

看不见的权力

——非生殖 / 非亲属规范性论述的认识论分析

赵彦宁

壹、前言

1996年12月20日的联合报大台北地区版在第五版「话题」中，刊载了如下一则报导：

「男男」交易「狠狠」服务
警方查获男性色情交易提供性虐待服务
四人送办

男子顾伟强涉嫌于台北市忠孝东路四段「永帅」按摩中心暗营男同性恋色情交易，雇用男子陈明志、杨开贵、陈兆昌等三人为服务生，替「同志」提供1号或0号的「男男」性交易，还以特别收费方式兼作皮鞭抽打及滴蜡油等性虐待服务，警方昨天循线将顾等四人逮捕并查获一批性用具，全案依妨碍风化罪嫌移送法办。

台北市大安警分局敦化南路派出所副主管邓进华，昨天着便衣进入「永帅」指油压按摩中心探访，邓原以为是一般的男女色情交易场所，当听完店方说明「服务项目」后赫然发现这是一处「同志」聚集的性交易场所，邓立即召集在店外埋伏警员进入取缔，先在店内搜出一批男性淫具，经深入查问获知店内服务生专作「男男」色情交易，不但身兼1号及0号，还应顾客需要提供虐待「服务」时，员警们听得心惊胆跳，面面相觑。

警方表示，顾伟强（卅岁）于今年五月开始经营「永帅」指

油压店，雇用陈明志（卅一岁）、杨开贵（卅岁）、陈兆昌（二十九岁）等三人为服务生，平均收入约十万元；陈等三人表示，他们白天都有正当职业，晚上前往兼差。警方昨天下午将顾伟强等四人强制送往性病防治中心抽血检查，下午依妨害风化罪嫌将顾移送台北地检署，陈志明等三人依违反社会秩序维护法罚款后饬回。（刘福奎，1996）

这是一篇很典型的对男同性恋的媒体报导——与前三十年这类报导唯一较大的差异只在于它使用的名词。一是用「同志」，而比较早时的「人妖」或「玻璃」，来指涉一种特定的性身分（sexual identity）。此处相关报导可见如 1988 年 10 月 20 日中国时报大台北地区版第五版的这则社会新闻：

不欢而上！只好下药得到他
同性相刺！玻璃圈中笼杀机
断袖老癖改不了多次猥亵少年郎终致杀身祸

台北市昆明街十八日发生一起同性恋者反目凶杀案，曾有多次下药猥亵未成年少年纪录的五十五岁男子王朴，因涉嫌窃取曾有性关系年轻男子吴 × 鹏财物被吴持刀砍伤。由于吴某供称他也是王朴相同下药情况失身于王某才气愤行凶。据陈、詹两名被害人之指控，王某自称毕业于某大学，却是名具严重「性」变态倾向者，平日专门活动于西门闹区寻找同性年轻对象。（下略）

这则报导具有当时大部分相关同性恋——不论男女——论述的特点：犯罪主体（于此被设定为王朴而非杀伤他的吴 × 鹏）的犯罪证据便是其性身分，且其性身分等同于其性行为，此行为被视为一种类似于烟、毒之类的「瘾」，由社会秩序的角度来看，因此需要戒掉，但犯罪主体之所以为犯罪主体，正在于他 / 她戒不掉这个「癖好」（「断袖老癖改不了」）。也就是说，同性恋者性身分的组成要素为其薄弱的意志与不断动摇的主体性（subjectivity）。

而与前述由性行为界定之性身分不同的，「永帅」事件报导中预设的身分则是在商业行为中界定的——「同志」，在这里指的是

在类似「永帅」按摩中心这样的场所购买「男同性恋色情服务」的（男性）顾客（但不是提供此类服务的性工作者）；在另一方面，这个名词的使用当然也暗示了「同志」这个身分被预设的一种隐涵的、必然的商业性。这篇报导使用的第二个不一样的名词是「男男」，而非早期的「鸡奸」、「后庭花」、或「同性苟合」，指的是一种性行为的特质（但非性行为的形式）；在另一方面，呼应于「同志」具有如前述讨论过的商业性与交易性，「男男」这个特质也联带如此（「男男」色情交易）。

我们在这里对「同志」与「男男」这两个新名词的病征分析（*symptomatic analysis*），显露了公共领域（*public sphere*）¹中对同性恋的再现（*representation*）似乎在相当程度上已经转移至性身分与性行为特质的层面上——当然，或许由一种犬儒的角度来看，我们可以说，在同志运动媒体化及商业化的情况下，诸如「同志」、「男男」、「女女」等名词，经由媒体这个再现系统的再生产，便

¹ 对「公共领域」的看法，于此沿用哈伯马斯（Habermas 1974, 1989[1962]）。在其研究中华人民共和国如何建构女性运动员的民族志中，Brownell（1995: 67）对「公共领域」的定义为：在此领域中，大众观点得以形成，国家的象征可被讨论，国家整体的形象也于此和国际的、及地区的形象区隔出来。而此处对「国家权力」一名词之使用亦沿用 Habermas（1989）中对「国家」（*state*）、「公领域」、及「市民社会」（*civil society*）三者间互相建构之理念，且强调公领域之形成过程中国家之介入与其权力之展现，不仅借由国家机器，亦往往借由大众再现之途径。简言之，此处所理解之国家权力不仅是直接的、隐含暴力可能的，亦为间接的、隐形的、但有创造再现的力量。

