


酷兒新聲

酷兒新聲編委會





酷兒新聲

Queer Soundings

酷兒新聲編委會



性／別研究叢書
編輯評審委員會

台灣高雄師範大學性別教育研究所
謝臥龍 教授

台灣清華大學兩性與社會研究室
劉人鵬 教授

台灣中央大學性／別研究室
丁乃非 教授

北京人民大學性社會學研究所
潘綏銘 教授

北京社會科學院家庭與性別研究室
李銀河 教授

廣州中山大學婦女與社會研究中心
艾曉明 教授

酷兒新聲

Queer Soundings

主編 | 酷兒新聲編委會

執行編輯 | 何春蕤

封面設計 | forsealy

文字編輯 | 宋柏霖、沈慧婷、陳鈴宓

出版者 | 國立中央大學性／別研究室

地址 | 320 桃園縣中壢市中大路 300 號

電話 | 886-3-4262926

傳真 | 886-3-4262927

E-mail | sexenter@cc.ncu.edu.tw

網址 | <http://sex.ncu.edu.tw>

ISBN | 978-986-02-1278-5

出版日期 | 2009 年 12 月初版一刷

版權所有・請勿翻印

本書如有破損、缺頁或倒裝，請寄回更換

酷兒新聲=Queer Soundings／酷兒新聲編委會.-- 初版.

--桃園縣中壢市：中央大學性／別研究室，2009.12

448面； 25公分. -- (性／別研究叢書)

ISBN 978-986-02-1278-5 (平裝)

1.性別研究 2.同性戀 3.文集

544. 707

98022734

性／別研究叢書序

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」的系譜與排牠的權力效應。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成為《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。

本書的誕生——代序

何春蕤

這本書是個集體的產出。

2009 年初，在文化研究學會年會的會議中聽到幾篇年輕研究者所寫有關各種性／別處境的論文，我們覺得很受啟發，也覺得它們有潛力和其他一些朋友的論文集結一起，發展成為一本專書，算是新一代性／別研究者的集結發聲。

於是從 2 月 1 日開始，丁乃非、劉人鵬、甯應斌和我主動邀請這些年輕研究者／作者一起搞了個讀書會似的小活動。每次大家都必須先閱讀當次討論的作者所提供的論文草稿，然後在讀書會上從個人的心得出發提供意見，讓作者能面對面理解讀者的想法，也好進一步將文章修改細緻化。因此在某個程度上，這些文章的最後版本多多少少都沾染了成員的各種碎碎念。

隨著邀請的新文章和新作者加入討論，每次聚會都有 10 到 15 個不等的作者參加，每次討論差不多延續四小時，配合大家的時間，都是在週末找個下午來進行。由於大部份人都分布在新竹以北的不同地方，因此在找尋合適而又安靜可以討論的讀書地點上煞費苦心，我們在交大亞太／文化研究研究室、中大性／別研究室都辦

過一次，後來為了方便台北的朋友，又在性別人權協會的板橋辦公室辦了兩次，有一次甚至全軍前往西門町的女僕店，一面讀書討論，一面觀察並享受青春的氛圍。通過這樣的討論和互動，大家對於彼此的脈絡和思考比單單閱讀論文時多了很多理解，更在活動中建立起特別的感情來。

這些聚會的連絡工作都是作者之一鄭聖勳負責的，每次收到他的信都好像看到他純樸的笑臉，誠懇的對我們訴說著體貼的安排。聚會中期以後，除了作者和我們四位參與學習的非作者以外，也加入了主持文編的沈慧婷，使得文編也早早的進入了某種集體討論、熟悉整體的狀態。當然聖勳和慧婷串連整合的工作辛苦也就不在話下了。另外我們特別要感謝陳鈴宓的校對和宋柏霖的編排，是他們的努力使得這本書能夠有了具體的形態。感謝 *forsealy* 的封面設計將我們的抽象概念準確地以圖像表達。

這本集體的作品問世了，提出了此刻新一代性／別研究者的某些問題意識，也展現了他／她們的熱切關注和提問，更凝聚了這段日子這個集體的成員所激盪出來的思考。 (2009年12月28日)

目錄

- i* 性／別研究叢刊序
iii 酷兒新聲序
何春蕤

差異認同

- 1 躺在兄弟的衣櫃
蔡孟哲
- 39 流動的性／別或僵化的「分」界？：西門 T、西門婆的性／別認同展現
蘇淑冠
- 79 性別漂泊的旅行者之書
文聿
- 121 「成為一隻熊」：台灣男同志「熊族」的認同型塑與性／性別／身體展演
林純德

污名政治

- 181 糾葛愛滋污名的男同志轟趴風潮
喀飛
- 197 巨像：優勢男同志的文化再現
鄭聖勳
- 221 他人的臉：「良婦／娼婦」的兩極修辭
宋玉雯
- 249 娼妓亦可進天國：抹大拉的馬利亞的酷兒解讀
Martín Hugo Córdova Quero 原著，陳柏旭翻譯，何春蕤校訂
- 289 「完不了」的死亡書寫：鬼上身的《孽子》與借「字」還魂的張愛玲
葉德宣

性管制

- 321 **色情管制與社會淨化：通報系統中的赤裸人**
許雅斐
- 357 **通報系統所建構之公共倫理困境：找尋「彈性、夠用」的性別立法**
王曉薇
- 395 **畏之轉化／欲之更新：我的性助人實踐路徑**
渡小悅

作者簡介

蔡孟哲 清華大學社會所碩士；同志諮詢熱線協會義工

蘇淑冠 交通大學社會與文化研究所博士生

文 聿 台灣大學建築與城鄉研究所碩士生

林純德 中國文化大學大眾傳播系助理教授

喀 飛 同志運動與愛滋運動工作者；同志諮詢熱線協會常務理事

鄭聖勳 清華大學中文系博士生

宋玉雯 清華大學中文系博士生

Martín Hugo Córdova Quero 美國加州 Graduate Theological Union 跨領域研究與宗教博士、東京上智大學博士後研究

葉德宣 政治大學英國語文學系助理教授

許雅斐 南華大學公共行政與政策研究所副教授

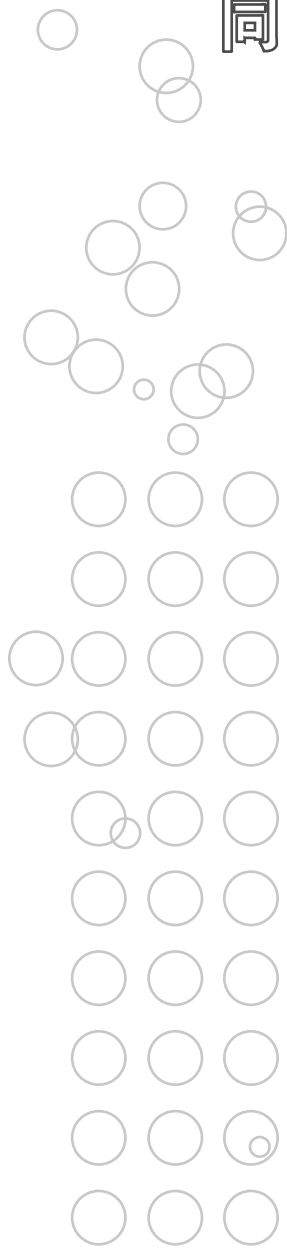
王曉薇 台灣心理輔導專業人員協會理事

渡小悅 輔仁大學心理系碩士、文萌樓身心靈性／幸福雜貨舖師傅

差

異

認
同



躺在兄弟的衣櫃

蔡孟哲

「如兄如弟」本指新婚夫婦情意深厚，如同兄弟。詩經·邶風·谷風：「宴爾新昏，如兄如弟。」。後泛指彼此感情親密無間。如：「他倆是高中同學，情同手足，如兄如弟。」

——教育部國語辭典¹

閩人酷重男色，無論貴賤相媿，各以其類相結。長者為契兄，少者為契弟，其兄入弟家，弟之父母撫愛之如婿，弟後日坐計娶妻諸費，但取辦於契兄，其相愛者，年過三十，尚寢處如伉儷。

——沈德符²

對我來說，上述的引文是兩則無效的註腳。在一路走來顛簸的男同志情感關係裡，我嘗試著反省與探察，在悲傷的過程中調整自己的無知與認知，學習在沒有範本的情況下，如何與另一個男孩相處。我想替兄弟關係說一點自己的故事，也想試著對台灣男同志情感關係類型學做出一點有別於現狀的討論與推進。

我的舊情人D喜歡古巨基。

老實說，在認識D之前，我鮮少聽古巨基的歌。我幾乎都是聽

¹ 網路版：<http://140.111.34.46/dict/>。

² 《敝帚軒剩語》卷下，〈契兄弟〉。引自何志宏 2002: 135。

2 酷兒新聲

王菲、李玟、彭佳慧、辛曉琪等等女生的情歌。後來與他交往，發現他愛聽愛唱的歌，都是男歌手的情歌。男生的情歌對我來說，一直是個「站這邊也不對，站那邊也不是」的尷尬位置，因為我喜歡男生，那男歌手唱的都是「男生愛女生」，我又不是愛女生，我愛的是男生，所以男歌手唱的情歌不容易吸引我。

那時候，只有在女歌手的聲音與歌詞裡才能找到比較同調的感受。

與D交往後，我開始學習聽唱男歌手的歌，尤其是去KTV唱歌時，他會唱，我就跟著學，回家也會自己找歌或跟他要歌來聽。每次看到男歌手的歌詞裡寫的都是「妳」時，我唱起來就會覺得不太對勁，然後，我就會自己改歌詞，把「妳」改成「你」，因為我不是照顧女生，因為我的情人不是女生。這樣的轉換方式讓我漸漸可以接受男歌手的情歌（只是，我仍不時感到彆扭）。我後來替那樣的感覺找到一個字眼，叫做「溫柔」，但每每說出「溫柔」時，腦海裡想到的不免還是描述女生「溫柔婉約」的溫柔；特別是男同志，在處於很害怕也很容易被「女性化」的情境時，應該會不太願意被貼上溫柔這個標籤，而可能比較希望人家說他man。

在回想起跟D的關係時，我認為自己是一個演出失敗的哥哥。D有時會對我諧仿女生或流露女性樣態，感到不舒服及不悅，我始終不清楚，第一次戀愛的他何以這麼快就能抓到一種「男生愛男生」的感覺³。他把我想像成什麼樣的哥哥，而把他自己想像成什麼樣弟弟呢？台灣社會的哪些文化敘事提供給他學習男生愛男生的方式、

³ 許佑生（1996）的小說裡也提到這樣的困惑：「從學校教育，到學校課本，甚至整個社會系統，從沒教我怎麼去應付跟另一個男人的情愛關係，以致我事到臨頭，方寸大亂，難不成還真要去學現成的連續劇，也跟姜豪一哭二鬧三上吊？旁的不說，我現在連最起码的該或不該吃醋，都六神無主了。」（53）

告訴他男生與男生如何相處、什麼是合宜好看而且被期待的演出模式呢？是像吳宇森在「英雄本色」系列刻畫周潤發與張國榮所呈現出的那種兄弟情義、手足情深的黑幫男性情誼？還是如王家衛「春光乍洩」裡張國榮與梁朝偉矛盾糾結的男男情愛？他們都展演出一種「惺惺相惜」、「生死與共」的情感交流，但卻也是不同的男性情誼展現方式。

我當時會想，是不是只有聽男歌手情歌的人，才是真正的男生，因為他能夠毫無困難地就接受且喜愛男歌手的情歌，而我，似乎始終只能處於一個「擬女性」的位置去想像一段愛情。這對於一個想要好好當個哥哥的人來說，是個困惑也是個困難，我到底是要學習發哥、偉仔，還是哪齣戲裡的張國榮，才會被我喜歡的弟弟所喜歡？

你是哥哥嗎？

「你是哥哥嗎？」是一句BBS上某些男同志用以諷刺區分「哥哥／弟弟」的話。原因是某位認同自己是弟弟的網友想要找到一個哥哥當男朋友照顧他，所以會一直傳訊息問網友：「你是哥哥嗎？」於是被大家公開恥笑他很花癡、很缺男人。

就我利用Openfind搜尋引擎尋找早期BBS站MOTSS板的資訊所做的觀察，討論哥弟分類的網路文章每隔一陣子就會出現（最早看見的討論是1996年），並持續到現在的網路社群如PTT（批踢踢實業坊）的gay板⁴。以我自己為例，我也在尋找一種男性同性之間情感

⁴ 引自telnet://ptt.cc。時間較近的討論串如：「[請益] 為什麼兩個弟不能在一起」（2009年7月20日）、「[請益] 哥哥們，是否會介意比弟弟矮？」（2009年8月13日）

關係的可能版本，流行於當前台灣男同志社群的「葛格／底迪」分類，對我而言是重要的，這也是本地男同志難以不依循的一種尋伴與交往互動模式⁵。

這個應該是要很在地化特色的分類範疇⁶，在1990年代以前並無聽聞⁷，僅在台灣的語彙中出現⁸；若從1990年代開始算起，兄弟類型的展演到現在將近廿年，社群內部也持續討論著，卻從未被本地的學術界所研究。舉例來說，兄弟分類一直無法被清楚地描述與說明，我以台北市政府民政局出版、同志諮詢熱線主編的台北同玩節《認識同志手冊》為例，引述以下三段不同時間點對於兄弟類型的詮釋，就可以看得出來。在2000年第一本的手冊中，對「葛格／底迪」做出以下的說明：

[葛格]：男同志族群中，外表較具有傳統異性戀男子氣概者。

[底迪]：男同志族群中，外表剛健，卻兼具陰柔特質者。

葛格底迪剛開始被公開解釋時是使用男子氣概來做區分，葛格與底迪的差異在於底迪雖然外表很man，卻又具有女性化的內在特質；

⁵ 底迪、葛格原先是網路用語，是弟弟、哥哥讀音轉變後的文字化，亦慣稱「哥弟」，但指涉的不是漢語親屬稱謂裡具血緣的兄弟之意。台灣男同志交友網站《拓網交友》有數個底迪與葛格的家族（例如：底迪愛葛格、可愛底迪俱樂部等），以2006年家族人數最多的「哥vs.弟單身聯誼日記」來看，成立不到一年半的時間，會員數就達2500人，一週發文討論的數量約200篇。

⁶ 目前台灣男同志主要的分類範疇還有依體型區分的「熊／猴」，美國的發展脈絡見Hennen（2005）討論熊的身體與男性氣質。台灣熊猴類型的根源較接近日本文化，另外同樣依體態區分的還有日系風格的鬍渣「野郎」，或矮個子但結實的「迷你馬」等等分法。

⁷ 透過我在BBS站裡發起的討論，網友Zux回應說：「我大約1993年出道的，那時候圈內以哥弟做角色區分不廣泛，只存在少數情侶之間。一直到後來bbs越來越蓬勃，哥弟的稱呼才越來越廣泛使用。」

⁸ 這部分的宣稱仍過於武斷，只是經由國外期刊論文查詢，以及國外同志友人回應，我都沒有看到相似的分類。在英語系統的男同志交友網站上所見到的分類，主要是以 *mannerism*（舉止儀態）（*masculine/feminine*），和 *sex role*（性角色）或 *sex orientation*（性偏好）（*active/passive*）與葛格／底迪分類相關，但沒有照顧／被照顧這個標準。

或是與葛格相比，較不具備「傳統」男子氣概。這就像是在描述D所不喜歡的我，號稱是葛格反而比較像底迪一樣展現陰柔；就如同很多底迪會說的：「我喜歡看起來比較不像gay的男生。」

在2002年的版本裡，兄弟分類有了別的詮釋：

Q28：男同性戀的關係裡，男女怎麼分呢？

A28：有些同志的確會分角色，可能是照顧者與被照顧者之分，可能是哥哥弟弟之分，或者是主動與被動者之分，也有人不喜歡角色的分別。社會大眾很習慣異性戀關係中一男一女的固定關係，以為男同性戀的關係也一定牢不可破。可是，每個人身上的性格和氣質，主動／被動、照顧／被照顧、陽剛／陰柔……，不一定二選一，也可能同時兼具。
(23)

此時對於兄弟類型的區分撇清了模仿異性戀男女角色之別，並從陽剛／陰柔轉到照顧／被照顧、主動／被動等特質，帶入性／別概念。陽剛／陰柔雖然沒有再被強調，卻因此暗暗地與照顧／被照顧、主動／被動勾連在一起；1號／0號看似與兄弟無關，屬於另一個區塊，卻是社群內最為普遍的分辨方法，無法撇清。到了隔年，兄弟逐漸被定義出來，往後幾版雖有些許更動，但都以2003版的詮釋為主：

葛格為男同志關係中偏體貼、主動照顧者。**底迪**為偏接受照顧、任性的人。但這可能依不同脈絡或事件而互換，或選擇**不分**。上述葛底分別者若帶點陰柔氣質，也會戲謔、酷兒地稱為**姊姊**、**美眉**，甚或其他姑孀姥姥等家族稱謂。(10，黑體為作者所加)

加入體貼／任性的性格變項，雖然與照顧／被照顧、主動／被動一樣偏屬內在特質，但這又像是把兄弟帶回陽剛／陰柔；剝去陽剛／陰柔的解釋，並不代表能夠輕易地忽略它。兄弟分類很難輕易擺開

陽剛／陰柔的範疇，情慾糾葛難以分清，兄弟分類反倒成了男同志慾望彼此的麻煩阻礙。

因為兄弟類型的形成與發展過程一直沒有被脈絡化與理論化，使得它的分類標準一直以來都頗受爭議、眾說紛紜且不一而足。例如以下這篇列舉出了各種區分方式並對分類的混淆模糊加以批評的文章：

葛格弟弟--最沒效率的標籤〈同性之愛〉momotaro.bbs@bbs.ntu.edu.tw
(% 毛毛太郎 %) 2000年04月06日 16:13:19

男人女人還可有明確生理區別法，而葛格、底迪呢？葛格的定義怕不下N種，從嚴到鬆的有：

1. 夠 Man、夠 Top、會照顧人的人→當然是囉～
2. 夠 Man、夠 Top、但是不會照顧人、反正 Man 貨不好找 →也算啦
3. 不夠 Man？也不會照顧人？至少會幹人→算！
4. 是 Bottom、但行為很 Man、又會照顧人→也不能說不是啊！
(可能除外條件：只要不夠 Man，就是「姊姊」。)

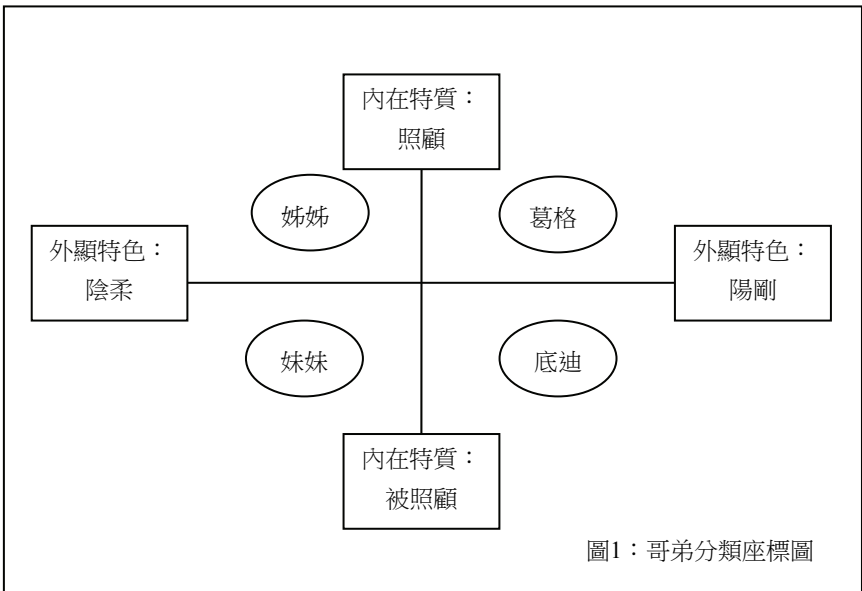
弟弟呢？更多囉：

1. 是 Bottom，小男孩似的可愛，喜歡被疼→絕對是！
2. 是 Bottom，但是是個可愛小公主，喜歡被疼→死也不肯自己說自己是妹妹，所以當然也是弟弟。
3. Top，很男孩的 Man，但因為太年輕，叫哥哥很怪→那就是弟弟囉
4. Top 或 Bottom 都可能，但就是要別人捧在手心疼→想找個照顧人的葛格，那自己當然是弟弟囉！
5. 什麼都可能，就是不是 Top→想找個 Top 葛格，所以是弟弟

原先對於「葛格／底迪」的分界有：主動／被動、照顧／被照顧、疼愛／被疼、體貼／任性、幹人／被幹、年長／年下、陽剛／弱陽

剛、強／弱……等特質，但標準卻又不時會轉換且因人而異。這是一套浮動而且尚待被描述分析、被理論化的標籤符號。這些與「葛格／底迪」相關的符號，連結形成一套看似穩固緊扣卻又漂浮鬆脫的價值系統，生產著各式各樣的論述，形構成男同志的再現，也中介了男同志的情感互動關係。

這些用以區分兄弟的標準，看起來全都是人們會有的行為、性格與特質，不管放在誰身上都會存在——可是它們對兄弟類型卻又具有區辨力，這是我所要討論的地方。這樣看似普遍卻又紛雜的分類標準，流通於男同志社群的日常生活裡，成為定位男同志情慾關係的座標之一，有網友將之綜合圖示化如圖1與圖2：



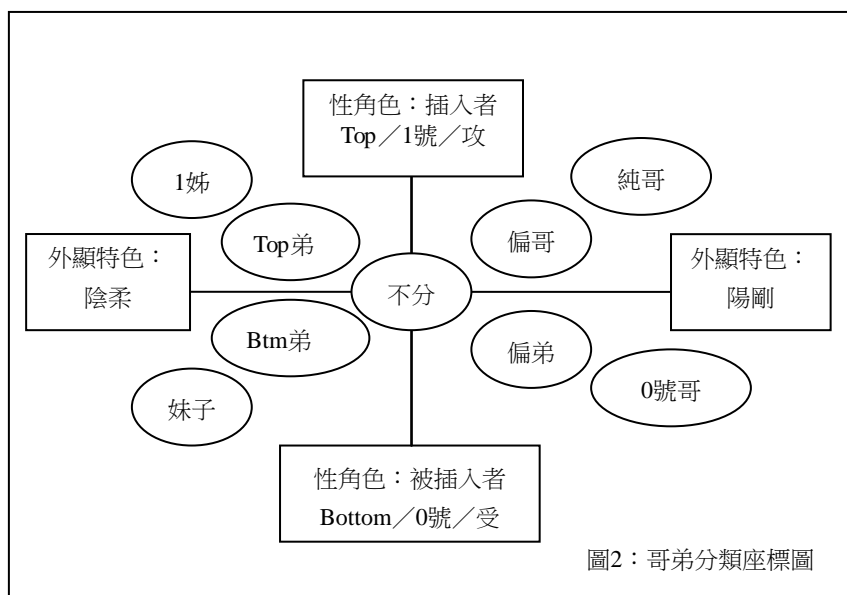


圖2：哥弟分類座標圖

若換以文字描述，可用一則刊登在同志交友網站的自我介紹做為代表：

我是一個單純的弟／長輩說我斯文有文學氣息，朋友說我太好動，其實我是一個獨立、活潑的人，有時來點小任性／我喜歡唱歌、看電影、逛街、旅行，不喜歡去pub／不接受ons，對感情，我很認真，想要的是長久穩定、甜甜蜜蜜的愛情(所以，那種將來一定會和女人結婚的，別來找我)／我一直夢想的是，我能有一個很愛我的男朋友，疼我、愛護我，每天住在一起、在一起吃飯、看電視、洗澡、睡覺／能跟我最心愛的人撒嬌(我真的很喜歡撒嬌)／心血來潮時自己煮大餐，兩個人來品嚐(我會煮飯喔)／放假，兩個人一起去逛街、去郊外走走、或是看個電影／努力存錢，將來一起出國去見見世面／我真的很享受兩個人的世界／23歲的生日快到了，我真的希望我可以遇到那個讓我好愛好愛的人

。⁹（粗黑體為我所加）

或像是日常生活中的互動情況，有個BBS上的討論如下：

他的小男朋友很執著，堅持弟不該學開車，不管在哪裡哥都要負責接送，常常跑夜店的弟，據說會在半夜三四點鐘打電話給他要去接他回家，如果回說請他自己搭小黃還會不高興，嘔氣嘔好幾天，被罵說不夠愛他，百般無奈下也就只好依了他；我朋友住士林，常常半夜還要出門一趟，趕到AXD、MOS、FUNKY、...等地方，接送他的小男朋友回新莊後，還要再開車回到自己住的士林福林橋頭，在一起多久這情形就有多久了。¹⁰（粗黑體為我所加）

不知道讀者會把上述這兩位底迪放在圖中的哪個位置？第一位「單純的弟」和第二位「驕縱的弟」雖然是兩種完全不同的底迪的再現，但是他們都是「底迪」，都在底迪的脈絡下可以被辨認出來，而不同的「葛格」（疼底迪、能讓底迪撒嬌；無條件當司機接送底迪）相對地也被底迪所慾望、再現出來。

「葛格／底迪」做為台灣男同志的「慾望對象類型學」，即為「菜」（type）的一種表現形式（朱偉誠，2005: 47）。不同的「菜」，撞擊出內心底不同的愛慾型態，「菜」從外在特徵（What you see）的感官濃縮機、情態表露的載體，連結了自身內在對於感情期待的「想像的再現」，一種慾望原型的部分或全然投射。「菜」包含了對方的儀態舉止（mannerism）所溢發出的吸引力，並且反映了自身的慾望，卻也暴露出內在的欠缺與匱乏。「菜」是一種外射（projection）同時也是內攝（introjection）的慾望再現。外射與內攝表現在兄弟關係裡，我們該如何去慾望與被慾望、認同與被認同？

⁹ 引自拓網交友網站：<http://friend.top1069.com/index.php>。

¹⁰ 引自telnet://bbs.kkcity.com.tw。的MOTSS（同性之愛）板，2005年10月17日。

我們該變身成慾望的對象嗎？我們該如何在這些網絡關係裡被辨識、被接納、被疼愛？

由此看來，「葛格／底迪」類型像是一套分類男同志情感關係與互動的說明書，提供了某種男生如何愛男生的方法學。做為一組分類男同志的社會化標籤，「葛格／底迪」也是情感關係裡的角色或定位系統，更是對於愛戀對象的原型描繪。但是，它也包含了一層又一層的麻煩。

不·分

早期男同志社群裡並沒有「底迪」這個類型，進入親密關係的情侶多半互稱「老公／老婆」，而情慾類型則用「哥哥／妹妹」稱呼來區分「1號／0號」；底迪，讓某些男同志無法再被歸類為傳統的「妹妹」，這句話反過來說也是成立的，底迪類型讓某些妹妹可以不用再被歸類為傳統的男同志。而葛格則能透過底迪的自我陳述與確認身份，來界定自己的位置與慾望——甚至可以說葛格能被底迪所召喚，有的底迪慾望的葛格是斯文體貼、有的是黝黑健壯；是身穿籃球衣褲的校隊、是西裝筆挺的上班族……等，這也能成為葛格的某種自我標訂。我的研究是希望「底迪」的出現與身份的被確認，能夠讓男同志社群內部的性／別樣態更為多元化，並且要怎麼不會因為底迪的出現而否認妹妹的存在，讓「妹妹」可以有另外一種表現自己的方法。

因為底迪類型被多數人強調之處，在於「葛格愛底迪」是「男／男」相愛，想要置換掉傳統「哥哥愛妹妹」的「男／女」關係；而在眾多關於哥弟分類的討論裡，也經常為著哥弟關係與情感互動

要怎麼脫離複製異性戀思維的「男人／女人」而爭論不休。因為害怕兄弟關係複製了異性戀、害怕底迪被娘化了（以致於無法與妹妹區別），所以有些人就提出「不分」的說法。

然而，我的觀察是不少男同志底迪確實是將自己想像成「像是」女人的角色。例如以下這段描繪兄弟在戀愛時的文字，就反映出某些底迪們的想像與期待：

葛格，就如同一般的男人，擁有可愛的老婆後，除了工作外，做什麼都提不起勁，只想窩在底迪身邊。底迪，也跟一般的女人沒兩樣，有了老公的呵護什麼都不用擔心，閒閒沒事練身材練體魄，讓葛格看了口水直流。

作者在敘述裡明確地使用「男人／女人」與「老公／老婆」來對應「葛格／底迪」的互動關係，調動異性戀社會裡男女兩性或夫妻雙方「所作所為」的刻板印象，以形構出一條兄弟互動關係的變項等式：「葛格＝老公＝男人＝慾望者＝工作者／底迪＝老婆＝女人＝被慾望者＝家管者」。我的受訪者小新說以前認為自己是底迪是因為自己「像個女人一樣啊～總是想被照顧吧～」，阿倫也提到他曾把男友當做女生來交往對待，因為對方的個性與情緒「像女生」一樣細膩敏感、難以捉摸，需要呵護寵愛。阿倫說他們一直找不到恰當的相處模式，後來他套用以往跟女友戀愛的經驗與男友相處，結果雙方都覺得採用所謂的「異性戀」相處模式是比較舒服自在的：

倫：（前略）然後，可是，他其實很女性化，個性跟情緒上，然後我有時候蠻難去忍受他，因為我要常常去呵護他。

我：喔是喔？雖然你比較小，年紀比較小。

倫：嗯，對，可是我要呵護他，然後去寵他，然後他喜歡被寵的感覺，這一點是比較累的啦，以我那時候來講。

我：對，你那時候感情經驗也不豐富啊。

倫：對啊，我就把他當成交女朋友一樣交。

我（驚）：喔～～真的？

倫：真的，我說其實你跟、你跟我以前交往的女朋友是一樣的。

我：那你覺得是嗎？

倫：是啊！是。我說其實你比她有過之而無不及，其實你們的心是一樣的，讓人家難以捉摸，他常常，他希望我當他肚裡的蛔蟲，知道他所想的一切。

（中略）

我：所以對你來說那個時候這樣太吃力了？

倫：不會啊～我就很開心，因為我把他當成交女朋友一樣交往。

我：喔～你找到一個模式了。

倫：我找到一個模式了，因為我一開始其實我不知道，後來我就跟他講說，喔你完全跟我之前交女朋友的那個女生一模一樣，只是你今天是個男的，你有屌，可是其實你跟那個女生是一樣的，他說他承認，我就把他當成一個女生一樣交往。後來都很好啊～我們一點也都沒吵架啊～（後略）（阿倫）（粗黑體為我所加）

這樣看來，葛格也可以對待底迪如所謂的「女生」一般，透過仿效一連串看似異性戀建構的標準，以再現男同志的相處模式。例如網路流傳著以下這兩份指導手冊，循循善誘、苦口婆心地整理與宣揚兄弟應該如何相處互動、怎麼表現自己與遵守那些規矩的（仿異性戀式）規範性標準：

【哥哥心疼弟弟的經典 12 式】¹¹（節錄）

1. 在你的朋友和他的朋友面前不要總一擺出一副大男人呼來喚去的樣子。他願意照顧你，滿足你大男人對「三從四德」的喜好，是因為他愛你他寵你，但並不表示他願意被當做傭人和附庸。
2. 弟弟總有幾天是「經期」，那時候是不能用理智控制的。不管他怎麼歇斯底里、不講道理、喜怒無常，你都要哄著他包容他。絕不要表現出不快和不耐煩。

¹¹ 原文張貼於KKCITY站的MOTSS板；原作者：小古，原日期：2005-10-05 22:21:08。

3.當 b 的不管再如何體貼包容，但骨子裏都是一個孩子。不要總希望他多麼為你著想，多麼會體貼你的感受，多麼以你為中心。他也希望可以像孩子一樣任性，希望有個人像寵孩子一樣寵他愛他，照顧他關心他，而不只是像孩子一樣向他索取關愛和寬容。

【底迪守則】¹²

- 1.懂得說笑話逗葛格開心，也要會裝憂鬱讓葛格心疼。
- 2.躺葛格肩膀記得臉上仰 37.5 度，好讓葛格可以看到你的臉。
- 3.眉頭要微皺、眼睛半眯、嘴巴微張。
- 4.說再見的時候記得要把眼睛睜大，好像水汪汪的要哭要哭。
- 5.可是絕對不能哭出來，如果製造不出水水的感覺，記得帶眼藥水。
- 6.葛格摸你臉要一副很享受的樣子，手指要保持乾淨，以備葛格突然親你的手。
- 7.絕對不能冒痘痘（哪個葛格想親月球表面）。
- 8.屁股要練好。

【葛格守則】

- 1.沒有 175 不要說自己是葛格，底迪需要安全感。
- 2.胸肌請練的剛剛好，太硬睡了不舒服，太軟不如抱枕頭。
- 3.毛手毛腳（沒毛請用柔沛，底迪喜歡像野獸般結實的小腿）。
- 4.打赤膊睡覺。
- 5.公狗腰請備好，葛格的腰是底迪的性福，挺個啤酒肚的還是把雙手當成 bf 吧。
- 6.隨便準備為底迪打架，最好打的嘴角帶血回來，然後再吻得底迪一臉血說：「我的血只為你流」。
- 7.很會電人，三不五時電到別的底迪，讓自己的底迪覺得有降的 bf 很驕傲。

和異性戀不同的是，兄弟關係可說是比異性戀還要「直」(

¹² 原文張貼於KKCITY站的GNN板；原作者：hopingstar，原日期：2000-11-21 16:10:05。

strai-ght)，或是相反地更具戲謔性（dramatic）：底迪的情態要比女人還女人（有經期會歇斯底里、眉頭要微皺、眼睛半眯、嘴巴微張；說再見時要梨花帶淚），葛格的身形要比男人還男人（高大、胸肌、毛髮茂盛、打赤膊、公狗腰、打架、風流）。這兩份指導手冊所規範與再現的兄弟樣態，不再是以異性戀為正本而據以拷貝的男女守則，反倒是一套男同志相處模式的另類展現。

有些認為兄弟關係是異性戀範式延伸的人，對於兄弟類型產生諸多不滿與抨擊，他們認為兄弟關係複製了異性戀社會的性別階序，兄弟關係容易落入葛格支配底迪的不平等狀態之中，於是倡言「不分」才能化解權力不平等的問題：

另一方面，葛格當然認為自己是不折不扣的男人，無論是走路講話或是一舉一動都是很「man」；而且就算很多葛格喜歡稱自己的另一半叫老婆，但是他們絕對不會稱對方是叫老公。因此，在男同志酒吧裡的社會互動中，男同志族群內部依據異性戀性別刻板印象所複製的身份標籤，主要複製的不是表面上男主動／女被動的互動關係，而是異性戀社會中男優越／女劣敗的社會成就、以及男尊／女卑的地位價值。（吳佳原，1998: 186-187）（粗黑體為我所加）

同志雜誌《熱愛》則在1999年12月製作「分不分有關係？」（Does It Matter What Role You Play？）的專題報導，探討「技術派同志運動或同志論述者，為了避免複製異性戀的情慾與角色扮演，積極地提倡『不分』」的現象（Dior, 1999: 28）。在報導中，受訪者小昭認為，男同志伴侶區分兄弟，容易出現支配與被支配的不平等關係，自我認同為葛格的人就強迫自己要像異性戀男人那樣堅強、擔當、具男子氣概：

同時說話的習慣，一字不漏，從異性戀男人那邊照抄過來，說話充滿指導性與支配性。規定老公一定要如何，老婆一定要如何之如何的。曾有某哥跟我說，他和某弟分的原因，是因為某弟看到他撒嬌、脆弱的一面，某弟認為哥不應當是這樣的，哥應該很堅強很有擔當。我說那都是咎由自取的，誰叫他們分得這麼清楚。稱兄道弟只會讓人喘不過氣，我們可以更自由一點，要不然當同性戀是幹嘛的？不就是為了異性戀所不能有的性別僭越的樂趣嗎？（Dior，1999: 30-31）

除了上述這種批評哥弟分類是複製異性戀的聲音之外，還存在另一種我稱做「修正型」的論述，這類的論述雖不滿意原有的哥弟分類準則，但沒有因此要推翻整個哥弟類型的建構或簡單地倡言「不分」。它嘗試去擴大、調整或改寫哥弟分類的標準，尤其是對於底迪太過遵循所謂異性戀女人的這部分；但修正型論述仍舊強調哥弟類型的存在與維續，如網友Teal回覆支持「就是喜歡分葛格底迪」的文章，就是這類修正型論述的例子：

Re: 就是喜歡分葛格底迪〈同性之愛〉Teal@kkcity.com.tw（曬星星去ㄅ）2000年04月30日 16:27:20

不要把哥哥弟弟的角色範圍限定的那麼狹窄嘛（像是什麼哥一定是1號，弟就得做0...還有上次看到什麼弟弟就要在家裡做家事，真是有夠好笑了的:p）。覺得有時候在說自己是哥哥或弟弟的時候，只是要讓對方能夠在最短的時間內知道自己約略是什麼樣的人，有時候反而是其他解讀的人將定義劃得太狹窄了。

為什麼要那麼怕所謂的「異性戀模式」呢？而且我也不認為兩極的戀愛角色安排是所謂的異性戀模式Y~我想這是依照供需互利原則，很自然演變出來的。當愛情還在一對一的雙人模式下，同志一直就有自己的文化，可是如果只是因為那一部份跟「異性戀」相似就把它割除掉的話，那只會讓原本的自己更殘破不全。

還有還有...怎麼可以說弟弟就是「不願付出，整天希望自己像是被捧在手心的小花」呢？？這樣講太失禮了ㄅ！我想有很多弟弟並不

是這樣軟趴趴的，不可以太瞧不起弟弟啦～～（粗黑體為我所加）

我同意吳佳原對於哥弟兩者之間尊卑優劣關係的深刻觀察，但哥弟關係的權力階序不是如他所言套用複製異性戀就能被解釋，也不是批評其複製異性戀然後提出「不分」（預設其較為性別平等）就可以輕易解決。這個階序現象需要被再度重視與重新分析。以「不分」取代哥弟或取消哥弟時，一方面因為漠視差異、盲視男同志性／別多元的可能，反倒加強了既有的異性戀體制；另一方面則因為忽視在地脈絡而簡化了現有哥弟關係裡的階序問題，也無法描述與解釋目前男同志的交友尋伴狀態。

倡言「不分」的人沒有看見諸如「娘娘哥」、「年下攻」¹³、「底迪型葛格」、「媽媽型底迪」¹⁴等等穿梭踰溢於身體表相符號之間的複數哥弟新類型，或強調「弟弟戀」此種跨越哥弟界限的性／別關係多元狀態，或是像受訪者小吳提到他與葛格男友的互動時，因為顧慮與體貼男友而有意識地採取所謂「女性的／被動的」細微的應對方式：

那種譬如說他把，就是說，他介紹你的方式，你就會覺得他，就是說，對，他就會是一個哥（笑）。這樣講好籠統，就是，**那種，把你介紹給他的家人跟把你介紹給他的那個朋友的時候，對，我覺得就很像一般男生就是在介紹女朋友的、的那種方式或那種**

¹³ 日系BL漫畫用語。BL為Boy Love簡稱，因內容特色沒有高潮（Yama nashi）、沒有起伏（Ochinashi）與沒有意義（Iminashi）稱做「YAOI」，為男男愛類型的女性漫畫。「年下」指年紀較小者，「攻」為插入者，「年下攻」與本地「top弟」的意含相近。BL漫畫裡包含多種男男角色類型劃分，與哥弟有關的如：正太（未成年男孩）、兄貴（肌肉型大哥）、御兄（美男型大哥）、受（攻的反向，被插入者）、弱氣受（內向柔弱的受君）等十數樣。關於BL漫畫所形成的次文化、迷研究與性別權力關係可見Mark McLelland（2000）。

¹⁴ 基於底迪應該是想要葛格被照顧的定義，媽媽型底迪反而像媽媽一樣很會也很愛照顧葛格。

語氣，對。(中略)。所以他的那個介紹方式以及，譬如說他在外面說，對待你的方式，或者是譬如說，呃，譬如說牽手對不對，那麼，嗯，因為對我來說其實是，在外面牽手是一件非常，簡單的事情，所以我不覺得怎麼樣，可是他有時候會有顧慮，所以，通常我不會主動去牽他的手，對，所以牽手這件事情就會變得是他比較主動，對，那，可是牽手的那個，譬如說你去牽誰或是他被牽，其實是有意義的，對，就是譬如說男女朋友通常就會是男生「牽著」那個女生，對，因為那個手勢其實就是不一樣的，對啊，我覺得這個其實就還蠻明顯的。(小吳)(粗黑體為我所加)

小吳意識到自己被男友介紹的語氣與方式如同對待女友般，而被牽手也像是符合異性戀常規裡的男生牽女生，這是難以擺脫的強迫異性戀的操演效果，卻也是同性戀對異性戀文化的「重新演出」。底迪說：「我可以主動牽你的手，但我知道那將具有什麼意義，所以我讓你來做，這不是在複製異性戀。」

寺山修司(2005)認為馬戲團會製造出殘疾「胴人」(如塞到罐子長大的孩子)以吸引「正常」觀眾的注目，但有些不願正視「胴人」的存在而主張廢除「差別」的說法反倒因此製造出許多語言與觀念上受歧視的殘障與無能，這將更使得人們之間的偏見日益加深(62)。所以，宣稱「不分」或指責「兄弟」複製異性戀的「政治正確」立場不僅沒有意義，這樣的規範性概念也失去了包容情感與描述差異的含義。倡議以「不分」而摒棄兄弟分類說法的人，其實是站在一個更高的說話位置之上，一個將自己放置在更趨近異性戀(男性主體)的說話高度，甚至代表了一種正典同性戀(homonormativity)的態度。

妹妹消失了？

上一節提到有些底迪會像女生一樣，但底迪（座標軸偏屬陽剛）仍然被期待要有別於男同志陰柔化的刻板印象，強調「男人愛男人」而不是只有像是／看似「女人」才能愛男人。這種對於底迪類型的想像與期待，除了縮限底迪的複數多元可能性、收束情感愛慾的跨界逾越能動性以外，還會導致做為「陰性化—男同性戀」想像連結而存在的「妹妹」有被排擠甚至被取代的危險。

但我認為底迪與妹妹其實共享著同一組歷史社會文化脈絡建構下的「性／別鑄模」（sex/gender matrix）（Garcia, 2003: 169）¹⁵，底迪並沒有那麼容易就能順利擺脫妹妹的陰影，妹妹是底迪永恆交纏的疊影（double）。因為在異性戀男子氣概所形成的恐同與恐C（sissy）的效應籠罩下（Kimmel, 1999），相較於葛格被認為要偏向異性戀男子氣概，底迪的「弱陽剛性」會被認為只是覆蓋於陰柔氣質之上的惺惺作態與裝腔作勢，假陽剛的底迪與真陰柔的妹妹其實是一體的二面。

在理論上，男同志男性氣質是否能形塑影響異性戀支配型男性氣質，一直都有所爭論（Connell, 2005）。張小虹（1996）則更進一步提問，雖然男同志有其歷史文化脈絡下對於陽剛的扮演與再現策略，並以此創造出異於異性戀支配型男性氣質的另類男性氣質，但男同志文化裡對於陽剛的崇拜潮流似乎嚴重排擠了男同志對於陰柔

¹⁵ Garcia批評西方同志研究帶著東方主義的凝視來面對菲律賓的跨性別文化，僅僅套用西方理論因而將當地的歷史社會文化去脈絡化，使其研究對象遠離所身處的性／別鑄模（sex/gender matrix）（169）。他說：「（男同性戀是跨越性別）這種說法其實比較傾向於本地跨越性別模式，而非西方認為的同性戀模式，因為西方的同性戀模式只是性取向的問題，它不管個別主體對自身性別有何種自我了解。」（161）。

氣質認同的可能性。而陰柔氣質是男同志一直以來在異性戀男性眼光下被標籤化再現的重要面向，例如時下專門給異性戀男性閱讀的雜誌《FHM(男人幫)》就曾做過「測驗異性戀男性的GQ(Gay-Quality)」專題：「如何冒充男同志？」其中大半的題目都是以陰柔氣質做為男同志形象的判準，像是以下的「習慣篇」¹⁶：

- 41、掩著嘴笑而且會發出「呵呵呵」的聲音。
- 42、走路時會在乎自己的姿態，當別人注意自己時更特別在乎。
- 43、坐著的時候會雙腿交叉夾緊。
- 44、會有「討厭」、「你才是」、「少來」等口頭禪。
- 45、無聊時，會有玩指甲或手指頭的習慣。
- 46、極端愛講話，特別是和其他女性講八卦或心事或隨便什麼事。
- 47、會遵守交通規則，而且特別關心弱勢族群。
- 48、看黃色電影或書籍時，盯著男演員比盯著女演員的次數多很多。
- 49、被嚇到會尖叫，有時還會跺腳（加上叉腰）。
- 50、割傷手時會貼ok繃，如果有人可以「秀秀」更好。

上述現代社會對於男同志陰柔化的刻板印象與形象連結，一部分受著中國傳統文化的影響，古典文學中的性別再現多是以「美麗彷彿美女般」做為男同性戀者的表徵，而其書寫目的也向來是貶抑的，例如對於男性形貌傾向女性的「美」的貶抑。在《晏子春秋》裡記載著，齊景公如「美女」般漂亮，某日他注意到有個小官員總是輕佻地注視他，感到奇怪，便遣人查問，沒想到小官竟表示如此望著他是因為他長得美麗動人。齊景公知道後對小官的「意淫」怒不可遏而要將小官處死，爾後則被晏嬰勸阻(劉達臨、魯龍光，2005:

¹⁶ 資料來源：<http://tw.news.yahoo.com/marticle/url/d/a/061205/37/7or3.html?pg=1>。(2006年12月10日查閱)

32)。這種如女子般的「美麗」，對於一位應當是「威嚴」的國君來說，是不恰當的。在《戰國策·秦策》中有一段晉伐虞的記載，晉獻公進獻虞國美男子以引誘虞君，成功地攻城掠地，這男同性戀的「美」竟能發揮色情間諜的作用。《戰國策》並引用《周書》：「美男破志，美女破居，武之毀也」（30）。像是美女般的男色，非但是中國文學史中最早再現的男同性戀，更是像社會災難般的男同性戀。

古典敘事裡的男同性戀被再現為「像是女人」，但「像女人」的人永遠不會是這些男同性戀的主人、恩客或國君，國君也永遠不會被再現為「娘娘腔」、「漂亮妹妹」（失言者如齊景公的小官），或是「娘娘腔」的國王愛上了具有男子氣概的「美人」這種故事也不會發生。而且，雖然「分桃之愛」講述的是權力與身份的關係，但是在某種誤讀的解釋裡，這則故事卻也在兩千年前說出一位女性化男同性戀者「年老色衰」的嚴重危機，就像圈內流傳底迪過了25歲以後就沒市場、男同志過了30歲即進入黃昏老年的自危說法。

美男子國君如齊景公，不能被凝視也不能被再現，能被說成是男同性戀的，只有婉孌絕美卻無腦無用、娘娘腔但帶有危害的孿童、戲子、相公、男妓或寵臣，而現在的拒C懼「娘」、以底迪取代妹妹的轉變，則繼承了相同的性別氣質階序。這與兄弟所呈現的性別角色有關。現今本地男同志對於自身的再現，恰恰是上述傳統文學的倒反，以慾望男性的陽剛氣概做為共鳴，例如徵友廣告所書寫的慾望客體皆以陽剛男性為徵友者的冀求。這絕對不是一次再現權力的翻轉，這是階序上的政治，這是慾望的規訓，男同志無法將自己再現為自己所感受到的身分樣態，就像芭比要健身為金剛、妹妹要轉性成底迪，古典敘事裡男同性戀的「娘子」氣概走進現代之後，得要脫胎換骨轉變為具有「男子」氣概的男同志才行。我們從台灣

首本男同志雜誌《熱愛》的徵友詞彙可見一番端倪：

表1：《熱愛》徵友廣告徵友辭彙整理表¹⁷

時間	期數	自我描述或徵友詞彙
1996-12	No.4	徵陽剛的哥哥／倚靠著你／保護我
1997-02	No.5	徵有責任感之哥哥弟弟，姊妹勿來信
1997-08	No.8	俊俏、可愛、酷帥的弟弟型，徵酷、帥、勁、葛格型的大男人
1998-04	No.12	陽光、微笑、健康的弟弟（不C），找誠心、穩重、粗獷的哥哥（1號）
1998-12	No.16	帥、俊、結實、健壯的弟弟型，找有男人味的哥哥型
1999-02	No.17	外型：可愛加一點帥氣、健康陽光的底迪（首次出現「底迪」這個網路用字）
1999-06	No.19	徵身材結實、陽光型的弟弟或肌肉妹
2000-02	No.23	徵健壯之1號哥哥，另徵C、0號當乾妹妹
2001-06	No.31	我是運動型、陽光帥氣可愛的健康底敵，找喜愛運動、健壯型的葛格

在徵友廣告裡，底迪們使用各種詞彙將自身形象塑造為「像個男人」，不論是俊俏酷帥、陽光健康、結實健壯、運動型、不C不娘等字

¹⁷ 整理自1996年6月創刊號到2003年2月第41期共34本《熱愛》雜誌的徵友廣告

眼，都與古典敘事所再現的美麗柔弱樣貌背道而馳¹⁸。而葛格所慾望的對象也有同樣的轉變，在底迪形象還未出現的早期，男同志仍舊依循著古典敘事來分類與認同彼此，也就是男女有別的「哥哥／妹妹」，哥哥那時候愛的不是陽光健壯的底迪，而是俊美秀麗的妹妹。當時「陰性化—男同性戀」的連結乃以「妹妹」做為男同志再現與認同的樣板，並極為強調自身的娘子氣概：

Re：這邊有不錯的葛格嗎？〈同性之愛〉

ExpressoL.bbs@bbs.ntu.edu.tw（%叨根煙喝咖啡）

1999年11月16日 21:12:14

很久以前，出來玩都是要拜碼頭的，很多**大姐頭**都有黑道（不然就是流氓），靠（似乎洩露了玩齡，汗），不然就是一出來**長的標緻**的就要有人可以罩，否則一去公司或去bar就等著被那種 **pink lady**拉到廁所訓話。然後啦，久了自然認識的人就多，於是大姐頭們就會尊尊教誨：「祖師爺有訓戒，凡是哥變妹，妹變哥的，必遭五雷轟頂，受眾人唾棄。」那個時代可真是哥妹分的粉清楚啊，娘就要娘到底娘出自己的一片天，娘出自己的風格。好了，過沒幾年，中性的時代就來囉～還記得有個小妹妹問我：「是不是年紀一大，就會自動變man啊？天啊～～我不要～～我不要變哥～～」（粗黑體為我所加）

在過去還沒有底迪的時代，哥哥與妹妹的區分是楚河漢界、涇渭分明，嚴禁哥變妹或妹變哥的性／別慾望流動，而且「出來混」的妹妹要不是背後有靠山、就是得長的丰姿美麗，若沒有生創出自己走跳圈內的「娘子風格」，不懂規矩的話可能就被眾家姊妹拉進廁所「指教」。網友緬懷憶往而哀嘆時代的轉變，一個男女不分的中性風潮

¹⁸ 徵友廣告大量出現強調自身「健康」與「強壯」的字眼，一方面除了要擺脫古典敘事裡纖細柔弱的女性化樣態外，更重要的是要與被愛滋化、醫療化與病理化的現代男同志形象有所切割。

後來湧入了男同志社群，使得他的朋友畏懼自己年長後會抵擋不住潮流而變「自動」man，但這位妹妹朋友大概意想不到的，他可能並非就此變成妹妹所慾望的哥哥，而是會轉型為同樣慾望哥哥的底迪。

這個中性、或應該是說陽剛年代的降臨，讓男同志們不管哥哥妹妹、慾望主體客體都一反過往朝向「man貨」路線前進，妹妹不再自豪於能「娘出自己的風格」，在一片拒C懼娘的聲浪中，躋身躍入底迪範疇裡。妹妹的身影模糊了，出水芙蓉般柔美的皮膚曬成了小麥色的健康、嬌滴滴的蓮花纖指練就了竹節蟲似的肌肉手臂，底迪彷若新品種男同志，突然出現在市場上，只是因為男同志社群的陽剛趨勢迫使妹妹必須轉型／化身為底迪，底迪與妹妹其實涵蓋交疊著相似的區塊；1960年代出生、1980年代開始混圈子的提姆說：

但是你無可否認，底迪族群的壯大可能跟網路與健身房有關，那他後來越來越多，然後身材練得很壯怎樣的。就那個族群越來越大、越來越大，大到...突然就變成兄弟姊妹這樣。可是早期我覺得...那時候我在想這個人到底是妹妹到底是什麼？後來我覺得他有點像底迪，那他自己也覺得他是弟這樣。他其實也跟健身房無關，他在部隊就是班長，所以他操的就是很壯，他身材非常好。可是他的心態上其實會去依賴對方啦，就是那種比較，你可以說他是一個比較陰性的角色，可以這麼說，但他看起來又不是那麼的...他可能就是很中間你知道嘛，就是說（我：又不像妹妹那麼）對，又沒有那麼C。但是其實習慣上看起來就是個底迪，底迪的意思就是：我是個小男生，我甚至是一個小男人，但你沒辦法把我分到妹妹那個地方去。（提姆）（粗黑體為我所加）

提姆回想起他首度碰到認為是底迪的對象，剛開始一時之間還不太確定對方到底是妹妹還是什麼，因為對方會依賴、擁有偏女性的性格與心態，但是身材健壯的體形（部隊操練）以及性別氣質的弱陽

剛性（沒那麼C偏中間），使得提姆將對方歸類為底迪。這個混淆與分辨的過程拉出了妹妹與底迪的某些差異，卻也突顯出妹妹與底迪的曖昧相近性（無法分到妹妹才分去底迪那邊）；而小南的成長／變身經驗同樣述明了「妹妹→底迪」的進展與「妹妹／底迪」的一線之隔：

南：因為，我跟你講，我也走過所謂被稱做娘娘腔的時代，那我覺得說，我後來意識到是，我是個男生，那我會覺得說，男生有男生的樣子。（中略）

我：好啦，意識到自己是一個男生，然後呢？

南：那我會覺得說，因為我到高中被人稱做還是很娘娘腔的男生，那其實，我會覺得說，這是我要的嗎？因為其實我會覺得說我應該像個男生，對，所以，我不否認我還是有點陰性的特質在，但是我會儘量...

我：那你的學習的對象是？

南：我沒有學習的對象。

我：你說像個男生，你總有一個你覺得什麼樣才叫做像個男生，身邊的人？

南：你要我怎麼舉例，沒有啊～

我：比如說，嗯...我最近意識到我跟XX互動的狀況啊，我就很像我某任跟我在一起的時候的那個樣子，他成為我學習的一個，的一個，就是借過來這樣子。

南：我沒有。自我學習，自我矯正。對啊。（小南）（粗黑體為我所加）

小南自承他從小到大都被稱做是娘娘腔直到高中，後來意識到自己是個男生要有男生的樣子，並開始進行自我學習與自我矯正的變身過程，而這個妹變弟、娘變男、C變man的軌跡卻還有一些陰性特質的殘餘，所以得要不斷地透過各種身體規訓、矯治的方式儘量讓自己不C不娘，從日常生活的各種行為舉止、姿勢步態、聲腔聲調、說話方式、身形塑造、面部表情、服裝打扮等等，建構一套所謂不

C底迪的「姿態系統」(gestural system)。這個姿態系統透過全球化之下流行文化潮流的風行草偃所形構而成，特別是以西方(美式)為主的男性氣質標準，諸如健身房產業、電影電視偶像文化、時尚雜誌報導裡的男性形象，製造出古典(中國)敘事與現代化(美式—台灣)論述，在想像與再現男同志男性氣質時兩者之間的不連續性與斷裂。

例如李安所導的《斷背山》雖然透過描繪兩名西部男性牛仔之間的同性情誼，挑戰且顛覆了美國主流異性戀男子氣概的建構，並直指這個具支配主導地位的牛仔男子氣概內部所掩蓋的恐同心理，但影片卻同時成全滿足了美國男同志文化裡重要的性幻想。相似於對男性運動員的陽剛崇拜，這個性幻想建基在牛仔所代表的狂野氣息，電影裡的牛仔情侶形象連結了野性、男子氣概與同性戀情慾，一種「鄉野男同氣概」(rural gay masculinity) (Bell, 2000) 的男性氣質建構，有別於好萊塢電影裡長久以來所呈現的都會時尚(娘娘腔)男同志樣貌。這類西方(美式)的電影敘事所再現的陽剛男同志形象，及其所隱含「男人愛男人」的愛情心理與政治宣言，因著全球化傳播而影響了台灣的男同志文化。

反觀陳凱歌導演的《霸王別姬》做為依循中國傳統敘事的代表，再現了京戲班子裡的同性情誼與性別角色：張國榮所飾演的蝶衣／虞姬即以女性心態／扮裝現身，愛戀個性豪爽、富正義感與男子氣概並且保護他照顧他的大師兄小樓／楚霸王。這是典型的「哥哥／妹妹」模式，張國榮的角色扮相與姿態系統更是「陰性化—男同性戀」形象的經典詮釋。

在台灣賣座的男同志電影《十七歲的天空》裡，角色塑造與詮釋皆精準地再現出本地現下的男同志類型，但如蝶衣般的「陰性化

一男同性戀」就不會是「男」主角了，而是改以丑角化的西餐妹¹⁹（小宇）與金剛芭比（大姊頭-CC）在劇裡插科打諢、搏君一笑。男主角則由集徵友廣告裡底迪標準之大成：「健康、陽光、運動、結實、帥氣、微笑、可愛再加上一點單純質樸的個性」的楊祐寧（小天）來擔綱觀影者的慾望客體。小天典型的「弱陽剛—底迪」形象巧妙地形塑出有別於「陰性化—妹妹」樣貌，而電影敘事中他與花心上班族西裝葛格（白鐵男）的愛情主調，則清楚構造出「葛格／底迪」的情慾關係與性別位置，分流了觀影者的慾望。整齣電影不似《霸王別姬》重構男男情感互動時幽微曲折、浮動曖昧的情慾關係與性別位置，而是相當直白地重述了台灣受到西方主流同志文化影響的正典同志論調。

當傑克與恩尼斯豪邁地在斷背山上騎馬牧羊趁隙做愛時，蝶衣化身為虞姬在戲台上以女聲唱腔婉轉暗露對師兄的纏綿情意，那麼小天呢？小天則穿著貼身背心、露出黝黑結實的手臂，以無辜的眼神望向白鐵男葛格。那個宛若少女般的蝶衣消失了，取而代之的是向異性戀男性形象靠攏的底迪小天，因為台灣男同志社群承接了美國同志文化的潮流，認同西方（美式）的男性形象與「男人愛男人」的觀點，小天是不可能以古典敘事裡的妹妹樣貌出現的，不然就會遭致反對男同志妹妹／少女心態的批評：「Gay最普遍的定義不就是指男生愛男生嗎？如果你心裡住個小男孩，那來這邊就對了啦，如果覺得住的是小女孩，去跨性別會合適點。」²⁰而這也是阮慶岳所說的歐美同志平權運動所帶進來的、以陽剛健美的男性形象再現

¹⁹ 意指偏好喜歡西方人的男同志。

²⁰ 引自Ptt的Gay板，網友akaikai的文章，2007年6月30日。Gay板曾引起過一陣反對少女的網路筆戰。

男同志的一種「自我肯定」的方式：

同志對於陽剛身材的追求與嚮往，其實也與整個同志運動的發展有關。同志在六〇年代民權運動之前，根本無人權與自尊可言，多半帶著羞慚態度地生活著；再加以不敢正視自己及其他同志的身分，因此較會以陰柔彷彿女性的姿態及身形出現，以期能得到異性戀男人的垂愛。同志運動的發展，使同志開始尋求自我的肯定，也因此不用再以女性化角色出現，來贏得直人的接受與認定，而能轉以幾乎比直人男性更陽剛健美的身形出現。（阮慶岳，1998: 64）

由此看來，底迪是妹妹受到「重陽／崇陽」風潮之下自我矯正的「變形金剛」（Transformers），底迪的出現於是抹煞且壓迫到了（轉型不成）妹妹的生存空間，但底迪本身卻也因此繼承了「恐陰柔症」（effeminophobia）的餘威。底迪代表了「男人愛男人」的政治宣稱，而這背後其實意味著男同志社群的文化無意識是要「從『娘娘腔』滑向了『同性戀』」（Garcia, 2003: 161），一個所謂「正典男同志」的終極目的（teleology）。因此，底迪取代了妹妹成為主流男同志的慾望客體與認同類型，而這同時反映出底迪／妹妹其實只有一線之隔：滑得過去，就是陽光男孩底迪，滑不過去，就只能繼續當娘娘腔妹妹。這也是為什麼會有網友語帶諷刺地說「妹妹裝底迪才有市場」或「假不分真C貨」（說自己不分的人其實都是娘娘腔／0號）。「陰性化—男同性戀／妹妹」不再是男同志被再現的對象與慾望客體了。

而在另外一個脈絡裡，強調姊姊／妹妹（不用兄弟只使用女性稱謂）仍有其政治意涵與工具性意義：以姊妹相稱的擬親屬關係，不僅是對異性戀思維僵化性別劃分的一種性別錯亂、顛鸞倒鳳的戲謔式自我充權（self-empowerment），也是對支配型男性氣質一種嘲

弄式的柔性抵抗；而且，這樣的關係能夠用以迴避「稱兄道弟」時所隱含的情慾啟動的可能性，像是「姊妹『戲』牆會遭天譴」這樣的玩笑話其實是用來確認並鞏固彼此的朋友情誼，劃下界線並設置路障以阻礙情慾啟動與流動。因為像所謂的「乾哥—乾弟」關係經常也是情慾預備軍的隱喻：乾兄弟是可以上床的，但乾姊妹則完全不行！（例如一句圈內的玩笑話：「早上乾哥哥，晚上哥哥幹。」）

以姊妹相稱，一方面將朋友情誼提昇至擬親屬關係，用來凝聚友誼認同並深化親密關係，另一方面則藉此把對方去性慾化，並標示出亂倫禁忌：這是不可以吃的；以同類不相食做為準則，告訴自己：這不（能）是我的菜。所以，以姊妹相稱並不必然代表了對性別氣質或個人特質性別化的判定，並不必然表示被稱做「姊姊」或「妹子」的男同志就是娘砲或嘻嘻男孩（sissy boy）。兄弟分類與姊妹稱謂的劃分在情感關係的位置想像上並不全然在於「陰柔性」，而是情慾啟動與阻隔的外在機制，透過命名與定位，規範情慾關係的施用和運作。這種挪用姊妹稱謂的政治抵抗，突顯出兄弟分類做為情慾配對的工具性意義，卻同時形成了姊妹被排除在外的框架效果，這種嘲諷式的抵抗是否就真的撼動了支配型男性氣質呢？

我認為在兄弟分類的框架下戲耍姊妹稱謂不具足夠的抵抗意義，因為男同志所追求的陽剛風格依舊與支配型男性氣質如影隨形，像是底迪類型的形成就讓陰性化的妹妹日漸邊緣化，社群內部拒C懼娘反少女的心態與聲浪依然穩固且強勁。但底迪與妹妹的一體兩面並沒有因此被遺忘，他們互為疊影潛入文化心理的底層，就像受訪者傑克告訴我，現在有很多肌肉猛男其實都是0號妹妹／底迪，他們得要拚命鍛練身體才會有競爭力，才能搏得1號葛格的青睞；因為男同志市場上的底迪供過於求，man貨葛格永遠都是搶手貨，於是

底迪們就要不斷努力把自己陽光／陽剛化，以擺脫妹妹隨伺在側、揮之不去的「陰」影，在眾多底迪中脫「影」而出。在目前主流男同志文化的結構之下，戲耍姊妹稱謂的性別能動性於是被撤除消解了。

妹妹沒有消失，她的身影只是逐漸隱身於越來越朝向正常化與正典化的男同志底迪之後，以至於台灣的男同志文化看不見也無法含括其他異種樣態的酷兒（底迪／妹妹），於是他們殘忍地被排除、被漠視與沒世，然後被遺忘。

0 的卑賤

除了娘娘腔做為男同性戀的表徵之外，在異性戀男性統治文化裡所想像與再現的男同性戀，強調的往往都是肛交的性行為，通常也只看見在肛交形式裡被插入的那一方，也就是0號。0號男同性戀才是異性戀所想像的同性戀「他者」，並且生產出許多關於鄙夷嘲諷男同性戀肛交行為與0號的詞彙論述。這是在面對兄弟分類時所遭遇到的麻煩，也是我與其他男同志所身處的困境。這個段落試圖從「葛格／底迪＝1號／0號」相互扣連的暗示隱喻之中，討論0號的卑賤與「底迪＝0號」的關連，分析底迪的正典化其實暗含了肛交的卑賤論述所帶來的羞辱。

讓肛交與0號蒙上羞愧感與卑賤性的論述，可從過往民間普遍用以稱呼男同性戀、帶有污名與戲謔的詞彙來看，例如相公（「像姑」的諧音）、兔子（性別樣態的難辨模糊）、人妖（既非人亦非妖的畸形）、雞姦（彷彿肛交的性交形式）、玻璃（屁股）、後庭花與菊花（

屁眼)等等²¹，這些字眼都強烈地指涉隱喻男同性戀在性特質上的倒錯與性行為中的肛交形式，也透露出異性戀文化是以「被插入／女性／被動」的形象來再現男同性戀。2003年晶晶書庫被查扣「猥褻」刊物而遭控妨害風化的事件，反映出社會對於男同性戀肛交行為的鄙視、歧視與污名化。在書店負責人賴正哲對於書店販賣男體寫真的答辯狀裡，以粗黑標題聲明著：「我是男同志；屁眼、肛交，不猥褻。」其內容要旨更提到社會流傳對於侮辱與恥笑肛交性行為的玩笑言論：

在本人曾就學過的專科男生宿舍中、服役的軍隊中，異性戀男生常會對弱小男性開惡意的玩笑：「今天晚上把你的屁眼洗乾淨！」或更甚者：「今天晚上把你的『玻璃』洗乾淨！」意指對方準備被幹，而說出此話的同學並不會真的發生關係；重點是傳達藉由洗乾淨的屁眼進行肛交，對對方表示極盡之羞辱，背後傳達的是：「嘲諷同性間不恥的肛交行為」。

相較於在國中健康教育課本中，詳細且清楚的教育異性關係的陰道交，男同志族群習以為常的肛交行為，不但從未在我國的教育體制中被教導過，更別說對此行為的了解與尊重。「雞姦」、「死玻璃」...等等用來辱罵人的字眼，均是對於肛交行為的指責歧視。(轉引自陳佩甄，2005: 113)

社會對於肛交的鄙棄眼光與0號所處的卑賤地位間，說明了性角色與社會位置的關聯：在性行為中被插入的男同性戀者，在社會關係裡就被視為等同於被動、低階、被統治、被征服、服從與倚賴（網友說：「0號大概是渴求一種被征服的快感、強制擁有的感覺吧～」）。對於被插入者形成一道的身體印記：0號的去勢化、去陽剛化與去公民化的烙印。肛交被插／被動（anal-passive）總是被詮釋為具有強

²¹ 進一步的討論可見陳佩甄（2005: 31-40）。

烈的貶抑意味，形成一組組從取辱、侮慢、戲謔、攻擊、到借抬身價，甚至會危及生命安全的意識型態與符號價值體系。這個體系使「0號=卑賤」的等式形成文化記憶與性別階序，甚至穩固地運作出只有0號形象的男同志。

另一方面，「葛格／底迪=1號／0號」的發展過程，主要在於圈內早期交友對性角色的辨識需求，乃以一種較為隱晦的說法與方式來呈現。後來經由同志／性別運動的影響，性別角色開始多元化，情感類型和性角色非一致性的僵固觀念也開始鬆動，這使得「葛格／底迪」與「1號／0號」的連結逐漸鬆綁脫勾。根據我的田野調查與訪談，目前在男同志日常生活中的性實踐與性角色多半依據個人自由選擇以及與他人協商調配，也就是底迪也可能或可以是1號、葛格不一定不會當0號，「這是關起房門自個兒愛做的事，別人管不著」。但在論述層面，「葛格／底迪=1號／0號」這套公式仍起著一定程度的作用，兩者的相關性在平面徵友短訊、網路交友檔案或是BBS站討論文章中都相當明顯地被呈現出來。例如網路上曾有網友發起「請問高壯的底迪有市場嗎？」的文章討論，就有網友回文：「若葛格都不愛高壯底迪的話，那我胸腹肌和翹臀不都白練了>"<」，文中的翹臀其實暗示著底迪被認為都有想被插入的慾望；而另一位網友的回文則提到哥只要很會「衝刺」就夠了，也同樣透露出「底迪=0號」的檯面下意義：

作者: pxxxxxx (蛋餅) 看板: motss
標題: Re: 請問高壯的底迪有市場嗎?
時間: Fri Apr 21 01:45:31 2006

其實哥的身高不會很在意啦...

只要壯壯的...喜歡運動，然後很會『衝刺』XD
這樣就夠了！噗哈哈
不過，最好素174以上啦...
不然，要靠其他行動來加分，像是體貼啦，夠man啦...XD

傑克與提姆也認同「葛格／底迪＝1號／0號」這種區分與連結方式，對於傑克來說，哥弟分類就是床第間1號0號的角色分際；對提姆而言，因為他曾經當過1號，所以當他與葛格交往時，他會有想要插對方的慾望，但對方卻不讓他插，以至於他不知道在床上應該怎麼辦的情況：

傑：其實我覺得應該這樣來講，呃，理論上來講，我覺得對我來說，我覺得所謂現在在講哥弟這件事情其實基本上，我不知道耶，我覺得在我自己的判斷上面來講，我會比較把它，只把它範圍縮小到只有，單單在，床上這件事情。

我：就1跟0嘛～

傑：對，就單單在床上這件事情。（中略）我覺得對我自己來講，我覺得那種東西，它只是一個很單純的，就是說，你在這個床上的這個傾向的一個分際而已（後略）。（傑克）（粗黑體為我所加）

然後我初戀他是比較像...他會去照顧我，嗯...可是我以前不知道怎麼當弟，我跟那個葛格在一起的時候我不知道怎麼當弟，我覺得我很娘的那部分會出來，因為我不知道怎麼當弟弟這樣，那時候我真的沒有這種（我：概念）概念說，怎麼當弟弟，可是的確我其實在做愛的時候還蠻想，我是真的很想，操他的。因為我當過1號，我就覺得當1號感覺還蠻好的（我：想把他翻過來就對了），對！然後他就會不讓你翻。可是我不否認我真的有時候蠻娘的，因為我不知道怎麼當弟弟，所以我就跟你說以前沒有弟弟這個概念，然後你就知道反正就是這樣，到底在床上要怎麼做，就搞不太懂，對啊。（提姆）（粗黑體為我所加）

提姆認為的底迪是想被插但不會娘娘腔的，可是因為他不是純然的只有被進入的慾望，他還覺得內心深處娘娘腔的那部分一直跑出來，這些狀況讓他感到不知所措、不知道怎麼去當好一個底迪。提姆對於當時自己所要扮演的底迪角色的無所適從，在於「底迪比較是想被葛格幹」這個普遍認知與他實際慾望表露時的差距，所以他會說以前沒有底迪這個概念，其實是在說他自己會想要幹人，也就無法做個底迪（也才有種說法：「哥當0被弟幹好丟臉！」）。以上的例子說明了「底迪=0號」是沒有說出口的符號代稱與暗碼，有時更是難以啟齒（想被幹）的慾望暗示；有些底迪是以忍耐犧牲奉獻或委曲求全的態度當0來滿足葛格，以此確認對方的愛情：「我可以為你做任何事，即便是永遠當0，只求你能陪著我。」

這就是為什麼圈內會有人說底迪其實是0號的代稱託辭或委婉說法，或是有人會認為在交友檔案性角色的選項中選「10皆可／不分」的其實都是0號（網友說：「這年頭說自己是不分的都是0號，到了床上搶著坐上去搖的慘案可是屢見不鮮啊～」）。他們所架構的認知就是因為男同志社群本身也難以抵擋傳統觀念的污名感染，羞恥、愧疚於宣稱自己是0號，所以使用了「含蓄的修辭」（劉人鵬、白瑞梅、丁乃非，2007：ix）²²：稱叫底迪聽／看起來好像比較偏向「人」，而非「獸」（兔子）、「妖」（人妖）或「非人」（玻璃、菊花），企圖掩飾0號的卑賤性，以含蓄的力道容忍且規訓異樣變態的性角色與性實踐。「底迪=0號=卑賤」這個隱含在符號背後的意義連結

²² 她們三位在《岡兩問景：酷兒閱讀攻略》一書的序言〈「岡兩問景」方法論〉裡，提到了運用「修辭」來思考「含蓄」的方法：「我們提出『修辭』一詞當作思考含蓄的一種方式，重點在於我們對於『含蓄』的認知從內容性移轉到語言性，分析它如何在語言中實地操作，並且也透過語言來操作。我們必須強調它的文本性，唯有如此，它的政治意涵才能顯現，而它的規訓力道也才能被分析與批判。」（ix）

或許因為性別多元化與異質化而有所鬆動，但卻從來沒有斷裂過。

自身的卑賤 (L'abjection du soi)，應是主體的卑賤經驗中最深刻的形式。因為此時，主體驚覺他的所有客體，竟都建立在那令生命創始的**失落**上，而這原初的失落即為存有的奠基者。再沒有比自身的卑賤更能恰如其分地指出，所有的卑賤情境 (abjection) 其實都發生在主體辨認出一種作為整體存有、意義、言語和慾望奠基者的**空缺 (manque)**之時。(粗黑體為原文所有)(——Julia Kristeva, 2003: 7)

Kristeva在討論文化主體裡的「卑賤體」(abject)與「卑賤情境」(abjection)時，認為主體內部陰性特質乃為主體最原初的失落與空缺，亦是主體形成過程中所要驅逐與推離的對象；但是這個象徵性構造過程卻無法全然排除此原初存有的陰性部分，以及其所帶有的卑賤與懼怕。那種強烈厭惡賤斥感內隱於主體身體內部與外界象徵秩序，其背後會引發「恐懼」的心理，因為文化恐懼狀態所要面對的，就是我們想要驅逐、推離與賤斥的「原生異質」的自我。

變身成底迪的過程正是男同志進行「自我推離賤斥」過程的結果。要推離男同志文化裡的陰性特質、賤斥0號的身體慾望，整個男同志文化似乎要如同向日葵一般面朝陽光／陽剛，恐懼娘賤斥妹妹。「底迪」搖擺於「骯髒的0號」與「噁心的娘娘腔」兩條文化論述間，沒有玩出一套酷兒(queer)之道，反而越來越邁向潔淨化的正典同性戀一途。其他這些被文化結構所賤斥排她的異質殘渣，反覆再現著文化象徵系統的暴力，與不斷進行的分離、區隔與排除的建構過程；畏懼害怕這些異於己身者，成為彼此攻擊與羞恥的存在，因為我們正是我們自己最害怕的人。

於是我們看到不只是妹妹與0號受到賤斥，底迪與葛格其實也都

在這個彼此賤斥的光譜之中。我也難以逃離這個自我賤斥的暗櫃，這是我對當前男同志文化的哀悼，也是對我自己的哀悼。

之後

2007年在論文寫完之後，可喜的是我離理論更遠了一些，但兄弟麻煩依舊存在於我與社群裡。某次與朋友R聊到他所認知的「哥／弟」，他說那是在與男友互動的過程中，才逐漸去意識到的關係性。R當時的男友是日本人，日系BL漫畫雖然有諸如「攻／受」或「兄貴／年下」等分法，但依他所接觸的日本男同志文化裡沒有「哥／弟」的區別，他與男友也不認為這有什麼區別（大概只有分體位）。R所認為的「哥／弟」是性格上的「強／弱」，像是日系熱血少年漫畫裡會出現的觀念，當對方變弱的時候，他突然感覺到自己需要變得「獨立」與「堅強」，才能支持所愛的人。R在網路日記裡寫著：「我要做哥了，我要變強。」我想到漫畫《獵人》裡的對白，男主角小傑說：「我要讓我自己更強才能保護你。」（小傑是我喜歡的底迪，我雖然想當好一個葛格，可是我也希望自己能被喜歡的底迪保護。）

菸酒朋友曾說過，於我而言最大的衣櫃就是兄弟之櫃（當然，他還認知到，於我而言我喜歡的人就是底迪）。縱使費盡心力寫出一整本論文，我仍難以順利破櫃而出，不僅是伴侶關係的互動拿捏，我回想過往某些曖昧的情感交流，因為「兄弟強蹦」屢屢讓我（或因此也讓對方）心驚膽跳地逃開轉去。

我在論文的努力，是希望將我的情感、慾望和故事變成「分析→解構→詮釋→重構」的過程，重新賦予符號新的意義，也藉此問

自己：「我能夠出櫃一點點嗎？」如何能破櫃而出，是我這幾年面對感情挫折時用以躲避的思考模式，好傻好天真地以為想清楚這個問題了，我的感情生活就會順利的多。

但這樣的思考應該還是過於學術的吧，原先除了論文以外，我還想要替自己的青春留下一兩篇小說；但菸酒朋友說我們創作的部分已經死了，整個人只剩下分析能力。我想，死去不只是創作的部分，還有願意去面對世界的生命力吧。

面對世界真的很難。當年還在寫作論文的時候，曾與某任男友到Jump的「Follow Me」²³派對跳舞，那是我首度去到這個耳聞已久的電音派對盛會，對於裡頭的一些狀況（例如猛男如雲、集體嗑藥、釣人casual sex等等），雖早已瞭若指掌但卻從未親身經歷，但這是我非得進去的田野，況且還有男友陪伴，說什麼也要拿出勇氣走進去。我自認不是主流掛的，在應該要狂歡跳舞的肉慾橫陳中，我卻只感覺到身體充滿具體、強烈的自我賤斥與畏怯：

那是我第一次如此赤裸地直視我內心的匱缺，那個自小因娘娘腔與肥胖而自卑轉為防衛與沒自信的揮之不去的身影，不斷地跟隨在派對裡走動的我。跟其他穿著細肩緊身背心露出古銅肌膚與手臂、或是乾脆直接脫掉上衣展現傲人胸腹背肌的陽剛男同志相比，我是用寬大的廉價成衣T恤遮掩住身上的贅肉，也試圖隱蔽附身在鮭魚肚與甜甜圈上的自卑與害怕。j告訴我他很熱想要脫掉上衣，我說好但我卻一點也不敢跟著一起脫。

那是再多女性主義理論也難以派上用場的肉身戰場。

那晚的許多時候，我單獨夾雜在一群又一群的裸身猛男之間，跳

²³「Jump」舞場的前身為台北市著名搖頭舞廳「台客爽」(TeXound)，其所舉辦的同志派對「Follow Me」已逾六年，名聞亞洲男同志社群，吸引許多海外同志來台：<http://club-jump.com/phpbb2/viewtopic.php?f=3&t=837>。(2009年9月1日查閱)

舞，被身旁男人混著名牌香水的汗水以及頭頂上灑下如雪般的人造泡沫，籠罩。我轉頭找不到j，穿梭在擁擠的人龍裡，前尋後盼怎麼也找不到。有個陌生男人從背後伸出手來摟住我，我向前踏一步，遵循派對裡的潛規則巧妙躲開，在這個時刻，我還是找不到他。

「在哪裡？我找不到你。我好害怕。我不想再待著這裡。」

我疲憊地學著前面的人用手推撥開人牆，緩步踏上階梯，上升到地面。外頭騎樓坐著一排休息的舞者。我躲到最遠最暗的騎樓端，放空，感到無比的孤獨與恐懼。再走回地層時，我看見j裸著結實上身開心地站在墊高以便被觀看凝視慾望的圓形舞台上扭動著。

此時，一個嗑藥的健身肌肉男突然嘔吐在我腳邊，我被那嘔吐物濺溼小腿腳踝但我當下卻感到溫暖，雖然我得跟旁邊的人一樣嫌惡地躲開，但我總覺得那晚這個健身肌肉男奮力嘔出了什麼所以隔天、甚至是間隔到下個月底這場派對循環再啟時，他都能夠有勇氣再度面對這個世界。

而我卻什麼也吐不出來。

參考文獻

- 同志諮詢熱線主編，2000-2005，《認識同志手冊》。台北：台北市民政局。
- 朱偉誠（主編），2005，《臺灣同志小說選》。台北：二魚。
- 何志宏，2002，《男色興盛與明清的社會文化》，清華大學歷史研究所。
- 吳佳原，1998，《城市荒漠中的綠洲：台北男同志酒吧經驗分析》，台灣大學建築與城鄉研究所。
- 阮慶岳，1998，《出櫃空間：虛擬同志城》。台北：元尊文化。
- 性別人權協會主編，2006，《認識同志手冊》。台北：台北市民政局。
- 張小虹，1996，《慾望新地圖》，聯合文學。
- 許佑生，1996，《男婚男嫁》，台北：開心陽光。
- 陳佩甄，2005，《台灣同志論述中的文化翻譯與酷兒生成》，交通大學社會與文化研究所。

- 劉人鵬、白瑞梅、丁乃非，2007，《罔兩問景：酷兒閱讀攻略》。桃園：中央大學性／別研究室。
- 劉達臨、魯龍光（主編），2005，《同性戀性史》。台北：柏室科技藝術。
- 蔡孟哲，2007，《哥弟麻煩？台灣男同志情慾類型初探》，清華大學社會所。《熱愛》雜誌，第1-41期（1996-2003），台北：熱愛出版社。
- Dior，1999，〈分不分有關係？〉。頁28-31。收錄於《熱愛雜誌》第22期。台北：熱愛出版社。
- Bell, David. "Farm Boys and Wild Men: Rurality, Masculinity, and Homosexuality." *Rural Sociology* 65.4 (2000): 547-561.
- Connell, R. W. & James W. M. "Hegemonic Masculinity--Rethinking the concept" *Gender & Society* 19.6 (2005): 829-859.
- Garcia, J. N. Cabanero著，張淑紋譯。〈操演、Bakla 與東方主義的凝視〉，收錄於何春蕤編，《跨性別》，中壢：中央大學性／別研究室，2003（1999）。145-172.
- Kimmel, Michael S. "Masculinity as Homophobia: Fear, Shame and Silence in the Construction of Gender Identity." In *Men and Power*, ed. by Joseph A. Kuypers. Amherst, NY: Prometheus Books, 1999. 105-129.
- Hennen, P. "Bear Bodies, Bear Masculinity: Recuperation, Resistance, or Retreat?" *Gender & Society* 19.1 (2005): 25-43.
- Kristeva, Julia著，彭仁郁譯。《恐怖的力量》（*Pouvoirs de l'horreur*）。台北：桂冠，2003（1980）。
- McLelland, Mark. *Male Homosexuality in Modern Japan: Cultural Myths and Social Realities*, 2000. Richmond: Curzon Press.
- Terayama, Shuji（寺山修司）著，黃碧君譯。《幻想圖書館》。台北：邊城，2005。

流動的性／別或僵化的「分」界？： 西門T、西門婆的性／別認同展現*

蘇淑冠

壹、「我國小就知道我喜歡女生了啦！」，或台灣女同志研究相關論述

外星話聽得眾人打瞌睡，小鬼將他們驚醒。「我不分！」聽他口氣好像也炫得很。大夥不懂他說什麼，阿寶幫他解釋所謂不分是指無所謂T或婆都可以。賈仙還是不懂，於是阿寶說：「他也可以跟你也可以跟小青，懂了吧？不分—徹底擺脫異性戀模式的宰制，女體面對女體還我純粹的真實的原創的自主的面目……」

（曹麗娟，1998，〈關於他的白髮及其他〉）¹

我們國小時不知道自己這樣是同性戀啦，只知道我們是喜歡女生的……因為那個時候總覺得 gay 跟同性戀是男生，沒有想過女生會是同性戀這樣。後來我國二有一個學姐看到我，跟我說我是 T

* 本篇文章為我碩士論文的改寫。蘇淑冠，2005，〈愉悅／逾越的身體：從社會階級觀點來看西門T、婆的情慾實踐〉，國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。感謝林文玲老師與丁乃非老師在論文期間和之後對文章的寶貴意見和討論，也謝謝Queer Workshop各位老師和朋友的批評與指教。

¹ 曹麗娟，1998，〈童女之舞〉，大田出版。

，我才知道什麼是T什麼是婆。就讀光○國中時班上好像也有兩、三個T，轉學到光△國中後也有六個T在我們班上，班上同學都會開玩笑說是我「同化」他們。現在在○△家商班上有4個T，3、4個婆吧。
(阿井，田野筆記)

1997年底在大學學姐的介紹下我進入女研社，周遭所謂的「女同志」朋友幾乎都以「不分」做為開頭自我介紹，一些「T」們就在這樣的政治氛圍中揣著「T骨不分皮」出道了——那個時候，女研社社員們彷彿就像曹麗娟筆下那一群「炫得很的不分小鬼」，唱著拒絕複製男性的曲調，在T吧中對著來敬酒的老T齜牙咧嘴的微笑。

2004年初，我開始在西門町著手青少年T、婆認同研究。在比我年齡還小的西門T、西門婆對自我宣稱為「不分」者報之以「小鬼」的語言下，T婆世代年齡差距在「不分小鬼」的語境中時空交錯，如同上述引文裡賈仙對「不分」的不懂，西門町現場裡的T婆們則是「不分」的不以為然——「小鬼」一詞，拉出彼此互看視差的詮釋空間。帶著這樣的背景，在西門町和1988年次的西門T阿井結識後，他談到他班上T、婆的風景，正是這16歲而大聲說出「我國小時就知道我喜歡女生了！」一發不可收拾的問題意識，間接點出了女同志研究對象在年齡層分配不均上的現象：他們不是台灣同志研究以成年人為對象的熟悉身影。針對阿井敘述提出的質疑大多圍繞在國小時期如何產生超越「男」「女」性別(gender)認同與性取向(sexuality)的可能，挑動的是有關同志性／別認同主體年齡層下降的敏感神經。為什麼大多數的人對阿井這一個未成年宣稱的T認同抱持懷疑的態度？此一年齡身份本身對性／別認同的發言是不是多少有些限度？這也引發了一連串相關的問題：是不是社會風氣轉變得太過迅速而使青少年得以對T、婆認同不再遮遮掩掩？還是某些階層位置的同

志身份就從未曾對T、婆認同遮遮掩掩？「T」「婆」做為一種性／別認同的表達，在意義層次上是否與過去的研究有所差異？

1990年代開始，台灣同志運動、研究蓬勃發展。簡佳欣的碩士論文《喚出女同志：九〇年代台灣女同志的論述形構與運動集結》（1997）是1990年以後女同志研究發展的重要文獻之一，紀錄了1990年以後大學學院女同志以成立團體、發行刊物（例如《愛報》、《女朋友》、《我們是女同性戀》等書籍刊物）的方式集結成一旺盛知識論述能力的女同志社群；但在另一個面向，也提供我們台灣女同志研究一直被視為存在著學院化或菁英傾向的些許線索：「我們希望遇到困難的青少女同志看我們的書能樂觀一點，但是我們能提供給她們的畢竟有限，比如說，有人寫信來談認同的事，雖然是很清楚的同性戀情，但我們總不能去幫一個未成年的少女肯定她已是同性戀吧！」² 簡佳欣這段引文所指的「青少女同志」乃是升學順利的、國中或高中擁有較好資源的、偏向都會的（特別是在台灣教育體系中「好」女校、中學氣氛的）的這一群人，她所分析的這群人在思考自身同性情感經驗的時候，最有機會接觸到當時新興女同志社群的資源網絡，增加其女同志認同「存還」（survival）的機會。掌握1990年代透過大學社團來集結女同志身份認同的方式後，簡佳欣接下來的發問是：「不是這樣的背景的，比如說技職教育中的青少女同志，她們的認同空間是否不完全存在呢？」³ 點出了非校園社團背景女同志圖像的不足。

² 取自簡佳欣對台大λ社社員的訪談。簡佳欣，1997，《喚出女同志：九〇年代台灣女同志的論述形構與運動集結》。台灣大學社會學研究所理論組碩士論文，p. 53。

³ 在未能深入追蹤的情況下，簡提供其論文報導人N、X同志的T吧經驗：「該家T吧有許多的國中生和五專生出沒，她們稱之為『小大人』，就是說看起來可能至少是65年次以後的小朋友們，也穿著很正式的西裝扮T，或者穿著很女人味的服裝扮婆。」(ibid., 54)。

之後的同志研究可以說是這一問題的擴散效應，許多研究開始反思台灣同志研究和同志運動的學院化傾向（鄭敏慧，1999；莊慧秋，2002；趙彥寧，2001；吳紹文，2004；吳美枝，2004）。如吳紹文對台灣同志運動菁英化的觀察：「『菁英結盟、向下動員』成為台灣同運的特色……這也是同志運動一直被批為『過於菁英色彩』的問題所在」（吳紹文，2004: 7-10）。吳美枝則指出缺乏非都會的、勞工的、非「不分」的本土女同志相關研究：「國內攸關女同志研究大多侷限於都會區女同志的生活經驗，難道只有『不分』女同志才是唯一九〇年代台灣女同志的面貌浮現？」⁴ 同時她也觀察到早期台灣同志研究社群（研究者／被研究者）多集中在台北、高雄或台中等大都會，研究對象多屬大學院校社團、讀書會成員等身份，或僅以大都會區裡的T吧為研究地點：「台灣女同志的經驗研究仍有地域的侷限，非台北都會區的非菁英階級的女同志社群是待描繪的對象……如簡家欣、張喬婷、謝佩娟和鄭敏慧研究中的菁英女同志社群，是藉由刊物、網路、社團、社會運動集結而成。而由趙彥寧、賴孟如和呂錦媛的研究發現，非菁英的女同志社群大部分藉T吧集結形成。然而這兩種階級社群的集結經驗仍侷限於都會地區。」⁵

台灣同志研究面向的侷限性，以及回到台灣同志運動歷史發展的脈絡，可以發現台灣同志的「現身大任」因緣際會的綁在「都市」「青老年」「知識份子」身上，而這些身份位置的角度，促成自身面對想像中茫然無助的情慾、性／別認同的勞工、青少年社會階層時，形成某種相似的論述：

⁴ 吳美枝，2004，《非都會區、勞工階級女同志的社群集結與差異認同——以宜蘭一個「Chi - 迥T」女同志社群為例》，p. 3。國立台灣師範大學地理研究所碩士論文。

⁵ Ibid., p. 8

當這些首善之區的文化菁英都還有面子問題的時候，一個有同性戀傾向的捆工或女作業員，該怎麼去處理自己的情慾呢？連這些有辦法的人都要躲躲藏藏了，**那沒唸過書的、講起話來結結巴巴的人該怎麼辦！**（林賢修，1997: 66，粗體為筆者所加）

生活在另類情慾論述可及性低的人際網絡與文化消費方式中，最保守的性邏輯繼續在他們身上運行。……而對部分有同性情慾經驗的青少女，由於同性戀的污名，以及A片等粗糙的情慾文化素材中性化女女性愛，加上由同性戀主體出發的文化商品在形式與可及度上仍屬小眾，青少女們往往在「我這樣算同性戀嗎？」的問題中打轉。（古明君，1997: 163）

弱化情慾主體階級、年齡層面的論述方式，造成都市的、握有文化論述權的知識份子落入霸權說話位置的危險。上述論述認定非都市、非文化菁英、青少年、勞動階級身份的同志「本質」上的弱勢性，或情慾愉悅資源上的匱乏，或潛在性的預設座落在「非都市的」、「非文化菁英」位置的女同志主體沒有資源和能力處理自己的性／別認同，想像了因為缺少文化資本而怯於面對自我情慾認同，「他們」是無法開口、是需要幫助的一群，「他們」僅能是沉默的存在。

除了指出女同志研究呈現一種城市與教育的階序等級之外，我們也可以觀察到較少對不同社會階層背景女同志T、婆性／別認同或T、婆身體與情慾為核心的探討。在台灣，「T」、「婆」是如何被想像及被論述？趙彥寧曾對台灣「T」「婆」文化的起源做了深入的田野研究，認為「T」、「婆」一詞的出現可追溯至1950、1960年代美軍駐台時期，「T」、「婆」名詞的使用因而標示著「區域性的全球化」現象，即在冷戰結構下，性文化產物在亞太地區所具有的跨國流通性。而1950年代的台灣，一方面處於戰後國民黨政府對政治與社會

的強勢控制，一方面也因為美援、親美等各種「我與美友好」的語境，使台灣社會瀰漫崇洋的氣氛，並產生許多美軍出入的大飯店舞廳、酒店、PUB等等「現代化社交空間」。在台灣當時高度解嚴的社會氣氛下，這些場域提供了極度渴望社交的「圈內人」社交空間，趙彥寧指出：「只有在像中央酒店那樣的『現代化』公共空間，『圈內人』才能安全地展現他們非正統的情慾。」⁶ 延續趙彥寧的研究觀察，丁乃非和劉人鵬在另外一篇文章接著解釋，這樣的空間也提供束胸、愛女人且像男人的「越界女」Tomboy們一個反文化空間。如同戒嚴法下的嘻皮文化和搖滾樂，「酒吧」容納T、婆非正統情慾份子而被標示象徵意義和社會意義上貶抑的「頹廢」反文化形式，雖然得以讓「非正統情慾」有空間安全展現，卻也因此與主流情慾區隔開來：「這種社會及象徵意義上的貶抑（它『敗壞』、『頹廢』而且是一種『自暴自棄』的形式），使得它與主流社會—象徵意義下『好』『女生』的軌跡區別開來。好女生努力讀書立志上大學、步上異性戀婚姻之途，而頹廢的T不走這條路。這種階級性的區別，隱約強調的是文化與象徵意義上才學、性向與品味的差異。」⁷

酒店、酒吧成為包藏各種「非主流情慾」現身的空間，是對正統性／別秩序越界的挑釁，提供各種情慾流竄和消費娛樂的煙花場所。放縱的喧囂，曖昧的誘惑，挑逗、魅惑慾望的危險氛圍支配出種種好／壞女人、主流／邊緣情慾價值的再製與想像，這種藉由「空間」部署的性／別階序性卻也造成另一個效應，即在女同志圈內性／別認同上產生了分化，社會位置的差異影響了T吧文化出來的頹

⁶ 趙彥寧，2001，〈不分火箭到月球〉，《戴著草帽到處旅行》，台北：巨流，p. 61-62。

⁷ 丁乃非、劉人鵬，2007，〈鱷魚皮、拉子餡、半人半馬邱妙津〉，《罔兩問景：酷兒閱讀攻略》，中壢：中央大學性／別研究室，p. 84。

廢T與「順利升學」的女同志對於性／別身體展演方式的殊異性。這解釋了1990年同志運動開始後，至1997年這一批「好」「女生」考上大學後，由於文化和象徵意義上對性／別認同的美學品味差異，使其同性情慾操演方式不認同、不同於酒店、T吧出來的T、婆的原因之一。

那麼，T、婆與西門町又是如何產生空間意象上的關連性？根據趙彥寧的田野受訪者Terri表示，1950、1960年代位於西門町的「天琴」餐廳兼酒吧是個龍蛇雜處的場域：「這裡三教九流，什麼樣的人都來，包含混混」⁸，許多早期出道的T都是在這裡認識。西門町具有空間意象上的邊緣性與階級性，使得西門町雖然位於台北市，但是有它的都市空間象徵意象的低階性（下一部分我將會談到），這一因素和上述提及「T」、「婆」頹廢意象的歷史傳承，以及西門T、西門婆自身的年齡和社會階級位置（第三部分將會談到），皆使西門T、西門婆的性／別認同與西門町的邊緣空間意象產生共生關係。

貳、歡迎來到錯誤的這一邊⁹

曾經因為在節目中發表不喜歡布袋戲的言論，引發布袋戲迷不滿的大小S，又再度語出驚人的批評，**西門町是窮學生去的地方**，……近日因為有媒體報導，蕭淑慎爆出大小S在他西門町開設的服飾店，借衣不眨眼，讓他的生意很難做，而兩姊妹問他為什麼要把店開在西門町，要是開在東區，他們就會天天買了，**西門町那種地方，他們才不敢去**，這樣的說辭也讓蕭淑慎為之氣結，而徐媽媽護女心切也表示，認為蕭淑慎的店應該開在東區比較好，因為西區都是窮學生，東區的人比較有錢、生意會比較好。……

⁸ 趙彥寧，2001，〈不分火箭到月球〉，《戴著草帽到處旅行》，台北：巨流，p. 59。

⁹ 引自《明智的孩子》，p. 7，安潔拉·卡特著，嚴韻譯，2007，台北：行人出版社。

對於因為自己的一句話讓女兒遭到抵制的徐媽媽則再度解釋，他是以生意人的角度去看這件事，並非刻意突顯區域的差異。（東森新聞報，2004/01/29，粗體為筆者所加）

台北市的西門町再度傳出青少年惹是生非。4名中輟生在街頭勒索路過的學生，要錢之外，居然還玩起毛骨悚然的遊戲，要被害人3秒鐘逃離現場，否則就拿刀砍殺，短短2個月就報案4起，其中一名知名高中的學生還被當街砍傷。（TVBS-N新聞，2004/12/14）

安潔拉·卡特（Angela Carter）在《明智的孩子》一書開頭以「歡迎來到錯誤的這一邊」的熱情感，來戲謔城市空間與人存在歸屬感的「對」與「錯」，這個「對」與「錯」也烙印出階級品味上的「高」與「低」：「如果你是美國人，先想想曼哈頓，再想想布魯克林。懂我意思了吧？或者換成巴黎人，差不多就是河左岸，河右岸的問題。倫敦呢？則有南北之分。」（p. 7）。在台北市，西門町則位處台北市發展沒落的西區，再想想東區、信義商圈，懂我意思了吧？

西門町在台北城的都市歷史有著深刻的殖民歷史經驗，它曾在日治時期被打造成慰藉日本移民的「類淺草」樂園（李明璁，2003），到國民政府來台後，轉變成為慾望上海的城市（可參見遲恆昌，2001；李明璁，2003；張曉婷，2004）。歷經了風光繁華、衰落老舊到都市更新，西門町融合了「異國風味」，如在流行服飾店擔任店長，1982年次的西門婆美眉認為西門町包含著歐美風、韓風、哈日族、上海復古風，而不是只有哈日族；加上紅樓戲院、同志三溫暖、或者同志小說背景的地景文化糾葛，西門町也被視為台灣同志歷史意義的重要符號。我在西門町做田野的這一年，第二屆台灣同志大遊行就以西門町紅樓做為遊行終點。

西門町在台北市都市更新計畫後，打造為象徵生氣勃勃的、哈

日的青少年流行次文化空間，但同時，「西門町」也常和攤販、遊民、援交妹¹⁰、幫派、同志、老人等邊緣身份牽扯在一塊。如同開頭所引的新聞報導方式，「西門町」再現為骯髒、犯罪、暴力、春色、攤販、貧窮、衰老（萬華區為台北市老社區）的聚集地。西門T、西門婆的性／別展演上體現出既主流又邊緣的空間意象（又是青少年，又是同志身份），使得空間意象與認同之間產生關連，也同時支撐著他們次文化認同空間的維繫。

以台北西門町與東區這兩個著名的娛樂消費商圈做為比較，這兩個商區的消費型態以及消費價位相比，西門町裡各式精品玩物商店裡所販賣的流行商品較能夠提供青少年一個負擔得起的價位。黃玉麗曾以年齡為指標，顯示25歲以下的青少年最常逛街的地點為西門町，26~32歲則以東區為主；如果說以哪一個商圈交通最為便利，25歲以下認為是西門町，26歲以上認為是東區；如果問及哪一個商圈商品最多元化，25歲以下認為是西門町，26歲以上認為是東區¹¹（黃玉麗，2003: 133-144）。西門徒步區裡不難看見疑似T婆配對的身影。當我詢問大多數青少年年紀的T婆喜歡到哪裡聚集時，大多一致認為「要看T喔？西門町一堆」。進入田野地後，我也觀察到西門T、西門婆的確習慣在西門町購買衣著、配件、日常生活小物、打理髮型等消費行為，選擇工作（或打工）也是以西門町為尋找的範圍。有上學唸書的西門T、西門婆也常在放學後揹著書包、穿著制服直

¹⁰ 例如媒體習於再現西門町的暗藏春色的方式：〔記者劉榮／台北報導〕台北市議員陳永德昨指出，日前朋友在西門町圓環附近，有穿著入時的年輕辣妹主動攀談，暗示要不要一起「去走走」，他詢問代價時，女子表示，只要一六八八元，就願意「單獨」陪他，西門町儼然成為台北市另類的人肉市場，盼市警局加強取締。<http://www.libertytimes.com.tw/2005/new/mar/3/today-so7.htm>。

¹¹ 此時台北捷運南港線與板橋線皆已通車。

接來西門町晃晃，或者來○○館或△△車泡沫紅茶店聊天打牌，幾乎是到晚上九、十點左右才準備回家。

「青少年」加「窮學生」加「同性戀」(T婆)的標籤縫製出一群相似生活風格和社會階級位置的西門T、西門婆，並以「T」「婆」認同做為凝聚彼此的方式，發展出一個團體次文化。這樣可辨識的、明顯的青少年T婆族群也同時屬於消費商品召喚的對象，而以消費文化邏輯的方式把「陽剛特質」「扮」、「穿」在「生理女性」身上，滿足「T」性／別認同的完成。用消費、模仿、扮演「雌雄莫辨」的身體，攪亂了主流性／別想像，帶動了一個有趣的現象：西門町裡一些跑單幫的日系服飾店嗅到這樣的氣氛，也會引進一些屬於時下gay或T流行風格的服飾和品牌。然而主流性／別視野常以負面和敵意來再現T婆配對和T身體¹²。在西門町，我也曾接觸過反對T婆分法的青少年女同志，她們排斥西門T那種太過T的樣貌與風格：「我很討厭西門町的T的那種調調！……就是那種很不成熟穩重的感覺嘛！我覺得這樣討厭，很像痞子，跟男人有什麼兩樣？」此類「不成熟穩重」一說，很弔詭地以類似的排斥、否定語調，現身在兩造不同說話團體的語境裡——在另一個地方，西門T、西門婆對「不分」(或看不出是「T」樣子而自稱「T」的「T」)者也是以「小鬼」(不懂事、不成熟)的方式指涉。「T」「婆」或「不分」的性／性別在此定義下，不單是單純的性別符號，「成熟」一詞所代表一方是性／別秩序的立場，是對「像男人」的女人的否定，具有身體階序位置上

¹² 如遲恆昌論文裡指出，西門町新興的健身中心成為男同性戀慾望之地，近來以女同性戀顧客為主的泡沫紅茶店XX館在西門町出現，使遲文裡受訪者貓王說：「XX館都是那種的泡沫紅茶店，幾乎都是同性戀，女生的同性戀，你眼睛往裡面看幾乎都是短頭髮那種，在外面那樣子看你……很噁心。」(2001: 100) 躲在西門町熱鬧徒步區旁幽閉巷弄的XX館紅茶店，和熱鬧的西門町主要徒步區的氣氛，依舊是個空間象徵上鮮明的對比。

高度；在西門T婆這裡，「成熟」則是召喚出以台灣T吧出發的性／別歷史正統性，以「歷史年齡」做為自身發話位置的知識，對「老」與「新」（成熟／小鬼）重新畫界。（這於本文第四部分將會討論）。

以台北市為例，西門町同志形象與公館彩虹社區召喚的同志形象兩者暗藏著階級、年齡、學歷上的差異。對「西門町」的不友善，除了標示為聚集大量（噁心的）「同性戀者」之外，西門町的污名還包括「援交」與「色情」，治安敗壞也是描述西門町的「後街」圖像之一，包含強調西門町高頻率發生的偷竊搶劫、不良少年鬧事、或聚集家庭破碎、深夜不歸的青少年和集結幫派等，「治安問題」遂也成為西門町消費圈的形容詞。西門町在娛樂消費的階序上，成為品味、購買力的次等之外，也成為治安、社會問題的材料來源。這些再現皆使「西門町」雖然處於台北市都會區，但以都市內部的階級性，與東區、公館區域的空間意象相較，西門町則是滑入低階、邊緣的位置。

上述兩條軸線——社會歷史條件孕生的「頹廢的T、婆性／別身體」和「西門町的邊緣空間意象」——雙重疊壓在西門T、西門婆身上。第三層面則是從西門T、西門婆自身的階級處境位置出發的觀察。

參、西門T、婆階級處境

正統性／別秩序中，T的身體和情慾是一種越界¹³，因此「西門

¹³ 「T」、「婆」做為一個情慾主體展現，持續成為女同志女性主義性／別論述辯論的問題。「愛女人、像男人」的陽剛「T」承載台灣歷史發展中「頹廢性」的污名之外，也視為性／別

T」以及相對應的「西門婆」的命名，企圖想要凸顯「女同志」一詞無法適切標示西門T、西門婆的邊緣性和特殊性；「女同志」因而成為指涉他們時被括號起來的概念，此命名也是我質疑「女同志」一詞涵蓋下可能抹除他種差異性的意圖。本文第一部分曾指出台灣同志研究的主體和對象存在著城鄉、教育程度、階級、年齡、族群等各面向分配不均的現象：在同志運動發展中，「女同志」、「拉子」或者「酷兒」這些字詞在同志研究脈絡下帶著特殊指稱意義，字詞生成背後夾雜著獨特語境。為了不被當時特有政治、文化、翻譯意義及歷史脈絡和文化菁英色彩所生成的字詞制約，我捨棄上述隱含特定意義的概念，從層層疊疊各種結構性因素搭起的西門T、婆階級處境和生活風格中以「西門T」、「西門婆」命名，藉以折射出西門T、西門婆特殊性和他們與「西門町」空間的共生性。

就我的觀察，西門T、西門婆自身社會位置揉雜以下特徵：他們教育程度大多高中職畢（肄）業，或正值高中（職）生、經濟收入不高（工作型態為西門町服飾店店員、餐飲業服務生或打零工）；他們所展演的T、婆模式本身具有性／別秩序的邊緣性，無論在「異性戀」主流性／別價值觀，或者女性主義文化生產論述裡，此差異包

秩序上的「變態」。主流媒體對「T」往往以負面性的形象再現，最熟悉的例子為當媒體再現女同志一方較為陽剛氣質的時候，大多夾雜污名用語，也大多出現在社會新聞版面，如女同志情殺、暴力事件等，多以曖昧的語言陳述施行暴力的一方外表（行為）裝扮、談吐很男性化、像男生一樣，乍看之下以為是男性……等。即便「同性戀」成為資本主義生產邏輯及強勢主流文化下的某種消費品時，依舊是以「乾淨、完美或藝術」的形象出現，如在大談女女情愛的通俗梗概中，關係對象依舊拒絕以陽剛「T」樣貌的方式再現。消費「女女相戀」的女同志形象在大眾流行歌曲市場中似乎廣為一股風潮，例如來自俄國的團體t.A.T.u出片時打出的「女同性戀形象」，日本女歌手濱崎步封面暗示、類似的「女同性戀」再現圖像，像「男性」的「T」樣往往是隱形不見。或如歌手范瑋琪與張韶涵合唱《如果的事》，MV拍攝被指暗示「女同志情節」，〈范瑋琪、張韶涵合拍MV《如果的事》，戲中大搞蕾絲邊〉，<http://www.ewe.com.cn/article.php/3872>。大眾媒體開始消費、談論女同志，但是呈現的方式例如為兩人穿上雪白綴滿蕾絲的洋裝，不能（願）想像「T」的形象。

含在下述層面：

一、經濟收入、教育程度、工作型態等隱含的「階級」概念

西門T、西門婆當時大多年齡為16至22歲左右的青少年紀，學歷多是高中、高職畢（肄）業生。沒有繼續就學的，則是在西門町的服飾店擔任店員，或餐廳的工讀生、電子工廠作業員等這些酬勞不高、工作生涯短暫的服務性和勞動性工作。我也觀察到他們不太長期就職於一份工作。1982年次的西門T小黃就是一個頻繁的換工作的例子。在我認識他的短短四個月裡，他從西門町服飾店換到鞋店工作，過沒多久又換到內湖某電子工廠當作業員。私立高職肄業的短毛則告訴我，他曾從事過T吧少爺、KTV和餐廳的服務生，他說這種工作類型的主管比較「上道」，T在這些工作環境（娛樂餐飲類型的服務業）可以比較不用擔心「T模T樣」受到的異樣眼光。高度頻繁更換工作的原因則是和「同志性向曝光」和「T模T樣」密切相關：「我跟肥妮之前一起在X城上班，然後就被機八同事說出去我們的關係，幹！那個經理就很不能接受這樣的事，所以把我們fire了。」（小偉）；「還有我之前跟第二任（T）鬧的很僵的時候，他竟然跑到我公司去跟我同事講我曾經進過神經病院，後來大家也都知道我為他割腕，知道我們的事情（同性戀關係），整個公司都知道，主管也就把我fire了！」（肥妮），「T模T樣」、「同志關係」和「學歷不高」種種因素構成西門T就業的困難度和心態的挫敗。短毛的女朋友美眉曾抱怨短毛因為社會對「T模T樣」不友善而不積極找工作，無疑也說明沒有資本的「T」是就業市場結構底層的底層：「T就會不好找工作，然後就很沒自信，我真的不懂耶！你就是要工作而已，怕什麼嘛？為什麼就不會讓自己有自信一點？你越逃避人家越看不起你

阿，你就找一個工作好好做，為什麼這樣也在逃避？」（美眉）。「T模T樣」、「學歷不高」是主流就業市場的不利條件，除了工作選擇有限之外，也容易因為T外貌在就業過程碰壁或就業環境中遭到排斥，迫使西門T離開工作環境，也直接影響高頻率的汰換工作和僅能選擇薪資有限的特定工作類型，也是他們經濟收入低的原因。

處於教育系統邊緣也是西門T、西門婆的相似處境。除了一些中輟生，他們多半會就讀中、後段的私立高中（職）校，已就業者的最高學歷也只有高中、高職畢（肄）業。他們其實不是努力唸書的「好」學生，放學後喜歡聚集在泡沫紅茶店聊天，逗留到九、十點才準備回家。原生家庭經濟狀況大多不佳，單親的父親或母親大多為勞工階級，高中（職）畢業沒考上大學就必須就業貼補家用是很典型的生涯規劃。「上大學」曾經是個尖銳、也讓我覺得有點尷尬的話題。有一次我到小黃工作的皮鞋店等他下班，他隨口問我明天要不要上課，當我反問他「你呢？」時，僅高職肄業的他則非常生氣回我：「我上什麼課啦！大學是有錢人念的，我念什麼大學阿，現在念大學還不是屁，畢業後還不是要找工作！」從他們對我的年紀卻還是學生身份的質疑，其實是暴露「我」這角色在西門町的布景下的奇怪：「你是唸書的嗎？學生喔？沒有工作嗎？還在跟家裡拿錢喔？」（肥妮），這些「奇怪」是從彼此差異的社會位置掉出來的話語。他們沒有多餘的金錢投資大學文憑，也無法延長進入就業市場的時間，對他們而言，生活第一考量就是賺錢，有沒有收入牽涉到的是生存。

性／別規訓下的學歷背景與身體展演呈現著消長的關係，因此，沒有知識學歷做為人力資本所造成的另一效應，就是使他們未能進入嚴格異性戀性／別規範的勞動市場，而西門T也迴避了異性戀機

制下對合法「女體」想像的強制。「T」在社會上究竟會遭遇什麼困境一直是我與西門T、婆們對話的話題，當時待業中的西門T阿土曾說：「把自己弄得太像男生，在社會上是占不到便宜的，而且，不知道是不是學歷越高的人，越認同自己的女性身分啊？我也覺得學歷越高的人，在社會中的位置也越高，所以他們有比較多要保護的東西吧！越高的人得到的利益就越大啊！所以要面對社會啊，不能表現的太真實！」阿土的話暗示階級位置所帶出社會資源交換與合法性／別身體的關係：西門T們之所以可以很「T」，是因為不在交換優勢的位置上，反倒守住了「我是正統的T或婆」的詮釋權，這個詮釋權的資源又是從T吧歷史意義尋找出來的，並再次回歸西門T婆們身體與性／別操演衍生出的階級性。阿土的這段話指認了性別身體壓迫的階級性，說明職業結構中，中產階級對於「正統」身體想像的壓迫性。社會階級位置對性／別身體的規訓，牽涉到「T」是否「面目全非」的關係：缺少人力資本、文化資本因而從事較低社經地位的職業，交換出來的是自身對「T」身體的越界實踐。

二、知識生產權力關係上的階級位置

台灣同志運動主要以中產階級、知識份子做為生產知識論述的核心，研究焦點多著重中產的、都會區、學院圈內的女同志；缺乏文化資源、生產論述權力的勞工階級、青少年的族群往往不具情慾主體能動性的想像。同志研究的知識生產以大學以上的知識份子擁有大多數的生產能力和消費能力，這與台灣同志研究學術發展密切相關。針對1990年代同志相關研究指出，1992年開始，同志研究中大多數深厚的研究和論述成果均發表在《島嶼邊緣》、《騷動》、《婦女新知》、《聯合文學》等這些不在國科會認定的學術期刊的「民間

」刊物上，並且當時這些刊物的執行主編幾乎都是1990年代大學畢業後的知識份子，這顯示做為新興領域的同志研究本身年輕、且擁有不被正統學術體制收編的積極與戰鬥性¹⁴，但是，這現象背後也透露同志研究知識論述的生產者、運動參與者和消費者等這些能夠接觸到知識資源的人彼此階層位置的相似性¹⁵。

另外，T、婆性／別認同角色的政治正確與否，在女同志族群本身階級、世代的分殊性下，使得當時同志研究和女性主義性別研究對於「T、婆是否複製異性戀」產生階級、性別、政治語境裡「我們」與「他們」價值拉扯的焦慮圖像。回顧台灣「女同性戀」歷史發展軸線，有趣的現象是，無論是「T、婆」的歷史淵源或是「不分」論述的資源都同樣受到歐美影響，但卻沒有構成「同」的方向¹⁶：1960年代後因為冷戰結構崇美風氣從酒吧社交空間生成的「T」「婆」文化，和1990年代後考上大學受到歐美女性主義理論影響的「女同志」文化，在階級品味、身體性／別認同上走了不同的道路¹⁷。這也間接展現性角色認同意識型態的差異¹⁸：學院女同志對「T」「婆」的風格方式賦予複製、模仿異性戀的質疑，主張「不分」的性角色。在這個脈絡下「T」「婆」成為女性主義性別論述該改造的對

¹⁴ 趙彥寧，2008，〈台灣同志研究的回顧與展望〉，《批判的性政治：台社性／別與同志讀本》，台灣社會研究季刊社，p. 387。

¹⁵ 這個階級位置的相似性，不知道是否也密切的和趙後來提出「女同志研究潔淨化傾向」相關，這似乎又牽涉到階級對於身體和性層面意識型態的關連。

¹⁶ 感謝何春蕸老師的意見。

¹⁷ 這種性／別階級論述夾帶的歧視、壓迫性，趙彥寧稱之為「內在殖民主義」。趙指出，T吧裡的T們觸犯政治正確的女同性戀者的中產階級品味及美學規範和觀念，台灣女性主義者直接或間接的壓迫的，是這些真正透過身體展演創造嶄新女同性戀身份認同（T婆）者，詳見〈不分火箭到月球〉，《戴著草帽到處旅行》，台北：巨流，pp. 68-71。

¹⁸ 簡佳欣對大學校園女同志「分」與「不分」的觀察隱約透露這歷史脈絡：「T婆辯論一方傳承T吧文化的、堅持T婆角色要分才具有歷史意義的主張，另一方則是受到校園女同志文化的洗禮，認為『不分』才自然順眼的主張」（169）。

象，「分」與「不分」女同志們各自表述。

關注「T婆」或「不分」性角色認同的思考，一直是女同志研究的問題核心。類似台灣「T」、「婆」概念，西方性別研究對butch、femme也已有一段長期的理論發展與論辯，包含運用統計數字研究的方式測量「社會階級」對butch、femme概念相關性的研究。J. C. Weber (1996) 利用量化的方式，概念化butch、femme，以及「社會階級」（包含收入、教育程度、種族等）各類別變項與butch-femme概念之間是否具有顯著性相關的研究，企圖分析butch、femme角色認同與階級面向相關程度的探討；教育程度、職業和收入為三項呈現社經地位的重要階層變項，特別是「收入對於受訪者回答自我認同是butch、femme或者「不分」上，有顯著的相關」¹⁹。1960年代且勞動階級出身的Sue-Ellen Case也在「階級」和女同志性角色認同關係上提出觀察，他質疑「butch和femme的風格是異性戀模仿」此一說法，指出女性主義論述對butch、femme角色扮演的反抗，是和階級、種族的問題綁在一起的。由於女性主義運動訴求抹消「男」、「女」異性戀性別思維下僵化的性別差異，中產階級女性主義者傾向不「扮演」明顯角色關係，但勞工階級或者有色人種則往往扮演很明顯的角色關係，這個差異使得butch、femme身份勾動緊張關係，於是出現有關「『T』的認同（butch identity）被視為『男性性權力的表示』」（Healey, 1996: 34）、「一個有男子氣概風格的女性是有問題的」（Caudwell, 1999: 393）等相關辯論，在複雜的女性主義論述歷史發展的框架下促成有色人種、勞工階級女同志社群以及早期在女權運動具支配位置的白人、中上階級、異性戀女性主義社群的

¹⁹ Janis C. Weber, 1996, "Social Class as a Correlate of Gender Identity Among Lesbian Women," *Sex Roles*, Vol. 35, Nos. 5/6: 271-280.

