

看 / 不见叠影

家务与性工作中的婢妾身形

丁乃非

金宜蓁译

「妳们为甚么会选择当妓女呢？怎么不去找个扫街之类的、当清洁工的工作？」¹

「她们怎么会愿意离开菲律宾，抛夫弃子地跑来香港当外佣？」（Nicole Constable, 1977: vii）〔言下之意，即：她们要不是因为有肮脏、懒惰之类的道德缺陷，怎么会沦落到来当外佣？〕

第一个问题是台湾的女性主义者在台北公娼运动中（1997年至1999年）问性工作者的；而第二个问题则是香港的中产阶级雇主们问一位研究菲佣的人类学家的。在这两个问题背后，隐藏着阶序中身影朦胧的卑贱主体，这正是本论文所要处理的主题。阅读了香港历史与人类学里的婢妾论述（香港对此类婢女的称呼是「妹仔」）、台湾的小说《橘子红了》和香港的电影《自梳》后，我发现这些作品里潜藏了一条无法言说的小径，这小径始于过去婢女以

1. 这个问题是一位女性主义知识份子 在研讨会上问在场性工作者的（1998年3月8日，台北月涵堂，「八卦桃花·三八狂欢」研讨会）。

及婢女转妾的卑贱生命，而后通向当代对婢妾的种种重 / 新再现，而这种种再现也正是从多种角度呈现婢妾的卑贱性。过去的卑贱所带来的羞耻感形成了一抹影子般的光晕，这抹迭影擦不净也褪不去，的的确确地存在于自觉理当清晰、无影的（现代）当下。出身低贱的人和做错了选择的人总是难逃这样的羞耻，但是真正被这羞耻钉牢的却是那些有所谓较多选择权、也有能力做「正确」选择的人²。以致视线中迭影幢幢，撞见性工作者以及外籍帮佣就犹如撞见昔日的婢女；也因此根本看不见性工作者与外籍帮佣周身的迭影，是如何极有效力的遮蔽她们在现今实质脉络中，与「我们」共时之不平等处境下，特殊的、看似卑贱其实不然的另类女性主义能动性。

值得注意的是，这些晕影般的卑贱羞耻还反映了性工作与家务工作的相依相存，这两者在私领域里其实曾经是分隔不开的一体二务，在现代工作领域中被一分为二，而且受到不同方式的污名。从本文开头所举的两个问题可以看出，通俗女性主义意识甚至女性主义的社会科学研究似乎又再度复制了这两种工作在现代社会的差异性。家务工作被视为低贱的，但性工作却是更低贱的。这类看似关于选择的问题，其实与选择无关，而是跟主体在既定的职业阶层（也是阶序）里（被认定）的「个人」价值有关。这种职业贵贱的阶层观念其实是一种文化记忆，理应随着旧社会阶序、无所谓个人自由意志的奴婢制度一起消失；然而这观念不但更新了，还加入了阶级观念、甚至种族歧视，益形活跃于现代社会。这文化记忆及其更新的效应对已经随着时势具体转型的主体或许（还好）起不了太大的羞耻作用（现代性工作者、外籍家佣坦然面对自身工作的性质与选择，积极争取工作权益）。真正持续受到影响的，是那些在

2. 这里的思考要感谢2001年春天西雅图华盛顿州立大学的研究生们，特别是Junko，在课堂上的提问与讨论。

转型过程中既忘不掉却也记不清楚过去的人，也因此这种文化记忆才会在现在社会里形成光晕般的迭影。

台湾的国家女性主义论述与主流女性主义，遇到「低贱的性工作与家务工作」的污名问题就束手无策³。性工作与性服务自九〇年代中叶已成为道德论战的热门议题，继而成为警察与国家机器压制（扫黄）的焦点。国家女性主义研究者虽然了解到台湾女性主体形象不可能再是或只是父权男性酒家文化下的受害者，却仍不能正视性工作者所具有的、与专业知识阶层女性不一样的女性主义能动性，也不愿除去对性工作的污名，更不愿意让性工作与性工作者合法生存。值此同时，来自菲律宾、泰国、印尼、越南等国的外籍家佣来到台湾，且人数也有不断增加的趋势，她们已被媒体视为家庭中以致整个国家的潜在「社会问题」，但国家女性主义与主流妇权运动相对于扫黄废娼的热力，在外佣议题上却鲜少发言。

台湾主流女性主义以文化、媒体、法律、道德论述等种种方式奠定了「现代好女人」（承接的是旧「良家妇女」⁴）的位置与形象，同时也架构出立基于新的性道德的女性主义女性（化）的尊严与威权（feminine moral authority），以脱离、自绝于历史中女性的低贱身分以及形象。这些低贱的女性是指「过去」的，已然成为「历史」的——因为看不到「现在的」婢妾身影——婢妾，例如香港的妹仔和台湾的婢女、童养媳—奴婢。在新女性尊严与威德（权）的型塑过程中，极力要撇清、隔离过去的负面与卑贱的女性

3. 参见丁乃非（2002b），关于九〇年代晚期女性主义论述的三个问题，这些问题如何牵涉女性主义历史观与知识论。

4. 见Mathew Sommer（2000: 312-320）。他对「良」的解释：「从唐代至十八世纪，『良』字的意义从平民在法律上的定位（良民）转化成道德上的善，尤其是指性道德上的善。」关于国家女性主义者在台湾法律修改中所呈现的性别与情欲政策，参见刘人鹏、丁乃非（1999）。

特质，但却无论在情感层次以致运动议题与论述策略展演都与这种卑贱脱不了干系，甚至于形成相生相克的连环套。如果我们能更加了解婢妾的文化记忆与再现，将女性主义社会学当作文化文本来看，阅读其中的女性主义想像、策略局限与可能性；如果我们更加了解在这些不论是社会科学的或是虚构想像的作品当中，婢妾作为研究对象以及想像主体的种种处境与生活脉络；我们或许因此能开始了解「她们的」（不也是「我们的」？）异质。不同于「我们」当下看得见又欣然承认的资源与生存策略，也或许能更加了解以至穿越走出众多台湾女性主义论述之间坚不可破的对立、无声的敌意以及各自执守的定位⁵。

本论文主要探讨与追踪性／别在亲密家务劳动（性与家务工作）的历史与象征意义上的「卑贱」特质——这种「卑贱性」存在于家庭结构中某些特定位置的女性身上，比方像「传统社会」、「封建社会」里的奴婢、婢妾、香港二十世纪早期的妹仔、台湾的婢女以及被转卖当奴婢的童养媳（以下简称为「童养媳—奴婢」），二十世纪晚期女性主义文化史与家务工作人类学研究里也有类似的女性身影。这些女性可能被视为以前现代或「混杂」的现代形式，存在于二十世纪早期殖民与后殖民状态下的香港、台湾。正因为妹仔以及婢女被当作卑贱的，所以「送掉」、「卖掉」、「领养」她们，以致虐待她们等等行为都被认为是合理的，她们从稚龄到老死的漫长奴婢生涯中，除家务之外还有性服务／工作、生殖工作、婚姻（无论是妻

5. 将性工作者能动性当成可议的（她们怎么算是女性主义者？）已经构成「否认」性工作与性工作者合理，也就是可以理解的存在；对于外籍女佣的职场「家庭」暴力的不理睬，在台湾重视「女性」不论老少身心安全健康的当下，也算是一种基于阶级／阶序的性别否认（Ding, 2002b）。除此，被遗忘与否认的还有从被妖魔化的「传统」一夫多妻转型到现代被视作平等的一夫一妻制的过程，在此过程中，被看见的恐怕只有现代模范女性——即新家—国中的元配以及／或是大老婆的位置。

或是妾)。而后，妹仔和婢女、童养媳一奴婢都成了大有为的开明政府所要废除（香港）与保护（台湾）的对象。到了二十一世纪早期的此时此刻，性工作者与外佣却又因为前述的文化记忆没有消退除魔等等因素，得要承袭种种不属于她们的卑贱与污名，而现代女性主义者却因为好像遗忘了这些先前与自己得以迈向现代女性位置息息相关的卑贱女性身影，以致甚至根本否认她们的存在。

因此，本文将焦点放在探讨女性主义社会学论述，与带有女性主义视野之小说与电影并置阅读，细读各自对性工作与家务工作的态度，试图了解不同女性主义视角之文类（社会科学论述，虚构小说电影）在追踪婢妾身影与存活实迹、生存策略（异质时空之女性主义能动性）的困境、限制与新可能性及其条件。具体来说，本文的重点将是两部女性主义社会史与人类学作品中各自对于香港妹仔的再现。

