

酷儿理论与政治

性解放思想史的初步札记： 性政治、性少数、性阶层

甯应斌

◆ 1. 什么是解放？什么又是性解放？

◆◇ 1.1 Giddens 对「解放」的两个定义：「理性启蒙除魅」与「民主平等正义」

近年来在后现代的思潮下，像「理性」、「解放」、「科学」等和「现代」(modernity) 相关的概念被不断的质疑 (problematized)，在这样的知识氛围中，我们要如何来谈「性解放」呢？酷儿还能谈「性解放」吗？或者妇女解放、性别解放、民族解放、动物解放？在这篇文章，我将把焦点放在性解放上。

Anthony Giddens 曾指出「解放」(emancipatory politics) 包含了两个主要要素，一个是摆脱过去的枷锁因而也对未来产生求变的态度，这个要素孕育了推动现代性的正面动力，也就是让人类更能够控制生活环境；另一个则是打破某些人对其他人的不正当支配，也就是消除剥削、不平等、压迫这些权力的阶层 (211)。我认为 Giddens 指出的两大要素可以粗略地对应着现代的两大特色——启蒙除魅与民主平等，这两个现代特色都是解放的核心含意。前面那个特色是知识或认识性的 (epistemological)，后面那个则是政治性的 (political)。

所以，解放的第一个意义（知识的意义）就是从宗教或传统的教条解放出来，以理性思维重新看待或诠释宗教与传统；不但在科学与技术领域中，也在社会生活的许多层面，运用理性方法使人免于宗教、政治神话、旧道德与传统教条的束缚。

解放的第二个意义（政治的意义）则是从剥削、不平等、压迫的权力关系解放出来，其动力起先是来自反抗君主权威与社会封建阶层，然后扩及到反抗一切不正当的宰制。解放因此是要摆脱过去的枷锁而迈向一个人人机会平等、没有剥削压迫的未来，争取的是正义、平等和民主。

这两个解放的意义，并不是互不相干的，一般有关「知识 / 权力」、「科学与社会」的讨论都显示两者的密切关系。我会在最后约略提到这一点，现在先让我们回到「解放」和「性解放」的定义。

◆◇1.2 上述「解放」定义延伸至「性解放」：「性的理性启蒙除魅」(epistemological)与「性的民主平等正义」(political)

对应着上述「解放」的两个含意，「性解放」的核心意义也可以被归纳为知识的与政治的两个方面——性解放就是「性的理性启蒙除魅」与「性的民主平等正义」。¹

首先，性解放意味着：性从宗教和传统的蒙昧忌讳解放出来，进入公共论坛的理性讨论，性科学的启蒙被视为性的现代化，性道德的讨论也摆脱宗教和传统教条而趋向多元。

¹ 虽然此处性解放的定义从 Giddens 而来，但是 Giddens 自己有另一种对性解放的说法。参见 Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* (Cambridge: Polity Press, 1992). Giddens 的性解放说法基本上和 Connell and Dowsett (75) 相同。

其次，性解放争取性正义与性平等，亦即，人们不应该因为性的因素而被分成不同的价值 / 权力阶层（**hierarchy**），因而遭到压迫或歧视，也不应该因为自身的 **sexuality**（如性偏好、性取向、性生活方式、性实践、性身分）而造成在经济、政治、社会地位、文化等资源和物质利益上分配的不平等。故而，最需要性解放的就是滥交或性开放者、同 / 双性恋、性工作者、变性或反串者、爱滋病患、奇特性癖者等等居于性底层的性边缘人或性弱势者。性解放就是性底层的解放。

本文将集中讨论政治意义（而非认识意义）的性解放，这是因为台湾的性解放论述主要就是政治意义的性解放。

◆◇1.3 性解放思想的一些重要环节：性异议者的斗争曾经和历史上不同的批判思潮结合，而达到今日对性解放的自我理解，此一自我理解有数个关键性的环节；本文将逐一阐释这些环节。

从性解放的观点来看，在现代历史中，或甚至在整个人类历史和各种文化中，都存在着因为性而导致的压迫和歧视，也就是因为性而造成在经济、政治、社会地位、文化等资源和物质利益上分配的不平等或阶层化（**stratification**），人们的生活往往因为其情欲（**sexuality**）而有不公平的机会；这些性压迫与性歧视则被不同的意识形态或「知识」所正当化。在这些方面，性和种族、性别、阶级制度等社会权力关系并无不同。虽然性压迫权力 / 知识的源起和复制的诸种机制在个别社会形态中各有不同，特定社会情境中性权力 / 知识组织的方式和建构出的性认同与性歧视也差异甚多，但是我们总是看到不断的「宰制—反抗」在进行中。在这方面，性和阶级、

性别、种族等在政治、经济、文化领域里的斗争并无不同，也都有很复杂的关连。在反抗性压迫的不屈主体的论述方面，也有很多面貌，有的是婚姻自由爱情至上的提倡者（反对种族隔离、买卖婚姻或父母之言）、有的是避孕的倡导者、有的是色情艺术家、有的是触犯禁忌的性学家或性教育者、有的是标榜性自由的次文化青年、有的是同性恋解放者、有的是女性主义者、有的是爱滋病权益促进者或妓权份子…，并且因着批判社会的言谈的流行或变迁（性科学、心理分析、人道主义、自由主义、马克思主义、女性主义、批判理论、后现代主义等等），而建构出形形色色的自我与反抗策略、反对论述。从此刻看来，这些反抗均可视为性解放的斗争。换句话说，性解放的斗争可能和人道主义的性科学、自由主义、弗洛伊德马克思主义、后现代女性主义等不同思潮结合。

要为这样的性解放斗争书写任何历史，几乎是和人类的阶级斗争史或妇女解放史一样困难，而现有的材料很多并不是从被压迫的性主体的视角来书写的。即使我们忽略千千万万在性迫害中抗争奋斗的男男女女，忽略他 / 她们肉体的日常实践与抵抗，而只集中在所谓「思想史」的层次，也是一个艰巨的任务，更不是本文能够达成的目标。不过本文对性解放的理解，毕竟是从过去有关性的论述和运动实践中逐渐浮现的自我理解，故而本文可以在下面挑选出一些相关的文本做简略的解释，一方面为未来性解放思想史所需的材料做些初步的札记整理，另一方面也借此进一步澄清性解放的含意。但是必须声明在先是，这些挑选出来的文本只表现了作者本人的知识局限与现实关怀，可能在性解放思想史上有更重要、更相关的文本，而被作者遗漏了；其次，这里的挑选的思想环节只是样本式的，甚至可说是任意的，主要是为澄清性解放含意和其可能承继的

思想遗产而已²。最后，上述性解放思想的构成元素可以有多种分类的方式（例如分别探讨性科学、自由主义、马克思主义等等思潮对性解放思想的贡献，或者以时间分期来解释性解放思想的演化）；然而本文将选择由三个主题切入，即性政治、性少数、性阶层。限于篇幅与时间，本文省略了性启蒙、性批判、性革命、性自由、性自主、性解放、性改革、性教育、性变态、性压抑、性的现代化、酷儿、性正义等多个性解放思想史环节，希望能在未来补全。

◆2. 性的政治性质：性解放是个政治事业，然而去政治化的说法却常掩盖了性的压迫，就如同性别压迫常被掩盖一样。

就像所有的解放事业（*emancipatory project*），性解放是政治性质的，也就是说，性解放是关乎社会制度与组织方式、文化价值与资源在性方面对于权力、利益、机会的平等分配，以及性主体的人权、文化认同权利的公平对待；不过性解放的「政治」也会涉及个人自我的掌握、认同、培力、自在（*freedom*），就像妇女（性别）解放也是涉及个人自我的认同、培力一样，「个人即政治」（*personal is political*）也同样地存在于性解放运动中。

性解放的政治性质同时也表明了「性」的政治性质。然而在讨论性事时，我们听到的都是「去政治化」的讲法，例如，同性恋或恋物癖被说成「只要不妨害他人也是一种个人自由」或「应该由科

² 我必须承认如果真的想要达到此文的目标，那么其实需要一本书的篇幅才能有大致完整性。所以此文只是一个初步的整理札记。例如，**Reich** 以及早期的性自由派或性学家、70 年代的同性恋解放理论和当代的性激进派与同志运动，都应当占有相当的篇幅和详尽的讨论。这些都在目前被省略了。

学来研究这是否不自然或变态」、不伦性爱者是「理性让欲望淹没」、
「不负家庭责任」或「个人道德问题」、青少年在性方面是「身心不成熟」、女性情欲则是「天生弱势、自然比较吃亏（因为会怀孕、也不像男人那么好色）」等等诉诸「自然（科学）」、「生理结构或生物发展」、「个人道德或个人私事」或「社会传统文化」的说法。在这样的说法里面，完全看不到所谓的「性事」，其实就是一群人对另一群人的压迫关系，以及这个压迫关系的常识化（习以为常）、制度化、法律化和多样变动的操作方式。

虽然一方面我们仍然常常听到从「生理 / 自然 / 道德 / 个人 / 文化传统」的说法而非「政治 / 权力 / 压迫 / 歧视 / 平等」来谈论性事，但是另一方面矛盾的是，今天在世界各地，性几乎都是被政治化的（*politicized*），不论是堕胎问题、色情问题、同性恋问题、性工作问题、女性情欲和生殖的问题，经常涉及了人权的争议，同时，性议题也夹带了高度情绪，一如过去阶级冲突的紧张情绪；有时像爱滋病这样的议题（特别是在西方），更让人难以否认性有重大的政治意义（*Altman 100-101*）。

所以一方面我们听到性被归诸于「个人价值 / 道德 / 私事 / 生物生理 / 文化传统」的「非政治或去政治」说法，另一方面我们又看到性的高度政治化——不但是面红耳赤的争论、肢体冲突的抗议，而且还是对于性不法者（*sexual outlaws*）和性激进派的迫害。这样一种矛盾是很容易理解的。在性别解放运动中我们已经看到先例：尽管自古以来就存在着性别压迫，然而性别的政治层面经常被「个人 / 生理 / 文化传统 / 妇女美德」等说法所置换，女性集体被社会制度与文化所压迫或歧视的事实，被说成只是女性先天生理的差异，或者个人努力或能力的差异。同样的，长久以来即存在的性压迫或

性不正义现象也经常被去政治化而视为理所当然（自然化）。故而，避谈性的政治性质、只谈性道德或性生理，就有掩饰性压迫的效果，属于性压迫社会的一种意识形态。就这一点而论，那些在谈论性议题时，避谈性解放、避谈性政治的论述其实都站在性压迫的论述位置上。

然而性解放是如何达到性政治这样的自我理解呢？以下我将挑选出一个自我理解的重要时刻，以显示性解放思想的可能历史传承。

◆◇2.1 弗洛伊德——性差异与社会正义

◆◇◇ 2.1.1 弗洛伊德认为「文明的」性道德不符合社会正义，此一表述表明了性的政治性质。

在通俗的论述中，弗洛伊德始终是个「性解放」的人物；他对于「幼儿情欲」以及「性作为精神疾病的病因」的坚持，使他变成「唯性论者」(pan-sexualism)。虽然弗洛伊德对后来性自由派与性激进派都产生颇大的影响，但是他本人究竟有无性政治的眼界，却不是那么清楚。本文将指出事实上弗洛伊德已经具有当代意义的性政治眼界，他的那本 *Civilization and its Discontents* (《文明及其缺憾》) 之所以影响了许多后继的性解放论者，并不是偶然的。本文将在这节指出此书的性政治说法，并指出他对于性的多元生活方式的伦理辩解。

《文明及其缺憾》部份的性政治论点之前就已经出现在〈「文明的」性道德与现代精神疾病〉一文中，在这篇重要的文章中，弗洛伊德便以性批判与支持性改革的姿态出现，此文从他呼应 Von Ehrenfels 对「文明的」性道德和婚姻制度的批判开始，阐述这个性

道德造成现代精神疾病的普遍，因而在文末结论出性改革的紧要。从文章的标题我们就可以看出弗洛伊德把「文明」打引号来质疑这个概念(problematized)。在文中，弗洛伊德把「文明的性」等同于「正常的性」，但是「正常的性」(normal sexuality)却不是什么「自然的性」，而只是被视为符合文明所需的性(“‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness”, 189)。弗洛伊德这篇文章也就是在批评「文明的」性道德；所谓「文明的」性道德，也就是「生殖模式与异性恋」之性道德以及「一对一与合法婚姻」之性道德，与此二者对立的就是「性变态」——包括了同性恋和非生殖模式的性爱，以及婚外的性爱(‘Civilized’ Sexual Morality 190f)。

