

現代性

文化研究－應用哲學的取向

Modernity

A Cultural Studies and
Applied Philosophy Approach

甯應斌 著

現代性

文化研究 | 應用哲學的取向

Modernity

A Cultural Studies and
Applied Philosophy Approach

甯應斌 著

現代性：文化研究－應用哲學的取向

Modernity: A Cultural Studies and Applied Philosophy Approach

作者 甯應斌
文字編輯 沈慧婷
封面設計 杜慧珍
美術編輯 宋柏霖
校對 沈慧婷、邱軒琦
出版者 國立中央大學性／別研究室
地址 320 桃園市中壢區中大路 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 978-986-05-4304-9
出版日期 2017 年 11 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

國家圖書館出版品預行編目 (CIP) 資料

現代性：文化研究－應用哲學的取向／甯應斌著
-- 初版.-- 桃園市：中央大學性／別研究室，2017.11
376 面； 21 x 14.8 公分.-- (性／別研究叢書)
ISBN 978-986-05-4304-9 (平裝)
1. 性別研究 2. 文化研究 3. 文集

544.707 106022151

獻給

我的母親

性／別研究叢書

編輯評審委員會

台灣中央大學性／別研究室
丁乃非 教授

廣州中山大學婦女與社會研究中心
艾曉明 教授

北京社會科學院家庭與性別研究室
李銀河 教授

台灣清華大學兩性與社會研究室
劉人鵬 教授

北京人民大學性社會學研究所
潘綏銘 教授

台灣高雄師範大學性別教育研究所
謝臥龍 教授

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維的不足與壓迫性質，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。

目錄

- i* 性／別研究叢書序
- v* 所有現代都是文明現代：代序

現代性

- 3 現代死亡的政治
- 55 現代用藥與身體管理：台灣偉哥論述的分析

文化研究

- 87 文化研究的立場（何春蕙、甯應斌）
- 107 文化批評與副刊在台灣：作為「真正」政治的文化政治
及作為應用哲學的文化研究

現代性與性工作

- 137 性工作與現代性
- 173 性工作是否為「工作」？：馬克思的商品論與性工作的社會建構論
- 227 商業性性交易的社會建構與賣淫改良論

應用哲學／科學哲學

- 247 作為應用哲學的本土科學哲學：知識／權力的主題與通識教育
- 261 知識／權力：作為新科學哲學的一個主題
- 297 試論美國應用倫理學的興起條件：有關應用倫理學的一些爭論及對第三世界的啟示
- 323 Harding的女性主義立場論：科學哲學的探討

所有現代都是文明現代：代序

這本書所收集的論文大半曾發表於期刊而且仍有閱讀參考價值，已經收錄在其他（性／別研究室出版）選集的論文就不再收錄了。以下先大致介紹本書內容，然後再講講我對本書的知識生產、現代性、應用哲學等主題的反思。

我的學術生涯向來從邊緣議題或主體（死亡、用藥、性工作、跨性別、兒童青少年、性騷擾、社會排斥、性感美貌、隱私、公共「性」與色情、現代身體、現代情感與心理疾病）來闡發「現代性」（一個多樣界定且交鋒的概念場域，像現代是否即為西方現代等等），且就這些議題寫作了個別論文或書籍，並且往往從社會運動立場來進行詮釋協商——常常是不滿主流現代或翻轉其原本意圖，游移於西方現代範式的邊界。雖然這些論文多是以台灣經驗（在地知識）為對象，但是也注意到西方或美國的知識殖民問題，並思考如何擺脫台灣學術只能生產「依賴的知識」的處境，當然這是在諸多知識生產的「中國轉向」變得更普遍之前。

我在學術制度中的位置屬於哲學學科，在學術生涯的早期曾思考不同於單純加入西方哲學的知識生產，而有「哲學的在地知識生產」之可能性，例如設想「應用哲學／應用倫理學」並非哲學理論的應用，而是具有應用性格的、獨立的哲學新領域。在此，「應用」二字如同「應用文」的應用，只是意味著具有現實或實用意含；故而，應用哲學可能包含像文化研究、或者以「知識／權力」為主題的科學哲學等等（參見本書諸文）。當時跨學科風氣頗盛，不過後來全球學術則是愈趨堅守各學科的專業邊界，因而我也只能在個人範圍內書寫我的「應用哲學」。例如，我的《性工作與現代性》一書（對此書主要內容概述的演講稿現在收錄於本書中）充分利用了社會理論來闡釋哲學性觀點。同樣的，對於本書〈性工作是否為工作？〉一文問題之處理，也是分析哲學與馬克思主義的綜

合，等等。

這本書還包含了我在1990年代初期寫作但是未發表的一篇論文，如今看來已成為頗有時代意義的「歷史文獻」，這篇論文是對台灣當時報紙的文化副刊與「進步文化人」（包括文化左翼）之文化批評同時興起的詮釋；後來隨著台灣政治轉向，副刊的文化批評沒落，但部份轉向為學院的文化研究。總之，這篇論文是檢討如今被稱為台灣「洋左」的時代影響時應當參照的文獻。

知識範式競逐與國家競爭

雖說我在寫作這些論文的時候，立意是更為普世的（例如不侷限於台灣），但是回首這些論文，不禁察覺自身所處的時代與環境對於論文生產的制約。例如我以當代「死亡」、「用藥」、「性工作」等等所展現的特色來闡釋「現代」（modernity或現代性），但是為何我的主題會選擇現代、而非傳統？雖然台灣現實趨勢主流確實是現代死亡與現代用藥，但是傳統死亡與用藥仍然存在啊。我選擇「現代」的原因其實很清楚：因為多半是保守派（傳統派）才會關注闡釋傳統，而自由派或激進派（兩者都是現代派）的學者才更關注現代，自由派展望現代的更高度發展（晚期現代或高度現代、更進一步去傳統化）與改良資本主義，激進派則設想另類的現代或者造現代的反、批判資本主義。而作為台灣學者，我的關注現代是毫不為奇的：從歷史大潮流來說，由於晚清的歷史變局，中國知識份子多傾向激進主義（激進反傳統的現代），意圖趕超西方。再者，台灣由於其殖民現代性（從日本殖民到美國「殖民」），對於現代尤其是美國現代十分欽羨慶讚，因而在台灣經濟起飛後被培養出大批美國化的「買辦學者」或「邊陲學者」協助推動台灣的現代化，或者和美國左派與激進派一樣，批判資本主義現代，追求另類現代的台灣。所謂「邊陲學者」，我在此借用著世界體系論的比喻：在西方現代知識生產的全球化趨勢下，有知識生產的中心（西方重要的大學、期刊、學會、學者、經典、經費、理論，以及英語——法語德語等則居

次)與半邊陲—邊陲(非西方)的國際分工結構,這個國際分工起初是知識**擴散**的模式,近期轉為知識**控制**模式,在這些模式中扮演著協助(源起於中心的)全球知識擴散與控制之非西方學者,無論其立場是否反美、反現代化、左派等等,即是我所謂的「邊陲學者」(例如其作為促進了邊陲知識生產的專業化,包括論文書寫的規範化、防止抄襲剽竊、以學術成果決定升遷獎勵等等)。我當然也屬於其中。

對於全球知識生產的不平等國際分工,我在學術生涯剛開始的寫作就充分意識到這個問題。本書中發表時間最早關於科學哲學(知識/權力)的兩篇論文,就已經觸及(當時稱為)知識的帝國主義/殖民主義、特定範式(典範)知識乃是一種權力控制…這些觀點,並且思考如何從第三世界的在地位置進行具有抵抗西方中心意含的知識生產(「第三世界」是個沒有理論化的詞,詞的使用有些內在歷史與現實問題,在本書中與「非西方」交替使用)。但是當年只留下了問題方向,卻沒有答案線索。畢竟這是條漫長道路,而我也理解困難與問題癥結大概在什麼地方——這是我從科學哲學(包括科學史與科學社會學)這門學問學到的,那就是第三世界的**知識生產之資源不足或缺乏研究機會**。知識生產資源或研究機會牽涉到方方面面——例如科學社會學對於諾貝爾獎得主的研究,指出研究的優勢積累等因素;或者,有些非富裕國家由於菁英特權階層的離地存在,反而能夠比其他同樣非富裕國家擁有更多知識資源;或者,更日常情況的缺乏研究所需的論文書籍或經費;此外,還有關於學院制度、社會運動,主體與動力等常見問題(此處不詳論)。

但是除了社會運動與個人動力之外,在越來越明顯的國家競爭激烈的時代,我想特別指出「國家」對知識生產的關鍵影響:例如,國家(或地區)在世界體系的中心—邊陲位置、國家的綜合國力(特別是在教育與學術研究等方面的投資與規劃)、國家的知識歷史傳統(例如有的英語殖民地國家或地區更接近全球知識生產中心),國家、學院與社會運動(公民社會)的三角關係,以及國家在全球地緣政治中的位置(制約了學者的國際視

野、問題意識或思想格局) …在國家競爭火熱的時刻，很大程度上影響了知識生產的資源。另一方面，知識生產也構成國家所謂的軟實力。一言以蔽之，特別對像中美這類大型國家的競爭而言，**知識生產既構成國家競爭的力量，也進入國家競爭。**

將知識生產與競爭鬥爭相連結，不是特別新奇，階級鬥爭論或各種立場論（例如本書討論的女性主義的立場論）早有論述，上述將不同國家的知識生產本身即參與到國家競爭的說法，**駁斥了「知識生產無國界」的說法**，是對不提國家作用的「第三世界 vs. 西方」架構之修正發展。這種國家競爭以致於文明競爭對知識生產影響的自覺意識一直存在（黑格爾、京都學派、東方主義等等），近期則來自中國再度崛起對全球格局的影響，同時，中國崛起（應理解為東亞歷史道路的延續與復興，包括四小龍等現象，或更廣泛的第三世界崛起）也造成知識大陸板塊的移動（epistemological shift），易言之，中國崛起不只是全球經濟與國際關係的變動，**中國崛起亦是個知識事件**。這些考量造成近年知識研究的「中國轉向」（China turn）。

附帶地說，進步圈對「國家競爭」說法通常抱持反感或感到不安，或許認為國家競爭可能趨向戰爭，對於相關連的（下一節會詳談）「文明競逐」（甚或文明衝突）亦認為是假設了文化元素的超歷史存在、並以文化置換全球資本主義危機的提法。不過首先，文化與文明（包括膚色外表與語言習俗這類不易變動的歷史存在）在現代國家與資本的交織與交鋒力量下應當想像為政治與經濟力量的一部份，無所謂「文化文明還是政治經濟才是決定力量」，這是源於上層文化與下層物質界限分明的假設。其次，若因進步價值而忽視國家競爭的現實存在與作用，就無法對現實做出正確的分析。歐洲過去的國家競爭產生了現代（民族）國家與當前國際體系、以及被視為「進步」的現代政治；另一方面，進入現代的國家競爭既有和平以終（如英美之間），也有戰爭收場；更不用說的是，在國家競爭動力與資本的交鋒互動中發展了巨大生產力和創新科技與殖民知識。這些歷史都要求我們對國家競爭

做出現實的分析，以面對已然來臨的中美之間還有其他國家之間的連動競爭。

所有現代都是文明現代

「中國轉向」與「國家競爭」這兩個關鍵詞讓我對現代性有更進一步的想法，亦即，所有現代性都是一種文明現代性。「現代即文明現代（civilized modernity）」的一種意思當然是：所有現代都伴隨著**加速顯著**的文明化過程，亦即，隱沒獸性與有禮守序的共處與自恃。不過文明化不限於現代，人類很早就開始文明化過程（諾貝特·埃利亞斯），其中常有文明倒退（decivilizing）與文明化已然鞏固下的不拘小節（informalization），而現代的文明化過程與機制則形形色色——一如福柯（紀律、監視、常態化）與高夫曼（公共或互動中的技巧規矩）等所示，同時也包括性別平等或反歧視之類進步開化的政治正確。本書所闡釋的現代性基本上是這個意義的文明現代，因此在對「現代化」進行批判反思時，與左派路徑取向經常不同，因為我注意到現代化同時是文明化過程——現代即文明現代：如何處理現代化過程中被理性化與文明化所排斥隱遁的傳統或邊緣等異質元素或離心力量，這是第一個意義的文明現代之思考核心。

原本第一個意義的文明現代性，主要應用於社會內部，關連著諸如社會控制等現象，並不明顯地具有跨國或國際性格，但是近年來「文明化」又密集尖銳地成為西方國家以其進步現代性所輸出的「文明開化」，並且由於像伊斯蘭復興等政治現象，而引發文明衝突的話語；於是，第二種意義的文明現代性便成為我晚近的思考焦點，以下是我的初步思考。

「所有現代性都是文明現代性（civilizational modernity）」的另一種意思則是類似艾森斯塔特（S. N. Eisenstadt）的「多元現代（multiple modernities）」提法（但是等下會指出我與其不同之處）；此處的「文明」不是指上面那種「公眾能有禮守序的共處

與自恃」的意思，而是指源起古代並延續（建構）至今、具有悠久文化、物質與傳統之龐大文明，因此這個意思的「文明現代」意指著：每一種現代都有其文明傳統或均來自某文明傳統，目前主流的或唯一的全球現代則是西方文明傳統的現代。有些進步左翼人士強調西方現代文明並非基督教文明傳統的現代，而是西方布爾喬亞（資產階級）的現代，是反對基督教傳統的現代。這樣的提法往往是為了避免伊斯蘭對現代文明的抗拒——因為若左翼說法為真，伊斯蘭接受現代文明就不意味著接受異教的傳統。事實上，左翼強調：如果克服現代文明的資本主義（源起西方資產階級），那麼現代文明就趨向更為普世或普同的，全球人民大團結地共處於現代文明。這種想法源起於馬克思思惟中的激進現代與啟蒙去宗教傳統傾向。

然而，我們很難否認西方文明對現代的支配性影響，「現代」與「西方現代」幾乎可以交替使用。我們雖然在抽象的意義上使用「現代性」一詞，彷彿能從「西方現代性」抽繹出任何現代文明都必須具備的「現代本質」，但是我認為：**「現代」主要就是「西方文明的現代之歷史軌跡與現實力量」**。現代即文明現代，首先是因為這是歷史事實，即，我們所辨識的「現代」於歷史上就是西方文明現代，而且（我們的）「現代」在現實中也不斷地被西方文明現代所建構。

不過，西方文明的強勢不來自其傳統文明的優越（畢竟西方文明追溯到希臘的系譜一來可疑，二來也得益於其他傳統古文明），而主要是現代的建構，包括從殖民地與東方的對立中的自我建構。因此，這個西方文明現代在各地也內涵或吸收汲取了在地的殖民化現代，這同時亦使得各地現代呈現多樣性或甚至東西文明混雜而被視為多元現代。之中尤其是日本並非正式被殖民（關於二戰後日本的美國化可參見松田武），而且很早躋身於現代國家，因此是艾森斯塔特闡釋多元現代的最佳例子。

但是我與艾森斯塔特不同的是，他將現代本身視為一種新文明，與傳統諸文明有所區分，也因而蘊涵了現代文明終究是西方

文明所開展出的現代（多元的）。我則認為由於國家競爭，最終難以避免意識形態、文化、知識生產、生活風格、國際語言等等的交鋒，有時籠統地可說成「文明競逐」；簡言之，追求自主的非西方國家為了國家競爭的資源——例如，從自身的特殊性來打造自身的普世性——因而對自身文明文化的「傳統復興」勢不可免，或者說：在自身已然「現代化」的現實中建構與自身文明傳統的連續，也就是以自身傳統文明的資源來建構不同於西方的文明現代，雖然國家現實是西方文明所主導的現代且充滿異質突變與混雜傳統，但是仍要建構求索一條傳統認同之路與文明復興之路，其實也就是建構某種可辨識、可再生產的「文明差異」；而之所以回歸或復興傳統，乃是因為往往只剩「傳統」（或其他與西方現代扞格不入之處）才容易建構出文明差異。總而言之，文明競逐不是文明本質的巨大差異，而是人為的立意區分（所以包括模仿、山寨，但又建構新的形象與歷史記憶——畢竟自古以來文明就是互動的）。但是這種傳統的再創造並不是虛構傳統形式，而可以逕自視為傳統的返回，因為傳統的延續向來就是再創造，且有其實際現實的效應。

不過這返本開新的企圖時而又和普世性的追求與國家競爭的邏輯有可能的矛盾（像有時國家在特定方面必須去傳統才容易競爭，或者自身文明傳統若不夠普世便不利於競爭），異質與斷裂始終威脅著同一與連續。比起小國寡民（號稱是「民族國家的理想典型」，容易同化異族與團結內部），像中國這種廣土眾民的國家，越傾向存在著地方性與離心力，此時如何處理（隨著現代性深入所產生的各類新生）社會邊緣以進行向心團結的治理，恰恰是過去大國治理經驗中比較缺乏的知識。如果只是從「世風日下、人心不古」的倫理道德角度來看待，或者走西方現代式的治理道路（參考何春蕤《性別治理》），恐怕都無法解決中國文明現代（與西方文明現代競逐時）所產生的問題。

當代的文明競逐實質上即是我所謂的「（文明）現代的競逐」。「競逐的現代性」，就是非西方文明現代與西方文明現代

的競逐。「競逐」(contending)的前提是已經承認先在的西方現代性之地位，承認其普世性與主導支配性，因而反照出「多元現代」的非現實或不實。競逐現代就是在一元的西方文明現代前提下，與之競逐普世現代的地位。然而也由於競逐，同時會某種程度地相對化西方現代，暗示著西方現代也不過是另一種特殊文明的現代，並且又將非西方文明自身的現代抬高到普世的位置（能與普世的西方現代競逐的地位）；由此擺脫所謂普世／特殊的二分框架。

無論如何，如果「所有現代都是文明現代」，那麼對於現代的改良（自由主義）或造反（社會主義）、或另闢蹊徑（其他思潮）等等，在當前國家競爭的世界格局下，歸根究底也會步上不同文明現代的競逐，被西方文明現代所排斥的「不進步」、「東方專制下的野蠻」，處於被隱遁的俗民生活中之不文明或社會邊緣等等，均需要被重估，以便能開發出與西方競逐的新資源，文明傳統的資源因而重要，因此，自由派與激進派都不能忽略保守派的傳統。

在目前，知識生產的中國轉向只是苗頭，有別於西方文明現代性的其他文明現代性還只是紙上談兵，對於競逐的文明現代之知識計畫，我個人尚不知道有否能力來進行（參看：甯應斌〈揚棄同性戀、返開新男色：西方現代性與中國的競逐〉）。在這本書裡所探討的現代性因而是當前主宰世界的西方文明現代性，探討的來路則是台灣較為邊緣的社會運動，其邊緣性格與社會運動的角度其實很清楚地在這些文章中展現，我這些文章的知識生產不滿西方文明現代所造就的台灣現實與主流，但是它缺乏（至今依然缺乏）與西方競逐的文明現代之知識資源（例如缺乏傳統知識資源——無論是中國、印度、伊斯蘭等），它所作的是以西方文明現代的理想或另類設想來批判台灣的現實與主流，其知識生產方式也有部份不那麼合乎西方現代中心的知識範式（不過，必須講清楚的是：批判西方現實與主流的知識未必就是不合乎西方現代中心的知識範式）。從過去科學史的發展來看，新範式總是會「招降納叛」那些與舊範式不甚相合的知識，

我覺得我在本書中這些邊緣與不滿的知識生產也可能整編到未來與西方文明現代競逐的新知識範式之下，這還留待日後的證明與加工生產。

用最簡單的話來表達我的想法：在本書的〈現代死亡的政治〉一文之附錄中曾出現如下的質疑：該文是否現代中心主義？是否預設了歐美現代化過程？這些質疑其實就是上述的「西方現代中心的知識範式」問題。我現在相信，只是解構與批判西方現代中心、而不建構與之競逐的知識範式，是不足的，也永遠無法真正建立非西方現代中心的知識生產，更談不上平等的知識國際分工、改變世界結構。但是範式競逐受限於知識生產的資源，首要的資源只能來自廣土眾民、悠久龐大的文明（方才具有普世性）之長遠且多樣根深傳統，其次，在國家競爭的激烈年代，資源的豐富供應則依靠國家競爭的現實動力，這便是我現在的立場。

本書的現代性思考來路

以下我想約略說明這本書諸篇文章的思考來路。

我的學術生涯多半環繞著現代性這個主題，例如《民困愁城》（與何春蕤合著）與《性工作與現代性》這兩本書，不過前者偏重「現代性難以馴服情感、獸性與風險，卻依然堅持理性化而產生的現代黑暗面」；後者則偏重「現代性動力的普遍滲透，甚至改造了最古老行業從業者的身體與靈魂」。或者換一種說法，《性工作與現代性》對於現代性的啟蒙原點（不是上帝或救世主等超越性力量創造了世界與歷史，而是人創造的，或者說，自由人的共同體終將建構自己的世界與歷史，也就是自由平等或自主個體的解放）仍認為或可終究抵達，或至少是現代政治計畫必須設定的烏托邦。但是《民困愁城》則覺得這個啟蒙原點所應許的或所認知的（常表現為強勢的社會建構論）有其限度，需要重新盤整以因應挑戰。兩本書取向的差異源於《民困愁城》主要與進步自由派對話交鋒，而《性工作與現代性》則主要與保守派和保守自由派對話交鋒。

總的來說，目前這本書傾向《性工作與現代性》的取向，但是也不時流露出指向《民困愁城》的線索——本書注意到在現代性的理想（人創造自己的世界與歷史、人的解放）追求過程中，以知識來控制自然與社會的理性化過程中，往往內涵對傳統、邊緣或不文明事物的排斥和沒入，甚至造成與現代性理想的矛盾。至於如何抵抗、順勢轉化這樣的現代形態之權力，讓那些合情或合理存在的傳統、邊緣或不文明事物在此過程中同時轉化，而不被排斥在解放事業外，以進一步實現與充實現代理想，則是本書的方向。

本書開頭討論的現代死亡與現代用藥則是從較邊緣與社會運動的角度來切入現代性，其實這也是全書各篇論文的角度。如前所述，其情感出發點是對西方文明現代所造就的台灣之「不滿」——不滿台灣的現實與主流；這和目前瀰漫在台灣之「自滿」恰成對比，例如對台灣的文明現代（民主自由等等）直追西方文明現代之自滿；但是這個自滿卻又十分脆弱，依賴著與中國大陸的文明現代一分高下。說到底，台灣的文明現代越發地「去中國化」（意味著激進地「去傳統化」），便將越發地進退失據、飄搖不穩，其自滿也將更為脆弱。我不打算詳論，以下用本書開頭的兩篇文章為例來說明激進去傳統化的後果：

本書〈現代死亡的政治〉批評了現代企圖沒入（隱藏隔離）死亡的制度與實踐，因為死亡本身可以說就是最古老的傳統，但是文章本身又往往不自覺地透露出（有時絕望、有時亢奮）抗拒傳統死亡的現代特性，但是這難道不也同時是長遠傳統的追求不朽（不死）？在現代的盡處又發現傳統，真正深入探究現代，就往往擺脫不了傳統，力圖「去傳統化」，則往往進退失據——這是我回顧此文的感觸，也是我對「傳統與現代之斷裂或連續」問題的立場。其次，本書在談〈現代用藥與身體管理〉時，大眾用藥與自我醫療的出現，看似是彰顯主體的能動，但是又其實反映了現代無法保證人造世界的安全、健康、可靠與完整周全，因此反而是主體在現代醫療風險下的自救（也是時而絕望或亢奮）。

總的來說，現代若沒有定錨在**自身文明傳統及其更新**之上，那麼由於現代不斷吸收異質與變化的特性（常發生意料之外的後果）所導致飄搖不穩的風險，將難以有**安身立命的放心情緒**來應對。

或許這些現代性的矛盾困境乃來自社會學對現代性理想的**轉譯**，即現代性是「世界的理性化」（包括自然、傳統、自我等等的去謎魅或去蒙昧）。或有人認為，如果回歸現代性的啟蒙哲學理想——「人的自我創造、自我解放」，便能夠避免矛盾困境。不過，我認為像「人的解放」其實也是超越性的，只是這個超越不在來世彼岸（可參考本書〈現代死亡的政治〉一文結語）。「人的解放」由於取代或克服了傳統宗教等支配人類的超越性，因而潛在的又有「**反超越的超越**」。這種「逆天」的超越其實由來已久，在人類遠古的神話中便普遍存在，但是復活在現代性的理想中、以及其矛盾困境中。

應用哲學不是哲學的應用，而是要使哲學引領風騷

最後我要解釋本書副標題中的「應用哲學」。

本書文章使用「應用哲學」其實是表達非西方的哲學知識生產之企圖。眾所周知，由於哲學（其本質被視為等於西方哲學）被當作最普世的學問知識，因此哲學知識的生產無所謂在地本土，沒有生產地的差別；在台灣做哲學和在西方做哲學是沒有差別的，台灣哲學家被期望能解決現在西方哲學的流行問題，台灣哲學家在西方哲學主流期刊上發表文章，援引西方哲學文獻並解決西方社會之哲學問題，則在台灣被視為無上成就。這種哲學知識的離地生產狀態，現在還雪上加霜：台灣的哲學系所越來越面臨關閉的危機。

我所謂的「**應用哲學**」並非指著「**哲學的應用**」，而是**哲學中獨立的新領域**，正如我在本書中討論「**應用倫理學**」的文章主張應用倫理學並非「**理論倫理學的應用**」，應用倫理學本身就是獨立的領域，就像「**應用文**」是獨立的文類一樣。我使用「**應用哲學**」的用意則是希望能夠成為在地的（非西方中心的）做哲學

方式。中國大陸的哲學系顯著地包含了（新舊中西）馬克思主義，許多國家的哲學系除了馬克思主義外，也包含社會理論、批判理論（包含新左派與性／別、種族等社會運動思潮）。這些都是我心目中應用哲學應該包含的內容。當然，應用哲學作為在地哲學的內容可以見仁見智、集思廣益、隨時境轉變，我在本書中使用應用哲學時的想像則是包括像**文化研究**這種學術界當時沒有制度歸屬的跨學科領域；重要的是應用哲學能不拘方法、不限學科地對當前學術與社會問題進行話語介入，使哲學能夠引領學術與社會的風騷。

為了選擇這本書的論文，我回首電腦中散落的檔案，發現許多未完成或仍有待最後修改的論文，但是實在不敢說何時能夠將它們完成問世，多數已經喪失研究的處境與動力。許多未完成的書寫計畫其實是因為當時缺乏更多休假寫作的時間，也就是缺乏（前面說過的）知識生產的資源，當然這方面台灣無法像西方富裕國家能給予學術豐富的支援，不過台灣已經比世界上許多國家或地區有更好的知識生產資源了。為此我感謝中央大學以及哲學研究所給予我的研究教學空間，還有國科會（科技部）多年來對我研究經費的支援，以及亞際文化研究國際碩士學位學程（台灣聯合大學系統）、台聯大文化研究國際中心部份經費的支持。至於台灣的社會運動和許多個人都直接間接地幫助了我的知識生產，這本書可為見證。

引用書目

- 艾森斯塔特 (S. N. Eisenstadt)，《反思現代性》。曠新年、王愛松譯。北京：三聯書店，2006。
- 何春蕤，〈性別治理〉。中壢：中央大學性／別研究室，2017。
- 松田武，〈戰後美國在日本的軟實力：半永久性依存的起源〉。北京：商務印書館，2014。
- 高夫曼，〈日常生活中的自我表演〉。台北：桂冠出版社，2012。
- 甯應斌，〈揚棄同性戀、返開新男色：西方現代性與中國的競逐〉，《性／別理論與運動的臺灣經驗》學術講座，中國人民大學性社會學研究所、臺灣中央大學性／別研究室合辦，2016年8月26-27日，北京。亦發表於「浙江大學高研院駐訪學者報告會」，浙江大學人文高等研究院，2017年5月23日，杭州。
- ，〈性工作與現代性〉，中央大學性／別研究室出版，2004年12月。
- 甯應斌、何春蕤，〈民困愁城：憂鬱症、情緒管理、現代性的黑暗面〉，台灣社會研究叢刊，世新大學台灣社會研究國際中心出版，2012。
- 福柯，〈規訓與懲罰〉。北京：三聯書店，2012。
- 諾貝特·埃利亞斯 (Norbert Elias)，〈文明的進程〉。北京：三聯書店，1998。

現代性

現代死亡的政治¹

有些通俗倫理性質的「死亡學」往往倡導特定的人生哲學或道德思考，但是缺乏批判理論與社會理論的視野，欠缺對現代社會動力與原理的洞識；這篇文章在闡明現代死亡的同時，也對現代性做了深入扼要的介紹，讓我們看到現代動力與其趨勢發展如何滲透與支配人類的死亡、進而影響現代生活的各個面向，並且內涵對傳統、邊緣或不文明事物的排斥和沒入。至於如何抵抗、順勢挪用與轉化這樣的現代形態之權力，讓合情合理存在的傳統、邊緣等被排斥事物在此過程中同時轉化、以重返公共領域，進一步實現與充實現代理想，就是本文或基本書的要旨。（2017年記）

本文提出現代死亡與傳統死亡的三個重要區別，由此闡釋現代性的特質以及相關的社會理論，並且從政治的觀點（亦即，與死亡相關的社會運動與權力關係）來探討現代死亡，也將現有的死亡意識論述（如接受死亡）推論到其邏輯終點（如接受死屍）。本文也在數處例示了如何從社會理論與文化研究來思考倫理學或哲學問題。

前言

以反色情聞名的女性主義者Catharine MacKinnon（麥金儂）在一篇批評後現代主義的演講文章中，談到作為人類共同本質的死亡，她說：

後現代主義對普遍性（universality）的攻擊看來是有點過頭了，死亡這個事實（一個後現代主義覺得礙眼的事

¹ 本文原載於《文化研究》創刊號，2005年9月，頁1- 45。本次重刊略微增補。初稿曾發表於「問別千年：臨界空間與社會」國際學術研討會（1999年12月11日，東海大學社會系主辦）。

實)確是普遍的、接近百分之百的。不論死亡的意義是什麼,不管死亡如何與文化、精神密切相關,不論人死亡後會怎樣,死亡就是會發生。這些逃避到幻想而不面對崎嶇現實的反本質主義者最尷尬的是:生與死就是個基本的二分,一個很單純的二分,特別是從死亡這一邊來看(當然,這是我們從生者的立足點來看時所能夠知道的)。講到底,這甚至是生物性的。所以,說什麼「事物沒有本質,也就是人類沒有普遍的共通性」乃是一種武斷的教條。去問問即將在黎明時被槍斃的人吧。(698-99)

MacKinnon在上述引言中認為死亡這個普遍而且絕對二分(生/死)的無法迴避之事實,戳破了後現代的反普遍主義與反本質主義二元論的「幻想」。在此,MacKinnon表達的是一種常識的觀點,亦即,死亡的普遍性,也就是「人生自古誰無死」。死亡的普遍性是生物自然律的表現,MacKinnon認為由此造成了生/死的二元區分。死亡是人類所共同的命運,死亡是人類共同的本質。

這個常識性的觀點所根據的乃是生物自然律意義下的死亡,也就是生物本質上皆有其無可逆轉的老化以致於死亡的自然過程;不過,這種**死亡的生物自然觀**無法對於死亡的文化、社會、心理、宗教或哲學觀等其他面向,做出豐富與貼切的有力說明,甚至很容易滑向一種「化約論」的危險,也就是認為死亡的生物自然面可以決定或足以說明死亡的其他面向。從「人皆有死/凡人必死」推論到「只有一種死亡/死亡只有一種意義」,或者,將死亡的生物意義以外的其他意義均視為忽略「崎嶇現實」的幻想,這些都是化約論的表現。換句話說,除了**生物自然意義的死亡外,人類並不具有共同的死亡**。生物意義的死亡或許具有普遍性(「或許」乃是因為抗老延壽、以及冷凍和複製身體技術已經發端),但是還有其他意義的死亡;死亡的意義與效應是差異與多樣的;也因為不只一種死亡,進而使得人們對於生物自然意義

的死亡產生爭議——例如「現代死亡」所帶來的腦死定義，使得生／死二元界限或者死亡的生物意義模糊了²。

MacKinnon引文的結尾提到在黎明悄悄地執行死刑，這或許在現代社會更為普遍，但是傳統社會的行刑之所以有時不悄悄地在黎明，是因為它還有晚近現代社會所沒有的「示眾」與「殘忍」的面向——傅柯（Foucault）的《規訓與懲罰》或者像布魯諾·賴德爾的《死刑的文化史》（與許多其他文獻）都對此有所描寫；所以一個悄悄面臨死亡與死後捐贈器官的現代行刑方式的死犯，以及一個面對酷刑與示眾的傳統行刑方式的死犯³，不但有不同的政治效應（如傅柯所示），而且是否有那麼相同的處境與反應，也頗令人懷疑。

這篇論文要探討的就是現代社會出現的「現代死亡」以及它的政治，易言之，我認為死亡至少存在著現代死亡與傳統死亡的差異。即使生物死亡是人類共同的本質，但是**現代死亡卻不是人類共同的本質**，而且更重要的，生物自然意義的死亡無法決定或充分說明現代死亡及其政治，這正是本文的主題。換句話說，「人生自古誰無死」或死亡的化約論（生物本質論）觀點，根本無法說明現代死亡的內在複雜性質與涉及的權力關係（政治），故而死亡的常識觀點在這方面根本是相當空泛與貧乏的。以常識觀點或生物本質論為基礎的死亡論述，恐怕是忽略死亡的差異、

2 不過筆者並不一概否定所有的「二分」或二元對立，也不反對生死的生物意義二分——或許這個二分的界限有些模糊——但是筆者不認為這個生死二分是現代死亡的重要面向。而且這個生物意義的生死二分使現代死亡的政治很容易被掩蓋，故而筆者要在本文提出現代死亡的政治面向。此外，筆者還認為：現代死亡與傳統死亡的二分說法其實提供了一個理解詮釋許多當代社會文化現實的理論。這不是說生死的生物意義的二元區分沒有解釋某些現實的能力，只是不同的二分或理論建構有其適用的範圍或解釋力。在解釋與理解現代死亡與其政治方面，現代死亡與傳統死亡的二分，遠遠勝過生物意義的生死二分。編委會在評審本文時還提供了下列資訊：即使是所謂「生物性的死亡」，在醫學史不同時期以及不同文化脈絡下，也有相當不同的界定與內涵。這點建議作者可以參考W. R. Albury, "Ideas of Life and Death" in W. F. Bynum and Roy Porter (eds.) *Companion Encyclopedia of the History of Medicine* (Routledge, 1993), 249-280以及Margaret Lock, *Twice Dead: Organ Transplants and the Reinvention of Death* (Univ. of California Press, 2002)。

3 傳統行刑方式在一個社會的某些方面已經開始現代化的情況下，仍可能局部或偶然的存在。

6 現代性

將死亡化約的不適當做法。

更進一步說，如果我們要探討今日有關死亡的種種倫理問題或社會文化問題，例如安樂死、協助自殺、屍體買賣、安寧療護、死亡的麥當勞化等等，但是卻未深究現代死亡的特色，那麼我們極可能沒有反省自身的隱含預設（因而誤將現代死亡的特色當作所有死亡的特色，或將前現代或傳統社會的價值強加於現代死亡之上），或未能考慮在現代社會的動力下之死亡趨勢與意義（因而在對現代死亡提出倫理要求或批評時，未能考慮相關連的社會動力與社會構成，使得這種倫理要求與批評不著邊際或「歷史反動」）。因此本文也例示了如何從社會理論來思考倫理學或哲學問題的一種方式。

總之，本文探討的將是「現代死亡」，而非死亡的生物本質問題。死亡常被認為是一切人類生命的基本事實，死亡問題被認為是不分時代所共同面對的。這個想法很容易使人在探討死亡問題時忽略了死亡的社會建構面向。環繞著死亡的總總實踐與現象、學術界和大眾的死亡論述（包括提問方式與標準答案），都不能忽略死亡在現代的特色，以及現代社會組織與社會權力關係對死亡的影響或建構——例如社會與文化所建構的死亡意象（Elias曾說死亡本身並不可怕，畢竟死亡只是一種生理狀態，但是死亡的意象卻是可怕的(*Loneliness* 44-45)），或者將兒童與死亡隔離的做法。既然我們明白人和死亡的關係不是死亡的生物過程而已，而是在不同社會階段不斷演變的死亡觀念與對死亡所採取的態度，那麼我們當然要首先明瞭現代社會對於死亡的建構，這些建構的動力為何等等，否則我們很容易把目前的社會所建構的死亡當作死亡的不變本質；同時，人們在談論死亡時，也可能會不加批判地接受他所處時代的死亡建構，將之視為永恆的死亡問題。

那麼，現代死亡到底現代在哪裡？亦即，**現代死亡的現代性是什麼？**這個「現代死亡的現代性」和「現代社會的現代性」有何關係？現代社會或現代性如何影響了死亡？現代性如何對抗生

物意義的死亡？現代死亡的政治是什麼？和現代性的政治之關係為何？上述這些是本文的背景問題意識與探究主題。「現代死亡」這個提法，將死亡的討論聯繫起社會批判理論的「現代性」主題，因此也是對於現代性主題的深入探討。

本文要從現代死亡與傳統死亡的三個重要區別出發，來探討現代死亡的「現代性」及其政治。**這三個區別是：**第一，直接與現代性相關的現代死亡的隔離隱藏與私人化。第二，在死亡的醫療化背景下所出現的臨終者權利問題與安寧療護。第三，現代人應對死亡的方式與死亡的公共重返。這三個區別也分別衍生出一連串彼此相關的問題。文末則會針對屍體進入公共與社會生活的政治。

一、現代死亡的隔離、隱藏與私人化

我將先解釋現代死亡的現代性，然後由此來討論第一點「現代死亡經驗的隔離隱藏與私人化」。

對於現代死亡背後的社會動力的最重要分析，我認為乃是來自A. Giddens，其理論既解釋了現代性的特質，也有深遠的倫理蘊涵。一般講「現代性」除了政治經濟學角度（如偏重資本主義誕生發展之諸特徵），或特殊角度（如性與性別的現代化），多半會講述啟蒙的哲學角度，亦即，不是上帝或救世主等超越性力量創造了世界與歷史，而是人自己創造的，或者說，自由人的共同體終將建構自己的世界與歷史，也就是自由平等或自主個體的解放。這種「人創造自己的世界」之現代性定義有個**社會學的版本**（即Giddens的版本，或被批評為被馴化的去烏托邦版本），就是工具理性對自然的控制：自然終結了，自然成為人造的環境，受到社會組織化的知識的影響。故而，現代性的另一個意思就是社會系統變成徹底的「內在參照」，亦即，社會所有的元素都有知識來試圖控制，而不會無法控制，社會生活也不會由傳統、理所當然的習慣、對外在自然的實用調整等等來組織。與此對比的是傳統社會，傳統社會不是內在參照的，因為它會隨著外在自然而

8 現代性

做實用的調整，因為傳統社會無法控制外在自然（這裡所說的當然只是對現代性的一種理論建構，幫助說明現實何以趨近或偏離這樣的建構）。正如前述，啟蒙的現代理想「人創造自己的世界」在此轉譯為「人以理性或科學知識來控制世界」。

現代性既然要控制「自然」，形成一個社會與自我的內在參照系統，那麼就要將外在自然的打擾減低到最小。例如，老虎猛獸與天災必須加以控制防範，未來的不確定必須用保險等技術來掌握，生老病死等不能時刻出現在自我意識內，以免自我沒有安全感。為了要形成一個不受外在自然打擾與風險困擾的內在參照的社會與自我，知識理性與制度等現代組織要造就一個頗有安全感、一切井井有序、千篇一律、可以預測的「例行化」或「循常」（*routine*）的日常生活與世界。這就是現代性的重要特質。在*Modernity and Self-Identity*一書中，Giddens指出，現代日常生活的「循常」和一些現代動力，隔絕了（*sequestration*）許多有可能引發潛藏的存在焦慮（*existential anxiety*）的事情（如死亡、疾病、瘋狂、犯罪、性等等「自然」之事），形成一個保護繭（*protective cocoon*），自成為一個內在參照的系統。（2017年註：*sequestration*在本文中以「隔離、隔絕、隱藏、遁入」等中文詞來表達，我後來則認為法律用語「沒入」有時也更為妥切，因為很多前現代的「不文明」偏差現象確實也是被現代國家所沒入的。另外，我在這篇論文中，都是講現代性如何沒入自然或沒入不文明的事物，然而往往這個現代性的代理人就是現代國家）。

在此Giddens給予存在主義與神學家所講的「存在焦慮」一個頗具說服力的社會解釋，一言以蔽之，現代人之所以不追索「形上問題」、沒有「終極關懷」、不信仰超越、而以很實用的態度去生活，很少思考存在問題、生死問題或生命的意義等等，乃是因為現代性的特質本來就是如此，這可以被看成是「理性化」的結果。在這個意義上，存在主義與神學家的簡單倫理呼籲（例如批評人們沒有終極關懷、不反省生命的意義）往往是不相干的空話，這些呼籲若沒有掌握到現代性的動力、或沒有扣合到日常生

活的循常，那麼便只能在循常被意外打破的生命危機中切入，意即，只有在人生危機時才會思考生命意義。

「死亡可能引發存在焦慮，因而攪擾日常秩序」這一說法也曾被先前的社會理論家所闡述過；例如Peter L. Berger在*The Sacred Canopy*（神聖的幕罩）中說到：「當人們看到別人（特別是親密的人）的死亡，且預期到自己的死亡，他們不禁會質疑他們在社會中『正常』生活的認知與規範操作過程的做作性質（ad hoc）」；亦即，生活之所以呈現「正常」，有某種自然與價值的秩序，使人們可以安心的生活下去，不會終日擔心因果鏈的中斷（如分不清夢與醒）、意外或死亡隨時可至，不會經常懷疑道德規範的虛偽等等，其實是因為在事實認識與價值規範的建構兩方面經過特別的安排才如此；而死亡會使人看穿這種正常生活建構的做作性質——正常生活並不真的是「自然天成」的。Berger繼續說：「死亡對社會之所以是個大難題，不只是因為死亡威脅了人際關係的延續，而是因為死亡威脅了社會所賴的秩序的基本假設。換句話說，人類存在的邊緣處境透露出所有社會世界的內在不安定。」（23）生老病死夢等是人類存在的邊緣處境，人在邊緣處境中會傾向質疑（看穿）正常秩序，從而使人沒有動力意願去順從秩序，因而造成對社會的威脅。雖然Berger上述說法並沒有區分現代或傳統死亡的意思⁴，不過我們似乎可以進一步指出，基本上傳統社會靠著宗教（或公認的宇宙意義）來對抗死亡的威脅，因為宗教對於宇宙的一切（包括邊緣處境）都提供了一個神聖的秩序（幕罩）。現代社會則是靠著各種理性化制度所帶來的循常或例行化，以及隔離死亡所形成的「保護繭」來對抗死亡的威脅。

總之，死亡，在Giddens的現代性理論的解釋下，乃是一種被隔離的經驗，有很多隔離的機制與因素；死亡在這個解釋下，

⁴ 正如Shilling指出的，Berger對死亡與身體的關係是非歷史的、普世的解釋（Shilling 176-180）。同時Shilling也看出Berger與Giddens的共通處（Shilling 185），也就是本段提到的死亡引發存在焦慮。不過我不完全同意Shilling對Giddens的解釋，但此處無須細論。

是和性、瘋狂、生、老、童年、自然、疾病等聯繫在一起，被隔離在公共生活之外、隱藏起來或遁入私人領域（但是這些生老病死等經驗在不同的現代社會中乃是以各自不同的方式、程度與歷史階段被隔離）。不過所謂的「隔離」，並不必然意味著將死亡當作禁忌話題，或者心理壓抑死亡的聯想（Seale 53-54），而是以日常生活的例行化或循常化（或將死亡納入例行化）來隔離死亡，以專家來管理死亡（垂死者、屍體等）。

由於死亡的隔離和其他隔離經驗相關，因此任何對死亡相關問題（不論是道德的、文化的、社會的，像屍體買賣、安樂死、喪葬改革等等）的解決，不能只是出於某種天真的道德直覺、文化傳統或階級習性，而必須考慮到整個現代性中所隔離的其他經驗，以及其背後的現代動力。

在晚期現代，死亡的隔離一方面受到挑戰（還有其他被隔離的經驗也都有重返公共生活的趨向），另一方面也仍然被新的隔離機制所強化。這個新的機制也就是所謂的「死亡的麥當勞化」（2017年註：近年在台灣表現為殯葬的專業化與現代化的改革、流程標準化、簡化等等），這是理性化的進一步發展的結果。George Ritzer在《社會的麥當勞化》第二版（1996）指出死亡的麥當勞化現象是：葬禮與殯葬業都是有效率的、理性化的、迅速的、標準化的（127-131）；其重點則是避免死亡對於循常秩序的干擾，有效率且乾淨地處理死亡，繼續現代以來隱藏死亡的趨勢。在預先安排死亡方面，也表現了「殖民未來」的現代態度。Meštrović也認為晚近（他所謂的「後情感社會」）的死亡，和傳統死亡大不相同，死亡已經是稀鬆平常的（ordinary/profane），葬禮儀式喪失了傳統功能和意義，也變為速成、「即溶」，居喪哀悼在最短時間內結束，以便不對個人的工作和消費造成中斷的影響。這也可以視為隔離死亡的一種形式。

一般來說，葬禮儀式或喪事禮俗可能有著重要的重劃「潔／髒」的功能，以使居喪者重生、死者往生，維持社會體的完整與凝聚等等（Seale 64-66）。但是這些功能也會隨著社會變遷而改

變，新興的禮俗則可能滿足新的功能與需要，禮俗反映了社會的狀況。故而，葬禮的麥當勞化反映了美國社會的麥當勞化狀況；因此前述Meštrović對葬禮麥當勞化的批評與其說是針對葬禮禮俗本身，毋寧是針對美國後情感社會本身的狀況形態。所以，單單針對「葬禮儀式喪事禮俗」本身來批評，是沒有意義的。可是這種沒有意義的批評，卻在晚近的台灣經常看到。

近來常見此間菁英知識份子對台灣新興喪葬儀式的批評，其批評又往往挾著宗教學術的權威，但是這樣的批評究竟是否出於階級偏見，頗令人懷疑。例如「但告別式總是在人往生後由親友代辦，卻往往流於粗俗、浮誇，哀傷氣氛淹沒在電子琴花車聲中」（〈告別式別流於粗俗〉）就是頗典型的論述。又例如某個新聞專題（其內容很可能是記錄了某些學者專家的意見）花了很大的篇幅批評一些新興喪事禮俗，包括電子花車女郎的豔舞等等，結尾則說：

倒是宜蘭縣部份醫師、教師或地方高知識份子的喪禮清新脫俗，不久前有一位耳鼻喉科醫師出殯時，因其生前喜愛古典音樂，家屬即請到小型古典樂團為告別式演奏，還有少數喪家採國樂演奏，讓人留下深刻印象。（〈有些喪事禮俗令人哭笑不得〉）

值得注意的是，此處受到讚揚的古典音樂（一個很明顯的階級符號），也沒有什麼喪葬儀式的「象徵—心理」分析，來證明其有什麼昇華的、社群的、宇宙學的深刻意義，而只是因為那是逝者生前所喜愛的。但是事實上，很多喪家採用電子花車女郎與脫衣舞表演，也是持同一理由，亦即，老人家生前就愛看那些脫衣舞、A片等等，然而後面這些喪葬儀式卻被描繪為低俗膚淺。

此間還有一些人不斷宣稱當前喪事禮俗須要參照或恢復「古禮」、「傳統儀式」等等來加以改革。這也是沒有意義的舉動，而可能只是強迫喪葬禮俗符合中產階級的美學觀感，因為對現代人而言這些舊日宗教的、傳統的或古禮究竟能有什麼象徵的、心

理的、社會的意義與功能，並沒有被講清楚；此舉究竟能否滿足或竟是異化遠離（*estrangle*）喪家的需要也很難說⁵。

例如職業的哭喪者在某些人眼裡似乎是不恰當的（楊夙惠〈陋習待改善、真誠的懷思才重要〉），但是哭喪向來是「古禮」的一部份——雖然自古就有對職業哭喪的批評（cf. Ariès 〈中古〉 256），但是若沒有分析職業哭喪在儀式中的功能就驟下直覺的判斷，恐怕才是不恰當的。例如在一篇嚎喪的訪問中，一個做了47年吹唢呐的職業嚎喪老人提到嚎喪的曲調「都是前人經過千錘百練，一代代傳下來的，哪高、哪低、哪啞、哪揚、哪該乾嚎、哪該濕嚎，哪該全身哆嗦出不來聲，都很講究。一般的死者親屬，一見屍體就控制不住，大放悲聲，沒幾下就堅持不了，痛極攻心，還會昏迷、休克。而我們一入情緒，就收放自如，想嚎多久就嚎多久」。訪問者問：「你們這不是喧賓奪主了嗎？哪有假孝子壓倒真孝子的？」這個名叫李長庚的嚎喪者說：「唢呐也罷，喪調也罷，都是調動情緒，造氣氛的。人與人之間的喜怒哀樂就像傳染病一樣，很快就蔓延開了。當然，孝男孝女是主角，但他們經常是一動真情就軟下去了，往往到後來主角都退場了，配角好像才剛剛入戲，說白了，堅持到最後的都是假孝子」⁶。這裡的說法不但顯示傳統的哭喪有維持喪禮秩序與情緒氣氛的重要功能，還針對了「為何喪禮需要假孝子假孝女這種作假的哭嚎情感？」提出尖銳的辯駁——能像哭喪者從頭堅持到底的其實都是假孝子假孝女，因為用真情感的哭喪者無法堅持那麼久，也因此無法維持整個喪禮的秩序與情緒。

此外，雖然時常聽到對現代葬禮的批評，但是對傳統死亡儀

5 Seale指出，一些要喚起「死亡意識」或要回復社會共同體式的葬禮，可能是因為人們對死亡較不悲傷的罪惡感投射，而人之所以對現代死亡較不悲傷，乃因為預期悲傷，死前便已居喪（201）。

6 訪問者還問：「您自己的親人又沒去世，怎麼嚎得起來？」李長庚則說：「這是一種職業，就像演電影，演著演著就入戲了。電影有臺詞，嚎喪也有曲調。我剛學吹鼓手才12歲，唢呐調和嚎喪調，師傅都逼著反復練習，有了基本功，臨場發揮才會驚天動地，樣子做得比孝子還真。」這種說法也間接顯示「情感勞動」或「親密的商品化」其實和「正常人性」的情感或親密，並沒有本質的區別，都是建基於自我的表演呈現。

式的批評也一直存在，過去曾有「移風易俗」或「避免迷信落後鋪張浪費」的「喪禮現代化」，這顯然是社會整體現代化所帶來的影響。當然，舊日宗教或傳統葬禮儀式意義已逝，新的現代儀式的意義尚未建立，確實是個問題（cf. Elias, *Loneliness* 28）。

某些學者在媒體上表示由於殯葬業者只是各憑經驗來處理死亡，缺乏專業（有學術訓練的）人員的協助，以致於台灣的喪葬祭祀與禮俗混亂；或更簡單的說，學界認為由於殯葬業良莠不齊，所以台灣目前（2005年）的喪葬禮俗雜亂無章（〈殯葬管理大學開班 42人結業〉）。這種「雜亂無章」的價值判斷固然可能是出於階級的偏見，不過也可能是因為葬禮日趨多樣世俗而甚至展現出許多獨特之處（*idiosyncratic*）；這個現象的出現或許是死亡私人化、非社會性的可能後果，因為死亡私人化之後，有時殯葬業者或喪家在一定條件下會對原有儀式加以個體獨特性的加工改造，以符合主觀需要或和客觀條件妥協。這是否和眾多殯葬業仍被邊緣下層主宰或仍以「前現代」方式經營等等社會條件相關？總之，本文在此只是提出一些推測與猜想，尚須實際研究才能斷定禮俗是否真的混亂、以及為何混亂，還有，近年來一些新式殯葬業的企業化經營與促銷（如甚為流行的「生前契約」）是否正在改變上述趨勢等等。

筆者所謂的「現代死亡的私人化」其實也是現代死亡與傳統死亡的另一組重要區別，亦即，死亡在現代不再具有社群意義、宗教—宇宙意義，而是私人事件；因此喪葬不再是公共的社群的事件，不必再藉此維繫社群的延續與凝聚；死亡的儀式被簡化；哀悼時間縮短；死亡也被隱藏。這個現象當然是和死亡的隔離息息相關的。不過死亡的隱藏或隔離現象在各個社會有方式、程度與歷史時間階段的區別，例如Ariès便指出美國就和歐洲不同，而西方直到1930年代左右才開始極端的隱藏死亡現象（*Western* 85）；在Ariès的另一本1970年代末期的*The Hour of Death*書中也提到：死亡雖然自古就是社群與公共的事件，而且在天主教的西方仍是如此，不過工業化、都市化的先進西方則非如此（*Hour*

18-19, 560)。不過總的來說，死亡在現代過程被排除或隱藏，不是全面或絕對的。

Philip A. Mellor and Chris Shilling對於西方的「現代死亡的私人化」則沿襲Ariès而提出包含歷史因素的解釋，亦即，新教（中文俗稱基督教）首先將死亡個體化，擺脫集體社群的意義，而且因為反對舊教（俗稱天主教）的繁複宗教儀禮而趨向抽象化的去神聖化，這是韋伯所謂的「除魅」，雖然新教並未像現代一樣隔離死亡，但是隨著宗教在現代的式微，死亡也終於失去宗教意義、不再神聖；這樣一來，似乎也沒有將死亡在公共空間展示的的必要，因而現代死亡逐漸私人化、隱藏或被隔離（Mellor and Shilling 415-416）。很明顯的，西方現代死亡此一發展的關鍵在於，死亡由社群轉為私人，由神聖轉為世俗（或可再加上：由宗教影響轉為醫學與國家的影響——下詳），不過，西方以外的其他文化，如目前台灣，既然沒有新教此一歷史變化的因素，那麼何以在當代台灣也似乎有死亡私人化與隱藏隔離的現象？還是說，此一觀察並不完全正確？

台灣，至少在鄉鎮（甚至南部的都市），公開儀式的死亡仍有一些可見度而非全然隱藏，例如當事人多半在大限之前返家而非在醫院去世，死者並且在家中停屍多日才舉行葬禮，喪事則逕行佔用馬路車道，或出殯遊街，這是否為某種公共性、社區性的表現？此外，由於喪葬對某些家族而言也是一種炫耀性消費的形式，故而在目前世俗化的儀式中我們可以觀察到許多階級嫉妒心理。是否因為這種炫耀，需要被公眾看見，有時便有死亡公共化的現象？這些問題未來尚須多面向地考察。

現代多樣化的喪葬儀式或許安詳、或許熱鬧，但是臨終者卻是十分寂寞的，這是Elias在*The Loneliness of the Dying*一書中所指出的現代死亡的另一個特色。「從來也沒有像今日社會的人死得如此無聲無息與乾淨衛生，且處於如此孤獨的社會條件中」（85）。**死亡的孤寂**在今日女人壽命長過男人的狀態下還是一個性別現象。這個寂寞來自社會生活對死亡的排斥，特別是不讓兒

童接觸死亡。Elias還提到人們之所以不願意觸摸或接近臨終者，乃是因為那會提醒他們想到自己的死亡。此外，人們也不知道要和臨終者說什麼話才是⁷，常感到尷尬，因此臨終者在還活著的時候就已經被遺棄了（*Loneliness* 23-24）。死亡被排斥在公共生活之外，使得臨終者在失去生物生命前便失去了社會生命。

Elias所說的死亡被公共所排斥，指著就是我之前所描述的隔離與隱藏死亡的現象，但是Elias對此現象提供了另一個解釋，也就是他著名的「**文明化過程**」理論。Elias在*The Loneliness of the Dying*中認為文明化過程乃是現代死亡背後的動力；在文明化過程中——也就是壓抑人類的獸性、控制情感的過程——死亡與垂死（連同排泄、性、身體等自然的生理功能）因為直接和獸性相關連，而被推移到社會生活的幕後，如果一旦觸及就會產生強烈的尷尬或羞恥感，同時死亡也變成一種不可以明說的禁忌；對死人肅穆的態度其實是與死亡保持距離。在較文明化的現代社會中，人們對垂死者的強烈氣味與垂死者所代表的暴力都感到厭惡。同時文明化過程也要求自制、不許表達太強烈的情感，若對（垂）死者表現過於強烈的哀傷，也會被視為有失控或精神病態的危險⁸。總之，死亡就是被文明化過程壓抑的眾多事物之一（Elias, *Loneliness* 11-12, 27, 31-32, 89）。

Elias覺得有四個特殊的面向影響了現代死亡，第一、預期壽命的長短，以及發生意外的可能性或比例；這會影響人的死亡意識。第二、死亡被當作一個自然過程的最後階段，換句話說，由於知道與認識到死亡不是神祕超自然的，而是自然的、必然的，反而可以讓現代人較不焦慮，反而能在一定限制內掌控生死，例如努力延長生命。第三、文明化過程中的內部綏靖（即國家壟斷暴力），提供了現代人的一種身體的安全感，這和過去處於充滿械鬥衝突社會中經常預期死亡的人格結構不同。第四、社會不斷

⁷ Bauman在詮釋Elias「對垂死者無話可說、用字範圍狹窄」時，認為我們的語言基本上是「存活的語言」（the language of survival），對死人沒有用（Bauman 8）。

⁸ 史學家Ariès也有類似的觀察（*Western* 89-90）。

地朝向高度的個人化趨勢；個體因而形成獨立（孤立）於外在世界的內在世界的自我意象，這是個封閉個人（*homo clausus*）的自我意象。從存在主義到荒謬劇場都表現出那種孤絕個人無法發現生命意義，只是單獨地邁向死亡的情緒。Elias甚至將許多哲學的主／客，內／外，自我／世界等二元分割也聯繫到這個*homo clausus*的自我意象，同時也是文明化過程的一個階段——在這個階段，人與人之間彼此有道無形的牆，阻擋了人們的感情與衝動，也因此分隔了人與人（*Loneliness* 45-58）。（我們只能用情感來阻隔情感，故而我們用尷尬與羞恥來阻隔人們之間的其他可能情感；阻隔也同時就是防衛，故而尷尬與羞恥也保護著文明的自我）。

因此，人會在這種個人化社會中感到孤立與寂寞，垂死者也不例外，事實上，正因為垂死，所以格外感到孤獨。

「人們孤獨的死去」，這是頗多人對死亡的認識。但是Elias則將垂死者的孤獨歸諸於現代社會文明化過程的後果，他不認為「人們孤獨的死去」是像某些存在主義者所描述的那樣是人類永恆與普世的情感或死亡意象，因為在其他社會，死亡未必如此孤獨。現代社會的死亡之所以如此孤獨，乃是因為生者就很孤獨；這是個人化社會成熟的結果。當代個人死亡的意象（孤獨），其實是密切聯繫到一個人自我的形象（完全自主的、獨立於他人的）、自我的生活的形象（不依靠他人或與他人分割的個人中心的）、以及其人生的經歷（全然自利的、非社群的）。怎麼活就怎麼死，怎麼渡過人生、就怎麼渡過人生的最後階段。活的沒有意義（不對他人有意義、沒有貢獻），那麼當然死的也就沒有意義（Elias, *Loneliness* 58-66）。

總之，Elias對於「人們孤獨的死去」採取了一個非本質主義的看法，他不將此死亡意象歸諸於死亡的本質，而是認為為特定社會形態的結果。但是他也認為現在我們對死亡的態度，不是不可以改變，但是也不是意外形成的，因為其背後有現代社會的一種動力（對Elias而言，這動力即是文明化過程）。故而這不是像

天真的宗教人士、倫理學家或人道主義者所想像的那樣，呼籲或批評「孤獨死亡」的處境，或給予膚淺的建議方案，就能解決孤獨死亡的問題，而必須面對其背後的社會現代動力。

Elias的思想還包括了「非正式化」，也就是文明化過程的某種形式上的「倒退」⁹，也就是規矩鬆綁、禮儀外表不再拘謹嚴格的現象。這造成許多原本是禁忌的、可能引發尷尬羞恥的語言與身體功能，出現於公共生活中。在晚近，死亡也有非正式化的傾向（Elias, *Loneliness* 20, 84），這包括了死亡禁忌的鬆綁¹⁰，例如死亡（或相關事物）重返在公共生活中；稍後，我還會進一步分析這個中引發的問題。

Elias的死亡理論是從對著名史學家Ariès的批評開始。Elias認為中世紀與現代死亡最大的差異不是像Ariès所說過去的人很平靜地接受死亡，而是「中世紀更公開與頻繁地談死亡與垂死」（Elias, *Loneliness* 14），易言之，現代死亡是被隱藏的——當然，Ariès也同意當代死亡是被隱藏的，他與Elias的不同處在於：Ariès認為西方個人主義在12世紀即已經出現，死亡的個人主義成份則來自宗教審判對個人罪業的自我承受，由此形成「只屬於自己的死亡」（one's own death），也就是死亡只有自己承受；但是中世紀人們並未恐懼，仍然熟習死亡而且馴服死亡（*Western* 55, 58）¹¹。熟習死亡的意思就是接受自然的秩序，人與自然仍然十

9 非正式化（informalization）和文明化過程的真正倒退（decivilizing）在概念上當然是有別的，不應該混為一談；但是如何在實際的社會分析中區分這兩種趨勢則是Elias研究尚未解決的問題。

10 2003年尾在台北（華納）威秀影城旁邊的樓房外牆，出現巨大的「做你對手的死神」廣告字眼，這是向年輕人推銷NIKE球鞋的廣告。由於「死神」不是華人文化的產物，也由於該廣告出現在充滿西方現代想像與符碼的環境中，因此能在公共場所出現如此「刺眼」與巨大的「死」字。不過不論如何，這仍然可說是「非正式化」的現象。由於死亡作為禁忌（正如性作為禁忌）是有「賣點」的、或帶可以來刺激或愛憎情感，因此在消費主義下，死亡有時會以各種形式或聯想暗示出現在廣告、媒體、表演、書寫文案或聳動圖像中，這也是死亡重返公共的因素與跡象。

11 Ariès認為死亡在中世紀是被「馴服的」，對於死亡的態度是覺得熟習與靠近，不會引發恐懼或敬畏，這和現代對於死亡的害怕以致於不敢言死的態度大大不同（*Western* 13）；因而中世紀是活人與死人的共存，例如死者葬在作為公共空間的教堂廣場（*Western* 14-22）；此外，過去墓地也被當作庇護所，有安葬死人以外的功能，並不因為是死人之地而非公共之地（*Western* 23）。後來有

分接近，人接受自然所安排的人類命運，既不須逃避也不必榮耀死亡（*Western* 27-28）。Elias不接受這樣的歷史描述，乃是因為Elias的中世紀人是暴烈、情緒化、狂野的，不太可能平靜地接受死亡。但是兩者在現代死亡隱藏的看法上無甚差異，這符合了本文提出的現代與傳統死亡不同的論旨。

Ariès對「現代死亡成為禁忌而被隱藏或禁制」所提出的解釋是：「對幸福快樂的需要——我們有道德義務與社會責任去對集體幸福做出貢獻，必須避免任何造成悲傷或無聊的因素，即使在無望的深淵中時也必須表現出一直快樂的樣子。若我們顯露出一點悲哀的跡象，我們就犯了反快樂的罪過，威脅了幸福，那麼社會就有危險喪失其存在的合理性」（*Western* 93-94）。Ariès認為「為了社會的緣故，快樂生活不能讓死亡所干擾」是現代性所特有的新情感（*Western* 87）¹²。Ariès雖然未多做解釋，但是他的意思應該是：現代社會的合理性是建立在現代化可提供幸福快樂的生活；享樂主義既是現代生活的方式也是其合理化基礎。故而死亡逐漸地在現代生活中成為禁制的事物。

然而只要是禁制的事物，就有踰越（*transgression*）。死亡的禁制帶來了死亡的踰越，死亡禁制所帶來的痛苦或壓迫，也引發了反抗（等下我們就可以看到一些反抗的形式）。此外，由於死亡與性都是被禁制的（雖然死亡的禁制逐漸取代了性的禁制，性的禁制一直在鬆綁中），故而死亡與性出現了某種混合，這

些保健改革者要求把墓地從教堂和城市中移出（例如Ariès, *Hour* 483-494），這便是現代社會象徵性的驅逐死亡的開始。不過，一直也有人希望能將墓地變得像公園一般之處，有時特殊的墓園景觀會吸引觀光客，不過在墓地似乎很難以歡樂氣氛取代肅穆氣氛，這還是反映了人們對待死亡的特殊態度（cf. Elias, *Loneliness* 30-32; Mims 165; Ariès, *Hour* 509, 517）。

12 在這篇文章中我借重Ariès的*Western Attitudes Toward Death*一書多於*The Hour of Our Death*。後者可說是一部皇皇歷史巨著，史料的來源也很多樣（例如包括文學小說、圖畫藝術等等），本身值得另一篇專文來詳述，不過此書細節支線過多，對本文主題不如前書來得有用貼切，所以我在主線的敘述上採用前書較多。這兩本書對於12世紀前後、文藝復興前後（15世紀前後）、17-18世紀、以致於19世紀西方對於死亡態度的轉變都有敘述，不過後書（*Hour*）比前書（*Western*）提供了更多細節。不過由於本文偏重死亡與現代性的關係，所以我只是偏重最具現代死亡特色（或如Ariès所說「表徵了現代性所特有的新情感」）的19世紀的發展，而省略之前一些重要的轉折與文化變遷。

解釋了某種顛覆現有秩序或權威的「死亡色情」的出現（Ariès, *Western* 56-57, 93, 105）。

最後必須提到的是，傅柯對於死亡在現代被逃避的現象所作的詮釋。在*The History of Sexuality*中，傅柯也指出了死亡儀式的衰退，以及死亡被現代人小心地迴避的現象（138），但是傅柯將這些現象歸諸於現代權力對於生命的管理。傅柯說，過去掌握生殺大權的王權是取人性命或饒人性命，但是現代權力則是育成生命或不准人死（138），這是因為權力發現了生命與身體的有用性，在人口管控與身體規訓兩方面，權力得以主宰與利用生命與身體（cf. 139）。同時也是因為現代權力以控管生命生活，而非（如古代王權）以死威脅其子民，才使得權力得以管理利用身體（143）。不過這樣的講法其實意味著死亡在現代絕不是全然私人化的，因為國家與醫療權力必然會介入，死亡證明（診斷書）就是最具體的例證；雖然死亡診斷並無準確的保證也不是任何醫生的學校訓練專長（Seale 79），它主要顯示了「死必有（病）因」，但是很顯然它象徵醫療權力對死亡的控制以符合國家法律的儀式¹³。國家權力則還會在諸如墓地規劃、喪葬業管理、國喪與集體死難紀念等方面介入，並影響了死亡文化。故而相對於過去死亡的社群性格，現代死亡是私人化的，但是在國家與醫療機構的介入方面，死亡則不是私人化的，或者說，現代死亡的私人化過程背後其實還有國家與醫療介入的因素。

二、現代臨終者的權利、安寧療護

垂死者或臨終主體是和死亡本身一樣被隔離、禁制或隱藏的，我們看到臨終主體的孤獨與被孤立，以及帶給居喪者難言的痛苦，再加上其他因素（下詳）從而引發了臨終主體的權利問題。這就是本節所要討論的主題。而我要顯示為何這是現代死亡

¹³ 楊念群研究民初北京西方衛生系統與警察對死亡的介入，提供了重要的歷史轉換說明。此外，必須承認的是，本文較缺乏從傅柯的governmentality（治理術）所發展出來的視野。

特有的政治問題。

我所謂的現代臨終者和傳統的垂死者不同，造成兩者不同的最大因素則是來自現代醫學的進步，因而產生了現代臨終者主體。以下讓我詳細討論之。

首先，所謂現代醫學的進步，可以追索到一個認識論的斷裂或轉移，這個斷裂或轉移造成了解剖死人的臨床醫學的誕生；Foucault指出其中的一個關鍵就是將死亡、生命、疾病三者看作一體，而相信死亡能夠幫助我們認清生命與疾病的真相（*Birth of the Clinic*, 140-146, 155）。亦即，透過死屍的病理解剖來認識個別活人的疾病歷程；因此現代臨床醫學對死亡的設想也包含著人的個別性這個觀念（Osborne 37），這不但是個人主義的強化，更是「個別性」（individuality）成為權力目標的表現。不論如何，死亡在現代被視為「死必有因」，此因可以歸諸於個體的疾病歷程；死亡可說被「病因化」了。

其次，在所謂「醫學進步」與現代死亡的關係之間，還有Foucault在*The History of Sexuality*中所說的「生命政治」（biopolitics），也就是以刺激生育率、人口健康和壽命的增長等技術來管理人口。雖然國家行政與組織化的作為才是生命政治中最主要的因素，但是醫學進步也提供了必要手段。在國家各類生命政治手段下（如公共衛生），死亡與疾病不再是命定的，而是可以透過人為（國家）的整體干預而提升國民健康、降低某些疾病的死亡率、延長人民的生命，等等。這意味著「國家（公共衛生）－醫療體系」對現代生死有更多的管制或涉入（正如我在上一節結尾處所述）；例如，現代死亡經驗通常免不了醫院的經驗，或死亡會制度化地經過死因的官方分類與程序、開具死亡證明等等。易言之，死亡在現代透過國家的協助而被醫療化了，這是整個社會在醫療的專業支配與國家生命政治下形成的醫療化的一部份。

以上兩點提到現代死亡有病因化、醫療化的趨勢，那麼現代死亡究竟是否「自然」？之前提到Elias認為現代的死亡觀乃是

「死亡是個自然生物過程」，這是對於死亡與疾病有科學認識與知識的結果；當人類掌握自然律或生理生物知識後，就排除死亡的超自然原因。所以在這個意義上，我們說現代死亡被當作「自然的」（而非超自然神祕的）。但是從另一個角度來看，由於「現代醫學的進步」，死亡可以被人為的延遲，故而死亡可以說「不再是自然的」，而且現代的國家法律警察與醫療機構都假定「死必有因」，死亡被假設基本上是不自然的——人死如果不是病死就是死於非命，需要醫療人員的檢查與認定。「自然死亡」不再是普遍的，而是稀罕的。大部人死於醫療機構內，死於某種疾病（不能被醫學所挽救）。疾病或死亡不是自然的，因為疾病與死亡的軌跡乃是人力與控制的軌跡，是不接受「疾病與死亡都是自然的」的科學的失敗結果。

也因為同一個原因，像Bryan S. Turner這樣的學者都把**衰老、垂死與死亡相提並論**——過去醫學專業和某種保守道德論述（意在維持年齡階層秩序）均把老年當作一個自然的過程，而非疾病。但是Turner便做了老年與疾病的有趣比較，而且顯示如果衰老不被視為「自然的」，那麼其實有助於老年人獲得醫療資源，也有助於老年的社會地位和政治重要性（124）。因此，如果老年被納入疾病的模式——將老化（衰老）與死亡都視為疾病，可以被治癒（這確實是近年來新興的說法）——那麼「老年醫療化」未必有一般「醫療化」的惡果。當然，除了醫療化外，消費文化與社會運動也不把老年當作「自然」，對老年人而言，也應該是一種進步的趨勢。

另一方面，老年與垂死的醫療化，可能也有「**常態化**」（normalization）的權力效果，就是從醫療體制的觀點來區分常態與偏差的老年生活方式、來界定垂死的正常軌跡。醫療機構的常態化也常常是例行化（循常routine）的產物，亦即，醫療機構會建立死亡（大量的死亡病人）的例行方式，這些建構化的死亡過程中的規範與作為都是為了管理垂死者，維繫社會秩序等目的，也因而移除死亡所帶來的不確定性與焦慮（Turner 125）。

總之，所謂的「醫學進步」可以找到死亡或疾病的原因，以及對這個原因的病理進程的建構，都使得人們逐步可以預期死亡，這也使得現代臨終主體浮現而且呈顯出多樣的面貌。但是醫學進步也使得死亡被醫療化，進而產生像常態化這種權力問題（常態化同時發明了偏差與正常，也同時規訓兩者）。

如果說因為現代醫學使人可以預期死亡而產生現代的臨終主體，那麼這是否意味著由於前現代沒有醫學來預期死亡，所以沒有臨終主體（垂死或將死者）？Ariès顯示並非如此：雖然古代醫學並不發達，但是也存在著臨終者，但是這些前現代的臨終主體所具有的特色顯然和現代的臨終主體不同。首先，這些臨終者是靠著預感、或是自然的徵候、內心的堅信來預知自己死期將近（Ariès, *Western* 3-4; 〈中古〉240）。現代的臨終者則通常是由醫生告知將死的事實（但有時病人不會立刻接受此一事實）。

Ariès指出西方中古時期臨終者的特色像：接受命運的臨終者自己主導著死亡儀式過程，儀式則完全依循傳統習俗，而且是公開的；臨終者的臥病房間是任何人（包括兒童在內）可以自由進出的公共空間（到十八世紀時醫生才開始抱怨臨終者病床旁擁擠人群所帶來的衛生問題）；此外，臨終儀式沒有太多情感激動，而是平靜地接受死亡（*Western* 11-13; *Hour* 28, 108）。由於18世紀以後的家庭才主要是情感結合的單位，所以18世紀以後的臨終者才比較信任家人會尊重遺願來料理後事，而之前中世紀的臨終者則因為怕家人不理會其遺願，故而不但主導臨終儀式並且（藉著宗教色彩的儀式）有公證性質的遺願表達。但是現代以後的臨終者因為和家人親密關係不同¹⁴，所以臨終告別不再充滿宗教色彩或法律公證性質，只剩下分配財產的遺囑才有法律行為的意義（*Western* 63-65）。如果現代臨終者和傳統臨終者一樣在家死

¹⁴ 過去妻子剛死就另娶的現象頗多，而且過去兒童夭折也常見，這可能影響過去的家庭親密關係。雖然今日死者與家人更為親密，故而會帶給親人更多的悲痛，但是家人反而不能盡情將悲痛表達出來（Ariès, *Western* 91）。在下面這句話中Ariès優美地道出現代死亡被隱藏禁制下的深沈創痛："A single person is missing for you, and the whole world is empty. But one no longer has the right to say so aloud." (*Western* 92)

去，而不選擇醫院，則通常是比較「不現代」的傳統保留者(cf. *Western* 88)。

不論如何，現代醫學進步仍然是使**現代臨終與傳統臨終**有別的最重要因素。正如Ariès所指出的：現代醫學使得原本可能很快就結束的死亡過程被延長，以致於死亡過程被分割成一系列細節的步驟，因此無法確切地判斷真實死亡究竟是何時發生的；很多現代臨終者可能在死前的很長一段時間都毫無知覺，因此不再像傳統死亡是戲劇性的一個動作（*Western* 88-89）。傳統社會的臨終主體一旦自覺臨終時，就開始了死亡的準備與儀式，這個等死的時間並不像現代的某些臨終主體可能有月餘或更長，後者外表上有些固然類似彌留者，或終日陷入昏迷，但有些可能看來年輕強健（不像病人）。因此，現代臨終者的面貌較為多樣，而不像傳統社會的臨終者的面貌傾向單一。

現代預期死亡的臨終主體不但包括那些在加護病房的危險病人、無法活動的重病患者或植物人等等，還可以包括癌（絕）症病人、愛滋病患、漸凍人這些仍可能有不同程度的活動能力或參與社會生活的人。電影**Meet Joe Black**所顯示的臨終主體（由安東尼霍普金斯飾演）就是一個相當健康而非彌留狀態的臨終者（不符合所謂「病人角色」的形象），這反映了現代對臨終者的某一種想像。

現代臨終主體是多樣的，所面臨的問題也各不相同（cf. *Kastenbaum* 96-99）；但是其共同之處就是在預期的生物死亡發生之前，這些主體（正如死刑犯那樣）基本上都面臨了不同程度的「**社會死亡**」（social death），也就是以種種形式被排斥在社會生活之外¹⁵，易言之，否認他們的能動性與公民資格和權利，這個一般生死學常論及的社會死亡觀念，十分接近Goffman所說的（像嚴密看管的監獄犯人所經歷的）「**公民死亡**」（civil death）。臨終者抗拒（社會）死亡的問題是「現代死亡的政治」的核心議題

¹⁵ 即使在醫院裡，醫護人員對待臨終者的態度也可能會不自覺地和一般人一樣，只維持必要的接觸。研究顯示，醫護人員在得知某人將死後，與其互動減少；護士到垂死者病房時（不自覺地）速度比較慢（*Kastenbaum* 91）。

之一。

或許有人認為現代臨終者處於社會死亡的狀態是「本該如此」的社會常態，其理由可能有數個。

第一、臨終者身體沒有能力參與社會生活，失去了能動性。我們的反駁：臨終者的孤立處境還有很大一部份是源自現代對死亡的隔離或否認。與此類似的，老人與殘障者的生理活動力不如他人，但是在鼓勵老人與殘障者參與社會生活的環境中，卻可以看到老人與殘障較多的公共參與。臨終者的處境其實也是一樣。

贊成臨終者本該社會死亡的第二個原因是：一般的生物死亡者原本就是社會死亡者（偶而有例外情況），因為死者無法與他人互動、無法參與社會生活、無法扮演社會角色；這意味著死者無法交換或回報，因此他人通常也不會再投入各類資源給死者（也有例外情況）。由於在社會生活方面，臨終者被他人認為十分接近死者，因此當他人以類似對待死者的態度對待臨終者時，社會死亡便發生了。

我們的反駁是：人們往往因為對死亡的禁忌恐懼，使得死亡會傳染或污染的想法也延伸到臨終者，這使得臨終者如同死者一般被看待。但是問題是：臨終者和生物死亡者畢竟是不同的，許多臨終者是可以進行（「正常的」）社會互動的，因此將社會死亡強加於臨終者，乃是一種枉顧人權的歧視。

認為臨終者的社會死亡是「理所當然」的第三個理由和第二個有些相似：一個突發的死亡往往會造成社會生活的某種不便或中斷混亂，因為死者原本有著他人所依賴的社會功能，但卻因為死亡而使這樣的人際關係無法延續。現在既然我們已經知道某人將死，那麼我們應該讓此人退出社會生活，使其不再具有社會功能，以避免因為此人的死亡而造成依賴其功能者的不便或事務的中斷混亂。故而以社會死亡來對待臨終者，乃是「預防」其死亡的不得已措施。

上述這個「預防」論証的缺點是：社會功能或角色是多樣的，有公共的或私人的，有影響重大的也有微不足道的，有無可

替換的也有隨時可補救替代的，許多現代臨終者會有相當一段時間能肩負至少局部或某類的社會功能，但卻可能同樣遭到歧視。由於即使健康者也可能對於社會功能突然不負責任，或者從事危險行為（作戰、攀岩），可是並沒有被其他人同樣地採取「預防」措施，因而這對臨終者是不公平的。更何況，參與社會生活與否應屬當事人的權利，其他人應該信任當事人去衡量可能影響並自主決定參與程度與時間表。

第四個替臨終者的社會死亡辯護的可能理由，可以陳述如下：如果讓臨終者繼續參與社會生活，那麼當臨終者偏離正常互動、或從既定角色鬆動開來時，社會無法對之進行有效的制裁或懲罰，因而會影響社會秩序；換句話說，由於社會控制對臨終者可能失效，因此隔離臨終者、使之社會死亡，乃是維護社會秩序的必要手段。

我們的反駁：臨終者畢竟不是犯罪者，不應像死刑犯那樣被判與社會永久隔離，死刑犯是因為犯死罪才遭到社會死亡，臨終者則只是因為將死卻遭到同樣待遇，這不能說是公平的。更何況，臨終者對於社會秩序的威脅只是一種想像與可能性而已。

除了社會死亡的公民權利問題外，臨終主體還有著許多我們所熟習的死亡倫理問題（或醫療倫理問題），例如像安樂死問題、以麻醉劑來止痛的問題、醫療資源分配的問題、告知實情的問題，死亡判準的問題等等。對於這些倫理問題，忽略死亡之社會建構的本質論取向常常採取一種非社會－非歷史的討論方式；例如，把應否告知實情的問題歸諸於「說謊是道德的嗎？」這類永恆倫理問題。然而如果從**自折現代**的自我軌跡（the trajectory of self in reflexive modernity）來看¹⁶，自我愈來愈形成

¹⁶ 就Giddens, Beck等人的學說而言，「自折現代」的最簡單含意是：自折回應（reflexivity）乃是晚期高度發展的現代社會的重要構成因素。這是因為在晚期現代社會將面對由現代化本身發展所帶來的各方面問題危機（如環境危機、經濟問題等等），這些問題危機折損了現代化的成果，但是也帶來對現代本身的反思；換言之，現代不再是面對傳統，而是面對現代、面對自身；這種現代的自我面對意味著現代化不但是自陷危境、**自我折損**，也因為是反身的（**自我折射**）、反思的或甚反省的，而有**自我轉折**的可能。因此我將這樣的一種現代性翻譯為「**自折現代**」。

一個自折反應¹⁷的籌劃或規劃（Giddens），而這個自我人生規劃是直接源自現代的基本動力，也就是現代世界的「理性化」（rationalization）——自我與人生的規劃都是世界逐漸理性化的一部份。如果病人無法預知死亡，病人的人生規劃就很難進行，臨終者的親友也很難相應地進行規劃，故而在保持一個自折反應的與整合的自我前提下（這個自我是一切倫理行動的預設），醫療人員不但應該告知將死的實情，甚至在無法預知死亡的狀態下都應該猜測可能的死亡時間。

以此來看，「告知實情」不應被視為一個脫離社會歷史脈絡的必然規範，而應該被視為一種實用指引，比較適用於處在自折現代文化下的主體（這種主體需要經常反思自我人生、自我抉擇，是個人化的主體）。反過來說，一個不處在「個人主義化」（individualization）¹⁸ 社會狀態下的主體就未必適合「告知實情」。Clive Seale也認為在非個人主義社會文化中，不讓臨終者知道自己將死（不告知實情），是因為不想讓臨終者孤單面對死亡，而由親友共同分擔死亡的苦楚（112）。此外，我認為正是由於自折現代文化下這種主體的特色，才使得醫院也很樂意告知病人實情，因為如Seale所指出的，告知病人實情後，反而容易管理垂死者：藉著將垂死者整合到安排死亡的規畫中，醫院可以維持循常秩序（102）。但是在稍早時期，隱瞞病情反而是醫院維持循常秩序的方式（101）。

另一方面，對親友的告知實情則視親友的性格特質而有許多不同的考慮。正如Seale與很多生死學家所指出的：一般而言，

17 廣泛地說，所謂自折回應（reflexivity），就是不斷面對許多資訊知識與選擇的回應與再回應，這可能涉及相當遠慮或熟慮的反思，但是有時也可能是膝蓋反射般的立即反應；這些反思或反應則又成為再度回應的對象。

18 這是Beck在*Risk Society*中所闡釋的重要概念。個人主義化社會中的個人必須將自己設想為生活的中心，人們對於各種傳統安排的依賴被許多現代的制度逐漸取代了，即使是對血緣家庭的依賴也在減少中。個人主義化的發展程度是隨著現代化的發展而提高的：越來越多的人可以靠著一份薪水與社會福利而獨自存活，生活半徑隨著流動性增加而擴展，個人面對著充沛的資訊與選擇，並且可以透過選擇來形塑自我與人生。自我人生可以被規劃或理性化是現代的產物，因為在一切依循傳統的前現代社會中並無此需要（also cf. Beck-Gernsheim 140）。

在無預警的情況下突然死亡，將使親友難以接受，而且可能會有很尖銳或很長期的哀悼。相較之下，事先對親友的告知與預期，將會使這些親友較能接受死亡的事實，也可能使哀悼居喪期縮短（因為，哀悼居喪在死前已經開始逐漸分散進行，也有臨終者的幫助哀悼和共同哀悼——自折現代下死者本人在對死亡過程的反思下，可以在死前就自我居喪與自我哀悼）。

事實上，死亡有時也會使得死者親友（哀悼居喪者）經歷某種「死亡」。這既是心理分析上意義的死亡——亦即，自我的某個部份隨著死者逝去，然後在哀悼中逐漸收回曾經投注在死者的心理能量；同時也是社會意義的死亡——亦即，死者家屬被視為和死者同死，受到死亡的污染，必須透過哀悼喪葬儀式等來重生。因此在設想臨終主體時，我們固然以那些「真正」的臨終者為主要對象，然而也可以將這些與臨終者同時「社會死亡」的居喪者考慮進來。

由於自折現代臨終主體的出現，以及這些主體遭到「社會死亡」的待遇，故而也開始出現**臨終者權利的社會運動**。如果並不存在著「上帝的視角」來看待死亡與相關倫理問題，那麼臨終主體運動的位置的視角，可能是個比其他主體位置更符合社會正義的視角。像大衛·凱斯勒（David Kessler）的《臨終者的權益》（*The Rights of the Dying*）便列出了一份這個運動的標準權利清單，例如：參與決策、決定切身治療問題的權利，免受痛苦的權利，要求死亡（安樂死）的權利¹⁹，等等。這個權利清單的第一項「臨終病人有權要求大眾視他們為活生生的人，尊重他們的生命」，其實這些字眼表達的基本精神就是要求臨終者不得被視為「社會死亡」的人，這包括了臨終者不應被矮化或兒童化，不應把身體機能的喪失視為心智的喪失，不應否定病人的意見，不應忽略病人的需求等等。

19 如果一個為痛楚所苦的人不被認可為「臨終者」，那麼此人將無法享有安樂死的權利。這種主動要求安樂死卻遭拒的人可以說是「自我認同的臨終者」，但是其臨終者身分卻不被他人（主要是醫療體制或家人）所認同。很明顯的，自我認同的臨終者的安樂死權利也是一個政治問題。

在凱斯勒的權利清單中還包括了「兒童有權參與死亡的過程」。我認為這個權利相似地呼應了「兒童性啟蒙」（Freud）的性解放要求，以及進步的性教育運動中對兒童進行全面性教育的要求。我們知道，「現代」過程使死亡、性與兒童被排除在公共領域之外，而兒童即使在私領域中也被排除在有關於死亡與性的知識和過程之外（這個排除也同時建構了童年）。因此，兒童的性啟蒙與死亡啟蒙，既是對童年的反建構，也是使兒童重返公共領域的一種權利爭取。

凱斯勒在書中所描述的「臨終者」看來比我設想的稍微狹窄，但卻符合一般對「臨終」的設想，比如說，這是個可能無法享受性生活的臨終者，同時也已經無法參與社會生活（或者說其唯一的社會生活便是與身邊人的互動）；而我所設想的「臨終者」則是那些被預期死亡的人，其中的一些幸運者甚至仍然有能力在一段時間內參與公共的社會生活——如果其參與權利不被歧視或剝奪的話（如愛滋帶原或患者²⁰）。同時，我們也不要忘了，一些「居喪者」也同時可能被死亡的社會機制——在病人死前和死後——剝奪了社會（公民）生命。

不論如何定義，臨終者的社會生命受到威脅或剝奪，是和老年癡呆、不良於行者（特別是老年殘障）、為疼痛所苦者等等相類似的。一般而言，臨終者和老人在這方面有相同的政治問題，他們都面臨了社會死亡先於生物死亡的處境，也就是被不同程度地被排斥在公共生活之外。

臨終者運動的重點既然是尊重臨終者（以及哀悼者）的社會生命，視臨終者為仍然具有權利的公民，那麼這個自主性的要求，和多數臨終者如今處於被醫療化之狀態下，是根本矛盾的；畢竟，取得社會生活完整權利的目的，是較難在作為規訓機構的醫療機構內達成的。更被許多人忽略的是，**醫療化同時也貶抑了**

20 前幾句提到臨終者的性生活，臨終者有無性權利這個問題在愛滋患者身上特別尖銳（2017年註：此文寫作時，愛滋尚未被視為慢性病，而被視為絕症，因此在本文中常與死亡或臨終連結。當然，目前將愛滋健康化的趨勢，卻也是流行的健康文化產物）。

哀悼者（即病人親友）的權利；也就是說，和臨終者同處於醫療／規訓機構權力與空間之下的哀悼者往往同時被矮化，因而也惡化或延長哀悼者社會死亡的狀態。我相信這是安寧療護（hospice palliative care）或居家臨終安養（結合社區醫療資源）出現的一個主要原因。

原本在正式醫療／規訓機構裡，不但在治療候診等方面，而且從進食、著裝到日常生活細節，均有一套維持常態、維持慣常例行公式化做法，以維持某種秩序。然而此一「秩序」卻常常包含某種混亂²¹，即以台灣醫院中的住院病患而言，各種長驅直入、毫無隱私的活動，如護士檢視病情或用藥、清潔工整理房間、醫師巡房、伙食房送膳食、義工慰問等等，都未必是使人感覺安寧的，而且也會打破中斷臨終者與居喪者（臨終者未死以前，其親友已經成為本文所謂的「哀悼居喪者」）原有的日常例行習慣生活方式。而醫院中許多的「規訓」措施不但只是方便行政管理需要，也包含了方便醫學從中擷取「知識」（Foucault的知識／權力論旨）。

另一方面，安寧療護的這種實踐，源自對「醫療化」的批判，這包括了對現有醫病關係的反省、以及由病人與家屬參與醫療的「病人中心」（patient-centered）的理念；以全人觀點來看待病人，認為家屬也需要照顧；由控制症狀轉為控制痛苦與減緩痛苦；認為非醫療專業（如宗教義工、社工等）也可以提供溫情的照顧；自然死或居家死、另類醫療等等。故而，相對於一般醫療的規訓機構，有些安寧療護可以很進步地不堅持某些醫療規定程序與規訓，放手讓臨終者自決許多切身事務。安寧療護可說是某些機構所建構的臨界空間（liminal space）（Seale 119），但卻有著反建制、反階層的性格。

雖然安寧療護已經是臨終者目前最佳的選擇之一，也是很多地區尚未能實現和建設完成的理想，並且也由許多關懷臨終者的

21 西方國家／第三世界國家、城／鄉、不同階級社區的醫院在建構醫院的秩序能力上都有差異，反映了醫院「現代化」的程度。

人士奉獻心力與時間而促成，但是從本文提問的角度，顯然還必須追問一些更苛求的問題。以下是幾個初步問題：

首先，「安寧療護」的出現可能被視為「現代／落後」程度的指標之一，第三世界國家在建立起自身的安寧療護體系時，會有什麼樣不同於西方的形貌，是個值得觀察比較的地方（此處並不假設西方的安寧療護是典範，但是西方卻是許多第三世界安寧療護模仿取經的對象）。不過安寧療護既然是「野蠻無人性／文明有尊嚴」的死亡的分野，而「文明現代」就會有新的情感要求——不論是照顧者的情感勞動（emotional labor）或者是臨終與居喪者的情緒管理（emotional management）——這些都不是放任自為的（有的照顧者還有宣教目的）。這些情感要求，在安寧療護所注重的「社會—心理」（而非身體生理）面向上會造成什麼效應，還需要仔細觀察。

不過更重要的是，許多地區（特別是在第三世界）的安寧療護基本上是從原來的醫療機構分身衍生，故而是否能免於原來醫療機構的規訓性格？這是個問題。Seale則認為由於安寧療護機構的愈趨建制化、例行化（循常）、理性化，科層（官僚）制的危險也開始存在於安寧療護中（115-117）。

沿著上述質問的相同理路，還可以進一步對安寧療護提出Foucault式的警誡：在現代醫療系統無法延長社會生命的狀況下，安寧療護以及其他許多抵抗死亡的實踐，補救了醫療化之不足，延遲了臨終者的社會死亡，並恢復了哀悼居喪者的社會生命；這之中涉及了（例如）以心理分析技術來恢復生命的常態秩序，提升生命的積極性與有用性，協助居喪者迅速地回到原有工作崗位與消費結構中等等。而環繞著死亡相關的這些心理論述或集體治療，無論是「病人中心」、「臨終關懷」、「提升死亡意識」、「悲傷輔導」等，也企圖建立起一個常態化的臨終者與居喪者的心理進展（例如，「正常人」會經歷震驚、否認、憤怒、哀傷、麻木、沮喪到接受與調整的階段，像Kübler-Ross五階段論這類說法）。這種常態化技術存在著和「死亡的麥當勞化」合流的危

險²²。

在這種臨終主體和安寧療護的死亡文化建構中，**主動安樂死**（active euthanasia）似乎扮演了一個否定的角色：不但對醫療體制說不（不必再加以治療了），也對安寧療護說不（不必再加以照顧了）——也就是否定這些機構背後的權力（當然，安寧療護基本上不反對或甚至贊成消極或被動安樂死，而個別安寧機構則可能對主動安樂死有著不同的處理原則）。Scale注意到安樂死（結束生物生命）和安寧療護所代表的延長社會生命有個共通點，就是使社會死亡吻合生物死亡，使兩者差不多同時發生（184）。這個事實給予了安樂死一個曖昧的性格，亦即，安樂死就像自殺一樣是斬斷社會凝聚或連帶（social bond），但是它也可以被解釋為保存了社會連帶（Scale 190），因為安樂死刻意地使垂死者直到生物死亡時才失去其社會生命。從上面的討論來看，安樂死有其價值。

