

性工作与现代性

甯应斌 著



性工作與現代性

Sex Work and Modernity

甯應斌 著

【性／別研究】叢書

總策劃 何春蕤

性工作：妓權觀點

酷兒理論與政治

性侵害性騷擾之性解放

性工作研究

跨性別

身體政治與媒體批判

性工作與現代性

國家圖書館出版品預行編目資料

性工作與現代性／甯應斌著 . -- 初版 . --
桃園縣中壢市：中央大學／別研究室， 2004
[民 93]

面 ； 公分 . -- (/別研究叢書)

含參考書目

ISBN 957-01-8749-2 (平裝)

1. 特種營業 - 論文等

544.7607

93019971

【性／別研究】叢書

性工作與現代性

Sex Work and Modernity

主編 何春蕤

作者 甯應斌

封面設計 黃瑪琍

執行編輯 朱玉立

出版者 中央大學／別研究室

地址 320 桃園縣中壢市中大路 300 號

電話 (03) 4262926

傳真 (03) 4262927

e-mail sexenter@cc.ncu.edu.tw

網址 <http://sex.ncu.edu.tw>

ISBN 957-01-8749-2

出版日期 2004 年 12 月初版一刷

版權所有・請勿翻印

本書如有破損、頁或倒裝，請寄回更換

作者簡介

甯應斌

(筆名：卡維波)

台灣中央大學哲研所教授

美國印第安納大學哲學博士

加拿大 Dalhousie University 哲學碩士

台灣東吳大學企業管理學士

目錄

性／別研究叢書（書系序）

何春蕤

i

序

甯應斌

iii

序論——現代自我的社會條件

前言

3

哲學導論

7

1. 黑格爾與奴隸／雇傭

7

2. Radin 對黑格爾的批評

13

3. 從 Schwarzenbach-Hegel 到現代自我

19

A0.0 賣淫、自我／面具：Pateman

27

A0.1 如何保持面具（保持匿名）和維護自我：Brewis & Linstead,

McKeganey & Barnard, Høigård & Finstad, Chapkis

29

A1.0 現代自我與隱私

36

A1.1 匿名自我 vs. 親密自我的區分與維護

39

A1.2 所謂「真實自我」

40

A1.3 喪失某些隱私而仍能維護自我、保持匿名

42

A1.4 現代自我包括身體與「工作者如何在陌生人面前

維護自我」的問題，這是本書的問題意識

45

A2.0 切入「維護自我的現代脈絡或條件狀態」之前的一些基本理

論概念與架構

48

A2.1 Goffman

48

A2.2 Sennett：面具與戲劇是公共生活的要素，「人氣」進入公共生活造成公共的衰落	50
A2.3 對 Sennett 說法的檢討：Berger, Elias, Wouters	52
B1.0 在陌生人面前（不限於性工作情境）呈現匿名自我的五類現代脈絡	55
B1.1 第一類：現代人際互動的規則或技巧	55
B1.2 第二類：監視	58
B1.3 第三類：多重生活領域（spheres of life）	59
B1.4 第四類：現代組織的管理與規訓	61
B1.5 第五類：身體與自我的反思籌劃	63
結語：現代性工作的現代性	67
註釋	73
書目	78

再論——高夫曼式的詮釋分析

C0 問題意識：性工作者在陌生人面前呈現與維護自我（保持匿名）的現代條件	85
C1 工作者如何在陌生人面前呈現與維護自我：結構制度面	89
C1.a 結構制度面維持匿名的現代條件（一）： 市場交易的 impersonality	89
C1.b 結構制度面維持匿名的現代條件（二）： 公／私領域的區分、生活領域多重化、隱私制度、心理深度的知識／權力、城市生活、身體與性文化開放	90
C1.b1 心理論述與行動者的身心操作	92

C2 性工作者如何在陌生人面前呈現與維護自我：微觀權力面（行者層面）	96
C2.a 微觀權力面維持匿名的現代條件（一）：	
Goffman 式的人際互動技巧	97
C2.a1 互動的疏離與（過度）投入	98
C2.a2 凝視	107
C2.a3 角色互動、cynical performer	109
C2.a4 觀眾的隔離	115
C2.a5 貶低	119
C2.b 微觀權力面維持匿名的現代條件（二）：	
現代組織的管理規訓技術	121
C2.b1 服務者與顧客的人格平等	123
C2.b2 例行化	124
C2.b2.i 表演、起始、段落標記	124
C2.b2.ii 輪流、顧客的主參與	127
C2.b2.iii 空間	133
C2.b2.iv 時間	139
C2.b2.v 說謊、信任、制服、就像個妓女	143
C2.b2.vi 差異	150
C2.b3 監視	152
C2.b3.i 渙散的監視、全景的監視	153
C2.b3.ii 「另類旁觀第三者」：無足輕重者與局外人的監視	156
C2.b4 其他管理規訓技術	160
C2.b4.i 花名	160
C2.b4.ii 象徵、公私分明、戲劇化、團隊合作	162

D1 結語：顧客（性消費者）	169
D2 結語：只是一個詮釋架構	177
註釋	181
書目	189
Contents	193

性／別研究叢書

（書系序）

何春蕤

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

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

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

性／別研究因此無可迴避地會探究邊緣的權力關係與被污名

的社會差異，也同時會暴露出主流批判思惟的不足與壓迫性質，更會進一步地反思「批判共識」、「公共領域」、「公民社會」、「文明開化」、「公／私之分」的系譜與排它的權力效應。同時，也因為這樣的學術位置，性／別研究對於慣常的一些權力假設與政治策略——例如權力是從上而下（國家法律與政治乃是權力中心與改革焦點）——也採取懷疑的態度。

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

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

序

性工作為何會（或不會）造成出賣自我與異化？這個問題其實可以回歸到「現代雇傭勞動或服務工作為何會（或不會）造成出賣自我與異化？」，這個更一般性的提問（這是黑格爾等人在雇傭勞動開始普遍化時期所關注的問題）。現代各類型的工作（特別是在發端期與非完熟期）也是充滿了工作者的自我被佔有、隱私被侵害、公私界限難以維持的異化風險。本書認為必須從社會互動而非抽象哲學的角度來理解這個「異化」或「自我的讓渡出賣」究竟是如何進行的；事實上，服務工作者或顧客的自我隱私被對方佔有，乃是透過實際的人際互動技巧來達成的，高夫曼（Erving Goffman）的學說在此提供了關鍵性的說明。

本書〈序論〉的A部份提出了「性工作者如何在陌生人面前呈現自我？」這個高夫曼式的問題意識。但是這樣的一種現代人際與自我現象還需要更廣泛的脈絡解釋，亦即，服務工作者與顧客雙方為何能夠在互動中維護私密自我與隱私、為何能夠動態地操作公私界限，乃是關乎現代社會的一些宏觀趨勢或結構性條件如何形成了現代自我。本書B部份則列舉了五類造就這種現代自我的現

代條件或趨勢動力，由此一般地說明了現代性工作中自我問題的脈絡。就此而言，現代性工作之所以能夠不會造成自我讓渡，並非個別性工作者的個人獨特性質，而是深刻地根植於（晚期）現代的社會條件與趨勢動力中。

本書的〈再論〉則對性工作的互動過程的各個面向進行了一個高夫曼式的詮釋分析，許多看似特殊的性工作現象（過去經常被其他研究者詮釋為性工作的異化、不倫、受害……，現在則被本書重新詮釋為：性工作者運用一般人際互動的普通日常技巧與現代組織常見的管理規訓技術，來維護有利工作順利進行的例行化方式，以及維護自我的疆界。易言之，性工作者之所作所為，其實只是當代服務業普遍的實踐方式、或現代人的一般互動方式，毫無特殊之處。這個高夫曼式的詮釋分析架構將性工作的問題放在當代批判的社會理論的中心，處理的是社會理論的一般問題（勞動過程、公私領域、現代組織的理性化、現代自我、規訓與監視等等）。

* * *

本書是國科會專題研究計畫「性工作與現代性」（NSC 91-2411-H-008-004）的成果。初稿曾經先後在中央大學性／別研究室主辦之第六屆四性研討會（2001年9月15-16日），以及淡江大學主辦之第三屆「倫理思想與道德關懷」學術研討會（2002年5月3-4日）發表。也曾在清大性別與社會研究室之午餐演講會上（2002年5月31

日），還有廣州中山大學的性／別研究密集課程（2003年1月6-10日）與參加的師生一起討論。這四次場合我都從聽眾的提問與討論中獲益良多，此處無法一一列舉他們的名字，只能在此致謝，不過之中有幾位特別對初稿有頗多指教或鼓勵，我十分感激，他們是（依時間順序）：潘綏銘、丘延亮、李銀河、張北川、龔卓軍、張家銘、宋文里、李丁贊、艾曉明。另外，還有一位國科會專題計畫的匿名評審，以及兩位《台灣社會研究季刊》的匿名評審，也提出了很有幫助的意見。

此次定稿將初稿分作〈序論〉與〈再論〉上下兩篇，曾分別發表於：〈性工作與現代性——現代自我的社會條件〉，《台灣社會研究》季刊，2004年3月，53期，頁85-143。以及，〈再論性工作與現代性——高夫曼式的詮釋分析〉，《台灣社會研究》季刊，2004年9月，55期，頁141-224。在此特別要向台社的編輯部致謝。有鑑於台灣讀者較容易取得這兩篇論文，因此這次出書採用簡體字，以便利此書在其他華人地區流通。此次出版成書在極少數地方有些許無關緊要的文字更動。

有些讀者曾經向我反映，他們認為此書可以從較具體的〈再論〉先讀起，然後再讀略微抽象的〈序論〉，這樣的閱讀順序對理解全書有比較大的幫助。我將此意見提供參考。此外，如果〈再論〉能配合 Goffman 的著作一起閱讀，將會是對 Goffman 思想的絕佳導讀，也更能體會本書一些論點的較細節部份。

雖然本書引用 Goffman 甚多，在經驗事實的陳述層次上也和他的認識方法類似，但是整體而言，本書並不完全是陳述事實的經

驗研究，而是詮釋為目的之社會理論哲學的取向，是一種對事實的詮釋重構（reconstruction）。當然，Goffman 也不完全是經驗的，而是概念的（conceptual）或被經驗實證研究者視為（帶有貶意的）「哲學性的」。我對性工作的經驗層次認識許多來自我與台北公娼的接觸，還有何春蕤慷慨提供她的原始田野資料訪談記錄，她的兩篇性工作論文也對我頗有啟發，但是她的論文在捕捉性工作的動態層面上超越了本書的重構取向。

* * *

1997 年我在寫作〈性工作的性與工作：兼駁反娼女性主義〉時，便開始碰觸到「性工作與現代性」這個題目，那篇文章的附記「性工作的現代形態之歷史意義」，是從社會主義的女性主義、以及性基進派的視野，對現代性工作的歷史性意義所作的一個分析。雖然在後來的寫作中，我沒有再進一步申論該文的論點，但是該文所蘊涵的理論動力卻成為接下來幾年的研究方向。

這個研究方向簡單的說就是：性與現代性；這除了狹義的（i）「性的現代性」（sexual modernity）外，還包括了（ii）「（現代）性」（modern sexuality）與現代性（modernity）的連結（包括了性的社會建構、性工作的社會建構）。

(i) 性的現代性	(ii) 性（身體）與現代性
<p>「性的現代化」（modernization of sex）特別是性科學的興起；性不限於生殖；女性情慾不限於婚姻家庭或愛情；人際關係的性化（「性」「交」作為社交形式）；性開放與公共「性」的趨勢；性與親密分開；社會運動（妓權、同性戀解放、跨性別運動、BDSM 運動等）</p>	<p>性與身體的現代建構乃是現代性的一部份，modern sexuality and body 的背後動力乃是現代性的動力。易言之，現代的性（身體）與現代性有緊密的關連。</p>

對於 (ii) 的理解，不能與弗洛伊德的思考直接等同：弗洛伊德看到他所謂的「（現代）文明」與性之間有密切的關係，表面上這似乎與 (ii) 的論旨相當符合；但是弗洛伊德是從心理能量來考察性與現代的關連，而 (ii) 則是從社會動力來考察性與現代的關連，Nobert Elias、傅科、紀登思等學者是主要的思想來源。對於 (ii) 的具體理解則可以從本人所作的一些研究來窺知；這些研究除了性工作與現代性外，還包括了死亡（屍體／身體／醫療）與現代性，性騷擾與現代性，童年與現代，現代用藥，性感美貌與現代（相關論文發表參看表一）。未來還會陸續進行有關治理術（governmentality）、隱私、現代情緒、市民社會與公共領域（公共「性」）的研究。這些研究的一個共通主題就是身體與性是現代性形成與維持中不可或缺的元素。

* * *

我在進入學術研究這行業時，從未料到自己會寫作性工作這個題目，當時心中所想像的學術生涯大概是投入科學的哲學這類研究題目。毫無疑問的，這本書以及我其他關於性工作的寫作（參看表二），可以說都是 1997 年始的台北公娼抗爭對知識思考的挑戰所引發的產物。為此，這本書應當獻給台北公娼與其他參與運動的人士。

表一、甯應斌其他有關現代性之著作

- 甯應斌，〈現代死亡的政治〉，《文化研究》（即將發表）。
- 甯應斌，〈跨性別美學初探：晚期現代性與漂浮的性感〉，《跨性別》，何春蕤編，中央大學性／別研究室出版，2003年11月，283-312。
- 甯應斌，〈性／騷擾與現代性〉，「第五屆性教育、性學、性別研究暨同性研究國際學術研討會」，中央大學性／別研究室，2000年4月22日至23日。
- 甯應斌，〈「騷擾侵害」的現代性與公民政治：「性騷擾／性侵害」的性解放〉，《性／別研究》5&6期合刊，中央大學性／別研究室出版，1999年6月，238-272。
- 甯應斌，〈年齡解放的理論基礎：邁向兒童青少年（性）解放〉，「第四屆性教育、性學、性別研究暨同性研究國際學術研討會」，中央大學性／別研究室，1999年5月1日至2日。
- 甯應斌，〈威而鋼論述的分析：現代用藥與身體管理〉，《台灣社會研究季刊》33期，1999年3月，225-252。

表二、甯應斌其他有關性工作之著作：

- 甯應斌，《賣淫爭議的倫理學探討》（即將出版）。
- 甯應斌，〈性工作是否為「工作」？——馬克思的商品論與性工作的社會建構論〉，《台灣社會研究》季刊，46期，2002年9月，87-139。
- 卡維波，〈政客的性道德與國家的理性化〉，《性／別研究》5&6期合刊，中央大學性／別研究室出版，1999年6月，444-454。
- 卡維波，〈省籍政治與公娼政治〉，《性／別研究》5&6期合刊，中央大學性／別研究室出版，1999年6月，455-458。
- 卡維波，〈性工作的性與工作：兼駁反娼女性主義〉，《性／別研究》1 & 2期合刊，中央大學性／別研究室出版。1998年1月出版，240-263。
- 收入《性工作：妓權觀點》，台北：巨流，2001年4月，255-279。

卡維波，〈同性戀／性工作的生命共同體：理論的與現實的連帶〉，《性／別研究》1 & 2 期合刊，中央大學性／別研究室出版，1998 年 1 月出版，264-310。收入《性工作：妓權觀點》，台北：巨流，2001 年 4 月，281-325。

卡維波，〈從男性沙文主義到性沙文主義：評當前台灣主流婦運的路線〉，《性／別研究》1 & 2 期合刊，中央大學性／別研究室出版，1998 年 1 月出版，178-192。收入《性工作：妓權觀點》，台北：巨流，2001 年 4 月，189-203。

序論——
現代自我的社會條件

前言

一般人對於賣淫或性工作的關注重點，往往是關於性工作的價值是非與道德對錯之倫理學研究。然而倫理學論述通常接受現成的常識範疇與社會事實，例如同性戀或性工作都被當作客觀事實的存在，有真實的行為類型與確定的心理特色。可是從性的社會建構論來看，同性戀乃是在歷史中被虛構的人格，是現代知識／權力的產物，其存在本身就是一個被爭議的問題；性工作也有類似的建構軌跡。因此，社會科學研究或事實報導中所呈現的性工作現象，是透過什麼樣的知識生產管道與機構制度的實踐，而成為無可懷疑的現象，都應該被重新檢討，不能逕自被當作倫理討論的基礎。同樣的，倫理學家所熟知的許多賣淫現象或統計（例如，賣淫者的情感生活究竟是受傷的、或是與常人不同、還是其實與常人相同但表現方式不一樣？）都涉及我們能否不加批判地接受現有社會科學的觀察報告，還是必須在認識論的層次上重新詮釋整個賣淫活動的意義，才能真正對賣淫的情感生活提出解釋，以作為道德推論的根據。目前倫理學討論賣淫時所依靠的分析詮釋架構，在自我人格／身體／性親密等關連上往往很天真地假設

了普同人性（人同此心等），而未能注意到這些關連乃是我所稱為「現代性」的社會歷史產物，而且同時也和其他現代性面向關係密切。

目前對賣淫最有力的批評乃是來自女性主義；女性主義的反娼論證主要有二個，第一個是：「賣淫的文化意義延續與強化性別不平等」；這個論證在姿態上是「非本質主義的」，亦即，它否認賣淫本身就是性別不平等，因為很可能在未來更解放的文化中，賣淫不但是道德的，而且和性別平等無關；但是這個論證同時認為在我們目前的文化中，賣淫會強化性別不平等。我將在另外一本專論賣淫的倫理學專書中駁斥這個論證。

不過，上面這個論證的非本質主義的取向（亦即，賣淫並非內在的或本質的不道德）比起本質主義的取向更有說服力。本質主義的反娼論證不外乎建立在特定的人性假設、性的目的、性的理想等說法上（例如性愛應該合一、性的目的就是生殖、性是神聖的、性必然是親密的等等），這些說法不但武斷，而且其所謂的「性的普遍本質」經過分析後往往是特定歷史社會的偶然變動（contingent）產物（例如現代西方、異性戀、基督教、男性或上層女性的性特質等）。

女性主義的第二個重要反娼論證是：「賣淫是女性自我的異化與身體的奴役」，其最通俗簡要的講法就是「賣淫是出賣自我」，至於像「賣淫是將女人工具化／物化／商品化」，或「賣淫割裂性與親密、性與愛，而導致自我的異化」，「賣淫缺乏相互性」，「賣淫透過直接使用身體來奴役臣服妓女」，「賣淫是貶低矮化女性」等等其

實都是第二個論証的不同措詞版本。

一般來說，第二個論証訴諸的理論不外乎心理分析學說中關於性、親密與自我的密切關連，或者康德之人格自主等等，但是這些說法幾乎都把性／親密／自我當作現成給定的，而非在特定社會歷史中偶然與變動的產物。換句話說，這些說法基本上採取了本質主義的取向，認為性、親密、身體、自我以特定不變的方式緊密連結（通常假定此一連結建立在不變的人性基礎或理想上），或者將相互性視為性道德理想（「非相互性」便意味著物化、工具化、貶低奴役）。正如前述，本質主義的取向基本上站不住腳。

但是有沒有可能從非本質主義的取向來論証賣淫是否等於出賣自我呢？這首先意味著：目前我們所知的性、愛、親密、自我、身體都被視為在特定的社會歷史中（如西方現代萌芽前後）出現並繼續變動發展與持續被建構的產物，賣淫以及其性模式則是這個變動發展的一部份，並且和資本主義社會這數百年來名之為「現代性」的發展特性不可分。在這個分析詮釋架構下，賣淫的出賣自我乃是變動的與非必然的，必須視自我所附著的身體在賣淫的現場中如何具體地彼此互動，以避免自我的異化與人格的奴役。同樣的，在這個分析詮釋架構下，「性的親密」實質上是自我呈現的方式，可以歸結為身體的互動技巧；因此，所謂的「相互性」現在就被詮釋為（透過身體技巧所作的）「文明的互動」的一種。對「出賣自我」這一非本質主義的改寫，使此問題與當代批判理論中其他重要問題（現代性、勞動過程、公私領域、規訓與監視等）

密切相關。

總之，本書主要是在反駁女性主義第二個重要的反娼論証，本書將證明：賣淫不必然出賣自我，而且大部分性工作者都能夠在賣淫中不出賣自我，這種能力源自現代自我與身體的變動特性以及更廣泛的一些現代社會特色，即所謂現代性的一部份。

哲學導論^(註1)

—— Hegel, Radin, Schwarzenbach

1. 黑格爾與奴隸／雇傭

在個人主義的民主社會中，個人擁有自己似乎是件自明的事。不過，人對自己的所有權，或者人不是君王或他人的財產，這些在過去並不是自明的，而且在今日仍然受到親權保護主義的限制。在資本主義社會萌芽時期，奴隸勞動與雇傭勞動不同，或者勞動力乃是個人持有（且可自由處置）的財產……等觀念，也不是那麼自明的。此外，我們既然擁有自己，那麼自我可否像財產一樣被我們任意處置呢？這些涉及奴隸／雇傭、所有／財產與自我人格的問題，其實也構成了現代「性工作」的問題意識的重要部份（詳參序論的 A 部份）。這個導言則將對工作所涉及的現代自我問題之緣起進行哲學討論，並顯示哲學取向所開啟的方向與其侷限。

所有（權）、財產（權）與個人自我等相關觀念，在近代個人主義與自由主義政治與社會哲學的討論中佔有重要地位。C. B. MacPherson 便認為，當代社會所依據的「持有個人主義」（possessive individualism）就是建立在例如：「個人本質上是他自己與能力的所

有者」、「雖然個人不能讓渡他自己整個人，他可以讓渡自己的勞動力」這些已經是現代人視為當然的命題（1964: 163-4）。但是這裡列舉的兩個命題其實充滿著哲學與政治爭議（註2）。

上述這兩個命題本意上是協同著「自由是不依賴他人意志」、「持有能使人自由」、「社會乃是所有者的交換；政治社會便是為了保障財產與維護交換秩序的理性設計」等命題來建立一個關於自由民主社會的政治理論（MacPherson, 1964: 3）。但是這兩個命題對於政治經濟學與現代自我疆界的理解上也十分重要。

在政治經濟學上，「人的勞動是一種商品，亦即，人的精力與技術是屬於他自己的，但是不屬於其人格的必要部份，而只是持有物，他可以自由地使用與處置持有物，為了個價錢轉交給他人」（MacPherson, 1964: 48）。因此，人可以讓渡自己的勞動力，出賣勞動力，而且這不蘊涵著出賣自我。可是為什麼可以這樣？勞動力難道不是與身體分不開嗎？自我既然依附於身體上，那麼讓渡勞動力怎可能不隨之讓渡自我與身體呢？我如何能在出賣勞動力時不出賣自我？（此處「出賣自我」意指在市場上讓渡了不可讓渡的自我人格，這就是「自我異化」。又，嚴格說來，「讓渡」有數種類型，如放棄、贈與等，但本文只關注市場上的可否讓渡，也就是可否買賣。參看 Radin, 1996: 17-8）。

上述這些疑問涉及的就是自我疆界的問題，亦即，究竟我可以讓渡（買賣）哪些屬於我的部份，或在什麼條件下的讓渡，而不涉及出賣自我？或不損害人格完整、尊嚴與自主（註3）？自我與非關（無涉）自我的界限在哪裡？身體在界限的哪一邊？這個界限可

以因為自願合同（consent/contract）而踰越嗎？

自我所包括的生命與自由人權（或再加上重要器官）據說是不可讓渡的，康德與洛克都反對自殺；但是我們不是擁有自我的所有權嗎？如果自己就像一種被持有的財產的話，那麼既然我們可以任意處置自己的財產，我們就應該能夠任意處置自己（註4）：不但可以自殺，也應該可以成為他人奴隸。Robert Nozick 就是持此看法（1974: 58, 331），法律實證主義也會認為「只要法律認可奴隸，人即可為他人所有」（Ryan, 1984: 2）。

但是大部分自由主義與政治哲學家均反對自我可以被讓渡，不過反對的原因不盡相同。例如洛克即認為我們不是自己的財產，而是上帝的財產（參見 Ryan, 1984: 28）；盧梭則認為自願為奴是喪失心智的荒謬之舉，也是違反人性的（Rousseau, 1947: 10），易言之，即使在自願合同下，自我也不能成為一般的財產而被他人所擁有。從歷史的角度看，這個主張不僅是為了個人自主或反對奴隸制，而是有反對君主政體的政治意義，因為個人若可以讓渡自我，全體人民也可以自願讓渡給君王（參見 Rousseau, 1947: 9）。在這個問題上，黑格爾與其他哲學家不同之處在於，他不認為擁有自我是自然的或神賜的，而是「發展的」：「人通過對自己身體與心靈的發展（培養），才佔有自己，成為自己而非他人的財產」（Hegel, 1967: 47）。不過人雖然擁有自己，黑格爾也同意人不能讓渡自我或成為奴隸（Hegel, 1967: 48, 53）（註5），但是 Ryan 也指出，黑格爾固然會反對讓渡整個身體，可是對讓渡部份身體則不甚明確（1984: 125）。總之，從洛克到黑格爾，不論我們是否將自我（整

個身體與人格)當作我們所持有的一種財產(註6)，其要點仍然是要區分「自我」與「(我可以任意處置的)財產」，也就是自我的界限在哪裡的問題。

在自我與財產的界限這方面，除了生命(自殺、安樂死)、自由(奴隸)之外，精卵、子宮(代孕)、名譽、性、胎兒、內褲、腎(器官)、情感勞動、隱私(註7)等，都(曾)被視為挑戰自我界限性質的財產。這本書則是要探討性工作與自我界限的關係，也就是我們可否讓渡性服務或性勞動(而不會同時讓渡自我)的問題。但是我們還是要先解決「為什麼我們可以讓渡勞動力」的一般性問題，亦即，為什麼一般的雇傭勞動或服務不被視為出賣自我？

一個簡單的答案就是：「勞動力是自我可讓渡的財產」這個自由主義的意識形態已經成為資本主義社會的常識，所以出賣勞動力一般不被視為出賣人格或自我，雇主資本家佔有個人的勞動力也不被視為(不正當地)佔有或侵害個人的自我。即使是藝術家出賣其創作的勞動力，雖然創作能力被視為其自我的表達(expression)與自我人格的形成，但是似乎也不被認為是出賣自我(註8)。

但是明明在我出賣勞動力時，我必須使用我的身體，而且我的身體不能任我擺佈在我選擇的地方與狀態(即使是虛擬勞動，我的身體也必須處於工作本身所需的地方與狀態)，我的(身體)自由受到限制，因此出賣勞動力其實也可以說就是「出賣身體」。Carole Pateman 就看出這個中的蹊蹺，因而宣稱勞動力之說根本是個「政治的虛構」(political fiction)(1988: 72, 151)：即，基本上雇傭和

奴隸還是相似的，而「工人是訂定契約合同的自由人，出賣的只是他的勞動力」這個說法，給予了這種奴役形式某種正當性或合法性。事實上，博蘭尼（Karl Polanyi）也認為把勞動力看作商品乃是虛構的（雖然他認為有其必要性）（1989: 151）。人們甚至可以質疑說：把勞動力與身體人格區分開來，似乎是為現代資本主義支配形式所服務的觀念。

不過黑格爾倒是提出了可以回應上述質疑的說法（註9）。他指出勞動力可以讓渡的條件：「我可以把我身體和心靈的特殊技能以及活動能力的個別產品讓渡他人，也可以在一定時間限制內把這種能力的使用讓與他人，因為：這種能力既然受到了一定限制，那麼對我的整體和普遍性就保持著一種外在關係。」（Hegel, 1967: 54）黑格爾在這段的補充中特別說明，此處乃是區分奴隸與現代的家僕或勞工之間的不同（Hegel, 1967: 241）。

上段話語中所謂的「外在關係」便是指「與自我無涉」、不構成出賣自我的意思。對黑格爾而言，我們出賣勞動力——讓他人佔有我們的勞動力——當然有可能是出賣自我或成為奴隸，亦即，如果我們的勞動力是全時間都被佔有，而且也沒有報酬的話（Hegel, 1967: 54）。可是如果這個勞動力的出賣受到一定的（時間）限制，那麼我們就可以從勞動中抽離自我，與自我保持距離，因而便可以在雇傭勞動中不出賣自我。

但是為什麼我們可以將雇傭勞動與自我保持距離？黑格爾認為這種自我抽離能力乃是自我人格的本質。黑格爾以其慣有的晦澀方式說：「人格的要義在於，我作為這個人，（i）在一切方面（在

內心的善變任性、衝動和慾望方面，以及在直接外部的事實方面）都完全是被決定了的和有限的，然而（ii）畢竟我全然與純粹是自我反身的；因此在有限性中我知道自己是某種無限的、普遍的、自由的東西」（1967: 37）。

要了解這段話與下面討論的關鍵就在於看到黑格爾此處是在闡釋人之所以為人的特質，也就是哲學所謂的人（格）；人是一個思考的理性的存在物，其特色就是能自我意識到自身在各種變動中的同一性，亦即，不管有什麼變化，自己能意識到我還是我，我能從這些具體的情境、慾望、衝動等抽離出來，從而自我意識到自己是自由的，這樣才能佔有自我（Hegel, 1967: 47），而不能佔有自我也就不是完整人格。這就是上面所說的「自我反身的關係」。黑格爾緊接著解釋上段話：「如果主體只一般地意識到自己是以某種方式被具體的決定時，那麼他不具有人格，只有當他開始意識到自己是個完全抽離的自我，而且在這種完全抽離的自我中一切具體限制性和價值都被否定了而成為無效，他才具有人格」（1967: 37）。最後在此段的補充中，黑格爾有些重複地但也能幫助理解地說：

人實質上不同於主體，因為主體只是人格的可能性，所有的生物一般來說都是主體。所以人是意識到這種主體性的主體……作為這樣的一個人，我知道自己在我自身中是自由的，而且能從一切中抽離出來的，因為在我的面前除了純人格以外，什麼都不存在。然而

作為這樣一個人，我完全是被決定的東西，例如我有這點年齡、身材這樣高大、在這個地點、等等細節人包含著無限和純然有限的統一……（1967: 235）

在這些段落中，黑格爾企圖闡述「人之所以為人」的特質，就是人能從自己所有的具體處境（包括其身體）抽離出來。因此，我雖然出賣勞動力、「出賣身體」，但是我的自我可以從這個勞動力與身體中抽離出來，因此我的出賣勞動力或身體並不就是出賣自我。不過，實際上我當然身處於特定的限制中，我也包含著有限性：例如我必須附著在身體內，我的服務勞動與身體不可分，所以如果完全沒有限制、全時間（或太多時間）的讓渡我的勞動力或身體，那麼我的自我便會被讓渡。

2. Radin 對黑格爾的批評

以上對黑格爾略微詳細的闡述是必要的，因為唯有如此才能適切地回應 Margaret Jane Radin 對黑格爾所提出的一些質疑。在這一小節，我將暫時稍微偏離這個哲學導論的主軸流程，來考量 Radin 的這些質疑。Radin 和一些女性主義者一樣（如 Elizabeth Anderson）都主張應該限制某些東西全面市場化或商品化，她們實際考量的焦點也就是像性工作、代孕、買賣嬰兒（或加上關懷照顧等），其焦慮則在於這些現象代表了女性特質（性、生殖、母職）的商品化，不再受到家庭（非市場領域）的保護。不過她們忽略的是歷史上商品化乃是從所謂男人特質開始的，也就是被

社會所認定多半只有男性才擁有的特質（如體能力氣、能力才幹、智力腦力）；這些特質的市場化與公共化的效果從來不是齊一的或命定的，事實上男性特質的市場化終究也使女性進入公共或商品生產的領域。

Radin 對於黑格爾的批評，大致可分成兩個部份，一個部份是針對上述黑格爾論證的具體批評；另一個部份則是針對黑格爾的整個概念架構的。這兩個部份其實是相關的。我先陳述 Radin 的第一部份批評。Radin 針對之前黑格爾說的「我可以把我身體和心靈的特殊技能以及活動能力的個別產品讓渡他人，也可以在一定時間限制內把這種能力的使用讓與他人，因為：這種能力既然受到了一定限制，那麼對我的整體和普遍性就保持著一種外在關係。」（Hegel, 1967: 54）這個「（和自我保持一種）外在關係」對黑格爾而言，乃是「可讓渡的財產」的定義。Radin 認為黑格爾在此的推理是不通的（non sequitur），Radin 認為黑格爾在此的主張是：雇傭勞動之所以是「外在（於自我）的」，乃是因為雇傭勞動只是一個人的創造能力的一部份，而非全部（1996: 37）；但是 Radin 顯然認為：從「雇傭勞動是否為人的創造能力的一部份或全部」此一事實無法推論出雇傭勞動是否外在於自我人格；因為「黑格爾並沒有聲稱只有人的全部能力才是人格的內在實質特性」（Radin, 1996: 37）。不過，如果我之前對黑格爾的詮釋是對的，那麼內在／外在自我人格的真正重點並不是像 Radin 所認為的只是全部／部份能力的讓渡，而是自我人格有無反思自身、並從自身抽離的餘地；若無此餘地（例如能力的全部或全時間讓渡時），自我人格就被讓渡了。若只是在

一定時間內有限制的讓渡自己身體與心靈的能力，那麼自我的反思與抽離自身還是有餘地的，因為至少還有別的空餘時間去做自我反思與抽離自我。我認為這才是黑格爾完整的論證。真正融貫的黑格爾論證甚至會說如果有人有限度的讓渡自身部份能力時，竟然無自我反思與抽離自身的餘地，那麼他就會讓渡自我人格。

同樣的，對於「什麼是可讓渡的財產」，真正融貫的黑格爾也不應該死板的將之定義為「本時天性上是外在的」（external by nature），而應該是將財產相對於與自我人格的辯證關係；因為像雇傭勞動或智慧財產涉及的身心能力，很難說是不是「本時天性上是外在的」，堅持如此死板的定義其實是和黑格爾自己的「可讓渡性」說法相矛盾的（參見 Radin, 1996: 37）。故而像雇傭勞動或智慧財產涉及的身心能力之所以是可讓渡的財產，乃是因為自我在讓渡這些身心能力的情況下，仍然有餘地保有自我。

Radin 認為雇傭勞動與智慧財產對黑格爾造成的難題，是它們涉及的身心能力不像一般的「客體（物件）」（object）（如桌椅等）是「本時天性上是外在的」，反而和主體似乎有很密切的關係。整個問題又其實涉及黑格爾（與康德）預設了內在／外在、主體／對象的二分，這個二分的界限基本上對應著可以讓渡與否的界限——外在於主體的對象是可以讓渡的，反之則否；這是 Radin 針對黑格爾整體概念架構的批評（Radin, 1996: 34-6）。

不過我認為黑格爾並不應該和康德死板的二分相提並論，畢竟黑格爾的自我概念是發展的。Radin 也似乎意識到黑格爾的二分

比康德要來的辯證，因為對黑格爾而言，死的對象可以經由人的意志而「活過來」（Radin, 1996: 37）（馬克思的死勞動／活勞動的增值功能之說顯然沿襲了這個傳統的修辭）——這裡的意思大概是說：外在對象可以變成人格的一部份；例如有些藝術家的作品可能成為其自我的延伸，有些女人則會認為其內褲涉及自我人格，等等。但是，反過來說，原本不是「本時天性上是外在的」身心能力（原本這些身心能力可能是屬於自我的一部份），現在也可以成為客體對象（與自我保持一種外在關係），而被主體讓渡給別人。照這樣的說法再推論下去，藝術家或工匠的勞動產品原本或許是自我的延伸，應該是不可讓渡的，但是似乎又能像身心能力一樣在勞動契約中成為可讓渡的外在客體對象（而非如馬克思所設想的「勞動產品被他人佔有」的異化或拜物教；此外，黑格爾的契約理論雖然涉及兩個人的意志，但是可以化約（等同）為一個人的意志的財產理論，因為契約一方將財產佔有為自我的一部份，另一方則可讓渡自我的一部份成為財產，這都是透過自我意志的自由無限特性達成的，因此 Radin 以馬克思的拜物教來批評黑格爾將契約理論等同於財產理論，這個批評是無效的（參見 Radin, 1996: 39），因為對黑格爾而言，契約理論和財產理論不可以等同。）總之，雖然財產（客體對象）可以成為自我的一部份，但是自我的一部份又總是能夠被讓渡；Radin 因此覺得黑格爾是刻意地替全面商品化辯護，因為世間似乎沒有不可讓渡之物。Radin 指出：黑格爾認為財產的不可讓渡違背了自我人格權的不可讓渡，因為前者等於形成了對自我人格權的一種限制，而這又等於自我人格之「異

化」(Radin, 1996: 38)；當然黑格爾這種觀點是與其一貫立場相融貫的，因為正如之前所引用的黑格爾的話「我知道自己在我自身中是自由的，而且能從一切中抽離出來的」(Hegel, 1967: 235)，故而財產的不可讓渡等於限制了自我的自由與無限性質，限制了自我的「部份客體化」於事物中，所以是自我人格的「異化」。

Radin 對黑格爾的批評最後歸結到這個質問：究竟自我人格的什麼部份是永遠內在於主體而不能客體化的？Radin 認為黑格爾在這個問題上說不清楚，因為黑格爾自己也承認人格有不可讓渡的核心部份，而且家庭與國家也不能進入契約關係而被讓渡，但是又宣稱自我人格需要客體化於財產（外在客體）以實現自我；這似乎有某種矛盾。那麼，黑格爾的「內在主體／外在客體」二分的界限究竟落在何處？Radin 企圖由此歸結為：這個界限是處於灰色地帶的，而不是黑白分明的界限，這意味著人格／財產的界限是不清楚的，所以可讓渡／不可讓渡的界限也存在著灰色地帶的（Radin, 1996: 40）。

如果上述 Radin 的結論意味著：自我界限不是一了百了地能被界定，我倒是可以同意的。Radin 可能擔心這類結論給全面商品化鋪路（Radin, 1996: 40），但是「全面商品化」（universal commodification）的可能在黑格爾思想中乃是見證了人類自我的自由特性：自我總是可以抽離與繼續發展，而不會被侷促在有限事物中，因此商品化並非如一般所想像的必然帶來人格的奴役；同時，黑格爾思想只是蘊涵了「全面商品化」（無物不可讓渡）的可能性而非必然性；對於特定事物的商品化是否會奴役人格或造成自我異化或侵害女

權，必須在特定歷史社會情境中經驗地（而非先驗地）分析考察。換句話說，我們不能因為一種思想蘊涵了「全面商品化」的可能性便否定之。

延續上段思考，我認為「黑格爾左翼」的詮釋方式，也就是將黑格爾說法更「唯物化」，便能回應 Radin 這些對「全面商品化」的質疑。故而我主張：可讓渡／不可讓渡的自我界限與其說是灰色的地帶，不如說是不斷游移的；這個游移相對於個人在具體的歷史社會情境中「自我抽離」的實際能力與餘地（即自由），亦即，在具體處境中，有無能力與餘地將自我客體化於財產，或者有無能力與餘地使自我的一部份成為可讓渡的財產。

這裡指涉的「自我抽離的實際能力與餘地」，當然也相對於更廣泛的社會脈絡：亦即，在不利於個人發展這種能力或不為個人自我保留餘地的社會脈絡下，個人也相對地較難擁有這種能力與餘地。就這點而言，（作為黑格爾左翼的）馬克思注重勞動工人讓渡勞動力的社會脈絡（社會的結構條件），以及勞動過程中的現場支配（人際互動），來分析工人的自我異化，乃是更具體的運用黑格爾學說的方式之一（不過馬克思太偏重社會脈絡的決定力量是其缺陷）。換句話說，就任何一種讓渡形式（不論是讓渡某種體力勞動、某種腦力勞動、某種性勞動、某種生殖勞動、某種客體財產等），我們都必須具體分析其讓渡的歷史情境下的社會脈絡，以及實際讓渡過程中的人際互動狀況，才能知道個人有無自我抽離的能力與餘地，也才能斷言自我是否在讓渡或勞動過程中異化（異化在此就是指個人讓渡了不可讓渡的自我）。作為序論的本文將在下

面正文中具體分析性工作者的自我所處的現代社會脈絡之結構條件，而在續文〈再論〉中具體分析性工作的勞動過程中的人際互動，由此說明性勞動中身心能力的讓渡（商品化）並不帶來自我人格的異化。

3. 從 Schwarzenbach-Hegel 到現代自我

延續這個哲學導論在第一節的討論：總結的說，黑格爾說法的特色在於：出賣或讓渡自我與否的關鍵，不在於我是否出賣勞動力或「出賣身體」，而是在於這個出賣有無限制（以致於使我無能力與餘地從自身抽離）。這樣的說法似乎可以挪用到性工作上（黑格爾當然預料不到也可能不會同意這樣的挪用）。讓我們先把黑格爾的「勞動」都改為「性勞動」，然後以同樣的方式問：在出賣性服務、讓渡性勞動時，是否就是讓渡自我、出賣人格、成為奴隸？有無可能將我的性勞動與自我保持距離（「保持一種外在關係」）？