對立與差異 (Case, 1989; Walker, 1993: 875)。這種亟欲抹消的「性別差異」展現出的「性風格」還同時關注「穿著」面向：「butch和femme的性風格 (sexual style) 混雜了階級、歷史及個性原貌」這個「性風格」：「從『穿著』風格出發，藉由穿著符合傳統概念下男子氣概的服裝符碼定義出“butch”，相反，femme則穿著傳統定義下符合女性氣質的衣服。」(Walker, 1993: 867)。「階級」(class) 因素使人對於如何發展他們的身體，和對附加在特定身體形式上的象徵附加價值，發揮了深切的影響力，這也是Woodward所提出的「身體資本的生產」概念²⁰。當「身體資本的生產」同時匯入「生產知識論述權」的因素，不難想見未能對自我情慾和性／別認同發展知識論述的西門T、西門婆成為了台灣同志研究中缺席的主體。

於是，我們似乎找出了阿井國小、國中時期強烈的T認同容易被質疑的潛在原因。一開始，我們會認為「未成年」在同性戀認同的身份想像中缺席 (甚至是T、婆或哥、弟等性／別認同上的缺席)，是因為其不夠成為性／別認同主體的資格，所以對未成年者宣稱自己是T、是婆，感到怪異，此一怪異印象則來自性／別認同與說話主體在年齡層面上所構成的落差。但是隨著我們深入說話者阿井 (或說西門T們) 背後集結了經濟弱、教育程度低、生活品味差等「階級」的邊緣性後，也看出「階級」因素明顯的干預了「性／別認同」的語調，促成阿井的T認同連帶成為被排斥和質疑的對象。另外，西門T婆的「階級」同時又和處在台北市都市空間品味邊緣的「西門町」糾結在一起，這使西門町的T婆與大學校園空間裡中產階級的「新T婆」在身體展演和性／別的階序上複製了階級的優／劣、高／低；

²⁰ Kathryn Woodward等著，林文琪譯，2004，《身體認同：同一與差異》，韋伯文化出版，p. 122。

「空間」意象的階級性則促成了「性／別越界」合法性與否的條件，造成低（社會、文化）資本、邊緣階級位置的性／別越界在邊緣空間裡是永遠令人難以忍受且不被允許。

很自然的操著髒話、不愛唸書的西門T、西門婆生活形態，和較有知識資源條件的學院女同志，在青春期升學教育系統以及年紀增長的生命中漸漸成了天與地的兩條平行線。但接下來我們可以觀察到，前者透過「T」「婆」文化的正統性，用排斥不夠T的、很娘的T的方式來翻轉自身的邊緣位置。1980年後才出生的他們承接了1960年代的「T」「婆」風格，以「T」「婆」為「正統」來凸顯自身的發言位置，並把符不符合「T」「婆」規範當作判別次文化團體成員的合格標準，對束胸、服裝、髮型的身體實踐賦予一套象徵意義。在接下來的論證裡，我企圖指出在一個層次上，西門町T婆社群翻轉了1990年代後學院女同志T婆性／別論述的權力關係：看似「年齡」的問題，背後實則是「階級」的問題。這或許是進入「T」之「陽剛」的身體展演如何夾帶階級性的思考路徑。以下，我保留了他們說話風格，以社會歷史條件孕生的頹廢的T、婆性／別身體和西門町的邊緣空間意象為底色，從階級處境對西門T、西門婆性／別認知的說法以及性／別身體的展現提出問題意識。

肆、移動的性／別，或僵化的「分」界？

一、分界？辨識？

當我訪問小力和小黃對於「T」「婆」認同有什麼看法時，他們認為西門町裡很多自稱T、婆的人實際上根本搞不清楚狀況，他們對

這樣的現象很不以為然，並以「小鬼」一語來「幼稚化」指涉對象的方式凸顯彼此的差異：

我一直覺得現在的那種小鬼，不管分不分，都是很純，所以就算他們說自己是T，我也會認為這些小鬼根本什麼都不懂！

我們搞不懂為什麼現在流行「不分」耶，不明白也不能接受這樣的東西。現在很多（T、婆）都不知道自己的定位是什麼。例如我常常在○○館看到現在所謂的「七年級生」就會認為很奇怪，這些自稱「不分」的人在搞什麼？在我們的眼裡這些人都是「不純」的。例如有一次我進去○○館買東胸的一個經驗，當我一進入店裡，就都還要經過一群小T的檢視，幹……他們是在ㄍ一（按：瞪）三小……我認為現在真的是的人很少，現在的T都嘛很不明顯，穿的樣子還有行為，都讓我非常不能接受。（小力）

「小鬼根本什麼都不懂」這一詞反覆的出現在他們認定西門町裡不夠「T」者（或不分）的語境裡，也可以從上述說法中嗅出他們頻繁地使用「小鬼」辨別「他者」，此「他者」指向「看不出來T樣子」的女同志：「**現在『真的是』**的已經很少了啦！這些小鬼根本什麼都不懂！現在的T都不明顯，穿的樣子還有行為」（小黃）。初次聽到年紀比我還小的西門T們說著這樣的話語，是很酷異的，他們以一種「現在」來追憶一個自身（不）存在的過去，透過真／假、純／不純來指涉「他者」的敘說方式，給予自己一個合法性的位置：「我」有資格斷言、判斷、宣稱「你」性／別展演的真偽，同時也用來指涉自己的「成熟」，而這樣的「成熟」一部分又包裹在他們認同於台灣T吧出來的「像男人」T形象所具有的女同志文化正統性歷史傳承。

小力和小黃的話提供了年齡與階級的問題究竟如何複雜化了「校園」與「T吧」兩造雙方互看的斷層。趙彥寧的〈台灣同志研究的回顧與展望〉一文中有一個重要的註腳，拉出T婆性／別認同「世代

想像」的錯位，以及主體在「世代時間軸」上的年齡想像與性／別認同之間的弔詭，並指出此錯位很可能是由大學女同志社團自許「新潮的」和認知T吧那種「過時的」落差而來：「簡佳欣在其論文中，便數度藉其受訪者（台大女同志社團的參與者）之口強調『我們這個世代』的女同志與『前一個世代』的女同志是不同的。又，所謂的『前一個世代』在簡文中指的顯然是『混T吧』的人。有趣的是，許多『混T吧』的女同志其實遠較簡就讀台灣大學的受訪者年輕（十三～十七歲），但卻被歸入『前一個世代』。這裡隱含的恐怕還是階級問題」（*ibid.*, p. 389）。我認為這個註腳很有意思的與西門T田野現場對話了。當我看到西門T們把其實不知道真實年齡的「不夠T者」稱為「小鬼」，他們透露自己「成熟」的方式正來源於「前一個世代」的印記：「我」不是屬於相對於自己「成熟」的那個「後一個世代」（或用簡佳欣訪談者的語言是：「我們這個世代」），於是無論屬於哪個「世代」的說話主體，皆共享了一個相同的「過時的T吧認同」與「新興的校園認同」圖像。此圖像效應也擴散至西門T婆社群身上，於是，年齡世代軸所具有的虛擬性其實無關乎說話主體的實際年齡，它真正的作用在於讓夠T的西門T們得以選擇以「前一個世代」來指涉自己，並對著其實不知道真實年齡為何的「不夠T者」命名其為「新來者的身份」，是「小鬼」。也就是說，在此借用「T吧的T」此一歷史性形象的「老」來說明自己的「成熟」，同時指涉「不夠T者」不具備女同志T婆文化歷史意義，以賦權自己擁有追憶「逝去的美好」的資格，重新畫置1960年代T吧老T和1980年代後出生的西門T社群，與1990年代大學女同志社群之間「老」與「新」的界線。

「前一個世代」賦予了西門T們「正統性」的位置，此「正統」的認證效力與「T」的歷史淵源有關。小黃曾得意的與我分享他去T

吧應徵的經驗，當時T吧老闆和他面試時的交談曾被小黃用來對我「炫耀」他具有通過被「正港T」肯認與辨識的經驗，而小黃轉述T吧老闆對他所說的話也恰巧是小黃對我描述「不分是搞不清楚」的說法：

（小黃說）：「我在應徵（T吧少爺）的那個時候，我老闆第一句話就是問我：『你自己知不知道自己是什麼人？』如果你的回答說是不分的，老闆就不會用你，因為老闆他會認為你根本還是搞不清楚自己要的是什麼！」（小力繼續說著）：「我們真的不能理解什麼叫不分，你說不分，那你的另一半又是什麼？像我們就待過那種傳統喝酒唱歌的T吧以後，就非常的不喜歡去 E-sha，那裡是怎麼搞的？一堆**看不出來是什麼樣的人**？明明就不像T又說自己是T。還有，現在的『七年級生』長相素質打扮怎麼都變成這樣？所以我們不喜歡去 E-sha！」

本篇文章開頭回顧台灣T婆史的研究文獻，企圖展開台灣「T」「婆」的現身與T吧文化具有深遠的歷史淵源。Bar是1950、1960年代T婆得以出現也得以（被）看見的重要空間，也在此脈絡下成為T婆女同志文化「傳統性」的載體。小黃帶著「驕傲的」口吻向我描述他與T吧老闆的對話，並對新型女同志舞廳聚集「一堆看不出是什麼樣的人」感到不以為然，背後除了重新確立自己「是什麼」之外，更是以「T吧」此一符號象徵證明像他這樣的「T」是如何有其身份正統性。像小黃這樣的「T」，在階級上、身體上的邊緣得以被歷史、被記憶填補，即便是在主流性／別場域中受到排斥或壓迫，小黃的話卻重新召喚回T的歷史主體，使其成為有血有肉的合法在場。小鬼一詞的使用其實是強調自己「成熟」，賦予自己「成熟」以掩蓋自己的年輕；這個「成熟」則是透過把真實年齡的軸線置換成女同志文化歷史的軸線，以遮蔽他們真實年齡可能比「不分小鬼」還要年

輕的尷尬。這些西門T婆很喜歡對我說自己是「老人」，外表上穿著打扮、說話風格也明顯刻意超齡，這都是用來消滅實際年齡可能比他們口中的「小鬼」年紀還要小的事實。另外，「成熟」一詞同時必須由「知識」來補充填滿，西門T婆們沒有大學校園裡專業理論或旺盛的知識論述能力，受限於階級、學歷等因素，他們的情慾和性／別認同是往「T吧」裡找資源，抓住「T吧」此一符號背後的知識資源，以便在性／別越界的地圖裡找到自己的位置。

值得注意的是，當代的西門T婆們與1960年代老T們找到自己情慾越界的位置的操作方式，差別之處在「童稚化」的概念上有了交集。趙彥寧分析1960年代「台灣T婆成形史」時，提到老T們必須以被當成「小孩」，一個被迫的幼稚化形象，來使青年期的他們可以在像酒店、PUB這種公領域裡解除「不男不女」在「性別秩序」和「反社會秩序」所帶來的危機。「小孩」暗示的「社會性不成熟」(social immaturity)使得當時青年期的老T們可以被異性戀公眾包容，可以在公共領域中展現不合常規的情慾²¹。這個「童稚化」(infantalization)的概念在西門町語境中也借屍還魂的出現，「小孩」的概念指派的是個被排斥的對象，由於身份想像上繼承自歷史性的「T」「婆」，並用來指涉自己的「成熟」，亟欲擺脫他們實際年齡很輕的「小孩」或「小鬼」，對「不夠T婆者」加以「他們才是『小鬼』！」的童稚化操作。

Butler認為對女同志婆 (lesbian femme) 而言，「做為女孩」在具男性氣概 (masculinity) 認同 (identification) 的T身份裡意味著對「男性氣概」的脈絡化和重新表意，此類「男性氣概」的逾越所產生

²¹ 見趙彥寧，2001，〈不分火箭到月球〉，《戴著草帽到處旅行》，台北：巨流，pp. 58-61。

的不和諧並列 (dissonant juxtaposition) 和性張力 (sexual tension) 則構成了慾望的對象：「女同志婆也許喚回了異性戀場景，但也同時置換 (displace) 了這個場景，對T或者婆兩者身份而言，最初或自然的身份認同這樣的概念本身是有問題的，也就是說，正是這些身份認同得以具體現形 (embodied in) 的這個問題，讓這些身份認同具有情色重要性的一個來源」²² (Butler, 1990: 123)。換句話說，T的「男性氣概」配合於「婆」的出現，或許重新召喚了「異性戀」模仿或複製的場景，但也正是因為在非男性的「T」身上得以具像顯現「男性氣概」，這「男性氣概」既成就了T自身（無論真實或是虛構的）「我」的想像，也成為喚起「婆」慾望的來源。

西門T婆的田野現場，T與婆該有的「樣子」關連著彼此相異的身體外貌、風格以及所謂「該做的事」。小偉與肥妮、短毛與美眉分別為兩對T、婆情侶，田野相處中我發現當短毛與美眉吵架時，很自然出現T安慰T、婆安慰婆的情境，在如此「自然而然」的分派中，就像擁護某種團體成員才彼此瞭解的「行話」一樣，T有T的話，婆有婆的話。某次，大約晚上，我與他們相約夜店，由於短毛上晚班很累，所以其實不太想跟我們出來跳舞，於是一臉不悅，美眉則因為短毛臭臉也不開心。一進夜店，短毛與小偉又不肯陪他們的女友玩，肥妮一直要求小偉一起陪他玩樂，小偉則不耐煩的表示要和短毛「men's talk」，所以希望婆們離開。對於這樣的場景我感到好奇，便問小偉為什麼他與短毛說話時「婆」必須離開其說話的現場，小偉指出當T說話的時候，婆必須不能在場的「規範」：「他（指肥妮）很煩耶！會一直問我說什麼，拜託！短毛當我是兄弟，才會跟我

²² Judith Butler, 1990, *Gender Trouble*, NY: Routledge, p. 123. 此處翻譯參考《性／別惑亂：女性主義與身份顛覆》，2008，林郁庭譯，國立編譯館出版，p. 191-192。

說他和美眉的事情，他是信任我才跟我說！就像美眉也是信任肥妮才會互說心事，難道能把這些都再來跟我說？這樣不行嘛！所以我幹嘛要跟他（肥妮）說？這是men's talk耶！可是他（肥妮）就一直問，我不跟他說他就生氣了！」小偉對於肥妮有時候太超過的詢問感到氣憤，是搞不懂狀況，硬要管「男人的事」！（小偉語）。另一個呈現「T、婆」分涓的場景，則是使用婆不懂「T處境」來建立T與婆規範之間的差異。當時對話的場景是小偉生氣的對肥妮說：「就跟你說了，我們（小偉與短毛）有我們要說的話，你們（肥妮跟美眉）也有你們要說的話，我們的話你們又聽不懂，就像你們的話我也聽不懂一樣阿！你們不會懂啦！」他們曾強調，外顯身體上諸如短髮、束胸以及說話風格，如men's talk等，是用來標示自我所具有的「正統」「T」位置的符號。在這個吵架的場景中，瀰漫著很強烈「分」的味道，但是似乎也可以更進一步深化這個「men」：小偉說的「男人的事」或者「men's talk」在一個層面上代表了沒有語言的man僅是用來凝聚認同意義的空白。這一部份銜接了我在後面想探討西門T們如何拋棄女性象徵符號，企圖來做為拒絕異性戀「男」「女」符號制約的可能性；然而也正是他們企圖消抹「女性」符號的行為和說法，容易造成接受／認同／模仿「男性」的誤讀。「men's talk」容易背負認同「men」象徵權力的解釋，但我認為這是指出他們沒有其他名稱來指稱自我的「talk」，沒有替代的語言可以置換妾身未明的狀態，是在拋去「women」後，沒有東西可以替代的困境。上述的場景或許同時顛覆了「女同志」論述中「女人瞭解女人」的政治性，小偉的話卻清楚使自己排除在「女人瞭解女人」的「女人」位置之外。「我們」與「你們」的差異，以對象之不能懂和不瞭解作為「我」得以出現的表述，也同時凝固了「T」本身所可能隨時遭

逢的解構及再構之多重形貌，其中說出的是T、婆兩造並非決然遵循著「女人瞭解女人」最高指導原則。

「青少年」狀態被視為心智尚未成熟發展的可疑對象，往往被刻意漠視其具性／別認同主體的資格。西門T、西門婆在說話、思考、行動上卻是積極彰顯其性／別（T婆）認同，取消自身不具資格的弱化想像。國小時候就知道自己喜歡女生的阿井有很強烈的T認同，當我詢問怎麼意識到自己喜歡女生的過程時，他說：「我記得幼稚園的時候我就喜歡看大姊姊，那個時候我媽可能就覺得很奇怪了。有一次，我跟一個女生說我喜歡你，然後他就說不要，我問他為什麼，他說因為你也是穿裙子啊！自從那次以後，我就再也沒有穿過裙子了。」當時就讀台北○△家商高一的阿井，曾在學校作文以及生活週記上坦然說出自己的同志性向，週記裡寫到：「這學期也交了一個女朋友，所以有一點忙了……」當時我詢問阿井在生活週記上寫下他交女朋友的感想，難道不會擔心老師異樣眼光或者其他方式的不友善？阿井則一臉無所謂說：「他（老師）早就知道我是T了啊！管他的！沒差啦！我又不怕！我上次不是跟你說過了，我們班有八個T跟婆嗎？是全校最多的地～～我們老師大概也不覺得怎樣了吧！」阿井甚至拿出他的學校作文，向我表示他不怕提到自己的同志性向，藉以告訴我，在認同上同志不是什麼問題，是可以「引以為傲」的²³。阿井對其同志身份的「開誠布公」需有個得以讓其「同志」身份可以出現的環境，一些直接相關的關係人物，包含對其性向無聲的導師、同班上有許多一樣現身的T婆同儕團體；回歸家庭基礎的

²³ 以下為阿井作文的節錄：「我的愛情對常人來說很特殊，因為我只對同性才能產生情感，所以我的感情路上也會充滿挫折，但我也會因此放棄，反而會越挫越勇。愛情是種感覺，並不是要照著世俗走才能獲得真正愛情，或許有些人認為禁忌之戀，同性戀是不被允許的，但我卻因為我的執著感到引以為傲。」

層面，阿井的母親是位在工廠當女工的單親媽媽，在離婚的處境下，忙於工作賺取阿井和阿井妹妹一家三口的生活費，母親也對阿井「男性化」個性的附加價值，即，認為這樣倒也比較能夠幫忙家裡而抱持默許的態度，讓阿井的T認同得以實踐²⁴。而在其他田野對象中，巧合的是，大多來自單親家庭，父或母屬於勞工階級，如小倚的父母離婚，小倚與父親同住，父親因為多年前的六合彩失敗欠債而從事微薄薪水的勞動工作，無暇真的參與小倚的生活經驗；或小偉同為父母離婚，與母親同住，母親在餐廳當服務生；或者父母雙亡²⁵。或許這暗示僵化的「家庭」概念具有阻礙「邊緣」性主體的浮現與實踐，當我們繞到某種傳統想像上的「和諧美滿家庭」規範背後，或當家庭成員（特別是父母）無暇共享與餵食主流價值賦予的家庭機制的性別教育功能意義後，才得以偷渡邊緣性認同行動。

「T」、「婆」分類範疇做為自我慾望的投射之外，對西門T婆來說，也具次文化認同的功能意義。無論是T、婆模式、束胸、短髮等身體實踐，我們可以很容易讀成複製或模仿異性戀二元性別，成為一種批判T婆的力道。但接著我們可以看到，西門T們企圖拋去「常女」符號行動的意義，促成了他們對其性／別認同具備擺脫「男」「女」思維的可能性，或攪亂既有「男」「女」形式和內容。而正是這個企圖消抹「女性」符號的行為，卻常常被誤讀為接受／認同／模仿「男性」。

²⁴ 阿井曾告訴我他母親會幫他購買束胸，甚至在他被第二任女友拋棄的時候還安慰他，告訴他不要那麼傻，每次都輕易的把自己的心交了出去又受傷的回來。他很捨不得阿井，告誡阿井不論談哪一種感情，都不要放那麼重，畢竟還有生活還要過。阿井說母親的這番話讓他真的很感動。

²⁵ 這其實是一個令人難過的故事。肥妮告訴我他的故事是這樣：「我爸在我年紀很小的時候就死了，我媽一知道我是同性戀就自殺了！那個時候我媽以為我會結婚，因為我跟的第一個是男的，結果後來我跟一個T在一起，我媽不能接受竟然是這個樣子，他就自殺了！」

二、非「常女」

「我是誰」被決定於外部的凝視，在「被看」與「看」中，西門T、婆們又各自擺出什麼樣的姿態來回望「觀看」？以下，是我對他們如何拋開身上綁著的「女性符號」所做的一些觀察與思考。

穿著、髮型是人最先被看見的部分。以髮型為例，小力與小黃的髮型非常「特異」，並且表示T不該留長髮²⁶，即便是在我眼裡已經幾乎是平頭的短毛。他們也對髮型長度有一套說法：「我覺得手這樣抓著跑出來的頭髮都要剪掉，你看～～我覺得這樣就太長了（當時有一些頭髮從短毛的指縫中冒出來）。」在團體中他們對髮型長度有著一致的三分頭標準。「衣著」和性／別認同及慾望方式的關連，解釋了我剛進入田野時從西門T那裡聽聞流傳著「金○女中是T的大本營」的說法。西門青少年們大多學業成績不太好，國中畢業後繼續就學的，也是落在較為後段的公立學校或私立學校，校服成為他們選擇學校的考量之一。對美工有興趣的短毛當時計畫想要去念復興美工，但短毛的朋友打聽到復興美工要穿裙子的消息後，短毛就完全放棄復興美工而轉去念開南：「我對制服長怎樣非常在意，這是非常重要的，要我穿裙子我死也不要念，後來朋友告訴我開南多好，可以白上衣黑褲子還穿皮鞋，就去念開南了」；或者如阿井說：「念靜○一年四季都要穿裙子，跟金○選，金○可以穿運動服上課，當然念金○啊！」。除了髮型之外，我意外得知在服飾上，他們細微到對襯衫鈕釦的釦法也很注意，這是美眉與網友第一次見面後的經驗：「那個人竟然是一個娘娘T，我的天阿～～我真的快瘋了！我從看到他的穿著，我就快要吐血了，他竟然穿那種男女通用的襯衫耶！

²⁶ 小力與小黃的髮型幾近平頭留一撮小尾辮子造型。友好的兩人在髮型上幾乎一模一樣。

」這裡頗值得注意美眉所叫喚出的「陽剛」具有的階級性。早期同志研究、文本對大學校園同志的描繪幾乎以「去性（別）化」的女同志形象（不分）為典型，否定「過度陽剛」的背後其實是排斥T的過度陽剛在勞工階級「陽剛特質」上的複製，而後者一直是「陽具中心主義」難以消解的象徵，或是侵略性性／別符號的代表。美眉對於「娘娘T」的批評卻呼應了西門婆以三分頭短髮、衣著風格、束胸等T之陽剛性身體符號為慾望，意在言外的指出慾望受到階級的制約，在階級位置的面向上，西門婆慾望T的方式存在「大學空間」或具抽象化意義的「中產階級」「空間」對「陽剛」的階序性——抽著煙、束胸、說髒話、走路方式等「像男人」的「陽剛」（或用他們的語言是：「夠T的！」）在西門町裡成為婆慾望的對象，否定了「不分」中「文質彬彬」潛在的陰柔氣質，此類勞工階級的「陽剛」也甚少能成為大學或中產女同志空間中的慾望對象。

身份證的顏色往往與姓名欄上性別化的名字有某一程度相關²⁷。一次他們翻閱我的錢包與證件，藉由他們嘲笑我名字中具有女性化的字眼，我發現了他們對自己名字性別化的敏感：「你名字裡有『淑』喔～～哇哈哈，好好笑，好噁心喔。」而我也要求短毛和小偉拿出他們的身份證，企圖想看他們以前照片和現在樣子的差異以及他們的真實姓名，但短毛與小偉卻不約而同的表示他們的身份證都已經換過，所以身份證上的照片是現在的樣子。我追問為什麼更換身份證，短毛和小偉簡短回答因為改名字所以要換身份證，並沒有多說改名字的原因。但恰好幾天後，短毛騎機車出了車禍，委託我幫忙詢問有關車禍糾紛的法律問題²⁸，有機會拿到短毛的身份證，

²⁷ 我在田野訪談2004年時身份證仍是舊式，男性的身份證為淡米色，女性的則為粉紅色。

²⁸ 短毛說他小時候曾經被警察栽贓一件事情，現在想起來他還是非常氣憤，由於那個時候可

我又順勢問他為什麼要改名字：

「你知道我為什麼要改名字嗎？」短毛繼續說：「我問你，這是什麼字？」短毛順手在紙上寫下「嫩」這個字。我並不知道這字怎麼念，所以把字念錯回答「ㄨㄥˊ」，短毛說：「你看，這就是大家常常念錯的字，這個字念「ㄋㄥˊ」啦！大家幾乎都不知道怎麼念，後來我就覺得很『靠背』，所以就換名字，拜託……你知道還有人念「嫩」耶！差這麼多……所以我去改名字，改成『XOO』，這是我老闆幫我算的……」

短毛和小偉他們拋棄強烈女性性別意涵的名字，透過更改名字讓性／別認同更「名符其實」。「名字」是主人無須現身就可暴露性別真相的不在場證明，人的第一個名字是自幼就被附加的成就期待，人的第一個名字大部分也是依憑性別差異做出的某種期望，短毛消抹原本名字裡「嫩」和另一個象徵女性該有的品德的兩個帶有女性化的字，並選取另外兩個較不明顯具性別意涵的字，建立心目中的「我」，主動拋開加在文字背後女性象徵符號的意義，閃躲掉女性化名字與自我身體想像的落差。這件事情拉出了他們認為的一個看似T外表，名字卻配上「淑」字時感到怪異的背後原因，並以哈哈大笑、戲謔的方式，掩蓋自身T想像上名字性別符碼折射出性／別認同視差帶來的不對勁（或不安）。穿不穿「胸罩」也是他們辨識是「T」與否的方式。阿灰是不穿胸罩也不太穿束胸的西門T，但因為他的胸部小又習於穿寬鬆的襯衫，所以外表上看不出乳房的輪廓。阿灰不喜歡穿束胸的原因是：「有時候束胸穿太久好像快要窒息！所以我

以保護管束，所以這個案子是埋在下面。短毛擔心車禍事件會被鬧大的原因就是如果這次車禍留下了案底，那麼之前的事情也就會曝光，曾經被保護管束過的事情也就會跟著一輩子。但實際上，對方則是因為短毛是「生理女性」的緣故而指責他「女生騎車不小心」，短毛不想鬧大的心態反而讓對方緊咬著不合理的賠償。

喜歡什麼都沒穿。」延續胸罩的話題，小力跟小偉立刻表示胸部大又不穿束胸的T簡直是「不成體統」：「拜託，你知道有一些T是不穿束胸的嗎？整個胸部就這樣露出來耶！真是成何體統？有胸部竟然還不穿束胸！？如果胸部真的很小看不出來就算了，但是有那種就是很大還不穿，甚至什麼都沒穿，這是什麼樣子？這樣還敢說自己是T……靠！」「胸部」曾經脫離主體的身體，成為女性主義論述的材料，有一種論述是以「解放胸部」為女性主義政治口號，它在企圖解放胸罩對女性胸部的束縛之外，也一起否定T自作虐般的束胸行為。一般理解，束胸是為了隱藏女性化的乳房，束胸的目的在於去除「乳房」本身意涵的「女性」，但有可被明顯看見的乳房是西門T真正的焦慮來源嗎？他們要隱藏的究竟是什麼？當西門T不可能採取挺起束胸的胸部瓦解敵意凝視，那麼T束胸除了與「婆」做區隔之外，胸部對於西門T自我主體建構以及他人觀看關係是否存在其他意義？西門T在自我及他者關係上如何處理「胸部」的問題？或許我們先透過西門T們對於泳裝（游泳）的態度慢慢進行「胸部」問題的思考。

如果說束胸對T而言是隱藏女性乳房特徵的最佳策略，那穿上泳衣的游泳將是不用袒胸露乳就可以宣告T乃有乳房的女性身體事實。阿井曾很坦白告訴我，他不會游泳，也懶得學，但礙於學校體育課規定游泳項目必須通過才得以畢業，阿井說：「這是最痛苦的時刻！」當時我問他為什麼感到這麼痛苦，他匆匆以「怎麼學也學不會」帶過。阿井對「游泳相關話題」的閃躲，漸漸引起我的注意，游泳的提議不停在炎熱夏天的田野過程中出現，當小倚或其他朋友相約一起去游泳，阿井常常面有難色的表示「那我看你們游就好，我不想穿泳衣！」當時我注意到阿井對「泳衣」所牽涉的相關事件

(游泳、泡溫泉、買泳衣等)的強烈排斥，並以此去詢問短毛對於游泳的看法，短毛說會和女友美眉裸體共浴，但當我問及有沒有穿著泳衣一起泡溫泉的經驗時，短毛聽到「穿泳衣」的時候反應有點嗤之以鼻表示不會想要穿泳衣去泡大眾溫泉，進而開啟「泳衣」一詞背後與T胸部自我身體想像的關連思考。

這是否暗示，當我們說主體拒絕女性化的服裝時，它同時是一種對抗性別化凝視的方式？把T的束胸焦點放在「乳房」上，會不會有某些盲點？我曾與大學時期女性朋友聊到西門T不穿泳衣或粉紅色的「規範」，朋友提出一個很普遍的質疑：身為「女人」，為何不能喜歡自己的身體？不懂為何西門T的展演方式要以消抹「女性化」做為自我確立的方式，自我率先賤斥(abject)了「女人」的存在，這樣能說是有性／別政治的基進性嗎？但從對西門T婆的觀察，似乎透露出性別符號的強制性對他們而言，大於內在身體器官成為凝視點上不安焦慮的所在。他們不穿粉紅色、不穿胸罩、泳衣，甚至改名字，都隱含著對既定性別化象徵符號的抗拒，包含對「男人」和「女人」象徵意義的拒絕。西門T隱藏明顯的乳房，是對自我身體去性化的首要行動方式，但「束胸」此一行動對立出的對象是以「胸罩」而非乳房來理解。束胸除了用來解釋滿足自我身體慾望方式之外，更進一步企圖消抹他者性別化的凝視。

Monique Wittig曾主張女同志是「第三性」，女同志並非「女人」(woman)，因為女同志實際上拒絕了異性戀，就已經不再是異性戀定義下的「男／女」對立關係，女同志超越了男人與女人之間的二元對立。Judith Butler同意Wittig對女同志是第三性的說法，進而企圖論證女同志是一個範疇(category)，具有基進的問題化性與性別是一種穩定政治類屬的敘述(Butler, 1990: 112-113)。以這樣的論

點思考既非「男人」也非「女人」的「T」與泳裝的關係時，顯然「T」被困在「泳裝」所帶來的象徵符號意義裡。拒絕在公共場合穿上泳衣、粉紅色、化妝或胸罩的潛台詞是自我如何拒絕不友善的可能凝視，不友善的凝視意味著：T模T樣的「怪」遠小於T穿上泳衣「怪」的力道，而我妥協了前者T被看的方式而拒絕了後者無法取悅自我的想像。對抗觀看的權力關係，「泳衣」作為一個性別化象徵符碼，成為被凝視的標示點；透過它，「泳衣」也正在看「我」、提示「我」這身女體。西門T束胸的問題毋寧用來理解「T」如何取消「胸罩」賦予個人身上的性別僵化意義。T明顯的胸部之所對立的，似乎並非僅止於「婆」的胸部，而是更幻想他者正在觀看，那種無法駕馭的「看」所帶來的不安；而「泳衣」斷絕了客觀觀看「T」的安全距離，安置自我存在的秘密核心被「泳衣」瓦解。西門T表示寧可裸身跟伴侶婆共浴，也不願穿上泳衣一起去游泳，我認為重要關鍵（前提）在於婆的觀看得到了T的認可，用了T所期望的方式看待T的身體；一旦進入公共領域，大眾對泳衣、胸罩或粉紅色的「看」，則是T沒有辦法掌控、駕馭的。裸體時候觀看的對象是被T所慾望、認可的婆，空間能被轉化為私人的慾望想像空間；反之一旦進入公共領域，「T」則成為被窺視、被凝視的視覺客體，在觀看的權力關係上無法藉由衣著與舉手投足的策略來滿足自我被看的想像方式，無法對抗充滿窺探的「被看」（成為「女性」），也無法藉由「被看」喚出其慾望的對象，更無力於穿上泳衣的自己被自己看²⁹。

順著這樣的脈絡思考，不存在著「男人」或「女人」選項的西門T，或許泳裝和胸罩，勝於陰道或乳房，更是「T」拒絕異性戀框

²⁹ 例如幾位不錯的T朋友曾告訴我，他們自己非不得已穿上泳裝的時候，也會避免照到鏡子，在鏡中看見這樣的自己。

架的挫敗來源。

束胸是一種安置自我的方式，但束胸的對立面是胸罩而非乳房，阿灰情願冒著被看見具女性特質的乳房（點或輪廓）的可能焦慮，不束胸也拒絕胸罩。束胸的意義在於「我」拒絕了「胸罩」這般具異性戀性別符號附加於我的胸部的意義，然而「束胸」在「解放胸部」的女性主義論述中被排斥，西門T束胸行為更是被以「模仿男性」、「不認同自己女性身體」而被排擠到邊緣位置。西門T束胸行動，除了是展現自己慾望身體的形式，更是掌握了他者對其「觀看關係」的權力。在公共領域穿上胸罩、看得出的胸型，如同穿上女性泳衣一般，皆使西門T「得以為T」的條件缺席，暴露於主流凝視的外在敵意與內在暴力之下，因此，不穿束胸、穿粉紅色、頭髮長度太長等種種流傳團體間的規範，既是區別了獨特自我非女性化的性別想像，也落實了自我對正統「T」形象慾望的想像。相反的，在公共領域中，當構成T形象的符號失去時，也將促成西門T對自我想像的失落，例如，泳衣就是造成無法規避被女性化凝視的性別符號。如何成功抗拒既定的性／別象徵符碼，成為了西門T敘說自我身體形象的關鍵。

伍、這不是一個結論

根據張娟芬在《愛的自由式》（2001: 245-250）指出：「……非校園女同志也開始不分起來，原因是因為整個社會越來越強烈的中性風潮所致，僵化的性別角色比過去鬆動不少」；「九四、九五年開始，突然像傳染病一樣，九六年以後遇到的小孩子全部都是不分了」（同上: 255）。在「不分」如同傳染病一般的蔓延後，認同T、婆

者如何找到安置自身的策略？T、婆或者不分的角色概念及語境如何與自身階級處境相關聯？以地域來說，如果西門町的地域氛圍納合出西門T、婆的認同與實踐，那麼，在台灣其他城市裡，我們是否也可以尋到類似的操作空間？一個被窺看的、「違常」的性／別展演如何依自身階級位置而獲得解放、改造或隱身？

T、婆或不分究竟是一種固定性別角色選項，或是僅屬於具移動性質的個人個性（individual characteristics）？這個討論是性／別研究的政治興趣。我曾問過一位大學時期的男同志朋友所謂「哥／弟」的男同志性別角色是什麼意思，朋友回答說：「哥／弟我覺得應該是『個性』的問題，有的人個性就比較『哥』這樣，但是在床上就變成『0/1』，所以有『幹人弟』，不見得一定是『哥』幹『弟』，你想找的伴的個性和床上這不衝突。」這個說法對我思考「T／婆」頗有啟發，「T／婆」往往被理解為角色，而「角色」則暗示了承接此角色者應該依照其專屬劇本專業演出，或至少在西門T婆的認知中應該難以想像「幹人婆」。當然，對於「T」或「婆」究竟（能）是什麼，相信未來也將持續有不同的詮釋方式。

本篇文章裡的西門T、婆絕非試圖建立「T」或「婆」的普遍性概念，畢竟「普遍性」總是會被它自身的例外打敗，當揚起性／別範疇的旗幟時，所謂的普遍性則仍是包含了一系列的吸納和排他。T的身體或T婆情慾是正統性／別秩序的越界，但在彼此都在越界的狀況中，T、婆甚至不分的「選項」卻因不同身份主體的階級位置，生產出差異的階序和論述。「西門町」裡的西門T、西門婆，是思考社會歷史條件孕生的「頹廢的T、婆性／別身體」和「西門町的邊緣空間意象」軸線如何雙重疊壓在他們身上的一個嘗試；另一方面，則是以他們的話語和行動，思考西門T、西門婆們在既有性／別地圖上

安置自我的方式、其本身的階級處境如何在性／別認同上起了作用、以及年齡和階級如何牽制了主體慾望的走向，或許，這都是期待未來能有更多不同地區、文化、自身階級位置處境的展演和論述如何游擊性／別秩序的一個探問。

最後，這篇文章沒有使用女字旁的人稱代名詞，用中文人字旁的「他／你」而非「她／妳」來說故事，希望這是與西門T、西門婆一同非常女邏輯的實踐。

附錄：西門 T、西門婆背景資料

姓名	西門T/婆	出生年月	職業
阿井	T	1988年4月	高職學生
小倚	婆	1987年11月	高中學生
小偉	T	1981年6月	就業（高職肄業）
肥妮	婆	1977年	就業
短毛	T	1982年7月	就業（高職肄業）
美眉	婆	1982年	就業
阿土	T	1981年10月	待業
小力	T	1982年	就業（高職肄業）
阿灰	T	1985年10月	學生
小黃	T	1982年	就業（高職肄業）
智文	T	1987年4月	高中學生

參考書目

- 丁乃非、劉人鵬，2007，〈鱷魚皮、拉子餡、半人半馬邱妙津〉。《罔兩問景：酷兒閱讀攻略》，中央大學性／別研究室。
- 古明君，1997，〈情慾的文化資本與身體馴訓—技職教育體系中青少女的性／情慾〉，《性／別研究的新視野：第一屆四性研討會論文集》。台北：元尊。
- 李明聰，2003，〈這裡就是「類東京」，就在這裡跳舞吧！？—台北西門町去／再領域化的百年物語〉。2003靠文化•By Culture文化研究學術研討會。
- 吳紹文，2004，《階級、種族、性身份：從原住民同志之社會處境反思臺灣同志運動》。世新大學社會發展研究所碩士論文。

- 吳美枝，2004，《非都會區、勞工階級女同志的社群集結與差異認同——以宜蘭一個「Chi-迺T」女同志社群為例》。國立台灣師範大學地理研究所碩士論文。
- 林賢修，1997，〈同志運動的無頭公案〉。《騷動》4：62-66。
- 張曉婷，2004，《西門町的年齡政治》。世新大學社會發展研究所碩士論文。
- 張娟芬，2001，《愛的自由式：女同志故事書》。台北：時報。
- 張喬婷，1998，《異質空間vs.全視空間：台灣校園女同志的記憶·認同與主體性浮現》。台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 莊慧秋，2002，《揚起彩虹旗：我的同志運動經驗1990-2001》。心靈工坊文化出版。
- 曹麗娟，1998，《童女之舞》。大田出版。
- 黃玉麗，2003，〈台北市主要商圈消費者行為研究——以東區、西門町、華納威秀為例〉。《親民學報》8：133-144。
- 趙彥寧，1997，〈性、性意識及身體建構——形塑台灣女同性戀的身體美學〉，《性／別研究的新視野：第一屆四性研討會論文集》。台北：元尊。
- 2002，〈台灣同志研究的回顧與展望——一個關於文化生產的分析〉。《台灣社會研究季刊》：38：207-244。
- 2001，《帶著草帽到處旅行：性／別、權力、國家》。台北：巨流。
- 2008，〈台灣同志研究的回顧與展望〉，《批判的性政治：台社性／別與同志讀本》。台灣社會研究季刊社。
- 鄭敏慧，1999，《在虛擬中遇見真實：臺灣學術網路BBS站中的女同志實踐》，台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 鄭美里，1996，《台灣女同志的性、性別與家庭》。清華大學社會人類學研究所碩士論文。
- 遲恆昌，2001，《從殖民程式到「哈日之城」：台北西門町的消費地景》。台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 簡家欣，1997，《喚出女同志：90年代台灣女同志的論述形構與運動集結》。台灣大學社會學研究所理論組碩士論文。
- Butler, Judith, 1990, *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*. NY: Routledge. 中譯本：《性／別惑亂：女性主義與身份顛覆》，2008，林郁庭譯，國立編譯館出版。
- Carter, Angerla, 2007，嚴韻譯，《明智的孩子》，行人出版社。
- Case, S. E., 1989, "Toward a Butch-Femme Aesthetic." In *Making A Spectacle*, ed. Lynda Hart, 282-99. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Caudwell, Jayne, 1999, "Women's Football in the United Kingdom: Theorizing Gender and Unpacking the Butch Lesbian Image." *Journal of sport & social issues*. 390-402.
- Healey, E., 1996, *Lesbian sex wars*. London: Virago.
- Walker, Lisa M., 1993, "How to recognize a Lesbian: The Cultural Politics of Looking Like What You Are." *Journal of women in Culture and Society*. vol. 18, no. 4.
- Weber, J.C. 1996, "Social Class as a Correlate of Gender Identity Among Lesbian

Women.” *Sex Role* (35): 271-280.

Woodward, Kathryn, 2004, 《身體認同：同一與差異》，林文琪譯。韋伯文化。

網路資料

- 〈西門町辣妹 1688削價援交〉，自由時報電子新聞，<http://www.libertytimes.com.tw/2005/new/mar/3/today-so7.htm>，2005年3月3日。
- 〈快嘴惹禍！ASOS批評西門町都是窮學生 恐遭抵制〉，東森新聞報，<http://www.ettoday.com/2004/01/29/10845-1578637.htm>，2004年1月29日。
- 〈范瑋琪、張韶涵合拍MV《如果的事》，戲中大搞蕾絲邊〉，<http://www.ewe.com.cn/article.php/3872>，2005年06月29日。

性別漂泊的旅行者之書

文聿

零、引言

隨著性別運動在世界各地的蓬勃發展，台灣酷兒的多樣性也越見豐富。除了最常被看見的同性戀者外，跨性別、雙性戀、愉虐戀、疑性戀者¹等名詞也漸漸為人所知。這篇文章將以第一人稱來勾繪出一個變性慾者（TS）²在性別認同及身體關係之間的思考與處境。即使在同一類的「男人」類別之下也有數不清的男人樣貌，跨性別者／變性慾者當然也是一樣，而身為一個比較難被看見的「不變性變性慾者」，又是以怎樣的方式進行身體與性別的生活展演呢？

對性別認同特殊者的研究，一般多使用「性別認同障礙」（

¹ 疑性戀者指的是認為自己沒有或不需要性別／性傾向認同的人，又或者也可指涉那些正在摸索性別／性傾向認同的人。

² Transsexual變性慾者，與GID族群間的相屬關係仍有爭議。但我個人比較傾向於認為TS是GD者當中有強烈改變性別之慾望並以異性身份生活者。

GID)³來命名對原生性別認同感到困難的人；本篇則特別改用「性別焦慮」(GD)⁴來稱呼對原生性別感到各種不同程度的痛苦、焦慮、不適配(unfit)的廣大人群。GID除了有其複雜的病理位置和醫學意義外，也已經承受過多的精神醫學想像和污名，在書寫上，由於疾病診斷式的觀看方式，使得GID只能指稱GD人群中的少部分人：可能是大部分GD的焦慮程度沒有達到確診的程度、沒有符合精神疾病手冊的操作要點，或者只是因為醫療與法律的勾聯，使得GID變成少數「榮獲許可」推進手術房的變性人所能擁有的名詞。除了疾病化的想像外，GID診斷與外科手術的高度相關，也使得GID、TS等名詞演變成被那些(欲)進行變性手術者獨佔的想像族群，同時讓還沒有變性、不打算變性的認同困難者被消音、被邊陲化。這也促使本文傾向使用更能廣泛指涉且未受過度想像渲染的「性別焦慮」(GD)來稱呼這個廣大人群。本文出現GID時則是用來強調「GID」這個疾病分類所形成的特殊文化或壓迫性所產生的許多相關思考。

使用不同名稱以翻轉污名與既定的想像，對不變性變性人的處境真實描繪以看見另類生命的細微之處——這兩方面同是本篇的重點。

壹、之前

(節錄：xxxxxxx(文聿)發表在PTT BBS看板上之文章)

³ Gender Identity Disorder性別認同疾患(認同障礙)，乃《精神疾病診斷與統計手冊》第四版(DSM IV)中之診斷病名。指「無法認同自己原生性別，並因此感到困擾者」。

⁴ Gender Dysphoria，泛指為原生性別而焦慮、痛苦的各種不同程度、階段的人們。

作者: xxxxxxxx (xxxxxxxx) 看板: xxxxxxxx
標題: 昨天在圖書館...

(前略)

我是 FTM

目前還沒開始用荷爾蒙 也沒有動手術 (廢話)
但是已經改了名字 (改了一個雌雄莫辨的名字 XD)

昨天我去國家圖書館 中山北路的那個
那邊每次進出都要刷閱覽證
上面會顯示出你的姓名 性別 有無書籍未還
然後我又「再度」被門口的館員與警察小姐攔了下來
我在去年十月才改名字
所以之前被攔下來的時候他會說
「先生，那是你的證件嗎？」
然後我就要拿身份證給他看..

昨天變成

「先生先生！你的這個卡註記成女的了！你可能要請他們改一下！」 一w一"
大概是我看起來一點也不驚訝 也沒表示什麼
所以他們就跟我要了我的閱覽證看
看了一下 好像是我沒錯 (因為有照片嘛)
可是女警顯然知道身份證號上面有性別碼
她看了很久 也看了我很久
然後說「他這個有打錯嗎？」
確認了很多次 我很確定地跟她說沒有錯 她才一臉莫名其妙地
讓我過去

後來我要離開的時候
就去辦證櫃台請他們幫我處理
我跟他們解釋我是跨性別者
我已經改了我的名字 也「長成這樣」XD
我常常因為他們的性別註記被攔下來 這讓我很困擾

問他們有沒有什麼方法可以解決我的困擾
那個顯然是工讀生的人說 那我可以拿身份證證明我就是那個人

我就說

「你的意思是，因為我的性別狀態，所以在每次進出的時候都要出示身份證

並且不斷地跟警衛解釋我的性別、忍受後面排隊的人的眼光；並且不斷澄清一個我不認同的性別

只因為我是跨性別者嗎？」

於是那個工讀生就決定帶我進去找館員

館員是個阿姨 大概是四十幾歲的人

我跟她解釋了狀態 她完全沒有疑問

（因為我已經講過一次 所以這次講得很不清不楚 XD 但她也OK~）

就說 好 她幫我看看我的閱覽證

後來她問我 是不是變完性之後身份證字號並不會改變

因為他們的系統性別不是用鍵入的 而是電腦程式自動辨識的

我就只好很誠實地說 我們變完性會換身份證字號

但是我還沒有變性 因為台灣規定要變更性別要做完變性手術

我可以感覺她在我說「我還沒變性」時 有一點點希望我先去變更性別

這樣她這邊毫無疑問可以替我改的感覺

但當我說完台灣變更要做完手術時

她就露出「喔！我了解！那個太難了！（或是那個不是人人都能做）」的表情

開始認真幫我研究怎麼改性別

後來她幫我抄資料的時候 看到我的換證日期是十月

她就說「十月就辦了啊？那你應該困擾很久了吧！」

那時候我都快流淚了 Q_Q

我就跟他說 其實我之前就已經一直被攔

後來換了名字 想說可能狀況會好一點

沒想到還是差不多 XD

然後這個時候 旁邊的另一個館員阿姨跑來說 怎麼了怎麼了？不能刷嗎？

本來幫我弄的阿姨猶豫了一下含糊地說：

「不是，是性別的問題。」

結果沒想到另一個人完全也是沒有疑問 也沒有多看我一眼

然後她們發現並不能直接更改性別

後來來的那一位就說 那把性別消掉好了！可以消掉不註記

（明明她就不知道現在是發生什麼事 XD）

於是當場就改好

然後他們還帶我去出入口再刷一次

確定電腦不會再跑出性別女來

然後才熱情地跟我再見~

（下略）

貳、之後寫在前面

事實上在發表這個經驗的時候，我的心情上是承載著一種對自身性別**再塑**的壓力和情緒。我認為每一個TS在日常的生活中都時常與自己特異的性別處境搏鬥著。我們將許多的動能都投注在一次又一次的性別角力中，為了讓自己不再被不願意的性別給框限住；這樣的狀態發生在TS的每一個階段中，不論他怎麼定位自己、怎麼面對性別認同這回事。我們都花了很大的力氣在和社會、他人互動，並且不斷地為自己身心不符的性別找出路，前面所節錄的這篇文章，恰巧可以將一個較少被看見的狀況清楚地表現出來。

一個還沒有進行變性手術的TS，他在面對日常生活有關性別分類的處境時，不比已經變性TS的壓力及困擾來得小。他們也不見得是「不清楚」自己的狀況，也不是「不想成為真正的男性（女性）」。這樣的TS，在TS社群裡較少被看見。許多人（包括TS）都

很自然地認為所有的GD者都勢必以變性做為目標和奮鬥的終點，一個不打算變性的TS因此一定是哪裡有問題、哪裡不確定，或是「沒那麼想當男人（女人）」。**在很多場合裡，最被千夫所指、承受污名和不被諒解的，就是被認為可以做「正確」選擇，但卻沒有做的人。**而像我這樣選擇不進行手術的TS認同者，就是在已經是邊緣的TS群體中被認為是「不純正」、「不正確」的怪異份子，是被丟出邊界外消音的無臉男⁵。

在這篇文章發表的一兩個禮拜前，我們跨性別白皮書的討論小組才因為一些不同的想法而產生了一些緊張和情緒。一個上了年紀的（大約四十多歲）FTM⁶表示，他認為只有做完所有的變性手術程序⁷的人才能稱之為變性人。換言之，他否定在變性路途上不同階段的人都可以稱作變性人，而這些人自稱為變性人也是擾亂他們「真正變性人」的**真男人**形象，因為那些人是不男不女的人，怎麼能被稱為是變性人呢？

我在當下沒有很強的情緒，只是將它看作是一個世代上的性別概念理解的差異。但是當我回到家裡後，卻對這件事越想越生氣。我發現其實我正在一個我以為安全的團體裡又受到一次性別二元化的暴力：我被用另外一種方法分類到「不是男人」的那一類，而且還被廣施恩惠似的指出，我可以經由某些動作（手術）而成為一個真正的（變性）男人。但同時其實這也暗示了，由於我可以選擇手

⁵ 日本動畫《神隱少女》中的角色。沒有安全感、充滿虛無，是無法實現的慾望的合成體。也代表沒有臉孔、一直努力想被看見的人。

⁶ Female to Male，意指自我認同為男性的生理女性。

⁷ 目前女變男變性人之性別轉換手術為兩階段：第一階段為摘除女性生殖器及乳房摘除／胸部重建手術，第二階段為人工男性生殖器再造。目前台灣法令規定，進行完第一階段之女變男變性人始可更換男性身份證。詳見第三章。

術而不做，所以我真正是一個不男不女的人而不是「男人」。

同時我們的跨性別書寫小組在準備回應這一系列的變性人醫療、法律及倫理問題時，一個首要的問題就是我們發聲的主體應當為誰。當然，由於回應的對象一開始就針對了變性人，所以我們也就毫無疑問地將問題的主體放在變性人身上。但「誰是變性人？」也同樣碰到主體標定的問題。所謂的「變性人」除了自我的認定之外，還有一些其他的社會面向。當我們在說變性的時候，變更的不是性（sex）本身，因為我們無法真正地改變生殖功能（從受精者變授精、從授精者變懷孕者）或是基因（XX或XY），而是變更「性別（gender）」——是變更在這個社會既有的性別分化下個體所佔的角色。這個「角色」超過一般的地位立場，同時也牽涉到慣常的性別外貌、體態、個人氣質甚至是人際互動，而這些都有別於變性人出生時，所自動被賦予的。

此外還有社會身份上的變更與社會倫理問題。連最簡單的性別改變——改變出生別從次男到長女，或是在變性前後的婚姻關係、親子關係——都牽動了社會的倫理問題。在探討變性人權益時將法律及倫理也一併納入，即昭示了所謂的變性無法脫開社會層面來單獨討論；變性人的定義也是一樣，無法孤立討論。

我認為除了純粹生理的手術之外，所謂的變性還應當包含社會人際、身心、與當代法律這三個部分。這三個面向以某種方式交集而成為每一個GD主體不同的狀態。當一個TS在社會性別上、生理構造上任一個部分試著從此方過渡到彼方，我認為這就是一個變性的過程。而這個GD者即成為變性人——相對於單單談論醫療時的狹義變性人——即我們所關切的變性人權益中的主體。

我想試著匯集這幾個面向，將所謂的「變性」這個行動立體起

來，然後才能進一步談到「變性人到底是誰」這個問題。同時我也期待這樣的開頭，還有這樣的一篇文章，可以讓沒有選擇變性手術的TS生命及其動能，可以被彰顯。許多的TS將變性之前的時間視為不得不的過渡期、只是一個悲劇般的錯誤，所以在變性前的人生彷彿不存在、不被看見。同樣的觀點下，一個沒有變性的TS也一樣無法被看見，這樣生命的獨特性被壓縮、一筆帶過，快轉到進行變性手術之後。我希望以一個暫時不考慮進行變性手術的TS為出發，思考及說明我的故事與處境，讓這樣的TS能被看見。TS的生命本身就充滿奇幻色彩和多樣性，我希望藉著這樣的一篇文章，能夠讓沒進入變性手術的TS空間更獲得舒展。

參、有關社會

社會性別的改變是最容易爭論不休的課題。我認為性別身份在通過「醫療、法律、社會」三者交揉的洗禮間保持著一種神祕的關係：醫療和法律相扣，社會身份看似與法律相連，實則有著截然不同的自我實踐過程，但醫療的協助某種程度上提供了社會適應所需要的自信，而法律規範事實上也在亦步亦趨地影響著跨性別者的性別實踐之路。

不過我認為，「社會」面向獨立的討論有助於釐清平常所認為生理性別（sex）和社會性別（gender）間的單向關係。以下我引用艾莉斯·馬利雍·楊一段話：

早期女性主義者挪用在當時還只是一種模糊的心理學上的性／別區分說法——「性」指的是解剖學和生理學，「性別」指的是自我概念與行為——為理論與政治方面帶來很大的貢獻。

在當時的理論關鍵時刻，挑戰「生物性即命定」(biology is destiny) 的信念，是個重要的女性主義課題。為了讓女人有更寬廣的機會，我們需要將兩性能力與傾向予以符合這個目的。女性主義者當然確定男女的體格與生殖功能有所「不同」，但也反對這些「不同」與人們該有的機會、該從事的活動有關。這樣的性別規則與期待是社會建構的，也會隨著社會變化。⁸

既然「這樣的性別規則與期待是社會建構的，也會隨著社會變化」，「跨性別」這樣的族群自然會隨著社會的發展而呈現不同的樣態。當特定文化裡性別意義改變時，跨越性別這個動作自然會因著該文化所指涉的性別劃分而產生不同的逾越行動，因此TS的討論就跟本無法離開社會脈絡來談，更不用說TS的性別認同與實踐和社會之間也會不斷地彼此回饋。

個體與社會之間有一種互相循環的關係，所以在試圖離開本來的性別角色時，變性人往往需要在很多不同的細節上符合另一個性別的社會共同想像，以獲得社會的認可跟支持，像是性別化的外貌、身體構造、和男性女性間不同的互動方式等等。而且這個獲得支持的需要也從來都不是單向的；事實上這些社會建構同樣也深植變性人的心，他們同時需要這樣的內外來改變來強化自己的信心，以脫離本來受到原生性別牽制的社會互動模式。變性手術所創造的生理型態也就是在斡旋中滿足GD者「對於身體的想像」和「符合異性身體樣貌的需求」。

在這整篇文章當中，我會大量地談有關社會與性別之間的關係，因為我認為TS對於「性別」的想法，其實也就反映了社會對於性別的既定認知，而TS的跨越性別，同時也是對於性別僵化的一

⁸ Iris Marion Young, 《像女孩那樣丟球：論女性身體經驗》，何定照譯，台北：商周，2007，頁19。

種反動和抗拒。雖然很多時候並不能單純用社會問題的方式來觀看跨性別——就像我們無法單純地以社會建構來解釋TS與身體之間的疏離——但是就像憂鬱人格一樣，TS可能本來就有某些特定的心理表徵，我想探討的則是：像促動憂鬱人格發展憂鬱症的力量那樣將TS推向以基進的方式看待性別並處理自己身體的那個力量。我認為在這個力量上，社會影響扮演了極為重要的角色，影響了對於身體再塑的渴望；就好像在每個時期會有不同的對於「美」的主流價值，這些價值也會直接反映在當時風行的整型外科手術的數量和形式上：割雙眼皮、隆乳、抽脂瘦身、拉皮、微型整容等等。如果今天我們在崇尚肉感美人的唐朝，或是在認為皺紋代表智慧的部落文化，或是在喜歡可愛單眼皮男生的韓國，這些整型手術程序的盛況可能就不再。雖然用整型美容風潮來比擬變性慾的複雜心理有點過於簡化，而且變性慾至今仍在精神疾病診斷手冊裡（*DSM IV*），然而以整型進行身體改造卻已經是一種被推廣的大眾價值。被病理化的GID也好，美容整型也好，它們都再現了社會不可見卻實存的暗流。在大部分國家仍把GID視為精神疾病的今天⁹，性別教育意圖扳正的，不只是對於性別焦慮的去病化，而是對疾病（暫且那麼說）和社會之間的關係的看待方式：疾病若反映了社會，那它就是我們的一部分，一個反映了此刻價值觀、不可分割的共同存在，就像我們與又養育又壓制我們的社會共同存在一樣。

⁹ 最新的新聞（97年5月16日）指出，法國決定將「變性慾」自精神疾病列表中移除，成為世界上第一個為變性慾去病化的國家，參見<http://www.laprovence.com/articles/2009/05/16/817434-France-La-transsexualite-ne-sera-plus-classee-maladie-mentale-en-France.php>。

肆、有關變性的二三事

從第一次聽說這個世界上有變性手術，到我真正進入跨性別團體、進入精神鑑定程序之前，相隔了快十年。變性手術對GD者來講，一直都有很大的吸引力，就算是像我這樣一個努力去喜歡自己身體的FTM來說也是一樣。想要變性，在最一開始只是一個模糊的願望，希望這個神奇的過程可以讓我的身體變成在這個社會裡沒有問題的樣子，消除我對身體性別的不安。但是認識了手術過程之後，開始了解到因為女性身體沒辦法提供海棉體，所以從過去到現在，醫學所能提供的女變男手術一直沒有辦法為這個新男體提供一個可以如原生男性般自由勃起的陰莖，於是「變性手術」對我來講，一直都是象徵意義大過於實用意義。或許進行變性手術之後，我可以把我的性別欄改成「男性」，但是那跟「真正的」男人比起來，最多只是「長得很像」而已，它永遠都不會「是」男人的身體，這實在令人有點沮喪和失望。雖然我想離開這個讓我焦慮的女性身體，但是變性手術提供的那個身體好像也只是差強人意，那個模糊的變性慾望因此一直沒有太大的吸引力。直到後來，隨著自己的男性認同發展，我漸漸發現，變性手術不僅僅是我本來認為的套餐式手術而已，它比較像是許多任君挑選的零件，為了完成想像中的身體或自身美學而在各種選項中自由選擇。隨著個人對自己身體的不同想像，同樣也影響著變性過程的選擇和進行。

從認為自己是男生會比較「對位」，到真實地進入醫學體制、考慮身體改變和加入TG¹⁰團體，是一個從想像進入真實的過程；而

¹⁰ TG (Transgender)，跨性別，泛稱所有認同／表現／慾望與社會性別期待不符者。

在這當中，對於變性資訊的學習就是成長的一部分。對變性手術的了解，也隨著進入不同的生命階段而跟著改變；變性手術資訊的搜集，本身就反映了變性慾者對身體改造的需求及渴望，目前被稱為「性別重建」的手術療程，也以漸進的方式解除、完成TS對自身性別的認定與渴望。

很容易理解地，一個完整的改變性別過程除了生理器官上的改變外，還包括了法律身份上的變更及社會身份的重整。單單進行外科手術並不能使一個人完整地進入另一個性別的生活：衣服底下有沒有胸部和性器官，在沒有法律身份代為宣示之前，手術反而像是不可見的個人私生活事件。然而性別這件事一直都是一件被拉進公領域的私事，所以雖然**手術→法律→社會**的改變順序最容易想像，但事實上，像許多FTM剪短頭髮、穿束胸以壓平胸部的行動，就已經將**社會性別改變**先行於手術性別改變，只是這些細節會在法律身份完成變更後來一個更徹底的大洗牌。

通常在醫療系統裡對「變性」的規劃，大致上可以用以下的順序理解：**真實生活測試¹¹(RLT)→手術改變(SRS)¹²→變更法律性別→整個社會性別改變**。這也是比較被多數TS所選擇的方式。

在變性手術之前，大部分TS會被要求進行真實生活測試，除了像是剛剛說的穿束胸或是MTF穿著中性或女性服裝生活外，簡而言之就是嘗試以期待的性別身份生活。當然每個人所能做的程度不盡相同，有些人的環境只能進行到中性穿著的打扮，另外有些人已經能自在地進出異性公廁。不論如何，這個階段大致上是TS在試探環境對他「新性別」的接受度，以及小心地體驗所期待性別的生

¹¹ R.L.T.，即Real Life Test.

¹² S.R.S.，即Sex Reassignment Surgery.

活。這個部分對很多TS的自信和生活很重要，因為就算是一個生理女性很自然地在原生性別中長大，也需要經過一個過程去了解及發展自己要成為一個**怎麼樣的女人**。對意圖改變已經使用了起碼二、三十年的性別的TS而言，了解、適應新的性別文化及發展個人特色，是相當重要的事，也能夠讓長久以來只在TS心中想像的性別生活成為真實世界。在醫療過程的變性手術評估中，這個真實生活的測試是相當重要的一個部分，TS可能會在進入醫療系統之前或之後進行真實生活測試，但大部分會被要求在正式進行變性手術之前有兩年的時間以異性身份生活。

目前在台灣的變性手術都需要擁有精神科開出的精神鑑定才能進行¹³，而且需要兩位不同醫院的醫師開立雙證明。一般來說，精神科醫師在這個階段所負責的工作，就是在數年之間確認個案的身心狀態，並從精神醫學專家的身份針對該個案的性別認同適應提出建議。TS在精神科中必須要先被確診，然後才會有後續的不論何種形式的醫療介入——這在醫學系統中的任何一個科別都是如此，精神科也不例外。「確診」同時意謂著：有這樣困擾的人們有著某種特定「疾病」，醫學系統也會因應發展出一套針對這種「疾病」的固定診斷、治療程序。

早期有性別認同困擾的人們可能會在醫師的建議下接受矯正、心理治療、特定療法等，但大部分的治療方式都無助於TS們解除性別上的焦慮。直到1990年代，整型醫學的突破使得變性手術的安全性、成功率都更高的情況下，進行變性手術正式成為解除TS

¹³ TS的精神鑑定規定有相當複雜的醫療政治因素，同時牽涉到切除重要器官的法律問題、執刀醫師的正當性、社會對人倫關係的想像等等。本文暫不多加討論。

性別焦慮的有效方式之一¹⁴。但進行變性手術這類重大、嚴重改變生理功能的侵入性協助，使得精神科的診斷更需要戰戰兢兢。我們也可以用同樣的邏輯來理解現在對於精神科診斷的許多規定：首先，TS需要先經過一個簡單的精神鑑定，確認這個變性的慾望不是來自其他的精神疾病（如憂鬱症、妄想、精神分裂等等），並且個案沒有智力上的問題；如果要進一步開立診斷證明書及整型外科轉診單，則有其他規定。可以理解的是，對於準備接受手術的人設置了一定的年齡限制以確保個人能承受此類大型手術。還有一些法律上的規定，如沒有婚姻關係（因為台灣禁止同性婚姻）、沒有未成年子女（避免人倫關係混亂）、需要父母簽署同意書以避免後來衍生法律問題等等。

通常在正式手術之前，TS會先使用荷爾蒙，因為不管是FTM或是MTF，荷爾蒙都可以有效的幫助他們在外表、生活細節上提早進入異性生活。除了減輕變性手術對社會環境所引發的衝擊外，使用荷爾蒙的簡單方便，跟變性手術的重重關卡審核相比，大概就像買擬真軍服參加生存遊戲，和真實加入軍隊前進伊拉克之間的難易，差距一般大。荷爾蒙在藥局、網路上就可以買得到，不需要醫師處方，雖然施打荷爾蒙仍會造成一些不可逆的改變，但一旦停止施打，大概有一半的效果會減退及恢復。例如變聲和胸部發育是無法回復的改變，但如果沒有摘除性腺，停用荷爾蒙後月經、勃起功能、脂肪肌肉分布等等兩性特徵，仍然會慢慢回到原生性別的樣子。而且相較於手術改變衣服底下「看不見的地方」，荷爾蒙則是有強

¹⁴ 變性手術並不是幫助TS面對性別困難的唯一方式，但確實大部分的TS都可以有效的（甚至必須）經由變性手術以解除身心分離的狀況。必須承認，和其他諸多治療方式相比，目前沒有其它方式能獲得如變性手術般廣泛有效、徹底的結果。

大的威力去改變顯露在外、通常被用來判斷性別的地方。在手術後，TS仍要接受新陳代謝科長期的追蹤觀察，因為一旦手術完成，TS就需要終生使用人工荷爾蒙繼續維持性別外貌，這個部分非常需要專業醫療人士的協助和觀察以確保每一個個體的用藥情形能搭配各人需求及生理狀況。

性別重建手術（Sex Reassignment Surgery）的重頭戲就是生殖器的改造重建。MTF的手術可以一次完成，就是切除陰莖並同時製造人造陰道，FTM的手術則分成兩個階段，第一階段是移除乳房及女性內生殖器，第二個階段才是人工陰莖塑型，不過有些人也會將人工陰莖整型移到第三次手術處理，好讓新的性器官有更逼真的外型。現代醫學發展日新月異，在創造人工性器及神經顯微手術的技術上不斷創新，並且也發展出幾種不同的作法。以下簡述目前較常見的手術過程及方式：

女變男手術(通常分兩個時期完成，其間隔約 6 個月。)

第一階段：

1. 子宮、輸卵巢切除。
2. 陰道切除術及乳房切除（Mastectomy）。
3. 於手肘至手腕部位預造人工陰莖，並移植陰道黏膜或腹股溝皮膚作為日後人工尿道管壁，以約24-28號尿管埋入作為支撐尿道空間用。
4. 保存陰道黏膜或由腹部取表面皮膚移植，以作為之後之人工尿道管壁。
5. 於腹部及腹股溝之間裝設組織擴張器（水球），注射之平台埠則埋放於大腿上，以作為手部於人工陰莖皮瓣剝離後

移植用。

第二階段：

1. 將第一階手肘至手腕部位預造的人工陰莖皮瓣剝離塑型後移接於尿道口。
2. 將陰蒂移往人工陰莖的側邊或下方使能保有對性的敏感度。
3. 用原尿道口之皮肉向下內翻塑型為陰囊（睪丸）。
4. 於手部皮瓣剝離後將手與腹部縫合進行植皮及肉芽組織之培養生長。
5. 手術後約三週左右進行手與腹部之分割，並另取皮肉移植於人工陰莖前端塑型為龜頭。

男變女手術（一般採一次完成）

1. 陰莖切除、陰囊睪丸切除術、人造陰道成形術、乳房擴大整形、及喉結修補術（依喉結大小及病人要求而行之）¹⁵

費用及時間部分，女變男手術第一階段時間大約三、四小時，費用大約二十萬元；第二階段費用大約五十萬元，因為要接血管、神經，現在大概要花八、九個小時，有的甚至要做十小時；單單是手術費用，不含護理及修養期間的開銷，總共是七十萬元。男變女

¹⁵ 潘選、林韻卿，〈變性慾症及男變女手術中期護理〉，《榮總護理》第7卷第2期，民國79年6月；《完全變性手冊》，王茂山，參見其個人網頁<http://tw.myblog.yahoo.com/plasticdoctor-Sam/archive?l=f&id=15>。

手術包括隆乳在內總共時間大約是四小時，費用不到二十萬元。台灣將變性手術視為是個人的「整型美容手術」，並沒有納入健保的範圍，所以費用需由變性人全額自付。而在部分國家，像巴西，因為認為變性手術和人性尊嚴、平等權、個人隱私權及健康照護權一樣，是憲法保障的權利，所以公共衛生照護系統會支付變性手術的費用¹⁶。

此外，在不同的國家，法律上的性別登記有不同的規定。台灣法律明定可以經由變性手術改變法定性別，但在某些國家就算通過變性手術，人們仍然不能改變法定性別。另一方面，像在美國某些州，甚至只要通過精神鑑定以及施打荷爾蒙，就可以合法地改變性別。在性別觀念最前衛的荷蘭則是只要通過精神鑑定並且確定自己所認同的性別，就可以在沒有接受任何醫療介入的情況下改變法定性別。

法律上性別的變更，對很多人來講，有其必要及實際面。第一個改變就是TS終於可以以一個和自己外表相符的身份生活。很多TS在變性前的尷尬階段，因為外在性別和證件性別不同而沒有辦法順利找工作。根據台灣最新的法令¹⁷（2008年11月3日），FTM在完成第一階段手術、MTF完成手術後（MTF的手術是一次性的），便可以合法的改變法定性別，並獲得一組新的身份證字號。之前的法律一度規定女變男變性人必須完成兩個階段的手術才能更改性別，但由於FTM變性手術的特殊性和所費不貲，使得一些平胸、蓄鬍、聲音低沉的變性男人只能拿著女性身份證尷尬不已。

¹⁶ 〈巴西公立醫院提供免費變性手術〉，2008年08月20日。參見<http://www.chinareviewnews.com/doc/1007/2/7/2/100727229.html?coluid=7&kindid=0&docid=100727229>。

¹⁷ 內政部，民國97年11月3日，內授中戶字第0970066240號。

除此之外，法定性別改變所牽涉到的範圍相當廣。法律上與性別有關的規定超乎想像的深入生活，好比FTM、MTF兩者都會需要改變自己的出生別，其兄弟姊妹也必須因應改變戶口註記。如：A男原為家中長男，有一個弟弟一個妹妹，A進行變性手術且轉換身份為女性後，則A的出生別就從長男改為長女，弟弟的出生別由次男改為長男，妹妹的出生別由長女改為次女。另外，MTF更改性別身份後將可除役，FTM則會收到兵役體檢單等等。性別變更之後也可與法定異性結婚、以不孕夫妻的身份進行人工生殖或領養。對許多已經有婚姻或親密關係等人生規劃的TS來講，更是茲事體大。

伍、我之為現在這個樣子

不要去談「解放慾望」，因為這麼說，是預設了有一個有某種原形的「慾望」被壓在那裡。其實不然，直接去創造新的快感，讓慾望生出來。¹⁸

我很努力在成為現在這個樣子，一邊想要用力抵抗對於自己身體的厭惡，一邊繼續活著。我之所以是現在這個樣子，完全不是因為我不想變性或是我選擇一個較容易生活的方式——相反的，當我對自我男性認同發展得越好時，我越容易被辨識為一個男性。到底應該在被叫先生時糾正對方，以免未來女性證件被看見時的夜長夢多？還是在被叫小姐時糾正對方並認真的不斷解釋我身上難以理解的性別狀態？這就是我每天都要面對的難題，這樣的難題也同時挑起我龐大的焦慮。我不知道現在碰到的這個人會不會有機會碰見其

¹⁸ 網路評論，Lacrimosa die Illa，〈[GJM] 傅柯談SM〉。<http://mistyeyed.ycool.com/post.703628.html>。

他也認識我的人；我不知道他們聊天時會不會談起我，不知道我的性別會在哪天兩個人聊天時被無心揭穿。當我身邊的朋友在努力建立人脈準備進入社會時，我只想躲在角落，希望沒有人認識我、沒有人記得我。我越適得其所地發展自己身上的男性氣質，身心性別的衝突就越來越大。我想把這個矛盾和猶豫寫出來：現在這個「不變性」的身體是如何在掙扎與焦慮中建立自己的男性。

抵抗變性手術的誘惑是一件很困難的事，因為我要一邊處理自己的性別焦慮，還要一邊說服自己和TS社群接受「不動手術是一件有價值的事」。這樣的矛盾和自我攻擊不斷地發生，也纏繞在這整篇文章之間。我一邊說著越早使用荷爾蒙越好，一邊卻也無法不在意因為使用荷爾蒙而造成的其它問題或麻煩(?)。我真實地將這些問題和自我辯證在此論文中展開，希望在呈現「選擇不變性TS」的生命樣貌的同時，也忠實保有TS身上最重要的特質，就是不斷被焦慮及矛盾纏身的生命。

身為一個還沒有進行任何生理改造的FTM認同者，我一直積極地去思考我的身體與我的性別之間的關係，而我使用「性別再塑」而非使用「性別還原」，是因為我試著去觀察我自己身體與（男性）性別認同的本質。很多人用「女（男）人身體裡的男（女）人」來形容TS，但我認為「性別」本來就是一種奠基於生理特徵的文化產物。這意謂著，性別所演化出來的文化特性，本身是和生理性別無法分割的；換個方式講，離開了生理性別，我們所認為的性別氣質也在不斷努力的性別教育底下被認為「不能以此來代表（判斷）一個人的性別」。那，我們所說的那個「心裡的男（女）人」到底在哪裡？當一個人說「我是男（女）人」，這個「男（女）人」指的到底是什麼？我認為所謂的「性別」其實是反映了社會對於經

由「性」的分類、推廣成「性別差異」的常態判斷和想像。經過社會規範加持的性—性別差異，連結太穩固，最後反而是生理性別倒過來創造了對於性別差異的解釋。這個慣常的歸因方式發展得太好，反而使得像我這樣與典型性別想像不同的人出現時有了極大的矛盾和不可解釋。

我在我自己以及性別運動的互動上發現了這個矛盾的關係，我還無法細緻地說出我的身體和我的性別認同之間的關係，但事實上**我和我的身體以及我和我的性別認同**，各自保持著親密的關係。我會在後面更清楚的講到，我的body sex（身體的性）和我的gender identity（性別認同）之間的緊張及矛盾關係。事實就是，我喜歡我的身體——縱使它在解剖學上會被歸類為雌性；我也喜歡並認同男人這個性別——雖然這個認同造成我個人很多的痛苦。我不會在和我自己以及了解我狀況的朋友們相處時產生性別與身體上的矛盾，我可以將我大部分的身體經驗很自然地置入男性的認同，我也接納這個身體的限制而不將它和性別做直線的歸因。比如說，我把在力氣上或是體育能力上的不擅長當作每個人都有的身體限制和個人氣質差異，而非歸因於男性荷爾蒙的缺乏；我在性行為上無法以一般異性戀者的方式進行，但我將性活動當作是親密關係中的彼此調整、玩耍機會，而非器官的短少或殘障。這不影響我對於鍛鍊肌肉的興趣，還有擁有一根陰莖的渴望，只是這些事並不會讓我否定自己的身體。

但我仍然常常感到痛苦與焦慮。後來我發現，造成這些痛苦的，往往是社會認定與自我完成的交攻，並且同時提供了一個速食式的解答：誘使GD者尋找一個最快速簡便的解決方案，就是否認自己的身體，快速重建另一個新的身體。

我認為對付這一切，最重要的關鍵就是更細緻地處理每一個跨性別主體的生命歷程，並在痛苦與不協調的荊棘之間揭尋出一條屬於個人、自我實踐的性別整合之徑。那是一條通過即逝的小路，撥開的荊棘在側身而過之後馬上又再合上；那是只屬於個人的道路，無法、也不應該被不斷複製，偽裝成一個世界同歡式的最佳解答。

當身體去掉sex的生殖分類後，事實上一個單純的肉體是不具有性別的。我不認為這個概念無法在人類社會中被理解，因為性別是屬於一個文化建構下的產物，甚至我相信它是一個文化的想像。所以身體性（sex）和社會性別（gender）雖然有強大的指向傾向，但不代表它們永遠無法被分割開來討論。

身為一個跨性別者，壓力一直很大——更不用說是一個還沒有進行手術的FTM。還沒有動刀的FTM從外界看起來，任何一個角度都像是一個T¹⁹；而隨著社會對於女同志接受度的日益開放，pre-SRS²⁰的FTM越來越難在T的可見性越變越高的情況下「偷渡」到男人之列。我到現在還是會做惡夢，在一個FTM的自我養成過程中，我常常要進行想像中的性別養成，這是比「從男孩到男人」還要更困難的「從女孩到男人」之路。因為不論我的自我認同為何，有很多環境的因素——像是父母自然的性別教育——孩子是沒有選擇權的。又或者是有些東西我可能在年紀更長的時候才知道，原來這一切的一切都指向我是一個女孩，所以我必須開始自己摸索所謂的男人應該要是什麼樣子並且自我訓練。那是一個漫長又充滿焦慮的過程，像是羊男的迷宮裡華麗又超現實的場景一樣。

¹⁹ 源自英文Tom boy。女同性戀當中性別氣質較為陽剛或男性化者。並沒有自我性別認同的問題，多仍能順利地認同自己為女性，但隨著性別教育的發展，部分因為過去環境或是資訊的有限而隱身在女同志當中的跨性別者，也開始慢慢現身或是發現自己的獨特性。

²⁰ 準備（可能會）進行手術，但尚未進行的變性慾者。

這個旅程開始於我必須要比其他人都還要了解自己，比男生更關注自己的樣子氣質，比女生更了解自己的身體長相，因為我不只是要重塑一個性別而已，而是要讓自己成功的「進入」一個性別。既然是「進入」，就有既定的範圍、固定的份子，還會有許多在男性之間以某種自然的方式流傳的通關密碼。我必須像007一樣，絞盡腦汁想辦法參加一場實際上我並沒有拿到邀請卡的宴會。

(以下摘錄自：《FTM完全手冊》²¹，文聿)

我想我比很多人都還要關心自己的臉。

我知道我自己的臉女性化的特徵主要表現在顴骨還有額頭。所以我無論如何都要留瀏海並且留一些因為毛髮不夠從上面順下來的假鬚角。

我的眉宇沒有男生的方剛氣質，所以眼鏡變成大部分時候的必需。眼鏡的大小、顏色跟形狀也很重要。我要怎麼看才像個「正常」的男生而不是一個太書生氣的「娘娘腔」。

我的脖子跟男生比太細長，所以不能剪真正太短的頭髮，並且盡量穿有領子的襯衫、polo 衫或是圍圍巾。但是我也不能穿太經典色的男性襯衫，因為當其他的衣著陽剛性，壓我過本身的時候，我反而會被突顯女性化的部分。所以對我來講，最安全的顏色是粉紅色、綠色跟黃色。

T恤則是白色底而胸口有簡單的圖或文的最適合。因為白色讓肩膀看起來比較寬，而胸口的花紋則可以轉移掉胸部因為穿了束胸而不太自然的形狀。

我不能穿西裝褲，因為屁股太大。所以盡量是直筒休閒褲（也謝謝近幾年來的垮褲流行）。如果一定要穿西裝褲，不能穿有打折的，雖然那正是為大臀部男性設計的。我要穿沒有打折、訂做的中直筒並且是低腰的褲子，以避免突顯我的腰臀比。

²¹ 本文作者的另一份未出版之作品。

為了要讓臉上可以長一些介於鬍子跟汗毛之間的曖昧毛髮，我認真的刮了不存在的鬍子好幾年。我試過在臉上塗生薑、酒精、育毛劑，現在則是使用治療雄性禿的生髮水。我每天都要先用熱毛巾敷臉，讓毛孔張開，然後使用手動式的刮鬍刀從下巴開始由下往上倒著刮，給毛囊大一點的刺激。然後再整個順刮一次，以避免有沒刮到的部分（畢竟倒著刮還滿恐怖的，常會刮傷自己）。然後再用熱水洗臉、熱敷，等臉上的水乾掉之後再塗上生髮水。除了只有早上才刮鬍子之外，剩下的動作我每天進行兩次。

聲音對我來講更是一個大問題。還沒有使用荷爾蒙的女聲簡直是害我曝光的主兇。對於這個部分別無方法，我只能盡量不講話、把聲音放低還有把講話的速度放慢。

曖昧地帶，對我來講很重要。我常常是在一種踩在線上的狀態裡...

從上面的節錄可以同時看見TS對自己身體的親密關注、焦慮，也可以看見這樣的觀看同時也是建立在滑壘式的過關目標上。尤其是最後一句中「曖昧地帶」的重要性，顯現了有明確認同的TS，敏感地在面對身體限制時的權宜位置。

很多GD者的狀況其實和「跨性別」這個詞所造成的想像不太一樣。大部分的GD者並沒有想要尋求一個「跨」在兩個性別（或更多）之間的狀況，而是以一種**跨越**的姿態離開自己的原生性別，並**完整的**進入另一個性別。和很多人相比，GD者的想法反而更強調二元性別分立，所以在很多GD者身上，他們的性別反而是一件相當清楚的事情，而非一般人想像的模糊不清。可是不論GD者的性別認同多麼穩固、性別游移的機會比很多的性別少數更少，GD者在作為一個**有性別**的人的生活當中，仍然跟原生男／女性有很大的差異。就像前面引文中所寫的，GD者除了要關注自己所欲的性別，對於自己原生性別的身體和許多問題反而更要投注大量的精力

。所以這個不論是游移或是跨越的動作，打從一開始就無法建立在對原本身體的真正否定跟漠視上，反而要對身體投注更多的關注。

陸、沒變性身體的特殊印記

沒有變性的身體像是有一種很特別的花紋，不同於已經變性的變性人還有準備變性者。我相信，沒有變性／決定不變性的人，對於自己的身體有一種特殊的觀看方式，使用身體的方式一定也異於原生者和變性人。

有一本童書，講的是一隻在鴨子群中被孵化的鱷魚²²。鱷魚 Guji Guji 從小跟鴨媽媽和兄弟姐妹們一起長大，牠跟別人不太一樣，但卻很樂於做一隻鴨子。直到有一天其他鱷魚發現了牠，告訴牠鱷魚們應該互相幫忙、把其他的鴨子騙到河邊好讓大家飽餐一頓。故事的結局是，鱷魚 Guji Guji 決定自己不是鴨子、也不是鱷魚，而是一隻鱷魚鴨（crocoduck），並且繼續快樂的在鴨群中生活。書的最後一頁，是 Guji Guji 和鴨子們在河裡戲水，河面上 Guji Guji 的倒映是一隻鴨子的樣子。所有的身份都需要經過一段自我觀看及認同的過程；不管是一隻鴨子或一隻鱷魚，都需要藉著環境和自己的樣子，來認定自己是一隻需要躲避鱷魚的鴨子或是和同伴一起去獵鴨子的鱷魚。而性別困難的人就像在鴨子群中長大的鱷魚，發現環境和自己兜不起來，需要在生活中思考自己到底是什麼。有些 TS 有過和鱷魚鴨 Guji Guji 一樣的經歷，認為自己應該要是一隻鴨子，但身體好像又比較像鱷魚。最後發現，不管從哪一邊看過去，好像都不足以完整地代表自己。因為 Guji Guji 不只是一隻平常的鴨子、也不是一隻平常的鱷魚，而「鱷魚鴨」的誕生則表現出兩個身份的獨特狀態，Guji Guji 找到一個讓心裡的鴨子和鱷魚的血統共存的方式。

²² 《Guji Guji》，陳致元，台北：信誼基金出版社，2005。

當「不進行變性手術」做為一種選擇時，我必須重整和我身體的關係。和以變性為目標的變性人相比，我更需要正視自己身體的很多部分。對其他的FTM而言，胸部的存在可能是一個有期限的容忍對象；對我而言，胸部討人厭，但確實是我身體的一部分。或許我也會試著將胸部客體化、用束胸將它遮住，但那比較像是對「女性」性徵的排斥，而不是對「自己的身體」的積極否認。

為了方便論述及理解，這篇文章裡到處都寫滿了SRS FTM、pre-SRS FTM、non-SRS FTM，似乎暗示了變性人的性別選擇之旅必定要以變性手術為終點。我試圖在這一節裡討論這個觀點，並試想：離開變性手術，一個GD者的身體可以有什麼可能，以期能讓讀者了解變性手術並不是GD者必然的依歸和絕對常態。但是離開了這一節，為了閱讀理解的便利性，我將繼續使用這幾個分類性的名詞。

我認為在討論GD者的身體的時候應該要先從GD者的自我和身體之間的關係開始。GD者的焦慮源於身體，也歸於身體；身體是GD者一生都要處理與面對的最大課題。英國詩人艾略特（T. S. Eliot）說：「我們所有探索的終點，都將抵達我們出發的地方，並且第一次，我們將真正認識這個地方。」

在舞蹈治療的「身體就是人自己」²³理論之下，我相信不管是GD或是任何人，和身體的關係都影響到他身心的協調。不論在手術前或是手術後，和自己身體的親密和好都是相當重要的課題，更有甚者，我認為當一個TS無法面對或承認自己的身體時，手術將無助於改變身心不整合的分離狀態。那是一種心理健康的不協調，與外力的改變沒有關係，有可能會變成一種對「想像的身體」永無終點的追求。變性手術不論發展得再好，也永遠無法變得像原生男

²³ 李宗芹，《傾聽身體之歌：舞蹈治療的發展與內涵》，台北：心靈工坊，2001。

／女性一樣，無法改變這個人原生性別的事實與生命史。身心的互不相認，隱約地使得變性手術成為最理所當然的選擇，但長期與自己身體疏離的變性人，也不可能在手術後突然發展出與自己身體的親密關係，於是變性前的身體成了一段羞恥與塵封的禁忌歷史，變性手術變成用過即丟的身體改造必要手段；最後，變性人仍然無法面對自己的身體，也無法客觀地選擇最適合自己的性別適應方式。面對許多手術後的女性、男性護理保養，以及手術造成的後遺症或是不完美的地方，變性人養成了一種漠然的態度：他們將擁有一個符合自己性別認同的身體，但他們將永遠無法對自己的身體有著快樂的、正向的凝視。這是我認為非常可惜也非常遺憾的一點。

在「性別認同」與「社會性別認定」的雙重夾殺下，GD者一方面要用社會判定式的眼光審視自己、給自己評分，可是同時又必須和自己的身體保持一種無法分割的緊密關係。這樣的矛盾關係一方面使得身體成為自己想像裡「性別表現評分表」底下被「客體化」的物件；同時也因為與身體關係的親密與否認，使得GD者非常容易和自己的身體呈現一種疏離的關係。大部分變性手術施行時，往往也是根植於對自己原有身體的否定，所以我認為GD者比一般人更需要重拾對自身身體的關注與交談，雖然這個過程可能也比一般人來得更加艱辛。

GD者比一般人更常需要知覺自己的身體、形塑自己的身體樣貌，而在此時，疏離化與客體化也隨之而生；因此我認為變性前的身體，除了擁有最原初的身體之外，也是一個和自己身體和好的極佳時間點。GD者因為長期對身體的異化審視，其實比一般人更容易知覺到自己的身體。在一般的時候，人將自己的「我」置放在雙眼之間，而罕於用整個身體來經驗自己，但我認為GD者卻實現了

一種矛盾的整合形態，因為我們常常需要注意自己身體的形態和邊界。像我擁有一對我認為不應該屬於我的乳房，我需要花很多力氣去掩飾它，注意它在外形上展現出來的樣子：一方面我得比常人更專注於自己身體的樣子，另一方面身體的邊界也在這樣的脈絡下成為鬆動、流動的。而我對於「自我主體」的覺知，除了雙眼之外，最起碼也會落在胸口之處，這是一個矛盾的否認與關注的結合。史特勞斯（Erwin Straus）和梅洛龐帝（Maurice Merleau-Ponty）都認為意識與主體性就在身體本身，認為主體性就在活生生的身體當中²⁴，我認為這個觀點打開了有關美學和身體審視的一個新觀點；但是我更想將岡朵（Sally Gadow）²⁵的理論引進GD者與自己的身體、觀看、關係。岡朵認為：我們可以在美學模式中經驗身體的存有——這個美學模式可以超越社會眼光的觀看、性別身體的判決，而直接進入身體與生命本身——我們可以經驗到：自己就是身體，為了身體本身而關注其感覺與限制，體會它們是一種完整，而非缺乏。岡朵認為，疾病和老化都可以是這種美學模式下的身體經驗，這截然不同於某些理論基礎中「超越性」（transcendence）和「內宥性」（immanence）必然互斥的範疇化。

當然，這些理論性的觀看立場並不能否認確實有社會觀看、評分的壓力所在。在這樣的背景下，在社會目光與自身美學之間，GD主體幾乎是被迫「分裂的」；GD者從自己和外界之間斷開，甚

²⁴ Erwin Straus, *Psychiatry and Philosophy* (New York: Springer-Verlag, 1969), 29。引自Iris Marion Young, 《像女孩那樣丟球：論女性身體經驗》，何定照譯，台北：商周，2007，78頁。

²⁵ Sally Gadow, "Body and Self: A Dialectic," *Journal of Medicine and Philosophy* 5 (1980): 172-85。引自Iris Marion Young, 《像女孩那樣丟球：論女性身體經驗》，何定照譯，台北：商周，2007，85頁。

至所謂的自己，也在這身心的不對稱下斷裂成許多塊。但同時這個分裂也更接近GD者所處的世界，也是理解GD處境很重要的關鍵之處。

然而，不論GD者嘗試以任何的方式面對、處理性別的焦慮，絕大多數的GD者還是以變性手術來解決大部分的性別焦慮。我覺得變性手術並不是一件如豺狼虎豹般的恐怖事情，它還是目前可以相當有效舒解GD者性別處境的主要方式，但是觀察到許多我身邊的變性朋友，他們在手術後以全然否定自己過去生命的方式獲得新性別的安全感。他們認為過去的生命／身體是如錯誤般的不得不，變性手術彷彿如產道一般，一旦擠過那擁擠、狹小、黑暗的性別轉換過程，就將重獲新生，也如剛出生般的嬰兒，過去再也不屬於他們。但我認為不應該是這樣子，人的身體終其一生都可能會有不同的樣子或是週期，人們有著生理的韻律，不論是自然發生的或是外力造成的。對於身體的存有，不需要非得固定化在某個特定的樣貌或階段不可。我們是否可以在過往的生命歷程當中找到屬於變性人的獨特生命故事及生命能量，這是一件很重要的事。

我想在這邊討論伊希迦黑（Luce Irigaray）的流體（fluid）存有論²⁶。伊希迦黑提出一種從陰性慾望產生的形上學，將存有概念化為流體，而非固定的實體或物件。流體不如固體，它們沒有明確的邊界；它們不固定，但這不意味著它們沒有模式。伊希迦黑認為猶如流體的存有形上學重視的是生命、活動力與脈動。扼言之，這是一種過程形上學（process metaphysics），其中的運動和能量在本

²⁶ Luce Irigaray, "The Mechanics of Fluids," in *This Sex Which Is Not One*, trans. Catherine Porter (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985)。引自Iris Marion Young,《像女孩那樣丟球：論女性身體經驗》，何定照譯，台北：商周，2007，138頁。

體論層次上都先於物性（thingness），而物的本質則從其嵌入的有機脈絡中呈現其存有。我認為這個「流動」及「沒有（移動）邊界」的概念，相當適合用來討論GD者的身體生命歷程。這個理論對於「過程」的關注，也再度提醒了，事實上性別轉換的過程從來不是短的，甚至是一個長達一生的旅程。而GD者從面對對於自己性別的不適應、尋找屬於自己的認同，以及到達後不斷的調整、行動，都顯示了一種強而有力的生命力量。

或許性別的轉換或移動是大部分GD者對性別焦慮處理的必然，但我想這些論述事實上也試著填補了我們GD者長期以來在性別認同與身體性別之間破裂的巨大罅隙。

柒、從焦慮到跨性別文化

有關焦慮的共同胎記

我到現在還會做惡夢。今天才剛夢到在一個空曠的空間中央有一個馬桶。我沒有辦法關上四周大開的窗戶，褲子不知道怎麼回事拉鍊拉不下去，旁邊有很多人等著看我尿尿以證明我是一個沒有小雞雞的女生。（我從來不願意用女人來表示我生命裡的任何一個階段。因為我覺得身為女性時候的我並不是一個完整的人。要我用女人來自稱，是一件噁心到不行的事情。）

身為一個pre-SRS的FTM——我假設我未來會想要尋求某種程度的醫療協助以達到我所希望的性別身體狀態——我常常處在一種怕被人「揭穿」的狀態中。而對我來講最舒服的狀態，既不是把我當做男生，也不是把我當作女生，而是清楚知道我的生理性別與跨

性別狀態。我不會認為我既不是男生也不是女生，但是「我知道」我的認同性別和別人認定我性別的方式有牴觸——這個「我知道」正是讓我最心虛、最無法大聲說出我是一個男生的原因。不過，雖然對我來講最安心的狀態，就是大家都知道我的跨性別認同，但我還是無法直接出櫃來解決這樣兩頭擔憂的狀況。畢竟我是一個還沒有手術的TS，我現在的身體處於完全是女生的狀態，當我不斷對人們出櫃我是一個還沒有手術的男性認同者的時候，我除了在接受我的跨性別狀態，好像也同時承認了自己生為女性的事實——這看起來沒有什麼了不起，但是卻是身為一個TS在性別述說中最困難的一點：承認自己「是」那個原生性別。

擁有一個身體、怎麼被別人看待這個身體、還有自己怎麼看待這個身體，對一個人來講是完全不同的三個層次。身體是自己的一部分，「別人」則構成了世界的一部分，而「自己」卻真正左右了世界的樣貌。對我來講，最痛苦的不是擁有一個有怎樣器官的身體，甚至別人將我看待為女性也只是生活困擾的某一部分而已；但如果要我「承認」我是一個女生，那就等於我不但認同了「男性」及「女性」的社會劃分，並且同意他們用那種粗暴的生理區分將我劃分到粉紅色的那一邊。這是一連串既複雜又痛苦的糾纏。也就是我不斷在說的「TS的矛盾」。

從這樣的過程可以發現，SRS FTM²⁷與 pre/non²⁸-SRS FTM 在手術前的性別經驗中，有一大塊在身體、心理上的重疊，甚至有

²⁷ 已進行變性手術之女變男（FTM）者。此指已更換男性身份證，不論是否完成第二階段、有無人工陰莖。

²⁸ non-SRS有別於pre-SRS，為決定不進行手術的變性人，其展現性別認同的方式也不盡相同。有的人不進行任何身體改變、有的人僅使用荷爾蒙療法、有的人不變性只改變法律性別身份(如荷蘭)……等等。

一些對身體的焦慮與期待，就像是FTM的底色一樣，即便已經完成手術，仍然無法完全擺脫。對於性別的焦慮像是每一位TS都會有的胎記，總是想望著長大就會變淡的印子，卻沒有隨著社會和身體的改變而淡化，反而變成一種骨子裡的念念不忘。使得這樣的焦慮有時在爾後發展成對於「跨性別正典」的追求，不切實際地期待有一種外在的力量可以完全免除對於自身性別的不確定，或是幻想有一種政治正確的庇護，還有類似生理男性對於恐同症的歇斯底里——反過來對原生性別的一切有著過度反應，即便每個人本來就會擁有男女雙性特質。

在客觀的知識上仍要強調，事實上確實有一些TS在手術之後仍然可以被其他的TS一眼就「認出來」，像是有些女星被發現隆過乳一樣，整型醫師看一眼也就知道是真貨還是假貨。當然，路上大部分的人不是整型醫師，也不是TS，所以這個擔憂有點過度，但卻也是其來有自，我們因此也就不能那麼簡單地去討論TS性別焦慮的實際與否，而忽略了TS常常在手術之前本來就已經花了大半的人生去喬裝另一個性別——更何況現今的手術也有其限度，結果不見得那麼天衣無縫。TS在這樣的困境中努力生存，這樣的焦慮因為綜合了本身GD就是一個特殊的心理狀況，所以GD者的性別焦慮並不是那麼一個輕易就可以理解並舒緩的問題。