回到臨終者權利或安寧療護論述的一個中心問題，就是對於臨終者有尊嚴的對待，亦即，保持某種在社會生活中例行的、人與人的互動方式——這是社會生命的基本形式，而臨終者有權保有這樣的社會生命，繼續其社會生活。

然而臨終者這樣的要求（即使在安寧療護或居家善終的非醫療化情況下）在現代面臨了很大的困難。我在另一篇論及「（性騷擾的）現代性」的文章中曾指出：現代公民參與社會生活的一個先在條件就是他／她必須能夠與他人「文明的」相處，而且能夠控制臉部表情與身體肌肉動作、神情舉止自然、合宜的日常對談等等（甯應斌〈「騷擾侵害」的現代性與公民政治〉240；also cf. Giddens 56-8），這些可以簡化為「文明舉止」與「自我監督」這兩個要求（在晚期現代，這兩個要求的內容可能還需要加上「情緒管理」、「外表儀容的修飾美感」），這些要求乃是Norbert Elias和Erving Goffman 在各自的理論脈絡中所提出的，但

22 從傅柯式觀點來批判「病人中心」或Kübler-Ross階段論的說法不少，可參考Scale 97, 107。

是挪用在目前的討論中則恰好可以凸顯出：「現代」為參與公共生活與市民資格預設了什麼樣的限制，而這些限制是在一定的歷史條件下產生的：也就是當大量流動的、不同階層的人、陌生的人開始共處於同一個空間中這樣的歷史時刻，此時文明舉止與自我監督乃是市民參與公共生活、同處公共空間的必要限制²³。

很明顯的，許多臨終者在一定階段已經無法滿足「文明舉止」與「自我監督」這樣的要求：像排泄、裸露、進食、放屁、吐痰等等身體需要（natural functions）都已無法符合文明舉止的要求，而身體的流血或膿、氣味、不由自主的動作與痛苦表情等等，都使臨終者無法進行自我監督或遵守對談規則；由此產生的羞恥與難堪的情感，以及無法整合和投射能動性的自我，均使他們很難去要求分享一種現代文明的社會公共生活與生命。

或許有人認為：臨終者本身無能為力去呈現一個合宜的自我與身體，正是使得他們在規訓機構中失去能動性、失去社會生活權利的原因。我認為這樣的看法是「意識形態的」，因為它「自然化」（naturalized）了臨終者的喪失社會生命——把喪失社會生命的責任推給臨終者本身的身體失能狀態。事實上，規訓機構從病人與家屬踏進機構的第一步便開始使之逐漸喪失公民資格，而病人的身體狀況只不過加深了他們失去社會生命的困境而已。

為了避免上述的「自然化」，我們首先要思考的是：「現

23 這裡涉及的問題可以一般化地歸納為：在面對面的社會交往時，現代人的自我身體呈現方式與前現代是否相同，例如是否現代人在肢體舉止表情上有更多的自我控制。很明顯的，像面對人講話、而非背對人講話，確實是跨文化與無分現代與否的。可是農民蹲坐的姿勢或某種交談時的身體距離卻未必是普世或跨文化的。我認為文明化過程、現代組織的各類身體規訓等影響了現代身體的呈現形式。但是Giddens對於Goffman的詮釋與我此處看法不同，Giddens將Goffman關於身體呈現的說法視為跨文化，而非現代性的（Giddens 57）。不過我卻認為Goffman所談的許多身體呈現的形式確實是現代的、而非跨文化的。例如Goffman講的civil inattention（禮貌地視而不見）其實也是文明化過程的一部份；Elias在*The Civilizing Process*曾提到在Erasmus書中講到人們對外國人的好奇圍觀凝視，就是從現代眼光來看相當provincial（沒見世面的）、相當不禮貌（文明）的舉止，而這正是和civil inattention相反的。故而上面提到的歷史時刻：不同階層的人、大量的陌生人——或甚外國人——的共同在場出現，正是這些理論家所描述的現代場景（也因為這個原因，Elias與Goffman應當被列入有關「現代性」的重要思想家之林）。

代」對市民參與社會生活的「文明舉止」與「自我監督」要求，其背後的政治意義是什麼？畢竟這些要求所排斥的，不只是臨終者，還有「性病患者、放肆無度者、揮霍無度者、同性戀者、辱罵宗教者、煉金術士、自由放蕩者」（傅柯，《古典時代瘋狂史》139），以及遊民、瘋狂、貧病、妓女、兒童、畸形、殘障等等，還加上私生子²⁴。這些排斥意味著：「公民或市民」總是成年理性的有產健全男性，因而在現代佔據主宰位置，其他的至少必須先進入規訓機構才能（或永遠不能）參與社會生活。

那麼，當一些被排斥的、被隱藏隔離的主體，透過社會運動與「非正式化」而再度返回社會公共生活時，並且鬆動「文明舉止」與「自我監督」要求時，是否也會影響臨終者的爭取社會生命呢？是否也使得臨終者在呈現自我身體時，不必恪守「文明舉止」與「自我監督」的要求呢？我們將在下一節再細論這個問題。

三、應對死亡的現代方式、死亡與死屍的公共重返

在面對、應付、抗拒死亡方面（我將通稱為「應對」死亡），現代人的求生表現與傳統社會有相異之處。這是本文所提出的現代死亡的第三個特色。由於原本在現代被隔離隱藏的死亡在晚期現代又有重返公共的跡象，這也可以看作當代應對死亡的一種方式。

前面已經提到臨終主體除了抗拒生物死亡外，還需要抗拒社會死亡。現代人採取了許多不同的方式去抗拒死亡、追求不朽，這些方式和現代社會的特質密切相關。例如處理遺產也是一種應對死亡的方式，不過由於財富或盈餘的意義在資本主義發展的前與後有所不同，所以處理遺產的現代方式也不同於傳統方式（Ariès，〈中古〉）。尋求安樂死也是一種現代人應對死亡的方式，但是安樂死問題的起源來自醫療科技以及想要消滅死亡的

²⁴ Elias曾指出私生子原本是公開但是後來則被迫進入隱私（Elias, *The Civilizing Process* 150）。

心理 (Humphry and Clement, 16-22)，這和臨終者的「去死的權利」(right-to-die) 都是相當現代的現象。

Zygmunt Bauman在 "Survival as a Social Construct" 一文中，提出了殺「死」(killing death) 或抗拒死亡的各種存活策略與現象。他把「存活」當作一種社會關係，意味著「比別人活得久」。存活的競爭性關係(零和遊戲)是和社會安排有關，而且存活也變成階層分化的因素。從這個角度甚至也解釋了家譜的重要性：因為家譜是某家族的長期存活記錄，證明比別的家庭存活得長久，因為別人無法追溯到很久遠的祖先(27)。不過Bauman在這篇文章中比較有趣的部份是他所謂的「對不朽的後現代解構」，這部份顯示了當代人應對與抗拒死亡的一些特色。

簡單的說，Bauman所謂的「後現代的存活策略」就是指人們將現實生活變成一幕幕短暫即逝的段落，這樣一來，人們就等於在日常生活中不斷經歷生死、不斷預習演練著死亡；例如，我們還沒來得及去真的享用買來的流行事物，就有更新更好的新款式樣上市了，我們因此覺得自己的擁有已經落伍，希望能換掉它。一切都在迅速流動的死亡與新生中，沒有東西是一「生」的(Nothing is 'for life' 一語雙關)，都會「死」：一技之長、工作、行業、住處、婚姻伴侶，總是來了又走。然而比起常存的讓人厭煩，短期過渡暫存似乎是最燦爛美麗的。更有甚者，人們所不斷預習演練的朝生暮死事物又是那麼無關緊要，沒有什麼是影響深遠的(29-30)。Bauman總結地說：「被解構的是不朽而不是死亡，但是解構的方式顯示了永恆只是一系列的瞬息，時間只是無關緊要的連續劇，不朽只是必死的凡人的簡單積累」(30)。易言之，不朽竟然只是死亡而已，所以不朽被解構為死亡，死亡則是每日都經歷的無關緊要的無常事物。一言以蔽之，Bauman所謂後現代的應對或抗拒死亡的方式，就是每日生活中不斷地活出死亡。

其他在現代社會中可以觀察到的應對死亡方式，可以說是林林總總。有些部份是和傳統社會類似的，例如透過宗教信仰、國

族狂熱、傳宗接代來追求不朽。但是現代社會也有其特殊而為傳統所無之處。例如透過人壽保險來提防死亡（life insurance as death insurance），或者人生的終身規劃、生前契約等等來安排後事（life plan as death plan）；這是現代社會的保險（actuarial）技術、論述與制度（源起可以追溯到國家的生命政治）的普及化所衍生的應對死亡策略，是現代性「殖民未來」的表現。

上面提到的這種應對死亡的保險策略，可以說是面對死亡並且企圖在活著的平日便分散死亡可能帶來的不幸與風險。但是或也有人認為這種作為其實仍是無效的「否認死亡」，亦即，虛妄地否認死亡是必然的而且打不敗的——易言之，現代人妄圖用保險制度（征服未來）來應對死亡是徒然的。很多大談「否認死亡」的人常認為現代人不認真面對死亡的不可避免性、逃避了存在的重要形上問題。這些大談「否定死亡」的人對死亡通常持著本質論看法，他們認為死亡是「天命」，人類只能像順民般地接受生命的有限性，對於「人定勝天、事在人為」的現代態度往往嗤之以鼻。他們對臨終主體的否認死亡反應（即，聽到自己將死的訊息後，否認這個訊息的真實性，不肯接受自己將死的事實），也是不以為然的，而且認為「否認死亡」應該是一個被當事人迅速克服的「階段」。

不過就本文的立場而言，否認死亡也是應對死亡的一種方式。而且現代的否認死亡與前現代社會有不同之處；畢竟人壽保險，或者（由醫療知識所建構並由醫生所告知的）現代臨終主體的否認死亡，都不是前現代所可能具有的否認死亡面向。此外，臨終者的否認死亡是否毫無好處或功能，也有不同的看法（cf. Kastenbaum 19-22, 106）。更有甚者，現代社會有許多和死亡相關的新現象，例如恐怖主義、犯罪暴力化社會、車禍等意外比率高社會、愛滋與癌症等無預警疾病比率高且罹患年齡降低等現象（以及連帶的健康保險制度等），等等，如果只用化約的死亡本質論來看待，那麼也無法提供細緻的分析。

由於現代死亡的病因化，所以「自然死亡」似乎是不存在

的，因為死亡必有（病）因，無因的自然死亡是令人可疑的、無法解釋的死亡。此外，由於人們對於死亡的疾病原因和健康養生的關連之認識，所以下面Bauman所描述的應對死亡方式變得頗為普遍：「死亡是暫時的事件，但是護衛健康，警戒健康的敵人則是一生的努力。死亡在生命的盡頭來臨，護衛健康則填滿了整個生命。…要延遲死亡，就必須不要命來打敗死亡」（20），他又說：「打敗死亡是沒有意義的，但是打敗致死的原因則變成生命的意義——死亡不是在生命的盡頭才來臨，而是從一開始就不斷監視我們」（7）。所以人不再追求宗教地不朽，而追求健康。這裡的說法預設了現代死亡的病因化。

不過有人或許會質疑：傳統社會的人雖然沒有現代的衛生、營養或醫學知識，也對死亡的疾病原因認識不多，但是某些人也會養生來抗死，因此和現代人似乎沒有兩樣。我不擬直接反駁這樣一種粗略的說法，但是我會在下面指出**晚期現代人的養生健身如何具有自折現代的特殊性格**。

首先我們要認識：影響現代應對死亡的方式的最重要因素，莫過於社會的醫療化；死亡的病因化也只是死亡被醫療化的一部份。在社會的醫療化下，疾病的定義與醫療應用的範圍都同時擴大了，這也造成了醫藥和養生知識以及對環境疾病的認識廣泛散布，可是卻由此產生了矛盾的現象和感覺，詳述如下：

一方面，這些知識給予人管道去控制疾病、抵抗老化、健身、改變飲食習慣等，同時透過身體管理來對自己的身體產生正面的感覺，甚至一種「無敵」（*invincible*）不敗或排除死亡意識的感覺。然而另一方面，在不懈地身體管理的背後，其推動的力量卻是風險社會下的焦慮感。由於具備了上述現代知識，人們反而開始覺得危險無處不在以及醫學的有限（無知者反而不會有這些認識）。人們警覺到像愛滋和各種風險疾病的存在——包括醫院內的感染、像伊波拉或SARS（非典）這類特殊的病毒、早期已消失但又突然出現的傳染病、對抗生素失效的傳染病、不明原因的癌症、腫瘤與遺傳疾病、留存在食品內的防腐劑與農藥、環境污

染、化學毒物、輻射等等。在風險社會下，**個人身體不再是安身立命的磐石，不再是生死健康的確定指標**，因為對身體的「感覺很好」、「強健感」，完全和潛在的健康或死亡危機無關。知識帶來了風險認知與隨之而來的不確定感，不確定感需要更多的知識和身體管理。然而這些風險都是知識建構的，當然知識本身也存在著不確定。這些焦慮可能使得人們歇斯底里或者漠不關心的認命，也許，焦慮亦可造成公民的動員，這個情況和Ulrich Beck在*Risk Society*書中描述人們面對環境風險時幾乎是一樣的。這對反思自我（包含身體）的形成（the reflexive formation of self and body）有莫大的影響。

就Giddens的說法，在自折現代下，自我成為個人生命規劃的中心，而且人生成為一個自折的、反思的計畫或事業。那麼死亡對於那些將身體作為人生規劃中心的人是什麼意義呢（Shilling認為對這種人而言，死亡來臨時意味著整個身體規劃的失敗，因此是非常嚇人的（192））？死亡可以被包括在自我與人生被當作自折的形成或創造（reflexive creation or formation of self or one's own life）的規劃中嗎？用淺白的話來說，許多人用各類資訊知識來不斷創造自我、維護與塑造身體、形成生活風格、規劃人生，那麼，死亡在這樣的活動中扮演了什麼角色呢？不論確切的答案是什麼，很明顯的，如果死亡是被隱藏隔絕的，那麼死亡很可能不容易進入這種個人自我與人生的反思規劃中，或者簡單地說：**人勤奮地健身與養生，工作與渡假，不知死之將至。**

如本文第一節所述，Giddens挪用了Foucault的觀念而提出死亡在現代被「隔離」（sequester）的觀點，**可以簡單重述如下**：現代生活的安全感與穩定，來自例行循常（routine）；這些例行循常的維持，也依靠了「現代」將一些經驗隔絕，使這些（可能會造成心理困擾或喚醒我們存在焦慮的）經驗不能入侵我們的日常社會生活。這些被隔絕的現象或被剝奪的經驗包括了：瘋狂、犯罪、性、自然、疾病與死亡。像精神病院、醫院、監獄、遊民

收容所等現代機構便直接促成了這些「經驗的隔離」²⁵。

死亡經驗的隔絕，或對死亡的否定和隱藏，還可以更廣泛地包括前面所提到的對臨終者與老人等強加的「社會死亡」。此外死亡的隱藏和隔絕也包括以專家和特殊機構來管理臨終者與死屍（死亡的醫療化、死亡的麥當勞化等）²⁶，以及前面提過的集體社群與正式喪葬禮儀的沒落。

Scale質疑這個「死亡的否定和隔離」說法是否為社會事實，Scale承認人們確實在心理上會否認死亡（例如把死亡當作禁忌話題），但是這不能和「死亡的社會隔離」混為一談，畢竟，現代死亡是主動的被管理，而且有很多專家涉入。同時社會生活也有很多儀式活動其實是在間接的或象徵的處理死亡問題，因而死亡並沒有被隔絕離（52-55）。

讓我提出一些可能的回應。有專家來積極管理被隔絕的事務，如屠夫主掌殺戮動物等，早就被Elias指出，並不表示社會中的一般人未和殺戮動物隔絕。至於社會生活中其實有很多活動都有抵抗死亡的象徵性意義，這也不能證明死亡未被隔絕，因為間接象徵的抵抗死亡（如為自己建立紀念碑），並不等於直接面對死亡。同樣的，當死亡從公共目光下移開後，卻有越來越多死亡的再現（representation），戰爭紀錄片與新聞、暴力電影、醫院影集等。這個現象可以解釋為：當真實死亡從公共領域移開後，會激發人們對於死亡「知識」（經過「麻醉的」知識）的需求（Shilling 190），這不能算是死亡沒有被隔絕。

不過，在承認現代確實有隔絕死亡與其他邊緣經驗的基礎上，Giddens斷言在自折現代的今日，事情有了新的轉折變化。「監禁式社會」或「經驗的隔絕」的現代性已經遭到批評而被視

²⁵ Giddens沒有把學校這個現代規訓機構列入，因為他沒有把童年列入「被隔離的經驗」。但是其實我們有許多理由將童年當作現代所隔離的經驗之一，不過這是一個特殊與充滿矛盾的隔離現象。

²⁶ 由於死亡的禁忌以及其「污染」性質，以致於像葬儀業也都會被歧視（例如新聞報導〈接觸死亡 他們習慣了〉）。不過在通俗港片像「陰陽路之升棺發財」也開始有平反殯儀館人員的意識。報紙的投書也可看到這種意識（如蕭賢明）。

為反動。在今日，更具反省性格、更進步的現代性，正在要求一個「去監禁化的社會」；同時，被隔絕或被剝奪的經驗（瘋狂、犯罪、性、死亡、自然、疾病等）也不時重返社會生活的中心、回到公共空間：我們看到對醫療化社會的批評，對醫療霸權的各種反省，另類醫療運動，反心理治療或激進心理治療運動，公共「性」…等等至少一打以上的「去監禁化的社會」運動或趨勢。在台灣，我們還看到心智障礙者（喜憨兒烘培屋）、顏面傷殘者（陽光洗車），假釋者（重生組織），腦性痲痺（考取大學）等等開始不再被監禁，經驗也開始不再被隔絕；即使龍發堂的精神病人也偶而吹打上街，甚至出國表演。總之，過去被監禁的邊緣人口從機構（療養院、監獄、醫院）裡面移了出來，開始進入社區與公共空間，這是非常進步的發展（當然，企圖維持現狀的保守派作為與更細緻多樣化的社會排斥也相應隨之出現，例如像「掃黃淨化」、「社區拒絕色情入侵」、「報紙不應有屍體照片」、「以Megan Law來限制強姦前科犯」、「樂生療養院拆遷」、「愛滋中途之家被驅趕」等等維持「經驗隔絕、監禁化社會」的反動做法）。

在這個角度上，安寧療護運動、臨終權利運動、喚醒死亡意識運動（death awareness movement）、大量談論死亡議題、屍體照片與呈現的流通、死亡的標本藝術、直接以死亡或喪葬業為焦點題材的故事呈現等都可以被看作「死亡的重返社會生活」。死亡開始拒絕被隔絕，死亡拒絕自身的社會死亡。在許多社會（包括台灣）都出現所謂提升公眾的死亡意識以及要求改革葬儀與葬儀業的呼聲（如報紙投書陶在樸）。這些現象產生自許多不同的動力：例如死亡相關的社會運動，如臨終主體的重返社會（The return of the living dead?），還有是因為像醫學可以控制臨終，所以安樂死問題使人又開始談死亡這個禁忌（cf. Ariès 103），等等。

「死亡的重返社會生活」在很多方面都和其他被隔絕經驗的重返社會生活或公共空間密切相關。例如第二節提到「現代」對

「參與社會生活」所提出的「文明舉止」與「自我監督」兩個要求；而我們曾提到這對臨終者的社會生命是過於嚴厲的要求，因為臨終者有時無法控制自我舉止外表，而表現出「不文明體面」。然而當顏面傷殘者、殘障者、畸形者、腦性麻痺者、漸凍人、帕金森病人、刺青穿洞者、衣著怪異者、裸露者、街頭露宿者、自言自語者（或至少看似如此²⁷）、和無數挑戰公共適宜舉止（public propriety）的人——酷兒出櫃的不鳥你（in your face）、女生如男廁、反串變性者、公共性愛或當街親熱等等——出現在公共空間、不再被排除在社會生活之外時，還有各種藝術將邊緣、醜怪、殘缺、疾病、死亡、跨性別等具體呈現在公眾面前時，「文明舉止」與「自我監督」這兩個要求就必然會面臨變化，人們與臨終者互動的文化腳本因而勢必面臨改寫²⁸。

死亡從醫療化與私人化的狀態又重新進入公共大眾的意識，這個公私領域變化的後果是什麼？如果死亡的現代變化是和瘋狂、疾病、身體、性等等沿著相似或重疊的現代發展軌跡，那麼這些現象的「重返」是否對應著現代的「自折」動力？然而當死亡開始進入充滿享樂主義的消費文化、衝突矛盾的青少年兒童教育、大眾娛樂媒體、日常生活的例行、競爭的工作場所、新奇誘惑的商品世界…時，死亡又會在這些領域中產生何等折射或變化？重新進入公共領域的死亡是否會（像家務勞動進入商品市場的公共領域）對社會形成很基本的改變呢？對於這些問題，我以下將從屍體進入社會公共的現象來提出一種可能的思考方向。

屍體的進入社會公共，乃是頗多趨勢弔詭地輻輳而成。首先，正如前述，被壓抑或被隱藏的死亡重返公共生活，表現為死

27 許多使用耳機或隱藏式麥克風說話的手機使用者，經常被認為是自言自語的，所以這些人會在使用時採取Goffman式的策略，以掩一隻耳或凸顯手機或露出耳機線等方式，來告知周遭正在講電話。

28 Elias曾顯示在某個歷史時期的不禮貌（或甚至禮貌）可能在另一個時期被視為變態或不道德。在早期現代被隔絕經驗的重返，包括死亡經驗在內，也都會改變我們的禮貌標準（羞恥與難堪的情感界限）、道德觀念和「正常」觀（「不禮貌（不文明）／變態（不正常）／不道德」是密切相關的三種描述）。總之，原屬於私領域或個人的經驗或實踐也會因為隔絕經驗的重返，而改變私領域對這些經驗的需要與意義。

亡意識的提升、臨終權利的運動、死亡的標本藝術等，這些趨勢可能會（意料之外的）構成屍體進入社會公共（如屍體買賣、屍體／身體冷凍）的相關發展；例如，提升死亡意識的論述雖然是個溫情脈脈的通俗論述，出現在一般宗教或大眾心理學與通俗生死學的論述中，主要是在敦促對死亡與逝者的不再恐懼²⁹，但是卻創造出死亡的新文化腳本，促進對死亡的新情感的產生。如果死亡意識提升運動強調「不再恐懼死亡」，那麼似乎「不再恐懼屍體」也是其合理發展的下一步（或至少是進步的死亡運動可以順勢推動的下一步）。

又如，在爭取臨終者的權利方面，假設之一乃是臨終者或垂死者對於自己身體的支配權與自主權，那麼對於死後屍體的買賣或其他利用處置，似乎應當是臨終者權利的一部份，國家似乎不應該干預屍體的買賣或非營利的利用。但是這涉及了屍體的權利問題（等下和姦屍問題一併討論）以及屍體的商品化問題。在今日，即使某人擁有屍體的所有權，並不表示此人可以買賣屍體——屍體似乎還不像其他物件可以在市場上被公開買賣。

從資本主義的邏輯來說，屍體一直是個低度（或完全未曾）開發的有極大價值的可能商品。勞動身體終其一生不斷的再生產（reproduction）自己身體，一般認為這個「再生產」和家務勞動不可分，其完成終局在過去一直被當作「生殖」（reproduction），也就是透過家庭主婦的性勞動、生殖勞動、養育勞動，繁衍出勞動階級身體的下一代，完成勞動身體的再生產。但是這個生殖與繁衍身體的終局掩蓋了勞動身體本身仍然有多餘價值、仍然可以繼續進入生產與商品市場的事實。從器官移植，我們看到臨終者或居喪者買賣屍體的可能，此外還有異髮移植、冷凍、新防腐保存、生化分解（抽取各種有價值的稀有成份等）等科技上預見其未來發展。

屍體既然是個很有價值的事物，那麼隨著利用屍體的科技進

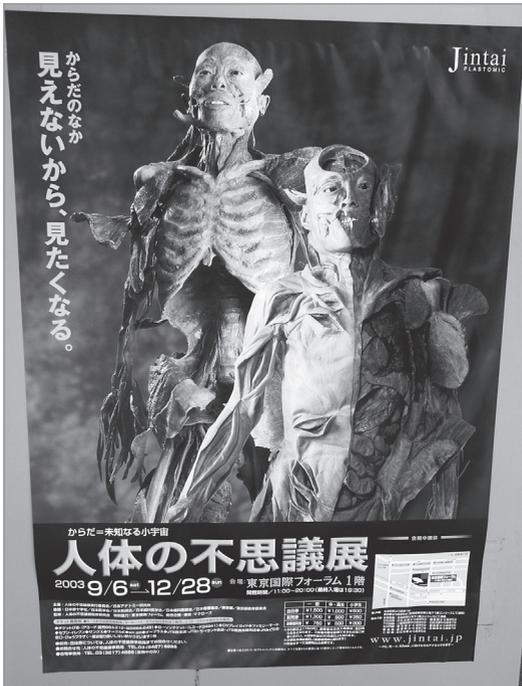
²⁹ 產生這類論述的社會背景應該也包含了維持社會循常秩序的因素，這些感傷的或溫情脈脈的論述情調十分吻合一般病房中用以維持循常的感傷或溫情脈脈的秩序（sentimental order）。

步，屍體的潛在商品價值會越來越高，而且有時有很正當的理由（例如器官移植）。資本主義之所以還沒有去開發這個部份，除了文化的禁忌外，還有就是目前屍體的安葬等仍是花費甚高的，例如在台灣通常也需要數十萬，這可能比目前科技利用屍體的價格還要高。故而屍體的商品化的必要條件，至少應當包括下列數項：喪葬相關的花費降低，全屍觀念的衰落，移植買賣器官的法令解除管制，以及開發屍體的科技更為進步。有趣的是，除了最後一點外，其他三點都是目前「進步」死亡論述所倡導的。這印證了屍體商品化，作為屍體進入社會公共的一種趨勢，其實只是當前「進步」死亡論述邏輯的進一步發展。

屍體進入社會公共的發展和死亡的標本藝術（Specimen Art）的興起也直接相關（晚近例子參看新聞報導〈屍體藝術品 英同意展出〉）。雖然入殮與木乃伊也可以看作是屍體標本的技術（之中也透露出人們希望死者外觀也能像生者一樣的願望），但是和晚近的標本藝術仍有不同。約翰·奈思比在《高科技、高思維》書中以一整章的篇幅來描述新科技所帶來的各種藝術，發展出屍體或屍塊（如頭顱、肢體或生殖器）的保存技術與美學，也有數位與其他再現技術對人（屍）體做微觀放大的各種方式（橫切面或分類式等）之解剖或透視，還有其他難以歸類的形式。從奈思比的敘述來看，我們可以將這些標本藝術的特色總結如下：第一、這些標本藝術利用了新科技來呈現死亡，結果是使死亡與屍體能夠以過去無法被呈現的方式與美學來進入公共空間並且大受歡迎。第二、身體與屍體的區分在許多標本藝術中是被消去的，因為即使材料或原型來自屍體，但是展示的就是身體本身，而無所謂生死（例如從頭骨來重建面容的技術可應用在古人與活人上），因此在這個意義上生死的區分也被模糊了。第三、身體的標本藝術不但處理斷肢殘體、細胞，也處理體液（尿、精液、經血、乳汁、血）；其信息是平實看待死亡、平實看待屍體、平實看待身體、平實看待生命——不論是體液、截肢、車禍、器官病理、胎兒。第四、身體的標本藝術常常處理各類邊緣

身體，例如跨性別、顏面殘障、身體殘障、愛滋、肥胖、街友（homeless）、死刑犯等，其目的是讓我們平實看待「不文明體面」、畸形變態與醜怪惡形（grotesque³⁰），這些正是早期現代企圖從公共生活中隔離出去的呈現。

死亡的標本藝術近年來在西方以外的世界也紛紛出現（例如2003年在香港與日本的人體不可思議展，2004年也引進大陸與台灣），有些成為聳動的新聞（如中國行動藝術家吃所謂胎兒的新聞），有些屍體標本藝術以科學或醫學名義來向公眾展示³¹，更增加屍體進入社會公共的正當性。台灣也有人以蠟來複製畸形死亡胚胎（〈婦科醫生的嗜好〉）。



屍體標本藝術可能像其他類型的藝術品一樣在未來「普及」嗎？頭顱燈座傢具或肢體飾品收藏？這意味著屍體與製作技術的普及與平價，但是也同時意味著市場上有此需求。這個需求是可能存在的。例如，一名英國男子將亡父骨灰製作成茶壺，藉此懷念一起品茶的光（〈男子將去世父親骨

30 朱元鴻教授譯為「詭態」。

31 真實屍體的標本展現受到數位或其他再現技術的身體呈現之影響，也常用橫斷或縱斷切割，或者展現特定系統（如人體的循環系統）。有時在醫學的表面藉口下，還會展現「性」與「生活」的主題，如踢球時的解剖身體等等。

灰制成茶壺))。還有，我們看到對偶像明星名人（或甚至一般人）防腐保存屍體，以供展覽、裝飾、擺設或相處的需要（蠟像館可以視為一種偷渡這類情感需要的場所。此外也有專門展示像斷頭的死亡蠟像），這種情感需要也就是對undead的需要，這個需要已經被表現在很多通俗電影中，例如：新一代的吸血鬼電影，都有情願的受害者，自願成為undead，也自願和undead長廝守。不再畏懼死亡的新文化腳本可能發展出「與死亡共枕」、 " I'd like to play (the) dead "、或「愛是生死相許」的「屍生戀」(necrophilia)。

屍生戀除了姦屍外，還有（通常因為捨不得死者離世）與死屍共處、不願下葬死者等³²。不過根據Ariès 在*The Hour of Our Death*的研究，西方屍生戀文化敘事乃是在西方十七、十八世紀死亡的文化腳本的轉變下出現的，原本死亡等同於瀕死時刻，但是後者（瀕死時刻）現在卻轉變為瀰漫在人的一生中，人生苦短。不過，既然死亡不只是人生終了的那時刻，而拉長到整個短暫人生，那麼死亡的迫在眉睫也就被沖淡了，死亡顯得遙遠；但是就在這個轉變中，死亡又以屍體、屍戀、暴力這些形式出現了：不但有屍體解剖的興起，還有死亡與快感、愛慾和暴力等意象的結合（353）。有趣的是，在十七、十八世紀的屍生戀想像或故事中，死者大都只是「假死」（apparent death），也就是看似已死，其實還活著。死者在姦屍活動後又活了過來（376-378）。事實上，假死或者人被活埋（也就是living dead活死人、活屍體living corpse）也成為約略這個時期人們和死亡相關的最大恐懼（397-398）。

不過屍生戀最具體的凸顯出屍體的權利問題，這是屍體進入社會公共生活必然會面臨到的基本問題。法律哲學與性倫理學家Raymond Belliotti便曾對屍生戀中的姦屍問題所涉及的「姦屍是否違反了死者的權利？」做過討論。很明顯的，我們不能說姦屍違反了死者的權利，因為屍體沒有可以被傷害的利益，死者不能成

32 此外，裝死、裝昏、裝睡等的性遊戲與迷姦也可被歸類為屍生戀的一種表現。

為權利主體；我們也不能說姦屍所違反的權利是屬於親友的，因為權利不能轉移給他人代理（況且若親友就是姦屍者，那麼是否意味親友有權利姦屍？）。Bellotti最後則建議：姦屍違反了那個已死的活人的權利，雖然該人（例如）2003年逝世，而2004年才發生姦屍，但是人們可以說姦屍的違反權利是在這個人活著時候就一直存在著（233-242）。

我認為Bellotti這個建議除了過於造作（ad hoc）和違反直覺外，還留下其他問題；首先，Bellotti一般地假定：即使沒有留下明確的遺言，人們不願死後被姦屍、被吃掉、被肢解等。所以（例如）當災難發生時，周遭人被迫要吃掉或利用屍體來存活時，這是違反死者的生前權利的。如果未明言的遺願被如此重視，那麼死者生前遺願的份量更應該被大大地抬高——（照Bellotti建議的精神來說）還有什麼比違反明確遺願更違反死者作為活人時的權利呢？例如死者生前聲明即使在死因可疑時也不願被解剖，或者跨性別者生前堅持某種性別外觀的葬禮等等，便不只是「尊重」死者遺願與否的問題，而是如同姦屍一樣地違反死者生前權利的問題。當然如果死者生前的遺願是允許姦屍，那也就沒有侵權問題。不過這種把遺願提升到權利的立場會帶來很多棘手的難題（除了法律問題外，還有像不願下葬、希望露天自然腐化或作成木乃伊、或一些不違法但打破風俗習慣或十分破費的遺願），也很難得到處置死者屍體的親友們之認同，因為親友們往往需要許多彈性來處理喪葬這樣實際且會影響親友利害的事務。此外，Bellotti的討論基本上附和了我們文化對於「性」的認定，亦即，性是不好的；因此，與屍體發生性行為，是傷害屍體（或生前那個活人），而不是一種深愛或恭維的表示。生命倫理學家John Harris則提到如果死者與其親友並不在乎姦屍，那麼看不出來姦屍有何道德不妥（177）。可以想見的是，死亡（屍體）文化與性文化的演變可能比造作的去設想屍體權利更具前瞻性。

屍體進入社會公共的問題還包括了屍體在公共空間和私人空間的問題。目前只有所謂「偉人」才可以提供公眾瞻仰；而一般

人若將死者葬在自家後院（可能是很多人的願望）卻在許多社會是不被允許的做法。還有台北曾發生過以捷運等公共運輸來傳送屍體的事件，也涉及屍體與公共空間的關係。正如前述，這是屍體、臨終者、邊緣身體的共通問題，因為它們的共通點就是恐怖醜怪畸形、不符合體面與文明（化過程）的標準，故而被排斥於公共之外；然而其中之一的重返公共也有助於其他進入社會公共。

近年來由於網路發達，使得觀賞死屍、慘死、碎屍、肢解、殘殺割屍、解剖的偏好逐漸廣為人知，也能聚集同好。不過這種偏好往往被視為詭異（如果不是變態的話）。但是這種詭異變態有時也會被死亡進入公共的新文化腳本所折射。這可以從2004年台灣有三個碩士姊妹進入殯葬業服務的新聞報導可以看出來。首先，新聞報導基本上是正面看待此事的³³，而且死亡的新文化腳本之影響明顯可見：例如「每天面對遺體…對生命反而心存感激」（〈碩士三姊妹 鍾情殯葬業〉《台視新聞》）。但是新聞也透露姊妹其中之一愛看碎裂屍體：「談起投入殯葬業的動機，喜歡在火車站看被輾得四分五裂無名屍…」（〈碩士三姊妹 鍾情殯葬業〉，《蘋果日報》）；年代電視則報導二姐從高中時便蒐集碎屍照片。很顯然，愛看碎裂屍體這種詭異偏好在此被折射為有助於專業的興趣嗜好，而有某種正當性。不過，基本上保守人士還是反對死屍進入公共，除了封鎖取締那種屍體網站外，台灣的保守媒體監督團體與婦幼團體還杯葛報紙刊登死屍照片，此舉與死亡的新文化腳本之間的潛在張力，並沒有被建構出來，部份原因

33 新聞報導的正面看待有著階級（學歷）與性別的雙重因素。首先，留美碩士「放棄當老師的高薪工作」（〈碩士三姊妹 鍾情殯葬業〉，《台視新聞》），來屈就這個常被視為下等的行業；報導因此暗示此舉有改革殯葬業的可能：「留美女碩士投入殯葬業，再一次證明新形態的生命事業已經顛覆了大家的傳統印象」（〈住墓園旁耳濡目染〉），以及引用姊妹之一的話「讓殯葬業改觀」（〈碩士三姊妹 鍾情殯葬業〉，《蘋果日報》）。其次，性別因素也影響了新聞報導的角度，因為此事的意義就是：女性突破了男性所壟斷的、需要膽大的行業。但是這三姊妹並沒有完全喪失女性的特質：「曾被擺滿走廊的遺體嚇得飆出眼淚」（〈碩士三姊妹 鍾情殯葬業〉，《蘋果日報》）；其女性特質則進一步轉化為敬業的表現，例如講到「細心的用毛巾擦拭…」（「細心」是女性特質）（〈碩士三姊妹 鍾情殯葬業〉，《台視新聞》）。

則是很多推動死亡的新文化腳本的人本身即是保守份子，希望透過死亡的新文化腳本來達到某種教化或宗教的目的。

到目前為止的討論忽略了一個面向，就是人們總是假設死者死後不想進入社會生活或公共生活，總是假設死者想要被埋起來、燒掉、丟掉、永久與人世隔離。但是這樣的假設並不正確，因為它與一般人追求「不朽（不死）」的願望是矛盾的——不朽就是永遠留在人間。在許多通俗的故事與論述中，總是說人鬼殊途，鬼（其實就是死者）不應留戀人間，或者鬼會造成活的親友的禍害與折壽（亦即，訴諸死者的良心與愛心來勸死者「死心」），這些其實都是生者對死者的拒斥（敬而遠之），卻美其名為「尊重」死者；所謂讓死者「安息」其實是生者不願被打擾。這些通俗故事與論述表現的是生者的願望，但是卻也反面地透露出死者可能完全相反的願望——與人間永不分離。

因此，我們沒有理由斷言，未來的人們不會想將屍體或部份身體留在人間，不論是陪伴家人、供公眾觀看、與藝術品或裝飾品結合、或者其他功能目的；特別是當法律不再嚴格管制這類實踐時，屍體標本藝術的技術普及時，屍體的進入社會公共與私人家居的每日生活，就不再是不可能的。某些捐贈器官遺愛人間或者捐贈屍體供科學利用的論述、移植器官後卻仍保有殘留死者靈魂的故事³⁴...都透露出透過遺留肉身而繼續留在人間的願望。屍體的常留人間是應對死亡、改變或抵抗死亡的一種方式，是達成不朽的開始。終究人們會認識到：肉身比心靈更容易接近不朽。

屍體其實和身體是密切相連的，屍體就是死的身體，身體可以說是活的屍體³⁵。一旦我們洞悉這個祕密，那麼屍體的神祕與神聖也就豁然開朗。在身體的各方面——規訓權力、商品價值、美學、文化意義等——普遍受到重視與開發的此刻，屍體自然就是

34 如華語電影《見鬼》及美國電影*The Hand*，以及*Body Bags*（《藏屍袋》）中"Eye"那一段。

35 屍生戀者和許多反對屍生戀的人其實都具有同樣的性心理，他們都把屍體當作有性別的性對象，也就是當作有性別的性「身體」。在蕭賢明的報紙投書中我們也看到一般人的這種「性別屍／身體」觀念。

社會文化與學術發展列車的下一站。身體的政治當然應該包括屍體的政治。例如，從權力角度來看，加諸於身體的諸種規訓與權力之灌注穿透，同樣也可以繼續施加於屍體³⁶，實際上也是如此——例如傳統習俗、性／別體制、文明進化、國家權力，還有養身論述（成就的不只是健康身體，還是可用的屍體）。但是對屍體的權力規訓之抵抗也可能開展，並且從「活的屍體」（身體或生前）即開始此一抵抗，並不以死亡為抵抗之終點³⁷。由於屍體的權力與抵抗，使人死後不是簡單的the dead，而是成為undead或living dead，但不是living；例如所謂屍體冷凍（等待未來科技進步後解凍復活），固然可能是詐騙，但是其前提則是將屍體的死亡狀態問題化，屍體未必等於死亡，或者屍體可以起死回生而變回活的身體，這個前提挑戰了一般對於屍體的文化想像（與此類似的還有從屍體／身體的任一部份來複製新的活人）。總之，身體與屍體之間不再劃下一條絕對的界限，都是body；這條界限的模糊也可以說就是生死界限的模糊。

過去我們想像中的生死界限模糊，總是一個生理的狀態（如腦死算不算死亡等（cf. Evans）），以為只有醫療科技才會使生死界限模糊，其實生死也是社會文化的現象，故而生死界限的模糊、或身體與屍體的界限模糊，乃是來自死亡重返社會公共的許多實踐所造成的。當我們與死亡或屍體在社會生活中的遭遇不再禁忌且十分普及時，當人間不再只是生者的地域（獄），也是死者的天堂時，我們就已經真正在此世超越生死了。

36 潘崇立在這個論點上對我有頗多提示，他曾製作過一個有趣的「屍生戀」網頁。在國際邊緣網站內的性政治（性解放）網站中的性多元連結可找到<http://intermargins.net/repression/index.htm>

37 Chatterjee的〈民主和國家暴力〉一文中便有一個抵抗國家與現代化的屍體例子。

引用書目

中文

- 大衛·凱斯勒 (David Kessler)。《臨終者的權益》 (*The Rights of the Dying*)，陳貞吟譯。台北：寂天文化，1998。
- 布魯諾·賴德爾。《死刑的文化史》。北京：三聯，1992。
- 約翰·奈思比等 (John Naisbitt with Nana Naisbitt and Douglas Philips)。《高科技、高思維》 (*High Tech, High Touch*)。台北：時報出版，1999。
- 陶在樸。〈移風易俗 整頓「死亡經濟」〉，《中國時報》，2001年4月10日。
- 楊夙惠。〈陋習待改善、真誠的懷思才重要〉，《聯合報》，1999年10月7日。
- 楊念群。〈民國初年北京的生死控制與空間轉換〉，《空間、記憶、社會轉型：新社會史研究論文精選集》，楊念群編。上海：上海人民出版社，2001。
- 傅柯。《古典時代瘋狂史》，林志明譯。台北：時報文化，1988。
- 。《規訓與懲罰》，劉北成等譯。台北：桂冠，2011。
- 甯應斌。〈「騷擾侵害」的現代性與公民政治：「性騷擾／性侵害」的性解放〉，《性／別研究》5&6期合刊，1999年6月，頁238-258。
- 。〈作為應用哲學的本土科學哲學：知識／權力的主題與通識教育〉，《當代》87 (1993.7)：108-121。
- 蕭賢明。〈最後一程 感謝阿桃姐〉，《中國時報》。2002年3月9日。
- Ariès, Philippe. 〈中古時期財富與死亡的關係〉，梁其姿譯，《年鑑史學論文集》，梁其姿編譯。台北：遠流 1989。頁239-260。
- Chatterjee, Partha. 〈民主和國家暴力：一個死亡的政治交涉〉，《發現政治社會》，陳光興主編。台北：巨流，2000。頁147-166。

英文

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

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

新聞報導

- 〈中國底層訪談錄：吹鼓手兼嚎喪者李長庚〉，訪談者老威，2001 貼在《貓言無忌》網站。
- 〈有些喪事禮俗令人哭笑不得〉，《聯合報》9 版，1999 年 5 月 19 日。

- 〈住墓園旁耳濡目染 留美碩士3姊妹 返鄉當禮儀師〉，《東森新聞網》，2004年9月28日。
- 〈告別式別流於粗俗 淹沒在電子花車中〉，《聯合報》，2001年12月06日。
- 〈男子將去世父親骨灰制成茶壺〉，《現代快報》綜合版，2008年6月24日。
- 〈屍體藝術品 英同意展出〉，《聯合報》，2002年3月22日。
- 〈婦科醫生的嗜好〉，《錢櫃雜誌》，106 (March 2003) : 129-131.
- 〈接觸死亡 他們習慣了〉，《聯合晚報》，2002年2月8日。
- 〈碩士三姊妹 鍾情殯葬業〉，《台視新聞 (引自蕃薯藤新聞)》，2004年9月28日。
- 〈碩士三姊妹 鍾情殯葬業〉，《蘋果日報》，2004年9月28日。
- 〈殯葬管理 大學開班 42人結業〉，《聯合報》9版，1999年5月19日。

附記

有些關於本文的「方法學」問題似乎在附記中討論較為恰當。本文主要是從現代性理論的觀點來探討現代死亡的現代性，本文的評審曾質疑筆者未反省這個現代性理論建構是否預設歐美社會的現代化過程，以及筆者是否為「現代中心主義」。這類質疑可以更進一步地表達如下：歐美現代性理論既然建立在歐美的特殊歷史過程，那又如何能涵蓋第三世界如台灣的不同現代發展歷程？是否會形成以歐美現代性來衡量台灣現代性的危險？再者，由於這樣的理論似乎假設了傳統與現代的二元對立（參考註2），這是否會傾向肯定「現代」而貶低「傳統」？是否在價值選擇上將現代「自然化」（即，當作自然天成的事實或不可抵擋的潮流鐵律）？讓我在下面簡單地回應這些疑問。

首先，冷戰後的現代化理論（theories of modernization）和現在所謂的現代性理論（theories of modernity）在理論內容與政治蘊涵兩方面是很不相同的，但是兩者均認為傳統到現代有個巨大的轉變，亦即，過去社會和現在很不相同。不過，現代化理論和現代性理論還有更多的差異；例如，現代性理論本身不意味著現代都是進步的，而且注重各地區傳統與現代的交錯關連與複雜構成（易言之，傳統與現代雖然二分但不是互斥的，例如傳統因子

也可能推動現代），在這個意義下，不可能只有一種現代性（因為各地區的傳統因子與現代化途徑是不同的）。同時，現代性理論也不意味著只有一種轉變模式才是達到現代社會的必經途徑，易言之，可能有非西方資本主義模式的現代化，這點和過去的現代化理論不同。而且，現代性理論強調傳統到現代的巨大轉變的一些特色或指出轉變的動力，也是為了進一步批判現代、理解現代化的條件與限制，以便朝向特定方向去繼續發展現代，這和現代化理論只是讚揚某種現代性的現狀很不相同。不過現代性理論（馬克思與韋伯均是先驅）確實肯定了某些現代動力或趨勢的難以動搖，但是只因為那種動力趨勢深刻地捲入社會基本的機構與範疇，或者是各方多種異質力量匯集影響的全面性後果。

當然，任何社會從傳統到現代的轉變大都是漸進的，所以傳統與現代的對比乃是在一定的時間距離下聚焦於社會發展的主要趨勢或動力所作的理論建構。換句話說，一個社會從傳統轉變為現代的過程中，有些方面會速度緩慢或未必像其他社會那樣大幅轉變而保留或結合了相當多傳統的因子，有些方面的轉變則可能壓縮在很短的時期內或者轉變的面貌與其他現代社會不同。但是現代性理論仍會堅持現代變化的某些動力或趨勢（例如工業化、受雇階級興起、時空壓縮與延伸、理性化、反思性、個人主義化、大眾文化等等）區分了前現代與現代，這個區分與相關的理論建構對於理解與詮釋事實（過去的事實與現在和未來可能發展的事實）是重要的，但是以理論來解釋事實的過程並不是單純的套用，除了新科學哲學家指出的「理論詮釋事實乃是一種協商過程」外，理論總是允許「因地制宜」的修正、補充、限縮等等以便「符合」事實，當然，不合理的理論的事實也可能會被當作特例、謎團、存疑等而被忽略。

本文所引用的歐美現代性理論所根據的「事實」在起源上應該是西方社會的現代化歷史過程。不過我認為這些理論也因為制度與知識技術的殖民，人造物件對主體的時空意識和人際關係的文化改造等種種因素而在其他地區有適用之處。但是我們必須認

識到：理論建構也是解釋與批判實際歷史過程的工具——也因此同時參與了未來現實的建構或改變——目前歐美的現代性理論也未必就能完滿地解釋歐美社會本身的變化與局部差異；例如以現代性理論相關的概念來解釋當代英美社會之犯罪控制的David Garland便說：

當我們試圖理解社會生活時，廣泛的概括和特定經驗的細節之間有不可避免的張力；對任何較大範圍的社會或歷史詮釋的標準批評乃是指出該詮釋不符合特定事實，沒有考慮到局部變化，或者還需要更進一步細節來補充；『實際上比這個更複雜』或『在明尼蘇達不是這樣幹的』乃是無可避免的批評，這些批評站在自己的立場上也算言之成理，但是這類批評所要求的更細節的研究也會遭到剛好相反的批評；只是現在問題不是簡化與否，而是重要性何在？這種細節研究如何和其他（做過的或可能要做的）研究產生關連？我們為什麼要對它感到興趣？對我們所生活的世界，到底這個細節研究說了什麼？（vii）

雖然Garland的關懷與此處討論的焦點不盡相同（我想討論的焦點是：普世的現代性理論與特定社會的現代性之關連），但是卻可以對我們的討論有所啟發，因為上面Garland的引言可以被延伸為：涵蓋範圍較廣的抽象理論可以提供我們對社會某方面的理解，但不一定是全方面的理解；問題在於，我們提出理論或做研究的旨趣何在？很明顯的，本文提出的歐美背景的現代性理論，是被當作一種普世的理論（這個由歐美上升至普世的過程涉及知識殖民與世界營造的知識／權力運作，較詳細的討論可參看甯應斌〈作為應用哲學的本土科學哲學〉），使用的是較抽象的理論建構，可用以解釋或比較各地現代性的某方面特色。這樣的理論也許未必能捕捉明尼蘇達或台灣的現代性的許多面向或差異，但是給予了我們一些理論工具來將（例如）明尼蘇達與台灣的現代

性關連起來。當然，台灣的知識生產挪用歐美學術理論本身便有其政治，但是這種挪用未必就是繼續強化歐美對台灣的各方面支配。

總之，歐美現代性理論是否能提供有效理論工具來解釋、批判與建構或改變台灣現代化過程，或者，在歐美現代性理論的典範下，台灣現代性的研究是否最終會修正、補充、動搖或甚推翻源起歐美的現代性理論的基本範疇或假設，乃是一個涉及事實詮釋與價值選擇的問題（但不是任意的選擇），但是不能因為是來自「歐美」的理論工具而先驗地否定其解釋效力。同樣的，台灣的死亡現象與論述究竟多大的程度上可以被筆者提出的「傳統死亡／現代死亡」二分所解釋與改變，則還有待進一步考察；但是本文顯示了「傳統死亡／現代死亡」的理論架構可以帶出的死亡的政治議題，這在理論選擇時（即選擇筆者的理論或選擇其他替代理論來解釋台灣的死亡相關現象）是一個重要考量。

現代用藥與身體管理

台灣偉哥論述的分析¹

前言

有關現代藥物與「毒品」的使用不僅是個醫療或藥理現象，也是個歷史、文化社會的建構。1999年前後，Viagra這個藥物造成全球性的熱潮，在大陸與香港它被稱為「偉哥」，在台灣則被稱為「威而鋼」，並且引發了台灣各界熱烈的談論與爭議，之後隨著偉哥的合法上市與普遍使用，有關偉哥的爭議才逐漸歸於沈寂。這篇文章藉著對那段時間有關偉哥論述的分析，來探討「現代用藥」的特色，以及現代用藥與當代身體管理的關連；除了批評某類女性主義的思惟方式外，也有肯定「放心藥合法化」（legalization of psychedelic drugs）的蘊涵²。（2002年補記）

在流行的偉哥（威而鋼）論述中，偉哥充滿了風險：男人的健康、女人的身體、家庭和諧、兩性關係、性道德都因為偉哥而陷入危險。

1 本文原載於《中文世界的文化研究》，王曉明編，上海：上海書店，2012年。頁23-50。因而也保留了「偉哥」而非台灣通用的「威而鋼」。初稿曾發表於「新台灣人的性」座談會（文化研究學會與清大亞太／文化研究室主辦，1999年元月30日台北）。之後正式發表於《台灣社會研究季刊》33期，1999年3月。頁225-252。目前版本經過略些增補。雖然本文沒有引用很多Anthony Giddens與Ulrich Beck，他們也沒有直接處理過這個主題，但是我自覺這篇文章受到他們對「現代性」的思考的影響。

2 卡維波、何春蕤，〈放心藥解放〉，《迷幻異域》（*Altered State*）導讀，馬修·柯林／約翰·高德菲著，羅悅全譯（台北：商周出版，2002）。4-10。在1990年代，筆者建立了「藥平等」網站，藥平等網站的宗旨為：藥物的價值乃是配合個別使用者需要而定，原本沒有高下之分，但是由於現代國家的生命政治以人民的身體為權力目標，藥物政治也結合各種宰制權力關係，藥物科學在商業資本邏輯下亦充滿政治，因此在政府管制與道德恐慌的媒體文化呈現下，藥物與用藥者具有不平等的權利，例如放心藥與性藥便處於不平等的底端。藥平等因此就是人民對影響身心的藥物享有不受歧視迫害、而且自主的選擇使用權，它是身體自主權的延伸，同時也是對製藥工業的生產控制權。

偉哥的風險論述，除了建構「性是危險的」之類的性控制意義外，還有另外一個現代的意義來源，亦即，現代性（modernity）的風險論述（A. Giddens與U. Beck）。偉哥作為一種有別於傳統藥物的現代「性藥」，被納入一般現代藥物的典型風險論述。事實上，偉哥的用藥模式基本上就是現代用藥的一般模式；形成現代用藥模式的因素也同樣地形成了偉哥的用藥。偉哥與其他現代藥物不同的是：偉哥亟需性解放。

本文指出現代用藥是現代生活的一部份，是為了應付生活需要的身體管理，因而也同時是一種生活方式的選擇。這使得現代用藥的政治還包括了人生政治。

現代用藥的風險是現代生活風險的一部份，而且很難區分個人的「用藥」和「濫用藥物」。但是，現代用藥者的能動性不能化約為「資本－國家－科學」的制度結構性產物。就此而論，常見的對醫療化之批評過於簡化。

從現代用藥與身體管理的角度出發，本文對於主流的偉哥論述之分析與批判，還透射出歡慶濫用偉哥的美學經驗。

宣導『偉哥有危險性』，符合『性是危險的』之觀念，是一種性控制

在憂鬱（blue）的台灣生活中，關於「藍色小藥丸」偉哥的談論卻經常有出人意外的喜鬧劇效果。

在目前（1999年），有關偉哥的談論已經累積到了相當大的數量，這些言談的基調究竟是什麼呢？

主流論述的第一個基調就是暗示或強調「偉哥有危險性」。在性控制的社會裡經常被建構的一個觀念就是「性是危險的」，偉哥的危險也其實就是這種建構的一部份。當然「樂極生悲」是先人的智慧，不過不是所有的歡樂都同時帶有危險的警語，例如，歡樂的結婚典禮上就無人警告有離婚的危險，雖然那是相當現實的可能；歡樂的旅遊中、或生日派對上就沒有人預言要準備意外的喪事，雖然在台灣的街頭上那也是有可能的。相較之

下，有關性事的談論則充滿危險的字眼、不斷被提醒要戒慎恐懼；而且，愈沒有正當性的性，就愈被預言必然悲慘的結局。

不過，有關「偉哥的危險性」的建構，除了性控制的意義外，還有另外一個不同的、屬於現代的意義來源。

過去壯陽藥多半是中藥或民間偏方，常常被視為是沒有科學根據的迷信，也有一些人覺得這類壯陽補藥根本沒有什麼效用。但是有趣的是，偉哥是以「科學性」的面貌問世，伴隨著很多科學原理的說明，以科學物理的定律姿態來講述生理化學分子的運動，彷彿這個藥物可以在所有的體質條件下都自由運作。這也就是說，西方醫學的科學性質積極的為這個新問世的藥提供了公信力，因而造成並強化了偉哥風潮，形成一副「壯陽藥終結者」的態勢。這正是科學主義的一種表現。

偉哥的科學主義在遭逢性控制的負面傾向時，並未全然被挫敗壓抑，人們還是相信偉哥的科學有效性，但是人們卻也同時接受了性控制的信息：「偉哥是危險的」。性控制之所以能一定程度的挫敗偉哥的科學主義，乃是因為**性控制在此刻的歷史脈絡中結合了「反科學主義」的論述力量而折射出新的控制策略**。換句話說，偉哥就像許多現代科技在目前「反科學主義」論述中的命運一樣，人們以及流行的環保論述都不再全面擁抱科技，而是有些懷疑的傾向，因此在這個時刻，這種懷疑科技的傾向便和「性是危險的」性控制論述做了某種程度的合流，認為服用偉哥也是「有風險」的。（人們對科技的懷疑是「**風險社會**」的一個普遍傾向，所謂「**風險社會**」則是用來形容當前的現代化有不斷製造風險的特色，當前的現代化因此可以說是自我折損、自陷危境的，但是因此而對現代化有自我折射的反省，出現了現代化自我轉折的契機，所以U. Beck與A. Giddens等人把當前的現代化稱為「**自折現代**」(reflexive modernity)，有別於過去工業主義時期的簡單現代化。）（關於自折現代參見本書第25頁註16、26頁註17）

偉哥有現代科技的「**風險－信任**」性質：風險的評估

與建構需要超越科學的社會理性溝通

就像其他現代科技的風險一樣，偉哥的風險當然也是建構的。不過在目前，這個建構所依賴的是不清不白的科學知識——例如，我們只聽說肝功能不佳者、肝硬化者不宜服用偉哥，但是這個結論在西方比較少肝炎病例的社會裡究竟做過多少實驗？什麼狀況的肝功能不適宜服用偉哥？已經出現的案例中有沒有併發的因素？這些問題都還沒有具體的說明，而只在台灣的大眾媒體上語焉不詳的一筆帶過，真正的效用恐怕是恐嚇的目的居多。

偉哥風險的另一個建構來源就是媒體對傳言的報導。不過，許多所謂民眾吃偉哥致死、偉哥的不良副作用、或偉哥導致犯罪（偉哥變成犯罪證據）的報導繪聲繪影，可是都沒有真的查證，根據的都是傳言。事實上，1998年台灣衛生署成立的「藥品不良反應通報系統」到現在都還有運作上的困難，一般藥物都缺乏可靠的通報程序管道，遑論偉哥。（作者2001補記：偉哥在台灣合法使用近三年後，所有關於偉哥會致死、致病、犯罪、破壞家庭、殘害女性的民間傳奇與媒體故事報導，都消失無蹤了。廣泛的使用似乎證明了此藥的安全性，卻也使這個藥的談論趨向於私下甚至沉默。偉哥被大量地服用，當作必需品，但卻再也沒人談論他們的用藥經驗與情境³。）

雖然偉哥風險的建構並非根據認真查證或實驗的事實，偉哥風險的建構至少是成功了。有意思的是，面對這種風險的不確定性，傳統草藥或民間的偏方反而又再度有了生存的空間，許多新中藥的宣傳都以偉哥為比較對象，它們強調本身是與自然和諧、不傷身體的補藥，而所援引的論述就不完全是積極改造自然的現代科學論述了。

然而在另一方面，有些民眾之所以表現出不在乎偉哥的危險，乃是因為對「偉哥有很大的風險」這樣的科技報導多少存有懷疑，這個懷疑，一部份來自媒體一面倒的風險宣導含有太多的

3 相反的，醫學界逐漸發現偉哥的各種新的醫療用途，例如〈威而鋼 解救兩病嬰 治肺動脈高壓 費用僅一氧化氮1%〉，《蘋果日報》，2006年11月9日。

道德意味，使其可信度降低，一部份則來自現代人對一切科技報導（不論肯定或否定科技）的適度懷疑，其實這是一個較為理性的態度。就這一點而論，偉哥是風險社會下真正的現代壯陽藥，因為過去台灣的其他壯陽藥從來沒有像偉哥一樣涉入了典型現代科技的風險論述。台灣過去傳統或民間偏方的壯陽藥，靠的是信心的跳躍，靠的是無須證明的接受或排斥，因此也沒有公眾論壇上理性的論述。但是今後不同了，壯陽藥也進入了通俗科學公共論壇的辯論之中，人們接受或排斥像偉哥之類的壯陽藥，依賴的是對於此藥（或許淺薄）的科學認知與辯論，對此藥的媒體報導之判斷，對其副作用風險的評估。但是這樣的風險評估不可能只侷限於醫藥生理的科學，相反的，道德與社會共識、生活價值的選擇都牽涉在辯論之中——性別關係、個人自由、性文化等價值問題終究必然出現在科學公共論壇之中。故而，偉哥的公共討論不再像簡單現代化（simple modernization）時期的科技辯論那樣，只是經濟效益的、科學專家的辯論，而現在還涉及了對現代制度與社會文化更廣泛的反思，亦即，對現代性的批判反省；換句話說，台灣壯陽藥也終於自折現代化了。

偉哥無法歸類為傳統的壯陽藥，它是現代性藥

不過，偉哥是「壯陽藥」嗎？我很懷疑偉哥可以用傳統或民間的壯陽藥觀念來理解。

傳統的壯陽藥強調的是讓陰莖能持久、能堅挺，所謂專治「不舉、舉而不堅，堅而不久」，而現在的偉哥好像只強調了治療「陽痿」的功能，讓陰莖維持30分鐘左右的充血狀態。民間因此從陽痿推想到早洩，認為：既然能使陰莖挺起30分鐘，那不就是使陰莖持久30分鐘，那不就是克服早洩嗎？這可能是有些有早洩趨勢但沒有陽痿的人要使用偉哥的原因之一。但是醫藥學界至今對偉哥和早洩之間的關係諱莫如深，想必有難言之隱或根本沒有徹底研究。

但是不論如何，傳統壯陽藥克服陽痿早洩的原理是強調

「補」的觀念，這是偉哥所沒有的；所以嚴格來說，我們原來的性文化並沒有恰當的範疇可以理解偉哥這種科學性藥。更有甚者，當偉哥（或同樣原理的藥物）傳出也可以給女性服用時，我們更不能說偉哥是傳統觀念裡的壯陽藥了。用「壯陽藥」這個名稱來理解偉哥，是低估了它的現代意義、科學包裝與可能的深遠影響，也多少是用傳統性別觀念來繼續定義偉哥為一個壯大男性權力的藥物。因此，我建議用「性藥」來形容偉哥。

傳統的壯陽藥當然也是性藥，偉哥則是現代性藥。不過傳統性藥中還有一個和壯陽藥十分接近的範疇，那就是春藥。這讓我們回到近來主流論述（除了說偉哥有危險性之外）的第二個基調。

主流宣導『偉哥不是春藥』，但是民眾並非無知

主流論述的第二個基調就是拼命澄清偉哥不是春藥。

春藥，英文叫做aphrodisiacs，是大部份社會都有的觀念，也就是可以促進性慾和性能量的食物、飲料或其他現代藥品。關於春藥的現代「科學」說法，可以說是從1926年荷蘭婦產科醫生Th. Van de Velde出版的*Het Volkmen Huwelyk*（英文書名「理想婚姻」）開始的，此書曾被譽為二十世紀的「香水花園」（阿拉伯人的春藥著作），被翻譯成英文、中文等等多國語言。後繼的美國醫學專家W. J. Robinson和許多性學家，在他們談春藥的現代「科學」著作中雖然也提到像古柯鹼之類的藥物，但是主要談的絕大部份都是食物（牛奶、蛋、生蠔等）、或者食物中的維他命，而非藥品，或者是談像可可、巧克力等已經不被當作藥物的食物。這些其實都是營養學的一支。即使後來發現血壓、內分泌、睪固酮對於性慾的影響等等說法，這些方法很多還是從食物的攝取與運動來談。易言之，春藥一向就是飲食的身體管理的一部份。（我稍後才會提到身體管理的意義）。

春藥顯然也可以包括女性使用的春藥，不過很多時候都和壯陽藥的觀念相似，可能只是偏重不同。我認為春藥在華人的觀念

裡，除了女性可用外，也比較強調喚起性慾，增加性慾，而壯陽藥則比較強調促進男性的性能力。

主流論述強調偉哥不是春藥的意思，就是說偉哥不能喚起性慾、增加性慾；如果沒有性慾，吃了偉哥也不能勃起。因此我們看到台灣某大學校長的現身說法，說他吃了威而鋼（偉哥）但是頭昏昏的眼冒藍光，沒有勃起。不過我不知道這位校長是想用這個例子來證明他自己真的是「無欲則剛」，還是要告訴我們不可以「無欲則威而鋼」。

有趣的是，難道我們社會中真的有一大群人是沒有性慾、性趣缺缺，但是卻很想服用偉哥，因此眾多專家必須大力宣導偉哥不是春藥？易言之，這些偉哥論述所刻劃的社會圖像是：有好多好多人不管有無性伴侶、不論有無性慾，都不顧風險的要吃偉哥，搞得頭昏眼花，然後痛苦的捧著長時間不肯消退的勃起陰莖，到醫院掛急診——聽起來，偉哥還真是一齣喜鬧劇。

Slavoj Žižek認為後現代的深層心理是「既然偉哥可以使我勃起，那我就沒有理由不用」。換句話說，「只要可以性交，就應該必須去做」的性享樂命令，是監督人們心理祕密與思想的內在權威的聲音。如果Žižek上述的心理分析解釋真是台灣男人的寫照，那麼這種近乎強迫性質的性享樂慾望，就是起源自性壓抑禁慾的律令，而此律令已經完全被內化為心底的監督者（superego）⁴。

Žižek所提供的心理分析，解釋了為什麼人們在偉哥風險下仍然執意要服用的強迫心理。不過，人們是否真如媒體所描繪的那樣不顧一切地要吃偉哥、甚至吃出毛病也在所不惜？這恐怕也有些誇大其詞。不論如何，即使人們真的不顧一切地要吃偉哥，恐怕不是因為他們沒聽說過偉哥的可能風險或者有限效力、不是因為媒體報導不足或警告宣導不力（現在每一個媒體報導之後都必然會加上說教與警告的結語），也恐怕不是所有人都因為強迫性

4 "You May!": Slavoj Žižek writes about the Post-Modern Superego", London Review of Books, 1999/3/18, pp. 3-6. 感謝丁乃非提供這篇文章給我。

心理而服用，而是因為人們的生活處境使他們不得不服用偉哥。

換句話說，人們服用偉哥的原因，不是缺乏資訊無知愚昧（大家都已經聽過「偉哥不是春藥、很危險」好多遍了！），也不都是強迫性心理，而是出於千百種各樣生活的處境原因，起源於他們生活中必須面對的問題、生活中必須建構的認同等等。服藥只是應付生活中各種需要的一種嘗試解決方式；而這基本上是現代人的用藥模式。在現代用藥模式中，我們也同樣看到人們甘冒藥物的風險副作用或有限效力，不顧一切的「濫用」藥物或使用「禁藥」——但是人們這樣做，也很顯然不是因為無知、缺乏宣導或有什麼強迫性心理。

由於偉哥和現代其他用藥模式的相似性，本文建議我們應當從「現代人的用藥模式」來看偉哥這個現代性藥的服用，來對偉哥現象作更多面的理解。

本文主旨：從現代人的『用藥』模式來看待偉哥。偉哥的用藥模式基本上就是現代用藥的一般模式。偉哥亟需性解放

如上所述，偉哥這個現代性藥，和其他現代藥物在用藥模式上，有許多共通性；這應當是因為：形成現代用藥模式的因素也同樣地形成了偉哥的用藥。偉哥的用藥模式基本上就是現代用藥模式。

等下我會澄清「現代用藥」的特色和意含。但是我把偉哥的用藥納入現代用藥模式還有另一層意義。亦即，雖然偉哥是現代性藥，但是性藥和其他的藥物在藥理或用藥方面並沒有特殊的本質差異。偉哥和心臟血管藥、皮膚藥、胃藥等等用藥是相同的；這樣的說法有助於性藥的「現代化」或「（性）解放」。

像偉哥這類性藥往往因為其「性」質，而被污名、禁忌化或噤聲化（例如：使用者不願談用藥經驗、不讓兒童談論性藥等等），也使得性藥使用者無法和其他藥物使用者處於一個平等的地位——沒有平等的機會可以接近用藥知識，在取藥管道、用藥

形象、自我的正面認同等方面也不平等。易言之，性藥有著典型的性歧視與性正義問題。

故而，像偉哥這樣的性藥亟需性解放。偉哥的性解放，在知識層次（*epistemological aspect of emancipation*），就是對於性藥的除魅、去污名、理性討論等等，在權力層次（*political aspect of emancipation*），就是性藥和其他非性的藥物在用藥與社會建構的資源方面都有平等的機會（*equal opportunity*）。總之，性藥的性解放就是反對性藥遭到性歧視或不平等待遇。

偉哥現象帶來了許多有關性的公開談論，特別是原來難以啟齒的陽痿、早洩、不舉不堅等「男性隱疾」，藉著醫學論述的正當性而「出櫃」，從而發現原來有眾多陽痿兄弟因此不再覺得孤單無助或甚至羞恥，自白坦承隱疾後卸下祕重擔的輕鬆、打破男性禁忌的快感、與人分享克服性無能的愉悅經驗，都反映在公共論壇中（如call-in叩應節目等）樂此不疲的大談特談。這些公共討論當然未必都是有利於性平等的，但是性異議份子可以藉著公共討論來促進知識層次的性解放鬥爭，正如同過去性異議份子在有關愛滋或「安全的性」的公共討論中，企圖打破性禁忌與噤聲，掃除「愛滋＝同性戀」、「安全的性＝一對一」的迷思，促進性的正面形象。（威而鋼的公開談論熱潮，幫助青少年學生再度地利用流行話題來挑戰教育權威，據報載已經給很多中學老師帶來「困擾」）。

性藥的性解放和我所謂的「藥解放」也很有關係。所謂「藥解放」就是個人對影響身心的藥物享有不受歧視迫害、而且自主的選擇使用權；它是身體自主權的延伸，同時也是對製藥工業的生產控制權。這些權力層次的解放鬥爭，必然伴隨著知識層次的辯論，這也會促進有關藥的化學、歷史、社會影響和文化建構的認識，因著用藥而形成的階層不平等（*stratification*）以及藥的迷思抹黑可以被打破。大麻的合法化，以及現代用藥所涉及的形形色色抗爭，則都是藥解放的鬥爭。

長期以來，「性與藥」（*sex and drug*）是經常被同時聯繫在

一起的污名與社會問題，故而性解放與藥解放在性藥上的連結並不是意外。以往許多「毒品」或麻醉性藥物——我均稱之為「放心藥」——由於被視為有春藥的功效，所以也被連結到偏差的性。但是性解放與藥解放也可以在非性藥上連結，例如愛滋用藥的政治。

下面就讓我們來檢視「現代用藥」的特色與意含。

現代用藥是現代生活的一部份，是為了應付生活需要的身體管理，因而也同時是一種生活方式的選擇。現代用藥的風險是現代生活風險的一部份

現代人經常使用現代藥物。不論西方或東方的現代人都會使用某些常見的現代藥物，其中最常見的包括：維他命、營養藥、阿斯匹靈、鎮靜劑、興奮劑、抗鼻塞藥、抗生素、抗過敏藥、抗組胺劑、減肥藥、抗憂鬱藥、避孕藥、止瀉藥、安眠藥、生髮藥、荷爾蒙、血壓藥、類固醇、褪黑激素、肌肉鬆弛劑、胃藥、胰島素、皮膚藥等等。習於傳統中藥的中國人可能不像西方人那樣普遍使用現代藥物，但是許多常用的中藥也已經被納入了現代藥物的操作系統、生產包裝形式、以及服用使用模式中。

上述列舉的常用藥物雖然常見，但未必都是非處方藥，之中某些種類的成份或品牌可能需要處方箋或甚至被當作禁藥。例如，某些鎮靜劑需要處方箋，某些則否；某些鎮靜劑可以被當作「毒品」代替使用；某些合法的鎮靜劑在其他地區或另類使用方式下則被視為「禁藥」。一般說來，即使是合法或非處方的常用藥物之中，也可能含有和禁藥相同的成份或效果，而被認為可能發生「濫用藥物」的問題。

這些常用的現代藥物，表面上是針對失眠、頭痛、發胖、鼻塞、禿頭、更年期、疲勞等等問題，就像一些處方藥物或禁藥原本是針對某類特殊的疾病或身心狀況一樣，但是這些藥物的使用其實都涉及更廣的意義和操作。事實上，現代藥物不只是一種化學合成產物，它的性質乃由四種現代機構的互動所決定：一、

（跨國）資本主義的生產方式與商業行銷策略；二、藥品科技研發與醫學治療體系之間的互動；三、國家對藥品的管制；四、「用藥者」，即服用者對藥物性質、意義、需求、功能的建構（下詳）。總之，我建議也從「現代用藥」（modern drug-use）這樣的一個觀點去理解偉哥的使用。

現代藥物不論如何普通與常用，其特色就是：都有著副作用的風險，而就和前面所提到的現代藥物的社會意義一樣，這些所謂「風險」都建立在某種文化建構上。例如，「需要醫生處方箋的藥物」和「可在藥局貨架上取得的藥物」之間的區分、甚至「禁藥」和「非禁藥」的區分，並不是一個藥理學的決定，而有著很複雜的商業、國家醫藥決策和社會心理因素。

舉幾個著名的例子。安非他命是1930年代的發明，起初很多政府鼓勵吸食安非他命，二次大戰時就曾經給士兵吃安非他命以增強戰力，還有給工人吃安非他命以增加生產力。在1950與60年代，美國的藥劑工業生產了大量安非他命，並且鼓勵醫生用之為處方給沮喪的家庭主婦或體重過重者服用。（MDMA等藥也有類似歷史）。直至今日，安非他命仍然有醫學用途，例如它是嗜睡症（narcolepsy）患者的用藥。

又例如褪黑激素，宣傳此藥者視之為抗衰老與疾病的仙丹，是無副作用的最佳安眠藥。反對者則認為不但有紊亂人體自身內分泌調節的危險，而且還有其他不明的風險。此藥在有些地方被視為非藥物的食品，有些地方則視為禁藥。

再例如前幾年FM2原本在台灣是容易取得的安眠藥，但曾幾何時它便淪落為「強姦藥片」的禁藥。Ativan在台灣原本也是容易取得的鎮靜安眠劑，但後來又遭到嚴厲管制。

又例如，生髮藥「落建」（Minoxidil 2%），原來是一種血壓藥，生髮為其副作用，其化學作用的機轉至今不詳。在美國由於它是血壓藥，被視為有風險，需要管制，因此原本需要醫生的處方箋，而且因為是獨家生產，價格高昂；但是從1996年起此藥已改為不需處方即可購得，並且因為不再被Upjohn藥廠壟斷，無獨

家品牌的Minoxidil 2%可以廉價供應，並出現女性專用調劑。這些變化都和新的文化建構有關，其中最主要的當然是來自廣大的用藥需求與消費權益的政治壓力和可能的龐大商機。目前價格昂貴並由醫師處方控制使用的偉哥在未來是否會步此藥之後塵，則有待觀察。（另外還有一種提高了此藥濃度的Minoxidil 5%，則需要醫生的處方箋，但也可能會在未來解除管制。2008補記：從2008起台灣的屈臣氏藥妝店已經可以買到無須處方的Minoxidil 5%，管制解除。）

事實上，現代藥品的「用藥安全」或者副作用的評估，都是在科學研究黑箱內被決定的，一般藥物的副作用評估往往沒有考慮到個人的體質因素、生活方式、用藥歷史、文化飲食習慣等等。雖然當代完整的藥物手冊中會列出一個藥物的常見副作用，以及較次要或較少數的副作用；但是基本上，副作用在統計上的顯著程度既是個對數據詮釋的問題，也是個價值判斷的問題。例如某個「輕微」或「不顯著」或「偶發」的副作用是否可被忽略？是否可被視為對健康影響甚微？這是個超乎科學的價值判斷問題，因為它涉及了我們要求的健康程度是什麼。

更重要的是，藥品的風險並不是被「客觀」鑒定的，許多用藥安全或副作用評估都混雜著價值、道德與公眾壓力。最明顯的像抗癌、抗愛滋、RU486（事後墮胎藥）等等藥物，都因其社會效應而往往包含了不同標準的「用藥安全」決定因素。另外，第三世界政府在用藥方面的管理和規定較為寬鬆，以致於第三世界也往往成了許多新藥的人體實驗室；1960年代口服避孕藥大量上市之前就是以波多黎各為最主要的測試場，而且並沒有認真看待其副作用。

總之，現代用藥並不因為建立在醫藥學的專業和科技之上而免於風險；事實上，就像許許多多充斥在現代生活中的風險一樣，現代用藥的風險來源就是現代化的各種機制（包括科學專業的建制、政府機構、商業行銷等等）。現代用藥風險是現代生活的風險的一部份。

現代用藥者的能動（agency）不能化約為「資本－國家－科學」的制度結構性產物

如前所述，現代用藥深受著藥品行銷廣告策略、藥品科技研發與醫療體系互動、國家藥物管制等因素的影響。但是我們不可以忽略用藥者對現代藥物性質、意義、需求、功能的建構。

換句話說，除了上面所說藥物的「資本主義－國家－科學」結構制度之外，現代用藥往往還環繞著用藥者自我與他人的關係和期待、自我對身體的管理、應付生活的壓力、生活方式的選擇等等很複雜的因素。亦即，現代用藥還有個人主體能動的重要層面，而這個層面絕不能被化約為結構制度的「受害者」（藥商利益的犧牲者）或「被決定的產物」（國家政策與科學專業壟斷下無知無力的被操縱者）。

首先，在取得藥物方面，病患或取藥者並非都是醫療權力下的被動收受者。透過與醫師的協商，病患不但對於用藥和取藥（藥品種類、劑量、次數等）可以有一定的介入參與，甚至對於病情的診斷、療程、療法等等都可以有操縱的空間。這種協商是病患對疾病事實的語言建構（畢竟，醫與病之間的關係本來就參與在疾病的社會建構中）。至於患者以言辭或其他策略來促使（或強迫）醫師開藥、開特定的藥品或劑量等等，早就是眾所周知的事。例如，患者除了以自己體質或親友的用藥經驗、醫學知識等和醫生協商外，患者也透過「自行診斷」、「製造印象」或「一問三不知」的報導病情症狀、裝病、裝笨、裝可憐等策略來取得藥物。在最近偉哥取藥現象中，我們還看到患者用賴著不走、退號、天天報到、吵鬧、博取同情、從「不相干」的醫科領走處方箋等方式。

在台灣，醫與藥的制度常被描繪為「不上軌道」；這種狀況給予了醫／藥與病患雙方很大的「濫權」空間；在很多方面這是對病患不利的，病患承受了很大的風險；但是在某些時刻病患也相對的也不太受管制。當然，醫／藥與病患的商業化關係還會受到前者爭取後者為顧客的心態之影響，所以醫／藥在程序與制度

的要求上為了給顧客（病患）方便，而不會太嚴謹；這個現象在非都會區較為明顯。例如，非都會區的醫院即使在空間方面，也看得出病患的建構：不論引進多麼新式的儀器，醫院空間處處表現出城鄉差距的階級特色（亦即，一般所謂的「髒亂、醜陋、不合理、非專業」等等）。在購藥方面，特別是在一些非都會區的藥房，偉哥或處方箋藥物早就可以取得。

其次，現代用藥者並不是單單被動地接受醫生指示而用藥，通常用藥者自己也會在用藥過程中發展出一套模式或習慣，這可能包含用藥的場合、情境、間隔、次數、劑量、持續時間、使用範圍、配合的藥物或飲食、用途，等等。這些自我決定的用藥實踐，往往偏離了「正確的」用藥方式，或者對醫生的指示進行個人的詮釋；然而這些用藥者並非無知之輩，例如有些現代用藥者會自行閱讀相關書籍來幫助設計自己的用藥策略，或者病友間會流傳著用藥的各類方式，還有人認為這些調整正是順應自己的體質或特殊身體狀態、工作、場合或情境，是絕對必要的措施。

現代用藥因此有個特色，那就是：**很難區分個人的「用藥」和「濫用藥物」**（drug-use/drug-abuse）。例如有人會在有感冒初期症狀時，就吞下維他命 C、鋅、感冒藥等大批藥物；有人使用抗組胺劑（某類感冒藥的主要成份）作為安眠之用（2008補記：美國某藥廠後來果然將抗組胺劑包裝為安眠藥來賣），或使用通便劑為減肥之用；有人經常性的服用阿斯匹靈或普拿疼這類止痛藥，或者每日服用四分之一粒（或低劑量）阿斯匹靈來預防中風（2008註：現在這已經成為醫界普遍的處方）；有人則對任何藥物都配合胃藥服用（台灣醫生開藥一定會配胃藥，則是順應顧客需求）；有人感冒就要求醫生打針或吊點滴（輸液）；有人將鎮靜劑混合酒類服用；有人在稍感不適時即服用抗生素（所謂「消炎」）；有男人把女性避孕藥塗抹至頭上；有人把僅能塗抹某部位的藥也塗抹到其他身體部位…等。更常見的是，很多人是未經醫生診斷就自行購買服用處方藥或一般藥物，至於在用藥的標準劑量、次數、間隔、使用範圍、用途等方面的「個人調整」更是

常見，不過一般人都會掩飾這些偏離「正確用藥」的「個人調整」，或者給予合理的解釋，以免被視為濫用藥物。當然，所謂「正確用藥」也未必真的「正確」，因為有時「個人調整」式的用藥反而可能更導致個人健康或個人想望的效果。畢竟，用藥除了健康的考量之外，還有個人對於價值、養生、自我形象、自我掌控、甚至生活方式的選擇。

所謂「濫用」藥物或「個人調整」，經常有著親身實驗的意味，由於網路發達，這種個人實驗用藥的結果經常成為病友們彼此共享的重要資訊。例如愛滋病友或者頗難治癒的疾病患者，便經常將自行試驗新藥和調整用藥劑量的結果，或者用藥體驗等提供給他人參考。就連生髮的網站也看到許多個人親身試用各類型高血壓藥的體驗與成果，（高血壓藥物種類繁多而且常出現新藥，幾乎都有生髮的副作用）；這些都是正式醫療體制外的個人用藥。不過，有時正式體制也會收編這種流行的個人用藥，例如近年有重大商機的各類草藥藥物和所謂強化免疫系統的「藥物」；而之中的配方（如維他命C與鋅等）是人們早就實踐的藥物神話。

對於現代人而言，現代（濫）用藥是身體管理的一部份，更是自我對於生活方式的選擇，因此蘊涵了個人自主、身體自主的意含。作為身體管理的減肥藥使（濫）用是最顯著的例子⁵。又例如，**finasteride**（**Propecia**）原本是和前列腺治療有關的藥物，由於生髮是其副作用之一，故而曾被人「濫用」為內服的生髮藥，最近此藥已經被核准為合法的內服生髮藥〔2001註：此藥就是後來被大肆宣傳的「柔沛」〕。可是此藥也有降低性慾的可能副作用，因而個人如果想要用它來生髮，就必須在陽痿的風險下服用此藥（民間藥房則乘機推銷鋅片的偏方來配合服用）。這之中涉及了個人自我形象和生活方式的配套，例如，為什麼要生髮？可以接受禿頭的自我形象嗎？願意為了頭髮增多而陽痿嗎？外表年

5 〈雞尾酒減肥法 藥物濫用嚴重〉，《自由時報》，2002年1月14日。

輕重要還是性能力重要？等等⁶。

另一個例子是 β -阻斷劑（beta-blocker），一些人在當眾表演（演奏、演唱、演講等等）之前，為了鎮定（降低腎上腺素造成的緊張而減緩心跳）而服用此藥。此藥原本是為了諸如心律不整等心臟疾病而服用，近年卻也變成心臟科醫生給病人開的「保養藥」，亦即，認為此藥可以增加心臟的供氧，讓心跳稍快或交感神經亢奮的病人變得心跳緩慢，對心臟保養有利。然而，另些醫生並不認可這種沒有心律不整卻為保養而用藥。病人對此當然無法做出明智判斷，但是也只能自行判斷這些衝突的醫學意見。

近年來在國際間新興的「自我醫療」（self-medication）運動，被有的人描述為「不可讓渡的權利」，這個大眾用藥的現象是近年來醫療政治中的重要趨勢。主流的自我醫療論述強調負責任與理性的自我醫療，並且認為自我醫療可以節省醫療資源，同時，醫療與製藥工業則應該提供更「對使用者友善」的自我醫療藥品。有人認為這個趨勢在結構層面，起因於健康保險的昂貴，醫療品質的低落（例如看病匆匆），慢性病的普遍；因此，大眾用藥或自我醫療其實是把健康的責任轉移到了病人個人，藥物工業則把病人變成「消費者」、「選擇的權利」；而且因為自我用藥而使得很多人產生上癮或依賴，以及副作用的危險性。但是我認為上述看法太過於化約，我要指出：大眾用藥還必須從病人能動地抵抗醫療專業權力的角度，還有現代性的反思等角度來思考，例如網路資訊發達，病人對自己疾病的知識可能更勝醫生⁷。其實自我醫療與大眾用藥可以和「醫療化批判」有交集之處。（請參考「國際邊緣－藥平等」網站中的「大眾用藥」專題，內中包括本人所寫的短文〈大眾用藥的時代〉與其他資訊。2008補記）。

6 在美國使用柔沛的論壇上，常見使用者討論上述問題。台灣狀況可參見〈男人轉性 治禿勝壯陽 藥品銷售新發現「先長髮再說」〉，《蘋果日報》2007年4月6日。

7 參見：吳易叡〈變化中的新倫理——以一個實習醫生的觀點〉，發表於《南方電子報》2003年2月18日。<http://iwebs.url.com.tw/main/html/south/660.shtml>（2008/6/22 擷取）

總之，現代用藥在很多方面都類似現代消費：用藥者或消費者透過用藥或商品消費，來進行身體管理、建構自我認同、或形成次文化，並且以用藥或消費來形塑個人的生活風格。偉哥基本上也屬於現代用藥的一種。

身體管理與現代用藥：「身體的醫療化」說法過於簡化

在主體操作的另一個層次上，現代用藥也是身體管理的一部份。

身體管理也就是身體的規訓。飲食管理（diet）則只是身體管理的一部份，其他現代常見的身體管理還包括性（SM或禁慾等等）、用藥、運動、健身、養生、穿著、打扮、裝飾、美容、整型、穿洞刺青、身心治療（打坐、閉關、瑜珈）、體態（做性感）、姿勢、身體娛樂（三溫暖／桑拿、泡溫泉、KTV、起舞…）、作息、增高、扮裝（如束胸或變聲）、紋眉、矯正牙齒或視力、抗失眠、拍寫真等等。服用偉哥不但是現代用藥的一種，也和現代其他形式的身體管理相關。不過，對許多人而言，包括用藥在內的各種身體管理的目標未必是「健康」。而即使有追求健康身體的含意，也會同時涉及了對「健康」身體的自我定義、重新詮釋和策略性的維護。

總之，在身體管理的諸多目標下，不論是身體健康、身體自主、外表美學、自我掌控、意志淬鍊、心理治療、社會連結（solidarity）、次文化認同、印象管理或策略互動…，也必然同時在建立個人的自我認同，以及生活方式的選擇、生活風格的規劃和自我實現。

從上述身體管理角度來看現代用藥，我們可以看到濫用藥物是現代個人自我的一個宣告：（要做）什麼樣的人、（要過）什麼樣的生活、（要）有什麼樣的朋友等等。「我」和「我所要的人生」之間的距離只是一張處方箋，拿到它，我只需要一個人同此心（sympathetic）的醫生。

在上述的用藥趨勢下，許多現代藥物逐漸被視為本身就是

「生活方式」或「身體管理」的功能藥物。偉哥之類的抗陽痿藥（Mesterone, Zinc, Cerenin, Yocon, Vasomax等）、Prozac（消除憂鬱）、荷爾蒙、生髮藥、Retin-A乳膏、RU486、Pondimin（減肥藥）、褪黑激素、清醒藥、抗老的營養劑、以及麻醉（放心）性質的「禁藥」，都屬於這類藥物。例如：我用Prozac，不是因為我有什麼疾病或有什麼身體狀態，而是因為我是某種人、過某種生活。一些藥物的廣告有時也直接訴諸某種生活方式（如綠色生活）。當然，這類本身就是生活方式的藥物，可能會有越來越多的趨勢，因為資本主義的藥物行銷也開始注意到這種藥物的龐大市場。

上述這種「用藥——自我認同與生活方式」之間的關連，將因為「藥物的風險程度或污名程度」和「偏離正確用藥的程度」而更形緊密。如果藥物是禁藥（或非禁藥但風險程度高，或風險不大但卻是被污名化的藥），或者如果用藥者十分自覺本身的（濫）用藥有違社會規範（或自己不覺得但卻被權威或官方機構正式標誌為偏差用藥），那麼用藥就和自我認同與生活方式的選擇有非常緊密的、自覺的關連。例如，一般避孕藥並非禁藥、也並不被視為高風險，但是如果在初中少女服用的脈絡下，則避孕藥可能被污名，變成某種道德性質的藥物，因此少女就不會願意父母師長發現在用這種藥。又例如，近來有些初中少男將避孕藥塗抹在頭皮上（有些理髮店也向成年客人推薦這個民間生髮偏方），但是如果學校與媒體大肆宣導此種做法的危險後果與偏差傾向，那麼繼續進行這種用藥方式的初中生就會被視為偏差行為。在這兩個例子中，污名及禁忌會使得祕密用藥者在每次的用藥中，都要面臨各種風險下的選擇與反思，而這些選擇與反思最後無可避免的也會對個人自我與人生做出選擇和反思。

有些用藥實踐是正式醫療管道不太給予支援或資源的，例如有些跨性別者不願經過醫生的心理評估，而逕自私下使用荷爾蒙來改變身體性別特徵。有些男同性戀則為求快速效果而使用類固醇與賀爾蒙來造就肌肉（醫療體系則沒有顧及男同性戀者的這類

需求，未提供必要用藥資訊與追蹤診斷），這些用藥者會蒐集與交換相關藥物資訊（特別是別人使用藥物後的效果與副作用的資訊），並且評估這些資訊來做出個人決策。例如主流醫療資訊通常只強調類固醇與荷爾蒙的風險，但是親朋好友的使用經驗則可能發現副作用不大，因此用藥當事人必須自己評估風險，決定自己是否聽信主流醫療。換句話說，這些本身即處於社會邊緣的主體（追求自我認同與生活方式的跨性別與同性戀等），在用藥方面可以說是最為自折現代的一群，也就是最具有反思性的一群，對他們而言主流醫療其實和主流社會一樣，都不是值得完全信任的建制。事實上，主流醫療確實沒有顧及很多用藥者的需求，只是以自身的利害（管理病人的便利與效率、避免訴訟紛爭、不和主流社會與主流價值衝突等）為考量；如果主流醫療能夠幫助「另類使用藥物者（「濫用藥物者」）」監控追蹤副作用等，其實更能解決許多已經現實存在的另類使用藥物之風險⁸。

若從以上各層次的現代用藥角度來看偉哥，那麼偉哥的「（濫）用藥」也同樣是個人自我實現的方式。在現階段，偉哥並不是一種普通的藥物，連藥廠運送此藥時都要表演一場保全人員的嚴密護衛秀（日前台灣新聞），來強化其致命的吸引力。更重要的，偉哥的用藥者很容易就會偏離「正確」用藥方式，這是因為：一方面，偉哥的藥性本身被宣傳為充滿不確定的風險，需要重重管制，而且由於它是「性藥」，因此也帶有某種程度的污名；另一方面，主流論述對偉哥的「正確」用藥方式充滿了道德式的規範，像「性愛合一」（下詳）、「須經醫生嚴格指示」、「真正陽痿者才能服用」等等，反而促使偉哥的一般用藥者很容易就在用藥時被迫做出面臨風險下的選擇與反思，從而使偉哥用藥和「自我與人生的選擇與反思」關係益形密切。

換句話說，主流論述對偉哥「道德恐慌式」的建構，使偉哥形象充滿危險與偏差，一來反而會吸引某些在危險偏差中尋求偷

8 關於男同性戀的健身用藥的資訊要感謝我的好友阿正提供他的見聞。這整段是2008的補記。

悅的人（也因此會強化這些原本就偏離主流生活方式的邊緣認同），二來也使得許多用藥者，特別是那些未經醫生認可的用藥者，開始傾向邊緣或偏差的自我認同，或至少開始反思自己過去的生活方式和未來的人生選擇：我為什麼要服用偉哥呢？我要一個月服用幾粒呢？我要過什麼樣的（性）生活？我要成為什麼樣的人呢？於是，偉哥用藥可以成為七十老人跨代再婚的動力、美麗少男公關的自我宣告、或者也可以成為一種縱慾美學的人生。

有人或許會質疑：「難道用藥和濫用藥沒有一個科學根據的、事實上的區分嗎？健康的身體難道不是用藥的最終準嗎？用藥者難道不慾望健康的身體、健康的人生、健康的社會？」我的回應是：姑且不論「健康」的建構性質或道德規訓內涵，現代用藥所涉及的慾望已經不是簡單的「健康」而已，用藥者未必只是病患；用藥者也是生活方式的追求者——而且未必追求健康人生或社會，而可能是「偏差」的人生、「不健康」的社會。

從現代用藥所包含的能動性（agency）來看，有關「醫療化社會」、「身體被醫療知識／權力所穿透掌控」（或者女性主義版本的「女性身體被父權醫療化」）這些**批判醫療化的論述**，如果變成論斷所有醫藥現象的必然結論，那就太過於公式簡化，甚至會貶低了用藥者的能動性。近年來人們運用各種醫藥資源或新技術進行身體管理與自創人生（例如扮裝、減肥、美容、整型、變性、複製、生殖技術、基因工程等等），從而威脅了「道德大多數」的生活方式與人際倫理，那些批判醫療化的論述也加入了批判新醫藥技術的行列，扮演了一個貌似進步但卻為保守現狀服務的工具，抹殺了那些不符現有社會秩序與倫理道德的新實踐。新醫藥科技的效應其實是很難確定的（正是這個不確定和不可預測性引發了保守現狀者的恐懼），但是常見的批判醫療化論述則過於確定與一概而論。例如，那些以新生殖科技的昂貴、細緻深入的身體操弄來描繪父權醫療霸權的人，應當看看大陸使用「大管針筒」的新生殖技術（在小診所的後門有待業青年當場出賣精液，密醫轉身就用大管針筒將熱呼呼的精液注入婦女）。

