

女性主義結

階序初探

丁乃非 主講

我今天要講的是「女性主義結」。「女性主義結」主要指的是，1997、98年臺灣出現公娼運動，而公娼運動和婦運相遇的過程裏頭出現的一些問題。其中有三個很主要的問題，我稱之為「性工作三問」，這三個問題觸發了一個比較大的問題意識。等下我會交代一下我怎麼去理解這三個問題是如何可能這樣子被問出來。因為我的訓練是比較文學的，我希望我的分析也可以間接回應一些同學在E-MAIL裏提到的問題，就是女性主義文學批評與來自於社會運動的問題意識可以有怎麼樣的一個結合。所以，我的進入是廣義的女性主義批評裏頭的女性主義歷史觀，尤其是文學史的想像。

1997年的台北公娼運動中有一位公娼官姐在一次電視採訪中說到她自己的人生，她說她不是沒有很多夢想，不是沒有?Q過出人頭地，但是她說：「我欠栽培啊」。我就想思考一下這樣子的一句話在女性主義的思考脈絡中可能有的意思。然後，我想提出性工作三問。接著，我會講到我分析資源上用到的一個概念——「階序」的來源，因為「階序」這個概念讓我能夠結合我原來關於淫婦文本的研究，就是潘金蓮的研究。1990年代初，我在臺灣談論《金瓶梅》的時候，有個關於淫婦的問題，其實後來我就覺得這個關於淫婦的問題與針對性工作而來的一些問題（性工作三問）是有連接的。那這個連接又要怎麼理解？和我們當下對於過去的某種記憶和失憶可能有什麼關聯？和我們當下所謂

封建體制或者家庭當中，尤其是婢妾軌跡、由婢轉妾的軌跡，婢女的賤，某一種卑賤性質，卑賤的女性化，卑賤的性，有著什麼樣的關係？這也就帶出了性污名的問題。

我的參考座標是香港近代的婢妾史；也思考婢妾和家傭工作、和性工作之間有什麼樣的關聯，它們有共同的污名性，可是它們有不同的工作性質；我也要談臺灣女性主義通俗文化想像裏頭對這種卑賤性質、卑賤女性化的想像，從這個想像裏頭尋找對前面一些問題的回答。最後，我想回到「良家婦女思維」。在當下，臺灣主流的女性主義已經表明是一種「國家女性主義」，已經進階到國家治國藍圖中很重要的一環。這樣子的一種女性主義，它同時變成一種指導性的女性化，我會稱之為「性別模具」，也就是說什麼樣子的女性化是比較恰當的女性化，這個裏頭潛藏的良家婦女位置或昨天已經提到的元配、保護元配這樣子的思維，尤其是這樣子的一種感情，是如何發生作用的？甚至於在法律層次，當良家婦女成為一種法律條款時，它有怎樣的論述和會發生怎樣的權力效應？我覺得良家婦女不僅是一種感情狀態，它可能化為一種政策、法律條款，我會想到它在法律面執行時會有怎樣一種強制性的情形。

我在問題上追溯「性工作三問」，我覺得我追的是那些問題背後強烈的憎惡感，就是排斥、鄙視和憎惡，這種東西是很難做文本研究的，甚至於訪談裏頭也很難捕捉得很精確。這樣子的一種感知狀態，它是如何演變、傳遞以及被重新啟動的？也就是說，現在已經不存在婢了，也不存在卑賤的女性，可是對卑賤女性在記憶中的一種憎惡有可能轉化為新的用途，作為一種新的歧視和不平等的作用。當然，這也不是有意識的，不是個人「我」就討厭這樣子。這種看似個人的憎惡有一種結構上的支撐：某一種故事不斷地在被復述，某一種角度不斷地在被強化，另外一種角色不斷在被醜化等等。這些都有可能結構性

地傳遞一種感情狀態，而那個感情狀態就會變成很理所當然，好像本來就是這樣，永遠都會這樣。而在這種狀態裏頭，卑賤的這種人、這種行為就是有問題的。我就是想透過已經存在的一些研究來追溯這樣子的感情狀態是怎麼樣傳遞的。

我在一篇文章中引用過一位澳洲女性主義 Meaghan Morris 的話：

女性主義若是我所想像的在進行具體社會改革的同時也挑戰著現代思維中對改革最根本的定義，那就會在歷史分析的結合上，有時甚至是女性主義者的生命中，造成極度的難以承受的重擔。

這段話或許能夠回應昨天也出現的一個問題，就是對於現代性從某種特殊角度的反思。當我們在提倡改革的時候，這個改革是以一種什麼樣的主體位置為立足點？這個主體位置在歷史的變革中，她是怎麼樣演進的？對於這樣的演進，在提倡改革的同時，有沒有可能納入一種反思？

對於這樣的位置，它的排除性，它在變革過程中的排除性，有沒有可能有一種反思？不可能因為有這樣的反思而那個改革可以有所改變，而不只是強化那個歷程和那樣子的一個位置？講得簡單一點，就是說，女性主義者她是怎麼來的？女性主義者的前身是誰？是在歷史中的什麼樣位置的女性？女性主義者如果是這樣子來的，她的整個感情結構、知識狀況，是不是需要一種更深刻的反省？否則的話，有可能因為站在所謂當下的這個定點上，突然進入了一個有權力的狀態，它的價值判斷或者是改革策略、或者是某種決策會出現一些問題。當然，我覺得 Morris 講得也非常精準，不僅是說需要挑戰現代思維中最根本對改革的定義，甚至於是在個人的生命裏頭，其實會引發

極度難以承受的重擔。我覺得這兩天的問題已經出現了這個重擔，當我們開始反思我們已經站在和其他女性不同的軌跡上，而這個不同的軌跡已然有著不同的一些直覺感受、或者甚至於說知識上的呈現，這個時候會在我們自己個人的身上、個人的生命裏頭，造成一種很大的震撼。

我想到女性主義可能的一些用途。在臺灣，女性主義有兩種可能性，一個是女性主義作為現代性別化的模具，有它的一個政策面，它的指導性，透過法條、透過政策，保護某一種女人，忽視另外的女人，不提女同性戀。它會很清楚它在提誰、不提誰，它在提防誰，它在懲戒誰，它都已經塑造了一種該怎樣和不該怎樣。它就製造了一個綱領、一種模範主體。這個模範主體不僅是在政府宣導層次，它也會在報紙裏頭，例如家庭版，有可能都在宣傳標準現代性別化、女性化的模具、什麼樣的女性化比較正確、什麼樣的男性化比較正確等等。

另外一種，我覺得在 Morris 那段話中也有體現，就是女性主義作為現代批判思維，可以反思現代性別體制的歷史形構是怎麼走過來的，然後反思在它怎麼走過來的這個過程裏頭比較細微的一些權力作用。對現代性別體制的歷史形構能夠進行一個反思與批判，而這個反思與批判，不僅是反思與批判的「思維」，也是反思與批判的「行動」，就是能夠付諸行動。我覺得其實在公娼運動當中，就已經出現了這樣子的一個問題，也就是說，我們能夠進行多大程度的反思？這個反思在哪里可能起結，想不下去了，可能要經過多少年的辯論和冷戰才能夠有所進展，行動上有沒有和公娼具體地走在一起？當然有。這個走在一起，不管是在個人層次、或者是在知識層次、或者是在運動層次，甚至於在政策的衝擊上，都帶來了一些巨大的改變。

那相對於女性主義作為現代性別化的模具，我們來看看女性主義中產階級女性化特質是怎麼來的，良家婦女性質和家訓主義是怎麼來

的。家訓主義是一個翻譯詞，沒有一個定型的翻譯，在臺灣不同的人用不同的翻譯，英文詞是 domesticity，也就是男主外、女主內的「女主內」。家訓主義就是「女主內」裏頭所隱含的所有的權力、道德權威、欲望模態。由於它是一種異性戀的欲望模態，它被賦予了很大、很高的道德權威性，那樣的女性是要治理家庭的，她要負責治理家庭，她要負責教養先生和子女。這個在西方——尤其在英國——有著非常非常特殊的歷史、文化和社會的脈絡。和它相關聯的，比如說文化的機制、文化的文本，都讓它得以變成一種根深蒂固的、讓人們覺得「啊，從來就是如此」的一種信念和感情。

