

看 / 不見疊影

家務與性工作中的婢妾身形

丁乃非

金宜蓁譯

「妳們為甚麼會選擇當妓女呢？怎麼不去找個掃街之類的、當清潔工的工作？」¹

「她們怎麼會願意離開菲律賓，拋夫棄子地跑來香港當外傭？」（Nicole Constable, 1977: vii）〔言下之意，即：她們要不是因為有骯髒、懶惰之類的道德缺陷，怎麼會淪落到來當外傭？〕

第一個問題是台灣的女性主義者在台北公娼運動中（1997年至1999年）問性工作者的；而第二個問題則是香港的中產階級雇主們問一位研究菲傭的人類學家的。在這兩個問題背後，隱藏著階序中身影朦朧的卑賤主體，這正是本論文所要處理的主題。閱讀了香港歷史與人類學裏的婢妾論述（香港對此類婢女的稱呼是「妹仔」）、台灣的小說《橘子紅了》和香港的電影《自梳》後，我發現這些作品裏潛藏了一條無法言說的小徑，這小徑始於過去婢女以

1. 這個問題是一位女性主義知識份子在研討會上問在場性工作者的（1998年3月8日，台北月涵堂，「八卦桃花·三八狂歡」研討會）。

及婢女轉妾的卑賤生命，而後通向當代對婢妾的種種重／新再現，而這種種再現也正是從多種角度呈現婢妾的卑賤性。過去的卑賤所帶來的羞恥感形成了一抹影子般的光暈，這抹疊影擦不淨也褪不去，的確確地存在於自覺理當清晰、無影的（現代）當下。出身低賤的人和做錯了選擇的人總是難逃這樣的羞恥，但是真正被這羞恥釘牢的卻是那些有所謂較多選擇權、也有能力做「正確」選擇的人²。以致視線中疊影幢幢，撞見性工作者以及外籍幫傭就猶如撞見昔日的婢女；也因此根本看不見性工作者與外籍幫傭周身的疊影，是如何極有效力的遮蔽她們在現今實質脈絡中，與「我們」共時之不平處境下，特殊的、看似卑賤其實不然的另類女性主義能動性。

值得注意的是，這些疊影般的卑賤羞恥還反映了性工作與家務工作的相依相存，這兩者在私領域裏其實曾經是分隔不開的一體二務，在現代工作領域中被一分为二，而且受到不同方式的污名。從本文開頭所舉的兩個問題可以看出，通俗女性主義意識甚至女性主義的社會科學研究似乎又再度複製了這兩種工作在現代社會的差異性。家務工作被視為低賤的，但性工作卻是更低賤的。這類看似關於選擇的問題，其實與選擇無關，而是跟主體在既定的職業階層（也是階序）裏（被認定）的「個人」價值有關。這種職業貴賤的階層觀念其實是一種文化記憶，理應隨著舊社會階序、無所謂個人自由意志的奴婢制度一起消失；然而這觀念不但更新了，還加入了階級觀念、甚至種族歧視，益形活躍於現代社會。這文化記憶及其更新的效應對已經隨著時勢具體轉型的主體或許（還好）起不了太大的羞恥作用（現代的性工作者、外籍家傭坦然面對自身工作的性質與選擇，積極爭取工作權益）。真正持續受到影響的，是那些在

2. 這裡的思考要感謝2001年春天西雅圖華盛頓州立大學的研究生們，特別是Junko，在課堂上的提問與討論。

轉型過程中既忘不掉卻也記不清楚過去的人，也因此這種文化記憶才會在現在社會裏形成光暈般的疊影。

台灣的國家女性主義論述與主流女性主義，遇到「低賤的性工作與家務工作」的污名問題就束手無策³。性工作與性服務自九〇年代中葉已成為道德論戰的熱門議題，繼而成為警察與國家機器壓制（掃黃）的焦點。國家女性主義研究者雖然瞭解到台灣女性主體形象不可能再是或只是父權男性酒家文化下的受害者，卻仍不能正視性工作者所具有的、與專業知識階層女性不一樣的女性主義能動性，也不願除去對性工作的污名，更不願意讓性工作與性工作者合法生存。值此同時，來自菲律賓、泰國、印尼、越南等國的外籍家傭來到台灣，且人數也有不斷增加的趨勢，她們已被媒體視為家庭中以致整個國家的潛在「社會問題」，但國家女性主義與主流婦權運動相對於掃黃廢娼的熱力，在外傭議題上卻鮮少發言。

台灣主流女性主義以文化、媒體、法律、道德論述等種種方式奠定了「現代好女人」（承接的是舊「良家婦女」⁴）的位置與形象，同時也架構出立基於新的性道德的女性主義女性（化）的尊嚴與威權（feminine moral authority），以脫離、自絕於歷史中女性的低賤身分以及形象。這些低賤的女性是指「過去」的，已然成為「歷史」的——因為**看不到**「現在的」婢妾身影——婢妾，例如香港的妹仔和台灣的婢女、童養媳—奴婢。在新女性尊嚴與威德（權）的型塑過程中，極力要撇清、隔離過去的負面與卑賤的女性

3. 參見丁乃非（2002b），關於九〇年代晚期女性主義論述的三個問題，這些問題如何牽涉女性主義歷史觀與知識論。

4. 見Mathew Sommer（2000: 312-320）。他對「良」的解釋：「從唐代至十八世紀，『良』字的意義從平民在法律上的定位（良民）轉化成道德上的善，尤其是指性道德上的善。」關於國家女性主義者在台灣法律修改中所呈現的性別與情慾政策，參見劉人鵬、丁乃非（1999）。

特質，但卻無論在情感層次以致運動議題與論述策略展演都與這種卑賤脫不了干係，甚至於形成相生相剋的連環套。如果我們能更加了解婢妾的文化記憶與再現，將女性主義社會學當作文化文本來看，閱讀其中的女性主義想像、策略侷限與可能性；如果我們更加了解在這些不論是社會科學的或是虛構想像的作品當中，婢妾作為研究對象以及想像主體的種種處境與生活脈絡；我們或許因此能開始了解「她們的」（不也是「我們的」？）異質。不同於「我們」當下看得見又欣然承認的資源與生存策略，也或許能更加了解以至穿越走出眾多台灣女性主義論述之間堅不可破的對立、無聲的敵意以及各自執守的定位⁵。

本論文主要探討與追蹤性／別在親密家務勞動（性與家務工作）的歷史與象徵意義上的「卑賤」特質——這種「卑賤性」存在於家庭結構中某些特定位置的女性身上，比方像「傳統社會」、「封建社會」裏的奴婢、婢妾、香港二十世紀早期的妹仔、台灣的婢女以及被轉賣當奴婢的童養媳（以下簡稱為「童養媳－奴婢」），二十世紀晚期女性主義文化史與家務工作人類學研究裏也有類似的女性身影。這些女性可能被視為以前現代或「混雜」的現代形式，存在於二十世紀早期殖民與後殖民狀態下的香港、台灣。正因為妹仔以及婢女被當作卑賤的，所以「送掉」、「賣掉」、「領養」她們，以致虐待她們等等行為都被認為是合理的，她們從稚齡到老死的漫長奴婢生涯中，除家務之外還有性服務／工作、生殖工作、婚姻（無論是妻

5. 將性工作者能動性當成可議的（她們怎麼算是女性主義者？）已經構成「否認」性工作與性工作者合理，也就是可以理解的存在；對於外籍女傭的職場「家庭」暴力的不理睬，在台灣重視「女性」不論老少身心安全健康的當下，也算是一種基於階級／階序的性別否認（Ding, 2002b）。除此，被遺忘與否認的還有從被妖魔化的「傳統」一夫多妻轉型到現代被視作平等的一夫一妻制的過程，在此過程中，被看見的恐怕祇有現代模範女性——即新家－國中的元配以及／或是大老婆的位置。

或是妾）。而後，妹仔和婢女、童養媳—奴婢都成了大有為的開明政府所要廢除（香港）與保護（台灣）的對象。到了二十一世紀早期的此時此刻，性工作者與外傭卻又因為前述的文化記憶沒有消退除魔等等因素，得要承襲種種不屬於她們的卑賤與污名，而現代女性主義者卻因為好像遺忘了這些先前與自己得以邁向現代女性位置息息相關的卑賤女性身影，以致甚至根本否認她們的存在。