主流宣導『偉哥是女性受害、男性雄風』，這個宣導假定了偉哥的主要使用者是在婚姻家庭內的夫妻，這個假定十分可疑甚至可笑

壯陽藥、春藥、性藥或許並不是女人身體管理的一部份，但是晚近偉哥論述卻也包含了大量的性別說法。其重點則是「女人是偉哥的受害者」。以下讓我引用一篇標題為〈需索過度，女性受苦〉的文字（作者：許文德，中華民國婦產科醫學會理事），這是一個近來比較常見的典型說法：【按：引文內的「威而鋼」即是偉哥】

「…但是這中間也有部份人士服用後造成了配偶的困擾，嚴重者更可說是將自己的性滿足建築在配偶的痛苦之上。許多中老年男性在服用威而鋼之後重振雄風，春風得意之餘不免夜夜需索，奈何同樣邁入中年的配偶往往因肌膚之親曠日已久，加以卵巢機能日漸衰竭，分泌荷爾蒙的能力低落，導致陰道壁變薄，彈性降低，同房時體液也明顯減少，乾涸生澀的女性器官本已脆弱，遇上服用威而鋼之後的男性器官，其勃起不只較為堅挺且藥效長，女性在這般長久的翻雲覆雨之下，輕者性交疼痛，嚴重的就因為陰道及會陰部的破皮、發炎，而不得不求助於婦產科醫師，這類患者正隨著威而鋼日益普遍而益形增多。【引用者註：這位作者暗示威而鋼可以幫助持久。】

就診的婦女表示，先生再展雄風雖值得高興，卻不希望夜夜春宵，而先生的歷久彌堅相對於女性已日顯退化的器官和反應而言，不只生理上無法適應，心理上也很難平衡。行房宛若刑房，親密關係成了女性生命中無法承受的輕，說來煞人風景，卻也是一再強調威而鋼神效的衛生主管官員、泌尿科醫師、藥商，以及一心想再展雄風的男士不能不重視的問題。至若少數婦女由於實在無

法繼續忍受先生的磨難而豎起白旗投降，寧可准許先生向外發展也不要再忍受威而鋼的淫威，威而鋼對她們不只無益，反倒威脅了婚姻的安穩，寧不令人痛心？

照理說，兩性間性的和諧應同時滿足雙方愉悅的需求才算圓滿，若只是單方面滿足男性的雄風和欲求，卻未顧及對方的感受極可能造成的傷害與後遺症，這樣的藥物充其量只是整個社會的男性父權中心心態的再度顯現而已。」（1999年元月20日聯合報34版）

像以上這種偉哥論述所刻畫出來社會圖像，就是除了一大群頭昏眼花或者陰莖腫脹的男人外，還有一大群因為買不到KY潤滑劑而陰部乾澀又經過長期摩擦以致於破皮發炎疼痛的婦女。這些婦女很像李昂小說「殺夫」中的女主角，夜夜慘遭性慾高漲的丈夫以性交方式折磨。

當然，如果這些中年婦女在丈夫淫威下，身心被折磨而不能反抗或抗議，那麼她們可真的是非常弱勢，而這些婦女受苦的原因恐怕也不是偉哥，偉哥只是丈夫買回來的鞭子，代替了家裡原來的雞毛撻子。

我不是在否認台灣社會有很弱勢的婦女存在。但是我懷疑這些很弱勢的中老年婦女、這些在家裡沒有任何地位權益的婦女、這些可能被先生毆打或其他方式惡待的中年婦女，會真的有個先生，願意花大錢買偉哥（沒合法進口時一粒就要台幣一千五百塊到兩千塊，約合美金55元，已經可以用此錢嫖妓了），還夜夜冒著傷害自己身體和器官的風險，來向已經結婚多年的太太「需索過度」，目的則是要展現男性雄風——好像他在日常生活中沒有其他方式展現雄風一樣。

我看比較接近實情的是，中老年男士不會把偉哥這麼貴的東西「浪費」在太太身上，因為太太隨便應付就好，已經這麼多年過去，如果房事不滿早就是事實；而且常識不是常告訴女人：性不重要，女性對性沒有什麼要求或興趣嗎？中年婦女會承認自己

性慾如此強大，需要丈夫的偉哥嗎？再說，身為太太，會這麼不體諒的要求先生服用這種有傷身體的藥嗎？

當然偉哥有可能是夫妻之間嘗試新鮮之用，或者中老年丈夫為了滿足年輕的妻子而服用；就好像有可能丈夫服用偉哥，是為了掩飾自己的外遇，為了在太太面前顯示自己剛才沒和別人有性行為，所以此刻還是生龍活虎的。不過，我猜想偉哥的「外用」還是比「內服」重要。因為，在家庭婚姻外的性愛關係中，性有著很重要的維繫功能：小白臉如果陽痿，或者外遇男人和情人約會卻沒有性，這些都是難以想像的悲劇。對這些男人而言，偉哥再危險，也恐怕是不得不用的東西。難道說，外遇偷情只是在海邊散步，或者在賓館裡相對無語、看電視新聞？從另外一方面來說，在這種婚外關係裡的女性也比較有權力、比較敢有面子要求伴侶提供性滿足，而且也不會真的很在意偉哥的副作用風險，畢竟眼前的男人又不是自己的丈夫，只是暫時擁有，未來也不一定會有什麼天長地久的關係。

美國的色情片明星Ron Jeremy在一次訪談中說「我認為偉哥是對一夫一妻單偶制的最偉大貢獻」⁹。不過我認為這句話的含意並不在於證明偉哥主要是被一對一的關係所使用——當然，陽痿的丈夫想利用偉哥滿足討好太太的情況是一定存在的，也許不在少數，但是這種情形並非反對偉哥者所描寫的「妻子受害」。Ron Jeremy這句話（就其訪談的上下文來看）其實批判了一對一關係，或道出「長期的一對一關係會造成性冷淡或無能」的實情。但是原本被性保守人士撻伐的偉哥，竟然變成一夫一妻制的救星，也是十分諷刺的。（本段為2009補記）

「偉哥使女性受害」的女性主義宣導是為了鼓吹『性愛合一』

我相信偉哥的使用就像人世間的所有事物一樣充滿了千奇百

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

怪的差異性，不但女人和青少年拿來試吃，A片（春宮電影）主角吃，男同性戀也吃（報載某0號同志因而改變為1號角色），台灣媒體還披露了：醫生和醫院診所將之用來招徠病人，也有人拿去餵狗、有人用來賄選、有人作為蛋糕裝飾……，而且偉哥的重要使用場域恐怕不是婚姻關係內的夫妻之間。偉哥的高風險論述和「性藥」的污名形象，都使得偉哥難以在形象正當的婚姻家庭中被服用，反而較可能在「偏差」的或婚姻之外的情境中使用。

如果偉哥的重要使用場域不是前面引文中那種截然男強女弱的婚姻關係，那麼為什麼主流論述不但要預設婚姻內夫妻的場景，還要在婚姻物語裡面加上那麼一段性別不平等、女性受害的情節？目的又是什麼？

主流論述之所以大談「女性受害」或「男人用偉哥來一展雄風」的目的，就是要暗示「妻子根本不需要偉哥」，進而大談「夫妻之間不要靠偉哥」、「愛最重要」、「夫妻關係的和諧和溝通最重要」等等，最終才能扯出「愛比性重要」，或者「性愛要合一」這種鞏固婚姻家庭的結論。

所有的「女性受害論」或「男性雄風論」幾乎都假設了夫妻關係，為什麼？因為這樣，故事才編得下去，「性愛合一」或「愛勝於性」的結論才能扯的出來。一旦我們把女性受害論或男性雄風論放到非婚姻的場景中，就可以看到其中的蹊蹺了。比方說，要是這種論述假設了使用偉哥的人口主要是外遇的姦夫淫婦，那還會扯什麼「不要靠偉哥，愛比性重要」的結論嗎？要是把討女人歡心的小白臉講成使用偉哥來達成男性雄風，或是把潘金蓮說成是厭惡長時間性交、破皮發炎的受害女性，豈不是很爆笑？這說明了女性受害論或男性雄風論都絕不是在講姦夫淫婦。還有，我們會以使用偉哥的嫖客和妓女為例來導引出「性愛應該合一」嗎？一旦我們談偉哥的使用場景脫離了婚姻家庭內的夫妻關係時，原來的**女性受害論**和**男性雄風論**就變成笑劇了。

可是，主流論述又為何要用「性愛合一」、「愛勝於性」這些陳腔濫調來面對偉哥呢？我認為這是因為偉哥太過於「性」

了，由於它只是個性藥，可以被牛郎用、新好男人用、同性戀用、夫妻用、偷情用，不管正當不正當，任何人的性都可以用。這就有「性氾濫」的危機，所以主流論述就不得不借用良家婦女式女性主義的「女性受害」橋段了。

1999年春，偉哥正式在台灣上市之前，主流論述終於出現較多「偉哥被很多外遇者使用」、「陽痿男人開始出軌」的報導，其目的則是要指出此藥可能會造成外遇、威脅了婚姻家庭。但是沒有人去追究這個說法和前一時期「太太慘遭過度性交蹂躪」是否有潛在矛盾。

另一方面，有些醫生除了覆誦常見的警語外，也開始替偉哥做某種程度的平反，用一些門診案例來證明：偉哥其實對家庭和諧有利、挽救了婚姻等等。但是並不強調這些婚姻中的太太對偉哥的需求。醫界之所以開始有這種正面看待偉哥的說法出現，乃是因為：如果偉哥真的如此危險與不道德，那麼為什麼醫界又大量散發偉哥？所以，這類論述的出發點就是——馴服偉哥（the taming of viagra）：「因此，我們應該約束，讓威而鋼所引起的男性好奇心和精力，好好留在家庭內發揮，不要『外洩』。……威而鋼對夫妻相處、家庭和樂來說，還真是功德無量呢！」（江萬煊，聯合晚報1999/5/16，引文中的「威而鋼」即是指偉哥）。上述這種說法看來是在修正之前的偉哥論述，但是其基本假設還是一樣的：偉哥就是男性情慾（male sexuality）的化身——男性情慾是威猛雄風的、是使女性受害的、是需要馴服的，而婚姻家庭、愛情親情、道德教化就是馴服的工具。

對女性有利、沒有性別歧視的解讀偉哥方式

其實，真正說起來，偉哥應該是可能使男性受害的藥物。它使男人被女人強姦成為可能。它使男人無法以陽痿為藉口來逃避性事，而男人必須在副作用風險的不確定情況下，忐忑地被迫使用，事後還要懷疑身體的傷害或甚至罪惡感，而即使使用成功也不算什麼男性雄風，因為畢竟是靠著藥物的。（因此我們聽說有

些男人不願意告訴女伴而偷偷服用，顯然是可憐的男性有陽痿問題卻羞於對女性承認，或者反正只此一夜情，也不必承認。）

這也就是說，其實對於偉哥可以有兩種不同的文化解讀與詮釋。一種是傳統的詮釋，也就是：「女人不要性，只要愛。男人性慾強盛，男人可以用性能力來征服或傷害女性，女人是性的受害者」等等。這樣的詮釋其實正是男性支配女性、壓抑女性情慾的手段。為什麼這樣說呢？

女人中當然有性慾低落的，就好像男人之中也有性慾低落的一樣；但是女人之中也有性慾旺盛的、喜歡多重伴侶、多樣性生活的。就好像男女之中都有聰明的和愚笨的人，我們不能說男人都比女人聰明（因此說聰明的女人就不像女人、沒女人味，就是學男人），那種說法是性別歧視，既是壓抑聰明女性、也更是一種壓抑所有女性的手段。偉哥主流論述則正是在重複那個傳統的壓抑女性情慾的歧視論述。

故而，女性主義者應當揚棄偉哥主流論述對男女情慾的傳統詮釋。那麼對偉哥和男女情慾的另一種詮釋應該是什麼？曾經有個說法是說，女人的性能力比較強，因為男人的陰莖太脆弱，很容易有陽痿早泄問題，而且通常只能一次高潮，女人則不但沒有因為陽痿早泄而不能使用性器官的問題，還可以多次高潮，可以把男人吞噬、包圍然後打敗（有些男人因為性交時的被吞噬感，還有懼陰症，被視為一種心理疾病）。我認為「**女人性能力較強、是天生淫家**」的說法很值得推廣，是性教育中應當呈現的多元觀點，用以平衡傳統性教育和性文化中「男人性能力強」之類的觀點。對於偉哥的出現，也可以從這個角度來印證男人性能力的不如女人。

今天的台灣，在經過女性情慾解放、豪爽女人、同性情慾解放、性工作解放之後，實在不能再假設男女之間都只是在婚姻關係內的性愛。同時，台灣今天也有足夠多的女人需要男人使用偉哥，她們有要求男伴使用偉哥和保險套的權利。

女人有要求男性使用偉哥的權利，這在傳統那種「女人需要

愛、而且不像男人那麼需要生殖器性交、女人性慾不強」的論述中，是個說不出口的要求。同時，對於女人有要求男性使用偉哥的權利，男人也可能用偉哥有副作用風險之說來加以抗拒。所以，有關偉哥很危險的說法建構，事實上也有抗拒並壓抑這類女人的要求的效果。很明顯的，在這一波的偉哥主流論述，兩類人被排除了：一類是卑微無力的陽痿男人，他們都被描述成征服霸主；另一類是渴望男伴使用偉哥的女人，她們根本不存在。

故而女性主義介入偉哥討論的角度可以是凸顯被主流論述排除的主體，重新詮釋女性情慾，打破傳統男性情慾的神話，揭發主流論述的保守家庭價值與性愛合一意識形態。有人將合法開放偉哥與RU486相提並論也是個極佳策略。此外，女性更可以開始談論女性春藥，什麼樣的飲食與藥物可以促進性慾，以及女性服用偉哥的經驗（一個真正挑釁醫藥建制的舉動）。（2008年補記：本文寫作於1999年，在2000年12月底台灣衛生署核准RU486這種事後避孕藥合法上市，被認為是還給女性身體自主權）。

反性的「超越生殖器」和「以手淫解決性慾」的說法，避談「變態取代生殖」、「手淫的色情資源」

有一種貌似進步實則反動的講法是：「女人有權利要男人服用偉哥」的說法不是以太陽具為性的中心嗎？我們難道不要超越生殖器的性嗎？」

何春蕤在1996年4月的《中外文學》中發表的〈色情與女／性能動主體〉的附錄中寫過¹⁰，要把「超越生殖器的性」和「超越生殖模式的性」區分開來，她認為我們要超越的不是生殖器的性，而是生殖模式的性。簡單來說，生殖器是個不錯的性玩具，就好像肛門是個不錯的性器官一樣，沒什麼特別了不起，沒什麼值得超越的，事實上，很多女人覺得男性生殖器官很過癮，喜歡有根硬棒子供她享樂。因此生殖器沒什麼好超越的，就好像電動按摩

¹⁰ 此文現收錄於甯應斌、何春蕤編，《色情無價》，台灣中央大學性／別研究室出版，2008，225-265。

棒沒什麼好超越的，手指、黃瓜、茄子、酒瓶沒什麼好超越的一樣。

如果說我們要超越的不是生殖器，而是生殖模式，那麼什麼又是「超越生殖模式的性」呢？很多人對這句話的理解，就等同於超越性、不要性；換言之，就是追求一種乾乾淨淨、值得尊敬、以愛為主、好男人好女人樂於自我標榜的性模式。殊不知，真正超越生殖模式的性，就是不再以綿延後代為進行性的唯一目的或意義，也就是搞變態啦！就是玩屎尿啦、獸交啦、磨鏡啦、肛交啦、孕婦啦、體臭啦、高跟鞋啦、虐待啦、觀淫啦這類。

在偉哥討論中也有人煞有介事地搬出統計數字，說美國異性戀女人的性滿足只有百分之二十來自生殖器性交。這類統計不但沒意義（因為一個女人不能從性交得到滿足的原因不一定是由於她的生殖器無快感），而且這種統計恰恰凸顯了一種器官主義，把性快感的來源鎖定在身體器官或性感帶。事實上，性快感可能還有很多複雜的因素，例如性快感可能和情境相關（例如婚姻內的、有愛情的、臥房內的、溫柔的、…性常態情境，或者外遇的、同性戀的、一夜情的、野外的、亂倫的、暴力的、雜交的…性偏差情境）。故而那種斷定大多數女人比較不喜歡生殖器性交，或大多數女人不重視堅挺持久等說法，都陷入了女性情慾的本質主義，企圖把流動變化的情慾固定為確定的範型（正常），壓抑著不符合範型的女人。不過，問題不只是女人在情慾上有很多差異，而是在一個認為女人比較不需要性、污名性變態、打壓性偏差的環境裡，女人在情慾資源方面的選擇比較少。這就好像：如果女人沒有生殖器的性交作為選擇之一，那麼談論女人是否喜歡生殖器性交又有什麼意義？同樣的，如果女人沒有「有性無愛」的選擇（亦即，如果性文化不支援這種選擇、性道德對這種選擇不友善），那麼談論女人是否比較「性愛合一」有什麼意義？故而，如果女人沒有性變態、性偏差的選擇，那麼談論女人情慾是什麼又有什麼意義？

總之，與其談女人是否比較不注重生殖器性交，不如鼓勵那

些嘗試性變態的女人、或聲援性偏差的女人。在目前，許多恐懼偉哥的女人，其實是恐懼陽具，恐懼男人會因為偉哥而加強其性權力。如果「超越陽具中心」只是抽象的道德口號，那並不能真正克服恐懼，因為它依賴著男性權力的自制，而不是女人的加強性權力。當女人能自在的「性變態（＝超越陽具中心）」，陽具才會被具體的超越，女人也就不會恐懼陽具了。

說到超越生殖模式，這讓我想起在最近的公娼緩廢辯論中，一些反娼者有種反性交的論調，她們認為人們應該用手淫來解決性慾問題。我覺得這真是一種可恥的言論。

在歷史上，反色情、反娼、反性的傳統是以打擊手淫起家的，把手淫污名化，把手淫者說成不道德、心理病態、會導致精神衰弱、會絕子絕孫，而以此為名義，讓父母和教育者對青少年進行嚴格的監管，以打擊手淫為名來掀起道德運動以鞏固自己的社會利益，這些都是歷史事實。現在，經過一、兩百年的努力，性解放者終於使手淫去污名化了、手淫現在是非關道德或也非病態的人生活動了。而當年那些反色情、反娼、反性者的徒子徒孫們，卻開始接收手淫性自由的解放成果，來繼續反色情、反娼、反性。不過，她們口中的手淫是乾乾淨淨的，非變態的手淫，非集體的手淫，非旁觀的手淫，非不倫的手淫。更荒謬的是，她們一邊談以手淫解決性慾，一方面卻又要取締色情書刊A片等等這些手淫時很需要的文化資源，就好像手淫不需要藉助任何性想像似的！

在此，我也願意指出，偉哥當然不一定是性器官交合時才可以使用啊，手淫者也可以服用啊！陽痿者總有手淫的權利吧。

偉哥的美麗（藍色）人生政治（life politics）

醫生說：「偉哥有副作用，服用後不要馬上開車」，其實感冒藥也是一樣。用藥在現代不但是一種身體管理，也是一種生活方式、生活風格。使用偉哥（被稱為「藍色小藥丸」），就像許多其他有風險的當代行為一樣，包含了生活的決策，也提供機會

來決定自己要成為什麼樣的人，要和別人產生什麼關係。偉哥會傷害身體，喝酒會傷肝，抽煙會得癌症，不運動會高血壓，打電腦會有肌腱炎，禁慾會神經質，吃素會營養不均衡，一夫一妻會性慾減退，但是，這，是，我，的，人，生！

然而，偉哥比人生還要多了那麼一點，偉哥可以是個美麗人生。

入夜後，不論是為了孤單的手淫還是相會的歡愉而服用偉哥，人們正在選擇一種生活。他們正在控制自己的身體。終夜纏綿到天色漸亮，壞死的海綿體流出鮮血，腫脹發紫的生殖器仍在互相摩擦。西門官人精盡人亡了！怎樣死才是美麗？怎樣活才是漂亮？偉哥——當然是一種美學。

一個美麗人生，讓人生成為一件藝術品，因而對身體自我規訓、自我管理，讓人生成為自我生活風格的美學創造——這些都是帶著倫理性質的行動。正如傅柯（Foucault）所說的：「（生存的藝術就是）人們藉著有目的的自主行動，不但為自己建立行為的規則，也同時徹底轉化自己的存在，使自己的人生變成一部有美學價值而且符合某些風格形式的著作」。

而這樣的人生，是藍色的。

文化研究

文化研究的立場¹

何春蕤、甯應斌

何春蕤

我們今天要談的主要是我們兩個人在文化研究上的進路，我們想要說明這個學術和論述的進路是在臺灣社會歷史的變化中、透過了運動實踐論述的「爭戰」所模塑出來的。個中反映了臺灣在全球聯動中的特定位置和相應的自我認知，它和臺灣現實的連接，以及這樣的歷史社會背景所衍生出來的機會和侷限。這是一個動態的過程，而我們要講的也就是這個動態的過程。

我們分成四個部份來講：第一部份由甯應斌老師來講我們的文化研究進路得以形成的歷史時刻，主要就是學院實踐在歷史現實中所形成的文化場域；第二部份由我來講學院實踐與運動的漸次結合；第三部份要講如何穿越學院內部不同學科之間的疆域；第四部份要講，學院知識生產與運動緊密結合以後，如何引發了國家和法律的關切。

甯應斌

現在中國大陸有一個很流行的詞，叫「機遇」，這個名詞的出現，我覺得也不是偶然的。因為大家知道，不管是在馬克思的學說裏，還是在社會學的功能論學說裏面，都很強調結構的決定性作用。但是後來人們對此逐漸有所反省，於是就出現了一個說法，叫unintended consequences，也就是「未意料到的結果」，就是說，你有你的意圖（intention），但是會產生你意圖之

¹ 本文係何春蕤與甯應斌2007年6月19日在上海亞際文化研究營的講課內容，之後發表出版於：〈文化研究的立場〉，《中文世界的文化研究》，王曉明編，上海：上海書店，2012年。頁51-69。

外、未意料到的結果。然後還出現了一個關鍵字（buzz word），就是contingency（偶然性）——跟必然性相對的——這個詞也開始流行起來。於是就有人強調在結構下面的主體能動作用（agency）。這些說法，其實都修改了原來講的「結構決定—必然性」，轉而強調了「機遇—偶然性」。這樣的一種知識典範轉變背後，有許多歷史社會與文化變遷的因素，這裡沒法詳細講，但是我想要指出：「機遇」這個詞是具有歷史面向的，因為「機遇」總是在歷史中、在各種因緣際會中形成的，對不對？

講這麼多，其實是想說，文化研究當然有它的大形勢，但是也還是有各種各樣的機會在促成它的發展。我們今天談文化研究，馬上就會想到西方文化研究的典範：對通俗文化的研究、新馬克思主義、後結構主義、傅柯學說等等各色各樣的理論。所以我們今天看到的文化研究的形貌，是已經定型了的、現成的形貌。你們作為文化研究專業的學生，可能很自然就會有一種傾向認為：「我們的研究要符合文化研究的正宗典範」，這樣做出來的東西才真正是文化研究的東西，才可以去文化研究的期刊或會議上發表。所以你們想知道「什麼是文化研究」？也就是說，可能對你們來講，文化研究已經是一個客觀外在的東西，是一個「現成」的學科，對你們的研究實踐產生了一定的限制。

我們今天主要想講的就是要告訴你們：你們一定要打破這些限制。尤其在第三世界，在大陸、香港、臺灣，我們更要有意識地去打破這些學術框框。如果你回顧西方文化研究的發展脈絡，它其實也是從偶然走到了必然。比如說，對通俗文化的研究，其實一開始並不是往那個方向走的——當Richard Hoggart開始做研究的時候，他心目中的「文化研究」並不是我們今天想像中的那樣一種學科，他其實是想去研究「勞工文化」；而二次世界大戰之前歐洲的勞動文化還沒有受到當時流行文化的「污染」，勞工有著他們自己的文化形態——他們下了班不都是鑽回自己小小的公寓裏看電視的，他們可能在社區裏一起唱歌、做其他事情。Richard Hoggart對那種文化特別的嚮往。可是當「二戰」結束以

後，新的流行文化開始興起，美國的通俗文化開始進入英國，那些新的年輕的工人都跑去聽（受到美國影響的英國樂團）「披頭四」、看流行電影了。這個時候如果你想要去研究工人，就不能再像Richard Hoggart那樣做了，於是就會有對「次文化」的研究，演變至今，甚至看起來好像文化研究就是以研究流行文化為主的。在這裏你會看到，對流行文化的研究，其契機一開始其實是對勞工的研究，而勞工研究的背後則有著更大的社會實踐的目的，也就是左派要改造社會的想法，但是經過一連串的演變（包括葛蘭西的影響），文化研究才成為今天的這種樣子。

同樣，臺灣的文化研究在最初也不是我們今天已經形成的學院化的狀態。其發軔期差不多是在1980年代末到1990年代初，這個時段是非常關鍵的一段時間，因為在這段時間裏，臺灣剛剛「解嚴」，各種社會運動開始興起，而1980年代也正是西方理論開始蓬勃發展的時候，這個時候臺灣還沒有太多人關注文化研究——除了陳光興，他剛好是美國那些做文化研究的人的學生，但是其實在那個時候，那些西方學者也還是處於混沌的階段，還在界定什麼是文化研究應該走的路線、什麼是文化研究的「家譜」，所以諸如*What is British Cultural Studies*之類的書開始出現。

當時在臺灣開始發展出一個叫作「文化批評」的實踐，這種「文化批評」好像隱隱約約地可以和西方的「文化研究」聯繫起來。文化研究可以說是一種比較學術化的研究，而文化批評則未必有那麼學術化，它當時主要是在報紙的副刊上發展。副刊以前被人稱作「報屁股」，台灣「解嚴」之前副刊登的基本上都是些短短的、小小的、通俗性的東西。「解嚴」之後，首先是在一個反對黨的報紙上開始出現了一些空間，給了當時剛剛回臺灣的留學生一些發表看法的機會。剛開始，大家中文也還不太好，寫的文章經常夾雜著一些從英文裏翻過來的術語，大家都看不懂（眾笑）——這在當時就是一個比較新奇的現象，文章的內容則主要針對當時流行的各種社會話題。於是就出現了各種各樣的寫手，大家都在副刊上寫東西。

這些文章之所以能夠被接受，主要是因為「解嚴」之後，民眾有一種心理，想要知道外面的東西、新的東西。另外就是當時正在形成中的「中產階級」、「小資產階級」，他們對社會現狀不滿，他們想要知道更多的社會思潮。還有，「解嚴」以前報紙受到了很嚴格的控制，不能太厚，也不能成立新的報社，可是「解嚴」以後，報紙一下子就厚了起來，從兩、三張變成十幾、二十多張，同時新報社也大量成立，這樣一來，報紙對稿件的需求量就大增，所以寫的文章看不懂也沒關係（眾笑）。上面說的這些因素就構成了剛才講的「因緣際會」。

原則上，報紙副刊要是單講社會性、時事性、流行現象的東西而沒有文學之類的東西，副刊的品位似乎就有些下降；同時，副刊似乎也不應該登學術的東西——因為大家都看不懂嘛。而當時我們在副刊所寫的那些文化批評文章卻恰恰就是社會時事或流行卻夾雜著一些學術性，也就是原來副刊不喜歡要的兩種東西（因為社會時事流行太俗，學術太艱深）。不過妙的是，現在我們把「社會時事流行」與「學術」結合在一起，既非單純時事流行，亦非單純學術，反而還很受歡迎。

比如你的文章談流行歌曲，這個本來應該是在「影劇版」，可是你談這類通俗的東西，卻用了一些女性主義啊、結構主義啊之類的學術性觀念，這對臺灣的報紙副刊來說也是很新奇的——這剛好是兩種文類的結合——副刊原本不要太艱深的學術文類，也不要太通俗沒品味的文類，現在你把這兩種文類結合起來，它反而覺得可以接受了。原本副刊的文學氣息與品味，有點曲高和寡，但是現在卻可以大談通俗流行的東西，吸引讀者的眼球，不過又有點學術品味的包裝，內容也可能真的有些洞見與社會批判，讓讀者對當時變動的社會文化與政治有個解讀與批評的窗口。於是乎，一種新的文化批評文類出現了，而且也出現了一批新的文化批評寫手，不同於以往副刊的文學作家。

這些新的文化批評寫手都喜歡用些新奇或奇奇怪怪的筆名（像戰爭機器、省港旗兵、東方敗之類），甚至連報紙也不用簡

單的「作家」來稱呼他們，而冠之以「文化工作者」的名字。現在你們覺得這個詞沒什麼，但在當時的臺灣，大家可覺得很新鮮。當時若是有人要做單幹戶，也都取像什麼「XX個人工作室」。這些名字現在可能都沒有什麼稀奇，但是當時都很新鮮。這表示文化領域有一種標新立異的氣息。

同時，當時的臺灣社會也發生了一些變化，使得「文化批評」可以生存。一個是當時高雅文化與通俗文化的區分開始慢慢模糊；還有，就是臺灣的文化開始走向民粹，所謂「貼近人民」，認為文化應該是通俗的、普通人都能接近的（像臺灣的雲門舞集這種藝術性質的舞蹈團體就會去戶外跳給普羅大眾看）；再有，媒體跟文化的關係越來越密切，媒體開始有「造勢」的活動，而不只是簡單地報導新聞。我用一個例子來說明吧：現在有一部嚴肅的文學作品，是屬於高等文化的，你根據它來拍出一部電影，你把它表現得具有高度的政治爭議性，而你採用的又是某種藝術電影的形式。可是你透過大眾媒體和文化工業進行強力的促銷，最後把它變成了一部賣座電影，轟動了新聞世界——這種情況在臺灣發生過，就是《悲情城市》這部電影。在這種情況下，你如果要對它進行批評的話，你很難說它是影評還是媒體批評，或者社會政治批評，或者還是其他什麼，因此，台灣的現實也促成了這種很複雜的、難於歸類的文章的出現。

那麼這些難以歸類的文化批評文章，又如何和「文化研究」發生關係呢？因為這些文章裏運用了當時一些文化研究的理論或概念，有些寫手後來在學院裡成為文化研究學者，有些寫手自己也把這類文章歸屬於（非學院式的）文化研究雜文；透過這樣的建構，於是我們說：OK！這就是文化研究進入了臺灣。

後來，隨著臺灣政局的逐漸趨於穩定，副刊的批判空間也開始變得萎縮起來，寫作文化批評的空間也大幅的減少。一些寫作文化批評的學者就進入學院做文化研究。

講了這麼多，想要告訴你們的是什麼呢？那就是：文化研究在臺灣剛開始登場的時候，其實並不是從學院裏面出來的，它非

常有活力！今天，這種活力已經越來越多地受到「學術」方面的制約，已經不太能夠再介入報紙副刊，但是它的這個精神還存在著。

跳開一點講，我作為一個哲學系的教師怎樣來做文化研究呢？學科的區分或界限是什麼？很多社會學者則有如何和文化研究區隔的焦慮？也許這些學科界限的問題也困擾著作為學生的你們，或許你們也分不清楚，例如到底哈柏瑪斯是社會學家還是哲學家？傅柯到底是歷史學家還是哲學家？如果你壓根沒想過學科界限這回事，那很好！證明你還沒老化、僵化，只是在那裡想地盤的問題。

這些年我始終告訴自己一件事情——能不能堅持是另外一回事——就是永遠要去做我認為重要的研究，也就是能介入重要現實議題的研究：管它什麼「文化研究」、什麼「哲學」！這些都不管它！今天哪一件事情或議題是現實重要的，你就要藉著研究去介入它。當然，什麼是現實重要的議題，每個人因為所處的位置會有不同的評估，但我覺得只要社會有影響重大的緊迫事情，那就是重要的，你就要去介入、去發言，運用你所有可能運用的武器、你所有的研究機會與研究資源。研究機會可能是基金會提供經費的項目（台灣叫做研究計畫），但也可能是社會運動或者活生生的研究主體當事人。有的研究機會是從天上掉下來的，但很多研究機會都需要自己去爭取，例如參加社會運動。當然，有時候即使你想去研究某個問題，但你未必會有這樣的機會。我做學生的時候，我那時絕不會想到我後來會去做跟「性工作」有關的研究——打死我也不相信（眾笑）！甚至何春蕤在1994年開始談「性解放」的時候，雖然提到了性工作，但是我們也都不知道我們後來會去研究「性工作」。但是有一天，臺灣的「公娼」突然出現在我們面前，公娼的抗爭攪動了社會的時候，那就是現實重要的事情，就需要我們去研究與介入了。公娼出現在我們面前的前一秒鐘，如果你問我這輩子會不會寫與「性工作」有關的文章，我都會告訴你應該是不會的——但是誰會想到妓女會上街

呢？在以後的幾年裏，這個事情對我知識的刺激其實是蠻大的，我也自認寫了一本非常好的書，《性工作與現代性》。

總之，社會運動或者說社會實踐，就是一種研究機會。大家想一想，假如今天某個科學家發現了一種新的物質或者新的行星，那他會不會特別珍惜這樣的發現？同樣，社會運動也是如此，不管你怎樣想，它就是一個研究機會。像我剛才講的，「性工作者」的出現是你意想不到的，可是呢，它的出現打破了原來社會裏的一些階層關係，突然冒出來了，這個現象，如果你能夠去研究，你就會發現許多社會的矛盾、許多你原來習而未查的東西。

好，我結束在這裏，下面請何春蕤接著來講。

何春蕤

好，看起來，甯老師不但講完了台灣一些學術與知識份子開始做文化研究的歷史社會脈絡，而且還開始講了原來預定的第二部份，也就是學院和運動之間的互動關係，他的例子是臺北公娼運動對學術研究的啟發和激勵。從表面聽來，你們可能覺得第一，甯應斌老師好像在講古——他講的都是「古代」發生的事情；第二，他在「道德訓示」——不停地告訴你們「應該怎樣」。不過我建議你們從另外一個角度來思考。

老實說，我們今天說話的方式和我們談的內容其實就正在「示範」文化研究：「示範」我們之中一些人是怎樣做文化研究的，「示範」我們對於自己在做的研究、對於我們為什麼會走到某個方向，要如何進行一個社會歷史文化背景的分析。換句話說，我們不僅僅在「說」自己怎麼做文化研究，我們這個說的方式和過程就是在對自己「做」文化研究。

我覺得如果一定要講文化研究有什麼核心的概念，那就是這種對於自己在做的事情不斷有所認知、反省、歷史化、脈絡化的思惟和實踐模式。這樣的思惟方式很重要。一般來講，進入學院以後，大家傾向於問的第一個問題就是：什麼是文化研究？

好像一旦知道文化研究有哪些重要人物、哪些重要經典之後，就知道怎麼搞文化研究了，一旦知道文化研究的理論，就可以出去實踐了。可是我們兩人今天想要「示範」的，就是：我們原來都不是也沒想過自己是搞文化研究的；相反的，我們是在搞了很多各式各樣的東西的過程中，逐漸與文化研究在台灣正典化的過程形成了某種關係和關連，而在這個接合的歷史時刻，我們才變成了「在搞文化研究」。因此，在這裏其實已經「示範」出一種思惟，就是說，並沒有什麼「結構性」的絕對籠罩，也沒有什麼「主體性」的獨斷獨行，這兩者其實是一種辯證的關係，在歷史機緣和社會脈絡中因著互動而接合發展。我們希望幫助大家認識的就是這種思惟。

好，因為甯老師已經講了我們搞文化研究的社會歷史脈絡，那我接下來講在文化研究的脈絡中，學院和運動的關係，或者換個語詞：「理論跟實踐，到底應該有怎樣的關連？」在臺灣也好，或者西方其他國家也好，都有很多人針對文化研究的浮現問這個問題，這個問題本應該是屬於自我反省的問題，不過也有人專門用這個問題來「反省別人」；什麼樣的人呢？

主要就是兩種人：第一，左派；二，右派（眾笑）。左派要質問別人的理論與實踐之關連，因為左派說：「你搞文化研究，根本不對！你應該下放到運動裡面來搞『工運』！」他之所以問你理論和實踐的問題，是因為他其實已經預設實踐高過理論，而且只有他想的那些實踐才是真的實踐。右派看見你用文化研究來提供彈藥搞社會運動，心中很不爽，他們追問理論和實踐的關連，其實是要說：「理論與實踐之間不是應該保持某種距離嗎？畢竟，學院和運動是根本不同的領域！」

左派右派都愛問實踐和理論的問題，我則從來不問（眾笑）！因為對我來講，理論和實踐並不分離，也沒先後，算是連體嬰，因此理論跟實踐要如何結合，根本不是問題！剛才甯老師提到的公娼運動以及更早一些的同性戀解放運動都構成了學術理論發展的動力和急迫性，但是學術理論的視野和論述也同時構成

了這些開疆闢土的運動前進時的兩翼包抄。如果理論和運動的接合在社會運動中十分活絡，而且透過不斷的磨合（而非主導）和對話，合縱連橫，往往可以打下比較大的社會空間。

讓我說白點，如果你不去認識或甚至生活在社會的邊緣，沒有介入干預社會的常態過程，而只是每天抱著文化研究經典讀，那你很難能夠批判地或有創意地運用這些經典，因為你理解的都是抽離了現實的理論，是一些過去曾經活躍介入社會的行動的遺跡。要是你不在它的歷史現實以及你的歷史現實中去讀，去思考，去檢驗，讀得再多再深也是個蛋頭學者而已。就如同你知道了馬克思主義講「階級」，但是如果你沒有從自己階級以外的階級生活去研究、去觀察、去體會社會的階級關係，那麼「階級」也就只是抽象的兩個字而已。唯有當概念和某一些人、某一些事有機結合的時候，概念才可能彰顯出它事實上的內容和它真正的含義，也就是這個概念和其他相關概念的關連、和現實事物的關連。就學院的知識份子而言，原來學院知識所具有的那種優勢——例如讀過理論，認識社會結構與機制等等——當你遇到了和你很不一樣的人的時候，你才會發覺，原來那些認識是很稀薄的、不足的，而這個遭遇、這個覺悟才是實踐的真正意義！套一句流行的話，從異己來認識自己，從邊緣來介入主流，從現實來發展理論，從運動來指引批判，這才是研究資源的源頭活水。

大家現在崇拜經典，崇拜大師，可是所謂經典和建制都是在後來學院體制中沉澱形成的。而不同領域但是分享反思批判路數的人，多半都是尋求各種思想資源，結合文學解讀、社會分析、文化批判、以及其他學域中可用的論述和思想工具，因而構成了最具體跨越學院內部疆界的研究進路。在這裡，我們接下來就要說說第三個題目，也就是我們如何穿越學院內部不同學科之間的疆域。

文化研究很清楚的是個跨學科、跨學域的東西。我們在某種程度上可以說是搞文化研究的，不過很多時候，人家都說我們搞的是性別研究、同志研究、後殖民研究、或其他研究；也會有人

來問，文化研究、性別研究、同志研究、後殖民研究、XX研究，這之間的關係是什麼？其實也沒有什麼特殊的、具體的、階層的關係，基本上就是看你在哪個場域裡，看你想要把你做的事情「說成」是什麼。到了文化研究的大會，我就是搞文化研究的；到了性別研究的大會，我就是搞性別研究的（眾笑）；如果到了亞洲研究的大會，那我就是搞亞洲的文化研究、亞洲的性別研究（眾笑）……

不過講到跨越學科的疆界，我們倒確實跨了很大的步伐。甯老師是研究哲學的，我是研究英美文學的，可是這十幾年來，我們主要的研究興趣都在性和性別方面，也在這些領域裡做了很重要的學術工作，我們為什麼會越界對「性」議題產生興趣呢？

在我們還沒有回到臺灣以前，其實也思考過一些台灣社會文化的問題，也寫過有關性和性別的文章，可是並沒有特別聚焦到「性」和「性別」上面。我們1988年回到臺灣以後，最初是很廣泛地寫文章，試圖把我們在學院裡學到很空泛的這個主義那個思想運用到現實的狀況裏面，作為我們對台灣社會的一種介入。寫這些東西的時候，我們常用的一個重要模式就是「比較法」，就是以我們在美國讀書之前的臺灣經驗，跟我們回到臺灣之後所看到的「解嚴」以後的臺灣社會文化狀況進行比較——我覺得這是很好的方法：我們先前有些經驗，我們現在有些觀察，中間則有些理論作為分析的工具。我們怎麼讓這些東西融合進我們的論述脈絡裏面去呢？那也是一個學習的過程，就是「且戰且走」：介入了以後，你才會發覺你的知識不夠用，於是你又再去尋找、再去看，要想辦法去找到順手的武器！

我個人對「性／別」的問題比較關注。因為在這個時段，臺灣的女性力量與女性意識正在崛起，同時，社會文化現象裡有很多話題是跟「性」有關的，比如當時都會區有很多新式裝潢的鐘點房（台灣叫賓館或汽車旅館）出現，顯然很多人有需求，這樣的實踐一定有其特殊的意義需要挖掘。當時有些人將鐘點房的普遍化視為「世風日下」、「道德淪喪」（眾笑），批評得很厲

害，然而我們認為這些新興現象並不那麼簡單。那麼要怎樣把這些邊緣的性實踐重新組編成一種進步的意義和力量，而不只是大家偷偷摸摸地偷情呢？到底要怎樣描述這樣的現象，才能指出它所具有的政治性質，而不只是私人事務？這是我們當時面臨的一個論述挑戰——就是我們看到一些已經在那邊冒泡的、已經很熱地、被媒體批評的很厲害、而女性主義者又完全沒有回應的新興邊緣的性現象，我們要怎樣賦予這些性現象新的意義、新的詮釋，以致於能夠把這些原本可能只是私人性質的、沒有確定目標的、偏差與自發抵抗主流的力量給統籌起來，向著一種具有顛覆性的、解放性的，也就是政治性的方向前進？

換句話說，一般性道德所譴責的許多邊緣性實踐，還有一些被當作偏差的新興性現象，原來並不具有什麼性政治意義，可能只是私人的事務、只是自發的偏差行為，但是這些性實踐與性現象的出現有一定的社會結構與社會力量在背後（例如中產階級婦女的興起、資本主義商品的慾望化），這些性邊緣偏差是這些結構與力量的矛盾作用下所產生的，或者說，它們是和現成的性體制以及性別體制或社會其他體制有矛盾與衝突的，所以才變成偏差或邊緣。這些偏差邊緣的性可以是社運的切入點，社運可以擴大其與現有體制的矛盾，用運動和新的詮釋論述來轉化矛盾，轉化這些邊緣偏差主體，最終則是為了改變整個體制。我們一直被誤解為性自由派，性解放被誤解為性自由。其實性自由派只是說：無害他人的性實踐應該被容忍，但是我們性解放派則是想轉化這些性實踐的意義，轉化這些性實踐的主體，進而影響社會其他的主體，改變性的主流意義與建構，並且讓這個「性轉化」運動與其他社會運動或解放運動掛鉤，達到反抗所有壓迫形式的目的。性的解放運動和階級解放、性別解放等等應該連在一起，因為所有被壓迫者應該彼此連結，而不是互相傾軋。在性權力關係中、性別權力關係中、階級權力關係中、族群權力關係中被壓迫的人們要聯合起來尋求解放，這才是解放的真意；這是激進社會運動的眼界，而不只是自由主義的改良主義而已。

1994年我寫《豪爽女人》這本書，其實就是在做台灣很在地的文化研究，我希望提供一個脈絡性的解釋，對「性」在當代的文化意義、佈局、權力進行一個以「性別」為觀察進路的分析，而在這樣的分析架構中，鐘點房這種新興的性現象可以得到一個進步的、解放的意義。當然後來我這個介入方式結果又被「左」、「右」兩邊打了：「右」邊說我帶壞女人和小孩、敗壞社會風氣；「左」邊說「情慾」這種事情沒那麼重要，應該先追求經濟上的平等。

不管被誰批判，我們在學院內的研究工作總是有著學院內的正當性，而當這些正當性越過象牙塔的邊界去與邊緣弱勢結合時，就會動搖到原有的階級和區隔，因而也會引發希望維持原來社會賞罰制度的勢力反彈。例如2003年我們性／別研究室的動物戀網頁連結就被保守的宗教兒少保護團體告發，說我們散播猥褻等等，這個官司的開展以及國際學界、社運界的反應，也使得研究者更深刻的看到各種力道的糾纏競爭，也因此拓展了我們對全球治理（global governance）、排斥社會（exclusive society）、管制國家（new regulatory state）、文化政策（cultural policy）等等相關理論的認知。在這個例子裡，學院和運動其實完全分不開。

講到這裡就進入了今天要講的第四部份，也就是一種不侷限在學院範圍裏的文化研究以及它的「危險性」。由於這樣的文化研究會突破原本學院裏的清高、客觀、科學等等自我定位，對那個一心要維持階序和權力不平等的社會結構而言，這種根本「入世」的文化研究是一種攪擾，一種質疑，一種挑戰。它很具體地撼動了既有的結構，生產了有「黨派性」（partisan）的學問和知識，而且會把它佔據學術優勢的「力道」借給弱勢階層的人，提供正當性給原先被區隔為邊緣低下的階層，因而攪擾到原本社會的區隔和定位。

這就好像我們開始做同性戀研究、性工作研究、跨性別研究（這些都是在性權力關係中被壓迫的主體），而且在研究的進路上拒斥讓原來的歧視成見主導我們的研究，生產出來的學術知識

自然則和其他既有的學術知識形成競爭和緊張的關係，這種黨派性顯然會擾亂既有的秩序和利益分配原則，也使得原來沒有正當性的邊緣人口分享了一些正當性。

具有這種危險性，而且在學術實踐中毫不畏懼地把這個危險性顯現出來，結果當然不會沒人理會。例如後果之一就是曾經我們一些人向政府單位申請性工作或青少年情慾相關研究計畫補助的時候會被無理地排除為「不通過」，有時要經過我們提出嚴謹的辯駁申訴才又復活。像人獸交這類研究計畫我們根本就懶得提，因為不可能通過，這就是自由世界的學術自由之真相（其實任何體制所允許的自由，都是以不能危害體制為前提；更多的自由還是要靠流血和不流血的鬥爭才能取得）。後果之二就是前面提到的：2003年有11個宗教兒少保護團體聯手告發我在學術網站上提供人獸交連結散播猥褻，一開始輿論對我很不利，但是後來各方進步力量的聲援鬥爭，使我最後以「無罪」終結。換句話說，當學術認識到自己和現實有連結而挺身挑戰社會的隔離和階序時，立刻就會有嚴厲的反撲，這也使得我們深刻的感受到文化研究的可能意義和能量。

文化研究常常說串連（articulation），也就是在言說實踐中進行串連，其實今天從頭到尾我們所講的就是這個articulation。我們在說自己怎麼樣遭遇到這個社會的現實以及不斷出現的弱勢群體，我們怎麼嘗試把我們所學的、所經驗的、所看到的串連起來，構成了我們搞文化研究的歷史過程和內涵。到現在為止，我們還在這個方向上走。

這就是我們今天想要跟大家分享的。謝謝大家（熱烈掌聲）！

學員回應及提問：

鄭威鵬（香港嶺南大學）：謝謝兩位老師將他們過去20年來文化研究的歷程告訴給我們。在看兩位老師的文章的時候，我其實有三個方面的觀察：一個方面，就是兩位老師關注的，其實都是現代社會對人的「規訓」的問題；還有就是兩位老師

所做的研究，在方法論上都有一些相通的地方，用的都是傅柯的「系譜學」方法；第三個方面，就是兩位老師的研究背後，其實都有很確定的倫理學的、政治的關懷。

我提一個問題，就是「現代性」與個體的關係：一方面，「現代性」帶來了自主的個體，但是同時，它又將個體納入到了一個更為龐大的「規訓」體系之中，而這兩方面其實永遠是在矛盾之中的。而兩位老師的研究所關注的，其實正是這樣的情境之中的個體，不知道兩位是怎麼看這個問題的。謝謝！

餘亮（上海大學）：我今天的回應主要是針對何老師有關「跨性別」、「性工作」的研究的。今天兩位老師講的這個「因緣際會」我非常欣賞，就是既然有這個機會，就一定要抓住它。但是我覺得我們怎麼去發現問題，這個方式可能還值得討論。比如中國現在流行「超級女聲」，鋪天蓋地地來了，那我們是不是也應該馬上抓住這個機會嗎？可是有時候我覺得好像不值得那樣做。在這個問題上，不知道兩位老師怎麼看？謝謝！

同學：請問性工作者是真正自願的嗎？還有老師們怎麼看 John Fiske，他把主體對流行文化的挪用也當作某種反抗？

甯應斌：現代性高舉個人自主，但是卻又有更多規訓；這個事實要在歷史過程中，像現代性與資本主義的共生發展、現代性的偏重工具理性等這些過程中去理解。現代性既是解放也是牢籠，這在傅柯之前就有很多思想家指出來了，所以我不認為這是傅柯真正的貢獻。我認為傅柯的思想和他作為同性戀是分不開來的，雖然他也有很多其他的身分認同與關懷，例如他和左派的糾葛、與其他同儕思潮的鬥爭都造就了他思想的形貌。不過同性戀與性政治的思考角度，讓他產生了很多洞見。

我認為傅柯的重要洞見是他把身體、性的問題連接到「社會控制」問題、政治經濟、治理等問題上。而傅柯想要你看到的，其實「性」就是一個主要矛盾；當代政治經濟的體制之所以能夠被造成，靠的其實就是對身體的「規訓」（包括性、生殖、常態、健康、長壽等）。換句話說，「自由主義者」也好、「左派」也好，他們所看到的世界都是「成人」的世界、「健康」的世界、「異性戀」的世界，可是我們需要回頭去想一想，一個兒童是怎麼樣被養大的？他是在怎樣的「身體政治」裏面、在怎樣的知識與權力技術裡面變成了我們社會中個人主義的「主體」？

很顯然的，有些男性知識份子只喜歡「大」問題，就是政治經濟、中國前途等等偉大問題，像性／別則是不值得一顧的小問題，或者只是大戰略下一個比較局部的問題——而這正是傅柯所要質疑與顛覆的，傅柯認為那個國家治理的大問題其實和性與身體相關。這是傅柯這個同性戀對一般異性戀男性大頭知識份子所提出的挑戰。

男性知識份子的思考事物中有個階序，政治經濟或中國前途或大師的理論思想等等在最上位，其他的則視其與上位的相關性來決定其重要性。與政治經濟國家前途大師理論無關的，最不重要。其實男性知識份子的這種思考階序表現出他們對日常事務的無能與疏於認識。總之，我們要放棄政治經濟等在上、其他議題在下的階序，不能說政治經濟等是「綱」，其他的都是「目」。

其實我們應該有「陣地戰」的觀念。在「文化戰場」上，並不是每一個問題都可以立刻「上綱」到政治經濟問題的，所以「脫衣舞」看起來沒什麼了不起，可是它很可能跟社會其他部份的變化有關係，我們應該看到社會的各種管制之間的關聯性。或許有人說，脫衣舞不是社會中的主要矛盾，政治經濟才是主要矛盾。但是這沒有反省為什麼一種矛盾會被建

構為主要矛盾，這其實是社會權力關係的建構結果，這反映在脫衣舞孃是被政治經濟菁英所支配的。如果今天的世界是脫衣舞孃支配著我們的政治經濟菁英，那政治經濟肯定不會是主要社會矛盾。

有些社會矛盾也是個人生活中的主要矛盾。例如性／別是某些人生活中的主要矛盾，當然這也是權力關係的建構結果。像有的人雖然是下層階級或少數族群，但是他生活中的主要矛盾卻可能是他的性／別身分。這我在以前的文章寫過，我就不多說了。

那麼剛才同學問的「超級女聲」呢？這不是社會主要矛盾？無法上綱到政治經濟或中國前途？可是，超級女聲挑起那麼大的能量，引起那麼多群眾的興趣，當然是個值得大家注意的現象。如果你覺得沒有動力去管超級女聲的事情，那說明了超級女聲和你生活中的主要矛盾無關，或者跟你關懷與認同的社會矛盾無關，例如超級女聲沒有或很少影響到你的利益。這是很可能的。不過作為一個文化研究人，如果通俗文化裡面所有類似的現象都引發不了你關注的動力，那麼你就不適合做文化研究了。

還有一個問題就是「性工作者」是否「真正自願」的問題。「自願」這個問題不應該被「形而上」化，而是具體地和「脅迫、強制」對立。我們每個人都生活在一定的社會關係裏面，沒有什麼「真正的」自願或不自願。你說你今天穿什麼衣服是自願的吧！那我也可以說這不是自願的：你為什麼不穿唐朝的衣服？因為我們這個後西方殖民的時代決定了你就得穿西式的長褲，對不對？所以「自願」與否，有時候要在一個壓迫和反抗的脈絡裏來看，正是因為有一種壓迫存在，而你要採取反抗，這個時候才談得上「自願」不「自願」，在這個脈絡裏談「自願」才比較有意義。剛剛有人提到 John Fiske 做研究的進路，現在有很多人都批評他過分誇大主體的

反抗詮釋與流行文化的顛覆性，但是我也要提醒你，不是所有的人都說 Fiske 學說有問題，Fiske 就真的有問題了；你應該瞭解他研究問題的脈絡，而不要覺得怎麼在 Fiske 的理論裡什麼東西都是反抗？我們需要注意的是看他是站在一個什麼樣的位置上、是替什麼人在發言。

何春蕤：讓我繼續補充甯老師關於「主體」的問題。大家經常會說，「主體」是通過了種種「規訓」手段才被創造出來，而「主體」總是被納入到更大的「體制」之內等等，分析到最後則是一個「上綱上線」的質疑：「主體的反抗難道真的就是『反抗』了嗎？你的反抗只不過是掉到另一個權力的陷阱之中」等等。我通常會這樣來回應這種質疑主體行動的問題：「你這個質疑背後其實預期得到什麼效應？是想讓這樣的『主體』怎麼做？是透過質疑來叫他別動？別反抗？別『自主』？別『自願』？你到底要他怎樣？要等你來指導才是真正的反抗？」我覺得真正的問題不是從概念來檢視現實，相反的，你得問，引用「主體」來質疑他人的選擇或實踐，這樣引用概念，最終是想形成怎樣的效果？

我還想再講講「反抗」的問題。你們看我寫「鋼管辣妹」、寫「性工作者」，你們覺得很容易——真不容易！因為我也是這個社會養大的，我和你們一樣，也對「鋼管辣妹」、對「性工作者」有過一些現在你們還看不穿的成見。如果你腦筋裏都是傳統的成見，要是想要講出鋼管辣妹和性工作者有她們的「反抗性」，或者豪爽女人有她的革命性、運動性，我告訴你，真不容易！因為我寫的時候都快累死了！（眾笑）在這整個研究和寫作的過程中，你必須掙脫自己在整個教育和文化調教的過程中所承載的主體位置和習慣性的理解與價值判斷。要跳出這個框架去看到另外一片天地，去找到那個「抗拒」的意義，真是不容易！我認為做這樣的研究、寫這樣的論文，最難的不是去跟研究對象講話，或者去搜集相

關資料；最難的是：她們往往只能或只願意提供有限的資訊，也只能用最通俗最常識的方式來講自己，這些都不會直接把她們被視為偏差的行動說成是對體制具有攪擾的積極意義，我這個研究者則要設法在其中挖出她們行動的脈絡意義，要把這樣的意義申誦出來，這絕對是一個重要的挑戰。

所以你不要小看 John Fiske 可以處處看到「反抗」，在他當年的脈絡中，大家都在罵「次文化」沒思想、沒知識、胡亂塗鴉，但是 Fiske 就是能提出了不同的看法，這絕不是容易的事情，需要的是更為深刻全面的分析社會，能智慧的運用理論資源，創造出不一樣的但是具備穿透力的眼界。當然，現在他這套論述普及了，你們後來者都可以很輕鬆的套用了。剛才有同學問，「超女」的問題我們是不是要講？嘿，你得先問你自己，你能講點什麼嗎？你能講出點什麼讓人醍醐灌頂、打開視野、挖出更多攪擾力的話？如果沒有的話，講也沒用！所以不要去問我是不是該做超級女聲或者什麼流行話題，而是先問：我有沒有什麼話可以講？如果你有話講，覺得你的話會有獨到的意義和效應，那你就講。

「性工作」的「自願」說，這個問題我們常常遇到。你們也知道，這種問題的問法通常是與其他的一些說法聯繫在一起的，比如，沒有人會問你們：你們是不是「自願」來上這個研討班的？（眾笑）而且，「願意」是一種複雜的狀態，我們活著有百般的無奈，可是我們還是「自願」啊。

通常，我不會去懷疑「主體」說他「自願」，他要說他「自願」，他就是「自願」的。但是我的工作是什麼？我的工作就是去消除那些會讓他沒法說他是「自願」的那些條件，比方說道德正當性上的壓力。

湯惟傑（同濟大學中文系）：謝謝兩位老師。從何老師關於「麥當勞化」的文章當中，我感覺到了資本主義文化邏輯的非常大的力量，這個力量之大，使得它可以迅速將以前在它領域

之外的東西納入到它的邏輯之中。我是把在您的文章裏面讀到的資本的文化邏輯放到了對甯老師的文章的閱讀過程之中的。比如針對「偉哥」這個話題，我們知道，「偉哥」本來是輝瑞公司在生產心臟病藥時的副產品，原來輝瑞公司生產心臟病藥品的邏輯還是建立在傳統的「健康」之上的，可是，一旦有了「偉哥」、「情慾」、「性」等東西便被迅速地納入了新的商品生產的邏輯之中。在這種情況下，我們的批判性話語該怎樣發生作用？

甯應斌：我簡單回應一下。在何老師寫「麥當勞化」文章的前後，George Ritzer 出了一本書，就叫《麥當勞化》，但是兩者之間的差別是很大的：後者的意思比較接近傳統馬克思主義的立場，就是認為只要資本主義在世界範圍內建立了自己的經濟秩序，那麼它就可以自然而然地在全世界建立起殖民秩序，而這剛好是何老師反對的。何老師恰恰是認為，即使是像經濟這樣的東西，它在殖民各地的時候，它也要結合本地的文化條件才可能落地生根，（何：因此才可能產生出抗拒的空間。）而且這裏面還有 *unintended consequences*——生產偉哥的輝瑞藥廠想要獲得商業上的成功，可是它在介入不同的地區的時候其實是會造成不同效應的。比如，在臺灣，它在做宣傳的時候，它對男女兩性關係的論述等等，其實都不是輝瑞公司的預期之內。所以在這個意義上，我並不認為資本主義具有橫掃一切的力量；很多時候，它在移植到別處之後就行不通，或者即使是行得通，那也是另外一種意義上的行得通。所以我們就需要注意資本主義在移植到別處時的文化 and 社會條件。

霍炬（陝西師範大學中文系）：關於您二位的討論，我心悅誠服，我只是想問，這樣的討論是不是能夠獲得一種普遍性？我就問一句話：您認同不認同階級鬥爭？

甯應斌：簡單來講，認同（眾笑），階級是社會中壓迫關係的一

種建構。在馬克思那裏，資本家階級跟勞工階級是他階級分析的核心，那現在這兩個階級有沒有在沒落中？這個問題也還是一直在辯論，但是階級肯定是一個非常重要的分析與介入社會的範疇。

何春蕤：我們認同階級鬥爭，但是也認同性鬥爭、性別鬥爭、民主鬥爭等等。我認為階級鬥爭在不同的歷史條件之內是跟其他的剝削、壓迫、歧視結合在一起的，例如性的壓迫與歧視。這樣的結合，才使得階級壓迫得以呈現為整個社會的主導力。如果想要消滅階級壓迫，恐怕不只是針對它，你還得把周圍的柱子都給拆掉，而且這些柱子也不是各個獨立的，它們其實是糾纏在一個網絡裏面，這也就是為什麼我們常常會被女性主義者批評，因為她們就認為這些柱子是分開來的，而性別是第一大柱，她們認為只要把性別這根柱子打垮，其他的也就垮了。而我們不是這樣看的，我們不管是在做「性工作」的研究也好、做「跨性別」的研究也好，我們背後其實都有對於「階級」問題的關注。

張春田（北京大學中文系）：兩位老師剛剛在描述你們的工作歷程，我想，在你們開展工作的時候，一定會面對各種各樣的關係，在這個過程中，除了成功之外，你們有沒有什麼失敗的經驗，有沒有什麼 *unintended consequences* ？

甯應斌：*unintended consequences* ？我們其實沒有想到會造成女性主義陣營內部的分裂、沒有想到會被別人告上法庭（眾笑）……我最後說一點話作為結語：今天雖然我們並沒有主要去講我們擅長的性別研究，可是通過和你們的問答，我感覺到，你們很多人性別問題還沒有過關（眾笑），基本認識不夠，這樣是不行的（眾笑）！要做文化研究，你們就需要去瞭解那些被壓迫者的真切的生存狀況！（熱烈的掌聲）！

（整理者：朱傑）

文化批評與副刊在台灣

作為「真正」政治的文化政治及作為應用哲學的文化研究¹

前言

這篇論文源自筆者於1993年1月在香港中文大學舉辦的「文化批評國際會議」上發表的 "Cultural Politics as 'Real Politics' and Cultural Studies as Applied Philosophy : Cultural Criticism in Taiwan. (現場僅以英文發表第二節)。

本文分析了台灣在解嚴後的短暫狂飆年代，反映了報紙副刊的性質由文學副刊轉向文化副刊。然而在社會政治情勢隨著李登輝牢固掌權而穩定下來後，文化批評性質的副刊功能開始被民意論壇（讀者投書投稿）所取代，副刊又逐漸恢復為文學副刊。但是這不表示文化副刊只是轉移陣地，改換到民意論壇的版面而已，畢竟，由於民意論壇的特殊時事現實性質與「新聞性」性格，使得之前文化副刊那種帶有烏托邦色彩、超現實（但又貼近現實）性格、不受限於現實邏輯、主流思惟邏輯、或純粹邊緣（甚至干犯眾怒）的文章都不可能刊登。事實上，媒體民意論壇板雖然有某種自由化的公共論壇性質，也確實是之前報紙媒體所無的，但是它畢竟排除了某類文類。這也是台灣公共論壇的危機。除了說明文化批評在台灣當時的發展外，原文也約略提及上述那種文化批評在哲學領域的可能發展。（2017年註：筆者在1990年代寫作本文的時刻仍期許台灣哲學能從「應用哲學」這樣的名目開展出在地的學問與對現實的介入，而當時也確實有跨學科跨領域學問興起的趨勢，文化研究的出現就是徵兆之一，但是各學科

¹（2017年註）此文寫於1990年代初期，中文全文從未發表過。現今原封不動地收錄於本書，相信有助於人們對於九〇年代初期台灣的文化氛圍、「文化左翼」與報紙副刊演變的深度了解。

本位思考的保守力量仍然強大。加上當時台灣同時出現學術愈趨專業化的浪潮，故而台灣的西方哲學基本走向仍是追隨當代西方哲學的問題架構與解決）。

就在台灣解除戒嚴後一年，1988年左右，一種被視為和西方學界「文化研究」（cultural studies）相關的文化批評開始出現在台灣較次要報紙副刊上，這種新型的文化批評很快地進入主要的報紙以及知識份子的雜誌並成為時髦與顯赫的文類。後來，這種文化批評與文化研究不但在學院中取得了某種程度的正當性，而且還為台灣當時新興的社會運動提出了新的參與政治的方式（signify an alternative politics）。

這篇論文將試圖為上述文化批評的發展及其意義，以及這種文化批評的政治，提供一個說明。羅蒂（Richard Rorty）曾主張文化政治和「真正」政治是有區分的，本篇論文則認為，正如文化批評／文化研究在台灣的發展所顯示的，究竟有無此一區分並不重要，真正重要的問題是：懷有政治動機的知識份子怎樣去取用或挪用（appropriate）文化批評，以進而創造一個新的政治空間？以及文化導向的知識份子如何去取用或挪用政治批評，以擴展他們的文化空間？不過，筆者要強調，文化政治不會自動成為真正政治，而真正政治也不必然會構成文化政治；文化政治與真正政治的關係必須透過論述實踐才能串連在一起，（「串連」articulation並不只是串連，而是有意義的串連或接合）²。這篇論文的很大一部份即是要說明文化批評在（1）台灣反對黨（民進黨）與新社會運動之間的複雜關係此一脈絡、以及（2）台灣報紙副刊角色的變化此一脈絡下的串連政治。

除了說明文化批評在台灣近年來的發展外，本文也將約略提及上述那種文化批評的未來可能發展。在台灣，進口並拓展文化研究的「火車頭」主要是英文系的成員，但是這些人的努力卻常因搞文化研究的正當性問題而打折扣，因為英文系成員在解釋自

2 關於「串連」這個詞的詳細解說，可參看機器戰警，頁8-12。

己為何做本土文化的文化研究時會遇到正當性的問題，畢竟，本土文化和英美文學及文化看來沒有多大關連。

當然，台灣英文系應當繼續為在本學科內做文化研究之正當性而努力奮鬥，不過在台灣學術界中還有另一種方法可能有助於文化研究之正當性，亦即，拓寬文化研究的基地，使文化研究成為名符其實的跨學科實踐。要拓寬作為跨科系學術的文化研究，就必須說明（articulate）為什麼其他學科也有需要做文化研究。本文將提議：台灣的哲學系或研究機構若開始進行作為一種應用哲學的文化研究，或將對台灣的哲學研究有益。這樣一種應用哲學不但可能促使哲學界把進口的西方哲學放在本土的視野中，同時，由於中國哲學一向強調文化在做哲學時的重要性，本文建議的這種應用哲學也可以提供西方哲學與中國哲學對話的機會與場合。

文化政治與真正政治

首先，讓我們來檢視文化政治與「真正」政治之間的區分，並且批評羅蒂對這一區分的相關說法。羅蒂在最近一篇題為 "Intellectuals in Politics: Too Far In ? Too Far Out ?" 的文章中批評美國文學研究界中的「後結構主義者」或「後現代主義者」為學術的孤立主義者。羅蒂認為，文學研究這批「後」派或左派和傳統的左派不同：傳統左派的問題是他們「自外於〔美國的〕……自由主義文化」（*Objectivity* 15），但是他們至少還參與了美國的政治；可是文學研究這批人卻犬儒地自外於美國的選舉政治（"Intellectual" 490）。在此我們可以看出，羅蒂所謂「真正政治」就是選舉政治；在選舉政治中，人民被召喚為「民主政體中的公民」（"Intellectual" 490），而選票、報紙、社區組織則是「民主社會中的建制」（"Intellectual" 489），以選舉政治為中心來解決社會的病痛。在這樣的前提下，羅蒂堅持「真正的、選舉的政治，與文化或學術政治間……有一區分」（"Intellectual" 488）。此外，對羅蒂而言，學術的自主性正繫於這一區分，因為

學術政治若和真正政治混淆，將危及學術的自主（*Consequences of Pragmatism* 228-9）。在這樣的脈絡下，羅蒂正確地結論：「〔那些文學研究的人〕想藉著重新定義什麼是政治，以使校園成為真正政治行動之所在，這是無用或白費力氣的」。（"Intellectual" 490）

在這一點上，台灣的「文化左翼」（廣義的）可能會同意羅蒂的結論，雖然他們所根據的理由與羅蒂不同。對台灣的文化左翼而言，僅僅將文化領域重新定義為政治領域，確實是行不通的。但是文化左派認為，「真正」政治的場所必須延申並衍生到知識生產的場所、商品生產的場所、文化再生產的場所、身體和性別再生產的場所等等；同時，後面這些場所中特殊的權力問題也要進入政治的傳統場所（如國會、選舉、政黨、政府等等場所），這樣才能使傳統政治的功能不再侷限於傳統政治領域之內的權力分配（參看陳光興192-196；迷走ix-xi、55-59；傅大為7-20、38-41、75-82；機器戰警495-501）。

羅蒂對民主與政治的看法可能深受傳統「改良政治（布爾喬亞民主或議會民主）vs.革命政治」這種二分架構的影響，而羅蒂也頗為自覺地站在改良政治的立場。像這樣二分法下的特定立場容易使羅蒂忽略一些可能對邊緣團體有利的非正統形象與策略，因為這些形象與策略不見得隸屬於改良政治或革命政治。羅蒂在批評李歐大（Jean-Francois Lyotard）時注意到，對英美的知識份子來說，「嚴肅」或「玩真的」政治是改良政治，但對法國知識份子像李歐大等來說只有革命政治才是玩真的、真正的政治；羅蒂進而暗示李歐大等的革命政治姿態其實只是「知識份子的愛現（愛顯擺）」（*Objectivity* 221）。羅蒂在此完全否定「知識份子的愛現」有可能效用，他沒有考慮到有時候「知識份子的愛現」作為一種激進的邊緣聲音也可以是一種策略，可以有吸引、召喚或甚至動員邊緣社會團體的功能因而成為一種真正的政治行動。

在另一處，羅蒂也似乎認識到：「〔對革命〕的想望渴求……也許是一種可以理解的憤怒的產物，即，由於邊緣社會

團體不太可能像其他人那樣得到希望與解放，由此而生憤怒」（*Objectivity* 16）。因而，即使非改良政治的策略、或選舉政治以外的策略（就像羅蒂暗示的那樣）是無用的，或僅是知識份子的愛現，羅蒂的選舉政治主張是否能符合邊緣團體的需要，這才是關鍵問題，否則改良政治（選舉政治）和革命政治對邊緣團體而言都是一樣的。事實上，由於邊緣團體擁有的政治資源通常很少，我們實在看不出來為什麼邊緣團體總是應該參與在選舉政治中；畢竟，參與選舉政治會消耗邊緣團體有限的資源，而這些資源大可用在其他地方（像草根組織等等）。照這樣說來，邊緣團體至少在參與選舉政治的時機上應有彈性，參與改良政治或選舉政治此一策略對某些社會集團而言不應是唯一的或絕對應採用的策略。

更有甚者，如果就像羅蒂所主張的那樣，只有選舉政治才算「玩真的」，那麼在議會民主或公平選舉均不可能的情況下，是否就沒有真正的政治呢？還是說，在這類情況中可以有參與選舉政治以外的政治策略，而且這些策略也可能是「玩真的」，即，有真正的政治效果？很明顯地，當選舉政治（不論公平與否）無法改進或甚至削弱邊緣團體的權力地位時，邊緣團體可以運用其他可能改進自身權力地位的政治策略。當然，文化批評便可能是政治策略的一種。

簡言之，當參與「真正」或傳統選舉政治的正式管道對某些集團不開放或不利時，文化批評就有可能是一種重要的政治批評形式，而文化政治便可能導向真正的政治。現代中國的歷史其實充滿了這類例子：像中國共產黨（或黨內的派系）不論在1949年革命前或後的一些政治鬥爭，或者日本占領台灣期間台灣文化協會的政治鬥爭，都經常採取文化政治的形式。在近期的台灣歷史裡也有不少類似例子，像作家李敖的文化論戰與入獄事件，或者有關鄉土文學的論戰，在這些例子中，文化批評與政治鬥爭的界線、文化政治與真正政治的界線，都不是絕對確立的。事實上，在以上例子裡的有關當局（共產黨或國民黨）均正確無誤地認出

文化政治其實是真正的政治，而且把文化批評當作政治行動來處理³。正如某小說家所言「…在台灣地區，一切活動只要牽涉文化就可能牽涉政治」（孟樊與林耀德 478）。

以上有關文化政治與真正政治之關係的一般性討論將作為以下我們觀察台灣新興的文化批評與（廣義的）左翼政治之關係的參照背景。下面我將簡略地描繪這個文化批評的發展過程，我的描繪將無可避免地有些簡化，也將對台灣的社會、政治與文化境況有大膽的詮釋，但是我希望我的說明至少能掌握台灣近年來文化批評之發展的一般傾向。

副刊與文化批評的興起

在過去，對通俗文化、通俗意識形態、俗世的日常生活文化現象、以及聳動的社會事件等的批評與分析，通常不是沒有什麼智識價值的膚淺觀察，就是道德說教，唯一的例外也許是對愛情浪漫小說與武俠小說這種通俗文學的文學批評。但是這些小說之所以引起批評者的注意，乃是因為它們的通俗文學地位或性質有疑問：在武俠小說的例子中，批評家想要勸服人們，武俠小說應當被看作有文學與文化價值的嚴肅文學，而不是一般的通俗小說；而在浪漫愛情小說的例子中，批評家通常只注意那些看起來有嚴肅文學形象的小說。換句話說，在過去，批評家對真正道地的通俗文化並沒有興趣。

通俗文化之所以被認為不值得批評家嚴正地注意，有兩個原因。首先，對通俗文化、通俗意識形態、俗世的日常生活文化現象、引人注目的社會事件之批判性研究與理論性批評，並未被認為是知識份子可以從事的正當事業；通俗文化在過去根本不能進入知識份子高等文化的言談中。其次，即使有知識份子想要從事通俗文化的批判性或理論性研究，這種非傳統的文化批評也得不到制度性的支持——在學院外，這類文化批評沒有媒體可供發表

³ 這樣的講法並不表示有關當局的作為是對的或有道理的，而僅是認為有關當局並非愚昧到分不清文化與政治的區別。

（例如報紙的影劇版、娛樂版或副刊，過去都不太可能刊載通俗文化的理論評論）；在學院內，這類文化研究是否能算作學術成績也大有問題。

大約在1988年左右，一個重大的變化產生了。一種新的文化批評——批評焦點集中於真正的通俗文化、（政治的或非政治的）通俗意識形態、俗世的日常生活文化現象、或引人注目的社會事件，而且經常用後結構主義、女性主義、心理分析、新馬克思主義等批判理論性的術語及概念作為其批評語言——開始在報紙的副刊出現了。事後來看，我們可觀察到使這個變化產生的數個因素都和後戒嚴時代的副刊角色變化有關⁴。由於副刊的歷史角色是個極為複雜的問題，我將只處理和新文化批評興起的相關層面。

1970年代以前，副刊在塑造台灣文化方面只扮演了一個宣傳的角色。在這個階段，副刊基本上配合了新聞管制的國家政策，副刊上的文學作品此時大多由成名作家供稿，這些作家則是在專門的文學雜誌上養成與出名的。從1970年初開始，迅速成長的台灣經濟使報紙轉形為文化工業的主要面，而副刊由於其廣泛的接觸面與訴求，逐漸在台灣文學的發展上扮演一個重要的角色，取代了一度代表文學社群之實踐的文學期刊或雜誌的主宰地位（林耀德，〈「聯副」四十年〉 11；向陽 183）。文學與印刷大眾媒體（即，報紙副刊）這樣的結合，使台灣文學產生了顯著的變化，而且在很多人眼裡，這種結合也是後來「嚴肅」文學墮落的部份原因。無論如何，此階段的副刊基本上是文學性的，刊登的是小說、短篇故事、詩、散文，偶而也有關於文學活動或文學家的報導或新聞、文學作品的評論等等。

當臺灣在1970年代的後半開始其政治、經濟與社會的重新構造時，文化領域也經歷了實質的改變。作為台灣兩大報之一的《中國時報》首先更新其副刊的形態，在該報副刊主編高信疆

4 對副刊的研究近來已被認為是台灣文學社會學的重要部份。參見林耀德〈「聯副」四十年〉，頁11。

（他被公認為是整個台灣副刊形態變化的關鍵人物）以及繼任主編金恆煒⁵的主導下，《中國時報》原來傳統的「文學副刊」或「文藝副刊」逐漸轉變為「文化副刊」（鄭貞銘 68）。鄭貞銘並指出，文化副刊在以下四個特質上不同於文藝副刊：（1）文化副刊的範圍與內容從純文學擴展到社會與文化；（2）文化副刊在表現形式上不斷創新——採用座談會、集體專訪、報導文學、文學獎等，並在編排上著重版面的視覺效果；（3）文化副刊的編輯不像文藝副刊時代一般只要負責選稿、發稿即可，而是配合新聞性主題，主動策劃版面、邀稿，即所謂的「計劃編輯」，故而編輯的角色變成副刊內容呈現的主宰者；（4）文化副刊變成知識份子的公共論壇（public sphere），新副刊成為知識份子（而不只是文學人）表達意見的場所，也因而間接參與了社會事務（鄭貞銘 68）。很明顯，副刊性質的改變對台灣的知識與文化生活有巨大的影響。

另一方面，《聯合報》的副刊雖然也部份採用了上述文化副刊的特點，特別是呈現形式的多樣化，但是其內容基本上仍堅決地保留為文學或文藝副刊。作家向陽則觀察到，《聯合報》的文藝副刊與《中國時報》的文化副刊之間是對立的（191）。本文同意這個對立的觀察，但是有兩點重要的補充：

第一，即使在1970與1980年代《中國時報》的文化副刊，「純」文學仍是副刊中一個非常重要的元素⁶。

第二，文化副刊中所謂的「文化」在這個階段仍然指著高等文化，通俗下層文化（像因為《中國時報》人間副刊造勢而崛起的素人畫家洪通這類例子）如果出現在副刊中，也多半「是被當代通俗文化本身所摒棄的通俗文化老舊而瀕臨滅絕的類型，這種

5 在高信疆與金恆煒之間尚有陳曉林與王健壯擔任主編，但在位時間較短。參見《文訊》編輯室，〈各報副刊歷任主編名錄：民國34年-75年〉頁92-93。

6 林耀德則認為「純文學」在被副刊版面重塑、加框之後也會產生嶄新的意義／無意義形態。林耀德以1978年10月3日的彩色副刊版面為例，指出雖然內容是「時報文學獎」的獲獎小說，但是插畫卻喧賓奪主，小說正文則為了插畫而存在。該日副刊其實是一張彩色文化海報，文學業已消失（〈「鳥瞰」文學副刊〉，頁382-384）。

將『被摒棄的通俗文化』吸收再生的行動，是中上層文化擴充、修補本身範域的典型模式之一」（林耀德，〈「鳥瞰」文學副刊〉386-387）。總之，對道地的通俗文化、通俗意識形態、俗世日常生活的文化現象等有理論背景（theoretically informed）的批評尚不能真正地占有一席之地。

台灣當局在解除戒嚴之後，又在1988年解除了報禁，這更加速了副刊性質的變化。就本文所關注的層面而言，《中時晚報》副刊的出現是個顯著的發展。在主編羅智成的主導下（創刊起初的主編為張大春），這個副刊成為形式上最活潑的副刊，而且成為名符其實的文化副刊。在這樣的文化副刊上，文學不再是重要的一元，各種評論或雜文（但不都是很有深度或理論背景的）取代了文學作品。這表徵了文化副刊與文藝副刊對立鬥爭發展上的一次決定性勝利，對緊接後來的副刊發展有很大的衝擊。

就在同一年，《自立早報》創刊問世了。其副刊主編劉克襄，以及後來（當劉克襄離開自立早報後）實際扮演重要編輯角色的顧秀賢，均和《中時晚報》時代副刊一樣採用了積極的文化副刊政策，甚至和過去一向著名的《自立晚報》之本土副刊相當不同。和當時台灣的其他副刊相比較，《自立早報》的副刊有以下三個獨特的方面：

第一，雖然「純」文學在剛開始時仍有重要或主要的地位，但是社會政治層面的關懷則不斷加強，許多文章明白地關切著社會運動或社會政治情況。另外，和《中時晚報》的時代副刊一樣，《自立早報》的自立副刊包含了許多社會批評、文化批評、理論性文章、學術新聞、媒體批評、海外的知識或文化訊息、以及政治評論。

第二，《自立早報》的自立副刊具有強烈的智性風格，有時尚有準學術的風格。這應是受到《中國時報》人間副刊金恆煒主編時期的影響（參看林耀德，〈「鳥瞰」文學副刊〉389）。值得一提的是，金恆煒也非常強調副刊的社會參與（金恆煒 122-126）。不過《自立早報》副刊似乎是所有副刊中最智性的，其刊

載的文章對一般讀者而言相當地玄奧、充滿術語。傅大為在描述自立副刊此一特色時，曾將這個特色連繫到副刊的邊緣位置。他說：

副刊並不如今天一般報紙的二三版討論的是所謂的國家的政經大問題，它也較少有今天所謂的學者或大主筆們在其中亮相（無論是自由或保守），它是大問題、大名字的邊緣，它是副。……一般報紙二三版（自立報系等亦不例外）中熟悉的文字與概念……常是相當局限的。……副刊上的文字概念經營比較沒有這種限制，它可以是比較怪、隔離、看不懂，在今天，許多學生型的報章雜誌與地下刊物也有類似的效果，這是它們自由發揮的空間。就這個意義而言，自立副刊的許多文字概念的經營和學生地下刊物的距離反而較接近。但這不是貶低它的意義，明顯的，那是另一種次文化。……那個發展於邊緣的次文化是前衛，大概沒有問題。（83-84）

這樣說來，自立副刊是雙重的邊緣——副刊相對於報紙二三版的邊緣，《自立早報》相對於其他大報的邊緣。更有甚者，自立副刊的智識性與學術性有一種次文化的氛圍及激進的可能性（亦即，傅大為所指的「前衛」）。

第三，自立副刊使台灣的文化左派在大眾媒體中插進一腳，而這主要是由於劉克襄的開放編輯政策。由於這些文化左派寫手多是從「新」社會運動的視角出發，而新社會運動的目標和**反對黨的國家主義政治**又不盡相同，所以大眾媒體中總算可以聽到一個微弱但激進的聲音，既不同於兩大政黨，亦不同於自由派陣營。

於是，一種新型的文化批評開始出現於自立副刊以及其他副刊中。不過，這種文化批評的**作者並不限於文化左翼**，其確切的性質也將在下面逐一澄清；但是在此讓我們先指出，新型的文化批評雖然有時激進，可是仍然受到好評，而且受到許多副刊的歡

迎，我認為有三個原因促成這樣的狀況。

首先，在文藝副刊轉變為文化副刊的過程中，台灣報紙副刊變得相當多元化，因此可以容納非傳統的文化批評。換句話說，副刊本身的多元化是新文化批評之所以可能存在於副刊的客觀條件。另一方面，新文化批評在這樣的客觀條件下還滿足了讀者的某些需要：在副刊形態轉變的這段時期，台灣社會構造的急速變化所釋放出來的社會力量需要出口，新文化批評中激昂的聲音可以召喚某些被壓抑的主體（詳見下一節）。同時，對於副刊的一般讀者而言，由於他們向來對帶有批判性「反省品味」的資訊和觀點有興趣（參見汪芸），新文化批評也可以滿足他們的需要。根據汪芸的分析，副刊的主要讀者是新中產階級，由於未能躋身上層階級，於是開始向副刊的評論專欄、社會觀察文章及讀者來函版面尋求對現狀的挑戰和反省。這些反省逐漸為新中產階級所吸收，並在接觸或出席關係較接近的初級團體（家人、朋友、同事）和人際距離較大的次級團體（同業組織、社團）時，用來引述和佐證自己的觀點。對新中產階級而言，這種做法如同替自己貼上新一代知識份子的文化標籤而獲得洞察力和批判力以超越同儕的滿足感。總而言之，在讀者對批判反省文字的需要下，在多元化副刊給予了有限的空間後，新文化批評得以在副刊立足。

新文化批評被迅速且友善地接納的第二個原因是這樣的：和通俗文化、通俗意識形態、俗世日常生活的文化現象、流行社會話題等有關的文章在過去副刊也曾出現過，而有理論背景（theoretically informed）甚至準學術性的評論在副刊上更不乏先例，但是副刊都曾因刊載過它們而被批評（參見劉紹銘、林海音在「報紙副刊何處去？」座談會上的發言紀錄）。報禁解除後不但新報紙出籠，報紙也可以增張，相對地對稿件的需求量增大，邀稿對象也須擴大，而邀稿內容更不可能侷限於文學；反而因為報紙競爭，那些流行通俗或具有現實性的話題較受到歡迎。在這樣的情形下，副刊編輯便很難做到張繼高在「報紙副刊何處去？」座談會上所呼籲的「[副刊編者]要注重選擇，選擇值得尊

重的知識份子到報紙上來。另一方面，我們要傳播那些值得傳播的東西，儘量避免傳播粗淺的東西……希望今後的副刊多尊重『精緻文化』的傳播」。由於需要稿件，所以一些（從過去眼光看來）「不值得尊重的」知識份子現在也有機會在副刊寫作，她／他們的頭銜當然不是什麼「值得尊重的」教授或名作家頭銜，而是十分可疑的「文化工作者」、「自由作家」、「××運動工作者」等等，其筆名也出現了千奇百怪的、「無法使人尊重的」假名，像什麼伊能動、閃紅燈、白賊七、爬蟲類、機器貓小叮噹等，可是文章內容卻可能是相當智性的，處理的話題則常是通俗文化、通俗意識形態（不論是政治的或非政治的意識形態）、社會政治議題或事件等；而編輯之所以邀這些人寫稿，也往往是因為她／他們能夠針對上述流行話題發言，而這些人之所以願寫，也是想在後戒嚴時代爭奪詮釋權。總之，由於報禁解除後，副刊需求新稿源與需求吸引人話題的稿件。在需要新寫手與流行話題的情形下，新文化批評便應運而生了。

文化批評之所以能迅速在副刊立足的第三個原因，也和第二個原因的背景分不開。在副刊編輯積極邀稿的新寫手中，有不少是學院人士或有學術背景的人士，她／他們的寫作常帶有學院的氣息、理論術語的參雜。從這個角度來看，文化批評其實是過去副刊所排斥的兩種特色的結合：一方面它處理「粗淺」的通俗流行話題，另一方面它有些學術或理論性。這兩個特色單獨存在時確實不符合副刊的形象與性質，但是當兩者結合在一起時，反而可以被副刊接納：

通俗流行的話題是市場的趨向與需要，而略帶學術理論性質來處理這些話題的方式可使副刊保持一定格調與水準的形象。新興的文化批評便是透過這樣的呈現方式被正當化的；即，它不像以往處理流行話題或通俗文化的道德說教方式或膚淺觀察方式，相反地，它採取一個批判角度——有後結構主義、女性主義、新馬克思主義、心理分析、後現代主義等批判理論背景的角度——從而利用這些學術理論的智性形象來正當化了那些非文學、非高

等文化、非傳統副刊的社會政治文化批評。

更重要地，這個有批判理論背景的文化批評很方便地被人們和西方學術的「文化研究」聯結在一起，而文化研究則是在台灣最新登場的西方學術。這兩者的聯結主要是透過台灣文化批評的作者在其寫作中運用西方文化研究的理論與符號資源，這更進一步正當化了文化批評。

有趣的是，一旦新的文化批評取得正當性並受到重視，突然間許多不同的寫作都被稱為「文化批評」。原本這個詞的核心意義是指對通俗文化或日常文化現象的批評，但是傳統上針對高等文化的批評（例如藝術評論或戲劇評論）現在也被冠以「文化批評」；同樣地，「文化批評」這個大傘之下還包括了某種行文風格或類型的電影評論、社會評論、媒體評論、政治評論，以及像都市研究領域的意識形態批評。為什麼會這樣呢？

以「文化批評」的名稱或文類去涵蓋許多過去被認為不盡相同的事物，此一現象其實有背後的意義或趨勢：（1）在許多情況下，高等文化與通俗文化的區分日漸模糊；（2）媒體與文化的密切相關；（3）文化／媒體和社會－政治條件的不可分割。

我們可用一個例子來說明上述三種趨勢：假如一部根據嚴肅文學改編拍攝的電影擺出具有高度政治爭議性的立場，並以藝術電影的形式製作，但卻藉著大眾媒體與文化工業的強力促銷，結果變成一部賣座電影與轟動的新聞事件。在這種情形下，會很難把對這部電影的批評（特別是那些不只談電影「本身」的批評）分類為影評、社會－政治批評、媒體批評或新聞評論等等，因為相對於這個例子的複雜情況，上述那些評論的名稱不是顯得太窄就是太特定。環繞著1989年電影「悲情城市」的眾多批評就是一個實際的例子。那些批評觸及的問題包括：影評本身的政治；台灣的歷史與政治；政府的文化政策；階級、性別與族群之關係；大眾媒體的性質與角色；電影工業的運作方式；人民記憶與傅柯（Foucault），等等。那些批評也不像傳統的影評刊登在報紙的影劇版上，反而它們都登在副刊及知識份子刊物上，並被

分類為「文化批評」⁷。

總之，一方面由於副刊本身、作者及讀者均出現變化，另一方面由於和西方最新學術流行的文化研究相聯結，文化批評因而受到尊重與歡迎。同時，「文化研究」這一名稱也適時地提供了一種方便利用的文類，亦即，這種文類突破傳統批評之分類（例如，使高等文化與通俗文化、政治與文化等的區分模糊、或使文字批評和媒體評論不分等等），廣泛地觸及一個現象的各種層面，而且不將一個問題或文本（text）的內容和它的脈絡分割開來。這個較無侷限、以「文化研究」為名稱的文類，正如前述，其實是1980年代後期台灣文化工業及副刊之演進，以及由台灣政經社會再結構所帶來之變化的結果；但是文化批評也試圖以整體的方式（holistically）去掌握這個演變的過程。

最後附帶一提的是副刊與報紙的可能變化，以及這個變化對文化批評的可能影響。孟樊認為報禁解除後，傳統副刊的角色變得不重要了，吸引大眾的新聞事件甚至開始向原來副刊的版面侵襲（150），但同時也有許多新生的版面，像《中國時報》的寰宇版、寶島版、開卷版、意見橋版、藝文生活版等等，《聯合報》的繽紛版、鄉情版、讀書版、民意論壇版等等，而這些版面也有新副刊的影子（參見孟樊 152）。事實上，許多副刊作者或文化批評的作者也在上述版面以及家庭版或婦女版上寫稿或被訪談。報紙的這種變化，對文化批評未來的發展未嘗不是有利的，因為倘使文化批評能觸及更廣泛的社會生活與文化話題，文化批評便可以用更多的形式進入副刊以外的其他版面。雖然某些版面看來只提供資訊而不歡迎對資訊的解讀及分析，但是事實上，資訊並不是中立的，而是已經預設了特定的解讀與分析立場，故而文化批評的批判立場也可以發掘並申誣那些未被注意或未被聯想在一

⁷ 上述有關「悲情城市」之文化批評已經編成一本書出版，即《新電影之死》，迷走與梁新華編。類似的電影／文化批評可參見吳其諺；至於高等文化與通俗文化區分不再的文化批評另一例子可參見張小虹，媒體與政治社會條件不可分的例子則可參見郭力昕，以及馮建三的《文化、賄賂、脫衣秀》及《資訊、錢、權》。

起的資訊。

文化批評的政治

由以上的討論可知，文化批評之興起和台灣1980年代後期的政治社會轉變密切相關。以下我要更進一步地說明此一文化批評之政治，以及和真實政治的關係，我特別要指出那些能夠使文化批評與真實政治產生關係的特定條件。我的看法主要是說，文化左翼所進行的文化批評，其意識形態功能乃是倡言及串連多種新社會運動之各樣利益，然而此一意識形態功能有時候會和作為大眾媒體之副刊的角色相衝突，也有時候會和主要政黨的意識形態相衝突。

有關新文化批評在副刊出現的歷史契機已經被廣為討論，人們均同意新文化批評的興起主要並不是因為純文學的衰落，而是因為在後解嚴時代，台灣人民在面對戲劇性的轉型時迫切地需要對新情勢的理解，以及對新方向的自我定位。台灣人民不但尋求對現狀的分析，也尋求能把過去與未來連結在一起的敘事，透過對變化意義的歷史詮釋與未來展望，人們得以理解自身處境。但是這個自我理解也是自我利益與意志的表達，故而這個自我表達即是自我形成（**self-formation**）的過程，一個新主體位置的形成過程。新文化批評所提供的恰好即是對現狀的分析以及連結過去與未來的敘事，但卻以一個非文學且更直接的評論方式出現。當然，文化批評或副刊絕非唯一提供那樣的分析及敘事的地方，不過主要的政治黨派及有力的社會集團通常擁有更具效力的媒體資源（像電影、電視、報紙的政經版、教科書等等）去製造新的共識，以及召喚新的主體位置（參考何方 201-202，卡維波 64），副刊或知識份子刊物這類相對邊緣的媒體因而就成為邊緣團體、新社會運動、進步知識份子唯一可能的媒體資源。

副刊雖然相對地處於邊緣媒體的地位，但它畢竟是印刷大眾媒體的一部份，故而它對知識份子社群的影響不可低估。許多人甚至偏好副刊上的政治評論更甚於報紙政經版上的政治評論，因