此外，之所以使用这个概念，也在于强调政治领袖、其所生产及再生产的正统意识形态（如所谓「异性恋霸权」及所谓「恐同性恋」的价值与论述系统）、与一般民众三者之间的互动、及互相建构的关系。

这个互相建构关系的一个例子，便是这里所讨论的「同志」：自1991年香港影评人林奕华于「香港艺术中心」所办电影节时，基于「有志一同」的理念而创造了「同志」这个名词，其后被台湾文化界引用，然后成为某种特殊的、具政治性的性认同，其后更在如「『男男』交易」这样的媒体论述中被大量复制，这整个过程，涉及跨国/跨文化间文化产物的流通、不同形式的中介者/驱动者（*agent*）的产生、与价值系统的更新等等议题。关于「同志」的跨国流通，可见陈昌仁（1993）。

同志运动，或同性恋再现可能的商业化，并非本文的重点。作者在此关心的是再现、再现性、与再现的可能性（representability）的议题。早一点时，我使用「病征分析」这个名词，目的并非要彰显传统认为精神分析与性学研究的因果、或必然关系，而正是要强调：性（sexuality）与如『男男』交易一般的公共论述，二者在本质上均是再现的一种所谓「病征」，一般指的是疾病外显的，通常最先被自我、或他人等辨识主体所辨识出来的有关疾病的符码。因此，病征是一个再现系统；而它的再现性也依存于它的可辨识性上。将性视为一种如病征般的再现形式时，同时也是在强调以下二个分析重点：一、再现与真实间非本质化的创构关系；二、前述所谓「可辨识性」中，一般所预设的可见性（visibility）。

关于性的前一种特质，之前亦有其他学者提过。譬如，在其对日本酒吧文化的研究中，Allison（1994: 180-181）引用 Coward（1983），将 sex 定义为可满足感官性目的的行为，在此姑且翻译为「性行为」；将 sexuality 定义为涉及以上「性行为」特质的再现；并将 sexual identity 指涉为将这些特质与个人个性融合之后，于公共领域中的展现。而对于性的再现性与可见性（或不可见性）之间的辩证关系之经典讨论之一，自然是佛洛伊德数种有名的个案分析，如针对狼人（the Wolfman）的恋物癖之研究（1963[1929]），及对希腊神话中恐惧蛇发女妖（Medusa）的分析（1963[1922]）。于前者，个人——在这个例子中便是小男孩——对可见的「空缺」（visible absence；就是母亲「空无一物」的、「已被阉割」的性器官）的恐惧，可否透过借喻、转喻、等种种象征的操作方式，转化为对恋物的性欲²；于后者，对蛇发女妖人头的恐惧，与在恐惧中产生的僵硬的身体，等同于一根建构出来挺举的阳物，它的性意义乃在于抵去那已被恋物

2 对此象征转换过程的批评，见赵彦宁（1996）对女同性恋身体美学的分析。

化的 (fetishized)、实体化 (physicalized) 的「空无一物」³。「恋物癖」与「蛇发女妖」的心理转换过程看似相反,但均有本文所欲强调的一个共同点:所谓的不可见、与所谓的看不见,均具有制造可见与可见之物的能力,而后者,便是再现的性⁴。

就公共领域中与同性恋有关的论述而言,这个可能的关系究竟以何种方式存在?究竟具有何种意义呢?这便是本文意图讨论的问题。

贰、赫然发现的性

早先作者曾经说过,虽然在对名词、及其隐含的性身分的可能预设者不同,前引联合报「『男男』交易」的报导与台湾较早期公共领域的相关论述具有相当的同质性。以下作者所要阐述的便是这个同质性的特质,同时这个将要论证的特质便是一个性的认识论上的特质。

首先,让我们回过头来看看「『男男』交易」这篇报导。可以这样说,「永帅」事件是国家权力 (state power)⁵ 介入和亲属结构相斥的性空间而产生的结果。于此事件中,国家权力同时也是界定与「发现」「永帅」这个非正统性空间的诠释者。根据报导,派出所的副主管邓进华是如此发现这个空间的:

³ 佛洛伊德 (1963[1922]) 的分析是:砍头=阉割。对蛇发女妖的恐惧,便等同于对阉割的恐惧——两者均来自于看见了「某种东西」。

在这里必须强调的是,于此引用佛洛伊德及佛洛伊德派心理分析(如拉岗),并非忽视其阳物中心的问题,而是将其处理为视觉性、可见性、象征转换、与性欲望形成间关系的一种分析文本而已。包括女性主义等论者对阳物中心的批评,可见,如, Doane (1987)、Fuss (1995)、Miller (1977/8)、Mulvey (1989)、Rose (1985)。对佛洛伊德论述的形成,可见 Gay (1989)。