廿世纪早期开始，香港政府为了建立殖民地的性别「平等」而展开废除妹仔的运动，而后又在二次大战前后从中国南部引进所谓「自梳女」来取代或是帮助妹仔的家务工作（即所谓的amah，「阿妈」）⁶，到六〇年代以后则是主要从菲律宾引进家佣。但是，无论是阿妈或是菲佣，不同程度与方式承接了最早期也是地位最卑贱的妹仔（婢女）的社会位置与污名，而菲佣更是还承担了香港社会舆论在二十世纪末因阶级种族的怀旧而为阿妈重塑的国族（中国）—专业（管家）优势，亦即，阿妈更优于菲佣，因为她们与雇主同种族，她们被菲佣的雇主以及雇用菲佣的社会舆论重新记忆成为有着基于种族优越的「专业」操守。

在探讨相关的社会历史与人类学论述的同时，我将并置讨论两部关于婢妾的虚构想像。这两部作品是在台湾九〇年代出版的短篇

6. Amah一词之来源与争议，与粤语「妈/马姐」之出入重迭，参见 Constable (1997: 48)。

小说及电视剧《橘子红了》以及香港在1997年推出的电影《自梳》（英文片名是Intimates，导演是张之亮）。这两部虚构想像，与女性主义社会史以及人类学的著作放在一起读，对于后者的知识体系在文类以及想像的限制上提出了两种不同的回应。有一种回应既抒情又写实，成就了现代带有女性主义平权意识的新好女人主体（也是叙事者），却在看似记忆的同时，道别也抹灭、埋葬了过去一起走过来时路的婢妾同伴（《橘子红了》）。而另一种则写实中带奇幻魅影，铺陈妓—妾出身的女主角如何在特定的历史地方经济环节，得以走向现代丝厂女工以及移民家佣、家管的多重身分，最后与丝厂自梳女—女工—恋人再度相遇，以回到过去的镜头暗示着多种可能性的并肩或是各自迈向至少可以去想像的现代化未来（《自梳》）。

「…亲密关系是她取得权力的不二法门」⁷

玛莉亚·贾夏克（Maria Jaschok）在1988年发表了 *Concubines and Bondservants: the Social History of a Chinese Custom*（《妾与婢：一种中国风俗的社会史》）。贾夏克的书是根据她与一些前婢妾、妹仔们及其女儿们的访谈记录而撰写成的；这类女性的生存状态从贾夏克所谓的「奴隶」转变到「后奴隶」，她们存在的时代是从十九世纪末到七〇年代末，她们的身分从婢（妹仔）又转移到妾。书中表示，虽然「妹仔制度在1923年就被香港政府废除了，但是婢妾的社会价值观并没有随着制度一起消除，甚至一直流传至今」（Jaschok, 1988: 39）。身为一位女性主义社会历史学家，贾夏克访谈了一些妹仔/婢妾，访谈到更多的是她们的女儿、朋友和亲戚，而后又辛苦整理出四段传记叙事，她想要研究的正是潜藏的社会价值观以及

7. Jaschok (1988: 68)。

态度。贾夏克的书详细记录了一些婢妾的个人生平与际遇，而这些婢妾的遭遇与一个暴发户多妻家庭的兴衰「传统」、「经典」的再现有着共同的看似纵欲却又不以生殖为目的性爱／服务（Ding, 2002b）。社会史学家笔下香港二十世纪初期所描述的婢妾遭遇，与晚明清初暴发户多妻家庭的再现之间，这两者彼此的相互呼应其实有两种意义。其一是，几世纪来的许多（不同文类、小说、笔记等）关于多妻家庭私领域的论述，内容不外是妻妾之间为了争夺丈夫与儿子而起的钩心斗角、争风吃醋，这些论述有其一定的社会影响力，它们塑造了一种容易用来描摹这种结构与关系、感情、服务与工作的形式和语汇。其二是，贾夏克的研究指出由婢女转妾的轨迹可以看作是奴隶制（slavery）过渡到后奴隶制（post-slavery）⁸，至少可见她不仅仅以性别的角度重新审视「传统」多妻家庭，她还特别关注性别、情欲、性服务以及阶级的问题，更重要的是她也指出，自古至今对亲密关系中多妻形式的想像与延续。直到二十世纪后半，在制度早已废除半世纪后，香港社会对家庭中的婢以及个人所有的妾仍有贾夏克所谓的暧昧、矛盾态度，甚至连身为婢妾者的女儿以至孙女都还会有抹不去的「肮脏」与羞耻。这样的情绪是来自过去的阶序，但却又没有语言能说得清楚，因为相应的情感结构与解释已不复存在了。

妹仔制度的终结并不能使前妹仔立刻变成自由女人，她越

8. Jaschok (1988: 67)。值得思考的是，在性工作与家务工作现代化与分隔化的后奴隶年代里（后奴隶年代的时间大约是二十世纪初期以后），以亚洲为研究对象的女性主义社会学及人类学研究常常以两极化的方式看待性工作与家务工作中的「奴隶」成份。多数英美激进女性主义研究都会强调性工作（尤其是亚、非的性工作）的「奴隶」性质，像Brown（2000）。反之，女性主义人类学对外籍家佣的研究则特别着重于奴婢与外佣的不同经济、法律、社会状况，以便进一步检视两者间不同的结构限制，以及主体的抵抗或妥协。像Nicole Constable（1997）就是个极佳的例子。

是想要发奋向上，她的过去就越会招来偏见与非议。人们惧怕她是因为惧怕她过去的含混状态，怕被她低贱的妹仔身分所污染。没有人会信赖她，没人相信她的品行，人们认为她跟皇帝的后宫一样，都爱滥用权力、都唯恐天下不乱……妹仔在男性的价值观中是种威胁，而对女性而言也是种威胁，因为过去女性的存在与存活都要仰仗男性。（Jaschok, 1988: 67，强调是我所加）

贾夏克分析的重点并不在于前妹仔为何不能「彻底」成为「自由女人」，她的重点反倒是「废除」婢妾「制度」所造成的影响有多深远。近代关于美洲与非洲奴隶制度及其文化效应的研究，开始注意到奴隶制度的延续、结构以及对当下的影响；贾夏克的研究亦然。她注意到受访者甚至她自己对这些前妹仔的不安与矛盾，她们即使只存在于记忆与再现中，却还是深深地烙在受访者的生活、行为与情感中，使得受访者们的某些实践与能动模式不符合「现代」平等的制度与主体的要求。

在多次访谈中，我开始了解到，其实是母女关系决定了情境的结构，也决定了我们的谈话。我很少有机会听完母亲的话，而女儿没有插嘴反驳的；相反的，当女儿讲话时，母亲也会一直插嘴。〔…〕这些访谈之所以有趣，是因为我面对的不只是一种特殊关系，而是种两人关系，而这两人却分别代表了两代中国女性的历史变化。访谈常在两个女人的对吼中结束；她们似乎大声的发表意见，要我回应，但她们其实是针对另外那个没在听的；然而，她们非常清楚对方说的话，而且也随时准备反驳对方（Jaschok, 1988: 42）。

这两代女人高声争论着该如何理解她们的母亲／祖母（当年的婢女），相比之下，身具西方现代性的贾夏克则不会被婢妾的低贱污染到，她倒是成了她们对话的仲裁者，而她们讨论中的婢妾则是从1923年废婢后一直到六〇年代都一直是喧嚣地沈默着。相对于这些老一代烙印着后代女儿甚至孙女日常生活的妹仔，还有一些新一代，较年轻的（前）妹仔在香港的小商人家庭中以各种方式隐形的存在，而后又以各种方式彻底消失。

中上阶级的海伦·莫特是贾夏克主要受访者之一，她的外祖母属婢妾轨迹，「对海伦而言，母亲是肮脏的，她自己也沾上了这个奴婢的罪恶与变态，所以每天的清洁工作对她而言变得非常重要，为的就是要洗掉过去的『脏乱』，同时还要纾解她潜意识里的焦虑，因为她深怕自己一个不小心就被污染了」（Jaschok, 1988: 44）。此处所提这位婢妾靠着她的婢转妾身分来提升自身的经济地位，而其受庇荫的孙女却无法认同外祖母的社会升迁生命轨迹，始终无法摆脱她祖母的「肮脏」。另外，贾夏克也访谈了小资产阶级的生意人，以及这个小康家庭里隐藏的一位妹仔的朋友；这位妹仔无依无靠、年仅十七岁就被买来，当时是1948年，婢妾制度早已废除。这位妹仔后来并没有成为主人的妾或是第二任老婆，却是在二十年后的1968年逃跑失踪（Jaschok, 1988: 70）。

妹仔要清理房间、洗衣服、采买东西，还要伺候主人和太太。她也很守本分的生了六个孩子，其中有四个还是男孩。她生的儿子都把她当下人：他们只叫马欣（太太）妈妈。我们几乎很难揣测这个妹仔的心情。她很少对朋友（即我的受访者）说她自己的感觉；我的受访者是一个很感性的人，她形容那个妹仔：「她像个隐形人似的，