為政經版的政治評論常常是「大名字」的政客、學者或代言人，正如傅大為所說「當一個大名字談一個合時的大問題時，將一種立場『站出來』的效果往往遠大於其文章的內容」（84）。正是由於表明立場才是這種評論的主要目的，所以其內容就不可能有什麼驚人之處，往往只是原本立場的重述。（而政治勢力的表明立場即是表明自身的「健在」，故而是維持與運用其權力的一種方式。）相對地，許多副刊的文化批評作者一方面不隸屬於特定政治黨派，另一方面則在論點上銳意求新，力圖突破現有的主流說法（這種銳意求新當然是知識份子渴求新奇與原創性的結果，但是副刊本身也制度性地鼓勵並要求具有新意的文字），所以即使同樣是政論文章，副刊的文化批評也比那些政經版上了無新意的政治評論要有趣。此外由於副刊文化批評的銳意求新，不同於主流的說法，使之較容易和被主流政治排斥的邊緣團體與社會運動申誦。

新文化批評的作者們，特別是文化左翼，經常強調台灣社會的多元複雜性無法從單一的（即，政治的）觀點去理解；因此她／他們的批評不但常涵蓋了極廣泛的或傳統知識份子較少觸及的「邊緣」話題，而且還從文化的、經濟的、社會的、性的或性別的角度出發，有別於主流觀點所呈現的化約式、簡單化了的台灣圖象。

以上所描寫的新文化批評對知識份子社群的可能影響，絕不是說文化左翼主宰了副刊的文化景觀；相反的，文化左翼和副刊（大眾媒體）的結合並不是很美滿的。首先，這是因為不論副刊如何相對地邊緣，但它還是不同力量角逐鬥爭的場域，而文化左翼只是角逐的力量之一，副刊的文化景觀不可能被文化左翼所主宰。其次，作為大眾媒體的副刊，必須依照大眾媒體的邏輯以及市場的邏輯來運作，故而副刊本身可能的表現與功能總是受限制的，並且會和文化左翼偶而挑戰市場或大眾媒體邏輯之企圖相衝突。再者，文化左翼的內部除了較傾向社會運動的立場外也沒有清楚的共識，而自由派或反對黨知識份子也寫作許多文化批評

（他們和文化左翼的區別有時只是文化批評中使用的修辭、理論資源或激進的態度不同而已），所以新文化批評的視角與進路可說是相當多元，而非受特定立場所主宰。

不過在文化批評的論述之形成上，文化左翼畢竟扮演了重要的角色。因為文化左翼常常對那些看來中立、無立場的文化批評重新詮釋，並將之放入一個較激進的脈絡，在這樣的努力下，文化左翼所作的文化批評可被看作社會運動參與政治的另一種新的方式。

這又把我們帶回到文化政治與真實政治的複雜關係此一話題。為了要充分理解新文化批評的政治效果，我們必須約略考察台灣的反對政治與邊緣社會集團的關係。在此，我欲藉這個考察說明的問題是：為什麼台灣的文化左翼要搞文化批評，而不是（例如）政治批評？如果我們明白一群人是因為搞某類文化批評才成為文化左翼，而不是因為她／他們是文化左翼才搞文化批評的話，上述那個問題也其實就是在探究搞文化批評的政治條件。

所謂「邊緣社會集團」，指的是在當前政治舞台的權力操作中被排除在外的、甚至在反對陣營裡的權力操作中也屈居下風的。台灣的新社會運動即是這樣的邊緣社會集團，**它們多數被包攝裹挾在以國家認同為優先目標的獨立運動中**，而社會運動議題則屬次要。換句話說，邊緣社會集團可說是雙重的邊緣：它們的宗旨（女性主義、社會主義、環境保護主義等等）一方面並未在整個社會中有充分的正當性，另一方面，在政治反對運動中也被看作次要或甚至分化性的（所謂「政治反對運動」，是廣泛的反對政治，雖然實質上是反國民黨，但是不等於政治反對黨）。如果這些邊緣社會集團和一個有力的政黨結盟，後者不但可提供政治代理，也有較多的資源——它可提供組織上、動員上、正當性上的協助，也提供政治保護以免國家的任意迫害；不過這也意味著這些社會運動團體的自主空間有限，其力量的發展將是依賴性地發展。在這樣的情況下，這些社會運動若能串連成反對運動內的一個派系，則可以透過集體議價而促進它們的利益或使它們在反

對政黨內有較大的發言權。

不過，邊緣社會集團需要一個或一些敘事來將它們串連成政治反對運動內部的一個派系。這個（些）敘事則須有以下的特性：

第一，這個敘事不能是個鉅大的、後設性敘事以至於抹殺了個別社運的特殊性。相反地，它必須是一種局部的敘事，這樣才容許個別社運能尋找到各自的自主空間。在這個意義上，對社會各層面所進行之文化批評正提供了一種能將邊緣社會集團之共同利益倡言出來的局部敘事，而其方式則是一件件地（*piecemeal*）、個例的（*case by case*）、具體地的方式——而不是從一個後設層次的、結構性或全面的方式來倡言不同運動之共同利益——因而有助於不同團體串連為一團結性聯盟⁸。局部敘事也往往能抗拒「台灣獨立優先」之類的鉅大敘事，促進因事件而形成的共同抗爭不因統獨問題而分裂。

第二，這個敘事雖然會使用政治反對運動的許多修辭、符號或教條，但是這些修辭或教條均會被放入一個新脈絡中被重新詮釋，以備用來正當化社運團體自己的目標或利益。在這個重新詮釋的活動中，社會運動之間彼此的平等，以及社運在反抗統治集團之政治宰制方面的重要性（亦即，社運在整個政治反對運動中的重要性）均會被強調。值得注意的是，這些再詮釋的活動必須

8 1991年台灣的反戰文化評論（下詳）即是從一件具體議題——反戰——入手來談弱勢邊緣社運團體的結盟。不過另一方面，這些團體的結盟好像也須要一種涵蓋面較廣、不是*case by case*的說詞來召喚這些不同的社運主體以自主平等的方式（而非某運動當領導的方式）來結盟，並且用來當作社運結盟的一個符號標誌，或甚至用來串連各種文化批評，將它們放入一個較激進的、政治性的脈絡。台灣的文化左翼大抵上提供了三種這樣涵蓋而較廣的說詞：人民民主、邊緣戰鬥與社運觀點。（這裡社運觀點的「觀點」*standpoint*的意義主要是馬克思主義的，可參見Nancy Hartsock的 "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism," in Sandra Harding (ed.), *Feminism and Methodology*. Bloomington: Indiana UP, 1987. 157-180.）機器戰警在《台灣的新反對運動》中則認為人民民主、邊緣戰鬥、社運觀點這三者在當前台灣的脈絡裡是相等的，即，不是本質上相同，而是在差異關係中相同（117-120, 188, 408-409）。但是像人民民主、社運觀點這類說法的性質究竟是什麼？是不是另一種後設性質的鉅大敘事（*grand narrative*）？機器戰警在上書中主張人民民主只是運動倫理或常識（108），並且很詳細地為這樣的主張辯護（265-274）。

以新穎銳利具吸引力的知識形式加以包裝，亦即，所談的這個敘事尚必須站在新思潮戰線的最前端、接合流行前衛的西方思潮（例如接合西方的文化研究），這樣才能成功地在政治反對運動內爭取知識上的領導權。

第三，為了保持社會運動個別的認同，有時會無可避免地批評政治運動團體的策略、路線、政策等等。但是將社運串連起來的敘事及對政運團體可能的批評，卻不能是一個直接了當、有清楚明白的政治議程的政治批評。首先這是因為社運本身就被包攝在政治運動之下，進行直接且清楚的、有自己的政治議程之批評是不恰當的。（自主弱勢的社運團體多不會明白地提出其政治議程，除非是被迫表態；相反地，政運團體出於自身利益則常要求社運清楚表明自身的政治議程與目標）。此外，更實際地來說，由於公共論壇（public sphere）基本上是由有力的社會—政治力量所主導，社運因此也不太可能有空間去進行上述那種政治批評。更直接地說，文化左翼所依附的副刊或雜誌不是傾向反對黨就是自由派的媒體，對反對政治運動的直接政治批評將難在這樣媒體條件下發展⁹。因此，社運的政治利益經常只能藉著文化批評來表達，這種文化批評實際上扮演著政治批評的角色。

上述這種以文化批評來置換（displace）政治批評的狀況，可以用1991年波斯灣戰爭期間蓬勃的文化批評為例¹⁰。當時台灣的執政黨與反對黨對波灣戰爭的基本態度仍是一貫親美的；除了少數

⁹ 事實上，在副刊以外的版面，不論是主流報紙或像自立晚報這種反對型報紙，其言論自由的程度均有一定的限度，較激烈的言論出線機會不大。馮建三便曾指出「如果就媒體的標準而言，批判性知識份子的言論激化（比如，不再只是就統獨而爭論，而是進入階級問題的討論），則不但守成媒介對其報導，將會減少，恐怕非主流媒介的報導應該也會減少」（80）。文化左翼對政治反對運動的批評，通常是針對其傾資本家路線或傾國家機器路線，故而多屬激烈言論。馮建三還注意到一個很有趣的現象，亦即，自立晚報在外稿上給予國家機器及資本家的空間遠超過兩大報（詳參馮建三對此現象的分析，60-63。）

¹⁰ 這些文化批評的大部份均已由成令方編成《戰爭·文化·國家機器》一書。有趣的是，Douglas Kellner在談及文化研究與政治的關係時也是以波斯灣戰爭為例。參見 Douglas Kellner，〈邁向一個多元觀點的文化研究〉，邱炫元譯，收入《Cultural Studies：內爆麥當奴》，陳光興、楊明敏編，台北：島嶼邊緣雜誌社，1992，頁67-88。

例外，許多反對黨或獨立運動的知識份子均讚賞美國在中東的作為。台灣的電視與報紙則充斥著西方或美國觀點的新聞報導。不過就在同時，也有另一股有關波灣戰爭的說法，明顯地和這股擁美的戰爭狂熱矛盾，這些反戰的說法是在報紙上形成的，特別是透過副刊的文化批評形成的。在這之中，文化左翼的反戰文化評論則企圖把反戰和台灣的社會運動之目標串連起來，並強調社運的國際連線或跨國的結盟之重要性（參看成令方）。像這樣的觀點，直接挑戰了以國家機器為主體的民族主義立場以及「國家主權優先與無上」此一立場，而後面這二種立場則是台灣政治運動的主流立場¹¹。所以在這個意義上，文化左翼的反戰文化評論在實際上是對執政黨與反對黨這些主流路線的一種政治批評。

如果上述對文化批評的政治之分析基本上成立，那麼向陽對副刊的文化政治之觀察似乎是不完整及過度簡化的。向陽認為自1980年代始，台灣報紙副刊的意識形態對立已不再是兩大報副刊的鬥爭，「而是『本土的』、『台灣的』副刊與『中國的』、『兩岸的』副刊的對立。在這個層面上，兩個類型的副刊，作為大眾傳媒，可是一點也不含糊地進行著文化霸業的爭奪」（192）。向陽另外還說：「1980年代臺灣報紙副刊的此一文化霸權建構固然是『文化』的構圖，同時也是相應於整個台灣政治、經濟、社會層面的反宰制結構的一環。它的一面是文化的，另一面同時也是政治的」（193）。向陽後面這個對副刊的文化／政治雙重構造性質的描述大抵上是正確的，但是向陽卻簡單地把文化霸權的鬥爭粗糙地化約成「台灣副刊」與「中國副刊」的對立。當向陽將副刊上眾多有關性別、階級與其他社會文化議題化約為單一的「台灣vs.中國」時，他顯然沒有設想到副刊的多元面貌。更有甚者，向陽雖然列舉了《自立晚報》、《自由時報》、《民

11 在這個主流立場下，（1）社運議題被看成在位階上低於國家認同問題，而且（2）社運問題只能或只應當透過本國的國家機器來作制度上的解決（這蘊涵著社運應當效忠於本國）。文化左翼批判了上述看法：針對（1），文化左翼提出了「反對統獨優先論」；針對（2），則提出了「新國際在地主義」（參見陳光興），及「非國家（機器）主義」（a-statist）（參看傅大為）。

眾日報》、《台灣時報》的副刊為「台灣副刊」，但這並不足以說明為何其他副刊不是「台灣的」而是「中國的」，或為何其他副刊上的文學、評論等不是「台灣的」。反過來說，為什麼所列舉的四個副刊即是「台灣的」？或只有它們才是「台灣的」？以及「台灣／中國」的二元對立究竟建立在什麼基礎上？是不是建立在對台灣做本質主義式定義的基礎上¹²？凡此種種，均是尚待澄清的問題。像向陽這種化約的作法，將副刊上的眾多言談之間的差異泯滅，事實上也泯滅了人們對抗不同宰制之鬥爭的異質性。而這種泯滅、化約或壓抑乃是強勢政治力量的一種「權力技術」，用以凝聚及置換眾多不同的敵意，故而亦是一種集中權力的方式（參看機器戰警 113-114，100-101）。

可想而知的，文化左翼對社運所採取的立場不會受到主要政治勢力的歡迎。在有關於社運與政運的關係之辯論中，以及有關「人民民主」、「邊緣戰鬥」、「新國際在地主義」等等爭議中，文化左翼遭遇了自由派、「老左派」、統派與（特別是那些主張獨立優先及獨立是超階級／性別的）獨派之挑戰（參看陳光興、傅大為、機器戰警等書）。總之，左翼取向的文化批評在副刊上的出現招致了許多不滿甚至抵制。

不但文化左翼的文化批評招致抵制，一般的文化批評由於其可能的顛覆性有時也遭遇抵制及不滿。這裡只舉一個例子以說明這種情況。當文化批評逐漸流行後，《中國時報》決定以全版的「文化觀察」每周一次刊登這種新文類；正如本文的第二節所指出的，由於文化批評處理的是一般讀者感興趣的話題，但又不失智性的處理方式，所以不會被評為庸俗或媚俗，因此《中國時報》的「文化觀察」頗受好評與歡迎。但是也由於文化批評對社會文化現象的非常識之智性——通常帶有顛覆性——解讀方式，「文化觀察」版未能生存很久，特別是在它刊登了幾篇包括筆者在內的有關「青年反共救國團」的文化批評後。（中國青年反共

¹² 有關這種本質主義式的「台灣」定義之意識形態功能，可參看機器戰警 471；以及署名為「台灣人」在《島嶼邊緣》雜誌第七期（1993）所發表之〈假台灣人：台灣的第五大族群〉對此問題的有趣敘述。

救國團後來在其《團務通訊》上以全面出擊的方式來反駁《中國時報》「文化觀察」版的這幾篇文章，並在相關報紙上也發表類似的反擊評論）。從這個例子，我們可看到文化批評的政治的另一層面。

以上本節所描述的就是文化批評所處的微妙且困難的處境。有許多勢力希望文化批評能變得較「文化」而且較為泰然或「休閒性」，亦即，較少政治性及爭議性。不過也有勢力雖不反對政治化的文化評論，但是卻不樂意看到文化批評去串誣社運的利益。在這樣的複雜狀況下，副刊或雜誌中的文化批評之未來尚有待觀察。

作為文化研究的應用哲學

文化批評在台灣除了在報紙副刊的成長外，也同時透過它與文化研究這一學術的聯結而被強化。自1990年開始，由清華大學文學研究所與《台灣社會研究》季刊共同主辦「文化批判研討會」按期舉行。另外，文化研究的大型國際會議（例如1992年清華大學舉辦的Trajectories: Towards a New Internationalist Cultural Studies）、文化研究的課程、以及文化研究的學術論文都開始紛紛出現，以文化研究為範圍的碩士論文也有不少。這些發展對於豐富文化批評的論述均頗有影響。

很明顯地，學院的文化研究及媒體上的文化批評可以互補互利，例如兩者可以互為對方在生產論述時的資源。就某一程度而言，台灣的文化研究與文化批評之現狀正是這種互補的情況（參看朱恩伶的〈全球文化研究總覽〉與〈台灣文化論述點將錄〉）。故而在學院內外的知識份子有某種合作，同時學院與媒體也有一定的聯繫。

不過學院的文化研究與媒體的文化批評之互補性，並不意味兩者相同。蔡源煌教授甚至還斷言兩者之間有一清楚的區分（20）。當然這兩者之間確有差異存在；但是我們不能從這個差異推斷學院做的文化研究比較優越或有價值。這種虛假的優越感

往往強化了學院與非學院間的不平等權力關係。

在目前，學院的文化研究與非學院的文化批評在實質上的差異主要是前者較偏重文化研究的理論層面，特別是根據西方社會及文化所發展出來的理論，而後者則將焦點完全放在台灣社會及文化。這個現象可能和文化研究在台灣主要的制度性支持者及引進者是英文系的學者有關；因為台灣的英文系不能和美國的英文系一樣研究本地的文化，台灣的英文系過去多被設定為對英美文學或英美文化的研究，而如果台灣的英文系進行對台灣本土社會文化的研究，很可能被視為偏離科系的訓練，故而學院的文化研究（很多都是英文系在此從事的）常偏重理論層面的探討，或者為了接合西方理論而顯得生硬地過度理論化了本土的文化現象。

不論台灣的英文系將來是否能完全正當地做本土文化研究，文化研究的基地都必須更寬廣以便能拓展學院內的文化研究。這意味著文化研究也應在英美文學以及傳播研究以外的學科進行（傳播科系常是台灣文化研究的另一學院支持者），而在此我將建議哲學系或哲學研究機構也可以從應用哲學的角度進行文化研究。限於篇幅，以下我對這個問題的處理可能不會很得當，我的意圖只是讓人們意識到在台灣進行作為應用哲學之文化研究的可能性，故而我只會以較簡單的方式處理像「應用哲學」這種不簡單的觀念。

西方的應用哲學，特別在英語系國家，多被等同於應用倫理學，並且具有分析哲學此一哲學傳統的背景。「應用哲學」的標準定義可說是「哲學性地涉入實際生活的問題，尤其是那些有道德意涵的問題，而且是那些能夠被深刻地概念性理解以及被批判性地分析（涉及之論證）所闡明的問題」（Almond and Hill 1）。換句話說，應用哲學的這個觀念就是把最抽象的學科——哲學，以及最實際、最不抽象的活動——應用，兩者結合起來（Almond and Hill 1）。（對這種「應用哲學」是「理論哲學之應用」觀點，我有不同看法，下面會提到。

就像西方學說在進口與適應的過程裡所常發生的那樣，西方

哲學（包括了西方的應用哲學）的原始特色可能因為台灣的知識生產條件而被轉化或改變。例如，西方的某個理論辯論或許源起於兩個哲學社群的利益衝突，或許對西方當代或當地的社會政治事務有深遠的蘊涵；但是在第三世界，同樣的這個西方理論辯論卻可能因為不同的動機或不同後果而被賦予不同於西方的面貌，並且朝不同的方向發展。這意味著：在西方或許是應用或實際的思維，但在台灣則否。

即以應用哲學為例，在西方應用哲學界辯論得十分熱烈之話題，像墮胎、安樂死、核武競賽、動物解放、種族歧視主義、對優勢者的歧視（reverse discrimination，即為了保障黑人或婦女，因而可能造成對白人或男性的歧視）、生物醫學倫理、同性戀……等等，其實還不是會引起台灣公眾興趣之實際問題。縱使某些問題會引起興趣，也和西方關懷的角度完全不同；例如，在墮胎問題上，西方關懷的是胎兒生命權與女人身體自主權的衝突，但是台灣則關心墮胎所涉及之性道德問題以及胎兒性別問題（即，夫妻若發現胎兒為女性，則往往墮胎以等待另一男性胎兒）。這種關懷的面向和西方很不相同，因此如果台灣的應用哲學力圖和西方的應用倫理學在範圍與進路上雷同，那麼就不可能是真正的「應用」哲學。

如果台灣的應用哲學希望能貼切地針對本地的實際關懷，它至少須要處理一些不同的議題、現象或層面，特別是由於（1）傳統文化的解體、（2）急速卻不平衡的經濟發展、（3）新社會運動興起，而導致的一些猝然出現的現象、議題與層面。假如台灣的應用哲學可以（也似乎應該）關注一些與西方應用倫理學不同的議題、現象等，那麼台灣的應用哲學也沒有什麼理由非以分析哲學為其理論背景不可，它也可以援引其他哲學傳統以為其理論背景。同樣的，台灣的應用哲學可以採用一個很不同的理論進路，例如，純粹倫理學以外的其他理論進路，而仍保留其「應用」之性格。

這裡的論點不是說台灣的哲學家不應該去做應用倫理學（相

反的，他們當然應該去做），而是說我們可以**重新設想**「**應用哲學**」，不將之視為理論哲學的應用，而是一門新的（哲學）領域。這個想法來自將「應用倫理學」視為獨立於倫理學的新領域、而不是倫理學的應用，就像「應用文」不是什麼文類的應用，應用文本身就是一種文類（詳參本書的〈試論美國的應用倫理學的興起條件〉一文）。既然應用哲學不必然是理論哲學的應用，那麼台灣的應用哲學家還可以有另外一種做法，例如，從事作為應用哲學的文化研究。

不過，台灣哲學家不能只因為文化研究處理實際或和社會相關的議題，就要來從事作為應用哲學的文化研究，另外一些考量也有利於哲學家從事作為應用哲學的文化研究這個建議。

首先，從事作為應用哲學的文化研究在台灣的哲學研究狀況下應算是很自然的。畢竟至目前為止，文化研究在台灣學院中不但頗為理論性地涉及許多抽象觀念，而且這些觀念基本上來自（廣義的）歐陸哲學的背景；而相對於分析哲學，歐陸哲學的傳統比較受到台灣的歡迎和理解，由於這個因素，文化研究的性質被視為具有相當的哲學性。故而如果台灣的哲學家在從事文化研究時儘量從被視為正式的哲學理論援引論述資源，他們會有很好的機會去正當化他們的文化研究。

更有甚者，台灣哲學社群之主流可能覺得可以接受「從事作為應用哲學的文化研究」這個想法，因為這個社群向來十分關懷文化議題，以及哲學與文化的關係。在哲學社群中流行的說法是：哲學應當和解決文化問題相關，而且應當對文化有實際的影響。這個流行說法似乎由來已久且甚少遭到反對，在最近創刊的一本哲學雜誌之發刊詞中還能聽到對這種流行說法的肯定：

哲學不能只是少數人的奢侈品，不能只是某些人在觀念與玄想領域的逃避。哲學必須進入社會，進入文化，進入生活。大體說來，我們可以正確地指出：「文化若無哲學則盲，哲學若離文化則空。」（沈清松 5-6）

我相信這段引文反映了主流哲學社群一般的意見及情懷。

此外，中國哲學的研究者向來強調哲學在文化中的功能，以及文化在哲學中的角色，所以，作為應用哲學的文化研究可以為那些側重中國哲學進路的哲學家和那些偏重西方哲學進路的哲學家提供一個對話的場所。當然，不同哲學家對文化或文化研究的取向、進路、關懷及目的均可能不同，但是這並不能（也不應該）成為不同哲學傳統彼此對話並彼此滋潤之障礙。同樣的，當哲學家開始從事作為應用哲學之文化研究，他們也會無可避免地和人文與社會科學的其他學科產生對話，因為文化研究無可避免地會涉及其他學科所提供之理論與事實研究。由於文化研究原來就是個跨科系、跨領域的研究，哲學很可以在這種情況下扮演一個幫助各領域或各學科溝通的角色。

另一個可能說服主流哲學社群接受文化研究的理由則和哲學近年來的邊緣角色有關。在台灣迅速社會變遷中，許多社會科學甚至人文學科均能向社會大眾提供有用的論述，使人們能理解當前的發展與變動；這些學科也同時提供了針對國家機器及各種政治力量的意識形態資源。相對地，哲學家則被排除在這意識形態及社會理解的提供者之外，沒有他們的發言位置¹³。如果哲學家們能夠從事文化研究，甚至和大眾媒體中的文化批評互補，那麼即可能為哲學家提供一個重要的管道或媒體以及發言位置。至少從事文化研究可以是哲學家傳遞其觀念、並藉著提供意識形態資源來投射自身利益的重要途徑。從最現實的層面來說，哲學系學生可以因文化研究而有助其在文化工業與媒體中就業。

對那些研究西方哲學的台灣哲學家而言，重新在社會上取得發言位置尚有其特殊的意義。因為對西方哲學的研究向來就是一種「依賴的知識」（dependent knowledge）¹⁴，是在對西方問題

¹³ 雖然有某些個別的哲學家寫了一些通俗著作，教導青年人如何過道德的生活，但是這些著作的內容並沒有被專業哲學建制化（例如被專業哲學論文當作引用資料或被當作教科書等）。因此，這些哲學家是以智者而非專業哲學家的身分透過那些通俗著作來發揮影響力的。

¹⁴ 有關這個觀念詳參Goonatilake。

的一種抽象且毫無脈絡（或西方脈絡）的討論方式下生產出的知識。如果台灣的哲學家能夠從事作為應用哲學的文化研究，那麼進口的西方哲學就有機會被放在本地的脈絡與關懷中去詮釋，並且連結起具體的本土問題，甚至可能以台灣特有的角度被吸收進來。

希望以上簡短的評論已經為台灣應用哲學家從事文化研究提供了初步的理由。也許本篇論文的最重要功能即是在本文的呈現中例示一種作為應用哲學的文化研究吧。

引用書目

中文部份

- 《文訊》編輯室，〈各報副刊歷任主編名錄：民國34年-75年〉，《文訊》22（1986）：89-104。
- 中國青年反共救國團，《團務通訊》511，台北：中國青年反共救國團總團部，1990。
- 卡維波，〈一切為誰的明天？〉，《新電影之死：從「一切為明天」到「悲情城市」》迷走，梁新華編，台北：唐山，1991。60-65。
- 成令方（編），《戰爭·文化·國家機器》，台北：唐山，1992。
- 向陽，〈副刊學的理論建構基礎：以台灣報紙副刊之發展過程及其時代背景為場域〉，《聯合文學》96（1992）：176-196。
- 朱恩伶，〈台灣文化論述點將錄〉，《中國時報》，1992年7月24日，34版。
- ，〈全球文化研究導覽〉，《中國時報》，1992年7月17日，34版。
- 汪芸，〈台灣的中產階級：第二疊報紙的忠實讀者〉，《中國時報》1993年7月8日，人間副刊。
- 何方，〈傅柯、電影與人民記憶：兼談《香焦天堂》等台灣電影〉，迷走與梁新華 190-207。
- 吳其諺，〈低度開發的回憶：一種異類影評〉，台北：唐山 1993。
- 金恆煒，〈副刊的社會參與〉，《文訊》21（1985）：123-127。
- 沈清松，〈發刊詞〉，《哲學雜誌》1（1992）：4-6。
- 孟樊，《影像社會：訊息的解讀》，台北：時報文化出版，1990。
- 孟樊、林耀德（編），《世紀末偏航：八〇年代台灣文學論》，台北：時報文化出版，1990。
- 林耀德，〈「鳥瞰」文學副刊〉，林耀德、孟樊，369-402。
- ，〈「聯副」四十年〉，《聯合文學》83（1991）：11-19。
- 林耀德、孟樊（編），《流行天下：當代台灣通俗文學論》，台北：時

報文化出版 1992。

迷走，《多重戰線》，台北：唐山，1991。

迷走、梁新華（編），《新電影之死：從「一切為明天」到「悲情城市」》，台北：唐山，1991。

張小虹，《後現代女人》，台北：時報文化出版，1993。

郭力昕，《電視批評與媒體觀察》，台北：時報文化出版，1990。

陳光興，《媒體 / 文化批評的人民民主逃逸路線》，台北：唐山，1992。

傅大為，《知識、權力與女人》，台北：自立晚報，1993。

〈報紙副刊何處去？：談談副刊的過去、現在和將來〉，《聯合報》，1977年10月5日、6日，8版。

馮建三，《大眾媒介的編制外工作者之研究：以台灣報紙的學院知識份子撰稿者為例，1951-1991》，（第一階段報告），行政院國家科學委員會專題研究報告，1993。

———，《文化、賄賂、脫衣秀：解讀資本主義的傳播符碼》，台北：時報文化出版，1992。

———，《資訊、錢、權：媒體文化的政治經濟研究》，台北：時報文化出版，1992。

鄭貞銘，〈副刊編輯的素養〉，《文訊》21（1985），65-71。

蔡源煌，《當代文化理論與實踐》，台北：雅典，1991。

機器戰警，《台灣的新反對運動》，台北：唐山，1991。

英文部份

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

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

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

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

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

現代性與性工作

性工作與現代性¹

我們這次來的目的就是把台灣的一些運動經驗和理論反思與各位交流，對你們而言基本上是借鑒的功用。當你們看到某個議題在大陸以外地區的發展時，也許可以得到一些啟發。

今天我要講的這個題目，是我先在《台灣社會研究》季刊發表的兩篇論文，後來出版成書，就叫《性工作與現代性》（甯應斌，2004），簡體字的，約10萬字，內容很多，所以也不可能把細節和全貌統統跟你們講。只能簡略的跳著談。如果有機會，你們能讀一下這本書，也許會有不少收穫。

簡化地來講，今天我要處理一個問題，就是很多人認為「賣淫是出賣自我」的這樣一個觀念。我把「賣淫」稱為「性工作」，但是這個工作到底跟其他的服務工作有沒有什麼不同？出賣性服務或性勞動跟出賣其他服務或出賣其他勞動——你做廚師，或是你做按摩，你做奶媽——有沒有什麼不同？當然，一種反對性工作的說法是：它們是不同的，因為性工作是會出賣自我的，其他工作是不會出賣自我的。用文謔謔的話講，「出賣自我」就是：出賣靈魂、自我作踐、自我貶低、喪失自尊、自我異化、物化、工具化、商品化等等。

最鮮明最極致的一個出賣自我或自我異化的例子就是被人強姦——被強姦的人就是被剝奪自我、喪失人格與尊嚴、被貶低、被作踐、被工具化、被奴役等等。或者用另外一個例子，有個位高權重、自視甚高、喜歡端架子的權威人士，如果要她扮小丑或

1 本演講文原刊於《台灣性／別研究演講集》下冊，何春蕤等著，（海峽兩岸女性主義學術論叢，榮維毅、荒林主編），北京：九州出版社，2007年9月。頁196-232。此演講緣起於2003年台灣中央大學性／別研究室成員丁乃非、何春蕤、甯應斌以通俗的口語形式，介紹其研究和學術思考精華，為廣州中山大學所做的系列演講之一。

低聲下氣服侍別人，那麼此人也會覺得出賣自我或自我異化。還有一個例子，像工作者被老闆或顧客頤指氣使，缺乏隱私或休息時間，要不停的工作，好像奴隸一樣。我所謂的「喪失自我人格」指的就是這種意思。我今天將探討的就是現代賣淫者是不是會喪失自我人格？為什麼不會？

但是上面這個「性工作和其他工作不同，因為出賣一般勞動力不是出賣自我」的說法是缺乏歷史意識的。怎麼講呢？其實在近代資產階級興起的當兒，「出賣勞動力是否出賣自我？」曾經是一個重要的理論問題。現在呢？我們沒有人再會問這個問題了。可是歷史上當勞動力大量出現的時候，它曾經在資產階級自由主義理論家那裡出現過這個問題，就是，到底出賣勞動力算不算出賣自我？這種現代的出賣勞動力的形式，跟以前那種利用奴隸的勞動力的情況，有什麼不一樣？也就是，無產階級工人跟奴隸到底有什麼不一樣？

後來，在勞動市場形成以後，工人階級變成一個普遍化的階級，當然人數一開始也不是很多，但後來慢慢成為主導社會演化的的一個比較大的階級，上面那個問題幾乎就沒有人再問了；很有趣，對不對？當大家都在出賣勞動力，都在打工以後，就沒有人去問雇傭勞動是否出賣自我。但那個問題其實始終是一個關鍵的問題。沒有人問，並不表示那個問題不重要。對於那個問題，很多人都提出不同的答案，比較著名的像黑格爾和馬克思。所以我這本談性工作的書也是在和社會批判理論的傳統（包括馬克思主義）對話。

今天大家會問「賣淫是不是出賣自我？」，但是卻沒有反省「現代工人的勞動是否出賣自我？」，其實應該要先問後面這個問題，明白了後面問題的答案，才能回答前面的問題，不是嗎？我的書顯示了，出賣性服務之所以不是出賣自我的原因，和出賣其他服務勞動力不是出賣自我的原因，其實是完全一樣的。如果你認為出賣其他勞動力不是出賣自我，然後你去研究為什麼不是出賣自我，得出的結論和「出賣性服務不是出賣自我」的原因，

其實是一樣的。事實上，大部份的性工作者都能夠在賣淫中不出賣自我。而這樣的一種能力（注意，我指的是一種能力：我賣勞動力，但不會把我自己也賣掉的能力），源自現代自我和身體的變動特性以及更廣泛的一些現代社會特色，即所謂現代性的一部份。

上面所說只是一個引子，讓你知道我的問題意識是什麼。至於詳細的內容，大家得去看我的書才行。從我這本書（甯應斌，2004）的立論出發，可以得到的一個結論是：現代性工作與傳統賣淫其實有一個斷裂。雖然有人說賣淫是人類最古老的行業，但是其實現在的性工作有很多新的不同的地方。這個斷裂當然是來自「現代性」，也來自現代的「性」。如果說對我的書瞭解之後，就可以回答這些問題，即現代的性工作到底「現代」在哪裡。我所謂的「現代性」就是指現代社會的一些構成原理，包括組織原則、態度、自我、理性等等。故而，當我說「現代自我」時，不是指一種心理現象，而是一種構成現代社會的趨勢或動力，是一種「現代性」。

我今天談性工作與現代性其實也是要批判兩種看法，就是：有一些人認為賣淫是傳統社會的殘餘，是傳統社會不平等留下的東西；還有一些人認為賣淫是現代化發展下的惡質的部份。這兩種看法都認為，性工作和標誌現代性的理性、平等、進步、解放是不相容的。而我卻認為，性工作的存在與成長有其與現代性的基本動力不可分的一個方面。

剛才說到，現代性工作與過去古代賣淫十分不同，第一個原因是社會脈絡的差異，也就是現代性。第二個原因是所謂的「性的現代性」，這包括了性本身的現代化，例如性科學的興起，性不限於生殖（避孕藥的合法與正當），國家的生命政治（如對人口數量與健康壽命的管理），人際關係的「性」化（就是說，本來以前一個男的跟一個女的關起門來在一個房間裡講話，如果是一老一少、一尊一卑、一師一生、一已婚一未婚……，沒有人會懷疑他們。但是現在性關係存在於任何人和任何人之間，兩個男

人在一起都可能性，誰都有可能。這就是人際關係的性化，可以看作男女社交公開的歷史後果之一），女性情慾的不限於婚姻家庭或愛情；性開放與公共「性」的趨勢（如性出現在公共領域），性的社會運動（像妓權、同性戀解放等「性運」）之出現，等等。這些性的現代化我就略去不談了。今天只講現代性。

現代性包括了好幾種動力或趨勢，例如：陌生人社會與現代自我的形成，公和私的區分，多重生活領域，以知識和科技對自然和社會加強控制，等等。

我就從陌生人社會中的現代自我講起。我們在公共領域裡面和我們在陌生人面前，我們通常會有一種自我呈現的方式（不只是一般所謂的擺樣子、裝架式，而是我們「自然而然」地會在陌生人面前表現出的言行舉止或互動方式）。例如，假設現在我跟你我不認識，你所看到我的樣子，不會是我跟我愛人或我自己一個人在家裡的樣子。在陌生人跟前的這種「我」，我把它叫做「匿名自我」。在私領域、親密人群之前的自我，我把它叫做「親密自我」。

「匿名」其實是隱私的狀態之一。我們在公共場所跟陌生人遭遇的時候，像在街上走的時候，我假定別人不認識我的，我的言行舉止與自我知覺都是建立在這個假定之上。如果我今天是名人，或者我正偷情怕別人看見，那我會有不一樣的自我知覺或甚至言行舉止。總之，我們大部份人都能在公共場合有一種匿名狀態。當然這種匿名和親密自我是相對的。「親密自我」通常涉及親密、隱私、個人資訊的秘密、沒有外在監視、私人關係、言行的非正式化（就是說你懶懶地躺在那裡不動啊，挖鼻孔啊，或做出更不雅的動作）等特色。「匿名自我」則相反。或簡單地說，親密自我就是私領域的自我，匿名自我則是公領域的自我。但是其實這兩者是相對程度的區分。比如說我們遭遇的人除了陌生人和親密者外，還有半生不熟的朋友，等等。總之，我們在不同的人面前會有不同的呈現。

不論匿名還是親密自我，我們基本上都會維護自我，這個

「維護自我」有很多意義。一種是維護和保護不同自我的疆界：在別人面前我是表現出我的匿名自我，以防止陌生人對自己隱私的侵害。例如，我在陌生人面前應該是某一種「我」的樣子，我不會是脫光光的樣子，但是如果說現在陌生人要掀我裙子，和我貼得很近，那我就要維護自我。我在親密者面前也要呈現、維護親密自我，以防止雙方感情交流的疏離異化。比方說，你和你的愛人在一起，你把他當作陌路人似的，愛理不理的，老防著他掀你的裙子，不讓他貼近你，這也不行。基本上，這兩種自我的維護是一體兩面的。你在陌生人面前維持匿名自我，也就是在保護親密自我、保護自己的隱私（性騷擾的問題也和這個有關）。所以，如果你不去區分匿名自我和親密自我的話，你就不可能區分你和別人的親疏。你跟陌生人在一起好像是老朋友，或者是你跟愛人在一起，卻好像不認得他，這都是沒有維護自我的表現。

我們的現代自我、現代的我，或者說作為現代人的我，包括了我們的身體還有我們的性。所以當我在陌生人面前「自我呈現」時，亦即，當我和陌生人互動時，如果我會裸露身體或者發生性的互動，而我的目的不是和陌生人親密，那麼我要如何維護自我、如何保持匿名呢？例如，我在公共浴室，在陌生人面前裸露身體，我要如何維持匿名？這和我在自家臥房、在愛人面前裸露身體，表現出親密自我，會有什麼不同？如果我在公車上，陌生人用生殖器摩擦我的臀部，也就是和我發生性的互動，我又如何維持匿名、保護自我呢？

思考這些問題，就構成了我今天的主題，就是：性工作者如何在陌生人面前維護自我？怎麼樣能夠在陌生人面前保持匿名、使親密自我不被陌生人占有？或者簡單的說，性工作者在和嫖客做性互動時，如何不去出賣自我？她在嫖客前裸露身體或性交時，怎麼樣去區分親疏關係？

性工作者與嫖客的性交之所以會成為一個「自我」的問題，乃是因為：傳統來講，異性戀男女之間的性，通常就是男人借著性來占有女性自我。當然這也是一個逐漸在演變的事情，因為在

性開放的社會裡，慢慢不是這樣，男人不再能因為和女人一夜夫妻就有百日恩、就能占有這個女人的自我。但是在比較不性開放的地方、在男女很不平等的地方，一個男人跟一個女人發生性關係以後，就是占有或擁有這個女人。所以，有一種反娼的觀點認為，賣淫基本上是占有女性，形成主宰或奴役關係的行為，所以陌生人（嫖客）可以藉由身體與性主宰性工作者的親密自我。而我寫這本書則是要告訴你，什麼樣的現代條件和狀態，使這個反娼觀點不能成立。換句話說，我要講的就是有哪些現代的社會條件使得妓女能在嫖客面前「匿名」，跟嫖客性交但還能維護其自我。

讓我再把我今天的主題用比較抽象的話重複一遍。現代的性工作者在其工作中、在性交易中，如何在陌生人面前呈現自己？有什麼樣的現代條件或狀態會影響這種呈現？或者換個說法，「現代性」如何使妓女在和嫖客互動時，仍能保有她的自我人格尊嚴？「現代性」如何使妓女能區分她與嫖客或她與愛人之間的性互動？這些問題（其實是同一個問題，但不同說法），其實和下面的問題有連帶關係：在我們傳統的身分和傳統社會關係瓦解的現代社會生活中，我們怎樣維護自我？傳統的社會就是一個由血緣、土地、地域、傳統的身分……把你的自我固定下來的社會；可是這個社會在整個現代化的浪潮裡面，無論是大家庭的關係還是傳統的社會關係都在瓦解中，像你離開了你的鄉下到大城市裡面，所有的傳統對你的拘束都已經喪失了，等等。那麼，我們在今天的公共生活裡，在商業或職場生活與市場交換裡，我們怎麼樣在陌生人前面呈現自己？怎麼樣維護自我？這個現代自我的特色是什麼？有哪些現代的條件或狀態影響這種呈現？或者說，現代性如何使一個服務業工作者在陌生人面前維護自我（雖然服務「伺候」別人，但是仍然保有自我人格尊嚴）？這個問題，是很一般的現代人問題，跟我前面講的「現代性工作者如何在陌生人面前維護自我？」，其實是同一個問題。我下面要告訴你，為什麼是同一個問題？

首先我們再回到親密自我跟匿名自我這個問題來。在剛才我講的過程中，也許有人認為，你的意思是不是說：「親密自我」就是真實自我，「匿名自我」就是戴了面具的自我？其實不完全是。因為，不管是真誠還是虛偽，我們都還是需要表演的——這是很多人忽略的。我們常常以為，在陌生人面前我們需要表演，在親密者面前（在私領域）我們不需要表演。這是錯的。而且呢，今天你要講真話的時候，你很真誠的時候，也需要表演；只是我們常常忽略這個過程。不信，當你用躲躲閃閃的方式講真話時，人家也會認為你在講假話。所以，講真話也需要表演。換句話說，匿名與親密自我這兩種自我的呈現，其實都需要一些互動的技巧或是呈現的技巧。

自我呈現的技巧就是人跟人互動的技巧。呈現匿名自我與呈現親密自我都是使用相同來源的技巧，是同一種原理的技巧。例如你如何在互動中區分愛人和陌生人呢？兩種互動的區分基本上根據的都是同一種原理，像講話的大小聲、眼神態度等等。

前面我提到陌生人的時候，沒有仔細講一件事：有的時候，有些人對陌生人信任到幾乎全然坦誠秘密的程度，他會對陌生人掏心掏肺地講一大堆話，會把自己隱秘的事情跟他講。為什麼？因為他反而知道陌生人不會在他的生命中繼續出現。這個現象給我們什麼啟示呢？就是：我們向陌生人揭露隱私，但是卻仍然可以匿名、保有自我。

換句話說，我們在陌生人面前，有的時候反而可以揭露自己隱私而不會被制裁。為什麼呢？因為陌生人在這個處境下沒有權威，沒有能力對我做出社會控制。在傳統社會中，我們幾乎都處於緊密的社會控制之下。可是處在一個陌生人社會裡，我們有某些層面是不會被嚴密控制的，或者控制方式變得隱蔽細緻而不再是高壓禁止；這就是現代社會帶給人的自由。你在鄉下、在村裡，很容易被四周社會壓力控制，但是在城裡就不太一樣。你們可以因此瞭解到，性工作為什麼幾乎都是跟陌生人性交，常常是在遠地。還有，很多女性為什麼不敢在本地家鄉搞一夜情關係，

她要到外地去搞。總之，我要講的重點就是，我們可以把一般人所認為的一些隱私（如身體或性）向陌生人揭露，而仍然以匿名的方式呈現自我。

所以，現代人在自我界限的操縱上，有一些彈性和動態。這也就是說，「匿名自我」與「親密自我」的區分在實際操作上並不絕對地在於一組固定的內容——像姓名、個人資訊、日記、身體、性、情緒——這些好像是親密自我的隱私內容，但是它也可以被匿名自我所操作。例如，服務生胸前有名牌，讓你知道她名字，但是她其實仍然是匿名的。另一個比較新興的匿名現象是，在網路上的自拍（例如你拍了自己脫光光的照片丟在網路上給人看）、視訊（你在遠地跟一個巴基斯坦的男人，你看他的裸體，他看你的裸體）、網愛、電話性交等等。這些性隱私的暴露、向陌生人展露出平時無法向親密者呈現的性癖好與性態度，但是自我還是維持匿名的。我們現代的自我越來越有這樣的能力。換句話說，自我其實沒有固定的內容。我們可以讓陌生人知道我們的身世、姓名、地址、病歷、情緒，陌生人看到我們的裸體，或陌生人跟我性交，而我仍然能夠保持我的匿名自我，我仍然能夠以公領域中的自我呈現方式來呈現自我，而這個自我是不同於親密自我的，別人不能夠占有我。

所以呢，原來在歷史過程中有所謂公領域與私領域的區分，親密自我與匿名自我的區分。但是這個不同領域的界限跟自我呈現的差異方式逐漸鬆動了。不同的自我認同的界限彼此滲透，人們的自我開始變得動態和彈性，但是也變得更容易受害。死守傳統的保守份子會極力護衛原始的公私界限與自我疆界，對於公私領域互相滲透的新現象大加譴伐，所以會用醜聞污名的方式來做社會控制（例如把你網路的自拍裸照在其他媒體上公佈、讓你的親密者知道、繩之以法等等）。

從什麼趨勢可看出人們動態操作自我的彈性與韌性呢？就是把私領域的隱私與自我公諸於世的「自戀文化」，也就是，我在公領域裡面展示親密自我。比如說，很多人把自己的日記發表，

把自己的寫真公佈。美國有個學者（C. Lasch, 1979）曾指出自戀文化是我們這個時代的特色，而且我們現在多多少少都是自戀者。自戀者可以操控「匿名自我」和「親密自我」的疆界，不必固守一個固定界限。自我界限裡面原本所涉及的内容元素也可以被相反的意思所詮釋，比如說，本來下體跟乳房是親密自我的内容元素，但是現在反而變成匿名自我的標誌，例如你看到的自拍照片，只能看到下體或赤裸乳房的特寫，這很清楚地標示出這張照片的匿名性質。由此，我們也可以間接瞭解到，為什麼性工作者可以和人性交而仍能保持自我的匿名之背後因素。

那麼，這個動態自我的操作為什麼可能？當然有非常多的原因。一個是社會限制弱了，管不住你了，另一個是其他社會制度的限制出現了，甚至強化了。比如說，公務員、護士接觸到你的資料、病歷什麼的，他不能講，否則犯法。還有一種是社會制度和文化的變化，例如性別角色的意義的改變，比如男女接吻沒什麼了不起。接吻又怎麼樣？表示我是你的人啦？沒有！這就是制度和文化的變化。匿名性愛（雙方不知道姓名的做愛）和女人身體自主權的興起也會帶來自我與身體意義的改變。還有一類，是當事人有自己特殊的身體－心理的操作：這種人有時被人當作沒有教養、很隨便、暴露狂、粗線條、怪人怪癖、自我中心、目中無人、自戀等等。但是這種人有一種很奇怪的能力，她的自我界限與自我意識和一般人不一樣，例如他可以和陌生人睡同一張床，而照樣自在，或者他當眾小便脫衣等等，也不當一回事。有些女人在性事方面的自我界限就和常人不同。

還有什麼原因使得人們能夠向陌生人揭露隱私，但是卻仍然保持匿名呢？還有一類原因是現代服務業的管理技術（這是今天我要講的）和人際互動的技巧（這也是我今天要講的）。所以，性工作者跟陌生人性交，她還可以保持匿名，不會出賣自我。互動技巧和管理技術這兩者是非常普遍地存在現代生活中，也是維護性工作者自我的最重要機制。

總之，性工作者在性勞動裡面之所以能夠維護自我，並不是

性工作者個人反抗的結果，而是現代人際互動的規則或技巧，以及現代服務業通行的管理技術，但是這兩者之外還有一些廣泛的現代制度或現代性動力趨勢，會影響所有現代人的自我呈現，我將之歸納成五種現代條件。

下面我先要講的是，現代人（不限於性工作者和嫖客）在陌生人面前呈現「匿名自我」的五種現代條件，也就是現代人之所以普遍地能彼此文明地相處互動還仍能保持彼此陌生關係的五種社會脈絡。談這五種現代自我的條件不是直接談性工作，但是大家可以因此對性工作者能維護自我的社會脈絡有所瞭解。但是今天我只能很簡略的講，你們能夠聞到一點味道就可以了。

第一種是現代人際互動的技巧或規則。現代人際互動技巧非常非常多，像前面提到的說話大小聲，或者你東西不小心掉了會驚呼一聲，或者幾個人用身體圍成一個小圈不讓別人加入聊天，等等。當然有些技巧不是現代才有，但是卻因為現代的社會發展變化而普遍，也就是需要純熟運用這些技巧的場合增多了，而且這些技巧得到其他現代制度的支援。

我再舉一個例子，有一種互動技巧叫做「civil inattention」，這個詞跟我一直強調的市民或「文明」（civil）很有關係。什麼是「civil」或文明？就是陌生人有禮守序地在一起、和平地相處。大家都是公民、都是市民，在一個城市裡，不同的陌生市民見面，怎麼和平有序的相處？其中一種相處技巧就是「civil inattention」，文明的不注意（台灣有位學者翻譯成「有禮貌的視而不見」也是一樣的）。什麼意思呢？就是你在都市裡面跟陌生人遭遇的時候（對方迎面而來），你要以很微妙和很不明顯的方式表現出你看到了這個人。你不是真的視而不見，但是你又完全不注意這個陌生人，以表示「我對你沒有敵意，我不是要打你，我也不對你好奇」。這個互動技巧是表演性質的。你會假裝沒注意到他，但是絕不是不注意到他。如果你覺得平常大家走在街上，就只是走路，哪裡有什麼「表演」或文明的不注意呢？那請你思考一下，如果你走路時是一種目中無人的樣子，大聲唱歌

或橫衝直撞，或者大熱天穿著髒兮兮的大衣、棉襖（亦即，個人門面不符合「規矩常態」），那由於你的「表演」不是平常一般路人自我呈現的樣子，這時你就會發現四周人的「表演」也不一樣了，大家都會趕快閃開，不再是文明的不注意了。大家也許都還記得，以前洋人剛來中國的時候，走在街上有多少人盯著他們，這就表示「文明的不注意」在中國還不夠普遍發展與深入。在西方，若你偷偷盯著陌生路人而被發現了，或陌生路人彼此不小心四目相接，那西方人往往會用微笑來表示沒有敵意、化解尷尬（當一種人際互動規則，如「文明的不注意」的規則，被違反時，就會產生尷尬或其他負面的情感）。當然，西方人的這些現代規矩絕不是比較「先進」或「優秀」，這些「文明的」人際互動規則就是一種構成現代社會的力量，一種現代性，和其他構成現代社會的制度與動力無法區分；前現代的傳統社會（非個人主義的社會）即使存在著這些互動規則或技巧，也很少有用得上的場合或機會。

除了「文明的不注意」，現代人還有很多很多的互動技巧。現代人互動的時候，我們的互動技巧或自我呈現包括了很多東西：我們的外表、衣著、性別、年齡、種族特徵、身體相貌、姿勢、談吐方式、面部表情、舉止等等。這些東西表示「個人門面」，也可以說是一種互動技巧或互動規則。個人門面的意義有時是約定俗成的，比如我穿西裝，我就用之代表正式，我穿睡衣來這裡演講，你們就會覺得奇怪。為什麼？因為穿睡衣是親密自我的一個表現。還有，如果我要對你顯示友善，我用什麼樣的技巧呢？我微笑。因為微笑代表友善，這是人際互動的規則。但是，有時有些個人門面也可以在互動時表達親密或保持匿名。例如，你去別人家，此人換了件內衣出來見你，那是對你有性企圖了。又例如，我穿內衣到家門外會感到羞恥，可是我在泳池卻可以穿比內衣還要暴露的泳衣。這些都是社會習俗，使人們能夠保持隱私自我。上述這些個人門面也可以歸類為互動的技巧、自我呈現的方式。性工作者（人體模特兒或妓女）工作開始時會很快

的突然脫衣露體，事畢就立刻穿衣，都屬這類互動技巧的利用。

第二種維護自我的現代條件是監視。監視會破壞隱私，但是它在某個方面可以強制匿名，被監視的人就不能將親密自我表現出來。監視所帶來的強制匿名有時可能變成保障匿名，成為維護自我的制度。

有人對抗監視是「躲在亮處」，這就顯示了現代人操作自我界限的動態跟彈性。什麼是躲在亮處呢？就是說，你監視我，我可以反抗你，但是我不躲在隱密處或暗的地方，我躲在亮的地方，我故意作怪，我愛表現，我吸引更多的目光和凝視，從而我把被監視的不安轉化為被觀看的愉悅，我反而很樂，我不覺得喪失自我人格，這就是躲在亮處。青少年喜歡躲在亮處，有時候性工作者也喜歡躲在亮處。

性工作的場所大都是有監視的，整個勞動過程（即賣淫過程）也處於不同方式的監視中，這些都有助於性工作者保持匿名。

第三種為多重生活領域。這是非常重要的隱私建制。基本上是說，一個人活在很多不同的領域。你白天是學生，晚上幹牛郎（鴨、男妓），白天有學生朋友，晚上有牛郎同事；你有不同的生活領域。由於現代生活的複雜，使得基本上這些領域不相交際，這樣你就可以保護你的隱私，通常只有八卦耳語才能穿透你的不同生活領域。多重生活領域對社會自由是非常重要的。

如果以前你媽媽做妓女，那是大家都會知道的事情，但是現在這種多重生活領域的社會中，你的同學朋友鄰居等等未必就知道你媽在做妓女。其實現在你的同鄉、同學到外地去，你也不知道她們是否去做妓女。

第四種就是現代組織的管理規訓或管理技術。早期的現代規訓機構都是強調匿名和「impersonal」。「Impersonal」就是和「私人關係」相反，是非私人關係，也就是公事公辦的關係。很多現代組織，像服務業在管理和規訓上除了強調「impersonal」的關係和匿名外，近年來還有「麥當勞化」（社會學家G.. Ritzer

提出的名詞，其實何春蕤也同時提出過這個名詞）〔G. Ritzer, 2000；何春蕤，1994〕。什麼是麥當勞化？簡單地說，就是把麥當勞所用的那些管理規訓技術，普遍地實行在各行各業、甚至學校和所有生活領域，生老病死都開始「麥當勞化」。在「麥當勞化」裡面，你根本就是一個小螺絲釘，不注重你這個人的「personality」（個別性、「人氣」）。麥當勞的服務員沒有「personality」，就是沒有個性。麥當勞化的管理規訓對象也包括顧客，服務員和顧客的互動也是經過設計以得到最好的效率。所以麥當勞化代表著「impersonality」和匿名的高度發展。

但是現代組織還出現了另外一種新的（或稱為「後現代的」）管理技術，它卻要求組織中的人要有「personality」。例如你有時去某些餐館，它們和麥當勞相反，它們會要求員工與顧客有「personality」，服務上都要個別化，而不是把你當作那種匿名的、沒有個性的、沒有面貌、沒人味的那種。這種後現代的新管理技術在教育、兩性關係、生產、消費等領域裡普遍應用。何春蕤講的新的教育改革就是這樣，以前的教育就是初級的麥當勞化，大量生產，現在呢？是個別生產，依照顧客需求去生產。這不同於早期現代的「impersonality」與匿名性。

當代的性工作的組織則往往混雜了上述兩種管理規訓技術。然而不論哪一種管理規訓技術，其目的除了效率、利潤這些組織目標外，維護組織成員的士氣與自我也是目的之一。

第五種是身體和自我的反思籌劃。這是英國學者A. Giddens（1991）提出來的。大致的意思就是說：你在資訊知識充塞、過多、鋪天蓋地的情況下，要根據你所篩選或選擇的少量資訊知識，來把自己的身體和自我塑造成你所需要或想望的樣子，而你的需要與想望也受到資訊知識的影響，而這些影響你的需要與欲望的資訊知識也是你選擇的結果（「反思」就是「不斷選擇知識資訊來指引自己的行動與選擇（包括選擇知識資訊）」的意思）。在把身體和自我都當作一種可以利用知識資訊來籌劃的東西的情況下，人對自己身體與自我的掌控能力加強了，但是卻也

容易自覺會失控「上癮」。例如你可能會從操控身心健康、外型與體重方面得到「自己與身體掌握在自己手裡」的感覺，但是也因此可能會覺得「自己會不會患了憂鬱症？」或者「自己沒法控制自己食欲」等等。

雖然性工作者的工作涉及身體與自我，但是未必因此特別對身體與自我有著比一般人更多的反思籌劃，因為一般人也都和性工作者一樣，進行著各類的身體與自我的反思籌劃。

以上就是我們的自我所存在的五種現代條件或脈絡。就是在這些社會條件之下，現代人才普遍地有充分能力在陌生人面前匿名，這些條件提供了區分匿名與親密所需的制度環境。

一般來說，在愈「impersonal」的地方、愈非私人性的地方（如商業交換），當然也就愈容易匿名，但是卻也因此對隱私有比較高的要求，維護自我的成本較高。相反的，在基本上沒有匿名性的傳統社區，比如鄉村或者前現代，人對隱私的需求就不高，維護自我不是很大的問題——其實他幾乎沒有自我，為什麼？因為他被各種各樣的傳統關係所束縛了。

我現在要開始講性工作。我剛剛講的是一個大的社會脈絡，就是現代人，包括性工作者，怎麼樣在陌生人面前呈現、維護自我。我要說明的就是，性工作者在遭遇嫖客時的自我維護，和現代人在遭遇陌生人時的自我維護，使用的都是同樣的互動技巧，而且也是在現代社會的那五種條件下才普遍成為可能的。

性工作者能在嫖客前面維護自我，因此有兩個層面，一個是微觀的權力面，就是人際之間的互動層面，另一個是結構的制度面，包括市場交易的非私人關係，公私領域的區分，城市生活、現代自我等等；之中有一種看似微觀行動，但其實有更廣泛的結構制度在背後，就是現代自我的「心理話語和行動者的身心操作」。這個講起來很複雜，得要從「現代自我」的特色先說起。我在前面講了很多次「現代自我」，但是沒有太多解釋，現在剛好講一講。

現代自我首先不再是人身依附關係，它不再依附和隸屬別

人，也逐漸脫離血緣和土地的束縛。這是因為工業革命、普遍就業、城市流動等趨勢所造成的。現代自我在現代化的過程中（以及現代之前即已進行的文明化過程）也重新劃出身體的界限和距離，這是個有別於傳統的人際關係，這是一種市民的、文明的人際關係。「文明」並不表示就一定好，這裡不做價值判斷的。總之，現代的自我被假設為：每個人都是獨立的個體，都是平等的、匿名的，不同身體之間應該有空間距離的。你在城市裡跟市民相遇時都是這樣假設的：別人不會對你卑躬屈膝，而且你就是個匿名的陌生人，別人不會圍著你好奇的看，別人不應該跟你拉扯不清，別人身體一般不會緊貼著你，等等。總之，每個人的自我核心是私密的，只屬於自己的，不容他人踰越侵入的。身體是自我的外在疆界，所以身體的距離保障了自我的疆界。這些在我前面講現代自我的互動技巧和自我呈現時，已經預設了這樣的現代自我的特色。

現代自我的這些特色，我們可以從現代人的禮貌看出來。我們現代人的禮貌和公德，也就是「五講四美」的「講文明」中的「文明」（civility）。現代人的禮貌或文明很注重身體接觸，特別是身體排泄後的接觸。現代身體的排泄（像吐痰、放屁、鼻涕、口水這些東西）被當成一種身體疆界的侵犯，而成為被排斥和禁止接觸的東西。以前的人並不在意別人吐痰或別人的口水沾到我的食物，現代自我意識高漲後才成為一種讓人覺得噁心的「污染」，而且也是後來才變成衛生清潔的問題。有部中國電影（我忘了什麼名字）裡面有個鄉下人跑到鄰居家中，沒有敲門，他就啪的跑進去了，這是沒有隱私自我的。他進去以後，在人家的「客廳」（其實在鄉下房裡很難說什麼叫客廳），他就噗地吐一口痰在地上。這個當然不是我們所謂現代的文明禮儀。但是你們可以看出來，人的排泄以前被看作是自然的功能，是不需要隱藏的。它現在被隱藏在公共領域的背後，躲到私人領域裡，是你私人自我、親密自我的東西，不再是公共領域的東西。這是現代自我的一個特色。

現代自我還有一個特色（這就是我要講的主題了），就是心理深度。就是除了隱私之外，你還有一個幽微的心理。我們現代人的心理是被建構出來的。這個當然講起來是非常非常的複雜。Elias（1939〔1994〕）的《文明的進程》（*The Civilizing Process*）這本書告訴你說，以前的人有很多事情是很直接的反應，我們現代人叫做情緒化，或者是沒有多想、沒有理性的計算，因為傳統生活中存在著很多難以理性計算和控制的不確定因素。但是，現代生活卻需要可以預期和理性的計算；這個轉變當然有個歷史的過程，這個理性化過程伴隨著另一個歷史變化，也就是影響現代人情緒表現的「文明化過程」，所謂「文明化過程」在西方就是市民階級在宮廷社會裡學到的禮貌，然後再慢慢普遍到整個社會的過程。在這個過程裡面，我們也開始要學會察言觀色，知道別人到底是怎麼想的。這個時候，我們的心理領域就出現了，然後又通過心理學在建構，使這個「心理」更發達，有個傅柯的同道（Nikolas Rose〔1998〕）專門講這個東西。這構成現代自我的一個很大的特色，就是我們開始有個內在的心理出現了，不僅是外在的表面而已。還有個傅柯的同道說，「心理深度」的一個起源是在宮廷社會裡的鬥爭；皇帝講一句話，大臣一個個臉上都沒表情的，心裡面勾心鬥角。心理被建構成一個複雜幽微、有深度、能夠反思的心理。我們現代人因為有這樣的心理，所以那些不認識我們的陌生人，沒辦法洞悉我們，這就幫助我們在陌生人面前或公共生活中保持匿名了（如果在城市裡面，你就有更多的匿名所需要的資源、愉悅、欲望、認同、網路等這些物質的基礎）。

這個心理深度有什麼特色呢？它複雜幽微到一個地步，對你自己都不是自明的（因為你不清楚你的潛意識）。它事實上存在著無知、斷裂、遺忘、空白、象徵和偽造。你需要不斷地反思，而且自己要努力去構造一個前後一致的故事，才能夠維護自我。就連對你自己來說，心理都太深奧了，你有時搞不清楚你自己的自我是怎麼回事。因此，這種現代心理就很容易成為自我逃避外

在侵害的庇護所，比如你可以把很多不愉快的事情壓抑到潛意識去，或者用一些心理建設來對抗外界。當然，缺點是你這樣的現代心理構造也很容易威脅到自我，而陷入自我懷疑和認同的危機，有時會引發心理疾病。

這個現代心理的深奧和話語，可以使一個人在結婚很多年以後忽然說，我的愛人跟我的真實自我不曾有過交流；這種心理話語厲害到這種程度！那你想想，你又怎能觸及一個只和你有一夜之歡的陌生人的自我呢？若跟你活了好多年的配偶都無法觸及你的自我，一個陌生嫖客又如何近用你的自我呢？所以，這個心理的話語，事實上是有助性工作者維護她的匿名自我的。

理論上，所有的心理話語都可以幫助你維護自我，不管是流行的大眾心理學、心理治療、神秘主義宗教、星座等等。但是，我們今天只講一種，就是身心分離的話語。性工作者常常會講，她說在做愛過程中我自己沒有感覺，意思就是自我和身體分離了，也許身體有反應，但是自我沒感覺。或者，性工作者會說，我把性工作的過程當作被鬼壓。這都是身心分離的意思。所以，所有的身心二元論都可以被性工作者挪用，來維持「匿名自我」。她的基調是，我和顧客在一起時，根本不是自己（亦即，自我是匿名的），只有身體和顧客在一起；只有心才是真實的我、親密的自我。

另外還有一種相關的說法：一個性工作者說「我不做妓女還是有別人會做」。這種說法是把自我當作一個可任意被替換的對象或商品，這看似自我貶低或自我物化的說法，其實是維持自己的匿名自我——對象或商品沒有個性、沒有姓名。

以上我講的維持匿名方式都屬於身心操作的原理，例如作為一個性工作者，我為什麼覺得我和嫖客性交時，是匿名的自我呢？這和我使用某種心理話語來對身心狀態、周圍或對象等進行詮釋有關，像我沒和嫖客接吻，因此嫖客沒得到我的心；我沒在家裡和嫖客性交，因此那個性交只是工作或公事；我出門時化了濃妝，因此嫖客只是和虛假外表的我性交；我穿了上班用的性感

內衣，我開著燈性交等等，千奇百怪，什麼都可能；因為心理詮釋涉及的聯想本來就沒有公共的規則可循。你或許會覺得這種心理話語是性工作者的怪癖或妄想，但是其實性工作者的心理話語或身心操作的重點在於：她跟自己真正的愛人做愛，是不同於她跟嫖客的做愛，只要這兩者有區分，她就可以維護她的自我了。性工作者會把那個區分詮釋成一個關鍵。比如說有一個例子就是性工作者自己的床和床單，她是絕對不會跟嫖客在自己的床上做的。也有人是開燈跟關燈的差別，就是跟嫖客是開燈，跟愛人是關燈。還有哪些可以做區分？太多了，因人而異的，因為每個人的心理都不一樣。像黃片的演員，有些動作她不演，絕對不演，打死都不演，給多少錢都不演。為什麼呢？因為那個動作就是她的親密自我的寄託之所在。但是，這類的身心操作，是她個人的心理話語，不是公共的話語。因為不同的性工作者會有自己不同的一套詮釋。

你或許會想性工作者怎麼會有這麼多名堂呢？不是性工作者很怪，其實我們每個人都是這樣的，只是習以為常了。例如我們一般把身體暴露當作區分匿名自我的疆界，但是到了公共浴室或婦產科或裸體抗議時則改變自我的疆界，性工作者則是上工時改變自我的疆界。而我們使用心理話語進行身心操作的能力，是在這一、兩百年中我們的心理領域被開發後，才充分發達具備的。

所以性工作者有很多方式來區分親密自我（和真正愛人性交）和匿名自我（和嫖客性交），像利用身心分離的說法，或者其他身心操作與心理話語。我再舉一些不同的例子，像上工以前，她有一些儀式行為，以便在身心上準備好，亦即準備匿名，例如她穿特定的衣服、弄特定的髮型、還有人會先喝茶、還有人會使用放心藥（華人叫「吸毒」）。很多女性主義者跟性工作研究者去研究性工作的時候，發現性工作者有很多這類「怪癖」。他們就會說：「啊，你看，性工作真是個悲慘的行業呀！性工作者工作以後，你看都變成神經病了。」因為他們認為這些都是固著心理，是精神疾病的癥候，是強迫性的行為。其實這種理解並

不正確；性工作者的這些「怪癖」，也就是我所謂的身心操作，其實是維護自我的一個行為，也就是進行文明的互動所需的行為。例如為什麼性工作者會使用放心藥呢？因為藥物可以幫助她達到身心分離的狀態。

講到這裡，我的書算是講到一半了，我講完了性工作者維護自我的結構制度面，下面要講性工作者維護自我的微觀權力面，這是比較具體、因而比較引人入勝的部份，可是我們的時間已經不多了，好在這部份不難懂，你們自己可以看書。我在這裡就簡單提示幾個論點。

微觀權力面就是人際互動的技巧和管理技術。我時間不夠，沒法有系統的介紹，就挑著一些能用簡單例子介紹的論點來說好了。

在互動技巧方面，性工作者可以在過程中講一些不相干的話、或者很公式化、或者不專心等等；這個東西就叫做互動的疏離。疏離的一種形式是分心——人在，心不在。就是身體跟嫖客在一起，一起性交，但是妓女卻保持匿名，因為妓女用對待陌生人的疏離方式和嫖客互動。

像分心這種互動的疏離，是我們在互動時不夠投入，但是過分的投入，也反而會造成疏離。妓女太過熱情風騷，叫床叫得震天價響，那也會造成疏離。嫖客會覺得這個妓女是裝的，或者有其他問題。另一方面，嫖客要是太投入或者分心，也會造成妓女的疑懼，而這會連鎖地引發嫖客的疏離，於是雙方都疏離了。

易言之，妓女不是一定要用分心或不投入的形式來匿名。有時她的照表操課、例行化的專業工作，反而造成匿名效果。因為這顯示性交是性工作者的職業，性工作者對例行活動（性交）沒有道德的顧慮或抉擇的問題。這個時候，妓女對工作的投入反而使她有一種匿名性。好女人或處女跟男朋友性交的第一次，要是表現很純熟投入的樣子，是不行的，是會被誤解的。還有，很多性活動是好女人不做的，覺得害臊。但是妓女通常沒有顧慮，很職業性，但這種不害羞的互動方式反而使她匿名，嫖客會覺得這

種不害臊的互動方式不像他的親密女友或老婆，這意味著嫖客不是和妓女的親密自我在性交。

所以，兩種剛好相反的互動技巧，投入或不投入，妓女都可以運用，隨她用。妓女要匿名非常容易，很有彈性和韌性。但是，嫖客反而不是這樣子，他沒妓女這麼純熟，這我就不細講了。

互動技巧中有一種和凝視有關，因為凝視有時候會侵害到你的自我的隱私。不過性工作者有一套辦法去應付凝視。其實不是性工作者特別厲害，我們一般人都會自然而然的運用同樣技巧。例如，女生去給男醫生看診檢查赤裸乳房時，兩人很靠近。這時候女病人的眼睛就會往上往旁看，眼光剛好落在中距離的地方，但是不會跟醫生四目相接地對看。這就是人際互動的技巧。這種技巧使我們在醫療的凝視下，保持匿名自我。嫖客趴在性工作者身上時，性工作者也可以用這個互動技巧來保持匿名。

性工作者還會運用很多人際互動技巧，這些技巧不是只有性工作者才使用，而是我們每個現代人每天都在使用的，用來區別親疏，用來和其他人互動時維護自我的。

例如，性工作者會用「觀眾隔離」這種互動技巧來維護自我，譬如不在自己家鄉從娼。同樣的，女生去婦產科時，通常不會去給熟人朋友醫生看內診。或者，你只跟親密的人在獨處時撒嬌。這些都是運用「觀眾隔離」的技巧。

還有，貶低嫖客（背後說嫖客壞話，給嫖客取綽號）也是一種妓女維護自我的方式，表示和嫖客沒有親密關係。這個貶低顧客的技巧則是服務業普遍運用的技巧。

有些互動技巧被性工作的組織納入了管理規則，把互動技巧制度化了。還有一些管理技術是為了工作的效率和規訓，但是也會維護顧客與員工的自我。我這本書就是要顯示，性工作者沒有出賣自我，也不太可能出賣自我（即，親密自我被占有、隱私被侵害），因為性工作組織的管理技術，還有性工作者使用的互動技巧，都能維持她的匿名自我、保障她的隱私。

下面我就開始談現代組織的管理技術如何維護顧客與服務工作者的匿名自我了。在眾多技術裡面，有一種最重要的叫例行化，或者循常化（遵循慣常的程式）。什麼叫例行化？最簡單地來講，就是有一定程式和安排計畫的勞動過程或流程，有固定的常規、千篇一律。

對性工作者而言，性工作一定是表演性質的，因為她每天都要維持同樣的例行。所以，它一定會涉及一種自我監視，這樣才能符合例行。所以，性工作過程不是隨心所欲或隨性所至，這種有自覺的表演性質使得妓女會和工作內容（性交）有種疏離關係，而造成匿名的狀態。

任何服務工作的例行化都得要控制空間和時間，性工作也不例外。從性工作的計時收費來講，其實重要的不在於性工作的總時間，什麼30分鐘收費多少錢，而是這30分鐘的過程中的每個動作、程式、階段都有無形的時間控制和分配，這才能保持例行化。什麼是例行化？就是不論生張熟魏、颶風下雨，一直都一樣。若要一直都能一樣，妓女就不只是控制總時間，而要控制每一個計畫好的動作程式的時間：同樣的動作就要有相同時間的持續。

例如，我們先洗澡再做愛，那洗澡就只能花固定的時間，你不能一洗就洗20分鐘。那你剩下的時間怎麼辦？固定時間的分配也因而限制了例行化的動作，不能有多餘的、不在算計之內的動作（你若要聊天或寫家書，妓女就會說「老闆，我們不要浪費時間啦」），因為非例行化的動作沒有被分配到時間。

這種計時規定（管理技術的一部份），除了表明雙方的互動其實是一種交易外，還由於時間的壓力而使性工作者強烈認識到勞動過程的強制性，她沒有處於「後台」的感覺，她的工作就有一種節奏感，一段接一段。所有這些都會造成一種匿名效果，因為只有在工作中的、公共的匿名自我才可能產生節奏感、工作程序的掌控、時間壓力、前台的表演感覺等。性工作者甚至在等生意上門的時候，都不是關燈熄火的狀態，她都處於一種在準備工

作的時間感裡面。一般管理技術純熟的服務業，也不會讓服務員在沒生意時放鬆休閒（好像處在後台），而是始終都在前台的表演狀態中，外表舉止都是「有樣子」、不隨便的。

總之，例行化是一種非常普遍的管理技術，除了可以維護自我以外，還可以使服務工作標準化。不過我們要注意例行性化不應當是單方面一成不變的照單行事，公式化的、硬梆梆的，因為這反而造成尷尬與做作的氣氛；真正理性的例行化是一種給人安全穩定、自在的感覺，複製著自然而然、天下太平的社會現實；一言以蔽之，真正理性的例行化是一種文明的互動。所以理性的例行化是很圓滑平順的，有某種輪流或一來一往。易言之，服務工作的例行化，不但需要服務員老練的例行公事，也需要顧客的主動配合。沒有顧客對服務程序的認可，有時候就會產生雙方自我認同的危機和風險。為什麼呢？因為，比如說我是妓女或侍者，我把你這個顧客當作陌生人，若顧客不知道怎麼去配合，見了我就像見了親人或熟人一樣，很親切關心的問我：「為什麼從事這一行啊？」或者對我的服務很害羞或手足無措，但是我此時若對你採取疏遠的匿名狀態，那就很容易使你產生被羞辱、受傷、憤怒的感覺。而我呢？我就會產生尷尬、厭惡、逃避的反應，心裡想：「哎喲，哪來的神經病！又不認識你，幹嘛跟我裝熟（把我當情人、問我為何入行等等）」。於是乎，專業的服務人員碰上不專業的顧客，就會使服務人員露出不專業的一面。

有些鄉下人第一次到服務良好的高級餐廳去，或者有人第一次嫖妓，顯露出生疏羞澀、怯怯生生的樣子。但是其實問題不是他的生澀害羞，而是他面對親密（侍者的親切服務、妓女的裸體相對），卻不知道如何匿名。這個生澀的顧客不知道脫光了衣服還如何能夠維持匿名自我。所以，他對侍者的服務或妓女的裸體會產生羞澀情感、放不開，有時卻又因為不知如何匿名來作文明互動，因而端架子、耍大爺，這都是因為他用私人領域的親密自我態度來面對陌生的服務者。這個時候，真正專業老練的服務者就會掩飾羞澀顧客的錯誤和緊張，假裝一切如常，不占顧客便

宜，而是讓顧客信任，來保持例行化的自然氣氛。換句話說，雖然是例行，但不一定都一樣，有時有所偏差。程序偏差的時候，專業服務者就要掩飾，使雙方還能夠繼續維持匿名。這就是一種非常civil（文明）的行為。Civil就是陌生人保持例行化的匿名互動，文明以對，使得互動平和有序。

又例如，如果顧客不能用人格平等的互動方式，比如說很粗野、兇暴、不禮貌，或是他沒辦法維持正常的互動，比如喝醉酒了，或者是他意圖侵擾服務者的隱私自我，比如纏著服務生要私人電話號碼。這時候都會給服務者很大壓力。這時就沒有辦法進行例行化互動或文明的互動。因此，即使妓女維護自我的技巧很好，碰到嫖客的暴力威脅，如果沒有上軌道的管理（如保全與完善監視），沒有良好保障的交易制度（例如司法對性交易秩序的維護），那妓女可能還是沒辦法維護自我的。就好像你走在街上，一個陌生人突然打你殺你，而員警沒有保護你，那你多半會受傷害的。

同樣的，妓女的自我可能會被路人或親友的歧視所傷害，換句話說，對於妓女的自我尊嚴之威脅與傷害，通常不是來自工作現場與嫖客的互動，而是社會文化的歧視觀念與歧視行為。性工作本身不會讓妓女失去尊嚴，但社會文化對性工作的歧視，會讓妓女沒有尊嚴。這就好像：皮膚色黑、與同性性交、愛滋帶原、四肢殘障……這些狀態或行為都不是出賣自我，但是卻可能因為社會文化的歧視而使自我喪失尊嚴與受到傷害。

前面講的是顧客在平順圓滑的例行化中所扮演的角色，我提到了有些顧客不知如何舉止，有些則會問妓女私事，如為什麼從娼等等。還有另外一些現象也和這個有關。比如有些嫖客會說，妓女特愛說謊、很不老實；例如問她為什麼從娼，她總是編出一套故事來。可是大家想想，如果有一天，你走在街上，突然對面來了一個你不認識的人，他忽然說：「先生／小姐，你貴姓大名啊？請問你幾歲啊？」你會怎麼樣？當然你會說，你問我幹什麼？可是如果你不這樣講，你也許會瞎扯。你想想看，妓女跟顧

客彼此是陌生人，結果，顧客就開始問妓女私事。妓女這個時候說說謊，就表示她天生是壞坯子、道德有問題嗎？不是。她就跟任何現代人一樣，保護自己的隱私嘛！你想想，在性工作中，妓女要排除雙方的私人關係，她要維持匿名，可是你問她私事，她就不容易維持她的匿名自我。所以，訓練有素的妓女對這種問題的回答都是例行性的。很多人問妓女，你為什麼入這行？妓女都是千篇一律的回答某個故事，於是人們就覺得妓女道德感低落；其實不是這樣的。

妓女在說明她為什麼從娼的時候，她通常會告訴你一個悲慘故事。這個不是說謊來博取同情。這個叫做「負面的理想化」。什麼意思呢？通常我們說一件事的時候，會把這件事理想化，也就是去符合社會的理想期望。例如，有人問你為何要讀書，你大概會說為了上進、貢獻社會、找到好工作等等。可是如果你是罪犯，有人問你為何要犯罪，你就得說是一時迷失、環境所迫等等，這也是符合社會的理想，只是這是一種負面的理想，因為罪犯是負面的。因此，妓女之所以講悲慘故事，乃是為了去符合社會對妓女的理解和期望來呈現自己，符合社會理想中的妓女形象。妓女既然是地位低下的，社會對妓女的理想期待就是負面的，妓女的人生故事就不能是光明健康、充滿希望快樂的。因此最常見的負面的理想化就是裝窮、裝可憐。但是，這種說謊絕不是在危害社會秩序，反而是符合了社會化的要求，維持社會文明互動之所需。試想，當你問妓女為何入行時，如果她說是為了學雷鋒或者因為理性計算，你一定覺得沒法再跟她講下去了（你無話可說、或者覺得她沒誠意和你交談、或者你被激怒而開始和她辯論），其實她說的可能是她內心真的想法，但是卻不符合妓女的負面理想形象，因此你就無法和她繼續文明的互動下去了。所以，妓女講悲慘故事是為了「講文明」，就好像現代人說「謝謝」、「對不起」這類是一樣的意思。

為什麼顧客要問性工作者私事呢？現在你們都知道了，他可能是沒辦法圓滑地應對，不知道如何與妓女互動。所以，他藉由

關心妓女私事來避免這種「親密的陌生人」的關係之尷尬。早期服務業剛出現的時候，顧客也是因為不安全感，他會跟服務者攀關係、拉交情。這個現象現在還存在你們左右。我的一個上了年紀的親戚就是這樣子，他搭計程車，他總是喜歡找熟人（他買什麼東西都喜歡找熟人），他一定要坐在司機旁邊跟司機講話（一般台灣人和大陸人不同，台灣人坐計程車都坐後座，很少坐司機旁邊，因為車內空間狹窄，顧客想要有更多的身體距離）。簡單的說，我這個年紀大、心態接近前現代的親戚，沒有辦法跟一個陌生人進行匿名的文明互動，他沒法維持跟服務員之間的非私人關係，他不習慣，他不習慣和陌生人互動。不過，另外還有很多人平常倒也習慣和陌生人互動，可是他們搭計程車的時候，也是不免要和司機聊幾句，你們明白為什麼嗎？你們會不會用我講的理論來解釋？這個當作練習題，給你們思考一下，我不解釋了。

另外可以順便一提的是講價的現象。比較現代的市場交易都是非私人關係，我付了標牌上的價錢，然後我就走了，不講價，買賣雙方少有私人關係。現在西方人已經不習慣講價，但是過去的交易都要講價。那過去的人為什麼要講價？講價其實就是雙方發生私人關係的過程。過去的人活在一個私人關係主導的傳統社會裡，不是活在陌生人社會裡，所以碰到陌生人時，就要把他變成好像「熟人」一樣，要產生私人關係。這就是我那個年紀大的親戚的習慣。不過，現在也有一些老闆希望和顧客扯點關係，那是因為希望能以私人關係來拉住顧客（有的顧客就會對此起反感）。另一方面，現在也有些顧客希望和老闆建立私人關係，有時是避免被騙、有時是希望買到便宜，有時是希望保障品質。因為顧客覺得：我跟老闆熟了，老闆就不騙我、不多收我的錢、不給我壞東西。這些現象的存在有部份是因為市場交易秩序的缺乏保障（例如買貴或買壞會保證退錢）。所以對交易的制度性保障（前提是合法化），會更有效的使交易雙方能保持匿名，而無須發展私人關係來增加交易的信任。

總之，嫖客因為不信任妓女，沒有安全感，故反而想和妓女

發生私人關係，或者無法圓滑進行例行化，從而威脅到妓女的隱私與自我。然而，增加顧客對交易的信任感，乃是來自對交易的制度化保障，也就是有法律或規定來保障從業員與顧客的權益和人格（如組織工會、防治性騷擾與性侵害、工作安全、消費權益等等）。這裡所說的原則適用於所有交易或服務行業，而不限於性交易。

談到顧客或嫖客，我們要知道：符合服務業的長遠利益、真正完善的管理技術，是能產生信任安全感的例行化，是一來一往的、圓滑的文明互動，而這也必須有顧客的主動配合。當然，若要顧客主動配合的例行化，那就要對顧客進行規訓，以便讓他主動參與例行化過程。

如何使顧客主動參與和配合呢？最必要和簡單的方式就是要先對顧客解釋服務過程。像婦產科醫生若要使內診的醫療過程順利，就會去解釋內診的過程是什麼、為什麼需要陰道擴大器並且那樣做等等。同樣的，為求順利的例行化，許多性質複雜的性工作也是要先告訴嫖客工作內容與收費標準。

若要使性服務更趨向人格平等的現代化，除了在服務現場對顧客進行教育外，社會文化還要鼓吹性工作倫理和性消費倫理，性消費倫理包括嫖妓時要注意到哪些事情，簡單的像什麼喝酒不嫖妓、有禮貌與尊重服務員之類。整個社會要進行公開的嫖客教育（嫖客教育應該是性教育的一部份），讓嫖客避免騷擾工作者的隱私，這樣才能促進性工作的文明互動和例行化。

長遠來講，不但整體社會文化要有對顧客的調教（包括上面提到的性消費倫理、平等人格的服務倫理），還必須要有一些新的常識話語和相應的知識／權力，包括對顧客心理的科學研究和造就，塑造和修正顧客的消費習慣。你們大陸會將此歸諸為「提升人的素質」問題，我則認為這是新的管理技術與行銷策略如何有效擴散和深入滲透的問題。現在在一般的服務業與商業交易早就進行著對顧客的調教與塑造了。

在全球許多城市，新的消費社會與服務社會已經形成了。一

般人已經習慣了現代服務的方式、甚至後現代的服務工作方式與消費習慣。所以，性工作也要積極地採納和同化這些現代服務業的組織方式和技術，推廣符合工作者權益的性服務；讓顧客習慣與渴望現代化的性服務；創造和爭取新的顧客群或新客源。這是我們過去忽視的；就是，人口群中只有某部份人經常嫖妓，另外一些人其實可能可以成為很好的顧客，卻沒有來嫖妓（或嘗試一次後就退出）。是不是有人口群習慣也樂於運用現代消費倫理和方式來接受服務與休閒娛樂？新的性消費習慣是否為性工作與性產業邁向現代化的必經之路？同時，新的性消費群也可能會連帶地吸引新的人口群加入性服務這個行業，新形態的性消費者與新形態的性工作者互相影響，甚至彼此重疊互換身分（正如何春蕤在研究麥當勞化時觀察到，新管理技術會同時改造服務員工與顧客，雙方身分因而會彼此流動）。

總之，我要講的是，性產業的長遠利益是要調教性消費者，使他至少習慣性工作者的匿名自我和匿名式性愛。而且，更精緻的性服務可以建立在這個基礎上，繼續開發出能動、彈性、強韌、動態地操縱匿名自我和親密自我界限的性主體（服務者與顧客）。事實上，很多老練的性工作者都早就可以用親密自我的方式和顧客互動，而無自我異化的危機。對老練的性工作者而言，維護自我不是難事，其他更積極的目的（如成就感、賺更多錢、效率、永續經營）才是她互動行為的重心。

當代的性工作也因為其他新形態的服務業的興起（新形態的服務業就是促進服務者、顧客的主動和能動，還有情感勞動），而面臨轉型的契機，但是法律的查禁掃黃，卻妨礙著性工作的充分現代化。

不過同時很弔詭的是，原來性工作是很簡單的勞動形式、簡單的勞動契約，現在卻因為被查禁、被掃黃，於是衍生出更多更新的變異形態。以前嫖妓就是叫逛窯子，人走到妓院就行。但是現在不是這麼簡單了，現在涉及電腦、移動電話、匯款，還有種種秘密方式、儀式、監視……很複雜的。為了躲避警方的逮捕，

甚至還開發出不是像包二奶但又是比較長期（一個週末）的關係。更多的性工作變異形態，也就是慾望跟服務形式的變異。性工作（者）在變化。她本來在這兒，但你不准她在這兒，她怎麼辦？向外面滲透。本來在妓女戶，你抓她，她跑到理髮店、咖啡店、書店、虛擬世界，到處跑。這使得隱私與公共場所的區分界限、私人關係與匿名關係的區分界限、親密關係與交易關係的區分界限……不斷被踰越，因而直接改變了社會現實。在這個道理上講，我雖然反對掃黃，但我對掃黃持樂觀的看法。因為，它越掃，這個東西就越會變。它越變，一些新的東西越能夠跑出來，越有意思。〔聽眾爆笑〕

對不起，時間不夠，只能大約講到這兒，謝謝各位！

※ 問答

同學：首先感謝甯教授來中大給我們講演，第一個問題是，你說嫖妓過程是一種文明互動，我想知道你怎麼樣來界定文明？第二個問題是……

甯應斌：在你提出第二個問題之前，我想先回答你第一個問題。在現代社會中，陌生市民平和有序的互動，就是我所謂的文明互動。「文明」有時可以稱之為有禮貌，但不完全是有禮貌。讓我舉幾個例子給你，你就知道什麼叫「文明的互動」。一個例子是一群人進電梯，大家都把眼睛往上看、往下看，很少有人高聲喧嘩，也很少有人盯著別人看，這就是文明。這種互動方式是有道理的，跟我講的現代自我的特色有關係，因為電梯的狹小使得每個人的身體疆界處於一種緊張狀態，威脅到彼此的自我了。此時的大聲說話乃至於盯著別人就表示你可能會侵犯別人的自我疆界，也就是通俗觀念的「不尊重別人」。還有一個不文明互動的例子，比如說，我坐在大公園的一把

椅子上，這張椅子只能坐兩個人，我又把東西放旁邊，這就表示「別人不要再來坐我旁邊了」。這麼大的一個公園，如果現在有一個陌生人放棄其他椅子不坐，偏要坐我旁邊，這就不是文明的互動。

現代人有很多很多這樣的人際互動技巧，而且現代人可以運用這些技巧來故意做出不文明的互動來冒犯騷擾別人。文明互動技巧的原理也被現代服務業所吸納，而轉化為管理技術或規定，比如說，服務生端湯給客人時，手指不能伸進湯裡去（因為這是侵犯了對方的自我疆界——有人以為這是不衛生，但是餐館食物不可能不經過人手。為了推廣文明，「衛生」變成一個很有力的說服工具。其實如果你沒有病，在路上吐口痰，有什麼不衛生的呢？）。

換句話說，基本的人際關係技巧，有一部份已轉化為現代服務行業組織的管理規訓技術，這兩者互相滲透、普遍運行在我們現代生活中。很多服務業的工作互動經過分析後，會發現其實是一種文明互動。性工作也是如此。我的意思不是說嫖妓是有禮貌的。而是說，性工作具有文明互動的特色；這裡面包括了印象管理或印象整飾，以及如何運用技巧來進行文明（或有時不文明）的互動。

以前我們以為妓女和嫖客的互動不是一般日常生活的人際互動，也不是一般服務業的工作互動，因為我們把妓女和嫖客視為異己，其心必異，其工作的規定一定是黑幫規矩，一定是偏差的和異常的。但是今天我要講的卻是，性工作和常態的人際互動與服務業工作並沒有什麼差異，它們都使用相同的、稀鬆平常的人際互動技巧與管理技術。

同學：我想請教的第二個問題是：在你看來，在日常生活中，人類的性愛與動物的性愛有什麼不同；在性交易過程中，人的性愛與動物的性愛又有何不同？

甯應斌：人類的性愛與動物的性愛肯定不同。動物的性愛有發春

期，是本能驅使的。從文化或文明的角度來看，動物的性愛相對簡單，人類的性愛就複雜多了，人類有性文化，動物沒有。人類文明的高度發展，使得人類性愛比動物性愛要複雜的多。

至於性交易中的人類性愛，我覺得比婚姻中的性愛要複雜，這就像你利用清潔公司來打掃家裡，比你自已打掃家裡所涉及的層面和關係，要複雜的多，是一樣的道理。這種複雜性可以說是人類文明的具體展現：陌生人到你家裡來打掃，會觸及公私分野、家務勞動商品化、市場交易等層面，是人類文明發展到某種程度才會產生的問題。所以我說人類文明的高度發展，不但使得人類的性行為比動物要複雜的多，也使得性交易的性愛比婚姻中的性愛要複雜的多。

同學：賣淫是與生殖無關的，從這個意義上來說，現代的賣淫與傳統的賣淫在這一點上是相通的。還有，傳統的賣淫與婚姻、家庭、情感也是無關的，那麼性的現代化與傳統的分野究竟在哪裡？

甯應斌：現代的賣淫與傳統的賣淫不是毫無共通點。但是傳統社會，重視群體而非個體，人格是不平等的，人身也可以販賣，這與現代個人主義社會很不相同。傳統社會的娼妓是一種角色，其活動是公開與制度化的，是婚姻制度的一種補充，她和「（元配）夫人」一樣都有其社會功能，不過這個功能現在已經轉變。

張世君：在大陸解放後，共產黨做了兩件事情，一是禁絕鴉片，另外一個是掃蕩妓女，但是暗娼照樣存在，以至於在文化大革命以後，大陸才消滅了娼妓制度。我當時在重慶市，當時重慶市暗娼多如牛毛，但是由於我們消滅了娼妓制度，因此醫科大學學生不學怎樣診治性病，醫生遇到有性病的暗娼，不知該如何治，因此這些暗娼的性病越來越嚴重，她坐在哪裡，哪裡就流水，醫生手忙腳亂，把她們歸到皮膚科來治療。

於是，重慶的醫界打了一個報告給中央，叫「八旗文件」。這些檔案呼籲國家要重視性病的防治；雖然消滅了娼妓制度，醫科大學不開此門課，但得了性病怎麼辦？從這個意義上看，個別西方國家設定紅燈區，雖然是少部份，但有其科學性，它可以定期掛牌，月經來了可以休假，定期給她們檢查身體，可以扼制性氾濫，使他們的性病減輕，所以這種把性工作者進行科學化現代化的管理，我是很贊成的。我們應該試著改一下，雖然我們不提倡去做，但我們可以適當改一下，我們要承認這種現象的存在，我們不要一味地加以反對。

同學：你在演講開頭時提到被強姦的人的喪失自我人格現象，其實是和賣淫的人喪失自我人格現象是一樣的，可能只是程度不同，因為被強姦的人是被強制的。不過被強制賣淫的人也許就和被強姦的人更相似了，而充分自願的賣淫者也許就和匿名性愛者相似。我想問的是，有沒有可能一個被強姦者（就像一般專業賣淫者一樣）能夠以你所謂的人際互動的技巧而免於喪失自我人格呢？

甯應斌：我講的人際互動技巧，不是一件神祕的東西，是現代人從小就自然學會的反應。所以我講的不是什麼防身術、祕訣之類的東西。

被強姦的人是被強制的，強制也是一種人際互動技巧，例如我強制你，一般就是為了讓你喪失自主自由，從而喪失自我人格。還有，如果我強制你，而你反抗我的強制，那麼這也是你的一種保存自我人格的互動技巧。

假如你的同學此刻很衝動與激動，好像無法控制自我時，那麼此時你用強制方式來壓住你的同學，這反而就是不讓你的同學喪失自我人格。所以同一個互動技巧（如強制）有時可以產生相反的作用。

那麼，被強姦的人，可不可能在強制之下，不喪失自我人格呢？假設這個被強姦者沒法一直反抗，而被強姦得逞，那麼

她是否有什麼互動方式能維持自我人格呢？可能有，但是會因人而異。例如，可能這個被強姦者是得道高僧，所以她可以用身心分離的一些技巧；還可能有些人能以自我詮釋（例如「他（強姦者）是愛我的」、「這個強姦者很可笑」等等）來維護自我。不過對於大多數人來說，被強姦就意味著自我人格的喪失。（但是正如何春蕤強調的，我們要傾聽少數被強姦者的聲音，特別是那些被強姦卻沒有受到很大的自我的傷害的人的聲音，不要因為她們沒有扮演受害者角色而責怪她們，反而要從她們那裡學習維護自我的方法，可參看《性侵害性騷擾之性解放》一書）。

最後，我要說的是：除了強制外，強姦和賣淫還有一點不同，賣淫者都是專業或職業的，但是這世界上卻沒有專業或職業的被強姦者。我們當然可以想像在戰亂時有女人被不斷強姦，這比較接近職業的被強姦者，這種人就會和 Giddens 講的納粹集中營裡完全沒有例行化、沒有安全感的生活的囚犯情況相似，人在此時若要維護自我，就一定會出現身心解離的現象，大陸人叫做「傻了」，台灣人說「精神不正常」的現象，其實這是一種與外在世界隔離、心靈自我保護的機制。

同學：我注意到你用了傅柯理論中的一些概念，而且你還提到對性工作者進行管理的問題。你能不能給我們具體地講一講你對這個問題的看法？謝謝。

甯應斌：對性工作者進行管理或管制的歷史脈絡，我的看法和傅柯相當地接近。我們現在一個重要的主流話語是「公共衛生」，事實上現代國家的公共衛生透過對於人口（品質與數量）的控制（傅柯稱為「生命政治」），可以深入到過去社會沒法管制到的、非常細緻的身體部份，例如王學海老師在講到保險套的時候，你們可以注意到，透過對於疾病的關心，國家權力就到達了一些更私密的身體領域，這是傅柯的主題，傅柯雖然沒有明說，但是他是比較負面地來看待這種權力

現象的。

好，我怎麼樣看待對性工作者的管理或管制，這在性工作學派裡叫 **restrictionism**（侷限派），表面說是管制，其內涵就是要把性工作侷限住，不讓它擴散。侷限派會強迫性工作者去看醫生，只讓她們待在特定的紅燈區裡。我在我的書裡面有碰到這些問題，例如我指出為什麼不應該有指定的醫生（以前台北公娼就是按時向指定的醫生報到）。

同學：你把性工作者和一般的服務行業連繫在一起，希望通過一個理論的詮釋使之納入一個現代服務行業的例行經驗，讓他們更好的去營業。我想提的問題是一般的服務行業也有理性之說，有一理論家提到空姐，一個相對高尚的行業，但這個行業要求經常笑，這給空姐有了一個職業化的現代病症，也就是說，她們認為笑對她們來說是一種壓抑，於是工作完之後她們都不笑了。你是怎麼樣去理解這種服務行業的狀態？另外還有一個小問題，有的妓女會問顧客要名片，如果顧客拒絕向妓女提供自己的穩私，不給妓女名片，你認為這合理嗎？

甯應斌：為什麼妓女要顧客留名片？這是性產業特有的現象嗎？不是，現在很多行業都是這樣，不但留名片，還要建檔，把顧客的消費習慣記錄下來，進行分析。有的信用卡銀行會根據你的消費類型做出分析，向你推薦你可能愛看的電影或可能會買的其他商品。你去亞馬遜網路書店買書，它就會根據你過去買的書，向你推薦你可能感興趣的其他書籍。這裡面有侵犯顧客隱私的問題，但是也有提供顧客適當消費資訊的功能。性產業也需要拉客，需要掌握顧客喜好，所以還會記載顧客的性偏好，也會向顧客要名片等等。這裡顯示的是這類性工作者（通常是在有規模的性產業內工作）的自我之強勢或優勢，因為性工作者不是採取守勢，而是攻勢，性工作者不怕和顧客建立私人關係，反而要和顧客「搏感情」（台

灣閩南語），好像大家有情有義的樣子。當然這種行銷方式作為如果過度，是會引起顧客反感的。

還有一個問題是關於 Hochschild（1983）關於空中小姐的情感勞動說法。我今天演講的後半部份挪用了一個西方社會學家 Goffman 的理論，而 Goffman 對 Hochschild 的影響很大。Hochschild 認為情感勞動有的時候只是表面化的情感表演，有的時候卻是深度的情感表演，後者就像戲劇中的方法表演，也就是表演者整個人都幻化成或融入那個角色，這種情感表演就不是皮笑肉不笑的，而是深度的。Hochschild 認為空中小姐的情感勞動，是一種深度的情感表演，而這會造成她們的自我異化，因為不再是真的因為發生高興的事情而微笑，而是為了工作需要而向顧客微笑。在這一方面，我不太同意她，當然這涉及一個很深的理論問題。比如說，講到「自我異化」的問題，我們似乎不能去假設有一個真的「自我」，另外還有一個「（在顧客面前的）自我呈現」；自我的呈現、人際的互動都應該是自我的一個部份。

再者，上述這種深度的情感表演，或者說現代的情感勞動，我認為正在開發我們的一種情感能力，我認為這是非常有趣的發展。為什麼呢？馬克思主義在 19 世紀認為資本主義已經走到盡頭，因為資本主義私有制本身開始束縛自己的生產力，但實際上資本主義還能再繼續發展生產力，比如在組織管理形式上的理性化，還可以榨取更多的生產力。如果一種生產關係能夠使很多生產的潛能發展出來，這對於人類的歷史演化潮流來說，並不是不好的。我這樣講好了，在農業社會裡有一些生產力發達不起來，但是資本主義能把它發達起來，所以這就是資本主義優於封建主義的地方。同樣的，我們人類還有許多能力還沒有發展出來，我們只發展了一部份，譬如我們的情感，我覺得沒有發展完全。但是情感的商品化卻開始讓我們發展新的能力。

情感勞動並不完全都是異化的，Hochschild 也承認操縱情感

也會帶來一些滿足感。現在對情感勞動的消費需要一直在增長。比如你們聽收音機廣播，廣播中的 DJ（主持人）讓你感覺他就是你的一個好朋友，他必須做出掏心掏肺關心你的聲音，你可以感到他的真誠，事實上他真是真誠的（我的一個 DJ 朋友說，做完節目後，人都累癱了）。DJ 向陌生人敞開自我，「出賣情感」，但是事後卻不會感覺自我異化或自我被占有。情感勞動與情感消費還有其他形式，像心理治療或諮商就是其中的一種：如果你今天心裡鬱悶，你就可以去做心理治療。此外，服務業（包括性服務）與情感勞動的更密切結合，這些都是值得注意的發展。我們要批判的看待新發展，但批判不等於否定，而是要理解其歷史脈絡、社會動力、文化意義、權力關係、轉化契機。

時間：2003年1月9日

錄音整理：朱坤領、方玉彪、易玉梅

引用書目

- 卡維波（1997）〈新好嫖客十大守則〉，《聯合報》（台灣），1997年10月26日。
- 何春蕤（2001）〈自我培力與專業化操演：與台灣性工作者的對話〉，《台灣社會研究季刊》41期（2001年3月），頁1-52。
- 何春蕤（1994）〈台灣的麥當勞化：跨國服務業資本的文化邏輯〉，《台灣社會研究季刊》16期，頁1-20。收入陳清僑編（1997）《身分認同與公共文化：文化研究論文集》，頁141-160，香港：牛津大學出版社。
- 何春蕤編（1999）《性侵害性騷擾之性解放》（性／別研究 5&6期），桃園中壢：中央大學性／別研究室出版，1999年6月。
- 甯應斌（2004）《性工作與現代性》（簡體字本），桃園中壢：中央大學性／別研究室出版。
- Bauman, Zygmunt (1997). On the Postmodern Redeployment of Sex: Foucault's History of Sexuality Revisited. In *Postmodernity and its Discontents* (pp. 141-151). Cambridge, UK: Polity.
- Elias, Norbert (1939[1994]). *The Civilizing Process*. Oxford: Basil Blackwell.
- Foucault, Michel (1979). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage.