⁴ 对于这一点与公共领域中女性身体的再现关系,及其与女同性恋性欲望的形成的联系。见 Chao (1996)。

⁵ 这里的「国家」是遵循传统对「民族国家」的定义,指的是整体权力运作的机制及其隐含的、外显的,生产、及再生产的相关意识形态。

(他)昨天着便衣进入「永帅」指油压按摩中心探访,邓原以为是一般的男女色情交易场所,当听完店方说明服务项目后赫然发觉这是一处「同志」聚集的性交易场所……。

这段报导叙述了邓求得性知识的过程。有一点很有趣,他透过三个阶段才求得永帅内涵的「真正」知识:首先,他预设这是「一般」的男女情色场所;其次,他「赫然发现」这是「男男」交易处;最后,所有员警才发现,永帅不但提供「传统」1号/0号服务,「竟然」还有性虐待项目。国家权力所要监控的公共空间,其合法性与社会个人的能动性(agency)之间的关系,在国家权力机制的眼中,一向与性的合法性有极密切的连络——在解严之后,国家权力重组之际,社会主体重新界定之时,更加如此。这里的性,是指异性恋的性。若我们比较儿童福利法、少年福利法、及社会安全维护法,便可以发现这三种社会个人的合法能动性,都与「性」紧密扣联(Chao, 1996)。对异性恋的性及性空间的明文规制化,自然代表了其知识系统的制度化——因此,即使是理论上非法的色情交易场所(「一般」男女色情交易场所),在邓的眼中也已「自然化」(naturalized)了。但「男男」及「性虐待」此二种与生殖及亲属规范无关的性——特别是似乎违反享乐原则、且可能不涉及性器官接触的后者——则产生极不同的情绪反应。国家权力中介者所得到的知识,是一种震惊式的知识(「赫然发现」),这个情绪上的反应,和其后其它员警在听取店方1号/0号与性虐待服务项目时的反应,颇为同质:「员警们听得心惊胆跳,面面相觑」——只不过后者伴随着身体反应。

在公共领域的论述系统中,国家权力对非生殖/非亲属结构规范的性知识的获取与认定过程中,一向均伴随着此类惊异的、不可思议与恐惧的情绪反应。如,1975年中国时报社会版的这则报导:

二十岁青年廖仙忠一个月内连杀七人,造成一死六伤血案,揭发社会丑陋的一面。四年前年少的他自纯朴的屏东枫港到台北来求职,他走进闻名已久的台北新公园不幸步入男性变

态者的陷阱，种下报复杀人的因果，他所遭遇的「不幸」经过，内容齜齜，连惯闻奇事怪谈的刑警们均有难以入耳的感慨。他说，首先引他堕落玻璃圈（性变态者组合）的正是他在三月一日深夜最后一次挥刀的对象高铮，由于那些变态者供他吃、宿、间歇给予些微零用钱，他被摆布一年多才挣脱。这些染上不可告人之癖者活动于新公园、火车站附近、北门小公园、中华商场、红楼附近，他估计有三、四百人之多，不显露真实姓名或身份，以代号表达。这段变态生涯中给他带来最大后遗症便是严重性病。这起肮脏的凶杀案将社会一角的丑态暴露无遗，故警方能大扫玻璃圈。他的血腥报复法所不容，但若由他的牺牲而除尽脏乱，未尝不是一得。（曾瑞钦，1975；划线处由作者所加）

和「永帅」事件不同的，在这里，非生殖 / 非亲属结构规范的性知识最直接之中介者（或「揭露者」），并非国家权力单位，而是「表面上」的犯罪主体廖仙忠。真实，或真正的知识——即，由掩饰户政登记身份与姓名的「性变态者」所共同构成的「社会丑态」——在这里，惟有透过廖杀人的行动，方能显现出来。但由于廖「堕落」的原因，并非如「真正」玻璃圈人士是「染」上戒不掉的瘾，而是贫困、纯朴（暗示「善良易被欺骗」）、地缘不熟（来自南部故在新公园迷路），因此根据此类报导的逻辑，他不仅等同于犯罪客体，在与非正统性知识的关系上，他亦类比于刑警：二者均是惊悚的外来者（outsiders）。更重要的是，此类惊悚的情绪中，隐含了恐怖与恐惧的心理（他所遭遇的「不幸」经过，内容齜齜，连惯闻奇事怪谈的刑警们均有难以入耳的感慨）——而本文作者认为，这种混杂恐怖、恐惧、兴奋、但又排斥的心理状态，便是所谓「恐同性恋症」（homophobia）的基本反应。于此必须强调的是，「恐同性恋症」（或某些台湾同志刊物使用的翻译名词「同性恋恐惧症」）并非一国际精神医疗学会承认且使用之名词，而是创造于欧美 1960 年代后的同性恋平权运动中，用以指涉所谓异性恋霸权之体制及复制此体制之性别意识形态之个人的反同性恋心理状态。一般说来，这个心理状态包括愤怒、恶心、痛苦、震惊、及恐惧等等负面之情

绪与反应，因此并不完全只涉及恐惧；但使用「恐惧症」这个名词，隐含之意在将前述因应于同性恋之事实而产生之负面情绪与其外显行动精神病理化，以对抗并嘲弄过去同性恋被精神医疗学科病态化之事实；因此，此名词生产的过程及其使用蕴含极高之政治意义。本文中使用了此名词原因在正视此类负面情绪之普同性，但亦强调其被社会、文化、及历史脉络所创构之必然性，并希望借着分析其创构与展现之脉络重新来检视传统精神分析相关理论。过去中外同志理论虽大量使用「恐同性恋症」此名词，但对其构成要素并无深入之分析，因此本文亦希望借由此分析以对同志论述提出贡献。