弗洛伊德对「文明的」性道德的批评主要是在显示其「恶果」，包括不幸福的婚姻、低落的创造性、能量和求知欲、精神疾病等等。但是这些批评都显出某种辩证性，例如，文明所需的动力原本来自性变态的部份(‘Civilized’ Sexual Morality 189)，而文明为了文明的目的所进行的性压抑不但产生性变态这种「有害的偏差(相对于正常情欲)」(‘Civilized’ 189)，而且也达不到文明的目的、也造就不出来对文明有用的人(‘Civilized’ 196-197)。另一个「辩证」例子，就像弗洛伊德指出的：女人为了幸福婚姻所作的准备(如禁欲、保持清纯)，却因此使婚后的性生活不快乐，反而使幸福婚姻不可得(‘Civilized’ 198)。Jonathan Dollimore把此处所谈的文明的矛盾性表达如下：「…现代文明为了自己的生存…主动地生产出那些文明需要压抑和升华的〔欲望〕。这种情况出现在个人的层次(透过欲望的挫折来强化欲望)，也出现在社会的层次(既诱发欲望也压抑欲望)」(187)

总之，文明为了自身的目的要压抑欲望，却因而不断生产出欲

望，也因而不断造成文明自身的危机和个人的不快乐与疾病；但是，这样的图像似乎还没有显示出「性政治」的主题。不过弗洛伊德在“‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness”对于「文明的」性道德还有一个简短批评，则明确地有性政治的含意。弗洛伊德说：

用文明的标准来要求每个人的性生活都有 *同样的* 行为模式，是一种明显的社会不正义（social injustice）——某些人因为其性向（organization）可以毫无困难地奉行这些性生活行为模式，但是对其他人而言，就是强求她们做出心理上的重大牺牲。不过这种不正义通常会因为对道德诫律的不奉行而被打消。（‘Civilized’ Sexual Morality 192 黑体为笔者所加）

「不正义」竟然可以因为当事人不奉行异性恋或婚姻道德的诫律而被消除，可见弗洛伊德还没有完全领悟性正义的全部内涵。但是为什么弗洛伊德会认为当文明的性道德成为一项制度性要求时会是社会的不正义呢？让某些不适应文明性道德的人做出心里牺牲，可以是谴责不正义的理由论据吗？

◆ ◇ ◇ 2.1.2 「性 / 生活方式的多元主义」为什么是必要的？为什么不应该以宗教理想强制少数人的生活方式？为什么每个人都应该以自己的方式追求快乐？

弗洛伊德在《文明及其缺憾》一书继续了补充他在“‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness”中的性正义论证。弗洛伊德先从一个乐利效益（utilitarian）的观念——幸福或快乐——出发，弗洛伊德指出我们总是要追求幸福快乐，但是追求幸福的策略或方式各有不同，或者趋乐或者避苦；用心理分析的话就是：幸福

或快乐的问题归根究底就是一个人有效利用他的 *libido*（欲力）的方式，由于每个人的本能素质（*instinctual constitution*）和所处环境以及转移原欲的能力不同，所以会有不同的适应方式和选择以符合个人的境况与认知；在寻求幸福快乐之道上并没有一般性原则（*golden rule*），不应强求大家都一样。弗洛伊德此处给的部份理由是：

…每个人都必须自己寻找能够拯救他的特定方式。各种不同的因素都能影响个人的选择。问题在于他从外部世界中能有希望得到多少真正的满足，能在多大程度上独立于外部世界，感到能有多大的力量按照自己的意愿改造外部世界。这里起着决定（*decisive*）作用的是个人的心理素质（*psychical constitution*），与外部环境没有关系。注重情欲的人首先注意的是他与其他人的感情关系。自恋的人喜欢自给自足，在内部精神过程中寻找主要的满足；重视行动的人永远也不会放弃他能够借以尝试他的力量的外部世界。（*Civilization and its Discontents* 30-31）

我认为此处的重点是：我们不应该去替别人做追求快乐生活方式的选择，每个人都应该自己去做选择。不过弗洛伊德此处所说的「我们『选择』追求快乐的方式或策略」不是一般所谓的「自由选择」，因为对弗洛伊德而言，「精神官能症」、「神经失常」都是我们追求快乐时所采取的策略或生活方式，但是我们实在不能说我们可以「选择」做个精神官能症或精神失常的人；也许弗洛伊德此处不应该用「选择」这个有点误导的字眼。总之，对于弗洛伊德而言，我们的「选择」没那么自由；个人的心理质素起着决定作用。

但是，另一方面，弗洛伊德也不是说我们所有人的选择完全都是被欲力或心理素质所决定的（*determined*）。因为至少在上段引文的前几句中，我们也看到了决定选择的因素涉及了自我认知，但是自

我认知或许不是纯然被理性所决定的或者根据理性计算，从上段引文中我们看到弗洛伊德用的字眼是「希望」(expect)、「感到」(feel)而非较为确定的认识字眼，易言之，我们的自我认知也可能被欲望所蒙蔽——这是心理分析的反理性主义论点；但是心理分析也可以帮助我们在自我认知中不断地进行自我反省。所以至少对于运用心理分析的人而言，其选择既有欲力也有理性的成份 (cf. Abramson 137-138)。不过不论如何，此处的选择不应该被视为一个由意志控制的自愿 (voluntary) 行为，也许「适应」(adaption) 是另一个帮助我们了解这个追求快乐过程的字眼。

弗洛伊德在上述引文之后，接着就警告人们（其实是在警告宗教）不要只选择一种极端的生活策略——当然也更不应该迫使大家都选择一种生活方式。他说：

务实的处世哲学 (worldly wisdom) 会劝告我们不要把所有的满足都寄托在一个抱负上…因为此事成功与否取决于许多因素的综合作用，或者取决于我们心理素质能否适应 (adapt) 环境，进而利用环境来创造快乐的能力。如果一个人的本能素质天生就不好，又没有真正经过对他的日后成功是必不可少的欲力成份 (libidinal components) 的转变和重组，他就很难从外部世界中获得幸福，尤其是在他遇到艰巨任务的时候。(*Civilization and its Discontents* 31, 译文参考中译本)

所以，我们对生活方式的选择和适应，有先天和童年的因素，然后还有后天和人生际遇的因素。在弗洛伊德的说法中，精神官能症、麻醉、大谈恋爱、自恋都是人追求快乐的策略或生活方式的一种，这是他的多元主义的表现，也是他批评宗教的基础——弗洛伊德认为宗教限制了人的适应和选择的幅度，在追求快乐或幸福时，

将自身的一元生活方式强加给所有人。(*Civilization and its Discontents* 31)。

弗洛伊德的这种多元主义想捍卫的就是「少数人」(*minority*) 的权利，和非西方正统基督教文明的其他「异端价值或异教文化」：即使社会中只有少数人不将自己投身于科学的或美学的这类文明活动，但是那也只是她们满足需要的适应方式和选择，其背后的动力和其他多数人并无不同。(*Civilization and its Discontents* 41)

◆◇◇2.1.3 性差异的平等主义：弗洛伊德将性压抑比拟为阶级压迫，并且认为性压抑剥夺性权（享受性的权利）是社会不正义，性压抑就是泯灭性差异。

接着，弗洛伊德就从生活方式的多元主义——也就是**性**生活方式的多元主义——延伸至性差异的平等主义。首先，弗洛伊德细数文明对性的控制，也就是对性生活的限制：起先是乱伦的禁止（被弗洛伊德称为「对人类性生活最剧烈的残害」），接着则是限制性生活的各种禁忌、法律、风俗习惯，强加于男男女女；还有，文明因为经济的原因而对性自由做更进一步限制。弗洛伊德对这样的现象做出政治性的比拟，他说：「在这方面，文明对待性的方式就像一个阶级对另一个阶级加以剥削的宰制」(*Civilization and its Discontents* 51)。由此可见，文明的性压抑是政治性的，是一种性压迫。后来的弗洛伊德马克思主义者，特别注重此处弗洛伊德说的「社会的经济结构会影响性自由的大小」(*Ibid.*)，因而把性压迫的问题归因到资本主义社会的经济结构；但是，如果我们把诠释的焦点放回到弗洛伊德所言的文明的性道德或文明的性生活方式，我们便可以看出弗洛伊德在此处所说的性压迫隐隐约约地指向：**顺从文明性道德的人**

们或阶层，对于不顺从文明性生活方式的人的宰制压迫关系。

弗洛伊德接着说，由于害怕被压迫者的反抗所以有更严厉的防范措施，对成人的性压制必须从儿童开始着手，所以出现了儿童的性控制以及对儿童性欲的三缄其口。至于成年人，则被限制在异性恋和生殖模式的性欲中，生殖模式以外的性满足都被当作变态而被禁止：「这些性禁制显示的是，每个人被要求只准许有单一的一种性生活，不顾每个人在性结构上先天与后天的差异。很多人的性享受因此被剥夺了，因而变成严重的不正义的来源。」（*Civilization and its Discontents* 51）这段文字显然是呼应着他在“‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness”中所说的不正义，只是此处更清楚的点出性差异与社会正义的关系，同时，弗洛伊德似乎提出人有享受性（或满足性需要）的基本权利（basic rights to sexual pleasure or to satisfy sexual needs），而如果这个做为基本人权的「性权」被剥夺了，就会造成社会的不正义。

弗洛伊德指出，不但变态（包括同性恋）的性享受权利被剥夺了，即使正常异性恋男女也受到合法婚姻与一对一制度的限制，而不能「为愉悦而性」或「为性而性」（sexuality as a source of pleasure in its own right）（*Civilization and its Discontents* 52）。

但是有些性差异不是有害的吗？弗洛伊德在“‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness”中似乎认为手淫、非生殖器性交的性活动，是有害处的或者不道德的（199-200），但是 Dollimore 也显示弗洛伊德在这些段落中，其实也未必完全否定这些不合乎文明性道德的行径，反而暗中有肯定的意思（Dollimore 188-189）。

总之，人们的性差异或不同生活方式都是人们为追求快乐的不同策略，也就是有效利用 libido（欲力）的不同方式。但是文明的性

道德却要泯灭性差异，把人们压抑在单一的「文明的」性生活方式中，剥夺了人们享受性的权利或为愉悦而性的权利，根本就是类似阶级压迫的不正义。「性压抑」这个观念的社会含意就是「泯灭性差异」（打压不同性生活方式），也同时是政治含意的「性压迫」——剥夺性权。

◆ ◇ ◇ 2.1.4 为何性压抑是不正义的？弗洛伊德某些用语听起来好像一个乐利或效益主义者，然而他对自我的看法却和效益主义不同。（同时，弗洛伊德并不是假设自我就是本能或欲望，也不是假设文明或社会就纯粹是理性的产物。因此，文明对自我的压抑，不是理性和本能欲望的对决。这和效益主义对社会改革的乐观很不相同。）弗洛伊德基本上接受个人平等与多元主义价值的政治哲学，并且依此认为性压抑是不正义的。

那么，弗洛伊德在《文明及其缺憾》中究竟为什么认为性压抑（即，泯灭性差异）是社会不正义？首先，一个明显的理由是来自他对乐利效益（也就是幸福快乐或愉悦）的肯定——性愉悦或性享受本身就是一种价值，所以他认为「剥夺性享受或性愉悦」是不正义的。

但是弗洛伊德是个效益（乐利）主义者吗？从弗洛伊德的论证形式来看，他似乎是效益主义式的（*utilitarian*），所以他一方面对文明的性压抑表示初步的谅解——因为这种性压抑是为了经济的目的，所以是为了大多数人的集体效益或幸福快乐；但是弗洛伊德也基于同样的乐利效益理由而反对这种性压抑——因为性压抑并没有达到文明的目标，而且制造更多的不快乐和精神疾病。再者，如果弗洛伊德是个效益主义者，那么他认为性压抑之所以是不正义，必