許多反對性工作的人（如 Pateman）認為性工作的勞動是出賣自我，因為一般勞動生產的成品是身體以外的東西，而不像性勞動所「生產」的就是其本身，性服務勞動和其身體不可分，而且嫖客要消費的就是性工作者的身體，所以性工作就是出賣身體，由於身體與自我不可分，所以性工作就是出賣自我。

在 Sibyl Schwarzenbach 一篇很有啟發性的論文中（1990-91）（此文後來又簡單地改寫為 Schwarzenbach（1998）一文），她看到上述黑格爾觀點與性工作中出賣自我問題的相關性。事實上，她就是挪用上述黑格爾的觀點於性工作問題上的，也形塑了我這篇哲學導論的

論証方向（參見 1990-91: 112-4）。Schwarzenbach 舉職業舞者為例來反駁「消費身體就是出賣自我」，職業舞者的身體與其舞蹈是不可分的，而觀看舞者的人，不是要消費舞蹈以外的什麼產品，要消費的就是其身體，但是這不是什麼出賣人格，只要舞者沒有讓渡太多時間（如跳個不停），也沒有讓渡太廣泛的能力（如理性 或信仰），就沒有出賣自我（1990-91: 114, 1998: 348-349）。同樣的，只要性工作的服務勞動沒有無限制的讓渡時間（註 10）與能力、或無限制的「自我表達」（expression），那麼就不是出賣自我。（黑格爾的自我表達，也就是自我外化（externalization），勞動就是一種自我的外化，將自我的部份（身心能力）讓渡到外在世界的對象上。在勞動中或性服務中，必須對自我表達／外化加以限制，不能完全讓渡自己、或讓對方佔有自己的自我。這個限制一般來說就是勞動契約本身帶來的限制，例如契約規定的時間限制、身體使用的限制等等）。

Schwarzenbach-Hegelian 的觀點並非沒有缺點，其缺點來自哲學論述本身的限制，因為她所講的「自我抽離具體處境與身體」的能力乃是來自人格的定義，似乎只要從定義或人格本質的規定出發，就可以證明出賣性服務不是出賣自我。不過我必須聲明，我並非不認可這樣的證明，只是這是個哲學的證明，亦即，它證明了：在人性的可能上，我們能夠賣淫而又能夠保有自我——因為我們是有主體性的主體。可是這個哲學證明在有力地說服與解決賣淫問題上，顯然是不夠的。因為人們在賣淫問題中關懷的「（出賣）自我」不只是哲學概念的，也是社會歷史的，更是活生生、能行動的具體自我。哲學論証一了百了地證明了出賣性勞動不會出

賣自我，然而我們知道，出賣自我的危險當然存在。

就連 Schwarzenbach 自己也提到：在「出賣自己的能力」與「出賣自己」之間的這條界限，不是自然的或身體的，而是被微妙地建構的一個社會與文化認同（1998: 350）。她這裡所說的自我的界限顯然就超越了純粹哲學概念。

我在本書因此要顯示，自我抽離具體處境與身體的能力是如何具體的（身體的與心理的）操作？這樣的抽離操作能力又是來自什麼樣的社會文化脈絡？然而，這還涉及了至今我們沒有質疑的自由主義政治哲學的自我與人格，是如何在社會歷史的變化脈絡中形成？自由主義政治哲學的自我是「哲學性」的，也就是非歷史、非社會的假設，彷彿自我一直就能夠抽離具體情境與身體；但是本書則要說明：自我這樣的能力——以及具有這樣能力的自我——是在現代社會才普遍形成的，這個現代自我是現代性的一部份。

Charles Taylor 顯示，現代觀念的「自我」是一種內在性，亦即，我們的思想、觀念、感覺都是內在或在內的，自我與道德關係密切，自我的內在世界是深不可測的（心理分析或深度心理學更強化地建構了這個內在世界）。這樣的自我觀其實是有歷史侷限的自我詮釋的模式，但是卻成為現代西方的主流，並且擴散到全球（1989: 111）。至於這個現代自我則來自不同的源頭，例如人在宇宙中有特殊位置的神學觀，自我有能力創造自我的浪漫主義觀，以及自我可以被科學理性所理解和改變的自然主義觀等。這些顯然都是西方世界特有的觀念發展，因此，現代自我也顯然是一個

社會歷史的產物。

作為社會歷史產物，現代自我也有著性別／階級關係的緣起。MacPherson 或類似的左派思想家已經側面地揭示了現代自我的階級面向，女性主義哲學家 Moira Gatens 則是這樣地闡述現代自我的性別面向：

淺顯地說，從十七世紀起的人性觀假定了一個統一與普同的主體，不過對現代哲學路數的分析顯示至少有兩種人類主體的建構：表面上性別中立的人類主體其實是暗藏了一個男性主體…… 男性主體被建構為自足的，是自己人格與能力的所有者，自由競爭是他與其他（男）人之間關連的方式，他們都分享著某些政治－經濟權利。他具有隱私權與自我提升權，但是他與女人的關係則彷彿女人乃是他的一種自然資源與補充…… 女人與妻子／母親不可分…… 學哲學的人最熟習的是男性主體，就是這個自我最常在哲學著作中被當作人，因為這個自我在本質上被當作是性別中立的……（1991: 5）

Gatens 這段話不但認為在自由主義論述中的自我人格所表現出來的那些本質特色只是一個社會歷史建構（Taylor：一種自我詮釋），就連這個自我人格本身也是性別建構的產物。不過，作為歷史產物的現代自我，演變至今，究竟當前的自我還有多少殘餘的

性別色彩？如果現代自我日趨中性化，是否對女性有利？不同女性主義可能有不同的看待方式（參見 Pateman, 1988: 153, 226），但是女性主義對現代自我的性別面向批評提醒了我們：現代自我不是像現代哲學家假設的那樣靜態不變，它形成在特定的社會歷史脈絡中，也必然會受到晚期現代或後現代的社會、知識／權力的影響。這些是我們在挪用黑格爾的奴隸／雇傭與自我觀來處理性工作問題時，必須納入考慮的。

如果說黑格爾與自由主義哲學家的「自我（人格）」其實是一個社會歷史的「現代自我」，那麼這些哲學家的奴隸／雇傭、所有／財產與自我的問題意識，被挪用來理解性工作時，會有哪幾個方向可循？

第一、黑格爾一方面講到自我的被決定、被限制在特定身體與處境內，另一方面又強調這個自我的「無限性」，自我是無處不在（everywhere）與存在無處（nowhere）。「無限性」云云是很難理解的抽象命題，然而黑格爾所要闡明的不過是：當我的勞動力與身體被佔有時，雖然我的一個（部份）自我也同時被限制與被決定，但是還有另一個（部份）自我是自由的；後者這個（部份）自我是我所擁有與不可讓渡的；如果後者也被他人佔有，那麼就損害了我完整的道德人格。在我這樣的詮釋挪用下，我以兩個自我（或自我的兩個部份）來取代黑格爾所謂「有限無限的矛盾的統一」之玄學怪語。（這兩個自我在後面正文中分別被稱為匿名自我與親密自我；不過一般所謂的「自我」都是指後者那個不可讓渡的親密自我，這也是本文之前的用法；讀者可以從上下文自行判斷所指）。

第二、更合理的講法是：上述兩個自我都附著在我的身體與心理內，所以黑格爾所謂的「自我抽離具體處境與身體的能力」，不只是「理性自我的自我反思或自我認識」，而是涉及了具體的身體與心理技巧的操作。但是原本「自我抽離具體處境與身體」的意義有點像「身在曹營心在漢」（此處「心在漢」則被理解為「心是自由不受限的」），現在這個「心」既然也具體附著在同一個身體與心理內，那麼這又如何能抽離呢？本書將顯示，自我不論抽離或附著佔用，都是存在於一定的身心技巧操作內，這些身心技巧不但表現也同時構成了自我的樣態；正是因為「勞動中被佔用與限制的自我」與「勞動中仍然無限自由的自我」都存在同一身體與心理內，也都使用同樣的身心技巧而保持存在，所以才有自我抽離失敗的可能，或才有完全讓渡自我的風險。更有甚者，我在擁有（保持）自己的自我的存在樣態時，或者他人在佔用（侵害）我的自我時，也一定是使用同樣的身心技巧（因為它們基本上是互動的技巧）；因此能否使自己在勞動時保持自由的自我不被佔用，基本上涉及身心技巧的互動，所以對這些技巧與互動規矩的考察就成為〈再論〉的重要任務。

第三、「擁有自我或持有自我」與其反面「自我讓渡或自我被佔有」，這些觀念乃是將「自我與財產之間的關係」運用於「自我與他人（另一個自我）之間的關係」；但是這些觀念並不是只能運用於對性服務的分析，它們既可以用來分析一般商業的勞動或服務工作，也可以用來分析非商業的各種身體互動關係（包括一般性行為）。更有甚者，由於自我關乎身體、隱私、認同，所以「讓渡自

我或擁有自我」的問題也就是在性侵害、性騷擾、性認同議題中出現的「侵害自我或維護自我」問題。因此本書雖然只針對性工作問題，可是本書的問題意識卻有廣泛的蘊涵。

最後，就上述我對黑格爾的「自我抽離具體情境與身體的能力」之挪用詮釋（沿襲了左翼黑格爾傳統的精神），顯示了自我能夠頗為動態地操作身體與自我、自我與他人的關係，這種操作能力以及所涉及的身心技巧（互動技巧），都是現代自我與人際、現代社會脈絡——或簡言之，現代性的產物。本書認為現代的性工作也涉及了現代自我的操作，而且性工作的現代性就是更廣泛的現代社會的「現代性」這個社會歷史變化的一部份，性工作的現代性是內在於現代社會的構成原理（組織原則、態度、自我、人際互動、理性等）。上述這些頗為廣泛或抽象的命題將在以下正文內一一展開。



A0.0 賣淫、自我／面具：Pateman

反對賣淫的女性主義學者 Carole Pateman 的中心論點乃是：性工作和其他工作的不同之處，在於性工作者的身體在工作中被出錢的雇主（嫖客）直接使用。換句話說，一般雇主對工人的身體沒什麼興趣／性趣，一般雇主所要的是工人生產出來的產品／利潤，而不是要工人的身體；但是嫖客所要消費的就是性工作者的身體，因為這個身體「體現了」（embody）性工作者的自我（1988: 203-6）。

這裡就涉及了身體（性）與自我的關係。Pateman 承認身體（性）與自我不是等同的，但是兩者有不可分的關係。此外，由於男女之間的性原本就有「兩性藉著性來肯定各自的性別特質」的文化意義，如果嫖客要主宰的就是妓女的自我，那麼妓女的出賣身體實乃出賣自我，而且是一個有性別的自我（1988: 206-7）。Pateman 因此說「女人在賣淫中涉入自我的方式，跟她在其他職業中涉入自我的方式不同」（1988: 207）。不過，這個斷言並不甚正確；Mary McIntosh 指出許多職業都將其工作者女性化，而且賣淫與其他服務行業從社會

面向來看甚為相似，特別是服務者都企圖將自我與其工作保持距離（1996: 197）。

Pateman 也注意到這種保持距離的策略，也就是妓女和顧客在一起時會採取一種職業性而非私人關係的方式，Pateman 認為這種情感冷淡的交易態度會對顧客造成問題，因為顧客要的不只是服務，而是要那個體現在人身內的女性自我（1988: 207）。但是 Pateman 並沒有注重這些情感上保持距離的策略之意義，以及其背後的理論與實踐蘊涵，而只把它當作「嫖客要主宰妓女自我」的證據。Pateman 的這個角度也很容易忽略一個事實：這些保持距離的策略及其調整變化幾乎是所有服務業工作中都通用的。

同時，Pateman 所談的自我也是個很僵化的觀念（McIntosh, 1996: 198），Pateman 沒有深入探討自我在多種生活領域的不同呈現方式，以及性工作中的自我呈現是否不同於其他服務工作中的自我呈現。如果說在公領域或職業工作中，我們採取保持距離的策略，那麼我們所呈現的自我可以說是「戴了面具」的自我，這個自我的呈現當然不同於我們在私領域或親密人前所呈現的自我。

我將在本書中把這個戴了面具的自我呈現，稱為「匿名自我」，把顯露隱私或親密情感的自我呈現稱為「親密自我」。這些自我界限的操作之所以可能，乃是因為它們基本上是在一個更廣大的現代社會脈絡下進行的，我將在〈序論〉的後半部（B 部份）討論操作自我界限的五類現代性脈絡。然後會在〈再論〉中詳細討論性工作與其他服務工作如何具體地操作匿名與親密自我的界限，藉以反駁 Pateman 把性工作特殊化的假設，進而顯示所有服務工作中

的買賣雙方的自我界限始終是一個現代的普遍問題，而且買賣雙方都會採取共通的一些技巧或策略來維護自我；性工作在這方面並無不同。

我在顯示這些操作（親密）自我與（匿名）面具的界限時，將會舉一些文獻中人們熟知的例子，但是這不是一個社會學的田野經驗調查，而是一個哲學性的詮釋工作。換句話說，我藉著諸如（親密）自我與（匿名）面具以及一些相關概念，提供一個融貫的詮釋架構來重新看待那些為人熟知或文獻中的例子。這個詮釋架構當然不同於過去許多現成的、常識的解釋（例如，某些研究者會以「性工作者的私生活跳不出其工作圈」來看待妓女與保鏢經常性愛同居等現象；我或許並不反駁現象事實部份，但是卻提供了另一種詮釋與看法。）但是由於這個新詮釋架構可以進一步改變我們觀察與經驗世界的角度，所以也會藉它來發現新的事實與更新舊的事實；畢竟，事實與其詮釋有密切的關係。換句話說，我的新詮釋架構將挑戰許多其他娼妓研究的田野經驗事實發現及其詮釋。

A0.1 如何保持面具（保持匿名）和維護自我：Brewis & Linstead, McKeganey & Barnard, Høigård & Finstad, Chapkis

在我所知的性工作文獻中，有些著作提到了和我的立論方向一致的部份。這之中又以 Brewis & Linstead（2000）探討現代組織與性（工作）之著作較接近本書的現代性關懷；但是 Høigård & Finstad（1992）則更明確地提到公／私自我之分和維護自我以避免顧客對

自我的奴役侵害。雖然他們並沒有細論（而且除了妓權派的 Chapkis 外，這些作者的政治立場與我有一定的距離），但是此處是一個適當的地方以他們鋪陳問題的方式來繼續為本書主題做引論。

前面提到性工作者會以保持距離的策略，以及許許多多（Pateman 等基本上所忽略的）其他服務業與人際互動所使用的技巧，來操作（親密）自我與（匿名）面具的界限。McKeganey & Barnard（1996），Høigård & Finstad（1992），Brewis & Linstead（2000）這些作者以略微不同的語言觸及了此一主題。例如後者和 Pateman 一樣假設了：

賣淫是個身體同時既被生產與又被消費的行業……，在這樣的行業中，（一般可能會這樣認為）被購買的服務根本就是工作者本人，那麼這個行業可能有在過程中把性工作者「消費掉」的危險——亦即，這個行業會對性工作者的自我認同造成威脅。……而這可能會需要妓女以必要的情感勞動來維持一種不同於涉入工作時的自我認同……（Brewis & Linstead, 2000: 209-10）

針對此點，Brewis & Linstead 要集中研究的是「在性工作中，雙方如何以互動來建構自我認同，因為性工作的性質會潛在的對工作者的（私人／職業）認同造成壓力」（2000: 206）。亦即，在職業生活中所建構與管理的自我認同，以及私人生活中所建構與管

理的自我認同，可能會因彼此滲漏而互相威脅：例如私人生活中的親密性行為受到性工作中自我認同的影響，或者職業的賣淫生活中無法維持自我的面具——即，無法和嫖客維持適當的情感距離，也無法隱藏在公共的職業面具下的自我認同。易言之，如果不經常注意自我的界限，面具隨時都會有滑落的危險。

Brewis & Linstead 進而指出如何處理性工作對自我認同所造成的壓力，「不但讓我們了解性工作的複雜，也可以延伸這個邊緣的視野而對 Giddens 所講的現代性自我之反思籌劃，有一個另類的觀照點」（2000: 206）。本書持同樣的看法，而且認為現代自我與其面具的操作過程，除了現代自我之反思籌劃外，還有其他現代性相關的脈絡（這將是〈序論〉的B部份的內容）。

那麼性工作者會採取什麼策略來維持其職業的面具，使私生活和工作保持距離，以便維護其公／私生活中的各種自我認同呢？Brewis & Linstead 列舉了三類維持面具（保持匿名）的策略：一、使用藥物，這可使性工作者工作時的自我與她「真實」自我分開。二、採用一些我在〈再論〉中稱為「身心操作」的技巧，例如以保險套來建立起自己身體與顧客身體之間的一個心理屏障；或者，準備上工前的一些儀式性行為，以便在心理上戴好自我的面具；或者，與親密者有不同於顧客的性愛方式。三、對性工作的意義的詮釋，使自我能維持疆界，例如，區分顧客和非交易的性伴侶，強調其生活的多樣（性工作只是其中之一），賦予性工作一個「神聖」地位：有社會責任（如性工作者乃是性治療師），也應該得到一般工作的保障與司法保護，免於賣淫時的強姦等（2000: 212-9）。

McKeganey & Barnard (1996) 在其書中的第七章所探討的主題也是：性工作者如何區分其職業／私人生活中的自我認同——例如，如何區分「私人親密的性」／「匿名工作的性」？為了商業交易所使用的公共的身體，如何有別於內在真實的自我？這些問題也同樣地歸結到性工作者運用什麼策略來使自己和職業角色保持距離。McKeganey & Barnard 將這些問題稱之為「自我認同的管理」（1996: 82-3）。

根據 McKeganey & Barnard 的研究，這些自我認同的管理所運用的保持距離（戴上面具以匿名）的策略，包括了：上班前、下班後進行儀式行為藉以作為區分公私生活的標記（markers）；拒絕與避免被顧客喚起性慾或產生快感（藉著分心、只想著錢、切斷感覺）；直接了當的邀請顧客性交易；以是否接吻或戴保險套或插入等性動作，以及情感是否疏離來區分是否性工作（1996: 84-92）。不過 McKeganey & Barnard 也指出：雖然性工作者本身多少能成功地區分顧客與親密伴侶，但是其伴侶卻可能會有問題（1996: 95）；而且有時隔離工作的策略不一定成功，有的性工作者下班後還是無法將工作置諸腦後（1996: 92-3）。

上面的 McKeganey & Barnard (1996) 在探討保持距離策略時，主要關懷是「如何區分公／私領域的生活」，至於「如何在性工作過程中維護自我不受奴役支配」這個問題意識則隱而不見了；雖然許多隔離公／私策略也就是維護自我的策略，但是其實後者是包含了前者但又是比前者更廣泛的問題。Brewis & Linstead (2000) 略微含混地涵蓋了兩者，但是另外一對研究者 Høigård & Finstad 卻

用一句自我矛盾的話將後者的問題意識表達的十分清楚：「當你在出賣自己時（prostituting yourself），如何避免出賣自己」（1992: 63）（此處的「出賣」和「賣淫」是同一個字）。Høigård & Finstad 說這是全世界賣淫者的最基本問題。所言甚是！她們說：

雖然陰道被租用，但是僅止於此，顧客永遠構不到我的思想，得不到我的心、我的靈魂、我的嘴。有個只屬於我的東西是顧客永遠無法擁有的。性工作時我其實並不存在。妓女已經弄出一個有創意的複雜系統來保護「真的我」（自我，人格），以免遭到顧客的侵害。（1992: 64）

這套系統被 Høigård & Finstad 稱為防衛機制或保護機制，其中很多和上述保持距離的策略相同。這些機制是性工作者為了保存自我完整，不讓顧客觸及任何有私人意義之事物，因此自我界限必須清楚；「妓女必須創造出一個清楚定義的區分，區分出私密的自我與公共的自我」（1992: 64）。這些被 Høigård & Finstad 認為舉世皆然、放諸四海的機制，包括了使自己腦筋空白（不參與在性事中、用藥），維持身體疆界（如避免某些性花樣），縮短時間，隱藏自我／情感（不談私生活、用假名、戴假髮、濃妝豔抹、事後清洗、掩飾高潮），乾洗顧客（收錢但不服務、偷顧客財物），避開可能會讓你心動的顧客（避開年輕顧客、熟客或白馬王子；同性戀妓女則避開女顧客）。

Wendy Chapkis 在引用她所訪談的性工作者時，也多次觸及維護自我疆界的技巧。性工作者換上假髮與性感內衣，自覺彷彿換了一個人：「這對我很管用，使我在工作時看來完全不同，否則我會覺得我更赤裸裸。我不認為有哪個妓女在工作時完全洩露她自己。你只顯露你部份的自己，也就是可以和嫖客有性關係的自我部份，但是你自己擁有其他部份的自我」（1997: 76）。這裡提到的兩個自我部份顯然對應著我之前提到的匿名與親密的自我；Chapkis 指出：維持這兩個自我部份的疆界對妓女與嫖客雙方都有利，因為雙方都不必擔心親密、互惠、長期的關係（1997: 77）。反過來說，由於這些關係是和親密自我緊密連結的，故而在性工作中不擔心這些關係也就更能維持自我疆界。Chapkis 訪談的一個性工作者還提到她工作時所創造出的自我人格（work persona 職業面具），給了她一種掌控與專業的感覺（1997: 76-7）。

雖然 Chapkis（1997）還特別提到情感勞動（emotional labor）的概念，但是 Chapkis 並沒有真正去處理「典型的」情感勞動的性工作（例如，一般所謂「賣笑」的性工作，或者，與顧客保持準情人或朋友關係的性工作）；Chapkis 主要是使用這個概念來談兩種自我的疆界維護。例如，性工作者與顧客保持情感距離時，顯然必須付出情緒的努力，而這會引發像 Høigård & Finstad（1992）所質疑的：妓女能否同時與愛人保持情感親密？（亦參見 Chapkis, 1997: 77）但是，這其實也就是能否維持親密自我與匿名自我的疆界問題。在 Chapkis 的訪談中，有的性工作者有能力對不來電的顧客產生情感，但是又能使這種情感只侷限在交易當時；然而這種能力並不

被性工作者當作自我的喪失或危機，而是在維持自我疆界時有用的工具（Chapkis, 1997: 74-5）；這種在工作時透過保持情感距離來產生疆界的能力（因而使性工作者對待顧客有別於對待愛人）被很多性工作者視為正面的專業標記（Chapkis, 1997: 78）。

上述這些作者的研究結果，對於我所提出的詮釋架構提供了許多佐證，不過大多數作者們所列舉的保持距離（維護公／私領域的不同自我之界限）策略，不但有限，而且基本上仍然將之視為性工作者特殊的作為，而未能探究更多類似的策略在服務行業的普遍使用，以及更廣泛的現代人際互動技巧如何也普遍滲透在包括性工作在內的服務工作過程中——後者這種取向（也就是本書的取向）不但去除了「性工作有別於其他工作的獨特性」的表象迷思，也顯露這些現代自我的技術乃是在更寬廣的現代性脈絡內操作。雖然上述那些作者之中也有人常提及 Erving Goffman，而且 McKeganey & Barnard（1996）更將這些保持公私距離的策略問題稱之為「自我認同的管理」；但是她們都沒有將之放在 Goffman 的「印象管理」架構下做更廣泛的處理，以致於其最終結論仍然不免因為特殊看待性工作者，而認為性工作者在性互動中的策略性、計算性行為（calculated act）長期下來會損害其私人情感生活（Høigård & Finstad, 1992: 184-8）。這樣的觀點一方面太籠統地與浪漫地看待性互動（假設了所有正常的性互動過程都是自發的、非計算的），另一方面，也單一地假設了性不應該被當作工具、而應該是開展（unfolding）自我或溝通的，但這也是對於性本質過於武斷的假設（註 11）。追根究底，這樣的觀點忽略了策略行為在公私生活中的

普遍與瀰漫，以及現代性工作中的策略與技巧來自更廣泛的現代生活的事實。

以下我會將上述的簡介逐步展開，首先我會參照有關「隱私」與「自我呈現」方面的理論，將前述粗分的「（真實）自我 vs. 面具」或「私密自我 vs. 公共自我」改換為較無形上學爭議的語言，即：私生活的「親密自我」vs. 公共或職業生活的「匿名自我」（後者可以說是戴著面具的自我）。至於性工作者如何維護自我、維持自我的疆界或界限、保持匿名的具體策略……則將在〈再論〉中討論，但是這些策略操作的現代脈絡乃是本文〈序論〉的重點。

A1.0 現代自我與隱私

現代性工作的生存基礎乃是建立在作為「陌生人社會」（*society of strangers*）的現代社會。此處所說的「陌生人社會」意指各種社會關係愈趨匿名，一方面弱化了傳統社群對個人的控制，另一方面，也形成都市各類人群雜處、貧富與族群交錯的現象（Ignatieff, 1985）。至於我所謂的「陌生人」指的是和我們沒有私人或親密關係、在公共生活中（常或不常）遭遇的人（註 12）。從淺顯的層面來說，「陌生人社會」才使性工作者能藏身於茫茫人海，得以脫離家鄉社群的監視而在城市討生活。但是我要指出的「性工作與陌生人社會之關係」不止於此，而是關係到現代自我（*modern self*）、公私領域之分與多重生活領域等等現代隱私的建制。

本書所談的現代自我之主要面向是一個在範圍上比較侷限、而且是描述性意義的現象，基本上是 Erving Goffman（1959, 1961a,

1961b, 1963, 1967) 著作中所透露出來的自我現象，以及 Anthony Giddens (1984, 1990, 1991) 的著作對 Goffman 的自我觀念的進一步啟發性的闡釋。不過即使是 Goffman 也並未提供一個明白與完整的自我理論 (Kreilkamp, 1976: 116-143)，本書的企圖也並不在此，本書將也只在描述性的層次上使用一些觀念範疇來作為分析工具，而避免一些本體論的討論（例如這個自我是否一貫統一或分裂？其本質是否為理性心靈、或社會集體、或「自然」？）。

自我或自我界限基本上乃是建立在人／我、男／女、公／私之別上。眾所周知，心理學與心理分析的文獻著重於探討人我之別與男女之別：由於幼兒在建立個體自我認同（人我之別）和性別認同（男女之別）時的重疊，故而幼兒與養育者的人／我關係，會因為父權社會中通常由母親養育幼兒，而使得自我性別化。在探討性工作與自我的關係時，人我之別此一面向乃是身體與性的親近所構成的自我問題——例如侵犯身體是否構成侵犯自我、或人我（自我）界限受到威脅的問題；男女之別此一面向則是妓嫖的性別所構成的自我問題——例如男人是否藉著性來支配女人的自我，並因此強化其男性特質，從而更強化其自我或人我界限。

本書在探討性工作與自我關係的問題上則是偏重其社會（而非心理）層次，也就是公／私之別此一面向對界定妓嫖雙方自我的問題。由於性工作基本上是一個商業交易的服務工作，所以會有區分其工作與私人生活的公私界限問題。但是由於性工作的性質（涉及身體、隱私、親密、性別化），公私之別的面向必然會包納人我與男女之別的面向，故而本書將不會特別凸顯人我與男女之別的

自我面向，而從公私之別的自我面向入手。

因此，本書所關注的現代自我的特色就是那些可以被泛稱為自我的「隱私」，這些隱私協助自我意識保持同一（我是我），包括了身體（及鄰近的所有物與空間）與個人心理的諸多內容；以及在個人支配下由這兩者所組成的（可以籠統的稱為）「私人生活」（包括大體上由個人所支配的生活例行常規 routine）。

自我的這些隱私若受到他人不同程度的侵害、騷擾、干涉、支配、佔有，就會產生自我的危機與自我的應變方式。Goffman 在 *Asylum* (1961a) 一書中對於精神病患隱私的被徹底剝奪之描寫，Giddens 在 *The Constitution of Society* 一書中對於納粹集中營隱私與生活例行常規的被破壞之描寫 (1984: 60-4)，都顯示了「自我與隱私相關連」這一論點的極端情境。在這些極端情境內，我們發現自我在遭到威脅與侵害時的韌性與能動。事實上，在現代社會，自我的修補與維護操作是時時在進行的，因為在日常生活中我們的隱私與自我總是會受到不同程度的威脅與侵擾。

在日常生活面對面的情境中，維護自我的技巧其實也就是人際互動的技巧。這些技巧也是我們如何呈現自我 (presentation of self) 的技巧。

不論在陌生人或親密人面前，我們都需要呈現自我，自我都需要表演或做 (perform) 出來，這是 Goffman 的論旨。但是通常我們在陌生人面前呈現自我的方式，不同於我們在親密人面前的方式。在公共領域中或陌生人面前，我們通常以匿名的方式呈現自我（例如保持雙方距離、不談隱私等等），在私領域或親密人面

前，我們則以親密或隱私的方式呈現自我（例如很隨意的言談舉止、展露隱私等等）。這兩種典型的呈現方式都需要運用人際互動的技巧（也同時是維護自我的技巧）。

當某些可能威脅自我的情境有意或無意發生時，我們都必須運用互動的技巧去維護自我。例如，當我的褲子無意在陌生人面前脫落時，我的驚呼或對方的避免凝視都是可能的技巧。本書將特別集中討論，當陌生人能夠近用（access）我們的某些隱私時，我們如何維護自我，亦即，我們如何繼續以匿名的方式來呈現自我。換句話說，某些隱私的被侵擾、近用或佔有，並不等於自我的被奴役支配或佔有。

這個問題意識與性工作的關連是非常清楚的：當性工作者與顧客裸裎相見或性交時，在性工作者的身體隱私被近用、支配與佔有的情況下，性工作者如何維護自我，如何繼續以匿名的方式來呈現自我。

以下就讓我進一步闡釋上述的概說。

A1.1 匿名自我 vs. 親密自我的區分與維護

上面說到我們在陌生人面前以匿名方式來呈現自我，在熟人朋友或親密人面前則以親密或私密方式來呈現自我。這兩種典型的自我呈現的區分應當是來自現代公／私領域區分的後果。

讓我把匿名方式所呈現的自我簡稱為「匿名自我」，而把親密或私密方式所呈現的自我簡稱為「親密自我」（註13）。

「親密自我」通常涉及親密、隱私、個人資訊的祕密、沒有外

在監視、言行的非正式化、私人關係等等特色；「匿名自我」則與此相反（疏離、公開、正式、被監視、非私人關係等等）。當然「匿名自我」與「親密自我」可說是兩種典型，在實際上兩者有程度之分，對於那些半生不熟的友人，我們只有某種程度的匿名，但也有相當程度的親密（隱私）。現代人需要在不同的人面前呈現不同的自我，不斷的維護自我（維持與保護不同自我的疆界），例如（1）在陌生人面前呈現或維護匿名自我，以防止陌生人對自己隱私的侵害；（2）在親密者面前呈現或維護親密自我，以防止雙方情感交流的疏離異化。這（1）（2）兩種維護或呈現其實是一體兩面的；因為第一，在陌生人面前維持或保持匿名，就是在保護自我的隱私，反之亦然；第二，如果我們在陌生人與親密者面前都呈現同一個自我（例如對待陌生人如親密者，或者對待親密者如陌生人），那麼就無法區分兩者——沒有區分自我的匿名／親密隱私，也就不可能區分他人的親疏，反之亦同。

A1.2 所謂「真實自我」

此處讓我暫時離開本文的主線，來澄清關於真實自我的問題。有人或許會問匿名自我（以匿名方式所呈現的自我）與親密自我（以親密方式所呈現的自我），究竟是同一個自我的兩種呈現方式，還是兩個不同的自我（註14）？哪一個才是真實自我？

首先，關於「真實自我」，我有一些觀察如下：一般人通常相信只有「親密自我」才表達了真實自我，「匿名自我」則是戴了面具的真實自我。這個看法確實有著一般性的根據，但是 Goffman 卻有

更複雜的看法：Goffman 顯示了真誠或虛偽都是需要表演的（1959: 66）；自我的呈現（to appear）根本就是自我（to be）的一部份（1959: 75）。易言之，親密自我與匿名自我的呈現都使用相同來源的呈現（互動）技巧。在共同的呈現或互動技巧方面，親密自我與匿名自我是同樣真實的；當然，在真誠或虛偽的意圖上，兩者當然有別（不過有時匿名自我的意圖反而比較真誠，隱私自我反而意向虛偽）。因為這些考量，我盡量會避免使用「真實自我」，只在可能指涉真誠意圖時才將親密自我與「真實」自我相提並論。

在現象描述的層次上，匿名自我與親密自我都是「真實的」。我們甚至可以說，所有生活領域（不論公／私或其他）的自我呈現都可以說是「真實的」，因為無論在哪個生活領域中，我們都要表演，都存在著自我監視——自我都是要透過反思與自我監視才能達成和維護，而不是現成的。

至於一般把親密自我等同於真實自我的想法，有時並不符合「真實自我」這個語詞的實際使用方式（註15），例如一般人在使用「真實自我」時，有時不限於私領域親密關係，也有可能出現在公共領域中的陌生人間。例如，一群扮裝 CD 的跨性別聚會，參加者往往是彼此陌生的，然而卻會被認為表達某部份的真實自我。同性戀與娼妓等污名主體在公共場所現身發聲時會戴上真正的面具，以造成匿名效果，但是也同樣被認為表達家庭生活中所無的真實自我。

還有一種「真實自我」的用法是策略性的操作運用的用語，表達文化的價值判斷，而和公／私領域之分無關。例如，極端殘酷

的人究竟在哪個生活領域才表達「真實自我」，常常反映了文化的價值判斷——例如，殺人百萬的暴君對家人很慈祥但卻不被認為是其真實自我，相反的，毆妻虐子者在公司學校待人和氣慈祥卻不會被認為是其真實自我，可是這兩個例子恰巧是矛盾的（私領域的自我在前者不被當作真實自我，但在後者卻被當作真實自我），可見這種認定並無客觀標準而是選擇性的。由於上述「真實自我」的種用法問題，本文遂使用比較沒有歧義的「親密自我」。

由於本文的企圖基本上與自我的形上學問題不甚相干，故而我將不深究這些問題，而只停留在現象描述的層次，也就是可供呈現的自我。現在讓我回到本文的主線。

A1.3 喪失某些隱私而仍能維護自我、保持匿名

「匿名自我」與「親密自我」的核心觀念是「匿名」與「隱私」這兩個密切相關的觀念。Alan F. Westin 在他那本開創性的 *Privacy and Freedom* (1967) 一書中，就曾指出匿名 (anonymity) 乃是隱私的狀態之一：

當一個人在公共場所或做出公眾的行為，可是還要尋求與取得免於被認出身分或被監視的自由，這就是匿名。此人可能坐地下鐵、出席一場球賽、或走在街上，他在人群中，而且他知道自己被周遭人觀察；除非他是個很出名的名人，他不預期會被別人知道他的身分，如果別人知道，那麼他就得完全以真實身分

的行為與角色的規則行事。(1967: 31)

Westin (受到 Goffman 影響) 此處談的匿名／隱私之層面，乃是公共場所中陌生人的遭遇相逢 (encounter)，這也是本書所處理的問題意識之一部份。除此之外，還有一個匿名／隱私層面也和本書的核心主題相關。Westin (也受到 Simmel 影響) 說：

匿名關係帶來了 Georg Simmel 所謂的「陌生人的現象」，亦即，「陌生人會碰到最令人驚訝的開放對待——有些人會信任陌生人到了幾乎是全然坦誠祕密的地步，而通常他們會小心的不讓比較親近相關的人知曉這些祕密」。在匿名的這個層面，個人能自由的表達，因為他知道這個陌生人不會在他的生命中繼續出現……(1967: 32)

Westin-Simmel 此處原來想指出：我們在陌生人面前，有時反而可以揭露自己的隱私，而不會被制裁（陌生人在這個處境下沒有權威或能力對我們做出社會控制）；但是他們也同時顯示了另一個有趣且重要的論點：亦即，我們可以把一般人所認為的一些隱私，向陌生人揭露，而仍然以匿名方式呈現自我。

這也就是說，匿名自我與親密自我的區分在實際操作上並不絕對地在於一組固定的內容——姓名、個人資訊、日記、身體、性、情緒……這些通常構成親密自我的隱私內容，也可以被匿名

自我所操作。（例如：目前比較新興的一個現象是充斥於網路上的自拍、視訊、網愛、電愛等等，人們暴露性隱私，向陌生人展露出平時無法向親密者呈現的性癖好與性態度。當廁所偷拍盛行時，某些婦女們說她們只好以遮臉來應付；這種只要戴上面具，展露隱私也就相對無謂的想法，也是根據同樣的操作原則）。易言之，我們可以讓陌生人知道我們的身世、姓名地址、病歷、或情緒，或者讓陌生人看到我們的裸體或與陌生人性交，而仍然能夠保持匿名自我，亦即，在許多方面或相當的程度上，我們仍然能夠以公領域中的自我呈現方式來呈現自我，而這個自我呈現不同於親密自我。

這樣的動態彈性操作之所以可能，乃是有很多不同類別的原因。有一類原因是陌生人無法（有效地）執行某些特定的社會控制（上述 Westin-Simmel 的論點）；有一類是陌生人受到其他社會制度的限制（例如，某些能接觸你私人資料的公務員或護士等等會受到制度限制）；有一類是社會制度與文化的變遷（例如，性／別角色與意義的改變，使得性交雙方仍然可以維持匿名：接吻或性交不再是男人佔有女性的社會建制，匿名性愛與女人身體自主的興起）；有一類可能是當事人自己特殊的身體—心理操作（例如被當作 *asocial* 或 *uncivil*——有時被稱為「沒教養」、「很隨便」、「暴露狂」、「粗線條」、「怪（癖）人」、「自我中心」、「目中無人」、「自戀」）；還有一類是透過現代服務業的管理技術（下詳）以及人際互動的技巧（下詳）。所有這些原因並不是互斥的，而是可以同時存在與運作的。這些都強化了人們操作自我界限的能力。

本文〈序論〉與接續的〈再論〉將要詳細闡述：性工作者與陌生人性交而仍能夠保持匿名，亦即，性工作者如何在公共生活或性交易中不被觸及自我或維護自我。這樣的自我界限的操作之所以可能，幾乎都涉及了上述提到的所有原因，不過〈再論〉將特別著墨於最後兩者（管理技術與互動技巧），而本〈序論〉則會提到社會制度與結構性的變化對於自我界限的影響。

A1.4 現代自我包括身體與性，構成了「性工作者如何在陌生人面前維護自我」的問題，這是本書的問題意識

自我的現代性問題為什麼會和性工作相關呢？如前所述，現代自我的特色之一，就是身體與性愛都成為自我定義的一部份（參見 Giddens, 1991: 56-63），身體與性通常都會觸及「親密自我」與「匿名自我」的界限，這就是為什麼陌生人觸摸身體（或陌生人偷窺裸體）可能會是侵害自我界限的性騷擾（參見甯應斌，2000）。但是我們也看到像陌生按摩師觸摸身體（或公共浴室與醫療中被看到裸體）的情況，則未必觸及自我。那麼涉及身體與性的性工作在陌生人面前呈現的自我是什麼呢？親密自我抑或匿名自我？本書的問題意識就是從此切入。

用最簡單的方式來陳述我們的問題意識就是：有人認為賣淫基本上是個佔有女性，形成主宰或奴役關係的行為。這意味著當性工作者在陌生人面前裸裎相見和性交時，已經是自我讓渡（alienating）、讓對方主宰或奴役自我，陌生人因此可以「佔有」性工作者。要反駁這樣的說法，我們應指出什麼現代的條件與狀態

使之不合乎事實；因為在傳統社會，不但性交，即使裸裎相見也可以「佔有」（所謂「看身如破身」）。故而，我們的問題是：

現代性工作者在其工作中、在性交易中，（可能跟陌生人裸裎相見、可能愛撫性交），性工作者如何在陌生人面前呈現自己？有哪些現代的條件或狀態會影響這種呈現？由於現代的身體與性都成為自我定義的一部份，而性工作通常涉及身體與性，那麼性工作者如何在其工作中維護自我、不被佔有？如何使性工作中呈現的自我不是親密自我，而是匿名自我？

本書認為上述問題的解答其實是下面這個問題的解答的一部份，亦即：

在傳統的身分與傳統社會關係與規矩瓦解的現代社會中，（亦即，在今日的公共生活中，特別是在商業或職場生活與市場交換中），人如何在陌生人面前呈現自己？（註16）如何維護自我？這個現代的自我的特色是什麼？有哪些現代的條件或狀態會影響這種呈現？如何使服務工作中呈現的自我不是親密自我，而是匿名自我？