因此，本文將焦點放在探討女性主義社會學論述，與帶有女性主義視野之小說與電影並置閱讀，細讀各自對性工作與家務工作的態度，試圖瞭解不同女性主義視角之文類（社會科學論述，虛構小說電影）在追蹤婢妾身影與存活實跡、生存策略（異質時空之女性主義能动性）的困境、限制與新可能性及其條件。具體來說，本文的重點將是兩部女性主義社會史與人類學作品中各自對於香港妹仔的再現。

廿世紀早期開始，香港政府為了建立殖民地的性別「平等」而展開廢除妹仔的運動，而後又在二次大戰前後從中國南部引進所謂「自梳女」來取代或是幫助妹仔的家務工作（即所謂的amah，「阿媽」）⁶，到六〇年代以後則是主要從菲律賓引進家傭。但是，無論是阿媽或是菲傭，不同程度與方式承接了最早期也是地位最卑賤的妹仔（婢女）的社會位置與污名，而菲傭更是還承擔了香港社會輿論在二十世紀末因階級種族的懷舊而為阿媽重塑的國族（中國）—專業（管家）優勢，亦即，阿媽更優於菲傭，因為她們與雇主同種族，她們被菲傭的雇主以及雇用菲傭的社會輿論重新記憶成為有著基於種族優越的「專業」操守。

在探討相關的社會歷史與人類學論述的同時，我將並置討論兩部關於婢妾的虛構想像。這兩部作品是在台灣九〇年代出版的短篇

6. Amah 一詞之來源與爭議，與粵語「媽／馬姐」之出入重疊，參見 Constable (1997: 48)。

小說及電視劇《橘子紅了》以及香港在1997年推出的電影《自梳》（英文片名是Intimates，導演是張之亮）。這兩部虛構想像，與女性主義社會史以及人類學的著作放在一起讀，對於後者的知識體系在文類以及想像的限制上提出了兩種不同的回應。有一種回應既抒情又寫實，成就了現代帶有女性主義平權意識的新好女人主體（也是敘事者），卻在看似記憶的同時，道別也抹滅、埋葬了過去一起走過來時路的婢妾同伴（《橘子紅了》）。而另一種則寫實中帶奇幻魅影，鋪陳妓—妾出身的女主角如何在特定的歷史地方經濟環節，得以走向現代絲廠女工以及移民家傭、家管的多重身分，最後與絲廠自梳女—女工—戀人再度相遇，以回到過去的鏡頭暗示著多種可能性的並肩或是各自邁向至少可以去想像的現代化未來（《自梳》）。

「…親密關係是她取得權力的不二法門」⁷

瑪莉亞·賈夏克（Maria Jaschok）在1988年發表了 *Concubines and Bondservants: the Social History of a Chinese Custom*（《妾與婢：一種中國風俗的社會史》）。賈夏克的書是根據她與一些前婢妾、妹仔們及其女兒們的訪談記錄而撰寫成的；這類女性的生存狀態從賈夏克所謂的「奴隸」轉變到「後奴隸」，她們存在的時代是從十九世紀末到七〇年代末，她們的身分從婢（妹仔）又轉移到妾。書中表示，雖然「妹仔制度在1923年就被香港政府廢除了，但是婢妾的社會價值觀並沒有隨著制度一起消除，甚至一直流傳至今」（Jaschok, 1988: 39）。身為一位女性主義社會歷史學家，賈夏克訪談了一些妹仔／婢妾，訪談到更多的是她們的女兒、朋友和親戚，而後又辛苦整理出四段傳記敘事，她想要研究的正是潛藏的社會價值觀以及

7. Jaschok（1988: 68）。

態度。賈夏克的書詳細記錄了一些婢妾的個人生平與際遇，而這些婢妾的遭遇與一個暴發戶多妻家庭的興衰「傳統」、「經典」的再現有著共同的看似縱慾卻又不以生殖為目的性愛／服務（Ding, 2002b）。社會史學家筆下香港二十世紀初期所描述的婢妾遭遇，與晚明清初暴發戶多妻家庭的再現之間，這兩者彼此的相互呼應其實有兩種意義。其一是，幾世紀來的許多（不同文類、小說、筆記等）關於多妻家庭私領域的論述，內容不外是妻妾之間為了爭奪丈夫與兒子而起的鉤心鬥角、爭風吃醋，這些論述有其一定的社會影響力，它們塑造了一種容易用來描摹這種結構與關係、感情、服務與工作的形式和語彙。其二是，賈夏克的研究指出由婢女轉妾的軌跡可以看作是奴隸制（slavery）過渡到後奴隸制（post-slavery）⁸，至少可見她不僅僅以性別的角度重新審視「傳統」多妻家庭，她還特別關注性別、情慾、性服務以及階級的問題，更重要的是她也指出，自古至今對親密關係中多妻形式的想像與延續。直到二十世紀後半，在制度早已廢除半世紀後，香港社會對家庭中的婢以及個人所有的妾仍有賈夏克所謂的曖昧、矛盾態度，甚至連身為婢妾者的女兒以至孫女都還會有抹不去的「骯髒」與羞恥。這樣的情緒是來自過去的階序，但卻又沒有語言能說得清楚，因為相應的情感結構與解釋已不復存在了。

妹仔制度的終結並不能使前妹仔立刻變成自由女人，她越

-
8. Jaschok (1988: 67)。值得思考的是，在性工作與家務工作現代化與分隔化的後奴隸年代裏（後奴隸年代的時間大約是二十世紀初期以後），以亞洲為研究對象的女性主義社會學及人類學研究常常以兩極化的方式看待性工作與家務工作中的「奴隸」成份。多數英美基進女性主義研究都會強調性工作（尤其是亞、非的性工作）的「奴隸」性質，像Brown（2000）。反之，女性主義人類學對外籍家傭的研究則特別著重於奴婢與外傭的不同經濟、法律、社會狀況，以便進一步檢視兩者間不同的結構限制，以及主體的抵抗或妥協。像Nicole Constable（1997）就是個極佳的例子。

是想要發奮向上，她的過去就越會招來偏見與非議。人們懼怕她是因為懼怕她過去的含混狀態，怕被她低賤的妹仔身分所污染。沒有人會信賴她，沒人相信她的品行，人們認為她跟皇帝的後宮一樣，都愛濫用權力、都唯恐天下不亂……妹仔在男性的價值觀中是種威脅，而對女性而言也是種威脅，因為過去女性的存在與存活都要仰仗男性。（Jaschok, 1988: 67，強調是我所加）

賈夏克分析的重點並不在於前妹仔為何不能「徹底」成為「自由女人」，她的重點反倒是「廢除」婢妾「制度」所造成的影響有多深遠。近代關於美洲與非洲奴隸制度及其文化效應的研究，開始注意到奴隸制度的延續、結構以及對當下的影響；賈夏克的研究亦然。她注意到受訪者甚至她自己對這些前妹仔的不安與矛盾，她們即使祇存在於記憶與再現中，卻還是深深地烙在受訪者的生活、行為與情感中，使得受訪者們的某些實踐與能動模式不符合「現代」平等的制度與主體的要求。

在多次訪談中，我開始了解到，其實是母女關係決定了情境的結構，也決定了我們的談話。我很少有機會聽完母親的話，而女兒沒有插嘴反駁的；相反的，當女兒講話時，母親也會一直插嘴。〔…〕這些訪談之所以有趣，是因為我面對的不只是一種特殊關係，而是種兩人關係，而這兩人卻分別代表了兩代中國女性的歷史變化。訪談常在兩個女人的對吼中結束；她們似乎大聲的發表意見，要我回應，但她們其實是針對另外那個沒在聽的；然而，她們非常清楚對方說的話，而且也隨時準備反駁對方（Jaschok, 1988: 42）。

這兩代女人高聲爭論著該如何理解她們的母親／祖母（當年的婢女），相比之下，身具西方現代性的賈夏克則不會被婢妾的低賤污染到，她倒是成了她們對話的仲裁者，而她們討論中的婢妾則是從1923年廢婢後一直到六〇年代都一直是喧囂地沈默著。相對於這些老一代烙印著後代女兒甚至孫女日常生活的妹仔，還有一些新一代，較年輕的（前）妹仔在香港的小商人家庭中以各種方式隱形的存在，而後又以各種方式徹底消失。