然是因为性差异或多元性生活方式可以促进社会的乐利。

不过，Abramson 认为弗洛伊德的思想 and 效益主义对自我的假设有个基本的矛盾（133-134）。简单的说，效益主义的效益计算要求个体有某种自知之明（transparent self-knowledge），透过当下的内视，个体可以知道自己的偏好以便选择。前面我在讨论个体对生活方式的选择与适应上的自我认知时，已经强调过弗洛伊德的「选择」不是这种效益主义式的选择；个人对快乐生活方式的「选择」是在很多因素作用下对环境的适应，是意识（理性）与无意识（欲望）的交互作用。个人缺乏真正的自知之明，也就是无法以理性穷尽无意识的谜魅；例如，为什么人们在性欲方面会「选择」做异性恋或同性恋，涉及很多因素，但是个人无法完全认知这些因素，例如特定心理素质是在个人生活史中如何形成的问题，几乎很难有完整的答案，即使有心理分析的帮助，我们仍然可能是一知半解的——虽然心理分析确实可以帮助我们反省自我的构成过程、自我知识等等。

当然，如果个人的「选择」完全是被其本能素质之类的先天因素完全决定的，那么我们对于自己性差异的形成就似乎不应该负有道德责任，故而性压抑也就是不正义的。（例如，很多强调同性恋是基因等先天因素所完全决定的说法，也有反对压抑同性恋的含意。）

不过，照我之前的说法，弗洛伊德并不认为自我就是纯粹本能的产物，因为我们的自我心理素质不但来自本能因素，也内化了社会的理性因素。所以性压抑或文明不只是外在于自我（法律、禁忌），也内在于自我（超我、良心）。当然，如果自我不等同于本能或自然天性，那么也就不可能借由排除文明的压抑而回归或发现真正的自我，从社会压抑中完全解放出自我是不可能的。更有甚者，有些压

抑并不是社会文明的压抑，而是生物发展过程伴随着文明而产生的有机压抑（*organic repression*）（*Civilization and its Discontents* 46n, 52n），这并不能借着废除法律或改造制度来解除压抑。反过来说，自我也绝非只是理性的产物，而有本能、无意识欲望等理性无法完全理解或作用的成份，所以也不能借着社会理性组织和人的意志来完全改造自我或认识自我，从社会的解放来完全改造自我也是不可能的，因为还有幼稚心理的存在。很多人妄想用宣传某种道德或理想的力量、严厉的法律执行、新的社会和经济制度来彻底改造人的欲望，去消除其眼中的「性剥削」、「性物化」、「性滥交」等等，其实是抑制人们的爱欲（*eros*）发展，这些都将是治丝益棼。更有甚者，不但自我不会纯粹是理性的产物，文明也不纯粹是理性的产物，而是以人类本能为其重要动力。总之，文明与自我并不是理性与本能（或欲望）的二元对立，文明与自我都有理性与本能欲望的成份；故而将理性与本能欲望对立的任何假设和作为都无法成立。我认为这基本上是弗洛伊德在《文明及其缺憾》中所表达的观点，也被很多人认为是个悲观的观点；不论如何，这个观点假设的自我和效益主义是不同的。

如果说弗洛伊德不是效益主义者（虽然他肯定快乐的价值），那么为什么他会认为「性压抑或泯灭性差异是社会不正义」？在我看来，弗洛伊德根本就预设了个人自由主义社会中某种通俗的多元主义政治哲学，也就是从肯定个人的平等出发，进而肯定个人的差异是平等的、尊重每个人的（性）差异；这样的平等主义很容易延伸为一种多元主义：社会应该尊重每个人所「选择」的生活方式和价值，不应该有法定的宗教或类似的价值来强加于人，国家不应该替人民决定什么是最好的（性）生活方式；每个人都有权利以自

己的方式追求快乐幸福（即使个人所选择的方式不是异性恋或婚内性）。不过，弗洛伊德不必为这样的多元主义提出更进一步的辩解证成，因为他诉求的是那些和他共享同样政治信念和政治价值的同胞公民，并且诉求这些同胞公民以多元主义政治哲学容忍少数人所选择的性生活方式。

总之，弗洛伊德之所以认为性压抑是一种社会不正义，除了他对「性权」的肯定外，我认为弗洛伊德未曾明言地（*implicitly*）预设了当时西方社会的一种素朴的个人平等与多元主义价值，这种价值用今天的表述方式就是：个人不应该因为其阶级、性别、种族与性方面的差异，而有不平等的对待；国家或社会文化制度不应该泯灭性差异，而应该容许多元的性生活方式。不过，弗洛伊德即使会承认「每个人（的性差异）都是平等的」，但是可能不会认可「每个人的性差异都有同样的价值」，因为他尚认可升华的价值。至于弗洛伊德会将多元主义推到什么激进的地步，并不能从其文本窥知，但是由于他对社会改造的「悲观」（如前所述，这个「悲观」主要是因为文明的性压抑是内在于自我的辩证关系），有人或许怀疑他会采取任何激进的立场。**Abramson** 在这个论点上的倒有个新鲜的想法，他认为弗洛伊德思想的「悲观」蕴涵只是反对把多元主义推到一个纯粹原子化个人的自我，而弗洛伊德其实为社群主义的公民思想开辟了道路（2, 131-138）。

◆◇2.2 英美激进女性主义把性完全化约为政治，因此是凸显性的政治性质之最强音。

众所周知，在弗洛伊德之后，是 **Reich** 和 **Marcuse** 两人（特别是前者）将弗洛伊德的性政治或政治「性」思想发展了出来。两人

将弗洛伊德和最具政治意味的马克思主义结合，使「性」的政治性大大地受到瞩目。他们的思想使新左派注意到性的议题（如 Reimut Reiche），也使那些自发从事性反抗的人认识到性与社会革命的密切关联。Reich 和 Marcuse 想要对话的对象显然是左派与不满性现状的群众。

随后，同性恋解放运动与妇女解放运动也都彰显出性的政治性质。在妇运方面，不但是提倡女性情欲的女性主义者，即使是被认为「反性」的英美激进女性主义（radical feminism）也凸显了性的政治性质。这是因为后者力图去除性的色欲成份（de-eroticized sexuality），让性只等于权力（压迫）：性就是强奸、性骚扰、性侵害、性暴力、强迫异性恋。

可是为什么有些女人还会觉得性不只是压迫？为什么这些女人也会感到性有色欲成份（例如：爱情、性感、性冲动、性欲、快感、发泄、享受、舒服等等）？

激进女性主义认为这是因为我们一般人认知与感受的「性」已经被男性权力色欲化了（eroticizing (male) power）——「异性 / 恋」就是个最典范的例子，「异性」之间的实质是压迫宰制的权力，但是这个权力被色欲化而成为「异性恋」，「被压迫者」被制度强迫对「压迫者」产生色欲，这就是父权社会的强迫异性恋机制的真正意义。性就是「色欲的糖衣」（上层建筑）和「男性权力压迫的核心」（下层建筑）两者所构成；但是这个色欲基本上是为了男性权力需要而服务的，男女双方所享受的性必然是男性情欲，在父权社会中没有真正的女性情欲（或真正的同性恋情欲），也没有女性权力，女性是无力的、无情欲的。易言之，「性（情欲）= 异性恋情欲 = 男性情欲 = 男性权力（压迫）=（男）性暴力」。（由于性就只是性暴力，所

以此派女性主义谈性时，只谈强奸、性骚扰、性侵害、强迫异性恋)。

总之，英美激进女性主义等于在说：性仅仅是政治(男性权力)，这是一种性的「(性别)政治」化约论(gender/political reductionism of sexuality)，可以在马克思的经济化约论中找到相似的论述逻辑，然而这个(性别)政治化约论却有放大和彰显性的政治性质之作用。就这一点而论，英美激进女性主义对性的政治化(politicized)有矫枉必须过正的效果。³至于英美激进女性主义想要对话的对象(同/异性恋男女)因为各个不同激进女性主义者的情欲位置而有所不同，然而这样的一种化约论思维在其他地方被主流女性主义挪用时，就像我们在台湾所见的一样，除了为诉求大众而将其激进性充水、略去其女同志分离主义(separatism)的面向外，其想要对话的对象则变成异性恋男人。

◆3. 性少数

◆◇3.1 Ullerstam 的《性少数：瑞典观点》

◆◇◇3.1.1 Ullerstam 认为公共资源应该帮助性少数，使性少数能够和性多数一样拥有机会和资源来实现性权

在性解放思想史中，同性恋一直被当作一种政治性质的「性少数」(Weeks 197f, 302n)，但是将性少数的观念扩大包含其他被压迫

³ 此处只是我对于英美激进女性主义提纲挈领式的总结，但是我相信这个总结已经刻划出激进女性主义的中心理路。对于此流派的详细讨论尚需要另文为之。我曾在第一届四性研讨会所发表之「独特性癖」一文中部份提及英美激进女性主义的思想，不过此部份在后来正式发表时删去，仅留下注 58(甯应斌 174-176)。

的性弱势，并且系统的阐释，乃是出现于瑞典性激进派 Lars Ullerstam 的《性少数：瑞典观点》(Erotic Minorities) (1964 出版 1967 英译)。此书提供了一种前瞻的瑞典经验。

在当代的用法里，有时同性恋会自称「性少数」，同性恋在许多以「性少数」为名的组织里事实上也是骨干份子；但是对 Ullerstam 而言，「性少数」并不是只指「同性恋少数（族群）」(homosexual minority)，同性恋只是性少数中的一种。故而他的书开头就说明他特别要替同性恋之外的性偏差者辩解，因为同性恋在瑞典算是幸运的一群，瑞典自从 1944 年开始就没有法律禁止同性的性交，在媒体和文学中常看到有利同性恋的讲法，同性恋也有自己的刊物、权利组织、俱乐部；一般听到的「我们要人道对待性偏差者」的呼声都只是指着同性恋，但是其他那些在性方面「与众不同」者 (sexually “different”) 就没有这样幸运，还被法律剥夺其性享受的权利。(1,85,88)

当然，Ullerstam 也不是认为在瑞典内外，同性恋者已经得到很好的待遇了，因为在《性少数：瑞典观点》书中他也讨论了同性恋作为一种性少数的处境，他指出同性恋在瑞典内外和历史中受到歧视和迫害的情形；先前同性恋之所以在瑞典不太受法律制裁，主要还是因为认为同性恋是某种性心理病态，所以没有法律行为所要求的心理能力，也因为对同性恋成因的误解（认为主要受遗传因素决定），所以才有 1944 年的同性恋除罪化之修法。但是至今同性恋的合法性交年龄（18 岁）仍然比异性恋合法性交年龄（15 岁）要高，这也是一种歧视的表现。(88-91) 很明显的，Ullerstam 并不是只要求所有的性偏差者达到同性恋目前所享有的「幸运」就足够了。

那么 Ullerstam 在《性少数：瑞典观点》这本书要怎样坚持性

少数（常被称为性偏差或性变态）应享的权利呢？他在序言先说明他要攻击的三个成见：

- (a) 性偏差者在人品方面比别人差。
- (b) 性偏差是心理病态。
- (c) 不应该帮助性偏差者达到性愉悦。(1-2)

这三个成见当然也（曾）是对于同性恋的成见。这里面最值得反驳的当然是第(c)点；很明显的，也有很多人会主张：

- (c') 应该防止性偏差者达到性愉悦。

不过对于(c)的反驳就会蕴涵对 (c')的反驳；所以不必明列出(c')。

(c)和(c')的差别在于：(c)认为不应该以公共资源来支援性偏差者达到性快乐，性偏差者的性幸福只能靠自己，不能借助社会力量。(c')则是说社会或公共力量应该压抑性偏差者，不使性偏差者得到性快乐。

一言以蔽之，(c')认为国家应该剥夺性少数的性权，(c)则反对国家帮助性少数和性多数一样拥有同等机会和资源实现性权。

很明显的，「社会资源或国家应该帮助性少数和性多数一样拥有机会和资源实现性权」这样的表述就是本文开头所说明的「性解放」之政治意涵。

◆◇◇ 3.1.2 瑞典福利国家创造出个性优势者主宰的社会，性弱势或性底层则被排除在福利社会之外

此处 Ullerstam 对于「国家」的要求，心目中是以「瑞典国家 / 福利社会」为批评标的。他说：「瑞典在 20 世纪内产生的性的自由化，并没有为性偏差者带来好处。瑞典为了〔实现福利社会〕以

满足正义的神圣原则而扫除了在经济与社会的不平等，与此同时，却创造出—个性优势者（性上层者）的社会（a society of the erotically privileged）。」（9-10）

Ullerstam 在此暗示从自由资本主义转变到福利资本主义时，同时也产生了性的阶层分化（性上层与性底层），兴起了—个性优势阶层与性弱势阶层。换句话说，在福利国家兴起之前，性基本上受到普遍的压制，但是福利国家却对性有某种程度的开放，让非变态的异性恋情欲得到性自由，因而产生性的阶层分化。但是为什么福利社会在瑞典会伴随着性优（弱）势阶层的兴起呢？