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

性工作是否為「工作」？

馬克思的商品論與性工作的社會建構論¹

「性工作是否為『工作』？」這個看來無謂的問題，可以被改問成「為什麼一個活動會被視為**性工作**？」——我將從「**性工作的社會建構論**」來回答。這個問題又牽涉到另一個更基本的問題：「為什麼一個活動會被視為工作（即，可以成為商品性質的服務工作）？」——我將從「馬克思的商品論」來回答（**馬克思商品論則是一種廣泛的「商品工作的社會建構論**」）。

常識的本質論觀點認為「性工作有不同於其他工作的獨特性質」，但是馬克思的商品論顯示：性工作具有商品勞務交換性質的原因，**和性工作本身的勞動形態與獨特性質或特徵，根本就不相干**。性工作的社會建構論（延伸自同志研究的性的社會建構論），則進一步說明，**性工作是在一連串的知識／權力操作下被建構成「獨特的」工作**。

本文最後從性工作的社會建構論角度來解釋與駁斥某些女性主義的反倡（娼）說法，並提出「婚姻中的賣淫」來解構主流的性工作建構。

繼女權與同性戀權之後，近來台灣妓權的思潮也風起雲湧。其中支持賣淫合法化或正當化的人往往強調倡妓和出賣勞力的工人並無不同，認為賣淫就是一種工作。

有些人聽到「性工作」這個名詞時會當下反應：「性工作真

¹ 本文原載於《台灣社會研究》季刊46期，2002年6月，87-139頁。這個新版本在內容上又增補了多個實際例證和為使文意更清楚的一些文字更動，這次改寫新版本原來是為了收入《異議》（「台社讀本叢書」），但是該書出版時卻誤用了舊版，所以現在再度重刊收錄於此書中。本文最早的初稿發表於「第三屆性教育、性學、性別研究暨同性戀研究國際學術研討會」，中央大學性／別研究室主辦，1998年4月24日至27日。

的是一種工作嗎？」這也就是問：「性工作和其他一般的工作是否截然不同、因而不可以和其他工作相提並論？」，亦即，由於假設了性工作的工作內容和方式是與眾不同或獨特性質的，人們想由此推論出：性工作不具有一般其他工作的商品交換性質。再者，如果性工作根本稱不上為一種「工作」，那麼當然就沒有正當性了，也不能從勞動與職業的角度來替性工作辯護。

「性工作真的是一種工作嗎？」這個問題，也就是在問：「為什麼一個活動會被視為（性）工作？」，這可以分成兩個問題或部份來回答：

本文的〈第一部份〉：為什麼一個活動會被視為性工作？——我將從「性工作的社會建構論」來回答。本文的〈第三部份〉則繼續發展此論題，並且以性工作的社會建構論角度來駁斥某些女性主義的反倡說法。

本文的〈第二部份〉：為什麼一個活動會被視為工作（即，可以成為商品性質的服務工作）？——我將從「馬克思的商品觀」來回答（馬克思商品論則是一種廣泛的「商品工作的社會建構論」）。

簡單地說，本文〈第一部份〉主要地將澄清與批評「性工作有不同於其他工作的獨特性質」這種想法，並且將在〈第二部份〉從馬克思的商品論來顯示性工作具有商品勞務交換性質的原因，和性工作本身的勞動形態與獨特性質或特徵，根本就不相干；事實上，決定「任何一種活動是否真的是工作」（或「任何一個事物是否真的是商品」）乃是社會關係與制度，而非該活動（或事物）的本身特徵；這是一種廣泛的「商品或工作的社會建構論」觀點。

與建構論相對立的本質論觀點，也是一般常識的觀點認為，如果要證明「性工作不是一種真的工作」，就應該找出性工作的本質特徵，而一般真的工作不具有這樣的特徵；換句話說，應該找出把「真的工作」與「性工作」區分開來的「判準」；但是如果這個判準有反証例子，也就是如果依此判準，把一件我們認為

是「真的工作」的勞務也當作性工作的話，那麼這個判準就是失敗的。本文的〈第一部份〉先從這個比較常識的角度切入，顯示很多判準在應用到現代各種類型的性工作時，都存在著反例，藉此說明性工作的本質定義或判準是不可能的，因為性工作乃是一種社會建構，而這個建構正因為人際交往的商業化與性化趨勢而破綻百出。

必須說明的是：〈第一部份〉或乃至於本文雖然以分析哲學的寫作方式處理「性工作是否為『工作』」這個看來無謂（但暗藏玄機）的問題，但是實際上的討論有助於相關法律的討論，也間接反駁傳統性道德的論證，更顯示性工作與現代性的關係，亦即，現代社會的變化動力與性的關係。

〈第一部份〉

「性工作不是真工作」的判準與反証例子（counter-examples）——判準的失敗與反証例子顯示了：①人際交往的商業化與性化趨勢，②性工作的社會建構性質。

1. 性工作和其他工作不一樣？ Pateman 的看法

我曾經在國內聽過一種說法，這種說法認為性工作不是一種真正的工作²，因為性工作根本無法商品化；或者說，性工作和一般商品截然不同——因為在一般生產商品的勞務工作中，生產者本身並不是被消費的對象，生產者和被消費的產品不是合一的，然而在性工作的勞務中，性工作者本身（身體）就正是被消費的，因此與一般商品生產不同。我覺得上述這個「生產者與被消費的產品合一」的說法有點模糊，不過我們可以用國外學者Carole Pateman談論另一主題時的說法移花接木地來做比較清楚的表達：

Pateman說：性工作和其他工作的不同之處在於性工作者的身體在工作中被出錢的雇主（嫖客）直接使用。換句話說，一般雇

² 這是「女人與去商品化研討會」（1998年3月9日第三屆全國婦女國是會議）某發表人的言論。時至今日，由台北前公娼所組成、倡導性工作合法化的日日春協會，經常碰到的第一個質疑就是「性工作真是一種工作嗎？」

主對工人的身體沒什麼興趣／性趣，一般雇主所要的是工人生產出來的產品／利潤，而不是要工人的身體，這個工人甚至可以被機器人取代³；但是在性工作中，性工作者卻不能被充氣娃娃取代（Pateman 203）⁴，性工作的雇主不要充氣娃娃，他要工作者的身體，而且嫖客消費的就是性工作者的身體或者就是性工作者自己，而不是性工作所生產的其他產品（如果有的話）。（附帶一筆：不過Pateman並沒有意思說性工作因此不是真正的工作或商品勞務。這不是她的論點。她的論點應當是嫖客對於妓女的支配是直接身體的，而這個身體的直接控制使用就是性別支配的原型。）

不管是Pateman的版本或者是本地的版本，這類的說法都只能證明性工作是一種「很奇怪或獨特」的工作或商品，而不能直接證明性工作不是真正的（有商品交換性質的）工作。然而提出這樣的說法就已經把將性工作和其他工作截然劃分開來，也就是把性工作「問題化」（problematize）了⁵。以下再讓我們看看其他

- 3 Pateman這個論點有誤：不但集體的資本家不要全面使用機器人（因為全自動化意味著資本主義的終結），即使是個別的資本家也在很多狀況下不願意使用機器人；這個道理就和資本家很多時候寧可使用工人而不願意使用機器一樣，這涉及的不是「機器昂貴但是人工便宜」或者「機器的效率比工人高」這類問題，而是許多生產因素和市場風險考量的問題（最明顯的一個因素就是工人可以被解雇）。
- 4 Pateman可能認為使用充氣娃娃只是類似使用色情產品的自慰，與嫖妓不同（不過現在有宣稱取代充氣娃娃的性愛機器人的研究發明——參見〈機器娃娃成夢幻性伴侶〉——Pateman既然認為機器人可以取代工人，那麼性愛機器人是否能取代真人呢？），不過Pateman顯然低估了大千世界的無奇不有，也錯估了人類性需求的差異。首先，2006年南韓漢城郊區京畿道出現新行業，就是打著「人模娃娃性體驗屋」招牌，利用充氣娃娃賣淫，警方卻無法取締（參見〈南韓另一類妓院 充氣娃娃上陣〉）。可能是受到這則新聞的啟發，不久後，大陸即傳出一則網路消息，在遼寧出現公開營業的「充氣娃娃妓院」，但是大陸公安卻無法取締（參見〈遼寧出現充氣娃娃妓院 營利是否違法引爭議〉），此一消息被許多大的入口網站轉發，流傳甚廣，雖然可能是假新聞，但卻引起各界的熱烈討論（參見〈出租仿真娃娃算不算賣淫〉）。充氣娃娃也被稱為dirty wife，事實上，還有羅馬尼亞人以充氣娃娃為妻（參見〈充氣娃娃最佳伴侶〉）另外，也有位日本人娶了多位充氣娃娃為妻，對待她們如一般妻子，例如為她們過生日或購買衣物等等（〈娶充氣娃娃為妻的日本人〉）。
- 5 姑且不論把性工作「問題化」背後的心理情感、性階級利益的動機、權力正當性（社會中總是優勢有權的一方才能將異己「問題化」），那些將性工作問題化的人就是覺得性工作的性質「很奇怪或獨特」、與眾不同，因此對於「性工作是否真的（和其他工作一樣）是一種工作」存疑。本文主要就是處理這樣的

質疑性工作的說法能否更強化Pateman之類說法的可信度。

2. 出賣「身體／性」就是「賣身為奴」故而不是「現代自由人」的工作？

還有一個很常見而且很流行的反娼論證似乎可以和Pateman這類的說法互相呼應（不過這個常見的論證並不是Pateman所採用的論證）。這個論證首先沿用了自由主義的說法來比較自由人和奴隸的區別：當我們是個自由人時，也就是說我的身體是自主的，不屬於別人，只屬於我自己，但是這個身體或人格的自由也意味著我可以自由處置我的勞動力，可以出賣勞務，而如果我不能，那就表示這個勞動力不屬於我；與此對比的則是，一個奴隸沒有出賣勞務的權利，因為她的身體不屬於她自己。換句話說，身體自主的觀念蘊涵了我們對自己的勞務有財產處分的權利，不過在現行社會中一個自由人雖然可以出賣各種勞務，但是不能賣身為奴，因為人自我本身不能當作商品或至少不能當作合法正當的商品來出賣。從上述前提出發，反賣淫者接著說，性就是自我的核心，出賣性（身體的直接使用）就是出賣自我或人格，就是賣身為奴。所以性勞動或性服務不是（合法正當的？）商品。以上這個流行的反賣淫論證究竟意味著「性工作不可能是真正具有商品性質的勞務」，或者「性工作不應該是合法或正當的商品勞務」，並不清楚，不過我們不必要在這裡追究。

3. 「出賣自我人格／賣身」亦假設了「顧客對性工作者身體的直接購買使用」，這是質疑「性工作是否為真正工作」的核心假設

對於這個論證中將性與自我人格等同、將賣淫的性交過程與奴役等同……等等說法，之前已有一些反駁（例如，Richards 1255-1262, 卡維波〈性工作的性與工作〉），為了不離開本文論

疑惑，並且顯示文化的偏見如何使得人們覺得性工作「很奇怪或獨特」。事實上，在過去賣淫是常態的文化裡，人們就不覺得性工作的性質「很奇怪或獨特」。

証之主線，這裡不再重複。不過這個「賣身為奴」論証將性與自我人格等同、將賣淫的性交過程與奴役等同，也都假設了身體的直接使用；易言之，就這個論証而言，性工作之所以不是真正的（或合法正當的）商品勞務，也是因為性工作是「為了性的目的而對身體的直接使用」，這是我們可以在下面繼續考察的話題。畢竟，「性工作涉及了顧客對工作者身體的直接使用，和一般工作很不相同」這樣的一種說法，的確表達了一般人對性工作的某種困惑，值得我們討論。

4. 以「身體的直接使用」為判準來檢驗各種性工作

在賣淫不是合法化的社會裡，一個自由人雖然可以出賣各種勞務，但是不能提供性勞動或性服務。而一般反對賣淫成為合法商品的理由不外乎是以下三類：（一）傳統的性道德觀念，（二）將性的意義解釋為自我人格的核心（出賣性就是出賣自我，就是賣身為奴），（三）性別平等。

針對上述三類理由，一般的妓權文獻都提出了相應的反駁。眼前這篇文章的第一部份則主要是考察另一種理由，亦即，（四）「由於賣淫涉及了身體的直接使用，而性工作者本身的身體就是被消費的對象，故而賣淫和其他工作或商品勞務幾乎截然不同，因此不能將性工作和其他工作相提並論。」下面就讓我們來檢視（四）。

首先，我們將發現，即使根據（四）這類的理由判準，也有很多目前被法律所禁止的性工作都可以說是真正的（性）工作⁶。其次，我將以馬克思的商品論來顯示（四）根本是多餘的，（四）反映的正是我們的「商品拜物教」思考。

在我們考慮判準與例子之前，先在下節闡述我們的一般性理論觀點，然後再考慮一些判斷「是否為真的（性）工作」的判準以及反例所代表的意義。

⁶ 按照道理來說，一種性工作即使通過（四）之類的判準或理由，仍可能不是一種真正的工作，因為可能還存在著其他理由。不過至今為止我們還沒有聽過其他有力的理由。

5. 性工作是一種社會建構

有人或許認為，在我們討論「性工作是否為真正的工作」之前，我們好像應該先談性工作到底是什麼、包括了什麼。有一種用法是將性工作等同於賣淫（prostitution），我們也不反對這種用法，因為語言名詞不是我們關注的重點，重點是：我們究竟能不能清楚地界定性工作者這個身分、以捕捉到賣淫或性工作的本質呢？例如，我們能不能定下一個賣淫的定義，像「以生殖器性交為金錢交易之手段」？這不就是我們「常識」所認定的性工作或賣淫的定義嗎？

這種訴諸常識，認為賣淫者是可以被清楚確定的身分，而且我們可以很直覺地就定義出「性工作」的想法，忽略了性工作其實是一種社會建構。在過去女人的生存主要依靠性交易的社會裡，制度性的性交（易）不是發生在婚姻內便是在倡妓內，此時倡妓的社會角色、習性、活動空間…，與婚姻內的女人有清楚的區分與對比；但是倡妓角色的存在既然是以婚姻制度為前提與定義，在這個意義上倡妓是一種社會建構。隨著社會變遷，女人生存不必依靠婚姻，性活動也因而突破婚姻框架，倡妓的社會角色與社會建構也因而轉變，倡妓角色⁷成為規範女性情慾、偏差的社會控制、貧窮與家庭等社會問題的指標、公衛與公安的監視規訓對象、都市風景的觀光資源、地下經濟的流動資本、司法與犯罪部門的寄生媒介等等功能，而且也成為中產階級婦女運動樹立自身道德正義形象，參與公共政策與爭取發言權力的工具（故而中外每個國家的婦運都伴隨著廢娼運動）。但是在人際交往日益以商品消費文化為中介的情況下，其實很難從複雜的現代生活與工作中區分「性工作」與「非性工作」的性愛交往。故而某種性愛交往或服務工作被視為「性工作」，有其任意的一面——因為同樣的行為是否會被視為性工作之關鍵乃在於行為者的社會位置與詮釋、行為涉及的空間與制度——這就是性工作的社會建構。主

⁷ 倡妓不是一種狀態，而是社會角色的想法，乃是來自同性戀研究的啟發。Cf. McIntosh, "The Homosexual Role"。

流社會所建構的形形色色的性工作，在行為的特色方面並沒有單一的本質、定義或判準，因此建立本質判準或定義的企圖，總是會碰到反例而失敗。

我曾經在許多地方談過這個問題，並且指出「性的社會建構論」（social constructionism of sexuality）主張性工作身分（或同性戀等性身分）之確定，是制度權力、規訓權力和學術研究的合作產物，而建構論的研究取向挑戰了任何企圖管理、控制、鎮壓性工作的知識／權力。這是目前為止有關性工作論述最具挑戰性的觀點（詳參朱元鴻〈娼妓研究的另類提問〉，卡維波〈同性戀／性工作〉288-294）。這個觀點從認識論的角度來質疑「賣淫」這個範疇分類，因為一般人或娼妓研究學者就是把賣淫想像成阻街女郎或妓女戶中的賣淫（也就是容易被辨識的邊緣人口群在正式社會制度之外的偏差行為），而且賣淫的存在是現成自明的，例如是與婚姻無關的（因此少數妻子向行房的丈夫收費的行為不被看重），也是與各種正式體面的工作無關的（所以各類工作夾帶性工作的情況也不被看重），與休閒娛樂或各類性交往無關（故而既沒有「性休閒」的觀念，也忽略性在人際交換與互惠中的角色）。賣淫的社會建構藉著知識／權力——如社會調查、統計、娼妓研究、犯罪研究、掃黃、禁娼法律、隔離性工作與其他正式工作、隔離「性」的（性休閒、性旅遊、性消費、性商品、性娛樂、性交際、性互惠、性空間、性裝扮行徑、性語言等等）與其他「非性」的（休閒、旅遊、消費、商品、娛樂、交際、互惠、空間、裝扮行徑、語言等等），從而能夠把少數人孤立隔離與辨識出來，並標籤為「賣淫者」，接下來，學者、司法人員、社工與一般人便能輕易地以這些被標籤者為對象，進行各類社會控制，並且繼續建構（繼續生產相關的知識／權力）。但是當代也有其他力量在進行「反建構」（即反抗主流建構的「另類建構」），例如人際關係的商業化與性化，使得性互惠、性交際、性消費等與一般的互惠交換、交際、消費等難以區分或彼此「夾帶」。又例如，提出性休閒的觀念（參看〈看俊男美女 國人最夯

性休閒）也會顛覆性的社會建構而使得反娼者不滿（參看〈婦團：休閒與性 應有界線〉）。我在本文內數個地方還會解釋「性工作的社會建構」觀點。

當然，性工作者的自我知識與妓權論述也會建構性工作，這種「反建構」亦會影響一般人使用的名詞（如以「性工作者」來代替「倡妓」或「妓女」，以「性工作」來代替「賣淫」等等）。但是沒有任何一種論述知識／機構權力能夠壟斷或決定「性工作」的所指，「性工作」究竟包括了什麼往往是各類詮釋的爭戰與妥協結果，也不斷地變化。當代商業活動的複雜使得性工作也有多種面貌，這也使得性工作無法簡單地等同於「賣淫」或「以生殖器性交為金錢交易之手段」之類的定義。

6. 「性工作」有哪些？

工作在晚近的另一個流行的（偶而帶有反抗意味）用法中則包括了許多和性相關的工作，除了被視為賣淫的應召女郎、流鶯或站壁的妓女、妓院的妓女等，還有像伴舞、伴唱、陪酒、陪聊、陪坐、伴遊、馬殺雞女郎、摸摸茶女郎、A片演員、某類性治療師、牛郎、電話性交、公關、公主、男女脫衣舞者、偷窺秀者、裸體模特兒⁸、SM女王、鋼管女郎、口交服務、情婦包養、賣貼身內衣褲、網路真人秀（收費或者免費，但由廣告商贊助）、付費的虛擬性愛（如付費視訊脫衣）、脫衣主播、檳榔西施、性交表演…等等。（還有一種用法是把所有性產業中的人都算成性工作者，這就包含了A片導演、淫媒等等，此處則不討論這種用法）。這些不同種類五花八門的工作，並沒有固定的共通本質，但是對於我們思考上述性工作是否為「真正的」工作而言，卻很有意義。

有人可能認為上述這些五花八門的工作，不算「真正的」性工作，因而都是真的工作。我們不反對這種觀點，而且等下我們

8 在何春蕤的田野訪談中，認同妓權的人體模特兒也曾宣稱不介意被稱為性工作者。

會探討所謂「真正的性工作」是否為工作。但是也可能有人認為上述這些確實都是性工作，也因而不是「真正的工作」；那麼下面就讓我們反駁後面這種觀點。

7. A片演員與春宮圖片模特兒的性工作，為何應該是「真正的工作」？

反娼者認為「性工作不是真的工作，真的工作不會是性工作」。反娼者也會同意：有的工作（如裸體模特兒）或許被一般人當作性工作，但是其實不是真的性工作，而是真工作。那麼，A片演員或春宮圖片的模特兒這類工作，究竟是否為真正的工作呢？若採用「直接使用身體」這個判準來看，我們發現：買A片的顧客既然沒有接觸到演員，A片演員的身體沒有被顧客直接使用，那麼上述那個認為「性工作涉及身體的直接消費故而不是工作或者不是具有商品性質的勞務」的理由，大概就無法應用到A片演員的工作上。

此外，A片演員、三級片演員或裸露片的模特兒的工作和一般主流的電影演員工作常常有很大的共通性，例如，馬龍白蘭度的〈巴黎最後探戈〉曾被法院提起告訴，因為男女演員似乎有真的性行為。英文維基百科有出現真實性行為的主流電影一覽表（List of mainstream films with unsimulated sex），我們可以發現許多主流電影也是有性愛行為的。晚近的性愛巴士（short bus）就是一個例子。這麼說來，不把A片演員的勞動（表演）算是真的工作的說法，似乎也很難說得通。

8. 擴大解釋「直接使用身體」的荒謬性——以脫衣舞等為例

可是，男女脫衣舞者的性工作算不算身體被直接使用（為了性目的）呢？如果我們要擴大「直接使用」的意義，把眼睛看、耳朵聽等都算在內，而不只是生殖器的交合，那麼男女脫衣舞者的性勞動也算是直接使用身體，因此也不能算是一種「真正的」

工作或商品。可是，如果A片演員的勞動是真正的工作，那麼這是不是表示男女脫衣舞者的表演如果拍成電影以後就是真正的工作或商品呢？（著名的裸體歌舞劇「Oh! Calcutta」後來也被拍成電影，而且在美國錄影帶店中放在A片範疇內。）⁹ 如果有人看「Oh! Calcutta」或雲門舞集（台灣的現代舞藝術團體）時懷著性目的，並且因著舞者暴露的身體而手淫或者有性愉悅，那麼這是不是對這些舞者的身體做直接的使用呢？¹⁰ 更有甚者，脫衣舞也好、肚皮舞也好、芭蕾舞也好，同樣在跳舞，是否只要露三點就不是真正的表演勞動？是不是說，脫衣舞者在露三點的那一剎那之前和之後都是工作，但是露三點的那一剎那不是「工作」？可是這也說不通，有些電子花車女郎、工地秀女郎、檳榔西施、內衣秀等等工作時故意穿幫（或不穿內褲或安全褲），那麼她們究竟是什麼時候在真正工作呢？被人看到的那刻？還是只要不穿內褲就不是真正的工作？兩個檳榔西施在同一個攤位賣了一天檳

9 可是如果脫衣舞者一邊現場表演、一邊被錄製成影帶，那麼這個表演勞動是不是真正的工作？還是說對於買票進場而且在看身體表演（而非在看其他東西）的顧客而言，這個表演勞動不是真正的工作，但是對於花錢租錄影帶的顧客而言，脫衣表演就是真正的工作了。或者，我們要再度擴大「為了性目的直接使用身體」的意義，把透過媒介（電影）的觀看也當成身體的直接使用？就是說，只要你是為了性目的而觀看或收聽，不論是直接的或間接的透過媒介，都是對身體的直接使用或消費。這種將電影媒介也當作「直接」的說法，當然會引起很多難題。如果說A片演員的性表演工作，因為是被電影觀眾直接使用其身體，故而可能不是真正的工作，那麼，假如某個A片演員表演的部份沒被任何觀眾看到或用到（因為馬賽克、電影被禁、沒人租影帶、沒人看那個部份等等），那麼他的有酬性表演是否因為他的身體沒被直接使用，所以還算是工作？或者這裡要修正性工作的涵義，以包括性表演但是沒給人看到，或者收取嫖客費用但是從來都沒有被嫖的狀況？（無功而受祿，究竟是一種禮物饋贈還是對沒做的工作的報償？）再者，當觀眾為了性目的而觀看A片時，究竟有沒有直接使用到A片演員的身體也是一個問題，例如有些異性戀男觀眾雖然看到了A片男演員性器的展示表演，但是常以快轉影片對付之，彷彿這個演員的表演不是帶來性愉悅或滿足，而是中斷了觀眾的性愉悅，這算是「為了性目的而直接使用身體」嗎？還例如有一種A片，其真正的演員並沒有在表演中和人性交，而是以剪接其他A片中的器官交合之鏡頭代之，在這個情形下，雖然觀眾因為演員的表演有了性的滿足愉悅，但是這個沒有真正性行為發生的性表演，因此觀眾就沒有直接使用到演員的身體嗎？

10 1998年4月間被台灣警方取締的豔舞辣妹聲稱她的舞蹈是藝術。這也是很多脫衣舞者的說法。台灣三立電視的節目《凡人啟示錄》在1998年5月10日報導了一位在台中pub跳豔舞的女性陳盈伶，她原來是舞蹈的科班出身，但是後來無法從事藝術的專業舞蹈，但是因為對舞蹈的熱愛，所以擔任舞蹈教學的工作，在白天以教舞為生，並在晚間去pub兼差跳豔舞。

榔，一個穿了內褲，一個沒穿，因此一個的勞動是真的工作，另一個的勞動就是出賣自我人格故而不是真正的工作嗎？

由於電話性交、偷窺秀、裸（人）體模特兒（或是各種身體表演者、運動員、摔交選手）、寫真集模特兒、網路視訊或虛擬性愛等都有相似的狀況，我就不再指出「（擴大解釋的）直接使用身體」這個「真正工作的判準」在這方面的荒謬性了。（不過理論上的荒謬並不能阻止人們使用法律來取締這些行為。法律不但用「妨害風化與善良風俗」的名義，有時也用「賣淫」的指控，例如，台灣與加拿大法庭就都想要以「賣淫」來起訴在網路上表演裸露的性動作¹¹。更荒謬的是，2002年初出現而且被台灣各大電視台爭相報導與採訪的台灣本土內衣主播秀，顯然被認為是「工作」，但是和內衣主播秀同一時間出現的網路脫衣秀卻被取締逮捕當作犯罪。兩者的差別只在於後者有時會故意露點——所以露點與否乃是真正工作之判準？不過由於其他國家有合法的裸體主播秀，所以也許台灣這種「判準」也有國情的差異！當然此時我們就不會聽到某些女性主義者的「罰嫖不罰娼」呼聲，因為幾乎不可能抓到觀看裸體主播秀的顧客，但是捉拿裸體主播卻比較方便省事。順便一提的是，有時使用內衣或裸體主播秀的觀眾並不直接付費，而是廣告商出錢，因此直接使用身體者並非出錢者，因此究竟誰是嫖客，也是一個問題。）

9. 「直接使用身體」判準的不足——另一些反証的例子

其次我們可以思量一下那些不見得涉及生殖器交合，但是卻有身體皮膚接觸的勞動或服務。例如，奶媽、藥物實驗者¹²、練拳的對象、按摩者、復健治療師、乩童、人體彩繪…的勞動都是身體的直接被使用，但是一般都被當作工作。（如果說被按摩的顧

¹¹ 加拿大新聞請看 *The Associated Press*, 2000年2月15日。台灣案例可參見《聯合報》2002年2月21日的台大碩士經營脫衣網站新聞。

¹² 奶媽的例子是本論文於1999四性會議上宣讀場次之主持人莊淇銘教授提供的例子。關於藥物實驗者，因為卡債或打工而「以身試藥」的新聞可參看〈試藥扛風險 當藥確先三思〉。

客因為比較是被動的、被服務的，所以按摩雖然是身體的直接使用，但是還算是一種工作，那麼這是否表示只要是牽涉到被動的嫖客的性工作、或者愉虐的SM女王等等就算是真正的工作？）如果說一般的按摩或復健雖然也是身體的直接使用，但是不會碰到生殖器，那麼這是否表示只要沒摸到生殖器的按摩就是真正的工作？一旦按摩者的勞動有替顧客手淫之嫌，就不是真正的工作？如果說按摩因為觸及部位之不同而有工作或「非工作」之分，那實在是荒謬的。

伴舞也是一種身體的直接使用的例子。在台灣一般男性伴舞者的工作都接近教舞老師，雖然很多時候他們也未必在教人跳舞，而只是陪人跳舞，甚至場外交易，但是「舞男」的工作和「舞師」確實難以分清楚，如果後者算是工作的一種，那麼很難說服別人前者不是。同樣的，如果舞男是真正的工作，那麼為什麼舞女又不是呢？

很顯然的，「身體的直接使用或消費」在以上這些例子中，並不適宜當作性工作是否為真正工作的判準。面對同時存在的按摩、復健、伴舞這類「工作」，我們實在不能說性工作之所以不是真正的工作，只是因為工作者提供的商品或勞務就是工作者本身的身體。

（更有甚者，科技的發展使得「直接使用」這個觀念也變得模糊了。當兩個人可以遠隔千里之外，但是卻能用生殖器來性交時，究竟是否構成「直接使用」也是一大問題。參看新聞〈網路科技大突破 相隔5千公里 握手有感覺〉）

10. 限制「身體的直接使用」判準為只涉及生殖器性交

或許，有人主張為了避免上述像奶媽、按摩等例子的反証，因此認為應該只把「身體的直接使用或消費」限制解釋為涉及生殖器的交合（可以包括同性肛交）。那麼，我們是否可以讓它成為一個「真正的工作或商品」的判準？換句話說，我們將「身體的直接使用」修正為「身體的直接『性』使用」。這個新的、限

制在生殖器性交的判準，似乎有點專為針對「性工作不是工作」而量身打造（ad hoc）——但是下一節我們還會看到反証的例子。

不論如何，這個「身體的直接『性』使用」新判準說：性工作之所以不是真正的工作，乃是因為工作者提供的商品或勞務就是生殖器的交合。這個新判準訴諸的理由可能是認為生殖器交合涉及了不可出售的人格自我，所以性工作不是真正的商品勞務，或者，這種涉及生殖器性交的工作或商品很獨特，和其他工作或商品都不一樣，所以不是真正的工作或商品。一言以蔽之，這個新判準認為，性工作不是真正的工作的理由，是因為其他真正的工作都不是用生殖器交合的勞動方式。當然，在這個解釋下，A片演員、脫衣舞者、電話性交者、偷窺秀者、摸摸茶、陪酒、馬殺雞等等都算是真正的具有商品性質的工作了（因為這些工作都沒有和顧客生殖器性交）。

11. 將「身體的直接『性』使用」擴大到口交、手淫

可是我們可否擴大解釋「身體的直接『性』使用」，使之包括生殖器性交與肛交以外的性活動，像口交和手淫？當然可以。這樣就可以包括摸摸茶、馬殺雞這類性工作，但卻仍然無法包括A片演員、脫衣舞者、電話性交者、網路脫衣秀、偷窺秀者這些沒有直接身體接觸使用的性工作者¹³。

12. 嫖客提供倡妓性服務的性工作

前面提過，若想要包括偷窺秀、脫衣舞等等，就必須擴大解釋「直接的身體（性）使用」，或者說「提供顧客性滿足的工作就不是真的工作」這類的判準。但是這樣一來，雲門舞集的舞者、裸體歌舞劇「Oh! Calcutta」、職業網球選手、職業游泳選手、女子相撲摔角、上空女郎侍者等等都不是真正的工作了（很

¹³ A片演員或春宮演員的工作雖然涉及性交，但是其身體並沒有被付錢的觀眾直接「性」使用。前面也已經提過：如果擴大解釋「身體的直接使用」以包括A片演員、脫衣舞者等非直接接觸的（性）使用，那將會遭到許多不可解決的困難。

多人從觀賞這類活動中得到性滿足)。

為了包括摸摸茶、馬殺雞這類性工作，我們將「顧客對倡妓身體的直接『性』使用」包括了倡妓替顧客手淫、口交，也就是倡妓提供嫖客性服務／性滿足。可是這個判準也沒有包括一種相當流行的性工作，也就是倡妓根本不對顧客提供性服務，反而是嫖客會替倡妓手淫或口交，也就是嫖客提供倡妓性服務／性滿足。這種例子是否意味著性工作也包括「倡妓對顧客身體的直接『性』使用」？不過這可能將造成嫖倡不分的情況，此不贅述。

13. 社會建構論的一個例子

還可能有一種情形是嫖客付錢，讓倡妓觀看其性器官；有人會說嫖客的性器官雖然被看（被倡妓直接性使用），但嫖客還是得到性服務或性滿足（因為有裸露癖），而倡妓因為是職業性的，所以不會有什麼性快感。不過「倡妓提供顧客性服務或性滿足」並不是個很好的性工作判準，因為不滿意性服務的嫖客到處都是。此外，裸露癖者出錢讓婦產科或泌尿科醫生或護士觀看其生殖器，是否因為在醫院的制度脈絡下就不是性工作（參看新聞〈怕變態病患 醫生更難纏〉，病人故意讓護士看到或摸到病人的性器官）？如果性工作的判定需要制度的脈絡，那麼性工作其實是一種社會建構——亦即，如果某男必須付錢給某女，某女才和某男性交，並且還採計時制等，這樣的行為有可能是性工作，有可能不是，全視這個行為發生的制度脈絡：如果此男與此女是夫妻關係，那麼在現行婚姻制度下就不會被視為性工作；故而，如果我們抽離這些社會制度的建構來尋找性工作判準，將是緣木求魚。不過此處讓我們把社會建構論的觀點暫時擱下，繼續顯示其他性工作的判準及其例，以便從這些反例來說明背後的深刻社會意義。

14. 「生殖器性交」判準的反例：性治療——一個女性主義科學的故事

回到性工作的核心判準，也就是將「身體的直接『性』使用」解釋為「生殖器性交」。以此來斷定某個工作是否為性工作，因而不是真正的工作。

這類以生殖器交合為重點的說法也有些很難解釋得通的例子，例如某類性治療師的工作。這種性治療師可以稱為「身體工作治療師」(body work therapy)，也就是治療師本人親身和病人進行性活動。這類性治療雖然不是主流性治療界的實踐（因為主流怕大眾懷疑其專業形象，也怕專業倫理的道德爭議），但是確實是性治療界存在的現象，是不畏爭議的激進性治療師所認可的一種醫療行為，這個傳統可以追溯到性解放運動家Wilhelm Reich (cf. Robinson 161)。由於性治療師就是醫生，故而這之中有：醫生病人關係的新面向、醫生親身科學研究、心理分析的戀父戀母糾葛…等等有趣的議題。當然，有些保守人士根本就認為這種性治療師是倡妓，不是醫療復健或教育人員。

但是除此之外，性治療中還有一種比較被主流接受的狀況，也就是使用「代理性伴侶」(surrogate partner or partner surrogate)或代理性人(sex surrogate or sexual surrogate)，這主要是為了幫助那些找不到伴侶一起進行性治療的人。這種代理性伴侶和病人進行性活動，但是密切接受醫師指示並且定期向醫師報告病人的進展，這是性學家馬斯特和瓊生等人性治療時所採用的(Masters, Johnson and Kolodny 499)。

有一本翻譯小說《女神之床》(華萊士著)就是以一個代理性人為主角的故事，主角形象光輝奪目、高才大志、獻身醫護，卻遭到偽善的牧師迫害，而牧師則聯合了檢察官要指控主角為妓女。此書除了在故事中介紹性治療的原理和技術、表明其「科學」醫護性質外，還提到這種性治療的來歷：包括性學家馬斯特和瓊生如何採用性代理人，並且開始使用諸如「代理性伴侶」這樣的名詞，還有馬斯特和瓊生為什麼不使用妓女做代理性人。後來馬斯特和瓊生因為名氣太大，容易成為目標，被控告而中止使用代理性人等等(華萊士153-160)。

在早期馬斯特和瓊生的書中（Masters and Johnson（1970））對代理性伴侶確實著墨較多而且持肯定態度，當時在他們所主持的基金會所進行的性治療活動有很多不是在婚姻架構之內，因此他們引進了代理性伴侶和代替性伴侶（replacement partner）。代理性伴侶是自願應徵而來的一般女性，代替性伴侶則是病人自己找來的性伴侶；這種在婚姻之外的性治療對當時社會頗有衝擊。馬斯特和瓊生在書中尚對代理性伴侶做了一些背景描述，之中還特別提到一位女醫師，頗為符合上述小說中那位主角的光輝形象，馬斯特和瓊生還承認這位代理性伴侶對性治療有原創性的巨大貢獻（142-143）。

這段故事其實像極了女性主義科學哲學所講述的典型例子：主流性醫療界（包括馬斯特和瓊生）在名義上不願認可代理性伴侶同時也是性治療師，這主要是為了維持性治療師的專業形象（因為如果性治療師身兼代理性伴侶，那會引發醫生與病人關係的權力問題），故而代理性伴侶被說成只是一種像護士一樣協助醫師之工作人員。但是這顯然有性別的因素，因為代理性伴侶多數為女性，而女性實踐對知識形成的重要性常常不被認可——女性主義科學哲學就常指出：真正以每日照顧的身體實踐形成知識的女護士，默默貢獻，但卻成就了醫生，馬斯特和瓊生提到的這位代理性伴侶就是一個明顯例子。就在這樣的考量之下，我把性治療中的代理性伴侶也當作性治療師。

不論如何，即使代理性伴侶不是醫師（性治療師）¹⁴，而只是護士類的醫療協助人員，她的身體工作的性治療依然是一種正式的、制度認可的工作，而且也涉及了生殖器的交合。既然這些性治療的工作都是真正的工作，那麼為什麼其他涉及性交的性工作就不是真正的工作呢？

在Kenneth Stubbs的《光明之女：新的性治療師》中，我們看到讓人欽佩感動的偉大女性代理性人的真實聲音。之中有專業

¹⁴ 這是馬斯特和瓊生晚期很在意並不斷要強調澄清早期的立場，他們大概很害怕公眾誤解了性學家的醫生形象。參見馬斯特、瓊生、克洛迪尼，205-206。）

意識與訓練的代理性人很自覺的想要擴散她的經驗知識成為性教育的一部份（45-73）；還有一個專門從事換伴與開群交派對的女人，從代理性人的訓練與經驗中，發掘自身的能量與潛力（112-113）。此書所介紹的很多其他女人像冥想師、按摩師或照顧癱瘓的護士，有的受過代理性人的訓練並因此受益，有的則在工作中從事類似代理性人的工作。當護士使全身癱瘓病人達到性高潮時，她將（性）醫療助人的工作發揮到倫理的極致。（94, 148, 175, 227-236）

15. 另一類反例：不直接使用身體、但有性交的性工作——不和付錢的雇主性交、卻和別人性交的性工作（沒有嫖客、但有性交的性工作）

有些人之所以提出「性工作不是真正工作」的說法，可能是建立在一個直覺的想法上，她們覺得嫖客和倡妓的關係實在不同於一般雇主和工人的關係：即使在奶媽、按摩、伴舞、復健這些例子中，雇主和工人有身體的直接使用，但是雇主並不和工人發生生殖器交合，可是性工作就不同了，所以她們認為性工作不是一般的正常工作（前面的性治療例子則反証了這個直覺想法；其他例子像前衛藝術家所表演創作的內容，就是和雇來的模特兒發生性交，也反証了這個直覺想法。此外還有以直接性交方式來捐精與代孕的工作）。

但是讓我們再來看另一個例子：甲給乙錢，要求乙和丙發生性器官的交合行為，但是甲並不從丙那兒得到金錢回報（如果甲得到金錢回報，那麼甲就是類似淫媒的角色了）。在這個例子中，出錢的甲和收錢的乙並沒有生殖器交合，那麼在這種情形中，乙的工作算不算一種工作？甲與乙的契約算不算賣淫契約？之前質疑賣淫是否為一種真正工作的人，有可能是覺得在一般真正的工作中，出錢的雇主雖然叫收錢的工人做事，但是雇主並沒有和工人有身體接觸；現在在這個例子中，很明顯的，甲和乙的關係正是這樣，甲並沒有直接使用乙的身體，因為甲根本沒碰

觸到乙。這類例子很容易想像，例如甲和乙的關係可能是A片的導演和演員、俱樂部老闆和性交表演者、藝術贊助者和身體藝術家、觀淫慾者和露體慾者；當然，乙也可能是個直接受孕的代理孕母，或者就是個「妓女」（被甲當作給予丙的贈禮），等等。這個例子的有趣處在於這種狀況中，即使我們認定乙是個賣淫的倡妓，但是甲或丙卻不能被視為（男或女）嫖客——例如在雙人性表演中，乙和丙兩位性交表演者都是受雇於甲的性工作者。上述這個例子，至少對那種從嫖客直接使用倡妓身體的權力關係來質疑性工作的正當性的論證，提出了一種挑戰，亦即，這種論証即使成立，也不能用來反對上述例子這種沒有嫖客上場的性工作。

上面提到「雙人性表演」，一般人想像中都是「色情活春宮表演」（參看新聞〈夫妻性表演每人收50元 警方查處自稱有精神病〉——「淫穢材料」與「性工作」在此其實不分，兩者被通稱為「色情」是有道理的），其實這之中還有很多其他狀況，例如，為了性教育目的，有雙人模特兒之性表演（異性性交、同性性交的素描、照片、影片均有）。還有為藝術家而性交的雙人模特兒¹⁵等等。這些都不涉及出錢雇主對身體的直接使用。（至於色情春宮則有時會被詮釋為一種「第三者控制的賣淫」。Cf. Alexander 192-193.）

如果此刻有人宣稱：「不論身體有無被顧客直接性使用，只要工作包含性交，就不是真正的工作」，那麼，A片演員（包括馬龍白蘭度等）、性示範和藝術家的雙人模特兒、身體藝術家、性治療師、直接受孕的代理孕母、有酬的直接捐精者¹⁶的工作等就

15 畫家友人陳陽熙告訴我：在台灣使用男女雙人模特兒算是禁忌。但是他本人則採用過。陳陽熙畫展後數年，旅居加拿大畫家盧月鉛的一百多幅「交媾之美」作品還引發爭議，這些畫也是採用雙人模特兒的現場交媾（2002/01/25 聯合報）。

16 1995年年台灣中部一對富有的夫婦請中壢美滿中心媒介一位直接捐精者，也就是和妻子以性交方式來捐精（借種），這位丈夫願意付給捐精者兩百萬元，條件是對方必須是高級知識份子，結果有教授、校長等應徵。可參見1995年3月27日聯合報新聞，以及之後的許多評論後續報導；如香港《壹週刊》1995年4月7日，86-88。

不是真的工作了。姑且不論我們是否能接受這樣的結論，也不論這個「性工作不是真工作」的新判準是否有重複定義的問題，我們必須意識到：這等於放棄了「直接性使用身體」的判準，也就是說本文一開始所說的那些反性工作理由都不能成立了。

更有甚者，這個容許出錢者和性交者沒有直接關係的「性工作」判準，也把另一些可能被視為「正當」的交易當作「不是真的工作」。例如前面我們提到，甲出錢獎勵乙和丙性交，只要乙丙性交就可以從甲處得錢。除了常見的商業性質的雙人性表演外，還有很多出錢者未必有利潤動機，而是性教育動機、藝術動機等，此外還有觀淫癖者，以及抱孫心切、希望兒子媳婦成交的狀況。還有，甲和乙有約定，如果乙今晚可和丙性交（丙可能是陌生人、朋友、情人或妻子，而且丙可能知情或不知情），甲將付出一筆錢（甲可能是和乙打賭，也可能是鼓勵乙丙成其好事，也可能是不懷好意等等），這些狀況如果都變成「不是真的工作或交易」，似乎是過於武斷的講法。根據聯合報，日本有個幫人離婚的新興行業，會受雇主之命去和其配偶發生婚外性關係，這就是一個工作涉及性交的真實例子。（〈布局拆散家庭，日本新興行業〉，2002年09月04日）

16. 同一性行為可以同時既是「嫖」也是「被嫖」

前面的身體藝術家例子，乃是假定某位藝術贊助者會付錢給一位身體藝術家，這位藝術家的工作就是找人性交。有人可能會認為藝術家在其工作中「被嫖」了（按照這種觀點，A片演員、雙人性表演的模特兒等也都彼此「被嫖」了）。不過，在這個藝術家的工作裡，似乎沒有嫖客（因為出錢的贊助者不直接使用藝術家身體）。但是如果藝術家不是去找不收費的人性交，而是去召妓，那麼藝術家的性交，當然就是「嫖」。這樣一來，同一性行為可以同時既是「嫖」也是「被嫖」。

有人認為性工作必然涉及「嫖」和「被嫖」的不平等關係。但是上述這個藝術家的性工作顯然就無法以這樣的架構來評量。

此外，上述身體藝術家的工作是否為「藝術工作」呢？是否為「性工作」呢？

還有一個類似的例子，假設有位女士希望能在一天內和許多男人性交，來打破世界記錄（已有數起真實案例¹⁷），某廠商付錢給此女士從事這項工作，這個女士則以性交活動來推銷此廠商的產品（例如陰道潤滑液）。很明顯的，此女士的（性）工作也同時是推銷廣告的工作。

這類例子的特色就是性工作和其他「正當」工作同時存在。性工作「夾帶」其他工作，或者其他工作「夾帶」性工作。這可能是「主業夾帶副業」（有時很難決定哪個才是副業），當然也可能兩個工作都同時是「主業」、互相夾帶。這種夾帶趨勢其實是更廣泛的趨勢的一部份：亦即，一方面，「性」是很好賣的產品，所以當代各類商品都會夾帶性來促銷；另一方面，當代商品都會夾帶周邊商品，一種工作可以拍成電影、出書、出紀念品等等。2001年台灣的飯島愛現象就是一個例子。

「夾帶」現象的重要意義就是性工作與其他正式工作不再是涇渭分明，這是對性工作的社會建構之否定或突破；因為性工作的社會建構就是要隔離性工作與正式工作，並且藉著隔離來建構出一個在社會上孤立的、很清楚可以辨識的、「獨特的」性工作。

17. 另一些「夾帶」例子

一種可能夾帶狀況就是：A從事的是「正當的」工作，但是對於購買A勞務的（某些或全部）顧客，A可能會與其發生不（直接）收費的性行為。這雖然涉及了「身體的直接性使用」，但是似乎和一般認知中的性工作不盡相同，而接近所謂的「性賄賂」。因為假設A的主業是賣房地產或賣保險，我們不能說同樣是賣房地產或賣保險的勞動，只要有性交行為發生時，就不是

¹⁷ 晚近的例子如色情片女星Huston於12小時內幹了620個男人，並拍成Huston620錄像。華人較熟習的例子乃是新加坡女子郭盈恩（鍾愛寶Annabel Chong），後來將其過程拍成電影《性女傳奇》在世紀之交引發了無數討論。

「真的工作」。但是我們這樣的判斷是否因為我們認定房地產買賣或推銷保險是「正當的」？很少和「性」相連結的？其夾帶性行為不容易被官方取締？（參看更複雜的夾帶例子〈建設公司 美人計吸金 王老五破財〉）。

醫院看護除了照顧病人的工作外，偶而也會夾帶性行為，有的是出自愛心或不忍看到病人性慾無法發洩，有的收費（參見〈老病人有性慾 看護幫忙打手槍〉）。我們不能說看護工作若夾帶收費性行為就不算真的工作。

在所謂「陪侍」、「公關」、「按摩」等工作中，也經常有「夾帶」性工作的情形。上述的討論顯示我們不能輕率地就認為這些陪侍、公關或按摩的工作「不是真的工作」、「不同於性賄賂」等等。

與上述夾帶相似的新興行業也很多，例如，2002年初在被取締逮捕的台灣網路脫衣秀中，工作者主觀上都認為自己的工作就像同時存在的「內衣主播秀」一樣合法，因為都是穿上泳衣、小可愛等，與顧客聊天，至於露點只是「即興演出」，而且是因為與顧客互動後「談得投機，有情境，真的會令人做出許多動作，偶而穿幫演出，也是好玩」。

還有主觀上以為自己從事性工作，但是卻被另類的運用牟利。例如援交女以為從事性工作，但是卻被偷拍為影片廣泛販賣¹⁸。還有許多並非投稿牟利的「素人自拍」，當事人希望藉此成名以（夾帶）販賣另外一些與性不相關的商品；而這些自拍也被他人當作色情圖片販賣。這些都構成當事人是否從事真正（性）工作的問題。

18. 新性愛交往模式與性工作

「夾帶」還出現在新的性愛交往關係中，這是因為當代性工作和新的性愛交往模式有互相影響的情況。現代的性愛交往突破傳統婚姻家庭的規範，性愛交往不再只有婚姻家庭（妻妾）或妓

¹⁸ 參見2002年1月17、18日中國時報等報〈偷拍求職女〉新聞。

院（倡妓）兩種選擇，並且常常藉著商品與消費文化來中介，像台灣的情人節或類似節日的商業活動便大大發達了性愛交往，使得原本缺乏文化資源的性愛交往活動能夠迅速地蔓延與促進；網路與通訊科技的發達也有推波助瀾的功效。

這些新性愛交往模式，不論是一夜情、多日情、速食愛情、週末情人、炮友、網戀、同居、長短期戀情、援交…，都會涉及各種形式的交換或交易，很難以典型的「性交易／愛交換」二分法來斷定，陌生人／朋友／愛人之間的分野模糊，這些分類也不是親密程度的反映（亦即，朋友的親密程度未必就是居於陌生人與愛人之間），因為「親密程度」的衡量沒有單一標準／共識／意義¹⁹，例如，我和陌生人的性關係代表了什麼親密程度，本身就是生活方式的價值選擇；良家婦女與淫婦的標準與價值就有很大的差異，異性戀與同性戀也可能有不同生活方式。在這種社會趨勢下，許多性愛交往和性交易互相影響，也難以「客觀」區分。例如，青少年與許多陌生人上床並且收取饋贈或金錢，作為一種青少年性愛交往模式和次文化生活風格的意義（同時也是青少年主體的自我定義），遠遠大於作為一種性工作的意義（成人與監視規訓機構的定義）。

19. 結論：上述例子的社會意義

我將不再繼續討論這些狀況的細節，在此我只想指出以上數節的「反例」所包含的更廣泛社會文化意義。

首先，隨著商品交換的擴大與深入，人與人的「交往」（馬

19 此處的討論乃是針對「親密是由真愛、喜歡與關懷而來」的說法。Cf. Julie Inness, *Privacy, Intimacy, and Isolation* (Oxford: Oxford UP, 1992)。這種對親密的定義只是反映了某個社會位置與主體的態度、生活方式與價值取向，也預設了婚姻家庭制度下所理解的真愛與關懷；而不是另類生活方式中所理解的愛與關懷。由於親密和隱私密切相關，故而在一個多元社會內考慮保障隱私的問題時，如果只從像「愛、喜歡與關懷」這種行為動機來斷定親密與否，很容易造成單一價值與生活方式的壓迫。故而多元社會所認可的「親密」，應該只須從自願的外表行為來斷定（例如，只要是兩相情願的性行為就應該被法律認定為「親密」）。因此，任何符合這種定義的「親密」的隱私，就應該被保障，而不必追問這樣的「親密行為」背後動機是否源自「愛、喜歡或關懷」。

克思與恩格斯英文著作中所謂的intercourse或德文verkehr)也擴大深入並且出現許多新形式，不同領域的人際交往也被商品交易所滲透，都市生活與新人生觀鼓勵冒險與嘗試新經驗，由此而帶來的新情緒、新親密與新的性活動，可說是花樣百出，不斷創新、模仿與變化，突破公／私分野。與此同時進行的另一個趨勢則是「人際交往的性化」，也就是任何人之間都有可能發生性關係（已婚者、師生、跨代、同性、長官部屬、陌生人、家人…），性不再受婚姻的限制。此外，人與人的「身體接近與雜處」（the proximity and mingling of bodies）在婚姻家庭與私領域以外也很常見，其特殊的現代樣態（不同於前現代的「身體接近與雜處」，因為現代人與人都保持各自的自我疆界），也普遍地深入生活與工作的各層面。這些情緒／性／親密／身體（親近與雜處）的新趨勢都使得現代性工作和前現代的性工作極不相同，有多種多樣的形式，很難從現代生活與工作被孤立出來。

反倡的社會文化總是把性工作建構為一種很孤立的活動，和其他人類活動徹底分開，和其他「正當」工作有所區分，而且將婚姻之外、涉及金錢交易的任何性活動都視之為賣淫（性工作）。不過，或也有人認為「職業性」是認定性工作的必要條件？如果不以錢－性交易為生計者，而是偶而為之，或者當事人主觀上不是賣淫，像所謂「肉償」（欠債還性），則屬於模糊地帶。但是當台灣青少年從事援交而引發注意後，婦幼團體就將之建構為賣淫。

以上那些反例顯然就是對這種建構的挑戰，因為很多現代的性活動，並不是只有單一的性目的，可以輕易的和其他活動或交易行為區分。甚至性活動有時未必有性目的（例如不求性愉悅，而求懷孕、羞辱、修煉等等），亦即，性活動可能有不同的目的（例如模特兒的表演性交就和非表演性交之目的不同）、可以被多樣的詮釋。「性／非性」、「性交易／一般交易」等之分別界限不但模糊，而且可以被多樣的詮釋。

隨著婚姻之外的性活動大量增加，人們的性行為日趨開放，

可以預見的是：和傳統性工作建構相矛盾的「反例」將會越來越多——越來越難區分性工作和其他工作的界限區分，越來越多的交易「夾帶」著性，性商品、性服務、性賄賂、性詐欺日趨普遍化。

面對這樣的趨勢，我們主張全面的平反性工作，賦予性工作正面的意義，這將有利於從事性勞動的主體，也可以解決許多性產業中不合理的現象。

但是目前的主流建構在面對此一「性工作普遍化」趨勢時，仍然企圖「孤立」性工作，其策略就是不把那些在階級、地位、品味、空間、年齡、性／別方面優勢的性商品勞務視為「性工作」，優勢者涉及的性活動不會被標誌為「偏差」；相反的，那些在階級、地位、品味、空間、年齡、性／別方面弱勢的性商品勞務則被視為「性工作」、被標誌為偏差的少數。透過這種選擇性的標誌策略，性工作被孤立起來，「性工作普遍化」的事實被否認。

於是我們看到一些怪現象：張惠妹舞台上的清涼衣服，穿在檳榔西施身上就被取締²⁰。同樣的人體彩繪模特兒，同樣的內衣秀模特兒，早上在百貨公司為了公益或藝術活動走秀，就得到電視正面的報導，但是到了晚上同一批模特兒到pub走秀就被取締、被電視曝光污名²¹。從這個例子我們也看得出來：這種「孤立」性

20 何春蕤在訪談檳榔西施時，檳榔西施就曾經抱怨過這種不公平。有人或許會說，檳榔西施和張惠妹不同，因為檳榔西施的辣妹裝沒有經過設計，只是夜市地攤貨，和張惠妹的辣妹裝不同。不過這並不正確，事實上，也有專為檳榔西施設計很有創意兼工作需要的服裝，例如位於新竹小有名氣的「安妮」服裝設計師。（2001年8月25日衛視中文台，〈台灣頭條密辛〉節目的報導。或見之後《時報週刊》，1228期，2001年9月4日的專門報導）。

21 像裸體模特兒這類工作，會隨著工作地點與雇主而被視為「性工作」或「藝術工作」，和工作性質的本身則無太大關係。如果雇主被認可為「藝術家」、「正當廠商」等等，而工作地點或空間在「工作室」或「正當場合」，那麼這便是藝術工作或正當工作，即使模特兒與藝術家恰巧發生性關係，也是兩相情願和性工作無關（甚至，如果這個前衛的行動藝術家的創作內容，就是和人體模特兒發生性關係，這也不算是性工作）。但是如果工作地點屬於風化區，顧客則是不特定人士（例如西方風化區偶而存在的「藝術工作室」，任何顧客均可以入內為裸體模特兒拍照，不過之中也偶有雇不起模特兒的窮學生顧客為藝術創作目的而去），那麼這個模特兒與她同樣的工作內容，即使在另一個場合被視為「藝術工作」，也會在此被視為「掛羊頭賣狗肉」的「性工作」。不

工作，也包括了空間上的孤立和侷限（contained），例如把被標誌為偏差的性工作限制在某些異質空間中（例如風化區），或者說，在異質空間中（像pub、深夜街頭…）活動的弱勢者，比較容易被標誌為偏差。

〈第二部份〉

為什麼一個活動可以成為商品性質的服務工作？——馬克思的商品觀

1. 為什麼一個活動會被視為（性）工作？——性工作的社會建構論：決定「任何一種活動是否真的是工作」乃社會關係與制度，而非該活動的本身特徵

雖然〈第一部份〉提出了「性工作不是真正的工作」的一些判準與反証例子，其實只是一種思考實驗，我們的目的不是要窮盡所有判準，而是要建議：判準的這條路是走不通的。藉此討論，我們開始思考：「被社會視為一種工作或商品，或甚至一種正當的工作或商品」這個現象可能關係到的是這個社會的制度、權力關係、組織方式，而和這個工作或商品本身的性質特徵或構成沒有絕對的關係。

如果我們深究「性工作和一般的工作不同」這種直覺想法的背後，我想不外乎就是：生殖器是個很特別的勞動器官，或者性服務是個很獨特的商品勞務，和我們熟習的商品勞務不同。基本上我認為這種覺得「性工作很獨特」的感覺並不是完全是源起於性工作的缺乏正當性，而是因為性工作被孤立、並且被迫和其他工作劃清界線；但是如果我們簡單回顧一下商品勞務的發展，也許我們對於「性工作是否為真正的商品勞務」可以有個更好的理

過，「正牌」的人體模特兒也常抱怨有不明身分的人（自稱藝術家），或者意不在藝術的正牌藝術家雇用她們。隨著社會性開放，各種人體模特兒也在商業活動下於公眾場合對「不特定人士」表演（人體彩繪與內衣走秀則是近年來最流行的活動之一），此時大眾或行人遊客的圍觀也未必和藝術相關。但是同樣的大眾「圍觀」，像近年來廟會與拜豬民俗活動時的裸體電子花車女郎秀，表演者就會遭到取締。

解。

2. 身體可以當作商品不奇怪，奇怪的是為什麼（任何）一個東西可以被當作為商品

有人或許奇怪「身體怎能當作商品」？「性工作怎能當作一種（商品性質的）工作」？很多問這種問題的人卻把很多其他的東西（我們周圍的絕大多數東西）理所當然的視作商品，而不會去問「桌子／速食麵／西裝／電視機／…怎能當作商品？」但是真正奇怪的**不是身體為什麼可以當作商品，真正的謎是為什麼一個東西可以被當作商品？這才是關鍵。**

馬克思是最強調商品的「謎樣性質」或「神祕性」之思想家，他說「商品是一種很古怪的東西，充滿形而上學的微妙和神學的怪誕」（87）。馬克思還說「桌子一旦作為商品出現，就變成一個可感覺而又超感覺的物了。它不僅用它的腳站在地上，而且在對其他一切商品的關係上用頭倒立著，從它的木腦袋裡生出比它自動跳舞還奇怪得多的狂想」（87-88，馬上我就會把這幾句難解的話一一解釋清楚）。馬克思想問的問題是：桌子本來只是桌子，為什麼可以變成商品呢？商品就是可以交換的東西，但是為什麼可以交換呢？桌子為什麼可以和椅子交換？這兩樣東西如此不同，為什麼可以換呢？這豈不是謎嗎？桌子一旦進入商品的世界，它的物理性質好像還是可感覺的、還是用它的腳站在地上，但是同時其交換性質卻也是超感覺的，捉摸不著的。桌子忽然和其他商品都發生了關係，可以互相交換了。但是為什麼呢？馬克思接著就提出答覆了…

3. 其實每一種工作都是獨特的，之可以彼此交換乃是因為人們彼此認可對方的勞動有用

馬克思的答覆雖然複雜，但是可以簡化地說：資產階級的學者錯誤地認為桌子之所以成為可交換的商品，乃是因為桌子本身有某些特別之處，或者桌子之所以成為可交換的商品，乃是

因為桌子和任何其他商品本身之間的關係。不過馬克思卻認為：如果我們從這兩個角度來看「交換」就是「用頭倒立著」——顛倒了，而且神祕化了交換關係（上段引文中「桌子自動跳舞」就是指那種神祕的降靈術讓桌子會動）。馬克思認為東西之所以能交換是因為我們彼此認可對方的勞動是有用的、可以都化約為抽象的人類勞動，因此彼此能夠等同而可交換（《資本論》第一章）。

4. 從商品勞務本身特徵去解釋可交換，乃是拜物教（交換關係的物化）

換句話說，每一種東西、每一種勞動形態、每一種工作都可以說是獨特的。而桌子能成為商品——也就是能和（例如）電影鐵達尼號、郵差、帶位服務、電話交友等交換，並不是因為桌子的物理性質、或生產桌子的勞動形態缺乏獨特性、奇特性。如果我們只就桌子本身的性質、生產過程去研究為什麼桌子是個商品、為什麼生產桌子是個提供商品勞務的工作，那麼我們只是在神祕化交換關係；或者，如果我們只去研究那些和桌子可以互換的其他商品，那也一樣是停留在商品本身或物的層次上，並不能解釋為什麼這麼多不同的東西可以互換。馬克思把這種從商品勞務本身去尋找交換原因的思惟稱為「商品的拜物教」；盧卡奇則稱為「物化」（*reification*），也就是把交換關係看成物的關係，而不是看成人的關係。

5. 勞動力（*labor power*）很奇怪？：Pateman vs. Marx

其實，與其說性工作所提供的勞動或服務是很詭異的、特殊的，倒不如說「勞動力」本身才是一個真正詭異的、特別的商品。

讀《資本論》的人可能都有一種感覺，就是在資本主義社會之前的「商品」似乎是很直接了當的，人類用自然的材料做出產品（如桌子），這個商品和製造它的勞動者是可以分開的。但是

在進入資本主義社會時，一個最重要的新商品大規模地誕生了，這就是勞動力。可是勞動力是個很「奇怪」的商品，因為勞動力和勞動者根本就分不開，然而資本家買的並不是勞動者（工人），而只是勞動力；工人不是商品，勞動力才是商品；而且據說資本家消費的也是這個勞動力，而非工人。

這不是一件很奇怪的事嗎？甲叫乙去做個桌子給他，乙做了；同樣的狀況卻可能因為甲向乙說「我買的是你整個人（你整個人是我的財產property）」或「我不是買你整個人、我買的是你的勞動力（你的勞動力是你的property）」而有所不同：前一個是奴隸關係，後一個是雇傭關係。但是看外表行為，好像也沒有什麼不同。Pateman便說勞動力之說是個political fiction（有權者的虛構）（151），因為她基本上認為雇傭和奴隸還是相似的，而「工人是訂定契約的自由人，出賣的只是他的勞動力」這個說法，給予了這一種奴役形式某種正當性或合法性。Pateman之所以採此立場，主要的是因為她想斷言嫖客和妓女的關係是某種奴役性的宰制——妓女好像奴隸²²。可是妓女和工人出賣（prostituting）勞動力又是很相似的，都是宣稱出賣身體中的一個抽象的能力，但卻不是把自己完全賣斷，故而如果只說妓女像奴隸是說不通的，Pateman還要進一步說其實工人也好像奴隸²³。但是不論如何，從勞動力本身去尋找勞動力成為商品的原因也是行不通的，因為工人勞動力（商品）、奴隸勞動力（非商品）、家庭主婦勞動力（一般非商品，但是在「家務有給制」之下則可成為商品）好像並沒有什麼不同，所以無法從勞動力本身找到原因²⁴。

22 對於Pateman這一點的反駁請參考我寫的《性工作與現代性》一書。對於Pateman一些論點的批評可參看Fraser以及McIntosh "Feminist Debates on Prostitution"。

23 馬克思對Pateman的反駁應該是強調：「奴役或宰制支配的形式在奴隸社會與資本主義社會是不同的」（雖然馬克思更有興趣的是剝削現象，而非奴役宰制——某些分析派的馬克思主義者則認為奴役宰制決定了剝削），而傅柯則會在這一點上加入馬克思這一方，強調兩種社會的不同權力操作方式。

24 我認為就馬克思的觀點來看，在現代社會，我們之所以不能賣身為奴，人格自我本身之所以不能出售，並不是因為任何先驗的理由（像「人格或自我身體是不可讓渡的、是天賦的自然權利」等等先驗理由），而是因為這個社會的政治／勞動之法律—契約形式要求一個不能將自身販賣的自由人概念，所以奴隸在

值得一提的是，生產「勞動力」的工作，一般而言就是所謂的「家務工作」（男工人為什麼能每天有勞動力，因為妻子在家生產它），這之中包括了照顧工作、生殖工作、性工作、烹飪工作、打掃工作、養育工作等等。家務工作因為沒有商品交換的性質，所以不是真正的工作。此外，家務工作也涉及丈夫對妻子身體的直接使用（包括「性」使用）。

6. 小結：「性工作是否為真的工作」根本不在於性工作是否涉及性交

上述對商品的認識顯示，從性工作本身的勞動形態或性質去斷定性工作是否為真正的商品勞務，不只是不知所云，而且正是商品拜物教下的物化思惟。從馬克思的觀點來看，商品的本質不是存在於商品本身或商品之間的關係，亦即，商品的本質不是在於商品是否涉及性交、涉及運用身體的方式、生產者的身體是否直接被使用……等等。如果說商品有什麼本質的話，那麼這個本質是在於人們互相承認或認可對方的勞動和我的勞動都是一樣的（抽象）勞動、一樣的有價值。這個互相承認或認可彼此的社會分工關係不需要完全被意識到（也因為被謎化而通常不被意識到），而是可以被自發的交換行動所實現。這個自發的交換只須要雙方認知彼此都是平等的、能夠交換勞動的主體就可以成立，易言之，雙方自發地購買或交換的事實，就是其商品性格的認證。

這也就是說，一個工作是否為「真的」工作，根本不在於這個工作是不是「很奇怪」、「很獨特」、「身體的直接使用」、「涉及生殖器性交」、「提供性滿足 / 性服務」、「工作者的身體就是被消費的對象」這些理由。工作本身的勞動形態、特徵或

現代社會是商品，但是不是合法的正當的商品。理論上，沒有事物不能成為商品，但是有些產品或勞務因為邏輯定理、物理定律或者技術上的限制，而不可能變成商品。例如活體人腦的器官移植現在不可能在技術上實現，因而作為器官移植的活人腦也不可能成為商品（雖然這也同時是個不正當或不合法的商品）。

性質，根本就不相干。

7. 性工作當然是一種真的工作，Simmel 甚至認為性工作是金錢經濟的本質縮影。故而只需質疑「性工作是否係正當或合法的」

照這樣說來，性工作既然能交易到金錢，雙方自發地進行性交易，那麼*ipso facto*當然就表示性工作所提供的勞務是一種商品，性工作是一種真正的工作。

這也是為什麼政治經濟學家（就我所知的）從未質疑「性工作是否為一種具有商品交換性質的工作」。事實上，像Georg Simmel非但不認為賣淫是金錢經濟的邊緣案例或者只有影子般地存在地位，反而認為賣淫正彰顯了金錢經濟的天性，在金錢經濟中，幾乎沒有一個工作或商品像賣淫這樣典型地表達了金錢貨幣的本質經驗（376-77）²⁵。

如果是這樣簡單，那麼為什麼會有人問「性工作是否真的是一種商品勞務」這樣的問題呢？我認為這是把所謂「不是真正的商品」和「不正當的或不合法的商品」混淆了；不過這兩者有時也有一些區分上的困難。這個區分的困難來自於：當某個產品或勞務因為（例如）法律的禁止而完全不能進入市場（包括地下黑市）流通因而完全絕跡時，我們便無法區分這個產品或勞務究竟是否為真正的商品，或者只是不合法的商品——商品必須進入交換過程才能顯示出它的商品性格。另一方面，正當合法的商品和不正当合法的商品之區分則似乎相對地比較清楚，可是從過去到現在，不合法或不正當的商品勞務與爭議一直都是存在的。

8. 商品勞務發展越趨廣泛多樣，但為何不斷有正當性的爭議

²⁵ Simmel這個論斷是建立在他對金錢與賣淫的理解上。不過他對賣淫的立場和本文立場並不相同，例如，我們今日所謂的「男人婆」，不是Simmel所推崇的「高度文明的女人」，他認為後者這種女人的「性節操」（sexual honor）與真愛是無法以金錢來中介的。不過他也有趣地指出在希臘羅馬時代，妻／妾之別是由「有無嫁妝」來決定的；這暗含了婚姻和賣淫的可能關連。

從歷史上來看，每一種新商品或新勞務出現時，總是會使很多人覺得新鮮、奇怪、憂慮或恐懼，也常常有該商品勞務是否正當合法的爭議。

在商品社會興起以前，商品的種類和數量都是很少的；由於生產力低落、交通不發達、商品保存技術缺乏，所以許多民生的必需品都不是商品。但是到了馬克思寫作《資本論》的時代已經有很發達的商品經濟了，所以該書的第一句話才說「龐大的商品堆積」。從《資本論》的內文來看，馬克思未曾想過科學知識、空氣、陽光、水、自然力可以商品化，他認為資本只是不費分文地佔有了科學和自然力為己所用（馬克思，424），而在那個時代，名譽變成商品才剛剛是一件新鮮事，至於服務業也才是剛開始以僕役工作的形式興旺起來。從十九世紀至今，又有無數的商品誕生，進入世界，我們現在則有更發達的商品經濟，而且之前沒有想到可能變成商品的都變成了商品。服務業和象徵商品的發達，讓人們不但出售名聲、智慧、語言天分、知識、音樂、精子、聲音（參看〈安徽有人專門收購聲音 咳嗽牢騷都可賣錢〉），也讓情緒、情感、關懷、溫柔體貼、態度、品味、性格、形象、姿勢、表情等等都成了商品勞務（例如，諮詢、賣笑）。說實在的，2002年Nancy Rica Schiff的*Odd Jobs*（怪巧丫工作）一書，並沒有帶給我們太大的驚奇。

這麼多的商品勞務是否有個共通本質呢？其實除了它們可以彼此交換外，不論在勞動形態、構成特徵、物理或象徵性質上，都沒有共通的本質。企圖找出像「不涉及身體的直接使用」之類或其他本質，恐怕只是徒勞無功的。

既然新商品層出不窮，為什麼總是帶來某個特定的新商品勞務（或舊商品勞務）是否正當、是否合法的問題呢？這是因為：首先，各種商品勞務的出現也往往進一步地發展了人類在那些方面的能力與操作（例如情感勞動的出現會發展人類的情感能力與操作形態），這些能力與操作未必和既有的社會形態與人際關係配合，因而引發衝突。其次，有些商品勞務之所以能出售，基本

上是建立在對既有的性別／階級／情慾／種族／年齡權力關係的依賴、順從、顛覆、逃逸、踰越、轉換、諧擬等很複雜辯證的操作上。也因為這些對既有權力關係的操作和偏離，新誕生的商品勞務雖然每天層出不窮，但也總是伴隨著某個商品（不一定是新的商品）是否正當合法的爭議。

9. 商品勞務的正當性與合法性經常變動中：各種例子

那麼究竟什麼是不正當或不合法的商品呢？

每個社會都會對商品交換有所規定和限制，一方面是對自發的交換行為和主體有許多實際規定，這包括交換行為的能力、對交換的認知、交換物的所有權、交換的進行方式等等。另一方面則是對產品勞務本身的性質有所限制。這些規定和限制構成了商品的正當性或合法性，而限制的原因則可能是因為文化禁忌、道德、正義、社會影響、社會成本等等（cf. Satz）。

可是一個商品的缺乏正當性或合法性，不一定因而使之成為非商品，事實上，它可能在黑市流通或地下交易。例如，買兇是為法所不許的，職業殺手不是個合法的工作，但是確實是個有商品性質的勞務。

選票是不可讓渡的權利，但是在某些社會的脈絡內也可以買賣，所以某些人的選票是商品，但不是合法或正當的商品。奴隸也和選票一樣，不過奴隸在某些社會曾經是個合法正當的商品。

這些例子顯示，對於商品或勞務的限制總是在歷史社會文化的脈絡變遷中不斷改變，例如，貸款、鹽、咖啡與茶、威而鋼等等就曾經不是合法或正當的商品，而安非它命、婚姻等則曾是合法正當的商品。

嗎啡如果是醫生買入則是商品，醫生下班後買賣的嗎啡則不是正當合法的商品。

大麻、複製人、RU486……在台灣現在不是合法正當的商品，但是日後能否成為正當合法商品，則要看我們現在如何去辯論它們（2008年附記：本文寫作於1998年，在2000年12月底台

灣衛生署核准RU486變成合法商品，被認為是還給女性身體自主權）。

那麼，性工作應不應該、會不會成為正當合法的商品勞務呢？很明顯的，答案並不在於「性工作者的身體被直接消費是個奇怪的事情」這一類的理由。

事實上，我們現在可以看得出來，探究性勞務是否可以成為一個（真正的）商品或工作，其實是很愚蠢的，或至少是很枝微末節的（trivial）——性工作當然是一種工作。但是如此trivial的結論，有人卻因為原來的成見或恐懼（phobia）而看不清楚，這倒算是蠻意味深遠的現象。

所以真正的問題是：性工作是否應該是合法的或正當的工作？在這類辯論中，最愚蠢的一類反倡說詞大約就是「賣淫這種不道德的事，怎能讓它合法？」或者「賣淫怎麼能是一種工作，賣淫根本就是非法的」，因為商品勞務的正當性與合法性既然是經常變動的，故而當此時此地既定的道德與法律被挑戰時，反倡者不能訴諸同樣的道德與法律為判斷標準，而必須回應妓權觀點與社會建構論的挑戰。

〈第三部份〉

從社會建構論觀點駁斥一些女性主義的反倡論証

一個社會如何建構「性」，也必然影響到該社會中性工作的建構。一個缺乏性正義的社會，也當然會壓迫與歧視性工作；性工作在這樣的社會也自然充滿許多負面的後果；也只有在這樣的社會才會有「性工作是否為一種真正的工作」的質疑。

1. 性工作多樣性質互異，反倡論証只適用某類性工作，卻一體反對所有性工作，渾水摸魚與國家權力唱和

常有人說對於性工作要細緻分析，的確應該如此。首先，本文已經顯示有很多不同種類、性質互異的性工作，從公娼或流鶯

之類的，到業餘兼差應召的、脫衣舞者、A片演員、電話性交、陪酒陪唱伴遊伴舞的等等，我很懷疑那些取締公娼或職業妓女的理由，都可以適用於所有其他的性工作（例如，以性病的傳染來取締性工作，就顯然和電話性交工作者、脫衣舞者沒什麼關係。以身體接觸的支配來取締性工作，就和網路脫衣秀或虛擬性愛無關）；但是我們卻看到在所謂掃黃、掃蕩色情的名目下，連辣妹在pub跳豔舞、檳榔西施等等都會一併加以取締。另外，有些反娼知識或論証針對的是被迫賣淫、生活悲慘、所得被奪的雛妓，說是要維護她們的權益，但是面對高收入、高知、自由的快樂妓女(happy hooker)時，卻又斷然拒絕維護後者之基本人權。這很難不令人懷疑那些反對妓女性交賣淫的知識或論証（不論是否對確），只是建立在對於性的限制和恐懼上，所以才會紛紛加入國家對所有性工作的規訓討伐意識形態中。

還有一些女性主義的反娼論証是針對性工作中的性別不平等或異性戀霸權關係，可是這些論証在面對服務女性的牛郎、或者同性戀的性工作、第三性公關等時，卻也「順便」反對或保持緘默，讓討伐性工作的氛圍擴散，甘願作國家取締牛郎和男妓之意識形態共犯。顯然，在這些論証之下運作的不只是所宣稱的對性別不平等或異性戀霸權關係的不滿，更重要的還是對性活動、性工作的另眼看待。

有一些性工作，在性質上是屬於「賣笑」的，但是因為工作的「便利」，可以變成（但不是無例外必然的變成）進一步的場外性交易。如果反娼知識、論証或政策要取締或反對賣身，那麼究竟有什麼好理由取締或反對這類賣笑（也可能夾帶賣身）的性工作呢？一種工作可能夾帶不法的例子甚多，像政治工作就和濫權貪污腐化分不開（璩美鳳等案例也顯示政治工作與性工作的夾帶），但是為什麼獨獨賣笑的性工作成為取締或反對的焦點？

之前我在討論「夾帶」時，就曾經暗示過，其實任何工作都可能被人夾帶「賣身」，從賣房地產、賣保險到表演、教書、問政、義工等等都可以夾帶賣身；但是只有缺乏社會正面形象、被

視為和「性」相關、比較容易被掃蕩的某類工作，像陪侍、公關、按摩等工作的「夾帶賣身」，才會被視為必須被取締。

此外，還有可以被視為廣義性工作的淫媒²⁶，這之中也有不同的類型，除了媒介妓女與嫖客的「皮條客」外，還有與賣淫無關的性活動媒介，例如，類似換伴俱樂部的主持人，刊登一夜情廣告的媒體、網站或中介，便利陌生人性愛的電話交友中心等等。此外，在性工作較為合法的狀態下，性工作者的工會、基層組織、合作社、公益團體NGO或國家本身等都可能成為淫媒。但是現在淫媒這種性工作就像賣笑的工作一樣，不論是否涉及賣淫，幾乎都處於一個不正當合法或至少是灰色的地帶。這豈是偶然的？一個合理的解釋就是：和主流模式不同的情慾實踐，以及幫助這些實踐成為可能的事物，之所以都成為不正當不合法，乃是因為普遍存在的性歧視、性恐懼和性沙文主義的壓迫。

2. 反倡論證忽視性正義

女性主義科學哲學家經常指出：文化中普遍存在的歧視、恐懼、沙文主義的壓迫很容易滲入我們的知識與理解，影響我們的觀點與研究結果，因此，任何處理性工作的知識論證都必須正視性正義和性平等的問題，也就是去探究那些違反了性的婚姻基礎、忠誠愛情基礎、一對一模式、異性戀、生殖模式、年齡／階

26 我曾在另一篇文章的註腳提過淫媒，此處可以覆述如下：俗稱的「淫媒」就是性工作的媒介或經紀人，也可以廣義地被視為一種性工作。在性工作的除罪化呼聲中，淫媒的工作與處境勢必也應當被重新思考與定義。過去，淫媒基本上都被認為是剝削者，甚至是暴力的操縱者；所以有些同情妓權的學者只主張性工作可以對個人開放（個體戶或個人經營），但是不許淫媒介入，以免在性工作除罪化後，性工作者被跨國大企業或小白臉剝削（Shrage 159-160）。不過淫媒作為一種社會建構，其實並沒有本質的面貌，例如，有時男嫖客是透過妓女戶來找男妓（Karlen 248），此時的妓女戶便是淫媒了。其實性工作者的工會、公會、國家部門或公益團體NGO都可以成為淫媒，幫助性工作者。淫媒在通俗的想像中是賓館女中、三七仔、做過妓女的老鴇等等，但是有很多主流的淫媒卻披上婚友介紹的偽裝，像電視「非常男女」的配對節目、各種婚友介紹所、電腦的網站、救國團的青年自強活動，教會等等。或有人抗議說，這些主流淫媒不見得媒介成功，或者可能媒介出婚姻；但是邊緣淫媒的媒介結果也常常是一樣的不確定。此外，有些淫媒未必只有獲利的單一目的，反而還有其他動機或非常同情當事人。換個角度來看，一般人常妒恨或破壞別人的好事，但是淫媒則總是有成人之美的高尚情操。

層／性別規範、昇華原則的人，是如何的被視為不正常或不正當，並且遭到歧視和壓迫，以致於分配到比較少的、社會地位和資源。

忽視性正義的反娼立場本身就是道德上與知識上的虛妄²⁷，因為性正義問題並不是性工作的「外在」問題：性工作的主流社會建構——包括性工作的主流學術研究，都是缺乏性正義的產物；例如，許多反倡論証號稱來自社會科學的調查、建立在對於性工作的經驗知識上，但是對於使這種知識真理能夠成立的權力缺乏反省。正如同只有在壓迫同性性行為的異性戀社會，由於將同性性行為視為偏差，並且將同性性行為與其他性行為做截然區分並且孤立出來，因而才可能形成同性戀次文化、才可能造成同性戀「獨特」的心理與社會行為，因此才可能產生同性戀的知識與科學研究的「客觀對象」、才可能有同性戀身分的建構；同樣的，只有在一個缺乏性正義、強迫從良的社會²⁸，才可能建構出性工作的身分、性工作者的獨特心理習性與社會行為、以及有關性工作的學術知識。

以下我先從前兩部份的例子中來說明性工作的社會建構的一個權力策略，就是：孤立性工作，將之與其他工作清楚區分

27 有些女性主義的反倡者常宣稱只是為了「爭取性別正義」的理由反倡，而非因為想「打壓性正義」或「反性」而反倡。其實是否因為性的理由反娼是很容易檢驗的：不反性而且捍衛性正義的女性主義立場應該會同時支援濫交、雜交、多重性關係、非為愛而性、一夜情、淫蕩、同／雙性戀、SM、以性換取利益、婚外性、青少年情慾、家人戀等等，認為它們應該和其他情慾模式一樣平等被對待。但是很多人反對性工作的原因卻正是因為性工作的性模式包括了上述那些邊緣性模式；不過反過來說，如果濫交、雜交、非為愛而性等等是合法的，那麼為何要將性工作入罪呢？

28 在此我借用「強迫異性戀體制」的概念，來說明目前社會的「強迫從良制」：在女性主義同性戀理論中，當前社會不論在法制和社會文化各方面，都是個強迫女人進入異性戀的體制。同樣的，當前社會也是個強迫女性從良、不得從倡的體制，不但在法制方面，而且在社會文化各方面都使從倡充滿了污名與懲罰。強迫從良制，就是強迫女性免費提供性服務給男人，並且由警察法官和教師來貫徹這個強迫從良制。故而，性工作者在這個社會遭到壓迫，並不是偶然的——因為這就是一個反倡社會；正如同性戀在這個社會遭到壓迫，不是偶然的——因為這就是一個異性戀社會。因此，性工作（就像同性戀一樣）不是個什麼「性道德」問題，而是關乎社會結構制度與文化再生產的政治問題，這才是妓權理論的核心問題。

開來。並且接著顯示女性主義的反倡論證不加批判地接受了性壓迫社會對性工作的主流建構；因此，從妓權觀點對性工作進行針對主流的「反建構」——以新的論述或反對論述（counter-discourse）來詮釋性工作是必要的。

3. 從「性的社會建構論」來看待性工作的知識 / 權力

之前我曾提過性的社會建構論取向，也就是認為像同性戀、性工作等性身分並沒有本質的看法；而且，反過來說，那種把同性戀和性工作當作某種有特殊本質的人種來研究的看法，本身就是歧視、恐懼同性戀或性工作的知識／權力之產物。

換句話說，這些從本質論出發的研究從不針對異性戀或「良家婦女」。難道這些研究假設異性戀或良家婦女沒有「問題」、也沒有共通的本質，故而不知道要研究什麼？因為（例如）女人做良家婦女會有共通的可歸納出的社會原因嗎？（家境？財務狀態？教育背景？性格？交友？環境？親子關係？）良家婦女對性的看法是什麼？其性實踐會對其人格與自我有什麼影響？良家婦女面對各種社會處境時會有什麼反應（例如，其交友家庭婚姻觀是什麼？對金錢運用的價值觀是什麼？未來人生規劃與生活品質的期待是什麼？）如果我們認為這樣的研究會很荒謬，那麼為什麼同樣的研究架構放在性工作、同性戀或其他被污名的性認同身分上，卻會覺得理所當然呢？

說穿了，本質主義的論證常常只被選擇性的運用到邊緣的、被打壓的主體身上。因此性工作者被視為是某類有內在本質的人或身分，她們的性工作被視為已經構成了其內在人格和自我的一部份，會影響到其自我人格的各層面。換句話說，如果你和同性發生性行為，如果你今天和人性交收了錢，那麼這和你與一個異性發生性行為，或者發生沒收錢的性行為，很不相同，你開始變成和「我們大家」不一樣的人，你開始成為變態或偏差，你的整個道德人格行為心理都要受影響了。因此，同性戀和性工作不只是單純的行為而已：我是同性戀不只是因為我和同性發生性行為

而已——我之所以會和同性發生性行為乃因為我是同性戀；同樣的，妓女不只是因為她們做的事而收錢，而是因為她們是妓女才收錢。

性的社會建構論因此分析的，是同性戀或性工作者在規訓權力的佈署中如何被建構成一個有內在本質的個體。要揭露社會如何將同性戀與異性戀截然劃分、將性工作與其他工作截然劃分、將良家婦女與性工作者截然劃分，如何複製對同性戀或性工作的主流詮釋、並且將這個詮釋固定（主流對性工作的詮釋就是我們常聽到的那些典型反娼理由，例如賣淫侵入女性自我剝奪尊嚴、女人是讓男性洩慾的性玩具、賣淫表現了女性的臣服奴僕地位等等——但是其實還存在著許多非主流卻被壓抑的詮釋）。不過，更重要的，性的社會建構論要顯示規訓權力如何使性工作的知識成為可能，如何將性工作的本質建構出來，如何在田野或面談中找出類型、共通性、有意義的統計、典範、因果關係等等，使「心理病理化」和「社會病因化」成為可能²⁹。

朱元鴻指出很多少女是被正式機構抓到後才被貼上雛妓標籤；而少女之所以會被抓且被貼上標籤，乃是因為其階級、年齡、族群、出入場所、生活方式均屬於邊緣或弱勢。換句話說，如果高官女兒與多人在官邸濫交，並且接受饋贈或金錢，並不會被抓或貼上雛妓標籤。

我與朱元鴻想更進一步指出的是：因為被抓、被貼上標籤，才開始被機構規訓成雛妓、並且也因為這種規訓，才能產生雛妓性工作者的「本質」供學術知識研究。

例如，少女被標籤為雛妓後，會進入教養院或類似的收容所，這類規訓機構乃是一種全面機構（total institutions），因為被監禁者的所有生活面向都與世隔絕（Goffman 203, 14）。跟

29 「心理病理化」就是假設性工作者有心理創傷。「社會病因化」就是假設性工作的成因來自社會的病態，例如貧窮迫使人投入性工作，或者性壓抑造成性工作的需求；與此相反的假設就是：性工作者的心理和任何職業的人一樣，沒有特別多的創傷或心理病態；同時，性工作就是個不錯的好工作，值得投入，所以不論是性開放的社會或富裕的大同社會都會有性工作存在。參見卡維波〈同性戀／性工作〉294-302。

把少女送進這些機構的社工、司法、教育單位、公益組織等人士宣稱的相反，全面機構的運作不是建立在女性主義、兒童少年權、心靈改革或人本教育的原則上，而是一種「監房系統」（ward system）³⁰。少女從進入全面機構後，就開始「自我喪失」（mortified self）的過程，也就是自我遭到威嚇、貶低、羞辱、壓縮，以致於窒息、死亡、行屍走肉的經驗。在進入全面機構之初，少女首先會被去除象徵性的防衛，即，之前維持其自尊或自我意識的私人物品、日常著裝形式、外貌和行為形式，這就是藉著各類身體規訓技術來剝奪其自我認同—社會生命—公民身分。事實上，這些規訓技術也普遍地在其他全面性的機構或規訓機構中被運用³¹：入伍當兵、進入收容所、入獄等等首先都會將所有私人物品（平日用的很習慣的、有自我意義或特色的）沒收並集中儲存（日後才發還），脫掉「老百姓」的衣服，全身裸露，然後換上不合身的制服、理髮等等。總之，少女進入教養院或收容所後，所有個人自我認同的重要維繫工具——自己的名字、自我滿意的外貌打扮、以及自己的生活習慣或例行規律——都被改變，接著就是限制行動、群體或公社生活、時間表、煩瑣儀式和規則等無數的規訓，以及無所不在的全景監視（panoptic surveillance）和聽命於大大小小的權威，這些規訓與監視都要使少女喪失日常自我與尊嚴，也就是使少女進入一種「公民死亡」（civil death）的狀態，不但失去公民權，也喪失自我（mortified self）（cf. Goffman, 16-21, 148）。

然而不論全面機構多麼全面，少女總有一些自己的調適方式³²，這些不同於機構規定的調適方式有時對少女自己也沒什麼好處（例如儀式性的不服從），只是為了保存自我（Goffman 315），事實上，總有一種「地下生活方式」（underlife）在全面

30 此句改寫自Goffman 206。關於監房系統，參看Goffman 148。

31 Goffman明白的指出：使自我喪失的全面性的機構之所以如此操作，乃是理性化的結果（46-47.），其活動都會歸結在一個理性的計畫內，有目的地來達到機構的正式目標（6）；這是工具理性的展現。全面機構乃是「工具正式組織」（instrumental formal organization）的一種（175）。

32 這裡涉及了Goffman所謂的secondary adjustments。Goffman, 189.

