

性政治 台灣性運演講集 入門



何春蕤、丁乃非、甯應斌
主講

性政治入门

台湾性运演讲集

Introduction to Politics of Sexuality:
Lectures on Sex Rights Movement in Taiwan

何春蕤、丁乃非、甯应斌

主讲

国家图书馆出版品预行编目资料

性政治入门：台湾性运演讲集 = Introduction
to politics of sexuality : lectures on
sex rights movement in Taiwan / 何春蕤,
丁乃非, 審应斌主讲. - 初版. -- 桃园县中坜
市：中央大学性／别研究室，2005〔民 94〕
面； 公分. - (性／别研究丛书)
简体字版
ISBN 986-00-2094-9 (平装)

1. 女性主义 - 论文, 讲词等 2. 性别 - 论文, 讲
词等

544.5207

94016779

【性／别研究】丛书

性政治入门：台湾性运演讲集
Introduction to Politics of Sexuality:
Lectures on Sex Rights Movement in Taiwan

主讲 何春蕤、丁乃非、审应斌

封面设计 黄暉鹏

执行编辑 朱玉立

出版者 中央大学性／别研究室

地址 320 桃园县中坜市中大路 300 号

电话 886-3-4262926

传真 886-3-4262927

e-mail sexenter@cc.ncu.edu.tw

网址 <http://sex.ncu.edu.tw>

ISBN 986-00-2094-9

出版日期 2005 年 10 月初版一刷

版权所有 · 请勿翻印

本书如有破损、缺页或倒装，请寄回更换

目录

- i* 性／别研究丛书（书系序）
何春蕤
- iii* 序
何春蕤
- 1 认识台湾社会脉络：文化与社会运动
何春蕤、甯应斌、丁乃非、陈光兴 主讲
- 41 近年台湾重大性／别事件
何春蕤、甯应斌、丁乃非 主讲
- 99 性政治：性运的由来及其派别
甯应斌 主讲
- 181 情欲解放运动：一个历史—社会的观点
何春蕤 主讲
- 231 女性主义结：阶序初探
丁乃非 主讲
- 265 浮出地表的性边缘：性工作与跨性别
何春蕤 主讲
- 317 罔两问景：含蓄美学与酷儿政略
丁乃非 主讲
- 355 综合讨论：性／别与社会差异
何春蕤、甯应斌、丁乃非、陈光兴 主讲

性／别研究丛书

(书系序)

何春蕤

「性／别」研究在台湾的特殊语境中有着相当不同于「性别研究」或「妇女研究」的意涵。

「性／别研究」虽然也重视性别权力关系，但是并不在知识与政治上将「性别」凌驾于其他权力关系之上。相反的，性／别研究会平等地对待各种不同的权力关系与社会差异，例如性、年龄、阶级、种族、身体等等。换句话说，性／别研究很认真地对待「别」（差异）。

在各种不同的权力关系与社会差异中，有些不平等权力关系（例如阶级）已经被长期的论述所关注，有些不平等权力关系（例如性别或妇女）则已经取得某种社会正当性——虽然上述这些权力关系在全面的指标上并未达到相当程度的平等。不过还有一些不平等关系，特别是边缘的性差异与年龄，连最起码的平等地位都谈不上，甚至在批判理论的圈子中（也就是宣称进步的女性主义、左翼团体或公民权利团体中）也没有得到被认可的共识，甚至还被视为「异己它者」，以种种的理由排斥在外。

性／别研究因此无可回避地会探究边缘的权力关系与被污名的社会差异，也同时会暴露出主流批判思惟的不足与压迫性质，更会进一步地反思「批判共识」、「公共领域」、「公民社会」、「文明开化」、「公／私之分」的系谱与排它的权力效应。同时，也因为这样的

学术位置，性／别研究对于惯常的一些权力假设与政治策略——例如权力是从上而下（国家法律与政治乃是权力中心与改革焦点）——也采取怀疑的态度。

《性／别研究丛书》除了企图承载上述性／别研究的意义之外，此时此刻之所以有此学术丛书的出现，主要是因为近年来台湾的性／别解放运动在本地特有的社会形态和历史脉络中的发展带给性／别相关主题的学术研究者非常丰富的现实要求，使得台湾的性／别研究循着不同于其他社会（特别是西方社会）的学术轨迹发展出特殊的论述形态。另外，部份因为现实运动路线的争议与多样，部份也为了解决实践问题，本土激发出来许多原创和新奇的观念和语汇开始重新改写传统或主流的性与性别研究论述，这些新发展也将会对国际性／别研究有所激荡。

《性／别研究丛书》的前身乃是中央大学性／别研究室发行的《性／别研究》期刊（1998年创刊）。出版期刊原本是为了灵活介入理论与政治，而这份期刊当时也确实发挥了这样的功能，然而由于我们显然不由自主地偏向厚重沈实的学术呈现，使得《性／别研究》总是以厚厚的合刊本出现，在实质上也是一本本厚实的专题书籍，之后也有一段时间与巨流出版社合作发行《性／别桃学》丛书。于今再度出发，我们仍不改初衷，为性／别研究的学术深化发展尽力。

序

何春蕤

2001年初，广州中山大学的「比较文学教研室」因为对跨性别命名着《蓝调石墙 T》的兴趣而和台湾中央大学的性／别研究室连络，双方开始以电子邮件进行讨论交流，最终虽然遭遇各种限制因素而无法在大陆出版《蓝调石墙 T》（繁体中译是由台湾的性别人权协会制作），然而在互相交流学术研究成果、阅读各自的写作中却更进一步发现彼此在学术进路和关怀议题上的共通性。

由于中山大学比较文学教研室的艾晓明教授在网路上读到我们的作品，并且采用来当作她的研究所课程的阅读材料，因此累积起学生对相关研究的兴趣与反思，电子邮件的密切来往已经无法满足我们彻底对话的欲望。为创造双方能够面对面讨论的机会，艾晓明教授积极安排性／别研究室的核心成员造访广州中山大学与教师和学生对话，经过一年半的信件来往、规划沟通、公文旅行，终于完成邀请程序和课程规划，选定在2003年元月秋季课程结束后于中山大学进行为期一星期的密集课程。由于是开创性的双边交流，中央大学研发处很重视这个活动，也同意提供旅费支援我们受邀的三个人以推动两校的学术结盟。

出发前三、四个月，我们已经开始在电子邮件中收到艾晓明转来研究生的读书心得报告，每一篇都反映出对我们不同作品的细心阅读和批判提问，使我们对中山大学研究生的品质非常惊喜，盼望对话的

心情也益发热烈。果然，后来在课程进行时，学生积极听讲、勇于发问的态度，再度证明艾晓明调教有方，也充分展现了优质研究生的学习风范。即便出现了一些因为文化脉络和社会现实差异而产生的反复诘问，也在进一步的对话中得到很好的沟通成果。

在这一周的课程中，除了中央大学性／别研究室的何春蕤、丁乃非、甯应斌三人主讲十堂课程之外，同行的清华大学亚太／文化研究室陈光兴教授也不时加入助讲，使得这次密集课程也成为我们难得的内部切磋机会。更可贵的是，广州邻近地区（包括香港）也有好几位其他学校的教授和研究生赶来加入课程，使得交流对话有了更多的面向和内涵。从早到晚，密集的课程使得大家都人仰马翻，然而每天都还是对话到下午六点，才在艾晓明的催促声中结束。由于我们安排了每一节都有颇长的提问时间，最后一天更安排了一整天时间由三位讲者针对原先的书面提问和现场的补充提问分别回应，使得这次的交流真的达到了充分对话的目的。

课程结束后，艾晓明的众多学生花了很多时间，大费周章地把全部的讲座内容都誊写出来，收到数十万字的誊稿时真是不知道如何表达我们的感谢，果然是有心的学生啊。原本艾晓明有计画在大陆出版这个讲座，但是因为各种忙碌的原因，加上何春蕤的动物恋网页连结官司缠讼一年多，我们一直无法找到时间完成誊稿的整理工作。官司打赢之后，2005年暑假才下定决心将这次演讲内容正式出版，因为我们认为这个演讲集是以比较容易理解的演讲体，把我们的研究和性政治的基本观念做清楚的表达，颇有出版价值。此书最终借由台湾联大的经费补助，由中央大学性／别研究室制作出版。

本书的制作出版过程必须在此稍加说明：中山大学同学艰钜且卓越的誊稿劳动完成后，由何春蕤逐篇进行初步的修删，把口语的赘词赘语或比较枝节的部份去除，也删去一些无法再现口语意义之处，然

后文由原讲者做最后的修订，因此有些地方可能会和原始演讲内容有些出入。限于篇幅，本书出版时删去了由甯应斌主讲的「性工作与现代性」场次，对该主题有兴趣的读者可以参考甯应斌已经出版的专书（《性工作与现代性》，桃园：中央大学性／别研究室，2004）。

事隔两年，回头看这些对话，仍有历历在目、言犹在耳的感觉。它们记录了性／别研究室核心成员在台湾社会现实中发展出来的学术研究和问题意识，更记录了两岸女性主义者的历史性对话。事实上，把衍生于台湾社会特定脉络的学术／运动论述，带到中国大陆极为不同的社会和学术现实中，本来就是希望引发一些饶富深意的讨论，这样的对话不但得以凸显我们希望传达的关注「历史－社会－文化」等等复杂面向的问题意识，也希望因为参照对比不同社会脉络而对两边的社会现实都有更深入的认识和检视。

现在出版这本性运演讲集，一方面是记录 2003 年的密集对话讨论，示范我们做研究、做学问的基本方式和方向，另方面也是将性政治相关的理论观念做一个初步的、建立在实际分析上的介绍。换言之，这本书是从历史－社会－阶级的角度，以台湾社会的性运动为例，结合抽象／具体、理论／实践，深入浅出的阐述性政治的普遍特质。

本书除了以演讲的形式表达性政治的理论与运动蕴涵之外，同时也从性运动的立足点分析了台湾社会的发展。从这些社会分析，我们可看出 2003 年以后台湾社会演变发展的一些端倪：从现象层次来说，台湾在民主多元旗帜下，对于边缘的、新生的社会主体和文化现象，有时采取细致成熟的权力操作，有时则是粗暴或违反基本法治的镇压，但是均以人民利益或主流舆论为其权力正当性的理据，并由此造成社会自由的紧缩，使得新的社会差异与对立逐渐失去其存在及发展的空间。从更进一步的分析来看，2003 年以后的台湾越来越清晰地浮

现出一个排斥的公民社会，许多公民间团体或人民开始代理国家的部份功能，积极的协助国家在日常生活与私人身体上密布各种法律与管制。值得注意的是，这不是国家权力以人民的名义而进行压迫，而是：「人民」、「主流民意」、「公民社会」、「人民权力」等等，开始更清楚的展现其本身的压迫力道，被压迫的则是那些被排斥的「非人民」、被妖魔化的「非人」（non-people）。这个「人民之终结」现象之所以在此刻涌现，正是为了对付当代不断繁衍滋生的社会差异；所谓「多元文化主义」、「审议民主」、「文明／公共化」、「性别主流化」等等，都可能因为有着围剿新社会差异的功能而成为新的治理术。

正如本书显示，从性政治立足点所做的社会分析并不局限于性的议题，而是和政治经济发展与国家权力密切相关。而且往往由于性政治的立足点是被排斥与被妖魔化的，因此反而能对社会真实提出更为基进的洞见，在很多方面都能补足从阶级／性别／族群政治立足点出发的社会分析之不足。总之，本书所提出的性政治理论眼界与社会分析，是所有社会运动都不能忽略的。

本书三位作者呈现在此的研究成果都来自国科会多年补助的专题研究计画，在此致谢。我在此代表性／别研究室感谢所有参与论坛的同学和老师，特别是辛苦誊写录音稿的同学。另外也谢谢助理朱玉立总是在紧急决定后以最快最有水准的编纂工作成果让我们无限惊喜。

认识台湾社会脉络

文化与社会运动

何春蕤、甯应斌、丁乃非、陈光兴 主讲

艾晓明教授：咱们这个「2003 年性别教育论坛」活动前面有一个序曲，就是「全国妇女学和社会性别学教学法的课程研讨会」，在那次会上，我们同学做了《阴道独白》的展示，一直到现在还收到其他老师的回应。今天开始我们论坛的一个中心的活动，就是我们非常高兴的请了台湾中央大学性／别研究室的几位教授来广州中山大学。我旁边是何春蕤教授，是性／别研究室的召集人，前面第一位是丁乃非教授，第二位是甯应斌教授，丁教授和何教授是英美文学系的教授，甯教授是哲学所的教授，这边还有一位陈光兴教授，台湾清华大学外文系的教授。这四位也都是《台湾社会研究季刊》的编委，我们还可以在「世纪中国」网页上看到陈光兴的文章，陈教授写的社会文化研究的文章都可以在那里看到。

今天是性别论坛的一个中心活动，我相信这个活动的深远影响还会在今后的教学和科研里体现出来。在此我首先要说一下，我们要特别感谢中央大学性／别研究室的几位教授，因为透过网页，他们发布在网上的文章、资讯早就成为我们教学的资源。我们同学做过几次讨论都得益于中央大学的资源，所以中央大学性／别研究室的专家教授能够光临我们中山大学中文系，这是我们早就盼望已久的非常兴奋的事情，让我们以热烈的掌声欢迎教授们。（掌声起）

我们这个论坛所设的地点是中文系，也就是中文系的比较文学和

世界文学教研室，这是一个新的教研室，但是我们这个教研室决定以性别研究和文化研究作为我们发展的重点。中文系对我们一直是非常的支援，所以今天特意请中文系系主任欧阳光老师光临论坛，给大家做一个开幕的报告。

欧阳光教授：尊敬的何教授、丁教授、甯教授，还有陈教授，各位老师、各位同学，首先我代表中山大学中文系对「性别教育论坛」的举行表示热烈的祝贺，对远道而来专程来参加我们这次论坛的台湾中央大学的学者们表示最热烈的欢迎。

中山大学中文系是一个历史非常悠久的系，再过两年我们就满 80 岁了。中山大学是 1924 年由中山先生首创的，1926 年中山先生逝世，为了纪念中山先生，就改名为中山大学。中文系实际上是和中山大学一起诞生的，历史非常悠久，我们有很多的学科，有着非常深厚的学术积淀，有着非常优良的传统，比如说中国古代文学、汉语言文字学等，这些在海内外都有着很多影响，我们也有很多大师、名师在这里任教。相比来讲，比较文学这个学科非常的年轻，成立到现在才刚刚两年左右的时间，所以如果有人问我比较文学学科的特点是什么，我们的回答是两个字：年轻。

成立的时间虽然短，但我们确实感觉到这个学科处处都表现出年轻的特征来。从这个学科身上我们可以感受到一种蓬勃的朝气，一种活力，感受到这种锐意进取的精神，所以，尽管时间短，人员少，条件也很简陋，但就在这样的情况下，比较文学教研室做了大量的工作。尤其是在确定了她们的一个研究方向——妇女性别和女性主义文学后——在短短的两年时间里已经打开了局面。前段时间还在搞「妇女教学法研讨会」的时候，我与密西根大学的王政博士聊天，她就讲到比较文学教研室进行的研究在中国大陆来说各方面都可说是搞得比较好的。我觉得搞得比较好的就体现在对外的交流方面，与世界同

行、与港澳、台湾同行的交流方面，这一点尤其做得好，在这一点上比我们其他任何一个学科都要做得好。所以，我们中文系对这一点不仅非常的赞赏，而且我们要给予大力支持。我在这里预祝「性别教育论坛」能够圆满成功，也祝愿台湾的学者们能够在我中山大学期间生活愉快，我们这一次还是第一次合作，第一次交流，我们也期待今后我们有更多的交流。谢谢大家。

艾晓明教授：我再简单讲一点，我们这个活动得到了中山大学校务处的支援，是我们申请的妇女研究和性别教育课程推广在今年要做的一个标志性的活动之一。另外，我们这个活动也请了我们的姐妹院校，今天到场的有暨南大学比较文学教研室的主任张世君教授，她带了她的研究生来；还有华南师范大学比较文学专业的黄稀耘教授以及他的研究生；还有我们中山大学妇女研究中心的来自外语系的夏纪梅教授和历史系的范友蓝教授；专程从安徽煤炭师范学院赶来的中文系的傅瑛教授；以及为我们这次论坛负责会务的余孝平教授，他是江西景德镇陶瓷学院到中大进修的教师；还有从香港中文大学来的博士研究生陈泽蕾和她的教授及一些同学们。另外，在座的还有中文系、外语系和其他系来的研究生，我们都非常欢迎，我们欢迎大家传播资讯，欢迎各种各样不同的意见到我们这个论坛来辩论，最后还要感谢武汉杰士帮卫生用品公司，他们赞助了我们这次的活动，他们公司的经理、社会营销学博士王学海明天晚上将会在这里给大家讲中国性工作者生存现状和爱滋病防疫问题，他也是联合国爱滋病防止署的专家，所以，咱们这个活动非常精彩，下面我们就开始今天的第一场报告，我现在把课堂交给何教授她们三位。

认识性／别

何春蕤：谢谢大家，谢谢许多长途跋涉来参加这个论坛的朋友。

我们的课程会按我们原订的计划进行，不过在这之前，我想先把整件事情之所以办得成做一点状况报告。

我们大概在两年前联系上艾晓明老师，原因是我们共同对同一本书感兴趣，这本书在台湾的翻译书名叫做《蓝调石墙 T》，对这本书的兴趣使得艾晓明通过网路与我们联系上。当时艾老师想找这本书的中文翻译权在哪里，结果就在丁乃非教授手上。开始写电子邮件之后我们一直在谈论和交换意见，也透过我们学术的交流而开始有一些共同的兴趣，就是希望能有一个时间好好谈一些问题。这次我们能够来中山大学也不是一件简单的事情，因为我们三个人不属于同一个教学单位，要去申请经费、安排时间，还要让我们所有人的时间都配得上同时离开教学单位，也不太容易，最后挑来挑去挑到你们课程结束以后进行，这对那些放假了觉得自己应该要去休假的同学来讲，真的是很抱歉，因为我们确实只有这个时间才能配合得起来。后来在办理申请活动上面听说也有一些曲折，七上八下了好几天才又听说办成了。这件事情要能够办得成，艾老师一定花了很大很大的工夫，我们在这里特别谢谢她。另外，中山大学的相关单位以及赞助单位给我们的支援，我们也要在此致谢。

另一个要报告的是，我们三个这次能来广州，也得到台湾中央大学的旅费资助。各位可能不知道，台湾中央大学性／别研究室是第一次作为集体的单位离开台湾出访，我们也希望有这样一次机会和大家交流。最后，我想报告的是我们原先设计这个课程的时候就讲好了是五天时间，分上午、下午进行，当然我们不可能完全涵盖性／别研究这个广大的学术领域，我们选择的是讲我们比较熟悉的，因此课程安排基本上是以我们个人所做的研究以及累积的基础来向各位报告。一方面是因为我们比较熟悉的可以讲得流畅一点，另一方面也接受大家的质问和讨论，也可以使我们的学术思考更上一层楼，所以我们也是

蛮期待透过这次机会使得台湾中央大学性／别研究室所做的研究工作能够呈现在大家面前，也接受大家的检验，让我们彼此都能得到一些学术的交流。

刚才中文系欧阳主任提到比较文学教研室是比较年轻的教研室，而我们性／别研究室已经有 8 年的历史。尽管有 8 年历史，但也被视为很年轻、很新兴、很没规矩的研究室，比较没有长幼之分、先后之分，所以我们也欢迎在课堂里面大家也以这样一种平等的态度来跟我们对话，我们完全不会觉得被冒犯、被打搅、被中断，因为我们平常教学的时候就是这么干的。大家可以很自在，不要觉得不好意思，有意见立刻可以说，我们蛮欢迎这样的。

在正式课程一开始，我们希望有个机会让大家认识一下我们搞的性／别研究是什么样子，以及为什么会是这个样子。这当然要在台湾社会历史文化的脉络之内来讲，所以我们今天上午就准备介绍一下台湾社会文化的一个概况，给大家一个脉络，好让大家了解我们为什么会这样搞性别研究。我们准备了一些投影资料，可以一点一点的往下谈，因为刚好有陈光兴教授在场，必要时我们也会请陈光兴给我们补充。台湾虽然说小，但历史、社会、文化发展是很错综复杂的，我们只能就我们所关怀的性／别研究的发展、社会的性别运动、性别文化的转变等等方面来谈，所以呈现的面貌不可能说是台湾社会的全部面貌，我们只是从我们特殊有兴趣的方向切进去，以这样一个报告来帮助大家理解。下午我们将谈谈台湾近年来重大的性别事件，图文并茂的向大家说明，让大家看到性别文化与社会变化所发生的一些错综复杂的力道是怎么样在互相的纠葛着，浮现出我们现在所知道的台湾性别运动和文化的面貌。

甯应斌：我想先讲两点。第一点，有很多人认为性／别研究或者性／别的相关事物是西方的，是不是我们中国人与它有些隔阂？今天

我们第一天的介绍主要就是让大家看到，我们在做性／别研究时的许多思想其实都是与我们的在地——也就是台湾——的社会文化现实密切联系在一起的。我们在理论上好像有些听起来很创新的论点，事实上，它们都是针对着我们在地的各种各样形势和力量才得以发展出来的。这次上课我们决定不直接进入理论的介绍，而是通过对台湾社会以及台湾性／别运动的介绍来帮助你们了解到我们理论工作的背景，然后才能理解我们发展的理论内容。

第二点，一般所说的「性别研究」通常只单一的研究性别，而且把性别当成只有男女两性的概念。我们的研究定位叫「性／别研究」，大家可以看到「性」和「别」的中间划了一条斜线，这个斜线关系重大，因为它简洁的把我们有兴趣的两个主题——性和性别——融合在一个概念中表达出来，指出「性别」和「性」分别指涉为两种不同但却密切相关的权力关系，而且「性／别」也表达了「性」和「性别」中都有很明显的「别」（「差异」）的概念。除了有男、有女、有跨性之别，各自还有内部差异；有异性恋与同性恋以及其他很多很多的各种「恋」之别，而即使是各种恋之内也有差异。「性／别」可以表达性与性别之间很多复杂的关系，使得性／别里面有了多元性，还表达了「性」和「性别」也与其他的社会差异因素（阶级、种族、年龄等）有些复杂关连。

何春蕤：大家不要小看这个斜线，这里要讲一个小历史，我们性／别研究室的英文名叫做 Center for the Study of Sexualities，这里用的复数就表示「别」的意思。最早我们的英文名字叫做 Center for the Study of Sexuality and Difference，一开始「别」对我们来讲就非常重要，因为当时我们认为台湾谈性别时只有一个层面，就是男女之别，没有考虑到其他的差别，如年龄的差别、阶级的差别、地域的差别等。我们把研究室建立起来的时候就希望把 sexuality and difference 这两个东西突出出来，除了性别这个层面之外，还希望能谈性这个层面，希望着重在它

与其他的社会差异相关联的地方，所以当时在命名的时候就已经宣告了一个我们在理论结构上面与别人不同的地方，一个不同的看问题的方式。这一次我们所谈的，所报告的内容也希望能够朝这个方向给大家一点比较丰富的思考方向。

相看、对流

何春蕤：下面我们正式开始介绍台湾的社会与文化。刚才已经说了，我们所讲的台湾文化的社会层面，基本上是和我们所关注的议题有关，是与性／别文化的发展有关，因此也会比较趋向于这个方向，由甯应斌来主导报告，然后我们随时会插入、修正和补充、修改。

甯应斌：我们每个人都是社会的观察者，我讲的只是我一个人的看法，幸好还有其他的人在场，他们可以提出不同的看法、不同的层面、不同的解释。我们原来安排有一点双向的互动，希望先从各位那里听到一些你们对台湾的看法，因此安排一点时间请你们谈谈你印象中的台湾是什么样的。这样的好处是，我们了解了你对台湾的了解是什么，然后根据你们所了解的来谈，这样我们还可以进一步澄清一些问题，讲得更清楚。

同学：在我的感觉中，台湾的家庭会比较在意家庭成员之间的关系，相比大陆来讲，台湾是非常尊重传统的。

何春蕤：你能不能讲一讲是针对什么「传统」？

同学：因为大陆的政治运动、社会变革，许多传统的东西都被当做是旧的东西给抛弃了，而台湾因为国民党的移台，还保留着相当的旧传统。

何春蕤：是吗？这大概是你们从媒体上了解到的一个台湾印象。

同学：因为我自己这一辈人看了很多电影电视，我们所得到的关于台湾的讯息都是从电视上看到的。台湾原来的老一辈人保存了许多

传统的思想观念，他们的生活方式可能更传统。我觉得新新人类，也就是年轻的一代，是相当远离传统的，他们会有很多很新奇的想法与做法，我觉得他们的想法，离我们这些年轻人的想法也是挺远的。

同学：我觉得台湾也是一个不断变化的社会，各种思想不断涌现，各种新事物也是不断出现，就像在某些方面，台湾和香港会有一些相似之处。我觉得台湾的生活丰富，富于变化，像台湾的夜生活特别丰富，是一种现代化生活节奏。（众笑）

张世君（暨南大学中文系比较文学教研室主任）：我觉得台湾比我们这儿开放，说话没有禁忌，可以很自然地谈论性。而我们这里呢，一谈起这个东西，别人会说你思想不好。

同学：我们和同学一起看像「非常男女」这样的电视节目，其中非常自然地谈论性，一般来说，感觉台湾在这一方面比大陆宽松。有时觉得，哎哟，这样子的话怎么说呢？

同学：我觉得台湾是一个多元文化共生的地方，但儒家文化相当有地位的，在相当长的时间里，许多人还受这个思想观念的影响。

吴敏（华南师范大学中文系老师）：我前几天看到台湾出版了一套书《曾国藩文集》，我觉得这么一套书很难做，这样的书在国内是非常少的，还有其他一些人物的研究资料，这本来都应该由大陆来做的，怎么都让台湾给做了呢？所以，我觉得台湾的出版界非常让我钦佩。

何春蕤：我们倒觉得大陆的出版界蛮让我们震惊的，昨天我们一起到你们这儿的「学而优」书店去，看到那么多那么多的好书，有许多问题，国内学者已经做了那么多的研究，我觉得这一点在台湾根本做不到。

同学：侯孝贤的电影我们看得比较多，里面涉及到许多社会政治层面的东西，看得很压抑，很多时候都有看不下去的感觉（何春蕤插

话：我们有时也看不下去）。（听众爆笑）我觉得他们的政治意识特别强烈。

陈光兴：台湾的社会是经过了这么一段压抑的时期。

同学：我觉得台湾的社会管理比较规范一点，有很多事都比较上轨道，物质文化相当发达，好多事就比较好处理。

同学：我想起我以前看过台湾的一本小说，一本爱情小说，里面讲到两个人相爱，还有性生活，又反映了谈恋爱不结婚的那种思想，后来又怎么在一起，就好像童话世界之中那种一个很纯正的「白屋之恋」的感觉。

同学：我觉得台湾对待政治人物的绯闻与大陆不同，我们可以看到，台湾新闻界经常有关于某个某个政治人物的绯闻。这要是在大陆，按我们想，我们会觉得这个人物要完蛋了。但是问台湾的朋友，他们会说：「不，他肯定要加分的！」（听众爆笑）

同学：现在大陆有许多台湾来的商人，他们一般来说并不谈论政治，只管自己和经济效益，会干很多损害市民社会的事。我觉得凡是台湾的老板都比较苛刻。比如说，有很多台湾商人在大陆包二奶，前一段时间报纸上报导一个台湾的大奶杀了大陆的二奶，而台湾社会舆论却反而认为这是大陆二奶的罪过。

同学：我想问一个问题，为什么台湾狗仔队写的文章有那么多人喜欢看？

何春蕤：台湾的新闻界很善于炒作，他们会动用很多力量去炒作，从不同的方面，会把很多本来没有什么价值的东西吵得沸沸扬扬，炒作得很久。

甯应斌：这些问题回答不完了，回头再听吧。

何春蕤：甯老师建议说，同学对台湾的印象蛮多，那么我想先听到这里，等我们报告完了之后，也许你们还会有更多的一些新问题。

老实说，台湾的人对大陆的兴趣比较少一点。像你们还能谈出你们对台湾的这么多印象，如果是在台湾的教室里，我都不知道台湾的学生能不能谈出对大陆有什么具体的印象。好了，下面开始我们的报告了。

族群、统独政治

甯应斌：好，我们今天要谈的台湾社会层面主要是和性／别发展有关的方面，因为要普遍的谈台湾这个社会就太广泛了，所以我们集中在性／别这个焦点上谈一些主题，希望透过这些主题给大家感受到台湾社会的脉动。

我们第一点谈族群分裂。在台湾，大家对这个问题是蛮重视的。大家都知道台湾曾经经过日本殖民五十年，在日本统治台湾的五十年期间也对台湾进行了一个「日本式」的现代化，他们的目的当然是从作为一个殖民者的角度，以日本本土为中心，把台湾作为一个海外的分工据点，比如说提供日本本土所需的原料，这当然免不了在经济上进行剥削，在政治上进行控制。因为这样一个殖民经济体系的分工，台湾必定也会进入某种程度的现代化。这个现代化对于当时大陆内地的省份来讲，程度还是挺高的，因为日本经过明治维新，比中国的现代化要前进很多。

台湾因着殖民经济而进入现代化，这个历史因素对台湾后来的社会分化等等都有一定程度的影响。讲几个例子。国民党接收台湾时的政策与统治是比较腐败的，这一点你们大家可能都很清楚，台湾曾经发生著名的「二·二八」事件，理所当然的引起许多政治骚动，台湾人民也起来反抗；不过，台湾的民众当时对国民党反感，其中也有许多是民族现代化的因素，因为就现代化而讲，当时台湾人会想，国民党的军队看起来是那么落后，穿得破破烂烂的，简直不像日本军人那样

威风凛凛。还有，那些来的外省人不讲卫生，当时有一句话，说「外省人是猪」，因为从台湾本省人的眼里来看，外省人很脏不讲卫生，其中当然有一些文化差异的问题，比如说本省人跟日本人一样到别人家里就脱鞋，而外省人就这么「哒哒哒」的穿鞋跑到人家的榻榻米上。其实「卫生」是一个现代化的观念，国家主导的公共卫生是一个现代化的措施。当然还有很多其他原因，例如有些台湾人可能比较认同日本，这就跟你们大陆有一阵子很多人认同美国香港，想出国移民，是一样的道理。反正就从这个时候开始种下了所谓外省人跟本省人之间的矛盾分裂，或者严重说，是一种仇恨，比如说，发生在 1947 年的「二·二八」事变杀了很多，这就在很多人心中种下一种仇恨，这个仇恨则因着各种原因而转移到外省人身上。

当然，造成分裂的其他原因还有很多，例如台湾这个移民社会有很多资源都需要用抢的，这就造成很多族群之间的纷争。台湾的族群纷争的历史很久远，一开始是闽南人自己之间的纷争械斗，客家人到了台湾之后也开始和闽南人械斗。台湾原本是有高山族的，当然高山族也不是一定要住在高山里的，是因为汉人抢他们的地才把他们赶到高山上的，高山族还分成很多族，台湾现在把高山族叫做「原住民」。

一个社会如果比较讲公平，那么也许族群问题会日趋缓和，不过今天在台湾，政治上还会有「族群动员」的问题，那是因为台湾社会进入了民主的阶段，因此涉及选举，而往往选举不只是理性的，更重要的是情感，而最基本的情感来自血缘与土地的认同。所以，怎么说服别人投我一票呢？族群的动员是最容易且有效的，因为它诉诸情感。这里涉及的不只是认同（我们都是同一种人），也涉及我们都讲同一种语言。台湾族群的分野与分裂和语言很有关系，国民党来台时和日本人一样推行国语，也就是你们过去叫「普通话」的语言，这是一种打造

民族国家的方式，跟现代化也不可分。日本因为是本土与海外分工的殖民体制，所以没有像后来国民党一样几乎以高压方式来推行国语。另外，过去中国大陆因为商品化经济还没有到达民族共同体内需要完全流通的程度（不但是物流，还有人与资讯在共同体内的全面流通，例如使得黑龙江的人与讯息都可到广东无障碍流通，这种流动在过去是局限的），所以过去也没有像台湾那样推行国语。现在你们大概都感觉到中国国家开始大力推行国语，因此也把普通话叫「国语」了。

总之，台湾的族群分裂是一个政治上的分裂，所以在日常生活中这个分裂不是很明显的。分裂都是大家不愿见到的，台湾很少人会明目张胆地说「我很讨厌某个族群的人」，虽然在早期还是有些人反对子女嫁娶另一族群的人。当然这中间有各种各样促使族群不通婚的原因，例如有些外省人是从大陆过来的上层精英，占据着统治阶级的地位，在都市中生活而且手上有货币；他们面对的是从乡村涌入都市且缺乏货币的本省人，这是商品经济刚发展时常见的现象（你们这里广州也是一样）。当时台湾的外省人自觉有较高的社会文化地位，语言（进而族群文化）的差异也因此沾染上文化地位的高低。换言之，说国语或方言代表了文化程度的高下。其实在香港有段时间，国语反而代表社会地位低下，因为说国语的多半是「表叔」或「阿灿」，这刚好和台湾相反。由于学校是国语运动的推行场所，因此是否能说国语也同时和受教育程度相关，这更加深了语言的文化价值高低差异。另方面，本省人因为经过「二·二八」事变，很多人因为仇恨也不愿嫁娶外省人，不愿和外省人来往。

当然这些族群间的不满，甚至仇恨，在一定的时间里会被逐渐发达的商品经济（因而促进人的交往）、大众教育、国族意识形态等各种各样的力量所冲淡，不过由于政治权力还一直掌握在少数菁英外省人手里，所以族群的分裂也一直是在暗流汹涌中。只要有不公平的族群

利益分配，族群分裂就会持续下去。不过由于表面上没有人明目张胆地倡导族群政治，因此族群内在的矛盾或仇恨就流通到别的地方去。比方说，其中之一就是统一跟独立的政治选择，台湾将来是要统一呢？还是三通呢？还是要独立呢？表面上它是一个政治选择，实际上内部是一个族群因素。简单来讲，一般外省人比较倾向统一，本省人比较喜欢讲独立，所以台湾的族群分裂不是像一般的种族歧视那样呈现为仇恨的语言，而是呈现为政治上的统独辩论。一般来说，世界各国极少像这样。例如你们大陆也有这种族群矛盾，只是其中只涉及的比较是地域问题，而台湾则上升成为国族的问题、国家定位的问题，比如说宪法要怎么修改，怎么样才符合台湾的现状等等。对于历史地理教育来讲，我们到底是要把中国史当作本国史，还是一种外国史等等。因此这不再是一个地方性的族群问题，而是一个国族主义的问题，对生活有广泛而全面深刻的影响。台湾族群分裂之所以会成为国族认同的分裂，还有其他复杂的国际与历史原因，这就不多讲了。不过由于在台湾讲统一等于出卖台湾，所以台湾其实也没什么真正的统独之争。如果日后台湾在国族定位方面没有大的分歧，那么未来族群纷争会以什么面目出现还有待进一步观察。

在台湾有很多人认为一般日常的生活中，外省人跟本省人相处得不错，按通婚数字来说，他们通婚得相当多，通婚而生的第二代人数也相当多。按这道理来讲，日常生活里面族群分裂的矛盾不会太强烈，因为毕竟大家都在同一个学校里面，都是同学、同事、朋友，日常生活里彼此之间的互动应该是可以消除族群磨擦的。但是因为政治的原因，本来没有什么磨擦芥蒂的也会增加磨擦。族群这个问题直接牵涉到政治利益的分配，比如说，现在外省人不太可能当上总统，因为外省人已经当过很多届总统了，大家觉得应该老早就换本省人了，应该是由多数人统治，而既然多数人是本省人或者说是闽南人，那么

中央的官位也应该按照这样的一个族群人口比例。这是一种公平，不过也可能是一种不公平。不管如何，台湾族群的纷争很大一部份是因为政治，这是一种常见的说法。

不论如何评价上面这个说法，大家可以看得出来，族群事实上跟政治利益有关系，而社会运动跟政治运动、跟利益分配也很有关系，因此社会运动会很自然的也有一些暗流汹涌。就像陈光兴教授曾提出来的「人民民主」，也就是认为社会运动应该保持一种中立的、独立的思考，不应该卷入统独两派的矛盾漩涡之中。但是实际上，社会运动往往会被打入某一派之中，因为对于很多人来讲，把台湾归纳为两派，这个简单的分类对他们有最大的利益好处，毕竟台湾的政治界是靠族群来动员的，清清楚楚的族群分界对动员来说比较容易。此外，有些社会运动也确实有很强的统独取向，几乎可以算是政治团体的外围组织。

统独与族群因此也会影响到社会运动，政治的取向使得社会运动分裂，彼此不能合作。社会运动是一种比较弱小的运动，由于统独与族群因素而分裂，那当然它就更加弱小。台湾的妇女运动与性／别运动，按道理上来讲，应该是不会有许多族群统独的牵扯，至少在表面上也不是这样的；但是实际上，里面也有许多暗流汹涌。由于民进党或台独派政治在过去这些年在上升中，很多人觉得透过参与政治，掌握国家机器来推动妇女运动会更有效；这个想法对你们大陆人应该不陌生的，因为共产党的无产阶级专政就是同一个想法。总之，妇女运动中有些人认为应该和进步的政党结合在一起，但是这不只是政党的选择，往往也有统独与族群的因素在内，导致不同于主流的女性主义路线也会被统独族群的话语所批评。例如，若有人说，「某某的女性主义基本上不够本土化」或者说「这比较是西方的理论，没有结合台湾的社会现实」，这个话实际上就是暗语，意思是说：「你可能是外省

人，所以没有结合台湾的大多数妇女」。当然这只是一个例子，社会运动还有很多方面是被统独与族群所分裂的。

好，我这一轮就讲到这里，有没有什么要补充的？

陈光兴：我只是想补充一点，有很多事情是很难讲的，可以说是一个变化的过程，有点像当初国民党迁台，从国民党的统治到国民党的下台，这中间有一个变化的过程，我觉得大家不要太早下结论，或者用一种好坏的语调方式去判断某件事情，这没什么意义。搞学术的人要有一些冷静，要谈怎么样去解释、怎么样去理解，这样才比较容易掌握和理解。像对于性论述的讨论和报告，其实应该问：为什么可以讲这些话？为什么会做这种理论分析？一旦回到这些话语和分析所产生的社会里面，就可看出是因为社会本身有一些限制，有一些体制，因此才有这些语言和分析，所以那些语言反映了社会的一种真实的状态，除非你是跳在空中随便乱讲。

性／别研究室一直在做的东西事实上一直都有它的一个社会背景，跟社会的某种状况有一些直接的密切接合，或者说是想直接介入到一定的社会空间里面。其实我们是在某一种特定的状态之下讨论的，如果你切断这些联系，你可能就会觉得这样的谈法有点怪怪的，不知道怎么回事。所以我们要将这些论述放回到它们特定的空间里面。

「族群」这个东西在台湾是一个很敏感很敏感的问题。而且可能很多的社会问题都跟这个东西产生「拉扯」。比如妇女运动的分裂、劳工运动分裂、环保运动的分裂等，这些运动的分裂都可能跟族群问题扯上关系。所以最后有各种不同的劳工运动路线等等。如果你不了解这样的背景，你就不知道为什么会这样。有些问题可能会跟独立有关，有些则没有，有些又跟省籍问题有关。要知道，统一和独立其实是两根交叉线，要是不了解这些东西，对很多台湾问题是很难理解的。这

是台湾社会的一根主线，你抓住了这根主线，很多东西你其实可以理解为什么会是这样。台湾已经脱离中国一个世纪了，对不对？一个世纪，从 1895 年到现在，所以刚才谈到的问题，比如受日本的影响等等，其中会有落差。但是你们大家会说到那些传统文化的东西在台湾保留得比较多，我认为：是，但是也不是。这其中太错综复杂了。你需要去厘清这些东西。我只补充到这里。

何春蕤：所以至少在这个第一部分讲族群分裂的社会时，大家要认识到几件事情：第一，不要认为族群是一个固定存在的东西，很确定的东西，「我生在哪里，我就是什么人」，它还有一个历史的过程和转变它的意义。比如说发生了通婚或者发生了其他状况的时候，族群的边界还能否划得这么清楚？

第二，就是我们刚刚所指出来的，往往族群之间的分化是因为政治动员，是因为在某些特殊的场合中被发动起来的。在台湾，很不幸，我们有很多的机会来发动这种族群的动员，来利用这样很简单的区分方式。说穿了，族群被动员起来就是要区分你我，希望我这块饼大一点，把他包进来，把你排在外面。这样一个区分和排挤的效应往往使得族群成为一个挥之不去的梦魇，它就不断地被发动起来，不断地被操作。当然我们也不要把它定格，说台湾社会是一个怎么样分裂的社会。因为这样一个操作、这样一个分裂其实是在一个蛮长的历史过程中不断地形成的，既然它在进行当中，它就有可能走向不同的方向。所以在这种情况下，「介入」就成了一个非常需要做的事情。希望大家不要太固定的看事情——以为你是什么地方人，你就属于什么族群，这样的操作方式有很多很多的问题。我希望大家有像陈光兴说的那样比较动态的、比较历史的观点来看问题。

现代性

甯应斌：我刚才在介绍台湾族群问题的时候考虑的是时间的问题，所以讲得比较简化了点。刚才谈到台湾的族群构成成分——所谓的「四大族群」——其实我们都曾批判过这样的说法。这个说法是李登辉提出来的，他提出来有他的目的，他说「四大族群」构成「生命共同体」，这其实是暗含着现代独立国家的意思。但是问题恰恰是：台湾就真的能区分成「四大族群」吗？其实不是这个样的。首先，台湾社会有大批的通婚，那么一个闽南人跟一个客家人通婚，一个客家人和外省人通婚，生下的到底是什么人呢？算是四大族群的哪一个呢？所以四大族群的说法里面又有一个暗含的东西——父权家庭，就是父亲的籍贯在哪里，就把你的族群归属定在哪里。还有，再说客家人，你们都知道「客家人」的意思是什么，客家人就是「我不管我在哪个地方，我都叫『客家人』」，这就是客家人精神。其实所谓的「外省人」里面也有客家人，那你说怎么去区分？原住民至少有九族，可能不止，但是通通就被当成一族群了，为什么呢？如果九族各自算，那台湾就是十二「大」族群了，这个作为政治口号可能不响亮；而且十二族群里面有九个族群处于非常劣势的地位，可是因为九比三，又是绝对多数，政府官员的职位显然不能按九比三的比例来分配吧。这样来想族群的时候，所谓生命共同体的神话也就不攻自破了。此外，是不是来自三十几省的外省人也都是属于同一族群呢？所以其实这个问题蛮复杂的。而且，四大族群之说也有它的政治意义在里面。

第二个我们要补充的是现代性。我说过台湾曾有过一些日本所开发出来的「现代性」。但是国民党迁台以后带来了另外一种「现代性」，就是五四时期追求的那种。怎么讲呢？因为清朝灭亡，民国时期的进步人士就要赶上西方，超英赶美，后来一些他们现代性的东西被带到台湾来。国民党统治台湾以后，因为冷战，台湾开始大量地接受美

援，美国的文化开始殖民台湾，台湾变得非常的美国化，也就开始了美的现代化。因此台湾的现代化至少有这三种不同的成分。我记得台湾的一个文学教授廖咸浩有讲过类似的意见，可能也还有别人说过。

刚刚有人提到，感觉台湾保留的传统文化比较多。过去也有人认为由于经过日本殖民，所以比较起来，外省人保留传统古典文化比较多。对此我不太认同。首先，虽然有不少本省人站在台湾独立的立场而且很讨厌中国人，希望跟中国彻底分离，但是实际上在本省人的生活情境中有比较多传统民间中国的成分，和国民党带来的统治阶级的中国文化不同。从民俗生活来讲、从信仰来讲，台湾其实跟大陆东南沿海是很相似的，反倒是外省的精英生活中传统民间中国的东西比较少。这里面的因素一方面有我所说的五四的西化影响，外省菁英到台湾来以后接受美国的东西比较多，外省人在美国的海外关系也比较多，所以他们其实比较接受「美化」的影响。还有一个重要因素是，即使一般非菁英的外省人到台湾来以候，很多大家庭已经瓦解了，都是小家庭，其实很难维持传统的很多仪式跟传统的一些文化传承。反而是本省人的大家庭很完整，也因此一直都保持着传统。所以我的一般感觉是外省人跟中国文化的隔离比较多一点。

再有就是说，你们好像都觉得大陆经过了文革，传统的东西已经不多了，但台湾应该还保留比较多。我们在台湾的感觉比较不是那样的。我们也听到你们认为香港比较西化，在香港，中国传统的东西比较少，对此，我们昨天也有讨论，我们都同意一个表面的现象：香港其实一定有某些方面是比台湾要「西化」、要更现代化的，因为它有很多殖民时期建立的制度性措施与规训，而且这些制度都比较深入人心。但是另一方面呢，其实香港某些方面保留了很多中国民间传统的东西，从这个方面来相较，我们台湾传统的东西倒又比较少了。对

此，丁教授做了一个分析——我不知道我能不能完整重述她的意见——她的意思就是说，因为在香港殖民化的过程里面有一部分人是在这个殖民化之外的，被排除在殖民的网络之外的。因为香港一直有外来的移民从内地进来，他们比较进不去殖民的网络，毕竟他们不是在这个殖民体系中长大并且被社会化与规训的，所以他们事实上是一直在一个相对封闭的状态里面生存。那些要仰靠这个殖民体系的人当然就会受到比较多的西化影响，可是在这个殖民体系之外的人就一直处在一个相对封闭的状态里面，因而能够保留相当多民间传统的东西。其实这个现象我们台湾也有，你看台湾不少外省人与本省人上层都是信基督教的，可是一般民间都是信仰民俗宗教的，就是像妈祖等，然后参杂了道教和佛教的表面元素。在香港以前也是这样，就是说认为信基督教是高级的，信黄大仙是低级的、是迷信。陈光兴，你要不对这个现代性补充一下？

陈光兴：其实我们对于所谓现代性的理解不要把它当成一个规范性的分析字眼。它不是规范性的分析字眼，不是说谁比较现代，谁就比较好，不是这个意思。也就是说，要把它当成一个分析性的概念。什么叫现代性？我这样讲好啦，整个现代化历程的总体效应，我们称之为现代性。也就是说，从这个观点来理解，绝对不是把现代性和传统对立起来，而是说传统已经被纳入到了整个现代的有机生活过程里面去了，所以它不是一个对立的关系，不是说现代性就是很好，这个要先厘清一下。

那在这样一个层面上通过跟香港的对照就可以看到一些差异性。其实香港是一个非常非常丰富的社会，意思就是说，它的（社会）层面、切面是非常非常多的，例如中环和庙街就是两个很不一样的世界。其实很多东西在台湾已经找不到了，但是在香港有，这大概就是刚才甯应斌（在演讲中）企图要捕捉的东西——香港比台湾更「极」，就

是说，两极的东西来得更强。台湾比较构造得不太一样，就是说它整个历史进程里面展现了不同的面向。现代也包含了一个「法」的观念——为什么讲法的观念，因为台湾到了国民党的统治时期，法律对我们来讲就是一个国家想要管制你的机制，所以在我们的意义上，法不是一个维护人民权利的东西，而是一个惩罚的机制，就是要来「搞」你的。跟台湾比，中国大陆在这一点上可能比较激进，但是香港则不一样，香港人已经被训练得比较守法。我参加过一些遊行——因为香港法律规定 20 人聚集遊行就要注册，所以他们就 19 个人去（众笑）。其实这些观念，用一个例子来讲好了，所谓的「情、理、法」，「法」一直是摆在第三位的，对不对？在这个意义底下，大家随时都在破坏很多「法」，一方面是大家可能没有遵守法；另一个是官方可能用法来惩罚你；所以「法」不是台湾现代的基石。但在整个西方的现代性里面，「法」是一个很根本的东西，但是在台湾的状况，大家一讲到「法」都不会认为它是一个保障个人权利的一种方式。所以可以看到有一些差异性现在还存在。

何春蕤：我现在冒一个简化的危险来帮两位教授总结一下，因为他们刚才讲的都比较抽象一点。日本式的现代化在台湾所留下的冲击性——这个现代性的冲击性——我觉得比较重要的表现形式是对于「规划」的重视，由中央政府来规划应该怎样管理、人民生活的规律化，包括什么样的空间，什么样的生活方式，也就是某一种让你的生活比较配合整体的方式。不是像过去农业社会中的那种天然的，而是有某一种机械、规律性的，有某一种对于生产、对于效率的看重，甚至政府对整个都市的空间都有规划，台湾的很多硬体建设、都市规划都是在日本统治的时期做好了最主要的基础。外省精英当时进到台湾来的时候，他们所带来的五四现代化的精神，大家基本上都比较熟悉了，就像是对于民主和科学的信仰，把现代当成一个非常可取的特

质，希望许多事情慢慢地脱离原来腐败落伍的境地，形成一种往前进的冲力。而后来比较「美式」的现代化则是比如选举文化、消费文化等，形成追求一种很前进的、好像永远走在前面的那样一种趋势。所以非常简化、非常笼统地来说，就是有这些力量把整个的台湾人民生活重组，把这个社会的结构重组起来，使得这个社会好像和过去的「农业立国」的社会有很多不一样的状态和整理。在我们讲座的下半截就会谈到，这样一个规划和整理对于台湾的社会和生活形式来讲会有一些什么样的影响。

甯应斌：如果从现代化对传统的冲击来讲，传统社会的人际关系是受传统支配的——在传统社会中的人会被很多很多关系所「拉扯」。与此对比，在所谓现代化的社会里——当然有很多不同形式的现代化啦，我这里只能讲受到西方现代化强烈影响的社会，其中有一种力量，有人把它叫做「个人主义化」。当然个人主义化有意识形态上的，也有实质物质形态上的。实质物质上的就是说，存在着一个充分发达的劳动市场，因此你这个人可以靠着一份薪水，你能够独立存在，在这个世界上你能够活下来，这是一个很重要的力量。所以今天，一个女人她能不能够靠她的一份薪水活下来，不要靠丈夫，不要靠家庭，那就是一个关键。台湾在这条个人主义化的道路上走得远一点，因此妇女的经济独立能力就会强一点，她可以比较不要靠她的家庭、或者父母、或者先生。所以个人主义化的现代性和妇女自主与性别关系很有关系。

除了劳动市场外，影响个人主义化的另外一股力量就是福利国家制度。但是目前台湾在这方面只走了一点点，台湾现在有「健保」——健康保险，你生了病，可以有保障，比较不太像以前那样，你一生病，一有急病，没有钱，就不知道该怎么办，那就只能靠家里，家庭就成了一个社会安全网，人们要靠家，就比较不能独立生存。现在有

「全民健保」，这个安全网的福利就慢慢在建立，当这一系列的福利制度慢慢建立起来的时候，个人主义化就比较成为可能。但是大家也知道经济不景气，所以所谓「福利国家」现在也建到一半就建不下去了，快破产了，政府快破产，那破产怎么办呢？个人只好又回归家庭。所以我觉得整个台湾社会一直在一个「拉锯」当中。

不过，个人主义化除了物质形态外还有意识形态的部份，包括最重要的主体意识方面，在这方面台湾妇女跟许多地区的其他妇女一样还没有真的个人主义化。有很多妇女是到了中年以后，经过人生的磨练与能力的养成，夫离子散、家破人老后才会比较有个人独立的主体意识。

但是我觉得台湾的性别意识跟你们这边比较，感觉上好像还是有些少许差异。例如，在台湾，一个女人不结婚，一般人好像不会太去问她，同居的现象也比较多，性别角色也比较多元化一点，大家觉得男人可以流眼泪什么的。台湾很容易在街上看到像男生的女生，这种人很多，大陆或许有相似情况，不过台湾是每个阶级都有，而且不是劳动生活使然，而是消费生活的风格。在爱情方面，台湾跟西方一样，这可能是从五四来的影响，我们也一直强调婚姻要有爱情做基础，在这个「浪漫爱」的传统下，对女人来说，爱情很崇高、伟大，但是同时女性在这个「浪漫爱」当中也还是要把她自己奉献给家庭、给她的先生子女。

台湾社会现在外遇或者离婚其实很多。社会变化的结果使得很多女人不会认为结婚是一条出路，事实上这也是现实，结婚可能是一条死路，而且现实社会令她们也必须出外工作。所以女性也渐渐追求短暂爱情什么的，但是也不是说她们对那些永恒的爱情完全绝望。这个因人而异。

近来台湾有一个运动叫做「通奸除罪化」。我解释一下，在台湾，

通奸是犯法的，是刑事罪，这跟大陆不一样，如果你通奸，法律上是可以把你关起来的。但是实际上（其中会有很多的情况）不见得会这样，因为：第一，如果你的配偶跟人家通奸，你可以决定告或不告；第二，你可以决定只告通奸关系中的某一方而不告另外一方，所以当男人有外遇时，绝大多数的情况是妻子就告那个第三者，也就是所谓的「狐狸精」，而不告配偶。因而这条法律不是很合理。由此，妇女团体就提出来希望「除罪化」，但是大法官就举出说这条法律「不违宪」，继续把它确立。而且台湾一般民众是赞成通奸有罪的，尤其是女性，她们觉得男人都跑到大陆包二奶了，要是还没有一点法律来保障的话，怎么行？

何春蕤：这边要补充的一点是，甯应斌讲个人主义化的趋势，他想要强调的是说这些社会变化发展其实有它一定的物质基础，就是制度上的改变，以及消费文化的改变，是它们促进了「个人化」、「个人主义化」。

比方说各式各样的商品就有鼓励个人化的效果。例如信用卡有了专为女人所设计的信用卡，这些卡叫「玫瑰卡」；如果你特别迷布袋戏，它也有专门的布袋戏卡；如果你特别喜欢日本的凯蒂猫，也有「凯蒂猫卡」。这些卡其实都在呼召人去认同某一个位置、某一个你自己个人的口味、或者个人支援的议题。很多时候，消费其实促进了个人主义化。就拿保养品来作例子，我小的时候物资很缺乏，全家人都用同一块粗粗的肥皂洗全身从头到脚，可是现在消费文化可就把主体区分得很清楚了，它说男人和女人的皮肤不一样，女人要用女性专用的肥皂，而且还要用很多不一样的，有的洗脸，有的洗脚，有的洗手。男人也有自己专用的肥皂，洗了会有豪迈气味的（众笑）。老人皮肤干燥，所以也要用不一样的肥皂，更不要说小孩皮肤很嫩，要用特别的婴儿皂。这些商品把人分化开来，用生理年龄当成生理状态，然

后用这些生理状态让人和人不同起来，也让身体的部位区隔开来。这就有促进个人主义化的效果，因为人们觉得自己和别人不一样了，要用不一样的商品了。你一定在百货公司看过有些洗面皂、洗发精都分干性、中性、油性、烫发用、直发用吧，这也是一种分化，也有让个体觉得自己和别人不一样的效果。

过去，我还记得我们中学的时候，大概 17、18 岁就开始考虑要不要结婚了。对当时的我们来讲，人生道路就只有一条，那就是到了一定的年龄就嫁掉了，可是从那个时候到现在，事隔了三、四十年，整个台湾的社会变化很大。比方说结婚年龄从过去我同学结婚的 18 岁，到现在平均的结婚年龄是 27 到 29 之间，甚至还有些是 30 岁以上的，也就是说，晚婚的情况越来越多。这其中的原因是，大家都需要有很长的一段时间工作才能养活自己，才能独立生活而不受父母牵制。你要有工作，不要被家庭羁绊，你才能够有一定的经济独立的能力，整个政府也在鼓励女人不要一毕业就去嫁人，说那对社会力是一种浪费，政府在教育上投资这么多，希望你们女生多做几年事。这些制度的和个人的因素使得整个婚姻年龄向后延，也使得大家更有正当理由不结婚，因此所谓的晚婚现象其实是有一些结构性的原因。

再说离婚这个问题。过去因为恋爱不自由，所以有很多不美满的婚姻，虽然说好像我们经过了五四运动，好像恋爱自由了，但事实上人们在择偶的过程当中还是有很多很多的限制。比方说不太能够「换人」。跟这个人交往一年半、两年，觉得两人确实是不太适合，但是又想到，我们已经搞了两年，人家也已经看到我们搞了两年了，要是真的要换一个人，那人家就会说你这个人有问题。由此可见，事实上恋爱还是非常非常受到局限，在那个条件之下，很多时候婚姻是双方在没有更好的选择下进入的，要是婚姻生活实在不满意，那就很惨。因为过去离婚一直被污名，被当作不好的事情，女人一离了婚就没有

任何价值了。经过台湾的一些社会运动，才开始有了「离婚其实是追求自由、追求自主」、「女人应该追求个人自由」这样一些很正面的说法。

晚婚和离婚上的变化当然对于性文化有一定程度的冲击。在台湾，离婚率最近的统计数字在台北是四分之一，就是每一年的结婚率和离婚率相比是四比一。就因为这样，越来越有很多人认为婚姻并没有对女性提供任何保障而只是一种束缚，一种进入次等公民身分的阶梯，于是大家就说，不要结婚也一样啊，两人相爱在一起也可以啊，因此不婚和同居就会纠结在一起发生。既然大家都很晚结婚，有很长的时间没有婚姻的关系，要是性还被限制在婚姻后才能发生，那其实是很难想象的，特别是在这个情欲图像蛮发达的年代，所以这一些变化都在肇始性文化的转变。这里面有制度上的问题，有晚婚的问题，有消费文化的促进，这些都是一些非常明确的、在一个社会的架构之内所发生的变化，而并不是主体的一意孤行要怎样然后就形成了社会的变化。它有一些结构和物质性的力量帮助个人在这中间去获得他自己更多实现自我的空间。

甯应斌：过去有很多人生道路都是安排好的，你高中毕业、大学毕业、结婚生子，你没有更多的其他选择。但是现在有一个很突出的东西，那就是：「你有选择！」而且有很多的资讯，很多的「前车之鉴」的意见告诉你说：某某人一毕业马上就嫁人，嫁了人就很惨，跟她婚前爱情长跑的老公婚后很快就和她处不来，或者还有一些婆媳问题等等。实际上这样的资讯非常多，这也促使个人面临不断的选择，生活有很大的不确定性，我想这是今天台湾很多妇女苦恼的地方。在没有激进性别政治意识提出解放的远景下，不确定感常会使人民在性别政治上趋向保守。

除了人生选择之外，人和人的亲密关系之间也面临很多选择。例

如，我跟这个亲爱的人怎么发展下去的问题。在现代社会里，我跟他两人之间的关系没有什么其他任何的保障，我们两个相处得好，我们就维持下去，如果相处不好，那什么形式上的东西都没有用。相较之下，过去就会认为相处不好没有关系啊，都交往那么久了，不结婚不成啊，或者，我们都结婚了，难道还要离婚不成，或者我们还有小孩啊，我们亲家都来往很好啊，我们两家的财产怎么样啊，或者我们当年的婚礼造的那么大，婚礼那么隆重，聘金嫁妆那么多……，但是这些可能都没有用了，你必须面临这个很残酷的事实，就是，两人关系就是两人的关系，关系不好，就面临着解体的危机。

何春蕤：我补充一下。在台湾，1985年以前法律上规定，一个女人结了婚，她的财产就归夫所有、控制和使用。妇女团体争取了很多年就是质疑为什么结了婚以后我的都是你的，你的都不是我的？这是一种明显的不公平状况，因此当时有民法修法，修法以后，女人在婚前所累积的财富才不因为法而自动归于夫家。各位你看到，这个法律的决策促使了婚姻不像从前那样子那么融洽了，不再是一结婚了就没有我了，我们就融洽成为一家人了（众笑）。这个经济上的保障同时也正面确立了两个独立人的存在，他们可以因着合约而结合在一起。像这样保证妇女在结婚之后不要丧失自己的经济实力或者独立人格，其实在法的层次上也是一种「个人化的趋势」。女人不会因为结了婚就没有个人了。哦，对，你们也不要因为我们讲什么离婚啊，同居啊，就认为是不是没有人结婚了。我刚才讲到，离婚率是四比一，那就是说还有四分之三的人在结婚，不过你也不要认为这四分之三就是很稳定啊、和谐啊，事实上，这四分之三人当中也有两地分居的，例如太太带着孩子在台湾，丈夫在大陆做事；或者太太带着孩子在美国，丈夫则在大陆和台湾两地赚钱。其实家庭的形式是蛮多样化的，有很多「鹊桥夫妻」。

运动、媒体、大众文化

甯应斌：补充一下，台湾前段时间要通过一个法律是「家务有酬」（家务有给制），也就是说，妻子做家务也是可以向丈夫收取费用的。这也是另外一种「个人化」趋势的动力。

好，下面我们讲「市民社会与社会运动」。我们台湾的社会运动大概有几大类型：第一个是政治运动的外围。那基本上是政党带动的社会运动，政党觉得要有广泛的基础，争取群众，所以政党看到有环保问题，它就去介入环保运动。你们是了解中国共产党的，应该就比较了解什么叫政治运动的外围，在此我就不多介绍了。基本上，早期民进党采取这个路线，因为早期有很多劳工团体啊，环保团体啊，其实它们有的就是民进党派系里面的成员。简单讲，他可能是民进党人，他可能去做环保工作、妇女工作或者其他的工作，所以基本上是这个政治运动外围的。

这种政党与外围的紧密关系建立在几种基础上，例如党或派系内秘密组织的纪律，或者外围的资源依靠党或派系，或者党和外围被一个坚固的意识形态所支配。总之，除了外围寄生在党或派系内外，也有外围团体与党是共生而非寄生的关系。不论如何，外围的利益考量是跟着政党或大的运动路线形势有关，所以这类型的社会运动的主要认同与信仰比较不是他自己的这个社会运动议题，而是可以为更大的政治利害而牺牲的。

第二种社运类型是受害者运动。受害者运动就是因为体制的一些不公平还有一些矛盾问题产生很多受害者，其实这里面有各种各样的形式，包括医生医死了人，家人抬棺去抗议；还有警察漠视人权、恶意临检，你也可以去抗议啊；或者有人在你家附近盖焚化炉，你也可以去抗议啊……这些就是受害者运动。

第三种是认同运动。认同运动就比较强调自己是某一种身份的，

像同志运动、原住民运动等。因为他们的这些身份有一些特质，是被歧视的、被污名的，他们现在透过这个运动来重新地追寻自我、认同自我，希望从这样的认同里面得到力量。

以上就是台湾社会运动的三种主要类型。基本上，台湾的街头抗议非常多，当然有高潮有低潮；高潮的时候，你几乎打开电视天天都有，每天都有人上街头、每天都有人抗议。还有这些抗议彼此也会学习，学习彼此之间的手法，常见的手法就是撒冥纸、抬棺材、丢鸡蛋、演行动剧等。当然也有一些比较激烈的，因为越激烈，越容易得到新闻媒体的注意。比如就躺在火车轨道上，不让火车经过，这当然比较危险，会被抓起来的。此外，还有砸招牌、撒油漆等等。

最后我要讲关于台湾社运的一点呢，我不太确定，但我觉得一般的民众是比较注重自身的权益，比较具有政治意识、人权的意识。比如说我们这一两年跟跨性别者接触——跨性别者就是变性、或喜欢男穿女装等——他们也会觉得跨性别是我的人权，你没有道理来抓我，警察抓我是不对的。由上可见，这种人权的政治意识其实蛮深入、普遍的。今天不管你喜欢什么，喜欢一夜情的、喜欢滥交的，他们都会说这是「我的权利」。

但是另方面，某种程度上，我觉得可能一般民众还是比较相对缺乏社会运动的文化。就是说台湾的市民社会还不够成熟，人们不太会为了一些跟自己比较不有关的、但是是公共议题的东西去活动。这种市民社会的社运文化相对比较缺乏。所以在这个意义上，台湾的社运没有脱离受害者运动，因为我们比较没有下面这种情况，就是说，即使你不是受害者，但是你觉得这个议题是关乎很多人的，对很多人都有影响的，所以我也应该去关心。这种情况我觉得好像比较少一点。所以，在台湾的话，如果你参加同志运动，大家一般就会认为你也是同志。这是一种很简单的思考，但是就是这种简单的思考可以反映出

一些东西来。

下面讲的是「媒体与大众文化」。这一点陈光兴老师比较擅长，这一点也是他提供的。在此，我替他讲一讲开个头。台湾媒体近年来一个最大的变化就是政治垄断的结束。之前，媒体、电视台都是政府垄断，基本上是国民党的台。刚才各位朋友也有讲到这个事情。我们的电视台过去是无线台，无线台一般是三到四个台，这就像你们的CCTV1、CCTV2，基本上是这个意思。台湾也是这样子。报纸也基本上是给两个大报纸垄断，这两个报纸基本上也跟国民党非常亲密。