几乎不存在。」大家都相信，以她如此压抑和自我泯灭的特质，她是离不开马欣的。即使是在家庭这样的女性空间里，她依然没有自己的位子……在女性掌控的次级权力结构里，女人以她们自己的方式发声、建立她们自己的阶序，但她在其中还是「无声」的；她彻底是个局外人，在任何权力关系中都没有她的位置，她根本无法得到一个定位。（Jaschok, 1988: 72，强调是我加的）

这些前婢妾能被「整合」入「自由」平权、后殖民香港到何种地步，其实要看她们所属家庭的社经地位。有些家奴侍妾可能会成为主人的太太，享有合法的社会地位和权力。那些小商人家庭里，连妾都做不成的妹仔，只能失踪逃走，由于她们年纪已大，既不识字、又贫穷，可能的出路就是有给的家务工作以及较底层的性工作，而这两种工作都是被污名的。较有社经地位及出路的家庭中，前婢妾们的后代子孙如果发达了，就会更在意那挥之不去的污秽，以及象征意义上与心理上的羞耻。而小商人家庭里的那些「没有任何地位」的「局外人」婢妾——在家族的妻儿面前、在「女人的世界」里都「没有一席之地」的人——依然被遗忘，无以追踪。即使在女性主义的婢妾社会史里，马欣身边那个没名没分、没有内心世界，在1968年失踪的妹仔反应的正是这样的状况。

女性主义社会史无以追踪这些无名无分、几乎无处栖身的「人」，那么女性作家笔下的她们，下场又是如何呢？琦君的小说《橘子红了》在九〇年代末的台湾被改编成同名电视剧，故事里有一部份谈到家族中女儿秀娟与婢妾轨迹的秀芬的关系。秀娟是个思想开明而又自觉罪孽深重的女学生，秀芬则是个被大妈买来传宗接代、挽回丈夫的婢妾，她最后却跟马欣的妹仔一样「消失」了。婢妾秀芬无

论是在故事中或是在文化记忆上都必须消失，她在脱离原属的多妻大家庭、进入社会主义的现代中国后，不仅她的死亡是虚构的，连她的生活都是「令人无法想像的」（对谁而言无法想像？），她存在的痕迹，只留在女学生秀娟的半自传书写当中——叙事者本身是个充满性别平等观念与现代中国自由恋爱观的女学生，她无论是在年龄或是亲密密度上，都可算是秀芬的姐妹，或说是她的「迭影」（double）。

此外，贾夏克提到另一类女性主义社会史研究中无以追踪的例子——「前」婢之间或婢与妾之间的女同性恋关系。有些阿妈之间的女同关系是「发誓一辈子保持独立与独身，她们的女同关系忠贞而稳固，而一对阿妈要是把『家务事』闹到女主人那边去的话，就有可能被开除了」（Jaschok, 1988: 56）。贾夏克并没有深入研究这些阿妈以及她们之间的女同关系，而导演张之亮则在电影《自梳》（香港，1997）中对这类关系做了戏剧化、理想化的重塑，我在结尾处会再探讨《自梳》⁹。

贾夏克特别强调，在这类研究中不该用「我们的」明确的分类法来阅读「妹仔」的复杂面：「我并不建议做清楚的对比如，例如，用本身具有价值的女儿来对比老涂¹⁰这种类似商品的主体」（Jaschok, 1988: 47）。相反地，她认为「老涂在社群中的女儿、姊

9. 此处的「阿妈」应当指的是在康丝坦堡书（Constable, 1997）里做了细致区别的二〇年代至七〇年代从中国南方到香港的移民女工，她们多数都来自广州以南地区的自梳姊妹团体，该团体的成员除了发展出特殊的「代理婚姻」模式，可以看作是早期现代的单身女蓝领劳工，靠着当地养蚕业的发展而得到经济独立，在内战以及经济条件的改变之下，三、四〇年代大量移民香港、澳门、新加坡等地作家佣。请参见Stockard（1989）。必须一提的是，自梳女成为阿妈的轨迹，有别于妹仔，因为自梳女多半不是妹仔（但是，也有妹仔出身而转为自梳女的例子），而是较有资源的女儿／女工，她们的婚姻形态与轨迹，与当地妹仔的截然不同（Stockard, 1989: 27-30）。她们之中偶有收买妹仔，或是收买然后转卖妹仔的情况。

10. Jaschok得以亲自访问的少数妹仔身分存活者之一。

妹或侄女等种种身分，尚凌驾于她身为物品、被拥有、被异化等商业剥削之上」（Jaschok, 1988: 47）。也因此，我们不能认为老涂这样的婢妾只是「性客体」而已。然而，一旦「妹仔制度」这个给予她们定位和价值，既剥削她们又让她们茁壮的制度被废除，无论这些前妹仔、前「性客体」的主体状况有多复杂，她们都无法轻松无缝隙、无痕地「整合」到现代平权社会中。贾夏克此处的一再提醒，透露出当文化史论述遇见像老涂这样的访谈以及研究对象，避免将她的复杂生命经验与情境用「我们的」的明确分类（clear-cut categories）理解，是多么重要又极度困难。

被殖民的香港在经历社会变迁和政治转移后，有些人得到较平等的权利，变得更有自主性，得到更多尊重，但有些人却依然不得翻身，这是个甚么样的社会转变？为甚么即便对于女性主义社会史而言，无声、失踪妹仔的「感觉」难以理解，而妹仔后人们（那些女儿、孙女们）的感觉却比较容易被理解，或至少比较容易被诠释？婢妾们的后代里，有海伦·莫特那种认为先人的身分是驱之不去的羞耻，并对卑贱过去与洁净当下感到混淆不安的后代；也有玛格丽特·梁那种以祖母的婢妾身分为荣的人，因为她认为：「祖母那样的婢妾是具有能动性的政治人，即使出身不好、得卖身当『妹仔』，但是她们既独立又自主，既强壮又聪明，她们在生命中做了积极的抉择」（Jaschok, 1988: 60，强调我加的）。而另一个受访者则提到她们至今依然惧怕警察的权威，她说：「即使到现在（1978年），中国人还是不喜欢接触警察，因为他们视妳如粪土。」（Jaschok, 1988: 108）¹¹。

11. 「中国人」显然是针对贾夏克访谈者的外籍身份。香港警察视为粪土的，当然不会是社会中坚或是名流，而是小百姓，更是某些卑贱身躯与生命轨迹。此处也可以看成再次烙印当下平权社会不可（再）言说的象征阶序以及差别待遇。

或许正是因为经过这些社会转变、政权转移，以及后人的「翻译」与「改写」，妹仔才能在某种程度上成为具有能动性的「政治人」。我们或许该问：是甚么样的（新）体制和个人可以决定妹仔这类定位暧昧的主体的地位、价值和阶层呢？

「写此篇这是我对秀芬粗心大意，未能多多照顾的心理补偿」¹²

二十世纪最后十年里，台湾社会在各方面都经历了巨大的变化；同样的，以城市知识菁英／专业人士为主的妇运也有了很大的转变——从1989年踏入台北的红灯区并高喊「救援雏妓」、转变到1997至1999年与公娼一起或拒绝与公娼一起走向市政府要求性工作的权利与去污名（何春蕤，2000、2001）。在这十年间，台湾社会对外佣的需求不断成长，而社会学家以及人类学家也开始研究外佣在台湾生存与抵抗的模式¹³；这十年正是台湾妇运意识形态与女性主义论述彻底转型的十年。而其中的一个转变，就是妇运转到了知识—专业—都会「良家妇女—元配」的论述位置，主要政策拟定与心态想像都由此位置或是以确保此位置之权力而发声，但是却粗心大意地忽略了自身当下的家庭中阶序位置及想像之历史来源、轨迹。

《橘子红了》就是基于这样的「粗心大意」而写成的泛女性主义感知结构的小说；也因此，这部作品可以被解读为二十世纪晚期台湾一类以女学生（秀娟）—大老婆（大妈）为主的「中国」女性对半文盲婢妾文化与历史的记忆与遗忘，而婢妾则是女学生—大老婆的「迭影」与「姊妹」。《橘子红了》里的好女人（大妈）并不