上述這兩個問題（性服務工作中的匿名問題，服務工作中的匿

名問題)之所以是相關的(後者可說是前者的一般性問題),乃是因為它們都受到相同的現代性趨勢的影響,也涉及同樣性質的人際互動技巧與管理技術,而且在面對陌生人時,(性)服務工作者有匿名的動機。這將在本文與接續的書寫中逐漸明朗。

也許有人認為性工作的匿名問題,是屬於「匿名性愛」(anonymous sex)的一般性問題。關於這點讓我說明如下:「匿名性愛」一般指稱陌生人的短暫交會(「一夜情」),有時只是兩個身體的親近,但是沒有兩個親密自我的交流。此外,有些從事匿名性愛的女性,事後即分手或又投入他人懷抱,明確地顯示她不「屬於」該男性,該男性不能藉著性愛來佔有那女人。性工作作在「陌生人的短暫交會」這個意義上也是一種匿名性愛。事實上,由於有些匿名性愛的模式和性工作十分接近(例如匿名性愛的雙方可能不接吻(註17)、不知彼此姓名或個人資料、沒有情感糾葛、戴保險套等),因而匿名性愛的日趨普及或許會使更多的人習於性工作的性愛模式,從而促進性工作消費的發達。

但是有些匿名性愛的從事者並沒有匿名的動機(也許這只是少數,但至少也是顯著的少數),他們在匿名性愛的過程中,會嘗試揭露自我隱私與坦誠交流,以達成更為親密的非匿名狀態(註18);這是和性服務很不相同的。故而,雖然研究匿名性愛或許也有助於了解性工作中的匿名,但是顯然現代服務工作中的匿名會對性工作的匿名問題更有所啟發。易言之,在匿名自我這個問題上,性工作與其他現代服務工作的相似性大於性工作與其他現代性愛之間的相似性。我們可以說,在自我呈現這個方面,性工作問題

基本上是個工作問題，而非性問題。

A2.0 切入「維護自我的現代脈絡或條件狀態」之前的一些基本理論概念與架構

在更深入探討「維護自我的現代脈絡或條件狀態」之前，我們先需要簡短說明本書所使用的理論架構與背景，以便於切入這個問題。（A2 這個部份的性質類似方法論的地位，B 部份則切回主題）

在一般性的理論架構方面，Erving Goffman 是最重要與相干的，在這一節我先簡單地點出一兩個方法學的考慮，但會在以後的討論直接使用其理論。至於 Richard Sennett 的重要歷史性著作 *The Fall of Public Man* (1974) 也提供了許多思考的起點，其對歷史過程的說明彌補了 Goffman 非歷史的缺點。我將在 Goffman 的下一節來簡介 Sennett 和本書相關的部份，Sennett 自己的其他關懷與立論則不在我討論的範圍內。

A2.1 Goffman

〈再論〉涉及性工作的某些概念主要是從 Goffman 的 *The Presentation of Self in Everyday Life* (《日常生活中的自我表演》，1959)、*Interaction Ritual* (1967) 和一些零星的著作取材。由於 Goffman 可能從未將其理論的應用設想在性工作相關的互動場合，這樣的挪用 Goffman 需要一些方法學的說明。

Goffman 的很多例子(他也很自覺的提醒讀者)是採用自盜格魯

—美洲社會（Anglo-American society），有其時代—社會文化（甚至階級）的特殊性（1959: 239, 244）。事實上 Alvin Gouldner 對 Goffman 著名的批評即是建立於此（Gouldner, 1970: 378-390）。但是另一方面，Giddens 在回應 Gouldner 時，卻認為許多 Goffman 所揭露的關於共同在場（co-presence）的特質（例如人們交談時不以屁股面對他人）並不限於現代社會，而是所有社會都有的（Giddens, 1984: 69）。至於 Goffman 本人則非常自覺其架構可能並不適用於其他文化，甚至認為中國人不重視隱私（1959: 244）。本書很顯然假定了 Goffman 所揭露的許多人際互動規則雖然有其特定觀察的所本，但是隨著西方現代性的全球化，這些人際互動規則或技巧也有其普遍性——但是我不排除地區文化的差異性，而這則應該在更深入的經驗研究與理論反思中去探討。不論如何，對於互動技巧上的文化差異，我們必須保持一個謹慎與不可忽視的態度，在解釋互動時將之視為最基本的項目。

我在本書中（特別是〈再論〉），有兩、三個觀念是借用 Giddens 對 Goffman 的詮釋與分析，研究 Goffman 的專家 Philip Manning 說 Giddens 「把 Goffman 應用到他本人從未預想過的方式」（1992: 182）。同樣的，我將 Goffman 應用於性工作或性服務的互動與交會（encounter），應該也是 Goffman 未曾設想過的。但是我們不應假設性事從來沒放在 Goffman 心上（Goffman, 1959: 148, 193n, 202, 222, 232）；而且在有聚焦的雙方互動中，做愛乃是「共同且自發的投入」之標準例子（1961b: 40）。

Goffman 常被人說成是「非歷史的」，雖然他偶而有提到一些

歷史變化因素（1959: 246-248），但是總的來說，他是「現代的」（contemporary）。若要理解本書主題的歷史脈絡，則需要轉向 Sennett，因為他明白地批評了 Goffman 探討的現代自我與社會角色的非歷史性格（Sennett, 1976: 35-6），並且顯示了這個西方現代自我出現的歷史過程。

A2.2 Sennett：面具與戲劇是公共生活的要素，「人氣」進入公共生活造成公共的衰落。

用我自己對 Sennett（1976）的闡釋來說，Sennett 認為 18 世紀與之前的公共生活是一個戲劇舞台，市民以既定的「戲服、裝扮、動作」（亦即，普遍約定的行為意義符碼與禮儀）來互動，也就是戴上面具，隱藏自己，而以一個公共的、匿名的角色來參與公共生活。面具之後的真實自我或 personality 屬於私領域，也應任其保持隱私與不被干涉的自由。面具的匿名使大家都是平等的陌生人，而陌生人在公共領域的交會也就像舞台上演員的語言與行為，僅止於交會（表演）時——我們不會把演員的表演（面具）和演員的 personality（面具之後的真實自我）混為一談，故而公共生活的這種「面具」特色也有助於人們說真話和參與，因為此時人們在公共討論時只會就「陌生人（即戴著面具的公共人）」的言行本身做判斷，而不會去判斷「面具」背後的人格（揣測動機、發言資格、道德正當等等），正如同人們不會以演員的表演言辭來判斷演員的 personality。這時候的人都是「演員」（actor），也都是參與公共生活的行動者（actor）。

這樣一種公共生活與公共人的失落發生在 19 世紀至今。Sennett (1976) 歸結出許多原因，這之中有物質的原因，像都市人口密度的增加使得不同區域的市民難以流動也因此減少交往，或者新起的消費文化塑造了被動旁觀的（而非主動參與的）消費性格。但是更重要的原因是 personality（姑且挪用「人氣」一詞來翻譯）（註 19）開始進入公共領域，人的外表裝扮開始致力於表現自己的人氣（personality），人的行為與語言也都被認為在代表更深層的心理或背後的真實自我。這樣一來，對於公共領域中言談行為的判斷就不再僅止於這些言談行為本身，而及於言談行為的個人、動機、目的等等；也因而不再能拋開私領域內人與人之間的權力、恩怨、人氣、境遇、隱私八卦等因素，不再能理性地就事論事，而只是尋求人氣的契合，只能在一個超人氣（charisma）的領袖下互通聲氣做情感的結合。隨著心理治療文化的興起，追求真實自我的風潮更造就向內退縮的自戀個體。

我認為 Sennett 所謂的公共之衰落，可以說來自兩個發展，一方面是自我開始被視為有「心理」這個深度的隱密領域，而在心理（甚至深度心理）被建構出來的過程中，心理學與心理分析的出現扮演了重要角色，也隨著之後衍生的心理治療、以至於當代的輔導諮商等類似學科，在在創造出一個可供權力操作的自我（Nikolas Rose, 1998）。不過，這個發展也強化了主體的反思性（reflexivity）以致於其能動性（A. Giddens, 1991），這也聯繫到第二方面的發展，亦即，個人主義化（individualization）——在生產領域中，起先是資本家、後來是福利國家的勞動者，都開始可以獨自生存於

世界的個人主義化 (U. Beck, 1992)；在消費領域與再生產領域中，起先是擺脫傳統世系與身分、後來是擺脫家庭、階級、地域等社會範疇的個人主義化。「人氣」(personality) 進入公共領域，很明顯地則是這兩個發展的輻輳之後果。公共領域原本是 impersonal (「陌人氣」) 的領域，而私領域則是 personal (「人氣」) 的領域，但是現在「人氣」(personality) 進入公共領域，打破公私領域的平衡，造成公共領域的衰落。

A2.3 對 Sennett 說法的檢討：Berger, Elias, Wouters

當代公共生活的衰落是否事實？如何評估？不是本書關懷的所在，但是 Sennett 似乎忽視了 impersonality (陌人氣) 並沒有消失。它不但在城市生活中沒有消失 (Sennett 在該書的結論中也承認這一點)，同時現代組織的基本原理或理性化也是建立在 impersonal (陌人氣) 的「不論個人因素」(不論是性別、階級、種族或個體獨特性 idiosyncrasy 因素) 之上。現代生產組織的分工原理的陌人氣 (例如工人可以被替代)，或現代科層組織的公事公辦，不講私人關係 (非人情化) 的陌人氣，都出現在早期談論現代性的著作中 (特別是 Peter Berger, et. al. 等人的 *The Homeless Mind* (1973) 中闡釋甚為清楚) ——當然，這些相似的著作也都認為這種現代組織的陌人氣與理性化造成了現代生活的異化疏離，以及私領域成為情感逃避場所的原因。

陌人氣 (impersonality) 的重要成份當然就是匿名性 (anonymity)，這也是作為大眾社會中無面目一員的「陌生人」觀念的成份之一。現代

自我即使不再是公共生活的主動參與者，而成為旁觀者，他／她也仍然是匿名者。匿名還是戴著面具的。所以「人氣」（personality）由私領域進入原本「陌人氣」的公領域，並不表示「面具」的全然去除。

但是 Sennett 所謂的「面具」還有另一個含意，也就是過去很正式的禮儀或「文明」（civility）。在過去，公共生活的互動是依照一些現在看來十分僵硬、拘泥小節、形式化、屍居餘氣的、陳腔濫調的、制式而沒有個性、陌人氣的規矩儀式或行為符碼，不能表達「自我」「內心」「真實」感受的行禮如儀。不過，我們現在這種評價只是人氣進入公領域的後果，一個強調與建構「真實自我」和「內在心理領域」的歷史性結果。Nobert Elias 便曾很清楚地指出過去的行禮如儀，也能讓過去的人感受到巨大的情感（1985: 24-6）。Elias 與 Cas Wouters（1986）則把這個不拘泥於正式禮儀、表現個性的互動趨勢稱為「非正式化」（informalization），也就是應對規矩和禮儀舉止的鬆綁（禮儀比較隨便）；一般認為西方 1960 年代的反文化風潮是這個非正式化的高峰。Sennett 把非正式化當作「文明」與公共的衰落，是他被當作「保守」的主因，但是正如 Wouters 所指出的，非正式化和社會權力關係的變化密切相關，而且是相對性的（上一代的非正式化可能是下一代的正式禮儀）；故而把非正式化當作公共生活的衰落或許是個錯誤。

Wouters 的「非正式化的相對性」觀念也給予了我們一個啟示，亦即，使匿名可能、以及使市民之間「文明」以待的「面具」也是不斷變化或相對的。雖然人氣進入公共領域，但是市民仍然在某些

現代條件下維持匿名性，現代組織仍然被 impersonality（陌人氣）的原則所主導。這裡顯示了維持匿名自我的動態、變化與彈性操作。那麼維持匿名自我的操作是在什麼樣的現代條件或脈絡下進行的呢？這些條件又有什麼張力與矛盾？讓我在 B 部份說明五類這樣的現代條件或脈絡，至於它們和性工作的具體關係則留待〈再論〉再深入說明。



B1.0 在陌生人面前（不限於性工作情境）呈現匿名自我的五類現代脈絡

以下提到的這五類「現代性」，是一般所謂「結構性」的條件或脈絡，亦即，它們是普遍滲透在我們的社會生活中，其影響效應是全面性的。它們是現代人得以在陌生人面前呈現匿名自我的脈絡或條件（這些條件既限制了匿名的可能性，也使匿名成為可能），不論是否性服務或者一般的服務工作中，都在其影響範圍內。在以下的一般性敘述中，它們與性工作的關連有時乍看並不明顯，但是在〈再論〉中便可以看出它們乃是「結構性」條件的意含。

B1.1 第一類：現代人際互動的規則或技巧

第一類「在陌生人面前呈現自我」的現代條件或脈絡，是現代人際互動的規則或技巧，Goffman 則是這些規則的重要闡釋者。舉例如下：很明顯的，如果人們會對陌生人目不轉睛盯著看，那麼自我就難以匿名，故而 *civil inattention*（市民的或文明的不注意）通

常是都市生活的常態。所謂「文明的不注意」（Goffman, 1963: 83-8）乃是我們在日常社會生活中對出現在周遭大批的陌生人的一種「注意」方式：首先，我們以各種微妙不明顯的方式表現對該陌生人的知覺（而非視而不見），然後完全不注意這個陌生人，以表示自己並沒有對對方好奇或有敵意等等（這才是最文明 civil 的舉止）。很明顯的，這個互動技巧是表演性質的。當然，「文明的不注意」不只是一個小小的應對技巧或者表演，而是在一個人口日漸增長的環境裡，如何維繫社會的連帶（solidarity）或共同體的基本技巧。「文明的不注意」是陌生市民彼此注意、彼此承認對方的存在的（表演）方式。像這類互動規則或技巧，對社會生活而言卻是非常基本的，是公民文化（civic culture）的重要基底；事實上，外國人或「奇怪的人」在城市中受到「文明的不注意」程度，往往顯示了這個城市「現代化」或世故的程度。故而 Goffman 所點出的這些互動規則或技巧，既和公共生活密切相關，也是現代性的標誌（Giddens, 1990: 79-83）。

現代人在互動時的自我呈現（Goffman 稱之為「表演」）也包括了他的外表、衣著、性別年齡種族特徵、身材相貌、姿勢、談吐方式、面部表情、舉止等等「個人門面」（personal front）（Goffman, 1959: 23-4）。有些特定個人門面的意義本身就是一種社會約定或習俗；例如：西裝代表正式，微笑代表友善，性語言表示負面價值……。有些具有社會意義的個人門面也可以在互動時表達隱私或保持匿名，例如，在陌生人面前穿著內衣會感到羞恥，但是在泳池卻可以穿著比內衣還暴露的泳衣，或在公共浴池甚至可以與

陌生人裸裎相見，這都是因為社會習俗而使人們能夠保留隱私自我。這類情況也可以方便地歸類為互動技巧或規則。此外，泳衣這種原本出現在游泳活動中的個人門面，有時也可以被其他活動所挪用（註 20），例如美國的家庭主婦可著泳衣應門（但內衣則不可）；模特兒可以穿著泳衣在許多與游泳無關的表演或商業活動中。

第一類現代脈絡或狀態其實預設了現代主體的自我監視與反思性（例如隨時注意或不自覺的「微調」自己身體舉止言行），在這個意義上，主體不是被動的而是能動的，對於人際互動技巧規則也會在不間斷的自我監視中做反思性的調整（Giddens, 1991: 56-61, 1984: 41-92）。

我認為這種隨著現代人際關係與都市生活的複雜而變得越來越 sophisticated（老謀複雜）的反思性調整，使得現代人在維持自我界限的操作上越來越動態與彈性：例如，人們可以在保持距離中又表現親切，在匿名互動中試探親密的可能，在展現隱私中仍然隱藏情緒，在親密互動中設定界限與疏離等等；換句話說，人們自我界限的操作不是兩個極端——既不是完全冷漠、匿名疏離、封閉自己的、無法文明互動，也不是隨時敞開內在自我、真情流露、開放隱私的、親密交流。雖然這兩個極端確實存在，但是更多時候人們的互動是包含矛盾因素的，如同「文明的不注意」的既注意又不注意，既表現陌生無關又表達一體連帶。

B1.2 第二類：監視

第二類影響「在陌生人面前呈現自我」的現代脈絡和狀態則是監視（surveillance）。監視作為現代性的制度層面之一（Giddens, 1990: 57-9）幾乎遍佈現代社會，不論是犯罪或偏差的控制、警察或公安制度的建立……這些國家監視，或者各類現代組織的監視，都不斷地發展茁壯。不過此處我們只關注監視對於現代自我的匿名性、陌人氣（impersonality）、表演性的影響。

表面上，監視和匿名是矛盾的，因為匿名通常處於一個隱藏的狀態，和隱私密切相關，而監視則破壞隱私。不過，監視也可能造成匿名效果，因為監視有強制維持公共秩序的功能，也促使個人自我監視（self-monitoring），因而在被監視下，人們通常「戴上面具」，遵守禮儀，舉止文明。

在監視下，人們傾向於隱藏個人的人氣（personality），傾向於「混入」（blend in）周遭的群體。但是另一方面，即使在監視下，也有人放棄在公共場所凸顯人氣、表現自我的情形。例如，青少年對監視的反抗，不一定只是躲避隱藏，反而有時會故意作怪和愛現，以吸引更多的目光與凝視，從而將被監視的不安，轉化為被觀看的愉悅，反客為主地把被監視的處境轉換成表演的奇觀，產生操作他人凝視的愉悅。這正是 Hebdige（1979）所說的「躲在亮處」（hiding in the light）。雖然性工作者有時會傾向「混入」，但是也有當街拉客或招搖過市的時候，性工作者事實上是青少年之外最常「躲在亮處」的族群。

「躲在亮處」顯示的也是現代人操作自我界限的動態與彈性——

人們可以在強力監視與隱私無所遁形之下仍然能夠保持自我。這種操作也構成對公共文明的不斷挑戰，形成了各種形態的非正式化（informalization）：例如在公共場所從事私人性質的活動（吃喝、睡覺、接吻、親熱、天體、抱著大立體收音機聽音樂等等），穿著暴露，或所謂驚世駭俗的舉止與外表（從龐克、酷兒化到性別變裝 cross-dressing），共享（針頭、性或身體），匿名性愛與公共性（public sex）……凡此種種都是在踰越原來「文明」所嚴謹界定的人我之別、男女之別與公私之別（這三種區別則是自我界限的基本座標）。這種逾越不同於鄉下人、瘋子、外國人、前現代的部落人的逾越，而是精心計算的表演，冒著尷尬、羞恥、被懲罰、污名與喪失自我的風險，卻可能伴隨著高度的愉悅，不斷試探文明與公共合宜的底線。

B1.3 第三類：多重生活領域（spheres of life）

有的時候，我們要在公共領域表現人氣或自我，招引注意與觀看，有時又傾向於「混入」（blend in）周遭的群體，擺出低姿勢（lay low），這些看似矛盾的「在陌生人面前呈現自我」的策略，乃是在第三類的現代條件或狀況下才成為可能；這就是多重生活領域（參見 Schoeman, 1992）。

多重生活領域是當代重要的隱私建制，人們具有多重的生活領域，這些生活領域基本上互不交集相通，只有八卦耳語（gossip）可以穿透不同生活領域；這樣的多重生活領域則相當程度地保障了人們的隱私。即使我們經常在某個領域碰到同樣的「陌生人」（老

顧客、熟識的接待員、同僚、師長等等），這些人未必也出現在我們其他領域的生活中。我們在不同生活領域內可以有不同的生活形態或生活方式，同時我們會接觸到不同的（陌生）人，扮演不同角色，或許產生不同的自我認同，等等。有的生活領域被認為是「真實自我」的展現領域，例如家庭與親人的生活領域，有的生活領域則被認為「表演的」、「匿名的」或「公共角色」的等等，例如，辦公室或工作相關的生活領域，名人在鎂光燈下的生活領域，女小學老師下班後到單身酒吧釣人 Looking for Mr. Goodbar（典故來自電影片名，相當於今日網上誠徵一夜情）的生活領域等等。人在不同領域有不同呈現自我的方式，例如人在公共或工作場所不會以親密自我示人：其態度、穿著與言行不會「隨便」，不會任意放屁或裸露，否則就是把辦公室或工廠當作自己家了。有的公共空間或領域不允許任何親密或私人關係，兩個有親密關係的人在此情境中還要表演來呈現匿名自我。

回到多重生活的討論。多重生活領域作為當代隱私的重要建制，也和社會自由（social freedom）密切相關（Schoeman, 1992），亦即，個人對於社會道德、社會集體目標與社會基本價值，不必在所有生活領域內都主動參與或積極順從，而可以在許多生活領域內旁觀或「事不關己」，或甚至踰越違反和反抗，而不致遭到懲罰。一個中學教師在寒暑假從事性別扮裝、誠徵一夜情，之所以可能不被懲罰，乃是因為三種可能：第一、社會文化共識的寬容，認為那是教師的私事或隱私；第二、生活領域的隔絕，這源於都市生活的複雜多元與龐大，八卦耳語的穿透力相對薄弱，在

今日虛擬社群與全球化的發展下，多重生活領域更形多樣龐雜，領域間的隔絕程度相對提高；第三、社會運動團體的政治抗爭與抗壓。這三種情形都構成了社會自由的實質。

有些性工作者也會強調其生活的多面，而性工作的職業生活只是其中之一面而已，在不同生活領域中她們扮演了許多不同角色，藉此抗拒那種把性工作當作其人格本質或全部生活的看法（Brewis & Linstead, 2000: 218）。事實上，對於偏差者的社會控制策略，通常都是壓縮其多重生活領域，迫使偏差者不易在不同生活領域流竄，以病理化其人格或其他污名的方式，使偏差者不容易在各個領域內匿名。

B1.4 第四類：現代組織的管理與規訓

第四類影響「在陌生人面前呈現自我」的現代脈絡或條件，則是現代組織的管理與規訓。在許多現代組織內，特別是所謂的規訓機構（學校、工廠、醫院、軍隊等），強調的就是陌人氣（impersonality）與匿名性。例如，進入規訓機構後的換上制服，統一編號，以及其他許許多多的技術（Foucault, 1979）——這些管理規訓技術也會被任何不論大小的現代組織或團體加以利用或挪用，並且不斷開發出新的管理規訓技術。此外，還有一些新管理規訓技術則是由新生產方式或勞動流程所帶來的。

在這些新技術中，有些技術很明顯地增加了匿名性與陌人氣，例如麥當勞化（McDonaldization）趨勢下的管理與規訓技術（註21）。但是另外一類管理規訓技術卻看似在強化個體人氣，例如以

追求真實自我為名的坦言交心，或者強調開發自我潛力和培養自信以面對陌生顧客的訓練，以及強調以情感投注於顧客或工作的勞動，形形色色不一而足。而任何一種管理規訓技術也都有許多不同的操作方式與變化，適應著不同情境與功能，像坦言自白技術的各種變形就存在於婚姻諮詢、酒精上癮者的團體治療、直銷經驗交流、訴說階級（或性／別）經驗的交心會、經理人學習動機檢討會等等非常不同的情境中。我顯然無法在此一一檢視，只能很寬泛地概括這些技術的性質（故而有很多技術尚需要更具體與特定的檢視）。

一方面，這些看似個人化、人氣化的管理規訓技術，就像信件抬頭印有顧客姓名的廣告信一樣，基本上仍然是匿名與陌人氣的，例如，服務業中的親切並不是親密，或者，注意到顧客個體需求並不是和顧客建立 personal 關係，等等。但是另一方面，這些新的個人化、人氣化管理規訓技術也是動態與彈性化的自我界限的操作；換句話說，這些新技術並不只是簡單的匿名與純然的陌人氣，實際上比這個複雜許多，還需要更進一步的闡述。

首先，這類新的個人化、人氣化管理規訓技術的普遍興起，除了有「心」科學（psy sciences）對於心理的開發與建構，和個人主義化（individualization）的因素之外，還有外在大環境的變化，也就是一般稱為「後現代」的生產／消費／文化／人際關係的普及，而新科技也會加速這樣的變化。這樣的變化帶來了對於新的主體的需要：不但在經濟生產與消費領域，也在各種領域（教育領域、傳播閱聽、私領域等）越來越需要主動積極的身體，以及一個能高

度反思的自我主體——簡單的說，這不是被壓抑全然聽令的身體和自我，而是能發揮最大產能的彈性（flexible）身體與主體，是一個面對著隨時需要調整而非「標準化」（一成不變）的生產／服務／消費／生活情境，能夠主動吸收資訊知識而且依此彈性靈活應變的身體與自我。不論是產業工人、服務業工人、消費者、閱聽人、學生、夫妻關係都需要這樣的規訓。這些管理規訓，既是主宰主體的權力技術，也是使主體反思能動、維護自我的技術，其重要性不只在於保持匿名或陌人氣（過去從上而下、威權壓抑性質的管理規訓也有匿名與陌人氣的特點），而是在於這些新技術更重視人氣與個別性，尊重人格的平等，以激發主體的自動自發、自我監視與反思。事實上，上句話中「重視人氣與個別性，尊重人格的平等…自動自發、積極能動…反思」這些說詞也同時頻繁出現在當代教育（改革）、兩性關係、生產、消費等領域的論述，並不是偶然的，它顯示了這些領域對於上述管理規訓技術的需要，以及後者對前者的穿透影響。

B1.5 第五類：身體與自我的反思籌劃

第五類影響「在陌生人面前呈現自我」的現代脈絡和狀態，乃是身體／性／心理／個性／個人人氣的建構，也就是「自我」的開發、形塑、經營與構築，Giddens 在 *Modernity and Self-Identity* 一書中將此稱為「自我的反思籌劃」（reflexive project of self）。這種「營造自我」並不是一般廣告口號「做自己」的意思，而是指：藉著不斷參照知識資訊將自我與身體當作一個開放的事業或籌劃來不斷形

塑，也不斷地因為新獲得的知識與資訊來思考修正這個籌劃的手段、目標或目的。

身體／心理／性都成為現代自我定義的重要部份，都有反思、開放、營造（經營籌劃等）的特色，其效果則是越來越被意識到的個體性，越來越差異的個人人氣（personality）。這確實是呼應著社會經濟結構面的「個人主義化」（亦即，個人直接依賴著福利國家下的勞動市場）的一種意識形態（Beck），但是並非如傳統左派所言只是虛假的選擇所構成的「虛假個體性」，而是個體在每日生活中一點一滴地（不論是「做身體」、生活風格等等）（註22）、不斷反思中構築與他人差異的自我。

但是這樣凸顯的個體性與人氣，豈不是和公共生活中的匿名性與陌人氣相反嗎？是否充滿差異的市民越來越難在公共生活中維持匿名性呢？我們可以用一個例子來想像：一個社會如果都是同樣的「藍螞蟻」（註23），都屬於同一族群、有同樣的制式外表、身體，無臉孔、無個性，那麼這會是個個體很容易維持匿名性的城市；相反的，如果少數個體在這樣的社會中凸顯自我，那麼就很難在公共前保持匿名。但是弔詭的是，當人人（而非少數人）的個別性或人氣進入公共生活（Sennett 見本文 A2.2），而且被陌生人觀察到的「自我」又只是多重生活領域中的一種，還有隱私的制度使得陌生人無法得到關於個體的重要資訊，同時更重要的，這些個別自我在不斷營造開發中充滿了豐富的差異，也在生命歷程中不斷變化（不像傳統自我的穩定），以致於陌生人彼此無法在公共生活的交會中預測掌握或有較多認識——在現代早期還有所謂觀心

術或識人術（觀面相與舉止等）之類的論述，但是當外表與身體被進一步開發與差異化後，這些「技術」也自然沒落，轉而走向實際的徵信與身家調查或者主要功能為交往的星相。總之，公共生活中的個別性（individuality）與人氣（personality），反而有可能增加匿名的程度，但是也當然會增加喪失匿名的風險。

從最後一點來看，匿名自我與隱私自我是緊密相關的。越陌人氣（impersonal）的地方，越容易匿名的地方，就對隱私有越高的需要，就越不容易修復因隱私被侵害所帶來的創傷，也越容易因無法匿名而被他人主宰支配；一言以蔽之，維護自我的成本較高。這是晚期現代社會和城市的特色。相反的，在基本上沒有匿名性的傳統社區或鄉村，對於隱私的需要也不高，維護自我不是太大問題，因為自我被各種傳統關係牢牢糾纏著，十分穩定，甚至幾乎沒有自我。

不過，我們也不應忽略 personality（人氣）開始進入公共領域所造成的自戀文化現象。首先，personality 開始進入公共領域，是和人們「追求自我」之風並進的，人們在公共領域生活內顯露隱私，甚至在陌生大眾前展現親密自我，有時這也因此造成對方的不舒服（因為向陌生的對方展示隱私、表達親密，通常這意味著要求對方也回報；所謂「暴露狂」也算是這樣的一種例子。暴露狂算是騷擾，故而騷擾的方式不見得是去看他人隱私，而是給他人看隱私也可以。）這種在公共領域展示隱私的現象，十分常見，例如藝人或政客的寫真，網路真人秀，出版日記，在網路上公開心情心事行事錄，或公開性史情史懺悔錄等等，這個趨勢也正是 Sennett 所

指出、Christopher Lasch (1979) 所批判的自戀文化的一部份。因為在公共領域中展示親密自我，也就將他人也納入自我，從而無限擴大自我的疆界——這就是自戀（註 24）。這似乎顯示了不是每個人在公共領域內都想保持匿名，但是這些現象也可能意味著：那些自戀者（現代人多多少少都是）已經可以操控匿名與親密自我的疆界，不必固守一個不變的界限（例如，裸體不是親密自我的固定邊界）。這個界限與其涉及的內容元素也可以被相反的意義所詮釋（例如，在網路自拍或視訊中不見臉孔的下體或乳房，可以說是匿名自我的標誌），所以會是變動的與彈性的操作。這也是為什麼性工作者可以和人性交而仍能保持自我的匿名之背後因素。

* * *

以上稍長的敘述顯示了「在陌生人面前維護與呈現自我」的重要現代脈絡和條件，這些脈絡和條件也自然框架了同樣作為現代人的性工作者在陌生人面前維護與呈現自我的方式與後果。現代性工作的形式多樣，勞動條件各有不同，故而受到上述條件的影響程度也各有不同，但是當前性工作在原則上究竟有哪些現代自我的特色與後果，則已經超過〈序論〉範圍，而需要留待〈再論〉來探討。

結語

現代性工作的現代性

賣淫或倡妓曾被稱為人類最古老的行業，今天它則有個現代的名詞「性工作」。或許有人認為今日的性工作本質上就是亙古以來不變的賣淫，性工作者則延續著倡妓的傳統角色，其實，所謂賣淫或倡妓在不同社會文化與歷史時期都有不同的面貌（參見 Shrage, 1994），人類學、歷史社會學也都顯示出性工作是個歷史的、社會的建構。不但如此，我在本書與其他相關寫作中還要進一步指出當代性工作和傳統的賣淫有著較大的社會－歷史斷裂（discontinuity），這個斷裂一方面是更廣泛地來自現代社會與傳統社會的斷裂，也就是一些我籠統名之為「現代性」的趨勢，另一方面則是來自現代的「性」（sexuality）的社會歷史建構與發明。

從最粗淺的層次來說，我的這一系列寫作反駁了「今日性工作本質上就是人類最古老的賣淫行業」這個說法，但是我真正要顯示的是，現代性工作到底「現代」在哪裡？總的來說，現代性工作的「現代性」，一方面是來自「性的現代化」，也就是性科學啟蒙、性開放、人際交往時文明舉止的鬆綁（informalization）、性的社會運動、以及國家的人口／生命政治（bio-politics）等等因素對於「性」

所帶來的現代變化，即，性的現代性（sexual modernity）——這也是性工作的社會建構論所觸及的部份；另一方面，我要顯示性工作的現代性就是更廣泛的現代社會的「現代性」（modernity）這個社會歷史變化的一部份：性工作的現代性是內在於現代社會的構成原理（組織原則、態度、自我、人際互動、理性等）。本書將只處理 modernity 這個層面，而將 sexual modernity 這個層面留待其他文章處理。

像本書這樣的立論有什麼理論上的蘊涵呢？本書與筆者其他相同主題的文章意在反駁對性工作的兩種流行看法，一種是將性工作視為傳統社會的殘餘，是傳統社會的不平等在現代社會邊緣的延續，而與人人平等的現代理念基本上是衝突的。另一種流行看法則強調現代社會（而非傳統社會）中的不平等關係，如現代的階級、族群與性別的不平等關係的當代發展形態，造就了性工作的存在與壯大：成工作是現代化發展下的惡質部份，是現代性的黑暗面。這兩種流行看法都認為性工作與標誌現代性的理性、平等、進步、解放事業是不相容的。

不過，我的這一系列相關文章則顯示，現代性的某些重要構成元素與趨勢也同樣地內在於當代性工作中。這意味著，性工作正如同所有其他現代事物一樣，除了涉及傳統與現代的平等關係外，性工作的存在與成長還有其與現代性（的基本動力）不可分的一面，而這一現代性層面與現代各種解放事業（如性別解放、性解放、年齡解放等）的實現當然是相容的。在這個意義上，因為傳統或資本主義社會下的不平等而否定性工作，就像因為資本主義

的不平等而拒斥工業生產（industrialism）一樣。馬克思認為，不能幻想先消滅不平等關係後才來發展工業生產，那是砸爛機器以保工人的魯呆主義（luddism），因為消滅資本主義不平等關係的關鍵隱藏在充分發達的工業生產中。同樣的，本書所蘊涵的取向也認為，性工作的充分發達與全面發展才是消滅「伴隨性工作的不平等」的先決條件（註 25），而不是等到這些不平等都消失後才能全面發展性工作。

目前在台灣也看到「性工業」或「性產業」（sex industry）這個在近年來西方文獻中出現的名詞。Raymond Williams 曾經指出「工業／產業」的延伸使用是 1945 年以後在美國的影響下，把原來主要指機械生產的工業制度，擴展到諸如假期工業、休閒工業、娛樂工業等等。Williams 說這個擴展反映了原來一些非工業的服務與勞動日益趨向資本化，組織化，與機械化（1976, 137-39）。1970 年代以後，產業或工業的新組織原則與新制度不斷出現，所謂後福特主義等等，強調生產的彈性與組織的複雜與多角化。此外，在服務業並且擴散到其他行業的重要趨勢則是注重可計算性與控制，也就是 George Ritzer（2000）所謂的麥當勞化。其實這些主要是指著現代工業或產業所根據的組織原則與制度。

換句話說，我認為稱呼一個工作或行業為「工業／產業」的基本要件並不是涉及龐大營業額或大量現金流動，也不是形容其從業人口眾多，更不是為了營造這個行業的（惡）勢力巨大的印象，而是因為這個行業的組織與制度的「現代化」——其核心則是韋伯起始闡釋的「理性化」觀念，在當代則是所謂制度的「反思性」或「自

折性」(reflexivity)這樣的觀念。出於這樣的原因，我不認為台灣的性服務或性工作可以稱得上性產業：特別是因為真正的工業與產業需要一個合法正當的經營環境，否則外部的風險始終將威脅著行業內部組織的恆常性、穩定性、例行公事化，這使得理性的計算與控制、服務的一致性與效率、制度的建立與市場開發等等都很難進一步擴張。故而，我不認為台灣目前的性工作能夠具有充分資格被稱為性產業。

但是，從事性工作者的聰明才智與現代心靈，可以在很惡劣的環境下，發展出性產業所需要的一些主體與組織原則上的基本雛形，本書就是顯示這個過程得以發生的原因與機制。一言以蔽之，我會顯示性服務或性工作如何、為何能夠現代化，而性工作的現代化乃是發生在以下兩個脈絡之內，一個是工作生產（或整個社會）的現代化，另一個則是性本身的現代化。所以性產業（理解為性工作的現代化）的脈絡是 Modernity（包括 modernization of human production）與 Sexual modernity（包括 modernization of human reproduction）。

總之，現代性工作的現代性可以歸結為兩大類，這兩類都包含了諸多現代性力或趨勢（如以下圖表所示）。第一類大致上是現代社會的基本動力，是「現代性」的重要成份；第二類則大致上是屬於「性的現代性」的部份。本書將只處理第一類。第二類則將另文處理。

第一類現代性動力或趨勢 (modernity)	第二類現代性動力或趨勢 (sexual modernity)
<p>陌生人社會與現代自我 公 vs. 私，多重生活領域 現代服務業的組織、管理、規 訓對於性工作的滲透 現代新科技對工作形態的影響</p>	<p>愛關係不限於生殖（生殖也不 限於性愛關係） 女性情慾不限於婚姻家庭或愛 情 人際關係的性化（Bauman）， 性開放與公共性（public sex ）的趨勢，性與親密分開 社會運動（妓權等）</p>

註釋

1. 對於不想深究哲學與方法論的讀者，可以逕自閱讀 A0、A1 與 B 部份的正文，而跳過這個導論與 A2。
2. 例如，持有個人主義假設：在個人作為他自己與其勞動力的所有者這一點上，個人無負於社會（he owes nothing to society）（MacPherson, 1964: 163）。這種個人先於社會的論旨，正是個人主義被許多強調社會先於自我的理論家批評的地方。我認為在很大程度上，當代的社群主義者更深入地探索了這個問題的另一個層面。
3. 從道德與法律的角度來說，自我不可以讓渡（買賣）的部份，乃是屬於完整人格的自我部份；像人格尊嚴自主這些觀念便提供了可否讓渡自我的道德和法律根據；如果有自我部份是不可讓渡的，那便可能是因為該交易會侵害人格完整。性服務或性勞動被許多人視為不可讓渡、不應在市場上交易，其理由之一便是性工作侵害自我的完整人格。不過，像自己的隱私或本應屬於完整人格的自我部份，但是有時道德與法律卻容許讓渡出賣自己某些隱私。還有，內褲應該是可以讓渡的財產，但是卻被某些人視為自我完整人格的一部份。這說明了自我疆界的道德法律問題是有很多爭議的。雖然法律會有關於自我疆界的種種規定，但是這個疆界卻不應以法律規定為準，因為法律並不總是反映著自我疆界的變遷以及現時諸多的哲學與社會理論的觀念爭議。當然，還有很多對於市場交易的法律限制並不是建立在人格完整的考量之上，而是有其他理由。像似乎無關人格完整的出售精卵、墮胎服務，卻曾被某些國家的法律禁止。此外，Radin 也提過法律對可以讓渡的財產的處置也常有限制，如海洛因（1996: 20）。
4. 這裡需要區分「所有權」（ownership/proprietor）與「持有」（possession/possess）的不同，我們可以持有一件事物，但是未必對該物有所有權（亦即，我可以任意處置此事物）。例如，當某人委託某物給我，我就沒有該物之所有權（Schwarzenbach 顯示在某個程度上，贈與關係也有類似的情況，1990-91: 110-11）。一般而言，對於我們所正當持有的財產，我們可

以主張對它的所有權。但是對於我們所擁有的自我，我們是否有其所有權？可否像持有一般財產般地任意處置自我呢？（在本文中，「擁有」一詞的使用是較歧義或中性的，這樣可以避免「所有／持有」的爭議，讀者可從上下文判斷含意）。

5. 不過黑格爾的實際立場是比較複雜的，參見 Ryan, 1984: 122-123。
6. 黑格爾似乎區分了自我作為「財產」或只是我的持有物（possession），與我對其具有所有權（ownership）之間的分別（參見 Inwood, 1992: 229 與本文註 4）。Ryan 則認為黑格爾一方面主張我們持有自己的人格與身體，但是另一方面人格與身體並不是我們的財產，因為如果身體是我的財產，那麼我摧毀了自己的身體，也就摧毀自己，也就是取消擁有這個財產的所有者（1984: 125）。總之，在這個看法下，擁有 X 不表示 X 是我可以任意處置的財產。
7. 隱私也可以被解釋為一種財產，違反隱私就是違反私有財產權，這是隱私的財產學派的看法（Thomson, 1984）。
8. 不過也有些人會認為這是不道德的自我貶低，這個問題與賣淫直接相關，參見 Kupfer (1995)，以及我在《賣淫爭議的倫理學探討》（即將出版）中的相關討論。
9. 我是因為 Sibyl Schwarzenbach 的文章才注意到黑格爾的說法；基本上我跟隨 Schwarzenbach 的立場，雖然以下數段我比較更詳盡地闡釋了黑格爾的論點。
10. Pat Califia 有段話講到妓女不是全時間出賣，很值得在此引用：「婊子不賣她的身體，她賣她的時間。所以她有些時間是非賣的、不屬於別人、只屬於自己。被家庭馴化的女人哪敢給自己的時間標上價格。」（1988: 20）
11. 關於性本質的討論可以參考 Thomas Nagel, "Sexual Perversion" 一文在 1970 年代所引發的一系列論戰文章，有些重要文章收在 Soble (1997)。
12. 雖然在陌生人與親密關係之間，可能還有其他情形，例如，經常在公共生活交往，但也有些私人關係等等。本文有關「陌生人」的說法則也可某種程度地應用在這些情形中。就本文的目的而言，本文的「陌生人」觀念並不需要進一步理論化。不過，此一觀念自從 Simmel 始，就有許多討