抗焦慮祕密結社

在早期談變性慾者的經典當中（當時的文字留下來的太少，所以留下來的都叫經典），通常都大談變性手術的轉換和好處。我甚

至在一本FTM的書中看到，作者認為CD²⁹是想被看做是異性的而不想改變身體，而TS是想改變身體至於被怎麼看待倒不是很重要的事³⁰。我認為這是一種錯誤的想法，不能以個人的經歷一概而論。TS的定義就只是變性（慾）者，而變性人對於「變性」動作的實踐，必定會經由時代及社會環境的改變而有所不同，所以，以身體改造作為變性人的標準，本身就犯了本質化的錯誤。GD本來就是在特定社會脈絡下出現的狀況，無法離開社會而談，但就像生理性徵一開始沒有社會意義，到後來卻反過來被社會定義給影響了性別本身。變性人的出現本來是社會現象的反抗的一部分，後來卻反過來被制約了「變性人」的形象；甚至一直到現在，TS圈裡面還是有一種鼓吹使用荷爾蒙、儘快手術的風氣，而這當中又以FTM圈尤盛。我認為或許和兩性所受到的教育不同，男性往往被教育成和自己的身體比較疏遠，比較不去重視身體的感覺、情感，甚至男性文化裡常常用「誰比較敢」、「誰比較衝」做為進入「正港男人」團體的考核，所以會有這樣的自行使用荷爾蒙、儘快手術的現象。事實上我相信所謂的TS圈或是FTM圈，其實某種程度上都反映了相當的TS性別幻想，還有對不同性別文化的靠攏，甚至包括對於跨性別「正典」的想像：好像一定要表現出自己真的很痛苦、很恨自己的身體、願意不計代價的交換性器官的改造，才是真正的GID（這也是本篇決定使用GD這個沒有被過度想像的名稱的原因之一）；好像TS需要有很多的痛苦，才能夠說服旁人他們對於性別改變的需求。這當中對於「正典」的需求，有時候也同時呈現了跨性別者對性別的不安全感以及與主流異性戀／性別二元靠攏以求溫暖的詭

²⁹ Cross-Dresser變裝者，喜好穿著異性服飾，但仍認同自己原生性別者。

³⁰ 《由女變男的我》，虎井正衛，林瑞玉譯，台北：大展，1998。

境。

我從自己在同志、跨性別團體的觀察中發現，TS社群就像很多邊緣認同一樣，以一種祕密結社之姿，發展出一套對付焦慮的方法——就是生成出更多的文化和不成文規範，像是有著大量教條的祕密宗教，總可以創造出某種特別緊密且深信不移的團體關係。如果跨性別者無法真正的與主流靠攏，來擺脫性別認同非主流的焦慮，那就發展出一個更緊密的內團體，以建立他人的認同和屬於自己的認同感。這是在早期同志社群中也能看見的情形。在早期同志團體中，「複製異性戀」還有「崇尚男子氣概」以做為「正港」同志的量尺，像《藍調石牆T》裡1980年代充滿陽剛氣息的女同志酒吧，還有台灣早期女同志酒吧T婆二分對立的酒吧文化，都顯示出這樣的狀況。

其實不管在哪一個社群裡，都會慢慢發展出屬於該團體的主流形象，這可以創造出一種安全感和集結，最後甚至成為某種道德標準。就像一般社會中的性與戀愛關係，從最早原始部落的自由配對，到出現異性戀主流、一夫一妻的專偶制度，及至成為宗教或倫常的道德標準，這是任何一個團體都會經歷的用以分別內外及集結力量的過程。在TS圈則是發展出「儘早使用荷爾蒙」³¹、「鼓勵進行變性手術」的團體氛圍。

不過，隨著時光的推移和性別運動的長期推動，越來越多不同樣貌、不同學經歷背景以及受各種現代教育的年輕TS加入團體後，開始漸漸有人注意到這個現象的詭譎之處。在已然開放的現代社

³¹ 按照生理發育來講，越早使用荷爾蒙，效力越大，例如對臉型或喉節等細微處之第二性徵的發展會更完全。但換言之，也就更難以原生性別的身份（身份證）生活，找工作等問題會更大。

會、日益進步的性別觀念、與人們對自身越來越高的覺察下，手術對於許多TS而言，應該已經和原本的意義不同了。早期的手術可能是單一的移除生殖功能，或是提供堪用的性器官，但現在的手術已經發展得更細緻、更純熟，整個內科及外科的合作將「變性手術」切割成更細的數個階段，像是荷爾蒙治療、摘除內生殖器、人工陰莖成形、隆乳、除去喉結等等。除了從某個性別轉換到另一個性別之外，我們接受更多的可能，也有越來越多的TS願意處在本來被認為是「不清不楚」的地帶：可能是已經拿除女性內生殖器，卻仍保有女性生殖器的外觀的FTM、或是沒有動手術但使用荷爾蒙使得外觀上已經接近女性的MTF等等。手術的功能也從單一侵入式的改變性別，而變成像是協同合作者一般地提供在不同階段或不同需求的身體再塑。

捌、我面對沒有陰莖的身體

沒有陰莖是一種廣泛的說法，事實上我缺的可多了。我沒有陰莖、沒有鬍子、沒有男性的嗓音、沒有寬厚的胸膛、沒有粗壯的手臂、沒有爬滿手腳的體毛——這些東西都是男性或多或少都有而女性很難會擁有的身體特徵。我的身體當然不會天生擁有這些東西，所以我的重要課題就是要怎麼面對這樣的身體，使我自己重新累積身為一個男性應該有的成長經驗，並和這個大祕密一起在生活中闖關。

累積男性的生活經驗，對「完成自己的男性認同」以及「混入男性社群」是件相當重要的事。我拿著這個不合格的身體，翻找一個讓它可以pass的小路，第一個重要的訓練就是假裝一切都存在：

假裝我有老二、假裝我有鬍子、假裝我有粗壯的手臂。當我穿著四角褲在鏡子前煞有其事地刮著不存在的鬍子好幾年之後，我發現「四角褲」、「刮鬍子」除了讓我覺得「這樣比較對勁」之外，同時也讓我自然地接近了一個男人會有的樣子。這些事不會沒有存在的必要，TS的性別展演不會只發生在別人看得到的地方：男人除了長得是個男人之外，還有心理的、經驗上的男人的樣子。寬鬆的四角褲和合身的三角褲相比，自然出現的身體動作就不太一樣。刮鬍子讓我知道刮鬍刀應該怎麼用，電動刮鬍刀跟手動式的有什麼不一樣，還有臉上偶爾出現早上閃神造成的割傷，都讓我累積起一種可以和其他男性互動的經驗。如果低於六十分就會開始被懷疑性別的話，突然有別的男生走進寢室，架子上的刮鬍用具可以讓我瞬間增加二十分，早上刮鬍水的味道也可以增加個十五分。性別生活的實踐本身，跟性別一樣重要。

像這些生活的小細節，細細密密的鋪起一片可以讓我小心居於其上的網。有的時候我會想：會不會TS的變性想像，就像是一種對美的追求呢？拋開生理所意謂的性別區分功能，會不會其實比較像是對於身體改造的極致想像？如果我們想要跳脫社會對於身體就代表性別的觀念，那我們就更應該去發展屬於自己身體的美學，而非單一地朝特定性別的生物型態靠攏。就好比男性與女性都有「胸部」這個部位，而男性比女性來得平坦而已。

「一個意圖將自己的胸部塑造成平胸的女性，是否可以說只是對於自己身體美感的一種追求？」那可以是「符合異性身體樣貌的需求」，也可以是對於「將異性身體視為標準」的「美的追求」。如果撇開我需要被社會認為男性的性別變更關卡（手術完成一階始可換男性身份證），一種希望自己聲音低一點、希望自己胸部長某

個形狀、甚至希望自己有一套男性生殖器這樣的願望，是不是可以被澄清，然後變成是一種對於自己身體形狀的喜好？而如果有一個人願意以另一種方式來處理這種對身體的期待，像是用夾式的耳環避開針式耳環所需要的製造耳洞的過程，那個對於身體的期待還是不變的，即使有些人選擇與另一種方式和那麼「不那麼令人滿意」的身體相處。而這樣的想法，除了在心裡想想外，如果當它發展到成為一個大部分的TS都可以接受，甚至大部分人也可以接受的想法的時候，我們就有機會可以跳脫生物導向的強制性別劃分法，有點像是某些女性主義者希望有一天世界可以不再有性別劃分一樣。當我們面對身體可以用更個人化的觀看，讓身體成為自己的合作者時，我相信許多TS的性別焦慮和很多男女對身體的自卑就有機會可以舒解。如果有一天，性別不再是一個那麼強迫的、天生的、一刀兩斷充滿社會幻想的分類，那麼說不定GD那種無所不在的焦慮就不會再存在了，取而代之的是每個人對身體不同想像的完成。

去年我去改了一次名字，在改名之前我看著要交回去已經跟我用了二十多年的身份證，有點悵悵。我的本名其實並不算是女性化，只是和最近這幾年突然紅起來的一位女性同名；事實上很多東西，像是特定文化背景的名字，都是在後來才出現性別意義的。我在將名字交出去的那一剎那，突然覺得自己似乎掉進一個圈套裡。我的名字就像我自己的一部分，雖然我基於很多原因不喜歡它，但是並不是我的名字本身的問題，像是我不喜歡姓氏意謂著單性、父權的傳承，名字則提供了看見的人一種性別與文化的想像。很多字起先並沒有特定性別意涵——事實上「字」大部分也本來就沒有性別之分——但經過我們的文化卻可以拼出一個讓人一眼就辨認出屬於女性擁有的名字，如：宜君（適宜夫君）、嘉琪（特定女星聯想）、

向柔（女性要學習溫柔）……等等。在那一刻我了解到，我跟我的身體的關係也是如此，很多時候我的焦慮是來自我不符合社會對於男性應有的身體的認定，而否定了我本來（女性）身體的價值。但在男性及女性的身體之間，我不一定要那麼快就選擇「完全」成為哪一種，來符合社會對於判定性別的標準，好免除那個自我與外界的衝突。

最後我還是交出舊的身份證，換了一個名字，但是我暗自下定決心，就算我要因為任何原因改變我自己，我也要清楚地知道：在這一切過程當中到底發生了什麼事。或許在生活不斷面對的選擇中，有些東西就算我很清楚地看見它向我迎來，我也沒有辦法閃掉，但是起碼我期待自己在整個過程中是清晰的：我知道我失去的是什麼，我知道在這個選擇中，放棄和擁有都有它的限制。

身為一個FTM者，我可以很自豪地說，我一直都在努力追求有關「自己」的原本樣子。這個原本，不是在暗示生命的一個既定解答，而是在強大的外力干擾、社會意見、團體壓力、自我焦慮下，看見我身體的需要和它想成為的樣子，而不是太快的否定或是改變。但在這之前，到底在層層疊疊之下有沒有一個「本來的我」，卻是一個哲學上的問題，就像靈魂的本質一樣。如果今天有一個也是GD的人，因為我這個pre-SRS的狀態而否定我身為一個男性的事實，那他不只完全漠視了這整個與我自己性別相處的狀態以及努力的結果，也否認了他自己身體的存在與這整個過程。因為一個TS，從來都不是在動完變性手術之後才突然變成TS的。TS幾乎要變成一種狀態、一個心理和身體關係的形容詞；而變性手術對身體的改變，只是這一連串身／心理活動最後進入醫療外科系統的其中一步。任何一個TS，不論他是否想要、已經進行性別改變的過程，他

都已經和這個身體在一起；身體承載了我們的焦慮，而我們也將自己對於成為某個性別的慾望體現在身體上。心理治療當中，特別強調身體自我覺察的「舞蹈治療」認為：人的身體就等於人自身，一個人心理整合的狀況會誠實地反映在與身體的關係上³²。對於身體動態的整合與覺察，有助於心理的治癒或健康。人的身體終其一生都在改變它的樣態，而在GD的身體上，連續的變動同樣也是一個重要的動態歷史。GD者從一出生就和自己的身體在一起，從嬰兒到青春期，從青春期到成年，在手術之前的身體有一個樣子，用了荷爾蒙之後緩慢但強大的改變，還有變性手術對身體邊界的反轉，這些都是GD者身體歷史的一部分；它們不應該只是一個「矯正」的過程，而是一個接一個，無法獨立或分割的身體生命史。

相對於大多數的TS使用「性別重構」——像是將之前身體本來有的東西全然否定——我比較傾向使用「性別再塑」這樣的字句來描述我自己的狀態。就像我們人的身體終其一生都有一個生理的韻律，青春期、更年期、髮線後移、月經來潮，變性人的生理韻律與轉變是來自外力的、人為的，但是並不改變它奠基在原本身體的存有上。就像我會覺得我現在擁有的一口牙齒是來自兒童期的乳牙一樣，我甚至會認同乳牙是我的身體的一部分；它是我的，標誌了屬於我的過去，因為不會有人和我擁有一樣的東西，且對它有一樣的情感態度。離開了社會性，我的身體在沒有別人、沒有伴侶的情況下，是沒有性別的；我不討厭它，我討厭的是它意謂著「我是女生」這件事，所以我一直在尋找一個和它相處的方法。這個對話超越了「性別認同障礙」，而是靈魂與身體的彼此了解和接納。接納

³² 李宗芹，《傾聽身體之歌：舞蹈治療的發展與內涵》，台北：心靈工坊，2001。

不一定表示就此停住，GD者有著有別於一般人對於身體的強烈渴望和需求，甚至混雜著旁人無法理解的、對身體的羞恥感、痛苦和不協調。只是，往往這樣造成了對身體的全盤否定，而使得TS主體在手術後仍然無法與身體擁有親密的關係；選擇不動手術的TS則必須面對長時間與這些情緒共處的嚴峻考驗。所以不論一位TS是否變性，和自己身體和好，以及找到與性別焦慮情緒的平衡點，都有當下迫切的需要。

對於身體的樣子，我們可以有很多的想像，但是我一直認為任何一個對待身體的行動，都應該基於善意和了解，而不是對自己身體的憎恨。我們的身體就等於我們自身，當我憎恨自己的具體存有，那又該怎麼面對自己的存在？

即便是這樣，一個FTM依然是一個FTM，這不改變我因為性別而隨之來到的痛苦與不適應，但是順著這個脈絡下來，就可以理解對於不同的TS個體，會有不同的適合的醫療介入方式。有的人釐清了自己的性別認同，就可以安然的生活下去³³；有的人只需要荷爾蒙治療就可以達到他對自己性別認同的需求；有的人甚至願意為太太懷孕；也有的人選擇將所有的性別轉換手術完成。

同樣的性別認同，卻有無數種性別實踐，就像有無數種人生一樣。事實上，性別的糾纏是一生的，就算完全完成當代醫療所能做的手術，SRS TS還是要不斷地面對自己的性別和身體。做完變性手術仍然有著強大性別焦慮的TS，所在多有³⁴，這就是GD者的真

³³ 此處的安然，不是指「不再有身心上的不適應」，而是選擇一個最舒服的方式生活而已。對於一個GID者，任何一種選擇一定都是有捨有得。

³⁴ 如許多SRS FTM仍然很害怕自己胸部手術的疤痕被看見，縱使事實上原生男性不可能知道疤痕的來源。或是更避免讓人覺得自己女性化的穿著、刻意粗魯的舉止（大口喝酒）、向傳統立場靠攏（男人可以流血不能流淚）等等。

實世界。

玖、結語

每一個性別主體所需要的空間與形狀都不太一樣，我們需要一個更寬廣的性別視野以容納更多更不一樣的人，讓每一個人都能自在的生活。我試著在這有限的篇幅中，從自身的經歷和反省出發，將TS在變性前的思考和掙扎做出描述，這通常是許多TS都經歷過卻隱而未顯的，甚至在有些TS身上，不變性的身體成為生命的一種選擇。這些看似和變了性的TS截然不同的決定（留在原地，和激烈地離開），事實上有許多共同的生命經驗以及心理過程。這個獨特的階段或狀態，不論之前因為何種原因而長期沒有被看見，我認為現在已經到了可以將它提出來討論的時候。

GID或是TS長期落在病理分類和社會成見的宰制之下，很多聲音不只不被聽見，甚至一個選擇不進行（或是不「做完」）變性手術的TS，常常要承受很多質疑和自我懷疑。當我們試圖以某種政略，將特定族群（例如TS）主流化時，必定永遠都會有一些人落到邊界上、甚至邊界外，我認為這樣的動作不但跳回原本異性戀主流社會對性別想像的框架，也扼殺了性別世界的更多可能——也就是性別運動多年來所欲達到的性別開放的可能。早年同志運動的「去中心化」，說的不只是與「主流」的概念對抗，而是以更寬廣的眼界去在所有的歧異上尋找到對話的空間。我認為這也是同志運動史可以做為GD族群參考的一段。我們常常受到過去經歷和類目化的圍限，而反過來被名詞宰制了多樣化本質的可能性，就如同「GID」或是「TS」這樣的分類命名也只是最明顯的表現或是一種對

集合狀態的簡而言之而已。所謂的認同，也都是主體自我觀看與期待的另一種簡而言之，底下錯綜複雜的個人歷程都不能也不應該被認為是普GD者皆同的、單一不會改變的，至多只是有某些普遍性或是共同經驗，但絕不能說GD當中一定有某種「典型」，當然更遑論「正典」了。

說了很多，我最後想講的是：一趟性別旅行除了會因為社會、環境及個人不同的需求而有所變動之外，它也佐合了跨性別主體對於生命的看待和生命觀。就像有些人從來不遠行，有些人年輕時的一陣漂泊決定了他往後生命的原鄉，而有些人終其一生都在旅行：長達一生的旅行並不只是一種供人嫉羨的浪漫，有時會遇暴風巨浪，有時三個月無法洗澡，對家鄉的思念難以抑止的時候，想要睡在一張屬於自己的床上的時候。離開與不離開都需要很大的勇氣，而人人都有一個自己的人生。請停止對於和你不一樣的人的追殺，因為這一切就是每個人以自己的方式對待生命，如此而已。

成為一隻「熊」¹： 台灣男同志「熊族」的認同型塑與性／性別／ 身體展演

林純德

一、前言：吾輩是「熊」

2006年9月下旬，就在我學成返抵國門後不久的一次聚會中，一位好友戲謔地對著我說：「你現在這個樣子正好趕上圈內的主流，你曉不曉得現在熊正當道？我身邊好多人都努力讓自己變成熊，我看你也不需要減肥了，你就好好當隻熊吧！」。友人說得信誓旦旦，但我內心一則以惑，一則以窘。惑的是，我仍不免自問，我果真已成為一隻「熊」了嗎？若是，那麼，我究竟會是一隻什麼樣的「熊」？這個主要因著身體變化而生起的、被投擲而來的新興認同，會與

¹ 在全球同志社群文化裡，一般而言，「熊」(bear)主要意指「多毛胖壯的男同志」。然而，隨著種族、地域、性／別上的差異，關於「熊」的定義已再現為多重權力爭戰的場域，我將在本文的第二節進行更為深入的剖析。

我原先的性／性別／身體認同產生何種微妙的互動關係？窘的是，即便我已習於邊緣位置的自處與反思，但當下仍不免自嘲一番：「難道天猶憐我，讓我『胖』逢其時，過過『主流化』的癮？」。

事實上，在近兩年的博士論文撰寫期間，我幾乎足不出戶，且採取「放任飲食」的「抒壓」方式，加上新陳代謝已隨歲數增長而趨緩，體重突增十餘公斤，實不足為奇。但我似乎都只將此一體型上的變化視為一種暫時性的「生理」現象，我萬萬沒想到，有朝一日，它竟會在「心理」及「社會文化」層面上，衝擊到我對於自我的認知及身份認同的型塑。

除了惑窘於自身的「熊」身份認同外，最讓我感到訝異的，莫過於當年在男同志社群內，每每與「C族」²並列而備受鄙夷的「熊族」³，曾幾何時，竟被某些男同志認定已躍身「主流」之列。公元2000年時，我已在田野中觀察到，當時諸如「Club1069拓峰網」⁴這類主流男同志網站交友板上，相當高比例的交友啟事出現「拒C」、「拒熊／胖」的歧視性字眼，甚至還有網友載明：「C的跟胖熊千萬別來煩我，因為我不想被你們的蓮花指戳到，也不想被你們的肥油噴到」。

兩年後，徐佐銘在其所發表的一篇會議論文中提到，「熊族」似

² 「C族」一辭中的「C」即為英文「Sissy」的簡寫。在台灣男同志社群內，「C族」泛指一群陰柔的男同性戀者及男跨女的跨性別人士。

³ 本文中所出現的「熊族」一辭乃意指「熊的社群」；至於「熊圈」一辭則主要指涉「熊的生活圈、社交活動場域」。基本上，前者的意含較為廣泛而可將後者含攝其中。但我要強調的是，在一些受訪者的訪談內容當中，以及當我順著受訪者的語言脈絡而進行詮釋時，兩者可能會被等同使用。

⁴ 「Club1069拓峰網」為台灣最大型的男同志網站，根據其經營者Gman的說法，該網站的前身為一個僅提供「連結」(links)服務的網站，到了1998年才在他的接管之下轉型為一個具備多功能的綜合型網站(Lin, 2006)。截至2009年9月，該網站論壇已有超過十一萬名註冊會員。

乎已逐漸擺脫「乏人問津」的污名。他觀察到，「熊族」之所以能在其所謂「戀愛市場」上，「從滯銷品搖身一變而成為搶手貨」（徐佐銘，2002），乃歸功於該社群的市場區隔行銷策略。換言之，「熊族」有效地運用網際網路，廣設「熊熊圖片區」和「熊熊徵友欄」，使得分散各地、隱而未現的「戀熊族」蜂擁而上，進而「發現了熊族的戀愛市場，也意味著發現了眾多戀熊族的欲望與需求」（Ibid.）⁵。

在男同志「戀愛／情慾市場」上「行情」持續上揚的「熊族」，到了2008年，從某些男同志眼中看來，更是「炙手可熱」。一位署名「Oscar大人」網友在拓峰網G-Man論壇上宣稱：

個人近年來發覺喜熊的族群越來越多！尤其是熊喜熊的族群人口成長快速！似乎是跟著歐美、日本流行起來的！而且在電視媒體上也出現的越來越多！不論是同志還是異性戀，也越來越能接受所謂熊身形的人！熊熊們也開始變的炙手可熱，一躍變成大熱門的族群！個人認為甚至也逐漸影響到一些主流族群對選擇對象的轉移！然而也因此更使得整個熊猴圈變的動盪不安，個人認為已進入爭奪熊熊們的戰國時代！（Oscar大人，2008）。

即便上述的宣稱仍有待檢證，但不可否認的是，當今的「熊族」與昔日我所認知的「熊族」已不可同日而語；在整個男同志社群內，「熊族」在相當程度上已逐漸擺脫過去的「污名」。然而，是否便可據此斷言它已晉身「主流」之列？下面這則同樣刊登在拓峰網論壇上的回覆文則提出強烈的質疑：

……近年來圈內那些自稱為熊，卻非常自大，行事作風囂張不說，煙視媚行的程度，不下從前愛扮女裝的姐妹們，這類的熊，就真的讓我看了不知該笑還是該怒的好了。……看到原本以慈眉善

⁵ 該文主要是進行「C族」的求偶策略分析，作者對於「熊族」的部分著墨有限，也未能觸及近來的「熊族」主流化現象。

目，廣結善緣的熊，一個個都變成一副"我才是主流"，"我比你們身材好"的樣子，那就真的教人不敢領教了。胖子是可愛，但不能冠上身材好，胖子的稱號換成熊，還是胖子……（Pakeron，2007）。

值得關注的是，上述這篇回覆文不僅將「熊」還原為「胖子」，更將這群「熊／胖」的男同志「C化」。換言之，在一群不C、不熊／胖、自認主流的男同志眼中，過去，「C族」與「熊族」雖同樣令人鄙夷，但卻仍被歸為不同「類屬」。「熊族」若能保持卑微的、低調的、親和的態勢，或許還能施以「慈眉善目」、「廣結善緣」這類充滿憐憫、反諷意味的形容詞⁶。但如今，自認主流（化）的「熊族」似乎已挑戰到他們在社群內的主流位置及美／性感價值，因此，在社群內慣以將令人厭惡的他者「C化」（Lin, 2006）的習性下，當今的「熊族」成員個個反倒成為令人「笑怒不得」、「煙視媚行」的「C胖子」。

「熊族」逐漸去除污名並使其所屬成員在整個男同志社群內較以往更為「可慾求的」（desirable）整個過程，是否可等同於「主流化」（mainstreaming）？在此一過程中，何種關乎「熊」的主體性及美／性感論述被建構出來？這類論述如何影響「熊族」成員對於自我認同的意識與型塑？如何去解讀／構這類的論述呢？「熊族」成員又如何藉由日常的性／性別／身體實踐而進行關乎「熊」認同的展演？本文便是源自於對上述問題所持續進行的探索與反思。

自2007年3月起，我便展開關於台灣男同志「熊族」的田野調查。首先在一些「熊族」相關網站、網頁進行線上參與觀察。同一年

⁶ 在地男同志社群文化脈絡下，「慈眉善目」、「廣結善緣」這類形容詞往往深具「憐憫」、「反諷」的意含，意味著其所指涉的對象在情慾上是「缺乏吸引力的」。

年底，我將參與觀察由線上延伸到線下，場域包括台北市紅樓同志商圈與林森北路附近的「熊吧」(Bear Bar)、「熊咖」(Bear Café)，以及經常有「熊出沒」的台北加州健身中心西門店，而後更將田野場域聚焦於紅樓同志商圈內的「Bear Folks」(化名)⁷，並對該「熊吧」的13名「熊客」及3位「熊」工作人員進行深度訪談⁸。

「Bear Folks」的前身為「熊熊會社」(化名)，後者成立於2006年8月，是繼「小熊村」後第二家進駐紅樓同志商圈的gay bar / café，更因當時兩家均以「熊」為主題而使得紅樓同志商圈幾乎成為「熊出沒」專區。「熊熊會社」的經營者為「小湯姆」(化名)，他當時的「B」⁹「遠熊」(化名)則是他的得力助手，店名中的「熊熊」兩字便意指這對「熊熊伴侶」。但好景不常，2007年6月，小湯姆將經營不善的「熊熊會社」頂讓出去，同時結束他與遠熊的伴侶關係，接手的經營團隊決定改以英文「Bear Folks」命名，期以大展鴻圖。過了一年，就在「小熊村」因著經營團隊的異動而流失大量的「熊客」後，「Bear Folks」趁勢大舉整合紅樓同志商圈的「熊客」，儼然已成為該商圈內最具代表性的「熊吧」¹⁰。一群經常出沒「Bear Folks

⁷ 我之所以決定將田野場域聚焦於紅樓同志商圈內的「Bear Folks」，主要的考量點在於紅樓同志商圈已被認定為台北都會區內的最主要且最重要的「熊出沒」場域，而「Bear Folks」又是商圈內最具代表性的「熊吧」。另外，基於保護顧客的隱私，「Bear Folks」的管理階層希望在本文裡不會出現該酒吧的真名，因此我決定以相當符合該酒吧精神的「Bear Folks」作為其「化名」。

⁸ 這16位受訪者當中有許多位是我在田野調查過程裡發現到問題後再透過一些資深受訪者的推薦、引介才得以進行訪談。基於保護隱私，16位受訪者均以「化名」稱之，並模糊化、簡化其基本身份資料。關於這16位受訪者的背景簡介，請參閱附錄。

⁹ 「B」是「Boyfriend」的簡寫，意指「男友」、「愛人」、「伴侶」等。

¹⁰ 起初，紅樓同志商圈內的「熊主題」飲料店共有兩家，除了我的主要田野場域「Bear Folks」酒吧外，另一家則為「小熊村」咖啡館。「小熊村」的前經理David曾接受聯合報的專訪(顏甫珉，2007)，而使得該「熊咖」聲名大噪。相較之下，「Bear Folks」則顯得低調許多。David原本在台北市八德路中崙車站附近開設一家取名為「書香」的咖啡館，本身就是「熊」的他，當時便已加入由遠熊所發起的「Yahoo! 奇摩交友網站」上的男同志次團體「小

」的「熊客」們更已形成一種集體認同、情感扶持的社群關係。

由於我的線下田野場域幾乎聚焦於台北都會內的「熊出沒」專區，我必須坦承，我所蒐集到的研究資料是有其區域侷限性的，也因此，本文所提及關於男同志「熊族」的觀點自然是無法呈現台灣男同志「熊族」的完整樣貌。至於文中出現的「在地」兩字，乃是為了對比於西方、日本男同志「熊族」而所採取的一種論述策略上的運用。未來，我希望能夠進一步展開中、南、東部男同志「熊族」場域的田野調查，以挖掘、呈現在地男同志「熊族」的多元差異性。

有關在地「熊族」的認同型塑及其性／性別／身體展演的詮釋，我雖援引西方酷兒研究的「展演理論」(performativity theory)，但文中的「展演」一辭主要是奠基在受訪者的自主意識、自我認知上，藉由檢視他們的反思能動性，以探究他們如何在參與社群想像的建構過程中，透過性／性別／身體的實踐，以型塑自身的「熊」認同。此外，該辭也強調「無意識」的重要性及其對僵固性的性／性別／身體認同的抵禦與挑戰。

本文的第二節將從英語學界對於「熊」定義所引發的爭議點切入，進而解讀／構在地男同志「熊族」關乎「熊」定義的論述，及這類論述又如何衝擊男同志「熊族」成員對於自我認同的意識與型塑。第三節則聚焦於男同志「熊族」成員如何藉由日常的性／性別

熊村」。2006年6月，David將咖啡館遷移至紅樓同志商圈並更名為「小熊村」，也因而吸引相當多的「小熊村」村民前來消費，每到週末更形成「群熊聚集」的壯觀場面。然而，隨著David於2008年夏天離開「小熊村」咖啡館，該館便流失大量的「熊客」，其中相當多的「熊客」轉移到「Bear Folks」，而使得後者成為目前整個商圈內的唯一「熊主題」飲料店。「Bear Folks」的室內空間部分乃由兩間緊鄰、各6坪大的店面所組成，此外，搭蓬延伸而形成的室外空間則約12坪左右，室內、外空間最多可同時容納60人。值得一提的是，該「熊吧」特別提供特製的「熊調酒」，以符應廣大「熊客」的身份認同。

／身體實踐而進行關乎「熊」認同的展演。在結語部分，我將就個人的田野反思及「怪胎熊／豬」的反抗政略進行論述。

二、興起中的「熊」認同

英語學界關乎「熊」的定／爭義

2007年2月4日，*Los Angeles Times*刊登紐約市立大學英文系教授 Richard A. Kaye 的一篇名為“Bear-y Gay”（2007）的文章，Kaye 在文中介紹了美國學術界的一項新興學門——「熊的研究」（Bear Studies）。Kaye 坦承，當他首度聽聞此一令人感到「陌生而怪異」的學門時也曾忍俊不禁，但進一步閱讀相關學者的研究著作後才領悟到此一探究「男同志熊族文化」的學門本身的學術深度，及其橫跨「男性研究」、「文化研究」、「酷兒理論」及「生態批評學」等領域的視野廣度（Kaye, 2007）。事實上，從 Les Wright 的 *The Bear Book* 一書於 1997 年問世以來，英語學界已陸續生產關乎「熊族文化」的學術著作，其質與量皆不容小覷；相對地，不論是華語學界或日語學界，我迄今仍未尋獲任何相關主題的學術研究成果。在接下來的討論裡，我將聚焦英語學界關乎「熊」定義所引發的爭議，並進而解讀／構在地男同志「熊族」對於「熊」定義的論述。

關於「熊」（bear）一辭的定義，Rebecca Scott 所編撰的 *A Brief Dictionary of Queer Slang and Culture*（1997）中提到，該辭主要指涉著一群「多毛壯碩的男同志」，但有時也被女同志社群用來形容「高大壯碩的陽剛女同志」（big burly butch lesbian）（Scott, 1997）。「熊族」成員向來被認為僅侷限於「男同志」，然 Scott 的上述解說

則破除此一迷思，指出「熊」也可能跨越性／別的藩籬，以「女同志」的身份樣貌現世。然而，國際學術界有關女同志「熊族」的研究報告可謂「付之闕如」，在地的女同志社群內也幾乎未曾聽聞「熊」的社群與聚落。

Ray Kampf 於2000年出版*The Bear Handbook* (2000) 一書，在當時「熊族」文化相關學術性研究寥寥可數的情形下，該書的出版可謂「彌足珍貴」。Kampf 本身是一名公開現身的「男同志熊」(gay bear)，他花了近十年的光陰進行「熊族」的「全球性」¹¹田野調查。該書可謂關乎「熊族」文化的百科全書，舉凡從體型、毛髮、性格、服飾、性關係到生活風格等等，均鉅細靡遺地加以鋪陳。但值得關注的是，Kampf 在書中強調，「身體尺寸」、「鬍鬚體毛」及「性傾向」三者共同界定了一個人是否為「熊」(Kampf, 2000: 1)。換言之，就他而言，「熊」必須是「體型高大壯／胖碩」、「鬍鬚體毛濃密」，更重要的是，他必須是位「陽剛的男同性戀者」。

Kampf 上述的觀點恐引來以下的批評。首先，如同Scott所指出的，西方的女同志社群也會以「熊」來稱呼體型高大壯碩的「T」(butch lesbian)，因此，Kampf 的「凡熊必是男同性戀者」的論調，恐流於「男同性戀中心主義」(male homocentrism)¹²。其次，美國「恰恰熊」(cha-cha bear)¹³及台灣「C熊」的存在事實，也挑戰了Kampf

¹¹ 該書雖號稱對「熊族」展開「全球性」的田野調查，但事實上，Kampf仍聚焦於北美洲、歐洲及紐澳等以「白人」為主的國家。

¹² 雖然我尊重「女同志熊」(lesbian bear)可能存在的事實，但由於本文旨在探討台灣男同志「熊族」的認同型塑與性／性別／身體展演，因此，文中出現的「熊」或「熊族」乃指涉「男同志熊／族」。又基於書寫上的便利考量，我在文中的許多地方，將不再另外標明「男同志」三字於「熊族」、「熊」等辭彙之前。

¹³ 關於「恰恰熊」(cha-cha bear)一辭，Silverstein與Picano做了如下的解說：「當[美國]熊族拒絕親近被他們視為太過優柔的同志文化時，還是有部份的熊偷偷潛入。據了解，這種人被同伴在背後取了恰恰熊(cha-cha bear)的綽號」(Silverstein & Picano, 2008: 38)。

所謂「熊必須是位『陽剛的』男同性戀者」的說法。再者，Kampf的「熊必須是鬍鬚體毛濃密」斷言，也太過於「西方本位思想」，因為相較於西方人，東亞男性的鬍鬚體毛普遍較為稀少，也因此，在一些東亞國家（或許日本除外），鬍鬚體毛濃密與否不會是一項用來界定「熊」的「基本要件」。

從某些偏執的西方觀點看來，「熊」不僅需要「多毛」，恐怕還是清一色的「白」（white）。Peter Hennen 觀察到，美國的「熊族」雖極力標榜他們在種族上的包容性，但事實上，就社群組成份子的膚色而言，卻極不成比例地以「白人」為主（Hennen, 2005）。Hennen檢視相關文獻後發現，1980年代初期崛起的美國「熊族」文化與當時的一群「熊族」前輩們，對於1970年代大行其道的「clone」¹⁴風潮及「皮革社群」（the leather community）感到不滿有關。他們抨擊「clone」過於矯作、有違（身體）自然；另一方面，也有感於時常參與其中的「皮革社群」過於冷酷無情，缺乏「人性關懷」（humanity），於是他們開始在口袋裡塞一隻象徵「自然」（nature）、「溫暖」（warmth）的「泰迪熊」¹⁵，而後便逐漸發展成一種身份認同的標示。

¹⁴ 「clone」意指1970年代美國都會男同志社群內所興起的一種極度標榜陽剛特質的次文化。Peter Nardi認為，「clone」起因於當時社群對於娘娘腔與扮裝這類性／別刻板印象的一種集體反抗意識（Nardi, 2000）。根據Martin Levine於*Gay Macho: The Life and Death of the Homosexual Clone*（1995）一書中的描述，當時任何一位來自紐約格林威治村的典型「gay clone」無不時時展演其極度男性化的特質。他擁有一身在健身房長期鍛鍊而成的精壯肌肉，短髮加上濃厚的小鬍子，內著緊身T-shirt，外搭一件bomber jacket，下半身則是Levi 501S牛仔褲及皮靴（Levine, 1995: 7）。

¹⁵ 「泰迪熊」以美國第26任總統Theodore Roosevelt（1858-1919）的小名「Teddy」命名。據說，1902年在密西西比州的一次獵熊活動中，當他的助手捕獲一隻路易西安納小黑熊時，Roosevelt拒絕殺害這隻小熊，並且批評這種行為是「沒有運動道德的」（unsportsmanlike）。此事傳開後，一位政治漫畫家隨即出版漫畫《泰迪熊》（Teddy's Bear），而玩具製造商更藉機推出同名的絨毛玩偶，自此，「泰迪熊」便聲名大噪。

然而，此一自然而溫暖的「泰迪熊」，其作為美國「熊族」起源的象徵物，就其所可能指涉的種族意含而言，並非毫無問題的。Hennen引述Gail Bederman於*Manliness and Civilization* (1995)一書中的觀點，指稱「泰迪熊」的靈感啟發的關鍵人物——美國第26任總統Theodore Roosevelt (1858-1919) 同時具現了「文明化的男子氣概」(civilized manliness) 及「原始的陽剛特質」(primitive masculinity) 兩種矛盾的性／別屬性，而前者更是緊密地與「白人性」(whiteness) 相連結。再者，有鑑於種族主義者慣將「有色人種」與「動物」進行歧視性的類比，凡此種種，均相當程度上阻卻了「非白人」男同志對於「熊族」的認同，並進而使得一群白種男同志偏執地以為，「熊」的認同根本是他們的專屬品 (Hennen, 2005)。

Hennen藉由揭露「泰迪熊」及「(男同志)熊」概念所鑲嵌的「白人中心意識」，企圖解釋何以美國「熊族」社群內，「有色人種」竟是屈指可數。但這樣的「揭露」本身似乎無法說明，何以為數眾多的亞洲男同志相繼地型塑其「熊」的身份認同，並建構強大的社群意識，甚而「亞洲熊」(尤其是「東亞熊」¹⁶) 的主體存在事實更挑戰了上述西方本位的「熊」概念所彰顯的「白人性」及「多毛特質」(hairiness)。例如，在“Bear-y Gay” (2008) 一文中，新加坡「熊族」運動者David Cheong便指出，由於自身鬍鬚體毛不夠濃密，曾因此遭到英國同志友人質疑其作為「熊」的主體性。Cheong抨擊這類的質疑完全出自於一種「西方帝國主義式的」(Western imperialist) 偏執想像，既漠視亞洲「熊族」的主體性，更無視於方興未艾的亞洲「熊族」文化的多元發展 (Cheong, 2008)。

¹⁶ 在許多「西方熊」的認知裡，就鬍鬚體毛而論，東亞男同志遠較他們的南亞、中東兄弟們來得稀疏、光滑 (smooth)，也因此更難以納入「熊」的主體範疇裡。

西方「熊族」文化被認為在相當程度上，透顯出「藍領」(blue-collar)、「勞工階級」(working-class)的色彩。但反諷的是，相關的民族誌研究均顯示，這群展演著「藍領性」(blue-collariness)、「勞工階級性」(working-classness)的「西方熊」絕大多數是一群生活在都會地區的中產階級白種男同志 (Rofes, 1997; Wright, 1997; Hennen, 2005)。在“Academics as Bears: Thoughts on Middle-Class Eroticization of Workingmen’s Bodies” (1997) 一文中，Eric Rofes 便探索一群美國都會中產階級白種男同志如何集體建構「熊」的主體性，以及他們如何在「熊吧」裡，透過髮型、服飾、肢體、語言、動作，以展演著「藍領化」的「熊」身份認同。Rofes認為，這群都會中產階級的「白種熊」其實是藉由這類的身份認同展演，來企圖滿足他們對於白種藍領男性勞工身體的「性幻想」(Rofes, 1997)。

白種中產階級身份本身象徵著一種「文明化」(civilization)的成果，但「文明化」卻也弔詭地引領白種中產階級男性驅向「女性化」，這使得他們對於自身的男性認同及陽剛特質時時感到焦慮 (Rotundo, 1993: 228)。Hennen強調，此一「性／別焦慮」正可說明，為何對於一群都會中產階級的「白種熊」而言，白種藍領男性勞工的身體是如此地「可慾求的」(desirable)且「渴望去產生認同」(eager to identify with)，因為它再現了一種「自然(化)的」、「未受馴服的」(uncivilized)陽剛特質——這也正是他們的中產階級身份令他們難以企及的。因此，每逢閒暇之時，他們或群聚「熊吧」或舉辦山野露營，在一種崇尚自然粗獷、緬懷失落的陽剛特質的氛圍裡，個個搖身一變成了「藍領扮裝熊」(blue-collar drag bear) (Hennen,

2005) 17。

如果上述因著「種族」、「階級」身份而衍生的「性／別焦慮」促使一群都會中產階級的「白種熊」勇於跨越「階級」的疆界而展演「藍領性」，那麼，令人不解的是，何以當「黑暗非洲」(Darkest Africa)、「野蠻印第安」(Savage Indian)這類「種族主義式」的想像更易連結到諸如「自然」、「非文明」此等令他們心嚮往之的概念時(Ibid)，那條「白種vs.有色」的「種族」疆界卻始終無法跨越呢？究竟是什麼因素使著「白人性」在他們關乎「熊」認同的展演中，依舊是無可動搖的？上述問題還有待學界進一步探索、解析。

的確，「熊」的定義是極其繁複的，它扣連著身體、性別、性、階級、種族、年齡等等不同面向，再現了多重權力爭戰的場域。「熊族」文化研究泰斗Les Wright建議我們將「熊」的概念視為一種「索緒爾式或巴特式的空洞的能指」(Saussurian or Barthian empty signifier)。他強調，每一個活生生的、有著「熊」認同的個體都不斷地在其日常生活的實踐中，填寫著自身對於「熊」的定義及反思，而此一多元紛呈、眾聲喧嘩的現象，正是「熊族」文化中的難能可貴的質素(Wright, 1997: 2)。

但Wright也觀察到，自1990年代末期起，美國同志大眾媒介已鎖定廣大的「熊族」消費大眾，不斷地向他們販售「標準化」(standardized)的「熊」意象，甚而向主流社會宣傳這些意象及「從

¹⁷ 我在從事田野調查的過程中，並未發現這類「藍領風格化」的「熊族」文化特質；在地「熊族」文化，就我所觀察到的，在某種程度與面向上是呈現一種「都會運動休閒」的風格走向。然而，由於我的線下田野場域幾乎聚焦於台北都會內的「熊出沒」專區，中、南、東部「熊族」是否呈現相同的風格走向，仍是有待進一步的田野調查與檢驗。至於在地「熊族」文化的「都會運動休閒」風格走向，我將在第三節的「讓『主流』看見『熊』的身體」此一議題討論中進一步闡述。

屬價值」(attendant values)。由於這類商業化傳播的效果，使得越來越多美國「熊族」成員對於「熊」的定義，從過去的「多元而寬容」的態度，轉向一種「單一而威權」的立場，並將「熊」的集體認同建立在排除「twink」¹⁸特質的基礎上(Ibid)。Wright認為，此一興起中的、甚具排他性的、崇尚陽剛、粗獷、成熟及自然等特質、標榜壯碩身材及濃密鬍鬚體毛的「熊」概念¹⁹，可謂沿續1960年代的「queens vs. leather-men」的對立模式，再度將男同志意象二分極化：一位男同志若不是「陰柔的twink」，便是「陽剛的bear」。然而，這類二分極化的趨勢，在他看來，有違廣大「熊族」成員的生命事實，因為不論是「陽剛粗獷」的特質或「育養照護」(nurturing)的屬性，都會在他們的身上體現出來(Wright, 1997: 6)。

類似西方「熊族」社群內關於如何定義「熊」所衍生的爭議與焦慮，似乎也已出現在台灣「熊族」社群。然而，我必須強調的是，即便西方「熊族」文化在相當程度上影響著日本「熊族」文化，而西方、日本「熊族」文化也在不同程度上衝擊著台灣「熊族」文化²⁰，但這並不意味著「熊」定義的發展及因它而生起的爭議與焦慮在此三個不同地域內都必然有著相同的模式與屬性。

¹⁸ 「Twink」為西方男同志俚語，意指一群年輕、可愛又帥氣、金髮、皮膚光亮、健身房身材、追求時尚、膚淺矯作、個性陰柔或不夠陽剛的男同志，這也正是異性戀大眾對男同志的刻板印象。

¹⁹ 這類「熊」概念的倡導者首推Andrew Sullivan。Sullivan在“I am bear, hear me roar!”(2003)一文中極力貶抑男同志陰柔特質，並強調「熊族」崇尚陽剛、粗獷、成熟及自然等特質，以及標榜壯碩身材及濃密鬍鬚體毛，將可破除主流社會「把男同志等同於娘娘腔」的刻板成見(Sullivan, 2003)。

²⁰ 西方、日本「熊族」文化藉以影響台灣「熊族」文化的主要媒介管道為雜誌、影片、網站及觀光客。例如，「Bear Folks」便經常有日籍觀光客造訪，而在該「熊吧」任職的「小旺熊」(化名)則精通日語。他告訴我：「一些日本觀光客會過來的朋友，或是我們過去那邊玩，他們穿什麼樣的東西，我們覺得這樣很好看，我們就學他們」。

在地「熊族」及其相關論述

男同志學者Jack Fritscher指出，1982年11月份的報紙*California Action Guide*上所出現的「Bears: Hair Fetish Ranch!」新聞標題，乃是指涉美國「熊族」集體認同型塑及社群意識建構的濫觴（Fritscher, 2001）。至於台灣「熊族」的起源，雖然網路上傳聞早在1990年代中期交通大學BBS網站上已有「熊出沒」的跡象，但根據我的幾位資深受訪者表示，1999年成立的「台熊」²¹聊天室網站應可視為在地「熊族」發展史上的一個重大里程碑，象徵著為數眾多的男同志紛紛擁抱「熊」此一身份認同，並逐漸型塑其社群意識。

在「台熊」剛成立後不久，我的受訪者「獵熊」（化名）便透過網路連結發現這個網站，從此以後他便成為該網站的會員。當時的他身高173公分、體重103公斤，在主流男同志交友網站上，只要一標示自己的身高與體重，便可能被眾人列入拒絕往來戶。他述說著當時的心路歷程：

所以說，那時候就是很沒自信的原因，就是因為說，同志圈裡面都是瘦子，只有我一個人是胖的，就完全就是沒希望，然後，後來就是偶爾知道說，喔，有一天就大概知道，有個網站是完全胖子的，台熊，……那時候就是想到，啊，原來還有一個這個地方，大家都是胖子，感覺就是好像有一個地方是，可以大家是一樣的，都可以在那邊，……那時候我大概知道，喔，原來胖的都是熊，那時候的概念是這樣。

但好景不常，獵熊加入「台熊」後不久，便已逐漸感受到「熊族」

²¹ 事實上，在「台熊」之前已有一個名為「福田」聊天室網站存在，後者約成立於1998年，當時便已吸引一群身材肉壯、肥胖的男同志前去進行線上互動、聯誼。然而，「福田」當時並沒有明確標示其「熊族」的身份訴求。此外，不像「台熊」迄今仍屹立不搖，「福田」僅維持一兩年便關閉。

內對於「過胖者」的歧視，甚至還以充滿羞辱意味的「豬」一辭蔑稱他們，「我覺得豬這個字真的是很羞辱人，真的很羞辱人」。事實上，隨著外來「熊族」資訊的持續引進，以及在地「熊」概念的不斷演繹，「胖的（尤其是過胖的）都是熊」此一斷言已在台灣男同志社群內（特別是興起中的「熊族」）遭到質疑。一些關乎「熊」定義的排他性論述不斷地發展、傳布，而這類論述所欲排擠的主要對象，除了是一群「身材過度肥胖的」外²²，還包括「言行舉止過於陰柔的」男同志，亦即，「熊族」應當與「豬族」及「C族」劃清界限。

我的受訪者們表示，自2000年代初期起，在地「熊族」對於「熊／豬之別」所衍生的集體焦慮感似乎有越演越烈的趨勢，而此一趨勢背後，在我看來，乃具有幾項可能的因素。首先，美商加州健身中心（以下簡稱「加州」）於1999年進駐台灣後，便與在地的亞歷山大健身集團（以下簡稱「亞歷」）分庭抗禮，而後更在男同志社群掀起一陣健身風潮。不論是學生或上班族、「兄貴」（あにき；aniki）²³或「芭比」²⁴、「熊」或「猴」²⁵、「Top哥」或「Bottom弟」，相繼成為加州及／或亞歷的會員。健身中心不只是運動場所，更成為

²² 台灣「熊族」社群內對於所謂「肥胖」的認定並非以體重為主要準繩。換言之，一位身高174cm、體重102kg的男同志，以一般人的觀點來看，會認定他過度肥胖，但如果他勤練健身、全身上下沒有出現贅肉的話，在「熊族」內便有可能被認為是一隻「優熊」。

²³ 「兄貴」（あにき）的日語原意是「對兄君或男性長輩的尊稱」，而後則被用來指稱「陽剛肌肉熟男」。2008年末，位於台北市林森北路、號稱全台灣最新穎、奢華的男同志三溫暖「Aniki會館」開幕後，「兄貴／Aniki」此一辭彙便在男同志社群內廣為流行。

²⁴ 在台灣男同志社群裡，「芭比」一辭意指身材姣好的陰柔男同志，但若其練就一身碩大肌肉，且肌肉線條分明，則在「芭比」之前會被冠上「金剛」二字。

²⁵ 在地男同志文化脈絡中，「猴」為「熊」的相對概念，原指一群身材瘦型的男同志。然而，對於「熊族」成員而言，該辭則往往指涉著「非熊／豬」的主流男同志。值得注意的是，「猴」此一概念並未出現在西方及日本的男同志社群，它完全是在地男同志社群所發想的概念，具有鮮明的在地性。

男同志的社交聯誼場域，其中加州西門店還以「熊出沒」專區聞名。再者，台北市東區知名同志夜店「Club Jump」於每個月的第4個周六夜晚所舉行的「Follow Me Party」²⁶，也儼然成了「熊」的裸身秀場。當勤於健身的「熊」越來越多，他們身上的「肥肉」也逐漸蛻變為「肌肉」時，「熊族」對於所屬成員的身材要求也轉趨嚴格，於是「身材過度肥胖者」每每成為批評、訕笑、排擠的對象。

其次，主流男同志社群針對「熊族」所投擲而來的主要「污名」，便是「『熊』就是『胖子』」或「『熊』其實是『豬』」，因此在「熊族」邁向主流化的過程中，為了有效反抗這類的「污名」，如何在關乎「熊」定義的論述上將「熊」與「胖子」或「熊」與「豬」進行明顯的區隔便成為當務之急²⁷。

再者，我的田野調查發現，在地「熊族」對於「身體性感」的集體認同意識在相當程度上受到日本男同志文化的影響。「Bear」一辭於1980年代中後期被引介至日本後，當地的男同志社群旋即以漢字「熊」或平假名「くま」作為其譯辭，並隨著「熊」認同者的繁衍及其社群意識的凝聚，相對應於英文「the bear community/tribe」及中文「熊族」的「熊系」（くまけい）一辭也於焉形成。至於「熊系」一辭，《同性愛用語辭典》的定義為：「體毛濃密、身材碩大的男同志」（毛深くて体が大きい男同性愛者）（葵，2001），其中「碩

²⁶ 「Follow Me Party」於2003年7月的第4個週六夜晚首度登場，如今已邁向第7個年頭。我的受訪者當中，有好幾位是舞會的常客，其中一位還向我透露，創辦該舞會的團隊其實就是一群「熊」。

²⁷ Laurence Brown 在“Fat is a Bearish Issue”（2001）一文中，就西方男同志社群內對於肥胖者的排擠現象進行批判。他強調，如果「酷兒」與「同性戀」的不同，在於前者所具有的「包容性」（inclusiveness），那麼，肥胖者受到排擠的現象，就應該成為酷兒的議題，而酷兒政略也應該將它的關注點，從性／別壓迫擴展到加諸「身體尺寸」上的歧視（Brown, 2001）。

大」一辭可泛指「壯男」及「胖男」。不過，日本男同志社群內的「熊」概念近來已有新的演變，根據「日本語維基百科」(ウィキペディア)的說法，「現在關於『熊』的總稱已傾向不限定具備體毛，而是將臉上蓄留鬍鬚的人(他們的體毛不一定要濃密)加以納入」(現在は体毛に限らず、顔面に髭を蓄えた人を含めて【必ずしも体毛が濃いと限らない】「熊」と総称する傾向がある)(ウィキペディア, 2009)。換言之，當前「日本熊」的身材胖壯不忌(只要大隻就好)，不限定體毛濃密，但臉上需要蓄留鬍鬚。

1995年初，一群日本男同志決心要創辦一份不同於當時的主流型男、美少年風格的情色雜誌——「G-men」(ジーマン)，其創刊號於同年三月由古川書局正式發行。*G-men*的最大特色在於它所刊登的成人圖片，除了有真人模特兒的寫真外，還包含了著名的男性漫畫家田龜源五郎及兇雷也等人的作品(McLelland, 2000:134-139)。整體而言，*G-men*所再現的「男體」幾乎都是「身材粗大、肌肉緊實壯碩」(而非肥胖)，至於鬍鬚體毛，有些男體甚為濃密，有些則頗為光滑。由於這些男體與日本男同志社群內所普遍認知的「熊」意象未必完全相符，因此，另一個名辭「Super Gacchiri」(スーパーがっちり)便被創發來指稱*G-men*所再現的男體型態，而其字義便是「巨大而緊實的肌肉男」，或可衍申其義為「體育會系的大塊肉壯男」。

一直到2007年夏天為止，也就是在*G-men*開始轉型而納入一些「猴型」的男體寫真之前，該雜誌始終都是在地「熊族」成員最為喜愛的情色雜誌。除了可以在晶晶書庫及位於紅樓同志商圈內的同志情趣商店「Big Gym」購買到該雜誌外，任何一個「熊族」網站上幾乎都可以輕易地發現網友們所密集轉貼的*G-men*男體寫真、漫畫

，以及其他網友們觀賞後的回應文。值得關注的是，由於*G-men*所再現的男體型態——「Super Gacchiri」不必然具備濃密的鬍鬚體毛，這對於鬍鬚體毛（相對於西方及日本的「熊」）較不濃密的「台灣熊」而言，反而較容易形成一種身份認同上的連結。甚至，在相當程度上，「Super Gacchiri」還引領在地「熊族」成員集體建構所謂「優熊」的意象，並影響他們對於「熊」的定義，而此一定義則與西方、日本兩地的「熊」定義之間存在著若干差異性。簡言之，西方的「熊」是「身材胖壯皆可，鬍鬚與體毛皆需濃密」；日本的「熊」是「身材胖壯不忌（只要大隻就好），不限定體毛濃密，但臉上需要蓄留鬍鬚」；至於台灣的「熊」則是「肉壯但不能過胖，濃密的鬍鬚體毛非必要條件，但具有加分作用」。

再者，不論是西方、日本或台灣，其關乎「熊」的定義雖均強調不宜與「C的特質」有所連結，但似乎又無法擺脫「C熊」的存在現實。「小旺熊」（化名）接下的這段訪談內容便相當具體而微地再現在地「熊族」關乎「熊」定義的論述：

熊就是至少都要有練，不要有贅肉，贅肉也OK，但不要有太多贅肉。基本上，我的想法就是，我不會刻意強調他[過胖者]是豬或是什麼，……可是有些熊，他就不是熊，這是一種約定俗成的價值，有一些我一眼看到，就可以知道他不能當熊，他只能是胖子。……日本的定義的話，可能他們自己本身體質的問題，所以他們毛比較多，……然後如果你[指台灣的「熊」]有鬍子的話，那會更加分，那如果沒有鬍子也沒有關係，就是你看起來，就是感覺散發男性的那種費洛蒙的感覺，就是男性的那種特質，我是想強調這一點，……如果有C的，他又自稱是熊，我們叫C熊，把他冠成C熊，可是如果他是熊，可是這個就有點矛盾點，就是因為一旦你練了[壯碩的身材]，其實你會注重你外表，你會節制一下，你不可能那麼C，……講話不要太C，或是說話的特質不要太女性化，我是這樣認為。

「身份認同」往往是透過「差異」(difference)而被型塑而成的，換言之，就是透過「與『他者』的關係」(the relation to the “Other”)，透過「與非我族類的關係」(the relation to what is not)，以及透過「與其所缺乏的關係」(the relation to what it lacks) (Butler, 1993; Derrida, 1981; Laclau, 1990)。然而，弔詭的是，這些在身份認同型塑過程中所欲「棄卻」(object)的「差異」、「他者」、「非我族類」卻如同揮之不去的夢魘般，時時糾纏、互為指涉。如果一位個人自覺或被外界認定陽剛的成年男同志極有可能擁有一段「娘娘腔」、「女性化」或「不夠陽剛」的童年史 (Lin, 2006; Sedgwick, 1994)，又，如同我在田野中所發現到的，相當比例的具有「熊」認同的成年男同志均擁有一段「過度肥胖」的童年史，那麼，在地興起中的關乎「熊」定義的這類論述所欲排除的兩個「非我族類」——「C的」、「過胖的」，恐怕也正反映出這類論述本身如何內化且擁抱一種「自我割裂」的「CC恐懼」(sissyphobia)、「孩童恐懼」(pedophobia)及「肥胖恐懼」(obesophobia)。

這類深具「排他性」的論述一點都不讓人覺得陌生！當異性戀主流社會仍抱持「男同志等同於娘娘腔」的刻板印象時，為了反抗此一「污名」，一群自認「陽光不C」的男同志相繼在同志線上論壇大放厥辭：「CC不是Gay，Gay是有男人味的，CC滾出[男]同志圈」。而相當諷刺的是，當時，這類排他性論述在主流男同志社群內，竟引發相當大的共鳴 (王家豪，2002; Lin, 2006)。曾幾何時，「熊族」在整個男同志社群內逐漸邁向主流化之際，卻也急著和「過胖的」、「C的」劃清界限。這類論述自認「得以證成」之處正是其「矛盾背反」之所在，也是「自我割裂」之時刻，更體現了「弱勢相殘」的悲涼現實。

另值得一提的是，我在田野調查過程中，曾聽聞某些「熊」自覺不夠壯碩而處心積慮地想讓自己更為「大隻」一點（我的受訪者小湯姆便是最鮮明的例子），甚至有些「熊」在體重下降時也會突然地擔心起來。有趣的是，即使「變瘦的狀態」與「瘦熊」²⁸於「熊族」內部時有所聞，但相較於「過度肥胖狀態」與「過度肥胖的熊／豬」，前者或許因為較為接近主流男同志的意象，對於「熊族」成員而言，其在若干程度上仍潛在性地再現為一種無法漠視的相對性的優勢表徵，因此，在一些關乎「熊」定義的論述中較少成為賤斥的對象。是故，若有「熊」因著「不夠壯碩或變瘦的狀態」而生起「焦慮」的話，這應該與他們已意識到「熊族」內的所謂「戀愛／情慾市場」的一個主流的趨勢有關，亦即，「自認喜熊的熊」似乎遠多於「自認喜猴的熊」²⁹。因此，這類「焦慮」與其說是來自於當事者惟恐「熊」的主體性受到質疑；不如說是擔心自身的「戀愛／情慾市場」行情受到衝擊³⁰。

我認為在地興起中關乎「熊」定義的論述，其最為荒誕之處恐

²⁸ 關於這類的「瘦熊」，台灣「熊族」內還有一個稱號叫「合成獸」，亦即，「由熊與猴所合成的一種怪獸」；美國「熊族」則稱之為「水獺」(otter) (Silverstein & Picano, 2008: 38)。我的一位受訪者便自稱「合成獸」，此一自我命名表達了某些「熊族」成員對於「熊 vs. 猴」這類二分極化的不滿而嘗試創發另一種可能的主體範疇。另值得一提的是，台灣「熊族」對於胖瘦評斷的標準與一般標準有所不同，前者認為是「偏瘦的」，就後者看來，卻可能是十分「肉壯」。我還需強調的是，在我從事田野調查的過程中，從未親身見過或聽聞過任何一位一般標準下的「瘦癯骨感」男同志公開宣稱擁有「熊」的認同，並成為「熊族」的成員。

²⁹ 綜合我所有受訪者的觀察意見後所作的粗略推估結果顯示，在地「熊族」的「戀愛／情慾市場」內，「自認喜熊的熊」約佔七到八成；「自認喜猴的熊」則只有兩到三成。但我要強調的是，本文所關切的重點並非在於這些數據究竟反映了多少的「真實性」，而是這些數據究竟是在什麼樣的社會文化脈絡下被型塑而成的？什麼樣的論述在支撐著這些數據所反映的現象？這類的論述究竟發揮了何等權力效應？它又是如何發揮權力效應？關於上述的問題，我在第三節的「熊熊同『性／型』戀」此一議題的討論中將有詳細的解說。

³⁰ 小湯姆在訪談中就曾說過：「我遇到的熊，有七八成以上都是喜熊的，所以你問我說，為什麼一定要讓自己變成一隻熊，我覺得應該是說，這樣的話，機會應該會比較多啦！」。

怕在於嚴重地漠視廣大「熊族」成員當前的生命現實。我的田野調查結果顯示，相當多擁有「熊」認同的男同志其實已自覺處於「肥胖」的狀態（即使尚未達到「過胖」的程度）、或自覺不夠壯碩、甚或不夠陽剛粗獷。如此一來，這類論述已引領他們處於一種「熊卻又不夠熊」或「似熊非熊」的矛盾困頓之中，並不時地質疑他們身為「熊」的主體性³¹。

正由於這類關乎「熊」定義的論述充滿「矛盾背反」、「自我割裂」的思維調性，我們也就不難想像，何以服膺這類論述的「熊族」成員們會時時陷入一種「焦慮」的狀態。然而，縱使這群在地「熊族」成員們在關乎「熊」定義的論述上，時時陷入矛盾、焦慮之中，就其集體性格面而言，卻呈現著「沉穩」、「含蓄」、「害羞」等特質；即使面對一些令他們感到厭惡的人事物，也鮮少見到他們「惡言相向」，遑論「暴行以對」。這似乎可說明，何以在面對那些難以擺脫卻又堅決地宣示著「熊」認同的「C的」、「過胖的」男同志們時，這群在地「熊族」成員們會迂迴地採取一種「容忍默許」的態度，並弔詭地生產出一些諸如「C熊」、「胖熊」的「詭異」身份稱謂³²，讓他們得以「暫且地」、「不具完整主體性地」依附於「熊族」。

³¹ 例如，我的16名受訪者當中，就有10位覺得自己尚未完全符合「熊」的標準，像是「小旺熊」、「懶懶熊」及「小棕熊」就覺得自己還不夠陽剛粗獷；「獵熊」、「喜猴熊」及「熊太郎」覺得自己過度肥胖；「合成獸」、「泰迪熊」、「強森」及「小湯姆」則認為自己還不夠「大隻」（壯碩）。他們在訪談過程中還會不時反問我：「那你覺得我是熊嗎？」、「那我算是熊嗎？」。

³² 這些「稱謂」的弔詭之處在於，如果「C」與「熊」是兩個無法相容的概念，那麼，「C熊」此一概念又如何能成立呢？至於「胖熊」一辭所指涉的，乃是一群「過胖」卻擁有「熊」認同的男同志，事實上，其「熊」身份也是備受質疑的，它另有一個充滿歧視性的同義辭——「豬」。

「熊族」性感階序

我在田野中觀察到，在地「熊族」已逐漸地發展出一種主要立基於「性」（性角色、性能力、性向³³）、「性別」（陽剛、陽光、粗獷）及「身體」（身材、五官、鬍鬚體毛）等基礎之上的我所謂「性感階序」（sensual hierarchy）。當其社群成員在進行情慾互動及經營社交關係時，往往因為其在此階序上的位置差異而享有不同的權勢與待遇。

佔據此一「性感階序」頂層的正是一群所謂「優熊」，他們擁有長期健身房重力訓練下的壯碩身材，濃眉、五官憨直又帶有英氣³⁴，體毛濃密、鬍鬚有型，性格陽剛、陽光、粗獷，性愛上偏主動、性能力旺盛且性向上是「喜（歡）熊」（而非「喜（歡）猴」）³⁵。位於中間夾層的則是為數眾多的「一般熊」，此一階層的幅度相當大，舉凡「優熊」之下、「C熊／豬」、「胖熊／豬」這類「被賤斥者」之上的，皆可視為「一般熊」，並可因一些「性」、「性別」、「身體」方面的特質及其他因素，再進行階序內的等級評比。至於被貶抑至「性感階序」底層的，主要還是「C熊／豬」及「胖熊／豬」，但還包括一些極度不修篇幅的「宅熊」³⁶、體型怪異的「貢丸熊」³⁷、「極

³³ 此處的「性向」一辭是指性／情慾上「喜（歡）熊」或「喜（歡）猴」的傾向。

³⁴ 所謂「五官憨直又帶有英氣」聽起來頗為抽象，但有受訪者告訴我，「熊族」有其專屬的直覺，只要看一眼，就可以辨識對方的五官優不優。我也聽到一些採用「排除法」的說明，例如，一位「優熊」絕對不會是「美型男」或「帥氣型男」。更有些人直接說出他們心中「具有優熊型五官」的名人，像是日本男子職業摔角明星「高田延彥」、「武藤敬司」、「佐佐木健介」、「中西學」等。

³⁵ 上述的「優熊」特質是我綜合受訪者及網友觀點後大致歸結而成的「基本要件」。另外，還有一些上述「基本要件」以外的個別要求，像是「小麥或黝黑膚色」、「倒三角型的身軀」、「粗腿」、「大屌」、「不能戴鏡框眼鏡」等等。

³⁶ 根據我的受訪者所陳述，不少在地「熊族」成員會在不同程度上透顯出一些「宅性」，也就是說，他們除了平常上班、上學，週末到「熊吧／咖」走走外，可能就會窩在家裡上網

度不修篇幅」及／或「(過)胖」的「喜猴的熊／豬」³⁸等。

關於上述「熊族」社群內的「性感階序」，我還有幾項重點說明。首先，此一「性感階序」依然持續地演進當中，其型式架構及運作模式仍是相當鬆散，因此，在相當程度及某些面向上令人難以嚴格而清楚地加以界定。

其次，諸如「種族」、「社經位階」、「學歷」、「年齡」等因素，可能會在某些「熊」所進行的「性感評比」當中發揮不同程度的影響力，但在「性」、「性別」及「身體」等面向上的考量與感受仍是最為關鍵的因素。底下這段我與在「Bear Folks」擔任服務人員的「小棕熊」(化名)所進行的對話，便相當具體地再現這類「性感評比」背後的諸多面向因素的競逐關係：

林：你怎麼一付臭臉？剛剛那個客人對你做了什麼？

棕：他很嘔心好不好，就一付色咪咪的一直盯著我看，然後，他就突然伸手來摸我的大腿，然後，他還對我說：「你的腿真是漂亮啊！」。真的好嘔心喔！你說這是不是性騷擾啊！他根本在對我性騷擾嘛！你說對不對？

林：可是之前有些客人一來就對你又親又抱的，你不是一付很High的樣子……

棕：那不一樣啊！那不一樣啊！我又不是不挑的，好不好！那些客人都是我的天菜耶！所以我才跟他們那樣啊！可是他又

、「打魔獸」(玩「魔獸世界」線上遊戲)。因此，一般而言，社群內部不會因為某成員稍有「宅」味就認定他是「不具吸引力」的「宅熊」，除非他是「明顯地不修篇幅」，身上散發令人不悅的體臭味，或是有違「熊族」的「短髮」的「髮型規範」(hair code)，留了一頭「長髮」。

³⁷ 「貢丸熊」是指四肢細小但身軀肥大的「熊」，因為從遠處看他，頗像一粒「貢丸」插在竹籤上，故在台灣「熊族」社群內部被戲稱為「貢丸熊」。

³⁸ 關於這類被賤斥的「喜猴的熊／豬」，我將在第三節的「熊熊同『性／型』戀」此一議題的討論中進一步說明。

不是我的菜，然後，他又是一付很猥褻的樣子啊！所以只要他一靠近我，我就覺得很不舒服。

林：跟他的年紀有關嗎？是因為他的年紀比較大……

棕：應該跟年紀沒有關係吧！有些中年的熊也很優啊！也是我的天菜啊！

林：所以說，如果他是你的菜，對你做同樣的事，你就不會覺得那是性騷擾，但如果他不是，你就會覺得……

棕：就是說，關鍵就是說，第一個，他不夠大隻，他不是我的菜，對，而且他還很猥褻的樣子，一點都不Man啊！然後，你對他就會，就會一點都不會想要那個[性愛]Fu[感覺]啊！然後，然後，聽說他好像是個畫家，好像有點錢，看到喜歡的，會一直問人家要不要當他的助理，真的，然後，就會有一些年幼無知的熊熊會被他騙啊！等到發現他的真面目，大家都嚇到躲起來……

林：那就算他給的待遇非常好，大家也都不OK嗎？

棕：不OK啊！你不知道嗎？熊圈的人最重視的，就是說，你不是我的菜，如果是的話，你又多金，學歷也不錯，就是蠻有內涵的那種，那就會有加分的效果啊！然後，就算不能在一起，大家也可以交個朋友、搞搞曖昧啊！然後，如果你的型不是我的菜，然後，然後你又不Man、也不陽光，然後，就算你再有錢、地位再高，我也不會想跟你在一起啊！就算當朋友也很難吧！這個圈子就是這樣子的啊！

由上述對話可知，這位中年畫家之所以無法受到小棕熊及其他「熊族」成員的青睞，與其「年齡」無甚關連，主要導因於「眾熊」在「性」、「性別」及「身體」等面向上的直覺感受，即使這位畫家的相對強勢的「社經地位」也難以拉抬其在「熊族」內被貶抑的「性感階序」位階。

再者，即便在地「熊族」成員在進行「性感評比」時，「性」、「性別」及「身體」等面向上的考量與感受每每扮演關鍵的因素，但值得注意的是，此一「性感階序」不同階層之間的界限是相當游移浮動的。換言之，一位底層的「胖熊／豬」可能因為「減肥」有成，而搖身一變成為「一般熊」；中間夾層的「一般熊」也可能因勤練健身、積極打造陽剛特質後，晉身「優熊」之列。

另值得一提的是，「熊族」成員在「性感階序」上的位階除了普遍地顯示出他們在「熊圈」（「熊」的生活圈、社交活動場域）內的「受歡迎度」外，在相當程度及某些面向上也可能反映出他們對於「熊圈」的「涉入程度」。舉例來說，位於「性感階序」頂層的「優熊」往往一現身「熊圈」便成為目光焦點所在，而他們也可能在「眾熊」的殷切勸使及自身的榮耀感趨使下提高對於「熊圈」的涉入程度。相對地，位於「性感階序」底層的「C熊／豬」、「胖熊／豬」、「貢丸熊」、「宅熊」、「喜猴的熊／豬」等，則因為考量到自身在「熊圈」內普遍不受歡迎及／或「熊圈」內缺乏慾求對象³⁹，而可能降低對於「熊圈」的涉入程度。

在地「熊族」社群內的「性感階序」支配著社群成員的情慾互動及社交關係，此外，它更關連著社群成員對於自身「熊」認同的意識與型塑，以及對於此一「熊」認同的日常展演。在下一節，我將就此進行深入的闡釋。

³⁹ 例如，當「熊喜熊」在「熊族」內儼然成為一種「性規範」，而使得「熊圈」內充斥著「喜熊的熊」時，也可能會降低「喜熊的猴」出入其中的意願，並進而影響到「喜猴的熊」對於「熊圈」的涉入程度。關於此一現象，我將在下一節的「熊熊『同性／型』戀」此一議題的討論中，做進一步的剖析。

三、「熊」的展演

下面關於在地「熊族」成員如何於日常生活中打造自身的「熊」認同，我將分別從「身體」、「性」及「性別」三個不同的面向來加以論述。但我必須強調的是，這樣的安排只是論述上的策略運用而已。舉例來說，一位「熊族」成員身體上的「鬍鬚體毛」或可視為一種「陽剛特質」的表徵，並進而使得他在「性愛關係」中扮演較為主動的角色。因此，上述「熊」認同展演的「身體」、「性」及「性別」三個面向實乃緊密糾纏、互為指涉，三者是絕對無法完全區隔開來。

讓「主流」看見「熊」的身體

如前所述，1980年代初期美國「熊族」之所以崛起，除了是對於1970年代大行其道的「clone」風潮及「皮革社群」感到不滿外，在相當程度上乃源自於對當時的主流男同志意象——「熊族」眼中的所謂「twink」——的一種反抗行動。Silverstein與Picano描述當時主流男同志與「熊族」成員在身體特徵與服飾裝扮上的明顯落差：

那時期，同志主流文化風起雲湧，人人趕流行將身材雕塑成健身房的產品，成為男性的典型美標準。放眼同志雜誌、男色A片中，隨處可見修長、乾淨的男子，一頭茂盛、有型有款的髮式，連陽具上方的那撮陰毛都修剪得俐落……但熊族主張全然不同的外表，毛茸茸（全身都是），與體重超重（儘管未必強求這一項）。他們自視充滿陽剛，是正港男人，所以決計不會扮裝，或把任何稍具女性化的東西披掛在身上。他們不在乎體味聞起來像臭男生，這並不意味他們一定都有濃厚的體臭——但拜託！絕對不可能塗古龍水或有香味的玩意（Silverstein & Picano, 2008: 36-38）。

不同於美國「熊族」誕生時深富反抗主流男同志的意味，1990年代後期興起的在地「熊族」反而比較像是一群飽受污名之苦、孤立無援的「胖子」，拜網路科技之賜群聚於線上世界後，開始凝聚社群意識，並援引西方、日本男同志社群的「熊」(bear)一辭，重新為自己及所屬的社群命名。當年見證「台熊」網站的興起而如今將步入中年的獵熊對於所謂「熊族已主流化」的說法頗不以为然。他一再強調，「其實主流的人數遠遠還是大於熊族」。至於反抗、顛覆主流這類議題，他也不予認同，「其實[熊]圈子裡面的型態，它並不會說有什麼特別的意識說，把它[主流]去翻覆什麼，……大家的意思就是說，這個團體我待不下去，那我就換一個地方，就是這，它並不會說很刻意說要去顛覆，好像意思是說，這個地方我不OK，那我換一個地方，就這樣子」。

有別於他們的「熊族」前輩們，我從一些年輕的受訪者身上感受到一股雜揉著「基進主義」(radicalism)與「樂觀主義」(optimism)的氛圍。例如，1987年出生的「酷熊」(化名)就明白地告訴我，「熊族」最終將超越整個男同志「主流圈」：

我的觀念就是因為，就是有肉！然後勻稱，我就覺得這樣很好看，我覺得人本來就要長成這樣子，因為我覺得男生就應該要肉壯、勻稱，因為我覺得它就是男生的基本的樣子，基本該有的樣子，像男性的代表就是威武雄壯，就是比較陽剛方面的，……我覺得它[熊族]會蓋過[男同志]主流圈，因為我覺得男生本來就這樣啊！它基於這個立場來說，會吸引很多主流的[男同志]過來[熊族這邊]。

把「肌肉」、甚至「肥肉」等同於權力的來源、陽剛的表徵，甚至將它視為性感的、可慾求的對象，諸如此類的論調經常可以在一

些西方「熊族」運動份子的相關論述中尋獲。Laurence Brown甚至認為，因為碩大肥壯的身軀充滿「陽剛特質」，本身就是深具「性」的吸引力，因此，只要在不刻意壓抑自身慾望的情形下，所有男同志理應想要擁有這樣的「身軀」，並被這樣的「身軀」所深深吸引（Brown, 2001）。Brown的論述恐過於簡化也流於個人臆測，然而它卻相當程度反映出一群擁有「熊」認同的男同志亟於將自己身體「去污名化」的心理狀態。

即便我的受訪者們對於「熊族」是否已主流化抱持不同的見解，他們卻都一致地同意，「熊族」成員以一種「正面的」形象而集體現身、被看見，是讓「熊族」逐漸擺脫污名的主要原因。至於當今的「熊族」是以什麼樣的樣貌，以及在什麼樣的場域被集體看見呢？「喜猴熊」（化名）做出以下的說明：

大概四五年前，因為我覺得剛好是紅樓這邊興起，大家會看，以前的熊我覺得大家都去[封閉式的室內]酒吧、[線上]聊天室，其實看不到浮出檯面的人，那我會覺得現在會比較浮出檯面的原因是，因為有很多那種熊酒吧啦！小熊村啊！從以前的小熊村啊！以前的熊熊會社跟這邊[Bear Folks]慢慢起來，大家有看到這個團體的時候，才會覺得說，喔！這些人其實沒這麼負面，沒這麼糟，有些人還蠻性感的，肌肉很大、多毛又性感！

如果主流男同志社群過去針對「熊族」所投擲而來的主要「污名」乃是「『熊』就是『胖子』」或「『熊』其實是『豬』」，那麼，與「胖子」、「豬」的意象迥然不同、被主流男同志社群看見後印象大為改觀的某些「熊」，正是那些位於「性感階序」頂層、「肌肉很大、多毛又性感」的「優熊」。於是，在「熊族」社群內，這些「優熊」不僅是被慾求的性感對象，更是「熊族」得以去除污名、邁向主流

化的關鍵之所在。「優熊」的身體需要被「主流」看見！

一位「優熊」除了體型、長相的優勢外，言行舉止還要散發陽剛特質，另外，他的髮型與服飾均需符合「熊族」的規範。關於在地「熊族」內部比較受到歡迎的髮型、服飾，以及是否使用香水、古龍水的問題，小旺熊提出他的觀察：

短頭髮啊！橫條紋的上衣，夏天橫條紋上衣，短褲，喔，球鞋，然後短板的襪子，就是不要穿那種長的[襪子]，然後，看起來舒舒服服乾乾淨淨，就是一般我們的image，想到就是短頭髮，那頭髮大概只到三到五分頭左右，然後，短袖的襯衫跟條紋的是必備的，必備品，然後短褲，有可能迷彩褲或黑色卡其褲，那圈內大家會比較喜歡Abercrombie⁴⁰或是那種男性的東西，……如果是熊喜歡的牌子的話，如果要我列出幾個牌子的話，像Abercrombie、Canterbury⁴¹，Canterbury它是屬於橄欖球的，就是只要有牽扯到橄欖球掛的那種。……至於古龍水喔！這是個人的習慣問題，我認識的有一些蠻喜歡噴古龍水的，噴古龍水常常是一種禮貌性。

西方「熊族」文化被認為在相當程度上，透顯出「藍領」(blue-collar)、「勞工階級」(working-class)的色彩(Hennen, 2005; Rofes, 1997; Wright, 1997)。然而，從上述訪談內容看來，在地「熊

⁴⁰ 成立於1892年的美國休閒服飾品牌「Abercrombie & Fitch」(簡稱A & F)，自1980年代末期起便將其顧客群鎖定在全球年輕族群。由於其所生產服飾強調貼身剪裁，其平面廣告中的男模特兒往往赤身裸露，因而除了甚得在地主流男同志社群的歡心外(羅毓嘉, 2009)，也頗受在地「熊族」成員(尤其是一群健身的「熊」)的歡迎。然而，「A & F」所再現的「另類陽剛」意含，在我看來，似乎比較接近1970年代在美國男同志社群內大行其道的「clone」，或是後來「熊族」眼中的「twink」。因此，這類美國「熊族」敬謝不敏的時尚品牌，竟頗受在地「熊族」成員的歡迎，這除了彰顯兩地「熊族」在衣著風格及性／性別／身體展演形式上的差異外，也透露了在地主流男同志社群與「熊族」關於時尚品味的某種程度及面向上的共通性。

⁴¹ 紐西蘭品牌「Canterbury」成立於1904年，以生產專業的橄欖球相關產品聞名，所生產的商品除了橄欖球衫外，還包括了橄欖球員所需的護具、頭盔及其他相關配件等。

族」成員在相當程度上所呈現的並非「藍領勞工階級」的特質，而是一種「都會運動休閒」的風格走向。換言之，不同於美國「熊族」自絕於時尚名牌及香水、古龍水之外（Silverstein & Picano, 2008: 36-38），在地「熊族」成員們普遍地喜好「A&F」、「Canterbury」這類名牌，甚至有些「熊」還會習慣性地使用古龍水。

位於「性感階序」頂層的「優熊」不僅是被慾求的性感對象，更是「熊族」得以去除污名、邁向主流化的關鍵之所在，那麼，一位活生生的「優熊」究竟是如何具現那些「優熊」之所以為「優熊」的特質？他又如何與其他「熊族」成員進行互動呢？我的受訪者「Arnold」（化名）是位公認的「優熊」，174公分、102公斤，擁有全身上下毫無贅肉的超級猛男身材，濃眉、五官憨直又帶有英氣，平頭短髮，鬍鬚有型、體毛也頗為茂密，言行舉止陽剛粗獷卻又溫和和禮，整體外型宛如日本男子職業摔角明星，更像是*G-Men*雜誌裡的「Super Gacchiri」類型的封面男模。

在我第二度造訪「Bear Folks」時，其工作人員與「熊客」們仍對我感到生疏，並未完全將我視為「熊族」的成員，而比較像是「主流圈」裡的「大隻肉壯男」⁴²。擔任酒保的小旺熊特地向我推薦Arnold這個人，他非常希望「我」（當時仍被視為「主流圈」的人）能有機會見識到這位他心中的「熊族的LV」、「最頂級的時尚精品」，並能與他進行訪談。當晚，我終於見到Arnold的廬山真面目，因為天冷，他外面罩上一件休閒式的軍用風衣，裡面則是一件橄欖球員式的橫條紋長袖衫，搭配一件土黃色的休閒長垮褲。

Arnold與一位日籍中年「熊爸爸」一同前來「Bear Folks」。他

⁴² 甚至，小旺熊剛開始還一度懷疑我是「假扮同志身份」而前來窺探「熊圈」的異性戀學者。

一出現，立刻成為眾人目光焦點，我後來得知這位日籍人士其實是他的跨國戀人。我還觀察到，Arnold以一種十分陽剛卻又不失紳士風度的方式，與他的戀人進行親密的互動。我主動前去自我介紹，並表明我的身份及訪談的意願，Arnold很爽朗地與我約定好訪談的時間與地點。當我們隨後閒聊時，小旺熊及其他「熊客」也趁機加入，不時發出「你究竟怎麼練的」、「你好優喔」之類的驚嘆，一兩位「熊客」還伸手觸摸他的胸腹肌，以確定這些部位的肌肉究竟有多硬。

為了擁有一身傲人的身材，Arnold其實付出相當大的努力與代價。除了勤練健身外，過去也經常服用「增肌乳清蛋白粉」，但這類高蛋白補充食品的功效有限，後遺症卻不小，於是，就在他費盡苦心尋覓、試驗後，終於發現最佳的替代品：「我以前都喝高蛋白，可是練到一定的程度之後，就沒有辦法再增加了，而且吃多了對身體也不好，會傷身，所以我後來就改喝豆漿，我一天喝四瓶，然後真的很有效，就變得更大隻了，所以我後來都建議別人改喝豆漿，對啊，你看我就知道了，真的很有效」。

不僅「優熊」會靠「增肌乳清蛋白粉」來保持身型，就連「一般熊」也會藉由這類高蛋白補充食品，好讓自己看起來「更大隻」一點。小湯姆原本是隻「猴」，為了成為一隻「熊」，幾年前便開始服用這類高蛋白補充食品。另外，臉上無毛的他為長出鬍子來，也特別嘗試塗抹所謂「育毛劑」⁴³：

⁴³ 小旺熊在十年前就嘗試過這類的育毛劑，他對於台灣「熊族」成員較常使用的一款育毛劑，做了如下的解說：「我用過Microgen，那名字叫Microgen，Microgen在日本的藥房是沒有正式發售的，但私底下，日本叫通販，台灣也有賣，可是我十年前第一次是在香港買的，我就沒有效啊！就放棄了，這是個人體質啦！」。

我以前最瘦的時候，大概只有69、70公斤，我身高一直都是這樣，都是179啦！所以就瘦，然後，大概是4年多前吧！我遇到了一隻熊，他是熊喜熊的，所以我就刻意要增重，就開始增重，我會跑去健身，然後買那種高蛋白的來喝，也會吃的很多，大概一天都會吃4餐，睡覺前也會吃得飽飽的再去睡，……反正，就是這4年多來，體重會一直起起伏伏的啦！如果工作比較忙，就會瘦一點，大致上，就是體重是有在增加啦！像我現在就95公斤啊！可是我會希望可以到105到110，因為這樣看起來會比較好看啦！就整個人就會很大隻啦！……我跟你說，我以前為了要長鬍子，還有去買那個育毛劑來擦，可是那個裡面會有那種類固醇，那種東西對皮膚不好，所以就是，就是擦了以後，你的鬍子沒有長出來，可是已經先長出一堆痘痘了。

從上述小湯姆的訪談內容中，除了可閱讀到一位男同志如何努力打造自己的「熊」主體性的歷程外，我們還可以發現到「熊族」內部的一個有趣的現象，亦即，有些「熊」是為了讓自己所慾求的「熊」慾求自己，而努力讓自己從原先的「猴」變成現在的「熊」。這個現象應該與他們已意識到「熊族」內部的所謂「戀愛／情慾市場」的一個主流的趨勢有關，亦即，「自認喜熊的熊」在人數上似乎遠超過「自認喜猴的熊」。關於此一趨勢，我將在接下來的討論裡，嘗試揭露它與盛行於整個「熊族」內部的我稱之為「強制性熊熊戀」(compulsory bear-bear sexuality)此一「性規範」(sexual norm)之間的關連性。

熊熊同「性／型」戀

拓峰網G-Man論壇「熊熊館」於2008年底所進行的一項線上民調結果顯示，96位填寫問卷的「熊」當中，有高達81位喜歡「熊」(84.3%)，只有15位表示喜歡「猴」(15.6%)(Oscar大人，2008)。

即便這份問卷調查不論就其樣本數或問題設計都有待檢驗，但這份恐怕截至目前堪稱唯一針對「熊」的「情慾對象選擇」意向所進行的問卷調查結果，與我在綜合所有受訪者的「意見」⁴⁴後所作的粗略推估結果相較，兩者數據其實相差不遠。根據我的田野調查後的粗略推估結果，「自認喜熊的熊」約佔七到八成；「自認喜猴的熊」則只有兩到三成。然而，我要強調的是，本文所關切的重點並非在於這些數據究竟反映了多少的「真實性」，而是這些數據究竟是在什麼樣的社會文化脈絡下被型塑而成的？什麼樣的論述在支撐著這些數據所反映的現象？這類的論述究竟發揮了何等權力效應？它又是如何發揮權力效應？在接續的討論裡，我將藉由相關田野資料的剖析，期以爬梳剔抉一些有助於解答上述問題的可能理絡。

首先，我必須說明的一點是，我的這項田野調查後的粗略推估似乎主要反映出一群經常涉入「熊圈」（「熊」的生活圈、社交活動場域）的「熊」的意向，其中可能排除了一些不常在「熊圈」出沒的「熊」，而後者被認為在相當比例上是一群「喜猴的熊」。我的受訪者喜猴熊陳述了他的觀察：

不是每個喜猴的[熊]都像我一樣，經常在這裡[熊圈]混，他們[不混熊圈的喜猴的熊]也不太喜歡參與一些熊的活動！我覺得他們應該都宅在家裡不出門吧！……我不覺得他們[不混熊圈的喜猴的熊]會往[男同志]主流圈跑，要去讓人家歧視嗎？好，就算有的話，那應該也是蠻少的吧！……所以，你說喜熊的[熊]有幾成？我是認為，大部份的熊都喜熊，這是沒錯，但是如果把那些沒有出來混[熊圈]的[熊]通通算進來的話，我覺得[喜熊的熊]應該就沒有到八成那麼多！。

⁴⁴ 這裡所謂的「意見」並非針對他們自己的情慾對象選擇的意向，而是就他們長期的觀察，推估整個「熊圈」內「自認喜熊的」與「自認喜猴的」的約略比例。

至於這些「喜猴的熊」何以不常在「熊圈」出沒？其中因素恐相當繁複，但許多受訪者則普遍認為，這可能是因為他們「喜猴」的性向，讓他們對「猴」產生較強的認同感，並相對弱化了他們對「熊」的認同感，進而降低出沒「熊圈」的意願。例如，「Bearman」（化名）便強調：「喜猴的[熊]會希望自己是猴，他們會穿黑色或深色系的衣服，會讓自己看起來瘦一點，有的還會留長頭髮，刻意要打扮時尚一點，喜熊的[熊]就不會這樣，他們[喜猴的熊]可能也會覺得跟我們不太一樣，所以也不太會想過來這邊[熊圈]走動」。另一方面，也有不少受訪者提到，正是因為這些「熊」是「喜猴」的，而「熊圈」又充斥著「喜熊的熊」，這恐怕也是讓他們對「熊圈」感到意興闌珊的另一項可能的因素。

另外值得關注的是，我在本文的前言裡提到，某些不認同「熊已晉身主流之列」此一說法的主流男同志竟憤而將「熊」還原成「胖子」，但反諷的是，不少深具「優越感」的「喜熊的熊」則輕蔑地將「喜猴的熊」等同於「豬」。我的受訪者「小黑熊」（化名）便認為，「喜猴的熊」其實是一群又白又胖的「豬」：

他們[喜猴的熊]想瘦下來，變得跟猴一樣，可是，就是瘦不下來，而且還一個比一個胖，就是豬嘛！……正常來講，猴是不會喜歡他們，猴喜歡的是猴，不然就是真正的熊，猴不會喜歡豬，所以，所以，他們就變得很沒自信，只能待在家裡，不然就去三溫暖，三溫暖裡面會有那種暗房，就在裡面偷摸人，……像我們[喜熊的熊]就敢去青年公園做日曬⁴⁵，可是他們就不敢，他們看起來就很像是，反正就是一群又白又胖的豬！（笑）

相較於「熊喜猴」，當在地「熊族」亟於凸顯其主體性、確認其

⁴⁵ 長期來，台北市青年公園的泳池畔每逢夏天便成了一群喜歡日曬的男同志聚集之地。但近年來，越來越多的「熊」也群集前往日曬，而使得該池畔儼然成了「熊」出沒的場域。

主體疆界時，「熊喜熊」在「熊族」內儼然成為一種「性規範」，以符應一種「熊認同熊、熊也喜熊」的「純熊」社群的想像，進而建構了「熊熊戀」此一集體「性認同」，甚至此一集體「性認同」更發展出一種「強制性熊熊戀」的論述。因此，諸如「熊應當喜熊，喜猴的熊是少數的豬」這類充滿歧視意味的斷言，除了表露出「喜熊的熊」對於「非我族類」的「喜猴的熊」、「豬族」的賤斥感外，更是對於「熊應當慾求的不僅是同性別（既是男性的也是陽剛的），更是同體型（同樣壯碩的）」這類「強制性熊熊戀」論述的服膺。也正因為此一論述假設「每個人理當會認同自己所慾求對象的體型」，所以廣大的「熊熊戀者」深信，當「熊族」益趨於主流化之際，亦即，當「熊」在整個男同志社群越來越被慾求時，那些被「熊」所吸引的主流男同志便會努力讓自己成為一隻「熊」，而這也正是「熊族」得以壯大自我並超越主流男同志社群之關鍵所在。另一方面，也是基於同一個假設，這群「熊熊戀者」推論，「喜猴的熊」對「猴」會產生較強的認同感，而與「熊族」漸行漸遠。然而，我的受訪者喜猴熊對於這類推論頗不以为然，甚至對於所謂「喜猴的熊不是熊而是豬」的說法，更是火冒三丈：「誰說喜猴的[熊]就一定會想當猴，話都嘛是他們自己在講的，還敢說別人是豬哩！真的超不爽的，……誰說熊就一定要像他們說的那樣，難道只能有一個樣子嗎？」⁴⁶。

一旦「強制性熊熊戀」論述隨著「熊族」亟於營造主體性及邁向主流化而盛行於整個「熊族」，那麼，其所可能發揮的權力效應之一，簡而言之，便是造成「熊圈」內充斥著一群優勢的「喜熊的熊

⁴⁶ 即便在當前的「熊圈」內，喜猴熊有種「彷彿是邊緣人」的感覺，但因為他不想老是「宅」在家裡，也不想男同志主流圈被歧視，所以只好定期造訪一些熊咖、熊吧，「反正偶爾還是會有不錯的猴會來[這些熊咖、熊吧]，雖然真的不多，但有總比沒有好吧！就碰碰運氣囉！隨緣啦！」。

，進而使得「喜熊的猴」考量到自身在「熊圈」內普遍不被慾求而降低出入其中的意願⁴⁷。此一局面也連帶地影響到「喜猴的熊」對於「熊圈」的涉入程度，因為他們既感受到自己在圈內受到排擠，也體認到圈內已越來越難尋覓到他們所慾求的「猴」。再者，於此一論述的影響之下，「熊族」成員除了在「情慾對象選擇」的集體意識上呈現出一種過度簡化、排他性的趨勢外，更陷入「喜熊 vs. 喜猴」的二元情慾思維的困境⁴⁸。凡此種種，皆已漠視他們自身情慾的多元流動的可能。我的田野調查結果便顯示，一位自稱「喜熊」的「熊」所怦然心動或正在交往的對象未必就是「熊」。例如，小棕熊雖是「喜熊」的，但他覺得目前交往的對象還不夠「熊」，充其量只是一隻「肉壯猴」，他敘述了當時從初次見面到決定交往的過程：

我們就是在網路聊天室認識的啦！然後，就某一天的一個夜晚，我就很想要啊！然後，那對方就傳了一張側面照過來啊！然後，我那時候就想說，他應該是個熊，然後，但等到見到本人，才發

⁴⁷ 舉例來說，我的受訪者小棕熊雖然自稱「喜熊」，但他正在交往的對象其實是一隻「猴」。我在「Bear Folks」只見過他的這位「猴B」一次，且他停留的時間相當短促。小棕熊為此解釋，說他的「猴B」其實不太涉足「熊圈」，若要「尋歡覓偶」的話，通常都會到網路聊天室「碰碰運氣」。他強調，自己的「猴B」一直努力想成為一隻「熊」，「但是無論怎麼吃啊！怎麼練啊！就是大隻不起來，所以啊！他就不太會想到這邊[Bear Folks]來，對啊！他來了之後，看到這邊都是熊喜熊的，然後，他就會覺得自己根本是圈外人嘛！不被接受啊！然後，他心裡大概就會很幹吧！」。此外，我的一位「喜熊」的「猴」友人也告訴我，他曾經向一位心儀的「熊」同志表達交往的意願，但對方卻直接地拒絕他，並對他說：「等你變成熊之後，再來找我吧！」。有了這次被拒的經驗後，當他首次造訪紅樓同志商圈而行經「Bear Folks」時，甚至不敢走進去點杯飲料，因為面對眾多的「熊熊」們，他直覺地認為自己的「猴」身份不會被他們所接納，也不會被他們所慾求。總之，我認為，上述「喜熊的猴」針對「熊圈」所產生的「距離感」或「被排擠的感受」，在相當程度上也正是「熊喜熊」這類「性規範」所衍生的連鎖效應。

⁴⁸ 我在「熊族」田野中已發現到，即便某些自認「喜熊」的「熊」其實在某種際遇下，於某種程度上對「猴」其實是有著「性慾望」上的衝動。但由於「喜熊 vs. 喜猴」的二元論仍箝制多數「熊族」成員關乎「性認同」的想像，以致「熊猴皆喜」於「熊族」內仍未成為一種鮮明的「性主體」範疇，並在「喜熊」當道的趨勢下，使得這些對「猴」具有「性慾望」上的衝動的「熊」都傾向宣稱自己是全然地「喜熊」。

現怎麼車子裡面坐的是一隻猴啊！就想說掉頭就走人啊！然後呢，就實在很春[性慾高漲]嘛！就很想要啊！然後，就跟他做[愛]了啊！……我跟你說喔！（笑）因為他那裡[陽具]的尺寸，還有他的技巧都蠻棒的！（笑）然後，我們就繼續約啊！就是，就是慢慢去了解他的性格啊！就覺得還蠻OK的啦！然後，就決定在一起了啊！

小棕熊於訪談時向我表白，在遇到他的這位「猴B」之前，他完全沒想到會與「猴」發生「一夜情」，遑論長期交往。但他也強調，即便在剛交往的蜜月期，只要「優熊」一出現在他的視野，便會萌生「偷情」的念頭，加上周遭「熊」友人對於他們的這段「熊猴戀」也頗不以為然，在在都使得他不禁質疑這段戀情的「真實性」：「我是蠻喜歡他的啦！然後，然後在跟他做[愛]的時候，也蠻有Fu的啊！可是，可是你會覺得，就是很矛盾的感覺啦！就是說，你明明就是喜熊的啊！那怎麼會對一隻猴有感覺呢？然後，你會覺得，就是說，這[段熊猴戀]會不會只是一種幻覺啊！」。

雖然小棕熊一再強調，他的「喜熊」的「性認同」從未因與「猴」交往而動搖過，自己始終是「喜熊族」的一員，但他也無法否認對「猴B」確實存在著一種「性慾望」上的「Fu」，而此一「性認同」與「性慾望」之間偶發性的不一致，也確實讓他倍感困惑。事實上，「性認同固然是社會的建構，性慾望則是性認同建構的延異衍生」（甯應斌，1997: 110），「性慾望」的型塑條件與過程是相當錯綜複雜的，除了現有權力關係或受壓迫經驗的因素外，更有來自「無意識」的影響勢力，而不斷地在個人生命歷程中進行「某種選擇性的沉澱和累積」（何春蕤，1994: 131）。因此，即便一群「熊熊」們在某特定時空下擁有「熊熊戀」此一集體的「性認同」，但其個人的「性慾望」既是「獨特的」，也是「不穩的」，甚至既不能簡化地還原

為慾望主體及其對象所具備的生理特徵事實，恐怕也無法單單歸結為成長過程中的某一種受壓迫的意識。例如，他們已自覺到，在整個男同志社群內「猴」是主流，「熊」受到歧視，「喜猴」是註定痛苦、失敗的，所以只好「熊熊」相濡以沫。

如前所述，「熊熊戀」已成為「熊族」內相對優勢的伴侶關係。我在田野過程之中，觀察過不少的「熊熊伴侶」，例如，受訪者中的小旺熊與「強森」（化名）便是一對「熊熊伴侶」。強森是「Bear Folks」的股東之一，小旺熊因著他的引薦而擔任「Bear Folks」的酒保。雖然強森比小旺熊年長10歲，但兩人就體型而言同屬「小熊系」⁴⁹，在進行親密互動時，活像一對可愛小熊在嬉戲。另一對令我印象深刻的「熊熊伴侶」則是出現在加州西門店，我當時還一度誤以為他們是「雙胞胎兄弟」，後聽友人說明後，才驚覺到他們原來是一對「熊熊伴侶」。我在西門店遇過他們幾次，兩人留著相同的髮型，三分頭但前額卻帶著一小撮染色瀏海，運動型背心加上運動短褲，短板襪配上NIKE球鞋。他們總是一起健身、做重力訓練，再一起離開健身中心，有時他們離開時所換穿的T-Shirt竟印上「熊」的圖案或「Bears in Love」的英文字體，有時其中一方貼心地幫另一方提著背包，兩人步調總是一致的、不疾不徐。由於他們在加州西門店內毫不遮掩兩人的伴侶關係，因而不時引來一些其他會員們的側目，甚至我還見過兩位「主流型」的男同志對著他們低聲竊語：「這對熊怎麼這麼誇張啊！是怎樣啊！怕人家不曉得他們是一對嗎？」。

當一對戀人彼此所慾求的對象不只是「同性別」、更是「同體型」時，這樣的「同性／型戀」當然不限於「熊」與「熊」之間，它

⁴⁹「小熊系」是指身材較為矮小的「可愛熊」。

更可能發生在「猴」與「猴」的關係上。然而，「熊」因壯碩的身軀，每每容易在視覺上引起注目，尤其當「兩熊」並列時，更容易形成一種壯觀的景象，因此，在男同志社群內，相較於「猴猴戀」，「熊熊戀」是較容易被看見的，也更容易成為討論話題、八卦耳語。

在主流男同志社群內一直戲謔地謠傳著「熊熊性愛」過程中只有「愛撫」與「口交」，甚少從事「肛交」，理由在於：「一號」（插入者）因為肚子較大而顯得陽具較短，「零號」（被插入者）則因為臀部較厚而顯得肛門較深，因此，當「一號」準備插入時，每每只能「望『菊』（肛門）興嘆」。對於這類的謠傳，不少從事過「熊熊肛交」的受訪者頗不以為然，小旺熊就認為，「那是姿勢的問題，再怎麼深的菊花，換個姿勢也可以插進去」。Bearman則駁斥「熊的陽具較短」的迷思，「我遇過一隻[熊]喔！我摸下去嚇都嚇死，他的[陽具]這樣握[兩手上下並握]還有剩，而且它很[粗]大，它不小隻」。

至於上述「熊熊只喜歡愛撫」的說法，相當多的受訪者則異口同聲地說：「熊熊喜歡愛撫，但不會只有愛撫」。的確，不論是根據西方的相關文獻（Hennen, 2005；Rofes, 1997；Wright, 1997），或就我在田野中所觀察到的，身體間的「碰觸」、「撫摸」與「擁抱」一直是「熊族」的一種相當重要且十分可貴的社交模式，它不僅是一種心理層面上的關切撫慰表徵⁵⁰，更具有性慾層面上的曖昧調情效果。再者，如果就「喜熊的熊」而言，「熊」的身體既然是一種性感的象徵，那麼，兩具性感身體間的「撫摸」、「吻舔」、「嗅聞」便是一段令人高度愉悅的感受歷程。酷熊述說一段令他相當難忘、有著精彩「前戲」的「熊熊性愛」：

⁵⁰ Bearman在訪談時告訴我：「一般來說，熊抱[熊的擁抱]給人家的感覺，就是最溫暖、最舒服的一種，這樣的感覺是，我願意帶給人家這樣的感覺」。

他34歲，身高168、體重95，還蠻多毛的，那裡[陽具]14.5，……如果很有感覺的人，前戲就可以做很長，沒關係，我們就親嘴啊！擁抱！撫摸！撫摸很舒服，擁抱也很舒服，那次是前戲做了快兩個小時，就一直親啊！就能舔的都舔了，該摸了也都摸了，然後再來就是含啊！一開始就是我幫他服務，他先享受，其實我還蠻喜歡幫他，我幫他服務時就很興奮，那次讓我很興奮是他的G點，有符合我想要的點，就是我幫他服務的時候，他那裡會有一些反應，然後反應會讓我感覺還蠻好的，就是除了分泌以外，然後就是硬度，然後還有那個味道，有的人不會有那個味道，有一點像麝香味，那個味道很好，就是另外一種體味，我們做兩次，第一次用了一個小時多，我們總共從下午1點玩到晚上8點，那次他[射]出來兩次。

Wright在評論當前美國「熊族」文化的發展趨勢時不禁感嘆：「現在最讓『熊族』成員感到興趣的，恐怕就是『同志婚姻』(gay marriage)了」。他觀察到，過去美國「熊族」內多元而基進的伴侶關係與性愛模式已不復多見，取而代之的竟是一種保守的、向異性戀主流靠攏的生活型態(Kaye, 2007)。然而，相較於美國「熊族」在伴侶關係與性愛模式上由過去的多元基進的態度轉向當前的保守的、向異性戀主流靠攏的立場，在地「熊族」於伴侶關係上雖獨尊「熊熊戀」，但不論就其伴侶關係或性愛模式的型式樣態及價值取向，均未有明顯地向異性戀主流靠攏的趨勢⁵¹。甚至，我在田野調查的過程中發現到，「熊族」內有不少的伴侶是採取「開放式」的關係，除了各自在外尋求「一夜情」外，偶爾也會將「砲友」帶回住處，進行「三P」的性愛活動。此外，我還聽聞有些「熊」熱衷所謂「

⁵¹ 在此，我所要傳達的觀點是，相較於美國「熊族」在性愛模式與伴侶關係上由過去的多元基進的態度轉向當前的保守的、向異性戀主流靠攏的立場（這是根據Wright的觀察），台灣「熊族」則相對地沒有出現這類的「轉向」。

多B伴侶關係」⁵²。

如前所述，小棕熊雖然「喜熊」，但目前交往的對象卻是一隻「猴」，因此，幾經溝通後，他與伴侶決定採取「開放式」關係。但他認為，一旦決定採取這類的關係後，相關連的每位個體都不能有明顯的「佔有慾」，否則不僅會影響到伴侶關係，甚至連社交、友誼關係都會受到波及。他舉自己的親身經歷為例，當他與一位「熊」友人的「B」發生一夜情後不久，竟發現這位友人也報復式地誘惑自己的「B」和他上床：

那天晚上就在他們家過夜，因為只有一張床啊！就三個人擠著睡啊！然後，起床之後，會春嘛！然後，那個優熊天菜[友人的B]就在我旁邊嘛！然後，他[友人]去煮飯了。……他[友人的B]就站起來後直接鎖住[房門]，然後，他就變成野獸了！然後，過來之後，就開始舔[我]啊！他像野獸一樣，過了差不多10到15分鐘[互舔身體]，然後，[接下來]1069都來，因為太興奮，你知道嗎？太興奮了！他是我的天菜！然後，他B[友人]在外面煮飯，就會更有一種快感！很興奮！然後，他就各種招式[都用到了]，[他]就一直很猛烈撞擊，……我們兩個全身都是汗！都是汗！真的太興奮了！太興奮了！可是又不能叫太大聲啊！就隨便抓一件什麼的，咬在嘴裡，然後就只能很淫蕩的嗯嗯(笑)，真的，真的好像在演G片⁵³一樣！(笑)……然後，完了之後出去，就裝作若無其事，就吃飯，……然後，吃完飯之後，我的天菜走了，然後，他[友人]就問我說，問我說，你們剛在那個喔！我就說，對啊！在那個！然後，他就有點吃醋。可是隔沒幾天，我B就打電話給我講說，「，我跟他做了！就是跟那個，在煮飯那個。然後，

⁵² 在「多B伴侶關係」下的每個個體都可以公開地同時擁有一個以上的「B」，他的「B」們也分別公開地同時擁有一個以上的「B」。「多B伴侶關係」與「多P性愛關係」不同，因為前者往往具有某種權利義務關係，而此種關係下的個體們也可能形成一種「類親屬式」的家族；後者則往往不具這類的權利義務關係。

⁵³ 「G片」是「男男色情影片」的簡稱。

我就打電話跟他[友人]說，喔！好！那扯平了吧！早知道就來四P啊！⁵⁴

此一事件過後，小棕熊更加體認到，「熊圈」內是不太時興「三貞九烈」那一套，「有B的會偷吃，沒B的更是光明正大的吃，然後，只要天菜到手，誰管他有沒有B，都嘛先吃再說」。即便小棕熊和自己的「猴B」已協議出一種「找砲友、玩三P」的關係模式，但由於兩人都「喜熊」，而每每獵獲的「熊砲友」也是「喜熊」的，「所以他們[熊砲友們]都只跟我玩啊！然後，他[猴B]就被冷落在一旁，只能看著自己的B被人家幹（笑）」。⁵⁴為了使雙方都能擁有更為寬廣而自在的性愛空間，小棕熊已認真地思考過，將在適當的時機裡，結束這段令他百感交集的「熊猴戀」。