中上階級的海倫·莫特是賈夏克主要受訪者之一，她的外祖母屬婢妾軌跡，「對海倫而言，母親是骯髒的，她自己沾上了這個奴婢的罪惡與變態，所以每天的清潔工作對她而言變得非常重要，為的就是要洗掉過去的『髒亂』，同時還要紓解她潛意識裏的焦慮，因為她深怕自己一個不小心就被污染了」（Jaschok, 1988: 44）。此處所提這位婢妾靠著她的婢轉妾身分來提升自身的經濟地位，而其受庇蔭的孫女卻無法認同外祖母的社會升遷生命軌跡，始終無法擺脫她祖母的「骯髒」。另外，賈夏克也訪談了小資產階級的生意人，以及這個小康家庭裡隱藏的一位妹仔的朋友；這位妹仔無依無靠、年僅十七歲就被買來，當時是1948年，婢妾制度早已廢除。這位妹仔後來並沒有成為主人的妾或是第二任老婆，卻是在二十年後的1968年逃跑失蹤（Jaschok, 1988: 70）。

妹仔要清理房間、洗衣服、採買東西，還要伺候主人和太太。她也很守本分的生了六個孩子，其中有四個還是男孩。她生的兒子都把她當下人：他們只叫馬欣（太太）媽媽。我們幾乎很難揣測這個妹仔的心情。她很少對朋友（即我的受訪者）說她自己的感覺；我的受訪者是一個很感性的女人，她形容那個妹仔：「她像個隱形人似的，

幾乎不存在。」大家都相信，以她如此壓抑和自我泯滅的特質，她是離不開馬欣的。即使是在家庭這樣的女性空間裏，她依然沒有自己的位子……在女性掌控的次級權力結構裏，女人以她們自己的方式發聲、建立她們自己的階序，但她在其中還是「無聲」的；她徹底是個局外人，在任何權力關係中都沒有她的位置，她根本無法得到一個定位。（Jaschok, 1988: 72，強調是我加的）

這些前婢妾能被「整合」入「自由」平權、後殖民香港到何種地步，其實要看她們所屬家庭的社經地位。有些家奴侍妾可能會成為主人的太太，享有合法的社會地位和權力。那些小商人家庭裡，連妾都做不成的妹仔，只能失蹤逃走，由於她們年紀已大，既不識字、又貧窮，可能的出路就是有給的家務工作以及較底層的性工作，而這兩種工作都是被污名的。較有社經地位及出路的家庭中，前婢妾們的後代子孫如果發達了，就會更在意那揮之不去的污穢，以及象徵意義上與心理上的羞恥。而小商人家庭裡的那些「沒有任何地位」的「局外人」婢妾——在家族的妻兒面前、在「女人的世界」裏都「沒有一席之地」的人——依然被遺忘，無以追蹤。即使在女性主義的婢妾社會史裏，馬欣身邊那個沒名沒分、沒有內心世界，在1968年失蹤的妹仔反應的正是這樣的狀況。

女性主義社會史無以追蹤這些無名無分、幾乎無處棲身的「人」，那麼女性作家筆下的她們，下場又是如何呢？琦君的小說《橘子紅了》在九〇年代末的台灣被改編成同名電視劇，故事裏有一部份談到家族中女兒秀娟與婢妾軌跡的秀芬的關係。秀娟是個思想開明而又自覺罪孽深重的女學生，秀芬則是個被大媽買來傳宗接代、挽回丈夫的婢妾，她最後卻跟馬欣的妹仔一樣「消失」了。婢妾秀芬無

論是在故事中或是在文化記憶上都必須消失，她在脫離原屬的多妻大家庭、進入社會主義的現代中國後，不僅她的死亡是虛構的，連她的生活都是「令人無法想像的」（對誰而言無法想像？），她存在的痕跡，祇留在女學生秀娟的半自傳書寫當中——敘事者本身是個充滿性別平等觀念與現代中國自由戀愛觀的女學生，她無論是在年齡或是親密度上，都可算是秀芬的姐妹，或說是她的「疊影」（double）。

此外，賈夏克提到另一類女性主義社會史研究中無以追蹤的例子——「前」婢之間或婢與妾之間的女同性戀關係。有些阿媽之間的女同關係是「發誓一輩子保持獨立與獨身，她們的女同關係忠貞而穩固，而一對阿媽要是把『家務事』鬧到女主人那邊去的話，就有可能被開除了」（Jaschok, 1988: 56）。賈夏克並沒有深入研究這些阿媽以及她們之間的女同關係，而導演張之亮則在電影《自梳》（香港，1997）中對這類關係做了戲劇化、理想化的重塑，我在結尾處會再探討《自梳》⁹。

賈夏克特別強調，在這類研究中不該用「我們的」明確的分類法來閱讀「妹子」的複雜面：「我並不建議做清楚的分類對比，例如，用本身具有價值的女兒來對比老涂¹⁰這種類似商品的主體」（Jaschok, 1988: 47）。相反地，她認為「老涂在社群中的女兒、姊

9. 此處的「阿媽」應當指的是在康絲坦堡書（Constable, 1997）裡做了細緻區別的二〇年代至七〇年代從中國南方到香港的移民女工，她們多數都來自廣州以南地區的自梳姊妹團體，該團體的成員除了發展出特殊的「代理婚姻」模式，可以看作是早期現代的單身女藍領勞工，靠著當地養蠶業的發展而得到經濟獨立，在內戰以及經濟條件的改變之下，三、四〇年代大量移民香港、澳門、新加坡等地作家傭。請參見Stockard（1989）。必須一提的是，自梳女成為阿媽的軌跡，有別於妹子，因為自梳女多半不是妹子（但是，也有妹子出身而轉為自梳女的例子），而是較有資源的女兒／女工，她們的婚姻形態與軌跡，與當地妹子的截然不同（Stockard, 1989: 27-30）。她們之中偶有收買妹子，或是收買然後轉賣妹子的情況。

10. Jaschok得以親自訪問的少數妹子身分存活者之一。

妹或姪女等種種身分，尚凌駕於她身為物品、被擁有、被異化等商業剝削之上」（Jaschok, 1988: 47）。也因此，我們不能認為老涂這樣的婢妾祇是「性客體」而已。然而，一旦「妹仔制度」這個給予她們定位和價值，既剝削她們又讓她們茁壯的制度被廢除，無論這些前妹仔、前「性客體」的主體狀況有多複雜，她們都無法輕鬆無縫隙、無痕地「整合」到現代平權社會中。賈夏克此處的一再提醒，透露出當文化史論述遇見像老涂這樣的訪談以及研究對象，避免將她的複雜生命經驗與情境用「我們的」的明確分類（clear-cut categories）理解，是多麼重要又極度困難。

被殖民的香港在經歷社會變遷和政治轉移後，有些人得到較平等的權利，變得更有自主性，得到更多尊重，但有些人卻依然不得翻身，這是個甚麼樣的社會轉變？為甚麼即便對於女性主義社會史而言，無聲、失蹤妹仔的「感覺」難以理解，而妹仔後人們（那些女兒、孫女們）的感覺卻比較容易被理解，或至少比較容易被詮釋？婢妾們的後代裏，有海倫·莫特那種認為先人的身分是驅之不去的羞恥，並對卑賤過去與潔淨當下感到混淆不安的後代；也有瑪格麗特·梁那種以祖母的婢妾身分為榮的人，因為她認為：「**祖母那樣的婢妾是具有能動性的政治人，即使出身不好、得賣身當『妹仔』，但是她們既獨立又自主，既強壯又聰明，她們在生命中做了積極的抉擇**」（Jaschok, 1988: 60，強調我加的）。而另一個受訪者則提到她們至今依然懼怕警察的權威，她說：「即使到現在（1978年），中國人還是不喜歡接觸警察，因為他們視妳如糞土。」（Jaschok, 1988: 108）¹¹。

11. 「中國人」顯然是針對賈夏克訪談者的外籍身份。香港警察視為糞土的，當然不會是社會中堅或是名流，而是小百姓，更是某些卑賤身軀與生命軌跡。此處也可以看成再次烙印當下平權社會不可（再）言說的象徵階序以及差別待遇。

或許正是因為經過這些社會轉變、政權轉移，以及後人的「翻譯」與「改寫」，妹仔才能在某種程度上成為具有能動性的「政治人」。我們或許該問：是甚麼樣的（新）體制和個人可以決定妹仔這類定位曖昧的主體的地位、價值和階層呢？