論；例如 Harman (1988)。

13. 若稱為「私密自我」或「隱私自我」也並無不可。在本書初稿時，我使用的是「隱私自我」。但是因為「以親密或隱私的方式呈現自我」（指的是像「非正式很隨意的言談舉止」、「告知隱私」等等）和「隱私」（指的是像「裸體」、「日記內容」等），並不相同。為了避免混淆，所以我改用「親密自我」（private self）。
14. 本書雖然使用「親密自我」與「匿名自我」這兩個簡稱名詞，但是並不代表任何本體論上的立場（ontological commitment），「親密／匿名自我」是「親密地／匿名地自我呈現」之意（親密地／匿名地乃是副詞，修飾「呈現」這個動作）。這兩個簡稱名詞對不同立場的人有不同的意義：（1）、採「人的自我是一貫統一的」立場者，「親密／匿名自我」只是真實自我的兩種呈現方式，自我呈現並不構成自我的一部份，因此這兩種矛盾的呈現並不會影響自我的統一性；（2）、採「人的自我可以是矛盾的」立場者，「親密／匿名自我」雖然是自我的兩種呈現方式，但是自我呈現乃是構成自我的一部份，由於這是兩種矛盾的自我呈現，故而自我包含了矛盾衝突的元素；（3）、採「人在不同領域有不同自我」立場者，自我等同於自我呈現，「親密／匿名自我」因此有本體上的意指。我雖然傾向於第二種立場，但是本書的論旨基本上是獨立於這些本體論的爭執。
15. 本段與下一段則是採用語言分析哲學的取向來消解「真實自我」的問題。註 14，對「親密／匿名」的副詞修飾的澄清也避免了本體論的意含。
16. 前面這幾句話出自 J.C. Agnew, *World Apart*. 轉引自 Jervis, 1998: 20.
17. 在一個討論是否會和「床伴」親嘴的網路發言中，有些人自稱若已經有了男女朋友，就不會和一夜情的炮友接吻，典型的說法像「我女朋友曾經說過，怎麼樣也不會讓別人親嘴。我也覺得即使吻遍了全身，也不會想親嘴；親嘴對我來說，好像帶有愛的成分在裡面。如果只是床伴……還是很難去吻對方」。但也有人質疑：「都口交了……還會在乎親嘴嗎？」對此，有一種回應是：「嗯嗯，這就不一定了喔。像我的話，沒有感覺的人，我還真的沒法親嘴接吻說……感覺接吻是另外一種私密吧」，還有人回應：「有人說，都本壘了，還在乎二壘？不過，有另外一種看法……因

為，做愛會帶套（有些口交也會帶套），但接吻不會帶套……因此，事實上接吻比做愛還親密」。另外，有個人說他會和非男女朋友的床伴接吻：「就好像跟陌生人接吻的感覺吧!!」（台灣kkcity BBS，花魁藝色館SEX站，性經驗板，2004年11月）上述這些說法其實有其深層意義，本書的〈再論〉則提供了分析上述說法的理論工具。

18. 這個過程其實是 Goffman 所謂的「重新定位」（realignment），屬於「角色外的交往」（communication out of character）的行為（1959: 190f）。此外，「匿名性愛中可有親密關係」也反駁了「濫交都是有性無愛」的說法。
19. 這個字在此脈絡下沒有適切的中譯，姑且挪用「人氣」一詞來翻譯。一般的翻譯都不令人滿意，例如，「個性」或「性格」只是 personality 的一部份，「人格」則有道德的含意，不過在某些脈絡下倒是適用的。現有的「人氣」的意思是指受歡迎的程度；由於 Personality 也有這個屬性，而中文的「氣」有抽象本質的意思，故而我決定挪用「人氣」一詞來翻譯 personality，用「陌人氣」來翻譯 impersonality。
20. 〈再論〉還會提到門面的挪用，見 C2b.2v 例行化（五）一節。
21. 舉一個本地的例子，台北華納威秀這類新式電影院的售票方式乃是建立在一個新的勞動分配原則之上，就是任一窗口的售票員都會有平均相同的顧客量，顧客無法挑選自己熟識或想要的售票員。這種售票方式所蘊涵的勞動分配原則比舊式電影院售票方式更增加陌人氣。同樣的技術也（曾）被運用在很多其他機構中。
22. 關於營造自我、「做身體」、生活風格等可參見我之前的文章〈青春睿智的左派？成人癡呆的左派〉，《身體政治與媒體批判》，甯應斌編著，中央大學性／別研究室出版，2004，頁 33-93。
23. 冷戰時期，西方用來形容中國大陸人民穿著相同的藍布列寧裝之名詞，隱喻缺乏個體性或個別性。
24. 對於這段話的思考形成，我要感謝丘延亮對自戀問題的提示，還有後來洪婉玲、張玉芬的意見。
25. 本書並未直接顯示這一點，但是在筆者其他文章中曾指出可能的論證方向：參見卡維波（2001）一文中最後一節的「附記：性工作的現代形態之歷

史意義」。從歷史的角度來看，父權社會對女人的控制，就是把女人限制在婚姻家庭的框架裡，把女人限制在婚姻家庭框架的最重要手法，是透過「性」的控制，也就是說，基本上女人在道德上被要求一生只能、但也必須和一個男人發生性關係，這個男人必須是婚姻中的丈夫。在這個意義下，性工作者乃是婚前性行為的、離婚的、不婚的、單親的、再婚的、被強姦的、紅杏出牆的、女同性戀的、多重性伴侶的女人……此一女人連續體之一員，這個在現代大量浮現的女人連續體的特點就是突破婚姻家庭框架。而且，不但性工作的性超越婚姻家庭框架，性工作還因為是一種家庭之外的工作職業，所以是雙重的讓女人脫離家庭婚姻框架。

書目

- 卡維波，2001，〈性工作的性與工作〉，收錄於何春蕤編，《性工作：妓權觀點》，頁 255-277，台北：巨流。
- 甯應斌，2000，〈性／騷擾與現代性〉，「第五屆性教育、性學、性別研究暨同性戀研究國際學術研討會」4月22日至23日，中央大學性／別研究室。
- 博蘭尼（Karl Polanyi）著，1989，黃樹民等譯，《鉅變：當代政治、經濟的起源》，台北：遠流。
- Bauman, Zygmunt. 1997. "On the Postmodern Redeployment of Sex: Foucault's History of Sexuality Revisited." *Postmodernity and Its Discontents*. Cambridge, UK: Polity Press. 141-151.
- Beck, Ulrich. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage Publications.
- Berger, Peter, et. al. 1973. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Vintage Books.
- Brewis, Joanna, and Stephen Linstead. 2000. *Sex, Work and Sex Work: Eroticizing Organization*. London: Routledge.
- Califia, Pat. 1988. *Macho Slut*. Boston: Alyson Publications.
- Chapkis, Wendy. 1997. *Live Sex Acts: Women performing erotic labor*. New York, Routledge.
- Elias, Norbert. 1985. *The Loneliness of the Dying*. Oxford: Basil Blackwell.
- Foucault, Michel. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of The Prison*. New York: Vintage Books.
- Gatens, Moria. 1991. *Feminism and Philosophy*. Bloomington, IN: Indiana UP.
- Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.
- . 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University

- Press.
- . 1991. *Modernity and Self-Identity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books.
- . 1961a. *Asylum: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Garden City, N. Y.: Anchor Books.
- . 1961b. *Encounters*. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill Co..
- . 1963. *Behavior in Public Places*. New York: The Free Press.
- . 1967. *Interaction Ritual*. New York: Pantheon Books.
- Gouldner, W. Alvin. 1970. *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic Books.
- Harman, Lesley D. 1988. *The Modern Stranger*. Amsterdam: Mouton de Gruyter.
- Hebdige, Dick. 1979. *Subculture: The Meaning of Style*. New York: Methuen.
- Hegel, G. W. F. 1967. *Philosophy of Right*. Translated with notes by T. M. Knox. Oxford: Oxford UP. 內文中的翻譯曾部份參考中文譯本：黑格爾（1982），《法哲學原理》，范楊、張企泰譯，北京：商務印書館。
- Høigård, Cecilie, and Liv Finstad. 1992. *Backstreets: Prostitution, Money and Love*. Translated by Katherine Hanson, Nancy Sipe, and Barbara Wilson. Cambridge, UK: Polity Press.
- Ignatieff, Micheal. 1985. “State, Civil Society and Total Institutions: A Critique of Recent Social Histories of Punishment.” *Social Control and the State*. S. Cohen and A. Scull, eds. Oxford: Blackwell.
- Inwood, Michael. 1992. “Property, Possession and Person.” *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell. 229-232.
- Jervis, John. 1998. *Exploring the Modern*. Oxford: Blackwell.
- Kreilkamp, Thomas. 1976. *The Corrosion of Self*. New York: New York UP.

- Kupfer, Joseph. 1995. "Prostitutes, Musicians, and Self-Respect." *Journal of Social Philosophy* 26.3: 75-88.
- Lasch, Christopher. 1979. *The Culture of Narcissism*. New York: Norton.
- MacPherson, C. B. 1964. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford UP.
- Manning, Philip. 1992. *Erving Goffman and Modern Sociology*. Cambridge, UK: Polity Press.
- McIntosh, Mary. 1996. "Feminist Debates on Prostitution." *Sexualizing the Social: Power and the Organization of Sexuality*. Edited by Lisa Adkins and Vicki Merchant. London: MacMillan. 191-203.
- McKeganey, Neil, and Marina Barnard. 1996. *Sex Work on the Streets: Prostitutes and their Clients*. Philadelphia: Open University Press.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books
- Pateman, Carole. 1988. *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.
- Radin, Margaret Jane. 1996. *Contested Commodities*. Cambridge, MA: Harvard UP.
- Ritzer, George. 2000. *The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life*. 3rd Edition. Thousand Oaks, CA: Pine Forge P.
- Rose, Nikolas. 1998. *Inventing Our Selves*. Cambridge: Cambridge UP.
- Rousseau, Jean Jacques. 1947. *The Social Contract*. Trans. Charles Frankel. New York: Hafner Publishing Co..
- Ryan, Alan. 1984. *Property and Political Theory*. Oxford, Basil Blackwell.
- Schoeman, Fredinand D. 1992. *Privacy and social freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schwarzenbach, Sibyl. 1990-91. "Contractarians and Feminists Debate Prostitution." *Review of Law & Social Change*. Vol. XVIII. 103-130.
- . 1998. "On Owning the Body." *Prostitution: On Whores, Hustlers,*

- and Johns. Elias, James E., Vern L. Bullough, Veronica Elias, and Gwen Brewer, eds. Amherst, N.Y.: Prometheus Books.
- Sennett, Richard. 1974,1976. *The Fall of Public Man*. New York: Norton.
- Shrage, Laurie. 1994. *Moral Dilemmas of Feminism: Prostitution, Adultery and Abortion*. New York: Routledge.
- Soble, Alan, ed. 1997. *The Philosophy of Sex*. Third edition. New York: Rowman & Littlefield.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard UP.
- Thomson, Judith Jarvis. 1984. "The Right to Privacy." *Philosophical Dimensions of Privacy: An Anthology*. Ferdinand D. Schoeman, ed. Cambridge: Cambridge University Press. 272-289.
- Westin, Alan F. 1967. *Privacy and Freedom*. New York: Atheneum.
- Williams, Raymond. 1976. *Keywords*. New York: Oxford UP.
- Wouters, Cas. 1986. "Formalization and Informalization: Changing Tension Balances in Civilizing Processes." *Theory, Culture & Society*. 3(2). 1-18.

再論——
高夫曼式的詮釋分析



C0 問題意識：性工作者如何在陌生人面前呈現與維護自我

反對賣淫的女性主義者如 Pateman 等人認為賣淫基本上是個佔有女性、形成主宰或奴役關係的行為。這意味著當女性在陌生男人面前脫光衣服、裸裎相見、甚至與對方性交時，女性的自我已經被對方所主宰；或者說，因為對方可以近用（access）女性的隱私，此時的自我是不設防且脆弱的，對方因此可以「佔有」女性。

我們知道這個看法不完全合乎事實。例如「裸裎相見」未必就是讓人支配與佔有自我（我們在公共浴室或醫院脫光衣服，並不表示我們在陌生人面前不能呈現匿名自我，而我們在親密的人面前，即使沒有脫光衣服也可能展現親密自我）（註1），但是重要的是，我們應指出什麼現代的條件狀態與脈絡使之不合乎事實。因為在過去不單性交，即使裸裎相見，也可以被「佔有」（所謂「看身如破身」）。

有人可能認為，私人（personal）關係的性（sex），可以觸及自我，因而可以佔有彼此（或男人單方面佔有女性），這是因為雙方藉由性來敞開自我，讓渡隱私（alienating the private self）而造成

親密。這個「親密」的意思就是「方便對方主宰或佔有自我」，可以近用（access）自我，這一切背後則有婚姻與愛情制度的支持。但是性工作的性缺乏這樣的制度支持，所以性工作的非私人（impersonal）關係的「性」，不同於私人關係的「性」，前者無法藉由性來佔有或近用自我。

這個論證在其方向上或許是正確的，但是一方面它還不能回應另一個建立於「性的文化意義」的反對論證——亦即，在我們的社會文化中，男女之間的性之含意就是男人佔有女人，所以嫖客可以佔有妓女；另一方面它仍然和其反對論證或所欲反駁的論證一樣，都停留在一個抽象的層次上，彷彿只要有婚姻愛情等社會制度存在（或不存在），那麼個體在面對面的性交情境下，佔有支配或近用自我的狀況就是自動發生的（或就自動不會發生）。

本書的取向與上述「制度決定」（或文化意義決定）這個抽象論證的不同處在於：本書還要考察在面對面的性互動情境下，自我為何被佔有奴役或不被佔有奴役？亦即，性工作者如何在陌生人面前呈現自我、維護自我。

這裡的關鍵是：即使在婚姻家庭與愛情制度之下的私人關係內，為什麼性交能夠近用自我或佔有自我，還是需要被解釋的。我們的解釋首先是：因為雙方展露隱私、以親密自我交往；但是親密自我不是「自然現成」的，而是需要表演或做出來的，這些表演則依據著客觀共用的一些現代人際互動的規則或技巧（例如表現親密感情是身體接近與聲音輕柔，而非保持距離大聲嚷嚷）。

不過，同樣這些規則或技巧也可以使人拒絕親密、保持匿

名。換句話說，同樣的這些現代人際互動的規則或技巧，也解釋了何以在性工作中佔有、支配或近用自我的企圖往往不能成功；這些規則與技巧使人在非私人的性關係內能夠保持匿名自我（但這些互動規則或技巧也使同一個人能夠在私人性關係內呈現親密自我）。親密自我與匿名自我的呈現都是源自同一套技巧或規則。

故而本書要顯示：在性交易的勞動過程、面對面的情境下，性工作者的自我之所以不被佔有或不被支配，並不是因為性工作者「個人的」反抗的結果，而是由於現代人際互動的規則或技巧，以及其背後的現代的制度性脈絡。這個脈絡包括了市場（交易）、現代（科層）組織及其監視規訓管理技術、多重生活領域（的隱私）。這是性工作與現代性的關連（參見〈序論〉）。

可是性工作在這個現代脈絡下繼續發展（或未來充分發達）所形成的影響，不但及於匿名關係與公領域，也將會影響親密關係與私領域。事實上，在晚期現代，兩者已經有開始互相滲透的趨勢，故而我們看到早期現代的進步人士（如女性主義或某些社運）也以反對市場等現代組織新趨勢的名義，在實質上進行捍衛婚姻家庭愛情不被改造變形。

以下，讓我們先從結構制度面（C1），再從行動者或微觀權力面（C2）來看，在現代條件與狀態下，性工作者如何在陌生人面前呈現自我、維護自我。（下面的列表對應著我下文的章節結構）

C0 性工作者 在陌生人 面前呈現 與維護自 我（保持 匿名）的 現代條件	C1	C1.a 市場交易的 impersonality		
	結構制度 面	C1.b 公／私領域的區分、生活領域多重化、隱私制度、心理 深度的知識／權力、城市生活、身體與性文化開放		
		C1.b1 心理論述與行動者的身心操作		
	C2 微觀權力 面（行動 者層面）	C2.a Goffman 式 的人際互動 技巧	C2.a1	互動的疏離與（過度）投入
			C2.a2	凝視
			C2.a3	角色互動、cynical performer
			C2.a4	觀眾的隔離
			C2.a5	貶低
	C2.b 現代組織的 管理規訓技 術	C2.b 現代組織的 管理規訓技 術	C2.b1 服務者與顧客的人格平等	
			C2.b2 例行化 （循常化）	C2.b2.i 表演、起始、段落標記 C2.b2.ii 輪流、顧客的主動參與 C2.b2.iii 空間 C2.b2.iv 時間 C2.b2.v 說謊、信任、制服、就 像個妓女 C2.b2.vi 差異
C2.b3 監視			C2.b3.i 渙散的監視、全景的監視 C2.b3.ii 「另類旁觀第三者」： 無足輕重者與局外人的視	
C2.b4 其他管理規 訓技術			C2.b4.i 花名 C2.b4.ii 象徵、公私分明、戲劇 化、團隊合作	

在這個討論的過程中，我們發現原本區隔不同自我認同或自我呈現的公私領域界限本身已經開始鬆動，不同的自我認同的界限也是一樣彼此滲漏，人們在維護自我與保持匿名方面，雖然有些方面有更高的脆弱性，但是有時也是更為強韌與彈性。把私領域的隱私與自我公諸於世的自動文化興起，就是一個例子。從這個複雜與變動的自我界限操作來看性工作的自我問題，就會發現 Pateman 或一些性工作研究者（如 Brewis & Linstead 等人）對（真實）自我與（匿名）面具的預設過於僵化死板。因為自我與面具在晚期現代已經由絕對的區分變成相對的區分，保持匿名則是一種動態的操作。（當然，這涉及了一個歷史的過程，亦即，公共生活中的「面具」是如何脫落或不固定的，參見〈序論〉的 A2.2 與 B1.5）。

C1 性工作者如何在陌生人面前呈現與維護自我：結構制度面

C1.a 結構制度面維持匿名的現代條件（一）：

市場交易的 impersonality

就整個現代社會而言，市場交易、工業生產、科層組織這幾個現代社會的重要基礎都建立在 impersonality 之上，其重要成份則是匿名性（Berger et. al., 1973）。易言之，在社會最基本的結構層次上，匿名自我是現代自我的普遍呈現方式。

從結構與制度面來看，性工作作為陌生人之間的市場交易，在陌生人面前的自我當然是匿名的——這是因為市場交易本身的特性：（性）交易不同於私人關係的交換，（性）工作者與顧客的關

係主要是 impersonal（陌人氣的），而非私人的（personal），（性）工作者的親切不代表親密，（性）工作者時時要維護一個匿名的自我。這意味著性工作者即使和顧客裸裎相見，性工作者仍然應該是「戴著面具」。

工作者「戴著面具」性交時的自我，是匿名自我，而不是親密自我，後者是性工作者的隱私，屬於另一個生活領域，無法在性工作時被觸及，因為性工作者與顧客的交會也僅止於交會時的工作領域，其意義也僅止於交會時的意義（亦即，性交易），而無其他（類似 Sennett 所言，昔日西方市民「戴著面具」交往的狀態：一如戲劇舞台的交會，行為屬於表演性質，意義也不及於舞台下的私人人生）。從這個角度來看，所謂「婊子無情」，應該是健康的心態，正如其他服務業工作者並不因為交易而應該對顧客產生感情；但是「婊子無情」的常見說法卻往往暗示了性工作者的心理缺陷，這是將雙方匿名關係錯誤的設想為私人親密關係的結果。

C1.b 結構制度面維持匿名的現代條件（二）：

公／私領域的區分、生活領域多重化、隱私制度、心理
深度的知識／權力、城市生活、身體與性文化開放

很明顯的，現代自我中的匿名性不只是市場交易、工業生產與科層組織的「陌人氣」（impersonality）所帶來的後果，這些現代制度只創造出匿名自我的一面；匿名自我的另一面則是私領域／隱私／心理深度這些現代建制的後果——這些建制則同時是「隱私／親密自我」的建構與棲身之所。易言之，使「隱私／親密自我」成為可能並

發展的建制或趨勢——例如心理領域的存在與開發（愈趨深度、不可測、幽微與曲折）、生活領域的多重化、隱私制度的興起、城市生活的開展……——都有助於公共生活中匿名自我的維護。

這個道理是很明顯的：心理的複雜深度，陌生人無法洞悉；生活領域的多重，陌生人（即使時常交往）也無從知曉其他生活領域的自我；隱私的保護，更讓陌生人所知資訊有限；這些都有助於公共生活中匿名自我的維護。城市生活則提供了匿名所需的資源、愉悅、慾望、認同、網絡等等物質基礎。不過「幽微心理」這部份還需要和相關的「身體與現代自我」問題在下面做更進一步的闡發。

正如我在其他文章所說，現代自我有了深度（幽微心理與隱私），不再依附或隸屬他人，現代自我也因而重新畫出身體的界限與距離。這些現代自我的特色界定出新的現代個人之間的關係，是一種有別於傳統的人際關係，這是 civic 與 civil 的人際關係，亦即，每個人都是一個獨立個體，是平等的、匿名的、身體有空間距離的。每個人自我的核心都是私密的、只屬於自己的、不容他人踰越侵入的；身體則是自我的外在疆界。現代自我在這方面的特色可以從以下現象看出：現代的禮儀與文明（civility）注重身體接觸，特別是身體排泄的接觸（污染），像吐痰、鼻涕、放屁等——排泄功能被隱藏在公共領域之後（參見 Elias, 1994）。

但是身體的密切接觸在現代社會卻又是不可避免的（例如擁擠的公共場合），因而才有許多人際交往互動的規則與技巧在處理這些情境（例如電梯內的行為），這正是 Goffman 所致力闡述的。但是還有一些身體的密切接觸（包括被凝視）可能是市場交易、工作情

境等等必然的結果，那麼現代自我如何維持其完整、保持其匿名而不使其隱私被侵犯呢？此外，服務業中的工作看似類同於傳統社會（前現代）的主奴關係，因此，如何在現代服務工作中維持人格的平等，如何保持匿名而使自我不被主宰，也是同樣的問題。這也就是本書所處理的問題意識，即，現代人（包括性工作者）如何在陌生人面前呈現自我——特別是在身體密切接觸、服務性質的工作中。

在晚期現代，身體外表越發地成為現代自我的一部份。現代身體不能真的像財產一樣被他人佔有，因為現代自我與身體不再依附與隸屬他人（人身依附關係常見於前現代的傳統社會）。但是一旦發生身體接觸、凝視身體、發現個人祕密隱私等就有觸及、侵入與支配自我的可能。

另一方面，現代身體文化與性文化都愈趨開放，這些都影響了自我界限的操作。例如身體可以表現性感或內在自我，女人可以被看到的裸露部位增多，但這都不至於將自我置於一個受威脅的狀況。又例如，目前女人被男人親吻也不再意味著女人的自我因此就屬於這個男人（口腔黏膜乃是自我的入口）。事實上，在匿名性愛中，連性交都不一定表示觸及自我。（另一方面，有些過去看似無關緊要的事物，例如自己的東西被翻弄、自己的年齡收入或病歷被他人得知，都可能面臨親密（隱私）自我被威脅的可能。）

C1.b1 心理論述與行動者的身心操作（註2）

不過除了身體與自我密切關連外，現代自我還有一個特色，

那就是被建構出了內在心理，而且這個心理在一系列的知識／權力部署中不斷被開發成一個複雜幽微的心理，它有對抗外界侵入自我的功能（但是同時這個現代心理也使得自我可以被侵入）。

首先，這個複雜幽微的心理甚至對自我都不是自明的，而存在著無知、斷裂、遺忘、空白、象徵、謎語與偽造，需要不斷反思，以及自我努力構造前後一致的敘事，才能維護自我。這樣的現代心理很容易地成為自我逃避外在侵害的庇護所（缺點則是這樣的現代心理也會威脅自我而陷入自我懷疑或認同危機），因為如果說現代某些心理的論述可以使一個人在結婚多年後認為其配偶並不曾與其「真實自我」有過交流，那麼一個陌生人又怎能觸及僅僅只有一夜之歡的性工作者之自我呢？但是現代心理的這種庇護自我功能或逃避侵害功能還需要特定的心理論述才能發揮其功能，以下舉例說明：

理論上來說，幾乎任何心理論述都可能被行動者挪用為維護自我的功能（不願多認識對方等等），或者維持親密自我（在對方面前維持敞開、不疏離、顯露祕密、坦率交流等等）。流行的各種大眾心理學、心理治療、宗教與神祕主義、追尋自我的密教、New Age、星座等等都可能被挪用。性工作者也可能用上述這些一般性的（看似和性工作無關的）心理論述來維護自我，但是此處讓我舉一些和性工作直接相關的心理論述，來使讀者更明白我的意思。

有一類的心理論述強調身心分離（disembodied），例如（性工作者常聲稱）「自己沒有感覺或舒服（雖然身體有反應）」，或者，把性工作過程當作「被鬼壓」或「做夢」（何春蕤，2001a: 16）——這意味

著：親密自我或真實自我離開了身體，沒有和嫖客性交。事實上，任何身心二元的心理論述都可以類似地被性工作者挪用，以維持匿名自我（其基調是：和顧客在一起時根本不是自己，或者只有身體和顧客在一起，然而心才是真實自我，云云）。有時神祕宗教也可以挪用為心理論述，例如「這輩子做妓女是為了前世贖罪」，此時前世的自我變成了「真實自我」，此世的自我只是另一個自我的替身，故而性工作中的自我不是真實自我或親密自我。此外，「我不做妓女還是會有別人做」這類說法則巧妙地將自我替換為另一個統計數字的匿名自我。

現代心理這種維護自我的功能有時常常是個人獨特性質的（idiosyncratic 怪癖的），有時是個人發明了奇異獨特的心理論述，有時則是對於流行心理論述的個人獨特怪異挪用。這些心理說詞或挪用有時和身體的操作（或個人門面）配合來對行動者產生意義。有時候這是非常簡單的心理－身體操作，例如，「收錢」這一行為，對於某些性工作者就已經足夠被認為「雙方關係是純粹的匿名自我之間的非私人關係」。或者，色情工作者可以讓顧客撫摸全身但不讓顧客插入；Brewis & Linstead 則提出假插入與假口交（2000: 215），以及「戴保險套」，這些則可以配合「嫖客沒有實際接觸到我或沒有真正進入我身體」的心理論述，來建立起妓女自己身體與顧客身體之間的一個心理屏障（2000: 214）。或 A 片演員對於某些表演有所為有所不為，以此來表達匿名與隱私親密的界限（由於這種表達方式因人而異，所以會被視為個人獨特怪癖的）。

這些心理－身體操作除了包括各種應對方式、性交方式、微

細的身體反應與動作（註3）、言語、聲音、態度表情等等（例如對顧客非常熱情風騷、穿著某種風格的內衣），還可以包括環境的因素，例如：Høigård & Finstad 提到某性工作者有客人專用的床單，這樣就等於沒有碰到她自用的私密的床與床單（1992: 63）。有些性工作者限定性交易只能在特定場所（或具有某種特色的場所）內進行（參見 Brewis & Linstead, 2000: 217），此時空間因素是性工作者自我認同、維護匿名自我的關鍵。

更有甚者，這種維護自我的心理—身體操作不一定是在性工作過程中進行，也可以在和親密者性愛過程中進行。重點是，親密自我與匿名自我在性愛過程中有所區別即可（例如和親密者性交時會關燈、會說某些話、會以某種態度與音調說話、會接吻、會有快感或甚至高潮等等）（註4）。Mary McIntosh 提到妓女區分愛人和顧客的人際技巧有：「改變衣服、髮型、舉止，和不同於其顧客的種族、年齡、次文化的人混在一起，她們也以女人為情人」（1996: 197）。過去從娼者多被性學家認為是女同性戀，從本書角度來看，同性戀妓女似乎比較容易與男顧客保持距離，也就是情感親密的疏離（Høigård & Finstad, 1992: 73）。

McKeganey & Barnard 與 Brewis & Linstead 還提到一些性工作者在準備上工前會進行一些儀式性行為，以便在身心上準備好匿名。例如：以特定方式化妝和做髮型，穿上只有上班時才穿（其他時間不穿）的衣服，或總是在離家去工作前喝一杯茶之類的儀式性行為（Brewis & Linstead, 2000: 215）。McKeganey & Barnard 則進一步提到有的性工作者會先嗑藥，以及下工後會有另一番儀式行

為。(1996: 85)

如果這些心理－身體操作是非常態的言語或行為，則會被視為是強迫性行為、固著心理、與精神疾病的徵候。但是這是錯誤的診斷（它預設了性工作必然會傷害心理健康），這些看似「神經病」的言行只是主體的維護自我行為。

此外，身體操作也可以包括放心藥物（所謂「禁藥」或「毒品」）的使用，因為放心藥物也能給予行動者身心分離的經驗，這些經驗可以在性工作過程中或之後被用來維護匿名自我，例如因為用藥而感覺到工作時的自我與不工作時不同（Brewis & Linstead, 2000: 212），或者因為用藥很 high 從而使腦筋一片空白，對眼前的性事沒有感覺，就和性交時心有旁鶩一樣（Høigård & Finstad, 1992: 65）。Wendy Chapkis 說：「對某些工作者而言，有限度的藥物與酒精可以加強工作者的有力與控制感，因為有限度的藥物與酒精有助於建立自信，以及使性工作者從“日常的我”平順地轉變到“職業的人格”」（2000: 187）。從這個面向看，性工作者的「吸毒」是一個公共生活中強化自我、維護隱私的行為。但是另一方面，嗑藥若帶來過度的呆滯或瘋癲，雖然隔離了外界與他者，卻難以維持平順的互動；不過如果性工作的內容不需要相當程度的互動或自我注意，那就不一定會構成工作上的問題。

C2 性工作者如何在陌生人面前呈現與維護自我：微觀權力面（行動者層面）

現代心理的維護自我功能除了需要特定的心理論述與行動者

的心理—身體操作才能發揮其功能外，還更需要其他現代條件與狀態的配合。以下我們就繼續檢視結構制度面以外的、屬於行動者（Goffman）或微觀權力的（Foucault）、影響性工作者面對陌生人的現代條件與狀態。

這些影響性工作者自我但屬於微觀權力的現代條件與狀態，包括了現代組織的管理規訓技術（包括監視），還有 Goffman 式的人際互動技巧。兩者有時重疊，因為後者有時被制度化於前者之中。不同於前述可能是個人獨特怪癖的心理—身體操作，Goffman 式的人際互動規則與現代組織的管理規訓技巧，都是公共的與非個人的，故而可以被不同組織與行動者所採用。

C2.a 微觀權力面維持匿名的現代條件（一）：

Goffman 式的人際互動技巧

在 Goffman 式的人際互動規則或技巧方面，例行化或循常化（routinization）是普遍滲透在其他規則或技巧內的重要規則或技巧；由於例行化也被制度化到現代組織的管理技術中，故而為了敘述方便，我將這個部份留到下面再講。這裡只談另一些人際互動的技巧或規則。

人際互動或相逢時涉及很多技巧或規則，這是 Goffman 所謂的自我呈現或表演，這些技巧或規則可以用來區分人我的關係。陌生人之間或熟識者之間的互動規則是不同的；在陌生人面前呈現一個匿名自我時，就必須採納陌生人之間的互動技巧。故而，性工作可以在性交過程中偏離一般親密者之間的常態（即所謂的

「保持距離」），例如使性工作過程表現「做作」、「不浪漫」等等，藉由此維護自我——維護匿名自我的面具，也就是維護親密自我的隱私。常聽到的例子有：在性工作過程中唱歌、講不相干的話、表現出不專心或分心（必須表現出來）、看報等等保持距離、表示不親密的言行。或者，一見面就脫衣服，這是不合乎人際互動的常例的。還有，性工作過程中雙方不像情人，很公式化，事後即起床；或者剛好相反，出乎尋常的熱情大聲叫床等等。以上所舉的這類言行例子不是個人的獨特性怪癖（idiosyncrasy），不同於我之前所謂的現代心理—身體操作，因為那些操作的意義是行動者自己賦予的，顧客並不一定分享這些意義或詮釋；但是本段話所舉的例子則建立於現代人所共享的互動規則或技巧之上。

既然 Goffman 式的人際互動規則或技巧是雙方都共享的，那麼這也同時給予顧客機會來突破性工作者的匿名自我，藉以主宰或佔有性工作者。亦即，顧客可以主動操作互動規則，例如詢問對方隱私，向對方表達愛意親密，要求對方信任（如涉及 SM），或者要求性工作者配合等等。以下我將探討一系列的人際互動規則或技巧。

C2.a1 互動的疏離與（過度）投入

上面提到性工作者在性交過程中偏離一般親密者之間的常態的某些技巧，其實是互動的疏離（alienation from interaction）。以下讓我們說明「互動的疏離」這個概念，以及它所造成的妓嫖雙方不親密的效果。

Goffman 在提出「互動的疏離」這個概念時，當然並非意圖運用在性工作中，而是一般的交談互動。他提到雙方交談時有幾種可能的疏離形式。

第一種是「分心」（external preoccupation），就是在互動中去注意跟互動焦點或對方都無關的事情（Goffman, 1967: 117）。分心通常意味著不尊重正在進行的互動，是不負責的表現，通常會冒犯對方。不過，分心如果不是故意的，就並不一定會冒犯對方。（註5）

第二種是「自我顧盼」或（簡稱）「自盼」（self-consciousness），這是一種特殊的自我注意或自覺意識，例如，當我們自覺有人在注意自己時，我們會注意自己的外表、舉止、面貌等等是否合宜或恰當、是否會引起別人的好感或惡感、是否能吸引別人或引人愛慕等等（參見 Goffman, 1967: 118）。

自我顧盼與自我中心不同，Goffman 指出一個在交談時自我中心的人，未必自盼，自我顧盼和雙方談的話題（不論是否關乎自己、或出於自我的立場）沒有關係（1967: 118）。同樣的，我們可以推廣：一個在性愛時自盼的人，未必就是自我中心的人；一個人可能在性愛過程中想盡辦法去取悅對方，這當然不是自我中心，但是此人卻可能因此不斷的自盼，以確定自己的動作、表情、聲音、表現等所投射出來的自我形象能符合對方的期望或給予對方最大的愉悅——有時這也可能適得其反。

但是為什麼人會在互動時自我顧盼呢？Goffman 從社會互動的角度提出其看法，他說：

通常在我們和他人互動時，他人與在該狀況中的一些客觀事件，會賦予一個我們可以暫時接受的自我形象和自我評價。我們因此就不必太關注自己，而去注意其他事情了。但是當這個自我定義受到威脅時，我們就會拉回對互動的注意而趕快想法去糾正造成威脅的事件。如果這個威脅自我的事件提升了我們互動中的地位，那麼我們的遁入自盼也許是一種高興的方式；另一方面，如果這個威脅自我的事件降低了我們互動中的地位，而且損害我們的自我形象，使我們沒有「公信力」，那麼我們的遁入自盼也許就是一種保護自我同時也是舔舐我們的傷口的方式。故而，自我受到威脅乃是自我顧盼的一種來源，不過喪失的威脅似乎遠比獲得的威脅要常見與重要。（1967: 119）

Goffman 把自我受到貶低的威脅當作互動時自我顧盼的一種來源（註6）。依此觀點，性工作的互動中如果存在著威脅顧客或性工作者的自我之因素，那麼就可能發生自我顧盼的情形。我們不難想像何以這類因素會存在於性工作中。例如當嫖客有缺陷的身體出現在陌生妓女的面前，或者嫖客在妓女面前做出會被取笑的性幻想動作等等。但是性工作者通常比嫖客更能夠控制自盼的因素，畢竟性工作者因為其見多識廣而可以盡量避免以評斷的眼光去看待嫖客身體的缺陷、忽視嫖客失態或可笑的幻想動作、不理會嫖客對她的蔑視不屑與顧盼，等等。

第三種互動的疏離乃是「對互動的顧盼」，Goffman 指出倘若在對談互動中，把注意力不適當地從談話內容轉移到談話互動的本身，就會出現這種「對互動的顧盼」（interaction-consciousness）。一種常見的情況是：當互動者覺得自己有造成「良好互動」的特殊責任時，就會想辦法使各方參與者有適當的投入，以造成良好互動，但這樣一來此人自己反而無法好好的投入其中。Goffman 的例子是派對的女主人希望賓客盡歡，她想法去製造社交氣氛以便賓客有良好互動，但是自己卻無法好好的跟別人談話（1967: 120）。

這個觀察也一樣適用於性工作。對於性工作者而言，性愛過程是個勞動過程或服務工作，如果一個性工作者對這個互動過程有深切的關懷或責任感，很想使之順利、快快結束或想使顧客滿意——或者相反的，不想使顧客「爽到」、「賺到」——這時性工作者就可能產生「對互動的顧盼」情況。

第四種互動的疏離是「對對方的顧盼」（other-consciousness），就是在交談互動時將注意不當地集中到對方。有很多因素都會引發這種狀況，不過我們只談在性工作中也可能發生的因素。這就是對於性愛互動過度的投入。這需要多一點解釋：

一般來說，如果我們在互動時不能投入，就很難造就一個「文明有禮的」、「尊重對方的」互動，因此，對於互動的投入（involvement）可以說是我們的義務，否則會造成互動的疏離；換句話說，互動時的投入是和疏離相反的。

可是一旦投入過度（over-involvement），Goffman 認為反而會造成相反的疏離效果，因為互動中一方的過度投入會使另一方不

由自主的將注意轉移（1967: 122）。故而，在嫖客與妓女的性愛互動時，妓女要造成疏離是十分容易的，只要她過度投入——也許是極為熱情風騷大聲叫床或全套服務（「就像個妓女」），這會引發嫖客對妓女的顧盼（這就是對對方的顧盼）。反過來說，如果嫖客過度投入，例如所謂「爽過頭了」，或者幻想遊戲的角色扮演太認真了，這就會引發妓女對嫖客是否能自我控制的顧盼（other-consciousness），這個對於嫖客的評價可能會威脅到嫖客的自我形象，因而造成嫖客的自我顧盼（self-consciousness）。由於此時互動已經產生問題，如果妓女自覺有責任維護互動，可能又會要對互動顧盼（interaction-consciousness），這些舉動都可能進一步造成雙方的分心。於是乎，一種疏離往往招致其他種類的疏離。

由以上的敘述可以知道：互動的疏離正如同互動本身，必然是雙方而非單方面的事，一方的疏離會造成另方的疏離，正如 Goffman 所指出的，原本是疏離的「受害者」的一方，很快就變成另一種疏離形式的「元兇」，或者「一方的不適將造成另方的疾病」（1967: 126）。

現在我們可以回到「互動的疏離」與「親密 vs. 匿名」的關係之討論。一般都認為性愛互動可以造成親密關係，但是這忽略了其中的重要因素是互動雙方有盡到互動的義務，共同投入互動。因此，性工作中性愛互動的疏離，不論是哪一種，都很容易使原本就不存在的親密關係更形疏離。匿名則是其後果之一。因此，只要性工作者願意（有時也並非她所願），很容易就會造成互動的疏離，這個疏離的可能後果之一，就是性工作者以匿名呈現自我。

雖然性工作者可以利用互動的疏離來製造不親密的疏離效果，以便達到匿名的後果，但是她未必需要在互動中疏離來維護匿名自我，還有很多其他方式可以達到匿名的效果。但是更奇特與弔詭的是，妓女對互動的投入（與互動的疏離相反）有時反而似乎可以使妓女有匿名效果，因為這顯示性工作者的「職業性」，亦即，性工作者對這種例行活動沒有道德的顧慮或抉擇問題。（我們不應忘記，就在不久之前，社會還普遍認為對於性愛的不投入乃是女人的美德之一；處女必須表現出生硬羞澀與無法投入，否則會被誤解為淫婦；而且有很多性活動是「好女人不做」的。）故而如果性工作者在匿名的性愛互動中很熟練的投入或假裝投入（其活動內容可能有別於良家婦女的互動方式），反而可以標誌出此一互動的職業性，有另一種不同於一般親密愛人間的意義。

