

現代性

文化研究－應用哲學的取向

Modernity

A Cultural Studies and
Applied Philosophy Approach

甯應斌 著

现代性：文化研究—应用哲学的取向

Modernity: A Cultural Studies and Applied Philosophy Approach

作者 甯应斌
文字编辑 沈慧婷
封面设计 杜慧珍
美术编辑 宋柏霖
校对 沈慧婷、邱轩琦
出版者 国立中央大学性／别研究室
地址 320 桃园市中坜区中大路 300 号
电话 886-3-4262926
传真 886-3-4262927
E-mail sexenter@cc.ncu.edu.tw
网址 http://sex.ncu.edu.tw
ISBN 978-986-05-4304-9
出版日期 2017 年 11 月初版一刷

版权所有 · 请勿翻印

本书如有破损、缺页或倒装，请寄回更换

国家图书馆出版品预行编目 (CIP) 资料

现代性：文化研究—应用哲学的取向／甯应斌着
-- 初版.-- 桃园市：中央大学性／别研究室，2017.11
376 面； 21 x 14.8 公分.-- (性／别研究丛书)
ISBN 978-986-05-4304-9 (平装)
1. 性别研究 2. 文化研究 3. 文集

544.707 106022151

献给
我的母亲

性／别研究丛书

编辑评审委员会

台湾中央大学性／别研究室
丁乃非 教授

广州中山大学妇女与社会研究中心
艾晓明 教授

北京社会科学院家庭与性别研究室
李银河 教授

台湾清华大学两性与社会研究室
刘人鹏 教授

北京人民大学性社会学研究所
潘绥铭 教授

台湾高雄师范大学性别教育研究所
谢卧龙 教授

性／别研究丛书序

何春蕤

「性／别」研究在台湾的特殊语境中有着相当不同于「性别研究」或「妇女研究」的意含。

「性／别研究」虽然也重视性别权力关系，但是并不在知识与政治上将「性别」凌驾于其他权力关系之上。相反的，性／别研究会平等地对待各种不同的权力关系与社会差异，例如性、年龄、阶级、种族、身体等等。换句话说，性／别研究很认真地对待「别」（差异）。

在各种不同的权力关系与社会差异中，有些不平等权力关系（例如阶级）已经被长期的论述所关注，有些不平等权力关系（例如性别或妇女）则已经取得某种社会正当性——虽然上述这些权力关系在全面的指标上并未达到相当程度的平等。不过还有一些不平等关系，特别是边缘的性差异与年龄，连最起码的平等地位都谈不上，甚至在批判理论的圈子中（也就是宣称进步的女性主义、左翼团体或公民权利团体中）也没有得到被认可的共识，甚至还被视为「异己它者」，以种种的理由排斥在外。

性／别研究因此无可回避地会探究边缘的权力关系与被污名的社会差异，也同时会暴露出主流批判思维的不足与压迫性质，更会进一步地反思「批判共识」、「公共领域」、「公民社会」、「文明开化」、「公／私之分」的系谱与排它的权力效应。同时，也因为这样的学术位置，性／别研究对于惯常的一些权力假设与政治策略——例如权力是从上而下（国家法律与政治乃是权力中心与改革焦点）——也采取怀疑的态度。

《性／别研究丛书》除了企图承载上述性／别研究的意义之外，此时此刻之所以有此学术丛书的出现，主要是因为近年来台

湾的性／别解放运动在本地特有的社会形态和历史脉络中的发展，带给性／别相关主题的学术研究者非常丰富的现实要求，使得台湾的性／别研究循着不同于其他社会（特别是西方社会）的学术轨迹发展出特殊的论述形态。另外，部份因为现实运动路线的争议与多样，部份也为了解决实践问题，本土激发出来许多原创和新奇观念和语汇开始重新改写传统或主流的性与性别研究论述，这些新发展也将会对国际性／别研究有所激荡。

《性／别研究丛书》的前身乃是中央大学性／别研究室发行的《性／别研究》期刊（1998年创刊）。出版期刊原本是为了灵活介入理论与政治，而这份期刊当时也确实发挥了这样的功能；然而由于我们显然不由自主地偏向厚重沈实的学术呈现，使得《性／别研究》总是以厚厚的合刊本出现，在实质上也是一本本厚实的专题书籍，之后也有一段时间与远流出版社合作发行成为《性／别桃学》丛书。于今再度出发，我们仍不改初衷，为性／别研究的学术深化发展尽力。

目录

- i* 性／别研究丛书序
- v* 所有现代都是文明现代：代序

现代性

- 3 现代死亡的政治
- 55 现代用药与身体管理：台湾伟哥论述的分析

文化研究

- 87 文化研究的立场（何春蕤、甯应斌）
- 107 文化批评与副刊在台湾：作为「真正」政治的文化政治
及作为应用哲学的文化研究

现代性与性工作

- 137 性工作与现代性
- 173 性工作是否为「工作」？：马克思的商品论与性工作的
社会建构论
- 227 商业性性交易的社会建构与卖淫改良论

应用哲学／科学哲学

- 247 作为应用哲学的本土科学哲学：知识／权力的主题与通识教育
- 261 知识／权力：作为新科学哲学的一个主题
- 297 试论美国应用伦理学的兴起条件：有关应用伦理学的一些争论及对第三世界的启示
- 323 Harding的女性主义立场论：科学哲学的探讨

所有现代都是文明现代：代序

这本书所收集的论文大半曾发表于期刊而且仍有阅读参考价值，已经收录在其他（性／别研究室出版）选集的论文就不再收录了。以下先大致介绍本书内容，然后再讲讲我对本书的知识生产、现代性、应用哲学等主题的反思。

我的学术生涯向来从边缘议题或主体（死亡、用药、性工作、跨性别、儿童青少年、性骚扰、社会排斥、性感美貌、隐私、公共「性」与色情、现代身体、现代情感与心理疾病）来阐发「现代性」（一个多样界定且交锋的概念场域，像现代是否即为西方现代等等），且就这些议题写作了个别论文或书籍，并且往往从社会运动立场来进行诠释协商——常常是不满主流现代或翻转其原本意图，游移于西方现代范式的边界。虽然这些论文多是以台湾经验（在地知识）为对象，但是也注意到西方或美国的知识殖民问题，并思考如何摆脱台湾学术只能生产「依赖的知识」的处境，当然这是在诸多知识生产的「中国转向」变得更普遍之前。

我在学术制度中的位置属于哲学学科，在学术生涯的早期曾思考不同于单纯加入西方哲学的知识生产，而有「哲学的在地知识生产」之可能性，例如设想「应用哲学／应用伦理学」并非哲学理论的应用，而是具有应用性格的、独立的哲学新领域。在此，「应用」二字如同「应用文」的应用，只是意味着具有现实或实用意含；故而，应用哲学可能包含像文化研究、或者以「知识／权力」为主题的科学哲学等等（参见本书诸文）。当时跨学科风气颇盛，不过后来全球学术则是愈趋坚守各学科的专业边界，因而我也只能在个人范围内书写我的「应用哲学」。例如，我的《性工作与现代性》一书（对此书主要内容概述的演讲稿现在收录于本书中）充分利用了社会理论来阐释哲学性观点。同样的，对于本书〈性工作是否为工作？〉一文问题之处理，也是分析哲学与马克思主义的综

合，等等。

这本书还包含了我在1990年代初期写作但是未发表的一篇论文，如今看来已成为颇有时代意义的「历史文献」，这篇论文是对台湾当时报纸的文化副刊与「进步文化人」（包括文化左翼）之文化批评同时兴起的诠释；后来随着台湾政治转向，副刊的文化批评没落，但部份转向为学院的文化研究。总之，这篇论文是检讨如今被称为台湾「洋左」的时代影响时应当参照的文献。

知识范式竞逐与国家竞争

虽说我在写作这些论文的时候，立意是更为普世的（例如不局限于台湾），但是回首这些论文，不禁察觉自身所处的时代与环境对于论文生产的制约。例如我以当代「死亡」、「用药」、「性工作」等等所展现的特色来阐释「现代」（modernity或现代性），但是为何我的主题会选择现代、而非传统？虽然台湾现实趋势主流确实是现代死亡与现代用药，但是传统死亡与用药仍然存在啊。我选择「现代」的原因其实很清楚：因为多半是保守派（传统派）才会关注阐释传统，而自由派或激进派（两者都是现代派）的学者才更关注现代，自由派展望现代的更高度发展（晚期现代或高度现代、更进一步去传统化）与改良资本主义，激进派则设想另类的现代或者造现代的反、批判资本主义。而作为台湾学者，我的关注现代是毫不为奇的：从历史大潮流来说，由于晚清的历史变局，中国知识份子多倾向激进主义（激进反传统的现代），意图赶超西方。再者，台湾由于其殖民现代性（从日本殖民到美国「殖民」），对于现代尤其是美国现代十分钦羡庆赞，因而在台湾经济起飞后被培养出大批美国化的「买办学者」或「边陲学者」协助推动台湾的现代化，或者和美国左派与激进派一样，批判资本主义现代，追求另类现代的台湾。所谓「边陲学者」，我在此借用着世界体系论的比喻：在西方现代知识生产的全球化趋势下，有知识生产的中心（西方重要的大学、期刊、学会、学者、经典、经费、理论，以及英语——法语德语等则居

次)与半边陲—边陲(非西方)的国际分工结构,这个国际分工起初是知识**扩散**的模式,近期转为知识**控制**模式,在这些模式中扮演着协助(源起于中心的)全球知识扩散与控制之非西方学者,无论其立场是否反美、反现代化、左派等等,即是我所谓的「边陲学者」(例如其作为促进了边陲知识生产的专业化,包括论文书写的规范化、防止抄袭剽窃、以学术成果决定升迁奖励等等)。我当然也属于其中。

对于全球知识生产的不平等国际分工,我在学术生涯刚开始的写作就充分意识到这个问题。本书中发表时间最早关于科学哲学(知识/权力)的两篇论文,就已经触及(当时称为)知识的帝国主义/殖民主义、特定范式(典范)知识乃是一种权力控制…这些观点,并且思考如何从第三世界的在地位置进行具有抵抗西方中心意含的知识生产(「第三世界」是个没有理论化的词,词的使用有些内在历史与现实问题,在本书中与「非西方」交替使用)。但是当年只留下了问题方向,却没有答案线索。毕竟这是条漫长道路,而我也理解困难与问题症结大概在什么地方——这是我从科学哲学(包括科学史与科学社会学)这门学问学到的,那就是第三世界的**知识生产之资源不足或缺乏研究机会**。知识生产资源或研究机会牵涉到方方面面——例如科学社会学对于诺贝尔奖得主的研究,指出研究的优势积累等因素;或者,有些非富裕国家由于菁英特权阶层的离地存在,反而能够比其他同样非富裕国家拥有更多知识资源;或者,更日常情况的缺乏研究所需的论文书籍或经费;此外,还有关于学院制度、社会运动,主体与动力等常见问题(此处不详论)。

但是除了社会运动与个人动力之外,在越来越明显的国家竞争激烈的时代,我想特别指出「国家」对知识生产的关键影响:例如,国家(或地区)在世界体系的中心—边陲位置、国家的综合国力(特别是在教育与学术研究等方面的投资与规划)、国家的知识历史传统(例如有的英语殖民地国家或地区更接近全球知识生产中心),国家、学院与社会运动(公民社会)的三角关系,以及国家在全球地缘政治中的位置(制约了学者的国际视

野、问题意识或思想格局) …在国家竞争火热的时刻，很大程度上影响了知识生产的资源。另一方面，知识生产也构成国家所谓的软实力。一言以蔽之，特别对像中美这类大型国家的竞争而言，**知识生产既构成国家竞争的力量，也进入国家竞争。**

将知识生产与竞争斗争相联结，不是特别新奇，阶级斗争论或各种立场论（例如本书讨论的女性主义的立场论）早有论述，上述将不同国家的知识生产本身即参与到国家竞争的说法，**驳斥了「知识生产无国界」的说法**，是对不提国家作用的「第三世界 vs. 西方」架构之修正发展。这种国家竞争以致于文明竞争对知识生产影响的自觉意识一直存在（黑格尔、京都学派、东方主义等等），近期则来自中国再度崛起对全球格局的影响，同时，中国崛起（应理解为东亚历史道路的延续与复兴，包括四小龙等现象，或更广泛的第三世界崛起）也造成知识大陆板块的移动（epistemological shift），易言之，中国崛起不只是全球经济与国际关系的变动，**中国崛起亦是个知识事件**。这些考量造成近年知识研究的「中国转向」（China turn）。

附带地说，进步圈对「国家竞争」说法通常抱持反感或感到不安，或许认为国家竞争可能趋向战争，对于相关连的（下一节会详谈）「文明竞逐」（甚或文明冲突）亦认为是假设了文化元素的超历史存在、并以文化置换全球资本主义危机的提法。不过首先，文化与文明（包括肤色外表与语言习俗这类不易变动的历史存在）在现代国家与资本的交织与交锋力量下应当想像为政治与经济力量的一部份，无所谓「文化文明还是政治经济才是决定力量」，这是源于上层文化与下层物质界限分明的假设。其次，若因进步价值而忽视国家竞争的现实存在与作用，就无法对现实做出正确的分析。欧洲过去的国家竞争产生了现代（民族）国家与当前国际体系、以及被视为「进步」的现代政治；另一方面，进入现代的国家竞争既有和平以终（如英美之间），也有战争收场；更不用说的是，在国家竞争动力与资本的交锋互动中发展了巨大生产力和创新科技与殖民知识。这些历史都要求我们对国家竞争

做出现实的分析，以面对已然来临的中美之间还有其他国家之间的连动竞争。

所有现代都是文明现代

「中国转向」与「国家竞争」这两个关键词让我对现代性有更进一步的想法，亦即，所有现代性都是一种文明现代性。「现代即文明现代（civilized modernity）」的一种意思当然是：所有现代都伴随着**加速显著**的文明化过程，亦即，隐没兽性与有礼守序的共处与自恃。不过文明化不限于现代，人类很早就开始文明化过程（诺贝特·埃利亚斯），其中常有文明倒退（decivilizing）与文明化已然巩固下的不拘小节（informalization），而现代的文明化过程与机制则形形色色——一如福柯（纪律、监视、常态化）与高夫曼（公共或互动中的技巧规矩）等所示，同时也包括性别平等或反歧视之类进步开化的政治正确。本书所阐释的现代性基本上是这个意义的文明现代，因此在**对「现代化」进行批判反思时，与左派路径取向经常不同**，因为我注意到现代化同时是文明化过程——现代即文明现代：如何处理现代化过程中被理性化与文明化所排斥隐遁的传统或边缘等异质元素或离心力量，这是第一个意义的文明现代之思考核心。

原本第一个意义的文明现代性，主要应用于社会内部，关连着诸如社会控制等现象，并不明显地具有跨国或国际性格，但是近年来「文明化」又密集尖锐地成为西方国家以其进步现代性所输出的「文明开化」，并且由于像伊斯兰复兴等政治现象，而引发文明冲突的话语；于是，第二种意义的文明现代性便成为我晚近的思考焦点，以下是我的初步思考。

「所有现代性都是文明现代性（civilizational modernity）」的另一种意思则是类似艾森斯塔特（S. N. Eisenstadt）的「多元现代（multiple modernities）」提法（但是等下会指出我与其不同之处）；此处的「文明」不是指上面那种「公众能有礼守序的共处

与自恃」的意思，而是指源起古代并延续（建构）至今、具有悠久文化、物质与传统之庞大文明，因此这个意思的「文明现代」意指着：每一种现代都有其文明传统或均来自某文明传统，目前主流的或唯一的全球现代则是西方文明传统的现代。有些进步左翼人士强调西方现代文明并非基督教文明传统的现代，而是西方布尔乔亚（资产阶级）的现代，是反对基督教传统的现代。这样的提法往往是为了避免伊斯兰对现代文明的抗拒——因为若左翼说法为真，伊斯兰接受现代文明就不意味着接受异教的传统。事实上，左翼强调：如果克服现代文明的资本主义（源起西方资产阶级），那么现代文明就趋向更为普世或普同的，全球人民大团结地共处于现代文明。这种想法源起于马克思思惟中的激进现代与启蒙去宗教传统倾向。

然而，我们很难否认西方文明对现代的支配性影响，「现代」与「西方现代」几乎可以交替使用。我们虽然在抽象的意义上使用「现代性」一词，彷彿能从「西方现代性」抽绎出任何现代文明都必须具备的「现代本质」，但是我认为：**「现代」主要就是「西方文明的现代之历史轨迹与现实力量」**。现代即文明现代，首先是因为这是历史事实，即，我们所辨识的「现代」于历史上就是西方文明现代，而且（我们的）「现代」在现实中也不断地被西方文明现代所建构。

不过，西方文明的强势不来自其传统文明的优越（毕竟西方文明追溯到希腊的系谱一来可疑，二来也得益于其他传统古文明），而主要是现代的建构，包括从殖民地与东方的对立中的自我建构。因此，这个西方文明现代在各地也内涵或吸收汲取了在地的殖民化现代，这同时亦使得各地现代呈现多样性或甚至东西文明混杂而被视为多元现代。之中尤其是日本并非正式被殖民（关于二战后日本的美化可参见松田武），而且很早跻身于现代国家，因此是艾森斯塔特阐释多元现代的最佳例子。

但是我与艾森斯塔特不同的是，他将现代本身视为一种新文明，与传统诸文明有所区分，也因而蕴涵了现代文明终究是西方

文明所开展出的现代（多元的）。我则认为由于国家竞争，最终难以避免意识形态、文化、知识生产、生活风格、国际语言等等的交锋，有时笼统地可说成「文明竞逐」；简言之，追求自主的非西方国家为了国家竞争的资源——例如，**从自身的特殊性来打造自身的普世性——因而对自身文明文化的「传统复兴」势不可免，或者说：在自身已然「现代化」的现实中建构与自身文明传统的连续，也就是以自身传统文明的资源来建构不同於西方的文明现代，虽然国家现实是西方文明所主导的现代且充满异质突变与混杂传统，但是仍要建构求索一条传统认同之路与文明复兴之路，其实也就是建构某种可辨识、可再生产的「文明差异」；而之所以回归或复兴传统，乃是因为往往只剩「传统」（或其他与西方现代捍格不入之处）才容易建构出文明差异。总而言之，文明竞逐不是文明本质的巨大差异，而是人为的立意区分（所以包括模仿、山寨，但又建构新的形象与历史记忆——毕竟自古以来文明就是互动的）。但是这种传统的再创造并不是虚构传统形式，而可以迳自视为传统的返回，因为传统的延续向来就是再创造，且有其实际现实的效应。**

不过这返本开新的企图时而又和普世性的追求与国家竞争的逻辑有可能的矛盾（像有时国家在特定方面必须去传统才容易竞争，或者自身文明传统若不够普世便不利于竞争），异质与断裂始终威胁着同一与连续。比起小国寡民（号称是「民族国家的理想典型」，容易同化异族与团结内部），像中国这种广土众民的国家，越倾向存在着地方性与离心力，此时如何处理（随着现代性深入所产生的各类新生）社会边缘以进行向心团结的治理，恰恰是过去大国治理经验中比较缺乏的知识。如果只是从「世风日下、人心不古」的伦理道德角度来看待，或者走西方现代式的治理道路（参考何春蕤《性别治理》），恐怕都无法解决中国文明现代（与西方文明现代竞逐时）所产生的问题。

当代的文明竞逐实质上即是我所谓的「（文明）现代的竞逐」。「竞逐的现代性」，就是非西方文明现代与西方文明现代

的竞逐。「竞逐」(contending)的前提是已经承认先在的西方现代性之地位,承认其普世性与主导支配性,因而反照出「多元现代」的非现实或不实。竞逐现代就是在一元的西方文明现代前提下,与之竞逐普世现代的地位。然而也由于竞逐,同时会某种程度地相对化西方现代,暗示着西方现代也不过是另一种特殊文明的现代,并且又将非西方文明自身的现代抬高到普世的位置(能与普世的西方现代竞逐的地位);由此摆脱所谓普世/特殊的二分框架。

无论如何,如果「所有现代都是文明现代」,那么对于现代的改良(自由主义)或造反(社会主义)、或另辟蹊径(其他思潮)等等,在当前国家竞争的世界格局下,归根究底也会步上不同文明现代的竞逐,被西方文明现代所排斥的「不进步」、「东方专制下的野蛮」,处于被隐遁的俗民生活中之不文明或社会边缘等等,均需要被重估,以便能开发出与西方竞逐的新资源,文明传统的资源因而重要,因此,自由派与激进派都不能忽略保守派的传统。

在目前,知识生产的中国转向只是苗头,有别于西方文明现代性的其他文明现代性还只是纸上谈兵,对于竞逐的文明现代之知识计画,我个人尚不知道有否能力来进行(参看:甯应斌〈扬弃同性恋、返开新男色:西方现代性与中国的竞逐〉)。在这本书里所探讨的现代性因而是当前主宰世界的西方文明现代性,探讨的来路则是台湾较为边缘的社会运动,其边缘性格与社会运动的角度其实很清楚地在这篇文章中展现,我这些文章的知识生产不满西方文明现代所造就的台湾现实与主流,但是它缺乏(至今依然缺乏)与西方竞逐的文明现代之知识资源(例如缺乏传统知识资源——无论是中国、印度、伊斯兰等),它所作的是以西方文明现代的理想或另类设想来批判台湾的现实与主流,其知识生产方式也有部份不那么合乎西方现代中心的知识范式(不过,必须讲清楚的是:批判西方现实与主流的知识未必就是不合乎西方现代中心的知识范式)。从过去科学史的发展来看,新范式总是会「招降纳叛」那些与旧范式不甚相合的知识,

我觉得我在本书中这些边缘与不满的知识生产也可能整编到未来与西方文明现代竞逐的新知识范式之下，这还留待日后的证明与加工生产。

用最简单的话来表达我的想法：在本书的〈现代死亡的政治〉一文之附录中曾出现如下的质疑：该文是否现代中心主义？是否预设了欧美现代化过程？这些质疑其实就是上述的「西方现代中心的知识范式」问题。我现在相信，**只是解构与批判西方现代中心、而不建构与之竞逐的知识范式，是不足的，也永远无法真正建立非西方现代中心的知识生产，更谈不上平等的知识国际分工、改变世界结构。但是范式竞逐受限於知识生产的资源，首要的资源只能来自广土众民、悠久庞大的文明（方才具有普世性）之长远且多样根深传统，其次，在国家竞争的激烈年代，资源的丰富供应则依靠国家竞争的现实动力，这便是我现在的立场。**

本书的现代性思考来路

以下我想约略说明这本书诸篇文章的思考来路。

我的学术生涯多半环绕着现代性这个主题，例如《民困愁城》（与何春蕤合着）与《性工作与现代性》这两本书，不过前者偏重「现代性难以驯服情感、兽性与风险，却依然坚持理性化而产生的现代黑暗面」；后者则偏重「现代性动力的普遍渗透，甚至改造了最古老行业从业者的身体与灵魂」。或者换一种说法，《性工作与现代性》对于现代性的启蒙原点（不是上帝或救世主等超越性力量创造了世界与历史，而是人创造的，或者说，自由人的共同体终将建构自己的世界与历史，也就是自由平等或自主个体的解放）仍认为或可终究抵达，或至少是现代政治计画必须设定的乌托邦。但是《民困愁城》则觉得这个启蒙原点所应许的或所认知的（常表现为强势的社会建构论）有其限度，需要重新盘整以因应挑战。两本书取向的差异源于《民困愁城》主要与进步自由派对话交锋，而《性工作与现代性》则主要与保守派和保守自由派对话交锋。

总的来说，目前这本书倾向《性工作与现代性》的取向，但是也不时流露出指向《民困愁城》的线索——本书注意到在现代性的理想（人创造自己的世界与历史、人的解放）追求过程中，以知识来控制自然与社会的理性化过程中，往往内涵对传统、边缘或不文明事物的排斥和没入，甚至造成与现代性理想的矛盾。至於如何抵抗、顺势转化这样的现代形态之权力，让那些合情或合理存在的传统、边缘或不文明事物在此过程中同时转化，而不被排斥在解放事业外，以进一步实现与充实现代理想，则是本书的方向。

本书开头讨论的现代死亡与现代用药则是从较边缘与社会运动的角度来切入现代性，其实这也是全书各篇论文的角度。如前所述，其情感出发点是对西方文明现代所造就的台湾之「不满」——不满台湾的现实与主流；这和目前弥漫在台湾的「自满」恰成对比，例如对台湾的文明现代（民主自由等等）直追西方文明现代的自满；但是这个自满却又十分脆弱，依赖着与中国大陆的文明现代一分高下。说到底，台湾的文明现代越发地「去中国化」（意味着激进地「去传统化」），便将越发地进退失据、飘摇不稳，其自满也将更为脆弱。我不打算详论，以下用本书开头的两篇文章为例来说明激进去传统化的后果：

本书〈现代死亡的政治〉批评了现代企图没入（隐藏隔离）死亡的制度与实践，因为**死亡本身可以说就是最古老的传统**，但是文章本身又往往不自觉地透露出（有时绝望、有时亢奋）抗拒传统死亡的现代特性，但是这难道不也同时是长远传统的追求不朽（不死）？**在现代的尽处又发现传统**，真正深入探究现代，就往往摆脱不了传统，力图「去传统化」，则往往进退失据——这是我回顾此文的感触，也是我对「传统与现代之断裂或连续」问题的立场。其次，本书在谈〈现代用药与身体管理〉时，大众用药与自我医疗的出现，看似是彰显主体的能动，但是又其实反映了现代无法保证人造世界的安全、健康、可靠与完整周全，因此反而是主体在现代医疗风险下的自救（也是时而绝望或亢奋）。

总的来说，现代若没有定锚在**自身文明传统及其更新**之上，那么由于现代不断吸收异质与变化的特性（常发生意料之外的后果）所导致飘摇不稳的风险，将难以有**安身立命的放心情绪**来应对。

或许这些现代性的矛盾困境乃来自社会学对现代性理想的**转译**，即现代性是「世界的理性化」（包括自然、传统、自我等等的去谜魅或去蒙昧）。或有人认为，如果回归现代性的启蒙哲学理想——「人的自我创造、自我解放」，便能够避免矛盾困境。不过，我认为像「人的解放」其实也是超越性的，只是这个超越不在来世彼岸（可参考本书〈现代死亡的政治〉一文结语）。「人的解放」由于取代或克服了传统宗教等支配人类的超越性，因而潜在的又有「**反超越的超越**」。这种「逆天」的超越其实由来已久，在人类远古的神话中便普遍存在，但是复活在现代性的理想中、以及其矛盾困境中。

应用哲学不是哲学的应用，而是要使哲学引领风骚

最后我要解释本书副标题中的「应用哲学」。

本书文章使用「应用哲学」其实是表达非西方的哲学知识生产之企图。众所周知，由于哲学（其本质被视为等于西方哲学）被当作最普世的学问知识，因此哲学知识的生产无所谓在地本土，没有生产地的差别；在台湾做哲学和在西方做哲学是没有差别的，台湾哲学家被期望能解决现在西方哲学的流行问题，台湾哲学家在西方哲学主流期刊上发表文章，援引西方哲学文献并解决西方社会之哲学问题，则在台湾被视为无上成就。这种哲学知识的离地生产状态，现在还雪上加霜：台湾的哲学系所越来越面临关闭的危机。

我所谓的「**应用哲学**」并非指著「**哲学的应用**」，而是**哲学中独立的新领域**，正如我在本书中讨论「应用伦理学」的文章主张应用伦理学并非「理论伦理学的应用」，应用伦理学本身就是独立的领域，就像「应用文」是独立的文类一样。我使用「应用哲学」的用意则是希望能够成为在地的（非西方中心的）做哲学

方式。中国大陆的哲学系显著地包含了（新旧中西）马克思主义，许多国家的哲学系除了马克思主义外，也包含社会理论、批判理论（包含新左派与性／别、种族等社会运动思潮）。这些都是我心目中应用哲学应该包含的内容。当然，应用哲学作为在地哲学的内容可以见仁见智、集思广益、随时境转变，我在本书中使用应用哲学时的想像则是包括像**文化研究**这种学术界当时没有制度归属的跨学科领域；重要的是应用哲学能不拘方法、不限学科地对当前学术与社会问题进行话语介入，使哲学能够引领学术与社会的风骚。

为了选择这本书的论文，我回首电脑中散落的档案，发现许多未完成或仍有待最后修改的论文，但是实在不敢说何时能够将它们完成问世，多数已经丧失研究的处境与动力。许多未完成的书写计画其实是因为当时缺乏更多休假写作的时间，也就是缺乏（前面说过的）知识生产的资源，当然这方面台湾无法像西方富裕国家能给予学术丰富的支援，不过台湾已经比世界上许多国家或地区有更好的知识生产资源了。为此我感谢中央大学以及哲学研究所给予我的研究教学空间，还有国科会（科技部）多年来对我研究经费的支援，以及亚际文化研究国际硕士学位学程（台湾联合大学系统）、台联大文化研究国际中心部份经费的支持。至于台湾的社会运动和许多个人都直接间接地帮助了我的知识生产，这本书可为见证。

引用书目

艾森斯塔特 (S. N. Eisenstadt)，《反思现代性》。旷新年、王爱松译。北京：三联书店，2006。

何春蕤，〈性别治理〉。中坜：中央大学性／别研究室，2017。

松田武，〈战后美国在日本的软实力：半永久性依存的起源〉。北京：商务印书馆，2014。

高夫曼，〈日常生活中的自我表演〉。台北：桂冠出版社，2012。

甯应斌，〈扬弃同性恋、返开新男色：西方现代性与中国的竞逐〉，《性／别理论与运动的台湾经验》学术讲座，中国人民大学性社会学研究所、台湾中央大学性／别研究室合办，2016年8月26-27日，北京。亦发表于「浙江大学高研院驻访学者报告会」，浙江大学人文高等研究院，2017年5月23日，杭州。

———，〈性工作与现代性〉，中央大学性／别研究室出版，2004年12月。

甯应斌、何春蕤，〈民困愁城：忧郁症、情绪管理、现代性的黑暗面〉，台湾社会研究丛刊，世新大学台湾社会研究国际中心出版，2012。

福柯，〈规训与惩罚〉。北京：三联书店，2012。

诺伯特·埃利亚斯 (Norbert Elias)，〈文明的进程〉。北京：三联书店，1998。

现代性

现代死亡的政治¹

有些通俗伦理性质的「死亡学」往往倡导特定的人生哲学或道德思考，但是缺乏批判理论与社会理论视野，欠缺对现代社会动力与原理的洞识；这篇文章在阐明现代死亡的同时，也对现代性做了深入扼要的介绍，让我们看到现代动力与其趋势发展如何渗透与支配人类的死亡、进而影响现代生活的各个面向，并且内涵对传统、边缘或不文明事物的排斥和没入。至于如何抵抗、顺势挪用与转化这样的现代形态之权力，让合情合理存在的传统、边缘等被排斥事物在此过程中同时转化、以重返公共领域，进一步实现与充实现代理想，就是本文或基本书的要旨。（2017年记）

本文提出现代死亡与传统死亡三个重要区别，由此阐释现代性的特质以及相关的社会理论，并且从政治的观点（亦即，与死亡相关的社会运动与权力关系）来探讨现代死亡，也将现有的死亡意识论述（如接受死亡）推论到其逻辑终点（如接受死尸）。本文也在数处例示了如何从社会理论与文化研究来思考伦理学或哲学问题。

前言

以反色情闻名的女性主义者Catharine MacKinnon（麦金侖）在一篇批评后现代主义的演讲文章中，谈到作为人类共同本质的死亡，她说：

后现代主义对普遍性（**universality**）的攻击看来是有点过头了，死亡这个事实（一个后现代主义觉得碍眼的事

¹ 本文原载于《文化研究》创刊号，2005年9月，页1-45。本次重刊略微增补。初稿曾发表于「间别千年：临界空间与社会」国际学术研讨会（1999年12月11日，东海大学社会系主办）。

实)确是普遍的、接近百分之百的。不论死亡的意义是什么,不管死亡如何与文化、精神密切相关,不论人死亡后会怎样,死亡就是会发生。这些逃避到幻想而不面对崎岖现实的反本质主义者最尴尬的是:生与死就是个基本的二分,一个很单纯的二分,特别是从死亡这一边来看(当然,这是我们从生者的立足点来看时所能够知道的)。讲到底,这甚至是生物性的。所以,说什么「事物没有本质,也就是人类没有普遍的共通性」乃是一种武断的教条。去问问即将在黎明时被枪毙的人吧。(698-99)

MacKinnon在上述引言中认为死亡这个普遍而且绝对二分(生/死)的无法回避之事实,戳破了后现代的反普遍主义与反本质主义二元论的「幻想」。在此,MacKinnon表达的是一种常识的观点,亦即,死亡的普遍性,也就是「人生自古谁无死」。死亡的普遍性是生物自然律的表现,MacKinnon认为由此造成了生/死的二元区分。死亡是人类所共同的命运,死亡是人类共同的本质。

这个常识性的观点所根据的乃是生物自然律意义下的死亡,也就是生物本质上皆有其无可逆转的老化以致于死亡的自然过程;不过,这种**死亡的自然观**无法对于死亡的文化、社会、心理、宗教或哲学观等其他面向,做出丰富与贴切的有力说明,甚至很容易滑向一种「化约论」的危险,也就是认为死亡的生物自然面可以决定或足以说明死亡的其他面向。从「人皆有死/凡人必死」推论到「只有一种死亡/死亡只有一种意义」,或者,将死亡的生物意义以外的其他意义均视为忽略「崎岖现实」的幻想,这些都是化约论的表现。换句话说,除了**生物自然意义的死亡外,人类并不具有共同的死亡**。生物意义的死亡或许具有普遍性(「或许」乃是因为抗老延寿、以及冷冻和复制身体技术已经发端),但是还有其他意义的死亡;死亡的意义与效应是差异与多样的;也因为不只一种死亡,进而使得人们对于生物自然意义

的死亡产生争议——例如「现代死亡」所带来的脑死定义，使得生／死二元界限或者死亡的生物意义模糊了²。

MacKinnon引文的结尾提到在黎明悄悄地执行死刑，这或许在现代社会更为普遍，但是传统社会的行刑之所以有时不悄悄地在黎明，是因为它还有晚近现代社会所没有的「示众」与「残忍」的面向——傅柯（Foucault）的《规训与惩罚》或者像布鲁诺·赖德尔的《死刑的文化史》（与许多其他文献）都对此有所描写；所以一个悄悄面临死亡与死后捐赠器官的现代行刑方式的死犯，以及一个面对酷刑与示众的传统行刑方式的死犯³，不但有不同的政治效应（如傅柯所示），而且是否有那么相同的处境与反应，也颇令人怀疑。

这篇论文要探讨的就是现代社会出现的「现代死亡」以及它的政治，易言之，我认为死亡至少存在着现代死亡与传统死亡的差异。即使生物死亡是人类共同的本质，但是**现代死亡却不是人类共同的本质**，而且更重要的，生物自然意义的死亡无法决定或充分说明现代死亡及其政治，这正是本文的主题。换句话说，「人生自古谁无死」或死亡的化约论（生物本质论）观点，根本无法说明现代死亡的内在复杂性质与涉及的权力关系（政治），故而死亡的常识观点在这方面根本是相当空泛与贫乏的。以常识观点或生物本质论为基础的死亡论述，恐怕是忽略死亡差异、

2 不过笔者并不一概否定所有的「二分」或二元对立，也不反对生死的生物意义二分——或许这个二分的界限有些模糊——但是笔者不认为这个生死二分是现代死亡的重要面向。而且这个生物意义的生死二分使现代死亡的政治很容易被掩盖，故而笔者要在本文提出现代死亡的政治面向。此外，笔者还认为：现代死亡与传统死亡的二分说法其实提供了一个理解诠释许多当代社会文化现实的理论。这不是说生死的生物意义的二元区分没有解释某些现实的能力，只是不同的二分或理论建构有其适用的范围或解释力。在解释与理解现代死亡与其政治方面，现代死亡与传统死亡的二分，远远胜过生物意义的生死二分。编委会在评审本文时还提供了下列资讯：**即使是所谓「生物性的死亡」，在医学史不同时期以及不同文化脉络下，也有相当不同的界定与内涵。这点建议作者可以参考**W. R. Albury, "Ideas of Life and Death" in W. F. Bynum and Roy Porter (eds.) *Companion Encyclopedia of the History of Medicine* (Routledge, 1993), 249-280以及 Margaret Lock, *Twice Dead: Organ Transplants and the Reinvention of Death* (Univ. of California Press, 2002)。

3 传统行刑方式在一个社会的某些方面已经开始现代化的情况下，仍可能局部或偶然的存在。

将死亡化约的不适当做法。

更进一步说，如果我们要探讨今日有关死亡的种种伦理问题或社会文化问题，例如安乐死、协助自杀、尸体买卖、安宁疗护、死亡的麦当劳化等等，但是却未深究现代死亡的特色，那么我们极可能没有反省自身的隐含预设（因而误将现代死亡的特色当作所有死亡的特色，或将前现代或传统社会的价值强加于现代死亡之上），或未能考虑在现代社会的动力下之死亡趋势与意义（因而在对现代死亡提出伦理要求或批评时，未能考虑相关连的社会动力与社会构成，使得这种伦理要求与批评不着边际或「历史反动」）。因此本文也例示了如何从社会理论来思考伦理学或哲学问题的一种方式。

总之，本文探讨的将是「现代死亡」，而非死亡的生物本质问题。死亡常被认为是一切人类生命的基本事实，死亡问题被认为是不分时代所共同面对的。这个想法很容易使人在探讨死亡问题时忽略了死亡的社会建构面向。环绕着死亡的总总实践与现象、学术界和大众的死亡论述（包括提问方式与标准答案），都不能忽略死亡在现代的特色，以及现代社会组织与社会权力关系对死亡的影响或建构——例如社会与文化所建构的死亡意象（Elias曾说死亡本身并不可怕，毕竟死亡只是一种生理状态，但是死亡的意象却是可怕的(*Loneliness* 44-45)），或者将儿童与死亡隔离的做法。既然我们明白人和死亡的关系不是死亡的生物过程而已，而是在不同社会阶段不断演变的死亡观念与对死亡所采取的态度，那么我们当然要首先明瞭现代社会对于死亡的建构，这些建构的动力为何等等，否则我们很容易把目前的社会所建构的死亡当作死亡的不变本质；同时，人们在谈论死亡时，也可能会不加批判地接受他所处时代的死亡建构，将之视为永恒的死亡问题。

那么，现代死亡到底现代在哪里？亦即，**现代死亡的现代性是什麼？**这个「现代死亡的现代性」和「现代社会的现代性」有何关系？现代社会或现代性如何影响了死亡？现代性如何对抗生

物意义的死亡？现代死亡的政治是什么？和现代性的政治之关系为何？上述这些是本文的背景问题意识与探究主题。「现代死亡」这个提法，将死亡的讨论联系起社会批判理论的「现代性」主题，因此也是对于现代性主题的深入探讨。

本文要从现代死亡与传统死亡的三个重要区别出发，来探讨现代死亡的「现代性」及其政治。**这三个区别是：**第一，直接与现代性相关的现代死亡的隔离隐藏与私人化。第二，在死亡的医疗化背景下所出现的临终者权利问题与安宁疗护。第三，现代人应对死亡的方式与死亡的公共重返。这三个区别也分别衍生出一连串彼此相关的问题。文末则会针对尸体进入公共与社会生活的政治。

一、现代死亡的隔离、隐藏与私人化

我将先解释现代死亡的现代性，然后由此来讨论第一点「现代死亡经验的隔离隐藏与私人化」。

对于现代死亡背后的社会动力的最重要分析，我认为乃是来自A. Giddens，其理论既解释了现代性的特质，也有深远的伦理蕴涵。一般讲「现代性」除了政治经济学角度（如偏重资本主义诞生发展之诸特征），或特殊角度（如性与性别的现代化），多半会讲述启蒙的哲学角度，亦即，不是上帝或救世主等超越性力量创造了世界与历史，而是人自己创造的，或者说，自由人的共同体终将建构自己的世界与历史，也就是自由平等或自主个体的解放。这种「人创造自己的世界」之现代性定义有个**社会学的版本**（即Giddens的版本，或被批评为被驯化的去乌托邦版本），就是工具理性对自然的控制：自然终结了，自然成为人造的环境，受到社会组织化的知识的影响。故而，现代性的另一个意思就是社会系统变成彻底的「内在参照」，亦即，社会所有的元素都有知识来试图控制，而不会无法控制，社会生活也不会由传统、理所当然的习惯、对外在自然的实用调整等等来组织。与此对比的是传统社会，传统社会不是内在参照的，因为它会随着外在自然而

做实用的调整，因为传统社会无法控制外在自然（这里所说的当然只是对现代性的一种理论建构，帮助说明现实何以趋近或偏离这样的建构）。正如前述，启蒙的现代理想「人创造自己的世界」在此转译为「人以理性或科学知识来控制世界」。

现代性既然要控制「自然」，形成一个社会与自我的内在参照系统，那么就要将外在自然的打扰减低到最小。例如，老虎猛兽与天灾必须加以控制防范，未来的不确定必须用保险等技术来掌握，生老病死等不能时刻出现在自我意识内，以免自我没有安全感。为了要形成一个不受外在自然打扰与风险困扰的内在参照的社会与自我，知识理性与制度等现代组织要造就一个颇有安全感、一切井井有序、千篇一律、可以预测的「例行化」或「循常」（*routine*）的日常生活与世界。这就是现代性的重要特质。在*Modernity and Self-Identity*一书中，Giddens指出，现代日常生活的「循常」和一些现代动力，隔绝了（*sequestration*）许多有可能引发潜藏的存在焦虑（*existential anxiety*）的事情（如死亡、疾病、疯狂、犯罪、性等等「自然」之事），形成一个保护茧（*protective cocoon*），自成为一个内在参照的系统。（2017年注：*sequestration*在本文中以「隔离、隔绝、隐藏、遁入」等中文词来表达，我后来则认为法律用语「没入」有时也更为妥切，因为很多前现代的「不文明」偏差现象确实也是被现代国家所没入的。另外，我在这篇论文中，都是讲现代性如何没入自然或没入不文明的事物，然而往往这个现代性的代理人就是现代国家）。

在此Giddens给予存在主义与神学家所讲的「存在焦虑」一个颇具说服力的社会解释，一言以蔽之，现代人之所以不追索「形上问题」、没有「终极关怀」、不信仰超越、而以很实用的态度去生活，很少思考存在问题、生死问题或生命的意义等等，乃是因为现代性的特质本来就是如此，这可以被看成是「理性化」的结果。在这个意义上，存在主义与神学家的简单伦理呼吁（例如批评人们没有终极关怀、不反省生命的意义）往往是不相干的空话，这些呼吁若没有掌握到现代性的动力、或没有扣合到日常生

活的循常，那么便只能在循常被意外打破的生命危机中切入，意即，只有在人生危机时才会思考生命意义。

「死亡可能引发存在焦虑，因而搅扰日常秩序」这一说法也曾被先前的社会理论家所阐述过；例如Peter L. Berger在*The Sacred Canopy*（神圣的幕罩）中说到：「当人们看到别人（特别是亲密的人）的死亡，且预期到自己的死亡，他们不禁会质疑他们在社会中『正常』生活的认知与规范操作过程的做作性质（ad hoc）」；亦即，生活之所以呈现「正常」，有某种自然与价值的秩序，使人们可以安心的生活下去，不会终日担心因果链的中断（如分不清梦与醒）、意外或死亡随时可至，不会经常怀疑道德规范的虚伪等等，其实是因为在事实认识与价值规范的建构两方面经过特别的安排才如此；而死亡会使人看穿这种正常生活建构的做作性质——正常生活并不真的是「自然天成」的。Berger继续说：「死亡对社会之所以是个大难题，不只是因为死亡威胁了人际关系的延续，而是因为死亡威胁了社会所赖的秩序的基本假设。换句话说，人类存在的边缘处境透露出所有社会世界的内在不安定。」（23）生老病死梦等是人类存在的边缘处境，人在边缘处境中会倾向质疑（看穿）正常秩序，从而使人没有动力意愿去顺从秩序，因而造成对社会的威胁。虽然Berger上述说法并没有区分现代或传统死亡的意思⁴，不过我们似乎可以进一步指出，基本上传统社会靠着宗教（或公认的宇宙意义）来对抗死亡的威胁，因为宗教对于宇宙的一切（包括边缘处境）都提供了一个神圣的秩序（幕罩）。现代社会则是靠著各种理性化制度所带来的循常或例行化，以及隔离死亡所形成的「保护茧」来对抗死亡的威胁。

总之，死亡，在Giddens的现代性理论的解释下，乃是一种被隔离的经验，有很多隔离的机制与因素；死亡在这个解释下，

4 正如Shilling指出的，Berger对死亡与身体的关系是非历史的、普世的解释（Shilling 176-180）。同时Shilling也看出Berger与Giddens的共通处（Shilling 185），也就是本段提到的死亡引发存在焦虑。不过我不完全同意Shilling对Giddens的解释，但此处无须细论。

是和性、疯狂、生、老、童年、自然、疾病等联系在一起，被隔离在公共生活之外、隐藏起来或遁入私人领域（但是这些生老病死等经验在不同的现代社会中乃是以各自不同的方式、程度与历史阶段被隔离）。不过所谓的「隔离」，并不必然意味着将死亡当作禁忌话题，或者心理压抑死亡的联想（Seale 53-54），而是以日常生活的例行化或循常化（或将死亡纳入例行化）来隔离死亡，以专家来管理死亡（垂死者、尸体等）。

由于死亡的隔离和其他隔离经验相关，因此任何对死亡相关问题（不论是道德的、文化的、社会的，像尸体买卖、安乐死、丧葬改革等等）的解决，不能只是出于某种天真的道德直觉、文化传统或阶级习性，而必须考虑到整个现代性中所隔离的其他经验，以及其背后的现代动力。

在晚期现代，死亡的隔离一方面受到挑战（还有其他被隔离的经验也都有重返公共生活的趋向），另一方面也仍然被新的隔离机制所强化。这个新的机制也就是所谓的「**死亡的麦当劳化**」（2017年注：近年在台湾表现为殡葬的专业化与现代化的改革、流程标准化、简化等等），这是理性化的进一步发展的结果。George Ritzer在《社会的麦当劳化》第二版（1996）指出死亡的麦当劳化现象是：葬礼与殡葬业都是有效率的、理性化的、迅速的、标准化的（127-131）；其重点则是避免死亡对于循常秩序的干扰，有效率且干净地处理死亡，继续现代以来隐藏死亡的趋势。在预先安排死亡方面，也表现了「殖民未来」的现代态度。Meštrović也认为晚近（他所谓的「后情感社会」）的死亡，和传统死亡大不相同，死亡已经是稀松平常的（ordinary/profane），葬礼仪式丧失了传统功能和意义，也变为速成、「即溶」，居丧哀悼在最短时间内结束，以便不对个人的工作和消费造成中断的影响。这也可以视为隔离死亡的一种形式。

一般来说，葬礼仪式或丧事礼俗可能有着重要的重划「洁／脏」的功能，以使居丧者重生、死者往生，维持社会体的完整与凝聚等等（Seale 64-66）。但是这些功能也会随着社会变迁而改

变，新兴的礼俗则可能满足新的功能与需要，礼俗反映了社会的状况。故而，葬礼的麦当劳化反映了美国社会的麦当劳化状况；因此前述Meštrović对葬礼麦当劳化的批评与其说是针对葬礼礼俗本身，毋宁是针对美国后情感社会本身的状况形态。所以，单单针对「葬礼仪式丧事礼俗」本身来批评，是没有意义的。可是这种没有意义的批评，却在晚近的台湾经常看到。

近来常见此间菁英知识份子对台湾新兴丧葬仪式的批评，其批评又往往挟着宗教学术的权威，但是这样的批评究竟是否出于阶级偏见，颇令人怀疑。例如「但告别式总是在人往生后由亲友代办，却往往流于粗俗、浮夸，哀伤气氛淹没在电子琴花车声中」（〈告别式别流于粗俗〉）就是颇典型的论述。又例如某个新闻专题（其内容很可能是记录了某些学者专家的意见）花了很大的篇幅批评一些新兴丧事礼俗，包括电子花车女郎的艳舞等等，结尾则说：

倒是宜兰县部份医师、教师或地方高知识份子的丧礼清新脱俗，不久前有一位耳鼻喉科医师出殡时，因其生前喜爱古典音乐，家属即请到小型古典乐团为告别式演奏，还有少数丧家采国乐演奏，让人留下深刻印象。（〈有些丧事礼俗令人哭笑不得〉）

值得注意的是，此处受到赞扬的古典音乐（一个很明显的阶级符号），也没有什么丧葬仪式的「象征—心理」分析，来证明其有什么升华的、社群的、宇宙学的深刻意义，而只是因为那是逝者生前所喜爱的。但是事实上，很多丧家采用电子花车女郎与脱衣舞表演，也是持同一理由，亦即，老人家生前就爱看那些脱衣舞、A片等等，然而后面这些丧葬仪式却被描绘为低俗肤浅。

此间还有一些人不断宣称当前丧事礼俗须要参照或恢复「古礼」、「传统仪式」等等来加以改革。这也是没有意义的举动，而可能只是强迫丧葬礼俗符合中产阶级的美学观感，因为对现代人而言这些旧日宗教的、传统的或古礼究竟能有什么象征的、心

理的、社会的意义与功能，并没有被讲清楚；此举究竟能否满足或竟是异化远离（*estrangle*）丧家的需要也很难说⁵。

例如职业的哭丧者在某些人眼里似乎是不恰当的（杨凤惠〈陋习待改善、真诚的怀思才重要〉），但是哭丧向来是「古礼」的一部份——虽然自古就有对职业哭丧的批评（cf. *Ariès* 〈中古〉256），但是若没有分析职业哭丧在仪式中的功能就骤下直觉的判断，恐怕才是不恰当的。例如在一篇嚎丧的访问中，一个做了47年吹唢呐的职业嚎丧老人提到嚎丧的曲调「都是前人经过千锤百练，一代代传下来的，哪高、哪低、哪哑、哪扬、哪该干嚎、哪该湿嚎，哪该全身哆嗦出不来声，都很讲究。一般的死者亲属，一见尸体就控制不住，大放悲声，没几下就坚持不了，痛极攻心，还会昏迷、休克。而我们一入情绪，就收放自如，想嚎多久就嚎多久」。访问者问：「你们这不是喧宾夺主了吗？哪有假孝子压倒真孝子的？」这个名叫李长庚的嚎丧者说：「唢呐也罢，丧调也罢，都是调动情绪，造气氛的。人与人之间的喜怒哀乐就像传染病一样，很快就蔓延开了。当然，孝男孝女是主角，但他们经常是一动真情就软下去了，往往到后来主角都退场了，配角好像才刚刚入戏，说白了，坚持到最后的都是假孝子」⁶。这里的说法不但显示传统的哭丧有维持丧礼秩序与情绪气氛的重要功能，还针对了「为何丧礼需要假孝子假孝女这种作假的哭嚎情感？」提出尖锐的辩驳——能像哭丧者从头坚持到底的其实都是假孝子假孝女，因为用真情感的哭丧者无法坚持那么久，也因此无法维持整个丧礼的秩序与情绪。

此外，虽然时常听到对现代葬礼的批评，但是对传统死亡仪

⁵ *Seale*指出，一些要唤起「死亡意识」或要回复社会共同体式的葬礼，可能是因为人们对死亡较不悲伤的罪恶感投射，而人之所以对现代死亡较不悲伤，乃因为预期悲伤，死前便已居丧（201）。

⁶ 访问者还问：「您自己的亲人又没去世，怎么嚎得起来？」李长庚则说：「这是一种职业，就像演电影，演着演着就入戏了。电影有台词，嚎丧也有曲调。我刚学吹鼓手才12岁，唢呐调和嚎丧调，师傅都逼着反复练习，有了基本功，临场发挥才会惊天动地，样子做得比孝子还真。」这种说法也间接显示「情感劳动」或「亲密的商品化」其实和「正常人性」的情感或亲密，并没有本质的区别，都是建基于自我的表演呈现。

式的批评也一直存在，过去曾有「移风易俗」或「避免迷信落后铺张浪费」的「丧礼现代化」，这显然是社会整体现代化所带来的影响。当然，旧日宗教或传统葬礼仪式意义已逝，新的现代仪式的意义尚未建立，确实是个问题（cf. Elias, *Loneliness* 28）。

某些学者在媒体上表示由于殡葬业者只是各凭经验来处理死亡，缺乏专业（有学术训练的）人员的协助，以致于台湾的丧葬祭祀与礼俗混乱；或更简单的说，学界认为由于殡葬业良莠不齐，所以台湾目前（2005年）的丧葬礼俗杂乱无章（〈殡葬管理大学开班 42人结业〉）。这种「杂乱无章」的价值判断固然可能是出于阶级的偏见，不过也可能是因为葬礼日趋多样世俗而甚至展现出许多独特之处（*idiosyncratic*）；这个现象的出现或许是死亡私人化、非社会性的可能后果，因为死亡私人化之后，有时殡葬业者或丧家在一定条件下会对原有仪式加以个体独特性的加工改造，以符合主观需要或和客观条件妥协。这是否和众多殡葬业仍被边缘下层主宰或仍以「前现代」方式经营等等社会条件相关？总之，本文在此只是提出一些推测与猜想，尚须实际研究才能断定礼俗是否真的混乱、以及为何混乱，还有，近年来一些新式殡葬业的企业化经营与促销（如甚为流行的「生前契约」）是否正在改变上述趋势等等。

笔者所谓的「**现代死亡的私人化**」其实也是现代死亡与传统死亡的另一组重要区别，亦即，死亡在现代不再具有社群意义、宗教一宇宙意义，而是私人事件；因此丧葬不再是公共的社群的事件，不必再借此维系社群的延续与凝聚；死亡的仪式被简化；哀悼时间缩短；死亡也被隐藏。这个现象当然是和死亡的隔离息息相关的。不过死亡的隐藏或隔离现象在各个社会有方式、程度与历史时间阶段的区别，例如Ariès便指出美国就和欧洲不同，而西方直到1930年代左右才开始极端的隐藏死亡现象（*Western* 85）；在Ariès的另一本1970年代末期的*The Hour of Death*书中也提到：死亡虽然自古就是社群与公共的事件，而且在天主教的西方仍是如此，不过工业化、都市化的先进西方则非如此（*Hour*

18-19, 560)。不过总的来说，死亡在现代过程被排除或隐藏，不是全面或绝对的。

Philip A. Mellor and Chris Shilling对于西方的「现代死亡的私人化」则沿袭Ariès而提出包含历史因素的解释，亦即，新教（中文俗称基督教）首先将死亡个体化，摆脱集体社群的意义，而且因为反对旧教（俗称天主教）的繁复宗教礼仪而趋向抽象化的去神圣化，这是韦伯所谓的「除魅」，虽然新教并未像现代一样隔离死亡，但是随着宗教在现代的式微，死亡也终于失去宗教意义、不再神圣；这样一来，似乎也没有将死亡在公共空间展示的的必要，因而现代死亡逐渐私人化、隐藏或被隔离（Mellor and Shilling 415-416）。很明显的，西方现代死亡此一发展的关键在于，死亡由社群转为私人，由神圣转为世俗（或可再加上：由宗教影响转为医学与国家的影响——下详），不过，西方以外的其他文化，如目前台湾，既然没有新教此一历史变化的因素，那么何以在当代台湾也似乎有死亡私人化与隐藏隔离的现象？还是说，此一观察并不完全正确？

台湾，至少在乡镇（甚至南部的都市），公开仪式的死亡仍有一些可见度而非全然隐藏，例如当事人多半在大限之前返家而非在医院去世，死者并且在家中停尸多日才举行葬礼，丧事则迳行占用马路车道，或出殡游街，这是否为某种公共性、社区性的表现？此外，由于丧葬对某些家族而言也是一种炫耀性消费的形式，故而在目前世俗化的仪式中我们可以观察到许多阶级嫉妒心理。是否因为这种炫耀，需要被公众看见，有时便有死亡公共化的现象？这些问题未来尚须多面向地考察。

现代多样化的丧葬仪式或许安详、或许热闹，但是临终者却是十分寂寞的，这是Elias在*The Loneliness of the Dying*一书中所指出的现代死亡的另一个特色。「从来也没有像今日社会的人死得如此无声无息与干净卫生，且处于如此孤独的社会条件中」（85）。**死亡的孤寂**在今日女人寿命长过男人的状态下还是一个性别现象。这个寂寞来自社会生活对死亡的排斥，特别是不让儿

童接触死亡。Elias还提到人们之所以不愿意触摸或接近临终者，乃是因为那会提醒他们想到自己的死亡。此外，人们也不知道要和临终者说什么话才是⁷，常感到尴尬，因此临终者在还活着的时候就已经被遗弃了（*Loneliness* 23-24）。死亡被排斥在公共生活之外，使得临终者在失去生物生命前便失去了社会生命。

Elias所说的死亡被公共所排斥，指着就是我之前所描述的隔离与隐藏死亡的现象，但是Elias对此现象提供了另一个解释，也就是他著名的「文明化过程」理论。Elias在*The Loneliness of the Dying*中认为文明化过程乃是现代死亡背后的动力；在文明化过程中——也就是压抑人类的兽性、控制情感的过程——死亡与垂死（连同排泄、性、身体等自然的生理功能）因为直接和兽性相关连，而被推移到社会生活的幕后，如果一旦触及就会产生强烈的尴尬或羞耻感，同时死亡也变成一种不可以明说的禁忌；对死人肃穆的态度其实是与死亡保持距离。在较文明化的现代社会中，人们对垂死者的强烈气味与垂死者所代表的暴力都感到厌恶。同时文明化过程也要求自制、不许表达太强烈的情感，若对（垂）死者表现过于强烈的哀伤，也会被视为有失控或精神病态的危险⁸。总之，死亡就是被文明化过程压抑的众多事物之一（Elias, *Loneliness* 11-12, 27, 31-32, 89）。

Elias觉得有四个特殊的面向影响了现代死亡，第一、预期寿命的长短，以及发生意外的可能性或比例；这会影响人的死亡意识。第二、死亡被当作一个自然过程的最后阶段，换句话说，由于知道与认识到死亡不是神秘超自然的，而是自然的、必然的，反而可以让现代人较不焦虑，反而能在一定限制内掌控生死，例如努力延长生命。第三、文明化过程中的内部绥靖（即国家垄断暴力），提供了现代人的一种身体的安全感，这和过去处于充满械斗冲突社会中经常预期死亡的人格结构不同。第四、社会不断

7 Bauman在诠释Elias「对垂死者无话可说、用字范围狭窄」时，认为我们的语言基本上是「存活的语言」（the language of survival），对死人没有用（Bauman 8）。

8 史学家Ariès也有类似的观察（*Western* 89-90）。

地朝向高度的个人化趋势；个体因而形成独立（孤立）于外在世界的内在世界的自我意象，这是个封闭个人（*homo clausus*）的自我意象。从存在主义到荒谬剧场都表现出那种孤绝个人无法发现生命意义，只是单独地迈向死亡的情绪。Elias甚至将许多哲学的主／客，内／外，自我／世界等二元分割也联系到这个*homo clausus*的自我意象，同时也是文明化过程的一个阶段——在这个阶段，人与人之间彼此有道无形的墙，阻挡了人们的感情与冲动，也因此分隔了人与人（*Loneliness* 45-58）。（我们只能用情感来阻隔情感，故而我们用尴尬与羞耻来阻隔人们之间的其他可能情感；阻隔也同时就是防卫，故而尴尬与羞耻也保护着文明的自我）。

因此，人会在这种个人化社会中感到孤立与寂寞，垂死者也不例外，事实上，正因为垂死，所以格外感到孤独。

「人们孤独的死去」，这是颇多人对死亡的认识。但是Elias则将垂死者的孤独归诸于现代社会文明化过程的后果，他不认为「人们孤独的死去」是像某些存在主义者所描述的那样是人类永恒与普世的情感或死亡意象，因为在其他社会，死亡未必如此孤独。现代社会的死亡之所以如此孤独，乃是因为生者就很孤独；这是个人化社会成熟的结果。当代个人死亡的意象（孤独），其实是密切联系到一个人自我的形象（完全自主的、独立于他人的）、自我的生活的形象（不依靠他人或与他人分割的个人中心的）、以及其人生的经历（全然自利的、非社群的）。怎么活就怎么死，怎么渡过人生、就怎么渡过人生的最后阶段。活的没有意义（不对他人有意义、没有贡献），那么当然死的也就没有意义（Elias, *Loneliness* 58-66）。

总之，Elias对于「人们孤独的死去」采取了一个非本质主义的看法，他不将此死亡意象归诸于死亡的本质，而是认定为特定社会形态的结果。但是他也认为现在我们对死亡的态度，不是不可以改变，但是也不是意外形成的，因为其背后有现代社会的一种动力（对Elias而言，这动力即是文明化过程）。故而这不是像

天真的宗教人士、伦理学家或人道主义者所想像的那样，呼吁或批评「孤独死亡」的处境，或给予肤浅的建议方案，就能解决孤独死亡的问题，而必须面对其背后的社会现代动力。

Elias的思想还包括了「非正式化」，也就是文明化过程的某种形式上的「倒退」⁹，也就是规矩松绑、礼仪外表不再拘谨严格的现象。这造成许多原本是禁忌的、可能引发尴尬羞耻的语言与身体功能，出现于公共生活中。在晚近，死亡也有非正式化的倾向（Elias, *Loneliness* 20, 84），这包括了死亡禁忌的松绑¹⁰，例如死亡（或相关事物）重返在公共生活中；稍后，我还会进一步分析这个中引发的问题。

Elias的死亡理论是从对着名史学家Ariès的批评开始。Elias认为中世纪与现代死亡最大的差异不是像Ariès所说过去的人很平静地接受死亡，而是「中世纪更公开与频繁地谈死亡与垂死」（Elias, *Loneliness* 14），易言之，现代死亡是被隐藏的——当然，Ariès也同意当代死亡是被隐藏的，他与Elias的不同处在于：Ariès认为西方个人主义在12世纪即已经出现，死亡的个人主义成份则来自宗教审判对个人罪业的自我承受，由此形成「只属于自己的死亡」（one's own death），也就是死亡只有自己承受；但是中世纪人们并未恐惧，仍然熟习死亡而且驯服死亡（*Western* 55, 58）¹¹。熟习死亡的意思就是接受自然的秩序，人与自然仍然十

9 非正式化（informalization）和文明化过程的真正倒退（decivilizing）在概念上当然是有别的，不应该混为一谈；但是如何在实际的社会分析中区分这两种趋势则是Elias研究尚未解决的问题。

10 2003年尾在台北（华纳）威秀影城旁边的楼房外墙，出现巨大的「做你对手的死神」广告字眼，这是向年轻人推销NIKE球鞋的广告。由于「死神」不是华人文化的产物，也由于该广告出现在充满西方现代想像与符码的环境中，因此能在公共场所出现如此「刺眼」与巨大的「死」字。不过不论如何，这仍然可说是「非正式化」的现象。由于死亡作为禁忌（正如性作为禁忌）是有「卖点」的、或带可以来刺激或爱憎情感，因此在消费主义下，死亡有时会以各种形式或联想暗示出现在广告、媒体、表演、书写文案或耸动图像中，这也是死亡重返公共的因素与迹象。

11 Ariès认为死亡在中世纪是被「驯服的」，对于死亡的态度是觉得熟习与靠近，不会引发恐惧或敬畏，这 and 现代对于死亡的害怕以致于不敢言死的态度大大不同（*Western* 13）；因而中世纪是活人与死人的共存，例如死者葬在作为公共空间的教堂广场（*Western* 14-22）；此外，过去墓地也被当作庇护所，有安葬死人以外的功能，并不因为是死人之地而非公共之地（*Western* 23）。后来有

分接近，人接受自然所安排的人类命运，既不须逃避也不必荣耀死亡（*Western* 27-28）。Elias不接受这样的历史描述，乃是因为Elias的中世纪人是暴烈、情绪化、狂野的，不太可能平静地接受死亡。但是两者在现代死亡隐藏的看法上无甚差异，这符合了本文提出的现代与传统死亡不同的论旨。

Ariès对「现代死亡成为禁忌而被隐藏或禁制」所提出的解释是：「对幸福快乐的需要——我们有道德义务与社会责任去对集体幸福做出贡献，必须避免任何造成悲伤或无聊的因素，即使在无望的深渊中时也必须表现出一直快乐的样子。若我们显露出一点悲哀的迹象，我们就犯了反快乐的罪过，威胁了幸福，那么社会就有危险丧失其存在的合理性」（*Western* 93-94）。Ariès认为「为了社会的缘故，快乐生活不能让死亡所干扰」是现代性所特有的新情感（*Western* 87）¹²。Ariès虽然未多做解释，但是他的意思应该是：现代社会的合理性是建立在现代化可提供幸福快乐的生活；享乐主义既是现代生活的方式也是其合理化基础。故而死亡逐渐地在现代生活中成为禁制的事物。

然而只要是禁制的事物，就有逾越（*transgression*）。死亡的禁制带来了死亡的逾越，死亡禁制所带来的痛苦或压迫，也引发了反抗（等下我们就可以看到一些反抗的形式）。此外，由于死亡与性都是被禁制的（虽然死亡的禁制逐渐取代了性的禁制，性的禁制一直在松绑中），故而死亡与性出现了某种混合，这

些保健改革者要求把墓地从教堂和城市移出（例如Ariès, *Hour* 483-494），这便是现代社会象征性的驱逐死亡的开始。不过，一直也有人希望能将墓地变得像公园一般之处，有时特殊的墓园景观会吸引观光客，不过在墓地似乎难以欢乐气氛取代肃穆气氛，这还是反映了人们对死亡的特殊态度（cf. Elias, *Loneliness* 30-32; Mims 165; Ariès, *Hour* 509, 517）。

12 在这篇文章中我借重Ariès的*Western Attitudes Toward Death*一书多于*The Hour of Our Death*。后者可说是一部皇皇历史巨着，史料的来源也很多样（例如包括文学小说、图画艺术等等），本身值得另一篇专文来详述，不过此书细节支线过多，对本文主题不如前书来得有用贴切，所以我在主线的叙述上采用前书较多。这两本书对于12世纪前后、文艺复兴前后（15世纪前后）、17-18世纪、以致于19世纪西方对于死亡态度的转变都有叙述，不过后书（*Hour*）比前书（*Western*）提供了更多细节。不过由于本文偏重死亡与现代性的关系，所以我只是偏重最具现代死亡特色（或如Ariès所说「表征了现代性所特有的新情感」）的19世纪的发展，而省略之前一些重要的转折与文化变迁。

解释了某种颠覆现有秩序或权威的「死亡色情」的出现（Ariès, *Western* 56-57, 93, 105）。

最后必须提到的是，傅柯对于死亡在现代被逃避的现象所作的诠释。在*The History of Sexuality*中，傅柯也指出了死亡仪式的衰退，以及死亡被现代人小心地回避的现象（138），但是傅柯将这些现象归诸于现代权力对于生命的管理。傅柯说，过去掌握生杀大权的王权是取人性命或饶人性命，但是现代权力则是育成生命或不准人死（138），这是因为权力发现了生命与身体的有用性，在人口管控与身体规训两方面，权力得以主宰与利用生命与身体（cf. 139）。同时也是因为现代权力以控管生命生活，而非（如古代王权）以死威胁其子民，才使得权力得以管理利用身体（143）。不过这样的讲法其实意味着死亡在现代绝不是全然私人化的，因为国家与医疗权力必然会介入，死亡证明（诊断书）就是最具体的例证；虽然死亡诊断并无准确的保证也不是任何医生的学校训练专长（Seale 79），它主要显示了「死必有（病）因」，但是很显然它象征医疗权力对死亡的控制以符合国家法律的仪式¹³。国家权力则还会在诸如墓地规划、丧葬业管理、国丧与集体死难纪念等方面介入，并影响了死亡文化。故而相对于过去死亡的社群性格，现代死亡是私人化的，但是在国家与医疗机构的介入方面，死亡则不是私人化的，或者说，现代死亡的私人化过程背后其实还有国家与医疗介入的因素。

二、现代临终者的权利、安宁疗护

垂死者或临终主体是和死亡本身一样被隔离、禁制或隐藏的，我们看到临终主体的孤独与被孤立，以及带给居丧者难言的痛苦，再加上其他因素（下详）从而引发了临终主体的权利问题。这就是本节所要讨论的主题。而我要显示为何这是现代死亡

¹³ 杨念群研究民初北京西方卫生系统与警察对死亡的介入，提供了重要的历史转换说明。此外，必须承认的是，本文较缺乏从傅柯的governmentality（治理术）所发展出来的视野。

特有的政治问题。

我所谓的现代临终者和传统的垂死者不同，造成两者不同的最大因素则是来自现代医学的进步，因而产生了现代临终者主体。以下让我详细讨论之。

首先，所谓现代医学的进步，可以追索到一个认识论的断裂或转移，这个断裂或转移造成了解剖死人的临床医学的诞生；Foucault指出其中的一个关键就是将死亡、生命、疾病三者看作一体，而相信死亡能够帮助我们认清生命与疾病的真相（*Birth of the Clinic*, 140-146, 155）。亦即，透过死尸的病理解剖来认识个别活人的疾病历程；因此现代临床医学对死亡的设想也包含着人的个别性这个观念（Osborne 37），这不但是个人主义的强化，更是「个别性」（individuality）成为权力目标的表现。不论如何，死亡在现代被视为「死必有因」，此因可以归诸于个体的疾病历程；死亡可说被「病因化」了。

其次，在所谓「医学进步」与现代死亡的关系之间，还有Foucault在*The History of Sexuality*中所说的「生命政治」（biopolitics），也就是以刺激生育率、人口健康和寿命的增长等技术来管理人口。虽然国家行政与组织化的作为才是生命政治中最主要的因素，但是医学进步也提供了必要手段。在国家各类生命政治手段下（如公共卫生），死亡与疾病不再是命定的，而是可以透过人为（国家）的整体干预而提升国民健康、降低某些疾病的死亡率、延长人民的生命，等等。这意味着「国家（公共卫生）—医疗体系」对现代生死有更多的管制或涉入（正如我在上一节结尾处所述）；例如，现代死亡经验通常免不了医院的经验，或死亡会制度化地经过死因的官方分类与程序、开具死亡证明等等。易言之，死亡在现代透过国家的协助而被医疗化了，这是整个社会在医疗的专业支配与国家生命政治下形成的医疗化的一部份。

以上两点提到现代死亡有病因化、医疗化的趋势，那么现代死亡究竟是否「自然」？之前提到Elias认为现代死亡观乃是

「死亡是个自然生物过程」，这是对于死亡与疾病有科学认识与知识的结果；当人类掌握自然律或生理生物知识后，就排除死亡的超自然原因。所以在这个意义上，我们说现代死亡被当作「自然的」（而非超自然神秘的）。但是从另一个角度来看，由于「现代医学的进步」，死亡可以被人为的延迟，故而死亡可以说「不再是自然的」，而且现代的国家法律警察与医疗机构都假定「**死必有因**」，**死亡被假设基本上是不自然的**——人死如果不是病死就是死于非命，需要医疗人员的检查与认定。「自然死亡」不再是普遍的，而是稀罕的。大部人死于医疗机构内，死于某种疾病（不能被医学所挽救）。疾病或死亡不是自然的，因为疾病与死亡的轨迹乃是人力与控制的轨迹，是不接受「疾病与死亡都是自然的」的科学的失败结果。

也因为同一个原因，像Bryan S. Turner这样的学者都把**衰老、垂死与死亡相提并论**——过去医学专业和某种保守道德论述（意在维持年龄阶层秩序）均把老年当作一个自然的过程，而非疾病。但是Turner便做了老年与疾病的有趣比较，而且显示如果衰老不被视为「自然的」，那么其实有助于老年人获得医疗资源，也有助于老年的社会地位和政治重要性（124）。因此，如果老年被纳入疾病的模式——将老化（衰老）与死亡都视为疾病，可以被治愈（这确实是近年来新兴的说法）——那么「老年医疗化」未必有一般「医疗化」的恶果。当然，除了医疗化外，消费文化与社会运动也不把老年当作「自然」，对老年人而言，也应该是一种进步的趋势。

另一方面，老年与垂死的医疗化，可能也有「**常态化**」（normalization）的权力效果，就是从医疗体制的观点来区分常态与偏差的老年生活方式、来界定垂死的正常轨迹。医疗机构的常态化也常常是例行化（循常routine）的产物，亦即，医疗机构会建立死亡（大量的死亡病人）的例行方式，这些建构化的死亡过程中的规范与作为都是为了管理垂死者，维系社会秩序等目的，也因而移除死亡所带来的不确定性与焦虑（Turner 125）。

总之，所谓的「医学进步」可以找到死亡或疾病的原因，以及对这个原因的病理进程的建构，都使得人们逐步可以预期死亡，这也使得现代临终主体浮现而且呈显出多样的面貌。但是医学进步也使得死亡被医疗化，进而产生像常态化这种权力问题（常态化同时发明了偏差与正常，也同时规训两者）。

如果说因为现代医学使人可以预期死亡而产生现代的临终主体，那么这是否意味着由于前现代没有医学来预期死亡，所以没有临终主体（垂死或将死者）？Ariès显示并非如此：虽然古代医学并不发达，但是也存在着临终者，但是这些前现代的临终主体所具有的特色显然和现代的临终主体不同。首先，这些临终者是靠着预感、或是自然的征候、内心的坚信来预知自己死期将近（Ariès, *Western* 3-4; 〈中古〉240）。现代的临终者则通常是由医生告知将死的事实（但有时病人不会立刻接受此一事实）。

Ariès指出西方中古时期临终者的特色像：接受命运的临终者自己主导着死亡仪式过程，仪式则完全依循传统习俗，而且是公开的；临终者的卧病房间是任何人（包括儿童在内）可以自由进出的公共空间（到十八世纪时医生才开始抱怨临终者病床旁拥挤人群所带来的卫生问题）；此外，临终仪式没有太多情感激动，而是平静地接受死亡（*Western* 11-13; *Hour* 28, 108）。由于18世纪以后的家庭才主要是情感结合的单位，所以18世纪以后的临终者才比较信任家人会尊重遗愿来料理后事，而之前中世纪的临终者则因为怕家人不理睬其遗愿，故而不但主导临终仪式并且（借着宗教色彩的仪式）有公证性质的遗愿表达。但是现代以后的临终者因为和家人亲密关系不同¹⁴，所以临终告别不再充满宗教色彩或法律公证性质，只剩下分配财产的遗嘱才有法律行为的意义（*Western* 63-65）。如果现代临终者和传统临终者一样在家死

¹⁴ 过去妻子刚死就另娶的现象颇多，而且过去儿童夭折也常见，这可能影响过去的家庭亲密关系。虽然今日死者与家人更为亲密，故而会带给亲人更多的悲痛，但是家人反而不能尽情将悲痛表达出来（Ariès, *Western* 91）。在下面这句话中Ariès优美地道出现代死亡被隐藏禁制下的深沈创痛："A single person is missing for you, and the whole world is empty. But one no longer has the right to say so aloud." (*Western* 92)

去，而不选择医院，则通常是比较「不现代」的传统保留者(cf. *Western* 88)。

不论如何，现代医学进步仍然是使**现代临终与传统临终有别**的最重要因素。正如Ariès所指出的：现代医学使得原本可能很快就结束的死亡过程被延长，以致于死亡过程被分割成一系列细节的步骤，因此无法确切地判断真实死亡究竟是何时发生的；很多现代临终者可能在死前的很长一段时间都毫无知觉，因此不再像传统死亡是戏剧性的一个动作（*Western* 88-89）。传统社会的临终主体一旦自觉临终时，就开始了死亡的准备与仪式，这个等死的时间并不像现代的某些临终主体可能有月余或更长，后者外表上有些固然类似弥留者，或终日陷入昏迷，但有些可能看来年轻强健（不像病人）。因此，现代临终者的面貌较为多样，而不像传统社会的临终者的面貌倾向单一。

现代预期死亡的临终主体不但包括那些在加护病房的危险病人、无法活动的重病患者或植物人等等，还可以包括癌（绝）症病人、爱滋病患、渐冻人这些仍可能有不同程度的活动能力或参与社会生活的人。电影**Meet Joe Black**所显示的临终主体（由安东尼霍普金斯饰演）就是一个相当健康而非弥留状态的临终者（不符合所谓「病人角色」的形象），这反映了现代对临终者的某一种想像。

现代临终主体是多样的，所面临的问题也各不相同（cf. *Kastenbaum* 96-99）；但是其共同之处就是在预期的生物死亡发生之前，这些主体（正如死刑犯那样）基本上都面临了不同程度的「**社会死亡**」（social death），也就是以种种形式被排斥在社会生活之外¹⁵，易言之，否认他们的能动性、与公民资格和权利，这个一般生死学常论及的社会死亡观念，十分接近Goffman所说的（像严密看管的监狱犯人经历的）「**公民死亡**」（civil death）。临终者抗拒（社会）死亡的问题是「现代死亡的政治」的核心议题

¹⁵ 即使在医院里，医护人员对待临终者的态度也可能会不自觉地和一般人一样，只维持必要的接触。研究显示，医护人员在得知某人将死后，与其互动减少；护士到垂死者病房时（不自觉地）速度比较慢（*Kastenbaum* 91）。

之一。

或许有人认为现代临终者处于社会死亡的状态是「本该如此」的社会常态，其理由可能有数个。

第一、临终者身体没有能力参与社会生活，失去了能动性。我们的反驳：临终者的孤立处境还有很大一部份是源自现代对死亡的隔离或否认。与此类似的，老人与残障者的生理活动力不如他人，但是在鼓励老人与残障者参与社会生活的环境中，却可以看到老人与残障较多的公共参与。临终者的处境其实也是一样。

赞成临终者本该社会死亡的第二个原因是：一般的生物死亡者原本就是社会死亡者（偶而有例外情况），因为死者无法与他人互动、无法参与社会生活、无法扮演社会角色；这意味着死者无法交换或回报，因此他人通常也不会再投入各类资源给死者（也有例外情况）。由于在社会生活方面，临终者被他人认为十分接近死者，因此当他人以类似对待死者的态度对待临终者时，社会死亡便发生了。

我们的反驳是：人们往往因为对死亡的禁忌恐惧，使得死亡会传染或污染的想法也延伸到临终者，这使得临终者如同死者一般被看待。但是问题是：临终者和生物死亡者毕竟是不同的，许多临终者是可以进行（「正常的」）社会互动的，因此将社会死亡强加于临终者，乃是一种枉顾人权的歧视。

认为临终者的社会死亡是「理所当然」的第三个理由和第二个有些相似：一个突发的死亡往往会造成社会生活的某种不便或中断混乱，因为死者原本有着他人所依赖的社会功能，但却因为死亡而使这样的人际关系无法延续。现在既然我们已经知道某人将死，那么我们应该让此人退出社会生活，使其不再具有社会功能，以避免因为此人的死亡而造成依赖其功能者的不便或事务的中断混乱。故而以社会死亡来对待临终者，乃是「预防」其死亡的不得已措施。

上述这个「预防」论证的缺点是：社会功能或角色是多样的，有公共的或私人的，有影响重大的也有微不足道的，有无可

替换的也有随时可补救替代的，许多现代临终者会有相当一段时间能肩负至少局部或某类的社会功能，但却可能同样遭到歧视。由于即使健康者也可能对于社会功能突然不负责任，或者从事危险行为（作战、攀岩），可是并没有被其他人同样地采取「预防」措施，因而这对临终者是不公平的。更何况，参与社会生活与否应属当事人的权利，其他人应该信任当事人去衡量可能影响并自主决定参与程度与时间表。

第四个替临终者的社会死亡辩护的可能理由，可以陈述如下：如果让临终者继续参与社会生活，那么当临终者偏离正常互动、或从既定角色松动开来时，社会无法对之进行有效的制裁或惩罚，因而会影响社会秩序；换句话说，由于社会控制对临终者可能失效，因此隔离临终者、使之社会死亡，乃是维护社会秩序的必要手段。

我们的反驳：临终者毕竟不是犯罪者，不应像死刑犯那样被判与社会永久隔离，死刑犯是因为犯犯罪才遭到社会死亡，临终者则只是因为将死却遭到同样待遇，这不能说是公平的。更何况，临终者对于社会秩序的威胁只是一种想像与可能性而已。

除了社会死亡的公民权利问题外，临终主体还有着许多我们所熟习的死亡伦理问题（或医疗伦理问题），例如像安乐死问题、以麻醉剂来止痛的问题、医疗资源分配的问题、告知实情的的问题，死亡判准的问题等等。对于这些伦理问题，忽略死亡之社会建构的本质论取向常常采取一种非社会—非历史的讨论方式；例如，把应否告知实情的的问题归诸于「说谎是道德的吗？」这类永恒伦理问题。然而如果从**自折现代**的自我轨迹（the trajectory of self in reflexive modernity）来看¹⁶，自我愈来愈形成

16 就Giddens, Beck等人的学说而言，「自折现代」的最简单含意是：自折回应（reflexivity）乃是晚期高度发展的现代社会的重要构成因素。这是因为在晚期现代社会将面对由现代化本身发展所带来的各方面问题危机（如环境危机、经济问题等等），这些问题危机折损了现代化的成果，但是也带来对现代本身的反思；换言之，现代不再是面对传统，而是面对现代、面对自身；这种现代的自我面对意味着现代化不但是自陷危境、自我折损，也因为反身的（自我折射）、反思的或甚反省的，而有自我转折的可能。因此我将这样的一种现代性翻译为「自折现代」。

一个自折反应¹⁷的筹划或规划（Giddens），而这个**自我人生规划**是直接源自现代的基本动力，也就是现代世界的「理性化」（rationalization）——自我与人生的规划都是世界逐渐理性化的一部份。如果病人无法预知死亡，病人的人生规划就很难进行，临终者的亲友也很难相应地进行规划，故而在保持一个自折反应的与整合的自我前提下（这个自我是一切伦理行动的预设），医疗人员不但应该告知将死的实情，甚至在无法预知死亡的状态下都应该猜测可能的死亡时间。

以此来看，「告知实情」不应被视为一个脱离社会历史脉络的必然规范，而应该被视为一种实用指引，比较适用于处在自折现代文化下的主体（这种主体需要经常反思自我人生、自我抉择，是个人化的主体）。反过来说，一个不处在「个人主义化」（individualization）¹⁸ 社会状态下的主体就未必适合「告知实情」。Clive Seale也认为在非个人主义社会文化中，不让临终者知道自己将死（不告知实情），是因为不想让临终者孤单面对死亡，而由亲友共同分担死亡的苦楚（112）。此外，我认为正是由于自折现代文化下这种主体的特色，才使得医院也很乐意告知病人实情，因为如Seale所指出的，告知病人实情后，反而容易管理垂死者：借着将垂死者整合到安排死亡的规画中，医院可以维持循常秩序（102）。但是在稍早时期，隐瞒病情反而是医院维持循常秩序的方式（101）。

另一方面，对亲友的告知实情则视亲友的性格特质而有许多不同的考虑。正如Seale与很多生死学家所指出的：一般而言，

17 广泛地说，所谓自折回应（reflexivity），就是不断面对许多资讯知识与选择的回应与再回应，这可能涉及相当远虑或熟虑的反思，但是有时也可能是膝盖反射般的立即反应；这些反思或反应则又成为再度回应的对象。

18 这是Beck在*Risk Society*中所阐释的重要概念。个人主义化社会中的个人必须将自己设想为生活的中心，人们对于各种传统安排的依赖被许多现代的制度逐渐取代了，即使是对血缘家庭的依赖也在减少中。个人主义化的发展程度是随着现代化的发展而提高的：越来越多的人可以靠着一份薪水与社会福利而独自存活，生活半径随着流动性增加而扩展，个人面对着充沛的资讯与选择，并且可以透过选择来形塑自我与人生。自我人生可以被规划或理性化是现代的产物，因为在一切依循传统的前现代社会中并无此需要（also cf. Beck-Gernsheim 140）。

在无预警的情况下突然死亡，将使亲友难以接受，而且可能会有很尖锐或很长期的哀悼。相较之下，事先对亲友的告知与预期，将会使这些亲友较能接受死亡的事实，也可能使哀悼居丧期缩短（因为，哀悼居丧在死前已经开始逐渐分散进行，也有临终者的帮助哀悼和共同哀悼——自折现代下死者本人在对死亡过程的反思下，可以在死前就自我居丧与自我哀悼）。

事实上，死亡有时也会使得死者亲友（哀悼居丧者）经历某种「死亡」。这既是心理分析上意义的死亡——亦即，自我的某个部份随着死者逝去，然后在哀悼中逐渐收回曾经投注在死者的心理能量；同时也是社会意义的死亡——亦即，死者家属被视为和死者同死，受到死亡的污染，必须透过哀悼丧葬仪式等来重生。因此在设想临终主体时，我们固然以那些「真正」的临终者为主要对象，然而也可以将这些与临终者同时「社会死亡」的居丧者考虑进来。

由于自折现代临终主体的出现，以及这些主体遭到「社会死亡」的待遇，故而也开始出现**临终者权利的社会运动**。如果并不存在着「上帝的视角」来看待死亡与相关伦理问题，那么临终主体运动的位置的视角，可能是个比其他主体位置更符合社会正义的视角。像大卫·凯斯勒（David Kessler）的《临终者的权益》（*The Rights of the Dying*）便列出了一份这个运动的标准权利清单，例如：参与决策、决定切身治疗问题的权利，免受痛苦的权利，要求死亡（安乐死）的权利¹⁹，等等。这个权利清单的第一项「临终病人有权要求大众视他们为活生生的人，尊重他们的生命」，其实这些字眼表达的基本精神就是要求临终者不得被视为「社会死亡」的人，这包括了临终者不应被矮化或儿童化，不应把身体机能的丧失视为心智的丧失，不应否定病人的意见，不应忽略病人的需求等等。

¹⁹ 如果一个为痛楚所苦的人不被认可为「临终者」，那么此人将无法享有安乐死的权利。这种主动要求安乐死却遭拒的人可以说是「自我认同的临终者」，但是其临终者身分却不被他人（主要是医疗体制或家人）所认同。很明显的，自我认同的临终者的安乐死权利也是一个政治问题。

在凯斯勒的权利清单中还包括了「儿童有权参与死亡的过程」。我认为这个权利相似地呼应了「儿童性启蒙」(Freud)的性解放要求,以及进步的性教育运动中对儿童进行全面性教育的要求。我们知道,「现代」过程使死亡、性与儿童被排除在公共领域之外,而儿童即使在私领域中也排除在有关死亡与性的知识和过程之外(这个排除也同时建构了童年)。因此,儿童的性启蒙与死亡启蒙,既是对童年的反建构,也是使儿童重返公共领域的一种权利争取。

凯斯勒在书中所描述的「临终者」看来比我设想的稍微狭窄,但却符合一般对「临终」的设想,比如说,这是个可能无法享受性生活的临终者,同时也已经无法参与社会生活(或者说其唯一的社会生活便是与身边人的互动);而我所设想的「临终者」则是那些被预期死亡的人,其中的一些幸运者甚至仍然有能力在一段时间内参与公共的社会生活——如果其参与权利不被歧视或剥夺的话(如爱滋带原或患者²⁰)。同时,我们也不要忘了,一些「居丧者」也同时可能被死亡的社会机制——在病人死前和死后——剥夺了社会(公民)生命。

不论如何定义,临终者的社会生命受到威胁或剥夺,是和老年痴呆、不良于行(特别是老年残障)、为疼痛所苦者等等相类似的。一般而言,临终者和老人在这方面有相同的政治问题,他们都面临了社会死亡先于生物死亡的处境,也就是被不同程度地被排斥在公共生活之外。

临终者运动的重点既然是尊重临终者(以及哀悼者)的社会生命,视临终者为仍然具有权利的公民,那么这个自主性的要求,和多数临终者如今处于被医疗化之状态下,是根本矛盾的;毕竟,取得社会生活完整权利的目的,是较难在作为规训机构的医疗机构内达成的。更被许多人忽略的是, **医疗化同时也贬抑了**

²⁰ 前几句提到临终者的性生活,临终者有无性权利这个问题在爱滋患者身上特别尖锐(2017年注:此文写作时,爱滋尚未被视为慢性病,而被视为绝症,因此在本文中常与死亡或临终连结。当然,目前将爱滋健康化的趋势,却也是流行的健康文化产物)。

哀悼者（即病人亲友）的权利；也就是说，和临终者同处于医疗／规训机构权力与空间之下的哀悼者往往同时被矮化，因而也恶化或延长哀悼者社会死亡的状态。我相信这是安宁疗护（*hospice palliative care*）或居家临终安养（结合社区医疗资源）出现的一个主要原因。

原本在正式医疗／规训机构里，不但在治疗候诊等方面，而且从进食、着装到日常生活细节，均有一套维持常态、维持惯常例行公式化做法，以维持某种秩序。然而此一「秩序」却常常包含某种混乱²¹，即以台湾医院中的住院病患而言，各种长驱直入、毫无隐私的活动，如护士检视病情或用药、清洁工整理房间、医师巡房、伙食房送膳食、义工慰问等等，都未必是使人感觉安宁的，而且也会打破中断临终者与居丧者（临终者未死以前，其亲友已经成为本文所谓的「哀悼居丧者」）原有的日常例行习惯生活方式。而医院中许多的「规训」措施不但只是方便行政管理的需要，也包含了方便医学从中撷取「知识」（Foucault的知识／权力论旨）。

另一方面，安宁疗护的这种实践，源自对「医疗化」的批判，这包括了对现有医病关系的反省、以及由病人与家属参与医疗的「病人中心」（*patient-centered*）的理念；以全人观点来看待病人，认为家属也需要照顾；由控制症状转为控制痛苦与减缓痛苦；认为非医疗专业（如宗教义工、社工等）也可以提供温情的照顾；自然死或居家死、另类医疗等等。故而，相对于一般医疗的规训机构，有些安宁疗护可以很进步地不坚持某些医疗规定程序与规训，放手让临终者自决许多切身事务。安宁疗护可说是某些机构所建构的临界空间（*liminal space*）（Seale 119），但却有着反建制、反阶层的性格。

虽然安宁疗护已经是临终者目前最佳的选择之一，也是很多地区尚未能实现和建设完成的理想，并且也由许多关怀临终者的

²¹ 西方国家／第三世界国家、城／乡、不同阶级社区的医院在建构医院的秩序能力上都有差异，反映了医院「现代化」的程度。

人士奉献心力与时间而促成，但是从本文提问的角度，显然还必须追问一些更苛求的问题。以下是几个初步问题：

首先，「安宁疗护」的出现可能被视为「现代／落后」程度的指标之一，第三世界国家在建立起自身的安宁疗护体系时，会有什么样不同于西方的形貌，是个值得观察比较的地方（此处并不假设西方的安宁疗护是典范，但是西方却是许多第三世界安宁疗护模仿取经的对象）。不过安宁疗护既然是「野蛮无人性／文明有尊严」的死亡的分野，而「文明现代」就会有新的情感要求——不论是照顾者的情感劳动（emotional labor）或者是临终与居丧者的情绪管理（emotional management）——这些都不是放任自为的（有的照顾者还有宣教目的）。这些情感要求，在安宁疗护所注重的「社会—心理」（而非身体生理）面向上会造成什么效应，还需要仔细观察。

不过更重要的是，许多地区（特别是在第三世界）的安宁疗护基本上是从原来的医疗机构分身衍生，故而是否能免于原来医疗机构的规训性格？这是个问题。Seale则认为由于安宁疗护机构的愈趋建制化、例行化（循常）、理性化，科层（官僚）制的危险也开始存在于安宁疗护中（115-117）。