但是 1990 年代以后，这个垄断结构被打破，进入了竞争的阶段，也许这也是一种新的垄断，因为其背后还是受控于几大财团，但是毕竟开始有了一些竞争。无线三台开始没落，有线电视的数目开始增多，现在一般人看的大部分都是有线电视，由于有线电视之间处于竞争的状态，它们也就开始炒作新闻，由此也呈现一种百花齐放的现象。您们刚刚提到的这个「非常男女」其实是一个主流无线台的节目，而无线台的节目特色就是比较保守，为了保持品味，有些东西不敢讲，不敢播。所以你们看到的其实是相对保守的节目，但是制作确实是很精良，经过很长的录影与选播戏剧化的片段，挑出意外惊喜的、或暗示线索的、或制造悬疑转折的片段，让整个节目看来表面是自然流程的真实，但却是戏剧改编的俊男美女爱情追求秀，所以很引人入胜。不过就性的尺度来讲，比较不是什么煽动性的节目。真正煽动性的节目可能会请一个女的来，这个女的比如说曾经跟一两百个男人上过床的，请她来侃侃而谈，这种算是比较煽情的。「非常男女」的节目，去的人目的都是征婚的，因此她／他都要让自己显得是比较可尊敬的人嘛。但是对话上又要显示出自己不是那么老顽固，所以就要表现出自己其实思想是活泼的、开放的，同时自己的行为其实是有所为有所不为的这样一种样子。

何春蕤：刚才有人问，那另外一个电视节目「性爱学分」呢？这不是性的节目吗？其实「性爱学分」是有线台所播出的节目，比较针对的是跟性爱相关的话题。这个节目我就觉得它有的时候有一种边缘性，因为「非常男女」是在征婚的状态当中，对彼此要呈现美好的一面；「性爱学分」则主要以讲述性爱经验为主，有的时候会因为不在征婚而不需要顾及形象问题。而且，民视电视台相对属于本土性很强的台，它找的一些参与的观众比较不属于文化品味比较优势的阶级，比方说很多乡村的民众也可以上来讲夫妻两个人怎样怎样，可能在这里面自我压抑的程度会稍微低一点，比较可以侃侃而谈，讲出一些和主流中产品味经验有别的东西。因此在「性爱学分」当中，你可能会发现谈性的时候比较没那么多的章法，因而个别的差异性可以比较明确地呈现出来。

甯应斌：这当然也跟主持人有关系了。如果你们看另外一個节目的主持人蔡康永，他是一个自由主义者，所以主持节目的时候，同样的东西他就可能更开放一点。有线电视频道相当的多，大概有五、六十台吧，其中新闻台也特别的多，所以在台湾很多人喜欢一窝蜂抢新闻，因为新闻台 24 个小时都在播新闻，它们对新闻有很大的需求，所以在台湾很容易搞出一个事情然后上新闻。某种程度上，因为有竞争，所以较不容易被封锁。简单来讲，以前媒体比较容易封杀你，一封杀你，别人就不知道你在干什么，现在比较不容易被封杀（虽然还是有封杀，因为媒体有自己的意识形态），但是另一方面，你又必须要按照媒体的逻辑去做，而且媒体从业人员特别是电视记者的素质很低，有些事情，她不一定很了解，记者就以她自己的理解方式去拍两个镜头，讲两句显示自己是好女人的话。

台湾的媒体在某个程度上是受政治运动影响的。就是说，因为政治运动的递次竞争，像国民党与民进党等的竞争，媒体上就会有相应

的节目。一个最有名的节目叫做「2100 全民开讲」就是各党代表针对时事来评论，穿插观众的打电话即时呼应，基本上都是了无新意，各自陈述立场，但是可以给对政治有狂热的人每天晚上重新温习他自己党派的立场说法。类似的节目也非常的多，因为媒体希望呈现得比较有看头，所以它也比较倾向于一种视觉文化，希望这个东西很不一样，能让你大开眼界，觉得很新奇，或是有点膻色腥的耸动。你如果能够制造一种奇观的新闻消息，你也就比较容易被报导。

虽然我们的政治讨论很多，但是现在也出现了一个节目，很多人都在谈，就叫「全民乱讲」，是跟很正经的政治节目「全民开讲」相对应的。「全民乱讲」颠覆性很强，基本上这两个节目的节奏大概是一样的，不知情者还会以为是同一个节目。上台的人也是四党代表，但是都是演员化装的，包括主持人都化装成「全民开讲」的主持人，内容讲的也跟「全民开讲」差不多，都是同样的时事议题，每一个角色讲自己的党派立场时也都很像正式的政论节目，只是用夸大的、很简化、很教条的口号，反而听起来很荒谬。它引起的效果就是让大家感觉到：其实做政治人物很容易，每个人都会。但是它基本上是逗笑的，观众们也会假戏真做，把这些演员当成政客一般的呼应质疑。事实上在台湾，以前专门有个演员演吕秀莲，这个演员（倪敏然）有时也有巡视各地，各地民众也把她当真，向她请愿。为什么呢？因为这个人是不是真的吕秀莲已经无所谓，重要的是民众也借这个机会让自己的诉求在媒体曝光。比如民众说：「吕副总统，你来看，我们需要水沟啊。」这就达到了同样的目的。总之，这几个模仿秀的演员是荤腥不忌，什么人物都模仿，非常专业，也非常创意，更是非常好笑，反而戳破了政客的面目。

何春蕤：这个节目就是这样。他们会玩弄大家所谓的「传闻」，然后把它当作真的来演，而观众也从中学会了看电视的时候有某种距离

感，也就是不要把政客讲的事情当成真的，应该学会从某个距离来观察事物。

甯应斌：我们台湾是个很小的地方，从南到北，开汽车走高速公路四、五个钟头就到了。（何春蕤：过年塞车的时候走12小时）。（众笑）基本上还是很快，这与大陆的情况不太一样。这几天陈光兴跟我们讲了很多，讲到中国城乡差距很大，台湾也有城乡差距，可是觉得跟大陆不一样，没有这么严重。台湾主要是流动性强，交通算方便，讲一个例子，台湾经常有人在网路上征求一夜情的，如果今晚某个男的好不容易找到一个女的，结果发现女的住在另外一个城市，那怎么办？还能怎么办！赶紧坐车去啊。于是网路上经常可以听到从台中到台南，从高雄到桃园，从宜兰到台北，这种为了性而长途跋涉的故事，比起过去为了爱而长途跋涉的故事，毫不逊色。

台湾社会基本上处在流动、变动之中，在台湾最傻的事就是去做什么终身会员（众笑）。如果新开张的店跟你说「只要你一次付款一万元就可以做我们的终身会员」，那你千万不要去，因为可能没几个月它就倒闭了。在台湾很多工厂都是有订单来就忙得要死，没有订单来就快倒闭，事实上很多小商人也都是投机的，比如说我今天因为亲戚有关系所以做水果生意，但是我看见对面在卖奶茶，买的人多，我今天就把水果摊生意给收了，改卖奶茶。你这样做，要是有生意，邻居的店看了也改头换面一样卖奶茶，结果每家都在卖奶茶，一下子就竞争到没生意，就都全倒闭了。所以如果流动变动是优点，是现代性的一面，那么其缺点就是专业化不容易形成，缺乏现代性的另一面，就是缺乏「远虑」。

这个动荡变化的社会当然也会呈现在性别方面，很多特定的性别族群都在形成。透过网路，同志、跨性别者以及 S/M（偷虐恋）等都聚集在一起，还有一夜情等。我觉得台湾在性开放的话语方面程度是

比较高的，在「一夜情」的网站上，如果你是一个男人，你可以用最「猪头」的方式，也就是不礼貌的方式，给每个女网友发简讯，上面写「sex？」。很多女性看到这个简讯可能会骂你，可是你若坚持两三个月，也终于会有女网友回应你，也真的有很多人用这种笨的方法找到伴。但是，尽管开放程度很高，但是因为妇女运动的影响，你不能在网路上说一些歧视妇女的话，否则会被骂，台湾女性也比较不会接受不平等的待遇。

对于女性的制度性的歧视已经在逐渐的弱化。刚才何春蕤也讲到有很多法律如民法的亲属篇，还有财产分配、工作上单身的条款等各方面，歧视在制度上是在慢慢的弱化了，甚至现在很多人还提出要消除妇女保障名额。「妇女保障名额」是什么意思呢？它是指在选举的时候，如果选 10 个议员，就规定里面一定要有几个议员是女性，保障妇女一定当选。但是现在妇女本身可以靠自己力量当选，所以就不需要保障名额，她们很多人希望能够废除这一条款，以显示自己有实力。

台湾解严以后，整个政府机器的权力弱化，管制的力量慢慢从市民社会中退出来，也许以前办事需要盖 20 个章，现在不需要这样了，管制的力量是在弱化；不过另一方面，高压权力也在转移其管制的面向、途径与方法。例如转到跟身体相关的事物上，专注更微观的权力方面，透过道德恐慌危机的制造、或者福利制度与资格管制（认证制度）的途径，采取选择性执法的方法等等，这些现象都开始出现了。现在在台湾，《家庭暴力防制法》开始实施，这是一个新现象，但是从这个家暴法和相关保护妇幼的话语，又可以形成对身体的新管制，例如要求父母为子女负连带责任，或限制怀孕妇女抽烟等等可能伤害胎儿的行为等等。

台湾文化的概况可以用「耸动、杂种与健忘」来形容。因为视觉文化也是一个做「秀」的文化，有一句话叫「只要敢秀你就红」，看你够不

够胆大。还有一个现象是「一窝蜂」，也就是只要出现什么，大家就会去追逐，成为「一窝蜂」。前段时间流行「蛋挞」，全省一下子开了好几百家，很快的一个月内统统都倒闭，因为大家都吃腻了。另外呢，绯闻、丑闻、传闻也在台湾流行，一方面跟壹周刊进驻台湾有关系，另一方面，现在也开始要求政治人物要有比较高的道德标准，你要当选就几乎不能沾上绯闻的边（我曾经对这个现象有个理论的分析，大家可以去读我写的〈政客的性道德与国家的理性化〉一文）。

另外，在语言方面流行一种创新的现象，特别表现在招牌上。如卖手饰的，可能它的名字会取「破铜烂铁」，这基本上还是强调一个「耸动」，一种让你吓一跳、因此有印象的感觉，如花店会取名叫「拈花惹草」，宠物店叫「狗屁不通」，槟榔西施叫「内裤妹」等，不胜枚举。有一阵子台湾还流行一个节目叫「铁狮玉玲珑」，它也是建立在语言的遊戲上面，但这也就流行了一阵子，然后就不流行了。这种语言遊戲的特色是，里面会夹杂英语、台语呀，广东话等，还有各种对文化事物的指涉，这显示了台湾文化的杂种化特色。

台湾文化的另一个现象是健忘，比较容易忘记事情。当绯闻出来的时候，整个台湾报纸、电视都在日夜大幅度报道，尽量去挖，但是一个礼拜以后，就没有人再讨论这个事情。反正总有新的绯闻会被发掘出来，大家就再去追那个新闻，每个事情再大也只有 15 分钟的焦点。

何春蕤：我补充一下这个语言的片段。其实玩这种语言遊戲最早的动力来自于青少年讲笑话，脑筋急转弯。问一个问题，好像是这样，结果答案却完全是那样，是完全不搭边的一种答案，所以说，青少年的某一种叛逆的、不驯顺的思维方式反而成了一种重要的推动力量。还有一种帮助就是电脑语音输入方式，因为家用拼音或注音输入法，你拼音注音输入以后，因为同音所以会出现很多选择，音虽相

同，但字和意义不一样，其实可以和上下文的意思串接或跳接起来，反而形成一种很好笑的、很讽刺的、很幽默的效果。有很多人会通过电脑寻找到许多很幽默的衔接方式，像学者写文章的时候也会利用这个，用同样的音创造不同的意义，创造新的语言的效力。当然，这一种对语言的玩耍也好，戏弄也好，都使得很多教育学者觉得语言是在堕落当中。

甯应斌：当四周的文化环境在变，媒体就会对文化环境的四周也就是边缘议题更有兴趣，因为边缘议题好像蛮耸动的，故而在某种程度上给了某些边缘人群更大的空间可以趁机利用媒体来散播一些不同的价值，新的观念。不过媒体也会扭曲边缘的声音，所以边缘群体自己还需要努力。因此这几年来，一些性／别的边缘群体或异类有一些发声的空间。

何春蕤：我们上面报告的这些材料实在有些拉拉杂杂，我们讲的也零零散散的，只提到了台湾社会文化和运动方面比较突出的层面和特质，主要是想给大家一些感觉，感觉这样一个社会氛围，也推想这样的氛围会怎样冲击或塑造性别文化。下面的时间我们可以稍微谈一下，双方讨论一下，一方面是回答早上同学们提的一些问题，另外一方面是我们刚才讲得很快，不知道同学们还有没有一些重要的问题要问。

答问

同学：我想问一下儒家文化在台湾的影响？

甯应斌：儒家文化在台湾的影响？我个人觉得儒家文化在台湾的影响并不是很大，因为它毕竟在台湾是经过官方提倡的思想，是些非常表面的东西，大家听起来就会觉得很讨厌。在台独与去中国化的辩论中，有些人就觉得所谓台湾有儒家文化是把文化当作博物馆的摆

设。不过我觉得这整个问题还需要进一步厘清到底辩论双方的指涉是什么才能有意义的谈下去。

何春蕤：我觉得同学们关心的主要还是儒家文化与家庭关系的部分。

甯应斌：我感觉儒家对家庭意识形态影响没那么严重，不过那可能是我的个人意见。其实婆媳关系在台湾也不是所有的人都会面临的矛盾，可能会有些家庭严重些，有些家庭就没有那么严重，我想也有一些族群的差异性。比如说你原来就生长在没什么亲戚的小家庭里，那就不容易习惯处于一个大家族里。

何春蕤：婆媳的关系我插一句话。一般来说，这个差异性很大。比方说，媳妇自己本人的经济能力如果能够不和婆婆同住，事情就好办些。另外一个重要的问题则是儿子和母亲的关系，如果儿子有很重的传统思想，那么媳妇就会被迫保持一个顺从地位，这样的婆媳问题的关键搞不好就在儿子身上。如果儿子对母亲一向是个软弱依赖的儿子，那么这个问题可能就比较严重。如果母子之间的关系稍微松动一点的话，婆媳之间的关系反而就不会那么严重。当然这也要看个别家庭如何操作，都有很大的差异性在里面。不过，就是因为有很多现实上的差异，也不是什么一下子可以解决的问题，所以我们平常也会帮人家想些策略，比方说，如果媳妇想要脱离这个家庭，能有什么样的策略？过年时候，孩子是不是一定要被迫带着还乡呀？或者说怎么样才能少回婆家去？丈夫的薪水有多少要进贡给公婆啦？反正就是多想想怎么样去创造一个多元处理婆媳关系的方式，好让那些无法改变的状况至少有些出路。

同学：现在有这样的一种感觉，现代化都是好的，一般感觉是这样。经济、物质、科技的进步是最重要的，但是现代化的过程中会忽略许多其他重要微观的东西。

甯应斌：台湾一直有左翼的传统，在1950年代白色恐怖时期被国民党杀掉了太多人，不过还是有暗流涌动。像1970年代乡土文学运动其实背后是一个左派运动，可能还有一个统一的运动在里面，但都是暗流。所以在所谓的现代化批判运动里面一直在强调，除了西化或美国化这种现代化之外还有别的替代道路，这里就暗中指向社会主义现代化的道路，但没有明白讲出来。不过由于中国大陆这一边的演变，还有全世界的左派都在变，这也影响到台湾的左派；这就是所谓后现代问题。对于现代化，除了左派外，近年来还有从生态环保的角度来批判。

何春蕤：我补充一点。我们这些人从来没有把现代化当成一扫群雄的趋势，相反的，我们总是在其中看到现代化过程中错综复杂的、可能互相矛盾的力量。现代化有一些力量可能提供效率化，提供更多压榨劳动力的做法，可是另一方面有一些力量也提供了一些动力，提供了一些说法，提供在原来的权力体系中没有融入现代化的某一些人群新的社会实践呀，平等概念啊，来带动现代化进程。现代化里各种矛盾力量不是一个单一目标，相反的，其中可能会有某些矛盾突显出来，可能会带动抗争的、对立的东西。把现代化视为铁板一块、视为一种可怕的力量，跟把现代化视为一种可欲的、非常好的、非常正面的、值得推动的力量，都是不对的。

同学：我想问一下，台湾的现状问题和种族、族群分裂问题，特别是近期是怎么样的？民进党上台以后把一些族群运动煽动开来，现状又是怎么样的？能介绍一下吗？

何春蕤：问题超大！在这最后几分钟之内不可能回答完的，我选择只从一个例子来说民进党上台后的一个重大变化。我们读小学的时候，国民党当政的时候，官方语言是普通话，我们都讲普通话，学校规定不能讲台语——不过没有说不准讲四川话哟，没有说不能讲广东

话哟，当时设定的对象就是不能讲台语，讲台语要是被逮到的话，就罚五毛，罚一块。但是这个趋势在目前开始反过来了，从制度上来讲，学校里面开始设立「乡土语言教学」，当然这里所指的乡土语言教学主要是台语和客语，也就是在台湾有大量选票的语言，你说来台大陆人士的乡土语言，那就不算乡土语言了。基本上，相较于国民党时代，整个语言政策都倒过来了，一些重要的原籍外省政治人物，例如马英九，现在都积极学习台语，陈水扁自己则拼命多说客家话，以便拉客家票。这两个人有事没事也学些原住民语，这些学习原来边缘语言的行为都使得原来被贬低的语言地位得到正名和提高。

同学：刚开始族群分裂的明显时候，像我们 1980 年代出生的人在学校里如果说台语，本省人就会虐待他们，殴打他们。到我们成长起来的时候，两千年的时候这个问题就少了，关心的问题就开始是家里有钱或没有钱，家庭收入经济层次开始分化，本省人对外省人的歧视、语言上的歧视就会淡化，这是我所了解到的一些情况。

陈光兴：你说的是哪里的状况？

同学：高雄。如果又是军人家庭，又是从外省迁来本省的，这种情况就更明显。如果我是本省人，我就会有一些优越感。外省人一般来说家庭用品都很不好，如果家里情况稍微会好一点，就会稍微改变一下我在同学间的地位，但也不会有太大的变化，我的同学遭到本省人非常残酷的群殴，这种情况很严重。问题是到 1980 年代过后我们长大了，年轻一代这个问题又变得不那么严重了，然后更关心的问题是，这家很有钱，可以到台北去读正式大学，去读好的大学，接受更好的教育，另一种分裂的情况就出现了。

陈光兴：由于族群牵涉到利益的分配，有些区块可能会严重一些，特别是到国民党下台的时候。我觉得你们要了解台湾，就要知道台湾从来都不是一个可以关起门来了解的东西。所有这些东西都在

变，族群情况应该不是特别严重，因为台湾会有许多其他的一些力量相互制衡，大陆的一些变化会影响到台湾，当然政策会随着掌权而变化，但是即使是像独立运动，我认为不可能很粗暴地处理一些问题，都会牵扯到台湾内部的一些变化，族群的一些变化，刚才讨论里面也涉及到这些问题。

同学：我们是 1980 年代出生的，在读国小的时候，这种情况就特别严重，然后长大以后，这些问题就不那么关键了。

丁乃非：我觉得你刚才讲的那个问题，1980 年代初，这些问题在政治运动中可能会有一些，但在日常生活中可能会淡化。例如我有一个朋友，在那时根本就看不懂电视，完全没有办法在公共领域里行动，因为她只会讲日语和台语。这个问题应该是过去长期的情绪上的被压抑和反感，1990 年代才缓和了。这个问题如何出现，如何又被讨论，其实其中也牵涉到一个政策上、政治上的变迁。

艾晓明：好，时间差不多了，我们谢谢四位教授给我们带来这么多资讯，我们下午再继续。

时间：2003 年 1 月 6 日上午

录音整理：陈静梅、陈瑜、易玉梅

参考文献

费雷思，2001，《蓝调石墙 T》，台北：新新闻。

甯应斌，1999，〈政客的性道德与国家的理性化〉，《性／别研究》5&6 期合刊，桃园：中央大学性／别研究室出版，444-454 页。

近年台湾重大性／别事件

何春蕤、甯应斌、丁乃非 主讲

何春蕤：大家好，从早上到现在，室外的气温一直在降，不过我们希望下午这节课会让室内的温度逐渐上升，让大家看到台湾在过去这二、三十年来，特别是在性别／别相关的议题上面有过一些什么样的重大事件。我们也希望在述说这些事件的过程中不是只给大家一个编年大事记，而是谈谈这一些比较重大的、对台湾社会的发展有冲击力的性／别事件，跟早上我们讲的社会文化脉络之间，有着怎么样的一些关连，是怎么样的产生它的各式各样效应，到底在性／别领域当中、在性／别议题上面的一些变化是怎么样跟其他权力关系做互动。

因为相关的事件很多，所以我们的介绍一定会很简化，会跳跃，有兴趣的同学可以继续深入研究。我们基本上会按照 power point 投影片里呈现的事件一一说明，这个资料是我们出发前请性／别研究室的助理们帮忙收集的影像，我再加上一些文字说明，应该是蛮好懂的。

回首过去三十年，在台湾首先明显举出女性主义大旗而且把这个理念放在书名上的作品就是 1974 年吕秀莲写的《新女性主义》这本书，那个出版社叫做「拓荒者」，从名字就可以看到拓荒的企图。这个作品当时最出名的一句话叫做：「先做人，再做男人或女人」，诉求的是自由主义对于「人」的一个基本立场，也就是男人、女人都应该一样的有一些基本权利和地位，因此要先做人然后再来谈我们是男人或女人，而不是先说因为你是女人所以你怎样，因为你是男人所以应该怎样。

有趣的是，当时的知识份子在看这本书的时候比较着重的并不是这本书里的性别意识，而是书里隐含的「人权」意识。当时还是戒严时期政治高压的年代，就算有一些和妇女相关的组织，大概都比较是高官太太的联谊组织或是慈善的妇幼组织，而这些都没有什么性别意识或社会运动的味道。吕秀莲本人从 1974 年写完《新女性主义》以后没多久投入政治运动，后来变成了政治犯入狱，所以也没有实际加入 1980 年代以后的妇女运动行列，她的书最主要就是做为一种早期的思想资源。

虽然当时可能没能形成运动，但是酝酿《新女性主义》思想成形的社会脉络中确实已经开始出现一些和性别直接相关重大变化。台湾 1960、1970 年代的工业化和经济发展使得女性就业成为增加劳动力、提升生产力的必须，女性的个人主体性则逐渐在这些进入公共领域后的经验中茁壮起来，但是传统的性别分工在日常生活中还是主流，又工作又家务的女性对于双重的重担、对于性别角色的规范限制，当然会逐渐开始有一些反省，这也是促使性别意识诞生的物质基础，而性别意识也从那时开始在各种文化作品中浮现不同的面貌。

其中最引人瞩目的例子就是 1983 年李昂的一篇小说《杀夫》。这是她根据当时一个真实的社会事件来改写的，描写的就是一个暴虐的屠夫如何强暴和虐待他柔弱的妻子，甚至让她长年饥饿，最后这个妻子就拿她丈夫的屠刀把丈夫当成一只猪一样的给杀了。当时这个小说造成很大的争议和冲击，不但是因为书中对「性」的场景有很露骨的描写，同时也因为弱女子拿刀杀自己丈夫的那一幕被描写成杀猪的样子，大家可能知道西方女性主义把大男人主义的人称为「沙文猪」（chauvinistic pig），所以在这个脉络中，那篇小说的女性主义含意就很清楚了。

遗憾的是，有些像李昂这样曾经言论大胆的人，近年来她们有关婚姻关系的言论趋于保守，算是属于「大老婆俱乐部」的成员，也就是

说，谈到婚姻，她们的言论多半倾向「元配主义」、「元配优先」的路数。这个倾向当然是对台湾社会婚姻体制快速多元变化的一种保守回应，而这个多元变化的现象其实从李昂自己写《杀夫》的年代开始就有了迹象。

我们可以从 1983 年同样引发社会讨论的另一部小说来看到端倪。廖辉英写的外遇小说《不归路》描述了一个单身的女子如何跟一个有妇之夫发生关系，后来虽然发觉她自己在感情上、肉体上和金钱上都只是被这个关系单向剥削，可是却一直没有办法挣脱这样一个关系，一直到小说的结尾也只是好像他们两个会分手，但事实上也看不到一个很清楚的图像。这样的一个小说当时受到非常大的回响，因为大家觉得它充分地反映了当时 1980 年代初期在台湾已经广泛看到的外遇现象，许多单身女人在公共领域中有机会和已婚的男人发生关系，作者用「不归路」作为书名，其实就已经表达了某种警示的立场。直到现在，廖辉英在有关性别的议题事件上还是维持了这种忧心的态度。

这两个作品反映 1980 年代的台湾已经开始关注到性别方面的一些社会变化——当时被当成「社会问题」，也开始形成一些既定的文化想像和成见，例如不婚的单身女子可能介入别人婚姻等等。1989 年女性主义者施寄青写出了打开女性自主空间的重要作品，那就是把离婚正当化作为女性人生选择的《走过婚姻》。施寄青用自己的生命经历写出了她如何克服对于婚姻的执着，决心走出婚姻、也走过婚姻的经过，对当时许许多多婚姻不幸福但是看不见出路的女人是一个重要的启示。当然她的书也被很多人批评是破坏婚姻家庭的毒药，还封她做「离婚教主」，说她使得很多已婚女性开始对婚姻不满，纷纷要求离婚。不过事实上，她的书也是一个时代的标记：当女人不再局限于婚姻的宿命时，她们还有很多人生路途可以选择。

当时另外一个所谓的「社会问题」就是未成年的原住民性工作者。

台湾的工业化进行到了 1980 年代，都会地区是富裕了，但是生产模式的转型也使得原住民区域的生活更为困苦，有些父母被迫把儿子送去当远洋船员，女儿则被平地的人口贩子仲介到都会去做雏妓。1986 年开始，基督教的山地宣教人士开始注意到这个现象，后来便连络另外一些社会团体去救助这些雏妓。本来这个行动没有太多人注意，官方也不关心，但是 1987 年台湾解严之后的政治运动空间使得更多团体加入这个行列（后来 1993 年官方也顺势让很多官员加入当时在台北华西街风化区举行的救援雏妓行动以掌握行动的方向）。这是有史以来第一次为了娼妓而产生的救援游行，各方面的因缘际会使得无助的雏妓成为性工作的首要代表图像，以至于大家想到性工作的时候都会把雏妓可怜无助的处境当作原型。救援的行动没几年就不需要了，因为性工作性质的变化以及社会环境对人权的看重，越来越多性工作者不再是被卖被迫从娼，而是自愿选择这个行业。这个主要的性工作图像也在后来 1997 年台湾妓权运动中遭到很大的挑战。

甯应斌：我来补充一些。1980 年代初期台湾出现了可以说是第一个打出女性主义招牌的组织，那就是「妇女新知」，是一些女性知识份子的组织，它定期出版一份知识性、启蒙性的刊物，成为当时对这种议题产生兴趣的很多年轻女知识份子（应该也有男知识份子）的标竿，很多人不自觉地往它那里靠拢，参加它的活动。妇女新知在国民党戒严时期有些不明显的反对色彩，毕竟当时国民党是个极权的政权，是和任何社会运动的利益相反的。不过，在统独的意识形态上，起初妇女新知或妇女运动基本上是保持一种中立态度，可是后来也有一些成员与其他妇运团体或个人比较跟民进党接近，这个发展在民进党开始执政的前后期很大程度地影响了妇女运动的方向和结构，特别是进入体制与国家密切合作的主流化路线。但是就像任何一种主流化，它必然是以排除内部更边缘的人口群为代价的。

现在回过头来看，像李昂的《杀夫》或廖辉英的《不归路》小说所透露的，其实是在台湾社会戒严之下冒泡泡的一些东西，但是当时还看不清楚它们的意义是什么，现在我们会认出李昂写的是「家庭暴力」，而廖辉英描写的是台湾从过去到现在一直都很活跃的地下情、婚外性活动。现在这些事情不但为人熟知，而且有不同的讨论角度；但是由于戒严时期媒体较少公开大幅报导这些「社会黑暗面」，所以这些小说等于开启了讨论这些事情的一个窗口。

比较有趣的是，廖辉英在《不归路》里面建构了一个很不一样的第三者形象，从前传统的第三者都是妖娇美丽的狐狸精，可是这本小说的主角单身女子和纠缠她的那个已婚男子都是长相很平凡、生活很平凡的人，读过小说以后你反而对这个女子有一种同情感，因为故事里这个男的是主动者，女的是被利用的，但是同时你也觉得这个女的怎么事业上有一片天，感情上还这样柔弱，跳不出这个圈子，继续被这个男人利用。在这里，第三者其实已经不是一个全面被谴责的对象，而是一个有待反省觉悟脱离是非的主体，同时，这种描写也反映了第三者的无处不在，因为不需要狐媚娇艳，任何人都可能做第三者。现在回头看去，施寄青写的《走过婚姻》让女人看到离婚是一个可以选择的出路，但是同时也强化了外遇事件更倾向以决裂为结局。

救援雏妓运动是个很有意思的运动，这算是在台湾戒严时期一个比较公开的街头运动，也意外的得到社会各界很大的回响。可是从事救援雏妓的人一开始是有很大的挫折感，因为人口贩子得到警察和民意代表的包庇，政府又无能，束手无策。但是后来这个运动慢慢转变，成为社会瞩目的正义行动，最先开始救援的一些宗教小团体都在历史因缘际会的过程里扩大成长，在 10 年中她们的年度经费成长了十几倍，就是因为这个行动所建立的社会形象吸引所有的企业和政府单位都希望能找她们合作以美化自己的正义形象，这些团体则把自己宗

教信仰的严谨生活信念实体化成为各式各样的法律来帮官方规范所谓的「社会乱象」。值得注意的是，这些法律事实上有很多迫害人权的后果，刚才提到后来越来越多的少女自愿进入性工作这一行，这么一来所谓的「救援」就失去了意义，这些团体因而改弦更张以「防止」为目标，这么一来就牵涉到更广泛的限制和管理，比如说网路上不可以有任何色情讯息等等。说真的，这个雏妓救援运动一开始是满怀善意，在当时的社会里也是被很多人赞赏的，但是到后来对台湾的整个性别文化来讲却有一些意想不到的恶劣后果。

何春蕤：我接着说，在就业方面，有关妇女权益的问题逐渐随着解严松绑的文化而开始浮上台面，这也是个转折点。1987年有两个官方单位的女性员工揭露她们被迫签了单身条款、禁孕条款，也就是说你如果结婚就得离职，如果找到工作的时候已婚，那你一怀孕就得离职。这在民间单位例如金融机构里非常非常的普遍，很多女性都被迫签这一类型的条款，这种措施可以让事业主永远都有年轻的女性劳工后备军，而且不必负担员工的产假或者子女养育的补贴。在私人企业比较难提出抗争，但是当时是公家单位做出这种要求，所以就有一些妇女团体介入并做出了非常强烈的抗争，后来扩大发展成为《两性平等工作法》的立法运动，不过这个法一直到2001年才通过。

1980年代末期台湾女性开始具体争取自己就业方面的权益，同样的，女性知识份子也积极的开发新的、不一样的知识。1989年台北市出现一个自发的女性读书会，成员多半都是知识份子女性，特别是曾经留学返乡的高知，她们定期聚会阅读女性主义的经典文章，自己命名为「歪角度读书会」，这个「歪」字左边还有个手旁，丁乃非说是取其动作的意思，把它「搞歪」的意思，也就是企图在现有的思考方式之外另辟蹊径，能够用另类的角度来看事情，能够看到另外一些原来在正统思考里面看不到的东西。「歪角度读书会」的主要创始人就是坐在这

里的丁乃非和「台湾性别人权协会」的秘书长王莘。这个读书会串联了大学校园里随着解严开放而出现的女性研究社团，也开创了用很系统的方式聚集在一起阅读和女性主义、同性恋相关的议题，这些思辨讨论都滋养了新一代的女性主义者和妇运组织者。

除了读书会之外，在解严后逐渐开阔的社会氛围和女性主义思想风气的支援之下，台湾第一个正式成立的女同性恋团体在 1990 年出现，叫做「我们之间」，出版一份名为《女朋友》的小型地下刊物，后来才逐步建立比较稳定的出刊形式，但是内容还是有限，还是个圈内的读物。

相对于边缘小团体和边缘小刊物的出现，在大众文化的范畴之内有另一股狂潮兴起，而且和性很有关连。这股狂潮的征兆之一就是 1992 年台湾翻译出版的《新金赛性学报告》。在台湾这个小地方读书人口并不多，一般的通俗书能够卖个几千本，出版商就要庆祝了，但是《新金赛性学报告》竟然在一年内卖到十万册！这是非常可观的数字，也反映出民众对于性方面的知识非常渴望。事实上，这种渴望大约在 1990 年前后已经强到连电视上处理性别关系的通俗节目「女人女人」都出现了专门谈性的单元，每周请专家医生来提供一些生理知识，后来很多家有线电视台也推出类似的谈性节目，只是原来是由专家医生提供「正确答案」的模式变成了真人现身说自己亲身的、很个别的性经验。这种节目和书籍的狂潮反映当时台湾民众的性实践已经多样化到了一个地步，主流的力量觉得需要在通俗媒体中建立某种共识，某种权威的标准，以免野火燎原。

甯应斌：性狂潮之所以能够兴起，还有一个硬体方面的基础，那就是 1980 年代末期录像带和录像机的普及化，这些物质基础使得色情材料垂手可得。台湾过去很难看到色情影片，有很多人一到海外就赶快去当地的红灯区看色情片；就算不能去海外，很多人还是会设法去

一些特别的插片戏院。插片戏院通常会放一般的电影片子，例如文学名着片「小妇人」，但是放到一半左右就会插入十分钟、十五分钟的插入片，就是色情片，要是发现警察到场就立刻撤下来放正常片，继续演《小妇人》（众笑）。但是到了 1980 年代，有了录像带、录像机，家家户户都可以租日本或美国拷贝的色情带子来看；不但如此，才刚刚设立的有线电视也开始公开放映各式各样的色情片，这时是完全没有打马赛克，没有检查制度的。台湾本地的情欲想像当然也因此大幅度的提升，观众过去不熟悉或自己做不敢讲的招式，例如口交、肛交、SM、角色扮演，现在都成了随手可见的场景，过去伴侣不好意思开口要求的，现在有了可以学习模仿的借口：「别人都在做，让我们也试试好吗？」、「可是那好羞羞脸，而且好变态」。由于一般的成见认为色情片的招式是变态，民众因而渴求相关的权威资讯以确定自己没问题，《新金赛性学报告》这些性学书籍和「女人女人」这类电视节目所扮演的角色就是在这个时刻提供一些标准和共识，也让这些情欲的冲力多多少少受到控制。值得注意的是，1990 年代初期公共论域里也开始出现一个新的媒介，那就是逐渐普及的电脑网路和 BBS 站，网路使用者最大的兴趣就是在上面匿名发表性经验和意见，而其他人也可以借此知道一些平常不太可能知道的性资讯，这些力量都使得情欲狂潮更加的明显。

何春蕤：这边稍微补充一下，刚才谈到女同性恋团体「我们之间」，那是个校园之外成立的自主小团体，第一个在大学校园成立的同性恋团体是 1993 年在台大校园正式登记成立的男同性恋研究社，那是学生课外活动社团之一。

甯应斌：台大男同性恋研究社一开始就很低调，因为怕遭到困扰，其实每个学校当时都有同性恋的研究社团，也就是同性恋社团。也许你们会好奇，他们都办什么活动？跟你们一样啊！什么都有，演

讲啊，卖二手衣啊，放电影啊（众笑），通常都是自己人参加或者自己人的朋友参加，也没有什么好奇的人来看，基本上都是学校的一般性社团，这样就把每个学校的同性恋人气聚集起来。但是我要提醒一下，这也是个阶段性的现象。在同性恋运动与文化还没有公开成形前，同性恋一开始都会觉得，作为一个同性恋，好像这个世界上只有我这么一个人，偶尔听到有人说同性恋就觉得很高兴，就想要聚在一起。我曾经在香港的华人同志大会上碰到过中国大陆四川来的一位中年女同性恋，她说一辈子从来没有碰过像她这样的人，讲得我也有点心酸，她说：「我今天来到这里就感觉像回到家、碰到亲人一样。」这种强烈的感受在台湾一开始有同性恋社团的时候也是这样子，所以有一种很强的内聚力。但是到后来，套一句台湾名主持人吴宗宪的名言，叫做：「天涯何处不搞 GAY」（众笑），就是天下到处都是 GAY，到处都是跟同性恋有关的事情，同性恋酒吧、同性恋网路、同性恋书店、同性恋电影、同性恋咖啡店，好像都很丰富。这种夸张当然是从异性恋的眼光来看逐渐冒出头的同性恋现象。不过同性恋的文化选择多了些是事实，那么可能有了其他出路，就不见得要参加学校社团，因为交朋友的管道太多，你要干什么随便你，反正一样可以碰得到同性恋啊！所以现在就是这样子了。

李昂那本《杀夫》其实原先只是在文学圈子里讨论，但是 1993 年台湾发生了一个具体的现实版，有一位妇女邓如雯因为被丈夫凌虐而杀夫，这个案子发生以后李昂在人们脑海里留下的记忆又鲜活起来了，人们把邓如雯这个案子投射到李昂小说上，或者把李昂的小说投射到邓如雯的身上，造成了社会的普遍同情，因此妇女团体声援邓如雯要求减刑，也因此推动了家庭暴力法的观念，希望能保护家暴的受害者。但是实际执行起来没那么容易，因为警察不见得有那个胆子或者训练去面对这种暴力的丈夫，或者警察本身也觉得打你一下又有什么

关系？经过多年的努力，《家暴法》终于在 1999 年通过立法。

刚才已经谈到 1990 年前后台湾的情欲狂潮在人民日常生活的实践中浮现，也被商业体系进一步推动着普及化——例如越来越多有情欲暗示的广告、满街的宾馆（就是你们说的钟点房）、刊物杂志都做情欲专题等等。这股狂潮当然意味着性的逐步开放，但是性活动之内的性别关系有没有改变？哪一种性有开放的空间，而哪些性还没有空间？情欲解放是不是只是商业化的一个面向而已？女性主义运动要如何看待庶民生活中剧烈改变的情欲实践？这些问题都引起一些知识份子和运动人士的关怀，她们也开始生产一些论述来介入并影响这场狂潮的方向。

当时台湾有一本左派与进步知识份子精英主持的杂志叫做《岛屿边缘》，1994 年 3 月的第九期，就是由歪角度读书会的丁乃非和王苹来主编了一期专号，叫做《女人国·家认同》。这一期有好几重意义，一个就是抗拒当时台湾主流太僵化专一的国族论述，另外更重要的就是这本被当作学术性、知识性标杆的杂志从那一期开始正式处理了女性主义和同性恋的问题。事实上，这一期翻过来背面就是另外一本女同性恋的刊物，也就是说，不同的两本刊物被结合成一本，这个结盟带给女同性恋一种非常大的正当性。这一期还有另外一个重要的特色，它开创了一个专题叫做「妖言」，由一些女人开始写自己的性经验，乍读起来跟黄色小说没什么差别，但是这不是黄色小说创作，而是女性从她自己的主体位置来写她自己的情欲，各种各样的性经验都有，而且标明了是「妖言」，用了这样一个很挑衅的文化形式。事实上「妖言」的创作传统即使在《岛屿边缘》休刊后都一直在延续，创作很多，由不同的作者创作在不同的刊物或网路上。

何春蕤：我再补充一下，「妖言」的发言位置是很强势的，也就是从一个被人责骂、践踏的位置出发，力道十足的肯定自己的位置。我

还记得第一期有一篇我印象最深刻的，有一个女人写她有着各种各样的性经验，到了文章最后，她说在情欲的事情上，她的原则就是：「弱水三千———我一瓢一瓢地饮。」（众大笑）你以为她要说如何宁缺勿滥、如何搜寻最好的、生命中唯一的，结果她出人意外的接下来说出这番话来。这就是「妖言」的气魄，一种毫不在意人言或形象的豪放气魄。这个例子也显示，当时有些女性已经不再欲拒还迎的假装，她是以她自己的欲望和情欲作为出发点的。（众笑）

丁乃非：我要讲的是，「妖言」就是「歪角度」的一个部分。这个时候「歪角度」一直在陆续的写一些东西，每次大家写东西都用不同的名字，有点想要打破那种对个人真正名字的坚持，最后就成了「妖言」。那本《岛屿边缘》反面的女同性恋杂志叫《爱福好自在报》，这个杂志跟女同性恋团体《我们之间》有一点点不一样：《爱福好自在报》更身体、更「性」。那个时候「妖言」里面也很清楚的有不同的、多种的女性情欲出现，包括女跟男、女自慰的、女跟女的，就是说异性恋、女同性恋都一起发声。其实「歪角度」那个团体也是这样的多元性质。现在往回看，那个时候其实孕育了年轻一代的女同性恋团体成员以及后来妇女团体的主要成员，而当时有不少学校的女性主义社团——「女性研究社」——是和女同性恋社团合流的，也就是说，女性主义社团以女同性恋为主要的成员，但是也有些学校还是保留了分开的女性主义社团和女同性恋社团。

甯应斌：这个女性主义社团和女同性恋合流的现象后来就越来越少见了，后来妇女运动和女同性恋运动其实有一点分家了。另外，《岛屿边缘》有点像你们这里的早期的《读书》，只是读者群少很多，但是它集合了台湾一些重要的精英，现在看来有名有姓的都在上面。

何春蕤：顺便讲一下，1990 年《岛屿边缘》开始出刊的时候从第一期就开始「歪搞」。比方说里面有一些是严肃的学术文章，可是旁边搭

着一张本地摄影师拍的照片，可是有点怪怪的，好像跟文章搭不上。或者文章里谈到外国一些理论大师，但是照片说明文字却把理论家的名字翻译得很好笑，这是因为我们不希望这些理论家成为大家崇拜的大师。像马克思主义与文学批评里有个名人叫乔治·卢卡奇，我们当时在他的照片下面写着「嚼个卤烤鸡」（众笑），这就是「歪搞」的精神，没有神圣的东西，没有盲目崇拜的空间。《岛屿边缘》其实每一期几乎都有「歪搞」的特性，而这种歪搞的精神和刚才说的那种妖言的气魄很恰巧的搭在一起。

甯应斌：很多事情都是因缘际会加上主体介入才能形成转变的契机，《岛屿边缘》第九期的《女人国·家认同》专号就选在1994年三八妇女节的一个集会上正式推出。那时候学院的女性知识份子搞了一个「女性学学会」，集结了一些女教授、女性研究者、和女性专业人士，为了推广女性主义论述和性别意识就办了一个「三八讲座」，就是三八妇女节的讲座。这个讲座安排了八位女性学者连番上台演讲，其中就包括何春蕤，她讲了一个题目叫做「打破处女情结」，正式在女性主义的论述场域中打开了公开而且正面谈性的空间，也使得《岛屿边缘》这一票边缘女性知识份子的身体性论述成为台湾女性主义的重要一支。这个论述当然引起当时社会的反应，有正面的也有负面的，但是妇女学界当时还是蛮正面看待的，等下何春蕤来讲她自己言论的内容。

不过也就在这个时间点出现了在大学校园里发生在老师和学生之间的一连串性骚扰事件。这些性骚扰事件之所以能够浮上台面其实是因为周遭的氛围已经有了一些准备——例如校园里的社团串连、女知识青年的集结活动、还有《岛屿边缘》的思想影响——这些都为女性主义议题做好了准备，此外，女性学术分子、知识份子纷纷在主要的报刊杂志上写文章，随时针对时事写批判男性沙文主义、提倡女权的文章，这个舆论的准备也已经好几年了，因此性别意识也似乎取得了政

治正确性。1994年性骚扰的议题一出，这些酝酿中的实力便汇集起来，筹划了有史以来的第一次反性骚扰遊行。何春蕤在遊行中演讲批判情欲文化的贫瘠，认为对付性骚扰的根本做法是改变情欲文化，消除骚扰的动因，而不是只针对少数骚扰犯而已。她还喊出一个惊动整个社会的口号：「我要性高潮，不要性骚扰」，用这个口号表示女人对性文化的不满，认为是社会文化在情欲上的贫瘠，才造成性骚扰这种恶质的表现，也造成女人很难高潮。这个口号标明了一种很不一样、积极进取的性态度，后来证明这使得有些不想要这种态度的女人感到不安。

1994年下半年，《岛屿边缘》继续推出第十期《酷儿专号》，使得原本以女性为主体的性别思考有了更为刺眼夺目的高亢酷儿色彩。「酷儿」这个词当时在台湾还很少人听过，但是「酷儿」那种肯定自我、不甩常规、拒绝羞辱的精神和态度这时已经冒泡泡了，其实「妖言」也是出于同样的一种气魄和精神。这是因为随着社会风气的开放，女性主义运动出来反性骚扰，要性高潮，性的文化也开始开放，这就造成一种效果，很多同性恋可以开始抬头挺胸了。可是这马上也造成下一个问题，就是有一些同性恋比较容易抬头挺胸，有一些同性恋不太容易抬头挺胸，这中间的差异很多，当然也包括了阶级的差异。我用一些简单的例子来讲，例如有些同性恋喜欢打扮得很娘娘腔，或者甚至打扮得像女人一样；还有些同性恋喜欢去洗桑拿浴，在澡堂大家都脱得光光的，很便利与交朋友（众笑），那么另外一些同性恋就觉得这有损同性恋的形象。有一些同性恋喜欢讲性，另外一些同性恋就觉得社会接纳我们，尊重我们就好了，不要向社会提到太多性的事情，人家会觉得我们很肮脏，对我们的形象不好。换句话说，同性恋群体中有些主流化的想法。主流人士认为同性恋不要背离社会的性道德，甚至要比异性恋更道德。但是另外一些同性恋则认为要和性道德对着干，要

改变而非符合社会道德，这些人就是所谓的「酷儿」。

酷儿运动事实上是一种针对同性恋主流化的思考。「酷儿」这个名词实际上是西方人骂同性恋的一句话，就好像中文里面骂同性恋是玻璃、屁精、变态、人渣，「酷儿」就等于这些名词。但是 1990 年代西方的同性恋把这个名词变成一种强悍的、挑衅的、高度肯定自我的态度：「没错，我就是变态，我就是人渣，怎么样？」酷儿这个名词很重要的一部份就是坦然的谈性、谈身体，而且针对性里面的一些权力关系。不过这个名词引进台湾之后，很多人只把它当作同性恋的另外一个名词。

总之，1994 年发生了好多事情，情欲文化的版图扩大了很多，何春蕤也出版了《豪爽女人》，总结了她从 1990 年初开始到各地演讲情欲和身体的言论，这本书引起了很大的轰动，它的副标题叫做「女性主义与性解放」，认为女性主义是应该与性解放相结合。

何春蕤：我自己补充一下这些事情的实况，不要让大家觉得只听到了大事记。1994 年 3 月 8 日「三八讲座」时我提出「打破处女情结」的说法，我建议了一些具体的步骤来提升女人在性活动中的掌握力和享受力。第一个就是锻炼身体，因为我觉得很多时候女人因为怕这怕那所以才会身体柔弱，柔弱就更增加心理上的恐惧，因此要有活泼的性生活就要把身体锻炼好。要不然人家身体一压下来你就觉得哎哟要压碎了（众笑），要不然激情活动一开始你就气喘吁吁的感觉缺氧，那怎么享受呢？所以身体要强壮，心肺功能要好，性生活的品质才会好。第二个就是要情欲想像丰富些。女人要接触色情材料，接触 A 片，要知道情欲活动是怎么一回事，要知道自己喜欢什么，要充实自己的情欲想象，使得你在情欲活动过程中能够变成一个很主动操控的人，而不是像死鱼一样被人用。（众笑）能够了解自己的身体，操控自己的身体，是很重要的一个关键。第三个就是，女人在情欲活动中要有协商

的能力，也就是说双方有沟通的空间，能开诚布公的说自己喜欢什么，不要什么。还有，彼此之间话要讲清楚，不带套子不做，脱衣服没脱到三十分钟不做——意思就是说要慢慢脱，慢慢玩啦，不要猴急，稍微有点情调，前戏要足够。（众笑）

我的想法是，女人不能一说到性的时候就一副害怕的样子，女人需要开始能够去掌控她自己的性、她的身体、她的感觉、她的欲望，有协商能力能够控制情欲活动过程中的互动。这种畏惧和退缩对女人的深刻影响决不会仅止于情欲活动，后来我写《豪爽女人》就是想要把这里面的关键说清楚。不过，当时像这样肯定身体情欲的女性主义言论在台湾还是第一次出现，演讲完了以后我还推销《岛屿边缘》第九期的「妖言」作为性解放手册，观众争先恐后抢购（众笑），一下就卖光了。这次演讲虽然在当场激励了很多女人，但是稍后惯性的恐惧和迟疑发作时，就会觉得害怕了。这是后话。

1994年3月8日我讲完三八讲座，4月份就发生了师范大学女学生被教授性骚扰事件，因此很多头脑简单的人就说：「你看你看，就是你们要打破处女情结嘛，所以就有性骚扰了。」（众笑）这两件事情的时间顺序在这个时候被变成了因果关系，来警戒女人不可轻易尝试开放情欲的空间。不过这也在理论上形成一个难题，因为需要解释到底性骚扰和情欲解放之间有什么关连。5月22日反性骚扰游行的时候大家轮流上指挥车去讲话说明游行的意义，也鼓舞群众的情绪，我在车上的时候就提出了一个简短的分析，说明性骚扰并不是少数坏男人干的坏事，而是一个情欲文化在很压抑、很贫瘠的状况下的征兆。因此不是打破处女情结就会有性骚扰，而是性骚扰的文化迫切需要打破处女情结——打破那种对于情欲流向和愉悦的严格限制，打破对于情欲接触赋予太过分严重的后果——只有这样才能有更开阔的、善意的情欲互动，也因此才能真正消除我们文化里面那些会导致性骚扰的敌意

和恶意。

这次说完之后，我深刻感觉到我们对于情欲文化的生成和结构和操作都所知太少，结果无论发生什么事情都只能落入最传统的理解和情绪反应，女性主义如果不对这个方面的事情加以分析，那么想要完成主体改造恐怕是不可能的。因此5月之后我就开始思考对台湾女性的情欲处境做一个文化研究式的分析，分析为什么女人被养成那么脆弱，为什么女人好像很厌恶性，为什么女人在性的事情上即使遇到很爱的人也放不开来享受，就算想要尽性也不知从何开始。总之，我想解答为什么我们会落到这样一个情境当中，我认为分析了这个过程之后才可能来想情欲革命的道路应该怎么走。书里的细节我就不说了，大家有机会的时候可以读一读，在书的最后我提出来一个女性主义的解决方法，那就是女人必须要建立一个她自己诉说情欲的、集体讨论情欲的管道，有点像「妖言」一样，透过女人自己情欲经验的交换、情欲经验的探索，来形成一个新的力量让女人开始不要怕性，以至于也不要怕身体，不要怕力量，能够更有力量来前进，而透过这个集体的论述和支援，使得女人的情欲选择空间能够更大更有力量。这就是1994年9月《豪爽女人》这本书诞生的脉络。

甯应斌：女人的需要当然不止于情欲，1995年妇女团体开始要求修订《民法亲属篇》，也就是从法律的层面来改变夫妻关系。从前台湾的法律认为夫妻一体，但是以夫为头，所以结了婚以后夫妻财产关系是从丈夫的位置来说：「你就是我的，我的还是我的」（众笑）。经过好几年的努力，终于改变了这个法律，从此至少在法律上认定夫妻各自有各自的财产和人格，这个结构性的改变对于中产阶级婚姻关系的影响将会慢慢的显露出来。

在政治上、法律上、就业上、情欲上，那几年都有很多的进展。在公共论述上又有反性骚扰大游行，又说「豪爽女人」，在这种氛围

中，社会上女性都在蠢蠢欲动，台大女生作为顶尖的菁英当然不能落后，于是1995年5月初她们计画要在女生宿舍搞一个A片影展来「激起女性自主情欲的对话」，从这个标题来看就是在何春蕤女性情欲解放的话语影响下发展出来的东西。可是消息一旦传开来，社会压力就开始排山倒海地压来。有人警告可能触及《刑法》，可能触及《社会秩序维护法》，可能触及《著作权法》等等，总之就是放话「你敢放我就敢抓」，而且为了打击女生放A片的正当性，舆论也警告主办的人说：初中、高中女生都闻风而至等着进场，意思就是说你们把未成年人都带坏了，你们要负责任。在这样的压力下，A片活动就转向了，不再「激起女性自主情欲的对话」，而是「我们是为了唾弃恶劣的性文化」（众笑）；也就是从「我要认识A片以便认识自我」转为「我要批判色情因为它是坏东西」。有意思的是，台大女生连A片都没看过就要赶快划清界限，就要批判A片，真是一个很可悲的转向。这当然也跟当时的指导老师有一些关系，因为压力很快就会从学生转移到老师身上，以至于后来老师还带着学生们办了一个记者会，说明她们的情欲自主不等于性解放，她们放A片并不表示就是走何春蕤的性解放路线。

但是台湾不是只有台大。台大女性研究社说要批判A片，当时其他学校的另外一批女研社、女性主义社团的学生就组织起来搞活动，重新把女性情欲的主题抓回来。1995年5月中，台大女生屈服于舆论后，这些非台大的女学生5月22日就在台北市一个有名的公园门口办了一个所谓「女人连线、情欲拓荒」的活动，要继续坚持女人的身体自主权，已婚的、有未婚的、同性恋的、有性经验的、未婚生子的或没有性经验的统统出来，喊出「唾弃处女膜」的口号。除了表演情色舞蹈之外还举办很多有趣的活动，节目名字都灵活的改写流行的东西，放进一些情欲的意味，例如当时台湾有一个很红的抽奖节目叫「天生赢家」，答对了题目就有奖，这些女生就把节目名称改叫做「天生淫家」

（众笑），也来玩猜谜答题，但是都和性有关，最后这些女生还在公园门口公开的集体叫床叫春。

台大女生批判 A 片和其他大学女生情欲拓荒，这两个活动显示当时在大学女生之间已经出现了不同的立场来看待身体和情欲的东西，后来这个差异还会不断的在不同的人群和领域中出现，也构成了台湾社会变化过程中一个很大的张力，这些先后发生的事件和活动也都或多或少的冲击到当时的社会，把公开谈论性的空间更进一步的打开来。

其实在校园里面放色情片、讨论色情片这并不是第一次，1991 年陈光兴教授就曾经在台湾的清华大学课堂上放映大岛渚的《感官世界》（*In the Realm of the Senses*）等色情片，之后还请了好几位教授一起座谈「色情与文化」，师生一齐来认识这种文化产品。当时非常轰动，报纸大量报导，引发争议的压力，校方还正式写信要求陈光兴不要放 A 片，但是陈光兴拒绝校方干预学术活动，仍然照计画举行，有一百多名师生参加，很多保守的人士都要校方解聘他，当时校方的保守代表就是李家同，最后则为了校誉而不了了之。陈光兴他是老师，竟然在课堂上放色情片，所以变成被打击的目标，这跟后来台大女学生自己要放 A 片不一样，学生被假定是不懂事、无法负责的小孩子，所以学校不能把学生集体开除。总之，台湾校园里不能放色情片也不能自由讨论色情片的状况至今没有改变；只要你敢放就会有麻烦，大概最多只能关起门来偷偷摸摸放。所以我想今天台湾那些反色情的教授是没资格批判色情片的，因为你连放映色情片的自由都没有，连讨论色情片的自由都没有，你还好意思去批判色情片？这就好像过去台湾有很多所谓的「御用文人」批判共产主义或这个那个主义的，但是事实上他们既没自由真正去看看共产主义世界，也没有自由去真正讲解共产主义什么的，否则就犯了「为匪宣传」或通敌的罪名，也就是现行反革

命。所以反色情的学者批判色情片，其实只是假借着国家暴力来表达个人品味。真正想要批判色情片之前，还是先去批判官方和教育当局长期箝制言论自由和表现自由吧！学者自己都没有自由放映色情片，学者本身的自由、自尊、自主人格被践踏，结果学者还不知羞耻地侈谈「性批判」！没有自由自主，何来批判呢？

我刚才讲过在 1994、1995 那一两年里，整个台湾媒体已经出现了性的狂潮。当时所有的妇女杂志、电视节目、刊物出版，好像所有人都在谈性，要找一个没有谈性的节目都很难（众笑），好像所有人都对性有兴趣，这当然也和台湾的情欲现实快速发展有关，商业体系敏感的嗅到了人民的需求，所以也相应的开始出版相关书籍。除了《新金赛性学报告》这类的书之外还有很多很有意思的书翻译出版，例如西方女性情欲运动史上相当具有开创性的《女人的秘密花园》，作者 Nancy Friday 收集了很多女人自我叙述的性幻想，而这些性幻想都充斥了各种禁忌的、变态的内容，打破了认为女人不喜欢性、不幻想性的传统看法。同时，美国的《海蒂性学报告》也翻译出版，以女性本位、自述为主的资料收集方式取代了《新金赛性学报告》的统计模式。由于这些出版都是在《豪爽女人》之后，所以它们的色彩也都受到《豪爽女人》比较解放的、革命性的话语所着色，已经不再是中立、商业出版，而被视为某种帮助情欲解放推波助澜的作品。我们当年在决定《豪爽女人》的出版时机时，曾经做过一些政治评估，因为我们知道出版界将要大举出版一批性书籍，最后我们决定抢先出版《豪爽女人》，而且用性革命、性解放、女性主义来定调眼前的社会变迁。从这里看来，由于妇女运动的介入，女性主义者的介入，女性性革命话语的介入，才使得台湾有关性的讨论、性的书籍出版都多多少少被导向加速台湾比较趋向平等的性革命。

所以，如果你的印象觉得台湾社会好像在性方面相当开放，那是

和这个阶段的运动有关的，这是当时的一个论述大爆炸。事实上，1994 年何春蕤提出女性主义情欲解放的路线后，台湾的学术界有很多的辩论，几乎所有知名的学者都下海写文章批判或讨论。有正统的马克思主义批判何春蕤形左实右，也有自由主义者批判何春蕤左倾盲动。这些文章都收入了何春蕤编的《呼唤台湾新女性：豪爽女人谁不爽》，这些辩论也使得情欲领域的讨论更为丰富踏实，有助于破除简单的社会成见和保守道德。

学术界对于性议题的正面讨论／辩论其实也有助于打开一片空间，让所有的人都对性感到越来越自在，对于性领域的不平等权力分配也越来越有力量争取。1994 年女性主义反性骚扰上了街头抗议，1995 年同性恋也首次上了街头抗议当时的一个公共卫生学者（涂醒哲）做的爱滋病研究严重的丑化了同性恋，接着同年举办了华人同性恋文学奖，把同性恋议题当成一个重要的文学主题，1996 年还有第一个公开的同性恋婚礼（许佑生与葛瑞）。情欲主体在社会中的可见度越来越高。

情欲议题固然有越来越高的可见度，妇女运动之内对于它的看法有所差异也是越来越清楚的，这不但表现在论述的辩驳上，在运动之内也是暗潮汹涌的。反对情欲解放路线的女性主义者不断划清界线，否认何春蕤的路线有任何意义，甚至说这个路线不是女性主义的，所以你读台湾一般的女性主义著作或历史或理论或索引或记录，几乎看不到何春蕤的名字，但是其实她是学院内外最知名的性／别学者与文化运动分子，原来「历史修正」不是只存在于小说《一九八四》或党史里面。1995 年 10 月中央大学的性／别研究室成立，表示妇女运动走到了一个分水岭，必须要另外成立一个研究室来继续推动一些我们关怀的女性主义的性和性别问题。我们从 1996 年起每年都举办两个大型的学术研讨会，不但建立起性研究的正当性和研究成果发表的空间，也

透过提供一个自在的、支援的空间，让各种性别异类都可以在这个会议上以她们自己的方式「出柜」表达自己的身分和看法，以显示女性主义对情欲的立场并非坚壁清野，只能说不。有兴趣知道性／别研究室的相关研究和学术活动的人，可以上我们的网站（<http://sex.ncu.edu.tw>）去看看。

1996年底发生一件大事，那就是民进党妇女部的重要干部彭婉如被奸杀，到现在这个案子都没破。这个案件引起了轩然大波，台北市还举行了第一次的夜间火把遊行，抗议妇女人身安全没有保障，要求教育单位重视性别教育，也使得台湾很快的开始了体制内的两性平等教育政策，这个政策的局限性也许等下还会讲到。到1997年初台湾艺人白冰冰的女儿白晓燕被绑架撕票，更加唤起民众对于妇女人身安全的焦虑，又引发一次更大的遊行。西方1970年代也有过同样的一个「夺回黑夜行走权」运动，要求女性平等的享有公共空间使用权，抗议暴力恐吓女人不得享受黑夜。但是在台湾，这个运动发展的结果却是转向政治，也就是后来在选举时每一个政党的候选人都争相标榜「我要替妇女谋福利」，而且只要妇女提出任何要求，政客们都承诺「我都办，都可以，没问题！」没有一个政客敢不顾及和妇女相关的政见，但是前提是这个政见本身要符合大众选举路线，而不是有争议、会与主流民意冲突的政见。因此，现在你去看各党的政见，有关妇女的政见其实都很像，都是抄来抄去，没有新意，不外乎是加强妇女人身安全、促进妇女福利、就业等等，还有在各级政府设立各种妇女相关的部会单位，这等于开辟了不少公职机会给妇女晋身之用。但是能够进入体制的政见，基本上就是没有争议的守成措施，如果像提出「家务有给制」就会遭到阻力，「通奸除罪化」就不可能。由下而上的进步政策也似乎不在妇女政见的想像中，像改革中学女生的体育课之类。至于像保障女同性恋权益之类的政见就更不可能了。总之，妇女政见的

妇女主体预设了某种女性。

在这里，世界历史很讽刺的显示，当妇女的地位真的开始上升，妇女开始真的有权利进入政治场域时，妇女运动内部对于哪种妇女才能作为政治的主体也开始有很不同的立场，甚至分裂了。对台湾来说，这个分裂主要就环绕着「性」的议题，我们可以从一个例子来侧面地看这个争议。大家可能也听说过李昂从 1995 年开始写然后在 1997 年出版成书的《北港香炉人人插》，据说这本小说影射的就是在台湾政治圈里很有名气的女性政治家陈文茜，何春蕤曾经说过，陈文茜是台湾第一个有乳沟、有肩膀、还有脚趾的女性政治人物。过去因为女性政治人物觉得须要树立一个权威的样子——女人已经被人看不起了，现在要是人家再拿一种色情的眼光来看我，我不是被矮化了吗？——因此她们的形象都是那种包得很严实的端庄女人样。但是陈文茜却不一样，她的穿着打扮都在过分严肃正经的政治圈里投下了一些异样的色彩，还常常被人家批评不够端庄，太爱作怪；但是在政治分析的言论上大家却不得不承认她头脑冷静，资料丰富，说服力很强。像这样的行事作风，配搭上她呼风唤雨的影响力，当然会让某些人不满，李昂在《北港香炉人人插》讽刺女性政客用身体换取政治权力，批评女人从政不应该有身体上的着重，就是对这种结合的一种回应。

由于这两个女人都很有名，吵的话题又很刺激，所以她们的对话也引发社会讨论，连女性主义者也不得不跳出来表态。当然主流的女性主义者一方面觉得李昂的小说有点太尖刻，但是也对于性和政治的结合有所保留，觉得焦点应该放在那些没有身体条件的从政女性身上；换句话说，对于性和政治的关系还是有所保留。在那个节骨眼上，就还只有何春蕤挺身护卫新型的、身体自在的女性政客，来抗拒这些保守说法背后的性歧视，认为就算是性方面开放的北港香炉型女性也有参政的权利。现在回头来看，在这个媒体越来越当道的时代，

政客在摄影机前面的形象必须离开原本的保守老成样子，以便投射年轻活力有希望的形象。就这方面来说，陈文茜还是走在时代的尖端呢，后来台湾很多政客或公共人物不论男女，穿着举止都不一定很正式，也算是台湾特色。

刚才已经说到台湾同性恋文化和运动在 1990 年代中期以后获得了很多进展，但是这并不是说就此一帆风顺了，相反的，侵犯同性恋人权的事情还是时有所闻。1997 年就爆发了一件出名的事件。同性恋在都市空间里多半在公园这种公共空间中集结，像台北市的新公园就是重要的地点，公园晚上十二点关了以后，同性恋被赶出来，同性恋们就跑到附近的常德街，在黑暗的街头树影中交流。结果警察来骚扰，恶意临检，这个事情引发了同性恋群体的抗争，办记者会座谈会不断的批评警方侵犯人权，后来就有了改善，警方就不太敢做这种事情了。像这样的抗争事件，同性恋团体做了很多，也大幅度改善了社会对同性恋的态度。

1997 年还有另外一件和同性恋相关的重要消息，也反映了同性恋群体一方面搞社会运动改变歧视，另方面建立自我文化凝聚共识，那就是《鳄鱼手记》的作者女同性恋小说家邱妙津在巴黎自杀身亡。《鳄鱼手记》是她很早的作品，但是当时只在女同性恋圈里流传，但是她自杀的消息传来，又刚好是同性恋的公共可见度很高的时刻，这本书就引起了很大的轰动，读者也就更多，她最后一本书《蒙马特遗书》也因此被很多人阅读，视为女同性恋苦闷的表抒。她的死让她着作的地位更为显着，成为女同性恋的经典作品。书中使用的名词意象逐渐成为女同志文化的象征，帮助女同志文化的凝聚。