與此對比的是，由於性工作過程不是嫖客每日生活之例行活動（嫖客應該都是業餘而非職業的），相反的，還可能是他「能大顯身手／好戲上場」之處（where the action is），甚至是可以顯現其性格與決定命運之時刻，所以嫖客本身會有道德的顧慮或抉擇問題（參見 Goffman, 1967: 194-214），甚至會促成嫖客對自我的現代式反思（參見 Høigård & Finstad, 1992: 97-9）。因此，嫖客對於性工作的互動過程既有期待，也很敏感，因而也比較容易受到對方疏離的影響而疏離，或者無法投入或過度投入，或因為期待落空而有負面情緒。

另一個相關事實是：對某些嫖客而言，他們較習慣妓女的匿名疏離態度；如果妓女表現的就和親密女友一樣，反而會使嫖客

警覺懷疑，以致於無法放心投入性愛。

以上的討論提到了一個明顯的矛盾：亦即，性工作者不但在互動的疏離中保持匿名，也能在互動中的投入中維持匿名。這需要更進一步的解釋。在 Goffman 的另一本書 *Encounters* 中，他提到「自發的投入」與「義務的投入」之別（1961b: 44），這個區別可以幫助我們解釋這個矛盾。

前面曾提到過，良好的互動需要我們適當的投入，這是社會生活中顯示文明有禮、互相尊重的行為：我們都有義務做適當的投入（太多或太少的投入都是遊戲規則所不許的；參見 Goffman, 1967: 39-40）。可是，只為了義務而投入的互動，畢竟不同於自發的投入。例如：夫妻為了義務而在做愛中投入，不同於夫妻在做愛中自發的投入。

那麼，什麼是自發的投入（spontaneous involvement）？Goffman 在 *Encounters* 中說：

就是從事某個活動時被吸引忘形、貫注著迷……當事人覺得他沒有必要在心理上避免流連於此活動中，也沒有必要駐足於其他不相干事物。他在視覺上與認知上專注，對這個活動以外的事物渾然不覺……也就是所謂「選擇性的不注意」；他很自然地——不是刻意壓抑或無意識的潛抑——不再知覺其他事物。當一個人與他人遭遇互動時，他的意識能夠把某些和對方共享的事物活化，並置所有其他事物於死態中。在共同活

動中的自發投入，個體變成那個情境的不可分割的一部份……（1967: 38）

在這裡 Goffman 描述了自發投入的現象，這些描述和那些形容專注性交的場景幾乎相同。接下來他在 Encounters 中進一步說明自發投入對互動或社會生活的影響：

當我們和他人遭遇互動（日常接觸）時，如果我們對於這個互動中應該注意的中心事物有自發的投入，那麼就等於向他人表明我們是怎樣的人，我們想要幹什麼，增加了在場參與者的安全感。更有甚者，在共同活動中所分享的自發投入通常帶給大家一種排外的團結，也能因此使他們表達出一種彼此關連感、心理親近性，以及互相的尊重。而缺乏真心地參與則會表現出對在場者及這種場合的排斥。（1967: 40）

在這段話中，Goffman 已經暗示在只有兩個人的遭遇互動中，自發的「共同投入」（co-involvement）其實是衡量兩人親密關係的指標。Goffman 在此也明白的以做愛為例子。換句話說，親密關係的深淺與做愛時共同的自發投入之程度相關。作為一個性工作者，在性交時很難自發的投入，因為她必須監視整個勞動過程、維持例行化、控制時間等等（後面的討論更會清楚顯示這些）。這意味著即使性工作者在互動過程中投入，這也是義務的投入（可能假裝

為自發的投入），而非真正自發的投入；而這又意味著：性工作幾乎不可能產生親密關係（註7）。這同時也解釋了為什麼性工作者在互動中的投入，會和她在互動中的疏離一樣，都可能帶來匿名的後果。

針對上述「性工作無法帶來雙方親密」此一現象，有一種道德性質的論證則認為：性應該帶來親密，亦即，不能帶來親密的性乃是錯的（道德上有問題），其次，由於性交易使得性不能帶來親密，因此結論是：性交易的性是道德上的錯事。這是個有問題的論證，因為這會使性互動中的投入義務，變成真正的道德義務（註8）。換句話說，這個論證的後果（consequence）是：它要求在性互動中的雙方要能夠自發的共同投入，而（例如）分心是不道德的，因為分心使得性不能帶來親密，故而分心的性是錯的。這種後果是我們無法接受的，因為這樣的道德義務要求太過於強烈了。

附帶的一個相關論證則是：對於性工作者而言，「性不應該帶來親密或相愛」。因為如果在性工作中有愛或親密感受，這將不利於自我的維護，因而將不利於自主，會受役於陌生人。由於喪失自主或自我在道德上是錯的，因此一般而言，性工作者的性若帶來親密與相愛，那就是錯的（參見 Høigård & Finstad, 1992: 75）。

這些觀察帶給我們的思考是：一般認為性愛過程必然帶來親密，這應該是不正確的論斷。時有所聞的反而是，有人因為性愛過程而帶來雙方爭吵和疏離感。這樣說來，性愛過程和其他互動一樣，既可能帶來親密，也可能帶來疏離，或者不改變任何事。總之，互動的疏離固然可能造成親密關係的疏離，但前者應該不

是絕對或唯一造成後者的因素。即使妓女與嫖客在性愛過程中沒有互動的疏離，雙方仍然未必達到親密，因為還有很多其他因素使雙方保持匿名——這篇論文的許多其他部份就是在說明這些因素。

C2.a2 凝視

我們知道有時即使在他人面前裸體，仍然可以維持匿名自我（例如在公共浴室）；相反的，有時即使我們穿著衣服，「凝視」卻也可能威脅到我們的匿名自我。不論在 Goffman 式的人際互動規則內，或者 Elias 式的文明化禮儀中，「凝視」都是侵害與騷擾自我的，也是引發敵意的，這是非常不 civil 的行為（註9）。

但是凝視也有時被制度性地寬容——例如性別化的凝視（男看女），權威或權力的凝視，求知求真的凝視，對異己的凝視，對表演者的凝視，對名人和奇觀的凝視，對親密者的凝視，醫療的凝視（medical gaze）等等，都是被現存制度所許可的。故而對於性工作者的凝視（在床上、街頭或舞台等）則有威脅其自我的可能。

由於人們常用墨鏡（註10）來遮住眼睛以抵擋別人的凝視，故而人們可能會誤以為凝視的要害是在於眼睛。其實凝視的要害在於人際互動規則中的目光回應或反射，亦即，被凝視者戴墨鏡所擋住的，不是他人的凝視目光，而是被凝視者自己的目光（也就是不願被對方看到自己做出了回應）。如果被凝視者對於他人對她的凝視能視而不見，那麼凝視的「侵害自我」操作就失敗了。因此，性工作通常會用「迴避目光接觸」與「凝視黑洞」來維護自我；「凝視黑

洞」不是普通的視而不見，而是所有的凝視目光都被吸納而完全不反射。性工作者之所以能夠形成這種「凝視黑洞」的能力，可能和她們經常遭到公眾凝視有關，許多名人明星或美麗女子也都有類似能力。Pierre Bourdieu 也有一段話可以作為這種能力的註腳（或許有些偏離 Bourdieu 原始的脈絡）：「……自在，我不在乎別人物化我的凝視，我能消蝕其凝視的力道；這種自在預設了自己確信能夠反過來去物化別人的物化凝視，去佔有別人的佔有目光……」（1984: 207）。此外，有些裸露身體的性工作者會用穿安全褲的規矩來抵抗凝視；或者在性工作時不但沒有親密愛人間的那種溫柔的凝視，也忽視或不屑這種凝視。

Christian Heath 對裸露身體的醫療檢查曾經做過 Goffman 式的觀察，對於日後研究性工作過程很有啟發。Heath 的例子有許多都和醫療凝視相關，其中一個是（男）醫生檢查（女）病人胸部：病人首先會擺出一個姿勢，然後身體轉向一邊，緩慢地將眼皮放低，目光好像落在中距離（既非遠距離也非近距離），目光不看醫生，但是也好像不是看周遭的特定物件。這種中距離目光可以避免自我顧盼以及尷尬，此時，不論醫生作什麼檢查，病人既不看醫生，也不看被檢查的部份，一副對檢查過程不怎麼注意的樣子，這樣病人就可以「忽略」醫生與檢查，使病人能避免去注意醫生的凝視，也減低了可能的親密感（亦即，病人在密切監看醫生的動作或目光時可能帶來的親密感）。直到檢查完畢後，中距離的目光才變回來，面對著醫生，並且注意其動作等等（註11）。這些身體與目光的技巧當然有其維護自我的作用或避免親密的效果（日後可以觀

察性工作過程是否有類似技巧)。Heath 說：

病人不去看醫生如何看著自己的身體，也不讓醫生看到病人在看他，因而使自我願盼與檢查的社會意含或甚至性意含可以被避免與消除。以中距離目光和「看來」不注意檢查過程，病人就能使自己和醫生的檢查保持距離，也能好像忽略醫生的注目，但是卻能繼續合作，盡到內在於醫療檢查中時刻都存在的病人責任。（1988: 150）

病人的這些技巧是現代人不必事先學習，就從之前累積的人生經驗中形成的自然反應，就像人們在電梯中避免目光接觸的動作一樣；本書中絕大部份的性工作之人際互動技巧也屬於同一性質。

C2.a3 角色互動、cynical performer（犬儒表演者）

但是在談人際互動技巧前，是否需要先釐清究竟是在什麼樣的人際關係下互動？雙方互動時所假設的角色是什麼？下面就讓我來討論這個問題。

性工作者與顧客互動時，雙方扮演什麼角色？直截了當的答案似乎是：妓與嫖的角色。但是，這兩個角色的實質內容是什麼？除了「商業服務者」、「顧客消費者」這兩個角色外，還有其他多餘的內容嗎？妓與嫖有什麼（Goffman 所謂的）「道德」特質或權

利？換句話說，怎樣才是妓女應當做的行為？妓女應當如何對待嫖客？嫖客應當如何對待妓女？應當如何嫖？

先撇開「商業服務者」、「顧客消費者」這兩個可以作為妓／嫖互動基礎的角色，上述問題可以先從以下的層面來回答。首先，就主流社會的文化共識而言，妓與嫖的角色似乎沒有規範、沒有共識，這當然是因為性工作處於不合法、地下化、污名化的緣故，所以很少有公共論述來定義「如何做好性服務」、「怎樣做一個好嫖客」、「妓院禮儀須知」、「平等尊重的娼嫖關係」等等——當然這也不是沒有例外（註12）。其實，這種文化共識的建立與塑造可以直接影響性服務或性工作的道德面貌：正如同倡導性別平等與男女互相尊重這類價值的說法，會影響與塑造兩性角色一樣，倡導平等與尊重的娼嫖關係與規範行為，也會影響娼嫖的角色與互動。很明顯的，主張促進女性福利的女性主義者，不論其性工作立場為何（反娼、禁娼等），都應該主張公開倡導娼嫖平等和互動禮儀，因為這將有助於女性從娼者與女性嫖客的平等權益。

雖然在文化共識方面，主流社會對於娼嫖角色與互動沒有明白的規範，但是卻在各類娼嫖論述中間接透露出娼嫖應該是不平等的角色，以及嫖客可以任意支配妓女的互動方式。例如，不論是語帶同情或譴責，主流文化的反娼論述總是將妓女描寫成被嫖客全然宰制與凌辱的工具，這種想像的文化腳本自然也另類地提供了娼嫖互動的可能規範——這是一個不利於性工作者的角色規範。在現代的各類服務業的文化腳本中，幾乎沒有這種絕對不平等的角色規範（即使是早期常見的「顧客永遠是對的」論述也一直在

被限制中)。

不過，在文化共識之外，社會有一套有關一般交易的實踐規範，亦即，買／賣雙方、雇／傭雙方、或商業服務者／顧客消費者雙方這些公共角色的權利義務之一般性規範，這個不限於特定行業或商品的規範，是現代商業社會或勞動社會的基礎共識，生活在這樣社會中的人幾乎都以之為交易或雇傭關係的互動規範，其中心精神可以說是「公平」。當然，「公平」是個各方不斷爭戰詮釋與演化的觀念；而由其延伸的各種實質規範（如「銀貨兩訖」，「童叟無欺」、「貨真價實」，「貨物出門，概不退換 (caveat emptor)」、「多勞多得」、「an honest day's work」等等）也未必真的對某一方「公平」。

不過，這個有關交易的一般性基礎規範（實質上就是商業服務者／顧客消費者這兩個角色的規範）也提供了娼嫖角色的互動規範，使得我們認為（例如）嫖客有付錢的義務，白嫖是不道德的。此外，交易的一般規範通常預設交易雙方的關係僅限於交易本身，交易所伴隨的權利義務隨著交易結束而終止。這個預設隱含著：交易乃是陌生人之間的「一次」(one time) 匿名關係（雖然實際上交易極可能不是如此）。古典的政治經濟學家看出來上述預設所隱含的意義與賣淫的相似性，所以他們會把性交易當作金錢交易的本質 (Simmel)，或把雇傭勞動稱為普遍的賣淫 (Marx)。由於這種匿名交易不涉及雙方情感 (impersonal 的另一個意思)，故而性交易也被認為不（應）涉及情感。

顧客消費者這個角色是否必然為男性角色呢 (masculine role)？商業服務者是否必須以女性角色來照顧顧客的需要，以迎合顧客

的慾望為服務工作的中心？男妓與女顧客是否就是互換性別角色呢？我基本上認為這種消費關係的泛性別化的一概而論過於簡化。服務者與消費者之間的關係，並不必然是「單面權力的支配」，相反的，「協商折衝」可能較接近事實。因此，當男人扮演嫖客角色時，他可以不再必須扮演在性上威武持久有力的男性角色，他有機會扮演一個比較被動與放鬆享受的消費者角色，後者不必然只是另一種男性角色，也不必然單面支配著服務者。

在娼嫖實際進入互動前，通常會對互動條件有所協商折衝，這對於雙方互動的一般條件提供了初步的規範。許多性工作組織與場所則對互動規範有較嚴格或細部的規定，並且有實際的強制或執行（enforcement）（參見何春蕤，2001b: 185-90），由此形成的互動標準化或例行化（routinization），也會對雙方角色有所規範。這在我們下面討論的管理規訓技術會再提到。

不過，角色所定義的往往不只是行為的一般條件（嫖須付錢、娼須收費）或甚至強加的規範（例如：喝酒不嫖妓、須戴保險套、可多給小費等等，或者不竊取客人財物、不在染病時工作等等），還包括了人際關係與情感模式（例如：對服務者溫柔體貼等等，或者讓客人有賓至如歸感等等）；例如 Goffman 也講到妓女為了剝削嫖客，故而與情人或妻子一樣都要讚美男方，或表現出自發的投入；像情人與妻子這些高級賣淫方式（higher forms of prostitution）就都涉及了情感互動（1959: 232-3）。在情感互動這方面，我們可以用一般服務業作為參照對比：有些服務業的服務方式保持純然「陌人氣」（impersonal）的關係與情感，像速食店；但是另些服務業

的服務方式卻強調情感勞動，有的服務者甚至表現的好像舊識老友一般。那麼，在娼嫖的實際互動過程中，其人際關係與情感模式究竟是接近平淡的夫妻行禮如儀，還是一夜激情的陌生男女，或者有親密關係的情人，或者強姦的關係，或者恍如一方性冷感的關係……？當然，娼嫖互動所表現出來的人際關係與情感模式，可能因人而異，也可能在一定的條件下被標準化，或甚至表現出獨特的關係與模式（就像許多服務業工作一樣）。

Goffman 與一般的角色分析理論的最大不同點在於，角色理論家強調角色對於行動者的規約與限定作用，但是 Goffman 顯示的卻是行動者實際上處於「與角色認同」和「反抗角色」兩者之間。例如他發展出「角色距離」的觀念來顯示人有時候會對自己所扮演的角色表現一種蔑視的疏離（detachment）（1961b: 108-10）。許多性工作者（或甚至顧客）的行為也可以從這個角度去理解，但是本書不擬在此深究。以下只提一種類型的角色疏離——犬儒表演者。

一般在角色扮演時，最可能的情況乃是娼比嫖要做出（perform）更多。這是個合理的假設，因為這是服務業的通例：雖然顧客也會被巧妙的規訓以及做出努力來配合服務的過程，但是服務者通常做出較多來滿足顧客（例如，在脫衣舞表演的工作中，有時顧客也會「配合演出」，例如鼓掌尖叫大笑等，但是我們會認為表演者做出更多。）不過確實也有例外的情況，亦即，顧客做出較多來配合服務的流程或效率與獲利的要求，或者顧客認為主動做出更多才能滿足自己（例如在電話性交的工作中，有時顧客反而會主動進行大部分的對話讓工作者聽，此時顧客就做出較多。）但是做出更多

未必讓工作者感到耗損，因為工作者可能駕輕就熟；相反的，做出較少但是不熟習互動流程的被服務者卻可能經歷各類尷尬、羞恥等情感。

娼嫖角色在互動中的不對稱，除了上述的做出多少、對例行流程的熟習程度不同外，有時還有一個頗為普遍的狀況，亦即，性工作者並不相信自己的角色表演，易言之，性工作者自知自己不是「倡妓」，她所做出（perform）的一切，或者說，她在嫖客面前的「表演」（performance），都和她真實的自我沒有關係，都是為了工作需要，而這些為工作所需要的表演則和自己無關，甚至倡妓也不在乎嫖客的想法（例如，倡妓在性愛過程中大聲叫床，並且呈現自我為一個淫蕩傾向的人，但是她自己並不相信這種呈現，也不關心嫖客是否誤認她為淫蕩之人、或是否懷疑她的表演）。Goffman 將這種人稱為 *cynical performer*（1959: 18-21）；*cynical*（犬儒）也就是對人的自我呈現、動機、道德、純正等等採取一個嘲諷的態度，性工作者因為對自己的表演、對互動都「洞悉其奸」，所以難免有此態度（註 13）。與此相對的，嫖客一般而言則相信自我的呈現與作為（雖然他只是偶而才具有嫖客這一身分，但是有時他甚至認為那才是真實的自我，一個他無法在女友或妻子前呈現的自我）。不過，嫖客也有可能作為 *cynical performer* 的狀況，例如當警察假扮嫖客來誘捕時，他就必然會是個 *cynical performer*。

倡妓之所以傾向犬儒可能還因為她們是被污名的，這使得她們一般的來說（不止於工作情況中）都比較對情境有所自覺與批判，不會像「正常」人那樣把周遭世界的安排視為理所當然（參見

Goffman, 1963b: 111)。

作為一個 cynical performer，倡妓是否在工作中必然經驗到與真實自我互相疏離的不愉快？是否為了自利動機才去做出一個與自我不符的呈現？Goffman 顯示可能剛好相反（1959: 18）。一方面 cynical performer 可能暗自竊喜、自我欣賞自己的虛假表演，另一方面，有時 cynical performer 的虛假表演也是為了顧客的心安或滿足。

但是 Goffman 還指出：cynicism（犬儒）有一個重要功能，就是可以隔絕內在自我（1959: 20），這當然可以有助於這個 cynical performer 維持匿名。一個 cynical performer 對於性服務過程必然是「身在其中」但是卻又不在其中，因為其 cynicism 使之對性服務過程與互動有心理距離；cynical performer 對自己的表演、對雙方的互動都感到虛假與不真誠，以嘲諷和保持距離的態度面對之，其結果當然是使自己處於匿名的心理狀態。

C2.a4 觀眾的隔離

Goffman 曾提過，人們互動時所做出的行為既定義了互動的情境，也要維護那個情境的定義，在維護情境意義的一個技巧上，有所謂「觀眾的隔離」，也就是行為者只在某些觀眾前面「表演」，而將其他人隔離在該情境之外，或讓其他人不知情。有些時候，觀眾會主動地配合，來進行隔離（1959: 49）。性工作者是經常進行觀眾隔離的表演者：性工作者所要隔離的對象，可以說是除了性消費者以外的所有其他人。例如，妓女不希望其他妓女知道她與

嫖客的互動狀況，因為不願其他人偷學其工作訣竅，特別是那些受歡迎的性工作者不輕易傳授其抓住顧客心理的祕訣。此外，如果要讓顧客覺得他被很特別的對待、受到相當親切或個人化的服務（其實只是例行化的服務），那麼「觀眾隔離」也是必要的，亦即：由於顧客看不到別的顧客是怎樣被對待的，因而能製造出一種印象，彷彿服務者例行的服務與眼前顧客的關係是特別與獨特的（Goffman, 1959: 48-9）。

對於性工作而言，觀眾的隔離有的時候也有維護自我的特殊功能，這就是性工作者不願其親友知道其工作的實況。例如，一位鋼管辣妹表演者曾在電視上提到她不願意在家附近表演，因為若有熟人看到，她的表演會覺得不自在。這大概是多數性工作者的共同要求，她們希望在工作時其觀眾（顧客）都是陌生人，而熟人則被隔離到其他生活領域去，這樣她比較在工作時方便匿名（註14）。另一個非性工作但是相關的例子是：有些女病人覺得如果看內診的男婦產科醫生乃是相識者或有交際關係者時，應該避免（註15）；不過這個觀察尚有待進一步調查研究（例如醫界社群本身對此事的態度為何）。

Goffman 提到把觀看同一個例行表演（如拉客、或性交）的觀眾加以隔離，這樣的話，雖然觀眾（在這個例子中就是嫖客）心裡或許知道這個表演者（妓女）應該會用同樣的例行程序來對待觀眾（以同樣說法來拉客，例如稱呼對方為帥哥，以及同樣例行程序的性交等），但是因為觀眾隔離而未親眼目睹，故而往往會感覺只有自己才得到最好的招待（這種因為看不到別人而感覺自己所得到的才

是最好的，乃是一種很普遍的心理）。正因為如此，對表演的台前區域（front region）的控制是十分重要的（1959: 138）。因此，性工作者應該控制進出的門戶，使完事的嫖客從另一個門戶出去，不和新來的嫖客照面。然而這在很多性工作場所是不可能的；例如，台灣簡陋的公娼館只有一個進出口，一個狹小的客廳，性工作者就在那裡拉客、送客。

當然還有一個方式可以解決這個問題，這就是將自己的表演妥善的以時間間隔（proper scheduling），Goffman 指出這樣的方法「不僅可以把不同的觀眾彼此隔離（其方法是在不同的台前區域或在同一台前區域的不同時間為他們表演），而且可以在不同的表演之間留下幾分鐘的餘地，以便在一場表演結束之後、另一場表演開始之前，使自己在心理和生理上能休息片刻」（1959: 138）。

這種時間隔離的方法，有時被某些性工作者採用，但是台灣的公娼有時為了搶生意，所以很快就跑到台前區域拉客。在前一個嫖客尚未完全出門前，就開始拉客，前一個嫖客甚至還可能目睹她和後一個嫖客進入房間，這種狀態可以說是「違反」了觀眾隔離的要求。但是這個「違反」的意義需要解釋：前面說過，如果缺乏這種隔離，那麼就無法使觀眾感受到他們正受到最佳服務的印象。可是，當性工作者不採取觀眾隔離，而讓觀眾感受不到特殊待遇或最佳服務時，這也可以解釋為雙方的匿名非親密性質。不過，我認為個別的性工作者在這方面有差異。

關於觀眾隔離，還有一個特別情況可順便一提：就是性工作者出現在非工作的、但是觀眾知情的場合。例如，妓權抗爭的場

合。此時，性工作者面對的是既不是顧客，也不是不知情的家人親朋。另一個像這樣的重要場合是性工作者面對政府指定的醫療人員。這些本來應該只是陌生人的醫療人員，卻知道患者是性工作者；他們事實上是 Goffman 所謂的「服務專家」（service specialists），就是不在工作現場但知道內情的專家（1959: 153）。在這種情況下，性工作者無法像一般病患在醫生面前有同等程度的匿名。Goffman 曾經指出，當醫生與病患的社會地位差距太大，若在不甚良好的醫療環境下，治療病患的不名譽疾病，那麼病患將無法保護自我與隱私（1959: 154）（註 16）。由此我們也可以推知，在不甚高級的醫療環境內，尋求治療性病的妓女在面對政府指定醫生時，性工作者將難以保護自我與隱私。故而性工作者有時企圖和這些醫療人員發展私人關係，套交情等等，以保障隱私（亦即，既然無法在對方面前匿名，乾脆就和對方發展私人關係，這樣就無須在對方面前匿名）。這正是 Goffman 所提到的將服務專家轉變成 *confidant*（可信任的人）的策略（1959: 159）。

這個討論也有公共政策上的蘊涵：站在一個尊重個人隱私、保護性工作者尊嚴與自我的立場上，性工作合法化的政策不應該規定「性工作者定期由政府指定醫生檢查」。妓權運動者很早就指出沒有人會比性工作者自己更關注性工作者的健康，所以無須有那樣的規定。只要有良好的醫療諮詢與保險，以及方便的就醫管道，性工作者本身自然會像一般人一樣志願地就醫與自由選擇自己的醫生，而無須讓醫生知道身分。

但是也有例外的情形是病人主動告知醫生其性工作身分。根

據一則新聞報導，台灣三名國中女生向婦產科醫生要求人工流產，但是表現非常老練與若無其事，並且蠻不在乎的說「我們是作援交的」，還要求檢查性病（〈暑假隨「性」〉）。一般人會將此詮釋為少女的道德淪喪，但是本書所提供的詮釋架構卻可清楚的顯示：這些少女的表演顯然是在面臨年齡與社會地位劣勢的情況下，一種保持自我不被「親權」的（paternal）施恩姿態（patronizing）所支配的反向操作。易言之，三名國中生在面對這個媽媽型的婦產科醫生時拒絕其「關懷」，而以性工作者身分或不在乎身體性事的姿態，要求醫生以平實方式對待其身體、以匿名方式對待其自我。

C2.a5 貶低

〈再論〉主要談的是性工作在面對面的互動時的現場，但是有時在顧客的背後或當顧客離開現場後（因此也是一種觀眾隔離），性工作者之間還有別的互動方式可以維持其匿名自我。例如，揭發客人的隱私與不為人道的尷尬或羞恥之事，背後咒罵客人、竊取客人財物等，這些作為的重點都是象徵雙方沒有親密關係。

性工作者貶低顧客不是性工作者的道德低落、缺乏服務倫理。事實上，背後貶低顧客乃是一般服務業普遍的情況（例如使用嘲弄式的模仿、用難聽的綽號來指稱顧客）。「貶低顧客」除了我上述所說有匿名功能外，也有促進服務者彼此團結、彼此關切的功能，同時也是對於服務時喪失自尊的補償（Goffman, 1959: 171），還有踰越或褻瀆例行儀式與規則之意義（Goffman, 1959: 172）。

有許多性工作者是同時一起工作的（例如偷窺秀或脫衣舞小姐

們），她們構成一個（Goffman 所謂的）team（團隊），她們保持對於這個 team 的表演的忠誠（以避免表演的 disruption）的技巧是將顧客講的很爛，以便能造成高度的內部團結（Goffman, 1959: 214）。一般而言，在性工作者的口中，顧客的「壞」必須被強調或誇大，這樣才能毫無內疚的去騙他們，也不致於和顧客發展出有損於此行業或洩漏表演祕密等等不該有的關係；這在非法的世界或經常進行欺騙的服務行業中都是常見的（Goffman, 1959: 214-5）。故而，在性工作者口中的顧客常是薄倖惡狼、衣冠禽獸或活該凱子，性工作者在他們身上盡量撈錢因此是無須歉疚與不違反道德的。在此必須強調的是，性工作者的這種藉著貶低顧客以便欺騙與剝削顧客的行徑或心態，乃是為了藉此來相對的平反性工作的社會污名，並保持對性工作行業與團隊的忠誠，而這個忠誠蘊涵著避免與顧客發展出不該有的關係（特別是私人關係）、保持匿名的含意。（這意味著有時性工作者口中惡劣的嫖客也未必真的惡劣，把嫖客說成衣冠禽獸，也使自己處於一個值得同情的受害者位置，轉移人們對性工作者淫蕩墮落的責任到嫖客身上）。

但是反過來說，顧客也會貶低服務者（Goffman, 1959: 170）。在性交易的脈絡中常見的是：有些嫖客會吹噓其嫖妓經驗，並且以負面方式描述性工作者；傳統上女性主義者對此現象的解釋乃是：此乃男性歧視或仇恨妓女的表現，或者這是性工作在父權社會的文化意義；可是這種解釋忽略了 Goffman 的重要觀察：亦即，這種貶低服務者的情況不限於性工作，而是服務業或甚至社會互動中的普遍的狀況。貶低（derogation）對 Goffman 而言根本就是人

際互動的技巧 (techniques) (1959: 175)。貶低——不論是服務者貶低顧客，或者顧客貶低服務者——不是人性問題，而是士氣問題、是團結忠誠問題、是有意願或動力繼續平順有序的互動的問題 (1959: 175)：對 Goffman 來說，整個社會生活或社會互動的一個普遍問題，就是如何激勵人們的士氣或打氣、使人們有意願和動力去日復一日的繼續維持千篇一律的例行互動，而且是平和有序的互動（這是我所謂的 civil）。士氣 (morale)、動力—意願 (motivation)、平和有序 (peaceful and orderly) 乃是 Goffman 的關鍵辭彙 (1959: 130, 175-6)。

C2.b 微觀權力面維持匿名的現代條件 (二)：

現代組織的管理規訓技術

現在，讓我來談性工作與現代組織的管理規訓技術（包括監視）的關係。管理技術（如監視）不完全等於管理規範（如成文或不成文的「應該」或「不應該」規定）。管理技術較為廣泛，管理規範則有時是管理技術的具體化或實現工具。在管理規範方面通常有兩類：老闆與性工作者之間，性工作者與顧客之間。本書只涉及關乎現場互動的後者，但是前者其實也會影響性工作者的工作環境、力量、感受與自我維護 (Chapkis 的著作很強調這點)。此外，很多管理規範並不會落實，例如同樣的 lap dancing 膝上秀（台灣叫做「鋼管辣妹 pub」，西方則未必有鋼管），有些管理者會先向顧客解說現場互動的規矩，例如顧客不可以碰觸小姐身體的哪些部位（何春蕤，2001b: 5-190），有些管理者則推脫這個責任 (Chapkis, 2000:

184-5)。性工作的管理者就像任何行業的管理者一樣，有的經營不善，有的則用心管理。此外，對於自我的自信甚強的性工作者而言，缺乏彈性的管理規範或法律保護反而是綁手綁腳的，但是這已經是另一個問題了。

管理規訓的技術從何而來呢？首先，如果一種個人發明的獨特的心理論述或詮釋、或者獨特的心理—身體操作，竟然也被其他性工作者接受並且流傳，那麼就可能形成一種可以共享的「技巧」——這個技巧（例如在性工作中反抗性騷擾的技巧，或者把穿安全褲詮釋為「根本看不到隱私」）也可能被制度化，而成為性工作組織的一種管理訓練技術。同時，這類技術還可能流傳到性工作以外的脈絡，被非性工作者所運用。同樣的，上述性工作者所運用的 Goffman 式的人際互動規則也可能被制度化為性工作組織的一種管理訓練技術。不過，一個理性化（現代化）的性工作組織的管理規訓技術，也有許多是來自其他現代工作組織的技術。

我在之前曾提過當今的工作組織，包括服務業，除了傳統的組織目標（提高效率產能與便於管理等），也必須適應「後現代」情境（例如工人與顧客也把其工作與消費納入「自我的反思籌劃」中）。很多「後現代」的規訓管理技術，不但是針對生產者，也是針對顧客或消費者。這些技術強調服務者與顧客的人格平等，激發主體的積極能動、自發努力、自我監視等等。這些技術對於新形態的性工作組織的滲透影響還需要進一步觀察。我在下面的簡略敘述只局限於維護自我的技術（註 17）。

C2.b1 服務者與顧客的人格平等

所謂維護自我的另一個面向就是人格平等，正是因為服務者有著人格平等的現代需求，所以才需要維護自我。

從「早期（現代）」服務業的發展開始，「維護自我」與「使服務品質標準化」就是管理規訓技術的兩大重點。對於從傳統人際關係過渡到現代人際關係的人而言，服務業工人與顧客的維護自我都是個大問題。更簡單的說，人們不知道如何在陌生人面前呈現自我——如何在服務的工作中以匿名自我示人，而又假定雙方的人格平等，這是前現代的傳統關係所無的；因為傳統上，服務的關係或者出現於傳統社會的不平等人格之間（主奴權威支配），或者出現於私人關係間，並沒有「非私人關係」的平等服務。在一個不習慣和陌生人微笑、不知道如何和陌生人親切交談的社會，要拿捏親切而非親密的分寸，對於尚未成為現代自我的主體是非常困難的，更何況這之中還有性別化服務的問題（例如，除了男女不平等所引起的服務問題外，早期女性服務者主動向陌生男性顧客的微笑或親切，往往會被誤解為「私人關係」中有性意味的示好，故而許多早期女性服務者必須擺出所謂的「晚娘面孔」——曾用來形容早期台灣公車的隨車服務員或車掌小姐）。「對陌生人微笑」成為傳統自我適應現代服務業的困難之所在，不是沒有原因的（何春蕤，1994: 18n）。「早期」服務業中，服務態度不好（粗魯或晚娘面孔）、太過私人化（讓客人覺得觸及隱私）、拘謹與缺乏自信（無法與顧客自然地互動）、無自尊的逢迎諂媚或故作熟識（使那些想保持非私人關係的客人感到困擾）（註18），或顧客的大爺態度（不尊重服務

者)或不知所措(不習慣陌生人的親切服務)都是雙方不知如何以匿名自我示人的維護自我問題。這些問題到現在還普遍存在於服務業中(我所謂的「早期」服務業,除了指涉歷史發展的時間外——早期現代,也意味著一種組織形態,故而早期服務業與晚期服務業都同時存在於今日)。不過一般來說,早期的服務業組織沒有必然的動力要堅持顧客與服務者的人格平等,也常常漠視違反人格平等的狀況,但是由於許多晚期現代的組織需要更為自主的人格來主動應付多變與細緻的工作需求,因此促進人格平等也是促進組織運作良好的必要部份(註19)。

今日性產業由於非法地下化,故而在某些層面和早期服務業頗為類似;但是作為現代自我的性工作者,也必然存在著維護自我的需要,而性工作中的管理規訓技術也會環繞著這個問題。這些技術——不論是性工作組織所設定的或性工作者個人自行發展出來的——最重要的兩種乃是例行化與監視,其內涵很多是陌生人的互動技巧(之前提到的 Goffman 式規則的制度化)。當然這些技術有時是重疊的,而且除了維護自我外,還可以結合個人或組織的其他目標(如管理、利潤),發揮其他作用(如匿名或可預測性)。

C2.b2 例行化

C2.b2.i 例行化(一):表演、起始、段落標記

例行化或循常化(routine 或 routinization 亦譯「常規程序」)包含了很多不同的內涵,是許多相關技術的總稱,由於例行化的複數

性質，所以例行化也有程度之別，不是全有全無的，而是某種程度的例行化：從公式化的、生硬笨拙的例行化表象，到圓滑的、顧客主動參與的、產生信任安全感的例行化現實。

例行化是滲透到性工作各層面的技術，其他各類技術中也包含了例行化的因子；當然，和顧客互動的例行化是之中最重要的技術。例行化技術除了可以維護自我外，它也是使性服務標準化的技術。性工作組織對於例行公式的要求通常就是「工作訓練」的一部份；在沒有性工作組織訓練的地方，很多性工作者會自行發展出例行化的技術，因為例行化在維護性工作者自我方面很有用。

首先，對性工作者而言，例行化本身就是表演性質的，因為性工作者日復一日要維持同樣例行，這涉及不斷的自我監視（以符合例行），易言之，性工作不是隨心所欲或隨興所至的舉止。這種自覺表演性的舉止和自盼意識通常標誌著匿名自我的特質，表演性的例行公事強化自我的匿名性。此外，自覺表演性的例行化行為，較容易結合「身心分離」的心理論述，有利於性工作者做匿名自我的心理詮釋。

性工作的例行化的最簡單層面就是有一定的、公式化的勞動過程或流程，這是與顧客互動的部份，而最起碼的互動例行化就是有開始和結束的儀式，讓雙方知道開始與結束。這種儀式有時有其特定規矩，Goffman 曾提到人體模特兒不會在眾人面前脫衣，而是忽然赤裸出現；結束後也看不到穿衣過程。（在「尊重病人隱私」的婦產科那裡也有同樣情形：病人穿脫自己的衣服時，醫生不

在旁邊看。) Giddens 對此的解釋是：在私下穿脫衣服不但標記著這一段落互動的「開始—結束」，也把這段落內的行為和性或其他意含分開 (1984: 74)。性工作的開始與結束儀式也可以把之中的行為當作非私人關係的例行工作，而沒有親密和隱私的意含。

總之，例行化的互動段落的開始和結束都有「標記」(marker)，這種標記可能是人際互動性質的，也可能是涉及物品實體的。許多公娼妓女戶會以端盆水為始與終的標記。此外，在 Giddens 對 Goffman 的詮釋中他指出：因為互動過程的例行化，故而互動會表現為一段段的或段落的 (episodic)，段與段之間則可以用具體或抽象 (但雙方都知道) 的「標記」來區隔 (Giddens, 1984: xxix, 73)。

還有一種「開始—結束」之標記的情形是：性工作者一旦接客成功，進了房間，原先的熱情與親切笑容不再，出現了一副老油條或甚至公事公辦的「變臉」狀況。還有另一種相反的情況，亦即，例如在工作時可能是輕鬆、溫柔、親切或撒嬌的態度或說話方式與音調 (雖然顧客感覺上有些假假的)，但是在工作結束後則以認真的語調、「正常」的說話方式或陌生的態度來應對。此時說話方式與聲音音調即是工作的開始與結束之區隔標記。但是這些區隔標記也同時有匿名的功能，因為這不是親密者相處的方式。此外，性工作者也會在互動過程中出現認真或「正常」聲音語調，以表示抗議、疏離、雙方距離、匿名態度、重要指示等等。

本節與下面數節所談的性工作中互動的例行化，都是從 Goffman (via Giddens) 講的現代一般人際互動例行化之規則或技巧而來。有些規則與技巧則已經被現代組織採納或制度化。這裡的

討論在在顯示，性工作的人際現實並不詭異奇特，性工作者的心理或自我也不是扭曲變態，都仍是不折不扣的現代自我。而性工作組織的規矩也不是黑幫偏差，而是現代服務業的一般原則。

C2.b2.ii 例行化（二）：輪流、顧客的主動參與

互動的例行化預設了雙方對互動情境的認知：到底我們在這裡做什麼？談性愛還是性交易？這是私領域的私人關係，還是不涉及私人關係的服務工作？雙方的權利與義務是什麼？扮演什麼角色？彼此是否為匿名關係？等等。雙方會定位（poisitoning）自己與對方。換句話說，雙方會詮釋互動情境，將互動行為置於某個脈絡，這就是「框架」（framing）雙方的互動。這種框架依靠著既定的知識與論述：例如妓權論述、女性主義反倡說法、一般對賣淫的常識看法、性工作次文化流行的論述等等，都會影響框架的詮釋資源。當性工作者與顧客互動的「框架」（詮釋等）不同時，就可能有狀況百出的互動或糾紛，而無法維持（較佳的）例行化，進而影響雙方維護自我。

互動的例行化也靠著雙方老練或得體（tact，識相、圓滑）的互動來維持。Tact 的意思簡單的說：當某人對情境投射了一個定義後，tact 就是其他參與者維護這個情境定義時的策略，是情境定義面臨瓦解或威脅、在「戲快要演不去」時挽救當事人面子，讓大家免於尷尬或羞恥的策略。tact 也就是 prudent sociability（參見 Goffman, 1959: 13-4）。