12. 〈关于《橘子红了》〉（《橘子红了》，106）

13. 参阅林秀丽（2001），蓝佩嘉（2000），夏晓鹃（2002）。

「现代」，甚或是与较具备「现代」女性姿态（femininity）的社会名流（城里的小老婆一二奶）在剧情里，处于敌对、竞争的位置。然而，大妈却是小说叙事者记忆最清晰、最发人怀旧之情的角色。于是，照剧情发展，叙事者自身终究兼容统合了两种位置：女学生（秀娟）—好女人（大妈）而得以成为（未来）都会专业柔顺好女性（大妈加上女学生）。另一方面，是秀芬这个牺牲者的角色帮助了大妈，也成就了叙事者得以符合现代需求的女性形象，成功转形成现代女性。秀芬的「惨」让秀娟不可能，也不要那种位置。秀芬并不是个完全的文盲，但是却无法进入转型后的平权社会（因而更增加了她的悲剧性）。秀芬与秀娟年纪相仿，但是阶级与教育背景不同，秀芬这样的女人在新社会秩序中不再是家务和情欲帮佣的时候，她在现代社会中的状况又将是如何？如同马欣的无名妹仔，伺候主人几十年、生了六个孩子，最后消失在六〇年代的香港（贾夏克所谓「这个女人的感受是无法想像的」），秀芬的「沈默」或许可以被解读为小说无法想像、拒绝想像一个既贫穷又没有受过「完整」教育的女人要进入现代社会，她的感受。她会处在何种社会位置？她与「我」（秀娟）、与「我们」（现代女性知识份子）的新关系又是如何？

《橘子红了》的小说与电视剧在九〇年代末台湾大受欢迎并不是偶然的，因为作品中建构了一个「封建」、残忍但却又「良善」（这样的良善在某种程度上被想像已经不复存在）的过去，这种良善、这种美化了的怀旧会让当下（二十世纪末）无法理解、无法被明确分类的主体必须死去。如果南西·阿姆斯壮（Nancy Armstrong）所谓「小说的思惟模态」（how novels think）果真在于创造当代社会需要的神话、迷思，它的作用力如同一种原始的、鬼魅的「心想事成」，让愿望得以赤裸裸的实现（Nancy Armstrong,

2002），那么《橘子红了》的确可以看成是一种很直接的「愿望的实现」：对于无法过得跟我一样好的（亲密又卑贱的）人，就让她（们）死了吧！

琦君的《橘子红了》于1990年首度在台湾出版，在2001年改编成公视的电视剧，播出后大获好评。小说前有台湾重要现代作家白先勇做序，后有作者的短文〈关于《橘子红了》〉；琦君在短文中说明《橘子红了》虽有散文的特质，但是其实它是小说而非散文。

因为这里面的我——秀娟，不完全是我，我十六岁时还没那么通达人情，对人如此体贴。写这篇这是我对秀芬粗心大意，未能多多照顾的心理补偿。秀芬呢？则是好几个旧时代苦命女子的揉合。我狠心的让她承担了更多的苦难。至于文中的情节，多半是真有其事的。〔…〕

特别要向读者交代的是，秀芬事实上并没有死，而是被带到外地，受尽了折磨，在大伯逝世后，被逐出家门。但我写不下去，我宁愿她因流产而死亡，一了百了。(106)

白先勇在他为《橘子红了》所写的序言〈弃妇吟——读琦君的《橘子红了》有感〉里，夸赞此篇小说为「旧社会中『封建家庭』的牺牲者、弃妇的一首挽歌」(4)。白先勇并表示，这本小说里最特别的角色是大妈（或称「伯妈」），她「自己做了槁木死灰的弃妇还不算，又拉了一个年轻的生命跟她陪葬」(5)。白先勇表示大妈也该为秀芬的死负点责任，但她在琦君笔下是「那样一个豆腐心肠的大好人」(5)，「这些好人却往往做出最残酷、最自私的事情来——这才是琦君作品中惊人的地方」(5)。至于琦君对《橘子红了》的说法，白先勇认为「如果按照真实故事收尾，是不是悲剧性更浓一些。琦君

心软，不忍让秀芬的苦难拖那样久了，像秀芬这种苦命人真是生不如死。」(5-6)

但是秀芬并没有死。琦君在文章的后面提到，她小说甫完成时就接到童年玩伴从德国寄来的信，信中提到两年前（时为1980年底）到中国旅行时，在杭州一条冷清的街道上遇见了「秀芬」。

当然她已是白发苍颜，平平板板的脸上，没有一丝表情，也没有问起当年的好友「小娟」。对多年动乱中受苦难一句不提，只简简单单的说了一句话：「我的坟已经做好了。」对身后能预作安排，她似乎已经很安慰了。(5)

秀芬没有死，但她似乎已经不记得作者（她的「当年好友」）了，不像作者（文中的「秀娟」）一直忘不了她。琦君给了秀芬一个流产而死的结局，这样的结局其实很符合婢妾的文化脚本、文化记忆——故事中往往放荡、充满性投机的低贱婢妾就该绝子绝孙、以死收尾；而我们好奇的是，难道婢妾就不能有其他的结局吗？是不是起码可以像改编过的同名电视剧里，婢妾秀芬成了现代浪漫英雄、既有学问（跟女学生秀娟一样向往新的价值观以及自由恋爱）又能「自由」恋爱（与她主子/丈夫的弟弟）？为甚么琦君和白先勇都一致认为她（身为婢妾）的生活就会生（在现实中和历史上）不如死（如同小说中的结局）？

或许秀芬并非命中注定会受苦，注定会惨得让小说家都不忍记忆（更不要说再现），注定会被历史遗忘；相反地，是作者与读者站在她们自己的历史定位之主体位置上，强使秀芬承担「好几个旧时代苦命女子」的痛苦，成为「封建」社会的体现与陪葬。这可能正是小说得以发挥阿姆斯特壮所谓文化上的「魔术」思惟、并对当下

具备「心想事成」的神奇疗效，因为我们这些读者都被小说叙事设定自我投射在叙事者秀娟身上。残酷的封建过去一方面跟秀芬一样令人心安又难忘地死去了，另一方面则怀旧地还魂成「善良」的大伯、豆腐心肠的大妈，而这两个角色在精致、宁静的暴力行为中成了最美丽的加害者¹⁴。

贾夏克研究里访谈不到、无法捕捉的对象可以视为相对应于像《橘子红了》里通俗普同女性主义情怀想像之下必须死去的秀芬。《橘子红了》的普同女性主义情怀因为立竿见影的两性平权视野，反而忽略了性别内部的阶序，尤其是忽略在历史变迁的轨迹和排挤作用力之下产生的众多卑贱女性迭影。女性主义社会史仅能记录着这些边缘主体和主题，如马欣的无名婢女，以及婢女、婢妾之间的同性爱恋；而诉诸现代女性普遍情怀的《橘子红了》，投射的作者／读者欲望位置却是让像马欣那位无名婢女之秀芬消失、甚至希望她死去，好一了百了。

「外佣的薪资微薄、地位低下，所以跟妹仔比较接近，而跟阿妈不太一样…」¹⁵

贾夏克认为，香港二十世纪的婢妾费尽千辛万苦才爬升到「自由」与现代的位置，而每个人「整合」成新的平权现代女人的状况相差很大，而她们能成为何种新主体则要看她们从事的是在何种家

14. Barend J. ter Haar (2000: 123-140) 强调，要反思潜藏在主流文化所谓非暴力、和谐之处的「暴力」（该文出自Göran）。他在书中表示「只要居上位者能避免亲身涉入，管理与镇压中的暴力就可以被接受了」（136）、「中国前现代（以及现代）社会的和谐都建立在社会阶序高位者对踰矩者的暴力、恐怖处置上」（137）。刘人鹏、丁乃非（1998），也处理了含蓄沈默如何构成恐同暴力，以及如何规训当代的同志论述。

15. Constable, 1997: 203

庭服务。婢妾大多贫穷又未受教育，一旦离开所服务的家庭（无论是被赶走——像秀芬那样「逐出家门」，或是自行逃走）最可能从事的两种工作，至少在香港或台湾，就是有给家佣和性工作。

妮珂·康丝坦堡（Nicole Constable）在最近发表的人类学作品 *Maid to Order in Hong Kong*（1997）中研究了二十世纪香港的各种家务工作者，这些家务工作者包括二十世纪早期的妹仔（「不到十岁、被贩为奴婢的小女孩」，Constable, 1997: 23）、二〇到七〇年代从中国南方移民到香港的阿妈以及七〇年代后到香港发展的外佣——当时香港本地的女人大量进入工厂工作。康丝坦堡对妹仔的定义是幼年时就被卖掉的奴婢¹⁶。康丝坦堡还强调香港的年轻女性跟马来西亚的不同，香港女性喜欢到工厂工作，不喜欢当全职的私家佣人；主要原因之一，就是「当佣人会让人联想到当奴婢，一些年轻的中国女性认为就算是在旅馆、百货公司当个最糟糕的清洁工，也比寄居在人家家里当个佣人好」（Constable, 1997: 46）。