Ullerstam 首先指出：瑞典为实施福利社会而鼓吹「我们要关怀其他同胞的福利、满足他们的需要」这个福利道德观。不过这个福利道德观应用到性领域的趋势是挡不住的：我们既然要关怀其他同胞的福利，那么这个福利当然也包括了其他同胞的性需要。所以演变至今，现在瑞典的观念是：性交应当是为了愉悦，国家也资助一些机构来教育民众如何得到最大性满足。在这种性自由化的时代精神下，甚至有为女性作家在其书中提倡女孩可以因为表达友谊善意而和男的朋友上床。（8-9）但是这个性的人道关怀趋势，却没有临到「变态」的头上，许多性少数仍然被法律迫害或被歧视。（9）

以性工作为例，Ullerstam 说「虽然在 19 世纪下半叶所有的性愉悦都被视为邪恶的，但是『变态』还能去伎院并且满足其愿望。现在福利社会虽然准许有『健康』需要的人彼此进行性欢愉，但是却关闭了伎院；因而我们很可以说某种清教徒式的冻结封闭专门针对『变态』来大力打击。」（10）清教徒（Puritans）的性道德（也就是性道德净化 purification）并没有随着福利社会的到来而瓦解，有一部份冻结起来没有改变，用来对付性少数。「在昔日，对所有的

性愉悦都是以狭窄顽固的心态来看待，但是现在却只针对某个少数」（21）。

故而在瑞典社会「性享受已经变成特定模式的异性恋者的特权」。那么，那些在瑞典和性保守人士辩论、自命进步而且表现出某种开放心胸的人士呢？他们「坚信自己是进步的，但几乎只关心这个已经享有性特权的阶层（caste）的利益…」，这些性的自由主义者赞成电影中的性交和肛交镜头，好像对窥视恋者有利，可是「这些文化『激进派』没有一个准备站出来主张：『窥视恋者有机会满足他们的性需要』是正当的要求。」（10）

Ullerstam 对于瑞典「性开放」的描述，确实也在其他地区有类似现象，一种是没有任何政治性质的「性」的开放，缺乏性政治的眼界；另一种是空洞的性自由讲法，却反对真正性激进派的主张；例如，空洞的肯定「女性情欲」但是却拒斥「青少年情欲」、「女人的性工作」、「女性变态」、「女性的滥交」、「女性通奸」、「女性乱伦」、「女性观淫」等等。简单的说，当性开放没有包括性少数，那么这种有限制的性开放就会制造性阶层。同样的，当一种性政治，不论是自由主义人道主义的、女性主义的或者同性恋解放的性政治，如果没有包括性少数，也会继续维持性阶层。

关于「福利社会伴随着性优（弱）势阶层的出现」，Ullerstam 并没有进一步的分析。他曾提到「清教徒喜欢在福利结构中占据位置，以便能够施展他们的权力」（25），但是却没有分析为什么总是这类道德净化者抢着要在福利国家的官僚结构中占据位置，为什么有这样的权力欲。对于此刻身在台湾的我们不但要问（一个韦伯式的问题）：当国家官僚组织迈向理性化，某种道德净化或禁欲主义是否和这样的理性化有内在的关连？我们还要问：打造一个理性化国

家——也就是威权统治消逝、治理技术（governmentality）当道的国家——是否也需要一个有限制的（constrained and controlled）性开放，并且有道德纠察队来监视扫荡性少数、「扫荡色情」或「扫黄」？

不论如何，当代社会的性开放程度与维多利亚时代或清教徒的性状态比较起来，确实有很大的差异。这个差异也引起很多理论家的注意，例如 Marcuse 便提出和资本主义不同阶段的社会变化相关的解释，他认为性（快乐原则 pleasure principle）不再和「对社会有用」（现实原则 reality principle）坚决对立，性也可以对社会宰制有用，快乐可以导致向现实屈服，所以社会放松了性压抑。（*Eros and Civilization* 86-87）。Marcuse 对于当代性开放的批评（尤其是在 *One Dimensional Man* 71-78），可以有很多的解读诠释（例如 Weeks 168），Ullerstam 的说法也是看待 Marcuse 的另一个角度，亦即，当代性开放并没有同等地包括性变态的自由化；这个诠释角度也可以被以下这个事实所支持，亦即，Marcuse 是最早的一位思想家从理论的角度去高度肯定「前生殖器阶段」的多样变态情欲（*Eros and Civilization* 184-186），肯定了多样变态（polymorphous sexuality）对人类自由的重要意义。不过，Marcuse 在性方面只有抽象的理论提示，我们很难推论出其理论的蕴涵是否会赞成 Ullerstam 的具体性改革方案。

◆◇◇ 3.1.3 Ullerstam 的「性少数」是指哪些性偏好？

Ullerstam 主要讨论或列举的性少数包括了乱伦（我称之为家人恋）、裸露恋、童性恋（paedophilia）、恶性恋（saliromania 就是对丑陋、肮脏、恶心事物的爱恋，包括屎尿恋）、苦痛恋（algolagnia，也就是虐待恋）、同性恋、观淫恋（scopophila，包括窥视恋），反串、变性、自体恋、手淫、物化恋（fetishism）、尸恋、动物恋、老人恋、

性集体主义（sexual collectivism 群交）、娼妓等等。这里面的每一种都有很多不同的形貌和变种。基本上，Ullerstam 也承认这样的分类很粗糙，只是以表面的相似或相异来分类而已；其实，每个人的情欲都是独特的（99）。至于这些分类也没有什么病理的依据，Ullerstam 基本上认为人类（性）行为就是有变数的（32），本来就应该各自不同，而且性的创新、实验本来就应受到鼓励赞美（12-13）。所以我们根本不必问「为什么这些性少数会喜欢这样的性行为」，相反的，Ullerstam 花了很多篇幅去探讨「为什么有些人不能容忍性少数、反对色情刊物、检查删剪电影」，暴露这类人的病态心理（14-27）和年龄政治（24, 127）。

至于一般人对性少数的误解和质疑，Ullerstam 也分别对不同的性少数提出辩解。基本上和一般辩解同性恋的论证相似。由于和本文宗旨无关，此处就不赘述了。除此之外，Ullerstam 还提了很多具体的修法建议、性改革的方向。

◆◇◇ 3.1.4 Ullerstam 的的性改革方案和人道自由主义政治。

在性改革方案方面，Ullerstam 不但切实，而且也有原创性并且带着一点幽默。在性教育方面，他认为我们应当教育父母，让他们鼓励子女对性好奇、让他们对子女的性活动高兴，而且在讨论性事时，千万不要表现厌恶与困窘（127）。国家应协助建立仲介「性」的机关，安排不易寻得同样性偏好的人进行性接触，以便使这些性活动达到最大的性满足；有些性偏好的满足需要集体活动，则更需要国家的协助。例如，裸露恋与观淫恋，两者互补的性偏好或许可以透过特殊俱乐部的设立来满足彼此（128, 58-59）。伎院的建立也是很重要的，这是个人道的职业，而且要保障其工作环境和雇佣条

件。在伎院中，没有收入的青少年可以有打折优惠；许多五六十岁但是情欲旺盛的女人可以有机会和年轻男伎邂逅，等等。另外还要有为医院、精神病院、瘫痪者、家中卧病在床者、老人等服务的流动伎院，也可以提供像手淫、脱衣舞等服务。这些流动伎院的工作者可被称为「色情撒马利亚人（Samaritans 即，圣人般的行善者）」，应被社会所高度推崇。很多医院和养老院都有长期病人，其性需要完全被忽视；色情撒马利亚人则提供了性的慈善事业。（130-131）。

Ullerstam 看到性少数（以及很多弱势者，像病人、老人、青少年等等）性需要不得满足的痛苦，而这个无端的、没有社会效益的痛苦或受苦只是因为一般人对性的成见和迷思，所以他要替性少数辩解，并且进一步的主张社会应该帮助性少数达成性满足。故而他要反驳上面提到的一般人的成见，特别是「(c) 不应该帮助性偏差者达到性愉悦」此一成见。很多人或许认为(c)有道理是因为他们相信性偏差者若有快乐的性生活，将会危害社会，或者有害性偏差者本人；Ullerstam 论证了(c)的荒谬（2），并且也在书中多处反驳，例如他指出所谓性少数的害处真的说起来都是很不确定、猜测成份居多，与满足性少数需要而得到的巨大益处相较，也是微不足道的。与饮酒相比较，饮酒害处之证据甚为明确，社会成本也很大，但是性少数所遭到的命运却远不如饮酒者（137-138）。此外，异性恋性交在对社会的效益方面有更多的潜在风险，可是却远比性少数受到的限制较少（141）。

很明显的，Ullerstam 这类论证都是从一个「效益（乐利）主义的、法权的以及人道的观点」出发，呼应着联合国的人权宣言精神（138），易言之，Ullerstam 是从人权的论述来谈性少数的需要应被满足——亦即，性少数（或任何人）有权利享受性或有权利得到

性愉悦 (right to pursue sexual pleasure)，但是这样的「性权」似乎也超越了传统的公民权 (civil rights)，因为「性权」一般并不包括在公民权之内，但是「追求快乐的权利」(right to pursue happiness) 常被视为基本人权，故而「性权即是人权」的说法可能是建立在将性需要视为基本人性需要，而性需要得到满足的权利是人类追求快乐的权利之一部份。这样的说法虽然很常听到，但是更精确的政治哲学表述仍有待整理。

Ullerstam 以人道的效益主义观点谈论性少数权利时，并不是采取同情施恩或救援的姿态，而是培力性少数的态度，例如他说「不，我亲爱的观淫恋者，相信你的性需要是正当的和值得尊敬的，无畏惧地表达你的性需要，最重要的，千万别相信那些迷信的权威（即使是医生）给你的灌输」(98)。同时，Ullerstam 也从一个战斗的、政治的角度谈论性少数，所以他套用马克思主义者的战斗口号「消灭性优势者的社会！」、「所有种类的性少数团结起来！」(139)

◆◇3.2 Jeffrey Weeks 对「性少数」名称的检讨

尽管 Ullerstam 的「性少数」说法有其特定的瑞典脉络，也有其特定的性政略，但是当这个名词被英美的同性恋运用时，就可能有不同的效应。今天很多英美同性恋视自己属于一个「性少数」社群，对此，Weeks 认为「少数」之说固然使同性恋可以在自由主义民主的国家要求权利，但是可能会在某些历史情境下变成画地自限或保守的主流同性恋的提法。下面让我们来检视 Weeks 的说法。

首先，Weeks 追溯同性恋使用「性少数」这个概念的历史。在二十世纪初支持同性恋的性激进派 Edward Carpenter 和性学家 Magnus Hirschfeld，将 Karl Heinrich Ulrich 所提出的「同性恋是第三

性 (third sex)」的观念，推论出「同性恋此一少数的性(别)应享有的正义」，换句话说，男(第一性)女(第二性)两性是性多数，同性恋则是人口中少数的第三种性别。后来美国的 Mattachine 会社中的激进份子则视同性恋为被压迫的文化少数，和少数民族、少数(非主流)宗教信仰、少数族群等有共通的压迫问题；这样的说法在 1950 年代并不符合 Mattachine 会社中的保守份子要将同性恋收编融合到主流的想法 (Weeks 197)。

不过到了 60 年代，受到 Marcuse 的多样变态情欲说法的影响，同性恋偏好被看作是每个人潜在都有的情欲，所以早期同性恋解放运动要打破社会所建构的「同性恋 / 异性恋」区分，不要把同性恋当作一种特殊的状态体质或少数经验，多样变态的「同性恋」不再是固定的期望、角色、认同，而是一种抗争的颠复的生活方式。但是一些同性恋的新发言人在这个时刻提出「同性恋少数」说法，要求像少数族群那样的文化政治空间，争取「权利」，其实便成了新的融合主义者，因为在当时的少数民族政治正是一种融合同化进入主流的政治。不过「同性恋少数族群」的提法因为和自由主义的多元社会说法合拍，所以很容易用来鼓动法律或其他改革 (Weeks 198)。