工作者的老練不成為問題，但是嫖客則未必老練，反而可能

生疏羞澀或很不得體。有人可能以為妓女若能「欺生」，妓女就主宰了勞（互）動過程，也因此有利於妓女的維持匿名自我。

這種看法忽略了自我不是單方面主觀的建構或臆想，自我總是建立在他人的自我認同與互動上。匿名自我也需要對方的互動配合，正如同親密自我需要對方的互動配合一樣。沒有對方的配合，就很容易有自我認同的危機或風險。例如，在互動中一方顯示出親密自我，另一方卻沒有互動配合而保持其匿名，那通常便會使前者產生羞辱、受傷、憤怒等感覺，使後者產生尷尬、厭惡或逃避的反應。專業的服務人員若遇上「不專業」的顧客，可能會（迫）使服務人員顯露出不專業的一面。如果顧客無法以平等人格互動（如粗野兇暴不禮貌或頤氣指使），或無法維持正常互動（如酒醉），或意圖侵擾服務者的隱私自我（如纏著服務生要私人電話號碼，或向服務者吐露隱私與親密），這就會給予服務者極大的壓力，使其——通常不可能——去維持例行化的工作。此時管理規則應當是終止服務，以維持例行化的工作秩序。但是生疏羞澀的顧客（嫖客）對於服務者（性工作者）與例行化的影響，卻往往被忽視。這個影響要考慮到例行化互動的另一特性才看得清楚，讓我闡述如下：

性工作的互動或勞動過程的例行化，不可能只有一方是行動者。服務者的自言自語，或性工作者的單獨表演，都無法造成例行化的氣氛。例行化不是單方面的一成不變的照單行事（go through the motion），因為這反而會造成尷尬與做作的氣氛；真正理性的例行化是一種給人安全穩定、自在的感覺，複製著自然而然、天下太

平的社會現實（social reality）。例行化必須有某種「輪流」或一來一往（turn taking）（註20），否則就很難表現出真正例行化的那種自然自在。就像兩個人良好的例行化的談天，絕不可能是單方自說自話、另一方沈默，一定是輕鬆地你應我答。所以性工作的互動也必須有來有往的「輪流」，才能創造出較佳的例行化的現實，也才能輕易地維護性工作者的自我。

誠然，性工作者自己有時會主動中止輪流或一來一往，但是那只是當顧客生硬強求地（而非試探性的）要求對方或雙方以親密自我呈現時，性工作者因沒有轉圜或打圓場的餘地（註21），故而不得不打斷互動，使互動疏離，以維持匿名的策略。上述這種顧客全然不同於那些生疏羞澀或「放不開」、「端架子」、「有身段」的顧客，後者根本無法以「輪流」來進行性工作者暗中所規定的例行化互動。

生疏羞澀的顧客暴露出的不只是生疏羞澀，而是顧客的隱私自我或親密自我，他不能以一個匿名的自我身分來和服務者做例行化的互動。顧客面對性與身體時的生疏羞澀或「放不開」、「端架子」，乃是因為顧客不知如何面對「親密的陌生人」（即，性服務者），顧客未能將自己定位於適當角色，或沒有能力（incompetent）扮演適當角色。這可能會導致顧客的受挫與受傷害心理，因而不願再度光顧。真正專業老練的服務者通常會忽略或掩飾生疏羞澀顧客的錯誤和緊張，假裝一切如常，不占他的便宜，讓對方信任，保持例行化的自然氣氛。畢竟真正良好的例行化不等於一成不變的公式行為，可以有變化、有差異但仍然被互動雙方詮釋（掩

飾) 為例行, 無重大偏離。專業服務者的這種掩飾行為, 使得雙方都能保持匿名, 是一種很 civil 的行為 (civil 意義之一就是陌生人保持例行化的匿名互動——文明以對) (註 22)。

「例行化的(性)服務」和「親切的或個人化服務」(personalized service) 是相容的, 但是一般在想像個人化服務時, 總是認為性工作者是單方面的付出, 而忽略了「被服務的顧客也需要付出(回應)」這個事實 (Goffman, 1959: 50)。誠然, 個人化的服務者通常需要付出更多, 但是服務者越多的付出, 要求顧客相對的回應付出也會增加; 這種互動的雙向要求乃是社會生活的特性, 也是 Goffman 一再強調的。這種使顧客「付出更多」的個人化服務, 往往也使顧客付出更多金錢代價。所謂「顧客付出更多」, 就是顧客必須配合例行流程, 同時顧客也需要自我反思監控, 就像我們在顧客主動消費 (active consumption) 的個人化服務中看到的, 這同時也是規訓顧客的形式。不過, 往往也因為這種對顧客的要求或規訓 (外表行為、身體與情緒的), 使得很多人寧可棄高級餐廳而選擇速食店、棄親密關係而選擇匿名性愛、棄面對面交往而選擇自動化、棄親身或電話對談而選擇電子郵件或簡訊……。

總之, 「親切服務」絕不意味著服務者的被動屈從。Goffman 曾經提到服務業的勞工通常要有能力去抓住並且保持服務關係中的主動, 這個能力需要服務者巧妙地採取「進犯」(aggressiveness) 方式 (特別是當服務者的社經地位比客戶低的時候)。易言之, 服務者使用某些技巧來控制客戶的行為, 而這種搶占先機來定義互動情境的情況頗常見於服務業 (1959: 11)。性工作者以巧妙地進犯或

其他技巧來控制客戶行為，這也是很常見的，例如：

在性工作的情境中，通常妓女會以迅速脫衣並「就位」的方式邀請或催促嫖客進行下一動作（類似的情境還有：放好水要求顧客去脫衣洗澡，或者立即起身穿衣迫使顧客結束過程等等）。這是妓女在操控過程中以進犯方式造成「輪流」的事實，可是這之中分寸的拿捏（暗中操縱但使顧客覺得有能動主權並主動配合例行化；或讓顧客有被強迫就範感，不得不進行公式規定的下一動作），都可以影響例行化的圓滑與否。

可以想見的，維持性工作互動的良好例行化不是件易事，這倒不是因為無法控制顧客行為，而是需要顧客的主動配合，因為被動受控制的顧客無法「有來有往（輪流）」而達成例行化的自然現實。因此，性工作者的困難任務在於創造情境，使得顧客能夠主動配合或至少掩飾了顧客無能配合。生疏羞澀的嫖客不會立即製造妓女暴露（親密）自我的危機，但是這個風險始終存在。生疏羞澀或緊張疑懼，意味著對於妓女與性工作的不信任，而這又可能隱含著對於性工作（者）的歧視、嫌棄、身分不配合。而如果顧客對於自身的「不上道」進而做出情緒掩飾（如不屑的道德姿態或粗魯高傲），則可能製造更多互動的問題。這類問題從長久的眼光來看，都無法使性工作者對自己的工作有成就感。這種成就感來自一種專業技巧的老練或得心應手，也就是對工作的豐富知識和圓滑應付，但是還需要來自顧客的滿意肯定與善意回應，而無法圓滑的例行化互動則很難達到上述狀態。

解決顧客問題一種治標方法是事前的教育，也就是現場解說

規矩，先讓顧客了解流程與規矩，以及收費標準。有些性工作行業必須這樣做才可能維持交易秩序。在婦產科的看診方面也有類似的問題，沒有做過內診的女性病人，以及缺乏婦科知識的女性病人，通常會增加內診過程的緊張或不悅機會。熟練的婦產科醫護人員都會先解說內診的過程，並且告知某項程序的必要性（例如為何要用手去觸摸某處），醫生所作的一切有何病理或醫學的依據，病人心理是否有所預期與理解那些看來非必要的動作等等（註 23）。

但是所有成功的服務業與圓滑的例行化，都要有已經適應服務業與例行化的顧客，這涉及的絕不只是服務現場對顧客的規訓管理技術，還有整個社會文化對「好顧客」的調教，以及新常識論述與相應的知識／權力——對於顧客（包括嫖客）心理的研究（造就），消費（嫖妓）習慣的塑造與修正，新的平等人格服務倫理之鼓吹。但是這並不是極為艱鉅或不可能的任務，因為除了新的性工作知識論述尚有待擴散外，現代的或新的消費與服務業社會已經成形，一般人口已經習於現代或甚至後現代的服務工作與消費方式，故而性工作如何積極採納與同化這些現代服務業組織方式與技術，創造或爭取新的顧客群與客源（習慣於也樂於以現代消費者倫理和方式來接受服務與休閒娛樂的人口群），是性工作邁向現代化的必經步驟。

何春蕤曾經在〈台灣的麥當勞化〉一文中顯示「麥當勞化」的技術如何規訓顧客與工作者，並且擴及其他服務業。例如，做過麥當勞的顧客，會有助於她接受麥當勞的員工訓練；一個習於麥當

勞消費（或工作）方式的人口群則不但有利於其他產業的麥當勞化，也有利於麥當勞化的產業之擴散與生根。故而，性工作的服務與消費的普及化也當然有利於整體性產業的發展。

有些性工作者在下班後也會光顧其他性工作場所（不一定同樣性質），這種活動使同一主體可以有兩種定位或認同，亦即，性工作者與性消費者兩種身分（如舞小姐光顧牛郎店）。這其實有助於性工作者對於性工作本身更深入的認識，也有觀摩比較或學習的功能。這是各行各業常見的現象；但是性工作者這種行為卻常被詮釋為簡單的報復或補償心理。

例行化可以帶來心理的安全感和信任。但是當警察假扮嫖客誘捕盛行時，性工作者因為謹慎而使例行拉客走樣（Goffman, 1959: 148）。這種誘捕如同專門行騙的老千（con man），其後果是破壞人與人的信任感，也就是破壞社會生活的基礎，是一種道德意識的腐蝕。常被道德家指責的性工作，本身並沒有這種信任感的破壞行徑，可是道德家卻從不把矛頭指向誘捕，這種選擇性的批判毋寧是道德上的偽善。

C2.b2.iii 例行化（三）：空間

要維持例行化，就必須盡量控制環境的變數，性工作中的很多細節都必須注意，而空間當然是例行化互動中的一個重要環境場景。空間主要涉及的是 Goffman 所謂「門面」（front）與前台（front region）、後台（back stage）的議題。所以我們以下也利用這些觀念來探討。

首先，由於性工作尚未合法化，故而很少有專門的性工作空間，許多性工作地點通常是借用有其他功能的空間——如賓館。雖然賓館具備了例行性工作所需要的最基本門面（如床、浴室、上鎖的門），但是並不足夠適用各類性工作的特殊需要。

這些特殊需要不僅是指像許多 S/M 的例行性工作要求的那些門面（道具），即使是一般的性工作也會希望有個方便與好用的工作環境。例如，有隨時可及的台後區域以供休息、準備、出口或隔離客戶之用，方便工作者暗中監視與溝通室內外活動的道具，床的周邊配備和床的高低大小與柔軟度的合用性（註 24），有可以固定儲存工作所需物品與衣物的地方，安全的（如防盜）空間，符合工作者個人的需要等等。很明顯的，如果是在專門的固定場所營業工作（性工作合法化後才比較可能實現），那麼空間與其內的物品就是性工作者可以完全掌控的部份，使之不易產生變數。總之，性工作場所的空間的擺設與安排有部份是為了監視（參見下文），也有安全的考量，還有「觀眾的隔離」（參看 C2.a4 一節）的功能。此外，空間與其內物件的安排有時要包括開頭結尾與段落所需的標記（marker）。

賓館之所以是性工作常發生的地方，這是因為許多賓館在空間設計上原來就是非婚姻內的性交為主要目的之場所——「非婚姻內」意味著賓館不是「家」。現代的性工作逐漸不以「家」為工作場所，或說，不以工作場所為居住場所（亦即，妓女不住在妓院中），這種公私生活領域分開的設計，有助於性工作者始終意識到自我處於工作情境中以及分開匿名與親密的自我。（當然，居家與

工作場所的區分也是如 Max Weber 所示的一般現代性趨勢。) Hoigård & Finstad 也提到性工作者不帶顧客回家，乃是一種維護自我與隱私的機制 (1992: 69)。

不過公私分明的空間有時難以做到，外地來的貧窮性工作者經常處於條件甚差的工作環境，由於都市租金的昂貴，往往工作與睡覺都在同一張床上。可是在家工作就是讓陌生人進入家內最隱私之處，往往會很難掩飾破綻 (參見 Goffman, 1959: 96)，也冒著讓顧客知道你住在哪裡的風險 (Chapkis, 2000: 194)。在這類情況下性工作者如何在同一空間內去區分公私與維護隱私，則有待進一步的觀察。不過，其基本原理是：前台與後台總是相對的，例如，同一個區域有時可以是前台 (如開張之前，或無顧客之時)，有時可以是後台 (如我們以一種後台的行為方式來把一個前台區域轉化為後台) (Goffman, 1959: 127-9)。

不過 Chapkis 也指出在家工作的優點，就是能強化性工作者對顧客的權威，因為工作環境屬於自己，顧客進入的是性工作者按自己意思所安排的空間。相反的，如果性工作進入的是一個不熟習的空間，那麼可能對控制勞動過程與控制顧客方面較少自信 (參見 2000: 193-4)。

台灣的公娼館隔間、隔音都很差。Goffman 曾指出，很差的隔間與隔音會使原本應該是屬於後台區域的行為 (隱密如性行為者)，變得像在前台區域一樣 (1959: 119-20)。因此，這也意味著公娼館內的「臥房」(工作場所)也有一些前台的公共區域性質，是匿名自我的活動區域。不過，在生意清淡時，公娼姊妹三三兩兩的在臥

房內聊天、或在館內拉客的狹小客廳內很隨便的言行舉止，則又把前台轉化為後台。

不過，從表演互動的角度來說，一般親密者之間的性行為，不論發生在旅館或家中，都是屬於後台區域的。可是對性工作者而言，性工作所發生的臥房與床則是前台區域；性工作的後台是沒有顧客的。換句話說，前台是性工作者勞動或做出表演之所在，後台則是工作後休息或準備繼續工作、工作者彼此鼓勵士氣的地方。在後台，顧客是不在場的；後台是工作或表演祕密之所在。性工作在前台是以匿名自我出現，在後台則是親密自我的表演。不過，正如 Goffman 所指出的：同一個團隊或劇班（team）的工作夥伴即使在後台仍然是需要表演的，以便能得到彼此的信任或者為彼此打氣（1959: 129-30）。性工作者也是如此。

有些人觀察到原本對待顧客親切、看來開朗的性工作者們，私下在後台則是悶悶不樂、脾氣不佳。正如閩南語流行歌曲〈舞女〉所說：「誰人會凍了解做舞女的悲哀，暗暗流著目屎也是格甲笑咳咳，阿……」，這種人前人後不同的「變臉」，是性工作者們能在後台區域彼此團結、以親密自我來彼此呈現的標記，因為這表示在這個後台地方，作為同一團隊的性工作者們甚至可以用不合群的不悅、沈默的惱怒來彼此相處（參見 Goffman, 1959: 132）；故而不能武斷地詮釋為性工作者之間的不合。這裡所說的「變臉」，只是後台的眾多祕密之一。在後台，性工作者卸妝後的年齡、招待顧客的物品或道具的品質、對於恩客與熟客的態度、對於剛才的性交之感覺、真正的身世背景與家庭狀況、用藥、身體

的健康病痛與整型……等等，可能是「金玉其外、敗絮其中」，也可能剛好相反。這種真實與表象的差距，通常很大；這是許多商業化場所後台的特色（參見 Goffman, 1959: 118），而非性工作所獨有。

台灣的電子花車秀、脫衣秀或穿幫秀，這些跳舞的性工作主要依靠舞台來隔離觀眾，但是有時也必須走下舞台因而失去這個空間的屏障。國外常見的偷窺秀也是一樣，有一道厚玻璃隔開舞者與觀眾，這既是空間也是心理的屏障。Wendy Chapkis 引用的一個偷窺秀舞者的話把本文的主要論旨說的很清楚：「跳舞絕對是我覺得能夠掌控我與男人性互動的開始。因為厚厚的玻璃和音樂，我能夠忽略他們（如果我想要的話）。我不在乎他們看著我，因為我能夠控制我與他們有多少接觸，這讓我感覺很有權力」（2000: 185）因為空間因素能控制接觸，當然就是直接控制自我的距離。此外，很響或很吵、塞滿空間的音樂，也能夠使自我被淹沒或撤出（drown out），就像吃放心藥一樣。

下面讓我們將空間與匿名的探討，由性工作場所外移到都市的面向來繼續觀察。

妓女戶或娼館通常處於都市中匿名的角落，是 Goffman 所謂的都市中的後台區域，不太名譽的專家服務（算命、墮胎、性病診所等）之所在地；來到此地的顧客需要匿名，也需要匿名的專家服務（參見 1959: 156）；妓女也可以算是這類的匿名專家服務。這樣的都市空間地理位置乃是性工作場所的外在經緯，性工作場所因而也有某種陰暗低級（seedy）的形象。然而這種陰暗低級的空間形

象，以及伴隨的可疑人物（dubious characters）、不名譽或不法勾當、灰色商品市場活動等等，與下層社會的匿名氛圍十分搭調。一個讓人（特別是其他區域的人）覺得能隱身其中的區域。對顧客而言，這不是他例行的每日生活，而是他化身為可疑人物，在灰色地帶從事不名譽勾當的行徑。

由於社會歧視，性工作者對於空間的選擇時常受到限制，例如有些房東不肯租房間給性工作者，或者性工作者無法住進高尚住宅區，這使得性工作者有時不得不住在工作地點或附近的同一低級區域，雖然有地理交通的方便性，但是這等於某種程度上被迫無法隔離其公私生活。

地下化的性工作雖然隱蔽，但是人們很容易認出其特殊性。在性工作地點的建築外觀方面，許多社會文化都有一些很容易辨識或獨特的記號（燈光或招牌的特點），使得路人一望即知（外國人則通常不會知道，本地警察則通常裝作不知道）。

性工作者通常有空間的流動遷徙現象（卡維波，2001a: 302-3），除了之前提到的「觀眾隔離」之可能目的外，另一個重要目的可說是更換顧客群，一般對此之解釋則是為了讓顧客有新鮮感以便賺錢。姑且不論此解釋合乎事實的程度，但是對同一現象，Goffman則提供了另一個解釋：亦即，更換顧客（觀眾）可以避免與顧客的親密關係（1959: 215），換句話說，其效果之一仍是維持匿名。這當然構成了性工作者如何處理「熟客」的問題，這一點可能有很多個別差異（註25）。McKeganey & Barnard的例子則顯示有些性工作者有能力對待熟客如同一般客人（1996: 87），這顯示某些性

工作者比較能操作公私的自我界限。

C2.b2.iv 例行化（四）：時間

接著，讓我討論例行化的時間面向與匿名自我。

一般性工作都有各種計費與時間規定，例如所謂特殊要求需要增加費用，時間分段或有限制等等。一般的解釋只是認為這些規定是賺錢手法，時間就是金錢，服務好多加錢等等。但是這些規定一方面彰顯了性工作的人際互動不同於親密關係的互動（愛人之間不會計算時間收錢），另一方面則有排除變數與標準化的功能。所有的動作與行為（包括性姿勢或性遊戲）都因為事前計算在內，受到事前約定的控制而顯露其例行化或表演的性質。

計時（timing）或時間的控制：其實這個技術的重點並不在於性工作進行的總時間，而是過程中每個動作、程序、階段都有無形的時間控制和分配，這才是例行化的關鍵；一方面，例行化意味著同樣動作要有「相同時間的持續」，另一方面，固定的時間分配也規定了例行的動作（而不能有非例行的動作，因為這並沒有分配到時間）。

這一種計時規定除了使性工作者必須暗中主控交易過程外，也因為時間壓力而使性工作者強烈意識到勞動過程的強制性，並沒有處在「後台」的放鬆感，工作的節奏感使自我始終都將活動框架在工作情境中。

即使當性工作者無事可做、等待生意上門時，不論感覺如何無聊，性工作者仍然必須處在隨時要上工的狀態，不能「關燈熄

火」，而是全神關注準備工作（Brewis & Linstead, 2000: 281）。

對性工作者而言，時間就是金錢。例如，顧客退回應召女郎時必須付車馬費，就是有補償其時間（白工）之意（Brewis & Linstead, 2000: 278）。也因為時間就是金錢，收費較低的低階的性工作中（阻街女郎或台灣的公娼），快速的過程是正當合理的（Brewis & Linstead, 2000: 279）。快顧客永遠是好顧客——低階服務業都是如此。

在例行化互動中，有一件事似乎是最難控制時間的，就是性交時間。雖然這偶而造成問題，但是眾所周知的，性工作者總是有辦法讓顧客早洩或快速射精。但是為什麼性工作者要顧客快速射精呢？這可以從幾方面來談：第一、性交時間在控制之內，不致於打破工作例行的流程與節奏。第二、性交時間是工作時間，快速射精可以提早結束工作。第三、可以有更多時間去多接另一個客人。第四、這顯示了這個工作是匿名的工作，而不是私人關係的親密性愛——Brewis & Linstead 指出私人親密性愛通常沒有強烈的時間限制感（2000: 282）。Høigård and Finstad 更明白地指出快速時間與匿名自我的關連——越快，就越短的可能侵入或污染時間（1992: 68）。

以上所言，乃是從性工作者的角度來看顧客快速射精的意義。這是否意味著從顧客的角度來看，顧客應該要盡量延長性交時間呢？因為這樣可以把購買妓女的時間充分利用？展現男性雄風？或延長性交時間有快感？不過，這些可能的答案也面臨另一個矛盾事實：多數時候男人是為了親密女方之愉悅才忍住不洩與延

長性交，因而必須冷卻或中斷快感，以便更好地服務女方；那些只為了自己的盡情發洩與隨興衝鋒的享受，而不管女方是否到達高潮的快速射精男人，通常被形容為粗暴不體貼的自私男人。換句話說，嫖妓時的男人似乎無須再「服務」妓女而延長性交了。Høigård and Finstad 就認為嫖妓的重點之一就是不必把性當作相互的行為，而可以自我中心地追求自己的高潮；嫖妓就像手淫一樣（1992: 95-6）。我認為在這方面可能因顧客的不同類型與動機（參見註 39），而有差異——正如同妓女也有許多差異：Brewis & Linstead 指出也有妓女經常覺得其工作有性的刺激，或甚至喜歡其恩客（2000: 285）。這再度顯示有些人的自我維護較有彈性與動態。

前面說到，性工作者要顧客快速射精，但是為什麼性工作者總是有辦法讓顧客早洩或快速射精呢？這之中有可能是「顧客識相的配合」互動嗎？大部分都將顧客早洩（男性雄風的挫敗）歸因於性工作者的性技巧（Brewis & Linstead, 2000: 278），可是這似乎忽略了性工作者將勞動的節奏感以明示或暗示的方式傳達給顧客。換句話說，顧客感受到的不只是總時間的壓力（整個性交易過程是有時間規定或限制的），而是性工作者對性交（或明或暗）的催促、不耐、或情感壓力。我所謂的「情感壓力」就是指一般男女在性互動時，當女方到達（或假裝到達）高潮時，男方就得到「放行」的信號，因為此時男方已經盡到性互動的義務，接下來就可以盡興射精而無須再忍耐或延長下去了；此外，若男方此時再無謂延長下去反而可能會造成女方的不快。這個性互動的技巧可以被運用來達成「文明的」互動；最普遍的例子是當女人感到男方要射精時，

女人也假裝達到高潮，以免造成雙方的尷尬。或者，當女人對繼續性交感到索然無味時，也會假裝高潮，藉以令男人結束。此外，女人也可以不再假裝高潮來羞辱對方（早洩）或表達不滿。

此一「假裝高潮，以使對方結束性交」的互動技巧也常被性工作者使用，以便能使顧客快速射精，縮短性工作時間（Høigård and Finstad, 1992: 68；Brewis & Linstead, 2000: 282）。有些不「文明」的顧客可能在性工作者的巧妙施壓下仍然想盡量延長性交，但是總是有另一些顧客，會「識相」的配合。反倡女性主義者經常把嫖妓視為一個殘忍奴役的過程，因此顧客絕不會為了「識相的配合」而快速（不求延長）射精；或者，如果顧客匆匆射精，則被形容為機械式的低品質性愛。但是本書建議整個性工作現象或許從「嫖妓基本上也是一種文明互動」的角度來詮釋會更為圓滿。這不是說嫖妓必然是文明有禮的互動，而是指出性工作具有文明互動的特色，這包括了印象管理，以及如何運用共通的技巧來進行不文明的互動。

Brewis & Linstead 指出：性服務的時間對於嫖客而言乃是休閒時間，但是對妓女而言則是工作時間（2000: 272）。顧客在這個休閒時間中期待進入的是一個女性化的時間，也就是私人關係的、情感的、親密的、彼此關連的；性工作者則是進入一個男性的時間，也就是線性的、序列的（一個顧客接著另一個）、理性控制的、技術的（收入最大化、保障安全與保護自我）（2000: 285）。這些矛盾在性別化的服務業是很普遍的。我認為這些矛盾會使得女性的服務者在工作時，很清楚的意識到此一公共職業角色與勞

動，不同於其家務或私人服務之角色與勞動；亦即，在公私兩種領域與自我所感覺到的時間是不同的。

最後，無須多言的，性工作者就和所有其他工作者一樣，喜歡彈性的上下班時間，可以隨便請（病）假等等（參見 Chapkis, 2000: 191, 193）。

C2.b2.v 例行化（五）：說謊、信任、制服、就像個妓女

在性工作例行化的設計中，基本上會排除雙方私人的接觸，例行化使雙方不容易發生工作以外的關係。有些嫖客喜歡詢問妓女私事，這種詢問使妓女不容易維持匿名性，故而訓練有素的妓女對於這類問題的回答也通常是例行化的。故而有些人會抱怨妓女對於入行原因都千篇一律的回答，或者說謊等等，由此來印證妓女的道德感低落，或者不可信任。但是卻沒看到嫖客的詢問私事，本身就是對於妓女隱私自我的騷擾侵害。妓女敷衍或說謊的原因，就像我們在街上碰到一個詢問我們個人隱私的陌生人，我們也極可能會敷衍或說謊。

妓女在向他人說明自己現狀或從娼原因時，通常都會有些悲慘故事（家人的窮、負債或病等等），這其實也不能用一般的「說謊」來看待，而是 Goffman 所謂的「負面的理想化」（negative idealization），也就是以社會對妓女的理解與期望來呈現自己，符合社會「理想」中的妓女——由於妓女的地位低落，故而這個理想化的妓女也必然是負面的。事實上，常見的負面的理想化就是裝窮、裝可憐之類（Goffman, 1959: 38-41），不過窮或負債乃是妓女聲稱的入行原

因，妓女並不聲稱入行後仍然是低收入（下詳）。

妓女的負面理想化還包括看似接受社會的污名，以社會常識所描繪的賣淫形象來描繪自己，例如承認這個行業的不光彩，賣淫行為的錯誤或不道德與，自覺羞恥，不得已才從娼，但若有機會一定會從良等等（如果妓女不套用這些現成的負面論述來呈現自己，甚至正面呈現自己，那麼不但會給人「反社會」的感覺，而且會使對話的對方感覺到敵意或難以繼續完成和平有序的文明互動）。如果由妓女的「自我污名」來推斷妓女自我接受並且自我需要污名，那就是忽略妓女的這種自我描繪乃是在與他人互動的脈絡下進行的「負面的理想化」。總之，這種「說謊」並不是危害社會的秩序，反而是符合社會化的要求、維持文明的互動之所需（註26）。

另一方面，嫖客之所以會詢問妓女私事，還有一個可能是無法圓滑地應對，不知如何與妓女互動，所以想要藉由關心私事來避免「親密的陌生人」關係之尷尬。早期服務業出現時，顧客出於不安全感，與服務業者攀關係拉交情的現象也非常多見；也有顧客是希望藉著建立私人關係來避免被騙、付費便宜或保障品質。這方面還需要更深入的嫖客教育（全面性教育的一部份），才能使性服務更趨現代化。

近年來有很多性工作者出現在大眾媒體上，然而不論哪種類型的性工作者都會宣告自己的收入頗高；但是為什麼性工作者要虛誇自己的收入呢？（向世界宣告的那個數字可能是歷來最高的一次進帳，而且還沒有扣除必要的分紅）或者津津樂道最戲劇性的一次小費收入或客人的大手筆？對此「說謊」現象，Chapkis 提供了一

個可信的解釋：「收入豐厚的幻象不但提升了性工作者的地位，不再是廉價婊子，而且為她從娼提供了一個可被接受的理由（acceptable justification）」（1997: 104）。Chapkis 的解釋來自她與妓權份子 Jo Doezema 的訪談，後者說：

不是因為妓女天生是說謊家，而是因為我們必須辯解（justify）自己為何從娼。如果你說「我是個妓女而且我一週工作五天，一天十二小時，而且我一週賺一千荷蘭盾」，那麼大家會說「嗯，這不比我的工作賺得更多，那妳怎能幹得下去？」所以一週至少該賺5000 荷蘭盾。這就是妳做妓女的一個好理由：妳錢賺的多。如果你說妳從娼是因為妳喜歡跟人發生性關係同時還能收錢，或者說妳從娼是因為妳喜歡叛逆、反社會，這些就不是可以被接受的理由。唯一還可以稍微被接受的理由是妳想要變成不仁的富人（filthy rich）。（Chapkis, 1997: 104-5）（黑體字為原文所無）

如前所述，在公眾或陌生人面前呈現自我的對話互動中，若出現不可以被接受的理由，將會使文明有序或無敵意的互動難以維持下去，此時性工作者必須以「負面理想化」的方式呈現自己，來符合社會所期望的形象（如好逸惡勞的妓女輕輕鬆鬆便可賺大錢，為了貪圖富有與愛慕虛榮而不惜從娼）。

例行化可以提供安全感與信任（Giddens, 1984: 60-64）。沒有

安全感的嫖客因為不能信任妓女，反而會想藉著和妓女發生私人關係（如言辭上關心妓女）以便能信任妓女，得到安全感，結果是使妓女難以匿名，而威脅到妓女的隱私與自我。故而例行化可以減低顧客的不安，嫖客也就不容易傾向和妓女發生私人關係（通常只是象徵性的發生私人關係，而不是真正發生私人關係）（註27）。對於性工作者而言，例行化帶來一種控制全局的能動有力感和熟習感，在例行化動作中她感到自己的老練得體（tact），這使她較容易維護自我，就好像一個對城市很熟悉有安全感的市民，在眾多陌生人環伺的公共場所，她也能夠保持匿名甚至冷漠，對周圍的可能狀況她不會感到驚慌或無能應付。

性工作者能保持「適當的」例行的外表打扮與神情態度，在最基本的互動層次上可以提供顧客安全感（呆滯或瘋癲雖然隔離了顧客、保持了自我，但是無法例行有序的互動），另一方面也因為能控制掌握自己的身體，而產生自信與控制全局的有力感。Chapkis 也提到性工作者需要維持一個適當態度與身體形態和個人風格；尤其是受雇的性工作者，更遭到管理者對其身體外表的要求與規訓，包括體重、髮型、體毛等等（2000: 186-7）。Chapkis 基本上認為這些管理者的或自我的身體規訓（如排斥肥胖）是限制性工作者的，但是這個分析也忽略了自我掌控身體與維持例行互動的重要關連。

制服與制式接待或應答，也可以歸類為例行化技術的一部份，它使顧客面對的是例行化的外表。制服以最外顯的形式標誌著機構組織對員工曾施以規訓，制服本身會投射出專業的形象。

有規模的準性工作組織，像某些酒店、美容院或公關，也都會穿著制服（註 28），初接觸時制服搭配著可能親切但制式的接待方式或應答，給顧客一種有制度與氣派的感覺——其背後的原理乃是 Goffman 所曾闡明的：從社會公認的專業正當之例行服務方式，挪用其門面（front）到另一個不同的服務業工作中。例如白袍原本乃是實驗室之制服，有科學精準等等之形象，但是白袍可以被完全不同的例行工作，像藥房、美容瘦身中心等打工者所挪用；或者速食店的制式應答與接待方式可以被有規模的美容院所挪用。畢竟，不同的例行工作可使用相同的門面（1959: 26-7）。

制服去除某些外表差異，在傳統規訓機構中，制服與編號或代號一樣，有泯滅個別性的意味，故而可以使自我匿名。此外，顧客雖然未必察覺服務者的接待與應答方式是千篇一律的（顧客可能並不熟習這個例行化過程），但是對於服務的工作人員而言，則必然是制式的，也意味著匿名的非私人關係。

就像個妓女（刻板印象）。刻板印象和匿名有著同時正負相關的關係：首先，人們常憑著刻板印象去嘗試了解一個陌生人，刻板印象在這個意義上會洩漏一個人的資訊。此時，想保持匿名的策略則是做不符合刻板印象的裝扮舉止等等，故而一個看來像妓女的教授走在街上時，便無法讓路人猜出其真實的教授身分。不過另一方面，在特定脈絡下不符合刻板印象的做法反而會讓人難以匿名（例如看來像妓女的教授在學術研討會內便因為太突出而比較難以匿名）。因此，一個兼職妓女的教授要符合教授的刻板印象才不至於洩漏祕密。此外，一個看來就像教授的人進入教室，將使

初次上課（不認識教授）的學生立刻進入上課的情境。這是刻板印象的功能，就是能幫助情境定義，也使他人迅速知道如何互動。

將我們上述的觀察應用到性工作身上，我們就發現：妓女在其工作場所刻板印象出現，會有匿名的效果（因為她只是妓女之一），而且也幫助定義嫖妓的情境，也容易被顧客認出與招徠顧客。在招徠顧客的過程中，「就像個妓女」使得妓女不必採取一般婦女勾引男人上床的行為暗示或身體語言，而是直接了當的邀請顧客性交易與談價錢（McKeganey & Barnard 認為此舉是與顧客保持距離的策略，1996: 89），這也使得娼嫖雙方從開頭就知道這不同於一般的男歡女愛、勾引來電、眉目傳情等等性誘惑過程。總之，就像個妓女，使得性工作的性互動有別於非交易的性互動。

有些阻街女郎在穿著或外在舉止上看來不像妓女，但是其招客的環境就會讓嫖客看出其身分（例如她夜晚在風化區、某類公園、觀光客夜市、旅館附近出沒，或者她身旁或附近有其他很像妓女的女人，或者在男性佔大多數的環境中徘徊駐足等等），易言之，是她所駐足的環境使她「就像個妓女」。這種情況常會使某些風化區附近的女性居民抗議嫖客的誤認與搭訕騷擾；一些穿著「就像個妓女」的非性工作者也常有這種困擾。至於阻街女郎外表不像妓女則可能是為了躲避警察的注意、吸引顧客、無法更換服裝（例如性工作完畢後還必須要混入正常人群）等諸多原因。但是只要嫖客示意貼近阻街女郎，她的神情舉止便會變得「就像個妓女」。

有些嫖客之所以會被「不像妓女」的妓女所吸引，一方面可能是妓女的性形象是自主不羈的，而良家婦女的性形象則是溫馴被

動的，有些嫖客喜歡後者而非前者；另一方面，性工作者的職業氣息或「風塵味」（就像個妓女）其實也表示了性交過程的匿名性質，因為專業的性工作者總是能在性交中維護自我完整的，有經驗的嫖客當然也知道這一點；因此有些嫖客會被貌似良家婦女的妓女所吸引，希望等下嫖妓時，就像和自己的妻子女友性交一樣，能佔有對方的親密自我；當然這個希望甚至在嫖妓還沒開始時就幻滅了（但是也有某些很能動態彈性操作自我界限的性工作者，可以在整個過程中某種程度地表演出親密者的幻象，而沒有太多令人掃興的破綻）。總的來說，性工作者工作時往往「就像個妓女」。

有一種很常見但是錯誤的看法認為：一個從事性工作的女人之所以「就像個妓女」，乃是因為她本來就是個妓女（註 29），故而如果她看來像良家婦女，不像個妓女，那麼這必然就是她的偽裝。這個錯誤看法乃是對 Goffman 所揭露的人間世界一無所知的自然態度看法（natural attitude）。其實，「就像個妓女」本身就是一種表演；因而在不做妓女表演時不像妓女，這也是理所當然的，將此描繪成偽裝，乃是一種成見。

故而，性工作者在「下班」後，不再像個妓女，不透露其職業或兼職身分，似乎是合理的行為。但是為什麼有些性工作者在非工作的情境下（如逛街等），仍然以妓女的刻板印象出現？有時甚至可以說花枝招展、濃妝豔抹的招搖過市，引人注目呢？習性、同儕壓力、認同、來不及更換個人門面（personal front）、喜歡這個特定的自我形象、在性工作聚集的社區內、感覺或實際上被他人凝視或持續監視（註 30）……都是可能的解釋——正如同有些名

人、公務員、學生或教授在下班或下學之外仍然保持其形象一樣。但是性工作者所在的社會與歷史脈絡也有關係（有些社會甚至有法律或不成文的規定，使性工作者無所遁形，必須有別於良家婦女）。

另一方面，也有些妓女會覺得在下班後若不「就像個妓女」，乃是一種欺騙矇混（passing），這種矇混可能讓她們感覺不自在或費力，而且還會被更加污名（「婊子還要裝烈女」）；許多其他被污名的身分，也都有同樣情形（參見 Goffman, 1963b: 87-8）。這些被污名但是企圖矇混的人（同性戀、性工作、跨性別、用藥者等等），會是犬儒的表演者（cynical performer）（Manning, 1992: 99），他們對自己扮演的角色沒有信仰，自然也因為「洞悉其奸」而比別人對社會的實況採較為批判的視野。

此處討論的「就像個妓女」問題，在妓權運動開始後，也有什麼才是真正妓女形象的認同政治問題。有些人為了挑戰刻板印象，便以「正常化」（無性感的專業中產階級女人模樣）形象為策略，使「就像個妓女」問題更為複雜些（參見 Chapkis, 1997: 183）。

最後，在現代的大都會中，多元複雜與世故冷漠的生活形態使任何人都可以匿名其中（亦即，自我界限的操作比較動態有彈性），因此就像個妓女或許也無妨。

C2.b2.vi 例行化（六）：差異

例行化的訓練雖然會去除差異，但不是去除所有差異，因為這種規訓技術是有針對性的，其目標之一是在保證一致性的服務

品質，但是這不表示沒有比較特別的服務。同樣的，在例行化技術下固然可以保持匿名，但是這不表示在匿名的基礎上沒有個別差異，公式的例行也可以有 personal touch（人味）。在例行環境與條件下的性服務，有比較受歡迎的或服務口碑較好的性工作者，這是例行化技術所能允許的個別差異。這之中有些人的例行化技術特別圓滑老練，所以受到歡迎，但是我認為還有一種情形是：某些受歡迎有人氣（personal）特質的性工作者，可能是比其他人在工作中有更多的私人涉入，這種匿名自我的破綻（也就是親密自我的曝光）如果不會帶來當事人的自我危機，那應該是當事人對自我有較強的安全感，能夠很快修復（或不介意）稍微顯露的親密自我，也能夠從容自信應對陌生人進一步主宰自我的企圖。這種人通常屬於一般具有「公共人格」的人。某類具有公共人格的人，私生活較少，公共或社群生活是其生涯的主導，對於個人隱私的需要與維護比其他人少。除了這類公共人格之外，還有一類人對於隱私需要也較少，他們不會因為在陌生人面前喪失隱私而感到極大創傷或完全失去自主，他們對於騷擾或侵入他人的自我也不敏感，因為他們的自我比較接近前現代的人格，人我的界限不明顯。這類人在當前社會也是存在的，特別是年紀較大（成長年代沒有個人主義隱私觀念）或鄉村與低下階層者（生活環境缺乏個人主義隱私的資源條件）。故而如果性工作者傾向於鄉村與低下階層的人口，也是兩者有其親近性的原因吧。不過只要是現代人，隱私與自我仍然是重要的，只是有階級、城鄉與世代差異而已。

最後，例行化雖然是現代組織所強加的訓練，但是真正理性

化與圓滑的例行化不是一個容易達成的要求（服務業一直很難達到這個要求），而且這個要求如果沒有行動者（服務者與消費者顧客）的主動與能動，就不能圓滿達成；因為行動者必須要自我監視，必須要能反思來應付環境變數，對情境提出詮釋，才能保持例行化。故而現代的規訓技術一方面既支配個體，另一方面也必須促使個體反思能動。性工作者也不例外。

C2.b3 監視

首先澄清的是，此處討論的「監視」不包括自我監視，雖然兩者相關，例如，監視也會促進自我監視。其次，監視作為現代制度層面之一，和理性化（rationalization）息息相關：「監視」的意義可以包括性工作組織內部的記帳活動，對於人、事、物的清單列表等等，但是這不是我此處要討論的焦點，因為我關心的是性工作者在勞動過程中的自我與支配問題。

我在〈序論〉曾提到，監視可以造成匿名的效果。這就像兩個親密的人在監視之下通常會「不自然」，亦即，不顯露平常的親密——不顯露親密自我，而可能以接近非私人關係的模式相處，這是因為在面對監視者（或陌生人）時要保持匿名。故而性工作中的監視有助於性工作者的保持匿名自我。

性工作中的監視當然有保證勞動過程合乎規定的效果，但是我們這裡只注意監視對匿名的效果。婦產科醫生看診時要求第三者（護士）在場，即是一種監視的形式（註31），這有助於在醫生（陌生人）面前顯露生殖器的病人保持其匿名性。性工作者能在陌生人