康丝坦堡很仔细区分二十世纪早期殖民香港的奴婢以及透过「战乱、袭击、绑架」而产生的「奴隶人口」¹⁷。她表示：「**甚至连父母方面得以交涉、选择的小小因素，都可以用来区分妹仔等类似的家务工作者与奴隶的不同**」（Constable, 1997: 45）。在大部分地区，奴隶制度早在二十世纪前就被废除了（其存在的时间地点约是从现代早期到二十世纪的美洲与非洲），现今关于非、美奴隶制度的研究已经发展得相当完整了；而妹仔与奴隶之间的差异非常重要，但是目前

16. 台湾在日本殖民直至二十世纪中叶的童养媳婚俗中，将童养媳转卖成为婢女、妓女的例子，请参见曾秋美（1998），尤其可以比较222页至224页成人婚姻的部份，以及147页至160页夫家待遇的部份。这个部份的文献我将另外撰文分析。

17. 康丝坦堡此处是引用Cohen和Sanjek的说法（1990: 3）。她可以看成间接回应了Jaschok以奴隶/后奴隶制度为假设和框架的香港婢妾史，以及这种先验的正义假设所可能夹带的憎恶感将（可能）如何渲染社会学论述，连带地使分析对象也遭渲染，以至于读起来特别可怜或特别令人憎恶。

这一方面，以及亚洲地区的相关研究依然不足。像香港、台湾等地，一直到二十世纪之后才废除奴婢制度，而余留或变相的奴婢则程度不一地整合入现代工作场域，而这类情形会如何影响、激荡这些地方的某些特定行业，会如何改变那些行业的形象，甚至如何像影子般烙印女性主义的平权意识展现与策略，都是需要深入研究的。

妹仔和奴隶的差异在许多层面都很重要，特别是在女性主义对亚洲现代性工作与家务工作的研究中，基进女性主义会认为大部分性工作都是「性奴隶制」，都是非法交易¹⁸；但在另一方面，女性主义社会学以及人类学的研究则仔细剖析了外籍家佣工作中的复杂性以及其中细微的差异¹⁹。在亚洲现代性工作研究中，非常缺乏康丝坦堡这类兼顾历时性（二十世纪香港家佣的历史、文化变迁）与共时性（不同外佣输入国中，不同阶级雇主与外佣的不同态度及不同待遇）的研究。

英美女性主义者对二十世纪亚洲性工作的再现，往往会强调那是非法交易及「性奴隶制」，这样的说法描绘了一个结构完整、难以动摇的亚洲父权制，却忽略了各个地区特有的历史、文化、社会经济转变，以及这些亚洲各地不一样、不一致的「现代（化）」进程²⁰。如同何春蕤所说的，（英美的）基进女性主义者用（联合国的）全球政策进行检验，认为亚洲所有性工作都是被害的、羞辱的，认为这些「第三世界」国家中的性工作都是「充满压迫的性实践」（何春蕤，2003: iii-xiii）。这类论述与政策的本意虽然是要在全球的架构层次上帮助相关的主体与团体，但实际上并不能使她们茁壮；

18. 比较跳脱这种简单框架的在地女性身分转换与性工作研究，参见Maria Jaschok and Suzanne Miers（1994）。

19. 参阅Nicole Constable（1997）、Christine Chin（1998）以及蓝佩嘉（2000），全文亦见于网站 http://www.isop.ucla.edu/cira/paper/TW_Lan.pdf，2002年5月下载。

20. 参阅Louise Brown（2000），而Maggie O'Neill（2001）则很不一样。

相反的，这类论述只会被国家主义者用来打击性工作者、废止性工作，反而让情况变得更糟，像妓院、酒家、钢琴酒吧、茶室、槟榔摊等各种不同类型、工作方式与服务性质的工作场所都深受其害。

反之，像康丝坦堡的论述就会同时兼顾全球架构与地方特质，也会考虑各地特殊的历史状况，会分析妹仔与外佣之间的细微差异。康丝坦堡认为在现今香港的服务业经济结构中，妹仔已成为一种文化记忆，与中国阿妈那种文化记忆一样，会影响到当今外佣的处境与再现，会让她们受到特殊的阶级 / 种族的歧视。康丝坦堡还谈到，妹仔和中国阿妈两种文化记忆在九〇年代的香港是多么不同——香港媒体认为（近期历史中的）中国阿妈在种族上以及家务水准上都胜过（远期历史中）身分低贱的妹仔，而当今的外佣则更是远不及中国阿妈可靠、干净、有纪律和专业素养。

对中高级阶级而言，中国阿妈已经成了理想过去的化身，在理想的过去世界里，权力、地位、阶级差异都是很稳固的，仆人既忠贞又卑微，能满足主人的一切需求，香港人（不只是雇主而已）会用这样的想像标准控制、压制外佣。广东阿妈已经成了控制、支配外佣的工具，可以用来教外佣如何「循规蹈矩」。（Constable, 1997: 58）

广东阿妈已经成了「理想过去」的象征，在理想的过去里，中国家庭中还有着明确的尊卑秩序，中国阿妈能认清自己的地位，也知道如何伺候主人，而现今社会中的外籍佣人则会预期或要求「平等权利」²¹。但是，当康丝坦堡谈到中国家庭里的阶级，她认为，外佣

21. 尤其是当外佣祖国的「现代化」在文化与经济层面都跟香港不同时，这类状况就会更明显。以台湾为例，笔者曾听说本地的一些雇主就会认为印尼是农业国家，

无论是在地位和待遇上都是家里「最低级的仆人」，就跟过去的妹仔一样。雇主们自认为善意地扮演着外佣的「监护人」，为她们的一举一动负责，但那只不过是监控障眼法，只是为了便于限制她们的行动。（Constable, 1997: 91）同时，因为过去妹仔常会有性骚扰和与家主私通（收用）的状况，这也使得外佣成了「介入」、「破坏」核心家庭的嫌疑犯，因而备受监控。（Constable, 1997: 107）

外籍家佣的负面形象以及恶劣待遇都跟九十年前的妹仔很接近；然而，妹仔的例子虽然可以用来理解香港外佣的悲惨生活，但是过去的历史并不能完全解释现在的状况。无论如何，外佣跟妹仔就是不一样——现今的规矩、法律和政策一方面限制了外佣，但另一方面也赋予她们力量，而外佣所受到的种族歧视则是阿妈和妹仔所不曾领略的。（Constable, 1997: 203，强调是我加的）

历史或许不能解释现状或只能提供部份的理解，但我的关注点并不只在于过去某些文化历史如何影响到后世，如何被用来监控虐待外籍女佣。我还要探讨的是，如何理解、对抗这类长久以来连在地女性主义者和女性知识份子都视若无睹的加诸外籍帮佣女性身上（如妹仔般）的不当控管甚至凌虐。直到现在，香港年轻女性还会因为忌讳妹仔的污名而不愿当家佣，同样地，台湾的进步知识份子和官员也觉得性工作与外佣是羞辱的——正是因为本地的历史、文化认为性工作与家佣工作是可耻的，所以性工作者与外佣才会因为她们的「选择」而被歧视。康丝坦堡在作品的前言中，引用了她一位香港朋友的话：菲佣「又脏又懒」、操守一定有问题，「不然她

所以印尼佣比较听话，而越南佣来自前社会主义国家，就「太爱争取权利了」。

们怎么沦落到当外佣？」而在1997年至1998年台北公娼运动期间，女性主义学者和妇运成员也提出了类似的问题。

最常见的问题是：「妳为什么要**选择**这样的工作？」接下来的问题往往更尖锐「（既然没钱没学问）为什么不**选择**扫街（当清洁工）呢？」可见，台湾社会认为公共清洁工作比性工作、家佣好，而「好」的定义是在象征阶序上较高层、比较受尊重²²。如果说主流/国家女性主义者的性工作论述（以及在外佣议题上的相对缄默）走不出死胡同，原因之一恐怕就是这种历史带来的羞耻感，这样的羞耻感并不来自也不属于现代的性工作与家佣工作，因为这两种行业已经不像过去那样卑贱，反倒是主人（太太与先生）、中产阶级雇主及现代女性主义者与女性知识份子会有这种感觉。换言之，文化故事与记忆成功地、选择性地让某些特定的人变得很「卑贱」，让某些特定的工作变得很羞耻。同样的，也由于文化中残留着象征阶序的余荫，才会有人认为选择当家佣的人都是既懒惰又品行不好的，只是现今当下这些暗含阶序的说法已经不便明说，只能用暗示。现代社会中，凡是无法「完全」整合入平权社会，无法也无条