如前所示，「恐惧症」(phobia)的外显反应不见得必然是赤裸裸的恐惧或排斥，但一定会涉及兴奋、或亢奋的心理状态。这也便是为什么偶尔公共领域中的相关论述，读来有类似于观看今日综艺节目「恐怖箱」的所谓「娱乐效果」。譬如，1985年9月27日中国时报高雄版有如下则报导：

不爱昂藏爱红妆妖娆粉面似流莺
警员带回露出本色

高雄警方接获情报指有大批人妖南下淘金，保安大队警员二十六日执行勤务时，果查获三十二岁男子廖清风（见图，林凯盈摄）装扮成一窈窕淑女在巷道内招摇。他供称自小学毕业后便认为自己是个女孩子，一直以女人自居，退伍后便以女装打扮。他被带回警局后整个行政大楼为之轰动，许多人均到保安队一探究竟，使其为之一塞。（中国时报，1985.9.27）

和前面引述的几篇报导极其类似的，「人妖」的「本色」（真正的身分、或有权威性的知识）惟有在国家权力介入之后方会展现出来（「妖娆粉面似流莺，警员带回，露出本色」——所谓「似」的意思，当然是廖不但不是流莺，而且不是女人）；尽管我们可以判断，廖恐怕并非「南下淘金」的「大批人妖」之一，而是在「淘金人妖」这个论述知识系统之下，被国家权力（有意或无意）界定 / 「误」认的扮装者。

在这个例子中，隐含的性意识形态之一，当然是内 / 外界限的划分：非生殖 / 非亲属结构规范的性（不论是「玻璃圈」中的男同性恋、或「淘金」的「人妖」 / 扮装者）一向被界定于「外部的」、或「边陲的」——因此，前引两篇新公园的报导，均视这个性空间为「社会黑暗的角落」；而在廖清风的例子中，「人妖」必须一定是外来者。在维护如此一个内外界限的行动中，同时被规范的亦是「人性」的定义：被界定于「外部」空间中生存者，很可能不具「人性」（因此不须用对应于人——即以「一般人」或「正常人」的方式对应他们），不然便是品质不佳、身份不确定的「人」（如「染」上「同性恋癖」的王朴）。可纳入这类范畴的，尚包括爱滋病患者。首宗官方认定的爱滋病例于 1986 年 2 月在大众媒体中报导，在其前后这段时间中，爱滋病不仅在公共领域中与（男）同性恋划上等号，也往往暗示此传染病由国外传来；在这个逻辑运作下，患者逾越的，不但是性及性空间的内 / 外界限，也是国家认同的界限。1990 年以前，国家机器——包括警政署、新闻局、卫生署、及防疫处——对患者及此类疾病处理的态度，一致性地符合以上的逻辑，包括争论是否要将爱滋病视为法定传染病（因此可将患者隔离于「外」）。防疫处长于 1986 年 2 月 28 日所发表的这段看法，便反映了这个逻辑：

防疫处长果佑增二十八日表示卫生署目前不考虑将 AIDS 列入法定传染病。患者除少数血友病输血或婴儿被母亲感染外，大多是患者自己生活不正常造成，没有理由用纳税人的钱来为其治疗，至于无钱治疗的患者，基于社会福利的立场将另做考虑。且患者亦非一定须隔离，因其传染管道非常特殊，一般人不易感染，但为慎重起见，台大患者目前系被隔离中。（中国时报，1986.3.1: 3）

在这个例子中的「纳税人」，便是前文中所说的有「人性」的人；而「特殊管道」指的是男同性恋性行为（或肛交）；近年来新纳入「危险群」的「外人」，继性工作者后，便是外籍劳工，同样地也

反映了前述「国家认同」的逻辑。跃然于廖清风事件之上的，便是造成整个行政大楼「为之一塞」的「轰动」情绪。早一点时作者曾认为「恐同性恋症」的心理状态乃混杂了恐怖、焦虑、兴奋、恐惧、但又排斥的心理反应。在这里，我们必须对「恐惧症」作进一步的探讨。佛洛伊德心理分析学派对恐惧症最早的讨论之一，集中于开放空间恐惧症（agoraphobia）；在佛洛伊德与 Fleiss 的通信中，两次讨论过开放空间恐惧症，而两次均与女性卖淫结合在一起。现在让我们仔细看一下他的讨论，佛洛伊德认为恐惧症的心里状态的特色之一是焦虑（anxiety），而焦虑的再现方式显露了潜意识、前意识与意识三个心理机制间的关系。以意识层面上对「窗户」的焦虑为例，他说：

潜意识：如一般妓女一样，到窗前召唤男子上来。性欲由这个念头释放出来。

前意识：否决掉（repudiation）前面这个念头。由于已释放的性欲无法排遣，焦虑因而产生。

在意识的层面上，只有「窗户」这个概念被认知，借由「从窗子掉出去」这个意念，原被压抑的焦虑得以展现。

(Freud & Fleiss, 1985: 217)

简单来说，开放空间恐惧症在他的理解中，本质为（如妓女一般）自发性展现与遂行情欲的欲望。在佛洛伊德的脉络中，众所周知地，这个情欲的遂行对象也正是乱伦禁忌所禁制的情欲对象、以及自身因此情欲而界定的性身份认同；在被禁制后，焦虑产生了，但无法被正确认知，因而转换为对窗户——即「开放空间」与「幽闭空间」的中介者——这个「物」，及联结于此物的行动——即「从窗户中掉出去」——的恐惧。