沿着上述质问的相同理路，还可以进一步对安宁疗护提出Foucault式的警诫：在现代医疗系统无法延长社会生命的状况下，安宁疗护以及其他许多抵抗死亡的实践，补救了医疗化之不足，延迟了临终者的社会死亡，并恢复了哀悼居丧者的社会生命；这之中涉及了（例如）以心理分析技术来恢复生命的常态秩序，提升生命的积极性与有用性，协助居丧者迅速地回到原有工作岗位与消费结构中等等。而环绕着死亡相关的这些心理论述或集体治疗，无论是「病人中心」、「临终关怀」、「提升死亡意识」、「悲伤辅导」等，也企图建立起一个常态化的临终者与居丧者的心理进展（例如，「正常人」会经历震惊、否认、愤怒、哀伤、麻木、沮丧到接受与调整的阶段，像Kübler-Ross五阶段论这类说法）。这种常态化技术存在着和「死亡的麦当劳化」合流的危

险²²。

在这种临终主体和安宁疗护的死亡文化建构中，**主动安乐死**（active euthanasia）似乎扮演了一个否定的角色：不但对医疗体制说不（不必再加以治疗了），也对安宁疗护说不（不必再加以照顾了）——也就是否定这些机构背后的权力（当然，安宁疗护基本上不反对或甚至赞成消极或被动安乐死，而个别安宁机构则可能对主动安乐死有着不同的处理原则）。Seale注意到安乐死（结束生物生命）和安宁疗护所代表的延长社会生命有个共通点，就是使社会死亡吻合生物死亡，使两者差不多同时发生（184）。这个事实给予了安乐死一个暧昧的性格，亦即，安乐死就像自杀一样是斩断社会凝聚或连带（social bond），但是它也可以被解释为保存了社会连带（Seale 190），因为安乐死刻意地使垂死者直到生物死亡时才失去其社会生命。从上面的讨论来看，安乐死有其价值。

回到临终者权利或安宁疗护论述的一个中心问题，就是对于临终者有尊严的对待，亦即，保持某种在社会生活中例行的、人与人的互动方式——这是社会生命的基本形式，而临终者有权保有这样的社会生命，继续其社会生活。

然而临终者这样的要求（即使在安宁疗护或居家善终的非医疗化情况下）在现代面临了很大的困难。我在另一篇论及「（性骚扰的）现代性」的文章中曾指出：现代公民参与社会生活的一个先在条件就是他／她必须能够与他人「文明的」相处，而且能够控制脸部表情与身体肌肉动作、神情举止自然、合宜的日常对谈等等（甯应斌〈「骚扰侵害」的现代性与公民政治〉240；also cf. Giddens 56-8），这些可以简化为「文明举止」与「自我监督」这两个要求（在晚期现代，这两个要求的内容可能还需要加上「情绪管理」、「外表仪容的修饰美感」），这些要求乃是 Norbert Elias和Erving Goffman 在各自的理论脉络中所提出的，但

²² 从傅柯式观点来批判「病人中心」或Kübler-Ross阶段论的说法不少，可参考 Seale 97, 107。

是挪用在目前的讨论中则恰好可以凸显出：「现代」为参与公共生活与市民资格预设了什么样的限制，而这些限制是在一定的历史条件下产生的：也就是当大量流动的、不同阶层的人、陌生的人开始共处於同一个空间中这样的历史时刻，此时文明举止与自我监督乃是市民参与公共生活、同处公共空间的必要限制²³。

很明显的，许多临终者在一定阶段已经无法满足「文明举止」与「自我监督」这样的要求：像排泄、裸露、进食、放屁、吐痰等等身体需要（natural functions）都已无法符合文明举止的要求，而身体的流血或脓、气味、不由自主的动作与痛苦表情等等，都使临终者无法进行自我监督或遵守对话规则；由此产生的羞耻与难堪的情感，以及无法整合和投射能动性的自我，均使他们很难去要求分享一种现代文明的社会公共生活与生命。

或许有人认为：临终者本身无能为力去呈现一个合宜的自我与身体，正是使得他们在规训机构中失去能动性、失去社会生活权利的原因。我认为这样的看法是「意识形态的」，因为它「自然化」（naturalized）了临终者的丧失社会生命——把丧失社会生命的责任推给临终者本身的身体失能状态。事实上，规训机构从病人与家属踏进机构的第一步便开始使之逐渐丧失公民资格，而病人的身体状况只不过加深了他们失去社会生命的困境而已。

为了避免上述的「自然化」，我们首先要思考的是：「现

²³ 这里涉及的问题可以一般化地归纳为：在面对面的社会交往时，现代人的自我身体呈现方式与前现代是否相同，例如是否现代人在肢体举止表情上有更多的自我控制。很明显的，像面对人讲话、而非背对人讲话，确实是跨文化与无分现代与否的。可是农民蹲坐的姿势或某种交谈时的身体距离却未必是普世或跨文化的。我认为文明化过程、现代组织的各类身体规训等影响了现代身体的呈现形式。但是Giddens对于Goffman的诠释与我此处看法不同，Giddens将Goffman关于身体呈现的说法视为跨文化，而非现代性的（Giddens 57）。不过我却认为Goffman所谈的许多身体呈现的形式确实是现代的、而非跨文化的。例如Goffman讲的civil inattention（礼貌地视而不见）其实也是文明化过程的一部份；Elias在*The Civilizing Process*曾提到在Erasmus书中讲到人们对外国人的好奇围观凝视，就是从现代眼光来看相当provincial（没见过世面的）、相当不礼貌（文明）的举止，而这正是和civil inattention相反的。故而上面提到的历史时刻：不同阶层的人、大量的陌生人——或甚外国人——的共同在场出现，正是这些理论家所描述的现代场景（也因为这个原因，Elias与Goffman应当被列入有关「现代性」的重要思想家之林）。

代」对市民参与社会生活的「文明举止」与「自我监督」要求，其背后的政治意义是什么？毕竟这些要求所排斥的，不只是临终者，还有「性病患者、放肆无度者、挥霍无度者、同性恋者、辱骂宗教者、炼金术士、自由放荡者」（傅柯，《古典时代疯狂史》139），以及游民、疯狂、贫病、妓女、儿童、畸形、残障等等，还加上私生子²⁴。这些排斥意味着：「公民或市民」总是成年理性的有产健全男性，因而在现代占据主宰位置，其他的至少必须先进入规训机构才能（或永远不能）参与社会生活。

那么，当一些被排斥的、被隐藏隔离的主体，透过社会运动与「非正式化」而再度返回社会公共生活时，并且松动「文明举止」与「自我监督」要求时，是否也会影响临终者的争取社会生命呢？是否也使得临终者在呈现自我身体时，不必恪守「文明举止」与「自我监督」的要求呢？我们将在下一节再细论这个问题。

三、应对死亡的现代方式、死亡与死尸的公共重返

在面对、应付、抗拒死亡方面（我将通称为「应对」死亡），现代人的求生表现与传统社会有相异之处。这是本文所提出的现代死亡的第三个特色。由于**原本在现代被隔离隐藏的死亡在晚期现代又有重返公共的迹象**，这也可以看作当代应对死亡的一种方式。

前面已经提到临终主体除了抗拒生物死亡外，还需要抗拒社会死亡。现代人采取了许多不同的方式去抗拒死亡、追求不朽，这些方式和现代社会的特质密切相关。例如处理遗产也是一种应对死亡的方式，不过由于财富或盈余的意义在资本主义发展的前与后有所不同，所以处理遗产的现代方式也不同于传统方式（Ariès，〈中古〉）。寻求安乐死也是一种现代人应对死亡的方式，但是安乐死问题的起源来自医疗科技以及想要消灭死亡的

²⁴ Elias曾指出私生子原本是公开但是后来则被迫进入隐私（Elias, *The Civilizing Process* 150）。

心理 (Humphry and Clement, 16-22)，这和临终者的「去死的权利」(right-to-die) 都是相当现代的现象。

Zygmunt Bauman在 "Survival as a Social Construct" 一文中，提出了杀「死」(killing death) 或抗拒死亡的各种存活策略与现象。他把「存活」当作一种社会关系，意味着「比别人活得久」。存活的竞争性关系(零和游戏)是和社会安排有关，而且存活也变成阶层分化的因素。从这个角度甚至也解释了家谱的重要性：因为家谱是某家族的长期存活记录，证明比别的家族存活得长久，因为别人无法追溯到很久远的祖先(27)。不过Bauman在这篇文章中比较有趣的部份是他所谓的「对不朽的后现代解构」，这部份显示了当代人应对与抗拒死亡的一些特色。

简单的说，Bauman所谓的「後现代的存活策略」就是指人们将现实生活变成一幕幕短暂即逝的段落，这样一来，人们就等于在日常生活中不断经历生死、不断预习演练着死亡；例如，我们还没来得及去真的享用买来的流行事物，就有更新更好的新款式样上市了，我们因此觉得自己的拥有已经落伍，希望能换掉它。一切都在迅速流动的死亡与新生中，没有东西是一「生」的(Nothing is 'for life' 一语双关)，都会「死」：一技之长、工作、行业、住处、婚姻伴侣，总是来了又走。然而比起常存的让人厌烦，短期过渡暂存似乎是最灿烂美丽的。更有甚者，人们所不断预习演练的朝生暮死事物又是那么无关紧要，没有什么影响深远的(29-30)。Bauman总结地说：「被解构的是不朽而不是死亡，但是解构的方式显示了永恒只是一系列的瞬息，时间只是无关紧要的连续剧，不朽只是必死的凡人的简单积累」(30)。易言之，不朽竟然只是死亡而已，所以不朽被解构为死亡，死亡则是每日都经历的无关紧要的无常事物。一言以蔽之，Bauman所谓后现代的应对或抗拒死亡的方式，就是每日生活中不断地活出死亡。

其他在现代社会中可以观察到的应对死亡方式，可以说是林林总总。有些部份是和传统社会类似的，例如透过宗教信仰、国

族狂热、传宗接代来追求不朽。但是现代社会也有其特殊而为传统所无之处。例如透过人寿保险来提防死亡（life insurance as death insurance），或者人生的终身规划、生前契约等等来安排后事（life plan as death plan）；这是现代社会的保险（actuarial）技术、论述与制度（源起可以追溯到国家生命政治）的普及化所衍生的应对死亡策略，是现代性「殖民未来」的表现。

上面提到的这种应对死亡的保险策略，可以说是面对死亡并且企图在活着的平日便分散死亡可能带来的不幸与风险。但是或也有人认为这种作为其实仍是无效的「否认死亡」，亦即，虚妄地否认死亡是必然的而且打不败的——易言之，现代人妄图用保险制度（征服未来）来应对死亡是徒然的。很多大谈「否认死亡」的人常认为现代人不认真面对死亡的不可避免性、逃避了存在的重要形上问题。这些大谈「否定死亡」的人对死亡通常持着本质论看法，他们认为死亡是「天命」，人类只能像顺民般地接受生命的有限性，对于「人定胜天、事在人为」的现代态度往往嗤之以鼻。他们对临终主体的否认死亡反应（即，听到自己将死的讯息后，否认这个讯息的真实性，不肯接受自己将死的事实），也是不以为然的，而且认为「否认死亡」应该是一个被当事人迅速克服的「阶段」。

不过就本文的立场而言，否认死亡也是应对死亡的一种方式。而且现代的否认死亡与前现代社会有不同之处；毕竟人寿保险，或者（由医疗知识所建构并由医生所告知的）现代临终主体的否认死亡，都不是前现代所可能具有的否认死亡面向。此外，临终者的否认死亡是否毫无好处或功能，也有不同的看法（cf. Kastenbaum 19-22, 106）。更有甚者，现代社会有许多和死亡相关的新现象，例如恐怖主义、犯罪暴力化社会、车祸等意外比率高社会、爱滋与癌症等无预警疾病比率高且罹患年龄降低等现象（以及连带的健康保险制度等），等等，如果只用化约的死亡本质论来看待，那么也无法提供细致的分析。

由于现代死亡的病因化，所以「自然死亡」似乎是不存在

的，因为死亡必有（病）因，无因的自然死亡是令人可疑的、无法解释的死亡。此外，由于人们对于死亡的疾病原因和健康养生的关连之认识，所以下面Bauman所描述的应对死亡方式变得颇为普遍：「死亡是暂时的事件，但是护卫健康，警戒健康的敌人则是一生的努力。死亡在生命的尽头来临，护卫健康则填满了整个生命。…要延迟死亡，就必须不要命来打败死亡」（20），他又说：「打败死亡是没有意义的，但是打败致死的原因则变成生命的意义——死亡不是在生命的尽头才来临，而是从一开始就不断监视我们」（7）。所以人不再追求宗教地不朽，而追求健康。这里的说法预设了现代死亡的病因化。

不过有人或许会质疑：传统社会的人虽然没有现代的卫生、营养或医学知识，也对死亡的疾病原因认识不多，但是某些人也会养生来抗死，因此和现代人似乎没有两样。我不拟直接反驳这样一种粗略的说法，但是我会下面指出**晚期现代人的养生健身如何具有自折现代的特殊性格**。

首先我们要认识：影响现代应对死亡的方式的最重要因素，莫过于社会的医疗化；死亡的病因化也只是死亡被医疗化的一部份。在社会的医疗化下，疾病的定义与医疗应用的范围都同时扩大了，这也造成了医药和养生知识以及对环境疾病的认识广泛散布，可是却由此产生了矛盾的现象和感觉，详述如下：

一方面，这些知识给予人管道去控制疾病、抵抗老化、健身、改变饮食习惯等，同时透过身体管理来对自己的身体产生正面的感觉，甚至一种「无敌」（invincible）不败或排除死亡意识的感觉。然而另一方面，在不懈地身体管理的背后，其推动的力量却是风险社会下的焦虑感。由于具备了上述现代知识，人们反而开始觉得危险无处不在以及医学的有限（无知者反而不会有这些认识）。人们警觉到像爱滋和各种风险疾病的存在——包括医院内的感染、像伊波拉或SARS（非典）这类特殊的病毒、早期已消失但又突然出现的传染病、对抗生素失效的传染病、不明原因的癌症、肿瘤与遗传疾病、留存在食品内的防腐剂与农药、环境污

染、化学毒物、辐射等等。在风险社会下，**个人身体不再是安身立命的磐石，不再是生死健康的确定指标**，因为对身体的「感觉很好」、「强健感」，完全和潜在的健康或死亡危机无关。知识带来了风险认知与随之而来的不确定感，不确定感需要更多的知识和身体管理。然而这些风险都是知识建构的，当然知识本身也存在着不确定。这些焦虑可能使得人们歇斯底里或者漠不关心的认命，也许，焦虑亦可造成公民的动员，这个情况和Ulrich Beck在*Risk Society*书中描述人们面对环境风险时几乎是一样的。这对反思自我（包含身体）的形成（the reflexive formation of self and body）有莫大的影响。

就Giddens的说法，在自折现代下，自我成为个人生命规划的中心，而且人生成为一个自折的、反思的计画或事业。那么死亡对于那些将身体作为人生规划中心的人是什么意思呢（Shilling认为对这种人而言，死亡来临时意味着整个身体规划的失败，因此是非常吓人的（192））？死亡可以被包括在自我与人生被当作自折的形成或创造（reflexive creation or formation of self or one's own life）的规划中吗？用浅白的话来说，许多人用各类资讯知识来不断创造自我、维护与塑造身体、形成生活风格、规划人生，那么，死亡在这样的活动中扮演了什么角色呢？不论确切的答案是什么，很明显的，如果死亡是被隐藏隔绝的，那么死亡很可能不容易进入这种个人自我与人生的反思规划中，或者简单地说：**人勤奋地健身与养生，工作与渡假，不知死之将至。**

如本文第一节所述，Giddens挪用了Foucault的观念而提出死亡在现代被「隔离」（sequester）的观点，**可以简单重述如下**：现代生活的安全感与稳定，来自例行循常（routine）；这些例行循常的维持，也依靠了「现代」将一些经验隔绝，使这些（可能会造成心理困扰或唤醒我们存在焦虑的）经验不能入侵我们的日常社会生活。这些被隔绝的现象或被剥夺的经验包括了：疯狂、犯罪、性、自然、疾病与死亡。像精神病院、医院、监狱、游民

收容所等现代机构便直接促成了这些「经验的隔离」²⁵。

死亡经验的隔绝，或对死亡的否定和隐藏，还可以更广泛地包括前面所提到的对临终者与老人等强加的「社会死亡」。此外死亡的隐藏和隔绝也包括以专家和特殊机构来管理临终者与死尸（死亡的医疗化、死亡的麦当劳化等）²⁶，以及前面提过的集体社群与正式丧葬礼仪的没落。

Seale质疑这个「死亡的否定和隔离」说法是否为社会事实，Seale承认人们确实在心理上会否认死亡（例如把死亡当作禁忌话题），但是这不能和「死亡的社会隔离」混为一谈，毕竟，现代死亡是主动的被管理，而且有很多专家涉入。同时社会生活也有很多仪式活动其实是在间接的或象征的处理死亡问题，因而死亡并没有被隔绝（52-55）。

让我提出一些可能的回应。有专家来积极管理被隔绝的事务，如屠夫主掌杀戮动物等，早就被Elias指出，并不表示社会中的一般人未和杀戮动物隔绝。至于社会生活中其实有很多活动都有抵抗死亡的象征性意义，这也不能证明死亡未被隔绝，因为间接象征的抵抗死亡（如为自己建立纪念碑），并不等于直接面对死亡。同样的，当死亡从公共目光下移开后，却有越来越多死亡的再现（representation），战争纪录片与新闻、暴力电影、医院影集等。这个现象可以解释为：当真实死亡从公共领域移开后，会激发人们对于死亡「知识」（经过「麻醉的」知识）的需求（Shilling 190），这不能算是死亡没有被隔绝。

不过，在承认现代确实有隔绝死亡与其他边缘经验的基础上，Giddens断言在自折现代的今日，事情有了新的转折变化。「监禁式社会」或「经验的隔绝」的现代性已经遭到批评而被视

²⁵ Giddens没有把学校这个现代规训机构列入，因为他没有把童年列入「被隔离的经验」。但是其实我们有许多理由将童年当作现代所隔离的经验之一，不过这是一个特殊与充满矛盾的隔离现象。

²⁶ 由于死亡的禁忌以及其「污染」性质，以致于像葬仪业也都会被歧视（例如新闻报导〈接触死亡 他们习惯了〉）。不过在通俗港片像「阴阳路之升棺发财」也开始有平反殡仪馆人员的意识。报纸的投书也可看到这种意识（如萧贤明）。

为反动。在今日，更具反省性格、更进步的现代性，正在要求一个「去监禁化的社会」；同时，被隔绝或被剥夺的经验（疯狂、犯罪、性、死亡、自然、疾病等）也不时重返社会生活的中心、回到公共空间：我们看到对医疗化社会的批评，对医疗霸权的各种反省，另类医疗运动，反心理治疗或激进心理治疗运动，公共「性」…等等至少一打以上的「去监禁化的社会」运动或趋势。在台湾，我们还看到心智障碍者（喜憨儿烘培屋）、颜面伤残者（阳光洗车），假释者（重生组织），脑性麻痹（考取大学）等等开始不再被监禁，经验也开始不再被隔绝；即使龙发堂的精神病人也偶而吹打上街，甚至出国表演。总之，过去被监禁的边缘人口从机构（疗养院、监狱、医院）里面移了出来，开始进入社区与公共空间，这是非常进步的发展（当然，企图维持现状的保守派作为与**更细致多样化的社会排斥也相应随之出现**，例如像「扫黄净化」、「社区拒绝色情入侵」、「报纸不应有尸体照片」、「以Megan Law来限制强奸前科犯」、「乐生疗养院拆迁」、「爱滋中途之家被驱赶」等等维持「经验隔绝、监禁化社会」的反动做法）。

在这个角度上，安宁疗护运动、临终权利运动、唤醒死亡意识运动（**death awareness movement**）、大量谈论死亡议题、尸体照片与呈现的流通、死亡的标本艺术、直接以死亡或丧葬业为焦点题材的故事呈现等都可以被看作「**死亡的重返社会生活**」。死亡开始拒绝被隔绝，死亡拒绝自身的社会死亡。在许多社会（包括台湾）都出现所谓提升公众的死亡意识以及要求改革葬仪与葬仪业的呼声（如报纸投书陶在朴）。这些现象产生自许多不同的动力：例如死亡相关的社会运动，如临终主体的重返社会（**The return of the living dead?**），还有是因为像医学可以控制临终，所以安乐死问题使人又开始谈死亡这个禁忌（cf. Ariès 103），等等。

「死亡的重返社会生活」在很多方面都和其他被隔绝经验的重返社会生活或公共空间密切相关。例如第二节提到「现代」对

「参与社会生活」所提出的「文明举止」与「自我监督」两个要求；而我们曾提到这对临终者的社会生命是过于严厉的要求，因为临终者有时无法控制自我举止外表，而表现出「不文明体面」。然而当颜面伤残者、残障者、畸形者、脑性麻痹者、渐冻人、帕金森病人、刺青穿洞者、衣着怪异者、裸露者、街头露宿者、自言自语者（或至少看似如此²⁷）、和无数挑战公共适宜举止（public propriety）的人——酷儿出柜的不鸟你（in your face）、女生如男厕、反串变性者、公共性爱或当街亲热等等——出现在公共空间、不再被排除在社会生活之外时，还有各种艺术将边缘、丑怪、残缺、疾病、死亡、跨性别等具体呈现在公众面前时，「文明举止」与「自我监督」这两个要求就必然会面临变化，人们与临终者互动的文化脚本因而势必面临改写²⁸。

死亡从医疗化与私人化的状态又重新进入公共大众的意识，这个公私领域变化的后果是什么？如果死亡的现代变化是和疯狂、疾病、身体、性等等沿着相似或重迭的现代发展轨迹，那么这些现象的「重返」是否对应着现代的「自折」动力？然而当死亡开始进入充满享乐主义的消费文化、冲突矛盾的青少年儿童教育、大众娱乐媒体、日常生活的例行、竞争的工作场所、新奇诱惑的商品世界…时，死亡又会在这些领域中产生何等折射或变化？重新进入公共领域的死亡是否会（像家务劳动进入商品市场的公共领域）对社会形成很基本的改变呢？对于这些问题，我以下将从尸体进入社会公共的现象来提出一种可能的思考方向。

尸体的进入社会公共，乃是颇多趋势吊诡地辐辏而成。首先，正如前述，被压抑或被隐藏的死亡重返公共生活，表现为死

27 许多使用耳机或隐藏式麦克风说话的手机使用者，经常被认为是自言自语的，所以这些人会在使用时采取Goffman式的策略，以掩一只耳或凸显手机或露出耳机线等方式，来告知周遭正在讲电话。

28 Elias曾显示在某个历史时期的不礼貌（或甚至礼貌）可能在另一个时期被视为变态或不道德。在早期现代被隔绝经验的重返，包括死亡经验在内，也都会改变我们的礼貌标准（羞耻与难堪的情感界限）、道德观念和「正常」观（「不礼貌（不文明）／变态（不正常）／不道德」是密切相关的三种描述）。总之，原属于私领域或个人的经验或实践也会因为隔绝经验的重返，而改变私领域对这些经验的需要与意义。

亡意识的提升、临终权利的运动、死亡的标本艺术等，这些趋势可能会（意料之外的）构成尸体进入社会公共（如尸体买卖、尸体／身体冷冻）的相关发展；例如，提升死亡意识的论述虽然是个温情脉脉的通俗论述，出现在一般宗教或大众心理学与通俗生死学的论述中，主要是在敦促对死亡与逝者的不再恐惧²⁹，但是却创造出死亡的新文化脚本，促进对死亡的新情感的产生。**如果死亡意识提升运动强调「不再恐惧死亡」，那麼似乎「不再恐惧尸体」也是其合理发展的下一步**（或至少是进步的死亡运动可以顺势推动的下一步）。

又如，在争取临终者的权利方面，假设之一乃是临终者或垂死者对于自己身体的支配权与自主权，那么对于死后尸体的买卖或其他利用处置，似乎应当是临终者权利的一部份，国家似乎不应该干预尸体的买卖或非营利的利用。但是这涉及了尸体的权利问题（等下和奸尸问题一并讨论）以及尸体的商品化问题。在今日，即使某人拥有尸体的所有权，并不表示此人可以买卖尸体——尸体似乎还不像其他物件可以在市场上被公开买卖。

从资本主义的逻辑来说，尸体一直是个低度（或完全未曾）开发的有极大价值的可能商品。劳动身体终其一生不断的再生产（reproduction）自己身体，一般认为这个「再生产」和家务劳动不可分，其完成终局在过去一直被当作「生殖」（reproduction），也就是透过家庭主妇的性劳动、生殖劳动、养育劳动，繁衍出劳动阶级身体的下一代，完成劳动身体的再生产。但是这个生殖与繁衍身体的终局掩盖了劳动身体本身仍然有多余价值、仍然可以继续进入生产与商品市场的事实。从器官移植，我们看到临终者或居丧者买卖尸体的可能，此外还有异发移植、冷冻、新防腐保存、生化分解（抽取各种有价值的稀有成份等）等科技上预见其未来发展。

尸体既然是个很有价值的事物，那么随着利用尸体的科技进

²⁹ 产生这类论述的社会背景应该也包含了维持社会循常秩序的因素，这些感伤的或温情脉脉的论述情调十分吻合一般病房中用以维持循常的感伤或温情脉脉的秩序（sentimental order）。

步，尸体的潜在商品价值会越来越高，而且有时有很正当的理由（例如器官移植）。资本主义之所以还没有去开发这个部份，除了文化的禁忌外，还有就是目前尸体的安葬等仍是花费甚高的，例如在台湾通常也需要数十万，这可能比目前科技利用尸体的价格还要高。故而尸体的商品化的必要条件，至少应当包括下列数项：丧葬相关的花费降低，全尸观念的衰落，移植买卖器官的法令解除管制，以及开发尸体的科技更为进步。有趣的是，除了最后一点外，其他三点都是目前「进步」死亡论述所倡导的。这印证了**尸体商品化，作为尸体进入社会公共的一种趋势，其实只是当前「进步」死亡论述逻辑的进一步发展。**

尸体进入社会公共的发展和死亡的标本艺术（Specimen Art）的兴起也直接相关（晚近例子参看新闻报导〈尸体艺术品 英同意展出〉）。虽然入殓与木乃伊也可以看作是尸体标本的技术（之中也透露出人们希望死者外观也能像生者一样的愿望），但是和晚近的标本艺术仍有不同。约翰·奈思比在《高科技、高思维》书中以一整章的篇幅来描述新科技所带来的各种艺术，发展出尸体或尸块（如头颅、肢体或生殖器）的保存技术与美学，也有数位与其他再现技术对人（尸）体做微观放大的各种方式（横切面或分类式等）之解剖或透视，还有其他难以归类的方式。从奈思比的叙述来看，我们可以将这些标本艺术的特色总结如下：第一、这些标本艺术利用了新技术来呈现死亡，结果是使死亡与尸体能够以过去无法被呈现的方式与美学来进入公共空间并且大受欢迎。第二、身体与尸体的区分在许多标本艺术中是被消去的，因为即使材料或原型来自尸体，但是展示的就是身体本身，而无所谓生死（例如从头骨来重建面容的技术可应用在古人与活人上），因此在这个意义上生死的区分也被模糊了。第三、身体的标本艺术不但处理断肢残体、细胞，也处理体液（尿、精液、经血、乳汁、血）；其信息是平实看待死亡、平实看待尸体、平实看待身体、平实看待生命——不论是体液、截肢、车祸、器官病理、胎儿。第四、身体的标本艺术常常处理各类边缘

身体，例如跨性别、颜面残障、身体残障、爱滋、肥胖、街友（homeless）、死刑犯等，其目的是让我们平实看待「不文明体面」、畸形变态与丑怪恶形（grotesque³⁰），这些正是早期现代企图从公共生活中隔离出去的呈现。

死亡的标本艺术近年来在西方以外的世界也纷纷出现（例如2003年在香港与日本的人体不可思议展，2004年也引进大陆与台湾），有些成为耸动的新闻（如中国行动艺术家吃所谓胎儿的新闻），有些尸体标本艺术以科学或医学名义来向公众展示³¹，更增加尸体进入社会公共的正当性。台湾也有人以蜡来复制畸形死亡胚胎（〈妇科医生的嗜好〉）。



尸体标本艺术可能像其他类型的艺术品一样在未来「普及」吗？头颅灯座家具或肢体饰品收藏？这意味着尸体与制作技术的普及与平价，但是也同时意味着市场上有此需求。这个需求是可能存在的。例如，一名英国男子将亡父骨灰制作成茶壶，借此怀念一起品茶的时光（〈男子将去世父亲骨

30 朱元鸿教授译为「诡恠」。

31 真实尸体的标本展现受到数位或其他再现技术的身体呈现之影响，也常用横断或纵断切割，或者展现特定系统（如人体的循环系统）。有时在医学的表面借口下，还会展现「性」与「生活」的主题，如踢球时的解剖身体等等。

灰制成茶壶))。还有, 我们看到对偶像明星名人 (或甚至一般人) 防腐保存尸体, 以供展览、装饰、摆设或相处的需要 (蜡像馆可以视为一种偷渡这类情感需要的场所。此外也有专门展示像断头的死亡蜡像), 这种情感需要也就是对undead的需要, 这个需要已经被表现在很多通俗电影中, 例如: 新一代的吸血鬼电影, 都有情愿的受害者, 自愿成为undead, 也自愿和undead长厢厮守。不再畏惧死亡的新文化脚本可能发展出「与死亡共枕」、" I'd like to play (the) dead "、或「爱是生死相许」的「尸生恋」(necrophilia)。

尸生恋除了奸尸外, 还有 (通常因为舍不得死者离世) 与死尸共处、不愿下葬死者等³²。不过根据Ariès 在*The Hour of Our Death*的研究, 西方尸生恋文化叙事乃是在西方十七、十八世纪死亡的文化脚本的转变下出现的, 原本死亡等同于濒死时刻, 但是后者 (濒死时刻) 现在却转变为弥漫在人的一生中, 人生苦短。不过, 既然死亡不只是人生終了的那时刻, 而拉长到整个短暂人生, 那么死亡的迫在眉睫也就被冲淡了, 死亡显得遥远; 但是就在这个转变中, 死亡又以尸体、尸恋、暴力这些形式出现了: 不但有尸体解剖的兴起, 还有死亡与快感、爱欲和暴力等意象的结合 (353)。有趣的是, 在十七、十八世纪的尸生恋想像或故事中, 死者大都只是「假死」(apparent death), 也就是看似已死, 其实还活着。死者在奸尸活动后又活了过来 (376-378)。事实上, 假死或者人被活埋 (也就是living dead活死人、活尸体living corpse) 也成为约略这个时期人们和死亡相关的最大恐惧 (397-398)。

不过尸生恋最具体的凸显出尸体的权利问题, 这是尸体进入社会公共生活必然会面临到的基本问题。法律哲学与性伦理学家Raymond Belliotti便曾对尸生恋中的奸尸问题所涉及的「奸尸是否违反了死者的权利?」做过讨论。很明显的, 我们不能说奸尸违反了死者的权利, 因为尸体没有可以被伤害的利益, 死者不能成

32 此外, 装死、装昏、装睡等的性游戏与迷奸也可被归类为尸生恋的一种表现。

为权利主体；我们也不能说奸尸所违反的权利是属于亲友的，因为权利不能转移给他人代理（况且若亲友就是奸尸者，那么是否意味亲友有权利奸尸？）。Bellotti最后则建议：奸尸违反了那个已死的活人的权利，虽然该人（例如）2003年逝世，而2004年才发生奸尸，但是人们可以说奸尸的违反权利是在这个人活着时候就一直存在着（233-242）。

我认为Bellotti这个建议除了过于造作（ad hoc）和违反直觉外，还留下其他问题；首先，Bellotti一般地假定：即使没有留下明确的遗言，人们不愿死后被奸尸、被吃掉、被肢解等。所以（例如）当灾难发生时，周遭人被迫要吃掉或利用尸体来存活时，这是违反死者的生前权利的。如果未明言的遗愿被如此重视，那么死者生前遗愿的份量更应该被大大地抬高——（照Bellotti建议的精神来说）还有什么比违反明确遗愿更违反死者作为活人时的权利呢？例如死者生前声明即使在死因可疑时也不愿被解剖，或者跨性别者生前坚持某种性别外观的葬礼等等，便不只是「尊重」死者遗愿与否的问题，而是如同奸尸一样地违反死者生前权利的问题。当然如果死者生前的遗愿是允许奸尸，那也就没有侵权问题。不过这种把遗愿提升到权利的立场会带来很多棘手的难题（除了法律问题外，还有像不愿下葬、希望露天自然腐化或作成木乃伊、或一些不违法但打破风俗习惯或十分破费的遗愿），也很难得到处置死者尸体的亲友们之认同，因为亲友们往往需要许多弹性来处理丧葬这样实际且会影响亲友利害的事务。此外，Bellotti的讨论基本上附和了我们文化对于「性」的认定，亦即，性是不好的；因此，与尸体发生性行为，是伤害尸体（或生前那个活人），而不是一种深爱或恭维的表示。生命伦理学家John Harris则提到如果死者与其亲友并不在乎奸尸，那么看得出来奸尸有何道德不妥（177）。可以想见的是，死亡（尸体）文化与性文化的演变可能比造作的去设想尸体权利更具前瞻性。

尸体进入社会公共的问题还包括了尸体在公共空间和私人空间的问题。目前只有所谓「伟人」才可以提供公众瞻仰；而一般

人若将死者葬在自家后院（可能是很多人的愿望）却在许多社会是不被允许的做法。还有台北曾发生过以捷运等公共运输来传送尸体的事件，也涉及尸体与公共空间的关系。正如前述，这是尸体、临终者、边缘身体的共通问题，因为它们共通点就是恐怖丑怪畸形、不符合体面与文明（化过程）的标准，故而被排斥于公共之外；然而其中之一的重返公共也有助于其他进入社会公共。

近年来由于网路发达，使得观赏死尸、惨死、碎尸、肢解、残杀割尸、解剖的偏好逐渐广为人知，也能聚集同好。不过这种偏好往往被视为诡异（如果不是变态的话）。但是这种诡异变态有时也会被死亡进入公共的新文化脚本所折射。这可以从2004年台湾有三个硕士姊妹进入殡葬业服务的新闻报导看出来。首先，新闻报导基本上是正面看待此事的³³，而且死亡的新文化脚本之影响明显可见：例如「每天面对遗体…对生命反而心存感激」（〈硕士三姊妹 钟情殡葬业〉《台视新闻》）。但是新闻也透露姊妹其中之一爱看碎裂尸体：「谈起投入殡葬业的动机，喜欢在火车站看被辗得四分五裂无名尸…」（〈硕士三姊妹 钟情殡葬业〉，《苹果日报》）；年代电视则报导二姐从高中时便搜集碎尸照片。很显然，爱看碎裂尸体这种诡异偏好在此被折射为有助于专业的兴趣嗜好，而有某种正当性。不过，基本上保守人士还是反对死尸进入公共，除了封锁取缔那种尸体网站外，台湾的保守媒体监督团体与妇幼团体还杯葛报纸刊登死尸照片，此举与死亡的新文化脚本之间的潜在张力，并没有被建构出来，部份原因

33 新闻报导的正面看待有着阶级（学历）与性别的双重因素。首先，留美硕士「放弃当老师的高薪工作」（〈硕士三姊妹 钟情殡葬业〉，《台视新闻》），来屈就这个常被视为下等的行业；报导因此暗示此举有改革殡葬业的可能：「留美女硕士投入殡葬业，再一次证明新形态的生命事业已经颠覆了大家的传统印象」（〈住墓园旁耳濡目染〉），以及引用姊妹之一的话「让殡葬业改观」（〈硕士三姊妹 钟情殡葬业〉，《苹果日报》）。其次，性别因素也影响了新闻报导的角度，因为此事的意义就是：女性突破了男性所垄断的、需要胆大的行业。但是这三姊妹并没有完全丧失女性的特质：「曾被摆满走廊的遗体吓得飙出眼泪」（〈硕士三姊妹 钟情殡葬业〉，《苹果日报》）；其女性特质则进一步转化为敬业的表现，例如讲到「细心的用毛巾擦拭…」（「细心」是女性特质）（〈硕士三姊妹 钟情殡葬业〉，《台视新闻》）。

则是很多推动死亡的新文化脚本的人本身即是保守份子，希望透过死亡的新文化脚本来达到某种教化或宗教的目的。

到目前为止的讨论忽略了最重要的一个面向，就是人们总是假设死者死后不想进入社会生活或公共生活，总是假设死者想要被埋起来、烧掉、丢掉、永久与人世隔离。但是这样的假设并不正确，因为它与一般人追求「不朽（不死）」的愿望是矛盾的——不朽就是永远留在人间。在许多通俗的故事与论述中，总是说人鬼殊途，鬼（其实就是死者）不应留恋人间，或者鬼会造成活的亲友的祸害与折寿（亦即，诉诸死者的良心与爱心来劝死者「死心」），这些其实都是生者对死者的拒斥（敬而远之），却美其名曰「尊重」死者；所谓让死者「安息」其实是生者不愿被打扰。这些通俗故事与论述表现的是生者的愿望，但是却也反面地透露出死者可能完全相反的愿望——与人间永不分离。

因此，我们没有理由断言，未来的人们不会想将尸体或部份身体留在人间，不论是陪伴家人、供公众观看、与艺术品或装饰品结合、或者其他功能目的；特别是当法律不再严格管制这类实践时，尸体标本艺术的技术普及时，尸体的进入社会公共与私人家居的每日生活，就不再是不可能的。某些捐赠器官遗爱人间或者捐赠尸体供科学利用的论述、移植器官后却仍保有残留死者灵魂的故事³⁴...都透露出透过遗留肉身而继续留在人间的愿望。尸体的常留人间是应对死亡、改变或抵抗死亡的一种方式，是达成不朽的开始。终究人们会认识到：肉身比心灵更容易接近不朽。

尸体其实和身体是密切相连的，尸体就是死的身体，身体可以说是活的尸体³⁵。一旦我们洞悉这个秘密，那么尸体的神秘与神圣也就豁然开朗。在身体的各方面——规训权力、商品价值、美学、文化意义等——普遍受到重视与开发的此刻，尸体自然就是

34 如华语电影《见鬼》及美国电影*The Hand*，以及*Body Bags*（《藏尸袋》）中"Eye"那一段。

35 尸生恋者和许多反对尸生恋的人其实都具有同样的性心理，他们都把尸体当作有性别的性对象，也就是当作有性别的性「身体」。在萧贤明的报纸投书中我们也看到一般人的这种「性别尸/身体」观念。

社会文化与学术发展列车的下一站。身体的政治当然应该包括尸体的政治。例如，从权力角度来看，加诸于身体的诸种规训与权力之灌注穿透，同样也可以继续施加于尸体³⁶，实际上也是如此——例如传统习俗、性／别体制、文明进化、国家权力，还有养身论述（成就的不只是健康身体，还是可用的尸体）。但是对尸体的权力规训之抵抗也可能开展，并且从「活的尸体」（身体或生前）即开始此一抵抗，并不以死亡为抵抗之终点³⁷。由于尸体的权力与抵抗，使人死后不是简单的the dead，而是成为undead或living dead，但不是living；例如所谓尸体冷冻（等待未来科技进步后解冻复活），固然可能是诈骗，但是其前提则是将尸体的死亡状态问题化，尸体未必等于死亡，或者尸体可以起死回生而变回活的身体，这个前提挑战了一般对于尸体的文化想像（与此类似的还有从尸体／身体的任一部份来复制新的活人）。总之，身体与尸体之间不再划下一条绝对的界限，都是body；这条界限的模糊也可以说就是生死界限的模糊。

过去我们想像中的生死界限模糊，总是一个生理的状态（如脑死算不算死亡等（cf. Evans）），以为只有医疗科技才会使生死界限模糊，其实生死也是社会文化的现象，故而生死界限的模糊、或身体与尸体的界限模糊，乃是来自死亡重返社会公共的许多实践所造成的。当我们与死亡或尸体在社会生活中的遭遇不再禁忌且十分普及时，当人间不再只是生者的地域（狱），也是死者的天堂时，我们就已经真正在此世超越生死了。

36 潘崇立在这个论点上有颇多提示，他曾制作过一个有趣的「尸生恋」网页。在国际边缘网站内的性政治（性解放）网站中的性多元连结可找到<http://intermargins.net/repression/index.htm>

37 Chatterjee的〈民主和国家暴力〉一文中便有一个抵抗国家与现代化的尸体例子。

引用书目

中文

- 大卫·凯斯勒 (David Kessler)。《临终者的权益》(*The Rights of the Dying*)，陈贞吟译。台北：寂天文化，1998。
- 布鲁诺·赖德爾。《死刑的文化史》。北京：三联，1992。
- 约翰·奈思比等 (John Naisbitt with Nana Naisbitt and Douglas Philips)。《高科技、高思维》(*High Tech, High Touch*)。台北：时报出版，1999。
- 陶在朴。〈移风易俗 整顿「死亡经济」〉，《中国时报》，2001年4月10日。
- 杨夙惠。〈陋习待改善、真诚的怀思才重要〉，《联合报》，1999年10月7日。
- 杨念群。〈民国初年北京的生死控制与空间转换〉，《空间、记忆、社会转型：新社会史研究论文精选集》，杨念群编。上海：上海人民出版社，2001。
- 傅柯。《古典时代疯狂史》，林志明译。台北：时报文化，1988。
- 。《规训与惩罚》，刘北成等译。台北：桂冠，2011。
- 甯应斌。〈「骚扰侵害」的现代性与公民政治：「性骚扰／性侵害」的性解放〉，《性／别研究》5&6期合刊，1999年6月，页238-258。
- 。〈作为应用哲学的本土科学哲学：知识／权力的主题与通识教育〉，《当代》87(1993.7)：108-121。
- 萧贤明。〈最后一程 感谢阿桃姐〉，《中国时报》。2002年3月9日。
- Ariès, Philippe. 〈中古时期财富与死亡的关系〉，梁其姿译，《年鉴史学论文集》，梁其姿编译。台北：远流 1989。页239-260。
- Chatterjee, Partha. 〈民主和国家暴力：一个死亡的政治交涉〉，《发现政治社会》，陈光兴主编。台北：巨流，2000。页147-166。

英文

- Ariès, Philippe. *Western Attitudes Towards Death*. Baltimore: John Hopkins UP, 1974.
- Bauman, Zygmunt. "Survival as a Social Construct." *Theory, Culture and Society* 9.1(1992): 1-36.
- Beck, Ulrich. *Risk Society*. London: Sage, 1986, 1992.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth. "Life as A Planning Project." *Risk, Environment and Modernity*. Edited by Scott Lash, et. al. London, Sage: 1996. 139-153.
- Belliotti, Raymond. *Good Sex: Perspectives in Sexual Ethics*. Lawrence, Kansas: University of Kansas, 1993.

- Berger, Peter. *The Sacred Canopy*. New York: Doubleday, 1967.
- Elias, Norbert. *The Civilizing Process*. Oxford: Basil Blackwell, 1939, 1994.
- . *The Loneliness of the Dying*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.
- Evans, Martyn. "Against the Definition of Brainstem Death." *Death Rites: Laws and Ethics at the End of Life*. Edited by Robert Lee and Derek Morgan. London: Routledge, 1994. 1-10.
- Foucault, Michel. *The Birth of the Clinic*. Translated by A. M. Sheridan. London: Tavistock Publications, 1973.
- . *The History of Sexuality: volume I: An Introduction*. New York: Vintage Books, 1980.
- Garland, David. *The Culture of Control: Crime and Social Order in Contemporary Society*. Chicago, The University of Chicago Press: 2001.
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity*. Stanford, California: Stanford University Press, 1991.
- Harris, John. *The Value of Life: An Introduction to Medical Ethics*. London: Routledge, 1985.
- Humphry, Derek, and Mary Clement. *Freedom to Die: People, Politics, and The Right-To-Die Movement*. New York: St. Martin's Griffin, 2000.
- Kastenbaum, Robert J. *Death, Society, and Human Experience*. Six Edition. Boston: Allyn and Bacon, 1998.
- MacKinnon, Catharine. "Points Against Postmodernism." *Chicago Kent Law Review* 75 (2001): 687-712.
- Mellor, Philip A. and Chris Shilling. "Modernity, Self-Identity and the Sequestration of Death." *Sociology* 27. 3 (1993): 411-431.
- Meštrović, Stjepan G. *Postemotional Society*. London: Sage Publication, 1997.
- Mims, Cedric. *When We Die: The Science, Culture, and Rituals of Death*. New York: St. Martin's Griffin, 1998.
- Osborne, Thomas. "On Anti-Medicine and Clinical Reason." *Reassessing Foucault: Health and Medicine*. Ed. Colin Jones and Roy Porter. London: Routledge, 1994. 28-47.
- Ritzer, George. *The McDonaldization of Society*. Revised edition. Newbury, C.A.: Pine Forge Press, 1996.
- Seale, Clive. *Constructing Death: Sociology of Dying and Bereavement*. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1998.
- Shilling, Chris. *The Body and Social Theory*. London: Sage, 1993.
- Turner, Bryan S. *Medical Power and Social Knowledge*. Second Edition. London: Sage, 1995.

新闻报导

- 〈中国底层访谈录：吹鼓手兼嚎丧者李长庚〉，访谈者老威，2001贴在《猫言无忌》网站。
- 〈有些丧事礼俗令人哭笑不得〉，《联合报》9版，1999年5月19日。

- 〈住墓园旁耳濡目染 留美硕士3姊妹 返乡当礼仪师〉，《东森新闻网》，2004年9月28日。
- 〈告别式别流于粗俗 淹没在电子花车中〉，《联合报》，2001年12月06日。
- 〈男子将去世父亲骨灰制成茶壶〉，《现代快报》综合版，2008年6月24日。
- 〈尸体艺术品 英同意展出〉，《联合报》，2002年3月22日。
- 〈妇科医生的嗜好〉，《钱柜杂志》，106 (March 2003): 129-131.
- 〈接触死亡 他们习惯了〉，《联合晚报》，2002年2月8日。
- 〈硕士三姊妹 钟情殡葬业〉，《台视新闻（引自蕃薯藤新闻）》，2004年9月28日。
- 〈硕士三姊妹 钟情殡葬业〉，《苹果日报》，2004年9月28日。
- 〈殡葬管理 大学开班 42人结业〉，《联合报》9版，1999年5月19日。

附记

有些关于本文的「方法学」问题似乎在附记中讨论较为恰当。本文主要是从现代性理论的观点来探讨现代死亡的现代性，本文的评审曾质疑笔者未反省这个现代性理论建构是否预设欧美社会的现代化过程，以及笔者是否为「现代中心主义」。这类质疑可以更进一步地表达如下：欧美现代性理论既然建立在欧美的特殊历史过程，那又如何能涵盖第三世界如台湾的不同现代发展历程？是否会形成以欧美现代性来衡量台湾现代性的危险？再者，由于这样的理论似乎假设了传统与现代的二元对立（参考注2），这是否会倾向肯定「现代」而贬低「传统」？是否在价值选择上将现代「自然化」（即，当作自然天成的事实或不可抵挡的潮流铁律）？让我在下面简单地回应这些疑问。

首先，冷战后的现代化理论（theories of modernization）和现在所谓的现代性理论（theories of modernity）在理论内容与政治蕴涵两方面是很不相同的，但是两者均认为传统到现代有个巨大的转变，亦即，过去社会和现在很不相同。不过，现代化理论和现代性理论还有更多的差异；例如，现代性理论本身不意味着现代都是进步的，而且注重各地区传统与现代的交错关连与复杂构成（易言之，传统与现代虽然二分但不是互斥的，例如传统因子

也可能推动现代），在这个意义下，不可能只有一种现代性（因为各地区的传统因子与现代化途径是不同的）。同时，现代性理论也不意味着只有一种转变模式才是达到现代社会的必经途径，易言之，可能有非西方资本主义模式的现代化，这点和过去的现代化理论不同。而且，现代性理论强调传统到现代的巨大转变的一些特色或指出转变的动力，也是为了进一步批判现代、理解现代化的条件与限制，以便朝向特定方向去继续发展现代，这和现代化理论只是赞扬某种现代性的现状很不相同。不过现代性理论（马克思与韦伯均是先驱）确实肯定了某些现代动力或趋势的难以动摇，但是只因为那种动力趋势深刻地卷入社会基本的机构与范畴，或者是各方多种异质力量汇集影响的全面性后果。

当然，任何社会从传统到现代的转变大都是渐进的，所以传统与现代的对比乃是在一定的时间距离下聚焦于社会发展的主要趋势或动力所作的理论建构。换句话说，一个社会从传统转变为现代的过程中，有些方面会速度缓慢或未必像其他社会那样大幅转变而保留或结合了相当多传统的因子，有些方面的转变则可能压缩在很短的时期内或者转变的面貌与其他现代社会不同。但是现代性理论仍会坚持现代变化的某些动力或趋势（例如工业化、受雇阶级兴起、时空压缩与延伸、理性化、反思性、个人主义化、大众文化等等）区分了前现代与现代，这个区分与相关的理论建构对于理解与诠释事实（过去的事实与现在和未来可能发展的现实）是重要的，但是以理论来解释事实的过程并不是单纯的套用，除了新科学哲学家指出的「理论诠释事实乃是一种协商过程」外，理论总是允许「因地制宜」的修正、补充、限缩等等以便「符合」事实，当然，不符合理论的事实也可能被当作特例、谜团、存疑等而被忽略。

本文所引用的欧美现代性理论所根据的「事实」在起源上应该是西方社会的现代化历史过程。不过我认为这些理论也因为制度与知识技术的殖民，人造物件对主体的时空意识和人际关系的文化改造等种种因素而在其他地区有适用之处。但是我们必须认

识到：理论建构也是解释与批判实际历史过程的工具——也因此同时参与了未来现实的建构或改变——目前欧美的现代性理论也未必就能完满地解释欧美社会本身的变化与局部差异；例如以现代性理论相关的概念来解释当代英美社会之犯罪控制的David Garland便说：

当我们试图理解社会生活时，广泛的概括和特定经验的细节之间有不可避免的张力；对任何较大范围的社会或历史诠释的标准批评乃是指出该诠释不符合特定事实，没有考虑到局部变化，或者还需要更进一步细节来补充；『实际上比这个更复杂』或『在明尼苏达不是这样干的』乃是无可避免的批评，这些批评站在自己的立场上也算言之成理，但是这类批评所要求的更细节的研究也会遭到刚好相反的批评；只是现在问题不是简化与否，而是重要性何在？这种细节研究如何和其他（做过的或可能要做的）研究产生关连？我们为什么要对它感到兴趣？对我们所生活的世界，到底这个细节研究说了什么？（vii）

虽然Garland的关怀与此处讨论的焦点不尽相同（我想讨论的焦点是：普世的现代性理论与特定社会的现代性之关连），但是却可以对我们的讨论有所启发，因为上面Garland的引言可以被延伸为：涵盖范围较广的抽象理论可以提供我们对社会某方面的理解，但不一定是全方面的理解；问题在于，我们提出理论或做研究的旨趣何在？很明显的，本文提出的欧美背景的现代性理论，是被当作一种普世的理论（这个由欧美上升至普世的过程涉及知识殖民与世界营造的知识／权力运作，较详细的讨论可参看甯应斌〈作为应用哲学的本土科学哲学〉），使用的是较抽象的理论建构，可用以解释或比较各地现代性的某方面特色。这样的理论也许未必能捕捉明尼苏达或台湾的现代性的许多面向或差异，但是给予了我们一些理论工具来将（例如）明尼苏达与台湾的现代

性关连起来。当然，台湾的知识生产挪用欧美学术理论本身便有其政治，但是这种挪用未必就是继续强化欧美对台湾的各方面支配。

总之，欧美现代性理论是否能提供有效理论工具来解释、批判与建构或改变台湾现代化过程，或者，在欧美现代性理论的典范下，台湾现代性的研究是否最终会修正、补充、动摇或甚推翻源起欧美的现代性理论的基本范畴或假设，乃是一个涉及事实诠释与价值选择的问题（但不是任意的选择），但是不能因为是来自「欧美」的理论工具而先验地否定其解释效力。同样的，台湾的死亡现象与论述究竟多大的程度上可以被笔者提出的「传统死亡／现代死亡」二分所解释与改变，则还有待进一步考察；但是本文显示了「传统死亡／现代死亡」的理论架构可以带出的死亡的政治议题，这在理论选择时（即选择笔者的理论或选择其他替代理论来解释台湾的死亡相关现象）是一个重要考量。

现代用药与身体管理

台湾伟哥论述的分析¹

前言

有关现代药物与「毒品」的使用不仅是个医疗或药理现象，也是个历史、文化社会的建构。1999年前后，Viagra这个药物造成全球性的热潮，在大陆与香港它被称为「伟哥」，在台湾则被称为「威而钢」，并且引发了台湾各界热烈的谈论与争议，之后随着伟哥的合法上市与普遍使用，有关伟哥的争议才逐渐归于沉寂。这篇文章借着对那段时间有关伟哥论述的分析，来探讨「现代用药」的特色，以及现代用药与当代身体管理的关连；除了批评某类女性主义的思维方式外，也有肯定「放心药合法化」（legalization of psychedelic drugs）的蕴涵²。（2002年补记）

在流行的伟哥（威而钢）论述中，伟哥充满了风险：男人的健康、女人的身体、家庭和谐、两性关系、性道德都因为伟哥而陷入危险。

1 本文原载于《中文世界的文化研究》，王晓明编，上海：上海书店，2012年。页23-50。因而也保留了「伟哥」而非台湾通用的「威而钢」。初稿曾发表于「新台湾人的性」座谈会（文化研究学会与清大亚太／文化研究室主办，1999年元月30日台北）。之后正式发表于《台湾社会研究季刊》33期，1999年3月。页225-252。目前版本经过略些增补。虽然本文没有引用很多Anthony Giddens与Ulrich Beck，他们也没有直接处理过这个主题，但是我自觉这篇文章受到他们对「现代性」的思考的影响。

2 卡维波、何春蕤，〈放心药解放〉，《迷幻异域》（*Altered State*）导读，马修·柯林／约翰·高德菲著，罗悦全译（台北：商周出版，2002）。4-10。在1990年代，笔者建立了「药平等」网站，药平等网站的宗旨为：药物的价值乃是配合个别使用者需要而定，原本没有高下之分，但是由于现代国家的生命政治以人民的身体为权力目标，药物政治也结合各种宰制权力关系，药物科学在商业资本逻辑下亦充满政治，因此在政府管制与道德恐慌的媒体文化呈现下，药物与用药者具有不平等的权利，例如放心药与性药便处于不平等的底端。药平等因此就是人民对影响身心的药物享有不受歧视迫害、而且自主的选择使用权，它是身体自主权的延伸，同时也是对制药工业的生产控制权。

伟哥的风险论述，除了建构「性是危险的」之类的性控制意义外，还有另外一个现代的意义来源，亦即，现代性（modernity）的风险论述（A. Giddens与U. Beck）。伟哥作为一种有别于传统药物的现代「性药」，被纳入一般现代药物的典型风险论述。事实上，伟哥的用药模式基本上就是现代用药的一般模式；形成现代用药模式的因素也同样地形成了伟哥的用药。伟哥与其他现代药物不同的是：伟哥亟需性解放。

本文指出现代用药是现代生活的一部份，是为了应付生活需要的身体管理，因而也同时是一种生活方式的选择。这使得现代用药的政治还包括了人生政治。

现代用药的风险是现代生活风险的一部份，而且很难区分个人的「用药」和「滥用药物」。但是，现代用药者的能动性不能化约为「资本—国家—科学」的制度结构性产物。就此而论，常见的对医疗化之批评过于简化。

从现代用药与身体管理的角度出发，本文对于主流的伟哥论述之分析与批判，还透露出欢庆滥用伟哥的美学经验。

宣导『伟哥有危险性』，符合『性是危险的』之观念，是一种性控制

在忧郁（blue）的台湾生活中，关于「蓝色小药丸」伟哥的谈论却经常有出人意料的喜闹剧效果。

在目前（1999年），有关伟哥的谈论已经累积到了相当大的数量，这些言谈的基调究竟是什么呢？

主流论述的第一个基调就是暗示或强调「伟哥有危险性」。在性控制的社会里经常被建构的一个观念就是「性是危险的」，伟哥的危险也其实就是这种建构的一部份。当然「乐极生悲」是先人的智慧，不过不是所有的欢乐都同时带有危险的警语，例如，欢乐的结婚典礼上就无人警告有离婚的危险，虽然那是相当现实的可能；欢乐的旅游中、或生日派对上就没有人预言要准备意外的丧事，虽然在台湾的街头上那也是有可能的。相较之

下，有关性事的谈论则充满危险的字眼、不断被提醒要戒慎恐惧；而且，愈没有正当性的性，就愈被预言必然悲惨的结局。

不过，有关「伟哥的危险性」的建构，除了性控制的意义外，还有另外一个不同的、属于现代的意义来源。

过去壮阳药多半是中药或民间偏方，常常被视为是没有科学根据的迷信，也有一些人觉得这类壮阳补药根本没有什么效用。但是有趣的是，伟哥是以「科学性」的面貌问世，伴随着很多科学原理的说明，以科学物理的定律姿态来讲述生理化学分子的运动，彷彿这个药物可以在所有的体质条件下都自由运作。这也就是说，西方医学的科学性质积极的为这个新问世的药提供了公信力，因而造成并强化了伟哥风潮，形成一副「壮阳药终结者」的态势。这正是科学主义的一种表现。

伟哥的科学主义在遭逢性控制的负面倾向时，并未全然被挫败压抑，人们还是相信伟哥的科学有效性，但是人们却也同时接受了性控制的信息：「伟哥是危险的」。性控制之所以能一定程度的挫败伟哥的科学主义，乃是因为**性控制在此刻的历史脉络中结合了「反科学主义」的论述力量而折射出新的控制策略**。换句话说，伟哥就像许多现代科技在目前「反科学主义」论述中的命运一样，人们以及流行的环保论述都不再全面拥抱科技，而是有些怀疑的倾向，因此在这个时刻，这种怀疑科技的倾向便和「性是危险的」性控制论述做了某种程度的合流，认为服用伟哥也是「有风险」的。（人们对科技的怀疑是「**风险社会**」的一个普遍倾向，所谓「风险社会」则是用来形容当前的现代化有不断制造风险的特色，当前的现代化因此可以说是自我折损、自陷危境的，但是因此而对现代化有自我折射的反省，出现了现代化自我转折的契机，所以U. Beck与A. Giddens等人把当前的现代化称为「**自折现代**」(reflexive modernity)，有别于过去工业主义时期的简单现代化。)(关于自折现代参见本书第25页注16、26页注17)

伟哥有现代科技的「**风险—信任**」性质：风险的评估

与建构需要超越科学的社会理性沟通

就像其他现代科技的风险一样，伟哥的风险当然也是建构的。不过在目前，这个建构所依赖的是不清不白的科学知识——例如，我们只听说肝功能不佳者、肝硬化者不宜服用伟哥，但是这个结论在西方比较少肝炎病例的社会里究竟做过多少实验？什么状况的肝功能不适宜服用伟哥？已经出现的案例中有没有并发的因素？这些问题都还没有具体的说明，而只在台湾的大众媒体上语焉不详的一笔带过，真正的效用恐怕是**恐吓**的目的居多。

伟哥风险的另一个建构来源就是媒体对传言的报导。不过，许多所谓民众吃伟哥致死、伟哥的不良副作用、或伟哥导致犯罪（伟哥变成犯罪证据）的报导绘声绘影，可是都没有真的查证，根据的都是传言。事实上，1998年台湾卫生署成立的「药品不良反应通报系统」到现在都还有运作上的困难，一般药物都缺乏可靠的通报程序管道，遑论伟哥。（作者2001补记：伟哥在台湾合法使用近三年后，所有关于伟哥会致死、致病、犯罪、破坏家庭、残害女性的民间传奇与媒体故事报导，都消失无踪了。广泛的使用似乎证明了此药的安全性，却也使这个药的谈论趋向于私下甚至沉默。伟哥被大量地服用，当作必需品，但却再也没人谈论他们的用药经验与情境³。）

虽然伟哥风险的建构并非根据认真查证或实验的事实，伟哥风险的建构至少是成功了。有意思的是，面对这种风险的不确定性，传统草药或民间的偏方反而又再度有了生存的空间，许多新中药的宣传都以伟哥为比较对象，它们强调本身是与自然和谐、不伤身体的补药，而所援引的论述就不完全是积极改造自然的现代科学论述了。

然而在另一方面，有些民众之所以表现出不在乎伟哥的危险，乃是因为对「伟哥有很大的风险」这样的科技报导多少存有怀疑，这个怀疑，一部份来自媒体一面倒的风险宣导含有太多的

³ 相反的，医学界逐渐发现伟哥的各种新的医疗用途，例如〈威而钢 解救两病婴 治肺动脉高压 费用仅一氧化氮1%〉，《苹果日报》，2006年11月9日。

道德意味，使其可信度降低，一部份则来自现代人对一切科技报导（不论肯定或否定科技）的适度怀疑，其实这是一个较为理性的态度。就这一点而论，**伟哥是风险社会下真正的现代壮阳药**，因为过去台湾的其他壮阳药从来没有像伟哥一样涉入了典型现代科技的风险论述。台湾过去传统或民间偏方的壮阳药，靠的是信心的跳跃，靠的是无须证明的接受或排斥，因此也没有公众论坛上理性的论述。但是今后不同了，壮阳药也进入了通俗科学公共论坛的辩论之中，人们接受或排斥像伟哥之类的壮阳药，依赖的是对于此药（或许浅薄）的科学认知与辩论，对此药的媒体报导之判断，对其副作用风险的评估。但是这样的风险评估不可能只局限于医药生理的科学，相反的，道德与社会共识、生活价值的选择都牵涉在辩论之中——性别关系、个人自由、性文化等价值问题终究必然出现在科学公共论坛之中。故而，**伟哥的公共讨论不再像简单现代化（simple modernization）时期的科技辩论那样，只是经济效益的、科学专家的辩论，而现在还涉及了对现代制度与社会文化更广泛的反思，亦即，对现代性的批判反省；换句话说，台湾壮阳药也终于自折现代化了。**

伟哥无法归类为传统的壮阳药，它是现代性药

不过，伟哥是「壮阳药」吗？我很怀疑伟哥可以用传统或民间的壮阳药观念来理解。

传统的壮阳药强调的是让阴茎能持久、能坚挺，所谓专治「不举、举而不坚，坚而不久」，而现在的伟哥好像只强调了治疗「阳痿」的功能，让阴茎维持30分钟左右的充血状态。民间因此从阳痿推想到早泄，认为：既然能使阴茎挺起30分钟，那不就是使阴茎持久30分钟，那不就是克服早泄吗？这可能是有些有早泄趋势但没有阳痿的人要使用伟哥的原因之一。但是医药学界至今对伟哥和早泄之间的关系讳莫如深，想必有难言之隐或根本没有彻底研究。

但是不论如何，传统壮阳药克服阳痿早泄的原理是强调

「补」的观念，这是伟哥所没有的；所以严格来说，我们原来的性文化并没有恰当的范畴可以理解伟哥这种科学性药。更有甚者，当伟哥（或同样原理的药物）传出也可以给女性服用时，我们更不能说伟哥是传统观念里的壮阳药了。用「壮阳药」这个名称来理解伟哥，是低估了它的现代意义、科学包装与可能的深远影响，也多少是用传统性别观念来继续定义伟哥为一个壮大男性权力的药物。因此，我建议用「性药」来形容伟哥。

传统的壮阳药当然也是性药，伟哥则是现代性药。不过传统性药中还有一个和壮阳药十分接近的范畴，那就是春药。这让我们回到近来主流论述（除了说伟哥有危险性之外）的第二个基调。

主流宣导『伟哥不是春药』，但是民众并非无知

主流论述的第二个基调就是拼命澄清伟哥不是春药。

春药，英文叫做aphrodisiacs，是大部份社会都有的观念，也就是可以促进性欲和性能力的食物、饮料或其他现代药品。关于春药的现代「科学」说法，可以说是从1926年荷兰妇产科医生Th. Van de Velde出版的*Het Volkmen Huwelyk*（英文书名「理想婚姻」）开始的，此书曾被誉为二十世纪的「香水花园」（阿拉伯人的春药著作），被翻译成英文、中文等等多国语言。后继的美国医学专家W. J. Robinson和许多性学家，在他们谈春药的现代「科学」著作中虽然也提到像古柯硷之类的药物，但是主要谈的绝大部份都是食物（牛奶、蛋、生蚝等）、或者食物中的维他命，而非药品，或者是谈像可可、巧克力等已经不被当作药物的食物。这些其实都是营养学的一支。即使后来发现血压、内分泌、睾酮对于性欲的影响等等说法，这些方法很多还是从食物的摄取与运动来谈。易言之，春药一向就是饮食的身体管理的一部份。（我稍后才会提到身体管理的意义）。

春药显然也可以包括女性使用的春药，不过很多时候都和壮阳药的观念相似，可能只是偏重不同。我认为春药在华人的观念

里，除了女性可用外，也比较强调唤起性欲，增加性欲，而壮阳药则比较强调促进男性的性能力。

主流论述强调伟哥不是春药的意思，就是说伟哥不能唤起性欲、增加性欲；如果没有性欲，吃了伟哥也不能勃起。因此我们看到台湾某大学校长的现身说法，说他吃了威而钢（伟哥）但是头昏昏的眼冒蓝光，没有勃起。不过我不知道这位校长是想用这个例子来证明他自己真的是「无欲则刚」，还是要告诉我们不可以「无欲则威而钢」。

有趣的是，难道我们社会中真的有一大群人是没有性欲、性趣缺缺，但是却很想服用伟哥，因此众多专家必须大力宣导伟哥不是春药？易言之，这些伟哥论述所刻划的社会图像是：有好多人不管有无性伴侣、不论有无性欲，都不顾风险的要吃伟哥，搞得头昏眼花，然后痛苦的捧着长时间不肯消退的勃起阴茎，到医院挂急诊——听起来，伟哥还真是一出喜闹剧。

Slavoj Žižek认为后现代的深层心理是「既然伟哥可以使我勃起，那我就没有理由不用」。换句话说，「只要可以性交，就应该必须去做」的性享乐命令，是监督人们心理秘密与思想的内在权威的声音。如果Žižek上述的心理分析解释真是台湾男人的写照，那么这种近乎强迫性质的性享乐欲望，就是起源于性压抑禁欲的律令，而此律令已经完全被内化为心底的监督者（superego）⁴。

Žižek所提供的心理分析，解释了为什么人们在伟哥风险下仍然执意要服用的强迫心理。不过，人们是否真如媒体所描绘的那样不顾一切地要吃伟哥、甚至吃出毛病也在所不惜？这恐怕也有些夸大其词。不论如何，即使人们真的不顾一切地要吃伟哥，恐怕不是因为他们没听说过伟哥的可能风险或者有限效力、不是因为媒体报导不足或警告宣导不力（现在每一个媒体报导之后都必然会加上说教与警告的结语），也恐怕不是所有人都因为强迫性

4 "You May!": Slavoj Žižek writes about the Post-Modern Superego", London Review of Books, 1999/3/18, pp. 3-6. 感谢丁乃非提供这篇文章给我。

心理而服用，而是因为人们的生活处境使他们不得不服用伟哥。

换句话说，人们服用伟哥的原因，不是缺乏资讯无知愚昧（大家都已经听过「伟哥不是春药、很危险」好多遍了！），也不都是强迫性心理，而是出于千百种各种生活的处境原因，起源于他们生活中必须面对的问题、生活中必须建构的认同等等。服药只是应付生活中各种需要的一种尝试解决方式；而这基本上是现代人的用药模式。在现代用药模式中，我们也同样看到人们甘冒药物的风险副作用或有限效力，不顾一切的「滥用」药物或使用「禁药」——但是人们这样做，也很显然不是因为无知、缺乏宣导或有什么强迫性心理。

由于伟哥和现代其他用药模式的相似性，本文建议我们应当从「现代人的用药模式」来看伟哥这个现代性药的服用，来对伟哥现象作更多面的理解。

本文主旨：从现代人的『用药』模式来看待伟哥。伟哥的用药模式基本上就是现代用药的一般模式。伟哥亟需性解放

如上所述，伟哥这个现代性药，和其他现代药物在用药模式上，有许多共通性；这应当是因为：形成现代用药模式的因素也同样地形成了伟哥的用药。伟哥的用药模式基本上就是现代用药模式。

等下我会澄清「现代用药」的特色和意含。但是我把伟哥的用药纳入现代用药模式还有另一层意义。亦即，虽然伟哥是现代性药，但是性药和其他的药物在药理或用药方面并没有特殊的本质差异。伟哥和心脏血管药、皮肤药、胃药等等用药是相同的；这样的说法有助于性药的「现代化」或「（性）解放」。

像伟哥这类性药往往因为其「性」质，而被污名、禁忌化或噤声化（例如：使用者不愿谈用药经验、不让儿童谈论性药等等），也使得性药使用者无法和其他药物使用者处于一个平等的地位——没有平等的机会可以接近用药知识，在取药管道、用药

形象、自我的正面认同等方面也不平等。易言之，性药有着典型的性歧视与性正义问题。

故而，像伟哥这样的性药亟需性解放。伟哥的性解放，在知识层次（**epistemological aspect of emancipation**），就是对于性药的除魅、去污名、理性讨论等等，在权力层次（**political aspect of emancipation**），就是性药和其他非性的药物在用药与社会建构的资源方面都有平等的机会（**equal opportunity**）。总之，性药的性解放就是反对性药遭到性歧视或不平等待遇。

伟哥现象带来了许多有关性的公开谈论，特别是原来难以启齿的阳痿、早泄、不举不坚等「男性隐疾」，借着医学论述的正当性而「出柜」，从而发现原来有众多阳痿兄弟因此不再觉得孤单无助或甚至羞耻，自白坦承隐疾后卸下秘密重担的轻松、打破男性禁忌的快感、与人分享克服性无能的愉悦经验，都反映在公共论坛中（如**call-in**叩应节目等）乐此不疲的大谈特谈。这些公共讨论当然未必都是有利于性平等的，但是性异议份子可以借着公共讨论来促进知识层次的性解放斗争，正如同过去性异议份子在有关爱滋或「安全的性」的公共讨论中，企图打破性禁忌与噤声，扫除「爱滋＝同性恋」、「安全的性＝一对一」的迷思，促进性的正面形象。（威而钢的公开谈论热潮，帮助青少年学生再度地利用流行话题来挑战教育权威，据报载已经给很多中学老师带来「困扰」）。

性药的性解放和我所谓的「**药解放**」也很有关系。所谓「药解放」就是个人对影响身心的药物享有不受歧视迫害、而且自主的选择使用权；它是身体自主权的延伸，同时也是对制药工业的生产控制权。这些权力层次的解放斗争，必然伴随着知识层次的辩论，这也会促进有关药的化学、历史、社会影响和文化建构的认识，因着用药而形成的阶层不平等（**stratification**）以及药的迷思抹黑可以被打破。大麻的合法化，以及现代用药所涉及的形形色色抗争，则都是药解放的斗争。

长期以来，「性与药」（**sex and drug**）是经常被同时联系在

一起的污名与社会问题，故而性解放与药解放在性药上的连结并不是意外。以往许多「毒品」或麻醉性药物——我均称之为「放心药」——由于被视为有春药的功效，所以也被连结到偏差的性。但是性解放与药解放也可以在非性药上连结，例如爱滋用药的政治。

以下就让我们来检视「现代用药」的特色与意含。

现代用药是现代生活的一部份，是为了应付生活需要的身体管理，因而也同时是一种生活方式的选择。现代用药的风险是现代生活风险的一部份

现代人经常使用现代药物。不论西方或东方的现代人都会使用某些常见的现代药物，其中最常见包括：维他命、营养药、阿斯匹灵、镇静剂、兴奋剂、抗鼻塞药、抗生素、抗过敏药、抗组胺剂、减肥药、抗忧郁药、避孕药、止泻药、安眠药、生发药、荷尔蒙、血压药、类固醇、褪黑激素、肌肉松弛剂、胃药、胰岛素、皮肤药等等。习于传统中药的中国人可能不像西方人那样普遍使用现代药物，但是许多常用的中药也已经被纳入了现代药物的操作系统、生产包装形式、以及服用使用模式中。

上述列举的常用药物虽然常见，但未必都是非处方药，之中某些种类的成份或品牌可能需要处方笺或甚至被当作禁药。例如，某些镇静剂需要处方笺，某些则否；某些镇静剂可以被当作「毒品」代替使用；某些合法的镇静剂在其他地区或另类使用方式下则被视为「禁药」。一般说来，即使是合法或非处方的常用药物之中，也可能含有和禁药相同的成份或效果，而被认为可能发生「滥用药物」的问题。

这些常用的现代药物，表面上是针对失眠、头痛、发胖、鼻塞、秃头、更年期、疲劳等等问题，就像一些处方药物或禁药原本是针对某类特殊的疾病或身心状况一样，但是这些药物的使用其实都涉及更广的意义和操作。事实上，**现代药物不只是一种化学合成产物，它的性质乃由四种现代机构的互动所决定：一、**

（跨国）资本主义的生产方式与商业行销策略；二、药品科技研发与医学治疗体系之间的互动；三、国家对药品的管制；四、「用药者」，即服用者对药物性质、意义、需求、功能的建构（下详）。总之，我建议也从「现代用药」（modern drug-use）这样的一个观点去理解伟哥的使用。

现代药物不论如何普通与常用，其特色就是：都有著副作用的风险，而就和前面所提到的现代药物的社会意义一样，这些所谓「风险」都建立在某种文化建构上。例如，「需要医生处方笺的药物」和「可在药局货架上取得的药物」之间的区分、甚至「禁药」和「非禁药」的区分，并不是一个药理学的决定，而有着很复杂的商业、国家医药决策和社会心理因素。

举几个著名的例子。安非他命是1930年代的发明，起初很多政府鼓励吸食安非他命，二次大战时就曾经给士兵吃安非他命以增强战力，还有给工人吃安非他命以增加生产力。在1950与60年代，美国的药剂工业生产了大量安非他命，并且鼓励医生用之为处方给沮丧的家庭主妇或体重过重者服用。（MDMA等药也有类似历史）。直至今日，安非他命仍然有医学用途，例如它是嗜睡症（narcolepsy）患者的用药。

又例如褪黑激素，宣传此药者视之为抗衰老与疾病的仙丹，是无副作用的最佳安眠药。反对者则认为不但有紊乱人体自身内分泌调节的危险，而且还有其他不明的风险。此药在有些地方被视为非药物的食品，有些地方则视为禁药。

再例如前几年FM2原本在台湾是容易取得的安眠药，但曾几何时它便沦落为「强奸药片」的禁药。Ativan在台湾原本也是容易取得的镇静安眠剂，但后来又遭到严厉管制。

又例如，生发药「落建」（Minoxidil 2%），原来是一种血压药，生发为其副作用，其化学作用的机转至今不详。在美国由于它是血压药，被视为有风险，需要管制，因此原本需要医生的处方笺，而且因为是独家生产，价格高昂；但是从1996年起此药已改为不需处方即可购得，并且因为不再被Upjohn药厂垄断，无独

家品牌的Minoxidil 2%可以廉价供应，并出现女性专用调剂。这些变化都和新的文化建构有关，其中最主要的当然是来自广大的用药需求与消费权益的政治压力和可能的庞大商机。目前价格昂贵并由医师处方控制使用的伟哥在未来是否会步此药之后尘，则有待观察。（另外还有一种提高了此药浓度的Minoxidil 5%，则需要医生的处方笺，但也可能会在未来解除管制。2008补记：从2008起台湾的屈臣氏药妆店已经可以买到无须处方的Minoxidil 5%，管制解除。）

事实上，现代药品的「用药安全」或者副作用的评估，都是在科学研究黑箱内被决定的，**一般药物的副作用评估往往没有考虑到个人的体质因素、生活方式、用药历史、文化饮食习惯等等**。虽然当代完整的药物手册中会列出一个药物的常见副作用，以及较次要或较少数的副作用；但是基本上，**副作用在统计上的显著程度既是个对数据诠释的问题，也是个价值判断的问题**。例如某个「轻微」或「不显着」或「偶发」的副作用是否可被忽略？是否可被视为对健康影响甚微？这是个超乎科学的价值判断问题，因为它涉及了**我们要求的健康程度是什麼**。

更重要的是，药品的风险并不是被「客观」鉴定的，许多用药安全或副作用评估都混杂着价值、道德与公众压力。最明显的像抗癌、抗爱滋、RU486（事后堕胎药）等等药物，都因其社会效应而往往包含了不同标准的「用药安全」决定因素。另外，第三世界政府在用药方面的管理和规定较为宽松，以致于第三世界也往往成了许多新药的人体实验室；1960年代口服避孕药大量上市之前就是以波多黎各为最主要的测试场，而且并没有认真看待其副作用。

总之，现代用药并不因为建立在医药学的专业和科技之上而免于风险；事实上，就像许许多多充斥在现代生活中的风险一样，现代用药的风险来源就是现代化的各种机制（包括科学专业的建制、政府机构、商业行销等等）。现代用药风险是现代生活的风险的一部份。

现代用药者的能动（agency）不能化约为「资本—国家—科学」的制度结构性产物

如前所述，现代用药深受着药品行销广告策略、药品科技研发与医疗体系互动、国家药物管制等因素的影响。但是我们不可以忽略用药者对现代药物性质、意义、需求、功能的建构。

换句话说，除了上面所说药物的「资本主义—国家—科学」结构制度之外，现代用药往往还环绕着用药者自我与他人的关系和期待、自我对身体的管理、应付生活的压力、生活方式的选择等等很复杂的因素。亦即，**现代用药还有个人主体能动的重要层面，而这个层面绝不能被化约为结构制度的「受害者」（药商利益的牺牲者）或「被决定的产物」（国家政策与科学专业垄断下无知无力的被操纵者）。**

首先，在取得药物方面，病患或取药者并非都是医疗权力下的被动收受者。透过与医师的协商，病患不但对于用药和取药（药品种类、剂量、次数等）可以有一定的介入参与，甚至对于病情的诊断、疗程、疗法等等都可以有操纵的空间。这种协商是病患对疾病事实的语言建构（毕竟，医与病之间的关系本来就参与在疾病的社会建构中）。至于患者以言辞或其他策略来促使（或强迫）医师开药、开特定的药品或剂量等等，早就是众所周知的事。例如，患者除了以自己体质或亲友的用药经验、医学知识等和医生协商外，患者也透过「自行诊断」、「制造印象」或「一问三不知」的报导病情症状、装病、装笨、装可怜等策略来取得药物。在最近伟哥取药现象中，我们还看到患者用赖着不走、退号、天天报到、吵闹、博取同情、从「不相干」的医科领走处方笺等方式。

在台湾，医与药的制度常被描绘为「不上轨道」；这种状况给予了医/药与病患双方很大的「滥权」空间；在很多方面这是对病患不利的，病患承受了很大的风险；但是在某些时刻病患也相对的也不太受管制。当然，医/药与病患的商业化关系还会受到前者争取后者为顾客的心态之影响，所以医/药在程序与制度

的要求上为了给顾客（病患）方便，而不会太严谨；这个现象在非都会区较为明显。例如，非都会区的医院即使在空间方面，也看得出病患的建构：不论引进多么新式的仪器，医院空间处处表现出城乡差距的阶级特色（亦即，一般所谓的「脏乱、丑陋、不合理、非专业」等等）。在购药方面，特别是在一些非都会区的药房，伟哥或处方笺药物早就可以取得。

其次，现代用药者并不是单单被动地接受医生指示而用药，通常用药者自己也会在用药过程中发展出一套模式或习惯，这可能包含用药的场合、情境、间隔、次数、剂量、持续时间、使用范围、配合的药物或饮食、用途，等等。这些自我决定的用药实践，往往偏离了「正确的」用药方式，或者对医生的指示进行个人的诠释；然而这些用药者并非无知之辈，例如有些现代用药者会自行阅读相关书籍来帮助设计自己的用药策略，或者病友间会流传着用药的各类方式，还有人认为这些调整正是顺应自己的体质或特殊身体状态、工作、场合或情境，是绝对必要的措施。

现代用药因此有个特色，那就是：**很难区分个人的「用药」和「滥用药物」**（drug-use/drug-abuse）。例如有人会在有感冒初期症状时，就吞下维他命C、锌、感冒药等大批药物；有人使用抗组胺剂（某类感冒药的主要成份）作为安眠之用（2008补记：美国某药厂后来果然将抗组胺剂包装为安眠药来卖），或使用通便剂为减肥之用；有人经常性的服用阿斯匹灵或普拿疼这类止痛药，或者每日服用四分之一粒（或低剂量）阿斯匹灵来预防中风（2008注：现在这已经成为医界普遍的处方）；有人则对任何药物都配合胃药服用（台湾医生开药一定会配胃药，则是顺应顾客需求）；有人感冒就要求医生打针或吊点滴（输液）；有人将镇静剂混合酒类服用；有人在稍感不适时即服用抗生素（所谓「消炎」）；有男人把女性避孕药涂抹至头上；有人把仅能涂抹某部位的药也涂抹到其他身体部位…等。更常见的是，很多人是未经医生诊断就自行购买服用处方药或一般药物，至于在用药的标准剂量、次数、间隔、使用范围、用途等方面的「个人调整」更是

常见，不过一般人都会掩饰这些偏离「正确用药」的「个人调整」，或者给予合理的解释，以免被视为滥用药物。当然，所谓「正确用药」也未必真的「正确」，因为有时「个人调整」式的用药反而可能更导致个人健康或个人想望的效果。毕竟，用药除了健康的考量之外，还有个人对于价值、养生、自我形象、自我掌控、甚至生活方式的选择。

所谓「滥用」药物或「个人调整」，经常有着亲身实验的意味，由于网路发达，这种个人实验用药的结果经常成为病友们彼此共享的重要资讯。例如爱滋病友或者颇难治愈的疾病患者，便经常将自行试验新药和调整用药剂量的结果，或者用药体验等提供给他人参考。就连生发的网站也看到许多个人亲身试用各类型高血压药的体验与成果，（高血压药物种类繁多而且常出现新药，几乎都有生发的副作用）；这些都是正式医疗体制外的个人用药。不过，有时正式体制也会收编这种流行的个人用药，例如近年有重大商机的各类草药药物和所谓强化免疫系统的「药物」；而之中的配方（如维他命C与锌等）是人们早就实践的药物神话。

对于现代人而言，现代（滥）用药是身体管理的一部份，更是自我对于生活方式的选择，因此蕴涵了个人自主、身体自主的意涵。作为身体管理的减肥药使（滥）用是最显着的例子⁵。又例如，**finasteride (Propecia)** 原本是和前列腺治疗有关的药物，由于生发是其副作用之一，故而曾被人「滥用」为内服的生发药，最近此药已经被核准为合法的内服生发药〔2001注：此药就是后来被大肆宣传的「柔沛」〕。可是此药也有降低性欲的可能副作用，因而个人如果想要用它来生发，就必须在阳痿的风险下服用此药（民间药房则乘机推销锌片的偏方来配合服用）。这之中涉及了个人自我形象和生活方式的配套，例如，为什么要生发？可以接受秃头的自我形象吗？愿意为了头发增多而阳痿吗？外表年

5 〈鸡尾酒减肥法 药物滥用严重〉，《自由时报》，2002年1月14日。

轻重要还是性能力重要？等等⁶。

另一个例子是 β -阻断剂（beta-blocker），一些人在当众表演（演奏、演唱、演讲等等）之前，为了镇定（降低肾上腺素造成的紧张而减缓心跳）而服用此药。此药原本是为了诸如心律不整等心脏疾病而服用，近年却也变成心脏科医生给病人开的「保养药」，亦即，认为此药可以增加心脏的供氧，让心跳稍快或交感神经亢奋的病人变得心跳缓慢，对心脏保养有利。然而，另些医生并不认可这种没有心律不整却为保养而用药。病人对此当然无法做出明智判断，但是也只能自行判断这些冲突的医学意见。

近年来在国际间新兴的「自我医疗」（self-medication）运动，被有的人描述为「不可让渡的权利」，这个**大众用药**的现象是近年来医疗政治中的重要趋势。主流的自我医疗论述强调责任与理性的自我医疗，并且认为自我医疗可以节省医疗资源，同时，医疗与制药工业则应该提供更「对使用者友善」的自我医疗药品。有人认为这个趋势在结构层面，起因於健康保险的昂贵，医疗品质的低落（例如看病匆匆），慢性病的普遍；因此，大众用药或自我医疗其实是把健康的责任转移到了病人个人，药物工业则把病人变成「消费者」、「选择的权利」；而且因为自我用药而使得很多人产生上瘾或依赖，以及副作用的危险性。但是我认为上述看法太过於化约，我要指出：大众用药还必须从病人能动地抵抗医疗专业权力的角度，还有现代性的反思等角度来思考，例如网路资讯发达，病人对自己疾病的知识可能更胜医生⁷。其实自我医疗与大众用药可以和「医疗化批判」有交集之处。（请参考「国际边缘—药平等」网站中的「大众用药」专题，内中包括本人所写的短文〈大众用药的时代〉与其他资讯。2008补记）。

6 在美国使用柔沛的论坛上，常见使用者讨论上述问题。台湾状况可参见〈男人转性 治秃胜壮阳 药品销售新发现「先长发再说」〉，《苹果日报》2007年4月6日。

7 参见：吴易叡〈变化中的新伦理——以一个实习医生的观点〉，发表于《南方电子报》2003年2月18日。<http://iwebs.url.com.tw/main/html/south/660.shtml>（2008/6/22 撷取）

总之，现代用药在很多方面都类似现代消费：用药者或消费者透用药或商品消费，来进行身体管理、建构自我认同、或形成次文化，并且以用药或消费来形塑个人的生活风格。伟哥基本上也属于现代用药的一种。

身体管理与现代用药：「身体的医疗化」说法过于简化

在主体操作的另一个层次上，现代用药也是身体管理的一部份。

身体管理也就是身体的规训。饮食管理（diet）则只是身体管理的一部份，其他现代常见的身体管理还包括性（SM或禁欲等等）、用药、运动、健身、养生、穿着、打扮、装饰、美容、整型、穿洞刺青、身心治疗（打坐、闭关、瑜伽）、体态（做性感）、姿势、身体娱乐（三温暖／桑拿、泡温泉、KTV、起舞…）、作息、增高、扮装（如束胸或变声）、纹眉、矫正牙齿或视力、抗失眠、拍写真等等。服用伟哥不但是现代用药的一种，也和现代其他形式的身体管理相关。不过，对许多人而言，**包括用药在内的各种身体管理的目标未必是「健康」。而即使有追求健康身体的含意，也会同时涉及了对「健康」身体的自我定义、重新诠释和策略性的维护。**

总之，在身体管理的诸多目标下，不论是身体健康、身体自主、外表美学、自我掌控、意志淬链、心理治疗、社会连结（solidarity）、次文化认同、印象管理或策略互动…，也必然同时在建立个人的自我认同，以及生活方式的选择、生活风格的规划和自我实现。

从上述身体管理角度来看现代用药，我们可以看到滥用药物是现代个人自我的一个宣告：（要做）什么样的人、（要过）什么样的生活、（要）有什么样的朋友等等。「我」和「我所要的人生」之间的距离只是一张处方笺，拿到它，我只需要一个人同此心（sympathetic）的医生。

在上述的用药趋势下，许多现代药物逐渐被视为本身就是

「生活方式」或「身体管理」的功能药物。伟哥之类的抗阳痿药（Mesterolone, Zinc, Cerenin, Yocon, Vasomax等）、Prozac（消除忧郁）、荷尔蒙、生发药、Retin-A乳膏、RU486、Pondimin（减肥药）、褪黑激素、清醒药、抗老的营养剂、以及麻醉（放心）性质的「禁药」，都属于这类药物。例如：我用Prozac，不是因为我有什么疾病或有什么身体状态，而是因为我是某种人、过某种生活。一些药物的广告有时也直接诉诸某种生活方式（如绿色生活）。当然，这类本身就是生活方式的药物，可能会有越来越多的趋势，因为**资本主义的药物行销也开始注意到这种药物的庞大市场。**

上述这种「用药——自我认同与生活方式」之间的关连，将因为「药物的风险程度或污名程度」和「偏离正确用药的程度」而更形紧密。如果药物是禁药（或非禁药但风险程度高，或风险不大但却是被污名化的药），或者**如果用药者十分自觉本身的（滥）用药有违社会规范**（或自己不觉得但却被权威或官方机构正式标志为偏差用药），**那麼用药就和自我认同与生活方式的选择有非常紧密的、自觉的关连。**例如，一般避孕药并非禁药、也并不被视为高风险，但是如果在初中少女服用的脉络下，则避孕药可能被污名，变成某种道德性质的药物，因此少女就不会愿意父母师长发现自己在用这种药。又例如，近来有些初中少男将避孕药涂抹在头皮上（有些理发店也向成年客人推荐这个民间生发偏方），但是如果学校与媒体大肆宣导此种做法的危险后果与偏差倾向，那么继续进行这种用药方式的初中生就会被视为偏差行为。在这两个例子中，污名及禁忌会使得秘密用药者在每次的用药中，都要面临各种风险下的选择与反思，而这些选择与反思最后无可避免的也会对个人自我与人生做出选择和反思。

有些用药实践是正式医疗管道不太给予支援或资源的，例如有些跨性别者不愿经过医生的心理评估，而迳自私下使用荷尔蒙来改变身体性别特征。有些男同性恋则为求快速效果而使用类固醇与贺尔蒙来造就肌肉（医疗体系则没有顾及男同性恋者的这类

需求，未提供必要用药资讯与追踪诊断），这些用药者会搜集与交换相关药物资讯（特别是别人使用药物后的效果与副作用的资讯），并且评估这些资讯来做出个人决策。例如主流医疗资讯通常只强调类固醇与荷尔蒙的风险，但是亲朋好友的使用经验则可能发现副作用不大，因此用药当事人必须自己评估风险，决定自己是否听信主流医疗。换句话说，这些本身即处于社会边缘的主体（追求自我认同与生活方式的跨性别与同性恋等），在用药方面可以说是最为自折现代的一群，也就是最具有反思性的一群，对他们而言主流医疗其实和主流社会一样，都不是值得完全信任的建制。事实上，主流医疗确实没有顾及很多用药者的需求，只是以自身的利害（管理病人的便利与效率、避免诉讼纷争、不和主流社会与主流价值冲突等）为考量；如果主流医疗能够帮助「另类使用药物者（「滥用药物者」）」监控追踪副作用等，其实更能解决许多已经现实存在的另类使用药物之风险⁸。

若从以上各层次的现代用药角度来看伟哥，那么伟哥的「（滥）用药」也同样是个人自我实现的方式。在现阶段，伟哥并不是一种普通的药物，连药厂运送此药时都要表演一场保全人员的严密护卫秀（日前台湾新闻），来强化其致命的吸引力。更重要的，伟哥的用药者很容易就会偏离「正确」用药方式，这是因为：一方面，伟哥的药性本身被宣传为充满不确定的风险，需要重重管制，而且由于它是「性药」，因此也带有某种程度的污名；另一方面，主流论述对伟哥的「正确」用药方式充满了道德式的规范，像「性爱合一」（下详）、「须经医生严格指示」、「真正阳痿者才能服用」等等，反而促使伟哥的一般用药者很容易就在用药时被迫做出面临风险下的选择与反思，从而使伟哥用药和「自我与人生的选择与反思」关系益形密切。