尤其，家訓主義有一個很重要的傳播媒介，那就是 19 世紀後來被人們、被全世界翻譯、而且認為是現代小說範本的那些寫實小說，尤其是女性作家的那些寫實小說，也可以說是言情小說前身的那些寫實小說。那樣的寫實小說，我腦子裏想到的有，比如說《傲慢與偏見》（*Pride and Prejudice*）可以說是這些小說的前身，最典範的大概就是《簡·愛》（*Jane Eyre*），這部小說大家都熟悉得不得了，臺灣最近都還在出新的翻譯本。在這個翻譯本的前面完全不提關於這部小說巨大的歷史脈絡差距，而主要強調那個心靈、心路歷程的必然如此，也就是說女性——只要是女性——就必然如此。這已經不是在 19 世紀製造一種標準的中產階級女性化心態了，這是在全球製造、其實源自於英國某一種特殊脈絡的異性戀女性的內心欲望、治家規訓的範本。

我覺得就臺灣而言，這是一個性別與性的階序問題。這個牽扯到性別內部的差異，象徵價值的差異化。性別有差異，性也有，昨天已經講過了，性也有差異價值，也就是性別的內部差異和性的污名問題。

最後就是性服務和性工作者在香港、臺灣現代化過程中不均等的演繹軌跡和生存狀態以及如影隨形的污名效應，也就是說當公娼走上

街頭，她們為什麼一定要戴公娼帽？其實，倒不一定是說她們自己一定要戴公娼帽，而是人們都覺得她們應該羞於見人。這個「人們」包括電視媒體。臺灣的電視其實非常有趣，它有一個很強的羞辱機制，當它在拍攝某一種人的時候，那個鏡頭都會讓你知道這種人該處於羞愧當中。然後這些人就必須要遮著臉，她如果不遮臉、她如果沒有這樣子的羞愧感，那她就完了，她就十惡不赦，她就是完全不可同情和原諒的。如果她知羞恥，那她就還有一點點救藥。這樣一種新的媒體，新的科技轉化為古老的投石頭效應，其實是非常有趣的。而這在臺灣就是很普遍，公娼就是一個例子，她被迫一定要展現某一種羞辱效應。可是，這個羞辱其實不是她的情境中的羞辱，而是觀者和這個整個體制在用一種已經過時的情感重新啟動一種不合時宜的情感效應來做新的用途。

我就先講一下女性主義文學批評所可能提供的思考進路，也就是歐美女性主義提供的思考進路。英國女性主義思維與 19 世紀帝國大業之國內中產階級興起、性別分工文化、生產機制之合謀，也就是我剛剛講的 19 世紀那些小說裏頭所展現的一種男主外女主內、心靈與道德權威由女性掌握、兩性關係之愛情規訓，這些都是家訓主義的興起。《簡·愛》是非常典範的。很有趣，簡·愛其實是一個婚外的第三者，可是再也沒有人會記得簡·愛是第三者。簡·愛不只是一個第三者，她簡直有權威，她由一個第三者的位置，回過頭把一個貴族浪蕩子、放蕩的男主人公，整個把他變了一個人。這個就是那個家訓和女性的新威權。中產階級女性的新威權，這個分析也不是我的創造，女性主義文學批評史家 Nancy Armstrong 有一本書（*Desire and Domestic Fiction: A Political History of the Novel*）分析 19 世紀小說，尤其是那些女性小說的政治、經濟史，拉出了政治、經濟史的性別面向。

回到《簡·愛》，我們不但不記得簡·愛是一個第三者，其實我們

也不記得被排除在故事框架之外的一個女性和另外一堆女性，這種忘記其實是相關聯的。這個女性就是那個元配，結果她是道德上有瑕疵的元配，因為她性欲高漲，她酗酒，而且她可能是種族上的混種，因為她來自殖民地、來自加勒比海英屬殖民地。那當然就不用說是這位殖民地的女性讓原來排序老二的男主人公能夠很有錢，他本來是不能夠繼承家產的，可是因為他娶了這個元配，家族的交易，他作為二兒子也得了很多錢。可是，他非常不齒這個太太，故事情節也非常有趣，他不齒這樣的一個沒有「道德」、被他說成是瘋女人的元配，所以他就各國尋歡，因為遇到簡·愛，因為遇到真愛，他就好了，他就再也不放蕩了。

簡·愛和他在一起有一段對話，也非常具有徵兆性，也就和這個帝國大業非常相關了。就是在這個時候，透過這個兩性想像，其實不但統合了英國正在興起的兩性關係，這種兩性關係算是統治階級想像的新的兩性關係、革命性的兩性關係，可是同時，也把國外的一種狀態納入了。簡·愛和男主角羅切斯特說：「你還要想像有其他的女朋友嗎？你敢想像，你就到土耳其去找。你如果去土耳其找了一堆女人做你的後宮佳麗，那我就會跑到土耳其，聯合她們（等於說是教導她們）如何反抗你，然後我們就一起把你捆綁起來。」這段話其實充滿了奇怪的想像。良家婦女好像不可能有怪異想像，但是其實很多良家婦女有很多怪異的想像，包括這裏把那個男主角綁起來打一頓啦。可是，在這個前面的幌子是「我」要去啟發第三世界的女性，讓她們都進入了女性主義的行列，然後這些土耳其婢妾把你綁起來打一頓。那當然是說來要脅羅切斯特的。有趣的就是，在故事中、在想像中，土耳其女性已經都被想像成需要文明教化的對象。這個文明教化是有非常特定作用的，就是她們都要變成和簡·愛一樣的某一種女性主體。

對待這樣子的一種小說，1970年代的女性主義批評和1980年代的

女性主義批評在女性主義文學史觀、女性主體觀、價值觀上於是就有了很大的落差。在美國 1970 年代的女性主義文學批評、女性文學史往回一看，找到的基本上是自己的前身，而不符合這個前身條件的，不管是淫蕩的、下層的、女同性戀的都沒有辦法進來。只有符合了當下所想像、當下已然確立然後所想像的那樣的女性主體和她所帶有一些德性、某一種能耐、某一種情感狀態等等，才能夠被納入。

相對於到了 1980 年代初、中以後，女性主義文學批評出現了非常多其他的聲音，在批判和重新審視以前的觀點和文學史中，所有被排除的那些其他的、邊緣的、另類的女性、聲音和可能性，存活的可能性、書寫的可能性、想像的資源就出現了。其中 1980 年代初期有一個印度裔的左翼女性主義者 Gayatri Spivak，她提到了，1980、1990 年代仍然是全球女性主義，它仍然有一種教化的任務。Spivak 的意思是說女性主義的主體似乎取代了康德以前作品裏頭的那個男性主體的位置，也就是說當時男性主體他的對立面是女性主體，現在女性主體的對立面是男性，可是她變成要教化第三世界或者其他異類女性的人。那麼這個時候，她這樣子的一種教化任務，是否其實只是再度複製了當時那樣子的一種優勢、白種的、正在興起的一種意識形態呢？精英女性主義的批判論述，以放諸四海而皆準、人皆如是的理念，製造了在西方歐洲和美洲當時盛行的個人主義女性主體。在這樣的一個論述當中，它已然限定了只能是特定的文化政治地理軌跡，它假定了、預設了她們是特定的文化階級、膚色和生活範疇內涵。這個就是 1980 年代在歐美其實有點像是風起雲湧的各類型的其他女性主義所批判的對象。後來在 1980 年代以後，就被人以階級、種族和性別等政治觀、歷史觀所挑戰，而其中也牽扯到性別的面向，就是性別內部的更細緻的分化。女性主義要如何多元？到今天都還在討論。

女性主義的歷史想像，和它影響的英國女性主義文學批評、文批

史觀裏頭的歷史想像，這些 1970 年代女性主義教條使得過往的作者和文本中的蕩婦角色不是共謀就是可憐的受害者。舉個具體的例子，1970 年代女性主義文批裏，以歐美的脈絡來講，對於過往的女性作家如何定位有一個例子非常清楚，那就是 Aphra Behn (1640-1689)，17 世紀的一位女作家，她的狀況反映出女性文學聲譽的變化是來自於性規範想法的改變。