对佛洛伊德而言，开放空间恐惧症似乎是女性（或女性化）的心理问题，而所谓禁制的力量，只源自乱伦禁忌这项亲属结构的运作准则。对于这一点，作者建议应将重点放在认同及认知这两个议题之上。就认知层面而言，佛洛伊德的论述似乎建立于以下的预设

之上：即使是尚未进入象征交换体系的个人也多少知觉到乱伦禁忌在意义形成、及情欲制约方面绝对性的建构力量。这个预设当然是有问题的，但我们与其讨论其问题性，不如来分析这建构性为何。以开放空间恐惧症为例，意识层面上的焦虑集中于窗户（或任何可引导个人至开放空间行动的物质媒介），个人理解的恐惧则集中于意识上其实未知的「那个」开放空间，产生的行为结果便是远离「那个」空间。「那个」空间，因此，是什么样的空间呢？

自认识论的角度来说，这个空间便是一个意义得以形成、价值可以交换、欲望可以流通的场域。就字源上来说，*agora* 指的便是古希腊的市场。Phillips (1993: 8) 在阐释心理分析史中对恐惧症的看法时，便说：「开放空间恐惧症者怕的是，会有不祥之物被交换——如某种心理状态，或某种欲望」。就价值与意义形成的角度来说，物物交换（不论在初民社会，或后工业社会中）与欲望流通，确实有本质上的相似性，人类学家 Appadurai (1986: 3-4) 借着 Simmel (1990[1978]) 对金钱与价值的看法，也说明这个相似性：

Simmel 所讨论的经济物品存在的场域，便是纯粹的欲望及即时的享有之间的距离（……），这个距离透过经济交换得以去除，在交换中物品的价值也得以决定。也就是说，个人对物品的欲望唯有借由牺牲其它的物品才能得到满足，而所谓「其他的物品」正是他人欲望的焦点。（……）是交换标定了实用性与匮乏性的面向，而非后者决定前者。交换也是价值形成的源头。

这个看法，是非常心理分析式的——特别是非常拉冈取向的。就开放空间恐惧症而言，我们与其说个人恐惧的是乱伦的遂行（或因之而得到阉割的处罚），不如说其恐惧的是意义交换的方式：因为这个交换行动所产生的，是决定个人与他人欲望流通的可能，及个人主体性的价值。不仅如此，自我认同及与他人认同形成的基础，本就是一种交换的模式——虽然这模式的展现方式可能很多元化。譬如说，对语言学家 Benveniste (1971) 来说，个人的主体性唯有在

论述 / 言说情境中方得以实践，透过与个人言说的异己（other）关系中类似辩证的相互指认、相互交换建构言说身份的关系，意义得以产生。这里的「异己」不见得必须是一个实体的他人，它可以是一个虚构的主体（对 Benveniste 来说，这便是第三人称代名词的重要之处），因此也可以是个个人所欲自我认同的那个「我」。就后者来说，这也是 Nancy（1993）对认同的定义：认同便是「我」认同「自我」的过程。

现在让我们再回过头来看看恐同性恋症的机制。虽然这个名词是西方同性恋平权运动创造出来的名词，不附属于正式心理分析医疗体系中，因此不能武断认定它是一种本质上与诸如开放空间恐惧症等同性质的恐惧症；但由前述所举公共领域的相关论述，我们确实可以见到相关的心理反应，如焦虑、激动、憎厌、及恐惧。所以，于此恐惧的空间中展现的是什么呢？作者认为，与其说这是一个「同性恋」的空间，不如说这是一个和生殖及亲属无关的性（及 Benveniste 所认为的论述）空间；个人真正的恐惧及憎厌，在于此性空间中欲望及价值交换的方式。确实，这并非一种只指向同性恋的心理状态，因为诸如性虐待、「人妖」及爱滋病患者亦能引发前述焦虑激动的情绪。而进一步说，对交换的恐惧，其实也在于「认同」：如果将非生殖 / 非亲属规范的性主体视为具有「人性」的人（即肯定基于「正常」交换体系内与个人自我等同的价值），便也在认同其可与自我交换欲望及意义的地位，进一步，也便是承认个人自我成为这个「异己」的可能性。

现在我们必须问的是：对非正统性空间的恐惧究竟如何得到其必要性及合法性？对弗洛伊德而言，不论是早一点提过的恋物癖、抑或现在举证的开放空间恐惧症，其后的驱动力均是阉割情结以及产生此情结的乱伦禁忌，亦即李维史陀所认为的亲属结构运作准则及人群交换系统的基础。对所谓的「恐同性恋症」而言，我们似乎也能说其必要性与合法性的来源，是异性恋与异性恋化的亲属结构，这当然是毋庸置疑的。不过，除了用压制性的角度来看异性恋的体

制，我们是否能有别的出路呢？

参、看不见的性

出路的可能之一自然就是傅柯及德勒兹等学者对「创构性的权力」的看法。在本文中，作者想探讨的却是另一个可能，即再现性的问题。在讨论这点前，先让我们再回去看看廖清风的报导。和前面其它相关报导不同的，在于其兴奋的、几乎近似欢乐的情绪——究竟为何众人如此欢乐？根据报导，这个亢奋的情绪展现的主要方式便是围观（「许多人均到保安队一探究竟，使其为之一塞」）；那么，究竟他们见到了什么？