换句话说，主流论述对伟哥「道德恐慌式」的建构，使伟哥形象充满危险与偏差，一来反而会吸引某些在危险偏差中寻求偷

⁸ 关于男同性恋的健身用药的资讯要感谢我的好友阿正提供他的见闻。这整段是2008的补记。

悦的人（也因此会强化这些原本就偏离主流生活方式的边缘认同），二来也使得许多用药者，特别是那些未经医生认可的用药者，开始倾向边缘或偏差的自我认同，或至少开始反思自己过去的生活方式和未来的人生选择：我为什么要服用伟哥呢？我要一个月服用几粒呢？我要过什么样的（性）生活？我要成为什么样的人呢？于是，伟哥用药可以成为七十老人跨代再婚的动力、美丽少男公关的自我宣告、或者也可以成为一种纵欲美学的人生。

有人或许会质疑：「难道用药和滥用药没有一个科学根据的、事实上的区分吗？健康的身体难道不是用药的最终判准吗？用药者难道不欲望健康的身体、健康的人生、健康的社会？」我的回应是：姑且不论「健康」的建构性质或道德规训内涵，现代用药所涉及的欲望已经不是简单的「健康」而已，用药者未必只是病患；用药者也是生活方式的追求者——而且未必追求健康人生或社会，而可能是「偏差」的人生、「不健康」的社会。

从现代用药所包含的能动性（agency）来看，有关「医疗化社会」、「身体被医疗知识 / 权力所穿透掌控」（或者女性主义版本的「女性身体被父权医疗化」）这些**批判医疗化的论述**，如果变成论断所有医药现象的必然结论，那就太过于公式简化，甚至会贬低了用药者的能动性。近年来人们运用各种医药资源或新技术进行身体管理与自创人生（例如扮装、减肥、美容、整型、变性、复制、生殖技术、基因工程等等），从而威胁了「道德大多数」的生活方式与人际伦理，那些批判医疗化的论述也加入了批判新医药技术的行列，扮演了一个貌似进步但却为保守现状服务的工具，抹杀了那些不符现有社会秩序与伦理道德的新实践。新医药科技的效应其实是很难确定的（正是这个不确定和不可预测性引发了保守现状者的恐惧），但是常见的批判医疗化论述则过于确定与一概而论。例如，那些以新生殖科技的昂贵、细致深入的身体操弄来描绘父权医疗霸权的人，应当看看大陆使用「大管针筒」的新生殖技术（在小诊所的后门有待业青年当场出卖精液，密医转身就用大管针筒将热呼呼的精液注入妇女）。

主流宣导『伟哥是女性受害、男性雄风』，这个宣导假定了伟哥的主要使用者是在婚姻家庭内的夫妻，这个假定十分可疑甚至可笑

壮阳药、春药、性药或许并不是女人身体管理的一部份，但是晚近伟哥论述却也包含了大量的性别说法。其重点则是「女人是伟哥的受害者」。以下让我引用一篇标题为〈需索过度，女性受苦〉的文字（作者：许文德，中华民国妇产科医学会理事），这是一个近来比较常见的典型说法：【按：引文内的「威而钢」即是伟哥】

「…但是这中间也有部份人士服用后造成了配偶的困扰，严重者更可说是将自己的性满足建筑在配偶的痛苦之上。许多中老年男性在服用威而钢之后重振雄风，春风得意之余不免夜夜需索，奈何同样迈入中年的配偶往往因肌肤之亲旷日已久，加以卵巢机能日渐衰竭，分泌荷尔蒙的能力低落，导致阴道壁变薄，弹性降低，同房时体液也明显减少，干涸生涩的女性器官本已脆弱，遇上服用威而钢之后的男性器官，其勃起不只较为坚挺且药效长，女性在这般长久的翻云复雨之下，轻者性交疼痛，严重的就因为阴道及会阴部的破皮、发炎，而不得不求助于妇产科医师，这类患者正随着威而钢日益普遍而益形增多。【引用者注：这位作者暗示威而钢可以帮助持久。】

就诊的妇女表示，先生再展雄风虽值得高兴，却不希望夜夜春宵，而先生的历久弥坚相对于女性已日显退化的器官和反应而言，不只生理上无法适应，心理上也很难平衡。行房宛若刑房，亲密关系成了女性生命中无法承受的轻，说来煞人风景，却也是一再强调威而钢神效的卫生主管官员、泌尿科医师、药商，以及一心想再展雄风的男士不能不重视的问题。至若少数妇女由于实在无

法继续忍受先生的磨难而竖起白旗投降，宁可准许先生向外发展也不要再忍受威而钢的淫威，威而钢对她们不只无益，反倒威胁了婚姻的安稳，宁不令人痛心？

照理说，两性间性的和谐应同时满足双方愉悦的需求才算圆满，若只是单方面满足男性的雄风和欲求，却未顾及对方的感受极可能造成的伤害与后遗症，这样的药物充其量只是整个社会的男性父权中心心态的再度显现而已。」（1999年元月20日联合报34版）

像以上这种伟哥论述所刻画出来社会图像，就是除了一大群头昏眼花或者阴茎肿胀的男人外，还有一大群因为买不到KY润滑剂而阴部干涩又经过长期摩擦以致于破皮发炎疼痛的妇女。这些妇女很像李昂小说「杀夫」中的女主角，夜夜惨遭性欲高涨的丈夫以性交方式折磨。

当然，如果这些中年妇女在丈夫淫威下，身心被折磨而不能反抗或抗议，那么她们可真的是非常弱势，而这些妇女受苦的原因恐怕也不是伟哥，伟哥只是丈夫买回来的鞭子，代替了家里原来的鸡毛掸子。

我不是在否认台湾社会有很弱势的妇女存在。但是我怀疑这些很弱势的中老年妇女、这些在家里没有任何地位权益的妇女、这些可能被先生殴打或其他方式恶待的中年妇女，会真的有个先生，愿意花大钱买伟哥（没合法进口时一粒就要台币一千五百块到两千块，约合美金55元，已经可以用此钱嫖妓了），还夜夜冒着伤害自己身体和器官的风险，来向已经结婚多年的太太「需索过度」，目的则是要展现男性雄风——好像他在日常生活中没有其他方式展现雄风一样。

我看比较接近实情的是，中老年男士不会把伟哥这么贵的东西「浪费」在太太身上，因为太太随便应付就好，已经这么多年过去，如果房事不满早就是事实；而且常识不是常告诉女人：性不重要，女性对性没有什么要求或兴趣吗？中年妇女会承认自己

性欲如此强大，需要丈夫的伟哥吗？再说，身为太太，会这么不体谅的要求先生服用这种有伤身体的药吗？

当然伟哥有可能是夫妻之间尝试新鲜之用，或者中老年丈夫为了满足年轻的妻子而服用；就好像有可能丈夫服用伟哥，是为了掩饰自己的外遇，为了在太太面前显示自己刚才没和别人有性行为，所以此刻还是生龙活虎的。不过，我猜想伟哥的「外用」还是比「内服」重要。因为，在家庭婚姻外的性爱关系中，性有着很重要的维系功能：小白脸如果阳痿，或者外遇男人和情人约会却没有性，这些都是难以想像的悲剧。对这些男人而言，伟哥再危险，也恐怕是不得不用的东西。难道说，外遇偷情只是在海边散步，或者在宾馆里相对无语、看电视新闻？从另外一方面来说，在这种婚外关系里的女性也比较有权力、比较敢有面子要求伴侣提供性满足，而且也不会真的很在意伟哥的副作用风险，毕竟眼前的男人又不是自己的丈夫，只是暂时拥有，未来也不一定会有什么天长地久的关系。

美国的色情片明星Ron Jeremy在一次访谈中说「我认为伟哥是对一夫一妻单偶制的最伟大贡献」⁹。不过我认为这句话的含意并不在于证明伟哥主要是被一对一的关系所使用——当然，阳痿的丈夫想利用伟哥满足讨好太太的情况是一定存在的，也许不在少数，但是这种情形并非反对伟哥者所描写的「妻子受害」。Ron Jeremy这句话（就其访谈的上下文来看）其实批判了一对一关系，或道出「长期的一对一关系会造成性冷淡或无能」的实情。但是原本被性保守人士挞伐的伟哥，竟然变成一夫一妻制的救星，也是十分讽刺的。（本段为2009补记）

「伟哥使女性受害」的女性主义宣导是为了鼓吹『性爱合一』

我相信伟哥的使用就像人世间的所有事物一样充满了千奇百

⁹ Andrea Sachs, "Ron Jeremy: My Life as a Porn Star", *Time Magazine*, Tuesday, Aug. 26, 2008. <http://www.time.com/time/arts/article/0,8599,1836153,00.html>

怪的差异性，不但女人和青少年拿来试吃，A片（春宫电影）主角吃，男同性恋也吃（报载某0号同志因而改变为1号角色），台湾媒体还披露了：医生和医院诊所将之用来招徕病人，也有人拿去喂狗、有人用来贿选、有人作为蛋糕装饰……，而且伟哥的重要使用场域恐怕不是婚姻关系内的夫妻之间。伟哥的高风险论述和「性药」的污名形象，都使得伟哥难以在形象正当的婚姻家庭中被服用，反而较可能在「偏差」的或婚姻之外的情境中使用。

如果伟哥的重要使用场域不是前面引文中那种截然男强女弱的婚姻关系，那么为什么主流论述不但要预设婚姻内夫妻的场景，还要在婚姻物语里面加上那么一段性别不平等、女性受害的情节？目的又是什么？

主流论述之所以大谈「女性受害」或「男人用伟哥来一展雄风」的目的，就是要暗示「妻子根本不需要伟哥」，进而大谈「夫妻之间不要靠伟哥」、「爱最重要」、「夫妻关系的和谐和沟通最重要」等等，最终才能扯出「爱比性重要」，或者「性爱要合一」这种巩固婚姻家庭的结论。

所有的「女性受害论」或「男性雄风论」几乎都假设了夫妻关系，为什么？因为这样，故事才编得下去，「性爱合一」或「爱胜于性」的结论才能扯的出来。一旦我们把女性受害论或男性雄风论放到非婚姻的场景中，就可以看到其中的蹊跷了。比方说，要是这种论述假设了使用伟哥的人口主要是外遇的奸夫淫妇，那还会扯什么「不要靠伟哥，爱比性重要」的结论吗？要是把讨女人欢心的小白脸讲成使用伟哥来达成男性雄风，或是把潘金莲说成是厌恶长时间性交、破皮发炎的受害女性，岂不是很爆笑？这说明了女性受害论或男性雄风论都绝不是再讲奸夫淫妇。还有，我们会以使用伟哥的嫖客和妓女为例来衍生出「性爱应该合一」吗？一旦我们谈伟哥的使用场景脱离了婚姻家庭内的夫妻关系时，原来的女性受害论和男性雄风论就变成笑剧了。

可是，主流论述又为何要用「性爱合一」、「爱胜于性」这些陈腔滥调来面对伟哥呢？我认为这是因为伟哥太过于「性」

了，由于它只是个性药，可以被牛郎用、新好男人用、同性恋用、夫妻用、偷情用，不管正当不正当，任何人的性都可以用。这就有「性泛滥」的危机，所以主流论述就不得不借用良家妇女式女性主义的「女性受害」桥段了。

1999年春，伟哥正式在台湾上市之前，主流论述终于出现较多「伟哥被很多外遇者使用」、「阳痿男人开始出轨」的报导，其目的则是要指出此药可能会造成外遇、威胁了婚姻家庭。但是没有人去追究这个说法和前一时期「太太惨遭过度性交蹂躏」是否有潜在矛盾。

另一方面，有些医生除了复诵常见的警语外，也开始替伟哥做某种程度的平反，用一些门诊案例来证明：伟哥其实对家庭和谐有利、挽救了婚姻等等。但是并不强调这些婚姻中的太太对伟哥的需求。医界之所以开始有这种正面看待伟哥的说法出现，乃是因为：如果伟哥真的如此危险与不道德，那么为什么医界又大量散发伟哥？所以，这类论述的出发点就是——**驯服伟哥**（the taming of viagra）：「因此，我们应该约束，让威而钢所引起的男性好奇心和精力，好好留在家庭内发挥，不要『外泄』。……威而钢对夫妻相处、家庭和乐来说，还真是功德无量呢！」（江万煊，联合晚报1999/5/16，引文中的「威而钢」即是指伟哥）。上述这种说法看来是在修正之前的伟哥论述，但是其基本假设还是一样的：**伟哥就是男性情欲（male sexuality）的化身**——男性情欲是威猛雄风的、是使女性受害的、是需要驯服的，而婚姻家庭、爱情亲情、道德教化就是驯服的工具。

对女性有利、没有性别歧视的解读伟哥方式

其实，真正说起来，伟哥应该是可能使男性受害的药物。它使男人被女人强奸成为可能。它使男人无法以阳痿为借口来逃避性事，而男人必须在副作用风险的不确定情况下，忐忑地被迫使用，事后还要怀疑身体的伤害或甚至罪恶感，而即使使用成功也不算什么男性雄风，因为毕竟是靠着药物的。（因此我们听说有

些男人不愿意告诉女伴而偷偷服用，显然是可怜的男性有阳痿问题却羞于对女性承认，或者反正只此一夜情，也不必承认。）

这也就是说，其实对于伟哥可以有两种不同的文化解读与诠释。一种是传统的诠释，也就是：「女人不要性，只要爱。男人性欲强盛，男人可以用性能力来征服或伤害女性，女人是性的受害者」等等。这样的诠释其实正是男性支配女性、压抑女性情欲的手段。为什么这样说呢？

女人中当然有性欲低落的，就好像男人之中也有性欲低落的一样；但是女人之中也有性欲旺盛的、喜欢多重伴侣、多样性生活的。就好像男女之中都有聪明的和愚笨的人，我们不能说男人都比女人聪明（因此说聪明的女人就不像女人、没女人味，就是学男人），那种说法是性别歧视，既是压抑聪明女性、也更是一种压抑所有女性的手段。伟哥主流论述则正是在重复那个传统的压抑女性情欲的歧视论述。

故而，女性主义者应当扬弃伟哥主流论述对男女情欲的传统诠释。那么对伟哥和男女情欲的另一种诠释应该是什么？曾经有个说法是说，女人的性能力比较强，因为男人的阴茎太脆弱，很容易有阳痿早泄问题，而且通常只能一次高潮，女人则不但没有因为阳痿早泄而不能使用性器官的问题，还可以多次高潮，可以把男人吞噬、包围然后打败（有些男人因为性交时的被吞噬感，还有惧阴症，被视为一种心理疾病）。我认为「**女人性能力较强、是天生淫家**」的说法很值得推广，是性教育中应当呈现的多元观点，用以平衡传统性教育和性文化中「男人性能力强」之类的观点。对于伟哥的出现，也可以从这个角度来印证男人性能力的不如女人。

今天的台湾，在经过女性情欲解放、豪爽女人、同性情欲解放、性工作解放之后，实在不能再假设男女之间都只是在婚姻关系内的性爱。同时，台湾今天也有足够多的女人需要男人使用伟哥，她们有要求男伴使用伟哥和保险套的权利。

女人有要求男性使用伟哥的权利，这在传统那种「女人需要

爱、而且不像男人那么需要生殖器性交、女人性欲不强」的论述中，是个说不上口的要求。同时，对于女人有要求男性使用伟哥的权利，男人也可能用伟哥有副作用风险之说来加以抗拒。所以，有关伟哥很危险的说法建构，事实上也有抗拒并压抑这类女人的要求的效果。很明显的，**在这一波的伟哥主流论述，两类人被排除了：一类是卑微无力的阳痿男人，他们都被描述成征服霸主；另一类是渴望男伴使用伟哥的女人，她们根本不存在。**

故而女性主义介入伟哥讨论的角度可以是凸显被主流论述排除的主体，重新诠释女性情欲，打破传统男性情欲的神话，揭发主流论述的保守家庭价值与性爱合一意识形态。有人将合法开放伟哥与RU486相提并论也是个极佳策略。此外，女性更可以开始谈论女性春药，什么样的饮食与药物可以促进性欲，以及女性服用伟哥的经验（一个真正挑衅医药建制的举动）。（2008年补记：本文写作于1999年，在2000年12月底台湾卫生署核准RU486这种事后避孕药合法上市，被认为是还给女性身体自主权）。

反性的「超越生殖器」和「以手淫解决性欲」的说法，**避谈「变态取代生殖」、「手淫的色情资源」**

有一种貌似进步实则反动的讲法是：「女人有权利要男人服用伟哥」的说法不是太以阳具为性的中心吗？我们难道不要超越生殖器的性吗？」

何春蕤在1996年4月的《中外文学》中发表的〈色情与女／性能动主体〉的附录中写过¹⁰，要把「超越生殖器的性」和「超越生殖模式的性」区分开来，她认为我们要超越的不是生殖器的性，而是生殖模式的性。简单来说，生殖器是个不错的性玩具，就好像肛门是个不错的性器官一样，没什么特别了不起，没什么值得超越的，事实上，很多女人觉得男性生殖器官很过瘾，喜欢有根硬棒子供她享乐。因此生殖器没什么好超越的，就好像电动按摩

¹⁰ 此文现收录于甯应斌、何春蕤编，《色情无价》，台湾中央大学性／别研究室出版，2008，225-265。

棒没什么好超越的，手指、黄瓜、茄子、酒瓶没什么好超越的一样。

如果说我们要超越的不是生殖器，而是生殖模式，那么什么又是「超越生殖模式的性」呢？很多人对这句话的理解，就等同于超越性、不要性；换言之，就是追求一种干干净净、值得尊敬、以爱为主、好男人好女人乐于自我标榜的性模式。殊不知，真正超越生殖模式的性，就是不再以绵延后代为进行性的唯一目的或意义，也就是搞变态啦！就是玩屎尿啦、兽交啦、磨镜啦、肛交啦、孕妇啦、体臭啦、高跟鞋啦、虐待啦、观淫啦这类。

在伟哥讨论中也有人煞有介事地搬出统计数字，说美国异性恋女人的性满足只有百分之二十来自生殖器性交。这类统计不但没意义（因为一个女人不能从性交得到满足的原因不一定是由于她的生殖器无快感），而且这种统计恰恰凸显了一种器官主义，把性快感的来源锁定在身体器官或性感带。事实上，性快感可能还有很多复杂的因素，例如性快感可能和情境相关（例如婚姻内的、有爱情的、卧房内的、温柔的、…性常态情境，或者外遇的、同性恋的、一夜情的、野外的、乱伦的、暴力的、杂交的…性偏差情境）。故而那种断定大多数女人比较不喜欢生殖器性交，或大多数女人不重视坚挺持久等说法，都陷入了女性情欲的本质主义，企图把流动变化的情欲固定为确定的范型（正常），压抑着不符合范型的女人。不过，问题不只是女人在情欲上有很多差异，而是在一个认为女人比较不需要性、污名性变态、打压性偏差的环境里，女人在情欲资源方面的选择比较少。这就好像：如果女人没有生殖器的性交作为选择之一，那么谈论女人是否喜欢生殖器性交又有什么意义？同样的，**如果女人没有「有性无爱」的选择（亦即，如果性文化不支援这种选择、性道德对这种选择不友善），那么谈论女人是否比较「性爱合一」有什么意义？**故而，如果女人没有性变态、性偏差的选择，那么谈论女人情欲是什么又有什么意义？

总之，与其谈女人是否比较不注重生殖器性交，不如鼓励那

些尝试性变态的女人、或声援性偏差的女人。在目前，许多恐惧伟哥的女人，其实是恐惧阳具，恐惧男人会因为伟哥而加强其性权力。如果「超越阳具中心」只是抽象的道德口号，那并不能真正克服恐惧，因为它依赖于男性权力的自制，而不是女人的加强性权力。当女人能自在的「性变态（=超越阳具中心）」，阳具才会被具体的超越，女人也就不会恐惧阳具了。

说到超越生殖模式，这让我想起在最近的公娼缓废辩论中，一些反娼者有种反性交的论调，她们认为人们应该用手淫来解决性欲问题。我觉得这真是一种可耻的言论。

在历史上，反色情、反娼、反性的传统是以打击手淫起家的，把手淫污名化，把手淫者说成不道德、心病态、会导致精神衰弱、会绝子绝孙，而以此为名义，让父母和教育者对青少年进行严格的监管，以打击手淫为名来掀起道德运动以巩固自己的社会利益，这些都是历史事实。现在，经过一、两百年的努力，性解放者终于使手淫去污名化了、手淫现在是非关道德或非病态的人生活动了。而当年那些反色情、反娼、反性者的徒子徒孙们，却开始接收手淫性自由的解放成果，来继续反色情、反娼、反性。不过，她们口中的手淫是干干净净的，非变态的手淫，非集体的手淫，非旁观的手淫，非不伦的手淫。更荒谬的是，她们一边谈以手淫解决性欲，一方面却又要取缔色情书刊A片等等这些手淫时很需要的文化资源，就好像手淫不需要借助任何性想像似的！

在此，我也愿意指出，伟哥当然不一定是性器官交合时才可以使用啊，手淫者也可以服用啊！阳痿者总有手淫的权利吧。

伟哥的美丽（蓝色）人生政治（life politics）

医生说：「伟哥有副作用，服用后不要马上开车」，其实感冒药也是一样。用药在现代不但是身体管理，也是一种生活方式、生活风格。使用伟哥（被称为「蓝色小药丸」），就像许多其他有风险的当代行为一样，包含了生活的决策，也提供机会

来决定自己要成为什么样的人，要和别人产生什么关系。伟哥会伤害身体，喝酒会伤肝，抽烟会得癌症，不运动会高血压，打电脑会有肌腱炎，禁欲会神经质，吃素会营养不均衡，一夫一妻会性欲减退，但是，这，是，我，的，人，生！

然而，伟哥比人生还要多了那么一点，伟哥可以是个美丽人生。

入夜后，不论是为了孤单的手淫还是相会的欢愉而服用伟哥，人们正在选择一种生活。他们正在控制自己的身体。终夜缠绵到天色渐亮，坏死的海绵体流出鲜血，肿胀发紫的生殖器仍在互相摩擦。西门官人精尽人亡了！怎样死才是美丽？怎样活才是漂亮？伟哥——当然是一种美学。

一个美丽人生，让人生成为一件艺术品，因而对身体自我规训、自我管理，让人生成为自我生活风格的美学创造——这些都是带着伦理性质的行动。正如傅柯（Foucault）所说的：「（生存的艺术就是）人们借着有目的的自主行动，不但为自己建立行为的规则，也同时彻底转化自己的存在，使自己的人生变成一部有美学价值而且符合某些风格形式的著作」。

而这样的人生，是蓝色的。

文化研究

文化研究的立场¹

何春蕤、甯应斌

何春蕤

我们今天要谈的主要是我们两个人在文化研究上的进路，我们想要说明这个学术和论述的进路是在台湾社会历史的变化中、透过运动实践论述的「争战」所模塑出来的。个中反映了台湾在全球联动中的特定位置和相应的自我认知，它和台湾现实的连接，以及这样的历史社会背景所衍生出来的机会和局限。这是一个动态的过程，而我们要讲的也就是这个动态的过程。

我们分成四个部份来讲：第一部份由甯应斌老师来讲我们的文化研究进路得以形成的历史时刻，主要就是学院实践在历史现实中所形成的文化场域；第二部份由我来讲学院实践与运动的渐次结合；第三部份要讲如何穿越学院内部不同学科之间的疆域；第四部份要讲，学院知识生产与运动紧密结合以后，如何引发了国家和法律的关切。

甯应斌

现在中国大陆有一个很流行的词，叫「机遇」，这个名词的出现，我觉得也不是偶然的。因为大家知道，不管是在马克思的学说里，还是在社会学的功能论学说里面，都很强调结构的决定性作用。但是后来人们对此逐渐有所反省，于是就出现了一个说法，叫unintended consequences，也就是「未意料到的结果」，就是说，你有你的意图（intention），但是会产生你意图之

¹ 本文系何春蕤与甯应斌2007年6月19日在上海亚际文化研究营的讲课内容，之后发表出版于：〈文化研究的立场〉，《中文世界的文化研究》，王晓明编，上海：上海书店，2012年。页51-69。

外、未意料到的结果。然后还出现了一个关键字（buzz word），就是contingency（偶然性）——跟必然性相对的——这个词也开始流行起来。于是就有人强调在结构下面的主体能动作用（agency）。这些说法，其实都修改了原来讲的「结构决定—必然性」，转而强调了「机遇—偶然性」。这样的一种知识典范转变背后，有许多历史社会与文化变迁的因素，这里没法详细讲，但是我想要指出：「机遇」这个词是具有历史面向的，因为「机遇」总是在历史中、在各种因缘际会中形成的，对不对？

讲这么多，其实是想说，文化研究当然有它的大形势，但是也还是有各种各样的机会在促成它的发展。我们今天谈文化研究，马上就会想到西方文化研究的典范：对通俗文化的研究、新马克思主义、后结构主义、傅柯学说等等各式各样的理论。所以我们今天看到的文化研究的形貌，是已经定型了的、现成的形貌。你们作为文化研究专业的学生，可能很自然就会有一种倾向认为：「我们的研究要符合文化研究的正宗典范」，这样做出来的东西才真正是文化研究的东西，才可以去文化研究的期刊或会议上发表。所以你们想知道「什么是文化研究」？也就是说，可能对你们来讲，文化研究已经是一个客观外在的东西，是一个「现成」的学科，对你们的研究实践产生了一定的限制。

我们今天主要想讲的就是要告诉你们：你们一定要打破这些限制。尤其在第三世界，在大陆、香港、台湾，我们更要有意识地去打破这些学术框框。如果你回顾西方文化研究的发展脉络，它其实也是从偶然走到了必然。比如说，对通俗文化的研究，其实一开始并不是往那个方向走的——当Richard Hoggart开始做研究的时候，他心目中的「文化研究」并不是我们今天想像中的那样一种学科，他其实是想去研究「劳工文化」；而二次世界大战之前欧洲的劳动文化还没有受到当时流行文化的「污染」，劳工有着他们自己的文化形态——他们下了班不都是钻回自己小小的公寓里看电视的，他们可能在社区里一起唱歌、做其他事情。Richard Hoggart对那种文化特别的向往。可是当「二战」结束以

后，新的流行文化开始兴起，美国的通俗文化开始进入英国，那些新的年轻的工人都跑去听（受到美国影响的英国乐团）「披头四」、看流行电影了。这个时候如果你想要去研究工人，就不能再像Richard Hoggart那样做了，于是就会有对「次文化」的研究，演变至今，甚至看起来好像文化研究就是以研究流行文化为主的。在这里你会看到，对流行文化的研究，其契机一开始其实是对劳工的研究，而劳工研究的背后则有着更大的社会实践的目的，也就是左派要改造社会的想法，但是经过一连串的演变（包括葛兰西的影响），文化研究才成为今天的这种样子。

同样，台湾的文化研究在最初也不是我们今天已经形成的学院化的状态。其发轫期差不多是在1980年代末到1990年代初，这个时段是非常关键的一段时间，因为在这段时间里，台湾刚刚「解严」，各种社会运动开始兴起，而1980年代也正是西方理论开始蓬勃发展的时候，这个时候台湾还没有太多人关注文化研究——除了陈光兴，他刚好是美国那些做文化研究的人的学生，但是其实在那个时候，那些西方学者也还是处于混沌的阶段，还在界定什么是文化研究应该走的路线、什么是文化研究的「家谱」，所以诸如*What is British Cultural Studies*之类的书开始出现。

当时在台湾开始发展出一个叫作「文化批评」的实践，这种「文化批评」好像隐隐约约地可以和西方的「文化研究」联系起来。文化研究可以说是一种比较学术化的研究，而文化批评则未必有那么学术化，它当时主要是在报纸的副刊上发展。副刊以前被人称作「报屁股」，台湾「解严」之前副刊登的基本上都是些短短的、小小的、通俗性的东西。「解严」之后，首先是在一个反对党的报纸上开始出现了一些空间，给了当时刚刚回台湾的留学生一些发表看法的机会。刚开始，大家中文也还不太好，写的文章经常夹杂着一些从英文里翻过来的术语，大家都看不懂（众笑）——这在当时就是一个比较新奇的现象，文章的内容则主要针对当时流行的各种社会话题。于是就出现了各种各样的写手，大家都在副刊上写东西。

这些文章之所以能够被接受，主要是因为「解严」之后，民众有一种心理，想要知道外面的东西、新的东西。另外就是当时正在形成中的「中产阶级」、「小资产阶级」，他们对社会现状不满，他们想要知道更多的社会思潮。还有，「解严」以前报纸受到了很严格的控制，不能太厚，也不能成立新的报社，可是「解严」以后，报纸一下子就厚了起来，从两、三张变成十几、二十多张，同时新报社也大量成立，这样一来，报纸对稿件的需求量就大增，所以写的文章看不懂也没关系（众笑）。上面说的这些因素就构成了刚才讲的「因缘际会」。

原则上，报纸副刊要是单讲社会性、时事性、流行现象的东西而没有文学之类的东西，副刊的品位似乎就有些下降；同时，副刊似乎也不应该登学术的东西——因为大家都看不懂嘛。而当时我们在副刊所写的那些文化批评文章却恰恰就是社会时事或流行却夹杂着一些学术性，也就是原来副刊不喜欢要的两种东西（因为社会时事流行太俗，学术太艰深）。不过妙的是，现在我们把「社会时事流行」与「学术」结合在一起，既非单纯时事流行，亦非单纯学术，反而还很受欢迎。

比如你的文章谈流行歌曲，这个本来应该是在「影剧版」，可是你谈这类通俗的东西，却用了一些女性主义啊、结构主义啊之类的学术性观念，这对台湾的报纸副刊来说也是很新奇的——这刚好是两种文类的结合——副刊原本不要太艰深的学术文类，也不要太通俗没品味的文类，现在你把这两种文类结合起来，它反而觉得可以接受了。原本副刊的文学气息与品味，有点曲高和寡，但是现在却可以大谈通俗流行的东西，吸引读者的眼球，不过又有点学术品味的包装，内容也可能真的有些洞见与社会批判，让读者对当时变动的社会文化与政治有个解读与批评的窗口。于是乎，一种新的文化批评文类出现了，而且也出现了一批新的文化批评写手，不同于以往副刊的文学作家。

这些新的文化批评写手都喜欢用些新奇或奇奇怪怪的笔名（像战争机器、省港旗兵、东方败之类），甚至连报纸也不用简

单的「作家」来称呼他们，而冠之以「文化工作者」的名字。现在你们觉得这个词没什么，但在当时的台湾，大家可觉得很新鲜。当时若是有人要做单干户，也都取像什么「XX个人工作室」。这些名字现在可能都没有什么稀奇，但是当时都很新鲜。这表示文化领域有一种标新立异的气息。

同时，当时的台湾社会也发生了一些变化，使得「文化批评」可以生存。一个是当时高雅文化与通俗文化的区分开始慢慢模糊；还有，就是台湾的文化开始走向民粹，所谓「贴近人民」，认为文化应该是通俗的、普通人都能接近的（像台湾的云门舞集这种艺术性质的舞蹈团体就会去户外跳给普罗大众看）；再有，媒体跟文化的关系越来越密切，媒体开始有「造势」的活动，而不只是简单地报导新闻。我用一个例子来说明吧：现在有一部严肃的文学作品，是属于高等文化的，你根据它来拍出一部电影，你把它表现得具有高度的政治争议性，而你采用的又是某种艺术电影的形式。可是你透过大众媒体和文化工业进行强力的促销，最后把它变成了一部卖座电影，轰动了新闻世界——这种情况在台湾发生过，就是《悲情城市》这部电影。在这种情况下，你如果要对它进行批评的话，你很难说它是影评还是媒体批评，或者社会政治批评，或者还是其他什么，因此，台湾的现实也促成了这种很复杂的、难于归类的文章的出现。

那么这些难以归类的文化批评文章，又如何和「文化研究」发生关系呢？因为这些文章里运用了当时一些文化研究的理论或概念，有些写手后来在学院里成为文化研究学者，有些写手自己也把这类文章归属于（非学院式的）文化研究杂文；透过这样的建构，于是我们说：OK！这就是文化研究进入了台湾。

后来，随着台湾政局的逐渐趋于稳定，副刊的批判空间也开始变得萎缩起来，写作文化批评的空间也大幅的减少。一些写作文化批评的学者就进入学院做文化研究。

讲了这么多，想要告诉你们的是什么呢？那就是：文化研究在台湾刚开始登场的时候，其实并不是从学院里面出来的，它非

常有活力！今天，这种活力已经越来越多地受到「学术」方面的制约，已经不太能够再介入报纸副刊，但是它的这个精神还存在着。

跳开一点讲，我作为一个哲学系的教师怎样来做文化研究呢？学科的区别或界限是什么？很多社会学者则有如何和文化研究区隔的焦虑？也许这些学科界限的问题也困扰着作为学生的你们，或许你们也分不清楚，例如到底哈柏玛斯是社会学家还是哲学家？傅柯到底是历史学家还是哲学家？如果你压根没想过学科界限这回事，那很好！证明你还没老化、僵化，只是在那里想地盘的问题。

这些年我始终告诉自己一件事情——能不能坚持是另外一回事——就是永远要去做我认为重要的研究，也就是能介入重要现实议题的研究：管它什么「文化研究」、什么「哲学」！这些都不管它！今天哪一件事情或议题是现实重要的，你就要借着研究去介入它。当然，什么是现实重要的议题，每个人因为所处的位置会有不同的评估，但我觉得只要社会有影响重大的紧迫事情，那就是重要的，你就要去介入、去发言，运用你所有可能运用的武器、你所有的研究机会与研究资源。研究机会可能是基金会提供经费的项目（台湾叫做研究计画），但也可能是社会运动或者活生生的研究主体当事人。有的研究机会是从天上掉下来的，但很多研究机会都需要自己去争取，例如参加社会运动。当然，有时候即使你想去研究某个问题，但你未必会有这样的机会。我做学生的时候，我那时绝不会想到我后来会去做跟「性工作」有关的研究——打死我也不相信（众笑）！甚至何春蕤在1994年开始谈「性解放」的时候，虽然提到了性工作，但是我们也都不知道我们后来会去研究「性工作」。但是有一天，台湾的「公娼」突然出现在我们面前，公娼的抗争搅动了社会的时候，那就是现实重要的事情，就需要我们去研究与介入了。公娼出现在我们面前的前一秒钟，如果你问我这辈子会不会写与「性工作」有关的文章，我都会告诉你应该是不会的——但是谁会想到妓女会上街

呢？在以后的几年里，这个事情对我知识的刺激其实是蛮大的，我也自认写了一本非常好的书，《性工作与现代性》。

总之，社会运动或者说社会实践，就是一种研究机会。大家想一想，假如今天某个科学家发现了一种新的物质或者新的行星，那他会不会特别珍惜这样的发现？同样，社会运动也是如此，不管你怎样想，它就是一个研究机会。像我刚才讲的，「性工作者」的出现是你意想不到的，可是呢，它的出现打破了原来社会里的一些阶层关系，突然冒出来了，这个现象，如果你能够去研究，你就会发现许多社会的矛盾、许多你原来习而未查的东西。

好，我结束在这里，下面请何春蕤接着来讲。

何春蕤

好，看起来，甯老师不但讲完了台湾一些学术与知识份子开始做文化研究的历史社会脉络，而且还开始讲了原来预定的第二部份，也就是学院和运动之间的互动关系，他的例子是台北公娼运动对学术研究的启发和激励。从表面听来，你们可能觉得第一，甯应斌老师好像在讲古——他讲的都是「古代」发生的事情；第二，他在「道德训示」——不停地告诉你们「应该怎样」。不过我建议你们从另外一个角度来思考。

老实说，我们今天说话的方式和我们谈的内容其实就正在「示范」文化研究：「示范」我们之中一些人是怎样做文化研究的，「示范」我们对于自己在做的研究、对于我们为什么会走到某个方向，要如何进行一个社会历史文化背景的分析。换句话说，我们不仅仅在「说」自己怎么做文化研究，我们这个说的方式和过程就是在对自己「做」文化研究。

我觉得如果一定要讲文化研究有什么核心的概念，那就是这种对于自己在做的事情不断有所认知、反省、历史化、脉络化的思惟和实践模式。这样的思惟方式很重要。一般来讲，进入学院以后，大家倾向于问的第一个问题就是：什么是文化研究？

好像一旦知道文化研究有哪些重要人物、哪些重要经典之后，就知道怎么搞文化研究了，一旦知道文化研究的理论，就可以出去实践了。可是我们两人今天想要「示范」的，就是：我们原来都不是也没想过自己是搞文化研究的；相反的，我们是在搞了很多各式各样的东西的过程中，逐渐与文化研究在台湾正典化的过程形成了某种关系和关连，而在这个接合的历史时刻，我们才变成了「在搞文化研究」。因此，在这里其实已经「示范」出一种思惟，就是说，并没有什么「结构性」的绝对笼罩，也没有什么「主体性」的独断独行，这两者其实是一种辩证的关系，在历史机缘和社会脉络中因着互动而接合发展。我们希望帮助大家认识的就是这种思惟。

好，因为甯老师已经讲了我们搞文化研究的社会历史脉络，那我接下来讲在文化研究的脉络中，学院和运动的关系，或者换个语词：「理论跟实践，到底应该有怎样的关连？」在台湾也好，或者西方其他国家也好，都有很多人针对文化研究的浮现问这个问题，这个问题本应该是属于自我反省的问题，不过也有人专门用这个问题来「反省别人」；什么样的人呢？

主要就是两种人：第一，左派；二，右派（众笑）。左派要质问别人的理论与实践之关连，因为左派说：「你搞文化研究，根本不对！你应该下放到运动里面来搞『工运』！」他之所以问你理论和实践的问题，是因为他其实已经预设实践高过理论，而且只有他想的那些实践才是真的实践。右派看见你用文化研究来提供弹药搞社会运动，心中很不爽，他们追问理论和实践的关连，其实是要说：「理论与实践之间不是应该保持某种距离吗？毕竟，学院和运动是根本不同的领域！」

左派右派都爱问实践和理论的问题，我则从来不问（众笑）！因为对我来讲，理论和实践并不分离，也没先后，算是连体婴，因此理论跟实践要如何结合，根本不是问题！刚才甯老师提到的公娼运动以及更早一些的同性恋解放运动都构成了学术理论发展的动力和急迫性，但是学术理论的视野和论述也同时构成

了这些开疆辟土的运动前进时的两翼包抄。如果理论和运动的接合在社会运动中十分活络，而且透过不断的磨合（而非主导）和对话，合纵连横，往往可以打下比较大的社会空间。

让我说白点，如果你不去认识或甚至生活在社会的边缘，没有介入干预社会的常态过程，而只是每天抱着文化研究经典读，那你很难能够批判地或有创意地运用这些经典，因为你理解的都是抽离了现实的理论，是一些过去曾经活跃介入社会的行动的遗迹。要是你不在它的历史现实以及你的历史现实中去读，去思考，去检验，读得再多再深也是个蛋头学者而已。就如同你知道了马克思主义讲「阶级」，但是如果你没有从自己阶级以外的阶级生活去研究、去观察、去体会社会的阶级关系，那么「阶级」也就只是抽象的两个字而已。唯有当概念和某一些人、某一些事有机结合的时候，概念才可能彰显出它事实上的内容和它真正的含义，也就是这个概念和其他相关概念的关连、和现实事物的关连。就学院的知识份子而言，原来学院知识所具有的那种优势——例如读过理论，认识社会结构与机制等等——当你遇到了和你很不一样的人的时候，你才会发觉，原来那些认识是很稀薄的、不足的，而这个遭遇、这个觉悟才是实践的真正意义！套一句流行的话，从异己来认识自己，从边缘来介入主流，从现实来发展理论，从运动来指引批判，这才是研究资源的源头活水。

大家现在崇拜经典，崇拜大师，可是所谓经典和建制都是在后来学院体制中沉淀形成的。而不同领域但是分享反思批判路数的人，多半都是寻求各种思想资源，结合文学解读、社会分析、文化批判、以及其他学域中可用的论述和思想工具，因而构成了最具体跨越学院内部疆界的研究进路。在这里，我们接下来就要说说第三个题目，也就是我们如何穿越学院内部不同学科之间的疆域。

文化研究很清楚的是个跨学科、跨学域的东西。我们在某种程度上可以说是搞文化研究的，不过很多时候，人家都说我们搞的是性别研究、同志研究、后殖民研究、或其他研究；也会有人

来问，文化研究、性别研究、同志研究、后殖民研究、XX研究，这之间的关系是什么？其实也没有什么特殊的、具体的、阶层的关系，基本上就是看你在哪个场域里，看你想要把你做的事情「说成」是什么。到了文化研究的大会，我就是搞文化研究的；到了性别研究的大会，我就是搞性别研究的（众笑）；如果到了亚洲研究的大会，那我就是搞亚洲的文化研究、亚洲的性别研究（众笑）……

不过讲到跨越学科疆界的，我们倒确实跨了很大的步伐。甯老师是研究哲学的，我是研究英美文学的，可是这十几年来，我们主要的研究兴趣都在性和性别方面，也在这些领域里做了很重要的学术工作，我们为什么会越界对「性」议题产生兴趣呢？

在我们还没有回到台湾以前，其实也思考过一些台湾社会文化的问题，也写过有关性和性别性的文章，可是并没有特别聚焦到「性」和「性别」上面。我们1998年回到台湾以后，最初是很广泛地写文章，试图把我们在学院里学到很空泛的这个主义那个思想运用到现实状况里面，作为我们对台湾社会的一种介入。写这些东西的时候，我们常用的一个重要模式就是「比较法」，就是以我们在美国读书之前的台湾经验，跟我们回到台湾之后所看到的「解严」以后的台湾社会文化状况进行比较——我觉得这是很好的方法：我们先前有些经验，我们现在有些观察，中间则有些理论作为分析的工具。我们怎么让这些东西融合进我们的论述脉络里面去呢？那也是一个学习的过程，就是「且战且走」：介入了以后，你才会发觉你的知识不够用，于是你又再去寻找、再去看，要想办法去找到顺手的武器！

我个人对「性／别」的问题比较关注。因为在这个时段，台湾的女性力量与女性意识正在崛起，同时，社会文化现象里有很多话题是跟「性」有关的，比如当时都会区有很多新式装潢的钟点房（台湾叫宾馆或汽车旅馆）出现，显然很多人有需求，这样的实践一定有其特殊的意义需要挖掘。当时有些人将钟点房的普遍化视为「世风日下」、「道德沦丧」（众笑），批评得很厉

害，然而我们认为这些新兴现象并不那么简单。那么要怎样把这些边缘的性实践重新编成一种进步的意义和力量，而不只是大家偷偷摸摸地偷情呢？到底要怎样描述这样的现象，才能指出它所具有的政治性质，而不只是私人事务？这是我们当时面临的一个论述挑战——就是我们看到一些已经在那边冒泡的、已经很热地、被媒体批评的很厉害、而女性主义者又完全没有回应的新兴边缘的性现象，我们要怎样赋予这些性现象新的意义、新的诠释，以致于能够把这些原本可能只是私人性质的、没有确定目标的、偏差与自发抵抗主流的力量给统筹起来，向着一种具有颠覆性的、解放性的，也就是政治性的方向前进？

换句话说，一般性道德所谴责的许多边缘性实践，还有一些被当作偏差的新兴性现象，原来并不具有什么性政治意义，可能只是私人的事务、只是自发的偏差行为，但是这些性实践与性现象的出现有一定的社会结构与社会力量在背后（例如中产阶级妇女的兴起、资本主义商品的欲望化），这些性边缘偏差是这些结构与力量的矛盾作用下所产生的，或者说，它们是和现成的性体制以及性别体制或社会其他体制有矛盾与冲突的，所以才变成偏差或边缘。这些偏差边缘的性可以是社运的切入点，社运可以扩大其与现有体制的矛盾，用运动和新的诠释论述来转化矛盾，转化这些边缘偏差主体，最终则是为了改变整个体制。我们一直被误解为性自由派，性解放被误解为性自由。其实性自由派只是说：无害他人的性实践应该被容忍，但是我们性解放派则是想转化这些性实践的意义，转化这些性实践的主体，进而影响社会其他的主体，改变性的主流意义与建构，并且让这个「性转化」运动与其他社会运动或解放运动挂钩，达到反抗所有压迫形式的目的。性的解放运动和阶级解放、性别解放等等应该连在一起，因为所有被压迫者应该彼此连结，而不是互相倾轧。在性权力关系中、性别权力关系中、阶级权力关系中、族群权力关系中被压迫的人们要联合起来寻求解放，这才是解放的真意；这是激进社会运动的眼界，而不只是自由主义的改良主义而已。

1994年我写《豪爽女人》这本书，其实就是在做台湾很在地的文化研究，我希望提供一个脉络性的解释，对「性」在当代的文化意义、布局、权力进行一个以「性别」为观察进路的分析，而在这样的分析架构中，钟点房这种新兴的性现象可以得到一个进步的、解放的意义。当然后来我这个介入方式结果又被「左」、「右」两边打了：「右」边说我带坏女人和小孩、败坏社会风气；「左」边说「情欲」这种事情没那么重要，应该先追求经济上的平等。

不管被谁批判，我们在学院内的研究工作总是有着学院内的正当性，而当这些正当性越过象牙塔的边界去与边缘弱势结合时，就会动摇到原有的阶级和区隔，因而也会引发希望维持原来社会赏罚制度的势力反弹。例如2003年我们性／别研究室的动物恋网页连结就被保守的宗教儿少保护团体告发，说我们散播猥亵等等，这个官司的开展以及国际学界、社运界的反应，也使得研究者更深刻的看到各种力道的纠缠竞争，也因此拓展了我们对全球治理（global governance）、排斥社会（exclusive society）、管制国家（new regulatory state）、文化政策（cultural policy）等等相关理论的认知。在这个例子里，学院和运动其实完全分不开。

讲到这里就进入了今天要讲的第四部份，也就是一种不局限在学院范围里的文化研究以及它的「危险性」。由于这样的文化研究会突破原本学院里的清高、客观、科学等等自我定位，对那个一心要维持阶序和权力不平等的社会结构而言，这种根本「入世」的文化研究是一种搅扰，一种质疑，一种挑战。它很具体地撼动了既有的结构，生产了有「党派性」（partisan）的学问和知识，而且会把它占据学术优势的「力道」借给劣势阶层的人，提供正当性给原先被区隔为边缘低下的阶层，因而搅扰到原本社会的区隔和定位。

这就好像我们开始做同性恋研究、性工作研究、跨性别研究（这些都是性权力关系中被压迫的主体），而且在研究的进路上拒斥让原来的歧视成见主导我们的研究，生产出来的学术知识

自然则和其他既有的学术知识形成竞争和紧张的关系，这种党派性显然会扰乱既有的秩序和利益分配原则，也使得原来没有正当性的边缘人口分享了一些正当性。

具有这种危险性，而且在学术实践中毫不畏惧地把这个危险性显现出来，结果当然不会没人理会。例如后果之一就是曾经我们一些人向政府单位申请性工作或青少年情欲相关研究计画补助的时候会被无理地排除为「不通过」，有时要经过我们提出严谨的辩驳申诉才又复活。像人兽交这类研究计画我们根本就懒得提，因为不可能通过，这就是自由世界的学术自由之真相（其实任何体制所允许的自由，都是以不能危害体制为前提；更多的自由还是要靠流血和不流血的斗争才能取得）。后果之二就是前面提到的：2003年有11个宗教儿少保护团体联手告发我在学术网站上提供人兽交连结散播猥亵，一开始舆论对我不利，但是后来各方进步力量的声援斗争，使我最后以「无罪」终结。换句话说，当学术认识到自己和现实有连结而挺身挑战社会的隔离和阶序时，立刻就会有严厉的反扑，这也使得我们深刻的感受到文化研究的可能意义和能量。

文化研究常常说串连（articulation），也就是在言说实践中进行串连，其实今天从头到尾我们所讲的就是这个articulation。我们在说自己怎么样遭遇到这个社会的现实以及不断出现的弱势群体，我们怎么尝试把我们所学的、所经验的、所看到的串连起来，构成了我们搞文化研究的历史过程和内涵。到现在为止，我们还在这个方向上走。

这就是我们今天想要跟大家分享的。谢谢大家（热烈掌声）！

学员回应及提问：

郑威鹏（香港岭南大学）：谢谢两位老师将他们过去20年来文化研究的历程告诉我们。在看两位老师的文章的时候，我其实有三个方面的观察：一个方面，就是两位老师关注的，其实都是现代社会对人的「规训」的问题；还有就是两位老师

所做的研究，在方法论上都有一些相通的地方，用的都是傅柯的「系谱学」方法；第三个方面，就是两位老师的研究背后，其实都有很确定的伦理学的、政治的关怀。

我提一个问题，就是「现代性」与个体的关系：一方面，「现代性」带来了自主的个体，但是同时，它又将个体纳入到了一个更为庞大的「规训」体系之中，而这两方面其实永远是在矛盾之中的。而两位老师的研究所关注的，其实正是这样的情境之中的个体，不知道两位是怎么看这个问题的。谢谢！

余亮（上海大学）：我今天的回应主要是针对何老师有关「跨性别」、「性工作」的研究的。今天两位老师讲的这个「因缘际会」我非常欣赏，就是既然有这个�会，就一定要抓住它。但是我觉得我们怎么去发现问题，这个方式可能还值得讨论。比如中国现在流行「超级女声」，铺天盖地地来了，那我们是不是也应该马上抓住这个机会吗？可是有时候我觉得好像不值得那样做。在这个问题上，不知道两位老师怎么看？谢谢！

同学：请问性工作者是真正自愿的吗？还有老师们怎么看 John Fiske，他把主体对流行文化的挪用也当作某种反抗？

甯应斌：现代性高举个人自主，但是却又有更多规训；这个事实要在历史过程中，像现代性与资本主义的共生发展、现代性的偏重工具理性等这些过程中去理解。现代性既是解放也是牢笼，这在傅柯之前就有很多思想家指出来了，所以我不认为这是傅柯真正的贡献。我认为傅柯的思想和他作为同性恋是分不开来的，虽然他也有很多其他的身分认同与关怀，例如他和左派的纠葛、与其他同侪思潮的斗争都造就了他思想的形貌。不过同性恋与性政治的思考角度，让他产生了很多洞见。

我认为傅柯的重要洞见是他把身体、性的问题连接到「社会控制」问题、政治经济、治理等问题上。而傅柯想要你看到的，其实「性」就是一个主要矛盾；当代政治经济的体制之所以能够被造成，靠的其实就是对身体的「规训」（包括性、生殖、常态、健康、长寿等）。换句话说，「自由主义者」也好、「左派」也好，他们所看到的世界都是「成人」的世界、「健康」的世界、「异性恋」的世界，可是我们需要回头去想一想，一个儿童是怎么样被养大的？他是在怎样的「身体政治」里面、在怎样的知识与权力技术里面变成了我们社会中个人主义的「主体」？

很显然的，有些男性知识份子只喜欢「大」问题，就是政治经济、中国前途等等伟大问题，像性／别则是不值得一顾的小问题，或者只是大战略下一个比较局部的问题——而这正是傅柯所要质疑与颠覆的，傅柯认为那个国家治理的大问题其实和性与身体相关。这是傅柯这个同性恋对一般异性恋男性大头知识份子所提出的挑战。

男性知识份子的思考事物中有个阶序，政治经济或中国前途或大师的理论思想等等在最上位，其他的则视其与上位的相关性来决定其重要性。与政治经济国家前途大师理论无关的，最不重要。其实男性知识份子的这种思考阶序表现出他们对日常事务的无能与疏于认识。总之，我们要放弃政治经济等在上、其他议题在下的阶序，不能说政治经济等是「纲」，其他的都是「目」。

其实我们应该有「阵地战」的观念。在「文化战场」上，并不是每一个问题都可以立刻「上纲」到政治经济问题的，所以「脱衣舞」看起来没什么了不起，可是它很可能跟社会其他部份的变化有关系，我们应该看到社会的各种管制之间的关联性。或许有人说，脱衣舞不是社会中的主要矛盾，政治经济才是主要矛盾。但是这没有反省为什么一种矛盾会被建

构为主要矛盾，这其实是社会权力关系的建构结果，这反映在脱衣舞娘是被政治经济菁英所支配的。如果今天的世界是脱衣舞娘支配着我们的政治经济菁英，那政治经济肯定不会是主要社会矛盾。

有些社会矛盾也是个人生活中的主要矛盾。例如性／别是某些人生活中的主要矛盾，当然这也是权力关系的建构结果。像有的人虽然是下层阶级或少数族群，但是他生活中的主要矛盾却可能是他的性／别身分。这我在以前的文章写过，我就不多说了。

那么刚才同学问的「超级女声」呢？这不是社会主要矛盾？无法上纲到政治经济或中国前途？可是，超级女声挑起那么大的能量，引起那么多群众的兴趣，当然是个值得大家注意的现象。如果你觉得没有动力去管超级女声的事情，那说明了超级女声和你生活中的主要矛盾无关，或者跟你关怀与认同的社会矛盾无关，例如超级女声没有或很少影响到你的利益。这是很可能的。不过作为一个文化研究人，如果通俗文化里面所有类似的现象都引发不了你关注的动力，那么你不适合做文化研究了。

还有一个问题就是「性工作者」是否「真正自愿」的问题。「自愿」这个问题不应该被「形而上」化，而是具体地和「胁迫、强制」对立。我们每个人都生活在一定的社会关系里面，没有什么「真正的」自愿或不自愿。你说你今天穿什么衣服是自愿的吧！那我也可以说这不是自愿的：你为什么不穿唐朝的衣服？因为我们这个后西方殖民的时代决定了你就得穿西式的长裤，对不对？所以「自愿」与否，有时候要在一个压迫和反抗的脉络里来看，正是因为有一种压迫存在，而你要采取反抗，这个时候才谈得上「自愿」不「自愿」，在这个脉络里谈「自愿」才比较有意义。刚刚有人提到 John Fiske 做研究的进路，现在有很多人都批评他过分夸大主体的

反抗诠释与流行文化的颠覆性，但是我也要提醒你，不是所有的人都认为 Fiske 学说有问题，Fiske 就真的有问题了；你应该了解他研究问题的脉络，而不要觉得怎么在 Fiske 的理论里什么东西都是反抗？我们需要注意的是看他是在一个什么样的位置上、是替什么人在发言。

何春蕤：让我继续补充甯老师关于「主体」的问题。大家经常会说，「主体」是通过种种「规训」手段才被创造出来，而「主体」总是被纳入到更大的「体制」之内等等，分析到最后则是一个「上纲上线」的质疑：「主体的反抗难道真的就是『反抗』了吗？你的反抗只不过是掉到另一个权力的陷阱之中」等等。我通常会这样来回应这种质疑主体行动的问题：「你这个质疑背后其实预期得到什么效应？是想让这样的『主体』怎么做？是透过质疑来叫他别动？别反抗？别『自主』？别『自愿』？你到底要他怎样？要等你来指导才是真正的反抗？」我觉得真正的问题不是从概念来检视现实，相反的，你得问，引用「主体」来质疑他人的选择或实践，这样引用概念，最终是想形成怎样的效果？

我还想再讲讲「反抗」的问题。你们看我写「钢管辣妹」、写「性工作者」，你们觉得很容易——真不容易！因为我也这个社会养大的，我和你们一样，也对「钢管辣妹」、对「性工作者」有过一些现在你们还看不穿的成见。如果你脑筋里都是传统的成见，要是想要讲出钢管辣妹和性工作者有她们的「反抗性」，或者豪爽女人有她的革命性、运动性，我告诉你，真不容易！因为我写的时候都快累死了！（众笑）在这整个研究和写作的过程中，你必须挣脱自己在整个教育和文化调教的过程中所承载的主体位置和习惯性的理解与价值判断。要跳出这个框架去看到另外一片天地，去找到那个「抗拒」的意义，真是不容易！我认为做这样的研究、写这样的论文，最难的不是去跟研究对象讲话，或者去搜集相

关资料；最难的是：她们往往只能或只愿意提供有限的资讯，也只能用最通俗最常识的方式来讲自己，这些都不会直接把她们被视为偏差的行动说成是对体制具有搅扰的积极意义，我这个研究者则要设法在其中挖出她们行动的脉络意义，要把这样的意义串连出来，这绝对是一个重要的挑战。

所以你不要小看 John Fiske 可以处处看到「反抗」，在他当年的脉络中，大家都在骂「次文化」没思想、没知识、胡乱涂鸦，但是 Fiske 就是能提出了不同的看法，这绝不是容易的事情，需要的是更为深刻全面的分析社会，能智慧的运用理论资源，创造出不一样的但是具备穿透力的眼界。当然，现在他这套论述普及了，你们后来者都可以很轻松的套用了。刚才有同学问，「超女」的问题我们是不是要讲？嘿，你得先问你自己，你能讲点什么吗？你能讲出点什么让人醍醐灌顶、打开视野、挖出更多搅扰力的话？如果没有的话，讲也没用！所以不要去问我是不是该做超级女声或者什么流行话题，而是先问：我有没有什么话可以讲？如果你有话讲，觉得你的话会有独到的意义和效应，那你就讲。

「性工作」的「自愿」说，这个问题我们常常遇到。你们也知道，这种问题的问法通常是与其他的一些说法联系在一起的，比如，没有人会问你们：你们是不是「自愿」来上这个研讨班的？（众笑）而且，「愿意」是一种复杂的状态，我们活着有百般的无奈，可是我们还是「自愿」啊。

通常，我不会去怀疑「主体」说他「自愿」，他要说他「自愿」，他就是「自愿」的。但是我的工作是什么？我的工作就是去消除那些会让他没法说他是「自愿」的那些条件，比方说道德正当性上的压力。

汤惟杰（同济大学中文系）：谢谢两位老师。从何老师关于「麦当劳化」的文章当中，我感觉到了资本主义文化逻辑的非常大的力量，这个力量之大，使得它可以迅速将以前在它领域

之外的东西纳入到它的逻辑之中。我是把在您的文章里面读到的资本的文化逻辑放到了对甯老师的文章的阅读过程之中的。比如针对「伟哥」这个话题，我们知道，「伟哥」本来是辉瑞公司在生产心脏病药时的副产品，原来辉瑞公司生产心脏病药品的逻辑还是建立在传统的「健康」之上的，可是，一旦有了「伟哥」、「情欲」、「性」等东西便被迅速地纳入了新的商品生产的逻辑之中。在这种情况下，我们的批判性话语该怎样发生作用？

甯应斌：我简单回应一下。在何老师写「麦当劳化」文章的前后，George Ritzer 出了一本书，就叫《麦当劳化》，但是两者之间的差别是很大的：后者的意思比较接近传统马克思主义的立场，就是认为只要资本主义在世界范围内建立了自己的经济秩序，那么它就可以自然而然地在全世界建立起殖民秩序，而这刚好是何老师反对的。何老师恰恰是认为，即使是像经济这样的东西，它在殖民各地的时候，它也要结合本地的文化条件才可能落地生根，（何：因此才可能产生出抗拒的空间。）而且这里面还有 **unintended consequences**——生产伟哥的辉瑞药厂想要获得商业上的成功，可是它在介入不同的地区的时候其实是会造成不同效应的。比如，在台湾，它在做宣传的时候，它对男女两性关系的论述等等，其实都不是辉瑞公司的预期之内。所以在这个意义上，我并不认为资本主义具有横扫一切的力量；很多时候，它在移植到别处之后就行不通，或者即使是行得通，那也是另外一种意义上的行得通。所以我们就需要注意资本主义在移植到别处时的文化和社会条件。

霍炬（陕西师范大学中文系）：关于您二位的讨论，我心悦诚服，我只是想问，这样的讨论是不是能够获得一种普遍性？我就问一句话：您认同不认同阶级斗争？

甯应斌：简单来讲，认同（众笑），阶级是社会中压迫关系的一

种建构。在马克思那里，资本家阶级跟劳工阶级是他阶级分析的核心，那现在这两个阶级有没有在没落中？这个问题也还是一直在辩论，但是阶级肯定是一个非常重要的分析与介入社会的范畴。

何春蕤：我们认同阶级斗争，但是也认同性斗争、性别斗争、民主斗争等等。我认为阶级斗争在不同的历史条件之内是跟其他的剥削、压迫、歧视结合在一起的，例如性的压迫与歧视。这样的结合，才使得阶级压迫得以呈现为整个社会的主导力。如果想要消灭阶级压迫，恐怕不只是针对它，你还得把周围的柱子都给拆掉，而且这些柱子也不是各个独立的，它们其实是纠缠在一个网络里面，这也就是为什么我们常常会被女性主义者批评，因为她们就认为这些柱子是分开来的，而性别是第一大柱，她们认为只要把性别这根柱子打垮，其他的也就垮了。而我们不是这样看的，我们不管是在做「性工作」的研究也好、做「跨性别」的研究也好，我们背后其实都有对于「阶级」问题的关注。

张春田（北京大学中文系）：两位老师刚刚在描述你们的工作历程，我想，在你们开展工作的时候，一定会面对各种各样的关系，在这个过程中，除了成功之外，你们有没有什么失败的经验，有没有什么 *unintended consequences* ？

甯应斌：*unintended consequences* ？我们其实没有想到会造成女性主义阵营内部的分裂、没有想到会被别人告上法庭（众笑）……我最后说一点话作为结语：今天虽然我们并没有主要去讲我们擅长的性别研究，可是通过和你们的问答，我感觉到，你们很多人性别问题还没有过关（众笑），基本认识不够，这样是不行的（众笑）！要做文化研究，你们就需要去了解那些被压迫者的真切的生存状况！（热烈的掌声）！

（整理者：朱杰）

文化批评与副刊在台湾

作为「真正」政治的文化政治及作为应用哲学的文化研究¹

前言

这篇论文源自笔者于1993年1月在香港中文大学举办的「文化批评国际会议」上发表的 "Cultural Politics as 'Real Politics' and Cultural Studies as Applied Philosophy : Cultural Criticism in Taiwan. (现场仅以英文发表第二节)。

本文分析了台湾在解严后的短暂狂飙年代，反映了报纸副刊的性质由文学副刊转向文化副刊。然而在社会政治情势随着李登辉牢固掌权而稳定下来后，文化批评性质的副刊功能开始被民意论坛（读者投书投稿）所取代，副刊又逐渐恢复为文学副刊。但是这不表示文化副刊只是转移阵地，改换到民意论坛的版面而已，毕竟，由于民意论坛的特殊时事实质性质与「新闻性」性格，使得之前文化副刊那种带有乌托邦色彩、超现实（但又贴近现实）性格、不受限于现实逻辑、主流思惟逻辑、或纯粹边缘（甚至干犯众怒）的文章都不可能刊登。事实上，媒体民意论坛板虽然有某种自由化的公共论坛性质，也确实是之前报纸媒体所无的，但是它毕竟排除了某类文类。这也是台湾公共论坛的危机。除了说明文化批评在台湾当时的发展外，原文也约略提及上述那种文化批评在哲学领域的可能发展。（2017年注：笔者在1990年代写作本文的时刻仍期许台湾哲学能从「应用哲学」这样的名目开展出在地的学问与对现实的介入，而当时也确实有跨学科跨领域学问兴起的趋势，文化研究的出现就是征兆之一，但是各学科

¹（2017年注）此文写于1990年代初期，中文全文从未发表过。现今原封不动地收录于本书，相信有助于人们对于九〇年代初期台湾的文化氛围、「文化左翼」与报纸副刊演变的深度了解。

本位思考的保守力量仍然强大。加上当时台湾同时出现学术愈趋专业化的浪潮，故而台湾的西方哲学基本走向仍是追随当代西方哲学的问题架构与解决）。

就在台湾解除戒严后一年，1988年左右，一种被视为和西方学界「文化研究」（*cultural studies*）相关的文化批评开始出现在台湾较次要报纸副刊上，这种新型的文化批评很快地进入主要的报纸以及知识份子的杂志并成为时髦与显赫的文类。后来，这种文化批评与文化研究不但在学院中取得了某种程度的正当性，而且还为台湾当时新兴的社会运动提出了新的参与政治的方式（*signify an alternative politics*）。

这篇论文将试图为上述文化批评的发展及其意义，以及这种文化批评的政治，提供一个说明。罗蒂（*Richard Rorty*）曾主张文化政治和「真正」政治是有区分的，本篇论文则认为，正如文化批评／文化研究在台湾的发展所显示的，究竟有无此一区分并不重要，真正重要的问题是：怀有政治动机的知识份子怎样去取用或挪用（*appropriate*）文化批评，以进而创造一个新的政治空间？以及文化导向的知识份子如何去取用或挪用政治批评，以扩展他们的文化空间？不过，笔者要强调，文化政治不会自动成为真正政治，而真正政治也不必然会构成文化政治；文化政治与真正政治的关系必须透过论述实践才能串连在一起，（「串连」*articulation*并不只是串连，而是有意义的串连或接合）²。这篇论文的很大一部份即是要说明文化批评在（1）台湾反对党（民进党）与新社会运动之间的复杂关系此一脉络、以及（2）台湾报纸副刊角色的变化此一脉络下的串连政治。

除了说明文化批评在台湾近年来的发展外，本文也将约略提及上述那种文化批评的未来可能发展。在台湾，进口并拓展文化研究的「火车头」主要是英文系的成员，但是这些人的努力却常因搞文化研究的正当性问题而打折扣，因为英文系成员在解释自

2 关于「串连」这个词的详细解说，可参看机器战警，页8-12。

己为何做本土文化的文化研究时会遇到正当性的问题，毕竟，本土文化和英美文学及文化看来没有多大关连。

当然，台湾英文系应当继续为在本学科内做文化研究之正当性而努力奋斗，不过在台湾学术界中还有另一种方法可能有助于文化研究之正当性，亦即，拓宽文化研究的基地，使文化研究成为名符其实的跨学科实践。要拓宽作为跨科系学术的文化研究，就必须说明（articulate）为什么其他学科也有需要做文化研究。本文将提议：台湾的哲学系或研究机构若开始进行作为一种应用哲学的文化研究，或将对台湾的哲学研究有益。这样一种应用哲学不但可能促使哲学界把进口的西方哲学放在本土的视野中，同时，由于中国哲学一向强调文化在做哲学时的重要性，本文建议的这种应用哲学也可以提供西方哲学与中国哲学对话的机会与场合。

文化政治与真正政治

首先，让我们来检视文化政治与「真正」政治之间的区分，并且批评罗蒂对这一区分的相关说法。罗蒂在最近一篇题为“Intellectuals in Politics: Too Far In? Too Far Out?”的文章中批评美国文学研究界中的「后结构主义者」或「后现代主义者」为学术的孤立主义者。罗蒂认为，文学研究这批「后」派或左派和传统的左派不同：传统左派的问题是他们「自外于〔美国的〕……自由主义文化」（*Objectivity* 15），但是他们至少还参与了美国的政治；可是文学研究这批人却犬儒地自外于美国的选举政治（“Intellectual” 490）。在此我们可以看出，罗蒂所谓「真正政治」就是选举政治；在选举政治中，人民被召唤为「民主政体中的公民」（“Intellectual” 490），而选票、报纸、社区组织则是「民主社会中的建制」（“Intellectual” 489），以选举政治为中心来解决社会的病痛。在这样的前提下，罗蒂坚持「真正的、选举的政治，与文化或学术政治间……有一区分」（“Intellectual” 488）。此外，对罗蒂而言，学术的自主性正系于这一区分，因为

学术政治若和真正政治混淆，将危及学术的自主（*Consequences of Pragmatism* 228-9）。在这样的脉络下，罗蒂正确地结论：「〔那些文学研究的人〕想借着重重新定义什么是政治，以使校园成为真正政治行动之所在，这是无用或白费力气的」。（"Intellectual" 490）

在这一点上，台湾的「文化左翼」（广义的）可能会同意罗蒂的结论，虽然他们所根据的理由与罗蒂不同。对台湾的文化左翼而言，仅仅将文化领域重新定义为政治领域，确实是行不通的。但是文化左派认为，「真正」政治的场所必须延申并衍生到知识生产的场所、商品生产的场所、文化再生产的场所、身体和性别再生产的场所等等；同时，后面这些场所中特殊的权力问题也要进入政治的传统场所（如国会、选举、政党、政府等等场所），这样才能使传统政治的功能不再局限于传统政治领域之内的权力分配（参看陈光兴192-196；迷走ix-xi、55-59；傅大为7-20、38-41、75-82；机器战警495-501）。

罗蒂对民主与政治的看法可能深受传统「改良政治（布尔乔亚民主或议会民主）vs.革命政治」这种二分架构的影响，而罗蒂也颇为自觉地站在改良政治的立场。像这样二分法下的特定立场容易使罗蒂忽略一些可能对边缘团体有利的非正统形象与策略，因为这些形象与策略不见得隶属于改良政治或革命政治。罗蒂在批评李欧大（Jean-Francois Lyotard）时注意到，对英美的知识份子来说，「严肃」或「玩真的」政治是改良政治，但对法国知识份子像李欧大等来说只有革命政治才是玩真的、真正的政治；罗蒂进而暗示李欧大等的革命政治姿态其实只是「知识份子的爱现（爱显摆）」（*Objectivity* 221）。罗蒂在此完全否定「知识份子的爱现」有可能效用，他没有考虑到有时候「知识份子的爱现」作为一种激进的边缘声音也可以是一种策略，可以有吸引、召唤或甚至动员边缘社会团体的功能因而成为一种真正的政治行动。

在另一处，罗蒂也似乎认识到：「〔对革命〕的想望渴求……也许是一种可以理解的愤怒的产物，即，由于边缘社会

团体不太可能像其他人那样得到希望与解放，由此而生愤怒」（*Objectivity* 16）。因而，即使非改良政治的策略、或选举政治以外的策略（就像罗蒂暗示的那样）是无用的，或仅是知识份子的爱现，罗蒂的选举政治主张是否能符合边缘团体的需要，这才是关键问题，否则改良政治（选举政治）和革命政治对边缘团体而言都是一样的。事实上，**由於边缘团体拥有的政治资源通常很少，我们实在看不出来为什麼边缘团体总是应该参与在选举政治中；毕竟，参与选举政治会消耗边缘团体有限的资源，而这些资源大可用在其他地方（像草根组织等等）。**照这样说来，边缘团体至少在参与选举政治的时机上应有弹性，参与改良政治或选举政治此一策略对某些社会集团而言不应是唯一的或绝对应采用的策略。

更有甚者，如果就像罗蒂所主张的那样，只有选举政治才算「玩真的」，那么在议会民主或公平选举均不可能的情况下，是否就没有真正的政治呢？还是说，在这类情况中可以有参与选举政治以外的政治策略，而且这些策略也可能是「玩真的」，即，有真正的政治效果？很明显地，当选举政治（不论公平与否）无法改进或甚至削弱边缘团体的权力地位时，边缘团体可以运用其他可能改进自身权力地位的政治策略。当然，文化批评便可能是政治策略的一种。

简言之，当参与「真正」或传统选举政治的正式管道对某些集团不开放或不利时，文化批评就有可能是一种重要的政治批评形式，而文化政治便可能导向真正的政治。现代中国的历史其实充满了这类例子：像中国共产党（或党内的派系）不论在1949年革命前或后的一些政治斗争，或者日本占领台湾期间台湾文化协会的政治斗争，都经常采取文化政治的形式。在近期的台湾历史里也有不少类似例子，像作家李敖的文化论战与入狱事件，或者有关乡土文学的论战，在这些例子中，文化批评与政治斗争的界线、文化政治与真正政治的界线，都不是绝对确立的。事实上，在以上例子里的有关当局（共产党或国民党）均正确无误地认出

文化政治其实是真正的政治，而且把文化批评当作政治行动来处理³。正如某小说家所言「…在台湾地区，一切活动只要牵涉文化就可能牵涉政治」（孟樊与林耀德 478）。

以上有关文化政治与真正政治之关系的一般性讨论将作为以下我们观察台湾新兴的文化批评与（广义的）左翼政治之关系的参照背景。下面我将简略地描绘这个文化批评的发展过程，我的描绘将无可避免地有些简化，也将对台湾的社会、政治与文化境况有大胆的诠释，但是我希望我的说明至少能掌握台湾近年来文化批评之发展的一般倾向。

副刊与文化批评的兴起

在过去，对通俗文化、通俗意识形态、俗世的日常生活文化现象、以及耸动的社会事件等的批评与分析，通常不是没有什么智识价值的肤浅观察，就是道德说教，唯一的例外也许是对爱情浪漫小说与武侠小说这种通俗文学的文学批评。但是这些小说之所以引起批评者的注意，乃是因为它们的通俗文学地位或性质有疑问：在武侠小说的例子中，批评家想要劝服人们，武侠小说应当被看作有文学与文化价值的严肃文学，而不是一般的通俗小说；而在浪漫爱情小说的例子中，批评家通常只注意那些看起来有严肃文学形象的小说。换句话说，在过去，批评家对真正道地的通俗文化并没有兴趣。

通俗文化之所以被认为不值得批评家严正地注意，有两个原因。首先，对通俗文化、通俗意识形态、俗世的日常生活文化现象、引人注目的社会事件之批判性研究与理论性批评，并未被认为是知识份子可以从事的正当事业；通俗文化在过去根本不能进入知识份子高等文化的言谈中。其次，即使有知识份子想要从事通俗文化的批判性或理论性研究，这种非传统的文化批评也得不到制度性的支持——在学院外，这类文化批评没有媒体可供发表

³ 这样的讲法并不表示有关当局的行为是对的或有道理的，而仅是认为有关当局并非愚昧到分不清文化与政治的区别。

（例如报纸的影剧版、娱乐版或副刊，过去都不太可能刊载通俗文化的理论评论）；在学院内，这类文化研究是否能算作学术成绩也大有问题。

大约在1988年左右，一个重大的变化产生了。一种新的文化批评——批评焦点集中于真正的通俗文化、（政治的或非政治的）通俗意识形态、俗世的日常生活文化现象、或引人注目的社会事件，而且经常用后结构主义、女性主义、心理分析、新马克思主义等批判理论性的术语及概念作为其批评语言——开始在报纸的副刊出现了。事后来看，我们可观察到使这个变化产生的数个因素都和后戒严时代的副刊角色变化有关⁴。由于副刊的历史角色是个极为复杂的问题，我将只处理和新文化批评兴起的相关层面。

1970年代以前，副刊在塑造台湾文化方面只扮演了一个宣传的角色。在这个阶段，副刊基本上配合了新闻管制的国家政策，副刊上的文学作品此时大多由成名作家供稿，这些作家则是在专门的文学杂志上养成与出名的。从1970年初开始，迅速成长的台湾经济使报纸转形为文化工业的主要面，而副刊由于其广泛的接触面与诉求，逐渐在台湾文学的发展上扮演一个重要的角色，取代了一度代表文学社群之实践的文学期刊或杂志的主宰地位（林耀德，〈「联副」四十年〉 11；向阳 183）。文学与印刷大众媒体（即，报纸副刊）这样的结合，使台湾文学产生了显着的变化，而且在很多人眼里，这种结合也是后来「严肃」文学堕落的部份原因。无论如何，此阶段的副刊基本上是文学性的，刊登的是小说、短篇故事、诗、散文，偶而也有关于文学活动或文学家的报导或新闻、文学作品的评论等等。

当台湾在1970年代的后半开始其政治、经济与社会的重新构造时，文化领域也经历了实质的改变。作为台湾两大报之一的《中国时报》首先更新其副刊的形态，在该报副刊主编高信疆

4 对副刊的研究近来已被认为是台湾文学社会学的重要部份。参见林耀德〈「联副」四十年〉，页11。

（他被公认为是整个台湾副刊形态变化的关键人物）以及继任主编金恒炜⁵的主导下，《中国时报》原来传统的「文学副刊」或「文艺副刊」逐渐转变为「文化副刊」（郑贞铭 68）。郑贞铭并指出，文化副刊在以下四个特质上不同于文艺副刊：（1）文化副刊的范围与内容从纯文学扩展到社会与文化；（2）文化副刊在表现形式上不断创新——采用座谈会、集体专访、报导文学、文学奖等，并在编排上着重版面的视觉效果；（3）文化副刊的编辑不像文艺副刊时代一般只要负责选稿、发稿即可，而是配合新闻性主题，主动策划版面、邀稿，即所谓的「计划编辑」，故而编辑的角色变成副刊内容呈现的主宰者；（4）文化副刊变成知识份子的公共论坛（public sphere），新副刊成为知识份子（而不只是文学人）表达意见的场所，也因而间接参与了社会事务（郑贞铭 68）。很明显，副刊性质的改变对台湾的知识与文化生活有巨大的影响。

另一方面，《联合报》的副刊虽然也部份采用了上述文化副刊的特点，特别是呈现形式的多样化，但是其内容基本上仍坚决地保留为文学或文艺副刊。作家向阳则观察到，《联合报》的文艺副刊与《中国时报》的文化副刊之间是对立的（191）。本文同意这个对立的观察，但是有两点重要的补充：

第一，即使在1970与1980年代《中国时报》的文化副刊，「纯」文学仍是副刊中一个非常重要的元素⁶。

第二，文化副刊中所谓的「文化」在这个阶段仍然指着高等文化，通俗下层文化（像因为《中国时报》人间副刊造势而崛起的素人画家洪通这类例子）如果出现在副刊中，也多半「是被当代通俗文化本身所摒弃的通俗文化老旧而濒临灭绝的类型，这种

⁵ 在高信疆与金恒炜之间尚有陈晓林与王健壮担任主编，但在位时间较短。参见《文讯》编辑室，〈各报副刊历任主编名录：民国34年-75年〉页92-93。

⁶ 林耀德则认为「纯文学」在被副刊版面重塑、加框之后也会产生崭新的意义／无意义形态。林耀德以1978年10月3日的彩色副刊版面为例，指出虽然内容是「时报文学奖」的获奖小说，但是插画却喧宾夺主，小说正文则为了插画而存在。该日副刊其实是一张彩色文化海报，文学业已消失（〈「鸟瞰」文学副刊〉，页382-384）。

将『被摒弃的通俗文化』吸收再生的行动，是中上层文化扩充、修补本身范域的典型模式之一」（林耀德，〈「鸟瞰」文学副刊〉386-387）。总之，对道地的通俗文化、通俗意识形态、俗世日常生活的文化现象等有理论背景（theoretically informed）的批评尚不能真正地占有一席之地。

台湾当局在解除戒严之后，又在1988年解除了报禁，这更加速了副刊性质的变化。就本文所关注的层面而言，《中时晚报》副刊的出现是个显著的发展。在主编罗智成的主导下（创刊起初的主编为张大春），这个副刊成为形式上最活泼的副刊，而且成为名符其实的文化副刊。在这样的文化副刊上，文学不再是重要的一元，各种评论或杂文（但不都是很有深度或理论背景的）取代了文学作品。这象征了文化副刊与文艺副刊对立斗争发展上的一次决定性胜利，对紧接后来的副刊发展有很大的冲击。

就在同一年，《自立早报》创刊问世了。其副刊主编刘克襄，以及后来（当刘克襄离开自立早报后）实际扮演重要编辑角色的顾秀贤，均和《中时晚报》时代副刊一样采用了积极的文化副刊政策，甚至和过去一向著名的《自立晚报》之本土副刊相当不同。和当时台湾的其他副刊相比较，《自立早报》的副刊有以下三个独特的方面：

第一，虽然「纯」文学在刚开始时仍有重要或主要的地位，但是社会政治层面的关怀则不断加强，许多文章明白地关切着社会运动或社会政治情况。另外，和《中时晚报》的时代副刊一样，《自立早报》的自立副刊包含了许多社会批评、文化批评、理论性文章、学术新闻、媒体批评、海外的知识或文化讯息、以及政治评论。

第二，《自立早报》的自立副刊具有强烈的智性风格，有时尚有准学术的风格。这应是受到《中国时报》人间副刊金恒炜主编时期的影响（参看林耀德，〈「鸟瞰」文学副刊〉389）。值得一提的是，金恒炜也非常强调副刊的社会参与（金恒炜 122-126）。不过《自立早报》副刊似乎是所有副刊中最智性的，其刊

载的文章对一般读者而言相当地玄奥、充满术语。傅大为在描述自立副刊此一特色时，曾将这个特色连系到副刊的边缘位置。他说：

副刊并不如今天一般报纸的二三版讨论的是所谓的国家的政经大问题，它也较少有今天所谓的学者或大主笔们在其中亮相（无论是自由或保守），它是大问题、大名字的边缘，它是副。……一般报纸二三版（自立报系等亦不例外）中熟悉的文字与概念……常是相当局限的。……副刊上的文字概念经营比较没有这种限制，它可以是比较怪、隔离、看不懂，在今天，许多学生型的报章杂志与地下刊物也有类似的效果，这是它们自由发挥的空间。就这个意义而言，自立副刊的许多文字概念的经营和学生地下刊物的距离反而较接近。但这不是贬低它的意义，明显的，那是另一种次文化。……那个发展于边缘的次文化是前卫，大概没有问题。（83-84）

这样说来，自立副刊是双重的边缘——副刊相对于报纸二三版的边缘，《自立早报》相对于其他大报的边缘。更有甚者，自立副刊的智识性与学术性有一种次文化的氛围及激进的可能性（亦即，傅大为所指的「前卫」）。

第三，自立副刊使台湾的**文化左派**在大众媒体中插进一脚，而这主要是由于刘克襄的开放编辑政策。由于这些文化左派写手多是从「新」社会运动的视角出发，而新社会运动的目标和**反对党的国家主义政治**又不尽相同，所以大众媒体中总算可以听到一个微弱但激进的声音，既不同于两大政党，亦不同于自由派阵营。

于是，一种新型的文化批评开始出现于自立副刊以及其他副刊中。不过，这种文化批评的**作者并不限于文化左翼**，其确切的性质也将在下面逐一澄清；但是在此让我们先指出，新型的文化批评虽然有时激进，可是仍然受到好评，而且受到许多副刊的欢

迎，我认为有三个原因促成这样的状况。

首先，在文艺副刊转变为文化副刊的过程中，台湾报纸副刊变得相当多元化，因此可以容纳非传统的文化批评。换句话说，副刊本身的多元化是新文化批评之所以可能存在于副刊的客观条件。另一方面，新文化批评在这样的客观条件下还满足了读者的某些需要：在副刊形态转变的这段时期，台湾社会构造的急速变化所释放出来的社会力量需要出口，新文化批评中激昂的声音可以召唤某些被压抑的主体（详见下一节）。同时，对于副刊的一般读者而言，由于他们向来对带有批判性「反省品味」的资讯和观点有兴趣（参见汪芸），新文化批评也可以满足他们的需要。根据汪芸的分析，副刊的主要读者是新中产阶级，由于未能跻身上层阶级，于是开始向副刊的评论专栏、社会观察文章及读者来函版面寻求对现状的挑战和反省。这些反省逐渐为新中产阶级所吸收，并在接触或出席关系较接近的初级团体（家人、朋友、同事）和人际距离较大的次级团体（同业组织、社团）时，用来引述和佐证自己的观点。对新中产阶级而言，这种做法如同替自己**贴上新一代知识份子的文化标签而获得洞察力和批判力以超越同侪的满足感**。总而言之，在读者对批判反省文字的需要下，在多元化副刊给予了有限的空间后，新文化批评得以在副刊立足。

新文化批评被迅速且友善地接纳的第二个原因是这样的：和通俗文化、通俗意识形态、俗世日常生活的文化现象、流行社会话题等有关的文章在过去副刊也曾出现过，而有理论背景（*theoretically informed*）甚至准学术性的评论在副刊上更不乏先例，但是副刊都曾因刊载过它们而被批评（参见刘绍铭、林海音在「报纸副刊何处去？」座谈会上的发言纪录）。报禁解除后不但新报纸出笼，报纸也可以增张，相对地对稿件的需求量增大，邀稿对象也须扩大，而邀稿内容更不可能局限于文学；反而因为报纸竞争，那些流行通俗或具有现实性的话题较受欢迎。在这样的情形下，副刊编辑便很难做到张继高在「报纸副刊何处去？」座谈会上所呼吁的「[副刊编者]要注重选择，选择值得尊

重的知识份子到报纸上来。另一方面，我们要传播那些值得传播的东西，尽量避免传播粗浅的东西……希望今后的副刊多尊重『精致文化』的传播」。由于需要稿件，所以一些（从过去眼光看来）「不值得尊重的」知识份子现在也有机会在副刊写作，她／他们的头衔当然不是什么「值得尊重的」教授或名作家头衔，而是十分可疑的「文化工作者」、「自由作家」、「××运动工作者」等等，其笔名也出现了千奇百怪的、「无法使人尊重的」假名，像什么伊能动、闪红灯、白贼七、爬虫类、机器猫小叮当等，可是文章内容却可能是相当智性的，处理的话题则常是通俗文化、通俗意识形态（不论是政治的或非政治的意识形态）、社会政治议题或事件等；而编辑之所以邀这些人写稿，也往往是因为她／他们能够针对上述流行话题发言，而这些人之所以愿写，也是想在后戒严时代争夺诠释权。总之，由于报禁解除后，副刊需求新稿源与需求吸引人话题的稿件。在需要新写手与流行话题的情形下，新文化批评便应运而生了。

文化批评之所以能迅速在副刊立足的第三个原因，也和第二个原因的背景分不开。在副刊编辑积极邀稿的新写手中，有不少是学院人士或有学术背景的人士，她／他们的写作常带有学院的气息、理论术语的参杂。从这个角度来看，文化批评其实是过去副刊所排斥的两种特色的结合：一方面它处理「粗浅」的通俗流行话题，另一方面它有些学术或理论性。这两个特色单独存在时确实不符合副刊的形象与性质，但是当两者结合在一起时，反而可以被副刊接纳：

通俗流行的话题是市场的趋向与需要，而略带学术理论性质来处理这些话题的方式可使副刊保持一定格调与水准的形象。新兴的文化批评便是透过这样的呈现方式被正当化的；即，它不像以往处理流行话题或通俗文化的道德说教方式或肤浅观察方式，相反地，它采取一个批判角度——有后结构主义、女性主义、新马克思主义、心理分析、后现代主义等批判理论背景的角度——从而利用这些学术理论的智性形象来正当化了那些非文学、非高

等文化、非传统副刊的社会政治文化批评。

更重要地，这个有批判理论背景的文化批评很方便地被人们和西方学术的「文化研究」联结在一起，而文化研究则是在台湾最新登场的西方学术。这两者的联结主要是透过台湾文化批评的作者在其写作中运用西方文化研究的理论与符号资源，这更进一步正当化了文化批评。

有趣的是，一旦新的文化批评取得正当性并受到重视，突然间许多不同的写作都被称为「文化批评」。原本这个词的核心意义是指对通俗文化或日常文化现象的批评，但是传统上针对高等文化的批评（例如艺术评论或戏剧评论）现在也被冠以「文化批评」；同样地，「文化批评」这个大伞之下还包括了某种行文风格或类型的电影评论、社会评论、媒体评论、政治评论，以及像都市研究领域的意识形态批评。为什么会这样呢？

以「文化批评」的名称或文类去涵盖许多过去被认为不尽相同的事物，此一现象其实有背后的意义或趋势：（1）在许多情况下，高等文化与通俗文化的区分日渐模糊；（2）媒体与文化的密切相关；（3）文化／媒体和社会—政治条件的不可分割。

我们可用一个例子来说明上述这三种趋势：假如一部根据严肃文学改编拍摄的电影摆出具有高度政治争议性的立场，并以艺术电影的形式制作，但却借着大众媒体与文化工业的强力促销，结果变成一部卖座电影与轰动的新闻事件。在这种情形下，会很难把对这部电影的批评（特别是那些不只谈电影「本身」的批评）分类为影评、社会—政治批评、媒体批评或新闻评论等等，因为相对于这个例子的复杂情况，上述那些评论的名称不是显得太空就是太特定。环绕着1989年电影「悲情城市」的众多批评就是一个实际的例子。那些批评触及的问题包括：影评本身的政治；台湾的历史与政治；政府的文化政策；阶级、性别与族群之关系；大众媒体的性质与角色；电影工业的运作方式；人民记忆与傅柯（Foucault），等等。那些批评也不像传统的影评刊登在报纸的影剧版上，反而它们都登在副刊及知识份子刊物上，并被

分类为「文化批评」⁷。

总之，一方面由于副刊本身、作者及读者均出现变化，另一方面由于和西方最新学术流行的文化研究相联结，文化批评因而受到尊重与欢迎。同时，「文化研究」这一名称也适时地提供了一种方便利用的文类，亦即，这种文类突破传统批评之分类（例如，使高等文化与通俗文化、政治与文化等的区分模糊、或使文字批评和媒体评论不分等等），广泛地触及一个现象的各种层面，而且不将一个问题或文本（text）的内容和它的脉络分割开来。这个较无局限、以「文化研究」为名称的文类，正如前述，其实是1980年代后期台湾文化工业及副刊之演进，以及由台湾政经社会再结构所带来之变化的结果；但是文化批评也试图以整体的方式（holistically）去掌握这个演变的过程。

最后附带一提的是副刊与报纸的可能变化，以及这个变化对文化批评的可能影响。孟樊认为报禁解除后，传统副刊的角色变得不重要了，吸引大众的新闻事件甚至开始向原来副刊的版面侵袭（150），但同时也有许多新生的版面，像《中国时报》的寰宇版、宝岛版、开卷版、意见桥版、艺文生活版等等，《联合报》的缤纷版、乡情版、读书版、民意论坛版等等，而这些版面也有新副刊的影子（参见孟樊 152）。事实上，许多副刊作者或文化批评的作者也在上述版面以及家庭版或妇女版上写稿或被访谈。报纸的这种变化，对文化批评未来的发展未尝不是有利的，因为倘使文化批评能触及更广泛的社会生活与文化话题，文化批评便可以用更多的形式进入副刊以外的其他版面。虽然某些版面看来只提供资讯而不欢迎对资讯的解读及分析，但是事实上，资讯并不是中立的，而是已经预设了特定的解读与分析立场，故而文化批评的批判立场也可以发掘并串连那些未被注意或未被联想在一

⁷ 上述有关「悲情城市」之文化批评已经编成一本书出版，即《新电影之死》，迷走与梁新华编。类似的电影／文化批评可参见吴其谚；至于高等文化与通俗文化区分不再的文化批评另一例子可参见张小虹，媒体与政治社会条件不可分的例子则可参见郭力昕，以及冯建三的《文化、贿赂、脱衣秀》及《资讯、钱、权》。

起的资讯。

文化批评的政治

由以上的讨论可知，文化批评之兴起和台湾1980年代后期的政治社会转变密切相关。以下我要更进一步地说明此一文化批评之政治，以及和真实政治的关系，我特别要指出那些能够使文化批评与真实政治产生关系的特定条件。我的看法主要是说，文化左翼所进行的文化批评，其意识形态功能乃是倡言及串连多种新社会运动之各样利益，然而此一意识形态功能有时候会和作为大众媒体之副刊的角色相冲突，也有时候会和主要政党的意识形态相冲突。

有关新文化批评在副刊出现的历史契机已经被广为讨论，人们均同意新文化批评的兴起主要并不是因为纯文学的衰落，而是因为在后解严时代，台湾人民在面对戏剧性的转型时迫切地需要对新情势的理解，以及对新方向的自我定位。台湾人民不但寻求对现状的分析，也寻求能把过去与未来连结在一起的叙事，透过对变化意义的历史诠释与未来展望，人们得以理解自身处境。但是这个自我理解也是自我利益与意志的表达，故而这个自我表达即是自我形成（**self-formation**）的过程，一个新主体位置的形成过程。新文化批评所提供的恰好即是对现状的分析以及连结过去与未来的叙事，但却以一个非文学且更直接的评论方式出现。当然，文化批评或副刊绝非唯一提供那样的分析及叙事的地方，不过主要的政治党派及有力的社会集团通常拥有更具效力的媒体资源（像电影、电视、报纸的政经版、教科书等等）去制造新的共识，以及召唤新的主体位置（参考何方 201-202，卡维波 64），副刊或知识份子刊物这类相对边缘的媒体因而就成为边缘团体、新社会运动、进步知识份子唯一可能的媒体资源。