1997 年最大的事情其实不是和同性恋相关，而是和另外一个争议性的边缘群体也就是台北公娼这群性工作者相关。这个议题的相关辩论把性和性别的纠葛以最极端、最复杂的方式呈现给大众，再加上公

娼有着无比坚韧的抗争力量，因此也使得台北市民有两三年的时间都必须面对这个议题所带来的再教育。让我再说详细点。

陈水扁当时是台北市的市长，想要树立自己正义清廉的形象，也想要争取妇女选票才好连任。政客通常总是会捡便宜，就算做事情也是用一些听来很有正当性、很讨好大众的事情，于是社会里最弱势的妓女就成了政客们打击的对象以提升自我形象。陈水扁周围有一些亲近民进党的女性主义者，这些女性主义者一向就反对色情材料，要扫荡色情，现在有机会把理念转换成实践，于是积极替陈水扁制定政策严厉扫黄。警方动手抓私娼抓了老半天忽然发现缺乏公信力，因为有人批评台北市政府左手抓私娼、流莺、妓女，可是右手在发执照给公娼，这个发照的传统是从日军占领台湾时就开始的。这个批评一出，为了统一政策，1997年9月6日台北市政府废止执行了四十年的《台北市娼妓管理办法》，128名公娼一夕间失去合法的性工作权，从此开启了一场罕见的「公娼战争」，带给台北市民一连串的问号与惊叹号：为什么她们不愿「从良」？为什么她们不要市府给的福利转业？为什么她们能奋战不懈达两年之久！？

公娼丧失了工作权，就在一群工运人士的协助下组织起了自救会准备抗争，很多边缘的妇女团体和同性恋团体则闻风前来全力支援她们。这群很有抗争经验的工运人士帮助公娼设计了很多温和但坚定的抗争场面，弄得陈水扁很难看，到哪儿去都很紧张，因为当时公娼都会「娼影随行」（众笑），就像苍蝇一样绕着陈水扁飞。陈水扁到某大桥开路剪个彩，旁边忽然冒出公娼大叫，媒体也只好拍一拍，这就让公娼的诉求得到了空间传播出去。那两年女性主义阵营也为这个问题开了无数的会，各自摆开场子来谈性工作政策应该如何，在媒体投书上也辩得很激烈。这些辩论当然引发了各界对性工作者的关注，在此之前，大家很自然的觉得一个社会怎么可以接受妓女或性工作合法化？

几乎是不可能的，但是在那两年的论述争战中，你发现其实很多人的想法、意见是可以被理性思辨来改变的。当时市民逐渐对公娼采取同情的态度，这也间接导致了陈水扁在台北市长连任上失利，因为大家不但在公娼的诉求中感受到陈水扁这个人的霸道和反复（李登辉担任台北市长时，想要废北投娼妓，就遭到当时还是市议员的陈水扁批评反对），许多人也开始赞成性工作的合法化或者管理而不是废除。我们可以说公娼带动了一次市民教育。性工作合法化的运动到现在还在继续，虽然台北公娼已经被终结了，但是有关性工作的思考还在继续发酵。

台北公娼抗争事件最重要的影响就是终于让被放逐在社会边缘的性工作者有了声音，也因此让我们重新认识社会，认识主体，认识性，认识性别，认识阶级。公娼们平均年龄三十六岁，几乎都是自愿从娼，一般是单亲妈妈，95% 的学历是初中毕业或肄业，有一些甚至小学程度。接触到这样背景的女人，对我们而言，也是一次很难得的教育，因为我们虽然在推动女性情欲运动，也接触同性恋运动，但是还没有在性的版图上耕耘性工作的议题。当然我们知道国外有性工作者，但是由于社会隔绝，我们从来没有机会接触台湾的性工作者，但是公娼事件使得这群性工作者出现在我们面前，给了我们一些太宝贵、太宝贵的经验。其实，什么是社会运动？它就是让不同位置的人因为对改变社会的愿景而结合在一起，或者能够彼此认识、了解对方。

这个事件对整个台湾社会，对我个人来讲也是个重要的教育。公娼中有一位最积极的姓官的姐姐，她说了一些话我觉得很有意思。她说：「我愿意站在第一线，不戴着帽子出来抗争」。公娼出来抗争的时候戴着农村妇女工作时挡太阳的帽子，遮着脸，戴墨镜，后来她们越来越不戴帽，公娼帽反而变成了一个象征符号，很多其他社会运动者会在不同抗争场合里戴着来表示一种不屈的反抗精神。官姐说：

「因为我觉得自己的工作是正当的，过去是靠这个工作养活一家人，我哥哥都说，应该在家乡给我立一个孝女碑！我不觉得自己有什么好丢脸的。再说，过去人生海海，看过那么多人情冷暖起起落落，现在就算别人当着我的脸批评我骂我，我都可以忍受，重要的是，我要靠这个工作生存。」从这些话你就可以看到这些性工作者不再害怕污名，不再对羞辱忍气吞声，她们有了很强的权利意识，这种从边缘和压迫中还能高亢发声的主体实在是很值得我们思考的。

面对这种主体，你说我们女性主义者能够不支持吗？人家已经用自己的生命打出一片让女人在性的事情上更多选择、更不必怕污名的空间，我们能撒手吗？我们能和那些用论述来否定她们生命的女性主义者站在同一边吗？当然不能。

我们选择了不同边，两批女性主义者在很多场合就不得不对立起来。这种对立有时候不是平和的各自表述，而是有权势的一方残酷的铲除异己。早先很进步的「妇女新知」团体就是一个明显的例子。面对 1997 年的公娼事件，在理念上虽然她们说不出好理由不支持公娼，但是由于和陈水扁所代表的市政府和民进党有着一定的友善关系，因此最后就用其他的理由——例如工作不力啦，没有请示上级就做决策啦等等——把内部几个积极支持公娼的干部给除掉了。这几个干部中就包括了当年歪角度的王苹，这个事件被称为「新知家变」，它其实标志了台湾女性主义从 1994 年以来对于性的议题、身体议题的不同看法再一次分裂的结果。顺便一提的是，除了妇女新知以外，还有一两个妇女团体都在 1997 年这个时候因着公娼事件有内部不同意见而进行了「清党」，把干部换了血，换成立场上比较正统保守的成员。总之，一开始台湾的妇女运动者是在一起的，但是因为一次次的事件暴露了更多的差异立场，因此就慢慢地分家了。

何春蕤：顺便补充一句，当这三个工作人员被开除的时候，「妇

女新知」董事会里有一位董事随即也发表退出「妇女新知」的声明以表示支援这些工作人员和她们的立场，她就是坐在这里的丁乃非。（鼓掌）这一连串的事件迫使我们认识到女性主义恐怕对于什么是「女性」有着很局限的看法。1997年9月份台北公娼开始抗争，1998年的3月8日和公娼连线的弱势团体决定举办一个联手的遊行，希望赋予妇女节一个新的意义，而不是像以往，每次妇女节都在讲母亲多伟大之类的，我们希望能够包含一些不一样的议题，不一样的意义。

甯应斌：台湾对妇女节意义的颠复倒不是从这一年开始的，好几年前我们就已经开始反省，为什么在妇女节和母亲节总是说「妈妈多伟大！含辛茹苦！」这种说法把妈妈限定在那个伟大、也就是无我的、总是牺牲自我的「好」妈妈上，就像从前把女人限定是温柔贤淑顺从一样，而我们希望开始认识那些实际上存在的、不一样的母亲，比如说外遇妈妈、公娼妈妈、未婚妈妈、离家妈妈、选择实现自我的妈妈等等，要把这些妈妈都扶上台面来，让这些被排挤、被边缘化的妈妈一样都被认知为伟大。1998年的这个妇女节决定主题是「弱势反污名遊行」，这是台湾在论述上、在言语上比较进步的地方。遊行里面所有的弱势主体都混在一起，有同性恋、女工、原住民、酷儿等等，但是以公娼为主轴因为公娼正在抗争，其他弱势团体则纷纷声援。

同学：老师，你今天上午说到台湾人他们很少去参与不关自己的事情，那现在女工和公娼有什么关系？她们为什么要声援公娼？

甯应斌：好，这个问题问得很好。其实我刚刚说的那个原则并不是绝对的原则。有时候就在于运动的领导者或群众有没有高度的觉悟，然后能不能够在话语的层次上把各种运动串联起来，那在当时是有做到的，主要是像女工团结生产线这个团体和相关的工运人士来帮助支援公娼不断的组织与斗争。在话语方面，像我刚刚举的例子就是「工作权」对不对？这就是女工和公娼共同的议题，组织工会，妓女也

要组织工会啊，这当然是劳工议题。性工作就是一个工作，性工作就是性劳动嘛，所以它也可以组织嘛。那你说妓女和同性恋有什么关系？我曾经写过一篇文章，题目就叫做〈同性恋与性工作的生命共同体〉，在里面详细的分析他们之间有非常多的议题连在一起。比如说，他们在结婚权上有共同议题，同性恋不可以结婚，公娼也是不被允许结婚的，为什么呢？因为结婚的女人如果做公娼就等于犯通奸罪。还有同性恋和公娼在性污名上也是连在一起的，还有很多很多的相似点。当我们在话语的层次上让这些弱势团体看到本身有些共同的利益，有些共同的议题，这种连结就成为可能了。除了话语之外，各个社运团体的连结也很重要，这种相互支援或连结往往是靠这些团体的成员本身之间就有一些互动，人的互动，人的关系。前面提到工人团体带动公娼抗议，那后来同性恋团体为什么会加入？很简单，因为王莘、丁乃非和我们这些人原来就和一些团体有互动，当我们加入公娼抗议时，台湾的其他运动团体也会认识到这些议题。台湾的同性恋非常可爱，由于整个同性恋运动的文化，他们对于性的议题关心非常广泛，他们是坚决支持公娼的一群。同性恋从和性工作运动连结开始，他们后来涉入与关心非常多的社会主义议题，甚至包括反对政府对摇头派对的取缔方式或对药品的盲目管制等等。当然不是全部同性恋都是这样进步的。

何春蕤：公娼运动之所以能够串联这么多团体，主要是它选择了一个大家可以都认同的主题：「反污名」，也就是反对成见、歧视。比方说，一般人可以认为妓女很贱啦，原住民都是番仔啦，同性恋都是变态啦，女工都是头脑不好的人啦，有很多很多的歧视，有各式各样丑化人家的说法。而我们在抗拒成见、抗拒歧视的基础上举行一个反污名的游行，好让大家都能肩并肩的站起来说：「你不要用那种成见污名来说我，我有我的尊严，而你应该尊重我的尊严」。游行中的口

号就是「反污名，尊严亮晶晶」，当时在遊行结束时还做了一个行动，让各种主体站成一排，头顶上则撒下很多亮片，让大家都亮晶晶起来。弱势主体在这样一个气氛里自己也觉得气势不凡。

甯应斌：这队伍里头你可以看出几个东西来。公娼、同性恋跟性别有关系，女工跟阶级有关系，原住民跟族群有关系，所以性别、阶级、族群都在这里串连了。当时这些不同主体都在队伍里，大家认同彼此的位置，支援彼此的诉求。

刚才已经说到台湾因为彭婉茹和白晓燕的惨死而使得女性人心惶惶，为了安抚民心，当政者当然需要有一些具体的动作出来，妇女团体也要求一些改变两性关系的做法。之前的社会舆论一直着眼于「教育」，因为保守派也觉得社会性风气太乱，青少年需要被性教育来克制冲动，而很多妇女团体也认为从国家正式教育着手是改变性别关系的有力手段。所以这些不同的论述潮流在推动性别教育上有着合流共识，至少要透过性别教育让男性针对女人的侵略冲动稍微有所自制，「尊重」在此是个重要话语。

不过，一开始还是有点抽象，不知道要在这个性别教育中放些什么内容。1998年除了公娼持续抗争并且获得缓冲两年才废掉的成果之外，台湾最引起大众瞩目的就是好几件连着发生的多角恋爱事件，其中包括台湾的清华大学的研究生多角恋爱最后导致一个女生杀死另一个女同学，这件事情使得大家开始反省高知份子其实好像也逃不掉感情上的狭隘和占有。另外台湾政治新闻人物周玉蔻爆发消息，指控当时一位知名的公务人员（黄义交）欺骗她的感情，后来又有另外的女人出来说她也同样受骗。还有一个电视节目讲星相的算命家（陈靖怡）另谋感情出路也被男友杀了。

这些广受瞩目的情杀事件、多个性伴侣、复杂情感关系的案子使得性别教育突然有了具体的内容，那就是教导男女关系应该单纯化，

最好不要太快有性关系，不要脚踏两条船。于是教育单位突然热衷举办所谓的「两性平等教育训练」，提供预算让每个地区的学校教员都能接受这方面的训练，课程内容则大同小异，多半是另外一种道德教育，提醒老师要注意学生的行动和接触，形式则多半是请一些专家学者来讲授；有趣的是，专家学者里面有一大部分是妇产科医生（大概认为两性关系最麻烦的问题就是怀孕），另外就是一般的心理谘商人士，对于性别关系最有认识的女性主义者反而不是最主要被邀请的对象。不过，由于政策所及，各地区都得有业绩表现，所以有时候也会请到何春蕤去演讲，那就会听到一些不一样的内容了。

有些女性主义者想像中的性别教育，当然是能够促进性别平等的教育，但是在一个制式教育里面，很多进步思考会在实际执行时走样。我认为要从正式教育来改变性别意识的做法，是首先能召唤出校园里在性别表现上与众不同的师生，不论是同性恋或跨性别师生、或者被认为「不够端庄正经」的女老师或女学生，她们在校园里获得自由言论和穿着打扮的保障，才能有推动平等性／别教育的尖兵。教育需要教育者，处于不平等的性／别处境的师生是最好的教育者，因为她们有切身的利害与受压迫的经验。因此，如何在各级学校里保障这些人的存在，不受解聘、处罚、迫害、记过、排挤、歧视等等打压，可能才是妇女运动推动平等性／别教育的重点，而这跟校园内的民主运动应该结合起来，让老师与学生有更多的权力。

1998 年台湾的同性恋运动进入另一个重要的里程，因为「同志谘询热线」成立了。成立这个热线也是一种社会运动方式，因为我们社会有医生，有心理谘商师，可是这些人到底懂不懂同性恋的问题也还不一定，恐怕也只是书本上的认识，毕竟还不能解决更深入的私人问题。可是同志谘询热线是由比较有经验的同性恋运动者和同性恋谘商师合作，训练义工同性恋接听电话，回答问题，有些来电话的同性恋

接近了运动之后也来受训担任义工，这种滚雪球的方式越滚越大，变成一个颇有规模的同性恋团体。

1999 年出现了台湾男同性恋的第一部纪录片《美丽少年》，而且以前大家印象中的男同性恋好像都是成人，但是同性恋并不只是成年人啊，影片就拍了好几个高中生男同性恋的故事，这些少年都很自在，没有一个人是很委屈的、羞于见人的样子，他们一个个都理直气壮、快快乐乐，而且也没有特别在意你们怎么去看他们。影片里面还显示他们的家人对小孩的同性恋都很支援，很平淡的对待。这个片子显示做同性恋也可以分享快乐，不要搞得家里愁云惨雾，看了这个电影能得到很高的领悟。除了男同性恋纪录片之外，之前也出现女同性恋影像《抚摸》，稍后还有《角落》。这每一部片子都挑战禁忌，强调：「我们不会只给你看我们同性恋很庄严、很正经的一面，我也给你看我们性的一面。你要接受我们就全部接受，你看着办吧。」

除了文化方面的生产之外，1999 年台北有了第一家同性恋书店开张，这对同性恋运动是很重要的，因为有一个固定的地点，可以大张旗帜，挂起彩虹旗。而且可以由点来突破扩及面，事实上也是如此，同性恋书店「晶晶」开张以后，经营者赖正哲还在对面开了一家咖啡屋，然后斜对面又开了一家画廊，那个区域就有越来越多的商店挂了彩虹旗标志，表示对同性恋友善，慢慢形成一个同性恋友善社区。

从 1994 年到 2000 年台湾社会对于性和性别的事情确实看起来开放了很多。女性有了情欲自主的权力和空间，同性恋有了自己的文化和社区，成年人的情欲好像有了比较大的出路，但是青少年呢？她们一向就被成年人管制，说她们意志不坚，判断不对，感情冲动，心灵脆弱，容易被人害被人骗，因此一向就很少情欲空间。可是我们活在一个新科技的年代，青少年比成年人更快学会了电脑，学会了使用网路，于是她们透过网路和手机电话建立了自己的天地，穿透了父

母师长的传统式监控系统，在网路上发展自己的「对外关系」。成年人对这个趋势当然很紧张，因为这个新科技帮助了孩子脱离控制，这种不安的失控感觉就提供了一个设立新法律的沃土。

在 1999 年发动成年人的不安恐慌以便严厉取缔和逮捕那些性活跃青少年的，不是别人——就是那些原先反雏妓、反色情的保守妇幼团体。当年反雏妓运动开始没多久，被卖被迫的雏妓就越来越少，相反的，有越来越多的青少年自主的加入性工作的行列，而且她们加入的方式就是自己透过网路和手机行动电话来接触到更多可能的客户。保守的妇幼团体本来要救援雏妓，现在这些青少年性工作者不但不要她们救援，反而抗拒她们救援，批评她们歧视青少年，妇幼团体于是决心把救援的工作改头换面，弄成「防止」的工作，认为如果能看守好社会的大环境，断绝青少年青少女接触色情资讯的管道，就可以防止青少年进入这个行业。你们不要小看这个方向上的转变，比起「救援」来，「防止」可以做的事情可多得多了。「救援」有特定对象，在人力物力资源方向使用上都很局限，但是「防止」就难说了，因为要防止就要撒网，而这个网可大可小，涵盖的范围也可深可浅，任何花钱的事情都可以扯上一点「防止」的效应，这么一来，这些团体这些年来预算和工作和人员越来越多也就是可想而知的了，因为要「防止」啊，到处都需要钱做事啊。

在妇幼团体这几年最努力做的工作之中，最深刻影响青少年的不是色情少了，而是完成了许多立法修法，把法律的条文改得严厉不堪，严重的限制网路言论。比如说，你们今天在网路上如果打出几个字，「我要性交易」，就算是开玩笑的也不行，按照台湾所谓保护青少年的法律，这就可以判入狱五年！这个刑罚是很重的，你们对比一下，你要是走到街上找一个人进行性交易，而在交易时被警察抓到，按照一般的法律条文是居留三天！这中间的巨大差异在哪里呢？就在

于前者是利用了网路来进行接触，而后者没有。这些妇幼团体相信，我们必须对无远弗届的网路加以管理限制，不能让青少年那么容易的就接触到和色情相关的资讯，不但如此，也不能让她们接触到任何对性工作没有表示否定态度的资讯。比方说，我如果在网上留个讯息，表达个意见，说「性工作其实蛮好赚的」，这句话也是犯法的，因为它「有可能」被青少年看到，「有可能」影响青少年的价值观，使她们投入性工作，因此有可能「教唆犯罪」，所以还是一样判刑。

你们听到这里就了解为什么这些修法立法的举动严重影响到所有网路使用者表达意见的自由和空间，特别是针对性的言论空间，因为你只要写出看来有点邀请意味的话，例如「我想交际」「我想帮助你」「想要一夜情」等等，都可能被警方读成在「暗示」性交易，因此也会被诱捕被抓。你可能会想，为什么警方那么喜欢抓网路上的性连络呢？这是因为警方要轻松的业绩啊！台湾有很多网路诈骗事件，别人送讯息给你，骗你说中了奖，要你先缴点税才把奖金给你，当然你把税款寄去之后就没消息了。人民抱怨很多，警方却都抓不到，但是仍然需要有业绩，证明警方还是在努力做事，再加上为了鼓励警方多注意网路上的性连络，妇幼团体在立法时就把破获逮捕这种网路性交易的案件奖励提高，这样就更鼓励警察多上网找对象下手。抓网路援交比较容易（现在术语叫做「援交」，就是采用日本的用语「援助交际」），因为网路上这些天真的、想交朋友的、很好奇的孩子哪斗得过老谋深算的警察，骗了几句，收够了证据，就逮捕了。最矛盾的是，一方面司法与保守妇幼团体说青少年没有自主判断能力，所以他们答应跟你发生性关系不是真正的自主选择，因此为了保护青少年必须处罚跟青少年发生性关系的人，但是另方面，他们又用诱捕方式来抓青少年援交，如果未成年的青少年在网路上答应跟假扮嫖客的警察发生性关系，那么这就是证据，会被送去改造吧。可是如果青少年没有自主选择与判

断，那诱捕的同意性交怎能当作证据呢？这不是矛盾吗？青少年同意跟警察性交就算自主选择（因此青少年需要为此负法律责任），但是青少年若同意跟其他成年人性交就不算自主选择（因此成年人需要为此负法律责任）？什么保护青少年？根本是幌子。只是为了打击性工作罢了。

就警方来说，办这种诱捕援交的案子也很有趣（众笑），因为办案的警员都可以趁机发挥性幻想，女警能把自己讲成闺中怨妇，男警能把自己讲成万人迷，绵绵情话不断，一直到把对方骗出来约会逮捕为止，在这个过程中警察还可以满足自己的幻想。从 1999 到 2001 年有一千多个案子都是这样逮捕的，可怜的学生们占了大多数。这方面的案子和法律的不合法，我们也都一直在批评，还邀请很多法律专业的教授座谈，指出这种法律严重的侵犯人权，希望未来有机会再度修法。

刚才讲到同性恋的运动和文化都有长足的进展，甚至台北市 2000 年还举办了一个「同玩节」，办了一些国际性的讲坛和园游会活动，作为对台北市民的教育。这是因为台北市民慢慢地变得比较成熟、比较国际一点，可以容忍市政府用经费去支援一个非主流的活动，当然官方在主办台北同玩节的时候，确实遭到很多人反对，因为宗教团体认为不应该支援鼓励同性恋。

2000 年也是很有意思的一年，很多事情都在这一年浮上台面。首先在性别论述方面，文化界针对女性塑身这个话题进行了正式而热烈的辩论。在此之前，女性主义者已经就这个话题有过不同意见的抒发，有些人批评瘦身事业利用女性的不安全感来骗取她们的钱加入减肥行列，但是也有人认为女性瘦身包含各种不同理由，并非全都可以。这个时候，警方抓援交者时曾经抓到几个体重一百公斤以上的女生做援交，竟然还有生意，而且很受欢迎，结果媒体把案件拿来炒作报导，显然有些歧视肥胖的言语和态度，我们有些人也趁此机会批评了这些

歧视。不过这些案件受到媒体注意，也侧面告诉你台湾非常重视身体减肥。2000 年有个很出名的塑身事业用了一个 14 岁的女孩做广告，立刻引发妇女学者们大加批评，因为过去广告中都是用中年女人来显示瘦身前后如何不同，很有说服力，但是至少针对的都是成年妇女。现在用青少女来做瘦身广告，广告中鼓励大家注重外表，这下子就让很多人受不了，于是台湾就开始了一场论战。有人出来批判，说这个广告是恋童症，还有人说为什么拿这些未成年少女做商品贩卖的物件，把少女商品化，这是不好的。后来还有台湾的传统左派加入批判行列。我则写了很长的文章来指出这种批判往往简化了身体的论述（按：这个论战后来编成了一本书《身体政治与媒体批判》）。

青少女的身体和欲望终于成为媒体和辩论的焦点，这也使得她们活跃的性成为在台面上可以讨论的话题。从前只是听说很多少女未婚怀孕，需要堕胎，但是现在新的事后避孕药物 RU486 被引进台湾，可是卫生部门坚持不希望药物被当成一般药物贩售，甚至想把它列为毒品的等级，以免被滥用，因此在提供药物的时候也增加了很多限制，例如必须有等候的时间，好让当事人多多考虑，还有未成年的需要父母同意等等，这种态度使得 RU486 一直被当成特殊药物，也影响到了所有女人的身体自主权。不过，台湾的堕胎问题是一个专门的话题，需要一个另外的场合来讲台湾在生育、节育方面的政策发展；现在我只想简单的说，这些有关身体自主权的变化是一波接一波的，而不是很平顺的走向开阔或回头封闭，事实上，这些都是一波三折的，有进步的，也有倒退的。再举一个例子，过去在台湾，强暴是自诉罪，也就是说受害人要出来控告加害者，如果受害人不出来，这件事情就没事了，或者加害者也可以和受害者以金钱达成和解。但是现在 2000 年台湾刑法修订，把强制性交改称为「妨害性自主罪」，而且改成公诉，这么一来，不管受害人要不要来告，检察官都可以主动起诉加

害者，不但如此，强制性交还把强制猥亵都包含在内，当成一样的罪来处理，从此，「性」的定义就更宽了，不只是异性恋的阴茎插入阴道了。这些立法扩张了性交或性的含意，把手指或物件的强制插入都当作性侵害，似乎是想要保护妇女（例如这个法律使得性无能者无法以手指性侵害妇女），但是却没看到在一个假设性会伤害女人的社会中，扩张性的范围也意味着会使女人受到更多形式的性伤害，也同时使男人的手指或物件等获得阳具的象征力量。同时，这个法律不考虑双方当事人的性别也是有欠思虑的。

在「性」好像越来越被当成法律想要管理的重大事情的同时，另一方面，「性」也正在某些方面改变它的意义。例如 2001 年日本的 AV 女优，也就是色情片的女星，饭岛爱到台湾宣传她热卖中的自传《柏拉图式的性爱》，结果大受欢迎，很多年轻人都买她的书，还当成励志书籍来看，崇拜她能肯定自我的生涯选择。当时大陆作家高行健刚刚获得诺贝尔文学奖，所以也同时到台湾签名售书，两人在同一个书展中出现，结果饭岛爱的书卖得比高行健的还要热。可见得年轻人对于性的污名已经有不同的评价，不在乎这些事情，只在乎是不是能够实现自己。也有家长特地去买高行健的书给孩子读，但是高行健的书里面也有这些性场面的描写，这可是家长们没想到的。（以后台湾政府就开始对邀请 AV 女优进行不合理的限制了。）

2001 年当然还发生了大家可能都听说过的璩美凤光碟事件。璩美凤本来就是在政治上蛮活跃的人，由于她单身，大家也对她的私人生活很感兴趣，但是她的形象很正经，看不出来会有什么绯闻。可是那份被偷拍的光碟一出，一时间，女人完全不驯服的性生活形态被放在全世界华人的面前，她的生活、她的男人、她的哭泣、她的重返江湖，每一件事情都受到媒体关注，每一个表现都承受大家的诠释和批评。但是璩美凤的特殊点也在于，无论是被人怜悯或者被人质疑或者

被人不齿，她的自我核心好像都不太受到影响，还是照样发展她的人生，这也给了很多女人一些启发和示范。

2001 年一对男小女大的跨代恋闹热了媒体。男大女小是常见的状况，但是这次一个 18 岁的男孩和妈妈的朋友一个 51 岁的女人谈起了跨代恋爱，还牵扯到两家人因而交恶，前前后后分分合合，所有的事情都在电视镜头前面上演，两个人变成名人，还有一度私奔，自己开店卖小吃什么的，后来两个人还是分手了。不过，因为这个状况引起大家的讨论，后来有很多恋情都露了脸，承认自己也是跨代恋，例如你们知道的台湾名人李敖，现在 67 岁，当时也正在跟一个 17 岁的女孩谈恋爱（众笑）。你们别笑，要是这个风气能维持下去，等你们成为高龄人士的时候，人生不是还很有希望吗？（众笑）

台北公娼经过缓废两年，终于在 2001 年走入历史，妓权团体还邀请了世界各国的性工作者来台办了个晚会，也宣告展开性工作合法化的下阶段工作。台北公娼或许是不存在了，但是台湾一直流行各种各样的新型性工作，例如 2001 年就流行钢管辣妹，不但在 club 里就会有很多女生跳钢管，也就是绕着钢管跳很煽情的舞蹈，有些是职业的，有些是业余的，后来钢管舞竟然流行到一个地步，各种庆典活动都会请辣妹来表演钢管舞，甚至一般人也在特殊的场合用钢管舞来表示自己的开放。

从 1989 年施寄青写《走过婚姻》到 2001 年，台湾的婚姻和家庭一直在变化中。这一年，男变女变性人钟玲获准收养男婴，这对变性人来讲是个很重要的事件，你不需要作为一个异性恋的正常人才可以收养，以后同性恋也可以收养。另外，有个女学生未婚怀孕，结果被她的学校退学，说是会影响到其他同学的求学状况，结果妇女团体集体抗议，说这样是性别歧视，说怀孕的女性也有受教育权。这些发展我觉得其实都不是偶然的，就像我前面所讲的，其实都是一串串来的，

女性运动发展到一个阶段以后，很重视性的权利、身体的权利，这些权利慢慢积累到最后的结果就是在这些事情上面出现了态度的转变。我当然可以想像到，从某些人教育的眼光来说，在学校里有个女生大了肚子会不会对别人有影响？他们大概是担心别人会觉得羡慕，「你可以大肚子，我也要大肚子」（众笑），或者女学生大了肚子，家长还会找学校算账之类的。我很了解那些可怜的校长和老师的心理，可是问题是，人权就是人权，她怀孕照样有受教育的权利。不过你们也不要以为这个现象显示台湾的社会很开明很进步，因为当然也有别的社会现象，例如在此同时，台北市的公家机关建立了「大老婆资源网站」，讲明了帮助元配保护她的权益，反过来看，台湾外遇、婚外情虽然非常普及，但是官方并不会设立「第三者支援网站」保护第三者的权益，这种区别待遇显示官方对于婚姻这个体制还是竭力保护的。同样的趋势也出现在代理孕母的相关法条在台湾热烈辩论了几年都没办法通过，显示台湾社会不同社会力的拉锯战还在进行中。

刚刚说过台湾性工作的形式不断变化，最近几年出现很多大陆女子到台湾去卖淫，值得注意的是，有几个警察居然把这些女子抓起来，不是抓到警察局，而是抓到私密的地方，然后打电话给卖淫集团的人说：「你的几个手下都在我这里，你拿钱来把她们赎回去。」这种警察绑架勒赎的事情让警察的形象大受损伤，也让大陆女子的权益终于受到了一些保护。

2002 年还有一个案子，主角虽然不是性工作者，但是她和客户的交往还是花了对方很多钱。她是一个电视主播薛楷莉，别人安排她和一个日本人出去约会，结果两人逛街买东西，她在一个小时之内刷掉新台币 184 万元（大约人民币 46 万元）。消息出来之后，很多人谴责她拜金，但是同时也有很多人羡慕她有这个本事能做到这样，立志学习她也去「削凯子」。这件事情又再度让民众有机会辩论女人可不可以自

己的身体和魅力来获得钱、权力或者什么的，事实上很多人觉得并无不妥。

再来就是台湾闻名国际的槟榔西施。槟榔西施就是在路边摊卖槟榔的辣妹，在台湾只要是在公路附近到处都可以看到，她们的特色就是穿衣服穿得非常少，非常暴露，穿着很高很高的鞋子跑来跑去的递送槟榔和饮料给客户。因为她们多半集中在高速公路附近，特别是国际机场的连络道路上，因为这些路上有很多货柜车司机经过，生意不错，但是官员们认为这样有损台湾的名声，觉得各国媒体报导台湾的槟榔西施让政府很没面子，因此决定从 2002 年 10 月起取缔衣着过火的槟榔。但是问题是，在台湾，各种大型的展览都会有展示女郎介绍产品，从汽车展到电脑软体展到家具展，都有展示女郎，穿得也都很少，但是她们都合法，都没被取缔，因此也引发大家批评这种取缔有点阶级歧视的意味，只挑服务劳动阶级的槟榔西施，而不敢碰牵涉到国际贸易的其他人。

以上这些年来有关性的变化越来越受到社会运动团体的重视，2002 年底，几个弱势群体联手提出了「年度十大违反性权事件」记者会，有性工作的、同性恋的、跨性别的，她们都聚集起来，把这一年中自己的权益受到侵犯的事情讲出来，使得社会开始意识到「性权就是人权」。性权人士集体提出呼吁，要社会看重性方面的歧视和压迫，尊重性权。到了这一步，性已经和性别一样，成为值得我们关怀的重要「社会区分」了；所谓「社会区分」就是一种显着的社会分类因素，阶级、性别、年龄、种族等都是社会区分，每个人在这些社会区分上的定位都会对其社会生活有很大的影响，性就是一种社会区分。

以上我们使用最简单的、最快速的方式描述了台湾在过去一、三十年以来的重大性别事件。也许我们希望大家在这里所看到的是说，这整个发展并不是平顺的、一直迈向开放的路途，相反的，在这路上

有很多的抗争，有时候进一步退两步，也有时候有一些地方进步一点，另外一些地方退步一点，有些时候妇女团体开始有不同的路线、不同的论争，有时候被政治运动所渗透分化。好，大家有没有想法、问题、回应？有什么没听清楚的也可以再问一下。

问答

同学：老师我想问一下，一方面我们不会觉得有的性倾向并不比较肮脏一点，但是另一方面我们又感觉到比如说恋童癖这样一种性倾向，在这样一种社会环境中怎样才能找到自己的生存空间呢？因为在我们看来，儿童应该是被保护的对象，如果他在没有辨别意识的情况下被你引诱发生性关系，那就是对他的一种伤害。我想问的就是：从女性主义角度来说，我们觉得应该尊重他的这种性倾向，那么从另外一种角度来说，我们又觉得他伤害了儿童，那么恋童者要怎么样才能在这个社会中找到自己的生存空间？

甯应斌：一个儿童跟成人发生各种程度的性关系或者性经验，他会受到伤害——这本身不是一个必然的事实，我们要了解到这个伤害是在一定的社会历史条件下所产生的。比如说你小的时候，你爸爸替你洗澡，那手一定会摸你的阴部，替你洗澡嘛，而且假设所有你们这个华南地区的人都是这样对待小孩的，一直到上初中，所以这也就不能构成什么伤害。可是如果说有一天经过北方那边的专家研究，形成了全中国社会的一种意见，就是说如果一个小孩到了六岁的时候他的父亲还去洗摸他的阴部，这可能就是性侵害，那么到你长大以后这个事件就可能会对你造成一种羞耻感。所以，是不是伤害，很大程度上不是这个事件本身所必然造成的。

我想先把这个观念传达给你，为什么呢？因为我们现在谈的是真正在发生的事情，现在台湾确实有人开始提醒父母给子女洗澡时要注

意到对子女的性心理的伤害，很多人在忧心到几岁以前可以做什么？什么不能做？如果你很不幸的，就是刚好在他们这些专家决定出结论之后才发现，糟糕了，中间有那么几年我是被爸爸妈妈帮忙洗澡的，这个就可能对你形成一种羞耻感的东西。你可能不敢对其他人谈这件事了，怕别人对你另眼相待。别人问你时，你都说「我早就自己洗了，哪有父母会给那么大的孩子洗澡，简直性变态嘛」；而你问别人时，别人也是这样说的。于是乎你心里的羞耻感与罪恶感慢慢地让你有很大的阴影。好，你说这伤害到底是怎么来的呢？是那些洗澡造成的吗？还是社会所赋予它的意义造成的？也许你会说：「我不会因为别人怎么说，就自己在心理上受到伤害，洗澡的时候如果没受到伤害，那我后来就不会受到心理伤害」。这个说法站不住脚的，很多幼儿和人有过性的经验，但是当时不觉得痛苦，也没当回事，本来活的好好的，但是后来了解性是怎么回事，就开始心理有阴影了。所以儿童的性伤害往往不是当时肉体与心理的感受，而有社会事后建构的成份。

其次你要了解到，「儿童」、「未成年人」、「青少年」这些范畴并不是自古就有的，是我们现在才把这些东西当成自然而然的东西，当作天生。年龄跟性别一样，很大程度上也是一种社会的建构。事实上，「童年」的诞生，跟我们今天讲的「现代性」是分不开的，跟「母职」也是分不开的。这当然讲起来是比较复杂的，就是我们现在认定了人有不同的年龄阶段，有不同的发展阶段，但是这是我们现在这个现代化社会时代才开始产生的产物。以前有些社会文化里面并不是这个样子的，它并没有这么严格的区分；人类学告诉我们有些社会很奇特，小男生会给叔叔口交，而且在那个社会很普遍，每个人都这样子，家家户户都这么做。如果说，哎，这样是不是会有心理伤害？保证你没有，因为这就是那个社会里面很平常的事情，有着部落的、宗教的仪式意义。在那样的一个社会里面，成年男人跟一个小孩有亲密的身体

关系，我们认为是性行为，他们可能不认为是性的行为，而是某种仪式，而且也并没有伤害。

我们现在开始有童年、未成年，很大部分是建立在比如说我们对儿童开始进行保护，我们开始把儿童和我们成人区分开来，很多性的事情不让他们知道。但是考察像西方的中世纪，他们的儿童一直没有跟成年人很分开，儿童一直都知道性的活动，成年人讲性的事情也从来没有避开儿童，因此儿童在很自然的过程里就知道了性的事情，这也是为什么直到现代以前从来没有性教育的问题，没有性启蒙的问题。为什么呢？因为以前的人「自然而然的」就知道性的事情，他不需要启蒙。启蒙是从无知到有知的状态，现代儿童会从无知到有知，是为什么呢？是因为他的知识被封锁了，成年人不让他知道性知识，因此造成他一种无知的状态，造成他一种蒙昧的状态。这个时候等到他再长大到一个年纪的时候，突然就发生了他需要性启蒙、性教育的问题，要再重新教导他性，可是事实上以前的人并不需要教导他性。如果我们要循着这几条线去思考，我们可以了解到你讲的问题其实还有别的可能性。比如说，我们现在面对的就是说，现在青少年有越来越多的性活动，可是青少年的性活动几乎是普遍被禁止的。不过在人类历史上，青少年的性活动一直是可以的。甚至人类只要进了青春期，很多就自动开始进行他们的生殖活动，对不对？但是后来就有所谓的童年，童年以后我们开始有国民义务教育，国民义务教育以后又开始延长学龄，更多的人上了中学，所以我们的童年又开始延长。后来就发现「童年」这个名词不足以涵盖我们的高中、初中，于是又发明了一个新名词，叫「青少年」，这些东西都是在历史里面被创造出来的。你这样想吧，民国初年的时候，我们听过「青年」这个名词，但你有没有听过「青少年」这个名词？青少年通常都是要高中教育变成非常普及以后，这个范畴才能被固定下来。

好，那你现在去思考青少年是不是应该有性，可不可以有性活动？这些青少年进入了青春期，但是他们还没有到十八或二十岁这种法定成年年龄的时候，可是现在他们的性已经在非常活跃中，那过去很多人讲，青少年的性活动如何如何不好；但他们现在已经都在做了，那你要怎么样去解决这个现象？如果有朝一日这个年龄阶段的问题一直被青少年抗争，青少年要争取他的人权，那么这个抗争以后会进一步增强儿童的人权。当然这个趋近年龄平等的世界是我们不太能够想象的，就像百年前人们不能想像性别趋向平等的社会是什么样子，当然我们现在还不能直接进入这个年龄平等的社会；而且我不是说现在就开放让年龄很小的儿童能跟成年人有性关系，我不是这个讲法。为什么现在我们会认为儿童跟成人发生性关系是一种伤害？因为性里面包含很多剥削、很多不平等的事情。如果有朝一日性的性质不是这个样子，就是说在未来的社会里面有这么一种可能性，也许性没有这么多权力的含义，没有那么多不平等的含义，那么成人与儿童的性活动（也不要狭窄地只等同于性器交合）成为普遍现象，也是可以想像的。从那个社会回头来看我们现况：现在成人可以打小孩，那是身体的伤害与痛苦，但是以后的人会觉得好奇怪，因为如果说成人这样子摸摸小孩，让小孩有快感，反而是非常大的禁忌，也许以后的人类觉得我们现在的人类很不可理解。这是一个给你们思考的角度。

同学：老师，我从理论上是完全可以理解你所说的这些东西，但是，应该就是去年吧，大陆就发生了一个歌星猥亵少年的案件，他以物质引诱还是什么去跟他们发生了关系之后，这些少年就起了很大的变化，他们的父母发现了才知道这件事情，然后就去告发这个歌星，最后他好象是被判了刑。我的意思就是说，从理论上我们可以理解，但要把这些东西变成实践的时候，在这样一个环境里面，你难道去对那些已经受到伤害的少年说，没有关系，它带给你的是一种快感怎么

怎么样？我的意思就是说在他已经面临了受到伤害的情况下，是不是这种恋童的性倾向，如果说它本身没有问题的话，那怎么样给它一种空间呢？

甯应斌：你当然不一定要这样告诉那些青少年。但是问题就好象社会上现在还有一些女人，比如她有所谓的处女情结，那现在她们所谓的被骗失身之后，你要怎么样跟这样的人说？是继续强化她的既有观念说，对！处女贞操很宝贵，你失去了真糟糕，还是怎么说？你总要有另外一些话语去说这些事情，有一些运动来改变这个现状。也许我们上面讲的这些年龄解放的东西，你不一定能够应用到每一个具体的例子，但是我们至少要知道一个可能的运动方向是什么，社会要往哪里走，因为很显然的，你如果对这个受害者继续加深她的受害情结，对她还是比较不好的。回到一百年前，有女人失去贞操了，如果你已经看到性别平等的曙光了，你还会跟四周一样的人谴责她下贱污秽吗？也许你没办法对她说「没事的，女人未婚而有性关系算什么？女人性自主嘛，就像男人一样，性别平等吧」。她可能没法理解你这个说法。就像你今天跟青少年说，青少年性自主嘛，就像成年人一样，年龄平等吧。但是社会要前进，我们要想新的话语让社会改变。

丁乃非：你这样子问，其实会让我想到还有另外一个面向，就是人们一直在强调这个受害者或青少年是纯真的，其实其他有着不一样经验的青少年、小孩，例如他们有性经验，他们有好的性经验，甚至于需要有，或者说向往有，都变得永远不能发声了。我想到一个很具体的例子，就是有一个现在年纪蛮大的作家（Samuel Delany），他专门写科幻。有一个恋童的网站，他在上面有签名，然后写了一篇文章说他在童年成长的过程中，只有透过一些另类的文类来寻求一些资源。所谓恋童是两面的哦，因为其中还有一个小孩，可能有一些小孩的经

验，也许不是像一般人所想像的经验，可是这些小孩的经验在哪里能够说出来？能不能有任何的发言空间？我相信伤害可能是有的，然而伤害跟要保护其实是比较多听到的声音，可是有没有可能不发生伤害？就像你说的，恋童要怎么样才能够有一个空间？我觉得这也是很重要的。那个作家跟其他的一些作家的作品里头也有出现很不一样的、非伤害的经验；我觉得这也是让我们思考的：就是说为什么只有在小说里头，或者这些所谓的虚构文本里，才有一些比较不一样的童年经验能够被说出来？可能这也是一个角度。

张世君：我理解刚才两位台湾老师的看法。它实际上就是有一个观念——性观念。在我们目前这个阶段还认为这种恋童啊，或者说成人和少年、儿童发生性行为，你就强化它是性行为，把他看得很可怜，这是一种观念，说不定二十年以后就不是问题。就像我们今天很开放，同居在大陆也是很正常了，十年前你能同居吗？你敢说出来吗？你敢两个男女走到路上，公开同居而不是夫妻关系？在那个时候是不合法的，今天就合法了。那么今天这个未成年人和成年人发生性行为，在目前阶段我们还是同情青少年，家长也认为他是受害者的一方，他也强化，我们都在强化这个观念，就加重了这个少年的恐惧感：「哎呀，我被害得这么厉害啊。」说不定那个时候他没有受害，当然我们保护青少年不受这个害，而发生这个事情的时候，我们要宽慰这个青少年：「没关系，这个事情过了，你照样成长嘛，有什么呢？」就是说还是一个观念问题。还有，就是不要过于强化给孩子们灌输，事情发都发生了，你还在一直说这件事不得了，就像少女失身以后，你还说：「你那个处女膜破了，那是个物质性的、一次性的东西，一次破了永远破了，你怎么办？你去修补吗？」（笑）

同学：刚刚提到的问题，我就想到关于青少年如何教育的问题。我觉得这个应该是可行性的问题，包括现在中国大陆近几年推行在课

堂上进行性教育。在我们看来，今天讲的这些内容就是说，如果是青少年儿童，他是不是应该接受这样的一些观念的引导呢？或者说我们在进行性教育的时候，我们是不是应该不仅仅要告诉他他是怎么样的？我们应不应该告诉他他应不应该怎么样的呢？就是我们今天探讨的一个道德多元。这个可能过了几十年后就改变了，不是这个样子的了。那我们现在是否还应该告诉青少年们这个是不应该的？或者你应该怎么样去做？

甯应斌：当然我们可以谈论对青少年的影响，但是，我很好奇的是：为什么我们很多发言好像都被导到这个方向来，而不谈谈对你们的影响。因为我们在对你们发言嘛，我的想象中，你们的回应应该是：这些话对我们这样的人的影响。可是你们没有，你们却说，那这个东西给青少年听到怎么办？

张世君：对，你们都搞偏了，我觉得我们提问的人把问题搞偏了，应该是我们在这当中受到什么性教育？我们从中怎么改变？我们作为成年人，有很多性禁忌，怎么改变我们的性禁忌，打破性禁忌，怎么能求得一种女性的解放或者说性解放？怎么一扯扯到青少年去了呢？（大笑）而且是扯到青少年、扯到未成年的少年，好象道德的卫道士一样。

甯应斌：倒没有您说得那么严重，我只是想知道是不是你们自己也有一些想法但没有提出来，不好意思提出来，还是怎么样的？

同学：对不起，我想补充一下之所以会提青少年，是因为我们都是过来人，我们都从那个时候到了今天这个角度，我们到今天才接受这些东西，所以我才会想，如果说在我年少的时候，也接受了这样一些理论的感染，那我的想法到了今天就会产生很大的变化。所以我想，今天像我过去那样，现在也是个小孩的人，他看到这些，到二十年或者像我这么大的时候，他会有另外一个什么样的感觉？所以我才

提我们现在是不是应该告诉他们这些东西？

同学：老师，我想补充的是，我之所以会提这样一个问题，是因为我们学了女性主义之后，我觉得我的观念是有了变化。但关键就是说我觉得女性主义里面有很多派别，我们在学每一派的时候，我们就觉得这一派很好，它的观点很好，它提到的什么理论很好，但我们在学另外一派的时候，我们又觉得这一派又很好。但问题就是说，面对比如说恋童癖这些问题的时候，当我们去跟别人讲的时候，我觉得我自己讲不清楚，所以我觉得这是我的一个困惑，所以我才提出来。

甯应斌：好，这就是我想要听到的（笑），你这样子讲我们就明白了。

同学：我就是一个很简单的问题，就是为什么支援公娼？

甯应斌：简单的答案就是公娼是社会偏见的牺牲者，也是某些人利用性的偏见、借着打击公娼来强化自己的权力与道德优势。

何春蕤：关于「支援公娼」这个问题，我的回答是：「为什么不？」你要先讲清楚啊，你为什么不支援？你不支援的理由在哪里？你的立场在哪里？你是在什么样的价值判断上说不支援公娼？说出你的理由来，我再一点一点跟你辩驳。这个关于性工作的部份，我在《性工作：妓权观点》里面已经写了很长的一篇，也是当时在公娼辩论的时候废娼派的妇女团体提出一些说法，我就一个一个地辩驳，今天如果要在这里重述，那还要讲三、四个小时。公娼这个抗争打了一年多，我们光是跟性工作相关的出版作品也写了几十万字，继续在论述中深化大家对性工作的认识，有兴趣的人都应该自己去读。

同学：我有一个问题，在整个性别运动的过程中，我们女性有什么需求，就是内心的情欲，要坦白地说出来，还要不断地争取自己的权益，好象就是说凡是存在就是合理的。但是我就想起一个问题，就是说在这个过程当中好象没有说到我这个需求有没有什么是非和正义

的判断，究竟有没有一个尺度存在？还是说凡是我要得到的我就要得到？譬如恋童，我可以正视它，还有女性的情欲，我正视它，但是譬如说我学习了这个理论，或者我其实也知道自己心里面有一种冲动的时候，但我去实行的话，我究竟怎么判断自己？就算我不在乎别人怎么判断，我自己怎么判断我自己是正义的呢？我自己这样做是对还是错的呢？我说的判断并不是以现行的道德判断，还有政府、国家机构所规定的法律为依据的。

甯应斌：一方面就像你对任何事物的道德判断一样，依据的不外乎是正义、平等、自由、人权等等原则，另方面你之所以会对我们谈的这件性的事有判断上的困难，那是因为社会共识已经在多元化或瓦解中，而新的道德视野还是少数的、反主流的。

同学：台湾的制度上来说，妇女已经是达到了完全平等，取得了相当高的地位，就是说在制度上没有再努力的余地了，是不是可以这么说？

甯应斌：我个人觉得在政治、教育、法律这些方面，也就是基本的、制度性方面的平等，也就是形式的平等，已经有做到相当高程度了。当然也许还有像在军事国防方面可能有形式上的不平等。此外，还有些东西好象「通奸除罪化」，可能有的人认为这个对女性是不公平的，或者是怎么样，还有这种争议。但是没有那种明显的歧视性法律存在了。

同学：我想问两个问题，台湾达到这个程度要多少年？这是第一。第二个就是，是不是已经比世界上所有其他的国家在制度上保障得更有力？我觉得非常羡慕，因为刚刚听你们这么说。

甯应斌：制度上的平等，或者说形式上对妇女的保障，不同于实质的平等。制度或形式平等是比较容易达到的。这和这个社会的国民所得或富裕不见得有什么关系，有时所谓先进的国家反而因为宗教或

文化传统而保留了一些不合理的制度，但是其实质平等的程度，可能比一些形式平等的国家还要高。

何春蕤：法律怎么写，和人怎么执行法律是两码事。就算是法律没有涵盖的部分，你总有抗告的空间，你总可以去诉求妇女议题，妇女团体可以帮你把这个问题拉出来，正当性非常高。实质上的效果能不能达到你所要求的百分之百，那就很难讲了，要看你要求的是什么，你在什么样的议题上去诉求。但是在制度上来讲的话，目前妇女议题是有很高的正当性。问题是，现在有很多妇女团体其实不在做妇女议题，因为越来越没有很多妇女议题可以做，想要的法已经立了，想要执行的法也有了监督的能力。现在妇女团体最喜欢做的反而是去管别人要怎么过生活，管理整个环境该是怎么样的环境，有时候这种扩大幅度的管理还真是造成了很多人的麻烦。

同学：在台湾，那些议员的绯闻就涉及到一个问题，就是一对多，就触及到现代婚姻里面最基础的一夫一妻。在内地婚姻法刚刚就有一个比较大的改动，很重要的其中一点就是，重新确定了重婚罪。那对你们来说，我就觉得台湾的社会那么开放，大家的观念那么开放，当然你选择同居这是一种形式，但是从根本来说，为什么我们要在婚姻法里面确立一夫一妻？就是为了保障女性，这是女性主义，现代女性主义提出来的一个措施，那么根据我刚刚听您所说的，这样两个关系是不是有点矛盾呢？因为你提倡了性解放，然后允许发生多元的关系。可是我们在法律上又提出原来的一夫一妻维护我们女性的权益。

何春蕤：这个不是个人内在的矛盾，而是女性团体里面不同立场的矛盾。有一些人会主张一夫一妻，认为那是对于女性很好的保障，可是另外一些人会提出来说，那样子的一夫一妻严格要求的制度对女性来讲是不利的。

甯应斌：我想你有一个预设，就是保障婚姻等于保障女性，但是你的预设是有问题的，因为保障婚姻并不等于保障女性；婚姻通常是连带着家庭，而家庭连带的通常是一某种女性的角色，就是女人要相夫教子、侍奉公婆啊这些东西。那我不知道你这个所谓保障婚姻，是什么意思。如果说意思是使人进入婚姻以后不容易退出，那也不见得会对女性是保障。因为我们碰到的很多案例，女的想离婚，但是丈夫一直不让她走，让她继续在婚姻中消耗生命，那也许这个不容易离婚，对她不见得是保障。

同学：我的意思是指一夫一妻，而不是指婚姻里面可能发生的那种各自的伤害，以及离婚的那种事件。为什么我提这个问题呢，就是我看中国「包二奶」的现象非常突出，在广东地区有这样一种情形，即使那些比较传统的女性，或者那些三十来岁的，她尽管知道丈夫有外遇，但是她选择的是，如果丈夫离开二奶了，That's ok，我们还可以继续下去维持夫妻关系，而且还会认为熬过了这个难关之后，大家关系更融洽。但是这就是一个问题，就是她们利用了那个重婚罪的法律，因为如果丈夫不离开二奶的话，元配就威胁去告丈夫重婚，不过她们尽量都不会诉诸法律。所以我就认为其实很多时候，我们都希望是一对一的关系，但现实之中又不是那样子，所以才会有法律，对不对？但是我们现在又提倡性解放、性革命，这样又形成了一种观念，我们可以同时跟不同的人交往。这不是错，然后伦理、道德又跟我们说这是不对的，然后自己又很矛盾，我是不是应该只跟一个人？当你处在这个环境中你就会觉得很矛盾，或者在台湾已经开放到那种程度，但是在大陆会觉得非常矛盾。因为当你知道你丈夫找外遇，那你又去找外遇，然后你又喜欢那个人，又可能喜欢丈夫，但不可能同时存在两个人的地位。

张世君：你们可以给男人赋权找几个女人，为什么不给女人赋权

找几个男人呢？你自己思想不解放。（大笑）

甯应斌：关于包二奶与一夫一妻的问题，我想是因为来自很多女人现在没有能力达到自主独立平等人格的关系。两个平等独立的自主人格，可以自己去协商决定他们的亲密关系，就像你们同学之间交朋友，我说的不是男女之间那个意思，就是交知心的朋友，不就是合则来不合则去吗？如果你的好朋友限制你交别的朋友，那你就会自己决定要怎么办，不是吗？现在问题就是，很多女人跟男性的关系是依赖关系或寄生关系，这个寄生依赖关系现在是透过婚姻制度来达成的。在这种关系下，男人要包二奶时就当然对另外某些女人是个伤害与威胁。我想从长远来讲，女人需要思考的是如何促进自己有独立平等的自主人格，而这显然不是借着法律所能达成的，用法律来惩罚变心男人或限制人们的自由结合与分开，都和那个真正平等的人格养成无关，反而继续持续寄生型的婚姻关系，而不是改革婚姻关系。现在很多女人已经可以独立自主了，反而有些男人做不到，所以女人要求离婚或分手时，男人还百般纠缠或暴力相向，我想这是限制别人的人生选择与自由，把自己的不能独立或不成熟的寄生心态，变成别人的负担责任。

同学：我对几位教授的文章读了很多，因此有很多问题想问，那么今天我想问两个问题。第一个是，您非常关注女性作为一个情欲主体的情欲经验的培养，我觉得这条道路非常好，就是女性也可以看A片，也可以利用A片来培育女性的情欲经验，我觉得这条道路非常富有启发。那么我就一直想问，几位教授是怎么找到这条瓦解男性权力的道路的？我觉得简直是出奇制胜，（众笑）真的是非常好，不知道是什么资源促使您找到了这条途径？这是一个问题。第二个问题关于《性／别校园》这本书，我们同学都读了，非常富有启发，您在《性／别校园》里面提到，特别是中小学的校园并不是情欲的真空，而是一

个情欲的校园，很多孩子都已经有他们情欲方面的追求。您在书里面提出校方应该在空间方面包括厕所的安排等等为学生的情欲培养和发展创造条件，这个观点是很大胆。您这本书是为培养桃园县的中小学教师而写，就是进入了教育的主流渠道，那么我想知道这本书进入校园以后效果如何？我就想提这两个问题，谢谢。

何春蕤：我觉得刚才大家讲恋童癖这个话题很有趣。我看你们没一个人认识恋童的人，你们也不知道恋童是怎么一回事，但是你们一听到这个词就有无限的情绪回应出来，这些反应则构成了我们在听到「恋童」这两个字的时候只有一派负面的思考，觉得这是坏事。可是到底它是怎么一回事你也不太清楚，到底我们现在对于恋童已经有什么样的研究、什么样的理论、什么样的不同理论和说法、恋童者的组织有什么样说法？这些大家通通没有看到。那为什么我们在没有认识这件事的时候就能够断定它是不好的事情，要废它禁它，要立法来处罚它？这不是成见是什么？

就像公娼那个话题一样。我们很多主张废娼的朋友都不知道娼妓是怎么一回事，但是她们脑子里都有一个想象，就是雏妓的可怜景象，暴风雨下一朵梨花被打得乱七八糟（众笑），这是我们很多言情小说里对于性场面的描述，女性的无助之类的。这种文化想象其实构筑了我们认识世界的一个重要路径，我们都觉得世界就是这样子，因为我们从小就听到是这样，因此我们听到「强暴」就会想到可怕的景象，我们听到「性」就会想到各种恶心可怕的情绪。这些情绪我觉得是一种文化的养育过程形成的，文化已经先装了一大堆东西在我们身上，我们也是透过这些包袱来体认我们自己的身体，来认识我们跟人之间的感觉和关系。

我觉得我们是时候应该停下来，说：「好，这个事情我不大了解，那我来多了解一点」，而不是很快就先下断语，完全不顾事实，

这就叫做歧视。「歧视」就是我一个客家人都不认识，可是我就说客家人大男人主义，客家人小气（众笑），这些观念是从哪来的？这些观念就是来自一个充满了不平等、充满了负面印象的文化条件，而我们竟然全盘接受了，然后我们还大肆宣扬。我觉得在这一部分，大家应该坐下来好好想一下，我为什么要特别地对这件事情有恶感？我为什么有这样一个非常强的情绪反应？我这个情绪反应是怎么养成的？我是怎样长成现在这样一个人的？

回到刚才有人问我，我们是怎样长成这种人的。我觉得最主要就是我们「交友不慎」，交到一些不一样的朋友。比方说我们因为运动而认识了公娼，然后我们因为在公娼、在性议题上面有一定开明的形象，因此有很多性边缘的人士，像跨性别的朋友，就会跑来四性研讨会，他们觉得在这个研讨会里面有他们最自在的空间，物以类聚，我们就会认识这些朋友。遇到了这些朋友之后，我们就开始认识另外一些人和他们的生活方式，我们开始认识到，原来我们所知道的世界是很狭隘的，是从窄窄的门缝里看到的世界，而事实上这世界有很多不同的生活方式，有很多不同的价值观在我们周围运行着，有很多我们认为不可能的事情是可能的。就是透过这样一个「交友不慎」，透过和运动的一些连接，我们认识了一些被社会污名排挤的人，比方说所谓的豪放女，就是性比较开放的女人，然后在这个交朋友的经验中学会抱持着一个不谴责、不践踏、不质疑她的态度，也因为这样，我们反而得到机会真正认识她们的生活。

举个例子说，我认识一些豪放女，你们千万不要以为豪放女跟什么人上床都可以，没什么「原则」。不！你错了！我所认识的豪放女大有原则，要是你情欲条件不好，不肯好好地营造气氛，不能好好地玩前戏，不能够尊重我主体意愿的，绝不跟你做！但是如果说，两下谈得拢，气味相投，大家都有这个意思，那我可不管你是不是结了婚，

你几岁，你长得什么样，你是谁的老公。豪放女有她的抉择条件，她的抉择条件可能跟你不一样。你的条件是说两人之间有没有婚约，对你来讲，性只有一个条件，就是有没有婚约，有婚约就跟你做，没婚约不做。（众笑）这个条件对于豪放女来讲简直不可思议，她说你一点原则都没有，完全都不谈品质，就谈那一张纸。对于豪放女来讲，她非常讲究，她如果出去跟男朋友约会，事先要规划，比方说什么时候去，天气会怎么样，能在室内还是在室外，要带什么样的道具，要制造什么样的气氛，大概要约到什么时间见面最好，要做什么样的活动。是先吃后干，还是先干后吃，有很多种规划。相反的，我们认识的很多好女人都觉得，性是想都不能想，规划都不能规划，谈都不能谈的事情，因为性要自发，要莫名其妙就自行发作了。可是，自行发作多难呐。（众笑）很奇怪，大家其实对性的想象、对性的要求、对性的口味是很不一样的。可是我们往往预先就说，某一种性是不对的，某一种性是不好的，只有我那种是好的，这才真的是成见和歧视的根源。

刚才问的一些问题，我现在把我自己想讲的说一说。关于「新世纪是否还有道德伦理，还有某种底线没有？有没有基本的原则？」当然有，哪有人是没底线的？哪有人什么都吃？就说广东人什么都吃，广东人还是有些东西不吃吧！随便说，桌子啃不啃？（大笑）不啃吧？对不对？你就说他什么都吃，每个人还是有自己的一些原则、自己的口味。这个原则和口味可能不是天然选择，它还是文化的调教、家庭的教养啦，个人的经验啦，整个的文化环境啦，风气啦，都有影响，都会影响一个人情欲口味是怎样。而且他自己也会决定他的原则是怎样。每个人都会考量工作重要还是爱情重要还是性重要，每个人的比重不一样，这要看个人来决定，只是我们现在的文化不容许我们有决定权，我们的文化已经先决定了婚姻最重要。这种霸道的道德伦理我

还觉得很有问题呢。

有人问，我们读了这么多流派，要怎么选？问这个问题的人通常就是坐在一堆流派之外，对着这一堆派，看看这派、这派、这派（大笑），好像很难选择似的。问题就在于你根本就没有进入任何一派，因此你也不会真正的懂这些派在说些什么，它们真正的出发点和脉络是什么。再说，很多时候大部分人并没有选择的那个奢侈，因为我们有很多人已经在一个位置上了，他不可能去别派。当你跟公娼并肩站着的时候，当你看到了她们的处境，当你看到了那些正经八百的女性运用法律、运用警方、运用市政府来欺压公娼的时候，老实说，你没有选择的奢侈。

关于情欲经验如何长成。我们刚才稍微讲到一点点了，有时候要看你个人跟什么人接触，如果你每天都穿着套装在市政府进进出出，你肯定接触不到，你只会遥远地看到娼影随行而已。（大笑）还有，大家不要小看你们幼年的经验，我觉得我们幼年的时候常常有一些奇奇怪怪的经验，各式各样的经验，有的时候我们也许没有把这个经验突显出来作为我们成长过程中一些塑形的力量，我们从来没想过它们是塑造我们的力量。比方说，在情欲领域当中，我们很少整理过自己的生涯，我到底经历过什么事啊？到底在我身上曾经有过一些什么样的事情？这些事情有什么意义？我认识一个朋友，她从小的情欲材料就是上美术课的时候画维纳斯雕像，你们看到的是画维纳斯雕像，她就在那里拼命地想大卫那片树叶下面是什么。（大笑）你千万别以为一个人就是受到 A 片主导，其实很多时候有很多你想不到的现成材料。人的脑筋是一个主动搜寻转化的力量，你看绯闻为什么这么热衷啊？我告诉你，绯闻中别的层次我先不讲，其中有一个层次就是幻想层次。璩美凤的性爱光碟给无数人增添了性幻想的素材，让大家都好像身历其境，每一个读报导的人都经历那些互相调情，饭店吃饭，开车到山

上，在车上怎样怎样，每一个人都在绯闻当中身历其境。所以我觉得绯闻的热门也是一个全民饥渴的征兆。（笑）

后面有人问到，跟教育相关的，比方说在情欲校园里校方要怎样创造好的条件？以及我们这本书出来了以后效果怎样？先说后面这个问题，实际的效果很少，因为校园里面还是个非常高压的环境，可这样一个环境当中还是不乏有识之士，就是一些特立独行的老师，他们对于学生采取一种开明的态度。一看到一个男生给一个女生写一个小条子，有些保守的老师就会布下天罗地网，联络家长，联络朋友，形成一个网络，逼着这两个小孩子生离死别。可是我接触到的这些特立独行的老师就不会这样处理，这些老师就跟学生聊呀讲呀，互相分享自己的经验，老师带着这个孩子经过这段非常青涩的恋情。当然这种老师在学校经常会遭殃，因为其他的老师觉得，都是你惯坏他，以后出了事怎么办呢？所以在学校里其实有些异类，有些头脑比较开明的老师已经存在，但是他们没有资源，他们没有组织，他们没有适当的说法来辩驳。而《性／别校园》就是为他们写的，提供一些理性辩驳的说法，一些不一样的教学实践，帮助你松动这个校园。同时，还有一些时候，虽然我们在理性上可以接受这套开明的说法，可是情绪上受不了，实践上想不出出路，这个书就是希望能够让这样的人多磨一磨，多泡一泡，多浸一浸，好让这些寻求出路的人能够在情绪上松开来，不要还是那种恐惧、害怕的样子，以便能够想得到一些出路。

那至于说效果，我们当然希望有效果，可是效果不是那么快能看到的。像现在 2003 年，我们再回顾从 1994 年开始的女性情欲解放运动，我们慢慢看到一些征兆，一些迹象。但是这些变化都不是一本书造成的结果，而是很多社会力作用的结果，因此你不用问这本书的效果如何，你就努力运用各种力量改变周围的环境吧。