Behn 早期在市場中的名聲太響亮了，而這位女性作家有點聲名狼藉，聲名非常不好，當然也非常非常的有名，結果作品表現都被名聲給掩蓋了。沒有其他作者像她那樣，她寫的作品非常多，但是後來很長一段時間她是沉寂的，因為沒有人要處理她，因為她在作品中寫出了一種淫蕩，她在生活中也活出了一種淫蕩帶有性交易的生活內涵。Behn 之所以在當時造成轟動又被後世保守讀者排斥的原因，只是她惡名昭彰的淫穢名聲。這樣一位以性工作聲譽來維持寫作事業，為了當作家而據說賣身的女人，很難用單一的觀點進行閱讀。Catherine Gallagher 在後來 1995 年一本書 (*Nobody's Story: The Vanishing Acts of Women Writers in the Marketplace, 1670-1820*) 裏分析，提到了女性主義對 Behn 這種作者都是要麼就淨化她、要麼就做對抗式的閱讀。

怎麼個淨化和對抗法呢？就是要麼說她其實是受害者，當時體制的受害者，完全只能用受害的模態來閱讀她；要麼就是說她其實是很有問題的，她的那種方式其實是沒有辦法寫出特別值得分析和批評的東西的。Gallagher 另外還特別描述並追溯了從 18 世紀早期在市場中充斥的各式各樣的女作家，用各種方式在存活的女作家，和她們比較淫穢、八卦的作品，認為這比較像是女性眾聲喧嘩的時代。到後來 18 世紀末和 19 世紀則是一群高雅女作家的興起，後來的文學史幾乎已經再也不提 18 世紀以前的女作家，好像女性作家的興起就是從 18 世紀後、從高雅女作家興起才開始，而沒有辦法納入或正視 18 世紀以前的那些

比較不一樣的女作家、她們的書寫策略和生活狀態。

到了 1980 年代就已經有對這種狀況的反思，Gallagher 就在她的書裏，在她的小說批評史裏，認為我們也要漸漸開始將自己的思想、自己思想的來路，放在歷史脈絡中分析，面對批評。我們不能為了讓過去與現在的論述與認同一致，而扭曲過去及當時文學的特殊性和物質性。惟有能避免犯這種錯誤，我們才能面對當下 1980 年代已經風起雲湧的各種聲音，不同的批評聲音。我們如果沒有辦法面對過去的異類，也就沒有辦法面對當下的、和我們那個來時路已經不一樣、在歷史的結點上已經走了非常不同的路、也有了非常不同的資源和條件的其他的、不同的女性。

所以，女作家和其虛構的主角不能只是單單的歷史的反向投射，而這種反向投射更可能反映出女性評論者自身的各種立場，她不能是這樣，她也不能只是服務于現今的政治運動、學術研究。我們不能逃避傾聽那些無法滿足我們現今需求、拒絕成為我們前身的歷史。然後，我覺得這裏所謂的這個大的「我們」，非常概括性的「我們」，是非常非常需要被更仔細看待和細緻區分的。

如果說昨日在歐美發生的教化任務和今日西方歐美仍然在持續傳播的一種精英女性主義，都沿著一條歷史、地理和政治的軸線，馴服了階級、性向和種族裏的「他者」，所有其他的異類都被馴服了，被收納了，不被看見，不被聽見；那麼也許我們現在也該檢驗全球普同女性主義裏的教化任務、在中心地區以外地域的運作。我的意思其實很簡單，這樣子女性主義，也就是 1970 年代那樣子的聲音並沒有消失。1970 年代和 1980 年代在文學批評領域裏的批判聲音當然起了作用，可是 1970 年代精英女性主義在某一些全球女性主義的說法上、論述裏仍然在普遍地傳遞，而且不只是在歐美地區，比如幾年前還有一本書在英國出現，那本書是關於亞洲的性工作者，而那本書的書名就

叫做《性奴隸》(Sex Slaves: The Trafficking of Women in Asia)。我覺得這本書的作者就深深帶有這樣子的一種普同女性主義的觀點，她雖然知道亞洲內部都有極大的差異性，不同的地方有極大的文化、歷史、政治、經濟的差異性，可是她仍然堅持最主要的一個壓迫機制就是她稱之為「亞洲父權」的機制，這個亞洲父權就讓所有亞洲的性工作者都是奴隸，都是受害者。我覺得這其實就是 1970 年代那個女性主義思維的繼續傳播，而且蠻強大的，不只是在臺灣，在東北亞其實很多，或者是我已經看到的一些國家的女性主義政策和行為都帶有這樣的一種觀點，延續了源自於西方 1970 年代的一種普同、全概式的女性主義思維，認為對於其他路途軌跡的女性，面對和她有差異的女性，她是有一種教化任務，她是要去教育她們的。

對於這樣子的教化，我覺得最直接就反映在 1997 年公娼運動裏頭，於是在臺灣就發生了面對面的質疑。在她們這種教化任務裏，被教化的對象其實是很難說話的，或者難以直接當著你的面和你說，「哎，我可能不一定那麼完全需要被教化」。這樣的場面、這樣的可能性都很難出現。在臺灣，昨天也談到是一種歷史機緣，讓女性主義能夠有這樣子一個面對面的狀況發生。在電視中官姐就說「我欠栽培」（否則的話我也是律師，我也是你這個位子，我也有可能站在你這個位置。）在公娼運動中，有人會說公娼到底知不知道她們在幹嘛，甚至於根本不對公娼講話，覺得「她們」聽不懂「我們」在說什麼，或者當她們說一些什麼的時候也不去認真思考這些話所可能有的含義。

我覺得前面透過種種的理論和思考、或者歷史的耙梳才得到的一種反省，其實在當下一種權力的差異的運作及其效應，在「我欠栽培」裏頭已經說明白了。欠栽培的發聲位置，相對於栽培者的發聲位置，發聲位置個人結構的歷史、政治、地理軌跡以及各自的特殊性都可能出現，也必須出現。那栽培者，我覺得這個時候出現了對性工作者普

遍的一種不信任感，就是覺得公娼說出來的話不一定是真的，一定不是真的，很難相信。這種情形在運動過程中常常出現。就是說，有人會覺得，你能夠相信她講的話嗎？她講的都是說給你聽的嘛，她也一定會這樣講，因為她必須說給你聽，她清楚得很。或者是說，當她告訴你她收入多麼少，那也不可能是真的，你一定會覺得她收入肯定是遠遠超過的。這裏有一個很奇怪的吊詭，就是說，你很可憐她，覺得她因為生計而從事了這樣的行業，可是你又不相信她，因為她收入太多了。這是非常非常奇怪的一種搖擺的狀態。我覺得這裏是有一部分非理性的反感，這個非理性的反感，我們可以如何理解？通過瞭解這種非理性，我們才可以理解我們的搖擺，理解這樣子的百般責難，這樣子的百般地找問題，百般地無法理解。

憎惡感的結構和性工作的污名效應有什麼樣的關聯？就是說當這種反感是這麼的普遍，當大家都這麼容易召喚起這樣的反感，一說起，大家都會說，對呀，對呀，她是有問題，她不可相信。這種反感這麼容易被召喚，又和我們在說的羞恥和污名有什麼關聯？

這種憎惡可以說是特定現代女性化軌跡的階級羞恥感知的一種記憶和投射，也就是說憎恨是很特定歷史軌跡裏的、女性化軌跡裏頭，內在於女性主義主體，是一種階序羞恥感知的投射。

那個時候在公娼運動中就出現了三個關於公娼的問題。第一個問題是臺灣婦女團體內部的討論，女性主義者互相問的問題：「你們看出她（公娼）的女性主義嗎？」那個時候主要的討論也變得很有趣，都變成內部討論了，不能公開討論了，因為相爭的不同的聲音實在太多了，結果這個時候就出現了一個很強烈的問題，「哎，你們看出她到底哪一點有女性主義？既然沒有，我們憑什麼支持她？」這個問題在昨天的講座中也有出現，就是為什麼要支持公娼？你為什麼要支持她？你要說出那個「為什麼」。可是，我覺得這裏也很有趣，就是那個

「為什麼不支持」好像已經可以理解了，已經是一個共識了，所以才可能這樣問，「為什麼要支持公娼」。那個時候，大家都覺得非常痛苦的是，面對任何其他主體的時候，女工呀，其他的女性等等，好像都沒有這麼大的一種排斥。可是面對公娼就只能有這麼全概性的問題：「哎，為什麼要支持公娼？她哪一點是女性主義者？」