機構下像野草一樣滋生蔓延（Goffman 305）。通常收容院的少女的地下生活是一種共享意義的偏差次文化，在管理者背後以一種背離社會規範的方式、彼此交往。少女開始成為偏差者、成為雛妓：在教養院管理者面前、在社會學研究者、婦女救援輔導人員、修女與社工面前，少女們看來正常規矩，並且揣摩著、察言觀色地學習著按照（被權威所期待的）一定的腳本陳述自己如何成為社會病態、家庭不幸的受害者——社會向錢看、拜金愛慕虛榮、家庭性侵害、家庭破碎、做過檳榔西施等等被認定和從倡有必然因果關連的故事。也由於這樣的規訓過程與次文化經驗，不同少女們開始有了共同性——共同經驗、共同故事，這個共通性則成為『性工作者是一個人種』的證據。面對著所掌握到的客觀證據，學術研究者慶幸著自己終於可以向國科會交差了，於是，娼妓研究論文又一篇。

雖然性工作的本質論者本身也以知識／權力在建構性工作，但是本質論者會試圖掩蓋或不自覺其建構過程與軌跡，而將性工作者呈現為一個自然、具有本質的人種，拒絕承認自身的研究過程、成果和論述也會影響性工作身分的意義和權力處境³³。

總之，性工作的本質不是原來就在那裡，等待研究者的發現，性工作的本質乃是被知識／權力建構出來的，而學術研究則是這個建構的一部份。那麼，本質論者還有什麼建構性工作本質的策略呢？

4. 建構「性工作本質」的一個策略：將性工作與其他服務業工作清楚區分開來

一般主流研究或論述都把性工作建構為和一般服務業工作有很不相同的性質，這種「隔離與孤立性工作」（強調性工作是偏

33 特別是，反倡的本質論者不會承認自己的研究會加深工作者的污名、危險與困境。例如，當她們間接地使援交青少年被關進教養院，她們並不關心青少年是否陷入悲慘生活（例如性侵害等等時有所聞的事件）。而且只是因為其未成年狀態，青少年因其賣淫行為而被長期囚禁，但卻名為習藝或教養。但是成年女子的賣淫卻未遭到如此嚴酷的囚禁懲罰。

差少數)的策略是性(工作)的社會建構的一部份,不足為奇;這也是為什麼一般人會懷疑「性工作是否為真的工作」的主要原因。

換句話說,之所以會產生「性工作真的是一種工作嗎?」的爭議,乃是因為當「性工作」被用來代替「賣淫」的說法時,暗示了性工作就是一種工作,這使得性工作與其他工作相提並論,使性工作與其他工作不再隔離,也因而不容易被辨識,也因而使得性工作者不容易被當作偏差來作社會控制,這些都威脅了性工作的社會建構,所以才會引發反娼者對「性工作」這一名詞的抗議反對。故而我們提出「性工作」這名詞,不只是「正名」而已,而是要瓦解賣淫的社會建構。

但是我在前面曾提到很多性工作的性質和一般工作很相近,因為這些性工作原來可能就是從一般工作演化出來的,例如色情按摩與按摩工作,穿幫的檳榔西施(或表演女郎)和不穿幫的,替pub跳豔舞的辣妹和替民進黨候選人跳舞的辣妹³⁴,露三點的脫衣舞和不露三點的豔舞,職業的電話性交和交友電話的電話性交,色情公關和一般公關(也可能和客人上床),A片演員和(三級片)電影演員,給「藝術家」擺姿勢的人體模特兒和給「不明人士」擺姿勢的人體模特兒,在百貨公司走秀的人體彩繪與內衣模特兒和在pub走秀的人體彩繪與內衣模特兒,等等,這些現象可以讓我們有什麼反省呢?有些反娼論證認為性工作的工作性質本身有某種內在的特質(如貶低人性與自尊、造成心理傷

34 陳文茜於民進黨任職的晚期曾組成辣妹助選團(成員有蕭美琴、紀慧文等高學歷女性),給予了當時剛剛興起的「辣妹」一詞某些正當性;但是另一方面,卻也使得「辣妹」兩個字就跟「穿著清涼、緊身的美女」畫上等號,變成「辣妹合唱團」(spice girls)或其口號「女孩至上」(Girl Power)的「台灣詮釋」。辣妹助選團在1997年10月-11月的選舉中也製造了許多爭議,除了因為結合了民進黨轉型、被各方指責為膚淺庸俗之外,也因為其中某場辣妹秀以每日一千五百元的代價僱傭了東海大學與台中體專的學生來表演打工而引發軒然大波:事件起因於民進黨男性黨工要求女學生打工者穿著舞衣(一說肚兜)上台,而舞衣本身就是較暴露且不著內衣,結果民進黨被指責鼓勵年輕女學生不穿胸衣、穿無肩帶內衣或是僅貼胸貼演出助選,這些清純的學生遂成為「豔舞女郎」、「脫衣舞」、「清涼秀」與「牛肉場」的性工作者。這個鼓勵學生脫掉內衣風波還鬧上法院。但是有趣的是此例顯示了正當辣妹與不正當辣妹(或正當打工與性工作)界限的模糊。

害、強化女性臣服腳本、複製女性溫柔服侍的刻板印象等）因而是不好的，但是這種論證很難解釋為什麼和這些性工作相似性質的「正常」工作卻沒有什麼不對。「生張熟魏、送往迎來，即使身體不舒服也還要頂著一張笑臉」，如果這種描述好像講出了某些性工作性質的不良，那也只是因為我們沒看到這同時是大多數服務業的寫照。

5. 性工作與婦女服務業的相似性

從歷史的角度來看，女性為主的服務業剛出現時，也常有所謂貶低女性、泯滅尊嚴或性騷擾的危險，女性的服務業又常常是其家務工作的延伸，或者利用其女性溫柔服侍臣服的態度，因此也曾被認為是強化性別刻板角色、性別不平等的現象。許多從事這些工作的婦女當時都自稱或被說成是為了幫助家計、不得已才到外面拋頭露面等等。但是這類勞務在歷史過程中的正當化、正式化、專業化，工作條件的改善，都使從業的女性更能壯大，不再承受歧視或自責自慚，也使一般婦女多了家庭之外的一個選擇。性工作是否也會和這樣的服務業的發展有相似的軌跡呢？

與性工作相對照的另一行業則是過去良家婦女絕不從事的演藝行業，演藝人員在過去是低賤的「戲子」，其實就是倡妓，民間有所謂「婊子無情，戲子無義」的諺語；戲子四處流動，在充滿風險的環境中儘速賺錢，故而往往白天賣藝，晚上賣身，女戲子其實就是會表演的婊子。戲子與婊子的結合是很普遍的現象而且有其淵遠流長的歷史傳統，中外各國皆然；即使表演者賣藝不賣身，也是會被娼妓化³⁵。在電影事業剛起步時，像電影女演員等仍然被視為娼妓化的戲子，一般都認為她們必須陪出資的老闆、導演、製片等等上床，可說是非常惡劣的工作環境。但是後來卻有很多平反電影行業的論述（例如女演員的吻戲被說成是為藝術而被迫犧牲），這些正面榮耀女影星的論述是否昧於現實呢？現在演藝人員的文化評價改變了，許多父母都鼓勵子女或希望子女

³⁵ 參看邱旭伶，47頁。

變成明星，但是其實現在的女明星兼職性工作的、被包養的、必須以性來交換演出機會的可說時有所聞，而且演藝工作基本上也是被男性主導的行業，可是這個行業卻沒有娼妓污名，這當然有助於女演員改善其工作環境、增強其自主性。紀慧文也曾觀察到電子花車與歌仔戲在廟會或喜慶宴會時供下階層男性娛樂的一些源起上的相關性，兩者都被娼妓化（也確實有人兼職性工作），但是因為「本土化」風潮使歌仔戲表演成為國族文化的代表因而去污名化（99-102）。由此可見一種污名的女性行業是可能改變其文化評價的。

6. 性工作也可以被另類方式建構，被另類方式詮釋 ——對倡妓有利、而非對嫖客有利的另類方式建構與詮釋

在這方面，本文提到的性治療師的工作提供了更直接的參照點。性治療師或代理性人的工作性質在「收錢並且和沒有『愛情關係』的人性交」這方面，和所謂倡妓並無不同，但是並未被建構為倡妓，警察並不取締（同樣的，「收錢並且和沒有愛情關係的人性交」也是某些「良家婦女或男人」常作的事，但是這些人也未必被建構為倡妓）³⁶。由此而論，倡妓的性工作也可能被建構為類似性治療師的某種專業人士，Margo St. James說倡妓就是表演的藝人，她和COYOTE成員也曾說倡妓可以像是性治療師的功能。

更有甚者，性工作中被認為特殊的、和一般勞務不同的「性」的部份，也未必只以同一種方式被詮釋；事實上，對這個「性」的詮釋本來就是眾多的——例如：性工作的「性」可以表示親密、表示友情、表示收費，這個「性」也可能意義深遠或微不足道，可能深入自我（和人格等同）或只是表面行為（角色扮演），也可能表示平等或表示屈服、表示服務等等。而且這些不

³⁶ 與此相似的例子像是：某些實踐雖然和色情相似但卻因為被建構為藝術／科學而有正當性；或者穿著清涼露出兩點的模特兒有正當性，但是穿著清涼的檳榔西施卻有傷風化。

同甚至互相衝突的詮釋彼此爭戰，企圖成為我們文化的共識。

不可否認的，有利於男性嫖客的詮釋是我們文化中的主流詮釋或共識。根據這樣的詮釋，性工作是性別不平等的象徵、性工作代表了女性是比男人差的，因為這類詮釋強調性工作的性是性慾高漲的男性把女性當作性玩具發洩，是對女體的奴役征服支配剝削，是取得女人的身體與自我人格（靈魂），是男性性別認同之強化，是表示女人的臣服角色、次等的身分地位，等等。但是妓權觀點則提供了另一個完全相反的詮釋，聯繫起擁護的女性主義和同志理論，也提供了強化這些詮釋的實踐策略和法律方案。

7. 某些女性主義強調賣淫的既定詮釋，輕忽了妓權的抗爭與另類詮釋

由於女性主義者內部的反倡與擁倡辯論激烈，近年來也有不少「折衷派」的聲音出現，這些通常是學院的「中立」或「中道」立場，試圖在兩種「極端」觀點找到中庸（或許其努力正像在大男人主義與婦女解放的兩種極端內尋找中間調和點吧），女性學者Debra Satz就是像這樣的一種典型代表。故而以下我就以Satz為目標來討論。

Satz指出，把性工作的「性」之意義只做一種固定的詮釋，是性的本質主義的立場。但是Satz卻仍然認為賣淫使女人的社會地位低落，因為：賣淫現象的存在會影響男人對女人的看法、也影響女人對自己的看法（妙的是，Satz在這裡沒有提賣淫會影響男人對自己的看法）；因為賣淫表示女人是男人的性僕人，表示男人有強大的性慾要發洩，這也支持了傳統的婚姻觀，也就是太太應該理所當然的服務先生的性需求（所以婚姻中沒有強暴）。總之，Satz認為由於賣淫表現了一些女人（妓女）的低等，故而也描繪出性別不平等的形象。換句話說，這些女人的負面形象展現出性別的不平等，因而使得全部女人看來都不如男人(74-79)。

換句話說，Satz雖然批評了性的本質主義，但是（正如上段所示）自己卻又很快地陷入性工作的本質主義，特別是她似乎認

為性工作（賣淫）的意義是單一固定不變的，也似乎和妓權運動提出來的種種另類詮釋無關³⁷。Satz把賣淫在文化中的意義當作是既定或given的，但是卻忽略了妓權運動正是要改變這個既定的意義。（至少，性工作的合法化、以及隨之而來性工作者力量的壯大，必然會改變部份「性」的既定意義）。

8. 如果主流對「賣淫／同性戀／女權」等實踐的既定詮釋不利女人，應該改變這些既定詮釋，而非暫時中止這些實踐、等待文化共識的改變

現有的性／別文化顯然是不正義的和錯誤的（建立在偏見成見之上），但是即使賣淫在這個文化中的現有意義真的是不利男女平等的，那麼應當被改變的，是賣淫的意義，而不是中止賣淫的行為，以等待現有文化的改變（等到性別文化觀念改變後，男女已經在各方面平等了，那時候賣淫就沒有問題了，這是Satz所暗示的，85頁）。

舉一個例子來說，同性性行為在文化中被認為是變態的行為，因此同性戀的同性性行為當然會加深文化對同性戀的不利印象，也使同性戀者的自我形象低落或自暴自棄，因而有礙性取向的平等，甚至使那些只有同性愛（而無性）的人也被歧視；但是我們不能由此推論同性性行為是不可取的，或者必須等到同性戀平權實現後再進行同性性行為。

Satz的立場基本上和那些以性別平等的理由來反對女性的濫交、一夜情、花痴等行徑相似，她們都認為因為這些踰越的性實踐可以說和妓女接近，或者符合女人是性的動物的刻板印象，或者符合父權之類云云，因此最好等到男女真正平等以後，再

³⁷ Satz說：「賣淫會形塑習俗與文化，習俗與文化也形塑賣淫，同樣的，賣淫會形塑『性是重要的／女人情慾的天性／男性慾望的天性』之文化意義，而且也被這些文化意義所形塑」（78）如果此段引文中的天性（nature）一字並不意味著女性情慾或男性情慾是固定的、天生的，那麼整段話的意思也應該是一貫地認為賣淫－性－女性情慾等都是社會建構的，而且這些習俗、文化、意義都可以被改變。妓權運動企圖改變賣淫的不平等意義，正是婦女與同志運動企圖改變性／別不平等的一部份。如果我們把性／別的現狀和既有的性／別文化意義當作given既定的，來評估女性與同志的實踐，那就是很荒謬的。

進行這類實踐。這種立場背後大約仍是對踰越的性實踐之恐懼 (phobia)³⁸。

9. 對賣淫的既定詮釋也絕非獨霸安穩的共識，各種另類詮釋正在社會各角落時時進行論述的爭戰，共識只是虛張聲勢、並不真的存在

不過，賣淫是否真的在我們文化中只有一種意義，就是如 Satz 所言，女人是男人的性僕人？恐怕不只如此，賣淫的意義在文化中不是單一穩定的。

例如，男人嫖妓是否為某種男性權力的表現（有錢玩女人），還是男性無權失勢的缺陷表現（沒辦法只好用買的／養不起老婆／沒人要），都是有不同說法的。或者，妓女是廉價的或昂貴的、真槍實彈肉搏上陣的(hardcore)或高級迂迴的、為家庭犧牲下海的或花痴貪錢下海的…也都可能產生出對這些賣淫行為不同的詮釋。

又例如，在我們的文化中，賣淫也使一些男人覺得女人不是想像中如母親一樣的純潔無慾忠實，而是剝削男性見錢眼開無情無義，或甚至是淫蕩可怕的人。或者，有些男人也會覺得做女人很有利，可以抓住男人弱點，可以憑著身體輕鬆賺錢，等等。

上述這些迥異的看法有時和性別平等的關係並不明確，和「女人是男人的性僕人」的看法並不相同，故而「女人是男人的性僕人」是否為賣淫的最主要文化意義，可能是因人而異的。

總之，種種不同的賣淫意義都是在我們周圍不斷爭戰變化的。

10. 支持「女人是男人的性僕人」形象的不是賣淫、而是傳統的婚姻

此外，在某些女性主義的圈子中，婚姻反而被認為是女人依

³⁸ 在何春蕸提出「豪爽女人」說法時，也有人認為必須等到男女真正平等之後才應倡導女性情慾解放。何春蕸的反駁請參見〈女性主義的性解放：序〉，收於《呼喚台灣新女性》一書（台北：元尊，1997）

賴男人、不如男人的重要象徵，甚至和男女在經濟上的不平等有因果關連。那麼這是不是意味著：與其說「妓女賣淫符合傳統性別角色形象，因此助長性別不平等」，不如說「女人作為良家婦女的各種正面形象，由於非常符合傳統性別角色的形象，反而助長了性別不平等」？

同時，Satz的論證也可以被顛倒過來質疑婚姻制度：正是因為婚姻制度使女人成為男人的性僕人（就是Satz說的，丈夫對太太有性權利，而這一直到婚姻強暴論述興起前都是婚姻的主要意義），所以婚姻這樣的形象和性別的文化意義才影響了我們對賣淫的看法，使我們把賣淫詮釋為妓女是嫖客的性僕人，故而，如果賣淫和性別不平等有關，那是因為婚姻制度的支持。

事實上，很多妓女確實認為自己比婚姻中的妻子更具性自主³⁹，她們甚至還嘲笑良家婦女「免費」給男人使用。此外，當傳統婚姻形式有所變化時，例如包二奶或短期契約婚姻的出現，這就使得原來「婚姻vs.賣淫」的截然二分模糊化了（參見新聞報導〈三年婚姻合同是否變相賣淫〉）。

11. 「婚姻中的賣淫」若依循女性主義的「婚姻中的強暴」之論述邏輯，那麼「婚姻中的賣淫／強暴」和「婚姻外的賣淫／強暴」應該一體被對待

妓權運動者常常對比婚姻與賣淫。這種對比是非常有益的，因為在性工作的主流社會建構中，賣淫與婚姻是無關的，賣淫不可能出現在婚姻中；事實上，性工作的主流建構將「作為商品性質的性工作」和「作為婚姻中家務工作的性工作」兩者作截然劃分。後者——「作為婚姻中家務工作的性工作」過去曾和生殖工作密切結合——並不是前現代的特有現象，因為即使在強調男女平等、愛情作為婚姻基礎的現代時期，從不同來源與跨文化的性學報告與民間故事中，我們還是看到這種家務性工作的存在：有

³⁹ 我在另篇文章也指出：性工作者在工作過程中的性自主、和顧客平等（甚至會支配顧客）的情況，不但處處可見，也有實際的物質基礎（亦即對勞動過程的控制）。

些家務性工作仍然是生殖工作的一部份⁴⁰，也有些和婚姻內的情感勞動（也是家務工作的關懷照顧工作的一部份）結合。這些情況被低估的原因乃是，第一，人們將「家務性工作」與「婚姻強暴」混為一談（雖然兩者在某些狀況下界限模糊），以致於認為「既然婚姻強暴是少數，那麼家務性工作必然罕見」；但是另一方面，人們忽略了缺乏性高潮或乏味的例行性生活與這種家務性工作的相去不遠。第二，以及人們誤以為若家庭主婦有時從事「家務性工作」，那麼她就是總是從事這樣的性生活——這當然是一種誤解，因為同一個女人可能在某些時候和丈夫享受性歡愉，在其他時候則視其為一種情感勞動⁴¹。事實上我們可以說，家務性工作有各種面貌：「對於丈夫提出的性要求，中慧感到非常恐懼，但對於夫妻的性義務又不能完全拒絕。『（中慧敘述）我的朋友問我說怎麼能忍受跟老公做那件事，我說就把它當成一種工作…這方面我會把它當成是種工作…』。」對此，作者鄭美里接著評論道「把性當成義務、工作…這似乎是過雙重生活的女同志經常用的一種生存策略。」（鄭美里，159-160）

但是讓我們最後再考慮一個例子，並且以之來思考本文所提出的數個問題。這個例子就是婚姻中的賣淫。我們偶而會看到太太以性為由向丈夫收錢的新聞，也就是太太要求先生為性服務付費（例如〈夫控妻索嘿咻費10萬 判離〉、〈妻把老公當恩客 摸一下收200 嘿咻索5000〉，後者還涉及家暴）。對於這類例子，我們要從「婚姻中的強暴」以及「婚姻中的賣淫」兩方面來一起考慮。（在一些實際的社會新聞裡，這兩者也是有關的，例如某位在婚內賣淫的妻子控告丈夫強姦⁴²）。

40 這並不是在像中國農村這種地方的特有現象，現代都會也會因為求孕而存在這些狀態。例如，何春蕤《性心情》一書中梅梅的故事。

41 關於這兩點的討論可參看：瑪格麗特·羅洛伊，146-166。在海蒂的《海蒂報告：情慾神話》的開頭提及現代女子與男人的性交經驗（不限於夫妻），也可看出無趣例行化的性事之普遍。

42 根據中國時報2000年8月31日桃園綜合新聞版記者郭石城的報導，桃園發生一位婚內賣淫的妻子控告丈夫強姦的官司，但是法官最終卻偏向丈夫的案例。記者寫道：「這起床第間官司，是妨害性自主罪去年四月修正公布實施後，桃園縣第一起妻子控告老公強制性交案。桃園地檢署檢察官慎重其事，傳訊兩夫妻

首先讓我們考慮「婚姻中的強暴」。前面說過，婚姻中的強暴之所以過去不被重視，正是因為婚姻在文化中被視為男人對女人有排他的性權利；太太給丈夫提供性服務是理所當然的，是婚姻契約的一部份，因此性工作根本就是家務工作／照顧工作的一種。在這個傳統的婚姻論述中，還有一個說法顯示婚姻強暴和賣淫的關連，那就是「娶了太太就不用去嫖妓了」這個說法。這個說法當然也源起婚姻的買賣性質，也就是女人被買賣或被父兄當成交換；妻子就是買回來只給自己使用的妓女。在這個傳統婚姻觀中，婚姻中的強暴和賣淫都是不可能存在的，因為婚姻契約本身就讓這兩種情況無效了。

如果婚姻中包含著賣淫，很顯然的，這和婚姻中存在著強暴一樣，都是對傳統婚姻觀中丈夫性權利的否定。因此，依照女性主義論述婚內強姦的邏輯，女性主義就不得不承認：婚姻中賣淫的論述和婚姻中強暴的論述一樣，都在改變傳統婚姻的意義，讓女性身體脫離男權婚姻的掌握。婚姻中的賣淫不但否定了丈夫的性權利，也否定了婚姻的買賣性質（如果婚姻本身就是賣淫買性，那麼婚姻中的賣淫就不存在了）。相較起來，「婚姻中也有強暴」的論述，肯定的只是女人自主支配身體的使用，以免費提供性服務的權利；「婚姻中也有賣淫」的論述則肯定了女人自主支配身體的使用，以出賣性服務的權利（這個權利則被國家的廢娼政策所取消，以迫使女人提供免費性服務給男人）。而且，在婚姻的強暴論述中，女人只有兩種可能：願意（要）和不願意（不要）與丈夫性交。婚姻的賣淫論述所提出的女性情慾空間就不只是要或不要，而是更多的變化與想像（例如，要性也要錢，

就讀國小四年級女兒作證，認定林某有霸王硬上弓之嫌，將林某提起公訴。據法官調查，林某與妻子感情不睦，林姓男子某夜主動求歡，妻子叫價一次一千五百元，某深夜籌不出錢，尚未翻雲覆雨就性趣索然。翌日林某領了三千元，「性」致勃勃把妻子抱至臥室，唯林妻表示「今天不想要」，林某認妻子不該食言，推託中雙方發生性行為。

妻子因而控告老公強制性交，林某向法官極力喊冤，說明行房時還變換三種不同姿勢。案經法官調查，林妻身體沒有遭暴力侵害跡象，顯見林某沒有以暴力脅迫進行性行為，且當晚性行為是應林妻金錢之要約，雙方還變換三種姿勢，認定林某沒有強制性交罪之嫌。

要錢才要性或才有性慾，無所謂要不要性，等等），並且改變了婚姻中的性的意義，因而提供女人更多選擇。女性主義者過去提出了婚姻強暴的觀念，作為一個改造婚姻的重要策略；若依照同樣論述邏輯，現在女性主義還應該進一步提出婚姻賣淫的觀念，作為更進一步同時改造婚姻與賣淫的策略。

婚姻中太太向丈夫收錢的賣淫和婚姻外妓女的賣淫是否相同呢？前面的分析顯示只有當婚姻中的賣淫被視為和婚姻外的賣淫有同樣意義時，才對女人的身體自主權以及父權婚姻有改造的意義——正如同婚姻中的強暴應該被視為和婚姻外的強暴有同樣的意義，才對女性身體自主有利。故而，女性主義應當堅持「婚姻中的賣淫／強暴」和「婚姻外的賣淫／強暴」是完全相同的。畢竟，婚姻中的性工作可以收費，可以免費，但是不應強迫免費，這可以說是個人的自由與人權，這和婚姻中的性可以做也可以不做，但是不能被強迫做，一樣都是個人的自由與人權。這樣的說法將妓女和家庭主婦等同了起來，是對主流的性工作建構的一種抵抗。而在這個觀點之下，國家的廢娼政策將迫使太太要嘛不和丈夫性交，要嘛就得免費和丈夫性交，對妓女和家庭主婦兩方面都非常不利。

不過有人或許會問，婚姻內的性工作如果收費，會不會暗示女人比男人不想要性？女人沒性慾？性工作在家庭內難道不應該是兩者共同分攤嗎？就像家務工作向丈夫收費一樣，會不會造成「家務工作是女人做的，而不是全家人分攤」的形象？其實這個問題主要是如何詮釋性工作收費的問題。首先，婚姻賣淫並沒有性別的限制，男人也可以在婚姻中賣淫；而且男女在婚姻中也不見得一直都要收費的，正如倡妓的性活動不是全部都收費一樣（例如，妓女有時也和男友或顧客免費上床，或者付費給男妓）。其次，女人的收費不代表女人不想要性，或沒有性慾。事實上婚姻賣淫的論述只是說婚姻內的性多了一種新的意義，這個新的意義否定了丈夫的壟斷性權利，但是將原有的「想要性或有

性慾」、「不想要性交或無性慾」區分複雜化。夫妻之間的性可以純功能化，亦即，可以相敬如「賓」（顧客）。總之，女性主義沒有立場反對婚姻內的賣淫——婚內賣淫其實也就是賣淫。

引用書目

- 卡維波，〈同性戀／性工作的生命共同體：理論的與現實的連帶〉《性工作：妓權觀點》，何春蕤編，台北：巨流出版社，2001。頁 281-325。
- 卡維波，〈性工作的性與工作：兼駁反娼女性主義〉《性工作：妓權觀點》，何春蕤編，台北：巨流出版社，2001。頁 255-279。
- 朱元鴻，〈娼妓研究的另類提問〉，《台灣社會研究》季刊，30 期，1996 年 6 月。頁 1-34。
- 何春蕤，《性心情》。台北：張老師出版社，1996。
- 何春蕤，〈女性主義的性解放：序〉，《呼喚台灣新女性》，何春蕤編。台北：元尊，1997。頁 11-30。
- 邱旭伶，《台灣藝姐風華》，台北：玉山社，1999。
- 紀慧文，《12 個上班小姐的生涯故事》，台北：唐山出版社，1998。
- 海蒂，《海蒂報告：情慾神話》。台北：張老師出版社，1995。
- 馬克思，《資本論》（馬克思恩格斯全集 23 卷）。北京：人民出版社，1972。
- 馬斯特、瓊生、克洛迪尼，《馬斯特與瓊生性學報告》（*Heterosexuality*）上冊，台北：張老師出版社，1995。
- 華萊士，歐文（Irving Wallace），《女神之床》（*The Celestial Bed*），林錚譯，台北：發現者，1995。
- 瑪格麗特·羅洛伊，《歡愉》（*Pleasure: The Truth about Female Sexuality*），台北：時報文化，1994。
- 鄭美里，《女兒圈》，台北：女書店，1997。
- Alexander, Priscilla. "Prostitution: A Difficult Issue for Feminists." *Sex Work: Writings by Women in the Sex Industry*. Delacoste, Frederique and Priscilla Alexander, eds. San Francisco: Cleis Press, 1987. 184-214.
- Fraser, Nancy. "Beyond the Master/Subject Model: Reflections on Carole Pateman's *Sexual Contract*." *Social Text* 37 (Winter 1993): 173-182. A later version is in her *Justice Interruptus*. New York: 1997. 225-235.
- Goffman, Erving. *Asylums*. New York: Anchor Books, 1961.
- Karlen, Arno. *Sexuality and Homosexuality: A New View*. New York: W. W. Norton & Co., 1971.
- Masters, William, Virginia Johnson and Robert Kolodny. *Masters and Johnson on Sex and Human Loving*. Toronto: Little Brown, 1988.
- Masters, William and Virginia Johnson. *Human Sexual Inadequacy*. New

- York: Bantam, 1970, 1980.
- McIntosh, Mary. "Feminist Debates on Prostitution." *Sexualizing the Social: Power and the Organization of Sexuality*. Eds. by Lisa Adkins and Vicki Merchant. London: MacMillan, 1996. 191-203.
- . "The Homosexual Role." *The Making of the Modern Homosexual*. Ed. by Kenneth Plummer. Totowa, New Jersey: Barnes & Noble Books, 1981. 30-44.
- Pateman, Carole. *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- Richards, David. "Commercial Sex and the Rights of the Person: A Moral Argument for the Decriminalization of Prostitution." *University of Pennsylvania Law Review* 127 (May 1979): 1195-1287.
- Robinson, Paul. *The Modernization of Sex*. Ithaca, New York: Cornell, 1976, 1989.
- Satz, Debra. "Markets in Women's Sexual Labor." *Ethics* 106 (October 1995): 63-85.
- Schiff, Nancy Rica. *Odd Jobs: Portraits of Unusual Occupations*. Berkeley: Ten Speed Press, 2002. 中譯：南西·麗卡·薛芙，柯佳伶譯，《怪巧丫工作》，台灣商務印書館，2004。
- Shrage, Laurie. *Moral Dilemmas of Feminism*. New York: Routledge, 1994.
- Simmel, Georg. *The Philosophy of Money*. Second enlarged Edition. Ed. by David Frisby. Trans. by Tom Bottomore and David Frisby. London: Routledge, 1990.
- Stubbs, Kenneth Ray, ed. *Women of the Light: The New Sexual Healers*. Larkspur, California: Secret Garden, 1997.

新聞報導

- "Canada Trial Considers Internet Sex." *The Associated Press*, 2002年2月15日。
- 〈三年婚姻合同是否變相賣淫〉，北京青年報，2001年9月24日。
- 〈夫妻性表演每人收50元 警方查處自稱有精神病〉，南方網，2001年04月18日，<http://www.sina.com.cn>。
- 〈夫妻敦倫，豈是霸王硬上弓〉，中國時報20版，2000年8月31日。
- 〈夫控妻索嘿咻費10萬判離〉，蘋果日報，2008年6月11日。
- 〈充氣娃娃最佳伴侶〉，蘋果日報，2003年6月27日。
- 〈出租仿真娃娃算不算賣淫〉，搜狐新聞，2006年，<http://news.sohu.com/s2006/chongqiawawa/>（2008年5月15日擷取）
- 〈布局拆散家庭 日本新興行業〉，聯合報10版，2002年09月04日。
- 〈安徽有人專門收購聲音 咳嗽牢騷都可賣錢〉，中央社，2005年12月20日。
- 〈老病人有性慾 看護幫忙打手槍〉，蘋果日報，2006年10月13日。
- 〈妻把老公當恩客 摸一下收200 嘿咻索5000〉，蘋果日報，2011年6月

11日。

- 〈怕變態病患 醫生更難纏〉，中時晚報，2001年10月4日。
- 〈南韓另類妓院 充氣娃娃上陣〉，自由時報，2006年10月13日。
- 〈建設公司 美人計吸金 王老五破財〉，中時晚報，2001年3月2日。
- 〈看俊男美女 國人最夯性休閒〉，自由時報，2008年5月2日。
- 〈偷拍企業化，還搞會員制〉，中時晚報3版，2002年1月17日。
- 〈偷拍求職女，製性愛光碟牟利〉，聯合報9版，2002年1月18日。
- 〈娶充氣娃娃為妻的日本人〉，2006年10月15日，影音 <http://www.youtube.com/watch?v=GE7YNKz9UU8>（2008年5月15日擷取）
- 〈婦團：休閒與性 應有界線〉，自由時報，2008年5月2日。
- 〈現代傳奇，全球「優良」華人跨海競逐，精益求精，富家少婦親選「上品」十名〉，聯合報5版，1995年4月19日。
- 〈傳遼寧出現充氣娃娃妓院 營利是否違法引爭議〉，鳳凰網，2006年12月21日 http://news.ifeng.com/society/2/200612/1221_344_52033_1.shtml（2008年5月15日擷取）
- 〈經營脫衣網站，台大碩士被捕〉，聯合報8版，2002年2月21日。
- 〈試藥扛風險 當藥罐先三思〉，中國時報 C4版，2006/08/07。
- 〈網路科技大突破 相隔5千公里 握手有感覺〉，中時晚報，2002年10月30日。
- 〈機器娃娃成夢幻性伴侶〉，蘋果日報，2005年7月14日。

網路資訊

英文維基百科：出現真實性行為的主流電影（List of mainstream films with unsimulated sex）擷取日期2008年7月20日：http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_mainstream_films_with_unsimulated_sex

商業性性交易的社會建構 與賣淫改良論¹

前言

為何性交易（賣淫）會成為社會問題或治理對象，而其他商業交易不會？這涉及了「社會問題」的建構、越軌行為的分類與標籤等。本文首先從這個角度出發，分析了性交易的社會建構及其建構方式。賣淫的社會建構論與賣淫的改良論是相關連的，因為從社會建構論的角度來說，賣淫並非本質上即是罪惡，賣淫作為一種社會建構，其罪惡可以被改良，甚至在有些脈絡下賣淫不但沒有道德錯誤，反而可能有進步元素。歷來對於性交易的政策大抵有兩種相反方向：禁止或改良。本文則認為應採改良賣淫的方向，並且要將性交易的商業機制正常化，以健全的商业性質來改良性交易中的犯罪因素。本文將婚姻改良論與賣淫改良論做出比較，顯示賣淫與婚姻都並非全惡或極惡，都可以在歷史過程中被改良。故而廢娼的女性主義立場不如賣淫改良論立場來得合理。同時，主張廢娼的女性主義者本身有其特定社會位置與利害，其社會基礎並不能代表全體女性的利益。

哲學視角的「破題」

商業性交易是一種社會現象。哲學視角在面對這樣的現象

¹ 原載於《應用倫理評論》，第53期 2012年10月，頁131-148。本文原發表於「治理性性交易：法律與公共政策專家圓桌會議」（原會議名稱有「商業性性交易」字樣，也是本文標題的緣起），浙江省社會科學院婦女與家庭研究中心主辦，廈門大學海峽兩岸性別研究與教學合作中心承辦。會議地點：福建省廈門市國家會計學院。2009年11月28日至29日。之後因為未能通過政治審查，沒有收入會議論文集出版。筆者在其他寫作中曾刻意區分「改良」與「改革」，但是在本文中考量修辭策略而不區分兩者。

時，不只是探究how，而且是why與what，亦即，如何以法律或公共政策去處理商業性性交易的這個問題，還必須聯繫到為何商業性性交易成為要處理的問題（在何種社會歷史脈絡下變成社會問題、成為法律與政策關注的對象——畢竟不是所有社會現象都受到法律與政策的關注），以及究竟什麼是商業性性交易（定義與預設）。最後這項問題就是「破題」，分析商業性性交易的定義，追究其背後預設，解構其看似自然的本質，還原其社會建構的現實。這個破題的工作，提醒我們，並非有個現成客觀的自然現象在我們之外發生，需要我們去商量對策，而是我們所說所作的就正是在繼續建構這個社會現象²。

「社會問題」如何被建構的一個例子

為了讓讀者都能簡單地明瞭「商業性性交易的社會建構」，我以1942年在柏林近郊舉辦的萬塞會議（Wannsee Conference）為例³，參加會議者都是來自政府各部門的高官與專家，有軍事的、國家安全的、外交的、司法的、經濟的、內政的等等。他們要處理的是猶太人問題，特別是將猶太人遣送到境外東部的問題。當然，誰是猶太人就是個討論焦點：二分之一或四分之一的猶太人、與德國人結婚的猶太人、第一次大戰對德國有戰功的猶太人、年滿65歲的猶太人等等；這都涉及了誰會被遣送出境。有人認為應該要強迫德國人與猶太人離婚，也有人認為應該使用絕育的方式而非遣送離境的方式，還有人認為在工業中的猶太工人不能遣送出境，以免影響戰爭經濟。當然，最後討論的結果就是眾

2 本文的這種「性的社會建構論」思考模式有許多來源，在歐洲較早奠定範式的是Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Vol. I. (New York: Vintage Books, 1980). 約莫同時或稍早在大西洋彼岸的美國社會學者也發展了相似取向。Mary McIntosh, "The Homosexual Role," in Edward Stein, ed., *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy* (London: Routledge, 1992), 25-42 (本文最早發表於1968年)。

3 以下關於萬塞會議的許多資料來自Mark Roseman, *The Wannsee Conference and the Final Solution: A Reconsideration* (New York, Picador: 2002)。本文的初次發表時的廈門會議乃是集合了兩岸三地關心此議題的各種立場學者專家齊聚一堂，筆者提及萬塞會議並沒有將兩個會議相提並論的意思。

所周知的「猶太人問題的終極解決之道」。在會議記錄的最後一段話則提到：「猶太人如同一種傳染病的帶原者，代表了極度的危險。而且猶太人造成國家經濟結構的永久混亂，因為他們不斷從事黑市交易。」

這幾句話標示了：首先，猶太人對社會的威脅，是一種傳染病對生機體的危險，也就是從病態人口會擴散到常態人口的危險。在此，疾病變成一種道德的隱喻，道德秩序的維護則變成一種疾病防治。背後的假設則是常態或道德的人口吸引不了病態的人口，無法讓病態人口自動被感化而變成常態與道德，相反的，病態人口卻對常態人口有無比的吸引力，如果不加以干預和提防，常態與道德的人口就會逐漸受引誘而變成病態人口。在這裏，我們可以看出「疾病」這個隱喻的妙用了。因為當兩種制度、兩種價值觀等等互相競爭時，最吸引人的那個當然是較有優越性的，然而如果其中之一被預先當作疾病，那麼就不是用競爭模式來理解優越性。優越性是預先已經設定的。德國人是優越的，猶太人作為疾病則是社會的共識。

其次，那段話也提到了猶太人的商業交易造成經濟混亂，這裏也巧妙地避開市場競爭機制的問題，因為猶太人的商業交易被禁止而成為黑市交易，這個黑市交易顯然有其競爭力，因為它竟能造成合法交易的經濟混亂。但是為什麼猶太人的商業交易要被禁止？為什麼不是猶太人與德國人商業交易的開放競爭？因為猶太人的商業交易已經被預定為有害的，這也是社會共識。

這個例子的有意思或戲劇性部份在於，所謂猶太人問題，至少曾有百年以上的歷史，始終是德國的重大問題，在1942找到了「終極解決之道」，卻在1945年立即煙消雲散，從此不成為一個問題。

我要借著這個例子顯示，對於一個國家在軍事、社會、文化、經濟、法律、人口、糧食、外交、工業發展、犯罪、國策、治理等等各方面都影響深遠的巨大問題，需要召集相關政府部會的高級長官與專家來會同協調處理的問題，結果可能根本不是問

題，而只是因為當時社會某個特定成見或歧視，因為深入社會的各種制度，深入社會的道德共識與集體心理，深入人們的日常生活，因而對當時身在那個社會的人而言，成為具體而真實的重大問題。可是一旦那個最基本的成見與歧視消失，整個問題也就煙消雲散了。

萬塞會議的成員雖然有一半是博士學位，但是卻不可能在那個會議中去談論與反省他們對於猶太人的成見與歧視，由於這些成見與歧視進入他們的婚姻法與其他法律，進入他們的經濟、政治、社會制度、文化、大眾意識與道德共識等等，所以才形成了猶太人問題。然而，所謂「猶太人問題的終極解決之道」，事後來看，反而是最大的問題與罪惡。

就我看來，整個商業性性交易問題的建構根基，就在於對性的成見與歧視，使得性交易與其他交易很不相同。由於時代與學術的進步，我們今天的會議可以面對性交易被建構為社會問題的根基，可以探究性交易或賣淫的社會建構過程。我們不一定要尋找問題的解決之道，反而是尋找「解決之道」的問題。

性交易的社會建構

所謂賣淫，自古以來在不同的社會有不同的面貌與形態，例如賣淫可能是公開活動，妓女則有社會功能，而不是社會問題。即使在現代，賣淫或妓女的角色也可能會有國家的認可，例如軍妓或公娼，還有被當作愛國或救國而受到表揚的妓女等等⁴。換句話說，賣淫或妓女不是一直都被當作掃黃滅娼的對象，不是都被當作社會病態或問題。因而這引起了倡妓研究中另一個看待賣淫的角度，也就是把問題的焦點從賣淫或妓女身上轉移開來，而去探究為何國家與某些人要主張掃黃滅娼？是在社會的何種變遷下、何種話語下，賣淫會被當作需要解決的社會問題？也就是賣

4 關於妓女參與愛國活動受到臺灣社會表揚的一些記錄，參看宋玉雯，〈他人的臉：「良婦／娼婦」的兩極修辭〉，《酷兒新聲》，酷兒新聲編委會，臺灣中央大學性／別研究室，2009年。221-248。

淫是如何被社會建構的？

賣淫的社會建構之基本問題，當然就是何謂賣淫？何謂性交易？如果按照女性主義的說法，交易女人（the traffic in woman）其實是人類親屬關係與文明的起點，那麼我們的婚姻家庭、兩性之別與文明都離不開性交易。然而，為什麼現在我們好像能夠清楚地指認出來誰是妓女？什麼是賣淫或性交易？這當然是性交易的社會建構之結果；這個建構的方式可以簡單列出如下：

1. 性工作與其他「正當」種類工作（或活動）有清楚的區分；
2. 性工作的經驗和其他人生「常態」經驗有清楚的區分；
3. 性工作和其他正式的社會制度有清楚的區分（如婚姻內不存在性工作）；
4. 性工作被標誌為「（少數）偏差」，有文化上的污名（恥辱烙印）；
5. 性工作處於被隔離、被侷限、被監視、被管制或甚至被監禁的處境，或者形成某種共用的次文化與生活方式；
6. 由於以上諸項的權力操作，特別是法律的管制，性工作者因此產生了某些共通性、成為一種獨特的身分，性工作因而可以作為知識研究的對象（透過統計、調查、記錄、訪談、報導、自白、團體治療、個別諮商、參與觀察等等正式方法，但是也透過媒體或戲劇的再現、常識意見、經驗分享等等）；
7. 性工作研究所得的「實證知識」將會進一步鞏固性工作的社會建構。

性工作或性交易的建構的目的之一就是標定出特定而且通常是少數的人口群，是可以供辨識的、可以被政策與法律所處理的。用簡單的話來說，公安只能去抓妓院裏賣淫的，不可能去抓二奶、或者執行潛規則的女明星、或者把婚姻當作長期飯票的女人等等。故而，性交易的建構不會擴大打擊面，流彈四射。

不過，再嚴密的建構，都會有邊界不清楚的狀況（正如誰是

猶太人的問題一樣），性工作的建構也是一樣；例如在「正當」工作中夾帶性工作，或者常態經驗中、正式制度中同時有性工作並存（可參考本書中的前一篇，〈性工作是否工作？〉）。如果正視這些性工作的存在，性工作就可能不是少數人的行為。因此這些性工作都被當作可以忽視的例外、少數，而不是建構分類的破綻。就像在男女形式上不平等的社會裏，傑出女性被當作少數例外，而不被當作「女人天生不如男人」這種建構的破綻；只有在已經接受男女形式上平等的社會裏，人們才會奇怪為何過去的人看不出「女人天生不如男人」明顯不符合事實的諸多破綻。

總之，性交易的建構策略之一是將性交易侷限到較小範圍，使得「性交易」被隔離或者成為一個可以被法律與政策處理的對象。例如帶有情感關係的商業性性交易，則被當作少數例外，或者，假設「商業性」本身就排除了「人際私密關係」（這個假設不總是符合事實），這樣就可以不必處理可能涉及的複雜問題。最後這兩個例子，顯示了「商業性」也是個社會建構。

商業性的社會建構

本次會議的主題是「商業性性交易」（參見註腳1），我希望能對這個會議的主題進行解構與反思。故而我從建構論的觀點提出的問題會是：什麼是商業性性交易？商業性的性交易與商業性的交易之差別到底在哪裡？商業性性交易與非商業性的性交易之差別又在哪裡？這些差別區分的目的是什麼？這些區分又是借著什麼社會的、法律的策略才成立的？

要回答這些問題，有歷史社會的層面。中國的情況我姑且不論，例如英國工業革命以後出現的娼妓原來是勞動階級人口群的一部份，開始時是偶然從事，後來則因著社會動亂與變遷、法律制定以及公安的追捕，而逐漸成為一種職業，被社會排斥與孤立的人群。不過這個歷史社會層面無法在本文中詳談。

但是這裏可以簡短地談「商業性」這個概念，因為商業已然成為日常經驗與正式制度，所以我們往往忽略了它的社會建構性

質，而將之視為「自然」。

商業性的性交易，可以說屬於黑市經濟或地下經濟，其交易鏈卻又涉及合法的經濟，正如同泰國或許多國家的觀光業和其性產業密切連結一樣。這種地下與地上經濟的交易鏈，並非怪異的現象，因為就商業行為而言，地上經濟的交易與地下經濟的交易並無不同，其差別僅在於法律地位而已。

易言之，黑市經濟或地下經濟或許看來是個嚴重的社會問題或經濟問題，然而這個問題也可能在一夕之間煙消雲散，不成問題。例如性交易在臺灣此刻已經處在除罪化或合法化的前夕（臺灣大法官會議決定2011年11月6日之前罰娼法律將自動失效），原來在性交易非法化下處於地下經濟的地位，可能一夕間轉變為地上經濟。

但是當性交易仍屬於非法時，所謂商業性性交易的「商業性」部份就處於一個與既有的正式制度與日常行為可能衝突的狀況。因為此時的商業性，一方面有市場邏輯的推動，另一方面卻又受到許多限制而無法貫徹市場邏輯。眾所周知，這就是性交易會帶來其他複雜問題的來源。例如，為了維護商業交易秩序，性交易無法訴諸公安與法律，只有轉向地下的公安或地下的法律（也就是黑社會團夥⁵）。

現代的商業性建構，除了促進經濟發展、自由市場、開放競爭外，也有促進個體自由、獨立自主、理性計算等功能。但是當法律與政策對商業性性交易另眼看待時，往往是限制其商業性（例如商業性性交易並不被納入競爭模式），使之走入地下黑市，或者多方管制而使交易鏈中斷或阻力重重。由此，也對從事交易的主體產生不利的諸多影響，例如主體往往更容易依靠「非商業」的人際私密關係（如人身依附關係）。

關於商業性性交易的法律與政策制定，因而有兩個對立相反

5 順便一提的是，黑市經濟或非正式經濟除了和正式合法經濟的相互關連外，有時還有其他功能。例如，改革開放後，賣淫現象的重返中國大陸，其實有著財富重分配的功能，也就是將部份財富從男人轉移到女人、從富人到窮人、從城市到農村（進城從娼）等等。

的取向或方向，一個是對於性交易的建構朝向阻撓或限制其商業性的發展，另一個則是朝向順從其商業性的發展（亦即，如同一般商業性的交易）。前者實質上是廢除賣淫，後者則是改良賣淫。

或問：對於「商業性性交易（賣淫）」的改良，為何一定要採取「健全其商業性」或「正常化商業性」的途徑？我的意見是：性交易在商業社會中一直沒有健全的商業性質，其商業部份從來沒有正常化，由此衍生了許多問題。故而，我們不需要特別對待性交易，而應將之首先視為一般商業交易；利用性交易的商業性之充分發展來消除長期地下非法交易所寄生的諸多問題。

此外，常有人憂慮性交易對於道德的負面影響，也就是：一件大家都認為道德錯誤的事情因為被社會容忍，而影響到社會的道德感，使得其他道德錯誤的事情也逐漸出現增多。但是性交易為什麼被認為是「道德錯誤」呢？就最直接的社會成因來講，是因為目前性交易有污名，大家就認為那是道德錯誤。就像過去女人未婚性交有污名，大家便認為那是道德錯誤一樣。故而所謂對社會的負面影響其實是來自性交易的污名。但是當性交易的發展和其他商業交易無異時，污名與道德爭議也自然會消退，因為商業是最有力的道德中和劑；當某商業行為成為日常例行，無論是其神聖性或低賤性都會變成平庸陳腐。

或許有人會反駁說：如果性交易和其他商業交易無異，因而使人們不再覺得性交易有什麼錯誤，其實是使一種道德罪惡在不知不覺中習以為常。持這種觀點的人還必須進一步主張，性交易之所以被認為是道德錯誤，不是因為污名，而是因為性的本質，例如，性就是神聖的，或者與陌生人的性交是貶低人格等等，所以性交易在本質上就是道德錯誤的。

上述這種看法就是「性（交易）的本質論」，與「性（交易）的社會建構論」是針鋒相對的。性本質論或性交易本質論認為不論在哪一種社會文化中，性交易總是道德錯誤的。但是性交易的社會建構論則認為在不同的社會情境與脈絡下，有些性交易

是道德錯誤的，有些則否。性交易本質論根據的往往是一種武斷的人性論，或者武斷的或宗教教義的性觀念，無法說明一些人類學或社會學的事實（例如現代性道德與性行為模式的轉變）。性的社會建構論則建立在相對主義的道德觀以及道德社會學的取向，這是接近歷史唯物論的取向，是把性行為與性交易看作人類交往的一部份，其意義不是凝固不動的。

總之，我主張健全性交易的商業性是改良賣淫的有力杠杆。以下讓我離開社會建構的思路，開始闡述賣淫的改良論。

賣淫改良論

自古以來，婚姻就是個壓迫女性的制度，這個制度對女性有許多不公平之處。到今天為止，全世界還有許多地區，婚姻在法律條文上就明顯地對女性不公平，更遑論在實際的婚姻生活中，女性遭到不公平的待遇。

在西方，例如在英國，我們現在所熟習的友愛婚姻或伴侶婚姻的觀念，也就是夫妻應該是伴侶而不是主僕關係的觀念，是在18世紀下半葉才開始逐漸成為一種趨勢的，雖然即使到了19世紀下半葉，妻子的法律地位仍是不平等的。丈夫可以處置太太的財產⁶。Defoe的*Roxana*一書中就說：「婚姻的本質，不過是把自由、財產、權威和一切事物交給一個男人，而女人此後就只是一個女人——也就是說是個奴隸」⁷。過去有很長的一段時間裏，西方婦女即使有富有的父母也不能不結婚，因為過了某個年齡而未婚，其財產將被剝奪。

女性在婚姻中往往扮演了犧牲自我的角色，文化也頌揚這種為了家庭、丈夫與子女奉獻的精神。歷來有許多女性主義都批判婚姻家庭，認為這是壓迫女人的制度，不是沒有道理的。即使在今天臺灣，許多選擇不婚的女性，也是認為婚姻可能會造成個人

6 勞倫思·史東（Lawrence Stone），《英國十六至十八世紀的家庭、性與婚姻》，下冊，刁筱華譯。（臺北：麥田，2000年）。278，281。

7 轉引自前書164頁。

的不利處境，使自己被剝削。

但是從過去到現在，還是有許多願意或甚至渴望結婚的女人，這些女人是習慣了奴役的生活呢？還是因為她們是弱勢，沒有真正的選擇，而不得不進入婚姻？那些被文化最為頌揚的家庭主婦，是否為最愚蠢的父權洗腦受害者？那些有優勢資源但卻渴望婚姻的婦女，是否已經內化了奴隸的心靈？那些自稱享受並頌揚婚姻家庭生活的婦女是否為婦女中最可惡的叛徒內奸？

面對這個壓迫女性的婚姻制度，廢除婚姻制度的呼聲至今仍然時有所聞，但是明顯的趨勢卻是婚姻制度的改良而非廢除。如果我們從最早女人當作交換的婚姻形式來看，婚姻經過了很漫長的改良過程。而且婚姻制度的改良是從男女的極端不平等，改良成較為平等，而且也有可能促進男女平等的。

不過，今天現有的婚姻家庭制度仍需要繼續改革（亦即，婚姻家庭制度不能只為了服務主流良婦），例如，婚姻的有效期限可以彈性選擇、婚姻相關特權的廢除、婚姻的財產制度之自由選擇、婚姻內與婚姻外的性愛有同等正當性、一夫一妻以外的家庭形式、親屬關係不限於姻親、家人戀的合法化、通姦除罪化、同性或跨性婚姻、婚前契約的多元選擇，婚姻的意義應該是自由結合，等等。

過去女性主義常常指出婚姻是壓迫女性的制度、婚姻是強化性別不平等的、是排除同性戀或其他人際組合的（例如一對一以外的組合）。但是為什麼現在女性主義不主張廢除婚姻呢？除了因為當前主流女性主義的日趨保守與其良家婦女立足點外，人們認識到婚姻制度除了性別不平等外，還有其他複雜面向與功能，既非全惡也非極惡；全面廢除婚姻可能會製造其他新的不平等，並且傷害依靠婚姻來生存的女性，因此以改革婚姻取代了廢除婚姻。

其實，賣淫也是一樣；即使賣淫的某些行為或某些面向是性別不平等的，這仍不足以證明整個賣淫制度都是不道德的、且無

法改革而必須廢除的；我在《賣淫的倫理學探究》⁸這本書證明了目前賣淫不是必然性別不平等的，賣淫的性別不平等面向是變動而非穩定的，賣淫還包含了促進性／別平等的可能趨向與潛在動力，易言之，賣淫還包含了其他面向與功能，而且可以透過改革賣淫來促進性／別平等與其他正面價值（例如改變現有女性情慾與女性貞潔的文化意義，滿足弱勢的性機會缺乏者之需求，正當化女人各類的性感工作，鬆動現有婚姻中強制的性獨佔，等等）。更直接的說，賣淫的性別不平等可以改革成性別平等。

總之，反娼女性主義的反娼立場面臨的幾個問題是：如何證明賣淫制度是性別不平等的？如何證明賣淫的性別不平等無法透過改革賣淫或改變賣淫之文化意義來解消？如何證明賣淫的性別不平等可以透過禁娼而乾淨地「手術切除」，亦即，反娼女性主義還必須證明：一方面，賣淫是「極惡」的——賣淫的性別不平等之惡，更勝婚姻或其他性別建制，需要被禁止廢除；另一方面，賣淫也是「全惡」的，無其他複雜面向與功能——反娼女性主義必須說明這個禁娼的政策、實踐與文化意義不會產生（性、階級、族群、年齡等的）不平等、侵害人權或民權、增強國家專斷或主流壟斷的權力、使妓女與弱勢者更被傷害或沒有出路。

倡妓與哲學教授：賣淫並非本質罪惡

美國哲學教授Martha Nussbaum在其*Sex and Social Justice*一書中的〈倡妓與哲學教授〉一節⁹，比較妓女與哲學教授的身體服務，其實她在此是夫子自道，也就是比較妓女與她自己所作的收費行為。哲學教授將自己的思考以書寫或言說的方式表達並收取費用（大學付薪水），這也是一種身體的勞動或服務。當然有些人會覺得不應該用「身體服務」來形容哲學教授的勞動，但是哲學教授的勞動不但必須使用大腦（身體的一部份），還需要神

⁸ 甯應斌，《賣淫的倫理學探究》，臺灣社會研究叢刊14，臺灣社會研究季刊社，世新大學臺灣社會研究國際中心出版，2009。

⁹ Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice*, Oxford: Oxford UP, 1999. 283-84. 以下關於Nussbaum言論均出自此處。

經、肌肉、手等等，正如同所有其他勞動一樣。確實，沒有人類的勞動或服務不使用大腦與身體其他功能；差別僅在於簡單勞動與複雜勞動，正如馬克思在《資本論》第一卷開頭所提到的¹⁰。總之，妓女與哲學教授都提供付費的身體服務。不過，有些人卻反對妓女賣淫，理由是因為賣淫行為涉及了與自我相關的親密事物（亦即，賣淫不是像到餐廳接受飯菜服務，不觸及自我。與此對比的是，親密的人替你做飯就可能觸及自我相關的親密事物）。可是Nussbaum反駁說，拿薪水收學費的哲學教授也以思想來改變很多與自我親密的事物（如我們最珍視的觀念、我們安身立命的基礎等），既然哲學教授這種出賣服務沒有什麼不對，賣淫在這方面也沒有什麼不對。

讓我稍微換個說法來解釋Nussbaum上述的話，有些人反對賣淫是因為性所涉及自我與親密是非常神聖而不能出賣的，賣淫就像所謂出賣靈魂一樣，是道德上有問題的。Nussbaum則指出哲學教授所出賣的東西也涉及人類很內在的精神，是可以讓人「靈魂深處鬧革命」的；所以中世紀的人們認為「講授哲學思想且收費」是道德上有問題的，因為這種觸及精神靈性的活動還要收費，那會有貶低與污染精神靈性的可能。在此，反對哲學活動收費和反對性活動收費，根據的是同一個道理。但是既然現在我們都覺得哲學家收費是正當的，妓女收費也應該是正當的。

Nussbaum最後還說（又是影射自己），如果我們談的是個女哲學教授，那麼大家還會認為女哲學教授的出賣身體服務有利於性別平等，因為打破了刻板印象等等。但是妓女出賣身體服務卻被認為強化性別不平等。Nussbaum言下之意是為妓女抱不平。

以下讓我將Nussbaum的「倡妓與哲學教授」例子略加修改，以一個思想實驗來說明：不是所有的賣淫都是道德錯誤的。Nussbaum假設的是個女哲學教授，我則假設一個男哲學教授在教書之餘，偶而也從事援交或賣淫。那麼我們要問在這種情況下究

10 馬克思，《馬克思恩格斯全集》，23卷。北京：人民出版社，1972。頁57-58。Nussbaum並沒有用馬克思來解釋她對「哲學教授的身體服務」的使用，這對她似乎是自明的。

竟何錯之有呢？

首先，此教授不是因為貧窮而被壓迫從娼的，所以沒有被迫或無選擇的問題。如果說由於賣淫沒有辦法去挑選性對象，因此變成沒有性自由與性自主，那麼此教授可以從事能挑選顧客的賣淫方式，因而不涉及性自由問題。既然賣淫者是男的，那麼此人的賣淫也不會有「妓女被男嫖客性剝削」或者「妓女強化了女人受男性支配的形象」的問題。此外，男教授應該具有能動性、自主、保護自己的能力等等，凡那些認為賣淫者都是無助、無力的受害者之論證因此均不適用。下面我就不贅述了。

或曰，男教授是優勢，但是大部份賣淫者是弱勢。然而從這個說法我們只能主張「禁止弱勢者賣淫」，不能禁止優勢者賣淫。那有人會說，准許優勢者賣淫，而不准許弱勢者賣淫，這不公平。但是如果賣淫是不好的，那麼不准弱勢賣淫即是在保護弱勢，而非不公平。反過來說，如果說賣淫其實是好的，那就沒有理由禁止弱勢者賣淫了。或者說，優勢者賣淫會起示範作用，變成大家都想賣淫。可是賣淫不是被迫才會去做的事情嗎？而且讓我們這樣想，體能有優勢的人可以去爬喜馬拉雅山聖母峰，而體能弱的人去爬可能喪命，可是我們沒有理由禁止這些體能優勢的人去爬。假設全世界就只有一個人能爬，其他的人去爬都會死，我們也沒有理由去禁止她爬。

這個例子顯示賣淫不是極惡、全惡，賣淫的本質不就是邪惡，賣淫可以在某些脈絡下無害。更重要的是，我們找不出理由來禁止像男教授這類社會條件者的賣淫，那麼至少這類人的賣淫應當合法化。

從這個理路去思考，我會說，如果反娼女性主義禁娼的理由是弱勢貧窮婦女被迫從娼，那麼就禁止貧窮線以下的婦女從娼，但是不要禁止小康以上的婦女從娼；去禁止教育程度低女性從娼，但是不要禁止教育程度高女性的從娼。這就是賣淫制度的改良。至於其他問題，像選擇客戶等等，其實在制度裏面都是很容易解決的技術問題。

反娼女性主義的社會根源——性的社會分層

以上我講的男教授從娼以及體能優勢者爬山的這兩個例子之思惟邏輯是一樣的，但是為什麼賣淫一直沒有被像爬山一樣對待呢？亦即，政府可以用家長保護主義來禁止可能受害者從娼或爬山，但是不必禁止其他人從事。這樣簡單的道理沒有被實現，當然是因為賣淫和爬山不一樣。哪裡不一樣呢？在此，這超過了女性主義話語的範圍，也就是所謂性別平等的範圍，而進入了性（平等）的範圍。我認為很多人用性別平等來反對賣淫，其實主要是個藉口或理由。因為一般大眾並沒有真的接受女性主義，就連多數女人也不是都接受女性主義的。我認為一般人反對賣淫的真正原因是他們對於性的諸種觀念，也就是對性的成見與歧視，例如性要和婚姻愛情結合，性應該在一對一的關係裏，和很多不同的人發生性關係不是好事，性不應該用來交換，性其實是道德上可疑的，性不是能登大雅之堂或者其實就是負面的。即使在理解性別平等時，一般人的觀念其實是從傳統上歧視女人的性出發的，例如女人和男人發生性行為是吃虧的，女人的貞節德行會因為性而被玷污，所以跟很多男人上床是作踐自己，一般是從這類歧視女人的性的觀念來看賣淫，而得出賣淫是性別不平等的看法。由於反娼女性主義者只是在性別方面有批判思考，但是在性方面沒有批判視野的話，反娼女性主義者也一樣會存有大眾的性心理與性道德觀念，畢竟反娼女性主義者也是我們這個社會的性文化產物，因此我甚至懷疑某些反娼女性主義者在反對賣淫時，真正的直覺情感或原因還是受到一般性觀念的影響。

如果人們反對賣淫只是因為性別平等，而不是因為傳統性觀念作祟，那麼應該沒有理由反對性開放的觀念。換句話說，人們可以反對性工作，但是不應該反對淫蕩的性、人盡可夫的性、為錢（而非為愛）而性的性、和陌生人的性、無婚姻基礎的性、純功能性的性、多性愛對象的性、一夜情的性、口交肛交變態的性等等。性開放的觀念認為這些都是好的、值得推廣的性。可是我懷疑當人們真的認為這些性模式都是沒問題或好的時候，人們還

會去反對賣淫嗎？

剛才講的反對賣淫之理由，主要都是道德觀念的；但是反對賣淫的人真的都是出於其道德觀念嗎？在此，我們應該採取唯物主義的角度來考察。舉例來說，老鴇或許有一般人的性道德觀念，但是她不會反對賣淫，那是因為賣淫關係到她的利害、她的社會存在。那麼反對賣淫的人，除了道德觀念外，有沒有社會基礎或社會利害的因素呢？

要回答上述問題，我想先指出一點，某些婦女團體基於性別平等的理由而反對賣淫，這不應該構成反對男妓或同性戀賣淫的理由，那麼當某些婦女團體不加區分地反對所有賣淫時，就必須在社會基礎上去瞭解其社會利害。在這方面，我曾經指出「性」在我們社會就和性別、階級、身分地位等一樣，是個社會分層的因素，就是你會因為你的性而處於社會的不同階層。性在女人之間也有同樣的社會分層因素，最簡單的就是分化為良婦與淫婦，這個區分不是道德區分而已，同時也是社會階層之分¹¹，直接影響到個人在社會裏的身分地位，所可能擁有的生命機會、官職（公教）、向上流動等等分配正義的問題，也還有社會認可的問題。當一個社會趨向性開放，性價值變遷、性工作平反，也就是性如果慢慢不成為顯著的社會分層因素，那麼良婦與淫婦就會趨於平等，良婦的優勢位置就會喪失。良婦與淫婦的社會差異與社會階層蘊涵，是一個客觀的社會學事實，不容迴避也不容否定，我們必須要直面性政治的這一面。我們必須在某些婦女團體反對賣淫的修辭背後，尋找對其知識立場的更合理解釋之社會學基礎。

對於不同性政治立場背後的知識社會學分析，還可顯示：當某些婦女團體認為賣淫不能改良，女性只能在教育、經濟、政治

¹¹ 這就是性道德與社會階層是「同構的」。在過去曾有學者指出孔子思想中的君子／小人之分，其實不但是道德之分，也同時是社會階級之分，這就是道德與階級同構的另一個例子。Gayle Rubin則提出性道德與性階層是同構的思想，性階層乃是權力壓迫的階層，也就是有些人的性模式（如異性戀）會壓迫其他性模式（如同性戀）。Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", in *The Lesbian and Gay Studies Reader*, ed. Henry Abelove, Michèle Aina Barale and David M. Halperin (New York: Routledge, 1993) Pp. 3-44.

這些場域裏從事女權抗爭，那麼這是有利於在這些領域裏的菁英份子，就是女教授、女中產階級、女政客等等，這些人將是婦女的代言人與領導。但是如果性領域或賣淫的不公平可以透過性領域本身的改良與實踐來改良，那麼顯然就會有另外一批女性來分享女性領導的權力。或者簡單的說，如果賣淫可以改良，那麼這個改良的主體（即妓女）就應該在改良賣淫的女權事業中有一席之地。故而男女平等的大業，領導女性走向平權之路的，就不只有教授與政客，還有妓女，妓女也應該入閣或作為婦女的代言人等等。

結論

最後回到我的結論：**賣淫和婚姻一樣可以改良**。我的妓權運動觀點認為歷史上許多社會中的賣淫制度固然有不平等的面向，但是被現代社會各種制度所鑲嵌的現代賣淫則有甚多複雜且不斷變動的面向與功能，目前賣淫並非必然性別不平等，我們無法整體斷言現代賣淫制度是不道德的¹²。而且，現代賣淫可以透過改革賣淫制度、改變賣淫意義來促進平等。這使賣淫議題充滿了性政治的進步可能性：例如，挑戰了女人之間的不平等（主流良婦與邊緣淫婦的不平等），性別之間（男、女、跨性別）的不平等，各種性（同／雙／異性戀、性主流／性多元如SM、跨代戀等性小眾）之間的不平等，階級—族群—年齡的不平等，國家對邊緣人口的管制與社會排斥等等。**妓權運動是個比反娼禁娼更堅持平等價值的攻略，是寄望正義與放眼解放的女性主義者應該擁抱的社會運動。**

賣淫改良的第一步當然是性工作的合法化、除罪化；但是也必須包括改革社會對於性的成見與歧視，所以涉及的是對於各種性的重新認識與各種性的平等對待，也就是性價值的多元主義。

¹² 我先前的兩本書都對此點有所闡釋。甯應斌，《性工作與現代性》，中央大學性／別研究室出版，2004年12月。甯應斌，《賣淫的倫理學探究》，臺灣社會研究叢刊14，臺灣社會研究季刊社，世新大學臺灣社會研究國際中心出版，2009。

引用書目

- 宋玉雯，〈他人的臉：「良婦／娼婦」的兩極修辭〉，《酷兒新聲》，酷兒新聲編委會，臺灣中央大學性／別研究室，2009年。頁221-248。
- 馬克思，《馬克思恩格斯全集》，23卷。北京：人民出版社，1972。
- 勞倫思·史東（Lawrence Stone），《英國十六至十八世紀的家庭、性與婚姻》，下冊，刁筱華譯。（臺北：麥田，2000年）。
- 甯應斌，《性工作與現代性》，中央大學性／別研究室出版，2004年12月。
- 甯應斌，《賣淫的倫理學探究》，臺灣社會研究叢刊14，臺灣社會研究季刊社，世新大學臺灣社會研究國際中心出版，2009。
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality*, Vol. I. New York: Vintage Books, 1980.
- McIntosh, Mary. "The Homosexual Role." Edward Stein, ed., *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*. London: Routledge, 1992. 25-42（本文最早發表於1968年）
- Nussbaum, Martha. *Sex and Social Justice*. Oxford: Oxford UP, 1999.
- Roseman, Mark. *The Wannsee Conference and the Final Solution: A Reconsideration*. New York, Picador: 2002.
- Rubin, Gayle. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality." In *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Eds. by Henry Abelove, Michèle Aina Barale and David M. Halperin. New York: Routledge, 1993. 3-44.
- , "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex." In *Toward an Anthropology of Women*. Ed by Rayna R. Reiter. New York: Monthly Review Press, 1975. 157-210.

應用哲學

科學哲學

作為應用哲學的本土科學哲學

知識／權力的主題與通識教育¹

2017 年前言：這篇文章的部份內容取材自本書的另一篇較正式的學術論文（〈知識／權力：作為新科學哲學的一個主題〉），不過經過改寫簡化的本文更明確扼要地表達了我在探討知識／權力問題時的政治意含與我對應用哲學（本土知識）的看法與期待，易懂且適合非哲學專業的讀者，所以雖然內容有些許重複，仍然重刊於本書。另外，關於「本土知識」（受限於西方知識生產權威的控制），經過這幾年更進一步的研究體會，我晚近趨向於以下立場：**台灣自身無法生產與西方知識範式競逐的理論**（參見卡維波）。

這個題目包含了幾個須要加以解釋的概念：（a）應用哲學、（b）本土科學哲學、（c）知識／權力，以及（d）通識教育。在這之中，（a）與（d）雖早已有一些約定（但或仍有些模糊）的意義，可是在本文的脈絡中，它們尚需要重新被詮釋。

本文要講講兩位新科學哲學家對「知識／權力」這個主題的說法，由此闡釋出「在地知識」（local knowledge）這個概念。從「在地知識」，我們將進而推演出「本土科學哲學」與「應用哲學」這些觀念。最後本文將提出有關上述觀念之討論對通識教育的蘊涵。

首先要討論的是費若本（Paul Feyerabend）著作中有關「知

¹ 本文原是筆者參加於1993年4月16至18日在台灣大學所舉行的「通識教育中的哲學課程研討會」之會議論文。

識／權力」的兩個涵義：一個是「科學／國家（政府）」的問題，另一個則是科學與第三世界的問題。第一個「科學／國家」涵義將和最後要討論的通識教育有關。第二個科學與第三世界問題則和「本土科學哲學」有關。

一、費若本談「科學／國家」

費若本在 *Against Method*（《反對方法》）的結論章中主張：在一個自由社會中，科學應和國家分離，正如同宗教應和國家分離一樣。這個主張當然有費若本的理論背景，亦即，科學並無普遍方法足以區分科學與非科學知識，也沒法理性地證明科學必然優於其他形態的知識。不過除了這個理論背景外，國家之所以不應獨尊科學，或科學不應壟斷教育，還有更具體的原因：例如，國家在意識形態上理應中立，而科學既然只是眾多意識形態中的一種，當然就沒有理由壟斷教育，作為教育的唯一意識形態了。此外，科學在目前國家的卵翼下以及在教育中被對待的方式，和一個理想的自由社會及其民主精神格格不入，因為：（一）科學本身便排除了民主參與的方式（如讓外行監督或參與科學，由民主程序來決定科學的研究或教育等相關事宜）；而且（二）這種作法不公平地對待了其他傳統，使其他傳統沒有平等機會來接近教育與其他權力位置；（三）它也不公平地鞏固了科學家階層的特權地位與利益。（費若本，*Against Method* 300-309；*Science in a Free Society* 73-107。）

當然，科學與國家（特別是教育）的分離不是使用政治手段迅速達成的，畢竟費若本理想中之自由社會的締造是個漫長過程，而通識教育（general education）也應在此過程中起某種作用。費若本在此特別指出通識教育（尚包括了中小學的基礎教育或普通教育）的目的是為了預備一個人能在自由社會中扮演其公民角色，而非特定的角色或特殊意識形態的信仰跟隨者，所以，任何特殊意識形態或特殊的技能在通識教育過程中都不應該存在。由於科學是一種特殊的意識形態，所以它也不應在通識教育中占有一席

之地（*Against Method* 308）。

我們不必完全同意費若本有關科學與通識教育的看法，但是他提供了一個批判的角度來看通識教育與有關科學教育的問題，值得我們思考；本文最後還會再回到這個話題。現在先讓我們繼續指出費若本有關「知識／權力」的另一涵義。

二、費若本談「科學與第三世界」

費若本在談到科學並不必然優於其他形式的知識（像傳統的知識、神話）而且還可能從這些知識中獲益時，也提到西方科學做為一種帝國主義或殖民主義的權力／宰制。他認為：西方科學之所以戰勝了非西方社會的觀念、神話、宗教等等，不是因為科學比較好，而是因為科學的門徒（作為征服者）的船堅炮利壓制了其他的文化。在這過程中既無對非西方社會的觀念之研究，也沒有「客觀」比較西方與非西方兩者的方法與成就。只有殖民，以及對被殖民者觀點的鎮壓。... 科學的優越性不是研究或論證的結果，而是政治的、體制的、或甚至軍事壓力的結果。（*Science in A Free Society* 102）現代科學的興起和西方侵略者對非西方民族之鎮壓相吻合。這些民族不但自身被鎮壓，他們也失去智識上的獨立，人們的身體與心靈均受奴役。（*Against Method* 299）

由以上的評論來看，費若本似乎勾勒出了（西方）科學在殖民主義中的共犯角色：資本主義－科學－基督教，（這三者均宣稱帶來了進步、繁榮、文明、啟蒙、與美好生活），科學則是殖民主義奴役或宰制的重要構成，不但是證明西方優越的意識形態，也是取代非西方原有知識傳統的意識形態。此外，非西方社會中的買辦階層也極可能因自身的科學知識而在殖民社會中獲有不平等的階層利益與權力。

費若本除了指出「西方科學作為殖民主義的宰制力量」的「知識／權力」涵義，他也強調知識其實是一種生活方式（*Farewell to Reason* 82-85）。像中醫這樣的知識涉及的是一整套飲食文化、保健活動、形上學觀念、性／別文化、醫藥工業與相關商業、人

際網絡、醫藥保險政策、醫學教育等等——亦即，涉及人們的生活方式——那麼，一種知識壓抑或取代另一種知識，所涉及的並不只是「純粹觀念」的改變，而是涉及許多有關物質利益、制度與權力的改變。所以，費若本講科學知識先在西方由國家強加於西方人民，然後又出口西方科學，再強加於第三世界。造成了全球文化差異、本土工藝、風俗習慣與制度的消失。這個「強加—出口—強加」的過程的背後，費若本指出，有著極有力的、來自集團與制度的智識上和政治上支持（*Farewell to Reason 2*）。不過，費若本並沒有更進一步詳談這些極有力之集團與制度，也沒有分析「強加—出口—強加」的機制。畢竟，如果「知識是一種在地產品，被設計來滿足在地的（local）需求和解決在地的問題」（*Farewell to Reason 28*），那麼，當一種知識出口後，它如何在另一個地方再生產（複製）自己？出口的知識如果變成了強加的知識，它又滿足了什麼樣的需求、誰的需求或利益？費若本暗示如果出口的知識能結合原來在地的知識並且能民主地被「取用（appropriate）」，那麼它未必就是強加的知識（*Farewell to Reason 28, 85*）；不過，人們應先探究出口的知識被知識買辦取用的具體條件，才能促進從「不民主的取用進口知識」到「民主的取用進口知識」之進程。

三、「實驗室移植」和「世界營造」

其次，讓我們來看另一群「知識／權力」的涵義。我主要採用 Joseph Rouse，他綜合了 Bruno Latour 等所謂新浪潮派與博柯（M. Foucault）的思想。

Rouse 指出了那些現代社會中用來建立個體知識的權力技術（傅柯用語）——例如，將一個人分類、按個人的個別性來標明、不斷收集個體情報以監視個體等等作法——事實上是實驗室中使用的同樣技術。Rouse 是這樣解釋的：首先，實驗室是建構現象「小」世界的所在地，在一個「小世界」中，物體及它們的狀況必須被單獨孤立出來、被簡化、被編碼或做記號，這樣我們才能

認出它們來，並且才能在特定方式下操縱控制它們（102）。在實驗室中創造出來的現象之所以重要，僅僅是因為整個變化過程都可以被追蹤與記錄；由於我們擁有它們的詳細的個別知識，便可以進而用新的方式來操縱與控制他們。（104）

實驗室之知識技術，和建立個體知識所用的權力技術，兩者的相似性是很明顯的：「追蹤記錄實驗室小世界的成份或成員，即是分類、編碼、存檔、及記錄下每一個成員的身分、位置、與傾向」（Rouse 104），如果我們把這句話中的「實驗室小世界」換成「社會大世界」也是成立的。透過這些技術，社會被轉化為一個巨大的實驗室（Latour, "Give Me" 166）。換句話說，現代社會中用於宰制個體的權力技術其實移植自科學中處理被研究對象的技術。

這裡所揭示的「知識／權力」涵義，由於把現代社會普遍常見的對個人的宰制技術（表現為理性化的、官僚制的、或科技統治、科學管理的權力形式）和建構科學事業最基本的知識技術連繫起來，因而不但顯示出知識與權力的內在關連，也顯示出一個法蘭克福學派的主張：對自然的宰制與人對人的宰制有內在關連。

Rouse 進一步闡述上面引文中的「實驗室移植」，並且將之和「世界營造」（world-making）的主題連繫起來：

……科學知識的發展乃根植於對現象的建構和操弄，進而發展新技能與發現新真理和發現新的可能性。……這些發展之所以能擴散到實驗室以外的世界是藉著科學技術與儀器的標準化，以及把非科學的實踐與情境調整為可運用科學材料和實踐的形態。結果就是這個世界愈來愈變成一個被營造的世界——亦即，這個世界反映了「專門技術的能力、這些技術所使用的儀器、這些技術所顯現出來的現象」這三者系統性的延伸。（211）

這也就是說，把實驗室「移植」到社會其他領域的過程，必然涉及了對外在社會環境或條件的改變與限制，以使得社會「大」

世界的對象會像實驗室中的對象一樣動作；進而才能使實驗室「小」世界中操縱控制對象之技術應用到社會「大」世界中去。

四、在地知識（本土知識）

和上述實驗室移殖相類似的思維也被 Rouse 運用到知識移殖上。首先，我們知道，一個學科所探究的對象通常在這對象的定義中必須加上「在一般的條件下」或「在正常的情況下」這樣的限制，其實也就是說，「在實驗室中所規約的條件或情況下」。故而，若要使有關此對象的知識為真，就必須改變或限制相關的環境與言談，使之處於「正常或一般的情況下」或「標準狀況中」。照這樣說來，科學之所以好像是放諸四海皆為真，乃是由於「一個標準化的過程，使得科學的對象與實踐被可靠地轉移到新的研究脈絡中去」（Rouse 79）。

Rouse 把知識的性質均設想為「在地的」，而這種設想可使我們對「知識之擴散」（dissemination）有一種新的了解，即，知識擴散不像形上學中「共相的例示」（例如，張三是「人」這個共相的一個例示），而是某個在地（原產地）的知識移殖到另一個地方，此時必須包含了對後者的調整改造，以複製出和「原產地」相同的「新」在地知識（cf. Rouse 72）。這種知識擴散，大抵就是前面提及之西方科學的「強加—出口—強加」過程，涉及到對環境的改變、言談的限制、物質的出現與消失、和生活方式的改造。

因此，Rouse 的「在地知識」（local knowledge）提法，包含了一個「知識／權力」的涵義，這個涵義在科學作為強加的知識，取代原來傳統的、日常生活的、或其他形式知識時，表現得更為清楚。因為在這種強加知識的情況下，必須運用權力來改造或維持社會脈絡，使之符合標準正常的狀況，以使被強加的知識順利成真。

這套理論蘊涵了：科學的普遍性其實是某個科學生產場所的在地知識移殖到另一個知識生產場所的結果。這裏的「移殖」涉

及了將不同知識生產場所之生產條件標準化（standardization），故而涉及如何運用權力改造知識生產條件。

五、知識生產的「標準化」

Rouse 的「在地知識」觀，也可以綜論如下：知識有一種在地的、具體存在（existential）的性格——因為我們總是在本地現有資源所提供的條件下生產知識，故而「知識生產的資源」或「研究機會」（例如有什麼可供研究的）牽涉到許多本地因素。**缺乏研究機會的最簡單的例子就是：假設這個學術問題有一篇著名經典論文，應該參閱，可是我們沒有經費購買、或找不到、或沒有翻譯這篇論文，那麼我們也只好作罷！也只能將就現有的知識生產資源！**另外一個例子，好比說，假設我們接受了西方某個理論，這個理論指出了應該要去觀察在地的某些現象來印證，可是本地沒有這種現象，或者沒有經費支持去觀察這種現象，這就是缺乏研究機會或知識生產資源了，我們也只能接受現狀，另闢蹊徑去研究。

當然所謂研究機會或知識生產資源往往**相對於特定的知識範式及其理論**。如果第三世界接受了西方的知識範式及其理論，由於理論的原始生產地不在第三世界，故而往往會**相對地缺乏知識生產資源或研究機會**（我在本書序文提到第三世界比較缺乏知識生產資源或研究機會，還有其他狀況，例如國家較貧困等等）。

Rouse 觀點還給了我們另一些啟示。首先，前面曾提到知識移植需要一個標準化過程。乍想之下，這個標準化所涉及的只是技術性條件及物質性條件，例如弄個像樣的實驗室（即，像西方的實驗室），取得標準化的材料（實驗樣品、研究對象）、購買或進口標準西方實驗設備儀器圖書、控制實驗的環境、採取同樣裝置器材的程序及實驗的程序等，並且研究同樣的、標準的問題。但是標準化條件尚不只這些：例如，知識生產者的標準化是非常重要的條件，這個條件不只是她須具有專業知識、專業能力與專業精神的問題，還要看這些知識、能力與精神的運用是否符合「標

準運用方式」（貼近西方）。同樣的，知識生產所須的組織、制度也須要某種程度的標準化；例如，如果沒有「適當的」（即符合西方標準的）學術組織及制度，因而沒有「適當的」權威控制、學術倫理、功績（merits 指學術價值的認定、榮譽、報酬等）分配、評估系統等等，那麼這種條件下生產出來的知識，倘若和西方原產地矛盾，恐怕也不能算作對西方知識的反駁，或者即使和西方原產知識相同，也可能不被算作成功的複製或証實。

可是，知識生產所需的組織、制度、生產者、以及物質條件，又無法獨立於更廣大的政治、社會、經濟與文化的制度或結構，所以知識生產的標準化過程是一個複雜的，卻又往往不容易完全成功的過程。

更有甚者，所謂「標準化」究竟是什麼？怎樣才算是標準情況？往往有相當的詮釋餘地，而且最終是透過詮釋與辯論來決定的，亦即，透過協商來決定。協商是一個權力折衝過程，其所涉及的社會權力、文化權力、組織權力等則和當地的政經社會文化脈絡有關。由於西方與第三世界的政經社會文化脈絡差異較大，所以西方知識在移殖第三世界時，即使以強勢權力來盡量造就標準化的知識生產條件，也不可能完全成功，（例如，學術討論可能採取同西方一樣自由發言批評的民主形式，但是可能由於政治、社會、文化諸層面的非西方民主性質，使西式民主的學術討論不可能）。這種情形就像，一群科學家可以從西方進口同樣的實驗裝置、儀器等，但不一定可以使之運作，或合格地複製某個實驗（合格與否自然也是一個協商結果。關於「協商」在知識生產中的角色，可參考 Mulkay, chapter 3）。

此外，西方強勢在造就標準化知識生產條件時，對於和西方較相同的生產條件會賦予較多的知識功績（epistemic merits）與社會功績（social merits）。例如，研究的問題及取向、引用的文獻等若相當等同於西方，那麼就較可能得到知識功績，被視為有學術價值，可能在西方期刊發表。又例如，留學西方的知識生產者，因為和西方知識生產者較相似，所以常被賦予較多的功績（所做

的研究被認為合格、所得的社會報酬較高等等）。由於給予功績原本就是社會控制的機制，所以上述現象也不足為奇；它只是表明「原產地」或普世知識（universal knowledge）生產的中心，其權威可以控制其他知識生產場所的機制。

可是西方知識的權威有時無法有效控制第三世界的知識生產（這裡的「西方知識的權威」並不一定指人，也可以是研究的傳統等等）。前面提到的西方與第三世界的差異就是權威控制的主要變數。例如，第三世界在某個知識領域或學科內缺乏「標準」的或適當的知識社群，這種情形可能是：（1）根本沒有知識社群，或者（2）雖然有知識社群，但是沒有合乎西方標準的本地權威。在這兩種情形下，西方知識的權威都不太可能有效控制該領域或學科內的知識生產——除非（例如）學術功績完全要以發表在西方期刊為計算標準。此外，西方知識的權威有時無法有效控制的原因是：特別在諸如人文社會科學的領域中，西方知識的權威本身有許多內部矛盾與衝突，這也會減損權威的控制力——這一點在某領域或學科的「危機」時期最為明顯。

在西方知識的權威無法有效控制本地知識生產的情況下，本地知識生產者有較多的機會去生產富有本土色彩的知識。所謂「有本土色彩的知識」乃是指在研究取向上、研究主題及問題上、意識形態的蘊涵上或所接合的論述上和西方「原產地」的知識不同。

早期西方知識是透過擴散方式達到第三世界的，知識擴散的途徑則是透過留學西方或主要是西方書籍（期刊取得相對困難），在這個時期，第三世界可以有「山寨」或不被西方知識權威中心評價或制裁的狀態。但是在近期，知識的國際擴散模式逐漸被控制模式所取代。例如胡亂詮釋西方著作、山寨西方知識等等，很容易被發現與制裁，第三世界的學術界也逐漸西式專業化，目前一般第三世界國家的本地知識生產想要脫離西方知識權威的控制並不容易。控制模式的達成則是知識生產的日漸標準化的後果。

六、科學哲學和應用哲學的本土化

簡單地綜合上述所說如下：知識有一種在地的性格，所以任何知識其實都是在地知識。但是因為種種原因，知識必須呈現為具有「普遍性」，這個「普遍性」是透過標準化過程建構出來的。但是由於不可能將每一個知識生產場所的生產條件及程序均完全一致地標準化，所以有時候會出現具有本土色彩知識產品。

生產這樣一種具有本土色彩的知識，往往依靠著對在地的研究對象、符號資源、知識生產的過程等熟稔地實際操弄而得的默會（tacit）知識與技巧。越熟習本地脈絡的生產者，越有可能找到新的知識生產資源或研究機會——特別是能從本土現實現象找到不同於西方的研究對象與問題，從而生產出具有本土色彩的知識，也因此使其知識產品有較強的「應用」性格。

這樣說來，我們也可以有一種「本土的」科學哲學。這個本土的科學哲學之所以可能，當然是建立在知識的在地（local）性格與存在（existential）性格上，以及有關知識移殖的條件上這兩方面。近年來由於台灣本土論述的興起與流行，台灣科學哲學家可以接合這個本土論述，以正當化本土性的科學哲學實踐，這是一個有利於本土科學哲學形成的條件。

如果我們用同樣的「本土知識」觀點去檢視「應用哲學」，我們發現應用哲學更有理由成為一種本土的知識。在西方，所謂的應用哲學在標準教科書中，通常被理解為對實際生活中有道德方面考慮的問題進行哲學性的批判、分析相關論證、釐清深層的概念問題等（cf. Almond and Hill, 1）。可是由於西方與第三世界各方面的差異，西方的「實際」或「應用」性問題（例如以前流行的核子競賽問題），未必是此間感到最實際或最現實應用的問題。更進一步來說，如果本地的應用哲學研究可以關注不同的現實或實際問題，那麼是否一定要自我限制在西方的應用倫理學言談內呢？例如，如果我們關注的應用哲學問題不只是企業倫理這種標準的西方應用倫理學問題，而擴及到企業管理或甚至所有各種各樣的管理（management in general）的倫理—社會之實際問題——例如，科學管理（scientific management）與本地傳統文化或

科技統治（technocracy）的關連——那麼為何不能被正當地稱之為「應用哲學」？

這個問題尚須進一步對「應用哲學」及當代的「後哲學文化」作一番考察，才能更完整地釐清這個問題（可參見本書的另一篇文章〈文化批評與副刊在台灣〉後半部關於應用哲學的討論）；在此我們僅能建議，台灣的應用哲學可以或許也應該和西方的應用哲學，在研究問題的重點方面、取向方面、或在研究範圍或領域方面有所不同，因而可以成為獨立的哲學領域（並非哲學理論的「應用」，而是有應用或實用性格的哲學），或包括像文化研究這樣的領域，或者包括（如本文所主張的）以「知識／權力」主題為中心的本土科學哲學。

前面已經暗示過，一個以「知識／權力」為研究主題的科學哲學，若能在哲學論述中以本地「知識／權力」的現實問題為參照背景——雖然對現實的指涉與關連可能是間接的、默會的（tacit）——則可由於其現實性、實際性及倫理道德－社會性的考量，而具有應用哲學的性格。這樣的科學哲學自然頗具本土性格。

「知識／權力」所包括的涵意甚多，本文曾提及數個涵意（即，科學做為殖民主義的宰制力量；科學透過國家權力——教育——壟斷了意識形態領域；還有 Rouse-Foucault 所指出科學的普遍性是透過標準化的過程建構的），但是「知識／權力」尚包括了許多其他涵意，（參見本書的下一篇文章〈知識／權力〉）這些涵意均可以藉由詮釋過程而觸及現實或實際的科學與技術方面之爭議問題，並成為以「知識／權力」主題為研究問題的科學哲學之參照背景；同樣的，這樣的科學哲學也可以對諸如科技政策問題、科學／國家、科學／民主等「知識／權力」議題，提供辯論與深化概念理解之符號資源及論証。

七、通識教育

最後，讓我們回到通識教育這個話題。前面曾提到費若本認

為科學不應在通識教育占一席之地，我們雖不必完全接受他的看法，但是費若本至少提醒我們不應把通識教育當作一個宣傳科學的講壇。費若本在描述為了預備一個公民能扮演其公民角色的通識教育時，這樣說道：

這種通識教育的基本必要部份是去熟習一切領域中最傑出的宣傳家，以使學生對一切宣傳——包括被稱為「論証」的宣傳——有免疫能力。（*Against Method* 308）

這個對通識教育的看法，其實可以獨立於費若本的科學觀點，因為這個看法僅是要求通識教育應為培養批判能力的教育，而不預設科學的知識論地位（即，不預設科學是否為「客觀真理」）。這樣的對通識教育的要求或看法在我們看來是合理的。

一般有關通識教育的論述多半談到「兩種文化」，即認為通識教育應當促進人文文化與科學文化的互相理解。但是這種言談似乎忽略了這兩種文化在現代社會中的不同權力位置（科學文化顯然占據了一個比較優勢的位置），以及科學文化可能存在著自我誤解的問題。所以與其強調兩種文化的互相了解，不如強調對科學的批判理解，以及對科學的社會、倫理、文化問題之批判認識。而以「知識／權力」為主題的本土的科學哲學，顯然可以在通識教育中扮演一個促進批判地理解科學與科學實踐的角色。特別是，如果在通識教育的教學時，這樣的本土科學哲學能夠作為一種應用哲學，亦即，透過詮釋將一些現實生活中有關科學的實際問題或倫理－社會考量和科學哲學的概念與論証串連起來，那麼它就可以預備學生對這類和科學實踐相關之事務有批判性的理解，也可以提供學生符號資源以參與公民的討論。