「寫此篇這是我對秀芬粗心大意，未能多多照顧的心理補償」¹²

二十世紀最後十年裏，台灣社會在各方面都經歷了巨大的變化；同樣的，以城市知識菁英／專業人士為主的婦運也有了很大的轉變——從1989年踏入台北的紅燈區並高喊「救援雛妓」、轉變到1997至1999年與公娼一起或拒絕與公娼一起走向市政府要求性工作的權利與去污名（何春蕤，2000、2001）。在這十年間，台灣社會對外傭的需求不斷成長，而社會學家以及人類學家也開始研究外傭在台灣生存與抵抗的模式¹³；這十年正是台灣婦運意識形態與女性主義論述徹底轉型的十年。而其中的一個轉變，就是婦運轉到了知識－專業－都會「良家婦女－元配」的論述位置，主要政策擬定與心態想像都由此位置或是以確保此位置之權力而發聲，但是卻粗心大意地忽略了自身當下的家庭中階序位置及想像之歷史來源、軌跡。

《橘子紅了》就是基於這樣的「粗心大意」而寫成的泛女性主義感知結構的小說；也因此，這部作品可以被解讀為二十世紀晚期台灣一類以女學生（秀娟）－大老婆（大媽）為主的「中國」女性對半文盲婢妾文化與歷史的記憶與遺忘，而婢妾則是女學生－大老婆的「疊影」與「姊妹」。《橘子紅了》裏的好女人（大媽）並不

12. 〈關於《橘子紅了》〉（《橘子紅了》，106）

13. 參閱林秀麗（2001），藍珮嘉（2000），夏曉鵬（2002）。

「現代」，甚或是與較具備「現代」女性姿態（femininity）的社會名流（城裡的小老婆—二奶）在劇情裡，處於敵對、競爭的位置。然而，大媽卻是小說敘事者記憶最清晰、最發人懷舊之情的角色。於是，照劇情發展，敘事者自身終究兼容統合了兩種位置：女學生（秀娟）—好女人（大媽）而得以成為（未來）都會專業柔順好女性（大媽加上女學生）。另一方面，是秀芬這個犧牲者的角色幫助了大媽，也成就了敘事者得以符合現代需求的女性形象，成功轉形成現代女性。秀芬的「慘」讓秀娟不可能，也不要那種位置。秀芬並不是個完全的文盲，但是卻無法進入轉型後的平權社會（因而更增加了她的悲劇性）。秀芬與秀娟年紀相仿，但是階級與教育背景不同，秀芬這樣的女人在新社會秩序中不再是家務和情慾幫傭的時候，她在現代社會中的狀況又將是如何？如同馬欣的無名妹仔，伺候主人幾十年、生了六個孩子，最後消失在六〇年代的香港（賈夏克所謂「這個女人的感受是無法想像的」），秀芬的「沈默」或許可以被解讀為小說無法想像、拒絕想像一個既貧窮又沒有受過「完整」教育的女人要進入現代社會，她的感受。她會處在何種社會位置？她與「我」（秀娟）、與「我們」（現代女性知識份子）的新關係又是如何？

《橘子紅了》的小說與電視劇在九〇年代末台灣大受歡迎並不是偶然的，因為作品中建構了一個「封建」、殘忍但卻又「良善」（這樣的良善在某種程度上被想像已經不復存在）的過去，這種良善、這種美化了的懷舊會讓當下（二十世紀末）無法理解、無法被明確分類的主體必須死去。如果南西·阿姆斯壯（Nancy Armstrong）所謂「小說的思惟模態」（how novels think）果真在於創造當代社會需要的神話、迷思，它的作用力如同一種原始的、鬼魅的「心想事成」，讓願望得以赤裸裸的實現（Nancy Armstrong,

2002），那麼《橘子紅了》的確可以看成是一種很直接的「願望的實現」：對於無法過得跟我一樣好的（親密又卑賤的）人，就讓她（們）死了吧！

琦君的《橘子紅了》於1990年首度在台灣出版，在2001年改編成公視的電視劇，播出後大獲好評。小說前有台灣重要現代作家白先勇做序，後有作者的短文〈關於《橘子紅了》〉；琦君在短文中說明《橘子紅了》雖有散文的特質，但是其實它是小說而非散文。

因為這裡面的我——秀娟，不完全是我，我十六歲時還沒那麼通達人情，對人如此體貼。寫這篇這是我對秀芬粗心大意，未能多多照顧的心理補償。秀芬呢？則是好幾個舊時代苦命女子的揉合。我狠心的讓她承當了更多的苦難。至於文中的情節，多半是真有其事的。〔…〕

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。(106)

白先勇在他為《橘子紅了》所寫的序言〈棄婦吟——讀琦君的《橘子紅了》有感〉裏，誇讚此篇小說為「舊社會中『封建家庭』的犧牲者、棄婦的一首輓歌」(4)。白先勇並表示，這本小說裏最特別的角色是大媽（或稱「伯媽」），她「自己做了槁木死灰的棄婦還不算，又拉了一個年輕的生命跟她陪葬」(5)。白先勇表示大媽也該為秀芬的死負點責任，但她在琦君筆下是「那樣一個豆腐心腸的大好人」(5)，「這些好人卻往往做出最殘酷、最自私的事情來——這才是琦君作品中驚人的地方」(5)。至於琦君對《橘子紅了》的說法，白先勇認為「如果按照真實故事收尾，是不是悲劇性更濃一些。琦君

心軟，不忍讓秀芬的苦難拖那樣久了，像秀芬這種苦命人真是生不如死。」(5-6)

但是秀芬並沒有死。琦君在文章的後面提到，她小說甫完成時就接到童年玩伴從德國寄來的信，信中提到兩年前（時為1980年底）到中國旅行時，在杭州一條冷清的街道上遇見了「秀芬」。

當然她已是白髮蒼顏，平平板板的臉上，沒有一絲表情，也沒有問起當年的好友「小娟」。對多年動亂中受苦難一句不提，只簡簡單單的說了一句話：「我的墳已經做好了。」對身後能預作安排，她似乎已經很安慰了。(5)

秀芬沒有死，但她似乎已經不記得作者（她的「當年好友」）了，不像作者（文中的「秀娟」）一直忘不了她。琦君給了秀芬一個流產而死的結局，這樣的結局其實很符合婢妾的文化腳本、文化記憶——故事中往往放蕩、充滿性投機的低賤婢妾就該絕子絕孫、以死收尾；而我們好奇的是，難道婢妾就不能有其他的結局嗎？是不是起碼可以像改編過的同名電視劇裏，婢妾秀芬成了現代浪漫英雄、既有學問（跟女學生秀娟一樣嚮往新的價值觀以及自由戀愛）又能「自由」戀愛（與她主子／丈夫的弟弟）？為甚麼琦君和白先勇都一致認為她（身為婢妾）的生活就會生（在現實中和歷史上）不如死（如同小說中的結局）？

或許秀芬並非命中註定會受苦，註定會慘得讓小說家都不忍記憶（更不要說再現），註定會被歷史遺忘；相反地，是作者與讀者站在她們自己的歷史定位之主體位置上，強使秀芬承擔「好幾個舊時代苦命女子」的痛苦，成為「封建」社會的體現與陪葬。這可能正是小說得以發揮阿姆斯特壯所謂文化上的「魔術」思惟、並對當下

具備「心想事成」的神奇療效，因為我們這些讀者都被小說敘事設定自我投射在敘事者秀娟身上。殘酷的封建過去一方面跟秀芬一樣令人心安又難忘地死去了，另一方面則懷舊地還魂成「善良」的大伯、豆腐心腸的大媽，而這兩個角色在精緻、寧靜的暴力行為中成了最美麗的加害者¹⁴。

賈夏克研究裡訪談不到、無法捕捉的對象可以視為相對應於像《橘子紅了》裡通俗普同女性主義情懷想像之下必須死去的秀芬。《橘子紅了》的普同女性主義情懷因為立竿見影的兩性平權視野，反而忽略了性別内部的階序，尤其是忽略在歷史變遷的軌跡和排擠作用力之下產生的眾多卑賤女性疊影。女性主義社會史僅能記錄著這些邊緣主體和主題，如馬欣的無名婢女，以及婢女、婢妾之間的同性愛戀；而訴諸現代女性普遍情懷的《橘子紅了》，投射的作者／讀者慾望位置卻是讓像馬欣那位無名婢女之秀芬消失、甚至希望她死去，好一了百了。