第二個問題是那個時候召開了一個國際性工作者會議，就是支持性工作者的團體邀請了一些來自歐美的性工作運動者，其中有個性工作運動者針對臺北公娼提出了一個問題。她說：「你們為何從來不各自代表自己發言，很難理直氣壯地一個一個站出來說話？」這個問題其實也很有趣。早幾年這樣的問題也發生在女性主義和女同性戀的對話裏，有女性主義者說：我不歧視女同性戀呀，完全不歧視女同性戀，可是你在哪里呀？你站出來和我講嘛，你和我講什麼是女同性戀嘛，我絕對不歧視，可是你們都站出來呀！你們為什麼都不站出來？或者，你們站出來的時候為什麼都是一群人在說話？其實這也有一點類似針對公娼的問，就是：你們為什麼總是一堆人，然後有一個代表發言，而沒有辦法每一個人為自己發言？

最後一個問題出現在一個討論場合。那個時候，性工作者在，學者、女性主義者都在，在公共討論的狀態裏就有女性主義者站起來，質問「公娼為什麼選擇性工作而不選擇去當清潔工、去掃街？」

在第一個問題裏，「她沒有一點女性主義」，大家也許可以思考，這裏頭其實有很多很多可以說的。第一點就是臺北公娼沒有資格成為合格正確的女性主義主體，因為這些婦運人士定義中的女性主義主體的性別政治是要反對她們認為娼妓所特別遭受的三重剝削：性別、情欲和經濟。換句話說，某些女性還不是、不能被看待成平等的姐妹，她需要被救援、改造，這就是那個教化的任務。公娼是需要被救援、被改造的對象，她們的女性化有問題，她們必須要重新被教育成正確

的女性化；有了我們所謂道德的女性化，她才會比較沒有問題。這個時候，某一種在封建時期是一個身份、階級的問題已經完全內化成一個心理、良知的問題，就是說，已經是一種道德心理、人格的狀態了。它已經轉化成一個內化的東西，然後用這樣子一個內化的東西來作為一個重新歧視的依據。好像是「哎，我不是歧視你的階級喔，可是我歧視你，當然不是歧視你的道德，而是我就覺得你沒有道德。」另外，我覺得這裏比較不能講出來的，可是其實也存在的是一種情感，一種憎惡感，就是覺得公娼的性伎倆以及非常不同於我的性別知識，而可能會壓迫到我的情欲利益，而這個維護自身利益的部分當然是比較不能說的。

這裏頭其實也很有趣，就是為什麼要區分正確與否的女性化？因為相較於那個不正確的女性化，可能某一些女人，某一些在其他方面、在象徵體系裏頭、在政治、在主流的體制裏頭已然佔據優勢的女性，在另外一些條件上可能不一定優勢。這種東西會影響到一些女性的利益，可是這個問題通常不會被說出來。

第二個問題，自救會成員好像必須要有西方歐美個人主義的思維和體現，在這樣的情境裏，唯有各個主體都能站出來為自我的利益侃侃而談，也就是很清楚「我」是為一個個人的利益發言，那她才能夠稱得上完整的個人主體，然後才能銜接到那種國際的結盟和平等的協助。也就是說，如果她不是以個人主體而是以一群人發言，那麼「我」不是說她沒有道德，可是「我」會說，「我不知道你的意願在哪裡。我只辨認一種意願，那個意願必須很清楚地化為一種個人主義式的意願。」

法國結構主義人類學家 Louis Dumont 有一本書《階序人》（Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications），分析印度的種姓制度。在他對於種姓制度的分析裏，階序邏輯基本上就是大包含小，小

被大包含，大永遠包含小，小不能夠包含大，也就是上下階序的含括性。有意思的是，他又用一種統合性、結構性的分析來分析一種他認為典型的階序制度。我覺得這可能是非常需要思考和批判的，他所描繪或想像的那個統合性的階序制度在印度當下是一種什麼樣的程度？他在看或試圖勾勒印度所謂的傳統階序社會的同時，其實他在腦中想的，一直沒有說出來的對照點，是現代自由、平等的西方社會。

這本書後來加上去一些附文，那些附文都是在描述他為什麼會思考印度的階序，寫的是關於印度，但是書的背後是歐洲，尤其是法國現代平等的社會，以及那個現代平等的社會如何否認和轉換、如何忘記和不能忘記階序邏輯。也就是說，他認為西方現代平權社會中階序邏輯並沒有消失，雖然號稱平權，可是階序邏輯並沒有消失，而是將過去封建階級明顯的身份歧視，轉換成種族、族群、人格，明確地表徵於外或者發自於內的差異邏輯。他有一段話，「平等含括了不平等」。是的，非常怪異，「平等含括了不平等」，也就是好像有一個大的統合的平等，可是裏面有不平等。

其次，階序產生了一系列的轉型，可以把這些轉型綜述成對階序格局的壓抑，那個轉型把階序給壓抑了，使人意識不到，我們以為已經沒有階序了，代之以各種各樣不平等的網路，出現的是在一個平等當中不平等的網路，出現了種種事實是，可是並非權利上應如此的不平等，也就是說，權利上都平等了，可是，其實仍然有不平等：數量上的和程度性的不平等，而非質量上與斷層性的不平等。那這個其實就讓我有一點回想起 1991 年我被問的一個關於淫婦的問題，這個其實和剛剛講的文學史也有關係。

我當時在臺灣的一個婦女團體裏從女性主義角度重新閱讀《金瓶梅》和潘金蓮，結果有一位婦運女性主義者就問了我一個問題。我覺得她問的問題其實很準確、也很有徵兆性，所以後來會一直在我腦子

裏，公娼運動一發生，我就又想起這件事。她當時問我，「潘金蓮這種女人，你這樣不斷地為她平反、重新講她的故事幹嘛？她和我們有關係嗎？她這麼被糟蹋、被蹂躪，這麼悲慘，悲慘到她的生存、她的苟活伎倆都這麼的不堪，這樣子有什麼好閱讀的？這裏頭有任何的能動性、有任何的主體性嗎？這樣的閱讀有什麼意義？和臺灣女人有什麼關係？」聽到這裡，我覺得那個「臺灣女人」、那個「女人」就出來了。其實，這個當然是現代女人，當然是把自己看待成和淫婦絕對無關的一種女人。

我覺得在公娼運動的時候我才被敲醒。這個（不）關聯性是這麼決然嗎？是這麼斷裂嗎？如果真的是這麼斷裂，那為什麼想要為潘金蓮平反都會引發惡感？好，這是一點。另外，就是潘金蓮又為什麼在報紙裏頭是這麼容易使用的符碼？比如說，昨天我們報告台灣重大性／別事件時提到那個鄧如雯的案子，鄧如雯的案子一出來，就有人說她是現代潘金蓮，因為她殺夫，她殺夫的手法是這麼的冷靜、這麼的狠毒，所有的這類罪犯都可能牽扯到潘金蓮。還有另外一種也會牽扯上潘金蓮，比如說花痴女，就是性關係紊亂、性關係太多的女人，也可能會扯上這樣子的文化記憶和文化腳本。當我們周遭有些女人的處境啟動了這樣子的文化記憶和比喻，啟動了淫婦的既定文化腳本，那個所謂過去的說法和故事情節有沒有改寫的空間？我們有多大改寫的空間？還是我們要和合的其實是對於女性情欲、在性欲控管上並沒有多大改變的一個新的資本主義父權體制？我們難道還要讓它繼續用這種說法來規範不僅日常生活中的另類女人，而且是規範女性主義者如何去談論性嗎？

也就是說，女性主義者是不是也有可能因為這樣子的一種禁忌而避開一些東西。一談性就說，你看，你就會掉入他們說的女人那個樣子，因為這樣子的一種害怕而仍然被規範著，不去談，不去思考。潘

金蓮最早出現的版本，萬曆詞話本的眉批裏，就已經顯示潘金蓮的婢妾軌跡、不同於正妻的身份，是非常有意義的，也就是說，在那個年代和脈絡，她甚至於不被太責怪。當時文人的眉批裏甚至可能還有一點欣賞，因為她本來就是「那樣子」的女人，所謂那類女人就是那個階層的女人，她屬於那個軌跡，不會像我們現在因為把他誤識為她是普同女人就認為應當有普同女人當有的道德。