引用書目

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

- Feyerabend, Paul. *Against Method*. London: NLB, 1975.
- *Farewell to Reason*. London, Verso, 1987.
- *Science in a Free Society*. London: NLB, 1978.
- Latour, Bruno. "Give Me a Laboratory and I Will Raise the World." *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*. Eds. Karin Knorr-Cetina and Michael Mulkay. London: Sage, 1983. 141-170.
- Mulkay, Michael. *Science and the Sociology of Knowledge*. London: George Allen & Unwin, 1979.
- Rouse, Joseph. *Knowledge and Power: Toward a Political Philosophy of Science*. Ithaca: Cornell UP, 1987.
- 卡維波，〈「中國作為理論」之前〉，《台灣社會研究季刊》，第一〇二期，2016年3月，227-254頁。

知識／權力

作為新科學哲學的一個主題¹

（2017年前言）我在寫作本文時，知識／權力的提法雖然開始在台灣文化知識圈流行，但卻多只是談論傅柯的理論（本文也討論傅柯的觀點在科學哲學中運用），而許多立即現實的議題（像過去美國自由主義談論的「科學與政府」、「科學與民主」議題，以至於美國左派對大學協助軍工綜合體之類的議題），並不是傅柯的問題意識所關切的。而且，分析哲學或當時台灣哲學或學術界對更廣泛的知識／權力角度甚少觸及；所以激發我寫作此文在哲學話語內來開展「知識／權力」可能具有的多樣意義，例如，科學與第三世界、專業權力支配、科技統治（專家治國）、知識達成共識的協商過程、科學政策、知識－權力技術、標準化（常態化）等等。不過這篇論文屬於整理通論的學術性質，我另外則以此文部份材料寫了篇較論爭風格的文章（即前一篇〈作為應用哲學的本土科學哲學〉）。

所謂「新科學哲學」（the new philosophy of science）乃是相對於邏輯實証論學派的一種後經驗主義科學哲學，經常帶有反對波柏（Karl Popper）學派的特色。「新科學哲學」此一名稱的正式化，可能是出自布朗（Harold Brown）那本頗受歡迎的、介紹新科學哲學之教科書《知覺，理論與投入：新科學哲學》（1977）。

¹ 原載於台灣中央大學《人文學報》11期，1993年6月，頁85-115。本文初稿曾於1993年3月20日在中研院一個由一些哲學家及科學家所參與的討論會中宣讀過。

雖然布朗在書中除了庫恩（Thomas Kuhn）外，還提及韓森（Norwood R. Hanson）、費若本（Paul Feyerabend）等人對形成新科學哲學的貢獻，但是在目前，正如Don Ihde所說：「大部份學者當然會同意，在英美傳統中對新科學哲學的成形影響最大的是庫恩」（11）。所以，新科學哲學也可以說就是「後庫恩」（Post-Kuhnian）的科學哲學。

以「後庫恩的科學哲學」——而非某個哲學觀點或某個問題框架——來表徵新科學哲學，突顯了新科學哲學言談的多元異質與開放性，這也的確是庫恩之後有關科學的哲學言談（philosophical discourse of science）的實況。

既然如此，那麼這篇論文的題目聲稱，在多元異質且浩瀚的新科學哲學文獻中存在著一個「知識／權力」的主題（theme），乍聞之下，這個聲稱似乎有商榷的必要。

首先，在可稱得上「新科學哲學」的言談論述中，較屬於非主流的「女性主義科學哲學」以及英美等國的「激進科學派」和形形色色的馬克思派與新左派的科學哲學雖然對「知識／權力」及其相關問題均有不同看法，但是廣義的「知識／權力」這一主題在這些流派的著作中一向就是非常突出與明顯的，因此也無須本文這種試論性質文章來點出這些著作中的「知識／權力」主題。

另一方面，在主流的新科學哲學中，固然比較新銳的學派或趨勢確實觸及了「知識／權力」這個題目，但是能否構成一個主要的研究主題，並和其他已被公認的研究主題（如科學的進步與理性問題）相關連，則尚有待對這部份的新科學哲學學派或趨勢作更一步詮釋。很明顯的，這就是本文旨趣之所在。

但是既然也有部份的新科學哲學主流幾乎完全不處理「知識／權力」這個題目，甚至認為這個題目太「歐陸」（哲學）、太「社會學」了，那麼我們試圖從另外一些新科學哲學主流中拉出「知識／權力」這根紅線，這樣的論述策略究竟有何意義？從哲學理論層次來說，「知識／權力」的提法兼顧了科學研究的兩個層

面：一個層面是科學作為探究實在（reality）的智性活動，另一層面則是科學作為一種制度化的社會實踐；也就是說，「知識／權力」的提法使科學哲學不會僅限於形上學與知識論的論述，而且也同時是政治哲學與倫理學的論述。這一點對促進哲學內諸專門領域的對話是頗有意義的。

從哲學實踐層次來說，提出或注重西方新科學哲學中的「知識／權力」主題，尚可使台灣的哲學實踐有現實意義，進而或能發展出有關台灣科學與技術的應用哲學（applied philosophy）。這是因為：「知識／權力」的提法固然在西方已發展國家中亦有其現實意義，但是由於台灣與西方發展的程度與形態不同，因此在各種有關科學與政治的議題上（科學教育、科技政策、科學社群的自主與階層化等），台灣就和其他第三世界國家一樣，有相當不同於西方國家的問題脈絡。即以科技（科學與技術）與傳統文化的問題為例，第三世界固然和西方一樣均有科技與傳統文化相衝突的情形，但是第三世界還有西方文化透過科技進行文化侵略與殖民的特殊問題（下詳）。在「第三世界」本身已成為哲學問題的今日（cf. Hosle），台灣的西方哲學圈若想以台灣的或第三世界的視野來研究西方哲學，那麼在科學哲學的研究中著重「知識／權力」此一主題，比較不會侷限於（和本土脈絡較無關的）純粹形上學或知識論領域。

近年來，「知識／權力」經常在學院內外的著作中被提及，但是其涵義卻因不同著作及出現的上下文而不定，故而本文在發現／發展新科學哲學中「知識／權力」此一主題的同時，也將對「知識／權力」的眾多不同涵義作一整理的工作：我們將在以下的敘述中逐一展露（reveal）「知識／權力」這一對比連結詞的各種涵義以及相關的蘊涵。

壹

在新科學哲學的主流中，最重要的人物首推費若本。雖然有時費若本的「姿態」似乎比較邊緣或非主流，但是費若本的哲學

論證與著作的主要部份均頗為符合主流科學哲學的論述方式（例如，論述方式表現為具有專門知識的技術性），也因此他其實是主流科學哲學大家庭中的一員（Jerry Ravetz 9）。但是費若本和其他主流科學哲學不同的是，有時候在著作的另些部份，他會有十分怪異的、個人風格的、及非主流的論述方式；特別是他會明白地表述自身以及敵對科學哲學觀點的政治蘊涵，也正因為如此，費若本是新科學哲學主流中，最明確也最多觸及知識／權力主題的人物。下面我們將首先花較多篇幅來標明他著作中的「知識／權力」主題。

費若本在第一版的《反對方法》（*Against Method*簡寫為《反》）中，曾經使用後啟蒙式的「無政府主義」、「達達主義」、「人道主義」（一種尊重個性、Mill式自由主義的人道主義）來表徵他的「怎麼都可以」（anything goes）觀點，眾所周知，這個觀點的大體精神在於反對「科學有放諸四海皆準的方法」（《反》295）。但費若本並不是在比較嚴謹的意義上使用「無政府主義」一詞，比較適合表徵他觀點的語詞其實是「達達主義」（《反》21n）。整體來看，費若本的觀點比較接近那種強調保護並且利用「藝術創作的自由」的多元主義，重視想像、狂想、做夢等的價值（《反》52）²，這不是說，科學即是藝術，而是說科學實踐有時候必須像藝術創作一樣（這個結論可從費若本討論「發現之脈絡／証成之脈絡」之分推論出來。參見《反》165-167）。

費若本的達達主義立場有時也會引來另外一種詮釋與反應。John Krige在評論費若本時認為，費若本擁護達達主義就是拒斥革命（146），這幾乎等於說，費若本反對那種講革命的政治無政府主義³。不過，費若本和無政府主義還是有其共通點：他們都對

2 John Krige曾就這一點，把費若本和馬庫色（H. Marcuse）相比（147）。Krige的意思應當不是說馬庫色對費若本有什麼影響，而應是指出兩者所身處的（在新左派思維籠罩下的）時代氛圍。（費若本對馬庫色的態度則可參見《自由社會中的科學》129。）

3 在費若本反駁Gellner對《反》的批評時，費若本特別澄清了他在《反》187頁那段易引起誤解的段落，費若本強調了他不同意無政府主義非和平的實踐（《自

「法律與秩序」持反對態度。對無政府主義而言，事物的既定秩序即是國家及其制度與意識形態（《反》187），是須要加以抗拒的。而費若本在《反》結論章中闡明科學哲學之政治蘊涵，基本上也是針對國家及其教育制度與意識形態；在這個脈絡裏，費若本的「知識／權力」涵義就是「科學／政府（國家）」。

從「科學／國家（政府）」的角度來看「知識／權力」，在費若本之前早就有此傳統，而且是論及知識與權力關係時的一個主流傳統或提法⁴。不過費若本切入「科學／國家」的角度卻和此一傳統完全不同。費若本在「知識／權力」問題上的重要貢獻在於他清楚地看到，科學知識與權力的關係尚有一個更根本的預設，沒有這個預設，我們根本無法談「知識（科學）／權力」，這個預設便是「科學（知識）必須和非科學（非知識）有清楚的區分」。費若本在《反》中挑戰這個預設，他所做的重要結論可以簡單地說即是「科學無特殊方法」，他認為這個結論意味著科學與非科學的分界並無認識論或方法論上的根據。

關於科學與非科學的分界問題（demarcation problem）向來就是「舊」科學哲學的中心問題，故而費若本對分界問題的顛覆等於挑戰整個舊科學哲學。可是，即使科學（知識）與非科學（非知識）的分界沒有什麼道理，也不能因此說這個分界在實際上不存在，因為現實的狀況是：這個分界存在著！正因為它存在，所以才有「知識／權力」的問題。

那麼，為什麼科學與非科學的分界會在現實中存在呢？因為：國家權力——尤其是教育——不斷強化與複製（reproduce再生產）此一分界，為此，費若本才論證這一分界的害處以及國家

由社會中的科學》147n）。

⁴ 例如Sanford A. Lakoff, *Knowledge and Power: Essays on Science and Government* (New York: The Free Press, 1966). 這本書的書目可以代表「科學／國家（政府）」這一主題的研究傳統以及所觸及的問題。另外，Jean-Jacques Salomon, *Science and Politics*. trans. by Noel Lindsay (Cambridge: M.I.T. Press, 1973). 以及 Danial S. Greenberg, *The Politics of Pure Science: An Inquiry Into the Relationship between Science and Government in the United States* (New York: The New American Library Inc., 1967). 均是此一傳統中的有名著作。

獨尊科學的不良後果，其最終主張則是要求國家與科學的分離，就如同國家與宗教的分離一樣（《反》300）。

費若本論證國家應與科學分離的過程中，他提出了數個不同的理由，這些理由其實也均以各自的方式觸及「知識／權力」問題，而不必然侷限於「科學／國家」主題。這一點在費若本出版《反》之後的著作中可以看得更清楚⁵。在《自由社會中的科學》（*Science in a Free Society*，簡稱《自》）及修訂版的*Against Method*（簡寫為《反修》）中，費若本更清楚及醒目地表明：科學與國家之所以必須分離，乃因為唯有如此，自由社會方有可能。他的說法是：首先，所謂「自由社會」是說各種傳統在其中都有平等權利以及接近權力中心的平等機會（《自》106），或者說，都有掌握教育與其他權力位置的平等機會（《自》30、《反修》246）。這個對自由社會的設想應是無可爭議的，因為它只是主張所有傳統都應給予同樣的機會去自由競爭而已。費若本接著從「科學／非科學」分界之不存在及其他一些補充的論證，來說明科學只是眾多傳統或眾多意識形態之一而已，因此，科學不應假國家力量，成為唯一被教育的傳統或意識形態，否則自由社會便不可能了。這就好像基督教也是眾多宗教之一，在自由社會中不應享有特權、優等地位而成為「國教」；在自由社會中，國家應與科學分離，正如同國家應與宗教分離一樣（《自》106-107，《反修》256-259）。如果說，是國家鞏固了科學的特權地位，是國家給予科學及科學家壟斷教育的權力，那麼是什麼正當化了國家這種作為？換言之，國家（教育）和科學的結合本身就是一種國家權力的表現，這個權力被正當化的基礎在哪裏？以上這個問題還可以更擴大範圍地問：國家權力是如何被正當化的？對後面這個問題，和知識／權力相關的著名回答是由馬庫色（Herbert Marcuse）與哈伯瑪斯（Jurgen Habermas）提出的。簡

⁵ 費若本出版《反》後，將該書的結論中有關其科學哲學的政治蘊涵部份加以擴充改寫，而成為《自由社會中的科學》一書中的重要部份，還有一小部份則構成〈再見理性〉一文，並收於他後來出版的同名書中。最近，費若本又把這些有關知識／權力的大部份材料編入修正版的《反對方法》中。

單地說，他們認為在國家壟斷資本主義時期，科學與技術是用來正當化國家統治的意識形態；這裡自然還涉及了整個有關**技術統治**（technocracy）的討論。這個討論雖然也是「科學／國家」主題的一部份，但是費若本無疑地比較偏重**國家正當化科學**這一層面，而非**科學正當化國家**這一層面。

回到前面那個較小範圍的問題，即，國家將科學作為強迫性知識教育的權力是被什麼意識形態所正當化的呢？費若本雖然沒有以這個方式提問題，但是我們仍可以推想其答案，這個意識形態就是費若本一再抨擊的「童話故事」：這個童話故事認為科學有特殊方法，因而不同於非科學，並且獨立於文化、意識形態與偏見之外（《反》302）。

可是這個「童話故事」還有另一個重要的意識形態功能（《反》303），那就是它使人們以為科學是不能講民主的，而這個「科學非民主決定」或「外行不應插手科學」的意識形態，顯然意在鞏固科學家階層高人一等的地位和社會報償（《反》303-304）。

如果我們把科學家的階層利益與外行參與或監督問題，連繫到科學家階層與外行的權力關係，那麼我們將觸及一個費若本並未直接觸及的「知識／權力」含意，即，所謂「**專業宰制**」（professional dominance）或「**專業權力**」的問題，也就是專家或專業知識和權力之間的關係。這裡的「（專業）知識／權力」和前面提的「科學／國家」並不相同，因為專業知識所正當化的那種權力不一定和國家有關。

這個意義的「知識／權力」——亦即，專業知識正當化專家權力（例如醫生處置病人身體的權力）——比前面那個「知識／權力」的所指（即「科學／國家」），更清楚地暴露出「知識／權力」背後的階層利益分配。知識與階層利益分配的關係是：知識一定有承擔者或攜帶者（carrier，即，有知識的人），專業知識必有一專業階層，這一階層在行使知識時，往往也就是在行使權力，而這個階層將因行使其知識／權力，而獲得一定的利益分配

做為社會報償。只是就費若本而言，科學或專業階層所分配到的利益超過了其所應得的（《反》304）。由此我們似可推想，**知識必然和不平等的權力利益分配有關**，例如，不平等的知識分配即可能導致不平等的權力分配。等下，我們還會再討論這一點。

這裏所說的專業知識主要是指前面一直在討論的科學，不過在研究專業主義的文獻中，專業知識尚包括任何理論化、抽象化的「形式知識」（formal knowledge）⁶，（木工的知識因此不是這裏所指的專業知識）。弗德孫（Eliot Freidson）指出，專業知識或形式知識與權力的關連其實需要具體的人，也就是專業知識的攜帶者，他們創造或消費知識，使得知識對自然或社會有所影響而成為權力或力量（9）。但是一個人光有專業知識，不見得就有權力，因為在現代社會，一個人尚須要（比如）**資格證明（Credentials）**才能進入專業階層，方能進而從專業制度中取得權力；既然專業權力／知識從專業制度來，那麼學院制度或科學研究制度如何紀律（discipline）科學專業知識的攜帶者，對了解「（專業）知識／權力」也是重要的（Freidson 17）。此外，科學制度本身也必然充滿權力的行使（否則如何「紀律」科學研究者？），故而必有一定形式的權力安排以及正當化此種權力安排的知識。這個「知識／權力」的涵意也須要在下面闡明。

形式知識或專業科學知識不同於日常生活的「科學小常識」，而這種精英知識常被視為對民主的威脅，因為，攸關形式知識的決策不是民主的，不是對所有人開放參與的（Freidson 4-5）。這至少是使費若本認為科學的優勢威脅了民主的部份原因（《自》76）。因此，費若本認為有關科學知識的決策應當開放給外行參與。所謂「外行」基本上就是沒有科學制度資格證明的人；而且常因為缺乏資格證明，這些人被排除在決策過程與資源運用之外。

外行參與或外行監督這個觀念和「科學（社群）自主」或

6 Formal Knowledge在以下出現的文脈中——特別是當它被賦予社會學的含意，意指學院式知識時——可能翻譯成「正式知識」會更恰當。不過，此處的Formal Knowledge顯然和柏拉圖的theory of Form有關，故仍譯為「形式知識」。

「科學自由」這類提法似乎是衝突的。而後面這類提法在有關於「科學／國家（政府）」的論述中是很常見的。其精神不外乎：科學研究不應受政治或外在因素的干擾云云⁷。費若本一語道破地說：「〔這其實是〕巧妙地要求金錢支持，但卻不要對應的責任之說詞...」（《自》99）。換句話說，科學家從納稅人處取得金錢以發展昂貴的「大科學」（big science），但卻拒絕納稅人監督或參與相關決策。

我們必須留意的是，費若本在談這個問題時基本上也假設外行參與是在一個締造自由社會的漫長過程中，透過國家與科學分離以及教育改革而達成的。所以他可以同時主張「科學必須不受意識形態的干預」（《反修》viii），而不必擔心由於外行的監督而使科學受到意識形態的干預；畢竟，在自由社會中的「外行」不但有權利在多樣的意識形態（包括科學）中選擇（《自》86-87），也由於通識教育的改革而使「外行」（即，自由社會中的公民）具備對諸意識形態的獨立判斷能力（《反》308-309）。

其次，也由於費若本這個關於自由社會的假設，所以他沒有直接處理現實世界中國家與科學社群的權力關係問題——因為費若本認為國家根本就不應該和科學有關係，兩者應當分開；更何況，獨立的科學早就不存在了，早就是為商業服務的科學了（《自》100）。在這種情況下，所謂「科學自由」只不過是向人民吹噓科學以及給人民洗腦的自由（《反》306）。不過，科學自主或自由的說詞在現實中當然也可以是科學社群抵抗國家或商業干預影響科技政策的說詞。在這個現實脈絡下，代表民間社會的「外行」、國家、及科學社群可以形成一個動態的三角權力關係。這個重要且應被深入探討的話題卻在費若本的思想中找不到地位。

同時，從費若本對外行監督或參與科學的主張來看，自由社會中的公民不但對像科學教育（例如課程問題）、科學應用等問

⁷ 科學自主或自由在西方（特別是美國）「科學／國家」論述形成的歷史因素當然並不單純，一方面和「大科學」（big science）興起有關，另一方面則和冷戰時期的反共宣傳有關。關於這點，筆者日後有機會再說明。

題有權參與，也對科學結論的內容有權參與（《自》86-87, 96-98。《反修》258-259。）事實上，這個外行參與的主張至少部份和費若本否定科學與非科學有方法論上之區分相呼應；因為一旦科學與非科學在方法論上的區分被泯滅了，這一區分便只是「人為的」（《反》306），只有社會學上的意義（即，靠著制度與組織方式來區別科學與非科學）；故而科學知識的攜帶者（所謂「專家」）和非科學知識的攜帶者（所謂「外行」）兩者的區分也便只有社會上的意義了（《反》303-304）。按照這個邏輯，我們可以想像費若本會宣稱：專家與外行的社會學區分（即，外行不像專家那樣通過考試而且具有資格證明或受雇於研究機構等等），不能保證專家在科學結論的取得上有任何方法論上的優勢，因為對費若本而言，科學並沒有特別的方法論。因此，禁止外行參與只會造成科學研究無法集思廣義、自我反省，對科學的進展是有害的。（比較費若本關於科學與非科學之區分有害科學進展的說法：《反》306）。

不過，從一個庫恩式的角度可以批評費若本的「外行參與有益科學進展」說法如下：**專家與外行的社會學區分或科學的專業主義乃是科學進入成熟期的產物**；共享典範的科學共同體之常態科學活動，由於無須再為形上學、方法論、研究主題等爭吵不休，反而可以因為縮小範圍與眼界，集中而深入地詳細研究，使得研究的有效性與效率（effectiveness and efficiency）大增，這不能不說是有助於科學的發展的（cf. Kuhn 80, 86）。現在，如果外行不與專家們分享同一典範，那麼他們對研究的參與勢必造成無效率的狀態。

撇開外行參與對科學進展究竟有助或有害這個問題不談。我們可以從另一個角度來看上述的批評：在常態科學時期，外行和專家同享共通典範的可能性總是小於專家們彼此之間同享共通典範的可能性。事實上，即使不用庫恩的架構和語言，我們也可以推測：在大部份情況下，專家彼此之間的共識（方法學的、形上學的、研究取向的、研究倫理的...）總是多於專家與外行之間的

可能共識。這個現象只不過表明，科學共識或典範必然和專業訓練密切相關（專業訓練造成或表現為專家與外行之間的社會區分以及專家之間的內部區分）。

所以，與其簡單地斷說共識程度的提高有助於研究的有效性與效率，不如將之放在更一般的、也就是分工的層次來看。即，其實是專家與外行的社會區分這樣的社會分工，或者專家彼此之間的內部份工，有助於知識生產（knowledge production）的效率；而專家彼此之間的共識——不一定是共同相信的知識或彼此均默會的知識（tacit knowledge），也可以是研究的「行規」或倫理、某個公認的「傳統」權威、分工的原則等等——只不過是幫助專家們彼此分工合作生產知識並且形成團隊或專業的符號資源，這些資源也是區分專家與外行的力量之一，是社會分工與內部份工機制的一部份，同時也繼續維持著這些區分或分工，故而使提高知識生產之效率與生產力成為可能。

如果我們同意在一般生產過程中，意識形態的宰制（特別是有關生產的社會分工與內部角色分工的知識）以及其他宰制或權力形態，係為提高生產力（productivity）與生產效率所必須，那麼在科學知識的生產活動中，有關科學知識及其生產的共識也正扮演了像意識形態宰制般的角色，作為提高知識生產效率與生產力的一種power。從這個「知識／權力」現象可以推知，外行參與之所以被認為有害生產效率，乃因為她們未經紀律或不守紀律（disciplined，此字亦作「學科」解），換句話說，她們不但不受制度獎懲的宰制，也不受意識形態的宰制——例如，外行可能對「有效率的生產知識」此目的與目標缺乏共識，她也可能無法接受她在某研究計劃中被指定負責的部份，或被其他專家公認「應當」參與的角色與程度；惟有分工的上層才有權力控制計劃的步驟與執行方式，而外行（甚至分工的下層科學人員）不被賦與這種權力，理由是她缺乏有關整個計畫之知識生產過程的知識。

對於上述這個從生產效率角度來對科學的外行或民主參與的質疑（費若本在某種程度上也預料到這類質疑），或許可以回應

如下：其實，就像許多人以「暴民統治」（mob rule）的可能性來質疑民主參與一樣，效率問題也常被用來質疑民主參與；可是「暴民統治」或「效率」的提法均預設了某個先定的目標或目的（如尋求科學真理、累積知識、發展科學），而這些目標或目的只是社會整體系統中某個次系統的目標或目的。

例如，科學知識的生產活動這種次系統，為達到其目的就必須採取合乎理性之行動；可是，適用於次系統的這些「目的—理性行動」（purposive-rational action）的原則或規則，若照哈伯瑪斯來看，不能無限制地從其原來適用範圍的次系統擴展到整個社會系統，尤其不能擴展到整個民主制度架構，因為適用於社會整體系統或民主制度的理性原則與規範，和適用於科學活動這個次系統的原則與規範不同；但是也因為兩者不同，科學活動不應以民主制度的規則來規範（cf. Habermas 96）。與哈伯瑪斯不同的是，費若本不但認為科學活動這個次系統不應擴張，而且還認為，整個社會系統的目的與價值應該支配／凌駕（override）次系統之目的與價值（《反修》258-259），這也就是民主的決定應該支配／凌駕「真理」的意思（《自》86-87）。

費若本對這種「支配／凌駕」的理解甚至是：適用於民主系統的投票，也可以更廣泛與更徹底地應用於科學活動（《反》309）。嚴格說來，這裏觸及的應該不只是外行參與的問題，而且還應該包括科學社群的內部民主問題，甚至必須包括：科學知識乃是協商（negotiation）甚至宣傳的產物，而非（像哈伯瑪斯說的）「純靠較佳論證的力量」的產物。（費若本曾提到「論證」也可能是宣傳：《反》308）不過費若本卻對上述的內部民主與協商的問題著墨不多，我們等下會再處理它們。

貳

費若本在談到科學並不必然優於其他形式的知識（像傳統的知識、神話）而且還可能從這些知識中獲益時，也提到西方科學做為一種帝國主義或殖民主義的權力／宰制。他說：

...「西方科學」從來就沒有和非西方社會的整個觀念、神話、宗教和程序的複雜體有過公平競爭。那些神話、宗教和程序之所以消失或削弱，不是因為科學比較好，而是因為科學的門徒是堅定的征服者，是因為他們的船堅炮利壓制了其他的文化。這之中既無〔對非西方社會的觀念〕之研究，也沒有「客觀」比較〔西方與非西方兩者的〕方法與成就。只有殖民，以及對被殖民者觀點的鎮壓。... 科學的優越性不是研究或論證的結果，而是政治的、體制的、或甚至軍事壓力的結果。（《自》102）

在另一個地方，費若本寫著：

現代科學的興起和西方侵略者對非西方民族之鎮壓相吻合。這些民族不但自身被鎮壓，他們也失去智識上的獨立，並被迫接受嗜血的博愛宗教——基督教。〔被殖民者中〕最聰明的還得到另外的獎賞——……西方科學。..... 在大多數情況中，傳統毫無論證痕跡地消失了，人們的身體與心靈均受奴役。（《反》299）

由以上的評論來看，費若本似乎勾勒出了（西方）科學在殖民主義中的共犯角色：資本主義—科學—基督教⁸，（這三者均宣稱帶來了進步、繁榮、文明、啟蒙、與美好生活），科學則是構成殖民主義奴役或宰制的重要成份，不但是證明西方優越的意識形態，也是取代原有知識傳統的意識形態。殖民主義除了船堅炮利這種奴役宰制身體的power（力量），還有科學這種奴役心靈智識的Power⁹。此外，費若本在評論中指出的西方科學之買辦階層，也極可能因自身的科學知識而在殖民社會中獲有不平等的階層利益與權力。

8 費若本沒有在此提及「資本主義」這個字眼。他後來曾用「西方企業」或「西方進步發展」等字眼。費若本尚指出，在今天的世界上，無論資本主義國家或社會主義國家均以西方科技為馬首是瞻（《再見理性》2）。

9 費若本經常提到這一點，有時他是用「心靈謀殺」這樣的字眼（《反修》4，286-287，或《自》119-120。）

關於這個「西方科學作為殖民主義的宰制力量」的「知識／權力」涵義，費若本尚在多處談及。費若本除了指出「第一世界科學只是眾多科學中的一種」、「科學可以有許多種」外（《反修》3），也強調知識其實是一種生活方式（*Farewell to Reason* 《再見理性》82-85）。如果知識（例如中醫——費若本最喜歡的例子之一¹⁰）涉及的是一整套飲食文化、保健活動、形上學觀念、性／性別文化、醫藥工業與相關商業、人際網絡、醫藥保險政策、醫學教育等等——亦即，涉及人們的生活方式——那麼，一種知識壓抑或取代另一種知識，所涉及的並不只是「純粹觀念」的改變，而是涉及許多有關物質利益、制度與權力的改變。所以，費若本講科學知識先在西方由國家強加（*impose*）於西方人民，然後又出口（*export*）西方科學，再強加於第三世界；造成了文化差異、本土工藝、風俗習慣與制度的消失。這個「強加—出口—強加」的過程的背後，費若本指出，有著極有力的、來自集團與制度的智識上和政治上支持（《再見理性》2）。不過，費若本並沒有更進一步詳談這些極有力之集團與制度，也沒有分析「強加—出口—強加」的機制（*mechanism*）。畢竟，如果「知識是一種在地產品（*local commodity*），被設計來滿足在地的（*local*）需求和解決在地的問題」（《再見理性》28），那麼，當一種知識出口後，它如何在另一個地方再生產（*reproduce*複製）自己？出口的知識如果變成了強加的知識，它又滿足了什麼樣的需求、誰的需求或利益？費若本暗示：如果出口的知識能結合原來在地的知識，那麼它可以不是強加的知識（《再見理性》85）並且它能民主地被「取用」（*appropriate*）（《再見理性》28）；不過，人們應先探究出口的知識被知識買辦取用的具體條件，才能促進從「不民主的取用進口知識」到「民主的取用進口知識」之進程。

以上我們主要利用的是費若本的文本，解釋了數個密切關連

10 我指導的中央大學哲研所學生佻同俊之碩士論文〈費若本的科學合理性問題對中醫傳統的啟發〉（1996）探究了這方面。

的「知識／權力」涵義；這完全不意味著費若本首先發現或較完備地發展了這些「知識／權力」的涵義。事實上，這些涵義在其他人的著作中也找得到或甚至被更完備地發展¹¹，不過正如文章開頭處對本文之論述策略所作的解釋，我們希望能就新科學哲學中主流的文本（text）來發展「知識／權力」這一主題。以下我們將開始論及另一些新科學哲學的文本，除了將對前面數種「知識／權力」之涵義加以發展外，並將發掘其他的涵義。

參

在費若本之後的新科學哲學家，受到了更多來自科學社會學及知識社會學的影響，甚至他們本身也同時就是科學或知識社會學家。這種科學社會學與知識社會學的合流，以及科學哲學與科學／知識社會學的合流，反映了科學哲學中晚近的理論發展背景與趨勢。

很明顯的，把科學視為一種特殊的知識、特殊的人類智性產物，認為其內容不受社會脈絡或因素所決定，這樣的看法自然會區分科學與非科學，也會將科學社會學與知識社會學區分開來（前者研究科學的制度組織等，但不涉足科學內容，後者則研究那些會被社會所決定的、非科學的知識形式），但它也同時將科學的社會學與科學哲學區分開來；因為在這種看法的指導下，科學自身有一內在邏輯，不受社會決定，因此科學社會學僅能去研究為什麼科學會不受社會決定，而科學哲學則嘗試去重建那個內在的邏輯。

在動搖上述兩個區分這一點上，一些被稱為「新科學社會學家」的學者對傳統的、特別是墨頓（R. K. Merton）之科學社會學曾提出挑戰，有一些貢獻，但是眾所公認，庫恩對動搖上述區分的貢獻最大。

¹¹ 例如科學與第三世界的問題：Susantha Goonatilake, *Aborted Discovery: Science and Creativity in the Third World* (London: Zed Press, 1984)。Ziauddin Sardar, *The Revenge of Athena: Science, Exploitation and the Third World* (London: Mansell Publishing Ltd., 1988)。

按照M. D. King對庫恩的詮釋，庫恩否認科學實踐係按照一個普遍的、非社會的邏輯而展開的；相反的，科學實踐是被具體的、個別的、「在地的」（local）傳統所支配，而這些傳統並不是什麼理性的產物（King 5）。換句話說，科學在知識層面的發展不是（像墨頓假設的那樣）一個由非社會的邏輯所支配的理性過程，而是受在地的、規範性的傳統所支配，這些傳統替特定的一群實際做科學研究的人（庫恩謂之「科學共同體」）界定了究竟什麼樣的問題、方法、理論（或應再加上結論、成果）才算作是科學的，而由傳統所定義的一件科學工作、並為共同體所認可且投身其中的即是「典範」（King 21）。這個詮釋角度固無特別新奇之處，但是它點出了「科學作為科學傳統或研究傳統的權力產物」這樣的「知識／權力」涵義；在這個框架之內，**常態科學研究是這個研究傳統的權力控制形式，而科學革命則是對這種權力控制的反抗。**

更明確地說，從King對庫恩的詮釋來看，**科學是由科學傳統的權威——而非理性——所構成的社會系統。**至於這個權威究竟是什麼性質、如何透過典範來運用其權力、如何被取代或推翻等等，便是庫恩學派的重要問題。

將科學當作某種權力系統、當作以科學研究傳統之權威為核心的社會控制形式，這種看法並不難以理解——只要我們能看到：科學中權威的運用、科學制度與組織的權力關係和運作，就是科學實踐；正如同政治權威之運用即是政治實踐一樣。而科學實踐之所以是科學的（而非政治的等等）正因為它和科學互相構成（mutually constituting），即，科學是科學實踐的構成部份，反之亦然。

以上的思路表示，權力並非無形體的（disembodied）神祕力量，科學或知識亦非離魂般的（disembodied）觀念。即以知識為例，所謂「知識並非離魂般的」就是說：知識並不存在於文本、言談、行為、科學家、技巧、物品等以外的境地；知識永遠是體

現在 (embodied) 具體事物與行動中的¹²。回到前面提及之科學／知識的社會學與哲學的合流。這裡我選擇的重要人物是茂凱 (Michael Mulkey)、他的綜論性著作《科學與知識社會學》(簡稱《科》)綜合了許多新科學社會學家的研究成果(像B. Wynne, J. Law, P. E. Chubin, 以及Edinburg學派的D. Bloor, B. Barnes和Bath學派的H. M. Collins, T. Pinch等人),頗有代表性。

茂凱的《科》書中,最重要的「知識／權力」觀念牽涉到「協商」(negotiation)這個社會學概念在科學研究過程中所占的地位。簡單的說,茂凱認為科學研究的結論、共識、成果、或主張,是在社會過程中創造出來的,科學是一種社會建構,而非直接由物理世界所給予;可是科學結論或共識的達成,並不是所有科學成員在平等(在科學組織中實際擁有相同權力)、公平參與(不帶任何先見或偏見)的正式場合中(而非私下或私人的場合),靠著純粹辯論的力量得到的。相反的,科學結論是透過協商,在不平等、非公平參與、以及包括非正式場合或私人場合中達成的。

茂凱的觀點還須要一點點解說。一般認為科學家不但擁有足以揭示外在世界真相的科學方法以及許多已經建立起來的科學證據與判準,並且受過適當的科學組織及制度的紀律,甚至擁有科學精神、修養、與倫理,足以保證科學研究不受社會外在因素或個人因素扭曲。茂凱則顯示,不論是科學方法(科學哲學的原則、理論等)、某個證據的適用性、某個定律在某一情境中的意義、評估實驗的標準與程序、科學的技術及認知性規範、科學的道德性及社會性規範、科學倫理或精神等,皆不過是科學家的符號資源,其意義並不是絕對固定的,均有可被再詮釋的餘地;事實上,它們也因科學家的不同立場、目的、與「在地的」(local)利益而一再地被詮釋著,一再地被用作符號資源來證成

¹² 類似這種embodied knowledge的說法很早便流行於有關科學的哲學—社會政治言談中,稍早時的表述常是:「科學是一種社會實踐」。Joseph Rouse最近在評論Steve Fuller時,比較明確地提到這個embodied knowledge觀念(Rouse, "Policing", 354)。

(justify) 科學家的實踐與研究結論。(Mulkay, 《科》49-95)。

這就是為什麼即使科學家接受了一套公認的科學方法學或「發現的邏輯」，也不一定能像正統科學哲學家希望的那樣，可以保證科學實踐的「理性」與科學結論的「客觀」；因為科學的方法或邏輯不能「決定」科學實踐，前者只是後者的符號資源（即，科學家口頭上接受科學方法或邏輯，並用以正當化自己的實踐，或挑戰別人的實踐），兩者的關連是透過詮釋而建立的；換句話說，科學實踐是否符合或按照科學方法邏輯，是一個詮釋的結果。

這裡說的詮釋或再詮釋，以及對這些詮釋的辯論，即是前面所說的「協商」。這也就是說，參與辯論的人之所以接受某個詮釋乃是社會互動或協商的結果，亦即，成員交換觀點並企圖說服、勸說、及影響彼此，而這些觀點可被修正、放棄、或強化。(Mulkay, 《科》94) 不過，有關協商的事實尚不止如此。

首先，科學知識並不都是可以清楚表白的，總有一些默會(tacit)的成份無法由正式的判準來估量；而這種默會或非正式化的知識最好是透過直接的私人接觸、彼此互動來傳遞；因此，在互動過程中，參與者知識的適切性只能非正式地協商，或非正式地明白展示(Mulkay, 《科》90, 74-75)。這一點說明了協商的無可避免性。

其次，有些時候，若對某個實驗可否算夠格的問題作協商時，或對某個實驗是否與其他實驗相當的問題作協商時，其實也正在定義被探究之經驗現象的性質，以及可能在創造一個獨特的科學文化領域(Mulkay, 《科》77)。因此，協商不是有別於「真正」科學活動的社會學行為；它本身就是科學活動或科學實踐。

再者，在協商時，像在評估別人的知識主張時，人們會彈性地運用已有的文化資源及符號資源，而這之中很難區分技術性判準或非技術性判準。有時，人們考慮的是很個人性或私人性的層面：例如，對實驗或研究者的能力與誠實（不造假抄襲等）之信心（像考慮她畢業的或教書的學校是否有名，可不可能做出有價

值的研究），對研究者個性與智力的考量（可不可能懂或精通某研究主題），還有研究者的名譽、社會位置、與心理狀態，另外還可能依靠有關研究者的「小道消息」（像畢業論文品質之優劣、學術活動以外的社會參與或政治立場）來評估研究者的知識主張。（Mulkay,《科》77）還有的時候，即使在有許多共識的情形中，出於某些科學家的邊緣社會位置，她們會特別傾向尋求與主流正統極端不同的詮釋，甚至會「先有結論再找證據」。至於這些邊緣的、革命型研究者的非正統詮釋可否成功，有時也和研究社群的社會組織狀況是否比較自由開放、還是中央控制式有關。（Mulkay,《科》87-88）。特別值得一提的是，由於科學家的判斷與詮釋不但會受到認知性因素影響，也會受社會性因素影響，所以邊緣「革命」科學家如果想要成功，就不能忽略社會因素；簡言之，她們必須造勢（Mulkay,《科》89）。

以上所言，不僅僅在斷言科學知識乃由協商過程所建立——亦即，在社會互動的過程中，透過對文化資源的詮釋所建立（Mulkay,《科》95）——故而科學和社會生活中其他的文化產品並無不同（Mulkay,《科》121），而且也在斷言（正如茂凱所指出的）：「...科學知識主張〔不〕是被清楚且現成的判準所評估...非技術的考量可能會系統地影響科學功勞的分配。故而，我們可以對科學中的社會排序（social ranking）採取一根本不同的新研究取向，並且首次去探索權力與宰制的現象究竟在研究社群內滲透得多深遠」（《科》120）。一言以蔽之，科學知識生產中不可或缺之協商是一個權力現象，而這個權力現象既和科學組織及制度安排的權力相關，也和廣泛的、科學制度組織外的文化社會權力相關——因為協商時所運用的文化資源可能是非技術性的社會文化因素。這便是茂凱及其他新科學社會學家所指出的「知識／權力」的另一涵義。

我們認為茂凱上述的結論暗示，在過去，科學社會學中關於階層化以及相關的獎勵系統、優勢積累等現象之研究，比較少著重社會文化中廣泛且深入的（例如）階級、性別、族群等權力關

係對這些現象的重要影響。我們還可以進一步推論說，如果希望科學協商中的各方能夠站在一個公平參與、平等的立足點上進行，那麼單單達到所謂的「科學社群的內部民主」是不夠的，科學社群之外整個廣大社會的民主平等才是必要的。

肆

不過，整個社會的民主平等問題，在今日我們這個被稱為「知識社會」（knowledge society）的脈絡中，關係著特別的「知識／權力」問題，這便是科技統治或專家治國（technocracy）。新科學社會學／哲學家巴恩斯（Barry Barnes）在批評哈伯瑪斯有關科技統治的思考時，也同意哈伯瑪斯所說，「知識分配的不平均（等）」在科技統治中和「權力分配的不平均（等）」相對應（Barnes 99），這是「知識／權力」的又一涵義；亦即，權力結構和技術知識的分配是一致的：擁有越多的技術知識，或有越多機會或手段擁有技術知識，就擁有越多的權力（Barnes 100）。

巴恩斯談及此問題時指出，知識分配的不平均造成並且維持了權力分配的不平均（104）。他也意識到這種對知識與權力的因果看法會引出以下這個難題，即，專門化乃是一種必要之惡（Barnes 24）——這就是說，一方面專門知識與技術可能有礙權力平等，另一方面卻也有其不可或缺性與好處；如果為了權力平均分配，我們必須平均分配知識，而後者意味著專門化的消失，那麼我們將因此而失去專門化所帶來的好處（Barnes 104）。其實，這個難題很可能只是表面的，例如，我們可以主張是因為權力的不平等架構，才使知識的不平均分配造成了權力的不平均。或者，我們可以不必執著於「知識的平均分配」這個等於「取消專門化」的概念，而以「知識平等」取代之。所謂「知識平等」，乃是指運用或獲取知識的機會或權利是平等的，因此，知識就像政治職位或其他權力的資源一樣，不一定每個人都得占據同一職位或資源才算平等，只要每個人有同樣機會獲取它們，就可以算是知識／權力的平等了。

巴恩斯在批評哈伯瑪斯「科技統治」的悲觀展望時指出，科學家或專家並非像哈氏所假設的那樣是鐵板一塊的利益團體，她們和許多其他的團體一樣被分化為不同甚至互相衝突的集團，很多時候她們就像律師或辯護人一樣，各為其主，只是代言人而已（108）；因此，巴恩斯把哈氏的「知識／權力」圖象（即，科技專家為統治者服務，或本身就成為統治者），修正為一種**多元主義**的「知識／權力」圖象，即，不同的科技專家為不同的社會集團服務，有些在統治者陣營中，有些在被統治者陣營中。不過，這個多元主義模式也有一些問題（cf. Barnes 110-112），尤其是這個多元主義模式是否適用於像台灣這樣的第三世界地區，也有待考察。

在這個多元主義的「知識／權力」圖象中，基本上是某些專家的科學知識對抗另些專家的科學知識，在這對抗背後則似乎是雙方專家各為特定社會集團之利益服務。但是在有些情況中，由於某些社會集團的利益是和非西方科學的其他知識形態連結在一起的，這時便形成了西方科學知識（或學院的形式知識）對抗**傳統的或日常生活的知識**。一般所謂「科學的進步發展能啟蒙並破除傳統或迷信」即是指西方科學在對抗傳統與日常生活知識時取代或削弱後者。我們也在前面提到，這種取代或削弱事實上即是以一種生活方式取代或削弱另一種生活方式。至於用來正當化這種「取代或削弱」的意識形態，當然就是「科學優於其他形態的知識」，可見這兩種知識的關係不是平等的。

科學知識與其他形態知識的不平等當然也對應著權力的不平等，這可以從前面提到的知識／權力不平均分配推論出來。前面提到的「知識」是（西方）科學知識，而科學知識分配的多少則決定了權力分配。不過，分配到較少科學知識的社會集團並不表示她們沒有「知識」，只是她們擁有較多的是其他形態的知識，而正是因為這些非科學知識在地位上不如科學，比不上科學的權力，這些集團也因此分配到較少的權力。

波新（Gernot Böhme）把以上所言，用略為不同的方式表達

如下：

知識不應被當作一個命題系統，而應當作「存貨／股份」（stock），一種文化資本、共享的財貨... 在這種情形下，參與知識的程度將大大地影響一個人的社會地位、政治影響力、以及社交圈。因此，不同形態的知識之差異將反映在知識擁有者（carrier 攜帶者）的社會差異上。（"Demarcation" 57）

這也就是說，不同形態知識的高下優劣之排序，將反映在知識擁有者的社會權力、社會地位或社會階層上。在同一頁，波新還說：「知識可以用來建立圈內／圈外關係、正當化社會階層、確立責任的基本原則」。他的意思是，是否擁有某種知識或參與某種知識的程度，將可劃分某人是否屬於某個圈子、或該屬於什麼階層、負什麼樣的責任。

從這個觀點來看下面這些提法或言談，我們都可以猜想到其中涉及的「知識／權力」蘊涵：(1)傳統科學方法學／科學哲學／知識論所熱衷的分界（demarcation）言談，以及哲學作為科學基礎的提法；(2)有關學院知識中的基礎知識／應用知識之分的言談；(3)宣稱物理學／自然科學作為真正科學的典範、或統一科學的基礎之言談；(4)和其他形態知識相比，將科學知識作為真正客觀真實的知識之言談。

波新曾分別探討了(1)與(4)所涉及的知識／權力問題。在一篇題為〈作為科學的助產術：論科學與每日知識的關係〉（"Midwifery as Science: An Essay on the Relation Between Scientific and Everyday Knowledge"）的文章中，波新顯示傳統助產術不只是一種知識，而且涉及一種生活方式，有現代科學無法取代的社會功能（"Midwifery" 370-372, 375, 316）。但是助產術的科學化過程並非什麼啟蒙戰勝蒙昧主義的光采，而是充滿了性別歧視的結果。傳統的助產士均為女人，在醫學逐步制度化的過程中無法進入大學去學習解剖學以發展傳統的助產術，結果男性醫師壟斷

了處理女性身體的權力。（"Midwifery" 376）總之，波新顯示，當不同知識形態對抗時——亦即為它們排出優劣高下時——極可能就是這些知識的擁有者為了不同社會位置權力作社會鬥爭之時。這個「知識／權力」的涵義尚為「科學專家與社會集團的結盟」留下一個有待思考的問題：如果科學專家仍堅持自己擁有的知識「比較客觀」或優於社會集團的每日生活知識，那麼科學專家能否真的和被她所「服務」的社會集團平等？科學哲學家可以從波新那裏得到另外一個靈感，即，如果科學哲學要在形式知識中的排序取得優位，而成為科學的某種「後設性」以及規範性或規約性知識，那麼科學哲學家必須占據一個比科學家更有利的權力位置。這個權力位置有可能由國家機器來提供，即，科學哲學家可以成為替國家服務的科技政策官僚，這便是富勒（Steve Fuller）的建議。由於篇幅有限，以下我們只談這個建議的權力蘊含。

為了達成這個優位的目標，富勒認為科學哲學的焦點應當由科學評估轉換到科學政策（《科哲及其不滿》*Philosophy of Science and Its Discontent* 135）。在這個建議中觸及的「知識／權力」涵義固然仍屬於「科學／政府（國家）」的關係，也就是國家對科學社群的干預、管理、或支配，但是現在這個國家與科學社群間的權力關係已被理性化了（rationalization）。從科技統治的角度來看，這不僅僅是國家透過專家知識來統治人民，而且是透過專家知識來統治專家。

如果說富勒建議的是科學哲學家與國家權力的結合，那麼邱賓與瑞斯提沃（Daryl E. Chubin and Sal Restivo）則暗示科學哲學家——或更正確地說，後設科學研究者（包括科學社會學家等）——應與人民力量結合，換句話說，後設研究者應成為「社會批評者與運動者」（Chubin & Restivo 62）。

對邱賓與瑞斯提沃而言，科學即政治，作出某個科學主張往往是一種政治行動（74），因此，科學理論或資料的衝突往往就是不同利益的衝突。在此前提下，後設科學研究者或「政策科學

的哲學家」(75)，應闡明科學資料如何在意識形態上自利並理性化背後的利益，或科學資料如何維持「科學不受四周文化影響」此一假象，或科學資料如何妨礙正義的社會行動(63)。最重要的是，後設研究者不再假裝自己是價值中立不偏不倚的(non-partisan)，她對科學與科學政策決定者提出價值的批判及道德的分析，亦即，她會指出(prescribe)在科學政策制定過程中，科學資料應當或不應當被使用的方式(63-66)¹³。

伍

以上有關富勒、邱賓、與端斯提沃等人的說法觸及的是「科學哲學的政治」。科學哲學的政治、或科學方法的政治蘊涵及意識形態功能，當然可以算是「知識／權力」問題的一部份，因為作為形式知識的科學哲學，和科學或其他形式的知識一樣，均可能正當化各種形態的權力。在這方面，澳洲學派的著作著墨最多。

所謂澳洲學派，特別是它的代表人物之一，喬莫斯(Alan Chalmers)的科學哲學立場，可以說是費若本和某種「傳統的」科哲觀點之折衷：喬莫斯一方面支持費若本對普遍科學方法的批評，也對費若本的主張——「科學不見得優於其他形式之知識」——有相當程度的支持(《科學是什麼?》*What Is This Thing Called Science?* 140-141)；但是喬莫斯另方面尚試圖保存科學的客觀性與價值中立性(《科學與其虛構》*Science and Its Fabrication* 3；《科學是什麼》124-132, 136)；不過喬莫斯並不是主張「讓政治(權力)的歸政治，科學的歸科學」，因為對他而言，科學中本來早就存在著政治或權力關係，而且科學哲學與科學的地位都是重要的政治議題(《科學與其虛構》1-3)。喬莫斯只是認為，科學的目標仍然可以和其他社會實踐的目標區分出

¹³ 邱賓與端斯提沃在此處發言的脈絡是針對「科學研究」(Science Studies)領域中其他的研究綱領：強勢綱領(Edinburgh學派與Bath學派)、實驗室研究(即新浪潮派)與科學計量學。邱賓與端斯提沃將自己的研究綱領稱為「弱勢綱領」，意在補前述諸研究綱領之不足或缺失。

來，而且對科學的哲學性評估也可以和其他性質的評估（如道德或政治的評估）區分開來，唯有（為了科學目標而進行的）科學實踐無法和追求其他目標的社會實踐分開來（《科學與其虛構》116, 40）。

喬莫斯雖然同意費若本「沒有普遍的科學方法」之主張，但卻認為仍然有適用於「不同歷史時期之可變動的科學方法與標準」（《科學與其虛構》6-23），所以並非「怎麼都可以」（anything goes），也就是說，對科學的哲學性評估或知識論評估還是有可能和其他形式的評估區分開來。同時，就喬莫斯而言，即使科學實踐無法和某些利益與權力分開，但是這並不表示科學的目標——如建立可應用於實在世界之概括（generalization）、知識的不斷改進擴充成長等——就被顛覆不見了（《科學與其虛構》121-122, 24, 38-40）。喬莫斯在此採用的理由是傳統科學社會學中墨頓（Merton）為科學客觀性提出的辯解，但是喬莫斯並沒有詳細討論或考慮諸如茂凱等人對墨頓此一論點的批評（cf. Mulkay《科》63-70）。

不過喬莫斯並不因而主張科學的目標比其他社會目標更高，或更應優先被實現（《科學與其虛構》40）；在同一書中，他也認為不應將社會與政治問題模糊化為科學問題，並應提防科技統治的危險（124-125）。

澳洲學派其他成員的立場看來大致和喬莫斯相似。在《科學方法的政治與修辭 *The Politics and Rhetoric of Scientific Method*》這本代表該學派的論文集之導言中，編者John Schuster and Richard Yeo提議科學方法的運用可在科學活動的三個層次上被研究：

第一是專技性辯論與論証的「內部」層次，在此層次中知識主張初步地被提出、協商與評估。第二是制度的與學科的組織與政治層次。第三是科學社群的「公共政治」層次。（xi）

關於第一層次，正如學派成員之一的David Miller在這本論

文集中的一篇論文中所說，方法的言談是「科學實踐的構成部份，和提倡或正當化科學中特定理論或進路（*approach*）相關」（251）。在此書導言中，編者Schuster and Yeo也說：「各種科學方法的學說常在科學實踐與辯論中作為論証資源而用」（xii），這和茂凱將方法學當作在辯論中的一種符號或修辭資源，用來正當化或譴責知識主張的說法是一致的（cf. Mulkey, *Science, Technology, and Society* 120）。

科學方法和「知識／權力」更為相關的是在第二及第三層次。第二層次的方法言談基本上是第一層次的延申，只是涉及的不再只是科學主張，而是學術政治（例如，由方法學來區分學派與同盟）、學術分科或分類（即透過方法學來分學科，最明顯的例子即是科學社會學與知識社會學的傳統區分）、及相關的科學制度或科學組織之社會學現象。

在第三層次上，科學方法學通常成為替科學社群辯護或宣傳的文化資源。簡單來說，科學方法學是替科學社群作「公關」，替科學的政治與文化價值打廣告的。雖然科學經常有各種理論的競爭、專家的辯論、不斷修改與變化的科學主張，但是科學總可以藉著科學方法的言談將自己呈現為有別於政治或社會方面的各種意識形態及價值爭論，其所倚仗的即在於科學有個單一普遍的方法學（Schuster and Yeo, "Introduction", xiii），這樣一來，科學也就比較容易得到社會的與經濟的支持；在這點上，茂凱曾經也提出相似看法（《科》82）。

Yeo在論文集的另一篇文章中也指出，科學方法——作為科學公關的修辭資源——一般而言均把自身呈現為可接近或可取得的（*accessible*）單一的（*single*）與可轉移的（*transferable*）（262）。這三個假設的性質在科學發展的不同脈絡中都曾促銷過科學的某種形象：例如十九世紀初期，科學方法被形容為即使是外行或業餘的人也可接近或取得，這有助於建立科學的平等形象（264），並和宗教或傳統的權威形象恰成對比，故而有助於促進科學被社會接受。但是到了後來科學更制度化、專業化以後，便

強調科學思考的想象力與專技性（272-273）；亦即，科學不再是任何人只要有科學方法就可以去做的事。

同樣的，Yeo指出：科學方法的「單一」，促進了統一科學的提法，進而在這一統的大家庭中去區分不同學科的高低優劣（例如，物理學比較是理想的科學）（279）。

此外，科學方法的可轉移，也意味著自然科學的方法可以延申到其他學科、或人類其他生活領域（282-283）。

總之，澳洲學派對於科學哲學或科學方法學的政治所作之研究，一方面反對費若本、茂凱等人對方法學的主張，肯定了方法學的認知性功用是科學知識的一部份（Schuster and Yeo, "Introduction" xii），另一方面則和費若本、茂凱等人一樣，點出科學方法學的社會功用、政治功用和意識形態功用，並且補充了費若本等在這方面有關「知識／權力」論述的不少細節。

陸

最後，讓我們來看另一群（cluster）「知識／權力」的涵義。這是由Joseph Rouse綜合Bruno Latour等新浪潮派¹⁴與傅柯（M. Foucault）的思想而提出的。Rouse雖不是這群「知識／權力」涵義的原創者，但是他的綜合比較明確。

Rouse指出了那些現代社會中用來建立個體知識的權力技術（power techniques，傅柯用語）——例如，將一個人分類、按個人的個別性來標明、不斷收集個體情報以監視個體等等作法——事實上是實驗室中使用的同樣技術（這個論點亦得歸功於Latour and Woolgar的實驗室研究）。Rouse是這樣解釋的：首先，實驗室是建構現象「小」世界（micro-world）的所在地。在一個「小世界」

¹⁴ 新浪潮派是一群新科學社會學／哲學家，包括Karin D. Knorr-Cetina, Bruno Latour, Steve Woolgar等人（他們和茂凱等也有密切的合作關係），以對科學工作的人類學或民族誌研究，特別是「實驗室研究」出名，他們也被稱為「（社會）建構派」。新浪潮派的思想新奇而有趣，也和「知識／權力」相關，但是若要把分散並暗含在新浪潮派著作中的知識／權力主題發展出來，必須對他們至今在中文界尚未廣為人知的思想先加以闡述。限於篇幅，無法在本文作此工作。

中，物體及它們的狀況必須被單獨孤立出來、被簡化、被編碼或做記號，這樣我們才能認出它們來，並且才能在特定方式下操縱控制它們（*Knowledge and Power* 102）。Rouse更進一步指出：

實驗室中創造出來的現象，不是因為表徵了這些現象內在的重要性而被記錄下來。相反地，這些現象之所以重要僅是因為它們全部變化顯現的過程均可以被追蹤與記錄；這些現象之所以重要是因為我們擁有它們的詳細的個別知識，藉著這些知識，可以進而用新的方式來操縱與控制他們。（*Knowledge and Power* 104）

以上提及的實驗室之知識技術，和建立個體知識所用的權力技術，兩者的相似性是很明顯的：「追蹤記錄實驗室小世界的成份或成員，即是分類、編碼、存檔、及記錄下每一個成員的身分、位置、與傾向」（Rouse, *Knowledge and Power* 104），把這句話中的「實驗室小世界」換成「社會大世界」也是成立的¹⁵。透過這些技術，社會被轉化為一個巨大的實驗室（Latour, "GiveMe" 166）¹⁶。在此，Rouse偏重的是科學實踐（即，搞科學而非搞政治）的政治效果（*Knowledge and Power* 210）。Rouse說：「科學家和她們研究的材料與對象之間的那些關係之所以是權力關係，不只是因為在實驗室裡發生的事，而且還是因為那些關係在其他地方有政治效果」（*Knowledge and Power* 226）；他重申：現代社會中用於宰制個體的權力技術其實移植自科學中處理被研究對象的技術：

實驗室內建構、操弄和控制現象的策略必須被視作滿佈於現代社會中之權力關係網的一部份。實驗室內產生科學知識的活動，也直接涉及限制個人的諸種形式。

15 單單指出實驗室技術與社會的權力技術的類似性，是不夠的；Rouse更詳細的論証可參見*Knowledge and Power* 220-236。

16 但是這並不表示：實驗室是此處講的權力技術的發源地或「源頭」（origin），其他權力生產的場所都對實驗室毫無影響（Rouse, *Knowledge and Power* 228-229）。

更進一步的限制必須要強加於人方能延申那個科學知識於實驗室之外。... 實驗室必須被理解為另一種制度的「（權力）集結」或「區域」（"block"），在這「區域」內、也藉著這個「集結」，權力關係把我們形塑為主體／行為者 (subjects/agents)。（*Knowledge and Power* 212）

這裡所揭示的「知識／權力」涵義，由於把現代社會普遍常見的對個人的宰制技術（表現為理性化的、官僚制的、或科技統治、科學管理的權力形式）和建構科學事業最基本的知識技術連繫起來，因而不但顯示出知識與權力的內在關連，也顯示出一個法蘭克福學派的主張：對自然的宰制與人對人的宰制有內在關連。由這個角度來看傅柯、Latour、Woolgar、Rouse等人，他們是以更詳細與更有說服力的方式印證了法蘭克福學派的主張（cf. Taylor 159）。

Rouse進一步闡述上面引文中的「實驗室移殖」，並且將之和「世界營造」（world making）的主題連繫起來：

... 科學知識的發展乃根植於對現象的建構和操弄，進而發展新技能與發現新真理和發現新的可能性。... 這些發展之所以能擴散到實驗室以外的世界是藉著科學技術與儀器的標準化，以及把非科學的實踐與情境調整為可運用科學材料和實踐的形態。結果就是這個世界愈來愈變成一個被營造的世界——亦即，這個世界反映了「專門技術的能力、這些技術所使用的儀器、這些技術所顯現出來的現象」這三者系統性的延伸。（*Knowledge and Power* 211）

這也就是說，把實驗室「移殖」到社會其他領域的過程，必然涉及了對外在社會環境或條件的改變與限制，以使得社會「大」世界的對象會像實驗室中的對象一樣動作；進而才能使實驗室「小」世界中操縱控制對象之技術應用到社會「大」世界中去。

和上述實驗室移殖相類似的思維也被Rouse運用到知識移殖上。首先，我們知道，一個學科所探究的對象通常在這對象的定義中必須加上「在一般的條件下」或「在正常的情況下」這樣的限制，其實也就是說，「在實驗室中所規約的條件或情況下」。故而，若要使有關此對象的知識為真，就必須改變或限制相關的環境與言談，使之處於「正常或一般的情況下」或「標準狀況中」。照這樣說來，科學之所以好像是放諸四海皆為真，乃是由於「一個標準化的過程，使得科學的對象與實踐被可靠地轉移到新的研究脈絡中去」（Rouse, *Knowledge and Power* 79，黑體為我所加）。

Rouse把知識的性質均設想為「在地的」，而這種設想可使我們對「知識之擴散」（dissemination）有一種新的了解，即，知識擴散不像形上學中「共相的例示」（the instantiation of the universal）（例如，張三是「人」這個共相的一個例示），而是某個在地的知識之移殖，而這個移殖包含了對其他在地知識的調整改造，以再生產出和「原產地」相同的「新」在地知識。（cf. *Knowledge and Power* 72）。這種知識擴散，大抵就是前面提及之西方科學的「強加—出口—強加」過程，涉及到對環境的改變、言語的限制、物質的出現與消失、和生活方式的改造。

因此，Rouse的「在地知識」（local knowledge）提法，包含了一個「知識／權力」的涵義，這個涵義在科學作為強加的知識，取代原來傳統的、日常生活的、或其他形式知識時，表現得更為清楚。因為在這種強加知識（the imposition of knowledge）的情況下，必須運用權力來改造或維持社會脈絡，使之符合標準正常的狀況，以使被強加的知識順利成真。

最後還有一個「知識／權力」涵義，和上述諸涵義相關，但是Rouse比較沒有提及而和以下這個問題有關，即，如何使某地（即某知識生產之場所）的知識呈現為和原產地的知識相同（例如台灣所研究的科學或科學哲學是否和西方一樣，還是自創的野狐禪）。一般來說，制度性的權力會紀律這種知識的生產，使其

生產符合標準的條件。但是符合這些標準條件與否並非自明的，而是經過詮釋、辯論，也就是權力協商的過程。這也就給予一些知識生產者有機會生產更具有本土（local）色彩的知識¹⁷。

柒

在簡化地解讀一些新科學哲學的文本後，我們已約略整理出這些文本中觸及的多個「知識／權力」涵義，下面讓我們嚐試綜述這些涵義。必須聲明的是，由於這些涵義是在一個敘述中逐一展現而又被反覆描述，所以它們有一些難以清楚言明的脈絡意義，以下的綜述只能是對這些涵義的指引（indication）。

就「知識／權力」這個連結對比詞的字面來看，它可能指著兩者合作或甚至密不可分的關連，也可能指著兩者某種衝突的緊張關係。本文中提到的諸多涵義均和知識與權力的「合作」相關，亦即，知識可以正當化並維持權力，權力可以正當化且支持知識。

在本文中，首先所提及的是「知識／權力」的最傳統涵義：「**科學／國家（政府）**」。就知識與權力之「衝突」面來看這個涵義，是有關科學自由或自主以及國家干預的問題。就知識與權力之「合作」面來看，則是(1)科學正當化與強化國家權力（科技統治），(2)國家（教育）正當化與支持科學。

相對於「科學／國家」，還有「**科學／民主（人民力量或權力）**」的「知識／權力」涵義。關於這個涵義的合作面，本文所處理的文本較少提及，不過在一般宣傳科學的通俗著作中，則經常談論科學如何促進民主、民主如何促進科學等等。至於「科學／民主」的衝突面，則可分為三個範圍：第一，**科學（組織、制度、傳統）內部**。在這個範圍內的「知識／權力」涵義，有諸如階層化、優勢積累之題的社會學話題，還有科學傳統的權威與

¹⁷ 在筆者的另一論文，〈作為應用哲學的本土科學哲學：知識／權力的主題與通識教育〉（「大學通識教育中的哲學課程」學術研討會，台灣大學，1993年4月16-18日）有對此論點的發揮。

「革命」型科學家衝突的庫恩式話題；我們可以用「科學內部民主」這個模糊的詞語來涵蓋這範圍內的「知識／權力」涵義。

第二，**科學與社會**。這個範圍內的「知識／權力」涵義，向來即充斥於所謂「科學學」、科學的社會責任、科學倫理、科學對社會之影響、科學與國家結合的社會後果（如對民主的威脅、對經濟及國家預算的影響等）、以及有關「專業宰制」（專門知識正當化專家權力與特殊的利益分配）的言談中。至於「外行參與」則是社區或特別社會團體與科學社群結合，並對科學活動、教育等事務進行干預。

第三，**科學與國際**。這個範圍的「知識／權力」涵義在科學與第三世界的言談中看得到（例如前面所說的科學作為殖民主義的宰制力量）；另外還有些話題，像技術轉移、資訊秩序、文化控制或宰制、資訊自由、智慧財產權、科學國際主義等等，雖然也可被納入廣義的「知識／權力」，但多在傳播等領域中被探討，科學哲學家則尚未發展出對上述話題之哲學論述。

另外，還有一些「知識／權力」之涵義，可從科學生產、分配兩方面來涵蓋。在**科學生產**方面，茂凱等人提出在科學生產過程中之協商此一觀念，表明了科學作為一種社會權力（而不只是組織內部的權力）的建構物。還有，科學知識本身以及對科學生產過程的知識（兩者很難分開）既是決定生產的分工與計劃過程之決策權力來源，也是形成科學生產（進而獎勵系統）的組織原則；科學生產所採用的社會控制形式（如研究傳統、專業權威）、科學生產的效率問題也都可被納入這組「知識／權力」涵義之內。

在**科學分配**方面，知識的不平均分配對應著權力的不平均分配，這是構成這一組（cluster）「知識／權力」涵義的核心，其他相關涵義尚有知識等級或優劣的排序（ranking）與知識的攜帶者之階層利益或權力相關等觀念。另外，文中略提及的「科技統治」以及專家知識與社會多元權力結合的圖像均屬此一組涵義。

科學哲學與方法學的政治也構成了一組（廣義的）「知識／

權力」涵義。我們曾經提到科學哲學與方法學可作為科學制度組織權力運作（包括諸如學科的區分與排序）的符號資源，協助國家正當化科學教育，為科學進行宣傳、科普等公關活動，以及科技政策中可能的諮詢或執行角色。

最後還有一組涵義則是在本文末由Rouse在*Knowledge and Power*一書中所表述的傳柯式「知識／權力」涵義。他指出現代社會中用於宰制個體的權力技術其實移殖自科學中處理被研究對象的技術。這套理論蘊涵了：科學的普遍性其實是某個科學生產場所的在地知識移殖到另一個知識生產場所的結果。這裏的「移殖」涉及了將不同知識生產場所之生產條件標準化（standardization），故而涉及如何運用權力改造知識生產條件。

以上所整理出來的「知識／權力」涵義或許彼此有不相容與不完善之處，因為，第一，這些涵義是從立場互異的著作中導引出來的，有些著作有相對主義的立場，有些著作則仍試圖保存科學的「客觀」性；其次，本文尚非一個完整的整理通論（survey），故不敢聲稱已窮盡新科學哲學中「知識／權力」的所有涵義。但是就本文發掘「知識／權力」主題這個目的而言，上述那些涵義已提供了一些充沛的符號資源供我們更進一步在科學哲學的研究中發展此一主題。

引用書目

- Barnes, Barry. *About Science*. New York: Basil Blackwell, 1985.
- Böhme, Gernot. "Demarcation as a Strategy of Exclusion: Philosophers and Sophists." Böhme and Stehr 57-66.
- , "Midwifery as Science: An Essay on the Relation Between Scientific and Everyday Knowledge." Stehr and Meja 365-385.
- Böhme, Gernot and Nico Stehr, eds. *The Knowledge Society: The Growing Impact of Scientific Knowledge on Social Relations*. Dordrecht: Dordrecht, 1986.
- Brown, Harold. *Perception, Theory and Commitment: The New Philosophy of Science*. Chicago: Precedent Publishing Inc., 1977.
- Chalmers, Alan. "The Galileo that Feyereabend Missed: An Improved Case against Method." Schuster and Yeo 1-31.

- , *Science and Its Fabrication*. Minneapolis, U of Minnesota P: 1990.
- , *What Is This Thing Called Science?* 2nd ed. St. Lucia, Queensland: U of Queensland P, 1982.
- Chubin, Daryl E. and Sal Restivo. "The 'Mooting' of Science Studies: Research Programmes and Science Policy." Knorr-Cetina and Mulkay 52-83.
- Feyerabend, Paul. *Against Method*. London: NLB, 1975.
- , *Against Method*. rev. edition. London: Verso, 1988.
- , *Farewell to Reason*. London, Verso, 1987.
- , *Science in a Free Society*. London: NLB, 1978.
- Freidson, Eliot. *Professional Powers: A Study of the Institutionalization of Formal Knowledge*. Chicago: The U of Chicago P, 1986.
- Fuller, Steve. *Philosophy of Science and Its Discontents*. London: Westview Press, 1989.
- , *Social Epistemology*. Bloomington: Indiana UP, 1991.
- Habermas, Jürgen. *Toward A Rational Society: Student Protest, Science and Politics*. Boston: Beacon Press, 1970.
- Hösle, Vittorio. "The Third World as a Philosophical Problem." *Social Research* 59.2 (1992): 227-262.
- Ihde, Don. *Instrumental Realism: The Interface Between Philosophy of Science And Philosophy of Technology*. Bloomington: Indiana UP, 1991.
- King, M. D. "Reason, Tradition, and the Progressiveness of Science." *History and Theory* 10.1 (1971): 3-32.
- Knorr-Cetina, Karin and Michael Mulkay, eds. *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*. London: Sage, 1983.
- Krige, John. *Science, Revolution and Discontinuity*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1980.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd Ed. in *Foundations of the Unity of Science*. Vol. II. eds. Otto Neurath, et al. Chicago: U of Chicago P, 1970. 53-272.
- Latour, Bruno. "Give Me a Laboratory and I Will Raise the World." Knorr-Cetina and Mulkay 141-170.
- Latour, Bruno and Steve Woolgar. *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. London: Sage, 1979.
- Miller, David Philip. "Method and the 'Micropolitics' of Science: The Early Years of the Geological and Astronomical Societies of London." Schuster and Yeo 227-257.
- Mulkay, Michael. *Science and the Sociology of Knowledge*. London: George Allen & Unwin, 1979.
- , *Science, Technology, and Society: A Sociological Pilgrimage*. Bloomington: Indiana UP, 1991.
- Ravetz, Jerry. "Ideological Commitments in the Philosophy of Science." *Radical Philosophy* 37 (1984): 5-11.
- Rouse, Joseph. *Knowledge and Power: Toward a Political Philosophy of*

- Science*. Ithaca: Cornell UP, 1987.
- , "Policing Knowledge: Disembodied Policy for Embodied Knowledge." *Inquiry* 34 (1992): 353-64.
- Schuster, John and Richard Yeo. "Introduction." Schuster and Yeo ix-xxxvii.
- , eds. *The Politics and Rhetoric of Scientific Method*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986.
- Taylor, Charles. "Foucault on Freedom and Truth." *Political Theory* 12.2 (1984): 152-183.
- Yeo, Richard. "Scientific Method and the Rhetoric of Science in Britain, 1830-1917." Schuster and Yeo 259-297.

試論美國應用倫理學的興起條件

有關應用倫理學的一些爭論及對第三世界的啟示¹

摘要

這篇長文主要在探討美國應用倫理學興起的可能條件；簡單地說，學院分析哲學受到壓力和挑戰去發展實際倫理學，其主要發展方向則成為對（醫療、法律、會計、工程、企業等）專業給予「道德專家」的訓練與形象，亦即，應用倫理學的訓練保證了專業決策的合乎專業倫理（就像目前學界對爭議題目的研究需通過「研究倫理」的審查一樣來保證研究合乎學術倫理）。應用倫理學的發展因而剛好扣連上（尚未取得民眾充分信任而常產生糾紛的）專業領域「製造共識」的需要——這些專業的行為決策由於是經過應用倫理學的討論檢驗所取得的共識，合乎專業倫理，因而可以免於更基進的對專業宰制與是否真正合乎道德之質疑，保護了專業整體（而非個別專業人士）的根本利益，也掩蓋了從更廣泛脈絡來檢視專業的影響與狀態。由於社會商業化的大趨勢下，許多專業紛紛轉變為利潤取向，專業所服務的顧客也相應地要求市場上的平等地位，此時既需要對個別專業者加以規範管理（以維持整體專業秩序），也需要對專業支配與作為給予正當性，正當性則來自符合專業倫理。在這個對專業倫理的需求上，美國應用倫理學得以發皇。（相對來說，台灣的專業權力尚沒有這種「製造共識」的需要，例如台灣的醫療專業還不太需要應用倫理學為其專業權力設置理性的管轄範圍，仍然可以大致處於醫病不平等的權力關係中而不太受挑戰。）

在理論方面，本文指出：「應用倫理學」通常被認為是將道

¹ 原載於《第四屆美國文學與思想研討會論文選集：哲學篇》，何志青、洪裕宏主編，臺北中研院歐美所出版。1995年10月，53-77。

德理論「應用」於現實問題上，而所謂的「應用」則是從普遍抽象的道德原則中演繹或推論出適用於具體特殊情境的結論。這種對「應用」的理解將「理論應用」做絕對的二分，並且認為應用倫理學依賴著或寄生於理論倫理學。本文則指出某種類型的應用倫理學實踐之所以成為了為專業權力服務的意識形態，乃和上述這種應用倫理學觀有密切關連。（我把本段內容又以極簡約的方式寫成一篇短文作為本文附錄，方便讀者）。

在文末，從兩方面談在第三世界發展與應用「應用倫理學」或「應用哲學」，一方面是談「應用」這個概念，也就是把「應用倫理學」視作一個（應用的）過程，另一方面，則是談「應用倫理學」作為一個領域和道德理論的關係。本文欲指出，「應用」不是一個演繹過程，而是一個詮釋過程，「應用」與「被應用」的關係不是上下的而是平行的，被應用的理論或原則並不是「應用學科」的基礎。應用倫理學其實沒有不變或普遍的本質。

（以上摘要為本次出版所寫）

這篇論文主要在探討美國應用倫理學興起的可能條件；在數種可能條件中，本文將集中討論Alasdair MacIntyre所提出的一個可能條件，這是因為MacIntyre的說法不但爭議性強，意義深遠，而且還直指應用倫理學本身的性質或構成問題，而這個後設性問題則在西方造成有關應用倫理學的本質、前途、意識形態功能等爭論，故而本文也會觸及部份的爭論。最後，我則想談談美國應用倫理學興起條件及相關爭論對第三世界應用和發展應用倫理學的啟示。

I

正如Richard Fox and Joseph DeMarco所觀察的，自從1960年代末1970年代初，哲學家開始討論當代實際的道德問題，因而開啟了應用倫理學這個全新的領域；1970年代中至1980年代中，應用倫理學是北美哲學界中成長最大的領域（2-3），Tom L.

Beauchamp也有同樣的觀察（514）。除了非常天真的人以外，大概沒有人會相信應用倫理學在美國的興起是純粹偶然或自然的。Peter Singer在他編的*Applied Ethics*的〈導論〉中提到，「先是美國的民權運動，然後是越戰及學生運動的興起，開始吸引哲學家去討論道德議題：平等、正義、戰爭及公民抵抗權。以『關心天下事的公民』身分加入辯論的哲學家逐漸覺悟到他們討論的其實是屬於哲學傳統中的倫理學問題，因而他們在研究及教導哲學時取得的技巧突然變得非常相關」（Singer 3）。Peter Singer接著說，哲學家運用哲學技巧對實際問題（practical problems）的討論，透過像*The Journal of Philosophy*這種哲學建制的認可、標準教科書的出版、和對應用哲學定調極為重要的*Philosophy and Public Affairs*期刊的出版，開始被學術化與制度化（Singer 3）。

Peter Singer在此對應用倫理學的興起之解釋頗為平面。Singer自己也說，像應用倫理學這樣的事物過去也有，但是這個「久遠的傳統」在1970年代以前顯然沒有發展成一個專門的哲學領域（"Introduction" 1）。如果說1960年代的動盪足以產生應用倫理學，那麼為什麼（正如Peter Singer自己也承認的）二十世紀大部份哲學家在經歷了那麼多創痛卻仍和實際倫理學保持距離？基於相似的理由，那種認為「應用倫理學的興起是因為社會發展或科技進步而帶來新的問題和挑戰」的看法也十分平面²，畢竟，「社會發展與科技進步」幾乎是工業革命以來的常態（類似論點可參看Edel 317-318）。因此我想應用倫理學的興起可能要從學院／學術的內部原因和社會對應用哲學的需求兩方面來看。簡單地說，以下我將要說明：學院分析哲學受到壓力和挑戰去發展實際倫理學，其發展方向則因其實證主義意識形態而成為「道德專家」的

2 例如，Baruch Brody, *Ethics and Its Applications* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1983) 7。又：早在1954年，神學家兼著名的情境倫理學家Joseph Fletcher便已出版了涉及生命科學醫藥倫理的*Morals and Medicine* (New Jersey: Princeton UP, 1954, 1979)，可見醫藥倫理在1950年代便有可能發展起來，但是醫藥倫理一直要等到十多年後才真正興起；這須要被解釋。我們不能說醫藥倫理所處理的問題是在1960、1970年代的社會發展和科技進步下才出現的，因為畢竟每個年代都有因社會發展和科技進步而出現的倫理問題，Fletcher的書正說明了這一點。

訓練，這剛好扣連上一些專業領域「製造共識」的需要；故而應用倫理學得以發皇。

1960年代的動盪透過學生運動衝擊了學院制度，學院和「軍事－工業綜合體」的關係、學生權力（包括對課程及人事決策的參與）、學術知識和現實社會政治的關聯等問題，均被一一提了出來。Fox and DeMarco提到當時的學生示威者要求高等教育應該和現實相關，應該開有關和平、環保、社會正義方面的課程，而醫藥倫理及企業倫理則在大學外受到廣泛注意等等（12）。同時，1960年代的動盪也在學術方面衝擊了人文社會科學，原本當道的行為科學取向和實證主義受到了可以泛稱為「歐陸哲學」的挑戰，後者包括了現象學、存在主義、詮釋學、批判理論（法蘭克福學派）、結構主義、（新）馬克思主義等等。這些思潮得到了許多激進學生的支持³。而當時被視為社會科學中行為主義與實證主義之來源的分析哲學（當時也被稱為「語言哲學」或「實證哲學」）亦招致抨擊——明顯的例子是學生運動的精神領袖Herbert Marcuse對分析哲學的批判⁴；分析哲學的後設倫理學以及十分理論傾向的規範倫理學，都被認為是脫離實際、無用。另一方面，（泛）歐陸哲學似乎顯得和現實相干，但是卻由於各派分析哲學主宰美國哲學界而難以取得教職⁵。在學院制度受到衝擊、原有建制必須考慮學生權力及社會氣氛的壓力的情況下，分析哲學如果一直不能觸及實際問題，勢必會產生正當性危機。

當然，對分析哲學建制（establishment）的壓力與挑戰仍不足以構成應用倫理學興起的充分條件。另外一個條件應該是：從事應用倫理學符合了當時分析哲學的自我形象以及分析哲學本身

3 正如 Richard Bernstein 指出的，當時對當道學術取向最嚴厲的批評，往往來自內部；學生運動的領袖多是學社會科學的，他們對社會的批判和他們對自己的學科（社會科學）的批判分不開。Richard Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory* (Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1978), xii。

4 Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (Boston: Beacon P, 1964), 170-224。

5 即使得到教職的非分析哲學家也不能教「形上學」、「認識論」、「倫理學」等課程，而是被丟去教「歐陸哲學」、「哲學史」。參見Stanley Aronowitz and Henry A. Giroux, *Education Under Siege* (South Hadley, MA: Bergin and Garvey Publishers, 1985), 177-178。

的「精神性格」(ethos, 即, 其獨特基本的態度、性格、價值等等)。因為原來「大部份分析哲學家都感覺對實際議題發言並非哲學家份內的事」(Fox and DeMarco 2; Toulmin 265; 對此有異議的則是Hare⁶), 「應用不是適當的哲學工作」(Fox and DeMarco 15), 即使是道德或政治哲學也應該排除對實際議題的意見⁷; 實際問題, 如果是有關世界的真實問題, 便應該讓科學專業或專家(而非宗教家、形上學家、哲學家)去處理解決。從這樣的態度轉變到接受應用倫理學, 勢必也須符合分析哲學的自我形象和精神性格。分析哲學的精神性格中雖有逃離現實的傾向, 這可從早期維也納學派在歐戰和納粹年代浸淫在純淨的數理邏輯中看的出來, 但是分析哲學也還有維也納學派的「科學人文主義」精神性格(一度表達在後者近乎宗教狂熱、革命性的哲學運動中)。這個科學人文主義精神性格有時有科學主義的傾向, 包含了早期實證主義的社會觀成分(不過分析哲學則和實證主義的哲學信條愈行愈遠)⁸。這個實證主義的社會觀——也明顯地存在於現代社會主義之內——強調: 不再接受宗教及形而上學的統治, 應該科學地組織工業社會, 故而重視專門技術與訓練在社會中的角色, 亦即, 專家及專業人士是促進社會現代化的旗手, 他們積極地建構倫理學及社會行為的科學, 以成就合理化的社會⁹。

6 Hare 認為許多分析哲學家一直(以他自己為例, 至少從1940年代開始)有心去解決實際道德問題, 雖然常採用間接方式(225)。不過應用倫理學要到1960年代才出現的事實, 說明了哲學家的動機或對現實的關懷並不足以產生應用倫理學。

7 cf. John Passmore, *Recent Philosophers* (London: Duckworth, 1985), 轉引自 Warren 15。

8 維也納學派的政治態度其實很複雜, 可說是一種「科學」「社會主義», 可是我們無法在此詳論; 同樣的, 他們和實證主義的關係也無法在此說明。Cf. Paul Arthur Schilpp, ed. *The Philosophy of Rudolf Carnap* (La Salle: Open Court, 1963), 9-10, 22-23, 83。以及Burnham P. Beckwith, *Religion, Philosophy, and Science: An Introduction to Logical Positivism* (New York: Philosophical Library, 1957), 2-9。又: 維也納學派的元老Herbert Feigl還是科學人文主義運動的實際參與者。

9 Cf. Carl Levy, "Socialism and the Educated Middle Classes in Western Europe, 1870-1914," eds. Ron Eyerman, et al. *Intellectuals, Universities, and the State in Western Modern Societies* (Berkeley: U of California P, 1987), 180。這個實證主義社會觀是世紀之交西歐的中智階級的社會觀。

由於這樣的科學人文主義精神性格，分析哲學的自我形象是「科學的」、專業的（professional）、專技的（technical）。因此，如果應用倫理學是透過專門技巧（expertise）而取得的專業意見，那麼應用倫理學便不是哲學系迫於時勢而隨便應付充數的產物，而是（1）某個哲學領域（即，倫理學）或哲學研究對象（即，道德原則）的自然延伸（即，應用）；（2）哲學專門技巧與訓練的運用；（3）有關實際道德問題的有價值之專業研究。一言以蔽之，由於應用倫理學家的哲學專業，她是實際道德問題的專家——雖然她的專家意見並不是「說了就算數」（authoritative），但她的專業貢獻就像其他科學專家的專業知識一樣，將是人類成就合理化社會所需工具中比較可靠的一種。這就是為什麼在應用倫理學的一般言談中，以上三點均得到認可，三點均被視為應用倫理學的構成原則；因為僅當應用倫理學具有這樣的性質時，從事應用倫理學方能符合分析哲學的自我形象和ethos，因而才能在分析哲學的言談中有正當的地位。

對於上述（1）（2）（3）三點的內容，讓我們補充敘述如後：首先須注意的是，（1）和「應用倫理學是跨科系的學科」並不矛盾，我們可以利用Beauchamp的引述表達（1）為：應用倫理學是對道德理論的基本原則在特定道德問題上的應用，而這通常意含著道德理論乃是「基礎」，發展探究著一般而且基本的原則、德性、規則等等；應用倫理學則透過較不一般的、衍生的原則、德性、判斷、規則等等來處理特定問題。這裡的重點是：應用倫理學並不去發展一個新的或特殊的（有關一般規範原則的）「倫理」，而只是對既存理論和原則在特定案例上的應用（Cf. Beauchamp 516-17）。至於（2），可用Bruce Jennings所引述的話來表達（但不是他自己的立場）：在倫理學中的哲學訓練所給予應用倫理學家特別的分析技巧和概念工具，是決策者和專業人士在他們的訓練中所缺乏的（209）。在表面上，（3）所說的「應用倫理學的處理對象或主題是實際道德問題」幾乎是所有應用倫理學家都同意的，不過許多應用倫理學家對「實際道德問題」的

理解卻包括了政治社會問題。同樣須注意的是，(3)不意味著只有哲學家才能從事應用倫理學。

正由於(1)(2)(3)被視為應用倫理學的構成原則，所以對三原則的質疑或否定便會造成在分析哲學中從事應用倫理學的正當性危機。而當代西方應用倫理學在進入第二階段後所產生的種種後設爭論(Jennings 208-209)正是針對這三原則而發。例如(3)所說的應用倫理學是對實際道德問題的「有價值的專業研究」,Michael D. Bayles提到許多哲學圈內外思慮周詳且同情的批評者抱怨「應用倫理學無助於解決每日的問題」(249,黑體為我所加)。Annette C. Baier引述Arthur Caplan提到的一個例子,談到哲學家目前對專業倫理的一些貢獻其實有時一般人也做的到(Baier 496)。Baier所引述例子其實也關聯到對(2)的批評,亦即,應用倫理學是哲學專門技巧與訓練的運用。Richard Rorty曾說:「對『應用倫理學』學有專長的分析哲學家有時候聲稱:分析哲學有特殊的技巧,會對解決政策難題有用(像墮胎、工作歧視、限武之類的難題)。但是分析哲學教授在處理這類議題時運用的技巧,和19世紀的人(像J. S. Mill這樣的哲學家 and 像Macaulay這樣的非哲學家)或當代的一般人處理相似或相同議題時經常運用的技巧,並無什麼不同。『分析技巧』這個想法,我認為是出於『有特殊的「哲學分析的方法」』這種過去的想法。分析哲學家在討論當前政策難題時確實寫的很好,但是實在看不出來他們的這些寫作和他們獨特的專業能力有什麼關係」(*Essays on Heidegger and Others* 23n)¹⁰。至於有關應用倫理學構成原則

10 在另一地方Rorty也說分析哲學家不應再認為:當醫生面臨醫藥道德難題時,醫生可能會『使用』「人(person)」或「最佳利益」這個概念,而應用倫理學家則可替醫生『分析』及『澄清』此一概念。我們哲學家最多所能做的,Rorty說,其實是解釋我們所讀過的那些人(Mill、Hume、Spinoza、Kant、Hegel)使用這個詞的方式,以及在運用這個詞時所說的話。而這樣做並非在告訴那個醫生她真正想說的是什麼、她預設了什麼、或真正的問題何在;我們所做的是任何人文文化中新增事物所做的——給人們一些新選擇、新脈絡、新語言。我們所做的和文學或歷史教授在相同境況下會做或能做的並無不同。我們只是擴大了人們的符號及論證資源,擴大了人們的想像(*Consequences of Pragmatism* 222)。

(1) 的爭論就更多了。本文雖然會在下面部份地觸及這些爭議（特別是有關(1)的爭論），但基本上將不會全面地討論這些爭論¹¹，而只將集中於美國應用倫理學興起與發皇的其他可能條件。現在便讓我們回到這個主題來。

實質倫理學（Substantive Ethics）在分析哲學中原來是不受歡迎的，因為大部份分析哲學家認為有關世界的真正實質問題應屬科學研究的範圍，而倫理學，如A. J. Ayer所說，「作為知識的一支，不過就是心理學與社會學的一個部門」（149），分析哲學家的工作則是形式的、後設的倫理學研究；作為實質倫理學的應用哲學在過去也因此沒有發展餘地。Bruce Jennings指出分析哲學在邏輯實証論及情緒論的主宰下，道德主張被視為無法被理性地討論或被公評，直到這類教條被推翻後，實質倫理學才能興旺（205）。根據Fox and Demarco的分析，原來造成實質倫理學不受歡迎的幾個假設（文化相對主義、因果決定論、觀察是理論中立的）均式微了，因而給予實質倫理學發展的空間（14）；持上述論點者，不在少數¹²。總之，由於分析哲學內部理論假設的變化，而使實質倫理學有發展的正當性，這也應當是應用倫理學興起的

11 除了本文中提及的文章外，就筆者所知的其他少數關於這些爭論的文獻有：Michael D. Bayles, "Moral Theory and Application," *Ethical Principles and Practice*, ed. by John Howie (Carbondale: Southern Illinois UP, 1987) 1-23; Abraham Edel, *Ethics: Applied Practice*, ed. by John Howie (Carbondale: Southern Illinois UP, 1987) 24-48; Abraham Edel, Elizabeth Flower and Finbarr O'Connor, *Critique of Applied Ethics: Reflections and Recommendations* (Philadelphia: Temple UP, 1994); Donald S. Klinefelter, "How Is Applied Philosophy to Be Applied?" *Journal of Social Philosophy*, Spring (1990): 16-26; D. Marquis, "The Role of Applied Ethics in Philosophy," *Southwest Philosophical Review* 6.1 (1990): 1-18; David L. Roochnik, "Applied Ethics: Some Platonic Questions," *Philosophy in Context* 17 (1987): 40-46; Mark D. Stohs, "Applied Ethics and Philosophy," *Philosophy in Context* 18 (1988): 45-52; James D. Young, "The Immorality of Applied Ethics," *International Journal of Applied Philosophy* 3 (1986): 37-43。

12 例如，Edel 318。此外，所謂「實質倫理學」既包括了應用倫理學，也包括了像John Rawls的*A Theory of Justice* (1971)那種理論傾向的政治或道德哲學。事實上，Rawls這本書被許多人認為是由形式到實質倫理學的發展下之重要里程碑（Fox and Demarco 15；Marcus Singer 286）。因此，近年來實質倫理學的轉向，並非只有應用倫理學一枝獨秀（本文也未作此假設）。又：在一般情況下，實質倫理學就是規範倫理學，但是Bayles顯示，當我們不再如以往假設（例如）道德社群是由正常的成年人類構成等等時，實質倫理學未必就是規範倫理學（250）。

有利條件之一。

學院哲學開發了應用倫理學這個新領域，如果未能得到學院外社會的接納及歡迎，也很難發展成長下去。更何況，當學生運動或社會的激進思潮退潮後，應用倫理學勢必要扮演其他意識形態角色以便繼續發展下去。

Peter Singer 對何以應用倫理學在學運之後繼續發達並無解釋，而對應用倫理學受到歡迎的現象，也只認為是應用倫理學家比過去扮演類似角色的宗教人士、政客、社論主筆要做的更好。（"Introduction" 4）當然，所謂「做的更好」，就我們的觀點來說，其實是應用倫理學家能夠比宗教人士、政客、主筆等**更能投射「道德專家」的專業形象**。但是究竟什麼社會狀態需要這樣的專業形象，什麼社會需要使得應用倫理學變得很有「應用性」，因而歡迎應用倫理學，亦有待分析。在此，Alasdair MacIntyre提出了一個有爭議性而且意義深遠影響重大的解釋，故而以下將花較多的篇幅討論。

MacIntyre指出，應用倫理學發皇的領域，像醫藥、法律、會計師之職務、工程與軍事，都是對我們社會生活非常重要的領域，這些領域有兩個特點。第一，它們必須依據公意共識，而這些公意共識必須十分精準確定。例如，醫生可否對病人說謊，須有一些明確的公意共識之指導原則，不容個別醫生任意詮釋，因此，和社會一般生活中的道德原則不同，後面這種原則通常充滿了不確定性，有很大的詮釋餘地，因為這種原則的形式通常為「不可說謊，但是在一些特殊場合中可以有例外」，至於哪些例外，那是無法完全列舉確定的（510-11）。第二，**這些對社會生活非常重要的領域，也是應用倫理學發皇的領域**，非常需要公眾對這些領域中之專業活動有信心，而此種信心則建立在那些從事專業活動者有相當一致的行為，使人們可以高度預期專業者的行為。而這種相當一致的行為則須要相當一致的道德教育以及處理問題狀況的方式。因此，在這些領域中到處充滿了明說和不明說的行為準則，但是不同專業，就可能有不同的或矛盾的準則

(MacIntyre 511)。既然這些特殊的專業充滿了行為準則，而不同專業的行為準則又各不相同甚至矛盾，那麼這些專業的作為、政策等是否在道德上站得住腳，是否道德上正當，就有賴於這些專業能否顯示專業內的那些行為準則或處理程序其實是普遍抽象道德原則在特殊專業領域或境況下的「應用」。

由於「應用倫理學」被一般人視為永恒普遍抽象的道德原理在實際及特殊領域中的應用，應用倫理學因此剛好配合了這些專業渴求正當化其道德形象的需求。所以這些專業非常歡迎應用倫理學，也願意雇用應用倫理學家來做對內及對外的道德教育、專業倫理的辯護、公關及諮詢的工作。

MacIntyre在指出上述諸點後，歸結出應用倫理學之所以在這些專業領域發皇，是因為它提供了「專業自主性」所須的意識形態，進而使專業權力或專業宰制免於真正的道德檢視(512)¹³。

這個結論也間接地解釋了為何應用倫理學本身必須具有專業形象而且是對實際道德問題的專業研究(即，應用倫理學的構成原則(3))；因為MacIntyre的主要論點是說：應用倫理學的預設(即，某種永恒普遍道德原理的應用)符合了一些專業領域的需要，但是如果應用倫理學自身缺乏專業形象，那麼它顯然無法配搭那些講求專業主義，重視專業形象的專業。故而，我在前面提及，分析哲學以及應用倫理學的專業自我形象就十分相干了。

MacIntyre有關應用倫理學為何發皇的這番說法意義深遠，值得我們在下面深入探討與澄清。同時，我也想藉著對MacIntyre說法的澄清，在以下對本文主題的其他面向作進一步的補充說明。

首先，或有人質疑MacIntyre的說法是否以偏概全不符事實。例如：(一) MacIntyre是不是意味所有的應用倫理學實踐都是專業權力的意識形態？可是應用倫理學中也有相當的一部份是無法被歸屬於職業倫理學或專業倫理學的，因此(二) MacIntyre是否錯誤地以專業及職業倫理學代表了全部的應用倫理學？最後，還

¹³ 關於「應用倫理學維護專業權力」的另一種分析，請見Stephen L. Esquith, "John Rawls and the Political Education of Applied Ethics," *Social Theory Practice* 11 (1985): 307-354.