「外傭的薪資微薄、地位低下，所以跟妹仔比較接近，而跟阿媽不太一樣…」¹⁵

賈夏克認為，香港二十世紀的婢妾費盡千辛萬苦才爬升到「自由」與現代的位置，而每個人「整合」成新的平權現代女人的狀況相差很大，而她們能成為何種新主體則要看她們從事的是在何種家

14. Barend J. ter Haar (2000: 123-140) 強調，要反思潛藏在主流文化所謂非暴力、和諧之處的「暴力」（該文出自Göran）。他在書中表示「只要居上位者能避免親身涉入，管理與鎮壓中的暴力就可以被接受了」（136）、「中國前現代（以及現代）社會的和諧都建立在社會階序高位者對踰矩者的暴力、恐怖處置上」（137）。劉人鵬、丁乃非（1998），也處理了含蓄沈默如何構成恐同暴力，以及如何規訓當代的同志論述。

15. Constable, 1997: 203

庭服務。婢妾大多貧窮又未受教育，一旦離開所服務的家庭（無論是被趕走——像秀芬那樣「逐出家門」，或是自行逃走）最可能從事的兩種工作，至少在香港或台灣，就是有給家傭和性工作。

妮珂·康絲坦堡（Nicole Constable）在最近發表的人類學作品 *Maid to Order in Hong Kong*（1997）中研究了二十世紀香港的各種家務工作者，這些家務工作者包括二十世紀早期的妹仔（「不到十歲、被販為奴婢的小女孩」，Constable, 1997: 23）、二〇到七〇年代從中國南方移民到香港的阿媽以及七〇年代後到香港發展的外傭——當時香港本地的女人大量進入工廠工作。康絲坦堡對妹仔的定義是幼年時就被賣掉的奴婢¹⁶。康絲坦堡還強調香港的年輕女性跟馬來西亞的不同，香港女性喜歡到工廠工作，不喜歡當全職的私家傭人；主要原因之一，就是「當傭人會讓人聯想到當奴婢，一些年輕的中國女性認為就算是在旅館、百貨公司當個最糟糕的清潔工，也比寄居在人家裏當個傭人好」（Constable, 1997: 46）。

康絲坦堡很仔細區分二十世紀早期殖民香港的奴婢以及透過「戰亂、襲擊、綁架」而產生的「奴隸人口」¹⁷。她表示：「**甚至連父母方面得以交涉、選擇的小小因素，都可以用來區分妹仔等類似的家務工作者與奴隸的不同**」（Constable, 1997: 45）。在大部分地區，奴隸制度早在二十世紀前就被廢除了（其存在的時間地點約是從現代早期到二十世紀的美洲與非洲），現今關於非、美奴隸制度的研究已經發展得相當完整了；而妹仔與奴隸之間的差異非常重要，但是目前

16. 台灣在日本殖民直至二十世紀中葉的童養媳婚俗中，將童養媳轉賣成為婢女、妓女的例子，請參見曾秋美（1998），尤其可以比較222頁至224頁成人婚姻的部份，以及147頁至160頁夫家待遇的部份。這個部份的文獻我將另外撰文分析。

17. 康絲坦堡此處是引用Cohen和Sanjek的說法（1990: 3）。她可以看成間接回應了Jaschok以奴隸／後奴隸制度為假設和框架的香港婢妾史，以及這種先驗的正義假設所可能夾帶的憎惡感將（可能）如何渲染社會學論述，連帶地使分析對象也遭渲染，以至於讀起來特別可憐或特別令人憎惡。

這一方面，以及亞洲地區的相關研究依然不足。像香港、台灣等地，一直到二十世紀之後才廢除奴婢制度，而餘留或變相的奴婢則程度不一地整合入現代工作場域，而這類情形會如何影響、激盪這些地方的某些特定行業，會如何改變那些行業的形象，甚至如何像影子般烙印女性主義的平權意識展現與策略，都是需要深入研究的。

妹仔和奴隸的差異在許多層面都很重要，特別是在女性主義對亞洲現代性工作與家務工作的研究中，基進女性主義會認為大部分性工作都是「性奴隸制」，都是非法交易¹⁸；但在另一方面，女性主義社會學以及人類學的研究則仔細剖析了外籍家傭工作中的複雜性以及其中細微的差異¹⁹。在亞洲現代性工作研究中，非常缺乏康絲坦堡這類兼顧歷時性（二十世紀香港家傭的歷史、文化變遷）與共時性（不同外傭輸入國中，不同階級雇主與外傭的不同態度及不同待遇）的研究。

英美女性主義者對二十世紀亞洲性工作的再現，往往會強調那是非法交易及「性奴隸制」，這樣的說法描繪了一個結構完整、難以動搖的亞洲父權制，卻忽略了各個地區特有的歷史、文化、社會經濟轉變，以及這些亞洲各地不一樣、不一致的「現代（化）」進程²⁰。如同何春蕤所說的，（英美的）基進女性主義者用（聯合國的）全球政策進行檢驗，認為亞洲所有性工作都是被害的、羞辱的，認為這些「第三世界」國家中的性工作都是「充滿壓迫的性實踐」（何春蕤，2003: iii-xiii）。這類論述與政策的本意雖然是要在全球的架構層次上幫助相關的主體與團體，但實際上並不能使她們茁壯；

18. 比較跳脫這種簡單框架的在地女性身分轉換與性工作研究，參見Maria Jaschok and Suzanne Miers（1994）。

19. 參閱Nicole Constable（1997）、Christine Chin（1998）以及藍佩嘉（2000），全文亦見於網站 http://www.isop.ucla.edu/cira/paper/TW_Lan.pdf，2002年5月下載。

20. 參閱Louise Brown（2000），而Maggie O'Neill（2001）則很不一樣。

相反的，這類論述祇會被國家主義者用來打擊性工作者、廢止性工作，反而讓情況變得更糟，像妓院、酒家、鋼琴酒吧、茶室、檳榔攤等各種不同類型、工作方式與服務性質的工作場所都深受其害。

反之，像康絲坦堡的論述就會同時兼顧全球架構與地方特質，也會考慮各地特殊的歷史狀況，會分析妹仔與外傭之間的細微差異。康絲坦堡認為在現今香港的服務業經濟結構中，妹仔已成為一種文化記憶，與中國阿媽那種文化記憶一樣，會影響到當今外傭的處境與再現，會讓她們受到特殊的階級／種族的歧視。康絲坦堡還談到，妹仔和中國阿媽兩種文化記憶在九〇年代的香港是多麼不同——香港媒體認為（近期歷史中的）中國阿媽在種族上以及家務水準上都勝過（遠期歷史中）身分低賤的妹仔，而當今的外傭則更是遠不及中國阿媽可靠、乾淨、有紀律和專業素養。

對中高階級而言，中國阿媽已經成了理想過去的化身，在理想的過去世界裏，權力、地位、階級差異都是很穩固的，僕人既忠貞又卑微，能滿足主人的一切需求，香港人（不祇是雇主而已）會用這樣的想像標準控制、壓制外傭。廣東阿媽已經成了控制、支配外傭的工具，可以用來教外傭如何「循規蹈矩」。（Constable, 1997: 58）

廣東阿媽已經成了「理想過去」的象徵，在理想的過去裏，中國家庭中還有著明確的尊卑秩序，中國阿媽能認清自己的地位，也知道如何伺候主人，而現今社會中的外籍傭人則會預期或要求「平等權利」²¹。但是，當康絲坦堡談到中國家庭裏的階級，她認為，外傭

21. 尤其是當外傭祖國的「現代化」在文化與經濟層面都跟香港不同時，這類狀況就會更明顯。以台灣為例，筆者曾聽說本地的一些僱主就會認為印尼是農業國家，

無論是在地位和待遇上都是家裏「最低級的僕人」，就跟過去的妹仔一樣。僱主們自認為善意地扮演著外傭的「監護人」，為她們的一舉一動負責，但那祇不過是監控障眼法，祇是為了便於限制她們的行動。（Constable, 1997: 91）同時，因為過去妹仔常會有性騷擾和與家主私通（收用）的狀況，這也使得外傭成了「介入」、「破壞」核心家庭的嫌疑犯，因而備受監控。（Constable, 1997: 107）

外籍家傭的負面形象以及惡劣待遇都跟九十年前的妹仔很接近；然而，妹仔的例子雖然可以用來理解香港外傭的悲慘生活，但是過去的歷史並不能完全解釋現在的狀況。無論如何，外傭跟妹仔就是不一樣——現今的規矩、法律和政策一方面限制了外傭，但另一方面也賦予她們力量，而外傭所受到的種族歧視則是阿媽和妹仔所不曾領略的。（Constable, 1997: 203，強調是我加的）