喜感十足的小棕熊在述說這段故事時，顯得意興湍飛，甚而手舞足蹈，還數度笑得「花枝亂顫」的。那晚剛好寒流來襲，脖子上圍著的那條桃紅色的圍巾有點鬆開了，他隨手一理後，突然轉身問著小旺熊：「你覺得我這條圍巾會不會很C？」。小旺熊當下左支右吾，不知如何回應是好，我則對這一幕感到相當好奇，內心不禁打個問號，「那麼，『熊』會『恐C』嗎？」

恐C熊

⁵⁴ 關於這類開放的伴侶關係及多元的性愛模式，我只是陳述在「熊族」田野調查過程中所觀察到的現象。但這樣的陳述並不一定指涉著，「熊」比其他的「非熊」男同志在伴侶關係及性愛模式上更加開放多元。然而，一如我在文中所述，在相當程度上，主流男同志仍質疑「熊族」成員的情慾吸引力，如「熊」只是一群令人「笑怒不得」、「煙視媚行」的「胖子」，並對其性愛實踐抱持單一而僵固的想像，如「熊」只喜歡「愛撫」（這似乎隱含「熊」在性愛實踐上是缺乏多元而旺盛的動能）。因此，藉由這類陳述（包括此處的引文），我希望能夠挑戰主流男同志關於「熊族」成員的情慾吸引力及性愛實踐上的刻板成見，因為事實上「熊」不僅能擁有開放式的性、情愛的伴侶關係及多元的性愛模式，甚至在性愛實踐及獵尋性對象上更是充滿動能、積極進取。

「CC」或「C」為英文字「Sissy」的簡寫，在1990年代以前便為一群較為「西化的」在地生理男性「性／別壞份子」(gender/sexual outlaws) 用來指涉他們的陰柔「姐妹」們。早期，在「C」此一逐漸「在地化」的性／別概念的統攝下，「陰柔的男同性戀者」(sissy gays)、「扮裝皇后」(drag queens) 及「男變女變性慾者」(male-to-female transsexuals) 仍維繫著相當堅定的「姐妹情誼」(sisterhood)，並未產生社群分離意識。但到了1990年代中後期，當同志運動越來越受到大眾媒體注目時⁵⁵，一種建立在「強制性陽剛特質」(compulsory masculinity) 基礎上的男同志主體論述逐漸興起⁵⁶，進而撕裂了原本存在於社群內的「姐妹情誼」。「扮裝皇后」及「男變女變性慾者」不再被視為「男同志」，遭到排擠的結果也促使他們思索自身的「跨性別」(transgender) 主體性。另一方面，相當多的陰柔男同性戀者則被迫展開「陽剛學習」之旅，以期符合社群內的主流性／別規範，所謂「恐C」(sissyphobia) 的氛圍便逐漸蔓延整個男同志社群 (Lin, 2005; 2006)。我的田野調查結果顯示，「恐C」

⁵⁵ 自1995年起，台灣同志團體便陸續發起幾項相當引起大眾媒體注目的集結／大型活動，例如，1995年3月25日，由「同志工作坊」發起，同志團體首度走上街頭抗議當時的台大公衛所副教授涂醒哲在其有關愛滋病流行病學的研究報告中醜化同志；1996年2月，「同志空間行動陣線」於台北市舉辦第一屆「彩虹情人週」活動，活動包括同志十大夢中情人票選及台北新公園園遊會等 (台北市政府民政局，2008: 136-137; 謝佩娟，1999)；同年11月10日，知名同志作家許佑生及其伴侶葛瑞於台北福華飯店舉辦台灣史上首場公開的同性戀婚禮 (王雅各，1999: 115-142)；1997年6月29日，「同志公民行動陣線」於台北新公園舉辦「彩虹·同志·夢公園」園遊會，建立台灣在6月「同志驕傲月」舉辦大型同志活動的傳統 (台北市政府民政局，2008: 137)。王雅各於《台灣男同志平權運動史》(1999) 一書中更提到：「從某些角度而言，現階段[1990年代後期]在台灣的同志運動，幾乎就只是針對著大眾傳播媒體。……總之，和十年前相比，大眾傳播有了相當不同的展現同志方式。……換言之，在大眾傳播媒體中的文化形貌改變，相當有助於同志在其他日常生活領域中的抗爭與平權要求」(王雅各，1999: 31)。

⁵⁶ 有關此一建立在「強制性陽剛特質」基礎上的男同志主體論述的興起及其所發揮的效應，我在博士論文及一篇發表於「首屆亞洲酷兒研究國際會議」(1st International Conference of Asian Queer Studies) 的論文中，均曾進行深入的解析 (Lin, 2005; 2006)。

的現象在「熊族」內尤其熾盛⁵⁷。

小棕熊是「Bear Folks」的服務人員，我每次與他的訪談都是利用他工作空檔時間進行。當另一個空檔出現時，我立刻與小棕熊聊起圍巾的事，並直接了當地問他：「你是不是很不喜歡別人認為你C呢？」，小棕熊愣了一下，一臉狐疑地說：「說真的，我也不知道耶！奇怪了，ㄟ，我那時候為什麼會這樣問，好像就是直覺就脫口而出了」。我再度問小棕熊：「你會不會很怕別人認為你C？」，他則笑著回說：「應該不會吧！我本來就是妹妹啊！（笑）我在這邊都很搞笑好不好，他們都知道啊！我不會刻意裝很Man啦！」。話雖如此，但我很快便發現，小棕熊其實對於自己的「C的特質」，並非如其所述那般自在。

「Bear Folks」的緊鄰隔壁是一家以年輕的「猴」為主要客群的酒吧——「盤絲洞」（化名），比較特殊的是，其服務人員當中有兩位是「扮裝皇后」。同一天晚上，兩位皇后以辣妹造型扮裝登場，還跨坐在幾位客人的大腿上磨蹭，小棕熊見狀開玩笑地表示要跑去跟

⁵⁷ 「『恐C』的現象在『熊族』內尤其熾盛」此一論點，除了是根據我個人的田野觀察的反思外，不少受訪者也有相同的看法。例如，喜猴熊便強烈感受到，「C的在『熊圈』會比在『主流圈』更難生存」。另外，日前在一場座談會上，一名本身是「熊同志」並對「熊族」文化有高度興趣的研究生私下與我討論此一議題時，也就他個人的觀察表達相同的觀點。我的田野調查結果顯示，「熊族」成員在社群邁向主流化的過程中，對於如何鞏固「熊」的完美定義甚為焦慮，尤其對於如何演出比主流男同志更為陽剛的性／別特質，更是其念茲在茲之所在。對於性／別主體而言，陽剛特質的展演往往是建立在對陰柔特質的排除的基礎上，但一如Diana Fuss所言，陽剛與陰柔其實是處於一種不可或缺的內在排斥關係（Fuss, 1991: 3）。「C的特質」非但無法被棄絕殆盡，當其越被壓抑時，則越會成為干擾陽剛特質的一股強大的潛在勢力，而不斷地糾纏著陽剛特質的展演者，並使其深感恐懼。是故，當「熊族」成員為了演出比主流男同志更為陽剛的性／別特質時，往往需要演出對於「C的特質」的更為強烈的賤斥感，也因而承受來自「C的特質」的更為強大的糾擾勢力，並因而處於一種更為「恐C」的狀態。總之，有關在地「熊族」的相關研究仍相當缺乏，我希望日後有更多的學者投入此一議題的研究，並就主流男同志社群與「熊族」內的「恐C」現象之比較，提供更為多元而深入的探討。

他們「嗆聲拼場」⁵⁸，但令人不解的是，他隨即又一臉嚴肅地向我解說，他的個性其實不會很「C」，平常工作時也不會「扭來扭去」。我再度問他：「是不是不希望被別人貼上C的標籤，因為熊圈的人大都不喜歡C的？」，他終於坦承會這麼想，因為「熊圈的人真的幾乎都不喜歡C的」⁵⁹。

我個人在田野調查的過程中也曾因為衣著不符合「熊族」的規範而被認為「有點娘」，底下這段引述內容是摘錄自當天的田野筆記：

我今天裡面穿著一件白襯衫，藍紅相間的愛迪達連帽外套，深藍色牛仔長褲，黑白相間的運動鞋。小旺熊一見到我就笑笑對我說著：「哇！你今天的穿著很主流喔！好時髦喔！好像有點娘耶！」。原來，在他的心中，「主流的」（非熊的）裝扮 = 「時髦」 = 「娘」。

有趣的是，同一天晚上，「Bear Folks」來了一桌客人，其中兩位是「熊客」們口中的典型「C熊」（甚至有些人直呼他們是「C豬」）。一位被「熊客」們戲稱為「楊貴妃」，他頗有意見領袖的架勢，說話時眉飛色舞，沉默時又不失威嚴。另一位留著山羊鬍、一頭染色長髮的「C熊」則是走可愛路線，黑色緊身襯衫，搭配白色小領帶，七分牛仔褲，七彩腳環配上挑高式的夾腳鞋。我聽到吧台前的某位「熊客」輕聲竊語著：「拜託！他們才不是熊，好不好，他們為什麼不用另一種動物來命名呢？像是豬啊！大象啊！河馬啊！真搞

⁵⁸ 紅樓同志商圈內一樓商家的室外空間部分都是各自搭棚、架設桌椅而延伸形成的，商家所安排的表演節目也往往都在這些空間裡進行，由於中間沒有任何圍牆或其他遮蔽物，所以，這些表演節目也會被緊臨的商家的客人所觀賞。

⁵⁹ 小棕熊還向我表白，他在「熊圈」活動時，除了為了娛樂大眾，偶爾耍個C、搞搞笑外，他平常很在意自己是否會不經意地顯露出「C的特質」，尤其是在心儀對象面前，更是要小心謹慎，「即使沒辦法裝得很Man，但是也不能讓人家覺得你C啊！」。

不懂，他們為什麼一定要稱自己是熊呢？」。

「熊圈的人真的幾乎都不喜歡C的」，反諷的是，根據某些受訪者的說法，「熊圈」之中，「C的」又好像「無所不在」。說話聲音相當輕柔的「懶懶熊」（化名）被許多「Bear Folks」的「熊客」們認定為「C熊」，但他卻告訴我，「熊圈」內有高達八成都是「姐妹」，而他自己對於這些「姐妹熊」，更是一點好感都沒有。然而，懶懶熊所謂「熊圈內有高達八成都是姐妹」的說法，其實是有著相當大的爭議。例如，小旺熊對此說法便相當不以為然，說懶懶熊是「有嘴說別人，沒嘴說自己」。小旺熊強調，「熊圈」內是有一些姐妹，但絕對沒有像懶懶熊說的那麼多，「他自己明明很C，又不承認自己C，然後又很討厭C的，所以說，他就會用很嚴格的標準來檢驗別人，所以就很多人在他眼中就是C的，這叫什麼，你知道嗎？相由心生」。我認為，「相由心生」這四個字頗能傳神地點出「恐C熊」的心理狀態。換言之，諸如「高達八成」、「無所不在」這些話語，與其說揭露了「熊族」性／別人口學上的某種臆測，不如說反映出當事者對於自身與他人身上所透顯或潛存的「C的特質」的一種高度恐懼與焦慮的狀態。

再者，自稱只愛「陽剛一號」的「純零」小棕熊，則以他的親身經歷告訴我們，外表看似陽剛的「熊」也有可能是「姐妹」：

就是他的外表跟他的照片，就是在交友板上面看到他，就是一一直以來都很欣賞這個人，因為他的形象很Man、一點都不C，然後，見面之後發現，他就說其實我偏零，然後就，見面之後，他就說他偏零，可是他也可以當一，然後，後來做一做[愛]，發現他就蓮花指，有點蓮花指，我是正面看到，但我那時候沒有推開他，因為他的[陽具尺寸]不小，而且技術不錯，好害羞喔！（笑）然後，我就閉上眼睛啊！不然就換背面。……有一次我就拿這件事

[蓮花指]來換他，他之後就比較沒有這個動作，可是之後就慢慢變成好朋友，因為Man度不夠的話，也很難持久，對啊！你會覺得對方是姐妹的感覺，好像跟姐妹做愛的感覺！

值得注意的是，小棕熊與「蓮花指熊」的這段性愛故事所反映出來的，與其說是一種「恐C」心理，不如說是一種我稱之為「CC性愛恐懼」(sissy-sissy sex phobia)或「C拉子恐懼」(sissy lesbian-phobia)。換言之，在整個性愛過程中，最讓小棕熊忐忑不安的，並非是這位「蓮花指熊」身上所透顯的「C的特質」，而是一旦兩位「C」主體之間的「性愛關係」成立之後，這類在當前男同志社群內仍是「無法思考的」(unthinkable)、「無法接受的」(unacceptable)性愛關係，或如他所言的那種「好像跟姐妹做愛的感覺」，恐將反過來威脅小棕熊身為「男同志」的主體性。此正如Tim Bergling所觀察到，一群1970年代的美國男同性戀者一旦發現與自己上床的竟是陰柔型男性時，便大聲驚嘆：「我不是女同性戀者！」(I'm not a lesbian!)(Bergling, 2001: xi)。

不論是「C熊拉子」(sissy bear lesbian)的身份認同或「C熊拉子」的性愛場面，對於眾多在地「熊族」成員而言，若不是聊齋誌異般的「恐怖至極」，便是如同天方夜譚的「匪夷所思」。即便在地「熊族」極度崇尚「陽剛」與「陽剛」之間的兄弟性愛互動，但仍有些許的「陽剛」與「陰柔」之間的性愛建構空間，惟獨「C熊」與「C熊」之間似乎僅存在著一種卑微的「姐妹情誼」⁶⁰，其任何關乎「性愛」的可能性都只能再現於一種「戲謔式」的對話、幻想裡。一

⁶⁰ 對於在地「熊族」而言，陽剛「熊熊」之間的情誼或性愛總被認為是一種高尚的表徵，相較之下，原本就不具完整主體性的「C熊」之間的「姐妹情誼」便顯得十分卑微，遑論「駭人聽聞」的「C熊」姐妹之間的「性愛關係」。

且「C熊」姐妹膽敢越軌而真情相許，並讓「性事」廣為人知，其最終下場恐怕是連「熊族」的最底層都覓尋不著容身之處，而應驗了「姐妹磨鏡、天誅地滅」此一在地男同志社群內流傳已久的警世魔咒。

我的受訪者當中，從最年輕的「泰迪熊」（化名）到最年長的懶熊，無一例外地表示，「C的」不會成為他們的慾求對象。當被問到是否有過和「C熊」交往的念頭時，酷熊甚至直接了當地回答我：「那應該會很好笑吧！」。再者，有些受訪者連「C的」出現在身旁，都會感到不自在。在談及「盤絲洞」那兩位扮裝皇后的某次「對嘴卡拉OK反串秀」時，「合成獸」（化名）就明白地告訴我，他覺得他們當晚的反串表演「太超過了！」，他實在看不下去，他個人喜歡「自然一點的演出」，不過，當晚他還是表現出一位「陽剛不C」的「熊紳士」應有的風度，他說：「我是個有風度的人，我只是靜靜地離開外面的位子，走向裡面的吧台」。

在探討一群都會中產階級白種男同志如何展演深具藍領風格的「熊」認同時，Hennen提出了「藍領扮裝熊」（blue-collar drag bear）此一概念，藉以凸顯其所展演的「藍領性」本身的「虛幻空洞」（Hennen, 2005）。事實上，不僅這群都會中產階級「白種熊」的「跨階級認同」是展演下的空幻產物，就連他們所極力再現的「陽剛特質」及每每伴隨而起的「恐C」言行，更讓自己儼然就是個「扮裝者」（drag）。然而，最令人感到諷刺的，莫過於一群展演著「陽剛特質」的「扮裝熊」竟然抨擊另一群展演著「C的特質」的「扮裝皇后」不夠自然、太超過（而缺乏真實感），殊不知自身的「性／別」更是個道道地地的擬仿贗品。

「熊」的「恐C」言行有其多重「社會動能」（social dynamics）

運作的軌跡，除了受到主流社會裡的「厭女傳統」(misogynist tradition) 影響外，更與男同志社群、「熊族」內部的那種帶有「平權、去污名」意味的一系列貶抑「怪胎陰柔」(queer effeminacy)、確立「男同志陽剛」(gay masculinity) 的性／別規範有關。是故，「熊」的「恐C」本身正是一種「性／別展演」(因為我「恐C」，所以我是「陽剛的男同志」)。然而，我更同意Peter Redman的看法，亦即，「恐同」或「恐C」的言行其實是「心理與社會動能持續互動及相互構成下的複雜產物」(Redman, 2000: 483)，除了有其社會文化面向上的構成因素外，還牽涉著一股來自「無意識」的強大動能。

Tom Ryan在“Roots of Masculinity”(1990)一文中指出：「為了發展陽剛特質，男孩首先必須放棄對母親的認同，但這個原初性的對母親的認同絕對無法完全根除，它依舊纏繞在我們稱之為陽剛特質的最核心之處，即使它在不同個體身上往往發揮不同程度的功效，但這個原初性的認同仍將構成一個強大的牽引力」(Ryan, 1990: 26)。然而，不單單只是「這個原初性的對母親的認同」而已，對於廣大擁有娘娘腔童年史而後被迫或自迫「陽剛化」的成年男同志而言，那個自以為早已被遺忘、被割裂但事實上卻仍頑強地存活於「無意識」之中的「C的特質」，才是整個「陽剛化」過程及其「陽剛認同」的最大干擾力道之所在(Lin, 2005; 2006)。

如果「熊族」的陽剛認同與展演是極其不穩的，並因而使得展演著此一認同的成員時時陷於一種性／別焦慮狀態，那麼，一群無法或拒絕展演陽剛認同的「C族」及其身上所彰顯的「C的特質」，似乎將反過來迫使前者直視自身陽剛認同的脆弱不堪。另一方面，如同Diana Fuss在“Inside/out”(1991)一文中提到：「……陰柔之於陽剛，乃被運作為一種不可或缺的內在排斥」(Fuss, 1991: 3)，「熊

族」雖極力貶抑、排擠「C族」，卻又弔詭地強求著「C族／C熊」的存在性及其所展演的「C的特質」，以凸顯他們那欲藉以「主流化」卻又頻頻遭到主流男同志社群所質疑、訕笑的「熊」的「陽剛特質」。

「C」與「盤絲洞」雖是「Bear Folks」的一群自認「陽剛」的「熊客」們想像中的「卑賤他者」，但由於「C」之於「熊」，「盤絲洞」之於「Bear Folks」，已被運作為「一種不可或缺的內在排斥」，兩者依舊宿命地形成一種緊密糾纏的關係，「C」終將是「熊」心中永遠揮之不去的「夢魘」。

四、結語：「怪胎熊／豬」政略⁶¹

事實上，去探究一事物，其本身就是一種參與。……因此，藉由探究它，我成為自己探究對象的一部份。……無論你如何備感艱辛地去述說關於他人，其實，你也總是不斷地在談論自己。……以Stuart Hall的話來說，這就是「一種自我釐清的時刻」
(Whittle, 2002: 61)。

2007年3月，我帶著一具日益肥胖的身軀及一個關乎自我認同的疑惑，進入那個看似熟悉卻又陌生的「熊族」田野。然而，在此之前，我已經從事台灣男同志「線上怪胎陰柔展演」的研究長達6年，也因此一研究，重新喚起我那壓抑已久的「C的特質」，而後它更與

⁶¹ 當我在就「熊族」內的性／性別／身體規範及可能來自於該社群邊緣底層的反抗動能進行思索與反省時，特別鑄造了「『怪胎熊／豬』政略」一辭，除了用以指涉那些漸次浮現的「熊／豬」的「反抗展演」(resistant performativity)外，更冀望能藉此召喚所有在「熊族」內遭到賤斥的主體。至於本文的結語部分所進行的相關論述乃僅止於一種初步性的概論，用以揭示一個在地怪胎政略的雛型，並展望它的未來運動鴻圖。關於「『怪胎熊／豬』政略」此一議題，我認為，它確實具有相當大的學術研究的價值，尤其是它的論述發展、抗爭脈絡、運動取徑及政治效應等，都值得學界進行深入的觀察與探索。

已然型塑的男同志陽剛特質處於一種持續性的互動、競逐的狀態。我的性／別雖是多元雜揉、變動不居，但我如實觀之，並欣然與之共處。

基於如此「怪胎」(queered)的性／別特質，即便看似擁有一個符應「熊」意象的身體，我在「熊族」的田野調查過程中仍不免時時自問：「我可以是一隻『熊』嗎？」。尤其當我益發感受到「熊族」內部的那種極力推崇「熊熊」兄弟間的陽剛互動、高舉「熊熊戀」的風氣時，我的（即使是部分而非完整的）「C的特質」、對「C」的認同及「熊猴皆喜、C Man皆愛⁶²」的性向，更使得我與這個社群間的扞格矛盾漸次浮現。於是，我終於領悟到，即便我認同自己是一隻「熊」，但於在地「熊族」關乎「熊」的定義之下，恐怕也是一隻「不具完整主體性」的「怪胎熊」(queer bear)。

我就是一隻「怪胎熊」，但絕不形隻影單。「熊族」之中不乏吾輩之「熊」、「豬」，我們或是欠缺陽剛、或是過度肥胖、或是體型怪異、或是性向偏差、或是上述「劣質」兼而有之，但在面對「熊族」內的崇尚陽剛特質、貶抑過胖／怪異形軀、高舉「熊熊戀」的這類性／性別／身體規範時，「怪胎熊／豬」如何型塑自身的「桀敖不馴」的主體性，進而召喚彼此？又如何發展來自「熊族」內的「性感階序」邊緣底層的論述，並展演／操練我們自身的「怪胎性」(queerness)，使其成為「熊族」企圖鞏固其完美定義及邁向主流化過程中最具顛覆性與反抗性的恐怖力量來源？

Michael Moon與Eve K. Sedgwick在“Divinity: A Dossier, A

⁶²「C Man皆愛」是指「C Gay」及「Man Gay」都可能成為我的性慾望對象。由於我有著「C」及「熊」的認同，「C Gay/C熊」又可能成為我的性慾望對象，因此，在某種程度及面向上，我可以說是一位「C(熊)拉子」。

Performance Piece, A Little-Understood Emotion” (1994) 一文中，以美國1980年代頗具知名度的已故男同志扮裝影／歌后Divine (1945-1988) 為例，強調這位十分肥胖的gay diva 的極其不優雅、充滿挑釁意味的扮裝風格，乃其令人震懾的魅力之所在，而這正是因為「羞辱棄卻與桀敖不馴的結合往往在主體身上產生一種神聖性的效果」(Moon & Sedgwick, 1994: 218)。換言之，Divine之所以如此強而有力、喧囂奪目，其關鍵在於：他非但不以自身的性／性別／身體上的不符常規為恥，反而將這種因著不符常規而承受他人投射而來的羞辱，當作「一種近乎取之不盡的能量轉換來源」(a near-inexhaustible source of transformational energy)(Sedgwick, 1993: 4)。

「羞辱」作為一種污名的形式，站穩邊緣的酷兒／怪胎政略與融入主流的同志政治，兩者在對待的態度與處理的立場上迥然不同。前者主張擁抱羞辱，並將羞辱情感視為一種原初性的、永久性的、結構性的認同事實，其中內蘊著強而有力的自我建設及產生社會質變的可能性 (Sedgwick, 2003: 64-65)。後者往往將羞辱視為一種心靈上的病態，有礙於自尊、認同及親密關係的發展，而力倡同志走出羞辱情感的糾擾、困頓，以建立一種關乎自我身份認同的「驕傲感」(Kaufman & Raphael, 1996: 15-76)。

在台灣，不論是主流同志社群或「熊族」，「走出羞辱」、「去除污名」似乎是融入主流的先決條件。尤其，對於「熊族」成員而言，「過度肥胖」及「C的特質」被認為是阻卻其邁向主流化的最大羞辱、污名之所在，因此，「熊不是豬」、「熊不能C」的集體意識更已具現在「熊族」內關乎性／性別／身體的規範上。為不使自己在社群內遭到貶抑，「熊族」成員們更是戮力內化這類規範，除了積極展

演陽剛特質外，也處心積慮地使身上「羞辱的肥肉」轉化為「驕傲的肌肉」。然而，一旦成為一隻符應「熊族」性／性別／身體規範的「熊」時，果真就能驕傲而自在地與「過度肥胖」及「C的特質」這些「棄卻他者」永無瓜葛嗎？一位頗為陽剛、身材壯碩的「熊」受訪者告訴我們，他如何對於自身殘存的「C的特質」及國中時期被譏為「死豬母」的羞辱回憶，有著一種莫名的恐懼感⁶³：

……我自己以前喔，特別是國中那時候，也是很C的，然後又很胖，屁股大到不行，走路超會扭的（笑），……他們[同儕]就用台語罵我死豬母，那時候簡直生不如死，真的，你會覺得上學是一件很痛苦的事，……後來出社會了，也開始接觸同志的圈子，你就會知道不能再像過去那麼C，因為那樣會沒行情，……然後，進到熊圈，你就發現這個圈子的，恐C的更多，大家會努力讓自己更Man，跑去健身，把肌肉練出來，……可是，有時候就是會有很掙扎的時候，就是說，你ㄍ一ㄥ很久了，你也會有想要耍個C、放縱一下的時候，……像是剛剛提到的那個很C的，就是那個楊貴妃啊！當他出現[在Bear Folks]的時候，我就會有一種莫名的恐懼感，不是說很討厭他們，只是你會感到害怕，嗯，就是你會忍不住回想起以前被罵死豬母的時候，……可是看到楊貴妃他們那些又C又胖的，你又會覺得，哇塞，他們真是夠屌，活得真自在，跟他們比起來，你就會覺得自己還蠻沒種的。

由上述故事可知，有些「熊／豬」（例如故事中所提及的「楊貴妃」及他的姐妹們）是無法或拒絕成為一隻符應「熊族」性／性別／身體規範的「熊」。至於那些擁有「CC」及「過度肥胖」童年史而如今自認陽剛、身材壯碩合宜的「熊」，他們所極力擺脫的過往的

⁶³ 這位受訪者在訪談之後要求我一旦決定在論文中引用這段故事時，絕不能提及他的化名而讓讀者辨識出他是受訪者中的哪一位。他強調，現階段的他仍無法全然地公開這段羞辱的過往，尤其不能讓「熊圈」的人知道他就是故事中的主角，因為這會影響到他在「熊圈」內與其他成員之間的情慾互動及社交關係。因此，基於尊重他的這項隱私要求，我於此處未提及他的化名。

「C的特質」、「過度肥胖」，儼然就是無法說出口的羞辱、污名。但也由於這些性／性別／身體上的羞辱感「早已是在認同型塑過程中被統括在內、殘存下來而成為認同中不可分割的一部份」(Sedgwick, 2003: 63)，這些亟欲棄卻的「C的特質」、「過度肥胖」，便宛如魑魅魍魎般時時纏繞著這些潔淨化、主流化的「熊」主體，甚而不時地迫使他們睜開雙眼，省視這些羞辱過往的存在事實。

總之，在「熊族」企圖鞏固其完美定義並邁向主流化的過程中，當陽剛特質及合宜而健壯的身體規範被高舉時，「C熊」、甚至是集「C的特質」與「過度肥胖」於一身的所謂「C豬」的現身乃再現一種「恐怖」的意象⁶⁴，持續地糾纏著一群擁有「CC」及「過度肥胖」童年史而如今亟欲割裂童年自我的「熊族」成員。然而，「C熊／豬」於「熊族」內的個別現身，其反抗力道恐過於薄弱，惟有彼此召喚、串連，鼓吹「熊／豬」的「CC情誼」(sissyhood)及「CC性慾關係」，擁抱並同時反轉他人加諸其身上的性／性別／身體羞辱、污名，且持續生產關乎「C熊／豬」的「自我肯認」(self-affirmation)的反主流(化)論述，方得以挑戰興起中的「熊族」性／性別／身體霸權。甚至，「C熊／豬」還需與同樣遭受鄙夷的「(不C)豬」、「宅熊」、「貢丸熊」、「喜猴的熊／豬」等結成「怪胎熊／豬鬥陣」，既要顛覆「熊族」關乎「合宜的」身體想像，也要擾亂「熊 vs. 豬」、「喜熊 vs. 喜猴」的二元區隔，當然，更要C化⁶⁵「熊／豬」的主

⁶⁴ 「C豬」因為集「C的特質」與「過度肥胖」於一身，可說是「熊族」內最被賤斥的「他者」，正由於他們承受了最大的性／性別／身體羞辱、污名，因而也匯集了最為充沛、驚人的反抗動能。我認為，一旦「C熊」挺身扶持其「C豬」姐妹，以建立一種「熊族」內的「CC情誼」(sissyhood)，並在此基礎上「基進化」其反抗「熊族」的性／性別／身體規範的怪胎展演，「C熊／豬」的「桀放不馴」、「CC造反」必將成為整個「怪胎熊／豬」政略之最為堅固基磐。

⁶⁵ 此處所出現的「C化」，與我在本文前言所提及的「在社群內慣以將令人厭惡的他者『C化

體性，並挑戰「熊喜熊」此一性規範，而其終極目標就是要徹底砸爛「熊族」內的「性感階序」。

作為一種新興的、亟待培力的「怪胎」政略，「怪胎熊／豬」更將反抗的場域從「熊族」擴展至整個男同志社群，並使其「反主流（化）」論述扣連著諸如「C／娘」同志政治、反主流男同志情慾品味的性愛實踐⁶⁶、「殘酷兒」⁶⁷身體政略等，而置身於一個更為基進且站穩邊緣底層位置的較為宏觀的「怪胎」運動脈絡裡⁶⁸，其中的最佳反抗場域之一便是一年一度的同志遊行⁶⁹。事實上，正因為

的習性下」中的「C化」，兩者的意合實為南轅北轍。換言之，前者是循著一種酷兒式的取徑，由被羞辱的主體主動擁抱並同時反轉「C」此一他人投擲而來的污名，以作為「一種近乎取之不盡的能量轉換來源」（Sedgwick, 1993: 4），並重新自我肯認為「C主體」；後者則無此酷兒式的指涉，而純粹是優勢主體對令其感到厭惡的「他者」的一種「陰性化」的羞辱行動。

⁶⁶ 在所有反主流男同志情慾品味的性愛實踐社群當中，我認為與「怪胎熊／豬」關係最為密切的首推一群「喜熊／豬的猴」。這群「猴」雖因「猴」的身型而被主流男同志及「熊族」成員歸為主流男同志之列，但因為他們身為「主流男同志」卻有著「喜熊／豬」的慾望模式，而被認定有違主流男同志的情慾品味。換言之，這群「喜熊／豬的猴」正是因著他們的反主流男同志情慾品味的性愛實踐而透顯出一種「怪胎性」。

⁶⁷ 「殘酷兒」是台灣同志運動史上的第一個殘障同志團體，根據該團體重要成員Vincent的說法，該團體於2008年9月27日的同志大遊行日正式宣布成立，當天更有成員以團體名義加入遊行行列。關於該團體的成立宗旨，Vincent表示：「[希望]讓各種類別殘障同志朋友，勇敢的突破雙重弱勢，迎接內心真實的自己！殘障+同志身份，不是詛咒，不殘酷，是好酷！」（Vincent, 2008）。由於肢體殘障與過度肥胖都不符合主流男同志社群及「熊族」內的所謂合宜的身體意象而受到貶抑、排擠，因此，「怪胎熊／豬」在挑戰這類主流身體霸權意識上應可以與「殘酷兒」結盟作戰。

⁶⁸ 或許會有讀者提問，「怪胎熊／豬」政略何不一舉將其反抗的場域擴及到整個異性戀主流社會，以徹底挑戰主流社會中的性／性別／身體規範？對於此一問題，我的簡單回應為，「怪胎熊／豬」政略目前仍處於一種亟待培力、孕育論述、召喚主體的萌芽階段，我認為，其現階段的抗爭場域或仍應以較易發展、訴求、匯集「怪胎熊／豬」反抗動能的「熊族」及主流男同志社群為主。

⁶⁹ 有鑑於同志社群內外似乎越來越傾向將「同志遊行」視為「同運全部」，台灣性別人權協會秘書長王蘋於2009年6月底的一場名為「此馬非彼馬，同志不驕傲：歐巴馬驕傲同志，馬英九你在哪裡？」的座談會上大聲疾呼：「遊行不是運動唯一的表現形式，[同運]需要開拓更多不同的運動形式與議題領域」（徐沛然，2009）。我同意王蘋的觀點，「同志遊行」不應被視為「同運全部」，但這並不意味著，同志遊行不應被視為或已不再是一個社群內關乎性／性別／身體的主體性展演與權力爭戰的重要運動場域。

它的「可見度」(visibility)相當高，也因其參與人數屢創新高，同志遊行已廣被社群內的相對邊緣、弱勢的團體及個人如「皮繩愉虐邦」⁷⁰、「TG蝶園」⁷¹、「Bi the Way·拜坊」⁷²、「支持愛滋聯盟」⁷³、「老年同志小組」⁷⁴、「殘酷兒」、「熊族」及眾多繽紛炫目的「扮裝皇后」們視為展現「主體性」及／或部署「怪胎性」的權力爭戰的場域。尤其正當一群企圖邁向主流化的「熊族」成員積極地於遊行現場展演一種建立在排除「C的特質」及「過度肥胖」的基礎之上的「熊」意象⁷⁵，而另一方面社群內的道德右派份子也極力抨擊遊行中的扮裝、裸露現象並力倡一種所謂「正常同志(同性戀)」的性／性別／身體規範之際⁷⁶，「怪胎熊／豬鬥陣」更不能在如此重大的運動

⁷⁰ 「皮繩愉虐邦／BDSM Company」是「第一個台灣本土公開的愉虐社團」(淫姐三代、端爺、洪凌，2006：6)。該社團成軍後不久便首度現身於2004年第二屆同志遊行，自此成為歷屆遊行中最受注目、最為基進的「性／別壞份子」團體之一。

⁷¹ 「TG蝶園」是台灣第一個跨性別團體，成立於2004年。自2004年第二屆同志遊行起，「TG蝶園」便不曾缺席，成員們於遊行隊伍中既凸顯跨性別主體性，更呼籲重視跨性別權益。

⁷² 「Bi the Way」又稱「拜坊」，是台灣第一個雙性戀組織，成立於2007年。在地雙性戀運動人士陳洛葳於〈櫃中之櫃：雙性戀在台灣〉(2008)一文中指出，在某種程度上，「雙性戀躲在櫃中之櫃，一個比同性戀更曖昧、更幽微的位置」(陳洛葳，2008)。因此，該組織的成立便是要顛覆並化解此一「雙面之櫃」，積極召喚雙性戀主體，進而凝聚社群意識。

⁷³ 從2006年第四屆同志遊行開始，由一群愛滋感染者及愛滋工作者所組成的「支持愛滋聯盟」便連續幾屆現身於遊行隊伍，以呼籲大眾停止對愛滋感染者的歧視，並支持感染者的醫療及生活的權益保障。

⁷⁴ 為記錄老年同志生命史，讓同志社群看見老年同志，台灣同志諮詢熱線協會於2006年成立「老年同志小組」。該協會第七屆常務理事、漢士男同志三溫暖負責人「阿嬤／余夫人」便是小組的核心成員。

⁷⁵ 歷屆同志遊行均可發現「群熊」出沒的壯觀場面。值得一提的是，在2009年第七屆同志遊行隊伍當中，「熊族」更是展現高度動員能力，並在遊行現場高舉「熊很大」的標語，以呼應該屆遊行主題——「同志愛很大」。然而，這支聲勢浩大的「熊很大」隊伍所企圖再現的「熊」意象也正是建立在排除「C的特質」及「過度肥胖」的基礎之上。

⁷⁶ 每一屆同志遊行剛落幕，總會有一群同志社群內的道德右派份子相繼在同志網站上大肆抨擊遊行中的扮裝、裸露現象，認為將破壞社群的形象，阻卻異性戀主流社會對同志的接納，使得同志平權遙遙無期。他們極力呼籲遊行聯盟禁止儀容舉止有礙觀瞻的「異類」出現在遊行行列，並積極鼓勵高社經地位、不挑釁主流社會的性／性別／身體規範的所謂「正常同志(同性戀)」以尊貴而合宜的裝扮、體態踴躍現身遊行現場。

場域中缺席。

無疑地，「怪胎熊／豬」的「反主流(化)」、「反常態(化)」的政略勢必引來同志社群及「熊族」內部的一陣非議、撻伐。主流男同志及「熊族」規範的反挫力道或許頑強，「熊／豬」之中更不乏內化主流價值者，但當越來越多的「熊／豬」開始賦予自身的性／性別／身體認同一種多元而基進的「怪胎」意識，並張狂而妖冶地以「怪胎熊／豬」自居時，其反抗政略也就越能強而有力地攪擾主流男同志及「熊族」成員的關乎性／性別／身體過於僵化並充滿壓迫意含的霸權式想像與實踐。

附錄：受訪者的背景簡介

- (1) 懶懶熊：1967年生，大專畢，178cm，85kg，受訪時從事餐飲業。
- (2) 強森：1968年生，大專畢，170cm，85kg，受訪時從事餐飲業。
- (3) 合成獸：1971年生，大學畢，168cm，83kg，受訪時從事製造業。
- (4) 綠茶熊：1972年生，大學畢，175cm，96kg，受訪時從事廣告業。
- (5) Arnold：1973年生，大專畢，174cm，102kg，受訪時從事物流業。
- (6) Bearman：1977年生，大學畢，174cm，98kg，受訪時從事航運業。
- (7) 遠熊：1977年生，大學畢，172cm，97kg，受訪時從事運輸業。
- (8) 小旺熊：1978年生，大學畢，164cm，80kg，受訪時從事餐飲業。
- (9) 獵熊：1979年生，高中畢，173cm，103kg，受訪時從事服務業。
- (10) 喜猴熊：1980年生，大學畢，165cm，92kg，受訪時從事服務業。
- (11) 熊太郎：1982年生，高中畢，180cm，96kg，受訪時從事傳播業。
- (12) 小湯姆：1983年生，高中畢，179cm，95kg，受訪時待業中。
- (13) 小黑熊：1985年生，175cm，95kg，受訪時為大學生。
- (14) 酷熊：1987年生，172cm，101kg，受訪時為大學生。
- (15) 小棕熊：1988年生，178cm，98kg，受訪時為大學生。
- (16) 泰迪熊：1991年生，173cm，78kg，受訪時為高中生。

參考書目

中文部份

- 小白整理報導，2008，〈熊族彩虹文化的多彩多姿〉，《台北同歡導覽》，16：9-11。
- 王家豪，2002，《娘娘腔男同性戀者的社會處境及其自我認同》，世新大學社會發展研究所碩士論文，未出版。
- 王雅各，1999，《台灣男同志平權運動史》，台北：開心陽光。
- 台北市政府民政局，2008，《2008認識同志手冊》，台北：台北市政府民政局。
- 何春蕤，1994，《豪爽女人：女性主義與性解放》，台北：皇冠出版社。
- 徐佐銘，2002，〈性別裝扮與審美行銷：娘娘腔男同性戀者的求偶策略分析〉，發表於「同志學術研討會」，高雄：國立高雄師範大學性別教育研究所，2002年4月11-12日。
- 徐沛然，2009，〈組織、論述、政治化陷困境：同志運動面臨路線辯論〉，《苦勞網》，2009. 7. 5，2009. 11. 12 取自：<http://www.coolcloud.org.tw/node/42833>。
- 陳洛葳，2008，〈櫃中之櫃：雙性戀在台灣〉，2008. 1. 12，2009. 11. 28 取自：<http://bitheway.pixnet.net/blog/post/18665779>。
- 淫姐三代、端爺、洪凌，2006，《皮繩愉虐邦》，台北：性林文化。
- 甯應斌，1997，〈獨特性癖與社會建構：邁向一個性解放的新理論〉，何春蕤主編，《性／別研究的新視野》，台北：元尊文化。
- 顏甫珉，2007，〈小熊村Gay不Gay都歡迎〉，《聯合報》，2007.06.16，2008. 11.25 取自：
http://mag.udn.com/mag/happylife/storypage.jsp?f_MAIN_ID=285&f_SUB_ID=2501&f_ART_ID=73418。
- 謝佩娟，1999，《台北新公園同志運動：情慾主體的社會實踐》，台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文，未出版。
- 羅毓嘉，2009，〈當我們「變」MAN：Abercrombie & Fitch，陽剛氣質，與台北男同志〉，《文化研究月報》第九十四期，2009. 7. 25，2009. 9. 28 取自：
http://hermes.hrc.ntu.edu.tw/csa/journal/Content.asp?Period=94&JC_ID=32。
- Oscar大人，2008，〈猴猴危機！！迫切想了解目前熊、猴族群的分布趨勢〉，2008.09.10，2008.11.30 取自：
<http://discuz.club1069.com/viewthread.php?tid=198424&extra=page%3D2>。
- Pankeron，2007，〈「follow me 怎麼搞的像農曆7月殺神豬大賽？」的回覆文〉，2007. 08.01，2008.11.30 取自：
<http://www.club1069.com/forum/forum.php?action=viewreply&msg=520045&FID=2&fp=1&click=yes>。
- Silverstein, Charles & Picano, Felice 著，許佑生譯，2008，《男同志性愛聖經》(The Joy

of *Gay Sex*), 台北: 原水文化。

Vincent, 2008, 〈殘酷兒～源起的中英文簡介〉, 2008. 10.01, 2009. 09. 25 取自:
<http://www.vincentqueer.com/thread-2825-1-1.html>。

日文部份

葵, 2001, 〈熊系くまけい〉, 《同性愛用語辞典》, Retrieved February 18, 2009, from:
<http://members.at.infoseek.co.jp/gaydic/k.html>。

ウィキペディア (Wikipedia), 2009, 〈肥満嗜好ひまんしこう〉, Retrieved April 20, 2009, from:
<http://www.ja.wikipedia.org/wiki/%E8%82%A5%E6%BA%80%E5%97%9C%E5%A5%BD>。

英文部份

Brown, Laurence. 2001. "Fat is a Bearish Issue." *The Bear Book II: Further Readings in the History and Evolution of a Gay Male Subculture*, edited by Les Wright. New York: Harrington Park Press, 39-54.

Berling, Tim. 2001. *Sissyphobia: Gay Men and Effeminate Behavior*. New York: Harrington Park Press.

Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* New York & London: Routledge.

Cheong, David. 2008. "Bear-y Gay." Retrieved November 18, 2008, from:
<http://www.fridae.com/newsfeatures/article.php?articleid=2276&viewarticle=1>.

Derrida, Jacques. 1981. *Positions*. Chicago: University of Chicago Press.

Fritscher, Jack. 2001. "Foreword." *The Bear Book II: Further Readings in the History and Evolution of a Gay Male Subculture*, edited by Les Wright. New York: Harrington Park Press, xxiii-lxii.

Fuss, Diana. 1991. "Inside/Out." *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, edited by Diana Fuss. New York & London: Routledge, 1-10.

Hennen, Peter. 2005. "Bear Bodies, Bear Masculinity: Recuperation, Resistance, or Retreat?" *Gender & Society*, 19(1): 25-43.

Kampf, Ray. 2000. *The Bear Handbook*. New York: The Haworth Press.

Kaufman, Gershen & Raphael, Lev. 1996. *Coming Out of Shame: Transforming Gay and Lesbian Lives*. New York: Main Street Books.

Kaye, Richard A. 2007. "Bear-y Gay." *Los Angeles Times* February 4, 2007. Retrieved March 15, 2009, from: <http://www.latimes.com/news/printedition/opinion/la-op-kaye4feb04,1,5839914.story?coll=la-news-comment>.

Laclau, Ernesto. 1990. *New Reflection on the Revolution of Our Time*. London: Verso.

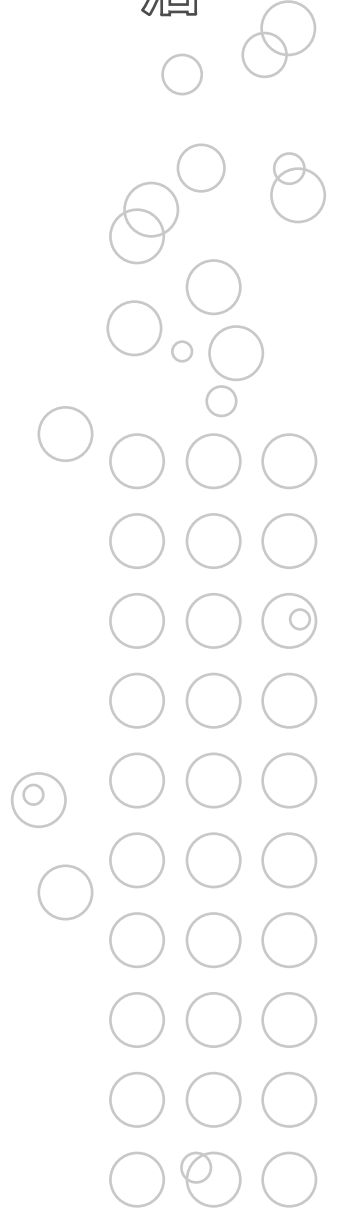
Levine, Martin. 1995. *Gay Macho: The Life and Death of the Homosexual Clone*. New York: New York University Press.

- Lin, Dennis Chwen-der. 2005. "The Regime of Compulsory Gay Masculinity in Taiwan," presented in 1st International Conference of Asian Queer Studies, 7-9 July, 2005, Bangkok, Thailand.
- . 2006. *Performing Sissinesses Online: Taiwanese Cybersissies Resisting Gender and Sexual Norms*. University of Warwick, Department of Sociology, unpublished Ph.D. Thesis.
- McLelland, Mark. 2000. *Male Homosexuality in Modern Japan: Cultural Myths and Social Realities*. London & New York: Routledge.
- Moon, Michael & Sedgwick, Eve Kosofsky. 1994. "Divinity : A Dossier, A Performance Piece, A Little-Understood Emotion." *Tendencies*, by Eve Kosofsky Sedgwick. Durham: Duke University Press, 215-251.
- Nardi, Peter. 2000. "Anything for a Sis, Mary': An Introduction to Gay Masculinities." *Gay Masculinities*, edited by Peter Nardi. London: Sage Publications, 1-11.
- Rofes, Eric. 1997. "Academics as Bears: Thoughts on Middle-Class Eroticization of Workingmen's Bodies." *The Bear Book: Readings in the History and Evolution of a Gay Male Subculture*, edited by Les Wright. New York: Harrington Park Press, 89-102.
- Rotundo, E. Anthony. 1993. *American Manhood: Transformations In Masculinity From The Revolution To The Modern Era*. New York: Basic Books.
- Redman, Peter. 2000. "Tarred with the Same Brush: 'Homophobia' and the Role of the Unconscious in School-based Cultures of Masculinity." *Sexualities*, 3(4): 483-499.
- Ryan, Tom. 1990. "Roots of Masculinity." *The Sexuality of Men*, edited by Andy Metcalf and Martin Humphries. London: Pluto Press, 15-27.
- Scott, Rebecca. 1997. *A Brief Dictionary of Queer Slang and Culture*. Retrieved October 30, 2008, from:
<http://www.geocities.com/WestHollywood/Stonewall/4219/#b>.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. 1993. "Queer Performativity: Henry James's 'Art of the Novel.'" *GLQ* 1(1): 1-16.
- . 1994. *Tendencies*. Durham: Duke University Press.
- . 2003. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham: Duke University Press.
- Sullivan, Andrew. 2003. "I am bear, hear me roar!" Retrieved September 15, 2009, from:
<http://dir.salon.com/story/opinion/sullivan/2003/08/01/bears/index.html>.
- Sunagawa, Hideki. 2006. "Japan's Gay History." *Intersections: Gender, History and Culture in the Asian Context*, Issue 12. trans. by Mark McLelland. Retrieved March 10, 2009, from: <http://intersections.anu.edu.au/issue12/sunagawa.html>.
- Whittle, Stephen. 2002. *Respect and Equality: Transsexual and Transgender Rights*. London: Cavendish.
- Wright, Les. 1997. "Introduction: Theoretical Bears." *The Bear Book: Readings in the History and Evolution of a Gay Male Subculture*, edited by Les Wright. New York: Harrington Park Press, 1-20.

汚

名

政治



糾葛愛滋污名的男同志轟趴風潮¹

喀飛

一、前言

2004年1月17日，93名男同志在台北市農安街私宅舉辦藥物派對，警方帶著電子媒體闖入。經媒體大肆報導，光著身體只著內褲的男同志身影，不斷在電視新聞台強力放送，「轟趴」(Home Party)一詞成為「藥物性愛派對」及「男同志」的代名詞。

隨後，衛生署疾病管制局不顧篩檢的「空窗期」²，高調發表參與者HIV檢測結果有三成為陽性，刻意誤導形塑「感染者藉此轟趴散播愛滋」的印象，更讓「轟趴」自此成為「愛滋感染溫床」、「男同志=愛滋」污名的最代表性語彙，繼續強化社會／媒體對男同志

¹ 本文原本是2009年文化研究年會圓桌論壇「台灣當代男同志的文化展演與反思」的發言稿，修訂而成本文。

² 空窗期：通常初次做的HIV篩檢，其方法是檢測抗體，抗體需經過一段期間才會產生，感染HIV病毒卻驗不出抗體的期間稱為空窗期，大約是6~8週。也就是說，農安街派對當場檢測的結果呈現的是參與者6~8週前的身體狀況，並非當場是否感染的數據。空窗期後的二次篩檢證實，該次藥物派對中，因為使用保險套，並沒有新增任何一位新的感染者。

等同愛滋高危險群的刻板印象，也再次製造社會對愛滋、對性的集體恐慌。

衛生署疾病管制局多年來，沒有改變「高危險群理論」的防治基調，只要有男同志藥物派對被抓，地方衛生局被要求強制對參與者進行HIV篩檢，並且立刻對媒體發表感染數據。2008年起，更將大筆防治預算鎖定男同志社群，以（「抓到」一位男同志篩檢）六倍加權考績點數的誘因，強制要求縣市衛生局大舉「入侵」男同志空間，交出篩檢績效³。

「藥物性愛派對」從2000年開始就在男同志圈風行，台灣男同志投入這波藥物解放／性愛解放，承受著排山倒海的「性道德」與「愛滋污名」壓力，但身為參與者的主體如何看待、覺察與書寫這樣的歷程？不具生理成癮性的軟性藥物和性愛派對結合的發展歷程為何？對台灣男同志的性社交文化造成怎樣的影響？由參與者投入的書寫裡，可以找到哪些第一手經驗的樣貌？本篇發言稿試著以這九年來的觀察，記錄其中的片段樣貌，期待在圓桌論壇中引起更多的討論與回應。

二、發展背景與場域：襲捲當代男同志性社交文化的轟趴風潮

1999年，被稱為搖頭丸的MDMA（又名Ecstasy、E、快樂丸、搖頭丸、衣服）開始在台灣風行。有別於海洛英、古柯鹼等生理成

³ 篩檢評鑑報告書，詳見台灣同志諮詢熱線協會於2008年11月28日記者會發表的「2008男同志場所HIV篩檢評鑑報告書」（http://www.enjoysex.org.tw/action_3.asp?ACTID=ACT081214171711192&myarea=3，性致勃勃網站「最新消息／活動快報」單元之「同志相關新聞」）。

癮性高、有戒斷症的硬性藥物，MDMA和大麻則屬於軟性／派對藥物，通常被使用在跳舞或其他派對場合。

引領風騷的 teXound 年代 黑道與男同性戀共聚一堂

在台灣開始風行的年代，MDMA一樣襲捲全球，在世界各地與電音文化結合，形成沛然莫可擋的瑞舞文化。位於台北南京東路的teXound在1999年興起，同時期，更多的電音pub也如雨後春筍般冒出來，他們共同被外界稱為「搖頭店」。

被暱稱為「台客爽」的teXound，以其引領風騷的音樂成為最受歡迎的龍頭。在國家公權力強勢介入臨檢的態勢下，前仆後繼的搖頭店無不應聲而倒，只有 teXound以強大的後台勢力，讓它在一波一波的臨檢中，屹立不搖，甚至獨領風騷，不斷吸引越來越多人投入這場身體的解放運動。其中投入聚集最多、最迅速的，就是男同志族群⁴。

早期，男同志到 teXound 跳舞，身旁常常是黑道大哥、大哥的小弟和大哥的女人。是什麼力量讓這些平常被勾勒為令人畏懼、避之唯恐不及的「牛鬼蛇神」，竟然可以與光譜上最不可能相遇的男同性戀融於一爐？搖頭丸帶來的親近感、擺脫禮教與道德束縛等藥物作用，在這個場域打造了一幅前所未見的畫面。

⁴ 這股巨大的搖頭風潮在男同志社群吸納的力道有多大，有個例子可以說明。當時，teXound 因為聚集的男同志數量的龐大，因此在附近還開了一家新的Gay Bar，叫做Going（已停止營業多年）。許多男同志在午夜一、兩點進入teXound之前會先到Going喝酒聊天。在teXound從初期靠近建國北路的原址搬遷至靠近復興北路的第二地點之前，當時新開的Going吸納的男同志人潮讓獨霸風騷10多年的台灣男同志夜店聖地Funky，全台第一把交椅的光環黯然失色，首度發生人潮下降的狀況。由此窺見當年teXound造成的連鎖反應在男同志圈社交空間的影響。

從搖頭店到趴場 身體與慾望的解放

與黑道小弟談笑風生，不是搖頭丸帶來唯一的和解現象，它也把愛《一ㄥ》的人從網綁中釋放，把深受社會歧視、對身份出櫃充滿壓力的許多男同志心底的慾望徹底挖掘出來。這是後來轟趴盛行的原因。(編按：《一ㄥ》是台灣用語，有矜持著、硬撐著、緊繃著而不動作的意思)

男同志開始大量湧入teXound，應該是從兩群男同志舞客在跳舞時把上身衣服脫去開始！逐漸吸引越來越多的男同志佔領teXound。甚至到後來，男同志從這家舞場的少數，變為超過九成的絕對多數族群。

MDMA使用時的親近感，讓舞客卸除許多外在的武裝，包括道德束縛、個人放不開的舊習慣、社會禮教規訓。搖頭丸的藥物效果不屬於迷幻，並不會改變人的本質，也不至於讓使用者失去自主意識；但是它召喚的是心底的想望，讓人回歸個性裡的原始，把被框架的個人潛質、慾念釋放出來。

在美好音樂的烘托下，使用者會有強烈的動力想要掌握身體的自主，而拋開衣物裸露上身的自然狀態，成為teXound裡男同志最釋放的動力。

帶著藥物解放道德枷鎖、解放身體、解放性愛角色的男同志在舞場派對活動後，發展出飯店派對續嗨的社交形式，也開啟性愛派對的風氣。參與過性愛派對、體驗過藥物與性愛逾越／愉悅的男同志人數逐漸擴展，人數增加的速度也讓其他未曾參與搖頭活動的男同志在尋找性愛對象時開始面對有人提出「ESP」(Ecstasy Sex Party，藥物性愛派對)邀約的衝擊，也開啟嘗試用藥的性愛經驗。

性社交場域的轉換 三溫暖與公園族群開始減少

男同志性社交的場域，從過去的公園、三溫暖，急速轉化為趴場。

搖頭店建構起來的社交網絡快速取代並凌駕過往的社交網絡。網路交友空間的成熟發展，提供這一波連結的新管道。最具代表性的是，2001年起人氣旺盛的公開約炮交友版面「薔薇留言版」（已經瓦解），以及至今仍屹立的男同志最大網路交友空間「UT」。

佐證觀察到的幾個指標——各地男同志三溫暖客群明顯流失、UT不斷湧現「ESP」的需求大增——可以證實藥物性愛派對數量的大幅擴張。全盛時期的藥物性愛派對，人數可以高達50人，甚至百人，高檔飯店是最常被用來聚集的空間。

隨著大型轟趴不斷地被警察臨檢抄的壓制，約趴管道逐漸從以往公開的「薔薇留言版」隱匿到更私密的人際網絡。轟趴規模也從過去動輒超過50人的飯店場域，轉移到縮小為5-20人的小型私宅場域。根據2008年上半年一項非正式的網路調查，200名投票者在過去半年內曾參與過的藥物性愛派對人數，20人以下的佔了九成，五人以內的則約佔五成。

轟趴名符其實地回到私密空間的Home Party，公權力卻依舊繼續打壓。闖入私領域抄趴，成為警察向媒體或社會宣示公權力的展演舞台。

而慾望，不是公權力可以打壓的。它，只會自己尋找出口。

公權力打壓下，不墜的搖頭空間

2002年6月8日，蘇永康在teXound被查獲搖頭丸，媒體大肆報導

，事件後，龐大的壓力逼得teXound走上關門之途。原班人馬在2004年悄然地以AXD之名另起爐灶，追隨者不但沒有減少，反而更多。AXD於2007年初改名 Jump。名稱換了又換，參與派對活動的人潮沒有稍減，也從來沒有搖撼它在全台灣男同志圈，甚至亞洲男同志社群裡的盛名。

每月第四週，以「Follow Me」為名的派對依舊擠得水洩不通，甚至寸步難行。不只台北都會的男同志聚集，其他城市的男同志也視為「電音聖地」而前來朝拜，派對中不時可以聽到說著廣東腔的香港人、講日語的東瀛客、還有來自新加坡的男同志。

偶爾，警察仍會到Jump進行臨檢，音樂赫然停止，燈光大亮。雖然不再有早期把所有人帶回去驗尿的「壯舉」，查完身份證之後，還是會看到有幾個人被帶走。或者，穿梭在Jump外的警察巡邏車，還是牽動著外出者緊繃的神經，稍不注意，只要被警察自由心證認定有嗑藥嫌疑，就要面對警察突如其來的臨檢要求，看證件、翻皮夾，或甚至祭出帶回警局驗尿的手段。

儘管這些以公權力介入個人生活形式的威脅從來不曾消失過，男同志族群對於電音搖頭吧的需求卻依舊存在，而且參與者盛況不墜。

被稱為搖頭店的電音pub是男同志轟趴連結的發源地，在轟趴從2000年的大型活動轉入現今的小型聚會之際，全台最具規模電音派對裡的狂歡持續搖擺挺進。這種集體的挺進，帶著解放的意識，在國家機器隨時以法律伺候的強大壓力下進行著。

三、慾望書寫：《趴場人間》《搖頭花》男同志搖頭文化與趴場紀實

這是新一波的藥物解放浪潮。台灣男同志社交文化在藥物與身體關係改變的撞擊中，重新開啟了新的（用藥）身份認同、男同志情慾互動關係、身體自主意識；而警察臨檢、國家機器公權力、與個體自主等議題的辯證和論述，也蓄積個人藥物解放研究論述的新能量。

參與茫文化的男同志眾生，以肉身實踐了新的生命體驗，經歷激盪身體潛能的歷程，並且因為被法令壓制而將（用藥）身份隱沒於公開社會的抵抗或沉默經驗，讓許多人從不能公開的同志身份衣櫃，進入另一個噤聲隱姓埋名的「用藥者衣櫃」，繼續過著穿梭櫃裡櫃外的兩面生活。對個人身體控制虎視眈眈的國家法律，讓參與者面臨（在公開場合）說與不說的抉擇，其背後牽扯的是各種權力機制的壓制與消長。

這種壓抑與限制，使得捲起狂濤的藥物文化中，自身經驗的書寫與記錄，呈現與現實極不對等的空乏；不加留意關注，這些已有豐富累積的當代重要文化樣貌彷彿就要人間蒸發。特別是涉及親身經驗、可能指涉到特定個體名籍法律責任的第一手體驗，僅留下鳳毛麟爪。

《趴場人間》⁵與《搖頭花e-Flower》⁶無疑是這一波搖頭文化與趴場風潮中，最珍貴的紀錄與書寫。

《趴場人間》小說對男同志藥物文化的風起雲湧、轟趴活動的歷

⁵ 喀浪著，台北：基本書坊，2008年。

⁶ 大小D著，台北：商周出版，2005年。

史場景，有深刻的描述和紀錄。作者喀浪勇敢面對赤裸寫實的趴場實務經驗，以最直接、不掩飾的敘述，完成這篇文采飛揚、驚心動魄的小說，也檢視、紀錄這一段歷史經驗。

「2F」⁷雖然在「teXound」歇業之後，接收了大部分的搖頭客源，但也流失了不少害怕被臨檢的同志客群；而三溫暖的生意自從搖頭風盛行之後，就一直沒再起死回生過。(p. 8)

在續攤店、KTV包廂、露天派對、藝文特區都被警方頻頻臨檢、解high的狀況下，飯店和自己家裡可說是最保險安全，也最不會被打擾的地方了。當時在飯店及住宅裡辦的Home Party漸漸多了起來。……

那時幾乎天天可以在網路上看到有人張貼轟趴的消息。……有些人連搖頭吧都不去了，專心玩這種私趴，一方面顧到了安全和保險，另一方面，則是可以進行更刺激大膽的遊戲。(p. 9)

在網上找一般會被要求給照片或直接見面驗貨，合格的成坐上賓，賣相差的謝謝再連絡。……說起來這有點現實，遊戲規則訂的好像長得抱歉的人都沒有玩趴權利似的，不過這也算是一種過濾的方式，誰會希望在轟趴上遇到一大堆妖怪呢？又不是去觀落陰。……圈子裡的弱肉強食，人間冷暖，是非常可怕的，這一點我深深體會。(pp. 13-14)

喀浪的文學性描述風格，貼近轟趴現場的氣味與律動，重現趴場人物high翻天、對性不受束縛的翱翔姿態；也將慾望趴場發展出來的社交慣例與人情冷暖，在讀者面前重現。

故事中的男同志對性愛、對身體直接不扭捏的開放態度，層層疊疊引人入勝的情節，透過文字，宛如藥物冒險旅途上的山巒迭起。非常準確傳達現實中轟趴參與者的心境與實況。

⁷ 2F前身為@Live Pub，為提供teXound參與者在週日早上十點結束後續嗨的空間，後來發展為白天場的搖頭店，每個周日下午是最多人聚集的黃金時刻，成為teXound之外同時期規模最大的男同志搖頭店。

參加轟趴一定要用E (Ecstasy搖頭丸) 嗎？銀爺去的場子幾乎都有使用。試想我們是中國五千年歷史傳統思想包袱下的產物，要清醒時在一大群人面前做起來，真的幹不下去。撇開一些經驗老到的人不說，吃顆搖頭丸high了起來，要做什麼都無所謂。……轟趴中有些人會帶威而剛，到時候如果真的硬不起來，能夠派上用場。(pp. 22-23)

跟銀爺私交很好的主辦人叫大頭，他不只上面的頭很大，下面一樣驚人。我還記得他第一次遇到小鍾，就把他拖到廚房去比大小。當時我跟David也在場。「聽說你的也很大。」他對小鍾說，內褲順便一脫，把那話兒掏出來時，好像是去菜市場買菜，回到家把白蘿蔔拿出來一樣自然。我們那時E才剛上來，大頭的白蘿蔔跟小鍾的黑蘿蔔在我們面前搖擺，好一幅超現實的農村樂。(p. 36)

那是由男子們互相推擠的造山運動，興奮堆高近數以千計的高原地形，搓揉摩擦充血加熱，形成了初級喀斯特地形、陽具地貌，最具代表首推石林。飛過大陰莖小陰莖大石林小石林，大大小小陰莖陰莖……造訪蓮花峰、劍峰池、人間仙境、凌峰千仞、雙鳥渡食、象踞石台、鳳凰梳翅、出水觀音、千鈞一髮、石柱擎天……Mark和我像是生出了雙翅，似別人講述瀕死經驗般靈魂騰起，俯瞰趴場上空，飛越糾纏男體，用盡全力噴射，感受生命虛無…… (p. 38)

對於社會輿論想當然的「多P轟趴=高傳染風險」的想像與刻板印象，啫浪沒有遺漏去勾勒一幅讓愛滋防治官員意外的畫面。接近趴客用藥心境的詼諧筆法下，享受性愉悅／逾越的轟趴參與者、主辦者，對於趴場性安全同等重視的務實概念，比空喊愛滋防治口號、卻常不在意防治成效的官員還要有意義！

趴上大多會備齊足夠的套子和KY (潤滑劑)，有時還會提供Rush給大家聞，讓零號放鬆心情。這些都是要花錢的，想白幹一場的人千萬別想得太天真…… (p. 28)

保險套，潤滑劑絕對不可少。做1號要勤換套子，不要以為別人的命就可以糟蹋。曾碰過有的1號一次要服侍好幾個0號，但

換人的時候套子卻忘了換（有的是懶得換），這樣子很危險，要是上一個0號有病，那下一個被插的人不是很倒楣嗎？所以一根肉棒雖然是一對多，但套子記得只能one by one，用過一個就要換了。1號千萬別擔心在換的過程中工具會軟掉，基於安全的考慮，0號會有耐心等待的。（p. 34）

大頭後來在飯店開轟趴，不曉得那兒學來的鬼點子，居然在砲房裡安排幾個「性服務生」負責替人弄硬、吹硬，無所不用其極。愛滋防治做得好，還幫人帶套套，真佩服他的巧思。不過寶姨說性服務生最好不要碰，他們大多是條件較差的人，所以才會去做這種工作。不用付錢（聽大頭講還是志願役）又可光明正大地碰別人私處，何樂而不為？（p. 37）

《趴場人間》小說中有令人稱羨、被人前呼後擁的趴場寵兒光環，描繪性愛與藥物享樂場景的同時，卻也未逃避面對警察臨檢壓力下，參與者倉皇、動盪、氣憤、掙扎的情節刻劃。在令人拍案叫絕的字裡行間裡展露趴客遊戲人間的生命哲學，同時也讀到茫後清醒時，內心浮現的猶豫和內省聲音。

故事中的人物頗多叫人嘖嘖稱奇的特殊本錢、誘人體態，作者不只讓絢麗的情節綻放令諸多男同志飛蛾撲火的誘惑情節，也沒少了對於法律伺候下被勒戒者黯然失色的關切。夢幻與現實併陳地敘說著趴場文化的真貌。

隔一天，才知大頭家被抄了，大頭打來的，還懷疑是否是我們報的警。我們怎麼可能幹這種事呢？天地良心。我還怪他不接我電話，一定是那兩個醜人幹的事，面惡心也難看，吃不到葡萄乾脆放一把火全燒了，同志敗類，人渣。我們運氣好，大頭說，當天真恐怖，警察搜索狀都準備好，破門而入，那些人脫光光，有的還在辦事，燈一亮大家都傻了眼。警察的態度非常惡劣，叫全部人蹲在地上，媒體也來拍，毫無人權。

地上有套子和搖頭丸，大頭賴也賴不掉。「早說就叫大家不要戴套子」，大頭說。不過那些毒品誰也不知道是誰的，沒人敢

承認。後來全部的人被帶到警局去驗尿，有些被抓第二次還留了案底，事後繼續被追蹤，真是沒品到極點的國家機器，大家都被踐踏好玩的。

大頭被送去勒戒二十幾天，我和Mark跟他說，在勒戒所就好好表現，當個自學青年，表現良好說不定關一下就出來了，出來之後又是一條好漢。

不過大頭之後就沒有東山再起了，不是他不肯，而是他得小心，再犯可能就會被抓去關。圈子裡總是現實，大頭失去了光環，隨時也可能給人添麻煩，雖說他當時朋友很多，但也結了不少樑子。勒戒出來他依舊心癢難耐，只好跟著我們這一幫，到處去玩趴。一些人賣銀爺的面子，一些人就不賣了。至於那些嚐過大頭大扁的人，因為趴場裡的巨根總是不斷推陳出新中，所以他的也被人不屑一顧。(pp. 43-44)

有別於上述《趴場人間》聚焦於男同志轟趴場域的性愛體驗經驗，由一對男同志伴侶所書寫的《搖頭花e-Flower》則對於搖頭／瑞舞文化的社會結構和議題提出更深刻的書寫與討論。書裡從藥物使用者的眼光，凝視社會的種種文化現象與議題。

對於公權力無所不在的壓迫，作者大小D在看似俏皮的語句裡，卻隱隱透著批判的力道。

台灣，叫人失望得更徹底一點。首先，討厭的條子大哥整晚不用睡覺地到瑞舞場地，要你拿出那張自己都不想看的身份證。好啦，條子大哥也是為了怕舞會有壞份子的存在。那又怎樣呢？眾人心中只有愛與和平，也生不了啥是非。條子還會說：附近的居民抗議太吵了。真是活見鬼，台灣的戶外瑞舞不是在深山，就是在杳無人煙的海邊，想必那些千年古木和水底魚兒也會覺得來勁吧。運氣壞一點的，全部的人被抓回警局驗尿，呃……『順便』驗HIV，舞客人權與尊嚴蕩然無存。

除了條子大哥，窩裡反也令人頭痛。警民關係打點好了，紅包送了，輪到別家舞場打電話去報案（想必報馬仔也送了不少紅

包吧)，原因無他，就是戶外瑞舞的場子搶了他們的顧客。舞客只好像火山孝子，乖乖回到自己的「東家」去。

辦戶外場子兼創意檯模的DJ和舞場老闆們鷓蚌相爭，錢全變成紅包送給條子漁翁。到頭來，條子荷包飽飽，錢就從我們這些傻瓜身上榨來的。

從早幾年的大稻埕到近來的陽明山瑞舞，台灣的戶外瑞舞大多不得善終。為了這個理由，我真不想住在台灣。(p. 41, 〈R.A.V.E.R.〉)

台灣的藥物使用者面對藥物資訊缺乏而必須「以身試藥」的戲劇性經驗，在大小D的筆下，成為自我解嘲的搞笑故事。戲謔之餘，不忘記輕描淡寫卻寓意深遠地點出，(在法令限制下，除了官方恐嚇式的負面資訊)藥物使用者完全無法取得正確的藥物辨識資訊，透露出對於使用假藥經驗的無奈與評議。

那是個星期五，我們打算用新買的藥去給他好好「一么」一下，不過多疑的我害怕有買到假藥，就跟大D說，我們應該先在家裡試試看，看到底有沒有用。於是，我就吃了一個那粉紅色三角形。

哇靠，那時候我還想，真是好吃，還是柳橙口味的，喜孜孜地跟大D報告，結果話還沒說完，我就倒頭大睡，睡了整整三個小時，連party也錯過了。

我猜，這一次含淚播種，換來的是FM2，或是某種適合加在果汁裡的迷姦藥。

後來，大概是連孔子都看不過去了，終於讓我們認識了真正有用藥的朋友(哈利路亞!)，我們就開始過著有藥(而且是真的藥，最多只是不強)的生活了。如果我們一開始就吃到真藥，或是有人教我們如何辨別藥物真偽的話，也許這條路走來會容易點。但這樣也好啦，原來，『含淚播種』是應在『以身試藥』這件事情上啊!(p. 38-39, 〈我們的假藥經驗〉)

書寫者的藥物體驗，不單單是描繪藥物作用當下的狀態與感受

，對於幻旅之後的身體狀態和日常生活的交疊經驗，也記錄了當下的有趣心境。社會輿論總是認為：「藥物使用者生活必然墮落混亂」、「幻旅經驗與日常生活必然勢不兩立、格格不入」，大小D的這段故事，不露痕跡地翻轉這種刻板印象。

我已經記不得我們何時開始收看這個節目，可是自從開始嗑藥，收看「玫瑰瞳鈴眼」就變成我們每周幻旅的最後一站，嗑完藥的周日晚上，看完「玫瑰瞳鈴眼」，我們才能安心地上床睡覺。

損友們總是對我們的行為嗤之以鼻，雖然不便當面表示我們的行為實在有損「嗑藥雅痞」的電音前衛形象，但是我們當然看得出來，那些微笑的背後，還真是歐買尬的「玫瑰瞳鈴眼」啊！

.....

印象最深的一次，是有一集講一個叫做阿蓮的可憐女人，遇人不淑，.....真是好悲慘。演員演得落力，我在電視機前面也哭得不落人後（E後憂鬱嗎？），只覺得阿信也沒她偉大。隔天我還不遺餘力告訴同事我的真情流露，結果同事紛紛走避，像是怕被傳染蠢病，險些與我割席絕交。

唉！大家怎麼都這樣不了解「玫瑰瞳鈴眼」呢？其實「玫瑰瞳鈴眼」是很有深度的啊！.....經常採用艱澀的倒敘手法，.....有時候，甚至還會在真凶的倒敘中，再加一段倒敘，.....看！這是雙倒敘呢！.....

還有一些人其實很愛看，可是他們經常不好意思說，.....

唉！何必那麼「一」呢？身為一個「玫瑰族」，又不是痔瘡或石女，當然要驕傲一點。如果大家在E後都看這個節目，搞不好就再也沒有E後憂鬱這檔子事情了。（pp. 59-63，〈我愛「玫瑰瞳鈴眼」〉）

《搖頭花e-Flower》和《趴場人間》書寫的對象和紀錄大都是1999年至2003年或2004年左右的場景。經歷過teXound最早時期空間經驗的大小D，緬懷起早期那段「開疆闢土」年代的故事與記憶，忠實

地紀錄著有別於主流媒體報導中刻板描述的特定人種，反而是三教九流在teXound共處一個屋簷下的精彩多元樣貌，以及用藥初始對於藥物解放後親近感所帶來的和平的美好夢想。

我們這一群瘋癲，曾經因為同性戀的身份在teXound遭黑道小弟掌摑。它的廁所是如此污穢不堪，髒到你覺得蹲在馬路邊大便還可能比較文雅乾淨。煙霧瀰漫加上地板黏滿口香糖，會讓你心疼自己的肺和新款上市的New Balance慢跑鞋……。即使缺點這麼多，它仍曾經是電子舞棍冥思與狂喜的聖殿。

teXound不甚乾淨，也不甚安全，卻是當時全台北電音放得最好的地方，也是最包容的地方。你可以看得到舞跳得最好身材最好的男同性戀、將電音跳得像搖滾的女同性戀、跳得最糟的台客、出場的妓女和嫖客、還要趕畢業論文及期末大小報告的研究生大學生、電影剛剛殺青的導演和演員及後製人員們、愛書寫騙錢的文藝作家……三教九流，除了保守的小中產和有道德潔癖的人外，社會最底層和最上層的人都在這裡。一起進行一個既神秘又狂喜，仿如以身體獻祭的異教儀式。

某個周日的清晨九點，有個同性戀對著台下狂舞螢光彩帶，二、三百個同性戀在台下蹦蹦勁舞。太平日子就是這樣吧？我們沒有經過戰亂和遷徙流離的這一代，總以為人人平等沒有歧視的日子是會來的。而我在teXound，似乎看到這樣的烏托邦。這樣的光景曾經讓我感動得想哭，台灣瑞舞文化似乎正在生長中，走向一個不分性傾向/性別/種族/、HIV+/HIV-的大一統。(pp. 118-119, 〈緬懷teXound〉)

四、結語：

MDMA／搖頭丸創造了一個歷經藥物文化洗禮的新世代，參與者前仆後繼、不斷擴增的現象，說明了法律體制、國家機器警察再怎麼強勢取締、恐嚇，仍然無法阻擋這個世代對藥物解放的需求。即使保守團體強勢修改兒少法的同時，讓性污名更強化、性權飽受

侵犯，衛生主管部門從不間斷以「高危險群論」繼續複製「男同志=愛滋=多P轟趴」的愛滋污名，投身藥物轟趴場域歷程的男同志依然真真實實地存在。

被法律與國家機器壓制的（派對）藥物文化、被污名化妖魔化的性愛轟趴，在社會輿論的描述中，只被呈現充滿負面評價、甚至遠離事實的述說；對於藥物使用者與性愛轟趴參與者的真實人格及各自不同的生命脈絡，還有藥物、轟趴文化背後更繁複的性社交樣態、同志社群的互動形式，全都因為不符合主流價值中的特定生活形式，而被刻意打壓，停滯在「罪犯式」、「妖魔化」的膚淺、單面向描繪。

到底ES轟趴是如同衛生單位、社會輿論描繪的、應受譴責的（感染）危險場域？或是男同志追求慾望解放、身體解放的個人生活方式選擇？

在輿論不斷譴責ES轟趴參加者，甚至污名內化到部分男同志自身也跟隨大罵轟趴參與者，這樣的性道德訴求和忠貞論述，真的能夠、或真的是為了減少愛滋感染者的增加嗎？或者，僅僅是對感染者污名的強化呢？

男同志如果真的能夠做到不搞ES性愛轟趴，難道這個虛假的社會就真的能減少對同志族群的污名嗎？

防疫不應該是超越性權、人權的更高價值。更何況，現行官方防疫基調的「高危險群理論」和「只講篩檢績效，不管真正防疫成效」的政策，實在經不起嚴格的辯證與檢驗。

在男同志族群追求多元性自主的實踐經驗中，性愉悅與性安全並不是必然得切割或取捨的對立價值。然而防疫官員和社會主流輿論只會打壓特定族群的多元性實踐、個體生命經驗的探索，空談以

主流性道德論述為基礎的防疫手法（單一性伴侶），對性少數的基本性權、感染者的社會處境視而不見，甚至加入成為深化污名的幫兇，不只讓愛滋防疫成為緣木求魚的空談，製造整體社會對愛滋集體恐慌的錯誤政策，反而讓更多人陷入無知的感染風險處境。

轟趴風潮如同一股巨大的浪潮，男同志社群無可逃避地站在浪潮之上，觀察與紀錄這一個世代面對浪潮的身影，無疑檢視這一個世代，到底是透過轟趴風潮激盪出新的運動能量？或者是一個不小心，被這巨大的浪潮吞沒滅頂？

在浪潮來得如此迅速、猛烈的當下，我們先行捕抓到刻劃入微的書寫，也藉此紀錄整個轟趴文化場域演變的脈絡，提供為當代台灣男同志文化現象展現與省思的基本素材。

過去近十年以來，男同志轟趴風潮在背負傳布愛滋的譴責聲，以及對愛滋、對性的污名化的原罪糾葛中，整個男同志社群持續以對抗迎戰或閃躲相應不理的不同策略，各自尋求安身立命之道與性身份實踐的場域。台灣同志運動史對這一個世代的紀錄少不了這一筆。

巨像：優勢男同志的文化再現¹

鄭聖勳

歡迎來到錯誤的這一邊。——Angela Carter²

前言

2008年的春夏之交，在丁乃非的鼓勵下，一晚和孟哲與喀飛喝酒時，向兩位朋友提起或許可以在2009年的文化研究年會組一個關於當代男同志的文化展演的相關panel。孟哲的論文非常精彩，前所未有地以這麼大的篇幅鋪陳了當代男同志裡的兄弟關係；喀飛長年在運動圈走跳，好希望他留下一點關於經歷過這麼多抗爭歲月的寶貴文字。不論是已然積累的文字，或是談到各種知識與經驗的厚度，兩篇朋友的作品當然比較重要，混在這個panel裡，我已經覺得學習、獲利的東西好多好多了。原先是想寫自己比較熟悉的部分，就

¹ 這篇相當不明所以的文章除了是對同志文化的展演做出一點點的回應與期望，更要藉以紀念與三位好友的情誼：兩位是認識十多年的高中同學Linus、James，以及研究所時認識的孟哲。1990年代的高中生們對於同志語境的言說，好像比現在就頗為乾涸的狀況還要更荒蕪一些，我們在高中從未談過同志的話題；十餘年之後，舉凡同學會、打牌吃飯，面對戀愛、結婚等等的話題，對兩位好友也從非易事。很抱歉我站了講話的輕鬆位置，常常我並沒有反省、意識到身處學院以及雙性戀的優勢，無意間卻也用盡了太簡單的批評，讓James幾次有些無所適從。真是抱歉，雖然James從未指正過我。希望James可以儘早實現同居夢想，希望孟哲可以快些走出「哥」的深門大櫃，希望Linus永遠青春可愛。

² Angela Carter著，嚴韻譯，《明智的孩子》，台北：行人，2007年，p. 7。

是二十年來台灣關於男同志文本的文學批評該怎麼被回應與問題化，然後進一步逼自己摸索想像中的queer觀點的文學批評可不可以說得更清楚一點。動筆了一陣子之後，讀到孟哲與喀飛寄來從網路上轉載的情色小說，我非常詫異於自己居然對這些與憂鬱同步開展的情色政治這麼陌生。以現在的狀態，自己寫的男同志文學批評的敘事會真的有抒情的真實性嗎？

深深自覺到，關於男同志文本的文學批評以及該怎麼被問題化等等，真的是其次的問題了；重新審視自己的身分位置才是我對男同志議題該走的第一步——「歡迎來到錯誤的這一邊」。但是「錯誤」其實應該被區分為兩種，少數語言的、啞的、瘋狂的、無法名狀的，是消隱在「錯誤」的一邊；然而，其實有另一個我一直沒看清的「錯誤的一邊」，就是如何站在政治上屬於優勢者、壓迫者一方的「錯誤」，例如這個議題裡即將提到的優勢男同志。站在這樣的錯誤一隅如我，好像反省才是最該做的。

同志中的弱勢性少數，那些被主流社會所排斥或甚至某些優勢同志所不屑的C或娘的男同志，變態或可疑的同志性行為實踐等等，在性／別社會運動中，在批判知識圈的性／別論述中，是屬於「正確」的這一邊。那麼，陽剛man的或甚優勢（看似健康陽光）的男同志，是否就是「錯誤」的這一邊？這是我想提出的問題。

純真與其反面

黃道明在近十年前發表了〈召喚同性戀主體——渾名、污名與台灣男同性戀文化的表意〉一文，提出了同志如何被污名，以及污名如何發生的結構性觀點。這篇文章的代表性意義或許正再現於〈召喚同性戀主體〉這個文本所引用的文獻不斷地被其他研究者所援

引。最常在其他作品中出現的引文，應該要屬Butler關於召喚主體的敘述：

召喚主體所用的記號並非陳述性（descriptive）而是具有就位性（inaugurative）。記號企圖引介現實而非傳送既存的現實：召喚主體的記號藉由徵引（citation）既有的成規慣例來達成引介。其目的在於確立個體轉換成主體的過程，在時間與空間裡生產製造其社會面貌。記號的反覆運作，久而久之便有了它沈積其定位（positionality）的效應。³

十年間反覆運作與彼此徵引的記號，沉積、定位著各式各樣的不同樣貌，面對著不同型態的主體。或許Butler的這段話，除了解釋「渾名、污名」的成形，其實也可以引介不同的相對位置的記號座標，譬如說男同志的性幻想結構如何被生產與認識，關於一個完美的純真性感典範如何地漸漸積累。以下節錄自Soye於2002年左右的作品〈一手無法掌握的男人·一〉：

今天是我們搬進學校宿舍的第一天，剛才跟室友一起吃過晚餐，互相自我介紹一番。距離開學還有幾天的時間，所以大多是在整理房間。

歐守逸話少家當也少，應該是有在練吧，整個人看起來都很man，東西整理OK後就去浴室洗澡，看著他的胸肌把背心撐地股股地，超想捏一把的，幹。另一位室友是胖胖的陳正祺，還有三箱紙箱沒打開，兩袋手提袋也沒開，但是已經累到趴在床上休息。就像是一隻...呃...嗯...，就是趴在床上啦。

自稱為班草的林學嘉東西都還沒有就定位，不過鏡子啦，還有一大堆乳液、保養用品早就已經琳瑯滿目擺在他的書桌上。真不知道是拿來當書桌還是化妝桌？一直嚷著要和外文系聯誼，嘮叨弊了，又不能不接話，真煩。

³ 黃道明，〈召喚同性戀主體——渾名、污名與台灣男同性戀文化的表意〉，收於何春蕤編：《性／別政治與主體形構》，台北：麥田，2000年，p. 112。原文引自Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, London: Routledge, 1997, p.34.

我將帶來的床墊，棉被鋪在上鋪，眼看東西今天是整理不完，索性先拿出電腦雜誌來。一股腦往我新買的枕頭躺下去，慢慢翻閱雜誌。

就在此時，歐守逸洗完澡，開門走進寢室，卻讓大家不由自主地讚嘆起來。⁴

小說裡的兩位男主角分別是柳丁、一手，上述的敘事者是第一人稱的柳丁先生。第一集裡幾位角色們登場時，作者以出色、簡潔的敘述，讓讀者知道柳丁不是像室友陳正祺一樣胖胖的，也不似林學嘉愛保養、愛漂亮，柳丁先生是不使用保養品，不花枝招展的，他比較隨興如「眼看東西今天是整理不完，索性先拿出電腦雜誌來」。在第九集裡，兩位主角的戀情終於從曖昧、猜想，到彼此認定、告白；下述的對白是發生在兩人正享受歡愉的性愛：

我呼了一口氣，歐守逸與我深情地對吻，他溫柔地將我放在床上。

看著我微笑說「柳丁，我好像在作夢一樣，告訴我，這一切都是真的。」

「幹！沒事說這些肉麻噁爛的話幹嘛！越聽越欠幹！」

「哈哈，你講話越來越粗魯了，跟你的帥臉不搭。」

「那你咧，還叫一手咧，現在都軟掉了，還什麼一手無法掌握咧！」我握著他笑著說。

一位帥氣，一位強壯，為了建構更賦有綺思旋想的精彩性愛，兩位主角在作愛時也充滿了陽剛氣質。

特別在流行文化裡，男同志文本的主角往往不會是陰柔的螢幕印象。從《孽子》、《十七歲的天空》到《盛夏光年》，不論主角螢光幕下的性向為何，主角總是讓陽剛異性戀形像的演員擔綱演出，他

⁴ Soye,〈一手無法掌握的男人〉, 2002, <http://mypaper.pchome.com.tw/news/soye/>。

們的身體形像需要是強壯的，性格上常是寡言、不擅言詞、害羞、單純，帶著大男孩氣質。上述的小說也是如此，在小說人物的設定裡，花美男林學嘉不是同性戀，而他的最大功能或許是用於對照男主角柳丁，柳丁的帥氣是不纖細、不陰柔的，當然，更「自然」、「率真」的帥氣在同志文學的脈絡裡所象徵與召喚的慾望，是更man、更陽剛的。

美麗的、花枝招展的男同志形象絕大多數是配角，兩位陽剛主角的戀情在生產與需要的供需結構裡越來越堅固、確立。或許我們可以參照約莫是六年後的另一篇廣為流傳的小說，JUST9T在2007年左右的作品〈翹臀大扁體院弟〉。小說的第九章是〈小狼狗的自白〉，作者設定本章的說話者是一位即將出櫃的體院同學：

教那個上班族man貨游泳後，我對他越來越有感覺！.....

某天學長（學姐才對）送走砲友時，順道到我房間看看我！學姐從我房間門口探頭進來「你怎都沒出來走走？？會得自閉症ㄟ」「沒啦～」學姐走進來「有心事？？來～告訴姐姐」哈哈！嗯～他是男生...這只是個膩稱！隔壁忽然電音大作應該是另一個室友回來了！「小威～你辦臥丫～開那麼大聲不怕鄰居報警丫～」.....

學姐很故意的一把把我抱緊「他心情不好～」小威也過來要一起抱「哈哈！你們很無聊ㄟ我會被悶死啦！」被兩個壯男夾在中間濃到可以薰死蟑螂的香水味 ㄟ～快窒息了！

我一五一十的把那個上班族man貨的事情跟兩個室友講，希望聽聽他們的專業（喜歡男生的專業）！他們先不可置信的看看我「你說你現在變成是gay了嗎？？」「嗯！不知道ㄟ但我滿喜歡他的..這樣表示我是嗎？？」學姐摸摸我的頭「孩子，人天生本來就有同志傾向丫」.....「不知道ㄟ～煩ㄟ」這跟喜歡女生時的感覺不一樣！而且我快當兵ㄟ我怕兵變！（我好像想太遠了）我看看學姐（像學姐每日一砲的同志世界真令人擔心）.....

「別擔心！讓我鑑定一下就知道了。下次你拍他的照片給我

們看丫！」 ㄟ對ㄛ！這兩位仙姑道行通天的 一眼必能識破所有的妖魔鬼怪！⁵

文中鋪陳的是男主角小狼狗先生的認同與出櫃過程（如文中偏好的陽剛味的話來回應好了，就像體育台轉播NBA時最常說的，「真是上籃得分得輕鬆寫意啊！」）。在主角的出櫃過程裡，小狼狗先生以兩位已出櫃的學姐們為對話對象，他們告訴了小狼狗先生情慾的可能性，但就是前文中的林學嘉先生一樣，他們也用以反襯小狼狗先生不屬於同志社群的身體形像；「不用香水」、「不聽電音」的「質樸」，更透露了小狼狗先生不似同志圈的每日一炮，甚至純情地擔心一段未發生的戀情的兵變。小狼狗先生長大後會變成有許多種可能性的大叔，但應該不會變成上述的好心姊姊，不會變成通天仙姑。

但我想我們先別急著用政治上的正確與否的位置來批評文中對男同志社群的骯髒、不安觀感，以及其接續異性戀的身分扮演。讓小狼狗先生傾心不已的man貨男主角在第十六章也有一段自白：

朋友都說我這年來變了 竟開始放棄玩樂 全心全意都在工作上！！不知道ㄟ～就覺得圈子內不是淫～就是樂的生活；出道這麼久也該玩膩了！！自己都眼看要三十了還一事無成的....事業沒有成就，愛情哀～也沒遇到真愛！！這.....

〈翹臀大屌體院弟〉的連載相當長，讀者的鼓勵與迴響更是熱烈。這篇小說在許多程度上或許再現了man貨先生對於同志圈的淫亂印象與對此狀態的疲憊，而小狼狗先生的被書寫、創造，也道出了作者所期待的「真愛」形像：強壯性感的身體，以及稟賦質樸的氣質——從不用香水、不聽電音到雙性戀。這位純樸的大男孩應該是相當具

⁵ JUST9T, 〈翹臀大屌體院弟〉, 2007, 引用自TT1069網站。

有召喚力的，如讀者Watchme的回應：「我超喜歡這篇文章的，也已經看了三次了，希望我也能夠遇到這樣的一個對象就好了。」對於小狼狗先生的渴望，以及期待小說中的兩位說話者都可以離開迷亂的浮沉慾海，成了這篇情色小說的讀者們的訴求，如IDO125的回應：「真的好看喔～～而且很像平常發生在你我的事～看起來他們的感情路會蠻坎坷的～希望結局是好的。」以及讀者大隻熊熊的回應：「該死，入戲太深，整個心情也跟著上下起伏了起來。」「發生在你我的事」可能指涉的是與心愛的人的聚散分離，而我確信其中最應該被追認的，是這是一篇依循著對於同志圈的耽溺與疲憊完成的作品。作者與讀者的共同慾望，很可能都是依循著香氣與電音縱橫的兩位仙姑的反面世界來擘畫、完成。但這個世界也是這篇小說藉以落籍的地方，唯有出於這個強大的情慾渴求，這篇近五十集的大作才可以完成。man貨與小狼狗先生同時存在於這個作者與讀者們所鋪陳的世界的外邊與皺褶，唯有如此，兩位主角也才可以離開這個令人無比心碎、疲憊的地方。

〈翹臀大屌體院弟〉這類表現優勢同志處境的同志文本，在不論惡意的（這我就不說了）或善意的批評話語裡有時頗為簡化，這些批評者總是溫柔而極為嚴峻地警惕我們：莫忘記弱勢性少數同志的更艱困的存在。但是這種批評方式，就和輕易地批評一位男同志決心走往man路不甚正確，或是責備一位男同志厭惡同志圈的淫亂，以及最常出現的對於恐C、討厭娘娘腔等等等狀態的撻伐，似乎是同樣的公式批評，而缺乏了一些更為細緻的論述與區別。

在這一段文字被完成之前，我好像沒有認真想過一位娘娘腔到不行的青少年，要和多數異性戀同學一樣自在地穿著嘻哈裝扮會有多麼困難。對於一位在這個世紀長大的青少年男同志，最恐怖的情

況可能莫過於同志議題好像看似有些鬆綁，但卻無法不對自己的陰柔特質做出暴力的決定：要不就一路往man的路線衝，要不就只能往diva的路線奮力一搏，出了櫃之後還有man不man的櫃，還有哥弟的櫃，櫃子何其多。

不正確的問題

朱偉誠曾經對同志社群與主流文化的共鳴、靠攏提出過深刻提醒，同志社群裡所建構的「壞的同性戀」，是多麼令人傷感，不該發生的情形：

同志運動所致力爭取的那些權力，對於同志社群可能造成的效應，是否其實是加強了部分同志與主流的靠攏，因而營造出「好的同性戀者vs.壞的同性戀者」的「弱勢出賣弱勢」的代罪羔羊效應——後者這種為了獲得主流的徹底接納，所以內化主流價值，並且以排斥同屬同志（或性少數）社群中某些「不當行為」或「壞分子」以迎合主流。⁶

同志運動中常常提到上述論點，是因為以這樣的「好的同性戀」用以排他的現象愈來愈強烈。對於變性慾者以及陰柔的男同志，似乎最粗糙也最有殺傷力的話莫過如此：同性戀與「常人」無異，只是愛的對象是「一樣的」同性——這樣的論述總是很輕易地就擦拭掉了性別的種種差異，在回歸「原初」、「相同」的慾望下，男同性戀是與異性戀男性「一樣的」男人，「所以男生就該有男生樣」，「我愛的是男生，不是娘娘腔」，而很容易忽略了「相同」本身也是一種嚴格的排他、建構。如同何春蕤在以下的引文中所述：

⁶ 朱偉誠，「Queer(ing) Taiwan: Sexual Citizenship, Nation-Building or Civil Society」（同志·台灣：性公民、國族建構或公民社會），*Journal of Women's and Gender Studies*（《女學學誌：婦女與性別研究》）15（2003）：pp. 115-151.

1990年代初期女同性戀社團在女性主義滋養下剛開始出現時，就已經在專屬刊物《女朋友》中對T婆角色中蘊涵的（異性戀）性別含意多有微詞，對陽剛女同性戀的性別表現有異議，並高舉「不分」為女同性戀最高指導原則。而在性別政治氛圍中逐漸開始思考出櫃問題的男同志，對於高度陰柔形象的CCGay（sissy gay）原本就常大加撻伐，抱怨他們印證了男同性戀的刻板印象。⁷

何春蕤所批評的「不分」的最高指導原則是非常危險的，這非但完全直接扼殺了雙性戀論述的全部可能，也讓處於「分」地明明白白的狀態的「T到不行」、「娘到最高」的同性戀者完全陷入絕境。

當一個高度陰柔形像的CCgay是很辛苦的。關於他的自我形像建立，能夠選擇的方向好像不多，除了當一位小狼狗身邊的好仙姑，似乎只剩下一個勇敢、認真、然後campy、華麗的路線可以empower自己。如果不當一位犀利的diva、妖姬，如果他想試著當一個（可能永遠會在彼岸的⁸）man哥、陽剛／陽光弟；那麼，他的壓迫可能來自好幾個面向。娘娘腔可能造成求歡不易，情路乖舛，娘娘腔容易引來四面八方的不安，甚至是自己的厭惡。一直發生在同志社群間的歧視與壓迫，我們絕不能忽視，絕不能不去批評，但是以下所引述的兩個不同位置的例子或許也是批評「性少數複製壓迫更少的性少數」同時得去看見的。

第一個例子來自一位青少年男同志的發言，他在自己的blog發表了一篇名為〈我不是gay，我只是剛好喜歡男生〉的文章，這篇文章以問答的方式構成，在blog裡引起許多同學、朋友，甚至是路人的許多激賞與迴響：

⁷ 何春蕤，〈「性／別壓迫」：跨性別主體在台灣〉，收於徐進鈺、陳光興編：《異議：台社思想讀本（下冊）》，台北：唐山，2008年，p. 63。

⁸ 這好像和佛經很像，如果「成佛」的概念也變成了我執，那麼成佛就不可能了。

- 1.你真的是GAY嗎？
真的是GAY啊
- 3.你是當男的還是當女的？
你白癡丫！我是男的，喜歡的也是男的。所以我是男的，對方對我來說也是男的
- 6.你想當女生嗎？
並不會。因為我是男生愛的也是男生...反之..我的另一半也是這麼想的
- 14.你喜歡怎麼樣的男生？
可愛..跟我一樣無厘頭 簡單 有點孩子氣的。⁹

短短的幾天裡回應超過四十則，內容都是非常正面、友善的，如「這樣很好，活得開心自在。」「勇敢！」「鼓掌鼓掌！祝你幸福一輩子！」「你真的好酷！」「哇賽！！這問真得太屌了@@～真佩服你～～」。這篇文章雖名為〈我不是gay，我只是剛好喜歡男生〉，但是第一個問題就開宗明義地表態自己是男同性戀，或許我們可以推想標題的「我不是gay」，其中所指的「gay」是「我不是特意要當一個同性戀，如果我愛女生也是如此」，以及「我是一個不娘娘腔的gay」，如問題三，這位先生不喜歡娘娘腔的行徑，如問題六，他所慾望的對象也不是一位娘娘腔的男朋友，而「無厘頭、簡單、有點孩子氣的」，這幾乎是小狼狗先生的再現了，如果小狼狗先生不是出現在情色小說，或許他就會與引文中的形像完全重疊。這個方向當然是「好」的，他可以「酷」、「屌」、「開心自在」，標題的「我不是gay」也不會是讀者的問題；問題一向是自己的，我應該用何春蕸的話語套用在他的脈絡中嗎？看到文章後，我的真實反應非常鄉愿，一

⁹ <http://www.wretch.cc/blog/play1031boy/13864415>, 2008.11.17.

面是「太好了，希望您幸福快樂！」，一面是「若是排斥娘娘腔的話，好像不太優，特別是內化的那一種……」。我沒法乾淨地處理這兩面性。然而一個人想成為被慾望的對象，渴望被愛，這又是多麼不應該被指責的事。

下一個也是我無法置喙的例子。goken1982在ptt的gay板曾經發表過〈我想我失戀了〉一文：

「我真的，好喜歡你」。

格紋襯衫、卡其色短褲和K-SWISS鞋，嶄新的Potter包，一派雅痞裝扮好像閃著光芒，站在你身旁的我，灰灰地、暗暗地，怎麼可能配得上你呢？……王菲在《天下無雙》中說：「喜歡一個人，就會漸漸變成他」。所以，我要把自己曬的更黑、把胸肌練壯，我想變成你一樣，以紀念我曾經這麼深地暗戀著你。¹⁰

這位傷心的作者為了愛而決心變man。goken的態度不似前者訴求「原本」、「原來」、「理所當然」的man，而是要建構自己為man，那麼，連插嘴去說「請不要那麼辛苦」好像都沒有立場。上述引用何春蕸的文章，是來自一篇對於變性人與變性慾望者的研究，作品裡有許多珍貴的話語，真實地記載了變性者所經歷的情感與故事，即使提到的只是片語隻字都相當動人：

同性戀論述的浮現使得無數愛慕同性的人找到了描述自己情感的語言，但是在這個論述中棲身的主體並不能滿意於這個主體位置，有些人總覺得自己認定的性別身份沒有得到肯定，有點不情願自我悉心維護的性別認同就這樣被略過（「可是我覺得我想當女人，你懂嗎？」）。¹¹

¹⁰ goken1982，〈我想我失戀了〉，ptt gay板，2008.9.30。

¹¹ 何春蕸，〈「性／別壓迫」跨性別主體在台灣〉，收於徐進鈺、陳光興編，《異議：台社思想讀本·下》，台北：唐山，2008年，p. 73。

希望自己變man、更陽剛些當然不是壞事，或許有許多同志一再看到宣稱要尊重、維護自己所厭惡的娘娘腔氣質的文章，已經感到費解與不勝其擾，或許也可以很簡單地以「慫爸就是不愛娘娘腔」，「老娘已經man這麼辛苦了」之類的態度回應；但是請試著瞭解許多運動者對於同志社群的期望，這是一個不容易但絕對要一再強調的尊重——但是，同時也有一種話語是目前的同志論述所欠缺的——「可是我覺得我想當個男人，你懂嗎？」

這句話在議題上不及法律權益、認同政治都急需被看見的同志裡的其他性少數重要；如果這句話的說話者是身為同志社群裡的優勢男同志，更不太可能會有說出口的需要，若說出口難免自暴其短——不論是理直氣壯，或是小心翼翼避開話題。但，是否有可能關於性少數一再被壓迫的論述，正是缺少了這部分「優勢的錯誤一邊」的故事？

高貴與其反面

以下引述的是兩位好友的作品，他們其實並不相識，但都在論文裡引用了劉人鵬、白瑞梅、丁乃非提出的「罔兩問景」：Linus從公視的《孽子》的轉譯與流傳、消費，孟哲從同志社群裡的「哥」、「弟」關係，他們都將自己的情感經驗很有意義地介入了當前所處的同同志論題。

不論在公視《孽子》的戲裡或是其戲外的相關宣傳活動中，我們都看到同性戀主體是如何地（藉由驅逐同性戀主體中「偏離正軌」的性主體）而被重新型塑，不僅如此，在看到「真槍實彈」的同性戀性行為如何被逐出同性戀主體的同時，我們也看到了恐同情節的新樣貌。影集中，這些的「偏離正軌」的性主體（意即性工作者、SM族群、老少戀等等）和同性戀性行為，都化為不可

見／見不到的罔兩。¹²

不論是小說或是電視劇，《孽子》都是極為優異的經典傑作，Linus 一面詳盡地鋪陳公視《孽子》所開拓的男同性戀議題空間，也指出了電視劇裡對於性工作者的抹拭等等意圖要再現「正面的男同性戀」的策略，以及同志社群裡更不具發言空間的性少數的被犧牲。Linus 在此引用的罔兩，正是指涉了這樣的只剩下被擦拭痕跡的沉默。而孟哲的論文也以「罔兩」來敘述男同性戀中的性少數：

在當下的文化語言和論述結構裡，兄弟類型（或熊猴類型）代表著一種正典同性戀規範施作著，這使得上述眾罔兩同志的「生存情境與苦難」（劉人鵬、白瑞梅、丁乃非2007：72）被抹滅了，您們不只是不被認為是（複數形）的兄弟，您們的「身體—自我」甚至不被正典同志所看見，那些沒水準的、醜怪的、無家可歸流離失所的、被包養或街頭賣淫的、草根的、體衰多病的、結婚或離婚或有孩子的、不具消費力的邊緣同志，殘忍地不被看見、被漠視與歿世，然後被遺忘。但當整個同志族群長大以後……我們是否應該要「很可能蹣跚困頓而巴結地，去說一種罔兩的生存情境與苦難，您獨特而模糊的痛苦、聲音、位置、身體、欲力」（97），去體會石灰化的邊緣同志那些說不出的悲哀與苦痛。¹³

「罔兩」論述的重要性，就在於看見這些被漠視與歿世的困境，給予沉默、荒寒可以開始歌唱、說話的發音。

¹² Linus Lee, 2004, *Translating Nie Zi (1983) into Crystal Boys (2003)*, 中央大學英美語文研究所碩士論文, p.83. Linus的原文是：From the series Crystal Boy to its attendant off-screen events, we see not only how homosexuality is reconfigured (through the exclusion of “deviant” sexualities from homosexuality), but also how homophobia is reconfigured (through the exclusion of homosexual sex practice from homosexuality) as well. In Crystal Boys, the “deviant” sexualities (i.e. sex workers, sadomasochists, cross-generational lovers, and so on), like the homosexual sex (practice), are turned into penumbrae, becoming the unseen/invisible.

¹³ 蔡孟哲：〈兄弟麻煩？台灣男同志情慾類型初探〉，2007，清華大學社會所碩士論文，p. 114。孟哲所引用的是劉人鵬、白瑞梅、丁乃非：《罔兩問景：酷兒閱讀攻略》，中央性／別研究室2007版。Linus引用時罔兩系列還尚未成書，孟哲在引用時罔兩論述已有一個階段性的里程了。

在1990年代的末幾年，有幸看到罔兩系列從第一代開始慢慢被完成，後來發展到第三代然後繼續有番外篇，然後成書；特別是兩位互相不認識的好友分別都在論文裡引用了「罔兩」，實在倍感溫暖。或許罔兩講到的是一種瘖啞與匱乏，用於性少數再體貼不過，但或許罔兩是不限於性少數的。如果孟哲在《兄弟麻煩》之後要繼續將問題延伸，那些不具備問題性、「成功」地、不會有問題與排斥問題的、在兄弟關係裡找到情感歸屬的兄弟們才會是問題意識的外邊與得以繼續的可能性。Linus在論文中引述了一段頗具代表性的報紙社論：

在《孽子》影集推出後的一年，另一部與同志議題相關的電影《十七歲的天空》也上映了。在其宣傳活動中，我們看到相同的一套邏輯運作著，意圖妖魔化、譴責同性性行為，抑或企圖消費同性性行為，使之成為奇觀。如中國時報的一篇文章〈同志難道就都是色情狂嗎？〉(11 April 2004)所指出，媒體對於那些飾演同志角色的演員所發問的問題，都圍繞在「曾經有同志向你示愛嗎？」更常見的措詞是——「你有被同性戀騷擾過嗎？」針對這個問題，楊祐寧和Duncan大方地侃侃而談他們在工作場合及健身房被（同志）騷擾的經驗。意外地，他們在電影中所極力扮演的陽光、歡樂的同志角色在戲外居然成了他們妖魔化的對象。當然，若我們考量到他們的恐同情節——對同性戀性行為的恐懼——這樣子的回答也不見得那麼地令人意外了。¹⁴

¹⁴ Linus Lee, 2004, *Translating Nie Zi (1983) into Crystal Boys (2003)*, 中央大學英美語文研究所碩士論文, p.77。Linus的原文是：In the promotion activities of the gay film coming one year after *Crystal Boys*, *Formula 17*, we see how a similar ideology works to demonize and condemn homosexual sex or make it a spectacle. As a *China Times* article “Are Homosexuals Perverts (同志難道就都是色情狂嗎)” points out, the questions to these actors that play homosexual characters center around “have you ever met any homosexuals who flirt with you?” To put it precisely, “have you ever been harassed by homosexuals?” In response, the actors such as Yang Youning and Duncan “speak with fervor about their experiences of being harassed [by gay men] either in their work environment or in gyms. Accidentally, the sunny and joyful [gay] characters that they have tried so hard to play in the film become accidentally the objects of their

「同志難道都是色情狂嗎？」楊祐寧與Duncan先生在宣傳《十七歲的天空》這部青春陽光的同志電影時，（居然會？）大談被同志騷擾的經驗。或許另一個極為相似的例子是長春綜藝節目《我猜》裡的人氣單元「人不可貌相」，《我猜》常常邀請各地的美女帥哥來參加錄影，節目裡，主持人總帶著揶揄與神秘性的口吻說，「喔，這位美女／帥哥也曾經被同志騷擾過耶……」，幾乎是每一集都要來一遍的戲碼，而且十年不輟。藉同性戀的騷擾污名用以幫襯、加分的作法已經是屢見不鮮，但是發生在《十七歲的天空》的宣傳真的還頗值得生氣。但是我們是否可以換一面，試想上述的括號「（居然會？）」是否也有可能是「（當然會？）」

從遊行、同玩節、舞趴，從論述與研究的深廣，同志研究與同志文化在台灣展演，靠著許多不同階層的工作者、運動者的實作力行，都具有相當值得驕傲的積累。但這個堪稱空前的文化的成功，也同時透露著（甚至不知道該被稱為危險不已或是充滿活力的）同志社群的另一面相：台灣的男同志形像正快速地向小狼狗衝去。

「我想當一個男人，甚至是一個會被男同志騷擾的男人，成為像從前會討厭自己的那樣的人。」如果有一份關於優勢男同志的研究可以分析一個以man自居的排他者的情感結構為何的記載，不論其中語氣是自憐自恨、無可奈何、或是是堅毅不已，甚至是反覆地確認情感裡「原初」型態拒絕性別為建構，我相信這些故事都應該被說清楚；不論是眼淚或是傲慢，都得先被辨識。優勢同性戀需要更被論述，那麼相對於此的性少數同性戀也才會有更清楚的對話體系；甚者，要扭轉「同志難道都是色情狂嗎？」為「男同志icon所再

demonization outside the film,” or not so accidentally, if we take into account internalized fear of gay sex (11 April 2004).