22. 1997年9月6日，台北市议会和市长陈水扁宣布废除128名台北公娼，而这些公娼立刻成了警方逮捕、监管、骚扰的对象；在废娼之前，公娼是唯一受到警方与法律保护、不必担心顾客骚扰虐待的娼妓。「台北市政府原本打算借由不发新证让公娼自然淘汰，二十年之后公娼就会在台北绝迹，但是后来为了响应政府的扫黄政策，市长残忍地宣布公娼是不合法的，而这128名公娼中大多是四十多岁、教育程度低的单亲妈妈，有的还要负担一大家子的生计。市政府原本打算发放短期津贴，但是公娼们不愿接受，她们表示自己还能工作，要争取工作权。」以上引言来自公娼自救会（TULIPS）、女工团结生产线1997年十月的宣言，另外还有两个女性工作组织、一个女性主义团体、三个大学研究中心也提供了支援。公娼自救会的网址是<http://www.walnet.org/csis/groups/nswp/tulips/tulips.html>。台北公娼在两年缓冲期里继续争取工作权，同时也适应新的政策，同时，女性主义组织与妇运团体也针对公娼议题展开辩论，讨论女性主义团体是否该帮助公娼自救会、支持公娼以及性工作除罪是否会鼓励台湾「性产业」的发展，这类辩论至今依然未息。

件言说恰当的、「个人主义式」的自身处境与行为的人，往往被视为「个人的」不道德。阶序逻辑在平权社会被否认，但依然运作，也在提出这类「选择」问题的时刻，成功将阶序卑贱转译成为内在的心理人格。古早的卑贱身躯，转译成现今的堕落、不良善主体。

很讽刺的是，今日台湾的娼妓／性工作者一方面因为不能以个人身分站出来而在跨国的进步性工作运动中遭受责难（你们不够清楚的「个人」），另一方面又被在地的女性主义者指责不够羞耻的「个人」、才「选择」了不道德的工作。（Ding, 2002b）或许可以这么说：已经成为进步范本的欧美妓权运动者，看见却又看不清楚，非欧美历史社会情境的性工作主体条件以及表达方法，她们如何凝聚了快速且非标准现代化进程的各种矛盾性质。而台湾的女性主义菁英则是以「选择」的问题与思惟逻辑，消弭了累进于自身（相对于公娼的身体、位置）的种种不平等现代化历史进程效应，还有这种不平等进程的差异结构和条件。

康斯坦堡的研究让我们阅读婢女如何走进／走不进现代民主世界，这个故事当然不是连续的而是一连串的断裂，断裂之中却有构造。二十世纪初的婢女，中间将近五十年的阿妈，晚近二十年的外籍帮佣，都各自经历不同的时空条件，社会和经济和国族的特殊环节。康斯坦堡的女性主义人类学访谈和分析，厘清了阿妈成为现代外籍帮佣（的社会想像）的负担与枷锁，成为当下香港雇主旧的阶序优越感加上新的种族歧视利器，用来规训新的外籍帮佣。而妹仔反而悄悄成为阿妈的另一层迭影，较阿妈更早期，但有的也与阿妈共时；有些阿妈也可能是婢女出身，她们的身分更卑微，如影子般的，让当下原本不可能的譬喻（外籍帮佣不像阿妈），不可能的处境（住在家里的帮佣既然不如阿妈，不够专业，不是自己人，那不就像婢女，就是妹仔？）成为可行。于是康斯坦堡会说，外籍帮佣

被对待以及苛待的方式，比较像（婢妾「制度」）废除之后从来不再被舆论提及的妹仔，而比较不是被舆论怀旧式歌颂的阿妈²³。

「我成天讲着意欢，到后来大家都叫我『意欢』了」

康斯坦堡的研究发表的同年，电影《自梳》（1997）在香港上映。《自梳》中的两位女主角的关系跟《橘子红了》里年轻婢妾和现代女学生比起来，比较是复杂化、多样化甚至乌托邦化了的迭影关系。在《橘子红了》里，婢妾与女学生是一种悲哀的对比甚至对立（不是在故事情节上，而是在后记的后叙事结构中），其中两位婢妾（一为商界的风尘女子/城里的二奶、一为乡村的纯朴少女/大妈取来的陪葬婢妾）则呈现了身分低贱的女性在家庭、社会与转型时代的压力下，如何无法成为平权社会中的现代新好女性。而《自梳》则呈现了两组对照的关系，两种不同时空的迭影，两条平行发展却又相互对话的故事轴线：一是已经年老的玉环（当年的妓一妾，后来的移民女佣阿妈）与年轻建筑师阿慧（阿妈带大的雇主的女儿）如何相遇（雇主特别交代女儿要陪自己的阿妈完成心愿），一起去中国广东顺德寻找意欢、与她相聚；而另一轴线、迭影是妓一妾一阿妈玉环与自梳女一女工意欢的「过去」，她们如何相识直到相恋。《自梳》将两组迭影、两种故事时空交织并用两者间的相互对话、质疑来重塑各自新的理解、视野与可能性；两组迭影与故事轴线的对话甚且表现了对彼此的想像与再想像。

23. 康斯坦堡没有解释为何菲佣在家的位置较像妹仔而不像阿妈，那么妹仔与阿妈又为何得以被不同的方式对待，尤其如果她们属于同种的下阶层女性（她的研究重点是菲佣）。Stockard对于自梳女的研究提供了可能的解答：自梳女就是后来大量移民香港等地成为家佣的阿妈，她们能够成为自梳女，出身亦即在家里的位置已经就与婢女妹仔大不相同。前者是女儿的身分，且对娘家有经济贡献，可以经济独立之女儿；而妹仔则是七、八岁买卖来的婢女。有些自梳女，也养婢女。

电影用倒叙的手法展现玉环与意欢过去的相处情形：场景回到革命后的中国，歌妓玉环即将嫁为顺德丝厂少东的第八个太太（第七个妾），她巧遇了为逃避逼婚而要成为自梳女的意欢，意欢的父母贫穷，收了当地要人的钱，所以逼她嫁过去（很可能也是作妾）。玉环用钱「拯救」了意欢，为她的父母还清债务，也让寻死的意欢得保生命与自由。成为自梳女是当时当地女性在地婚俗形式当中一种得以抵抗婚姻的方式，由于当地养蚕丝绢业的初步快速现代化给了农家女性工作机会，所以自梳女可以经济独立²⁴；意欢获救之后便离家加入自梳团体，工作完后就回到「姑婆屋」与其他自梳女共居。由于这样的机缘，妓一妾（玉环）便结识了拿了妓一妾的钱而不必嫁人或成为婢妾的自梳女（意欢）。

电影的开头是在看似八〇末或九〇年代初，固执任性又敢爱敢恨的异性恋年轻女子阿慧要陪伴父亲的阿妈「欢姑」一起回家乡顺德；当欢姑第一次到阿慧住处时，阿慧跟她有些芥蒂，就用英文叫菲佣别让欢姑进她的房间，而一旁的欢姑则用英文插话，表示自己曾经在外国家庭帮佣过。她们的返乡之旅开始没多久，阿慧与男友的关系就恶化了，阿慧歇斯底里，精神几乎崩溃。欢姑冷眼看着阿慧这个年轻专业女子的感情状况，同时也回想着自己过去与意欢的亲密关系，而电影就倒叙着欢姑的片段回忆。

《自梳》1997年上映之后，就被台湾和香港视为「传统」同性

24. 参见Janice Stockard (1989)，尤其是第四章；第八章则详尽描绘分析当地丝织工业的发展与在地婚俗的特殊演变之连接，从而使女工因此得以发展出新的能力。特别值得一提的，自梳女多半是广州以南特定区域的婚俗当中的一种抵婚模式，出身大多是家里的女儿，而非买卖来的婢女（妹仔），但是，也有自梳女养婢女成为下一代的自梳女的情形，以及养女—婢女「选择」成为自梳女而非嫁人为妾的情形。二〇、三〇年代以后的十年间，「自梳女」移民到澳门、香港、新加坡，便成了康丝坦堡菲佣研究中所谓的文化记忆建构的模范专业女佣/家管，—「中国阿妈」。另请参Rubie S. Watson (1994: 25-44)。

亲密与相爱的展现（女同性恋的故事），被纳入全球对男、女同性恋的再现与论述中（global gay and lesbian discourse）。安德鲁·国斯曼（Andrew Grossman）认为《自梳》并非中国国际级大导演（如张艺谋之流）针对国际电影市场东方情调视野而作，充其量不过是这类佳片的仿作而已。国斯曼认为，片中用了倒叙手法，因而「无可避免地将前现代的情怀置入了现代女性主义的框架中」²⁵。如果这样读，《自梳》无论是在意识形态上或是美学上都与《橘子红了》一样，用当下（欲望与理想的实现）去重塑「记忆」，让这样的「记忆」对已经改变了的现代「真实」有着某种意义。国斯曼认为，《自梳》中因为有着现代女同性恋女性主义欲望，所以才会设计了倒叙的述说方式，但是这样的欲望却又变质为异性恋女性主义（阿慧主体位置）的性别课题，而不再是情欲课题（阿慧领悟了女性情谊，而非女性情欲）；而后，国斯曼谈到令人惊异的高潮团圆戏中，**观者赫然发现「欢姑」竟然不是意欢，而是玉环。**在以下引文之后，我将针对他的论点进行补充与修正，并试着提出不同的解读。