歷史或許不能解釋現狀或只能提供部份的理解，但我的關注點並不祇在於過去某些文化歷史如何影響到後世，如何被用來監控虐待外籍女傭。我還要探討的是，如何理解、對抗這類長久以來連在地女性主義者和女性知識份子都視若無睹的加諸外籍幫傭女性身上（如妹仔般）的不當控管甚至凌虐。直到現在，香港年輕女性還會因為忌諱妹仔的污名而不願當家傭，同樣地，台灣的進步知識份子和官員也覺得性工作與外傭是羞辱的——正是因為本地的歷史、文化認為性工作與家傭工作是可恥的，所以性工作者與外傭才會因為她們的「選擇」而被歧視。康絲坦堡在作品的前言中，引用了她一位香港朋友的話：菲傭「又髒又懶」、操守一定有問題，「不然她

所以印尼傭比較聽話，而越南傭來自前社會主義國家，就「太愛爭取權利了」。

們怎麼淪落到當外傭？」而在1997年至1998年台北公娼運動期間，女性主義學者和婦運成員也提出了類似的問題。

最常見的問題是：「妳為什麼要**選擇**這樣的工作？」接下來的問題往往更尖銳「（既然沒錢沒學問）為什麼不**選擇**掃街（當清潔工）呢？」可見，台灣社會認為公共清潔工作比性工作、家傭好，而「好」的定義是在象徵階序上較高層、比較受尊重²²。如果說主流／國家女性主義者的性工作論述（以及在外傭議題上的相對緘默）走不出死胡同，原因之一恐怕就是這種歷史帶來的羞恥感，這樣的羞恥感並不來自也不屬於現代的性工作與家傭工作，因為這兩種行業已經不像過去那樣卑賤，反倒是主人（太太與先生）、中產階級僱主及現代女性主義者與女性知識份子會有這種感覺。換言之，文化故事與記憶成功地、選擇性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。同樣的，也由於文化中殘留著象徵階序的餘蔭，才會有人認為選擇當家傭的人都是既懶惰又品行不好的，祇是現今當下這些暗含階序的說法已經不便明說，只能用暗示。現代社會中，凡是無法「完全」整合入平權社會，無法也無條

22. 1997年9月6日，台北市議會和市長陳水扁宣佈廢除128名台北公娼，而這些公娼立刻成了警方逮捕、監管、騷擾的對象；在廢娼之前，公娼是唯一受到警方與法律保護、不必擔心顧客騷擾虐待的娼妓。「台北市政府原本打算藉由不發新證讓公娼自然淘汰，二十年之後公娼就會在台北絕跡，但是後來為了響應政府的掃黃政策，市長殘忍地宣佈公娼是不合法的，而這128名公娼中大多是四十多歲、教育程度低的單親媽媽，有的還要負擔一大家子的生計。市政府原本打算發放短期津貼，但是公娼們不願接受，她們表示自己還能工作，要爭取工作權。」以上引言來自公娼自救會（TULIPS）、女工團結生產線1997年十月的宣言，另外還有兩個女性工作組織、一個女性主義團體、三個大學研究中心也提供了支援。公娼自救會的網址是<http://www.walnet.org/csis/groups/nswp/tulips/tulips.html>。

台北公娼在兩年緩衝期裏繼續爭取工作權，同時也適應新的政策，同時，女性主義組織與婦運團體也針對公娼議題展開辯論，討論女性主義團體是否該幫助公娼自救會、支持公娼以及性工作除罪是否會鼓勵台灣「性產業」的發展，這類辯論至今依然未息。

件言說恰當的、「個人主義式」的自身處境與行為的人，往往被視為「個人的」不道德。階序邏輯在平權社會被否認，但依然運作，也在提出這類「選擇」問題的時刻，成功將階序卑賤轉譯成為內在的心理人格。古早的卑賤身軀，轉譯成現今的墮落、不良善主體。

很諷刺的是，今日台灣的娼妓／性工作者一方面因為不能以個人身分站出來而在跨國的進步性工作運動中遭受責難（你們不夠清楚的「個人」），另一方面又被在地的女性主義者指責不夠羞恥的「個人」、才「選擇」了不道德的工作。（Ding, 2002b）或許可以這麼說：已經成為進步範本的歐美妓權運動者，看見卻又看不清楚，非歐美歷史社會情境的性工作主體條件以及表達方法，她們如何凝聚了快速且非標準現代化進程的各種矛盾性質。而台灣的女性主義菁英則是以「選擇」的問題與思惟邏輯，消弭了累進於自身（相對於公娼的身體、位置）的種種不平等現代化歷史進程效應，還有這種不平等進程的差異結構和條件。

康斯坦堡的研究讓我們閱讀婢女如何走進／走不進現代民主世界，這個故事當然不是連續的而是一連串的斷裂，斷裂之中卻有構連。二十世紀初的婢女，中間將近五十年的阿媽，晚近二十年的外籍幫傭，都各自經歷不同的時空條件，社會和經濟和國族的特殊環節。康斯坦堡的女性主義人類學訪談和分析，釐清了阿媽成為現代外籍幫傭（的社會想像）的負擔與枷鎖，成為當下香港雇主舊的階序優越感加上新的種族歧視利器，用來規訓新的外籍幫傭。而妹仔反而悄悄成為阿媽的另一層疊影，較阿媽更早期，但有的也與阿媽共時；有些阿媽也可能是婢女出身，她們的身分更卑微，如影子般的，讓當下原本不可能的譬喻（外籍幫傭不像阿媽），不可能的處境（住在家裡的幫傭既然不如阿媽，不夠專業，不是自己人，那不就像婢女，就是妹仔？）成為可行。於是康斯坦堡會說，外籍幫傭

被對待以及苛待的方式，比較像（婢妾「制度」）廢除之後從來不再被輿論提及的妹仔，而比較不是被輿論懷舊式歌頌的阿媽²³。

「我成天講著意歡，到後來大家都叫我『意歡』了」

康絲坦堡的研究發表的同年，電影《自梳》（1997）在香港上映。《自梳》中的兩位女主角的關係跟《橘子紅了》裏年輕婢妾和現代女學生比起來，比較是複雜化、多樣化甚至烏托邦化了的疊影關係。在《橘子紅了》裏，婢妾與女學生是一種悲哀的對比甚至對立（不是在故事情節上，而是在後記的後敘事結構中），其中兩位婢妾（一為商界的風塵女子／城裡的二奶、一為鄉村的純樸少女／大媽取來的陪葬婢妾）則呈現了身分低賤的女性在家庭、社會與轉型時代的壓力下，如何無法成為平權社會中的現代新好女性。而《自梳》則呈現了兩組對照的關係，兩種不同時空的疊影，兩條平行發展卻又相互對話的故事軸線：一是已經年老的玉環（當年的妓妾，後來的移民女傭阿媽）與年輕建築師阿慧（阿媽帶大的雇主的女兒）如何相遇（雇主特別交代女兒要陪自己的阿媽完成心願），一起去中國廣東順德尋找意歡、與她相聚；而另一軸線、疊影是妓妾—阿媽玉環與自梳女—女工意歡的「過去」，她們如何相識直到相戀。《自梳》將兩組疊影、兩種故事時空交織並用兩者間的相互對話、質疑來重塑各自新的理解、視野與可能性；兩組疊影與故事軸線的對話甚且表現了對彼此的想像與再想像。

23. 康斯坦堡沒有解釋為何菲傭在家裡的位置較像妹仔而不像阿媽，那麼妹仔與阿媽又為何得以被不同的方式對待，尤其如果她們屬於同種的下階層女性（她的研究重點是菲傭）。Stockard對於自梳女的研究提供了可能的解答：自梳女就是後來大量移民香港等地成為家傭的阿媽，她們能夠成為自梳女，出身亦即在家裡的位置已經就與婢女妹仔大不相同。前者是女兒的身分，且對娘家有經濟貢獻，可以經濟獨立之女兒；而妹仔則是七、八歲買賣來的婢女。有些自梳女，也養婢女。