这个看见什么的问题，可以在其它相关报导中发现。就本文开头所引「『男男』交易」一文为例，在「听完」店方「说明」服务项目后，派出所副主管邓进华便「赫然发现」永帅是「同志」的聚集场所；其手下员警在搜出「男性淫具」之后，问出其「确切」服务内容，此时他们不但惊恐且「面面相觑」。根据作者于前一节中的分析，恐惧的来源与认同的不确定性有很大的关系，而「面面相觑」则是此不确定性的身体表现：在对方的眼中，个人（意图）读到自我惊恐的合法性、透过这个自觉或不自觉的行动，个人原先的认同借由认同彼此的惊恐被捍卫住了——不论这捍卫的基础在本质上是怎样的脆弱。

接下来我们要问的问题是：永帅店主及服务人员的罪行是如何被确认的？显然他们并非在「犯罪事件」（「男男」性交易行为）中逮捕，因此必然是其所呈现的性具有某种国家权力机制所认定的「客观性」与/或「真实性」。那么，这个「真实性」与性的「再现性」之间的关系为何？

首先，让我们由法律论述本身来切入这个问题。永帅店主及其服务生分别以「妨害风化罪」及「违反社会秩序维护法」入罪。根据六法全书第十六章「妨害风化罪」，只有两条可能符合永帅的案

例：第二百三十四条（公然为猥亵之行为者，处拘役或一百元以下罚金），第二百三十五条（一、散布或贩卖猥亵之文字，图画或其它物品，或公然陈列，或以他法供人观览者，处一年以下有期徒刑，拘役或并科三千元以下罚金；二、意图散布、贩卖而制造、持有前项之文字、图画或其他物品者，亦同；三、前二项之文字、图画及物品，不问属于犯人与否没收之）⁶。

至于「违反社会秩序维护法」，其可能支持入罪永帅三名服务员的条例出自第二章「妨害善良风俗」第八十条：「有左列各款行为之一者，处三日以下拘留或新台币三万元以下罚鍰：一、意图得利与人奸、宿者；二、在公共场所或公众得以出入之场所，意图卖淫或媒合卖淫而拉客者」。

永帅店主及其三名服务员触犯不同法条的可能原因，在于「猥亵」这个观念⁷及行动。三名服务员「妨害善良风俗」的证据，应是「意图得利与人奸、宿」——显然，「不妨害善良风俗」的性行为，不论是同性恋、异性恋、S/M等等，都被认定不应涉及金钱或财物的交换。在这个逻辑下，性行为只应与性行为交换，而且此交换行动应出于双方意愿，否则便触犯妨害风化罪中的「强奸罪」及「强制猥亵罪」——虽然后者至目前为止仅规范异性恋性行为，且仅定义犯罪主体为男性，犯罪客体为女性。

涉及（意愿地）性交易行为，会妨害社会善良风俗，但不妨害风化。而永帅店主妨害风化的原因，不在于他是永帅的拥有者，却在于他在这次警察临检的行动中是「猥亵」与国家权力执行者的中介者：透过他向派出所「着便衣」的副主管「解说」永帅的服务项目这个行动，「猥亵」（之文字，图画或其他物品——后者显然包括员警于其后搜出的「一批」内容不详的「男男淫具」）被公然展示了。所谓「公然」，我们由「妨害善良风俗」的相关条例中可以知道，这

6 于此，作者特别感谢政治大学法律系陈惠馨教授提供妨害风化条例的解释。

7 于此，作者特别感谢台湾大学杜歆颖提供「猥亵」等相关议题的解释。

指的是「公开场所」，或「公众得出入之场所」，也就是说，它指的同时是一种空间性及社会性，而且后者建构了前者。因此，不论「猥亵」的内容为何，它只能被个人（且须是十八岁以上的成人）拥有，在绝对个人性的私领域中，「猥亵」不是「猥亵」；一旦逾越了这个认同及空间的疆界，「猥亵」便形成了。进一步说，「猥亵」并非自我认定的产物，而是透过自我的媒介，在与他人的论述空间中产生。因此，在副主管「听完」店主介绍后，不仅「赫然发现」永帅性交易的「真面目」，也界定 / 建构了此段介绍的猥亵性，同时建构了店主的猥亵主体性。

那么，「猥亵」与「猥亵性」究竟是什么呢？翻遍六法全书，我们也找不出它们的定义。由前引「妨害风化罪条例」则可约略得知所谓「猥亵」似乎同时是一种本质性的存在，又是一种特质，还是一种再现。而在实际操作的层次上，通常它指的是男、女性器官的实体及再现，所谓「再现」，除了一般象征系统（文字、图画、录影带等），还包括物质层面上的再现（如假阳具）。

花这么长的篇幅讨论永帅事件的入罪可能，目的非在追溯或推测其司法层面的意义及程序，而是欲透过「猥亵的性」的分析，以进入此节的重心：性——不论是认同或行动层面上的异性恋或同性恋——在认识面的层面上的再现意义。稍早，作者认为，至少在法律论述与国家权力执行的认知活动中，「猥亵」似乎同时是一种本质性的存在、又是一种特质、还是一种再现。这样看来表面多元、且矛盾的性质，作者认为也可以在性的相关论述及认知活动中发现。因此我们似乎可以推断，就意义与再现形成的角度上来说，「猥亵」是「性」的面相之一，而且这个面相在司法论述活动中做为「性」与国家权力介入的桥梁（因此，「性本身不能入罪」，但当其称上「猥亵」的特质时，便可以）。