在台湾民主化的过程当中，自由、平等的概念当然会冲击到亲

权，父母和子女之间的关系，老师和学生之间的关系，这些截然不平等的关系。如果自由平等是全民的共识，是大家价值的一个基本基础的话，那么请问这个权利是不是到了家门就停住？到了教室门口就停住？到了校园门口会停住？还是说这样一个概念会继续地普及？这些正是现阶段台湾在酝酿的一些大变化。民主化这个过程所带来的可能变数当然是主政者、掌权者、父母、老师有时不愿看到的发展，因此他们还是用同样的一套说法来限制孩子——你年幼无知，还不懂民主，因此不适合把民主放到你手中。可是他们不觉悟的是，另外还有一种力量，其实就是资本主义也就是商品化的社会力量，这样的力量赋予了青少年极大的消费能力，在消费过程中鼓励青少年肯定自我的主体性，只要我喜欢，有什么不可以。资本主义所带来的这个个人主义化的趋势也有可能会使青少年对他自己主体的评价，对他人生的规划有不一样的发展。这些发展是资本主义的发展也好，是整个社会的变化也好，是民主化过程的发展也好，恐怕都不是我这本小小的《性／别校园》能够预估的。这些巨大的社会力量更值得我们进一步的观察。谢谢。

时间：2003年1月6日下午

录音整理者：董艳、梁嘉敏、卢天玉

（甯应斌附记：这个演讲根据的是何春蕤和她的助理们事先已经完整制作的投影片，基本上我们就是按照投影片逐张来讲。因此我在本演讲的发言内容与资料来源要感谢何春蕤的研究收集。目前的出版内容也是经过何春蕤的大幅修删改正，特此说明。）

参考文献

- June M. Reinisch and Ruth Beasley (琼·瑞妮丝、露丝·毕思理), 1992, 《新金赛性学报告》, 台北: 张老师文化。
- Nancy Friday, 1995, 《女人的秘密花园》, 台北: 展承文化。
- 何春蕤, 1994, 《豪爽女人: 女性主义与性解放》, 台北: 皇冠。
- 何春蕤, 1997, 《呼唤台湾新女性: 豪爽女人谁不爽》, 台北: 元尊文化。
- 何春蕤主编, 1998, 《性／别校园: 新世代的性别教育》, 台北: 元尊文化。
- 何春蕤主编, 1998, 《性／别研究—性工作: 妓权观点》1&2 合刊, 桃园: 中央大学性／别研究室。
- 吕秀莲, 1990, 《新女性主义》, 台北: 前卫。
- 李昂, 1989, 《杀夫》, 台北: 联经。
- 李昂, 1997, 《北港香炉人人插》, 台北: 麦田。
- 邱妙津, 1994, 《鳄鱼手记》, 台北: 时报。
- 邱妙津, 1996, 《蒙马特遗书》, 台北: 联合文学。
- 施寄青, 1989, 《走过婚姻》, 台北: 皇冠。
- 雪儿·海蒂, 1994, 《海蒂性学报告》, 台北: 张老师文化。
- 饭岛爱, 2000, 《柏拉图式性爱》, 台北: 尖端。
- 甯应斌, 2001, 〈同性恋与性工作的生命共同体〉, 《性工作: 妓权观点》, 台北: 巨流, 281-325 页。
- 甯应斌主编, 2004, 《身体政治与媒体批判》, 桃园: 中央大学性／别研究室。
- 廖辉英, 1983, 《不归路》, 台北: 联经。

性政治

性运的由来及其派别

甯应斌 主讲

今天我要讲的分两部分，第一部份是性政治的「外部」问题，外部问题可以说就集中在「政治」这个观念上，就是性运动（性政治）与其他运动（如，民主政治、性别政治、阶级政治等）的关系。这涉及什么是性政治的「政治」，以及性运动的「由来」。

第二部份是性政治的「内部」问题，内部问题是集中在「性」这个观念上，就是性的内部差异——各种各样的性之间的政治关系。这涉及什么是性政治的「性」（sexuality），以及性运动的派别。

我可以用下面这个表格来简单表明：

性政治	
外部	内部
性的外部差异：性与阶级／性别／种族／年龄／身体／公民等等之间的关系	性的内部差异：同性恋、双性恋、S/M、家人恋、性工作、爱滋、私生子、跨性别、女性情欲、青少年的性等等之间的关系
什么是「政治」？	什么是「性」（sexuality）？
性压迫、性歧视、性正义、性解放、性自由、性平等、性阶层…	性的社会建构、性身分认同、性政治的派别、性差异…
性运的由来	性运的派别

第一部份——性运的由来：什么是性「政治」？

一、什么是「政治」：现代政治话语及其发展

让我先从外部—政治开始谈起。

「政治」历来有很多意思，比如说「治理的艺术或科学、方法或策略」、「群体内的斗争操纵连横（为了支配或权力）」、「社会人群内的冲突与复杂权力关系」都是常见的意义。「政治」也表现为：价值的冲突、利益的纠葛、公共的讨论、历史的沉积、群体的协商…这些现象。

今天我要讲的就先略过这些。我们对政治可以从一个简单的角度来看，就是「政治」在现代的政治话语系统里必然关连着以下几个最基本的语词，这几个基本语词的意义范围互相重迭但概念上有些差异。这些语词像是：压迫、剥削、歧视、管制、支配（宰制）、阶层、殖民化…，还有平等、权利、自由、正义、抵抗权力、多元、民主、解放…等等。这些语词就构成了现代政治话语系统的核心。

如果说，这些语词乃是我们现代话语里面谈到的「政治」之核心概念，那么什么是「从政治的观点来看问题」或「从政治的角度来看问题」？“Being Political”或「把某个问题政治化」究竟是什么意思？

现在我们有了答案：就是使用上述现代的政治语言来描述、谈论、解释、分析、定义、操作、介入干预、建构、解构、改变…那个问题。

从这个语言的角度来看，什么是民主政治呢？很简单嘛，就是用我们刚才讲的像是压迫、管制、支配、权利、自由、正义、民主…等等这些语词，来描述、解释、分析、操作、介入、改变…「统治（治理）」关系、如政府与人民的（权力）关系、治理的性质等。

那阶级政治又是什么？就是用上面这套语话（像阶级压迫、剥削、平等、正义等）来描述、定义、建构、解构阶级，来分析、操作、介入、改变阶级关系。

那么族群政治或种族政治又是什么？年龄政治呢？性别政治呢？你们猜对了，还是用这套语词像是：压迫、剥削、歧视、管制、支配（宰制）、阶层、殖民化…，还有平等、权利、自由、正义、抵抗权力、多元、民主、解放…等等来描述、谈论、解释、分析、定义、操作、介入干预、建构、解构、改变…性别（族群、年龄）关系。

你说：怎么都一样啊？！

这是因为我们今天处于这个现代政治话语发展的后期，所以我们今天来看这个完熟的话语系统会是基本上一样的。可是其实这套现代政治话语有一个发展的过程，而且它曾经随着所描述、所分析的对象不同而有变化，有不一样的地方。每一种政治都有它特殊的细节（specificities），比如说在民主政治里面，你就听到政党啊、制衡啊、宪政主义啊、三权分立啊、议会、自由选举啊这些东西，但是在其他政治里就没这些东西；阶级政治则会牵涉到工会、劳动契约、罢工、劳动过程、经济等现象；至于性别政治则牵涉到婚姻家庭、性、两性分享公共领域（参政、教育、就业、公共空间等等）。

总之，各种政治所使用的特殊语词是不同的，就连彼此相同的最基本语词其实也只有在话语发展的后期才是一样的，在发展过程中则是不尽相同的。我们今天的现代政治话语，从历史上来说，源头是抵抗君主专制的产物，后来基本上是在 19 世纪的阶级政治里面成形的，以后的性别政治等等都不断地充实与改变了这个政治话语的内涵。

这样说来，民主政治与其话语是不是站在一个优势（privileged）的位置？换句话说，是不是没有了民主政治就没办法有其他的政治？是否要先解决民主政治的问题才能去处理其他的政治问题？

这是一个「非历史」（ahistorical）的问法，这个看法以为有了一个民主政治话语后就可以不断地套用在后来出现的各种政治上。但是事实上不是这样，因为从阶级政治、性别政治等后来发展出来的特殊话

语，有时也会反过来进入民主政治的话语，充实与丰富民主政治的内容，开启民主政治的新视野或带来新问题。各种政治不断发展彼此影响，才有了我们今日看到的、大致上相同的一套基本的现代政治话语之语词。

用更具体的例子来解释我上面所说的：有一些政治话语在阶级政治没有形成以前是没有出现的，比如剥削这样的观念；还有歧视这个概念从前在民主政治里是没有的或不是那么清楚的，可是呢，这个在族群与性别政治里的歧视观念出现了以后，民主政治也开始谈这个东西，比如说你是不是对某一些公民有歧视。这个歧视语词也可以运用在阶级政治里面，比如说工人阶级是被歧视的。换句话说，当性别被政治话语所建构时，有些语词会有变化，例如「歧视」在性别政治中变成一个重要语词与特定的意涵，但是这也会反过来影响民主政治或阶级政治的话语。

总之，现在我们看到的这整套政治话语不是一次成形的，而是从民主政治开始慢慢发展出来，而且在不同的时期运用在不同的对象（政治）上。但是话语在不同的对象（政治）之间有互相的联系，而且话语会互相流通互相影响，所以现在发展到后期，看起来都是一样，但是其实它是有个历史发展的过程。

（关于这个问题，本文附录的问答（一）还有很重要的详细讨论，请读者参考。）

二、什么是性「政治」？

那么，「性政治」是什么？

非常简单嘛，讲到这里，你们都应该知道了。对了，就是用现代政治话语像压迫、剥削、歧视、管制、支配（宰制）、阶层、殖民化…，还有平等、权利、自由、正义、抵抗权力、多元、民主、解

放…等等来描述、谈论、解释、分析、定义、操作、介入干预、建构、解构、改变…性。

所以我们谈性，不谈高潮，不谈性技巧、性生理，只谈压迫剥削歧视自由平等多元等等。谈性，其实是有很多种谈法的。可是呢，我们今天要从政治的角度来谈，政治化的来谈性问题。当然我们也可以来谈性经济，可以从经济的角度来谈性，从生理或医学的角度来谈，也可以的，但它们是不同的话语。我们今天就用政治话语来谈性，我们要谈性政治。

谈到政治，首先我们要谈「阶层」。

阶层是现代政治里的一个重要假设；阶层基本上可说是一个群体。我们现在讲权力关系就是讲一个阶层与另一个阶层的权力关系，譬如压迫、剥削、平等等关系。

所以，政治就是谈阶层与阶层的关系，也就是两个群体的权力关系，而不是谈个人与个人之间的关系。前面举例谈夫妻之间的权力关系，那是谈作为一个群体的夫与妻之间的关系，而不是哪个夫和他的妻之间的关系。同样的，民主政治就是统治阶层与被统治阶层的权力关系（前者压迫后者、后者向前者要求平等…）。性别政治就是男与女作为两个群体或两个阶层之间的关系。在这些谈论中都不是在谈个人与个人的关系，而是群体和群体之间的关系。

「阶层」，从字面就知道，是有高下之分或上下之分的，也就是有优势、劣势或弱势阶层之分的。阶层关系就是「权力关系」，有时也被称为「支配关系」。

那阶层怎么区分呢？这是有争议的。比如说，在经济阶级的阶层方面，我们熟悉的有马克思把它分成资产阶级和无产阶级，可是也有人除了依据生产工具外还依据其他的因素来划分阶层。

但是经济方面的阶层是否就能决定你在整个社会的位置呢？比如

说，你是个妓女，但是你很有钱，那你在整体社会中就会是上流阶层吗？或者如果你是国家高级官员，可是你薪水不多，又不搞权钱相通，那你在整体社会中就是下层吗？不会的，因为还有个东西叫「身分地位」（status），这会影响你在整体社会中的位置。

让我把人在整体社会中的位置叫做「社会分层」，这是个全盘性的社会位置表明了人在社会里面处于一个什么样的位置。它除了受到经济因素的影响之外，还受到其他因素比如说你的民族、性别、年龄、性的特色的影响。你可能在种族上是一个劣势的民族，是少数民族，但是在性别上你可能是男的（优势）；你在经济上可能是弱势，在年龄上可能是壮年，在性方面则是个双性恋等等。这些东西都会影响你的社会分层。换句话说，你所处的种族、性／别、年龄、经济阶级等阶层位置会影响你所处的「社会分层」。

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化成数个不平等的分层。这些分层是蛮固定的，很难流动。在有些社会里，只因为你的宗教或血缘不同，你就属于不同的阶层，而且不同阶层之间还不能通婚。

工业革命之后，旧形式的社会分层逐渐消失，新的不平等社会分层却形成了，同时也产生了新的社会分层因素。在这些新的社会分层因素里，马克思所定义的「阶级」是一个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分层。

总之，马克思认为经济阶级是社会分层的主要决定因素，但是后来也有人认为应该加上工业革命前决定社会分层的「身分地位」这个因素，因为这个因素在工业革命后仍然有些残留下来也继续演化。我

想，社会分层如果要从一个经验的、更细致丰富的方式来分析，那么仅仅考虑经济阶级的阶层是不够的，还要考虑许多因素，也就是人在其他权力关系中的阶层位置，这些都会和一个人的身分地位有关。

在现代社会分层的因素方面，除了经济阶级以外，还有种族和族群的因素，而且现在大家都注意到，「性别」其实也是个分层因素。性别这个因素不是以前没有人提过，但是现在引发注意的主要原因我认为是：现在妇女内部开始分化了，有的人在经济、教育、政治上跑到上层去了，有些人还属于家庭妇女或在下层。换句话说，我们不要非历史地来看待社会分层因素的发展。

除了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欠缺经验研究。不论如何，我们主张：「性」也是个社会分层的因素。

现在先回到前面讲的权力关系上。我们刚才说到，每种权力关系里面都有阶层之分，如种族关系里面有分优势种族的阶层和弱势种族的阶层（人口可能是少数，但也可能是多数）。同样的，在性别（权力）关系里，性别也分阶层，性别最主要分为男和女两个阶层。稍微统计一下就知道，与男人相比，女人在经济上是比较弱势的，收入比较差；在高等教育的教职、机关的领导阶层里面，女的比男的少。

不过性别阶层只分男与女，那是简化了点，对于需要更多经验实证成份的社会分析而言是不够的。例如，说性别阶层是社会分层的因素就是说，你在性别阶层的位置会影响到你在整体社会里的位置，比如你是男的，你在整个社会里的位置可能就比较高，如果你是女的，就有可能在社会里是比较低，比较底层；但是这个可能性还是太粗估了些，多一些参数才更有经验分析的价值。

因为男与女除了生理的因素区分之外还有别的因素造成更细部的

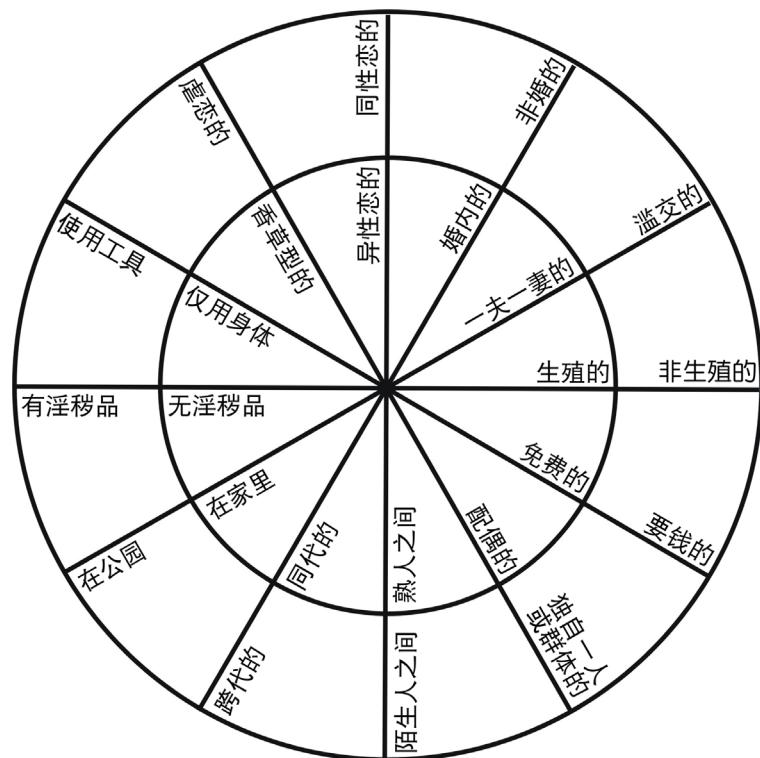
区分。比如对性别规范顺服的程度，所以女人里面还可以分出良家妇女和坏女人，也就是良妇与淫妇。男人也可以用这个「对性别规范顺服的程度」来进一步区分性别阶层，像男子汉啊、娘娘腔啊等等。此外，男女两性阶层之下还应该有跨性别这个第三性的阶层。

三、性阶层

「性」这个权力关系也是有阶层的。无阶层就不成一种权力关系。

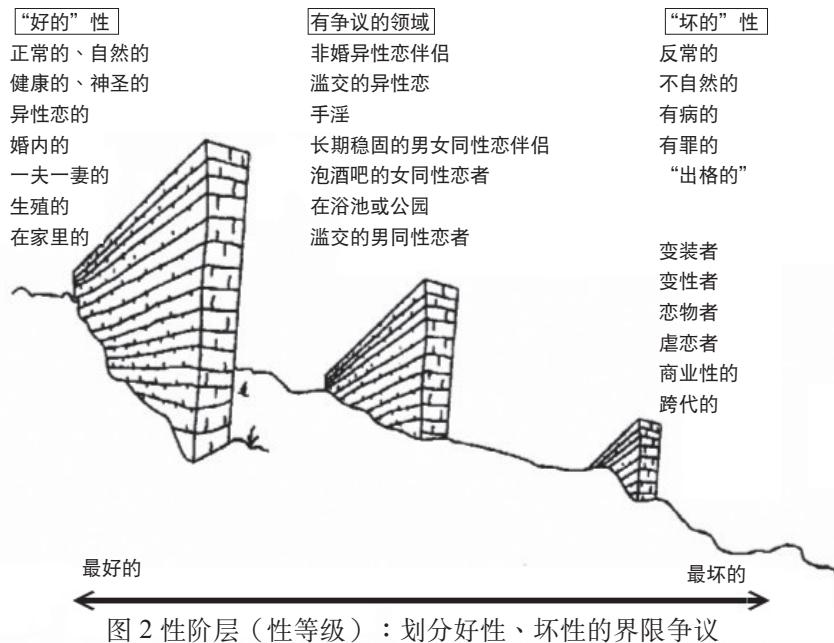
性的阶层的特点是什么呢？主要就是性的阶层与性道德是同构的，就是说性跟道德价值紧密联系在一起、完全对应的，所以对于性行为的道德评价也就决定了它的阶层。你们要是不懂「同构」的意思，我可以再用一个例子来讲。在中国春秋时代有人提出君子与小人的区别，我们一般理解这个区别是道德上的，就是君子道德上好，小人道德上差，可是呢，过去大陆学者则认为君子与小人不仅是道德区分，并且还代表两种社会阶层，比如君子可能是奴隶主，小人是奴隶（如果讲君子是地主阶级，小人是佃农也是一样的）。换句话说，君子小人既是道德的区别，也是社会的阶层之分，这就是说他的阶层跟道德是「同构」的：你是下层阶级，你的道德评价自然就低；你是上层阶级，你的道德评价自然就高。这就叫阶层与道德的同构，他是同样结构的。（当然以上的君子小人例子不一定合乎历史，我不是专家，只是用这个说法来举例而已）。

好，那么性的阶层与性道德是同构的，意思就是性（道德）价值是性阶层的划分因素，性的阶层也就是性价值的阶层，你的性倾向的（道德）价值也决定了你所属的性阶层。反过来也是一样的，性的阶层也就决定了你的价值。在这方面，西方有个叫盖儿茹宾（Gayle Rubin）的学者对这个东西有个分析。这个分析虽然是西方的，但是我觉得有些部份对我们的社会也适用，有些部份你最好自己去调整一下。（见插图）



内环：	外环：
美好的、正常的、自然的 、受祝福的性：	邪恶的、反常的、不自然的 、受诅咒的性：
异性恋的 婚内的 一夫一妻的 生殖性的 非商业性的 配偶的	熟人之间的 同代人之间的 私密的 无淫秽品的 仅用身体的 香草型的（寻常的）
	同性恋的 非婚的 滥交的 非生殖性的 商业性的 独自一人或群体的
	陌生人之间的 跨代的 公开的 有淫秽品的 使用工具的 虐恋的

图 1 性等级：内环与外环



茹宾的这个分析是怎么区分性阶层的？她是怎么区分内环和外环的？

人的性行为有一夫一妻的跟滥交的；生殖的或是不生殖的；免费的或是要付钱的；独自一人做或是好几个人一起玩的；熟人之间的或陌生人间的；同代人的或跨代的；在家里还是在公园里——就是在户外的；有没有涉及到淫秽物品的，比如说看 A 片助兴啦；是自己身体的还是使用工具的——比如说假阳具啦；是偷虐恋 S/M 还是完全没有这个成份的——就像吃冰淇淋不加其他料，纯粹是最基本的香草冰淇淋；是异性恋还是同性恋的；是在婚外的还是婚内的等等这些区别。怎么分高下呢？如果你的性行为所牵涉到的因素大部分都是图里面内环的，那你所属的性阶层就比较高，如果你的性行为大部分包含了外

环的，那你的性阶层就比较低，比较底层。越多内环的，就在上面，越多外环的，就在下面。当然也有很多人是混杂的。这个图表就给了你一个很动态的方式去区分。

所以，性阶层可以用这个内环与外环来粗分为上层与下层（事实上的状态当然更为复杂），上层的就是好的性，下层的就是坏的性。茹宾又用同样的东西做了第三个图，她归纳了一下，最左边那道墙代表的就是好的性，就是正常自然健康的、异性恋的、家里的。

中间的那道墙，就是道德价值上有争议的性，就是有人说坏，有人叫好的。像手淫啦，不是好事但也非大奸大恶。不过这个有争议的性领域是个历史的产物，也有社会文化的差异，比如从前在西方，只要是不生殖的性，评价都很低，因此手淫在西方比强奸更坏，因为强奸是生殖性的，手淫是非生殖性的，不过这个是过去的观念。手淫在大陆也是最近才平反的吧！你看看民国初年反手淫的运动，你就知道人们过去是把手淫当洪水猛兽的。

最右边的那道墙就是坏的性，就是比方说男人穿女人服装的，要去变性的，恋物的（喜欢鞋子、内裤的），偷虐恋的（就是喜欢作爱的时候打打骂骂的），商业性的（就是性交易的），跨代的（就是年龄上有很大差异的）。对于这些性，社会基本上没有争议，大多认为它们坏透了。

好，回到我们一开始讲的，每一个权力关系里面都有阶层之分。性别权力关系内，男对女就是上层对下层，是有压迫支配的，我们说这是一个性别对另一个性别的压迫支配。阶级权力关系上也可以这样讲的，就是一个经济阶级对另一个经济阶级的压迫剥削等等。同样的，我们也可以讲性权力关系，乃是一种性阶层对另一种性阶层的压迫。

在我们更进一步谈性政治前，先讲这个阶层关系是怎么样维持和

复制的（大陆把「复制」叫做「再生产」，是同样的意思）。我们现在分了阶层，可是它不是今天这个样明天那个样，它有一个复制的过程，要一代一代传下去，要维持，就像中国古代封建统治维持了好几千年，不是吗？怎么样维持呢？标准答案常常是通过教育、文化、意识形态、常识、道德与价值共识、政治、法律、经济、社会制度与机构等等很多面向。可是还有另一个相关的问题，就是一种权力阶层关系的复制是不是需要依赖另一种权力关系的分层？

这很拗口啊，什么意思？比如说，性别这个压迫关系，它是不是只靠男人对女人的压迫就够了？当然不是这样的，事实上它可能还与民主政治中统治跟被统治的关系有关，例如，如果没有言论自由，性别阶层关系就会比较容易持续下去。

性下层的人或种族下层的人，如果他的经济也是弱势，那么他的经济弱势反过来也强化了他在其他权力关系里面的弱势。所以马克思说妇女解放也要从经济入手是很有道理的，他说性别阶层的支配，其中一个很重要的因素依靠的是阶级支配，但是马克思比较没有强调阶级关系的再生产是否也要靠性别权力关系。

换个问法，一种阶层权力的施展使力，是否需要依赖其他种权力关系呢？如：阶级压迫需不需要性别关系的帮助？或者需不需要年龄压迫、性压迫的支持等等？或者反过来问，不同性别的平等，是否需要其他权力关系的平等？

我想答案是肯定的。例如，性与性别关系很多时候与年龄有关的，比如以前妇女要解放的时候，有人会说那你家里小孩不要啦？现在有人要看 A 片（色情片），人们会说那你这不是要影响青少年身心吗？这就是用年龄政治来维系性／别政治。

不过权力关系的彼此依赖，不能看作是自明或自动现成的。它还是要经过一个话语言说的过程、组织与制度发生关系的过程、具体实

践的过程，才会真正把不同权力关系连结起来，而不同权力关系之间除了依赖关系外，也可能有矛盾的关系，这个今天就没时间多讲了。

四、什么是正义、歧视、压迫？

之前，我们说到现代政治话语的一些最基本语词，但是没有多加解释，我下面就解释一下。

首先，什么叫「平等」？平等有法律的平等，还有所谓生命机会（就是教育、就业、参政机会…）的平等，还有生活选择（就是自由选择生活方式）的平等。此外，还可以从平等观念延伸到政治平等、经济平等、性别平等、族群平等、性平等…。举例来说，政治平等就是政治相关的法律方面要平等，而且每个人都有机会担任公职、参政。其他的就不列举了。

那什么是「正义」呢？首先，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。以上这些就是基本的社会权益。有人认为这些基本社会权益必须都平均分配给每个人；也有人认为除了不可「打折」的自由权以外，这些基本社会权益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家，比如收入财富可以不平均分配。从正义的观念也可以延伸到经济正义，种族正义，性别正义，性正义。

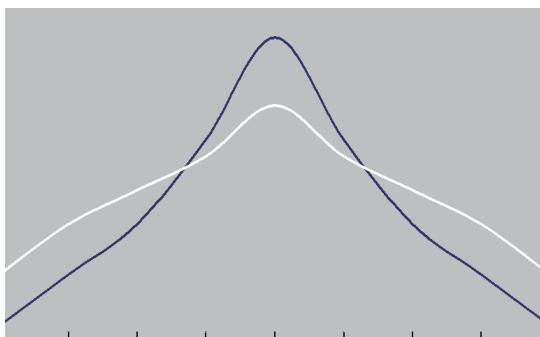
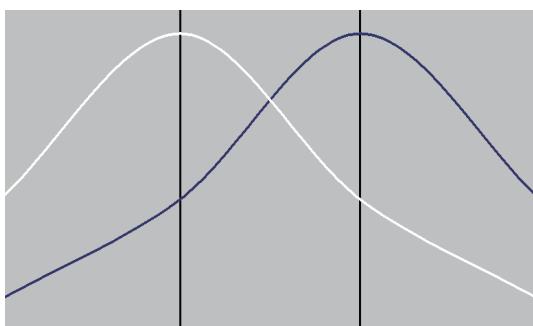
再来谈「歧视」。歧视一共有三种形态。

第一、歧视就是认为下层或底层本身就是个负面的价值，换句话说，下层本身就是劣质、恶、坏、低下、差、不够理想、非完满；既然如此，对这些下层就可以采取管制、取缔、歧视、压抑、采取不平等的措施。换句话说，下层或底层就是「天生自然」的不够好或甚至坏。这是歧视的第一种形态，就是天生差、当然坏啊，没什么道理的。女人（性别下层）天生比较差，青少年（年龄下层）天生比较不成熟

理性，滥交者（性下层）当然坏透了…。在台湾，有些人认为少数民族的学生就是比较差，功课跟不上，认为这是那个种族天生的品质，没什么好讲的。在美国，黑人也是这样被认定的。

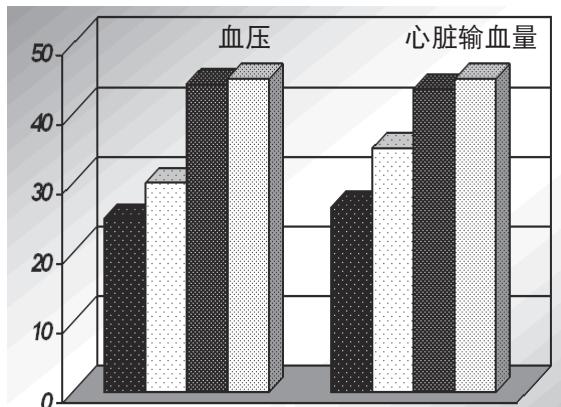
第二、歧视还有另外一种表现，就是用平均值来忽略个别差异，以偏概全。比如说大部分女人都比男人矮，因此认为女人当然比较差。但是这是平均值，它忽略了个别差异，因为有很多女人身材比一般男人高，你看伸展台上的模特儿就知道。总之，我们不能说某个年龄层、某个性别、某种「性」（特性、生活方式）都是如何如何…。

大家看下面两个表，第一个平均值有高有低，第二个平均值相同，但是它们都不能说明差异。像黑色的平均值不管是否比白色的高或一样，总有白色的值高过黑色，也总有黑色的值高过白色。



第三、歧视还有第三种形态，就是以它此刻的表现状态来做它的资格、判断或分配的标准。人们经常说青少年有哪个有脑袋的？青少年一个个都跟二楞子似的。可是问题是，青少年现况的表现可能是长期压迫条件下的产物！这一点我们要了解。有人说青少年因为荷尔蒙所以情绪化，这和以前用月经为理由来歧视女人是一样的，还有人说青少年的大脑做判断的部份没发育完全，其实理智控制情绪或者判断能力，靠的都是人生经验，但是现在青少年却恰恰在这方面被封锁，只让他在被隔离人生经验的环境内学习，那当然会和历史上的青少年就能担当大任不同，和能早当家的穷人孩子不同。还有人说同性恋一个个阴阳怪气的，姑且不论他是不是真的这样，就算他是真的这样吧，但是你是否能依据他的现况来判断他永远的表现？比如有人说同性恋都有心理毛病，因为你看，他都去看心理医生。以前确实很多同性恋去看心理医生，但是请你相信，等到同性恋解放以后看医生的就会少了，因为很多时候其实是四周环境压迫他，他心理才会不舒服，才会去看医生的，还有很多是家里半软半硬地逼他去看心理医生。

现况不是永恒必然的，还有一个图表我们来看，这是男女经过训练后的体能，它的血量跟心脏输血量的统计图表：



	血量	心脏输血量
a- 未经训练女	24.84	26.565
b- 未经训练男	30	35
c- 经训练女	44.235	43.56
d- 经训练男	45	45

你们看，没有经过训练，女的男的有差异，经过训练后就差不了多少。心脏输血量，女人没有经过训练的，差男人一截，经过训练后没有差多少。（抱歉，我找不到引用资料的来源。）

下面我们来谈「压迫」。压迫这个观念是跟我之前讲的「正义」有关连的。（我之前讲的正义严格来说是分配正义；正义还有个报复正义，就是若你杀人，我怎么报复你。这个跟我们没关系，所以不讲）。总之，我们现在讲的「压迫」就是「不符合正义（或分配正义）」。

什么是压迫？就是因为你在底层，因此你得到好职业、受好教育的这些机会就比较少，因此收入比较低。你也没有办法拥有自己的权利和运用自己的权利，因为你处于底层，你的权利即使受损了，人家也不把它当回事，所以你是二等公民，你缺乏自尊，比起别人，你要处处看人脸色才能生存，你比别人不自由。这就是压迫。

所以简单的说，什么是性压迫？阶级压迫？什么是性别压迫？把上面的话改一改就成了：因为处于性（阶级、性别）底层，而被分派到比性（阶级、性别）上层较差的社会位置与生命机会——较差的收入、财富、职业、教育、身分地位、官职的机会。以及无法像上层那样拥有或运用各种自由权利。做二等公民。缺乏自尊、无法「做自己」。生活选择少，想向上流动就必须「顺服」（conform）以及蒙混假扮（passing）。换句话说，如果你想要出人头地，跟上层一样，那你就必须顺服，而且

你要会假扮，比如你明明是個乡下土包子，即使你现在赚了钱了，人家还是讲你土财主，你还是很难打入上流社会。你非得要穿的体面有格调，装作斯文的样子，这就是蒙混假扮。所以什么是性压迫？就是：你虽然是个同性恋，可你就要假扮成是异性恋——你明明对男人没有兴趣，你就要假装好像发春的野猫样子，或者你明明想要变性，可是你也不敢讲。你是个淫妇，可是还是得装成三贞九烈。

此外还有其他形式的压迫，包括你在文化中的形象再现、公共领域、空间环境、安全方面的不平等。

五、什么是解放

我们现在介绍什么是「解放」。

现在我们把解放当作一个固定的观念，可是呢其实它是历史上形成的观念，我们说现代政治是「现代性」（modernity）的一个部分，但是现代性也是发展来的。

「解放」有两个意思，一个是知识上的意思，一个是政治上的意思。

解放在知识上的意义是：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。

解放在政治上的意义是：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。

所以，政治解放一开始只是反抗君主专制政治，后来就扩展到一切不平等制度，扩展到阶级运动、性别妇女运动，它要摆脱过去的压

迫，争取人人平等、正义和自由，有乌托邦的冲动与远景。

解放基本上包含上面所说的两层含义，一个是在知识上采取批判的态度，强调「启蒙、理性、科学与除魅」，以及政治上采取激进的态度，强调「民主、平等、正义、自由」（这两者是相关的：知识／权力）。

「解放」这个词通常是现代激进派喜欢采取的政治话语和政治方案，温和派或自由主义则不喜欢这个词。但是「解放」在某种程度上代表了现代性的终极价值与愿景。

近年来对于现代性的质疑也连带地质疑「解放」与其内容（如理性、启蒙）。例如有人认为理性的工具化会走向理性的自我毁灭，现代组织的理性化等于局限自由的官僚制铁笼，还有奥许维兹集中营、核战与环境生态危机…都是理性科学造成的。

对于这类质疑，福科（Michel Foucault）有一种回答。他说启蒙其实不必等于科学的特定教条，相反的，启蒙是要我们质疑现在深信的教条，我们要怀疑我们的理性是不是理性，这才是真正的启蒙精神。我们要探索怎么样来超越我们的疆界，不断测试理性的极限，我们要有这样的精神。

当然，今天我们不应该用科学来取代政治、取代民主讨论，我们不能用科学来阻挡公共协商，碰到性，也不要赶紧祭出科学来遮羞。科学不会让我们禁欲，科学不管这种事情，用科学来摆出道德姿态的，大概都是假科学。此外，性的世界有很大领域跟科学没什么关系，而且很多重要的事情都和性科学无关，例如如何能有愉悦的性，性科学能提供的就太少太少了。

我们对科学采取批判谨慎的态度，这应该是理性的，也是合乎启蒙精神的。当然我们也不必走到反科学的境界，但是我们确实要保持一个不断挑战自我的态度。

在解放的政治层面上，不同的人有不同的看法。温和派给解放与正义的范围设下了一些限制，例如认为可以保留有些阶层区分，可以容许不平均分配。激进主义则是要消灭阶层的。比如讲到性别阶层，激进主义就是最后连男女两性这种区分也要消灭。

「现代政治」或「解放」这种话语有三个缺点。第一，它假定权力都是压抑性质的，都只是要限制你、检查你、模塑你；但是权力其实也可能会构成你的能动、让你积极作为。第二，它假定权力是集中的，集中在像国家和各种重要制度机构这些权力中心，所以砸烂这些国家机器，把制度彻底改变，权力就会释放出来，就没有压迫了，于是大家就解放了。第三，它假定权力的影响或效果是全盘的，没有例外；比如男性权力可以在美感方面全盘地影响女人，所以只要女人减肥瘦身，就是她的美感被男性权力所支配；也就是说，下阶层都是被动的受害者，要全盘革命才能翻身。

另外，「解放」这种话语无法真正处理个人。虽然有「个性解放」的说法，但是我们知道在解放的话语里面，「解放」其实跟「个性」没有太大关系。基本上这个话语关注的是「个人」的「公共」与「集体」面向。为什么会这样呢？我们不要忘记，整个现代政治话语本身是建立在公私之分上的，它不会谈私的东西。你可能会反问：女性主义不是常常谈「私人即政治」吗？那不是谈个人吗？其实很多女性主义谈个性和政治时，它的意思常常是说：你不要认为这是你的私事，这其实是公共的事情。换句话说，她不是真的在谈私事，而是要将「私」化约为「公共」。到现在为止，只要你在现代政治里提到「个人的而非集体的解放或反抗」，就会被人家当成丑闻。（关于这个问题的另一个讨论，请参看附录的第（六）个何春蕤的提问）。

我们刚才说解放的概念有其缺点，那现在它到底还有没有用？它的潜能是不是用尽了？解放的理想是不是已经和现实世界不相干了？

基本上，我不是个后现代份子，我还多少肯定现代解放话语与运动的贡献。下面让我们从现代的各种解放运动来谈到性解放。从这个历史的角度来理解性解放，我们就会知道，性解放其实是现代政治话语的产物，是「现代性」大业的一部份。你们大陆人对「解放」这个词应该是不陌生的，整个共产革命就是建立在现代政治激进派的解放愿景上，所以马克思主义者一定会用「解放」这个词。而「性解放」就是和「人民解放军」或「毛主席解放…」的「解放」是同一个意思用法，因为原本就是同出一源的。

我们先来看「民主解放」。你们知道，民主解放在知识上摧毁了封建君主专制所赖以正当化的那些「常识」、「教条」，摧毁了君主制「君权神授」的各种版本；什么「龙种」、「皇帝命」、「星宿转世」，什么你可以当官是「祖上积德」或有「将侯之相」，甚至连政教合一的宗教都被摧毁了，不准宗教干政了。在政治上则推翻了帝制、建立宪政；在对抗 20 世纪的政治极权中则强调内心自由、多元主义、人权、政党政治，反国家主义等等。

「民族解放」在知识上打破了种族优劣的神话，重写殖民历史，回复母语文化，克服殖民主的知识系统…。在政治上，民族解放促进了民族独立，反对经济文化殖民，倡导国际合作，民族平等等等。

「阶级解放」在知识方面（例如马克思的「政治经济学批判」）去除原始积累的神话、批判市场供需的教条，明瞭「剥削的秘密」，这是一种「去魔术化」，把颠倒的世界颠倒过来看（camera obscura）。在政治上，激进的阶级平等派要取消所有经济阶层，「阶级解放」因此意味着「无阶级社会」。当然也有社会主义者谈经济正义、产业民主等等这些不同的方案。

「性别解放」呢，就是在知识上进行性别的「理性启蒙除魅」，认为性别的角色差异不是天生使然，而是社会建构的。女人不是生来自然

就比较次等。此外，女性主义者在社会的各个方面都进行了性别解放的知识批判。至于性别解放在政治方面就是争取性别的「民主平等正义」，易言之，性别不应该是社会分层的一个因素。这也就是说，人不应该因为她的性别而作为二等公民或被歧视，不应该因为她的性别而使得她在各种利益与机会的分配上居于劣势，如收入、财富、就业、教育、身分地位、官职的机会等。妇女运动早期强调参政、就业、教育的权利。后期则深入各个社会生活领域（如家务工作、身体问题等）

六、什么是性解放

那么「性解放」呢？

性解放在知识上意味着：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。今天我们看到的性教育的一部份其实来自知识上的性解放。你知道性教育现在跟以前不一样，比如说 20 世纪初期在美国宣传避孕节育的性教育是要坐牢的，宣扬性教育的人都被当作淫秽人士。

在政治上的性解放是什么呢？你们现在都该知道了，跟其他的解放运动一样，就是要争取性的民主平等正义。换句话说，我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，也不应该因为我们自身的「性」（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。

简单的说，不能因为你的性是什么而歧视你，不能说因为你滥交、你在野外做、你卖淫…，因此就压迫你。或者说，不应该因为你的性、性趋向而造成你在社会物质分配、地位上的不平等，不应该因

为你的性而被分到不同阶层里。这就是性解放。这和性别解放、阶级解放、民族解放、年龄解放等等都是一样的，就是不能因为人的性、性别、阶级、种族、年龄而受到不平等的待遇。

可是谁需要（性）解放呢？和所有解放事业一样，就是那些在底层被压迫的人。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、私生子、艾滋病患、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。

就像所有的解放事业（emancipatory project）一样，性解放也是政治性质的，它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。

「解放」作为现代激进政治的中心话语，「性解放」也是非常政治。性解放的政治性质区分了性解放和性压迫立场的基本差异：你们可以看到对性问题一向有两种对立的立场：一种站在压迫者的立场，一种站在解放者的立场，它们对所有的现象都有不同诠释。其实性与性别问题都是这样，因此，对于性／别现象有两种不同立场的诠释：性／别压迫 vs. 性／别解放。

「性／别压迫」立场的诠释是什么样的呢？

首先，性／别压迫的特点就是「去政治化」，就是他不从政治的角度去谈，不看性／别现象的政治面。谈到男女性别关系的时候，它不喜欢用政治的语言去谈，谈到性问题它不认为是政治问题，而只说是道德或习俗问题。

性／别压迫的立场往往用「常识」来巩固性／别压迫：比如诉诸道德共识、自然（生理）——认为性／别问题是道德问题，是性／别规范问题；认为性本来就是一夫一妻的，是自然形成的社会习俗，或生理（健康）生物（演化）决定的。这种立场认为滥交与三缺一不道德，男人

扮女装违反规范，公共性行为不合习俗，吃大便不健康，人兽交是退化，其他性变态则是心理不健康等等。

压迫跟解放观点的差异在这里：就在是否把性／别「政治化」，解放的观点就是把性／别现象加以政治的分析、解读、描述、定义与介入。

站在压迫立场上的人把性／别道德化、自然化、去政治化，结果维持了现有的性／别压迫制度、机制、文化、话语与常识。这种非「政治」的立场说：性／别底层其实没受到压迫，对他们的限制反而有时是一种对他们的保护；其位居底层，是一种自然的、生物的、社会演化的、道德的秩序所造成的；而且认为除了少数为了夺权的偏激份子外，绝大部分底层都是宁为弱势性／别、阶级、年龄、种族等。

这种去政治或非政治的观点立场在解放运动深入人心后就会失去说服力。像现在经过民族解放后，没有人再相信殖民主义者说对于弱小民族的殖民其实还是一种保护方式。但是在运动没有真正开展前，压迫观点是占据主流观点的。像现在，年龄解放运动还没有成气候，大家都认为对于青少年的管制是为了保护他们。不过当一种解放运动开始以后也可能会引发反挫、退潮，那么有时候这种压迫观点也会再度出笼，成为一个辅助压迫的话语。例如：性别运动兴盛后就有非政治或去政治化的说法，什么两性和谐、互相尊重、宁为女人等等。同样的，在阶级的去政治化方面，我们也听到劳资和谐、共荣共利、都是一家人等等。

在性方面，我们一般听到的常识说法都是去政治化的。在电视报章杂志、一般言谈里很少谈到性的政治化，更多听到的是站在压迫者立场，比如说谈到同性恋或恋物癖就说「只要不妨碍他人，也是一种个人自由」或「应该由科学来研究这是否不自然或变态」，这都是没有从政治的观点来看。至于谈到不伦性爱，那就是「理性让欲望淹没」、

「不负家庭责任」或「个人道德问题」或者说「这是他个人作风的问题」。除此之外，还有很多「去政治化」的讲法，像青少年在性方面是「身心不成熟」，或者女性情欲是「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。

在上面这些去政治化的说法里，我们看不到「性」是什么，性的政治被掩盖了。

性其实就是一群人对另一群人的压迫关系，这就是性。

性就是这个性压迫关系的常识化（习以为常）、制度化、法律化和多样变动的操作方式。

不只是性被去政治化了，你们也知道，男女间的性别权力关系也长期被去政治化了。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）。

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」的非政治或去政治说法，而非「政治／权力／压迫／歧视／平等」来谈论性事；另方面矛盾的是，我们却又看到性的高度政治化——不但是面红耳赤的争论与肢体冲突，还有对于「性不法者」（sexual outlaws）和性激进派的迫害。在去政治化的常识表层之下，国家机器与民间社会的各种暴力显露出性的政治本质。

你是不是性压迫者呢？如果你在谈性问题的时候避谈性解放，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，其实这就是站在性压迫的位置上。

那要怎么谈性才是解放而非压迫立场呢？很简单啊，就是你在谈性的时候有没有用现代政治的话语，有没有用下列语词谈性：压迫、剥削、歧视、管制、支配（宰制）、阶层、殖民化…，平等、权利、自由、正义、抵抗权力、多元、民主、解放…。

可是有些人觉得，我还是喜欢谈性的时候不要用那种很政治的话语去谈，因为一般常识所谈的性好像也是很真实的问题。例如：妇女解放难道真的不会影响家庭？制造更多离婚率？让更多无辜小孩受苦？已婚妇女就业会不会因此遭受外界引诱？或者承受更多危险？女人受高等教育真的有用吗？她毕业后还不是待在家里相夫教子吗？这会不会是教育资源的浪费呢？而且教育程度高的女性是否难以觅得夫婿（因为目前男女都是高低配）？

我上面举这些例子有反讽的味道，因为在台湾妇女解放的脉络下，以上那些话会被有知识的人嗤之以鼻。但是那些质疑确实是二、三十年前人们的常识或共识。让我们仔细想想，那些质疑难道不是真的吗？至少在过去好像是真的。即使现在，妇女解放确实造成高离婚率，妇女就业确实带来不少外遇、性骚扰和外出危险，受高等教育的妇女确实有择偶的困难，也有很多女人毕业后做家庭主妇的。可是为什么大家不继续反对妇女解放呢？

一般我们在谈性的时候，那些共识与常识说青少年在性上不成熟啊，滥交会有性病啊，女人婚前同居会吃亏等等，难道不是真的问题吗？是不是说，就跟前面讲的妇女解放一样，如果性解放深入人心后，这些「真的问题」即使仍然存在，也会被有识之士嗤之以鼻、无人理会呢？对，会是这样。让我用比较抽象的方式解释一下为什么会这样：

让我们用 X Y 这些符号来帮忙分析。假设 X 乃是违反性／别规范的，比如妇女走出家庭啊、滥交啊等等；Y 则是符合性／别规范的。

在性／别价值阶层的现实中，当然 X 会比 Y 坏，评价会低，而且因为性／别阶层的社会奖惩制约，X 会带来比 Y 较多的危险与不良后果，所以你听到有人赞成 X 时，你当然会产生很多疑问与焦虑。不过，当 X Y 的价值阶层（在政治化的质疑与运动下）被改变或甚至颠倒时，那么过去听来非常真实的问题，现在则无人理会。

明白了这个，你们就会明白为什么总是有人很焦虑的去提出所谓「性所造成的真实的社会问题」。但是问题是，性所制造的这些社会问题乃是在一个性压迫社会下某些性被负面评价、被打入底层以后才产生的问题。如果社会不再是性压迫的，那谁会管那些问题啊！

用前面的 X Y 方式来讲，假设 X 和 Y 是两种性，而且一坏一好。政治性的谈法就是用压迫、平等、歧视、解放等来谈论 X Y 的关系，但是一般常识可能仍有焦虑想要质疑：可是 X 难道不是真的比 Y 更糟糕更危险吗？后果不是更坏吗？现在你应该看得出来，这个质疑（或对事实的认知）本身就是特定性价值阶层的产物，而且也有「歧视」因素在内（如以平均值忽略个别差异、以偏概全、把压迫现状视为事物本质）…。

回想一下前面的妇女解放例子，你就更懂了。你如果认为女人的天职就是要在家相夫教子，那么女人外出就业当然会造成家庭问题。可是一旦大家接受男女平等，那么就算女人外出就业，家里小孩没人管，家里没人做饭，那又怎么样？就好像你们现在来上课，那没人看家怎么办？这是个真的问题，可是不会有人把它当个公共问题提出来，因为这是你家的事情，你们家的人得自己打算商量。但是如果这个社会认为做人子女的应该在家看家，如果子女不看家而跑出来，那就是很不好、很不道德的事情，那么这个问题就不是你个人或家里的事情了。而提出你怎么不看家的质疑，也是继续在维护子女应该看家的道德规范。

我们每个人都生活在常识里，「常识」就像我们呼吸的空气一样自然。那要如何从常识迈向性政治的观点呢？有时候我们对于X（违反性／别规范的被压迫者）的更真实贴切认识会帮助人们破除这些成见歧视（这就是为什么现代解放运动要运动者下乡、接近工人、过同样的生活等），因为贴近性底层、深入认识性底层、甚至和性底层一样生活，就会很快地破除一些神话（启蒙解放的一部份），了解到改变X Y所在的评价阶层才是问题，而非持续的问：「女人难道不是真的容易吃亏吗？」、「青少年不是真的比较不能为性行为负责吗？」、「父母外遇，小孩怎么办？」、「那种性变态不是心理病态吗？」、「性工作丧失尊严？」

有人说：滥交很危险啊！

但是其实一夫一妻也很危险的。为什么没人提呢？多少人在一夫一妻的情况下一辈子活得不痛快？但是这被我们当作「家家有本难念的经」，那么为什么「滥交」不能当作「人人有本难念的经」？这就是人生。一夫一妻或滥交都是有悲有喜有苦有乐，谁能说得准？不必提醒滥交很危险，就像我们也不提醒大家一夫一妻很危险。

可是（你气急败坏地说），X在统计上或在现实的条件下真的比Y要危险！

但是我请大家想想，在统计上，出门比在家要危险！

那又怎么样？你们就不出门了吗？

所以这就碰到问题的关键了。如果没有好坏的价值阶层，不先假设X坏Y好，那么「X统计上或事实上比Y较危险」根本没有意义！

妇女出去就业可能比在家危险，但是又怎么样？只有在一个有性别偏见的社会里才会把「妇女出去就业可能比在家危险」当作一个公共的社会问题；他们不会说男人出去就业比在家里危险，没有人这样讲。

同样的道理，只有在一个有性偏见的社会里，一个有性的价值阶层社会里，你才会觉得一个东西比另外一个东西危险，你才会去比较 X 和 Y 的危险，并且赋予这个危险一个规范性的含义。单单说一个东西比另一个东西危险是没有意义的，但是如果预设了价值阶层，那就有规范性的含义。

如果滥交和一夫一妻就像出门和在家两种选择一样，就算出门（滥交）比较危险，那又怎么样？谁会管你出不出门（或滥不滥交）？那是你自己的事。

有人可能会问：老师，性如果没有价值阶层，就是性没有好坏之分，就像出门或在家一样，无所谓哪个好、哪个坏。对吧？

对。但是对你个人而言有时确实有好坏的选择，比如说你今天身体不好，那你觉得在家休息比出门好。或者，你今天就是闷得慌，那非出门不可。

不过我这里还要做点澄清，我说没有价值阶层乃是指区分好坏时没有权力的蕴涵，也就是跟社会分层没有关系的意思。

我做这个澄清，乃是因为我们当然可以去用好坏来评价很多事情，例如你说的话、你的举止、你写的书、你的打扮都可以有好坏的评价。即使在一个没有性价值阶层（同时也是权力阶层）的社会里，性也可以被分好坏。比如，我们可以说：「你刚刚在学校操场上的 3P 表演真好，可是昨天你搞那个 3P 真的很恶劣，让我老板下不了台」（3P 就是三个人的性爱）。但是这种性的评价没有权力意涵，它不是个人的特质，也不是社会分层的因素。同样的，在这个没有权力蕴涵的情况下，我们当然可以说：「你昨天的强奸（或安全性行为）是坏的性行为」。大家再跟下面这个例子对比一下，就明白我的意思了：「你刚在学校操场上的音乐表演真好，可是昨天你搞那个音乐表演真的很恶劣，让我老板下不了台」。

（在本文的附录的问答（二）有关于以上论点的进一步讨论，读者可以自行参阅）。

七、总结：性解放

现在让我对性政治的政治部份做个总结。

很多人对于性正义或性平等的意义难以领会，主要的原因在于将「性」视为一个生物生理的现象而没有把它视为一个权力或政治的关系。

这就好像那些将「性别」视为生理生物的区分的人很难领会女性主义者所谓的性别平等或性别正义一样。

他们想：性别是天生的，男女生理本来就不一样，如何平等呢？如果女性刻意要违背生物天性，进而违反文化传统，那么就会违反妇德、悖离旧有美德、妨害公序良俗、甚至会触犯国家法律了。

但是对于性别解放者而言，人的生理差异其实有千千万万种，将众多差异化约为两种性别角色，根本就是社会建构的结果，而且是一个性别压迫社会才特有的现象。性别因此是一个权力或政治的关系。

同样的，性解放者也认为性是一个权力阶层关系，处于性阶层的上层者有着社会制度和法律的保障、文化的正当性、道德的光环，但是处于性阶层的下层者则可能受到国家法律的迫害、文化的抹黑、道德的谴责。（不过这个认识也是逐渐演进出来的，是性解放和不同的进步思想结合而逐渐演进出来的。）

从性解放的观点来看，至少在现代历史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「性」（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。

虽然性压迫的权力／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，特定社会情境中的性权力／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。

在历史上，不肯屈服于性压迫的性解放者也有很多面貌，有的是婚姻自由爱情至上的提倡者（反对种族隔离、买卖婚姻或父母之命）、有的是避孕节育的倡导者、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、有的是艾滋病权益促进者或妓权份子……。这些人因着他们当时流行的各种「批判社会的话语」（例如性科学、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、反对话语。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。

之前曾经提到，性压迫的社会倾向于把性去政治化。在今天，在流行与常识的性话语中，甚至连「性解放」也已经被去政治化了。「性解放」被当作「性开放」的代名词或同义语，有时被等同于「滥交」或非主流的性实践。其实当初在提倡性解放的人的用法里不是这样子的，赖希、马库色等人在谈性解放的时候，其实就接近我刚才所讲的那些意思，当然我们事后来看更是这样。性开放不是性解放，这是两码事。还有人把性欲的释放认为是性解放，这跟我现在在讲的也没关系。但是你看性的去政治化多厉害，把性解放这么一个政治性名词都去政治化了。有的人认为滥交就是性解放，说「去年我跟一百个人上

床」也叫做性解放，这跟性解放一点关系都没有，你跟一千个人上床也不叫性解放。这种去政治化的结果也等于切断性解放和现代以来的解放运动的关连。（1970年代「同性恋性解放」运动提出的「多元情欲」也在台湾被去政治化，本来这是指各种性变态，现在却常意味着「一对多」的性爱关系）。

至于知识份子和学者对于性解放的理解，也多数停留在低度开发的状态中。许多进步知识人对于「性别解放」、「阶级解放」、「动物解放」都能够当下顿悟，但是一碰到「性解放」却又胡思乱想起来。例如当妓权理论提出「性工作者的性解放」时，有人竟会联想到「妓女要追求情欲满足」或「妓女为满足情欲而从娼」，故而在面对性解放论者提出「性侵害与性骚扰的性解放」时就更不明所以了。

过去的性解放理论家也许没有像我们对「性解放」有这么清楚的自我理解（因为他们都处在现代的中心，而非从后现代来回顾现代启蒙的遗产）。但是即使谈论「性欲的释放」的弗洛伊德与赖希也是非常政治性的，他们和现在的去政治谈法完全不同。

今天大家听了我的演讲，知道从性政治的角度、从反抗性压迫的角度来谈的性解放，和性欲的满足是没有关系的。例如，私生子的性解放，跟私生子的性欲是没关系的，而是私生子如何和合法子女拥有同样法律与社会文化权利的保障问题。又例如滥交者的性解放也不是关心滥交者的性欲有无满足。变性、变装（反串）等跨性别者的性解放，艾滋病者的性解放，或者S/M等「性变态」的性解放，跨代恋、家人恋、同双性恋等等的性解放，都和性欲是没有关系的。又例如，性药的性解放，性病的性解放、性骚扰的性解放、性艺术的性解放，这些谈的都不是个人主体了，就更没有性欲的问题。

简单一句话，性解放就是上面这些性底层有没有和别人有同样的社会文化机会去当总统、部长、教师，作之君、作之师。今天党和国

家领导人是不是性工作者，是不是滥交者或变装者？为什么不可能是？同样的问题，国家领导人会不会是个女的呢？这以前是不可想像的，对不对？你说是为什么呢？你说女人不能当国家领导人是天生自然的？当然不是，这当然是父权社会性别压迫的结果。同样的，今天性底层不可能去做之君、做之师，也是因为性压迫。除非性底层去假扮、蒙混、顺服，明明是个同性恋者但他假装异性恋，那才可能有机会当总统做领导。

今天台湾社会不论讲民主解放、民族解放、阶级解放、性别解放、动物解放、年龄解放…都还算是可以被接受的，但是如果讲性解放还是会引发侧目，例如很多学校或教育官员会觉得不妥，还是会激起一些人想把你丢到监狱里的仇恨，会让某些人想在你的言论里去搜寻不法的、可检举的证据，但是这些事情不会发生在其他解放的言论倡导中。很多自命进步的知识份子，对于什么解放都会「全力支持」，但是只有碰到性解放，他变得沈默与冷眼旁观了，他变得胆小与害羞了。为什么？第一、污名。性是危险的与肮脏的，污名是会透过接触传染的，所以不要淌浑水，其他的社会议题比较安全。第二、性确实是个深深地埋在所有压迫关系底层的东西，这不是偶然的，每日社会生活中、媒体法律不终止地不断建构性的意义，让它变成文化中最复杂的意义丛结，使它难以挖掘翻身；但是更基本的，不论是对性有兴趣没兴趣、有欲望或冷感的人，性连结的情绪或情感是从小养成的、有无法被理性所克服的羞耻、恐惧、尴尬、嫌恶。同时，性又是身体最沈重的负担与最轻易的幸福，性体现在我们的身体上、从里到外，而身体是我们存在于世界上的最基本方式，一切支配关系或霸权的意识形态最终都要落实到身体的惯性或习性，透过惯性的身体来复制权力支配关系与意识。故而，任何解放运动的成功都不能没有性解放的达成。性解放论的先驱赖希正因为洞悉这点，而主张反抗支配的解放

运动必须进行性革命来改造人格，改变威权家庭对性的管制。我的第一部份就讲到这里，停在赖希，也算是对赖希的致敬。

第二部份——性运的派别：什么是「性」政治？

上一部份性政治的讨论解释了性的「政治」、「解放」等话语与其他权力关系的共同现代起源。

下面这一部份的性政治讨论要讨论「性」的政治，也就是性运本身的策略与话语。因为性不是铁板一块，它里面有差异，有路线之差，就像妇女运动也有路线之差，也有派别之分。所以我把性政治内部分成不同立场的派别，跟女性主义的派别有点相似也有点不一样，派别的分法以后还可以慢慢改进。我暂时做了一个分法，分为：反性派、性自由派跟性激进派三个派别，但是这三大派内部还可以再做进一步的区分。让我列表说明如下：

反性派	性保守派
	激进—文化女性主义派
	后现代的新保守派
性自由派	自由主义派
	自由至上派
性激进派	性解放派
	后现代的激进派

我要请大家特别注意的是：首先，同样属于后现代派的，有后现代的激进派与后现代的新保守派，所以同样是后现代，里面有性激进派，也有新保守派；两者有共通处也有相异处。其次，同样是性激进派，之中有属于现代的性解放派，也有后现代的性激进派；两者都是

性激进，但是一个现代，一个后现代。最后，性自由派本身也有从保守到激进的倾向，最保守的可能只比反性的保守派开明一些些，最激进的则可能和性激进派差不多；主要差别是性自由派用的是自由主义话语。这些是必须先澄清的。

以下我改用「现代」作为分期的方式来做一个不一样的分类图表：

前现代	性保守派 (anti-sex)
现代	性自由派（自由主义派、自由至上派）
	激进－文化女性主义派 (anti-sex)
	性解放派（现代的性激进派）
后现代	后现代的新保守派 (anti-sexuality)
	后现代的性激进派

一、反性派

一般来说，「反性派」认为性本身就是负面价值的 (sex negative —— 忌性)，如果可能的话，应当尽量避免性行为。这种「反性」或「忌性」分为两派，就是「性保守派」与「激进－文化女性主义派」。两派立论不同，但在实际性政治中却常是合作盟友（如取缔色情）。

性保守派多半是宗教取向的或保守主义的，主张维护现有家庭制度和相关的性体制，或者回返旧有的／宗教的性道德规范。这派绝对地把性去政治化，因而本质上是一种非常政治的性立场。

在英美有一派叫做「激进－文化女性主义」，这一派透过知识传播对全世界各地也有些影响，但是其基地主要是在英美，因为在其他地方我很少看到真正全盘接受她们立场的女性主义者。但是另一方面，她们其实又代表了女性主义的基要主义（基本教义派），所以也可以说全球到处都有挪用她们主张的盟友。她们跟前面提到的性保守派是不一样的，性保守派是绝对地去政治化，但是对激进－文化女性主义而

言，性绝对是「政治」的，在这点上很奇怪地又跟性激进派是一样的。但是激进－文化女性主义的性政治的「政治」却是「性别政治」。我们刚才谈的时候都预设性是一个领域，性别是另一个领域，但是激进－文化女性主义却认为性是没有独立领域的，因为性完全受到性别结构的决定制约，性完全可以被化约到性别。这种说法因此是一种「父权结构的决定论」。

如果你们对这个「结构决定论」不太了解的话，我讲一个你们比较了解的东西。马克思主义就是一种「经济结构决定论」，对马克思主义来讲，性别问题不是真正的问题，民族问题不是真正的问题，性别问题基本上就是阶级问题，民族问题基本上就是阶级问题，解决了阶级问题就没有民族问题，解决了阶级问题就没有妇女问题。所以对马克思主义来讲，社会的真实面只有一个，就是经济结构。经济结构是下层，决定了社会其他的领域，社会其他的领域因此都不是真正独立的领域，都是依赖着下层的经济结构。

同样的，对激进－文化女性主义而言，社会的基本结构是父权，其他所有领域都是被它所决定的。性别或父权结构是下层，性则是上层建筑，性完全是受到性别结构所决定的。这是怎么决定的呢？激进－文化女性主义认为现在我们所知或所经验到的性根本就是男性的性，所以女人的性欲根本是男性的性欲强加在她们身上的，女人其实是没有性的。这个逻辑很简单：既然性别结构是下层，而这个性别结构又是父权或男权所主宰，那么作为上层的性当然就是男性的性，不可能有女性的性，起码要等到推翻父权以后才会有女性的性之存在。

可是女人现在好像也有性欲，这是怎么产生的呢？激进－文化女性主义认为这是因为男人有性欲，男人需要性欲，所以男人就造成女人有性欲，所以是权力制造出性欲来。换一个讲法，假设我跟你是压迫关系，我是男你是女，我压迫你，那要怎么样能贯彻这个压迫呢？

最好的方式就是你能够作为一个满足我的工具，甚至你还能爱上我那就更好，故而透过异性恋文化、色情、爱情故事的洗脑，你的性爱其实是我这个结构压在你身上让你产生的。还有，这个权力后面就是暴力，要是讲不过，我就打你。所以女人的性，或性本身，就是男性的情欲，也就是男性的权力、男性的暴力。对激进－文化女性主义来讲，性就是性暴力。性者，暴力也。对激进－文化女性主义来讲，性暴力不是偶发的，强奸、性骚扰都不是少数坏男人做的事情；性暴力根本就是结构的冰山一角，因为所有的性都是暴力的。

总之，她们有个公式：「性（情欲）＝异性恋情欲＝男性情欲＝男性权力（压迫）＝（男）性暴力」。性就是暴力，就是男人暴力的化身。

这么说来，激进－文化女性主义很保守吗？

我把她们与性保守派放在「反性派」这个同一分类中，但是她们可能保守（在反性的态度上），但也不一定就是保守（真正的激进－文化女性主义者会主张女同性恋主义，主张与男人彻底分离，因而批判爱情和婚姻，而非只是反性，那就和性保守派不一样立场了）。

如果激进－文化女性主义在「性」领域中属于「右」的光谱，那么她们在「性别」领域中属于什么？极左？她们是极端的化约论、决定论、结构论、本质论（ultra-reductionism, determinism, structuralism, essentialism）。性别在她们的分析中有绝对优先性，与非常正统的马克思主义一样，这经常会造成对其他弱势者的压迫效果，也会采取就整个社会而言很保守的策略。

如果性是暴力，性是男人的情欲，那女人该怎么办？有些英美的激进－文化女性主义者的主张是：那就不要性嘛，不要男人嘛，自己爱自己，女人爱女人。女人要做女同性恋，要和男人完全分开，建立女人国——有点像搞独立运动，这也叫做「女同性恋分离主义」（lesbian separatism）。