電影用倒敘的手法展現玉環與意歡過去的相處情形：場景回到革命後的中國，歌妓玉環即將嫁為順德絲廠少東的第八個太太（第七個妾），她巧遇了為逃避逼婚而要成為自梳女的意歡，意歡的父母貧窮，收了當地要人的錢，所以逼她嫁過去（很可能也是作妾）。玉環用錢「拯救」了意歡，為她的父母還清債務，也讓尋死的意歡得保生命與自由。成為自梳女是當時當地女性在地婚俗形式當中一種得以抵抗婚姻的方式，由於當地養蠶絲綢業的初步快速現代化給了農家女性工作機會，所以自梳女可以經濟獨立²⁴；意歡獲救之後便離家加入自梳團體，工作完後就回到「姑婆屋」與其他自梳女共居。由於這樣的機緣，妓－妾（玉環）便結識了拿了妓－妾的錢而不必嫁人或成為婢妾的自梳女（意歡）。

電影的開頭是在看似八〇末或九〇年代初，固執任性又敢愛敢恨的異性戀年輕女子阿慧要陪伴父親的阿媽「歡姑」一起回家鄉順德；當歡姑第一次到阿慧住處時，阿慧跟她有些芥蒂，就用英文叫菲傭別讓歡姑進她的房間，而一旁的歡姑則用英文插話，表示自己曾經在外國家庭幫傭過。她們的返鄉之旅開始沒多久，阿慧與男友的關係就惡化了，阿慧歇斯底里，精神幾乎崩潰。歡姑冷眼看著阿慧這個年輕專業女子的感情狀況，同時也回想著自己過去與意歡的親密關係，而電影就倒敘著歡姑的片段回憶。

《自梳》1997年上映之後，就被台灣和香港視為「傳統」同性

24. 參見Janice Stockard（1989），尤其是第四章；第八章則詳盡描繪分析當地絲織工業的發展與在地婚俗的特殊演變之連接，從而使女工因此得以發展出新的能動力。特別值得一提的，自梳女多半是廣州以南特定區域的婚俗當中的一種抵婚模式，出身大多是家裡的女兒，而非買賣來的婢女（妹仔），但是，也有自梳女養婢女成為下一代的自梳女的情形，以及養女－婢女「選擇」成為自梳女而非嫁人為妾的情形。二〇、三〇年代以後的十年間，「自梳女」移民到澳門、香港、新加坡，便成了康絲坦堡菲傭研究中所謂的文化記憶建構的模範專業女傭／家管，—「中國阿媽」。另請參Rubie S. Watson（1994: 25-44）。

親密與相愛的展現（女同性戀的故事），被納入全球對男、女同性戀的再現與論述中（global gay and lesbian discourse）。安德魯·國斯曼（Andrew Grossman）認為《自梳》並非中國國際級大導演（如張藝謀之流）針對國際電影市場東方情調視野而作，充其量不過是這類佳片的仿作而已。國斯曼認為，片中用了倒敘手法，因而「無可避免地將前現代的情懷置入了現代女性主義的框架中」²⁵。如果這樣讀，《自梳》無論是在意識形態上或是美學上都與《橘子紅了》一樣，用當下（慾望與理想的實現）去重塑「記憶」，讓這樣的「記憶」對已經改變了的現代「真實」有著某種意義。國斯曼認為，《自梳》中因為有著現代女同性戀女性主義慾望，所以才會設計了倒敘的述說方式，但是這樣的慾望卻又變質為異性戀女性主義（阿慧主體位置）的性別課題，而不再是情慾課題（阿慧領悟了女性情誼，而非女性情慾）；而後，國斯曼談到令人驚異的高潮團圓戲中，**觀者赫然發現「歡姑」竟然不是意歡，而是玉環**。在以下引文之後，我將針對他的論點進行補充與修正，並試著提出不同的解讀。

在最後的團圓戲中，我們卻看不到真正意歡的老年樣貌：當鏡頭拉遠之後，我們看到的意歡是倒敘中的年輕女孩，而玉環也回復了當年的模樣。電影先前用現代的倒敘手法框現「故去」的自梳姊妹，可是此刻卻將前現代的身分認同重新寫入現代中，彷彿這兩個女人的同性戀情得以誠實、公開地在現代香港「出櫃」了。導演張之亮在玉環與意歡身上施展了意識形態化妝術，因此我們看到了前現代以現在的形式出現在民主的當下；另一方面，由於年輕女

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

子阿慧並沒有呈現出同性戀傾向，所以《自梳》的重點在於性別而不在情慾性向，片中玉環與意歡的中國式女同性戀祇不過現代女性主義的跨國表現手法。由於觀眾是跟著阿慧一起發現歡姑的故事與身分，阿慧是我們的道德中心、是我們的主體位置，所以阿慧所接收到的訊息也就是本片預設給觀眾的訊息，而本片敘述玉環與意歡的感情祇是為了喚起主體中心——阿慧的異性戀女性主義意識。導演要不是為了想用現代女性主義來掩蓋女同性戀情誼，就不必大費周章第從一開始就用倒敘手法。（Grossman, 2002: 3-4，強調是我所加）

以上是國斯曼的解讀，但我想要針對《自梳》中奇幻似的結尾提出另一種解讀——片子結束於自梳姊妹年輕的身影而沒有呈現意歡的老態，是因為這兩個女人之間的重疊、疊影關係（double）不會少於（甚至可能大於）她們的愛侶關係（couple）²⁶。我認為片中的神奇特效並不是為了因應現代意識形態，因應阿慧這個現代專業女性建築師的主體位置而區隔、否認了「前現代」或「原初」思想與慾望（以現代女性主義的手法呈現前現代的鄉村情感故事），也不是為了讓最終詮釋的主控權回歸敘事主體與閱讀／評論者——即阿慧與觀眾可能共通的現代女性（化）主體位置（Armstrong, 2002: 4-5, 10）。我的解讀是，《自梳》並沒有刻意否認前現代的時空狀態，以順應又成就「現代」的思想與主體²⁷，也不像《橘子紅了》

26. 特別感謝劉開玲在2002年春天未發表的文章中，提出了「女同性戀疊影」（lesbian double）不同於「女同性戀愛侶」（lesbian couple）的觀點，她是針對美國女詩人 Gertrude Stein而提出的說法，對於我思考《自梳》有很大的啟發。

27. Nancy Armstrong所說，弗洛伊德的理論文字以及現代小說共有的神奇特效，而這些文本與主體情感結構的現代性正奠基於此類文本如何既否認卻又同時展演前現

那樣順應且成就現代「元配」或一夫一妻婚姻中的女性化主體位置、感情結構。換言之，《自梳》不像《橘子紅了》會為了顧及單一敘事者與作者－讀者的位置情感而犧牲了那些無法被遺忘的疊影（婢妾秀芬／女學生秀娟，婢妾秀芬／元配大媽）。

玉環自身是妓妾，而意歡則是差點成為婢妾的絲廠女工，玉環代換了意歡之名，懷著意歡的思念與慾望經歷了時間的旅程來到了「當下」。在這段期間裏，玉環也曾當過移民家傭（從廣東到香港再到加拿大，一直在當「阿媽」）。她的重歸與重聚都是對過去的「重新記憶」²⁸，但也是與當下的對話。在這樣的對話中，過去的妓妾「歡姑」問了現代女性（阿慧）一些難題，一些現代女性答不上的難題。答不出不是因為沒有「受過教育的言語辭彙有限」，而是因為對生命經驗、對情感歷程、對歷史文化、經濟社會變革的不知、無知；這些問題，翻轉過來，就讓我們回到了台北公娼運動中女性主義知識份子對公娼的發問。

電影中的主要敘事之一是當代年輕建築師阿慧貧瘠的情感經驗，同時並以倒敘手法交揉入玉環與意歡過去的關係，這兩支敘事線拉開了性別（被賣入妓院或賣入婚姻的女兒們）、情慾（婢－妾的性服務）、階級（貧窮農家、女工）、階序（妾與婢般的伴）四層緊密交織的大網。性別與情慾的知識模態，其具體再現深植於特殊的時空、地方、人物之脈絡情境與社會物質條件。玉環和意歡都跟男人發生過性關係：玉環雖然嫁入豪門，但在妻妾成群的大家庭裏照樣被看待成妓女；意歡雖然是發誓要守貞的自梳女，卻愛上一個農家子弟，當對方變了心（決定留在家鄉、拒絕與她攜手天涯）就