現的『被同志騷擾』其實是被男同志的慾望所召喚」、「這是男同志消費與安置大明星們的方法，當然是一種agency」，才不顯得語境粗暴，或是變成沒來由的荒唐empower路徑。

優勢男同志和弱勢男同志的主體形成，都來自對相同生存脈絡的回應，當台灣奮力地衝往man的地質樸天然的小狼狗同時，也出現了不少無懈可擊的diva。去年在選秀節目系列裡最受矚目的，或許該推舞團的選秀節目《舞林大道》。我最喜歡的舞團之一是「whatever B」，團員是三位男性，節目中他們以妖嬈、美豔的campy風格突圍。《舞林大道》做節目宣傳時，「whatever B」也上了許多綜藝節目的通告，2009年9月25日《我愛黑澀會》的節目裡，主持人陳建洲先生訪問團員們這些很騷很厲害的動作是怎麼發想、編排的，團員就笑著回答：「就是儘想一些討人厭的動作啊！」whatever B的討人厭很精彩，很可愛，後來在團員小愨的網誌中，看到他把自己舞團的相簿稱為「whatever bitch」¹⁵，原來「B」是這個意思啊。他們是近年來我最喜歡的bitches了，還好有他們絕對高貴地展現了最大可能的bitchy，抵抗這個糟透了的世界。

多年之後，我的眼睛好像終於能從剛愎自用的角度裡移開一點點，偶然間重讀了游靜的〈在紀涅之後〉，除了我自以為的絕望與哀悼，原來這首詩應該也被放在許多錯誤的一邊來讀：

紀涅說：我簡單的高貴來自絕望，勇氣來自毀滅所有平常生存的理由並發現其他。發現是緩慢的。一如紀涅，我遲疑而艱難地發現，生存的理由——跟很多人相信的剛相反，並不來自愛，而是愛的不能。汗水疊著淚水的想望越過樹梢散落在平原上供野鳥啄

¹⁵ <http://www.wretch.cc/album/show.php?i=newjazzman&b=26&f=1793250754&p=6>。

食。愛的荒廢與無望。與我與生面對面。使我活著。¹⁶

或許小狼狗先生與whatever B之所以是他們，是因為他們的不可能。如同游靜所說，他們的純真與高貴，或許都來自一種毀滅所有平常生存的理由後的與生面對面；他們的真實與不可思議，或許都肇始於對自己的存在如何成為一種異常現象的發現。或許在這些美麗的巨像身上，並沒有那種超越頹敗的高昂姿態，或是他們從不更驕傲、從未更奇幻、也不曾更絕望？只是愛的不能，只是面對生命地活著？

後記：那裡，您不是在自己的地方，親愛的

歡迎來到錯誤的這一邊。 ——Angela Carter¹⁷

〈巨像〉成貌後的混亂，已經遠遠超出了我所能營造、能逃遁的混亂。面對自己站在性別優勢的傲慢，我的自省非常遲滯、緩慢，而相繼帶來的內疚感更讓自己對自己懊惱不已。去年冬天的某日，藉著討論panel名義找了孟哲與喀飛喝酒，當時我告訴孟哲，已經讀完寄來的〈難以一手掌握的男人〉和〈翹臀大屌體院弟〉兩篇小說，有點想幫尚未成文的文章改變方向。孟哲笑說，「你不就是走『一手無法掌握的野狼』路線嗎？」轟隆轟隆，除了一陣陣的頭痛之外，好像一晚的酒精通通都不見了。最該反省的就是理所當然地站在優勢的自己；不從這裡開始，好像一切都沒有意義。

我比同年的小朋友早讀一點點，又到了高二才開始變聲進入生理的青春期，在香煙還沒抽得這麼兇猛以前，不僅是說話的key高，

¹⁶ 游靜，〈在紀涅之後〉，收於游靜、蕭綺琦，《不可能的家》，香港：青文，2000年，p.112。

¹⁷ Angela Carter著，嚴韻譯，《明智的孩子》，台北：行人，2007年，p. 7。

說話的音調（到了今天都是）軟綿綿地，當時的聲線可能有點直逼軟語呢喃的地步了吧。高三以前，常常幫幾位朋友打電話到他們的女朋友家，當話筒的另一端從伯父伯母接給了女主角，我也再把電話轉給高中同學，接電話的爸爸媽媽們從未懷疑說話的人是個高中男生。高一開學了沒多久，我的綽號就是「勳妹」，聲音超娘，整個人又呆頭呆腦地需要帶路、公車指南與摩托車接送，需要數學教學，總有吃不完的不知哪兒來的零食，為了不讓我虧太多，打牌輸錢總有超低上限等等優惠，好多好多的體貼照顧。一直到高中畢業，在生命中最開心最熱血的三年，這個綽號一直陪伴著我，總是標誌著莫大的溫暖與鄉愁。現在，幾位高中同學的妻子或女朋友也會這麼稱呼我，每次聽到都倍感溫馨；一年只與親愛的高中導師見面一兩次，同學會、教師節遇見高中導師時，她總會開心地叫著我「勳妹勳妹」，然後再快樂地和老師乾杯。我以「勳妹」的暱稱度過了高中的三年異性戀狀態與時光，快樂地聯誼、心碎地戀愛，從誇張的性愛閒聊和傳來傳去的A片A書想像和學習性愛與性幻想。

但大學以後再認識的人卻不這麼稱呼我了，特別是當我出櫃成為了一個雙性戀者，開始陸續地有朋友暱稱我為「勳哥」。然而恐怖的是，即便是動筆至此，儘管我無比地確信「回憶」與「自傳」都是一種fiction，我還是無法回想、重構、無法再現出與幾位已出櫃的男同志高中好友們的「同志」記憶。

因為這本文選的彙編，編輯部舉行了數次的workshop，每一次的workshop都讓我不斷地調整與反省自己的認同狀態，隨著文章的修改，總是非常訝異於自己的驚鈍。藉著文學批評，好像我可以滿足自己的哀悼慾望，但其實卻不太有能力可以簡單、直白的話鋪陳自己的生命故事，更難以構得著所期待的自我反省。就像在隔了十

餘年的太晚之後，才赫然發現了一個「勳妹」與「勳哥」的共通點：在今晚以前，似乎從未察覺會稱呼我「勳妹」的友人，大多是異性戀——「勳妹」並不是離我愈來愈遙遠，我也沒有變身，而是在異性戀社群關係裡（特別不是那麼queer friendly的異性戀社群），有些原來稱呼我「勳妹」的一些人後來稱我為「勳哥」，照顧與被照顧的關係轉換了，但其實我所站、所憑藉的異性戀結構關係其實並沒有多大的改變。Steiner在*After Babel: Aspects of Translation*一書的論述裡，提出了「理解本身就是翻譯」的觀點：

‘Translation,’ properly understood, is a special case of the arc of communication which every successful speech-act closes within a given language. The model ‘sender to receiver’ which represents any semiological and semantic process is ontologically equivalent to the model of ‘source-language to receptor-language’ used in the theory of translation.¹⁸

或許在一個更適當的詮釋裡，理解與翻譯的同步內涵，意味著翻譯正是一個在特定語言之內的交際過程。在某種本體論的意義上，語際的交流過程代表著每一個所指符號在過程裡的「從說話者到接受者」模式，這其實也等同於翻譯理論所使用的「從源出語到接受語」。「勳妹」與「勳哥」很有可能都是同一種語言脈絡裡的編碼，它們是既有的原文與譯文本身的語際關係。真是懊惱，再熟悉不過的翻譯本質與「內在性」（immanence）原來一直沒被放置到自己的情感結構當中。我只是成為了一個queer，在評論同志議題之前，我應該要更理解自己內在性的情感皺褶（le pli）：並不是曾經擁有過「勳妹」這個暱稱，我就可以比較政治正確，比較理直氣壯，「勳妹」

¹⁸ George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation*. (Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2001), p. 49.

與「勳哥」之間摺疊的內在性，根屬於我的「經驗」始終存在於一種情感符號的相互關連。新與舊，曾經與後來，我從未離開過這段宛若的時光¹⁹。

除了不記得或是被擦拭得太完整，我無法矇混地告訴自己在高中時到底有過怎麼樣的男同志記憶，但我和我的男同志好友們也曾經共享了一些關於如何建構憂鬱的話語，雖然那是來自教科書的辭彙：

登斯樓也，則有去國懷鄉，憂讒畏譏，滿目蕭然，感極而悲者矣。

這是范仲淹先生的〈岳陽樓記〉。這篇文章登場以後，學生們得學會什麼是「懷鄉」，得學會這個很難衝過國文科考題，因為這正是文學史裡最注重的經世致用意義底下如何詮釋「去國懷鄉」mix「香草美人」系列的源頭之一。十多年後，發現「懷鄉」是台灣說法，在中國是被寫成「還鄉」的，雖然「懷」與「還」都共享了轉注字的發音、意義的曖昧，但它們的並置卻恰巧成為了極具批判性的情感對照。

以〈岳陽樓記〉的不同說法作為對照，或許可以把高中好友們與我的共有經驗視為一種「還」與「懷」的彼此翻譯、轉注的語言關係。我的情感經驗應該是傾向“leaving one’s motherland and come back”的「去國還鄉」。困頓與難過的時候，異性戀結構模式裡的高中情誼一直是我的鄉愁，我總是一直「回到」溫暖的motherland獲得力氣。但同性戀高中好友們與高中情感記憶的關係，可能是一種“feeling homesick while in (self) exile”、或是“missing my homeland in diaspora”的「去國懷鄉」：高中的情誼無比珍貴，但是出櫃讓他們被

¹⁹ Gilles Deleuze, 楊凱麟譯,《德勒茲論傅柯》,台北:麥田,2000年,pp. 169-208。

迫流放（exile）、離散（diaspora）於異性戀情感結構之外。但偏偏是這麼關愛我的朋友，我卻完全沒有留意到雙性戀認同並不代表我已經離開的原有的結構體制；在外邊的一直是他們，我不夠認清他們出櫃的勇敢、得與過去切割的決心與無奈²⁰。

高中好友們有好幾位變成新郎倌和爸爸們了。當了五次伴郎，當我們的照片出現在婚禮播放的短片時，照片旁邊的說明總是「多年的好兄弟們」。第一次看到時有點帶著好笑的驚訝與不解，可能是很抗拒軍中的系列辭彙，又一直學習著怎麼批判異性戀想像的理論體性，再加上自己大學以後最要好的朋友圈一直是個小小的lesbian社群。第一次要當高中好友的「兄弟們」在剎那之間真的非常不適，但是在婚禮結束之前，當我們很用力地搭著彼此的肩膀，很用力的擁抱，祝福和開心的情緒一再爆滿，我很認真地發現到，我真的是好友們的「兄弟」。高中同學和大學以後的兩位lesbian好友，他們與她們一直給予我許多的溫暖，都是我喝醉時會胡言亂語的放心對象，病重時都無比關心，難過的時候都會體貼地找我去吃飯打球。即便是我成為一位雙性戀者，但我其實從未離開過異性戀的結構與情感連帶，我一直就是一位異性戀結構裡確立、安穩的「兄弟」；所以我才能一再地當伴郎啊。總是忽略了這個最簡單的區辨，在婚禮的明確、刻板的異性戀氛圍中，我是被期待出現和可以幫得上忙的人；糟糕的是我沒注意到被壓抑的、喘不過氣的，不能當「兄弟」，不知如何是好的同性戀友人們。藉著雙性戀，我狡猾地逃開了自己就是應該要被批評的對話目標，好像因為我曾經是「勳妹」，我也可以愛男人，我就不用再對自己的權力位置多做解釋了。

²⁰ 譯自劉人鵬、何春蕤。

我在大學三年級時出櫃，像高中的時候一樣，**學著**怎麼愛與慾望一個男生。幾乎是同一時間，身邊的朋友們完全updated了我的情感與認同狀況。忘了從什麼時候開始，當老師、朋友，以及他們的伴侶關心地詢問我最近的情感狀況，「勳妹，最近有沒有和哪個女生定下來了啊？」因為多半的時候沒有穩定的情感關係，我可以很放心又詼諧地說，「喔，其實凱子也沒釣到啦……」然後再繼續快樂的乾杯流程。遺憾的是，面對高中同性戀好友，我嚴重地錯估、錯誤詮釋了自己對身體與性別所做的抗爭以及其性質。暴動之後，因為我還是「兄弟」，所以不需要man (ness) 的empower-ment，我沒有學著娘過，也沒有學著man過，這完全不是因為我的氣質和舉止，是肇因於我所選擇的路徑，以及身處的環境對我的寬厚與友善，對我的性徵沒有指責。

曾經對高中好友○○講過一些頗為惡毒、粗劣的話，幾年後每每想起來總讓我羞愧不已，動筆的時候尷尬又懊惱地一直大口灌酒一直走來走去。感謝這本文集的發想與每一次的workshop，讓我終於可以試著把道歉的話，說得比較清楚一點點。大學時好像有點了解，原來○○小心翼翼地喜歡著某位高中同學許多年了，有一次○○有點無奈地訴苦，做一個gay還是不能太娘，婚禮真討厭，並且和高中同學聚會好辛苦喔之類，出去玩還得湊足gay friendly的組合才比較放心等等……。我非常失禮與不滿地回嘴，「幹嘛裝man啊？娘娘腔很好啊。」「他不是你喜歡的人嗎？」「出去玩幹嘛總要把事情搞得那麼複雜？」原來我幾乎明示著指責，「(學院教養的queer般地) 恐C非常糟糕喔，不對吧？」「(異性戀般地) 兄弟一場耶，怎麼可以不要了咧？」「(純情少女少男般地) 不可以放棄、背叛自己的愛情啊！(朱天心不是滿腹心痛地暴走哭喊『難道我的回憶都不算數了嗎

？」雙性戀位置的回應完全沉默，而最難以反駁的幾種說話位置，卻一次占盡了。幾年前讀到Sylvia Plath的〈The Eye-Mote〉，這首詩劇痛極了；

.....Neither tears nor the easing flush
Of eyebaths can unseat the speck
It sticks, and it has stuck a week
I wear the present itch for flesh,
Blind to what will be and what was.
I dream that I am Oedipus.²¹

穿戴著一根無法卸下、分明清楚，最直接地歷歷在目的刺，過去和未來都是這麼痛，這麼模糊；但是無法刺瞎自己，想當一位拒絕看到這個世界的Oedipus，根本都是不可能的迷夢。這個意象太刺痛太逼真，我很內疚地想到Plath，“I've gone around for most of my life as in the rarefied atmosphere under a bell jar”。受難者的位置不就是在這不可能卻又無法不站的難堪上嗎？我知道了，事情應該就是這麼複雜吧。對不起。

Carter的「歡迎來到錯誤的這一邊」，讓我得以被一種宗教性的迷狂召喚，但是我對「錯誤」的認知顯然是不夠寬闊而且又不夠狹隘的。當我每次打開這個word檔，總懷抱著很深的自責。和高中同學們出去玩的時候，知道傷害的人就在眼前，他愈是不記得，愈是不介意，就更讓我自慚形穢。多年後終於我也歷經了第一次和高中好友們相處中的不適感和尷尬，有點不好意思地想到，可能這樣的尷尬感正是他一直面對的吧。「那裡，您不是在自己的地方，親愛的」，我好需要有人也可以對我說這句話，用力地揍我一拳，或是溫暖

²¹ Sylvia Plath, “The Eye-mote,” in *The colossus & other poems*, (New York: Vintage Books, 1962), pp. 12-13.

地讓我依靠，或是冷冷地丟下這句話，都可以。我並不想卸下我的罪惡感，也覺得自己應該要永遠記得，盡全力地把自己的故事說完，好像還是把自己包裝在誠懇的外衣下，炫耀一個優勢男同志的如何簡單。而第一次在性別上發生的自我反省，果然讓我焦躁地不知如何是好／但第一次在性別上發生的自我反省，卻讓我焦躁地不知如何是好。我該選擇什麼語氣說那句話呢？

希望生命裡歷經的艱難，能讓不同狀況裡的痛苦的我們，可以再靠近一點，希望我們永遠可以一起出去玩，一起軟弱。

他人的臉：

「良婦／娼婦」的兩極修辭

宋玉雯

2005年十月至2006年六月，為了寫作關於酒家與酒家小姐的論文，我進行了一連串的田野與口訪，阿梨是其中的一位受訪者。

1963年出生的阿梨，有一個姊姊一個哥哥和一個弟弟。爸爸年少時隨國府來台，是收入不穩定的算命師，媽媽在阿梨小學時重病癱瘓，家庭經濟徹底陷入困境，姊姊在媽媽拜託下賣出了第一次，之後在酒家工作養家。童年時的阿梨在親戚家輾轉寄住，過著有一頓沒一頓、心情上寂寞的生活，常常在課堂上莫名地哭起來。高中時阿梨中輟了學業，先是在酒店當小妹，接著也開始當酒店小姐，分攤姊姊肩上的重擔，19歲時跟姊姊一起為家人買了房子。在那段與姊姊共同支撐家計的日子裏，阿梨也曾經離開酒店接受有婦之夫的金錢與之交往，分手後在幾家酒店跑場駐唱，但收入不夠維持，在朋友介紹之下進入酒家當小姐，並在那兒認識了後來的先生阿楹，在23歲那年，阿梨決定離開酒家嫁給阿楹。

婚後二十年來，阿梨跟阿楹在同一家工廠工作，夫妻倆一起上班下班。剛訂婚的時候阿梨非常遲疑，因為發現夫家是很傳統的家

庭。一開始阿梨感覺受到排擠，生活上格格不入，但她下定決心，付出了很大的努力融入夫家的生活。阿梨也擔心自己曾從事的職業會影響到小孩的將來，她說：「現在會想得比較多，講難聽一點就是比較會有『廉恥』」，阿梨自我調侃地說。「以前會覺得能接受我是理所當然的，因為是相愛嘛，但後來比較懂事了，才會覺得真是不簡單，人家願意接納你。因為人家也不知道你是隻熊還是虎〔按：台語俗諺，指不知道是怎麼樣的人，可能是如同熊、虎一樣危險的人物〕。……剛開始會不清楚，也有可能是愛慕虛榮才去作這個，但我不是嘛！……我是怎樣為了家庭，所以可以接受。」

婚後的阿梨沒有充裕的經濟來源，不能再拿錢回娘家，阿梨對此一直懷抱著罪惡感，認為自己拋下了家人，她說：

一個媽媽躺在那裏，你是沒有資格可以結婚的，你狠得下心看她躺在那邊跑去結婚，也算蠻狠的，那時心裏也是很煎熬，但有幸福來臨，我一定要抓住，不然我以後不曉得變成怎樣。……我一下子把他們丟下，讓他們沒有依靠。……他們就是習慣我在養家……我哥後來做生意失敗，老婆也跑了，離婚了，他一下子沒辦法擔當那個責任，房子拍賣掉。我媽不能承受這個打擊，後來中風死掉，她本來兩隻腳已經不能動了，中風後只剩一隻手，接著二次中風，很快就死了，不到天亮就死了。……是因為自己把他們拋下，他們才會這樣，連個房子也保不住，到老了還要搬家去租房子。……一個有良知的人一定會這樣想，心裏很自責。

近年來阿梨的爸爸失智的狀況日益嚴重，其他家人這些年來的生活也很不順遂，阿梨一直擔心著卻不能作些什麼，長期心情上的痛苦積鬱成疾，這兩年阿梨的精神狀況也不太好，被醫生判定患了恐慌症與憂鬱症。今年（2009）夏天，阿梨告訴我，她跟阿楹不久前離婚了，因為阿楹不願意再承擔她的情緒，對她說：「不要把你家

的問題帶到我家來。」阿梨並要我如果日後改寫論文，一定要告訴讀者：上過班的印記，永遠無法抹滅。

阿梨的人生並不如意，而這樣的不如意，不能被歸諸於個人的際遇，我試圖將之置於一種或可名為不對稱的「良婦／娼婦」的論述框架中來加以解釋。「良／娼」對立的思維架構，長久以來即存在於文化的基底，在不同的歷史時期，為不盡相同的家國論述所產製，造成了嚴重的社會分化。而正是在「良婦／娼婦」的論述作用下形塑了所謂的「良知」，這樣的「良知」使得阿梨產生了羞恥感（有廉恥），一種污名化的形式，並在她試圖卸下「良知」，追求個人幸福的時候，反過來責難她。無論她決定「向上爬」（從良），或是「向下墮」（從娼），她個人的慾望與聲音都已消失在「良婦／娼婦」的家國論述框架中。

在本文中，我將以1950與1960年代《聯合報》所刊載的相關新聞為素材，進行一種再現的分析，探討迄今約莫五十年前的酒家小姐們在歷年報紙新聞中所呈現的「公共臉孔」。透過這樣的過程，我企圖論證當時的家國論述如何生產出一種「良婦／娼婦」的話語框架，我希望藉此能突破「良婦／娼婦」與「弱女／惡女」這類道德式的詮釋語境——良娼之別並不成立，是不同的歷史時刻的政治作用建構出了「良婦／娼婦」。

一、不清潔

全縣滅蠅運動實施辦法，業經警局訂定，並經提交五日所舉行之縣務會議通過，實施辦法內，除規定家家戶戶必須按日清理環境衛生，減少蒼蠅寄生，公共食堂、酒家、茶室每日必須繳交

死蠅三百頭，住戶每日必須繳交一百頭外，縣府並訂定獎懲辦法，予以鼓勵。

獎懲辦法規定：(一) 民眾方面除掉每日規定應行繳納死蠅外，如撲獲死蠅多者，一茶杯給獎金一元，由各警勤區警員或村里幹事收買，縣府並撥出一萬元作為收購死蠅經費。(二) 運動推行期間抗不遵從撲滅資蠅者，第一次勸導，第二次警告，第三次即依行政法予以處罰。(三) 學校方面：學生每人撲捉十五洋火盒以上，獎勵筆記簿一本，卅洋火盒以上者，加發鉛筆二支，交各學校負責核發。¹

今時今日看來，這樣的一則報導反映出台灣五十多年來的時空變化，說明了當時的生活水平跟衛生環境與現今的差距，也提醒我們，公共食堂（酒家）²的奢華是相對於當時的物質條件來論斷的（特別是距離國府撤台不久的1950年代），與今日我們所認為的奢華可能有著很大的落差。那時沒有林立的舒適餐廳，大多數外食的人可能都是蹲坐在路旁的小攤子，或者在簡陋的小吃店裏用餐，因此，想像群蠅飛舞的生活空間，想像沒有空調的夏夜宴飲，那樣的紙醉金迷極可能是在一邊揮汗如雨一邊揮趕蒼蠅的狀態中進行的。

從這則報導，我們也可瞭解到，在那個以「清潔」作為現代化表徵的年代，當時的「衛生運動」不僅遍及離島澎湖，也深入到各色的性產業中，各級的公共食堂、酒家、茶室，都是稽查的重點區

¹ 摘自1955-05-07《聯合報》05版，澎湖訊〈澎湖獎勵 撲滅蒼蠅〉。

² 本文中的「公共食堂」，指的是台灣1950至1960年代間的「酒家」。概括而言，酒家係指一可以吃飯喝酒、內有小姐（即女侍應生）坐檯陪侍的空間。何以這個時期的酒家改稱為公共食堂，一種說法是在國府撤台後，陳誠任省主席時，提倡節約，通令改稱，並加重筵席稅捐。其時也有無小姐坐檯的公共食堂，但本文關注的是有女侍應生在內陪酒侍客的公共食堂（酒家）。酒家的俗稱「菜店」，應也與這個時期「公共食堂」的名稱有關，而所謂「菜店查某」，即指酒家小姐，同時也擴及在所謂特種行業工作的婦女。不論酒家或是公共食堂，法令上都禁止進行性交易。本文中所涉及的「特種酒家」，則是政府當局所規劃的妓女戶，在營業場所設有廳房與「特種女侍應生」，可陪酒侍客，並於酒家附設的房間中直接進行性交易。

域。1954年元旦，衛戍台北的司令中將黃杰進行的要務，便是偕同市警局局長率眾走遍戲院學校和各食堂檢查清潔³，這或也意謂著，在那個年代裏，整潔衛生是國防要務的一部分，而相關性產業則是這類全民找骯髒的國家動員式衛生運動的焦點。在這個時期《聯合報》的新聞中，因而也有許多關於各級性產業衛生競賽、衛生檢查的報導，披露競賽、檢查的結果，獎勵成績優異者、處分不合格者，如台北市的各級茶室及公共食堂一旦被發現不清潔者，警局便會派員在門上張貼「不清潔」以示懲戒⁴。換言之，舉凡公共食堂、酒家、茶室等特種行業都成了國家整體衛生環境提昇的指標性空間。

對於公共食堂、酒家、茶室等相關性產業清潔的要求，除了透過衛生檢查與衛生競賽，也透過體格檢查進行，相關報導常見諸報章。所謂「體格檢查」，即是針對其內從業人員（即於其內執業的女侍應生）的身體檢查，而這樣的身體檢查，實質上也就是性病的檢驗⁵，報紙上並會細載檢驗結果。不過，由於這樣的性病檢驗涉及檢查下體，因而也長年引發爭議，試看以下這一則報導：

台南市衛生院，於廿三日為本市公共食堂與公共茶室女服務生檢查身體，正擬檢查下體時，她們群雌譟譟，一哄而逃，間有逃往烹飪公會訴告許理事長，請其建議衛生當局准免檢查下體，該會乃於廿四日擬具公文分向省商聯及市警局，衛生院等機關陳情，姑准免檢下體，在公文上列舉兩點困難：（一）公共食堂，公共茶室女服務生為正當職業之一，自無不衛生行為，她們恐惶

³ 見1956-09-08《聯合報》05版，〈黃杰將軍找骯髒 專跑廁所與廚房 昨偕警局局長檢查清潔 走遍戲院學校各食堂〉。

⁴ 見1956-09-08《聯合報》03版〈警局抽查 茶室食堂〉。

⁵ 當時的身體檢查，一開始包括男性從業人員，但據後續報載及口訪酒家經營者的說法，身體檢查漸漸演變為只針對在特種營業場所職業女性的性病檢查，而約莫自1990年代起，不能再以核照為由要求酒家小姐強制受檢。

焦慮，紛紛辭避不幹。(二)未來的高尚服務生，將來不敢在食堂茶室服務，影響營業，至深且鉅。⁶

當時必須接受下體檢查的對象，不僅是有進行性交易的特種酒家女侍應生，也包括法律明令禁止進行性交易的公共食堂、公共茶室與旅館業等營業場所的女侍應生(服務生)，所發生的爭議內容也有所不同。在原為一週一次的下體檢查改為一週兩次後，基隆市特種酒家四十名女侍應生聯名向市政府請願，「要求減少下體檢查的回數」，否則她們便不得被迫轉業，因為「下體檢查的時間花費太多，影響了謀生的時間，以致收入減少，生活成問題」⁷。而台灣各地旅館業的女服務生則認為政府對她們的健康檢查逾越了範圍(檢查下體)，推舉了16名代表到台北，向省婦女會、衛生會、內政部、中央黨部等機構陳情，並舉行記者招待會，籲請社會支持：

〔……〕據她們說：她們幹旅館服務生，與酒家女服務生性質不同，為避免混淆，她們希望她們的職業名稱改為「茶房」，或其他更適當之名稱。她們說：她們幹這門職業，每年要受健康檢查四次，健康檢查本來是好的，但因負責檢查的衛生機構，尤其是中部以下的衛生機構在檢查時過分嚴格。每次除抽血五cc並看上身外，又要檢驗下部，與檢查特種酒家的女侍應生相同，人總是有自尊心的，她們幹這一行的，既非陪酒更不是接客，與其他工商業的女工相同，勞力苦工以換取生活，亦是為了生活而來幹這門職業的，她們中很多是有夫之婦，有的膝下子女成群，子女受大中學教育者亦有之，故她們實不能因受健康檢查之嚴格所影響，而被她們的家庭、丈夫甚至子女看輕這門職業。羞惡之心人皆有之，她們除應互相勉勵自己外，應有自己的尊嚴，為提高本

⁶ 見1951-09-26《聯合報》07版，台南訊〈南市女服務生 拒絕檢查下體〉。

⁷ 見1955-10-04《聯合報》05版，基隆訊〈每週兩探下體 女侍起嬌嗔 聯呈基隆市府 不惜轉業抗議〉。

業女服生之地位起見，她們認為衛生機關倘必須給她們作健康檢查，應以不損害她們之名譽原則〔……〕。⁸

對照前述所引用的幾則報導可發現一個有趣的現象：國家總動員對於現代性（清潔衛生）的追求，是透過繳交（死）蒼蠅的多寡和檢查女侍應生的下體來展現的，死蠅和女侍應生的下體同時成了清潔（現代化）與否的象徵／標的物。細究前文所引述的報導也可發現，在相關性產業的內部存在著不同的等級區野：接客（性交易）→陪酒→清潔打掃，這樣的高下之別來自於「良婦／娼婦」的思維論述所造成的一種道德評比。相對於從事性交易的特種酒家女侍應生，其他女性所從事的是「正當職業」，既為正當職業，「自無不衛生行為」。由是我們可知，衛生與否取決的標準，不在於「病不病」，更在於「性不性」（職業正不正當）。從事性交易本身便是既不正當又不衛生，易言之，「娼婦」的道德和身體都是有問題的，是「不清潔」的。

在前一則報導中的言詞更潛藏著複雜林立的階序評比（各種的歧視）：陪酒與接客的女侍應生vs.其他工商業的女工——「良婦／娼婦」所造成的一種社會分化，「非陪酒更不是接客」則指出了在陪酒與接客的類別中，接客的類別又更低級一點，亦即堅持「賣笑不賣身」更有人格操守——更細微的「良婦／娼婦」分化。「有丈夫、有兒女」的女性是比較高級（道德高尚）的；子女受過教育的則比子女沒受過教育的婦女（道德）又更高尚一點。而所謂的「羞惡之心人皆有之」既分化又囊括了「良婦／娼婦」，不僅是良婦知廉恥、娼婦不知羞恥的二元對立，更是不論良娼，所有的女人都「蒙羞」

⁸ 摘自1955-05-08《聯合報》03版，〈檢查嫌太苛 旅館業女服務生 向當局陳情請願〉。

，並要既「羞」且「惡」，因為羞恥感而「惡」人與自惡。關於羞恥的作用，後續會再有進一步的分析討論。

二、敬軍花

從1950、1960年代《聯合報》所刊載的新聞來看，這個時期的酒家小姐宛如明星，她們是謀求振興工商業、繁榮地方的活廣告，也是招攬消費者購買商品的好幫手。各種商會、公會、協會為求增加買氣舉辦的選美活動⁹、攝影會¹⁰、配銷聯合會等活動，酒家小姐總是中流砥柱，甚至縣市政府為「提倡正當娛樂」進行的划龍舟比賽¹¹、慶祝台灣光復的同樂晚會¹²，或是「反共義士」的歡迎會¹³，

⁹ 摘自1953-06-12《聯合報》04版，新竹訊〈新竹縣商會 舉辦大摸彩〉：「新竹縣商會為謀振興新竹市商工業及繁榮地方起見，訂八月十九日起九月廿七日止四十天，假本市中山堂廣場舉辦秋季聯合摸彩大會。並決定實施辦法如後：〔……〕（四）舉辦選美投票，由特種酒家、公共食堂、茶室侍應生參加候選，並定每天下午九時開票一次……。」

¹⁰ 1960-10-03《聯合報》03版，〈獵影〉：「台北市照相材料業公會昨假中山兒童樂園舉辦攝影會，鳳林公共食堂出動六十名『酒女』擔任模特兒。」

¹¹ 1956-05-28《聯合報》05版，台南訊〈南市決在端節 舉行龍舟競渡〉：「台南市政府為提倡民間正當娛樂，已決定在端午節舉行龍舟競賽，比賽時間自十三日起一連三天，每天下午在運河內競渡參加競賽者除市漁會及各人民團體外，各公共食堂茶室，特種酒家的娘子軍，亦將組隊參加。」也有因貪看「娘子軍」而發生意外的事件，摘自1962-06-11《聯合報》03版：「〔……〕翻覆的漁船是破爛的漁吉興號，它是因需修理而停泊在台南市新南國校前的運河邊。昨天跳到船上看龍舟競賽的人大多是青年和兒童。台南市自九日起舉行的龍舟競賽，昨日進入決賽階段，下午由嘉樂公共食堂的酒女與安樂妓女戶的妓女組成的兩隊角逐，因此成千成萬的市民都湧往運河兩岸看熱鬧，有的人甚至從新營、嘉義等地趕來，希望一飽眼福。」

¹² 1955-10-26《聯合報》05版，屏東訊〈各地歡欣鼓舞 共慶光復十年〉：「廿五日為本省光復十週年紀念日，屏東縣各界於昨日上午九時在中山公園舉行一盛大的慶祝大會，整天並有精彩的慶祝節目，中山公園設三座炮城，街頭巷尾演唱民歌，晚間舉行同樂晚會，有電影、話劇演出，尤其由縣商會舉辦的市區各公共食堂服務生的歌唱比賽，更引起民眾的興趣，流行歌曲盡告出籠，全市十萬市民均以興奮的情緒歡度佳節。」

¹³ 1954-01-23《聯合報》04版，〈自由鐘聲響徹寶島〉：「〔……〕第一批義士可能提前於廿四日晚抵港，廿五日上岸，屆時中央及省市各界代表、民眾等二千餘人將到碼頭熱烈歡迎，

都可見到眾多的性工作者被動員參與，並被顯目地加以報導。她們更常參與敬軍義賣活動，舉凡籌辦軍眷住宅、幼兒園¹⁴、軍眷工廠，或是前往金門、馬祖等地勞軍，酒家小姐們都是其中的脊梁人物。以下讓我們集中在1956年一系列「敬軍花」的相關報導。

在那個國防至上的年代裏，每逢春節，各地軍友社均會展開相關的節約勞軍運動，以發行敬軍禮券、放置捐款箱等勸募方式匯集捐款。以1955年為例，其實施辦法的頭一條便是透過相關性產業與其內的性工作者來進行的：

各縣市軍友分社製備剪字收據交由各酒家、餐廳、公共食堂、茶堂、歌場及遊樂場所等負責人轉發各服務生、侍應生，勸導顧客自由樂捐，並以競賽力式掀起節約勞軍高潮。各服務生、侍應生勸導顧客捐獻所得，按日憑收據存根收款交由各該商號負責人逐日即轉各該軍友分社專戶存儲，並於報章披露。各縣市軍友分社於實施終了後三日，應將捐款連同收據存根掃數解繳軍友總社作為前線勞軍之用。¹⁵

救國團女團員代表一百人向義士獻花致敬，並在碼頭禮堂舉行歡迎大會，會後乘車出發沿中山二路、中山一路、港西街、忠一路、義一路、信四路、義二路、仁二路、愛三路、南榮路環市遊行，義士遊行時，由軍樂隊為前導，沿途商店住戶燃放鞭炮，民間樂隊、蹺足、舞獅隊等全部出動，分別沿路表演歡迎，全市舞場，特種酒家，公共食堂，茶室等女服務生均購備鮮花，向義士投擲致敬。」

¹⁴ 1956-08-13《聯合報》05版，台南訊〈籌建軍宅 南市特舉辦 榮譽券義賣〉：「台南市商會響應蔣夫人發起籌建軍眷住宅及幼兒園經費特舉辦義賣榮譽券競賽，榮譽券定為十元、卅元、五十元、一百元、三百元、五百元六種，預定總勸募額為十五萬元。勸募方式係由市商會邀請各特種酒家、公共食堂、茶室、酒吧之侍應生與服務生，以義賣方式推銷。該會為銷出力人員，以提高義組、酒吧組，以百分比計算最優之前三名，由政府高機關首長或名人題予以褒揚。個人獎最優之前三名，由市商會分別贈製敬軍冠、亞、季軍頭銜之冕旒一頂，以示獎勵〔……〕。」這則報導的後續在1956-09-06《聯合報》03版，〈台南義賣榮譽券 楊麗華稱花后〉：「台南市商會主辦的義賣榮譽券成績已於今日揭曉，義賣總額共一七四、八八七元，較預定十五萬元目標超出甚多，個人組成績如下：花后楊麗華（美都食堂）銷券三一、一三〇元，亞軍阿治（國際食堂）銷券二三、二五〇元，季軍淑美（高賓特種酒家）銷券四〇、二〇〇元。當選花后之楊麗華今年廿七歲，浙江杭州人。」

¹⁵ 1955-01-11《聯合報》03版，軍聞社訊〈各界正籌辦 春節勞軍 軍友社訂辦法〉。

翌年（1956）在台北市展開的春節節約勞軍運動，更是大幅舉辦了「敬軍花」義賣活動，由台北市烹飪商業同業公會策劃，共有19家公共食堂參與，為期20天，由2月11日——即該年農曆正月初一¹⁶——至3月2日為止，每朵敬軍花義賣新台幣10元，以義賣兩萬朵為目標，總計欲勸募新台幣20萬元。2月8日的《聯合報》詳列了參與的19家公共食堂的名字，並載明了進行的方式：「敬軍花由烹飪公會統籌發給參加義賣的十九家公共食堂，每家公共食堂的女服務生可以向顧客（也就是上酒家喝酒的客人¹⁷）義賣，義賣採取競賽方式，將來賣得最多的三家食堂及三名女服務生，均將由有關當局分別議獎。」¹⁸ 2月9日的報紙則報導了台北市烹飪公會在前一日為說明義賣敬軍花籌備經過所舉行的座談會暨記者招待會，會中公共食堂的女侍應生代表致詞說：

社會上一般人認為我們每日過著紅燈綠酒，醉生夢死的生活，哪裏會有國家觀念，民族意識，我們被社會上一般人認為是社會的寄生蟲，不堪造就的墮落者，但是，他們殊不知我們也有一顆熱愛國家的心，我們要不是為了生活，為了養家，誰會願意來過陪酒的夜生活。〔……〕我們不僅希望能賣到二十萬元，而且希望達到三十萬元，四十萬元。如果有機會的話，我們更願組團到前線勞軍，到醫院勞軍，雖然我們唱做都不好，但我們會很高興的去作，因為這正可表現我們的愛國心，我們不僅會不辭辛勞，更不怕共匪的砲火〔……〕。¹⁹

為求「創導」，在該次會議中決定由公共食堂的負責人及部分女

¹⁶ 農曆春節期間與有諸多國慶相關節日的10月份，正是酒家（公共食堂）的旺季。

¹⁷ 括號中的文字為報上本有。報導中這樣的附加說明，饒富興味。

¹⁸ 1956-02-08《聯合報》03版，〈殷勤服務為將士 酒女義賣敬軍花 十二日起義賣二十天 巨賈大亨解囊正其時〉。

¹⁹ 1956-02-09《聯合報》03版，〈敬軍花義賣 獲良好開端 杯底紅粉愛國情殷 率先自購敬軍花朵 鶯燕掏腰包·老板紛解囊〉。

服務生率先認購。與會的軍友總社代表表示，希望台北能作為全省的模範，起領導作用，使部份的勞軍運動發展為全面的勞軍。2月12日在台北市新公園的音樂台舉行了一簡單儀式，由軍友總社將兩萬朵敬軍花授予台北市各家公共食堂老闆及女侍應生代表76人，該日同時開始義賣，由女侍應生們登台唱歌，當天即勸募了逾萬元。

敬軍花義賣活動期間的後續報導不斷，連日的報紙密切報導競賽實況，標題諸如：〈義賣敬軍花 已售六千朵 第一食堂居首 小燕風頭最健〉、〈敬軍花開逾萬朵 鶯燕競相逐后冠 麗華小雀最艷海宮鳳仙吃香 廿萬元目標勢將輕易突破〉、〈敬軍花義賣趨高潮 已售一萬八千餘朵 鳳仙麒麟駕凌海宮之上 鶯燕爭榮娟娟一枝獨秀〉、〈敬軍花義賣 超出二十萬 清琴小姐個人領先〉……。《聯合報》採自《軍聞社訊》的內容更是仔細報導了各個公共食堂當日與累積的義賣花朵數目，並詳列競賽群花的「業績」，間中同時有關於是否延長義賣時間、獎勵辦法的討論（例如授予花魁的加冕儀式、如何授予敬軍花冠、銀杯銀盾、金質獎章等等）、怎樣在勞軍晚會中呈獻義賣成果……的相關討論報導。

3月2日活動結束，台北市烹飪公會再次召開記者會報告敬軍花義賣經過及成績，且為求慎重起見，於延平北路第一劇場設立記錄票櫃，在3月3日凌晨一點將各食堂的義賣數字投入，再邀集軍友總社等有關單位代表，當眾啟封統計結果。而「烹飪公會及參加『敬軍花』義賣之全體女服務生，為擴大社會影響及向國軍將士表示慰問之忱，並決定於三月四日下午二時，假三軍球場舉行勞軍同樂會，會中，將呈全部『敬軍花』義賣成果。」²⁰

²⁰ 見1956-03-01《聯合報》03版，軍聞社訊〈食堂競賣敬軍花 連日入地下活動 花魁誰屬且看明午夜揭曉 定明結束售款將達卅萬元〉。

3月4日在三軍球場舉辦敬軍花義賣成果暨勞軍的同樂大會，包括軍人共有八千餘人參加，由總政治部副主任代表國防部接受敬軍花的義賣成果，得獎的公共食堂小姐則披紅、戴花環，由國防部、軍友總社及台北市烹飪公會分別授予獎狀、錦旗、「敬軍愛國」銀杯與「軍人之友」紀念章等，並在觀眾的熱烈掌聲中繞場一周。會中，台北市烹飪公會及各公共食堂女服務生發表了敬告全國同胞書：「保證從這次義賣敬軍花開始，將追隨各界同胞愛國敬軍的行動，到軍中，到醫院，到前線，到碉堡，接受更大的使命，同盡更大的義務。」²¹同樂會的演出節目是由推派的公共食堂之女侍應生代表擔綱，載歌載舞，表演輕歌劇「敬軍之花」、曼波舞、三人吉樂巴舞、平劇清唱及流行歌曲等。3月5日的一則報導逐項記錄並細述了每個公共食堂小姐的表演項目，且加點評，以該則報導的最後兩個段落為例：

海宮的玉娟、美玲兩人表演曼波舞，一樣的紅色短裙黑色上衣，粉腿露一半，酥胸暴露到適而可止的地方，兩人體態玲瓏，曲線畢露，跳起最性感的曼波舞，使全場喝采不絕，她們兩人確是跳得很好，若干年紀較輕單身男子簡直無法安靜地坐在位子上，連坐在四區的巨人張英武也笑得合不攏嘴。

壓軸好戲由瓊林的娟娟小姐唱京戲吊金龜，娟娟的京戲，確實高明，唱一句就搏得一個滿堂彩，原來娟娟是秦淮河畔的佳人，難怪會如此地不同凡響，連幾位高級官員都不斷稱讚「名貴，名貴」。娟娟唱完吊金龜，應觀眾之要求再加唱一段，同樂會至五時盡歡而散。²²

²¹ 見1956-03-05《聯合報》03版，〈萬花敬軍碩果獻將士 食堂女服務生均受獎 鶯燕發表宣言保證追隨國人愛國敬軍 三軍球場昨舉行勞軍同樂會〉。

²² 1956-03-05《聯合報》03版，〈清歌曼舞南腔北調 風靡八千觀眾 燕瘦環肥演來各盡其緻〉。

然而，對這群來自酒家的「敬軍花」的關注，並未隨著這場勞軍同樂會的結束散去，反而由台北市向其他縣市擴散，全台形成了一股「敬軍花熱」。花蓮、宜蘭、台中、雲林、嘉義、彰化……，在半年內相繼舉辦類似的敬軍活動與頒獎典禮，或是沿用台北市的模式，販售敬軍花，或是組成勞軍團到軍醫院慰勞傷患官兵。各地的敬軍花在頒獎典禮上均發言致詞，嘉義縣市得獎的敬軍花們，且「分乘四輛旅行車，周遊市區」，以感謝各界踴躍購買，台中的敬軍花則受邀參加菸酒公賣局的菸酒配銷聯合會，參觀清酒的製造過程，飲評該酒。

帶領起這股敬軍花熱的台北市公共食堂的小姐們，後來不僅為慶祝「三、八婦女節」²³的特別廣播節目聯合歌唱，也曾參與台語影片的拍攝、高調參加紡織業的勞軍義賣²⁴……而台北市烹飪公會，在1956年引爆敬軍花風潮後，經過數月的籌備期，從志願報名參加前線勞軍的近300名小姐中挑選出能歌善舞的25人，與先前獲獎的10朵敬軍花，正式組成「台北市烹飪商業同業公會前線勞軍團」，先在三軍球場公開演出，以演出所得作為勞軍團的開支，繼而於7月9日開拔前往金門、馬祖勞軍。1956年7月24日的報導中說：

昨夜八時五十分一架專機把十四朵敬軍花載回台北來，她們下了飛機便向歡迎的人擁抱，異口同聲的說：「我們真高興極了

²³ 讀這個期間的《聯合報》常會有某種「錯位感」。例如同個版面上見到婦女會的選舉新聞和設置軍中樂園徵求女性的報導並置，或者公共食堂的小姐們為「三、八婦女節」的慶祝活動表演。

²⁴ 摘自1957-12-20《聯合報》02版，〈紡展義賣勞軍開始 迎聖誕領帶玩具最暢銷 一元錢便可欣賞百美圖〉：「各酒家為了撐撐義賣小姐的面子，除了每天給予津貼外，並以汽車接送，以示優待，有些酒家的義賣小姐入場時，還有前頭打起旗幟，浩浩蕩蕩，好像是赴奧林匹克的運動員一樣，引人注目，在博愛路的璇宮，距離義賣會場僅數十步而已，但仍以汽車接送。」這則標題所言的百美圖，即指參與這場義賣活動的一百餘位酒家小姐。

，前線將士的熱情和勇敢，使我們忘記了疲勞和休息。」她們一個個都曬成了小黑炭，但是她們個個都精神飽滿，快樂非常，敬軍花第三名彩琴說：「我們一天演出兩三場，在操場上有時有一萬多人看，滿山遍野都是人，我們越演越高興，一點感不到疲倦。」麒麟的梅蘭說：「俞部長還親自看我們表演呢！他一直從頭看到尾，鼓掌為我們加油。馬祖指揮官連看了我們四場，好多美國大兵²⁵也是站在那兒看到終場。」

昨天到機場去接她們的有軍友總社暨有關機關代表，和各公共食堂的老板等數十人。²⁶

雖然這是則官方報導的新聞，小姐們的應答也像制式的官方說法²⁷，但是，這則敬軍花的勞軍新聞與後來我們常在報章上看見的明星勞軍何其相像。不僅是這則新聞，從前述敬軍花的一系列報導

²⁵ 1950-1960年代台灣特種行業的生意興衰，一定程度繫於美軍在東亞地區的戰線調派，而台灣作為美軍的休閒基地之一，針對特種行業婦女的衛生和身體檢查也成為美軍防務的一部分，每每可見美軍介入督察體檢。試看這兩則報導：「美顧問團憲兵司令官偕督官二人，由警務處外事科程義寬陪同於十六日晚七時抵南市，調查本市特種酒家及普遍酒吧間數，及女侍應生人數，已於十二日下午二時轉赴高雄。」（1952-01-19《聯合報》05版，台南訊〈美顧問團未雨綢繆 調查南市女侍應生〉）；「謝阿發議員對美軍在基隆的「性」的問題，表示關切，建議警察局長應該有「適當的出路」。謝議員在議會中稱，港口美軍登岸遊玩，可以去的地方固然很多，但對「性」的方面，則應該有「適當的出路」，謝議員又稱：依照規定，特種酒家，他們是不能去的，今後應該有一適當出路，以表示對盟軍的協助。警察局王局長稱，美軍在遊樂方面，當然不亂跑，有些地方不乾淨，不能讓他們去。警察局應有指定的地方，那是對的。」（摘自1958-11-30《聯合報》03版，基隆訊〈基隆局長昨告議會 絕對禁止警察打人 羅延暉議員認拘捕羈押疑犯 施之過嚴有違保障人權原則〉）1950年代在韓戰後形成的冷戰體制，以及1960至1970年代中期的越戰，使得台灣成為美軍的後勤基地與休戰中心，1965年成立「R&R」(Rest and Relaxation)，由「中美聯合小組」與執行小組負責接待來台度假的美軍，酒家也躬逢了這個戰地情人的性觀光年代，而性工作者如同軍人戰士一般，用自己的肉身介入了韓戰與越戰的戰場，直接參與了整體的冷戰結構。

²⁶ 1956-07-24《聯合報》03版，〈敬軍花群 勞軍歸來 興奮話前方 明再赴金門〉。

²⁷ 在另一則報導中，酒家小姐「得體」的答話充滿某種嘲諷的效果：「勞軍團顧問呂錦花是婦所總會副總幹事，省養女保護委員會的主任委員，這些敬軍花中不少是應該得到她保護的人物，這次隨團前往金門，全團都叫她呂大姐，各位小姊妹都喜歡她。『皇賓』的娟娟說：『大姐對我們可真好，一會兒又怕我們凍著，一會兒又怕我們熱著，風把誰的頭髮吹散了，她就趕緊拿出小梳子替她梳，一路上招呼得我們真周到。』」詳見1956-07-30《聯合報》03版，〈敬軍花金門紀行 炮轟大嶝。花容失色〉。

，我們已經得以窺見，這些酒家小姐們是如何地活躍在各個領域，自信而光榮地執辦國家經由商會、公會交給她們的任務，一如我們所認知的廣告明星、歌星、影星。她們在舊報刊中所呈現的「公共臉孔」，與日後我們在新聞報導裏不時見到的，那些拿著衣物、物品遮掩臉面、縮藏在角落遭受警察與攝影機訊問的小姐們又是多麼不同。

然而另一方面，相對於敬軍花的賣力募款，自認也有一顆愛國心，也有國家、民族的意識，她們在報導中被呈現的樣子卻依然是充滿了某種「娼婦」風情；透過觀賞勞軍同樂會的高官口中「名貴，名貴」的讚詞所傳達出的，並不是她們愛國的貞烈正氣，而是她們的「粉腿酥胸」真的好正，暴露得剛剛好的挑逗性，讓男子坐不安席。易言之，敬軍花之所以能連日占據版面，不僅在於她們所展現的「良婦性」（愛國勸募），更多的，或許是她們被關注的「娼婦性」（敢於公開展示她們曲線畢露的身體）。讓我們再看一則當時國家動員性工作者的報導：

〔……〕日昨，在大同國校操場接受檢閱的婦女分隊，該隊悉為本鎮公共食堂、茶室、旅社服務生所組成，在南苗派出所巡官解金標領導下，挺起了豐滿的胸膛，舉起了壯碩的玉腿，在檢閱官的注目下，有著齊整的步伐，顯示這群鶯燕也是黃帝遺下的兒女，其愛國愛旅的精神並不遜於任何閨秀和鬚眉。尤其是當她們聆悉匪軍在大陳偷襲太平艦的那段恨事，更激起她們圓睜杏眼怒衝秀髮，粉拳飛舞，於是解囊的解囊，脫戒指的，解項鍊的應有盡有，尤其隊員吳美妹等，更是傾其所有，一瞬間已達千餘元，使在場觀閱的民眾個個感奮，也賺了不少的掌聲，至日暮昏黑，還有不少鶯燕們在搜盡夾袋。嗣後，據她們向記者表示：我們這分隊的捐獻僅是一種拋磚引玉，希望可藉此激發熱愛國家的姐妹們也能節省脂粉餘資，為國家盡點力量，否則共匪來了，不是一樣

被視為「勞軍」的犧牲品嗎？誠然，正浸沉於歌台舞榭迷哥迷姐們，這該是值得猛省的時候了，誰說風月場中沒有了巾幗！²⁸

除了以整潔衛生的方式被整編進國家體制，這個時期的性工作者也確為國防要務的一環。各地的性工作者都需被整編進婦女隊，參與全民反共復國大業的國防訓練²⁹，當時的性工作者在認同國家反共的全員目標之下，每每慷慨解囊，或是捐助出「一番所得」，響應政府對於「自由匈牙利」反共抗暴的支持³⁰，或是懷抱對大陸血濃與水的情思，捐款救助水災災胞³¹，或是在太平艦被「共匪」擊

²⁸ 摘自1954-11-26《聯合報》05版，〈巾幗解囊復仇〉。

²⁹ 略舉兩例：「基隆市自衛總隊警防聯隊直屬婦女救護隊，自廿六日起將集全市公共食堂、茶室、旅館、影劇業、特種酒家之職業婦女，施以四星期救護術及國父遺教、總裁言行、防奸防諜等訓練，共組織為五個中隊，凡年十六至三十五之未婚婦女，均須參加，訓練科目，由警察局主持。」(1951-09-24《聯合報》07版，基隆訊〈基隆特業女從業員 廿六日集訓〉)；「鳳山鎮所有酒家食堂茶室侍應生五十餘人，於八日開始，假此間縣體育場，接受為期兩天的婦訓，昨日她們在上午八時報到集合，頭戴笠帽，腳登膠鞋，白衫黑裙在陣陣細雨下接受嚴格的訓練，更顯得精神飽滿。教練員一聲令下，各種動作，均做得頭頭是道，她們將於本月十二日，接受層峰點驗後，預備今後克盡她們婦女對戰時應有的義務。」(1952-07-11《聯合報》05版，〈鳳山酒家女 邁步上操場〉)。這樣的國家動員也不時呈顯著荒謬，如屏東縣警局曾頒下一紙猜拳新令，要求酒家及特種酒家內酣飲的酒客和小姐們划拳時改喊「一聲反攻，兩棲登陸」(見1952-12-05《聯合報》06版，「黑白集」專欄，霜木〈我看猜拳新令〉)。

³⁰ 「自由匈牙利」電台募款義唱指台灣全省三十七家廣播電台連播的義唱節目，該活動是為了募款捐助「匈牙利人民的反共抗暴運動」，由「申曲、敬軍花、歌廳、越劇、平劇等各界名票、名伶、明星踴躍登場」接受聽眾點播，敬軍花們也有參與，且「為敬軍花點唱的人也特別多，出錢踴躍但是不肯說出真姓名，甚至於連住址也不肯講，大概是怕惹起家庭糾紛」。當天有公共食堂的小姐在節目上發起「一番所得」援助自由匈牙利，亦即捐出小姐當一次班的當班費，報導說：「這種當班費自三十元至五十元不等，要看食堂大小及每家自己的規定如何了。本市食堂女服務生有一千餘人，要是大家一齊捐的話，數目就很可觀了。」詳見1957-12-24《聯合報》02版，〈援匈點唱如火如荼 歌星名伶空中會串 第一個電話 兩千元點唱〉。

³¹ 見1954-08-29《聯合報》03版，〈醉八仙女侍 愛國不後人〉：「救濟大陸水災難胞，各界繼續踴躍捐輸，本市醉八仙特種酒家的女侍應生王美鳳等十餘名，隔海送溫情，將脂粉費用節省下來合捐新台幣一百五十五元，同時該酒家老板娘李愛棧，亦捐獻新台幣一百五十元，兩計新台幣三百零五元，電邀本報記者前往代收，請轉送大陸災胞救濟總會，聊表寸心〔……〕。」此則小姐捐助所得救濟災胞的新聞在這個時期的《聯合報》中並非孤例，而這則新聞刊載隔天三輪車夫也因受感動而熱烈響應捐款，見1954-08-30《聯合報》03版，〈我

沈，全民燃燒建艦復仇的熱血時刻，捐獻辛苦賺來的錢。然而不論她們如何真誠地解囊搜袋，在報導中所欲張揚的愛國心背後，仍交織著那豐胸玉腿的影子。而所謂「這群鶯燕也是黃帝遺下的兒女，其愛國愛旅的精神並不遜於任何閨秀和鬚眉」的措辭，看似讚揚這些「鶯鶯燕燕」，實際上卻潛藏著共通的貶意與歧視，亦即，看似讚揚她們——不僅是身為女性本該輸給男性（鬚眉）卻沒有，而且是身為「鶯燕」本該輸給「閨秀」而沒有；其實卻是在說：在女性這個相對於男性更次的分類裏，身為「鶯燕」的她們與「閨秀」分屬不同的區塊，是在次於男性的女性群屬中，更為次一等的類別。

一如這則「巾幗解囊復仇」的新聞，在一系列關於敬軍花的新聞裏³²，報導中的措辭往往在讚揚小姐們的同時，也傳達出某種連「次等」的酒家小姐都尚且知道報效國家，作為「一般人」更應如此的筆調。而在小姐們自我敘述裏，也常常流露出「雖然我們是女服務生」，但愛國心並不輸給「一般人」的口吻。諸如此類貶抑、歧視酒家小姐（及其他性工作者）的潛台詞，在《聯合報》常設的專欄「玻璃墊上」，則被明白地以「良莠不同」直陳（良娼之別，「良婦／娼婦」）強調「酒女仍是酒女，一如強盜終歸強盜」：

們要捐點錢救災！本報門前車夫解囊救濟災胞 隔海輸溫情·分毫皆血汗）。

³² 刊於1956-03-10《聯合報》03版的一篇雜論「黑白集」專欄〈剃刀邊緣〉談到：「在如火如荼的『敬軍花運動』結束後不久，警政當局開始對台北市萬華寶斗里『風化區』實行『掃蕩』，弄得私娼們鶯啼燕泣，雞飛狗走，昨天竟公推『代表』，招待記者，籲請警局暫勿取締，並盼省議會所通過的私娼管理辦法，早日付諸實施，俾能在『法治』的保障下營業，以維生計，有些『代表』說到苦楚處，一言一淚，而且指出政府發給特種酒家、茶室以及北投旅社的『女侍應生』的執照，又何必獨對他們取締，顯然是不公平的待遇。」這則新聞也說明了性產業內部以及國家對於性產業認定上的階序性，敬軍花就比私娼來得高級。

我們覺得善惡還是不容混淆的，即使是「劫富濟貧」，強盜終歸還是強盜。勞軍雖是好事，但是卻不可因此誤解為酒女是光榮職業，「吃花酒」也是理直氣壯的正當應酬。³³

接下來，讓我們回頭檢視一下，當時的婦女團體是如何參與「良婦／娼婦」的建構。

國民政府撤台前後的台灣社會，面臨著大陸來台軍民造成的人口暴增以及大量的人口遷移，此後以降的法令政策，特別是在1950及1960年代所戮力建構的黨國意識方針，國家透過由上到下的黨部婦工會與各省市婦女會加強宣導、推動一系列的婦女政策，務求以「齊家報國的賢妻良母」作為女性的模範，婚姻（成家，家庭）格外是著眼著力的焦點：為不婚施加壓力、嚴防婚前性行為，鼓勵與外籍軍人婚配；婚後則嚴厲反對離婚，鼓勵婦女守寡，並以「無私無我、犧牲奉獻」做為婦女應有的美德和成為賢妻良母的先決條件，而在控制生育上持一種「差別生育」的「優生學」看法，即知識水準低落的婦女宣導接受節育，受過良好教育的知識婦女則鼓勵多產多育，「以免遭到人數眾多的劣勢階級『反淘汰』」³⁴。

扼要言之，在此驚魂甫定的歷史時期，國家倡導具有中國傳統婦德的新式婦女，啟動著一套結合舊道德與新知識的良婦論述，其

³³ 見1956-03-30《聯合報》06版副刊「玻璃墊上」專欄〈良莠仍要分清〉。此外再舉一例摘自1958-08-11《聯合報》07版「玻璃墊上」專欄〈酒女世紀〉：「近年酒女的力量真夠大，她們甚至被捧成台灣的第一流人物。你看，國慶閱兵，酒女掛貴賓證而登台；勞軍籌款，酒女上頭條新聞，刊照片，說身世，比登廣告更能廣泛宣傳；國產商展，要靠酒女登台歌舞拉觀眾；縣長情託，送紅酒女給廳長『宵夜』。漪歟盛哉，這簡直是『酒女世紀』嘛！〔……〕台灣養女多故酒女亦多，物質享受誘惑已使女孩子難以抵抗，如把道德的最後防線再撤除，使她們感覺這也是『光榮職業』，則更無法阻止女性去賣笑了。」粗體為我所加。《玻璃墊上》的作者何凡即知名作家林海音的先生，自1945年在《北平日報》開始寫專欄「玻璃墊上」，來台後在《聯合報》副刊續寫「玻璃墊上」，前後長達三十一年（1953-1984）。

³⁴ 張毓芬（1998）《女人與國家：台灣婦女運動史的再思考》，頁65-123，政大新聞所碩士論文。

中的模範可謂是組構官方婦女團體的這群受過良好教育、又能融合傳統美德、齊家以為國本的新式良家婦女。而這群忠黨愛國的良婦，也與家國的賢妻良母論述相互形構，生產著未明言其後競爭態勢的「良婦／娼婦」的敘事，例如相應於前文所探討的全台敬軍花熱現象，她們便嚴正呼籲，應慎選勞軍人選，「花花綠綠的黃色女郎」上前線勞軍，實「有辱敬軍」（同前引，頁123）。

在當時甚囂塵上的保護養女的議題部分，婦工會的內部工作檔案將養女與妓女列入同個工作範疇，養女與妓女被視作同一類的輔導對象。1954年成立的「婦女職業教育館」，初設的目的即為收容養女及妓女，其工作內容類同於1956年省政府頒佈的《台灣省現行養女習俗改善辦法》所規定的：「各私立救濟機關，對於收容終止收養之養女，應予職業訓練，輔導就業，或依其志願，介紹婚配」，針對養女與妓女的轉業訓練多為女傭及女工，強調「應著重在家事訓練，俾使其日後能獲得美滿的婚姻生活，訓練成賢妻良母當為出所後的主要出路」。在這個年代的養女，常常由養女會、婦女會介紹嫁給外省軍人，而1956年公佈的〈台灣省各縣市妓女管理辦法〉中，「介紹婚配」也是從良輔導的重點³⁵。相對於介紹婚配的「從良」政策，人身不得自由、遭多次轉賣的養女（娼妓），在「養女娼妓收容問題座談會」上，則被婦工會與政府相關單位代表視為「未積極反抗」，全無羞恥、貞節觀念的自願從娼者，可逕自送至軍中樂園充任軍妓，「不必憐憫」。婦工會的機關刊物《婦友》刊載的〈軍中樂園一瞥〉一文中更指出軍妓應有下列幾點基本認識：

³⁵ 請參見：洪婉琦（2001）《台北市娼妓管理辦法之研究（1967-1999）》，頁65-72，台灣師範大學歷史系碩士班碩士論文；游千慧（2000）《一九五〇年代台灣的「保護養女運動」：養女、婦女工作與國／家》，頁41-44，清華大學歷史研究所碩士論文。

今天軍中樂園的女侍應生們，至少要使她們有兩種基本認識，第一是為娼是可羞的；第二當營妓乃是為國家犧牲的，**要使她們具有羞恥而又犧牲的心情**，這樣在鼓舞士氣方面，她們才知道應如何盡心，而設立軍中樂園的真正效果，才能真正收到。³⁶（粗體為我所加）

而面對延燒全台數年的特種酒家增設的爭議，婦女團體又是如何回應？

以台南市為例³⁷，當台南市議會通過增設案後，兩位力持反對意見的女議員先是退席抗議，繼而遞出辭職書，而台南市婦女界則推派代表晉省向民政廳、警務處、省婦女會及婦聯總會陳情，並召開記者會說明。之後更假北市中山堂邀集各界百餘位婦女代表召開座談會，會中除請各界婦女聯名，請省政府令敕台南市政府及警局不得批准增設，請臨時省議會轉電台南市議會自動撤銷原案，推任代表赴各機關請願，且決議日後要定期招待新聞界，並動員各縣市婦女會相互聲援。省市婦女會則回應：

〔……〕特種酒家之增設，既毀壞良家婦女又違反保護養女之宗旨，不但酒家之存在造成浮華生活應予廢止，**如再增設酒家實對女性莫大之羞辱，對婦運人員莫大諷刺**，特通電各縣市婦女會，今後凡有關當地增設特種酒家，應團結一致，予以嚴厲抗議。（粗體為我所加）

在台南市議會為了增設特種酒家的議案陷入紛擾之際，苗栗縣

³⁶ 轉引自張毓芬（1998），頁74。引文來自《婦友》3期，1954年12月10日，頁17-18。張毓芬在同一頁觀察入微地談到，官方婦女團體視娼妓為「罪惡的淵藪、社會的毒瘤、黑暗的沼澤」之心態，反映在《婦友》的內容上，便是相關資料的闕如。在1950至1960年代的《婦友》僅有兩篇記載提及軍中樂園。

³⁷ 關於台南市議會對增設特種酒家一案的紛擾，詳見1951-12-02至1952-01-18期間的《聯合報》。省市婦女會對此的回應摘自1952-01-11《聯合報》06版，〈省婦女會通電各縣市 抗議增設特種酒家 認為係有辱女性〉。

議會亦接獲人民請願設立特種酒家。議會攻防後，該議案議決暫時保留，而苗栗縣婦女會立即召開緊急理監事聯席會，討論站在婦女會立場應如何防止設置特種酒家，並議決除動員全體理監事拜訪縣議員及夫人請求聲援外，邀請縣議員夫人共同舉行婦女座談會，且全體婦女代表應列席旁聽參加縣議會臨時大會，以因應舊案重提，一旦議案通過，全體理監事即刻向縣政府與省政府陳情，無結果則總辭現任婦女會職位。

從各省市婦女會在各地議會增設特種酒家爭議期間的串連，足見當時主流的（官方）婦女團體所採取的立場；進一步檢視這些國家思維的代表人和國家政策的具體推導者（良婦），明顯可見其所傳遞／生產出的一種「良婦意識」。在其高階知識分子婦女的姿態裏，蘊含著某種上層階級歧視的心情，一方面展現在：對於養女／娼妓的救援來自於她們踩踏於養女／娼妓的上位，可以俯視位於下階的娼婦，教育娼婦、規馴娼婦，朝向符合家國需求的賢妻良母之路。對於「不受教」的娼婦，她們不僅有權力施以懲罰（充任軍妓，「不必憐憫」），更進而要求娼婦擁抱懲罰，帶罪（「為娼是可羞的」）立功（「當營妓乃是為國家犧牲的」），要其將歧視性的懲罰視為恩慈（「具有羞恥而又犧牲的心情」），身心一致地奉獻出自己。

另一方面，這樣的「羞恥論述」並不僅作用於「娼婦」，同時也作用於「良婦」。這些「良婦」的串連除了意謂著資源的爭奪——大老婆的反擊，「拜訪縣議員及夫人請求聲援」，組成元配陣線——也是為了拮抗那「對女性莫大之羞辱，對婦運人員莫大諷刺」的羞恥感：娼婦的存在令自詡為良婦的婦女蒙羞，也令所有的女人蒙羞，包括從娼女性。她們必須懷抱著這樣的羞恥感，她們越有良知，越有羞惡之心，越身具「良婦性」，越無法卸下羞恥而又犧牲的心情。不

論她們選擇為家國犧牲自己的想望或選擇追求個人幸福，她們都會被內外龐大的羞恥感所夾擊，都不免要成為無羞惡之心的人（甚且不是人），成為眾（女）人所羞惡的不潔者。

三、不舞之鶴

1952年2月16日有兩則關於公共食堂女侍應生粘月鶴的報導，接著3月6日、4月10日各有一則報導跟進³⁸，從中我們可以拼湊出這樣的一個故事。

時年17歲的粘月鶴由於父親經商失敗，家境陷入困境，於是在該年的1月28日，以九千元的代價，賣與嘉義南昇公共食堂的曾桂當養女，押期五年。自此粘月鶴便住進公共食堂當侍應生，她答應陪客人喝酒，但拒絕從事性交易。只是時不逾月，2月11日晚上，養母曾桂要求她與一名客人「睡覺」，被粘月鶴拒絕，曾桂即威脅她不從則要將她轉賣他處，於是隔天晚上，粘月鶴前往警局寫訴狀，尋求援助。轄區警局的局長看了粘月鶴自述的報告書後，很是同情，找了婦女會理事許世賢商量解決，許世賢也表示，願意把此案提交會員大會商討援助辦法。另一方面，南昇公共食堂因違反服務原則，被勒令歇業五天作為懲戒，曾桂則依妨礙他人自由的嫌疑，連案帶人交由嘉義地檢署查辦。

嘉義地檢署在偵訊後，令曾桂與粘月鶴和解，粘月鶴仍須按契

³⁸ 分別見1952-02-16《聯合報》06版，〈粘月鶴訴狀：無奈陪客吃酒 不與屠戶同宿〉；1952-02-16《聯合報》06版，〈女侍警局親繕訴狀 控告老闆威逼賣淫原為中學生難作青樓人 嘉養婦女會將商討援助〉；1952-03-06《聯合報》06版，〈見官未得脫苦海 再度侍酒更加羞 女侍粘月鶴案得和解〉；1952-04-10《聯合報》05版，〈少女粘月鶴 擺脫羈絆獲得自由 伊父函謝婦女會〉。

約回南昇公共食堂上班，但曾桂如果再強迫粘月鶴賣淫，被粘月鶴控訴，則將依法嚴懲。因而粘月鶴繼續回到食堂當侍應生，直到婦女會居中協調成功，曾桂同意放棄九千元的五年抵押權，粘月鶴終於如願在4月返家。4月8日粘月鶴的父親寫了封致謝函給許世賢，表達感謝，同時附上籌措來的七百元，請求代為轉交食堂老闆，聊為賠償。

粘月鶴的故事至此似乎歸於「圓滿」，然而，十一年後，粘月鶴的故事在1963年7月20日的報導裏有了下篇³⁹，我們在裏頭看見了另一個粘月鶴。

這個粘月鶴原本嫁給了一個公務員，與之育有三名子女，擁有他人眼中的美滿家庭，但她後來卻拋夫棄子，與已婚菜販蔡慶源私奔，在兩人環島倦遊歸來後，與身染重疾的丈夫正式仳離。然歡不過月，蔡慶源的父親一氣之下，將市場的生意收回自己經營，蔡、粘兩人遂而斷絕了經濟來源，因此粘月鶴進入舞廳伴舞，賺取兩人的生活費用。但由於蔡慶源每晚都到舞廳坐檯盯人，粘月鶴的伴舞生涯不多久便結束了。最後在與蔡家人談判嫁為蔡慶源「小星」（即小老婆，舊報刊每以此稱）不果後，蔡、粘兩人於7月18日共赴日月潭，留下遺書投潭自盡。但蔡父對此存疑，認為「其子蔡慶源善於表演，又會泳泅，可能是耍的把戲」。後來沒有報導跟進蔡、粘兩人的生死之謎，粘月鶴也就此在報紙記載中消失。

1952年的四則新聞內容明顯流露出對於粘月鶴的同情。全文誌錄了粘月鶴呈與局長自述遭際的報告書和粘月鶴父親的致謝函，報導文辭並茂，記者彷彿成了說書人或是在撰寫小說：

³⁹ 詳見1963-07-20《聯合報》03版〈投潭粘月鶴 曾作貨腰孃 貧女生涯酒家轉身 舞業凋零偕郎尋死〉。本節小標「不舞之鶴」出自此則報導內文。

她就這樣被賣入了食堂，操侍應生生涯，起先，她為了家庭生活，也顧不得羞恥，每天裝著笑臉陪客人喝酒。

粘女芳年十七。曾畢業南投女中，知書識禮，不慣營此賤業，每次陪客飲酒，嬌羞殊甚。恨不立即完畢，不啻置身千針氈之上，如遇儂薄飲客，乘興驟起擁之，她即怒其孟浪，遽以其手推卻，雖然侍應生是以賣口不賣身為原則，怎奈鴛母不克相容，粘女不堪其苦……自是粘女自怨薄命，本想跑返生家，設法贖身，可是家境貧困，有家歸不得，無法自拔，不得不仍充侍應生，苦海茫茫，莫知彼岸，日夜暗望救星早日光臨。

與此同時，記者筆下的曾桂毫不意外地變成了大惡人：

曾桂（女，四七歲）原出道中老手，廿九歲時，即與原夫卓金火離異，未幾招了一位五十二歲夫婿葉海馬。去年她倆合夥在國民戲院隔壁開了一家南昇公共食堂，請了很多花枝招展的女招待，生意倒也不惡。但女侍應生時有更換，而申請很難獲當局核准，為避免這種煩惱，很想收幾個養女，以招一些長久顧客，恰巧經人介紹來了這個粘月鶴，曾桂見她年輕，又是個處女，如獲至寶。十一日晚上，即為一個殺豬的客人談妥，以一千元代價想出賣月鶴貞操，怎奈月鶴意志堅定，不肯做這勾當，似令她大為失望。

這個時期的報紙常刊載養女前往婦女會尋求援助的新聞，也常誌錄養女自述被賣血淚的報告書。在這些報導裏頭的養女苦情大多近似，其中的養母也泰半惡不可言，但啟人疑竇的，不是養女的苦難或養母（老鴛）的淫惡之真實性，而是必然需要建構出一套弱女（或烈女、節婦、良婦、好女人）與惡女（或蕩婦、娼婦、壞女人）互峙的論述。好女人往往是弱女子，但又得弱而不屈，從而更加彰顯其貞潔的堅定，而壞女人則總是脅強壓迫著好女人，難以區分究竟她是因淫而惡，或者是因惡而淫，總之淫惡不堪，一如童話故事裏，白雪公主必然需要壞蛋後母的搭配演出。

然而，在粘月鶴的故事裏，「良婦／娼婦」的敘事思維面臨了困境。粘月鶴既是為了家庭犧牲的好女兒，又是拋棄小孩的壞母親；既是被養母抱怨「你每天早晨總是讀書，讀書有甚麼意思呢！」那一心求上進的女學生，又是「戀姦情熱」寧願伏低做小的（兩樁）婚姻破壞者；既是「遇僮薄飲客，乘興驟起擁之，即怒其孟浪，遽以其手推卻」的貞女節婦，又是「仗著還有幾分姿色，又會『蓬拆』幾步地以在火山中撈來的錢養姘夫」的淫女蕩婦⁴⁰。

這兩則報導對粘月鶴形象描述的巨大差距，透露了：為「家國」犧牲、奉獻，可以被寬容接納，此外則是不可取的虛榮或淫蕩行徑。同樣地，酒家小姐的工作價值必須透過對家國的貢獻來詮釋才能擁有正面的意義，一旦出發點是為了個人的需求則飽受針砭，變得等而下之。為了家國還是為了個人，就工作本身的內容而言並無不同，差別在於她們由此模糊了明確二分的「良婦／娼婦」的界線。一方面，她們對國家與家庭的犧牲奉獻具體實踐著良婦的德行；另一方面，酒家小姐或其他性工作者，卻又僭越了良婦當有的從一的

⁴⁰ 粘月鶴的故事裏，1952年「欲奪其貞操」的酒客是一名屠戶，1962年讓其為之「下海伴舞供養的姘夫」則是一名菜販。「屠戶與菜販」提示了兩點可能性：第一，公共食堂在各地的情境不同，城鄉差距是一種解釋的可能；第二，從販夫走卒到富商雅士都屬於公共食堂的顧客群。公務員（無論政府要員或低階文員）也是酒家的常客，乃至於1975年蔣經國的十大革新裏明白列出「禁止公教人員上酒家」，導致酒家生意大受影響；在舊《聯合報》的社論裏，也常就公教人員上酒家提出針砭。還是舉專欄「玻璃墊上」為例。對於台東錦花園妓館借地仁愛國校開宴，何凡批評這樣的「師姪聯歡」萬萬不可（粗體為我所加）：「〔……〕我們不願侈言禁娼，因為事實上沒有一個國家辦得到這件事。治人類本性如治水，疏導強於『嚇阻』，臨之以冬烘頭腦，可能弊多於利。但是這種社會的黑暗面應當把它集中在黑暗的角落，而不是混雜於好人好事群中。譬如酒家與花茶店如不能取消，應把它們集中於綠燈區，以別於其他正當光榮的行業。基於此種應分良莠的觀念，師與姪自然不可公然在學校裏聯歡，而使龜奴娼妓與教室牆上挂的昔賢先烈受到同等推崇，令國民教育與章台走馬渾然一體，我們不能消滅娼妓，但是卻要告訴我們的女兒不可做窠姐兒。我們也不能消滅強盜，但是卻要告訴我們的兒子不能打家劫舍。如在這一點上都不能分清，試問要教育何用？國校與妓館總歸是有分兒，否則為什麼沒有『忠孝特種酒家』與『醉八仙國校』呢？」（1960-06-05《聯合報》07版，「玻璃墊上」專欄〈自「師姪」談觀念〉）。

道德屬性、性的道德，以及維繫家的穩定功能，因此當職業（特別是其工作的內容、形式、場合被視作浮華的燈紅酒綠空間）與性別（良婦／娼婦）結合時，便落入低下的價值層級，在追求現代化清潔光亮的家國空間中，變成一塊尷尬的存在⁴¹。

粘月鶴的故事也告訴我們，以具備「良婦性」（為了家國犧牲自己的良婦德性）為從娼女性辯護的善意，何其徒然！實際上也是在鞏固著「良婦／娼婦」。進一步析論，「良婦／娼婦」這樣的二元架構，從來就不是一個對等的二元，毋寧說，這個框架所要的效果是架構出一個良婦的對立面，以鋪設出一條以良婦為目標的道路，而關於娼妓等的政策論辯或所引發的討論，往往是為了拯救、避免、根除良婦「墮」入娼婦的途徑或可能性。值得同情或救助的，不是娼婦，而是娼婦此前所曾具有的「良婦身分」。換言之，「娼婦身分」在根本前提上就已被否決。

於是，粘月鶴1952年的「意志堅定、不肯做『這勾當』」⁴²，到了1962年，也只能是「困於情慾，自溺水潭」的「向下沉淪」。

四、小結

在那個講求反共抗俄、以反攻大陸做為全民目標的年代，在所謂的公共領域中，性工作者似乎是比較「可見」的。藉由各形各色

⁴¹ 「台灣人的勤懇打拼創造了台灣的經濟奇蹟」是能被普遍領會接受的修辭，而這些被讚揚的勤懇打拼的台灣人並不包括性工作者，或者說，雖然包括，但最好不要被提起，這是種現代性羞恥。實際上，這些辛勞的性工作者也參與創造了台灣的經濟奇蹟，「睡」出了台灣的一片天。

⁴² 如同女招待定然花枝招展（相對於此，記者眼中的女招待粘月鶴卻是「嬌羞殊甚」的），「這勾當」的未言而既言，也表明了記者行文的立場，同時又透露出一種樂在其中的「意淫」況味。甚且，這樣的況味帶有向讀者廣告快去嫖的效果。

的國家動員，1950-1960年代台灣的性工作者，得以出現在今日我們難以想像的各種場域中，而異於日後對性工作者日趨刻板化和污名化的描摹：或是被妖魔化為蕩婦、惡女、娼婦、壞女人（這必須相對於貞婦、烈女、良婦、好女人存在），或是被弱化為被迫淪落風塵的弱女子，是需要被保護、拯救的對象。相反的，那個早年時期的從娼女性所擁有的「公共臉孔」，表情毋寧較為生動，姿態也較為多變。

然而，正如前述何凡〈良莠仍要分清〉：「酒女仍是酒女，一如強盜終歸強盜」的論調，這並不意謂著當時的性工作者不被上述兩種常見的兩極論調所簡化。粘月鶴的故事直接衝擊了「良婦／娼婦」的問題性，從中我們甚且看到了頌揚「敬軍花」的偽善。針對從娼女性的責難或辯護的善意，其實都出自相似的詮釋邏輯，她們終歸「必須」回到良婦（好女人）的道德範式中，才能獲得價值。但相對於「良婦＝好女人」的不證自明，「娼婦＝好女人」若要成立，那就需要舉證，且只能在家國的道德框架中，透過先驗的良婦範式加以辨識。而即便她們通過了辛苦的甄別過程，她們仍然是有所缺失的：良娼有別，不論如何地實踐了家國所崇尚的良婦德行，娼婦終究不是良婦。

刊於《聯合報》1958年6月13日3版的一則報導〈幾番風雨後 牡丹泣殘紅 名門花成沾泥絮 陳紹貞戚友不容〉，徹底揭露了「良婦／娼婦」作為一組論述框架的虛假對立與暴力性：

遭遇風塵浩劫的江蘇籍十六歲孤女陳紹貞，因她的姑父仇崇義不願將她領回管教，市警二分局昨下午乃將她送立婦女職業輔導館收容。

據警方調查：陳女本是名門閨秀，因為父母相繼死亡，她被寄託給姑父，原在台北某女子職業學校讀書，由於她年輕美麗而被譽為「鮮牡丹」，更因她性好活動致與太保太妹打得火熱，一年前竟離家逃學失蹤，姑父四處託人找尋無著，她卻被流氓輾轉拐賣賣淫，最近又被鳳山人周江以一萬七千元代價買去，然後轉送鳳山特約茶室賣淫賺錢，茶室管理員劉廷傑上尉發現她原是一名閨秀，怎會被惡徒輾轉拍賣作私娼，乃將她連人口販子周江送高縣刑警隊偵查，高縣刑警隊對陳女遭遇深表同情，十一日將她送來台北她的姑父處，姑父見她已成半瘋癲狀態，認已無法領回管教，警局乃將她送婦女輔導館收容。希望她能改邪歸正，重新做人。（粗體為我所加）

「良婦／娼婦」這樣一組論述框架，讓一個原本青春洋溢的女子在受騙受害精神失常後，仍須承擔道德上的污名，甚至需要「改邪歸正，重新做人」。所有的不幸均來自她自身的「性好活動」乃至「無法管教」，而文言的新聞標題看似「含蓄」的語言，暗含著為親友所不容的恐怖，同時也掩蓋了其內粗暴的強勢邏輯：被泥絮玷污（發了瘋）的殘花，是不可能重回名門再作閨秀的。

從良的阿梨一生懷抱著拋棄原生家庭家人的愧疚感，曾經上班的過往多年後依然記憶鮮明無法淡去；始終堅持自己所想所欲的粘月鶴，在良娼對立的兩極間跌跌撞撞，被論定為一個拋家棄子道德缺失的壞女人，而年輕活潑的陳紹貞最後則變成了被家庭放逐有待重新做人的瘋婦。她們的真誠與熱烈，她們的想望與努力，在家國大義論述下的「良婦／娼婦」框架中無足輕重，而如果，卸下了良婦面容的敬軍花只想完成自己的小情小愛，如果，她們的「缺失」正是她們所追求的，那麼或許，在剝除了家國論述所強加的那張他人的臉後，我們才能從看不見的困境裡尋求到另一種再現的可能。

娼妓亦可進天國： 抹大拉的馬利亞的酷兒解讀¹

Martín Hugo Córdova Quero原著，陳柏旭翻譯，何春蕤校訂

【編按：酷兒神學（queer theology）在接合基督教義與當代理論上已經有不少成果。Martín Hugo Córdova Quero 在這篇論文中嘗試以酷兒理論及解放神學的角度來閱讀史料，指出聖經中最代表悔改得救的妓女其實是正派神學的歷史建構，以泯滅馬利亞的性別與性，模糊她在門徒中的領導地位以及她在鞏固基督教核心理念上的重要性。他也批判女性主義神學與這樣的正派解讀合流，呼籲透過一個邪淫的神學來重新認識基督教信仰和教會體制底下的性權力結構，方能徹底理解耶穌企圖建立的公義國度。】

¹ 原文出自Martín Hugo Córdova Quero, “The Prostitutes also go into de Kingdom of God: A Queer Reading of Mary of Magdala” in *Liberation Theology and Sexuality*, ed. Marcella Althaus-Reid (Hampshire: Ashgate, 2006), 81-110. 感謝Gary Smith修訂本文的初稿；Charles Buck牧師曾閱讀、校訂本文的完稿並給予明智的建議；Ibrahim Abdurrahman博士支持我的研究；Marcella Althaus-Reid博士也對我寫這篇論文表示有信心；感謝Cristina Conti校訂本文使用的翻譯；最後感謝Diana Rocco Tedesco博士建議本文的主題和研究方向。我對他們衷心感謝，也謝謝Thom Longino的協助。（http://hermes.hrc.ntu.edu.tw/csa/journal/content.asp?Period=99&JC_ID=114）

「我實在告訴你們：稅吏和娼妓倒比你們先進神的國。」

——耶穌²

一、論正派神學與邪淫神學

正常、正確、誠實、神聖、正統……正派的標籤

不正常、不正確、不誠實、罪人、異端……邪淫的標籤

上述都是二元區分，都是正面／負面的對立，酷兒理論家們稱其為「非A即B的思考模式」（the *either/or* thinking）³。過去，神學一直處心積慮的規劃正派的社會模式（由正統所支持）、譴責被視為邪淫的社會模式（就是和被歸類為異端有關的），結果總是造成無法解決的分裂論述。抹大拉的馬利亞（Mary of Magdala）就是這種基督教正派論述下難以解決的裂縫之一。如同古今中外許多其他人一樣⁴，抹大拉的馬利亞一直都被箝制在二元對立的思考中：若非

² 馬太福音21章31節。

³ 酷兒理論家強烈反對「非A即B的思考模式」或「二元思維」，認為那是異性戀體系的內在邏輯（inner logic）（見 Althaus-Reid, 2000: 13）。Ibrahim Abdurrahman Farajate則跳出異性戀／同性戀的二元性別區分，探討性別、階級、族群的交會點，二元思維在這個交會點扮演重要角色。他指出：「現在非A即B的思考模式抹除了千百萬人，使得擁有多重文化傳承（mixed-heritage）或多重族群身分的人只能認同單一族群，而不能照著自己的選擇來定義自己並認可自己為有色人種社群的一份子。現在有些擁有多重文化傳承的人已經開始挑戰用黑白二分的方式來看待種族」（Farajate, 2000: 17）。性，只不過是「非A即B」思考模式所表達的多種層次之一。

⁴ 在這裡說的人（humanity和human beings）指的並不是生物學的男女，而是表達出各種不同的性與性別展演經驗：包括異性戀、雙性戀、男同性戀、女同性戀、跨性別、陰陽人等等。然而列出這張清單也可能引出一個大問題：可能構成一一份自由主義式的清單，也就是將差異命名然後再把這些差異建立成一系列的範疇（categories），這就有可能把不合這些範疇的人邊緣化。意識到這一點，我認為在做自由主義式表列的同時，一定要同時關注酷兒理論對二元兩性的除魅（demystify）。因此，本文中的範疇表列以及GLBTTQI 的縮寫都將只是暫訂的。

罪人，即為聖人；若非正派，即為邪淫。二元對立的思考模式不容許有其他選項。

潛藏在這些二元區分之下的是「常態」(normalcy)此一抽象理念，這個理念獨厚特定的身體觀念，將差異者建構為異常(deviant)⁵。歷史上，啟蒙時代奠定了常態觀的發展，某些西方社會則一直被當成「常態」的唯一標尺，不但定義了現實世界，也殖民了其他文化與社會，給後者貼上各種標籤⁶。性(sexuality)，以及人類生活所有的面向都承受著此一常態觀的惡果，抹大拉的馬利亞因此一直被放在這些鏡片下檢視。常態化的過程建基於幾個方面：標籤化(labeling)、非人化(dehumanizing)、妖魔化(demonizing)、異

⁵ 就這方面而言，L. Davis 指出，偏差(deviancy)的概念來自Sir Francis Galton對常態(normalcy)概念的修改：「Galton所做的這些修改是對應一般大眾來重新定義什麼是『理想』。首先，把常態的概念運用到人類身體就會創造出偏差或偏差身體的概念。其次，常態的概念使用一個嚴格的模板來主導身體『應該』是怎樣，因而限縮了身體的變異範圍。第三，將『常態分布曲線』修定為四分位數、依序排列，就會創造出一種新的『理型』(ideal)，這種統計的理型和古典的理型不同，古典的理型並不強調常態(norm)，但是統計理型則包含了向前進步(progressive)的觀念，相信只要消除偏差，人類就可以完美，因而創造出一個主導的、霸權的人體標準」(Davis, 1997:17)。同時Davis也為常態身體觀提供了歷史分析，他認為法國的統計學家 Adolphe Quetelet (1796-1847) 將天文學的「差誤率」(law of error)應用在「人體特徵(例如身高、體重)的分佈」，率先發展出常態或平均的概念。Quetelet自己的研究則發展出「平均人(average man; l'homme moyen)」的概念作為抽象的人，所有人類的中庸之道都必須以此為標準來衡量，而使得「平均人」變成值得嚮往的目標(同上，11-12)。

⁶ 歐洲中心主義對於人類、性、和性別操演的理解已經殖民了不同的文化，也透過這樣來標籤化。透過歐洲中心主義(Eurocentrism)，歐洲將自己標籤化為文明，而世界上其他地方則是野蠻。Ella Shohat 和 Robert Stam 說：「歐洲中心主義漂白西方的歷史，卻對非西方地區擺出恩寵(patronizing)的架子，甚至妖魔化這些地方；它以自己最尊貴的成就——科學、進步、人本主義——來評價自己，卻以真實或想像的不足來評價非西方地區」(Shohat and Stam, 1995: 3)。當我們回顧歷史上的事件或者人物(如抹大拉的馬利亞)時，上述歐洲中心主義就構成了我們閱讀歷史的視角；酷兒理論則試圖用新的工具來發展新的閱讀，以鬆動那些舊的理解。

族化 (exoticizing)、污名化 (stigmatizing)⁷、與噤聲化 (silencing)⁸。傅柯稱之為「常態化的凝視」(the normalizing gaze)⁹。

常態化的過程植基於異性戀父權 (hetero-patriarchal) 的二元思考，將人性納入陽剛／陰柔的異性戀的性 (好的)；為了維繫此一體系的霸權 (hegemony)¹⁰，其他的性經驗與實踐都必須被譴責 (

⁷ 有關正常化做為偏差的污名化，見 Goffman, 1986。

⁸ 「噤聲化」也就是不認可他者為個人，從而使得他者無法被看見 (invisible)。S. O'Connell 在其著作 *Outspeak* 中套用里柯 (Paul Ricoeur)、巴特勒 (Judith Butler)、德希達 (Jacques Derrida)、列維納斯 (Emmanuel Levinas) 等人的作品來分析語言與暴力的主題。O'Connell 將語言視為暴力，旨在反抗它所帶來的壓迫：「將語言視為暴力，才有可能反抗另一種暴力，也就是否認它者、拒絕它者說話的暴力，因為一旦說出來，就構成了語言。諷刺的是，採用上述視角來看待語言的暴力，拒絕聽他／她，拒絕回應她／他的表達，那就是對他者的侵犯。而透過將語言視為暴力，我們可以抗議德希達曾經嚴肅以待的這種暴力，也就是噤聲化他者的暴力」(O'Connell, 2001, 148)。這段引言說明了整個彌封 (occlusion) 的過程。語言與權力的結合是所有暴力的種子，因為它剝奪了對方的對話位置。權威主義 (Authoritarianism) 是其中最常見的形式，但並非唯一的形式，在某些案例中，肢體暴力和強暴是語言暴力的延伸，但是還有其他暴力，像是剝奪食物、居所、工作、友情、親情等。一個人需要先被視為平等，才可能是平等，這表示必須尊重他者為個人，而非如同標籤化一樣只將他者視為客體或抽象概念。

⁹ 傅柯 (Michel Foucault) 在《規訓與懲罰》中對常態化的凝視做出如下分析：「總之，在規訓權力的體制中，懲罰藝術的目的既不是將功補過，也不是僅僅為了壓制；它同時發動五種截然不同的運作：〔1〕懲罰把個人行動納入一個整體，後者既是一個比較的場域，也是一個區分的空間，還是一個必須遵守的準則；〔2〕懲罰根據一個普通的準則來區別個人，該準則必須是最低門檻，是一個必須尊重的平均標準或一個必須努力達到的最佳標準；〔3〕懲罰以數量計量，依個人的能力、水準和「本性」來排出高下；〔4〕透過這種「賦予價值」的度量，懲罰引進一種必須達到的劃一；〔5〕最後，懲罰透過與所有差異相較來定義特定差異，畫出界線，也就是不正常 (軍事學院理的「恥辱」等級) 的外緣。規訓機構中充斥著無所不在的、每分每秒監控的、無休止的懲罰，這個無止的懲罰不斷的比較、區分、排序、統一、排斥。總之，它企圖把一切常態化」(Foucault, 1977: 182-183)。

¹⁰ 魯冰 (Gayle Rubin) 對這種情慾的好／壞二元思維貢獻甚鉅。她嚴厲批判白人、中產階級、異性戀霸權所決定的性價值系統：「根據這套系統，『好的』、『正常的』、『自然的』情慾應該是異性戀、婚內的、一夫一妻的、為了生育的、非商業的性，而且必須在同一年齡層之間配對，發生在家戶之內，不能涉及情色、戀物、情趣用品，且不能有男女以外的其他角色。任何違反這些規則的性就是『壞的』、『不正常的』、『不自然的』。壞的性可能是同性戀、非婚姻的、淫亂的、非生殖的、商業的、自慰的、雜交的、隨興的、跨越世代的、公共的、或至少是發生在野外或者浴室，可能涉及情色、戀物、情趣用品或不尋常的角色」(Rubin, 1993: 13-14)。

壞的)。由此，正派與邪淫的概念得以掌控社會中的人類行為。

正如歷史中抹大拉的馬利亞一樣，被視為**偏差**的經驗必須消失或被**常態化**，而語言（包含口述語言、非口述語言、以及身體語言）是常態化的重要工具。身體構成了社會地景（geography），供主導的異性戀體系測試其常態化¹¹；宗教也躲不掉這個命運，因為它也建立在語言之上。任何**神學**（theology）都是**意識形態**（ideology），沒有任何一種神學是清白的（innocent theology）。每一種神學都代表一種意識形態，這個意識形態充斥其思想典範及其詮釋循環（hermeneutical circle），也以此形塑其產物。由於語言也定義著**身分**（identities），所以邪淫／酷兒神學也絕非清白的；它代表找回自己的**身體典範**（body paradigm）以顛覆的力道譴責傳統／古典神學的矛盾與正統，這也就是說，要鬆動那些否認性別和性表演的意識形態、以及它們書寫身體的壓迫性文法¹²。馬利亞一直被鎖在固化的身分認同之內，一直被監禁其中，邪淫／酷兒神學因此同時意味著：拋棄僵化固結的身分認同，將存在看作是成長／高潮的展演過程（performances of be/coming）¹³。

¹¹ 對此，巴特勒做出如下描述：「（...）語法和風格都不是政治中立的。學會語言的規則，讓人聽得懂你說的話，就是被導入常態化的語言；不馴的代價則是無人能懂你在說什麼」（Butler, 1999: xviii）。

¹² 巴特勒指出：「如果性別本身如Monique Wittig所說是透過文法常規來自然化的，那麼在最根本知識論層次上的性別改變都必須部份透過挑戰性別文法來進行」（Butler, 1999: xix）。

¹³ 我這個想法是從巴特勒的作品而來，尤其是《權力的心理生涯》（*The Psychic Life of Power*）。在那本書裡，巴特勒分析語言及其命名和固定認同的力量，一旦固定了認同，就永遠離開原先宣佈命名的人。她說：「換句話說，命名的神聖權力構成了召喚理論，可以解釋主體的意識形態建構。洗禮就是最典型的例子，透過語言的中介，主體被強迫成為社會人。上帝命名『彼得』，這個呼召使得上帝成為彼得的來源；這個名字將永遠跟隨彼得，因為這個名字預設了那個命名者的永遠存在」（Butler, 1997: 110-111）。因此，「這裡的概念問題其下有著文法的問題，因為在臣服之前不可能有主體，但是文法上卻一定導向『需要知道』~~誰~~經歷了臣服以便成為主體」（同上，117，粗體字為原文所有）。最後，巴

Marcella Althaus-Reid 在其《邪淫神學：性別與神學中的性變態》（*Indecent Theology: Sexual Perversions in Gender and Theology*）一書中重新探討語言與主體性（subjectivity）的權力議題，並且用一個原創的意象——不穿內衣的女人神學（women's theology without underwear）來找尋解答。Althaus-Reid認為語言其實相關敘事、論述的生產，這些敘事和論述則是社會建構出來的典範，以掌管人類在社會中不論是性、經濟、或政治方面的作為。她將這些敘事、論述的生產，連結到我們圍繞著上帝、基督與聖母瑪麗亞所製造的言語與形象，認為其中最主要的扭曲集中在性和經濟的層面上，而神學必須接受這個挑戰。如她自己所言，這就是《邪淫神學》的核心：

〔這個〕典範是個邪淫的典範，因為它可以同時剝光並揭露性與經濟的本質。我們需要這樣的一個邪淫神學，因為它可以直達神學建構的核心，使我們了解自己的性—因為神學建構其實就根植於性建構，也了解神學經濟市場上流通的貨幣仍然是各種神學真理。¹⁴

我們需要一個邪淫／酷兒的閱讀才能看到抹大拉馬利亞的不同面向。至今，她仍然被箝制在二元思惟模式主導的正派閱讀中，這種思維在經濟、社會與政治領域的交會重疊處將權力商品化，而我們必須剝光（undress）這種閱讀方法，嚴厲譴責在那些關鍵交會處使人臣服的運作機制¹⁵。超越二元思維就是一種抵抗的舉動，也是

特勒說：「這個操演不僅僅是符合那些技能的，因為在技能被操演出來以前，並沒有主體；正是用力演出這些技能，才使得主體成為社會人」（同上，119，粗體字為原文所有）。

¹⁴ Althaus-Reid, 2000: 19。

¹⁵ 我的這個概念來自 Ibrahim Abdurrahman Farajaje 對階級、性別、族裔的討論：「透過交會之際的酷兒概念（Queer-in-intersection），我們承認種族、階級、性別、情慾、精神、

一種解放的舉動，可以打開成長／高潮（be/coming）的空間¹⁶。這個剝光的過程有其顛覆性，可以重新尋回身體與性，並將它們作為基督論與道成肉身神學的兩個核心要素；畢竟，目前所有對抹大拉馬利亞的解讀都展現了對身體與性的否定，試圖將她正常化、正派化。

事實：即使經歷眾多解讀，抹大拉的馬利亞仍然是一位謎樣的女性。從使徒時代的描繪，基督教早期的聖經傳統，到中世紀的虔信和神殿、繪畫、戲劇的藝術呈現¹⁷，以迄當代電影、文學中的描繪，抹大拉的馬利亞一直是個令人著迷的神祕人物¹⁸，她的一生被幾個世紀男性主流的讀經傳統（刻意地）封鎖查禁，所以我力圖從這個謎團中挖掘出異於古典的解讀¹⁹。古典的基督教傳統和非主流論述提供給我們很不同的圖像，現代女性主義觀點雖然已經將此議

體現（embodiment）並非各自為政的個別範疇，我們看見種族的觀念必須包含對其他元素的了解，諸如階級、性別、情慾、地理、體現、靈性，這些元素都影響了種族概念的形塑。我們也需要看到種族、性別、情慾、地理、體現、靈性如何影響了階級概念的形塑，還需要看到種族、情慾、地理、體現、精神也是形塑性別的要素和面向」（Farajaje, 2000: 20-21）。

¹⁶ 就這方面 Farajaje 指出：「抵抗和去殖民的偉大舉動之一就是超越二元思維。種族和階級充斥著特殊意義，它們是被人類—特別是男人—創造出來以支持、強化經濟和社會權力的範疇。」（同上，17）。

¹⁷ 關於抹大拉馬利亞最有名的一齣戲劇是 Digby 的 *Mary Magdalene*。Theresa Coletti 曾對這齣戲及其中世紀的脈絡做過一番完整的分析。見 Coletti, 2001: 337-378。

¹⁸ 參見例如 Norman Jewison 的 *Jesus Christ Superstar*（1973）或 Martin Scorsese 的 *The Last Temptation of Christ*（1988）。

¹⁹ 我們不能忽略一個事實，那就是抹大拉的馬利亞是基督復活的第一個目擊者。使徒保羅可能是最早也最明顯泯滅這個事實的人，以下是他對復活的描述：「並且顯給磯法看。然後顯給十二使徒看。後來一時顯給五百多弟兄看、其中一大半到如今還在，卻也有已經睡了的。以後顯給雅各看，再顯給眾使徒看，末了也顯給我看……」（哥林多前書十五章5-8節）。在保羅的描述中既沒有抹大拉的馬利亞也沒有其他跟隨耶穌的女人。Schüssler Fiorenza 認為聖保羅泯滅除女人的目的乃是為了合理化「男性的權威傳承」以及他自己的使徒傳統（Schüssler Fiorenza, 1999: 122-123）。然而，Schüssler Fiorenza 也指出，有關復活的基本問題並不在於地理位置，而在於「經典與經典外（extracanonical）文本」的分類必須遵循「男女復活目擊者的傳統」（同上，124）。

題帶回研究領域，但它仍是一個懸案。而且女性主義式閱讀的出現或許使馬利亞再度受到關注，但，她究竟是誰？當女性主義者試著將她塑造成正派（decent）女人，這是否又是另一次異性戀父權體制的遊戲？耶穌說娼妓會先進天國，這是否適用於抹大拉的馬利亞？如果她當時確實從娼，那她還能做聖人嗎？

本文想要剝光揭開環繞抹大拉馬利亞這號人物的種種議題，包括正派／邪淫、聖／罪／淫。本文同時也強調Althaus-Reid提出的命題：亦即，所有的神學都需要經歷一次性解構（sexual deconstruction），以揭露其中有關正派／邪淫的預設²⁰。以此而言，酷兒理論提供了一些可用的工具，從這個觀點出發去探討抹大拉的馬利亞，我試圖指出「性」在這個謎樣人物身上扮演何種重要的角色。當然，從酷兒的角度來看待過去的人事物，可能會落入以今非古的風險²¹，然而為了解開抹大拉馬利亞在基督教信仰中的重要性，我們必須冒這個險。

二、尋找歷史上的馬利亞

作為一個謎樣的人物，抹大拉的馬利亞一直勾動著流行文化和

²⁰ 「分析有關性的建構，對於任何脈絡化神學都有重要意義。基本上，分析的結果可以鬆動經濟、政治理論的性基礎，並且揭露系統神學甚至解放神學的性意識型態」（Althaus-Reid, 2000: 7）。

²¹ 在*Queering the Renaissance*中，Jonathan Goldberg已經注意到這個風險。他指出：「誠然，如果按照傳柯字面上的文意，文藝復興是在性意識出現之前，要談論這個時代的性意識恐怕會用詞不當。如果性被當成認同的標記，當成定義或是個人的核心，那可能真的是用詞不當，文本中這類例子也不少。然而，這並不代表我們就不該冒這個以今非古的風險去談論文藝復興時期的性，特別是如果不談當時文本中的性，以為這些文本都可以輕易地被其他方式所解釋，最終使得跟性有關的事物都消逝了……」（Goldberg, 1994: 5-6，粗體字為筆者所加）。

學者的想像。《達文西密碼》（*The Da Vinci Code*）²²的作者丹·布朗（Dan Brown）就以一個饒富創意的情節將抹大拉的馬利亞介紹給當代讀者——她是耶穌的妻子。除了布朗創造的這個驚世駭俗的論點之外，這本書還論及謀殺、陰謀，以及足以揭開這本推理小說最終謎底的密碼線索。小說結尾所揭示的駭人秘密就是抹大拉的馬利亞遺體最後存放的地點，以及兩千年來證實她與耶穌的婚姻以及她懷有耶穌子嗣的文件；整個故事是由哈佛大學的符號學家羅柏·蘭登（Robert Langdon）和法國解碼專家蘇菲·納芙（Sophie Neveu）攜手試圖解開羅浮宮館長賈克·索尼耶赫（Jacques Sauniere）遭人謀殺前所留下的英文縮寫訊息。

故事環繞著一個祕密的中古世紀騎士會社——「聖殿騎士團」（the Knight Templars）——他們數百年來都謹慎而忠誠的保護著抹大拉馬利亞的祕密，這個祕密組織的任務就是運送她的遺體去法國，並保守祕密直到末日（The Last Day）。這樣說來，抹大拉的馬利亞是一個聖像，她代表了耶穌和整個基督教信仰的真相。由是，梵蒂岡和主業會（Opus Dei）密謀湮滅這個祕密；此外，他們也代表正統的基督教義，抵抗那些以馬利亞為神祉崇拜的異教徒自然女神信仰。

除了將史料與聖經神學研究理論拼湊在一起之外，丹·布朗這本小說的價值就在於它喚起了藝術想像，以保存馬利亞的神祕光環。在《達文西密碼》成為暢銷書的同時，某些讀者不禁懷疑書中資訊的真實性，然而我們必須記得本書的副標題：「一本小說」（*A Novel*）。這本書就是一本寫得很容易讓人當真的小說，儘管如此，本書

²² Brown, 2003。

成功的關鍵在於它很高明地融合了學術研究與想像力，然而這仍然無助於回答「抹大拉的馬利亞是誰？」這個問題。我想恐怕沒有單一的正解，畢竟經歷了兩千年，我們所擁有的關於她的少量資訊早已經歷了無數次的編修，透過不同的視鏡加以解讀，並且被特定動機篩檢濾析。

那麼我們是否能從歷史的馬利亞的出生地來了解她呢？在《福音書》中，她以出生地「抹大拉」為名。許多學者都曾經嘗試了解這個城市的細節，本節將參考Carmen Bernabe Ubieta²³、Marianne Sawicki²⁴、Richard A. Horsley²⁵的研究來找到這個城市的相關資訊。

抹大拉這個城在古典文獻中有種種不同的名字：達爾瑪奴莎（Dalmanutha）²⁶、瑪格達爾·塞芭雅（Magdal Sebayah）、瑪格達爾·奈雅（Magdal Nunnyah）、瑪伽丹（Magadan）²⁷、塔瑞妾耶（Taricheae）²⁸等。最新的研究顯示，這個城市在革尼撒勒湖（Gennesaret Lake）湖邊，提貝里亞斯（Tiberias）以北（約四英哩）²⁹，羅馬帝國佔領時期，此城是反對羅馬的猶太人聚集的地方，西元前52年在卡修斯（Cassius）佔領期間，此城有數千人遭到屠殺和奴役³⁰。這個城也是猶太哈斯摩人（Hasmonean）領袖的聚集處，種族上的猶太人

²³ Bernabe Ubieta, 1994。

²⁴ Sewicki, 2000。

²⁵ Horsley, 1996。

²⁶ 見馬可福音第八章10節。

²⁷ 見馬太福音第十五章39節。

²⁸ 希臘文Tarixeiai 是用來形容醃魚工廠或包括醃漬等各種保存食品方法的工廠，Josephus 以此為該城市命名（見 Sewicki, 192，註23）。由此可見，顯然抹大拉城和加利利的漁業過從甚密，參見Hanson, 1997: 99-111；該作者不僅從社經政治方面做了詳盡分析，並把這個史實和耶穌的教誨結合，顯示其教誨是深深嵌入這個地理的脈絡當中。