英美的激进－文化女性主义之所以能有此主张，乃是因为在英美的女性主义发展过程中女同性恋运动者扮演了很重要的角色，但是这个女同性恋占重要或甚至主导角色的状况并没有在世界其他地区复制，因此其他各地的女性主义虽然在很多方面和英美的激进－文化女性主义气味相投——毕竟坚持性别是社会分析的最根本（基进）范畴是女性主义基要主义之典范原则——但是其他各地的女性主义只能算是挪用英美的激进－文化女性主义之基本主张，至少在这个分离主义的立场上并没有跟随。

我不知道大陆怎么样，可是台湾女性主义从来没有过这个女同性恋主导女性主义话语的阶段。台湾女性主义都是异性恋女性主义话语的主导，它不像英美曾经有一个很大的女同性恋政治声音，所以台湾的一些女性主义基本上只是挪用了英美激进－文化女性主义的反色情、反性工作、反代理孕母的立场。

在英美，这个激进－文化女性主义是很激进的，你们刚才听了她们的理论也知道她们在主流社会上很难站得住脚，更别说去参加大众选举了。你去参加大众选举，告诉所有选民说：「性就是暴力」，没有人能听得下去，大家觉得你神经病。所以台湾的女性主义者并没有加入这个激进成份，台湾的一些「国家女性主义者」（state feminist）要走公民权路线，要诉求大众，走选举路线，所以它把西方的激进性完全消蚀，也略去其中的女同性恋分离主义，只挪用了反性反色情的部分，对话对象则变成异性恋男人——这是没办法的事，因为她们都是异性恋女人，所以爱恨情仇还是在男人身上。

从一些台湾女性主义者的立场来看，台湾妇女运动可以说取得了某种成功，比如吕秀莲能当副总统，很多女性也能进入内阁。不过台湾妇女运动有了正当性与一些资源后，关心的不是怎样建立一个女人国，而是希望把异性恋男人改造成新好男人。有女性主义者觉得，为

什么台湾妇女运动不能进一步拓展或更成功呢？是因为男人还不够好，阻碍了进步，那男人怎样才能变更好呢？那就得不给他嫖妓，不给他看黄色刊物，要教育他负起家庭责任…等等。

刚才讲的两种反性派都是忌性的（sex-negative），就是对性采取负面的看法。还有一种反性派不是忌性，它不对「性」（sex）采取负面看法，但是它反对「性」（sexuality）可以决定个体的本质。比如此派会说：我是同性恋，但我有很多面向，你不要老是说我是什么同性恋，我也是登山的人，我也喜欢下象棋，你不要用我的「性 sexuality」来限定我，我也不会搞什么「出甌」（甌就是柜的意思），不会特别跳出来昭告天下说「我是同性恋」，而且别一天到晚的谈性，好像我们同性恋都是性，我是天天听古典音乐、看画展的。

我把这派称作「后现代式的新保守主义」。等下再回来详细讲它。

二、性自由派

下面讲性政治的第二大派别：性自由派。

此派主张性自由和性人权，对性采正面看法，认为性的正当性建立在「合同」上，也就是两愿同意（consent）的「性契约」（contract 合同）。但此派还可以进一步区分为以下两种主张：自由至上派（libertarians）与自由主义派（liberals）。

自由至上派主张性开放，以 *laisser-faire*（放任无为）和市场机制来调节性体制与性道德的转变；对那些「无害他人而且是私下为之的性行为」采取「完全不干涉」为原则的性道德，没有什么底线，从宽认定性契约，认为只要两个人自愿同意就可以了。总的来说，其性政治立场经常是十分激进的。

自由主义派（liberals）则认可文化多元自由的价值，但是其态度是说，这个体制要渐进的改革——要改革，所以他们不同于保守派；要渐

进，所以他们不同于激进派；也不同于放任给市场自由竞争。自由主义派容忍性少数或性底层（同性恋啦、变性啦），但不一定会肯定性少数的性价值也是一种理想，它只是「容忍」而已。有一派叫做 perfectionism 的学者说，国家的法律应该体现社会的共同道德，他们认为国家法律有时可以对道德不中立。不少自由主义者反对这种讲法，他们觉得国家不应该管道德的事，不能把道德立法；但是也有一些自由主义者觉得有的时候国家还是可以干预性道德的。

自由主义派对那些「无害他人而且是私下为之的性行为」是以不干涉为原则，但不是完全不干涉，它会有底线，太不像话的不行。自由主义派对于「两愿同意的性契约」大致是肯定的，但会考虑订立契约的脉络与契约双方的权力关系。

总的来说，性自由派是比较复杂的一个派，它有比较保守的，也有比较激进的。自由至上派趋于激进，自由主义派内则从保守到中间温和、进步或（较少数的）激进都有。他们的分歧在于以下这些问题：「性变态」到底是不是病？容忍它呢？或还是平等对待它？是否应坚持「传统婚姻家庭一夫一妻异性恋制度」为主流与道德理想？或可以无保留的迈向多元家庭、同性婚姻？还有，性教育应否全面（comprehensive）？是不是应该对性采取正面看法（sex-positive）？我们是不是该对青少年进行同性恋教育？对色情要采取开放的还是要管制的措施？这些问题都决定了他们是属于性自由派中较保守的，还是较激进的，还是只是「开明」而已。

不少性自由派对于性权、性自由与整个社会的性启蒙是很有贡献的。在一个没有真正自由主义文化传统的社会里，性激进派常要扮演性自由派的角色。反过来说，有的社会没有性激进派存在的条件，那么有的性自由派就会扮演性激进派的角色，而且这时和性激进派一样会被污名，就像以前提倡性教育的前锋或性学家在一个封闭的社会里

面很容易被污名：「这个人为什么要研究性呢？肯定作风有问题」，或者隐私会被窥视，「他研究同性恋，那他是不是同性恋呀？」之类。

关于性自由派，等我介绍完性激进派后，再来与之对比，会介绍得更详细些。

三、性激进派

性政治里的第三派是性激进派，就好像在政治、经济、性别、文化社会等领域常常有激进主义与自由主义的对立与对话，性激进派的主要对话对象是性自由派，其目的是比性自由派更进一步推动性底层的平等。同时，性政治也和其他领域一样，有「左（激进）／中（自由）／右（保守）」的既联合又斗争。

当代性激进派的一个化身就是酷儿运动。不过我还是从理论倾向上把性激进派划分为性解放派与后现代的激进派；一个比较倾向现代，一个比较倾向后现代。

在性解放派的理论方面，西方的弗洛伊德马克思主义（Freudo-Marxism）影响最大（除了弗洛伊德外，也有别的思想来源，如乌托邦社会主义者傅立叶、神秘主义、自由至上派）。其中一个代表人物是赖希。他认为父权的威权家庭在调教孩子的威权人格上，与资本主义社会阶级不平等的维系密切相关，而且这些社会制度的变革和性革命密切相关。性革命是社会革命的重要环节，可以形成不顺服的、社会革命所需要的自律人格。赖希曾批判过性自由派的性改革运动不改变婚姻制度。

马库色则是性解放派另一个代表人物。马库色对 1960 年代美国社会的「性开放」现象持否定态度（前面我已经解释过，性开放不同于性解放，性开放比较是性自由派的目标），他认为那是压抑的反升华（repressive desublimation），真正的性解放则是「性的自我升华」，这方面的细节你们应该自己去读马库色的原着，这里就不多说了。马库色

的贡献是比较肯定性变态，他反对生殖取向，反对只注重生殖器，而认为我们全身其实都是性的快感区（马库色说人的身体是「多元变态的」），应该被解放出来。但是在资本主义条件下多元变态是不可能被解放的，资本主义跟以前的文明不同处在于，以前的文明对性的压抑是必要的，没有压抑就没有文明；但是现在资本主义庞大的生产力已经不需要如此压抑了，但是资本主义还是有很大的压抑，这样的压抑是「多余的」（也就是「剩余价值」里面的那个「剩余」的意思），「多余压抑」就造成了去性化的身体。

赖希与马库色的性解放基本上还是性（原欲）的释放，sex liberation，不是我所谓的 emancipation of sexuality（不谈性欲而将性视为一种社会关系或权力关系）。

Dennis Altman 是 1970 年代诸多性解放论者中最具影响力的一个。他的 Homosexual: Oppression and Liberation (1971) 一书从同性恋的角度提出了性解放的愿景。Altman 除了受到马克思与赖希的影响外，也承袭了马库色的多元变态理论，质疑异性恋的「自然」与固定，但强调「认同」的重要（这就从 sex 转到了 sexuality），并且认为同性恋是社会的偏差控制机制所建构的，故而同性恋（以及异性恋）也会在解放中终结——性或 sexuality（性身分认同、性取向）的解放会消灭「性」本身。

我在这次演讲提出的「性解放」说法基本上很受到前面讲的茹宾 (Rubin) 的影响。不过在西方像 Rubin 这样的人多自称「性激进派」(sex radicals)，她们基本上避开「性解放」这个语词，而比较倾向后现代思想。这是因为一方面这是她们和激进－文化女性主义的一个斗争结果，因为「激进－文化女性主义」的性别本质主义，与马克思主义等现代批判理论一样，完全浸淫于现代政治话语，在另外一方面，解放话语确实有些理论上的问题，我们要有高度自觉才行。从我前面的演讲可知，我仍然肯定现代政治与解放话语的有用性，但是我也觉得很多后现

代的东西需要被吸纳进现代政治话语，才能提出一个适合晚期现代的运动话语。有些晚期现代的性自由主义派，如纪登思（A. Giddens），由于同样地肯定现代政治或解放话语，所以也会提出「性解放」的口号（但是与我所谓的性解放不同意思）。现代政治话语和后现代知识眼界的结合还在进行中。

四、解放话语的问题

那么，「解放」到底有什么问题？理论上的问题我已经在前一部份的第五节谈过了，现在谈「解放话语」的政治问题。

解放这个愿景（vision）有着它乌托邦的成份，其实也是从西方传统、从末世论来的。末世论是《圣经》最后面的《启示录》的神学观点，它的意思是，最早有个伊甸园，一开始一切都很完美，后来人类被赶出来，失去了乐园，因此最后人要重返天堂，要回到一体团圆的境界。那么谁能回去呢？只有某些特殊的人、被挑选的人或民族（选民）才能回去。那最后是怎么回去的呢？就是发生一个天崩地裂的大巨变，之后就结束现状，于是一体团圆、回到一开始的完美境界了。所以末世论是一个异象（vision），这个异象被用到人类社会里面就是人类社会本来是很和谐的，后来慢慢阶级与商品出现了，失乐园了，不和谐了，现在我们越来越异化了。但是没有关系，有选民，就是无产阶级，还有无产阶级先锋队，现在来进行一个翻天复地的大革命，之后回复秩序，天下太平，达到乌托邦了。不止阶级政治的解放有这个异象，性别政治也是这样——原来是母系社会，后来失乐园，变成父权社会，女性主义革命之后，男女平等，天下太平。

在上述这个异象中有个革命，而且它假设很多压迫问题可以暂时不去管它，因为在革命之后就会自然而然的被一并解决了。因此这就蕴涵了「阶段论」。什么是阶段论？就是改造社会或社会革命有先后次

序。例如，很多女性主义主张妇女运动中最重要、最优先的是先解决政治与经济问题，性则是下个阶段的问题，因为女人只要有了政治经济权力就自然而然有性权力了。

就像讲革命总是暗示了有革命队伍的存在，讲阶段论也暗示了一个「选民」的思想。因为阶段论既然把性放在第二阶段或最后阶段，那么它就认定了女同性恋、性工作者等等不是革命先锋队，她们没有办法带领妇女运动迈向解放。能带领妇女运动迈向解放的，肯定是那些能够去争取政治经济权利的女人，通常这也就是那些政治或经济上、知识上有成就的人，这些才是「选民」。

「选民」的讲法再加上「科学真理、启蒙」，可能会变成否定其他社会主体的说词。因为如果有十分确定的真理，而且真理只有一个，这意味着只有一个社会现实，而不是不同位置的人会面对不同的社会现实。坚持单一社会现实的结果是，所有人的经验、知识、评价、情感都被化约到单一的社会现实里去，故而除了选民的真理与现实外，其他人都是被假理所蒙蔽，她们的经验是被洗脑的意识形态。但是我们只要想想，我们真的能只从一种角度、一种压迫关系、一种主体来理解多样复杂的社会现实吗？比如有些人会拿出统计数字告诉你，社会中经济阶级的压迫多么真实、多么现实，但是这种人太法西斯与自我中心了，他们从来没想过，一个跨性别所经验到的现实是多么真实的时时刻刻压迫，但是却无法被经济阶级的话语所言说。社会现实从来不只是一个，我们生活在不同的真实世界里，这就是各种社会运动必须平等的原因。

「选民」的假设还很容易变成排他的认同政治，就是这种政治只有某种身份的人才有资格做主体，比如工人运动的选民就是工人，妇女运动的选民就是妇女，同性恋运动就是同性恋去参加，其他人就靠边站好了。这种排他的认同政治会不利于各种运动的平等与团结，也会

忽略运动的内部差异，例如妇女中间有异性恋同性恋，同性恋当中有男人女人，都被忽略了。

总之，在我们接受现代政治与解放话语时，我们必须自觉上述这些问题，并且要从后现代思潮来吸取养分，以找出一个适合晚期现代的运动与政治策略。下面我要介绍后现代的性激进派，但是我首先要解释 sexuality 这个观念。

五、什么是 sexuality

如果你查英文字典，sexuality 这个字有很多意思，但是字典不管用，因为这个字在当代性／别研究里有它特别的意思。如果你问我应该怎么翻译，我会说就是「性」。那这有什么特别呢？因为这个「性」的观念是西方的，不是中国的，中国人所说的「性」就是性交、性欲，或者性的生物特征（所谓「两性」）；但是 sexuality 讲的是作为个人特质的性，所以西方人可以问：「什么是你的性？」那回答可能是：「我是同性恋」或者「我很勇于表达且有点随便」或者「我的性介于男人的性与女人的性之间」…等等。你瞧，这不是中国话吧，不是华语吧。例如，我们不会说「那个女人不怕她自己的性」。所以这不是翻译问题，而是我们文化里有没有西方这个 sexuality 的观念的问题。

过去中国没有西方这个「性」的观念，现在慢慢有了，台湾过去也没有这个「性」的观念，现在可说有了，但是还没有完全反映在日常语言里。所以，以前我们要翻译 sexuality 的时候要费一番工夫，因为西方的性不是我们的性，为了让我们这里的人懂，就不能只是翻译成性。故而，有人翻译成性意识、情欲啦、性欲啦、性欲特质、性态、性相等等。不过即使在过去西方，性／别研究讲的 sexuality 也不是普通人观念的性，但是经过一段长时间，这个特殊的性的观念也变得普及了。sexuality 这个观念其实在民国时期就进入中国了，但却被当作「性

欲」，在一个没有心理分析的性变态观念、也没有个人主义的社会里，sexuality 就只能被当作性欲来理解，所以有位西方学者认为中国因为没有 sexuality 观念，故而也很难从性议题发展出如西方的性身分之「现身」或公民权运动，后者毕竟是个人主义成熟的社会中比较普遍的现象，华人社会的家庭与人际网络和西方个人主义社会毕竟有段距离。香港学者周华山进一步认为中国文化对于同性恋是宽容的，因此无必要在华人文化中发展西式的、抗争式的性公民权运动，丁乃非和刘人鹏则对这种论点有些反驳。（参见本书〈罔两问景〉一文，317-353 页）

不论如何，把 sexuality 翻译为「性欲」是不对的；在某些上下文里，翻译成「情欲」尚可，但是缺点是仍有性欲或爱情的联想。既然现在台湾的现代性已经发展到一个程度，有了 sexuality 观念了，所以我们后来还是干脆翻译成「性」。sexuality 这个观念是了解当代性政治的一个关键。所以让我继续把它讲清楚。

我们一般人，西方和东方都一样，讲性（sex）的时候就是指性交、性行为。性行为是一种行为，就像我现在说话，或外面有人在走路一样，是一种行为。平常你喝汽水、你爬山，你穿衣服，这都是一种行为。

但是在某一个时期，性（sex）在西方被医学、法律建构为 sexuality，这时候就不只是单纯性行为而已，而成为个人特质了。比如说，现在一般受过些教育的人讲「同性恋」的时候，指的就是一个 sexuality 了，而不只是性行为了。什么意思？有一个男的跟另一个男的发生同性性行为，我们就说他是同性恋，同性恋变成一种人的特质，这个特质在医学上会被认为他心理上有什么问题，他童年是不是有什么不愉快的经历，或者是他的大脑有什么基因变化。所以不只是一个「性行为」而已。现在跟同性发生性行为就是「同性恋（者）」，行为被建构为一种个人特质。这就是 sex 被建构为 sexuality。

我用个对比的例子来说明。我喜欢喝汽水，我就变成「汽水人」？没有呀。这样你们就可以看出蹊跷了。喝汽水是一个「行为」，但是不会变成「汽水人」，虽然理论上是可以的。吃辣椒是「辣椒人」？不是，但是现在慢慢地吃毒品这个行为有的时候就被建构成「是不是童年或人格特质上有什么问题」之类的心理依赖毛病。假如有华人在美国喝尿，被发现了，但是美国社会不知道华人相信喝尿是可以治病的，那就可能会觉得这个华人是不是心理有问题，这时候喝尿就变成一种人格心理特质的征状了。

那为什么喝汽水不是汽水人，同性性行为却是同性恋，甚至喝尿都可能变成喝尿人？答案是，如果你这个行为不是日常的，可能是违背道德规范或风俗习惯的，可能妨碍生产或消费，可能扰乱社会秩序的等等。一言以蔽之，你的行为是偏差的、脱轨的，那就有可能被现代的心理学、医学、犯罪学建构成为一种个人人格或心理特质，这种特质通常一定是污名的，很臭的。

这个建构的目的主要是为了社会控制，要其他人不要学样，免得身败名裂，所以有吓阻作用，也有隔离作用，把偏差行为者局限在一个小圈子里。这个建构可以说是现代心理学、犯罪学等一个知识／权力的技术。打个不伦不类的比方，本来「知无不言、言无不尽」、「大鸣大放」只是普通公民的权利吧，但是被打成了右派后，就可以从一件行为被建构成为一种人，这种人有历史、有出身、有党羽、有黑话、有后台…一长串黑材料，不管他做什么说什么，都可以从这个右派身分来推测他动机不良。

从一种行为建构出一种个人特质，这是现代社会很多制度、很多学问会做的事情。在西方现代性的发展过程里，透过这个「行为」到「人格」的建构，形成对人口群的管理控制。一开始是对社会边缘人与偏差性行为的控制，现在又把这个技术运用到一般的人口群，逐渐扩

散到一般人的可能脱序行为。

举妓女为例，妓女本来只是卖淫，没什么，也被认为就是个社会的自然现象，因为自古就有，算是社会自然史的一部份，正常的。可是在最近你会发现有些妓女，特别是从娼的青少女，也被建构成一种人：她肯定是来自破碎家庭、肯定曾经被强奸或被乱伦过、她肯定是爱慕虚荣等等一大套。不过，从 19 世纪起就有从性医学的观点把妓女病理化，认为她们是同性恋、天生就淫荡等，这是老招了。

还有强奸，以前认为这是社会自然史的一部份，是一种不可取但是常常会出现的行为。但是现在强奸犯也被建构成一种人，认为他们心里一定是有什麼愤怒，童年不愉快，家庭不和谐等等，甚至还说这种人格一旦形成就是没法矫正的，一定会不断的强暴女人，非得关起来或者化学治疗去势不可。现在台湾跟西方一样，说打老婆打孩子的也是个人的人格心理特质使然。甚至，你成天爱泡网吧、在电脑前面一坐几个钟头的，现在也变成有人格心理特质了，叫做「电脑成瘾症」。最妙的是，以前刚出现电视的时候，也有电视成瘾症，但是当时定义是一天看个三、四个钟头就算成瘾了。不过以前电视刚开播时，每天大概也只播几个钟头吧，有人就从头看到尾，从圆圆的调色画面一直看到唱义勇军进行曲（国歌）。这妨碍生产吧。但是现在哪个人不每天看个三、四个钟头啊。所以你现在很少听到人讲电视成瘾症了，其实还是有专家在讲，但是标准放宽了。什么人是电视成瘾症呢？就是白天要上班，但是有人整宵整宵的看，频道转来转去，每天十多个钟头，睡眠严重不足，上班打瞌睡……，心理学家看不过去了，还是给这种人安个罪名吧！要不然对群众也是个坏的示范。再说，只要新发明一种人格，就是学术的一种成就，就能升等、发表论文、出国开个会，或者四处出差交流顺便搞游览吧。

因为心理医学话语的泛滥，造成了这种人格建构，但这个建构基

本上有个道理，它的目的是要控制所谓的偏差行为；简单来讲，社会不希望你去发生这种行为。这个控制手段首先是强调，只有一小撮极少数极少数的坏份子。比如，一个少男，平常孤伶伶的一个人，没有对象，没有交亲密朋友，那你说他是同性恋、异性恋？虽然没有实际证据，大家却都会自动假设他是异性恋。再说，一男一女牵着手，算不算异性恋？大家都说算。两个同性牵着手，算不算同性恋？很多人却会说不算，因为要发生某种性关系才算，而且如果师长父母能够多关心开导，那可能只是假性的同性恋，迟早会回归正道异性恋。你看到没有？从宽认定异性恋，从严认定同性恋——这就是妙的地方。

总之，这个建构技术就是把同性恋跟异性恋截然分开，然后把大部分人归到异性恋，以便显示同性恋是极少数的人，这就有助于吓阻人们别从事某种同性性行为。拉拉手可能不算，抱一抱可能不算，但是性接触就算是了，这就是从严认定，很多人走到这一步，他就不敢跨出下一步，因为再跨出那一步就完了，就身败名裂，就变成一种叫「同性恋」的人了。不把界限划得那么清楚，就没办法控制大家别往那儿走。

Sexuality 是「性的个人特质」，它是在西方 19 世纪性学影响下产生的。那时候觉得你很多毛病、或做什么梦其实都是跟性有关，而 sexuality 又联系到童年的欲望没有得到满足。但是 Sexuality 的个人特质的建构有个「好处」，现在每个人都有个人特质了，因此你自己就会思考你怎么会变成今天的自己，这在当时有促进个人主义的重要作用。个人主义的兴起是为了当时西方的发达市场经济，还有政治文化的转变；在这里，性的建构成为一个重要工具，一个权力工具，由此衍生出「性身分或性认同」的观念。我们都有独特的性心理发展过程，都有性身份，你是什么性特质就决定了你是什么人，决定了你的个人认同和个体性。Sexuality（性的个人特质，性身分认同的基础）由此进一步成为

individual personality（个人特质）、个人认同与 individuality（个性）。所以，Sexuality=sexual identity=individual identity=individuality。

这个把 SEX 建构为 Sexuality 的过程事实上是现代西方性压迫的关键，它不同于现代以前对性的压抑或管制。以前西方也有同性性行为，可是那就是个不良嗜好，或者就像有的人作怪，对于这样的男人，姑娘还是愿意嫁的。但是今天的姑娘要是听说男人有同性性行为，肯定不愿意嫁，因为这种人现在叫「同性恋」，除了心理可能有毛病外，那个同性性行为也仅仅只是一件行为而已，还有更深刻地表现这个人的特质的意义——他是一种人或那样的人。同样的，西方从前也有人兽交，例如人跟驴子做，法律有时候把这个个人吊死，很严重，但是基本上没有人把这些人当作一种特别的人，而就只谈他的行为不对而已。就像过去的人偷东西，社会不认为此人有偷东西的本质，不认为此人有个什么偷窃心理人格，只是这个行为不对。但是当性行为被建构为 sexuality 后，社会就认为你的性行为代表了你这个人的本质，那就是你这个人的特殊所在、你的个性（个别性）。换句话说，西方社会原来是透过法律来管制性行为的，但现在法律不管了，而用医学去管，管得更严密，因为是管到内心的灵魂深处去了。法律说同性恋不是犯罪，不必关起来（不过西方有的地方到现在还是有罪的），跟驴子性交不是犯罪不必吊死，但是这些人都需要被治疗。

从 SEX 到 Sexuality 也算是西方「性的现代化」一部份，因为对于所谓的性变态在法律上有了更宽容的态度：从性科学去了解性变态，知道那不是道德犯罪，而是心理变态，这算是合乎现代的人道主义精神吧。但是这也同时是性的现代化的黑暗面 (the dark side)，性变态从监狱移进了精神病院，从狱卒手里到了医院监护手里，从小牢笼到了社会的大牢笼。同时，sexuality 的建构也是形成现代自我与身体的一部份。

总之，人们现在所理解的性不再只是 sex，而是 sexuality。而且随

着西方性心理学等知识的传播，全球各地对于性的理解也开始从 sex 转变到 sexuality。换句话说，大家都开始有这个新的「性」的观念。不过如果你到乡下去，到没怎么受过现代洗礼的地方去跟老人家讲同性恋或者性（sexuality）的观念，他们是不会懂的。

六、性的后现代派——激进派与新保守派

性政治的大部分派别都同意确实有这个从 SEX 到 Sexuality 的建构过程，但彼此不同意的是如何看待这样的建构（是一种虚构或者是一种科学的发现而非发明），以及应该有什么抗争策略。

后现代派受到福柯的影响，对现代的「性」有较多的质疑，所以对自由派的性开放有比较多的怀疑，对于「性科学」有更多的否定。由于性科学专门建构 sexuality，因此后现代派认为性科学是危险的。「性」（作为个人特质）在造就现代个人与现代权力上扮演一定的角色，故而不是无辜的，后现代派因此觉得要是肯定「性」，那就可能有危险，因为正面价值的性也可能是权力操作、身体规训的一部份。比如说，现在媒体说女人要追求性高潮，因为性是美好的（正面肯定性的价值），女人就会担心自己有没有性高潮、性高潮的时候应该是怎么样，这就会对身体形成规训，因此后现代认为这也变成权力操作，所以它指向「去性化」，把 sexuality 回归到 sex，就把性当作一种行为，不要谈它是个人特质。

此外，sexuality 的建构是把人的身分认同给固定住：你是同性恋，那你就是只喜欢同性，你就是这样的一个人，你跟变性欲不一样，跟双性恋不一样等等，所有人都按照性学家分类的小格子小框框给限制在里面。所以有些后现代的激进派就提倡流动的性、流动的认同：我是男同性恋？那好，我只跟同性恋上床谈恋爱，可我跟个女同性恋上床谈恋爱。我是女同性恋，可我要去变性做男人，但是这不表

示我是异性恋，因为我变成男人后，我要跟一个男人谈恋爱，所以我从女同性恋变成男同性恋，只是这个现在跟我一起的男的以前也是个女同性恋，其实就是我以前的老情人…。

属于性激进派的西方酷儿运动一方面有像 Altman 这样的解放派元素，另方面也有后现代的成份。后现代这一派不信任「解放」等现代政治话语，反对（本质化的、排他的）认同政治，认为群体内总是有差异存在。有些后现代派认为其实没有同性恋存在，讲同性恋只是个必要的虚构，为了能够抗争「性的不平等」，所以不得不提出这个认同，可是基本上还是要「消灭」同性恋。

不过在后现代倾向里面有性激进的，却也有一个新的保守派的形成，这个新保守派很积极的挪用了刚刚提到的那些后现代元素来反对性激进派。把这个新保守派和酷儿运动对比，我们就发现，新保守派跟酷儿一样，并不忌性，不会觉得性不好，但是新保守派却反对酷儿把一些大众嫌恶的「变态乖张举止」大张旗鼓地拉到政治对抗的层次。

换句话说，新保守派就是从「反认同政治」，变成「反对酷儿和性解放派那些政治化的作为」，和反对政治化（因为政治化的现身出丑就是固定身分的认同政治）

让我再说清楚一点新保守派如何改装后现代派的说法。本来后现代派主张「去性化」，新保守派就把这个成份变成「不要老是把同性恋和性连在一起」，对他们来讲，homosexuals ≠ homosexual sexuality。他们反对大张旗鼓的政治化作为，反对政治化的出丑（出柜），例如反对同性恋跳出来跟大众说：「各位，我是有名的歌星，但我今天告诉大家，我是同性恋，我要为同性恋奋斗」。新保守派认为政治化的现身就把身份固定了，你就是这么一个人了，没别的可能性了，而这正符合了性学家对固定的性身分认同的建构——这里他们又挪用了后现代的另一个元素（流动的性）。新保守派反对这种政治性的作为，但是你

要是向朋友出题，承认你的身分，那就可以。

前面提到后现代派还谈「差异政治」，就是谈同性恋的时候要注意同性恋之间的差异，谈妇女时要注意妇女之间的差异，不能够只是说「我们都是一家人、大家都一样」，必须要谈圈子里内部的差异。这个「差异政治」到了新保守派手里，又变成「性少数彼此差异甚大，不必要或无法结盟——不用大家在一块，各干各的吧」。所以同性恋独善其身就好，其他什么变性、S/M、艾滋，都跟他没关系。

后现代的新保守派还提出过 Post-gay 的观念，gay 就是同性恋，Post-gay 就是后同性恋，他们自认是后同性恋了，不再是同性恋运动里面的同性恋，也因此不是性医学所建构的同性恋。新保守派则提出要「离开同性恋的贫民窟」，他们认为酷儿次文化脱离主流，根本就是自我设限停留在主流之外的贫民窟中。你们大陆人可能没见过酷儿，不知道什么是酷儿；酷儿是什么人呢？酷儿反正嘛就是跟主流社会文化对着干吧！比如说，酷儿也许打扮得很怪，也许浑身肌肉又很娘娘腔，也许男人打扮的像女性，或者两个同性恋到商场接吻，给路人看：「你们怕看同性恋吗，来，我亲给你看」，这就是酷儿精神。你可能认为酷儿变态恶心奇怪，那酷儿才…懒得理你。不过，后现代的新保守派认为酷儿脱离了主流，根本就是不入流的贫民窟了。

新保守派认为同性恋跟主流「对抗」就等于是继续自我建构同性恋和异性恋的差异。新保守派的意思是：「我们本来只是跟同性发生了性行为，但他们性医学却把我们建构为同性恋这种人，可是酷儿现在却说『我就是同性恋』，那不就是在肯定这种建构吗？酷儿又继续搞对抗，更让人家觉得同性恋跟异性恋是不同的。」但是新保守派说：「我跟别的人没什么不同啊！我登山，他也登山，我和同性发生性行为，他和异性发生性行为，都是性行为嘛！就像我吃青辣椒，他吃红辣椒，都是吃辣椒嘛。那干嘛把我叫做青辣椒人呢？分什么青辣椒人、

红辣椒人呢？」

这种后现代的新保守派思想是怎么演化而来的呢？先让我们看他们眼中的同志文化演变过程，也让我解释如后：

Gay sex → Gay sexuality → Gay personality → Gay (sub)Culture and Gay Community (ghetto)。那现在要如何走出 ghetto（贫民窟）？

Gay sex 就是与同性发生性行为，道理上应该是与异性发生性行为一样，都只是一种性行为而已，但是前者却被建构为 Gay sexuality，这就是现代同性恋被压迫的根源。这前面已经解释过了：因为在前现代的时候，Gay sex 只是被视为搞怪，而且希腊时期的同性性行为在社会上算是蛮常见的事情，虽然后来有人在道德上谴责同性性行为，但这个行为不被当作一件和人格心理有关的事。所以从 Gay sex 到 Gay sexuality 的转变是现代才发生的事情，这个 Gay sexuality 就使你被定位变成同性恋，然后认为你有一种同性恋的个人风格，也就是变成 Gay personality，然后这个人格的集结又演变出 Gay Subculture 和 Gay Community，就是同性恋的次文化和同性恋的社区。这个社区在保守派眼里就是一个 ghetto（贫民窟），一个被孤立的边缘贫困区域。这么一来，同性恋不被纳入主流社会，同性恋只是一伙人躲到酒吧里，男的像女的，女的像男的，干什么呢？这是不对的，我们要走出贫民窟——新保守派这么说。

在我们继续分析新保守派以前，我们要谈一下性激进派对上述问题的看法，这样才好有个对比。

性激进派当然也看到同性恋被建构的问题，但是他们觉得因为有同性恋解放运动、有酷儿运动的存在，因此这些被运动所影响、所滋养的同性恋次文化和社区也会建构出同性恋人格和同性恋的性，但是这不是主流的建构：主流是从性医学来建构，同性恋运动则是从新的价值来建构。例如，现在谈同性恋解放也包括了男女平等的价值观，以前不少男同性恋歧视女性，觉得男人最好（这种想法可以抵抗社会

在求偶或婚姻上给他们的压力），但是现在透过同性恋解放运动的思想，同性恋知道要支援妇女运动、支援妓权运动等等，因此包含新价值的同性恋文化去影响与建构同性恋的个人风格与生活方式，这种建构可以说是一种「反建构」，而不是主流建构。

主流建构是把同性恋建构成病态，同性恋则把它倒转过来：「我是同性恋没有错，但我不是病态，我还有很多进步的思想，我要争取平等…。」这种建构造成同性恋的个人风格与生活方式跟「正常人」很不一样，因为「正常人」接受了压迫的性政治观点、接受父权文化、接受性医学的那一套，但是同性恋则是批判地看待社会，同性恋是性异议份子。此外，在同性恋文化发达的地方，确实你可以看得出来谁是同性恋，例如男同性恋会爱打扮，穿很漂亮的衣服，或很性感的衣服。有些同性恋是娘娘腔，因为他们不接受主流社会那一套「男人要有男子气概，男女有别」，他们要发展自己的阴性气质。有些同性恋化点妆、带很多耳环，或者什么都没有。大家不要认为同性恋「天生」就是这样子，主流社会经常认为娘娘腔就是同性恋，但其实同性恋外表举止只是同性恋文化的「一种」表现而已。重要的是，同性恋社群里开始有觉醒，不能再大男人主义，他们要跟女性主义站在一起，他们要支援妇女运动和一些被压迫者的运动，而在某个方面来说，选择不和阳刚暴力的男性形象认同也可以是同性恋表达不认同异性恋父权社会的方式。有了同性恋运动和社群，同性恋的想法会不一样，他们的生活方式会跟所谓的异性恋者不一样，他们不结婚。异性恋讲一夫一妻，同性恋也许就讲多夫多妻，一夫多妻，一妻多夫。易言之，同性恋可以去协商他们之间的关系，他们有自己的生活风格。这个不一样的、酷异的生活风格又得到商品消费文化的推波助澜，所以你在西方或台湾会看到很多针对同性恋的商品以及消费空间。

我用下面这个英文式子来表示这个「反建构」的演变过程：

受到同性恋解放运动影响的 Gay (sub)Culture and Gay Community (ghetto) → Gay personality → Gay sexuality → Gay sex

这个“→”同样意味着（反）建构，但是也会强化、创造。

有人眼尖的说，这个演变的过程甯老师刚刚都解释了，整个建构过程跟前面那个式子也是相反过来的，是从运动反过来建构次文化与社区，来建构个人风格，来建构同性恋。但是最后那个 Gay sexuality → Gay sex，老师却没解释，原来不是说 Gay sex 被建构成 Gay sexuality 吗？那现在 Gay sexuality 又怎么（反）建构 Gay sex 呢？那是什么意思呢？

这个简单，因为同性恋解放运动对于「性」以及「变态性（非生殖的性）」采取正面价值来看待，而且所以不会去压抑性、或忌讳「变态性」；其次，同性恋的性行为本身就是非生殖取向，所以可能会比异性恋多点花样多点想像，再加上各种色情商品与性开放文化也都能成为同性恋性行为的资源，让大家勇于开发实验自己的性，所以同性恋的性行为（gay sex）也会被（反）建构的很有「特」「色」。

换句话说，同性恋不是天生就会怎么样，但是因为同性恋情欲受到解放运动和次文化社群的影响（加上商品消费与色情的助力），同性恋者会尝试很多东西，比如原先不知道什么是 S/M，但是进入社群以后就知道什么是 S/M。有些同性恋一开始很害羞，还是处男处女，但进了社群以后没多久就会变成淫娃荡妇。不过这些酷异的同性性行为是被赋予异议意义的，在这个主流社会，酷异的性行为是一种抗争的异议。

所谓酷异的性行为在主流社会的眼里就是变态加恶心，在性道德价值上当然是属于性底层的。因此在新保守派眼里，酷儿的性实践真是「向下沈沦」，而不是「向上提升」，进不了主流社会，永远会留在贫民窟。

西元 2000 年台北市同玩节以后有一种类似新保守派的声音出现，

基本上是要同性恋「向上提升」。有些同性恋对同玩节很不满意，因为他们认为在同玩节上有些扮装者胡搞瞎搞，这些很不满意的同性恋说：「要夺回属于我们自己的运动与舞台。台北市同玩节的那些扮装者怎能代表我们？希望明年『你们』筹办的同玩节能够有艺术展出与古典音乐的演奏，显示我们同性恋也是和大家一样。如果社会很友善，后年我就会出匦，来被市长接见。」当然我这是开玩笑的讲他们的心态，其实这些人还是躲在后面的，让别人去办运动、出去匦，别人办完了以后却说：「你们怎么能代表我，我喜欢古典音乐呀，我很高尚的，你们怎么看起来那么下流？同性恋运动好不容易有目前的成果，我们总算有机会生活在阳光下，应当珍惜，不能让恋童癖、性变态、扮装坏了我们这锅粥。」同性恋运动在台湾确实有了些成果，但是究竟是谁奋斗才得到一些成果呢？这些躲在后面的中产阶级同性恋没讲。可是，就算这些中产阶级要清党吧，也得站出来才行。

让我们再深入来看后现代新保守派的思维。其实他们要切断的是 Gay sex 与 Gay sexuality 的联系，因为 Gay sex → Gay sexuality 就是现代同性恋被压迫的建构，而 Gay sexuality → Gay sex 则是同性恋无法翻身的原因，因为现在人变成同性恋以后就进入次文化，开始搞女性主义，开始争性平等，思想也变得很前卫，处处跟主流社会过不去，然后性生活又变得多彩多姿，更难被主流接纳。所以对新保守派而言，唯一的出路就是斩断 Gay sex 与 Gay sexuality 两者的联系。

怎么斩断呢？如果要替新保守派写个宣言，它的内容可能会是这样：

我是一个和同性发生性关系的人，但是我不会像酷儿那样

搞怪，不把此事大声喧哗，不张牙舞爪，不搞认同政治。

这是隐私，我很平实地看待此事，这只是我生活的一小

面，我生活的其他大多数方面与异性恋并无不同。不应该有、也可以没有 Gay sexuality。我不嗑药、我不制造政治对立，我是社会中坚。社会终究会接纳我。

但是也许搞正式宣言不合乎后现代新保守派低调的风格，一个新保守派应该是这样的：他平时跟你相处，他会让你觉得他很有专业才能，让你觉得他人很好，他跟你熟了以后，有天他会不经意地指着一个同性的人，并告诉你：「那是我情人」。讲了这句话后，他脸上没有任何表情，就好像告诉你「那是我同事」那么轻松自然，然后继续跟你闲话家常，你也好像没事一样，你就继续跟他谈公事、谈人生。一个后现代新保守派幻想的世界就是这样子，他觉得现在那些同性恋心里有鬼，所以自己划地自限。新保守派不否认这个世界会有人歧视与讨厌某个和同性发生性行为的人，就像有人讨厌基督徒，有人瞧不起流浪汉，但是那是一个个人歧视与讨厌另外一个人，这种歧视厌恶到处都是，我们不必往心里去。再说，我们自己不也讨厌很多人吗？反正，每个人都不一样，不要分同性恋异性恋，而且正因为每个人都不一样，都是独特的个人，所以根本没有同性恋。（同性恋是某类人，所以如果每个人都是独特的人，就不属于任何一类，就没有所谓某类人的存在了）。

在「没有同性恋」这一点上，后现代新保守派表现出其独特的理论思惟，与性解放论刚好相反——请看：

同性恋性解放论者认为：靠着运动的努力，当未来终结同性恋压迫时就能终结同性恋（同性恋是一种性身分人格，不同于同性性行为）；换句话说，没有同性恋压迫（同性恋解放了）就没有同性恋了。这当然是一个渐进的过程。

新保守派认为：现在就应该终结同性恋（终结 Gay sexuality），没有

了同性恋，就只有同性性行为（这是一种性行为，除此之外和那些异性性行为者并无不同）。现在就终结同性恋，未来就能终结同性恋压迫，因为已经没有同性恋可供压迫了。总之，要消灭同性恋压迫吗？就从消灭同性恋开始吧！

所以，新保守派认为大家就从自己日常互动做起，表现出没有同性恋的言行。至于同性恋解放运动或性自由派的同性恋公民权抗争都会强化性建构，继续让同性恋存在，也因此让人继续被压迫。（我在本文的第三部份，附录了一篇文章，相当程度地表达了一种 post-Gay 的想法，值得参考）

介绍完了后现代的新保守派，我们不要忘记前面还提到后现代的性激进派，所以后现代不是必然保守或激进的。哈伯玛斯（Jurgen Habermas）认为后现代包含新保守主义与年轻保守主义，那么未来有没有可能出现一种后现代式的年青保守主义者呢？

我认为如果一个后现代派不再拥抱酷儿式抗争，反而对性异议、性／别坏份子所赞许的「性底层」指指点点、挑肥捡瘦，认为这些性底层「政治不正确」，或者说性底层继续强化了 sexuality 的建构，仍是与体制共谋；那么这就是一种后现代的年青保守主义。他们与性解放派的关键差异在于：

性解放派的策略是要荣耀化最被污名的性底层，主张赋予性底层权力。

年青保守主义者则会挪用福柯，但是其最终底线就是不愿意荣耀化最被污名的性底层，并且在批评性底层时继续复制原有社会的污名刻板印象，完全不去挑战性底层的被妖魔化。

在对待性底层的态度上，这一点也是性激进派与性自由派的差别。

七、再谈性自由派与性激进派

在介绍完性政治的各个派别后，现在让我再多谈性自由派与性激进派的对比。

性自由派有时（某种程度上）会政治地介入性议题，但是或许不像性激进派（sex radicals）这样彻底的政治化、要求激进的平等与全面的改造社会（连结其他被压迫的社会运动）。

性激进派不反对「现形」（outing），性自由派出于保障隐私的理由，通常反对现形。现形在台湾叫做「挂牌」，就是揭穿别人的同性恋倾向。

有些性激进派可能反对性开放，如仅具有性开放意义但是却压迫其他「反婚姻者」的同性恋婚姻。性自由左派则赞成同志婚姻。

性自由派的这些立场，必须从它的历史发展讲起。前面提过一些，让我在这里稍微总结一下。从十九世纪以来，就一直有自由主义者、人道主义者、性（科）学家提倡新的性道德，认为性并不是罪恶，而是十分健康与良好的。更重要的，性被视为私事，只要两相情愿就是可容许的，国家不应该干涉人民的性行为，同性恋或通奸因此不应被当作刑事犯罪。这种思想传统有时被称为性自由派，到今天仍有很大的影响力。

性自由派早年赞成避孕、手淫、自由离婚，后来还反对查禁色情书刊，主张女人的堕胎自主和身体自主，不反对婚前性行为，支持女权与同性恋，尊重个人的性选择或性自由（亦即，以个人自主的精神包容那些不伤害他人的性变态、滥交等等）。

传统的性自由派把性归属于私领域而非公领域，故而并没有把性的概念彻底政治化，而偏重性道德的多元理性、性态度的开放开明；对于那些性边缘人持尊重但不鼓励、容忍但不推崇的立场。此外，传统的性自由派虽然肯定性边缘人也和别的公民一样有参政权和法律上

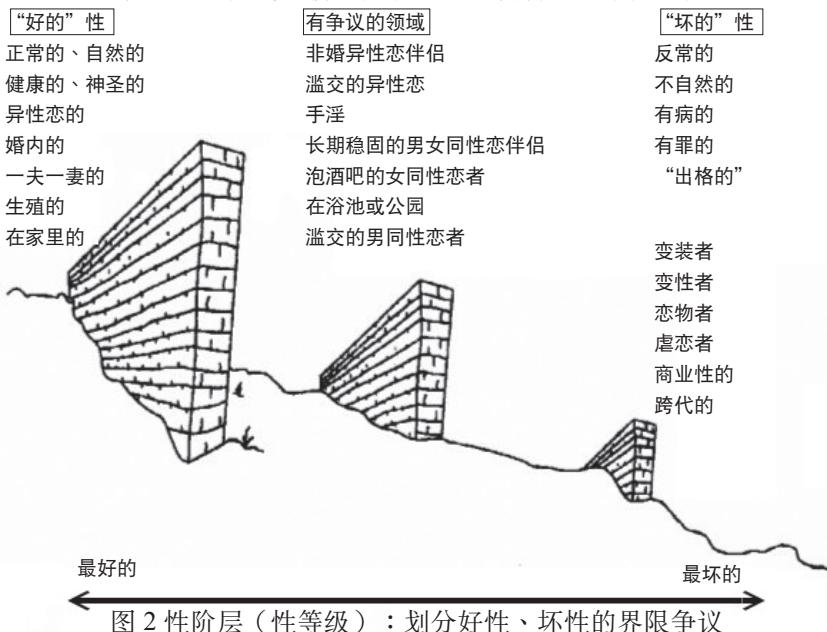
被保障的权利，但是却没有深究这些形式上的权利是否真的能给予性边缘人实质的平等和机会，或者是否有制度性的、结构性的因素使性边缘人永远边缘？

过去的性自由派对政经社会制度、文化论述缺乏更彻底的挑战，因此遭到了性激进派的质疑。

但是正如前述，性自由派中虽有较保守者，但也有颇为激进者，后者与性激进派对某个具体议题的立场可能相同，不同的可能只是所引用的政治话语、理论修辞与分析方式而已。

不论如何，性政治中有较保守，也有较激进的思想立场。但是一种思想或派别毕竟也是有其社会基础的。那么保守、中间、或激进各个立场的社会基础又是什么呢？

让我们回到茹宾的性阶层分析。让我们再看这个图一次。



这个图是性分层的另一个断面剖析，茹宾的解释是这样的：

这个图表的左边是性的绝对上层，是绝对没问题的「好的性」，图表的最右边则是性的绝对底层，是大家都有共识的「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，也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。

茹宾说〔图2〕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。

当然，没有了这条界线，「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。

我觉得这个图还可以更进一步地往阶层方面去解释。大家看到茹宾在图的下方有从最好的到最坏的，这个价值两极，也是权力阶层上层与下层的两极，不过呢，我觉得可以由这个图推论说，虽然在观念系统中只有「好的性／坏的性」二个阶层，但是实际运作上至少可以粗分为三个性的阶层，除了性上层性底层外，还有一个性中层。就像图

上这三堵墙所表现的一样。

我认为性政治内部这三个阶层的权力关系构成了「性」政治的内容、运动策略与社会基础。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。在许多较保守的性自由派的性道德辩论中，我们常看到一种将自身与更底层的性主体对比的论证，就是说「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。

但是激进的性政治立场便不与性底层划分界线，当代酷儿就倾向这种立场，它接受自己的「变态酷异（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（或激进平等）、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）的性激进运动。

性激进派还认识到性和其他权力关系的连结。也就是说，性阶层的激进平等必须联系到其他种权力阶层的平等，否则「性开放」带来的只是某些性身分（sexuality）的「性自由」，只有性上层与某些性中层拥有性权。然而，性与阶级／性别／种族／年龄等的关连，不是简单的「工人（女人、原住民）没有性自由与性人权」这种化约主义，而忽略了「性」本身是个自主领域。

在特定历史条件下，某些性底层（作为一个阶层，而非特定的性主体）有客观的利益处境（因为他们看出自己无望上升），去废除整个性价值阶层。从这些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。

相反的，那些受到保守的性政治立场影响的性底层就会只追求在阶层内上升，只追求自身阶层位置的改善。

那么性中层的立场倾向呢？一般来说，受到保守的性政治立场影

响的性中层倾向「独善其身」的反连结策略，不与性底层做联盟，但是会连结性上层的文化社会符码。或者，倾向单方向（被主流）同化：我们就是一般人，不是怪胎，不是变态，我们很正常。

有保守倾向的性中层对「性」的立场又是什么呢？性中层有时倾向「不谈性」或「反性」，但是更多时候是：倾向健康的性、安全的性（不恶心的、有品味的、文雅玄妙的、无伤大雅的）、倾向「政治正确」的性、绝不沾染「政治不正确」的性，也就是绝不沾染被严重污名、被妖魔化的性，绝不连结有争议、无道德共识的性。

性中层不是从一开始就存在的，在性道德规范严谨的压抑社会，性阶层趋向两极化，只有上层与底层之分。但是透过性自由派与性解放派的抗争，不可免的会造成社会文化与性话语趋向性开放。性开放则会造成某些性底层「出线」，某些性底层的价值升级，进入「坏的性」与「好的性」之间的有争议的领域，从而形成「性中层」。但是这也经常变动，同时也并不是所有同一类的性主体都在同一阶层，例如不是所有同性恋都能升入性中层，或者，不是所有性工作者都是性底层；因为正如茹宾所示，影响性价值的因素不是单一的（参见〔图1〕的内环或外环都同时包括许多因素）。

前面已经说过，性开放并不等同于性解放，后者乃是性底层的解放。由于性开放很多时候只在性道德领域内操作而甚少连结政治话语，故而有「去政治化」的倾向。有时候，性开放甚至可能会将反抗的动力消解：因为法律迫害较小了，无害的消费给予性边缘某种正当性，故而可以在私领域较为安全地得到认同或性欲的满足与联谊。正是因为这个原因，性解放论者马库色强烈地批判性开放。

但是马库色忽略了性开放经常也提供了性底层进一步斗争的条件，所以还是应该给予肯定。马库色的「极左」态度事实上对性底层并不有利。

由于性中层的性自由抗争比较有正当性（因为比较容易得到主流机构中开明成份的认可），这在某些社会中会使得性底层的性激进路线趋于边缘。

由以上的描述，我们看到性解放与性开放之间，性中层与性底层之间，有着复杂的关系与张力。这可以说是性政治内部的张力。

性政治的外部也存在着张力，这就是性运与其他社会运动之间的张力与复杂关系。最后，就让我谈谈性别运动也就是妇女运动与性运动之间的一些张力。

八、性政治与性别政治

女人本身有阶级、种族、年龄的差异，这些差异都是社会分层的因素，因为这些差异的存在，所以女人不是都处于同一个社会位置上，不是都有一致的利害关系，甚至她们之间可能存在着支配压迫关系。

女人之间还存在着性差异，性也是个社会分层的因素，性会造成女性内部不同的性阶层权力位置，例如良妇与淫妇两个阶层、两种身分地位。我不是说这中间没有光谱，但我们今天就简化地来讲。

作为社会分层因素的性，它的另一面乃是「身分竞逐」。身分竞逐就是说人生活在社会里面，想争取进入比较好、比较高的位置去，也就是想挤进或保持在社会的上层地位。例如你有很多文化或教育，那你就比较可以往上流动；同样的，如果你的身分地位比较好，比如说你是高校教师而不是摆地摊的（可能两者的收入差不多），那你较可能有机会向上流动。

性是女性内部区分阶层与身分竞逐的一部份，许多女性主义者却避谈这个事实。对女人来说，你是好的性或你是坏的性，你是良妇或你是淫妇，会直接或间接影响你在社会阶层中的位置。你是个良妇，

你可以去当部长、当教师，在社会上受人尊敬，但你是一个淫妇，就会受到很差的对待。

这样说来，女性主义的反色情、反性工作其实是把淫妇跟污名与底层性价值联系在一起，其实是这些女性主义者在女性之间竞争时的一种权力工具。

比如美国的白人黑人有肤色差别，白人妇女身份比较高，一些黑人妇女就被社会瞧不起，对不对？现在假如有个白人妇女上来跟你说：「黑色很坏，黑色很烂，我们要消灭黑色。」请问她在做什么？她就在踩着人家肩膀往上爬，而且是赤裸裸的种族歧视。

同样的，今天有良家妇女说，性很差，色情很差，滥交很差，那她也是在踩着人家的肩膀往上爬，因为色情、滥交、性这些对于淫妇来说就像黑色之于黑种女人，乃是界定这些女人的特质。所以良妇女性主义可以借着性歧视来维持巩固并提升自己的身分地位与社会位置（这些变化都会影响各种生命机会与选择），还可以借着国家机器与法律暴力直接压迫、羞辱、监禁、挞伐、折磨与恶待那些跟她不同「性」的女人。

其实妇女解放运动早期也有良妇派和淫妇派，1920 年代美国妇运历史中的淫妇派搞的就是节育和 free love，这有很多解释，free love 既是自由恋爱，也可以理解成自由的性结合。另一些良妇派讲的就是像参政这类，但是也有致力扫黄。良妇的妇女解放连结的是性上层的价值，强调女人是性的受害者与弱者，不过随着性解放运动带来社会的性开放，良妇女性主义也开始产生一些变化。这就和我之前讲的性中层与性底层的既联合又斗争有关。

当性开放的社会逐渐形成后，女性情欲也逐渐取得正当性，这意思是说，女人的性可以争取自主的地位与自由表达的空间，不必是男性的附庸，不必总是说「因为我爱你，所以我献给你，我自己是不想

要的」。也不必再有什么处女情结。女人自己可以追求享受性，女人敢说「我也有很强的性欲，官人我要！」，女同性恋也不再只是单纯的爱，而也可以有激烈狂野的性。在这样的社会氛围与女性转变下，良妇女性主义也开始起了变化。

良妇女性主义开始选择性地挪用起性中层的价值，因为性开放的符码象征也是可以被性上层社会所挪用。当然这不是一开始就发生的事情，性开放风气刚发生的时候，性上层的女性总是在那里拼命撇清，告诉社会大众她还是跟传统妇女一样，她要告诉男人「我可跟那些随便的女人不一样」。可是这时也开始会有些妇女认为世界在改变，风向在改变，我要调整，否则我不能生存下去，她也会去挪用一些性开放的符码，于是良妇女性主义也开始选择性的挪用性中层的价值。她也会告诉你，女人多交几个男朋友有什么关系呢？这没什么关系，只要不要滥就可以，总是要有个底线。不过随着性开放的进程，这个底线总是不断的移动演变，良妇女性主义会调整她们的性政治策略，但是她们的性中层位置仍然会和淫妇女性主义的性底层位置有张力与冲突。

所以我今天的演讲就终结在最后谈的两点上，在性政治的内部有着不同性阶层的斗争与联合；在性政治的外部则是性运与其他诸如阶级、性别等社会运动联合与斗争。这两个方面是彼此相关的。特别是性别与性更是直接相关，故而人们常以性／别并列。

第三部份——附录：post-Gay vs. 整天同志

有一篇网路上流传的随笔，我觉得写的很有意思，不过作者真实身分不可考，但是我觉得他文章所表达的思想是某种 post-Gay 的想法。值得在此列为附录，供大家参考。

文章主题：整天同志

发表日期：2002/10/08

作者：lom

之前有个「擎天同志」的网站，第一次看到还以为有网站取名为「整天同志」……不过想想，我们这些网路世代的同志，会不会真的陷入「整天同志」的泥沼？

什么事都「泛同志化」，整天就关心「哪里有同志」、「同志喜欢什么品牌」、「哪些人是同志」……整天就只关心同志的东西（这点也自我检讨，为什么一直迷同志网路）

「哪些地方有 GAY？」：到处都有！

「GAY 喜欢用什么 XX 样、什么品牌的东西？」：都有人用！

「XX 学校有 GAY 吗？」：什么学校都有！（除非那个学校小到只有几个人）

「如何如何别人会发现我是 GAY 吗？」「GAY 都喜欢如何如何」

同样的问题，把「同志」换成「异性恋」，就显然是个很蠢的问题，但是问题本身的逻辑，又和主词置换之前没有两样！

我们每个人都有很多身份，可能是学生、可能是教师、可能是长官、可能是部属、可能是爸爸、可能是妈妈……；可能对钓鱼有兴趣、可能对电脑有兴趣、可能对流行有兴趣、可能对阅读有兴趣……；GAY 的身份不过就是自己属性中的一环罢了！

许多忧郁的同志整天关心同志被打压、被歧视、正义无法获得伸张……在社会上没有立足的空间、没有活动的空间。

然而笔者一直不认为「同志」是所谓「弱势族群」，去除「同志」这个性倾向的问题，「同志」可以是手握大权的人士、可以是一方之霸的领袖、更可以是某些领域的高度成就者！除非你非要强调自己是不是同志，不然基本上跟你是不是弱势，没有关系！部份压抑的确是有。

比方不能把自己的性喜好公开和好朋友讨论、在异性恋的环境中不得不撒点善意的小谎……等，但我并不觉得「压抑」等于「弱势」。而这些压抑，刚好可以在网路上获得一定程度的抒解与宣泄，这已是 E 世代同志的一大利基。

然而或许就是因为网路的发达，每天面对同志网路、同志网站、同志资讯、同志情报，偶尔会有「大家都是同志」的错觉！

关上电脑，走出房间，街头上绝大多数的人群、温泉区绝大部分的澡客，都不是我们熟悉的同志文学中的男女主角！（万万不可随便「下手」啊！）许多所谓的「同志场所」真的是同志专属的场所吗？其实不是！常常网路上一号召「哪里有 GAY，赶快去！」，就把单纯的休闲环境、运动空间给「占领」！让某些地方成为肉欲横流的性市场，反而吓得「异性恋」或很多「不堪骚扰的同性恋」反被驱逐……不是很可悲吗？

这时还说同志是弱势？算了吧！

很多被同志占领的据点，「不是同志」才真的是弱势！

「整天同志」到底是不是个好现象？笔者「沈迷」于同志网路好几年下来，偶尔「清醒」时便有此深深的感触……

如果时光回到十年前，或许我不会这么在乎「同志」这个东西，我的休闲活动不是钉在电脑前浏览同志网路，我从来不会知悉所谓的「同志场所」，完全不在乎同志的风风雨雨，完全没有管道买到一大堆 GVCD 或浏览同志情色网站，打枪打到精尽人亡；我会把更多的时间投入在我的课业、工作、家庭、社团、朋友、宗教……等领域，或许我会有更多达到成功、达到颠峰的实现机会！

并没有想要挑战同志的主流思维，并没有企图攻讦特定的议题、团体、个人，只是一些个人的观点提出来，大家可以讨论看看！

「整天同志」？说的就是包含笔者在内，这些还在迷同志网路的同志吧！

第四部份：问答

(一)

同学：甯老师，刚开始时你提到用现代政治话语来改变和分析权力关系。如果说我们把这些政治概念运用到性别上面，我们用政治话语来谈性别，那么我们当然会把性别给政治化了，可是我们也许根本不应该用政治话语来谈性别啊！为什么你今天一定要用剥削啊、自由啊、平等啊、歧视啊、压迫啊…来谈男女关系呢？为什么要把性别跟政治话语挂钩？为什么要弄出个性别政治呢？因为也许男女之间本来好好的，但是有了性别政治后，男女之间的关系就紧张了，本来没事的现在上纲上线搞起你死我活的斗争了。所以为什么要用政治话语去谈性别而产生了性别政治？这是不是无中生有，制造原来不存在的矛盾呢？

甯应斌：这确实是一个很有趣的问题，让我们对语言产生一种反思。为什么我们今天从政治的话语来切入呢？因为政治的话语一旦开始去言说或去讨论一个对象，它也可能（但不一定）会改变对象的性质。所以话语跟对象的关系是紧密相连的。但是政治话语只是对象被政治化的必要条件，换句话说，政治话语虽然会改变性别关系，但是不只是政治话语这个单一的因素造成性别的政治化，因为单单语言是不能改变现实的。

所以，不是所有的问题都可以政治化的。例如，我们可以谈你跟这台答录机之间的政治关系吗？我们当然可以用那套政治语言去谈这个关系，可是我们讲不出个道理来，我们讲不出你跟答录机之间的压迫或平等关系，对不对？同样的，你跟你自己的关系可能政治化吗？我想这也很难。

一般来说，人与人的关系比较容易政治化，大家可以自己去思考，你和你爱人的关系可不可能政治化呢？父母子女间的关系可以政

治化吗？那么，人与自然的关系可以不可以政治化呢？有人认为可以，比如现在有些环保与生态的话语，就是在谈这个，对不对？

回到前面那个问题，真的有性别压迫或平等这些问题吗？还是这只是把民主政治的话语套用在性别关系后的结果？

我前面解说的时候已经暗示，这个问法是有问题的，因为它假设单单语言就可以改变现实。这个问法还有一个问题，就是认为政治化的过程只是话语单方向地套用到一个对象上去。但是事实上并不只是如此，这个过程是双方向的，对象也会改变语言而发展出特殊性的语言。像我们前面举的「歧视」这个政治语词，这是族群关系和性别关系被政治化后的产物。而且，歧视这个词进入现代政治话语后还会去改变其他权力关系；这些权力关系被政治化后则可能进一步地丰富或充实或修正原来政治话语的意义，像自由平等剥削等等，比如剥削可能不只是阶级政治中的经济意义，或者自由平等的观念从民主政治的政治自由与法律平等扩充到积极的自由、社会平等。又例如我们现在看到的「认同政治」这个东西就是以什么样的人或什么样的身份来追求自我这样的一个过程；而这样的一个认同政治运动与它的政治话语也会回头影响到之前的阶级政治、种族政治等等。总之，政治话语和各种权力关系之间的互相影响是复杂多重的，绝不是「套用」而已。

(二)

同学：老师，你说要废除性价值阶层，可是强奸不是坏的性吗？

甯应斌：好，这个问题可以帮助我们做更深入的分析：在性没有价值阶层之分的社会里，说「强奸是坏的性行为」，正如说「强奸是坏的情绪行为，或者说强奸是坏的脱衣行为、强奸是坏的交际性为、强奸是坏的皮肤接触行为……」一样，没有什么意义。

听不懂吗？让我就拿脱衣行为来作例子，我们的社会对于穿衣、

脱衣并没有一个价值阶层，没有说穿衣好，脱衣坏。脱衣好不好，这是看你个人到底在干些什么事情，才能说好坏。因为「脱衣行为」本身无所谓好坏，不是被评价的重点，而是你到底是在什么情况下、为了什么等等脱衣。正是因为脱衣行为的背后没有预设任何价值阶层，所以如果说有人说「强奸是坏的脱衣行为」，你会觉得莫名其妙。

同样的，如果在一个没有性价值阶层的社会里说「强奸是坏的性行为」，也是没有意义的。因为在这个社会里，「性」不是被评价的重点。如果说强奸是坏事，其重点不是因为强奸里面会发生性行为、脱衣行为、皮肤接触行为、或（伴随着强奸的）情绪等等。

现在也有人说强奸应该「去性化」，就是将强奸视为暴力、妨害自由等，强奸的错不是因为它是性行为，而是因为它是暴力强制行为，这就符合这个「性没有价值阶层」的想法。

让我再用一个假想例子来说明。

如果这个社会把情绪（情感）分成好坏两个阶层，有着道德的涵意，而且也变成社会分层的因素（有权力的蕴涵）；所以，你如果有坏情绪，你就是小人或恶人，那你就是天生 EQ 能力较差，不适合从事领导或脑力工作等等。那么，在这个社会里说「强奸是一种坏的情绪行为」（假设强奸者必然有那个坏的情绪）就有充分的道理，也是一种深入人心的常识讲法了。

但是，既然我们现在这个社会并没有这个情绪价值系统阶层，所以「强奸是一种坏的情绪行为」之说就会给人莫名其妙之感，也没有人有焦虑地说「难道强奸不是一种坏的情绪行为吗？」。同理，在没有性价值阶层的社会，「强奸是一种坏的性行为」之说也会给人莫名其妙之感，也就不会有人问我说「老师，难道强奸不是一种坏的性行为吗？」。

(三)

同学：您在讲到 Sex 被建构为 sexuality 的时候，认为不应该把一种行为建构为一种特质。但是我们平时在描述一个人的特性时都是由一种行为开始的，如果我们不把这两者联系在一起，那我们如何区分一个人的身份与特质呢？

甯应斌：这就如我刚才所举的例子：「你如果喝汽水，就会变成汽水人吗？」当然不会。同样，我们可以有很多行为，我现在拿起一个杯子，为什么我不是「杯子人」？我喜欢穿黄色衣服，为什么不是「黄色人」？但是我现在跟这位男士抛媚眼，那我就是「同性恋」了，为什么？这回到我所谓对偏差行为的社会控制。

我想你的意思是，有时候我们把人分类，区别人的身份特质是必要的。但是问题是，你这个分类有没有权力压迫与社会控制的意含？说你是姓陈的，不是姓黄的，那这个区分应该就没有权力意含。我反对的是利用分类来压迫或污名别人。

你或许以为我只是按照这个人的特质去区分她的身分，不是故意要压迫她。但是给人分类并不是自然而然的，因为你不会叫我汽水人，却叫我同性恋。这背后有社会控制的因素。

同学：但是我们在介绍我们自己的时候，或者说你在向别人介绍你自己的时候，就会选择很多行为的东西。

甯应斌：现在问题就是你为什么只选择这些被当作偏差行为的东西，而不选择那些汽水、杯子、黄衬衫？虽然你只是选择你自己看到的东西，但是在整个社会层次上，你的选择却往往是有意义的。还有，我不知道你会不会认为你所选择的那些行为特质就界定了你的本质。就心理分析、性心理学对 sex 到 sexuality 的建构来说，他们会认为：「一个人的性行为是外显的东西，但是外显实质上显示了他内心最深的东西，显示了他潜意识的东西，显示了他的人格形成的东西，