前保持匿名性的「原理」和技術，基本上和婦產科現象是相同的，而監視則是技術之一。

有些性工作場所，像有隱密布帘的包廂（booth），有時內中會發生口交等情況，進行過程中，其他性工作者偶而會探頭察看，不論其目的為何，這也有監視的功能在內。但是性工作中的監視不必然採取這種形式（第三人旁觀在場），可以是定時例行的（經理或保全人員的巡查監視）、待命式的（保全人員的隨時待命狀態，如有違規、突發狀況或被召喚就會介入）、或渙散的（diffused）。

C2.b3.i 渙散的監視、全景的監視

渙散的監視（沒有集中焦點的監視）有幾種情況。例如，某些沒有布帘的包廂，以昏黑燈光、高背椅、擺設裝置來錯開視線等方式創造隱私環境，但是空間仍是開放公開的（亦即，你可以走進任一包廂），這就構成了一種渙散監視。治安人員對合法性工作場所的巡視檢查也是一種渙散監視。

現代國家對於各類行業與公共相關事務都有定期檢查或監視的措施，其目的也包含甚廣，從公共安全、公共衛生、都市景觀、營業許可、市場管制到稅務徵收等等，不一而足。國家監視也通常標記了被監視物的公／私性質或範圍。例如國家對於婚姻家庭的介入或監視（像台灣國家近年來對夫妻的性生活以及親子關係的某些層面的干預），會重新劃分婚姻家庭領域內的公／私界限。國家對於性工作的普遍監視（從例行的、渙散的到以下所說的全景式監視）意味著妓女與嫖客關係並非屬於私領域的親密關係，

這等於在結構的層次上限定了性工作互動的非私人親密性質。當然，實際上的性工作互動則可能會偏離這個法定或公共的限制。

一個眾所周知、有目共睹的工作場所，可以說存在著廣義的渙散監視。易言之，性工作場所的眾所周知、有目共睹或眾目睽睽即是一種對該場所的渙散監視。性工作者與性消費者的性交易雖然發生在「緊閉的門之後」（behind closed door），但是如果眾所周知那是個性工作場所，那麼人人皆知緊閉門後的狀況，因此也就沒有祕密可言。有人或許由此推論：沒有祕密的性工作場所就是十足的公共場所，不過我不能同意這樣的推論。

首先，隱私與祕密是不同的（Sissela Bok, 1989），緊閉的門後「沒有祕密」（即眾所周知、有目共睹），並不表示「緊閉的門後」不是隱私的。即使是沒有祕密的性工作空間也不等於無隱私的公共空間。這裡涉及兩個問題，第一，公共空間與隱私要求是否絕不相容，公共空間內可否存在隱私？第二，對性工作場所的渙散監視是否構成了性工作場所的公共性質？

對這兩個問題我的看法如下：第一，有些時候，在公共空間內，我要求隱私——例如我要求在鬧區脫光衣服時，別人不得看我的裸體——是不合理的。這也是為什麼一般會認為「公共空間與隱私要求是不相容的」。但是另一方面，也有一類公共空間的隱私要求是合理的，例如公共廁所內的隱私，這則是另一個「緊閉的門後」而「眾所周知」的例子。故而，性工作場所也可以是有隱私要求的公共場所（註32）。

第二，對性工作場所的渙散監視是否構成了性工作場所的公

共性質？很多人會認為「是」，因為他們看到下列事實：一般對於公共場所的監視多屬於渙散監視，例如公共場所的監視器就是純然客觀的、沒有焦點或目標、也沒有特定意圖的監視裝置，只有在事後的檢視才有目的可言。這種監視器也是一種「全知」裝置，其監視使得被監視的空間眾所周知、有目共睹。但是此一事實邏輯上不足以證明渙散監視構成了監視場所的公共性質：例如，對於某人居所的渙散監視不能構成該居所的公共性質（註33）。如果性工作場所具有公共性質，應當是因為它在合法的狀態下，對陌生人做商業性質的開放。一個非法的工作場所或交易場所似乎不是完整意義的「公共場所」。因此，未合法化的性工作場所往往踰越了一般對隱私與公共分野的界限。

一般來說，渙散監視應當仍有使自我匿名的效果，因為即使監視是渙散的，也一般地會帶來自我監視、安全感、例行化、非自發的表演行為等等，就像我們在一般公共場所內的匿名一樣（一般公共場所的監視則通常只是渙散的），但是如果監視太過於渙散，就不會針對特定主體，也不會針對勞動過程，因而無法有效地維護自我。

不過事實上，某些性工作場所遭到的渙散監視常常是「全景」渙散監視，亦即，雖然是沒有特定焦點的監視，但是沒有焦點不在監視中。這是因為在目前的社會文化中，性工作場所是眾人慾望的（註34）、好奇的、著迷的、心理固著的、敵意的、奇觀的、都市的焦點，故而經常被市民及其社區監視，這種全景監視看似渙散（空間、事件、進出人員、物品等無不監視），但這種不特定焦

點的渙散卻常常是「一切都是監視（甚至是凝視）焦點」，這使得被監視者長期處於一種自己與周遭隱約被不特定目光隨時監視（但又不確定）的壓力。這種全景式監視對於性工作者的匿名自我影響，有待進一步分析，但是由於全景式監視有時沒有凝視的焦點，故而性工作者也無法採用「躲在亮處」的操作。（「躲在亮處」像是你在舞台上針對觀眾的凝視而以刻意表演的方式反客為主地控制凝視，但是在全景式監視下，你不確定是否有觀眾在看，也不確定自己仍在舞台上。）

C2.b3.ii 「另類旁觀第三者」：無足輕重者與局外人的監視

之前提到「旁觀第三者」的監視，往往屬於顧客（觀眾）之一，或者屬於服務者或表演者同一劇班（team），像護士或病人家屬就是婦產科男醫生與女病人之間的旁觀第三者。以下我們要談的卻是「另類的旁觀第三者」：他們並不真的「旁觀」，因為他們對眼前發生的互動視若無睹，在場者也對他們視而不見；他們甚至也不能真的算是「第三者」，因為他們對於進行中的互動根本就是無足輕重的，可說等於「不是人」（non-person）。

性工作場所雖然有親密動作（例如脫衣陪酒），但是卻有另類旁觀第三者在場，這些第三者未必是刻意的監視者，而是無足輕重的清潔工、招待服務人員或保全。他們不是在性工作組織中不重要，而是對於性工作這個表演而言，他們既非表演者而非觀眾，故而被歸類為無足輕重的人（non-person）（Goffman, 1959: 151-3）。Non-person 雖然「不是人」或無足輕重，但是還是有監視效

果。為什麼呢？

Non-person 或無足輕重者之所以被「視而不見」，其實乃是所有在場人裝作不在意他們的表演結果。反過來說，Non-person 也必須表演出自己對眼前發生的事沒有興趣、沒看到、沒注意、沒捲入，才顯示自己是 non-person，表示自己根本是無足輕重。例如原本在進行的親密動作，不能因為 non-person 的在場或闖入而突然終止；同樣的，non-person 也照樣做該做的事。總之，在場者必須刻意表現出對這些無足輕重者的忽視與不理會，但是這也反過來證明了：這些無足輕重的另類的第三者也有監視效果。以上所說的乃是一種典型狀態，以下我用例子來說明可能的變異。

首先，是否所有人都會對無足輕重者（non-person）視而不見呢？事實上，有些在包廂內親熱的人會因為在意前來收拾桌面的「小弟」或「小妹」而中止親熱動作。我的男學生告訴我，他們多少會在意男廁所中清掃的「歐巴桑」（中年女人）。有些人在溝通真正重大機密時，也會防著原來被當作 non-person 的人聽到（non-person 此時更要表演出不在乎與沒注意偷聽的樣子）。不過，當酒店小姐都能夠上八卦電視洩漏政商與名人醜聞時，人們不能不警覺像身邊的修理工人、垃圾清掃者或電梯服務員都有著監視作用。

由於台灣青少年常以台灣的 MTV（錄影或錄像帶放映包廂）為性愛的地點，因此政府不但規定 MTV 包廂門不得反鎖，而且必須放置窺視孔；故而其服務生因政府的要求而明白的扮演監視角色。這是另一個有趣的例子。

還有一種「另類的旁觀第三者」，他們並不旁觀，而且他們也

不是表演者或觀眾，可是他們還算是人，也就是 Goffman 所謂的局外人（outsider）（1959: 14-145）。在性工作脈絡下的局外人，會是像鄰居、泊車小弟、送貨者或送外賣者，或不應在場的其他性工作者與嫖客等等。作為另一種旁觀第三者，他們也有監視作用；在嚴潔心所報導研究的香港街頭性工作中就有這樣的局外人，即，賓館主持人。賓館主持人只是負責租房，不管房客身分或房內活動，也不介入性工作者與顧客之間，亦不會為雙方拉線或抽成。然而這樣的局外人卻因為出租房間時間（20 分鐘）終了時，必需拍門「叫時間」，提醒房間內的性工作者及其顧客，而起了類似老鴿或保鏢的監視作用（1959: 225-6）。

局外人和 non-person 很類似，但是有細微巧妙的不同。例如，一個局外人需要先敲門才能進去，但是 non-person 則無需敲門（但是有時 non-person 也可能會給予其他不著痕跡的警告）（註 35）；這是一個重要的指標，因為這顯示後者不構成對隱私與親密的威脅，真的是被視而不見的無足輕重者。此外，理論上，只有局外人會因為突然闖入而造成尷尬局面（註 36），non-person 的闖入則「不應該」會造成尷尬，但是實際上，有時 non-person 的突然闖入也會造成尷尬。可是不同的是，局外人的闖入甚至會造成表演（互動）的中斷，也可能會被責罵或被視為不禮貌，然而 non-person 的闖入所造成的短暫尷尬，會被各方後續的表演所掩飾，盡量恢復或繼續先前各自的常態，也沒有人會怪罪 non-person 的闖入不禮貌。以下是一篇 KTV 服務生的自述：

有些熱戀男女，更把包廂當成做愛的最佳場所。身為一個外場服務生，二十分鐘就必須巡迴包廂一次，因此撞見客人衣衫不整的演出限制級的畫面，早已司空見慣。記得，我第一次撞見一對男女正在辦事，當場楞在原地，不知所措。可能音樂聲太大，他們居然沒發現我的貿然闖入，依然忘情演出。當時，我不知該退出還是前進整理桌面，一會兒之後，我終於忍不住大聲問他們：「還要用嗎？」（我的意思是桌上的牛肉麵。）他們好像誤解我的意思，那個女主角終於停下手熱動作對我說：「我們不用了！幫我們買單。」（徐正雄，2002）

這裡可以看出來 KTV 服務生在理論上是屬於 non-person 身分，但是他不是生來就會表演「司空見慣」。在對於表演「見怪不怪或視若無睹」方面，局外人和 non-person 幾乎沒有太大的區分（參見 Goffman, 1959: 234）。不過我認為 non-person 與局外人的一个重要區分在於身體的物理空間之距離：局外人始終與在場的表演者和觀眾有著一定的空間距離，但是 non-person 卻不必尊重這樣的距離。例如 KTV 中清理桌子的歐巴桑或小弟，他們可以在清理垃圾時侵犯你的身體空間，請你抬起腳來以便她掃地；但是經過你包廂門口或誤闖的其他客人（即局外人）決不會如此。不論如何，局外人也起著 non-person 同樣的監視作用（偵探驚悚電影中常有這些局外人或 non-person 在目睹兇案後可能會成為主角的情節，正凸顯

了他們的監視作用)。

在可能有隱私與親密的狀態下，竟能夠對 non-person 表現出視而不見，或者 non-person 竟能表演出視若無睹，這些自我界限的操作不可不謂富有彈性與動態變化；事實上，這也是整個 Goffman 的分析所顯示的現代自我之特色。

C2.b4 其他管理規訓技術

C2.b4.i 其他管理規訓技術（一）：花名

還有一些難以歸類到上述兩大類的技術，但是都有幫助性工作者匿名的效果。

花名。花名就是匿名。性工作者幾乎都使用花名，Chapkis 訪談的一位性工作者使用真名，但是顧客卻不相信（1997: 85）。雖然名字只是一個記號，但是現代人對於法定名字（俗稱真名）有特殊的感情投注。Foucault 學派認為名字或法定名字的重要性應當是現代的個人化技術之一，在生命政治（bio-politics）中如人口普查，以及現代公安監視（戶口制度）等現代發展中有重要角色。原本庶民、農民、家奴、女人、幼兒等幾乎無名的狀態（通常也不會寫自己的「賤名」），到了現代卻成為人人都有名字，並成為個人身分認同的重要成份；「我是誰」令人首先聯想到的就是（只有記號功能的）名字。人際交往若不報上真名則有欺騙不誠、保留信任、或者保持匿名的意義。網友見面後若不再以網路 id 互稱，而互報真名則是表明信任、以親密自我示人的開始；女友不能諒解男友從未告知法定名字，等等都是例子。

現代人並非不能以綽號、花名等彼此交往並產生一定程度的信任，但是在以花名或綽號交往為主的生活領域通常不是「正式」的生活領域（「正式」是主流社會制度所界定的），其中有的生活領域以花名交往乃是約定俗成（如網路）、或者彼此保護的作用（如幫派）。此外，由於花名有「改名」（name-changing）的作用，故而也可能是一種躲避污名的技巧（Goffman 在 *Stigma* 中提到某人為了隱藏或消除其污名，故而改變姓名（1963b: 92）；所謂「隱姓埋名」也是同樣的技巧。此一觀點可以延伸為：以花名或假名進行可能被污名的事，則有保護自己原來名字的作用）。跨性別者喜歡用「花名」，則不但有安全保護與躲避污名之作用，還有塑造性別身分的作用，或者標誌變性階段的作用。總之，在某個生活領域內不主動告知真名，同僚以花名互稱等等，有保留多重生活領域的意義，也就是維持某種程度的隱私，保持匿名。

花名在最開始的交會（遭遇）或交往階段表明了雙方的距離。同樣花名的性工作者何其多，顧客或甚至不熟識的同行也只能從特定的人際圈子、介紹人、工作地點、外表等來辨識。不過性工作同僚彼此以花名互稱的匿名意義，比起性工作者以花名工作和面對顧客（性消費者也可能會使用假名或綽號等）的匿名意義，自然相對地較少。

藤森直子在其自傳體故事書中，提到給討厭客人和順眼客人不同資訊的名片（如只有花名，或還包括工作時間、手機號碼、甚至真名，或根本不給名片）（2002: 44-45）。藤森直子還提到大部分酒店中人彼此不知真名，因為「真實的姓名以及真實的履歷，在酒

廊裡都不需要」。這種匿名會帶來躲避社會控制的自由：「這種自由的快感就壓縮在我的名片之中，不需要真實姓名，它只存在綾綾這個虛構花名的名片裡。……從此之後我還是靠虛構的名字繼續打拼下去，我只希望一直活在這樣的世界」（2002: 267, 268）。

在一般的服務業，由於近年來注重個人專責，以及服務親切（personal touch），故而服務人員都有了名字（有時是英文名字，偶而還是真名），這和「早期」服務業的純然匿名似乎不同。但是這種新管理技術只是在服務業工作的匿名性質已經深入確立後才有的現象（同時也對應著習於匿名服務、性別文化開放的社會）（註37），此時名字只是個記號——真名、英文名字、編號等並無差異，只是掩蓋雙方實質上的匿名關係、製造親切感的技術而已。有些服務業還會詢問顧客姓（名），有時此舉對不習慣（生疏羞澀）的顧客頗有侵入隱私感；這種「名」尚往來的現象還需要進一步分析。不過，性工作的某些行業也有同樣的實踐。

C2.b4.ii 其他管理規訓技術（二）：象徵、公私分明、戲劇化、團隊合作

象徵。有些技術可能原始來自個人獨特怪癖的身體—心理操作所具有的象征意義，此象徵偶然地表達了一種集體心理的需要（Rorty, 1989），而形成一種被制度化的管理技術。例如，脫衣舞中的不准觸摸身體（no touch）的規定，這是一種「失之桑榆，收之東隅」的象征心理技術。脫衣舞孃的身體隱私被凝視，這本應是對於脫衣舞孃的親密自我的目光佔有，但是舞孃除了對凝視採不回應的「凝視黑洞」，或者將回應的性感眼光表情動作等自我詮釋為

「你得不到我」（而非「你可以得到我」）這些抵抗侵入自我的策略外，還可以積極地以「顧客沒有碰到身體」為匿名／親密自我的界限；亦即，「禁止顧客觸摸我的身體，就表示（象徵）顧客沒有觸及我的自我」。這個命題乍看並不合理，因為顧客明明已經看到舞孃隱私，怎能說只要沒觸及身體就沒有觸及自我呢？

但是上述命題的象徵之所以能夠成立的重點，在於「只禁止觸摸身體」這個舞場規矩的另一面，亦即，不禁止觀看身體！由於這個「禁止／不禁止」對比，「觀看／觸摸」的慾望階序與重要程度被人為地規定出來了：「觸摸身體」比「觀看身體」更被慾望、更為重要，所以前者被禁止，後者被允許。後者是付門票錢就人人看得到的，前者才是人人想得但得不到的——舞孃。（如果給小費，那麼可以藉此輕微地觸摸到舞孃，這樣的安排則是對於「觸摸舞孃」慾望的挑逗與加碼）。故而，藉由禁止／不禁止，「觸摸身體」可以象徵著觸及最被慾望的、最重要的舞孃自身，也就是舞孃的親密自我。

類似的象徵技術還包括性交時不接吻或戴保險套，不做某些動作方式等。此處值得一提的是不接吻，因為這個限制也有人為規定「身體部位之價值與慾望階序」的意含：妓女與一般良家婦女身體部位價值階序是相反的，良家婦女的嘴部的膜（membrane）可以跟很多人接觸，但是陰道的膜則否；妓女只是把這個價值階序顛倒過來（Høigård & Finstad, 1992: 66）。換句話說，妓女身體／自我不是不設防城市，而是和良家婦女一樣，開口有膜的身體部位一方面象徵著自我界限（自我的入口），另一方面也構成一個價值

與慾望的階序系統。（表明個人身分與互動焦點的面部，其上的嘴具有很重要的人／我界限意義，Elias 分析的餐桌禮儀很清楚地顯示了這一點）。

雖然有些性工作者會保留某些身體部位不讓人觸碰，來保持距離或保護自我，並同時有防止被挑逗出快感的功能（何春蕤，2001a: 17），但是也會運用各類論述來進行身心操作（或心理建設），使自己無須設定任何身體部位及性活動的限制（何春蕤，2001a: 20）。這也顯示自我界限的操作是動態有彈性的。

透過論述的身心操作來賦予一個行為或物件的象徵意義之另一例：在可能走光的性工作行業穿安全褲（如檳榔西施、辣妹模特兒），便是一個自我詮釋「被看—根本沒被看到隱私」的例子。但是這個詮釋是沒有溝通給顧客的；相反的，還有意製造（或維持）顧客可以看到隱私的幻想假象作為誘惑。在這個意義上，安全褲雖然好像是隱私的實質防禦，但其實也是象徵作用。

總之，性工作者有許多被視為怪癖、行規、工作技巧的策略技術，除了可以被象徵地賦予保持匿名的功能外，還有安全的考量、賺更多的錢等功能。

公私分明。匿名自我與親密自我的區分之實質就是公私領域的區分，故而性工作中的公私分明是很重要的。之前曾提到，現代大多數的性工作與傳統不同之處在於性工作者不住在性工作場所內，即是公私分明的例子。有些性工作行業（如色情電話）禁止員工私下與顧客接觸，有些性行業不准許員工在本店以顧客身分來消費（類似在五星級飯店的餐廳的工作者不准許進入餐廳消費）。

這些管理技術有阻隔不同生活領域，公私分明的意思，也是維護所有員工自我的技術。

戲劇化。性工作者要在服務過程中戲劇化自己的勞動，要讓顧客看得見其「辛苦」或「努力」，這樣才能讓顧客覺得收費合理，或甚至能向顧客收取更多的費用。不論是叫床或是在包廂中叫春，除了帶動氣氛與「有來有往」的功能外，也都是戲劇化自己的勞動。這個戲劇化問題，乃是自我呈現的普遍問題（Goffman, 1959: 30-4），但是常被視為「不勞而獲」的性服務則特別有這種問題。這種戲劇化服務者的付出（performance）可能採取好幾種形式，包括性交活動或部位的區分、儀式的繁複、過程動作的細分（原本根本是同一動作的事情，卻被分解成不同動作、甚至命名）、界定「附加」或「額外」服務（把某些必要的工作界定為附加或額外的）、分工人員的增加（原本一個人可以完成的，由不同人來執行）、服務者的分級（不同服務者有等級之分）等等不一而足。（故而我們看到口交、肛交、陪浴、角色扮演等要加錢；S/M 則有更繁複的計費方式；A 片演員也以表演項目——同性、肛交等——來要求加碼；年紀大小、美醜、學經歷、業餘與否的不同收費標準等等名目）。由於這種戲劇化方式頗為做作，其結果則是使性工作者傾向為犬儒表演者（cynical performer 參見 C2.a3）；易言之，性服務為了獲利，本身不得不趨向犬儒表演者而傾向匿名性質的服務。

戲劇化的表演有時可能因為使對方顧盼或自己分心，反而造成互動的疏離，所以有些嫖客並不喜歡妓女的戲劇性工作（dramatic efforts）。但是也有不少嫖客（寧願）相信戲劇化的表演為真實的，

例如相信妓女很誇張的性高潮是反映自己性能力真的強大，對於妓女平實無戲劇化的真正快感反而不相信（Brewis & Linstead, 2000: 277）。

團隊合作。以上我們的處理大多偏重性工作者與顧客的一對一互動，可是實際上，性服務涉及的往往是團隊合作，也就是性工作組織中的其他人共同配合的問題。這些其他人也就是無法歸類於「表演者」（性工作者）或「觀眾」（顧客）這兩個角色中的其他人物，被 Goffman 稱為 *discrepant roles*。例如：仲介的皮條客、三七仔、誘客者（有時偽裝顧客充場面）、馬伕、保全、老鴿、醫生、與妓女工作有關的商業活動往來者、巡查或誘捕的警察、性工作者的同僚等等（參見 Goffman, 1959: 146, 148, 149, 160）。這些人有些時候可說是局外人或無足輕重的 *non-person*；有些人雖不在場但是「知情」（參見 Goffman, 1959: 153）；這些人構成了職業性工作者的重要生活圈，也容易發展成「內婚」現象（參見 Goffman, 1959: 163），亦即，其友情與愛情等重要私人關係都在工作圈內（Brewis & Linstead, 2000: 222）——有人負面地將此詮釋為「性工作者跳不出其圈子」；但是從本書的詮釋框架來看，這意味著性工作者的祕密（污名的身分等等）不外流，這是專業性工作者保持自我尊嚴的另一個方式。

對同類觀眾進行同樣例行表演的一群性工作者，有時是同一個劇班或團隊（如多人同時一起服務某顧客時），有時則只是「同僚」或「同事」（不在一起工作）。又例如，嫖客在挑選性工作者時，一字排開被挑選或一塊拉客的妓女們可說屬於同一個劇班，但是

當被挑選後，妓女彼此的關係則是同僚關係。同僚之間的關係有時是競爭的，但是這有時也和性工作組織的安排有關。例如當一個應召女郎被嫖客退回或拒絕後（台灣俗稱「打槍」），性工作組織不應再送去一個條件「更好」的妓女，而只是排班的下一個妓女，因為此時嫖客多半會嫌麻煩而接受第二或第三個，這樣一來，所有應召女郎都有同樣接生意的機會。還有，在妓女一字排開被挑選時，有一類嫖客會表示自己並不是挑三揀四，而是一見鍾情，故而表現出毫不猶疑的直接挑出，或甚至每次都挑選同一個妓女；另一類嫖客是到最後一秒鐘還拿不定主意，好像其最終選擇是頗為隨機任意的。但是前面這一類的嫖客通常會期望得到較好的服務，因為他們自以為表現出了一種私人關係或個人化（personal）的偏好（參見 Goffman, 1959: 50）。但是如果性工作者們知道彼此的例行服務不會因為嫖客這種表現而有所不同，那麼也許會減低彼此的競爭。不過，當某人有特別多的生意或熟客時，競爭感或許是不可避免的。可是一般而言，妓女與顧客（甚至熟客）雖然有表象上的私人關係，但是她們之間仍然有社會距離，比不上一個妓女和另一個妓女的關係（參見 Goffman, 1959: 162）。性工作者之間共同命運或同僚團結（collegial solidarity）其實和 Simon de Beauvoir 所述的女人之間的同僚團結幾乎是相同的（轉引自 Goffman, 1959: 161）。



D1 結語——顧客（性消費者）（註 38）

本文顯示了性工作者種種維持匿名的技巧，幾乎瀰漫在其整個勞動過程中的每一細節；這至少暗示了性服務的實際過程並不是一個簡單的自我被奴役使用的過程。但是，這可能嗎？畢竟，按照 Pateman 的說法，性交易基本上建立在一個允諾上，允諾男人可以在性工作中奴役支配女人的自我（感受到男性雄風或作為一個真正男人的感覺），這就是為什麼男人願意付錢的原因，但是如果按照本書的理論來看，這個允諾幾乎或經常沒有實現，那麼為什麼男人還要嫖妓？如果男人看穿了妓女的高潮只是裝假的遊戲，那麼還能買到什麼男性雄風呢？確實有些男人試過一次或數次後，就不再嘗試（Høigård and Finstad, 1992: 91），多數男人則會抱怨嫖妓的性愛品質低落、被不耐的妓女催促或咒罵等等（參見 Høigård and Finstad, 1992: 90）。但是賣淫仍然是個生意興隆的行業。這又如何解釋呢？

基本上，我認為在性服務的現場互動通常並不能使顧客奴役妓女的自我，妓女多半能保持其匿名。因此，男人們在性服務中

所認識到的，就和男人們在現實生活中其他地方認識到的一樣：在這個真實的世界裡，就是不容易得到女人。

但是另一方面，性工作者也可能在保持匿名的情況下讓嫖客覺得滿意。這可能是因為嫖客真的相信妓女的親密表演，例如相信妓女達到了高潮，相信妓女欣賞愛慕他（Brewis & Linstead, 2000: 227； Høigård and Finstad, 1992: 91），性工作文獻顯示了原來愚蠢的男人不只充斥於一般日常的男女性關係中，也充斥在妓嫖的性關係中，或許這是性別文化的一部份。

不過另一個合理的推測是，有可能許多嫖客是寧願相信（不去追根究底或半信半疑）妓女的親密表演（Høigård and Finstad, 1992: 91），這種嫖客的自我欺騙（self-illusion）正如 Goffman 顯示的，乃是日常表演中常見的一種情形——介於犬儒的（懷疑妓女是裝的）和真誠的（深信不疑妓女的親密表演）之間。例如：認真作假的黃教巫醫（Goffman 引用他人的例子）似乎也做出相信同行醫術的行為（1959: 21）。這在服務業也是很普遍的情形：作為顧客的我們會「相信」（但不能說真的那麼認真與不疑）有些服務者的情感勞動在當下是有幾分真誠的。我們不願意深究，因為我們只是來享受服務而已，不必過度認真。從最後這一點，我們也可以看出嫖客的滿意與否，還和嫖客的期待、性工作過程提供的其他「附加價值」（如冒險刺激、解除壓力等）等因素相關，並不是只有單一的「嫖客能奴役支配妓女的自我（藉以肯定本身的男性特質）」滿意判準（註 39）。此外，性工作者的自我界限操作可能比較動態與變化，因而造成顧客以為「佔了便宜」，但是對性工作者則沒有損失。例如性

工作者不催促顧客完事，「善待」他，反而可使顧客早洩（Høigård & Finstad, 1992: 69）；檳榔西施或泳池裡的女性基本上也是用同樣原理來操作男人窺看的愉悅（男人以為看到什麼，女人則不以為然或不以為意）。

上面我們在解釋：如果性工作者多能在勞動過程中維持匿名自我，沒讓嫖客奴役支配其女性自我，那麼為什麼有些嫖客還願意繼續嘗試或光顧？Høigård & Finstad 認為嫖妓過程對妓女來說是個只有兩分鐘的、急匆匆的簡單任務，但是許多顧客則有長時間的醞釀與準備，換句話說，在實際性交前顧客就有一個自己單獨幻想的漫長「前戲」（從計畫嫖妓，到著手實行），其樂趣與興奮就在於此（1992: 88-90）。這個解釋嫖／妓的不對稱雖然有些可信，但是並不能解釋實際性交的失望與幻滅，或亦可能使得前戲累積的高亢轉變為巨大的負面情緒。我想提出的一個解釋倒是：嫖客離開性工作現場後還有其他方式來「補償」或「安慰」嫖客，讓嫖客感覺他似乎曾經以金錢擁有過一個女人，這些事後補償他的主要是主流的性工作論述與傳統的性文化意義。很諷刺的是，女性主義式的反娼論述與傳統的文化腳本強調男人可以藉著性行為得到女人身體或自我（註40），顧客們則在這個論述所建構的意義世界中重新經驗、重新敘述性工作現場的感覺記憶，從而得到滿足（註41）。

此外，顧客的喜新厭舊，固然可以解釋為顧客喜歡征服不同女人，但是這並不能解釋為何有人只專找某個性工作者。另一個比較符合本書觀點的解釋則是：那些顧客對前一個對象失望，因

此另換一個。嫖妓因此是一個不斷尋找但得不到完整滿足的幻想旅途，其過程很類似我們不斷尋找能激發（同時也配合）我們性幻想的色情材料。Hoigård and Finstad 基本上也是持此看法，妓女就像色情材料或成人玩具，只是更活生生而已；妓女是各類色情材料所構成的鍊條中的頂端與昂貴的一環（1992: 92）。這其實反駁了 Pateman 認為妓女與充氣娃娃之間有個絕對斷裂的觀點（她認為只有前者才有嫖客要奴役的女人自我）。從這個觀點看來，賣淫與色情材料（pornography 原意為「妓女的書寫」）之間確實有某種關連，中文將兩者統稱為色情也不無道理。

總之，性工作的允諾其實只是一個夢想。夢境是甜美的，雖然在嫖妓的互動現實中從不存在。顧客為了美夢而不斷付錢，並不是非理性的；美夢當然所費不貲，顧客必須付出代價。

到目前為止，我們都假定了反倡女性主義的一些很少明說的前提，例如，性工作者與性消費者之間的「利益」是衝突的（起源來自性別壓迫）——「利益」特指的是男性以剝削女體而取得性快感，因此，讓男性嫖客得到快感或快樂，幾乎就是不利於妓女。這也是一般所謂「讓男人得到快感就是便宜了男人」的說法。另一個反倡女性主義的前提就是，男人藉著性來支配女性，藉著佔有身體來佔有女性，並且由此來肯定自身的性別認同與性別特質。從這個前提出發，我們也可以推論出本書所假設的前提，亦即，性工作者如果不能自主地保持匿名性，那麼就會被性消費者所支配，性工作者的自我就面臨威脅。本書的問題意識就是從這樣的假設出發。不過我們與反倡女性主義的不同處在於，反倡者認為性工

作者的被支配是必然的，因為性與身體必然是自我的一部份，只要男女發生性關係或觸及身體時，女人必然受到侵害與騷擾（註42）。我們則認為，在性工作內，女人可以有匿名自我的操作，其（親密）自我並不受到侵害，如同（或更勝於）婦產科的女病人，以及現代性開放社會中某些實踐「匿名性愛」的女人。

但是這些自我操作的身心技巧有效嗎？畢竟嫖客也是（會）使用同樣一套（pool）身體互動技巧來佔有妓女的親密自我或近用妓女的身體隱私，這套身體（心理）互動技巧不是性工作者的專利，而是現代人共通的互動技巧，瀰漫於所有人際、組織與服務工作中。因此，性工作者使用這套互動技巧來維護自我，有著防範或抵抗嫖客侵犯佔有自我的功能，而這個防範與抵抗當然可能成功，也可能失敗。但是正因為這個事實，「賣淫是出賣自我」（亦即，賣淫是自我的異化與身體的奴役、賣淫是物化／工具化／商品化等）不是必然的，而是 contingent 的。許多女性主義者在這一點上正犯了本質主義的謬誤，她們認為賣淫必然出賣自我或必然造成妓女自我的被奴役；顯然這些女性主義忽略了本書所顯示的現代自我／身體的動態操作關係，也忽略了性工作者在這方面的抵抗與能動。不論如何，由於性工作者畢竟是職業的（嫖客則是業餘的），比較能夠掌握情勢與許多環境因素，因此性工作者成功的運用這些互動技巧來維護自我，基本上不成問題。

此外，性工作者日復一日例行化地使用這些身體互動技巧，這個事實本身便證明了這些技巧的有效性——只有成功才會一再重複。更有甚者，由於許多性工作者對於自我的維護已經深具信

心，所以她們可以十分動態地操作自我的界限（例如沒有讓顧客感到性工作者在刻意保持距離）；有時為了更高的利潤，寧可不要法律或仲介的「保護」，而甘冒一些風險；這種「外在限制越少，越能控制自己的勞動過程」的現象，也反映了性工作者的自我維護基本上已經不成問題（參見 Chapkis, 2000: 182）。何春蕤（2001a, 2001b）的研究基本上認為性工作者的許多作為已經不是為了保護自我，而是為了經濟原因或甚至為了展現自我。

另一方面，本書也可以獨立於前述女性主義的假設。例如，顧客詢問妓女私事，未必就是要藉此建立私人關係，而可能是羞澀顧客的圓滑手段（tact）、道德顧客的罪惡感、假定從倡悲哀的顧客等等。換句話說，我們也要開始面對「是否所有嫖客都是同一類型，都要在性服務中奴役支配女性自我」這個假設的正確性。

換句話說，我們應當注意到：或許因為顧客有不同類型與目的，性工作者因而無須太維護自我（註43）。或者，某些性工作者的自我界限較有彈性，並不太在乎不能匿名（Brewis & Linstead, 2000: 220）。此外，對於性工作過程必然要建立男性 雄風與認同的說法，我們認為這種說法沒有認真面對嫖客中普遍存在的早洩或無法高度興奮。女性主義總覺得性慾高漲的男人／嫖客是個威脅，但是對性工作者而言，真正難纏和帶來麻煩卻是陽痿不舉的顧客，因為例行互動無法平順進行。

其他和顧客（性消費者）相關且需要進一步的思考與研究的問題則有：顧客真的（像 Pateman 假設的那樣）希望（慾望）在性消費中觸及性工作者的親密自我嗎？顧客都是同質與同樣慾望的嗎？要

求妓女扮演媽媽妹妹或在妓女面前做出可笑動作的顧客，難道不希望妓女匿名嗎？是否有顧客希望在妓女面前顯露出自己隱私與親密的一面？有沒有顧客希望在性消費中雙方都保持匿名，希望性工作者專業（沒有私人關係、維持匿名）？如果目前的性消費者中沒有很多這種顧客，那麼為什麼其他服務業有很多這種顧客？具有後者心態的顧客可不可能被開發為性產業的新客源或甚至主力客源？

性工作者在工作中無論是看或被看，說與聽，鞭打辱罵對方（做女王），性交等，「自己沒有感覺或反應」也是一種維護自我的身體—心理操作，因為通常親密者之間在性活動中會有快感，所以沒有感覺可能表示自我沒有自發的投入。但是性工作者不一定與對方溝通這種身心狀態（例如沒有表現出不耐煩或不專心），而只是「自己心裡知道」（外表可能裝作很投入）。不過我們可能會懷疑這種「沒感覺」操作是否為絕對普遍的維護自我技巧（亦即，不是每個性工作者都沒有快感）（McKeganey & Barnard, 1996: 86；Brewis & Linstead, 2000: 220-1）。那麼，如果性工作者「有感覺」（不論為了什麼原因），是否表示性工作者無法保持匿名？此外，性消費者（顧客）樂見性工作者「有快感感覺」嗎？

有些顧客並不樂見性工作者享受自己的勞動（即，有快感），因為這樣變成顧客花錢（甚至出力）讓工作者快樂，但也有想趁機佔便宜的顧客（參見何春蕤，2001b: 190）。從此例可知，顧客的心態也是頗為多樣的。此外，許多性消費者的不禮貌、粗魯、不尊重等等，除了支配心態外，是否還有別的可能？因為上述態度正

是我們在各類服務業中觀察到某些不習慣現代服務、不知道如何匿名的消費者所經常表達的。至今我們仍然經常看到這類消費者（不一定是性消費）以冷漠、視而不見等為其維持匿名自我的粗糙手段，或者以趾高氣昂、頤指氣使來處理對自己地位身分的不夠自信，這種手段有違「服務與被服務的人格平等」原則，無法對陌生的服務者表達親切或例行化的回應（例如他們永遠無法對服務生說出謝謝或表現客氣，這是造成例行化的「輪流」或「有來有往」）。換句話說，本書所提出的問題：如何在陌生人面前呈現自我、維護自我，不但是性工作者的問題，也是性消費者的問題——當然也根本就是所有現代人處於陌生人社會的問題。故而日後我們也應該從本書的問題意識來研究性消費者的行為。

又例如，有些顧客會在性愛過程中以髒話咒罵或貶低性工作者，這種當面的「貶低」不同於之前提到的為了提升團隊士氣在背後的貶低。當面的貶低不是文明互動的技巧，而是性愛的技巧，是最雛形的 S/M 方式，目的是提高雙方的性慾。在這些性知識尚未進入一般的性教育之前，大部分人可能會將此誤解為嫖客對妓女人格的污辱或矮化（許多妓女本身也不了解這些性愛技巧的意義）。但是隨著一般性伴侶都開始使用這種貶低式的性愛技巧時，或許越來越多人會避免對顧客行為的簡單詮釋。總之，從本書視野出發的對於顧客的性互動行為意義的真正研究其實還未開始。

前面曾提到，性產業的長遠利益是調教性消費者，使之真正習慣性工作的匿名自我與匿名式性愛，更精緻的性服務則可以建立在這個基礎上繼續開發出能動態彈性操弄匿名自我與親密自我

界限之性主體。但是為了達成前述最基礎的目標，還必須設計規訓使嫖客主動完成例行化。許多性工作者的作為其實都是在互動中以巧妙的方式來控制或規訓顧客（使顧客遵守消費規矩與配合時間，從保持距離到提早射精等等）。有人認為嫖客必然是主動行為者，因為他是插入者，所以是支配者；其實妓女通常是互動過程的潛在主宰者，因為這畢竟是她每天在做的事，而且通常是她控制例行化的階段與節奏、搶先定義情境與角色等等。但是若要使顧客主動參與例行化，則必須拋棄「不能讓性消費者佔到便宜（爽到）」的想法（這種想法認為性消費者的快樂必然帶來性服務者的痛苦）。這種想法還認為「性消費者的快感快樂必然傷害性服務者的自我」，本書的分析則指出其他可能性（亦即，自我在性工作中可以是匿名的，故而不會被侵害）。而且事實上，有些性工作者並不樂見顧客對性服務表現冷淡沒反應（因為顧客不主動參與而缺乏圓滑的例行化所需的「有來有往」），這反而使性工作者自尊受傷，從而造成互動的疏離或過度投入（何春蕤，2001b: 190n）。這意味著性產業應該積極思考如何改變服務品質，以創造和調教出新的顧客，強化服務者的自我自尊，這些都是傳統性工作尚有待現代化的部份。

D2 結語——只是一個詮釋架構

性工作者不是利用時光機器從傳統社會空運而來的人，我們社會中的性工作者都是現代人，有現代自我，但是因為不同的階級與教育程度、城鄉差異、年齡世代、生活背景人際關係，其現

代的程度有別。此外，當代的性工作也很多樣，有接近傳統賣淫的性工作，也有表演娛樂的脫衣舞或A片演員，有色情電話，網上真人，也有賣笑的酒店公關，還有性質曖昧的伴遊、援助交際（日本）、按摩服務與三陪（大陸），或不被（或不一定被）視為性工作的檳榔西施（台灣）、人體模特兒、包養等等。對這些差異，本書都沒有區分，而且還將之與婦產科看診或其他服務業工作相比較，因為在本書的詮釋架構下，這些提及的現象或工作都有其共通性。

故而本書不是要解釋所有性工作的現象，而本書所舉的性工作實況或例子也只是泛泛而論，點出可能的詮釋原則而已。事實上本書只是提供了一個詮釋架構，供日後的田野研究有一個理論參照點，一組可以運用的詮釋觀念，其目的不是在於經驗斷說，而是在於示範（本書觀點下所提出的）新的詮釋原則。這些新詮釋原則所形成的新研究典範可以批判地詮釋社會學的經驗研究，當然，在這個新典範下的實地經驗研究還可以進一步修正與補充這些詮釋原則。