²⁹ 更詳細的地理考古資料，見「抹大拉」，網址：<http://www.ourfatherlutheran.net/biblehomelands/galilee/magdala.htm>。

³⁰ 見 Horsley, 1996: 117。

(Judean) 在社會政治和宗教上就是**哈斯摩人**，哈斯摩人掌有南方聖殿城邦 (Southern Temple-state) 的政治經濟霸權，約在西元前一世紀他們便將此霸權擴張至北方地區，用武力自希臘的塞琉古王國 (Seleucid Empire) 取得後來耶穌的出生地加利利城。因此，**猶太人**並非原生的加利利人 (Galileans)³¹；此外，**猶太哈摩斯人**是國族主義者，他們反對羅馬的統治，也反對與羅馬帝國結盟的**希律人** (Herodian)。

抹大拉位於羅馬帝國的糧道上，經濟上以農漁業維生，並銜接羅馬與其殖民領地的商品交易與往來³²，因此比迦百農 (Caper-naum) 更為重要。1971至1978年間，方濟會 (Franciscan) 人類學家 V. Corbo 和 S. Loffreda 的考古發掘顯示這座城市因為與其他城市進行商品交易而相當富有。有些學者推估該城約有一萬五千到兩萬五千居民，另外一些學者則認為當時的主要大城如西弗里斯 (Sepphoris)、提貝里亞斯 (Tiberias) (兩個對立的皇室的首善之都) 加起來都可能只有一萬五千居民³³，因此抹大拉的居民應該不會超過一萬人。抹大拉社會主要由富有的農民與地主組成，這樣的富裕狀況為猶太教祭司 (rabbinic teachers) 所詬病，認為他們在信仰奉獻上懈怠，進而認為財富乃是抹大拉在西元三世紀毀滅的原因。

相對於其他城市而言，抹大拉與諸如西弗里斯 (Sepphoris)、提貝里亞斯 (Tiberias) 等城市，皆屬「典型的希臘羅馬城邦建制 (urban institutions)」，城市就是一個都市國家 (polis)：包括法院、

³¹ 見 Sewicki, 2000: 183-184。

³² Horsley 指出：「假設加利利人真的和羅馬帝國其他地區有絡繹不絕的國際貿易，那麼加利利人在經濟文化方面，其實並不如其上起早期猶太教祭司、下迄諸如Renan等浪漫時期西歐作家這些外人所想的那麼孤立與落後。」(Horsley, 1996: 67)

³³ 同上，44-45。

劇場、宮殿、列柱、街道、城牆、市集、書閣、錢莊、半圓形劇場、溝渠、競技場。」³⁴

循此脈絡可知，抹大拉的馬利亞可能有許多不同的財源。毫無疑問的，馬利亞曾以經濟支持耶穌宣道，然而在《福音書》中並沒有證據顯示其財富來源。《路加福音》告訴我們：

「……內中有稱為抹大拉的馬利亞、曾有七個鬼從她身上趕出來。又有希律的家宰苦撒的妻子約亞拿、並蘇撒拿、和好些別的婦女、都是用自己的財物供給耶穌和門徒。」³⁵（粗體字為筆者所加）

這節經文顯示這些女人對耶穌及其門徒在經濟方面貢獻甚鉅，經文還列出一張貴婦清單，在這張清單（以及別的清單）上，抹大拉的馬利亞總是最先被提到，由此可見她的社會地位與重要性³⁶。

從她的出生地和學者整合不同資訊修復的聖經文獻看來，上述是我們僅有的結論。我們對歷史的馬利亞所知都僅止於學院推測，以下還有三種不同的抹大拉馬利亞描述，也都是同樣過程的結果。

三、抹大拉的馬利亞：三種不同的描述

a. 從罪人到聖人：古典基督教傳統

³⁴ 同上。作者還引用另外兩本作品：Overman, 1988: 160-168，以及Edwards, 1988: 169-182（同上，201頁註3）。

³⁵ 路加福音第八章2-3節。

³⁶ 只有在耶穌受難、埋葬、復活的橋段有提到馬利亞。除了這些橋段和路加福音第八章1-2節的經文之外，其他段落都沒有提到她。她比希律王（Herod）的管家之妻約亞拿（Joanna）還早出現，說明「抹大拉的馬利亞在早期教會中比約雅拿更為重要」（Thompson, 1995: 50）。

傳統神學將抹大拉的馬利亞刻劃為娼妓，一個幡然悔悟而被耶穌拯救的罪人，如此說來，她就只是一個在耶穌腳邊哭泣的女人，但是既然她在早期基督教社群中的地位無可抹滅，那麼她罪惡的過去也必須儘快被遺忘，以便讓她變成一個正派而順從的女人。我們不確定這樣一個詮釋的傳統源自何時，在本節中，我將採用女性主義神學家Mary Thompson的說法：自第四世紀起，將抹大拉的馬利亞視為罪惡的女人就已經到位³⁷，第六世紀時臻於成熟。最早的文獻可被追溯至敘利亞的伊法安（Ephraim, 306-373 C.E.），他的這句話——「馬利亞，又名抹大拉，自她體內，七個魔鬼竄出」³⁸——被解讀為馬利亞的罪證³⁹。依法安說：

藉著倒油在耶穌腳上，馬利亞彰顯了耶穌的凡人之謎，而耶穌的教導則導正了她肉體的淫穢。因此，這個罪惡的女人在他腳邊以淚水換得罪的赦免。⁴⁰

稍後，六世紀時，葛雷利（Gregory the Great）進一步推展此觀點，呈現出一個更完整的罪人馬利亞圖像。根據Thompson引述：

這時，抹大拉的馬利亞與另一位瑪麗亞【譯按：聖母瑪麗亞】看見復活的耶穌，抹大拉的馬利亞貼近耶穌並擁抱他的腳。上帝啊，我問祢，在我眼前擁抱祢雙腳的人是誰？這個女人是社會的罪人，她的雙手沾滿罪惡，她卻觸碰了天父右手邊、在天使之上的那位的雙腳。如果可以，讓我們想一想，這樣一個因著自己的過

³⁷ 馬可福音第十四章3-9節；馬太福音第二十六章6-13節。

³⁸ 路加福音第八章2節。

³⁹ Thompson, 1995: 14。

⁴⁰ Saint Ephraim the Syrian的“我主經文解釋（Homily on Our Lord）”[#47]，收在 Schaff and Wace, 1983: 326-327；轉引自Thompson, 1995: 14。

錯而深陷重重迷障的女人，她究竟有著怎樣的神聖奉獻，才能藉著大愛洗淨罪惡，飛越死亡？⁴¹

在這段引言中，Thompson看見了西方典型的基督教傳統明確的詆毀馬利亞，然而Thompson和其他的女性主義神學家都無法確定這是早期基督教長老（*patristic*）創造的說法，還是呼應之前盛行已久甚而可能溯及使徒時代（*apostolic*）的傳統看法。由於資料匱乏，我們尚無法解決這個難題，但是「罪婦馬利亞乃是娼妓」這個概念流傳至今，以哭泣的女人的形象留在大眾記憶中，成為在基督裡悔改尋求救贖的典型。

就這樣，馬利亞棄絕了她的從娼生涯，被轉變成一個正派女性。馬利亞由罪惡（*sinful*）而神聖（*sainthood*）的常態化過程在基督教教義中被稱為皈依（*metanoia*），這暗示希臘羅馬（*Greco-Roman*）文化被猶太—基督教（*Judeo-Christian*）的道德觀收編。然而，歷史學家對希羅文化和猶太—基督教有關從娼的道德態度卻提供了一個很不一樣的圖像。

在希臘以及後來的羅馬帝國裡，娼妓是個合法的制度，其社會地位被法律所認可；猶太教與後來的基督教則視娼妓為壞事，為道德所不容。當然，即使在希臘、羅馬社會，娼妓的地位也有別於妻子（*wives*），然而其差異是基於社會功能結構而非道德判斷。在這裡必須提醒讀者，千萬不可以今非古，將現在對娼妓、妻子的觀念誤植於希臘、羅馬社會。羅馬社會中，女人與男人的地位大致不平等，直到第一世紀才有新的道德觀興起，在婚約中給予女性與男性平等的地位。換言之，女人與男人仍然不平等，只有在婚姻中才可

⁴¹ Gregory the Great, “Homiliarum Evangelii”, 在Migne的*Patrologiae Latina* (Parisus, 1844) 卷76: 2.23.76, 轉引自Thompson, 1995: 15 (M. Thompson 譯)。

以被丈夫恩准有權力享受平等地位⁴²。如果丈夫准許，妻子可以幫忙管理生意；丈夫死後，唯有其遺囑中特別聲明，寡婦始能繼續丈夫未竟之事業。

在這裡需要注意，猶太—基督教道德觀在基督教被奉為國教前尚未全面瀰漫羅馬帝國，因此娼妓在羅馬社會裡就像希臘社會一樣，同樣占有一席之地。妾（*concubines*）在羅馬社會也占有一席之地。這也就是說，有社會地位的男性可以擁有一位妻子以生育其法定繼承人，同時他也可以和妾婦同居生子，此外他尚可與娼妓和奴隸（兩種都是男女皆有）享受性愛愉悅⁴³。娼妓在宴會有重要的娛樂功能：貴族多以契約關係聘僱她們來吟詠詩詞、吹奏樂器、甚至與男性賓客討論哲學⁴⁴。妓女們相當聰明，並且儀態優雅，有些甚至出身豪門貴族⁴⁵；有些娼妓藉著與羅馬政界交遊而聲名遠播⁴⁶，有些

⁴² 根據 Paul Veyne 的解釋，在這套新的道德符碼之下，已婚婦女的地位改變了。依照斯多葛派（Stoic）的傳統和奧維德（Ovidian）對友誼（*Amicitia*）的概念，女子嫁人就是受邀進入與丈夫的友情關係。我們必須注意友情在羅馬社會中扮演非常重要的角色。（見 Veyne, 1992: 42-43）。

⁴³ 過去對於享受性的愉悅有嚴格的規定。希臘羅馬的貴族了解身體和性都是嚴格被社會規範控管的，而他們必須滿足社會的期望：不僅要學習如何控制女人、奴隸、財產、下層階級，也要學習如何控制自己的身體（見Brown, 1988: 9、11）。

⁴⁴ 希臘文學——甚至教父們的著作（*patristic writings*）——都包含這種社會實踐的例子。希臘羅馬社會認可甚而歡迎這個習俗，但是對於教父們而言，這是應該強力譴責的可憎行為。拿先斯的聖國瑞（Saint Gregory of Nazianzus）曾寫過一封信，對於沒能參加奧林匹亞的婚宴感到抱歉，在信中，聖國瑞讚美奧林匹亞的婚禮，卻怨怪不應雇用娼妓在基督教婚禮的場合娛眾（見Gregory of Nazianzus所著的*Ep. Ad Olimpiæ*，收於Teja, 1986: 147-151）。值得注意的是，在西元四世紀，基督教已經是羅馬帝國的國教，特別是在迪奧多西大帝（Theodosius the Great）的掌管之下。在 *On Vainglory and the Education of Children* 這本著作中，聖金口若望（Saint John Chrysostom）曾提及此一議題，並且建議基督徒不要延續這項傳統，因為孩童不應該在這些派對上看到裸女，顯見這項社會習俗當時仍然是基督教的一部份（見St. John Chrysostom, 1977, *De inani gloria et de educandis liberis*: 78、88。）

⁴⁵ Petronius Arbiter在其*Satyricon*中引述了一段塔西圖（Tacitus）的文字來闡述：「生於羅馬御衛隊的*Visitilia*曾在營造司面前公開展示他得到了許可私通（*fornication*）〔=召妓〕。這是我們祖先常用的說法，祖先們也認為不貞的女人已經得到恰如其分的懲罰——那就是，她們的職業就是妓女」（見Patronius Arbiter所著的*Satyricon*, W.C. Firebaugh譯。參考

則不依附於男性監護之下仍可享受榮華富貴。

依此脈絡，身處在羅馬帝國貿易網絡中的城市一抹大拉，馬利亞的財產確實可能來自作為某個重要商賈的遺孀，或者來自於她個人從娼——在羅馬社會中這些都十分合理。問題是：如果抹大拉的馬利亞過去確實是個妓女，那會怎樣？她還能是耶穌復活時第一個而且是主要的目擊者嗎？我們高度懷疑早期基督教傳統是透過一個狹隘的猶太—基督道德觀點，以道德議題來褫奪馬利亞的強大領袖地位，摘除她使徒的身分，轉而賦予她一個看來比較符合女人的身分——泣求救贖。這樣的形象也暗示當時形成了一個越來越普遍的觀念：棄絕情慾才能成為基督徒獲得新生，這便是古典基督教對馬利亞最根本的了解：她放棄了凡俗的性愛，克服肉體的需求，以嶄新的女性面貌侍奉耶穌。她要先脫離自己的肉體，才能為天國所接納。抹大拉的馬利亞做到了這一點，於是就和耶穌之母聖母瑪麗亞一樣，成為所有信奉基督教的女人的模範。無論是否合乎史實，馬

： http://ancienthistory.about.com/library/bl/bl_prostitutionnotes.htm。粗體字為筆者所加）

⁴⁶ 希臘歷史上惡名昭彰的妓女Aspasia後來變成佩里克利斯（Pericles）的伴侶和主要顧問。在雅典有兩種娼妓：（一）上層階級有「高等妓女」（*hetairai*），富社交和知識手腕，長於在宴會場合娛樂上層仕紳。（二）下等妓女（*pornai*）則是性奴隸，沒有上述的技藝，服侍下層階級的男人。Aspasia 屬於高等妓女（見Jill Kleinman, “The representation of prostitutes versus respectable women on ancient Greek vases”）。參考：<http://ancienthistory.about.com/gi/dynamic/offsite.htm?site=http://www.perseus.tufts.edu/class/JKp.html>），佩里克利斯死時，Aspasia 取代了他在政壇的地位。數世紀以後，在羅馬帝國中我們可以找到另一個例子：查士丁尼一世（Justinian I）的太太迪奧多拉皇后（Empress Theodora），西元497年生於君士坦丁堡，西元527至548年間在位統治（見 J. Irmischer 所著 “Teodora”，收於Di Bernardino, 1998: 2069），她年輕時就曾是專門在君士坦丁堡公共劇場表演的脫衣舞者（見Brown, 1989: 2069）。迪奧多拉皇后的案例算是罕見，因為她後來皈依了基督教，並保護敘利亞的僧侶。根據以弗所古城的約翰（Jon of Ephesus）記載，僧侶們稱呼她為「妓院來的迪奧多拉」（Theodora, she of the brothel）（John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints* 12: *Patrologia Orientalis* 17: 189；轉引自 Brown, 1988: 431）。以上兩個例子都顯示娼妓存在於希臘羅馬社會的狀態，也反映了基督教很難去除娼妓們所得到的社會認可。

利亞從娼的過往使得她即使在皈依後仍然很容易被攻擊，因此她必須自制自持而且被常態化為良家婦女。透過這種論述技術，她終於成為所有信奉基督教女性的聖像。

我們必須認識到，上述這個思想發生的時刻也正是羅馬社會轉變到一個新的道德倫理典範的時刻，這個新的道德倫理近似斯多葛（Stoic）和基督教傳統⁴⁷。要理解馬利亞在六世紀時的形象成因，就不能不考慮羅馬文化與社會的歷史發展，以及它與新興基督教信仰之間的關係：基督教神學家是用馬利亞作為聖像，去打擊深植於希臘羅馬社會的各種傳統。因此，透過皈依，馬利亞進入了一個神聖（holiness）而且包含嚴格性規訓（sexual discipline）的生活。在這個操作中，古典基督教正統傳統很弔詭的貼近了異端書寫（heterodox writing）對性的拒斥和對身體的否定。

b. 從罪婦到品德高尚的領袖：異端書寫

雖然異端書寫提供了好幾個不同的描寫，我們還是可以看到一個完全不同於古典基督教觀點的抹大拉馬利亞。如果說傳統的馬利亞是一個在耶穌腳邊跪求垂憐的泣婦，那麼異端書寫（尤其是諾斯底靈知教派〔Gnostic〕）就是將她描繪為人品高潔的領袖與使徒⁴⁸。

⁴⁷ 斯多葛和基督教共享同樣的概念，然而我們必須謹記：將它們刻板化，無助於了解它們的特殊之處。Veyne曾討論它們有關婚姻的概念：「顯然我們不應該就刻板印象來想像異教與基督教道德觀之間有衝突，其實兩者之間真正的分界在於一方強調婚姻的職責作為道德觀，而另一方強調一個內化了的對偶（couple）關係道德觀。後者源於異教文化的核心，到了西元100年已經十分普遍，在斯多葛學派的影響之下，異教文化與基督徒都共享這個道德觀」（Veyne, 1992: 47）。Brown進一步解釋：「我們自始就必須注意，基督徒廣泛採用的道德觀和當今市民菁英的行為模式之間有著極為重要的區別：早期教會號稱『基督教』獨有的道德觀，其實只是羅馬社會某一特定人口群的道德觀；他們並非名門望族，相反的，其社會地位是很脆弱的」（Brown, 1992: 260-261）。

⁴⁸ 我們必須注意，諾斯底（靈知）教派運動（Gnosticism）是菁英的運動，位居第二世紀正

她在異端書寫中的形象主要來自兩股不同的諾斯底靈知派別，對於身體和性的臣服有著不同的理解：（一）不言而明的禁絕性慾，尤以禁戒派（Encratites）為代表⁴⁹；及（二）把女性吸納進入陽剛傳統，尤以瓦倫汀派（Valentinian）為甚⁵⁰。雖然過去很多人大力迴避或過分強調馬利亞與耶穌的愛戀關係，上述兩種認知仍是異端觀點運動的主要體現（當然也不只這兩種）。

根據《抹大拉馬利亞福音》，馬利亞曾從耶穌那兒領受過別的門徒沒有領受的教導。此《福音書》是由數名耶穌的門徒（彼得、安德魯、利未）以及馬利亞間的對話所組成。在書中，馬利亞與彼得（Peter）之間的緊張關係和異端書寫所描寫的一樣嚴重。彼得質疑馬利亞的教導是否正確，而利未（Levi）則為馬利亞辯護：

彼得，你一直是個急躁的人，現在你把這個女人當成敵人一樣的爭鬥，可是如果救主認為她是值得敬重的，你又有什麼立場反對她呢？救主一定非常了解她，這也是為什麼他愛她勝於愛我們。我們應該感到慚愧，努力做完美的男人，並且依照救主的指示，分手各自去講授福音吧，我們教導的規範和法律絕不能超過救主曾經說過的。⁵¹

這段引言明顯指出，抹大拉的馬利亞在使徒間地位不凡，而且她還常常教導門徒認識耶穌的話語。如果我們願意擁抱異端社群所

要成為正統的主流基督教的邊緣。由於主流基督教越來越不容異己，靈知教派信眾必須決定是離開羅馬和亞歷山卓城，還是維持地下組織以便存活。因此她們從不大量聚集，而是由少數男女圍繞在一名領袖或老師周圍，猶如耶穌的追隨者圍繞著耶穌：「**老師在他們之間活出基督和門徒之間的關係**，是『自在悠閒的領導』。如同基督，老師也說著世界起源和靈魂本質的故事，為所有聽眾帶來知識上的確定性與道德目的。」（Brown, 1988: 106。粗體字為筆者所加。）

⁴⁹ 同上，第四章。

⁵⁰ 同上，第五章。

⁵¹ 馬利亞福音書第九章6b-9節（見<http://www.gnosis.org/library/marygosp.htm>）。

追隨的性理解，就能夠把她視為領袖。在下面這一節中，我引用的是Brown的見解：

1. 性禁戒：革除女人的天職

Brown認為，禁戒派⁵²相信性是個很不好的東西，他們相信斷絕情慾，耶穌才得以戰勝死亡。禁制情慾的主要表現就是維持單身，避免生殖⁵³。「革除女人的天職」（to stop the works of women），或說終結生殖，這個說法展現了禁戒派終結「當世」的理念：終結生殖將會終結人類的時代，這就可以使基督時代或天國降臨⁵⁴。

《與救主的對話》（*Dialog of the Savior*）就反映了這個觀點：

神說：「在一個沒有女人的地方禱告。」

馬太說：「神說，『在一個沒有女人的地方禱告』，意思就是說，『摧毀女人的天職』，這不是說還有別種繁衍的方式，而是因為這樣可以終結生殖。」

馬利亞說：「永遠不可能消滅女人的天職。」

神說：「誰想到生殖沒有結束，然後...（餘下兩行亡佚）？」猶太對馬太說：「女人的天職將會結束...當政者將會...因此我們要為這些事作準備。」⁵⁵（粗體字為筆者所加）

這段引文呼召出禁戒派神學所有相關身體和性的問題意識。作者說得對，除了借助女人的子宮，沒有任何其他方法可以生育後代

⁵² 禁戒派（Encratites）一詞源於希臘文encrateia，意思是禁慾。這是一種基進的禁慾主義，在馬吉安運動（Marcion's movement）時發展尤其興盛。學者認為以此為名的團體不太可能真的存在過，因為這個概念指涉的，其實是一些曾經孕育多個不同運動的行為和觀念。這種禁慾主義禁止婚姻和生育，同時也主張戒除酒肉（見 F. Bolgiana所著“Encratismo”，收在Di Berardino, 1998: 711-712）。

⁵³ 見Brown, 1988: 84。

⁵⁴ 同上，85。

⁵⁵ 來自*The Dialog of the Savior*, Stephen Emmel譯（選文來自James M. Robinson編，*The Nag Hammadi Library*，修訂版，Harper Collins, San Francisco, 1990。見 <http://www.gnosis.org/naghamm/dialog.html>）。

，因此，繁殖的動作對於禁戒派而言，強化了基督徒受制於今世，延遲了基督時代的到來。

解救之道就是終結性；禁絕它，才能獲得救贖。亞歷山卓的聖克雷芒（Clement of Alexandria）根據禁戒派所持的耶穌言論中得出相同的觀念：「他們說，救主自己曾說：『我是來革除女人的天職的』，這裡「女人」的意思就是性慾，而「天職」則是生育和死亡。」

56

Elaine Pagels研究《與救主的對話》一書，並且分析抹大拉的馬利亞和性之間的關係，做出如下結論：

〔……〕在這裡被攻擊的對象不是女人，而是性的力量。...抹大拉的馬利亞被尊奉為「全知的女人」，她是三名接受耶穌諭令的門徒之一。她和猶大、馬太一起拒斥「女性的天職」（works of femaleness），亦即性交和繁衍。⁵⁷

禁戒派神學在此最大的勝利，就是以耶穌與抹大拉馬利亞之口表達這個禁戒的觀念，這是最強大的認證。馬利亞被收編進入的體系不但否定了她的性，也否定了她的身體。

2. 納入男性體系：雌雄同體

將身體情慾壓抑的第二種方式就是將女性收編入男性之中。在此類書寫中，女人進入一連串道德化的過程，成為有德之人。《多瑪斯福音》（*Gospel of Thomas*）即以此聞名。由於馬利亞是個女人，彼得不滿意她出現在眾使徒間，耶穌卻為她辯護：

⁵⁶ Clement of Alexandria所著*Strom*, III, 6: 63 (J.E.L. Oulton與H.E. Chadwick, *Alexandrian Christianity* (Philadelphia: Westminster Press, 1954)，轉引自Brown, 1988: 85)。

⁵⁷ Pagels, 1979: 66-67。

西門彼得對他們說：「叫馬利亞離開，因為女人不配有這生命。」

耶穌說：「看著，我會帶領她成為男人，讓她也變成有生命的靈，像你們這些男人一樣。凡是女人把自己變成男人，就可以進天國。」⁵⁸（粗體字為筆者所加）

「道德」（virtuous）一詞的字根是「男性」（vir）；說一個女人轉變成男人，就是認定這個女人已然超越了其性別所帶來的限制⁵⁹。Diano Rocco Tedesco解釋說：從第一世紀至第五世紀，vir含有使女性男性化（virilization of women）之義，史學家及神學家認為《多瑪斯福音》說的不是陽剛化，而是男性化，也就是拒斥並超越其自身性別，回復雌雄同體（androgynous）⁶⁰。糟糕的是男女二分的二元並立，理想則是回歸雌雄同體，而這可以透過男性化來達成。二元和二分的國度很糟，我們必須重新結合對立的兩邊⁶¹，女性因此必須被吸納入男性，在此過程中兩者合而為一，那個一就是雌雄

⁵⁸ *Gospel of Thomas*, 114（“The Gospel of Thomas,” Thomas O. Lambdin譯，收在Robinson, 1977: 130。強調為筆者所加）。

⁵⁹ 根據當時的醫學資訊，女人是大自然的失敗產品，因此較男性低劣。用亞里斯多德的話來說：「〔……〕女人就是沒有生殖力的男人，〔……〕女人就是殘缺不全的男人；月經是精液，不純的精液」〔轉引自 Rouselle, 1989: 45〕。意外的是，異端書寫雖然也不否認女人較低劣，認為女人必須被納入男性氣質中，但同時也承認抹大拉的馬利亞是個卓越的領袖，在多數異端書寫中，她總是結束討論或者給予最後回應的人。甚而在某些諾斯底團體諸如孟他努派（Montanism）中，運動的領導地位是掌握在活躍的女性群體手中。

⁶⁰ 這在諾斯底教派和正統基督教中都很明顯。聖德克拉（Saint Thecla）的案例特別顯著：「德克拉原本只是個來自以哥念（Iconium）的『正規的』訂了婚的年輕女子，最終她選擇歸隱，扮裝成男人，並且剪短頭髮，以便強調她的職責在於克服其女性身分」（Rocco Tedesco, 2002: 21）。普柏度（Perpetua）的案例更加惡名昭彰，她在封聖之路上成為男性化的女性（mulier virilis），她戰鬥前在幻象中看見自己成為男性的羅馬戰士。

⁶¹ Giovanni Filoramo 解釋：「雌雄同體的象徵在宗教史和古代神話思想中淵遠流長，部份原因是柏拉圖式的雌雄同體（Platonic androgyne）運氣不錯，頗受歡迎。這個象徵通常是以「與對立面結合」（conjunctio oppositorum）來表達，但是其所建構超克所有二元對立的意象卻是以性方面的弔詭來表現：一方面否認性本身，另一方面又肯定完整的性生活帶來富饒」（Filoramo, 1991: 61）。

同體。

假設Tedesco的說法成立，而女人的男性化或中性化可以跳脫二元分野，這個過程就可能模糊男女之間的界線，開創人類情慾流動的空間。然而，按照很像男性的中性形象來將女性常態化，與將女人收編進入男人，其間的差距是很容易模糊的。

值得注意的是：在異端書寫中，馬利亞堪稱是「使徒中的使徒」，幾乎像耶穌一樣。但為何馬利亞的出現總是相對於男性耶穌或男性門徒呢？對此，Tedesco提出瓦倫汀派哲學中的「伴侶」(sizigia) 概念⁶²，以解釋為何馬利亞總是和耶穌相偕出現，尤其在尋求高深的知識時：這表示選擇抹大拉馬利亞時的考量是因為她和耶穌互補相配 (complimentarity)⁶³。無可否認，馬利亞與耶穌之間有某種關係，所有的《福音書》都記載馬利亞是支持耶穌傳道的女人之一，同時也是在耶穌復活當天前往參拜其空墳的女人之一。她在《福音書》中的地位舉足輕重，針對這段關係，異端神學家也有不同的詮釋：雌雄同體原型 (archetype) 的功能，就在於超越馬利亞 (女性) 與耶穌 (男性) 之間的分野，透過他們的關係 (也就是雌雄同體的出現)，得以獲得完整的神聖知識。Brown也同意這個觀點：

諾斯底教派格外重視《福音書》中描寫基督與其身邊女性親近關係的片段，尤其是抹大拉的馬利亞。就西元二世紀的作者而言，這些軼事是甜美而難以抗拒的，女人 (恆久低等的她者) 被吸納入男性 (其指導原則)。⁶⁴

⁶² 瓦倫汀派的神祇沛若芒 (Pleroma) 是由三十組成對 (sizigiai) 的eons所組成。頭四組最重要，組成了主要的八仙 (ogdoada)，其他的eons皆由此而生。伴侶 (sizygia) 中兩個要素的完美結合被呈現為統一的模範。

⁶³ Rocco Tedesco, 2002: 27。

⁶⁴ Brown, 1988: 113。

Filoramo在解釋雌雄同體原型和神聖之間的關係時也有相似的看法：「那是透過女人來反思男性原則」⁶⁵；同時她也認為這個過程乃是父權心態（patriarchalist mentality）的產物：

女性的本質功能就是生產，而生產無可避免地逐步導致本體的匱乏（ontological impoverishment），因此女性乃是世界萬物以及人類起源的要素，縱然可能只是間接的要素。然而女性無法獨力企及這樣的高度，就這個意義而言，救贖的過程本質上仍是男性的，亦即，男性化（masculinization）的過程。雌雄同體原型的核心最終達到的平衡，註定會是男性的勝利。對於一個父權深植、尚未經歷現代女性主義衝撞的社會而言，這也是無可避免的。⁶⁶

因此，根據這個論斷，在瓦倫汀派神學中，抹大拉的馬利亞就如同任何女人一樣，她的救贖必植根於男性化，被吸納入男性中，以便臻於完美的雌雄同體狀態。

總之，酷兒理論批判上述兩種閱讀，認為它們都是刻意否定身體和性的正派機制（mechanisms of decency）。唯有犧牲一己之性，馬利亞才能被譽為重要的領袖、使徒中的使徒；她甚至必須跳脫自己的身體，放棄自己的性別，才能被常態化（normalization）。弔詭的是，幾個世紀以後，當女性主義試圖將馬利亞從異性戀父權枷鎖中解放出來的時候，她們也向馬利亞提出了同樣的要求。

3. 從邪淫到正派：女性主義閱讀

女性主義神學家同樣否定抹大拉馬利亞的身體和性。她們徹底

⁶⁵ 「在古代的思想中，雌雄同體原型（archetype）在靈性上的自體澆灌（self-fertilization）被呈現為：在女性的『鏡像』中思考男性原則，女性則構成男性活躍而感情的一面」（Filoramo, 1991: 62）。

⁶⁶ 同上，177。

反對基督教傳統所賦予她的罪惡生涯，指出馬利亞可能與抹大拉地區乃至羅馬帝國其他城邦富人之間的貿易有關，並宣稱馬利亞的血緣應可溯及抹大拉地區的哈斯摩領袖。由於《福音書》中其他婦女要不是被稱為屈薩之妻喬安娜（Joanna the wife of Chuza），就是被稱為克羅帕斯之妻馬莉亞（Mary the wife of Clopas），而抹大拉的馬利亞卻是以她的出身地而非主宰她的男人來稱呼，女性主義者因此認為這樣的描述證實了抹大拉馬利亞具有獨立的社經地位。而且如果馬利亞在耶穌時代是地中海沿岸社會的商賈⁶⁷，她的領袖地位應該會被基督教信徒所熟知，她和其他追隨耶穌的貴婦一樣，應該會有足夠社經條件來保護耶穌不受敵人迫害，並且提供他傳教所需的經濟支援，而如前所述，《路加福音》（Gospel of Luke）已經證實了在這些方面，馬利亞在耶穌門徒中有著重要的地位。

若循此女性主義思路，那麼傳統詮釋把抹大拉當成皈依基督教信仰的娼妓，就站不住腳了，然而女性主義學者為了克服這個傳統詮釋而提出的新解釋卻也未能理解其中複雜微妙之處。基督教傳統現在仍然將馬利亞定位成只是個悔改的娼妓，此舉模糊了也抹煞了她可能是早期基督教社群裡一個重要的使徒及領袖的身分⁶⁸。女性

⁶⁷ 見 Sewicki, 2000: 193。

⁶⁸ 在這方面我不同意 Benedicta Ward在其書*Harlots of the Desert*中的論點：「對宣教士和神父們而言，抹大拉的馬利亞不只是歷史人物；她是夏娃再世，是第一個翻轉（reversal）亞當墮落的象徵。由於她的人間大愛，她同時也是聖經《雅歌》（*Song of Songs*）中的女人，是教會，也是被救贖的個人靈魂」（Ward, 1987: 14）。Ward還說：「我認為馬利亞的娼妓身分之所以意義深遠，正在於貫穿聖經的『罪』的意象：先知早已將以色列人與上帝之間的關係生動地描繪成妓女，抹大拉馬利亞的娼妓身分因此肩負起背信的以色列人的意象，而在新約作者筆下，這個意象在新的聖約下被擴展到全體人類，因此每個罪惡的靈魂都可以說是妓女，是對人與神的聖約不忠。在此極具啟發性的意義下，抹大拉的馬利亞承擔了妓女的角色，這倒不是因為淫慾（lust）特別罪大惡極，而是因為所有的罪都是對聖約不忠，因此作為妓女的馬利亞就代表了所有的罪人。夏娃的罪惡被描述成淫慾，正是因為這個意象最能描寫人類因不忠而墮落；同理，抹大拉的馬利亞的罪惡被視為賣淫，也就

主義神學家認為馬利亞的娼妓形象只是男性觀點的投射而非《福音書》的信息；然而《約翰福音》提供了另一個關於馬利亞的解讀，約翰注意到馬利亞是第一個目睹耶穌復活的見證人，特別是透過第20章第11到18節的描述，這一段文字也被稱為「耶穌對馬利亞顯現神蹟」（*The Christophany to Mary of Magdala*）。

儘管如此，女性主義神學家明顯想要迴避馬利亞的性。在權力與性的衡量中，她們製造出一個非常不公平的結果：為了被認可為使徒之一，抹大拉的馬利亞勢必得犧牲其情慾。女性主義神學家認可馬利亞是（生理的）女領袖，但這並不表示讓她性化（sexualized）為領袖，更何況還可能製造出一個完全符合異性戀父權體系鑄模功能需求的女性主義抹大拉馬利亞解讀。在上述過程中，語言再度成為製造此一鴻溝的關鍵機制，因為被說出來的（said）和在那個說的時候沒被說的（not-being-said），形塑出身分認同也影響其性別與性表現。馬利亞堪稱是這方面的最佳例子。雖然女性主義神學家強調馬利亞是使徒、領袖、先知、牧師，然而她們最終卻把傳統上屬於男性職位的特質加諸於她身上，否認了她的性。換言之，在塑造她完全合於男性結構的同時，她變成了所有男女膜拜的聖像，完全符合異性戀父權社會對教會牧師或性／別表現的理解，導致一個很不單純的後果：為了使馬利亞在男性世界中獲得平等地位，就必須使原為女性的馬利亞不但去肉體化，還需要被去性化（desexualize）。弔詭的是，她是透過被「納入」（assumed or co-opted）男性特質當中，方能以神的僕人的身分獲得救贖。由此觀之，這種女性主

是對上帝的愛不忠」（同上，14-15）。然而，抹大拉的馬利亞從未被當成原型來與夏娃相提並論；從早期的基督教寫作起，特別是聖保羅在福音書出現前的書信當中，反而是耶穌之母瑪麗亞被和夏娃相提並論。縱然抹大拉的馬利亞後來成為悔改的標誌，她也從來沒有獲得和聖母瑪麗亞一樣的地位。

義式閱讀竟然與一千九百年前的異端閱讀出奇地相似。若是如此，我們必須說，某些女性主義式的閱讀已然內化了異性戀父權價值體系，並開始在父權體制內不斷強化並覆誦父權的訓令⁶⁹。

《約翰福音》（Gospel of John）似乎賦予馬利亞極為顯赫的地位，第二十章前兩節經文表示馬利亞是唯一造訪耶穌之墓的人，也是第一個目睹基督復活的人，從而認定在耶穌離開人世後她便擔任使徒的領袖。一般都會提及馬利亞和一群女人在星期天前往耶穌之墓，為祂塗抹聖油，但發現墓穴中空無一人；可是《約翰福音》中記載，前往墓地的只有抹大拉的馬利亞一人，這個說法與其他福音書有著明顯的差異，先於後代神學家把第11到18節耶穌對馬利亞的顯現建構為「福音」的整個主旨：尋找且發現復活了基督。

《約翰福音》是唯一記載耶穌對馬利亞顯現神蹟的福音書，而且使用的敘事方式呼應了舊約的敘事，可以說是舊約《雅歌》第三章1-4節的文學／神學重建。【譯按：《約翰福音》對馬利亞在耶穌復活前後的描寫幾乎就是《雅歌》這四節的文字的心聲：「我夜間躺臥在床上，尋找我心所愛的。我尋找他，卻尋不見。我說，我要起來，遊行城中，在街市上，在寬闊處，尋找我心所愛的。我尋找他，卻尋不見。城中巡邏看守的人遇見我，我問他們，你們看見我心所愛的沒有。我剛離開他們，就遇見我心所愛的。我拉住他，不容他走，領他入我母家，到懷我者的內室。」】若然如此，則耶穌

⁶⁹ 這個「內化」的概念來自黑格爾（Hegel）探討主奴辯證的作品，後來被許多作者所用，諸如法農（Fanon）（見 Fanon, 1963: 53）、Freire（見 Freire, 1981: 32）、Butler等。Butler就這方面指出：「女性主義批判當然應該探究這個男性主義符號經濟所提出的集權說法，但是同時也必須自我批判女性主義的集權做法。畢竟，努力把敵人描述為鐵板一塊，恐怕只是毫無批判的說反話而已，那是直接模仿壓迫者的策略，而不是提出一套不同的東西」（Butler, 1999: 19。粗體字為筆者所加）。

對馬利亞的顯現可以從性的角度來解讀【譯按：整個《雅歌》以男歡女愛露骨的比喻上帝與選民的親密關係，信仰之下的性結構不言而自明。】，然而大部分女性主義者卻都忽略這一點⁷⁰，顯然約翰敘述這個橋段的方式，也和早期基督教社群認知基督復活的方式有關。

在《約翰福音》第二十章論及顯現神蹟的所有敘事中，有關馬利亞的是最重要的一段。為何在基督教傳統中，目睹基督復活的一幕是如此重要？聖保羅（Saint Paul）在《福音書》由口述謄寫為文字之前曾寫出如下文字：「如果基督沒有復生，我們的傳教便成空，你的信仰也成空」⁷¹。換句話說，在約翰的福音書傳統裡，馬利亞肩負起整個基督教信仰的可信度。

儘管如此，如果從性角度閱讀耶穌向馬利亞的顯現，不論是基督教或是女性主義者，都很難接受，因為這意味著必須考慮耶穌與馬利亞之間存在著人類的情色感覺。在某些諾斯底教派的《福音書》裡，諸如馬利亞福音（*Gospel of Mary*）、腓力福音（*Gospel of Philip*），就可以見到這種解讀⁷²。第二世紀教會的正統教派公開譴責這種解讀，然而放眼基督教歷史，這種解讀從未自異端詮釋中消失。Althaus-Reid可能是第一個公開做此詮釋的神學家，透過其「邪淫神學」（*indecent theology*），我們可以想想，例如，酷兒能否拯救人類？拯救人類的人，如耶穌，有沒有可能也是酷兒？這個問題是我們分析的核心，因為傳統神學僅願意承認耶穌的人性，卻不容許這

⁷⁰ 舉例來說，儘管Sandra Schneiders 指出《約翰福音》和《雅歌》之間的關連，她也指出，在《約翰福音》寫成的當時，《雅歌》被視為是以色列和耶和華之間的『聖約』（covenant）（見 Schneiders, 1996: 161）。

⁷¹ 哥林多前書第十五章14節。

⁷² 諾斯底福音書本段經文見Ricci, 1994: 147-148。

種人性「情慾化」。假使我們繼續追問：如果馬利亞是女同性戀（lesbian），或者，如果耶穌是雙性戀（bisexual）、跨性別（transgender）或陰陽人（intersex），那又會發生什麼事？問題將更形困難。三位一體的耶穌或者聖母瑪麗亞能否接受這些性別和情慾經驗？如果抹大拉的馬利亞確實是個娼妓，那又如何？她是否便不夠格擔任耶穌復活的目擊證人？本文前面已經顯示，馬利亞註定要被常態化，以便讓她受制於彼得的權力，日後更受制於正統教派的權力。

照著女性主義神學家的看法，耶穌向馬利亞顯現此一事件的重要性在於抹大拉的馬利亞是第一個目睹復活的證人；換言之，她可以證實《福音書》的核心命題確實是真的。我們也必須瞭解到，如果《約翰福音》第二十章11-18節的顯現神蹟是用來做為《雅歌》第四章1-4節的註腳，那麼「性」就一定是這些文本的重要內涵。古典基督教傳統和女性主義式的閱讀兩者不約而同的否認並排擠「性」的層次，兩者以同一形式使得馬利亞成為正派女人；另一方面，古典基督教傳統否認抹大拉的馬利亞是第一個見證耶穌復活的人，而將此殊榮轉交彼得，由是，彼得成為了使徒中的使徒（Apostle among the Apostles），她則被定位為在耶穌腳邊泣求救贖的悔過罪人。在變成正派的過程中，馬利亞被貶抑到屈從的位置；另一方面，某些女性主義式的閱讀否認馬利亞的娼妓身分，也反對從性的角度閱讀耶穌對她的神蹟顯現，從而將馬利亞嵌入傳統基督教道德可以接受的父權常態模式（normality）。換言之，透過這些正派的閱讀，馬利亞全然被吸納進入異性戀父權體制，以換取對她領袖地位的承認，然而，她仍然居於從屬地位，她仍然是異性戀父權壓迫的代表聖像。

四、論聖人與妓女

對阿根廷的脈絡而言，有關抹大拉馬利亞的這些資訊有何意義？我覺得她的案例代表了阿根廷數百萬民眾乃至拉丁美洲甚至全世界無數人的日常生活，她很典型的體現了二元思考如何給人貼標籤和區分類別。如前所述，將人類標籤化的語言是與壓迫機制息息相關的，並且複製了異性戀父權體制的壓迫鑄模（matrix）。因此，聖人／妓女的二分仍然若隱若現地存在於不同的論述技術中，這些論述技術則建立起不同的政治體，透過法律系統或文化／社會傳統來制約人類的基本存在；神學就是這個過程的一部份。這個基本的過程否認了馬利亞的身體和情慾，以便將她收編入正派典型，把女人侷限在其所屬的位置上，也就是從屬於男性的位置。這些神學思考背後的意識型態至今仍未被克服，仍然持續影響著人們的生活。

正派／邪淫（in/decency）的危險二分至今存在於阿根廷，也主導了阿根廷無數「大男人」（macho）看待女人的方式：母親、姊妹、妻子屬於正派的女人，其餘不歸順正派的都是邪淫的女人。眾所周知，阿根廷是個羅馬天主教國家，國內有別的基督教派（主流及福音派新教、英國國教、東正教）以及其他宗教（佛教、伊斯蘭教、猶太教、印度教等），但大多數人仍服膺羅馬天主教的管轄，因此這個二分的影響十分深遠。

說到「性」，自阿根廷開國以來，娼妓一直是重大議題，阿根廷的基督教及其他宗教也看到這個社會問題，然而他們從不質疑其成因⁷³。教會不曾對此發言，人民也未曾發起過示威抗議或連署立

⁷³ 關於這個主題，Guy 的文章（Guy, 1992: 201-17）中有精彩的歷史考察。

法來幫助娼妓，即便是那些被迫從娼、成為擴張中的性交易市場上的奴隸。相反的，教會只聚焦於道德議題，用雙重壓迫——社經壓迫與宗教壓迫——來放逐性工作者。就女人而言，這種雙重譴責將女人維持在父權壓迫之下，強迫她們進入婚姻以換得尊重，就像抹大拉馬利亞的案例一樣⁷⁴。回顧阿根廷歷史，我們發現妓女與妻子的範疇所擁抱的就是正派／邪淫的二分，時至今日仍然如此。針對這方面，Donna J. Guy表示：

阿根廷的法律...聚焦於娼妓和妻子。這兩者的性實踐與性關係彼此南轅北轍，卻共同定義出當代阿根廷女性公民權的範圍。娼妓的身分畫出了社會所能接受的女性性行為邊界，因此，只要自我認為妓女，就會失去在都會區自由行動、選擇居所的權利，在工作上也沒有不受醫療檢驗的權利。在另一方面，妻子根據法律與宗教宣誓守貞，享受娼妓被奪走的所有權利，但仍然受到其他限制。⁷⁵

換言之，在道德的爭論下，娼妓的生活隱而不見。放眼今日，仍然如此。

幾年前，我代表一個基督教組織參加一個由布宜諾斯艾利斯市政府召開的世界愛滋日活動委員會。委員會的任務包括策畫活動，發送紅絲帶給政府、宗教組織以及非政府組織。更精確地說，我們要設計一個由參與這個議題的各組織共同簽署的三聯單。我們召開

⁷⁴ Biale-Massé在十九世紀初的一項研究中定義妻子的角色為：「不同的性別各有其在物種延續上的角色，而女人的任務就在於母性和養育子女。女人的子宮中孕育著國家的偉大力量……我們之中有的婚姻培育了6或8個小孩；12個以上乃至20個也不在少數，甚至25個小孩也有所聞，他們都是來自同一個母親。我們可別將這個榮冠從阿根廷女人的頭上摘下來。」（Juan Biale-Massé, *El Estado de las Clases Obreras Argentinas a Comienzos de Siglo* (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 1968 : 426; 轉引自Salessi, 1995 : 52-3. Salessi 譯。)

⁷⁵ Guy, 1992: 204。

了多次會議討論活動內容，然後指派了一個負責擬訂三聯單的工作小組，並且安排一個全員參與的場次來討論初稿。

在討論中我們談到保險套的使用。有位女士舉手發言，她說布宜諾斯艾利斯市的警察只要在女人的錢包裡發現保險套就會將她監禁並且指控她是妓女。我對這些女人的處境感到非常焦慮，於是要求大會在正式文件中包含一點：持有並使用保險套並不是一項**特權**，而是個人保護自身健康的**工具**。那位女士驚訝地看著我，問我代表哪個組織，我告訴她我代表一個基督教的組織，並反問她是誰、代表哪個團體。令我訝異的是，她回答：「我是阿根廷性工作者工會（National Union of Sex Workers of Argentina, AMMAR）的會長⁷⁶。我從來沒想到教會會考量我們的福祉。」我想這句話對我的衝擊比我前面的回應對她的衝擊還要大，她很驚訝像我這樣的宗教人士竟會憂心性工作者的健康或安全，我則驚訝她從未想過教會會關注她的**個人**，勝過在意她的工作。

反思以上的例子，我們必須檢視社會對這些女人的分類定位。阿根廷性工作者工會成立以來就一直受到一名基督教女性神職人員以及一名女性平信徒領導人的牧養，儘管該教會所屬的教派提出批評和報復，工會和教會卻持續合作。性工作者工會同時也被阿根廷工會聯盟（Argentine Workers Unions Confederation, CTA）⁷⁷所認可，在聯盟總部設有辦公室，然而教會並不認可其牧世之業，反而試圖將那些女性領導人逐出教會，只因為她們對那些掙扎生存需要愛

⁷⁶ AMMAR指「阿根廷性工作者工會」（Asociación Mujeres Meretrices de Argentina）（參見<http://www.ammar.org.ar/historia.html>）。

⁷⁷ CTA就是「阿根廷總工會」（Central de los Trabajadores Argentinos），1992年成立，奉行三個原則：直接聯盟、直接民主、政治自治（參見<http://www.cta.org.ar/institucional/institucional.shtml>）。

的人——妓女——投以關愛和奉獻。

上述有關保險套和妓女們的故事顯示，在有人覺得自己被社會甚至被教會放逐的時候，我們需要一種挺身而出的神學，一種不畏邪淫的神學；這不是說我們支持那種物化人性、剝削生命的賣淫，阿根廷性工作者工會也一直在努力使社會大眾了解這一點⁷⁸。上述故事驚人之處，在於教會竟然不願意承認，即使在一個被社經現實導向賣淫的人身上也有三位一體真神的形象。我們願意聲援窮人，甚至為他們在教會中發起政治抗爭，然而一談到倫理議題的時候，多數阿根廷教會的沉默是很可疑的。就像抹大拉馬利亞的案例一樣，阿根廷的娼妓很難被常態化而放進傳統基督教的論述範圍內。

縱使已經有兩位基督教的女性運動者向這些邊緣人提出福音的回應，也與阿根廷性工作者工會合作，然而事實顯示，阿根廷教會根本就沒有積極的攪擾（disrupting）和扭轉（distorting）異性戀父權體制的秩序。在作為制度（institutions）的基督教會典律規範中，這是很清楚的，也揭露了教會是如何依賴俗世文化與法律體系中既存的偏見。

我們一旦採取行動來擁抱不同的性別經驗與情慾表現，就會進入一個跨界（liminal）的空間裡，那是一個邊緣化與反抗的空間。就像「酷兒」（queer）這個名詞起初是貶抑詞，然而現在被挪用為

⁷⁸ 對此，阿根廷性工作者工會表示：「十年來，我們的組織漸漸開始向部分社會大眾宣示我們的存在。我們的生存處境非常困難，因為我們必須同時改變人民和政府的良知。在人民方面，要她們不覺得我們是『生活淫亂的女人』（*las chicas de vida facil*），了解我們的生活很艱難，了解我們並非提倡性工作，我們沒什麼選擇，只是用這種謀生的方式作為出路，我們更遠大的目標在於不讓任何女人再被迫走入這行。至於政府，我們主要抗爭的目標是讓他們不再用壓迫的手段將我們入罪，因為這只會讓我們被迫求助於號稱『保護我們』的皮條客，但事實上卻只會形成一個腐化的網絡，使我們不得不順從，才能在不被警察監禁、虐待的情況下工作。」（見：<http://www.ammar.org.ar/futuro.html>）。

反抗的字眼，我們也需要一種對抗的語言，用來反抗、扭轉傳統正派神學的秩序。基進的非裔女哲學家胡克絲（bell hooks）把語言和空間性（spatiality）串連起來，以邊緣（margins）做為反抗殖民的地點：

對於受壓迫、剝削、殖民的人而言，了解邊緣（marginality）是一個反抗的空間很重要。如果我們只將邊緣看作絕望的標記，那麼深刻的虛無主義便將毀滅性的刺穿我們存在的基礎，而在那個集體絕望的空間中，個人的創意、想像力都會受到威脅，個人的心智完全被殖民，個人所想要的自由完全喪失。確實，反抗殖民，就要為失去的自由而奮鬥；反抗殖民，就要爭取表達的自由。這個奮鬥甚至不一定從對抗殖民者開始，而可能始於對抗個人所屬被隔離、被殖民的社群和家庭。因此我要強調，我不是要重新把邊緣空間浪漫化，以為被壓迫者是純淨的、是與壓迫者隔絕的；我想說的是，這些邊緣空間一直既是壓迫的場域，也是反抗的場域。而由於我們非常熟悉那種壓迫的本質，我們更清楚知道邊緣乃是剝奪（deprivation）的場域：在那裡，我們通常沉默，或被噤聲，無力把邊緣說成抗爭的場域。⁷⁹

顯然，語言左右了邊緣位置是否可以作為反抗的空間。正如我說過的，語言是殖民主義異性戀父權體制將個體標籤化以維持自身霸權的重要工具。標籤可以貶抑性別和性表現上的差異展現，使得這些差異經驗活在標籤化所鼓勵的心理暴力之下，有時甚至承受肢體暴力。這些標籤文字樹立起邊界，也建立起二元分野（以奠定了壓迫性的法律和文化宗教實踐之社會基礎），將人們的性經驗限定在被強力巡邏監視的範圍內，結果就產生了依二元思考邏輯而生的範疇，諸如好／壞、對／錯、正確／不正確等。不同的性別取向被劃定為正面／負面的二元區分，其他不符合二元區分的元素就沒有

⁷⁹ bell hooks, 1990: 150-51。

存在的空間，要不就是被排除，要不就是被常態化；阿根廷的許多人民——娼妓、單親媽媽、性少數族群（GLBTIQ）、非陽剛男性——正如歷史上的抹大拉馬利亞一樣，也面對著相同的問題。

如前所述，標籤化的過程在各個層面運作，其中**噤聲**是最難突破的，因為它使特定人們**隱而不顯**。數個世紀以來，抹大拉的馬利亞因為她的**罪過**而被迫噤聲，不被認可是基督復活的目擊者；同樣地，當今的基督教也試圖壓抑不符正規基督教道德的性別經驗與情慾展現，結果使得許多人在教會裡隱而不顯，受到壓迫，被要求無論在社會上或是在教會中都要對自己的權利和需求保持緘默。教會不僅對不同性別、情慾的人視而不見，甚至也對正派女人的控訴充耳不聞，尤其是當她們受到家暴時，神職人員只會叫她們回到施暴的丈夫身邊，維繫那一段奴役她們的婚姻。更有甚者，許多幼童因為母親是單親媽媽或者娼妓而不能受洗，彷彿幼童也必須承擔異性戀父權基督教道德觀加諸於母親身上的罪過。那個道德觀為抹大拉的馬利亞和聖母瑪麗亞提供了特定的常態化詮釋，以便統治廣大的人民，尤其是女人。

在歷史上，馬利亞不只被用來當作耶穌腳邊跪求憐憫的聖像代表，同時對那些反抗傳統基督教道德的人而言，她也是屈從的範本。這些反抗的人如果不順從基督教基於對耶穌教誨的特定詮釋而創造的道德秩序，那就必須離開信仰社群，在靈性上被放逐。常態化——通常被讀成皈依——已經創造了無數壓迫和排擠的情況，在那些情慾不同於古典神學教誨的人們身上強加了一個根本外在於她們生活方式的東西。

五、結論

我試圖藉由檢視抹大拉的馬利亞來說明，身體情慾扮演了重要的角色使她的領導地位被否認，並使她在歷史上被塑造為正派和正常化的形象。尋找歷史上的馬利亞並非易事，因為其人格特質歷經了數個世紀的抹煞，透過聖經和考古資料，我們所能得到的有限，並且往往受限於一般解讀她的角度，因此，對馬利亞的各種不同角度解讀主要還是學院裡的推測。藉著檢視以上三種（但不限於三種）對馬利亞的詮釋，我們可以發現，數個世紀以來，她的身體情慾屢遭否認，以便依不同的目的把她創造成不同的人物。弔詭的是，這些詮釋多半把馬利亞當成一個常態化／壓迫人們的工具，而在本文最後一節，我已經指出這種詮釋對當今阿根廷社會人民的影響。

語言在此過程中的角色舉足輕重，可以在不同層次上強化覆誦人們所受的壓迫。因此拉丁美洲的神學需要一種反抗的語言（counter-language），以便將這些壓迫轉化為真實具體的自由。這意味著我們需要回到拉丁美洲解放神學（Latin America Liberation Theology）的源頭，在那裡，神學的任務在於「改變世界」（to transform the world）⁸⁰。也許這種改變就是從在上帝創造的現實中擁抱那超越常態化邏輯及壓迫的「上帝」開始。【譯按：人是照上帝的形象造的，所有人都是活在現實世界中的上帝。】Boff認為此處的核心就是將三位一體的神當成「思考人類社會的靈感」⁸¹。阿根廷社會已

⁸⁰ 這來自馬克思（Karl Marx）關於費爾巴哈（Ludwig Feuerbach）的提綱十一：「哲學家們只是用不同的方式解釋世界，而問題在於改變世界」（Marx, 1976: 5）。【譯按：中譯係根據馬克思著，中共中央馬克思列寧恩格斯斯大林著作編譯局編譯。《費爾巴哈：唯心主義觀點和為新主義觀點的對立》。北京：人民，1988，頁90。】

⁸¹ 「三位一體是靈感來源，而不是對社會的批判。基督徒所致力的社會改革，根據的是多數

經開始學習擁抱多元差異，然而教會仍然害怕放棄壓迫人民數世紀之久的道德觀，從而使得這趟學習的過程益加艱困。基督教會應當重新探索其神學，擁抱新的視野，正如同耶穌擁抱了人類所有的一切。

Gustavo Gutierrez 認為，此一改變社會的目標就是將弟兄姊妹的正義交流，建設為社群的烏托邦理想，也就是改變世界，透過經濟、社會、政治解放，來達成正義的目標⁸²。要實現這個烏托邦理想，並找回抹大拉的馬利亞作為一個反抗的聖像（counter-icon），這些任務就意味著基督教必須擁抱那些性別與情欲展現異於數世紀以來傳統神學常態的人，如此一來，拉丁美洲解放神學才可以朝向真正的道成肉身（Encarnacional）神學邁進。教會與邪淫／酷兒神學的對話因此非常必要。放眼前程，我們必須將馬利亞從異性戀父權壓迫體制的閱讀中解放出來，以便引導那些因為性別情欲展現而被逐出阿根廷社會的人民迎向自由。如此，我們才能步上耶穌復活所揭示的新生活道路。

Translated by permission of the Publishers from “The Prostitutes Also Go into the Kingdom of God: A Queer Reading of Mary of Magdala”, in *Liberation*

人的需求，視三位一體為永恆的烏托邦」（Boff, 1988: 151）。

⁸² 「解放烏托邦的歷史計畫就是要創造新的社會意識，不僅要社會性的善用（appropriation）生產工具，也要善用政治過程和自由。此一歷史計畫才是文化革命的正式場域；也就是說，持續的在一個與過去不一樣的、人類團結為一的社會中創造新的人。這個創造乃是政治解放與人類和上帝的交融地帶，這場交融則可以透過解放的大業而真正脫離罪惡（sin），也就是所有不公、剝奪、分裂的起源。我們相信，人類廢除剝削，促成入際交融，是可能達到的，這方面的努力絕不會白費。我們相信，這是上帝給我們的旨意，祂也保證這個目的必將臻於完滿。我們相信，所謂絕對的事實不過是暫時建構出來的...。如果烏托邦給予經濟的、社會的、政治的解放一張人類的面孔，那麼這張面孔——依照福音書所言——就會反映出上帝。力行公義，就能通往認識上帝之路；相對地，要找尋上帝，就必須致力於公義」（Nickoloff, 1996: 205）。

Theology and Sexuality, ed. Marcella Maria Althaus-Reid (Aldershot: Ashgate, 2006), pp. 81-110. Copyright © 2006.

參考書目

- Althaus-Reid, Marcella (2000) *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, London: Routledge.
- bell hooks (1990) *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, Boston: South End Press.
- Bernabe Ubieta, Carmen (1994) *Maria Magdalena. Tradiciones en el Cristianismo Primitivo*, Estella: Verbo Divino.
- Boff, Leonardo (1988) *Trinity and Society*, Maryknoll: Orbis Books.
- Brown, Dan (2003) *The Da Vinci Code*, New York: Doubleday.
- Brown, Peter (1988) *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Brown, Peter (1989) *The World of Late Antiquity AD 150-750*. New York: W.W. Norton & Co.
- Brown, Peter (1992) "Late Antiquity," in Paul Veyne (ed.) *A History of Private Life: From Pagan Rome to Byzantium*, translated by Arthur Goldhammer, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 235-312.
- Butler, Judith (1997) *The Psychic Life of Power*, Stanford, California: Stanford University Press.
- Butler, Judith (1999) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.
- Coletti, Theresa (2001) 'Paupertas est donum Dei: Hagiography, Lay Religion, and the Economics of Salvation in the Digby *Mary Magdalene*,' *Speculum* 76:2, 337-378.
- Davis, Lennard J. 'Constructing Normalcy: The Bell Curve, the Nobel, and the Invention of the Disabled Body in the Nineteenth Century,' in L. J. Davis (ed.) (1997) *The Disability Studies Reader*, New York: Routledge, pp. 9-28.
- Di Berardino, Angelo (ed.) (1998) *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, 2 Vols. Salamanca: Sígueme.
- Edwards, Douglas R. (1988) 'First-Century Urban/Rural Relations in Lower Galilee: Exploring the Archeological and Literary Evidence,' in David J. Lull (ed.) *Society of Biblical Literature 1988 Seminar Papers*, Atlanta: Scholars Press, 169-182.
- Fanon, Frantz (1963) *The Wretched of Earth*, New York: Grove Press.
- Farajate, Ibrahim (2000) 'Queer: We are all a big mix of possibilities of desire just waiting to happen,' *In the Family*, 15-21.
- Filoramo, Giovanni (1991) *A History of Gnosticism*, translated by Anthony Alcock.

- Oxford: Basil Blackwell.
- Foucault, Michel (1977) *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Pantheon Books.
- Freire, Paulo (1981) *Pedagogy of the Oppressed*, translated by Myra Bergman Ramos, New York: Continuum.
- Goffman, Erving (1986) *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, New York: Simon & Schuster.
- Goldberg, Jonathan (1994) *Queering the Renaissance*, Durham, N.C.: Duke University Press.
- Guy, Donna J. (1992) ‘White Slavery,’ Citizenship and Nationality in Argentina,’ in Andrew Parker *et al* (eds.) *Nationalisms and Sexualities*, New York: Routledge, pp. 201-17.
- Hanson, K. C. (1997) ‘The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition,’ *Biblical Theology Bulletin* 27, pp. 99-111.
- Horsley, Richard A. (1996) *Archeology, History, and Society in Galilee: The Social Context of Jesus and the Rabbis*, Valley Forge: Trinity Press.
- Marx, Karl (1976) ‘Theses on Feuerbach,’ in Karl Marx and Frederick Engels. *Collective Works*. Vol. 5 (1845-47,) London: Lawrence & Wishart.
- Nickoloff, James B., (ed.) (1996) *Gustavo Gutierrez: Essential Writings*, Maryknoll, New York: Orbis.
- O’Connell, Sean P. (2001) *Outspeak: Narrating Identities that Matter*, Albany: State University of New York Press.
- Overman, J. Andrew (1988) ‘Who Were the First Urban Christians? Urbanization in Galilee in the First Century,’ in David J. Lull (ed.) *Society of Biblical Literature 1988 Seminar Papers*, Atlanta: Scholars Press, 160-168.
- Pagels, Elaine (1979) *The Gnostic Gospels*, New York: Random House.
- Ricci, Carla (1994) *Mary Magdalene and Many Others: Women Who Followed Jesus*, translated by Paul Burns, Minneapolis: Fortress Press.
- Robinson, James M. (ed.) (1990) *The Nag Hammadi Library*, revised edition, HarperCollins: San Francisco.
- Rocco Tedesco, Diana (2002) ‘La exclusión del discurso femenino en la Iglesia antigua,’ *RIBLA* 42-43, 18-34.
- Rouselle, Aline (1989) *Porneia*, Barcelona: Peninsula.
- Rubin, Gayle ‘Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality,’ in Henry Abelove, Michele Aina Barale, and David M. Halperin (eds.) (1993) *The Gay and Lesbian Studies Reader*, New York: Routledge, pp. 3-44.
- Salessi, Jorge (1995) ‘The Argentine Dissemination of Homosexuality, 1890-1914,’ in Emilie L. Bergman *et al*. (eds.) *¿Entiendes? Queer Readings, Hispanic Writings*, Durham: Duke University Press, pp. 49-91.
- Schaff, Philip and Wace, Henry (ed.) (1983) *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Vol. XIII, Grand Rapids: Eerdmans.
- Schneiders, Sandra (1996) ‘John 20:11-18: The Encounter of the Easter Jesus with Mary Magdalene – A Transforming Feminist Reading,’ in Fernando F. Segovia (ed.)

- 'What is John?' *Readers and Readings of the Fourth Gospel*, Atlanta: Scholars Press, pp. 155-68.
- Schüssler Fiorenza, Elizabeth (1999) *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology*, New York: Continuum.
- Sewicki, Marianne (2000) 'Magdalenes and Tiberiennes: City Women in the Entourage of Jesus', in Ingrid Rosa Kitzberger (ed.) *Transformative Encounters: Jesus and Women Reviewed*, Leiden: Brill.
- Shohat, Ella and Stam, Robert. (1995) *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*, London: Routledge.
- St. John Chrysostom (1997), *La Educación de los Hijos y el Matrimonio*. Spanish translation by María José Zamora, Madrid: Ciudad Nueva.
- Teja, Ramon (1986) *Olimpiade. La Diaconessa*. Italian translation by Silvia Acerbi, Milano: Jaca Books, pp. 147-151.
- Thompson, Mary (1995) *Mary of Magdala: Apostle and Leader. An Amazing Re-Discovery of a Woman in the Early Church*, New York: Paulist Press.
- Veyne, Paul (1992) 'The Roman Empire,' in Paul Veyne (ed.) *A History of Private Life: From Pagan Rome to Byzantium*, translated by Arthur Goldhammer, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 5-234.
- Ward, Benedicta (1987) *Harlots in the Desert: A Study of Repentance in Early Monastic Sources*, Kalamazoo: Cistercian Publications.

「完不了」的死亡書寫： 鬼上身的《孽子》與借「字」還魂的張愛玲*

葉德宣

I

曾經不只一次聽過身邊的人這麼說：「張愛玲是危險的。」言下之意，張愛玲有如黑色電影中的致命女人（*femme fatale*），散發著一種恐怖卻又令人著魔的魅力，不該，卻又令人不得不耽溺著迷。但用「致命」一語去描述她的恐怖，恐怕尚不足以逼近她真正恐怖之所在。畢竟，「致命的女人」泰半是活的，但張愛玲的文字卻總已在死亡中心，且要一再重顧那死亡與創傷的原初場景（*primal scene*），淒厲如斯，倒更加接近日本電影《咒怨》中死後還要一再將怨念反覆具現排演成死亡肇事現場的女鬼伽椰子。

張愛玲的世故、憂鬱、控訴，在她的字裡行間——在她所敘述的故事所體現的某種總在下墜的時間裡，也在敘事者若即若離、既抽離又似乎無所不在的聲音裡。因為如此的敘事手法，也因為那手

* 由衷感謝丁乃非對這篇文章的催生與支持，此外，《酷兒新聲》編委會成員曾就本文初稿提出許多珍貴修改意見，在此一併致謝。

法令她得以逼近的強烈哀傷，張愛玲的文字具有足以睥睨二十世紀絕大多數中文作家之強烈情緒渲染性。然而她的感傷主義 (sentimentalism) 再怎鴛鴦蝴蝶，也不是掬一把淚可以發洩了事的，因為它的源頭許多時關注的，並非才子佳人間的春風蝴蝶，而是生命被他人或自己慾望糟蹋之後剩下的苟延殘喘的虛無：無感、無情、無意義、無所依恃、無生存動機。這意義的空洞與虛無宛如黑洞一般，意味的是真實（既是我們的日常現實，也是心理分析所謂的真實 [the real]），而且因為是真實，活生生的人遂必須抗拒她所散發的強大吸力。張愛玲的文字，簡言之，代表的是一種死亡驅力 (the death drive)，閱讀張愛玲因此也如同某種生死交關的經驗。張愛玲，容我使用她在《半生緣》中形容主人翁曼楨的詞彙，其實正是一具「豔屍」(209)，在冷豔中有著一種無以名狀，令人不寒而慄的恐怖，從她的文字，一路擴散到讀者的骨髓，復又擴散到其他作者的書寫，像病菌，像詛咒，總之，如她自己所說，「完不了」(《金鎖記》186)。

若書寫是一種擴散，是一種沒完沒了的附生效應，在白先勇的書寫裡，我們便能見到張愛玲的魅影，本文欲論證的，便是在《孽子》中，白先勇如何體現他對張愛玲的書寫認同。透過環繞著肛門性 (anality) 所建立起來的黑洞意象叢集，白先勇也有意無意地建構出另一種張愛玲式的陰性憂鬱時間，然這迥異於父系直線時間的憂鬱時間，價值不在顛覆，蓋驅動它的死亡本能 (the death drive) 恐怕並無值得歌頌之處。張愛玲的迷人之處乃是她的諸多死亡意象於再三排演的過程裡，以最尖銳冷峻之手法直指父系宗法社會的醜惡。這些死亡意象有如女鬼借屍還魂一般，在白先勇小說中的諸多性愛場景中再次搬演；然在此同時，疑似被女鬼附身的作者白先勇

在選擇代表生命的父系時間之餘，卻排棄了張愛玲式的尖銳控訴。因此，白先勇對張愛玲的認同，總有反認同的色彩，總是扭曲而矛盾。

針對白先勇的矛盾，我與《孤臣、孽子、台北人》的作者曾秀萍有著截然不同的見解。曾秀萍以白先勇之代言人自居，企圖建立某種詮釋之正統性，其不斷強調作者父系認同之最終目的，不外復辟、召喚已被十多年來同志與性別論者逐漸鬆動的那個恐女恐同且恐性之父系價值。我曾另為文指出，曾秀萍之詮釋策略，與台灣2000年後之同志正統化傾向，具連帶共生之關係¹。此一正統化傾向試圖消滅同志的酷異性（[sexual] queerness），尤其是其不被主流社會所認可的諸般性活動（如《孽子》小說中再現之老少配、公廁性交等引發爭議之猥褻「不堪」行為），此一社會脈絡影響所及，使當時與曾之論著同時問世之《孽子》電視劇連同漂白，簡化為充滿浪漫愛光環之瓊瑤式同性羅曼史。

這個我暫且稱為「同性戀認同復辟運動」的反控潮流²，不但反映於近來台灣同運對於同性戀婚姻權之關注，向來為酷兒理論集散

¹ 關於曾秀萍論白先勇矛盾所展現的諸多矛盾與問題，請參見拙作〈「不得不然」的父系認同〉。

² 顧名思義，「同性戀認同復辟運動」即企圖擺脫酷兒認同之酷異性與猥褻性，向社會主流靠攏之論述或運動策略。台灣不若歐美，有明確之同性戀認同運動興起之時間點，但白先勇本身所代表之渴求社會接受之自由主義觀點，以及近年來作者本人或其他論者對於此一觀點之重複申論，可明確視為企圖復辟早期意識型態之舉（當然，這並不意味白先勇作品中保守與前衛之矛盾對立需因此抹消，或其對於同志文化中各種猥褻或酷異表演之描寫乃酷兒論者一廂情願之向壁虛構）。台灣同運對於婚姻權之關注，約與美國主流同運近年來對婚姻權之倡議平行，美國之酷兒理論者多已為文批判其中之媚俗反動心態，其中立場最為鮮明者見為Michael Warner。請參見其論批判同性婚姻訴求保守性格之專書*The Trouble with Normal*。關於敢曝幽默之複雜意涵及其操作方式，詳見拙作〈兩種「露營」淫的方法〉中對於《孽子》角色小玉語言風格的細部分析。我將另文處理《康熙來了》「娘娘腔」爭議在學院層次所體現之同性戀認同復辟運動。

地之學院亦有日漸保守之趨向。2009年《康熙來了》節目主持人蔡康永於訪談「娘娘腔」來賓時操弄敢曝反諷或幽默(camp irony/humor)，意外星火燎原，引起許多學院中的性別學者或準學者(研究生)以粗糙之學術語言及其背後隱含之人道主義邏輯(人與人之關係可以「歧視」／「尊重」對立二分)同聲撻伐蔡歧視「娘娘腔」同志。在此一歷史脈絡情境中，我想再一次回到如今不但被視為學院中的人道主義論者亦為許多普羅同志大眾奉為主流同性戀認同代言人的白先勇，爬梳同時存在其內的父系與母系認同之矛盾，以作為質疑這個「同性戀認同復辟運動」的一種方式。我認為要理解這個矛盾，最終是要回到白先勇與其肛門母親張愛玲之間的根本差異——白對人道主義的回歸，對照張徹底質疑「人格」(personhood)並迎向憂鬱與猥褻性態的反人道主義(anti-humanism)——我希望由此間的差異來申論，白在《孽子》中對張式美學的挪用與揚棄不僅症狀性地表露出白自身在批評視野上的侷限，亦反向襯托張愛玲作品中更為複雜之認識(epistemological)與感情結構。我的分析將接續我在〈兩種「露營／淫」的方法〉中對敢曝的跨性別認同所提出的一些說法³，想當然爾，既有肛門，便少了些華美，多了些屎糞腥羶的惡臭，與那爬在原本華美袍子上、揮之不去的蚤子。

II

王德威曾在〈從「海派」到「張派」〉中提出如下說法：「六〇年代私淑張愛玲而最有成就者，當推白先勇與施叔青」(326)，王德

³ 〈兩種「露營／淫」的方法〉：〈永遠的尹雪豔〉與《孽子》中的性別越界演出。《中外文學》26.12(1998年5月)：67-89。

威認為白先勇深得張式美學三昧最大的因素是他能深刻體會與再現張愛玲的蒼涼史觀：「時代在破壞中，還有更大的破壞要來」（327），而白先勇的《台北人》寫大陸人繁華散盡流落台北的唏噓悲涼可謂此「蒼涼史觀」的最佳寫照（327）。但王德威也不忘點出白與張的最大不同：

然而白先勇比張愛玲慈悲得多。看他現身說法的《孽子》，就可感覺他難以割捨的情懷。寫同性戀者的冤孽及情孽，白先勇不無自渡渡人的心願，放在張愛玲的格局裡，這就未免顯得黏滯；當白先勇切切要為他的孽子們找救贖，張可顧不了她的人物，而這是她氣勢豔異凌厲的原因。（327）

朱偉誠在〈（白先勇同志的）女人、怪胎、國族〉裡，略帶遲疑的回應了王德威的論點：「有人提到白先勇寫作風格與張愛玲的相像（王德威也有此論……），似乎是點出了從『文本性』（textuality）的角度來探索同志書寫與女性（或陰性？）書寫認同傳承的可能」（62n8）。雖然王德威談張與白作品的時間觀與感情結構，似乎傾向聚焦於小說的主題或情節，而非書寫或文體本身的特質（或許這也正是朱偉誠猶豫的主因），筆者倒是願意將王德威的說法與朱偉誠的推測各向前推進一步，做一個立場上的連結。但在開始論證白先勇與張愛玲之間的書寫傳承時，我想針對王德威論點的一小部分做出修正。王認為白「切切要為他的孽子們找救贖，張可顧不了她的人物」，這點固然沒錯，但白先勇筆下可也有他顧不了的人物，簡言之，白先勇也有冷的時候，但所謂的冷，並非〈永遠的尹雪豔〉的冷法⁴，而是一種幽微到連作者自己或許都難以察覺的冷。

⁴ 關於〈永遠的尹雪豔〉中敘事者如何藉由外在衣著與姿態建構出小說的冷調，請參閱拙作〈兩種「露營／淫」的方法〉68-74。

我們不妨由小說中李青在俞先生在懷中放聲哭泣的這個插曲開始：

可是剛才他摟住我的肩膀那一刻時，我感到的卻是莫名的羞恥，好像自己身上長滿了疥瘡，生怕別人碰到似的。我無法告訴他，在那些**又深又黑的夜裡**，在後車站那裡**下流客棧的閣樓**上，在西門町中華商場那些**悶臭的廁所**中，那一個個**面目模糊**的人，在我身上留下來的污穢。我無法告訴他，在那個狂風暴雨的大颱風夜裡，在公園裡蓮花池的亭閣內，當那個**巨大臃腫**的人，在兇猛的啃噬著我被雨水浸得濕透的身體時，我心中牽掛的，卻是擱在我們那個破敗的家發霉的客廳裡飯桌上那隻醬色的骨灰罈，裡面封裝著母親滿載罪孽燒變了灰的遺骸。
(336；粗體係筆者所加)

乍看之下，李青第一人稱敘事充滿著主觀而澎湃的悲戚之情，這是小說中最激動、也可謂最人性化的一刻。仔細推敲，在李青的自我再現中，「我」之所以感到羞恥，之所以感到身上長滿不潔的「疥瘡」，是因為他與某些貶損「人格」(personhood)的特定時間與空間元素具有提喻(synecdoche)或轉喻(metonymy)的關係。這些時間與空間因素包含：「又深又黑的夜」、「下流客棧的閣樓」、「悶臭的廁所」、以及「那一個個面目模糊」或「巨大臃腫」的人。李青是這個場景中唯一的感情能動主體，而李青的感情能動性，或更具體地說，羞辱能動性(agency of shame)，乃繫於他與其他不具備「人格」的因素比鄰共生的具體物質條件。這些條件一方面貶損李青「人格」，一方面卻又透過參差對照反向證驗李青那搖搖欲墜的「人格」。李青在陳述己身經驗時，其實也「顧不了」那些啃噬他肉體的人。「顧不了」，細究其義，本為看不見，而人與人的感情性，根據如心理學家湯普金斯(Silvan Tomkins)等人的說法，

來自於視覺上眼神與眼神的相接。由此推論，運作於李青自白之後的羞辱邏輯當符合如下敘述：臉是「人格」的縮影，一旦人的面目模糊，一旦人只剩下身體，以臉相互注視的迴圈短路，人便成非人之物或動物，無感情之交換可言。李青的悲情自白正面說的是那些面目模糊、那些只有醜怪身體的人對他無情的摧殘，反面說的則是他對這些面目模糊的「人」一徑的冷漠與無感。在慾望不對等、視線不交集、人格物格不齊頭的情境下，「顧不了」彼此的兩造間仍存有互以冷漠相待、蔡明亮式的行禮如儀，這是無情與無感之間的投桃報李關係，一種感情短路後的極簡交換儀式。

職是，《孽子》裡如斯的慾望場景可謂隱隱挑戰了湯普金斯臉譜心理學所預設的人格與人性。在一篇以英文寫就尚未發表的論文中，我曾詳細申論羞辱的意涵與肛門性的關係。透過對佛洛伊德（Sigmund Freud）《文明及其不滿》（*Civilization and Its Discontents*）的解讀，我對莎菊克（Eve Sedgwick）談論羞辱時所使用的自體心理學架構（self psychology）提出質疑。無論莎菊克本人，抑或莎菊克所援引之湯普金斯，皆過份倚重臉在羞辱感形成過程中扮演的角色。這樣的哲學預設與現象學家萊凡納斯（Emmanuel Levinas）對臉的說法若合符節：臉為語言的樞紐，具有某種絕對的「真實性」，語言與眼神的交換確認了人與人互為主體的關係，也確認彼此的人性或人格。羞辱理論預設的是萊凡納斯式的人道主義，羞辱關乎自我（self）作為人性主體的完整性，而臉則是羞辱的感受能動主體。但羞辱並不僅僅是一組感情結構，也同時是一組象徵意義。沒有羞辱意義與之遭逢，臉作為感情主體便無從感受感知羞辱。而透過佛洛伊德，我們可以看到羞辱的象徵意義從何而來，在《文明及其不滿》的兩個註腳裡，佛洛伊德大膽臆測：當人演化到可以站立以雙

腳行走的階段，也就是文明時期的來臨，此時，肛門快感必須被壓抑，而人在直立起來的過程中，則須揚棄動物賴以維生（生同時指涉生計與生殖）的嗅覺（因此對下體所散發之腥羶之味產生嫌惡），迎向視覺中心的世界。在被壓抑的同時，人遂開始意識到肛門之可恥。但肛門其實並不僅指涉人類的生理部位，對佛洛伊德而言，它是一個轉喻，一種意義的叢集，包含所有與它相關的生理排泄功能、嗅覺、（同性）肛交、動物性（animality）。一個因子可牽一髮動全身，引發在這個羞辱意義鎖鏈上各個單元的相互聯想；一個趴下的動作便有可能消解「人格」，製造人退化（regress）為動物的危機。據此回頭審視小說中李青回想公廁性愛這一幕，我們也可以畫出一串互為轉注的羞辱意義鏈：糞便意象（「污穢」、「疥瘡」、「廁所」）→嗅覺意象（「悶臭」）→動物／性意象（animality/animal sex）（「凶猛」、「啃噬」）→去人性化意象（「面目模糊」、「巨大臃腫」）。此外，「黑暗」所影射的密閉空間性，與肛門亦有意義上的鄰接，這一點容我稍後再敘。

若以拉岡的角度理解，羞辱的滑動與體現（embodiment）過程幾乎與難以捉摸的真實層（the real）重疊，也就是說，羞辱環繞排棄物（object）而生，排棄物則是真實層不可或缺的要件⁵。真實層的運作邏輯是「超越享樂原則」（beyond the pleasure principle）的「死亡本能」，後者就佛洛伊德的理解，乃是一種強迫性回歸主體無機狀態的時間逆反衝動。肛門性因隱含「退化」之義，在消解主體「人格」的同時總使人難以不做死亡聯想；但肛門與死亡的曖昧糾葛，又豈是單單「退化」或時間上的逆反所能窮盡？作為「肛門性」必

⁵ 見Žižek 166-67與Lacan 17-105。

備的一環，肛門性慾或肛門性交於其間穿針引線，為它與死亡本能作嫁，自是不可不調居功厥偉。若說去性化（desexualized）與昇華後（sublimated）的臉是人性與自我尊嚴的門檻或最後一道防線，被性化或去昇華（desublimated）後的肛門便恰恰相反，是摧毀、消滅那人性化自我的潘朵拉的盒子。如同伯桑尼（Leo Bersani）在〈直腸是墳墓？〉（“Is the Rectum a Grave?”）所言，陽物的性愛模式也往往預設了某種自我的陽物化（phallicizing of the ego），使得自我完全膨脹，故「一旦『人格』就位，爭端旋至」（218）。反之，肛交則意味自我棄絕（self-abolition）或自我碎滅（self-shattering），也是自我的去陽物化（de-phallicization）或女性化。AIDS的出現，不過是強化原先便已存在於自我消解——死亡——貪婪不知飽饜的女性性慾三者間的無意識連結，為此文化想像推波助瀾罷了（222）。肛門如黑洞，是真實層透過身體的再現，也是象徵體系「人格」的極限。需索無度的肛門性慾，在不斷地啃蝕肉體、消解意義、吮盡男性「精」華的同時，也等於一再搬演死亡本能的重複衝動（repetition compulsion）。在佛洛伊德最著名的「狼人」（the Wolfman）病例中，當事人「狼人」在原初場景（primal scene）裡瞥見父母於臥房內造愛，襁褓稚齡如他，遂將母親陰道誤為肛門，在那關鍵性的一刻，「狼人」以排便的方式體驗了他的首次「高潮」。自此直至成年，肛門便成為「狼人」的主要戀物；換言之，「狼人」對母親的認同與悼念，乃是藉由肛門來進行，這個事實也隱隱挑戰了佛洛伊德在〈傷逝與憂鬱〉（“Mourning and Melancholia”）中以口腔為雛型所建立起的認同理論典範。也許，我們甚至可以大膽假設：許多男性（尤其是男同性戀）主體的受虐性（masochistic）女性認同正是以肛門為媒介，而由於被死亡本能穿刺，其認同便總參

雜著濃郁的憂鬱與自毀色彩。

有了這樣的認識，我們便可在《孽子》小說裡那些被反覆排演的公廁性愛場景中讀出些不同的東西。張小虹在〈不肖文學妖孽史〉中曾指出，李青「將自己的同性情慾與母親的的罪孽加以遺傳式的想像認同」（188），因為：

母親一輩子都在逃亡、流浪、追尋，最後癱瘓在這張堆塞滿了發著汗臭的棉被的床上，罩在烏黑的帳子裡，染上了一身的毒，在等死。我畢竟也是她這具滿載著罪孽，染上了惡疾的身體的骨肉，我也步上了她的後塵，開始在逃亡，在流浪，在追尋了。那一刻，我竟感到跟母親十分親近了起來。（56）

無庸置疑，這段話可謂李青母系認同的最佳代表例證。張小虹隨後引述我稍早曾討論的俞先生居所一幕，認為「最終『性』（母親的偷情私奔）與『性交易』（男妓賣淫）的骯髒齷齪更與『同性情慾』的羞愧自責交相疊合」（189），這個看法令她旋即轉向李青的父系認同：「《孽子》一書對『陽物父親』的認同挫敗，轉為內化了的『超我』（superego）道德譴責，而呈現出一種『道德自虐』的重複衝動」（189）。張小虹的見解可謂精闢，尤其是在討論中帶出的「重複衝動」概念，具有相當的啟發性，但我認為重複衝動背後的死亡本能或真實層並不固著於單一性別（認同）之上，也就是說，「道德上的自虐」固然是一種重複衝動的表現，但我們也不應忽視對應於道德此一主題、內涵的還有形式。在形式上，李青永遠須透過充滿性罪愆的母親去啟動他對於性的種種死亡想像，如果小說中對於性交易公共空間性愛的再現本身是一種重複衝動，那鬼魅一般的李青之母於此間的陰魂不散便是那重複衝動中的壓抑回返。俞先生這一幕因此只是諸多重複中的一輪。「我心中牽掛的，卻是擱在我們那

個破敗的家發霉的客廳裡飯桌上那支醬色的骨灰罈，裡面封裝著母親滿載罪孽燒變了灰的遺骸」(336)——在性愛的歡愉與齷齪的恥辱感交鋒的場景裡，我們總可以看到那個母親的身影。母親，這個表面上被牽掛的累贅、不該出現卻又出現的附加物(supplement)，其實正是重複衝動之源，是必須一而再再而三的被召喚與驅除的。一切由肛門性所架構出的骯髒意象，恰如「狼人」那令人作噁卻微不起眼的糞便，都是向這肛門母親致意的禮物。肛門母親少了肛門父親的驕奢逸樂，卻多了好些女性鬼話(female gothic)的陰森恐怖與魅影幢幢，及其中見不得天日亦不足為外人道的痛／快(jouissance)。

但李青的母親總已(always already)不是李青的母親，她是一個黑暗的慾望叢集，是一種書寫效應，可以一直跨過時間、空間、人格、主體的疆界不停地擴散、傳染。且看白先勇如何再現李青最後一次探訪母親的場景。在李青在進入母親住所時，他以一種在我們看來似曾相識的措辭描述房屋周遭環境：

那是一棟十分奇特的建築物，一所日據時代殘留下來兩層樓的一座水泥房子，牆壁堅厚，牆上沒有窗戶，只有一個個**小黑洞**，整座房子灰禿禿，像是一座殘破的碉堡，據說是日本人駐軍用的。我進到房子裡，**一道螺旋形的水泥樓梯，蜿蜒上升，伸到那看不清的幽暗裡去**。裡面陰森森，洋溢著一股防空洞裡潮濕的**霉味**。一座樓裡不知道住了多少戶人家，裡面人聲嘈雜，大人的喝罵，小孩的啼哭，可是因為幽暗，只見**黑影幢幢**，卻**看不清人的面目**。(52；粗體係本人所加)

整個房舍的構造是個彷彿深不可測的黑洞，外圍的大黑洞與內裡的無數小黑洞相互映照，卻沒有光的存在。黑洞裡的人與廁所裡的恩客沒有兩樣，也許，他們真有在小說「現實」中交集的可能，因為

他們「面目模糊」，因為他們教你「看不清」，無從辨識彼此的差別。整個物理空間彷彿是教科書的方式，具體而微的展現了真實層在再現的過程中可以一再被轉注假借，產生一連串在意義鍊上滑動卻彼此相生相剋的意象。洞的物理空間如肛門，它散發著令人不悅的氣味，取消居中活動者的「人格」，並埋藏著「一生都在逃亡、流浪、追尋」，永不知足的情慾主體。這是李青眼中母親形銷骨立的可怖形象：

那是母親的聲音，尖細，顫抖，從**黑暗中**，幽幽的傳了過來。一陣窸窣摸索的聲音，啪的一下，床頭一盞暈黃的電燈打亮了。母親佝僂著側臥在床上，身上裹著一件**黑色絨線外套**，下半身也裹著一條花布套棉被。她的頭深深的陷入了枕頭裡，枕頭邊堆著厚厚一疊粗黃的衛生紙；床上罩著的那頂方帳，**污黑污黑**的，好像是用舊了的抹布拼湊起來的一般，綴滿了一塊塊的補釘。我走到她床頭邊，她掉過臉來，我猛吃一驚，她那張臉完全變掉了。她原來那張圓圓的娃娃臉，兩頰的肉好像給挖掉了一樣，深深的凹了進去，顴骨嶙峋的聳了起來，**她的兩隻大眼睛整個陷落了下去**，變成了兩個**大黑洞**，眼塘子**烏青**，像兩塊瘀傷，臉肉蠟黃，兩邊太陽穴貼了兩片拇指大的**黑藥膏**，一頭長髮睡成了一餅一餅的亂疙瘩。她的兩隻手緊緊抓攏，像一對**蠕起的雞爪子**，她那本來十分嬌小的身軀，給重重疊疊的衣裳被窩裹埋在床上，驟然看去，像是一個乾縮了的老女嬰。（53-54；粗體係本人所加）

黑暗的意象從物理空間延伸到失去「人格」的主體的身體。母親房間裡的黑暗強度，又遠超過外圍環境的那個黑洞，從房間內部的「黑暗」、「黑色絨線外套」、「污黑」的方帳、「烏青」的眼塘子，乃至於看來不甚相關的「黑」藥膏，甚麼都是黑的。「黑」像是一種病菌，可以在文本再現的情慾空間，在書寫層次的文字與文字間，無限度的擴散、擴散，而其中最可怕的，莫過那去除「人格」後變

成黑洞本身的身體。這回，黑洞不在肛門定居，卻在那面目模糊的臉上深深烙下它的痕跡，本為靈魂之窗的眼睛，在慾望洗禮之後失去其內容物，成了深陷下去的空洞。這個意象出現在小說開始未久，但它的重要性卻遠遠超過了當時的情境，因為從這一刻開始，它便不斷地往外傳播，在短短六七頁的篇幅裡，文本本身亦宛若被感染似的，一再強迫書寫那不再是眼睛的眼睛，在這當下，那意味著死亡的「兩個大黑洞」彷彿比它們蛻變前的樣態來得更具有一種不可名狀的魅惑本事：「她那雙深坑的眼睛」（55）；「她那雙陷落的大眼睛灼灼閃起光來」（55）；「她那深坑的眼眶突然冒出兩行眼淚來」（55）；「眨著她那雙下陷閃灼的眼睛」（56）；「那雙深沈的眼睛閃得好像要跳出來了似的」（57）。這雙如禽獸般、在黑暗中閃著異樣光芒的眼睛在母親死後且還能借屍還魂地一再回返，出現在那些不具「人格」的身體上：「在黝黑中，我也看得到他那雙眼睛，夜貓般的瞳孔，在射著渴切的光芒」（70）；透過王夔龍之口，讀者始瞭解李青自己也有了一雙這樣的眼睛：「他說怎麼我也會有那樣一雙眼睛，一雙痛得在跳的眼睛」；言下之意，是王夔龍在李青身上看到了自己的眼睛。李青探訪母親這個插曲乃在王夔龍出場之後，但它在小說中的操作手法就如同我適才言及的附加物邏輯，佔據著遠超過一般人想像的重要地位，惟有透過母親的眼睛回溯，讀者方能瞭解為何在文本中，王夔龍整個人的存在為何總被那雙「閃灼灼、碧瑩瑩……如同兩團火毬」的眼睛（22）以部分代群體的修辭邏輯填充、佔據。同樣，李青對王夔龍的第一印象也是從眼睛開始：「其中有一對眼睛，每次跟我打照面，就如同兩團火星子，落到我的面上，灼得人發疼。我感到不安，我感到心悸，可是我卻無法迴避那雙眼睛」（20）。正因王夔龍的眼睛是文本、書寫擴散的痕

跡，總有母親的影子，但母親的眼睛也不只是母親的眼睛，而指涉整個包含肛門性的慾望邏輯，因此李青明知「無法迴避」，卻還是要一再逃開那眼睛逼人的凝視（gaze），以免觸碰到那慾望底下屬於真實層的痛與快。王夔龍那「尖稜稜」（22）、「像釘耙似」（28）的手肘也因此不只是他自己的手肘，而總已含涉李青母親那「雞爪般的手」（54）。但如同眼睛，那王夔龍背後的母親的手也不過是些殘渣，是慾望和死亡留置在文本裡的穢物。

稍早，我以「似曾相識」來形容李青對母親居所的描述，因為李青的母親總已不單單是李青的母親，也不單單是個可以一再擴散再擴散的黑洞：她是附加物，也是殘餘物，是她人書寫剩餘下來的某種效應，是一個早已被附身的女鬼。或許，行文至此，有些機警的讀者已能察覺：在我的討論裡，張愛玲雖尚未正式出場，卻已鬼影幢幢地遊走於我的論述與白先勇正文的字裡行間。究竟鬼影從何而來？王德威稱「施叔青已經延伸張一手炮製的『女性鬼話』……：被幽閉的女性、家族的詛咒、陰濕古老的廳堂、詭魅的幻影……一再烘托女性的恐懼與慾望、誘惑與陷阱」（327），其實白先勇又何嘗不是如此？但看李青進入其母住處的這段話：「我進到房子裡，一道螺旋形的水泥樓梯，蜿蜒上升，伸到那看不清的幽暗裡去。裡面陰森森，洋溢著一股防空洞裡潮濕的霉味。一座樓裡不知道住了多少戶人家，裡面人聲嘈雜，大人的喝罵，小孩的啼哭，可是因為幽暗，只見黑影幢幢，卻看不清人的面目」（52；粗體係本人所加），再去比對張愛玲〈金鎖記〉中世舫眼中的曹七巧：「世舫回過頭去，只見門口背著光立著一個小身材的老太太，臉看不清楚，穿一件青灰團龍宮織鍛袍，雙手捧著大紅熱水袋，身邊夾峙著兩個高大的女僕。門外日色昏黃，樓梯上鋪著湖綠花格子漆布地衣，一級一

級上去，通入沒有光的所在」（183）。兩個故事背景，雖一以華麗著稱，一以破敗知名，卻同時在將臉去人格、去人性化的過程中衍生出鬼氣森森的恐怖氛圍。空間的封鎖與封閉阻隔了光線，形成一種幽暗的包夾，就像那不見底的慾望黑洞。佛洛伊德談肛門，總愛說金錢如糞土，不是沒有道理；正如華麗蒼涼只有一線之隔，再怎麼亮麗的事物，到了張愛玲的筆下，也總是沾著一股穢氣與陰森，沒有積極的生產性，只有無意義的消耗與一再持續的墮落。〈金鎖記〉中耀眼的布景，是用來襯托黑暗的道具，因此總已沾上了一層陰影，而最終還是要通入那「沒有光的所在」的；同樣的參差對照邏輯也可見於小說結尾對曹七巧的描述：「她摸索著腕上的翠玉鐲子，徐徐將那鐲子順著骨瘦如柴的手臂往上推，一直推到腋下。她自己也不能相信她年輕的時候有過滾圓的胳膊」（185；黑體係本人所加）；或是《半生緣》中的曼璐：

她穿著一件黑色的長旗袍，袍又裡露出水鑽鑲邊的黑綢長褲，踏在那藕灰絲絨大地毯上面，悄無聲息的走過來。世鈞覺得他上次看見她的時候，好像不是這樣瘦，**兩個眼眶都深深的陷了進去，在燈影中看去，兩隻眼睛簡直陷成個[原文如此]兩個窟窿**。兩上經過化妝，自是紅紅白白的，也不知怎的，卻使世鈞想起「**紅粉骷髏**」四個字，單就字面上來講，應當是有點像她的臉型。（237；粗體係本人所加）

不論是七巧的玉鐲子，或是曼璐的旗袍與水鑽鑲邊長褲，皆益發烘托出華麗之下的屍臭味；就如同「紅粉骷髏」一樣，既是二律背反修辭，也是反差對比諸般死亡意象。從顧曼璐陷成了「兩個窟窿」的眼睛，到曹七巧「骨瘦如柴」的手臂，及她那「看不清楚」的臉，我們可以看到王德威所謂女性鬼話的重複回返——不僅在張愛玲不

同的小說作品中，也跨越時空的距離來到白先勇筆下的人物。將這些角色串連在一起的關鍵因素是最最低賤的慾望形式：性交易。曹七巧被賣入豪門，曼璐是個交際花，李青的母親跳大腿舞，李青則是男妓。從這一個角度來看，女性鬼話的種種與肛門連結的污穢想像，其實也在在驗證佛洛伊德的「金錢如糞土」之說。在文本再現的層次上，我們看不到貨幣的流通，因為貨幣和人的交換儀式，已經轉化為隱喻、辭喻，烙印在性交易主體的罪惡、骯髒與充滿死亡氣息之軀體上。

值得注意的是，女性鬼話不只是一種主題或母題，更是一種書寫特質，是由以肛門性為中心發展出來的各種非人意象所組構而成⁶。說白先勇對李青母親、對李青自己、對王夔龍、乃至對那些只剩一雙眼睛、沒有名字和臉孔的慾望主體的描寫有張愛玲的影子，也就是說張愛玲小說中的諸多詭誕（uncanny）意象，做為一種殘渣，透過互文關係（intertextuality），透過死亡驅力的重複衝動，在白先勇的書寫中找到了落腳之處。這時的張愛玲已不單純是一個生理作者，而是廖咸浩在〈迷蝶〉一文借道拉岡所談的小物件（*objet petit a*）：「來自她蝶翼上那兩隻巨眼的『凝視』（gaze），並不是每個人都（被）看得到的。『唯有被慾望扭曲過的眼神』才能發現它已經望向你了。這裡的意思當然是說，『我們的張愛玲』——被布爾喬亞論述所描述的張愛玲——並不存在（於我們身旁）。當她

⁶ 讀者亦可參見周蕾在《婦女與中國現代性》中對於張愛玲小說去人性化的解釋。周蕾認為張愛玲的小說以細節的對照並置破壞了「人性論的中心性」（centrality of humanity）：「這種人性論是中國現代性的修辭中經常被天真地採用的一種理想和道德原則。在張愛玲的文字中，冷漠感佔了一個主導位置，形成一種非人類本位說的感情結構，並經常透過毀滅和荒涼這兩個主調表達出來」（218）。我對於張愛玲去人格化的說法並不與周教授衝突，可視為對她論點的進一步推演與深化。

翅膀上的兩個大眼睛凝望我們的時候，我們發現，她是存在於我們底部的兩個深不可測的洞」（496）。於是，我們瞭解，白先勇筆下那些「被慾望扭曲過的眼神」為什麼與這種不可捉摸的「凝視」存在這一種若即若離的親密關係。於是我們也瞭解，為什麼在《孽子》的許多閃爍眼睛的洞窟底下，在那些黑暗的廁所中，在那一雙雙如骷髏般的鬼手裡，我們看到了無所不在的張愛玲。

作為書寫，作為一種死亡本能的具象化（embodiment），張愛玲可一再回來。如廖咸浩所言，張愛玲的書寫是一種永恆的、來自於死亡的誘惑，誘惑各種論述位置的人發言闡釋，卻又永遠填不滿張的書寫所形成的那個黑洞：「『死亡』……以一再以它不死的身形——張愛玲那美麗而蒼涼的手勢——回來，誘惑陷身各種論述中的『無意識主體』……使他們睜開眼，目不轉睛的盯著這個多餘部分——真是千古艱難唯一死」（499）。其實何止是當代文學批評，作家的書寫也未嘗不是如此，因為這樣的魅惑，我們遂總在不經意的剎那間，在那些黑暗的無光所在，驚鴻一瞥地發現「祖師奶奶」的身影。所謂的「祖師奶奶」其實是個父之名（Name of the Father）的對反，指涉的是張愛玲這個書寫肛門性的母親，但又超越了傳統對母親、父親角色扮演的人格、人性理解。易言之，就像難以名狀的真實層一般，她的書寫滲透我們的書寫，她的目光穿透我們的凝視，她是潛在所有慾望主體內裡的閃爍灼眼睛，如廖咸浩所云，「她是存在於我們底部的兩個深不可測的洞。」

張愛玲那美麗而蒼涼的手勢，總令人聯想起敢曝（camp）⁷。因為她的華麗，她的姿態，她的虛無，張愛玲每每在男同志作家與讀

⁷ 關於敢曝與敢曝肖像（camp icon）的討論，請參見拙作〈兩種「露營／淫」的方法〉。

者間引起相當的迴響與共鳴。她死神一般的孤高魅力恰如白先勇筆下的尹雪豔。尹雪豔的敢曝明確表露於其被再現的姿態，張愛玲的敢曝則不但存在於作者形象的表演，亦可見於她在小說文字敘述過程中的冷峻抽離。我們不妨從幾個具有張愛玲典型敘事風格的例句開始：「也許每一個男子全都有過這樣的兩個女人，至少兩個。娶了紅玫瑰，久而久之，紅的變了牆上的一抹蚊子血，白的還是『床前明月光』；娶了白玫瑰，白的便是衣服上沾的一粒飯黏子，紅的卻是心口上一顆硃砂痣」（〈紅玫瑰與白玫瑰〉52）；「滿腹辛酸為什麼不能對她[曼楨]說？是紳士派？不能提另一個女人的短處？是男子氣，不肯認錯？還是護短，護著翠芝？也許愛不是熱情，也不是懷念，不過是歲月，年深月久成了生活的一部份」（《半生緣》355）；「香港的陷落成全了她。但是在這不可理喻的世界裡，誰知道甚麼是因，甚麼是果？誰知道呢？也許就因為要成全她，一個大都市傾覆了……流蘇並不覺得她在歷史上的地位有甚麼微妙之點。她只是笑吟吟的站起身來，將蚊煙香盤踢到桌子底下去」（〈傾城之戀〉230）。以上三段文字的共通點，是第三人稱全知敘事者可以將自己抽離敘事脈絡，以冷靜客觀或語帶譏嘲的口氣，做出一個歸納性、概括性的蓋棺論定式結語。

換句話說，張愛玲的小說敘事者善遊走於小敘事與大敘事（meta-narrative）之間，從一個在地的脈絡巧妙地銜接到某種普遍性的人生觀照，她全知全能，卻並不總是秉持寫實主義應有的客觀。在第一例中這個傾向最為明顯，這段可謂小說開場白的名言的主詞是「每一個男子」，而不是小說裡的任何一個角色。作為一種帶出小敘事框架的大敘事，它本身其實不具備故事性，而比較像是一種論述，或是一種尚未檢證的聲明（claim）。第二個例子與第一個例

子稍微不同，因為這普遍性的觀察不僅被鑲嵌在小說中的小敘事裡，且在角色內心獨白的中心，但因為張愛玲所採取的全知敘事觀點允許她使用自由間接陳述（free indirect discourse）隨意進出人物內心世界，「也許愛不是熱情，也不是懷念，不過是歲月，年深月久成了生活的一部份」，這一小段話遂呈現出某種主詞歸屬上的曖昧性：我們不能完全確定這念頭究竟是出自上一句話中的思考主體——世鈞，還是業已跳接到敘事者的主觀論斷。第三個例子在結構上類似第二個例子，只是結語從前兩例中的純粹大敘事，稍稍具體化為對於小說人物或人物處境的概括總結。從「香港的陷落成全了她」到「也許就因為要成全她」是屬於曖昧游移的灰色地帶，原先讀者可能猜想這個理解出自敘事者，但話語轉向白流蘇的自由間接陳述「流蘇並不覺得她在歷史上的地位有甚麼微妙之點」時，回頭重看上文，又覺得似乎亦有可能是流蘇自己的想法。然而無論這種整體性、普遍性的世故觀察在敘事位階上多麼曖昧，小敘事與大敘事間的參差總是明確存在。這種參差造就了張愛玲小說中某些特定文字的箴言性與可被引用性，也就是說，因為某種錯位的存在，許多張愛玲式一針見血的雋語皆可被抽離特定的敘事脈絡，而成為令人或低迴、或傳誦、或拍案叫絕的至理名言⁸。

這種張愛玲特有的書寫風格與英國小說家王爾德（Oscar Wilde）

⁸ 這個關於張愛玲敘事聲音的分析，與楊照在〈時間殘酷物語〉一文裡對張愛玲敘事中夾帶主觀詮釋的說法若合符節。楊照認為「小說家張愛玲不是個記錄者，而是個殷勤犀利的詮釋者。她一直用主觀在詮釋，小說中沒有離開了詮釋還能原樣站立的客觀」（83）。他引用了《半生緣》中曼禎說的一句話為例：「世鈞，我們回不去了。」楊照認為舞台與電影在翻拍這個場景的時候無法轉譯小說語言為影像語言，因為緊接著曼禎這句話，是敘事者對於世鈞內心世界的陳述：「他知道這是真話，聽見了也還是一樣震動。」這個陳述是使得小說動人而影像改編作品顯得矯情的關鍵因素。楊並未分析敘事者聲音與小說人物自由間接陳述的形式區分，也未曾進一步說明為何世鈞的這個念頭代表的是張愛玲的主觀詮釋，但整體而言，他對於張愛玲主觀敘事介入小說語言的說法，可謂精闢準確。

頗有異曲同工之妙。王爾德的箴言風格偏向詼諧，尖酸程度則略遜於張愛玲（但論刻薄凌厲誰又能出張愛玲之右？）。在形式上，王爾德的作品中的世故言論通常是出自奢華淫逸的貴公子（dandy）之口，王爾德總被後世視為敢曝之鼻祖，除了他的陰性體態外，最重要的原因莫過於這些看盡情慾生態、嘲弄傳統異性戀一夫一妻婚姻價值的箴言，以及言論中夾帶的高蹈與抽離姿態⁹。張愛玲與王爾德最大不同，乃是她在小說書寫中的隱形；因為隱身於全知敘事者之後，因為她的生理性別，使得張愛玲書寫雖具備了強烈的箴言性格，卻鮮少與男同志文化產生明顯的論述關聯。同志研究者也往往少談張愛玲¹⁰，張愛玲等於被裝箱入櫃，成為可謂最受男同志歡迎，卻最少被男同志理論分析的女作家。但張愛玲之所以能以高蹈孤絕之態，獲男同志讀者與作家青睞，也正是因為她在文本中的完全隱形抽離，只在關鍵性的一刻突如其來、以最尖銳的方式介入她對儒家父系倫理與性別關係主觀論斷。這種提供她觀察位置，與社會主流意識型態格格不入的**距離與疏離**，是造就張愛玲冷漠孤高形

⁹ 關於王爾德作品的箴言性與可被引用性，詳見安德森（Amanda Anderson）著作論王爾德一章。

¹⁰ 唯一例外是張小虹的〈女女相見歡〉一文。張小虹在該文中雖對張愛玲提出饒富趣味的酷兒歪讀，卻仍受限於同性性別認同之思考框架。在一開始交代文章緣起時，張小虹說：「雖也曾從各種旁門左道談論過張愛玲之戀父、戀母、戀物，甚至戀屍，但如何從同性戀的角度觀看，卻是未曾認真思考過的問題。當場只得硬著頭皮，閒扯某些當代男同性戀作家對張之頂禮膜拜，謂之為文學想像的敘事扮裝（narrative transvestism），也就如此交代了事」（31）。這是張小虹在一座談會中回應「如何從同性戀觀點閱讀張愛玲」的方式。雖然問題的本身便已受到同性性別認同的框框所限，但筆者認為張小虹其實不必將自己籠限在原問題的同性認思考脈絡中。蓋戀父、戀母、戀屍等各種旁門歪道無一不可從酷兒角度出發，重點端在分析視角可否觸及張愛玲在文本中對異性戀宗法父權社會的批判，或張愛玲如何再現儒家宗法倫理體系封閉主體能動性的手法。張小虹回應中的另一耐人尋味之處，是她在意念上已碰觸到以敢曝入手談張愛玲的可能性，卻似乎無法延伸這個觀點產生對自己具有說服力的解讀，只好「硬著頭皮，閒扯」了事。我認為這個詮釋瓶頸或困難性應與上文談論之因素相關。