在這裡，不同的感情結構都很清楚地標的出來了，很清楚地被看到。可是一旦出身進入現代平權，出身已經轉換為——照 Dumont 的說法——心理人格的問題。也就是說，認為有一種女人一定是這樣的，可是這不是妾婦了，她已經是「有問題」的女人，或者最通俗的一種說法就是「不簡單的女人」，不單純的女人。而不單純的女人就會有一種行徑，單純的女人則不會有那種行徑。當然，單純不單純，到後來比較含括性的說法就是良家婦女和非良家婦女。現代的女性主義文批作家一直到晚近才有比較不同的說法，可是之前不管是在臺灣、在香港、還是在大陸，大多數的女性主義文批都是將潘金蓮的處境普同化，好讓她代表多數所有的女人，然後才可能為她平反，也就是說，一定要先把她納入純女人的範疇，才能夠為她平反，然後為她叫屈。當然，為她叫屈是為了可憐她，也就是說，這個時候她又變成了一種過去的代表，過去受害女人的總類，封建制度下女人的心聲等等。可是她在性上面的表現也不可能變成一種過去女人總類的代表，也就是說，這個時候她和當下有了一種斷裂：因為，只有在「那樣子」（作為純女人）一種狀態裏頭，她才可能被可憐或被同情。我其實後來想要做的，就是掀起一個問題：我們如何思考過去的婢妾，以作為可能連接或者為什麼難以連接當下看似卑賤或羞辱位置的女性？

後來我參考了一些女性主義社會史和人類學論述如何描述婢妾軌跡污名和進入二十世紀後的影響。我覺得非常有趣的是，我是用文學

批評或者文學分析的方式來仔細閱讀香港的女性主義社會史和人類學在二十世紀晚期做的一些研究，看他們在描述過程裏那個污名的走向，也就是說，那個羞恥和污名是怎麼轉換過來的。我還在整理的部分是關於臺灣的婢女，不過今天可以先來談一本 Maria Jaschok 所寫的關於香港的《妹仔的研究》（*Concubines and Bond Servants: The Social History of a Chinese Custom*）。

我在看有關香港的研究時，有個巨大的、恐怖的恍然感。因為其中有一段是在總結香港婢女的人格特質，這個人格特質是通過訪談來建立，可是多數都訪談不到婢妾本身，而是訪談到婢女轉妾的後代或是婢女轉家傭的朋友，根本訪談不到婢女轉性工作者。結果訪談到的都是和婢女相關、有親屬關係、或者是朋友關係的人們，還有就是在婢女廢除以後到法庭裏打官司的前婢女／後家傭的雇主，都是這些人對於前婢女／後家傭的描述。

這位研究者整理出了所謂「婢女的人格特質」，在他的描述裏，我們就非常清楚的看到剛才說的「身份轉為心理」的狀態：婢女絕對不是一個本來心裏就是這樣的人，而是「做婢女的軌跡」「造就了」一種看起來共通的人格狀態。可是這個人格狀態，我讀到的時候嚇了一跳，因為和晚明的潘金蓮如何被描述幾乎是一模一樣的：好吃懶做、淫蕩、愛偷東西、慣使小意兒，也就是懂得煙視媚行，懂得一些非正規、不正典的女性化的所有做法。

這個社會史家也特別標地出來他自己的某種驚訝，因為在這些雇主的說法裏，不管過去是婢女的雇主或者家傭的雇主，或者在這些後代親屬的說法裏，這些婢女轉妾、這些前婢女竟然幾乎全部都不符合所謂傳統的良家婦女美德。從某個角度來說，婢女制度在 1923 年就被香港政府廢除，但是婢妾價值觀並沒有隨著制度一起消除，甚至一直流傳到今天。廢除不等於消失或銷毀，她們仍然存活著，而且這個存

活狀態充滿了曖昧性和矛盾性和污名；因為這些受訪者身上都有卑賤污名的隔代遺傳，也就是說，女兒、孫女兒都感到巨大的、莫名的污名，來自於譬如說她們祖母的身世。當婢妾制度被廢除的時候，這些祖母處於條件優者就正名成正妻；處於條件比較差者，也就是說處於窮人的家庭，她們可能變成妾；處於中產階級、小資產階級的話，她們就變成家庭幫傭或性工作者。

根據這位研究者的說法，廢除婢女制度之後有一種兩極的感知狀態。一個是：母親是骯髒的，她沾上了婢妾的罪惡與變態。女兒和孫女兒的觀點完全不能夠忍受家裏的所有不幸其實都來自於祖母或母親的婢女狀態。另外一個感知狀態則是：祖母那樣的婢妾是具有能動性的政治人，即使出身不好，被賣身當妹仔，但她們既獨立又自主，既強壯又聰明，她們在生命中做了積極的選擇，當然持這種看法的是少數。其中有一個婢女的孫女，她就認為自己比較有 1980 年代女性主義的精神，認為這個卑賤的祖母當時做了積極的選擇。

不是說廢除了妹仔的制度後她們就能自動變成自由女性了，因為越是在社會階級中向上爬，她的過去越會受到歧視，成為現在的包袱。照這個社會史家的說法，對妹仔的恐懼，對她的恐懼，是針對她的矛盾地位，害怕她過去低賤的婢妾身份會帶來污染和腐敗。人們不認為她們行止合宜，反而擔心她會像過去君王時代那些惡名昭彰的后妃那樣，會濫用權利、會擾亂維持社會安定所需要的階級界限。

大家庭制度中解放出來的自由底層女性，沒有進工廠做工的可能，就留在原來的家庭中幫傭、出外幫傭、出外從事性工作。家庭幫傭性工作也就是婢妾軌跡的份內工作，在現代化進程裏則轉為公共化的家務勞動、性服務。性工作有污名，但是有沒有可能從污名到專業管理甚至解放的狀態？這就連到前面我的第三個問題：她們為何選擇性工作，而不選擇去做清潔工、去掃街？這時候，其實我們也看到在

憎惡感裏的一個階序，憎惡和羞恥感有了一種連結，也就是說，清潔工和性工作都是很低賤的。

可是，在這個低賤中還有分界線，性工作是最低賤的，而家務工作，尤其是住在人家家裏的那種，稍稍好一點點。通俗文化裏對這個分界有所回應，我選的代表性作品是臺灣的《橘子紅了》，作者琦君。《橘子紅了》是大眾文化裏對這樣記憶的回應，而且非常晚近，在臺灣非常紅，引起了蠻大的迴響和認同，我覺得很有趣，其實它是常見的某一種故事，是女性知識份子和元配位置的一種回憶過往。故事裏的女主角秀娟和秀芬，其中秀娟的位置就是女學生，這個故事就是從女學生敘事者的觀點去回憶的，後來女學生敘事者就長成了女性知識份子。作者並不諱隱這個故事和她過去的生活有些關係，她非常認同也非常有感情投資的角色其實就是大伯和大媽，可是很吊詭的、很曖昧的是她也認同和她差不多同年的三叔。

在你們熟悉的電視版本裡，劇情的安排有些不同。例如把另外一個女主角秀芬變得有一點點像知識份子似的，她原來是不識字的軌跡，可是電視版把她改寫成比較能被我們當下的女性所認同的，比如她也幻想浪漫愛，她也要獨立戀愛，她也有真愛，可是在這種軌跡裡，她的真愛對象一定是不倫不類的，當然最後她一定要死掉。然而在小說裏，她的形象是比較符合某一種歷史真實的，就是說她不識字，讀小說的女學生差不多和她同年，能夠建立一種認同，可是又很清楚這是不可能的一種認同。從小說的觀點，秀芬與現代生活情感碰撞後，她其實一定要死，為什麼呢？因為她沒有辦法走進現代生活，她走進現代生活之後會苦不堪言，會很悲慘，這其實和社會史家研究的結果也有點類似。就連社會史家的筆調都有一種難以碰觸的不堪：「進入現代以後，進入現代家庭幫傭、或者進入現代性工作，我連訪問都訪問不到。」

現代女性和那種不堪感是怎樣的一種想像的關係？在這個故事裏是蠻慘的，也就是說在體制上是廢除了那種不堪的位置，可是在想像關係裏，曾經不堪的女性還是不能活過來，她還是要死掉。作家琦君曾經說：