副刊虽然相对地处于边缘媒体的地位，但它毕竟是印刷大众媒体的一部份，故而它对知识份子社群的影响不可低估。许多人甚至偏好副刊上的政治评论更甚于报纸政经版上的政治评论，因

为政经版的政治评论常常是「大名字」的政客、学者或代言人，正如傅大为所说「当一个大名字谈一个合时的大问题时，将一种立场『站出来』的效果往往远大于其文章的内容」（84）。正是由于表明立场才是这种评论的主要目的，所以其内容就不可能有什么惊人之处，往往只是原本立场的重述。（而政治势力的表明立场即是表明自身的「健在」，故而是维持与运用其权力的一种方式。）相对地，许多副刊的文化批评作者一方面不隶属于特定政治党派，另一方面则在论点上锐意求新，力图突破现有的主流说法（这种锐意求新当然是知识份子渴求新奇与原创性的结果，但是副刊本身也制度性地鼓励并要求具有新意的文字），所以即使同样是政论文章，副刊的文化批评也比那些政经版上了无新意的政治评论要有趣。此外由于副刊文化批评的锐意求新，不同于主流的说法，使之较容易和被主流政治排斥的边缘团体与社会运动申誦。

新文化批评的作者们，特别是文化左翼，经常强调台湾社会的多元复杂性无法从单一的（即，政治的）观点去理解；因此她／他们的批评不但常涵盖了极广泛的或传统知识份子较少触及的「边缘」话题，而且还从文化的、经济的、社会的、性的或性别的角度出发，有别于主流观点所呈现的化约式、简单化了的台湾图象。

以上所描写的新文化批评对知识份子社群的可能影响，绝不是说文化左翼主宰了副刊的文化景观；相反的，文化左翼和副刊（大众媒体）的结合并不是很美满的。首先，这是因为不论副刊如何相对地边缘，但它还是不同力量角逐斗争的场域，而文化左翼只是角逐的力量之一，副刊的文化景观不可能被文化左翼所主宰。其次，作为大众媒体的副刊，必须依照大众媒体的逻辑以及市场的逻辑来运作，故而副刊本身可能的表现与功能总是受限制的，并且会和文化左翼偶而挑战市场或大众媒体逻辑之企图相冲突。再者，文化左翼的内部除了较倾向社会运动的立场外也没有清楚的共识，而自由派或反对党知识份子也写作许多文化批评

（他们和文化左翼的区别有时只是文化批评中使用的修辞、理论资源或激进的态度不同而已），所以新文化批评的视角与进路可说是相当多元，而非受特定立场所主宰。

不过在文化批评的论述之形成上，文化左翼毕竟扮演了重要的角色。因为文化左翼常常对那些看来中立、无立场的文化批评重新诠释，并将之放入一个较激进的脉络，在这样的努力下，文化左翼所作的文化批评可被看作社会运动参与政治的另一种新的方式。

这又把我们带回到文化政治与真实政治的复杂关系此一话题。为了要充分理解新文化批评的政治效果，我们必须约略考察台湾的反对政治与边缘社会集团的关系。在此，我欲借这个考察说明的问题是：为什么台湾的文化左翼要搞文化批评，而不是（例如）政治批评？如果我们明白一群人是因为搞某类文化批评才成为文化左翼，而不是因为她／他们是文化左翼才搞文化批评的话，上述那个问题也其实就是在探究搞文化批评的政治条件。

所谓「边缘社会集团」，指的是在当前政治舞台的权力操作中被排除在外的、甚至在反对阵营里的权力操作中也屈居下风的。台湾的新社会运动即是这样的边缘社会集团，**它们多数被包摄裹挟在以国家认同为优先目标的独立运动中**，而社会运动议题则属次要。换句话说，边缘社会集团可说是双重的边缘：它们的宗旨（女性主义、社会主义、环境保护主义等等）一方面并未在整个社会中有充分的正当性，另一方面，在政治反对运动中也被看作次要或甚至分化性的（所谓「政治反对运动」，是广泛的反对政治，虽然实质上是反国民党，但是不等于政治反对党）。如果这些边缘社会集团和一个有力的政党结盟，后者不但可提供政治代理，也有较多的资源——它可提供组织上、动员上、正当性上的协助，也提供政治保护以免国家的任意迫害；不过这也意味着这些社会运动团体的自主空间有限，其力量的发展将是依赖性发展。在这样的情况下，这些社会运动若能串连成反对运动内的一个派系，则可以透过集体议价而促进它们的利益或使它们在反

对政党内有较大的发言权。

不过，边缘社会集团需要一个或一些叙事来将它们串连成政治反对运动内部的一个派系。这个（些）叙事则须有以下的特性：

第一，这个叙事不能是个钜大的、后设性叙事以至于抹杀了个别社运的特殊性。相反地，它必须是一种局部的叙事，这样才容许个别社运能寻找到各自的自主空间。在这个意义上，对社会各层面所进行之文化批评正提供了一种能将边缘社会集团之共同利益倡言出来的局部叙事，而其方式则是一件件地（*piecemeal*）、个例的（*case by case*）、具体地的方式——而不是从一个后设层次的、结构性或全面的方式来倡言不同运动之共同利益——因而有助于不同团体串连为一团结性联盟⁸。局部叙事也往往能抗拒「台湾独立优先」之类的钜大叙事，促进因事件而形成的共同抗争不因统独问题而分裂。

第二，这个叙事虽然会使用政治反对运动的许多修辞、符号或教条，但是这些修辞或教条均会被放入一个新脉络中被重新诠释，以用来正当化社运团体自己的目标或利益。在这个重新诠释的活动中，社会运动之间彼此的平等，以及社运在反抗统治集团之政治宰制方面的重要性（亦即，社运在整个政治反对运动中的重要性）均会被强调。值得注意的是，这些再诠释的活动必须

⁸ 1991年台湾的反战文化评论（下详）即是从一件具体议题——反战——入手来谈弱勢边缘社运团体的结盟。不过另一方面，这些团体的结盟好像也须要一种涵盖面较广、不是*case by case*的说词来召唤这些不同的社运主体以自主平等的方式（而非某运动当领导的方式）来结盟，并且用来当作社运结盟的一个符号标志，或甚至用来串连各种文化批评，将它们放入一个较激进的、政治性的脉络。台湾的文化左翼大抵上提供了三种这样涵盖而较广的说词：人民民主、边缘战斗与社运观点。（这里社运观点的「观点」*standpoint*的意义主要是马克思主义的，可参见Nancy Hartsock的 "*The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism*," in Sandra Harding (ed.), *Feminism and Methodology*, Bloomington: Indiana UP, 1987. 157-180.）机器战警在《台湾的新反对运动》中则认为人民民主、边缘战斗、社运观点这三者在当前台湾的脉络里是相等的，即，不是本质上相同，而是在差异关系中相同（117-120, 188, 408-409）。但是像人民民主、社运观点这类说法的性质究竟是什么？是不是另一种后设性质的钜大叙事（*grand narrative*）？机器战警在上书中主张人民民主只是运动伦理或常识（108），并且很详细地为这样的主张辩护（265-274）。

以新颖锐利具吸引力的知识形式加以包装，亦即，所谈的这个叙事尚必须站在新思潮战线的最前端、接合流行前卫的西方思潮（例如接合西方的文化研究），这样才能成功地在政治反对运动内争取知识上的领导权。

第三，为了保持社会运动个别的认同，有时会无可避免地批评政治运动团体的策略、路线、政策等等。但是将社运串连起来的叙事及对政运团体可能的批评，却不能是一个直接了当、有清楚明白的政治议程的政治批评。首先这是因为社运本身就被包摄在政治运动之下，进行直接且清楚的、有自己的政治议程之批评是不恰当的。（自主弱势的社运团体多不会明白地提出其政治议程，除非是被迫表态；相反地，政运团体出于自身利益则常要求社运清楚表明自身的政治议程与目标）。此外，更实际地说，由于公共论坛（public sphere）基本上是由有力的社会—政治力量所主导，社运因此也不太可能有空间去进行上述那种政治批评。更直接地说，文化左翼所依附的副刊或杂志不是倾向反对党就是自由派的媒体，对反对政治运动的直接政治批评将难在这样媒体条件下发展⁹。因此，社运的政治利益经常只能藉著文化批评来表达，这种文化批评实际上扮演著政治批评的角色。

上述这种以文化批评来置换（displace）政治批评的状况，可以用1991年波斯湾战争期间蓬勃的文化批评为例¹⁰。当时台湾的执政党与反对党对波湾战争的基本态度仍是一贯亲美的；除了少数

9 事实上，在副刊以外的版面，不论是主流报纸或像自立晚报这种反对型报纸，其言论自由的程度均有一定的限度，较激烈的言论出线机会不大。冯建三便曾指出「如果就媒体的标准而言，批判性知识份子的言论激化（比如，不再只是就统独而争论，而是进入阶级问题的讨论），则不但守成媒介对其报导，将会减少，恐怕非主流媒介的报导应该也会减少」（80）。文化左翼对政治反对运动的批评，通常是针对其倾资本家路线或倾国家机器路线，故而多属激烈言论。冯建三还注意到一个很有趣的现象，亦即，自立晚报在外稿上给予国家机器及资本家的空间远超过两大报（详参冯建三对此现象的分析，60-63。）

10 这些文化批评的大部份均已由成令方编成《战争·文化·国家机器》一书。有趣的是，Douglas Kellner在谈及文化研究与政治的关系时也是以波斯湾战争为例。参见 Douglas Kellner，〈迈向一个多元观点的文化研究〉，邱炫元译，收入《Cultural Studies：内爆麦当奴》，陈光兴、杨明敏编，台北：岛屿边缘杂志社，1992，页67-88。

例外，许多反对党或独立运动的知识份子均赞赏美国在中东的作为。台湾的电视与报纸则充斥着西方或美国观点的新闻报导。不过就在同时，也有另一股有关波湾战争的说法，明显地和这股拥美的战争狂热矛盾，这些反战的说法是在报纸上形成的，特别是透过副刊的文化批评形成的。在这之中，文化左翼的反战文化评论则企图把反战和台湾的社会运动之目标串連起来，并强调社运的国际连线或跨国的结盟之重要性（参看成令方）。像这样的观点，直接挑战了以国家机器为主体的民族主义立场以及「国家主权优先与无上」此一立场，而后面这二种立场则是台湾政治运动的主流立场¹¹。所以在这个意义上，**文化左翼的反战文化评论在实际上是对执政党与反对党这些主流路线的一种政治批评。**

如果上述对文化批评的政治之分析基本上成立，那么向阳对副刊的文化政治之观察似乎是不完整及过度简化的。向阳认为自1980年代始，台湾报纸副刊的意识形态对立已不再是两大报副刊的斗争，「而是『本土的』、『台湾的』副刊与『中国的』、『两岸的』副刊的对立。在这个层面上，两个类型的副刊，作为大众传媒，可是一点也不含糊地进行着文化霸业的争夺」（192）。向阳另外还说：「1980年代台湾报纸副刊的此一文化霸权建构固然是『文化』的构图，同时也是相应于整个台湾政治、经济、社会层面的反宰制结构的一环。它的一面是文化的，另一面同时也是政治的」（193）。向阳后面这个对副刊的文化／政治双重构造性质的描述大抵上是正确的，但是向阳却简单地把文化霸权的斗争粗糙地化约成「台湾副刊」与「中国副刊」的对立。当向阳将副刊上众多有关性别、阶级与其他社会文化议题化约为单一的「台湾vs.中国」时，他显然没有设想到副刊的多元面貌。更有甚者，向阳虽然列举了《自立晚报》、《自由时报》、《民

¹¹ 在这个主流立场下，（1）社运议题被看成在位阶上低于国家认同问题，而且（2）社运问题只能或只应当透过本国的国家机器来作制度上的解决（这蕴涵着社运应当效忠于本国）。文化左翼批判了上述看法：针对（1），文化左翼提出了「反对统独优先论」；针对（2），则提出了「新国际在地主义」（参见陈光兴），及「非国家（机器）主义」（a-statist）（参看傅大为）。

众日报》、《台湾时报》的副刊为「台湾副刊」，但这并不足以说明为何其他副刊不是「台湾的」而是「中国的」，或为何其他副刊上的文学、评论等不是「台湾的」。反过来说，为什么所列举的四个副刊即是「台湾的」？或只有它们才是「台湾的」？以及「台湾／中国」的二元对立究竟建立在什么基础上？是不是建立在对台湾做本质主义式定义的基础上¹²？凡此种种，均是尚待澄清的问题。像向阳这种化约的作法，将副刊上的众多言谈之间的差异泯灭，事实上也泯灭了人们对抗不同宰制之斗争的异质性。而这种泯灭、化约或压抑乃是强势政治力量的一种「权力技术」，用以凝聚及置换众多不同的敌意，故而亦是一种集中权力的方式（参看机器战警 113-114，100-101）。

可想而知的，文化左翼对社运所采取的立场不会受到主要政治势力的欢迎。在有关于社运与政运的关系之辩论中，以及有关「人民民主」、「边缘战斗」、「新国际在地主义」等等争议中，文化左翼遭遇了自由派、「老左派」、统派与（特别是那些主张独立优先及独立是超阶级／性别的）独派之挑战（参看陈光兴、傅大为、机器战警等书）。总之，左翼取向的文化批评在副刊上的出现招致了许多不满甚至抵制。

不但文化左翼的文化批评招致抵制，一般的文化批评由于其可能的颠覆性有时也遭遇抵制及不满。这里只举一个例子以说明这种情况。当文化批评逐渐流行后，《中国时报》决定以全版的「文化观察」每周一次刊登这种新文类；正如本文的第二节所指出的，由于文化批评处理的是一般读者感兴趣的话题，但又不失智性的处理方式，所以不会被评庸俗或媚俗，因此《中国时报》的「文化观察」颇受好评与欢迎。但是也由于文化批评对社会文化现象的非常识之智性——通常带有颠覆性——解读方式，「文化观察」版未能生存很久，特别是在它刊登了几篇包括笔者在内的有关「青年反共救国团」的文化批评后。（中国青年反共

¹² 有关这种本质主义式的「台湾」定义之意识形态功能，可参看机器战警 471；以及署名为「台湾人」在《岛屿边缘》杂志第七期（1993）所发表之〈假台湾人：台湾的第五大族群〉对此问题的有趣叙述。

救国团后来在其《团务通讯》上以全面出击的方式来反驳《中国时报》「文化观察」版的这几篇文章，并在相关报纸上也发表类似的反击评论）。从这个例子，我们可看到文化批评的政治的另一层面。

以上本节所描述的就是文化批评所处的微妙且困难的处境。有许多势力希望文化批评能变得较「文化」而且较为泰然或「休闲性」，亦即，较少政治性及争议性。不过也有势力虽不反对政治化的文化评论，但是却不乐意看到文化批评去申誦社运的利益。在这样的复杂状况下，副刊或杂志中的文化批评之未来尚有待观察。

作为文化研究的应用哲学

文化批评在台湾除了在报纸副刊的成长外，也同时透过它与文化研究这一学术的联结而被强化。自1990年开始，由清华大学文学研究所与《台湾社会研究》季刊共同主办「文化批判研讨会」按期举行。另外，文化研究的大型国际会议（例如1992年清华大学举办的Trajectories: Towards a New Internationalist Cultural Studies）、文化研究的课程、以及文化研究的学术论文都开始纷纷出现，以文化研究为范围的硕士论文也有不少。这些发展对于丰富文化批评的论述均颇有影响。

很明显地，学院的文化研究及媒体上的文化批评可以互补互利，例如两者可以互为对方在生产论述时的资源。就某一程度而言，台湾的文化研究与文化批评之现状正是这种互补的情况（参看朱恩伶的〈全球文化研究总览〉与〈台湾文化论述点将录〉）。故而在学院内外的知识份子有某种合作，同时学院与媒体也有一定的联系。

不过学院的文化研究与媒体的文化批评之互补性，并不意味着两者相同。蔡源煌教授甚至还断言两者之间有一清楚的区分（20）。当然这两者之间确有差异存在；但是我们不能从这个差异推断学院做的文化研究比较优越或有价值。这种虚假的优越感

往往强化了学院与非学院间的不平等权力关系。

在目前，学院的文化研究与非学院的文化批评在实质上的差异主要是前者较偏重文化研究的理论层面，特别是根据西方社会及文化所发展出来的理论，而后者则将焦点完全放在台湾社会及文化。这个现象可能和文化研究在台湾主要的制度性支持者及引进者是英文系的学者有关；因为台湾的英文系不能和美国的英文系一样研究本地的文化，台湾的英文系过去多被设定为对英美文学或英美文化的研究，而如果台湾的英文系进行对台湾本土社会文化的研究，很可能被视为偏离科系的训练，故而学院的文化研究（很多都是英文系在此从事的）常偏重理论层面的探讨，或者为了接合西方理论而显得生硬地过度理论化了本土的文化现象。

不论台湾的英文系将来是否能完全正当地做本土文化研究，文化研究的基地都必须更宽广以便能拓展学院内的文化研究。这意味着文化研究也应在英美文学以及传播研究以外的学科进行（传播科系常是台湾文化研究的另一学院支持者），而在此我建议哲学系或哲学研究机构也可以从应用哲学的角度进行文化研究。限于篇幅，以下我对这个问题的处理可能不会很得当，我的意图只是让人们意识到在台湾进行作为应用哲学之文化研究的可能性，故而我只会以较简单的方式处理像「应用哲学」这种不简单的观念。

西方的应用哲学，特别在英语系国家，多被等同于应用伦理学，并且具有分析哲学此一哲学传统的背景。「应用哲学」的标准定义可说是「哲学性地涉入实际生活的问题，尤其是那些有道德意涵的问题，而且是那些能够被深刻地概念性理解以及被批判性地分析（涉及之论证）所阐明的问题」（Almond and Hill 1）。换句话说，应用哲学的这个观念就是把最抽象的学科——哲学，以及最实际、最不抽象的活动——应用，两者结合起来（Almond and Hill 1）。（对这种「应用哲学」是「理论哲学之应用」观点，我有不同看法，下面会提到。

就像西方学说在进口与适应的过程里所常发生的那样，西方

哲学（包括了西方的应用哲学）的原始特色可能因为台湾的知识生产条件而被转化或改变。例如，西方的某个理论辩论或许起源于两个哲学社群的利益冲突，或许对西方当代或当地的社会政治事务有深远的蕴涵；但是在第三世界，同样的这个西方理论辩论却可能因为不同的动机或不同后果而被赋予不同于西方的面貌，并且朝不同的方向发展。这意味着：在西方或许是应用或实际的思维，但在台湾则否。

即以应用哲学为例，在西方应用哲学界辩论得十分热烈之话题，像堕胎、安乐死、核武竞赛、动物解放、种族歧视主义、对优势者的歧视（**reverse discrimination**，即为了保障黑人或妇女，因而可能造成对白人或男性的歧视）、生物医学伦理、同性恋……等等，其实还不是会引起台湾公众兴趣之实际问题。纵使某些问题会引起兴趣，也和西方关怀的角度完全不同；例如，在堕胎问题上，西方关怀的是胎儿生命权与女人身体自主权的冲突，但是台湾则关心堕胎所涉及之性道德问题以及胎儿性别问题（即，夫妻若发现胎儿为女性，则往往堕胎以等待另一男性胎儿）。这种关怀的面向和西方很不相同，因此如果台湾的应用哲学力图和西方的应用伦理学在范围与进路上雷同，那么就不可能是真正的「应用」哲学。

如果台湾的应用哲学希望能贴切地针对本地的实际关怀，它至少须要处理一些不同的议题、现象或层面，特别是由于（1）传统文化的解体、（2）急速却不平衡的经济发展、（3）新社会运动兴起，而导致的一些猝然出现的现象、议题与层面。假如台湾的应用哲学可以（也似乎应该）关注一些与西方应用伦理学不同的议题、现象等，那么台湾的应用哲学也没有什么理由非以分析哲学为其理论背景不可，它也可以援引其他哲学传统以为其理论背景。同样的，台湾的应用哲学可以采用一个很不同的理论进路，例如，纯粹伦理学以外的其他理论进路，而仍保留其「应用」之性格。

这里的论点不是说台湾的哲学家不应该去做应用伦理学（相

反的，他们当然应该去做），而是说我们可以**重新设想「应用哲学」**，不将之视为理论哲学的应用，而是一门新的（哲学）领域。这个想法来自将「应用伦理学」视为独立于伦理学的新领域、而不是伦理学的应用，就像「应用文」不是什么文类的应用，应用文本身就是一种文类（详参本书的〈试论美国的应用伦理学的兴起条件〉一文）。既然应用哲学不必然是理论哲学的应用，那么台湾的应用哲学家还可以有另外一种做法，例如，从事作为应用哲学的文化研究。

不过，台湾哲学家不能只因为文化研究处理实际或和社会相干的议题，就要来从事作为应用哲学的文化研究，另外一些考量也有利于哲学家从事作为应用哲学的文化研究这个建议。

首先，从事作为应用哲学的文化研究在台湾的哲学研究状况下应算是很自然的。毕竟至目前为止，文化研究在台湾学院中不但颇为理论性地涉及许多抽象观念，而且这些观念基本上来自（广义的）欧陆哲学的背景；而相对于分析哲学，欧陆哲学的传统比较受到台湾的欢迎和理解，由于这个因素，文化研究的性质被视为具有相当的哲学性。故而如果台湾的哲学家在从事文化研究时尽量从被视为正式的哲学理论援引论述资源，他们会有很好的机会去正当化他们的文化研究。

更有甚者，台湾哲学社群之主流可能觉得可以接受「从事作为应用哲学的文化研究」这个想法，因为这个社群向来十分关怀文化议题，以及哲学与文化的关系。在哲学社群中流行的说法是：哲学应当和解决文化问题相关，而且应当对文化有实际的影响。这个流行说法似乎由来已久且甚少遭到反对，在最近创刊的一本哲学杂志之发刊词中还能听到对这种流行说法的肯定：

哲学不能只是少数人的奢侈品，不能只是某些人在观念与幻想领域的逃避。哲学必须进入社会，进入文化，进入生活。大体说来，我们可以正确地指出：「文化若无哲学则盲，哲学若离文化则空。」（沈清松 5-6）

我相信这段引文反映了主流哲学社群一般的意见及情怀。

此外，中国哲学的研究者向来强调哲学在文化中的功能，以及文化在哲学中的角色，所以，作为应用哲学的文化研究可以为那些侧重中国哲学进路的哲学家和那些偏重西方哲学进路的哲学家提供一个对话的场所。当然，不同哲学家对文化或文化研究的取向、进路、关怀及目的均可能不同，但是这并不能（也不应该）成为不同哲学传统彼此对话并彼此滋润之障碍。同样的，当哲学家开始从事作为应用哲学之文化研究，他们也会无可避免地和人文与社会科学的其他学科产生对话，因为文化研究无可避免地会涉及其他学科所提供之理论与事实研究。由于文化研究原来就是个跨科系、跨领域的研究，哲学很可以在这种情况下扮演一个帮助各领域或各学科沟通的角色。

另一个可能说服主流哲学社群接受文化研究的理由则和哲学近年来的边缘角色有关。在台湾迅速社会变迁中，许多社会科学甚至人文学科均能向社会大众提供有用的论述，使人们能理解当前的发展与变动；这些学科也同时提供了针对国家机器及各种政治力量的意识形态资源。相对地，哲学家则被排除在这意识形态及社会理解的提供者之外，没有他们的发言位置¹³。如果哲学家们能够从事文化研究，甚至和大众媒体中的文化批评互补，那么即可能为哲学家提供一个重要的管道或媒体以及发言位置。至少从事文化研究可以是哲学家传递其观念、并借着提供意识形态资源来投射自身利益的重要途径。从最现实的层面来说，哲学系学生可以因文化研究而有助其在文化工业与媒体中就业。

对那些研究西方哲学的台湾哲学家而言，重新在社会上取得发言位置尚有其特殊的意义。因为对西方哲学的研究向来就是一种「依赖的知识」（dependent knowledge）¹⁴，是在对西方问题

¹³ 虽然有某些个别的哲学家写了一些通俗著作，教导青年人如何过道德的生活，但是这些著作的内容并没有被专业哲学建制化（例如被专业哲学论文当作引用资料或被当作教科书等）。因此，这些哲学家是以智者而非专业哲学家的身份透过那些通俗著作来发挥影响力的。

¹⁴ 有关这个观念详参Goonatilake。

的一种抽象且毫无脉络（或西方脉络）的讨论方式下生产出的知识。如果台湾的哲学家能够从事作为应用哲学的文化研究，那么进口的西方哲学就有机会被放在本地的脉络与关怀中去诠释，并且连结起具体的本土问题，甚至可能以台湾特有的角度被吸收进来。

希望以上简短的评论已经为台湾应用哲学家从事文化研究提供了初步的理由。也许本篇论文的最重要功能即是在本文的呈现中例示一种作为应用哲学的文化研究吧。

引用书目

中文部份

- 《文讯》编辑室，〈各报副刊历任主编名录：民国34年-75年〉，《文讯》22（1986）：89-104。
- 中国青年反共救国团，《团务通讯》511，台北：中国青年反共救国团总团部，1990。
- 卡维波，〈一切为谁的明天？〉，《新电影之死：从「一切为明天」到「悲情城市」》迷走，梁新华编，台北：唐山，1991。60-65。
- 成令方（编），《战争·文化·国家机器》，台北：唐山，1992。
- 向阳，〈副刊学的理论建构基础：以台湾报纸副刊之发展过程及其时代背景为场域〉，《联合文学》96（1992）：176-196。
- 朱恩伶，〈台湾文化论述点将录〉，《中国时报》，1992年7月24日，34版。
- ，〈全球文化研究导览〉，《中国时报》，1992年7月17日，34版。
- 汪芸，〈台湾的中产阶级：第二选报纸的忠实读者〉，《中国时报》1993年7月8日，人间副刊。
- 何方，〈傅柯、电影与人民记忆：兼谈《香焦天堂》等台湾电影〉，迷走与梁新华190-207。
- 吴其谚，《低度开发的回忆：一种异类影评》，台北：唐山1993。
- 金恒炜，〈副刊的社会参与〉，《文讯》21（1985）：123-127。
- 沈清松，〈发刊词〉，《哲学杂志》1（1992）：4-6。
- 孟樊，《影像社会：讯息的解读》，台北：时报文化出版，1990。
- 孟樊、林耀德（编），《世纪末偏航：八〇年代台湾文学论》，台北：时报文化出版，1990。
- 林耀德，〈「鸟瞰」文学副刊〉，林耀德、孟樊，369-402。
- ，〈「联副」四十年〉，《联合文学》83（1991）：11-19。
- 林耀德、孟樊（编），《流行天下：当代台湾通俗文学论》，台北：时

报文化出版 1992。

迷走，《多重战线》，台北：唐山，1991。

迷走、梁新华（编），《新电影之死：从「一切为明天」到「悲情城市」》，台北：唐山，1991。

张小虹，《后现代女人》，台北：时报文化出版，1993。

郭力昕，《电视批评与媒体观察》，台北：时报文化出版，1990。

陈光兴，《媒体 / 文化批评的人民民主逃逸路线》，台北：唐山，1992。

傅大为，《知识、权力与女人》，台北：自立晚报，1993。

〈报纸副刊何处去？：谈谈副刊的过去、现在和将来〉，《联合报》，1977年10月5日、6日，8版。

冯建三，《大众媒介的编制外工作者之研究：以台湾报纸的学院知识份子撰稿者为例，1951-1991》，（第一阶段报告），行政院国家科学委员会专题研究报告，1993。

———，《文化、贿赂、脱衣秀：解读资本主义的传播符码》，台北：时报文化出版，1992。

———，《资讯、钱、权：媒体文化的政治经济研究》，台北：时报文化出版，1992。

郑贞铭，〈副刊编辑的素养〉，《文讯》21（1985），65-71。

蔡源煌，《当代文化理论与实践》，台北：雅典，1991。

机器战警，《台湾的新反对运动》，台北：唐山，1991。

英文部份

Almond, Breda and Donald Hill. "Introduction." *Applied Philosophy: Morals and Metaphysics in Contemporary Debate*. Eds. Breda Almond and Donald Hill. London: Routledge, 1991. 1-6.

Goonatilake, Susantha. *Aborted Discovery: Science and Creativity in the Third World*. London: Zed Press, 1984.

Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism: Essays 1972-1980*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1982.

----- "Intellectuals in Politics: Too Far In? Too Far Out?" *Dissent* 38.4 (1991): 483-90.

----- *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*. Oxford: Cambridge UP, 1990.

现代性与性工作

性工作与现代性¹

我们这次来的目的就是把台湾的一些运动经验和理论反思与各位交流，对你们而言基本上是借鉴的功用。当你们看到某个议题在大陆以外地区的发展时，也许可以得到一些启发。

今天我要讲的这个题目，是我先在《台湾社会研究》季刊发表的两篇论文，后来出版成书，就叫《性工作与现代性》（甯应斌，2004），简体字的，约10万字，内容很多，所以也不可能把细节和全貌统统跟你们讲。只能简略的跳着谈。如果有机会，你们能读一下这本书，也许会有不少收获。

简化地来讲，今天我要处理一个问题，就是很多人认为「卖淫是出卖自我」的这样一个观念。我把「卖淫」称为「性工作」，但是这个工作到底跟其他的服务工作有没有什么不同？出卖性服务或性劳动跟出卖其他服务或出卖其他劳动——你做厨师，或是你做按摩，你做奶妈——有没有什么不同？当然，一种反对性工作的说法是：它们是不同的，因为性工作是会出卖自我的，其他工作是不会出卖自我的。用文诌诌的话讲，「出卖自我」就是：出卖灵魂、自我作践、自我贬低、丧失自尊、自我异化、物化、工具化、商品化等等。

最鲜明最极致的一个出卖自我或自我异化的例子就是被人强奸——被强奸的人就是被剥夺自我、丧失人格与尊严、被贬低、被作践、被工具化、被奴役等等。或者用另外一个例子，有个位高权重、自视甚高、喜欢端架子的权威人士，如果要她扮小丑或

1 本演讲文原刊于《台湾性／别研究演讲集》下册，何春蕤等着，（海峡两岸女性主义学术论丛，荣维毅、荒林主编），北京：九州出版社，2007年9月。页196-232。此演讲缘起于2003年台湾中央大学性／别研究室成员丁乃非、何春蕤、甯应斌以通俗的口语形式，介绍其研究和学术思考精华，为广州中山大学所做的系列演讲之一。

低声下气服侍别人，那么此人也会觉得出卖自我或自我异化。还有一个例子，像工作者被老板或顾客颐指气使，缺乏隐私或休息时间，要不停的工作，好像奴隶一样。我所谓的「丧失自我人格」指的就是这种意思。我今天将探讨的就是现代卖淫者是不是会丧失自我人格？为什么不会？

但是上面这个「性工作和其他工作不同，因为出卖一般劳动力不是出卖自我」的说法是缺乏历史意识的。怎么讲呢？其实在近代资产阶级兴起的当儿，「出卖劳动力是否出卖自我？」曾经是一个重要的理论问题。现在呢？我们没有人再会问这个问题了。可是历史上当劳动力大量出现的时候，它曾经在资产阶级自由主义理论家那里出现过这个问题，就是，到底出卖劳动力算不算出卖自我？这种现代的出卖劳动力的形式，跟以前那种利用奴隶的劳动力的情况，有什么不一样？也就是，无产阶级工人跟奴隶到底有什么不一样？

后来，在劳动市场形成以后，工人阶级变成一个普遍化的阶级，当然人数一开始也不是很多，但后来慢慢成为主导社会演化的一个比较大的阶级，上面那个问题几乎就没有人再问了；很有趣，对不对？当大家都在出卖劳动力，都在打工以后，就没有人去问雇佣劳动是否出卖自我。但那个问题其实始终是一个关键的问题。没有人问，并不表示那个问题不重要。对于那个问题，很多人都提出不同的答案，比较著名的像黑格尔和马克思。所以我这本谈性工作的书也是在和社会批判理论的传统（包括马克思主义）对话。

今天大家会问「卖淫是不是出卖自我？」，但是却没有反省「现代工人的劳动是否出卖自我？」，其实应该要先问后面这个问题，明白了后面问题的答案，才能回答前面的问题，不是吗？我的书显示了，出卖性服务之所以不是出卖自我的原因，和出卖其他服务劳动力不是出卖自我的原因，其实是完全一样的。如果你认为出卖其他劳动力不是出卖自我，然后你去研究为什么不是出卖自我，得出的结论和「出卖性服务不是出卖自我」的原因，

其实是一样的。事实上，大部份的性工作者都能够在卖淫中不出卖自我。而这样的一种能力（注意，我指的是一种能力：我卖劳动力，但不会把我自己也卖掉的能力），源自现代自我和身体的变动特性以及更广泛的一些现代社会特色，即所谓现代性的一部份。

上面所说只是一个引子，让你知道我的问题意识是什么。至于详细的内容，大家得去看我的书才行。从我这本书（甯应斌，2004）的立论出发，可以得到的一个结论是：现代性工作与传统卖淫其实有一个断裂。虽然有人说卖淫是人类最古老的行业，但是其现在的性工作有很多新的不同的地方。这个断裂当然是来自「现代性」，也来自现代的「性」。如果说对我的书了解之后，就可以回答这些问题，即现代的性工作到底「现代」在哪里。我所谓的「现代性」就是指现代社会的一些构成原理，包括组织原则、态度、自我、理性等等。故而，当我说「现代自我」时，不是指一种心理现象，而是一种构成现代社会的趋势或动力，是一种「现代性」。

我今天谈性工作与现代性其实也是要批判两种看法，就是：有一些人认为卖淫是传统社会的残余，是传统社会不平等留下的东西；还有一些人认为卖淫是现代化发展下的恶质的部份。这两种看法都认为，性工作和标志现代性的理性、平等、进步、解放是不相容的。而我却认为，性工作的存在与成长有其与现代性的基本动力不可分的一个方面。

刚才说到，现代性工作与过去古代卖淫十分不同，第一个原因是社会脉络的差异，也就是现代性。第二个原因是所谓的「性的现代性」，这包括了性本身的现代化，例如性科学的兴起，性不限于生殖（避孕药的合法与正当），国家的生命政治（如对人口数量与健康寿命的管理），人际关系的「性」化（就是说，本来以前一个男的跟一个女的关起门来在一个房间里讲话，如果是一老一少、一尊一卑、一师一生、一已婚一未婚……，没有人会怀疑他们。但是现在性关系存在于任何人和任何人之间，两个男

人在一起都可能性，谁都有可能。这就是人际关系的性化，可以看作男女社交公开的历史后果之一），女性情欲的不限于婚姻家庭或爱情；性开放与公共「性」的趋势（如性出现在公共领域），性的社会运动（像妓权、同性恋解放等「性运」）之出现，等等。这些性的现代化我就略去不谈了。今天只讲现代性。

现代性包括了好几种动力或趋势，例如：陌生人社会与现代自我的形成，公和私的区分，多重生活领域，以知识和科技对自然和社会加强控制，等等。

我就从陌生人社会中的现代自我讲起。我们在公共领域里面和我们在陌生人面前，我们通常会有一种自我呈现的方式（不只是一般所谓的摆样子、装架式，而是我们「自然而然」地会在陌生人面前表现出的言行举止或互动方式）。例如，假设现在我跟你不认识，你所看到我的样子，不会是我跟我爱人或我自己一个人在家里的样子。在陌生人跟前的这种「我」，我把它叫做「匿名自我」。在私领域、亲密人群之前的自我，我把它叫做「亲密自我」。

「匿名」其实是隐私的状态之一。我们在公共场所跟陌生人遭遇的时候，像在街上走的时候，我假定别人是不认识我的，我的言行举止与自我知觉都是建立在这个假定之上。如果我今天是名人，或者我正偷情怕别人看见，那我会有不一样的自我知觉或甚至言行举止。总之，我们大部份人都能在公共场合有一种匿名状态。当然这种匿名和亲密自我是相对的。「亲密自我」通常涉及亲密、隐私、个人资讯的秘密、没有外在监视、私人关系、言行的非正式化（就是说你懒懒地躺在那里不动啊，挖鼻孔啊，或做出更不雅的动作）等特色。「匿名自我」则相反。或简单地说，亲密自我就是私领域的自我，匿名自我则是公领域的自我。但是其实这两者是相对程度的区分。比如说我们遭遇的人除了陌生人和亲密者外，还有半生不熟的朋友，等等。总之，我们在不同的人面前会有不同的呈现。

不论匿名还是亲密自我，我们基本上都会维护自我，这个

「维护自我」有很多意义。一种是维护和保护不同自我的疆界：在别人面前我是表现出我的匿名自我，以防止陌生人对自己隐私的侵害。例如，我在陌生人面前应该是某一种「我」的样子，我不会是脱光光的样子，但是如果说现在陌生人要掀我裙子，和我贴得很近，那我就要维护自我。我在亲密者面前也要呈现、维护亲密自我，以防止双方感情交流的疏离异化。比方说，你和你的爱人在一起，你把他当作陌路人似的，爱理不理的，老防着他掀你的裙子，不让他贴近你，这也不行。基本上，这两种自我的维护是一体两面的。你在陌生人面前维持匿名自我，也就是在保护亲密自我、保护自己的隐私（性骚扰的问题也和这个有关）。所以，如果你不去区分匿名自我和亲密自我的话，你就不可能区分你和别人的亲疏。你跟陌生人在一起好像是老朋友，或者是你跟爱人在一起，却好像不认得他，这都是没有维护自我的表现。

我们的现代自我、现代的我，或者说作为现代人的我，包括了我们的身体还有我们的性。所以当我在陌生人面前「自我呈现」时，亦即，当我和陌生人互动时，如果我会裸露身体或者发生性的互动，而我的目的不是和陌生人亲密，那么我要如何维护自我、如何保持匿名呢？例如，我在公共浴室，在陌生人面前裸露身体，我要如何维持匿名？这和我在自家卧房、在爱人面前裸露身体，表现出亲密自我，会有什么不同？如果我在公车上，陌生人用生殖器摩擦我的臀部，也就是和我发生性的互动，我又如何维持匿名、保护自我呢？

思考这些问题，就构成了我今天的主题，就是：性工作者如何在陌生人面前维护自我？怎么样能够在陌生人面前保持匿名、使亲密自我不被陌生人占有？或者简单的说，性工作者在和嫖客做性互动时，如何不去出卖自我？她在嫖客前裸露身体或性交时，怎么样去区分亲疏关系？

性工作者与嫖客的性交之所以会成为一个「自我」的问题，乃是因为：传统来讲，异性恋男女之间的性，通常就是男人借着性来占有女性自我。当然这这也是一个逐渐在演变的事情，因为在

性开放的社会里，慢慢不是这样，男人不再能因为和女人一夜夫妻就有百日恩、就能占有这个女人的自我。但是在比较不性开放的地方、在男女很不平等的地方，一个男人跟一个女人发生性关系以后，就是占有或拥有这个女人。所以，有一种反娼的观点认为，卖淫基本上是占有女性，形成主宰或奴役关系的行为，所以陌生人（嫖客）可以借由身体与性主宰性工作者的亲密自我。而我写这本书则是要告诉你，什么样的现代条件和状态，使这个反娼观点不能成立。换句话说，我要讲的就是有哪些现代的社会条件使得妓女能在嫖客面前「匿名」，跟嫖客性交但还能维护其自我。

让我再把我今天的主题用比较抽象的话重复一遍。现代性的工作者在其工作中、在性交易中，如何在陌生人面前呈现自己？有什么样的现代条件或状态会影响这种呈现？或者换个说法，「现代性」如何使妓女在和嫖客互动时，仍能保有她的自我人格尊严？「现代性」如何使妓女能区分她与嫖客或她与爱人之间的性互动？这些问题（其实是同一个问题，但不同说法），其实和下面的问题有连带关系：在我们传统的身分和传统社会关系瓦解的现代社会生活中，我们怎样维护自我？传统的社会就是一个由血缘、土地、地域、传统的身分……把你的自我固定下来的社会；可是这个社会在整个现代化的浪潮里面，无论是大家庭的关系还是传统的社会关系都在瓦解中，像你离开了你的乡下到大城市里面，所有的传统对你的拘束都已经丧失了，等等。那么，我们在今天的公共生活里，在商业或职场生活与市场交换里，我们怎么样在陌生人前面呈现自己？怎么样维护自我？这个现代自我的特色是什么？有哪些现代的条件或状态影响这种呈现？或者说，现代性如何使一个服务业工作者在陌生人面前维护自我（虽然服务「伺候」别人，但是仍然保有自我人格尊严）？这个问题，是很一般的现代人问题，跟我前面讲的「现代性工作者如何在陌生人面前维护自我？」，其实是同一个问题。我下面要告诉你，为什么是同一个问题？

首先我们再回到亲密自我跟匿名自我这个问题来。在刚才我讲的过程中，也许有人认为，你的意思是不是说：「亲密自我」就是真实自我，「匿名自我」就是戴了面具的自我？其实不完全是。因为，不管是真诚还是虚伪，我们都还是需要表演的——这是很多人忽略的。我们常常以为，在陌生人面前我们需要表演，在亲密者面前（在私领域）我们不需要表演。这是错的。而且呢，今天你要讲真话的时候，你很真诚的时候，也需要表演；只是我们常常忽略这个过程。不信，当你用躲躲闪闪的方式讲真话时，人家也会认为你在讲假话。所以，讲真话也需要表演。换句话说，匿名与亲密自我这两种自我的呈现，其实都需要一些互动的技巧或是呈现的技巧。

自我呈现的技巧就是人跟人互动的技巧。呈现匿名自我与呈现亲密自我都是使用相同来源的技巧，是同一种原理的技巧。例如你如何在互动中区分爱人和陌生人呢？两种互动的区分基本上根据的都是同一种原理，像讲话的大小声、眼神态度等等。

前面我提到陌生人的时候，没有仔细讲一件事：有的时候，有些人对陌生人信任到几乎全然坦诚秘密的程度，他会对陌生人掏心掏肺地讲一大堆话，会把自己隐秘的事情跟他讲。为什么？因为他反而知道陌生人不会在他的生命中继续出现。这个现象给我们什么启示呢？就是：我们向陌生人揭露隐私，但是却仍然可以匿名、保有自我。

换句话说，我们在陌生人面前，有的时候反而可以揭露自己隐私而不会被制裁。为什么呢？因为陌生人在这个处境下没有权威，没有能力对我做出社会控制。在传统社会中，我们几乎都处于紧密的社会控制之下。可是处在一个陌生人社会里，我们有某些层面是会被严密控制的，或者控制方式变得隐蔽细致而不再是高压禁止；这就是现代社会带给人的自由。你在乡下、在村里，很容易被四周社会压力控制，但是在城里就不太一样。你们可以因此了解到，性工作为什么几乎都是跟陌生人性交，常常是在远地。还有，很多女性为什么不敢在本地家乡搞一夜情关系，

她要到外地去搞。总之，我要讲的重点就是，我们可以把一般人所认为的一些隐私（如身体或性）向陌生人揭露，而仍然以匿名的方式呈现自我。

所以，现代人在自我界限的操纵上，有一些弹性和动态。这也就是说，「匿名自我」与「亲密自我」的区分在实际操作上并不绝对地在于一组固定的内容——像姓名、个人资讯、日记、身体、性、情绪——这些好像是亲密自我的隐私内容，但是它也可以被匿名自我所操作。例如，服务生胸前有名牌，让你知道她名字，但是她其实仍然是匿名的。另一个比较新兴的匿名现象是，在网路上的自拍（例如你拍了自己脱光光的照片丢在网路上给人看）、视讯（你在远地跟一个巴基斯坦的男人，你看他的裸体，他看你的裸体）、网爱、电话性交等等。这些性隐私的暴露、向陌生人展露出平时无法向亲密者呈现的性癖好与性态度，但是自我还是维持匿名的。我们现代的自我越来越有这样的能力。换句话说，自我其实没有固定的内容。我们可以让陌生人知道我们的身世、姓名、地址、病历、情绪，陌生人看到我们的裸体，或陌生人跟我性交，而我仍然能够保持我的匿名自我，我仍然能够以公领域中的自我呈现方式来呈现自我，而这个自我是不同于亲密自我的，别人不能够占有我。

所以呢，原来在历史过程中有所谓公领域与私领域的区分，亲密自我与匿名自我的区分。但是这个不同领域的界限跟自我呈现的差异方式逐渐松动了。不同的自我认同的界限彼此渗透，人们的自我开始变得动态和弹性，但是也变得更容易受害。死守传统的保守份子会极力护卫原始的公私界限与自我疆界，对于公私领域互相渗透的新现象大加撻伐，所以会用丑闻污名的方式来做社会控制（例如把你网路的自拍裸照在其他媒体上公布、让你的亲密者知道、绳之以法等等）。

从什么趋势可看出人们动态操作自我的弹性与韧性呢？就是把私领域的隐私与自我公诸于世的「自恋文化」，也就是，我在公领域里面展示亲密自我。比如说，很多人把自己的日记发表，

把自己的写真公布。美国有个学者（C. Lasch, 1979）曾指出自恋文化是我们这个时代的特色，而且我们现在多多少少都是自恋者。自恋者可以操控「匿名自我」和「亲密自我」的疆界，不必固守一个固定界限。自我界限里面原本所涉及的内容元素也可以被相反的意思所诠释，比如说，本来下体跟乳房是亲密自我的内容元素，但是现在反而变成匿名自我的标志，例如你看到的自拍照片，只能看到下体或赤裸乳房的特写，这很清楚地标示出这张照片的匿名性质。由此，我们也可以间接了解到，为什么性工作者可以和人性交而仍能保持自我的匿名之背后因素。

那么，这个动态自我的操作为什么可能？当然有非常多的原因。一个是社会限制弱了，管不住你了，另一个是其他社会制度的限制出现了，甚至强化了。比如说，公务员、护士接触到你的资料、病历什么的，他不能讲，否则犯法。还有一种是社会制度和文化的变化，例如性别角色的意义的改变，比如男女接吻没什么了不起。接吻又怎么样？表示我是你的人啦？没有！这就是制度和文化的变化。匿名性爱（双方不知道姓名的做爱）和女人身体自主权的兴起也会带来自我与身体意义的改变。还有一类，是当事人有自己特殊的身体—心理的操作：这种人有时被人当作没有教养、很随便、暴露狂、粗线条、怪人怪癖、自我中心、目中无人、自恋等等。但是这种人有一种很奇怪的能力，她的自我界限与自我意识和一般人不一样，例如他可以和陌生人睡同一张床，而照样自在，或者他当众小便脱衣等等，也不当一回事。有些女人在性事方面的自我界限就和常人不同。

还有什么原因使得人们能够向陌生人揭露隐私，但是却仍然保持匿名呢？还有一类原因是现代服务业的管理技术（这是今天我要讲的）和人际互动的技巧（这也是我今天要讲的）。所以，性工作者跟陌生人性交，她还可以保持匿名，不会出卖自我。互动技巧和管理技术这两者是非常普遍地存在现代生活中，也是维护性工作者自我的最重要机制。

总之，性工作者在性劳动里面之所以能够维护自我，并不是

性工作者个人反抗的结果，而是现代人际互动的规则或技巧，以及现代服务业通行的管理技术，但是这两者之外还有一些广泛的现代制度或现代性动力趋势，会影响所有现代人的自我呈现，我将之归纳成五种现代条件。

下面我先要讲的是，现代人（不限于性工作者和嫖客）在陌生人面前呈现「匿名自我」的五种现代条件，也就是现代人之所以普遍地能彼此文明地相处互动还仍能保持彼此陌生关系的五种社会脉络。谈这五种现代自我的条件不是直接谈性工作，但是大家可以因此对性工作者能维护自我的社会脉络有所了解。但是今天我只能很简略的讲，你们能够闻到一点味道就可以了。

第一种是现代人际互动的技巧或规则。现代人际互动技巧非常非常多，像前面提到的说话大小声，或者你东西不小心掉了会惊呼一声，或者几个人用身体围成一个小圈不让别人加入聊天，等等。当然有些技巧不是现代才有，但是却因为现代的社会发展变化而普遍，也就是需要纯熟运用这些技巧的场合增多了，而且这些技巧得到其他现代制度的支援。

我再举一个例子，有一种互动技巧叫做「civil inattention」，这个词跟我一直强调的市民或「文明」（civil）很有关系。什么是「civil」或文明？就是陌生人有礼守序地在一起、和平地相处。大家都是公民、都是市民，在一个城市里，不同的陌生市民见面，怎么和平有序的相处？其中一种相处技巧就是「civil inattention」，文明的不注意（台湾有位学者翻译成「有礼貌的视而不见」也是一样的）。什么意思呢？就是你在都市里面跟陌生人遭遇的时候（对方迎面而来），你要以很微妙和很不明显的方式表现出你看到了这个人。你不是真的视而不见，但是你又完全不注意这个陌生人，以表示「我对你没有敌意，我不是要打你，我也不对你好奇」。这个互动技巧是表演性质的。你会假装没注意到他，但是绝不是不注意到他。如果你觉得平常大家走在街上，就只是走路，哪里有什么「表演」或文明的不注意呢？那请你思考一下，如果你走路时是一种目中无人的样子，大声唱歌

或横冲直撞，或者大热天穿着脏兮兮的大衣、棉袄（亦即，个人门面不符合「规矩常态」），那由于你的「表演」不是平常一般路人自我呈现的样子，这时你就会发现四周人的「表演」也不一样了，大家都会赶快闪开，不再是文明的不注意了。大家也许都还记得，以前洋人刚来中国的时候，走在街上有多少人盯着他们，这就表示「文明的不注意」在中国还不够普遍发展与深入。在西方，若你偷偷盯着陌生路人而被发现了，或陌生路人彼此不小心四目相接，那西方人往往会用微笑来表示没有敌意、化解尴尬（当一种人际互动规则，如「文明的不注意」的规则，被违反时，就会产生尴尬或其他负面的情感）。当然，西方人的这些现代规矩绝不是比较「先进」或「优秀」，这些「文明的」人际互动规则就是一种构成现代社会的力量，一种现代性，和其他构成现代社会的制度与动力无法区分；前现代的传统社会（非个人主义的社会）即使存在着这些互动规则或技巧，也很少有用得上的场合或机会。

除了「文明的不注意」，现代人还有很多很多的互动技巧。现代人互动的时候，我们的互动技巧或自我呈现包括了很多东西：我们的外表、衣着、性别、年龄、种族特征、身体相貌、姿势、谈吐方式、面部表情、举止等等。这些东西表示「个人门面」，也可以说是一种互动技巧或互动规则。个人门面的意义有时是约定俗成的，比如我穿西装，我就用之代表正式，我穿睡衣来这里演讲，你们就会觉得奇怪。为什么？因为穿睡衣是亲密自我的一个表现。还有，如果我要对你显示友善，我用什么样的技巧呢？我微笑。因为微笑代表友善，这是人际互动的规则。但是，有时有些个人门面也可以在互动时表达亲密或保持匿名。例如，你去别人家，此人换了件内衣出来见你，那是对你有性企图了。又例如，我穿内衣到家门外会感到羞耻，可是我在泳池却可以穿比内衣还要暴露的泳衣。这些都是社会习俗，使人们能够保持隐私自我。上述这些个人门面也可以归类为互动的技巧、自我呈现的方式。性工作者（人体模特儿或妓女）工作开始时会很快

的突然脱衣露体，事毕就立刻穿衣，都属这类互动技巧的利用。

第二种维护自我的现代条件是监视。监视会破坏隐私，但是它在某个方面可以强制匿名，被监视的人就不能将亲密自我表现出来。监视所带来的强制匿名有时可能变成保障匿名，成为维护自我的制度。

有人对抗监视是「躲在亮处」，这就显示了现代人操作自我界限的动态跟弹性。什么是躲在亮处呢？就是说，你监视我，我可以反抗你，但是我不躲在隐密处或暗的地方，我躲在亮的地方，我故意作怪，我爱表现，我吸引更多的目光和凝视，从而我把被监视的不安转化为被观看的愉悦，我反而很乐，我不觉得丧失自我人格，这就是躲在亮处。青少年喜欢躲在亮处，有时候性工作者也喜欢躲在亮处。

性工作的场所大都是有监视的，整个劳动过程（即卖淫过程）也处于不同方式的监视中，这些都有助于性工作者保持匿名。

第三种为多重生活领域。这是非常重要的隐私建制。基本上是说，一个人活在很多不同的领域。你白天是学生，晚上干牛郎（鸭、男妓），白天有学生朋友，晚上有牛郎同事；你有不同的生活领域。由于现代生活的复杂，使得基本上这些领域不相交际，这样你就可以保护你的隐私，通常只有八卦耳语才能穿透你的不同生活领域。多重生活领域对社会自由是非常重要的。

如果以前你妈妈做妓女，那是大家都会知道的事情，但是现在这种多重生活领域的社会中，你的同学朋友邻居等等未必就知道你妈在做妓女。其实现在你的同乡、同学到外地去，你也不知道她们是否去做妓女。

第四种就是现代组织的管理规训或管理技术。早期的现代规训机构都是强调匿名和「impersonal」。「Impersonal」就是和「私人关系」相反，是非私人关系，也就是公事公办的关系。很多现代组织，像服务业在管理和规训上除了强调「impersonal」的关系和匿名外，近年来还有「麦当劳化」（社会学家G.. Ritzer

提出的名词，其实何春蕤也同时提出过这个名词）〔G. Ritzer, 2000；何春蕤，1994〕。什么是麦当劳化？简单地说，就是把麦当劳所用的那些管理规训技术，普遍地实行在各行各业、甚至学校和所有生活领域，生老病死都开始「麦当劳化」。在「麦当劳化」里面，你根本就是一个小螺丝钉，不注重你这个人的「personality」（个别性、「人气」）。麦当劳的服务员没有「personality」，就是没有个性。麦当劳化的管理规训对象也包括顾客，服务员和顾客的互动也是经过设计以得到最好的效率。所以麦当劳化代表着「impersonality」和匿名的高度发展。

但是现代组织还出现了另外一种新的（或称为「后现代的」）管理技术，它却要求组织中的人要有「personality」。例如你有时去某些餐馆，它们和麦当劳相反，它们会要求员工与顾客有「personality」，服务上都要个别化，而不是把你当作那种匿名的、没有个性的、没有面貌、没人味的那种。这种后现代的新管理技术在教育、两性关系、生产、消费等领域里普遍应用。何春蕤讲的新的教育改革就是这样，以前的教育就是初级的麦当劳化，大量生产，现在呢？是个别生产，依照顾客需求去生产。这不同于早期现代的「impersonality」与匿名性。

当代的性工作的组织则往往混杂了上述两种管理规训技术。然而不论哪一种管理规训技术，其目的除了效率、利润这些组织目标外，维护组织成员的士气与自我也是目的之一。

第五种是身体和自我的反思筹划。这是英国学者A. Giddens（1991）提出来的。大致的意思就是说：你在资讯知识充塞、过多、铺天盖地的情况下，要根据你所筛选或选择的少量资讯知识，来把自己的身体和自我塑造成你所需要或想望的样子，而你的需要与想望也受到资讯知识的影响，而这些影响你的需要与欲望的资讯知识也是你选择的结果（「反思」就是「不断选择知识资讯来指引自己的行动与选择（包括选择知识资讯）」的意思）。在把身体和自我都当作一种可以利用知识资讯来筹划的东西的情况下，人对自己身体与自我的掌控能力加强了，但是却也

容易自觉会失控「上瘾」。例如你可能会从操控身心健康、外型与体重方面得到「自己与身体掌握在自己手里」的感觉，但是也因此可能会觉得「自己会不会患了忧郁症？」或者「自己没法控制自己食欲」等等。

虽然性工作者的工作涉及身体与自我，但是未必因此特别对身体与自我有着比一般人更多的反思筹划，因为一般人也都和性工作者一样，进行着各类的身体与自我的反思筹划。

以上就是我们的自我所存在的五种现代条件或脉络。就是在这些社会条件之下，现代人才普遍地有充分能力在陌生人面前匿名，这些条件提供了区分匿名与亲密所需的制度环境。

一般来说，在愈「impersonal」的地方、愈非私人性的地方（如商业交换），当然也就愈容易匿名，但是却也因此对隐私有比较高的要求，维护自我的成本较高。相反的，在基本上没有匿名性的传统社区，比如乡村或者前现代，人对隐私的需求就不高，维护自我不是很大的问题——其实他几乎没有自我，为什么？因为他被各种各样的传统关系所束缚了。

我现在要开始讲性工作。我刚刚讲的是一个大的社会脉络，就是现代人，包括性工作者，怎么样在陌生人面前呈现、维护自我。我要说明的就是，性工作者在遭遇嫖客时的自我维护，和现代人在遭遇陌生人时的自我维护，使用的都是同样的互动技巧，而且也是在现代社会的那五种条件下才普遍成为可能的。

性工作者能在嫖客前面维护自我，因此有两个层面，一个是微观的权力面，就是人际之间的互动层面，另一个是结构的制度面，包括市场交易的非私人关系，公私领域的区分，城市生活、现代自我等等；其中有一种看似微观行动，但其实有更广泛的结构制度在背后，就是现代自我的「心理话语和行动者的身心操作」。这个讲起来很复杂，得要从「现代自我」的特色先说起。我在前面讲了很多次「现代自我」，但是没有太多解释，现在刚好讲一讲。

现代自我首先不再是人身依附关系，它不再依附和隶属别

人，也逐渐脱离血缘和土地的束缚。这是因为工业革命、普遍就业、城市流动等趋势所造成的。现代自我在现代化的过程中（以及现代之前即已进行的文明化过程）也重新划出身体的界限和距离，这是个有别于传统的人际关系，这是一种市民的、文明的人际关系。「文明」并不表示就一定好，这里不做价值判断的。总之，现代的自我被假设为：每个人都是独立的个体，都是平等的、匿名的，不同身体之间应该有空间距离的。你在城市里跟市民相遇时都是这样假设的：别人不会对你卑躬屈膝，而且你就是个匿名的陌生人，别人不会围着你好奇的看，别人不应该跟你拉扯不清，别人身体一般不会紧贴着你，等等。总之，每个人的自我核心是私密的，只属于自己的，不容他人逾越侵入的。身体是自我的外在疆界，所以身体的距离保障了自我的疆界。这些在我前面讲现代自我的互动技巧和自我呈现时，已经预设了这样的现代自我的特色。

现代自我的这些特色，我们可以从现代人的礼貌看出来。我们现代人的礼貌和公德，也就是「五讲四美」的「讲文明」中的「文明」（civility）。现代人的礼貌或文明很注重身体接触，特别是身体排泄后的接触。现代身体的排泄（像吐痰、放屁、鼻涕、口水这些东西）被当成一种身体疆界的侵犯，而成为被排斥和禁止接触的东西。以前的人并不在意别人吐痰或别人的口水沾到我的食物，现代自我意识高涨后才成为一种让人觉得恶心的「污染」，而且也是后来才变成卫生清洁的问题。有部中国电影（我忘了什么名字）里面有个乡下人跑到邻居家中，没有敲门，他就啪的跑进去了，这是没有隐私自我的。他进去以后，在人家的「客厅」（其实在乡下房里很难说什么叫客厅），他就噗地吐一口痰在地上。这个当然不是我们所谓现代的文明礼仪。但是你们可以看出来，人的排泄以前被看作是自然的功能，是不需要隐藏的。它现在被隐藏在公共领域的背后，躲到私人领域里，是你私人自我、亲密自我的东西，不再是公共领域的东西。这是现代自我的一个特色。

现代自我还有一个特色（这就是我要讲的主题了），就是心理深度。就是除了隐私之外，你还有一个幽微的心理。我们现代人的心理是被建构出来的。这个当然讲起来是非常非常的复杂。Elias（1939〔1994〕）的《文明的进程》（*The Civilizing Process*）这本书告诉你说，以前的人有很多事情是很直接的反应，我们现代人叫做情绪化，或者是没有多想、没有理性的计算，因为传统生活中存在着很多难以理性计算和控制的不确定因素。但是，现代生活却需要可以预期和理性的计算；这个转变当然有个历史的过程，这个理性化过程伴随着另一个历史变化，也就是影响现代人情绪表现的「文明化过程」，所谓「文明化过程」在西方就是市民阶级在宫廷社会里学到的礼貌，然后再慢慢普遍到整个社会的过程。在这个过程中，我们也开始要学会察言观色，知道别人到底是怎么想的。这个时候，我们的心理领域就出现了，然后又通过心理学的建构，使这个「心理」更发达，有个傅柯的同道（Nikolas Rose〔1998〕）专门讲这个东西。这构成现代自我的一个很大的特色，就是我们开始有个内在的心理出现了，不仅是外在的表面而已。还有个傅柯的同道说，「心理深度」的一个起源是在宫廷社会里的斗争；皇帝讲一句话，大臣一个个脸上都没表情的，心里面勾心斗角。心理被建构成一个复杂幽微、有深度、能够反思的心理。我们现代人因为有这样的心理，所以那些不认识我们的陌生人，没办法洞悉我们，这就帮助我们在陌生人面前或公共生活中保持匿名了（如果在城市里面，你就有更多的匿名所需要的资源、愉悦、欲望、认同、网路等这些物质的基础）。

这个心理深度有什么特色呢？它复杂幽微到一个地步，对你自己都不是自明的（因为你不清楚你的潜意识）。它事实上存在着无知、断裂、遗忘、空白、象征和伪造。你需要不断地反思，而且自己要努力去构造一个前后一致的故事，才能够维护自我。就连对你自己来说，心理都太深奥了，你有时搞不清楚你自己的自我是怎么回事。因此，这种现代心理就很容易成为自我逃避外

在侵害的庇护所，比如你可以把很多不愉快的事情压抑到潜意识去，或者用一些心理建设来对抗外界。当然，缺点是你这样的现代心理构造也很容易威胁到自我，而陷入自我怀疑和认同的危机，有时会引发心理疾病。

这个现代心理的深奥和话语，可以使一个人在结婚很多年以后忽然说，我的爱人跟我的真实自我不曾有过交流；这种心理话语厉害到这种程度！那你想想，你又怎能触及一个只和你有一夜之欢的陌生人的自我呢？若跟你活了好多年的配偶都无法触及你的自我，一个陌生嫖客又如何近用你的自我呢？所以，这个心理的话语，事实上是有帮助性工作维护她的匿名自我的。

理论上，所有的心理话语都可以帮助你维护自我，不管是流行的大众心理学、心理治疗、神秘主义宗教、星座等等。但是，我们今天只讲一种，就是身心分离的话语。性工作者常常会讲，她说在做爱过程中我自己没有感觉，意思就是自我和身体分离了，也许身体有反应，但是自我没感觉。或者，性工作者会说，我把性工作的过程当作被鬼压。这都是身心分离的意思。所以，所有的身心二元论都可以被性工作者挪用，来维持「匿名自我」。她的基调是，我和顾客在一起时，根本不是自己（亦即，自我是匿名的），只有身体和顾客在一起；只有心才是真实的我、亲密的自我。

另外还有一种相关的说法：一个性工作者说「我不做妓女还是有别人会做」。这种说法是把自我当作一个可任意被替换的对象或商品，这看似自我贬低或自我物化的说法，其实是维持自己的匿名自我——对象或商品没有个性、没有姓名。

以上我讲的维持匿名方式都属于身心操作的原理，例如作为一个性工作者，我为什么觉得我和嫖客性交时，是匿名的自我呢？这和我使用某种心理话语来对身心状态、周围或对象等进行诠释有关，像我没和嫖客接吻，因此嫖客没得到我的心；我没在家里和嫖客性交，因此那个性交只是工作或公事；我出门时化了浓妆，因此嫖客只是和虚假外表的我性交；我穿了上班用的性感

内衣，我开着灯性交等等，千奇百怪，什么都可能；因为心理诠释涉及的联想本来就没有公共的规则可循。你或许会觉得这种心理话语是性工作者的怪癖或妄想，但是其实性工作者的心理话语或身心操作的重点在于：她跟自己真正的爱人做爱，是不同于她跟嫖客的做爱，只要这两者有区分，她就可以维护她的自我了。性工作者会把那个区分诠释成一个关键。比如说有一个例子就是性工作者自己的床和床单，她是绝对不会跟嫖客在自己的床上做的。也有人是开灯跟关灯的差别，就是跟嫖客是开灯，跟爱人是关灯。还有哪些可以做区分？太多了，因人而异的，因为每个人的心理都不一样。像黄片的演员，有些动作她不演，绝对不演，打死都不演，给多少钱都不演。为什么呢？因为那个动作就是她的亲密自我的寄托之所在。但是，这类的身心操作，是她个人的心理话语，不是公共的话语。因为不同的性工作者会有自己不同的一套诠释。

你或许会想性工作者怎么会有这么多名堂呢？不是性工作者很怪，其实我们每个人都是这样的，只是习以为常了。例如我们一般把身体暴露当作区分匿名自我的疆界，但是到了公共浴室或妇产科或裸体抗议时则改变自我的疆界，性工作者则是上工时改变自我的疆界。而我们使用心理话语进行身心操作的能力，是在这一、两百年中我们的心理领域被开发后，才充分发达具备的。

所以性工作者有很多方式来区分亲密自我（和真正爱人性交）和匿名自我（和嫖客性交），像利用身心分离的说法，或者其他身心操作与心理话语。我再举一些不同的例子，像上工以前，她有一些仪式行为，以便在身心上准备好，亦即准备匿名，例如她穿特定的衣服、弄特定的发型、还有人会先喝茶、还有人会使用放心药（华人叫「吸毒」）。很多女性主义者跟性工作研究者去研究性工作的时候，发现性工作者有很多这类「怪癖」。他们就会说：「啊，你看，性工作真是个悲惨的行业呀！性工作者工作以后，你看都变成神经病了。」因为他们认为这些都是固着心理，是精神疾病的症候，是强迫性的行为。其实这种理解并

不正确；性工作者的这些「怪癖」，也就是我所谓的身心操作，其实是维护自我的一个行为，也就是进行文明的互动所需的行爲。例如为什么性工作者会使用放心药呢？因为药物可以帮助她达到身心分离的状态。

讲到这里，我的书算是讲到一半了，我讲完了性工作者维护自我的结构制度面，下面要讲性工作者维护自我的微观权力面，这是比较具体、因而比较引人入胜的部份，可是我们的时间已经不多了，好在这部份不难懂，你们自己可以看书。我在这里就简单提示几个论点。

微观权力面就是人际互动的技巧和管理技术。我时间不够，没法有系统的介绍，就挑着一些能用简单例子介绍的论点来说好了。

在互动技巧方面，性工作者可以在过程中讲一些不相干的话、或者很公式化、或者不专心等等；这个东西就叫做互动的疏离。疏离的一种形式是分心——人在，心不在。就是身体跟嫖客在一起，一起性交，但是妓女却保持匿名，因为妓女用对待陌生人的疏离方式和嫖客互动。

像分心这种互动的疏离，是我们在互动时不够投入，但是过分的投入，也反而会造成疏离。妓女太过热情风骚，叫床叫得震天价响，那也会造成疏离。嫖客会觉得这个妓女是装的，或者有其他问题。另一方面，嫖客要是太投入或者分心，也会造成妓女的疑惧，而这会连锁地引发嫖客的疏离，于是双方都疏离了。

易言之，妓女不是一定要用分心或不投入的形式来匿名。有时她的照表操课、例行化的专业工作，反而造成匿名效果。因为这显示性交是性工作者的职业，性工作者对例行活动（性交）没有道德的顾虑或抉择的问题。这个时候，妓女对工作的投入反而使她有一种匿名性。好女人或处女跟男朋友性交的第一次，要是表现很纯熟投入的样子，是不行的，是会被误解的。还有，很多性活动是好女人不做的，觉得害臊。但是妓女通常没有顾虑，很职业性，但这种不害羞的互动方式反而使她匿名，嫖客会觉得这

种不害臊的互动方式不像他的亲密女友或老婆，这意味着嫖客不是和妓女的亲密自我在性交。

所以，两种刚好相反的互动技巧，投入或不投入，妓女都可以运用，随她用。妓女要匿名非常容易，很有弹性和韧性。但是，嫖客反而不是这样子，他没妓女这么纯熟，这我就不细讲了。

互动技巧中有一种和凝视有关，因为凝视有时候会侵害到你的自我的隐私。不过性工作者有一套办法去应付凝视。其实不是性工作者特别厉害，我们一般人都会自然而然的运用同样技巧。例如，女生去给男医生看诊检查赤裸乳房时，两人很靠近。这时候女病人的眼睛就会往上往旁看，眼光刚好落在中距离的地方，但是不会跟医生四目相接地对看。这就是人际互动的技巧。这种技巧使我们在医疗的凝视下，保持匿名自我。嫖客趴在性工作者身上时，性工作者也可以用这个互动技巧来保持匿名。

性工作者还会运用很多人际互动技巧，这些技巧不是只有性工作者才使用，而是我们每个现代人每天都在使用的，用来区别亲疏，用来和其他人互动时维护自我的。

例如，性工作者会用「观众隔离」这种互动技巧来维护自我，譬如不在自己家乡从娼。同样的，女生去妇产科时，通常不会去给熟人朋友医生看内诊。或者，你只跟亲密的人在独处时撒娇。这些都是运用「观众隔离」的技巧。

还有，贬低嫖客（背后说嫖客坏话，给嫖客取绰号）也是一种妓女维护自我的方式，表示和嫖客没有亲密关系。这个贬低顾客的技巧则是服务业普遍运用的技巧。

有些互动技巧被性工作的组织纳入了管理规则，把互动技巧制度化了。还有一些管理技术是为了工作的效率和规训，但是也会维护顾客与员工的自我。我这本书就是要显示，性工作者没有出卖自我，也不太可能出卖自我（即，亲密自我被占有、隐私被侵害），因为性工作组织的管理技术，还有性工作者使用的互动技巧，都能维持她的匿名自我、保障她的隐私。

下面我就开始谈现代组织的管理技术如何维护顾客与服务工作者的匿名自我了。在众多技术里面，有一种最重要的叫例行化，或者循常化（遵循惯常的程式）。什么叫例行化？最简单地来讲，就是有一定程式和安排计画的劳动过程或流程，有固定的常规、千篇一律。

对性工作者而言，性工作一定是表演性质的，因为她每天都要维持同样的例行。所以，它一定会涉及一种自我监视，这样才能符合例行。所以，性工作过程不是随心所欲或随性所至，这种有自觉的表演性质使得妓女会和工作内容（性交）有种疏离关系，而造成匿名的状态。

任何服务工作的例行化都得要控制空间和时间，性工作也不例外。从性工作的计时收费来讲，其实重要的不在于性工作的总时间，什么30分钟收费多少钱，而是这30分钟的过程中的每个动作、程式、阶段都有无形的时间控制和分配，这才能保持例行化。什么是例行化？就是不论生张熟魏、刮风下雨，一直都一样。若要一直都能一样，妓女就不只是控制总时间，而要控制每一个计画好的动作程式的时间：同样的动作就要有相同时间的持续。

例如，我们先洗澡再做爱，那洗澡就只能花固定的时间，你不能一洗就洗20分钟。那你剩下的时间怎么办？固定时间的分配也因而限制了例行化的动作，不能有多余的、不在算计之内的动作（你若要聊天或写家书，妓女就会说「老板，我们不要浪费时间啦」），因为非例行化的动作没有被分配到时间。

这种计时规定（管理技术的一部份），除了表明双方的互动其实是一种交易外，还由于时间的压力而使性工作者强烈认识到劳动过程的强制性，她没有处于「后台」的感觉，她的工作就有一种节奏感，一段接一段。所有这些都会造成一种匿名效果，因为只有在工作中的、公共的匿名自我才可能产生节奏感、工作程序的掌控、时间压力、前台的表演感觉等。性工作者甚至在等生意上门的时候，都不是关灯熄火的状态，她都处于一种在准备工

作的时间感里面。一般管理技术纯熟的服务业，也不会让服务员在没生意时放松休闲（好像处在后台），而是始终都在前台的表演状态中，外表举止都是「有样子」、不随便的。

总之，例行化是一种非常普遍的管理技术，除了可以维护自我以外，还可以使服务工作标准化。不过我们要注意例行性化不应当是单方面一成不变的照单行事，公式化的、硬梆梆的，因为这反而造成尴尬与做作的气氛；真正理性的例行化是一种给人安全稳定、自在的感觉，复制着自然而然、天下太平的社会现实；一言以蔽之，真正理性的例行化是一种文明的互动。所以理性的例行化是很圆滑平顺的，有某种轮流或一来一往。易言之，服务工作的例行化，不但需要服务员老练的例行公事，也需要顾客的主动配合。没有顾客对服务程序的认可，有时候就会产生双方自我认同的危机和风险。为什么呢？因为，比如说我是妓女或侍者，我把你这个顾客当作陌生人，若顾客不知道怎么去配合，见了我就像见了亲人或熟人一样，很亲切关心的问我：「为什么从事这一行啊？」或者对我的服务很害羞或手足无措，但是我此时若对你采取疏远的匿名状态，那就很容易使你产生被羞辱、受伤、愤怒的感觉。而我呢？我就会产生尴尬、厌恶、逃避的反应，心里想：「哎哟，哪来的神经病！又不认识你，干嘛跟我装熟（把我当情人、问我为何入行等等）」。于是乎，专业的服务人员碰上不专业的顾客，就会使服务人员露出不专业的一面。

有些乡下人第一次到服务良好的高级餐厅去，或者有人第一次嫖妓，显出生疏羞涩、怯怯生生的样子。但是其实问题不是他的生涩害羞，而是他面对亲密（侍者的亲切服务、妓女的裸裎相对），却不知道如何匿名。这个生涩的顾客不知道脱光了衣服还如何能够维持匿名自我。所以，他对侍者的服务或妓女的裸体会产生羞涩情感、放不开，有时却又因为不知如何匿名来作文明互动，因而端着架子、耍大爷，这都是因为他用私人领域的亲密自我态度来面对陌生的服务者。这个时候，真正专业老练的服务者就会掩饰羞涩顾客的错误和紧张，假装一切如常，不占顾客便

宜，而是让顾客信任，来保持例行化的自然气氛。换句话说，虽然是例行，但不一定都一样，有时有所偏差。程序偏差的时候，专业服务者就要掩饰，使双方还能够继续维持匿名。这就是一种非常civil（文明）的行为。Civil就是陌生人保持例行化的匿名互动，文明以对，使得互动平和有序。

又例如，如果顾客不能用人格平等的互动方式，比如说很粗野、凶暴、不礼貌，或是他没办法维持正常的互动，比如喝醉酒了，或者是他意图侵扰服务者的隐私自我，比如缠着服务生要私人电话号码。这时候都会给服务者很大压力。这时就没有办法进行例行化互动或文明的互动。因此，即使妓女维护自我的技巧很好，碰到嫖客的暴力威胁，如果没有上轨道的管理（如保全与完善监视），没有良好保障的交易制度（例如司法对性交易秩序的维护），那妓女可能还是没办法维护自我的。就好像你走在街上，一个陌生人突然打你杀你，而员警没有保护你，那你多半会受伤害的。

同样的，妓女的自我可能会被路人或亲友的歧视所伤害，换句话说，对于妓女的自我尊严之威胁与伤害，通常不是来自工作现场与嫖客的互动，而是社会文化的歧视观念与歧视行为。性工作本身不会让妓女失去尊严，但社会文化对性工作的歧视，会让妓女没有尊严。这就好像：皮肤色黑、与同性性交、爱滋带原、四肢残障……这些状态或行为都不是出卖自我，但是却可能因为社会文化的歧视而使自我丧失尊严与受到伤害。

前面讲的是顾客在平顺圆滑的例行化中所扮演的角色，我提到了有些顾客不知如何举止，有些则会问妓女私事，如为什么从娼等等。还有另外一些现象也和这个有关。比如有些嫖客会说，妓女特爱说谎、很不老实；例如问她为什么从娼，她总是编出一套故事来。可是大家想想，如果有一天，你走在街上，突然对面来了一个你不认识的人，他忽然说：「先生／小姐，你贵姓大名啊？请问你几岁啊？」你会怎么样？当然你会说，你问我干什么？可是如果你不这样讲，你也许会瞎扯。你想想看，妓女跟顾

客彼此是陌生人，结果，顾客就开始问妓女私事。妓女这个时候说说谎，就表示她天生是坏坯子、道德有问题吗？不是。她就跟任何现代人一样，保护自己的隐私嘛！你想想，在性工作中，妓女要排除双方的私人关系，她要维持匿名，可是你问她私事，她就不容易维持她的匿名自我。所以，训练有素的妓女对这种问题的回答都是例行性的。很多人问妓女，你为什么入这行？妓女都是千篇一律的回答某个故事，于是人们就觉得妓女道德感低落；其实不是这样的。

妓女在说明她为什么从娼的时候，她通常会告诉你一个悲惨故事。这个不是说谎来博取同情。这个叫做「负面的理想化」。什么意思呢？通常我们说一件事的时候，会把这件事理想化，也就是去符合社会的理想期望。例如，有人问你为何要读书，你大概会说为了上进、贡献社会、找到好工作等等。可是如果你是罪犯，有人问你为何要犯罪，你就得说是一时迷失、环境所迫等等，这也是符合社会的理想，只是这是一种负面的理想，因为罪犯是负面的。因此，妓女之所以讲悲惨故事，乃是为了去符合社会对妓女的理解和期望来呈现自己，符合社会理想中的妓女形象。妓女既然是地位低下的，社会对妓女的理想期待就是负面的，妓女的人生故事就不能是光明健康、充满希望快乐的。因此最常见的负面的理想化就是装穷、装可怜。但是，这种说谎绝不是危害社会秩序，反而是符合了社会化的要求，维持社会文明互动之所需。试想，当你问妓女为何入行时，如果她说是为了学雷锋或者因为理性计算，你一定觉得没法再跟她讲下去了（你无话可说、或者觉得她没诚意和你交谈、或者你被激怒而开始和她辩论），其实她说的可能是她内心真的想法，但是却不符合妓女的负面理想形象，因此你就无法和她继续文明的互动下去了。所以，妓女讲悲惨故事是为了「讲文明」，就好像现代人说「谢谢」、「对不起」这类是一样的意思。

为什么顾客要问性工作者私事呢？现在你们都知道了，他可能是没办法圆滑地应对，不知道如何与妓女互动。所以，他借由

关心妓女私事来避免这种「亲密的陌生人」的关系之尴尬。早期服务业刚出现的时候，顾客也是因为不安全感，他会跟服务者攀关系、拉交情。这个现象现在还存在你们左右。我的一个上了年纪的亲戚就是这样子，他搭计程车，他总是喜欢找熟人（他买什么东西都喜欢找熟人），他一定要坐在司机旁边跟司机讲话（一般台湾人和大陆人不同，台湾人坐计程车都坐后座，很少坐司机旁边，因为车内空间狭窄，顾客想要有更多的身体距离）。简单的说，我这个年纪大、心态接近前现代的亲戚，没有办法跟一个陌生人进行匿名的文明互动，他没法维持跟服务员之间的非私人关系，他不习惯，他不习惯和陌生人互动。不过，另外还有很多人平常倒也习惯和陌生人互动，可是他们搭计程车的时候，也是不免要和司机聊几句，你们明白为什么吗？你们会不会用我讲的理论来解释？这个当作练习题，给你们思考一下，我不解释了。

另外可以顺便一提的是讲价的现象。比较现代的市场交易都是非私人关系，我付了标牌上的价钱，然后我就走了，不讲价，买卖双方少有私人关系。现在西方人已经不习惯讲价，但是过去的交易都要讲价。那过去的人为什么要讲价？讲价其实就是双方发生私人关系的过程。过去的人活在一个私人关系主导的传统社会里，不是活在陌生人社会里，所以碰到陌生人时，就要把他变成好像「熟人」一样，要产生私人关系。这就是我那个年纪大的亲戚的习惯。不过，现在也有一些老板希望和顾客扯点关系，那是因为希望能以私人关系来拉住顾客（有的顾客就会对此起反感）。另一方面，现在也有些顾客希望和老板建立私人关系，有时是避免被骗、有时是希望买到便宜，有时是希望保障品质。因为顾客觉得：我跟老板熟了，老板就不骗我、不多收我的钱、不给我坏东西。这些现象的存在有部份是因为市场交易秩序的缺乏保障（例如买贵或买坏会保证退钱）。所以对交易的制度性保障（前提是合法化），会更有效的使交易双方能保持匿名，而无须发展私人关系来增加交易的信任。

总之，嫖客因为不信任妓女，没有安全感，故反而想和妓女

发生私人关系，或者无法圆滑进行例行化，从而威胁到妓女的隐私与自我。然而，增加顾客对交易的信任感，乃是来自对交易的制度化保障，也就是有法律或规定来保障从业员与顾客的权益和人格（如组织工会、防治性骚扰与性侵害、工作安全、消费权益等等）。这里所说的原则适用于所有交易或服务行业，而不限于性交易。

谈到顾客或嫖客，我们要知道：符合服务业的长远利益、真正完善的管理技术，是能产生信任安全感的例行化，是一来一往的、圆滑的文明互动，而这也必须有顾客的主动配合。当然，若要顾客主动配合的例行化，那就要对顾客进行规训，以便让他主动参与例行化过程。

如何使顾客主动参与和配合呢？最必要和简单的方式就是要先对顾客解释服务过程。像妇产科医生若要使内诊的医疗过程顺利，就会去解释内诊的过程是什么、为什么需要阴道扩大器并且那样做等等。同样的，为求顺利的例行化，许多性质复杂的性工作也是要先告诉嫖客工作内容与收费标准。

若要使性服务更趋向人格平等的现代化，除了在服务现场对顾客进行教育外，社会文化还要鼓吹性工作伦理和性消费伦理，性消费伦理包括嫖妓时要注意到哪些事情，简单的像什么喝酒不嫖妓、有礼貌与尊重服务员之类。整个社会要进行公开的嫖客教育（嫖客教育应该是性教育的一部份），让嫖客避免骚扰性工作者的隐私，这样才能促进性工作的文明互动和例行化。

长远来讲，不但整体社会文化要有对顾客的调教（包括上面提到的性消费伦理、平等人格的服务伦理），还必须要有一些新的常识话语和相应的知识／权力，包括对顾客心理的科学研究和造就，塑造和修正顾客的消费习惯。你们大陆会将此归诸为「提升人的素质」问题，我则认为这是新的管理技术与营销策略如何有效扩散和深入渗透的问题。现在在一般的服务业与商业交易早就进行着对顾客的调教与塑造了。

在全球许多城市，新的消费社会与服务社会已经形成了。一

般人已经习惯了现代服务的方式、甚至后现代的服务工作方式与消费习惯。所以，性工作也要积极地采纳和同化这些现代服务业的组织方式和技术，推广符合工作者权益的性服务；让顾客习惯与渴望现代化的性服务；创造和争取新的顾客群或新客源。这是我们过去忽视的；就是，人口群中只有某部份人经常嫖妓，另外一些人其实可能可以成为很好的顾客，却没有来嫖妓（或尝试一次后就退出）。是不是有人口群习惯也乐于运用现代消费伦理和方式来接受服务与休闲娱乐？新的性消费习惯是否为性工作与性产业迈向现代化的必经之路？同时，新的性消费群也可能会连带地吸引新的人口群加入性服务这个行业，新形态的性消费者与新形态的性工作者互相影响，甚至彼此重迭互换身分（正如何春蕤在研究麦当劳化时观察到，新管理技术会同时改造服务员工与顾客，双方身分因而会彼此流动）。

总之，我要讲的是，性产业的长远利益是要调教性消费者，使他至少习惯性工作者的匿名自我和匿名式性爱。而且，更精致的性服务可以建立在这个基础上，继续开发出能动、弹性、坚韧、动态地操纵匿名自我和亲密自我界限的性主体（服务者与顾客）。事实上，很多老练的性工作者都早就可以用亲密自我的方式和顾客互动，而无自我异化的危机。对老练的性工作者而言，维护自我不是难事，其他更积极的目的（如成就感、赚更多钱、效率、永续经营）才是她互动行为的重心。

当代的性工作也因为其他新形态的服务业的兴起（新形态的服务业就是促进服务者、顾客的主动和能动，还有情感劳动），而面临转型的契机，但是法律的查禁扫黄，却妨碍着性工作的充分现代化。

不过同时很吊诡的是，原来性工作是很简单的劳动形式、简单的劳动契约，现在却因为被查禁、被扫黄，于是衍生出更多更新的变异形态。以前嫖妓就是叫逛窑子，人走到妓院就行。但是现在不是这么简单了，现在涉及电脑、移动电话、汇款，还有种种秘密方式、仪式、监视……很复杂的。为了躲避警方的逮捕，

甚至还开发出不是像包二奶但又是比较长期（一个周末）的关系。更多的性工作变异形态，也就是欲望跟服务形式的变异。性工作（者）在变化。她本来在这儿，但你不准她在这儿，她怎么办？向外面渗透。本来在妓女户，你抓她，她跑到理发店、咖啡店、书店、虚拟世界，到处跑。这使得隐私与公共场所的区分界限、私人关系与匿名关系的区分界限、亲密关系与交易关系的区分界限……不断被逾越，因而直接改变了社会现实。在这个道理上讲，我虽然反对扫黄，但我对扫黄持乐观的看法。因为，它越扫，这个东西就越会变。它越变，一些新的东西越能够跑出来，越有意思。〔听众爆笑〕

对不起，时间不够，只能大约讲到这儿，谢谢各位！

※ 问答

同学：首先感谢甯教授来中大给我们讲演，第一个问题是，你说嫖妓过程是一种文明互动，我想知道你怎么样来界定文明？第二个问题是……

甯应斌：在你提出第二个问题之前，我想先回答你第一个问题。在现代社会中，陌生市民平和有序的互动，就是我所谓的文明互动。「文明」有时可以称之为有礼貌，但不完全是有礼貌。让我举几个例子给你，你就知道什么叫「文明的互动」。

。一个例子是一群人进电梯，大家都把眼睛往上看、往下看，很少有人高声喧哗，也很少有人盯着别人看，这就是文明。这种互动方式是有道理的，跟我讲的现代自我的特色有关系，因为电梯的狭小使得每个人的身体疆界处于一种紧张状态，威胁到彼此的自我了。此时的大声说话乃至于盯着别人就表示你可能会侵犯别人的自我疆界，也就是通俗观念的「不尊重别人」。

还有一个不文明互动的例子，比如说，我坐在大公园的一把

椅子上，这张椅子只能坐两个人，我又把东西放旁边，这就表示「别人不要再来坐我旁边了」。这么大的一个公园，如果现在有一个陌生人放弃其他椅子不坐，偏要坐我旁边，这就不是文明的互动。

现代人有很多很多这样的人际互动技巧，而且现代人可以运用这些技巧来故意做出不文明的互动来冒犯骚扰别人。文明互动技巧的原理也被现代服务业所吸纳，而转化为管理技术或规定，比如说，服务生端汤给客人时，手指不能伸进汤里去（因为这是侵犯了对方的自我疆界——有人以为这是不卫生，但是餐馆食物不可能不经过人手。为了推广文明，「卫生」变成一个很有力的说服工具。其实如果你没有病，在路上吐口痰，有什么不卫生的呢？）。

换句话说，基本的人际关系技巧，有一部份已转化为现代服务业组织的管理规训技术，这两者互相渗透、普遍运行在我们现代生活中。很多服务业的工作互动经过分析后，会发现其实是一种文明互动。性工作也是如此。我的意思不是说嫖妓是有礼貌的。而是说，性工作具有文明互动的特色；这里面包括了印象管理或印象整饰，以及如何运用技巧来进行文明（或有时不文明）的互动。

以前我们以为妓女和嫖客的互动不是一般日常生活的人际互动，也不是一般服务业的工作互动，因为我们把妓女和嫖客视为异己，其心必异，其工作的规定一定是黑帮规矩，一定是偏差的和异常的。但是今天我要讲的却是，性工作和常态的人际互动与服务工作并没有什么差异，它们都使用相同的、稀松平常的人际互动技巧与管理技术。

同学：我想请教的第二个问题是：在你看来，在日常生活中，人类的性爱与动物的性爱有什么不同；在性交易过程中，人的性爱与动物的性爱又有何不同？

甯应斌：人类的性爱与动物的性爱肯定不同。动物的性爱有发春

期，是本能驱使的。从文化或文明的角度来看，动物的性爱相对简单，人类的性爱就复杂多了，人类有性文化，动物没有。人类文明的高度发展，使得人类性爱比动物性爱要复杂的多。

至于性交易中的人类性爱，我觉得比婚姻中的性爱要复杂，这就像你利用清洁公司来打扫家里，比你自已打扫家里所涉及的层面和关系，要复杂的多，是一样的道理。这种复杂性可以说是人类文明的具体展现：陌生人到你家里来打扫，会触及公私分野、家务劳动商品化、市场交易等层面，是人类文明发展到某种程度才会产生的问题。所以我说人类文明的高度发展，不但使得人类的性行为比动物要复杂的多，也使得性交易的性爱比婚姻中的性爱要复杂的多。

同学：卖淫是与生殖无关的，从这个意义上来说，现代的卖淫与传统的卖淫在这一点上是相通的。还有，传统的卖淫与婚姻、家庭、情感也是无关的，那么性的现代化与传统的分野究竟在哪里？

甯应斌：现代的卖淫与传统的卖淫不是毫无共通点。但是传统社会，重视群体而非个体，人格是不平等的，人身也可以贩卖，这与现代个人主义社会很不相同。传统社会的娼妓是一种角色，其活动是公开与制度化的，是婚姻制度的一种补充，她和「（元配）夫人」一样都有其社会功能，不过这个功能现在已经转变。

张世君：在大陆解放后，共产党做了两件事情，一是禁绝鸦片，另外一个就是扫荡妓女，但是暗娼照样存在，以至于在文化大革命以后，大陆才消灭了娼妓制度。我当时在重庆市，当时重庆市暗娼多如牛毛，但是由于我们消灭了娼妓制度，因此医科大学学生不学怎样诊治性病，医生遇到有性病的暗娼，不知该如何治，因此这些暗娼的性病越来越严重，她坐在哪里，哪里就流水，医生手忙脚乱，把她们归到皮肤科来治疗。

于是，重庆的医界打了一个报告给中央，叫「八旗文件」。这些档案呼吁国家要重视性病的防治；虽然消灭了娼妓制度，医科大学不开此门课，但得了性病怎么办？从这个意义上看，个别西方国家设定红灯区，虽然是少部份，但有其科学性，它可以定期挂牌，月经来了可以休假，定期给她们检查身体，可以扼制性泛滥，使他们的性病减轻，所以这种把性工作者进行科学化现代化的管理，我是很赞成的。我们应试着改一下，虽然我们不提倡去做，但我们可以适当改一下，我们要承认这种现象的存在，我们不要一味地加以反对。

同学：你在演讲开头时提到被强奸的人的丧失自我人格现象，其实是和卖淫的人丧失自我人格现象是一样的，可能只是程度不同，因为被强奸的人是被强制的。不过被强制卖淫的人也许就和被强奸的人更相似了，而充分自愿的卖淫者也许就和匿名性爱者相似。我想问的是，有没有可能一个被强奸者（就像一般专业卖淫者一样）能够以你所谓的人际互动的技巧而免于丧失自我人格呢？

甯应斌：我讲的人际互动技巧，不是一件神秘的东西，是现代人从小就自然学会的反应。所以我讲的不是什么防身术、秘诀之类的东西。

被强奸的人是被强制的，强制也是一种人际互动技巧，例如我强制你，一般就是为了让你丧失自主自由，从而丧失自我人格。还有，如果我强制你，而你反抗我的强制，那么这也是你的一种保存自我人格的互动技巧。

假如你的同学此刻很冲动与激动，好像无法控制自我时，那么此时你用强制方式来压住你的同学，这反而就是不让你的同学丧失自我人格。所以同一个互动技巧（如强制）有时可以产生相反的作用。

那么，被强奸的人，可不可能在强制之下，不丧失自我人格呢？假设这个被强奸者没法一直反抗，而被强奸得逞，那么

她是否有什么互动方式能维持自我人格呢？可能有，但是会因人而异。例如，可能这个被强奸者是得道高僧，所以她可以用身心分离的一些技巧；还可能有些人能以自我诠释（例如「他（强奸者）是爱我的」、「这个强奸者很可笑」等等）来维护自我。不过对于大多数人来说，被强奸就意味着自我人格的丧失。（但是正如何春蕤强调的，我们要倾听少数被强奸者的声音，特别是那些被强奸却没有受到很大的自我的伤害的人的声音，不要因为她们没有扮演受害者角色而责怪她们，反而要从她们那里学习维护自我的方法，可参看《性侵害性骚扰之性解放》一书）。

最后，我要说的是：除了强制外，强奸和卖淫还有一点不同，卖淫者都是专业或职业的，但是这世界上却没有专业或职业的被强奸者。我们当然可以想像在战乱时有女人被不断强奸，这比较接近职业的被强奸者，这种人就会和 Giddens 讲的纳粹集中营里完全没有例行化、没有安全感的生活的囚犯情况相似，人在此时若要维护自我，就一定会出现身心解离的现象，大陆人叫做「傻了」，台湾人说「精神不正常」的现象，其实这是一种与外在世界隔离、心灵自我保护的机制。

同学：我注意到你用了傅柯理论中的一些概念，而且你还提到对性工作者进行管理的问题。你能不能给我们具体地讲一讲你对这个问题的看法？谢谢。

甯应斌：对性工作者进行管理或管制的历史脉络，我的看法和傅柯相当地接近。我们现在一个重要的主流话语是「公共卫生」，事实上现代国家的公共卫生透过对于人口（品质与数量）的控制（傅柯称为「生命政治」），可以深入到过去社会没法管制到的、非常细致的身体部份，例如王学海老师在讲到保险套的时候，你们可以注意到，透过对于疾病的关心，国家权力就到达了一些更私密的身体领域，这是傅柯的主题，傅柯虽然没有明说，但是他是比较负面地来看待这种权力

现象的。

好，我怎么样看待对性工作者的管理或管制，这在性工作学派里叫 **restrictionism**（局限派），表面说是管制，其内涵就是要把性工作局限住，不让它扩散。局限派会强迫性工作者去看医生，只让她们待在特定的红灯区里。我在我的书里面有碰到这些问题，例如我指出为什么不应该有指定的医生（以前台北公娼就是按时向指定的医生报到）。

同学：你把性工作者和一般的服务行业连系在一起，希望通过一个理论的诠释使之纳入一个现代服务行业的例行经验，让他们更好的去营业。我想提的问题是一般的服务行业也有理性之说，有一理论家提到空姐，一个相对高尚的行业，但这个行业要求经常笑，这给空姐有了一个职业化的现代病症，也就是说，她们认为笑对她们来说是一种压抑，于是工作完之后她们都不笑了。你是怎么样去理解这种服务行业的状态？另外还有一个小问题，有的妓女会问顾客要名片，如果顾客拒绝向妓女提供自己的稳私，不给妓女名片，你认为这合理吗？

甯应斌：为什么妓女要顾客留名片？这是性产业特有的现象吗？不是，现在很多行业都是这样，不但留名片，还要建档，把顾客的消费习惯记录下来，进行分析。有的信用卡银行会根据你的消费类型做出分析，向你推荐你可能爱看的电影或可能会买的其他商品。你去亚马逊网路书店买书，它就会根据你过去买的书，向你推荐你可能感兴趣的其他书籍。这里面有侵犯顾客隐私的问题，但是也有提供顾客适当消费资讯的功能。性产业也需要拉客，需要掌握顾客喜好，所以还会记载顾客的性偏好，也会向顾客要名片等等。这里显示的是这类性工作者（通常是在有规模的性产业内工作）的自我之强势或优势，因为性工作者不是采取守势，而是攻势，性工作者不怕和顾客建立私人关系，反而要和顾客「搏感情」（台

湾闽南语），好像大家有情有义的样子。当然这种行销方式作为如果过度，是会引起顾客反感的。

还有一个问题是关于 Hochschild (1983) 关于空中小姐的情感劳动说法。我今天演讲的后半部份挪用了一个西方社会学家 Goffman 的理论，而 Goffman 对 Hochschild 的影响很大。Hochschild 认为情感劳动有的时候只是表面化的情感表演，有的时候却是深度的情感表演，后者就像戏剧中的方法表演，也就是表演者整个人都幻化成或融入那个角色，这种情感表演就不是皮笑肉不笑的，而是深度的。Hochschild 认为空中小姐的情感劳动，是一种深度的情感表演，而这会造成她们的自我异化，因为不再是真的因为发生高兴的事情而微笑，而是为了工作需要而向顾客微笑。在这一方面，我不太同意她，当然这涉及一个很深的理论问题。比如说，讲到「自我异化」的问题，我们似乎不能去假设有一个真的「自我」，另外还有一个「（在顾客面前的）自我呈现」；自我的呈现、人际的互动都应该是自我的一个部份。

再者，上述这种深度的情感表演，或者说现代的情感劳动，我认为正在开发我们的一种情感能力，我认为这是非常有趣的发展。为什么呢？马克思主义在 19 世纪认为资本主义已经走到尽头，因为资本主义私有制本身开始束缚自己的生产力，但实际上资本主义还能再继续发展生产力，比如在组织管理形式上的理性化，还可以榨取更多的生产力。如果一种生产关系能够使很多生产的潜能发展出来，这对于人类的历史演化潮流来说，并不是不好的。我这样讲好了，在农业社会里有一些生产力发达不起来，但是资本主义能把它发达起来，所以这就是资本主义优于封建主义的地方。同样的，我们人类还有许多能力还没有发展出来，我们只发展了一部份，譬如我们的情感，我觉得没有发展完全。但是情感的商品化却开始让我们发展新的能力。

情感劳动并不完全都是异化的，Hochschild 也承认操纵情感

也会带来一些满足感。现在对情感劳动的消费需要一直在增长。比如你们听收音机广播，广播中的DJ（主持人）让你感觉他就是你的一个好朋友，他必须做出掏心掏肺关心你的声音，你可以感到他的真诚，事实上他真是真诚的（我的一个DJ朋友说，做完节目后，人都累瘫了）。DJ向陌生人敞开自我，「出卖情感」，但是事后却不会感觉自我异化或自我被占有。情感劳动与情感消费还有其他形式，像心理治疗或谘商就是其中的一种：如果你今天心里郁闷，你就可以去做心理治疗。此外，服务业（包括性服务）与情感劳动的更密切结合，这些都是值得注意的发展。我们要批判的看待新发展，但批判不等于否定，而是要理解其历史脉络、社会动力、文化意义、权力关系、转化契机。

时间：2003年1月9日

录音整理：朱坤领、方玉彪、易玉梅

引用书目

- 卡维波（1997）〈新好嫖客十大守则〉，《联合报》（台湾），1997年10月26日。
- 何春蕤（2001）〈自我培力与专业化操演：与台湾性工作者的对话〉，《台湾社会研究季刊》41期（2001年3月），页1-52。
- 何春蕤（1994）〈台湾的麦当劳化：跨国服务业资本的文化逻辑〉，《台湾社会研究季刊》16期，页1-20。收入陈清侨编（1997）《身分认同与公共文化：文化研究论文集》，页141-160，香港：牛津大学出版社。
- 何春蕤编（1999）《性侵害性骚扰之性解放》（性／别研究5&6期），桃园中坜：中央大学性／别研究室出版，1999年6月。
- 甯应斌（2004）《性工作与现代性》（简体字本），桃园中坜：中央大学性／别研究室出版。
- Bauman, Zygmunt (1997). On the Postmodern Redeployment of Sex: Foucault's History of Sexuality Revisited. In *Postmodernity and its Discontents* (pp. 141-151). Cambridge, UK: Polity.
- Elias, Norbert (1939[1994]). *The Civilizing Process*. Oxford: Basil Blackwell.
- Foucault, Michel (1979). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage.

- Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity*. Stanford, California: Stanford UP.
- Goffman, Erving (1963). *Behavior in Public Places*. New York: The Free Press.
- (1967). *Interaction Ritual*. New York: Pantheon Books.
- (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books.
- Heath, Christian (1988). Embarrassment and Interactional Organization. In Paul Drew and Anthony Wootton (Eds.) *Erving Goffman: Exploring the Interaction Order*. Boston: Northeastern UP, 1988. 136-160
- Hegel, G. W. F. (1967). *Philosophy of Right*. Translated with notes by T. M. Knox. New York: Oxford UP.
- Hochschild, A. R. (1983). *The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: U of California P.
- Lasch, Christopher (1979). *The Culture of Narcissism*. New York: Norton.
- Ritzer, George (2000). *The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life*. 3rd Edition. Thousand Oaks, CA & London: Pine Forge Press.
- Rose, Nikolas (1998). *Inventing Our Selves*. Cambridge: Cambridge UP.
- Westin, Alan F. (1967). *Privacy and Freedom*. New York: Atheneum.

性工作是否为「工作」？

马克思的商品论与性工作的社会建构论¹

「性工作是否为『工作』？」这个看来无谓的问题，可以被改写成「为什么一个活动会被视为**性工作**？」——我将从「**性工作的社会建构论**」来回答。这个问题又牵涉到另一个更基本的问题：「为什么一个活动会被视为工作（即，可以成为商品性质的服务工作）？」——我将从「**马克思的商品论**」来回答（**马克思商品论则是一种广泛的「商品工作的社会建构论**」）。

常识的本质论观点认为「性工作有不同于其他工作的独特性质」，但是马克思的商品论显示：性工作具有商品劳务交换性质的原因，**和性工作本身的劳动形态与独特性质或特徵，根本就不相干**。性工作的社会建构论（延伸自同志研究的性的社会建构论），则进一步说明，**性工作是在一连串的知识／权力操作下被建构成「独特的」工作**。

本文最后从性工作的社会建构论角度来解释与驳斥某些女性主义的反倡（娼）说法，并提出「**婚姻中的卖淫**」来解构主流的性工作建构。

继女权与同性恋权之后，近来台湾妓权的思潮也风起云涌。其中支持卖淫合法化或正当化的人往往强调倡妓和出卖劳力的工人并无不同，认为卖淫就是一种工作。

有些人听到「性工作」这个名词时会当下反应：「性工作真

¹ 本文原载于《台湾社会研究》季刊46期，2002年6月，87-139页。这个新版本在内容上又增补了多个实际例证和为使文意更清楚的一些文字更动，这次改写新版本原来是为了收入《异议》（「台社读本丛书」），但是该书出版时却误用了旧版，所以现在再度重刊收录于此书中。本文最早的初稿发表于「第三届性教育、性学、性别研究暨同性恋研究国际学术研讨会」，中央大学性／别研究室主办，1998年4月24日至27日。

的是一种工作吗？」这也就是问：「性工作和其他一般的工作是否截然不同、因而不可以和其他工作相提并论？」，亦即，由于假设了性工作的工作内容和方式是与众不同或独特性质的，人们想由此推论出：性工作不具有一般其他工作的商品交换性质。再者，如果性工作根本称不上为一种「工作」，那么当然就没有正当性了，也不能从劳动与职业的角度来替性工作辩护。

「性工作真的是一种工作吗？」这个问题，也就是在问：「为什么一个活动会被视为（性）工作？」，这可以分成两个问题或部份来回答：

本文的〈第一部份〉：为什么一个活动会被视为性工作？——我将从「性工作的社会建构论」来回答。本文的〈第三部份〉则继续发展此论题，并且以性工作的社会建构论角度来驳斥某些女性主义的反倡说法。

本文的〈第二部份〉：为什么一个活动会被视为工作（即，可以成为商品性质的服务工作）？——我将从「马克思的商品观」来回答（马克思商品论则是一种广泛的「商品工作的社会建构论」）。

简单地说，本文〈第一部份〉主要地将澄清与批评「性工作有不同于其他工作的独特性质」这种想法，并且将在〈第二部份〉从马克思的商品论来显示性工作具有商品劳务交换性质的原因，和性工作本身的劳动形态与独特性质或特征，根本就不相干；事实上，决定「任何一种活动是否真的是工作」（或「任何一个事物是否真的是商品」）乃是社会关系与制度，而非该活动（或事物）的本身特征；这是一种广泛的「商品或工作的社会建构论」观点。

与建构论相对立的本质论观点，也是一般常识的观点认为，如果要证明「性工作不是一种真的工作」，就应该找出性工作的本质特征，而一般真的工作不具有这样的特征；换句话说，应该找出把「真的工作」与「性工作」区分开来的「判准」；但是如果这个判准有反证例子，也就是如果依此判准，把一件我们认为

是「真的工作」的劳务也当作性工作的话，那么这个判准就是失败的。本文的〈第一部份〉先从这个比较常识的角度切入，显示很多判准在应用到现代各种类型的性工作时，都存在着反例，借此说明性工作的本质定义或判准是不可能的，因为性工作乃是一种社会建构，而这个建构正因为人际交往的商业化与性化趋势而破绽百出。

必须说明的是：〈第一部份〉或乃至于本文虽然以分析哲学的写作方式处理「性工作是否为『工作』」这个看来无谓（但暗藏玄机）的问题，但是实际上的讨论有助于相关法律的讨论，也间接反驳传统性道德的论证，更显示性工作与现代性的关系，亦即，现代社会的变化动力与性的关系。

〈第一部份〉

「性工作不是真工作」的判准与反证例子（counter-examples）——判准的失败与反证例子显示了：①人际交往的商业化与性化趋势，②性工作的社会建构性质。

1. 性工作和其他工作不一样？Pateman 的看法

我曾经在国内听过一种说法，这种说法认为性工作不是一种真正的工作²，因为性工作根本无法商品化；或者说，性工作和一般商品截然不同——因为在一般生产商品的劳务工作中，生产者本身并不是被消费的对象，生产者和被消费的产品不是合一的，然而在性工作的劳务中，性工作者本身（身体）就正是被消费的，因此与一般商品生产不同。我觉得上述这个「生产者与被消费的产品合一」的说法有点模糊，不过我们可以用国外学者Carole Pateman谈论另一主题时的说法移花接木地来做比较清楚的表达：

Pateman说：性工作和其他工作的不同之处在于性工作者的身体在工作中被出钱的雇主（嫖客）直接使用。换句话说，一般雇

² 这是「女人与去商品化研讨会」（1998年3月9日第三届全国妇女国是会议）某发表人的言论。时至今日，由台北前公娼所组成、倡导性工作合法化的日日春协会，经常碰到的第一个质疑就是「性工作真是一种工作吗？」

主对工人的身体没什么兴趣／性趣，一般雇主所要的是工人生产出来的产品／利润，而不是要工人的身体，这个工人甚至可以被机器人取代³；但是在性工作中，性工作者却不能被充气娃娃取代（Pateman 203）⁴，性工作的雇主不要充气娃娃，他要工作者的身体，而且嫖客消费的就是性工作者的身体或者就是性工作者自己，而不是性工作所生产的其他产品（如果有的话）。（附带一笔：不过Pateman并没有意思说性工作因此不是真正的工作或商品劳务。这不是她的论点。她的论点应当是嫖客对于妓女的支配是直接身体的，而这个身体的直接控制使用就是性别支配的原型。）

不管是Pateman的版本或者是本地的版本，这类的说法都只能证明性工作是一种「很奇怪或独特」的工作或商品，而不能直接证明性工作不是真正的（有商品交换性质的）工作。然而提出这样的说法就已经把将性工作和其他工作截然划分开来，也就是把性工作「问题化」（problematize）了⁵。以下再让我们看看其他

- 3 Pateman这个论点有误：不但集体的资本家不要全面使用机器人（因为全自动化意味着资本主义的终结），即使是个别的资本家也在很多状况下不愿意使用机器人；这个道理就和资本家很多时候宁可使用工人而不愿意使用机器一样，这涉及的不是「机器昂贵但是人工便宜」或者「机器的效率比工人高」这类问题，而是许多生产因素和市场风险考量的问题（最明显的一个因素就是工人可以被解雇）。
- 4 Pateman可能认为使用充气娃娃只是类似使用色情产品的自慰，与嫖妓不同（不过现在有宣称取代充气娃娃的性爱机器人的研究发明——参见〈机器娃娃成梦幻性伴侣〉——Pateman既然认为机器人可以取代工人，那么性爱机器人是否能取代真人呢？），不过Pateman显然低估了大千世界的无奇不有，也错估了人类性需求的差异。首先，2006年南韩汉城郊区京畿道出现新行业，就是打着「人模娃娃性体验屋」招牌，利用充气娃娃卖淫，警方却无法取缔（参见〈南韩另类妓院 充气娃娃上阵〉）。可能是受到这则新闻的启发，不久后，大陆即传出一则网路消息，在辽宁出现公开营业的「充气娃娃妓院」，但是大陆公安却无法取缔（参见〈传辽宁出现充气娃娃妓院 营利是否违法引争议〉），此一消息被许多大的入口网站转发，流传甚广，虽然可能是假新闻，但却引起各界的热烈讨论（参见〈出租仿真娃娃算不算卖淫〉）。充气娃娃也被称为dirty wife，事实上，还有罗马尼亚人以充气娃娃为妻（参见〈充气娃娃最佳伴侣〉）另外，也有位日本人娶了多位充气娃娃为妻，对待她们如一般妻子，例如为她们过生日或购买衣物等等（〈娶充气娃娃为妻的日本人〉）。
- 5 姑且不论把性工作「问题化」背后的心理情感、性阶级利益的动机、权力正当性（社会中总是优势有权的一方才能将异己「问题化」），那些将性工作问题化的人就是觉得性工作的性质「很奇怪或独特」、与众不同，因此对于「性工作是否真的（和其他工作一样）是一种工作」存疑。本文主要就是处理这样的

质疑性工作的说法能否更强化Pateman之类说法的可信度。

2. 出卖「身体／性」就是「卖身为奴」故而不是「现代自由人」的工作？

还有一个很常见而且很流行的反娼论证似乎可以和Pateman这类的说法互相呼应（不过这个常见的论证并不是Pateman所采用的论证）。这个论证首先沿用了自由主义的说法来比较自由人和奴隶的区别：当我们是个自由人时，也就是说我的身体是自主的，不属于别人，只属于我自己，但是这个身体或人格的自由也意味着我可以自由处置我的劳动力，可以出卖劳务，而如果我不能，那就表示这个劳动力不属于我；与此对比的则是，一个奴隶没有出卖劳务的权利，因为她的身体不属于她自己。换句话说，身体自主的观念蕴涵了我们对自我的劳务有财产处分的权利，不过在现行社会中一个自由人虽然可以出卖各种劳务，但是不能卖身为奴，因为人自我本身不能当作商品或至少不能当作合法正当的商品来出卖。从上述前提出发，反卖淫者接着说，性就是自我的核心，出卖性（身体的直接使用）就是出卖自我或人格，就是卖身为奴。所以性劳动或性服务不是（合法正当的？）商品。以上这个流行的反卖淫论证究竟意味着「性工作不可能是真正具有商品性质的劳务」，或者「性工作不应该是合法或正当的商品劳务」，并不清楚，不过我们不必要在这里追究。

3. 「出卖自我人格／卖身」亦假设了「顾客对性工作者身体的直接购买使用」，这是质疑「性工作是否为真正工作」的核心假设

对于这个论证中将性与自我人格等同、将卖淫的性交过程与奴役等同……等等说法，之前已有一些反驳（例如，Richards 1255-1262, 卡维波〈性工作的性与工作〉），为了不离开本文论

疑惑，并且显示文化的偏见如何使得人们觉得性工作「很奇怪或独特」。事实上，在过去卖淫是常态的文化里，人们就不觉得性工作的性质「很奇怪或独特」。

证之主线，这里不再重复。不过这个「卖身为奴」论证将性与自我人格等同、将卖淫的性交过程与奴役等同，也都假设了身体的直接使用；易言之，就这个论证而言，性工作之所以不是真正的（或合法正当的）商品劳务，也是因为性工作是「为了性的目的而对身体的直接使用」，这是我们可以下面继续考察的话题。毕竟，「性工作涉及了顾客对工作者身体的直接使用，和一般工作很不相同」这样的一种说法，的确表达了一般人对性工作的某种困惑，值得我们讨论。

4. 以「身体的直接使用」为判准来检验各种性工作

在卖淫不是合法化的社会里，一个自由人虽然可以出卖各种劳务，但是不能提供性劳动或性服务。而一般反对卖淫成为合法商品的理由不外乎是以下三类：（一）传统的性道德观念，（二）将性的意义解释为自我人格的核心（出卖性就是出卖自我，就是卖身为奴），（三）性别平等。

针对上述三类理由，一般的妓权文献都提出了相应的反驳。眼前这篇文章的第一部份则主要是考察另一种理由，亦即，（四）「由于卖淫涉及了身体的直接使用，而性工作者本身的身体就是被消费的对象，故而卖淫和其他工作或商品劳务几乎截然不同，因此不能将性工作和其他工作相提并论。」下面就让我们来检视（四）。

首先，我们将发现，即使根据（四）这类的理由判准，也有很多目前被法律所禁止的性工作都可以说是真正的（性）工作⁶。其次，我将以马克思的商品论来显示（四）根本是多余的，（四）反映的正是我们的「商品拜物教」思考。

在我们考虑判准与例子之前，先在下节阐述我们的一般性理论观点，然后再考虑一些判断「是否为真的（性）工作」的判准以及反例所代表的意义。

⁶ 按照道理来说，一种性工作即使通过（四）之类的判准或理由，仍可能不是一种真正的工作，因为可能还存在着其他理由。不过至今为止我们还没有听过其他有力的理由。

5. 性工作是一种社会建构

有人或许认为，在我们讨论「性工作是否为真正的工作」之前，我们好像应该先谈性工作到底是什么、包括了什么。有一种用法是将性工作等同于卖淫（prostitution），我们也不反对这种用法，因为语言名词不是我们关注的重点，重点是：我们究竟能不能清楚地界定性工作者这个身分、以捕捉到卖淫或性工作的本质呢？例如，我们能不能定下一个卖淫的定义，像「以生殖器性交为金钱交易之手段」？这不就是我们「常识」所认定的性工作或卖淫的定义吗？

这种诉诸常识，认为卖淫者是可以被清楚确定的身分，而且我们可以很直觉地就定义出「性工作」的想法，忽略了性工作其实是一种社会建构。在过去女人的生存主要依靠性交易的社会里，制度性的性交（易）不是发生在婚姻内便是在倡妓内，此时倡妓的社会角色、习性、活动空间…，与婚姻内的女人有清楚的区分与对比；但是倡妓角色的存在既然是以婚姻制度为前提与定义，在这个意义上倡妓是一种社会建构。随着社会变迁，女人生存不必依靠婚姻，性活动也因而突破婚姻框架，倡妓的社会角色与社会建构也因而转变，倡妓角色⁷成为规范女性情欲、偏差的社会控制、贫穷与家庭等社会问题的指标、公卫与公安的监视规训对象、都市风景的观光资源、地下经济的流动资本、司法与犯罪部门的寄生媒介等等功能，而且也成为中产阶级妇女运动树立自身道德正义形象，参与公共政策与争取发言权力的工具（故而中外每个国家的妇运都伴随着废娼运动）。但是在人际交往日益以商品消费文化为中介的情况下，其实很难从复杂的现代生活与工作中区分「性工作」与「非性工作」的性爱交往。故而某种性爱交往或服务工作被视为「性工作」，有其任意的一面——因为同样的行为是否会被视为性工作之关键乃在于行为者的社会位置与诠释、行为涉及的空间与制度——这就是性工作的社会建构。主

7 倡妓不是一种状态，而是社会角色的想法，乃是来自同性恋研究的启发。Cf. McIntosh, "The Homosexual Role"。

流社会所建构的形形色色的性工作，在行为的特色方面并没有单一的本质、定义或判准，因此建立本质判准或定义的企图，总是会碰到反例而失败。

我曾经在许多地方谈过这个问题，并且指出「性的社会建构论」(social constructionism of sexuality)主张性工作身分(或同性恋等性身分)之确定，是制度权力、规训权力和学术研究的合作产物，而建构论的研究取向挑战了任何企图管理、控制、镇压性工作的知识/权力。这是目前为止有关性工作论述最具挑战性的观点(详参朱元鸿〈娼妓研究的另类提问〉，卡维波〈同性恋/性工作〉288-294)。这个观点从认识论的角度来质疑「卖淫」这个范畴分类，因为一般人或娼妓研究学者就是把卖淫想像成阻街女郎或妓女户中的卖淫(也就是容易被辨识的边缘人口群在正式社会制度之外的偏差行为)，而且卖淫的存在是现成自明的，例如是与婚姻无关的(因此少数妻子向行房的丈夫收费的行为不被看重)，也是与各种正式体面的工作无关的(所以各类工作夹带性工作的情况也不被看重)，与休闲娱乐或各类性交往无关(故而既没有「性休闲」的观念，也忽略性在人际交换与互惠中的角色)。卖淫的社会建构借着知识/权力——如社会调查、统计、娼妓研究、犯罪研究、扫黄、禁娼法律、隔离性工作与其他正式工作、隔离「性」的(性休闲、性旅游、性消费、性商品、性娱乐、性交际、性互惠、性空间、性装扮行径、性语言等等)与其他「非性」的(休闲、旅游、消费、商品、娱乐、交际、互惠、空间、装扮行径、语言等等)，从而能够把少数人孤立隔离与辨识出来，并标签为「卖淫者」，接下来，学者、司法人员、社工与一般人便能轻易地以这些被标签者为对象，进行各类社会控制，并且继续建构(继续生产相关的知识/权力)。但是当代也有其他力量在进行「反建构」(即反抗主流建构的「另类建构」)，例如人际关系的商业化与性化，使得性互惠、性交际、性消费等与一般的互惠交换、交际、消费等难以区分或彼此「夹带」。又例如，提出性休闲的观念(参看〈看俊男美女 国人最夯

性休闲)》也会颠覆性的社会建构而使得反娼者不满(参看〈妇团:休闲与性 应有界线〉)。我在本文内数个地方还会解释「性工作的社会建构」观点。

当然,性工作者的自我知识与妓权论述也会建构性工作,这种「反建构」亦会影响一般人使用的名词(如以「性工作者」来代替「倡妓」或「妓女」,以「性工作」来代替「卖淫」等等)。但是没有任何一种论述知识/机构权力能够垄断或决定「性工作」的所指,「性工作」究竟包括了什么往往是各类诠释的争战与妥协结果,也不断地变化。当代商业活动的复杂使得性工作也有多种面貌,这也使得性工作无法简单地等同于「卖淫」或「以生殖器性交为金钱交易之手段」之类的定义。

6. 「性工作」有哪些?

性工作在晚近的另一个流行的(偶而带有反抗意味)用法中则包括了许多和性相关的工作,除了被视为卖淫的应召女郎、流莺或站壁的妓女、妓院的妓女等,还有像伴舞、伴唱、陪酒、陪聊、陪坐、伴游、马杀鸡女郎、摸摸茶女郎、A片演员、某类性治疗师、牛郎、电话性交、公关、公主、男女脱衣舞者、偷窥秀者、裸体模特儿⁸、SM女王、钢管女郎、口交服务、情妇包养、卖贴身内衣裤、网路真人秀(收费或者免费,但由广告商赞助)、付费的虚拟性爱(如付费视讯脱衣)、脱衣主播、槟榔西施、性交表演…等等。(还有一种用法是把所有性产业中的人都算成性工作者,这就包含了A片导演、淫媒等等,此处则不讨论这种用法)。这些不同种类五花八门的性工作,并没有固定的共通本质,但是对于我们思考上述性工作是否为「真正的」工作而言,却很有意义。

有人可能认为上述这些五花八门的工作,不算「真正的」性工作,因而都是真的工作。我们不反对这种观点,而且等下我们

⁸ 在何春蕤的田野访谈中,认同妓权的人体模特儿也曾宣称不介意被称为性工作者。

会探讨所谓「真正的性工作」是否为工作。但是也可能有人认为上述这些确实都是性工作，也因而不是「真正的工作」；那么下面就让我们反驳后面这种观点。

7. A片演员与春宫图片模特儿的性工作，为何应该是「真正的工作」？

反娼者认为「性工作不是真的工作，真的工作不会是性工作」。反娼者也会同意：有的工作（如裸体模特儿）或许被一般人当作性工作，但是其实不是真的性工作，而是真工作。那么，A片演员或春宫图片的模特儿这类工作，究竟是否为真正的工作呢？若采用「直接使用身体」这个判准来看，我们发现：买A片的顾客既然没有接触到演员，A片演员的身体没有被顾客直接使用，那么上述那个认为「性工作涉及身体的直接消费故而不是工作或者不是具有商品性质的劳务」的理由，大概就无法应用到A片演员的工作上。

此外，A片演员、三级片演员或裸露片的模特儿的工作和一般主流的电影演员工作常常有很大的共通性，例如，马龙白兰度的〈巴黎最后探戈〉曾被法院提起告诉，因为男女演员似乎有真的性行为。英文维基百科有出现真实性行为的主流电影一览表（[List of mainstream films with unsimulated sex](#)），我们可以发现许多主流电影也是有性爱行为的。晚近的性爱巴士（short bus）就是一个例子。这么说来，不把A片演员的劳动（表演）算是真的工作的说法，似乎也很难说得通。

8. 扩大解释「直接使用身体」的荒谬性——以脱衣舞等为例

可是，男女脱衣舞者的性工作算不算身体被直接使用（为了性目的）呢？如果我们要扩大「直接使用」的意义，把眼睛看、耳朵听等都算在内，而不只是生殖器的交合，那么男女脱衣舞者的性劳动也算是直接使用身体，因此也不能算是一种「真正的」

工作或商品。可是，如果A片演员的劳动是真正的工作，那么这是不是表示男女脱衣舞者的表演如果拍成电影以后就是真正的工作或商品呢？（著名的裸体歌舞剧「Oh! Calcutta」后来也被拍成电影，而且在美国录影带店中放在A片范畴内。）⁹如果有人看「Oh! Calcutta」或云门舞集（台湾的现代舞艺术团体）时怀着性目的，并且因着舞者暴露的身体而手淫或者有性愉悦，那么这是不是对这些舞者的身体做直接的使用呢？¹⁰更有甚者，脱衣舞也好、肚皮舞也好、芭蕾舞也好，同样在跳舞，是否只要露三点就不是真正的表演劳动？是不是说，脱衣舞者在露三点的那一刹那之前和之后都是工作，但是露三点的那一刹那不是「工作」？可是这也说不通，有些电子花车女郎、工地秀女郎、槟榔西施、内衣秀等等工作时故意穿帮（或不穿内裤或安全裤），那么她们究竟是什么时候在真正工作呢？被人看到的那刻？还是只要不穿内裤就不是真正的工作？两个槟榔西施在同一个摊位卖了一天槟

9 可是如果脱衣舞者一边现场表演、一边被录制成影带，那么这个表演劳动不是真正的工作？还是说对于买票进场而且在看身体表演（而非在看其他东西）的顾客而言，这个表演劳动不是真正的工作，但是对于花钱租录影带的顾客而言，脱衣表演就是真正的工作了。或者，我们要再度扩大「为了性目的直接使用身体」的意义，把透过媒介（电影）的观看也当成身体的直接使用？就是说，只要你是为了性目的而观看或收听，不论是直接的或间接的透过媒介，都是对身体的直接使用或消费。这种将电影媒介也当作「直接」的说法，当然会引起很多难题。如果说A片演员的性表演工作，因为是被电影观众直接使用其身体，故而可能不是真正的工作，那么，假如某个A片演员表演的部份没被任何观众看到或用到（因为马赛克、电影被禁、没人租影带、没人看那个部份等等），那么他的有酬性表演是否因为他的身体没被直接使用，所以还算是工作？或者这里要修正性工作的涵义，以包括性表演但是没给人看到，或者收取嫖客费用但是从来都没有被嫖的状况？（无功而受禄，究竟是一种礼物馈赠还是对没做的工作的报偿？）再者，当观众为了性目的而观看A片时，究竟有没有直接使用到A片演员的身体也是一个问题，例如有些异性恋男观众虽然看到了A片男演员性器的展示表演，但是常以快转影片对付之，彷彿这个演员的表演不是带来性愉悦或满足，而是中断了观众的性愉悦，这算是「为了性目的而直接使用身体」吗？还例如有一种A片，其真正的演员并没有在表演中和人性交，而是以剪接其他A片中的器官交合之镜头代之，在这个情形下，虽然观众因为演员的表演有了性的满足愉悦，但是这个是完全没有真正性行为发生的性表演，因此观众就没有直接使用到演员的身体吗？

10 1998年4月间被台湾警方取缔的艳舞辣妹声称她的舞蹈是艺术。这也是很多脱衣舞者的说法。台湾三立电视的节目《凡人启示录》在1998年5月10日报导了一位在台中pub跳艳舞的女性陈盈伶，她原来是舞蹈的科班出身，但是后来无法从事艺术的专业舞蹈，但是因为对舞蹈的热爱，所以担任舞蹈教学的工作，在白天以教舞为生，并在晚间去pub兼差跳艳舞。

椰，一个穿了内裤，一个没穿，因此一个的劳动是真正的工作，另一个的劳动就是出卖自我人格故而不是真正的工作吗？

由于电话性交、偷窥秀、裸（人）体模特儿（或是各种身体表演者、运动员、摔交选手）、写真集模特儿、网路视讯或虚拟性爱等都有相似的状况，我就不再指出「（扩大解释的）直接使用身体」这个「真正工作的判准」在这方面的荒谬性了。（不过理论上的荒谬并不能阻止人们使用法律来取缔这些行为。法律不但用「妨害风化与善良风俗」的名义，有时也用「卖淫」的指控，例如，台湾与加拿大法庭就都想要以「卖淫」来起诉在网路上表演裸露的性动作¹¹。更荒谬的是，2002年初出现而且被台湾各大电视台争相报导与采访的台湾本土内衣主播秀，显然被认为是「工作」，但是和内衣主播秀同一时间出现的网路脱衣秀却被取缔逮捕当作犯罪。两者的差别只在于后者有时会故意露点——所以露点与否乃是真正工作之判准？不过由于其他国家有合法的裸体主播秀，所以也许台湾这种「判准」也有国情的差异！当然此时我们就不会听到某些女性主义者的「罚嫖不罚娼」呼声，因为几乎不可能抓到观看裸体主播秀的顾客，但是捉拿裸体主播却比较方便省事。顺便一提的是，有时使用内衣或裸体主播秀的观众并不直接付费，而是广告商出钱，因此直接使用身体者并非出钱者，因此究竟谁是嫖客，也是一个问题。）

9. 「直接使用身体」判准的不足——另一些反证的例子

其次我们可以思量一下那些不见得涉及生殖器交合，但是却有身体皮肤接触的劳动或服务。例如，奶妈、药物实验者¹²、练拳的对象、按摩者、复健治疗师、乩童、人体彩绘…的劳动都是身体的直接被使用，但是一般都被当作工作。（如果说被按摩的顾

¹¹ 加拿大新闻请看 *The Associated Press*, 2000年2月15日。台湾案例可参见《联合报》2002年2月21日的台大硕士经营脱衣网站新闻。

¹² 奶妈的例子是本文于1999四性会议上宣读场次之主持人庄淇铭教授提供的例子。关于药物实验者，因为卡债或打工而「以身试药」的新闻可参看〈试药扛风险 当药罐先三思〉。

客因为比较是被动的、被服务的，所以按摩虽然是身体的直接使用，但是还算是一种工作，那么这是否表示只要是牵涉到被动的嫖客的性工作、或者愉虐的SM女王等等就算是真正的工作？）如果说一般的按摩或复健虽然也是身体的直接使用，但是不会碰到生殖器，那么这是否表示只要没摸到生殖器的按摩就是真正的工作？一旦按摩者的劳动有替顾客手淫之嫌，就不是真正的工作？如果说按摩因为触及部位之不同而有工作或「非工作」之分，那实在是荒谬的。

伴舞也是一种身体的直接使用的例子。在台湾一般男性伴舞者的工作都接近教舞老师，虽然很多时候他们也未必在教人跳舞，而只是陪人跳舞，甚至场外交易，但是「舞男」的工作和「舞师」确实难以分清楚，如果后者算是工作的一种，那么很难说服别人前者不是。同样的，如果舞男是真正的工作，那么为什么舞女又不是呢？

很显然的，「身体的直接使用或消费」在以上这些例子中，并不适宜当作性工作是否为真正工作的判准。面对同时存在的按摩、复健、伴舞这类「工作」，我们实在不能说性工作之所以不是真正的工作，只是因为工作者提供的商品或劳务就是工作者本身的身体。

（更有甚者，科技的发展使得「直接使用」这个观念也变得模糊了。当两个人可以远隔千里之外，但是却能用生殖器来性交时，究竟是否构成「直接使用」也是一大问题。参看新闻〈网路科技大突破 相隔5千公里 握手有感觉〉）

10. 限制「身体的直接使用」判准为只涉及生殖器性交

或许，有人主张为了避免上述像奶妈、按摩等例子的反证，因此认为应该只把「身体的直接使用或消费」限制解释为涉及生殖器的交合（可以包括同性肛交）。那么，我们是否可以让它成为一个「真正的工作或商品」的判准？换句话说，我们将「身体的直接使用」修正为「身体的直接『性』使用」。这个新的、限

制在生殖器性交的判准，似乎有点专为针对「性工作不是工作」而量身打造（ad hoc）——但是下一节我们还会看到反证的例子。

不论如何，这个「身体的直接『性』使用」新判准说：性工作之所以不是真正的工作，乃是因为工作者提供的商品或劳务就是生殖器的交合。这个新判准诉诸的理由可能是认为生殖器交合涉及了不可出售的人格自我，所以性工作不是真正的商品劳务，或者，这种涉及生殖器性交的工作或商品很独特，和其他工作或商品都不一样，所以不是真正的工作或商品。一言以蔽之，这个新判准认为，性工作不是真正的工作的理由，是因为其他真正的工作都不是用生殖器交合的劳动方式。当然，在这个解释下，A片演员、脱衣舞者、电话性交者、偷窥秀者、摸摸茶、陪酒、马杀鸡等等都算是真正的具有商品性质的工作了（因为这些工作都没有和顾客生殖器性交）。

11. 将「身体的直接『性』使用」扩大到口交、手淫

可是我们可否扩大解释「身体的直接『性』使用」，使之包括生殖器性交与肛交以外的性活动，像口交和手淫？当然可以。这样就可以包括摸摸茶、马杀鸡这类性工作，但却仍然无法包括A片演员、脱衣舞者、电话性交者、网路脱衣秀、偷窥秀者这些没有直接身体接触使用的性工作者¹³。

12. 嫖客提供倡妓性服务的性工作

前面提过，若想要包括偷窥秀、脱衣舞等等，就必须扩大解释「直接的身体（性）使用」，或者说「提供顾客性满足的工作就不是真的工作」这类的判准。但是这样一来，云门舞集的舞者、裸体歌舞剧「Oh! Calcutta」、职业网球选手、职业游泳选手、女子相扑摔角、上空女郎侍者等等都不是真正的工作了（很

¹³ A片演员或春宫演员的工作虽然涉及性交，但是其身体并没有被付钱的观众直接「性」使用。前面也已经提过：如果扩大解释「身体的直接使用」以包括A片演员、脱衣舞者等非直接接触的（性）使用，那将会遭到许多不可解决的困难。

多人从观赏这类活动中得到性满足)。

为了包括摸摸茶、马杀鸡这类性工作，我们将「顾客对倡妓身体的直接『性』使用」包括了倡妓替顾客手淫、口交，也就是倡妓提供嫖客性服务/性满足。可是这个判准也没有包括一种相当流行的性工作，也就是倡妓根本不对顾客提供性服务，反而是嫖客会替倡妓手淫或口交，也就是嫖客提供倡妓性服务/性满足。这种例子是否意味着性工作也包括「倡妓对顾客身体的直接『性』使用」？不过这可能将造成嫖倡不分的情况，此不赘述。

13. 社会建构论的一个例子

还可能有一种情形是嫖客付钱，让倡妓观看其性器官；有人会说嫖客的性器官虽然被看（被倡妓直接性使用），但嫖客还是得到性服务或性满足（因为有裸露癖），而倡妓因为是职业性的，所以不会有什么性快感。不过「倡妓提供顾客性服务或性满足」并不是个很好的性工作判准，因为不满意性服务的嫖客到处都是。此外，裸露癖者出钱让妇产科或泌尿科医生或护士观看其生殖器，是否因为在医院的制度脉络下就不是性工作（参看新闻〈怕变态病患 医生更难缠〉，病人故意让护士看到或摸到病人的性器官）？如果性工作的判定需要制度的脉络，那么性工作其实是一种社会建构——亦即，如果某男必须付钱给某女，某女才和某男性交，并且还采计时制等，这样的行为有可能是性工作，有可能不是，全视这个行为发生的制度脉络：如果此男与此女是夫妻关系，那么在现行婚姻制度下就不会被视为性工作；故而，如果我们抽离这些社会制度的建构来寻找性工作判准，将是缘木求鱼。不过此处让我们把社会建构论的观点暂时搁下，继续显示其他性工作的判准及其例，以便从这些反例来说明背后的深刻社会意义。

14. 「生殖器性交」判准的反例：性治疗——一个女性主义科学的故事

回到性工作的核心判准，也就是将「身体的直接『性』使用」解释为「生殖器性交」。以此来断定某个工作是否为性工作，因而不是真正的工作。

这类以生殖器交合为重点的说法也有些很难解释得通的例子，例如某类性治疗师的工作。这种性治疗师可以称为「身体工作治疗师」(body work therapy)，也就是治疗师本人亲身和病人进行性活动。这类性治疗虽然不是主流性治疗界的实践（因为主流怕大众怀疑其专业形象，也怕专业伦理的道德争议），但是确实是性治疗界存在的现象，是不畏争议的激进性治疗师所认可的一种医疗行为，这个传统可以追溯到性解放运动家Wilhelm Reich (cf. Robinson 161)。由于性治疗师就是医生，故而这之中有：医生病人关系的新面向、医生亲身科学研究、心理分析的恋父恋母纠葛…等等有趣的议题。当然，有些保守人士根本就认为这种性治疗师是娼妓，不是医疗复健或教育人员。

但是除此之外，性治疗中还有一种比较被主流接受的情况，也就是使用「代理性伴侣」(surrogate partner or partner surrogate) 或代理性人 (sex surrogate or sexual surrogate)，这主要是为了帮助那些找不到伴侣一起进行性治疗的人。这种代理性伴侣和病人进行性活动，但是密切接受医师指示并且定期向医师报告病人的进展，这是性学家马斯特和琼生等人性治疗时所采用的 (Masters, Johnson and Kolodny 499)。

有一本翻译小说《女神之床》(华莱士着) 就是以代理性人为主角的故事，主角形象光辉夺目、高才大志、献身医护，却遭到伪善的牧师迫害，而牧师则联合了检察官要指控主角为妓女。此书除了在故事中介绍性治疗的原理和技术、表明其「科学」医护性质外，还提到这种性治疗的来历：包括性学家马斯特和琼生如何采用性代理人，并且开始使用诸如「代理性伴侣」这样的名词，还有马斯特和琼生为什么不使用妓女做代理性人。后来马斯特和琼生因为名气太大，容易成为目标，被控告而中止使用代理性人等等 (华莱士153-160)。

在早期马斯特和琼生的书中（Masters and Johnson（1970））对代理性伴侣确实着墨较多而且持肯定态度，当时在他们所主持的基金会所进行的性治疗活动有很多不是在婚姻架构之内，因此他们引进了代理性伴侣和代替性伴侣（replacement partner）。代理性伴侣是自愿应征而来的一般女性，代替性伴侣则是病人自己找来的性伴侣；这种在婚姻之外的性治疗对当时社会颇有冲击。马斯特和琼生在书中尚对代理性伴侣做了一些背景描述，之中还特别提到一位女医师，颇为符合上述小说中那位主角的光辉形象，马斯特和琼生还承认这位代理性伴侣对性治疗有原创性的巨大贡献（142-143）。

这段故事其实像极了女性主义科学哲学所讲述的典型例子：主流性医疗界（包括马斯特和琼生）在名义上不愿认可代理性伴侣同时也是性治疗师，这主要是为了维持性治疗师的专业形象（因为如果性治疗师身兼代理性伴侣，那会引发医生与病人关系的权力问题），故而代理性伴侣被说成只是一种像护士一样协助医师之工作人员。但是这显然有性别的因素，因为代理性伴侣多数为女性，而女性实践对知识形成的重要性常常不被认可——女性主义科学哲学就常指出：真正以每日照顾的身体实践形成知识的女护士，默默贡献，但却成就了医生，马斯特和琼生提到的这位代理性伴侣就是一个明显例子。就在这样的考量之下，我把性治疗中的代理性伴侣也当作性治疗师。

不论如何，即使代理性伴侣不是医师（性治疗师）¹⁴，而只是护士类的医疗协助人员，她的身体工作的性治疗依然是一种正式的、制度认可的工作，而且也涉及了生殖器的交合。既然这些性治疗的工作都是真正的工作，那么为什么其他涉及性交的性工作就不是真正的工作呢？

在Kenneth Stubbs的《光明之女：新的性治愈师》中，我们看到让人钦佩感动的伟大女性代理性人的真实声音。之中有专业

¹⁴ 这是马斯特和琼生晚期很在意并不断要强调澄清早期的立场，他们大概很害怕公众误解了性学家的医生形象。参见马斯特、琼生、克洛迪尼，205-206。）

意识与训练的代理性人很自觉的想要扩散她的经验知识成为性教育的一部份（45-73）；还有一个专门从事换伴与开群交派对的女人，从代理性人的训练与经验中，发掘自身的能量与潜力（112-113）。此书所介绍的很多其他女人像冥想师、按摩师或照顾瘫痪的护士，有的受过代理性人的训练并因此受益，有的则在工作中从事类似代理性人的工作。当护士使全身瘫痪病人达到性高潮时，她将（性）医疗助人的工作发挥到伦理的极致。（94, 148, 175, 227-236）

15. 另一类反例：不直接使用身体、但有性交的性工作——不和付钱的雇主性交、却和别人性交的性工作（没有嫖客、但有性交的性工作）

有些人之所以提出「性工作不是真正工作」的说法，可能是建立在一个直觉的想法上，她们觉得嫖客和倡妓的关系实在不同于一般雇主和工人的关系：即使在奶妈、按摩、伴舞、复健这些例子中，雇主和工人有身体的直接使用，但是雇主并不和工人发生生殖器交合，可是性工作就不同了，所以她们认为性工作不是一般的正常工作（前面的性治疗例子则反证了这个直觉想法；其他例子像前卫艺术家所表演创作的内容，就是和雇来的模特儿发生性交，也反证了这个直觉想法。此外还有以直接性交方式来捐精与代孕的工作）。

但是让我们再来看另一个例子：甲给乙钱，要求乙和丙发生性器官的交合行为，但是甲并不从丙那儿得到金钱回报（如果甲得到金钱回报，那么甲就是类似淫媒的角色了）。在这个例子中，出钱的甲和收钱的乙并没有生殖器交合，那么在这种情形中，乙的工作算不算一种工作？甲与乙的契约算不算卖淫契约？之前质疑卖淫是否为一种真正工作的人，有可能是觉得在一般真正的工作中，出钱的雇主虽然叫收钱的工人做事，但是雇主并没有和工人有身体接触；现在在这个例子中，很明显的，甲和乙的关系正是这样，甲并没有直接使用乙的身体，因为甲根本没碰

触到乙。这类例子很容易想像，例如甲和乙的关系可能是A片的导演和演员、俱乐部老板和性交表演者、艺术赞助者和身体艺术家、观淫欲者和露体欲者；当然，乙也可能是个直接受孕的代理孕母，或者就是个「妓女」（被甲当作给予丙的赠礼），等等。这个例子的有趣处在于这种状况中，即使我们认定乙是个卖淫的倡妓，但是甲或丙却不能被视为（男或女）嫖客——例如在双人性表演中，乙和丙两位性交表演者都是受雇于甲的性工作者。上述这个例子，至少对那种从嫖客直接使用倡妓身体的权力关系来质疑性工作的正当性的论证，提出了一种挑战，亦即，这种论证即使成立，也不能用来反对上述例子这种没有嫖客上场的性工作。

上面提到「双人性表演」，一般人想像中都是「色情活春宫表演」（参看新闻〈夫妻性表演每人收50元 警方查处自称有精神病〉——「淫秽材料」与「性工作」在此其实不分，两者被通称为「色情」是有道理的），其实这之中还有很多其他状况，例如，为了性教育目的，有双人模特儿之性表演（异性性交、同性性交的素描、照片、影片均有）。还有为艺术家而性交的双人模特儿¹⁵等等。这些都不涉及出钱雇主对身体的直接使用。（至于色情春宫则有时会被诠释为一种「第三者控制的卖淫」。Cf. Alexander 192-193.）

如果此刻有人宣称：「不论身体有无被顾客直接性使用，只要工作包含性交，就不是真正的工作」，那么，A片演员（包括马龙白兰度等）、性示范和艺术家的双人模特儿、身体艺术家、性治疗师、直接受孕的代理孕母、有酬的直接捐精者¹⁶的工作等就

15 画家友人陈阳熙告诉我：在台湾使用男女双人模特儿算是禁忌。但是他本人则采用过。陈阳熙画展后数年，旅居加拿大画家卢月铅的一百多幅「交媾之美」作品还引发争议，这些画也是采用双人模特儿的现场交媾（2002/01/25 联合报）。

16 1995年年台湾中部一对富有的夫妇请中坜美满中心媒介一位直接捐精者，也就是和妻子以性交方式来捐精（借种），这位丈夫愿意付给捐精者两百万元，条件是对方必须是高级知识份子，结果有教授、校长等应征。可参见1995年3月27日联合报新闻，以及之后的许多评论后续报导；如香港《壹周刊》1995年4月7日，86-88。

不是真的工作了。姑且不论我们是否能接受这样的结论，也不论这个「性工作不是真工作」的新判准是否有重复定义的问题，我们必须意识到：这等于放弃了「直接性使用身体」的判准，也就是说本文一开始所说的那些反性工作理由都不能成立了。

更有甚者，这个容许出钱者和性交者没有直接关系的「性工作」判准，也把另一些可能被视为「正当」的交易当作「不是真的工作」。例如前面我们提到，甲出钱奖励乙和丙性交，只要乙丙性交就可以从甲处得钱。除了常见的商业性质的双人性表演外，还有很多出钱者未必有利润动机，而是性教育动机、艺术动机等，此外还有观淫癖者，以及抱孙心切、希望儿子媳妇成交的状况。还有，甲和乙有约定，如果乙今晚可和丙性交（丙可能是陌生人、朋友、情人或妻子，而且丙可能知情或不知情），甲将付出一笔钱（甲可能是和乙打赌，也可能是鼓励乙丙成其好事，也可能是不怀好意等等），这些状况如果都变成「不是真的工作或交易」，似乎是过于武断的讲法。根据联合报，日本有个帮人离婚的新兴行业，会受雇主之命去和其配偶发生婚外性关系，这就是一个工作涉及性交的真实例子。（〈布局拆散家庭，日本新兴行业〉，2002年09月04日）

16. 同一性行为可以同时既是「嫖」也是「被嫖」

前面的身体艺术家例子，乃是假定某位艺术赞助者会付钱给一位身体艺术家，这位艺术家的工作就是找人性交。有人可能会认为艺术家在其工作中「被嫖」了（按照这种观点，A片演员、双人性表演的模特儿等也都彼此「被嫖」了）。不过，在这个艺术家的工作里，似乎没有嫖客（因为出钱的赞助者不直接使用艺术家身体）。但是如果艺术家不是去找不收费的人性交，而是去召妓，那么艺术家的性交，当然就是「嫖」。这样一来，同一性行为可以同时既是「嫖」也是「被嫖」。

有人认为性工作必然涉及「嫖」和「被嫖」的不平等关系。但是上述这个艺术家的性工作显然就无法以这样的架构来评量。

此外，上述身体艺术家的工作是否为「艺术工作」呢？是否为「性工作」呢？

还有一个类似的例子，假设有位女士希望能在一天内和许多男人性交，来打破世界记录（已有数起真实案例¹⁷），某厂商付钱给此女士从事这项工作，这个女士则以性交活动来推销此厂商的产品（例如阴道润滑液）。很明显的，此女士的（性）工作也同时是推销广告的工作。

这类例子的特色就是性工作和其他「正当」工作同时存在。性工作「夹带」其他工作，或者其他工作「夹带」性工作。这可能是「主业夹带副业」（有时很难决定哪个才是副业），当然也可能两个工作都同时是「主业」、互相夹带。这种夹带趋势其实是更广泛的趋势的一部份：亦即，一方面，「性」是很好卖的产品，所以当代各类商品都会夹带性来促销；另一方面，当代商品都会夹带周边商品，一种工作可以拍成电影、出书、出纪念品等等。2001年台湾的饭岛爱现象就是一个例子。

「夹带」现象的重要意义就是性工作与其他正式工作不再是泾渭分明，这是对性工作的社会建构之否定或突破；因为性工作的社会建构就是要隔离性工作与正式工作，并且借着隔离来建构出一个在社会上孤立的、很清楚可以辨识的、「独特的」性工作。

17. 另一些「夹带」例子

一种可能夹带状况就是：A从事的是「正当的」工作，但是对于购买A劳务的（某些或全部）顾客，A可能会与其发生不（直接）收费的性行为。这虽然涉及了「身体的直接性使用」，但是似乎和一般认知中的性工作不尽相同，而接近所谓的「性贿赂」。因为假设A的主业是卖房地产或卖保险，我们不能说同样是卖房地产或卖保险的劳动，只要有性交行为发生时，就不是

¹⁷ 晚近的例子如色情片女星Huston于12小时内干了620个男人，并拍成Huston620录像。华人较熟习的例子乃是新加坡女子郭盈恩（钟爱宝Annabel Chong），后来将其过程拍成电影《性女传奇》在世纪之交引发了无数讨论。

「真的工作」。但是我们这样的判断是否因为我们认定房地产买卖或推销保险是「正当的」？很少和「性」相连结的？其夹带性行为不容易被官方取缔？（参看更复杂的夹带例子〈建设公司美人计吸金 王老五破财〉）。

医院看护除了照顾病人的工作外，偶而也会夹带性行为，有的是出自爱心或不忍看到病人性欲无法发泄，有的收费（参见〈老病人有性欲 看护帮忙打手枪〉）。我们不能说看护工作若夹带收费性行为就不算真的工作。

在所谓「陪侍」、「公关」、「按摩」等工作中，也经常有「夹带」性工作的情形。上述的讨论显示我们不能轻率地就认为这些陪侍、公关或按摩的工作「不是真的工作」、「不同于性贿赂」等等。

与上述夹带相似的新兴行业也很多，例如，2002年初在被取缔逮捕的台湾网路脱衣秀中，工作者主观上都认为自己的工作就像同时存在的「内衣主播秀」一样合法，因为都是穿上泳衣、小可爱等，与顾客聊天，至于露点只是「即兴演出」，而且是因为与顾客互动后「谈得投机，有情境，真的会令人做出许多动作，偶而穿帮演出，也是好玩」。

还有主观上以为自己从事性工作，但是却被另类的运用牟利。例如援交女以为从事性工作，但是却被偷拍为影片广泛贩卖¹⁸。还有许多并非投稿牟利的「素人自拍」，当事人希望借此成名以（夹带）贩卖另外一些与性不相关的商品；而这些自拍也被他人当作色情图片贩卖。这些都构成当事人是否从事真正（性）工作的问题。

18. 新性爱交往模式与性工作

「夹带」还出现在新的性爱交往关系中，这是因为当代性工作和新的性爱交往模式有互相影响的情况。现代的性爱交往突破传统婚姻家庭的规范，性爱交往不再只有婚姻家庭（妻妾）或妓

¹⁸ 参见2002年1月17、18日中国时报等报〈偷拍求职女〉新闻。

院（倡妓）两种选择，并且常常借着商品与消费文化来中介，像台湾的情人节或类似节日的商业活动便大大发达了性爱交往，使得原本缺乏文化资源的性爱交往活动能够迅速地蔓延与促进；网路与通讯科技的发达也有推波助澜的功效。

这些新性爱交往模式，不论是一夜情、多日情、速食爱情、周末情人、炮友、网恋、同居、长短期恋情、援交…，都会涉及各种形式的交换或交易，很难以典型的「性交易／爱交换」二分法来断定，陌生人／朋友／爱人之间的分野模糊，这些分类也不是亲密程度的反映（亦即，朋友的亲密程度未必就是居于陌生人与爱人之间），因为「亲密程度」的衡量没有单一标准／共识／意义¹⁹，例如，我和陌生人的性关系代表了什么亲密程度，本身就是生活方式的价值选择；良家妇女与淫妇的标准与价值就有很大的差异，异性恋与同性恋也可能有不同生活方式。在这种社会趋势下，许多性爱交往和性交易互相影响，也难以「客观」区分。例如，青少年与许多陌生人上床并且收取馈赠或金钱，作为一种青少年性爱交往模式和次文化生活风格的意义（同时也是青少年主体的自我定义），远远大于作为一种性工作的意义（成人与监视规训机构的定义）。

19. 结论：上述例子的社会意义

我将不再继续讨论这些状况的细节，在此我只想指出以上数节的「反例」所包含的更广泛社会文化意义。

首先，随着商品交换的扩大与深入，人与人的「交往」（马

¹⁹ 此处的讨论乃是针对「亲密是由真爱、喜欢与关怀而来」的说法。Cf. Julie Inness, *Privacy, Intimacy, and Isolation* (Oxford: Oxford UP, 1992)。这种对亲密的定义只是反映了某个社会位置与主体的态度、生活方式与价值取向，也预设了婚姻家庭制度下所理解的真爱与关怀；而不是另类生活方式中所理解的爱与关怀。由于亲密和隐私密切相关，故而在一个多元社会内考虑保障隐私的问题时，如果只从像「爱、喜欢与关怀」这种行为动机来断定亲密与否，很容易造成单一价值与生活方式的压迫。故而多元社会所认可的「亲密」，应该只须从自愿的外表行为来断定（例如，只要是两相情愿的性行为就应该被法律认定为「亲密」）。因此，任何符合这种定义的「亲密」的隐私，就应该被保障，而不必追问这样的「亲密行为」背后动机是否源自「爱、喜欢或关怀」。

克思与恩格斯英文著作中所谓的intercourse或德文verkehr)也扩大深入并且出现许多新形式,不同领域的人际交往也被商品交易所渗透,都市生活与新人生观鼓励冒险与尝试新经验,由此而带来的新情绪、新亲密与新的性活动,可说是花样百出,不断创新、模仿与变化,突破公/私分野。与此同时进行的另一个趋势则是「人际交往的性化」,也就是任何人之间都有可能发生性关系(已婚者、师生、跨代、同性、长官部属、陌生人、家人…),性不再受婚姻的限制。此外,人与人的「身体接近与杂处」(the proximity and mingling of bodies)在婚姻家庭与私领域以外也很常见,其特殊的现代样态(不同于前现代的「身体接近与杂处」,因为现代人人与人人都保持各自的自我疆界),也普遍地深入生活与工作的各层面。这些情绪/性/亲密/身体(亲近与杂处)的新趋势都使得现代性工作和前现代的性工作极不相同,有多种多样的形式,很难从现代生活与工作被孤立出来。

反倡的社会文化总是把性工作建构为一种很孤立的的活动,和其他人类活动彻底分开,和其他「正当」工作有所区分,而且将婚姻之外、涉及金钱交易的任何性活动都视之为卖淫(性工作)。不过,或也有人认为「职业性」是认定性工作的必要条件?如果不以钱-性交易为生计者,而是偶而为之,或者当事人主观上不是卖淫,像所谓「肉偿」(欠债还性),则属于模糊地带。但是当台湾青少年从事援交而引发注意后,妇幼团体就将之建构为卖淫。

以上那些反例显然就是对这种建构的挑战,因为很多现代的性活动,并不是只有单一的性目的,可以轻易的和其他活动或交易行为区分。甚至性活动有时未必有性目的(例如不求性愉悦,而求怀孕、羞辱、修炼等等),亦即,性活动可能有不同的目的(例如模特儿的表演性交就和非表演性交之目的不同)、可以被多样的诠释。「性/非性」、「性交易/一般交易」等之分别界限不但模糊,而且可以被多样的诠释。

随着婚姻之外的性活动大量增加,人们的性行为日趋开放,

可以预见的是：和传统性工作建构相矛盾的「反例」将会越来越多——越来越难区分性工作和其他工作的界限区分，越来越多的交易「夹带」着性，性商品、性服务、性贿赂、性诈欺日趋普遍化。

面对这样的趋势，我们主张全面的平反性工作，赋予性工作正面的意义，这将有利于从事性劳动的主体，也可以解决许多性产业中不合理的现象。

但是目前的主流建构在面对此一「性工作普遍化」趋势时，仍然企图「孤立」性工作，其策略就是不把那些在阶级、地位、品味、空间、年龄、性/别方面优势的性商品劳务视为「性工作」，优势者涉及的性活动不会被标志为「偏差」；相反的，那些在阶级、地位、品味、空间、年龄、性/别方面弱势的性商品劳务则被视为「性工作」、被标志为偏差的少数。透过这种选择性的标志策略，性工作被孤立起来，「性工作普遍化」的事实被否认。

于是我们看到一些怪现象：张惠妹舞台上的清凉衣服，穿在槟榔西施身上就被取缔²⁰。同样的人体彩绘模特儿，同样的内衣秀模特儿，早上在百货公司为了公益或艺术活动走秀，就得到电视正面的报导，但是到了晚上同一批模特儿到pub走秀就被取缔、被电视曝光污名²¹。从这个例子我们也看得出来：这种「孤立」性

20 何春蕤在访谈槟榔西施时，槟榔西施就曾经抱怨过这种不公平。有人或许会说，槟榔西施和张惠妹不同，因为槟榔西施的辣妹装没有经过设计，只是夜市地摊货，和张惠妹的辣妹装不同。不过这并不正确，事实上，也有专为槟榔西施设计很有创意兼工作需要的服装，例如位于新竹小有名气的「安妮」服装设计师。（2001年8月25日卫视中文台，〈台湾头条密辛〉节目的报导。或见之后《时报周刊》，1228期，2001年9月4日的专门报导）。

21 像裸体模特儿这类工作，会随着工作地点与雇主而被视为「性工作」或「艺术工作」，和工作性质的本身则无太大关系。如果雇主被认可为「艺术家」、「正当厂商」等等，而工作地点或空间在「工作室」或「正当场合」，那么这便是艺术工作或正当工作，即使模特儿与艺术家恰巧发生性关系，也是两相情愿和性工作无关（甚至，如果这个前卫的行动艺术家的创作内容，就是和人体模特儿发生性关系，这也不算是性工作）。但是如果工作地点属于风化区，顾客则是不特定人士（例如西方风化区偶而存在的「艺术工作室」，任何顾客均可以入内为裸体模特儿拍照，不过之中也偶有雇不起模特儿的穷学生顾客为艺术创作目的而去），那么这个模特儿与她同样的工作内容，即使在另一个场合被视为「艺术工作」，也会在此被视为「挂羊头卖狗肉」的「性工作」。不

工作，也包括了空间上的孤立和局限（contained），例如把被标志为偏差的性工作限制在某些异质空间中（例如风化区），或者说，在异质空间中（像pub、深夜街头…）活动的弱势者，比较容易被标志为偏差。

〈第二部份〉

为什么一个活动可以成为商品性质的服务工作？——马克思的商品观

1. 为什么一个活动会被视为（性）工作？——性工作的社会建构论：决定「任何一种活动是否真的是工作」乃社会关系与制度，而非该活动的本身特征

虽然〈第一部份〉提出了「性工作不是真正的工作」的一些判准与反证例子，其实只是一种思考实验，我们的目的不是要穷尽所有判准，而是要建议：判准的这条路是走不通的。借此讨论，我们开始思考：「被社会视为一种工作或商品，或甚至一种正当的工作或商品」这个现象可能关系到的是这个社会的制度、权力关系、组织方式，而和这个工作或商品本身的性质特徵或构成没有绝对的关系。

如果我们深究「性工作和一般的工作不同」这种直觉想法的背后，我想不外乎就是：生殖器是个很特别的劳动器官，或者性服务是个很独特的商品劳务，和我们熟习的商品劳务不同。基本上我认为这种觉得「性工作很独特」的感觉并不是完全是源起于性工作的缺乏正当性，而是因为性工作被孤立、并且被迫和其他工作划清界线；但是如果我们简单回顾一下商品劳务的发展，也许我们对于「性工作是否为真正的商品劳务」可以有个更好的理

过，「正牌」的人体模特儿也常抱怨有不明身分的人（自称艺术家），或者意不在艺术的正牌艺术家雇用她们。随着社会性开放，各种人体模特儿也在商业活动下于公众场合对「不特定人士」表演（人体彩绘与内衣走秀则是近年来最流行的活动之一），此时大众或行人游客的围观也未必和艺术相关。但是同样的大众「围观」，像近年来庙会与拜猪民俗活动时的裸体电子花车女郎秀，表演者就会遭到取缔。

解。

2. 身体可以当作商品不奇怪，奇怪的是为什么（任何）一个东西可以被当作为商品

有人或许奇怪「身体怎能当作商品」？「性工作怎能当作一种（商品性质的）工作」？很多问这种问题的人却把很多其他的东西（我们周围的绝大多数东西）理所当然的视作商品，而不会去问「桌子／速食面／西装／电视机／…怎能当作商品？」但是**真正奇怪的不是身体为什么可以当作商品，真正的谜是为什么一个东西可以被当作商品？这才是关键。**

马克思是最强调商品的「谜样性质」或「神秘性」之思想家，他说「商品是一种很古怪的东西，充满形而上学的微妙和神学的怪诞」（87）。马克思还说「桌子一旦作为商品出现，就变成一个可感觉而又超感觉的物了。它不仅用它的脚站在地上，而且在对其他一切商品的关系上用头倒立着，从它的木脑袋里生出比它自动跳舞还奇怪得多的狂想」（87-88，马上我就会把这几句难解的话一一解释清楚）。马克思问的问题是：桌子本来只是桌子，为什么可以变成商品呢？商品就是可以交换的东西，但是为什么可以交换呢？桌子为什么可以和椅子交换？这两样东西如此不同，为什么可以换呢？这岂不是谜吗？桌子一旦进入商品的世界，它的物理性质好像还是可感觉的、还是用它的脚站在地上，但是同时其交换性质却也是超感觉的，捉摸不着的。桌子忽然和其他商品都发生了关系，可以互相交换了。但是为什么呢？马克思接着就提出答复了…

3. 其实每一种工作都是独特的，之可以彼此交换乃是因为人们彼此认可对方的劳动有用

马克思的答复虽然复杂，但是可以简化地说：资产阶级的学者错误地认为桌子之所以成为可交换的商品，乃是因为桌子本身有某些特别之处，或者桌子之所以成为可交换的商品，乃是

因为桌子和任何其他商品本身之间的关系。不过马克思却认为：如果我们从这两个角度来看「交换」就是「用头倒立着」——颠倒了，而且神秘化了交换关系（上段引文中「桌子自动跳舞」就是指那种神秘的降灵术让桌子会动）。马克思认为东西之所以能交换是因为我们彼此认可对方的劳动是有用的、可以都化约为抽象的人类劳动，因此彼此能够等同而可交换（《资本论》第一章）。

4. 从商品劳务本身特征去解释可交换，乃是拜物教（交换关系的物化）

换句话说，每一种东西、每一种劳动形态、每一种工作都可以说是独特的。而桌子能成为商品——也就是能和（例如）电影铁达尼号、邮差、带位服务、电话交友等交换，并不是因为桌子的物理性质、或生产桌子的劳动形态缺乏独特性、奇特性。如果我们只就桌子本身的性质、生产过程去研究为什么桌子是个商品、为什么生产桌子是个提供商品劳务的工作，那么我们只是在神秘化交换关系；或者，如果我们只去研究那些和桌子可以互换的其他商品，那也一样是停留在商品本身或物的层次上，并不能解释为什么这么多不同的东西可以互换。马克思把这种从商品劳务本身去寻找交换原因的思维称为「商品的拜物教」；卢卡奇则称为「物化」（*reification*），也就是把交换关系看成物的关系，而不是看成人之间的关系。

5. 劳动力（*labor power*）很奇怪？：Pateman vs. Marx

其实，与其说性工作所提供的劳动或服务是很诡异的、特殊的，倒不如说「劳动力」本身才是一个真正诡异的、特别的商品。

读《资本论》的人可能都有一种感觉，就是在资本主义社会之前的「商品」似乎是很直接了当的，人类用自然的材料做出产品（如桌子），这个商品和制造它的劳动者是可以分开的。但是

在进入资本主义社会时，一个最重要的新商品大规模地诞生了，这就是劳动力。可是劳动力是个很「奇怪」的商品，因为劳动力和劳动者根本就分不开，然而资本家买的并不是劳动者（工人），而只是劳动力；工人不是商品，劳动力才是商品；而且据说资本家消费的也是这个劳动力，而非工人。

这不是一件很奇怪的事吗？甲叫乙去做个桌子给他，乙做了；同样的状况却可能因为甲向乙说「我买的是你整个人（你整个人是我的财产property）」或「我不是买你整个人、我买的是你的劳动力（你的劳动力是你的property）」而有所不同：前一个是奴隶关系，后一个是雇佣关系。但是看外表行为，好像也没有什么不同。Pateman便说劳动力之说是个political fiction（有权者的虚构）（151），因为她基本上认为雇佣和奴隶还是相似的，而「工人是订定契约的自由人，出卖的只是他的劳动力」这个说法，给予了这一种奴役形式某种正当性或合法性。Pateman之所以采此立场，主要的是因为她想断言嫖客和妓女的关系是某种奴役性的宰制——妓女好像奴隶²²。可是妓女和工人出卖（prostituting）劳动力又是很相似的，都是宣称出卖身体中的一个抽象的能力，但却不是把自己完全卖断，故而如果说妓女像奴隶是说不通的，Pateman还要进一步说其实工人也好像奴隶²³。但是不论如何，从劳动力本身去寻找劳动力成为商品的原因也是行不通的，因为工人劳动力（商品）、奴隶劳动力（非商品）、家庭主妇劳动力（一般非商品，但是在「家务有给制」之下则可成为商品）好像并没有什么不同，所以无法从劳动力本身找到原因²⁴。

22 对于Pateman这一点的反驳请参考我写的《性工作与现代性》一书。对于Pateman一些论点的批评可参看Fraser以及McIntosh "Feminist Debates on Prostitution"。

23 马克思对Pateman的反驳应该是强调：「奴役或宰制支配的形式在奴隶社会与资本主义社会是不同的」（虽然马克思更有兴趣的是剥削现象，而非奴役宰制——某些分析派的马克思主义者则认为奴役宰制决定了剥削），而傅柯则会在这一点上加入马克思这一方，强调两种社会的不同权力操作方式。

24 我认为就马克思的观点来看，在现代社会，我们之所以不能卖身为奴，人格自我本身之所以不能出售，并不是因为任何先验的理由（像「人格或自我身体是不可让渡的、是天赋的自然权利」等等先验理由），而是因为这个社会的政治／劳动之法律—契约形式要求一个不能将自身贩卖的自由人概念，所以奴隶在

值得一提的是，生产「劳动力」的工作，一般而言就是所谓的「家务工作」（男工人为什么能每天有劳动力，因为妻子在家生产它），这之中包括了照顾工作、生殖工作、性工作、烹饪工作、打扫工作、养育工作等等。家务工作因为没有商品交换的性质，所以不是真正的工作。此外，家务工作也涉及丈夫对妻子身体的直接使用（包括「性」使用）。

6. 小结：「性工作是否为真的工作」根本不在于性工作是否涉及性交

上述对商品的认识显示，从性工作本身的劳动形态或性质去断定性工作是否为真正的商品劳务，不只是不知所云，而且正是商品拜物教下的物化思惟。从马克思的观点来看，商品的本质不是存在于商品本身或商品之间的关系，亦即，商品的本质不是在于商品是否涉及性交、涉及运用身体的方式、生产者的身体是否直接被使用……等等。如果说商品有什么本质的话，那么这个本质是在于人们互相承认或认可对方的劳动和我的劳动都是一样的（抽象）劳动、一样的有价值。这个互相承认或认可彼此的社会分工关系不需要完全被意识到（也因为被谜化而通常不被意识到），而是可以被自发的交换行动所实现。这个自发的交换只须要双方认知彼此都是平等的、能够交换劳动的主体就可以成立，易言之，双方自发地购买或交换的事实，就是其商品性格的认证。

这也就是说，一个工作是否为「真的」工作，根本不在于这个工作是不是「很奇怪」、「很独特」、「身体的直接使用」、「涉及生殖性交」、「提供性满足 / 性服务」、「工作者的身体就是被消费的对象」这些理由。工作本身的劳动形态、特征或

现代社会是商品，但是不是合法的正当的商品。理论上，没有事物不能成为商品，但是有些产品或劳务因为逻辑定理、物理定律或者技术上的限制，而不可能变成商品。例如活体人脑的器官移植现在不可能在技术上实现，因而作为器官移植的活人脑也不可能成为商品（虽然这也同时是个不正当或不合法的商品）。

性质，根本就不相干。

7. 性工作当然是一种真的工作，Simmel 甚至认为性工作是金钱经济的本质缩影。故而只需质疑「性工作是否系正当或合法的」

照这样说来，性工作既然能交易到金钱，双方自发地进行性交易，那么 *ipso facto* 当然就表示性工作所提供的劳务是一种商品，性工作是一种真正的工作。

这也是为什么政治经济学家（就我所知的）从未质疑「性工作是否为一种具有商品交换性质的工作」。事实上，像 Georg Simmel 非但不认为卖淫是金钱经济的边缘案例或者只有影子般地存在地位，反而认为卖淫正彰显了金钱经济的天性，在金钱经济中，几乎没有一个工作或商品像卖淫这样典型地表达了金钱货币的本质经验（376-77）²⁵。

如果是这样简单，那么为什么会有人问「性工作是否真的是一种商品劳务」这样的问题呢？我认为这是把所谓「不是真正的商品」和「不正当的或不合法的商品」混淆了；不过这两者有时也有一些区分上的困难。这个区分的困难来自于：当某个产品或劳务因为（例如）法律的禁止而完全不能进入市场（包括地下黑市）流通因而完全绝迹时，我们便无法区分这个产品或劳务究竟是否为真正的商品，或者只是不合法的商品——商品必须进入交换过程才能显示出它的商品性格。另一方面，正当合法的商品和不正当合法的商品之区分则似乎相对地比较清楚，可是从过去到现在，不合法或不正当的商品劳务与争议一直都是存在的。

8. 商品劳务发展越趋广泛多样，但为何不断有正当性的争议

²⁵ Simmel 这个论断是建立在他对金钱与卖淫的理解上。不过他对卖淫的立场和本文立场并不相同，例如，我们今日所谓的「男人婆」，不是 Simmel 所推崇的「高度文明的女人」，他认为后者这种女人的「性节操」（sexual honor）与真爱是无法以金钱来中介的。不过他也有趣地指出在希腊罗马时代，妻/妾之别是由「有无嫁妆」来决定的；这暗含了婚姻和卖淫的可能关连。

从历史上来看，每一种新商品或新劳务出现时，总是会使很多人觉得新鲜、奇怪、忧虑或恐惧，也常常有该商品劳务是否正当合法的争议。

在商品社会兴起以前，商品的种类和数量都是很少的；由于生产力低落、交通不发达、商品保存技术缺乏，所以许多民生的必需品都不是商品。但是到了马克思写作《资本论》的时代已经有很发达的商品经济了，所以该书的第一句话才说「庞大的商品堆积」。从《资本论》的内文来看，马克思未曾想过科学知识、空气、阳光、水、自然力可以商品化，他认为资本只是不费分文地占有了科学和自然力为己所用（马克思，424），而在那个时代，名誉变成商品才刚刚是一件新鲜事，至于服务业也才是刚开始以仆役工作的形式兴旺起来。从十九世纪至今，又有无数的商品诞生，进入世界，我们现在则有更发达的商品经济，而且之前没有想到可能变成商品的都变成了商品。服务业和象征商品的发达，让人们不但出售名声、智慧、语言天分、知识、音乐、精子、声音（参看〈安徽有人专门收购声音 咳嗽牢骚都可卖钱〉），也让情绪、情感、关怀、温柔体贴、态度、品味、性格、形象、姿势、表情等等都成了商品劳务（例如，谘询、卖笑）。说实在的，2002年Nancy Rica Schiff的*Odd Jobs*（怪巧丫工作）一书，并没有带给我们太大的惊奇。

这么多的商品劳务是否有个共通本质呢？其实除了它们可以彼此交换外，不论在劳动形态、构成特征、物理或象征性质上，都没有共通的本质。企图找出像「不涉及身体的直接使用」之类或其他本质，恐怕只是徒劳无功的。

既然新商品层出不穷，为什么总是带来某个特定的新商品劳务（或旧商品劳务）是否正当、是否合法的问题呢？这是因为：首先，各种商品劳务的出现也往往进一步地发展了人类在那些方面的能力与操作（例如情感劳动的出现会发展人类的情感能力与操作形态），这些能力与操作未必和既有的社会形态与人际关系配合，因而引发冲突。其次，有些商品劳务之所以能出售，基本

上是建立在对既有的性别／阶级／情欲／种族／年龄权力关系的依赖、顺从、颠覆、逃逸、踰越、转换、谐拟等很复杂辩证的操作上。也因为这些对既有权力关系的操作和偏离，新诞生的商品劳务虽然每天层出不穷，但也总是伴随着某个商品（不一定是新的商品）是否正当合法的争议。

9. 商品劳务的正当性与合法性经常变动中：各种例子

那么究竟什么是不正当或不合法的商品呢？

每个社会都会对商品交换有所规定和限制，一方面是对自发的交换行为和主体有许多实际规定，这包括交换行为的能力、对交换的认知、交换物的所有权、交换的进行方式等等。另一方面则是对产品劳务本身的性质有所限制。这些规定和限制构成了商品的正当性或合法性，而限制的原因则可能是因为文化禁忌、道德、正义、社会影响、社会成本等等（cf. Satz）。

可是一个商品的缺乏正当性或合法性，不一定因而使之成为非商品，事实上，它可能在黑市流通或地下交易。例如，买凶是为法所不许的，职业杀手不是个合法的工作，但是确实是个有商品性质的劳务。

选票是不可让渡的权利，但是在某些社会的脉络内也可以买卖，所以某些人的选票是商品，但不是合法或正当的商品。奴隶也和选票一样，不过奴隶在某些社会曾经是个合法正当的商品。

这些例子显示，对于商品或劳务的限制总是在历史社会文化的脉络变迁中不断改变，例如，贷款、盐、咖啡与茶、威而钢等等就曾经不是合法或正当的商品，而安非它命、婚姻等则曾是合法正当的商品。

吗啡如果是医生买入则是商品，医生下班后买卖的吗啡则不是正当合法的商品。

大麻、复制人、RU486……在台湾现在不是合法正当的商品，但是日后能否成为正当合法商品，则要看我们现在如何去辩论它们（2008年附记：本文写作于1998年，在2000年12月底台

湾卫生署核准RU486变成合法商品，被认为是还给女性身体自主权）。

那么，性工作应不应该、会不会成为正当合法的商品劳务呢？很明显的，答案并不在于「性工作者的身体被直接消费是个奇怪的事情」这一类的理由。

事实上，我们现在可以看得出来，探究性劳务是否可以成为一个（真正的）商品或工作，其实是很愚蠢的，或至少是很枝微末节的（trivial）——性工作当然是一种工作。但是如此trivial的结论，有人却因为原来的成见或恐惧（phobia）而看不清楚，这倒算是蛮意味深远的现象。

所以真正的问题是：性工作是否应该是合法的或正当的工作？在这类辩论中，最愚蠢的一类反倡说词大约就是「卖淫这种不道德的事，怎能让它合法？」或者「卖淫怎么能是一种工作，卖淫根本就是非法的」，因为商品劳务的正当性与合法性既然是经常变动的，故而当此时此地既定的道德与法律被挑战时，反倡者不能诉诸同样的道德与法律为判断标准，而必须回应妓权观点与社会建构论的挑战。

〈第三部份〉

从社会建构论观点驳斥一些女性主义的反倡论证

一个社会如何建构「性」，也必然影响到该社会中性工作的建构。一个缺乏性正义的社会，也当然会压迫与歧视性工作；性工作在这样的社会也自然充满许多负面的后果；也只有在这样的社会才会有「性工作是否为一种真正的工作」的质疑。

1. 性工作多样性质互异，反倡论证只适用某类性工作，却一体反对所有性工作，浑水摸鱼与国家权力唱和

常有人说对于性工作要细致分析，的确应该如此。首先，本文已经显示有很多不同种类、性质互异的性工作，从公娼或流莺

之类的，到业余兼差应召的、脱衣舞者、A片演员、电话性交、陪酒陪唱伴游伴舞的等等，我很怀疑那些取缔公娼或职业妓女的理由，都可以适用于所有其他的性工作（例如，以性病的传染来取缔性工作，就显然和电话性交工作者、脱衣舞者没什么关系。以身体接触的支配来取缔性工作，就和网路脱衣秀或虚拟性交无关）；但是我们却看到在所谓扫黄、扫荡色情的名目下，连辣妹在pub跳艳舞、槟榔西施等等都会一并加以取缔。另外，有些反娼知识或论证针对的是被迫卖淫、生活悲惨、所得被夺的雏妓，说是要维护她们的权益，但是面对高收入、高知、自由的快乐妓女(happy hooker)时，却又断然拒绝维护后者之基本人权。这很难不令人怀疑那些反对妓女性交卖淫的知识或论证（不论是否对确），只是建立在对于性的限制和恐惧上，所以才会纷纷加入国家对所有性工作的规训讨伐意识形态中。

还有一些女性主义的反娼论证是针对性工作中的性别不平等或异性恋霸权关系，可是这些论证在面对服务女性的牛郎、或者同性恋的工作、第三性公关等时，却也「顺便」反对或保持缄默，让讨伐性工作的氛围扩散，甘愿作国家取缔牛郎和男妓之意识形态共犯。显然，在这些论证之下运作的不仅是所宣称的对性别不平等或异性恋霸权关系的不满，更重要的还是对性活动、性工作的另眼看待。

有一些性工作，在性质上是属于「卖笑」的，但是因为工作的「便利」，可以变成（但不是无例外必然的变成）进一步的场外性交易。如果反娼知识、论证或政策要取缔或反对卖身，那么究竟有什么好理由取缔或反对这类卖笑（也可能夹带卖身）的工作呢？一种工作可能夹带不法的例子甚多，像政治工作就和滥权贪污腐化分不开（璩美凤等案例也显示政治工作与性工作的夹带），但是为什么独独卖笑的性工作成为取缔或反对的焦点？

之前我在讨论「夹带」时，就曾经暗示过，其实任何工作都可能被人夹带「卖身」，从卖房地产、卖保险到表演、教书、问政、义工等等都可以夹带卖身；但是只有缺乏社会正面形象、被

视为和「性」相关、比较容易被扫荡的某类工作，像陪侍、公关、按摩等工作的「夹带卖身」，才会被视为必须被取缔。

此外，还有可以被视为广义性工作的淫媒²⁶，这之中也有不同的类型，除了媒介妓女与嫖客的「皮条客」外，还有与卖淫无关的性活动媒介，例如，类似换伴俱乐部的主持人，刊登一夜情广告的媒体、网站或中介，便利陌生人性爱的电话交友中心等等。此外，在性工作较为合法的状态下，性工作者的工会、基层组织、合作社、公益团体NGO或国家本身等都可能成为淫媒。但是现在淫媒这种性工作就像卖笑的工作一样，不论是否涉及卖淫，几乎都处于一个不正当合法或至少是灰色的地带。这岂是偶然的？一个合理的解释就是：和主流模式不同的情欲实践，以及帮助这些实践成为可能的事物，之所以都成为不正当不合法，乃是因为普遍存在的性歧视、性恐惧和性沙文主义的压迫。

2. 反倡论证忽视性正义

女性主义科学哲学家经常指出：文化中普遍存在的歧视、恐惧、沙文主义的压迫很容易渗入我们的知识与理解，影响我们的观点与研究结果，因此，任何处理性工作的知识论证都必须正视性正义和性平等的问题，也就是去探究那些违反了性的婚姻基础、忠诚爱情基础、一对一模式、异性恋、生殖模式、年龄／阶

26 我曾在另一篇文章的注脚提过淫媒，此处可以复述如下：俗称的「淫媒」就是性工作的媒介或经纪人，也可以广义地被视为一种性工作。在性工作的除罪化呼声中，淫媒的工作与处境势必也应当被重新思考与定义。过去，淫媒基本上都被认为是剥削者，甚至是暴力的操纵者；所以有些同情妓权的学者只主张性工作可以对个人开放（个体户或个人经营），但是不许淫媒介入，以免在性工作除罪化后，性工作者被跨国大企业或小白脸剥削（Shrage 159-160）。不过淫媒作为一种社会建构，其实并没有本质的面貌，例如，有时男嫖客是透过妓女户来找男妓（Karlen 248），此时的妓女户便是淫媒了。其实性工作者的工会、公会、国家部门或公益团体NGO都可以成为淫媒，帮助性工作者。淫媒在通俗的想像中是宾馆女中、三七仔、做过妓女的老鸨等等，但是有很多主流的淫媒却披上婚友介绍的伪装，像电视「非常男女」的配对节目、各种婚友介绍所、电脑的网站、救国团的青年自强活动，教会等等。或有人抗议说，这些主流淫媒不见得媒介成功，或者可能媒介出婚姻；但是边缘淫媒的媒介结果也常常是一样的不确定。此外，有些淫媒未必只有获利的单一目的，反而还有其他动机或非常同情当事人。换个角度来看，一般人常妒恨或破坏别人的好事，但是淫媒则总是有成人之美的高尚情操。

层／性别规范、升华原则的人，是如何的被视为不正常或不正当，并且遭到歧视和压迫，以致于分配到比较少的、社会地位和资源。

忽视性正义的反娼立场本身就是道德上与知识上的虚妄²⁷，因为性正义问题并不是性工作的「外在」问题：性工作的主流社会建构——包括性工作的主流学术研究，都是缺乏性正义的产物；例如，许多反倡论证号称来自社会科学的调查、建立在对于性工作的经验知识上，但是对于使这种知识真理能够成立的权力缺乏反省。正如同只有在压迫同性性行为的异性恋社会，由于将同性性行为视为偏差，并且将同性性行为与其他性行为做截然区分并且孤立出来，因而才可能形成同性恋次文化、才可能造成同性恋「独特」的心理与社会行为，因此才可能产生同性恋的知识与科学研究的「客观对象」、才可能有同性恋身分的建构；同样的，只有在一个缺乏性正义、强迫从良的社会²⁸，才可能建构出性工作的身分、性工作者的独特心理习性与社会行为、以及有关性工作的学术知识。

以下我先从前两部份的例子中来说明性工作的社会建构的一个权力策略，就是：孤立性工作，将之与其他工作清楚区分

27 有些女性主义的反倡者常宣称只是为了「争取性别正义」的理由反倡，而非因为想「打压性正义」或「反性」而反倡。其实是否因为性的理由反娼是很容易检验的：不反性而且捍卫性正义的女性主义立场应该会同时支援滥交、杂交、多重性关系、非为爱而性、一夜情、淫荡、同／双性恋、SM、以性换取利益、婚外性、青少年情欲、家人恋等等，认为它们应该和其他情欲模式一样平等被对待。但是很多人反对性工作的原因却正是因为性工作的性模式包括了上述那些边缘性模式；不过反过来说，如果滥交、杂交、非为爱而性等等是合法的，那么为何要将性工作入罪呢？

28 在此我借用「强迫异性恋体制」的概念，来说明目前社会的「强迫从良制」：在女性主义同性恋理论中，当前社会不论在法制和社会文化各方面，都是个强迫女人进入异性恋的体制。同样的，当前社会也是个强迫女性从良、不得从倡的体制，不但在法制方面，而且在社会文化各方面都使从倡充满了污名与惩罚。强迫从良制，就是强迫女性免费提供性服务给男人，并且由警察法官和教师来贯彻这个强迫从良制。故而，性工作者在这个社会遭到压迫，并不是偶然的——因为这就是一个反倡社会；正如同性恋在这个社会遭到压迫，不是偶然的——因为这就是一个异性恋社会。因此，性工作（就像同性恋一样）不是个什么「性道德」问题，而是关乎社会结构制度与文化再生产的政治问题，这才是妓权理论的核心问题。

开来。并且接着显示女性主义的反倡论证不加批判地接受了性压迫社会对性工作的主流建构；因此，从妓权观点对性工作进行针对主流的「反建构」——以新的论述或反对论述（counter-discourse）来诠释性工作是非常必要的。

3. 从「性的社会建构论」来看待性工作的知识 / 权力

之前我曾提过性的社会建构论取向，也就是认为像同性恋、性工作等性身分并没有本质的看法；而且，反过来说，那种把同性恋和性工作当作某种有特殊本质的人种来研究的看法，本身就是歧视、恐惧同性恋或性工作的知识 / 权力之产物。

换句话说，这些从本质论出发的研究从不针对异性恋或「良家妇女」。难道这些研究假设异性恋或良家妇女没有「问题」、也没有共通的本质，故而不知道要研究什么？因为（例如）女人做良家妇女会有共通的可归纳出的社会原因吗？（家境？财务状况？教育背景？性格？交友？环境？亲子关系？）良家妇女对性的看法是什么？其性实践会对其人格与自我有什么影响？良家妇女面对各种社会处境时会有什么反应（例如，其交友家庭婚姻观是什么？对金钱运用的价值观是什么？未来人生规划与生活品质的期待是什么？）如果我们认为这样的研究会很荒谬，那么为什么同样的研究架构放在性工作、同性恋或其他被污名的性认同身分上，却会觉得理所当然呢？

说穿了，本质主义的论证常常只被选择性的运用到边缘的、被打压的主体身上。因此性工作者被视为是某类有内在本质的人或身分，她们的性工作被视为已经构成了其内在人格和自我的一部份，会影响到其自我人格的各层面。换句话说，如果你和同性发生性行为，如果你今天和人性交收了钱，那么这和你与一个异性发生性行为，或者发生没收钱的性行为，很不相同，你开始变成和「我们大家」不一样的人，你开始成为变态或偏差，你的整个道德人格行为心理都要受影响了。因此，同性恋和性工作不只是单纯的行为而已：我是同性恋不只是因为我和同性发生性行为

而已——我之所以会和同性发生性行为乃因为我是同性恋；同样的，妓女不只是因为她们做的事而收钱，而是因为她们是妓女才收钱。

性的社会建构论因此分析的，是同性恋或性工作者在规训权力的布署中如何被建构成一个有内在本质的个体。要揭露社会如何将同性恋与异性恋截然划分、将性工作与其他工作截然划分、将良家妇女与性工作者截然划分，如何复制对同性恋或性工作的主流诠释、并且将这个诠释固定（主流对性工作的诠释就是我们常听到的那些典型反娼理由，例如卖淫侵入女性自我剥夺尊严、女人是让男性泄欲的性玩具、卖淫表现了女性的臣服奴仆地位等等——但是其实还存在着许多非主流却被压抑的诠释）。不过，更重要的，性的社会建构论要显示规训权力如何使性工作的知识成为可能，如何将性工作的本质建构出来，如何在田野或面谈中找出类型、共通性、有意义的统计、典范、因果关系等等，使「心理病理化」和「社会病因化」成为可能²⁹。