象的主因，這是她的書寫表演風格。在一般中文寫實主義作品中，人們很難從小說中感知作家存在於第三人稱全知敘事的字裡行間，但張愛玲的忽高忽低進進出出形成她既濃烈又冷冽的個人風格，也構成一種有趣的反諷：讀者之所以能夠辨識張愛玲的抽離，是透過她在書寫形式上的介入、而非缺席。既然張愛玲的表演存在於文字中，既然作家風格可等同文字風格（試想中國現代文學史哪些作家具具有同等強烈個人風格，而竟直接以作家之名代稱某種特定書寫風格？），我們自可將張愛玲的書寫本身，視為作者格調與姿態的展現，更無須為張愛玲書寫陰影幢幢的擴散效應感到驚異：敢曝肖像的疏冷魅力不正如此？

III

要談白先勇與張愛玲的相似（identity）或認同（identification），當然，還有一點非處理不可：時間¹¹。王德威認為白先勇得為張派

¹¹ 關於張愛玲作品中所呈現的時間觀，讀者亦可參見高全之《張愛玲學：批評、考證、鉤沈》與楊照〈時間殘酷物語〉。高全之在名為〈張愛玲小說的時間印象〉之篇章中討論張愛玲作品中包含「凝聚」、「間隙」、「不可逆轉」、「連續」、「可塑」、及「時間旅行」等時間觀，而以其中析論「連續」的一節最接近本文旨趣。然而，高全之的文化國族情結總有意無意欲將張愛玲放置於某種中國文學的「道統」延續中：「我們必須注意她對中國傳統文化，特別是章回小說，尊重維護的態度」（324）。撇開此等國族文化認同忽視張愛玲的世界主義（cosmopolitanism）傾向不論，高的文化國族主義也使他徹底忽略他分析的張愛玲文句間對中國敘述所夾帶的負面、乃至恐怖之色彩。僅以兩段他引用的文章為例：「剩下一個老尼姑……『托托托托』敲著木魚……永遠繼續不斷……為一個死去的世界記錄時間」（《秧歌》第六章；引自高全之，320）；「那不停的『噲噲噲噲』喚醒了一種古老的恐怖」（《秧歌》；引自高全之，321）。此外，高對時間的分析手法接近結構主義，個別時間因子之間因無法相互關連，使高之科學分類顯得僵硬、形式化且缺乏哲學深度。另一方面，楊照的分析則著重於張愛玲如何背叛中國傳統小說「大團圓」式的時間終點觀，這個對小說形式的關懷使他得以進一步鋪陳張愛玲對於時間連續性的負面觀點：「人生沒有乾淨俐落收場這回事，人生就是拖拖拉拉，不斷在時間綿延下去」（81）。然而楊照同

傳人，正因其作品最能關照張愛玲的「蒼涼史觀」，不論是王德威引用的「時代在破壞中，還有更大的破壞要來」，抑或張愛玲在《半生緣》中進一步鋪陳的說法：「要是真的自殺，死了倒也完了，生命卻是比死更可怕的，生命可以無限制地發展下去，變得更壞，更壞，比當初想像中最不堪的境界還要不堪」（324）。這種悲涼，對應的也是一種死亡本能的強迫重複。拉岡認為死亡本能其實是支撐生命的基本要素，其中之反諷其實頗能對照張愛玲的精神。然而光以重複衝動論張愛玲時間，似又不盡精確，因為在破壞之後出現的破壞將是「更大的破壞」；換言之，張愛玲所代表的時間觀是一種非敘事性、充滿了死亡意象的細節堆砌。細節有自我複製的能力，因此在強迫重複之後總要帶出更多關於死亡的細節¹²，這個無限延伸增長的時間邏輯本質上似又反時間，因為它的一再重複淘空的時間的目的性，使得時間成為一個虛空（nothingness）的叢集，在不斷積疊後形成一個越滾越大的黑洞。換言之，這是一個肛門性時間：沒有未來，沒有希望，只有死亡與破壞在現在與未來的重複，以及由死亡本能所驅弄的懷舊衝動。

因此，張愛玲的故事中不僅充斥死亡意象，也愛談時間本身的延展性。比方說，《半生緣》本身幾可視為張愛玲以時間為主題所創作的一個寓言，在小說第一段，敘事者便開宗明義說道：「他和曼楨認識，已經是多年前的事了。算起來倒已經有十四年了一真嚇人一跳！馬上使她連帶地覺得自己老了許多。日子過得真快，尤其

樣並未更加深入申論這種時間的蘊含的感情性。耐人尋味的是，無獨有偶，楊照於行文之間，亦使用「恐怖」一詞來形容張愛玲那「沒完沒了」下去的連續時間。這個楊照未及鋪陳的時間感情性及其與死亡之關連，將是下文試圖深度思考的主題。

¹² 這個關於死亡與細節的思考，不可諱言，乃受益於周蕾在《婦女與中國現代性》中對細節的討論。

對於中年以後的人，十年八年都好像是指顧間的事。可是對於年輕人，三年五載就可以是一生一世。他和曼楨從認識到分手，不過幾年的工夫，這幾年裡面卻經過這麼許多事情，彷彿把生老病死一切的哀樂都經歷到了」（3）。因為生命只是死亡的重複搬演，是一路變壞的歷程，因此「三年五載就可以是一生一世」，而這一生一世，永遠是從死亡之眼望回去的後見之明。只有在漫長的死亡的時間裡，人方知自己活過。三年五載之後的生命樣態是已經歷過死亡的槁木死灰，以及這槁木死灰的堆積，至於愛情，則並不存在於主體客體間，而實為主體與時間之間的感情關係，如同敘事者在小說結尾所言：「也許愛不是熱情，也不是懷念，不過是歲月，年深月久成了生活的一部份」（355）。世鈞愛曼楨，愛的是三年五載裡那個活過的自己，而那個自己其實也是個時間的寓言；世鈞愛翠芝，則是愛上死亡時間重複累積之後產生的慣性；慣性、重複、連續的另一面是疲憊，是無感、是麻木，是那年少輕狂三年五載的負片。時間淘空主體的熱情，卻也一手造成主體對它受虐性（masochistic）的依賴。同樣的時間質素也出現在張愛玲的短篇，如〈傾城之戀〉的結尾這樣說：「說不盡的蒼涼故事」（231），〈金鎖記〉的結尾也這樣說：「然而三十年前的故事還沒完——完不了」（186）。楊澤認為張愛玲「早在作品裡預演了各樣死亡情節」（9），而《對照記》「恐怕是張為自己預排的影像告別式」（9），但張為自己預先排練的豈止於此？她本身的死亡儀式不正是對小說中諸多死亡場景的重新搬演？只是，楊澤所謂的「死亡情節」其實沒有情節，「完不了」的故事也沒有故事，更確切來說，它不過是一組組意象與場景

的累加擴散，是死亡書寫重複自我複製後產生的文本效應¹³。

前述的時間性（temporality）類同我在〈兩種「露豔／淫」的方法〉中所談的〈永遠的尹雪豔〉中的敘事懸滯（68-72）。在〈永遠的尹雪豔〉中，懸宕時間的是尹雪豔華麗的姿態與衣著，在《孽子》中是醜惡的死亡意象，在張愛玲所有的書寫，包括她自己最終的告別演出，則是兩種元素的對比反差。但無論那細節的內容是甚麼，死亡驅力總是與敘事驅力相抗，阻隔敘事的向前推展。正如我稍早所述，在肛門與真實層邏輯的運作之下，華麗與蒼涼其實是一體的兩面，死亡一旦重複起來，是顧不了華麗和蒼涼之間的區隔的。《孽子》與〈尹雪豔〉的感情調性一冷一熱，表面看來似乎南轅北轍，但若只論《孽子》中對於慾望、對於性愛場景的再現手法，便能體察兩者間的幽微因緣。這些特定的時刻，往往也是小說裡最與敘事主線無涉的插曲片段。下面這一段來自於小說的重複敘述也許可以作為這種說法的最佳參照：

可是記得小時候，每年觀音誕，母親便買了香燭到板橋那間香火鼎盛的觀音媽廟去進香。有一次她帶了我和弟娃一塊兒去，要我們跟她一同跪拜觀音菩薩，她那嬌小的身軀匍匐在觀音大士的腳下，一頭的長髮幾乎吊到了地上。母親雙手合什，嘴裡喃喃唸唸，在祈求傾訴，她那雙深坑的大眼睛，閃爍得厲害，在發著異常痛苦的光芒。那天中元節，我去探訪她，她緊握住我的手，要我到寺裡替她上一炷香，乞求佛祖超生，救她一生

¹³ 趙彥寧在〈酷兒的時間〉裡曾語帶保留地指出，晚近酷兒書寫中似乎具有某種特殊時間性：即在文字與書寫不斷的自我複製過程中時間的綿亙（56-67）。趙彥寧之所以對部分酷兒書寫抱持較為批判之態度，係因在這些作品中被重複複製出來的自我，實為自我的膨脹作嫁（53-55）。趙所分析的酷兒書寫特質與張愛玲的文本性出入頗大，但其中仍有共通之處：書寫取代身體的繁殖，並且藉由擴散效應達成複製效果。但那被張愛玲自己以及許多後進作家複製出來的所謂「張愛玲」，不是作者被無限放大的自我，而是一組組消解自我、覆蓋自我的死亡意象。其中異同，是個耐人尋味、值得繼續思考的課題。

的罪孽。那時她那變成了兩個黑洞的眼裡，也那樣充滿了懼畏和驚惶。母親大概一生都在害怕著甚麼，所以她那雙眼睛才會那樣一逕閃爍不定，如同一隻受驚的小鹿，四處亂竄。一輩子，她都在驚懼，在竄逃，在流浪。她跟著她那些男人，一個又一個，漂泊了半生，始終沒有找到歸宿，最後墮落癱瘓在她那張塞滿棉被發著汗臭藥味的破床上，染上一身的惡毒——她臨終時，必是萬分孤絕悽惶的。（208）

這段出現在小說中後段的敘述也是小說情慾書寫的其中一個重複。當「記得小時候」出現時，許多讀者或要以為李青終於要講一個不在重複範圍的故事。再讀下去始明白：李青在這個當下的回憶，其實沒有包含任何故事，而僅止於對母親外顯行為的一些描述。到他說出「她那雙深坑的大眼睛，閃爍得厲害時」，我們遂恍然大悟：其實那被追憶的過去，並非要凸顯「今昔之別」，而總已經（*always already*）是另一個重複——對現在種種（也就是前文分析的李青被趨出家門後所遭遇的種種）的重複，又在過去的兩個節點分別重複起來（「小時候」、「那天中元節」），彷彿要如此一路反方向重複到時間的原點去。有趣的是，過去的過去的母親（「小時候」的母親）、過去的母親（「那天中元節」出現的母親）、與現在已死亡的母親，其「罪孽」也在強迫重複的過程中累積再累積，可因為那是種自虐的強迫衝動，在李青的回憶裡俯拾皆是的暴力與死亡陰影，如母親那不負責的殘酷與父親那負責的暴戾，便因為回憶這個置框（*framing*）的結構而莫名地平添上一種詭異的理想性。

我用了「莫名」這個詞彙，因為論者幾乎很難從原文去推敲任何「理想性」的論據，它無法言喻，卻總是隱隱浮現在回憶的內裡。這是超越語言象徵行為的真實層的作祟。這節文字的另一耐人尋味之處，是李青在近尾聲的另一小段描述中，想像母親在時間中存有

的狀態，而此一狀態也以重複的形式出現：「她跟著她那些男人，一個又一個，漂泊始終沒有找到歸宿，最後墮落癱瘓在她那張塞滿棉被發著汗臭藥味的破床上，染上一身的惡毒」。母親的生命樣態是一種重複（「一個又一個」的男人），而這些重複是他回憶的重複中所包夾的小重複，是生命一直變壞下去的體現（被包夾在這個時間連續軸線的母親的壞重複其實是那「變壞下去」的一部份，可謂基於某種溯及既往的死亡本能衝動）。在這個回憶的片段裡，那無窮無盡的墮落最後終在母親孤身一人病／臭死在無人過問的破床上劃下句點。但所謂劃下句點不啻母親生命單方面的終結，那一直變壞下去的重複形式則在終結之後由李青承接、含攝（*sublate*）、延續下去。在這個跨主體的複製行為裡，人格主體其實並不存在，被生命不斷繁殖下去的，不是生命，不是人，更不是許多道德論者津津樂道的「冤孽」（「冤孽」論無法解釋死亡重複的反道德與痛快 [*jouissance*]邏輯），而是死亡。

這個環繞著肛門母親建立起來的致命時間性，恰與我在〈從家庭授勳到警局問訊〉中分析的父系時間形成強烈的對比（132-135）。儒家父系陽物時間透過生理生命的繁殖建立家國系譜，但在以生殖律令馬首是瞻的連結過程裡中則巧妙消滅主體能動性；肛門母親的死亡時間性則恰恰相反，在小說裡，它乃是透過書寫的不斷追憶，被書寫一再繁殖，而沒完沒了地繼續下去。雖然這現代主義、片段式（*episodic*）的小說中充滿著各式各樣結構性或主題性重複，惟這沒完沒了對死亡的耽溺顯得最是凝滯，在每次植入、介入小說時顯得最是突兀。這些重複絕望、陰鬱、恐怖、沒有未來，但它們總是一再回來，上了癮似的欲罷不能，企圖說那張愛玲到死也說不完的蒼涼故事；而父親或父親的替身在這些蒼涼的短缺人性人格的慾望

場景中，則似乎總是不在場。蒼涼的手勢太陰森，也太陰柔，軍人那被神格化的臉譜與身型，以及他們許諾的救贖與希望，只能隔著小說章節的楚河漢界，與那些慾望的黑洞如此共生卻又相互拮抗著。

進一步細究，這樣的區分可說對也不對，父親的身影雖不在肛門母親的幽暗時間與空間之中，但父親的聲音卻總已在那裡召喚著孽子的回歸。這關於父親聲音的問題提醒我們正視白先勇和張愛玲間不可忽視的根本差異，而這差異也正意味著白先勇性書寫的某種侷限。許多論者（如張小虹、曾秀萍等）皆已為文指出，李青對於母親的認同，總已被父系家國的思維所滲透，因此，對母親的再現總有更多的矛盾與排棄（abjection）。這個由父系認同啟發，對母親代表的污穢、死亡的種種排棄意象或行為，也受死亡本能所驅使，而死亡本能的殘酷，在父系認同中，則如張小虹在〈不肖〉一文所言，乃是透過超我的道德自虐展現出來（189），王德威則謂白先勇寫《孽子》有「難以割捨的情懷」。所謂「難以割捨」，自然是對孽子們的難以割捨，但對於肛門母親，則總必須保持某種情感距離。於是，小說中的李青之母在死亡本能的作祟下，總是一次次被召喚（conjure up），卻又要一次次被驅除。在公廁裡，當李青看到恩客如母親一般的眼睛，「在射著渴切的光芒時」，他得「打開水龍頭」，「不停的在沖洗著雙手」（70），完事之後又要再來一次，「一直讓涼水沖洗我那雙汗污的手」（71）。這種強迫衛生行為想要滌清的，不是黏在手上的精液，而是那些以肛門母親為中心建立起來的意象叢集：公廁性愛、記憶中化學實驗室管理員做愛時「急切的晃動」的發白頭顱、弟娃棺材「降入那個黑洞穴」時的死亡聯想（70）、用性換來的「溫濕……鈔票」所引發之齷齪自覺（71）。在

我上一段分析的那個特定時刻中，母親在李青的眼裡，是「黑洞」，是「受驚的小鹿」，是一種必須保持距離的非人存有狀態。李青想像母親「臨終時，必是萬分孤絕悽惶」的，這種同情想像也許有著王德威所謂的「黏滯」，卻也有著王德威未及細究的距離。猜測性的同情，意味著主體自身的感情投射，而這投射主體的先驗存在，這個對「我」的感情狀態的強烈自覺，在同情的過程中不僅可能預設位階，也可能抹消化約她者差異，使她者被我附身，成為「我」「孤絕悽惶」的傳聲筒；而透過這種同情距離，這回復「人格」的我，佔據的則是父親的觀視位置。

白先勇的書寫雖有意無意複製張愛玲式的死亡哲學，卻因為他的父系認同的一再回來，使得他在每一次的「同情」裡，可以找到那個父親的厭女觀點。在這個父親與母親、人與鬼交戰的幽幽地帶（twilightzone），那第一人稱的敘事手法總能透過這種主觀的「無限感慰」的貫注（王327），成功找回基於父系認同所建立起來的人道主義主體，把非人的肛門動物性與時間性再度飭回那不斷下墜的無間地獄。也就是說，白先勇在《孽子》中的敘事角度對母親所標示出的感情距離，正是他與肛門母親張愛玲之間的距離。這個完全對反的差異在於：張愛玲的寫實主義客觀角度裡總蘊含著來自她女性觀點的批判距離，她在小說中反人道主義式的抽離、將人物化或動物化的再現手法，因此仍著由這主觀批判距離所衍生出來的同情與理解¹⁴；白先勇則恰恰相反，他的現代主義第一人稱主觀角度雖認

¹⁴ 關於張愛玲如何運用寫實反人道主義手法蘊含她和角色間的同情理解關係，不僅有待進一步的敘事學式分析，亦需從中西倫理學之觀點切入審視張愛玲對自我他者理想關係的見解，格局甚大，非本文篇幅所能含括，須待日後慢慢釐清。但此說確可謂其來有自，類似「曹七巧壞則壞矣，卻總不免令人同情」的閱讀反應其實也在某種程度上映照張愛玲的批判距離中寄寓之同情。

同張愛玲的死亡書寫，挪用她的蒼涼意象與時間，卻沒有複製張愛玲式的批判距離。那高度自覺第一人稱的「我」，與他的觀視對象之間，其實存在著一定的同情距離。那與他的觀視客體（那些男妓女娼）總顯得過份「黏滯」的「我」，在同情喟嘆之餘卻還是有著本質上的不認同與不了解。因此，我們可以在每個張愛玲的女性角色——不論好的壞的——看到狀似不在卻無所不在的張愛玲，卻無法在李青的母親身上看到狀似無所不在其實也有不在時候的「我」——白先勇。張愛玲因世故理解而抽離，白先勇則因那永恆的距離而總要試著同情理解，卻總在重複過程裡差了那麼一著，因為在那距離中總預設了父親的角度，排除了自我與她者融合的根本可能。白先勇的同情裡沒有批判，不是因為沒有批判能力，而是因為他的批判早已為其父系認同預設在對角色的同情距離中。

我們可以在張愛玲的「客觀」寫實作品中具體看見封鎖¹⁵的父權物理空間如何生產出無限演繹的醜怪女性死亡意象與場景，然而在白先勇「主觀」挪用的醜怪性意象與場景中，性——特別是性交易——所帶來之絕望悲戚，因被父權角度的人道主義過度預設為一種不證自明的客觀現實而顯得空泛。這種本質上的衝突也反映在敘事上：小說結局燃起的曖昧希望中，性或性交易似乎不存在也不能存在。父親的死亡確立了主體正統口腔式憂鬱認同（正統的佛洛伊德式的憂鬱意味的是意識上的遺忘），排除了肛門母親沒完沒了的陰森蒼涼，使得小說敘事在性絕望沒完沒了的重複下，終於突破僵局，找到了一個從天而降、機械神式（*Deus ex machina*）的出路。這回，李青沒逃開王夔龍，但他也沒和他做愛。慾望昇華、女鬼驅

¹⁵ 關於張愛玲封鎖美學的美學與政治意義，見周蕾〈技巧、美學時空、女性作家〉。

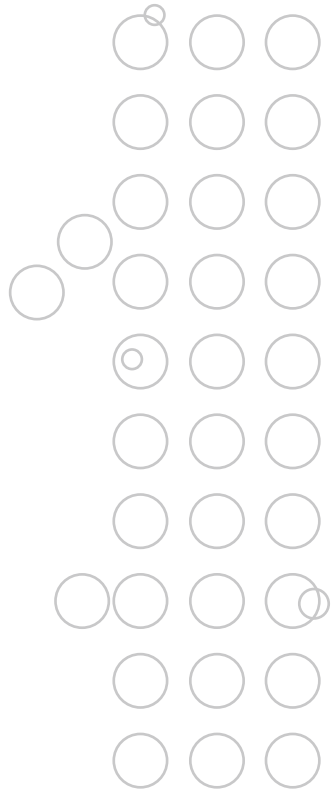
逐之後呢？在李青與羅平模擬「學校裡，軍訓出操」（409）喊口號跑步的大好希望裡，其實還是有著那麼點殘留的魅影，那附在李青身上的一縷幽魂，不是李青的肛門母親，不是張愛玲，而是父親那陰魂不散的家國主義魑魅。

引用書目

- Anderson, Amanda. *The Powers of Distance: Cosmopolitanism and the Cultivation of Detachment*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Bersani, Leo. "Is the Rectum a Grave?" *AIDS: Cultural Analysis, Cultural Activism*. Ed. Douglas Crimp. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1987. 197-222.
- Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents*. New York: Norton, 1961.
- . "Mourning and Melancholia." 1915. *The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. 14: 237-58. 24 vols.
- . *The Ego and the Id*. Trans. Joan Riviere. New York: Norton, 1960.
- . *The "Wolfman" and Other Cases*. New York: Penguin, 2002.
- Lacan, Jacques. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan, Book XI*. Trans. Alan Sheridan. New York: Norton, 1978.
- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham: Duke University Press, 2003.
- Warner, Michael. *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. New York: The Free Press, 1999.
- Yeh, Te-hsuan. "Losing Face: The Perverse Analogy of Shame." Unpublished manuscript.
- Žižek, Slavoj. "Love Thy Neighbor? No, Thanks." *The Psychoanalysis of Race*. Ed. Christopher Lane. New York: Columbia University Press, 1998. 154-175.
- 王德威。〈從「海派」到「張派」——張愛玲小說的淵源與傳承〉。《如何現代，怎樣文學——十九、二十世紀中文小說新論》。台北：麥田，1998。319-335。
- 白先勇。《孽子》。台北：允晨文化，1991。
- 朱偉誠。〈（白先勇同志的）女人、怪胎、國族：一個家庭羅曼史的連接〉。《中外文學》26.12（1998年5月）：47-66。
- .〈父親中國、母親（怪胎）台灣？白先勇同志的家庭羅曼史與國族想像〉。《中外文學》30.2（2001年7月）：106-123。
- 周蕾。〈技巧、美學時空、女性作家〉。《閱讀張愛玲——張愛玲國際研討會論文

- 集》。楊澤編。台北：麥田，1999。161-176。
- 。《婦女與中國現代性——東西方之間閱讀記》。台北：麥田，1995。
- 高全之。《張愛玲學：批評、考證、鉤沈》。台北：一方，2003。
- 張小虹。〈女女相見歡：歪讀張愛玲的幾種方式〉。《中外文學》26.3（1997年8月）：31-47。
- 。〈不肖文學妖孽史——以《孽子》為例〉。《台灣現代小說史綜論：詳析台灣小說發展風格、建構台灣小說史觀》。陳義芝編。台北：聯經，1998。165-202。
- 張愛玲。《半生緣》。台北：皇冠，1969。
- 。〈金鎖記〉。《回顧展1》。台北：皇冠，1968。139-186。
- 。〈紅玫瑰與白玫瑰〉。《回顧展1》。台北：皇冠，1968。51-97。
- 。〈傾城之戀〉。《回顧展1》。台北：皇冠，1968。187-231。
- 曾秀萍。《孤臣、孽子、台北人——白先勇同志小說論》。台北：爾雅，2003。
- 黃道明。〈從玻璃圈到同志國：認同形構與羞恥的性／別政治——一個《孽子》的連結〉。發表於交通大學主辦之「去國、文化、華文祭：2005年華文文化研究會議」，新竹，2005年1月8-9日。
- 葉德宣。〈「不得不然」的父系認同：評曾秀萍《孤臣、孽子、台北人》〉。《文化研究月報》49（2005年8月）。
- 。〈兩種「露營／淫」的方法：〈永遠的尹雪豔〉與《孽子》中的性別越界演出〉。《中外文學》26.12（1998年5月）：67-89。
- 。〈從家庭授勳到警局問訊——《孽子》中父系國／家的身體規訓地景〉。《中外文學》26.12（1998年5月）：67-89。
- 。〈陰魂不散的家庭主義魘魅——對詮釋孽子諸文的論述分析〉。《中外文學》24.7（1995年12月）：66-88。
- 。〈膨脹的家長權威與墮落的女性主義〉。《文化研究月報》30（2003年8月）。
- 趙彥寧。〈酷兒的時間〉。《酷兒啟示錄——台灣當代QUEER論述讀本》。紀大偉編。台北：元尊文化，1997。147-158。
- 楊照。〈時間殘酷物語——重讀張愛玲的《半生緣》〉。《印刻文學生活誌》創刊十一號（2004年7月）：78-84。
- 楊澤。〈序：世故的少女——張愛玲傳奇〉。《閱讀張愛玲——張愛玲國際研討會論文集》。楊澤編。台北：麥田，1999。9-26。
- 廖咸浩。〈迷蝶——張愛玲傳奇在台灣〉。《閱讀張愛玲——張愛玲國際研討會論文集》。楊澤編。台北：麥田，1999。485-504。

性 管制



色情管制與社會淨化： 通報系統中的赤裸人¹

許雅斐

在古老的群居社會，通報是集體對抗危險、災難與緊急狀態的方式之一。例如，在宣告敵軍來犯、情勢危急時向外求援的烽火或鼓聲，或者瘟疫來襲時賴以抗衡的街道控管，後者在傅柯《規訓與懲罰》之中有非常詳細的敘述。在今日，通報系統則成為行政機構間的溝通方式，除了週期性例行繳交的報告之外，也針對那些**危及每個人生存的**、（可能）造成重大傷害的意外事件，經由規格化的行政程序進行緊急應變，以集體的力量克服可能隨時出現的急難。在實際的執行過程裡，通報系統負責傳送及登錄個案，讓行政單位即時取得資料，以便立即採取後續的處理措施，有效的掌握控制事態的最新發展。因此，「通報」意味著各種專業人員與行政機構間的權責相扣，除了例行性的工作報告整理之外，某些特殊的意外狀況

¹ 本文部分內容曾以類似標題，發表於台灣政治學會2008年「全球競爭，民主鞏固，治理再造」研討會，之後並修改部分內容在2009年台灣心理輔導專業人員協會年會研討會中發表，感謝上述兩場會議中評論人及與會者所提供的意見。

也可能經由專業人員的判斷，轉化成全國警戒的緊急事故。包括警政、消防、醫療、交通、社工、氣象、教育等部門，都藉此守護現代公民的安全生活界線。

在各個部門的日常運作中，針對危及生命的緊急狀態所發出的通報尤其重要。因為它不僅具有宣告、警示與動員的作用，也提示在動用國家權力、維護個人生命的同時，暫時「凍結既定程序與權限」的必要。而這個必要性——適用範圍與標準——如何決定，往往是靠著數十年甚至百年的生活經驗累積而來的。因此，通報系統在現代行政機構間的常態化運用，一方面具體顯現出現代國家治理權力型態的轉變——權力是透過對生命負責，而不是以死亡威脅進行治理；另一方面，各個部門主動地、有選擇地決定在何種情況下發出通報、保護人民生命財產安全，也構成了個別公民受保護的基本權利範疇。

然而，在1990年代的台灣，通報系統的作用卻逐漸轉變為眾多機構決定特定「性主體」浮現的方式之一。首先，1995年立法施行的《兒童及少年性交易防制條例》（以下簡稱《兒少條例》）第9條²及第11條³，都要求教育及社政人員必須將有性交易之虞的學生通報主管機關。而後，發生於1996年底的彭婉如命案則促使通報系統進一

² 該法條目的在於確定責任通報制，2007年修正後全文如下：「醫師、藥師、護理人員、社會工作人員、臨床心理工作人員、教育人員、保育人員、村里幹事、警察、司法人員、觀光業從業人員、網際網路服務供應商、電信系統業者及其他執行兒童福利或少年福利業務人員，知悉未滿十八歲之人從事性交易或有從事之虞者，或知有本條例第四章之犯罪嫌疑者，應即向當地主管機關或第六條所定之單位報告。本條例報告人及告發人之身分資料應予保密。」

³ 該法條目的在於建立輟學學生通報制度，全文如下：「國民小學及國民中學發現學生有未經請假、不明原因未到校上課達三天以上者，或轉學生未向轉入學校報到者，應立即通知主管機關及教育主管機關。主管機關應立即指派社工人員調查及採取必要措施。教育部應於本條例施行後六個月內頒布前項中途輟學學生通報辦法。」

步法制化⁴。當時婦女人身安全問題備受社會大眾關注，1996年12月21日婦女運動者更發起「1221女權火照夜路大遊行」，在社會的壓力下，行政院於1997年5月6日成立跨部會的「行政院婦女權益促進委員會」，同時加強「全國保護您」電話諮詢服務功能，建構被害人24小時緊急救援通報系統。稍後，立法院也通過《性侵害犯罪防治法》（以下簡稱《性侵法》）⁵，該法第8條明文規定：「醫事人員、社工人員、教育人員、保育人員、警察人員、勞政人員，於執行職務知有疑似性侵害犯罪情事者，應立即向當地直轄市、縣（市）主管機關通報，至遲不得超過二十四小時。通報之方式及內容，由中央主管機關定之」。教育部則成立「兩性平等教育委員會」，此即之後《性別平等教育法》（以下簡稱《性平法》）制訂的由來，該法第27條規定，校園內若發生性侵事件，必須將加害人姓名通報全國。由防制兒少性交易——1980年代後期雛妓被迫賣淫的性認知——發展出來的因應突發事件處理原則，在數年之內與多項法令快速結合，將通報擴散為總人口的性管理方式。此後，婦權會逐漸在各縣市政府成立，並全面推動通報系統的法制化；不出數年，通報系統被植入了各個兒少相關法規，作為啟動專業機構匯集事件與個案，再由行政與司法單位進行裁處的必要程序。

通報系統原本是專業機構中個別主事者依據自身專業判準、彈性執行的管理制度，然而，一個至今未破的命案卻將它轉化為法律明文規定、強制各個專業人員限時完成的「必要」，真正的推手則是眾多號稱追求性別平等的團體：由台灣性別平等教育協會、婦女新

⁴ 1996年11月30日，彭婉如前往高雄市參加民進黨臨時全國黨代表大會，在當天晚間搭乘計程車離開高雄市尖美大飯店後失蹤；12月3日，警方在高雄縣烏松鄉發現彭婉如的遺體。雖然警方鎖定計程車司機為犯案對象，但案情因至今一直未突破而成為懸案。

⁵ 1997年1月22日公佈實施。

知基金會、台北市女性權益促進會、台灣婦女團體全國聯合會、台灣女性學學會、台灣同志諮詢熱線協會所組成的「性別平等教育法民間推動聯盟」，不但齊力催生《性平法》⁶，婦女新知基金會在推動多年的「性侵改為公訴罪」後更積極要求修改《性侵法》，同時配合刑法中有關性侵害公訴罪的施行，**逕行通報制度**。在這些團體的想像中，性與暴力都是不斷擴張的「危險」，24小時全天候救援的通報系統必須由婦女人身安全擴及兒少保護⁷，將全民置於需要救援的「緊急狀態」。原本建立在行政體系權責之內、需經過專業評估、審慎考量後才能發布的通報，在處理校園內的性／別事件時，變成了一個無須審查、無從辯解的法律程序，在維護個人生命安全的名義下，也評量、鑑定起「性」的好壞及危害程度來。

1990年代後期，辛蒂·裴騰（Cindy Patton）在分析新興國家中「異己」（Alterity）的全球化現象時曾特別指出，台灣性／別異議份子的「權利」論述和美國相關概念的生成演變有所不同。她認為，在美國，「權利」載明於《獨立宣言》中，但事實上公民資格卻明確地排除了窮人和黑人等，所以在1950年代才會出現有關種族歧視的論述，為新的立法及行政結構奠立基礎，以發掘、評估相關問題。其他被排擠的群體——特別是美國的同志運動——則陸續要求依此模式分享權利，並透過一連串不同的策略，進入司法程序。相較之下，至少在1990年代初期，台灣的同志運動仍相當依賴女性主義及新興女權運動的論述，二者（同志／女權）之間的發展也與在地的性／別「權利」政治緊密相繫（1998: 316-318）。而從1990年代晚期

⁶ 婦女新知基金會，〈齊力催生「性別平等教育法」〉，<http://forum.yam.org.tw/bongchhi/old/tv/tv161.htm>。

⁷ 關於台灣社會脈絡中性別差異被轉化為成人／兒少差異的過程，可參見何春蕤（2005）及許雅斐（2007）。

至今，台灣部分女權運動者更將其對婦女、兒少人身自由的關切，推進至各類法規的制訂，形成嚴密的保護網絡。其中，以不需當事人同意、強制通報的方式啟動法律，規範、監督、矯治兒少的「性」，更被認為是維護兒少權利的必要條件。本文將延續權利政治的思考脈絡，分析21世紀初期台灣兒少保護的法律機制，如何排除了「其他」（性／別運動發展）的可能性。

一、《兒童與少年福利法》⁸中的色情管制：法規、個案與通報

吳姓諮商心理師（具國家考試資格）自2004年11月起接下H（1990年生）這個心理輔導個案，案主自7歲起即進入財團法人臺北市某私立育幼院，9歲時遭國中生性侵害，該案曾通報至台北市社會局第六科。2005年9月14日進行諮商時，吳姓心理師為了工作上的需要，提供H觀看（限制級）影片《放輕鬆，隨性做》，並同意H以數位相機錄製片段內容攜回育幼院中觀賞。2005年9月19日，該育幼院向台北市社會局第六科通報此事，該科審理後，認定吳姓心理師違反了《兒福法》第26條第3項規定，依同法第55條第4項規定⁹，處新臺

⁸ 台灣自1973年制訂《兒童福利法》以來，對兒童與少年福利的相關法令內容及名稱曾幾度修正，對於修正過程中兒少性政治的轉折，可參考甯應斌，2009，156-195，此法令以下簡稱《兒福法》。

⁹ 此案的主要相關法律條文如下，《兒福法》第26條第1項規定：兒童及少年不得為下列行為：……三、觀看、閱覽、收聽或使用足以妨害其身心健康之暴力、色情、猥褻、賭博之出版品、圖畫、錄影帶、錄音帶、影片、光碟、磁片、電子訊號、遊戲軟體、網際網路或其他物品。同條第3項規定：「任何人均不得供應第1項之物質、物品予兒童及少年。另外，該法第55條第4項也規定：供應有關暴力、猥褻或色情之出版品、圖畫、錄影帶、影片、光碟、電子訊號、電腦網路或其他物品予兒童及少年者，處新臺幣6千元以上3萬元以下罰鍰。」

幣6千元罰鍰。吳姓心理師認為此裁決侵犯了個人專業作為所以提出訴願，遭到駁回，遂提起行政訴訟，行政法院於2007年2月15日判決他勝訴，但最高行政法院卻最終判決他敗訴。

上述個案是晚近台灣政府部門執行色情管制的實際案例，**通報**則是將其由「社會生活」轉變為行政懲處與司法判例的關鍵。在該案的輔導過程中，僅僅因為輔導者使用了與同志情慾議題相關的（性愛）影片——並非刑法第235條所謂的猥褻出版品，而是《兒福法》所要求的不得提供色情影片予兒少觀看——即被台北市社會局及二審法官認定為違法。這不但使輔導者／被輔導者之間的關係被轉換為加害者／受害者，而且也凸顯了通報所開啟的性不平等效應：一方面，它被用來劃分性不平等關係——成人似乎享有觀賞的權力，但兒童不宜，同時，這個年齡劃分又預設了潛在的「強凌弱」關係，不斷彰顯兒少必須與性隔離；另一方面，流露同志情慾的（性愛）影像則因不符主流的性道德規範，被認定為有害兒少身心，必須被排除在兒少的社會生活之外，藉此強化正常／偏差之間的對立與優劣。透過法律所訂定的、針對特定性對象的排除隔離，行政機構及司法單位於法有據地進行懲處與判決。然而，相關法律的形成，罪責的確立與通報系統在其間的運作，卻顯現出過去20多年來的反色情、護兒少運動，如何將「被排除的性」塑造成法律懲處的對象。

色情檢查曾是台灣戒嚴時期端正社會風氣的手法之一；始於1987年的反雛妓運動則被視為將反色情與兒童保護運動相結合的重要轉折。顧燕翎（2009）即指出，在當時的社會情境中，性活動被認定為是男性消費女性身體的方式之一，（部分）女性主義者與性保守人士因此在反色情理念中產生了交集，且訴諸道德的禁慾主張，

配合當時主流的社會價值觀，在1987年大規模密集的救援雛妓行動之後，接著就在1988年進行掃黃行動與焚燒色情書刊。1990年婦女救援基金會更主導色情海報大獵殺行動，新聞局也大力配合，銷毀了150萬冊色情書刊，對色情採取嚴厲的禁絕措施。同時，1993年《少年福利法》的通過被視為是救援雛妓工作的重要訴求、延伸與落實（張碧琴，2005）。余漢儀（1996: 115）曾指出，台灣的部分婦運團體在進行反雛妓運動的過程中，藉著將雛妓議題由「色情」延伸至「兒童性虐待」，發展出了後續的兒童保護運動，不但因此修訂了《兒福法》、制訂了《兒少條例》，也帶出本地婦運與兒童保護的匯聚。換句話說，歷經反雛妓運動後，與性相關的多數出版品，已在兒童保護的思考框架中，由法律明確定位為「危害兒少」。

從婦女兒童容易因性交易而受害，到**任何**婦女兒童都可能遭受性侵害，訴求法律保護一直都是主要因應之道。為了對性侵害事件受害人採取**更積極的保障**，1999年刑法部分修正條文案三讀通過，對性侵犯的定義、對象、樣態、處罰均明確規範。新的條文著重於個人身體與自由的保護，推動修法者認為，強姦、強制猥褻固然妨害社會風化，但更重要的是，性侵犯實際上是侵害了個人性自主權及身體控制權的行為，屬於侵害個人法益的犯罪，應歸屬於妨害自由罪的一種，而保護個人身體與自由是國家責無旁貸的義務，必須以**公訴罪論斷**¹⁰。此次修法的成功——性侵害改為公訴罪——普遍被認為應歸功於部分婦女團體與婦運人士長年的投入推動，也就是

¹⁰ 新增定「妨害性自主罪章」來規範性侵害行為，原「告訴乃論」之規定，除配偶間之強制性交、加害人未滿十八歲與未滿十六歲受害人發生性交或猥褻者以及與直系或旁系血親為性交者等維持告訴乃論，其他樣態均改為非告訴乃論之罪，<http://www.papmh.org.tw/news/ago/sexlaw.htm>。

以婦女人權的立場嚴懲性侵害犯罪行為¹¹。另外，此次的修正案也將性侵害對象擴及男女兩性。在此之後，通報便被認定為是啟動法律、必須且必要的政府作為。而這個針對性／別人口的、以刑法為基準的、直接施行於所有人的行政管理機制，在後續的法令修訂與個案處理中產生了極為深遠的影響。其中之一就是，兒少聯盟據此要求行政及專業機構強制通報，並將此要求載明於相關法規中，以便落實兒少權利的保護。

在接下來的幾年間，通報變成最有效的性／別人口管理方式。隨著各級政府設立兒童保護通報系統，需要公權力介入的兒童保護個案量也快速增加（鄭麗珍，2008: 7）。特別是在《兒福法》於2003年5月28日公布施行後，行政院即在2004年宣示：積極整合社政、勞政、教育、衛生及村里幹事等系統的資源，使各有關機構更深入鄰里社區，全面建構縝密的通報、救援與保護服務網絡。而為了落實兒少保護工作，內政部透過地方政府及民間團體辦理通報、緊急救援、安置輔導、強制親職教育及家庭處遇服務等，以加強兒少保護教育宣導，落實責任通報制度。特別是幼稚園及中小學，若學校知悉學生遭遇性侵害事件（含疑似事件），就必須立即依法通報相關單位，而且，依照《兒福法》第34條規定，執行業務的相關人員，於知悉兒少有上述情況者，必須立即向直轄市、縣（市）主管機關通報，至遲不得超過24小時。

時間的嚴格限制，無異是透過行政管理與法律程序宣告：「暴力犯罪、危及生命」，是立法、行政、司法部門對「性與兒少」共同的解讀，一條針對性／暴力築起的政治防線，逐步將公法的管制界線

¹¹ 〈十年有成 性自主展新頁〉，http://www.newstory.info/1999/05/post_60.html。

延伸至日常生活的最細微處，由最親近民眾生活、也最基層的行政管理人員，直接決定什麼樣的「性」必須被排除在兒少的生活之外。這是一種同時擴張管制者與被管制者的技術，不僅執行者深入至社會生活的各個層面，時間的設限也讓執行者陷入「不得不」的壓力之中——必要的溝通與其他的選擇都因此被省略。

在反雛妓運動興起的20年後，當初的理念已經成功地轉換為具體的、強制的法律程序。在「性即暴力，色情即犯罪」的信念中，2007年《兒少條例》部分條文再度修正，潛在的「加害者」日益增加，必須執行通報的人員範圍擴大了¹²，網際網路、電信業者¹³和村里幹事都被納入，若知悉不報，將處新台幣六千元以上三萬元以下罰鍰。號稱重視婦女、兒少人權的立法委員黃淑英曾解釋修法的理由：以前只有社工、保育和教育人員需通報，現在也將村里長納入，因為村里長最知道這些事情；網路的也納入，因為最近業者猖獗。另外，過去只有**散布**兒童色情光碟、影帶、圖片者需受處罰，在《兒少條例》第28條修正通過後，增列無正當理由持有兒童色情物品的處分，對「**持有者**」也開罰，第一次被查獲需接受二小時以上、十小時以下的輔導教育，第二次以上被查獲，將處新台幣二萬到廿萬元罰金¹⁴。針對色情防制的監視系統與相關懲處，已經不只是行為或思想的管理了，而是確確實實地剝奪「違反者」的金錢與自由

¹² 相關法條的修正後內容請參閱本文註釋3。

¹³ 國家通訊傳播委員會簡任技正溫俊瑜曾對此提出質疑。他認為，要求電信業者得負通報義務的做法，可能涉及侵犯通信秘密。通報必須舉證，但在電信業者不能違法監聽消費者、無去得悉通信內容的狀況下，如何通報？參見〈兒少性交易防治初審通過 村里長等納入通報〉<http://news.chinatimes.com/2007Cti/2007Cti-News/2007Cti-News-Content/0,4521,130503+132007040900812,00.html>。

¹⁴ 〈兒少性交易防治初審通過 村里長等納入通報〉，<http://news.chinatimes.com/2007Cti/2007Cti-News/2007Cti-News-Content/0,4521,130503+132007040900812,00.html>。

，就連不該拘禁人身自由的行政罰，也可以用「上課」或「治療」方式，要求無特定意圖的持有者在特定時間進行思想改造。

在保護兒少的大旗幟底下，什麼樣的情況下必須緊急通報？通報的意義是什麼？這些問題似乎是不必思考的。只要虐兒、家暴、性侵害等相關新聞一躍上媒體版面，顯示有婦女或兒少的身體受到傷害，上述團體就宣稱通報系統必須更加深入各個社會環節。2009年4月23日，在〈兒虐事件頻傳，令人怵目驚心〉的社會氛圍中，被酒醉父親丟入沸騰鍋水中的黃小妹離世了，以保護兒少為職志的團體立刻提出「全台至少還有三千名兒童因家長濫用酒精、毒品，人身安全備受威脅」的說法。婦女救援基金會與兒福聯盟則擬與立委合作，提案連署修改《兒福法》第34條，將兒少保護通報責任納入村里長、村里幹事，建構更完整的兒少保護網¹⁵。在兒童保護議題上，性與暴力的連結／操作已經成了推進通報責任的來源，所有相關的專業與行政人員都必須背負責任。而這個將理念落實為法條的過程，也揭示了兒少聯盟運作的固定模式——社會事件被發現，與立委合作推動修法，要求行政部門動員、及時救援，最後凝結成無法更動的法律條文——製造法律程序，維護兒少權利。

在反雛妓、反色情的歷史發展中，強制通報的法律要件逐漸擴散至保護兒少的相關法規；在維護生命的聲浪中，以（全面）通報強化政府職能，實施緊急救援，變成無可挑戰的必要。隨著民間團體的立法推動，行政單位的確實執行以及司法部門的依法行事，原本存在於各個行政部門的管理技術，現在則獲得各項法律的支持，

¹⁵ 〈兒盟：村里長納入兒虐通報網〉，<http://news.chinatimes.com/2007Cti/2007Cti-News/2007Cti-News-Content/0,4521,110503+112009042300117,00.html>。

逐漸把矛頭轉向針對性／別人口。然而，從「受害者」到「被決定者」，聲稱受到保護的兒少主體是無法表述任何個人意見的。那麼保護兒少的必要程序——通報——究竟為的是什麼？

從本文的案例來看，結合相關法律條文的通報至少顯示了雙重意義：1. 行政機構可直接將與同性戀議題相關的影片定義為色情、甚至是某種層次的性犯罪，2. 任何專業機構或行政單位都可以隨時啟動法律機制，以管制總人口的身體與性。回頭看來，藉著宣示性／暴力對兒少的危害，部分婦運與社會團體聯手推動的立法、修法、擴大通報，最後只是使反色情的政治效應明確顯現：以「無性兒少」排除他者的主權決斷。而「通報」——這個排除參與者聲音、以國家權力直接論斷的程序——也在防制色情的法規中扮演著「個案生產者」以及「將性不平等法制化」的雙重角色。

二、一個案例：色情影像的價值與審查程序¹⁶

性／別事件為何必須使用通報？在《性史》第1冊最後1章，傅柯（Michel Foucault）曾提及，現代性的特質就是自然生命被納入國家機制與計算中，現代人因此是個生存狀態受質疑的生物；政治轉變為生物政治，傅柯將此命名為「生命－權力」（bio-power）或生命政治（bio-politics）。他解釋，現代主權國家對人民所施行的權力運作，強調的是生命的維護，在以總人口作為性治理對象的前提下，兒童的性化是以種族的健康為宗旨，婦女則應該對她們孩子的健

¹⁶ 本節的主要引文及內容大多來自台北高等行政法院〈95年簡字第676號判決〉，在本節中也常標示為「一審法官判決文」，以及最高行政法院〈96判字第2076號判決文〉，在本節中也經常標示為「二審法官判決文」。出處為網路資料，無法標明頁數。

康、對家庭結構的穩固和社會未來負責。因此，性的管理必須以對個人的訓練和矯正的要求為基礎（Foucault, 1990: 146-147）。從這個角度看來，當前施行於各個專業機構、針對各種性／別事件的通報，不但是一個不需經過任何審查即可直接啟動條文的行政程序，也是捕捉特定性／別人口進行懲處與改造的起始點。

2005年9月28日，台北市政府社會局在（本文上節所提及的）個案調查報告中指出，吳姓心理師於2005年9月14日與輔導案主H進行諮商會談時，曾挑選兩部同志議題相關影片與H共同觀賞，影片名稱分別為《放輕鬆，隨性做》（限制級）及《我好朋友的情人是我的好朋友》（輔導級），並在觀賞過程中與H討論同志議題。當時H拿出數位相機表示希望錄下《放輕鬆，隨性做》影片其中片段，吳姓心理師同意H的要求，讓他錄下幾段影片中（僅裸露上半身）的性愛鏡頭。之後，H因晚上就寢前在棉被裡觀看，經該院主任巡房發現，並向台北市社會局通報，吳姓心理師因此被該局裁定違反《兒福法》第26條第3項，乃依同法第55條第4項處以6千元罰鍰。歷經一審二審維持原判，然而，台北市政府社會局的決議、行政法院及最高行政法院的判決文，卻對「上述影片是否具教育價值，心理師的專業輔導是否失當，以及誰有權決定」等問題採取完全不同的觀點，形成迥異的法律論證，也使得此判例及回照出通報系統運作的正當性，成為分析色情檢查與兒少保護的重要借鏡。

一個重要的背景因素是，在進入法律判決之前，H在9歲時所遭遇、且曾經被通報的性侵害事件，已經使他被定位為一個必然受害的少年，同時，這個以年齡別劃分的身份，也將整起事件連結至特定的法律範疇，使得《放輕鬆，隨性做》這個限制級影片是否屬於「猥褻、色情錄影帶」成為本案的主要爭議點。在一審的判決過程中

，法官曾深入探究台灣針對兒少所設定的影片分級制，並提出下列說明：

1. 《兒福法》第2條、第26條第1項、第3項、第27條及第55條第4項分別有明文規定：

- (1) 出版品、電腦軟體、電腦網路應予分級；其他有害兒童及少年身心健康之物品經目的事業主管機關認定應予分級者，亦同。前項物品列為限制級者，禁止對兒童及少年為租售、散布、播送或公然陳列。第1項物品之分級辦法，由目的事業主管機關定之。
- (2) 供應有關暴力、猥褻或色情之出版品、圖畫、錄影帶、影片、光碟、電子訊號、電腦網路或其他物品予兒童及少年者，處新臺幣6千元以上3萬元以下罰鍰。

2. 《出版品及錄影帶節目帶分級辦法》第1條、第11條第1款及第12條分別明定：

- (1) 本辦法依兒童及少年福利法第27條第3項規定訂定之。
- (2) 錄影節目帶分下列四級：一、限制級：未滿18歲之人不得觀賞。
- (3) 錄影帶節目帶之內容有下列情形之一，列為限制級：一、描述賭博、吸毒、販毒、搶劫、綁架、殺人或其他犯罪行為者。二、過當描述自殺過程者。三、有恐怖、血腥、殘暴、變態等情節，且表現方式強烈，一般成年人尚可接受者。四、以動作、影像、語言、文字、對白、聲音表現淫穢情態或強烈性暗示，尚不足致引起一般成年人羞恥或厭惡感者。

除了查詢「限制級影片」的劃分標準及相關法源外，一審法官也謹慎地引用刑法第235條及晚近的大法官第617號解釋，針對該影片中的色情意涵是否可能危害兒少身心，在判決文中提出非常重要的分析與說明：

1. 刑法第235條第1項規定，所謂「散布、播送、販賣、公然陳列猥褻之資訊或物品，或以他法供人觀覽、聽聞之行為」，是指傳布含有暴力、性虐待或人獸性交等無藝術性、醫學性或教育性價值的猥褻資訊或物品，或者，傳布其他客觀上足以刺激或滿足性慾，而令一般人感覺不堪呈現於眾或不能忍受而排拒的猥褻資訊或物品，未採取適當安全隔絕措施，而使一般人得以見聞的行為；根據同條第2項規定，所謂意圖散布、播送、販賣而製造、持有猥褻資訊、物品的行為，亦僅指意圖傳布含有暴力、性虐待或人獸性交等而無藝術性、醫學性或教育性價值的猥褻資訊或物品，而製造、持有之行為，或對其他客觀上足以刺激或滿足性慾，令一般人感覺不堪呈現於眾或不能忍受，而產生排拒感的猥褻資訊或物品，意圖不採取適當安全隔絕措施之傳布，使一般人得以見聞而製造或持有該等猥褻資訊、物品的情形。

2. 根據司法院大法官釋字第617號解釋，只要具備藝術性、醫學性或教育性價值，縱內容涉及性事，甚至引起一般人的反感，仍非猥褻、色情物品。

除了檢視現行法令對色情的相關規範之外，一審法官也深入體察《放輕鬆，隨性做》這部影片所處的社會情境，發現它雖被劃分為限制級，但卻屬於1999年金馬國際影展的參展片，且榮獲1998年奧斯汀同志電影節觀眾票選最佳影片，並非一般所謂的色情片，而是具備一定藝術價值的國際影片。同時，臺北市政府民政局2001年及2002年同志公民運動出版的《認識同志手冊》中，均將它列為推薦給父母、輔導老師及尋求認同的同志影片。而且，一審法官為審慎求證，探查該影片的性意義與性價值，也親自勘察錄影帶，認為其內容雖涉及性事，但「係以輕鬆、逗趣的喜劇手法，深入探討同

志社群的多元樣貌與價值觀，應不致引起一般人之羞恥或厭惡感，可以認定其具有一定之教育價值」。最後，一審法官採用大法官釋字第617號解釋的見解，認定《放輕鬆，隨性做》錄影帶，在專業輔導個案上具有教育性、藝術性，而非《兒福法》第55條第4項所規範的「猥褻、色情」錄影帶。

在本案中，一審法官對於該影片所蘊含性價值的詳細考察，是透過相關（刑事）法條、憲法層次的法律解釋、官方文宣、社會生活情境等思考脈絡，外加親身體驗後，做出了深具啟發性的法律見解與司法判決，實可為此類型判例的典範。該影片性價值的認定，不但是決定此案之心理師與H之間是否具有構成受害者／加害者關係的法律要件，也對法律範疇內定義色情的相關見解提出知識／權力的論證分析，判定該影片在專業輔導工作中的價值與必要。事實上，一審法官已在判決中對限制級影片的價值提出正面看法，既肯定該影片所傳達的同志情慾，也支持影片在心理輔導中的專業價值——改變並重塑案主的心理結構。

對照一審法官的細緻查證，將此案逕行通報的教養機構及懲處吳姓心理師的行政單位恰恰顯現出如何運用「無自主能力的受害者」來進行性的政治決斷：通報，既是這個決斷的關鍵使力點，也是相關法令的連結處，並將下一個決斷推向專業目的主管機關。二審法官的判決文直接從保護兒少的角度出發，斷定一審法官引用的法條有誤，採證台北市社會局行文衛生局轉市立醫院的回覆（見下文），並提出向影片商優士電影有限公司電話查證結果，強調《放輕鬆，隨性做》確屬限制級影片。二審法官隨即堅稱限制級色情影片危害兒童身心，認為《兒福法》是以保護兒少身心健全發展為目的。由於兒少身心發展未臻成熟，心性未定，易受外界不良環境、物

質的影響而產生偏差，基於國家親權主義，必須以公權力介入，將有礙兒少身心健康的物質與環境予以排除。據此，二審法官強調《兒福法》是基於這樣的理念所制定的保護法規，要求兒童及少年父母、監護人、專業人員及社會大眾必須負起保護兒少的責任，所以給兒少觀看限制級影片即是違法行為。

二審法官的判決，著重的不只是該影片的（性階層）類別，也帶出了本案的另一個重要爭議點：將限制級影片交給兒童觀賞，是否違反專業倫理？專業輔導工作中使用該影片的必要性與正當性，是否足以超越《兒福法》的規範效力？對於一審法官而言，影片內的同性情慾與性愛鏡頭不必然會危害觀賞的兒少，也認定心理師以影片進行輔導的原意是因為輔導議題為同性間性行為與暴力，所以選用該影片做為介入與H討論的工具，目的是讓H更能察覺每個人對性的看法與行為都不相同，及對性、安全及暴力之間的關係有更健康的認識與態度，絕非一般所認知的「妨害少年身心健康」行為。而且，H在翻拍該影片部分片段之後，也只是供自己觀賞，並沒有拿給院內其他未接受輔導的院生觀看，也沒有任何證據顯示，H有傳布這些影片畫面給其他院內的人。對一審法官而言，這顯然並未違反《兒福法》第55條第4項的規定，然而台北市政府卻以此作為開罰的理由。

二審法官以台北市政府社會局徵詢市府衛生局——有關前述諮商處遇過程是否符合心理諮商必要處遇方式——後由市立聯合醫院轉來的回覆文，斷然否定一審法官的判決，採信文內醫師所說的：「法律規定青少年不能觀看限制級影片，若是則觸犯法律！……治療師在諮商過程中雖可以有創意，只要對該影片能掌握，播放影片本身是沒有問題的，但是不能違反法規。……當處理青少年個案時，

需注意有什麼倫理議題需要先了解」（粗體字為作者所加）。換言之，二審法官藉由醫師鑑定，再次強調《兒福法》的絕對性，並認定專業輔導不得違反（《兒福法》所決定的）專業倫理。二審判決文也指出，吳姓心理師既然是通過國家考試、領有專業執照的心理師，應該具有足夠的專業能力，在提供影片觀賞進行心理諮商輔助行為之前，認清該影片等級，在進行兒少諮商輔導工作時，自應更為謹慎；也就是說，吳姓心理師在沒有搞清楚影片是否為限制級、是否違反《兒福法》且未與該育幼院溝通的情況下，自行決定使用該影片，顯然違反諮商專業倫理守則。二審法官顯然認為，心理輔導的專業界線必須由法律決定，而非由負責該項工作的心理師決定，同時，根據醫療衛生單位——一種知識位階高於心理輔導的專業——的鑑定，全然否定了吳姓心理師的輔導專業。

相對地，在論證「專業輔導工作中使用該影片的必要性與正當性，是否足以超越《兒福法》的規範效力？將限制級影片交給兒童觀賞，是否違反專業倫理？」這樣的問題時，一審法官寫下了非常縝密的思考與查證過程。一審法官先是依據行政訴訟法第176條準用民事訴訟法第339條規定，請私立東吳大學社會工作學系王行教授為鑑定證人，就擔任H（在育幼院內發生性侵害）相關事件的過往經驗及個人專業，對本案心理師輔導H的評估報告做出專家鑑定，並根據王教授的「行政訴訟鑑定報告書」，陳述下列意見：

1. 本案心理師放映《放輕鬆，隨性做》影片輔導個案，**有無諮商輔導專業的必要？**

本案所輔導的對象，曾被評估為混合性侵害受害及加害問題。個案幼年時已在育幼院中長期遭受性侵害，對性暴力的諮商輔導工

作而言，預防性暴力的再發生即是輔導工作的重點，然而此類型個案通常難以建立專業關係，除了「受害經驗」不易啟齒外，不被主流文化所接受的「性經驗」更難在諮商工作者面前吐露。如果此類型個案是在「非自願性」的處境下接受輔導，諮商關係將更難建立，而輔導成效也相當有限。但透過影片的使用，吳姓心理師逐漸與個案建立可深入探查的專業關係，關鍵即在於他從以「受害／加害」為輔導重點，轉變為以H的關切為會談重心，探究H內心焦慮與困惑的癥結：同性情慾。過程中，吳姓心理師運用與個案生命經驗相關（變裝、同性情慾等）的影片資源（其中也包括了該片所涉及的同志身分社會壓力、愛滋疾病、性別多元化、性別政治等），作為提升H受輔導意願與打開生活中封閉經驗的工具，討論同志議題，得到個案認同，以利發展深入的輔導關係，誠屬必要的作為。

2.該片是否具教育功能？

該片討論了親密關係中的忠誠、自我發展與責任感等議題，確實能回應性別教育中所面對的多元性別與愛情關係等嚴肅議題。更重要的是，該片劇情中，男同志遭受異性戀者的侮辱與暴力攻擊時，在憤怒中以性攻擊做為反制與報復，之後也進入了同儕之間的人我辯證與自我反思歷程。此段劇情可與H的生命經驗相對照，具有明確的教育價值。

本案一審法官在斟酌上述王行教授的鑑定意見後，認為吳姓心理師在諮商過程中與H共同觀看該影片，在學理上是成立的，且在實務上也有其必要。一審法官更引用《心理師法》第19條第1項：「心理師應謹守專業倫理，維護個案當事人福祉」，認為在諮商專業

倫理的要求下，吳姓心理師本來就應該維護個案當事人（即H）的福祉。此外，諮商專業倫理要求諮商師應在尊重當事人人格尊嚴的前提下，積極提供諮商服務，以促進當事人健全人格的成長與發展，才能符合當事人的最佳利益。所以，心理師提供討論同志情慾的影片給H觀看，是著眼於影片的教育價值，且有其必要，不能用一般猥褻、色情影片角度來看。

另外，針對台北市政府社會局駁回訴願，及其所依據的台北市立聯合醫院的鑑定意見：「法律規定青少年不能觀看限制級影片，若是則觸犯法律！……治療師在諮商過程中雖可以有創意，只要對該影片能掌握，播放影片本身是沒問題的，但是不能違反法規！心理師所採用的治療媒介應要謹慎為宜」，一審法官也提出非常精彩的法律見解。首先，由「衛生醫療」專家來處理「心理輔導」的專業鑑定，並不合適。其次，「違反法規即是違法」的答覆，完全置專業於不顧，是捨棄必要性、教育性的法律斟酌要件。最重要的是，台北市立聯合醫院的鑑定意見並非針對心理師（對H）的輔導方法是否有必要性而進行專業評估，只說提供限制級影片給青少年觀看就是違法，這實際上是代替主管機關進行「法律判斷」。吳姓心理師之所以給H觀看影片，目的在於進行輔導，而此種方法是經過一段時間且詳細的專業評估後針對個案進行的，就如同麻醉科醫生給癌末病患注射嗎啡一樣，具有阻卻違法的效果。

然而，本案二審法官卻駁回一審法官的判決，認定台北市政府社會局及市立聯合醫院的處理「程序合宜」，於法有據。主要論點依序為：

1. 針對一審法官判決文中認定「該諮商輔導議題為同性戀，台北市政府社會局以醫療機構的意見為依據，有重大違誤」的論點，

二審法官引用了《心理師法》第3條規定：「本法所稱主管機關：在中央為行政院衛生署；在直轄市為直轄市政府；在縣（市）為縣（市）政府」，強調既然（台北市）心理師的主管機關是衛生單位，那麼徵詢衛生局提供本案諮商輔導處遇意見的程序，是合法合理的，並無違誤。

2. 即使本案中限制級影片是用來作為輔導或治療媒介，但吳姓心理師同意H以數位相機錄製影片部分性愛內容攜出觀賞，顯然已經逾越適當、必要的諮商輔導範疇，違反《兒福法》規定。

3. 由於台北市政府社會局已徵詢衛生局意見並取得回覆，有關聲請送交東吳大學社工系王行教授鑑定一事，不論鑑定結果為何，都不影響本案違法情事，實屬不必要的作為。

本案由專業機構向行政單位通報所啟動，最後在最高行政法院「以《兒福法》為依據，無須專家意見」的判決中，維持當初台北市政府的裁決——吳姓心理師因違反《兒福法》而必須繳納6千元罰鍰。一個自1980年代反雛妓運動延續而來的反色情政治，輕易地將本案心理師與（同性戀、跨性慾傾向的）H之間的諮商輔導關係，轉化為加害／被害的法律要件，再由行政裁決與司法判決加以確定。前所未有地，為了保護兒少，立法要義、行政管理、司法判決連成一線，在性階層的區隔中做出政治決斷。依照既定的「程序」，一個不符主流性道德價值的輔導過程，先被以醫療診治的角度認定為不合適，再由法官依照法律條文判定違法：這是可直接作用於每一個公民心理結構的法定程序。國家主權的性／別決斷，以行政／司法權力清楚地劃分「性」的專業知識管轄範疇，而「通報」這個最初的起點，不但連結社會生活與法令制度，更直接將個人送交國家處決，也在不同的身體／情慾階層中，以國家權力維護性／別秩序。

三、正當法律程序：應該保護誰的基本權利？

在本文上述案例中，一審法官曾一再陳述，吳姓心理師運用與同志情慾議題相關的影片輔導H有其必要，然而，二審法官卻一再以程序問題否決一審法官的法律見解，認為《兒福法》的「保護兒少」要求具有絕對優先性，足以排除憲法層次的大法官釋字第617號解釋與一審法官所採信的專家見解。然而，二審判決文中並未解釋：如何決定何種程序是正確的？如何評估此案中H是否受到色情影片危害？如何危害？對這些問題，二審法官所依據的台北市立聯合醫院回覆文亦未加以說明。不過，在二審判決書的最後部分，在論證刑法第235條、釋字第617號解釋及《兒福法》的適用範疇及對象時，二審法官顯然對台灣的「兒少保護」及「色情影像」做出比過去更嚴格的裁決，同時也凸顯出以通報系統連結被害兒少與法條後的具體作用，也就是：管理兒少的生命形式及性偏差（在此案中包括觀看性影片以及同性戀）的排除。

一個個案經通報之後到底該由那些法條處置？二審法官在判決文第五大點中先以提問方式考量刑法第235條、釋字第617號解釋及《兒福法》的適用性，然而，在論證過程中卻是以《兒福法》第26條第1項、第3項、第27條及第55條第4項為基準，說明兒少不得為「觀看、閱覽、收聽或使用足以妨害其身心健康之暴力、色情、猥褻、賭博之出版品、圖畫、錄影帶、錄音帶、影片、光碟、磁片、電子訊號、遊戲軟體、網際網路或其他物品」，且任何人均不得提供上述物品予兒少；其他有害兒少身心的物品則由目的事業主管機關認定並分級，亦不得與予兒少。二審法官依此認定，《兒福法》禁止提供兒少觀看閱覽者，除「猥褻」物品外，尚包括「暴力、色情及

足以妨害其身心健康」之物品，並不以刑法第235條所稱的猥褻物品為限，而同法第27條第2項禁止對少年散布者則依「出版品及錄影帶節目帶分級辦法」而定，亦不以猥褻之物品為限。因此，二審法官強調，對於兒少而言，《兒福法》對涉及性／暴力出版品的規範顯然較刑法嚴格，所以一審法官（引用釋字第617號解釋）判決不當。由此看來，兒少性／別事件中的通報，不但是啟動相關法規的關鍵，也直接將繫案兒少送進「不得為」——不得看、不得接觸任何與性相關訊息——的生命狀態。

確切地說，兒少性／別事件的通報機制所啟動的是多重的法律禁制，也強化行政機關對總人口——特別是兒少——的生命治理，同時還具有阻擋其他法律的作用。在本案中，一審法官曾引用《心理師法》說明運用影片有其專業上的必要，但二審法官卻認為，依照《心理師法》第19條第1項規定：「心理師應謹守專業倫理，維護個案當事人福祉」，心理師提供心理諮商的方式必須合法，僅以個人主觀的專業判斷，而置行政機關的監督與法律禁令於不顧，已全然忽略了兒少保護的法律要件。換句話說，即使是各個專業領域的基本運作，亦不得超出現行法律與行政機關的性管理範疇。

以此來看，與其說通報機制轉向性／別事件是為了維護兒少的基本權利，倒不如說是為了透過「性」來管理總人口的生命形式。傅柯曾針對現代國家的生命管理做出解釋，他認為，現代人進行政治鬥爭的目的，就是為了生命；生命則被理解為人的基本需要、具體的本質、潛在能力的實現及一切可能的頂峰。儘管政治鬥爭是透過權利的肯定得以表達，但是生命（而不是權利）才是政治鬥爭的賭注。正是為了對生命、肉體、健康、幸福和滿足需要，人們才發明了「權利」，重新發現「自己是什麼」、和「能夠是什麼」的「

權利」(Foucault, 1990: 143-146)。權利在此被理解為維持特定生命型態運作的方式，因此，對權利的界定與維護所進行的法律程序，本身即具有政治決斷的作用。

作為一個告發性／別事件的程序，通報勢必得面對下列問題：到底「誰」可以得到國家法律的保護？該選擇哪一種基本權利加以保護？選擇的標準及適用範圍是什麼？更精確地說，哪一種權利才能啟動法律程序？或者，什麼樣的情況下才能啟動保護兒少的法律程序？在保護兒少的法規中，未經當事人同意的通報，是保護還是剝奪？政治決斷的任意性，是否該受到限制？

對於保護兒少相關的法律程序運作問題，大法官許玉秀曾在〈釋字第590號不同意見書〉中提出說明。她認為，《兒少條例》所指涉的兒少都是被認定為沒有能力保護自己的人，他們是脆弱的，所以應該給予法律上的保護，這就是《兒福法》的立法本意。脆弱的人容易成為被害人，成為被害人使得脆弱的人更加脆弱，所以更需要被保護；如果不能完全從被害人的角色看待《兒少條例》中的繫案兒少，無法正確解讀其安置保護流程，也就無法正確執行《兒少條例》的保護安置。但麻煩的是，該條例第15條至第18條的審理流程卻限制兒少的人身自由，而負責把關的法官則因為遭到釋憲機制及該條例的阻擋，根本求救無門，致使這些看似「保護受害者」的法律設定，實際上，變成了**強制處分**——無來由地將兒少如罪犯般拘禁於安置場所。這顯示，處理兒少保護的相關法律程序，在立法過程就已經出現問題了。

對照本文案例的爭議與大法官許玉秀的見解，「正當法律程序」(due process of law) 的概念提供了更進一步的討論空間。該原則主要源自於英美法系國家，可以被回溯至1215年《大憲章》的第39章

¹⁷。到了20世紀，許多國家紛紛透過立法，將「正當法律程序」確立為行政法的基本原則。一般公認，正當法律程序在美國持續獲得認同並不斷擴充其現代意涵，它被認為是一種對政府作為的檢驗與審查，是法院運用司法權力對政府權力進行干涉的手段，目的在於保障個人權利，通常不會被拿來針對其他個人。美國憲法第5條修正案明定：未經正當法律程序，不得剝奪任何人的生命、自由或財產¹⁸；美國憲法第14條修正案也規定：不得未經正當法律手續使任何人喪失其生命、自由或財產¹⁹。就這兩項法律條款而言，民主憲政的法治精髓在於對個人權利的保障，主要是指政府必須尊重任何依據國內法賦予人民權利的法律，而非僅尊重其中一部分權利。由此，對國家權力和政府行為的限制成為必要。最重要的是，「正當法律程序」的價值，體現在對個人權利的保護，它既具有相對的實質程序價值，又具有自身的獨立價值，從而為現代公民權利的程序保障奠定了憲法基礎。那麼，作為一個行政機構可自行發動的程序，「通報」難道不需要接受正當法律程序的檢驗？

如果正當法律程序的理念是維護公民權利，那麼，什麼樣的權利是必須維護的？正當性何在？在1960年代，各種社會運動興起之後，歐美各國政府面臨各種保護弱勢的要求，正當法律程序的政治意涵也日益重要。王錫梓在討論美國憲法、行政法制度以及社會關

¹⁷ 英國國王做出了以下的承諾：除非經過同等人按照本地的法律合法判決，任何自由人不得被捉拿、拘囚、剝奪產業、罪犯化、放逐或受到任何損害，王室也不能採取或下令行動攻擊他。原文如下：No freeman shall be arrested or imprisoned or deprived of his freehold or outlawed or banished or in any way ruined, nor will we take or order action against him, except by the lawful judgment of his equals and according to the law of the land. ◦

¹⁸ 檢附原文如下：No person shall be ... deprived of life, liberty, or property, without due process of law. ◦

¹⁹ 檢附原文如下：nor shall any State deprive any person of life, liberty, or property, without due process of law. ◦

係的轉變時曾歸納出一些基本要點，他認為，根據適用標的不同，可以將其分為實質的正當程序（substantive due process）與程序的正當程序（procedural due process）。前者指的是，當政府剝奪公民的生命、自由或財產時，必須提供充分的理由以證明其行為的必要性和正當性；實質的正當程序要求政府必須為其作為提供正當理由，主要適用於對立法和政策的正當性（justification）審查。程序的正當程序則要求，政府權力的行使過程必須滿足某種最低限度的公平（fairness），亦即，政府政策執行的方式和順序是否符合了政府施加管制或懲罰過程的公正性（王錫梓，2009），此項原則不但觸及公法最根本的權限問題，也估量政府對待公民的方式是否合宜或失當。對照這兩個正當程序的基本要求來看，專門告發性／別事件的「通報」，既缺乏「提供充分理由」的實質要件，也無法提出符合最低公平的程序要件。

事實上，大陸法系的德國更徹底地將正當法律程序運用於約束政府權力。李建良在基本權理論的研究中指出，德國聯邦憲法法院對《Mülheim-Kärlich（核電廠）裁定案》的解釋文即將基本權的程序關連性，從「司法程序」拓展到「行政程序」之上（李建良，2004: 488）。該案涉及核電廠執照核發的問題，是由人民提出憲法訴願，其爭議點在於：行政法院對於《原子能法》中有關「民眾參與程序規定」的解釋與適用，是否牴觸憲法保障基本權的意旨而構成違憲，因為行政法院認為該法中有關第三人參與程序的規定，其目的並非在保護人民的權利，而僅是用來提供行政機關必要的資訊。德國聯邦憲法法院於解釋文中指出：

基本權利應透過一定程序予以保障，憲法保障基本權力的意旨，不僅對於實體法之規定有所影響，同時亦及於相關程序法之規

定。就具體個案而言，國家未履行保護基本法第二條第二項之法益（生命權，身體權）的義務，就核電廠的許可核發設有相關程序規定，核發（核能電廠）許可的機關如未能遵守，即構成對生命權及身體權的侵害。（李建良，2004: 488）

面對1960年代社會運動之後各種保護社會弱勢、維護公眾利益的要求，德國聯邦憲法法院在回應「什麼樣的基本權利該獲得保護？該採用何種標準？」的法律問題時，提出的答案是：個人基本權利的保障必須載明於法律程序中，特別是與身體權及生命權相關的事項，更重要的是：

立法者在其負有保護義務的特定事務領域中，如果設定一種以民眾參與為中心的程序，則此項程序參與對相關當事人具有確保其基本權利的作用，從而此等**程序規定必須做合於（主觀）基本權利保護意旨的解釋**。（李建良，2004: 488）（粗體字為作者所加）

德國聯邦憲法法院的這段話，可視為大陸法系國家吸納英美法的正當法律程序概念後，對於新興社會運動所要求保護公民基本權利的呼聲所擲出的法治國家重要聲明。在「維護公民權利，約束政府權力」的前提下，這個判例回答了「國家／法律該如何保護潛在受害者」的問題。從憲法層次的觀點而言，為了保護個別公民的基本權利，無論立法者或行政管理者都必須從「被保護者」的位置出發，這也就是正當法律程序最重要的意涵：立法者與行政管理者必須正視參與者的溝通（Kommunikation der Beteiligten）（李建良，2004: 497），而司法機構也必須以此作為主要的判決依據。這個劃時代的憲法解釋，完整說明了現代行政管理體制中，任何政治決斷都可能具有某種程度的任意性，因此，行政與司法單位必須審慎看待被影響者的位置與意見。

就本文上節所討論的案例而言，二審判決書也曾數度提出「程序」觀點，認為程序正確才能達成保護兒少的立法目的，但如果以上述美國和德國的判例來看，省察正當法律程序的要義——維護公民權利，約束政府權力，程序規定必須做合於（主觀）基本權利保護意旨的解釋，那麼本案一審法官的程序——解讀與色情相關的法條，回顧該影片座落的社會情境並親自體驗，採納專家意見，從受輔導者的立場出發，以及最後也是最重要的，提出對其最有利的解釋——是具有正當性的。反觀台北市政府社會局和二審法官，雖然都聲稱保護兒少，卻無視於被輔導案主H的個人需求（觀看同志影片），反而把審判的核心要件放在色情影片是否為限制級，還以行政主管機關（台北市衛生局）回覆文來區隔權力位階及專業知識範疇，從而做出「兒少是神聖的，性（影片）是低劣的色情，專家鑑定不必要，行政管轄權決定專業價值」的結論。

事實上，本案反而揭露了，不論是通報系統的運用或《兒福法》的相關規定，甚至許多與兒少相關的法規，都從未考量正當法律程序的基本要件——參與者的溝通。只因兒少被視為未成年，無性自主能力，所以，特別是任何與性有關的感受或行為都被納入「受害者必須由國家加以保護」的範疇。而這也是導致這個受輔導個案因通報而進入行政裁決與司法程序的關鍵。影片的分級制、防制色情，據說都是為了保護兒少，但是這樣的保護從來就不是站在兒少的立場出發，而「通報」——這個缺乏參與者的、無須參與者的程序——其實凸顯的正是性價值的排序問題：受保護的是哪一種性？對不同類型的性（例如同性戀）又產生何種政治效應？

四、兒少保護的「程序」：製造未知的恐懼，進行剝奪與排除

過去20年多來，隨著各種婦女、兒少保護相關法令的制訂及修正，通報系統被視為政府部門處理緊急事件的萬靈丹——它自身即是一個無須審查、無從辯解的法律程序，也自發地啟動所有相關程序。一如本文個案所顯示的，只是諮商輔導過程中用了一部影片，就足以因為色情影像危害兒少身心而懲處諮商心理師，那麼，這套運用於性／別人口的法律機制——發現、防制、矯正、懲罰，其實已將保護個人自由的公法，逆轉為以暴力排除性異己的刑罰。這個權力形式的徹底轉變，一方面顯示，針對潛在受害者的通報是透過特定對象的受害化，由國家主權對性／暴力——這個原本在反雛妓運動過程中即出現的法律對抗目標——進行政治操作²⁰；另一方面，隨著兒少保護理念在法律範疇內的正當化，以「通報」來保護兒少基本權利的作法，其實已經排除了許多的「其他」。

特定人口群尋求新的法律保護，是創造權利價值的方式之一；在美國，同性戀運動正是運用正當法律程序爭取憲法平等權的典型範例。但裴騰在分析其性／別政治意涵時特別指出，正當法律程序的權利政治其實蘊含著內在矛盾性，而且在某種程度上，追求公民權利的各種策略在現今美國的政策辯論中只能為同性戀贏得有限的正當性。不論是好是壞，這種缺乏實質保障的限制，使得「權利」既固化為最主要的性異議模式，也成為最後底線；「很少人願意放棄

²⁰ 所謂政治操作，在此是指本段所提到的「以暴力排除性異己」，更進一步的解釋詳見下文。

追求權利而去支持無法保證成功的queer政略」²¹（1998: 307）（粗體為作者所加）。依照裴騰的看法，就當代美國實際的性／別政治發展而言，藉由正當法律程序所維護的權利，反而可能樹立無法推進的封鎖線，形成一種阻礙，而非保護；在社會運動層面上，它阻卻了開拓新興性／別主體的可能性，使其不受保護，甚至**壓制其他群體追求創造新的性／別異議**。

裴騰也深刻地理解到，特別是在現今複雜的政局局勢中，「權利的保護」可能是一種危險的假象。作為性／別文化政治的一環，「權利」也可以用來強化原有的性／別階層內的不平等，而且，現代國家對特定群體的保護，經常是有選擇性的、策略性的，甚至於保護的標準與適用範圍也是在特定局勢下預先擬定的。裴騰認為，面對當今全球化、跨國性的社會力，新興民主國家常使用權利論述作為表現自身「現代性」的途徑之一，但也可能為了符合特定的現代化標準，而發展成政治上的保守傾向（1998: 308）。如果以台灣的保護兒少論述來看，跨國性的政治力量確實已與國內的兒少保護團體相互串連²²。而除了國際政治原先存在的（政治）不平等階層關係可能會影響國內的性／別政治情勢演變之外，裴騰也提到：

特別在媒體報導方面，跨國媒體集團常常只選擇報導某些「違反人權的事件」，以醜化那些不受歡迎的國家，而同時暗中抬高那些「人道國家」（如美國）的身價。這個被各個違反人權國家所賴以比較的模範，其實非常言行不一：**到底哪個國家的公民享有這些虛幻的權利？**（1998: 309）（粗體字為作者所加）

²¹ 此段引文內的queer，在台灣大多被翻譯為「酷兒」，其主要內容及意涵可參見甯應斌，1998。

²² 這種針對性／別人口的跨國聯合模式也被稱為「全球治理」，何春蕤曾對此做過詳盡的分析，詳見何春蕤，2005。

裴騰的這段話，原來是在批判跨國政治力與媒體對權利建構的政治操作，但也可以看成對「正當法律程序」「權利保護」論述的強力批判。原來，「保護」可能是一種虛幻的藉口，為的是（對其他性／別異議份子）進行性壓制的政治操作，它可以採用不具任何實質意義的文化象徵，輕易地將特定的、要保護的權利推向至高無上、不可侵犯的法律位置，而使得不同立場的性／別異議份子變成無法受到法律保護的個體。這也就是說，特定權利的「保護」，可能將法律秩序推進至製造「赤裸人」（naked life，或 bare life，或譯「裸命」）的「例外狀態」（the state of exception, Ausnah-mezustand，或譯戒嚴the state of emergency）（下詳）。

義大利政治哲學家阿岡本（Giorgio Agamben）在推演傅柯生命政治的概念時，曾試圖重新界定現代主權國家的治理，以及人類所面臨的基本生存狀態。他將生命區分為兩個面向：自然生命（希臘文 Zoe）與政治生命（希臘文 Bio），處在這兩種生命的分裂狀態之間的，即是所謂的赤裸人。在《被譴咒的人》（*Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*）一書中，「**赤裸人是指，沒有受到政治權利與法律保護的生命狀態**」（徐文瑞、李西特，2006）（粗體為作者所加），但赤裸人並非只是單純的、生物性的，相反地，他依然無法脫離政治與法律的束縛，法律的力量仍持續在他的身上產生作用。更重要的是，這並非只是現代國家中被法律排除在外的少數人所面臨的特殊狀況，而是所有人所面對的共同處境。阿岡本將其命名為「例外狀態」。

依照阿岡本的觀點，生命政治中的死亡威脅與生命維護，其實是一體兩面的。透過國內的法律管制，現代國家不只維持國境內的秩序，也同時將例外狀態——權利的剝奪與排除——視為社會常

態。因此，即使法律看似剝奪了赤裸人的政治意義，但赤裸人仍活在法律的力量下，對赤裸人而言，法律變成了純粹的暴力。在現代國家內部，赤裸人其實就是被國家主權以「例外狀態」之名加以驅逐的人，他們雖然具有自然生命，但他們的生命卻隨著各項公民權的剝奪，也喪失了政治意義。他們處在被剝奪公民權和人權的赤裸狀態。更進一步地說，「**為了反恐避免社會動亂，一種隱性的、常態性的、世界性的例外狀態，儼然已經變成人們日常的生存方式**」（徐文瑞、李西特，2006）（粗體為作者所加）。不論是否真的面臨危及人民生命安全的重大事件，國家主權都可以藉著擱置法律，把社會集體的生命置於赤裸狀態中。

對阿岡本而言，「赤裸人」的治理型態之所以能夠存在，是因為超越法律關係的「必要之事」本身即屬於策略性的政治操作。在討論法律與傳統中例外狀態的處置時，阿岡本曾提及了例外狀態與「必要」情況之間的糾結關係，他提出古代格言「必要之事無須法律」（*necessitas legem non habet*）（Agamben, 2005: 24），並質疑在辯護主權決斷例外狀態時，「必要」是否有其客觀事實的依據。倘若真的存在必要情況的客觀事實，那麼必要／例外狀態的認識與認可，將是個無須決斷的單純技術程序而已，也就不需要所謂「例外狀態」的主權者了，因為「決斷」的過程已經被技術化、標準化了。反過來說，主權者決斷例外所根據的「必要」，也只是名義上的，其命名與宣告必要／例外狀態的能力，必然包含了裁斷的任意與不受限於客觀事實的虛構。而且，「宣告」必要／例外，其實就具有凌駕（甚至取消）客觀事實的政治效應，因此，在必要情況的名義下宣告例外狀態，懸置法律，伸展緊急處置的權力，實際上是為特定統治者或特定政治利益服務（朱元鴻，2005: 200）（粗體為作者所加）。透

過對赤裸人與例外狀態的政治分析，阿岡本所要表明的是，當國家／法律越是聲稱情況緊急必須動用特別權力，權利剝奪與排除的操作空間就越大，隱藏在正當理由背後的必要，也就越值得懷疑。

無論是裴騰論證現代社會權利保護的矛盾特質，或阿岡本所分析的常態性主權政治，他們所企圖證明的是，一個虛構的權利保護機制，可以非常輕易地被用來牽制、剝奪其他的、不必要的權利：保護與剝奪經常是一體兩面的。如果把台灣的兒少保護放進這樣的權利政治脈絡來看，那些虛構的、可以宣告緊急例外狀態的權力是如何生產出來的？宣告受害者持續增加、引發社會對未知恐懼的緊張焦慮，以致於國家主權必須強化懲治犯罪的呼聲，究竟從何而來？在2007年成功修改《兒少條例》，據稱為杜絕色情之害而將網路、電信業者及村里幹事納入通報系統之後，2009年4月底持續推動修法的兒少聯盟又再度以受暴婦女、兒童不斷增加，要求社會關注遭受家暴的弱勢者²³，而時間則恰巧落在被丟入沸水的黃小妹離世、婦女救援基金會與兒少聯盟要求修改《兒福法》、將兒少保護通報責任納入村里長、村里幹事之後。沒有人提起，為什麼必須修改法律，才能阻卻不斷升高、隨時隨地遭受暴力威脅的恐懼；也沒有人會問，以無所不在的通報系統，強化兒少的權利保護，到底造就了什麼。因為，持續20多年對抗性／暴力、保護兒少的思維，已規律地灌注「性與色情危害兒少」的文化內涵，成功地將防制色情的法律規章發展成排除性異己的政治策略，從而訂定出通報的必要與法律程

²³ 根據內政部最新統計，九十七年家庭暴力通報案件計七萬九千八百七十四件，較前年成長一成，呈現逐年攀升趨勢。其中，被害人主要集中在卅至五十歲婦女，比例高達四成；未滿十八歲的兒少受暴案件比重亦逐年增加，增幅達二成最為顯著。兒童、婦女仍是家庭暴力下的弱勢者。參見〈去年受暴婦女增1成 兒少增2成〉，<http://news.chinatimes.com/2007/Cti/2007Cti-News/2007Cti-News-Content/0,4521,5030432+112009042700078,00.html>。

序的必須。

結論

在現代公法體系中，行政法是為規範行政機構作為、維持社會基本秩序而訂定的，刑法則是以保護人民安全、懲治犯罪為其目的，而在各個專業領域，則由長年累積的知識與經驗形成各自的專業規範，共同維護國境內公民的公共生活。然而，部分婦女及社會團體卻以兒童及婦女人身安全之名，制訂各種法律，繁衍出多種性接觸形式的罪罰化，甚至強制行政機構與各類專職人員都必須承擔起通報的責任，直接進行犯罪的認定與裁處。本文案例的判決無非是提醒，只要是與兒少相關、只要是觸及性、即使只是日常生活的一個小插曲，都可能落入程序化的法律懲處中。大法官林子儀曾在〈釋字第584號解釋不同意見書〉中強調：當政府對人民所為的限制與剝奪越是嚴苛，正當法律程序的要求便益發重要。在歷經20多年保護兒少的風潮之後，該認真思考的是，為什麼必須將全民置於急需救援的緊急狀態，才能維護國境內的公民安全？為什麼必須以剝奪及排除其他的性，來成就虛幻的權利保護？

當「無性自主能力的受害兒少」變成一種文化信念，當法律明文規定各個專業人員與行政人員必須在24小時之內完成通報時，國家管制的權力已徹底轉變：由防衛的、維護人民生命，變成必須積極排除「不適當」的性。當性的不平等已然法制化，在什麼樣的前提下才能使用通報？由誰啟動？如何啟動？這些都已不再是問題時，本文的案例所提醒的是，以通報系統處理性的政治決斷，必須受到一定的限制；越是容易執行的性決斷，其前提與限制也就應該越

嚴格。

參考書目

中文部份

- 辛蒂·裴騰 (Cindy Patton), 1998, 〈欲望隱形轟炸機：新興國家中「異己」(Alterity) 的全球化現象〉,《酷兒理論與政治》專號, 中壢：中央大學性／別研究室, 32-46。
- 徐文瑞與瑪蘭·李西特 (Manray Hsu and Maren Richter), 2006, 〈為赤裸人做的展覽〉, http://blog.roodo.com/mei_island/archives/2627901.html。(2008年6月25日瀏覽)
- 大法官會議, 2004, 〈釋字第584號解釋〉, <http://www.judicial.gov.tw/constitutionalcourt/uploadfile/C100/抄本584.doc>。(2009年8月6日瀏覽)
- 大法官會議, 2005, 〈釋字第590號解釋〉, http://www.judicial.gov.tw/constitutionalcourt/p03_01.asp?expno=590。(2008年1月25日瀏覽)
- 王錫銘, 〈需求、學說與革命----以正當法律程式的「革命」與「反革命」為個案的分析〉, <http://www.publiclaw.cn/article/Details.asp?NewsId=214&Classid=&ClassName>。(2009年瀏覽)
- 台北高等行政法院, 2006, 〈95年簡字第676號判決〉。
- 朱元鴻, 2005, 〈阿岡本『例外統治』裡的薄暮或晨晦〉,《文化研究》1: 197-219。
- 何春蕤, 2005, 〈從反對人口販賣到全面社會規訓：台灣兒少NGO的牧世大業〉,《台灣社會研究季刊》59: 1-42。
- , 2006a, 《動物戀網頁事件簿》, 中壢：中央大學性／別研究室。
- , 2006b, 〈20060922向大法官書記處提供有關刑法235條的專家意見〉, <http://intermargins.net/repression/deviant/Pornography/articles/02.htm>。(2008年12月2日瀏覽)
- 余漢儀, 1996, 〈婦運對兒童保護之影響〉,《婦女與兩性學刊》7 (1996年4月): 115-140。
- 李建良, 2004, 〈論基本權利之程序功能與程序基本權——德國理論的借鑑與返思〉,《憲政時代》29 (4): 481-539。
- 林子儀, 2004, 〈釋字第584號解釋不同意見書〉, <http://www.judicial.gov.tw/constitutionalcourt/uploadfile/C100/抄本584.doc>。(2009年8月6日瀏覽)

- 沈美真，2002，〈兒童及少年性交易防制條例〉的特色及條文簡介〉，《台灣NGO立法行動：「兒童及少年性交易防治條例」立法與監督過程紀實》，台北：勵馨社會福利事業基金會，頁16-3。
- 柯朝欽，〈例外狀態作為一種治理模式〉，
<http://blog.yam.com/etpower/article/12159917>。(2008年8月18日瀏覽)
- 張碧琴，2005，〈女性主義與防制雛妓問題的民間行動之關係〉，
http://taiwan.yam.org.tw/womenweb/papers/0001_2.htm，2005/2/28。
- 許玉秀，2002，〈是保護？是禁錮？評釋台灣新竹地方法院八十九年度第一〇三號民事裁定並檢討兒童及少年性交易防制條例〉，《月旦法學雜誌》81(2002年2月)：184-189。
- ，2005，〈大法官釋字第五九〇號解釋不同意見書〉，《月旦法學雜誌》119(2005年3月)：1-21。
- 許雅斐，2007a，〈性／別規範與仇恨犯罪：性工作的政策管制〉，《文化研究》4：41-81。
- ，2007b，〈差異化的主體，行政化的管理：評析*Framing the Sexual Subject*〉，《公共行政學報》：143-155。
- 婦女新知基金會，〈齊力催生「性別平等教育法」〉，
<http://forum.yam.org.tw/bongchhi/old/tv/tv161.htm>。(2009年2月15日瀏覽)
- 最高行政法院，2007，〈96判字第2076號判決〉。
- 甯應斌，1998，〈什麼是酷兒？〉，《性／別政治：酷兒理論與政治》專號，中壢：中央大學性／別研究室，頁32-46。
- ，2009，〈Child Abuse、兒福法律與兒童性侵犯的政治〉，《兒童性侵犯：聆聽與尊重》，趙文宗編，香港：圓桌文化，頁156-195。
- 鄭麗珍、林子倫，2008，〈兒童及少年保護體系之政府職能分析（委託研究計畫期中報告）〉，行政院研究發展考核委員會，
<http://www.tpgrc.org.tw/img/upload/20080904002.pdf>。(2008年10月15日瀏覽)
- 蔡志宏，〈限制寬鬆的兒童少年安置，不違憲嗎？〉，
<http://www.libertytimes.com.tw/2004/new/may/22/today-o5.htm>。(2008年1月25日瀏覽)
- 顧燕翎，〈婦女參政—體制外的運動～激進化婦運〉，
http://taiwan.yam.org.tw/womenweb/outmov_5.htm。(2009年7月2日瀏覽)
- 勵馨基金會，2002，〈「兒童及少年性交易防制條例」施行五週年公聽會新聞稿：是保護還是處罰—中途學校在哪裡？〉，《台灣NGO立法行動：「兒童及少年性交易防治條例立法與監督過程紀實》，台北：勵馨社會福利事業基金會，頁246-251。

引用媒體相關報導

- 〈十年有成 性自主展新頁〉, http://www.newstory.info/1999/05/post_60.html。
- 〈去年受暴婦女增1成 兒少增2成〉, <http://news.chinatimes.com/2007Cti/2007Cti-News/2007Cti-News-Content/0,4521,5030432+112009042700078,00.html>。
- 〈兒少性交易防治初審通過 村里長等納入通報〉, <http://news.chinatimes.com/2007Cti/2007Cti-News/2007Cti-News-Content/0,4521,130503+132007040900812,00.html>。
- 〈兒盟：村里長納入兒虐通報網〉, <http://news.chinatimes.com/2007Cti/2007Cti-News/2007Cti-News-Content/0,4521,110503+112009042300117,00.html>。

外文部份

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Heller-Roazen (trans.). Stanford: Stanford UP.
- (2005). *State of Exception*. Kevin Attell (trans.). Chicago/London: Chicago UP.
- Butler, Judith (1997). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford UP.
- Foucault, Michel (1990). *The History of Sexuality*, Volume I: Introduction. Robert Hurley (trans.). New York: Vintage Books.
- (1995). *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*. Alan Sheridan (trans.). New York: Vintage Books.
- (2003). *Society Must be Defended: Lectures at the College de France, 1975-76*.
- Mauro Bertani and Alessandro Fontana (eds.). David Macey (trans.). New York: Picador.