因為這裡面的我——秀娟，不完全是我，我十六歲時還沒有那麼通達人情，對人如此體貼。

但是我覺得還是非常有趣的，現在年紀蠻大的這個作家說她在回想 16 歲還沒有那麼通達人情，她也心理化了這個狀態，也就是說，當時當然不會那麼通達人情，因為不需要，她那時是不同身份的人，她不需要通達人情。可是她現在會用一個平等觀去想時，她會覺得愧疚，愧疚當時沒有那麼通達人情，沒有對人體貼，沒有平等對待那個不堪的女性：

寫此篇這是我對秀芬粗心大意，未能多多照顧的心裡補償。秀芬呢？則是好幾個舊時代苦命女子的揉合。我狠心地讓她承當了更多地苦難。

女性主義批評有的時候真的也會做一些類似的安排，譬如說潘金蓮，就讓她代表所有的封建女子死了算了！

至於文中情節多半是真有其事，……特別要向讀者交代的是，秀芬事實上並沒有死，而是被帶到外地，受盡了折磨，在大伯逝世後，被逐出家門。但我寫不下去，我寧願她因流產而死亡，一了百了。

這裡好清楚唷！（我要過平權的日子，但是不能夠沒有條件或整個條件和我不一樣的人進入，所以她過的平權日子要非常不同於我的。她的狀態讓我覺得很不堪，可是對她來說未必是不堪唷！我不要看，我寫不下去，我寧願就到此為止，因為這樣子一下子比下去，大家都平等了，全部平權了，都和我一樣了。）其實在現代文化或者在當下，在資本主義文化裏，小說有一種魔術作用，它能夠讓人們非理性的部分、心想事成的部分能夠被寫出來，作者在這裡寫不下去了，這句話裏那個非理性的心想事成或魔術作用就清楚得不得了了。

「羞恥」其實是很清楚的，那個「看不下去」就是羞恥的作用。羞恥感並不來自也不屬於現代的性工作與家傭工作，現代的性工作與家傭不需要也沒有這種羞恥了，因為這兩種行業也已經不處於過去的環節。反倒是主人、雇主和女性現代知識份子，如果不仔細思考那個軌跡是怎樣走來的，會有這種感覺，或者這種感覺容易被召喚出來。可是，它之所以容易被召喚出來，文化故事之所以成功地讓某些特定的人變得很卑賤，讓某些特定的工作變得很羞恥，讓某些工作好像極度不堪以致還不如死了算了，倒不是因為那個工作，不是因為那些人，而是某一種不斷在複誦的故事，魔術般地造就了這樣子的氛圍和感受。

那麼反污名運動呢？在臺灣，長期處在卑賤的污名影子下的女人，公娼運動已經證實可以透過現代集體社會運動所訴求的理性化、公共化來解除污穢感知。公娼摘下公娼帽，接受訪問，為自己講話，為群體講話，公娼帽成為抗爭而非羞辱的象徵符號，它已經被轉化了。污穢感知現在反而被那些無法或是不願理性理解污穢之文化歷史記憶與軌跡的優勢女性化位置重新啟動，成為一種新的羞辱力道，一種新的歧視作用。這是非常巧妙的：如何啟動一種其實不屬於當代的感知結構、感知狀態，而能夠讓它和當代的一種新的體制及優勢位置做一種巧妙結合。

好！我想我就先講到這裏，看看大家有沒有什麼說的或問的。

問答

同學：我想花兩分鐘說說我的感受，然後再提出我的問題。我想丁乃非今天的講座和前兩天何老師和甯應斌及其他的老師的一樣，第一，讓我感覺就是好過癮吔！給我一個巨大的衝擊力，這個衝擊力促使我很想回去趕快去細讀文本。我是學二十世紀文學史的，我想多少文本被粗略地拉掉，觀念被套入到文學史的舊套中，這是第一。第二，我想講幾位老師的研究思路、研究方法使我想我應該怎樣面對我的研究對象，然後引到今天的問題來。今天，丁乃非從潘金蓮這裏講到香港的婢妾，我想潘金蓮也是二十世紀中國文學史一個很重要的文學現象，但是奇怪的是，我們不鼓勵潘金蓮或性工作，這好像仍是傳統人蔑視妓女的形象。在二十世紀文學史裏，一個奇怪的現象就是男作家寫得多，女作家寫得少，男作家裏，魯迅、沈從文、老舍、曹禺、歐陽予倩等人的作品都寫到妓女的形象，女作家裏，我印象中只有丁玲的早期的一篇叫〈小屋裏〉和後期 1940 年代《我在霞村的時候》寫到妓女。1980 年代張辛欣有一個記事文學作品《北京人》裏面有一篇寫到一個非常自願去做妓女的訪談。我提的一個建議是，講到妓女，男作家寫的多，女作家寫的特別少。第三，男作家寫妓女時，普遍的現象就是把妓女放在同情的位置上。她們那麼可憐！但魯迅那樣的作品把妓女和個人的感情內化起來，就是非常認同妓女處在非常低賤的位置，但又有苦說不出。像他的散文詩〈頹敗線的顫動〉，哎！寫一個年老的婦人在年老時被兒女羞辱，而當時為養活兒女而出賣肉體，到年老時遭到這種遭遇，最後一段頹敗線的顫動，全身都在發抖，把老妓女的感情和自己的感情同化起來。我發現妓女形象的再現，在二十世紀中國文學史上是非常奇怪的。所以我的問題是：臺灣文學作品裏

對妓女形象的再現有什麼大致的特點？請和我們介紹一下。

同學：剛才丁老師講潘金蓮時，我想到武松投靠他的哥哥，見到潘金蓮時，潘金蓮那麼漂亮，武大郎幾十歲不得已才娶潘，你們有什麼感覺？武大郎個子很矮，男人都看不起他，潘金蓮和武大郎站到一起會有什麼感覺？

同學：丁教授您好！我聽了講座很有啟發。我想問的問題是，在我們的概念裏，我們談到妓女或妓女的文本再現時同情她受壓迫的一面還是值得肯定的。我覺得你從女性主義理論分析看得出來是晚近社會現代女性主義者要求關心如何提倡娼妓，我覺得這種思路的引入，在您的論著裏非常自然，在我們來說則是一種衝擊。到底原來認為受壓迫的東西要怎樣放到主體性裡？這一點在你的研究過程中是否受到衝擊，或者你是怎樣引入這裏？

同學：我們這裏依然討論衛慧的《上海寶貝》、綿綿的一系列作品和九丹的《烏鴉》，以你對女性主義角度的分析，您是怎樣評價這個現象？

同學：我想問丁乃非幾個問題。第一，去年討論過花木蘭形象的問題，當時艾老師給我們介紹了美國一個作者寫的文章《戰爭》，在花木蘭形象裏面，花木蘭是男性裝扮，當時引起爭論，就是說，花木蘭以及簡·愛在大陸經常被當成一種資源，就像我母親對我所說的那樣，要像簡·愛一樣要有一種職業，不要依靠別人，在傳承的過程中要有被當作對抗的性格那種資源。您怎麼看這種聲音？還有一個問題想問丁乃非，良家婦女面對豪爽女人，我們覺得她放蕩、性道德不好，要麼就對抗她，要麼就淨化她，對這樣的衝突，我們到底該怎麼做？不抵抗也不淨化？

同學：向丁乃非提三個問題。第一個問題是丁乃非說到歷史上有些東西可以重新被發掘來羞辱一些人。假如再挖掘歷史的沉澱，古為

今用，化腐朽為神奇，丁乃非您怎麼給他們展開對話？第二個問題是，我們內地的情況對妓女嚴打得很困惑，尤其是 1993、94 年的時候，當時政府屢禁不止、遍地開花，沒辦法禁止。官方一邊打，另一邊又開花，很多人乾脆說搞個紅燈區算了。當時知識份子沒辦法，請問丁乃非這是不是理論對現實的失語？理論如何在現實中突圍？第三個問題是剛才講的女性主義教化的任務是使女性成為馴服的階級，「他者」是不是喪失了自我的意思？