朱元鸿指出很多少女是被正式机构抓到后才被贴上雏妓标签；而少女之所以会被抓且被贴上标签，乃是因为其阶级、年龄、族群、出入场所、生活方式均属于边缘或弱势。换句话说，如果高官女儿与多人在官邸滥交，并且接受馈赠或金钱，并不会被抓或贴上雏妓标签。

我与朱元鸿想更进一步指出的是：因为被抓、被贴上标签，才开始被机构规训成雏妓、并且也因为这种规训，才能产生雏妓性工作者的「本质」供学术知识研究。

例如，少女被标签为雏妓后，会进入教养院或类似的收容所，这类规训机构乃是一种全面机构（total institutions），因为被监禁者的所有生活面向都与世隔绝（Goffman 203, 14）。跟

²⁹ 「心理病理化」就是假设性工作者有心理创伤。「社会病因化」就是假设性工作的成因来自社会的病态，例如贫穷迫使人投入性工作，或者性压抑造成性工作的需求；与此相反的假设就是：性工作者的心理和任何职业的人一样，没有特别多的创伤或心理病态；同时，性工作就是个不错的好工作，值得投入，所以不论是性开放的社会或富裕的大同社会都会有性工作存在。参见卡维波〈同性恋/性工作〉294-302。

把少女送进这些机构的社工、司法、教育单位、公益组织等人士宣称的相反，全面机构的运作不是建立在女性主义、儿童少年权、心灵改革或人本教育的原则上，而是一种「监房系统」(ward system)³⁰。少女从进入全面机构后，就开始「自我丧失」(mortified self)的过程，也就是自我遭到威吓、贬低、羞辱、压缩，以致于窒息、死亡、行尸走肉的经验。在进入全面机构之初，少女首先会被去除象征性的防卫，即，之前维持其自尊或自我意识的私人物品、日常着装形式、外貌和行为形式，这就是借着各类身体规训技术来剥夺其自我认同—社会生命—公民身分。事实上，这些规训技术也普遍地在其他全面性的机构或规训机构中被运用³¹：入伍当兵、进入收容所、入狱等等首先都会将所有私人物品(平日用的很习惯的、有自我意义或特色的)没收并集中储存(日后才发还)，脱掉「老百姓」的衣服，全身裸露，然后换上不合身的制服、理发等等。总之，少女进入教养院或收容所后，所有个人自我认同的重要维系工具——自己的名字、自我满意的外貌打扮、以及自己的生活习惯或例行规律——都被改变，接着就是限制行动、群体或公社生活、时间表、烦琐仪式和规则等无数的规训，以及无所不在的全景监视(panoptic surveillance)和听命于大大小小的权威，这些规训与监视都要使少女丧失日常的自我与尊严，也就是使少女进入一种「公民死亡」(civil death)的状态，不但失去公民权，也丧失自我(mortified self)(cf. Goffman, 16-21, 148)。

然而不论全面机构多么全面，少女总有一些自己的调适方式³²，这些不同于机构规定的调适方式有时对少女自己也没什么好处(例如仪式性的不服从)，只是为了保存自我(Goffman 315)，事实上，总有一种「地下生活方式」(underlife)在全面

30 此句改写自Goffman 206。关于监房系统，参看Goffman 148。

31 Goffman明白的指出：使自我丧失的全面性的机构之所以如此操作，乃是理性化的结果(46-47)，其活动都会归结在一个理性的计画内，有目的地来达到机构的正式目标(6)；这是工具理性的展现。全面机构乃是「工具正式组织」(instrumental formal organization)的一种(175)。

32 这里涉及了Goffman所谓的secondary adjustments。Goffman, 189。

机构下像野草一样滋生蔓延（Goffman 305）。通常收容院的少女的地下生活是一种共享意义的偏差次文化，在管理者背后以一种背离社会规范的方式、彼此交往。少女开始成为偏差者、成为雏妓：在教养院管理者面前、在社会学研究者、妇女救援辅导人员、修女与社工面前，少女们看来正常规矩，并且揣摩着、察言观色地学习着按照（被权威所期待的）一定的脚本陈述自己如何成为社会病态、家庭不幸的受害者——社会向钱看、拜金爱慕虚荣、家庭性侵害、家庭破碎、做过槟榔西施等等被认定和从倡有必然因果关连的故事。也由于这样的规训过程与次文化经验，不同少女们开始有了共同性——共同经验、共同故事，这个共通性则成为『性工作者是一个人种』的证据。面对着所掌握到的客观证据，学术研究者庆幸着自己终于可以向国科会交差了，于是，娼妓研究论文又一篇。

虽然性工作的本质论者本身也以知识／权力在建构性工作，但是本质论者会试图掩盖或不自觉其建构过程与轨迹，而将性工作者呈现为一个自然、具有本质的人种，拒绝承认自身的研究过程、成果和论述也会影响性工作身分的意义和权力处境³³。

总之，性工作的本质不是原来就在那里，等待研究者的发现，性工作的本质乃是被知识／权力建构出来的，而学术研究则是这个建构的一部份。那么，本质论者还有什么建构性工作本质的策略呢？

4. 建构「性工作本质」的一个策略：将性工作与其他服务业工作清楚区分开来

一般主流研究或论述都把性工作建构为和一般服务业工作有很不相同的性质，这种「隔离与孤立性工作」（强调性工作是偏

³³ 特别是，反倡的本质论者不会承认自己的研究会加深性工作者的污名、危险与困境。例如，当她们间接地使援交青少年被关进教养院，她们并不关心青少年是否陷入悲惨生活（例如性侵害等等时有所闻的事件）。而且只是因为其未成年状态，青少年因其卖淫行为而被长期囚禁，但却名为习艺或教养。但是成年女子的卖淫却未遭到如此严酷的囚禁惩罚。

差少数)的策略是性(工作)的社会建构的一部份,不足为奇;这也是为什么一般人会怀疑「性工作是否为真的工作」的主要原因。

换句话说,之所以会产生「性工作真的是一种工作吗?」的争议,乃是因为当「性工作」被用来代替「卖淫」的说法时,暗示了性工作就是一种工作,这使得性工作与其他工作相提并论,使性工作与其他工作不再隔离,也因而不容易被辨识,也因而使得性工作者不容易被当作偏差来作社会控制,这些都威胁了性工作的社会建构,所以才会引发反娼者对「性工作」这一名词的抗议反对。故而我们提出「性工作」这名词,不只是「正名」而已,而是要瓦解卖淫的社会建构。

但是我在前面曾提到很多性工作的性质和一般工作很相近,因为这些性工作原来可能就是从一般工作演化出来的,例如色情按摩与按摩工作,穿帮的槟榔西施(或表演女郎)和不穿帮的,替pub跳艳舞的辣妹和替民进党候选人跳舞的辣妹³⁴,露三点的脱衣舞和不露三点的艳舞,职业的电话性交和交友电话的电话性交,色情公关和一般公关(也可能和客人上床),A片演员和(三级片)电影演员,给「艺术家」摆姿势的人体模特儿和给「不明人士」摆姿势的人体模特儿,在百货公司走秀的人体彩绘与内衣模特儿和在pub走秀的人体彩绘与内衣模特儿,等等,这些现象可以让我们有什么反省呢?有些反娼论证认为性工作的性质本身有某种内在的特质(如贬低人性与自尊、造成心理伤

34 陈文茜于民进党任职的晚期曾组成辣妹助选团(成员有萧美琴、纪慧文等高学历女性),给予了当时刚刚兴起的「辣妹」一词某些正当性;但是另一方面,却也使得「辣妹」两个字就跟「穿着清凉、紧身的美女」画上等号,变成「辣妹合唱团」(spice girls)或其口号「女孩至上」(Girl Power)的「台湾诠释」。辣妹助选团在1997年10月-11月的选举中也制造了许多争议,除了因为结合了民进党转型、被各方指责为肤浅庸俗之外,也因为其中某场辣妹秀以每日一千五百元的代价雇佣了东海大学与台中体专的学生来表演打工而引发轩然大波:事件起因于民进党男性党工要求女学生打工者穿着舞衣(一说肚兜)上台,而舞衣本身就是较暴露且不着内衣,结果民进党被指责鼓动年轻女学生不穿胸衣、穿无肩带内衣或是仅贴胸贴演出助选,这些清纯的学生遂成为「艳舞女郎」、「脱衣舞」、「清凉秀」与「牛肉场」的性工作者。这个鼓动学生脱掉内衣风波还闹上法院。但是有趣的是此例显示了正当辣妹与不正当辣妹(或正当打工与性工作)界限的模糊。

害、强化女性臣服脚本、复制女性温柔服侍的刻板印象等）因而是不好的，但是这种论证很难解释为什么和这些性工作相似性质的「正常」工作却没有什麼不对。「生张熟魏、送往迎来，即使身体不舒服也还要顶着一张笑脸」，如果这种描述好像讲出了某些性工作性质的不良，那也只是因为我们没看到这同时是大多数服务业的写照。

5. 性工作与妇女服务业的相似性

从历史的角度来看，女性为主的服务业刚出现时，也常有所谓贬低女性、泯灭尊严或性骚扰的危险，女性的服务业又常常是其家务工作的延伸，或者利用其女性温柔服侍臣服的态度，因此也曾被认为是强化性别刻板角色、性别不平等的现象。许多从事这些工作的妇女当时都自称或被说成是为了帮助家计、不得已才到外面抛头露面等等。但是这类劳务在历史过程中的正当化、正式化、专业化，工作条件的改善，都使从业的女性更能壮大，不再承受歧视或自责自惭，也使一般妇女多了家庭之外的一个选择。性工作是否也会和这样的服务业的发展有相似的轨迹呢？

与性工作相对照的另一行业则是过去良家妇女绝不从事的演艺行业，演艺人员在过去是低贱的「戏子」，其实就是倡妓，民间有所谓「婊子无情，戏子无义」的谚语；戏子四处流动，在充满风险的环境中尽速赚钱，故而往往白天卖艺，晚上卖身，女戏子其实就是会表演的婊子。戏子与婊子的结合是很普遍的现象而且有其渊远流长的历史传统，中外各国皆然；即使表演者卖艺不卖身，也是会被娼妓化³⁵。在电影事业刚起步时，像电影女演员等仍然被视为娼妓化的戏子，一般都认为她们必须陪出资的老板、导演、制片等等上床，可说是非常恶劣的工作环境。但是后来却有很多平反电影行业的论述（例如女演员的吻戏被说成是为艺术而被迫牺牲），这些正面荣耀女影星的论述是否昧于现实呢？现在演艺人员的文化评价改变了，许多父母都鼓励子女或希望子女

³⁵ 参看邱旭伶，47页。

变成明星，但是其实现现在的女明星兼职性工作的、被包养的、必须以性来交换演出机会的可说时有所闻，而且演艺工作基本上也是被男性主导的行业，可是这个行业却没有娼妓污名，这当然有助于女演员改善其工作环境、增强其自主性。纪慧文也曾观察到电子花车与歌仔戏在庙会或喜庆宴会时供下阶层男性娱乐的一些源起上的相关性，两者都被娼妓化（也确实有人兼职性工作），但是因为「本土化」风潮使歌仔戏表演成为国族文化的代表因而去污名化（99-102）。由此可见一种污名的女性行业是可能改变其文化评价的。

6. 性工作也可以被另类方式建构，被另类方式诠释——对倡妓有利、而非对嫖客有利的另类方式建构与诠释

在这方面，本文提到的性治疗师的工作提供了更直接的参照点。性治疗师或代理性人的工作性质在「收钱并且和没有『爱情关系』的人性交」这方面，和所谓倡妓并无不同，但是并未被建构为倡妓，警察并不取缔（同样的，「收钱并且和没有爱情关系的人性交」也是某些「良家妇女或男人」常作的事，但是这些人也未必被建构为倡妓）³⁶。由此而论，倡妓的性工作也可能被建构为类似性治疗师的某种专业人士，Margo St. James说倡妓就是表演的艺人，她和COYOTE成员也曾说倡妓可以像是性治疗师的功能。

更有甚者，性工作中被认为特殊的、和一般劳务不同的「性」的部份，也未必只以同一种方式被诠释；事实上，对这个「性」的诠释本来就是众多的——例如：性工作的「性」可以表示亲密、表示友情、表示收费，这个「性」也可能意义深远或微不足道，可能深入自我（和人格等同）或只是表面行为（角色扮演），也可能表示平等或表示屈服、表示服务等等。而且这些不

³⁶ 与此相似的例子像是：某些实践虽然和色情相似但却因为被建构为艺术／科学而有正当性；或者穿着清凉露出两点的模特儿有正当性，但是穿着清凉的槟榔西施却有伤风化。

同甚至互相冲突的诠释彼此争战，企图成为我们文化的共识。

不可否认的，有利于男性嫖客的诠释是我们文化中的主流诠释或共识。根据这样的诠释，性工作是性别不平等的象征、性工作代表了女性是比男人差的，因为这类诠释强调性工作的性是性欲高涨的男性把女性当作性玩具发泄，是对女体的奴役征服支配剥削，是取得女人的身体与自我人格（灵魂），是男性性别认同之强化，是表示女人的臣服角色、次等的身分地位，等等。但是妓权观点则提供了另一个完全相反的诠释，联系起拥娼的女性主义和同志理论，也提供了强化这些诠释的实践策略和法律方案。

7. 某些女性主义强调卖淫的既定诠释，轻忽了妓权的抗争与另类诠释

由于女性主义者内部的反倡与拥倡辩论激烈，近年来也有不少「折衷派」的声音出现，这些通常是学院的「中立」或「中道」立场，试图在两种「极端」观点找到中庸（或许其努力正像在大男人主义与妇女解放的两种极端内寻找中间调和点吧），女性学者Debra Satz就是像这样的一种典型代表。故而以下我就以Satz为目标来讨论。

Satz指出，把性工作的「性」之意义只做一种固定的诠释，是性的本质主义的立场。但是Satz却仍然认为卖淫使女人的社会地位低落，因为：卖淫现象的存在会影响男人对女人的看法、也影响女人对自己的看法（妙的是，Satz在这里没有提卖淫会影响男人对自己的看法）；因为卖淫表示女人是男人的性仆人，表示男人有强大的性欲要发泄，这也支持了传统的婚姻观，也就是太太应该理所当然的服务先生的性需求（所以婚姻中没有强暴）。总之，Satz认为由于卖淫表现了一些女人（妓女）的低等，故而也描绘出性别不平等的形象。换句话说，这些女人的负面形象展现出性别的不平等，因而使得全部女人看来都不如男人(74-79)。

换句话说，Satz虽然批评了性的本质主义，但是（正如上段所示）自己却又很快地陷入性工作的本质主义，特别是她似乎认

为性工作（卖淫）的意义是单一固定不变的，也似乎和妓权运动提出来的种种另类诠释无关³⁷。Satz把卖淫在文化中的意义当作是既定或given的，但是却忽略了妓权运动正是要改变这个既定的意义。（至少，性工作的合法化、以及随之而来性工作者力量的壮大，必然会改变部份「性」的既定意义）。

8. 如果主流对「卖淫／同性恋／女权」等实践的既定诠释不利女人，应该改变这些既定诠释，而非暂时中止这些实践、等待文化共识的改变

现有的性／别文化显然是不正义的和错误的（建立在偏见成见之上），但是即使卖淫在这个文化中的现有意义真的是不利男女平等的，那么应当被改变的，是卖淫的意义，而不是中止卖淫的行为，以等待现有文化的改变（等到性别文化观念改变后，男女已经在各方面平等了，那时候卖淫就没有问题了，这是Satz所暗示的，85页）。

举一个例子来说，同性性行为在文化中被认为是变态的行为，因此同性恋的同性性行为当然会加深文化对同性恋的不利印象，也使同性恋者的自我形象低落或自暴自弃，因而有碍性取向的平等，甚至使那些只有同性爱（而无性）的人也被歧视；但是我们不能由此推论同性性行为是不可取的，或者必须等到同性恋平权实现后再进行同性性行为。

Satz的立场基本上和那些以性别平等的理由来反对女性的滥交、一夜情、花痴等行径相似，她们都认为因为这些逾越的性实践可以说和妓女接近，或者符合女人是性的动物的刻板印象，或者符合父权之类云云，因此最好等到男女真正平等以后，再

³⁷ Satz说：「卖淫会形塑习俗与文化，习俗与文化也形塑卖淫，同样的，卖淫会形塑『性是重要的／女人情欲的天性／男性欲望的天性』之文化意义，而且也被这些文化意义所形塑」（78）如果此段引文中的天性（nature）一字并不意味着女性情欲或男性情欲是固定的、天生的，那么整段话的意思也应该是一贯地认为卖淫—性—女性情欲等都是社会建构的，而且这些习俗、文化、意义都可以被改变。妓权运动企图改变卖淫的不平等意义，正是妇女与同志运动企图改变性／别不平等的一部份。如果我们把性／别的现状和既有的性／别文化意义当作given既定的，来评估女性与同志的实践，那就是很荒谬的。

进行这类实践。这种立场背后大约仍是对逾越的性实践之恐惧 (phobia)³⁸。

9. 对卖淫的既定诠释也绝非独霸安稳的共识，各种另类诠释正在社会各角落时时进行论述的争战，共识只是虚张声势、并不真的存在

不过，卖淫是否真的在我们文化中只有一种意义，就是如 Satz 所言，女人是男人的性仆人？恐怕不只如此，卖淫的意义在文化中不是单一稳定的。

例如，男人嫖妓是否为某种男性权力的表现（有钱玩女人），还是男性无权失势的缺陷表现（没办法只好用买的／养不起老婆／没人要），都是有不同说法的。或者，妓女是廉价的或昂贵的、真枪实弹肉搏上阵的(hardcore)或高级迂回的、为家庭牺牲下海的或花痴贪钱下海的…也都可能产生出对这些卖淫行为不同的诠释。

又例如，在我们的文化中，卖淫也使一些男人觉得女人不是想像中如母亲一样的纯洁无欲忠实，而是剥削男性见钱眼开无情无义，或甚至是淫荡可怕的人。或者，有些男人也会觉得做女人很有利，可以抓住男人弱点，可以凭着身体轻松赚钱，等等。

上述这些迥异的看法有时和性别平等的关系并不明确，和「女人是男人的性仆人」的看法并不相同，故而「女人是男人的性仆人」是否为卖淫的最主要文化意义，可能是因人而异的。

总之，种种不同的卖淫意义都是在我们周围不断争战变化的。

10. 支持「女人是男人的性仆人」形象的不是卖淫、而是传统的婚姻

此外，在某些女性主义的圈子中，婚姻反而被认为是女人依

³⁸ 在何春蕤提出「豪爽女人」说法时，也有人认为必须等到男女真正平等之后才应倡导女性情欲解放。何春蕤的反驳请参见〈女性主义的性解放：序〉，收于《呼唤台湾新女性》一书（台北：元尊，1997）

赖男人、不如男人的重要象征，甚至和男女在经济上的不平等有因果关连。那么这是不是意味着：与其说「妓女卖淫符合传统性别角色形象，因此助长性别不平等」，不如说「女人作为良家妇女的各种正面形象，由于非常符合传统性别角色的形象，反而助长了性别不平等」？

同时，Satz的论证也可以被颠倒过来质疑婚姻制度：正是因为婚姻制度使女人成为男人的性仆人（就是Satz说的，丈夫对太太有性权利，而这一直到婚姻强暴论述兴起前都是婚姻的主要意义），所以婚姻这样的形象和性别的文化意义才影响了我们对卖淫的看法，使我们把卖淫诠释为妓女是嫖客的性仆人，故而，如果卖淫和性别不平等有关，那是因为婚姻制度的支持。

事实上，很多妓女确实认为自己比婚姻中的妻子更具性自主³⁹，她们甚至还嘲笑良家妇女「免费」给男人使用。此外，当传统婚姻形式有所变化时，例如包二奶或短期契约婚姻的出现，这就使得原来「婚姻vs.卖淫」的截然二分模糊化了（参见新闻报导〈三年婚姻合同是否变相卖淫〉）。

11. 「婚姻中的卖淫」若依循女性主义的「婚姻中的强暴」之论述逻辑，那么「婚姻中的卖淫／强暴」和「婚姻外的卖淫／强暴」应该一体被对待

妓权运动者常常对比婚姻与卖淫。这种对比是非常有益的，因为在性工作的主流社会建构中，卖淫与婚姻是无关的，卖淫不可能出现在婚姻中；事实上，性工作的主流建构将「作为商品性质的性工作」和「作为婚姻中家务工作的性工作」两者作截然划分。后者——「作为婚姻中家务工作的性工作」过去曾和生殖工作密切结合——并不是前现代的特有现象，因为即使在强调男女平等、爱情作为婚姻基础的现代时期，从不同来源与跨文化的性学报告与民间故事中，我们还是看到这种家务性工作的存在：有

³⁹ 我在另篇文章也指出：性工作者在工作过程中的性自主、和顾客平等（甚至会支配顾客）的情况，不但处处可见，也有实际的物质基础（亦即对劳动过程的控制）。

些家务性工作仍然是生殖工作的一部份⁴⁰，也有些和婚姻内的情感劳动（也是家务工作的关怀照顾工作的一部份）结合。这些情况被低估的原因乃是，第一，人们将「家务性工作」与「婚姻强暴」混为一谈（虽然两者在某些状况下界限模糊），以致于认为「既然婚姻强暴是少数，那么家务性工作必然罕见」；但是另一方面，人们忽略了缺乏性高潮或乏味的例行性生活与这种家务性工作的相去不远。第二，以及人们误以为若家庭主妇有时从事「家务性工作」，那么她就是总是从事这样的性生活——这当然是一种误解，因为同一个女人可能在某些时候和丈夫享受性欢愉，在其他时候则视其为一种情感劳动⁴¹。事实上我们可以说，家务性工作有各种面貌：「对于丈夫提出的性要求，中慧感到非常恐惧，但对于夫妻的性义务又不能完全拒绝。『（中慧叙述）我的朋友问我说怎么能忍受跟老公做那件事，我说就把它当成一种工作…这方面我会把它当成是种工作…』。」对此，作者郑美里接着评论道「把性当成义务、工作…这似乎是过双重生活的女同志经常用的一种生存策略。」（郑美里，159-160）

但是让我们最后再考虑一个例子，并且以之来思考本文所提出的数个问题。这个例子就是婚姻中的卖淫。我们偶而会看到太太以性为由向丈夫收钱的新闻，也就是太太要求先生为性服务付费（例如〈夫控妻索嘿咻费10万 判离〉、〈妻把老公当恩客 摸一下收200 嘿咻索5000〉，后者还涉及家暴）。对于这类例子，我们要从「婚姻中的强暴」以及「婚姻中的卖淫」两方面来一起考虑。（在一些实际的社会新闻里，这两者也是有关的，例如某位在婚内卖淫的妻子控告丈夫强奸⁴²）。

40 这并不是在像中国农村这种地方的特有现象，现代都会也会因为求孕而存在这些状态。例如，何春蕤《性心情》一书中梅梅的故事。

41 关于这两点的讨论可参看：玛格丽特·罗洛伊，146-166。在海蒂的《海蒂报告：情欲神话》的开头提及现代女子与男人的性交经验（不限于夫妻），也可看出无趣例行化的性事之普遍。

42 根据中国时报2000年8月31日桃园综合新闻版记者郭石城的报导，桃园发生一位婚内卖淫的妻子控告丈夫强奸的官司，但是法官最终却偏向丈夫的案例。记者写道：「这起床第间官司，是妨害性自主罪去年四月修正公布实施后，桃园县第一起妻子控告老公强制性交案。桃园地检署检察官慎重其事，传讯两夫妻

首先让我们考虑「婚姻中的强暴」。前面说过，婚姻中的强暴之所以过去不被重视，正是因为婚姻在文化中被视为男人对女人有排他的性权利；太太给丈夫提供性服务是理所当然的，是婚姻契约的一部份，因此性工作根本就是家务工作／照顾工作的一种。在这个传统的婚姻论述中，还有一个说法显示婚姻强暴和卖淫的关连，那就是「娶了太太就不用去嫖妓了」这个说法。这个说法当然也源起婚姻的买卖性质，也就是女人被买卖或被父兄当成交换；妻子就是买回来只给自己使用的妓女。在这个传统婚姻观中，婚姻中的强暴和卖淫都是不可能存在的，因为婚姻契约本身就让这些两种情况无效了。

如果婚姻中包含著卖淫，很显然的，这和婚姻中存在著强暴一样，都是对传统婚姻观中丈夫性权利的否定。因此，依照女性主义论述婚内强奸的逻辑，女性主义就不得不承认：婚姻中卖淫的论述和婚姻中强暴的论述一样，都在改变传统婚姻的意义，让女性身体脱离男权婚姻的掌握。婚姻中的卖淫不但否定了丈夫的性权利，也否定了婚姻的买卖性质（如果婚姻本身就是卖淫买性，那么婚姻中的卖淫就不存在了）。相较起来，「婚姻中也有强暴」的论述，肯定的只是女人自主支配身体的使用，以免费提供性服务的权利；「婚姻中也有卖淫」的论述则肯定了女人自主支配身体的使用，以出卖性服务的权利（这个权利则被国家的废娼政策所取消，以迫使女人提供免费性服务给男人）。而且，在婚姻的强暴论述中，女人只有两种可能：愿意（要）和不愿意（不要）与丈夫性交。婚姻的卖淫论述所提出的女性情欲空间就不只是要或不要，而是更多的变化与想像（例如，要性也要钱，

就读国小四年级女儿作证，认定林某有霸王硬上弓之嫌，将林某提起公诉。据法官调查，林某与妻子感情不睦，林姓男子某夜主动求欢，妻子叫价一次一千五百元，某深夜筹不出钱，尚未翻云复雨就性趣索然。翌日林某领了三仟元，「性」致勃勃把妻子抱至卧室，唯林妻表示「今天不想要」，林某认妻子不该食言，推托中双方发生性行为。

妻子因而控告老公强制性交，林某向法官极力喊冤，说明行房时还变换三种不同姿势。案经法官调查，林妻身体没有遭暴力侵害迹象，显见林某没有以暴力胁迫进行性行为，且当晚性行为是应林妻金钱之要约，双方还变换三种姿势，认定林某没有强制性交罪之嫌。

要钱才要性或才有性欲，无所谓要不要性，等等），并且改变了婚姻中的性的意义，因而提供女人更多选择。女性主义者过去提出了婚姻强暴的观念，作为一个改造婚姻的重要策略；若依照同样论述逻辑，现在女性主义还应该进一步提出婚姻卖淫的观念，作为更进一步同时改造婚姻与卖淫的策略。

婚姻中太太向丈夫收钱的卖淫和婚姻外妓女的卖淫是否相同呢？前面的分析显示只有当婚姻中的卖淫被视为和婚姻外的卖淫有同样意义时，才对女人的身体自主权以及父权婚姻有改造的意义——正如同婚姻中的强暴应该被视为和婚姻外的强暴有同样的意义，才对女性身体自主有利。故而，女性主义应当坚持「婚姻中的卖淫／强暴」和「婚姻外的卖淫／强暴」是完全相同的。毕竟，婚姻中的性工作可以收费，可以免费，但是不应强迫免费，这可以说是个人的自由与人权，这和婚姻中的性可以做也可以不做，但是不能被强迫做，一样都是个人的自由与人权。这样的说法将妓女和家庭主妇等同了起来，是对主流的性工作建构的一种抵抗。而在这个观点之下，国家的废娼政策将迫使太太要嘛不和丈夫性交，要嘛就得免费和丈夫性交，对妓女和家庭主妇两方面都非常不利。

不过有人或许会问，婚姻内的性工作如果收费，会不会暗示女人比男人不想要性？女人没性欲？性工作在家庭内难道不应该是两者共同分摊吗？就像家务工作向丈夫收费一样，会不会造成「家务工作是女人做的，而不是全家人分摊」的形象？其实这个问题主要是如何诠释性工作收费的问题。首先，婚姻卖淫并没有性别的限制，男人也可以在婚姻中卖淫；而且男女在婚姻中也不见得一直都要收费的，正如倡妓的性活动不是全部都收费一样（例如，妓女有时也和男友或顾客免费上床，或者付费给男妓）。其次，女人的收费不代表女人不想要性，或没有性欲。事实上婚姻卖淫的论述只是说婚姻内的性多了一种新的意义，这个新的意义否定了丈夫的垄断性权利，但是将原有的「想要性或有

性欲」、「不想要性交或无性欲」区分复杂化。夫妻之间的性可以纯功能化，亦即，可以相敬如「宾」（顾客）。总之，女性主义没有立场反对婚姻内的卖淫——婚内卖淫其实也就是卖淫。

引用书目

- 卡维波，〈同性恋／性工作的生命共同体：理论的与现实的连带〉《性工作：妓权观点》，何春蕤编，台北：巨流出版社，2001。页 281-325。
- 卡维波，〈性工作的性与工作：兼驳反娼女性主义〉《性工作：妓权观点》，何春蕤编，台北：巨流出版社，2001。页 255-279。
- 朱元鸿，〈娼妓研究的另类提问〉，《台湾社会研究》季刊，30期，1996年6月。页 1-34。
- 何春蕤，《性心情》。台北：张老师出版社，1996。
- 何春蕤，〈女性主义的性解放：序〉，《呼唤台湾新女性》，何春蕤编。台北：元尊，1997。页 11-30。
- 邱旭伶，《台湾艺姐风华》，台北：玉山社，1999。
- 纪慧文，《12个上班小姐的生涯故事》，台北：唐山出版社，1998。
- 海蒂，《海蒂报告：情欲神话》。台北：张老师出版社，1995。
- 马克思，《资本论》（马克思恩格斯全集 23卷）。北京：人民出版社，1972。
- 马斯特、琼生、克洛迪尼，《马斯特与琼生性学报告》（*Heterosexuality*）上册，台北：张老师出版社，1995。
- 华莱士，欧文（Irving Wallace），《女神之床》（*The Celestial Bed*），林铮译，台北：发现者，1995。
- 玛格丽特·罗洛伊，《欢愉》（*Pleasure: The Truth about Female Sexuality*），台北：时报文化，1994。
- 郑美里，《女儿圈》，台北：女书店，1997。
- Alexander, Priscilla. "Prostitution: A Difficult Issue for Feminists." *Sex Work: Writings by Women in the Sex Industry*. Delacoste, Frederique and Priscilla Alexander, eds. San Francisco: Cleis Press, 1987. 184-214.
- Fraser, Nancy. "Beyond the Master/Subject Model: Reflections on Carole Pateman's *Sexual Contract*." *Social Text* 37 (Winter 1993): 173-182. A later version is in her *Justice Interruptus*. New York: 1997. 225-235.
- Goffman, Erving. *Asylums*. New York: Anchor Books, 1961.
- Karlen, Arno. *Sexuality and Homosexuality: A New View*. New York: W. W. Norton & Co., 1971.
- Masters, William, Virginia Johnson and Robert Kolodny. *Masters and Johnson on Sex and Human Loving*. Toronto: Little Brown, 1988.
- Masters, William and Virginia Johnson. *Human Sexual Inadequacy*. New

- York: Bantam, 1970, 1980.
- McIntosh, Mary. "Feminist Debates on Prostitution." *Sexualizing the Social: Power and the Organization of Sexuality*. Eds. by Lisa Adkins and Vicki Merchant. London: MacMillan, 1996. 191-203.
- . "The Homosexual Role." *The Making of the Modern Homosexual*. Ed. by Kenneth Plummer. Totowa, New Jersey: Barnes & Noble Books, 1981. 30-44.
- Pateman, Carole. *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- Richards, David. "Commercial Sex and the Rights of the Person: A Moral Argument for the Decriminalization of Prostitution." *University of Pennsylvania Law Review* 127 (May 1979): 1195-1287.
- Robinson, Paul. *The Modernization of Sex*. Ithaca, New York: Cornell, 1976, 1989.
- Satz, Debra. "Markets in Women's Sexual Labor." *Ethics* 106 (October 1995): 63-85.
- Schiff, Nancy Rica. *Odd Jobs: Portraits of Unusual Occupations*. Berkeley: Ten Speed Press, 2002. 中译：南西·丽卡·薛芙，柯佳伶译，《怪巧丫工作》，台湾商务印书馆，2004。
- Shrage, Laurie. *Moral Dilemmas of Feminism*. New York: Routledge, 1994.
- Simmel, Georg. *The Philosophy of Money*. Second enlarged Edition. Ed. by David Frisby. Trans. by Tom Bottomore and David Frisby. London: Routledge, 1990.
- Stubbs, Kenneth Ray, ed. *Women of the Light: The New Sexual Healers*. Larkspur, California: Secret Garden, 1997.

新闻报导

- "Canada Trial Considers Internet Sex." *The Associated Press*, 2002年2月15日。
- 〈三年婚姻合同是否变相卖淫〉，北京青年报，2001年9月24日。
- 〈夫妻性表演每人收50元 警方查处自称有精神病〉，南方网，2001年04月18日，<http://www.sina.com.cn>。
- 〈夫妻敦伦，岂是霸王硬上弓〉，中国时报 20版，2000年8月31日。
- 〈夫控妻索嘿咻费10万判离〉，苹果日报，2008年6月11日。
- 〈充气娃娃最佳伴侣〉，苹果日报，2003年6月27日。
- 〈出租仿真娃娃算不算卖淫〉，搜狐新闻，2006年，<http://news.sohu.com/s2006/chongqiawawa/>（2008年5月15日撷取）
- 〈布局拆散家庭 日本新兴行业〉，联合报 10版，2002年09月04日。
- 〈安徽有人专门收购声音 咳嗽牢骚都可卖钱〉，中央社，2005年12月20日。
- 〈老病人有性欲 看护帮忙打手枪〉，苹果日报，2006年10月13日。
- 〈妻把老公当恩客 摸一下收200嘿咻索5000〉，苹果日报，2011年6月

11 日。

- 〈怕变态病患 医生更难缠〉，中时晚报，2001 年 10 月 4 日。
- 〈南韩另类妓院 充气娃娃上阵〉，自由时报，2006 年 10 月 13 日。
- 〈建设公司 美人计吸金 王老五破财〉，中时晚报，2001 年 3 月 2 日。
- 〈看俊男美女 国人最秀性休闲〉，自由时报，2008 年 5 月 2 日。
- 〈偷拍企业化，还搞会员制〉，中时晚报 3 版，2002 年 1 月 17 日。
- 〈偷拍求职女，制性爱光碟牟利〉，联合报 9 版，2002 年 1 月 18 日。
- 〈娶充气娃娃为妻的日本人〉，2006 年 10 月 15 日，影音 <http://www.youtube.com/watch?v=GE7YNKz9UU8>（2008 年 5 月 15 日撷取）
- 〈妇团：休闲与性 应有界线〉，自由时报，2008 年 5 月 2 日。
- 〈现代传奇，全球「优良」华人跨海竞逐，精益求精，富家少妇亲选「上品」十名〉，联合报 5 版，1995 年 4 月 19 日。
- 〈传辽宁出现充气娃娃妓院 营利是否违法引争议〉，凤凰网，2006 年 12 月 21 日 http://news.ifeng.com/society/2/200612/1221_344_52033_1.shtml（2008 年 5 月 15 日撷取）
- 〈经营脱衣网站，台大硕士被捕〉，联合报 8 版，2002 年 2 月 21 日。
- 〈试药扛风险 当药罐先三思〉，中国时报 C4 版，2006/08/07。
- 〈网路科技大突破 相隔 5 千公里 握手有感觉〉，中时晚报，2002 年 10 月 30 日。
- 〈机器娃娃成梦幻性伴侣〉，苹果日报，2005 年 7 月 14 日。

网路资讯

英文维基百科：出现真实性行为的主流电影（List of mainstream films with unsimulated sex）撷取日期 2008 年 7 月 20 日：http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_mainstream_films_with_unsimulated_sex

商业性性交易的社会建构与卖淫改良论¹

前言

为何性交易（卖淫）会成为社会问题或治理对象，而其他商业交易不会？这涉及了「社会问题」的建构、越轨行为的分类与标签等。本文首先从这个角度出发，分析了性交易的社会建构及其建构方式。卖淫的社会建构论与卖淫的改良论是相关连的，因为从社会建构论的角度来说，卖淫并非本质上即是罪恶，卖淫作为一种社会建构，其罪恶可以被改良，甚至在有些脉络下卖淫不但没有道德错误，反而可能有进步元素。历来对于性交易的政策大抵有两种相反方向：禁止或改良。本文则认为应采改良卖淫的方向，并且要将性交易的商业机制正常化，以健全的商业性质来改良性交易中的犯罪因素。本文将婚姻改良论与卖淫改良论做出比较，显示卖淫与婚姻都并非全恶或极恶，都可以在历史过程中被改良。故而废娼的女性主义立场不如卖淫改良论立场来得合理。同时，主张废娼的女性主义者本身有其特定社会位置与利害，其社会基础并不能代表全体女性的利益。

哲学视角的「破题」

商业性交易是一种社会现象。哲学视角在面对这样的现象

¹ 原载于《应用伦理评论》，第53期 2012年10月，页131-148。本文原发表于「治理性性交易：法律与公共政策专家圆桌会议」（原会议名称有「商业性性交易」字样，也是本文标题的缘起），浙江省社会科学院妇女与家庭研究中心主办，厦门大学海峡两岸性别研究与教学合作中心承办。会议地点：福建省厦门市国家会计学院。2009年11月28日至29日。之后因为未能通过政治审查，没有收入会议论文集出版。笔者在其他写作中曾刻意区分「改良」与「改革」，但是在本文中考量修辞策略而不区分两者。

时，不只是探究how，而且是why与what，亦即，如何以法律或公共政策去处理商业性性交易的这个问题，还必须联系到为何商业性性交易成为要处理的问题（在何种社会历史脉络下变成社会问题、成为法律与政策关注的对象——毕竟不是所有社会现象都受到法律与政策的关注），以及究竟什么是商业性性交易（定义与预设）。最后这项问题就是「破题」，分析商业性性交易的定义，追究其背后预设，解构其看似自然的本质，还原其社会建构的现实。这个破题的工作，提醒我们，并非有个现成客观的自然现象在我们之外发生，需要我们去商量对策，而是我们所说所作的就正是在继续建构这个社会现象²。

「社会问题」如何被建构的一个例子

为了让读者都能简单地明了「商业性性交易的社会建构」，我以1942年在柏林近郊举办的万塞会议（Wannsee Conference）为例³，参加会议者都是来自政府各部门的高官与专家，有军事的、国家安全的、外交的、司法的、经济的、内政的等等。他们要处理的是犹太人问题，特别是将犹太人遣送到境外东部的的问题。当然，谁是犹太人就是个讨论焦点：二分之一或四分之一的犹太人、与德国人结婚的犹太人、第一次大战对德国有战功的犹太人、年满65岁的犹太人等等；这都涉及了谁会被遣送出境。有人认为应该要强迫德国人与犹太人离婚，也有人认为应该使用绝育的方式而非遣送离境的方式，还有人认为在工业中的犹太工人不能遣送出境，以免影响战争经济。当然，最后讨论的结果就是众

2 本文的这种「性的社会建构论」思考模式有许多来源，在欧洲较早奠定范式的是Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Vol. I. (New York: Vintage Books, 1980). 约莫同时或稍早在大西洋彼岸的美国社会学者也发展了相似取向。Mary McIntosh, "The Homosexual Role," in Edward Stein, ed., *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy* (London: Routledge, 1992), 25-42 (本文最早发表于1968年)。

3 以下关于万塞会议的许多资料来自Mark Roseman, *The Wannsee Conference and the Final Solution: A Reconsideration* (New York, Picador: 2002)。本文的初次发表时的厦门会议乃是集合了两岸三地关心此议题的各种立场学者专家齐聚一堂，笔者提及万塞会议并没有将两个会议相提并论的意思。

所周知的「犹太人问题的终极解决之道」。在会议记录的最后一段话则提到：「犹太人如同一种传染病的带原者，代表了极度的危险。而且犹太人造成国家经济结构的永久混乱，因为他们不断从事黑市交易。」

这几句话标示了：首先，犹太人对社会的威胁，是一种传染病对生机体的危险，也就是从病态人口会扩散到常态人口的危险。在此，疾病变成一种道德的隐喻，道德秩序的维护则变成一种疾病防治。背后的假设则是常态或道德的人口吸引不了病态的人口，无法让病态人口自动被感化而变成常态与道德，相反的，病态人口却对常态人口有无比的吸引力，如果不加以干预和提防，常态与道德的人口就会逐渐受引诱而变成病态人口。在这里，我们可以看出「疾病」这个隐喻的妙用了。因为当两种制度、两种价值观等等互相竞争时，最吸引人的那个当然是较有优越性的，然而如果其中之一被预先当作疾病，那么就不是用竞争模式来理解优越性。优越性是预先已经设定的。德国人是优越的，犹太人作为疾病则是社会的共识。

其次，那段话也提到了犹太人的商业交易造成经济混乱，这里也巧妙地避开市场竞争机制的问题，因为犹太人的商业交易被禁止而成为黑市交易，这个黑市交易显然有其竞争力，因为它竟能造成合法交易的经济混乱。但是为什么犹太人的商业交易要被禁止？为什么不是犹太人与德国人商业交易的开放竞争？因为犹太人的商业交易已经被预定为有害的，这也是社会共识。

这个例子的有意思或戏剧性部份在於，所谓犹太人问题，至少曾有百年以上的历史，始终是德国的重大问题，在1942找到了「终极解决之道」，却在1945年立即烟消云散，从此不成为一个问题。

我要借着这个例子显示，对于一个国家在军事、社会、文化、经济、法律、人口、粮食、外交、工业发展、犯罪、国策、治理等等各方面都影响深远的巨大问题，需要召集相关政府部会的高级长官与专家来会同协调处理的问题，结果**可能根本不是问**

题，而只是因为当时社会某个特定成见或歧视，因为深入社会的各种制度，深入社会的道德共识与集体心理，深入人们的日常生活，因而对当时身在那个社会的人而言，成为具体而真实的重大问题。可是一旦那个最基本的成见与歧视消失，整个问题也就烟消云散了。

万塞会议的成员虽然有一半是博士学位，但是却不可能在那个会议中去谈论与反省他们对于犹太人的成见与歧视，由于这些成见与歧视进入他们的婚姻法与其他法律，进入他们的经济、政治、社会制度、文化、大众意识与道德共识等等，所以才形成了犹太人问题。然而，所谓「犹太人问题的终极解决之道」，事后来看，反而是最大的问题与罪恶。

就我看来，整个商业性性交易问题的建构根基，就在于对性的成见与歧视，使得性交易与其他交易很不相同。由于时代与学术的进步，我们今天的会议可以面对性交易被建构为社会问题的根基，可以探究性交易或卖淫的社会建构过程。我们不一定要寻找问题的解决之道，反而是寻找「解决之道」的问题。

性交易的社会建构

所谓卖淫，自古以来在不同的社会有不同的面貌与形态，例如卖淫可能是公开活动，妓女则有社会功能，而不是社会问题。即使在现代，卖淫或妓女的角色也可能会有国家的认可，例如军妓或公娼，还有被当作爱国或救国而受到表扬的妓女等等⁴。换句话说，卖淫或妓女不是一直都被当作扫黄灭娼的对象，不是都被当作社会病态或问题。因而这引起了倡妓研究中另一个看待卖淫的角度，也就是把问题的焦点从卖淫或妓女身上转移开来，而去探究为何国家与某些人要主张扫黄灭娼？是在社会的何种变迁下、何种话语下，卖淫会被当作需要解决的社会问题？也就是卖

⁴ 关于妓女参与爱国活动受到台湾社会表扬的一些记录，参看宋玉雯，〈他人的脸：「良妇／娼妇」的两极修辞〉，《酷儿新声》，酷儿新声编委会，台湾中央大学性／别研究室，2009年。221-248。

淫是如何被社会建构的？

卖淫的社会建构之基本问题，当然就是何谓卖淫？何谓性交易？如果按照女性主义的说法，交易女人（the traffic in woman）其实是人类亲属关系与文明的起点，那么我们的婚姻家庭、两性之别与文明都离不开性交易。然而，为什么现在我们好像能够清楚地指认出来谁是妓女？什么是卖淫或性交易？这当然是性交易的社会建构之结果；这个建构的方式可以简单列出如下：

1. 性工作与其他「正当」种类工作（或活动）有清楚的区分；
2. 性工作的经验和其他人生「常态」经验有清楚的区分；
3. 性工作和其他正式的社会制度有清楚的区分（如婚姻内不存在性工作）；
4. 性工作被标志为「（少数）偏差」，有文化上的污名（耻辱烙印）；
5. 性工作处于被隔离、被局限、被监视、被管制或甚至被监禁的处境，或者形成某种共用的次文化与生活方式；
6. 由于以上诸项的权力操作，特别是法律的管制，性工作者因此产生了某些共通性、成为一种独特的身分，性工作因而可以作为知识研究的对象（透过统计、调查、记录、访谈、报导、自白、团体治疗、个别谘商、参与观察等等正式方法，但是也透过媒体或戏剧的再现、常识意见、经验分享等等）；
7. 性工作研究所得的「实证知识」将会进一步巩固性工作的社会建构。

性工作或性交易的建构的目的之一就是标定出特定而且通常是少数的人口群，是可以供辨识的、可以被政策与法律所处理的。用简单的话来说，公安只能去抓妓院里卖淫的，不可能去抓二奶、或者执行潜规则的女明星、或者把婚姻当作长期饭票的女人等等。故而，性交易的建构不会扩大打击面，流弹四射。

不过，再严密的建构，都会有边界不清楚的状况（正如谁是

犹太人的问题一样），性工作的建构也是一样；例如在「正当」工作中夹带性工作，或者常态经验中、正式制度中同时有性工作并存（可参考本书中的前一篇，〈性工作是否工作？〉）。如果正视这些性工作的存在，性工作就可能不是少数人的行为。因此**这些性工作都被当作可以忽视的例外、少数，而不是建构分类的破绽。就像在男女形式上不平等的社会里，杰出女性被当作少数例外，而不被当作「女人天生不如男人」这种建构的破绽；只有在已经接受男女形式上平等的社会里，人们才会奇怪为何过去的人看不出「女人天生不如男人」明显不符合事实的诸多破绽。**

总之，性交易的建构策略之一是将性交易局限到较小范围，使得「性交易」被隔离或者成为一个可以被法律与政策处理的对象。例如带有情感关系的商业性性交易，则被当作少数例外，或者，假设「商业性」本身就排除了「人际私密关系」（这个假设不总是符合事实），这样就可以不必处理可能涉及的复杂问题。最后这两个例子，显示了「商业性」也是个社会建构。

商业性的社会建构

本次会议的主题是「商业性性交易」（参见注脚1），我希望能对这个会议的主题进行解构与反思。故而我从建构论的观点提出的问题会是：什么是商业性性交易？商业性的性交易与商业性的交易之差别到底在哪里？商业性性交易与非商业性的性交易之差别又在哪里？**这些差别区分的目的是什麼？这些区分又是借著什麼社会的、法律的策略才成立的？**

要回答这些问题，有历史社会的层面。中国的情况我姑且不论，例如英国工业革命以后出现的娼妓原来是劳动阶级人口群的一部份，开始时是偶然从事，后来则因着社会动乱与变迁、法律制定以及公安的追捕，而逐渐成为一种职业，被社会排斥与孤立的人群。不过这个历史社会层面无法在本文中详谈。

但是这里可以简短地谈「商业性」这个概念，因为商业已然成为日常经验与正式制度，所以我们往往忽略了它的社会建构性

质，而将之视为「自然」。

商业性的性交易，可以说属于黑市经济或地下经济，其交易链却又涉及合法的经济，正如同泰国或许多国家的观光业和其性产业密切连结一样。这种地下与地上经济的交易链，并非怪异的现象，因为就商业行为而言，地上经济的交易与地下经济的交易并无不同，其差别仅在于法律地位而已。

易言之，黑市经济或地下经济或许看来是个严重的社会问题或经济问题，然而这个问题也可能在一夕之间烟消云散，不成问题。例如性交易在台湾此刻已经处在除罪化或合法化的前夕（台湾大法官会议决定2011年11月6日之前罚娼法律将自动失效），原来在性交易非法化下处于地下经济的地位，可能一夕间转变为地上经济。

但是当性交易仍属于非法时，所谓商业性性交易的「商业性」部份就处于一个与既有的正式制度与日常行为可能冲突的状况。因为此时的商业性，一方面有市场逻辑的推动，另一方面却又受到许多限制而无法贯彻市场逻辑。众所周知，这就是性交易会带来其他复杂问题的来源。例如，为了维护商业交易秩序，性交易无法诉诸公安与法律，只有转向地下的公安或地下的法律（也就是黑社会团伙⁵）。

现代的商业性建构，除了促进经济发展、自由市场、开放竞争外，也有促进个体自由、独立自主、理性计算等功能。但是当法律与政策对商业性性交易另眼看待时，往往是限制其商业性（例如商业性性交易并不被纳入竞争模式），使之走入地下黑市，或者多方管制而使交易链中断或阻力重重。由此，也对从事交易的主体产生不利的诸多影响，例如主体往往更容易依靠「非商业」的人际私密关系（如人身依附关系）。

关于商业性性交易的法律与政策制定，因而有两个对立相反

5 顺便一提的是，黑市经济或非正式经济除了和正式合法经济的相互关连外，有时还有其他功能。例如，改革开放后，卖淫现象的重返中国大陆，其实有着财富重分配的功能，也就是将部份财富从男人转移到女人、从富人到穷人、从城市到农村（进城从娼）等等。

的取向或方向，一个是对于性交易的建构朝向阻挠或限制其商业性的发展，另一个则是朝向顺从其商业性的发展（亦即，如同一般商业性的交易）。前者实质上是废除卖淫，后者则是改良卖淫。

或问：对于「商业性性交易（卖淫）」的改良，为何一定要采取「健全其商业性」或「正常化商业性」的途径？我的意见是：性交易在商业社会中一直没有健全的商业性质，其商业部份从来没有正常化，由此衍生了许多问题。故而，我们不需要特别对待性交易，而应将之首先视为一般商业交易；利用性交易的商业性之充分发展来消除长期地下非法交易所寄生的诸多问题。

此外，常有人忧虑性交易对于道德的负面影响，也就是：一件大家都认为道德错误的事情因为被社会容忍，而影响到社会的道德感，使得其他道德错误的事情也逐渐出现增多。但是性交易为什么被认为是「道德错误」呢？就最直接的社会成因来讲，是因为目前性交易有污名，大家就认为那是道德错误。就像过去女人未婚性交有污名，大家便认为那是道德错误一样。故而所谓对社会的负面影响其实是来自性交易的污名。但是当性交易的发展和其他商业交易无异时，污名与道德争议也自然会消退，因为商业是最有力的道德中和剂；当某商业行为成为日常例行，无论是其神圣性或低贱性都会变成平庸陈腐。

或许有人会反驳说：如果性交易和其他商业交易无异，因而使人们不再觉得性交易有什么错误，其实是使一种道德罪恶在不知不觉中习以为常。持这种观点的人还必须进一步主张，性交易之所以被认为是道德错误，不是因为污名，而是因为性的本质，例如，性就是神圣的，或者与陌生人的性交是贬低人格等等，所以性交易在本质上就是道德错误的。

上述这种看法就是「性（交易）的本质论」，与「性（交易）的社会建构论」是针锋相对的。性本质论或性交易本质论认为不论在哪一种社会文化中，性交易总是道德错误的。但是性交易的社会建构论则认为在不同的社会情境与脉络下，有些性交易

是道德错误的，有些则否。性交易本质论根据的往往是一种武断的人性论，或者武断的或宗教教义的性观念，无法说明一些人类学或社会学的事实（例如现代性道德与性行为模式的转变）。性的社会建构论则建立在相对主义的道德观以及道德社会学的取向，这是接近历史唯物论的取向，是把性行为与性交易看作人类交往的一部份，其意义不是凝固不动的。

总之，我主张健全性交易的商业性是改良卖淫的有力杠杆。以下让我离开社会建构的思路，开始阐述卖淫的改良论。

卖淫改良论

自古以来，婚姻就是个压迫女性的制度，这个制度对女性有许多不公平之处。到今天为止，全世界还有许多地区，婚姻在法律条文上就明显地对女性不公平，更遑论在实际的婚姻生活中，女性遭到不公平的待遇。

在西方，例如在英国，我们现在所熟习的友爱婚姻或伴侣婚姻的观念，也就是夫妻应该是伴侣而不是主仆关系的观念，是在18世纪下半叶才开始逐渐成为一种趋势的，虽然即使到了19世纪下半叶，妻子的法律地位仍是不平等的。丈夫可以处置太太的财产⁶。Defoe的*Roxana*一书中就说：「婚姻的本质，不过是把自由、财产、权威和一切事物交给一个男人，而女人此后就只是一个女人——也就是说是个奴隶」⁷。过去有很长的一段时间里，西方妇女即使有富有的父母也不能不结婚，因为过了某个年龄而未婚，其财产将被剥夺。

女性在婚姻中往往扮演了牺牲自我的角色，文化也颂扬这种为了家庭、丈夫与子女奉献的精神。历来有许多女性主义都批判婚姻家庭，认为这是压迫女人的制度，不是没有道理的。即使在今天台湾，许多选择不婚的女性，也是认为婚姻可能会造成个人

⁶ 劳伦思·史东（Lawrence Stone），《英国十六至十八世纪的家庭、性与婚姻》，下册，刁筱华译。（台北：麦田，2000年）。278，281。

⁷ 转引自前书164页。

的不利处境，使自己被剥削。

但是从过去到现在，还是有许多愿意或甚至渴望结婚的女人，这些女人是习惯了奴役的生活呢？还是因为她们是弱勢，没有真正的选择，而不得不进入婚姻？那些被文化最为颂扬的家庭主妇，是否为最愚蠢的父权洗脑受害者？那些有优势资源但却渴望婚姻的妇女，是否已经内化了奴隶的心灵？那些自称享受并颂扬婚姻家庭生活的妇女是否为妇女中最可恶的叛徒内奸？

面对这个压迫女性的婚姻制度，废除婚姻制度的呼声至今仍然时有所闻，但是明显的趋势却是婚姻制度的改良而非废除。如果我们从最早女人当作交换的婚姻形式来看，婚姻经过了很漫长的改良过程。而且婚姻制度的改良是从男女的极端不平等，改良成较为平等，而且也有可能促进男女平等的。

不过，今天现有的婚姻家庭制度仍需要继续改革（亦即，婚姻家庭制度不能只为了服务主流良妇），例如，婚姻的有效期限可以弹性选择、婚姻相关特权的废除、婚姻的财产制度之自由选择、婚姻内与婚姻外的性爱有同等正当性、一夫一妻以外的家庭形式、亲属关系不限于姻亲、家人恋的合法化、通奸除罪化、同性或跨性婚姻、婚前契约的多元选择，婚姻的意义应该是自由结合，等等。

过去女性主义常常指出婚姻是压迫女性的制度、婚姻是强化性别不平等的、是排除同性恋或其他人际组合的（例如一对一以外的组合）。但是为什么现在女性主义不主张废除婚姻呢？除了因为当前主流女性主义的日趋保守与其良家妇女立足点外，人们认识到婚姻制度除了性别不平等外，还有其他复杂面向与功能，既非全恶也非极恶；全面废除婚姻可能会制造其他新的不平等，并且伤害依靠婚姻来生存的女性，因此以改革婚姻取代了废除婚姻。

其实，卖淫也是一样；即使卖淫的某些行为或某些面向是性别不平等的，这仍不足以证明整个卖淫制度都是不道德的、且无

法改革而必须废除的；我在《卖淫的伦理学探究》⁸这本书证明了目前卖淫不是必然性别不平等的，卖淫的性别不平等面向是变动而非稳定的，卖淫还包含了促进性／别平等的可能趋向与潜在动力，易言之，卖淫还包含了其他面向与功能，而且可以透过改革卖淫来促进性／别平等与其他正面价值（例如改变现有女性情欲与女性贞洁的文化意义，满足弱勢的性机会缺乏者之需求，正当化女人各类的性感工作，松动现有婚姻中强制的性独占，等等）。更直接的说，卖淫的性别不平等可以改革成性别平等。

总之，反娼女性主义的反娼立场面临的几个问题是：如何证明卖淫制度是性别不平等的？如何证明卖淫的性别不平等无法透过改革卖淫或改变卖淫之文化意义来解消？如何证明卖淫的性别不平等可以透过禁娼而干净地「手术切除」，亦即，反娼女性主义还必须证明：一方面，卖淫是「极恶」的——卖淫的性别不平等之恶，更胜婚姻或其他性别建制，需要被禁止废除；另一方面，卖淫也是「全恶」的，无其他复杂面向与功能——反娼女性主义必须说明这个禁娼的政策、实践与文化意义不会产生（性、阶级、族群、年龄等的）不平等、侵害人权或民权、增强国家专断或主流垄断的权力、使妓女与弱勢者更被伤害或没有出路。

倡妓与哲学教授：卖淫并非本质罪恶

美国哲学教授Martha Nussbaum在其*Sex and Social Justice*一书中的〈倡妓与哲学教授〉一节⁹，比较妓女与哲学教授的身体服务，其实她在此是夫子自道，也就是比较妓女与她自己所作的收费行为。哲学教授将自己的思考以书写或言说的方式表达并收取费用（大学付薪水），这也是一种身体的劳动或服务。当然有些人会觉得不应该用「身体服务」来形容哲学教授的劳动，但是哲学教授的劳动不但必须使用大脑（身体的一部份），还需要神

⁸ 甯应斌，《卖淫的伦理学探究》，台湾社会研究丛刊14，台湾社会研究季刊社，世新大学台湾社会研究国际中心出版，2009。

⁹ Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice*, Oxford: Oxford UP, 1999. 283-84. 以下关于Nussbaum言论均出自此处。

经、肌肉、手等等，正如同所有其他劳动一样。确实，没有人类的劳动或服务不使用大脑与身体其他功能；差别仅在于简单劳动与复杂劳动，正如马克思在《资本论》第一卷开头所提到的¹⁰。总之，妓女与哲学教授都提供付费的身体服务。不过，有些人却反对妓女卖淫，理由是因为卖淫行为涉及了与自我相关的亲密事物（亦即，卖淫不是像到餐厅接受饭菜服务，不触及自我。与此对比的是，亲密的人替你做饭就可能触及自我相关的亲密事物）。可是Nussbaum反驳说，拿薪水收学费的哲学教授也以思想来改变很多与自我亲密的事物（如我们最珍视的观念、我们安身立命的基础等），既然哲学教授这种出卖服务没有什么不对，卖淫在这方面也没有什么不对。

让我稍微换个说法来解释Nussbaum上述的话，有些人反对卖淫是因为性所涉及的自我与亲密是非常神圣而不能出卖的，卖淫就像所谓出卖灵魂一样，是道德上有问题的。Nussbaum则指出哲学教授所出卖的东西也涉及人类很内在的精神，是可以让人「灵魂深处闹革命」的；所以中世纪的人们认为「讲授哲学思想且收费」是道德上有问题的，因为这种触及精神灵性的活动还要收费，那会有贬低与污染精神灵性的可能。在此，反对哲学活动收费和反对性活动收费，根据的是同一个道理。但是既然现在我们都觉得哲学家收费是正当的，妓女收费也应该是正当的。

Nussbaum最后还说（又是影射自己），如果我们谈的是个女哲学教授，那么大家还会认为女哲学教授的出卖身体服务有利于性别平等，因为打破了刻板印象等等。但是妓女出卖身体服务却被认为强化性别不平等。Nussbaum言下之意是为妓女抱不平。

以下让我将Nussbaum的「倡妓与哲学教授」例子略加修改，以一个思想实验来说明：不是所有的卖淫都是道德错误的。Nussbaum假设的是个女哲学教授，我则假设一个男哲学教授在教书之余，偶而也从事援交或卖淫。那么我们要问在这种情况下究

¹⁰ 马克思，《马克思恩格斯全集》，23卷。北京：人民出版社，1972。页57-58。Nussbaum并没有用马克思来解释她对「哲学教授的身体服务」的使用，这似乎是自明的。

竟何错之有呢？

首先，此教授不是因为贫穷而被压迫从娼的，所以没有被迫或无选择的问题。如果说由于卖淫没有办法去挑选性对象，因此变成没有性自由与性自主，那么此教授可以从事能挑选顾客的卖淫方式，因而不涉及性自由问题。既然卖淫者是男的，那么此人的卖淫也不会有「妓女被男嫖客性剥削」或者「妓女强化了女人受男性支配的形象」的问题。此外，男教授应该具有能动性、自主、保护自己的能力和等等，凡那些认为卖淫者都是无助、无力的受害者之论证因此均不适用。下面我就不赘述了。

或曰，男教授是优势，但是大部份卖淫者是弱势。然而从这个说法我们只能主张「禁止弱势者卖淫」，不能禁止优势者卖淫。那有人会说，准许优势者卖淫，而不准许弱势者卖淫，这不公平。但是如果卖淫是不好的，那么不准弱势卖淫即是在保护弱势，而非不公平。反过来说，如果说卖淫其实是好的，那就没有理由禁止弱势者卖淫了。或者说，优势者卖淫会起示范作用，变成大家都想卖淫。可是卖淫不是被迫才会去做的事情吗？而且让我们这样想，体能有优势的人可以去爬喜马拉雅山圣母峰，而体能弱的人去爬可能丧命，可是我们没有理由禁止这些体能优势的人去爬。假设全世界就只有一个人能爬，其他的人去爬都会死，我们也没有理由去禁止她爬。

这个例子显示**卖淫不是极恶、全恶，卖淫的本质不就是邪恶，卖淫可以在某些脉络下无害**。更重要的是，我们找不出理由来禁止像男教授这类社会条件者的卖淫，那么至少这类人的卖淫应当合法化。

从这个理路去思考，我会说，如果反娼女性主义禁娼的理由是弱势贫穷妇女被迫从娼，那么就禁止贫穷线以下的妇女从娼，但是不要禁止小康以上的妇女从娼；去禁止教育程度低女性从娼，但是不要禁止教育程度高女性的从娼。这就是卖淫制度的改良。至于其他问题，像选择客户等等，其实在制度里面都是很容易解决的技术问题。

反娼女性主义的社会根源——性的社会分层

以上我讲的男教授从娼以及体能优势者爬山的这两个例子之思惟逻辑是一样的，但是为什么卖淫一直没有被像爬山一样对待呢？亦即，政府可以用家长保护主义来禁止可能受害者从娼或爬山，但是不必禁止其他人从事。这样简单的道理没有被实现，当然是因为卖淫和爬山不一样。哪里不一样呢？在此，这超过了女性主义话语的范围，也就是所谓性别平等的范围，而进入了性（平等）的范围。我认为很多人用性别平等来反对卖淫，其实主要是个借口或理由。因为一般大众并没有真的接受女性主义，就连多数女人也不是都接受女性主义的。我认为一般人反对卖淫的真正原因是他们对于性的诸种观念，也就是对性的成见与歧视，例如性要和婚姻爱情结合，性应该在一对一的关系里，和很多不同的人发生性关系不是好事，性不应该用来交换，性其实是道德上可疑的，性不是能登大雅之堂或者其实就是负面的。即使在理解性别平等时，一般人的观念其实是从传统上歧视女人的性出发的，例如女人和男人发生性行为是吃亏的，女人的贞节德行会因为性而被玷污，所以跟很多男人上床是作践自己，一般人是从这类歧视女人的性的观念来看卖淫，而得出卖淫是性别不平等的看法。由於反娼女性主义者只是在性别方面有批判思考，但是在性方面没有批判视野的话，反娼女性主义者也一样会存有大众的性心理与性道德观念，毕竟反娼女性主义者也是我们这个社会的性文化产物，因此我甚至怀疑某些反娼女性主义者在反对卖淫时，真正的直觉情感或原因还是受到一般性观念的影响。

如果人们反对卖淫只是因为性别平等，而不是因为传统性观念作祟，那么应该没有理由反对性开放的观念。换句话说，人们可以反对性工作，但是不应该反对淫荡的性、人尽可夫的性、为钱（而非为爱）而性的性、和陌生人的性、无婚姻基础的性、纯功能性的性、多性爱对象的性、一夜情的性、口交肛交变态的性等等。性开放的观念认为这些都是好的、值得推广的性。可是我怀疑当人们真的认为这些性模式都是没问题或好的时候，人们还

会去反对卖淫吗？

刚才讲的反对卖淫之理由，主要都是道德观念的；但是反对卖淫的人真的都是出于其道德观念吗？在此，我们应该采取唯物主义的角度来考察。举例来说，老鸨或许有一般人的性道德观念，但是她不会反对卖淫，那是因为卖淫关系到她的利害、她的社会存在。**那麼反对卖淫的人，除了道德观念外，有没有社会基础或社会利害的因素呢？**

要回答上述问题，我想先指出一点，某些妇女团体基于性别平等的理由而反对卖淫，这不应该构成反对男妓或同性恋卖淫的理由，那么当某些妇女团体不加区分地反对所有卖淫时，就必须在社会基础上去了解其社会利害。在这方面，我曾经指出「性」**在我们社会就和性别、阶级、身分地位等一样，是个社会分层的因素，就是你会因为你的性而处于社会的不同阶层。性在女人之间也有同样的社会分层因素，最简单的就是分化为良妇与淫妇，这个区分不是道德区分而已，同时也是社会阶层之分¹¹**，直接影响到个人在社会里的身分地位，所可能拥有的生命机会、官职（公教）、向上流动等等分配正义的问题，也还有社会认可的问题。当一个社会趋向性开放，性价值变迁、性工作平反，也就是性如果慢慢不成为显着的社会分层因素，那么良妇与淫妇就会趋于平等，良妇的优势位置就会丧失。**良妇与淫妇的社会差异与社会阶层蕴涵，是一个客观的社会学事实，不容回避也不容否定，我们必须直面性政治的这一面。我们必须在某些妇女团体反对卖淫的修辞背後，寻找对其知识立场的更合理解释之社会学基础。**

對於不同性政治立场背後的知识社会学分析，还可显示：当某些妇女团体认为卖淫不能改良，女性只能在教育、经济、政治

¹¹ 这就是性道德与社会阶层是「同构的」。在过去曾有学者指出孔子思想中的君子／小人之分，其实不但是道德之分，也同时是社会阶级之分，这就是道德与阶级同构的另一个例子。Gayle Rubin则提出性道德与性阶层是同构的思想，性阶层乃是权力压迫的阶层，也就是有些人的性模式（如异性恋）会压迫其他性模式（如同性恋）。Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", in *The Lesbian and Gay Studies Reader*, ed. Henry Abelove, Michèle Aina Barale and David M. Halperin (New York: Routledge, 1993) Pp. 3-44.

这些场域里从事女权抗争，那麼这是有利於在这些领域里的菁英份子，就是女教授、女中产阶级、女政客等等，这些人将是妇女的代言人与领导。但是如果性领域或卖淫的不公平可以透过性领域本身的改良与实践来改良，那麼显然就会有另外一批女性来分享女性领导的权力。或者简单的说，如果卖淫可以改良，那么这个改良的主体（即妓女）就应该在改良卖淫的女权事业中有一席之地。故而男女平等的大业，领导女性走向平权之路的，就不只有教授与政客，还有妓女，妓女也应该入阁或作为妇女的代言人等等。

结论

最后回到我的结论：**卖淫和婚姻一样可以改良**。我的妓权运动观点认为历史上许多社会中的卖淫制度固然有不平等的面向，但是被现代社会各种制度所镶嵌的现代卖淫则有甚多复杂且不断变动的面向与功能，目前卖淫并非必然性别不平等，我们无法整体断言现代卖淫制度是不道德的¹²。而且，现代卖淫可以透过改革卖淫制度、改变卖淫意义来促进平等。这使卖淫议题充满了性政治的进步可能性：例如，挑战了女人之间的不平等（主流良妇与边缘淫妇的不平等），性别之间（男、女、跨性别）的不平等，各种性（同／双／异性恋、性主流／性多元如SM、跨代恋等性小众）之间的不平等，阶级—族群—年龄的不平等，国家对边缘人口的管制与社会排斥等等。**妓权运动是个比反娼禁娼更坚持平等价值的攻略，是寄望正义与放眼解放的女性主义者应该拥抱的社会运动。**

卖淫改良的第一步当然是性工作的合法化、除罪化；但是也必须包括改革社会对于性的成见与歧视，所以涉及的是对于各种性的重新认识与各种性的平等对待，也就是性价值的多元主义。

¹² 我先前的两本书都对此点有所阐释。甯应斌，《性工作与现代性》，中央大学性／别研究室出版，2004年12月。甯应斌，《卖淫的伦理学探究》，台湾社会研究丛刊14，台湾社会研究季刊社，世新大学台湾社会研究国际中心出版，2009。

引用书目

- 宋玉雯，〈他人的脸：「良妇／娼妇」的两极修辞〉，《酷儿新声》，酷儿新声编委会，台湾中央大学性／别研究室，2009年。页221-248。
- 马克思，《马克思恩格斯全集》，23卷。北京：人民出版社，1972。
- 劳伦思·史东（Lawrence Stone），《英国十六至十八世纪的家庭、性与婚姻》，下册，刁筱华译。（台北：麦田，2000年）。
- 甯应斌，《性工作与现代性》，中央大学性／别研究室出版，2004年12月。
- 甯应斌，《卖淫的伦理学探究》，台湾社会研究丛刊14，台湾社会研究季刊社，世新大学台湾社会研究国际中心出版，2009。
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality*, Vol. I. New York: Vintage Books, 1980.
- McIntosh, Mary. "The Homosexual Role." Edward Stein, ed., *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*. London: Routledge, 1992. 25-42（本文最早发表于1968年）
- Nussbaum, Martha. *Sex and Social Justice*. Oxford: Oxford UP, 1999.
- Roseman, Mark. *The Wannsee Conference and the Final Solution: A Reconsideration*. New York, Picador: 2002.
- Rubin, Gayle. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality." In *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Eds. by Henry Abelove, Michèle Aina Barale and David M. Halperin. New York: Routledge, 1993. 3-44.
- "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex." In *Toward an Anthropology of Women*. Ed by Rayna R. Reiter. New York: Monthly Review Press, 1975. 157-210.

应用哲学 科学哲学

作为应用哲学的本土科学哲学

知识／权力的主题与通识教育¹

2017 年前言：这篇文章的部份内容取材自本书的另一篇较正式的学术论文（〈知识／权力：作为新科学哲学的一个主题〉），不过经过改写简化的本文更明确扼要地表达了我在探讨知识／权力问题时的政治意含与我对应用哲学（本土知识）的看法与期待，易懂且适合非哲学专业的读者，所以虽然内容有些许重复，仍然重刊于本书。另外，关于「本土知识」（受限于西方知识生产权威的控制），经过这几年更进一步的研究体会，我晚近趋向于以下立场：**台灣自身無法生產與西方知識範式競逐的理論**（参见卡维波）。

这个题目包含了几个须要加以解释的概念：（a）应用哲学、（b）本土科学哲学、（c）知识／权力，以及（d）通识教育。在这之中，（a）与（d）虽早已有一些约定（但或仍有些模糊）的意义，可是在本文的脉络中，它们尚需要重新被诠释。

本文要讲讲两位新科学哲学家对「知识／权力」这个主题的说法，由此阐释出「在地知识」（local knowledge）这个概念。从「在地知识」，我们将进而推演出「本土科学哲学」与「应用哲学」这些观念。最后本文将提出有关上述观念之讨论对通识教育的蕴涵。

首先要讨论的是费若本（Paul Feyerabend）着作中有关「知

¹ 本文原是笔者参加于1993年4月16至18日在台湾大学所举行的「通识教育中的哲学课程研讨会」之会议论文。

识／权力」的两个涵义：一个是「科学／国家（政府）」的问题，另一个则是科学与第三世界的问题。第一个「科学／国家」涵义将和最后要讨论的通识教育有关。第二个科学与第三世界问题则和「本土科学哲学」有关。

一、费若本谈「科学／国家」

费若本在 *Against Method*（《反对方法》）的结论章中主张：在一个自由社会中，科学应和国家分离，正如同宗教应和国家分离一样。这个主张当然有费若本的理论背景，亦即，科学并无普遍方法足以区分科学与非科学知识，也没法理性地证明科学必然优于其他形态的知识。不过除了这个理论背景外，国家之所以不应独尊科学，或科学不应垄断教育，还有更具体的原因：例如，国家在意识形态上理应中立，而科学既然只是众多意识形态中的一种，当然就没有理由垄断教育，作为教育的唯一意识形态了。此外，科学在目前国家的卵翼下以及在教育中被对待的方式，和一个理想的自由社会及其民主精神格格不入，因为：（一）科学本身便排除了民主参与的方式（如让外行监督或参与科学，由民主程序来决定科学的研究或教育等相关事宜）；而且（二）这种作法不公平地对待了其他传统，使其他传统没有平等机会来接近教育与其他权力位置；（三）它也不公平地巩固了科学家阶层的特权地位与利益。（费若本，*Against Method* 300-309；*Science in a Free Society* 73-107。）

当然，科学与国家（特别是教育）的分离不是使用政治手段迅速达成的，毕竟费若本理想中之自由社会的缔造是个漫长过程，而**通识教育**（general education）也应在此过程中起某种作用。费若本在此特别指出通识教育（尚包括了中小学的基础教育或普通教育）的目的是为了预备一个人能在自由社会中扮演其公民角色，而非特定的角色或特殊意识形态的信仰跟随者，所以，任何特殊意识形态或特殊的技能在通识教育过程中都不应该存在。由于科学是一种特殊的意识形态，所以它也不应在通识教育中占有一席

之地（*Against Method* 308）。

我们不必完全同意费若本有关科学与通识教育的看法，但是他提供了一个批判的角度来看通识教育与有关科学教育的问题，值得我们思考；本文最后还会再回到这个话题。现在先让我们继续指出费若本有关「知识／权力」的另一涵义。

二、费若本谈「科学与第三世界」

费若本在谈到科学并不必然优于其他形式的知识（像传统的知识、神话）而且还可能从这些知识中获益时，也提到西方科学做为一种帝国主义或殖民主义的权力／宰制。他认为：西方科学之所以战胜了非西方社会的观念、神话、宗教等等，不是因为科学比较好，而是因为科学的门徒（作为征服者）的船坚炮利压制了其他的文化。在这过程中既无对非西方社会的观念之研究，也没有「客观」比较西方与非西方两者的方法与成就。只有殖民，以及对被殖民者观点的镇压。... 科学的优越性不是研究或论证的结果，而是政治的、体制的、或甚至军事压力的结果。（*Science in A Free Society* 102）现代科学的兴起和西方侵略者对非西方民族之镇压相吻合。这些民族不但自身被镇压，他们也失去智识上的独立，人们的身体与心灵均受奴役。（*Against Method* 299）

由以上的评论来看，费若本似乎勾勒出了（西方）科学在殖民主义中的共犯角色：资本主义—科学—基督教，（这三者均宣称带来了进步、繁荣、文明、启蒙、与美好生活），科学则是殖民主义奴役或宰制的重要构成，不但是证明西方优越的意识形态，也是取代非西方原有知识传统的意识形态。此外，非西方社会中的买办阶层也极可能因自身的科学知识而在殖民社会中获有不平等的阶层利益与权力。

费若本除了指出「西方科学作为殖民主义的宰制力量」的「知识／权力」涵义，他也强调知识其实是一种生活方式（*Farewell to Reason* 82-85）。像中医这样的知识涉及的是一套饮食文化、保健活动、形上学观念、性／别文化、医药工业与相关商业、人

际网络、医药保险政策、医学教育等等——亦即，涉及人们的生活方式——那么，一种知识压抑或取代另一种知识，所涉及的并不只是「纯粹观念」的改变，而是涉及许多有关物质利益、制度与权力的改变。所以，费若本讲科学知识先在西方由国家强加于西方人民，然后又出口西方科学，再强加于第三世界。造成了全球文化差异、本土工艺、风俗习惯与制度的消失。这个「强加—出口—强加」的过程的背后，费若本指出，有着极有力的、来自集团与制度的智识上和政治上支持 (*Farewell to Reason 2*)。不过，费若本并没有更进一步详谈这些极有力之集团与制度，也没有分析「强加—出口—强加」的机制。毕竟，如果「知识是一种在地产品，被设计来满足在地的 (local) 需求和解决在地的的问题」 (*Farewell to Reason 28*)，那么，当一种知识出口后，它如何在另一个地方再生产 (复制) 自己？出口的知识如果变成了强加的知识，它又满足了什么样的需求、谁的需求或利益？费若本暗示如果出口的知识能结合原来在地的知识并且能民主地被「取用 (appropriate)」，那么它未必就是强加的知识 (*Farewell to Reason 28, 85*)；不过，人们应先探究出口的知识被知识买办取用的具体条件，才能促进从「不民主的取用进口知识」到「民主的取用进口知识」之进程。

三、「实验室移殖」和「世界营造」

其次，让我们来看另一群「知识／权力」的涵义。我主要采用 Joseph Rouse，他综合了 Bruno Latour 等所谓新浪潮派与博柯 (M. Foucault) 的思想。

Rouse 指出了那些现代社会中用来建立个体知识的权力技术 (博柯用语)——例如，将一个人分类、按个人的个别性来标明、不断收集个体情报以监视个体等等作法——事实上是实验室中使用的同样技术。Rouse 是这样解释的：首先，实验室是建构现象「小」世界的所在地，在一个「小世界」中，物体及它们的状况必须被单独孤立出来、被简化、被编码或做记号，这样我们才能

认出它们来，并且才能在特定方式下操纵控制它们（102）。在实验室中创造出来的现象之所以重要，仅仅是因为整个变化过程都可以被追踪与记录；由于我们拥有它们的详细的个别知识，便可以进而用新的方式来操纵与控制他们。（104）

实验室之知识技术，和建立个体知识所用的权力技术，两者的相似性是很明显的：「追踪记录实验室小世界的成份或成员，即是分类、编码、存档、及记录下每一个成员的身分、位置、与倾向」（Rouse 104），如果我们把这句话中的「实验室小世界」换成「社会大世界」也是成立的。透过这些技术，社会被转化为一个巨大的实验室（Latour, "Give Me" 166）。换句话说，现代社会中用于宰制个体的权力技术其实移殖自科学中处理被研究对象的技术。

这里所揭示的「知识／权力」涵义，由于把现代社会普遍常见的对个人的宰制技术（表现为理性化的、官僚制的、或科技统治、科学管理的权力形式）和建构科学事业最基本的知识技术连系起来，因而不但显示出知识与权力的内在关连，也显示出一个法兰克福学派的主张：对自然的宰制与对人的宰制有内在关连。

Rouse 进一步阐述上面引文中的「实验室移殖」，并且将之和「世界营造」（world-making）的主题连系起来：

……科学知识的发展乃根植于对现象的建构和操弄，进而发展新技能与发现新真理和发现新的可能性。……这些发展之所以能扩散到实验室以外的世界是借着科学技术与仪器的标准化，以及把非科学的实践与情境调整为可运用科学材料和实践的形态。结果就是这个世界愈来愈变成一个被营造的世界——亦即，这个世界反映了「专门技术的能力、这些技术所使用的仪器、这些技术所显现出来的现象」这三者系统性的延伸。（211）

这也就是说，把实验室「移殖」到社会其他领域的过程，必然涉及了对外在社会环境或条件的改变与限制，以使得社会「大」

世界的对象会像实验室中的对象一样动作；进而才能使实验室「小」世界中操纵控制对象之技术应用到社会「大」世界中去。

四、在地知识（本土知识）

和上述实验室移殖相类似的思维也被 Rouse 运用到知识移殖上。首先，我们知道，一个学科所探究的对象通常在这对象的定义中必须加上「在一般的条件下」或「在正常的情况下」这样的限制，其实也就是说，「在实验室中所规约的条件或情况下」。故而，若要使有关此对象的知识为真，就必须改变或限制相关的环境与言谈，使之处于「正常或一般的情况下」或「标准状况中」。照这样说来，科学之所以好像是放诸四海皆为真，乃是由于「一个标准化的过程，使得科学的对象与实践被可靠地转移到新的研究脉络中去」（Rouse 79）。

Rouse 把知识的性质均设想为「在地的」，而这种设想可使我们对「知识之扩散」（dissemination）有一种新的了解，即，知识扩散不像形上学中「共相的例示」（例如，张三是「人」这个共相的一个例示），而是某个在地（原产地）的知识移殖到另一个地方，此时必须包含了对后者的调整改造，以复制出和「原产地」相同的「新」在地知识（cf. Rouse 72）。这种知识扩散，大抵就是前面提及之西方科学的「强加—出口—强加」过程，涉及到对环境的改变、言谈的限制、物质的出现与消失、和生活方式的改造。

因此，Rouse 的「在地知识」（local knowledge）提法，包含了一个「知识／权力」的涵义，这个涵义在科学作为强加的知识，取代原来传统的、日常生活的、或其他形式知识时，表现得更为清楚。因为在这种强加知识的情况下，必须运用权力来改造或维持社会脉络，使之符合标准正常的状况，以使被强加的知识顺利成真。

这套理论蕴涵了：科学的普遍性其实是某个科学生产场所的在地知识移殖到另一个知识生产场所的结果。这里的「移殖」涉

及了将不同知识生产场所之生产条件标准化（standardization），故而涉及如何运用权力改造知识生产条件。

五、知识生产的「标准化」

Rouse 的「在地知识」观，也可以综论如下：知识有一种在地的、具体存在（existential）的性格——因为我们总是在本地现有资源所提供的条件下生产知识，故而「知识生产的资源」或「研究机会」（例如有什么可供研究的）牵涉到许多本地因素。**缺乏研究机会的最简单的例子就是：**假设这个学术问题有一篇着名经典论文，应该参阅，可是我们没有经费购买、或找不到、或没有翻译这篇论文，那么我们也只好作罢！也只能将就现有的知识生产资源！另外一个例子，好比说，假设我们接受了西方某个理论，这个理论指出了应该要去观察在地的某些现象来印证，可是本地没有这种现象，或者没有经费支持去观察这种现象，这就是缺乏研究机会或知识生产资源了，我们也只能接受现状，另辟蹊径去研究。

当然所谓研究机会或知识生产资源往往**相对於特定的知识范式及其理论。如果第三世界接受了西方的知识范式及其理论，由於理论的原始生产地不在第三世界，故而往往会相对地缺乏知识生产资源或研究机会**（我在本书序文提到第三世界比较缺乏知识生产资源或研究机会，还有其他状况，例如国家较贫困等等）。

Rouse 观点还给了我们另一些启示。首先，前面曾提到知识移植需要一个标准化过程。乍想之下，这个标准化所涉及的只是技术性条件及物质性条件，例如弄个像样的实验室（即，像西方的实验室），取得标准化的材料（实验样品、研究对象）、购买或进口标准西方实验设备仪器图书、控制实验的环境、采取同样装置器材的程序及实验的程序等，并且研究同样的、标准的问题。但是标准化条件尚不只这些：例如，知识生产者的标准化是非常重要的条件，这个条件不只是她须具有专业知识、专业能力与专业精神的问题，还要看这些知识、能力与精神的运用是否符合「标

准运用方式」(贴近西方)。同样的,知识生产所须的组织、制度也须要某种程度的标准化;例如,如果没有「适当的」(即符合西方标准的)学术组织及制度,因而没有「适当的」权威控制、学术伦理、功绩(merits指学术价值的认定、荣誉、报酬等)分配、评估系统等等,那么这种条件下生产出来的知识,倘若和西方原产地矛盾,恐怕也不能算作对西方知识的反驳,或者即使和西方原产知识相同,也可能不被算作成功的复制或证实。

可是,知识生产所需的组织、制度、生产者、以及物质条件,又无法独立于更广大的政治、社会、经济与文化的制度或结构,所以知识生产的标准化过程是一个复杂的,却又往往不容易完全成功的过程。

更有甚者,所谓「标准化」究竟是什么?怎样才算是标准情况?往往有相当的诠释余地,而且最终是透过诠释与辩论来决定的,亦即,透过协商来决定。协商是一个权力折冲过程,其所涉及的社会权力、文化权力、组织权力等则和当地的政经社会文化脉络有关。由于西方与第三世界的政经社会文化脉络差异较大,所以西方知识在移殖第三世界时,即使以强势权力来尽量造就标准化的知识生产条件,也不可能完全成功,(例如,学术讨论可能采取同西方一样自由发言批评的民主形式,但是可能由于政治、社会、文化诸层面的非西方民主性质,使西式民主的学术讨论不可能)。这种情形就像,一群科学家可以从西方进口同样的实验装置、仪器等,但不一定可以使之运作,或合格地复制某个实验(合格与否自然也是一个协商结果。关于「协商」在知识生产中的角色,可参考 Mulkay, chapter 3)。

此外,西方强势在造就标准化知识生产条件时,对于和西方较相同的生产条件会赋予较多的知识功绩(epistemic merits)与社会功绩(social merits)。例如,研究的问题及取向、引用的文献等若相当等同于西方,那么就较可能得到知识功绩,被视为有学术价值,可能在西方期刊发表。又例如,留学西方的知识生产者,因为和西方知识生产者较相似,所以常被赋予较多的功绩(所做

的研究被认为合格、所得的社会报酬较高等等)。由于给予功绩原本就是社会控制的机制，所以上述现象也不足为奇；它只是表明「原产地」或普世知识 (universal knowledge) 生产的中心，其权威可以控制其他知识生产场所的机制。

可是西方知识的权威有时无法有效控制第三世界的知识生产（这里的「西方知识的权威」并不一定指人，也可以是研究的传统等等）。前面提到的西方与第三世界的差异就是权威控制的主要变数。例如，第三世界在某个知识领域或学科内缺乏「标准」的或适当的知识社群，这种情形可能是：(1) 根本没有知识社群，或者(2) 虽然有知识社群，但是没有合乎西方标准的本地权威。在这两种情形下，**西方知识的权威都不太可能有效控制该领域或学科内的知识生产**——除非（例如）学术功绩完全要以发表在西方期刊为计算标准。此外，西方知识的权威有时无法有效控制的原因是：特别在诸如人文社会科学的领域中，西方知识的权威本身有许多内部矛盾与冲突，这也会减损权威的控制力——这一点在某领域或学科的「危机」时期最为明显。

在西方知识的权威无法有效控制本地知识生产的情况下，本地知识生产者有较多的机会去生产富有本土色彩的知识。所谓「有本土色彩的知识」乃是指在研究取向上、研究主题及问题上、意识形态的蕴涵上或所接合的论述上和西方「原产地」的知识不同。

早期西方知识是透过扩散方式达到第三世界的，**知识扩散**的途径则是透过留学西方或主要是西方书籍（期刊取得相对困难），在这个时期，第三世界可以有「山寨」或不被西方知识权威中心评价或制裁的状态。但是在近期，**知识的国际扩散模式逐渐被控制模式所取代**。例如胡乱诠释西方著作、山寨西方知识等等，很容易被发现与制裁，第三世界的学术界也逐渐西式专业化，目前一般第三世界国家的本地知识生产想要脱离西方知识权威的控制并不容易。**控制模式的达成则是知识生产的日渐标准化的後果。**

六、科学哲学和应用哲学的本土化

简单地综合上述所说如下：知识有一种在地的性格，所以任何知识其实都是在地知识。但是因为种种原因，知识必须呈现为具有「普遍性」，这个「普遍性」是透过标准化过程建构出来的。但是由於不可能将每一个知识生产场所的生产条件及程序均完全一致地标准化，所以有时候会出现具有本土色彩知识产品。

生产这样一种具有本土色彩的知识，往往依靠着对在地的研究对象、符号资源、知识生产的过程等熟稔地实际操弄而得的默会（tacit）知识与技巧。越熟习本地脉络的生产者，越有可能找到新的知识生产资源或研究机会——特别是能从本土现实现象找到不同于西方的研究对象与问题，从而生产出具有本土色彩的知识，也因此使其知识产品有较强的「应用」性格。

这样说来，我们也可以有一种「本土的」科学哲学。这个本土的科学哲学之所以可能，当然是建立在知识的在地（local）性格与存在（existential）性格上，以及有关知识移殖的条件上这两方面。近年来由于台湾本土论述的兴起与流行，台湾科学哲学家可以接合这个本土论述，以正当化本土性的科学哲学实践，这是一个有利于本土科学哲学形成的条件。

如果我们用同样的「本土知识」观点去检视「应用哲学」，我们发现应用哲学更有理由成为一种本土的知识。在西方，所谓的应用哲学在标准教科书中，通常被理解为对实际生活中有道德方面考虑的问题进行哲学性的批判、分析相关论证、厘清深层的概念问题等（cf. Almond and Hill, 1）。可是由于西方与第三世界各方面的差异，西方的「实际」或「应用」性问题（例如以前流行的核子竞赛问题），未必是此间感到最实际或最现实应用的问题。更进一步来说，如果本地的应用哲学研究可以关注不同的现实或实际问题，那么是否一定要自我限制在西方的应用伦理学言谈内呢？例如，如果我们关注的应用哲学问题不只是企业伦理这种标准的西方应用伦理学问题，而扩大到企业管理或甚至所有各种各样的管理（management in general）的伦理—社会之实际问题——例如，科学管理（scientific management）与本地传统文化或

科技统治（technocracy）的关连——那么为何不能被正当地称之为「应用哲学」？

这个问题尚须进一步对「应用哲学」及当代的「后哲学文化」作一番考察，才能更完整地厘清这个问题（可参见本书的另一篇文章〈文化批评与副刊在台湾〉後半部關於应用哲学的讨论）；在此我们仅能建议，台湾的应用哲学可以或许也应该和西方的应用哲学，在研究问题的重点方面、取向方面、或在研究范围或领域方面有所不同，因而可以成为独立的哲学领域（并非哲学理论的「应用」，而是有应用或实用性格的哲学），或包括像文化研究这样的领域，或者包括（如本文所主张的）以「知识／权力」主题为中心的本土科学哲学。

前面已经暗示过，一个以「知识／权力」为研究主题的科学哲学，若能在哲学论述中以本地「知识／权力」的现实问题为参照背景——虽然对现实的指涉与关连可能是间接的、默会的（tacit）——则可由于其现实性、实际性及伦理道德—社会性的考量，而具有应用哲学的性格。这样的科学哲学自然颇具本土性格。

「知识／权力」所包括的涵意甚多，本文曾提及数个涵意（即，科学做为殖民主义的宰制力量；科学透过国家权力——教育——垄断了意识形态领域；还有 Rouse-Foucault 所指出科学的普遍性是透过标准化的过程建构的），但是「知识／权力」尚包括了许多其他涵意，（参见本书的下一篇文章〈知识／权力〉）这些涵意均可以借由诠释过程而触及现实或实际的科学与技术方面之争议问题，并成为以「知识／权力」主题为研究问题的科学哲学之参照背景；同样的，这样的科学哲学也可以对诸如科技政策问题、科学／国家、科学／民主等「知识／权力」议题，提供辩论与深化概念理解之符号资源及论证。

七、通识教育

最后，让我们回到通识教育这个话题。前面曾提到费若本认

为科学不应在通识教育占一席之地，我们虽不必完全接受他的看法，但是费若本至少提醒我们不应把通识教育当作一个宣传科学的讲坛。费若本在描述为了预备一个公民能扮演其公民角色的通识教育时，这样说道：

这种通识教育的基本必要部份是去熟习一切领域中最杰出的宣传家，以使学生对一切宣传——包括被称为「论证」的宣传——有免疫能力。（*Against Method* 308）

这个对通识教育的看法，其实可以独立于费若本的科学观点，因为这个看法仅是要求通识教育应为培养批判能力的教育，而不预设科学的知识论地位（即，不预设科学是否为「客观真理」）。这样的对通识教育的要求或看法在我们看来是合理的。

一般有关通识教育的论述多半谈到「两种文化」，即认为通识教育应当促进人文文化与科学文化的互相理解。但是这种言谈似乎忽略了这两种文化在现代社会中的不同权力位置（科学文化显然占据了一个比较优势的位置），以及科学文化可能存在着自我误解的问题。所以与其强调两种文化的互相了解，不如强调对科学的批判理解，以及对科学的社会、伦理、文化问题之批判认识。而以「知识／权力」为主题的本土的科学哲学，显然可以在通识教育中扮演一个促进批判地理解科学与科学实践的角色。特别是，如果在通识教育的教学时，这样的本土科学哲学能够作为一种应用哲学，亦即，透过诠释将一些现实生活中有关科学的实际问题或伦理—社会考量和科学哲学的概念与论证串连起来，那么它就可以预备学生对这类和科学实践相关之事务有批判性的理解，也可以提供学生符号资源以参与公民的讨论。

引用书目

Almond, Breda and Donald Hill. "Introduction." *Applied Philosophy: Morals and Metaphysics in Contemporary Debate*. Eds. Breda Almond and Donald Hill. London: Routledge, 1991. 1-6.