从而变成了他人格的本质。而他一切的毛病，包括精神上的毛病，甚至生理上的毛病都是因为他潜在的或内在冲动以及精神压抑造成的」。所以他们的观点就是：「性的东西不仅反映了个人的行为，而且是个人的特质」。但是问题就在于：我们一天当中或一生当中做了多少行为，为什么那些不会界定为我们的本质特性，为什么性就会界定我们的本质特性呢？

同学：那么我们在描述一个人的特性时，如果不用行为去界定，那应该怎样去界定呢？

甯应斌：不是不用行为去界定，而是你会注意到什么行为，本身就是有特殊意义的，通常已经是从社会控制的眼光来看了。其次，在行为与所谓特性或身分之间的关系，往往已经是社会建构的，但这正是我们应该质疑的。例如，某人与同性发生性关系，为何他就需要被认定是「同性恋」呢？这是我们要质疑的社会建构。

那你可能会问，究竟我们要用什么范畴或分类来界定一个人的行为？我想，在一个充满压迫的社会里，也许所有的范畴与界定都不是无辜的。有人甚至会说：「把人界定成男人和女人这本身就是性别压迫社会的产物」，因为在没有性别压迫的社会里其实是没有性别存在的，没有我们现在所知道的男人跟女人之别。

不过，在社会中实际的人际关系操作中，像「介绍」这样的事情，当然免不了以刻板印象或既定模式去套用在具体的人身上。但是如果我们可以超越「介绍」这样的层次，讲到去真正认识或了解一个人，那么也许我们可以用个人的独特性去界定，而不是捡现成的社会范畴。例如，如果你真想认识我或我真想让你认识，那我也许会告诉你，我喜欢一部叫做 *Swimmer* (1968) 的美国电影，我喜欢吃宇治金时这种日本抹茶红豆冰，或还有其他。

同学：那是不是说，我们今天来谈同性恋，已经不能在压迫的体

系中谈，或者说如果已经不存在这种性压迫了，我们就可以将行为与特质联系起来去描述它？

甯应斌：我猜你的意思是说，有没有可能没有了同性恋压迫，却仍然有同性恋与异性恋之别，或者说，没有性别压迫了，但有没有可能仍然存在男女之分？

我个人认为是不可能的。为什么呢？因为现在很多男女之别，比如身体外型、服装、头发长短、化妆、性取向等等强制加在我们身上的，在没有了性别体系的强制后，这些东西都自由化之后，当然我就可以变来变去，比如我喜欢乳房，但我下面可以是阴茎，我可以去注射荷尔蒙，我可以在外表上任意打扮等等，此时再去区分男女，那就没有什么意义。当然这时也无法说谁是同性恋或异性恋，毕竟怎么去定义两个人是同性呢？现在之所以这个状态没有实现，是因为很强烈的性别二分的两性体制还存在：你是男人，不能穿裙子，不能化妆、不能隆乳等等。当然如果没有这种性别体制的限制，你可能随意打造自己，甚至改变你的生理性别。那你怎样去区分男女？

同学：我觉得人的身份应该是与许多其他成分联系在一起的。

甯应斌：但是你要认清你的身份特性到底是由一些偶然行为造成的，还是社会认为它联系到你的个性、人格所造成的。这个心理个性、人格本身的形成就有一些权力的因素在里面，正如同心理学本身也不是一个在权力上无辜的知识体系。我的观点是接近马克思的，人的身分乃是社会关系的产物，马克思的「社会关系」主要是个「经济的分工关系」，不过，我认为这个分工关系应该更广泛的包含诸如性别分工的关系。当压迫性的社会关系不存在以后，人的个体性才能真正显露，他的身分可能上午是打猎的，下午是捕鱼的，晚上是批判者。换句话说，这个人的身分是无法固定或被分类的。这是我对马克思的一种理解。人的身分既然是社会关系的产物，那么所谓扬弃同性恋身

分，其实就是扬弃那整个压迫的社会关系，而不是改良同性恋人权之类而已。

(四)

同学：我觉得您刚才说的很多涉及到现代伦理困境的问题，我们个人的身体感觉或者说个人对身体的取向与公共道德发生矛盾，而这两者又都有其存在的合理性。

甯应斌：我想澄清一下后面这点，我不认为我是在以个人感觉对抗公共的。我的挑战实际上是以一些被压迫的群体来挑战现在的公共道德。哪个道德呢？性上层的道德。

同学：我的意思是说，当现在个人的道德与现存的共同体的道德发生矛盾时……

甯应斌：我不太明白你所说的个人道德。

同学：比如说一个女人自愿选择作妓女。

甯应斌：为什么你选择做学生就没有这个道德矛盾问题，但是你选择做妓女就有？由此可见，妓女不是一个个人问题，妓女之所以被当成特殊群体，被认为是道德有问题，事实上是性压迫社会才有这样的结果。否则怎么会有问题？那我卖书有问题吗？当然没有。那为什么卖身体就有问题？这跟社会的性质有关，而不是个人的道德问题。

同学：其实我的焦点是在现代化过程中仍然有一个公共道德存在。

甯应斌：在种族奴役的社会里，你私自释放别人的黑奴，给予黑奴逃走的机会去追求自由，这是违背那个社会的公共道德。马克吐温的小说把这个道理讲得很清楚。在性压迫社会里，你做妓女也是违背这种社会的公共道德，但是问题是，这种公共道德是强者或上层加诸在下层身上的。所以可以说，在这种性不平等的社会根本就没有性的

公共道德，它不是一个全体都同意的道德，而是强加的。例如，你会认为中国过去几千年的性别道德（女子无才便是德；惟女子与小人难养也）是公认的道德吗？它只是那个社会既成的、现成的道德观念，这个观念能不能经得起理性的考验呢？不论如何，我们不能把所谓公共道德当成人人接受的东西，它恰恰就是在历史的演变中应该被我们挑战的东西，因为公共道德本身还有压迫成分，所以它不是道德的。

同学：但是我想现在的公共道德有时会阻止我们个人的多元性。

甯应斌：真正的公共道德是可以诉诸自由无限制的公共讨论的，不同的群体是可以协商的嘛。有的问题可以协商，有的问题可以作为策略性的，一步一步接受。例如，我们推动法律的改革，用比较进步的法律代替落伍的法律，那么我们便可以在这个新的法律基础下继续改革前进。

听众补充：这位同学，我觉得你混淆了一个概念，你可能是用公共领域、公共道德代替了既成道德。

同学：我觉得我们双方的交锋点不是太一样，谢谢。我想知道在双方都有合理性的情况下，你如何解决它带来的混乱呢？

甯应斌：在谁的眼里是混乱呢？混乱也是一种价值判断。如果双方都有合理性，那么导致的后果——称它混乱也行——也可以说是很合理的。就像有场比赛非得分出胜负不可，才能决定谁是代表队，但是假设两个球队势均力敌，那双方就是不能分出胜负，这也是合理的。不过，我今天讲的性政治不是假设双方都是合理的、都是平等的，我恰恰要指出一方的不平等与不合理性，所以也许你的问题不应该由我来回答。

(五)

同学：我知道中国大陆的《宪法》中有一条「性贿赂罪」，而在台湾也存在这种权欲交流的现象。如郑余镇与王筱婵、陈水扁政府里的「嘿嘿嘿」事件，女性在这里面的角色十分令人思索。首先，女人的献身来自于男人权力的通过，而女人又通过权力去寻求他们自己想要的东西。按照您所界定的性的三个层次，我想知道女性在这种性贿赂罪中到底处于性底层、性中层还是性上层？

甯应斌：我们台湾还没有「性贿赂罪」，但是我不赞成以法规来处罚「性贿赂」或「性徇私」。首先，虽然对于公务人员有所谓「贿赂罪」，但是我们不能把金钱赠与的贿赂扩大延伸到「性」，因为这意味着「性」在法律上可以等同于有货币价值之物，那么如果我被罚锾或赔偿时，是否可以用「性」来换算货币呢？换算的标准是什么？用异性恋还是同性恋的标准？处男处女是否有高换算率？其中的荒谬性不用我多说了。所以，用「性贿赂」这个词其实是刻意的混淆，因为如果我用性来交换钱，那可以说是「性交易」；如果我主动和有权力的人发生性关系，因而从这样的人际关系中得到好处（不是金钱或有货币价值之物的立即交换），那应该称为「性徇私」。性徇私不同于性骚扰或性胁迫（例如长官暗示下属必须「献身」，否则会开除下属），性徇私是两相情愿的。你所谓的「权欲交流」，其实就是性徇私，也就是因为两人有性关系而产生的人情，因而出现了徇私现象（favoritism），也就是讲人情或走后门。

第二，如果我上面的概念厘清是正确的，亦即，「性贿赂」应该正名为「性徇私」，那么我们现在再来考虑「性徇私」是否应该被规范或禁止。规范或禁止性徇私的最大问题就是：「性徇私」乃是「徇私」的一种，徇私虽然是社会生活或人际关系的一个常态，但是在某些组织中（特别是公共性质的）的某些状况下（如为了促进公平）应该被规范或禁

止；照这样说来，在某些组织生活中需要被规范禁止的不单单是性徇私，而是所有的徇私。总之，规范或禁止性徇私是为了防止徇私，而不是为了规范禁止组织内的性生活。再者，这种对徇私的规范或禁止必须是具体明文且实际可行的，而不是漫无范围的模糊字句，或只能选择性的运用法规。事实上，现代的组织基本上都已经有形式上的公平法规，或规范禁止徇私的特别规定（如亲属家人必须回避），不过实质上绝对不可能杜绝徇私，因为这是人际关系与社会生活的常态，我们不可能明文去规定朋友、同乡、同学、同好、邻居等等都必须回避，而实质上要杜绝各类徇私乃是不可行的，因此如何完善形式上公平的法规（包括决策的民主化与透明化等）乃是规范徇私的唯一适当防线。

总之，单单挑选出性徇私来做规范或禁止，其实是一种对性的歧视。性徇私和其他种类的徇私应当放在一起考虑。例如，某个异性恋男性长官在考虑下属升迁加薪时，从不考虑工作表现或资格等等，反而总是挑选那些和他发生性关系的女性下属——假设这位长官并不单方面主动去创造这种性关系（否则就是一种性骚扰或性要胁了）——这种徇私作为是否让女性在一个不友善或不利的环境中工作，而且是性别歧视的一部份？我的看法则是：性徇私（即，女性下属也主动「献身」的徇私关系）不是唯一让弱势者生活在不利工作环境中的可能歧视，因为有些长官总是挑选拍马屁的，或者总是偏爱同性恋，或者总是选择女性，或者总是选择汉人，或者总是挑选已婚不外遇者而非性随便者，这些徇私种类应该和性徇私一并考量。不过我认为建立防止各类徇私的法规往往是不可行的，组织内权力分配的合理，才是更重要的；例如，师生平权比建立防止老师徇私的规范更重要。

刚才同学提到王筱婵，其实台湾过去还有一个小说《北港香炉人插》，就是讲一个女人借着和有权力的男人上床来步步高升。这类女

人当然不是性骚扰或性要胁的受害者，也不是性徇私的受害者。但是她们是性歧视与性压迫的受害者，因为人们往往不齿和迫害这种女人。我反对性徇私单独立法，就是反对人们借着反对性徇私来惩罚或贬低这些女人。这些为了争取权力利益而在性上主动的女人，和性工作者或淫妇一样，都处于性下层，而且对她们作为的重新论述（从性政治角度做新的诠释）可以产生女性新力量、新气势、新情欲的效果。

某老师：我今天听了您的讲座很受启发。我对刚才同学讲的「公娼」问题有一点了解，有个问题我一直想不太清楚，我们既然讲政治，就有一个正当性的问题，有一个政治行为，就会有一个对应的评价。那么在你刚才讲的性政治中，如何进行一个正当性的评价呢？以前我与另一个老师也讲过，说到底，妓女与大学教师在本质上都是拿自己的身体在工作，当然这个问题会引起很多争议，不过它还是可以回到性政治的问题中来，就是如何评判性政治中的正当性？

甯应斌：我不太确定很能了解您的问题。您的意思是说性工作如何获得它的正当性，还是谈论性话题的人如何获得他的正当性？

某老师：我举一个例子吧。比如说，我在台湾的时候听到公娼运动提出了这样的说法，他们认为以前没有废娼，因为当时经济不景气，需要这个产业作为经济的支柱之一。因为经济要起飞，所以没有人骂公娼不道德。现在经济起飞了，就要废除它，说它有损于台北城市形象，也就不再有正当性。像这样的一些情况如果与政治联系起来，应该如何去评判？

甯应斌：评判的来源应该有很多种。比如说伦理学道德上的辩论，可以证明卖淫这种行为没有什么不道德，或者可以挑战那些认为卖淫不道德的假设。也可以从人权的角度去伸张妓权。或者从妓权运动本身去创造新的话语，用这些话语去连接到我们认为的正当的东西。要取得正当性，就要取得正当性的符码，这些符码不但是话语，

也是人物，或者文化的再现、产品都可以。例如找到人替你讲话，比如一个大学教授或民意代表，这当然是一种正当性。

我想你的问题可能还有一个意思，就是像妓女这样社会地位极其低落的人如何能有正当性去抗争？其实群众只要有抗争的决心与意志，组织起来，那么取得正当性不成问题，总是会有办法的。由于妓女通常居于性底层，所以在过去人们不能想象妓女能够出面抗争。我们自己在 1994 年时完全没有想到台湾有朝一日还能够有性工作者的运动而且取得正当性，因为按照我们的理论分析来讲，应该是「性中层」的议题先跑出来，然后再是性底层。因为必须等到社会更开放以后，人们才能接纳性工作者。然而事实上的情势不允许我们做这种判断，性工作者的问题一下子就蹦出来了。因此，几年前可能人们还认为是不道德的、变态的性身分，过不了几年，人们的观念就会变。

(六)

何春蕤：今天的演讲里提到，从性政治的角度、从反抗性压迫的角度来谈的性解放，和个人性欲的满足是没有关系的。我想问的第一个问题是：真的没有关系吗？在一个有性压迫的社会里，一个被压迫的性少数当然在实践自己的性的时候会受到各种歧视、压迫、推拒、甚至追捕，这些都会使得她的性欲满足遭遇各式各样的困难。这难道不是性政治应该关切的吗？举个例子，青少年被管制，性欲不得满足，这不是性政治会关切的问题吗？在异性恋的社会里，同性恋色情刊物被管制，同性恋交友受到限制，想要满足自己的性欲当然很难，这些和性欲满足的事情不是性解放应该关心的问题吗？再问第二个问题，甯老师说性解放就是性底层有没有和别人有同样的社会文化机会去当总统、部长、教师，作之君、作之师。我觉得也有疑问。难道性解放追求的就是公领域中的权力关系改善吗？性底层如果有机会做这

些公众职位，那就是性解放吗？性解放只关心公领域中的权力实现吗？

甯应斌：这些问题确实挑战到我之前的讲法，我现在没有很好的答案，我会再想想，也许未来修正我的讲法也不一定。

时间：2003年1月7日上午

录音整理：王歧立、苏惠玲、刘霞

参考文献

- Altman, D. 1971. *Homosexual: Oppression and Liberation*, New York, Outerbridge & Dienstfrey.
- 李昂，1997，《北港香炉人人插》，台北：麦田。

情欲解放运动

一个历史－社会的观点

何春蕤 主讲

我们在昨天第一天的课程简略地说明了台湾社会文化的状况，以及在这个社会文化当中所产生出来的特殊文化和特殊事件大概有哪些，它们是怎样串联，对台湾社会的冲击是怎么样，她们怎样跟台湾各式各样的权力关系做各种各样的纠葛。今天早上甯老师的讲课则是从一个比较理论的角度来铺陈有关性政治方面的讨论，包括有哪些重要的论战，有哪些重要的焦点，有哪些重要的立场。大家不要以为性政治是铁板一块，只要知道性政治是怎么回事就可以了。事实上，在这个领域当中，因为主体不同，位置不同，派别不同的定位，因此有着非常不一样的立场。对于到底性政治要怎么搞，到底性政治是怎么一回事，到底少数的边缘人口要怎么样定位自己，来跟主流文化发生什么的关联，其实都有很不同的立场。

现在我要谈的也是一种性政治，但是这个「性政治」，我不放在一个抽象的理论层次上来谈，而比较放在一个现实、具体的、在台湾的经验里面来谈。把这个经验谈出来之后，我再回过头来说这样的经验展示了什么样的理论架构，这个经验产生了怎么样的一个对于理论的需要。意思就是说，大家不要以为我们是先想清楚了一个理念，然后照着这个理念的中心思想贯彻下去。事实上，很多时候要贯彻一个中心思想时，你会发觉它跟你的现实环境之间可能没办法搭起线来。我觉得今天下午的报告可以让各位看到一个对于理论的关切和使用是怎

样被它的现实环境所影响、所推动的，而这样一个很结合现实的理论实践又将如何介入理论的继续发展和扩散。

今天早上艾老师给我一张纸，说昨天晚上有些同学有些回应送给她，其中就有一位同学提到：「怎么台湾的性／别研究这么容易受到社会氛围的变化冲击和影响？」

老实说，也不是所有的人都会受到这样的冲击和影响，一些人会继续在象牙塔里进行毫芒雕刻，另外一些则会被冲击得比较厉害，以至于他们的研究进路和方向都有一些不一样的发展，我就是其中一个。今天下午我选择讲的题目是〈情欲解放运动：一个历史社会的观点〉，原本是我的一篇论文，一百多页，蛮长的，不适合做口头报告，因此大部分的解析我都不在这里报告，如果各位有兴趣，自己再想办法看全文，题目是〈性革命：一个马克思主义观点的美国百年性史〉。

对我来说，要谈情欲解放运动，谈性革命，其实有个非常务实的出发点。这个出发点就是：你到底要怎么样去理解、去定位眼前已经明显可见的社会变迁？比方说，卫慧、棉棉这些女作家出了一些有关女性情欲的小说，轰动社会，你要怎么去理解和讨论这件事？你能够怎么样去描述、去阐析、去定位已经在发生的社会现象？

一个社会现象出现在我们眼前，其实不是一件偶然的事。在我们眼前有好多事情正在发生，你们的关注点、大家的讨论点在哪里，其实是使得某一件事成为具有社会力、社会冲撞力、社会焦点的事情。反过来说，也许一件事情被我们关注到，拿来讨论，被社会大众关注，那表示说它是一个非常显着的、非常重要的现象，因此它凝聚了很多社会力。每一天都有这么多书出版，干嘛大家就只爱批判《上海宝贝》？这是个有趣的问题。卫慧写了什么东西引动大家有这么大的情绪反应？从《上海宝贝》引发的各种各样讨论来看，或者大家对她的

嘲讽也好，责骂也好，贬低也好，重要的倒不是这个小说写了什么，重要的是你为什么这么介意？你为什么有这么强的情绪反应？你觉得这些作家为什么会这样写？她们写的东西被怎么阅读？背后的动力来自哪里？那个——就是「社会力」，那个就是隐藏的、可能不明显的、可是脉动得非常厉害的社会力量。

现在，不管在台湾社会也好，在中国社会也好，已经发生了一些重大的社会变化，存在一些现象被你们看到了，被大家在讨论了，媒体上在批评了，领导人在说不可以有这样的现象了。那么，那些东西你到底要怎样去定位？要当成一个进步的力量？保守的力量？倒退的力量？堕落的力量？你把它当什么？这对每一个知识份子来讲是个挑战。也就说，我们到底要怎样认知世界、评价世界、并以此改变世界？

一场性革命已经在你周围发生，各式各样的现象已经发生，可是在言说的层次上，在话语的层次上，主要的还是一堆道德论述，说它败坏人伦呀，破坏家庭啦。还有一些比较进步的人就说，你看，这就是被资本主义腐化了的心灵所产生出来的作品。好象没有人有兴趣找找看这些新现象有没有别的意义，这些小说驾驭了什么样的社会力。大家都很快地去评论、下断语，然后就把它打入十八层地狱。可是，一场性革命已经在发生，青少年已经在网恋，新的情欲实践大量浮现，有关爱情的价值观已经在变，你到底要用什么样的态度来看它们？

性革命跟我上面讲的情欲解放运动，在某种情况来讲是两码事。性革命指的是在我们周围发生的一些变化，一些实践上的变化，一些硬体建设上的变化，各式各样社会现象的变化。它们不一定会走向哪个特别的方向，而是澎湃的社会力的脉动。相较之下，情欲解放运动会提出一些明确的方向，这个明确的方向就是要改变在情欲领域中的

局限性、限制性、排挤性，要改变情欲领域中的不平等权力和不平等评价。

让我再强调一次，谈情欲解放运动或者性革命，实际上根本的问题是个「如何面对并介入社会变迁」的问题。社会在变，你要如何去理解并回应这样一个变化？我在写〈性革命〉这篇文章时也有这么一个大的历史脉络，今天下午我就是要讲这个脉络，以便说明我为什么做这样一个研究，写这样一个文章。

生产力与生产关系

我要把这个时间点定在 1993 年的台湾，因为那时我感觉到台湾的性革命到达了某一个非常明确可见的高点，情欲生产力已经紧绷情欲生产关系。

用比较一般的语言来说，情欲生产力的发展可以从两个部份观察到，第一部分是「主体实践」；也就是说，我们已经看到了很多人的情欲实践突破了我们原先规范情欲实践的社会架构。那么「规范情欲实践的架构」是什么意思？就是规范什么样的人可以在一起进行性活动，简单来说，就是异性恋一夫一妻的婚姻制度，这个体制认为一男一女有了婚姻关系才能发生性行为。可是，1993 年的台湾，我们开始明确的看到了很多人在进行各式各样的性活动，而这些性活动都是超越婚姻框架的，例如大量出现了婚外性。昨天我们在报告台湾情欲发展时提过像《不归路》这本小说里面描述的景象：1990 年代的第三者不再是过去想象娇媚多姿的狐狸精，相反的，她们只是平凡普通的女人，换句话说，和已婚男性发生关系已经变成了一个很多女人都可能进入的境况。当然，婚前性、婚外性都不是 1993 年才有的现象，但是在 1993 年的时候，有关婚前性、婚外性的论述愈来愈急迫，显示大家对此现象忧心忡忡，许多专家都开始讨论这个话题，觉得这是个严重

的、非要处理不可的社会问题。

主体情欲实践的另外一个新发展就是当时开始广泛出现了女性「不婚」的现象。一般来说，男性要是不婚，大家觉得那没什么不好，那表示他以事业为重，台湾有个通俗文人，也主持电视节目的，叫做赵宁，他当时五十岁了还未结婚，他的封号就叫做「最有价值的单身汉」。请问你，一个一直没有结婚的五十岁女人叫什么？会不会叫「最有价值的单身女」？不会吧！从这里就可以看到性别不平等。刚才说到女性不婚的现象越来越多，过去大家都以为女人总要有个长期饭票嘛，总有个归宿，她一定要归于某个男人。可是很多女人开始想：「我干嘛要结婚呢？经济上，我有自己的工作，我能独立，要恋爱也不愁没人，我为什么还要选择婚姻这个一夜之间让我成为二等公民的制度？」一旦进入了婚姻体系，她发觉原来享受的自主、自由、自尊都要打折扣，到了婆家简直就是成佣人，因为做媳妇嘛，就很惨，有时候连丈夫也把她当佣人。统计研究屡屡显示，虽然说夫妻两人都在外面全职工作，但是回家的时候，家事还是女人做的多。

再举个简单的例子来说明为什么女人愈来愈不想结婚。我有个亲戚拿到了电脑硕士学位从美国回来，她先生也是个电脑硕士，两个人回到台湾就赶紧找事。面试的时候女人先进去，主考官就问了一些跟她工作相关的问题，然后问她「有没有结婚呀？」「有。」「哦！」考官脸色暗了一点。然后问「有没有小孩呀？」「有。」考官脸色更暗了一点。「几岁了？」「两岁。」「哦！两岁的小孩挺麻烦的。」对啊！有活动力、行动力，两只脚啪啪乱跑，你就得24小时跟啊！考官脸色很沉，就说「好好，那请回去，有机会我们通知你。」接着她先生进来了，考官也问一下工作专业的问题，然后问「结婚了没有？」「结婚了。」「好，生活稳定了。」「有小孩了没有？」「有。」考官脸上有点担心。「几岁了？」「两岁。」「太太还在吧？」「在。」脸色豁然开朗，「真好，那你就

没有后顾之忧了。」你看！同一个小孩，为什么在父母生命中有这么不同的意义？因为，如果孩子生病，请假的总是妈妈而不是爸爸，这不是谁比较会照顾小孩的问题，而是本来大家就期望女人牺牲自我，照顾家庭，结果反而使得女人在职场上受到牵制。难怪在这个年代，一旦女人的经济实力提升，女人没有结婚的迫切性以后，不婚的现象就多起来了，因为婚姻里的性别关系、婚姻里的夫妻关系仍然还是不平等的劳务分配、不均衡的权力分配。这样，女人干嘛要进去？她进去，她就倒楣。

当然，社会整体对于女性不婚的现象并没有一个正面的回应。它没有说「真好呀，这样就不会浪费社会投进去的教育资源，这样每个人都能够全力投入劳动生产，能够努力工作，能够让台湾继续维持亚洲四小龙的经济地位。」没人这样说。台湾有个作家叫做苦苓，他竟然还创造了一个名词叫做「单身公害」。注意呀，「单身公害」不包含单身男人，单身男人叫做「最有价值的单身汉」，但是女人要是不结婚，就叫做「单身公害」，说她迟早要给人家添乱，会吸引已婚男人发生关系。从这个例子就可以看到，虽然女人和男人同样在对社会做贡献，但是她的不婚选择对这个社会来讲却是个非常负面的评价。

除了不婚之外，在 1993 年的台湾，我们也逐渐看到，同性恋的可见度提升了。这个倒不是说 1993 年才有同性恋，而是说过去可能就是台面下大家耳语一番，可是没有明说。但是到了 1990 年，开始有同性恋的社团组织啦，有学生开始在读同性恋相关的书籍，有老师开设了和酷儿研究、同性恋研究相关的课程。这些东西都使得同性恋的可见度提高了很多，让大家感觉到：这个社会好象不一样了，从前以为天下人都跟我一样，男的长大了就应该娶女的，女的长大了就应该嫁男的，怎么现在发现身边有很大一群人原来是同性恋！这个现象也让大家感觉到这个社会在变化中。

除了不婚的人口愈来愈多，当时也开始有人批评「多重性伴侣」现象。换句话说，不管有没有结婚，有很多人的性伴侣都不再只局限在一个，而是同时或连续和好几个人有亲密关系。有人可能怀疑多重伴侣怎么可能，其实我们活在一个流动性很高的社会，大家工作忙嘛，有一方经常出差，或者根本就被派驻异地，男女朋友或夫妻一个礼拜才有一两天在一起，另外还有三、四个晚上闲着，要是能有别人谈谈天、吃吃饭、陪一陪，其实也挺不错。既然没有人能够霸占你的全部生命，何不让别人来填空？于是婚外情、脚踏两条船都成了常见的局面。

性实践可能只是个人私密生活中的事，但是 1990 年代的台湾开始出现了非常多和这些现象有关的公共论述，使得这些原来只在耳语之间的现象成为广为人知的趋势。例如讨论单身的女人应该恪守怎么样的道德规范，不要去招惹人家，或者说女人终究恐怕还是要结婚比较好吧，或者开始谈论同性恋，比如说叫同性恋不要去随便骚扰别人、追求别人呀，自己要知道本分呀等等，多重性伴侣当然更要被人家谴责了。所以 1993 年的台湾已经形成了一堆很明确的公共论述，针对着当时可见度越来越升高的社会现象，形成了越来越猛烈的讨论和攻击。

情欲的物质基础

除了出现大量非传统的情欲实践之外，情欲生产力的大跃进还有第二方面的征兆：那就是，这些实践同时有着新的物质基础来支撑。也就是说：「情欲的物质基础」促进了也维系了「情欲的生产力」的大跃进。对这些物质建设的积极使用，使得情欲活动得以顺畅的蓬勃发展，因而维系了情欲的生产力得以持续前进。

什么样的东西算是情欲的物质基础呢？那要看不同的历史脉络。

以 1990 年代的台湾而言，作为一个以外销为主要经济模式的社会，当时因为要平衡贸易差额而大量开放进口私家车，而这些私家车的普及就意外的提供了一个很好的情欲物质基础。因为有了汽车，窗户上贴了反光纸，偷情就不容易被人发现，在空间选择上比较没有限制，一车就开到别的地方去了，而且不用搭乘容易碰到熟人的公共交通工具，就能跑到某些隐秘的地方去约会。必要的时候，在偏僻无人的乡野之间，在车里就能「办事」，这也使得一些临时起意的情欲活动得以立刻方便的执行。

除了私家车以外，1990 年前后之际，台湾已经大量出现了宾馆，意思就是你们所谓的「钟点房」，通常以每节两小时或三小时来计算。不过这些钟点房可美得很，因为大部分宾馆是有特殊主题的，有日本式的、法国宫廷式的、乡村式的，所有的家具有布置都是特殊风格的，给你一个世外桃源的感觉，使你可以突然从烦琐的日常生活进入一个天堂般的、完全与外面世界不一样的、非常浪漫的气氛。宾馆在台湾多到十步一家、五步一家，而且生意好到不得了，尤其情人节或者其他比较浪漫的节日，客人还要排队，24 小时都有客人在用，一直排到第二天。宾馆的密度、使用的频繁度，其实突显出一个现实，这个现实就是：性老早超越了婚姻的范畴——去那种地方的人可不都是夫妻，对吧！夫妻何必花那个钱呢？在家随便做做就算了。那这么多宾馆房间都是谁在用呢？答案是很清楚的。所以说，婚前性、婚外性也可以用宾馆房间使用量这个数据来反映，而宾馆的存在则使得这些活动得以方便的、愉快的进行。

再说情欲的另外一个物质基础。过去大家交朋友，充其量多半都是同行同道同乡同圈子的人，想要认识一个在圈子之外的人还蛮难的。可是当时在台湾出现了一些新的交友、拉线管道。比方说从日本传来了「男来店，女来电」的行业，意思就是说男性可以来这些小店

面，缴一些费用成为会员，来店里坐着喝咖啡，等候女性打电话进来，男的则随机接听电话。要是相谈甚欢就可以约着见面。要是没有相谈甚欢的，没关系，女方挂掉电话，男方继续守下去，看看下一个能接到谁的电话。这个「男来店，女来电」的操作方式使得原本根本没有机会相识的人通过电话的机缘来发生接触，而不是像过去只能通过熟识的人来认识别人；而且在这种电话来电式的接触中，大家可以采取自己选择的身分和对方互动，不需要以真面目示人；还有，大家都心知肚明彼此的动机何在，反而不用玩那种尔虞我诈的欲拒还迎遊戲，而可以直接的提出要求。以上这些因素都很明显的促进了性协商的速度。后来网路出现，那就更不得了，因为在网路上可以认识的人更多，圈子更大，而且同时和许多全然陌生的人接触更加容易。这些情欲生产力的物质基础都促使人们有更多管道、更快速度来发展亲密的邂逅。

就情欲的内涵而言，1990年初，台湾还非常流行一种商店，叫做「情趣商店」，也就是你们所说的「成人保健商店」，里面卖一些透明的男女内裤以及所谓情趣助兴商品。这些商品促进一般民众在性爱方面尝试一些不一样的想象、角色、姿势、动作，让大家有新鲜的感觉，风行一时。当时台湾也首度出现有线电视，是当时台湾官方的三家电视台之外的「第四台」，其中包含了24小时播放的成人频道，日本和欧美的三级片大量进口播出，使许多过去没有机会接触色情材料或者不好意思到店里租色情录像的人，都可以借着有线电视这个媒介而轻松的接触到色情。透过大众媒体，新的情欲刺激、新鲜的情趣点子、各式各样的色情幻想材料都以最养眼的方式不断出现，这些也都提升了情欲生产力。

除了这些商品和空间提供了情欲活动的享受和想象素材之外，我们当时还注意到情欲价值观明显转变的征兆。过去我们周围有关爱情

和性的说法都座落在稳固的人际关系当中，像结发夫妻呀，一生一世，长长久久等等说法。可是 1990 年代初期我们开始注意到某些流行歌曲的出现，它们描写的都是短暂的邂逅和一夜情，甚至有个手表广告还宣布：「不在乎天长地久，只在乎曾经拥有」。值得注意的是，那个「不在乎」听起来还真有股气势，使得天长地久听起来不那么吸引人，反而是「只要曾经拥有」才是真的、美好的、值得的。这句台词之所以一下子就抓住大众的情绪，大红特红，成为新的人生选择之一，正是因为事实上大众的实践已经改变，大家已经在搜寻新的、精确反映这个变化的说法，而这句流行的台词则恰当的表达出这个变化来。

主流情欲论述

照上面这几个例子所显示的，1993 年台湾情欲文化的变迁已经被注意到，被视为一个需要公众舆论讨论的社会问题；同时，新的情欲管道、新的情欲硬体设备逐渐被建立起来，成为物质的存在，也积极促进了发展新的关系、新的接触、新的情欲模式。换句话说，1993 年的情欲生产力已经到了一个临界点，可是当时公共论述的回应还是在告诉大家：「我们应该尊重人家的家庭，不要破坏人家的家庭，女人最好还是结婚，不婚终究还是个祸害，一夜情不可取，很危险，色情是社会病态，应该被禁绝，同性恋不是病但是这种迷失应该被矫正……。」换句话说，当时的公共论述主要还是在尝试重新稳固旧的规范和共识，维系旧有的生产关系，也就是异性恋一对一婚姻——当然，间接也维系这个生产关系（也就是婚姻关系）当中的性别角色规范及权力分配。

另外一些公共论述则是顺从媒体的消费逻辑，继续放大炒作那些生产力突飞猛进的现象。比方说媒体报导「男来店，女来电」的现象多么风行，多么可怕，但是只当作一个耸动的新闻来报导，而不思考这

个新生的管道如何打开了交友的管道，如何有机会突破求偶过程的不平等逻辑等等。再比方说，同居愈来愈普遍，有些节目就邀请家长来座谈，问他们怎么看待儿子跟女友同居。通常爸爸妈妈就说：「还可以，孩子大了，也应该有这样一个交往的关系，只要不是太过分就好了」。但是你问他们怎么看女儿跟人家同居，父母们则是气急败坏的说：「绝对不可以，这样不是亏大了吗？」你们看看这个逻辑：儿子跟别人同居就是赚到了，但是要是换了女儿，就是赔本。在其中作祟的，很清楚的就是那个男女性别不平等原则。从这两个例子就可以看到，情欲生产力的大跃进并不一定会导向推动社会改革开放，如果进步开放的言论不积极介入，有时只会让传统保守的价值观再度重申自己而已。

我们再来看当时女性主义者又怎么说这些社会现象。

很多女性主义者对于当时的情欲蓬勃现象抱持比较保留的态度，其中又可以分成三种。第一种女性主义立场说，这些现象只不过是顺应资本主义商品化趋势，让女人的身体进一步的性化。换句话说，当一些女人很骄傲地在镜头前展示自己的身体推销各种商品，或者因为想要让自己的身体形貌更为性感因而使用塑身服务行业时，有些女性主义者就批评：「你这样做，是顺应资本主义的逻辑，你让女体进一步的性化了。」第二种女性主义立场说，情欲虽然好象开阔了，好象很有豪放的趋势，但是这只是强化了现有的性别和阶级差距。意思就是说，男人还是可以多搞几个，女人则还是有限，而有钱的男人可以多搞几个，没钱的男人还是没人要，这个基本逻辑还是没有变。她们认为要是大家更加的性开放，那只是强化这个逻辑而已。因为在性封闭的年代，女人只要守得紧，男人想要掠夺还蛮难的，可是现在性开放，大家都说可以，那男人掠夺就更容易了。因此，这些女性主义者认为，性开放只是强化了原有的阶级和性别差距，使得某些人累积情

欲财富更多，有一些人则只有被掠夺的份。第三种女性主义者说，我们虽然看到一些豪放女好象气魄非凡，好象能够非常开阔，但是那只是一些在情欲条件上占优势的女性，她们身材比较好，长得比较好看，而这些情欲优势的女性正在模仿或复制男性的欲望，以扩张自己的情欲版图。总而言之，就这些女性主义者的回应来说，要是女人谈情欲解放，就有可能是被利用，被资本主义利用，被男性利用，或者被收编。无论你做怎么样的一个跨越疆界的措施，恐怕到最后还是陷入既有的权力的逻辑而已。

当时情欲生产力暴涨，你看到情欲生产关系还是没有人想要碰，而公共论述不管是保守的道德论述也好，不管是女性主义的进步论述也好，都还没有想到要如何正面积极的处理这个新生的社会力，而只能用保留、犹豫、退避、甚至批判来回应。面对这样一个澎湃爆发无限的趋势而论述却还十分保守有限的时刻，如果你关心或者想要改变性别权力关系，你要怎么介入？

换另外一个方向来讲，虽然看到好象女人的情欲活动多了，可是你感觉到女人在面对情欲的时候好象还是顾虑很多，恐惧很多，被动兼退缩，脆弱而易伤。即使进入情欲活动，好象做完了也不觉得怎么样，感觉好象只是被人使用了而已，总觉得对方的愉悦高过自己的感觉。难道性就是这样一回事吗？总之，很多女人已经进入了多元的情欲生活，可是能挥洒的自在性和自主性都还很低，还是很多顾忌，很多猜忌，而堆在她们头上的污名更是沈重。难道情欲场域的开阔没办法改变性别的情欲双重标准吗？

豪爽女人

在这样一个夹缝中，如果我们要继续想象女人在情欲生活中能够坦然自在挥洒自如的话，那要到哪里去找这个不一样的女性形象？一

个很不一样的女人在情欲上是什么样的？什么样的女人可以在情欲上突破男强女弱、男主女从的性别铁律？我们迫切需要那些暂时可能还很有限但是已经显出一些征兆的女人，从她们身上找寻可以为其他女人所用的力量。当时我找到的主体象征就是后来在我书里提出来的「豪爽女人」。

「豪爽女人」不等于豪放女，豪放女这个名词只描述了一个女人在性协商方面很开放，不像所谓好女人那样待价而沽，斤斤计较，放不开手脚；但是「豪爽女人」的含义却包含了对于情欲愉悦品质的强调。「爽」这个字在台湾的脉络中有双重意义，一方面就是情欲愉悦的经验，就像那种性高潮的爽，另方面则是对于情欲之事自在而开阔，不会躲躲藏藏、羞羞愧愧的。这也就是说，在个人层次上，豪爽女人不单单主动追求享受性的愉悦和爽快，而且在气度上也是一个开阔的人，对性不觉得什么羞耻掩饰。更重要的是，要想女人能够这样充分的享受情欲，整个社会文化环境都必须开放，必须破除对女性情欲的限制和监控，破除性别的双重标准，必须提供一个丰盛友善的情欲文化环境——这个集体层次的意义正是豪爽女人这个概念一直强调的，而这样一个理想的形象也就是女性情欲解放运动的先锋部队。

其实一般的豪放女身上已经看得到上述的一些征兆。当然，豪放女不是什么现成的性革命的主体，她们可能没有正统的女性主义意识，她们也可能没想过自己的作为有什么深刻的时代含意，但是重点是：她们已经在情欲领域当中用她们自己的方式长出了一般女人没有的力量和智慧。有些女人想一百年也想不到怎么样去找情欲出路，怎么样主动出击，可是有些女人已经想到了，有些女人已经开创出情欲的空间，那你为什么不去看看别人是怎么搞成功的？你不一定要全部模仿，你不一定要全面接受，但是至少你也得有个虚心的态度去看看，而不是像一般人那样高傲的说：「不，你这个烂女人的东西我才

不想要！」说得白话一点，如果我们看到现在大部分女人在情欲的环境中是吃亏的，是使不上力的，是提供人家爽而自己不太爽的，那么，我们要问：在情欲的领域当中，什么样的女人玩得开？什么样的女人能够操纵局势？什么样的女人在讨价还价中收放自如？——这些女人自己长出来的力量就是所有女人都可以分享的文化资产，是值得我们大家研究学习的。

如果我们想要利用这些在情欲领域中海阔天空挥洒自如的女人的力量来突破性别角色的局限，让其他的女人也多一点空间，那么我们需要做的基本工作可能有几项：当时我提出的第一项工作就是，我们要转化豪放女情欲实践的文化意义。她可能只是豪放女，她的爽只是一个个人的行为，可是在性革命的时刻，我们要开始想：这样一个个人的前卫行为要怎么样才可能促成集体境遇的改善？我们须要重新去诠释、去理解豪放女那些被排挤的、被污名的情欲实践。我们要去理解，她为什么能做得到跟不同的人上床？她有什么样不一样的想法和感觉？我们在街头上走半天，没人理我们，可是为什么她在街头一站，就有人向她投以欲望的注目？为什么她那么容易就能和人搭讪相谈甚欢？她到底是怎么做到的？你要去重新诠释她的一举一动、她的看似毫无羞耻心，你要重新诠释它们，要重新去理解，要说出这些行为举动可能有着什么一些突破性的意义。

其实这也不是什么难事。有些女人觉得自己在情欲实践方面的动力很低，想变好象也变不了，可是你还是可以在性解放运动上有份呀！你所要做的最起码的事，就是力挺这些被人不齿的豪放女。从前在街上看到一个女的穿着暴露，挺着奶子走来走去，好象很骚的样子，眼光不断地瞄男人，大家往往是不屑一顾，或者投以不齿的眼光。可是我告诉你这种眼光是什么意思：这种表情和眼光都在延续这个社会对于女性情欲的负面评价，它们都是在延续这个社会对于女性

情欲的歧视和惩罚，这些眼光和不齿——就是那个压迫体制的起码体现。所以，就算你自己没有办法参与这个豪放女的行列，至少你要做到的是从今以后以崇敬的眼神，仰慕、赞赏的眼神，嘴角勉强挤一点微笑出来，向这些女性情欲的先驱致意、致敬。她们睬不睬你，那是另外一回事，因为老实说，那些女人不睬你，是因为她们也知道你平常都是以什么样的眼光去看她们，所以她们老早就牢牢建起自己的防卫措施。

但是你需要积极改变我们这个文化对于这种女人的回应方式。当你不再延续旧有的价值判断，当你不再用不齿的眼光看她们，那你就再逐渐地挖墙角破坏原来对女性情欲不利的价值体系，你就在积极介入人性革命的可能方向和效应。因此你需要积极的重新诠释这些女人，例如，她不是烟视媚行，相反的，她是在肯定自己的主体性，肯定自己的身体和魅力。和她对比起来，别的女人走路的时候总是驼着背，生怕别人看到她的身体有曲线，或者走在路上和男人交会时连个四目相对的力量都没有。四目相对又怎么样？他能把你杀了吗？为什么不敢看他的眼神？看了又怎么样？心情好就笑一下，看不对眼就瞪他两眼，有点意思就对他放一下电，顺便实验一下自己眼光的魅力，也不错啊！这叫「锻炼」。魅力从来不是天生的，而是需要锻炼才能收放自如的。

如果我们希望拥有一个丰盛自在的情欲文化，那么第一步就是要创造一个环境，这个环境不再践踏那些情欲很旺盛、很突显的女人。我们要开始把那些被污名的、被践踏的实践抢回来，做为我们力量的泉源，经验的泉源。

改变我们对女性情欲的看法，其实就是调整我们评判女人的标准，改变我们对所谓「坏女人」的态度，但是更重要的是，改变我们对别的女人的妒恨情结。女人把别的女人当成仇敌，那些长得很漂亮，

身材很好，受人欢迎，活得自在的女人，特别被其他女人看不顺眼，因此用各种酸溜溜的口气、刺人伤人的字眼来戳她们。她们的言行举止其实和你没有太多利害关系，她们吸引的男人可能也不是你有兴趣的，她们脚踏几条船都不关你的事，可是你就是恨她们，总觉得她们好象吃了很多口，而你连仅有的一口好象也岌岌可危。于是你心中充满了不安全感、充满了嫉妒和怨恨，觉得「我虽然不要，但是你也不能要」。这种心态其实蛮可怕的，你的局限为什么要成为别人的牢笼？你不要，为什么别人也不能要？你不爱，为什么别人不能爱？为什么你的生活、你的价值观要成为全球放之皆准的标准？豪放女从不期待你变得和她一样，但是你却总是恨恨的想要她消失，想要她变成和你一样过平淡无欲日子的女人。

除了女性的情欲实践要被重新诠释以外，我认为还有一个更广阔、更深远的目标需要我们去努力实现，那就是我当时提出的第二项工作：我们需要改变女性的再生产机制，也就是改变养育女人的方式。你要好好的想一想，为什么在情欲上有那么多女人明明知道自己可以有更开阔的世界，可以更主动、更要求，可是她们就是怕怕的，她们就是担心别人的眼光和耳语，她们就是不敢踏出第一步？这到底是怎么养成的？你要好好回想这个问题。难道每一代的女人都要这样和自己的恐惧挣扎？难道每一代的女人都要明知可以却是做不到、因此充满矛盾的自恨？如果你是那种内心向往改变，但是自己无力实践的人，你更需要想：我是做不到的，可是难道我们每一代女人都要继续这样吗？难道我们要继续养成一堆理性上明白道理，但是心灵和情绪却软弱的女人吗？我们到底要怎么样去创造一个新的女人再生产机制？到底要怎么样去创造生产出不一样的女人来？——这个问题正是催促我撰写《豪爽女人》的力量，也是我介入 1990 年代台湾性革命的方式。

我觉得很重要的工作就是：你首先就要去深刻观察并分析，在你所处的社会中，女性主体是怎么样长成现在这个弱势的样子。女生并不是天生就脆弱无力、心存倚赖、胆小怕事，年纪很小时候，女生在体力上绝对不输给男生，因为男生也强不到哪里去，反而小女生因为性别调教还不深刻，许多女生在气势上都很强悍，打架赛跑都不输人，校园里其实有很多这种「霸王花」。可是不知道怎么的，她们总是受到周围环境的压迫，要她们收敛自己，更像女生一点；不是霸王花的女生也从没向霸王花们学到什么本事，反而和霸王花们保持距离，自己的身体也愈来愈弱，气势愈来愈薄，心态愈来愈倚赖，长成了一个一个觉得自己只能扮演女性角色的人，然后再来养育另外一代也不太独立的女人，这样一代一代照本宣科下去，你就根本不要梦想改变我们现在重男轻女的性别体制，你就根本不要想改变那个让你不满的性别不平等状况。

你要是真的不满现在的性别角色分配，你就需要对现有的性别调教文化进行总体检，总批判，开创新的养成教育来切断它的延续。你要去分析，男生是怎么被养成积极探险的？为什么男生上了互联网就拼命设法打进人家的网站，而女生只会坐在一边等学长来帮忙上网？为什么男生喜欢探险而女生总是守成？为什么男生冒险犯难而女生只想到危险、想要安全？这些性别特质的调教是怎样形成的、怎么进行的？我们更需要去分析，为什么那些校园里的霸王花能够成功的避开性别调教而长出自己强悍的力气来？我们要如何调教下一代，才不会重蹈复辙又养出一堆弱势女人来？如果你们现在看到周围有些青少女好象不太顾忌人家的异样眼光，好象有一种「只要我喜欢，有什么不可以」的气势，那你就不要再像别人那样训斥她，警告她再这样以后会嫁不出去。你要想的是，要怎么样把这种气势和态度转化成积极的力量，要怎么样才能养成那种成年后不需要由女性主义来重新进行思

想建设的女性主体。

我妈妈今年七十八岁，不太喜欢读书，大概读二十分钟就打瞌睡了，注意力没办法维持很久。1994年我写完《豪爽女人》这本书稿的时候，想试试读者会怎么反应，所以就拿给我妈看，也让她知道一下我平日忙来忙去都是在做些什么。那次她花了一天半读我的文稿，看完了以后跟我说：「我要是早三十年听到这番话，该有多好！我就不会让一个男人这样用我一辈子。」我听到这番话，真是觉得蛮辛酸的。三十年的生命耗费在这种不愉快的身体经验上，还生了六个小孩，此刻想来，是何等的浪费呀！

我这么多年来从事情欲解放运动，其实一直有个期望，就是希望不要再有那么多女人在回首前程的时候才说：「我要是早知道，该有多好！」我们为什么不能现在就知道？现在就觉悟？现在就改变？要是现在不做改变，要等到什么时候才变？要等到多少女人浪费她们的生命之后才变？当时性革命已经在发生，新的女性情欲空间已经有了契机，我觉得需要赶快思考，创造新的理念和实践，好让女人不再长成充满惆怅怨恨的主体。

介入性革命的第三项工作就是，女性要打开情欲空间，首先就要集体来谈性，交换性资讯、性经验，累积性能量。女性情欲解放运动，什么叫「运动」？运动不是个人去做就算了，运动是「集体」的行动，在集体行动中改造个体，也形成集体的力量。情欲解放运动并不指示个别的女人应该如何性开放。你要开放，你要豪放，你不开放，你不豪放，干我屁事！个人要做怎么样的人生选择，不关别人的事，你自己一力承担后果就是了。但是，情欲解放运动的终极目标是希望女人有更大的空间，希望女人能有更丰富的情欲文化和材料，希望女人能分享情欲社会资源，希望女人不再承受贞操情结的束缚。这个社会环境必须要支援女人做各式各样不同的人生选择，而唯有集体起

来，才能够改变这个社会环境。单单一个女人性开放，这社会变不了，还得要有一个集体的力量去支援这样的实践，需要提出正面积极的说法，才能传承下去，这样子才能形成一个长久深刻的改变。

可是，讲到这里，又会遇到另外一种问题。1995年5月台湾就有一群大学女生集结在台北市大安公园的门口，宣告展开「情欲拓荒运动」。当时有些人看不顺眼她们，就批评她们说：「这些女孩子虽然在谈情欲拓荒，可是她们真的知道自己在做什么吗？还是她们只是用情欲拓荒这个口号来遂其私欲之目的，她们其实不知道自己在做什么。」

我告诉你们，这些女孩子正是透过集体的力量来改造自己，也借此改造社会。或许确实其中有些女生没有学过整套女性主义理论，或许有些人只是跟着同学来玩玩，但是，重点是：当一群女生在公共空间中宣布要「集体叫床」，并且用她们尖叫的声音表达占领这个情欲空间的时候，在那一刹那，这些女生已经学会了一个非常重要的功课，这门功课把女性主义抽象的理论具体化了，这门功课就是：「我可以有力量，我可以占领公共空间，情欲是我的领土，我可以自己主张。」这样的气势在那一刹那中很具体的确立起来，比你用理性读几百遍女性主义理论都还来得有效，因为在那一刹那中，她们的身体和声音都真真确确的告诉她们：这是可能的。

我们在教室里面可以讲几百遍女性主义理论，大家听得热血沸腾，觉得很有道理，但是出了教室，个人面对现实世界的种种局限，好象就没那么确定了。但是，在那一刹那，在那个公园的门口，当这群女生放开自己的情欲声音，尽情用尖叫声集体大声说，「我们女人要集体叫床，情欲空间是我自己的」，在那一刹那间，她们身体力行的感受到了女性主义应该但是一直没有给她们的力量，这才是那个活动真正的意义。

大家不要以为，要头脑想清楚全套理论，透彻彻彻的，才能做得

成事情。老实说，这反映的只是知识份子的身段和傲气。如果我们要这样检验的话，请问：你们拼死拼活考进中山大学，读到研究所、博士班，你们有没有彻底想清楚你们来这里干什么？你选读这个科系，有几分是自主的？你选到这个学校，有几分是真正想清楚的？别人也可以质疑你们是用追求高等学术来掩盖个人想往上爬的事实。为什么她们集体叫床，你要质疑她们，而你们上大学，就不必接受质疑？难道上大学就毫无可疑的动机？今天我们看到这些女生透过一个集体的方式，至少创造出一个可能性，她们感受到团结在一起是有力量的。这些情欲拓荒的女生后来之所以能够继续下去，还自力拍片、拍电影，那个力量从哪里来？老实说，就是从这样的群体经验当中迸发出来的，这个时刻和这种经验对她们来讲是意义深远的。

打造友善环境

当性革命已经在发生，情欲空间似乎在开阔中，那么要怎么样介入，才能保证女人的情欲权利也能顺势平等并进？这就是 1994 年台湾的女性情欲解放运动要回答的问题。

除了上面所讲的三个工作方向之外，因为女人和情欲长久隔绝，所以情欲解放运动也需要有一些具体的提法来建立女人对情欲的认识和掌握。昨天提到，1994 年 3 月《岛屿边缘》第九期性别专题包含了一个名为「妖言」的专栏，它鼓励女人从自己的主体位置来集体说自己的情欲感觉，我们有很多人都在那个专栏中写过。「集体说性」的重点是什么？第一个，女人透过把自己的情欲文字化、图像化、想象化，而开始去面对自己的情欲，把它当成一个可以被观察、被分析、被了解、因而可以被自己掌握的东西。过去女人很少认为需要认识情欲、需要了解自己的身体和感觉，甚至很怕这方面的讨论，以致遇到和性相关的事情好象就非得害羞回避不可。这种无知加上文化禁忌，使得「性」

成为一个很容易被用来羞辱或恐吓女人的东西，即使在亲密关系中，性也常常只是男人主导、男人享受的活动。情欲解放运动认为，我们现在不能再停留在这种无知无力的状态，女人集体说性的过程可以使我们对自己的情欲思想价值观、对自己的欲望渴求、对自己的身体有所认识；同时，也因为女性情欲经验的集体交流、交换、交会，就像华山论剑一样，能够使得女人的知识和经验汇整在一起，成为大家的资产。女人的集体说性，是一种知识和经验的累积，也是一种开阔的、破除羞耻感的作为，是女性力量得以壮大的重要活动。

第二个，这种交流的先决条件就是在言论立场上不预设正确答案，不死守单一，也就是在心态上开阔，以平常心来看待情欲的各种面貌和选择。任何的讨论都一样，如果预先有特定的立场和底线，那就不会有好的讨论，唯有不设底线，才可能有自在的交流和探索。昨天才刚提到一对多的关系，就有人急切的问：「如果一对多成为可能，那岂不是形成对既有道德体系的挑战？」我记得民国初年的婚姻都还是买办式、父母媒妁之言决定的，那个时候敢要求恋爱自由、婚姻自主的人也跟当时的社会共识起了冲突，可是现在你们怎么看待那些人？还不是都把她们当成革命先锋？每个时代都会有一些不同于主流价值的说法出现，难道都要把它们打成异端邪说？再说，不管个人的行动选择如何，至少在讨论中要容许各种各样不止于单一的言论，在心态上要有非单一的心理准备。世界的大趋势是：离婚率不断攀高，亲密感情生活越来越不稳定，这是现代风险社会的特质之一。可是太多女人完全没有准备好面对这个现实，因为她们还以为天长地久，她们还以为永远不变，然后有一天晴天霹雳东窗事发的时候才来哭诉：「我从来没想到过，我含辛茹苦，我全心投入，怎么到最后是这个下场？」现在我们在台湾都提醒女人，你不要傻傻的继续这样做那个黄粱大梦，人生变幻无常，大家心理上要有个准备，也许一

生中会有好几回恋爱机会，甚至结婚不止一次。你说，「如果不再从一而终，天下不是乱了吗？」中国五千年来加在女人身上的枷锁就是个「一」字，什么是贞洁牌坊？就是「一」。现在我们还要继续讲吗？快速的变化已经是现代社会的必然了，我们需要脱离那种守成的、妒恨的心态，才能更开阔变通的面对现实。现在这么多婚外情，你本来就应该有心理准备，要是发生了，三方面就需要冷静的讨论协商，到底要怎么样处理。现在最大的问题是：大家都不准臆测可能还有什么别的状况、别的出路，以至于根本没有空间来讨论到底可以怎么样处理，可以怎么样重新做一个安排。老是在三角拉扯中打转，这不是死路一条吗？所以我们主张，面对这个人际关系瞬息万变的年代，在思考和讨论上一定要开阔多元，心态上才可能避免死心眼，对亲密关系的期望打从一开始就不僵化，这样才不会搞出死结来，那么替代方案或者解决办法也就比较容易出来了。

第三个，除了包容「异端」的说法之外，我们还要尽力在论述和行动上支援那些已经越轨的行为。如果已经有人走出了跟别人不一样的道路，你要怎么回应？你要和大家一样千夫所指，用石头砸死她，还是支援她，继续打开文化空间？当年秋瑾舞剑的时候，人家也对她批评得很凶，说她不守妇道，可是秋瑾可为女人打开了一条宽广的道路。现在有未婚的女人说她希望要孩子，但是不要孩子的爸，也不要那个让她做二等公民的婚姻，她做这种人生选择的时候，请问你要怎样回应？你是要跟所有的人一样践踏她，把其他女人的路封死？还是支援她说其实这也是一种人生可能？大家可能还记得英国的黛安娜王妃，很多人说她死得不名誉，因为她和别的男人约会，被狗仔队追，然后撞死在路上。可是你知道吗？黛安娜王妃生前曾经为所有的女人做了一个很重要的贡献，大家都知道她丈夫查尔斯王子外遇不断，但是从来不直接面对，英国国家广播公司 BBC 有一次访问黛安娜王妃

时，直接问到她自己是不是有外遇，黛安娜考虑了一下，说：「是，我有外遇」。她承认自己的感情生活，结果反而得到了全民的支援，现在全球千百万女人都可以踩着她的足迹前进，坦白的面对，务实的处理。你想想，如果换了是大家严厉批判黛妃，这对想要开拓人生的无数女人而言岂不是一大挫折？

1994年我写《豪爽女人》这本书的时候，就是想用这本书来宣告：性革命不能只是顺着资本主义逻辑，或者男性逻辑，或者传统道德观的逻辑，性革命需要被导向去挑战这些既有的权力逻辑。在这样一个时刻，必须要有一个以女性主体为定位的情欲解放运动，不但打开女性情欲的空间，更可以借此壮大女性的力量，养成比较强悍的心态和气魄。用比较抽象的话来讲，面对当时社会已经出现的各种情欲生产力的蓬勃现象，我们必须思考如何借力使力，去收编那些混乱脉动的社会力，组织成能够挑战性别体制的主体新实践，赋予其女性主义的方向和意义，并且把这些趋势进一步推向改变既有权力关系的方向。

不过，《豪爽女人》的说法一出，就接受到许多不同的质疑。其中最常听到的四个质疑如下：

(1) 「豪放女哪能做革命先锋队？」：意思就是说只有优秀知识份子才有资格领导革命，豪放女应该靠边站。

(2) 「如果要情欲解放运动，那么不想发展情欲的女人怎么办？」：意思就是说有些压抑情欲、苦读多年的人原以为自己牺牲这么大，理应先出头，但是情欲解放运动一来，那些平日爽得很的豪放女反倒先翻了身，太没天理了。

(3) 「不是所有女人都有本钱搞情欲解放，盲动的基层女性会倒楣」：意思就是说，情欲解放的说法首先就会魅惑那些知识水平不足、物质基础又缺乏的女性，因此需要提醒她们别梦想，只有那种有手机、有房子、有车子的优势女人才有本钱可以玩得转情欲。而且，

为了保护那些意志薄弱的基层女性，应该压抑情欲解放的说法。

(4) 「情欲的问题确实存在，但是政治经济方面的解放比较根本，必须优先」：意思就是说，在政治经济这些议题方面有机会和能力向上爬的女性应该优先实现她们的理想和竞争力，至于那些在情欲领域比较有竞争力的女性，就往后站吧！

除了这四个比较口水化的质疑，我已经用口水化的方式回应了之外，有一些学术界的女性进一步宣称：1960-70 年代西方的性革命已经失败，证明这条路走不通，因此本地当然不应该「模仿」西方搞什么性革命，更不要提什么情欲解放。既然是学术提问，这个学术的提问就需要以学术来回应，而关键就是有关性革命的历史研究，以及对于这个历史的性革命的诠释。于是我决定写一篇论文，把美国的性革命历史厘清一下，厘清性革命的历史意义和历史面貌，以建构性革命的可能性，间接也说明情欲解放的运动策略。这——就是这篇〈性革命〉论文的写作脉络。

思想渊源

我在做这个历史分析时，最主要的思想渊源是来自三个和马克思主义有密切关系的人。第一个就是马克思（Karl Marx）本人的说法，他的一个基本概念对我来说，受用很多，即：「生产力与生产关系之间的激化矛盾就是社会革命发生的契机」。换句话说，性革命的发生其实不是几个人想要干嘛就干嘛，而是有一个很庞大的脉络性的变化形成了革命的局势。我在这边要特别强调「激化」这两个字，因为大家常常以为生产力和生产关系之间天然就有矛盾，一定会产生革命，但是在这里，我用「激化」来强调革命的形成有一个过程，而且可以被介入、被激化。换句话说，一个革命的发生是有一个过程的，它有一个凝聚的、成长的、把社会力汇集激荡的过程，而且人们可以介入而促

进矛盾的激化，这个过程则是社会革命发生的契机。不过，我觉得马克思在谈社会革命发生的契机时，谈得其实蛮简单的，因为他并没有特别去分析一些可能促成这种激化的因素、脉络、环境这些东西，也比较没有谈介入这个部份。

在这个时候，法国的一个马克思主义者阿图塞（Louis Althusser）的理论给了我一个比较宽广的角度来观察台湾当时发生的性革命。其中一个要点就是阿图塞谈到，社会革命的发生不是因为一个单一的大矛盾，而是因为许多「来自不同源头、不同意义、不同层次和施力点的矛盾」，这些矛盾可能是极端异质的，可能看起来不太相关，可能操作的方式完全不一样，但是它们在某一个历史时刻的际会很机缘性的汇集在一起，成为一个爆发的整体，因而形成社会革命的契机。这里讲的革命观念有着比较复杂、比较动态的操作方式，我觉得特别比较符合现代发生社会革命时的实际状况。更重要的是，阿图塞在讲风云际会的时候，非常强调其中的偶然性，这个偶然性有着理论上的蕴涵，也就是说，在这个关键时刻，主体的政治性介入与干预就非常重要，可以扮演一个积极的角色。简单来说，马克思比较强调革命有着经济结构上的必然性，可是阿图塞看到，要造成一种社会革命，就需要很多力量在某一个点汇集，有着一种历史的偶然性，而这个偶然性一定需要主体的介入，一种政治性的介入，才会促使革命发生。

第三个重要的理论家就是赖希（Wilhelm Reich）。他结合了马克思主义和佛洛伊德精神分析的理论，把马克思原来的上层结构、下层结构二分法做了一个比较有趣的延伸和充实。赖希指出：情欲有其物质基础，而更重要的是，物质也有其情欲基础。这是什么意思呢？这部份的解释也是我在〈性革命〉这篇论文中很主要想说明的。

赖希的分析是说：资本主义生产模式在个人的性生活和性态度、甚至人格结构上都有具体的塑造力，以便再生产出适合本身需求的劳

动力主体。也就是说，个人的情欲有其所从出的社会条件，是这些社会条件塑造了个人的情欲以及整体的情欲文化，这就是「情欲的物质基础」。说白一点，我们的情欲不是天生如此，不是人性如此，不是天然如此，我们的情欲乃是配合着我们此刻周围生活环境的经济生产模式所需而创造的。举一个简单的例子，第三世界的国家往往采用替先进国家进行加工生产的模式来提升自己的经济状态，这种生产模式会需要什么样的主体？老实说，加工生产是很机械性的、非常单调性的工作，它需要的主体是那种顺服、任劳任怨、一直做同样的事情而不抱怨的主体，非常被动，不用创新的主体。这就解释了第三世界的教育体制为什么总是非常高压填鸭，单调背诵，标准答案挂帅，养成一堆被动消极的人格。现在台湾的加工生产业都跑到了东南亚和大陆，这样才能靠着低廉的工资抽取最大的利润，台湾本身则想要产业升级，想要搞高科技生产，于是立刻就开始搞教育改革，想要调教出有创造力的、多元思考的主体，在制服发饰上都大幅度松绑以前的规定，连家庭教育都建议家长要和孩子做朋友，要沟通，要了解，要尊重孩子的意愿。从这个角度来看，台湾之所以这几年一直推动教育改革，其实反映了台湾生产模式上的一个重大危机。要发展高科技，就需要有那种可以推陈出新的创造型脑筋，而你需要的主体是那种会创新、会包装、了解行销、知道市场的主体，这样的生产模式是你原来那种唯唯诺诺，只能接订单、照章办事的人没办法承担的。当你需要不同的主体来承担不同的经济生产体制的时候，你就要改变你的教育，你就要改变你社会的文化。

经济生产模式对于主体的要求当然也包含主体的情欲状态。这样你就明白为什么在 1960、70 年代加工生产模式的时候，台湾的情欲是高度被压抑的。我们做青少年的时候，头发不能留长不能烫，制服裙一定要长过膝盖；不能和异性来往约会，异性同学之间写字条就会被天