代式的「神奇思惟」。

28. Tony Morrison在*Beloved*當中認為，美國奴隸為了生存、為了走向未來，必會以「重新記憶」替代過去的記憶。

想要除掉胎兒、了結餘生。這次當然又是玉環傾盡積蓄救了她，而後她倆就搬離順德，合力開了個麵攤，過起愛侶的同居性愛生活。

在日本空襲之後，玉環靠著當家傭阿媽賺來的錢對意歡的兄弟與家人提供各種協助，而後又盡力安排與意歡相聚。她靠著是對意歡的思念，用的是意歡的名字。阿慧是她當阿媽時照顧的孩子的女兒，阿慧代表了相對於妓－妾－阿媽的現代獨立都會專業女性，自認為對女性感情與生活很了解、很灑脫（片子開始時，她並不認識自梳的家傭歡姑，但是卻可以說「怎麼能想像有人過著沒有性的生活」），但是她所了解的頂多只是片段、充滿誤識的片段，是她自己無法想像有人能過著（性）遊走於她所謂的性服務（妓－妾）與性慾望（玉環－意歡）的「性」生活。在敘事情節與敘事慾望層次上，《自梳》將自梳姊妹處理為既是疊影又是愛侶的關係，這樣的手法不祇是針對觀眾，同時也照顧到歡姑和阿慧的不同需求——歡姑得與意歡重聚，阿慧學到了原本不識為知識的「知識」。本片並不像國斯曼所謂的「祇是為了喚起主體阿慧的異性戀女性主義意識」，也不祇是「想用現代女性主義來掩蓋女同性戀情誼」（Grossman, 2002: 4, 6-7）。相反地，本片克服許多困難，以自梳姊妹回春的身影預示這對疊影愛侶不祇是乾稿的文化記憶，更奇幻又活生生地一同邁向未來。國斯曼所謂的同性戀情得以誠實、公開地在現代香港「出櫃」祇不過是眾多的可能之一。

片中阿慧將玉環誤認為意歡——或說玉環自己想要成為意歡——的認同（亦是身份「誤認」），成全了玉環與意歡「姊妹」與愛人的疊影：她們倆在順德以自梳姊妹的方式同居，意歡象徵性地剪去了玉環的頭髮，但兩人的關係依然有愛人的成份。她們在南京大屠殺、日本空襲之後分離了將近五十年，近半個世紀中都是靠著多重而非單純的慾望情結和關係的聯繫來保有彼此，她們關係的維

持不祇靠著玉環扮演意歡的角色，同時也有賴阿慧這個現代女建築師搭建起連結，貼合了她們的姊妹－愛人疊影關係。

電影《自梳》以敘事者的身分換移、影像的重疊甚至玉環－意歡名字的相似音改寫、重塑了「傳統」或「前現代」故事中常見的小姐－丫嬛關係，以及後來延伸出的妾與婢、女學生主人與婢妾的關係。在《自梳》裏，我們看不到以太太小姐為主、婢妾為輔的階序上下差異（片中大概祇有阿慧的非傭算是烙印著當下外籍女傭在本片裡的邊緣、下層地位，旁證了康絲坦堡分析香港菲傭如何承接的不是阿媽而是妹仔的文化污名、底層地位），也看不到《橘子紅了》裏刻意鞏固單一敘事者，營造社會文明進步的痕跡。相反地，本片讓在文化想像中、社會位置上、家族關係裏地位都很低賤的妓－妾－阿媽／自梳女－女工不祇能存活於現代社會²⁹，還能以重聚的奇幻戲碼展示了想像與慾望、「過去」和「當下」的新方式，這樣的知識與想像對（必然）複雜多元、難以統合的現代女性（化）與女性主義是相當重要的。

於此看來，國斯曼的閱讀效應很類似於他所批判的跨國女性主義論述當中，打造現代女性主義道德主體的性別文化工程，其說法也有著這種文化工程所必需的（阿姆斯特壯所謂的）神奇特效：將疊影讀寫成了沒有影子（罔兩）的新女性主體，影子頓時成了只能被現代時空與個人含括、降伏、除魅，卻怎麼也不能面對，更不能慾望或相見歡的鬼魅。

《自梳》與《橘子紅了》都是婢妾的現代文化腳本，訴說著婢妾如何力求生存、如何利用所有的可能性跟當年的女學生、現在的女作家以及都會專業女建築師、女性主義者展開對話。《橘子紅

29. 片中，絲廠少東的大老婆反倒在日本空襲中喪生，而妓妾、自梳女／女工則存活了下來。

了》提供現代女性一條正確可行的道路，並宣示著踏上歧路非死即失蹤的下場，而《自梳》則讓卑賤的女性有著存活的可能，片中的玉環一意歡這類妓妾與自梳女／女工可以靠著當移民家傭阿媽在急速轉變的時空環境生存，當她們得到了現代的資源與情感的支持，就可以回到並「重新記憶」起對現代人，甚至是對女性主義社會史與人類學研究者而言最無法想像的過去。即使她們的疊影關係依然無法用現代的語境理解，但她們已經為自身的認同注入了更大的能量。

《橘子紅了》與《自梳》兩部作品都間接回應了本文開頭的問題，也就是台灣女性主義者以及香港外籍女傭雇主詰問性工作者／外籍女傭的問題。《橘子紅了》從現代女性的至高點往回看，以為死亡（消失）比任何其他「選擇」可能都來得好些；《自梳》則從卑賤位置往回也往前看去，看見無以「選擇」的各種「選擇」（妓轉妾，自梳女／女工，逃難香港作阿媽等等），包括被迫的「選擇」（戰爭、逃難、分離、遷徙），以致她／她們的故事得以有新的資源、新的地方好展開重新的記憶和說法。在香港和台灣這類複雜的現代時空中，性工作與外籍家傭疊影處處，其卑賤看似難以消除卻又摸不著邊際。如果「歷史」以及社會學科的嚴謹敘事提供了部份解釋，那麼奇幻故事文類如《自梳》則提出了另一種想像空間，可以進行一種想像二人疊影變成三人對質對話，以及一種社會總體及其眾多底層疊影之間的對話，為的是描繪一個立基於當下低賤位置但是朝向未來的希望，也因而提供了這個願景的具體條件和想像慾望。

社會學論述的邊境，正是文化想像發酵的地方。這些想像，各自提出了不同的問題和解答方法。更重要的，這些想像培力了不同的主體，讓她們從想像中得以贖罪（我當時對她不夠好，至少，我虛構她的不再受苦），得以立志（讓我們再也不要製造犧牲者、陪葬者），或是，當提問與行動的發言位置不再只是「單純」知識份

子或都會專業，而是不單純的女性——昔日的妓—妾、幫傭阿媽，那麼想像得以滋養壯大的是一些原本卑賤身軀新的組裝「身分」，資助製作不同以往的當下和未來。

婢妾不是「身分」、更沒有本質的定義，它是辛勤地流動的軌跡，不容易看得見，也不容易辨識清楚。作為一種軌跡，它容易在時間的效應之下，造成量影般的疊影效果。在不同的歷史時刻，不同的地區，不同的經濟社會環節，女學生／好女人與婢女、妓妾曾經互為疊影。而婢女與妓妾，又是另一種疊影。自梳女與妹仔。女性主義者與娼妓。女性主義者、家傭、性工作。疊影，讓我們瞥見看似截然不同，歷史有時判定不得共存的女身，她們的形、影、影外微陰³⁰。

【誌謝】

本文部份曾發表於交大，感謝劉紀蕙以及周英雄教授，還有在場同學們提出的問題；還要特別感謝台社的兩位匿名評審的修改意見，白瑞梅（Amie Parry）、劉人鵬、陳光興、夏曉鵬、林文玲以及金宜蓁的翻譯。

引用書目

- 丁乃非，2002年10月13日，〈同志新聞通訊社：週末評論第6號〉，網址http://gsrat.net/library/lib_post.php?pdata_id=118。
- 林芳玫，1998，〈當代台灣婦運的認同政治：以公娼存廢為例〉，《中外文學》27卷1期，頁56-87。
- 林秀麗（Lin, Hsiou-li），2000，〈難以閉幕的旅程與抵抗：從在台女性菲籍家戶工作者的日常生活實踐談起〉，東海大學社會系碩士論文。
- 何春蕤，2003，〈為什麼有人要掃黃廢娼〉，《性工作研究》，桃園：中央大學性／別研究室，頁i-xiii。

30. 形影罔兩新說，參見劉人鵬、丁乃非（1998）。