在最后的团圆戏中，我们却看不到真正意欢的老年样貌：当镜头拉远之后，我们看到的意欢是倒叙中的年轻女孩，而玉环也回复了当年的模样。电影先前用现代的倒叙手法框现「故去」的自梳姊妹，可是此刻却将前现代的身份认同重新写入现代中，仿佛这两个女人的同性恋情得以诚实、公开地在现代香港「出柜」了。导演张之亮在玉环与意欢身上施展了意识形态化妆术，因此我们看到了前现代以现在的形式出现在民主的当下；另一方面，由于年

25. 参阅Andrew Grossman（2002），取自<http://www.brightlightsfilm.com/35/chinesefeminism1.html>的第3页，2002年8月18日下载。

轻女子阿慧并没有呈现出同性恋倾向，所以《自梳》的重点在于性别而不在情欲性向，片中玉环与意欢的中国式女同性恋只不过现代女性主义的跨国表现手法。由于观众是跟着阿慧一起发现欢姑的故事与身分，阿慧是我们的道德中心、是我们的主体位置，所以阿慧所接收到的讯息也就是本片预设给观众的讯息，而本片叙述玉环与意欢的感情只是为了唤起主体中心——阿慧的异性恋女性主义意识。导演要不是为了想用现代女性主义来掩盖女同性恋情谊，就不必大费周章第从一开始就用倒叙手法。（Grossman, 2002: 3-4，强调是我所加）

以上是国斯曼的解读，但我想要针对《自梳》中奇幻似的结尾提出另一种解读——片子结束于自梳姊妹年轻的身影而没有呈现意欢的老态，是因为这两个女人之间的重迭、迭影关系（double）不会少于（甚至可能大于）她们的爱侣关系（couple）²⁶。我认为片中的神奇特效并不是为了因应现代意识形态，因应阿慧这个现代专业女性建筑师的主体位置而区隔、否认了「前现代」或「原初」思想与欲望（以现代女性主义的手法呈现前现代的乡村情感故事），也不是为了让最终诠释的主控权回归叙事主体与阅读／评论者——即阿慧与观众可能共通的现代女性（化）主体位置（Armstrong, 2002: 4-5, 10）。我的解读是，《自梳》并没有刻意否认前现代的时空状态，以顺应又成就「现代」的思想与主体²⁷，也不像《橘子红了》

26. 特别感谢刘开玲在2002年春天未发表的文章中，提出了「女同性恋迭影」（lesbian double）不同于「女同性恋爱侣」（lesbian couple）的观点，她是针对美国女诗人 Gertrude Stein 而提出的说法，对于我思考《自梳》有很大的启发。

27. Nancy Armstrong 所说，弗洛伊德的理论文字以及现代小说共有的神奇特效，而这些文本与主体情感结构的现代性正奠基于此类文本如何既否认却又同时展演前现

那样顺应且成就现代「元配」或一夫一妻婚姻中的女性化主体位置、感情结构。换言之，《自梳》不像《橘子红了》会为了顾及单一叙事者与作者—读者的位置情感而牺牲了那些无法被遗忘的迭影（婢妾秀芬 / 女学生秀娟，婢妾秀芬 / 元配大妈）。

玉环自身是妓妾，而意欢则是差点成为婢妾的丝厂女工，玉环代换了意欢之名，怀着意欢的思念与欲望经历了时间的旅程来到了「当下」。在这段期间里，玉环也曾当过移民家佣（从广东到香港再到加拿大，一直在当「阿妈」）。她的重归与重聚都是对过去的「重新记忆」²⁸，但也是与当下的对话。在这样的对话中，过去的妓妾「欢姑」问了现代女性（阿慧）一些难题，一些现代女性答不上的难题。答不出不是因为「受过教育的言语辞汇有限」，而是因为对生命经验、对情感历程、对历史文化、经济社会变革的不知、无知；这些问题，翻转过来，就让我们回到了台北公娼运动中女性主义知识份子对公娼的发问。

电影中的主要叙事之一是当代年轻建筑师阿慧贫瘠的情感经验，同时并以倒叙手法交揉入玉环与意欢过去的关系，这两支叙事线拉开了性别（被卖入妓院或卖入婚姻的女儿们）、情欲（婢—妾的性服务）、阶级（贫穷农家、女工）、阶序（妾与婢般的伴）四层紧密交织的大网。性别与情欲的知识模态，其具体再现深植于特殊的时空、地方、人物之脉络情境与社会物质条件。玉环和意欢都跟男人发生过性关系：玉环虽然嫁入豪门，但在妻妾成群的大家庭里照样被看待成妓女；意欢虽然是发誓要守贞的自梳女，却爱上一个农家子弟，当对方变了心（决定留在家乡、拒绝与她携手天涯）就

代式的「神奇思惟」。

28. Tony Morrison在*Beloved*当中认为，美国奴隶为了生存、为了走向未来，必会以「重新记忆」替代过去的记忆。

想要除掉胎儿、了结余生。这次当然又是玉环倾尽积蓄救了她，而后她俩就搬离顺德，合力开了个面摊，过起爱侣的同居性爱生活。

在日本空袭之后，玉环靠着当家佣阿妈赚来的钱对意欢的兄弟与家人提供各种协助，而后又尽力安排与意欢相聚。她靠着是对意欢的思念，用的是意欢的名字。阿慧是她当阿妈时照顾的孩子的孩子，阿慧代表了相对于妓—妾—阿妈的现代独立都会专业女性，自认为对女性感情与生活很了解、很洒脱（片子开始时，她并不认识自梳的家佣欢姑，但是却可以说「怎么能想像有人过着没有性的生活」），但是她所了解的顶多只是片段、充满误识的片段，是她自己无法想像有人能过着（性）游走于她所谓的性服务（妓—妾）与性欲望（玉环—意欢）的「性」生活。在叙事情节与叙事欲望层次上，《自梳》将自梳姊妹处理为既是迭影又是爱侣的关系，这样的手法不只是针对观众，同时也照顾到欢姑和阿慧的不同需求——欢姑得与意欢重聚，阿慧学到了原本不识为知识的「知识」。本片并不像国斯曼所谓的「只是为了唤起主体阿慧的异性恋女性主义意识」，也不只是「想用现代女性主义来掩盖女同性恋情谊」（Grossman, 2002: 4, 6-7）。相反地，本片克服许多困难，以自梳姊妹回春的身影预示这对迭影爱侣不只是干槁的文化记忆，更奇幻又活生生地一同迈向未来。国斯曼所谓的同性恋情得以诚实、公开地在现代香港「出柜」只不过是众多的可能之一。

片中阿慧将玉环误认为意欢——或说玉环自己想要成为意欢——的认同（亦是身份「误认」），成全了玉环与意欢「姊妹」与爱人的迭影：她们俩在顺德以自梳姊妹的方式同居，意欢象征性地剪去了玉环的头发，但两人的关系依然有爱人的成份。她们在南京大屠杀、日本空袭之后分离了将近五十年，近半个世纪中都是靠着多重而非单纯的欲望情结和关系的联系来保有彼此，她们关系的维

持不只靠着玉环扮演意欢的角色，同时也有赖阿慧这个现代女建筑师搭建起连结，贴合了她们的姊妹—爱人迭影关系。

电影《自梳》以叙事者的身分换移、影像的重迭甚至玉环一意欢名字的相似音改写、重塑了「传统」或「前现代」故事中常见的小姐—丫嬛关系，以及后来延伸出的妾与婢、女学生主人与婢妾的关系。在《自梳》里，我们看不到以太太小姐为主、婢妾为辅的阶序上下差异（片中大概只有阿慧的非佣算是烙印着当下外籍女佣在本片里的边缘、下层地位，旁证了康丝坦堡分析香港菲佣如何承接的不是阿妈而是妹仔的文化污名、底层地位），也看不到《橘子红了》里刻意巩固单一叙事者，营造社会文明进步的痕迹。相反地，本片让在文化想像中、社会位置上、家族关系里地位都很低贱的妓—妾—阿妈/自梳女—女工不只能存活于现代社会²⁹，还能以重聚的奇幻戏码展示了想像与欲望、「过去」和「当下」的新方式，这样的知识与想像对（必然）复杂多元、难以统合的现代女性（化）与女性主义是相当重要的。

于此看来，国斯曼的阅读效应很类似于他所批判的跨国女性主义论述当中，打造现代女性主义道德主体的性别文化工程，其说法也有着这种文化工程所必需的（阿姆斯特壮所谓的）神奇特效：将迭影读写成了没有影子（罔两）的新女性主体，影子顿时成了只能被现代时空与个人含括、降伏、除魅，却怎么也不能面对，更不能欲望或相见欢的鬼魅。