性这种貌似多元且矛盾的再现特质，让我们回想起 Zizek (1994) 由拉岗对「真实」的观点出发，而对 David Lynch 的电影语言之分析、及对 Deleuze (1990) 的批评。Zizek 认为 David Lynch 的作品（如

「沙丘魔堡」、「蓝丝绒」、及「双峰」) 关心议题之一, 便是声音、身体、及「真正的真实」(拉岗所谓的 *Real*, 而非借由象征体质而再现的 *reality*) 之间的关系。真正的真实的存在处之一, 若以物质的身体为展现的场域, 则并非身体的表面, 而是其皮下所含的器官。象征系统中, 依循着诸如乱伦禁忌、阉割情结隐喻 (*metaphor*) 的形成等等创构性原则而产生的欲望, 通常均以身体的表面做为交换、展现、及遂行的场域。作者认为, 这种「表面化」的欲望, 包括了正统精神分析领域中视为「病态」的行为, 如本文一开始所讨论的恋物癖。作者认为, 更应重视的是, 「表面化」的欲望的形成过程必然牵涉到「可见化」的步骤。而「可见化」, 究其本质, 是一种特殊的再现过程, 这再现须被视为一种过程, 过程中生产多种再现的形式, 包括「猥亵」(之图画、文字或其他作品)。

再回到 *Zizek*。对他而言, 真正的真实, 存在于身体的内腔——亦即「正常化」的欲望不能投射、且投射不到的场域。在 *David Lynch* 的作品中, 通常只有一种方式——但绝非「媒介」——可进入这个真正的真实: 声音。这个声音本身即作为一种存有、且为组构空间及空间性的声音, 而非用以传达及再现「真实」的言说、或语言⁸。由身体内部及意念中心出发的声音, 聚集了真正的真实所拥有的力量, 且可进入所谓的「异己」(如, 另一人)的脏腑。那么, 这力量及其生产的所在(身体内腔)与身体的表面及据其而表面化的欲望之间, 有何关系? 如何勾联?

正在于此点, *Zizek* 发表了对 *Deleuze* (1990) 的批评: 后者在区分「身体的深度」及「身体表面的感知」一行动 (*sense-event*) 后, 并未说明两者的关联性、及看似必然的二分性。因此, *Zizek* 认

⁸ 在「沙丘魔堡」中, 男主角 *Paul* 自母系血缘而练就的意念/脏腑之声便属于这一类实体存在的声音, 它同时亦是摧毁象征系统——包括据此而生的国家权力——的力量。*Zizek* 暗示, 所谓灵媒(包括乩童)亦有此身体/声音的力量。这是一种极具启发性的看法, 特别当我们参照如 *Schipper* (1993) 道家的身体等对宗教的身体之民族志时。

为，这联结性的提供者，正是性（sexuality）。性，似乎是普世皆然地，具有一种先验性的再现能力，可以指涉任何物品（object），但指涉的行动中，其实也是将被指涉之物去性化（desexualize）。Zizek 言下之意似乎是，「真正的」性来自「真正的」身体（内部），后者先验的再现能力 / 权力（Power）赋予了前者勾联——虽然永不可能完全成功地——（虚妄的）象征系统之能力及必要。

这必要性为何？Zizek 没有告诉我们。事实上，由其论述本身，读者简直没有必要来讨论此必要性（既然它是如此的「先验」）。于本文中，囿于篇幅，作者亦不预备讨论此先验性的必要性及决定性——虽然自拉冈的角度来看，这里指的必然是主体性在象征秩序中赖以系的一根悬丝。但不论如何，Zizek 的分析指出人类社会发展的一个重要事实：即，身体与象征系统间不可或分、但无本质上必然关连的关系。人类学家一直在处理这个关系，但直到 Douglas（1966）提出「身体政治学」（body politics）的观念，并进行泛文化的比较之后，我们才比较清楚地见到身体、性别体制、与社会结构之间的勾联性。Douglas 的分析相当程度地涉及身体分泌物（bodily fluids；如经血及精液），且认为这分泌物在身体内外或进或出、或受或斥的临界（liminal）特性，可同时在象征层次及社会结构的层次上，阐释个人与社会间的关系、物质个人（physical being）的能动性、及性别在创构象征符码的能力，因此突破了传统功能结构学派将身体与个人主体空洞化的局限，亦对后世人类学与性别研究产生划时代的影响。但 Douglas 正如绝大多数当代的研究者一般，纵使注意到身体表层在个人与集体认知和认同形成上的重要性，但也忽视了如 Zizek 所谓身体内腔与象征 / 论述形成及交换之间的关系。因此身体彷彿只有体液与表皮的存在罢了⁹。

⁹ 有趣的是，目前许多有意识超越这个论述盲点的作品多为「酷儿」文学作品。在欧美作品中，如 Winterson（1992）将对爱情中自我 / 异己的二分焦虑，试图于爱人（真正的 Other）身体内部的探索活动中寻求索解；国内作品中如洪凌（1995）亦触及身体内、外快感创构的问题。