通報系統所建構之公共倫理困境： 找尋「彈性、夠用」的性別立法

王曉薇

壹、故事分享

我決定讓故事從「匆忙」起頭。國中課本裡頭都有教這麼一個英文單字：hurry，以及它的片語：in a hurry。這個字有兩種意思，一種是「趕緊、匆忙」的意思，你可以造這樣一個句子，瑪利·安匆忙地跑到傑瑞身邊，告訴他他的錢包掉了。另一種，是「渴望、急切」的意思，比如說，彼得急切地想知道他是否有獲得升遷的機會。

這兩種意思，既相近又不同。相同之處，在於兩個意思分別都包含了時間上的急迫性，差異則在於：後者主觀性地夾帶了人的慾望在裡頭。而我要講的故事，同時包含著這兩種層次，多數時候都是帶著刻意的混淆。

故事的主角不多，只有六位，容我一一介紹：

史蒂芬妮：資深輔導老師。

琪拉·艾朵：輔導主任。

瑪利·安：資淺輔導老師。

布瑪·風：國中生。

祖庫·蓮：布瑪·風的媽媽。

話八·野治：諾米的爸爸，公司主管。

諾薇：布瑪的導師。

（一）Hurry【性通報系統的必要性與急迫性】

難得不是陰溼的天氣，烏雲總算不再鎮日盤據著天空，甚或綿雨不斷。坐在辦公室裡的瑪利·安趁著改完作業的空檔，抬頭望著窗戶外的樹稍稍做休息。推了推鼻梁上厚重的眼鏡，瑪利覺得眼前的樹綠得特別地明亮、舒服，她眯起原本就不算太大的眼睛，聚焦似地貪婪地看著，好像那棵樹從不曾在她眼前出現過。

驀地，一隻松鼠在樹間晃動，逃難般地往樹上竄，這讓她興奮地險些從椅子上彈跳起。

瑪利·安，今年三十，一個從都市來到鄉間教書的女孩，漸漸地與學校、大自然融合在一起。有時候瑪利懷疑是城鄉差距的關係，造成她在學校好像是獨樹一格的老師，尤其她那過於標準的國語，在這種鄉下地方一點也不受歡迎。「為什麼一下子要講國語？一下子又要我們說台語？」記得小時後如果在學校講台語，是要被處分的，就算沒有真實的處罰，老師也會用一種極為嚴厲的眼光看著那不小心脫口而出台語母語的同學。而她的北京腔國語非特沒有帶來好運，甚至遭來學生們的閒話。「你看，老師聽不懂台語……」，造成瑪利心理上和學生互動的障礙之一，這個結，一直到有次有個同學用台語上台報告，被班上的原住民同學抗議「我們聽不懂台語，

拜託！」才讓她好過一些。

簡言之，瑪利認為自己和學校有種格格不入的藩籬，而她把這一切都怪在自己是個外省第三代的頭上。

整個辦公室顯得有點忙亂卻又帶點朝氣，琪拉·艾朵正在和被記過的學生談話，對面的同事史蒂芬妮則不見人影。琪拉在辦公室的角色是個嚴肅的上司，下了班後，則是個相夫教子的好媽媽，她和史蒂芬妮不同，她從工作中渴望得到從家裡得不到的——那種自我肯定的價值感。史蒂芬妮呢，她的生活已經帶給她相當的滿足，喔，我忘了說，她是個活潑、喜歡交朋友的女生。整個辦公室都是女性，空氣中瀰漫著一種女教師的氣味：認真地、安靜地、整潔地……一種說不出的氛圍。

回到難得晴天的這一刻。正當瑪利努力地讓自己從學生錯字連篇的自傳中喘息時，身後飄進兩個形體。瑪利的坐位剛好背對著門口，以至於誰走進辦公室、誰正在靠近她，她往往一無所知，不過這倒訓練了她一股不靠眼力的直覺，用來判斷是否有氣體在移動到她附近。你知道的，一種人的潛能，久而久之，即使不回頭，她也能簡單地感應到身後的，氣。瑪利直覺地回頭，沒錯，一個女老師帶著一個女學生，距離她約莫四、五十公分左右。

諾薇·芬正帶著布瑪·風進來，而瑪利只認識諾薇。諾薇跟瑪利其實不太熟，畢竟瑪利來學校並沒有太久。瑪利起身迎接諾薇，開始迎客。

「哈嚕，諾薇老師，請問有甚麼事嗎？」瑪利同時將眼光停留在布瑪身上。她知道諾薇會把事情交代清楚，現在她需要建立她對布瑪的感官印象。布瑪看起來很惶恐，略為黝黑的瓜子臉繡上兩顆驚嚇的眼珠子，配上嬌小瘦弱的身軀，似乎是個容易受到欺負的小動

物。「瑪利，我想我們在這邊談不方便，要不要進個諮室再說。」諾薇面帶著不自然的微笑說。「好啊，個諮室剛好沒人使用。」瑪利迅速地走在諾薇和布瑪的前面，像極了替皇上出巡負責開路的侍衛。這是件難搞的事，她在心裡嘀咕著。

在輔導室，要進個諮室的，往往符合一個不成文準則：需要保密。我常常在想，甚麼事需要保密，什麼又不需要？在台灣，承襲著農業社會的慣習及儒家思想的基礎，人與人之間是不太有甚麼祕密的，兒子與媽媽之間沒有祕密，丈夫與妻子之間沒有祕密，甚至上司與下屬間也不能有祕密。沒有祕密，表示一種可以互為依存的關係。保密，這個從西方尊重個體來的想法，到了台灣，常常是作樣子的。抱歉，我這個旁白實在多嘴，讓我回到故事，瑪利只覺得這可能是個麻煩事。「可能是我想太多了？搞不好諾薇只是不想讓琪拉聽到。」她內心這樣地安慰自己。

坐在冰涼的、仿西方個諮室L型擺設的木椅上，諾薇開始說話。

「是這樣的，今天早上班上有個學生跑來跟我講，布瑪在公車上被人亂摸，我想應該讓輔導室知道一下。」

「老師，妳要不要把你知道的部分說的明白一點？」

「就是布瑪到了學校，跟某某同學說這件事，我也是剛剛才知道的。」顯然諾薇並不是很清楚事件的來龍去脈。瑪利皺了一下眉頭。諾薇使她想起了以前曾經處理過的一個案子，那個導師只知道學生陳述的片段就跑來通報輔導室，造成一場無法彌補的錯誤。

瑪利決定不理會諾薇，轉向布瑪。「布瑪，妳要不要說說看，發生了什麼事？」

布瑪眼神中的驚懼依然沒有消除。「就是有個男生在公車上摸我……使我感覺很不舒服……」

「是認識的人嗎？」

「是……跟我是認識的。」

「可是公車上不是很多人？他怎麼敢這樣做？」瑪利提出了她的困惑。

「那一天公車上並沒什麼人。」

「所以都沒有其他人在車上嗎？我的意思是。」

「對。」布瑪帶著濃厚的鄉土口音回答，讓這個字顯得又長又純稚。

「所以都沒有其他人看到？」

「對，都沒人看見。」

「那他對你做了什麼？」

「老師，不要講這個……講了我會害羞。」難得布瑪露出她潔白的皓齒，臉上掛著靦腆的笑容。

「沒關係，妳要講清楚，這樣老師才有辦法幫你處理。」瑪利發覺自己說這個話的同時，語氣有點低調。

「啊他本來就坐我對面，後來就跑到我旁邊來坐，對我說一些不乾淨的話，然後就開始摸我。老師……我不想講下去……」布瑪瞄了一下諾薇，再回頭看看瑪利。

瑪利轉向諾薇。「諾薇，我看這件事我先了解一下情況。妳等下有課嗎？」

「有，不然布瑪，妳先跟瑪利老師聊聊，老師先去上課。」諾薇對瑪利點了點頭，隨即跨出了個諮室的門口。

瑪利把門帶上，她幾乎可以聽見自己急促的心跳聲。處理相同的案子不知道幾次了，怎麼還是會緊張和不安？她面帶笑容地回到座位上，不想嚇到布瑪。「好了，布瑪，你可以多說點，沒關係。但

是老師希望知道實情，因為這件事後續的處理可能不是你或我可以掌控的。我需要妳學會相信我，妳願意相信我嗎？」瑪利明瞭她在冒一個風險，一個可能所有輔導老師都不想冒的風險：像布瑪這樣年紀的孩子，顯然對這件事會怎麼被對待沒有什麼概念，她不過想獲得一個公平的待遇罷了，哪怕是把那男的小雞雞給切斷，或當作沒事就過去。

布瑪看到瑪利臉上既輕鬆又嚴肅的表情，心裡大概也有了底，她知道自己不說實話是不行的了，似乎她騙不過眼前這個自稱瑪利的輔導老師。

「老師，我真的覺得很不舒服……」

瑪利的語氣從嚴肅轉為堅定：「我需要你描述整件事的經過，越詳細越好。」

身著寬鬆體育服的布瑪望仍是支支吾吾地，不知該說還是不該說。

瑪利從覺得事情棘手的面容開始鬆軟了下來：「沒關係，不論你告訴我什麼，我向妳保證，一定會站在你的立場幫妳考量。」

瑪利想不到其他可以安慰布瑪的話。

「老師，妳不要說出去……」

「老師希望先聽聽看你的說法，好嗎？」

「我不知道他會把它當真。前幾天，我們在聊天，他問我：要不要跟他《Y`？我開玩笑地說：好啊，誰怕你？老師……我們是真的說著玩的。你不要講出去。」

瑪利嘆了一口氣，嘆氣長度不輸給布瑪喊「老師」的長度。每當瑪利遇到這種事，都希望自己的靈魂可以出竅，飄得越遠越好。

「後來呢？」布瑪是個聰明的孩子，她沒有在諾薇面前談論這些

事。

「沒想到他當真，那天就靠近我，隔著衣服摸我。我很不喜歡。」

「你希望這件事怎麼處理？老師一定得處理這件事。意思是說，你希望他怎樣？」

布瑪停頓了很久，也許在瑪利問她這問題前，她根本想都沒想過。是同學告訴老師，是諾薇把她帶來輔導室，是輔導老師問她該怎麼辦，她之前並沒想過，只是單純地想發洩情緒。

「我希望他跟我道歉？」

「還有呢？」

「沒了。」

「就這麼簡單？」

「對，就這樣好了。」

瑪利不太敢相信自己的耳朵。布瑪的聲音如此地簡潔有力，彷彿她是法官，已裁定了案子應該怎麼審理。「也許是需要有誠意的道歉吧。」「對，就是要有誠意！」布瑪很開心地說，仿若男孩在她面前，鞠了一個很大的躬。

「好，尊重你的意思，你等等老師。」談了近一節課，瑪利覺得自己需要透透氣，她走出個諮室門外。她非常地猶豫要不要告訴琪拉，按照往例，她知道這樣的事情需要被通報，而那是完全不在她或布瑪所能掌控的範圍內的。

「琪拉，有件事想告訴你。你現在忙嗎？」

「什麼事？」琪拉從一堆公文中抬起頭來，把頭轉向瑪利。

瑪利照實把布瑪的話告訴琪拉。琪拉第一個反應隨即脫口而出：「喔，依據《性平法》（性別平等教育法）的規定，三天以內要開

會處理。另外，還要寫一張通報單給社會局。」瑪利預料中的事果然發生了，她開始思索著自己的下一步要怎麼做。

輔導室內充滿著各式各樣的表單，每個表單都安放在不同的抽屜夾內。有的是高風險家庭，有的是申請心理師資源……琳瑯滿目，滿滿的一張張A4表，等待填入活生生的人的資料。有時候瑪利深深地懷疑，這樣的資料傳達出去會被怎麼解讀，會還原出一個布瑪嗎？

右邊數來第二格，那是學校性平會的申訴表單，瑪利快速地抽起一張，朝個諮室走去。

「布瑪，老師這件事會陪伴著你一起走過。現在有一張申訴的表格需要你來填寫。」

「可是，老師我不知道怎麼寫，老師……」布瑪發出近乎哀嚎的聲響。

「沒關係，你慢慢講，老師幫妳把自己想表達的意思表達出來。」

瑪利向來對自己的耐性很有信心。

不知不覺地，又是一節課過去了。申訴表上寫著布瑪的姓名、身分、事件經過，以及布瑪想要的結果。這是一張比較安全的表格，第一次填寫申訴表的瑪利心裡這麼對自己說著，至少，它有把當事人要的結果寫在上頭。

剩右下角的監護人簽名了。「布瑪，你把這張紙帶回家，給爸爸或是媽媽簽名。」

「老師，我不要，我會被媽媽打……」

「你沒做錯任何事，布瑪。如果你真的很擔心，我可以幫忙打電話給媽媽，向她說明清楚。」布瑪非常地考慮著。「請相信老師，老

師會跟媽媽解釋清楚。」瑪利真希望自己有像這句話出口般，有十足的自信。「我給你學校電話，請爸爸打給我。」

布瑪稍微放心地離去了。瑪利則在個諮室裡，思考著整件事。她發呆似地望著窗外的藍天綠樹，是一種求助的心情，但大自然並沒有給她任何回應。

反思：

如同我在2005年法入家門研討會文章中所指，校園會自行生產出一套應對性侵害或性騷擾通報系統的機制，而該機制的運作常常是服務於教育工作者本身，亦即教師為了免除自身對性進行教育的責任時，所產生的一種失焦性生存策略。

易言之，鼓勵教師在教育現場進行民間流行的、抓姦式的性騷擾或性侵害行為判定，並逕行通報，不僅剝奪學生對性、對性接觸進行理解的教育權，也喪失了教師本身對性別進一步產生意識覺醒的專業反思過程。

所以，值得我們進一步提出的問題是，通報系統的確想透過公部門的資源整合，來協助法律所建構的性侵害或性騷擾受害者，但在整合資源時，除了追究相關的專業責任與義務外，各部門間的專業地位與界限又該被如何界定，以及信任？

（二）母親【民間協調和學校行政程序處理的衝突】

這是一種可以想像的心情。我的意思是，當你為人父母後，自然明白那樣的憤怒是從那裡來。面對母親的來電，瑪利不明白那是

一種怎樣的情況，她會說出怎樣的話、她的語調、她拿話筒的姿態、甚至她兩齒間的開合吐氣，她都沒個底，所有她所能掌握的，是那母親的心情。

下班前，辦公室的電話鈴聲響起。「輔導室您好。」「請問瑪利老師在嗎？」「我就是。」「您好，我是布瑪的媽媽。老師，我看過布瑪寫的東西，我非常生氣。老師，他的家人還是我認識的，他的小孩怎麼會這樣？」布瑪的母親說話的方式跟布瑪一樣，老是老師、老師的，差別在於一個放在開頭，一個則是放在結語。

「你先別緊張，請問我該怎麼稱呼你？」瑪利一邊試著撫慰她，一邊思索著該如何把整件事的來龍去脈說清楚。布瑪的戲言戲語要說嗎？

「老師啊，我叫祖庫·蓮，你叫我蓮就好。這件事我打算找我家人處理，他們很熟，我要叫他父母帶著孩子當面來跟我說清楚！怎麼可以這樣勒，是不是？」蓮整個人像是剛灌完幾瓶高粱酒般的醉漢，急促的語氣提高了口齒不清的比例，讓瑪利聽起來很吃力。她是要私了嗎？瑪利開始緊張了起來，卻好像也吃了一顆定心丸。私了其實沒什麼不好，真的，只要家長彼此間能擺平，給布瑪該給的道歉，有何不可！

「蓮，你應該有看到布瑪寫的部分。實際上，你們家長當然是可以去談，那我們學校這邊也會處理，就是用目前的《性平法》來處理。所以請你要在申訴書上面的監護人簽名，這樣我們才能對對方的學校提出申訴，然後給予那孩子適當的教育。」

「老師啊，你說嘛，這孩子怎麼這樣？我聽布瑪講，我真的很生氣，是不是？讓我們這個做父母的真的是會流淚……不行，我一定要找他父母來，當面說個清楚。」

「蓮，我能體諒你的心情。你要不要考慮按照學校的流程走，因為布瑪她要的寫得很清楚，就是很誠懇的道歉。」

「道歉就可以了事嗎？我等下就叫他們來，老師先這樣子，我先掛了。」

掛上電話，瑪利身陷在電腦椅中，混亂充斥了她的腦袋。

突然間，她也想打個電話回家，看看自己的家人是否安好。

自從來到這個偏遠的鄉下後，瑪利向來是很早起的，莫約五點半的日光時間，她不知道自己原來可以這麼早，跟太陽同步般地從死亡般的睡意中甦醒過來。但是，今天她非常不想離開溫暖的床，床上是只有夢而沒有麻煩的。唉，嘆了深深的一口氣，她還是得起身，去迎接那個她一點都不想觸碰的事。

琪拉進來了「早。」「早。」兩名女性就在互道早安的過程中開始了工作的一天。

「昨天布瑪的家人有打電話給你嗎？」「有，她想要私底下解決這件事，但我還是請她按照學校的流程走一遍。」其實瑪利的聲音也是挺有線條的，特別是她覺得需要描述重要的事情時，語調顯得特別字正腔圓。「喔，對啊，你請她可以自己處理，但是學校這邊還是有學校的程序。」瑪利沒有再多說什麼，她低著頭繼續改作業。

此刻，空氣中有種等待的氛圍，不安的氣流在空氣中漫散著，如核子彈前的廣島。不知是否太過寧靜的緣故，瑪利開始有點想打瞌睡，她幻想著這一切都沒發生過，還是可以愉快地只跟學生在課堂上，亦或是下課時分輕鬆愉快地互動即可。

抬頭看了看指針，恰巧不偏不倚地指向九點整。一節課就這麼

悄然溜走了，可能一切會平安無事吧。此時，電話聲響了。瑪利熟練地接起電話，「輔導室，您好，請問找那一位？」她喜歡接電話，這是她平淡無趣的生活中唯一有樂趣的一件事，就是幻想自己是身著白領背心的專業接聽員，從聲音來幫公司打理著門面。

「請問瑪利老師在嗎？」

瑪利突然間有點後悔自己把電話接地這麼快，是祖庫·蓮打來的。瑪利一邊想像著蓮的身影，一邊對著電話那頭說：「是布瑪的媽媽嗎？有什麼事嗎？」

「瑪利老師，事情是這樣的。」蓮的聲音聽起來顯然比昨晚要來得冷靜許多。「昨天我聯絡上了對方的家長，也就是說我們都有認識，孩子的爸爸媽媽都有來，都不相信孩子竟然會做這種事！他家人當場叫孩子鞠躬跟布瑪道歉，老師，看到他家人流淚的樣子，我真的是很不忍心，所以看在他們還挺有誠意上，老師，這件事就算了、到此為止好了。」

瑪利深呼吸了一口氣，沉默了起來。她知道自己心底的意見，她當然跟蓮的想法是一致的，事實上，她甚至認同這件事這樣處理是近乎完美，既不需要動用學校或社會資源，雙方也作了意見的交換和有誠意的道歉，這跟布瑪要的，豈非一模一樣？但是她也知道，在輔導室，凡是碰上性騷擾案例，都必須有通報的義務，否則一個差錯，最後搯上的是一個害學校名譽及個人品性和工作不夠專業的罪名。

「蓮，我很高興聽到這樣的結果，事實上，這對布瑪和那孩子來說是好的。但是昨天我也說過，學校也有學校的流程要走完，這是學校的責任，也是學校的義務。」瑪利必須要在蓮和學校之間做個平衡。「你在單子上簽名了嗎？」

「沒有，單子我沒讓布瑪帶到學校去。」蓮顯然非常小心謹慎，「老師，因為我們都處理好了，不懂為什麼學校還一定要處理？」

「因為布瑪已經告訴學校老師，學校勢必要做出相對應的處理動作。蓮，你不用擔心，根據《性平法》的規定，主要是給孩子適切尊重兩性的教育，所以方式不是會走上法院那種……」

「老師啊，我是覺得事情這樣就可以了。看到他家人在流眼淚。說實在的，我也很捨不得，畢竟大家都是為人父母，可以理解的。那他孩子也是跟我布瑪道歉了。」

「這樣啊，這件事並不是我一個人就可以決定的，我跟我的主管商量看看，再給你回電好了。」瑪利已經不太知道如何應對蓮的要求了。

掛上電話，瑪利轉向琪拉。「主任，你在忙嗎？有件事想跟你商量一下。」琪拉放下手邊的工作，隔著一層厚厚的眼鏡望著瑪利，「妳說吧。」瑪利把事情描述了一遍，用著極為平穩的語氣。

聽完了瑪利的話，琪拉問：「那他沒簽單子，禮拜一就要開性平會了說！」

「我剛也是在想這個問題。那是一定要開的會議嗎？」

「對啊，學校遇到這種事，就一定要在三天內召開性平會，否則我們會像警察吃案一樣，那是不對的，有可能找那個學生來，再請她重寫一張申請書嗎？」……

反思：

一個學生角色的被認定與強調，似乎也間接否認了同一主體身上其它社會角色的可能性和價值，如：某某人的女兒，某某人的兒子，某某人的父親，某某人的母親。在否認的過程中（denying），原本主體可被動用的親族資源一併也被捨棄，甚至遭受貶抑。教育對於相對強勢的家庭，本身具有資源輔助的作用，可說是「錦上添花」；然對於資源相對弱勢的家庭，反而教育主體是不可逆的強勢語言，甚至具有傷害性。以本案例來說，祖庫家除了遭受女兒被性騷擾這個不得不接受的事實，學校的強制交由「性平會」流程處理，更對祖庫及其家屬貼上了「無能」的標籤，表示蓮是個「不懂得如何處理事情」的母親，表示這個家庭是個無法保護自己兒女的家庭，完全失去了對弱勢家庭增能（empowerment）的可能機會。這樣污名所產生的作用只是更印證了這些家庭原先的社會地位弱勢。

（三）討厭的禮拜一 & should be【退而求其次的依法行政】

國外的黑色星期五，可能也抵不過台灣的禮拜一。如果來個成人工作者大調查，一個禮拜當中你最討厭禮拜幾？想必九成以上的男男女女都是勾著「當然是禮拜一」這個答案，那是個又要從大吃大喝大玩的周末裡回到拼命工作的時刻。「台灣人花好多時間在賺錢，跟我的國家很不一樣」，來自國外的交換學生在中文演講時這麼提到。即使如此，過往的瑪利是很喜歡週一的，能夠見到四處都是活

潑可人的青少年，是這個三十來歲的女人所企盼和喜愛的，這些少年就像她的活力補充劑！但是，今天她又奇蹟似地賴床了，盯著天花板，她不知道該如何面對琪拉。

瑪利很認真地看了《性平法》相關的法令，「當申請人撤回調查時，學校得繼續調查。」看了非常地訝異，為何會有如此的法條出現？學校需要繼續調查的用意是……

頭痛……向來覺得自己已經夠神經緊張的瑪利走到客廳，不發一語地拿起放在電視機上頭的普拿疼加強錠，取出兩顆吞下。「當輔導老師最好了，整天在辦公室跟學生優雅地聊天就行了。」曾經有位國文老師這樣挖苦過瑪利，瑪利當時氣得想回嘴：「也許你覺得上輩子殺人放火，這輩子才要改學生的作文，但我認為我可是犯了更深的罪，這次才輪迴到做輔導老師！」

又是一天的開始。瑪利和琪拉對話了起來，「主任，一定要送性平會嗎？」

「這是一定要召開的。」

「我想你應該也會覺得要通報吧。」

瑪利覺得這已不是她年輕與否的問題。幾年前，曾發生有個學生被通報被父親性侵亂倫後，該名父親即刻燒炭身亡的案例，對當時的瑪利非常地震撼，事發突然，她除了只懂得訝異以及和上司因想更動改善之道而對吵外，她覺得是自己太年輕。「年輕」有時候是可以被無限擴大解釋，無知、衝動、率性、缺乏理性。這回瑪利覺得自己既非年輕也非一時的衝動，更非自己是個好強性格的人，而是她正在堅持一件她認為對的事，只是不知道為何這件對的事卻得不到任何的支持……

反思：

對於法律條文的解讀，教師族群相對又是弱勢。真正原因在於國家對教師的期待是命令的服從與絕對的執行，強力的研習宣導無法再回溯還原立法者的權力面貌，或是原初的立法用意，故，各種光怪陸離的聽命執行現象於焉產生。以本案為例，長期研習所形塑的法律恐懼症，造成即使當事人所要的結果已透過自身的資源而獲得，但校方卻無法就此放手，或想出因應變通的方式，反而回溯法條繼續在教育現場執行。執行本身即成了一種為執行而執行的動作，已跟當事人的需要產生脫離的荒謬現象。

（四）承擔【行政權和司法權的辯證】

一天裡發生兩件惱人的事，不知道算不算是種精神折磨？此時電話響起，是社會局的社工打的。

「您好，這裡是輔導室，請問你找誰？」

「您好，請問瑪利老師在嗎？」

「我是。」「您好，我是社會局的社工，不知您現在是否有空，想跟您談一談。」「這樣啊，請問是什麼事呢？」

「不知您是否有通報一位學生，叫布瑪？」

「有啊，請問有什麼問題？我們學校已經按《性平法》（《性別平等教育法》）在處理。」

「是這樣的，我懷疑那位同學可能有牽涉到性猥褻的部分，那部

分屬於公訴罪的部分，可能需要我們這邊處理……所以想問老師，您覺得是性騷擾還是猥褻？」聽起來是相當年輕的聲音。

瑪利不自覺地皺起了眉頭。「小姐，我想請問你，猥褻的定義是什麼？」

年輕的社工開始有點結結巴巴，好像自己幫了倒忙似的。

「嗯，就是《性侵法》（《性侵害犯罪防治法》）裡所規定的性猥褻。」

「您應該不用再進行什麼處置，我剛說了，我們學校已經在走相關的流程，況且，那學生的行為並沒有您所想像中的那樣嚴重，我想還不至於到公訴罪的部分。如果有需要您的協助，我會主動與您聯絡。」

瑪利氣沖沖地掛上電話。

「性平會」議如期舉行。所有的性平委員紛紛前來，比平時所召開的其他會議都要來得準時。瑪利對於這樣形式的會議感到相當地不耐煩，她選擇了最遠的位置坐下，假裝在紀錄些什麼。低頭假裝，永遠是台灣一個老師標準的反抗動作。

會議順利地召開，所有的委員沒有任何異議。

聽說，那位男學生被處罰上了性別教育課和其他處分。聽說，他在公車上不敢正視著布瑪……

反思：

法律界定行為觸法的本身，應當是以此為戒，警告人民彼此的尊重界限。然，通報所帶來的問題是：重覆通報的必要性為何？如果同樣的事件已由學校或家長本身自行處理，那公訴罪的產生又延宕了已結束事件的本身，這樣產生的空響和強迫延續，意義為何？

貳、後記：找尋「彈性、夠用」的性別立法

這篇故事於2009年台灣心理輔導專業人員協會年會——「專業倫理自主的挑戰～助人工作法律素養研討會」發表結束後，我決定從校園輔導老師的位置中永久地離開。許多人認為這是不智之舉，我卻認為恰如其分。

當一個國家確定把人民的性自主權，透過各種兩性法律更精密的翻修與制定，予以剝奪、加以變賣，來討好當權的女性政客（或者說互謀其利？），而非發展更多彈性政策來實質照顧各階層女性時，我的離去只說明了一件事：我選擇了不繼續成為性別法律底下的一個通報者，一個在未來必定會持續發生「錯判」與「誤判」的角色。

握有法律制定權的女性政客忽略了一個普遍性法律制定時所應遵守的最大法則：所有法律的產生，應當先積極傾聽基層人民的聲音。顯然，這些政客們「選擇性」傾聽、「選擇性」執政。這幾年來，陸續有校園輔導老師不斷地向教育部反映《性侵法》、《性平法》

的執行困擾，得到的回應卻是更多重複性的研習（認為教師觀念不清）、更多指責教師未確實通報、及領取更厚重的執行手冊。最嚴重的則是假實務工作者執行困難之名，向上翻修法條，以制定更嚴厲的未通報懲罰條款¹，並規劃添置更多公務員成為通報人員²，也更擴大解釋性騷擾和性侵害的定義，以網羅各種可能觸法的情形。

試問：修法的慾念從哪裡來？青少年或婦女真的需要國家動用如此多資源來強制「性」保護？這兩個問題相當值得省思。若從輔導老師的實務工作經驗來判斷，我認為青少年或許更渴望的，是允許他們擁有更多性探索的自主空間、更多能傾聽他們多元性別體驗的結構設計，而非只強調性創傷的性騷擾及性侵害防治法以及更多只能順從法義的標準化「專業公務」執行者。

另一個根本的問題：以國家資源為後盾的通報系統，到底能解決什麼問題？作為第一線輔導人員，我發現許多時候這樣的通報系統反而是去處理執行者本身對性和工作效率的焦慮感，而非針對當事人的需要、憑藉臨床的專業判斷來處置性騷擾或性侵害的情形。以本故事為例，布瑪和諾薇的原始意願和動機反而在這個過程中消失了！那種玩鬧式的性探索被擴大成犯罪事實來加以對待，即「行為入罪論」。如果凡事都能使用最終行為來取代整個過程，那真不曉

¹ 據立法院委員98年5月13日提案第8998號「兒童及少年福利法修正草案」，其中：(1)第86條修正條文新增：通報人任職單位之主管妨害通報，或對通報人施以不利待遇者，其上級主管機關應主動調查，調查期間並應暫停其主管職務或其他必要之措施。(2)第120條新增條文：學校或教育人員違反第42條至第44條規定者，處新台幣5萬元以上15萬元以下之罰款。為現行條文罰款之五倍。(3)第131條新增條文：違反第86條第一項規定而無正當理由者，處新台幣6000元以上30000元以下罰款。

² 據大紀元電子報2009年4月22日指出：「民進黨立委陳節如、田秋堇、兒福基金會、婦援會4月22日召開聯合記者會，主張修改兒少法第34條，加附村里長、村里幹事法律上通報責任，扮演『管家婆』的角色，做保護兒童的安全成長的後盾。」該文指出應修正現行之兒少法，將大廈管理員和村里長列為主要通報人。

得校園何需設置每年四小時的性教育課程？我並非強調不應利用適當的處理來正視性騷擾事件，我所欲表明的是：所有事物的輕重緩急都在因應24小時通報、或3天內需召開性平會的行政效率下被擠壓成扁平的縫隙，導致更多的心理傷害在執行的過程中出現了，而制度卻認為那樣的心理傷害是當事人個人要去承擔的。

民國94年6月，我的學生小君的父親被粗糙地通報亂倫後，選擇自殺身亡。事隔四年，我接到了小君的電話：通報並沒有帶給她任何的保護，安置帶給她的，是逃回家拿衣服時發現父親的屍體；離開安置機構回到母親身邊，是造成母親更多經濟上的負擔及無力升學；更有甚者，親友們得知父親過世的消息，紛紛的謠傳造成她想離家的壓力源。試問：當她如此無助時，我們的《性侵法》或《性騷擾法》又能給予她什麼支援？反倒是堅強的小君不斷地鼓舞自己，認識了一個懂得保護她的男友，在學費上及生活上的適時協助，使她得以穩定工作、並把握機會考大學。

「老師，我要結婚了。」遠在南方的她打電話給我，帶著甜甜笑意。「哇！好棒喔，恭喜你！老師為你感到高興！」從她的言語中得知，當初通報她的老師也持續地和她保持聯絡，以補償當初的錯誤。小君的包容和體諒，使得這場悲劇轉化成了向上的生命動能；這一切都是由著她過人的堅強所換取來的，而龐大的國家資源卻扮演著整齣悲劇故事的肇始者。

錯誤的法律若不緊急煞車、反而加碼使成嚴刑峻罰，則不論再如何立意良善，都有可能對人民造成不必要的傷害。是否該是國家把資源投入在通盤檢討與改善通報制度的時候？如：(1) 投入研究24小時通報後實際救援成功和失敗案例，並重視失敗案例所應避免重複發生的處置方式。(2) 投入研究強制通報後，對當事人（加害

者、受害者)長期身心的影響，以作為法律制定參考之依據。(3) 投入研究國家現有通報後所能提供之相關資源為何，是否能有效達到照顧當事人(受害者)之目的，並提出改善之相對策略。(4) 投入研究每次修法後，對於執行者所造成的身心及執行力影響，確切檢討修法之必要性和可行性，以作為未來是否修法之憑據。

在人權為重的現代社會，我們不要過度積極、自以為義、嚴峻苛責的保護機制，我們只要「彈性、夠用」的性別立法！

參考書目

- 王曉薇，〈助人工作者的心靈觸鬚和通報系統間的公共倫理困境〉，《2009台灣心理輔導專業人員協會年會暨專業倫理自主的挑戰～助人工作法律素養研討會》頁1-12。
- 「兒童及少年福利法修正草案」，立法院98年5月13日提案第8998號，頁47-66。
- 〈社福團體籲修法 台灣鄰里長納入兒虐通報人〉，大紀元電子報
<http://www.epochtimes.com/b5/9/4/22/n2502852.htm>。(2009年4月22日瀏覽)

附錄：通報系統下的輔導老師

通報

除了教學上我需耗費力氣來認識學生外，身為輔導老師的我，同樣也被許多法令規章綁得動彈不得。

下午，剛上完課回到辦公室，有個媽媽匆匆地走到輔導室在門口張望著，神色慌張的她好像有什麼急事。我走向前去詢問，原來她是要找輔導組長。「組長不在，請問你有什麼事嗎？」「我剛接到社工的電話，說我的小孩已經被她從學校帶走了。」頓時間我想起組長上禮拜跟大家說有個三年級的女學生離家出走又翹課，並留封信在導師桌上說自己從小五起便被哥哥強迫發生關係然後再也受不了的情況。原本媽媽想說換大間點的房子以改善這樣的情況——原先家裡只有兩個房間，一間給自己和先生，一間則是給兄妹兩人——並好好注意哥哥對妹妹的舉動，但沒想到學校通報後，社工竟然早上就把學生從學校先帶走，爾後才通知媽媽，理由是家長一定會反對把孩子交給社工並帶走。媽媽是來學校理論的。

剎那間，媽媽在辦公室裡嚎啕大哭。我感受到她的痛苦，慢慢地幫她把話說清楚。媽媽說她經濟壓力這麼大了，為什麼還要讓她承受這些。在菜市場當雞肉攤販的她，從早上七點便開車到市場，一路忙到晚上八點多，那她和先生兩人的薪水其實很吃緊，沒想到在張羅三餐之餘還發生這種事。她感覺自己被責備，是因為自己沒把小孩帶好才會發生這種事，小孩才會被社工帶走。「你看看我的雙手，有哪個女人的手像我這麼粗糙都長滿了繭？你看看我的穿著

，有哪個女人像我一樣邋邇、全身都髒兮兮的？」又是一陣無法抑制的狂吼和哭泣。

當場我忍不住也掉淚。那亂倫的污名強壓在這勞動貧窮的家庭中，尤其是這母親，手心手背都是肉，真是情何以堪？媽媽打電話給爸爸，請他一起來處理，爾後主任也出現³，「我們學校就是有通報的義務，實在是沒辦法。」第一年當輔導主任，不知所措的他相信社工的專業。爸爸也趕來了，臉上寫著滿臉無奈，兩夫妻就在「學校有通報義務」的答案中包起滿腔的憤怒與難堪，回家獨自面對。我給了他們我的電話，也打電話問認識的社工，但社工的口徑總是一致的，學校就是得通報不然就觸法。「性侵害防治法規定的，那孩子需要被安置三個月，在此期間社工會評估學生的家庭環境是否有改善再決定是否要讓這孩子回家。」

沒多久，我的組長回到辦公室，沒多久她也開始哭。大學學社工的她很氣主任的處置，認為他怎麼可以任由社工帶走學生。沒多久，導師、校長、輔導處的所有老師們全都知道這件事，認為社工很不尊重學校，讓我們對社工這「法入校門、法入家門」的角色有非常重的排拒感。在亂倫的污名下，哥哥成為加害者、妹妹成為受害者、父母成為失能的幫兇，此種去脈絡式、以公權力強行介入家庭與教育場域的作法，實在讓人不敢恭維！（日誌，2004/11）

在我們處室的行政與專任溝通斷裂的工作模式下，我很難過地在輔導組長處理過我的某個學生問題後，才是辦公室裡最後一個得

³ 根據94年2月所修正的性侵害犯罪防治法第八條規定：醫事人員、社工人員、教育人員、保育人員、警察人員、勞政人員，於執行職務知有疑似性侵害犯罪情事者，應立即向當地直轄市、縣（市）主管機關通報，至遲不得超過二十四小時。通報之方式及內容，由中央主管機關定之。

知消息的人。我口試當日，組長神情怪異地跟其他的專任老師陳述某件事情，卻簡單透露一個訊息給我：「曉薇，你下午要口試喔？」，我回答是。她接著說：「沒什麼事，就是有個你的學生因為之前被爸爸性侵害，所以我已經通報了，就告訴你一聲。」我心裡一聽到通報這兩個字，都會有種不安的感受，「那是什麼時候的事？」，組長支吾地說：「其實是國小發生的事情，是她妹先說的……」她講得含混不清，我納悶為何要通報，況且學生已經國三要基測了，這時候通報好嗎？但見她邊講邊走去別處，眼見我也要離開，她說：「等你口試完再找時間跟你說，希望你下午口試順利。」

隔週，當我在跟坐在我對面的專任老師聊天時才赫然發現，原來我口試當天，組長告訴她們，社會局打電話來告訴她，通報當天學生爸爸自殺身亡的消息。「她沒有告訴你嗎？」組長一直說要找時間告訴我，卻一直沒有下落。我當下無法工作，我非常地震撼和生氣，除了難過，也想知道事情的經過。據那名老師口述，概略情形是國二的小潔（化名）和班上某個女生同時對校內的某位年輕男老師有好感，那名女同學因為想接近該名男老師，所以告訴男老師說小潔跟別的男生會亂來之類的事，男老師一聽，便告訴小潔的導師，導師則逼問小潔是否有跟男生發生過性關係，她不小心便把爸爸在國小曾經對她強迫發生關係的事說了出來，導師立即跑到輔導處告訴組長，並從中獲知姊姊小真是我教的學生，也曾經被爸爸如此對待，於是組長通報，但沒想到通報後爸爸就自殺了。

我下午一點上課的慾望都沒有。為何這麼久之前的事要立即通報？為何要重蹈覆轍、不先去了解學生家長的情況？腦袋中除了憤恨難平之外，就是想知道到底發生了什麼事。而當天組長告假沒來上班，隔日，我問她：「你是不是有什麼關於小真的事要告訴我？

」她回答沒有，便匆忙地拿著手機離開辦公室，很久都沒回來。

再隔日，剛要踏出校門回家，赫然發現小真站在校門外往校門內東張西望。我納悶著她不是被通報嗎怎麼出現在學校⁴，趕緊跑過去和她見面。「我好擔心你，你怎麼在這裡？到底發生什麼事？」她說現在住在外婆家，下禮拜就要被媽媽帶回南部去唸書，「我沒有轉學啊，不過我被規定不准進校門。」校門口開始放學，我把她拉到旁邊繼續了解情況。原來，她因為和妹妹打那女生，和解後學校便不准她再回學校。「我很想回來參加畢業典禮，因為我從小到大都沒完整地唸過一間學校。可是老師叫我都不要再回來，畢業證書說會寄給我。我今天，是偷偷回來看同學的。」聽到後，我非常非常地氣憤，覺得學校簡直是在息事寧人，草草埋屍啊！但越來越多的學生從校門內湧出，我跟她另約時間，想在她回南部之前了解事情的來龍去脈。

星期天，我和小真見了面。她一見到我，立即掏了錢要我幫她買菸。找間安靜的咖啡廳，我們開始談話，小真不斷地抽菸。在點點滴滴地互動中，小真說：

我喔，現在已經沒有眼淚了，眼淚都已經流乾了。事情是這樣的，妹妹班上有個女生都愛亂說話，說我妹喜歡小明老師，我妹很不喜歡她，然後她為了博得那個小明老師的喜歡，就跟他說我妹喜歡跟別的男生亂來。阿小明老師是那種不喜歡女學生亂來的人，他覺得怎麼可以這樣子，於是他就跟妹妹的導師說，要導師注意一點。結果妹妹的導師就一直逼問妹妹，有沒有隨便跟男生發生關係之類的。妹妹心直口快，便把事情都說了出來，還不小心說到爸之前對我們做的事。老師你想想看，如果我們真的覺得我爸對我們很糟，不是在小學早就告訴老師了嗎？幹麼等到現在？爸那時是經濟壓力很大，我家之前還

⁴ 當時我以為通報後學生一定會被轉學，並住到寄養家庭。

蠻有錢的，家裡養六個小孩都沒問題，但爸在我小二左右發生車禍，左腳截肢後就沒辦法正常工作，加上他之前就有吸毒的習慣，所以我小六左右，爸因為家裡的經濟問題常跟媽吵架，媽當時又在外面交男朋友，所以爸就又吸毒逃避這些壓力，他會對我們做那些事，是在他吸毒過後……。我和妹也有告訴媽，媽打電話罵爸，但只有那陣子而已，後來家裡小孩陸續外出唸書、工作，媽也跟爸離婚了，只剩我和妹妹跟爸住在家裡，爸都沒有再對我們做那樣的事。

講到這裡，小真的眼框開始紅潤起來。

C老師，我爸真的蠻照顧我們的，現在想到放學我和妹妹一回家，都會聞到他做好的飯菜香，看到他準備好晚飯在客廳等我們回家……我想到這裡都很難過。

然後通報的事情是這樣的。星期五妹被逼問出來後，輔導組長找我下去談，跟我們說會通報這樣（我問：有跟你們說通報後會是怎樣的流程？），沒有，我們並不知道會發生什麼事。然後禮拜一早上，社工跑到學校來跟我們談了一節課的話，結果就把我們帶走了。我很自責，那時為什麼我沒有說不要跟他走？我和妹妹都很驚訝要離開學校，但我們還是被帶走了。下午，社工打電話給爸爸，然後我們被寄養在家暴中心裡面。後來聽其他人講，爸接完電話後，就去找朋友哭訴這件事情，凌晨左右，便寫好遺書，說他對不起我們兩個，說我們兩個都很乖，可是現在連我們都要離開他了，他也不想再活下去，寫好後便燒炭自殺。

爸是怎麼被發現的呢？因為星期一我們住家暴中心嘛，可是沒有衣服可換，我和妹妹騙社工說要出去買東西，但是偷偷跑回家拿衣服。回到家後，我發現有股很臭的味道，想說會不會是什麼東西放到臭掉。去廚房間，可是味道不是從哪裡來的，後來發現是從爸的房門裡傳出來的。爸的門反鎖了，我們進不去，後來是妹妹告訴她以前打工的老闆——那個老闆是警察，他幫忙我們回家看，才發現爸爸死了好幾天了。我和妹妹覺得，如果不是那個同學愛亂說話，也不會發生今天這種事，所以過了幾天我們回到學校，把那女生拖到國小去，每問一個問題她說不知道，就打她一巴掌。後來被學校發現，學校要雙方家長來和解，最後對方家長說要把她轉學，學校要我不能回來，並且不能把事情告訴任何人、任何老師。

然後我和妹妹在家暴中心住了兩個禮拜左右。很奇怪，其他小孩都可以回去學校上課，我們卻不行。然後其他小孩都可以用手機，我們也不行，說是要他們過濾、他們跟家長接觸才可以。後來我們被規定不准回家，奇怪我爸都死了，為什麼不能回家住？說都不准回去。社工要我們去住外婆家，然後安排媽媽把我們帶回南部唸書。我妹是很自責，當初她不要告訴導師就好了，就不會發生這樣的事。我是自責說，為什麼社工來帶我們，我們沒有說不，就傻傻地給她帶走？

這件事情讓我覺得，學校和社會局處理既粗糙又粗暴。只考慮通報系統，沒考慮到所有當事人的感受，然後還要遮掩事實，想盡辦法要學生不能對外接觸、對外公開。

當天晚上我遲遲無法入眠，所以打電話給輔導組長，問她究竟怎麼看這件事，學校以後可以多做點什麼。她對我相當地防衛，但也試圖解釋當時她的想法為何：

我覺得她爸應該為自己的生命負責任，他自己也有一些狀況，吸毒什麼的。他爸就是羞愧啊，通常被通報就會有這種情緒……那學校本來就有通報的義務，再怎麼之前發生的事，知道後還是應該要通報……不准學生回學校，是因為那女生被打得很慘。以前妹妹就常欺負那個女生了，怎麼可以怪到她頭上去……你有想過那女生的心情嗎？打人、使用暴力本來就是不對的事情……至於學校通報出去，就是社工接手，那個社工也是蠻好的人，也沒想到會發生這種事，那要社工再對學生的家裡多做點什麼，我覺得對他們要求太多了……我比較難過的是，小孩竟然對爸爸的死覺得沒什麼，我問她們、她們都是一副不在乎的樣子……

本來是想跟組長從討論這件事中，看學校之後的運作能不能有所改善和不同，但她越講我就越火大。發生這樣的事情竟然沒有人需要負責，還把責任推卸給那父親，我便把我父親自殺後我們的心情告訴她，最後忍不住開始對她說：「你不覺得孩子覺得學校的老師是幫兇嗎？所以她才不想跟你多講些什麼……」組長這時哭了，

還想再多跟我解釋些什麼……

這一年來，我們學校也來了個心理師⁵。有次專任輔導老師們聚會，討論對學校輔導法的看法，提到跟心理師接觸的經驗。大伙兒覺得跟這心理師的合作有某種程度的困難。

每次來，他都西裝筆挺地拿著黑色公事包走進我們輔導處。面帶微笑是他的招牌動作。我們需要填寫詳細的學生資料給他閱覽，如此才能將學生轉介給他。當他從個諮室優雅地走出來後，便告訴我們該如何配合、要如何做，通常都是用一堆病理名詞來說明學生的情況，然後提供有些可行、有些不可行的行動策略。如果你多問他關於學生的問題，他會從公事包裡拿出光碟包、然後從光碟包裡撿選光碟，將相關資料秀在電腦上，要你找時間自己去看。我們輔導老師有時會在辦公室戲謔與調侃他的作法行不通，比如說，他要全班同學輪流去擁抱班上被排擠的同學，我們心想：如果每個人都可以抱他、那他也就不用被排擠了。還有，他也會拿學術文章、甚至說英文給學生聽，學生聽得一愣一愣的，如果不遵照他建議欄上的話去做，他會臉色不悅地對輔導組長抱怨：為什麼輔導老師沒有根據我的建議往下做？

後來，輔導老師都不太想轉介學生給他，因為談了一學期，當他的鐘點費沒了，學生也被迫結案，但是狀況還是沒有多大的起色。有時候，導師和學生家長也會因為處理學生問題，被邀請來跟心理師談，他們非常地焦慮，想說自己有毛病吧，所以才會越過輔導老師、然後要跟心理師聊。

「他是來賺錢的！」有時我們會這麼想。因為第一次開個案研討會，他喃喃地說一個小時一千六算是拗他來，平常在外的價碼可不只這樣，問他多少錢他也只是神秘地一笑。而他雖然秉持著價值中立的角色——也就是熟讀《精神疾病診斷手冊》和關係治療的理論來協助學校，但仍然也逃脫不了「被使用」的命運。如有次我故意在個案研討會上提出一個同性戀學生的個案，問他對於同性戀的看法以對抗學校行政系統對同性戀的污名化，「同性戀不是精神疾病」的說法從他嘴裡非常順地溜了出來，我也達到了我的目的。另有一次，主任利用提

⁵ 為前文中所提及的那名學校心理師。

個案的形式，將一個他覺得很困擾的家長提出，他馬上就說那是個「心理不健康」的家長，達到了主任不想處理那家長問題、甚至用病名來詮釋家長對學校不滿的舉動。誰是個案、被如何詮釋、論述被怎麼使用，這已經超出了心理師「價值中立」的「那套語言」之外，對個案的社會責任也隨之拋諸在那類似醫生的白袍之外。

那沒有機會穿上白袍的輔導老師呢？在專業分工越來越精細化、我們的工作位置也越來越模糊了……

通報系統

然通報不僅止於是性侵害和家暴案件，其中「高風險家庭」成為社福界的名詞新寵。何謂高風險家庭？舉凡兒童、青少年的家庭無法提供所謂「正常」養育功能的皆為高風險家庭。高風險因子又包含經濟困難、不當養育、婚姻破裂、或家庭內有酗酒、毒癮、罹患精神疾病或有自殺傾向或紀錄的家人，而主承辦高風險家庭救援服務業務的，是國內的兒童福利聯盟。2005年3月14日《聯合報》某版標題：〈高風險家庭，四分之一孩子沒錢看病〉。閱讀完整篇報導，你會發現它是透過問題化某些家庭，以行部份資源分配之實。（可能花的是政府對人民的公關費用，是預算中的零頭吧，這純粹是我的臆測。但兒童福利聯盟近日又發起「沒你救不行——防止兒童受虐募款」，預計籌募一千萬來建設兒童少年安全防護站。我只能說，羊毛出在羊身上。）

以我本身的家庭狀況來看，幾乎都符合高風險的標準，我認為非常地可笑，畢竟我們家也是這樣一路走來，並沒有因為不獲得救援服務的通報而垮掉。這問題化的過程，是將家庭內部的動力細緻地切割成不符合「正常」（normal）家庭的項目，以突顯孩子在這

不利環境中的弱勢及等待救援。家長成為「不適任」或「缺位」的照顧者，正在不斷地進行「兒虐」；兒福聯盟則扮演富有的、有能的救助者。其中我最痛恨它將自殺問題化，沒有回到社會脈絡來看自殺是怎麼回事，卻將自殺本身（*itself*）罪惡化，這真是莫須有的污名啊！

《聯合報》文中提及「二月開學後通報不斷湧進，量多到難以處理」，顯示學校行政是通報的集中窗口。到底學校碰到了何種困境，以至於要用國家或民間機構介入的方式來協助學生呢？是看到校園內學生貧富日漸差異、家長生活日益陷入困境，也覺得自己沒有資源、束手無策嗎？校園內的老師恐怕也清楚，不應任意將孩子或其家庭貼上標籤，但除了自掏腰包，有時真得玩兩手，讓學生上了某個位置來獲取資源。

學校老師要跟著學生到校外開始跟社福機構打交道，開始懂各種社福法規，才能握有協助學生的權力，但這仍不抵政府社福政策的善變和虛偽。如從2005年起，低收入戶的經費核發標準又提高了，以致於學生家長領取不到補助，眼見家庭又要陷入困境當中。高風險家庭這個說法的最大盲點在於：把家庭視為社會單位，卻又個別化家庭為社會問題之所在，這是再多的補助也無法填塞的對家庭的集體迫害。這種利用對人民略施小惠的政治伎倆（尤其假兒童保護的名義來做政治美容，這恐怕是近代社會的一種趨勢）是很糟糕卻不易被看穿的，因為下游的基層實務工作者每日昏天暗地的接受手上的案子便已焦頭爛額，哪有餘力進行政策面的剖析和綜觀政治利益輸送的全貌？

寫到這裡，我突然又覺得專業的分工搞不好又是政府分化人民團結的最佳武器，因為學理的論述差異正可被政客和有心人士拿來

利用和操縱。如大學輔導和社工訓練的養成差異、心理師和輔導老師養成的差異……大學裡和社會相關的科系和教授們到底在扮演什麼樣的角色？有種學術假清廉的感受，似乎他們可以輕易地置身於事外（outside）。配合政策演出，是他們學術生涯最好的保護色。當然我無意抨擊試著負起社會責任的學院老師們。

對於「通報」議題，我的困境是資訊和經驗嚴重地不足。我的工作位置（變動、代課）一直使我沒有機會成為直接的通報者、接觸社福機構的接洽者，只有和學校輔導組長為了學生吵架的份兒，而目前的學校因屬升學學校，故也無耳聞性侵害案件被通報的案子。單就上面講到的父親因通報而自殺事件，我覺得我可以分享我的看法。

我問過一些社工，他們認為這可能只是特例。但我要說的是，它不是特例，而且是社工界和學校要正視的嚴肅議題。有些社工也認為該名社工和老師處理得過於粗糙才導致慘劇的發生，但我也要說，他們的粗糙卻是在合法邊界內的、於理有據的。再有類似的情況發生，如果一樣只能說處理過於粗糙，那麼誰又該面對法對於家的強行介入所造成的傷害（damage）？所以，賦予這樣的事件一個社會意義，是重要的、且刻不容緩的，不要讓技術性的是否精細來模糊或稀釋掉耳聞後的憤怒，把問題簡化成是基層工作者的能力問題，今日，我們要討論的是個公共議題。

日後的我不斷地回想，至今留在我心底那種揮之不去的難受是什麼，每當想起整件事，我都有股衝動，想狠狠地毆打我的組長和該名家暴社工員，還有撕爛該死的通報單。上禮拜，事件中的女學生打電話給我，想約我出來聊聊。自從父親往生後，她被母親接往高雄住，但又獨自北上唸美容美髮的建教合作班，為了與我見面，

她特地排休來找我。時間的匆忙，我無法跟她細談，只覺得她看著我的神情有些激動和落寞，那是臉上的濃妝豔抹所遮蓋不住的。我們約在她穿耳洞的店裡，看著老闆娘在她耳骨上打上第五個洞，再陪著她挑選著舌環。她還帶來一個她的女同學兼好友，顯示她並不孤單，淡淡地說她跟男友又分手的事實，還面對著朋友說我有寫她的事情她很感動，她要我再寄給她一份。短暫的相遇，於是我又跟她約了下次見面的機會。

我知道，她不想再見到家裡的人，雖然她沒說。依著她的個性，竟然選擇在台北住在宿舍裡，而只接受母親零用錢的照顧。她還記得我文章內把她隱形眼鏡的顏色寫錯了。「我是戴灰色的，你寫藍色的！」她半開玩笑地跟我說。但是，我記得，她在網咖裡閱讀我在線上傳給她的文章時，顧不得旁人眼光，就在網咖裡哭了起來。我知道她和妹妹在家裡是抬不起頭了，尤其是他父親那裡的家屬。指控是隨著上一個指控而來的，是一種無解的傳染病。法律此時沒有成為她的肩膀，卻是一種刺痛的重擔。

我知道我的組長當時並沒有意識到事情會走到如此的地步，即使她之前已經通報了幾個學生，引來的也是家長在辦公室裡的哭鬧聲。她沒有料到，她這次負責通報的是一個沒有任何依靠的身障父親（因車禍而跛腳、失去工作能力），而她負責要保護的，是這父親唯一的情感支持，也就是這兩個女兒。通報的刀口在於，受害者／保護、加害者／懲罰的二元論述，它透過法律形成無限上綱的準則，準則即是權力。很多人也許認為，通報後還是會有很多處置和議論的彈性空間，但別忘了，一旦你通報，就是反映出你可能在怎麼思考這件事，而思考本身就即具有殺傷力，更別說之後滿坑滿谷地處置。

家在通報之初，是無權（powerless）過問任何事的，因為它本身在被質疑的括號之內。組長怎麼也沒想到，她的工作執行（上網通報），和家有著不一樣的立場、甚至是衝突、價值異位的立場。家，退為通報的背景，性別正義的政治正確是主體，身障的失業父親也頓時成為隨時會向女兒伸出魔爪的亂倫之狼。

你可以說：「誰知道呢？」本來通報這件事就意謂著通不通報都有風險，當你沒有為當事人正確評估時，當然你就得負起全部的責任。整件事的複雜度在於，它某種程度也反映了校園對於性傾向的議題，總是站在接近政治正確的那一方。當時，是妹妹的同學跟她不合，所以她跑去跟某位妹妹很喜歡的男老師說妹妹的性關係很亂，男老師告訴妹妹的導師要多注意妹妹，導師追問妹妹，妹妹不小心將爸爸過去曾對她們小學時做過的事循著導師的問話而說了出來，導師便將事情告訴了組長。

這也就是說，校園自行產出了內部的「前（pre-）通報系統」，是為了免除自身對性的責任，可以說是一種失焦性的生存策略。亦即，在面對國中生「性行為」時，男／女教師因著無法面對社會對己身的性道德束縛，而將性道德透過教師的「偽專業判斷」面貌、進行內部轉介系統來施壓在一個號稱為「學生」的客體身上。

換言之，「男」教師認為自己「不適合」和「女」學生做第一線「性」的溝通（不論是對其愛慕的女學生、或是被轉述的女學生），他於是撇除自身是進行性教育工作者的角色，而將片段被告知的訊息pass給導師。而這位「男」導師又認為此事涉及亂倫（incest）——一種男性長輩對年輕晚輩的近親身體觸碰，一個向來被覆蓋在主流的「同輩」現代婚姻制度底下的議題——「他」自認無能「協助」孩子處理這麼複雜的「傷痛」，於是又轉介給輔導組長。男

性教師於是因著社會對自身男性和男教師的期許，自行割裂了對學生談「性」和「情感」的教育可能性。

我並非在論述男性教師的問題，而是試著回頭檢視這校園內部的前通報系統是如何、又怎麼在運作的，以至於透過中間的層層描述（to describe），最後會具體地將學生送至輔導室內，交由號稱有專業的輔導老師進行處理。當然，你可以說女性教師更有可能因為對男性的仇視而更快速地通報孩子至輔導室，或者說，任何男女老少聽到這樣的事都有可能擔心孩子本身的安危，認為她將來可能有再被父親侵犯的風險（risk）。如今的問題可能需要問的是：這樣從沒碰過卻快速引發的道德恐慌感，究竟從何而來？

當然，這是一個重要的議題，但讓我把故事先告一個段落。面對當年小學六年級所發生的事件，需要在國中接受處置和通報嗎？這其中的判斷是什麼？在組長的認知範疇內，她認為不論是在何時發生，只要「疑似」，皆需要通報至地方的家暴暨性侵害防治中心。「學校本來就有通報的義務，再怎麼之前發生的事，知道後還是應該要通報。」這是我事後得到的她的回應，好像我預設了通報後就一定會有損於學生的利益，甚至會發生家庭的崩解。

有些老師和社工站在反對我的立場，認為我不需要把社工對立成彼端（the other side），因為有許多社工也是在接獲通報案子後積極處理學生的問題。我需要在此表態，我並非挑戰或質疑社工的專業，我不信任的（untrust），是社工背後更巨大的兒童福利主流敘事，而非個別基層社工或輔導老師進行專業判斷與協助個案的能力。所以，對我而言，更精確的問題是：為何我們要相信通報系統能帶給學生、甚或學生的家庭更好的生活？相信（trust）這件事本身是怎麼發生的？如果選擇不相信，為何助人者本身需要受到處罰？

從民國89年起，在北縣地方教育局的電子公文系統，我們不斷地看到這樣的公文：重申「各校應遵守家庭暴力防治法、性侵害犯罪防治法施行細則、兒童及少年性交易防制條例及兒童及少年福利法等相關規定，善盡通報之責，以保護受害人之權益。」若然不從，公文的第五項便提出處分要點：「各校教育人員若未善盡通報之責，依法應處新台幣六仟元以上三萬元以下罰鍰（家庭暴力防治法第五十一條、兒童及少年性交易防制條例第三十六條、兒童及少年福利法第六十一條），並追究相關失職人員之行政責任。」

95年3月25日《國語日報》焦點新聞即報導，台中縣某國小因學校並未通報疑似被家暴的學童而被開罰的案例。通報透過校園行政的公文系統在製造學校行政人員可能「責任疏失」的「道德恐慌」，且還有實際案例透過傳媒來恫嚇老師們，如該篇報導所說的：「家扶基金會社會資源處主任陳美君表示，發現受虐個案而放任不管，反而可能延誤救援的時機。」於是擔任行政角色的老師在24小時通報壓力、行政責任疏失和被不通報即是遮掩事實（甚或性道德有問題）可能污名的三面騎牆下，她選擇了「口頭上確認有被父親強迫發生關係」後，通報了學生。

所以，「相信」的背後就是不斷地被洗腦（brainwash）的過程；公文、研習、調查員培訓等不斷地個別刺穿（impale）老師的教育立場，甚且學生透過課本（健康教育課、社會課、輔導活動課）和傳媒（報紙、電視新聞）也習得了通報方式：有些時候，我們甚至得應付家暴中心打來詢問學生直接打113通報的相關事宜。

如果換種角度來切入113通報，從內政部發行的《社區發展季刊》第112期，吳敏欣的一文〈通報專線服務模式之探討〉來看，你會發現除了下午五點前的來電者是被轉接到當地的家暴中心，假日及

夜間、甚至手機來電都是被「臺灣世界展望會」的社工員所接聽。也就是說，政府以公辦民營方式委託世望會承接通報工程。吳文寫道：「……政府建立社會的合法架構來規範社會與經濟生活，由他們提供資金來支付服務，這些服務由私部門生產。」

「世界展望會」在其網站上號稱自己是個「一個國際性的基督教人道救援機構」，該組織認為它積極從事兒童少年保護倡導工作，承攬相當多的政府案子。當然，繼續深究該組織和政府的關係，有助於老師們了解兒福體系的權力運作模式，但我更想要強調的重點是：政府在社會福利投注的態度上面，基本上是漠視其存在的，但是它欲利用強大的法律來號召人民在性方面的道德自律，從而鎮壓人民對抗其權威的可能性。吳文中提出，113專線社工碰到跟輔導老師一樣人力不足與時間壓力的問題：「23名社工員（世望會）看似是人數相當龐大，但提供服務之時仍顯得不足夠，因為每日電話量相當高，每位社工員服務當下不僅需要進行諮詢或會談，還得完成電腦個案紀錄，同時依個案狀況不同還得進行警政與社政單位人員的協商、聯繫，因此工作的步調是相當快速又緊張。」

回到我的問題本身，為何我們要相信通報系統能帶給學生、甚或給予學生的家庭更好的生活？在我的學生父親被通報燒炭自殺身亡之後，我和我的同事們對於通報選擇質疑和不信任的立場。為什麼？

有些老師和社工認為通報是讓國家資源進入家庭的一種方式，24小時之內是為了維護「人身安全」。通報是「資源整合」的好方法，難道單一案例真能辯駁整個通報系統運作的功效嗎？我的想法是：24小時是救援也是對助人工作者專業辨識的壓迫；通報是假資源整合之名，行快速污名化家庭之實。24小時，便利的科技理性，真

有辦法「整合資源」對家庭提供長期性的協助嗎？我看到的，卻是因為這樣的便利性（convenience），而讓性侵或家暴等污名化的指責更快速地（fast）落入措手不及的家庭之中。

我的學生對我說：

星期五妹被逼問出來後，輔導組長找我下去談，跟我們說會通報這樣，然後禮拜一早上，社工跑到學校來跟我們談了一節課的話，結果就把我們帶走了，我很自責，那時為什麼我沒有說不要跟他走？我和妹妹都很驚訝要離開學校，但我們還是被帶走了。下午，社工打電話給爸爸，然後我們被寄養在家暴中心裡面。後來聽其他人講，爸接完電話後，就去找朋友哭訴這件事情，凌晨左右，便寫好遺書，說他對不起我們兩個，說我們兩個都很乖，可是現在連我們都要離開他了，他也不想再活下去，寫好後便燒炭自殺。

星期五，透過電腦網路出去的性侵害通報表，星期一，社工出現在校園內帶走學生，下午，一通電話的告知，促成了一條命的消殞、一個家庭的消失。電腦、網路、電話，科技理性的便利求助系統，成了快速的家庭斷頭台（guillotine），而電話的那頭卻是人力不足的家暴中心和世望會社工。

於是身為輔導老師，我們的要求是：

- 1、拒絕用壓迫的時間、壓迫的道德禁慾觀點來壓迫老師對學生情形進行「去生活情境脈絡」式的理解。
- 2、拒絕用窄化的被害人／加害者角色來污名學生和家庭成員。
- 3、抵制用罰則化來處分可能有真正道德良知和專業考量的老師。

也許，任何人如果是我的組長或該名社工都有可能做出那樣的決定。這種情境，好像柯伯格的道德兩難情境，在執行者無意識的情況下，都有可能犯下對亂倫的污名，以及把階級問題錯當性別問

題看待的可能。所以，我修正的我的想法，我認為組長和社工的確處置不當，但更可怕的，是後面的主流的性別意識型態。

在會議場合中的所謂國家女性主義者總是說，是我們這些基層的訓練不夠，都是我們的錯……怎麼可以不照顧到人的需要之類的。我們成了一群無知的執行者，我們的專業素養不夠。但是，人是誰殺的？在她們的詮釋裡，是我們的無知殺的。我對這樣的回應深感氣憤。難道，她們不需要為自己的通報政策負責任嗎？單方面簡化的保護女性，處罰男性，絕對是正義的伸張嗎？

畏之轉化／欲之更新： 我的性助人實踐路徑

渡小悅

我的青春期勃發在1990年代，我的身分認同也是在這段時間伴隨臺灣同志運動一同被召喚，鑲嵌進稱之為「同志」的主體。處在這個時空位置，我真實經驗同志與相關議題在臺灣的被對待方式如何自「猥褻不堪」到「政治正確」：壓迫好像不見了，但我老覺得有些事情不太對勁，同性戀似乎越來越不是問題，但是，僅限於「某種」同性戀。

擁抱已然政治正確的同志身分，卻同時帶來與之格格不入的違和感——我的經驗和欲望如影隨行、在身騷動，躁動的情緒無以名狀也無能指認來源，更找不到位置擺放。直到我在幾個社會現場的性助人實作展開，此一莫名情緒的扭結包裹才得以被拆解¹：「我在什麼實踐場，與什麼樣的他者相遇，如何相互映照、指認出關於性

¹ 「當難以言說之生命抵制性自主的形構歷程與表現樣態逐漸出土之際，原本被打結成塊或封存壓扭的、對自己、對自己之內的其他人、對自己與他人關係作用的記憶一片片的浮顯，生存適應的『情緒』，在重返時空脈絡的再現過程裡，開始朝向對自己與他者的生命情感轉化開展；這就是慾望更新或復甦的歷程。」（夏林清，〈在地人形：政治歷史皺摺中的心理教育工作者〉，《應用心理研究》第31期，2006年，頁201-239。）

的恐懼、羞愧與噁心，還能夠不落入個人化的處理，而是有一種政治性的理解與對待」——這是我摸索的「性助人」路徑，也是這篇文章往下要描述的。

性潔淨的社會推進

2003年，一連串的社會事件冒現，我開始明確感受到有一股建在原有的性污名結構上、禁制性的力道在往前推進：

- 4月，中國時報記者報導中央大學性／別研究室性解放研究網頁含有人獸交圖片，沸沸揚揚直到6月，十幾個保守團體同立委按鈴申告，以公然散布猥褻品告發研究室的何春蕤教授。
- 8月，基隆刑事組以查扣相關猥褻刊物為由，進入臺灣第一家同志書店晶晶書庫，帶走500多本已封膠套、並貼有分級警告標語之男體雜誌，隔年1月，基隆地檢署偵結，依妨害風化罪嫌起訴負責人賴正哲。

性解放研究網頁與男體雜誌，這些我以為極其重要且「正常」的情欲資源，竟成為被查禁的猥褻之物。整個下半年，我持續活在憤怒與錯愕之中：憤怒是因著輿論和媒體的說法，錯愕則是看見上場對付猥褻的龐大國家機器；情勢荒謬到令我感到超現實。

對我而言的最後一擊，也是在情感上最為靠近的，是那個2004年1月農曆新年的男同志轟趴（home party）事件；農安街的同志搖頭派對成為那年家家戶戶的年夜飯配菜。作為男同志，過年關已是艱難，總要微笑應付親戚婆媽對「女朋友」的關心打探，那一年更加令我尷尬的是，還要觀賞一群穿著內褲的男同性戀被迫抱頭蹲在

地上，背景是「滿地保險套和衛生紙、腥羶令員警作嘔」²的公寓。而我，也彷彿同時被剝光、被一同凝視觀看。

農曆新年缺乏新聞事件，連續三四天，轟趴都成為媒體注目的焦點——男同志、雜交、搖頭丸、梅毒、愛滋——每天都有新的事實被報導，新的數據被公佈，被迫羞愧的早已不只是農安趴的93人。在這齣檢警衛三方聯手上演的劇碼中，同志面對世界的理直氣壯變成了啞口無言，我們一同被迫沉默，不知如何反應而羞愧。原以為抱頭蜷縮在暗處，早已不是現代標榜陽光健康的同性戀應有的姿態。原來，即便我們能走上臺北大街遊行喧囂，仍然隨時可能被壓下頭，蹲在地上裸身、示眾。原來，我們掙來的「被接受」，是一種沒有性欲的同性戀形象，或是一對一忠貞純愛的香草同性戀關係。原來，政治正確的「同志」已經變成一種抽空的、議題式的符號，而不是有血有肉有身體的存在。於是，當同志遇見「壞的性」——用藥的（搖頭丸）、有性病的（梅毒愛滋）、非一對一關係的（雜交派對）性，依舊是萬劫不復、難以翻身。

1990年代有一種真空乾淨的同性戀論述——同性戀除了喜歡的對象是同性之外，其他都和異性戀「一模一樣」。為了抵制娘娘腔、性濫交、愛滋病的指控，長出一種有力道的同志主體，這樣的說法在當年是必要的，但是現在，乾淨同性戀已掙來的生存空間，卻不願意分給「骯髒」同性戀。農安趴的羞愧也挑動了同志社群內部原先就隱然存在，對於性道德的立場歧見——出現越來越多不淫亂、不跑趴場、乾淨無病的同性戀自我宣示，試著與骯髒者劃清界線。

² 此處的作嘔感，顯然不是轟趴現場真的有讓人無法忍受的噁心氣味，而是反映了保險套和衛生紙所代表的性——使用藥物的、集體的、男性間的性——是如此猥褻的性，讓警員感到噁心。

彷彿有一種與性相關的潔淨／骯髒區隔機制，不斷複製自身，使被標定骯髒者羞愧、自以為潔淨者感到噁心、擔心被污染者陷入焦慮。同性戀曾經是猥褻的，足以引動真實而強烈的羞愧、噁心、焦慮。如今，自我潔淨的同志已不再猥褻，但區分潔淨／骯髒的排除機制仍在，仍有污穢群體被標定出來、被另眼相待。

猥褻／畏褻的作用力

我在本文以「猥褻主體」來指稱這些壞的性主體，不只是因為上述事件涉及到「何謂猥褻」的法律論辯，而是窮究「猥褻」這個詞彙的意涵，其實早已設定一種區隔機制和一組複合的情感反應³。

1996年，大法官釋字407號解釋定義「猥褻出版品」，是指「一切在客觀上，足以刺激或滿足性慾，並引起普通一般人羞恥或厭惡感而侵害性的道德感情，有礙於社會風化之出版品。」這個定義太過模糊，是否猥褻的認定也就流於自由心證，通常是以主流（其實是法官）的性道德為認定標準，壓迫了性邊緣族群。上述晶晶書庫的事件，負責人被依妨害風化罪嫌起訴，正是因為讓男同志興奮心動的雜誌，卻被認定為「引起普通一般人羞恥或厭惡感」。2006年10月26日，針對此案大法官作出釋字617號解釋，明確定義了猥褻出版品包括兩類，第一類是「含有暴力、性虐待或人獸性交等無藝術性、醫學性或教育價值」的猥褻資訊或物品；第二類是「客觀上足以刺激或滿足性慾，而令一般人感覺不堪呈現於眾或不能忍受而排拒

³ 1973年美國首席大法官Warren Burger寫到，猥褻的定義必須與噁心和反感有關，而且這些反應是要在「適用于當代社會標準的平均人（average man）」身上引發。（轉述自Martha C. Nussbaum的著作《逃避人性：噁心、羞恥與法律》，*Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law* (Princeton: Princeton UP, 2004)）

」的猥褻言論或資訊。「同志」看起來是安全了，但我一點也開心不起來，因為接著遭殃的會是「暴力」、「性虐待」和「人獸交」。

根本的問題並沒有被解決，不論是「引起一般人羞恥或厭惡感」、「有礙於社會風化」或是「令一般人感覺不堪呈現於眾」，猥褻的認定方式都預設了一群想像中的「一般人」，依此來定義猥褻之物，即會使得一般人感到「羞恥」、「厭惡」與「不堪」的事物。於是，一般人的「性不適」，成為猥褻侵犯性道德情操的證據，據此需要設計社會機制禁絕猥褻，以維護性的善良風俗。「猥褻」，就成為一種能擴散感染人的穢物，傾向被排除，以保持整體的純淨。被標定為「猥褻」的主體，就是某一些在社會群體中被標定、辨識，被投射以恐懼的污穢群體，通過法規、文化、科學論述的作用，被驅逐、隔離、矯正。

猥褻所引發的複合情感反應，也是猥褻的「罪證」，在本文中被我稱之為「畏褻」。畏褻，是針對自身被標定成猥褻主體或是可能被猥褻污染所做出的情感反應，體現在極力劃清潔淨／骯髒的界線、對界線外猥褻物的排除，以及對越界行為可能招致污染的焦慮。

在本文中，我將集中討論畏褻裡的恐懼、噁心和羞愧這三種情感。我將說明，畏褻並非理所當然的情感，而是與主體在乾淨／骯髒、好性／壞性的階層結構中的位置相關，因此不能被個人化看待，而需要對畏褻的歷史脈絡與發展的社會條件做出分析。此外，我也將論證，簡單的區隔、禁絕、撲殺猥褻，並沒有辦法處理個體（與社會群體）的畏褻情感，只有返身回觀、承認並親近自己身上的猥褻，也才能不再重複投射出自己的恐懼、噁心和羞愧，而能夠對被標定為猥褻的他者有一種情感連通的能力，如此才是面對畏褻的適切對待方式——即本文所稱「畏之轉化／欲之更新」。

恐愛焦慮：畏癱顯形

緊抓著我對農安臥事件的憤怒，從2004年暑假開始，我有意識的選擇以實習生與兼職工作者的身分，進入幾個愛滋NGO現場，試著做些什麼。初進入愛滋領域，接觸最多的倒不是愛滋感染者，而是在電話中、網路留言板上排山倒海而來的「恐愛症」患者。恐愛症是個大陸詞，大抵上是泛指「非理性懷疑自己感染愛滋」的症狀，在這裡，我要借用這個詞，以「恐愛主體」稱呼這些人，並以「恐愛焦慮」指稱此一集體的、非理性對感染愛滋病毒的焦慮想像。

恐愛主體在臺灣落在一個三不管地帶。做直接服務的愛滋機構忙著處理感染者，非感染者就不在其業務範圍內；做間接服務的機構主要是做衛教宣導，那些制式的知識內容通常沒辦法減緩（有時反而會激起）恐愛焦慮。然而，不論是官方或是民間的愛滋組織，一定會遇到這群瘋狂懷疑自己感染愛滋的人，若真是被糾纏沒辦法，在專業分工的版圖中，這些人下一步就會被送進精神科，讓醫師們去傷腦筋。我認為，恐愛症在臺灣並沒有被好好對待——臺灣甚至沒有恐愛症這個詞，在歷史中積澱而成、龐大且複雜的恐愛焦慮，被簡化稱為慮病症、精神官能症或是強迫症。一般精神醫療的藥物或是談話治療並沒有辦法處理「愛滋」與「恐愛主體」在臺灣脈絡中的相互發展關係。

我對於恐愛症的分析，將聚焦於在臺灣流傳的「愛滋都市傳說」（urban legends about Aids），並以實務上我所接觸的恐愛主體來論證愛滋都市傳說如何在哪些特定主體身上發生作用，也就是將恐愛症從一種個人的精神症狀拆解組合成一結構性的「畏癱」來理解。

愛滋都市傳說的今昔對照

我最早在臺灣聽過的愛滋都市傳說大約是15年前。故事大抵是這樣展開的：

有一個臺灣女生到法國旅遊，在浪漫的巴黎街道，邂逅了一位高大俊俏的法國男性，兩人在床上共度了一段美好的時光。直到假期結束，女方依依不捨即將回國，男方送給她一個包裝精美的小盒子，吩咐她上了飛機再打開。結果打開裡面是一個金棺材，棺材裡面只放了一張紙，上面寫著：「恭喜你，我有愛滋。」

都市傳說是一種集體恐懼，反映了愛滋在臺灣的發展。愛滋剛進到臺灣，一開始是被當作「外國人」的病，恐愛焦慮就在這樣的集體想像中衍生出傳說文本。隨著愛滋在臺灣落地生根、枝繁葉茂，它不再是外國人的病（卻仍是他者的病），這個傳說就慢慢退流行了。

大約在8年前（西元2000年）開始流行起來的是另一個故事：

一個17歲的少女，某一日與朋友一起去娜娜鬼屋玩，快到出口時，同學發現她被貼了一張小紙條，寫著：「恭喜你得到愛滋病。」並且在手臂上發現一個小針孔（在另一個更像鬼屋的版本裡，少女被不明物體刺到，同時牆壁傳出詭異的聲音說：「恭喜你得到愛滋病。」）。此少女後來經由醫生證實感染愛滋，現在沒去上學，都在醫院做治療，下半生就這樣毀了。過了幾個月，那間鬼屋也拆了，傳說中，施工時發現地底埋著許多針孔……。

這個故事在當時（現在依舊）快速的在網路上被轉寄。通常這個十七歲的少女會以我的同學的朋友的妹妹之姿出現以增加說服力，也反映了愛滋與俗民的認知距離更加靠近。娜娜鬼屋的傳說版本不少，不管是「朋友的妹妹」、「鬼屋裡的女性工作人員」或是「同

學」等受害者，最後都會有「醫生證實」感染愛滋。和金棺材的傳說相比，臺灣日益普遍的愛滋檢驗（和科學知識），也成為焦慮故事的一部份，讓這個傳說更加煞有其事。雖然，事實上，臺灣目前沒有任何感染愛滋的案例被證實是經由針扎；理論上，要讓夠新鮮夠大量的血，透過針尖刺進人的血管，在公眾場合是相當困難的，但這個恐怖故事依舊流傳至今，「受害者」越來越多。

我認為，娜娜鬼屋傳說的生命力在於：猥褻主體不再是外國人，而是以一個可以任意變形、無所不在的隱喻（鬼）出現，在暗處伺機而動。於是每場同性戀轟趴、每處有吸毒者和遊民聚集的公園……在報導中都像極了娜娜鬼屋：恐怖、骯髒、又危險，容易被感染愛滋（但在鬼屋外的觀看者也倍感刺激）。

Susan Sontag在《愛滋及其隱喻》（*AIDS And Its Metaphors*）裡寫道：「以性接觸為傳染途徑的傳染病，總引起『容易傳染』的恐懼，和『在公共場合因非性交途徑傳染』的奇怪幻想。」她提供了梅毒在美國所激起的種種幻想及其影響——梅毒被想像會（由髒者）傳染給無辜／乾淨者。這個「發現」促使海軍軍艦去除門把並安裝旋轉門，以及公共飲水機旁金屬杯的消失，中產階級的兒童還被告誡「要在屁股和公共馬桶座圈間放入紙」。這些想像，和我經驗中恐愛主體的焦慮內容相去不遠：門把、飲水機、廁所……故事情節也差不多，只不過主角從梅毒換成了愛滋。如此，恐愛焦慮就不能被視為「個人」的心理問題，它是在歷史中反覆變形作用的一種社會—心理機制。即便我與大部分的來電諮詢者都清楚知道在他們的故事中要被傳染愛滋是不可能的，但仍然彷彿有一物隔空籠罩著這些人，迫使意欲乾淨者異口同聲的述說相似的恐懼幻想。

畏褻主體與性階層

我們知道有一種區隔的機制在作用，那我就要繼續問，此一機制在什麼樣的人身上產生作用？又造成什麼效果？在臺灣的愛滋都市傳說裡，主角多半是年輕女性。畢竟，還有什麼能比「良家婦女」這個主體位置更乾淨？「被動」而「天真」、「無辜」的年輕女子最適合當「受害者」。實務上，我發現良家婦女在臺灣通常不會認為自己與愛滋有關，然而，良家婦女也比「淫亂的男同性戀」和「不知檢點的異性戀壞男人」更無法接受自己感染愛滋的事實：常常看到已婚女性感染者極度的憂鬱哀傷，或是瘋狂憤怒追究其傳染源，反而男同志雖然與愛滋的連結最緊，最常擔心受怕，但在感染後的生活調適、自我接受，相較之下是容易得多。

除了偶爾受驚的良家婦女，恐愛主體的大宗仍然是「壞」男人。我忽然想起一個年輕的臺灣國語腔調的男人，他打電話來強自鎮定地詢問：「幾個禮拜前嫖妓之後，嘴巴有破洞、手會發抖、晚上開始睡不好...現在則是很後悔，不敢跟女朋友做愛，怕害到對方。到底我有沒有感染那個...？」而我只是在想，為什麼娼妓比較髒，女朋友就不會是愛滋感染源？我慢慢發現，從來沒有任何異性戀，因為與自己的女（男）朋友做愛，而激起任何的恐愛焦慮。畢竟，一對一的異性戀性關係，是最「乾淨」不過了。

恐愛焦慮的幻想，千篇一律需要有「猥褻行為」出現——對異性戀男人而言，最多就是去嫖妓（如果嫖到大陸或東南亞女性就更焦慮）；對同性戀男人來說，就是和陌生男人做愛。用Gayle Rubin的性階層理論來分析就很清楚的看到，我所謂能激起恐愛焦慮的種種猥褻行為，其實就是性階層外環「壞」的性，而男性間的性又比

一男一女更「壞」些，所以異性戀要到用金錢買的、可能是濫交的嫖妓才會焦慮，而男同志只要和一個陌生男人做愛就糟糕得足以擔心感染了⁴。

我還記得有一個感染者朋友的故事。他剛發現感染愛滋，到感染科就診，醫師問診劈頭就說：「你是同性戀嗎？」他否認。醫師又繼續追究：「那你是異性戀去嫖妓嗎？」他仍然回答：「沒有！」最後，醫師直接表示：「不可能！除非你承認你是其中一種，否則我不會開藥給你。」他憤而離去，不願再找該醫師就診。妓女與男同志被同樣想像成污穢的猥褻之物，因此有潛力可能是愛滋感染者；非但如此，如同娜娜鬼屋的鬼影一般，這些猥褻之物還是潛在的「散播」病毒者。

因此，恐愛焦慮就不是個人的問題；看似個人，但其實是針對某一種性（而且是壞性）作用。即便在個人層次使用治療技巧成功消除了焦慮，這都只是在處理症狀，而並沒有對恐愛焦慮的結構性根源進行改變。如果處理恐愛主體的成功指標是讓其非理性信念、情緒消除，再次相信自己並未感染，那就仍然只是在玩一種「確認是／否感染」的遊戲，實質上是再次落入與鞏固畫出潔淨／骯髒界線的二元結構——我認為，臺灣與愛滋相關的性衛教、宣導、諮詢、篩檢等工作 and 相關公衛政策，都共構此一操作邏輯。從這個視框可以理解為什麼這些恐愛主體的焦慮反反覆覆、無法「根治」，因為，只要某些性主體依舊猥褻，恐愛焦慮（畏褻）隨時會捲土重來：每一次與外國人的、嫖妓的、男性間的性，都「污穢」得足以令人

⁴ 恐愛焦慮與性階層的接合相當快速。隨著搖頭丸使用者的被污名化、成為新的猥褻之物，恐愛來電者的幻想也出現新的劇情——去pub跳舞的人自陳，覺得背部疑似有刺痛感，開始擔心自己被針扎、感染愛滋。

驚恐害怕，而雪上加霜的是，所謂的防疫政策或是輔導治療，正是構成與強化這些恐懼的結構性根源。

壓制、凝視、強迫羞愧

在臺灣的歷史脈絡裡，「男同性戀」與「愛滋感染者」兩種主體的面貌越來越複雜，兩者的關係也不再只有等號或是加乘，而存在著否認、割裂、尷尬、爭執的張力空間。我在愛滋領域的實踐也是在面對，我作為同志主體，在我身上存在的這一組我對愛滋焦慮、遺忘、分離、靠近的關係。

試圖接近各種獨特性癖主體⁵，則是出自我對於一種中產、乾淨、香草同志形象的抗拒。從2004年開始，我白天在愛滋機構工作，晚上則是待在「UT男同志聊天室」，透過網路開始認識／探究／介入獨特性癖主體。我用一些曖昧的詞彙，不直接表示窄化、明確的角色與玩法，意圖吸引各種不同欲望主體的投射，讓混雜的欲望與我接觸。我原先想從這些網友身上探究，是否他們有「因欲望而受苦」的經驗——我這樣的提問方向仍然是「回觀內在的、對自己的欲望無法接受」的想像（也就是「性傾向認同與否」的傳統想像）。然而，真實在關係中出現的痛苦故事都是猥褻主體實在進入某種機制內被「處理」時的羞愧；是在進行猥褻活動中，意外、運氣不佳的，從私領域被拖出，捲進一串被窺看、處理、懲罰的自動化機制中。

不論是用藥物的性、曝露的性、未成年的性或是其他猥褻，都

⁵ 獨特性癖這個詞彙被提出來有其特定的脈絡，請參考甯應斌〈獨特性癖與社會建構：邁向一個性解放的新理論〉一文。

有相應的法令設計，對猥褻主體進行處理，在我的實踐位置上首當其衝的，就是直接與他們被處理過後的否認——恐懼——羞愧接觸。這些人的複雜臉孔，令我難忘。

我被你看，所以我猥褻了你

我在SM交友留言板看到小白（化名）的徵友啟事，吸引我的是他的年輕（15歲）。由於社會條件不同，目前也慢慢看到一些國中（甚至國小）的「同志」，但說到「SMer」（SM實踐者），要在這個年紀有這種認同與行動，其實並不多見，我想知道他的動能、他怎麼探索自己到這個位置，就加了msn跟他聊起天來。然而，對話一開始就是充滿緊張，才幾句話，我的焦慮就撲上來，整個僵住。我發現，不能使用跟其他網友聊天的方式去談他的欲望——所有的詞彙都不能用，除非我能發明完全「無性」的說話方式，否則我就在法律上「猥褻」了他，一個需要「被保護」的「兒童」⁶。

或許是我的焦慮和僵硬反應，小白反而問我：「你是警察嗎？」我心想：「我都還想問你是不是警察，你竟然還反問我！」我真的花了一番力氣，從他的文字細微處辨識這個人，確認與他給我的個人資料若合符節，才相信他真的是那個15歲男孩。我按捺住焦慮和好奇，探詢他為何突兀的這樣問我，他才講到前幾年曾經被警察抓過的故事：

⁶ 《兒童及少年福利法》第三十條，「任何人對於兒童及少年不得有下列行為……十二、違反媒體分級辦法，對兒童及少年提供或播送有害其身心發展之出版品、圖畫、錄影帶、影片、光碟、電子訊號、網際網路或其他物品。」罰則顯然是以羞愧作為懲罰之一：「新臺幣三萬元以上十五萬元以下罰鍰，並公告其姓名」。未滿16歲的小白雖然早已積極探索實踐他的性，在法律上卻仍然是視為需要「被保護」的「兒童」。

小白在UT男同志聊天室問有沒有網友想看他打手槍，他提供自己的msn帳號，讓有意願的人加入，然後開視訊表演給他們看⁷，沒想到警察也混在裡面一起觀賞。小白的下場是，警察調出他整套聊天室、msn、即時通⁸等對話紀錄，打電話給他父母，因其散布、播送猥褻影像⁹，請他到警局說明。諷刺的是，如果小白不是一對多的表演，而是一次一次的詢問、分別開視訊，那就是一對一演出，就不構成「散布」，因為這就是私下兩人的行為。這種公與私的認定在這故事裡，更加顯出荒謬。

聽完這故事，我才理解為什麼小白的徵友啟示貼出不到一天，跟我開始聊天之後，小白就很快把它刪除了；我才知道他問我不是警察，是驚弓之鳥的謹慎。猥褻訊息只能偷偷傳遞，多留一刻都有被看見、被追蹤抓出的風險。

聽小白娓娓道來，我先是想起自己的國中，模模糊糊的鬱悶，當時也沒有網路，只知道很喜歡看男生打籃球，又不敢明目張膽的看。這個年代的青少年好像是資源變多了，可是空間真的比較大嗎？想到警察的持續監視，小白家人的破口大罵、神經質的懷疑他有愛滋，我欽佩又憐惜的想：「為什麼要懲罰這樣一個小孩？他那麼努力要讓自己的欲望長出來，到底誰『受害』了？除了強制被迫羞愧而驚恐，整個過程又『保護』了誰？」

小白跟我說他想找人罵他、透過用視訊命令他，我半開玩笑的問他，該不會是被警察罵之後反而愛上了那種感覺吧。不論如何，那次經驗沒有讓小白卻步，反而發展出想探索被羞辱而愉悅的欲望

⁷ 透過msn軟體，再裝上視訊攝影機、麥克風等硬體，可以即時一對一或一對多，傳遞現場的影音資訊。如果對方也有相同設備，就能「面對面」的直接說話聊天。

⁸ 由雅虎（yahoo）開發的即時通訊軟體，與msn相似。

⁹ 和晶晶書庫阿哲被起訴的理由一樣，都是刑法235條。

，我認為那是他難得的厲害之處。諷刺的是，各種「保護」未成年青少年的法條，總是把青少年想像成無性或容易性偏差的主體，需要防止他們受到「傷害」。在這裡，與小白的對話中，我經驗到的是——一個很有動能發展欲望、想和我進入猥褻關係的人，反而是我在我的恐懼想像中，閃閃躲躲，甚是狼狽。

凝視與遁逃

阿毛（化名）則並未進入警察—司法機制裡被懲罰，而是啟動了校園的輔導機制和捲入了網路、媒體既有的窺淫欲望。那羞愧是如此巨大，那一天我們在河堤旁，他還先買了啤酒壯膽，吞吞吐吐，後來是沒有停的說了一整夜：

某一年的暑假，在空蕩蕩的學校裡，阿毛把他一直想被綁的幻想付諸行動。夜晚他帶著繩子在校園裡找地方自縛，在綁縛中興奮、自慰，然而，幾次下來，隨著他的技術越來越純熟精進，有一次他將自己雙手分開綁住，卻搆不到也解不開，就這樣裸身在無人的宿舍房間裡，陷入動彈不得的窘境。阿毛拉扯繩子很久無法解開，只好大聲呼救，聽到的同學找宿舍管理員一起進來，用打火機把繩子燒斷，阿毛才因此脫困。

我有點好奇怎麼把自己綁到解不開，阿毛也說不清楚。我想像那畫面，如果事情到此為止，或許這個經驗給阿毛的感受可以是混雜著性踰越的刺激、被（同學、管理員）觀看的羞愧與快感；然而，管理員堅持他必須通報學校，而同學也開始上網討論起這件事，凝視的層級與範圍開始升高加劇，羞愧也越發沉重。網路上的熱烈討論引起媒體好奇，SNG車開進校園四處找人訪問，阿毛說到這裡

，幽幽的對我說：「我那個時候下定決心，如果我的名字上報，第二天我就自殺……怎麼可能還活得下去？」

有趣的是，阿毛面對學校的詢問、也為了要平息網路上的風波，他先是虛擬了一個「在校園遇到壞人被綁架」的故事應付趕到的教官，又在露出破綻後講述另一個「跟網友性邀約然後被棄置」的故事。阿毛自己也不太清楚為什麼在那種情況下他還不願意說出實話，他說：「事情其實就是這麼簡單，我只有讓你知道我也不知道，我就是沒辦法承認（是自己綁的），真的很難。」我則是認為，要將猥褻欲望推給壞人或他者，是容易的；阿毛要承認自縛，就等於是向大家宣布自己是主動且有「奇怪欲望」的人（而非受害者）。可見畏褻的羞愧作用力有多大，即便已經東窗事發、被拖出來、需要給一個解釋，都仍是難以坦承自己的獨特性癖。最後阿毛因為「損害校譽」被記過，由學校諮商師進行談話輔導。

阿毛的故事，讓我想到虐犬事件¹⁰。起初只是一件偷偷自爽卻弄假成真的意外，事件卻隨著當事人的難以面對自己、旁人的熱烈討論、網路上匪夷所思的猜想、行政／司法人員的處理，還有媒體進入的窺淫而發酵。我用「滾雪球的凝視機制」來描述這個發展——在阿毛生的存處境中，不同層級對猥褻的「看」法，隨事件發生的時序與被看的層級範圍提高，這些看法一層一層的黏附在事件上，使之越發離奇，而失卻原貌，看與被看者的畏褻——噁心、驚奇、恐懼——也一同加劇。

¹⁰ 2001年，廖姓電腦工程師與林姓大學生在拓峰網的另類聊天室，以「虐犬」和「奴隸」的暱稱相約，調教過程中以網綁加上塑膠袋罩住口鼻的方式，進行窒息式性愛，最後未能及時解開塑膠袋，導致林姓大學生窒息死亡。

被看的羞愧／曝露的快感：向外抵制的可能

被扔進司法體系的機制，被視為犯罪者來處理，這當然是很真實的懲罰，但是，後續發酵的羞愧則延續了痛苦：每一次上網、每一次走在校園、每一次回家、每一次在街上看到警察、每一次看到新聞出現類似的報導……羞愧不斷的被喚起，瀰漫籠罩在他們的生活世界，一種散布在空間中360度無死角凝視的想像，讓他們無所遁逃。

畏褻，是自己與自己，也是自己與他者，更是自己與世界的緊張關係；一如同志的暗櫃、出櫃與曝光等概念，這種緊張關係相當是視覺性的。「區隔」正是為了阻擋窺探、獵奇、譴責、噁心的目光。害怕自己的猥褻被自己、被他者、被世界看光，猥褻主體總要自問：「我如何被看？我如何不被看？我被如何看？我如何看自己？我又如何讓自己被看……」這些問題也都是我作為同志主體曾經或是到現在仍然需要不斷問自己的。我彷彿也被網友們感染了羞愧，一同低頭，又像是重溫了自己的恐懼。我把這些故事放在心上，不斷的思考。

然而，我使用「看／被看」的關係作為這些故事的軸線，除了確實貼近被壓迫主體的主觀感受之外，我還認為「被看」這個視覺隱喻，存在一種潛力，可提供（被壓迫之外的）其他解讀方式。對我來說，想像一個威權的凝視者，與之對抗，和想像凝視的目光無所不在、無處遁逃，同樣都無法真實描述這些故事。書寫這些網友的故事，分辨不同的自動化機制其中的作用層次，就看到主體能動的可能。這些故事裡，都有遭遇到某種凝視機制、要求坦露的片段：小白要應付警察的詢問、家人的責罵；阿毛要給學校、同學一個

交代。然而，在這些絕對不愉快的經驗裡，在看起來最被壓制無能反抗的景況中，他們都使用了各自不同的能力，在坦露裡選擇性的「曝露」。這是猥褻主體在看與被看的緊張處境裡磨練而成的能力。

問題就從「我如何被看」轉換成「我如何曝露」：露不露點？露幾吋？露給誰看？要挑逗的是什麼（能造成什麼作用）？使用「曝露」這個講法，是要重新看見主體的能動，試圖從無盡的向內自我擠壓中，找到一種向外觀看／抵制的可能。在「被看－羞愧」的隱喻裡，羞愧是一種極度向內壓制的痛苦狀態，是與世界隔絕的，隔絕本身就隱然帶有阻擋他者窺伺的意圖。在「曝露－羞愧」的隱喻裡，「羞愧」其實是主體與他者目光暗含的各種情感所共構而成。

記得十多年前，家父嫌我男子氣概不足，曾命令我只穿一條白色三角內褲，走到巷口雜貨店去買菸，作為陽剛的「鍛鍊」。熟識的雜貨店男老闆以一種混雜著吃驚又帶著笑意的目光看著我，沒多說什麼，我則是害羞低頭。現在回想起來，命令只穿內褲去買主人要用的東西，藉此造成奴的羞愧，是常見的SM玩法；只不過，在更早之前的臺灣、或是非都會地區，或許穿一條內褲在街上晃來晃去，是不足為奇，更不可能引發羞愧，成為調教。如今，乾淨明亮的便利商店取代了雜貨店，攝影機的監視目光更是散布在大街小巷，都市裡的可曝露空間越來越少了，也只有在這個意圖潔淨公領域、排拒裸露、充滿（色欲化）凝視的現代社會裡，曝露行為才能產生羞愧。將「羞愧作為一種調教」，拿來耍弄「羞愧作為一種處罰」，就能將羞愧放置成為看與被看的共構產物。

於是，猥褻主體身上的羞愧情感是重要的，因為羞愧之所在，即為凝視之所在，當他們意識到正是因為他者的窺淫使自己羞愧，羞愧就不再是「自己的」，就可能從自溺自傷的抑鬱狀態中釋放，不

再「見不得人」。回到猥褻的舊定義：「……引起普通一般人羞恥或厭惡感而侵害性的道德感情」，就能理解在「曝露—羞愧」的隱喻中，感到「羞恥」的，其實是旁觀的「一般人」。正是因為這些一般人無法處理被猥褻「侵害」所產生的羞恥感，才會出現「你真不知羞恥」、「我為你感到羞恥」等說法，並強迫猥褻主體應該低頭，感到羞愧。被強迫羞愧的猥褻主體，自然可以據此提出索求，要求「一般人」（更直接的說，可能就是正在閱讀、感到不適的你）面對自身的畏褻情感，面對自身的手足無措、噁心不悅或是臉紅心跳，並停止不當的投射與區隔、禁絕行為。

嘔出一反芻自己的褻

噁心是最直接與污穢想像連結的情感，也是最容易被標定、強加給一整個群體的特性，在歷史裡體現為「女體憎恨」和「同性戀恐懼」。噁心與猥褻的密不可分，揭示了「污穢的感染源」是猥褻主體需要在社會中被處理的最佳理由。這個意象的最大效果不是污穢，而是感染力——猥褻主體雖然是少數，但卻具有污染、蔓延、最終毒害整體的潛在傷害可能；這個想像將實際上相對少數、弱勢的「被壓迫群體」，建構成為有危險性需要迫切處理的「猥褻群體」。

然而，越是將噁心加給某些群體，就越展現了想隔離自己身上「某物」的欲望。Martha C. Nussbaum論證：「令人感到噁心」不應該成為法律對性的懲罰（即猥褻刑）判準：「噁心本身的思維內涵體現了巫術裡關於不潔淨的觀念，以及對純潔、不朽、擺脫動物性的無謂渴望。」我們太習慣將屬於自己的污穢和邪惡投射給猥褻他者，以噁心作為拒絕理解的防護機制，好讓自己保持（想像中的）潔淨

與良善。

猥褻的性強迫人回到自己肉身的動物性和不潔淨，逃避猥褻即是逃避人性，噁心意欲嘔出的，其實是自身必然的污穢。噁心就不該被當成一種道德情操的被侵犯反應，而應當是一種探索自身邊界的重要情感。

欲望，辨識路徑

我對於我情欲中的愉虐幻想一直很不能接受，它是見不得光的，我的第一個感覺是，這樣的自己是「噁心」的。看看中央性／別研究室的網頁，排泄戀分泌戀鞋腳戀肥胖戀屍生戀動物戀……我一直都知道我能接受這些「性解放」，但這個接受與「我能接受同性戀，只要他們不要愛上我」、「我能接受同性戀可是我覺得兩個男人做愛很噁心」的「接受」，又有多少不同呢？我能「完全的」接受我的情欲嗎¹¹？為什麼我會排拒自己的這個部分呢？

上述這段文字是節錄自2003年我的反思，現在看來是有趣的：為什麼一個認同自己是「同志」已經十年的主體，會重新對自己的情欲感到噁心？這個噁心又是什麼意思？

欲望需要特定的社會條件才能被命名。高中我的「同志認同」來自書籍裡的論述，我找到「同志」這個詞彙來標定我的身分，但其實在那青春校園純愛的暗戀關係中，是沒有性欲的——沒有性衝動、沒有性幻想——我僅是沉浸在對同學的迷戀感受，為其暈眩。記得那時同志雜誌《熱愛》剛創刊，我滿腔支持同運的熱血，總是從微薄的零用錢裡撥款購買，在上下學刻意穿著制服，在通勤的火

¹¹ 與非正典的性實踐者（愛滋的性、濫交的性、各種獨特性癖的性……）相處，如何對待自身的畏懼——恐懼、羞愧和噁心——是重要的。若沒有指認、通過這些情感，所謂的接受多半只是流於理智上的、議題式的接受，其實是相當不堪檢證的。

車上大剌剌翻閱。然而，吸引我的從來不是雜誌裡的男體，而是裡面知識性的文章。上大學之後，離家、住宿舍，又學會上網，才有機會接觸同志情色小說，進入我的性欲望辨識、發展、創造歷程。那是圖像影音尚未普及、情色文學仍然當道的美好時代（當然也沒有網路分級）。距離全台bbs站開始設立同志討論板（MOTSS）剛好過了三年，許多積累的能量紛紛迸發化作各式論述、交友、抒發、情欲文字，質量俱佳的一齊湧現。我遇見那個時代的集體欲望，不斷地淹沒我。

大約有60篇被稱作「情色文學」的短文，收錄在「臺大椰林bbs站」同志討論板精華區，是那個年代重要的集體「情欲資源」，吸引我反覆觀看、想像。在缺乏本土創作的當時，不少篇章是有心人士辛苦的翻譯成果，雖然這些文字收整在臺大的站台，但是發文來源其實相當廣泛，全台從南到北各公私立大學的學生都有份。那些統稱同志情色文學的篇章其實內容是五花八門、大異其趣，其中有五、六篇明顯是改寫自「日本男男SM」A片的劇情，施虐者對被虐者強制以鞭打、滴蠟、按摩棒等玩弄，藉此獲得快感，我為此著迷。但在當時的時空脈絡下，它們仍被當作「同志」情色文學，並沒有以「SM」、「性虐待」稱之，因此我仍把我的愉悅命名為「同志（性）欲望」，甚至沒有意識到其中的愉虐成分。

現在網路上的同志情色文學數量多了，分類也更加精細，看似各取所需，卻不再容易有以前那種混雜的趣味了。「同志」好像變乾淨了，許多非正典的經驗往更猥褻之處滑移。然而，欲望真的能被這樣簡單分類／割嗎？例如，在一篇以「父子」為題材的同志情色故事裡，可能存在父親與兒子的威嚴關係、兒子崇拜父親的心理狀態，可能觸及父子雙方的社會位置，故事可能是同時混雜各種欲望

的：調教訓練的、支配的、啟蒙的、孝順的、工人氣質的、大學生身體的、戀鞋襪內衣物的、氣味的、野外露營曝露的……一篇故事裡幾乎可以無限的辨識出各種「戀」，端看你的焦點為何。對於這樣的性文本，只用「同志」來標定，完全無法體現故事的欲望細微處；這種粗糙標定有時候是缺乏詞彙，有時候卻是一種安全的認同，以幫助我們維持自己的界限、不逾矩。正是欲望的複雜、有機、自我調節的故事性，使得我們得以選擇較安全的標籤（如異性戀、同性戀）來看待自己，而迴避其中的猥褻成分——直到「噁心」提醒我們，需要面對自己性幻想文本中的猥褻性。

欲望及其身體經驗，總是先於論述打造的「認同身分」；論述出現了，我們才有詞彙來嘗試標定經驗和固定欲望。然而，欲望拒絕被捕捉，嘗試分類其實是徒勞無功，*DSM-IV*的病理邏輯根本上無能處理其複雜性，自我認同也只是貼上一種暫時堪用的標籤。欲望其實更像是情色小說，以故事的形式隨行在身，在每一次的性活動中再現、被重寫或自行延異。如果要探究我對自己與他者的噁心如何被我撿回、挪移、轉化，我就是去欣賞、理解、感通這些情色故事，並且讓故事裡不同的、被壓制的猥褻能被說出。

被男人虐的男人

小翔（化名）是我在網路上試圖接觸獨特性癖主體遇到的第一位網友，關係一直維持到現在。在當時，我作為初進場的研究者，他著實滿足我許多疑惑和澄清一些想像。

小翔看起來瘦弱，是一位說話小聲、不太清楚的大學生，稱不上陽剛，但也難以被簡單叫做「娘」，他也跟某些（不論是渾然天成

還是刻意為之的)男同志表現出來的「女性化」不太一樣，這是我對他的第一印象。之後我們進入SM細節的討論，他已經有不少經驗，所以對於自己想要的、喜歡的被虐形式非常清楚。小翔說：「我喜歡被綁，然後被拷打。」他想要一種「堅毅不屈」的感覺，我是從這裡去理解他的欲望。一般來說，打屁股是最安全、不會受傷的動作之一，但小翔表示他寧願被打其他身體部位，因為「打屁股很像是在打小孩」，沒有那種面對各種刑罰、堅毅不屈的感受。此外，為了營造這種被刑求的(姑且稱之為)「陽剛」情境，他也不願意找女王來調教他，小翔說：「找女生拿鞭子打我，就是沒有那種感覺。」對他來說，女性比較像是情感的對象，所以他也會交女朋友，但想要成為堅毅不屈的被虐者，還是要上男同志聊天室找人。所以，你一定可以理解，在小翔去當兵的前夕，為什麼會開心的對我說：「終於可以去被訓練了。」

在男同志聊天室找人虐，小翔時常會遇到一個困難：他想要被男性虐打，卻不願意提供男主人人口交、肛交，也不願意被道具做肛門插入的調教。他說：「如果我會因為後面被塞跳蛋就爽，那就糟了(因為就變成同性戀了)。」對他來說，肛門(前列腺)快感是太接近男同性戀的(在他的想像裡，他還要娶妻生子)。因此，對某些虐玩與插入式性交並重的男主，小翔就不會考慮成為這種人的調教對象。

後來我又遇到了一些狀況類似的網友。阿酒(化名)，一個30歲的業務員，他說找男人虐玩他，會覺得很刺激，但女人總是柔性的、應該要被保護的，找女主人虐玩他，他會覺得很怪；反而他認為，或許可以嘗試由他當主人，找女奴來玩。阿酒常常哀怨的向我抱怨，找不到女朋友，後來我還真的幫他介紹了一位。我又認識了

小金（化名），由於已經有不少經驗，很快的我從他的語言、穿著和與我的互動關係裡，稍有「感覺」，我直接問他：「你是不是有女朋友？」小金也承認了。他想被虐的欲望，同樣不能從女性身上找到，但又因為和女友同居，會要求主人不能在他（身上）留下任何紅腫痕跡，小金反而可以接受被男主人用道具玩肛門，只要不是被真的男人的陽具插入就好。

欲望，意義無窮

面對小翔，我的學術好奇又出現了，我問他：「那你自己覺得你要叫同性戀？還是異性戀？」小翔回答：「這根本不重要了。」我這樣問是因為，小翔的狀況在同志認同理論中很容易被說成「找男人洩欲，勉強自己與女生交往」的「無法認同自己」的「男同志」；但真的進入他的欲望和幻想（fantasy），就只是面對不同的身體、不同的情境和不同的意涵，滿足不同的欲望，如此而已——性別、性別氣質、性傾向、性癖可以彼此脫鉤，卻仍保持一種情感與意義的複雜性。

進入這些欲望的理解，就不可能再粗糙的談論「奴性」或是「喜歡被綁的人都有某種心理特性」，以性癖形式的分類作為心理特質的假設。這種「獨特性行為－獨特性心理－獨特人格特質－問題人格特質」的論述形式，不只是背後存在的污名與矯正邏輯，造成對主體的壓迫，而是只要認真面對個人欲望裡的複雜獨特性，很快的，這些提問都會顯得極度天真。過去數十年，心理病理學家尋找「同性戀成因」所遇到的困難，都會在尋找各種「獨特性癖成因」裡重複發生。詢問「成因」，本身就是一個醫療矯正邏輯所衍生的發問

方式。我更想問的是：「什麼人，在什麼時間點，使用了什麼社會條件，辨識／標定自己的欲望，讓自己成為什麼樣的主體？」

我有一個印象最深刻的經驗是，同一個禮拜，有兩個網友不約而同的跟我聊到他們戀鞋襪的「成因」。一個20歲的大學生說：「在幼稚園的午睡時間，大家躺在地板上，別人的白色襪子和腳丫就在我的臉旁，聞得到中午的陽光，安靜的感覺，和氣味。這個記憶我後來一直會想起來。」另一個接近50歲的禿頭公務員說：「你知道以前人比較窮，會羨慕別人有新的白色球鞋，應該是這樣，所以現在我才會那麼喜歡鞋吧，哈哈，是一種補償作用。」我當然不是站在成因的思考裡去聽和理解，而是欣賞他們如何剪裁、如何使用自己的經驗，以一種看似成因的說法，其實發揮了自我詮釋欲望的功能。這兩段描述的對照，也出現兩人階級、歷史位置的差異性，這同時會成為（也豐富了）他們性幻想、性操作的細微差異。

與這些猥褻主體的相遇，讓我了解，要破解與畏褻相關的噁心不悅，就必須逆勢操作——不以「隔絕」作為處理猥褻的方式，而是要返身進入欲望的細微之處，進行情色文本與其意義的探究理解。在我的經驗中，不論是涉及排洩、分泌物的「原始噁心」，或是其它與非正典、壞性有關的「次級噁心」，都不是理所當然，而是可質疑、可理解的¹²。在反芻猥褻的歷程裡，猥褻他者的情色文本會成為主體重要的情欲資源，主體自身的噁心感也會發生質變，進一步遏止猥褻化他者的慣性，將自己的「褻」收納回來。

療欲—沾染不潔

¹² 現在再重看「排洩戀分泌戀鞋腳戀肥胖戀屍生戀動物戀……」，確實我的噁心不悅不再留存，取而代之的是長出更多欣賞能力。

到目前為止，我討論了恐懼、羞愧和噁心。畏褻情感雖然多種多樣，但都共享了這幾項特性：

- 一、畏褻不是個人內在的情感，而是有其社會性的結構根源。畏褻要能在主體身上發動、作用，與主體在性階層的位置有關，也就是說，主體必須要先被標定為「猥褻」。
- 二、畏褻不是單獨屬於骯髒主體的情感，在區隔潔淨／骯髒的機制裡，畏褻是二者的互動共構而成。因此，潔淨主體無法撇清關係、自以為與畏褻無關，而必須檢回自己投射出的畏褻情感。
- 三、畏褻不是區隔、否定性的情感，而是看見與探索自身猥褻性的線索。畏褻所「畏」之「褻」，是自己意圖隔絕、卻屬於自己身上的「褻」，因此可以成為與自身猥褻性、與猥褻他者連通的動能。

不同於主流心理治療去脈絡的問題化畏褻，並將這些「負面情緒」視為需要消除的症狀，我認為：與畏褻主體工作是要讓個體承認自己的猥褻，也懂得他者的猥褻，還能夠相互連通參看，在理解中轉化自身的「畏」與「欲」；這不是消除畏褻，反而是猥褻化自身的主體發展，也可稱之為一種「沾染不潔」的「療欲」方向。

「治療」的基進可能

作為一位心理領域的性助人工作者，我在馬庫色的〈對新佛洛

伊德修正主義的批判>一文¹³中找到許多啟發。馬庫色從社會批判的角度繞過來提醒我「欲望」在「治療」中的關鍵位置，這段討論相當精采：馬庫色認為，與新佛洛伊德主義所謂的「文化—社會層次」的「修正式」新精神分析相較之下，佛洛伊德理論中被稱作「生物學層次」的性本能說反而更加「文化」、更「社會學」，同時也更加批判，因為，本能欲望是往人類需要的普遍滿足（包含個體自由）邁進，要求人脫離被壓迫的現狀。因此，削弱精神分析中的欲望理論，就勢必削弱它的社會批判功能。

馬庫色指出精神分析作為「治療」方法的兩難困境。「如果肯定了病人對幸福的欲求，就會加劇與一個只允許有限幸福的社會之間的衝突，而且如果進一步暴露出（為得到幸福而必然觸犯的）道德禁忌，則會將這個衝突延伸為對社會核心價值的攻擊。像這樣（引發衝突或甚至攻擊主流）的治療還是可行的，只要寬容仍是這個社會中的人際、經濟、政治關係裡的基本構成部份。但當社會沒法繼續擺出寬容的姿態時，它必定危及『療癒』的概念本身，甚至危及精神分析的存在。」（中譯182頁，英文223頁）*」佛洛伊德指出文明與欲望之間的張力，馬庫色則看見（肯定欲望的）治療與（限制欲望的）社會之間的衝突，他認為，為了因應這個治療的困境，新佛洛伊德陣營的修正主義者提出了其它的治療目標：潛能的發展、

¹³ 此文收錄於：馬庫色，《愛欲與文明：對佛洛伊德思想的哲學探討》附錄，黃勇、薛民譯，上海：上海譯文，2008。177-205頁。英文Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (New York: Vintage Books, 1962): 217-251.

* 編者註：此處修改了黃勇等人的翻譯。馬庫色的這段話之脈絡是說：只有在一個寬容的社會中，治療者與病人間才可能有解放性質的寬容。治療者對病人觸犯社會道德禁忌的態度是寬容的，但是在治療者的寬容態度背後，隱藏了治療者對於布爾喬亞社會或道德禁忌的尊重（以上是來自佛洛姆的見解）。但是若要肯定病人對於幸福的欲求，而又不能與社會衝突、不挑戰道德禁忌，那麼就必須重新定義「個人幸福與人格健全發展」，使之和社會主流價值一致。這樣一來，對幸福的欲求就不會變成對社會的批判。

人格的完整、個體的實現……然而這些「人格」、「實現」都是根據現存文明中（允許，甚至鼓勵）的可能性來界定的，「療癒」就等於是讓欲望成功順從社會，結果療癒的個體也就成為異化的個體¹⁴。「分析學者與病人分享這種異化，這種異化通常並不明顯的表現出任何精神官能症，反而是『心理健康』的標誌…確實，人格並沒有消失，而在繼續成長。甚至還得到培養和教育，但其教養方式已經不同，這種方式使人格的各種表現能完全適應並維持社會所需的行為和思維模式，因此這些表現必將抹殺個體性。」（中譯188頁，英文230頁）

馬庫色認為，對抗這種異化的根基，就在每個人身上的（獨特）欲望，因為：「有機體在想解除張力、要求滿足、休息和承受的持久衝動，將表現出一種截然不同的『基本』方向。」（中譯190頁，英文232頁）馬庫色的論述是清楚的：使用生物本能的「基本」，來對抗各種「心理健康」理論裡的「基本需求」。我以「性助人」取代「助人工作」¹⁵，以「療欲」替換「療癒」，正是由此脫胎而來。

因此，在馬庫色的理論中，治療師也應該依據（非性器中心的）多種情欲樣貌，重新打造一種治療目標，甚至是本體論。他看到

¹⁴ 想了解異化，最簡明的入門是馬克思的《1844年經濟哲學手稿》，台北：時報文化，1992。由於是手稿形式，並不難讀。此外，對於心理學背景的讀者，可再多參考佛洛姆的《馬克思關於人的概念》，徐紀亮譯，台北：南方，1987。佛洛姆的左派背景，是重要卻在臺灣歷史中被刻意忽略的，在這本書中，他把異化的心理狀態描述得很清楚。

¹⁵ 從全國碩博士論文資訊網中查詢，「助人工作」這個詞彙最早出現在1986年，是編製「助人工作者職業倦怠量表」，在這份論文中將助人工作定義為三種社群：教師、輔導人員、社工員（目前臺灣使用助人工作者一詞，主要是指心理師和社工師）。有趣的是，助人工作起初就與倦怠連結，部分原因自然是助人工作普遍性的超時與低薪，但更關鍵的是「助人」的價值觀與一般社會系統的工具理性邏輯並不一致，然而諷刺的是，助人工作的目標卻是要案主「適應良好」。正如馬庫色所言，助人工作（包含心理治療）是社會限縮與個體欲求幸福的矛盾衝突點，談「性助人」，則更是激化了此一衝突。

SM實踐與心理治療的內在衝突：「很難把施／受虐的趨勢與心理健康的進步方向相聯繫，除非對『進步』和『心理健康』的概念重新規定，使它們的涵義迥異於在社會秩序中所具有的涵義。」（中譯190頁，英文232頁）從另一個角度來說，施／受虐的欲望與其實踐形式，反而可能回過頭來，幫助我們重新想像另一種基進的心理健康。

性與欲望的猥褻狂想

面對畏蕩，我們需要一種「猥褻化」自身性和欲望的想像力——必須要從本質上肯定「各種」愉悅，特別是「壞的」性愉悅，將之視為「基本健康」的主體發展。當各種非正典、猥褻的性（以及性主體）故事出土，就能將性從固定的樣式和談論方法中解放出來，甚至把危險／安全的性都納入玩耍創造的空間中。我要使用網友小乖（化名）的故事，來說明此一概念：

小乖是一所私立學校的男大學生，是我在進行理解SM欲望的行動實驗時所認識的網友。在多次對話中，我慢慢摸清楚他的欲望，和他想要的「性」。我們正式見面時，還發生了一段有趣的插曲：

當小乖知道我在愛滋領域的工作，他的臉色變得非常難看，彷彿要哭出來一樣，哀求我一定要我告訴他我是否為愛滋感染者。按照我的工作習慣，我不會輕易給出是否為感染者的答案，反而是會繼續執拗的追問背後的焦慮。小乖後來慢慢告訴我，他曾經有一段時間對愛滋「怕到不行」，後來去看了精神科，花了兩年才慢慢地走出來，他「超怕又回到那段時間」。我們認識到現在幾年，雖然關於他的獨特性癖、欲望可以無話不談，但關於這段恐愛經驗，小乖一直不願再回想。

然而，當我開始了解他的「性」(sexuality)，我懂那和他的恐愛焦慮是相連的。小乖喜歡玩被綁架的遊戲，過程大抵上是「約在偏僻的地方，用手銬反綁、膠帶貼嘴再戴上口罩安全帽，然後被押進空屋」，實際上不需要有插入的性，只要「穿襯衫或高中制服，被綁緊，棄置在空屋裡一整天，偶而主人走進來，任意玩我的身體，拍我被綁的樣子就好。」

對小乖來說，這就是他理想的性——沒有插入／被插入、沒有口交／被口交，只玩上半身，連衣服都不用脫，隔著封口的膠帶接吻，也不會碰到口水。我聽完只是讚嘆：「這大概真的是『100%』安全的性行為了（除非你堅持一定要有生殖器碰觸才能叫做性行為），當真是滴水不漏。」我欣賞著他個人的獨特欲望和恐懼交織，轉化調動成他的「綁架遊戲」（因為是綁架，最好還是用封箱膠帶捂嘴才有感覺）且成為他的欲望出口。我同時也跟著興奮起來，覺得性衛教把「性」說的太小了。隨著認識越來越多不同性癖、欲望的主體，我就想像，談到安全性行為，應該來體驗開發身體、心理各個部位的各種快感，那麼多（應該說是無限多）種超級好玩又有趣的性，都超級安全。同時以戲謔將猥褻設計進情欲活動，也才能讓猥褻原本的重，轉化為輕盈。這種猥褻的愉悅／踰越有其政治性：「性」穿透了不同的猥褻主體，在各自的身體上說話、看見彼此。當性從生殖器中心拉開、猥褻性主體能被看見和肯定，我們才有空間能想像一種非正典的性。

我這一串朝向猥褻挪移的行動，起初是試圖再梳理盤整我與這些不同猥褻之間的關聯，對峙自身的恐懼，也確實回過頭來改變了我看待自己身體、欲望的方式。

正是因為曾經被放置在猥褻主體的位置上，也看見我的生命裡

，作為同志曾經被標定、被對待的經驗，以及積澱在我身體裡、在群體中自動化的自我隔離與恐懼；我就相信，基進（radical）的運動取向，更是要能夠面對個體生命基底之處——欲望、勞動、情感——的種種恐懼、壓制與結構性的畏褻，而不是只有政治正確的宣稱。因此，以排除猥褻來取得「認同」的「認同政治」，實際上是「去政治」的。那麼，或許性助人工作者的助人行動，不過就是極力掙一個猥褻欲望可以發展的社會空間，如此而已。



Queer Soundings

每個年代的性政治總有當下立即的爭議與關切，社群內的新世代往往最能敏銳地感覺並捕捉這些波瀾與脈動。哥／弟／娘的性別氣質，熊／猴／豬的身體性向，T／婆／不分的世代階級，良／娼的歷史壓迫，TG／TS／CD的游移劃界，愛滋／同性戀／轟趴的污名迫害，無不是糾纏著正反差異與明暗排斥，即使是優勢男同志也不是安然地逍遙在錯誤的那一邊。肛門／公廁／悶臭永遠有著揮之不去的羞恥與愧畏。弱勢被害人在國家保護下被加劇弱勢化，在通報系統的性別立法與治理下，人被赤裸剝光權利。

當性別主流化成為國家政策，當同志遊行成為年度盛事，台灣的性／別局勢發展對於性少數或性多樣而言，卻益發地詭譎或甚險惡。這本書就是對於台灣性／別局勢的認識、評估與瞻望。

本書中的12篇論文是由具備性政治敏感度的新生代研究者所撰寫，它們細緻地描繪了認同政治在性／別異類圈中的多樣操作和其所持續衍生的焦慮對峙，也從不同的位置指出污名政治對主體個人和集體的深刻挫傷，更尖銳地批判校園通報系統已經對青少年性／別異類以及想要幫助他們的專業工作者形成具體的壓迫。這些充滿批判能量的酷兒新聲是對此此刻變動不穩的性／別政治情勢的知識介入。

ISBN 978-986-02-1278-5



9 789860 212785