由上可知，同样的「同性恋少数族群」(homosexual minority) 提法，可能是反融合主义的，也可能是融合主义的。台湾近年来的族群政治有着融合主义的争议，之中又以四大族群构成「新台湾人」共同体的融合主义说法 (discourse) 为主流，这是否意味着在台湾提出性少数说法也必然会是融合主义呢？如果同性恋自我比附为原

住民的少数族群地位以争取权利⁴，是否必然会像当前原住民在新台湾人说法下聊备一格而且正当化现存状态呢？很明显的，这不是从文字（text）本身就可以推断的，同样的论述逻辑也可以在实际的操作下被颠覆（例如，新台湾人说法就可以被酷儿化⁵）。例如，谈论「权利」的同性恋运动也可能在实际操作下有很多意义⁶。

又例如，出柜现身（come out）好像是一个固定自己同性恋身分的作为——「我这种人就是同性恋」的现身，肯定了确实有「同性恋」这样的质素和分类范畴，同性恋因此和异性恋是两种不同的人种，有不同的本质，易言之，现身把同性恋「本质化」了。但是 Weeks 则指出现身出柜也可能有很多意义，例如，如果批评早期同性恋解放运动的现身只是在肯定既有的性分类，那就错读了现身实践的实际效应：当社会认为某种情欲是有害的、偏差的、变态的、不道德的，那么此时的现身可以是正面肯定这种情欲的良好价值和正当性；这样的现身也当然会同时重新诠释该情欲，改变原来被污名化的身分定义，挑战原来对该情欲的负面呈现。（Weeks 201）例如女性情欲原被视为「淫贱」但可以变成「豪爽」等等。这就是对于社会所建构的情欲身分，提出傅柯所谓的相反话语（reverse discourse），这种相反建构或诠释当然不必然是在本质化旧有分类范畴，因为旧有分类范畴所赋予的价值意义已经被改变（例如，同性

⁴ 「同志就是新公园的原住民」标语曾出现在 1996 年 2 月 11 日的新公园同志园游会，抗议市政府对新公园的重新规划。

⁵ 请参看卡维波〈从新台湾人到假台湾人〉联合报 37 版 1996/4/15，以及《岛屿边缘》第八期、第十三期的「假台湾人」系列文字。

⁶ 台湾好像已经开始有类似的讨论，例如林贤修在《土狗杂志》试刊号（1998/1）对常德街事件的评论，以及喀飞等人在网路上的回应。

恋在新的相反话语中已经不是变态或有害的情欲)。但是如何更进一步使现身出柜更能彻底打破旧有的性分类或范畴(例如,使社会不再有同性恋/异性恋的二元区分),也值得更进一步的思考(下详)。

Weeks 认为「同性恋是性的少数族群」的提法之所以引发疑虑,有很多原因,首先,如前所述,此一提法由于认为同性恋不是所有人潜在的情欲经验,而只是少数人的情欲经验,故而可能会本质化同性恋情欲、固定了身分角色。过去由医学专家和媒体所建构的「同性恋」虽然被同性恋团体发言人的相反建构所取代,但是这种同性恋者自己所定义的自我、所诠释的同性恋,会不会形成一种新的同性情欲规范,变成另一种对多样差异的同性情欲之管制?排斥了边缘的或偏差的同性情欲?而在主流性道德的压抑下,现身出柜的同性恋也必须符合或强化一种「正常」的同性恋形象,这种正常同性恋由于被界定为一种「少数人」的经验,所以处于和异性恋泾渭分明的状态,不会对异性恋社会形成威胁。更有甚者,由于同性恋被界定为性少数族群,那么同性恋根据定义就永远不会是性多数,同性恋被视为人口中十分之一的固定少数,其情欲是一种固定的性取向,因而也永远不会是多数的;这样的「多数/少数」提法基本上没有质疑异性恋是否真的自然正常或有良善价值(Weeks 199)。这样的想法也可以进一步地延伸或表达为:

…同志运动的目标,不是将自身呈现为一个特殊的少数群体,为了自身的利益和权利奋斗,因为,这种运动目标基本上仍然肯定异性恋/同性恋的二元区分;同时,这个区分也定义同性恋为永久的少数,而且是追求特殊利益的少数群体,同性恋的权利因而必须在现实中受到多数异性恋权利的制约,同性恋的特殊利益因而必须让位于整体或普

遍的利益；换句话说，同性恋将永远是二等公民。（卡维波〈同性恋 / 性工作〉268）

在此必须澄清的是 Weeks 和 Ullerstam 对「性少数」的用法有时并不完全相同，Ullerstam 关心所有的性弱势者，他的性少数是复数名词（minorities），所以不限于同性恋，而他的「性多数」或性优势也不限于异性恋；但是另一方面，Weeks 虽然也提到童性恋、SM 等和同性恋一样也自称为一种「性少数」，但是 Weeks 在上面谈的问题主要是同性恋自称或自认为性少数，故而在这个脉络下「性多数」就是指「异性恋」或「男女两性」。

虽然 Weeks 和 Ullerstam 对「性少数」的用法有时焦点不同，但是这并不表示 Weeks 对同性恋少数的意见不能应用于 Ullerstam 的「性少数」，毕竟两者都是采取西方自由主义社会的少数民族说法。

不过 Ullerstam 的复数名词「性少数」本身就存在着多元差异的意义，所以更能避免本质化的危险；但是这个概念无疑地需要更进一步的发展修改，以避免本质主义所带来的保守主义或融合主义倾向。

◆◇3.3 台湾性解放论述对性少数概念的修改：从性少数（sexual minority）到性多元（sexual plurality），从「认同选择 / 认同政治」（sexual identity / identity politics）到「欲望资源 / 文化政治」（sexual desire / cultural politics）；迈向一个文化的性激进论（cultural sex-radicalism）。

从性解放的观点来看，「性少数」这个概念的重要性有二：

第一，它连结起「少数」这个种族或族群概念，故而连结了少数族裔人权或权利的政治性论述。在自由主义的社会体

制中，有现成的说法资源可供性政治介入。

第二，「性少数」点出了性解放运动的主体或遭受性压迫的诸种主体之共同命运；这些不同的性少数因为同时被标志为「性」的少数，故而也同时凸显了性的政治性质和建构性质。

台湾当代的性解放论述从一开始（1994）就表明性少数是性解放运动的主体：「…性少数的解放运动则可以称为『性解放』运动。易言之，性解放就是性少数的政治，是性少数对主流性模式霸权的抵抗，是性少数对多元平等性模式的追求，也就是对自身性生活方式及情欲人权的肯定。」（卡维波〈一场性革命正在发生〉355）故而，所谓「性解放」就是「性（少数）解放」。不过，此处「性少数」勾联的说法不完全是少数民族说法，而主要是台湾流行的边缘社会运动说法：「除了议题和性相关之外，性少数和其他的边缘弱势群体并无不同，性少数和工人、残障、原住民等一样均是遭受歧视、压迫或抑制的群体，性少数的情欲人权及生活方式被主流压抑，就和少数族群人权及生活方式遭到主流压抑一样；…性少数的情欲人权之争取因此是一种社会运动…就像其他各种边缘或少数群体…的社会解放运动」（*ibid.*）换句话说，性少数未必是人口的少数（*ibid.* 354-355），所谓「少数」只是相对于主流的「边缘」性模式（卡维波〈迈向一个新的男性论述〉12n）。

除了性少数不意味人口少数外⁷，台湾的性解放论述也在不断丰

⁷ Cindy Patton 曾指出「少数社群」这个词的起源是欧洲白人中心的，因为西方人讲的少数民族，其实从全球观点来看，根本就是人类的多数。见 Cindy Patton, *Inventing Aids* (London: Routledge, 1990) 148n.

富(enrich)「性少数」的所指:例如,Ullerstam 所谓的「性少数」(erotic minorities)虽然包括倡妓,但主要偏重情色(erotic)的主体,也就是多样变态的情欲。台湾的性少数说法,除了包括「变态」之外(何春蕤《豪爽女人》208f),则从开始就包括年龄(青少年、老人)情欲,婚外情欲(「婚前」或婚后的通奸等)(卡维波〈一场性革命〉,〈性解放的政治〉),稍后则进一步包括「其他违反体制权力的性规范、扰乱权力层级的不伦性爱,以及受歧视或污名化的爱滋病患、性激进派,或像妓女、牛郎这些性工业的劳动者,和某些色情产品的消费者」(卡维波〈迈向一个新的男性论述〉14n)。

到了 1995 年中,台湾的性解放论述开始用「性多元」(sexual plurality)这个形容词取代「性少数」这个名词(此时性解放论述偶尔也同时使用「性边缘」)。「性多元」这个形容词没有「少数」的包袱,但是却和性少数同样是一个可以向自由主义社会争取权利的语词⁸。至于在和社运相关的脉络中,「性边缘」、「反性压迫(宰制/支配)」、「性异议」、「性不法」、「性弱势」等等都是常出现在性解放论述中的名词。晚近,性多元的所指则越来越丰富,也早就超越了情色主体,包含了像淫媒(被视为一种性工作)、代理孕母、性侵害与性骚扰的受害者、私生子、性无能与性冷感者、裸体模特儿、反串等(甯应斌 162n),包括这些主体当然和台湾脉络有些许关系。

性多元的丰富不仅仅是并列的名单加长,也不仅仅是在增加性多元内部的差异性质,而且也重新定义性多元的共通「性」,故而更凸显了性的建构性质,同时,也因为新的性多元差异出现而对「性」

⁸ 台湾的性解放论述并没有关于「性自由」(sexual freedom)这个东西方性抗争史均出现过的名词,这个词其实也符合自由主义社会的意识形态。

有新的想像诠释，不论是「性骚扰 / 性侵害的性解放」的新提法⁹，或注意到个人私领域之外的「性暴力」——例如国家对同性婚姻、童性恋、性工作的禁止（卡维波〈同性恋 / 性工作〉294-297），等等都是丰富的性多元引发的新「性」说法。

但是为什么台湾的性解放论述要不断丰富性少数？而且用「性多元」这个形容词来取代「性少数」这个名词？

丰富性少数（性多元）定义的第一个原因是对于台湾性革命形势的评估：在资本主义欲望生产的爆发下，不合乎主流性规范的众多偏差性实践暗流汹涌，许多变态或边缘性欲望四处横流。当主流性规范面临性革命压力而被迫性开放后，这些偏差的或边缘的性实践或欲望却只被媒体与商品文化所利用收编、被主流道德所歧视和定位、被国家所迫害等等；但是「如果边缘的性实践能透过…性解放论述而被赋予新的、正当的意义，就能产生和主流力量对立的效果，否则就是一些白白浪费掉的人群实践，被主流力量所利用、收编或定位。…这么多样的性少数，也应该可以成为改革社会的动力」（卡维波〈性解放的政治〉337）。

换句话说，丰富性少数是为了转化那些和主流性规范冲突的性实践成为性运动与性文化的资源——转化「社会敌意与冲突」为「改变现状的资源」，原本就是一切社会运动的作法）。所以早期性解放论述一再强调性开放 / 性革命并不是性解放，反而可能是新的管制情欲的权力技术，但是性解放必须介入性革命与重新诠释新兴的或边缘的性开放实践或欲望（卡维波〈性解放的政治〉）。扩张性少数的意义即着眼于此。由于「边缘—主流」总是随着现实流动而变化

⁹ 《性 / 别研究》将在未来有专号探讨。

着，所以界定在边缘位置的性少数，也不会是固定的，而是不断向边缘逃逸（*ibid.* 339）。

台湾性解放论述趋向丰富性少数的第二个原因是：

这不仅是对本土社会保守现况的策略考虑，也是想避免原来「性少数」这个观念的缺点。「性少数」原本属于多元自由主义的论述，强调保障及尊重少数族群的权利。但是这种自由主义的「少数」观念也是很容易被局限、收编，成为一个同质化、具有本质特征的固定认同。这样一来，性少数内部的差异很容易被泯灭，而也较难去主张人们应当提倡及发扬性少数的认同及特征（例如，很多人认为「提倡同性恋」就是把少数人的认同强加于他人，变成同性恋霸权）。可是如果性少数的认同及特征是充满差异的、流动的，可以是大多数人均有的认同或特征，那么提倡、鼓励和发扬性少数，就只是增加人们在认同上的自由选择。总之，我所谓的「性少数」其实是和性主流相对的「边缘」，不必然意味着人数的多寡。或者说「性少数」最好被视作一个形容词，而不必然指着固定的一群少数人。（卡维波〈迈向一个新的男性论述〉12n）