有人會質問：（三）如果應用倫理學是專業權力或宰制的某種意識形態，那麼是不是意味著應用倫理學均不會對專業作為採批判態度呢？這似乎不符事實，因為應用倫理學也可能協助專業建立行為準則（Codes），而這些準則可以規範專業的作為，限制專業權力的濫用。

（一）（二）（三）這三個質問彼此相關，以下我將一一回應它們。

對於（一）的質疑，我們可以回應說，MacIntyre並不須主張應用倫理學在所有的案例中都扮演專業權力之意識形態的角色（MacIntyre 501）也可以使他對應用倫理學在那些特定領域發皇的解釋成立，或至少是個可信的解釋；因為就MacIntyre的目的而言，只要應用倫理學發皇的領域都是對我們社會生活非常重要的領域，亦即像醫藥、軍事、工程、商業、法律等領域，也就足夠了。MacIntyre 無須證明每一案例或每一個應用倫理學實踐都有同樣的意識形態功能；例外的情形總是存在的。更何況，在經濟不景氣的年代（1970年代以後許多西方國家的經濟持續衰退），為什麼應用倫理學卻能在財務上¹⁴及其他方面興旺發皇？MacIntyre 的說法正好可以解釋這個現象（MacIntyre 512）。

對於質問（二）我們現在可以很清楚地看出來MacIntyre絕未假設應用倫理學等同於專業倫理或職業倫理學，因為他的論証根本不須要這樣的假設。不過不可否認的是「許多應用倫理學的著作是針對專業人士所面對的問題」（James Brown 83）。至於處理一般生活領域的應用倫理學，由於相對地不受重視，故而不可能是應用倫理學興起的主因。

對於（三），我認為MacIntyre的意思不是說應用倫理學不會對專業的作為採取批判態度，他只是暗示這種批判討論所進行的方面，不會是朝向對專業權力的某種基本性否定，而是朝向一種建基於權力平衡的協商，交換；換句話說，應用倫理學批判討論

¹⁴ 用Bill Warren引述的一件事即可充分說明：醫藥倫理在英國哲系紛紛關門之時，挽救了多餘的哲學家的工作（14）。

的實質，用MacIntyre自己的話來說，是一種「並非理性的社會交換」，卻呈現為一種理性辯論的過程（cf. MacIntyre 501）。其次，我們均可承認應用倫理學在協助建立專業行為準則或專業倫理時（也就是對專業作為及行為準則的道德評鑑）不見得總是在維護、促進或強化專業宰制，它也可能會限制或管制專業權力。可是對於應用倫理學在改進專業行為或公共政策方面的效果，雖然不能低估，但卻也不應高估（cf. Jennings 207）。正如Eliot Freidson所指出的，專業倫理準則對專業本身通常沒有強制力，專業協會之類的組織則以服務性質為主，而非控制專業成員的道德行為（187）。相反地，這些專業道德準則卻可以投射專業道德正當性的形象。故而MacIntyre的結論仍然可以成立。

以上對（一）、（二）、（三）質問的回應，只是澄清了MacIntyre的看法，若要更深刻地辯護這些回應（特別是對（三）的回應），則應進一步追索MacIntyre 看法所代表的一種立場，這個立場也得到許多人的共鳴，這個立場事實上代表了對應用倫理學本身的挑戰（更精確地說，是對應用倫理學的構成原則，特別是（1）的挑戰）。下面就讓我們簡略地解釋這個立場。

首先，讓我們簡述MacIntyre立場背後的思想。MacIntyre既不滿意道德相對主義，也不滿意絕對客觀主義，他的立場和科學哲學中的Fallibilism接近，即，道德原則不是永恆的（就像科學原理不是永恆的）而可能因社會及歷史的變化而改變，但也可能有相當持久的原則；不論如何，我們可以理性地去辯論這些原則的確當性。由於MacIntyre否認永恆抽象的道德本質的存在，所以道德原則總是——而且只是——具體地座落於特定歷史社會中，亦即，道德原則只存在於其應用的範圍內，（或說，透過其應用範圍才存在）。換句話說，只當我們錯誤地假設了抽象永恆的道德原則，才會有應用這些原則於具體特殊情境或案例的問題，而這就是應用倫理學錯誤的預設。如果道德原則本來就不是抽象永恆的，就只是存在於具體的歷史社會中，那麼道德原則自身便包含著「應用」（MacIntyre 503-509）。這也就是說，以道德原則為

研究對象之「道德哲學」本身就是「應用倫理學」，而道德原則適用的範圍並不分什麼專業領域或一般情況，因為專業領域和一般情況中的道德問題並無不同，故而沒有必要再需要一個「應用倫理」以專門處理專業領域的道德問題¹⁵。

MacIntyre 所代表的立場其實針對的是以「工程模式」¹⁶來理解「應用」的應用倫理學（cf. Brown 82）。Jennings指出，在對倫理學理論之應用的「工程模式」中，「倫理學理論」是由普遍的道德原則所構成的知識，而對這些知識的應用，則是參照著經驗事實，從一般性原則邏輯地演繹出指導行動的結論（如規約或禁令）；這個從一般性道德原則到特定結論的推理過程（包括了對經驗事實的選擇，及對一般原則和事實的詮釋）則應該是價值中立的，不受利害左右的，不先預設某個實質的倫理觀的（Jennings 210; also cf. Beauchamp 519）。

換句話說，在工程模式中的道德原則及知識其實獨立於應用的具體或特殊境況（Jennings 213）：道德原則的意義是確定的及自明的，其意義不是應用者在具體特殊境況中所作的詮釋，而某個具體境況所應該採用的原則也是「早就存在那兒了」，而不是應用者因應著具體境況而決定採用的。工程模式因此和應用倫理學的第（1）構成原則息息相關，因為（1）說：應用倫理學是普遍道德原則的「自然」延申；易言之，應用之結果（特定結論）與被應用之知識（一般性原則）之間的關係是形式的，價值中立的、「自然」而不必經過詮釋的，而非一種涉及權力協商及交換的建構過程或詮釋過程。

「工程模式」是工程師和一般應用科學家對自己的「應用」活動之理解模式，也是社會大眾對任何應用理論知識的專業人員或專家之活動的理解模式。這並非偶然的，工程模式事實上是那些專業權力源自普遍性理論知識者所必要的。

¹⁵ 就這一點而論，Edel和MacIntyre的立場是一樣的（cf. Edel 326）。

¹⁶ 「工程模式」（engineering model）出自Arthur L. Caplan, "Mechanics on Duty: The Limitations of a Technical Definition of Moral Expertise for Work in Applied Ethics," *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume VIII (1982), 1-18.

這是因為如果專業權力源自普遍性質的理論知識，那麼這個專業權力的正當性及專業形象的投射便繫於專業者是否為真正中立的中介，客觀而忠實地在具體境況中傳達與應用抽象理論知識。而這正恰好是工程模式的「應用」概念¹⁷。

所以，工程模式的「應用」概念不但是應用倫理學作為一些專業領域的某種意識形態所必須，而且也是應用倫理學本身投射其專業形象、正當其專業權力所必要。

MacIntyre原來對應用倫理學的批評中，主要是認為專業的許多倫理及行為準則其實是協商及利害交換的產物，而未經嚴格的、理性的道德批評與檢視（512）；而評鑑討論專業行為準則的應用倫理學則賦予了專業倫理是從普遍道德原則自然導衍出來的假相。換句話說，應用倫理學可能會掩蓋「專業倫理有時候是不道德的」這一事實。

此處作的「倫理／道德」之區分，根據Marcus Singer，「倫理」有時可指行為準則，比如「新教倫理」、「專業或職業倫理」等等。Marcus Singer接著正確地指出，這種行為準則的原則乃是建立在權力協商或協議的基礎上，也可以被協商或協議所改變，但是這些協商或協議不見得是合乎道德原則的（292）；所以專業倫理可能是不道德的。Marcus Singer因此認為我們可以區分兩種不同的倫理學，一種是「道德哲學」，也就是以道德原則為研究對象的、作為哲學領域之一的學問。另外一種則是「評斷是非學」（Casuistry）也就是藉由行為準則的原則、先例、協議好的目標等來決定個別特殊案例的是非（287-88）；例如，決定某樁交易是否合乎商業交易行為的準則，即，是否合於商業倫理（但卻不談這樁交易是否道德）。

17 我們用一個類比便能體會出為何工程模式是那些專業權力來自抽象理論知識者所必要的。一般的教士向信徒宣示在特殊境況中應如何行事的神旨時，教士的這個「應用教義」之活動必然是以「工程模式」來理解的，易言之，信徒們認為，有關上帝的知識及原則是獨立於其被應用的境況，教士（應用者）只是一個中立的媒介，他只是「忠實地」傳達教義而已。因為如果信徒不這樣去理解教士的「應用教義」活動，而認為教士事實上為了因應具體特殊的境況，而對教義進行了詮釋，那麼這個詮釋活動便有可能涉入利害偏好、利益交換、價值取捨、權力協商等等，這樣一來教士的專業宰制就會遭到動搖。

應用倫理學之所以會有MacIntyre所認為的意識形態作用，正是因為它在許多情況下明明只是評斷是非學，但卻有道德哲學的表相。當然，應用倫理學可以放棄構成原則（1），坦承本身和道德原則無關，只是評斷是非學。這樣就可逃過MacIntyre的批評。但是一旦如此，應用倫理便不能使專業權力免於道德的評估檢查，應用倫理學是否會受到那些專業領域的歡迎而興旺發皇，則大有疑問了。

以上MacIntyre對應用倫理學之所以在某些領域而非其他領域發皇且受到這些領域內專業的歡迎，所作的解釋，以及我們對這個解釋的諸多面相的討論，幫助了我們更完整地透視應用倫理學在美國或甚至西方興起的條件。正如前面所述，應用倫理學興起的可能條件有（a）由於1960年代學運在學院制度及學術知識兩方面均帶來衝擊，造成對分析哲學的建制（establishment）之壓力與挑戰去開拓一個和現實相關的新領域；（b）應用倫理學大抵上符合了分析哲學的自我形象以及ethos，而不是和分析哲學ethos異化的發展；（c）分析哲學不再排斥實質倫理學，因而使作為實質倫理學的應用倫理學有發展的可能¹⁸；（d）應用倫理學的專業形象及其預設均符合了某些專業領域的需要。

II

毋庸諱言，寫作本文的動機是為了日後進一步探討如何在第三世界發展與應用「應用倫理學」或「應用哲學」。在文末，我想約略地就這個方向評論一下。我的評論將從兩方面著手，一方面是談「應用」這個概念，也就是把「應用倫理學」視作一個（應用的）過程，另一方面，則是談「應用倫理學」作為一個領域和道德理論的關係（cf. Edel 326）。

在本文中部份提及的有關應用倫理學爭議主要質疑了「工程模式」的「應用」概念，而這個質疑所指的方向其實是要挑戰一

¹⁸ 對這一點更深入的解釋必須檢視*Philosophy & Public Affairs*這個對應用倫理學論述形態影響甚大的期刊的興起背景和意識形態立場；筆者在目前無法做到。

般所認為的「應用知識」與「被應用的知識（理論、原則）」的關係。在工程模式的「應用」概念中，「應用」是個準演繹的過程；而「被應用的知識」總是普遍的、抽象的、理論的，但是更重要的，「被應用的知識」蘊涵了中心、基礎、本質等地位，而「應用知識」不但是特殊的、具體的、實踐的，而且是邊緣、寄生、依賴的地位。在這個工程模式的「應用」概念影響之下的應用倫理學家的立場中，「純」理論常是優位的；也就是Beauchamp說的「倫理學的雙層概念」（523）：純理論那層比應用的那層更重要或基本的看法。

雖然很多純理論優位者均承認道德理論和應用倫理學是互利的（Bernard Gert 532），或者應用層面可以改進或試驗理論倫理學（R. M. Hare 236），但是他們仍隱含著純理論優位的立場（這種立場和知識論中的基礎主義是相似的，參看Beauchamp 519）。例如Hare說：「哲學家以哲學人身分去介入實際問題，將不會有太大助益，除非把哲學做好。若無一個可取的理論……將不容易有用地應用理論到實踐上」（225）。Gert也說：「在〔應用倫理學和道德理倫〕可以互利之前，道德理論必須先充份地被發展」（532）。

工程模式的「應用」概念及這個概念所蘊涵的理論優位立場都充滿了**菁英主義**的色彩，也在目前後現代主義的討論中飽受質疑¹⁹。故而有人提議我們或應接受「應用是一種詮釋過程」這樣的「應用」概念（cf. Jennings 214）；這也就是說，「A是B的應用」是一件詮釋的事實。在這個詮釋過程（亦即，應用過程）中，對A的理解固然離不開對B的詮釋，但是對B的理解，也會依靠著對A的詮釋。這樣一來A（應用知識）與B（被應用知識）便是互相依賴的。

這個新的「應用」概念尚有待人們在未來去發展、証成，但是在像Edel對「應用」過程的描述中，我們可看到「應用是一種

19 在後現代化氛圍中，道德主體也不再被視為自主自足及理性的，這對應用倫理學也應有深遠的影響。

詮釋過程」的提法至少有起碼的可信度。Edel在講到作為一種過程之應用倫理學時，說到「應用」的標準觀念（即「應用」是由抽象原則在具體特殊的情境中演繹或推論出結果來）並不符合實際；例如，在實際的抉擇困境中，倫理理論並不提供什麼公理系統，使我們推演出該做什麼的義務，相反地，倫理理論是使我們了解做抉擇的處境，使我們注意到一些被忽視、低估的因素，幫助我們弄清楚問題以供更進一步的探索。像康德要我們考慮我們是否會將我們的行為格律普遍化，這就讓我們想到我們的行為可能正在幫忙建立一種制度；而其他的倫理理論會讓我們注意到（例如）行動的長期後果、我們和傳統的連續性、我們和自己社群的連帶等等（325）。即使這之中有遵循倫理原則行事的成份，也不是像從原則來進行演繹，而更像以多種方式來運用知識。Edel認為即使是在像司法決策那樣比較規劃的處境，仍然可看到「應用法律」並不是以法律為大前提、有關案例的事實為小前提、而判決或決策則是邏輯結論。因為首先要選擇這個特殊案例所屬的法律體系；然後要從那個範圍中選出管轄這案例的某個法律，並且要解釋為何選此法律而非彼法律，用來解釋的理由的背後還涉及了決定理由適切與否的標準。被成功地選出來的法律接著要被詮釋，這之中有像文法的、歷史的、系統的各種詮釋。然後還要從眾多事實中選出和本案例相關的事實，亦即，還要建立判斷事實相干與否的判準，而這又依靠著各種各樣相關的知識（327）。

對於Edel對應用過程的描述，我們尚可再補充兩點觀察，以更進一步顯示「應用是一種詮釋過程」的可信性。第一、道德抉擇的情境並不是自明的，它已經暗含了對相關事實的詮釋，以及可能相關原則的詮釋；Edel所謂的「倫理原則或一般行為道德準則有助於我們理解道德抉擇的情境」，其實也可能是「使用倫理原則或道德準則來詮釋所處的情境」，在此，倫理原則可能成為一種符號資源或文化資源，替我們對處境或行為的詮釋作辯解。第二、不但道德處境或相關事實的意義不是自明的，倫理原則或

一般行為之道德準則之意義也不應視作自明的；當我們應用這些原則時，也其實正在詮釋這些原則，這就好像應用某法律來對某案例作決定時，這個判例自然構成對這法律的詮釋一樣。第三、以上兩點顯示了「應用」與「被應用」之間在詮釋上的互相依賴或「循環」，但是這並不表示詮釋是隨著個人主觀利益或意志任意進行的，相反的，正如Edel法律決策的例子顯示，詮釋需要理由解釋以及相關事實的提出，而這些則涉及決定理由適切的標準或判斷事實相干與否的判準等等。但是這些標準或判準、以及這些標準之間的優先次序（priority），是否為自明的而無須詮釋呢？²⁰如果這些標準及它們的優先次序都是自明的、先在的、確定的、無歧義與無爭論的，那麼其實也就不會真正有道德抉擇上的困境或者倫理難題了，因為如果詮釋的適切性標準或事實相干性的判準是事先便確立的話，那麼挑選及應用原則與事實之過程便會好像準自動系統一樣；這樣的話，又何來難題或困境呢？所以上述的標準或判準及其間之優先次序本身也是個被詮釋對象，而且需要被相關的詮釋社群所接受及認可。至於詮釋社群的詮釋活動，似乎很難免於來自社群內部權力關係的影響²¹。

總之，這個「應用即詮釋」概念既然認為「應用」與「被應用」是互相依賴的，那麼「應用知識」便不應再被設想為寄生的、延申的、衍生的等等，而「被應用的知識（理論、原則）」也不應被設想為基礎或優位的。

上述這個「應用」新概念對作為一個學術領域的「應用倫理學」有什麼蘊涵呢？我認為其蘊涵就是「應用倫理學」不應被視為「非理論」的，這是因為在新的「應用」概念中，應用是一個

20 在初稿中我忽略了「優先次序」這個問題，一位匿名評審提示我注意到它。

21 我曾在前面的正文中，暗示「應用」作為一種詮釋過程，並非一個不涉及權力的過程——它同時也是一個協商的過程，MacIntyre的提法則是「（應用倫理學在具體事例中的）道德推理其實是非理性的社會交換」，不過MacIntyre並未證明此一命題，我也無法在本文中對「應用是一種詮釋／協商」這個說法作進一步的舉證，因為這將涉及對許多應用倫理學的具體案例作分析。不過在晚近的新科學哲學中，「詮釋是一種協商」已廣被接受，而且也被許多例証所支持。可參看Michael Mulkay, *Science and the Sociology of Knowledge* (London: George Allen & Unwin, 1979), 63-95.

被理論詮釋也詮釋理論的過程，應用和理論（被應用）是不可分的。如果我們把「應用」視為非理論的，那麼我們就等於把理論視為一個可以和應用分離的獨立領域，這便是工程模式之應用概念的預設了。

基於同樣的理由，道德哲學或道德理論也不應被視為「非應用」的。許多西方哲學家進而由這一點推論，道德理論或理論倫理學本身就應當是「應用」倫理學。既然如此，將應用倫理學當作一個獨立的領域，專門處理像專業領域這種特殊情境的倫理問題，便是誤導的。MacIntyre, Edle, Beauchamp等人均持此立場。不過這個「理論與應用相結合」立場，如果像Hare那樣只強調道德理論本身即應是應用的，而不同時強調應用倫理學也可以是理論的，那麼便很容易和Hare一樣成為變相的理論優位論者。

「理論與應用相結合」的立場是從對「應用」或「應用倫理學」作為一種過程的反思而來的理想，現實中的道德哲學未必應用，而且現實中的應用倫理學，不論是否建基於錯誤的工程模式「應用」概念（MacIntyre），或是個誤導的觀念（Edle），作為一個學術領域，它的存在甚至發達均是一個事實，並且有其背後的因素，本文探究的主題（美國應用倫理學的興起條件）即是針對應用倫理學作為一個領域的存在及發皇原因。

很明顯的，應用倫理學有可能不需要道德哲學理論的指引而繼續成長發達（Fox and Demarco 12），而這正是近年來有關應用倫理學爭議的關鍵之一。我們因此看到有人從「理論與實踐相結合」或道德理論本位的立場來質疑應用倫理學的實踐（例如，其實踐是否為專業權力服務的意識形態），或質疑應用倫理學的預設（例如，是否預設了「應用」為一準演繹過程），甚至質疑應用倫理學整個領域本身（例如，**是否為哲學？**）。

相對於「道德哲學和應用倫理學應合而為一」的呼聲，我們也看到像Marcus Singers全然相反地主張應用倫理學應成為一門獨立領域。類似這樣的主張和前面所說的「理論與應用相結合」並不必然矛盾，因為這種應用倫理學所結合的理論或原則可能不是

原來哲學的道德理論，而可能是來自其他人文社會學科的理論以及一般行為的道德準則或價值原則。換句話說，應用倫理學可以同時是理論性質的，但未必和既有的道德理論相關，而是一個獨立於既有道德哲學的領域；或者簡單地說，應用倫理學可以不是道德理論的應用。這樣說來，應用倫理學有可能在發展之初，不論是否出於自我誤解或其他因素，而表現為是道德理論的應用，但是後來卻有自主性地發展，也因此受到哲學家的質疑，但是在未來則有可能發展為一個獨立的領域，有自己的理論及傳統等等；應用倫理學或應用哲學或許會像「應用文」一樣，不是其他文類的「應用」，而是一個獨立的文類。

從一個知識移殖或擴散的角度來看，越是像應用倫理學這種爭議多的、正當性受到質疑的領域，由於學術中心的權威對學術邊陲的控制越弱，也就越能給予位居學術邊陲的人在這個領域中較自由的實踐空間。從西方與第三世界的關係來談，這意味著第三世界在發展應用哲學上比較不受既有論述形態的限制。例如，應用倫理學的哲學性質雖然在西方被懷疑，但是對第三世界而言，應用倫理學是西方哲學的一部份是毫無疑問的，因此，第三世界的西方哲學研究者對應用倫理學的引進被視為是正當的。在這樣的情況下，應用倫理學在哲學性質上的正當性比較困擾西方哲學家而非第三世界的西方哲學研究者，因此第三世界可能在學術／學院形態方面（例如，學術功績之認定，學院內學科分類及獎懲等等）能夠更不受困擾地發展應用倫理學，換言之，第三世界的應用倫理學在學術形態方面有比較自由的發展條件²²。

以上所言只集中於應用倫理學發展的學術形態的條件上，但是想要應用倫理學在第三界發達起來，還須要其他條件的配合（像學院制度的支持），而更重要的則是其他領域學科及外界社

22 中國大陸的應用倫理學雖然也有一些和西方相同的學術內容，但是有更多的著作具有本土色彩，例如職業倫理學方面（參看《中國哲學年鑒1987》，中國社會科學哲學研究所編，中國大百科全書出版社：194-196頁）；亦可從出版書目看出其多樣的本土色彩（如《中國哲學年鑒1987》：507-508頁；《中國哲學年鑒1991》：353頁）。

會對應用倫理學的需求。

首先，就應用倫理學在美國的興起條件來看，第三世界似乎缺乏類似的社會經濟條件來造成外界對應用倫理學的需要。這之中最重要的關鍵就是由於第三世界經濟發展程度不完全或不平衡，以致專業化程度不足，表現為專業主義及專業倫理的缺乏。在這種情況下，（1）第三世界的專業對投射其專業形象的需求不強，這是因為在專業化不普及的情況下，專業主義帶來的常是負面效果，像「洋派」、「不通人情」之類負面的指責。（2）專業宰制在第三世界並不依靠或需要那些在西方正當化專業宰制的意識形態，這是因為這類西方意識形態都共通地預設在契約平等的基礎上，專業者可正當地將其知識與技術轉化為社會報酬與權力。但是在第三世界，和個人主義密切相關的契約平等精神尚未入人心，傳統的長幼尊卑、各種階層觀念及傳統權威關係，均不經掩飾地在運作，即，對正當化這些不平等關係的意識形態沒有需要。故而第三世界對正當化專業宰制的意識形態更沒有需要了。應用倫理學因此不太可能被專業領域所需要。除非專業內部出現利益不一致或矛盾的情況，應用倫理學方或有可能被當作意識形態衝突的工具而被需要。

或曰，第三世既然缺乏專業倫理，特別是缺乏規範專業權力的倫理，那就更應當對應用倫理學十分歡迎才是。這個善良的想法忽略了專業自身有時候並不急於建立規範本身權力的倫理，而被專業權力宰制的人又缺乏力量去敦促專業倫理的建立。不過在有些狀況下，第三世界的國家機器對於規範專業權力，建立專業倫理有興趣（利益），這也可能是應用倫理學在第三世界發展的條件；中共似乎便出現了這樣的情況²³。

當然第三世界的應用倫理學也有可能在一一般生活領域而非專

23 中國大陸由於其社會主義法制及經濟特質，故而在產生像律師、企管等專業時，專業權力與國家權力的可能衝突必須解決，所以考慮國家權力（而非專業權力的被宰制者）的應用倫理學就應運而生了。例如，倉道來，《律師倫理學》（北京大學出版社：1990），以及溫克勤等（編）《管理倫理學》（天津人民出版社：1988），都可看出濃厚的考慮國家權力的立場。

業領域中發展，但是因為這裡涉及的因素還包括（正如本文所示）學院制度及學術取向，社會狀況與政治情勢等，因此，究竟第三世界如台灣如何發展應用倫理學以及創造社會對應用倫理學的需要，便須就這些因素、依各地區特色來實際分析。

最後一個問題則是關於第三世界應用倫理學和西方應用倫理學的關係。在目前西方應用倫理學的諸構成原則飽受爭議與挑戰的情況下，堅持應用倫理學有其不變的構成或本質似乎已經失去意義，因此，第三世界的應用倫理學不一定非要延續或認同西方的應用倫理學。不過由於**第三世界對西方的知識依賴**，第三世界的應用倫理學在發展之初，為了正當化本身實踐，不可能在構成原則上和西方應用倫理學相距太遠，但是由於西方應用倫理學內部對自身構成原則的爭論分歧，**其知識權威對第三世界的控制因此相對地薄弱**，所以第三世界並非沒有機會發展各自特色的應用倫理學，亦即，在構成原則上不同於西方的應用倫理學。同樣的，在西方，應用哲學的內容主要是應用倫理學，但是在第三世界，或許社會亟須哲學家投入的實際議題並非狹義的倫理問題，或者學院需要哲學系投入某個和現實相關的跨科系整合性及應用性領域，那麼第三世界的應用哲學之主要內容未必即是應用倫理學。

總之，第三世界的應用哲學可以在構成原則上不同於西方的應用哲學²⁴。這個結論則意味著有朝一日人們或能提出「**台灣的西方哲學可以在構成原則上不同於西方的西方哲學**」，也就是重新定義「**台灣的西方哲學**」。

24 本書的另篇文章（〈文化批評與副刊在台灣〉）提到台灣的應用哲學可以是像「文化研究」這樣的學術。須注意的是，這裏所說的是應用哲學的構成原則，至於應用哲學的內容，西方與第三世界明顯地應該會不同。例如，西方應用倫理學中的墮胎爭議是環繞著胎兒是否具備人格以及女人權利的問題；而像在台灣，墮胎問題的中心則和歧視女胎兒的重男輕女傳統觀念有關，故而台灣應用倫理學的內容當然應該與西方不同。

附錄：「應用倫理學」是「理論倫理學」的應用嗎？²⁵

一般都認為「應用科學」是「理論科學」的應用，但是「應用文」就不是某種文類的應用，其本身就是一種完整的文類。那麼，應用倫理學的型態究竟是像「應用科學」還是「應用文」呢？

就應用倫理學的實踐來看，兩種趨勢都有。Fox and Demarco 曾提到有時候應用倫理學好像不需要道德哲學理論的指引而繼續成長發達，也有的時候理論倫理學被很生硬地應用——當然，也可能理論與應用結合的很好（12）。

但是應用倫理學的確有可能不是一個「應用」的學科，易言之，不是一個基礎學科或理論研究的應用成果；應用倫理學本身即是一個完整自足的學科（因此和「應用文」相似）。

對於這種自足趨勢的應用倫理學的實踐有一些不同的看法。首先，這種趨勢在某些專業倫理學或職業倫理學中存在著，其內容主要結合了和該專業相關的理論，以及專業的行為規矩準則或處理程序；很多時候運用了社會科學的理論而非理論倫理學。很多人因此認為這種職業倫理由於缺乏道德基礎，所以和真正的道德討論無關，而只和該專業內部的商業行為秩序、專業權力運用的管理等相關。

針對這樣的現象，有學者認為上述這種探討專業行為準則的應用倫理學有可能發展成一個獨立的科學，而不必是傳統的道德哲學(Marcus Singer)。畢竟應用倫理學並沒有不變或普遍的本質。也有學者以為如果這些專業倫理學披上了道德哲學的外衣，反而有掩飾專業權力的意識形態效果(Alasdair MacIntyre)。

不論如何，這種自足趨勢的應用倫理學不再假設應用倫理學是理論倫理學或道德原則的自然延伸（即，應用），但是這不表

²⁵ 這個附錄以很精簡的方式概述了正文的一個核心主張。

示這種應用倫理學不處理實際的價值爭議、沒有道德的蘊涵。有人把應用倫理學也稱為實際或實用倫理學(*practical ethics*)，或許是一個更好的名稱來涵蓋目前不同趨勢的應用倫理學實踐。

上述應用倫理學或實際倫理學的這種發展，也有部份來自對「應用」這個觀念之反思。傳統上，「應用倫理學」被一般人視為普遍抽象的道德原理在實際及特殊領域中的應用，而對這些普遍道德原則所構成的知識（即「倫理學理論」）的應用，則是參照著經驗事實，從一般性原則邏輯地演繹出指導行動的結論（如規約或禁令）；這個從一般性道德原則到特定結論的推理過程（包括了對經驗事實的選擇，及對一般原則和事實的詮釋）則應該是價值中立的，不受利害左右的，不先預設某個實質的倫理觀的。而「被應用的知識」總是普遍的、抽象的、理論的，但是更重要的，「被應用的知識」蘊涵了中心、基礎、本質等地位，而「應用知識」不但是特殊的、具體的、實踐的，而且是延申、寄生、依賴的地位。在這個「應用」概念影響之下的應用倫理學家的立場中，「純」理論常是優位的，也就是純理論比應用更重要或基本的看法。雖然很多純理論優位者均承認道德理論和應用倫理學是互利的（B. Gert 532），或者應用層面可以改進或試驗理論倫理學（R. M. Hare 236），但是他們仍隱含著純理論優位的立場。

此處限於篇幅，我不詳述對於這種應用觀的批評或反思，但是此處應指出我們可以對「應用」有不同的設想：例如，「應用」不必然是個演繹的過程，也可以是個詮釋過程。在這個「應用／詮釋」概念下，「應用」與「被應用」既然是「循環的」、互相依賴的、彼此詮釋的，那麼「被應用的知識（理論、原則）」就不應被設想為基礎或優位的。這種看法不但反對「基礎理論／應用研究」的截然二分，也反對舊有哲學的實踐（*prior practice*）對新興學科的限制，可以說是代表了英美哲學界一些改革者的聲音，希望哲學實踐也可以和其他人文社會學科的理論發展結合。換句話說，這種應用倫理學研究除了評估現實案例的

對錯，也可以是有現實蘊涵的「理論」探究（但是並非傳統的倫理學理論——事實上，這個趨勢也和近年來哲學的倫理學界中反理論anti-theory、反傳統倫理學的取向密切相關）。有許多應用倫理學的實踐都可以歸諸在這個趨勢之下；以性倫理學（sexual ethics）為例，沙特的理論就對早年的性倫理學頗有影響。此外，女性主義、馬克思主義、心理分析都持續對這個研究領域頗有影響。近來和同志研究相關的社會批判理論和文化研究也開始探討性倫理的議題。

引用書目

- Almond, Breda and Donald Hill. "Introduction." *Applied Philosophy: Morals and Metaphysics in Contemporary Debate*. eds. Breda Almond and Donald Hill. London: Routledge, 1991. 1-6.
- Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*. Middlesex: Penguin Books, 1946.
- Baier, Annette C. "Some Thoughts on How We Moral Philosophers Live Now." *The Monist* 67.4 (1984):490-497.
- Bayles, Michael D. "Ethical Theory in the Twenty-first Century." DeMarco and Fox 249-264.
- Beauchamp, Tom L. "On Eliminating the Distinction Between Applied Ethics and Ethical Theory." *The Monist* 67.4 (1984):514-531.
- Bowie, Norman E. "Business Ethics." Demarco and Fox 158-172.
- Brown, James M. "On Applying Ethics." *Moral Philosophy and Contemporary Problems*. ed. J. D. G. Evans. New York: Royal Institute of Philosophy, 1987. 81-93.
- DeMarco, Joseph P. and Richard M. Fox. *New Directions in Ethics: The Challenge of Applied Ethics*. New York: RKP, 1986.
- Edel, Abraham. "Ethical Theory and Moral Practice: On the Terms of Their Relation." DeMarco and Fox 317-335.
- Esquith, Stephen L. "John Rawls and the Political Education of Applied Ethics." *Social Theory Practice* 11 (85): 307-354.
- Fisher, David H. "Applied Ethics in Postmodern Perspective." *Philosophical Context* 17 (1987):61-72.
- Fox, Richard M. and Joseph P. DeMarco. "The Challenge of Applied Ethics." DeMarco and Fox 1-18.
- Freidson, Eliot. *Professional Powers: A Study of the Insitutionalization of Formal Knowledge*. Chicago: The University of Chicago P, 1986.
- Gert, Bernard. "Moral Theory and Applied Ethics." *The Monist* 67.4 (1984): 532-548.

- Jennings, Bruce. "Applied Ethics and the Vocation of Social Science." DeMarco and Fox 205-217.
- , "Possibilities of Consensus: Toward Democratic Moral Discourse." *Journal of Medical Philosophy* August (1991): 447-463.
- Klinefelter, Donald S. "How Is Applied Philosophy to Be Applied?" *Journal of Social Philosophy* Spring (1990): 16-26.
- Hare, R. M. "Why Do Applied Ethics?" DeMarco and Fox 225-237.
- MacIntyre, Alasdair. "Does Applied Ethics Rest on a Mistake?" *The Monist* 67.4 (1984):498-513.
- Marquis, D. "The Role of Applied Ethics in Philosophy." *Southwest Philosophical Review* 6.1(1990):1-18.
- Roochnik, David L. "Applied Ethics: Some Platonic Questions." *Philosophical Context* 17 (1987): 40-46.
- Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota, 1982.
- , *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Singer, Marcus. "Ethics, Science, and Moral Philosophy." DeMarco and Fox 282-298.
- Singer, Peter, ed. *Applied Ethics*. New York: Oxford University Press, 1986.
- , "A German Attack on Applied Ethics: A Statement by Peter Singer." *Journal of Applied Philosophy* 9.1(1992):85-91.
- , "Introduction." Singer 1-7.
- Stohs, Mark D. "Applied Ethics and Philosophy." *Philosophical Context* 18 (1988): 45-52.
- Toulmin, Stephen. "How Medicine Saved the Life of Ethics." DeMarco and Fox 265-281.
- Warren, Bill. "Back to Basics: Problems and Prospects for Applied Philosophy." *Journal of Applied Philosophy* 9.1 (1992):13-19.
- Young, James D. "The Immorality of Applied Ethics." *International Journal of Applied Philosophy* 3.2 (Fall, 1986): 37-43.

Harding 的女性主義立場論

科學哲學的探討¹

在公眾討論中，常會有人強調其發言的正確性來自本身的獨特經驗、特殊身分或特定的社會位置，例如受害者對受害相關的說法擁有最高的權威；或者，女人對女性主義更有發言權，或者女性主義對性別相關的社會生活之描述判斷更為真實；或者，底層在經過社會現實鬥爭後產生的經驗與認識就必然是真實世界的一部份。上述這些立論能否成立？這篇文章顯示這種思考的出發點或「邏輯」是沒錯的，即，被壓抑或特殊不凡的邊緣經驗與生活位置有助於客觀知識的追求，但是求知的出發點不是知識的終點，如果我們把上述思考「邏輯」貫徹到底，那麼應該得出的結論反而是：由於總是存在著多重多樣的異己身分與經驗，因此沒有特定位置與身分可以完全獨佔客觀的知識。從不同於自身（各種異己）的生活出發，才能追求更客觀的知識。（2017年記）

前言：本文的理論脈絡

本文所處理的主題與焦點是女性主義科學哲學家Sandra Harding有關「女性主義立場論」（Feminist Standpoint Theory）的說法；本文闡釋了Harding觀點的內容，也試圖評估Harding的

¹ 本文原發表於《哲學論文集》，1998年12月。中研院社科所出版。261-296。此次重刊增添了副標題，並且刪去正文結尾的幾個段落。

說法，探究在所謂「後現代」的挑戰下，究竟還能不能主張一種「立場論」。但是在我們進入主題以前，先大略地介紹一下本文主題的一些理論背景。

晚近由女性主義或女性立場出發的學術研究或科學研究日益增多，不論是人文領域中的性別文化研究或社會科學領域中有關性別之社會現象或經驗的研究，或者生物科學與醫學領域中有關女性身體、生理的研究，均甚有可觀；具有女性意識的學者也紛紛組織女性學術社團或在大學開有關女性的課程。但是這些研究也經常遭到從認識論（epistemological）或科學的哲學（philosophy of science）角度出發的質疑和批評，並且也衍發了一系列有待釐清的問題；例如，這些研究會不會受到預設的女性主義立場影響而失之偏頗，以致於使女性立場的科學研究缺乏客觀性？「客觀性」這個觀念本身是否（像某些女性主義所認為的）也是男性文化的產物？科學研究應不應該被像女性主義這種政治考慮所影響？女性主義者為何否定科學是價值中立？性別與科學是否都是社會建構的（socially constructed）？如果兩者都是，那麼這兩種建構的過程有無重疊之處？科學是有性別的嗎？有沒有女性的科學？有沒有一種女性主義的研究方法？女性主義在認識論上應當採取經驗主義的立場，還是馬克思主義的立場，或是後現代主義的立場？等等。

這些問題雖然聽來不是舊科學哲學的傳統問題，但是卻構成了所謂**女性主義的科學哲學**之內容。很明顯的，上述關於女性主義的科學哲學之諸個問題，不但涉及女性立場學術的正當性、或女性主義學術的基本預設，而且直指科學的本質、科學與政治的關係、科學的客觀性、理性和相對主義、科學哲學的功用與角色等重要問題；也涉及了有關社會運動的政治理論問題。不過這些都不是本文打算直接處理的主題和焦點。

女性主義科學哲學的研究進路是在所謂的**新科學哲學**的基礎上發展出來的，故而前者已經預設了後者的許多假設或概念。本文限於篇幅與處理主題不可能去一一檢視這些假設的正當性和概

念的完備性，所以也會和一般女性主義科學哲學的論文一樣，預設了社會批判理論（包括女性主義、馬克思主義等）／新科學哲學的「論述」（discourse），特別是女性主義科學哲學的政治價值（例如理論應該有反抗權力的效應、理論應該批判社會主流等等）。在相當的程度上，本文針對對話的主要焦點是那些基本上認可這些價值和理論假定、卻可能有不同「理論—政治」的立場主張。

女性主義／新科學哲學是深受「批判理論」（社會哲學）與「社會研究」（社會學）影響的理論，和原來舊有的科學哲學傳統很不相同，雙方在理論傳統、研究進路和政治價值上均有差異。在實際的政治效果上，舊科學哲學維護了科學的文化權威（所以會被許多科學家援引來批評「科學的文化研究或社會研究」、「女性主義科學」），新科學哲學削弱了科學的文化權威（所以會被許多科學家譏評為外行人或偽學術）。

如果只從舊有科學哲學的假設出發，認為女性主義／新科學哲學等等是反直覺常識的，那麼很可能會犯了簡化對方理論的錯誤。我們不能只滿足於以一些簡單的問題來質疑後者，並希望有一些直截了當的答覆。例如，「政治價值（或政治力道）和真理怎麼會有關係？」²（cf. Harding, *Whose Science*, 62ff）、「科學信念怎麼會有社會原因？」、「權力怎麼可能建構出被研究的對象（或知識的對象）？」（cf. Harding, *Whose Science*, 12）等等問題，並不是三言兩語就可以回答清楚的³；因為這些說法常被整套的著作（oeuvre）所闡述或所預設。我們幾乎可以用「不可通約」的概念來比擬新舊科學哲學的不同。

再舉一例，常有人說「物理學和性別有什麼關係？」，言下之意是：真正的科學或至少自然科學和社會權力沒有關連。但是如果真正的科學典範是批判性的社會科學（下文會提到），那麼

2 強調「（政治）價值與真理」的關連，認為「真理要幫助人們建立一個民主的社會、反種族歧視的社會」等等，並不只是各種社會批判理論的主張，同時也是像杜威（Dewey）這類思想家的主張。

3 這些問題甚至是被預設而不必辯解的；和這些問題相反的假設因而才需要辯解。

物理學只是科學的邊際或臨界例子，易言之，**物理學不具有真正科學所應該具有的性別性質**。不論這個問題的辯論結果，很顯然的均將涉及許許多多複雜的（歷史的、政治的、社會利害的、世界觀的…）考量，而不是三言兩語的直覺常識所能解決的。

這篇文章將集中討論Harding的「女性主義立場論」。「立場論」（「立足點論」）可以說是女性主義科學哲學（知識論）中最具影響力的一種理論架構或詮釋觀點。所謂立場論，簡單的說，主張只有從恰當的「立足點」或「觀點」或「立場」出發，才能得到正確的知識。這種立場論其實乃來自馬克思主義的知識論傳統，因為馬克思主義與女性主義都認為知識是座落於特定社會情境中（socially situated）、反映了該社會中的價值與利害或權力關係；如果一個社會及其知識的生產是被優勢的階級／性別所主導，那麼該社會所生產的知識必然會反映出特定的社會利害與價值。為了對抗自由主義的實證論或經驗論這些反映優勢者利益與價值的學說，馬派學者經常聲稱其知識觀點乃來自「馬克思主義或無產階級的立場」，亦即，被壓迫者的立場；而從馬派立場論看來，由於壓迫者的生活形態與所從事的社會實踐，和被壓迫者完全相反，故而限制了壓迫者對社會真相的理解；另一方面，被壓迫者的立場比壓迫者更能、也更願意如其實地認識客觀真相，不會扭曲或掩蓋階級社會的壓迫事實。故而，和被壓迫者站在一起的馬派學者在取得知識上有特殊的、更接近真實的立足點或觀點，這個立足點可以說是「在認識上有利的」（epistemologically advantageous）位置，而這個立足點上的認識主體可說擁有了「認識上的優勢（特權）」（epistemic privilege）。由於女性主義在發展其對科學的批判時，也同樣地必須回應佔據學術主流地位的自由主義的經驗論者對她們的質疑，所以很多人便從馬克思主義的知識論傳統借用或挪用了立場論來發展女性主義。也正因為如此，女性主義的立場論一方面沿用了許多馬克思主義立場論的概念和論述策略，另一方面也必須以性別而非階級為立足點做理論探究的主題，並顯示出馬克思主義立場論的不足或限制（Harding,

Whose Science, 136)。雖然如此，女性主義的立場論的進一步發展，也極有可能對馬克思主義或其他批判思惟的立場論有所啟發。

Jaggar曾經指出：馬克思主義立場論所針對的批判對象，亦即佔據學術主流地位的經驗論（政治上傾向自由主義），其實也可以看成是一種立場論：經驗論的立場論也是認為只有從恰當的立足點或立場出發，才能得到正確的知識；不過這個立足點是個價值中立、不偏私的（旁）觀察者，是自由主義政治理論中抽象的個人（Jaggar, 356, 370）。然而，不論是從馬克思主義或女性主義的觀點來看，這個自由主義經驗論的立足點都是不可能的，需要被階級／性別的立足點取代⁴。

姑且不論經驗論是否也是一種立場論，女性主義在知識論／科學哲學這方面的思考，從一開始就是以接近馬克思主義的立場論出發，對經驗論做出批判，替當時的女性科學實踐做辯護；這大約是從1970年代末到1980年中期，主要的立場論者有：Elizabeth Fee, Jane Flax, Sandra Harding, Nancy Hartsock, Hilary Rose and Dorothy Smith。隨著後現代思潮的興起，也有些女性主義者不滿意立場論的說法（像Jane Flax便從立場論轉變到後現代主義），女性主義科學哲學內部的多元性開始明顯。Sandra Harding便把女性主義科學哲學（知識論）分為三個流派或趨向，分別是：女性主義經驗論、女性主義立場論、後現代女性主義。當然，這並不是說多數女性主義科學家或哲學家的著作都可以被清楚地歸類於這三者；例如，Harding本人的立場就從立場論逐漸游移到後現代主義。

以下，筆者將集中討論Harding的女性主義立場論，因為

4 這段所說是馬克思主義中常見的說法，其目的在於揭露自由主義的個人（公民、普世人權）並不具有普世的性質，其實是特殊的階級的利益。在一個現實中有階級支配的社會中，不可能有共通的、普世的（universal）、超越階級利益的人（人性本質）或立足點。這是無數的馬克思主義著作在文學、經濟、政治理論中所企圖證明的。照這樣說來，將經驗論也說成是一種有階級立場、有性別傾向的立場論，就是具有重要政治意義的說法，因為這表示經驗論並不是如它表現的那樣無黨無私（non-partisan）的學說。

Harding 的講法吸納了後現代主義的挑戰，可說是立場論中最成熟的。筆者將以Harding的*The Science Question in Feminism*(1986) 和 *Whose Science? Whose Knowledge?*(1991) 兩本主要著作為引用文獻。此二書基本上觀念重疊，後者由多篇論文構成⁵，內容則是進一步完整表達和發展前書的一些觀念，偶而也回應了一些對她的批評。就本文的目的而言，*Whose Science? Whose Knowledge?*這本書更重要的是該書在後面幾章更明顯地傾向了「後現代」與「後殖民」的視野，考慮了少數民族、第三世界、女同性戀等「異己」(the other)，甚至依其立場論的「邏輯」(Harding, *Whose Science*, 270) 考慮了「男人」這個女性主義者的「異己」。這些部份對於各種批判理論都有深遠的蘊涵，值得深入探討。

知識與其社會處境的因果關係

女性主義的立場論簡單的說就是：一種社會處境（女人生活）比另一種社會處境（男人生活）更能產生較真的知識。而這個立場論的基本說法也同時假定了：知識的產生受到社會處境的約制（knowledge is socially situated）。在後面這一點上，Harding基本上運用了知識社會學中「強勢綱領」（strong program）的主張，亦即，知識或信念不論真假，都有其社會原因（cause）。由於Harding對「強勢綱領」的運用和詮釋是為了給自己的立場論鋪路，原來「強勢綱領」的主張者未必會同意Harding對其主張的激進運用或詮釋。以下先讓我闡釋（經由Harding所詮釋運用的）「強勢綱領」的主張——知識或信念不論真假，都有其社會原因。

「強勢綱領」的知識社會學家（David Bloor, Barry Barnes）認為科學的內容不是沒因由的，需要被科學解釋。雖然在過去一向

⁵ 此書有的章節則是將在別處發表之論文約略改頭換面，但是大體都相同未變。例如，Sandra Harding "Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critique", *Feminism/Postmodernism*, edited by Linda J. Nicholson (New York: Routledge, 1990) 83-106. 基本上就是*Whose Science? Whose Knowledge?*一書中的第七章"Feminist Epistemology in and after the Enlightenment"。

都有對錯誤的科學進行社會學的解釋，探究造成錯誤知識內容的社會因素，及政治經濟或文化常識對科學內容的影響；但是這種「錯誤知識」的社會學研究並沒有擴展到「正確」的科學信念。現在「強勢綱領」認為「正確」的科學和「錯誤」的科學一樣，都應該被社會因素解釋，不應當認為「錯誤」的信念有原因、但是「真確」的信念是沒原因的。「知識或信念不論真假，都有其社會原因」這一點說明了：知識的產生受到社會處境的約制。正如Harding所說：「觀察者和被觀察者都在同樣的科學因果的平面上…晚近每一個領域的科學的社會研究都迫使我們認識到：所有的科學知識在每一方面從來都座落在社會中。」（Harding, *Whose Science*, 11）

當然，接受或拒斥科學的信念和實踐都會有其理由（reasons）。理由是用以証成科學信念和實踐的，理由和造成這些信念和實踐的原因（cause）不同，原因是在個別科學家的意識之外，不見得為當事者（科學家）所認知（Harding, *Whose Science*, 78）。強勢綱領要追究的正是造成科學信念的原因。不過，針對強勢綱領的說法，也可能有另一種反對意見，Harding把這樣的意見陳述如下：

但是「好科學」的內容沒有社會原因，只有自然原因…〔這些自然的原因有：〕一，因為我們的世界就是這樣，二，因為我們的觀察和理性的力量，還有三，因為我們的觀察和理性的力量能洞悉世界就是這樣，由於這些自然的原因，所以才造成我們的（好）科學有如此的內容。故而，被人廣泛接受的自然科學的主張，除了科學家（為了她們對科學主張之判斷取捨）所給能給予的理由外，無須其他因果解釋。（*Whose Science*, 82）

那麼，知識社會學對這種反對意見的回應會是什麼呢？Harding說：

如果哲學家認為只要文化認為正確的信念，此信念就可

以獨特地無須因果解釋，那麼這只是一種偏見而已。堅持這種立場，等於是搞神秘主義；因為這種立場堅持：在所有人類的社會活動中，只有科學信念的生產沒有社會原因。與此相左的，科學社會學家則認為：對信念的完全的科學解釋不但會尋求假信念的原因，也會尋求真信念的（自然和社會）原因——這就是「信念的因果對稱」。（*Whose Science*, 82）

這裡的重點是：「強勢綱領」的知識社會學家想以「科學的」歷史和社會學解釋來取代「神祕的」哲學解釋，來說明為什麼有些信念（不）被接受為真。神秘主義總是聲稱有些現象沒有原因，而科學卻要求對任何現象給予因果解釋，但是，堅持一切信念都有社會原因（亦即，堅持「信念的因果對稱」），應當是最符合科學精神的目標，也是對「為何接受某信念」做出最充分的科學解釋（參考Harding, *Whose Science*, 166）。

換句話說，強勢綱領堅持的是以科學治人之道，還治科學之身，這也就是說，「科學家教我們對一切事物所提出的那種因果解釋，也同樣地對科學提出」（Harding, *Whose Science*, 89）只不過是前後一致的、完全徹底的科學精神，亦即，對科學探究或研究活動本身也應當有反省和批判。這意味著我們必須把觀察的對象，「觀察者和像科學這種觀察的建制，都放在同樣的科學因果的平面上，〔因為〕形塑這個世界的社會力量，也同樣形塑我們的因果解釋，包括科學的解釋。」（Harding, *Whose Science*, 169）一言以蔽之，科學解釋也需要被（科學地）解釋。

「科學解釋也需要被（科學地）解釋」要求了一種強（勢）的客觀性、科學性，也就是要求因果的對稱與反身性。所以一門科學若能夠對自身提出因果上對稱與反身（省）的分析，便可稱為「強科學」⁶。

「強科學」因為符合前後一致的、完全徹底的科學精神，有較強或較多的科學性，故而是一個比較理想的科學，或可作為典

6 這意味著在科學教育中，理想的情況應當包括科學史和科學的社會研究的課程。

範的科學。從這個角度來說，曾一度被經驗論／實證論／統一科學論者認為是所有科學的理想模型或典範的物理學，因為本身學科的性質缺乏必要的資源來進行因果上對稱與反身（省）的分析，故而就不是強科學了，也不是其他科學應「效法」的、應逼近的理想模型；甚至我們可以說，當前物理學的現況是個壞的科學模型，不但對其他科學而言是壞的科學模型，即使對物理學本身而言也是如此（Harding, *Whose Science*, 77-102）⁷。科學的真正典範因而是「那些最能深刻批判也最能全面的探索脈絡因果的社會科學」（Harding, *Whose Science*, 98）。

由此，我們也可以推知，即使我們沒有在物理科學的「內容」中發現什麼性別歧視，這也不能反駁「科學是有性別的」這個女性主義論點⁸。因為科學被價值滲透的程度可以說像是個連續體，物理學只是這個連續體的最彼端。物理學不是所有科學的典型，相反的，如果物理學真的在研究結果中是價值中立的，物理學便是頗不典型的知識探究（Harding, *The Science Question*, 46-48）。

「強」科學既然要批判地、反省地探究科學解釋，就會探討生產科學解釋或知識的制度、社會因素、文化氛圍等等這些「發現的脈絡」（context of discovery），換句話說，為了理解某個科學解釋之所以被提出來、被某種方式証成、被接受等等的原因，就必須探究科學解釋被發現的脈絡。故而，對於追求「客觀性」、「真理」、「知識」而言，發現的脈絡現在和「証成的脈絡」（context of justification）是同等的重要（証成的脈絡乃是指證據的認定和相干性、邏輯的一貫性、理論的解釋效力和對確等等）。Harding把這種強科學所追求的客觀性稱為「強客觀性」，「強客觀性」需要考慮發現的脈絡，也就是要求科學解釋在因果

7 用「壞」來形容物理學的科學模型，可能沒有必要，Harding只須說「物理學是科學的邊際或臨界例子」即可。不過Hilary Rose對Harding此一論點有不同意見（83）。

8 女性主義之所以主張「科學是有性別的」，倒也不完全是因為科學的內容都有性別歧視，而且還因為科學所使用的性別隱喻和象徵。

上應有對稱與反身性的客觀性。

Harding這種強客觀性的概念假定了發現的脈絡會影響証成的脈絡，亦即，我們對產生科學信念的社會原因之探究，會影響証成該信念的理由（因而使兩種脈絡的區分模糊了）。但是我們要如何理解發現的脈絡對証成的脈絡之影響？被歸類為經驗論的重要女性主義科學哲學家Helen E. Longino在她的*Science as Social Knowledge*(1990)一書中倒是有更詳細的說明。Longino顯示一般實證論者在考慮証成脈絡時，也就是考慮假設與證據的關係時，忽略了證據對假設的支持總是相對於一些背景假定；易言之，當背景假定改變時，原先被認為是支持假設的證據就可能不再是證據，而原來被認為是不相干的事實卻又可能被當作證據。有時候，當背景假定改變時，原先的證據可能變成支持相反的假設。而我們在評估某些資料是否為證據時（可稱為「證據推理」），就會運用到背景假定。或者說，當我們質疑某些資料為什麼能構成證據時、為什麼和假設相關（干）時，就涉及了背景假定（38-61）。換句話說，證據與假設的關係或証成關係是在證據推理或評估的過程中構成的、是在運用背景假定的過程中構成的。背景假定則不可避免的涉及形上學假定、社會預設、文化價值、和個人心理的影響和滲透；易言之，背景假定是相對於其所處的社會文化脈絡和心理狀態，也就是發現的脈絡。這樣說來，發現脈絡中的預設或價值（Longino稱為「脈絡價值」有別於像真實、精確、簡單等構成科學目標的價值）當然會影響到証成關係。

這也就是說，像性別偏見之類的社會價值或利益，不但可能滲入收集資料證據的層次，更可能滲入證據推理的過程，也就是滲入對資料的詮釋過程（Longino, 73）。由於性別成見廣泛地深入文化思惟的底層，所以不容易偵知察覺它在證據推理的背景中所扮演的角色。女性主義對科學証成的批評因此經常涉及對背景假定的修訂批評；而這種對背景假定的修訂批評，或許不是經驗的批評，而是概念的批評（Longino, 73-5），但是這種對背景假定的概念批評會影響對經驗資料的詮釋，會改變証成的關係。

很明顯的，不同的社會文化脈絡或發現脈絡就可能會有不同的背景假定，那麼，是否有某些社會脈絡或條件，由於比較能消除背景假定中的偏見或心理蒙蔽，因而比較更容易產生「客觀」或「真」的知識？女性主義認為的確有這樣的社會處境或條件。立場論正是持此看法。

前面我們已經說明，對女性主義立場論而言，所有的科學信念都有其社會原因，知識的產生受到社會處境的約制，這可以說是立場論的前提，從這個前提出發，我們已經在上面論證：某些社會脈絡或處境會更容易產生較可靠的知識。或如Harding所說：

「科學界是因為社會因素而接受某個信念」這個說法，並不排除那個被科學界接受的信念的確比較符合客觀的世界。易言之，某些社會條件使人對自然規律生產較可靠的解釋，正如另外的社會條件較難產生可靠的解釋。
(*Whose Science?*, 83)

這一點是從我們在上面所討論的「知識與其社會處境的因果關係」而來。不過女性主義立場論還進一步主張：女人生活的這種社會處境比男人生活的社會處境更能產生較真的知識。Harding在此為女性主義立場論的主張做了一個精簡扼要的說明：

立場論認為，在產生和驗證科學假設上，女人的生活比起優勢集團中的男性生活，提供了科學上較佳的立足點，而過往的知識主張大多數都是以優勢集團中的男性生活為驗證的根據。(Harding, *Whose Science*, 167)

Harding 的這兩段引言可以分別用一個稍微抽象的方式表達如下：〔i〕某些社會情境或條件構成了一個信念的認識條件（the epistemic condition of a belief）；〔ii〕這個社會條件或認識條件就是從女性生活開始。第〔i〕點要求我們批判地評估什麼樣的社會情境較會產生最客觀的知識主張。第〔ii〕點則主張立基於女性的生活（而非優勢男性生活）的科學研究才有更大的客觀性。

很明顯地，人們可以接受〔i〕，但不接受〔ii〕這個女性主

義立場論的主張；因為有人可能同意有些社會脈絡會使科學研究更客觀，但卻不認為這個社會脈絡是女人的立場。我們在上面所討論的發現脈絡與証成脈絡的關係、強科學、強客觀性等概念都在說明〔i〕這點的可以成立之理。而且事實上〔i〕在批判理論的傳統中也一直都是存在的：例如，馬克思主義的立場論也都預設了〔i〕，但是馬克思主義的階級立場論卻不一定同意〔ii〕的性別立場論。前面提到的Longino雖然同意有些社會脈絡會使科學研究更客觀，但她不認為這個社會脈絡是女人的立場（12）；換句話說，Longino雖不同意〔ii〕，但卻同意〔i〕⁹。Habermas在*Knowledge and Human Interests*一書中探討作為社會理論的知識論時，也是想証成像〔i〕這樣的論題（Longino則明白地接受Habermas某些看法）。〔i〕背後的一些想法也頗有直覺上的說服力：例如，在一個性別歧視的社會裡，如果生產知識的建制認可反性別歧視的價值和實踐，那麼其所生產出來的信念，就有可能比那些不反省性別歧視的建制，較不會扭曲真相。又例如，如果學術圈對婦女和少數族裔在雇傭上存有歧視，那麼這些被歧視的群體就會缺乏批評正統學術的正式管道，在知識的權威方面也處於不平等地位，因而在雇傭上存有歧視的學術就可能不夠客觀；反過來說，排除這樣的雇傭歧視，則可以促進客觀性（cf. Longino 76-81）。這也就是說，某些社會情境或甚至社會運動可以構成一個信念的認識條件。

〔i〕不僅有知識論上的、還有政治上的涵義、政治的力道

⁹ 如果不以女人立足點為「客觀性」的基礎，那麼Longino又提出什麼客觀性的判準呢？Longino在談到客觀性的判準時，其實也間接的顯示了什麼樣的社會條件可以促進客觀性；Longino舉出像「被認可的批評管道」、「平等的智識權威」等等判準，這裡有時牽涉到對婦女和少數族裔在雇傭上的歧視之類的問題（76-80），這些均可以視為能促進（有程度之別的）客觀性的社會脈絡。基本上Longino不脫多元主義的想法，即越多不同觀點就越可能客觀（80）。但是這些不同觀點會不會是不可通約的立場、或典範？Longino基本上否定Kuhn的典範想法，認為証成關係不需要典範（57）。Kuhn曾以亞里斯多德和伽利略對鐘擺現象的不同解釋來說明不同典範的不可通約，Longino卻認為兩者並非沒看到對方所注意的現象面相，只是雙方的背景假定不同（53-54）。由於Longino不假定Kuhn的典範和不可通約學說，對Longino而言，客觀性是可能的，因為我們可以就背景假定進行辯論和修改，而排除個人主觀的偏見喜好（73-4）。

(political force)。因為如果某種社會脈絡或條件較容易或較容許產生比較真的知識，那麼改變或改造社會就會是一種可能的方式來生產出較客觀的知識主張。既然婦女運動和女性主義所標榜的價值有助於形成一個較少性別偏見的社會，那麼婦運與女性主義就對客觀信念的生產十分重要了。這不僅是強調婦運在改造現實社會方面對生產客觀信念的重要性，也是在強調科學研究在價值取向上要包含「解放」的政治目標（消除性別、階級、種族、性…等偏見）對生產客觀信念之重要性。易言之，科學的價值不只包括所謂客觀、全面、精確、簡單等等，也應包括「反歧視」、「解放」等政治目標。Harding即認為作為科學典範的強科學也同時應是明白的以解放的政治目標為研究綱領的科學。(Whose Science, 98)這也就等於說：政治與社會價值有時候會導致客觀性。因而由此可証，「客觀性」和「價值中立」或「非關政治」(apolitical)不是一回事。

立場論的「認識上的優勢（特權）」

前面所討論的〔i〕和〔ii〕的最大不同是，〔i〕並未特別指出構成真信念的認識條件之社會處境必然是某個主體的社會處境，但是〔ii〕則特別指出女性的社會處境或生活才是知識的立足點。現在就讓我們來檢視〔ii〕，也就是(Harding的)女性主義的立場論。

〔ii〕基本上說從女人生活出發的知識較真、在認識上較有利，而既然**女人和女人的生活最親近**，那麼一種對〔ii〕的詮釋就是主張女人此一認識主體有「認識上的優勢（特權）」(epistemic privilege)，亦即，女人生產的知識比男人更客觀，或者，只有女人才能生產出女性主義的知識。傳統上，立場論一貫主張：某個立足點的主體有認識上的權威（例如，只有工人才能較客觀地認識世界實相）；而正因為立場論幾乎就等同於「認識上的優勢（特權）」主張，因此許多反對後面這個主張的人也反對立場論。這些人之所以反對認識的特權，是因為這個主張有一

些不利的政治後果。一種典型的反對聲音可以用下列引文為例：

一個社會上邊緣的集團並沒有權力去排除、沉默、命令主宰集團的臣服。邊緣集團既然沒有由「認識上的優勢」而來的社會權力，就無法像主宰集團自命權威的主張一樣有效果，因此，邊緣集團的「認識上的優勢」的主張只是對相信這些主張的人有規範和強制性，而這些人（通常就是邊緣集團成員）覺得可從那樣的主張得力壯大。雖然邊緣集團讓自己的成員得力壯大是個重要目標，但是當邊緣集團以「認識上的優勢」為由建立新權威時，邊緣集團其實又再度把主宰集團對付邊緣集團的那些價值和實踐（例如，排除、沉默邊緣的聲音，命令邊緣集團的臣服）重新引進回來。（Bat-Ami Bar On, 96-7）

諸如此類的「後現代」批評，讓Harding在後期的著作中重新改造立場論，而Harding實際上所作的就是既保留立場論原來的一些政治力道，又可以在某種程度上割捨認識的特權（優勢）之主張。以下我要顯示：Harding一方面揚棄了只有女人有認識的特權之主張，以論證「男人女性主義（male feminism）」的可能，另一方面同時又保留立場論的思惟（她所謂的「立場論的邏輯」），她這種兼顧兩者的企圖似乎因此把立場論變成一個面貌模糊、焦點不明的理論。

首先我認為，Harding揚棄了傳統的立場論的「完全排他」式的認識上的特權（即，只有女人能生產客觀知識），而主張一種「不完全排他」式的認識上的特權，亦即，一方面承認男人也可能生產女性主義知識，但是另一方面Harding的立場論還多多少少保留了女人在認識上的特權。Harding說：「一方面，我們應當能決定某句話的對錯，而不考慮是誰說的…另一方面，誰說的，說什麼，何時說的，的確大有關係」（*Whose Science*, 269）。前面這句「一方面」云云否定了某個主體在証成的脈絡中有認識上的特權，但是後面這句「另一方面」卻又強調主體（誰說的）在發言

脈絡的考量下（說什麼，何時說的）和認識上的客觀大有關係；後面這句因此又某種程度上肯定了某些主體的認識上的優勢。Harding以一個（可能有點簡化粗糙的）例子說明這裡的意思：她說，美國奴隸主對黑奴生活的觀點，當然不可能比黑奴自己的觀點中立、客觀等等，由被壓迫的弱勢黑奴的生活出發的觀點雖然也不一定完全中立、客觀，但是起碼會比奴隸主較客觀；在像國際販奴經濟之類的問題上，從典型的黑奴生活出發的觀點是一種知識的資源。總之，從弱勢者生活出發的觀點會比從強勢者生活出發的觀點更客觀（*Whose Science*, 270）。不過這個結論並未表示黑奴有認識上的（完全排他的）特權，因為奴隸主（例如主張廢奴的奴隸主）也可能從黑奴的生活出發，去生產知識。但是Harding也說「在弱勢者發出聲音，講出她們的經驗之前…我們都不可能從她們生活出發的觀點」（*Whose Science*, 270）。這意味著，即使主張廢奴的奴隸主也不可能在某些情況下生產關於販奴的知識。故而Harding其實暗示了弱勢者（像女人）因為身在某種社會處境中——女人就活在女人生活中，所以自然容易有從女性生活出發的觀點，故而可以比別的主體容易生產出知識（雖然男人也可能從女性生活出發學習或生產知識），在這個意義下，女人有某種程度（不完全排他）認識上的特權。

但是，為什麼女人能有某種程度（不完全排他）認識上的特權？此處的假定必然是：比起男人來，女人對從女人的生活出發的觀點有某種自然的親近性（*natural akinness*）。但是我們要如何理解這種自然的親近性呢？例如，沒有賣淫、懷孕、生產、同性戀、被強暴經驗的女人為什麼會對從賣淫、懷孕、生產、同性戀、被強暴的女人生活出發的觀點，有一種自然的親近性呢？Harding前面講到在弱勢者發出聲音，講出她們的經驗之前，別人都不可能有從她們生活出發的觀點，這是不是也應用到女人彼此之間呢？¹⁰當然，我們可以假定女性彼此有某種共通的、神秘的連

¹⁰ 更有甚者，在弱勢者發出聲音，講出她們的經驗之前，弱勢者自己可不可能有從自己生活出發的觀點？這則是另一個大問題：自己最瞭解自己——自己和自己有最自然的親近性——其實也是有待闡釋和修繕的假設。

帶，不為男性所共享，且無須訴諸語言或社會工具，即可以理解並學習女性自己和其他女性的知識。但是本文將排除這種神秘主義式的假定。故而，如果不把女人和女人生活的親近性歸諸神秘主義的話，最可能的解釋是訴諸男女的「社會距離」，亦即，由於男女對立的權力關係，使女人有一種共同的被壓迫處境，性別壓迫使得所有女人和女人生活有自然的親近性，而使得所有男人和女人生活有自然的疏遠性。

很明顯的，主張完全排他的認識上的特權的傳統的立場論，也有這裡講的自然親近性假設，它只是更進一步認為，這種親近性是必然的、排他的。而不論完全排他或不完全排他之立場論的自然親近性假設都隱約地建立在簡單的性別二元對立架構上，並且忽略了其他的權力差異。因為這些自然親近性假設不能承認下述情況的可能性：例如，有些黑男人因為種族壓迫，而和黑女人有較近的處境，這些黑男人甚至比白女人更親近黑女人的生活。如果這個例子是可能的，那麼女人和女人生活的「自然」親近性假設就不存在了。

不過，在這一點上，Harding也可能同意女人之間沒有「自然」（必然）的親近性，例如，在一個黑白種族嚴重隔離的社會，黑男黑女確實比黑女白女較親近；因此，比起黑男來，白女在這個情況中對於黑女的生活較沒有認識上的權威。由於Harding說（前面也曾引過）：「一方面，我們應當能決定某句話的對錯，而不考慮是誰說的…另一方面，誰說的，說什麼，何時說的，的確大有關係」（*Whose Science*, 269）。由此看來，Harding還是要強調：一切要看具體情況的分析，才能決定誰有認識上的權威。但是如果Harding的具體分析仍然是建立在社會距離的親近或疏遠上，那麼她可能還是假定了一個相對簡單的社會切割狀態：階級、種族、性別的權力切割都是同一方向，以致於權力所造成的社會距離或社會區隔是可以比較度量的。畢竟，如果某些女人和另外一些女人在階級上親近，但在性上疏遠，可是卻和某些男人在種族上親近，但在年齡上疏遠，我們又將如何決定其親近性

呢？不論如何，等下我們可以看到，Harding的觀點應當是揚棄了自然親近性的假設，而主張從女人生活出發的觀點並非「自然」的可被某個主體所方便占有使用，而是在公共的社會過程中被詮釋、協商。

Harding其實是要避免甚至批判那種性別二元對立並且忽略其他權力差異的思考框架（雖然在上面她為了辯護不完全排他的認識上的特權，所舉的奴隸主例子又似乎假設了這樣的思考框架）；而一般傳統的立場論也的確建立在這樣二元對立、簡單分明的言說上——奴隸主vs.奴隸、男vs.女、異性戀vs.同性戀、白人vs.黑人等等。這裡的「男」「女」都變成一種普遍且純粹同質的範疇，就像經驗論的「觀察者」（人）一樣，沒有權力或社會位置的差異——或者說，即使有差異，那些差異在認識或科學探究中並不重要；換句話說，男／女在階級、種族等社會處境上的差異，並不造成男／女在認識上的落差。可是這其實和本文前半部不斷強調的知識與社會處境的因果關係相矛盾——我們不能說只有性別才是和認知相關的社會差異，其他權力關係都沒有因果的力量，都對知識沒有影響。

另一方面，如果我們承認其他社會差異也會影響認識或探究，那麼立場論認為由於女人的被壓迫處境，故而從女人而非男人的生活出發的立場是「認識上有利的或優勢的」，就有問題了：例如「男人」可能是黑人同性戀，而「女人」可能是白人異性戀；這時究竟誰才是被壓迫的弱者而擁有較佳的認識上的立足點呢？從誰的生活出發才是認識上有利？¹¹

如果性別是個「純粹」的、不涉及其他社會差異的問題，或者如果有「純粹」只是性別的問題，那麼或許上述的質疑就比較沒有效力。但是問題是——Harding 承認——「沒有所謂的性別關係本身，只有被階級、種族、文化所建構的性別關係，和在階

¹¹ 或曰，若生產女性主義知識，則白種異性戀女人的生活還是比黑種同性戀男人的生活在認識上有利的；但是若生產反種族歧視的知識則不然。可是這假設了這兩種解放的知識沒有關係——等下就可以看到Harding 自己也反駁這樣的假設。

級、種族、文化之間所建構的性別關係…種族、階級、性別和文化的系統是環環相扣的，我們不可能去除其一而不動搖其他」（*Whose Science*, 179，筆者強調）。既然如此，如果各種社會運動都強調各自的立場，像階級的立場、性別的立場、種族的立場、性的立場等等，如果這些立場在認識問題上有衝突，那麼哪種立場生產的知識會比較真呢？

男人女性主義

Harding並不是沒有看到上述問題（*Whose Science*, 174-180），她也打算處理這些問題，但是她的解決卻不能說是令人滿意的。首先，她注意到一些社會位置像支持婦運的男人、反對歧視同性戀的異性戀等等「怪獸」（*Whose Science*, 274），這些怪獸以及（例如）反對女性主義的女人、反對同性戀的黑人或女人、男人女同性戀（male lesbian）等等，這些人的生活也構成較佳或較差的立足點嗎？Harding 還問了一連串問題：

有些女性主義知識論似乎主張只有女人（故而有女人經驗）才能產生女性主義的洞見；只有黑人、女同性戀、工人、第三世界人能開啟反種族歧視、反同性戀歧視、反資產階級、反帝國主義的洞見。可是，是否只有被壓迫者可以產生知識？是否一個人對知識的批評與成長的貢獻，只能從自己的壓迫而生？立場論說知識必然座落於特定社會處境，而有些社會處境在生產知識上比別的社會處境較差。但是一個「社會處境」完全只是被一個人的性別、或種族、或階級、或性所決定？一個是女性主義學者的女人的社會處境究竟和一個反女性主義的女人（一個恨女人的女人、一個支持父權的女人）的社會處境有什麼不同？若說是女人的性別所提供的社會處境造成這兩者的差異，會是什麼意思？（*Whose Science*, 278-9）

Harding沒有立刻正面的回答這些問題，但是從最後一個問題看來，很明顯的，性別不是決定社會處境的唯一因素，因為那無法說明不同政治立場女人在社會處境上的差異。故而社會處境也不會完全只被一個人的性別所決定。這意味著男人雖然沒有遭受性別壓迫，但是男人也可能生產出女性主義的知識。

男人也可以生產出女性主義的知識，或者，男人也可以是女性主義者¹²，就某個意義而言，應當是很明顯或平常的事實；畢竟，在歷史上，就像所有的弱勢者社會運動，都是壓迫集團的「背叛者」首先扮演反壓迫的角色；穆勒、馬克思、恩格斯均是頗有代表性的例子。雖然男人女性主義者所生產的知識或有其盲點，但是Harding也指出：幾乎任何人的女性主義都有盲點（*Whose Science*, 279）。可是女性的女性主義者一般都對「男人女性主義」難以接受，正如Harding所說，要女人花時間去認可男人女性主義，許多女人會覺得不如一頭撞死算了（*Whose Science*, 274）。

但是Harding卻認為必須認可男人女性主義，因為Harding看到「男人女性主義」和其他的怪獸（monsters）像「反對歧視同性戀的異性戀」、「反種族歧視的白人」、「反階級歧視的布爾喬亞」、「支持第三世界的西方人」等等一樣同屬一個「生命共同體」（*Whose Science*, 284）。而許多西方白人女性主義者也都屬於這個怪獸共同體，這是Harding頗為自覺的。換句話說，許多西方女性主義者其實和男人女性主義者一樣，處於某種矛盾的位置。如果男人女人主義是不可能的、男人無法從性別生活中學習女性主義，那麼智識階級的女人也不可能反階級歧視，優勢種族的女人也不可能學習反種族歧視，異性戀女人也不可能支持同性戀…。這樣一來，除了女人彼此之間也因為階級、種族、性

12 由於本文所關心的主題是知識生產，所以生產女性主義知識（者）就被當作一種女性主義實踐（者），Harding也做同樣的假定。或許有人想把知識生產以外的某些（日常生活、性格人品特質、運動參與、政治效應等等）實踐當作「女性主義者」的必要條件，不過這類條件也可能有定義過嚴或過窄的問題，或者可能是某種「理想」女性社會位置的投射。本文不打算處理這個複雜問題。

等等的差異對立而不可能有什麼「團結」外，由於女性主義學者的優勢位置（學者本身就是優勢位置，更何況大部份學者都來自優勢階級、種族和異性戀），女性主義的知識生產又如何可能？"Harding們" 又如何可能？

或曰，女人都有共同的性別壓迫，但是男性卻沒有分享此一性別壓迫；女性學者和女性有此共同的壓迫生活，所以「專屬女性」的女性主義知識的生產是可能的。這是前面提過的「純粹」性別說法。這種說法的盲點可以詳細說明於後。首先，如果我們可以為了性別鬥爭，忽略性別以外的其他權力關係，那麼這和那些只注重「純粹」階級或種族關係而忽略性別的人，有何不同？很多處於優勢性別位置的（男）人，往往認為他們所受的階級壓迫或種族壓迫，只是單純的階級或種族壓迫，而無法看到這些階級或種族壓迫對許多女人而言同時也是性別壓迫。同理，恐怕只有那些處於優勢種族、優勢階級、優勢情慾的女人才會覺得她們所受的壓迫只是「作為一個女人」所受的壓迫。反過來說，在劣勢的種族、階級、情慾中的女人，則無法將其所受到的壓迫，和其階級、種族、情慾的壓迫分開。例如，女同性戀、女性性工作、性騷擾與性侵犯的女性受害者、女愛滋病人等所遭受的性別壓迫，可以說是她們所受的性壓迫的一部份，而且正是因為性壓迫在此處境下的表現，使得這些女人所受的性別壓迫有此特殊的形式。這也就是說，壓迫總是因其施行的在地處境而有不同的權力形式，而這個權力形式很少是「純粹的」或單一類型的壓迫。所以，男性權力會以該社會文化處境中特有的權力形式進行性別壓迫，而這個特有的權力形式則可能會是其他各種權力關係在那個特定處境中的佈局。簡單的說，男性權力往往要透過許多不平等的權力關係才能施行，像男老師與女學生的性別壓迫，便常透過師生倫理、性倫理來施行¹³。

如果性別壓迫不是「純粹的」、普同的，如果性別壓迫總是在特定處境下以特定的權力形式同時施行其他類型的壓迫，那麼

13 何春蕤，〈性騷擾與性歧視〉，《婦女新知》，162期，1995.11，20-22。

所謂全然「共同」（相同）的性別壓迫，其實並不存在：女老師和女學生，白女人和黑女人，異性戀女人和同性戀女人，女資本家和女勞工，被強暴過的女人和未被強暴過的女人等等所遭遇的性別壓迫不可能是完全相同的（雖然也不是完全不同的），因為（比如說）種族壓迫構成了黑女人所遭到的性別壓迫，這和白女人所遭到的性別壓迫不同。可是如果我們假定「從與自己矛盾社會處境的女人的生活出發，去學習和生產女性主義知識」是可能的，那麼，雖然西方白種異性戀女學者所受到的性別壓迫，和別的女人所受到的性別壓迫不完全相同，但是女學者仍可能生產女性主義知識。可是，依據同樣的假定，男學者也有可能生產女性主義知識，因為：雖然男同志與女同志（或男黑人與女黑人、男勞工與女勞工等等）的社會處境，也不是完全相同或不同，但是男同志似乎也可以從女同志的性壓迫處境學習性別壓迫的知識¹⁴。

以上我們還是假設了某些人（男人或優勢女人）因為有壓迫的經驗和處境，而且因為這種壓迫處境和性別壓迫有彼此構成或中介的關係，使得這些人（男人或優勢女人）能透過別的女人的壓迫處境，從別的邊緣女人的生活出發，去學習和生產女性主義知識。現在問題是：一個人是否一定要有某種被壓迫的經驗，才能去學習生產女性主義的知識？是不是只要被成人父母支配過，就已經算有過壓迫的經驗？Harding問了這些問題，但除了強調智識和政治活動在學習女性主義知識的重要性外，沒有直接回答（*Whose Science*, 290）。這些問題其實還是環繞在男人學習並

14 有人或許認為「性別的區隔要比其他社會區隔（種族、階級等）來得更嚴重」，這個說法和「性別或所有社會區隔都是一樣程度的嚴重或不嚴重」一樣，都是假設了「性別」是個純粹的、普遍的範疇——易言之，這種看法把性別區隔以及其他區隔「本質化」了。本文則認為某個社會區隔嚴重與否，總是相對於不同的社會處境，不同社會處境就有不同的區隔狀況。這正是當代各種激進政治之所以有個「後現代」轉折的歷史情境，因為原本被忽略的某些特殊社會處境、被「純粹普遍」範疇所壓抑的各種邊緣主體的價值與重要性開始被認可，激進政治的焦點開始由「大眾／多數」轉變為「怪胎／邊緣」。例如在性／別政治方面的雙性戀、CC gay和T（butch）、跨越性別（transgender）的變性、變裝、反串、交叉性、中性等等處境，就可能有較不嚴重的性別區隔。此外，社會區隔的程度則和壓迫程度相關，強調性別區隔較為嚴重的說法，一方面輕看了其他權力形式對於某些處境的人的壓迫程度，另一方面，則有無力克服性別壓迫的宿命論（雖然，這個宿命論對於某些人的處境確實為真）。

生產女性主義知識的可能性，到底有沒有限度？為什麼有？如果男人在學習並生產女性主義知識的可能性上有些限制，那麼優勢女人呢？以下兩個論證對這個男人女性主義問題做了進一步的說明。

第一，有一些人認為男女事實上使用不同的語言，有不同的經驗，故而反對男人可以學習或生產女性主義知識。Jean Grimshaw從語言的社會性的維根斯坦式角度，批評了男女使用不同的語言，有不同的經驗這類說法；她首先指出由於經驗總涉及很多複雜的因素，很難抽象的說什麼是女人或男人的經驗；一個女工的貧窮和失業的經驗，究竟和中產婦女的經驗接近，還是和男工的經驗接近？此外，即使是同樣的性別經驗像強姦，也可能被經驗為一種階級歧視、或種族歧視、或性歧視的經驗（85）。不過，或有人認為這世界上的確有純屬女人的經驗，像懷孕和生育。Grimshaw 接著指出，即使是像懷孕或生產的例子，也不能說明女人經驗的獨特性或不可學習性。因為像生產這樣事情的經驗，總是透過一些概念和（用以理解這件事的）一些方式來中介的，而這些語言概念和方式總是有社會性質，而且可以應用到別的事情上去。例如當女人批評生育的醫療化並描述她的經驗時，她講到她失去主體性、被當作無助的嬰兒等等，這些語言概念之所以有力量，正是因為像「不能主動參與（生育過程）」、「無助」等等概念有其一般的意義，可應用到生育以外的情境；所以男人雖不能生小孩，但是男人從其他情境下的自身經驗，可以理解「失去主體性」、「被當作無助的嬰兒」、「不能主動參與」是什麼感覺（86）。總之，經驗不是無聲的感覺，或無概念涉入的內容，若沒有語言概念的中介，經驗根本無法比較（是否為同樣或不同的經驗）也無法表徵（是否為性別或其他的經驗）。但是由於語言概念有公共性，所以經驗也可以被分享、被詮釋、被協商。再者，在發明「性騷擾」這個名詞來為某些經驗命名的例子中，我們又可以看到如果我們沒有一些共享的經驗，我們也難有共享的語言；Grimshaw指出，正因為「性騷擾」這個名詞喚起

或類比了像青少年被警察騷擾的這些經驗，這個名詞才有政治上的力道（88）。從Grimshaw說法可得出的另一推論便是：我們不能假定自己「擁有獨佔」自己的經驗——即，我們不能假定：自己和自己的生活有種自然的親近性，而沒有社會的中介（參考註腳10）。換句話說，在接近自己的經驗或生活時，自己也和別人一樣，都是在社會過程中進行對自己生活與經驗的詮釋協商等等。

Grimshaw上述的論証似乎忽視了語言與知識可能有的「不可通約」（incommensurable）現象；但是我們不能先驗地主張不可通約的疆界或限度，畢竟這涉及了許多不同的社會處境（而不是只有簡單的男／女二分的社會處境），以及改變社會處境、生活經驗、語言意義的政治活動和詮釋活動。更常見的「不可通約」並不是雙方的不能理解彼此或無法學習或使用彼此的語言，而是無法放棄的利益、不同的價值立場、難以改變的人格態度（反叛的、權威的、保守的、偏激的）。Grimshaw論証的價值在於她至少顯示了：先驗地或命定地認定男女不能彼此學習或認識的說法是有問題的¹⁵。

第二，**男性學習或生產女性主義知識的可能性**，可以在以下的情境被想像。在一個同性戀政治完全不存在的社會，同性戀因而是一個隱藏的權力關係，對於這個社會中的女性主義知識社群而言，同性戀是個未知或未覺的壓迫，這個社會的女性主義的知識或實踐可能充滿了同性戀恐懼，因而有許多盲點偏見；但是，一個男同性戀由於他的性壓迫處境，當然可能在這種狀況中，對這些盲點或偏見進行批評，從而生產出某些（較真的）女性主義知識。但是這個男人可能不被我們視作處於被壓迫的狀況，因為他受到的壓迫尚是一種隱藏的權力關係。這個例子顯示了，既然現有的生產女性主義知識的社群，很有可能無法認識某些尚被隱藏的權力關係或某些未知的壓迫，因此這個社群似乎不能聲稱認

¹⁵ Harding這種強調「客觀性」的立場論，不能太強調「不可通約」，因為如果不同立場是無法通約的話，就很難主張某個立場比其他立足點較接近真理。

識上的特權——即使這個社群完全是由所有已知壓迫關係中的被壓迫者所構成。這類例子並不是什麼科幻假設，而是在當代性／別政治的現實，例如，在同性戀政治之後陸續出櫃的雙性戀、S／M、各種跨越性別者的政治，都讓我們知道許多邊緣性／別主體都仍處於暗櫃（closet）的隱藏狀態。

由上述對Harding學說的闡釋和分析來看，Harding主張的是一種「不完全排他式」的「認識上的優勢」，亦即，只有在某些社會條件脈絡下，某個主體才有其認識上的權威——至於是什麼樣的社會脈絡，我們不能事先指定，必須在具體狀況下分析，這個分析則在顯示在現有的權力關係內，各個發言主體的位置是什麼，發言內容是什麼，發言的時機效果是什麼（Harding所提出的「誰說的，說什麼，何時說的」）。顯然，Harding這樣的主張還需要更清楚的釐定。

結語：追求更強的客觀

沒有了認識的獨佔（排他）特權的立場論，還剩下什麼？Harding有時候似乎還應許我們，若從女人生活出發，會是獲得知識的重要資源，在認識上有利。但是從我們以上的討論可以看出，如果性別與其他權力關係如此密切，女人生活也不會是生產知識的唯一立足點。Harding以暗示的方式說出這一點。她先指出女性主義知識的認識主體必然是多重且矛盾的：有富與窮、黑與白、異女與同女，再加上女與男，（當然這些主體必須是女性主義者）（*Whose Science*, 284）。其次，Harding說，解放的女性主義知識主體也必須同時是其他解放事業的知識主體，而且反之亦然（*Whose Science*, 285）。這樣一來，女性主義者還必須從許多被壓迫者的生活出發，而別的解放運動者也必須從女人生活出發，以生產解放的知識。最後，Harding說，女人不可能是女性主義知識的唯一生產者；男人也要對其男性特有的處境有女性主義的知識，但是男人若從女人的生活出發，再從自己的生活出發，會對自己的生活或處境有**更客觀**的知識（*Whose Science*, 286）。

以上說法好像是為了辯護「男人女性主義」的可能性，但是其實之中涉及的理論蘊涵並不止於那些各懷目的、偶而自稱女性主義者的少數男人。上述那些思辨也不只是一種後現代的智性練習，我不認為Harding完全只是企圖建構一個內在理路一致、而且包括各種差異主體（年齡、性別、殘障、種族、情慾、階級）的大理論。Harding應該就像許多第一世界白種優勢女性主義者一樣，逐漸發現自己的「怪獸」處境，發現原來那種「完全排他」的女性主義立場論將會使（「局部」優勢的）自己喪失立足點（其實現實社會中的女性主義者比起普羅大眾都是有局部優勢的）。她開始朝著給予「怪獸」一個有正當性的抗爭位置的方向加以修改，她進而宣稱立場論的實質內容（我認為就是指「女人」有認識的獨佔或排他權威）雖然有誤，但是立場論的「邏輯」還是正確的——這是她學說比較晦澀說不清楚的地方，本文則從「不完全排他」的角度來詮釋其立場，簡單總結如下：

立場論思考的出發點或「邏輯」是沒錯的，即，被壓抑排斥或特殊不凡的邊緣經驗與生活位置有助於客觀知識的追求。如果我們把上述思考「邏輯」貫徹到底，也就是把這個立場論的立論倒返過來（反身地）也應用在從特定立場出發的認識時，此立場必然無法獨佔認識的優勢高地，因為總是存在著其他的異己身分與經驗，因此沒有特定位置與身分可以完全獨佔客觀的知識。從不同於自身（各種異己）的生活出發，才能追求更客觀的知識。

不過，或有人會懷疑這樣的女性主義立場論有危險變成失去抗爭焦點，變成政治意義不大的抽象學說。Harding認為立場論的「邏輯」是把我們自己重新發明為異己或他者（*reinventing ourselves as other*），她說：「立場論顯示如何從『在學術研究中包括異己的生活和思想』轉移到『從異己的生活出發』，去問研究問題，發展理論概念，設計研究，收集資料，和詮釋發現」

（*Whose Science*, 268）。Harding的意思簡單的說就是，我們應當從那些被社會、被主流學術認為的「異己／他者」的生活出發，站在她們的立場上，而非只是用原來從自己生活出發的觀點去研

究異己。由於女人向來被當作異己，所以立場論要求從女人的生活出發，而非從男人的生活出發。但是Harding又說「如果女性主義研究和學術要從女人生活出發，就得從所有的女人生活出發」（*Whose Science*, 268）；我認為Harding意味著立場論的研究取向不但包括了女同性戀等邊緣弱勢女人，也包括了（某個角度上）可能屬於宰制集團的白女人、異性戀女人等等，可是對這些女人生活的理解是否能和白男人或異性戀男人的生活分開呢？再者，前面已經說過，女性主義的解放事業也必須是其他「異己」的解放事業，我們也必須從異己（黑人、同性戀、工人等）的生活出發，這些人也會包括男性。這樣一來，立場論的從女人生活出發的要求究竟還有多大意義？因為不但要從所有女人的生活出發，最終好像難免還要從所有人的生活出發。

既然如此，立場論所說的「從女人生活出發的立足點是認識上有利的」是否只是一種「啟發性」的抽象說法？有人或許認為Harding對立場論的改造，會落得如此下場並非偶然，因為立場論原來就是主張某種權力關係在社會結構上有關鍵地位，故而賦予某個主體有特殊權威，換句話說，立場論原來講的是社會結構和認識上的某個特別的立足點，和所有其他的立足點相當不同。現在Harding的女性主義立場論既然不再賦予性別關係在社會結構上的關鍵地位，而又接受性別和其他權力關係的環環相扣，這就等於承認性別的立足點並不獨特，而且社會結構和認識上還有很多同樣重要的立足點——這樣的（女性主義）立場論當然也就喪失其（性別）立足點了。不過，我們不應忘記立場論的出發點仍是正確與重要的：從邊緣與異己的生活出發是達到客觀知識所必要的。如果我們自滿於已經獨佔認識的優勢地位，那麼反而無法達到更強的客觀性。

引用書目

- Bar On, Bat-Ami. "Marginality and Epistemic Privilege." *Feminist Epistemologies*. Linda Alcoff and Elizabeth Potter, eds. New York: Routledge, 1993. 83-100.
- Barnes, Barry. "How Not To Do The Sociology of Knowledge." *Rethinking Objectivity*. Edited by Allan Megill. Durham: Duke University Press, 1994. 21-35.
- Barnes, Barry and David Bloor, "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge." *Rationality and Relativism*. Edited by Martin Hollis and Steven Lukes. Cambridge: MIT Press, 1982.
- Bloor, David. *Knowledge and Social Imagery*. Second Edition. Chicago: University of Chicago Press, 1976, 1991.
- Grimshaw, Jean. *Philosophy and Feminist Thinking*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- Habermas, Jurgen. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press, 1971.
- Harding, Sandra. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986.
- Harding, Sandra. *Whose Science? Whose Knowledge?* Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991.
- Hartsock, Nancy. *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1998.
- Hennessy, Rosemary. *Materialist Feminism and the Politics of Discourse*. London: Routledge, 1993. Chapter 3.
- Jaggar, Alison. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowam N. J.: Rowman & Allenheld, 1983. Chapter 11.
- Longino, Helen E., *Science as Social Knowledge*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.
- Rose, Hilary. *Love, Power and Knowledge*. Bloomington: University of Indiana, 1994. Chapter 2 & 4.

「現代性」的啟蒙理想是人創造自己的世界與歷史，從傳統的蒙昧、自然的謎魅、與不平等階序中解放出來。但是在追求現代的理性化過程裡，卻往往內涵著對傳統、邊緣或不文明事物的排斥和沒入，甚至造成與「現代性」理想的矛盾。至於如何抵抗、順勢轉化這些現代形態之權力，讓那些合情或合理存在的傳統、邊緣、或不文明事物在此過程中同時轉化，而不被排斥在解放事業外，以進一步實現與充實現代理想，則是本書的方向。

作者寄望第三世界的哲學學科能擺脫西方中心的知識生產，認為「應用哲學」可以作為新的知識領域，而非哲學的應用；應用哲學本身就是獨立的領域，就像「應用文」是獨立的文類一樣。應用哲學除了可以包含一些制度歸屬不明的跨學科領域外，重要的是應用哲學能不拘方法、不限學科，以其綜合知識能力對當前學術與社會—國家—世界問題進行話語介入，使哲學能夠引領學術與時代的風騷。



台灣聯合大學系統文化研究國際中心出版系列
國立中央大學性／別研究叢書