对 Zizek 来说，身体内腔和真正的真实不但凝聚于性之上，且唯有透过性，才勉强强地可为我们了解。这里我们再一次见到，性不仅是一种特质，还是再现的一种转换机制。Zizek 的分析不是没有问题：一、前述性对再现的必要性，不仅奠基于认知及逻辑的先验性上，亦预设了某种身体内部在感知（sensation）层面上时间与空间的本始性（ontology）¹⁰；二、他并未考虑「错误的认知」所涉及的欢乐情绪。如前面所举数个例子中，「同性恋恐惧症」虽涉及焦虑、恐惧等等情绪，但似也溢出某种不可自抑的欢喜，这欢喜则总是表现在「观看」这个行动上。作者认为，欢乐的来源不在究竟看到了什么，而在「能够去看什么」这个行动上。行动的本身形成认同的可能，更重要的是，还制造了个人这个猥亵的主体、及猥亵的文本；也就是说，欢乐的是个人可将自我转化为一个本所不知道的、似乎违法的性的主体位置之上。

肆、结论

所谓「正统」与「非正统」的性，在本质上有何差别呢？在此文中作者借由分析过去台湾大众媒体中，对非正统的性 / 别议题（特别是男同性性工作者、同性恋、扮装者、与变性欲者）的报导，意图探究作为一种再现的机制，「性」在认识论上的特性。作者认为，于此，正统与非正统的界分乃依附于认识论上可见及不可见的预设。对非正统的性 / 别主体，报导 / 观者以虚幻性的观看方式介入此知识系统，重点不在揭露其不可见 / 见不到的本质，而在意图稳定个人悬宕不安的性 / 别认同主体。这过程中，性的真实与再现之间无法弥补的鸿沟，以焦虑、兴奋、惊惶等情绪展现出来。所谓观看（或一般所称「偷窥」）的欲望，反讽的是，正是观看自我建构自我成

¹⁰ 这是一个拉冈派精神分析及结构主义所面对的典型问题。这个问题在后殖民的脉络中，显得更加严重。见，如 Chow（1990）、Bhabha（1994）。

参考书目

- 刘福奎（1996年12月20日），〈「男男」交易「狠狠」服务〉，《联合报》第5版。
- 陈昌仁（1993），〈爱人的说法〉，《电影欣赏》，63: 4-21。
- 赵彦宁（1996年5月），〈性、性意识及身体建构——形塑台湾女同性恋的身体美学〉，「第一届性教育，性学，性别暨同性恋研究研讨会」论文。中坜：中央大学英文系性/别研究室。
- 曾瑞钦（1975年3月6日），〈二十岁青年廖仙忠〉，《中国时报》第3版。
- 洪凌（1995），《末日玫瑰雨》。台北，远流。
- Allison, A. (1994). *Nightwork: Sexuality, Pleasure, and Corporate Masculinity in a Tokyo Hostess Club*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Appadurai, A. (1986). Introduction: Commodities and the politics of value. In A. Appadurai (Ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benveniste, E. (1971). *Problems in General Linguistics*. Coral Gables, FL: University of Miami Press.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- Brownell, S. (1995). *Training the Body for China: Sports in the Moral Order of the People's Republic*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Chao, Y. (1996). *Embodying the Invisible: Body Politics in Constructing Contemporary Taiwanese Lesbian Identities*. Ph.D. dissertation. Cornell University.
- Chow, R. (1991). *Woman and Chinese Modernity: The Politics of Reading Between West and East*. Indianapolis: Minnesota University Press.
- Coward, R. (1983). *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Deleuze, G. (1990). *The Logic of Sense*. New York: Columbia University Press.
- Doane, M. A. (1987). *The Desire to Desire*. Bloomington: Indiana University

- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger*. London and Kegan Paul: Routledge.
- Freud, S. (1963[1922]). Medusa's head. In P. Reiff (Ed.), *Sexuality and the Psychology of Love*. New York: Macmillan.
- Freud, S. (1963[1929]). Fetishism. In P. Reiff (Ed.), *Sexuality and the Psychology of Love*. New York: Macmillan.
- Freud, S. and Fleiss W. (1985). *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fleiss, 1887-1904*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Fuss, D. (1995). *Identification Papers*. New York and London: Routledge.
- Gay, P. (1989). *Freud: A Life for Our Own*. London: Papermac.
- Habermas, J. (1974). The public sphere: An encyclopedia article. *New German Critique*, 1 (3): 49-55.
- Habermas, J. (1989[1962]). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. Thomas Burger. Cambridge, MA: MIT Press.
- Miller, J-A. (1977/8). Suture. *Screen*, 18(4): 39-51.
- Mulvey, L. (1989). *Visual and Other Pleasures*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nancy, J-L. (1993). *The Birth to Presence*, trans. Brian Holms, et al. Stanford: Stanford University Press.
- Phillips, A. (1993). *On Kissing, Tickling, and Being Bored: Psychoanalytic Essays on the Unexamined*. London and Boston: Faber and Faber.
- Rose, J. (1985). Introduction. In J. Rose (Ed.), *Feminine Sexuality*. New York and London: W.W. Norton.
- Schipper, K. (1993). *The Taoist Body*. Taipei, Taiwan: SMC.
- Simmel, G. (1990[1978]). *The Philosophy of Money*, ed. David Frisby, trans. Tom Bottomore and David Frisby. London and New York: Routledge.
- Winterson, J. (1992). *Written on the Body*. New York: Vintage.
- Zizek, S. (1994). *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Woman and Causality*. London and New York: Verso.