换句话说，丰富性少数可以避免性少数因为同质而被本质化。一个既有变态又有偏差、甚至不一定和情色或性欲相关的性少数，因为其异质性和边缘定位，可以比较流动不固定；形容词则比名词更容易本质化。

其次，多样与流动的认同所产生的效应比较不是单一认同的巩固（认同政治的目标），而是提供更多欲望模式的选择，也就是提供更丰富的性文化资源（欲望 / 文化政治的目标）。这个「丰富性多元 = 丰富认同选择 = 丰富多样欲望 = 丰富性文化资源」的认同—文

化政治，蕴涵着我们现在很有理由去提倡、发扬、鼓励同性恋（或任何一种性多元），因为这样做并不是强迫推销同性恋，而是丰富所有人所共享的性文化资源¹⁰。

总之，性解放论述不断丰富性多元，就是将过去某些被歧视为变态、偏差、负面价值的性欲望或实践，从性平等与性正义的角度来重新定义诠释，使之成为对社会有用的文化资源。故而性解放论述趋向不断丰富性多元。

由于丰富性多元（性少数）的多样差异能产生和演化出更复杂精致且有活力的欲望模式，这使得「性少数可以丰富（所有人）情欲文化资源」更有说服力。易言之，同性恋（或其他性多元）不仅仅是一种认同的选择、认同政治，还是一种文化资源、文化政治（卡维波〈迈向一个新的男性论述〉15n）——例如，「同性恋的色情材料是否应当被扩散普及」的文化政治问题——「为了更愉悦及更丰盛的情欲文化，同性恋这种情欲选择（以及其他性少数的情欲偏好）不应再被压抑，相反地，应当被大力地鼓励、提倡与发扬」（*ibid.* 10-11）。简单地讲，鼓励或提倡同性恋不一定是因为「我们都是同性恋」（认同选择问题）而是因为「同性恋对我们都有用」（文化资源问题）¹¹。如果性多元对我们有用，那么丰富的性多元岂不更好。

¹⁰ 何春蕤也因此批评了只谈「同情与尊重」而非「提倡发扬」同性恋的「多元包容主义」，她认为要彻底改变情欲文化的体质，必须要欢欣鼓舞地肯定表扬边缘的情欲偏好。妇运要寻求那些使女人情欲生活更丰盛的文化经验资源。参见何春蕤，〈台湾性论述战场观察〉，收录于《呼唤台湾新女性：豪爽女人谁不爽》何春蕤编，元尊出版，1997年。页368-372。

¹¹ 首先从文化政治（欲望政治）而非认同政治的角度，提出这种鼓励与提倡同性恋或其他「变态」的理据，是何春蕤的《豪爽女人》，她提出「性变态（玩性）可以发达及提升情欲品质（愉悦）」、「开发情欲」等说法；而这

更明确的说，现阶段「性多元」说法偏重的是文化政治而非认同政治，亦即，偏重的是性欲望的文化资源，而非性认同的召唤与选择。因为大部分的性多元在现阶段尚不可能形成认同，也可能没有相应的话语、次文化、社群、运动或组织。故而性多元几乎无所不包的「济济一堂」其实是为了在性文化与性理论的发展上产生效应。例如，在同性恋出柜现身问题方面，由于这几乎是所有性多元的共通问题，所以新的同性恋现身故事脚本也可以借着勾联其他性多元的策略，使现身更具流动性、颠覆性——同性恋现身故事说的不是少数人独特的经验和处境，而是性压迫社会中多数人的心声——因而防止现身变成「本质化」固定身分，或因而被标志身分然后「隔离检疫」（*quarantined*）（卡维波〈同性恋／性工作〉 266-268）。这就是丰富的性多元对同性恋现身问题的可能有益效应。

由于性多元说法偏重文化政治，比较没有一般认同政治的排它性，故而比较不会因为丰富性多元差异而趋向对立分裂（*divisive*）。性多元的性解放论述看重的是不同性身分所带来的文化资源，也就是欲望模式及其变异、话语、次文化等等。故而这些性身分的关系比较不是竞争的，而是模仿、共振、挪用、交流、杂交、变种的关系。总之，性多元由于共享文化资源、彼此欲望，所以比较不会趋向认同的分割或敌视。

在认同政治方面，丰富的性多元将使得同性恋（或其他任何一种性多元）在认同的建构上可以取得更丰富的文化资源，故而也自然丰富了同性恋的内容差异，这也有助于争取认同。

些说法其实又源自弗洛伊德（*Freud*）。此处文化资源／认同选择之分蕴涵了性欲望／性认同之分；关于这个区分和何春蕤－弗洛伊德的关连，可参看甯应斌 149f。

性多元的丰富当然也有其问题，因为比起单一认同身分的论述（例如，女性情欲解放或同性情欲解放），性多元欠缺召唤认同的情感或感染力（*affect*），而且实际上也很难同时将不同的性多元组织结盟起来。这当然是因为性多元的解放说法偏重欲望（文化）政治而非认同政治。不过，性多元的解放说法在现阶段原本就不是一个企图取代个别性主体运动的说法：同性恋运动、性工作运动、女性情欲运动…这些偏重认同政治的运动，都有其各自的论述传统与实践基础，也有其现实的必要性。不过，这些认同政治为主的个别性主体运动，其各自的特殊性（*specificities*）也能滋养性（多元）解放的论述；至于后者则可以成为这些个别运动的护翼或结盟工具，或者在特定历史条件下成为某些想隐蔽本尊身分的性主体的论述（例如，同性恋者有时用「性少数」隐蔽自己）。

不论如何，台湾性（多元）解放的论述倾向的是稍早那些重视「文化」的批判理论取向，认为性 / 别运动与抗争实践乃是在背景的文化中进行，任何性 / 别运动的效应与成败也都同时系于原本性 / 别文化的创造式转化，换句话说，仅仅是制度上的改变（如教育制度、法律或传统政治的变革）并不能塑造新的性 / 别主体，性 / 别运动的目标不只是去变革制度，也要建构新的性 / 别主体，这个新主体建构则系于文化资源的开发、文化新身分的操演、文化新价值的塑造、文化象征的诠释、文化成品的创造、文化新生活方式的养成、文化言说系统的改变等等文化政治。故而性（多元）解放可以说是文化的性激进主义。

任何性 / 别运动都有其文化政治与认同政治的面向。这两种政

治的拉扯有时也在理论上以「建构主义 / 本质主义争论」的面貌出现。偏向建构主义的「酷儿」无疑地距离传统认同政治较远，而接近文化的性激进主义。文化激进主义的功能向来就是保持社会运动的激进性，肯定社会运动的目的永远都是为了少数的弱势边缘族群、抗拒国家与主流权力，并且以此强化社会变革的活力。当社运失去文化激进主义的异象而主流化时，其致力改革的成果和论述则变成新的制度性压迫。

◆4. 性阶层：「性价值的阶层」以及「性的社会分层」

◆◇4.1 Gayle Rubin 的「性价值阶层」分析：性阶层系统只有「好的性 / 坏的性」的二元价值，但实际上却划分出至少三个阶层。性中间阶层的政治不再维持好 / 坏界线，是性激进派的政治路线。

性少数或性多元究竟处于什么样的性的社会组织方式和管制方式中呢？每个特定社会当然有其特定的方式，但是也有许多共通之处。瑰儿·茹宾（Gayle Rubin）在“Thinking Sex”一文中对西方社会的性价值阶层的分析，事实上也奠定了当代性政治的理论基础，给予酷儿政治一个背景理论。故而此文被公认为当代性激进理论的里程碑论文，影响酷儿与女性主义思想甚大。本文观点可说是受茹宾影响下的进一步申论。

茹宾注意到西方社会对性的评价是根据一个性价值的阶层系统（a hierarchical system of sexual value），这个系统可以用〔图表一〕示之。

內圈：
好的，正常的，自然的，受到祝福的性

異性戀
合法婚姻內
一夫一妻
生殖導向
非金錢交易
兩人模式
固定關係
同年齡層
私下的
無色情
只用身體
純淨性愛



外圈：
惡的，不正常的，不自然的，受詛咒的性

同性戀
非婚的
姦交
非生殖導向
商業交易
獨自或群交
非固定關係
跨年齡層
公開的
色情
使用器具
施虐/受虐

【图表一】：此图是性价值阶层系统的评价内容，显示评价的多重指标，此图呈现了价值阶层的理想模型。

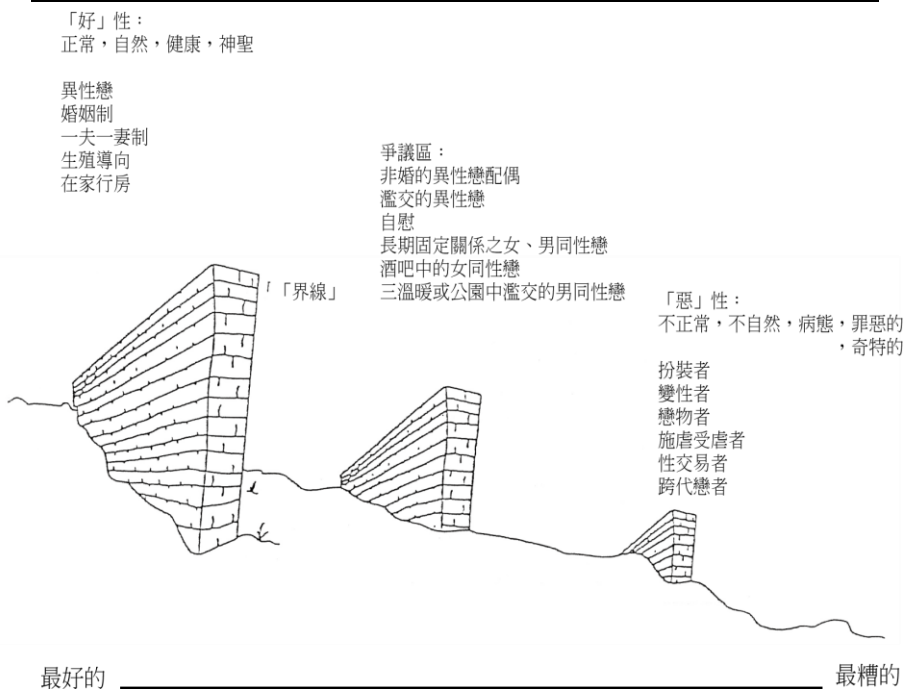
如果一个人的「性」拥有越多内圈的性质，那么她的性就在阶层中占据高位；反之，如果越多外圈的性质，那么就会位居这个评价系统的底层。在此我将略去对这个性阶层价值系统的详细说明，以及这个图表的限制，茹宾原文已经说的不少。重要的是，「那些位居性阶层高位者得到的好处有：被认定为心理健康，受人尊敬，法律保障，有机会跻身社会上流，可以自由行走移动，制度支持，物质利益。至于性行为或职业在低阶的人，就被假定为心理有病，受轻视，有犯罪性，较少机会跻身社会上流，不能自由行走移动，没有制度支持，经济制裁」，此外，「对某些性行为还有极度的和惩罚性质的污名化」（Rubin 12）。这也就是说，性（价值）阶层不仅仅是对各种「性」的价值判断，也同时赋予了不平等的权力利益给不同阶层的性。因此，一个人不但会因为她的性而属于某一性阶层，同时也因为得到不同的权力利益而属于某个社会阶层，换句话说，性会影响一个人在社会所处的阶层，性（或者说性阶层）因此是个社会分层（社会阶层分化）的因素。关于这一点留待下节再谈。

〔图表一〕所示的阶层价值系统有宗教的、心理治疗的、通俗文化的几套说法（discourses），这些说法都是为了维持「性优势者的幸福与特权 / 性下层贱民的苦难厄运」这样的性权力现况找理由辩护；基本上和种族歧视、我族中心、宗教沙文主义的意识形态系统，以同样方式运作或有相同功能（Rubin 13）。

现在让我们再看看〔图表二〕：这个图表的左边是性的绝对上层，绝对没问题的「好的性」，图表的最右边则是性的绝对底层，大家都有共识的「坏的性」。就这两极而论，好坏之分是十分清楚的，因此上下层之分也是非常清楚的。但是，还存在着一些有争议的性向，就是图表中间那个阶层。很多性道德的辩论就是在分辨这个阶