當然這個詮釋架構有其隱含的蘊涵，一個是之前屢屢提及的，性工作與其他現代服務工作的同質性（如主體與組織的現代性），另一個就是性工作的合法化將更促進這種同質性。而就維護性工作者的自我而言，越將性工作者納入現代組織，就越能夠使性工作者能動並維護其自我。但是另一方面，對於某些類型的性行業或某些性工作者而言，在例行化的工作中維護自我基本上已經不是個大問題，所以有時組織或管理會成為一種限制，並有典型

的管理與勞工之間的種種衝突、剝削問題。撇開這點不談，很明顯的，在一個以保護匿名自我、保護性工作者隱私為工作規範的組織內，性騷擾是可以很清楚地被界定的；更有甚者，在性服務中，性騷擾與騷擾的區分並不嚴格，就像一般服務工作內存在的騷擾問題（顧客騷擾工作者、或工作者騷擾顧客），乃是對對方隱私與身體的不合服務項目規定之侵擾一樣，性服務內的（性）騷擾在目前本書的架構中有更清楚與堅實的理論基礎。性服務內的（性）騷擾更需要在性工作合法化下才有某種法律的強制保障。例如當性工作組織的老闆不堅持保全措施時，那麼保全措施能帶來的隱私與人身安全等保障就會大打折扣（註44）。總之，這個詮釋架構也有其倫理與公共政策的蘊涵。

本書作為一個剛開始發展的詮釋架構，其優點是將性工作的問題放在當代批判的社會理論的中心，處理的是社會理論的一般問題（勞動過程、公私領域、現代組織的理性化、現代自我、規訓與監視等等）。但是缺點則是為了避免複雜性，而比較沒有處理曖昧狀態的性工作與自我。例如，對本書而言，合法化或半合法化的性工作，或者經營頗有規模的性服務業，可以提供更好的例子（印證）；相反的，比較接近前現代或傳統的性工作（者）則可能只有對比的作用，而不一定符合本書的詮釋架構。其次，匿名自我與親密自我是有程度之分的，其界限的操作常常是動態變化與彈性的，但是在本書的詮釋架構中偶而傾向二極，以便更清晰地看到問題與現象。故而這在實際的互動研究中，必須相應地做修正調整。第三，當代性工作也因為新形態的服務業興起（促進服務者

與顧客的主動和能動、情感勞動等），以及因為性工作的被查禁而衍生更多新的變異形態（慾望與服務形式的變異），這使得「隱私與公共場所」、「私人關係與匿名關係」、「親密關係與交易關係」等界限不斷被踰越，因而直接改變了社會現實，也因而必須調整分析的辯證性，以兼顧人際關係的曖昧性（註45）。但是對於這些新形態與曖昧性，我相信本書還是提供了最基本的分析工具。

註釋

1. 自我會因為情境的不同，而有不同的呈現或表演方式，在陌生人面前通常採取匿名（戴上面具）和保持距離的方式，但是在親密人面前則表現出親密和隨便；兩者都有保護和維持自我、防止（或開放）他人近用自己的功能。我把這兩種基本的自我表演分別稱為匿名自我與親密自我。詳參〈序論〉。
2. 本節講的身心操作本身雖屬於微觀或行動者的層次，但是身心操作的可能性卻直接受到現代心理的「知識／權力」的結構性支配，故而我未將此節納入 C2。事實上，本文的微觀權力面（行動者層面）都是密切與結構連結的。Giddens 的結構化理論以 Goffman 為例不是偶然的。
3. Brewis & Linstead 引用的一個例子中提到這名妓女和顧客口交時「就戴上套子，閉上眼睛」（2000: 216）。
4. Brewis & Linstead 也引用了類似的例子，就是和顧客沒有情緒上的感受（2000: 216）。還有，有些妓女區分親密關係與性工作的差別是，她對於顧客總是來者不拒的，這種就是工作的性，不同於有選擇的私人性關係（2000: 217）。總之，對於一些妓女而言，區分工作中的性與非工作的性是很容易的（2000: 216），但是也有一些人覺得私生活中的性會受到影響（2000: 223）。
5. 不過有一種特殊例外的情況使得分心未必會造成親密的疏離：例如當無關第三者（局外人）或偷窺者在場時，有些伴侶反而會因這種「監視」與暴露性過程而更加親密與性興奮。這是公共性（public sex）的原理，也是較為動態與彈性地維護自我的操作。又例如：甲乙兩人偷情做愛時，若剛好丙打電話來（丙是甲的配偶或公務相關人士），此時甲的分心活動與乙的堅持繼續，反而會造成或表現甲乙雙方的親密（還可能增加性興奮）。不過這種親密也許是建立在甲對丙的分心上——這個分心是因為甲無法忽略乙的繼續活動，因而無法停止與乙的互動。
6. 這個意義的「自盼」和 Elias, Giddens 等人所說的「自我監視」有什麼不同呢？後者通常是為了使自我保持合宜的呈現，所進行的自我觀察，是一

種維護保持自我的狀態，而不是受到威脅而採取補救糾正的狀態；不過兩者的界限也未必很清楚。但是兩者最大的不同點在於：「自我監視」不必然被意識到，也通常是個自動與不自覺的過程；但是「自盼」則是自覺的。

7. 這個斷言有時只適用於性工作者的角度，嫖客則或有可能感到親密，因為某些性工作者有能力表演出自發的投入，這也使她們受到（半信半疑的）嫖客歡迎（參見 Goffman, 1959: 233）。
8. 雖然 Goffman 也將這種義務稱為「道德」義務，但是他用的是社會學意義的角色規範，而非倫理學的含意。這是 MacIntyre（轉引自 Manning, 1992: 52-3）、Sennet（1974, 1976: 36）與 Gouldner（1970: 383-8）批評 Goffman 的地方。
9. 我們有時會對戴墨鏡者或用望遠鏡、攝影機者感到不安，乃是因為恐怕對方在凝視我們。又：civil 是指城市居民所表現的「文明有禮」。
10. Goffman 提及戴墨鏡可以去凝視別人，而不會讓他人確定自己是否被凝視（1963a: 85）。
11. Heath 還有更詳細的例子，包括了更細微的動作，以及和醫生目光短暫的接觸等等（1988: 150-2）。
12. 例如：卡維波（1997），〈新好嫖客十大守則〉。我在第三屆「倫理思想與道德關懷」學術研討會（2002年5月3-4日）的座談上，也提出建立「性消費倫理」的觀念，這個實用倫理乃是各方（包含性工作者在內）彼此協商的產物；當然，參與各方必須熟習性工作的互動過程與性工作者的實際需要。
13. 在此可以順便一提的是娼嫖還有一種不對稱，此乃來自主流社會對性工作者（而非嫖客）的社會／病理建構：主流社會認為倡妓是一種人格，乃是心理的、社會的、家庭的、次文化的病態所產生的惡果；在這種觀點下，倡妓有其本質——人不是因為收錢才變成倡妓，而是因為他就是倡妓，才會收錢。換句話說，倡妓不像保險推銷這種工作，倡妓自身內有某種倡妓本性（可能是後天造成的本性），故而其表演或自我呈現都是屬於其真實自我的一部份。這和嫖客是不同的，嫖客在互動時的自我呈現

只是情境所需的，一時興起的，或者和其每日生活的自我無涉。主流社會很少設想或許倡妓就像保險推銷員或星期日去某百貨公司購物者一樣，乃是一種偶然的身分，只是我們所從事的一種工作、一種無涉自我深層心理的活動、一種無害的發洩等等。但是主流社會卻用這個角度來設想嫖客。這種娼嫖不對稱也可能會造成倡妓作為 cynical performer。因為主流社會對倡妓的設想對很多倡妓而言根本就是虛構；由於倡妓其實與一般普通平凡人無異，工作需要倡妓扮演的角色當然和倡妓的真實自我有所落差。

14. 性工作者與「良家婦女」在這一點上也是剛好相反但對稱的系統；因為一般來說，良家婦女的性關係排除陌生人。如果從良家婦女的性道德與自主要求來看待性工作者會是嚴重錯誤。
15. 以下這則發言乃是摘自台大椰林 BBS 性版。標題是：男婦產科醫生……。某網友提到「其實我也不反對所謂男醫生女醫生；但最近想帶老婆去做抹片，有一個我們很熟的朋友，他老公就是婦產科醫生，她也即立推薦他老公，說他老公醫術不錯，當然我老婆是打死也不願意，我也是覺得感覺怪怪的，如果不認識還沒啥關係……」。另一名網友回應說「的確滿怪的，以後朋友相聚時滿尷尬的，也許你妻子會覺得在座看過自己身體的不只自己老公，還有別人也一輕（sic）二楚，不過妻子會推薦自己老公幫自己朋友看，會不會也很怪呀？」（June 27 2002）
16. 所有這類 Goffman 或我在本書的陳述，都應該當作一種典型或通則來理解，故而只是一種幫助了解分析實際事實的工具，當然可能存在著「例外的」狀況。例如，我所知道的一個經驗報導是非白人的外國男子在十分專業化的醫院內被白人女醫生檢查私處附近，男病人的態度似乎並不在意展現自己的隱私，女醫生則幾乎是防衛性的不親切。
17. 性工作組織與管理並不只是存在於小姐與店家（如酒店、KTV 等）兩方之間，有時還有第三方，即提供店家小姐、負責小姐接洽工作的經紀，其組織與管理原則和一般模特兒或藝人的經紀人並無不同。
18. 黃瀏英分析飯店營銷人員在人際溝通時應該避免的幾種姿態時說：「奴才相：營銷人員必須謙恭，但要保持自尊，誠惶誠恐、點頭哈腰、反覆行

禮是典型的奴才相，這樣反而會助長對方不適度的優越心理，自己則被人瞧不起。……老氣橫秋；講話過於四平八穩，做事裝模作樣，落座隨隨便便。見面熟：有的營銷人員與初次見面的客戶接觸時，過於隨便，將對方看作是老友。……臉皮薄：過於靦腆、害羞，缺乏自信。……老實巴交；過於木訥，沒有主見」等等（2002: 453-4）。這裡所說不是一種道德說法，因為這些溝通姿態在其他入際脈絡下未必是缺點或錯誤。

19. 一篇標題為〈入世，大陸服務業面臨重大挑戰〉的新聞報導透露了非個人主義的大陸社會在採納現代資本主義服務業時的一些現象，可為上文之註腳：「大陸海協會……代表極力反對協議名稱中的『服務』字眼，因為在大陸的觀念，『服務』是無償的，而大陸不能『無償』提供公證書認證的『服務』。這件事反映出大陸社會缺乏現代資本主義社會的『服務』觀念。」此報導接著說：「服務態度差是許多人對大陸服務業的第一印象。例如，北京地鐵站售票員手總是縮在袖子裡，拿錢給他，總是要把錢推到窗口裡，他給你票的時候，老是用丟的，乘客還要伸手到窗子裡拿票。」記者用「現代」形象的地鐵站售票為例來說明大陸現代化中的「不現代」，這不只是因為國營企業的壟斷與官僚化，而是整個社會文化的「自我」與西方現代自我有所差異之故。例如記者說：「不但國營單位如此，就連外企也一樣，……最高級的粵菜館，……吃著吃著，赫然看到有位領班把手伸到裙子裡，整理上衣襯衫的下襬。……位在華北經營連鎖茶行的台灣女經理，光是要求女店員每天洗澡，就非常困難」。這裡顯示的乃是大陸社會的文明化過程（Elias）與現代西方的差異，也顯示人們對於外表的自我監控並不嚴密，因為某些外表門面還不是很緊密地與內在自我結合在一起。當然，所謂「服務態度差」云云，常常是已經習慣現代服務業者的詮釋。總的來說，只有當看似屈從式的「服務」與「人格平等」被視為相容並存時，現代服務文化才開始生根。但是，如何能讓服務者從事看似屈從式的、甚至是 personal（而非 impersonal）的服務，而不至於影響士氣、困擾顧客，反而能讓服務者自覺能動與有力，對自己服務工作的得意或自認有服務工作的專業才能？在這方面，「後現代」的管理技術強調服務員工與雇主的人格平等。這可從記者的後半部的報導窺見一二：「而服務業中的

飯店業，因為要替每個旅客塑造一種『家』的氣氛，所以要求的服務品質也最高，但在大陸服務意識欠缺的情況，一些成功的外資公司又是如何經營呢？上海波特曼飯店兩次接待到訪的美國總統，今年又被評為亞洲雇員心中最佳雇主企業。總經理狄高志（Mark J. DeCocinis）強調，首先要把員工當作『紳士淑女』來對待，然後，員工才會以『紳士淑女』的態度來對待客人。……最重要的精神是告訴員工：你是最好的，你就是紳士、淑女，而不是雇員。」

20. 關於輪流，乃是 Giddens 對 Goffman 的詮釋。可參看 Giddens, 1984: 77。
21. 一方試探地想從陌生變成親密，卻被另一方不傷感情的回絕和不失面子的技巧化解——這個過程其實是 Goffman 所謂的「重新定位」（realignment），屬於「角色外的交往」（communication out of character）的行為（1959: 190f）。
22. 關於 civil, civility, civilizing 這幾個關連的觀念，可以說是 N. Elias, R. Sennett, E. Goffman 的共同主題。Goffman 雖然沒有前兩者的歷史眼界，但是卻是最動態、最能夠以一種非保守派立場解釋當代 uncivil 或 decivilizing 現象的人。在這方面的光譜，Sennett 是最保守的，Elias 則是較為曖昧的。
23. 2002 年 6 月 26 日在台大椰林 BBS 站有位女網友表達了對某知名婦產科的看診經驗的不滿，該醫生隨即也上網回應，雙方互相交換意見。之中便談及病人事先知曉內診例行過程與婦科知識的重要性。
24. 性活動需要專門設計的床，床本身也是一種性器具。這是很多人都忽略的。參見：吳敏倫，1997: 245-64。
25. 很多性工作書籍都有提到性工作者與熟客的關係，之中也包括了妓女拒絕熟客的愛情等等故事。可參看：陳寶瓊等著，《性是牛油和麵包》。
26. 作為例行化的基礎，文明的互動通常關係到和平的社會秩序與合意的公眾情緒，故而多數時候被認為是可欲的。
27. 如果雙方真的發展出私人關係，有時嫖客會抱怨其關心或好心被利用，但是從妓女的立場來看，是嫖客侵害其隱私與自我在先，妓女所作不過是讓對方賠償而已。
28. 穿制服的酒店在台灣俗稱「制服店」，小姐與領檯會穿不同的制服，這是從其他服務業學習而來的。

29. 這當然是一種本質論（亦即，性工作者與同性戀一樣，其性行為模式乃是其內在人格的表現）。換句話說，本質論認為：一個從事性工作的女人的真實面必然是「就像個妓女」，其從事的（性）工作會對她內在人格、外在舉止、生活方式有著全面性的影響，
30. 這一點在實際上和「非常習慣自己的前台（front region）活動與角色」（參見 Goffman, 1959: 134）有相似的效果。
31. 兩個人交會時（不一定是親密活動），如果有未經邀請的第三者出現，這會破壞前兩人的隱私。即使第三者是經邀請而在場旁觀的，但是只要第三者並非投入或參與這兩者的活動，而和這兩者有某種距離，這兩者的活動也會傾向非自發的表演性質。下面 C2.b3.ii 還有更多的討論。
32. 當然這裡還有其他複雜面牽涉在內，例如公共廁所內的性行為的隱私權，可參看卡維波，〈性的隱私權〉於 <http://intermargins.net/Forum/2001%20July-Dec/privacy/sexprivacy.htm>。
33. 在 Megan's law 開始被實踐的今日，這是需要強調的。
34. 台北娼娼將一天到晚站在門外看的一群男人稱為「蒼蠅」。之中有少數人是在培養情緒，可說是其「前戲」，但是還有很多人並不（敢）嫖妓，但卻可以站一整晚；應是從觀望中得到快感（參見 Høigård & Finstad, 1992: 88）。
35. Goffman 在 Presentation（1959）有談過「警告」的問題，頁 226-229。
36. 參見 Goffman, 1959: 209。Goffman 並沒有對局外人與 non-person 做過細節的比較。
37. 由於女店員之名字與商店的電話都是公开展示的，任何人都可以事後用電話來對女店員調情邀約。我曾詢問過幾個女店員這類偶而會發生的情況，發現並不會對她們造成困擾，因為她們已經有能力應付這類情況，不會威脅到自我（如感到害怕、苦惱或感到被騷擾）。這應該是一個男女社交公開、求偶文化比較開放的結果。
38. 本書時常用顧客，因為所指並不一定是嫖客，嫖客常是涉及性交的顧客，性工作或性服務的顧客未必性交，同時，本書的顧客也常意指著性工作以外其他行業的顧客。此外，性服務的顧客也可以稱為性消費者。

39. McKeganey & Barnard 列舉了嫖妓的諸種動機：某些特定的性動作或服務，希望有許多不同（於配偶）的女人，被某些身體的特色所吸引，無牽扯的關係，喜歡邪惡的性所帶來的刺激（1996: 50-3）；Brewis & Linstead 的嫖客動機清單則是：尋找放鬆無負擔的休閒，尋找感覺親密、感覺有力強大、感覺被需要、感覺自己有吸引力或天賦異稟，尋找親密關係中無法滿足的性需要，或因本身條件太差的補償（2000: 277）。Hoigård and Finstad 講的也是大同小異：特殊性服務，新的女人，不同與刺激的經驗，容易且無責任，單方面滿足，隨時可上（1992: 92-7）。
40. 女性主義反倡論述竟然可供嫖客培力與愉悅，我對此的分析可參看：卡維波，2001b: 263-70（「駁反娼女性主義」一節）。
41. 女性主義反娼論述的一個假設就是：嫖妓過程（或父權社會下的任何性行為）的實際感覺與意義受到性別文化與論述的塑造與影響。此處我則是將此推論到其合理結論：文化腳本與論述會使人在自我敘述中不斷重構其經驗事實。（童年）性侵害與性騷擾的意義與事實經驗之重構便是一個常見例子。參見何春蕙（2004，129）。
42. 激進女性主義認為：如果女人處於一個被宰制的脈絡，那麼性必然是對女人的侵害。所謂「被宰制的脈絡」，除了非自願的被強迫外，還包括社會與經濟不平等；由於現實整個社會就是不平等的父權社會，故而女人沒有真正的選擇不進入婚姻或異性戀愛情，故而所有的性都是強姦，都是性工作，都是男性情慾對女性的支配。（同性戀的性也因為處於父權異性戀社會而變成複製模仿男性情慾）。所以不論男女關係是夫妻或嫖客妓女，女人只要和男人發生性關係就是受到侵害。另外一些想要討好大眾與好女人群眾的女性主義者則不把攻擊矛頭指向婚姻家庭、異性戀與愛情，而只強調性工作、性騷擾、強姦、色情影片等「不好的性」使女人受到侵害。
43. Brewis & Linstead 利用一些文獻初步整理出幾種顧客形態可供參考，諸如，已婚的（不願張揚、只有性事）、容易的（乾淨紳士型、很快射精或者不插入、付錢走人）、不可欲的（暴烈、骯髒或肥胖，或不遵守安全性行為規則）。性工作者對於最後這種「不可欲」型採取匿名策略的必要性遠勝

於前兩者(2000: 219)。此外，還有一種浪漫型，會愛上妓女；以及，「凱子把拔」(sugar daddy)：年紀大而和妓女無共通處，有時也不是那麼大方或有錢；還有「真命天子」(heaven trade)：魅力無法擋。這些都會造成性工作者的匿名問題(2000: 219-20)。

44. 在紀錄片〈Live Nude Girls Unite〉(脫衣舞孃組工會)，之中就有偷窺秀被顧客偷錄象，而老闆卻未能嚴格執行店中的保全規定。
45. 例如晚近新聞中提到顧客帶酒店小姐出場，卻以為可以不付錢而鬧出糾紛，顧客和小姐「博感情」，以為雙方的性是私人關係；類似事件其實過去也常發生，也是電影小說的題材。但是這例子反過來說明了這種關係的曖昧性與新型態(日本式的援助交際則是另一個例子。台灣電話性交的廣告會出現「真心與你博感情」的吸引用語)。

書目

- 卡維波，1997，〈新好嫖客十大守則〉，《聯合報》10月26日。
- ，2001a，〈同性戀／性工作的生命共同體：理論的與現實的連帶〉，收於何春蕤編《性工作：妓權觀點》，頁281-325，台北：巨流。
- ，2001b，〈性工作的性與工作：兼駁反娼女性主義〉，收於何春蕤編《性工作：妓權觀點》，頁255-279，台北：巨流。
- 何春蕤，1994，〈台灣的麥當勞化：跨國服務業資本的文化邏輯〉，《台灣社會研究季刊》，3月，第16期，頁1-20。
- ，2001a，〈自我培力與專業化操演：與台灣性工作者的對話〉，《台灣社會研究季刊》，第41期，頁1-52。
- ，2001b，〈性、權力與鋼管辣妹 pub：一個田野的觀察〉，《台灣社會研究季刊》，第44期，頁167-199。
- ，2004，《性心情：治療與解放的新性學報告》，北京：九州。
- 吳敏倫，1997，《性禁忌》，香港：聚賢館文化有限公司出版。
- 徐正雄，2002，〈KTV服務生〉，台灣《中國時報》，6月18日，浮世繪版。
- 陳寶瓊、陳惠芳、黎佩兒，1999，《性是牛油和麵包》，香港：紫藤。
- 黃瀏英（編著），2002，《現代飯店營銷管理藝術》，廣東旅遊出版社。
- 藤森直子，2002，葉韋利譯，《綾。公關公主、22歲》，台北：楊安傳播。
- 嚴潔心，2003年，〈香港街頭性工作：性別與社會組織〉，收錄於何春蕤編《性工作研究》，頁199-282，中壢：中央大學性／別研究室出版。
- 〈入世大陸服務業面臨重大挑戰〉，2001，《中國時報》，11月13日，宋秉忠上海專題報導。
- 〈暑假隨「性」乖乖牌也擋不住〉，2002，《聯合報》，7月4日，鄭國樑桃園報導。
- Berger, Peter, et. al. 1973. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Vintage Books.
- Bok, Sissela. 1983, 1989. *Secrets: On the Ethics of Concealment and Revelation*. New York: Vintage Books.

- Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard UP.
- Brewis, Joanna, and Stephen Linstead. 2000. *Sex, Work and Sex Work: Eroticizing Organization*. London: Routledge.
- Chapkis, Wendy. 1997. *Live Sex Acts: Women performing erotic labor*. New York: Routledge.
- . 2000. "Power and Control in the Commercial Sex Trade." In Weitzer 181-202.
- Elias, Norbert. 1939, 1994. *The Civilizing Process*. Oxford: Basil Blackwell.
- Foucault, Michel. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of The Prison*. New York: Vintage Books.
- Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.
- . 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1991. *Modernity and Self-Identity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books. (中譯：《日常生活中的自我表演》。徐江敏、李姚軍譯，余伯泉校，1992，台北：桂冠出版社。我在引用此書時所作的翻譯與此譯本略微不同。)
- . 1961a. *Asylum: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Garden City, N. Y.: Anchor Books.
- . 1961b. *Encounters*. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill Co..
- . 1963a. *Behavior in Public Places*. New York: The Free Press.
- . 1963b. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York: Simon & Schuster Inc.
- . 1967. *Interaction Ritual*. New York: Pantheon Books.
- Gouldner, W. Alvin. 1970. *The Coming Crisis of Western Sociology*. New

- York: Basic Books.
- Høigård, Cecilie, and Liv Finstad. 1992. *Backstreets: Prostitution, Money and Love*. Translated by Katherine Hanson, Nancy Sipe, and Barbara Wilson. Cambridge, UK: Polity Press.
- Heath, Christian. 1988. "Embarrassment and Interactional Organization." *Erving Goffman: Exploring the Interaction Order*. Eds. Paul Drew and Anthony Wootton. Boston: Northeastern UP. 136-160.
- Hebdige, Dick. 1979. *Subculture: The Meaning of Style*. New York: Methuen.
- Ignatieff, Micheal. 1985. "State, Civil Society and Total Institutions: A Critique of Recent Social Histories of Punishment." *Social Control and the State*. S. Cohen and A. Scull, eds. Oxford: Blackwell.
- Manning, Philip. 1992. *Erving Goffman and Modern Sociology*. Cambridge, UK: Polity Press.
- McIntosh, Mary. 1996. "Feminist Debates on Prostitution." *Sexualizing the Social: Power and the Organization of Sexuality*. Edited by Lisa Adkins and Vicki Merchant. London: MacMillan. 191-203.
- McKeganey, Neil, and Marina Barnard. 1996. *Sex Work on the Streets: Prostitutes and their Clients*. Philadelphia: Open University Press.
- Pateman, Carole. 1988. *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. New York: Cambridge University Press.
- Schoeman, Fredinand D. 1992. *Privacy and social freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sennett, Richard. 1974, 1976. *The Fall of Public Man*. New York: Norton.
- Weitzer, Ronald. 2000. *Sex for Sale: Prostitution, Pornography, and the Sex Industry*. ed. New York: Routledge.
- Wouters, Cas. 1986. "Formalization and Informalization: Changing Tension

Balances in Civilizing Processes.” *Theory, Culture & Society*. 3(2). 1-18.

Sex Work and Modernity

Contents

Preface

Sex Work and Modernity (Prelude) : Modern Self and Its Conditions

Abstract. Why or why not is selling one's sex alienating one's self? This question can be traced back to a more general question about which Hegel and others were concerned when paid labor became prevalent, that is, Why or why not is selling one's labor power or service alienating one's self? Like sex work, various types of modern work, especially in their emerging stage or in their informal sector, are also full of risks of alienating one's self in the form of self being appropriated, privacy encroached, or boundary of intimacy violated. To understand exactly how the alienation of self in question proceeds, the approach of social interactions instead of

philosophy is required. As my essay demonstrates, it is through the techniques of self-presentation during actual human interactions that the private self of the service worker is appropriated by the customer, or vice versa. Hence, for this phenomenon of alienation of self, Goffman's writings provide the most relevant interpretive analysis, which will be detailed in a subsequent essay. The present essay in its first half develops the issue of alienation of self into a Goffmanian problematic: How does the sex worker present herself in work? However, this Goffmanian approach to the question of alienation of sex worker's self still needs to be located in a wider context concerning the dynamics and structural conditions of the modern self and its formation. Thus, the second half of the essay situates the interactions and the boundary maintenance of modern selves in five kinds of modern conditions that also constitute the core elements of (late) modernity. The implication of this discussion is to show that sex worker's success in not alienating herself during the interaction is not due to personal idiosyncrasy, but deeply rooted in the conditions of modernity.

Sex Work and Modernity (Second Essay): A Goffmanian Interpretive Analysis

Abstract : This long essay conducts a Goffmanian interpretive analysis of many aspects of the phenomena and interactions in sex work, often misconstrued by the received interpretation as expressions of victimization, alienation or immorality inherent in sex work, which are now reinterpreted basically as sex workers' effort to maintain the boundary of the self and the routine of work. Under this light, the seemingly uncommon doings of sex workers are nothing but usual techniques in interpersonal interaction or self-presentation, and methods widely employed by modern organization in management and disciplining. This Goffmanian interpretive analysis locates the problematic of sex work at the heart of contemporary critical social theory, focusing on such issues as labor process, public/private sphere, the rationalization of modern organization, modern self, discipline and surveillance, and so on.

性工作：妓權觀點

中央大學性／別研究室出版（1998）巨流再版（2001）

廢娼，就是以國家的力量來強迫女人免費提供性服務給男人。只要性工作仍然是非法犯罪的一天，女人就一天被警察與司法強迫從事無償的性勞動。

為什麼那些堅持社會正義、主張平等自由人道尊嚴進步的社運與女性主義者，竟然會贊成賣淫？為什麼國際知名學者與國際人權組織紛紛聲援台北公娼、支持賣淫除罪化呢？

妓權運動是一個世界性的潮流，許多先進國家都有各種妓權組織、刊物與運動。本書是第一本從學術觀點介紹世界與台灣妓權運動的中文書，不但力求高標準的翻譯品質和原創性的學術觀念，而且以濃厚綿密的學養論証尖銳地批判反娼主張、並且以運動的磅礴氣勢捍衛妓權主張。



目錄

<性工作與世界妓權運動>

世界妓權憲章
「性交易與女性主義」立場聲明
奪回「婊子」之名
賣淫就是工作
「淨化」公共世界
拒絕重複歷史
性工作者與性工作
婊子污名

<性工作與台北公娼>

抗爭篇
公娼抗爭大事記
我的工作，我的尊嚴
「性工作除罪」是不可迴避的婦運立場
性工作與警察

性工作與性暴力

台北廢娼違反世界潮流
笑貧笑娼的中產階級，欺貧打娼的北市政
府
從男性沙文主義到性沙文主義

理念篇

優勢婦運與弱勢女性
妓權組織之必要
女性主義的色情／性工作立場
性工作的性與工作
同性戀／性工作的生命共同體
（轉載）：「不幸少女」幾多牆
性工作（妓權觀點）書目

酷兒：理論與政治

中央大學性／別研究室出版（1998）

「酷兒」（Queer）是不符合主流性規範、抗拒主流性道德、跨越性別的怪胎。

「酷兒」泛指同性戀、雙性戀、變性反串、跨越的異性戀……。

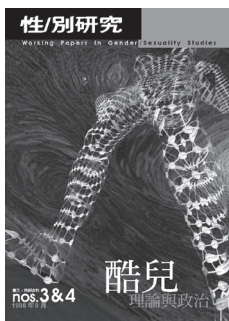
「酷兒」不是正常的同性戀，是變態偏差的同性戀。

「酷兒」的現身是妖精出洞，魔怪現形，以歡樂和挑釁的方式現身，卻不以悲情妒恨來壯大自己。酷兒絕不含蓄。

「酷兒」是鬼魅魍魎，是性的不法之徒，是性異議份子，是性左派。

「酷兒」是驚世駭俗的運動策略、也是桀傲不馴的實踐，以高亢的聲調肯定自我，拒絕被主流社會同化。

本書包括了酷兒理論家賽菊蕊（Eve Kosofsky Sedgwick）應邀來台所發表的兩篇論文：〈如何將孩子教養成同性戀〉與〈情感與酷兒操演〉；以及台灣酷兒論述的歷史文件「酷兒發妖」，還有第一屆與第二屆『性／別政治』超薄型國際學術研討會論文集。



目錄

-
- | | |
|--------------------------|------------------------|
| 〈酷兒性別教育〉 | 怪胎家庭羅曼史 |
| 如何將孩子教養成同性戀 | 性解放思想史的初步札記 |
| 〈酷兒政治入門〉 | 痛之華：五零年代國共之間的變態政治／性想像 |
| Eve Kosofsky Sedgwick 簡介 | 從左翼到酷異：美國同性戀解放運動的「酷兒化」 |
| 〈台灣酷兒歷史文獻〉 | 〈酷兒全球化／女性情慾烏托邦〉 |
| 酷兒發妖（座談會實錄） | 欲望隱形轟炸機 |
| 〈酷兒理論與政治〉 | 貓兒噤聲的媽媽國 |
| 情感與酷兒操演 | 從女兒國到酷兒國 |
| 罔兩問景：含蓄美學與酷兒政略 | |

性侵害、性騷擾之性解放

中央大學性／別研究室出版（1999）

過去女性主義只強調「性騷擾性侵害的性別解放」，認為性騷擾其實就是性別歧視，性侵害即是性別壓迫，故而性騷擾性侵害需要性別解放。但是主流女性主義的性別本質論忽略性別的內部差異、固定化女性受害位置、製造階級年齡種族情慾的壓迫效應、勾聯國家暴力進行社會規訓、迫害下層弱勢的性少數與性異議。故而主流女性主義的性騷擾性侵害論述不但不能達到性別解放的目的，反而更強化了原有的性／別主體建構，使男性的加害慾望增強、使女人更無力抗拒、使國家更能介入身體與人際關係。主流性騷擾性侵害論述之所以能夠如此操作的關鍵就在於：主流論述充滿了性歧視與性壓迫。因此本書主張，性騷擾性侵害需要性解放，需要積極串連性別、階級、年齡、種族以及公民政治，顛覆地操作各種性部署，甚至解構「性」本身，將「性騷擾性侵害」與其他各種形式（如年齡、階級、性別、性偏好……）的「騷擾侵害」相提並論，以激進化彼此的反抗策略。



目錄簡介

《被學生控告性騷擾的女性主義教授》，Jane Gallop 廣受注目的著作全書翻譯

「性騷擾性侵害與現代性」以全新角度探討性騷擾性侵害

西方女性主義戰將 Lynne Segal 的兩篇長文導讀讓你全面掌握此一議題

批判台灣兒童保護團體的「兒童性虐待」論述

為什麼性騷擾必須性解放？為什麼性侵害需要性解放？

菲律賓同志理論家 Jose Neil Cabaro Garcia 分析同性戀騷擾、校園性騷擾

美國法學家 Janet Halley 探討「同性戀騷擾立法」，搶在英文版發表前刊出

目前台灣性騷擾立法論述的檢討與批判

吳敏倫探討香港性騷擾立法

兩位性侵害當事人的反思自述

豪爽女人何春蕤的〈防暴三招〉以及其他二十多篇精彩文章！

性工作研究

中央大學性／別研究室出版（2003）

傳統的娼妓研究過去在支撐政府掃黃廢娼的政策和執行中提供了許多助力。這本書裡收集的論文則是 1997 年台北公娼抗爭帶動台灣社會重新思考性工作之後成形的。

值得注意的是，無論在田野描述或理論思辨上，這些論文都和前一代把賣淫當成社會偏差行為的娼妓研究有著非常不一樣的立論眼界和自覺的發言位置。不管是台灣掃黃廢娼的階級性別政治內涵，或是已經深入政府法律結構的年齡政治，或是女性主義陣營中已經面目清晰的中庸路線，或是新瓶裝舊酒的反娼新論述，都需要性工作研究進一步的觀察和具體分析。因此，在研究進路和觀點上所呈現出和傳統娼妓研究大相逕庭的視野，也將使得本書成為研究性工作的開疆闢土之作。



目錄

<性工作新局>

- 自我培力與專業操演：與台灣性工作者的對話
- 性、權力與鋼管辣妹 Pub：一個田野的觀察
- 酒店男公關之研究
- 「做」與「賣」：從「交易」與「交換」看性作為一種生存策略

<香港性工作>

- 香港妓權運動的啟蒙
- 香港街頭性工作
- 性別與社會組織
- 情慾與權力：施叔青《香港三部曲》中的情慾與性別互動

<台灣公娼>

- 台北市公娼空間之再現：木屐、密道與七塊錢的故事
- 公娼對工作之自我認知對生活及工作環境的影響與使用

<女性主義／性工作理論>

- 娼妓、寄生蟲、與國家女性主義之「家」
- 位移與游動：菁英女性主義「家國」裡的貓狗蒼蠅
- 娼妓研究的另類提問

跨性別

中央大學性／別研究室出版（2003）

在一個宣告性別平等建制化的年代裡，充斥多元性別符碼的商品影像文化似乎提供了另一個鬆動性別藩籬的強大力量。然而無數堅持性別認同的身體卻仍然持續以其肉身揭露性別體制的深刻箝制。

這麼看來，以異性戀女人為主體的性別解放，其實只是爭取「兩性」平等的婦女解放。因為只有當跨性別得到自由平等時，才能有真正的「性別解放」。事實上，跨性別運動的發展將促使「性別」這個概念逐漸失去原有的文化效應。

台灣跨性別主體的生命抗爭，加上世界知名跨性別作家費雷思及其愛人的跨性別運動經驗，架起了跨性別的藍調吟唱。一個充分操弄性別符碼但是無法單純以性別來歸類或想像的人種正在萌芽中。



目錄

<跨性別主體>

認同的「體」現：打造跨性別
變性慾症患者變性手術後的身心社會
適應
「性／別壓迫」：跨性別主體在台灣
Brandon Teena 資料庫
表演、Bakla 與東方主義的凝視
解讀台灣綜藝節目「反串模仿秀」的
性別文化：以《台灣紅不讓》的〈
變男變女變變變〉單元為例
網路酷兒再現娘娘腔
跨性別美學初探：晚期現代性與漂浮
的性感

<跨性別運動>

在奮鬥中浮現的跨性別
我們都是正在成形中的作品
我們正在創造歷史
性別謎題
婆女性主義：網路專訪樸蜜妮
叫我跨性人
跨性別主體與性別解放運動
T 婆的跨性別藍調詩
跨性別運動對女性主義的挑戰

身體政治與媒體批判

中央大學性／別研究室出版（2004）

本書試圖批判地檢視一些流行的標準觀點，從一個新的角度而提出下列問題：身體作為權力爭戰的場域，其自身的物質性是否足夠頑強而能抵抗權力的形塑？這個物質性是生物生理所構成的嗎？能夠形塑或影響身體的權力是來自性別關係、性關係、年齡關係、階級關係、種族關係，或者還有現代性的動力趨勢？媒體在這個身體形塑中的角色功能是什麼？權力管理主流常態身體與邊緣偏差身體的策略有何不同？公共呈現與公共空間如何排斥偏差身體？媒體的公共呈現如何處理主流身體與偏差身體（如肥胖、刺青穿洞、裸露、畸形醜怪、屍體）？目前對於媒體的批判或監督，究竟是為了批判主流身體，還是為了排斥偏差身體出現在公共空間與公共呈現？讓各種偏差身體出現在媒體與公共豈不是顛覆主流身體霸權的多元化策略嗎？



目錄

一、導言

還童的女性？弱智的男性？
老化的媒體批評，弱智的女性主義
主流性感標準與片面身體解放
資本主義機器文明創了新高？
青春睿智卡維波
體型歧視違反多元文化

二、青少年通俗文化的左翼政治

青春睿智的左派？成年癡呆的左派：
青少年通俗文化的左翼政治
卡維波，左派裝可愛
反卡維波論述提綱

三、女性主義的身體政治

塑身運動、厭食症到胖妹驕傲的思考：
一個女性主體與女性身體的提問
「減肥瘦身」的女性主義標準答案錯
在哪裡？：從「飲食消費與現代性」
到「性感美貌的多元與普及」
全球慾望城市中缺席的女性主義身體

四、媒體批判？或媒體箝制的新策略？

速食業的慾望廣告與社會變遷
公共電視與公關電視
綜藝節目是性剝削嗎？：反對媒體分
級制度

性工作与现代性



性工作为何会(或不会)造成出卖自我与异化?这个问题其实可以回归到「现代雇佣劳动或服务工作为何会(或不会)造成出卖自我与异化?」这个更一般性的提问(这是黑格尔等人在雇佣劳动开始普遍化时期所关注的问题)。现代各类型的工作(特别是在发端期与非完熟期)也是充满了工作者的自我被占有、隐私被侵害、公私界限难以维持的异化风险。本书认为必须从社会互动而非抽象哲学的角度来理解这个「异化」或「自我的让渡出卖」究竟是如何进行的;事实上,服务工作者或顾客的自我隐私被对方占有,乃是透过实际的人际互动技巧来达成的,高夫曼(Erving Goffman)的学说在此提供了关键性的说明。

本书的A部份提出了「性工作者如何在陌生人面前呈现自我?」这个Goffman式的问题意识。但是这样的一种现代人际与自我现象还需要更广泛的脉络解释,亦即,服务工作者与顾客双方为何能够在互动中维护私密自我与隐私、为何能够动态地操作公私界限,乃是关乎现代社会的一些宏观趋势或结构性条件如何形成了现代自我。本书B部份则列举了五类造就这种现代自我的现代条件或趋势动力,由此一般地说明了现代性工作中自我问题的脉络。就此而言,现代性工作之所以能够不会造成自我让渡,并非个别性工作个人的独特性质,而是深刻地根植于(晚期)现代的社会条件与趋势动力中。

本书的C、D部份则对性工作的互动过程的各个面向进行了一个高夫曼式的诠释分析。许多看似特殊的性工作现象(过去经常被其他研究者诠释为性工作的异化、不伦、受害…的表现),现在则被本书重新诠释为:性工作者运用一般人际互动的普通日常技巧与现代组织常见的管理规训技术,来维护有利工作顺利进行的例行化方式,以及维护自我的疆界。易言之,性工作者之所作所为,其实只是当代服务业普遍的实践方式、或现代人的一般互动方式,毫无特殊之处。这个高夫曼式的诠释分析架构将性工作的的问题放在当代批判的社会理论的中心,处理的正是社会理论的一般问题(劳动过程、公私领域、现代组织的理性化、现代自我、规训与监视等等)。

ISBN 957-01-8749-2



00180

9 789570 187496