人的经验来讲，不管是同性恋或异性恋，我们长大的过程中自己都找到愉悦的方式，愉悦本身不成为问题，那么事实上这个时候对我们的生命经验来讲，性教育根本就不需要，也不成问题。如果说是这样的话，何春蕤刚才讲的就已经导引到一个矛盾，就是说事实上性教育不是一个特定的计划教学，而可能只是一个愉悦意见的交换，连这样一个愉悦的交换意见的假设，也是假定现在的状况不完美，而我们需要更进一步让它完美、让它更愉悦。但是真正的愉悦可能要在你都不把它当做一个问题的时候，才是真正愉悦。

陈：好，我想我们已没有时间了，不过在结束之前，我想从公共卫生的角度问：为什么需要性教育？我想，预防疾病是一个理由，或者预防某个人因为不想了解性而有一些偏差的想法——像罪恶感之类的。今天在这个过程里面，我想各位有提了一些，我简单的做一个结论。

大家提到家庭的定义要扩张，我想可能大部分的与会人员都有这

样子的共识。我今天带来一张海报，这海报是希望工作坊在今年要印的海报，由希望工作坊的两位义工担任主角，他们都已经出柜，经过大家深刻地讨论后完成了海报，所以我想，家庭的定义要扩张，对希望工作坊来讲，是预防爱滋病的第一步。所以在性教育里面，我想各位可能也会同意，家庭定义的扩张是重要的。另外，可能需要起草一份性教育的白皮书，如果我们称呼下个礼拜要主办亚洲性学会议的中华民国性教育协会是主流的话，我想我们这边非主流的各位专家学者应该鼓励大家参加何春蕤发起的这个「性教育改革联盟」，来促成性教育白皮书出现。

另外，我想「两性平等教育委员会」这个想法非常好，可以在各级学校形成这个两性自主教育的委员会。

还有最后一点是吴老师提出来的，他提到如果时数没有办法再增加，有困难的话，或许我们可以在别的科目里面利用它的教材，来谈论性教育的一些东西，时数不会占用到，影响却可以再扩充。这让我想到，在哈佛大学，当我们讨论如何对医学院的学生教爱滋病课程的时候，我们做了一个决议，我们不是另外开一个爱滋病是什么的课，我们是组一个委员会，然后把在医学院里面的所有课程拿出来看，在免疫学里面，是不是在某个地方就应该要讲到跟爱滋病有关的东西？在讲皮肤的这门课的时候，有些地方就可以提到，所以我们没有增加学生上课的时数，但是我们达到教育要放东西进去的目的。我想这方面或许我们可以组一个委员会来检讨现在我们的课程里面，那些东西在举例子的时候，或者在教材里面，就可以放进两性自主、性教育的这些观念。今天因为时闲的关系，我非常谢谢与会的人士，最后把时

间交还给大会主办单位，谢谢。

何：下面我们进行一个简短的闭幕式。我只想讲几件事情，第一，这次的会议得到很多人的协助，我在这里希望特别感谢中央大学在财务上面对我们的倾力支援。还有，特别谢谢中大基金会也给我们经费的支援。另外，我们对于中央英文系这一年当中对性／别研究室的支援，也特别感谢，只有在这样一个友善的环境之下，性／别研究室才能够成长的很好。另外我们有协办单位，是台大城乡所的「性别与空间研究室」和清华大学的「两性与社会研究室」，对我们都有非常多的协助，为我们借场地和提供工读生。另外，媒体的朋友、运动界的朋友、工作人员都很辛苦，我们都谢谢他们。

我觉得这次的会议其实有几个蛮重要的有意义的事情。第一个就是这个会议的论文和讨论在本地的公卫系统和医学系统主导的性论述之外开创了一些不一样思考层面。这些层面有历史的、有文化的、有社会的、有人文精神的、有性别的、有性偏好的，而且对于权力关系是高度敏感的，而这一类型的几个层面，事实上在我们现在主流的性论述、性教育里面都是十分缺乏的，我们也希望这一次的成果能够慢慢的深化本地对于性的讨论。

此外，我觉得这次的讨论也可能让我们大家开始认识到，性不是那么简单的事情，性不是那么一个自然发生事情。相反的，性是很复杂的，性在人与人之间是有很大的差异的，在社会的群体之间也有差异，性经常是纠葛在矛盾冲突的力量中的，而且，性是需要被我们正面的对待、正面的去处理的，它需要更友善、更坦然的文化环境滋养。这一次的会议算是为这方面的讨论开了一个头。这恐怕不是一次

学术研讨会可以完成的，我们希望能够继续在这个方向努力，我相信这一次的会议已经有一些具体的成果出来，希望让本地的情欲讨论。能够有更多层面，更多思考的空间。明年的五月我们在「四性研讨会」上再见！谢谢大家。

一九九〇年代中期的台灣學術界，迴應著由於台灣婦女解放運動而風起雲湧的女性情慾解放運動和同性情慾解放運動，形成一個以性(情慾)為焦點，並且針對性別、階級、種族、年齡…等社會差別的跨學科研究領域，也就是「性／別」(sexualities) 研究。

性／別研究的首次正式學術研討會就是1996年7月召開的第一屆『性教育、性學、性別暨同性戀研究』學術研討會(暱稱為「四性研討會」)，本論文集即是研討會論文的原撰稿者經過一整年的沈澱改寫修訂後的結晶，並且包括了研討會中兩場座談的全部實錄。

作為首度集結發聲的性／別研究專書，本書論文篇篇都是開疆闢土之作；兩場精彩的座談會更是直指此刻同性戀政治以及性教育政治的核心焦點。這將是一本在台灣性／別研究發展中至為重要的論文集。

ISBN 957-8399-48-0



元尊文化

9 789578 399488

S5038

NT\$300