- Feyerabend, Paul. *Against Method*. London: NLB, 1975.
- *Farewell to Reason*. London, Verso, 1987.
- *Science in a Free Society*. London: NLB, 1978.
- Latour, Bruno. "Give Me a Laboratory and I Will Raise the World." *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*. Eds. Karin Knorr-Cetina and Michael Mulkay. London: Sage, 1983. 141-170.
- Mulkay, Michael. *Science and the Sociology of Knowledge*. London: George Allen & Unwin, 1979.
- Rouse, Joseph. *Knowledge and Power: Toward a Political Philosophy of Science*. Ithaca: Cornell UP, 1987.
- 卡维波，〈「中国作为理论」之前〉，《台湾社会研究季刊》，第一〇二期，2016年3月，227-254页。

知识／权力

作为新科学哲学的一个主题¹

（2017年前言）我在写作本文时，知识／权力的提法虽然开始在台湾文化知识圈流行，但却多只是谈论傅柯的理论（本文也讨论傅柯的观点在科学哲学中运用），而许多立即现实的议题（像过去美国自由主义谈论的「科学与政府」、「科学与民主」议题，以至于美国左派对大学协助军工综合体之类的议题），并不是傅柯的问题意识所关切的。而且，分析哲学或当时台湾哲学或学术界对更广泛的知识／权力角度甚少触及；所以激发我写作此文在哲学话语内来开展「知识／权力」可能具有的多样意义，例如，科学与第三世界、专业权力支配、科技统治（专家治国）、知识达成共识的协商过程、科学政策、知识－权力技术、标准化（常态化）等等。不过这篇论文属于整理通论的学术性质，我另外则以此文部份材料写了篇较论争风格的文章（即前一篇〈作为应用哲学的本土科学哲学〉）。

所谓「新科学哲学」（the new philosophy of science）乃是相对于逻辑实证论学派的一种后经验主义科学哲学，经常带有反对波柏（Karl Popper）学派的特色。「新科学哲学」此一名称的正式化，可能是出自布朗（Harold Brown）那本颇受欢迎的、介绍新科学哲学之教科书《知觉，理论与投入：新科学哲学》（1977）。

¹ 原载于台湾中央大学《人文学报》11期，1993年6月，页85-115。本文初稿曾于1993年3月20日在中研院一个由一些哲学家及科学家所参与的讨论会中宣读过。

虽然布朗在书中除了库恩（Thomas Kuhn）外，还提及韩森（Norwood R. Hanson）、费若本（Paul Feyerabend）等人对形成新科学哲学的贡献，但是在目前，正如Don Ihde所说：「大部份学者当然会同意，在英美传统中对新科学哲学的成形影响最大的是库恩」（11）。所以，新科学哲学也可以说就是「后库恩」（Post-Kuhnian）的科学哲学。

以「后库恩的科学哲学」——而非某个哲学观点或某个问题框架——来表征新科学哲学，突显了新科学哲学言谈的多元异质与开放性，这的确是库恩之后有关科学的哲学言谈（philosophical discourse of science）的实况。

既然如此，那么这篇论文的题目声称，在多元异质且浩瀚的新科学哲学文献中存在着一个「知识／权力」的主题（theme），乍闻之下，这个声称似乎有商榷的必要。

首先，在可称得上「新科学哲学」的言谈论述中，较属于非主流的「女性主义科学哲学」以及英美等国的「激进科学派」和形形色色的马克思派与新左派的科学哲学虽然对「知识／权力」及其相关问题均有不同看法，但是广义的「知识／权力」这一主题在这些流派的着作中一向就是非常突出与明显的，因此也无须本文这种试论性质文章来点出这些着作中的「知识／权力」主题。

另一方面，在主流的新科学哲学中，固然比较新锐的学派或趋势确实触及了「知识／权力」这个题目，但是能否构成一个主要的研究主题，并和其他已被公认的研究主题（如科学的进步与理性问题）相关连，则尚有待对这部份的新科学哲学学派或趋势作更进一步诠释。很明显的，这就是本文旨趣之所在。

但是既然也有部份的新科学哲学主流几乎完全不处理「知识／权力」这个题目，甚至认为这个题目太「欧陆」（哲学）、太「社会学」了，那么我们试图从另外一些新科学哲学主流中拉出「知识／权力」这根红线，这样的论述策略究竟有何意义？从哲学理论层次来说，「知识／权力」的提法兼顾了科学研究的两个层

面：一个层面是科学作为探究实在（reality）的智性活动，另一层面则是科学作为一种制度化的社会实践；也就是说，「知识／权力」的提法使科学哲学不会仅限于形上学与知识论的论述，而且也同时是政治哲学与伦理学的论述。这一点对促进哲学内诸专门领域的对话是颇有意义的。

从哲学实践层次来说，提出或注重西方新科学哲学中的「知识／权力」主题，尚可使台湾的哲学实践有现实意义，进而或能发展出有关台湾科学与技术的**应用哲学（applied philosophy）**。这是因为：「知识／权力」的提法固然在西方已发展国家中亦有其现实意义，但是由于台湾与西方发展的程度与形态不同，因此在各种有关科学与政治的议题上（科学教育、科技政策、科学社群的自主与阶层化等），**台湾就和其他第三世界国家一样，有相当不同於西方国家的问题脉络**。即以科技（科学与技术）与传统文化的问题为例，第三世界固然和西方一样均有科技与传统文化相冲突的情形，**但是第三世界还有西方文化透过科技进行文化侵略与殖民的特殊问题（下详）**。在「第三世界」本身已成为哲学问题的今日（cf. Hosle），台湾的西方哲学圈若想以台湾的或第三世界的视野来研究西方哲学，那麽在科学哲学的研究中著重「知识／权力」此一主题，比较不会局限於（和本土脉络较无关的）纯粹形上学或知识论领域。

近年来，「知识／权力」经常在学院内外的着作中被提及，但是其涵义却因不同着作及出现的上下文而不定，故而本文在发现／发展新科学哲学中「知识／权力」此一主题的同时，也将对「知识／权力」的众多不同涵义作一整理的工作：我们将在以下的叙述中逐一展露（reveal）「知识／权力」这一对比连结词的各种涵义以及相关的蕴涵。

壹

在新科学哲学的主流中，最重要的人物首推费若本。虽然有时费若本的「姿态」似乎比较边缘或非主流，但是费若本的哲学

论证与着作的主要部份均颇为符合主流科学哲学的论述方式（例如，论述方式表现为具有专门知识的技术性），也因此他其实是主流科学哲学大家庭中的一员（Jerry Ravetz 9）。但是费若本和其他主流科学哲学不同的是，有时候在着作的另些部份，他会有十分怪异的、个人风格的、及非主流的论述方式；特别是他会明白地表述自身以及敌对科学哲学观点的政治蕴涵，也正因为如此，费若本是新科学哲学主流中，最明确也最多触及知识／权力主题的人物。下面我们将首先花较多篇幅来标明他着作中的「知识／权力」主题。

费若本在第一版的《反对方法》（*Against Method*简写为《反》）中，曾经使用后启蒙式的「无政府主义」、「达达主义」、「人道主义」（一种尊重个性、Mill式自由主义的人道主义）来表征他的「怎么都可以」（anything goes）观点，众所周知，这个观点的大体精神在于反对「科学有放诸四海皆准的方法」（《反》295）。但费若本并不是在比较严谨的意义上使用「无政府主义」一词，比较适合表征他观点的语词其实是「达达主义」（《反》21n）。整体来看，费若本的观点比较接近那种强调保护并且利用「艺术创作的自由」的多元主义，重视想像、狂想、做梦等的价值（《反》52）²，这不是说，科学即是艺术，而是说科学实践有时候必须像艺术创作一样（这个结论可从费若本讨论「发现之脉络／证成之脉络」之分推论出来。参见《反》165-167）。

费若本的达达主义立场有时也会引来另外一种诠释与反应。John Krige在评论费若本时认为，费若本拥护达达主义就是拒斥革命（146），这几乎等于说，费若本反对那种讲革命的政治无政府主义³。不过，费若本和无政府主义还是有其共通点：他们都对

² John Krige曾就这一点，把费若本和马库色（H. Marcuse）相比（147）。Krige的意思应当不是说马库色对费若本有什么影响，而应是指出两者所身处的（在新左派思维笼罩下的）时代氛围。（费若本对马库色的态度则可参见《自由社会中的科学》129。）

³ 在费若本反驳Gellner对《反》的批评时，费若本特别澄清了他在《反》187页那段易引起误解的段落，费若本强调了他不同意无政府主义非和平的实践（《自

「法律与秩序」持反对态度。对无政府主义而言，事物的既定秩序即是国家及其制度与意识形态（《反》187），是须要加以抗拒的。而费若本在《反》结论章中阐明科学哲学之政治蕴涵，基本上也是针对国家及其教育制度与意识形态；在这个脉络里，费若本的「知识／权力」涵义就是「科学／政府（国家）」。

从「科学／国家（政府）」的角度来看「知识／权力」，在费若本之前早就有此传统，而且是论及知识与权力关系时的一个主流传统或提法⁴。不过费若本切入「科学／国家」的角度却和此一传统完全不同。费若本在「知识／权力」问题上的重要贡献在于他清楚地看到，科学知识与权力的关系尚有一个更根本的预设，没有这个预设，我们根本无法谈「知识（科学）／权力」，这个预设便是「科学（知识）必须和非科学（非知识）有清楚的区分」。费若本在《反》中挑战这个预设，他所做的重要结论可以简单地说是「科学无特殊方法」，他认为这个结论意味着科学与非科学的分界并无认识论或方法论上的根据。

关于科学与非科学的分界问题（*demarcation problem*）向来就是「旧」科学哲学的中心问题，故而费若本对分界问题的颠覆等于挑战整个旧科学哲学。可是，即使科学（知识）与非科学（非知识）的分界没有什么道理，也不能因此说这个分界在实际上不存在，因为现实的情况是：这个分界存在着！正因为它存在，所以才有「知识／权力」的问题。

那么，为什麼科学与非科学的分界会在现实中存在呢？因为：国家权力——尤其是教育——不断强化与复制（*reproduce*再生产）此一分界，为此，费若本才论证这一分界的害处以及国家

由社会中的科学》147n)。

⁴ 例如Sanford A. Lakoff, *Knowledge and Power: Essays on Science and Government* (New York: The Free Press, 1966). 这本书的书目可以代表「科学／国家（政府）」这一主题的研究传统以及所触及的问题。另外，Jean-Jacques Salomon, *Science and Politics*. trans. by Noel Lindsay (Cambridge: M.I.T. Press, 1973). 以及 Danial S. Greenberg, *The Politics of Pure Science: An Inquiry Into the Relationship between Science and Government in the United States* (New York: The New American Library Inc., 1967). 均是此一传统中的有名著作。

独尊科学的不良后果，其最终主张则是**要求国家与科学的分离，就如同国家与宗教的分离一样**（《反》300）。

费若本论证国家应与科学分离的过程中，他提出了数个不同的理由，这些理由其实也均以各自的方式触及「知识／权力」问题，而不必然局限于「科学／国家」主题。这一点在费若本出版《反》之后的著作中可以看得更清楚⁵。在《自由社会中的科学》（*Science in a Free Society*，简称《自》）及修订版的*Against Method*（简称为《反修》）中，费若本更清楚及醒目地表明：科学与国家之所以必须分离，乃因为唯有如此，自由社会方有可能。他的说法是：首先，所谓「自由社会」是说各种传统在其中都有平等权利以及接近权力中心的平等机会（《自》106），或者说，都有掌握教育与其他权力位置的平等机会（《自》30、《反修》246）。这个对自由社会的设想应是无可争议的，因为它只是主张所有传统都应给予同样的机会去自由竞争而已。费若本接着从「科学／非科学」分界之不存在及其他一些补充的论证，来说明科学只是众多传统或众多意识形态之一而已，因此，科学不应假国家力量，成为唯一被教育的传统或意识形态，否则自由社会便不可能了。这就好像基督教也是众多宗教之一，在自由社会中不应享有特权、优等地位而成为「国教」；在自由社会中，国家应与科学分离，正如同国家应与宗教分离一样（《自》106-107，《反修》256-259）。如果说，是国家巩固了科学的特权地位，是国家给予科学及科学家垄断教育的权力，那么是什么正当化了国家这种作为？换言之，国家（教育）和科学的结合本身就是一种国家权力的表现，这个权力被正当化的基础在哪里？以上这个问题还可以更扩大范围地问：国家权力是如何被正当化的？对后面这个问题，和知识／权力相关的著名回答是由马库色（Herbert Marcuse）与哈伯玛斯（Jurgen Habermas）提出的。简

⁵ 费若本出版《反》后，将该书的结论中有关其科学哲学的政治蕴涵部份加以扩充改写，而成为《自由社会中的科学》一书中的重要部份，还有一小部份则构成〈再见理性〉一文，并收于他后来出版的同名书中。最近，费若本又把这些有关知识／权力的大部份材料编入修正版的《反对方法》中。

单地说，他们认为在国家垄断资本主义时期，科学与技术是用来正当化国家统治的意识形态；这里自然还涉及了整个有关**技术统治**（*technocracy*）的讨论。这个讨论虽然也是「科学／国家」主题的一部份，但是费若本无疑地比较偏重**国家正当化科学**这一层面，而非**科学正当化国家**这一层面。

回到前面那个较小范围的问题，即，国家将科学作为强迫性知识教育的权力是被什么意识形态所正当化的呢？费若本虽然没有以这个方式提问题，但是我们仍可以推想其答案，这个意识形态就是费若本一再抨击的「童话故事」：这个童话故事认为科学有特殊方法，因而不同于非科学，并且独立于文化、意识形态与偏见之外（《反》302）。

可是这个「童话故事」还有另一个重要的意识形态功能（《反》303），那就是它使人们以为科学是不能讲民主的，而这个「科学非民主决定」或「外行不应插手科学」的意识形态，显然意在巩固科学家阶层高人一等的地位和社会报偿（《反》303-304）。

如果我们把科学家的阶层利益与外行参与或监督问题，连系到科学家阶层与外行的权力关系，那么我们将触及一个费若本并未直接接触的「知识／权力」含意，即，所谓「**专业宰制**」（*professional dominance*）或「**专业权力**」的问题，也就是专家或专业知识和权力之间的关系。这里的「（专业）知识／权力」和前面提的「科学／国家」并不相同，因为专业知识所正当化的那种权力不一定和国家有关。

这个意义的「知识／权力」——亦即，专业知识正当化专家权力（例如医生处置病人身体的权力）——比前面那个「知识／权力」的所指（即「科学／国家」），更清楚地暴露出「知识／权力」背后的阶层利益分配。知识与阶层利益分配的关系是：知识一定有承担者或携带者（*carrier*，即，有知识的人），专业知识必有一专业阶层，这一阶层在行使知识时，往往也就是在行使权力，而这个阶层将因行使其知识／权力，而获得一定的利益分配

做为社会报偿。只是就费若本而言，科学或专业阶层所分配到的利益超过了其所应得的（《反》304）。由此我们似可推想，**知识必然和不平等的权力利益分配有关**，例如，不平等的知识分配即可能导致不平等的权力分配。等下，我们还会再讨论这一点。

这里所说的专业知识主要是指前面一直在讨论的科学，不过在研究专业主义的文献中，专业知识尚包括任何理论化、抽象化的「形式知识」（formal knowledge）⁶，（木工的知识因此不是这里所指的专业知识）。弗德孙（Eliot Freidson）指出，专业知识或形式知识与权力的关连其实需要具体的人，也就是专业知识的携带者，他们创造或消费知识，使得知识对自然或社会有所影响而成为权力或力量（9）。但是一个人光有专业知识，不见得就有权力，因为在现代社会，一个人尚须要（比如）**资格证明**（Credentials）才能进入专业阶层，方能进而从专业制度中取得权力；既然专业权力／知识从专业制度来，那么学院制度或科学研究制度如何纪律（discipline）科学专业知识的携带者，对了解「（专业）知识／权力」也是重要的（Freidson 17）。此外，科学制度本身也必然充满权力的行使（否则如何「纪律」科学研究者？），故而必有一定形式的权力安排以及正当化此种权力安排的知识。这个「知识／权力」的涵意也须要在下面阐明。

形式知识或专业科学知识不同于日常生活的「科学小常识」，而这种精英知识常被视为对民主的威胁，因为，攸关形式知识的决策不是民主的，不是对所有人开放参与的（Freidson 4-5）。这至少是使费若本认为科学的优势威胁了民主的部份原因（《自》76）。因此，费若本认为有关科学知识的决策应当开放给外行参与。所谓「外行」基本上就是没有科学制度资格证明的人；而且常因为缺乏资格证明，这些人被排除在决策过程与资源运用之外。

外行参与或外行监督这个观念和「科学（社群）自主」或

6 Formal Knowledge在以下出现的文脉中——特别是当它被赋予社会学的含意，意指学院式知识时——可能翻译成「正式知识」会更恰当。不过，此处的Formal Knowledge显然和柏拉图的theory of Form有关，故仍译为「形式知识」。

「科学自由」这类提法似乎是冲突的。而后面这类提法在有关「科学/国家（政府）」的论述中是很常见的。其精神不外乎：科学研究不应受政治或外在因素的干扰云云⁷。费若本一语道破地说：「〔这其实是〕巧妙地要求金钱支持，但却不要对应的责任之说词...」（《自》99）。换句话说，科学家从纳税人处取得金钱以发展昂贵的「大科学」（big science），但却拒绝纳税人监督或参与相关决策。

我们必须留意的是，费若本在谈这个问题时基本上也假设外行参与是在一个缔造自由社会的漫长过程中，透过国家与科学分离以及教育改革而达成的。所以他可以同时主张「科学必须不受意识形态的干预」（《反修》viii），而不必担心由于外行的监督而使科学受到意识形态的干预；毕竟，在自由社会中的「外行」不但有权利在多样的意识形态（包括科学）中选择（《自》86-87），也由于通识教育的改革而使「外行」（即，自由社会中的公民）具备对诸意识形态的独立判断能力（《反》308-309）。

其次，也由于费若本这个关于自由社会的假设，所以他没有直接处理现实世界中国家与科学社群的权力关系问题——因为费若本认为国家根本就不应该和科学有关系，两者应当分开；更何况，独立自主的科学早就不存在了，早就是为商业服务的科学了（《自》100）。在这种情况下，所谓「科学自由」只不过是向人民吹嘘科学以及给人民洗脑的自由（《反》306）。不过，科学自主或自由的说词在现实中当然也可以是科学社群抵抗国家或商业干预影响科技政策的说词。在这个现实脉络下，代表民间社会的「外行」、国家、及科学社群可以形成一个动态的三角权力关系。这个重要且应被深入探讨的话题却在费若本的思想中找不到地位。

同时，从费若本对外行监督或参与科学的主张来看，自由社会中的公民不但对像科学教育（例如课程问题）、科学应用等问

⁷ 科学自主或自由在西方（特别是美国）「科学/国家」论述形成的历史因素当然并不单纯，一方面和「大科学」（big science）兴起有关，另一方面则和冷战时期的反共宣传有关。关于这点，笔者日后有机会再说明。

题有权参与，也对科学结论的内容有权参与（《自》86-87, 96-98。《反修》258-259。）事实上，这个外行参与的主张至少部份和费若本否定科学与非科学有方法论上之区分相呼应；因为一旦科学与非科学在方法论上的区分被泯灭了，这一区分便只是「人为的」（《反》306），只有社会学上的意义（即，靠着制度与组织方式来区别科学与非科学）；故而科学知识的携带者（所谓「专家」）和非科学知识的携带者（所谓「外行」）两者的区分也便只有社会上的意义了（《反》303-304）。按照这个逻辑，我们可以想像费若本会宣称：专家与外行的社会学区分（即，外行不像专家那样通过考试而且具有资格证明或受雇于研究机构等等），不能保证专家在科学结论的取得上有任何方法论上的优势，因为对费若本而言，科学并没有特别的方法论。因此，禁止外行参与只会造成科学研究无法集思广义、自我反省，对科学的进展是有害的。（比较费若本关于科学与非科学之区分有害科学进展的说法：《反》306）。

不过，从一个库恩式的角度可以批评费若本的「外行参与有益科学进展」说法如下：**专家与外行的社会学区分或科学的专业主义乃是科学进入成熟期的产物**；共享典范的科学共同体之常态科学活动，由于无须再为形上学、方法论、研究主题等争吵不休，反而可以因为缩小范围与眼界，集中而深入地详细研究，使得研究的有效性与效率（effectiveness and efficiency）大增，这不能不说是有助于科学的发展的（cf. Kuhn 80, 86）。现在，如果外行不与专家们分享同一典范，那么他们对研究的参与势必造成无效率的状态。

撇开外行参与对科学进展究竟有助或有害这个问题不谈。我们可以从另一个角度来看上述的批评：在常态科学时期，外行和专家同享共通典范的可能性总是小于专家们彼此之间同享共通典范的可能性。事实上，即使不用库恩的架构和语言，我们也可以推测：在大部份情况下，专家彼此之间的共识（方法学的、形上学的、研究取向的、研究伦理的...）总是多于专家与外行之间的

可能共识。这个现象只不过表明，科学共识或典范必然和专业训练密切相关（专业训练造成或表现为专家与外行之间的社会区分以及专家之间的内部区分）。

所以，与其简单地断说共识程度的提高有助于研究的有效性与效率，不如将之放在更一般的、也就是分工的层次来看。即，其实是**专家与外行的社会区分这样的社会分工，或者专家彼此之间的内部分工，有助於知识生产（knowledge production）的效率**；而专家彼此之间的共识——不一定是共同相信的知识或彼此均默会的知识（tacit knowledge），也可以是研究的「行规」或伦理、某个公认的「传统」权威、分工的原则等等——只不过是帮助专家们彼此分工合作生产知识并且形成团队或专业的符号资源，这些资源也是区分专家与外行的力量之一，是社会分工与内部分工机制的一部份，同时也继续维持着这些区分或分工，故而使**提高知识生产之效率与生产力成为可能**。

如果我们同意在一般生产过程中，意识形态的宰制（特别是有关生产的社会分工与内部角色分工的知识）以及其他宰制或权力形态，系为提高生产力（productivity）与生产效率所必须，那么在科学知识的生产活动中，**有关科学知识及其生产的共识也正扮演了像意识形态宰制般的角色，作为提高知识生产效率与生产力的一种power**。从这个「知识／权力」现象可以推知，外行参与之所以被认为有害生产效率，乃因为她们未经纪律或不守纪律（disciplined，此字亦作「学科」解），换句话说，她们不但不受制度奖惩的宰制，也不受意识形态的宰制——例如，外行可能对「有效率的生产知识」此目的与目标缺乏共识，她也可能无法接受她在某研究计划中被指定负责的部份，或被其他专家公认「应当」参与的角色与程度；惟有分工的上层才有权力控制计划的步骤与执行方式，而外行（甚至分工的下层科学人员）不被赋与这种权力，理由是她缺乏有关整个计画之知识生产过程的知识。

对于上述这个**从生产效率角度来对科学的外行或民主参与的质疑**（费若本在某种程度上也预料到这类质疑），或许可以回应

如下：其实，就像许多人以「暴民统治」（mob rule）的可能性来质疑民主参与一样，效率问题也常被用来质疑民主参与；可是「暴民统治」或「效率」的提法均预设了某个先定的目标或目的（如寻求科学真理、累积知识、发展科学），而这些目标或目的**只是社会整体系统中某个次系统的目标或目的**。

例如，科学知识的生产活动这种次系统，为达到其目的就必须采取合乎理性之行动；可是，适用于次系统的这些「目的一理性行动」（purposive-rational action）的原则或规则，**若照哈伯玛斯来看，不能无限制地从其原来适用范围的次系统扩展到整个社会系统**，尤其不能扩展到整个民主制度架构，因为适用于社会整体系统或民主制度的理性原则与规范，和适用于科学活动这个次系统的原则与规范不同；但是也因为两者不同，**科学活动不应以民主制度的规则来规范**（cf. Habermas 96）。**与哈伯玛斯不同的是，费若本不但认为科学活动这个次系统不应扩张，而且还认为，整个社会系统的目的与价值应该支配／凌驾（override）次系统之目的与价值**（《反修》258-259），这也就是民主的决定应该支配／凌驾「真理」的意思（《自》86-87）。

费若本对这种「支配／凌驾」的理解甚至是：适用于民主系统的投票，也可以更广泛与更彻底地应用于科学活动（《反》309）。严格说来，这里触及的应该不只是外行参与的问题，而且还应该包括科学社群的内部民主问题，甚至必须包括：科学知识乃是协商（negotiation）甚至宣传的产物，而非（像哈伯玛斯说的）「纯靠较佳论证的力量」的产物。（费若本曾提到「论证」也可能是宣传：《反》308）不过费若本却对上述的内部民主与协商的问题着墨不多，我们等下会再处理它们。

貳

费若本在谈到科学并不必然优于其他形式的知识（像传统的知识、神话）而且还可能从这些知识中获益时，也提到**西方科学做为一种帝国主义或殖民主义的权力／宰制**。他说：

...「西方科学」从来就没有和非西方社会的整个观念、神话、宗教和程序的复杂体有过公平竞争。那些神话、宗教和程序之所以消失或削弱，不是因为科学比较好，而是因为科学的门徒是坚定的征服者，是因为他们的船坚炮利压制了其他的文化。这之中既无〔对非西方社会的观念〕之研究，也没有「客观」比较〔西方与非西方两者的〕方法与成就。只有殖民，以及对被殖民者观点的镇压。... 科学的优越性不是研究或论证的结果，而是政治的、体制的、或甚至军事压力的结果。（《自》102）

在另一个地方，费若本写着：

现代科学的兴起和西方侵略者对非西方民族之镇压相吻合。这些民族不但自身被镇压，他们也失去智识上的独立，并被迫接受嗜血的博爱宗教——基督教。〔被殖民者中〕最聪明的还得到另外的奖赏——……西方科学。……在大多数情况中，传统毫无论证痕迹地消失了，人们的身体与心灵均受奴役。（《反》299）

由以上的评论来看，费若本似乎勾勒出了（西方）科学在殖民主义中的共犯角色：资本主义—科学—基督教⁸，（这三者均宣称带来了进步、繁荣、文明、启蒙、与美好生活），科学则是构成殖民主义奴役或宰制的重要成份，不但是证明西方优越的意识形态，也是取代原有知识传统的意识形态。殖民主义除了船坚炮利这种奴役宰制身体的power（力量），还有科学这种奴役心灵智识的Power⁹。此外，费若本在评论中指出的西方科学之**买办阶层**，也极可能因自身的科学知识而在殖民社会中获有不平等的阶层利益与权力。

8 费若本没有在此提及「资本主义」这个字眼。他后来曾用「西方企业」或「西方进步发展」等字眼。费若本尚指出，在今天的世界上，无论资本主义国家或社会主义国家均以西方科技为马首是瞻（《再见理性》2）。

9 费若本经常提到这一点，有时他是用「心灵谋杀」这样的字眼（《反修》4，286-287，或《自》119-120。）

关于这个「西方科学作为殖民主义的宰制力量」的「知识／权力」涵义，费若本尚在许多处谈及。费若本除了指出「第一世界科学只是众多科学中的一种」、「科学可以有许多种」外（《反修》3），也强调知识其实是一种生活方式（*Farewell to Reason* 《再见理性》82-85）。如果知识（例如中医——费若本最喜欢的例子之一¹⁰）涉及的是一整套饮食文化、保健活动、形上学观念、性／性别文化、医药工业与相关商业、人际网络、医药保险政策、医学教育等等——亦即，涉及人们的生活方式——那么，一种知识压抑或取代另一种知识，所涉及的并不只是「纯粹观念」的改变，而是涉及许多有关物质利益、制度与权力的改变。所以，费若本讲科学知识先在西方由国家强加（impose）于西方人民，然后又出口（export）西方科学，再强加于第三世界；造成了文化差异、本土工艺、风俗习惯与制度的消失。这个「强加—出口—强加」的过程的背后，费若本指出，有着极有力的、来自集团与制度的智识上和政治上支持（《再见理性》2）。不过，费若本并没有更进一步详谈这些极有力之集团与制度，也没有分析「强加—出口—强加」的机制（mechanism）。毕竟，如果「知识是一种在地产品（local commodity），被设计来满足在地的（local）需求和解决在地的的问题」（《再见理性》28），那么，当一种知识出口后，它如何在另一个地方再生产（reproduce复制）自己？出口的知识如果变成了强加的知识，它又满足了什么样的需求、谁的需求或利益？费若本暗示：如果出口的知识能结合原来在地的知识，那么它可以不是强加的知识（《再见理性》85）并且它能民主地被「取用」（appropriate）（《再见理性》28）；不过，人们应先探究出口的知识被知识买办取用的具体条件，才能促进从「不民主的取用进口知识」到「民主的取用进口知识」之进程。

以上我们主要利用的是费若本的文本，解释了数个密切关连

¹⁰ 我指导的中央大学哲研所学生佻同俊之硕士论文〈费若本的科学合理性问题对中医传统的启发〉（1996）探究了这方面。

的「知识／权力」涵义；这完全不意味着费若本首先发现或较完备地发展了这些「知识／权力」的涵义。事实上，这些涵义在其他人的著作中也找得到或甚至被更完备地发展¹¹，不过正如文章开头处对本文之论述策略所作的解释，我们希望能就新科学哲学中主流的文本（text）来发展「知识／权力」这一主题。以下我们将开始论及另一些新科学哲学的文本，除了将对前面数种「知识／权力」之涵义加以发展外，并将发掘其他的涵义。

参

在费若本之后的新科学哲学家，受到了更多来自科学社会学及知识社会学的影响，甚至他们本身也同时就是科学或知识社会学家。这种科学社会学与知识社会学的合流，以及科学哲学与科学／知识社会学的合流，反映了科学哲学中晚近的理论发展背景与趋势。

很明显的，把科学视为一种特殊的知识、特殊的人类智性产物，认为其内容不受社会脉络或因素所决定，这样的看法自然会区分科学与非科学，也会将科学社会学与知识社会学区分开来（前者研究科学的制度组织等，但不涉足科学内容，后者则研究那些会被社会所决定的、非科学的知识形式），但它也同时将科学的社会学与科学哲学区分开来；因为在这种看法的指导下，科学自身有一内在逻辑，不受社会决定，因此科学社会学仅能去研究为什么科学会不受社会决定，而科学哲学则尝试去重建那个内在的逻辑。

在动摇上述两个区分这一点上，一些被称为「新科学社会学家」的学者对传统的、特别是墨顿（R. K. Merton）之科学社会学曾提出挑战，有一些贡献，但是众所公认，库恩对动摇上述区分的贡献最大。

¹¹ 例如科学与第三世界的问题：Susantha Goonatilake, *Aborted Discovery: Science and Creativity in the Third World* (London: Zed Press, 1984)。Ziauddin Sardar, *The Revenge of Athena: Science, Exploitation and the Third World* (London: Mansell Publishing Ltd., 1988)。

按照M. D. King对库恩的诠释，库恩否认科学实践系按照一个普遍的、非社会的逻辑而展开的；相反的，科学实践是被具体的、个别的、「在地的」（local）传统所支配，而这些传统并不是什么理性的产物（King 5）。换句话说，科学在知识层面的发展不是（像墨顿假设的那样）一个由非社会的逻辑所支配的理性过程，而是受在地的、规范性的传统所支配，这些传统替特定的一群实际做科学研究的人（库恩谓之「科学共同体」）界定了究竟什么样的问题、方法、理论（或应再加上结论、成果）才算作是科学的，而由传统所定义的一件科学工作、并为共同体所认可且投身其中的即是「典范」（King 21）。这个诠释角度固无特别新奇之处，但是它点出了「科学作为科学传统或研究传统的权力产物」这样的「知识／权力」涵义；在这个框架之内，**常态科学研究是这个研究传统的权力控制形式，而科学革命则是对这种权力控制的反抗。**

更明确地说，从King对库恩的诠释来看，**科学是由科学传统的权威——而非理性——所构成的社会系统。**至于这个权威究竟是什么性质、如何透过典范来运用其权力、如何被取代或推翻等等，便是库恩学派的重要问题。

将科学当作某种权力系统、当作以科学研究传统之权威为核心的社会控制形式，这种看法并不难以理解——只要我们能看到：科学中权威的运用、科学制度与组织的权力关系和运作，就是科学实践；正如同政治权威之运用即是政治实践一样。而科学实践之所以是科学的（而非政治的等等）正因为它和科学互相构成（mutually constituting），即，科学是科学实践的构成部份，反之亦然。

以上的思路表示，权力并非无形体的（disembodied）神秘力量，科学或知识亦非离魂般的（disembodied）观念。即以知识为例，所谓「知识并非离魂般的」就是说：知识并不存在于文本、言谈、行为、科学家、技巧、物品等以外的境地；知识永远是体

现在 (embodied) 具体事物与行动中的¹²。回到前面提及之科学／知识的社会学与哲学的合流。这里我选择的重要人物是茂凯 (Michael Mulkey)、他的综论性著作《科学与知识社会学》(简称《科》) 综合了许多新科学社会学家的研究成果 (像B. Wynne, J. Law, P. E. Chubin, 以及Edinburg学派的D. Bloor, B. Barnes和Bath学派的H. M. Collins, T. Pinch等人), 颇有代表性。

茂凯的《科》书中, 最重要的「知识／权力」观念牵涉到「协商」(negotiation) 这个社会学概念在科学研究过程中所占的地位。简单的说, 茂凯认为科学研究的结论、共识、成果、或主张, 是在社会过程中创造出来的, 科学是一种社会建构, 而非直接由物理世界所给予; 可是科学结论或共识的达成, 并不是所有科学成员在平等 (在科学组织中实际拥有相同权力)、公平参与 (不带任何先见或偏见) 的正式场合中 (而非私下或私人的场合), 靠著纯粹辩论的力量得到的。相反的, 科学结论是透过协商, 在不平等、非公平参与、以及包括非正式场合或私人场合中达成的。

茂凯的观点还须要一点点解说。一般认为科学家不但拥有足以揭示外在世界真相的科学方法以及许多已经建立起来的科学证据与判准, 并且受过适当的科学组织及制度的纪律, 甚至拥有科学精神、修养、与伦理, 足以保证科学研究不受社会外在因素或个人因素扭曲。茂凯则显示, 不论是科学方法 (科学哲学的原则、理论等)、某个证据的适用性、某个定律在某一情境中的意义、评估实验的标准与程序、科学的技术及认知性规范、科学的道德性及社会性规范、科学伦理或精神等, 皆不过是科学家的符号资源, 其意义并不是绝对固定的, 均有可被再诠释的余地; 事实上, 它们也因科学家的不同立场、目的、与「在地的」(local) 利益而一再地被诠释着, 一再地被用作符号资源来证成

¹² 类似这种embodied knowledge的说法很早便流行于有关科学的哲学—社会政治言谈中, 稍早时的表述常是: 「科学是一种社会实践」。Joseph Rouse最近在评论Steve Fuller时, 比较明确地提到这个embodied knowledge观念 (Rouse, "Policing", 354)。

(justify) 科学家的实践与研究结论。(Mulkay,《科》49-95)。

这就是为什么即使科学家接受了一套公认的科学方法学或「发现的逻辑」,也不一定能像正统科学哲学家希望的那样,可以保证科学实践的「理性」与科学结论的「客观」;因为**科学的方法或逻辑不能「决定」科学实践,前者只是後者的符号资源**(即,科学家口头上接受科学方法或逻辑,并用以正当化自己的实践,或挑战别人的实践),两者的关连是透过诠释而建立的;换句话说,**科学实践是否符合或按照科学方法逻辑,是一个诠释的结果**。

这里说的诠释或再诠释,以及对这些诠释的辩论,即是前面所说的「协商」。这也就是说,参与辩论的人之所以接受某个诠释乃是社会互动或协商的结果,亦即,成员交换观点并企图说服、劝说、及影响彼此,而这些观点可被修正、放弃、或强化。(Mulkay,《科》94)不过,有关协商的事实尚不止如此。

首先,科学知识并不都是可以清楚表白的,总有一些默会(tacit)的成份无法由正式的判准来估量;而这种默会或非正式化的知识最好是透过直接的私人接触、彼此互动来传递;因此,在互动过程中,参与者知识的适切性只能非正式地协商,或非正式地明白展示(Mulkay,《科》90, 74-75)。这一点说明了协商的无可避免性。

其次,有些时候,若对某个实验可否算够格的问题作协商时,或对某个实验是否与其他实验相当的问题作协商时,其实也正在定义被探究之经验现象的性质,以及可能在创造一个独特的科学文化领域(Mulkay,《科》77)。因此,协商不是有别于「真正」科学活动的社会学行为;它本身就是科学活动或科学实践。

再者,在协商时,像在评估别人的知识主张时,人们会弹性地运用已有的文化资源及符号资源,而这之中**很难区分技术性判准或非技术性判准**。有时,人们考虑的是很个人性或私人性的层面:例如,对实验或研究者的能力与诚实(不造假抄袭等)之信心(像考虑她毕业的或教书的学校是否有名,可不可能做出有价

值的研究），对研究者个性与智力的考量（可不可能懂或精通某研究主题），还有研究者的名誉、社会位置、与心理状态，另外还可能依靠有关研究者的「小道消息」（像毕业论文品质之优劣、学术活动以外的社会参与或政治立场）来评估研究者的知识主张。（Mulkay,《科》77）还有的时候，即使在有许多共识的情形中，出于某些科学家的边缘社会位置，她们会特别倾向寻求与主流正统极端不同的诠释，甚至会「先有结论再找证据」。至于这些边缘的、革命型研究者的非正统诠释可否成功，有时也和研究社群的社会组织状况是否比较自由开放、还是中央控制式有关。（Mulkay,《科》87-88）。特别值得一提的是，**由於科学家的判断与诠释不但会受到认知性因素影响，也会受社会性因素影响，所以边缘「革命」科学家如果想要成功，就不能忽略社会因素；简言之，她们必须造势**（Mulkay,《科》89）。

以上所言，不仅仅在断言**科学知识乃由协商过程所建立——亦即，在社会互动的过程中，透过对文化资源的诠释所建立**（Mulkay,《科》95）——故而**科学和社会生活中其他的文化产品并无不同**（Mulkay,《科》121），而且也在断言（正如茂凯所指出的）：「...科学知识主张〔不〕是被清楚且现成的判准所评估...非技术的考量可能会系统地影响科学功劳的分配。故而，我们可以对科学中的社会排序（social ranking）采取一根本不同的新研究取向，并且首次去探索权力与宰制的现象究竟在研究社群内渗透得多深远」（《科》120）。一言以蔽之，科学知识生产中不可或缺之协商是一个**权力现象**，而这个权力现象既和科学组织及制度安排的权力相关，也和广泛的、科学制度组织外的文化社会权力相关——因为协商时所运用的文化资源可能是非技术性的社会文化因素。这便是茂凯及其他新科学社会学家所指出的「知识／权力」的另一涵义。

我们认为茂凯上述的结论暗示，在过去，科学社会学中关于阶层化以及相关的奖励系统、优势积累等现象之研究，比较少着重社会文化中广泛且深入的（例如）阶级、性别、族群等权力关

系对这些现象的重要影响。我们还可以进一步推论说，如果希望科学协商中的各方能够站在一个公平参与、平等的立足点上进行，那么单单达到所谓的「科学社群的内部民主」是不够的，科学社群之外整个广大社会的民主平等才是必要的。

肆

不过，整个社会的民主平等问题，在今日我们这个被称为「知识社会」(knowledge society)的脉络中，关系着特别的「知识／权力」问题，这便是**科技统治或专家治国**(technocracy)。新科学社会学／哲学家巴恩斯(Barry Barnes)在批评哈伯玛斯有关科技统治的思考时，也同意哈伯玛斯所说，「知识分配的不平均(等)」在科技统治中和「权力分配的不平均(等)」相对应(Barnes 99)，这是「知识／权力」的又一涵义；亦即，权力结构和技术知识的分配是一致的：拥有越多的技术知识，或有越多机会或手段拥有技术知识，就拥有越多的权力(Barnes 100)。

巴恩斯谈及此问题时指出，知识分配的不平均造成并且维持了权力分配的不平均(104)。他也意识到这种对知识与权力的因果看法会引出以下这个难题，即，专门化乃是一种必要之恶(Barnes 24)——这就是说，一方面专门知识与技术可能有碍权力平等，另一方面却也有其不可或缺性与好处；如果为了权力平均分配，我们必须平均分配知识，而后者意味着专门化的消失，那么我们将因此而失去专门化所带来的好处(Barnes 104)。其实，这个难题很可能只是表面的，例如，我们可以主张是因为权力的不平等架构，才使知识的不平均分配造成了权力的不平均。或者，我们可以不必执着于「知识的平均分配」这个等于「取消专门化」的概念，而以「知识平等」取代之。所谓「知识平等」，乃是指运用或获取知识的机会或权利是平等的，因此，知识就像政治职位或其他权力的资源一样，不一定每个人都得占据同一职位或资源才算平等，只要每个人有同样机会获取它们，就可以算是知识／权力的平等了。

巴恩斯在批评哈伯玛斯「科技统治」的悲观展望时指出，科学家或专家并非像哈氏所假设的那样是铁板一块的利益团体，她们和许多其他的团体一样被分化为不同甚至互相冲突的集团，很多时候她们就像律师或辩护人一样，各为其主，只是代言人而已（108）；因此，巴恩斯把哈氏的「知识／权力」图象（即，科技专家为统治者服务，或本身就成为统治者），修正为一种**多元主义**的「知识／权力」图象，即，不同的科技专家为不同的社会集团服务，有些在统治者阵营中，有些在被统治者阵营中。不过，这个多元主义模式也有一些问题（cf. Barnes 110-112），尤其是这个多元主义模式是否适用于像台湾这样的第三世界地区，也有待考察。

在这个多元主义的「知识／权力」图象中，基本上是某些专家的科学知识对抗另些专家的科学知识，在这对抗背后则似乎是双方专家各为特定社会集团之利益服务。但是在有些情况中，由于某些社会集团的利益是和西方科学的其他知识形态连结在一起的，这时便形成了西方科学知识（或学院的形式知识）对抗**传统的或日常生活的知识**。一般所谓「科学的进步发展能启蒙并破除传统或迷信」即是指西方科学在对抗传统与日常生活知识时取代或削弱后者。我们也在前面提到，这种取代或削弱事实上即是以一种生活方式取代或削弱另一种生活方式。至于用来正当化这种「取代或削弱」的意识形态，当然就是「科学优于其他形态的知识」，可见这两种知识的关系不是平等的。

科学知识与其他形态知识的不平等当然也对应着权力的不平等，这可以从前面提到的知识／权力不平均分配推论出来。前面提到的「知识」是（西方）科学知识，而科学知识分配的多少则决定了权力分配。不过，分配到较少科学知识的社会集团并不表示她们没有「知识」，只是她们拥有较多的是其他形态的知识，而正是因为这些非科学知识在地位上不如科学，比不上科学的权力，这些集团也因此分配到较少的权力。

波新（Gernot Böhme）把以上所言，用略为不同的方式表达

如下：

知识不应被当作一个命题系统，而应当作「存货／股份」（stock），一种文化资本、共享的财货... 在这种情形下，参与知识的程度将大大地影响一个人的社会地位、政治影响力、以及社交圈。因此，不同形态的知识之差异将反映在知识拥有者（carrier 携带者）的社会差异上。（"Demarcation" 57）

这也就是说，不同形态知识的高下优劣之排序，将反映在知识拥有者的社会权力、社会地位或社会阶层上。在同一页，波新还说：「知识可以是用来建立圈内／圈外关系、正当化社会阶层、确立责任的基本原则」。他的意思是，是否拥有某种知识或参与某种知识的程度，将可划分某人是否属于某个圈子、或该属于什么阶层、负什么样的责任。

从这个观点来看下面这些提法或言谈，我们都可以猜到其中涉及的「知识／权力」蕴涵：(1)传统科学方法学／科学哲学／知识论所热衷的分界（demarcation）言谈，以及哲学作为科学基础的提法；(2)有关学院知识中的基础知识／应用知识之分的言谈；(3)宣称物理学／自然科学作为真正科学的典范、或统一科学的基础之言谈；(4)和其他形态知识相比，将科学知识作为真正客观真实的知识之言谈。

波新曾分别探讨了(1)与(4)所涉及的知识／权力问题。在一篇题为〈作为科学的助产术：论科学与每日知识的关系〉（"Midwifery as Science: An Essay on the Relation Between Scientific and Everyday Knowledge"）的文章中，波新显示传统助产术不只是一种知识，而且涉及一种生活方式，有现代科学无法取代的社会功能（"Midwifery" 370-372, 375, 316）。但是助产术的科学化过程并非什么启蒙战胜蒙昧主义的光采，而是充满了性别歧视的结果。传统的助产士均为女人，在医学逐步制度化的过程中无法进入大学去学习解剖学以发展传统的助产术，结果男性医师垄断

了处理女性身体的权力。（"Midwifery" 376）总之，波新显示，当不同知识形态对抗时——亦即为它们排出优劣高下时——极可能就是这些知识的拥有者为了不同社会位置权力作社会斗争之时。这个「知识／权力」的涵义尚为「科学专家与社会集团的结盟」留下一个有待思考的问题：如果科学专家仍坚持自己拥有的知识「比较客观」或优于社会集团的每日生活知识，那么科学专家能否真的和被她所「服务」的社会集团平等？科学哲学家可以从波新那里得到另外一个灵感，即，如果科学哲学要在形式知识中的排序取得优位，而成为科学的某种「后设性」以及规范性或规约性知识，**那麼科学哲学家必须占据一个比科学家更有利的权力位置。这个权力位置有可能由国家机器来提供，即，科学哲学家可以成为替国家服务的科技政策官僚**，这便是富勒（Steve Fuller）的建议。由于篇幅有限，下面我们只谈这个建议的权力蕴含。

为了达成这个优位的目标，富勒认为科学哲学的焦点应当由**科学评估**转换到**科学政策**（《科哲及其不满》*Philosophy of Science and Its Discontent* 135）。在这个建议中触及的「知识／权力」涵义固然仍属于「科学／政府（国家）」的关系，也就是国家对科学社群的干预、管理、或支配，但是现在这个国家与科学社群间的权力关系已被理性化了（rationalization）。从科技统治的角度来看，这不仅仅是国家透过专家知识来统治人民，而且是**透过专家知识来统治专家**。

如果说富勒建议的是科学哲学家与国家权力的结合，那么邱宾与瑞斯提沃（Daryl E. Chubin and Sal Restivo）则暗示科学哲学家——或更正确地说，后设科学研究者（包括科学社会学家等）——**应与人民力量结合**，换句话说，后设研究者应成为「**社会批评者与运动者**」（Chubin & Restivo 62）。

对邱宾与瑞斯提沃而言，科学即政治，作出某个科学主张往往是一种政治行动（74），因此，科学理论或资料的冲突往往就是不同利益的冲突。在此前提下，后设科学研究者或「政策科学

的哲学家」(75)，应阐明科学资料如何在意识形态上自利并理性化背后的利益，或科学资料如何维持「科学不受四周文化影响」此一假象，或科学资料如何妨碍正义的社会行动(63)。最重要的是，后设研究者不再假装自己是价值中立不偏不倚的(non-partisan)，她对科学与科学政策决定者提出价值的批判及道德的分析，亦即，她会指出(prescribe)在科学政策制定过程中，科学资料应当或不当被使用的方式(63-66)¹³。

伍

以上有关富勒、邱宾、与瑞斯提沃等人的说法触及的是「科学哲学的政治」。科学哲学的政治、或科学方法的政治蕴涵及意识形态功能，当然可以算是「知识／权力」问题的一部份，因为作为形式知识的科学哲学，和科学或其他形式的知识一样，均可能正当化各种形态的权力。在这方面，澳洲学派的着作着墨最多。

所谓澳洲学派，特别是它的代表人物之一，乔莫斯(Alan Chalmers)的科学哲学立场，可以说是费若本和某种「传统的」科哲观点之折衷：乔莫斯一方面支持费若本对普遍科学方法的批评，也对费若本的主张——「科学不见得优于其他形式之知识」——有相当程度的支持(《科学是什么?》*What Is This Thing Called Science?* 140-141)；但是乔莫斯另方面尚试图保存科学的客观性与价值中立性(《科学与其虚构》*Science and Its Fabrication* 3；《科学是什么》124-132, 136)；不过乔莫斯并不是主张「让政治(权力)的归政治，科学的归科学」，因为对他而言，科学中本来早就存在着政治或权力关系，而且科学哲学与科学的地位都是重要的政治议题(《科学与其虚构》1-3)。乔莫斯只是认为，科学的目标仍然可以和其他社会实践的目标区分出

¹³ 邱宾与瑞斯提沃在此处发言的脉络是针对「科学研究」(Science Studies)领域中其他的研究纲领：强势纲领(Edinburgh学派与Bath学派)、实验室研究(即新浪潮派)与科学计量学。邱宾与瑞斯提沃将自己的研究纲领称为「弱势纲领」，意在补前述诸研究纲领之不足或缺失。

来，而且对科学的哲学性评估也可以和其他性质的评估（如道德或政治的评估）区分开来，唯有（为了科学目标而进行的）科学实践无法和追求其他目标的社会实践分开来（《科学与其虚构》116, 40）。

乔莫斯虽然同意费若本「没有普遍的科学方法」之主张，但却认为仍然有适用于「不同历史时期之可变动的科学方法与标准」（《科学与其虚构》6-23），所以并非「怎么都可以」（anything goes），也就是说，对科学的哲学性评估或知识论评估还是有可能和其他形式的评估区分开来。同时，就乔莫斯而言，即使科学实践无法和某些利益与权力分开，但是这并不表示科学的目标——如建立可应用于实在世界之概括（generalization）、知识的不断改进扩充成长等——就被颠覆不见了（《科学与其虚构》121-122, 24, 38-40）。乔莫斯在此采用的理由是传统科学社会学中墨顿（Merton）为科学客观性提出的辩解，但是乔莫斯并没有详细讨论或考虑诸如茂凯等人对墨顿此一论点的批评（cf. Mulkay《科》63-70）。

不过乔莫斯并不因而主张科学的目标比其他社会目标更高，或更应优先被实现（《科学与其虚构》40）；在同一书中，他也认为不应将社会与政治问题模糊化为科学问题，并应提防科技统治的危险（124-125）。

澳洲学派其他成员的立场看来大致和乔莫斯相似。在《科学方法的政治与修辞 *The Politics and Rhetoric of Scientific Method*》这本代表该学派的论文集之导言中，编者John Schuster and Richard Yeo提议科学方法的运用可在科学活动的三个层次上被研究：

第一是专技性辩论与论证的「内部」层次，在此层次中知识主张初步地被提出、协商与评估。第二是制度的与学科的组织与政治层次。第三是科学社群的「公共政治」层次。（xi）

关于第一层次，正如学派成员之一的David Miller在这本论

文集中的一篇文章中所说，方法的言谈是「科学实践的构成部份，和提倡或正当化科学中特定理论或进路（*approach*）相关」（251）。在此书导言中，编者Schuster and Yeo也说：「各种科学方法的学说常在科学实践与辩论中作为论证资源而用」（xii），这和茂凯将方法学当作在辩论中的一种符号或修辞资源，用来正当化或谴责知识主张的说法是一致的（cf. Mulkey, *Science, Technology, and Society* 120）。

科学方法和「知识／权力」更为相关的是在第二及第三层次。第二层次的方法言谈基本上是第一层次的延申，只是涉及的不再只是科学主张，而是学术政治（例如，由方法学来区分学派与同盟）、学术分科或分类（即透过方法学来分学科，最明显的例子即是科学社会学与知识社会学的传统区分）、及相关的科学制度或科学组织之社会学现象。

在第三层次上，科学方法学通常成为替科学社群辩护或宣传的文化资源。简单来说，科学方法学是替科学社群作「公关」，替科学的政治与文化价值打广告的。虽然科学经常有各种理论的竞争、专家的辩论、不断修改与变化的科学主张，但是科学总可以借着科学方法的言谈将自己呈现为有别于政治或社会方面的各种意识形态及价值争论，其所倚仗的即在于科学有个单一普遍的方法学（Schuster and Yeo, "Introduction", xiii），这样一来，科学也就比较容易得到社会的与经济的支持；在这点上，茂凯曾经也提出相似看法（《科》82）。

Yeo在论文集的另一篇文章中也指出，科学方法——作为科学公关的修辞资源——一般而言均把自身呈现为可接近或可取得的（*accessible*）单一的（*single*）与可转移的（*transferable*）（262）。这三个假设的性质在科学发展的不同脉络中都曾促销过科学的某种形象：例如十九世纪初期，科学方法被形容为即使是外行或业余的人也可接近或取得，这有助于建立科学的平等形象（264），并和宗教或传统的权威形象恰成对比，故而有助于促进科学被社会接受。但是到了后来科学更制度化、专业化以后，便

强调科学思考的想象力与专技性（272-273）；亦即，科学不再是任何人只要有科学方法就可以去做的事。

同样的，Yeo指出：科学方法的「单一」，促进了统一科学的提法，进而在这一统的大家庭中去区分不同学科的高低优劣（例如，物理学比较是理想的科学）（279）。

此外，科学方法的可转移，也意味着自然科学的方法可以延申到其他学科、或人类其他生活领域（282-283）。

总之，澳洲学派对于科学哲学或科学方法学的政治所作之研究，一方面反对费若本、茂凯等人对方法学的主张，肯定了方法学的认知性功用是科学知识的一部份（Schuster and Yeo, "Introduction" xii），另一方面则和费若本、茂凯等人一样，点出科学方法学的社会功用、政治功用和意识形态功用，并且补充了费若本等在这方面有关「知识／权力」论述的不少细节。

陆

最后，让我们来看另一群（cluster）「知识／权力」的涵义。这是由Joseph Rouse综合Bruno Latour等新浪潮派¹⁴与傅柯（M. Foucault）的思想而提出的。Rouse虽不是这群「知识／权力」涵义的原创者，但是他的综合比较明确。

Rouse指出了那些现代社会中用来建立个体知识的权力技术（power techniques，傅柯用语）——例如，将一个人分类、按个人的个别性来标明、不断收集个体情报以监视个体等等作法——事实上是实验室中使用的同样技术（这个论点亦得归功于Latour and Woolgar的实验室研究）。Rouse是这样解释的：首先，实验室是建构现象「小」世界（micro-world）的所在地。在一个「小世界」

¹⁴ 新浪潮派是一群新科学社会学／哲学家，包括Karin D. Knorr-Cetina, Bruno Latour, Steve Woolgar等人（他们和茂凯等也有密切的合作关系），以对科学工作的人类学或民族志研究，特别是「实验室研究」出名，他们也被称为「（社会）建构派」。新浪潮派的思想新奇而有趣，也和「知识／权力」相关，但是若要把分散并暗含在新浪潮派著作中的知识／权力主题发展出来，必须对他们至今在中文界尚未广为人知的思想先加以阐述。限于篇幅，无法在本文作此工作。

中，物体及它们的状况必须被单独孤立出来、被简化、被编码或做记号，这样我们才能认出它们来，并且才能在特定方式下操纵控制它们（*Knowledge and Power* 102）。Rouse更进一步指出：

实验室中创造出来的现象，不是因为表征了这些现象内在的重要性而被记录下来。相反地，这些现象之所以重要仅是因为它们全部变化显现的过程均可以被追踪与记录；这些现象之所以重要是因为我们拥有它们的详细的个别知识，借着这些知识，可以进而用新的方式来操纵与控制他们。（*Knowledge and Power* 104）

以上提及的实验室之知识技术，和建立个体知识所用的权力技术，两者的相似性是很明显的：「追踪记录实验室小世界的成份或成员，即是分类、编码、存档、及记录下每一个成员的身分、位置、与倾向」（Rouse, *Knowledge and Power* 104），把这句话中的「实验室小世界」换成「社会大世界」也是成立的¹⁵。透过这些技术，社会被转化为一个巨大的实验室（Latour, "GiveMe" 166）¹⁶。在此，Rouse偏重的是科学实践（即，搞科学而非搞政治）的政治效果（*Knowledge and Power* 210）。Rouse说：「科学家和她们研究的材料与对象之间的那些关系之所以是权力关系，不只是因为实验室里发生的事，而且还是因为那些关系在其他地方有政治效果」（*Knowledge and Power* 226）；他重申：现代社会中用於宰制个体的权力技术其实移植自科学中处理被研究对象的技术：

实验室内建构、操弄和控制现象的策略必须被视作满布于现代社会中之权力关系网的一部份。实验室内产生科学知识的活动，也直接涉及限制个人的诸种形式。

¹⁵ 单单指出实验室技术与社会的权力技术的类似性，是不够的；Rouse更详细的论证可参见*Knowledge and Power* 220-236。

¹⁶ 但是这并不表示：实验室是此处讲的权力技术的发源地或「源头」（origin），其他权力生产的场所都对实验室毫无影响（Rouse, *Knowledge and Power* 228-229）。

更进一步的限制必须要强加于人方能延申那个科学知识于实验室之外。... 实验室必须被理解为另一种制度的「(权力)集结」或「区域」("block")，在这「区域」内、也借着这个「集结」，权力关系把我们形塑为主体／行为者(subjects/agents)。(*Knowledge and Power* 212)

这里所揭示的「知识／权力」涵义，由于把现代社会普遍常见的对个人的宰制技术（表现为理性化的、官僚制的、或科技统治、科学管理的权力形式）和建构科学事业最基本的知识技术连系起来，因而不但显示出知识与权力的内在关连，也显示出一个法兰克福学派的主张：对自然的宰制与对人的宰制有内在关连。由这个角度来看傅柯、Latour、Woolgar、Rouse等人，他们是以更详细与更有说服力的方式印证了法兰克福学派的主张（cf. Taylor 159）。

Rouse进一步阐述上面引文中的「实验室移殖」，并且将之和「世界营造」(world making)的主题连系起来：

... 科学知识的发展乃根植于对现象的建构和操弄，进而发展新技能与发现新真理和发现新的可能性。... 这些发展之所以能扩散到实验室以外的世界是借着科学技术与仪器的标准化，以及把非科学的实践与情境调整为可运用科学材料和实践的形态。结果就是这个世界愈来愈变成一个被营造的世界——亦即，这个世界反映了「专门技术的能力、这些技术所使用的仪器、这些技术所显现出来的现象」这三者系统性的延伸。(*Knowledge and Power* 211)

这也就是说，把实验室「移殖」到社会其他领域的过程，必然涉及了对外在社会环境或条件的改变与限制，以使得社会「大」世界的对象会像实验室中的对象一样动作；进而才能使实验室「小」世界中操纵控制对象之技术应用到社会「大」世界中去。

和上述实验室移殖相类似的思维也被Rouse运用到**知识移殖**上。首先，我们知道，一个学科所探究的对象通常在这对象的定义中必须加上「在一般的条件下」或「在正常的情况下」这样的限制，其实也就是说，「在实验室中所规约的条件或情况下」。故而，若要使有关此对象的知识为真，就必须改变或限制相关的环境与言谈，使之处于「正常或一般的情况下」或「标准状况中」。照这样说来，**科学之所以好像是放诸四海皆为真，乃是由於「一个标准化的过程，使得科学的对象与实践被可靠地转移到新的研究脉络中去」**（Rouse, *Knowledge and Power* 79，黑体为我所加）。

Rouse把知识的性质均设想为「在地的」，而这种设想可使我们对「**知识之扩散**」（dissemination）有一种新的了解，即，知识扩散不像形上学中「共相的例示」（the instantiation of the universal）（例如，张三是「人」这个共相的一个例示），而是某个在地的知识之移殖，而这个移殖包含了对其他在地知识的调整改造，以再生产出和「原产地」相同的「新」在地知识。（cf. *Knowledge and Power* 72）。这种知识扩散，大抵就是前面提及之西方科学的「强加—出口—强加」过程，涉及到对环境的改变、言语的限制、物质的出现与消失、和生活方式的改造。

因此，Rouse的「在地知识」（local knowledge）提法，包含了一个「知识／权力」的涵义，这个涵义在科学作为强加的知识，取代原来传统的、日常生活的、或其他形式知识时，表现得更为清楚。因为在这种强加知识（the imposition of knowledge）的情况下，必须运用权力来改造或维持社会脉络，使之符合标准正常的状况，以使被强加的知识顺利成真。

最后还有一个「知识／权力」涵义，和上述诸涵义相关，但是Rouse比较没有提及而和以下这个问题有关，即，**如何使某地（即某知识生产之场所）的知识呈现为和原产地的知识相同**（例如台湾所研究的科学或科学哲学是否和西方一样，还是自创的野狐禅）。一般来说，制度性的权力会纪律这种知识的生产，使其

生产符合标准的条件。但是符合这些标准条件与否并非自明的，而是经过诠释、辩论，也就是权力协商的过程。这也就给予一些知识生产者有机会生产更具有本土（local）色彩的知识¹⁷。

柒

在简化地解读一些新科学哲学的文本后，我们已约略整理出这些文本中触及的多个「知识／权力」涵义，下面让我们尝试综述这些涵义。必须声明的是，由于这些涵义是在一个叙述中逐一展现而又被反复描述，所以它们有一些难以清楚言明的脉络意义，以下的综述只能是对这些涵义的指引（indication）。

就「知识／权力」这个连结对比词的字面来看，它可能指着两者合作或甚至密不可分的关连，也可能指着两者某种衝突的紧张关系。本文中提到的诸多涵义均和知识与权力的「合作」相关，亦即，知识可以正当化并维持权力，权力可以正当化且支持知识。

在本文中，首先所提及的是「知识／权力」的最传统涵义：「**科学／国家（政府）**」。就知识与权力之「冲突」面来看这个涵义，是有关科学自由或自主以及国家干预的问题。就知识与权力之「合作」面来看，则是(1)科学正当化与强化国家权力（科技统治），(2)国家（教育）正当化与支持科学。

相对于「科学／国家」，还有「**科学／民主**（人民力量或权力）」的「知识／权力」涵义。关于这个涵义的合作面，本文所处理的文本较少提及，不过在一般宣传科学的通俗著作中，则经常谈论科学如何促进民主、民主如何促进科学等等。至于「科学／民主」的冲突面，则可分为三个范围：第一，**科学（组织、制度、传统）内部**。在这个范围内的「知识／权力」涵义，有诸如阶层化、优势积累之题的社会学话题，还有科学传统的权威与

¹⁷ 在笔者的另一论文，〈作为应用哲学的本土科学哲学：知识／权力的主题与通识教育〉（「大学通识教育中的哲学课程」学术研讨会，台湾大学，1993年4月16-18日）有对此论点的发挥。

「革命」型科学家冲突的库恩式话题；我们可以用「科学内部民主」这个模糊的词语来涵盖这范围内的「知识／权力」涵义。

第二，**科学与社会**。这个范围内的「知识／权力」涵义，向来即充斥于所谓「科学学」、科学的社会责任、科学伦理、科学对社会之影响、科学与国家结合的社会后果（如对民主的威胁、对经济及国家预算的影响等）、以及有关「专业宰制」（专门知识正当化专家权力与特殊的利益分配）的言谈中。至于「外行参与」则是社区或特别社会团体与科学社群结合，并对科学活动、教育等事务进行干预。

第三，**科学与国际**。这个范围的「知识／权力」涵义在科学与第三世界的言谈中看得到（例如前面所说的科学作为殖民主义的宰制力量）；另外还有些话题，像技术转移、资讯秩序、文化控制或宰制、资讯自由、智慧财产权、科学国际主义等等，虽然也可被纳入广义的「知识／权力」，但多在传播等领域中被探讨，科学哲学家则尚未发展出对上述话题之哲学论述。

另外，还有一些「知识／权力」之涵义，可从科学生产、分配两方面来涵盖。在**科学生产**方面，茂凯等人提出在科学生产过程中之协商此一观念，表明了科学作为一种社会权力（而不只是组织内部的权力）的建构物。还有，科学知识本身以及对科学生产过程的知识（两者很难分开）既是决定生产的分工与计划过程之决策权力来源，也是形成科学生产（进而奖励系统）的组织原则；科学生产所采用的社会控制形式（如研究传统、专业权威）、科学生产的效率问题也都可被纳入这组「知识／权力」涵义之内。

在**科学分配**方面，知识的不平均分配对应着权力的不平均分配，这是构成这一组（cluster）「知识／权力」涵义的核心，其他相关涵义尚有知识等级或优劣的排序（ranking）与知识的携带者之阶层利益或权力相关等观念。另外，文中略提及的「科技统治」以及专家知识与社会多元权力结合的图像均属此一涵义。

科学哲学与方法学的政治也构成了一组（广义的）「知识／

权力」涵义。我们曾经提到科学哲学与方法学可作为科学制度组织权力运作（包括诸如学科的分与排序）的符号资源，协助国家正当化科学教育，为科学进行宣传、科普等公关活动，以及科技政策中可能的谘询或执行角色。

最后还有一组涵义则是在本文末由Rouse在*Knowledge and Power*一书中所表述的传柯式「知识／权力」涵义。他指出现代社会中用于宰制个体的权力技术其实移殖自科学中处理被研究对象的技术。这套理论蕴涵了：**科学的普遍性其实是某个科学生产场所的在地知识移殖到另一个知识生产场所的结果。这里的「移殖」涉及了将不同知识生产场所之生产条件标准化（standardization），故而涉及如何运用权力改造知识生产条件。**

以上所整理出来的「知识／权力」涵义或许彼此有不相容与不完善之处，因为，第一，这些涵义是从立场互异的着作中导衍出来的，有些着作有相对主义的立场，有些着作则仍试图保存科学的「客观」性；其次，本文尚非一个完整的整理通论（survey），故不敢声称已穷尽新科学哲学中「知识／权力」的所有涵义。但是就本文发掘「知识／权力」主题这个目的而言，上述那些涵义已提供了一些充沛的符号资源供我们更进一步在科学哲学的研究中发展此一主题。

引用书目

- Barnes, Barry. *About Science*. New York: Basil Blackwell, 1985.
- Böhme, Gernot. "Demarcation as a Strategy of Exclusion: Philosophers and Sophists." Böhme and Stehr 57-66.
- , "Midwifery as Science: An Essay on the Relation Between Scientific and Everyday Knowledge." Stehr and Meja 365-385.
- Böhme, Gernot and Nico Stehr, eds. *The Knowledge Society: The Growing Impact of Scientific Knowledge on Social Relations*. Dordrecht: Dordrecht, 1986.
- Brown, Harold. *Perception, Theory and Commitment: The New Philosophy of Science*. Chicago: Precedent Publishing Inc., 1977.
- Chalmers, Alan. "The Galileo that Feyerabend Missed: An Improved Case against Method." Schuster and Yeo 1-31.

- , *Science and Its Fabrication*. Minneapolis, U of Minnesota P: 1990.
- , *What Is This Thing Called Science?* 2nd ed. St. Lucia, Queensland: U of Queensland P, 1982.
- Chubin, Daryl E. and Sal Restivo. "The 'Mooting' of Science Studies: Research Programmes and Science Policy." Knorr- Cetina and Mulkay 52-83.
- Feyerabend, Paul. *Against Method*. London: NLB, 1975.
- , *Against Method*. rev. edition. London: Verso, 1988.
- , *Farewell to Reason*. London, Verso, 1987.
- , *Science in a Free Society*. London: NLB, 1978.
- Freidson, Eliot. *Professional Powers: A Study of the Institutionalization of Formal Knowledge*. Chicago: The U of Chicago P, 1986.
- Fuller, Steve. *Philosophy of Science and Its Discontents*. London: Westview Press, 1989.
- , *Social Epistemology*. Bloomington: Indiana UP, 1991.
- Habermas, Jürgen. *Toward A Rational Society: Student Protest, Science and Politics*. Boston: Beacon Press, 1970.
- Höslé, Vittorio. "The Third World as a Philosophical Problem." *Social Research* 59.2 (1992): 227-262.
- Ihde, Don. *Instrumental Realism: The Interface Between Philosophy of Science And Philosophy of Technology*. Bloomington: Indiana UP, 1991.
- King, M. D. "Reason, Tradition, and the Progressiveness of Science." *History and Theory* 10.1 (1971): 3-32.
- Knorr-Cetina, Karin and Michael Mulkay, eds. *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*. London: Sage, 1983.
- Krige, John. *Science, Revolution and Discontinuity*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1980.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd Ed. in *Foundations of the Unity of Science*. Vol. II. eds. Otto Neurath, et al. Chicago: U of Chicago P, 1970. 53-272.
- Latour, Bruno. "Give Me a Laboratory and I Will Raise the World." Knorr-Cetina and Mulkay 141-170.
- Latour, Bruno and Steve Woolgar. *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. London: Sage, 1979.
- Miller, David Philip. "Method and the 'Micropolitics' of Science: The Early Years of the Geological and Astronomical Societies of London." Schuster and Yeo 227-257.
- Mulkay, Michael. *Science and the Sociology of Knowledge*. London: George Allen & Unwin, 1979.
- , *Science, Technology, and Society: A Sociological Pilgrimage*. Bloomington: Indiana UP, 1991.
- Ravetz, Jerry. "Ideological Commitments in the Philosophy of Science." *Radical Philosophy* 37 (1984): 5-11.
- Rouse, Joseph. *Knowledge and Power: Toward a Political Philosophy of*

- Science*. Ithaca: Cornell UP, 1987.
- , "Policing Knowledge: Disembodied Policy for Embodied Knowledge." *Inquiry* 34 (1992): 353-64.
- Schuster, John and Richard Yeo. "Introduction." Schuster and Yeo ix-xxxvii.
- , eds. *The Politics and Rhetoric of Scientific Method*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986.
- Taylor, Charles. "Foucault on Freedom and Truth." *Political Theory* 12.2 (1984): 152-183.
- Yeo, Richard. "Scientific Method and the Rhetoric of Science in Britain, 1830-1917." Schuster and Yeo 259-297.

试论美国应用伦理学的兴起条件

有关应用伦理学的一些争论及对第三世界的启示¹

摘要

这篇长文主要在探讨美国应用伦理学兴起的可能条件；简单地说，学院分析哲学受到压力和挑战去发展实际伦理学，其主要发展方向则成为对（医疗、法律、会计、工程、企业等）专业给予「道德专家」的训练与形象，亦即，应用伦理学的训练保证了专业决策的合乎专业伦理（就像目前学界对争议题目的研究需通过「研究伦理」的审查一样来保证研究合乎学术伦理）。应用伦理学的发展因而刚好扣连上（尚未取得民众充分信任而常产生纠纷的）专业领域「制造共识」的需要——这些专业的行为决策由于是经过应用伦理学的讨论检验所取得的共识，合乎专业伦理，因而可以免于更基进的对专业宰制与是否真正合乎道德之质疑，保护了专业整体（而非个别专业人士）的根本利益，也掩盖了从更广泛脉络来检视专业的影响与状态。由于社会商业化的大趋势下，许多专业纷纷转变为利润取向，专业所服务的顾客也相应地要求市场上的平等地位，此时既需要对个别专业者加以规范管理（以维持整体专业秩序），也需要对专业支配与作为给予正当性，正当性则来自符合专业伦理。在这个对专业伦理的需求上，美国应用伦理学得以发皇。（相对来说，台湾的专业权力尚没有这种「制造共识」的需要，例如台湾的医疗专业还不太需要应用伦理学为其专业权力设置理性的管辖范围，仍然可以大致处于医病不平等的权力关系中而不太受挑战。）

在理论方面，本文指出：「应用伦理学」通常被认为是将道

¹ 原载于《第四届美国文学与思想研讨会论文选集：哲学篇》，何志青、洪裕宏主编，台北中研院欧美所出版。1995年10月，53-77。

德理论「应用」于现实问题上，而所谓的「应用」则是从普遍抽象的道德原则中演绎或推论出适用于具体特殊情境的结论。这种对「应用」的理解将「理论应用」做绝对的二分，并且认为应用伦理学依赖或寄生于理论伦理学。本文则指出某种类型的应用伦理学实践之所以成为了为专业权力服务的意识形态，乃和上述这种应用伦理学观有密切关连。（我把本段内容又以极简约的方式写成一篇短文作为本文附录，方便读者）。

在文末，从两方面谈在第三世界发展与应用「应用伦理学」或「应用哲学」，一方面是谈「应用」这个概念，也就是把「应用伦理学」视作一个（应用的）过程，另一方面，则是谈「应用伦理学」作为一个领域和道德理论的关系。本文欲指出，「应用」不是一个演绎过程，而是一个诠释过程，「应用」与「被应用」的关系不是上下的而是平行的，被应用的理论或原则并不是「应用学科」的基础。应用伦理学其实没有不变或普遍的本质。

（以上摘要为本次出版所写）

这篇论文主要在探讨美国应用伦理学兴起的可能条件；在数种可能条件中，本文将集中讨论Alasdair MacIntyre所提出的一个可能条件，这是因为MacIntyre的说法不但争议性强，意义深远，而且还直指应用伦理学本身的性质或构成问题，而这个后设性问题则在西方造成有关应用伦理学的本质、前途、意识形态功能等争论，故而本文也会触及部份的争论。最后，我则想谈谈美国应用伦理学兴起条件及相关争论对第三世界应用和发展应用伦理学的启示。

I

正如Richard Fox and Joseph DeMarco所观察的，自从1960年代末1970年代初，哲学家开始讨论当代实际的道德问题，因而开启了应用伦理学这个全新的领域；1970年代中至1980年代中，应用伦理学是北美哲学界中成长最大的领域（2-3），Tom L.

Beauchamp也有同样的观察(514)。除了非常天真的人以外,大概没有人会相信应用伦理学在美国的兴起是纯粹偶然或自然的。Peter Singer在他编的*Applied Ethics*的〈导论〉中提到,「先是美国的民权运动,然后是越战及学生运动的兴起,开始吸引哲学家去讨论道德议题:平等、正义、战争及公民抵抗权。以『关心天下事的公民』身分加入辩论的哲学家逐渐觉悟到他们讨论的其实是属于哲学传统中的伦理学问题,因而他们在研究及教导哲学时取得的技巧突然变得非常相关」(Singer 3)。Peter Singer接着说,哲学家运用哲学技巧对实际问题(practical problems)的讨论,透过像*The Journal of Philosophy*这种哲学建制的认可、标准教科书的出版、和对应用哲学定调极为重要的*Philosophy and Public Affairs*期刊的出版,开始被学术化与制度化(Singer 3)。

Peter Singer在此对应用伦理学的兴起之解释颇为平面。Singer自己也说,像应用伦理学这样的事物过去也有,但是这个「久远的传统」在1970年代以前显然没有发展成一个专门的哲学领域("Introduction" 1)。如果说1960年代的动荡足以产生应用伦理学,那么为什么(正如Peter Singer自己也承认的)二十世纪大部份哲学家在经历了那么多创痛却仍和实际伦理学保持距离?基于相似的理由,那种认为「应用伦理学的兴起是因为社会发展或科技进步而带来新的问题和挑战」的看法也十分平面²,毕竟,「社会发展与科技进步」几乎是工业革命以来的常态(类似论点可参看Edel 317-318)。因此我想应用伦理学的兴起可能要从学院/学术的内部原因和社会对应用哲学的需求两方面来看。简单地说,以下我将要说明:学院分析哲学受到压力和挑战去发展实际伦理学,其发展方向则因其实证主义意识形态而成为「道德专家」的

2 例如, Baruch Brody, *Ethics and Its Applications* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1983) 7。又:早在1954年,神学家兼著名的情境伦理学家Joseph Fletcher便已出版了涉及生命科学医药伦理的*Morals and Medicine* (New Jersey: Princeton UP, 1954, 1979),可见医药伦理在1950年代便有可能发展起来,但是医药伦理一直要等到十多年后才真正兴起;这须要被解释。我们不能说医药伦理所处理的问题是在1960、1970年代的社会发展和科技进步下才出现的,因为毕竟每个年代都有因社会发展和科技进步而出现的伦理问题,Fletcher的书正说明了这一点。

训练，这刚好扣连上一些专业领域「制造共识」的需要；故而应用伦理学得以发皇。

1960年代的动荡透过学生运动冲击了学院制度，学院和「军事—工业综合体」的关系、学生权力（包括对课程及人事决策的参与）、学术知识和现实社会政治的关联等问题，均被一一提了出来。Fox and DeMarco提到当时的学生示威者要求高等教育应该和现实相关，应该开有关和平、环保、社会正义方面的课程，而医药伦理及企业伦理则在大学外受到广泛注意等等（12）。同时，1960年代的动荡也在学术方面冲击了人文社会科学，原本当道的行为科学取向和实证主义受到了可以泛称为「欧陆哲学」的挑战，后者包括了现象学、存在主义、诠释学、批判理论（法兰克福学派）、结构主义、（新）马克思主义等等。这些思潮得到了许多激进学生的支持³。而当时被视为社会科学中行为主义与实证主义之来源的分析哲学（当时也被称为「语言哲学」或「实证哲学」）亦招致抨击——明显的例子是学生运动的精神领袖Herbert Marcuse对分析哲学的批判⁴；分析哲学的后设伦理学以及十分理论倾向的规范伦理学，都被认为是脱离实际、无用。另一方面，（泛）欧陆哲学似乎显得和现实相干，但是却由于各派分析哲学主宰美国哲学界而难以取得教职⁵。在学院制度受到冲击、原有建制必须考虑学生权力及社会气氛的压力的情况下，分析哲学如果一直不能触及实际问题，势必会产生正当性危机。

当然，对分析哲学建制（establishment）的压力与挑战仍不足以构成应用伦理学兴起的充分条件。另外一个条件应该是：从事应用伦理学符合了当时分析哲学的自我形象以及分析哲学本身

3 正如 Richard Bernstein 指出的，当时对当道学术取向最严厉的批评，往往来自内部；学生运动的领袖多是学社会科学的，他们对社会的批判和他们对自我的学科（社会科学）的批判分不开。Richard Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory* (Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1978), xii。

4 Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (Boston: Beacon P, 1964), 170-224。

5 即使得到教职的非分析哲学家也不能教「形上学」、「认识论」、「伦理学」等课程，而是被丢去教「欧陆哲学」、「哲学史」。参见 Stanley Aronowitz and Henry A. Giroux, *Education Under Siege* (South Hadley, MA: Bergin and Garvey Publishers, 1985), 177-178。

的「精神性格」(ethos, 即, 其独特基本的态度、性格、价值等等)。因为原来「大部份分析哲学家都感觉对实际议题发言并非哲学家份内的事」(Fox and DeMarco 2; Toulmin 265; 对此有异议的则是Hare⁶), 「应用不是适当的哲学工作」(Fox and DeMarco 15), 即使是道德或政治哲学也应该排除对实际议题的意见⁷; 实际问题, 如果是有关世界的真实问题, 便应该让科学专业或专家(而非宗教家、形上学家、哲学家)去处理解决。从这样的态度转变到接受应用伦理学, 势必也须符合分析哲学的自我形象和精神性格。分析哲学的精神性格中虽有逃离现实的倾向, 这可从早期维也纳学派在欧战和纳粹年代浸淫在纯净的数理逻辑中看的出来, 但是分析哲学也还有维也纳学派的「科学人文主义」精神性格(一度表达在后者近乎宗教狂热、革命性的哲学运动中)。这个科学人文主义精神性格有时有科学主义的倾向, 包含了早期实证主义的社会观成分(不过分析哲学则和实证主义的哲学信条愈行愈远)⁸。这个实证主义的社会观——也明显地存在于现代社会主义之内——强调: 不再接受宗教及形而上学的统治, 应该科学地组织工业社会, 故而重视专门技术与训练在社会中的角色, 亦即, 专家及专业人士是促进社会现代化的旗手, 他们积极地建构伦理学及社会行为的科学, 以成就合理化的社会⁹。

6 Hare 认为许多分析哲学家一直(以他自己为例, 至少从1940年代开始)有心去解决实际道德问题, 虽然常采用间接方式(225)。不过应用伦理学要到1960年代才出现的事实, 说明了哲学家的动机或对现实的关怀并不足以产生应用伦理学。

7 cf. John Passmore, *Recent Philosophers* (London: Duckworth, 1985), 转引自 Warren 15。

8 维也纳学派的政治态度其实很复杂, 可说是一种「科学」「社会主义」, 可是我们无法在此详论; 同样的, 他们和实证主义的关系也无法在此说明。Cf. Paul Arthur Schilpp, ed. *The Philosophy of Rudolf Carnap* (La Salle: Open Court, 1963), 9-10, 22-23, 83。以及Burnham P. Beckwith, *Religion, Philosophy, and Science: An Introduction to Logical Positivism* (New York: Philosophical Library, 1957), 2-9。又: 维也纳学派的元老Herbert Feigl还是科学人文主义运动的实际参与者。

9 Cf. Carl Levy, "Socialism and the Educated Middle Classes in Western Europe, 1870-1914," eds. Ron Eyerman, et al. *Intellectuals, Universities, and the State in Western Modern Societies* (Bekeley: U of California P, 1987), 180。这个实证主义社会观是世纪之交西欧的中智阶级的社会观。

由于这样的科学人文主义精神性格，分析哲学的自我形象是「科学的」、专业的（professional）、专技的（technical）。因此，如果应用伦理学是透过专门技巧（expertise）而取得的专业意见，那麽应用伦理学便不是哲学系迫於时势而随便应付无数的产物，而是（1）某个哲学领域（即，伦理学）或哲学研究对象（即，道德原则）的自然延伸（即，应用）；（2）哲学专门技巧与训练的运用；（3）有关实际道德问题的有价值之专业研究。一言以蔽之，由于应用伦理学家的哲学专业，她是实际道德问题的专家——虽然她的专家意见并不是「说了就算数」（authoritative），但她的专业贡献就像其他科学专家的专业知识一样，将是人类成就合理化社会所需工具中比较可靠的一种。这就是为什么在应用伦理学的一般言谈中，以上三点均得到认可，三点均被视为应用伦理学的构成原则；因为仅当应用伦理学具有这样的性质时，从事应用伦理学方能符合分析哲学的自我形象和ethos，因而才能在分析哲学的言谈中有正当的地位。

对于上述（1）（2）（3）三点的内容，让我们补充叙述如后：首先须注意的是，（1）和「应用伦理学是跨科系的学科」并不矛盾，我们可以利用Beauchamp的引述表达（1）为：应用伦理学是对道德理论的基本原则在特定道德问题上的应用，而这通常意含着道德理论乃是「基础」，发展探究着一般而且基本的原则、德性、规则等等；应用伦理学则透过较不一般的、衍生的原则、德性、判断、规则等等来处理特定问题。这里的重点是：应用伦理学并不去发展一个新的或特殊的（有关一般规范原则的）「伦理」，而只是对既存理论和原则在特定案例上的应用（Cf. Beauchamp 516-17）。至于（2），可用Bruce Jennings所引述的话来表达（但不是他自己的立场）：在伦理学中的哲学训练所给予应用伦理学家特别的分析技巧和概念工具，是决策者和专业人士在他们的训练中所缺乏的（209）。在表面上，（3）所说的「应用伦理学的处理对象或主题是实际道德问题」几乎是所有应用伦理学家都同意的，不过许多应用伦理学家对「实际道德问题」的

理解却包括了政治社会问题。同样须注意的是，(3)不意味着只有哲学家才能从事应用伦理学。

正由于(1)(2)(3)被视为应用伦理学的构成原则，所以对三原则的质疑或否定便会造成**在分析哲学中从事应用伦理学的正当性危机**。而当代西方应用伦理学在进入第二阶段后所产生的种种后设争论(Jennings 208-209)正是针对这三原则而发。例如(3)所说的应用伦理学是对实际道德问题的「有价值的专业研究」,Michael D. Bayles提到许多哲学圈内外思虑周详且同情的批评者抱怨「**应用伦理学无助于解决每日的问题**」(249,黑体为我所加)。Annette C. Baier引述Arthur Caplan提到的一个例子,谈到哲学家目前对专业伦理的一些贡献其实有时一般人也做的到(Baier 496)。Baier所引述例子其实也关联到对(2)的批评,亦即,应用伦理学是哲学专门技巧与训练的运用。Richard Rorty曾说:「对『应用伦理学』学有专长的分析哲学家有时候声称:分析哲学有特殊的技巧,会对解决政策难题有用(像堕胎、工作歧视、限武之类的难题)。但是**分析哲学教授在处理这类议题时运用的技巧,和19世纪的人(像J. S. Mill这样的哲学家和像Macaulay这样的非哲学家)或当代一般人处理相似或相同议题时经常运用的技巧,并无什麼不同**。『分析技巧』这个想法,我认为是出于『有特殊的「哲学分析的方法」』这种过去的想法。分析哲学家在讨论当前政策难题时确实写的很好,但是**实在看得出来他们的这些写作和他们独特的专业能力有什麼关系**」(*Essays on Heidegger and Others* 23n)¹⁰。至于有关应用伦理学构成原则

¹⁰ 在另一地方Rorty也说分析哲学家不应再认为:当医生面临医药道德难题时,医生可能会『使用』「人(person)」或「最佳利益」这个概念,而应用伦理学家则可替医生『分析』及『澄清』此一概念。我们哲学家最多所能做的,Rorty说,其实是解释我们所读过的那些人(Mill、Hume、Spinoza、Kant、Hegel)使用这个词的方式,以及在运用这个词时所说的话。而这样做并非在告诉那个医生她真正想说的什麼、她预设了什麼、或真正的问题何在;我们所做的是任何人文文化中新增事物所做的——给人们一些新选择、新脉络、新语言。我们所做的和文学或历史教授在相同境况下会做或能做的并无不同。我们只是扩大了人们的符号及论证资源,扩大了人们的想像(*Consequences of Pragmatism* 222)。

(1) 的争论就更多了。本文虽然会在下面部份地触及这些争议（特别是有关(1)的争论），但基本上将不会全面地讨论这些争论¹¹，而只将集中于美国应用伦理学兴起与发皇的其他可能条件。现在便让我们回到这个主题来。

实质伦理学（**Substantive Ethics**）在分析哲学中原来是不受欢迎的，因为大部份分析哲学家认为有关世界的真正实质问题应属科学研究的范围，而伦理学，如**A. J. Ayer**所说，「作为知识的一支，不过就是心理学与社会学的一个部门」（149），分析哲学家的工作则是形式的、后设的伦理学研究；作为实质伦理学的应用哲学在过去也因此没有发展余地。**Bruce Jennings**指出分析哲学在逻辑实证论及情绪论的主宰下，道德主张被视为无法被理性地讨论或被公评，直到这类教条被推翻后，实质伦理学才能兴旺（205）。根据**Fox and Demarco**的分析，原来造成实质伦理学不受欢迎的几个假设（文化相对主义、因果决定论、观察是理论中立的）均式微了，因而给予实质伦理学发展的空间（14）；持上述论点者，不在少数¹²。总之，由于分析哲学内部理论假设的变化，而使实质伦理学有发展的正当性，这也应当是应用伦理学兴起的

¹¹ 除了本文中提及的文章外，就笔者所知的其他少数关于这些争论的文献有：**Michael D. Bayles**, "Moral Theory and Application," *Ethical Principles and Practice*, ed. by John Howie (Carbondale: Southern Illinois UP, 1987) 1-23; **Abraham Edel**, *Ethics: Applied Practice*, ed. by John Howie (Carbondale: Southern Illinois UP, 1987) 24-48; **Abraham Edel**, **Elizabeth Flower** and **Finbarr O'Connor**, *Critique of Applied Ethics: Reflections and Recommendations* (Philadelphia: Temple UP, 1994); **Donald S. Klinefelter**, "How Is Applied Philosophy to Be Applied?" *Journal of Social Philosophy*, Spring (1990): 16-26; **D. Marquis**, "The Role of Applied Ethics in Philosophy," *Southwest Philosophical Review* 6.1 (1990): 1-18; **David L. Roochnik**, "Applied Ethics: Some Platonic Questions," *Philosophy in Context* 17 (1987): 40-46; **Mark D. Stohs**, "Applied Ethics and Philosophy," *Philosophy in Context* 18 (1988): 45-52; **James D. Young**, "The Immorality of Applied Ethics," *International Journal of Applied Philosophy* 3 (1986): 37-43。

¹² 例如，**Edel** 318。此外，所谓「实质伦理学」既包括了应用伦理学，也包括了像**John Rawls**的*A Theory of Justice* (1971)那种理论倾向的政治或道德哲学。事实上，**Rawls**这本书被许多人认为是由形式到实质伦理学的发展下之重要里程碑（**Fox and Demarco** 15；**Marcus Singer** 286）。因此，近年来实质伦理学的转向，并非只有应用伦理学一枝独秀（本文也未作此假设）。又：在一般情况下，实质伦理学就是规范伦理学，但是**Bayles**显示，当我们不再如以往假设（例如）道德社群是由正常的成年人构成等等时，实质伦理学未必就是规范伦理学（250）。

有利条件之一。

学院哲学开发了应用伦理学这个新领域，如果未能得到学院外社会的接纳及欢迎，也很难发展成长下去。更何况，当学生运动或社会的激进思潮退潮后，应用伦理学势必要扮演其他意识形态角色以便继续发展下去。

Peter Singer 对何以应用伦理学在学运之后继续发达并无解释，而对应用伦理学受到欢迎的现象，也只认为是应用伦理学家比过去扮演类似角色的宗教人士、政客、社论主笔要做的更好。（"Introduction" 4）当然，所谓「做的更好」，就我们的观点来说，其实是应用伦理学家能够比宗教人士、政客、主笔等**更能投射「道德专家」的专业形象**。但是究竟什么社会状态需要这样的专业形象，什么社会需要使得应用伦理学变得很有「应用性」，因而欢迎应用伦理学，亦有待分析。在此，Alasdair MacIntyre 提出了一个有争议性而且意义深远影响重大的解释，故而以下将花较多的篇幅讨论。

MacIntyre 指出，应用伦理学发皇的领域，像医药、法律、会计师之职务、工程与军事，都是对我们社会生活非常重要的领域，这些领域有两个特点。第一，它们必须依据公意共识，而这些公意共识必须十分精准确定。例如，医生可否对病人说谎，须有一些明确的公意共识之指导原则，不容个别医生任意诠释，因此，和社会一般生活中的道德原则不同，后面这种原则通常充满了不确定性，有很大的诠释余地，因为这种原则的形式通常为「不可说谎，但是在一些特殊场合中可以有例外」，至于哪些例外，那是无法完全列举确定的（510-11）。第二，**这些对社会生活非常重要的领域，也是应用伦理学发皇的领域**，非常需要公众对这些领域中之专业活动有信心，而此种信心则建立在那些从事专业活动者有相当一致的行为，使人们可以高度预期专业者的行为。而这种相当一致的行为则须要相当一致的道德教育以及处理问题状况的方式。因此，在这些领域中到处充满了明说和不明说的行为准则，但是不同专业，就可能有不同的或矛盾的准则

(MacIntyre 511)。既然这些特殊的专业充满了行为准则，而不同专业的行为准则又各不相同甚至矛盾，那么这些专业的作为、政策等是否在道德上站得住脚，是否道德上正当，就有赖于这些专业能否显示专业内的那些行为准则或处理程序其实是普遍抽象道德原则在特殊专业领域或境况下的「应用」。

由于「应用伦理学」被一般人视为永恒普遍抽象的道德原理在实际及特殊领域中的应用，应用伦理学因此刚好配合了这些专业渴求正当化其道德形象的需求。所以这些专业非常欢迎应用伦理学，也愿意雇用应用伦理学家来做对内及对外的道德教育、专业伦理的辩护、公关及谘询的工作。

MacIntyre在指出上述诸点后，归结出**应用伦理学之所以在这些专业领域发皇，是因为它提供了「专业自主性」所须的意识形态，进而使专业权力或专业宰制免於真正的道德检视**(512)¹³。

这个结论也间接地解释了为何应用伦理学本身必须具有专业形象而且是对实际道德问题的专业研究（即，应用伦理学的构成原则（3））；因为MacIntyre的主要论点是说：应用伦理学的预设（即，某种永恒普遍道德原理的应用）符合了一些专业领域的需要，但是如果应用伦理学自身缺乏专业形象，那么它显然无法配搭那些讲求专业主义，重视专业形象的专业。故而，我在前面提及，分析哲学以及应用伦理学的专业自我形象就十分相干了。

MacIntyre有关应用伦理学为何发皇的这番说法意义深远，值得我们在下面深入探讨与澄清。同时，我也想借着对MacIntyre说法的澄清，在以下对本文主题的其他面向作进一步的补充说明。

首先，或有人质疑MacIntyre的说法是否以偏概全不符事实。例如：（一）MacIntyre是不是意味所有的应用伦理学实践都是专业权力的意识形态？可是应用伦理学中也有相当的一部份是无法被归属于职业伦理学或专业伦理学的，因此（二）MacIntyre是否错误地以专业及职业伦理学代表了全部的应用伦理学？最后，还

¹³ 关于「应用伦理学维护专业权力」的另一种分析，请见Stephen L. Esquith, "John Rawls and the Political Education of Applied Ethics," *Social Theory Practice* 11 (1985): 307-354.