层内的好坏、讨论好坏的界线应该划在哪里、谁好谁坏；例如，有人认为异性恋婚前性行为，只要不是滥交而是有感情基础的，就应该被划入「好的性」这一边。或者，配偶同意的通奸在某些情况下也不算坏的性。或者，同性恋只要不是混T吧、三温暖、公园的，而是纯洁的同性爱或者单一长期伴侣的，就也可以在「好的性」界线这一边了。当然，也有人认为不然。

【图表二】：此图显示了性价值阶层系统的评价效果，呈现出评价操作时可能的分化作用——理想模型的二极阶层分化出游移不稳模糊的中间阶层。



茹宾说〔图表二〕表达了性阶层价值系统的另一个面向，就是在好的性和坏的性之间维持一条想像的界线的必要。一边是性的秩序，一边是性的混乱。而奇怪的是，一般都假定「骨牌理论」：坏的性一旦越过界线就会使好的性荡然无存；(Rubin 14) 例如，如果不压制滥交（同性恋、通奸、变态等等），则所有人都会滥交（或者，青少年儿童会受影响而长大后变成滥交者）。

为什么茹宾要指出〔图表二〕的意义是「必须有一条划分好坏的想像界线」？当然，没有这条界线，「好的性 / 坏的性」二分法就不能成立，性价值阶层系统也就不存在了。可是沿着这条界线的争战，也标志了当代性道德辩论的内容与局限。一方面，这些性辩论是自由主义者、人道主义者、社会改革者和许许多多被污名化的性主体的抗争实践、论述攻防、法律改革，具有十分重大的意义；另一方面，如果这些性辩论还在维持一条划分好坏的界线，那么就还在复制这个性阶层价值系统。

换句话说，我认为茹宾的〔图表二〕显示了：虽然在观念系统中只有「好的性 / 坏的性」二个阶层，但是实际的运作上至少可以粗分为三个性的阶层。

无疑的，大部分的性抗争、反压迫、性改革或性革命都是性中间阶层所发动的，性底层贱民则很少主动现身，也比较无力或无论述资源抗争。虽然性底层也可能在特定历史条件下现身抗争，但是通常这种抗争可能有性以外的名目或诉求，有时未必直接挑战性价值阶层（例如，反串者以艺术自由或表演工作权为名的抗争——如果这类抗争强调性以外的诉求，遭到质疑的压力较小）。

不论性中层或性底层的抗争，通常都会企图跨越那条划分「好性 / 坏性」的界线，由「坏性」的价值地位上升进入「好性」阶层。

在许多性开明派的性道德辩论中，我们常看到一种将自身与更底层的性主体对比的论证，就是「我们的性和那些性底层不一样，因此我们的性并不坏」。有些性主体的自我辩护也有类似策略。不过由于一般假设的骨牌理论，所以性上层通常会对这些想要上升的「(变好的)坏性」有所疑惧，故而这种企图「性价值上升」的主体会遭到更多的规训、管制、监控、自律，要比性上层还更道德等等。

但是在性政治运动中，不与性底层划分界线的说法也是有的，当代酷儿就倾向这种性激进派的立场，接受自己的「变态 (queerness)」，并且在辩论中提出颠倒性价值、蕴涵着性底层也很好的论证。这种企图废除性价值阶层、不追求自身在性价值阶层内上升的性政治，是一种以性底层为立足点 (standpoint)¹² 的性激进运动。性底层 (作为一个阶层，而非特定的性主体) 有客观的利益处境 (立足点) 去废除整个性价值阶层。从性底层立足点出发的性 / 别论述因此会非常有别于其他立足点的分析论述与运动策略。

◆◆◆4.1.1 性激进派要废除会造成「性的社会分层」的「性价值阶层系统」。

如果说性激进政治要废除 (茹宾所指认出的)「性价值阶层系统」，那么性是否完全没有道德上的好坏之分? 还有没有性道德呢?¹³

¹² 此处我指涉的是从马克思主义传统产生的立足点理论。此一立足点理论有许多演进发展，包括女性主义的版本。可参见拙作〈女性主义立场论的一些问题〉(即将发表)。

¹³ 茹宾「性价值阶层系统」除了道德的意义外，至少还有(心理分析意义的)「心理健康」为好坏的评价标准; 这涉及较复杂的性知识 / 权力问题。但是我认为性道德的评价与性权力(社会阶层)问题是更为基本的。例如，饮食除了「身体健康」外，也可能涉及「心理健康」的评价，但是饮食的

一种回答上述问题的进路（通常是应用伦理学的进路）是直接否认性本身有道德好坏之分：我们在评价性行为时，就像评价非性的行为一样，端看行为有没有违背一般道德；易言之，我们不需要性道德这种专门范围的道德，一般的「道德」就可以了，性行为不需要特殊的道德来评价。这意味着：性不是决定行为好坏的性质或因素，性在这个意义下没有道德的好坏之分。只有性差异，没有性好坏。例如，强奸，就像其他强迫行为一样可能是道德上的坏行为，但不是坏的**性**行为。不过，这个进路还需要考虑一些细节（例如，有人可能会认为带来愉悦的性是内在的善），此处不论。

另一种回答的进路则是回到本文的批判理论言语：性激进派要废除「性价值阶层系统」并不是因为这个价值系统的性道德桎梏了人们的性自由或创造活力、压抑了人们的性本能，而是因为这个价值系统的政治效应——「性价值阶层系统」（*hierarchical system of sexual value*）造成了「性的社会阶层分化」（*social stratification of sexuality*）（「性的社会阶层分化」或者「性的社会分层」就是社会被「性」分成不平等的阶层）。总之，性激进派关心的是性评价的政治效应；对于不造成「性的权力分层」之性评价，性激进派并不需要废除。

◆◇4.2 「性的社会分层」与性正义

在工业革命以前，社会分层（*social stratification*）的现象主要是因为种族、宗教、世袭、血缘、土地或封建政治等因素将社会分

身心健康与否并没有构成类似性的价值阶层系统。故而我推测当性像饮食那样不涉及道德评价或社会权力时，性身心健康问题也不会构成性价值阶层系统。

化成数个不平等的阶层。工业革命之后，旧形式的社会阶层逐渐消失，新的不平等社会阶层却形成了。同时，也产生了新的社会分层因素。

在新的分层因素中，马克思所定义的「阶级」是重要的阶层分化因素（马克思认为，少数人对经济生产工具或资本的持续占有，进而和多数人发生一定的法律政治关系，这个权力关系就是阶级）。为了阶级关系的维持，社会被分成不同且不平等的阶层。

在现代社会分层的因素方面，除了阶级以外，还有种族和族群的因素，以及近年来被注意的性别因素。也有人将职业和教育当作分层因素。除此之外，还有许多权力压迫关系（像年龄、残障等因素）都和社会分层相关。但是有些因素比较乏人注意或缺经验研究。

性也是个社会分层的因素。前面提过，性价值的阶层也同时具有社会权力阶层的含意——不同的性阶层得到不同的权力利益奖惩，故而人的性会影响到她能进入的社会阶层，这就是「性的社会分层」。

但是性如何造成社会分层呢？茹宾首先说明了美国法律如何迫害性底层，指出性法律和官僚管制如何维持性的阶层。接着便指出许多法律形式以外的压迫，例如，高薪或重要工作甚少能容忍性偏差行为，故而影响性下层的收入职业等选择机会。在参政权方面，许多性下层不敢追求政府职位以免被现形（outing）。此外在工作权方面，家庭压力、居住权等等，茹宾都举了例子来说明为什么在性价值被归属于性底层的人也通常位居社会阶层的下层。

「社会分层」问题关连的是社会正义、（机会）平等、（就业）歧视、公民（权）、宪政民主、多元主义、经济制度这些话语，「性

的社会分层」(和晚近的「性别的社会分层」问题一样)也因而关连着这些重要的政治哲学与法律哲学问题。近年来已经出现许多从政治哲学中的正义问题出发探讨「性正义」的著作¹⁴,基本上和那些从「性别」、「多元文化」与「少数民族」角度挑战或修订「自由主义正义理论」的著作采取类似的进路。不过,在社会正义的议题上,诸如「公民身分与性别或族裔身分之间的关系」、「阶级或性别政治经济学」,都已经有很多的讨论,但是性公民、性的政治经济学则尚待发展。

虽然「性正义」仍然有待完备的理论发展,本文也无法在此进行一个更深入的分析,但是性解放在这一点上的基本主张是可以预期的:性不应该是社会分层的因素,而这实际上将意味着性价值阶层必须被废除。为了这个重要的运动目标,性解放论述除了从激进的正义论述吸取养分外,还必须介入现有的自由主义正义论述,以便在现存自由主义社会政治争辩中找到着力点。

自由主义的正义理论家 John Rawls 曾认为每个人都应享有自由权(一般宪法规定的那些言论自由等等)、收入与财富、机会与权力、自尊,不过这些基本社会权益(除了不可「打折」的自由权以外),在为了使社会底层最蒙其利的情况下,可以不平均地分配给大

¹⁴ 例如, Morris B. Kaplan, *Sexual Justice: Democratic Citizenship and the Politics of Desire* (London: Routledge, 1997). Nicholas Bamforth, *Sexuality Morals and Justice: A Theory of Lesbian and Gay Rights Law* (London: Cassell, 1997). Angelia R. Wilson, ed., *A Simple Matter of Justice?: Theorizing Lesbian and Gay Politics* (London: Cassell, 1995). Richard D. Mohr, *Gay Justice: A Study of Ethics, Society, and Law* (New York: Columbia UP, 1988). Timothy F. Murphy, ed., *Controversies in Outing, Civil Rights, and Sexual Science* (New York: Harrington Park Press, 1994).

家；换句话说，Rawls 认为正义的社会可以是个分层的社会，因为这种不平均分配对最底层最有利，但是最底层的人也必须有公平机会。虽然这是个为社会分层辩护的学说，但是即使在这样的理论架构下，也可以提出性正义的问题，例如，一个人不应该因为她的性向（sexuality）而受到歧视，她必须有公平的机会；或者，爱滋病患的医疗保健问题（医疗保健应当被诠释为必要的人权）；以性工作为实现其人生理想的人却被剥夺自尊与工作权。此外，Rawls 对现有家庭形式缺乏反省，忽略了现有家庭内性别角色分工的不义¹⁵，忽略了国家禁止非一夫一妻异性恋婚姻家庭的不义（Kaplan），对于现有家庭中的「性」关系和亲权视为当然，因而忽视无性的或单亲的家庭，也忽视了多元的亲子关系（Young）。在众多批评者中，Wilson 更指出异性恋沙文主义基本上充斥在 Rawls 的理论中。同时，如 Kaplan 指出的，否定「人可以正当地透过双方合意的互动来满足其性 / 爱偏好」将严重影响一个人的自尊（31）。更有甚者，为什么自由主义者讲的「基本社会权益」（primary social goods）没有包括性爱——将性爱视为和食物衣服住屋相等的基本需要？将性爱排除于基本社会权益之外，很显然是性优势者的立足观点。

很明显的，性解放运动的「性正义」不能局限在自由主义的架构下，Young 指出自由主义的性正义建立在「分配模式」（distributive paradigm）之上（254-257），也就是只想借着重新分配（福利制度）、机会平等、补偿、保障名额等手段达到平等；但是很多性压迫（污名化、刻板印象、暴力等）无法被分配模式所涵盖（255）。「正义议

¹⁵ Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, (New York: Basic Books, 1989).