罗地网地抓；要是在家里举办跳舞会，警察就会上门抓人；要是穿喇叭裤，警察就当场把喇叭裤脚给剪了；男生要是头发留长一点，也是当街就给你剪成狗嘴似的；女生要是化妆，人家就说你像妓女。那个年代的社会文化是一个情欲高压的社会文化，有一个情欲高压的教育体制，为什么？因为它要生产出配合那样一个加工生产体制的主体，那样一个没有太多狂想，没有太多分心的事情的主体。可是现在台湾想要工业升级，就不能再这样下去。要发展高科技工业，就需要很不一样的主体，也就需要松绑，好让这些主体有个不一样的情欲状态，能够在松绑中长出一些创意、有主动不断消费的欲望。因此，连教育体制都有事没事办些舞会演唱会，让男生女生一起跳跳舞、交交朋友。

从上面的解说，我们看到其实情欲有它的物质基础，因为这整个生产体制对于情欲的生产有一个局限力，它会希望生产出某一类型的情欲主体。那么，颠倒过来看，情欲本身又怎么样去影响到一个生产体制呢？大家可能会想，不是说下层结构决定上层结构吗？怎么颠倒过来还有可能？让我解释一下这个可能。

就从刚才那个例子来说，在一定社会条件中形成的个人心理和情欲结构会直接影响到生产机制的运作。比方说，1960、70 加工出口年代相对于更早一个时期的农业生产模式而言，劳动强度是比较高的，生产力也比较大，算是一个比较有效率的生产模式。这不仅仅是因为工业生产的规格化、集体化、分工化、机械化，同时也是这个体制的承担者的自我动力不同了。工厂里面虽然压抑，但是工人的集结却提供了发展情欲的机会，给了年轻男女一些脱离父母、自主交往、自由恋爱的空间，因此相较于农业时代，主体有更大的动力要追求更好的表现，更多的进步，对情欲机会比较充满期望和可能，整体的情欲文化因此必须开放，而这种活力也为生产模式提供了很大的动力。当然这个开放的机会仍然不能太超过加工出口模式所需要的主体模式，总

不能让工人爽过了头，因此大家都感觉到很压抑，只能偷偷交朋友，很难发展什么丰富的亲密关系。这样的心理和情欲结构当然会直接阻碍、延缓生产模式的进一步发展。最明显的例子就是，1960、70年代所养出来的这一批劳动主体，这种唯唯诺诺的、只能照章办事的主体，到了现在工业要升级的阶段就愈来愈难符合生产所需了，因为他不知道怎样创新，他不知道如何变通，他不知道如何前瞻。所以台湾为什么拼命用力去推教育改革，虽然家长反对，老师反对，教育单位也照样说：我一定要改。为什么？因为它必须要生产新的情欲主体、新的思考主体、新的教育主体、新的消费主体，来承担一个新的生产体制，因为原先的心理和情欲结构已经阻碍了、延缓了生产体制的进一步提升解放。

因此，在这里我们可以看到：社会文化的调教在个人心理中形成沉淀，养成了一定的主体情欲状态，这个主体情欲状态则反过来可能会使得一个生产模式成为可能，或者使得一个生产模式无法运作。一个生产机制要能够继续操作，其实需要某种情欲的主体状态、情欲的社会环境，才能够支撑。我认为这是赖希的理论中一个很重要的贡献，因此我在这篇论文〈性革命〉中提出「情欲生产力」和「情欲生产关系」的说法。这两个概念并不是什么固定明确的两块铁板，情欲生产力和情欲生产关系都是情欲的不同组织形式和它的呈现、沉淀，在一个特定历史时段中展现出来的紧张和对立。换句话说，有的时候情欲生产力在这个阶段看起来是一个蓬勃的生产力，可是它一沉淀下来，它就变成一个束缚的生产关系。

情欲生产力和情欲生产关系是在特定历史时段中所表达出来的对抗力量。想要挣脱以便有更多更大发展的就形成「情欲生产力」这个区块，那些一直想要限制抓住不能扩张的力量就被称为「情欲生产关系」。换了一个时空，换了一个条件，它们有可能会互换位置，变成

另外一种对立状态。而且某些在此刻被视为体现情欲生产力开拓跃进的实践和论述，固然可能和那些体现当下情欲生产关系的实践和论述形成意识形态领域的争战；但是这种紧张关系或者敌我的部署并非绝对或固定，它们都可能在进一步的挪用和串连中形成新的位置和关系。它们不是永久的敌人，也不是永久的朋友，它们很可能因着一些因素而有变化。原来进步的力量有可能成为保守的力量，而原来保守的力量可能跟某种看起来进步的力量结合，很难讲。重要的是，希望大家对于情欲生产力和情欲生产关系这两个概念能够有一些流动变化的认知。

情欲思考的任督二脉

好，讲到流动变化，在这里操作的因素是什么？我认为就在于「新生的情欲生产力」。换句话说，有一些新的情欲生产力、新的情欲实践、有异于主流模式的情欲实践，如果能在某些有利的条件之下扩散沉淀，就可以促进情欲文化的流动变化。

什么叫做「有利的条件」呢？比如说，激进社会运动的介入。例如，面对新生的情欲生产力，如果有运动介入，能够扩散沉淀，建立自我再生产的机制，那就有可能重新编织情欲生产关系的经纬，甚至介入资本主义主体再生产的途径和性质。这就是运动如何介入而造成整个的变化。我把它翻译成比较白话的方式来讲，就是新生的情欲生产力，例如那些豪放女的情欲实践，如果能够透过女性主义情欲解放运动论述的介入，扩散，沉淀，成为很多女性力量的来源，成为她们知识、经验交换的管道，建立新的女性自我再生产的体制的话，就有可能去改变情欲生产关系的经纬。也就是说，不再局限于男尊女卑传宗接代的异性恋一夫一妻体制，而可能有其他的人生道路，单亲的，不婚的，同性恋的，多重的，等等，可能有各式各样的家庭组织

形式。这样一个新的情欲生产关系的经纬，当然有可能冲击到整个社会的再生产体制，这些年来人们不断的讨论婚姻制度的逐渐崩解，其实也就是在描述这个多元化的过程。

讲到这里，就要回头来重新再讲讲性革命／情欲革命了。有时候我会用「情欲革命」来取代「性革命」的说法，因为一般人的理解，一想到性，就想到那档子事，而谈「情欲革命」比较能够包括感觉、感受、文化资源、社会的论述，它有一个文化的范畴、环境、脉络这样一种感觉。好，那什么是性革命／情欲革命？放到刚才的说法中，情欲革命就是情欲模式很机缘性的在一个特定的历史时段中，被观察到，被注意到，被大量关注讨论辩论，在这个特定的历史时段中，情欲模式有了多样化发展，而这个多样化的增长速度和幅度都使得性的运作方式、具体实践、论述说法、甚至相关情绪反应、人格结构，一再突破原有情欲体制的决定或局限——这就是性革命的征兆。所以，性革命的征兆其实包含了很多层次，它有主体的实践，它有公共的论述，它有对于情欲生产关系体制的一种冲撞。

以这个定义来看，美国近代史上有两大情欲革命，一个是 1880 到 1920 年之间有关性道德和婚姻的重大转变，而在欧洲同时也出现类似趋势，赖希就是在这个阶段中特别介入了欧洲的特别是俄国的性革命；另外一次情欲革命就是 1960 年代至今弥漫西方的性革命，这个革命还在蔓延发展，因为在这个领域当中还有非常多的新生事物，新的论述，新的组合，人们对于情欲的新看法也一直在发生。台湾的性革命则在 1990 年代前后比较明确地昭显出来，而且有情欲解放运动的介入和推动。有兴趣的同学都必须去看论文的实际内容和分析，今天这堂课我就只讲理论的部份，希望至少把概念部份讲清楚。

在这里我需要提醒一下，你们阅读论文思考性革命的时候，我希望大家要尽力避开很常见的单向线性思考，不要很教条的预先就设定

性革命的发展必然如何如何，而能够复杂一些、细致一些的来看具体的情况，来推想理论的含意，不要凡事都单向思考。

什么叫做「非单向的思考」呢？让我用性革命的例子来说明一些非常吊诡的、非常讽刺的现象。

第一个，资本主义与情欲发展有什么关系？

许多人认为现在情欲之所以蓬勃发展，主要就是因为资本主义商业文化的带动。我倒觉得不一定。资本主义的发展其实并不必然促进情欲发展，事实上，许多人都相信情欲发展对勤奋工作、对资本家累积利润、对发展专业精神、对于累积资本，都有很大的阻力。大家如果读德国社会学理论的开山祖师韦伯的《新教伦理与资本主义精神》，就可以看到那种想法的原型。因为在那个资本主义初期发展的阶段，禁欲是一件好事，禁欲才能够累积实力嘛！大家都不要花钱享受，大家都勤奋工作，而且在工作上不要搞恋情，破坏工作气氛，我们大家要工作、工作、工作。所以，资本主义并不一定和情欲生产有友好的关系。

不过，资本家很快就发现情欲的发展也不见得有那么多坏处。虽然资本主义很希望大家禁欲，大家都努力工作，利润就能不断生产出来，可是，它同时也发现，情欲的发展可能有其他的好处。毕竟，工人的再生产需要「休息」，大家都知道，工人历史的抗争就是对休息时间的抗争，也就是对劳动时间的抗争。原先 19 世纪初的时候，劳动时间是 16 个小时，后来经过工人组织工会抗争，流血丧命，才减到现在我们所了解的 8 小时，甚至 6 小时，甚至弹性工时。可是资本家很快就认识到，再生产需要休息，工人不能一天干 24 小时，但是，要是休息能被转化成「休闲」，那就对资本主义更有利了。因为「休闲」就不是坐在那儿、躺在那儿休息，休闲就是要出去玩，出去花钱，出去消费，这也就促进了资本主义的利润和发展。而在我们这个情欲压抑的社会

文化中，用情欲来带动休闲最有效，于是情欲被当成诱导休闲消费的主要力量，而消费则是此刻资本主义得以存续的重要力量。现在资本主义已经不是一个积累的时期，而是一个苟延残喘的时期，如果你们都不花钱，资本主义立刻就会灭亡。你劳动，赚取工资，然后在休闲中把工资再花掉，钱回到资本家的口袋中，你又再回去工作，这样反复回圈，钱都在他手中，多好啊！因此资本主义乐得使用情欲来促销自己。但是同时在工作的环境中，资本主义却也愈来愈强烈的压抑情欲，用严禁办公室恋情或者防范性骚扰的措施来限制情欲在劳动场所的浮现。

所以说，资本主义与情欲发展的关系，不是像我们想象得这么简单。说资本主义一定是鼓动情欲，或资本主义一定压抑情欲，我觉得都不见得。这里面有一些很巧妙的很复杂的关系。

好，我们再看另外一个复杂的例子：婚姻与情欲发展。

从前的婚姻就等于说是一个大家庭和另一个大家庭的结合，所以，婚姻是座落在一个大家庭、大家族的体系当中，要独立做什么事情都蛮难的，更不要说离婚了，因为你座落在那样的环境当中。可是，在一个愈来愈没有传统社会网路维系的现代小家庭婚姻关系中，情欲有其愈来愈大的重要性，因为需要它来做为一个新的婚姻粘合剂。所以你看 19 世纪开始小家庭婚姻的时候也开始对爱情看得很重，对性生活看得很重。而 19、20 世纪之交有一股非常强烈的对于婚姻的改革动力，婚姻不再像过去一样是包办式的婚姻，不再是利益结合的婚姻，在那时，婚姻开始是爱情的婚姻，伴侣式的婚姻。爱情很重要，性很重要，这是 1920 年代开始的新婚姻模式，也就是爱侣婚姻兴起的脉络。

可是各位也注意到，固然有这样一个趋势：爱情可以巩固婚姻，但是别忘了：当爱情愈来愈被看重时，逐渐冷却的婚姻也愈来愈难以

忍受，而当别的爱情对象出现时，即使已婚者也愈来愈觉得自己有正当性另谋出路。再加上个人主义化的趋势扩散，在婚姻里面大家不再是你中有我，我中有你，水乳交融而已，我们还有一些个人自主的期望，我要做我自己，我不能因为我结了婚就没有我自己了。个人主义化的趋势以及情欲文化的扩散，都有可能为婚姻增加很多变数，或者影响，或者引诱，使得婚姻的危机加剧。

所以在这里，你就看到另一组看起来很吊诡的状态，有点讽刺性的状态：以爱情为基础的婚姻可以更紧密，可是同时它也更脆弱。一旦爱情没有了，就什么都没有了，婚姻不像从前是大家族与大家族的融合，有很多、很多的力量能够维系这个婚姻不崩解。但是现在，以爱情为粘着剂的婚姻很紧密，好象可以抗拒整个大家族的势力，可是同时它也很脆弱，经不起一点点感情的出轨或冷却。

再说另外一个例子，女性与情欲发展的关系。

早期许多女性主义者都看到了抗拒性别压迫和情欲发展之间有着很复杂的关系，因此对于情欲的各种呈现方式以及女性的身体道德都争取有更大的空间。在这里必须说清楚，女性主义不是一开始就像现在这样反色情、反性工作的，第二波美国的妇女运动一开始的团体名称叫做「婊子、家庭主妇及其她」（Whores, Housewives, and Others），那个「其她」就是当时还讲不出口的女同性恋。当时美国的妇女团体开始推动运动的时候，家庭主妇——也就是所谓的「好女人」——是和性工作者和女同性恋者站在一起的，后来，某些良家妇女型的女性主义者夺得了运动的主导权，想要更上层楼，夺得更大的权力时就需要更有主流形象，这时，反色情、反性工作、反 S/M 女同志才成为妇女运动的大方向，女性也因此看来好象必须和情欲保持敌对关系似的。

这里真正的关键是：什么议题要在运动中优先排序？这个问题就是说：女性主义运动和理论到底要由哪种女人来主导。换句话说，女性

和情欲有什么样的关系，这也蛮受到运动的方向影响，谁带妇女运动往哪个方向去，就会影响到不同情欲位置的女人会被如何评价。到目前为止，主流的妇女运动基本上是由异性恋良家妇女主导，因此你也看到她们推动的议题就比较是良家妇女会关心的一些事情，对于别种位置的非良家妇女所关心的事情，她们就不太关心了，甚至还会协助建立一些对非良家妇女不利的法律。所以从上面这个例子也可以看到，女性主义对于女人和情欲之间应该是何种关系，也有不同说法。

上面举出这几个方面的例子主要是希望说明，在思考性革命的时候需要注意不要落入太过常识的、太过简单的思考，以免被当下的成见所左右而不自知。

人格情感结构

最后我想还想讲一个重点，也是赖希的一个重要启示。性革命的终极目标不只是情欲实践和论述的改变而已，它还要改革我们的人格情感结构。情欲生产力与情欲生产关系之间的张力，渐次被社会运动凝聚转化，被情欲边缘人口用来改变抗争的基点，累积成新的主体养成资源，以渐次质变情欲文化的承担者——这是一个很长的历史过程，它不是翻天复地的一夜转变。性革命最终的目标是希望主体的人格情感结构都被改造，以致于整个主体再生产机制都被改造，也只有这样，性革命——以及更广泛的社会革命——的果实才能够沉淀到人们的情感结构中，被人们实践在日常生活中，被人们当成呼吸的空气那样自然，以致于革命的果实继续被再生产，以持续改造残留的旧现实。

革命既然是这样一个牵涉到主体成长经验、牵涉到主体日常生活习惯、牵涉到主体改造实践的过程，我们可能就必须对某些年龄层的人感到有一点遗憾，因为：对成长在上一代的人来讲，她们可能是无法享受性革命的果实了，因为许多人会是理性愿意、心灵愿意，但是

由于她们在调教上属于前一个世代，情感上、身体上、关系上都比较难做到新的实践和新的感觉。对她们来讲，她们无法充分地去享受这个革命的果实。这有点像什么呢？有点像她们远远地看到了那个理想的国度，可是她们自己进不去。但是，没什么关系，她们还是会锲而不舍的推动改变，锲而不舍地去努力改造社会环境，继续推动性革命继续前进。

因此，对于那些轻易地说美国的1960、70年代的性革命已经失败，或者说性革命已经结束，或者说性革命已经没有什么前途的人，我们要问的是：这种失败或成功到底是谁在做判断？是谁喜欢这样唱衰性革命？唱衰性革命对谁有好处？谁对于性革命的成功很介意？为什么会介意？

性革命或许不是一个一直往前冲的火车头，情欲生产力在性活动、性论述、性道德方面的热烈发展，或许在某一些时刻会速度减缓、沈潜，但是它们已经留下了新的情欲地平线、新的思考、经验和起点，甚至构筑了新的情欲运作基础。

换句话说，没有性革命是彻底失败的，每一次的性革命都已经留下了新的地平线，每一次的性革命都改变了出发的基点，让我们下一次讨论问题的时候就从这个新的基点再开始向前行。性革命所创造的新世界是此刻任何情欲实践和理念的新基点；情欲文化的任何进一步（或退一步）发展，也都必须从这个基点和其所创造的权力布局和人生可能上开始协商。这个改变了的基础，这个出发点，这个不再驻留原地的情欲实践及论述基点，这就是性革命最有力的遗产。我就先讲到这里，谢谢。

问答

有一点我想先说明一下。也许有些时候，学生会希望在演讲中找

到一个正确的答案，找到一个正确的方向，我个人比较希望避开这样的教学方式，所以在我自己的演讲当中，我比较着重的，是说明这个研究方向是怎么发展起来的，它和它关怀的脉络之间有些什么样的关联，好说明我为什么会采取这样一个研究的径路，我为什么从这样一个方向、这样一个角度切进去。我觉得你们需要学的，是那些比较成熟一点、经验多一点的研究者怎样做研究，而不是说追问他们提供了什么样的正确答案。你应该学的是怎样做研究？有哪些不同的研究方式、切进方式，或者怎样去辩论一件事情？有哪些思考方向角度是从前没想过的？往这个方向去想，也许对你们未来的学术生命会有很大的好处。你们提问吧，别客气呀。

同学：如果彻底的性解放，最大的受益者是谁？

何春蕤：我哪知道啊？因为到那时候，目前性体制下所谓受益、受害的标准和原因都早已经在性解放中消失了。让我打个比方，在一个呼吸不自由和管制空气的地方，凡是肺活量小的、有钱买空气的富翁、有权管呼吸的警察大概就是受益者；但是当人们都可以自由呼吸空气时，肺活量小或富翁或警察因此就是受害？肺活量大的因此就是受益？我看不是。因为那时候，呼吸就是最自然的事情，人们早就对空气没有珍贵感或任何情感，因此也根本不用去忌妒怨恨或怜悯那些肺活量大或小的人。其实，从现在的性压迫体制内来想像一个性解放的世界时，也许有人会觉得最大的受益者会是目前性无能的人，因为他们不再被当作有毛病或不再被嘲笑，反而可能被当作天生异禀。此外，也许有人会觉得最大的受益者是目前的异性恋，因为他们可以无限制地去挪用同性恋的情欲资源来丰富自己的性生活。这也就是说，各种目前被视为「正常」的人可能是性解放的最大受益者，因为各种「性变态」被平反解放后，他们的情欲资源变成可以任意取用的资源，就像空气一样，原先那些被管制的「正常人」现在都可以自由呼吸了。

在一个开阔的环境里面，当言论、道德尺度、个别的实践都有比较大的空间的时候，有些人可能多吃了一小口就觉得是一个很大的获益了！可是对另外一些人来说，能有一个开阔一点的空间，能够说他自己想要讲的东西，就已经是很大的获益，每个人要的东西不一样嘛！我不知道谁是获益「最大」的，而且我对谁获益最大、谁获益最小这种问题也没什么兴趣，干嘛要比呀！我觉得只要能把空间打开，让大家都有多一点自在的空间，这就蛮好的了，何必比大、比小呀？我们都还没有得到什么，还在谈性革命，大家就开始担心是不是有谁会获益最大，真是八字没一撇的事情，不过老实说，我不知道谁会最大的获益，但是我知道，如果没有性革命，没有这样一个情欲解放运动，谁会受害最大？以女性主义的立场来讲，女人就是受害很大的，我们想要的，不敢要，我们不要的，有时候连说都说不出来。真惨呢！

同学：如果有些人要性革命，有些人不要性革命，那怎么办呢？

何春蕤：绝对没有任何一件事情是大家都同意的啦！有些人说好死不如赖活，所以不愿意死，可是也有人想要「血染的风采」（笑），觉得死了蛮好，对不对？那就是说，每个人有不同的价值观，所以不见得有一个全民共识。但是一旦有足够的数量的人开始新的实践，而且能够生产支援性革命的论述，这个社会里的氛围就会开始有点不一样，也就是说，这个社会就在这个转变过程当中开始慢慢、慢慢形成。要或者不要的人都得在这个转变过程中找到新的定位。

正如我在演讲中强调的：性革命是许多社会趋势与动力在一个际会中的辐辏和爆发，不是主观的想要或不想要问题。当然，在面对一个革命时，可能有些人会想要反革命，面对历史动力时，有些人会想要「反动」——我这里并不意味着反动或反革命就是不好——不过，反的力量往往只能阻挡一个方面，其他方面的动力则又会到处流窜或造成影响。例如男女的婚前性行为是和晚婚、两性社交公开、就学工作

与日常互动频繁、女性自主意识提高、性资讯与性教育普及、性影像诱惑充斥媒体、婚姻神圣褪色、避孕普及、「拍拖」的消费文化兴起等等许多趋势所促成的。有些人当然可以想「不要」婚前性行为越来越普遍，因而想要促成婚前性行为者一律处死的立法，但是其结果会带来社会很多其他的变化与后果，如某些犯罪增加（如勒索敲诈）、某些不道德的新行业兴起（如假结婚中介、专门替未婚者诊断的地下妇科或住宿的地下宾馆、伪造已婚的身分证）、某些电影与小说的被查禁等等。总的来说，任何历史反动的力量，因为要阻挡客观的趋势发展，往往会对在变动中不安的人群制造更多的调适痛苦与心理挣扎。例如 21 世纪初的我们大概都意识到历史上由来已久的处女情结或女性贞操的观念如今已经走到其尽头了，这是很多变化和动力造成的大趋势，但是如果还要继续对这个历史趋势反动，很多人还是要坚持处女贞操的观念，那当然会延长众多男男女女的痛苦。

甯应斌：我可不可以讲一句？

何春蕤：好，请说。

甯应斌：我想说，其实我觉得何春蕤谈性革命有一个实际的蕴涵在里面。她为什么要讲「女性」情欲解放运动？我觉得最简单的讲，在目前男女之间的异性恋性活动对女人来说是很不利的。男人可以有很多性，女人就不行，而一旦有了性活动，男人的性跟女人的性就有不一样的社会意义，男人赚，女人赔。这些有关「性」的意义使得女人的身体成为一种非常沈重的负担，性也是一种沈重的负担，很多时候，对女人来说，性活动并不能轻松自在，而且都跟羞耻感联系在一起。可是，性的意义是否一定要这样？要如何改变它？这是何春蕤谈话的一个重点。另一个重点就是说，我们现在看到女性可能在政治上获得很大的权力，在经济上有很大的成就，她们也享受很高的教育，可是有很多女人还是觉得有某种结构的东西就是没办法改变。比方说，大

家好象觉得女人怎么说都是一个弱势群体，或者说女人不管怎么样最好在性上都不要太豪爽，因为女人在各方面都承受了很多社会约束。更重要的是，这样一种感觉使女人们自己也觉得不能独立生存在世界上，因此她们对男人的欲望也是矛盾纠葛，不知道该怎么办。所以我们提出来说，好女人只看到好女人自己，是走不出自己的一片天地的。你要改变性别的意义也好，你要改变你自己的人生结构也好，如果你只看得到异性恋与良家妇女，彼此看来看去，就是看不到其他人的生活方式，也看不到别的可能出路。这么说来，你要往哪里看？要看什么样的人才有出路？我们觉得就是要看那些所谓的豪放女，要看性工作者，要看女同性恋！比方说，有些女人一天到晚想男人，因此想来想去都脱不开小女人的心态，也想不到有什么办法超越这种心态，可是，不是每个女人都这样，很多女人根本就不想男人的，她们搞不好就能提供一个不同的观点。或者比方说，性对你来讲，是很重要的事情，因此你的心理放不开，身体也放不开，可是对很多女人来讲，根本就不会因为性而绑手绑脚的，她们才能教你怎么样解放心灵、解放身体。就是因为女人之中有着那么多差异，因此有很多的资源在你旁边，而我们应该好好的利用不同的女性情欲实践，把她们的情欲实践变成我们的力量，这是第二点。还有就是豪爽女人的情欲解放运动，我要怎么面对豪爽女人？有时候何春蕤讲完话，总是有一堆很焦虑的良家妇女追问她们要怎么变成豪爽女人。其实有太多的事情我们可以做，去改变性的意义。例如反对色情检查，支援同性恋的解放运动，推动进步的性教育等等，这些这些东西都是造就豪爽女人的条件，它们都可以改变我们对性的看法、对性的意义，都可以改变我们的下一代不用像我们这样活得那么累。所以，可以做的事情可多着呢！不必只想着自己。

何春蕤：谢谢。

同学：女性情欲解放运动的基本主体是女性，那么男性又怎么办呢？

何春蕤：其实这个问题还是把女人和男人放在一种对立的状态中来思考，好像他们的利害关系是不相干或者有矛盾似的：「女人有了出路，那男人怎么办？」刚才已经讲了，不管男人女人，都可以做很多事情去改变我们这个整体的情欲环境，有很多事情都可以促进性革命向着一个比较解放的方向去前进，而对大家都比较有利。这些事情的参与者并不局限于某一个性别而已，得到好处的也不止于其中一个性别而已。你可能去抗拒这个社会对情欲的管制，你可能去支援情欲资讯的自由流通，你也可能帮助这个社会受到践踏的一些主体战斗起来。这些都是你可以做的事情。你不要把它看得那么狭窄：「女人要怎样？我们要怎样？」我们应该要想，我们（男人和女人）要怎么样一起去创造一个比较开阔的环境？我们要怎么样才能够让大家（男人和女人）都比较自在一点？对不对？

同学：刚刚听了何老师的讲座，我就对一个事情产生疑问。去年艾老师组织我们讨论广告，类似一个裸体女人的广告，我们当时是提出了质疑，认为不应该用这种看待女人的方式去做广告，然后我们提出反对意见。但是你现在说，「情欲解放了，你还压抑情欲呀？」那我很关注，你们台湾的女性露三点来卖广告时，有没有这种声音？那你们要怎样选择？谢谢。

何春蕤：对于目前在媒体上有越来越多女性身体的性感呈现，作为这种情欲的表彰，这种再现方式，其实是有很多人批评的。很多人看到这种广告都会马上跳出来说：「你看！女性身体之物化！」不过，大家读马克思主义都知道「物化」这个说法，「物化」是一个多宽广的概念啊！事实上，人之所以为人，就是因为他和动物不一样，他可以把世界当成物，把自己当成物，然后再来加以改造；人之所以为人，就

是因为他有能力「物化」周遭的事物，甚至自己，他有能力改变世界。换句话说，「物化」并不是一个全然负面的概念。第二波女性主义引用马克思的说法时，对于物化的理解也还算宽广，可是现在的女性主义者在说「物化」的时候，往往都把只它局限在「广告女体的物化，商品的物化」上面，反正只要在商品世界或者在媒体上出现比较自在的女性身体呈现就都被叫做「物化」，别的物化现象就都不提了。这样一个窄化的做法有一个危险，就是有可能会使我们在思考「物化」的时候纠缠到另外一些反商情结、反性情绪，因而看不见这些女体的呈现有可能也是女人的自我改造，女人的自我呈现——事实上，我们在周围的女人身上愈来愈看见女性情欲的力量，看见女性身体的魅力。当然，从某个角度来说，我并不反对去批评这些广告，毕竟有些广告确实意识形态有问题，但是我会希望咱们也同时做点别的事。也就是说，在这个广告里面挖掘出另外一些原本不在广告目的之内的东西，也就是把广告用另外一种多元的读法来看到一些新的征兆，而在这些征兆中，女人能多有一些空间，多打开一些天下。当你只会骂这些肉体横陈的广告，当你只会骂那些自在性感的女人广告时，你不止在骂这个广告，你也在一竿子打翻船骂你周围无数在做同样事情的女人，你在创造一个让她们感觉羞耻自责的环境，你在挫折她们身上好不容易长出来的魅力和力量——你不要忘了，父权社会一点都不喜欢女人有性魅力，因此这些身体和这些女人其实是在父权体制中意义很暧昧的东西。如果我们只会批判她们，那么这对于扩张女性力量的目标来讲好象助益不大。我经常觉得在这种时候，我们面对的是一个新的挑战，挑战我们还能创得出什么新的意义来描绘这些好象难以下咽的现象。虽然从一个角度来看，她是在按照男性的欲望逻辑呈现女性身体，但是我要怎么样可以把这个图像的意义转化成另外一些不局限在男性欲望逻辑中的东西？当我批判了可能局限它的那个逻辑之外，我还要想

办法找出一些开阔性，找到一些有待继续发展的方向，冲破那限制它的逻辑。

甯应斌：我插一句话。在这里其实需要针对具体的个别广告做出具体分析，因为问题不单是一个裸体，你还要看它推销的是什么，它是怎么推销的，我想这还要深入分析。还有，你不能假设所有观看这个广告的主体都在同一个位置上，都接收到同样的意义，你不可以假定男人看到女体就很爽，很多男人不会这样感觉（男同性恋就不会）。还有，女人在看这个广告时的感觉是什么？我们也不清楚。搞不好就有一些女人和广告中的女主角认同，因此也觉得突出胸部不是什么可耻的事情，这种状况我觉得倒是很健康的结果，至少她可以在这些广告里对自己的身体感到自信、得到力量。从前台湾的女性从发育期开始就多半驼背以免突出胸部，现在可就不一样了，女人对自己的胸部更自在自信，这当然是好的发展。我们不能因为有些女人会因为看到这种广告而感到自卑，就封杀这些广告，让另外一些会因为这个广告而感到自信的女人丧失机会。相反的，我们需要让那些觉得会自卑的女人找到另外一些力量和自信的来源。总而言之，有一些事情我们不能很简单的去简化它，我们更不应该用法律的手段去查禁这些广告图片，因为它们的效果如何，是个很复杂的问题，不适合用检查这种粗暴的手法来处理。

同学：当时艾老师带着大家做这个广告分析的时候，主要针对的焦点就是关于「女性身体美」的问题，因为很多广告都是把女性的身体美等同于三点式、驯服、媚眼等等。当时针对的是这样一个焦点。可以说艾老师当时带着大家做，是希望有更多种女性美的呈现。比方说老女人，这也是美的，还有其他的。所以说，当时她针对的就是这样一个焦点。现在报刊上很多关于女体的身体塑造都集中到那种形式上，对于性不是一个生产性而是一个压制性的呈现。那么我们现在在

生产着什么样的女性身体美？也就是说什么样的女性的情欲才是美的？我想我的问题在这儿。

何春蕤：在台湾也有一些人批评目前的审美观有趋向单一的趋势，也就是说好象只有一种三围是标准的，一定要某种尺寸才是叫做美的。可是我觉得单单批评媒体上的审美观点太过单一，那只是消极的、负面的对抗而已。更奇怪的是，另外一些女人，譬如象我这种，如果说我来拍一套性感图片的话，我看这些批判的人肯定会说：「你看，女性身体物化成这种程度！连肥成这样子都要出来照！」（笑）你看到没有？如果你真的反对审美观念的单一化，那么审美观念的多元化——也就是鼓励其他各种身体的性感呈现——你都该支援吧！可是我们反而看到的是，批评的人好象认为什么都不准播，什么都不准秀，身体的性感就是不可以呈现。我的主张则是，面对目前的影像风气和主体欲望，我们应该推动全民整形、全民化妆、全民拍写真，全民都把身体自在的美呈现出来，让身体成为自信和力量的泉源。可是，可怕的是，当许多人把自己拍的照片放在网上，用这些自拍的照片来告诉别人「我愿意大家来看，我喜欢大家来欣赏我」的时候，台湾法律竟然说，「你那个叫做色情，会影响青少年，不准放上去，放了就犯法」。面对这样一个不合理的规范，我倒觉得我们应该更加积极的去制造更多的身体图片，不但冲破审美观的单一，更要冲破对于言论和自我表现的压制。

甯应斌：事实上有很多市民自拍，这种自拍不是商业性的自拍，因此里面也有很多不符合主流单一的照片。他们有一个欲望，就是要给你看，他的身体不美，很多大胖子在照，很多中老年人在照，但是他们就是通过一种自拍的活动来对身体做一个呈现。我不知道你们有没有看过这种图片，这就是个很具体的、多元的身体呈现。如果我们相信要打破单一的审美观，我们就应该提出更多的说法去赞扬这些自

拍，鼓励这些自拍，保护这些自拍，因为这样才能真正造成多元，而不是只是批评那个单一而已。（2005年甯应斌按：我对媒体中的性感呈现这个问题的更完整看法，可以参考我所写的《身体政治与媒体批判》一书，基本上我认为不能只抽象空谈性感美貌的「多元」而忽视现实中使性感美貌「普及」的各种力量。）

何春蕤：有人写了字条问我，「为什么会选择马克思主义的角度来研究情欲解放运动的问题？这跟台湾特殊的社会运动有关吗？」我的回答是，跟台湾的社会运动没什么有机关连，而跟我自己个人的研究兴趣和我个人觉得哪个分析工具比较有力量有关。常常有人谈起，要改变社会就要谈它的物质基础，而一谈物质基础就觉得是经济，就说个人的身体情欲没什么重要性。哎！我这也是物质基础啊（猛拍自己的身体），我的身体不就是物质的吗？这就是我的心理、情绪、力量的物质基础嘛！身体就是物质基础，身体对于社会发展的重要性怎么没人谈？我觉得当时我在写〈性革命〉时，我是觉得马克思主义这个分析工具对于我来讲很好用，读马克思、读赖希、读阿图塞，我都觉得它们让我开始理解如何看到周围社会的脉动。一个新兴的现象，你可以用什么样的思想工具去理解？你可以使用怎样一个方式去理解那个结构性的形成？它有着怎么样一些机缘性的发展？可以怎么样介入？这一套分析工具，我在他们的理论里找着了，所以我就用了这些马克思主义者。说来也挺机缘的。

张世君：我补充一句。我很赞赏你用马克思这种立场和观点，为什么呢？因为这是一种策略，如果你在我们大陆讲课，在比较保守的环境里，那就讲马克思主义好了，她活学活用（笑），用得很好。她把生产力和生产关系变成了情欲生产力和情欲生产关系，所以我很感动，她的演说很有感染力，感染我们哪里？可能我们在理性上很开放，但是在其他方面就很脆弱、很软弱，做不到了。做不到没关系，

我很感动的是，这个未完成的革命留下了这笔财富，我们在这新的平台上认识革命。所以，我们同学老担心「一夫一妻怎么办呢？我们现在怎么办呢？」没什么不好，这就是酝酿革命，酝酿到有一天，到了临界点的时候，冲破一切的束缚。所以说，马克思主义还是要捍卫、高举（笑，鼓掌）。

何春蕤：你们中间也有很慷慨陈辞的人嘛！我跟张老师在某些地方会有一点小小的差异，就是那个「临界点」「冲破一切束缚」。我觉得革命不是凝聚到一个特殊的点上，然后就一举冲破一夫一妻的霸权了；我的观点是，一夫一妻制从来就没有独霸过。它虽然是一个体制，是一个被国家和法律支撑起来、透过各式各样的特权和福利支撑起来的体制，可是一直就有很多人在这个体制之外搞不同的关系，对不对？所以事实上，一夫一妻制从来也没有独霸过，总是有很多很多其他个别的生存方式存在。现在我们所做的事情只是具体的要求，不能只是一夫一妻才能够享受各种特权和福利，只有她们优先配房子，有眷属津贴，我们另外那些伴侣关系也同样的要，就像现在有人在推动同性恋婚姻或者同性恋伴侣法。也就是说，如果我们两个人愿意在一起，虽然没有婚姻关系，但是我们也同样可以配房，享受配给，我们也来共用社会的资源。一夫一妻制度的特殊地位就是建立在这些特权和福利上面，只要改变这方面的安排，那个摇摇晃晃的一夫一妻制度就真的不能霸着所有的好处了。革命主要就是改变社会资源的分配方式嘛！

同学：老师我想问一个问题。刚才听您说一对多的观点，您是把性、爱以及婚姻作为三个不同的范畴来看待，那么如果说我们现在还需要婚姻，或者说我们现在还存在婚姻制度的话，你认为什么才是理想的婚姻模式？另外，如果说，现在婚姻里面还承载着性的功能，爱的情感表现，那么当这种婚姻跟一对多的关系发生矛盾冲突的时候，

那应该如何看这种矛盾？谢谢。

何春蕤：我没有什么绝对理想的婚姻的模式可以推荐，对个别的人来说，理想的模式都不一样。我刚刚已经讲过，其实真正理想的状态是多元的状态，就是大家协商彼此的关系要怎样处理，而各种处理安排的方式都能有空间存在。不过，我确实认为性、爱、婚姻是三码子事，并不必然相连。比方说，有些人他们可能两个人同居在一个屋檐下面，但是性爱风格不同，他们两个怎么相处？有些夫妻分隔两地，感情不很好，他们又该什么相处？有些人分隔两地，一年才见一次面，你叫他在这个过程中全面禁欲，这好象有点不太人道，又不是牛郎织女的年代，七夕才见一次面。所以很多时候彼此之间的个人关系要怎样处理，我觉得那是个彼此协商的事情，当然要有协商的空间。现在我们看到比较大的弊病是，婚姻关系中或亲密关系中全然没有协商空间，也就是不能说这个话题，好象连谈这个话题都觉得有点难堪，有点难以启齿，有点其心可诛。两个人都不能谈，然后就心里包着一堆闷气，两个人都不知道要怎么处理那个状态。两人完美密合，这是很好，但是少见，我觉得个别的关系要怎么样处理，那是你们个别两个人商量的事情，只要两方都有开阔的胸怀就好，更重要的事，这个文化得容许大家讨论不同的结局和安排，而不要一听到有人婚外情就过街老鼠式的喊打。还有，我们现在看到离婚的妇女马上陷入经济的窘境，单亲的妇女没有办法养她的孩子，一个人再婚的时候要承受怎么样的社会污名，这些东西都是一夫一妻制这个婚姻体制用来巩固自己、打击异己的手段，以便让一夫一妻制成为一种唯一一个正当选择。大家之所以一直担心一对多会和婚姻产生冲突，恐怕也多半是把婚姻当成了思考的出发点，才会忧心一对多坏了大事。我们当然要改变社会对这些事情的观点，改变我们对婚外情的看法，这样就能减轻婚姻和一对多之间的矛盾，也可以扭转一夫一妻制的霸权。一

对多与婚姻发生冲突可能是难免，但是那也要看具体的状况，在大陆，如果有婚外情，通奸不算有罪，可是在台湾，通奸有罪，法律就会处理，只是告诉乃论，所以元配要抓奸就可以去告第三者破坏家庭。不过，通常到了这个地步，家庭也毁了。

同学：那只是从法律的角度谈这个问题。但是如果说设身处地的说，对于某个家庭真的发生这种情况，那怎么办？

何春蕤：我前面提到，个别家庭到底要进行什么样的关系，还是要看个别的人来协商决定，我并不同意设立一个大家都应该遵行的规范。不过，你也不要一夫一妻想成铁板一块，一夫一妻的关系里面过着蛮独立的生活，这也是常常有的现象，这就不一定会有严重矛盾。

同学：您认为可能有这样的情况，妻子跟丈夫协商好，星期一我跟情人 A，你也可以跟你的情人 A，或者说星期天我跟情人 B，你也跟你的情人 B？

何春蕤：我觉得现在这反而是许多家庭的实际状态，只是现在运作的方式是不用协商、不用明说，就这么做了。

甯应斌：我可不可以回答一下？事实上在台湾具体的男女关系里面，我看到一些状况，很多男的有很多女的关系，而很多女的也有很多男的关系，因为透过网路的发达，大家可能也知道自己在做什么。今天你跟一个网友联系，来一个亲密的关系，也许你们彼此之间知道对方有男女朋友，事实上你们知道在你不在的时候，他也在继续认识新的网友。为什么你会知道？因为你自己的确也在这样做。那么在这种情况下，有些人会觉得难以处理自己的情绪，有些人会因为对方不忠而性欲大发，或者醋劲大发，但是又感觉罪恶感（因为自己也不忠）形成奇奇怪怪的感觉，有些人会感觉被带来伤害，但是有些人也会用自己的独特方法去调适情绪改变，而有些人还是很忠诚的，有些人则自愿

接受对方的「哄」而安于现状，或者双方经常吵闹而分分合合，这些现象都同时存在。所以我觉得各种人总能活出自己的方式来，这种是心态的关系。你就是活在现实里面，而现实常是矛盾的，例如两个人为了维持长久的一对一，可能需要很多短暂的一对多，等等。一对一和一对多在爱情现实中是可以矛盾地并存的，这两者本来都是我们的欲望。其实，我认为新品种的爱情已经在进化中了，因为很多人都在摸索学习处理同时欲望一对一和一对多所带来的的情绪问题。这样说来，新品种的婚姻文化和情绪也会出现的。

同学：谢谢甯老师，我还有一点要问，老师您刚才回答我第一个问题的时候说，我们需要对一对多的情爱关系创造更多的空间，因为它比较受到压抑。但是我认为如果要论证一样东西的话，我们不能说因为它受到某种制度的威迫，所以我们反而要助长它或者要鼓励它。我觉得反而更多的是去想，这种东西它有没有自身存在的合理性？它有没有自身本质的原因？或者比如说，它反映了人的某种欲望之类的东西。所以我就想对这个问题想再请教何老师。

何春蕤：我觉得你应该先问第一个原始的问题，就是那个一对一的「合理性」在哪里。先说清楚一夫一妻的合理性，再来挑战一对多的合理性吧。或者换个方式说，一对多的合理性之所以会被你视为必要而急迫，乃是因为你觉得一对一的合理性没有问题，而我的立场则是，一对一必须先建立、先证明它自己的合理性，再来问别人的合理性。

同学：很多女性主义者会从很多不同的角度对之进行了解，这是一直存在的东西。但是我们要注意的是，当我们反驳传统的时候，传统作为一种已经存在的东西，它往往是被人接受的，所以它的存在往往不需要成本也不需要冒险的，是吧？但是如果我们要针对一种跟现存的东西有很大排挤关系的新东西，我们就需要比较充足的力量来

对此进行论证，而不仅仅是说，我反对，是因为 B 对 A 进行了压迫。

何春蕤：我觉得说「已经存在的东西比较不需要成本也需要冒险」是个有点问题的说法。已经存在的东西往往已经形成很大的成本耗费，造成许多人的不幸福、不愉快，甚至万分痛苦，但是大家多半不把这种成本当成一回事，而总是说她们没有想清楚事情，她们没有适应好，她们不够牺牲自己，她们太追求享乐等等。老实说，很多人一头钻进一夫一妻的关系，可真是冒险啊！她们根本就不知道进去了就要做二等公民，不知道一结了婚就没了人生选择，不知道再累再苦也还要把家事做完才能休息，不知道到头来，先生包了二奶，理都不会理她，真是冒险栽进一夫一妻的婚姻啊！再说，对身体一无所知，对情欲一无涉猎，对自己想要什么也不清楚，但是还是选择一生只有一个爱人，一生都要跟着他，真是冒险啊！我们对于新的事物总是充满质疑，对于传统反而觉得安全，可是天下就是有那么多人，她们看清楚了传统往往是吃人的礼教，新事物反而有希望，有可能，但是她们却要因此受压迫。你说，我不帮她们，难道要帮传统？这里的合理性又在哪里？如果一定要先来讲讲什么「合理性」，要先证明自己，那我换个方向来问你：你觉得为什么要讲求「性别平等」啊？女人要拿什么合理性来跟男人分享同样的教育资源跟工作机会？女人的「合理性」又在哪里啊？

同学：「性别平等」啊。

何春蕤：说得好！我现在说的合理性就是「性别平等」啊！

同学：我觉得，从人类的繁衍来讲，一对一的这种夫妻的稳定性，它对后代儿童的培养目前来讲是最合理、最有保障的。像你说我们现在有很多未婚妈妈，也鼓励未婚女性可以生育，那么在目前来讲，这对儿童的发展、对人类的繁衍很难说它有什么贡献。像一夫一妻制度是经过人类多年的、各种各样的制度，比如说以前的走婚，封

建社会的一夫多妻，经过多年的发展，到现在这个制度才最后定下来的，应该讲它是有它的前进性和进步性的。

何春蕤：那你这个历史叙述为什么停在一夫一妻就不发展下去了？难道已经到了最高点了吗？

同学：不是，不是不发展下去，就目前社会来讲，它对儿童的保障是最大的。

何春蕤：是不是一夫一妻最保障孩子？还有待证明。你看现在多少父母恶待小孩！而且照你说，鳏寡孤独的人都没法养出好小孩，没法给孩子最好的保障，这种说法真是充满一夫一妻的傲气啊！其实最大的保障应该是给儿童选择父母或家庭的权利，而非力求家庭稳定不变。就算离婚造成家庭不稳定和变化，但如果小孩因父母离婚再婚而有两对父母善待，享受两个家庭的资源那岂不是给儿童更多保障？

艾晓明：好，时间差不多了，明天再谈。

时间：2003年1月7日下午
录音整理：柯倩婷、陈翠平、高泓

参考文献

- 卫慧，2000，《上海宝贝》，台北：生智。
马克思·韦伯，2005，《新教伦理与资本主义精神》，台北：左岸文化。
甯应斌主编，2004，《身体政治与媒体批判》，桃园中央大学：性／别研究室。
何春蕤，1997，〈性革命：一个马克思主义观点的美国百年性史〉，《性／别研究的新视野》，台北：元尊文化，33-99页。
廖辉英，1983，《不归路》，台北：联经出版。

女性主义结

阶序初探

丁乃非 主讲

我今天要讲的是「女性主义结」。「女性主义结」主要指的是，1997、98 年台湾出现公娼运动，而公娼运动和妇运相遇的过程里头出现的一些问题。其中有三个很主要的问题，我称之为「性工作三问」，这三个问题触发了一个比较大的问题意识。等下我会交代一下我如何去理解这三个问题是如何可能这样子被问出来。因为我的训练是比较文学的，我希望我的分析也可以间接回应一些同学在 E-MAIL 里提到的问题，就是女性主义文学批评与来自于社会运动的问题意识可以有怎么样的一个结合。所以，我的进入是广义的女性主义批评里头的女性主义历史观，尤其是文学史的想像。

1997 年的台北公娼运动中有一位公娼官姐在一次电视采访中说到她自己的人生，她说她不是没有很多梦想，不是没有？Q 过出人头地，但是她说：「我欠栽培啊」。我就想思考一下这样子的一句话在女性主义的思考脉络中可能有的意思。然后，我想提出性工作三问。接着，我会讲到我分析资源上用到的一个概念——「阶序」的来源，因为「阶序」这个概念让我能够结合我原来关于淫妇文本的研究，就是潘金莲的研究。1990 年代初，我在台湾谈论《金瓶梅》的时候，有个关于淫妇的问题，其实后来我就觉得这个关于淫妇的问题与针对性工作而来的一些问题（性工作三问）是有连接的。那这个连接又要怎么理解？和我们当下对于过去的某种记忆和失忆可能有什么关联？和我们当下所谓

封建体制或者家庭当中，尤其是婢妾轨迹、由婢转妾的轨迹，婢女的贱，某一种卑贱性质，卑贱的女性化，卑贱的性，有着什么样的关系？这也就带出了性污名的问题。

我的参考座标是香港近代的婢妾史；也思考婢妾和家佣工作、和性工作之间有什么样的关联，它们有共同的污名性，可是它们有不同的工作性质；我也要谈台湾女性主义通俗文化想像里头对这种卑贱性质、卑贱女性化的想像，从这个想像里头寻找对前面一些问题的回答。最后，我想回到「良家妇女思维」。在当下，台湾主流的女性主义已经表明是一种「国家女性主义」，已经进阶到国家治国蓝图中很重要的一环。这样子的一种女性主义，它同时变成一种指导性的女性化，我会称之为「性别模具」，也就是说什么样子的女性化是比较恰当的女性化，这个里头潜藏的良家妇女位置或昨天已经提到的元配、保护元配这样子的思维，尤其是这样子的一种感情，是如何发生作用的？甚至于在法律层次，当良家妇女成为一种法律条款时，它有怎样的论述和会发生怎样的权力效应？我觉得良家妇女不仅是一种感情状态，它可能化为一种政策、法律条款，我会想到它在法律面执行时会有怎样一种强制性的情形。

我在问题上追溯「性工作三问」，我觉得我追的是那些问题背后强烈的憎恶感，就是排斥、鄙视和憎恶，这种东西是很难做文本研究的，甚至于访谈里头也很难捕捉得很精确。这样子的一种感知状态，它是如何演变、传递以及被重新启动的？也就是说，现在已经不存在婢了，也不存在卑贱的女性，可是对卑贱女性在记忆中的一种憎恶有可能转化为新的用途，作为一种新的歧视和不平等的作用。当然，这也并不是有意识的，不是个人「我」就讨厌这样子。这种看似个人的憎恶有一种结构上的支撑：某一种故事不断地在被复述，某一种角度不断地在被强化，另外一种角色不断在被丑化等等。这些都有可能结构性

地传递一种感情状态，而那个感情状态就会变成很理所当然，好像本来就是这样，永远都会这样。而在这种状态里头，卑贱的这种人、这种行为就是有问题的。我就是想透过已经存在的一些研究来追溯这样子的感情状态是怎么样传递的。

我在一篇文章中引用过一位澳洲女性主义 Meaghan Morris 的话：

女性主义若是我所想像的在进行具体社会改革的同时也挑战着现代思维中对改革最根本的定义，那就会在历史分析的结合上，有时甚至是女性主义者的生命中，造成极度的难以承受的重担。

这段话或许能够回应昨天也出现的一个问题，就是对于现代性从某种特殊角度的反思。当我们在提倡改革的时候，这个改革是以一种什么样的主体位置为立足点？这个主体位置在历史的变革中，她是怎么样演进的？对于这样的演进，在提倡改革的同时，有没有可能纳入一种反思？

对于这样的位置，它的排除性，它在变革过程中的排除性，有没有可能有一种反思？可不可能因为有这样的反思而那个改革可以有所改变，而不只是强化那个历程和那样子的一个位置？讲得简单一点，就是说，女性主义者她是怎么来的？女性主义者的前身是谁？是在历史中的什么样位置的女性？女性主义者如果是这样子来的，她的整个感情结构、知识状况，是不是需要一种更深刻的反省？否则的话，有可能因为站在所谓当下的这个定点上，突然进入了一个有权力的状态，它的价值判断或者是改革策略、或者是某种决策会出现一些问题。当然，我觉得 Morris 讲得也非常精准，不仅是说需要挑战现代思维中最根本对改革的定义，甚至于是在个人的生命里头，其实会引发

极度难以承受的重担。我觉得这两天的问题已经出现了这个重担，当我们开始反思我们已经站在和其他女性不同的轨迹上，而这个不同的轨迹已然有着不同的一些直觉感受、或者甚至于说知识上的呈现，这个时候会在我们自己个人的身上、个人的生命里头，造成一种很大的震撼。

我想到女性主义可能的一些用途。在台湾，女性主义有两种可能性，一个是女性主义作为现代性别化的模具，有它的一个政策面，它的指导性，透过法条、透过政策，保护某一种女人，忽视另外的女人，不提女同性恋。它会很清楚它在提谁、不提谁，它在提防谁，它在惩戒谁，它都已经塑造了一种该怎样和不该怎样。它就制造了一个纲领、一种模范主体。这个模范主体不仅是在政府宣导层次，它也会在报纸里头，例如家庭版，有可能都在宣传标准现代性别化、女性化的模具、什么样的女性化比较正确、什么样的男性化比较正确等等。

另外一种，我觉得在 Morris 那段话中也有体现，就是女性主义作为现代批判思维，可以反思现代性别体制的历史形构是怎么走过来的，然后反思在它怎么走过来的这个过程里头比较细微的一些权力作用。对现代性别体制的历史形构能够进行一个反思与批判，而这个反思与批判，不仅是反思与批判的「思维」，也是反思与批判的「行动」，就是能够付诸行动。我觉得其实在公娼运动当中，就已经出现了这样子的一个问题，也就是说，我们能够进行多大程度的反思？这个反思在哪里可能起结，想不下去了，可能要经过多少年的辩论和冷战才能够有所进展，行动上有没有和公娼具体地走在一起？当然有。这个走在一起，不管是在个人层次、或者是在知识层次、或者是在运动层次，甚至于在政策的冲击上，都带来了一些巨大的改变。

那相对于女性主义作为现代性别化的模具，我们来看看女性主义中产阶级女性化特质是怎么来的，良家妇女性质和家驯主义是怎么来

的。家驯主义是一个翻译词，没有一个定型的翻译，在台湾不同的人用不同的翻译，英文词是 *domesticity*，也就是男主外、女主内的「女主内」。家驯主义就是「女主内」里头所隐含的所有的权力、道德权威、欲望模态。由于它是一种异性恋的欲望模态，它被赋予了很大、很高的道德权威性，那样的女性是要治理家庭的，她要负责治理家庭，她要负责教养先生和子女。这个在西方——尤其在英国——有着非常非常特殊的历史、文化和社会的脉络。和它相关联的，比如说文化的机制、文化的文本，都让它得以变成一种根深蒂固的、让人们觉得「啊，从来就是如此」的一种信念和感情。

尤其，家驯主义有一个很重要的传播媒介，那就是 19 世纪后来被人们、被全世界翻译、而且认为是现代小说范本的那些写实小说，尤其是女性作家的那些写实小说，也可以说是言情小说前身的那些写实小说。那样的写实小说，我脑子里想到的有，比如说《傲慢与偏见》（*Pride and Prejudice*）可以说是这些小说的前身，最典范的大概就是《简·爱》（*Jane Eyre*），这部小说大家都熟悉得不得了，台湾最近都还在出新的翻译本。在这个翻译本的前面完全不提关于这部小说巨大的历史脉络差距，而主要强调那个心灵、心路历程的必然如此，也就是说女性——只要是女性——就必然如此。这已经不是在 19 世纪制造一种标准的中产阶级女性化心态了，这是在全球制造、其实源自于英国某一种特殊脉络的异性恋女性的内心欲望、治家规训的范本。

我觉得就台湾而言，这是一个性别与性的阶序问题。这个牵扯到性别内部的差异，象征价值的差异化。性别有差异，性也有，昨天已经讲过了，性也有差异价值，也就是性别的内部差异和性的污名问题。

最后就是性服务和性工作者在香港、台湾现代化过程中不均等的演绎轨迹和生存状态以及如影随形的污名效应，也就是说当公娼走上

街头，她们为什么一定要戴公娼帽？其实，倒不一定是说她们自己一定要戴公娼帽，而是人们都觉得她们应该羞于见人。这个「人们」包括电视媒体。台湾的电视其实非常有趣，它有一个很强的羞辱机制，当它在拍摄某一种人的时候，那个镜头都会让你知道这种人该处于羞愧当中。然后这些人就必须要遮着脸，她如果不遮脸、她如果没有这样子的羞愧感，那她就完了，她就十恶不赦，她就是完全不可同情和原谅的。如果她知羞耻，那她就还有一点点救药。这样一种新的媒体，新的科技转化为古老的投石头效应，其实是非常有趣的。而这在台湾就是很普遍，公娼就是一个例子，她被迫一定要展现某一种羞辱效应。可是，这个羞辱其实不是她的情境中的羞辱，而是观者和这个整个体制在用一种已经过时的情感重新启动一种不合时宜的情感效应来做新的用途。

我就先讲一下女性主义文学批评所可能提供的思考进路，也就是欧美女性主义提供的思考进路。英国女性主义思维与 19 世纪帝国大业之国内中产阶级兴起、性别分工文化、生产机制之合谋，也就是我刚刚讲的 19 世纪那些小说里头所展现的一种男主外女主内、心灵与道德权威由女性掌握、两性关系之爱情规训，这些都是家驯主义的兴起。《简·爱》是非常典范的。很有趣，简·爱其实是一个婚外的第三者，可是再也没有人会记得简·爱是第三者。简·爱不只是一个第三者，她简直有权威，她由一个第三者的位置，回过头把一个贵族浪荡子、放荡的男主人公，整个把他变了一个人。这个就是那个家驯和女性的新威权。中产阶级女性的新威权，这个分析也不是我的创造，女性主义文学批评史家 Nancy Armstrong 有一本书（*Desire and Domestic Fiction: A Political History of the Novel*）分析 19 世纪小说，尤其是那些女性小说的政治、经济史，拉出了政治、经济史的性别面向。

回到《简·爱》，我们不但不记得简·爱是一个第三者，其实我们

也不记得被排除在故事框架之外的一个女性和另外一堆女性，这种忘记其实是相关联的。这个女性就是那个元配，结果她是道德上有瑕疵的元配，因为她性欲高涨，她酗酒，而且她可能是种族上的混种，因为她来自殖民地、来自加勒比海英属殖民地。那当然就不用说是这位殖民地的女性让原来排序老二的男主人公能够很有钱，他本来是不能够继承家产的，可是因为他娶了这个元配，家族的交易，他作为二儿子也得了很多钱。可是，他非常不齿这个太太，故事情节也非常有趣，他不齿这样的一个没有「道德」、被他说成是疯女人的元配，所以他各国寻欢，因为遇到简·爱，因为遇到真爱，他就好了，他就再也不放荡了。

简·爱和他在一起有一段对话，也非常具有象征性，也就和这个帝国大业非常相关了。就是在这个时候，透过这个两性想像，其实不但统合了英国正在兴起的两性关系，这种两性关系算是统治阶级想像的新的两性关系、革命性的两性关系，可是同时，也把国外的一种状态纳入了。简·爱和男主角罗切斯特说：「你还要想像有其他的女朋友吗？你敢想像，你就到土耳其去找。你如果去土耳其找了一堆女人做你的后宫佳丽，那我就会跑到土耳其，联合她们（等于说是教导她们）如何反抗你，然后我们就一起把你捆绑起来。」这段话其实充满了奇怪的想像。良家妇女好像不可能有怪异想像，但是其实很多良家妇女有很多怪异的想像，包括这里把那个男主角绑起来打一顿啦。可是，在这个前面的幌子是「我」要去启发第三世界的女性，让她们都进入了女性主义的行列，然后这些土耳其婢妾把你绑起来打一顿。那当然是说来要胁罗切斯特的。有趣的就是，在故事中、在想像中，土耳其女性已经都被想像成需要文明教化的对象。这个文明教化是有非常特定作用的，就是她们都要变成和简·爱一样的某一种女性主体。

对待这样子的一种小说，1970年代的女性主义批评和1980年代的

女性主义批评在女性主义文学史观、女性主体观、价值观上于是就有了很大的落差。在美国 1970 年代的女性主义文学批评、女性文学史往回一看，找到的基本上是自己的前身，而不符合这个前身条件的，不管是淫荡的、下层的、女同性恋的都没有办法进来。只有符合了当下所想像、当下已然确立然后所想像的那样的女性主体和她所带有的些德性、某一种能耐、某一种情感状态等等，才能够被纳入。

相对于到了 1980 年代初、中以后，女性主义文学批评出现了非常多其他的声音，在批判和重新审视以前的观点和文学史中，所有被排除的那些其他的、边缘的、另类的女性、声音和可能性，存活的可能性、书写的可能性、想像的资源就出现了。其中 1980 年代初期有一个印度裔的左翼女性主义者 Gayatri Spivak，她提到了，1980、1990 年代仍然是全球女性主义，它仍然有一种教化的任务。Spivak 的意思是说女性主义的主体似乎取代了康德以前作品里头的那个男性主体的位置，也就是说当时男性主体他的对立面是女性主体，现在女性主体的对立面是男性，可是她变成要教化第三世界或者其他异类女性的人。那么这个时候，她这样子的一种教化任务，是否其实只是再度复制了当时那样子的一种优势、白种的、正在兴起的一种意识形态呢？精英女性主义的批判论述，以放诸四海而皆准、人皆如是的理念，制造了在西方欧洲和美洲当时盛行的个人主义女性主体。在这样的一个论述当中，它已然限定了只能是特定的文化政治地理轨迹，它假定了、预设了她们是特定的文化阶级、肤色和生活范畴内涵。这个就是 1980 年代在欧美其实有点像是风起云涌的各类型的其他女性主义所批判的对象。后来在 1980 年代以后，就被人以阶级、种族和性别等政治观、历史观所挑战，而其中也牵扯到性别的面向，就是性别内部的更细致的分化。女性主义要如何多元？到今天都还在讨论。

女性主义的历史想像，和它影响的英国女性主义文学批评、文批

史观里头的历史想像，这些 1970 年代女性主义教条使得过往的作者和文本中的荡妇角色不是共谋就是可怜的受害者。举个具体的例子，1970 年代女性主义文批里，以欧美的脉络来讲，对于过往的女性作家如何定位有一个例子非常清楚，那就是 Aphra Behn (1640-1689)，17 世纪的一位女作家，她的状况反映出女性文学声誉的变化是来自于性规范想法的改变。

Behn 早期在市场中的名声太响亮了，而这位女性作家有点声名狼借，声名非常不好，当然也非常非常的有名，结果作品表现都被名声给掩盖了。没有其他作者像她那样，她写的作品非常多，但是后来很长一段时间她是沉寂的，因为没有人要处理她，因为她在作品中写出来了一种淫荡，她在生活中也活出了一种淫荡带有性交易的生活内涵。Behn 之所以在当时造成轰动又被后世保守读者排斥的原因，只是她恶名昭彰的淫秽名声。这样一位以性工作声誉来维持写作事业，为了当作家而据说卖身的女人，很难用单一的观点进行阅读。Catherine Gallagher 在后来 1995 年一本书 (*Nobody's Story: The Vanishing Acts of Women Writers in the Marketplace, 1670-1820*) 里分析，提到了女性主义对 Behn 这种作者都是要么就净化她、要么就做对抗式的阅读。

怎么个净化和对抗法呢？就是要么说她其实是受害者，当时体制的受害者，完全只能用受害的模态来阅读她；要么就是说她其实是很有问题的，她的那种方式其实是没有办法写出特别值得分析和批评的东西的。Gallagher 另外还特别描述并追溯了从 18 世纪早期在市场中充斥的各式各样的女作家，用各种方式在存活的女作家，和她们比较淫秽、八卦的作品，认为这比较像是女性众声喧哗的时代。到后来 18 世纪末和 19 世纪则是一群高雅女作家的兴起，后来的文学史几乎已经再也不提 18 世纪以前的女作家，好像女性作家的兴起就是从 18 世纪后、从高雅女作家兴起才开始，而没有办法纳入或正视 18 世纪以前的那些

比较不一样的女作家、她们的书写策略和生活状态。

到了 1980 年代就已经有对这种状况的反思，Gallagher 就在她的书里，在她的小说批评史里，认为我们也要渐渐开始将自己的思想、自己思想的来路，放在历史脉络中分析，面对批评。我们不能为了让过去与现在的论述与认同一致，而扭曲过去及当时文学的特殊性和物质性。惟有能避免犯这种错误，我们才能面对当下 1980 年代已经风起云涌的各种声音，不同的批评声音。我们如果没有办法面对过去的异类，也就没有办法面对当下的、和我们那个来时路已经不一样、在历史的结点上已经走了非常不同的路、也有了非常不同的资源和条件的其他的、不同的女性。

所以，女作家和其虚构的主角不能只是单单的历史的反向投射，而这种反向投射更可能反映出女性评论者自身的各种立场，她不能是这样，她也不能只是服务于现今的政治运动、学术研究。我们不能逃避倾听那些无法满足我们现今需求、拒绝成为我们前身的历史。然后，我觉得这里所谓的这个大的「我们」，非常概括性的「我们」，是非常非常需要被更仔细看待和细致区分的。

如果说昨日在欧美发生的教化任务和今日西方欧美仍然在持续传播的一种精英女性主义，都沿着一条历史、地理和政治的轴线，驯服了阶级、性向和种族里的「他者」，所有其他的异类都被驯服了，被接纳了，不被看见，不被听见；那么也许我们现在也该检验全球普同女性主义里的教化任务、在中心地区以外地域的运作。我的意思其实很简单，这样子的女性主义，也就是 1970 年代那样子的声音并没有消失。1970 年代和 1980 年代在文学批评领域里的批判声音当然起了作用，可是 1970 年代精英女性主义在某一些全球女性主义的说法上、论述里仍然在普遍地传递，而且不只是在欧美地区，比如几年前还有一本书在英国出现，那本书是关于亚洲的性工作者，而那本书的书名就

叫做《性奴隶》（Sex Slaves: The Trafficking of Women in Asia）。我觉得这本书的作者就深深带有这样子的一种普同女性主义的观点，她虽然知道亚洲内部都有极大的差异性，不同的地方有极大的文化、历史、政治、经济的差异性，可是她仍然坚持最主要的一个压迫机制就是她称之为「亚洲父权」的机制，这个亚洲父权就让所有亚洲的性工作者都是奴隶，都是受害者。我觉得这其实就是 1970 年代那个女性主义思维的继续传播，而且蛮强大的，不只是在台湾，在东北亚其实很多，或者是我已经看到的一些国家的女性主义政策和行为都带有这样的一种观点，延续了源自于西方 1970 年代的一种普同、全概式的女性主义思维，认为对于其他路途轨迹的女性，面对和她有差异的女性，她是有一种教化任务，她是要去教育她们的。