《自梳》与《橘子红了》都是婢妾的现代文化脚本，诉说着婢妾如何力求生存、如何利用所有的可能性跟当年的女学生、现在的女作家以及都会专业女建筑师、女性主义者展开对话。《橘子红

29. 片中，丝厂少东的大老婆反倒在日本空袭中丧生，而妓妾、自梳女/女工则存活了下来。

了》提供现代女性一条正确可行的道路，并宣示着踏上歧路非死即失踪的下场，而《自梳》则让卑贱的女性有着存活的可能，片中的玉环一意欢这类妓妾与自梳女/女工可以靠着当移民家佣阿妈在急速转变的时空环境生存，当她们得到了现代的资源与情感的支持，就可以回到并「重新记忆」起对现代人，甚至是对女性主义社会史与人类学研究者而言最无法想像的过去。即使她们的迭影关系依然无法用现代的语境理解，但她们已经为自身的认同注入了更大的能量。

《橘子红了》与《自梳》两部作品都间接回应了本文开头的问题，也就是台湾女性主义者以及香港外籍女佣雇主诘问性工作者/外籍女佣的问题。《橘子红了》从现代女性的至高点往回看，以为死亡（消失）比任何其他「选择」可能都来得好些；《自梳》则从卑贱位置往回也往前看去，看见无以「选择」的各种「选择」（妓转妾，自梳女/女工，逃难香港作阿妈等等），包括被迫的「选择」（战争、逃难、分离、迁徙），以致她/她们的故事得以有新的资源、新的地方好展开重新的记忆和说法。在香港和台湾这类复杂的现代时空中，性工作与外籍家佣迭影处处，其卑贱看似难以消除却又摸不着边际。如果「历史」以及社会学科的严谨叙事提供了部份解释，那么奇幻故事文类如《自梳》则提出了另一种想像空间，可以进行一种想像二人迭影变成三人对质对话，以及一种社会总体及其众多底层迭影之间的对话，为的是描绘一个立足于当下低贱位置但是朝向未来的希望，也因而提供了这个愿景的具体条件和想像欲望。

社会学论述的边境，正是文化想像发酵的地方。这些想像，各自提出了不同的问题和解答方法。更重要的，这些想像培力了不同的主体，让她们从想像中得以赎罪（我当时对她不够好，至少，我虚构她的不再受苦），得以立志（让我们再也不要制造牺牲者、陪葬者），或是，当提问与行动的发言位置不再只是「单纯」知识份

子或都会专业，而是不单纯的女性——昔日的妓—妾、帮佣阿妈，那么想像得以滋养壮大的是一些原本卑贱身躯新的组装「身分」，资助制作不同以往的当下和未来。

婢妾不是「身分」、更没有本质的定义，它是辛勤地流动的轨迹，不容易看得见，也不容易辨识清楚。作为一种轨迹，它容易在时间的效应之下，造成晕影般的迭影效果。在不同的历史时刻，不同的地区，不同的经济社会环节，女学生/好女人与婢女、妓妾曾经互为迭影。而婢女与妓妾，又是另一种迭影。自梳女与妹仔。女性主义者与娼妓。女性主义者、家佣、性工作。迭影，让我们瞥见看似截然不同，历史有时判定不得共存的女身，她们的形、影、影外微阴³⁰。

【志谢】

本文部份曾发表于交大，感谢刘纪蕙以及周英雄教授，还有在场同学们提出的问题；还要特别感谢台社的两位匿名评审的修改意见，白瑞梅（**AMIE PARRY**）、刘人鹏、陈光兴、夏晓鹃、林文玲以及金宜蓁的翻译。

引用书目

- 丁乃非，2002年10月13日，〈同志新闻通讯社：周末评论第6号〉，网址http://gsrat.net/library/lib_post.php?pdata_id=118。
- 林芳玫，1998，〈当代台湾妇运的认同政治：以公娼存废为例〉，《中外文学》27卷1期，页56-87。
- 林秀丽 (Lin, Hsiou-li)，2000，〈难以闭幕的旅程与抵抗：从在台女性菲籍家户工作者的日常生活实践谈起〉，东海大学社会系硕士论文。
- 何春蕤，2003，〈为什么有人要扫黄废娼〉，《性工作研究》，桃园：中央大学性／别研究室，页i-xiii。

30. 形影罔两新说，参见刘人鹏、丁乃非（1998）。

- 夏晓鹃，2001，〈「外籍新娘」现象之媒体建构〉，《台湾社会研究季刊》第43期，页157-196。
- 曾秋美，1998，《台湾媳妇仔的生活世界》，台北：玉山社。
- 琦君，1991，〈关于《橘子红了》〉，《橘子红了》，台北：洪范，页104-108。
- 顾燕翎，1997，〈台湾妇运组织中性欲政治之转变：受害客体抑或情欲主体〉，《思与言》第35卷第1期，页87-118。
- 刘人鹏、丁乃非，1999，〈良家妇女走火入魔：新台湾人是不「习于淫行」的女人？〉，《性／别研究》第5-6期，页438-443。
- 刘毓秀，1998，〈去商品化，公私融合，及平等欢愉负责的性爱与亲情〉，第三届全国妇女国是会议（1998.3.7-14），性与身体：爱的劳务或商品论坛。
- Armstrong, Nancy (2002), "How Novels Think" paper presented at the International Institute of Cultural Studies "Visual Culture and Critical Theory" Workshop, June 26, 2002, Hsin-chu, Taiwan.
- Brown, Louise (2000), *Sex Slaves: the trafficking of women in Asia*, London: Virago.
- Constable, Nicole (1997), *Maid to Order in Hong Kong*, Cornell University Press.
- Ding, Naifei (2002a), *Obscene Things: Sexual Politics in Jin Ping Mei*, Duke University Press.
- Ding, Naifei (2002b), "Feminist Knots: Shades of the Bondmaid-Concubine in Sex and Domestic Work," in *Inter-Asia Cultural Studies* 3(3): 449-467. 此文最早的中文版见何春蕤主编的《性工作研究》(2003)。
- Ding, Naifei and Liu, Jen-peng (1998), "Reticent Poetics Queer Politics," *Working Papers in Gender/Sexuality Studies* Nos. 3 & 4, September, pp. 109-155. 刘人鹏、丁乃非，1998，〈罔两问景：含蓄美学与酷儿政略〉，《性／别研究》第3-4期，页109-155。收入本书3-43页。
- Ding, Naifei and Liu, Jen-peng (n.d.), "New Taiwanese are (Good) Women 'Unused to Fornication,'" ("Xin Taiwanren shi bu xi yu yinxing de nuren") unpublished.
- Grossman, Andrew (2002), "Better Beauty Through Technology: Chinese Transnational Feminism and the Cinema of Suffering," <http://www.brightlightsfilm.com/35/chinesefeminism4.html>, p. 3. Download August 18, 2002.
- Haar, Barend J. ter (2000), "Rethinking 'Violence' in Chinese Culture" in Goran Aijmer and Jon Abbink, *Meanings of Violence: A Cross Cultural Perspective*, Berg: Oxford International Publishers, pp. 123-140.
- Ho, Josephine (2000), "Self-empowerment and Professionalism: Conversations with Taiwanese Sex Workers," *Inter-Asia Cultural Studies* 1(2): 283-299. 何春蕤，2002，〈自我培力与专业操演：与台湾性工作者的对话〉，《性工作：妓权观点》，台北：巨流，页1-58。
- Jaschok, Maria (1988), *Concubines and Bondservants: A Social History of a Chinese Custom*,

- London: Zed Books.
- Jaschok, Maria and Suzanne Miers (1994), *Women and Chinese Patriarchy: Submission, Servitude and Escape*, Hong Kong University Press: Zed Books.
- Ka, Wei-Bo (2001), "'Women's Rights Camp' and 'Sex Rights Camp': Two Feminist Strategies in Taiwan," presented at the 'Connecting Asia Critical Institutes' Forum, Taipei, June 30, 2001. 卡维波·2001·〈「妇权派」与「性权派」的两条女性主义路线在台湾〉
<http://61.218.178.12/repression/difference.htm>.
- Lan, Pei-chia (2000), "Remapping Identities across Borders and at Home: Filipina Migrant Domestic Workers and Taiwanese Employers," The Fifth Annual Conference on the History and Culture of Taiwan, UCLA October 13-15, 2000. http://www.isop.ucla.edu/cira/paper/TW_Lan.pdf.
- Niranjana, Tejaswini (2000), "Alternative frames?" *Inter-Asia Cultural Studies* 1(1): 97-108.
- Sanjek, Roger (1990), *At Work in Homes: Household Workers in World Perspective*, Shellee Colen (ed.), Amer Anthropological Assn.
- Sommer, Mathew (2000), *Law, Society and Culture in China*, Stanford University Press.