丁乃非：有些問題我能回答就先回答，有些需要想一下再回答。我記性有點長，不會忘記，過一會再回答。

關於《金瓶梅》的部分，我兩年前才把研究結果寫得差不多，這期間因為參與妓權運動一直給了我很大的衝擊。另外我和一位好朋友也做 1990 年代的台灣女同性戀小說，可是我自己也發現，那之前，我不是很有動力去重讀，現在我反而和你們有些像，在重讀之後我才能好好地回答，所以有些問題也是我的知識或者我做的研究還不能完全好好回答的。

潘金蓮和武大郎，那位提問的同學是不是覺得某種不配搭，想問這種不配搭是一種什麼作用？我覺得就文本效應或文本機制來講絕對是讓她們非常不搭配，讓武大郎是一個很不像男人的男人，很下層的男人，可是同時這種男人又有一種道德的代表性，而且身邊還有個道德的護衛者，他弟弟就是這個道德的護衛者。這個男性化道德的護衛者就在武大郎身邊，大郎自己無法護衛，可是他可以體現那個純真的底層男性，然後婢女出身因為使壞被趕出張家門的潘金蓮就被安排懲罰性的嫁給這麼個男的，這個不夠男性化的男人，然後再讓她迫於情境必須要出牆亂來。

《水滸傳》和《金瓶梅》的安排又有差異。其實香港羅卓瑤拍的電影非常有趣，和《橘子紅了》電視劇本有些類似，都把這個底層女性改成

現代女性，所以《潘金蓮的前世今生》裏的潘金蓮就被安排是現代情感的潘金蓮，愛上了武松，而不是像《水滸傳》裏的潘金蓮是個勾引的典型，完全由她挑逗武松。可是我覺得，如果我們用細讀的、歪讀方式，應該可以完全解讀出武松這一方的引蛇出洞，因為他也參與了勾引的遊戲，也就是說，他充分理解勾引是怎麼回事，才可能推潘金蓮一把，把她推到地上等等，陷潘金蓮於不義或者以潘金蓮為罪贖、淫婦，都是這種書寫方式的。

何春蕤：我來插一句話。如果你們看過川劇的版本，川劇裡的武松對潘金蓮是心動過的，因此後來劇中武松殺潘金蓮那一幕其實就是在殺掉自己心中的欲望，用這種方式來處理自己的罪惡感，他殺潘的時候反而殺得更慘烈。

丁乃非：故事中殺潘金蓮，我覺得一方面是武松殺自己的欲望，另一方面則是一種變態的快感。《金瓶梅》本子裏的描述很血腥，武松殺得很殘忍，還剖開潘金蓮的胸膛，讀起來有點像快感，充滿了一種暴力的變態性，也就是道德主體反而充滿了變態性，而且因為是道德主體又更加暴力，和性有一種奇怪的結合。

其實在臺灣也出現過類似的場景，讓我想到了那種殺掉自己的欲望或者殺掉別人以便發洩自己性慾的手法。昨天有人提到公安抓人家看A片，在臺灣，員警也會把所有的A片集中起來舉行一個儀式，立法委員和女性主義者都參加，就是把所有的A片疊成一個小山，擺放得都很清楚是封面向上，所以我們看到的都是一帶一帶盒子上的女體，然後大家非常興奮地用推土機的暴力壓碎片子，然後透過媒體，等於在現代媒體上重演一種很奇怪的集體獵殺淫婦的場面。那種快意，那種過癮，難道還需要在別的地方尋找暴力嗎？這裏就充滿了暴力，其實是蠻恐怖的。這也會讓我想到了，這種行動好像有種迫切性要區隔「我」和潘金蓮，因為「我」和「她」太相近了，於是更需要區隔，而且要

用很暴力的方式區隔。

剛才還有一個問題就是「主體性」。第三世界要怎麼挖掘那個主體性，看起來好像蠻困難的。其實臺灣因為有社會運動的衝擊，在理論上我理解到了這個問題，於是我就開始重新思考怎麼閱讀出另類主體性。可是我覺得問題是我們有多大知識或多少另類知識，以致於能夠改寫原先的侷限；也就是我們的知識能否在理論上有真正比較深刻的理解，還是一直被我們自己的現實生命軌跡或知識軌跡所限？這就需要年齡的歷練了，有過多樣的生命經驗，就會有點不一樣，也就是昨天何老師一直在講的，能夠真的和自己很不一樣的人碰撞到，因為這種接觸而面對其中出來的一些問題，要怎樣去想或理解這些問題，怎麼去真的聽到一些和自己不一樣的或不完全能夠聽懂或基本上不能接受的一些狀態，這些都變得很重要。所以我覺得在理論上會有一種體認，一個層次的體認。可是我覺得在社會運動裏是讓我能夠把那個體認和／或那個理解變成一種真的能回應到運動的死結的東西，當然也不是死結，因為它是逼使我們所有的人想一些問題。

另外，第三世界的問題，我覺得也很重要。我們也是這樣過來的，譬如說，我們去美國讀書或者念女性主義，主要的入門文本一定是某一些特定的文本，這些特定文本本身是怎樣的？當我們在讀的時候，我們是和什麼樣的東西特別有共鳴感？我後來非常非常的質疑。我想說的是，共鳴感越強，質疑就要越深。共鳴感其實有著非常非常強大的結構性支柱，而結構性支柱太容易讓它成為一種感情狀態，而這個感情狀態其實強化的就是某種優勢性，然而這個優勢性卻會消失隱身於感情狀態裏。

甯應斌：我來說說有關衛慧和綿綿的問題。好像很多人認為她們兩個不止是淫婦，而且還是漢奸（眾笑），好像對某些人來講，她們表現的女性情欲是民族主義的罪過。不過，她們展現的女性情慾似乎是

自發性的，而且不是受害者型的，不是在控訴自己怎樣被性傷害。很可惜，衛慧只是小說家，大陸的女性研究者還沒有提出另外一種聲音來閱讀她，把她的女性主義和人權的論述結合起來。這在臺灣是有的，就是《豪爽女人》，這兩種力量加在一起，事實上很快可以改變大陸性別文化的性的意義。這當然也聯繫到主體性的問題，就是能不能從另類角度或者另外一種能動性讀出另類的資源，或者反過來去思考為什麼難以閱讀出另類觀點來。

丁乃非：剛才還有個問題，是說花木蘭或者簡·愛因為獨立自強而可以成為內化的資源，這個讀法帶出另外一個問題。一般被認為是經典的作品，其實大多已經建立了某種規範性的讀法和位置，因此才成為經典，而我們讀者閱讀的時候其實是「就那個位、讀那種讀法」。就算女性主義有某種歪讀斜讀，可是她仍然是就著那個位子，因為這個位子有一種權威，有了這種權威才能夠那樣讀，如果你不那樣讀，人家就說你亂讀了，人家就會說：小說不是這樣寫的，它有個主要的情節走向啊！你一定要這樣分析才行。

可是我覺得，讀者不要輕易就那個位子是很重要的。1980年代以後的一些理論，往往是連在社會運動後面的闡述，是因為已經在生活中有了太多不同的奇怪位置和異類，因此能夠在既定的、不分經典和非經典的文本裡都閱讀到他們想要閱讀的東西。就像昨天何老師講的，武俠小說也當情慾文本，可是小說專家就會迷惑：「啊！你怎麼能這樣子讀？」有很多人討厭李安的電影《臥虎藏龍》，因為好像完全壞了武俠小說的傳統，裏面充滿了男女情感；可是同時也有一堆女研究者覺得，武俠電影終於有了對情感比較深刻的刻畫，對女性角色也有了比較複雜的描述等等。從某個角度來說，李安結合了武俠類型和十九世紀感知小說的主流，可能正是就了某種主流的位子。我覺得這是一種看法當然也可以爭辯的。