题应当包括决策权力，社会位置〔如性/别角色〕的定义（例如和其他人的关系和义务应当为何），以及文化，这些都无法化约为分配问题。一个更宽广的正义观，应当不是以〔Rawls 所谓的〕公平 (fairness) 为终极目标，而是以解放为终极目标」（Young 257）。更有甚者，如果「性的社会分层」和自由主义所辩护的「社会分层」本身有密切的关系，易言之，合乎自由主义正义标准的社会分层可能是维护性压迫的重要力量，那么分配模式的性正义可能无法真正解决性压迫问题，反而使性压迫社会的存在有合法性¹⁶。另外，分配的正义也很难涵盖性文化问题，也就是「否性」或「对性持负面说法」(sex negative) 的文化问题、欲望的文化资源和认同的文化资源问题，但是这些性文化问题却是性压迫的重要因素。再者，以性激进派所要求的社会组织重构的程度而言，自由主义无法提供足够的理论资源，更何况自由主义的正义经常预设了这些社会组织的必然性。而且，在自由主义架构下争取性平等或反歧视，是否会因为要求福利与国家介入而更加强国家官僚管制的权力，因而强化对个人的管理？这也是我们必须面对的「后现代」问题。

◆ 結語：后现代的挑战

性政治，也可以说是如何看待「性差异」的问题，性差异被赋予不同价值而形成性阶层，性少数（性多元）则位于性阶层的底层，这个性阶层又导致了性的社会分层，产生了性正义的问题。「性正义」

¹⁶ 这里思惟的方式接近马克思主义对分配正义的批评。马克思主义强调社会分层源于阶级问题，所以不触及阶级（生产）的分配模式，无法真正完满达成正义的目标，因为在市场资本主义的架构下，对社会底层的激进平等措施，必然遭到效率的制衡，以致于激进平等反而对社会底层不利。

以及相关的概念——如性平等、性自由、性压迫、性歧视、性（人）权、性（多元）文化、性污名、否性等——正如本文开头所述，是性解放的基本意涵。

限于篇幅本文并没有真正处理「性解放」这个概念本身的内容和来龙去脉，但是目前的性解放论述除了明显的受到像茹宾（Rubin）这类当代的性激进派的影响外，也自然回溯到被 Marcuse 影响的同性恋解放论述（同性恋解放就是人类的性解放），性左派 Reich 以及更早的社会主义性激进传统。不过，渊源于现代异象的（性）解放论述近年来也遭到来自后现代思惟的挑战。

很明显的，本文的性解放论述也吸纳了不少后现代的思惟成份。例如，本文的性解放不再指涉一个有关人性的性理论（例如，有的同性恋解放理论假设了人的「性」是多样可变的，）。此外，本文的性解放强调丰富性多元的文化政治，也是意图冲淡性认同政治所带来的分离主义（国族主义）或少数族裔模式（cf. Seidman 116-117）。

可是本文并没有阐明性解放的全貌，故而以下我将非常简单地考虑一些「后现代」思惟对于这样一个性解放说法的可能质疑。

第一，关于「权力」的质疑，解放的政治是否必然将压迫（权力）与解放对立？是否假定压迫（权力）必然来自某个中心、制度或「结构」，或被某个优势阶层所占有？像性解放史这样的历史建构的政治是什么？

首先，这类「标准」后现代质疑几乎适用于任何脉络的运动论述，其实意义不大；在此我追随 Seidman 的思考模式，他将后现代思惟视为重新思考社会运动与认同的文化资源，他并且在美国同性恋运动的脉络下思考后现代的挑战。故而，我们要问的应该是在目

前台湾这个时空脉络下，有哪些性论述？什么是主流的言说、相反的言说？这些性论述怎么被使用？谁在使用？这些论述在哪些场域征战交锋？最重要的，我们要问：在这些论述策略操作中，性解放论述和其他性论述哪个更接近后现代对权力的批判态度？这样的问法把论述与其在地脉络紧密结合起来，因而注意到在地脉络对论述空间的限制——毕竟，我们认定的「标准的」后现代论述，也是某个特定脉络的产物，这个标准产物未必能在另一个脉络的论述空间内以同样的公式存在。

所以我们会问：在台湾，性解放论述是否假定了一个「父权」或「资本主义商品化」的整体（**totality**）为权力中心、假定了这类整体的「结构权力」、「媒体」、「教育」全面决定了性与性别？性解放论述是否假定了性/别的压迫主要来自结构性制度、假定了反压迫的主要战场在于国家层次的法律和政治？性解放论述是否否定边缘性/别主体的能动（**agency**），将边缘主体视为异化的、被洗脑的异己（**the other**）？性解放论述是否能提供「欢乐地壮大自我」论述资源（而非受害者的悲情妒恨）给不同的边缘性/别主体（从女性情欲、同性情欲到性工作、性骚扰、青少年性教育）？同样的，我们也以同样问题考察其他性论述，即可标志出台湾性论述的后现代批判位置。

性解放的论述当然不是无辜的不涉及权力（更遑论任何一种性/别主体的组织或运动）；不过在论述中不断联结更多的性/别边缘主体，可能可以冲散其权力效应，也不会像单一边缘主体的抗争论述那样容易被收编挪用。

最后回到性解放思想史这样的写作计画，就像很多建构主义的性史写作一样，我们不必假设一个超文化历史的、本体的「性」或

「性解放」。性解放史的建构也会有反抗性压迫、追溯性论述对象的形成、解构「性」的自然化等等目的。当然，即使是建构主义的性解放史也可能会有缺失（cf. Seidman 127-128）。可是我们不应该脱离具体脉络来看这个问题，我们还是要比较性解放思想史和其他的性历史建构所产生的权力效果。

第二，对于「性解放」的认识论含意的质疑。亦即，本文这样的一种政治的性解放意涵将如何看待性启蒙、性科学、性知识、性教育、性言说。因为「理性言说」（打破性禁忌或噤声）和「（性）科学」在建构性少数的病理与身分方面扮演了极重要的角色。性知识、性教育或性言说是否成为常态化（normalizing）的权力技术，以便规训出更具生产力的身体？

现今的性解放论述当然不再全盘拥抱性科学等相关论述，或天真的以为性知识真理代表了一种对压迫权力的反抗。但是全盘的扬弃这些性知识论述也是一种错误的做法。因为今天在很多局部（local）的场域，不论是性治疗、性学、性教育，都有相反言说的存在；我们应当积极的在所有场域去反抗而非放弃，毕竟反抗可以无所不在。此外，性知识、性研究与性学也不是整体一块的，茹宾反而认为许多性学的经验研究十分有用可取。

最后，关于用词的质疑：为什么在西方许多批判理论避谈「解放」的时刻，启用名声不佳的「性解放」说法？既然理论上雷同西方当代性激进派的说法，那么为什么不用茹宾的「性激进理论」或者「酷儿」？

这显然是一种策略性的考虑（何春蕤 205-207），同时也企图以「性解放」的边缘性质来抗拒台湾反对运动的主流化，防止妇女运动主流化（卡维波〈性解放的政治〉329ff）。

不过，解放论述在今日确实需要有更敏锐的反省，Pieterse 指出在后现代与后结构的转向下，解放必须重新被定义，「『解放』必须从『启蒙传统和既有的解放观』解放出来」（Pieterse 24）。照这样说来，性解放恐怕也必须从「性」解放出来，亦即，从现代社会对性的建构解放出来：性不应该在我们的文化中扮演太重要的角色、吸纳太不成比例的情绪能量，性也不应该成为身分认同的重要因素、或成为自我的核心。不过由于这种性的建构在性压迫中扮演重要角色，所以有人或许认为对垒式的反抗性压迫必然会强化这种性的建构（例如：以同性恋群体文化或以同性恋现身来反抗性压迫，反而会强化了自己是个以「性」为核心的身分，自己就是「性」），言下之意则是不应该以对立方式来反抗性压迫。我不能同意这样的看法（甯应斌 1997）。但是这的确是所有的性认同运动必须面对的问题。

其实，本文的性解放说法已经从一般的「性」解放出来了：性解放的「性」不再是个生物的、色欲的冲动，而是个政治的、社会的、文化的概念或建构¹⁷，而且在这样论述中，「性」与「非性」的界限随着性解放所串连的各类社运议题和概念而不断被逾越。首先，根据 Connell and Dowsett 的说法，60 和 70 年代的性解放 (sexual liberation) 包含两个想法：一个是解除性行为的社会禁制（所谓「放纵」性行为），另一个则是打破一个集团对另一个集团的权力支配；70 年代受到 Freud-Marcuse 影响的同性恋解放论述则把性解放当作性（色欲的爆发）来煽风点火的社会革命（Connell and Dowsett 74）。这种性解放的政治，并没有把性与权力做更内在的连结，「性」

¹⁷ 性的社会建构其实是性认同与性欲望这两者相关连的建构。虽然性认同是社会的建构，但是我不认为性欲望的社会建构是「完全的」，性欲望总是在一个不断被性认同建构、但无法「完工」的过程中（甯应斌 1997）。

还是人性的性欲冲动，一种可以被利用的动力。60 和 70 年代的性就如同当时的「知识」或「科学」一样，虽然会被权力利用，但仍然有其真理。之后，随着社会建构论与后现代思惟的兴起，性变成了论述 / 权力的效应；性是社会的建构，不过社会也被性所建构；Connell and Dowsett 认为这个性的社会观点将重新复活性解放这个观念（75）；本文的「性解放」可以说就是这样的一种努力。在目前性解放的说法中，性认同的背后不再是多样可塑的欲望，而是多样权力管制；这并不是说性解放已经完全去性（性欲）化了，不再去争战「放纵」（permissiveness）的正当性及文化意义，而是说：性欲望问题从一个人性本体问题转变为一个文化政治的问题，相似于少数民族的语言、艺术或文化成品问题。

「性解放」？！听起来觉得刺耳吗？令人不安吗？有点奇奇怪怪的情绪吗？那么性解放还有点「酷儿」。

引用书目

- Abramson, Jeffrey B. *Liberation and Its Limits: The Moral and Political Thought of Freud*. New York: Macmillan, 1984.
- Altman, Dennis. "Political Sexualities: Meanings and Identities in the Time of Aids." *Conceiving Sexuality: Approaches to Sex Research in a Postmodern World*. Edited by Richard G. Parker and John H. Gagnon. New York: Routledge, 1995. 97-106.
- Connell R. W. and G. W. Dowsett. " 'The Unclean Motion of the Generative Parts' : Frameworks in Western Thought on Sexuality." *Rethinking Sex: Social Theory and Sexuality Research*. Connell, R. W. and G. W. Dowsett, eds. Philadelphia: Temple UP, 1992.

- Dollimore, Jonathan. *Sexual Dissidence*. Oxford: Oxford UP, 1991.
- Freud, Sigmund. “‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness”, Standard Edition IX. 181-204.
- . *Civilization and its Discontents*, trans. by James Strachey. New York: W.W. Norton, 1961. 中译：《文明及其缺憾》，安徽文艺出版社。
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Standford, California: Standford University Press, 1991.
- Kaplan, Morris B. *Sexual Justice: Democratic Citizenship and the Politics of Desire*. London: Routledge, 1997.
- Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. New York: Vintage Books, 1955, 1962.
- . *One Dimensional Man*. Boston: Beacon Press, 1964.
- Pieterse, Jan Nederveen. “Emancipations, Modern and Postmodern”. *Emancipations, Modern and Postmodern*. Edited by Jan Nederveen Pieterse. London: Sage, 1992. 5-41.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard UP, 1971.
- Rubin, Gayle. “Thinking Sex”, in Henry Abelove, et. al. (eds.) *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge, 1993. 3-44.
- Seidman, Steven. “Identity and Politics in a ‘Postmodern’ Gay Culture: Some Historical and Conceptual Notes.” *Fear of A Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Ed. by Michael Warner. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. 105-142.
- Ullerstam, Lars. *Erotic Minorities: A Swedish View*. London: Calder and Boyars, 1967.
- Weeks, Jeffrey.. *Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Wilson, Angelia R. “Their Justice: Heterosexism in *A Theory of Justice*”. *A Simple Matter of Justice?: Theorizing Lesbian and Gay Politics*. Edited by Angelia R. Wilson. London: Cassell, 1995. 146-175.

Young, Iris Marion. "Reflections on Families in the Age of Murphy Brown: On Gender, Justice, and Sexuality". *Revising the Political*. Edited by Nancy J. Hirschmann and Christine Di Stefano. Boulder, Colorado: Westview, 1996. 251-270.

卡维波，〈一场性革命正在发生〉，《中国时报》人间副刊，1994年9月21日。现收录于《呼唤台湾新女性：豪爽女人谁不爽》何春蕤编，元尊出版，1997年。页348-367。

卡维波，〈性解放的政治〉，原收入《不同国女人》（何春蕤着，自立晚报出版社，1994年9月）。现收录于《呼唤台湾新女性：豪爽女人谁不爽》何春蕤编，元尊出版，1997年。页329-343。

卡维波，〈迈向一个新的男性论述〉（导读），《海蒂报告：感官男人》，雪儿·海蒂原着，林瑞庭译。台北：张老师出版社，1995年3月。页3-16。

卡维波，〈同性恋 / 性工作的生命共同体：理论的与现实的连带〉《性 / 别研究》1998年第一、二期合刊「性工作专号」。中央大学性 / 别研究室出版。页264-310。

何春蕤，《豪爽女人：女性主义与性解放》，台北皇冠，1994。

甯应斌，“独特性癖与社会建构：迈向一个性解放的新理论，”《性 / 别研究的新视野》（下）何春蕤主编，台北：元尊出版社，1997。109-189。