有人会质问：（三）如果应用伦理学是专业权力或宰制的某种意识形态，那么是不是意味着应用伦理学均不会对专业作为采批判态度呢？这似乎不符事实，因为应用伦理学也可能协助专业建立行为准则（Codes），而这些准则可以规范专业的作为，限制专业权力的滥用。

（一）（二）（三）这三个质问彼此相关，以下我将一一回应它们。

对于（一）的质疑，我们可以回应说，MacIntyre并不须主张应用伦理学在所有的案例中都扮演专业权力之意识形态的角色（MacIntyre 501）也可以使他对应用伦理学在那些特定领域发皇的解释成立，或至少是个可信的解释；因为就MacIntyre的目的而言，只要应用伦理学发皇的领域都是对我们社会生活非常重要的领域，亦即像医药、军事、工程、商业、法律等领域，也就足够了。MacIntyre 无须证明每一案例或每一个应用伦理学实践都有同样的意识形态功能；例外的情形总是存在的。更何况，在经济不景气的年代（1970年代以后许多西方国家的经济持续衰退），为什么应用伦理学却能在财务上¹⁴及其他方面兴旺发皇？MacIntyre的说法正好可以解释这个现象（MacIntyre 512）。

对于质问（二）我们现在可以很清楚地看出来MacIntyre绝不假设应用伦理学等同于专业伦理或职业伦理学，因为他的论证根本不须要这样的假设。不过不可否认的是「许多应用伦理学的着作是针对专业人士所面对的问题」（James Brown 83）。至于处理一般生活领域的应用伦理学，由于相对地不受重视，故而不可能是应用伦理学兴起的主因。

对于（三），我认为MacIntyre的意思不是说应用伦理学不会对专业的作为采取批判态度，他只是暗示这种批判讨论所进行的方面，不会是朝向对专业权力的某种基本性否定，而是朝向一种建基于权力平衡的协商，交换；换句话说，应用伦理学批判讨论

¹⁴ 用Bill Warren引述的一件事即可充分说明：医药伦理在英国哲系纷纷关门之时，挽救了多余的哲学家的工作（14）。

的实质，用MacIntyre自己的话来说，是一种「并非理性的社会交换」，却呈现为一种理性辩论的过程（cf. MacIntyre 501）。其次，我们均可承认应用伦理学在协助建立专业行为准则或专业伦理时（也就是对专业作为及行为准则的道德评鉴）不见得总是在维护、促进或强化专业宰制，它也可能会限制或管制专业权力。可是对于应用伦理学在改进专业行为或公共政策方面的效果，虽然不能低估，但却不应高估（cf. Jennings 207）。正如Eliot Freidson所指出的，专业伦理准则对专业本身通常没有强制力，专业协会之类的组织则以服务性质为主，而非控制专业成员的道德行为（187）。相反地，这些专业道德准则却可以投射专业道德正当性的形象。故而MacIntyre的结论仍然可以成立。

以上对（一）、（二）、（三）质问的回应，只是澄清了MacIntyre的看法，若要更深刻地辩护这些回应（特别是对（三）的回应），则应进一步追索MacIntyre看法所代表的一种立场，这个立场也得到许多人的共鸣，这个立场事实上代表了对应用伦理学本身的挑战（更精确地说，是对应用伦理学的构成原则，特别是（1）的挑战）。下面就让我们简略地解释这个立场。

首先，让我们简述MacIntyre立场背后的思想。MacIntyre既不满意道德相对主义，也不满意绝对客观主义，他的立场和科学哲学中的Fallibilism接近，即，道德原则不是永恒的（就像科学原理不是永恒的）而可能因社会及历史的变化而改变，但也可能有相当持久的原则；不论如何，我们可以理性地去辩论这些原则的确当性。由于MacIntyre否认永恒抽象的道德本质的存在，所以道德原则总是——而且只是——具体地座落于特定历史社会中，亦即，道德原则只存在于其应用的范围内，（或说，透过其应用范围才存在）。换句话说，只当我们错误地假设了抽象永恒的道德原则，才会有应用这些原则于具体特殊情境或案例的问题，而这也就是应用伦理学错误的预设。如果道德原则本来就不是抽象永恒的，就只是存在于具体的历史社会中，那麼道德原则自身便包含著「应用」（MacIntyre 503-509）。这也就是说，以道德原则为

研究对象之「道德哲学」本身就是「应用伦理学」，而道德原则适用的范围并不分什么专业领域或一般情况，因为专业领域和一般情况中的道德问题并无不同，故而没有必要再需要一个「应用伦理」以专门处理专业领域的道德问题¹⁵。

MacIntyre 所代表的立场其实针对的是以「工程模式」¹⁶来理解「应用」的应用伦理学（cf. Brown 82）。Jennings指出，在对伦理学理论之应用的「工程模式」中，「伦理学理论」是由普遍的道德原则所构成的知识，而对这些知识的应用，则是参照着经验事实，从一般性原则逻辑地演绎出指导行动的结论（如规约或禁令）；这个从一般性道德原则到特定结论的推理过程（包括了对经验事实的选择，及对一般原则和事实的诠释）则应该是价值中立的，不受利害左右的，不先预设某个实质的伦理观的（Jennings 210; also cf. Beauchamp 519）。

换句话说，在工程模式中的道德原则及知识其实独立于应用的具体或特殊境况（Jennings 213）：道德原则的意义是确定的及自明的，其意义不是应用者在具体特殊境况中所作的诠释，而某个具体境况所应该采用的原则也是「早就存在那儿了」，而不是应用者因应着具体境况而决定采用的。工程模式因此和应用伦理学的第（1）构成原则息息相关，因为（1）说：应用伦理学是普遍道德原则的「自然」延申；易言之，应用之结果（特定结论）与被应用之知识（一般性原则）之间的关系是形式的，价值中立的、「自然」而不必经过诠释的，而非一种涉及权力协商及交换的建构过程或诠释过程。

「工程模式」是工程师和一般应用科学家对自己的「应用」活动之理解模式，也是社会大众对任何应用理论知识的专业人员或专家之活动的理解模式。这并非偶然的，工程模式事实上是那些专业权力源自普遍性理论知识者所必要的。

¹⁵ 就这一点而论，Edel和MacIntyre的立场是一样的（cf. Edel 326）。

¹⁶ 「工程模式」（engineering model）出自Arthur L. Caplan, "Mechanics on Duty: The Limitations of a Technical Definition of Moral Expertise for Work in Applied Ethics," *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume VIII (1982), 1-18.

这是因为如果专业权力源自普遍性质的理论知识，那么这个专业权力的正当性及专业形象的投射便系于专业者是否为真正中立的中介，客观而忠实地在具体境况中传达与应用抽象理论知识。而这正恰好是工程模式的「应用」概念¹⁷。

所以，工程模式的「应用」概念不但是应用伦理学作为一些专业领域的某种意识形态所必须，而且也是应用伦理学本身投射其专业形象、正当其专业权力所必要。

MacIntyre原来对应用伦理学的批评中，主要是认为专业的许多伦理及行为准则其实是协商及利害交换的产物，而未经严格的、理性的道德批评与检视（512）；而评鉴讨论专业行为准则的应用伦理学则赋予了专业伦理是从普遍道德原则自然导衍出来的假相。换句话说，应用伦理学可能会掩盖「专业伦理有时候是不道德的」这一事实。

此处作的「伦理／道德」之区分，根据Marcus Singer，「伦理」有时可指行为准则，比如「新教伦理」、「专业或职业伦理」等等。Marcus Singer接着正确地指出，这种行为准则的原则乃是建立在权力协商或协议的基础上，也可以被协商或协议所改变，但是这些协商或协议不见得是合乎道德原则的（292）；所以**专业伦理可能是不道德的**。Marcus Singer因此认为我们可以区分两种不同的伦理学，一种是「道德哲学」，也就是以道德原则为研究对象的、作为哲学领域之一的学问。另外一种则是「判断是非学」（Casuistry）也就是借由行为准则的原则、先例、协议好的目标等来决定个别特殊案例的是非（287-88）；例如，决定某桩交易是否合乎商业交易行为的准则，即，是否合于商业伦理（但却不谈这桩交易是否道德）。

¹⁷ 我们用一个类比便能体会出为何工程模式是那些专业权力来自抽象理论知识者所必要的。一般的教士向信徒宣示在特殊境况中应如何行事的神旨时，教士的这个「应用教义」之活动必然是以「工程模式」来理解的，易言之，**信徒认为，有关上帝的知识及原则是独立於其被应用的境况，教士（应用者）只是一个中立的媒介，他只是「忠实地」传达教义而已**。因为如果信徒不这样去理解教士的「应用教义」活动，而认为教士事实上为了因应具体特殊的境况，而对教义进行了诠释，那么这个诠释活动便有可能涉入利害偏好、利益交换、价值取舍、权力协商等等，这样一来教士的专业宰制就会遭到动摇。

应用伦理学之所以会有MacIntyre所认为的意识形态作用，正是因为它在许多情况下明明只是评断是非学，但却有道德哲学的表相。当然，应用伦理学可以放弃构成原则（1），坦承本身和道德原则无关，只是评断是非学。这样就可逃过MacIntyre的批评。但是一旦如此，应用伦理便不能使专业权力免于道德的评估检查，应用伦理学是否会受到那些专业领域的欢迎而兴旺发皇，则大有疑问了。

以上MacIntyre对应用伦理学之所以在某些领域而非其他领域发皇且受到这些领域内专业的欢迎，所作的解释，以及我们对这个解释的诸多面相的讨论，帮助我们更完整地透视应用伦理学在美国或甚至西方兴起的条件。正如前面所述，应用伦理学兴起的可能条件有（a）由于1960年代学运在学院制度及学术知识两方面均带来冲击，造成对分析哲学的建制（establishment）之压力与挑战去开拓一个和现实相关的新领域；（b）应用伦理学大抵上符合了分析哲学的自我形象以及ethos，而不是和分析哲学ethos异化的发展；（c）分析哲学不再排斥实质伦理学，因而使作为实质伦理学的应用伦理学有发展的可能¹⁸；（d）应用伦理学的专业形象及其预设均符合了某些专业领域的需要。

II

毋庸讳言，写作本文的动机是为了日后进一步探讨如何在第三世界发展与应用「应用伦理学」或「应用哲学」。在文末，我想约略地就这个方向评论一下。我的评论将从两方面着手，一方面是谈「应用」这个概念，也就是把「应用伦理学」视作一个（应用的）过程，另一方面，则是谈「应用伦理学」作为一个领域和道德理论的关系（cf. Edel 326）。

在本文中部份提及的有关应用伦理学争议主要质疑了「工程模式」的「应用」概念，而这个质疑所指的方向其实是要挑战一

¹⁸ 对这一点更深入的解释必须检视*Philosophy & Public Affairs*这个对应用伦理学论述形态影响甚大的期刊的兴起背景和意识形态立场；笔者在目前无法做到。

般所认为的「应用知识」与「被应用的知识（理论、原则）」的关系。在工程模式的「应用」概念中，「应用」是个准演绎的过程；而「被应用的知识」总是普遍的、抽象的、理论的，但是更重要的，「被应用的知识」蕴涵了中心、基础、本质等地位，而「应用知识」不但是特殊的、具体的、实践的，而且是边缘、寄生、依赖的地位。在这个工程模式的「应用」概念影响之下的应用伦理学家的立场中，「纯」理论常是优位的；也就是Beauchamp说的「伦理学的双层概念」（523）：纯理论那层比应用的那层更重要或基本的看法。

虽然很多纯理论优位者均承认道德理论和应用伦理学是互利的（Bernard Gert 532），或者应用层面可以改进或试验理论伦理学（R. M. Hare 236），但是他们仍隐含着纯理论优位的立场（这种立场和知识论中的基础主义是相似的，参看Beauchamp 519）。例如Hare说：「哲学家以哲学人身份去介入实际问题，将不会有太大助益，除非把哲学做好。若无一个可取的理论……·将不容易有用地应用理论到实践上」（225）。Gert也说：「在〔应用伦理学和道德理论〕可以互利之前，道德理论必须先充份地被发展」（532）。

工程模式的「应用」概念及这个概念所蕴涵的理论优位立场都充满了**菁英主义**的色彩，也在目前**後现代主义**的讨论中饱受质疑¹⁹。故而有人提议我们或应接受「应用是一种诠释过程」这样的「应用」概念（cf. Jennings 214）；这也就是说，「A是B的应用」是一件诠释的事实。在这个诠释过程（亦即，应用过程）中，对A的理解固然离不开对B的诠释，但是对B的理解，也会依靠着对A的诠释。这样一来A（应用知识）与B（被应用知识）便是互相依赖的。

这个新的「应用」概念尚有待人们在未来去发展、证成，但是在像Edel对「应用」过程的描述中，我们可看到「应用是一种

¹⁹ 在后现代化氛围中，道德主体也不再被视为自主自足及理性的，这对应用伦理学也应有深远的影响。

诠释过程」的提法至少有起码的可信度。Edel在讲到作为一种过程之应用伦理学时，说到「应用」的标准观念（即「应用」是由抽象原则在具体特殊的情境中演绎或推论出结果来）并不符合实际；例如，在实际的抉择困境中，伦理理论并不提供什么公理系统，使我们推演出该做什么的义务，相反地，伦理理论是使我们了解做抉择的处境，使我们注意到一些被忽视、低估的因素，帮助我们弄清楚问题以供更进一步的探索。像康德要我们考虑我们是否会将我们的行为格律普遍化，这就让我们想到我们的行为可能正在帮忙建立一种制度；而其他的伦理理论会让我们注意到（例如）行动的长期后果、我们和传统的连续性、我们和自己社群的连带等等（325）。即使这之中有遵循伦理原则行事的成份，也不是像从原则来进行演绎，而更像以多种方式来运用知识。Edel认为即使是在像司法决策那样比较规划的处境，仍然可看到「应用法律」并不是以法律为大前提、有关案例的事实为小前提、而判决或决策则是逻辑结论。因为首先要选择这个特殊案例所属的法律体系；然后要从那个范围中选出管辖这案例的某个法律，并且要解释为何选此法律而非彼法律，用来解释的理由的背后还涉及了决定理由适切与否的标准。被成功地选出来的法律接着要被诠释，这之中有像文法的、历史的、系统的各种诠释。然后还要从众多事实中选出和本案例相关的事实，亦即，还要建立判断事实相干与否的判准，而这又依靠着各种各样相关的知识（327）。

对于Edel对应用过程的描述，我们尚可再补充两点观察，以更进一步显示「应用是一种诠释过程」的可信性。第一、道德抉择的情境并不是自明的，它已经暗含了对相关事实的诠释，以及可能相关原则的诠释；Edel所谓的「伦理原则或一般行为道德准则有助于我们理解道德抉择的情境」，其实也可能是「使用伦理原则或道德准则来诠释所处的情境」，在此，伦理原则可能成为一种符号资源或文化资源，替我们对处境或行为的诠释作辩解。第二、不但道德处境或相关事实的意义不是自明的，伦理原则或

一般行为之道德准则之意义也不应视作自明的；当我们应用这些原则时，也其实正在诠释这些原则，这就好像应用某法律来对某案例作决定时，这个判例自然构成对这法律的诠释一样。第三、以上两点显示了「应用」与「被应用」之间在诠释上的互相依赖或「循环」，但是这并不表示诠释是随着个人主观利益或意志任意进行的，相反的，正如Edel法律决策的例子显示，诠释需要理由解释以及相关事实的提出，而这些则涉及决定理由适切的标准或判断事实相干与否的判准等等。但是这些标准或判准、以及这些标准之间的优先次序（priority），是否为自明的而无须诠释呢？²⁰如果这些标准及它们的优先次序都是自明的、先在的、确定的、无歧义与无争论的，那么其实也就不会真正有道德抉择上的困境或者伦理难题了，因为如果诠释的适切性标准或事实相干性的判准是事先便确立的话，那么挑选及应用原则与事实之过程便会好像准自动系统一样；这样的话，又何来难题或困境呢？所以上述的标准或判准及其间之优先次序本身也是个被诠释对象，而且需要被相关的诠释社群所接受及认可。至于诠释社群的诠释活动，似乎很难免于来自社群内部权力关系的影响²¹。

总之，这个「应用即诠释」概念既然认为「应用」与「被应用」是互相依赖的，那么「应用知识」便不应再被设想为寄生的、延申的、衍生的等等，而「被应用的知识（理论、原则）」也不应被设想为基础或优位的。

上述这个「应用」新概念对作为一个学术领域的「应用伦理学」有什么蕴涵呢？我认为其蕴涵就是「应用伦理学」不应被视为「非理论」的，这是因为在新的「应用」概念中，应用是一个

20 在初稿中我忽略了「优先次序」这个问题，一位匿名评审提示我注意到它。

21 我曾在前面的正文中，暗示「应用」作为一种诠释过程，并非一个不涉及权力的过程——它同时也是一个协商的过程，MacIntyre的提法则是「（应用伦理学在具体事例中的）道德推理其实是非理性的社会交换」，不过MacIntyre并未证明此一命题，我也无法在本文中对「应用是一种诠释／协商」这个说法作进一步的举证，因为这将涉及对许多应用伦理学的具体案例作分析。不过在晚近的新科学哲学中，「诠释是一种协商」已广被接受，而且也被许多例证所支持。可参看Michael Mulkay, *Science and the Sociology of Knowledge* (London: George Allen & Unwin, 1979), 63-95.

被理论诠释也诠释理论的过程，应用和理论（被应用）是不可分的。如果我们把「应用」视为非理论的，那么我们就等于把理论视为一个可以和应用分离的独立领域，这便是工程模式之应用概念的预设了。

基于同样的理由，道德哲学或道德理论也不应被视为「非应用」的。许多西方哲学家进而由这一点推论，道德理论或理论伦理学本身就应当是「应用」伦理学。既然如此，将应用伦理学当作一个独立的领域，专门处理像专业领域这种特殊情境的伦理问题，便是误导的。MacIntyre, Edel, Beauchamp等人均持此立场。不过这个「理论与应用相结合」立场，如果像Hare那样只强调道德理论本身即应是应用的，而不同时强调应用伦理学也可以是理论的，那么便很容易和Hare一样成为变相的理论优位论者。

「理论与应用相结合」的立场是从对「应用」或「应用伦理学」作为一种过程的反思而来的理想，现实中的道德哲学未必应用，而且现实中的应用伦理学，不论是否建基于错误的工程模式「应用」概念（MacIntyre），或是个误导的观念（Edel），作为一个学术领域，它的存在甚至发达均是一个事实，并且有其背后的因素，本文探究的主题（美国应用伦理学的兴起条件）即是针对应用伦理学作为一个领域的存在及发皇原因。

很明显的，应用伦理学有可能不需要道德哲学理论的指引而继续成长发达（Fox and Demarco 12），而这正是近年来有关应用伦理学争议的关键之一。我们因此看到有人从「理论与实践相结合」或道德理论本位的立场来质疑应用伦理学的实践（例如，其实践是否为专业权力服务的意识形态），或质疑应用伦理学的预设（例如，是否预设了「应用」为一准演绎过程），甚至质疑应用伦理学整个领域本身（例如，**是否为哲学**？）。

相对于「道德哲学和应用伦理学应合而为一」的呼声，我们也看到像Marcus Singers全然相反地主张应用伦理学应成为一门独立领域。类似这样的主张和前面所说的「理论与应用相结合」并不必然矛盾，因为这种应用伦理学所结合的理论或原则可能不是

原来哲学的道德理论，而可能是来自其他人文社会学科的理论以及一般行为的道德准则或价值原则。换句话说，应用伦理学可以同时是理论性质的，但未必和既有的道德理论相关，而是一个独立于既有道德哲学的领域；或者简单地说，应用伦理学可以不是道德理论的应用。这样说来，应用伦理学有可能在发展之初，不论是否出于自我误解或其他因素，而表现为是道德理论的应用，但是后来却有自主性地发展，也因此受到哲学家的质疑，但是在未来则有可能发展为一个独立的领域，有自己的理论及传统等等；应用伦理学或应用哲学或许会像「应用文」一样，不是其他文类的「应用」，而是一个独立的文类。

从一个知识移殖或扩散的角度来看，越是像应用伦理学这种争议多的、正当性受到质疑的领域，由於学术中心的权威对学术边陲的控制越弱，也就越能给予位居学术边陲的人在这个领域中较自由的实践空间。从西方与第三世界的关系来谈，这意味着第三世界在发展应用哲学上比较不受既有论述形态的限制。例如，应用伦理学的哲学性质虽然在西方被怀疑，但是对第三世界而言，应用伦理学是西方哲学的一部份是毫无疑问的，因此，第三世界的西方哲学研究者对应用伦理学的引进被视为是正当的。在这样的情况下，应用伦理学在哲学性质上的正当性比较困扰西方哲学家而非第三世界的西方哲学研究者，因此第三世界可能在学术／学院形态方面（例如，学术功绩之认定，学院内学科分类及奖惩等等）能够更不受困扰地发展应用伦理学，换言之，第三世界的应用伦理学在学术形态方面有比较自由的发展条件²²。

以上所言只集中于应用伦理学发展的学术形态的条件上，但是想要应用伦理学在第三界发达起来，还须要其他条件的配合（像学院制度的支持），而更重要的则是其他领域学科及外界社

22 中国大陆的应用伦理学虽然也有一些和西方相同的学术内容，但是有更多的著作具有本土色彩，例如职业伦理学方面（参看《中国哲学年鉴1987》，中国社会科学哲学研究所编，中国大百科全书出版社：194-196页）；亦可从出版书目看出其多样的本土色彩（如《中国哲学年鉴1987》：507-508页；《中国哲学年鉴1991》：353页）。

会对应用伦理学的需求。

首先，就应用伦理学在美国的兴起条件来看，第三世界似乎缺乏类似的社会经济条件来造成外界对应用伦理学的需要。这之中最重要的关键就是由于第三世界经济发展程度不完全或不平衡，以致**专业化程度不足，表现为专业主义及专业伦理的缺乏**。在这种情况下，（1）**第三世界的专业对投射其专业形象的需求不强**，这是因为在专业化不普及的情况下，专业主义带来的常是负面效果，像「洋派」、「不通人情」之类负面的指责。（2）专业宰制在第三世界并不依靠或需要那些在西方正当化专业宰制的意识形态，这是因为这类西方意识形态都共通地预设**在契约平等的基础上**，专业者可正当地将其知识与技术转化为社会报酬与权力。但是在第三世界，和个人主义密切相关的契约平等精神尚未入人心，传统的长幼尊卑、各种阶层观念及传统权威关系，均不经掩饰地在运作，即，对正当化这些不平等关系的意识形态没有需要。故而**第三世界对正当化专业宰制的意识形态更没有需要**了。应用伦理学因此不太可能被专业领域所需要。除非专业内部出现利益不一致或矛盾的情况，应用伦理学方或有可能被当作意识形态冲突的工具而被需要。

或曰，第三世既然缺乏专业伦理，特别是缺乏规范专业权力的伦理，那就更应当对应用伦理学十分欢迎才是。这个善良的想法忽略了专业自身有时候并不急于建立规范本身权力的伦理，而被专业权力宰制的人又缺乏力量去敦促专业伦理的建立。不过在有些状况下，**第三世界的国家机器对于规范专业权力，建立专业伦理有兴趣（利益）**，这也可能是应用伦理学在第三世界发展的条件；中共似乎便出现了这样的情况²³。

当然第三世界的应用伦理学也有可能在一**般生活领域而非专**

²³ 中国大陆由于其社会主义法制及经济特质，故而在产生像律师、企管等专业时，专业权力与国家权力的可能冲突必须解决，所以考虑国家权力（而非专业权力的被宰制者）的应用伦理学就应运而生了。例如，仓道来，《律师伦理学》（北京大学出版社：1990），以及温克勤等（编）《管理伦理学》（天津人民出版社：1988），都可看出浓厚的考虑国家权力的立场。

业领域中发展，但是因为这里涉及的因素还包括（正如本文所示）学院制度及学术取向，社会状况与政治情势等，因此，究竟第三世界如台湾如何发展应用伦理学以及创造社会对应用伦理学的需要，便须就这些因素、依各地区特色来实际分析。

最后一个问题则是关于第三世界应用伦理学和西方应用伦理学的关系。在目前西方应用伦理学的诸构成原则饱受争议与挑战的情况下，坚持应用伦理学有其不变的构成或本质似乎已经失去意义，因此，第三世界的应用伦理学不一定非要延续或认同西方的应用伦理学。不过由于**第三世界对西方的知识依赖**，第三世界的应用伦理学在发展之初，为了正当化本身实践，不可能在构成原则上和西方应用伦理学相距太远，但是由于西方应用伦理学内部对自身构成原则的争论分歧，**其知识权威对第三世界的控制因此相对地薄弱**，所以第三世界并非没有机会发展各自特色的应用伦理学，亦即，在构成原则上不同于西方的应用伦理学。同样的，在西方，应用哲学的内容主要是应用伦理学，但是在第三世界，或许社会亟须哲学家投入的实际议题并非狭义的伦理问题，或者学院需要哲学系投入某个和现实相关的跨科系整合性及应用性领域，那么第三世界的应用哲学之主要内容未必即是应用伦理学。

总之，第三世界的应用哲学可以在构成原则上不同于西方的应用哲学²⁴。这个结论则意味着有朝一日人们或能提出「**台湾的西方哲学可以在构成原则上不同於西方的西方哲学**」，也就是重新定义「**台湾的西方哲学**」。

24 本书的另篇文章（〈文化批评与副刊在台湾〉）提到台湾的应用哲学可以是像「文化研究」这样的学术。须注意的是，这里所说的是应用哲学的构成原则，至于应用哲学的内容，西方与第三世界明显地应该会不同。例如，西方应用伦理学中的堕胎争议是环绕着胎儿是否具备人格以及女人权利的问题；而像在台湾，堕胎问题的中心则和歧视女胎儿的重男轻女传统观念有关，故而台湾应用伦理学的内容当然应该与西方不同。

附录：「应用伦理学」是「理论伦理学」的应用吗？²⁵

一般都认为「应用科学」是「理论科学」的应用，但是「应用文」就不是某种文类的应用，其本身就是一种完整的文类。那么，应用伦理学的型态究竟是像「应用科学」还是「应用文」呢？

就应用伦理学的实践来看，两种趋势都有。Fox and Demarco曾提到有时候应用伦理学好像不需要道德哲学理论的指引而继续成长发达，也有的时候理论伦理学被很生硬地应用——当然，也可能理论与应用结合的很好（12）。

但是应用伦理学的确有可能不是一个「应用」的学科，易言之，不是一个基础学科或理论研究的应用成果；应用伦理学本身即是一个完整自足的学科（因此和「应用文」相似）。

对于这种自足趋势的应用伦理学的实践有一些不同的看法。首先，这种趋势在某些专业伦理学或职业伦理学中存在着，其内容主要结合了和该专业相关的理论，以及专业的行为准则或处理程序；很多时候运用了社会科学的理论而非理论伦理学。很多人因此认为这种职业伦理由于缺乏道德基础，所以和真正的道德讨论无关，而只和该专业内部的商业行为秩序、专业权力运用的管理等相关。

针对这样的现象，有学者认为上述这种探讨专业行为准则的应用伦理学有可能发展成一个独立的科学，而不必是传统的道德哲学(Marcus Singer)。毕竟应用伦理学并没有不变或普遍的本质。也有学者以为如果这些专业伦理学披上了道德哲学的外衣，反而有掩饰专业权力的意识形态效果(Alasdair MacIntyre)。

不论如何，这种自足趋势的应用伦理学不再假设应用伦理学是理论伦理学或道德原则的自然延伸（即，应用），但是这不表

²⁵ 这个附录以很精简的方式概述了正文的一个核心主张。

示这种应用伦理学不处理实际的价值争议、没有道德的蕴涵。有人把应用伦理学也称为实际或实用伦理学(**practical ethics**)，或许是一个更好的名称来涵盖目前不同趋势的应用伦理学实践。

上述应用伦理学或实际伦理学的这种发展，也有部份来自对「应用」这个观念之反思。传统上，「应用伦理学」被一般人视为普遍抽象的道德原理在实际及特殊领域中的应用，而对这些普遍道德原则所构成的知识（即「伦理学理论」）的应用，则是参照着经验事实，从一般性原则逻辑地演绎出指导行动的结论（如规约或禁令）；这个从一般性道德原则到特定结论的推理过程（包括了对经验事实的选择，及对一般原则和事实的诠释）则应该是价值中立的，不受利害左右的，不先预设某个实质的伦理观的。而「被应用的知识」总是普遍的、抽象的、理论的，但是更重要的，「被应用的知识」蕴涵了中心、基础、本质等地位，而「应用知识」不但是特殊的、具体的、实践的，而且是延申、寄生、依赖的地位。在这个「应用」概念影响之下的应用伦理学家的立场中，「纯」理论常是优位的，也就是纯理论比应用更重要或基本的看法。虽然很多纯理论优位者均承认道德理论和应用伦理学是互利的（**B. Gert 532**），或者应用层面可以改进或试验理论伦理学（**R. M. Hare 236**），但是他们仍隐含着纯理论优位的立场。

此处限于篇幅，我不详述对于这种应用观的批评或反思，但是此处应指出我们可以对「应用」有不同的设想：例如，「应用」不必然是个演绎的过程，也可以是个诠释过程。在这个「应用／诠释」概念下，「应用」与「被应用」既然是「循环的」、互相依赖的、彼此诠释的，那么「被应用的知识（理论、原则）」就不应被设想为基础或优位的。这种看法不但反对「基础理论／应用研究」的截然二分，也反对旧有哲学的实践（**prior practice**）对新兴学科的限制，可以说是代表了英美哲学界一些改革者的声音，希望哲学实践也可以和其他人文社会学科的理论发展结合。换句话说，这种应用伦理学研究除了评估现实案例的

对错，也可以是有现实蕴涵的「理论」探究（但是并非传统的伦理学理论——事实上，这个趋势也和近年来哲学的伦理学界中反理论anti-theory、反传统伦理学的取向密切相关）。有许多应用伦理学的实践都可以归诸在这个趋势之下；以性伦理学（sexual ethics）为例，沙特的理论就对早年的性伦理学颇有影响。此外，女性主义、马克思主义、心理分析都持续对这个研究领域颇有影响。近来和同志研究相关的社会批判理论和文化研究也开始探讨性伦理的议题。

引用书目

- Almond, Breda and Donald Hill. "Introduction." *Applied Philosophy: Morals and Metaphysics in Contemporary Debate*. eds. Breda Almond and Donald Hill. London: Routledge, 1991. 1-6.
- Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*. Middlesex: Penguin Books, 1946.
- Baier, Annette C. "Some Thoughts on How We Moral Philosophers Live Now." *The Monist* 67.4 (1984):490-497.
- Bayles, Michael D. "Ethical Theory in the Twenty-first Century." DeMarco and Fox 249-264.
- Beauchamp, Tom L. "On Eliminating the Distinction Between Applied Ethics and Ethical Theory." *The Monist* 67.4 (1984):514-531.
- Bowie, Norman E. "Business Ethics." Demarco and Fox 158-172.
- Brown, James M. "On Applying Ethics." *Moral Philosophy and Contemporary Problems*. ed. J. D. G. Evans. New York: Royal Institute of Philosophy, 1987. 81-93.
- DeMarco, Joseph P. and Richard M. Fox. *New Directions in Ethics: The Challenge of Applied Ethics*. New York: RKP, 1986.
- Edel, Abraham. "Ethical Theory and Moral Practice: On the Terms of Their Relation." DeMarco and Fox 317-335.
- Esquith, Stephen L. "John Rawls and the Political Education of Applied Ethics." *Social Theory Practice* 11 (85): 307-354.
- Fisher, David H. "Applied Ethics in Postmodern Perspective." *Philosophical Context* 17 (1987):61-72.
- Fox, Richard M. and Joseph P. DeMarco. "The Challenge of Applied Ethics." DeMarco and Fox 1-18.
- Freidson, Eliot. *Professional Powers: A Study of the Insitutionalization of Formal Knowledge*. Chicago: The University of Chicago P, 1986.
- Gert, Bernard. "Moral Theory and Applied Ethics." *The Monist* 67.4 (1984): 532-548.

- Jennings, Bruce. "Applied Ethics and the Vocation of Social Science." Demarco and Fox 205-217.
- , "Possibilities of Consensus: Toward Democratic Moral Discourse." *Journal of Medical Philosophy* August (1991): 447-463.
- Klinefelter, Donald S. "How Is Applied Philosophy to Be Applied?" *Journal of Social Philosophy* Spring (1990): 16-26.
- Hare, R. M. "Why Do Applied Ethics?" DeMarco and Fox 225-237.
- MacIntyre, Alasdair. "Does Applied Ethics Rest on a Mistake?" *The Monist* 67.4 (1984):498-513.
- Marquis, D. "The Role of Applied Ethics in Philosophy." *Southwest Philosophical Review* 6.1(1990):1-18.
- Roochnik, David L. "Applied Ethics: Some Platonic Questions." *Philosophical Context* 17 (1987): 40-46.
- Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota, 1982.
- , *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Singer, Marcus. "Ethics, Science, and Moral Philosophy." DeMarco and Fox 282-298.
- Singer, Peter, ed. *Applied Ethics*. New York: Oxford University Press, 1986.
- , "A German Attack on Applied Ethics: A Statement by Peter Singer." *Journal of Applied Philosophy* 9.1(1992):85-91.
- , "Introduction." Singer 1-7.
- Stohs, Mark D. "Applied Ethics and Philosophy." *Philosophical Context* 18 (1988): 45-52.
- Toulmin, Stephen. "How Medicine Saved the Life of Ethics." DeMarco and Fox 265-281.
- Warren, Bill. "Back to Basics: Problems and Prospects for Applied Philosophy." *Journal of Applied Philosophy* 9.1 (1992):13-19.
- Young, James D. "The Immorality of Applied Ethics." *International Journal of Applied Philosophy* 3.2 (Fall, 1986): 37-43.

Harding 的女性主义立场论

科学哲学的探讨¹

在公众讨论中，常会有人强调其发言的正确性来自本身的独特经验、特殊身分或特定的社会位置，例如受害者对受害相关的说法拥有最高的权威；或者，女人对女性主义更有发言权，或者女性主义对性别相关的社会生活之描述判断更为真实；或者，底层在经过社会现实斗争后产生的经验与认识就必然是真实世界的一部份。上述这些立论能否成立？这篇文章显示这种思考的出发点或「逻辑」是没错的，即，被压抑或特殊不凡的边缘经验与生活位置有助于客观知识的追求，但是求知的出发点不是知识的终点，如果我们把上述思考「逻辑」贯彻到底，那么应该得出的结论反而是：由于总是存在着多重多样的异己身分与经验，因此没有特定位置与身分可以完全独占客观的知识。从不同于自身（各种异己）的生活出发，才能追求更客观的知识。（2017年记）

前言：本文的理论脉络

本文所处理的主题与焦点是女性主义科学哲学家Sandra Harding有关「女性主义立场论」（Feminist Standpoint Theory）的说法；本文阐释了Harding观点的内容，也试图评估Harding的

¹ 本文原发表于《哲学论文集》，1998年12月。中研院社科所出版。261-296。此次重刊增添了副标题，并且删去正文结尾的几个段落。

说法，探究在所谓「后现代」的挑战下，究竟还能不能主张一种「立场论」。但是在我们进入主题以前，先大略地介绍一下本文主题的一些理论背景。

晚近由女性主义或女性立场出发的学术研究或科学研究日益增多，不论是人文领域中的性别文化研究或社会科学领域中有关性别之社会现象或经验的研究，或者生物科学与医学领域中有关女性身体、生理的研究，均甚有可观；具有女性意识的学者也纷纷组织女性学术社团或在大学开有关女性的课程。但是这些研究也经常遭到从认识论（epistemological）或科学的哲学（philosophy of science）角度出发的质疑和批评，并且也衍发了一系列有待厘清的问题；例如，这些研究会不会受到预设的女性主义立场影响而失之偏颇，以致于使女性立场的科学研究缺乏客观性？「客观性」这个观念本身是否（像某些女性主义所认为的）也是男性文化的产物？科学研究应不应该被像女性主义这种政治考虑所影响？女性主义者为何否定科学是价值中立？性别与科学是否都是社会建构的（socially constructed）？如果两者都是，那么这两种建构的过程有无重迭之处？科学是有性别的吗？有没有女性的科学？有没有一种女性主义的研究方法？女性主义在认识论上应当采取经验主义的立场，还是马克思主义的立场，或是后现代主义的立场？等等。

这些问题虽然听来不是旧科学哲学的传统问题，但是却构成了所谓**女性主义的科学哲学**之内容。很明显的，上述关于女性主义的科学哲学之诸个问题，不但涉及女性立场学术的正当性、或女性主义学术的基本预设，而且直指科学的本质、科学与政治的关系、科学的客观性、理性和相对主义、科学哲学的功用与角色等重要问题；也涉及了有关社会运动的政治理论问题。不过这些都不是本文打算直接处理的主题和焦点。

女性主义科学哲学的研究进路是在所谓的**新科学哲学**的基础上发展出来的，故而前者已经预设了后者的许多假设或概念。本文限于篇幅与处理主题不可能去一一检视这些假设的正当性和概

念的完备性，所以也会和一般女性主义科学哲学的论文一样，预设了社会批判理论（包括女性主义、马克思主义等）／新科学哲学的「论述」（discourse），特别是女性主义科学哲学的政治价值（例如理论应该有反抗权力的效应、理论应该批判社会主流等等）。在相当的程度上，本文针对和对话的主要焦点是那些基本上认可这些价值和理论假定、却可能有不同「理论—政治」的立场主张。

女性主义／新科学哲学是深受「批判理论」（社会哲学）与「社会研究」（社会学）影响的理论，和原来旧有的科学哲学传统很不相同，双方在理论传统、研究进路和政治价值上均有差异。在实际的政治效果上，旧科学哲学维护了科学的文化权威（所以会被许多科学家援引来批评「科学的文化研究或社会研究」、「女性主义科学」），新科学哲学削弱了科学的文化权威（所以会被许多科学家讥评为外行人或伪学术）。

如果只从旧有科学哲学的假设出发，认为女性主义／新科学哲学等等是反直觉常识的，那么很可能会犯了简化对方理论的错误。我们不能只满足于以一些简单的问题来质疑后者，并希望有一些直截了当的答复。例如，「政治价值（或政治力道）和真理怎么会有关系？」²（cf. Harding, *Whose Science*, 62ff）、「科学信念怎么会有社会原因？」、「权力怎么可能建构出被研究的对象（或知识的对象）？」（cf. Harding, *Whose Science*, 12）等等问题，并不是三言两语就可以回答清楚的³；因为这些说法常被整套的著作（oeuvre）所阐述或所预设。我们几乎可以用「不可通约」的概念来比拟新旧科学哲学的不同。

再举一例，常有人说「物理学和性别有什么关系？」，言下之意是：真正的科学或至少自然科学和社会权力没有关连。但是如果真正的科学典范是批判性的社会科学（下文会提到），那么

2 强调「（政治）价值与真理」的关连，认为「真理要帮助人们建立一个民主的社会、反种族歧视的社会」等等，并不只是各种社会批判理论的主张，同时也是像杜威（Dewey）这类思想家的主张。

3 这些问题甚至是被预设而不必辩解的；和这些问题相反的假设因而才需要辩解。

物理学只是科学的边际或临界例子，易言之，**物理学不具有真正科学所应该具有的性别性质**。不论这个问题的辩论结果，很显然的均将涉及许许多多复杂的（历史的、政治的、社会利害的、世界观的…）考量，而不是三言两语的直觉常识所能解决的。

这篇文章将集中讨论Harding的「女性主义立场论」。「立场论」（「立足点论」）可以说是女性主义科学哲学（知识论）中最具影响力的一种理论架构或诠释观点。所谓立场论，简单的说，主张只有从恰当的「立足点」或「观点」或「立场」出发，才能得到正确的知识。这种立场论其实乃来自马克思主义的知识论传统，因为马克思主义与女性主义都认为知识是座落于特定社会情境中（socially situated）、反映了该社会中的价值与利害或权力关系；如果一个社会及其知识的生产是被优势的阶级／性别所主导，那么该社会所生产的知识必然会反映出特定的社会利害与价值。为了对抗自由主义的实证论或经验论这些反映优势者利益与价值的学说，马派学者经常声称其知识观点乃来自「马克思主义或无产阶级的立场」，亦即，被压迫者的立场；而从马派立场论看来，由于压迫者的生活形态与所从事的社会实践，和被压迫者完全相反，故而限制了压迫者对社会真相的理解；另一方面，被压迫者的立场比压迫者更能、也更愿意如其实地认识客观真相，不会扭曲或掩盖阶级社会的压迫事实。故而，和被压迫者站在一起的马派学者在取得知识上有特殊的、更接近真实的立足点或观点，这个立足点可以说是「在认识上有利的」（epistemologically advantageous）位置，而这个立足点上的认识主体可说拥有了「认识上的优势（特权）」（epistemic privilege）。由于女性主义在发展其对科学的批判时，也同样地必须回应占据学术主流地位的自由主义的经验论者对她们的质疑，所以很多人便从马克思主义的知识论传统借用或挪用了立场论来发展女性主义。也正因为如此，女性主义的立场论一方面沿用了许多马克思主义立场论的概念和论述策略，另一方面也必须以性别而非阶级为立足点做理论探究的主题，并显示出马克思主义立场论的不足或限制（Harding,

Whose Science, 136)。虽然如此，女性主义的立场论的进一步发展，也极有可能对马克思主义或其他批判思惟的立场论有所启发。

Jaggar曾经指出：马克思主义立场论所针对的批判对象，亦即占据学术主流地位的经验论（政治上倾向自由主义），其实也可以看成是一种立场论：经验论的立场论也是认为只有从恰当的立足点或立场出发，才能得到正确的知识；不过这个立足点是个价值中立、不偏私的（旁）观察者，是自由主义政治理论中抽象的个人（Jaggar, 356, 370）。然而，不论是从马克思主义或女性主义的观点来看，这个自由主义经验论的立足点都是不可能的，需要被阶级／性别的立足点取代⁴。

姑且不论经验论是否也是一种立场论，女性主义在知识论／科学哲学这方面的思考，从一开始就是以接近马克思主义的立场论出发，对经验论做出批判，替当时的女性科学实践做辩护；这大约是从1970年代末到1980年中期，主要的立场论者有：Elizabeth Fee, Jane Flax, Sandra Harding, Nancy Hartsock, Hilary Rose and Dorothy Smith。随着后现代思潮的兴起，也有些女性主义者不满意立场论的说法（像Jane Flax便从立场论转变到后现代主义），女性主义科学哲学内部的多元性开始明显。Sandra Harding便把女性主义科学哲学（知识论）分为三个流派或趋向，分别是：女性主义经验论、女性主义立场论、后现代女性主义。当然，这并不是说多数女性主义科学家或哲学家的着作都可以被清楚地归类于这三者；例如，Harding本人的立场就从立场论逐渐游移到后现代主义。

以下，笔者将集中讨论Harding的女性主义立场论，因为

⁴ 这段所说是马克思主义中常见的说法，其目的在于揭露自由主义的（公民、普世人权）并不具有普世的性质，其实是特殊的阶级的利益。在一个现实中有阶级支配的社会中，不可能有共通的、普世的（universal）、超越阶级利益的人（人性本质）或立足点。这是无数的马克思主义着作在文学、经济、政治理论中所企图证明的。照这样说来，将经验论也说成是一种有阶级立场、有性别倾向的立场论，就是有重要政治意义的说法，因为这表示经验论并不是如它表现的那样无党无私（non-partisan）的学说。

Harding 的讲法吸纳了后现代主义的挑战，可说是立场论中最成熟的。笔者将以Harding的*The Science Question in Feminism*(1986) 和 *Whose Science? Whose Knowledge?*(1991) 两本主要着作为引用文献。此二书基本上观念重迭，后者由多篇论文构成⁵，内容则是进一步完整表达和发展前书的一些观念，偶而也回应了一些对她的批评。就本文的目的而言，*Whose Science? Whose Knowledge?*这本书更重要的是该书在后面几章更明显地倾向了「后现代」与「后殖民」的视野，考虑了少数民族、第三世界、女同性恋等「异己」(the other)，甚至依其立场论的「逻辑」(Harding, *Whose Science*, 270) 考虑了「男人」这个女性主义者的「异己」。这些部份对于各种批判理论都有深远的蕴涵，值得深入探讨。

知识与其社会处境的因果关系

女性主义的立场论简单的说就是：一种社会处境（女人生活）比另一种社会处境（男人生活）更能产生较真的知识。而这个立场论的基本说法也同时假定了：知识的产生受到社会处境的约制 (knowledge is socially situated)。在后面这一点上，Harding基本上运用了知识社会学中「强势纲领」(strong program) 的主张，亦即，知识或信念不论真假，都有其社会原因 (cause)。由于Harding对「强势纲领」的运用和诠释是为了给自己的立场论铺路，原来「强势纲领」的主张者未必会同意Harding对其主张的激进运用或诠释。以下先让我阐释（经由Harding所诠释运用的）「强势纲领」的主张——知识或信念不论真假，都有其社会原因。

「强势纲领」的知识社会学家 (David Bloor, Barry Barnes) 认为科学的内容不是没因由的，需要被科学解释。虽然在过去一向

⁵ 此书有的章节则是将在别处发表之论文约略改头换面，但是大体都相同未变。例如，Sandra Harding "Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critique", *Feminism/Postmodernism*, edited by Linda J. Nicholson (New York: Routledge, 1990) 83-106. 基本上就是*Whose Science? Whose Knowledge?*一书中的第七章"Feminist Epistemology in and after the Enlightenment"。

都有对错误的科学进行社会学的解释，探究造成错误知识内容的社会因素，及政治经济或文化常识对科学内容的影响；但是这种「错误知识」的社会学研究并没有扩展到「正确」的科学信念。现在「强势纲领」认为「正确」的科学和「错误」的科学一样，都应该被社会因素解释，不应当认为「错误」的信念有原因、但是「真确」的信念是没原因的。「知识或信念不论真假，都有其社会原因」这一点说明了：知识的产生受到社会处境的约制。正如Harding所说：「观察者和被观察者都在同样的科学因果的平面上…晚近每一个领域的科学的社会研究都迫使我们认识到：所有的科学知识在每一方面从来都座落在社会中。」（Harding, *Whose Science*, 11）

当然，接受或拒斥科学的信念和实践都会有其理由（reasons）。理由是用以证成科学信念和实践的，理由和造成这些信念和实践的原因（cause）不同，原因是在个别科学家的意识之外，不见得为当事者（科学家）所认知（Harding, *Whose Science*, 78）。强势纲领要追究的正是造成科学信念的原因。不过，针对强势纲领的说法，也可能有另一种反对意见，Harding把这样的意见陈述如下：

但是「好科学」的内容没有社会原因，只有自然原因…〔这些自然的原因有：〕一，因为我们的世界就是这样，二，因为我们的观察和理性的力量，还有三，因为我们的观察和理性的力量能洞悉世界就是这样，由于这些自然的原因，所以才造成我们的（好）科学有如此的内容。故而，被人广泛接受的自然科学的主张，除了科学家（为了她们对科学主张之判断取舍）所给能给予的理由外，无须其他因果解释。（*Whose Science*, 82）

那么，知识社会学对这种反对意见的回应会是什么呢？Harding说：

如果哲学家认为只要文化认为正确的信念，此信念就可

以独特地无须因果解释，那么这只是一种偏见而已。坚持这种立场，等于是搞神秘主义；因为这种立场坚持：在所有人类的社会活动中，只有科学信念的生产没有社会原因。与此相左的，科学社会学家则认为：对信念的完全的科学解释不但会寻求假信念的原因，也会寻求真信念的（自然和社会）原因——这就是「信念的因果对称」。（*Whose Science*, 82）

这里的重点是：「强势纲领」的知识社会学家想以「科学的」历史和社会学解释来取代「神秘的」哲学解释，来说明为什么有些信念（不）被接受为真。神秘主义总是声称有些现象没有原因，而科学却要求对任何现象给予因果解释，但是，坚持一切信念都有社会原因（亦即，坚持「信念的因果对称」），应当是最符合科学精神的目标，也是对「为何接受某信念」做出最充分的科学解释（参考Harding, *Whose Science*, 166）。

换句话说，强势纲领坚持的是以科学治人之道，还治科学之身，这也就是说，「科学家教我们对一切事物所提出的那种因果解释，也同样地对科学提出」（Harding, *Whose Science*, 89）只不过是前后一致的、完全彻底的科学精神，亦即，对科学探究或研究活动本身也应当有反省和批判。这意味着我们必须把观察的对象，「观察者和像科学这种观察的建制，都放在同样的科学因果的平面上，〔因为〕形塑这个世界的社会力量，也同样形塑我们的因果解释，包括科学的解释。」（Harding, *Whose Science*, 169）一言以蔽之，科学解释也需要被（科学地）解释。

「科学解释也需要被（科学地）解释」要求了一种强（势）的客观性、科学性，也就是要求因果的对称与反身性。所以一门科学若能够对自身提出因果上对称与反身（省）的分析，便可称为「强科学」⁶。

「强科学」因为符合前后一致的、完全彻底的科学精神，有较强或较多的科学性，故而是一个比较理想的科学，或可作为典

6 这意味着在科学教育中，理想的情况应当包括科学史和科学的社会研究的课程。

范的科学。从这个角度来说，曾一度被经验论／实证论／统一科学论者认为是所有科学的理想模型或典范的物理学，因为本身学科的性质缺乏必要的资源来进行因果上对称与反身（省）的分析，故而就不是强科学了，也不是其他科学应「效法」的、应逼近的理想模型；甚至我们可以说，当前物理学的现况是个坏的科学模型，不但对其他科学而言是坏的科学模型，即使对物理学本身而言也是如此（Harding, *Whose Science*, 77-102）⁷。科学的真正典范因而是「那些最能深刻批判也最能全面的探索脉络因果的社会科学」（Harding, *Whose Science*, 98）。

由此，我们也可以推知，即使我们没有在物理科学的「内容」中发现什麼性别歧视，这也不能反驳「科学是有性别的」这个女性主义论点⁸。因为科学被价值渗透的程度可以说像是个连续体，物理学只是这个连续体的最彼端。物理学不是所有科学的典型，相反的，如果物理学真的在研究结果中是价值中立的，物理学便是颇不典型的知识探究（Harding, *The Science Question*, 46-48）。

「强」科学既然要批判地、反省地探究科学解释，就会探讨生产科学解释或知识的制度、社会因素、文化氛围等等这些「发现的脉络」（context of discovery），换句话说，为了理解某个科学解释之所以被提出来、被某种方式证成、被接受等等的原因，就必须探究科学解释被发现的脉络。故而，对于追求「客观性」、「真理」、「知识」而言，发现的脉络现在和「证成的脉络」（context of justification）是同等的重要（证成的脉络乃是指证据的认定和相干性、逻辑的一贯性、理论的解释效力和对确等等）。Harding把这种强科学所追求的客观性称为「强客观性」，「强客观性」需要考虑发现的脉络，也就是要求科学解释在因果

7 用「坏」来形容物理学的科学模型，可能没有必要，Harding只须说「物理学是科学的边际或临界例子」即可。不过Hilary Rose对Harding此一论点有不同意见（83）。

8 女性主义之所以主张「科学是有性别的」，倒也不完全是因为科学的内容都有性别歧视，而且还因为科学所使用的性别隐喻和象征。

上应有对称与反身性的客观性。

Harding这种强客观性的概念假定了发现的脉络会影响证成的脉络，亦即，我们对产生科学信念的社会原因之探究，会影响证成该信念的理由（因而使两种脉络的区分模糊了）。但是我们要如何理解发现的脉络对证成的脉络之影响？被归类为经验论的重要女性主义科学哲学家Helen E. Longino在她的*Science as Social Knowledge*(1990)一书中倒是有更详细的说明。Longino显示一般实证论者在考虑证成脉络时，也就是考虑假设与证据的关系时，忽略了证据对假设的支持总是相对于一些背景假定；易言之，当背景假定改变时，原先被认为是支持假设的证据就可能不再是证据，而原来被认为是不相干的事实却又可能被当作证据。有时候，当背景假定改变时，原先的证据可能变成支持相反的假设。而我们在评估某些资料是否为证据时（可称为「证据推理」），就会运用到背景假定。或者说，当我们质疑某些资料为什么能构成证据时、为什么和假设相关（干）时，就涉及了背景假定（38-61）。换句话说，证据与假设的关系或证成关系是在证据推理或评估的过程中构成的、是在运用背景假定的过程中构成的。背景假定则不可避免的涉及形上学假定、社会预设、文化价值、和个人心理的影响和渗透；易言之，背景假定是相对于其所处的社会文化脉络和心理状态，也就是发现的脉络。这样说来，发现脉络中的预设或价值（Longino称为「脉络价值」有别于像真实、精确、简单等构成科学目标的价值）当然会影响到证成关系。

这也就是说，像性别偏见之类的社会价值或利益，不但可能渗入收集资料证据的层次，更可能渗入证据推理的过程，也就是渗入对资料的诠释过程（Longino, 73）。由于性别成见广泛地深入文化思惟的底层，所以不容易侦知察觉它在证据推理的背景中所扮演的角色。女性主义对科学证成的批评因此经常涉及对背景假定的修订批评；而这种对背景假定的修订批评，或许不是经验的批评，而是概念的批评（Longino, 73-5），但是这种对背景假定的概念批评会影响对经验资料的诠释，会改变证成的关系。

很明显的，不同的社会文化脉络或发现脉络就可能会有不同的背景假定，那么，是否有某些社会脉络或条件，由于比较能消除背景假定中的偏见或心理蒙蔽，因而比较更容易产生「客观」或「真」的知识？女性主义认为的确有这样的社会处境或条件。立场论正是持此看法。

前面我们已经说明，对女性主义立场论而言，所有的科学信念都有其社会原因，知识的产生受到社会处境的约制，这可以说是立场论的前提，从这个前提出发，我们已经在上面论证：某些社会脉络或处境会更容易产生较可靠的知识。或如Harding所说：

「科学界是因为社会因素而接受某个信念」这个说法，并不排除那个被科学界接受的信念的确比较符合客观的世界。易言之，某些社会条件使人对自然规律生产较可靠的解释，正如另外的社会条件较难产生可靠的解释。
(*Whose Science?*, 83)

这一点是从我们在上面所讨论的「知识与其社会处境的因果关系」而来。不过女性主义立场论还进一步主张：女人生活的这种社会处境比男人生活的社会处境更能产生较真的知识。Harding在此为女性主义立场论的主张做了一个精简扼要的说明：

立场论认为，在产生和验证科学假设上，女人的生活比起优势集团中的男性生活，提供了科学上较佳的立足点，而过往的知识主张大多数都是以优势集团中的男性生活为验证的根据。(Harding, *Whose Science*, 167)

Harding 的这两段引言可以分别用一个稍微抽象的方式表达如下：〔i〕某些社会情境或条件构成了一个信念的认识条件（the epistemic condition of a belief）；〔ii〕这个社会条件或认识条件就是从女性生活开始。第〔i〕点要求我们批判地评估什么样的社会情境较会产生最客观的知识主张。第〔ii〕点则主张立足于女性的生活（而非优势男性生活）的科学研究才有更大的客观性。

很明显地，人们可以接受〔i〕，但不接受〔ii〕这个女性主

义立场论的主张；因为有人可能同意有些社会脉络会使科学研究更客观，但却不认为这个社会脉络是女人的立场。我们在上面所讨论的发现脉络与证成脉络的关系、强科学、强客观性等概念都在说明〔i〕这点的可以成立之理。而且事实上〔i〕在批判理论的传统中也一直都是存在的：例如，马克思主义的立场论也都预设了〔i〕，但是马克思主义的阶级立场论却不一定同意〔ii〕的性别立场论。前面提到的Longino虽然同意有些社会脉络会使科学研究更客观，但她不认为这个社会脉络是女人的立场（12）；换句话说，Longino虽不同意〔ii〕，但却同意〔i〕⁹。Habermas在*Knowledge and Human Interests*一书中探讨作为社会理论的知识论时，也是想证成像〔i〕这样的论题（Longino则明白地接受Habermas某些看法）。〔i〕背后的一些想法也颇有直觉上的说服力：例如，在一个性别歧视的社会里，如果生产知识的建制认可反性别歧视的价值和实践，那么其所生产出来的信念，就有可能比那些不反省性别歧视的建制，较不会扭曲真相。又例如，如果学术圈对妇女和少数族裔在雇佣上存有歧视，那么这些被歧视的群体就会缺乏批评正统学术的正式管道，在知识的权威方面也处于不平等地位，因而在雇佣上存有歧视的学术就可能不够客观；反过来说，排除这样的雇佣歧视，则可以促进客观性（cf. Longino 76-81）。这也就是说，某些社会情境或甚至社会运动可以构成一个信念的认识条件。

〔i〕不仅有知识论上的、还有政治上的涵义、政治的力道

⁹ 如果不以女人立足点为「客观性」的基础，那么Longino又提出什么客观性的判准呢？Longino在谈到客观性的判准时，其实也间接的显示了什么样的社会条件可以促进客观性；Longino举出像「被认可的批评管道」、「平等的智识权威」等等判准，这里有时牵涉到对妇女和少数族裔在雇佣上的歧视之类的问题（76-80），这些均可以视为能促进（有程度之别的）客观性的社会脉络。基本上Longino不脱多元主义的想法，即越多不同观点就越可能客观（80）。但是这些不同观点会不会是不可通约的立场、或典范？Longino基本上否定Kuhn的典范想法，认为证成关系不需要典范（57）。Kuhn曾以亚里斯多德和伽利略对钟摆现象的不同解释来说明不同典范的不可通约，Longino却认为两者并非没看到对方所注意的现象面相，只是双方的背景假定不同（53-54）。由于Longino不假定Kuhn的典范和不可通约学说，对Longino而言，客观性是可能的，因为我们可以就背景假定进行辩论和修改，而排除个人主观的偏见喜好（73-4）。

(political force)。因为如果某种社会脉络或条件较容易或较容许产生比较真的知识，那么改变或改造社会就会是一种可能的方式来生产出较客观的知识主张。既然妇女运动和女性主义所标榜的价值有助于形成一个较少性别偏见的社会，那么妇运与女性主义就对客观信念的生产十分重要了。这不仅是强调妇运在改造现实社会方面对生产客观信念的重要性，也是在强调科学研究在价值取向上要包含「解放」的政治目标（消除性别、阶级、种族、性…等偏见）对生产客观信念之重要性。易言之，科学的价值不只包括所谓客观、全面、精确、简单等等，也应包括「反歧视」、「解放」等政治目标。Harding即认为作为科学典范的强科学也同时应是明白的以解放的政治目标为研究纲领的科学。（*Whose Science*, 98）这也就等于说：政治与社会价值有时候会导致客观性。因而由此可证，「客观性」和「价值中立」或「非关政治」（apolitical）不是一回事。

立场论的「认识上的优势（特权）」

前面所讨论的〔i〕和〔ii〕的最大不同是，〔i〕并未特别指出构成真信念的认识条件之社会处境必然是某个主体的社会处境，但是〔ii〕则特别指出女性的社会处境或生活才是知识的立足点。现在就让我们来检视〔ii〕，也就是（Harding的）女性主义的立场论。

〔ii〕基本上说从女人生活出发的知识较真、在认识上较有利，而既然**女人和女人的生活最亲近**，那么一种对〔ii〕的诠释就是主张女人此一认识主体有「认识上的优势（特权）」（epistemic privilege），亦即，女人生产的知识比男人更客观，或者，只有女人才能生产出女性主义的知识。传统上，立场论一贯主张：某个立足点的主体有认识上的权威（例如，只有工人才能较客观地认识世界实相）；而正因为立场论几乎就等同于「认识上的优势（特权）」主张，因此许多反对后面这个主张的人也反对立场论。这些人之所以反对认识的特权，是因为这个主张有一

些不利的政治后果。一种典型的反对声音可以用下列引文为例：

一个社会上边缘的集团并没有权力去排除、沉默、命令主宰集团的臣服。边缘集团既然没有由「认识上的优势」而来的社会权力，就无法像主宰集团自命权威的主张一样有效果，因此，边缘集团的「认识上的优势」的主张只是对相信这些主张的人有规范和强制性，而这些人（通常就是边缘集团成员）觉得可从那样的主张得力壮大。虽然边缘集团让自己的成员得力壮大是个重要目标，但是当边缘集团以「认识上的优势」为由建立新权威时，边缘集团其实又再度把主宰集团对付边缘集团的那些价值和实践（例如，排除、沉默边缘的声音，命令边缘集团的臣服）重新引进回来。（Bat-Ami Bar On, 96-7）

诸如此类的「后现代」批评，让Harding在后期的著作中重新改造立场论，而Harding实际上所作的就是既保留立场论原来的一些政治力道，又可以在某种程度上割舍认识的特权（优势）之主张。以下我要显示：Harding一方面扬弃了只有女人有认识的特权之主张，以论证「男人女性主义（male feminism）」的可能，另一方面同时又保留立场论的思惟（她所谓的「立场论的逻辑」），她这种兼顾两者的企图似乎因此把立场论变成一个面貌模糊、焦点不明的理论。

首先我认为，Harding扬弃了传统的立场论的「完全排他」式的认识上的特权（即，只有女人能生产客观知识），而主张一种「不完全排他」式的认识上的特权，亦即，一方面承认男人也可能生产女性主义知识，但是另一方面Harding的立场论还多多少少保留了女人在认识上的特权。Harding说：「一方面，我们应当能决定某句话的对错，而不考虑是谁说的…另一方面，谁说的，说什么，何时说的，的确大有关系」（*Whose Science*, 269）。前面这句「一方面」云云否定了某个主体在证成的脉络中有认识上的特权，但是后面这句「另一方面」却又强调主体（谁说的）在发言

脉络的考量下（**說什麼，何時說的**）和认识上的客观大有关系；后面这句因此又某种程度上肯定了某些主体的认识上的优势。Harding以一个（可能有点简化粗糙的）例子说明这里的意思：她说，美国奴隶主对黑奴生活的观点，当然不可能比黑奴自己的观点中立、客观等等，由被压迫的弱势黑奴的生活出发的观点虽然也不一定完全中立、客观，但是起码会比奴隶主较客观；在像国际贩奴经济之类的问题上，从典型的黑奴生活出发的观点是一种知识的资源。总之，从弱势者生活出发的观点会比从强势者生活出发的观点更客观（*Whose Science*, 270）。不过这个结论并未表示黑奴有认识上的（完全排他的）特权，因为奴隶主（例如主张废奴的奴隶主）也可能从黑奴的生活出发，去生产知识。但是Harding也说「在弱势者发出声音，讲出她们的经验之前…我们都不可能从她们生活出发的观点」（*Whose Science*, 270）。这意味着，即使主张废奴的奴隶主也不可能在某些情况下生产关于贩奴的知识。故而Harding其实暗示了弱势者（像女人）因为身在某种社会处境中——女人就活在女人生活中，所以自然容易有从女性生活出发的观点，故而可以比别的主体容易生产出知识（虽然男人也可能从女性生活出发学习或生产知识），在这个意义下，女人有某种程度（不完全排他）认识上的特权。

但是，为什么女人能有某种程度（不完全排他）认识上的特权？此处的假定必然是：比起男人来，女人对从女人的生活出发的观点有某种**自然的亲近性**（*natural akinness*）。但是我们要如何理解这种自然的亲近性呢？例如，没有卖淫、怀孕、生产、同性恋、被强暴经验的女人为什么会从卖淫、怀孕、生产、同性恋、被强暴的女人生活出发的观点，有一种自然的亲近性呢？Harding前面讲到在弱势者发出声音，讲出她们的经验之前，别人都不可能从她们生活出发的观点，这是不是也应用到女人彼此之间呢？¹⁰当然，我们可以假定女性彼此有某种共通的、神秘的连

¹⁰ 更有甚者，在弱势者发出声音，讲出她们的经验之前，弱势者自己可不可能从自己生活出发的观点？这则是另一个大问题：**自己最了解自己——自己和自己有最自然的亲近性——其实也是有待阐释和修缮的假设。**

带，不为男性所共享，且无须诉诸语言或社会工具，即可以理解并学习女性自己和其他女性的知识。但是本文将排除这种神秘主义的假定。故而，如果不把女人和女人生活的亲近性归诸神秘主义的话，最可能的解释是诉诸男女的「社会距离」，亦即，由于男女对立的权力关系，使女人有一种共同的被压迫处境，性别压迫使得所有女人和女人生活有自然的亲近性，而使得所有男人和女人生活有自然的疏远性。

很明显的，主张完全排他的认识上的特权的传统的立场论，也有这里讲的自然亲近性假设，它只是更进一步认为，这种亲近性是必然的、排他的。而不论完全排他或不完全排他之立场论的自然亲近性假设都隐约地建立在简单的性别二元对立架构上，并且忽略了其他的权力差异。因为这些自然亲近性假设不能承认下述情况的可能性：例如，有些黑男人因为种族压迫，而和黑女人有较近的处境，这些黑男人甚至比白女人更亲近黑女人的生活。如果这个例子是可能的，那么女人和女人生活的「自然」亲近性假设就不存在了。

不过，在这一点上，Harding也可能同意女人之间没有「自然」（必然）的亲近性，例如，在一个黑白种族严重隔离的社会，黑男黑女确实比黑女白女较亲近；因此，比起黑男来，白女在这个情况中对于黑女的生活较没有认识上的权威。由于Harding说（前面也曾引过）：「一方面，我们应当能决定某句话的对错，而不考虑是谁说的…另一方面，谁说的，说什么，何时说的，的确大有关系」（*Whose Science*, 269）。由此看来，Harding还是要强调：一切要看具体情况的分析，才能决定谁有认识上的权威。但是如果Harding的具体分析仍然是建立在社会距离的亲近或疏远上，那么她可能还是假定了一个相对简单的社会切割状态：阶级、种族、性别的权力切割都是同一方向，以致于权力所造成的社会距离或社会区隔是可以比较度量的。毕竟，如果某些女人和另外一些女人在阶级上亲近，但在性上疏远，可是却和某些男人在种族上亲近，但在年龄上疏远，我们又将如何决定其亲近性

呢？不论如何，等下我们可以看到，Harding的观点应当是扬弃了自然亲近性的假设，而主张从女人生活出发的观点并非「自然」的可被某个主体所方便占有使用，而是在公共的社会过程中被诠释、协商。

Harding其实是要避免甚至批判那种性别二元对立并且忽略其他权力差异的思考框架（虽然在上面她为了辩护不完全排他的认识上的特权，所举的奴隶主例子又似乎假设了这样的思考框架）；而一般传统的立场论也的确建立在这样二元对立、简单分明的言说上——奴隶主vs.奴隶、男vs.女、异性恋vs.同性恋、白人vs.黑人等等。这里的「男」「女」都变成一种普遍且纯粹同质的范畴，就像经验论的「观察者」（人）一样，没有权力或社会位置的差异——或者说，即使有差异，那些差异在认识或科学探究中并不重要；换句话说，男/女在阶级、种族等社会处境上的差异，并不造成男/女在认识上的落差。可是这其实和本文前半部不断强调的知识与社会处境的因果关系相矛盾——我们不能说只有性别才是和认知相关的社会差异，其他权力关系都没有因果的力量，都对知识没有影响。

另一方面，如果我们承认其他社会差异也会影响认识或探究，那么立场论认为由于女人的被压迫处境，故而从女人而非男人的生活出发的立场是「认识上有利的或优势的」，就有问题了：例如「男人」可能是黑人同性恋，而「女人」可能是白人异性恋；这时究竟谁才是被压迫的弱者而拥有较佳的认识上的立足点呢？从谁的生活出发才是认识上有利？¹¹

如果性别是个「纯粹」的、不涉及其他社会差异的问题，或者如果有「纯粹」只是性别的问题，那么或许上述的质疑就没有效力。但是问题是——Harding承认——「没有所谓的性别关系本身，只有被阶级、种族、文化所建构的性别关系，和在阶

¹¹ 或曰，若生产女性主义知识，则白种异性恋女人的生活还是比黑种同性恋男人的生活在认识上有利的；但是若生产反种族歧视的知识则不然。可是这假设了这两种解放的知识没有关系——等下就可以看到Harding自己也反驳这样的假设。

级、种族、文化之间所建构的性别关系…种族、阶级、性别和文化的系统是环环相扣的，我们不可能去除其一而不动摇其他」（*Whose Science*, 179，笔者强调）。既然如此，如果各种社会运动都强调各自的立场，像阶级的立场、性别的立场、种族的立场、性的立场等等，如果这些立场在认识问题上有冲突，那么哪种立场生产的知识会比较真呢？

男人女性主义

Harding并不是没有看到上述问题（*Whose Science*, 174-180），她也打算处理这些问题，但是她的解决却不能说是令人满意的。首先，她注意到一些社会位置像支持妇运的男人、反对歧视同性恋的异性恋等等「怪兽」（*Whose Science*, 274），这些怪兽以及（例如）反对女性主义的女人、反对同性恋的黑人或女人、男人女同性恋（male lesbian）等等，这些人的生活也构成较佳或较差的立足点吗？Harding 还问了一连串问题：

有些女性主义知识论似乎主张只有女人（故而有女人经验）才能产生女性主义的洞见；只有黑人、女同性恋、工人、第三世界人能开启反种族歧视、反同性恋歧视、反资产阶级、反帝国主义的洞见。可是，是否只有被压迫者可以产生知识？是否一个人对知识的批评与成长的贡献，只能从自己的压迫而生？立场论说知识必然座落于特定社会处境，而有些社会处境在生产知识上比别的社会处境较差。但是一个「社会处境」完全只是被一个人的性别、或种族、或阶级、或性所决定？一个是女性主义学者的女人的社会处境究竟和一个反女性主义的女人（一个恨女人的女人、一个支持父权的女人）的社会处境有什么不同？若说是女人的性别所提供的社会处境造成这两者的差异，会是什么意思？（*Whose Science*, 278-9）

Harding没有立刻正面的回答这些问题，但是从最后一个问题看来，很明显的，性别不是决定社会处境的唯一因素，因为那无法说明不同政治立场女人在社会处境上的差异。故而社会处境也不会完全只被一个人的性别所决定。这意味着**男人虽然没有遭受性别压迫，但是男人也可能生产出女性主义的知识。**

男人也可以生产出女性主义的知识，或者，男人也可以是女性主义者¹²，就某个意义而言，应当是很明显或平常的事实；毕竟，在历史上，就像所有的弱势者社会运动，都是压迫集团的「背叛者」首先扮演反压迫的角色；穆勒、马克思、恩格斯均是颇有代表性的例子。虽然男人女性主义者所生产的知识或有其盲点，但是Harding也指出：几乎任何人的女性主义都有盲点（*Whose Science*, 279）。可是女性的女性主义者一般都对「男人女性主义」难以接受，正如Harding所说，要女人花时间去认可男人女性主义，许多女人会觉得不如一头撞死算了（*Whose Science*, 274）。

但是Harding却认为必须认可男人女性主义，因为Harding看到「男人女性主义」和其他的**怪兽（monsters）**像「反对歧视同性恋的异性恋」、「反种族歧视的白人」、「反阶级歧视的布尔乔亚」、「支持第三世界的西方人」等等一样同属一个「生命共同体」（*Whose Science*, 284）。而许多西方白人女性主义者也都属于这个怪兽共同体，这是Harding颇为自觉的。换句话说，许多西方女性主义者其实和男人女性主义者一样，处于某种矛盾的位置。如果男人女人主义是不可能的、男人无法从性别生活中学习女性主义，那么智识阶级的女人也不可能反阶级歧视，优势种族的女人也不可能学习反种族歧视，同性恋女人也不可能支持同性恋…。这样一来，除了女人彼此之间也因为阶级、种族、性

¹² 由于本文所关心的主题是知识生产，所以生产女性主义知识（者）就被当作一种女性主义实践（者），Harding也做同样的假定。或许有人想把知识生产以外的某些（日常生活、性格人品特质、运动参与、政治效应等等）实践当作「女性主义者」的必要条件，不过这类条件也可能有定义过严或过窄的问题，或者可能是某种「理想」女性社会位置的投射。本文不打算处理这个复杂问题。

等等的差异对立而不可能有什么「团结」外，由于女性主义学者的优势位置（学者本身就是优势位置，更何况大部份学者都来自优势阶级、种族和异性恋），女性主义的知识生产又如何可能？"Harding们" 又如何可能？

或曰，女人都有共同的性别压迫，但是男性却没有分享此一性别压迫；女性学者和其他女性有此共同的压迫生活，所以「专属女性」的女性主义知识的生产是可能的。这是前面提过的「纯粹」性别说法。这种说法的盲点可以详细说明于后。首先，如果我们为了性别斗争，忽略性别以外的其他权力关系，那么这和那些只注重「纯粹」阶级或种族关系而忽略性别的人，有何不同？很多处于优势性别位置的（男）人，往往认为他们所受的阶级压迫或种族压迫，只是单纯的阶级或种族压迫，而无法看到这些阶级或种族压迫对许多女人而言同时也是性别压迫。同理，恐怕只有那些处于优势种族、优势阶级、优势情欲的女人才会觉得她们所受的压迫只是「作为一个女人」所受的压迫。反过来说，在劣势的种族、阶级、情欲中的女人，则无法将其所受到的压迫，和其阶级、种族、情欲的压迫分开。例如，女同性恋、女性性工作、性骚扰与性侵犯的女性受害者、女爱滋病人等所遭受的性别压迫，可以说是她们所受的性压迫的一部份，而且正是因为性压迫在此处境下的表现，使得这些女人所受的性别压迫有此特殊的形式。这也就是说，压迫总是因其施行的在地处境而有不同的权力形式，而这个权力形式很少是「纯粹的」或单一种类的压迫。所以，男性权力会以该社会文化处境中特有的权力形式进行性别压迫，而这个特有的权力形式则可能会是其他各种权力关系在那个特定处境中的布局。简单的说，男性权力往往要透过许多不平等的权力关系才能施行，像男老师与女学生的性别压迫，便常透过师生伦理、性伦理来施行¹³。

如果性别压迫不是「纯粹的」、普同的，如果性别压迫总是在特定处境下以特定的权力形式同时施行其他种类的压迫，那么

13 何春蕤，〈性骚扰与性歧视〉，《妇女新知》，162期，1995.11，20-22。

所谓全然「共同」（相同）的性别压迫，其实并不存在：女老师和女学生，白女人和黑女人，异性恋女人和同性恋女人，女资本家和女劳工，被强暴过的女人和未被强暴过的女人等等所遭遇的性别压迫不可能是完全相同的（虽然也不是完全不同的），因为（比如说）种族压迫构成了黑女人所遭遇的性别压迫，这和白女人所遭遇的性别压迫不同。可是如果我们假定「从与自己矛盾社会处境的女人的生活出发，去学习和生产女性主义知识」是可能的，那么，虽然西方白种异性恋女学者所受到的性别压迫，和别的女人所受到的性别压迫不完全相同，但是女学者仍可能生产女性主义知识。可是，依据同样的假定，男学者也有可能生产女性主义知识，因为：虽然男同志与女同志（或男黑人与女黑人、男劳工与女劳工等等）的社会处境，也不是完全相同或不同，但是男同志似乎也可以从女同志的性压迫处境学习性别压迫的知识¹⁴。

以上我们还是假设了某些人（男人或优势女人）因为有压迫的经验和处境，而且因为这种压迫处境和性别压迫有彼此构成或中介的关系，使得这些人（男人或优势女人）能透过别的女人的压迫处境，从别的边缘女人的生活出发，去学习和生产女性主义知识。现在问题是：一个人是否一定要有某种被压迫的经验，才能去学习生产女性主义的知识？是不是只要被成人父母支配过，就已经算有过压迫的经验？Harding问了这些问题，但除了强调智识和政治活动在学习女性主义知识的重要性外，没有直接回答（*Whose Science*, 290）。这些问题其实还是环绕在男人学习并

¹⁴ 有人或许认为「性别的区隔要比其他社会区隔（种族、阶级等）来得更严重」，这个说法和「性别或所有社会区隔都是一样程度的严重或不严重」一样，都是假设了「性别」是个纯粹的、普遍的范畴——易言之，这种看法把性别区隔以及其他区隔「本质化」了。本文则认为某个社会区隔严重与否，总是相对于不同的社会处境，不同社会处境就有不同的区隔状况。这正是当代各种激进政治之所以有个「后现代」转折的历史情境，因为原本被忽略的某些特殊社会处境、被「纯粹普遍」范畴所压抑的各种边缘主体的价值与重要性开始被认可，激进政治的焦点开始由「大众／多数」转变为「怪胎／边缘」。例如在性／别政治方面的双性恋、CC gay和T（butch）、跨越性别（transgender）的变性、变装、反串、交叉性、中性等等处境，就可能有关较不严重的性别区隔。此外，社会区隔的程度则和压迫程度相关，强调性别区隔较为严重的说法，一方面轻看了其他权力形式对于某些处境的人的压迫程度，另一方面，则无力克服性别压迫的宿命论（虽然，这个宿命论对于某些人的处境确实为真）。

生产女性主义知识的可能性，到底有没有限度？为什么有？如果男人在学习并生产女性主义知识的可能性上有些限制，那么优势女人呢？以下两个论证对这个男人女性主义问题做了进一步的说明。

第一，有一些人认为男女事实上使用不同的语言，有不同的经验，故而反对男人可以学习或生产女性主义知识。Jean Grimshaw从语言的社会性的维根斯坦式角度，批评了男女使用不同的语言，有不同的经验这类说法；她首先指出由于经验总涉及很多复杂的因素，很难抽象的说什么是女人或男人的经验；一个女工的贫穷和失业的经验，究竟和中产妇女的经验接近，还是和男工的经验接近？此外，即使是同样的性别经验像强奸，也可能被经验为一种阶级歧视、或种族歧视、或性歧视的经验（85）。不过，或有人认为这世界上确有纯属女人的经验，像怀孕和生育。Grimshaw接着指出，**即使是像怀孕或生产的例子，也不能说明女人经验的独特性或不可学习性**。因为像生产这样事情的经验，总是透过一些概念和（用以理解这件事的）一些方式来中介的，而这些语言概念和方式总是有社会性质，而且可以应用到别的事情上去。例如当女人批评生育的医疗化并描述她的经验时，她讲到她失去主体性、被当作无助的婴儿等等，这些语言概念之所以有力量，正是因为像「不能主动参与（生育过程）」、「无助」等等概念有其一般的意义，可应用到生育以外的情境；所以男人虽不能生小孩，但是男人从其他情境下的自身经验，可以理解「失去主体性」、「被当作无助的婴儿」、「不能主动参与」是什么感觉（86）。总之，经验不是无声的感觉，或无概念涉入的内容，若没有语言概念的中介，经验根本无法比较（是否为同样或不同的经验）也无法表征（是否为性别或其他的经验）。但是由于语言概念有公共性，所以经验也可以被分享、被诠释、被协商。再者，在发明「性骚扰」这个名词来为某些经验命名的例子中，我们又可以看到如果我们没有一些共享的经验，我们也难有共享的语言；Grimshaw指出，正因为「性骚扰」这个名词唤起

或类比了像青少年被警察骚扰的这些经验，这个名词才有政治上的力道（88）。从Grimshaw说法可得出的另一推论便是：我们不能假定自己「拥有独占」自己的经验——即，我们不能假定：自己和自己的生活有种自然的亲近性，而没有社会的中介（参考注脚10）。换句话说，在接近自己的经验或生活时，自己也和别人一样，都是在社会过程中进行对自己生活与经验的诠释协商等等。

Grimshaw上述的论证似乎忽视了语言与知识可能有的「不可通约」（incommensurable）现象；但是我们不能先验地主张不可通约的疆界或限度，毕竟这涉及了许多不同的社会处境（而不是只有简单的男／女二分的社会处境），以及改变社会处境、生活经验、语言意义的政治活动和诠释活动。更常见的「不可通约」并不是双方的不能理解彼此或无法学习或使用彼此的语言，而是无法放弃的利益、不同的价值立场、难以改变的人格态度（反叛的、权威的、保守的、偏激的）。Grimshaw论证的价值在于她至少显示了：先验地或命定地认定男女不能彼此学习或认识的说法是有问题的¹⁵。

第二，**男性学习或生产女性主义知识的可能性**，可以在以下的情境被想像。在一个同性恋政治完全不存在的社会，同性恋因而是一个隐藏的权力关系，对于这个社会中的女性主义知识社群而言，同性恋是个未知或未觉的压迫，这个社会的女性主义的知识或实践可能充满了同性恋恐惧，因而有许多盲点偏见；但是，一个男同性恋由于他的性压迫处境，当然可能在这种状况中，对这些盲点或偏见进行批评，从而生产出某些（较真的）女性主义知识。但是这个男人可能不被我们视作处于被压迫的状况，因为他受到的压迫尚是一种隐藏的权力关系。这个例子显示了，既然现有的生产女性主义知识的社群，很有可能无法认识某些尚被隐藏的权力关系或某些未知的压迫，因此这个社群似乎不能声称认

¹⁵ Harding这种强调「客观性」的立场论，不能太强调「不可通约」，因为如果不同立场是无法通约的话，就很难主张某个立场比其他立足点较接近真理。

识上的特权——即使这个社群完全是由所有已知压迫关系中的被压迫者所构成。这类例子并不是什么科幻假设，而是在当代性／别政治的现实，例如，在同性恋政治之后陆续出柜的双性恋、S／M、各种跨越性别者的政治，都让我们知道许多边缘性／别主体都仍处于暗柜（closet）的隐藏状态。

由上述对Harding学说的阐释和分析来看，Harding主张的是一种「不完全排他式」的「认识上的优势」，亦即，只有在某些社会条件脉络下，某个主体才有其认识上的权威——至于是什么样的社会脉络，我们不能事先指定，必须在具体状况下分析，这个分析则在显示在现有的权力关系内，各个发言主体的位置是什么，发言内容是什么，发言的时机效果是什么（Harding所提出的「谁说的，说什么，何时说的」）。显然，Harding这样的主张还需要更清楚的厘定。

结语：追求更强的客观

没有了认识的独占（排他）特权的立场论，还剩下什么？Harding有时候似乎还答应我们，若从女人生活出发，会是获得知识的重要资源，在认识上有利。但是从我们以上的讨论可以看出，如果性别与其他权力关系如此密切，女人生活也不会是生产知识的唯一立足点。Harding以暗示的方式说出这一点。她先指出女性主义知识的认识主体必然是多重且矛盾的：有富与穷、黑与白、异女与同女，再加上女与男，（当然这些主体必须是女性主义者）（*Whose Science*, 284）。其次，Harding说，解放的女性主义知识主体也必须同时是其他解放事业的知识主体，而且反之亦然（*Whose Science*, 285）。这样一来，女性主义者还必须从许多被压迫者的生活出发，而别的解放运动者也必须从女人生活出发，以生产解放的知识。最后，Harding说，女人不可能是女性主义知识的唯一生产者；男人也要对其男性特有的处境有女性主义的知识，但是男人若从女人的生活出发，再从自己的生活出发，会对自己的生活或处境有**更客观**的知识（*Whose Science*, 286）。

以上说法好像是为了辩护「男人女性主义」的可能性，但是其实之中涉及的理论蕴涵并不止于那些各怀目的、偶而自称女性主义者的少数男人。上述那些思辨也不只是一种后现代的智慧练习，我不认为Harding完全只是企图建构一个内在理路一致、而且包括各种差异主体（年龄、性别、残障、种族、情欲、阶级）的大理论。Harding应该就像许多第一世界白种优势女性主义者一样，逐渐发现自己的「怪兽」处境，发现原来那种「完全排他」的女性主义立场论将会使（「局部」优势的）自己丧失立足点（其实现实社会中的女性主义者比起普罗大众都是有局部优势的）。她开始朝着给予「怪兽」一个有正当性的抗争位置的方向加以修改，她进而宣称立场论的实质内容（我认为就是指「女人」有认识的独占或排他权威）虽然有误，但是立场论的「逻辑」还是正确的——这是她学说比较晦涩说不清楚的地方，本文则从「不完全排他」的角度来诠释其立场，简单总结如下：

立场论思考的出发点或「逻辑」是没错的，即，被压抑排斥或特殊不凡的边缘经验与生活位置有助于客观知识的追求。如果我们把上述思考「逻辑」贯彻到底，也就是把这个立场论的立论倒返过来（反身地）也应用在从特定立场出发的认识时，此立场必然无法独占认识的优势高地，因为总是存在着其他的异己身分与经验，因此没有特定位置与身分可以完全独占客观的知识。不同于自身（各种异己）的生活出发，才能追求更客观的知识。

不过，或有人会怀疑这样的女性主义立场论有危险变成失去抗争焦点，变成政治意义不大的抽象学说。Harding认为立场论的「逻辑」是把我们自己重新发明为异己或他者（*reinventing ourselves as other*），她说：「立场论显示如何从『在学术研究中包括异己的生活和思想』转移到『从异己的生活出发』，去问研究问题，发展理论概念，设计研究，收集资料，和诠释发现」（*Whose Science*, 268）。Harding的意思简单的说就是，我们应当从那些被社会、被主流学术认为的「异己／他者」的生活出发，站在她们的立场上，而非只是用原来从自己生活出发的观点去研

究异己。由于女人向来被当作异己，所以立场论要求从女人的生活出发，而非从男人的生活出发。但是Harding又说「如果女性主义研究和学术要从女人生活出发，就得从**所有**的女人生活出发」（*Whose Science*, 268）；我认为Harding意味着立场论的研究取向不但包括了女同性恋等边缘弱势女人，也包括了（某个角度上）可能属于宰制集团的白女人、异性恋女人等等，可是对这些女人生活的理解是否能和白男人或异性恋男人的生活分开呢？再者，前面已经说过，女性主义的解放事业也必须是其他「异己」的解放事业，我们也必须从异己（黑人、同性恋、工人等）的生活出发，这些人也会包括男性。这样一来，立场论的从**女人**生活出发的要求究竟还有多大意义？因为不但要从所有女人的生活出发，最终好像难免还要从所有人的生活出发。

既然如此，立场论所说的「从女人生活出发的立足点是认识上有利的」是否只是一种「启发性」的抽象说法？有人或许认为Harding对立场论的改造，会落得如此下场并非偶然，因为立场论原来就是主张某种权力关系在社会结构上有关键地位，故而赋予某个主体有特殊权威，换句话说，立场论原来讲的是社会结构和认识上的某个特别的立足点，和所有其他的立足点相当不同。现在Harding的女性主义立场论既然不再赋予性别关系在社会结构上的关键地位，而又接受性别和其他权力关系的环环相扣，这就等于承认性别的立足点并不独特，而且社会结构和认识上还有很多同样重要的立足点——这样的（女性主义）立场论当然也就丧失其（性别）立足点了。不过，我们不应忘记立场论的出发点仍是正确与重要的：从边缘与异己的生活出发是达到客观知识所必要的。如果我们自满于已经独占认识的优势地位，那么反而无法达到更强的客观性。

引用书目

- Bar On, Bat-Ami. "Marginality and Epistemic Privilege." *Feminist Epistemologies*. Linda Alcoff and Elizabeth Potter, eds. New York: Routledge, 1993. 83-100.
- Barnes, Barry. "How Not To Do The Sociology of Knowledge." *Rethinking Objectivity*. Edited by Allan Megill. Durham: Duke University Press, 1994. 21-35.
- Barnes, Barry and David Bloor, "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge." *Rationality and Relativism*. Edited by Martin Hollis and Steven Lukes. Cambridge: MIT Press, 1982.
- Bloor, David. *Knowledge and Social Imagery*. Second Edition. Chicago: University of Chicago Press, 1976, 1991.
- Grimshaw, Jean. *Philosophy and Feminist Thinking*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- Habermas, Jurgen. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press, 1971.
- Harding, Sandra. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986.
- Harding, Sandra. *Whose Science? Whose Knowledge?* Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991.
- Hartsock, Nancy. *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1998.
- Hennessy, Rosemary. *Materialist Feminism and the Politics of Discourse*. London: Routledge, 1993. Chapter 3.
- Jaggar, Alison. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowam N. J.: Rowman & Allenheld, 1983. Chapter 11.
- Longino, Helen E., *Science as Social Knowledge*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.
- Rose, Hilary. *Love, Power and Knowledge*. Bloomington: University of Indiana, 1994. Chapter 2 & 4.

「現代性」的啟蒙理想是人創造自己的世界與歷史，從傳統的蒙昧、自然的謎魅、與不平等階序中解放出來。但是在追求現代的理性化過程裡，卻往往內涵著對傳統、邊緣或不文明事物的排斥和沒入，甚至造成與「現代性」理想的矛盾。至於如何抵抗、順勢轉化這些現代形態之權力，讓那些合情或合理存在的傳統、邊緣、或不文明事物在此過程中同時轉化，而不被排斥在解放事業外，以進一步實現與充實現代理想，則是本書的方向。

作者寄望第三世界的哲學學科能擺脫西方中心的知識生產，認為「應用哲學」可以作為新的知識領域，而非哲學的應用；應用哲學本身就是獨立的領域，就像「應用文」是獨立的文類一樣。應用哲學除了可以包含一些制度歸屬不明的跨學科領域外，重要的是應用哲學能不拘方法、不限學科，以其綜合知識能力對當前學術與社會—國家—世界問題進行話語介入，使哲學能夠引領學術與時代的風騷。



台灣聯合大學系統文化研究國際中心出版系列
國立中央大學性／別研究叢書