從某個角度來說，我已經受不了寫實愛情小說，不過我也要趕快說，我是讀《簡·愛》長大的，那種說法我非常熟悉。我在教《簡·愛》的過程中也很痛苦，有些學生會和我說，「你再這樣子教下去，我本來非常喜歡的文本被你講得就再也不能讀它們了，後來就完全解體了，自己也慘，文本也慘。」可是我覺得還是能繼續看下去那個過程也很重要，我們需要發掘一些新的愉悅。我覺得慾望、愉悅和主體位置非常地緊扣在一起，你一直說「我愛的就是那樣的東西，永遠都完全沒有改變的」，這恐怕就意味著你選擇死守某個主體位置。我是覺得應該嘗試別的一些位置也是蠻不錯的。有一位同志科幻作家（Samuel Delany）就說，他小的時候如果沒有各種非文學經典的著作，像漫畫啊之類的奇奇怪怪作品，那他可能長不大，他可能沒有那樣的想像資源讓他有勇氣長大。我覺得想像資源從來是人們不太重視的，但是它有很大的重要性，經典的侷限力道就是在讓人們回到正統或者耽戀正統，預示欲望正統的作用。想像的空間是很重要的，可是常常是非常被鄙視的，人們總說那是逃避主義（escapism）；其實那絕對不是逃避，它是讓很多被看起來必須要去逃避的不正規的人們能夠存活下來的重要因素。

我覺得有很多主體已經在這樣子閱讀，他們已經在文學批評界有很多不同角度的閱讀。少數族群啊，同性戀觀點啊，跨性戀觀點啊，不同觀點的閱讀依然存在，這些觀點都是另類觀點的挖掘。其實當初女性主義也曾經這樣，也有同樣的問題，女性主義的閱讀就是認同某一性別（女性）的人，而認同男性性別的人可能就覺得和自己無關，因此完全不要看它，它對我不會有資源，不會提供資源。可是我覺得就是要看這種異類作品、異類觀點。同樣的，作為女性，看看其他位子上的女性或非女性，不男不女的那個位子，一定很重要。

好，面對良家婦女或豪爽女人，除了不對抗、不淨化之外，還有

什麼可能性？我覺得有一種可能性是在閱讀上和行動上。我覺得昨天何老師已經講得非常清楚，就是和她們站在一起，運動上和她們站在一起，靠近她們。你不是取代她，你不是為她講話，你不是變成她。完全不是！而是站得很靠近，很親密，站在一起就會起一種讓正統非常害怕的同化作用，因為確實會污染。也唯有這樣，才會發生一種質變；站得很貼近、很靠近，能夠參與一種欲望，終於也許挖掘出所謂正統內部的各種看似規矩的變化等等。

好，最後的問題是歷史羞辱，古為今用，借用歷史的故事來改寫現在的電視劇。我覺得「對抗」與「古為今用」可能不經意地強化了某一種過時的、可能不恰當的羞辱，這種不恰當也絕對不是偶然，它是強化一種新的不平等，正當化一種不平等。畢竟，不平等的政策，正是正當化一種新的不平等情感。這樣的羞辱，我們就要有對抗性地古為今用，這也絕對可能。

還有人提到「理論的失語」，意思是我們突然覺得女性主義知識不足以面對公娼走出來抗爭這件事情，就連第一世界也沒有提供抗爭的理路，因為過程也都非常不同。後來我們就發現，不同的國家，不同的地方，不同的地區，不同的文化，不同的歷史，不同的政治經濟狀態，都會提供很不同的資源或者阻礙。面對這樣子的新社會形式和主體出現，譬如後來我碰到孟加拉來的朋友，他就說當地的性工作者走出來抗爭時，某一些中產階級婦女團體就發揮了非常不同的作用力，她們是積極的去參與，把性工作者接到家裏，所以我剛剛說的質變就發生了，孟加拉的朋友還說必須在某種運動狀態之下親密接觸、對話、瞭解、互相交流等等。反正，不同的地方資源不同，歷史淵源不同，會有不同的情境和可行性。

同學：我想問一個問題，剛才您提到了香港的婢妾結合制度，我看到的婢妾和性工作者絕對不同，婢妾和現在的二奶比較相似些。我

看到過 1980、90 年代香港的電視劇，講的是婢妾生的兒子和正妻生的兒子的故事，正妻生的兒子又包了二奶，婢妾生的兒子很爭氣，結果也得到社會的認可。你怎麼看這個安排？

丁乃非：我就著現在的想法說說看，我覺得婢妾制度演變的軌跡當然會岔開。我讀到的研究顯示，要麼她就納入家庭變成妾，要麼她就變成延續家務工作或者是性工作，然後就不可考，至少在目前所知的研究裏面看到的有這樣子的狀態。你的意思是說，二奶和性工作者有非常大的不同，我覺得這就和家庭有關，她被納入家庭和沒有納入家庭會有很大的不同，就是說，當她被納入家庭變成妾，被統合進來，這顯然沒有方法讓她的下一代全部變成現代都市的人，抹平上一代的所有差異，下一代會因為這樣而承受很多不同。你說的婢妾的小孩因為差異的身份而承受污名和壓力，他要爭氣，他要爭二三代的氣，也要爭他自己個人一代的氣，所以努力出頭。這種心理狀態、情感狀態、那種陰影，顯然污名也不僅是針對性工作者，因為就有一堆人會把污名往這種孩子身上套：「你看他媽媽，難怪他會這樣嘛！一定是這樣。」納入了家庭，就一定會有整套機制來合理化；然而在家庭之外，例如是性工作者，又是不合法的，加上累積的道德污名，那就很難了。

同學：有報紙報導，有一個臺灣的元配把大陸的二奶殺掉了，但是當時臺灣輿論好像挺同情元配的。

丁乃非：我覺得臺灣現在確實很有趣，昨天有人在問：臺灣是不是比較傳統？臺灣是不是比較儒家文化？我想要說的是，某一些舊情感正在被新的情境挪用，當然一被挪用，這個東西就已經不是原來的東西了，它就已經不是原來的儒家文化了，它已經被徵用了。可是這個徵用是怎樣的徵用法？你剛才說臺灣比較同情元配，我覺得確實在臺灣有一種聲音，像李昂或者有一些蠻資深的而且蠻權威性的女性主

義者都非常倡導「元配女性主義」，也就是元配女性主義同情元配、保護元配。這個詞其實非常恰當於一個很特殊的歷史脈絡，一夫多妻在制度上是完全不可能的，可是它現在已經有了很不同的變相，人們雖然已經活著各式各樣的情慾關係，多半已經偏離了一夫一妻，但是在公共論述裡，還是要說一夫一妻，新的形態也在發生，可是你說它是封建情感或者封建關係，它當然不是，在它裏面是很複雜的很多因素，包括新的平等因素在裏面操作或者是再現。所以我覺得不能把它全部打死，而要思考在這裏面怎麼拉出能夠接連的、進步的東西，而且還要分析到底元配主義是如何透過不平等、如何透過打壓非元配位置、透過能夠合理化對所有非元配位置的不同情來運行的。元配位置，或者對元配位置的慾望，在小說裡常常可見，但是元配也有很複雜的狀態，可是這個複雜的狀態目前全部不見了，就跑出來了現代女性，而元配作為現代女性的基石，就理所當然化了，這是非常危險的。

艾曉明：我們下午再回到教室來，好不好？有什麼問題接著再談。

2003年1月8日上午

錄音整理：國佳、余孝平、常彬

參考文獻：

- Armstrong, Nancy. 1995. *Desire and Domestic Fiction: A Political History of the Novel*. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, T. Louise. 2000. *Sex Slaves: The Trafficking of Women in Asia*. London: Virago.
- Dumont, Louis. 1981. *Homo Hierarchicus : The Caste System and Its Implications*.

- Chicago: University Of Chicago Press. 杜蒙，（1995），《階序人》，王志明譯，台北：遠流。
- Gallagher, Catherine. 1995. *Nobody's Story: The Vanishing Acts of Women Writers in the Marketplace, 1670-1820*. Berkeley: University of California Press.
- Jaschok, Maria. 1988. *Concubines and Bond Servants : The Social History of a Chinese Custom*. London: Zed Books.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. London: Harvard University Press.
- 丁玲，1944，〈我在霞村的時候〉，桂林：遠方。
- 九丹，2001，〈烏鴉：我的另類留學生活〉，台北：生智。
- 何春蕤，1994，〈豪爽女人〉，台北：皇冠。
- 琦君，1991，〈橘子紅了〉，台北：洪範。
- 衛慧，2000，〈上海寶貝〉，台北：生智。
- 魯迅，2003，〈頹敗線的顫動〉，《魯迅文集》，浙江：浙江文藝。
- 張辛欣，1986，〈北京人——100個普通人的自述〉，上海：上海文藝；台北：林白（1987）。