对于这样子的教化，我觉得最直接就反映在 1997 年公娼运动里头，于是在台湾就发生了面对面的质疑。在她们这种教化任务里，被教化的对象其实是很难说话的，或者难以直接当着你的面和你说，「哎，我可能不一定那么完全需要被教化」。这样的场面、这样的可能性都很难出现。在台湾，昨天也谈到是一种历史机缘，让女性主义能够有这样子一个面对面的状况发生。在电视中官姐就说「我欠栽培」（否则的话我也是律师，我也是你这个位子，我也有可能站在你这个位置。）在公娼运动中，有人会说公娼到底知不知道她们在干嘛，甚至于根本不对公娼讲话，觉得「她们」听不懂「我们」在说什么，或者当她们说一些时候也不去认真思考这些话所可能有的含义。

我觉得前面透过种种的理论和思考、或者历史的耙梳才得到的一种反省，其实在当下一种权力的差异的运作及其效应，在「我欠栽培」里头已经说明白了。欠栽培的发声位置，相对于栽培者的发声位置，发声位置个人结构的历史、政治、地理轨迹以及各自的特殊性都可能出现，也必须出现。那栽培者，我觉得这个时候出现了对性工作者普

遍的一种不信任感，就是觉得公娼说出来的话不一定是真的，一定不是真的，很难相信。这种情形在运动过程中常常出现。就是说，有人会觉得，你能够相信她讲的话吗？她讲的都是说给你听的嘛，她也一定会这样讲，因为她必须说给你听，她清楚得很。或者是说，当她告诉你她收入多么少，那也不可能是真的，你一定会觉得她收入肯定远远超过的。这里有一个很奇怪的吊诡，就是说，你很可怜她，觉得她因为生计而从事了这样的行业，可是你又不相信她，因为她收入太多了。这是非常非常奇怪的一种摇摆的状态。我觉得这里是有一部分非理性的反感，这个非理性的反感，我们可以如何理解？通过了解这种非理性，我们才可以理解我们的摇摆，理解这样子的百般责难，这样子的百般地找问题，百般地无法理解。

憎恶感的结构和性工作的污名效应有什么样的关联？就是说当这种反感是这么的普遍，当大家都这么容易召唤起这样的反感，一说起，大家都会说，对呀，对呀，她是有问题，她不可相信。这种反感这么容易被召唤，又和我们在说的羞耻和污名有什么关联？

这种憎恶可以说是特定现代女性化轨迹的阶级羞耻感知的一种记忆和投射，也就是说憎恨是很特定历史轨迹里的、女性化轨迹里头，内在于女性主义主体，是一种阶序羞耻感知的投射。

那个时候在公娼运动中就出现了三个关于公娼的问题。第一个问题是台湾妇女团体内部的讨论，女性主义者互相间的问题：「你们看出她（公娼）的女性主义吗？」那个时候主要的讨论也变得很有趣，都变成内部讨论了，不能公开讨论了，因为相争的不同的声音实在太多了，结果这个时候就出现了一个很强烈的问题，「哎，你们看出她到底哪一点有女性主义？既然没有，我们凭什么支持她？」这个问题在昨天的讲座中也有出现，就是为什么要支持公娼？你为什么要支持她？你要说出那个「为什么」。可是，我觉得这里也很有趣，就是那个

「为什么不支持」好像已经可以理解了，已经是一个共识了，所以才可能这样问，「为什么要支持公娼」。那个时候，大家都觉得非常痛苦的是，面对任何其他主体的时候，女工呀，其他的女性等等，好像都没有这么大的一种排斥。可是面对公娼就只能有这么全概性的问题：「哎，为什么要支持公娼？她哪一点是女性主义者？」

第二个问题是那个时候召开了一个国际性工作者会议，就是支持性工作者的团体邀请了一些来自欧美的性工作运动者，其中有个性工作运动者针对台北公娼提出了一个问题。她说：「你们为何从来不各自代表自己发言，很难理直气壮地一个一个站出来说话？」这个问题其实也很有趣。早几年这样的问题也发生在女性主义和女同性恋的对话里，有女性主义者说：我不歧视女同性恋呀，完全不歧视女同性恋，可是你在哪里呀？你站出来和我讲嘛，你和我讲什么是女同性恋嘛，我绝对不歧视，可是你们都站出来呀！你们为什么都不站出来？或者，你们站出来的时候为什么都是一群人在说话？其实这也有一点类似针对公娼的问，就是：你们为什么总是一堆人，然后有一个代表发言，而没有办法每一个人为自己发言？

最后一个出现在一个讨论场合。那个时候，性工作者在，学者、女性主义者都在，在公共讨论的状态里就有女性主义者站起来，质问「公娼为什么选择性工作而不选择去当清洁工、去扫街？」

在第一个问题里，「她没有一点女性主义」，大家也许可以思考，这里头其实有很多很多可以说的。第一点就是台北公娼没有资格成为合格正确的女性主义主体，因为这些妇运人士定义中的女性主义主体的性别政治是要反对她们认为娼妓所特别遭受的三重剥削：性别、情欲和经济。换句话说，某些女性还不是、不能被看待成平等的姐妹，她需要被救援、改造，这就是那个教化的任务。公娼是需要被救援、被改造的对象，她们的女性化有问题，她们必须要重新被教育成正确

的女性化；有了我们所谓道德的女性化，她才会比较没有问题。这个时候，某一种在封建时期是一个身份、阶级的问题已经完全内化成一个心理、良知的问题，就是说，已经是一种道德心理、人格的状态了。它已经转化成一个内化的东西，然后用这样子一个内化的东西来作为一个重新歧视的依据。好像是「哎，我不是歧视你的阶级喔，可是我歧视你，当然不是歧视你的道德，而是我就觉得你没有道德。」另外，我觉得这里比较不能讲出来的，可是其实也存在的是一种情感，一种憎恶感，就是觉得公娼的性伎俩以及非常不同于我的性别知识，而可能会压迫到我的情欲利益，而这个维护自身利益的部分当然是比较不能说的。

这里头其实也很有趣，就是为什么要区分正确与否的女性化？因为相较于那个不正确的女性化，可能某一些女人，某一些在其他方面、在象征体系里头、在政治、在主流的体制里头已然占据优势的女性，在另外一些条件上可能不一定优势。这种东西会影响到一些女性的利益，可是这个问题通常不会被说出来。

第二个问题，自救会成员好像必须要有西方欧美个人主义的思维和体现，在这样的情境里，唯有各个主体都能站出来为自我的利益侃侃而谈，也就是很清楚「我」是为一个个人的利益发言，那她才能够称得上完整的个人主体，然后才能衔接到底那种国际的结盟和平等的协助。也就是说，如果她不是以个人主体而是以一群人发言，那么「我」不是说她没有道德，可是「我」会说，「我不知道你的意愿在哪里。我只辨认一种意愿，那个意愿必须很清楚地化为一种个人主义式的意愿。」

法国结构主义人类学家 Louis Dumont 有一本书《阶序人》（*Homo Hierarchicus : The Caste System and Its Implications*），分析印度的种姓制度。在他对于种姓制度的分析里，阶序逻辑基本上就是大包含小，小

被大包含，大永远包含小，小不能够包含大，也就是上下阶序的含括性。有意思的是，他又用一种统合性、结构性的分析来分析一种他认为典型的阶序制度。我觉得这可能是非常需要思考和批判的，他所描绘或想像的那个统合性的阶序制度在印度当下是一种什么样的程度？他在看或试图勾勒印度所谓的传统阶序社会的同时，其实他在脑中想的，一直没有说出来的对照点，是现代自由、平等的西方社会。

这本书后来加上去一些附文，那些附文都是在描述他为什么会思考印度的阶序，写的是关于印度，但是书的背后是欧洲，尤其是法国现代平等的社会，以及那个现代平等的社会如何否认和转换、如何忘记和不能忘记阶序逻辑。也就是说，他认为西方现代平权社会中阶序逻辑并没有消失，虽然号称平权，可是阶序逻辑并没有消失，而是将过去封建阶级明显的身份歧视，转换成种族、族群、人格，明确地表征于外或者发自于内的差异逻辑。他有一段话，「平等含括了不平等」。是的，非常怪异，「平等含括了不平等」，也就是好像有一个大的统合的平等，可是里面有不平等。

其次，阶序产生了一系列的转型，可以把这些转型综述成对阶序格局的压抑，那个转型把阶序给压抑了，使人意识到，我们以为已经没有阶序了，代之以各种各样不平等的网路，出现的是在一个平等当中不平等的网络，出现了种种事实上是，可是并非权利上应如此的不平等，也就是说，权利上都平等了，可是，其实仍然有不平等：数量上的和程度性的不平等，而非质量上与断层性的不平等。那这个其实就让我有一点回想起 1991 年我被问的一个关于淫妇的问题，这个其实和刚刚讲的文学史也有关系。

我当时在台湾的一个妇女团体里从女性主义角度重新阅读《金瓶梅》和潘金莲，结果有一位妇运女性主义者就问我一个问题。我觉得她问的问题其实很准确、也很有征兆性，所以后来会一直在我脑子

里，公娼运动一发生，我就又想起这件事。她当时问我，「潘金莲这种女人，你这样不断地为她平反、重新讲她的故事干嘛？她和我们有关系吗？她这么被糟蹋、被蹂躏，这么悲惨，悲惨到她的生存、她的苟活伎俩都这么的不堪，这样子有什么好阅读的？这里头有任何的能动性、有任何的主体性吗？这样的阅读有什么意义？和台湾女人有什么关系？」听到这里，我觉得那个「台湾女人」、那个「女人」就出来了。其实，这个当然是现代女人，当然是把自己看待成和淫妇绝对无关的一种女人。

我觉得在公娼运动的时候我才被敲醒。这个（不）关联性是这么决然吗？是这么断裂吗？如果真的是这么断裂，那为什么想要为潘金莲平反都会引发恶感？好，这是一点。另外，就是潘金莲又为什么在报纸里头是这么容易使用的符码？比如说，昨天我们报告台湾重大性／别事件时提到那个邓如雯的案子，邓如雯的案子一出来，就有人说她是现代潘金莲，因为她杀夫，她杀夫的手法是这么的冷静、这么的狠毒，所有的这类罪犯都可能牵扯到潘金莲。还有另外一种也会牵扯上潘金莲，比如说花痴女，就是性关系紊乱、性关系太多的女人，也可能会扯上这样子的文化记忆和文化脚本。当我们周遭有些女人的处境启动了这样子的文化记忆和比喻，启动了淫妇的既定文化脚本，那个所谓过去的说法和故事情节有没有改写的空间？我们有多大改写的空间？还是我们要和合的其实是对于女性情欲、在性欲控管上并没有多大改变的一个新的资本主义父权体制？我们难道还要让它继续用这种说法来规范不仅日常生活中的另类女人，而且是规范女性主义者如何去谈论性吗？

也就是说，女性主义者是不是也有可能因为这样子的一种禁忌而避开一些东西。一谈性就说，你看，你就会掉入他们说的女人那个样子，因为这样子的一种害怕而仍然被规范着，不去谈，不去思考。潘

金莲最早出现的版本，万历词话本的眉批里，就已经显示潘金莲的婢妾轨迹、不同于正妻的身份，是非常有意义的，也就是说，在那个年代和脉络，她甚至于不被太责怪。当时文人的眉批里甚至可能还有一点欣赏，因为她本来就是「那样子」的女人，所谓那类女人就是那个阶层的女人，她属于那个轨迹，不会像我们现在因为把他误识为她是普同女人就认为应当有普同女人当有的道德。

在这里，不同的感情结构都很清楚地标的出来了，很清楚地被看到。可是一旦出身进入现代平权，出身已经转换为——照 Dumont 的说法——心理人格的问题。也就是说，认为有一种女人一定是这样的，可是这不是妾妇了，她已经是「有问题」的女人，或者最通俗的一种说法就是「不简单的女人」，不单纯的女人。而不单纯的女人就会有一种行径，单纯的女人则不会有那种行径。当然，单纯不单纯，到后来比较含括性的说法就是良家妇女和非良家妇女。现代的女性主义文批作家一直到晚近才有比较不同的说法，可是之前不管是在台湾、在香港、还是在大陆，大多数的女性主义文批都是将潘金莲的处境普同化，好让她代表多数所有的女人，然后才可能为她平反，也就是说，一定要先把她纳入纯女人的范畴，才能够为她平反，然后为她叫屈。当然，为她叫屈是为了可怜她，也就是说，这个时候她又变成了一种过去的代表，过去受害女人的总类，封建制度下女人的心声等等。可是她在性上面的表现也不可能变成一种过去女人总类的代表，也就是说，这个时候她和当下有了一种断裂：因为，只有在「那样子」（作为纯女人）一种状态里头，她才可能被可怜或被同情。我其实后来想要做的，就是掀起一个问题：我们可以如何思考过去的婢妾，以作为可能连接或者为什么难以连接当下看似卑贱或羞辱位置的女性？

后来我参考了一些女性主义社会史和人类学论述如何描述婢妾轨迹污名和进入二十世纪后的影响。我觉得非常有趣的是，我是用文学

批评或者文学分析的方式来仔细阅读香港的女性主义社会史和人类学在二十世纪晚期做的一些研究，看他们在描述过程里那个污名的走向，也就是说，那个羞耻和污名是怎么转换过来的。我还在整理的部分是关于台湾的婢女，不过今天可以先来谈一本 Maria Jaschok 所写的关于香港的《妹仔的研究》（Concubines and Bond Servants : The Social History of a Chinese Custom）。

我在看有关香港的研究时，有个巨大的、恐怖的恍然感。因为其中有一段是在总结香港婢女的人格特质，这个人格特质是通过访谈来建立，可是多数都访谈不到婢妾本身，而是访谈到婢女转妾的后代或是婢女转家佣的朋友，根本访谈不到婢女转性工作者。结果访谈到的都是和婢女相关、有亲属关系、或者是朋友关系的人们，还有就是在婢女废除以后到法庭里打官司的前婢女／后家佣的雇主，都是这些人对于前婢女／后家佣的描述。

这位研究者整理出了所谓「婢女的人格特质」，在他的描述里，我们就非常清楚的看到刚才说的「身份转为心理」的状态：婢女绝对不是一个本来心里就是这样的人，而是「做婢女的轨迹」「造就了」一种看起来共通的人格状态。可是这个人格状态，我读到的时候吓了一跳，因为和晚明的潘金莲如何被描述几乎是一模一样的：好吃懒做、淫荡、爱偷东西、惯使小意儿，也就是懂得烟视媚行，懂得一些非正规、不正典的女性化的所有做法。

这个社会史家也特别标地出来他自己的某种惊讶，因为在这些雇主的说法里，不管过去是婢女的雇主或者家佣的雇主，或者在这些后代亲属的说法里，这些婢女转妾、这些前婢女竟然几乎全部都不符合所谓传统的良家妇女美德。从某个角度来说，婢女制度在 1923 年就被香港政府废除，但是婢妾价值观并没有随着制度一起消除，甚至一直流传到今天。废除不等于消失或销毁，她们仍然存活著，而且这个存

活状态充满了暧昧性和矛盾性和污名；因为这些受访者身上都有卑贱污名的隔代遗传，也就是说，女儿、孙女儿都感到巨大的、莫名的污名，来自于譬如说她们祖母的身世。当婢妾制度被废除的时候，这些祖母处于条件优者就正名成正妻；处于条件比较差者，也就是说处于穷人的家庭，她们可能变成妾；处于中产阶级、小资产阶级的话，她们就变成家庭帮佣或性工作者。

根据这位研究者的说法，废除婢女制度之后有一种两极的感知状态。一个是：母亲是肮脏的，她沾上了婢妾的罪恶与变态。女儿和孙女儿的观点完全不能够忍受家里的所有不幸其实都来自于祖母或母亲的婢女状态。另外一个感知状态则是：祖母那样的婢妾是具有能动性的政治人，即使出身不好，被卖身当妹仔，但她们既独立又自主，既强壮又聪明，她们在生命中做了积极的选择，当然持这种看法的是少数。其中有一个婢女的孙女，她就认为自己比较有 1980 年代女性主义的精神，认为这个卑贱的祖母当时做了积极的选择。

不是说废除了妹仔的制度后她们就能自动变成自由女性了，因为越是想要在社会阶级中向上爬，她的过去越会受到歧视，成为现在的包袱。照这个社会史家的说法，对妹仔的恐惧，对她的恐惧，是针对她的矛盾地位，害怕她过去低贱的婢妾身份会带来污染和腐败。人们不认为她们行止合宜，反而担心她会像过去君王时代那些恶名昭彰的后妃那样，会滥用权利、会扰乱维持社会安定所需要的阶级界限。

大家庭制度中解放出来的自由底层女性，没有进工厂做工的可能，就留在原来的家庭中帮佣、出外帮佣、出外从事性工作。家庭帮佣性工作也就是婢妾轨迹的份内工作，在现代化进程里则转为公共化的家务劳动、性服务。性工作有污名，但是有没有可能从污名到专业管理甚至解放的状态？这就连到前面我的第三个问题：她们为何选择性工作，而不选择去做清洁工、去扫街？这时候，其实我们也看到在

憎恶感里的一个阶序，憎恶和羞耻感有了一种连结，也就是说，清洁工和性工作都是很低贱的。

可是，在这个低贱中还有分界线，性工作是最低贱的，而家务工作，尤其是住在人家家里的那种，稍稍好一点点。通俗文化里对这个分界有所回应，我选的代表性作品是台湾的《橘子红了》，作者琦君。《橘子红了》是大众文化里对这样记忆的回应，而且非常晚近，在台湾非常红，引起了蛮大的回响和认同，我觉得很有趣，其实它是常见的某一种故事，是女性知识份子和元配位置的一种回忆过往。故事里的女主角秀娟和秀芬，其中秀娟的位置就是女学生，这个故事就是从女学生叙事者的观点去回忆的，后来女学生叙事者就长成了女性知识份子。作者并不讳隐这个故事和她过去的生活有些关系，她非常认同也非常有感情投资的角色其实就是大伯和大妈，可是很吊诡的、很暧昧的是她也认同和她差不多同年的三叔。

在你们熟悉的电视版本里，剧情的安排有些不同。例如把另外一个女主角秀芬变得有一点点像知识份子似的，她原来是不识字的轨迹，可是电视版把她改写成比较能被我们当下的女性所认同的，比如她也幻想浪漫爱，她也要独立恋爱，她也有真爱，可是在这种轨迹里，她的真爱对象一定是不伦不类的，当然最后她一定要死掉。然而在小说里，她的形象是比较符合某一种历史真实的，就是说她不识字，读小说的女学生差不多和她同年，能够建立一种认同，可是又很清楚这是不可能的一种认同。从小说的观点，秀芬与现代生活情感碰撞后，她其实一定要死，为什么呢？因为她没有办法走进现代生活，她走进现代生活之后会苦不堪言，会很悲惨，这其实和社会史家研究的结果也有点类似。就连社会史家的笔调都有一种难以碰触的不堪：「进入现代以后，进入现代家庭帮佣、或者进入现代性工作，我连访问都访问不到。」

现代女性和那种不堪感是怎样的一种想像的关系？在这个故事里是蛮惨的，也就是说在体制上是废除了那种不堪的位置，可是在想像关系里，曾经不堪的女性还是不能活过来，她还是要死掉。作家琦君曾经说：

因为这里面的我——秀娟，不完全是我，我十六岁时还没有那么通达人情，对人如此体贴。

但是我觉得还是非常有趣的，现在年纪蛮大的这个作家说她在回想 16 岁还没有那么通达人情，她也心理化了这个状态，也就是说，当时当然不会那么通达人情，因为不需要，她那时是不同身份的人，她不需要通达人情。可是她现在会用一个平等观去想时，她会觉得愧疚，愧疚当时没有那么通达人情，没有对人体贴，没有平等对待那个不堪的女性：

写此篇这是 我对秀芬粗心大意，未能多多照顾的心理补偿。秀芬呢？则是好几个旧时代苦命女子的揉合。我狠心地让她承当了更多地苦难。

女性主义批评有的时候真的也会做一些类似的安排，譬如说潘金莲，就让她代表所有的封建女子死了算了！

至于文中情节多半是真有其事，……特别要向读者交代的是，秀芬事实上并没有死，而是被带到外地，受尽了折磨，在大伯逝世后，被逐出家门。但我写不下去，我宁愿她因流产而死亡，一了百了。

这里好清楚唷！（我要过平权的日子，但是不能够没有条件或整个条件和我不一样的人进入，所以她过的平权日子要非常不同于我的。她的状态让我觉得很不堪，可是对她来说未必是不堪唷！我不要看，我写不下去，我宁愿就到此为止，因为这样子一下子比下去，大家都平等了，全部平权了，都和我一样了。）其实在现代文化或者在当下，在资本主义文化里，小说有一种魔术作用，它能够让人们非理性的部分、心想事成的部分能够被写出来，作者在这里写不下去了，这句话里那个非理性的心想事成或魔术作用就清楚得不得了了。

「羞耻」其实是很清楚的，那个「看不下去」就是羞耻的作用。羞耻感并不来自也不属于现代的性工作与家佣工作，现代的性工作与家佣不需要也没有这种羞耻了，因为这两种行业也已经不处于过去的环节。反倒是主人、雇主和女性现代知识份子，如果不仔细思考那个轨迹是怎样走来的，会有这种感觉，或者这种感觉容易被召唤出来。可是，它之所以容易被召唤出来，文化故事之所以成功地让某些特定的人变得很卑贱，让某些特定的工作变得很羞耻，让某些工作好像极度不堪以致还不如死了算了，倒不是因为那个工作，不是因为那些人，而是某一种不断在复诵的故事，魔术般地造就了这样子的氛围和感受。

那么反污名运动呢？在台湾，长期处在卑贱的污名影子下的女人，公娼运动已经证实可以透过现代集体社会运动所诉求的理性化、公共化来解除污秽感知。公娼摘下公娼帽，接受访问，为自己讲话，为群体讲话，公娼帽成为抗争而非羞辱的象征符号，它已经被转化了。污秽感知现在反而被那些无法或是不愿理性理解污秽之文化历史记忆与轨迹的优势女性化位置重新启动，成为一种新的羞辱力道，一种新的歧视作用。这是非常巧妙的：如何启动一种其实不属于当代的感知结构、感知状态，而能够让它和当代的一种新的体制及优势位置做一种巧妙结合。

好！我想我就先讲到这里，看看大家有没有什么说的或问的。

问答

同学：我想花两分钟说说我的感受，然后再提出我的问题。我想丁乃非今天的讲座和前两天何老师和甯应斌及其他老师的一样，第一，让我感觉就是好过瘾吆！给我一个巨大的冲击力，这个冲击力促使我很想回去赶快去细读文本。我是学二十世纪文学史的，我想多少文本被粗略地拉掉，观念被套入到文学史的旧套中，这是第一。第二，我想讲几位老师的研究思路、研究方法使我想想我应该怎样面对我的研究对象，然后引到今天的问题来。今天，丁乃非从潘金莲这里讲到香港的婢妾，我想潘金莲也是二十世纪中国文学史一个很重要的文学现象，但是奇怪的是，我们不鼓励潘金莲或性工作者，这好像仍是传统人蔑视妓女的形象。在二十世纪文学史里，一个奇怪的现象就是男作家写得多，女作家写得少，男作家里，鲁迅、沈从文、老舍、曹禺、欧阳予倩等人的作品都写到妓女的形象，女作家里，我印象中只有丁玲的早期的一篇叫〈小屋里〉和后期 1940 年代《我在霞村的时候》写到妓女。1980 年代张辛欣有一个记事文学作品《北京人》里面有一篇写到一个非常自愿去做妓女的访谈。我提的一个建议是，讲到妓女，男作家写的多，女作家写的特别少。第三，男作家写妓女时，普遍的现象就是把妓女放在同情的位置上。她们那么可怜！但鲁迅那样的作品把妓女和个人的感情内化起来，就是非常认同妓女处在非常低贱的位置，但又有苦说不出。像他的散文诗〈颓败线的颤动〉，哎！写一个年老的妇人在年老时被儿女羞辱，而当时为养活儿女而出卖肉体，到年老时遭到这种遭遇，最后一段颓败线的颤动，全身都在发抖，把老妓女的感情和自己的感情同化起来。我发现妓女形象的再现，在二十世纪中国文学史上是非常奇怪的。所以我的问题是：台湾文学作品里

对妓女形象的再现有什么大致的特点？请和我们介绍一下。

同学：刚才丁老师讲潘金莲时，我想到武松投靠他的哥哥，见到潘金莲时，潘金莲那么漂亮，武大郎几十岁不得已才娶潘，你们有什么感觉？武大郎个子很矮，男人都看不起他，潘金莲和武大郎站到一起会有什么感觉？

同学：丁教授您好！我听了讲座很有启发。我想问的问题是，在我们的概念里，我们谈到妓女或妓女的文本再现时同情她受压迫的一面还是值得肯定的。我觉得你从女性主义理论分析看得出来是晚近社会现代女性主义者要求关心如何提倡娼妓，我觉得这种思路的引入，在您的论着里非常自然，在我们来说则是一种冲击。到底原来认为受压迫的东西要怎样放到主体性里？这一点在你的研究过程中是否受到冲击，或者你是怎样引入这里？

同学：我们这里依然讨论卫慧的《上海宝贝》、绵绵的一系列作品和九丹的《乌鸦》，以你对女性主义角度的分析，您是怎样评价这个现象？

同学：我想问丁乃非几个问题。第一，去年讨论过花木兰形象的问题，当时艾老师给我们介绍了美国一个作者写的文章《战争》，在花木兰形象里面，花木兰是男性装扮，当时引起争论，就是说，花木兰以及简·爱在大陆经常被当成一种资源，就像我母亲对我所说的那样，要像简·爱一样要有一种职业，不要依靠别人，在传承的过程中要有被当作对抗的性格那种资源。您怎么看这种声音？还有一个问题想问丁乃非，良家妇女面对豪爽女人，我们觉得她放荡、性道德不好，要么就对抗她，要么就净化她，对这样的冲突，我们到底该怎么做？不抵抗也不净化？

同学：向丁乃非提三个问题。第一个问题是丁乃非说到历史上有些东西可以重新被发掘来羞辱一些人。假如再挖掘历史的沉淀，古为

今用，化腐朽为神奇，丁乃非您怎么给他们展开对话？第二个问题是，我们内地的情况对娼妓严打得很困惑，尤其是 1993、94 年的时候，当时政府屡禁不止、遍地开花，没办法禁止。官方一边打，另一边又开花，很多人干脆说搞个红灯区算了。当时知识分子没办法，请问丁乃非这是不是理论对现实的失语？理论如何在现实中突围？第三个问题是刚才讲的女性主义教化的任务是使女性成为驯服的阶级，「他者」是不是丧失了自我的意思？

丁乃非：有些问题我能回答就先回答，有些需要想一下再回答。我记性有点长，不会忘记，过一会再回答。

关于《金瓶梅》的部分，我两年前才把研究结果写得差不多，这期间因为参与妓权运动一直给了我很大的冲击。另外我和一位好朋友也做 1990 年代的台湾女同性恋小说，可是我自己也发现，那之前，我不是很有动力去重读，现在我反而和你们有些像，在重读之后我才能好好地回答，所以有些问题也是我的知识或者我做的研究还不能完全好好回答的。

潘金莲和武大郎，那位提问的同学是不是觉得某种不配搭，想问这种不配搭是一种什么作用？我觉得就文本效应或文本机制来讲绝对是让她们非常不搭配，让武大郎是一个很不像男人的男人，很下层的男人，可是同时这种男人又有一种道德的代表性，而且身边还有个道德的护卫者，他弟弟就是这个道德的护卫者。这个男性化道德的护卫者就在武大郎身边，大郎自己无法护卫，可是他可以体现那个纯真的底层男性，然后婢女出身因为使坏被赶出张家门的潘金莲就被安排惩罚性的嫁给这么个男的，这个不够男性化的男人，然后再让她迫于情境必须要出墙乱来。

《水浒传》和《金瓶梅》的安排又有差异。其实香港罗卓瑶拍的电影非常有趣，和《橘子红了》电视剧本有些类似，都把这个底层女性改成

现代女性，所以《潘金莲的前世今生》里的潘金莲就被安排是现代情感的潘金莲，爱上了武松，而不是像《水浒传》里的潘金莲是个勾引的典型，完全由她挑逗武松。可是我觉得，如果我们用细读的、歪读方式，应该可以完全解读出武松这一方的引蛇出洞，因为他也参与了勾引的游戏，也就是说，他充分理解勾引是怎么回事，才可能推潘金莲一把，把她推到地上等等，陷潘金莲于不义或者以潘金莲为罪赎、淫妇，都是这种书写方式的。

何春蕤：我来插一句话。如果你们看过川剧的版本，川剧里的武松对潘金莲是心动过的，因此后来剧中武松杀潘金莲那一幕其实就是在杀掉自己心中的欲望，用这种方式来处理自己的罪恶感，他杀潘的时候反而杀得更惨烈。

丁乃非：故事中杀潘金莲，我觉得一方面是武松杀自己的欲望，另一方面则是一种变态的快感。《金瓶梅》本子里的描述很血腥，武松杀得很残忍，还剖开潘金莲的胸膛，读起来有点像快感，充满了一种暴力的变态性，也就是道德主体反而充满了变态性，而且因为是道德主体又更加暴力，和性有一种奇怪的结合。

其实在台湾也出现过类似的场景，让我想到那种杀掉自己的欲望或者杀掉别人以便发泄自己性欲的手法。昨天有人提到公安抓人家看 A 片，在台湾，员警也会把所有的 A 片集中起来举行一个仪式，立法委员和女性主义者都参加，就是把所有的 A 片迭成一个小山，摆放得都很清楚是封面向上，所以我们看到的都是一带一带盒子上的女体，然后大家非常兴奋地用推土机的暴力压碎片子，然后透过媒体，等于在现代媒体上重演一种很奇怪的集体猎杀淫妇的场面。那种快意，那种过瘾，难道还需要在别的地方寻找暴力吗？这里就充满了暴力，其实是蛮恐怖的。这也会让我想到，这种行动好像有种迫切性要区隔「我」和潘金莲，因为「我」和「她」太相近了，于是更需要区隔，而且要

用很暴力的方式区隔。

刚才还有一个问题就是「主体性」。第三世界要怎么挖掘那个主体性，看起来好像蛮困难的。其实台湾因为有社会运动的冲击，在理论上我理解到了这个问题，于是我就开始重新思考怎么阅读出另类主体性。可是我觉得问题是我们有多大知识或多少另类知识，以致于能够改写原先的局限；也就是我们的知识能否在理论上有真正比较深刻的理解，还是一直被我们自己的现实生命轨迹或知识轨迹所限？这就需要年龄的历练了，有过多样的生命经验，就会有点不一样，也就是昨天何老师一直在讲的，能够真的和自己很不一样的人碰撞到，因为这种接触而面对其中出来的一些问题，要怎样去想或理解这些问题，怎么去真的听到一些和自己不一样的或不完全能够听懂或基本上不能接受的一些状态，这些都变得很重要。所以我觉得在理论上会有一种体认，一个层次的体认。可是我觉得在社会运动里是让我能够把那个体认和／或那个理解变成一种真的能回应到运动的死结的东西，当然也不是死结，因为它是逼使我们所有的人想一些问题。

另外，第三世界的问题，我觉得也很重要。我们也是这样过来的，譬如说，我们去美国读书或者念女性主义，主要的入门文本一定是某一些特定的文本，这些特定文本本身是怎样的？当我们在读的时候，我们是和什么样的东西特别有共鸣感？我后来非常非常的质疑。我想说的是，共鸣感越强，质疑就要越深。共鸣感其实有着非常非常强大的结构性支柱，而结构性支柱太容易让它成为一种感情状态，而这个感情状态其实强化的就是某种优势性，然而这个优势性却会消失隐身于感情状态里。

甯应斌：我来说说有关卫慧和绵绵的问题。好像很多人认为她们两个不止是淫妇，而且还是汉奸（众笑），好像对某些人来讲，她们表现的女性情欲是民族主义的罪过。不过，她们展现的女性情欲似乎是

自发性的，而且不是受害者型的，不是在控诉自己怎样被性伤害。很可惜，卫慧只是小说家，大陆的女性研究者还没有提出另外一种声音来阅读她，把她的女性主义和人权的论述结合起来。这在台湾是有的，就是《豪爽女人》，这两种力量加在一起，事实上很快可以改变大陆性别文化的性的意义。这当然也联系到主体性的问题，就是能不能从另类角度或者另外一种能动性读出另类的资源，或者反过来去思考为什么难以阅读出另类观点来。

丁乃非：刚才还有个问题，是说花木兰或者简·爱因为独立自强而可以成为内化的资源，这个读法带出另外一个问题。一般被认为是经典的作品，其实大多已经建立了某种规范性的读法和位置，因此才成为经典，而我们读者阅读的时候其实是「就那个位、读那种读法」。就算女性主义有某种歪读斜读，可是她仍然是就着那个位子，因为这个位子有一种权威，有了这种权威才能够那样读，如果你不那样读，人家就说你乱读了，人家就会说：小说不是这样写的，它有个主要的情节走向啊！你一定要这样分析才行。

可是我觉得，读者不要轻易就那个位子是很重要的。1980年代以后的一些理论，往往是连在社会运动后面的阐述，是因为已经在生活中有了太多不同的奇怪位置和异类，因此能够在既定的、不分经典和非经典的文本里都阅读到他们想要阅读的东西。就像昨天何老师讲的，武侠小说也当情欲文本，可是小说专家就会迷惑：「啊！你怎么能这样子读？」有很多人讨厌李安的电影《卧虎藏龙》，因为好像完全坏了武侠小说的传统，里面充满了男女情感；可是同时也有一堆女研究者觉得，武侠电影终于有了对情感比较深刻的刻画，对女性角色也有了比较复杂的描述等等。从某个角度来说，李安结合了武侠类型和十九世纪感知小说的主流，可能正是就了某种主流的位子。我觉得这是一种看法当然也可以争辩的。

从某个角度来说，我已经受不了写实爱情小说，不过我也要赶快说，我是读《简·爱》长大的，那种说法我非常熟悉。我在教《简·爱》的过程中也很痛苦，有些学生会和我说，「你再这样子教下去，我本来非常喜欢的文本被你讲得就再也不能读它们了，后来就完全解体了，自己也惨，文本也惨。」可是我觉得还是能继续看下去那个过程也很重要，我们需要发掘一些新的愉悦。我觉得欲望、愉悦和主体位置非常地紧扣在一起，你一直说「我爱的就是那样的东西，永远都完全没有改变的」，这恐怕就意味着你选择死守某个主体位置。我是觉得应该尝试别的一些位置也是蛮不错的。有一位同志科幻作家（Samuel Delany）就说，他小的时候如果没有各种非文学经典的着作，像漫画啊之类的奇奇怪怪作品，那他可能长不大，他可能没有那样的想像资源让他有勇气长大。我觉得想像资源从来是人们不太重视的，但是它有很大的重要性，经典的局限力道就是在让人们回到正统或者耽恋正统，预示欲望正统的作用。想像的空间是很重要的，可是常常是非常被鄙视的，人们总说那是逃避主义（escapism）；其实那绝对不是逃避，它是让很多被看起来必须要去逃避的不正规的人们能够存活下来的重要因素。

我觉得有很多主体已经在这样子阅读，他们已经在文学批评界有很多不同角度的阅读。少数族群啊，同性恋观点啊，跨性恋观点啊，不同观点的阅读依然存在，这些观点都是另类观点的挖掘。其实当初女性主义也曾经这样，也有同样的问题，女性主义的阅读就是认同某一性别（女性）的人，而认同男性性别的人可能就觉得和自己无关，因此完全不要看它，它对我不会有资源，不会提供资源。可是我觉得就是要看这种异类作品、异类观点。同样的，作为女性，看看其他位子上的女性或非女性，不男不女的那个位子，一定很重要。

好，面对良家妇女或豪爽女人，除了不对抗、不净化之外，还有

什么可能性？我觉得有一种可能性是在阅读上和行动上。我觉得昨天何老师已经讲得非常清楚，就是和她们站在一起，运动上和她们站在一起，靠近她们。你不是取代她，你不是为她讲话，你不是变成她。完全不是！而是站得很靠近，很亲密，站在一起就会起一种让正统非常害怕的同化作用，因为确实会污染。也唯有这样，才会发生一种质变；站得很贴近、很靠近，能够参与一种欲望，终于也许挖掘出所谓正统内部的各种看似规矩的变化等等。

好，最后的问题是历史羞辱，古为今用，借用历史的故事来改写现在的电视剧。我觉得「对抗」与「古为今用」可能不经意地强化了某一种过时的、可能不恰当的羞辱，这种不恰当也绝对不是偶然，它是强化一种新的不平等，正当化一种不平等。毕竟，不平等的政策，正是正当化一种新的不平等情感。这样的羞辱，我们就要有对抗性地古为今用，这也绝对可能。

还有人提到「理论的失语」，意思是突然觉得女性主义知识不足以面对公娼走出来抗争这件事情，就连第一世界也没有提供抗争的理路，因为过程也都非常不同。后来我们就发现，不同的国家，不同的地方，不同的地区，不同的文化，不同的历史，不同的政治经济状态，都会提供很不同的资源或者阻碍。面对这样子的新社会形式和主体出现，譬如后来我碰到孟加拉来的朋友，他就说当地的性工作者走出来抗争时，某一些中产阶级妇女团体就发挥了非常不同的作用力，她们是积极的去参与，把性工作者接到家里，所以我刚刚说的质变就发生了，孟加拉的朋友还说必须在某种运动状态之下亲密接触、对话、了解、互相交流等等。反正，不同的地方资源不同，历史渊源不同，会有不同的情境和可行性。

同学：我想问一个问题，刚才您提到了香港的婢妾结合制度，我看到的婢妾和性工作者绝对不同，婢妾和现在的二奶比较相似些。我

看到过 1980、90 年代香港的电视剧，讲的是婢妾生的儿子和正妻生的儿子的故事，正妻生的儿子又包了二奶，婢妾生的儿子很争气，结果也得到社会的认可。你怎么看这个安排？

丁乃非：我就着现在的想法说说看，我觉得婢妾制度演变的轨迹当然会岔开。我读到的研究显示，要么她就纳入家庭变成妾，要么她就变成延续家务工作或者是性工作，然后就不可考，至少在目前所知的研究里面看到的有这样子的状态。你的意思是说，二奶和性工作者有非常大的不同，我觉得这就和家庭有关，她被纳入家庭和没有纳入家庭会有很大的不同，就是说，当她被纳入家庭变成妾，被统合进来，这显然没有办法让她的下一代全部变成现代都市的人，抹平上一代的所有差异，下一代会因为这样而承受很多不同。你说的婢妾的小孩因为差异的身份而承受污名和压力，他要争气，他要争二三代的气，也要争他自己个人一代的气，所以努力出头。这种心理状态、情感状态、那种阴影，显然污名也不仅是针对性工作者，因为就有一堆人会把污名往这种孩子身上套：「你看他妈妈，难怪他会这样嘛！一定就是这样。」纳入了家庭，就一定会有一整套机制来合理化；然而在家庭之外，例如是性工作者，又是不合法的，加上累积的道德污名，那就很难了。

同学：有报纸报导，有一个台湾的元配把大陆的二奶杀掉了，但是当时台湾舆论好像挺同情元配的。

丁乃非：我觉得台湾现在确实很有趣，昨天有人在问：台湾是不是比较传统？台湾是不是比较儒家文化？我想要说的是，某一些旧情感正在被新的情境挪用，当然一被挪用，这个东西就已经不是原来的东西了，它就已经不是原来的儒家文化了，它已经被征用了。可是这个征用是怎样的征用法？你刚才说台湾比较同情元配，我觉得确实在台湾有一种声音，像李昂或者有一些蛮资深的而且蛮权威性的女性主

义者都非常倡导「元配女性主义」，也就是元配女性主义同情元配、保护元配。这个词其实非常恰当地一个很特殊的历史脉络，一夫多妻在制度上是完全不可能的，可是它现在已经有了很不同的变相，人们虽然已经活着各式各样的情欲关系，多半已经偏离了一夫一妻，但是在公共论述里，还是要说一夫一妻，新的形态也在发生，可是你说它是封建情感或者封建关系，它当然不是，在它里面是很复杂的很多因素，包括新的平等因素在里面操作或者是再现。所以我觉得不能把它全部打死，而要思考在这里面怎么拉出能够接连的、进步的东西，而且还要分析到底元配主义是如何透过不平等、如何透过打压非元配位置、透过能够合理化对所有非元配位置的不同情来运行的。元配位置，或者对元配位置的欲望，在小说里常常可见，但是元配也有很复杂的状态，可是这个复杂的状态目前全部不见了，就跑出来了现代女性，而元配作为现代女性的基石，就理所当然化了，这是非常危险的。

艾晓明：我们下午再回到教室来，好不好？有什么问题接着再谈。

2003年1月8日上午

录音整理：国佳、余孝平、常彬

参考文献：

- Armstrong, Nancy. 1995. *Desire and Domestic Fiction: A Political History of the Novel*. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, T. Louise. 2000. *Sex Slaves: The Trafficking of Women in Asia*. London: Virago.
- Dumont, Louis. 1981. *Homo Hierarchicus : The Caste System and Its Implications*.

- Chicago: University Of Chicago Press. 杜蒙，（1995），《阶序人》，王志明译，台北：远流。
- Gallagher, Catherine. 1995. *Nobody's Story: The Vanishing Acts of Women Writers in the Marketplace, 1670-1820*. Berkeley: University of California Press.
- Jaschok, Maria. 1988. *Concubines and Bond Servants : The Social History of a Chinese Custom*. London: Zed Books.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. London: Harvard University Press.
- 丁玲，1944，《我在霞村的时候》，桂林：远方。
- 九丹，2001，《乌鸦：我的另类留学生活》，台北：生智。
- 何春蕤，1994，《豪爽女人》，台北：皇冠。
- 琦君，1991，《橘子红了》，台北：洪范。
- 卫慧，2000，《上海宝贝》，台北：生智。
- 鲁迅，2003，〈颓败线的颤动〉，《鲁迅文集》，浙江：浙江文艺。
- 张辛欣，1986，《北京人——100个普通人的自述》，上海：上海文艺；台北：林白（1987）。

浮出地表的性边缘

性工作与跨性别

何春蕤 主讲

经过这几天的课，我有一个强烈的感觉，我把这个感觉浓缩为目前在我背后银幕上投射出来的话：

知识就是认知世界的方法和媒介，也是这个认知活动的结果和沉淀。个人出于主体位置的有限身体经验则是知识的重要物质基础，因此也往往反映了、并构成了个人认知的局限。

换句话说，我们每个人认知世界的时候不可能拥有全知的位置，即，所谓最好的位置、最正确的位置、能够看到最全面的位置。相反的，我们往往是在自己有限的生活和身体经验基础上去了解世界、认知世界。可怕的是，我们有时候会把自己有限的眼界当成唯一正确的、符合历史的、符合社会的世界观，而那种自以为是的观点往往会对自己的不懂的东西做出一些强烈的反应出来。这倒不是说认知的方式错误，而是显示，遇到有别于我们习以为常的知识和现象出现时，我们不应该先排斥、否认、批评它怎么可以这样；相反的，我们可能需要首先承认，我们自己认识世界的方式有可能缺乏弹性，缺乏谦虚，我们需要敞开眼界来认识别人是怎么认识世界的、别人是怎么生活的。真正有问题的，可能正是我们僵化的眼界。

今天下午，我就想要针对这个现象来呈现我在过去两、三年中所做的一连串实地研究，而我所呈现的对象都是存在在我们一般的理解和认知框架之外的。同时，我也希望今天下午的报告能够回答两个重要的问题，这两个问题也已经在这个课程当中开始浮现。

第一个问题就是，一直有人问我要怎么样才能找到另类的主体性（所谓「异己」、「他者」）？要怎么样才能看得懂眼前的这个东西原来是一个另类的主体性，而不是某些人意志不清楚、头脑不清醒的胡作非为？事实上，另类的主体性很可能就是我们这种狭窄的小脑袋认不出来的，是我们不太熟悉的，还可能是我们一向就很轻蔑对待的那种主体性。我会在今天下午报告的前半段，也就是透过我对性工作者的访谈研究来回答这个问题，顺便也可以解释为什么有些人就是看不懂另类的主体性？为什么有些人怎么看都看不出别人有主体性？为什么有些人怎么看都觉得人家是淫妇，觉得人家是头脑不清、爱慕虚荣的女性？

第二个很常遇到的问题就是：像这种另类的主体性是怎么在日常的社会实践中体现出来？怎么呈现出来？怎么长成的？换句话说，你我都是人生父母养的，活在社会主义的旗帜下，为什么她长成那个样，我长成这个样？为什么人家卫慧那个样，我却这个样？你要回答的问题是：为什么她可以长成不一样的人？为什么她能够长出不一样的主体来？换个方向来说，你又是怎么长成你这个样的？这个长成过程不是个抽象的过程，它是一个日常生活的过程。我要在今天下午的后半段，透过另外一种主体，也就是跨性别主体，来说明他／她们如何努力的长成他／她们要的那个样，为什么他／她们的主体性会跟你的有差别？

性工作者和跨性别者因此构成了今天要谈的题目：「浮出地表的性边缘」。他／她们们原来在地下，原来被大家践踏，原来大家看不见，但是现在他／她们们因着历史的因缘际会慢慢的浮出来了，而我

要透过我自己这几年的访谈、研究、认识、虚心的学习来尝试呈现他／她们。

性工作者

让我先引用一位非常出名的女同性恋女性主义者（Joan Nestle）的话。她说：「如果我只知道自己的梦想，那我就永远不会了解自己追求自我的冲动是如何侵犯了他人的生命史，我永远不会了解我自己在语言、想象还有欲望上的局限，是如何弱化了我对他人生命的诠释。」

我们在过去两天半的课程中一直在说一件事情，那就是：边缘的人口、另类的人口向来就存在，只是他们的生活世界和我们的生活世界一直被有意的隔绝起来。如果大家奇怪怎么在你的生活中看不见性工作者，那是因为你的生活轨迹很根本的和她们的轨迹隔绝，我们彼此楚河汉界的过着不同的生活。人们还常常提醒你不要走到某一区去，那边是不好的地方，提醒你不要化妆打扮，说那会使你像妓女，这些都是使得我们和性工作的生活轨迹隔绝的方法。但是现在在某个历史的节点上，因着风云际会的历史因素，性边缘人口走到了你面前，在这个时候，每个人都面对了一个挑战，这个挑战就是：当性工作者站在你面前，说「我要工作，这是我选择的人生道路」的时候，你要怎么回应？作为研究生也好，作为研究者也好，作为一个普通的女人也好，作为一个政策的制定者也好，在这一刹那，你就必须去回应这个现实。她已经说出她要的，你要怎么回应？

性边缘不被看见，被隔绝，被孤立，主要是透过「污名」的效应，也就是一堆先入为主的成见，认为性工作是可耻的工作，认为做这一行的女人是虚荣作祟，认为这样的女人是下贱的女人等等，使得她没有办法对你说她是谁，使得她根本就自动隐形。但是，讽刺的是，在

压力最强大，也就是在台湾官方取消娼妓执照或者在扫黄打击娼妓的时刻，往往也就是性边缘人士浮出地表，和其他的人口群面对面，和其他群体结盟的时刻。当然，结不结得成盟是个问题，即使在 1980 年代，美国女性主义者 Kathleen Barry 发现有娼妓在女性主义的场子里出现，在同一个座谈会做引言人的时候，竟然也会说：「对不起，我不跟妓女同台」，因此要求妓女离场。这对于女性主义一向高举的「姐妹情谊」是一大讽刺，显示这些女性主义者要求自己的姐妹必须是某一种人，要跟她一样，要受她尊重，要跟她同流的人才可以。要是跟她不一样，是够不着她那个阶层的人，那就只能闪一边去：「你不是我的姐妹！」

当然这种强压的时刻也可能是不同主体在认识上结盟的契机，而这个契机竟然在 1997 年的台湾出现了。在 1997 年之前，我们这些在台湾搞妇女运动的人其实并没有好好想过像性工作者这样的女人。1993-94 年我们开始讲女性情欲解放运动的时候，我脑筋里浮现的其实主要是一个模糊的女人图像，当然她可能有好多种样子，包含了许许多多不同种女人，但是其中还没有清楚地浮现性工作者的图像，即使有点意识到她的存在，也只是一个模糊的存在，而没有具体的理解性工作者是怎样的。可是，1997 年当台北公娼走上街头要求工作权的时候，台湾的女性主义者面临了一个非常严峻的挑战，那就是，当这样的女人活生生出现的时候，你要怎么样回应？你要跟她站在一块儿，维护所有女人的生存权益？还是你要站到当时的台北市长陈水扁那一边，用市政府的压力把她们打回去？你选哪一边？在那个时候，其实没有中间的位置，你要不就是跟她们站一起，要不你就是跟强权站在一起。你要选哪一边？

其实在 1997 年之前，台湾也发生过牵涉到性工作者的争议事件，为妇女团体面对面认识性工作者提供了一个契机，不过当时妇女团体

所表现出来的踌躇迟疑就凸显了问题的所在。1994年4月，台北师范大学有个男教授被控性骚扰了他的女学生，后来还引起女性主义者和妇女团体联手在台北街头游行抗议这个社会容许性骚扰持续发生。没多久之后又爆出另外一个案子，男主角就是电视节目「非常男女」的主持人胡瓜，他有天晚上跟一群朋友到酒家去，稍晚带了一个小姐出场，第二天这个小姐向媒体揭露，说胡瓜对她有身体上的侵犯，这个消息当然又引发轩然大波。由于这两个消息发生的时间很近，按理说，对性骚扰案关心的妇女团体和女性学者也应该团结起来，为这位小姐讨回公道。可是这个时候女性主义者好象反而有点犹疑起来，这种迟疑很典型，因为她们就和一般社会大众一样，都在想：「这可能吗？小姐不就是做这行的吗？出场约会本来不就是某种协定要做那种事情吗？而且胡瓜那么有名有钱，说不定这个小姐是想趁机敲一笔。哎呀！谁知道这里面有什么问题，还是不要惹她为妙。」

多有趣啊！人们对女性主体的假设，其实决定了对同一类案件会有什么天壤之别的评价和回应。如果牵涉到的是大家认为天真纯洁的女大学生，就觉得「天啊！多可怕的压迫」，还群起抗议，为她争公道。可是如果是一个酒家女控诉一个有头有脸的人，他们就会对她说的话加上好多个问号，对她的控诉冷漠以对。

就是因为这种成见，1994年女性主义者没有把握好认识性工作者的契机。可是1997年台北公娼走上街头却提供了另一个契机，而这一次，女性主义者不得不面对问题。之所以非面对不可，是因为有一些主流女性主义者正是帮助台北市长陈水扁废掉公娼营业执照的人，而当公娼们没有选择忍气吞声，反而集体现身要求工作权的时候，另外一些女性主义者决定跟公娼结盟，也就是选择与主流的女性主义者对立。后面这些女性主义者和公娼结盟的原因其实很简单：弱势女性抗拒强权的时候，女性主义学者怎可袖手旁观？更何况公娼甘冒污名，

戴着公娼帽遮脸，拉着标语上街头，她们平均年龄三十七、八岁，有些年龄非常大，大部分根本不识字，只有少数上过小学和初中，她们哪有那样的公众言语能够跟陈水扁的女性主义策士们辩论性工作？她们只能说个人的人生选择，她们只能说「我选择用这个行业来养活自己，养活一家，但是至少我不偷不抢。」可是主流女性主义者就洋洋洒洒地说些女性主义理论，什么父权剥削、什么男性掠夺、什么女体物化，反正说来说去就是要证明性工作是个对女人不利的工作，是个帮助父权的工作，是个屈辱女性的工作，而公娼们应该接受转业，离开这个行业。

女性主义者在向社会大众发言的时候还有一个利器，那就是有些女性主义者做过有关娼妓的研究。不过她们的研究都是在那种拘留被捕娼妓的地方做的。谁都知道，在这样一个高压结构的拘留所，如果有研究者来问被捕的娼妓：「请问你为何从娼呢？」决不会有人敢回答「我高兴，我喜欢，这个工作钱多事少离家近。」（众笑）她不能这么说，要是说了，人家会说她死不悔改，这样就绝不会放她出去。因此，如果有人问她在这个行业中的感觉如何，她一定要说多么的不情愿，多么的痛苦，多么的不想做，但是被经济困窘情势所逼。在拘留所的空间里，研究者所能得到的有关于性工作的资讯因此一定会很局限，因为连性工作者都知道要把自己描绘成一个可怜的、受害的、又完全无助的角色，这样才能获得同情，早日释放。然而，在那样一个空间里面收取到的有限学术资料后来竟然成为主流女性主义者在报告娼妓研究时非常重要的证据，有了这些资料就可以堂而皇之的说：「你看看，我们跟很多性工作者做过访谈、统计、资料，这些资料都显示娼妓这个行业不能做下去，因此市政府的废娼政策是正确的。」当时 1997 年的主流女性主义者就是强调女性在性工作里面其实很难有她们的自主性，性产业的结构使得她们都被老鸨保镖看得紧紧的，没

没有办法自主，没有办法反抗，所以性工作不是个好工作，性产业是个非常恶劣的产业，一定要把它消灭掉。

可是当我们跟公娼并肩争取她们的工作权时，我们所看到的、瞭解的却不是那么一回事，因此我们对于做另外一种学术研究有了兴趣，我们觉得需要在一些比较没有压力和框架的空间里去了解性工作者的生活到底是怎样的。

首先，我们在访谈中观察到，许多性工作者早已经在这样一个被大家视为缺乏善意的工作场域，也就是性产业中，发展出颇为自主的力量与能动性，甚至能够主动在性工作的实践中创造某些形式的专业操演，也就是非常专业的自主能力，而不是说进了房间就任客人宰割。这和女性主义者对性工作者惨状的描写很不一样。

另外，性工作者不但会使用她们专业的身分和形象来尽量掌握在性交易中的主导权，同时遇到别人质疑或者轻蔑她们的工作时，她们还会进行新的论述建构，以重新描绘女人在身体情欲上的可能发展，具体而且积极地改写女人的情欲宿命。什么是女人的「情欲宿命」呢？说简单一点，那就是一般人遇到性事的时候总是觉得「男赚女赔、男爽女惨、男得女失」的情欲逻辑。可是性工作者在讲性的时候从来不是这样看事情，她们说到性事的时候，总是轻描淡写、或者意气风发、或者得意洋洋的，因为她们在这些事上总是最有经验的，最掌握局势的。可笑的是，这些新的看法和说法都是那些「好女人」根本想象不到而且很难理解的。等下我会举些例子。

更重要的是，性工作者的这些论述说法甚至可以重新打造有关性工作的文化想象。她们所描述的性工作，跟我们在一般学术研究以及救援团体嘴里听到的性工作完全不一样，因此这样的描述和说法不但可以自我转化性工作这个行业的文化意义，也可以间接改变性的社会与文化建构。

性工作的专业操演

好，我们来说说性工作者到底创造了哪些所谓的「专业操演」？因为时间有限，我只能简单地解释。

其实很多行业都有它「操演」（performativity）的特性。英国哲学家 J. L. Austin 创了这个名词来说明语言中某些仪式性的说话本身就是一种「行为」、「行动」，而非只在描述什么状态；有人把这个概念翻译成「以言行事」语句、「完成行为句」，中国也有人把它译成「实行式言语行为」、「完成行为式话语」。我则选择把它译为简短的「操演语句」，主要是因为「操演」本身带有强烈的实践意义，而且「操」这个字的原意中还有重复演练的意义（如军旅中的「出操」），并且多多少少包含着「非随心所欲」的意味在内，可以标示语言被社会文化形塑的层面。更重要的是，由于操演需要按着脚本重复实践才可能形成原先的权力效应，因此也提供了很多可能被抗争的主体挪用、改写、曲解、重塑的机会。这正是操演的两面意义。

用操演来说专业的实践，意思就是说许多行业都发展出一定的仪式性做法，在说话和动作中投射其专业的形象，让你觉得不得不跟着他们的遊戲规则来玩，这是用专业形象来掌控互动模式的手法。各位都去过麦当劳，一进门就有人用很正式的语气跟你说「欢迎光临」，然后到了柜台前面，他跟你说「我为您点餐」，你点完餐之后，他一定要补一句「要不要来一份 xxx」。你以为她们说这些话、替你建议点餐，是真的特别关心你，希望你吃得好啊！对不起，她跟每个人都讲一样的话，有一套仪式以表示她是一个专业的从业人员，在那种时候，你根本不能把她当成一个一般的青少年来任意地指使她。麦当劳的专业操演还透过空间上的安排控制着顾客的动线，建立起「秩序」来，大家按照店家所规定的秩序排着队点餐，端着盘子到固定的地方去吃，吃完还要自动把餐盘收好。那样的秩序，一个井然有序的空间，是麦当劳

文化的一个非常重要的专业操演。

事实上，所谓「专业形象」通常属于那些与日常生活隔绝、操演实践十分发达的行业。愈专业的行业（例如医生、律师、军人）就愈明显有其操演的特性，以巩固其专业性和权威性，不过也因此可能被别的行业模仿、引用这些实践上的操演，以投射或者复制专业的形象，而能和地位比较高的行业一齐鸡犬升天。这也就是说，今天麦当劳说「欢迎光临」，赶明儿酒店也跟你说「欢迎光临」，妓院也跟你说「欢迎光临」，它们都引用同样的操作方式来投射专业形象，行业之间相互的模仿、引用其实使得某些可能原来并没有专业化机会也没有专业化可能的行业（例如性工作）慢慢的有一些专业的形象和力量出现，使顾客不自觉地感受到这是一个有特别规矩的地方、是个不太能为所欲为的交易。当然，能够模仿、引用别的有正当性的专业操演，并不一定会使性工作真正提高它的地位，可是至少它使顾客没有办法像从前那样子为所欲为，认为性工作是个没有章法的行业。性工作自己的一定专业规范、一定的专业操作方式，要是能继续专业化，也就是说它建立起各式各样的操作方式，对于顾客开始形成一些要求的时候，就愈来愈带给性工作者掌握自身劳动过程的力量。

大家想象性工作是什么样的？有些人可能去过，有些人可能从来没想过。很多人都认为那是一个让男人任所欲为的地方，进了房间上了床，他们爱怎么样就怎么样。可是我告诉你，从来没有性工作是这样操作的，因为那样子的操作方式会让性工作的劳动者无法维持她的主权，维持她的自我，也就无法生存。一个劳动者虽然想要获取她本身劳动力的一定回报，但是她也一定会建立起一些规定来维系自己的某种主权范围。大家都听说过很多妓女有一件事情绝不跟客人做，哎，对了，就是不和客人亲嘴，好象嘴是某种神圣境界，其他地方才可以商量怎么样操作。这就是一种维护主权的做法，一种不让自己全

然被淹没的策略。

当我说有一些性工作者已经在她们的日常实践中找到了一些主体性的力量，发展出一些专业操演，已经开始愈来愈有力量，还有机会来操控她们自己劳动过程的时候，有些社会学者会跳出来说：「你描述的主体性跟劳动过程的操作，到底有多少妓女做得到啊？你那个描述是不是太美了点啊？很多妓女恐怕做不到那个程度吧？」我们谈青少年自主性的时候，也有很多人说，「不是所有的青少年都是这样吧！我看到很多青少年很混的，头脑不清楚。」好了，这里就遇到了一个有关「代表性」或者「典型性」的问题。

研究者到那些拘留机构里面去访谈性工作者的时候，「发现」她们家庭背景都有问题、本身的价值观混乱、羞于告诉别人她的工作，于是很快就像结论说，「看哪，这就证明了做性工作的人都是出于某种问题家庭、价值观混乱、对性工作觉得羞耻。」大家好象也都接受了性工作的这种「典型」和「代表性」。可是同样做研究，我们在性工作的现场访谈结果显示出性工作和工作者的一些正面特质和力量时，大家却立刻质疑：「是吗？这有代表性吗？」嘿，奇怪，她也是研究十个人，我也是研究十个人，怎么她观察的负面特质就那么有代表性，而我研究的正面特质就没有代表性？这种在研究方法学上的歧视是需要被提出来的。事实上，「代表性」或者「典型性」蕴涵了深刻的理论预设：在既有的观点中，某些「代表性」正因为合乎了我们的成见，于是看来就非常的典型。说穿了，质疑「代表性」或者「典型性」，就是用这个方便的手段来排挤其他真实的存在。

接下来，就让我来说说我的研究。我在台湾访谈的性工作者不只包括台北公娼，还有包括了让人作画或者帮着展示产品的人体模特儿，替人按摩的油压指压小姐，另外还包含我们台湾非常出名的槟榔西施，就是卖槟榔的年轻女孩。有人或许会问，这些工作者都是「性

工作者」吗？如果你觉得一定要有性交才算性工作者的话，那么可能很多妓女都不能算性工作者，因为她们交易的形式蛮多样的，事实上，现代的性工作很重要的内涵就是在性方面的调情挑逗，例如电话性交或者其他非性交式性交易。要是你想象不到我现在说的各种性工作形式，那恐怕只反映了你对「性」的想象和经验只集中在男对女的插入式性交，那是太单薄了。因此我在选取性工作者进行访谈的时候，决定宽广的来看，考量的条件是她们的工作都以性的吸引为重要的动力，而她们也都同样背负性的污名。

我以这样的一个定义和原则来找寻在性领域中工作的人，而她们所展现出来的专业操演可以从三个面向来看：第一，性工作并不是让顾客任所欲为的工作，工作者其实对于自己本身的工作有一定的局限界定，只愿意做什么，只愿意接受什么，而且有能力维持那个主权。第二，有人批评她们的时候，她们并不轻易的屈服而羞惭，反而挪用既有的正当论述来护卫自己。第三，在这个变化快速的年代，连性工作者也知道需要调整自我以便永续经营。

在第一个方面，我举一个简单的例子。很多女性主义者都喜欢引用一幅照片来显示男性肆无忌惮的侵犯女性主权，在照片中有一个打扮非常时髦的女性在街上走，周围所有的男人都转过头来以异样眼光看着她。女性主义者于是提出 male gaze（男性凝视）的说法，指出男性目光的侵略性和占有性，女性观众也都在这个诠释中感受到愤怒和无助。按照这个说法，人体模特儿应该是受害最深的了，因为她们就是光溜溜的任人目光凌虐啊！在大家的想象中，这个工作实在有点不堪。

可是我所访谈的人体模特儿却不是这样操作的，她用她自己的仪式性动作来建构出工作场所的气氛，也以此来掌握这种场面的主控权。首先，她绝不在画室众目睽睽前面脱衣服，而是在别的房间或厕所中先换上一个袍子，或者用大毛巾包着，这种特殊的穿着就标记出

一个特别的身分，是与日常的自我有别的身分。走到画室前面的时候，她也不会很腼腆的、羞怯的、胆怯的脱掉这最后的遮盖，这样的退缩表现事实上是向众人表示自己已经先心虚了，先罩不住场面了。相反的，她会和所有的人四目相接，毫不畏惧的传达自己主控局势的样子，完全不给对方任何期待的、盼望的、等看脱衣舞般的心情。人体模特儿不但用这样的气势掌握整个作画的空间，也主动掌握画室的时间。她会自己带一个钟计时，还会有一个铃，这两样东西就让她成了这个空间中的时间掌管者，而透过掌握时间，她还可以掌握作画者的动作。你以为在画室中只有男性凝视肆无忌惮的凌虐女体吗？错了，她才是主导者，她会主动的说：「今天的时间分成四个小节，每一小节画 10 分钟，我会换一个不同的 pose。好，现在开始。」说着说着，「刷！」的脱下罩衫或毛巾，整个女体呈现，然后她自己高兴摆什么 pose 她就摆了。面前的人没有一句话敢讲，没有流口水的机会，这就是专业操演，就是透过一些仪式性的举动，某种言辞、某种表情，架构出来一个氛围，以此来宣告：「这是一个非比寻常的场合」，而在这空间里面，谁是主导，清楚得很。好女人出于自己的感觉、自己的身体不自在，也许只看到男性凝视在看女体，但是对于这个模特儿来讲，她非常清楚自己在做什么，而且她有能力能够操控这一群人，时间怎么分段，要进行什么活动，都是由她主导。

其他性工作者也一样有自己的仪式动作来掌握交易的情境。我不知道这里妓女一般的行业规矩是什么，在台湾的某些妓女户里，往往客人选定了妓女之后，这个妓女做的第一件事就是到后面去端一盆水，拿条毛巾。这是一个仪式动作，表示「现在开始，我们进入性交易的活动，这个时段是有特殊意义和规矩的时段，而我是一个专业的服务人员。」这样的仪式动作标明了交易空间不是寻常时间，而是有一定的架构和规范的，而性工作者则是这个架构和规范的执行者，她

的举动维护了这段时间的秩序和意义。你看到的可能是妓女端水准备事后清洗身体；但是真正的意义其实是开始计费、开始交易、开始由妓女掌握交易行为。

一般人想象性交易的时候总是想到性工作者这个女人多么可怜，任人蹂躏，不过让我告诉你，性交易从来不是这样的。比方说，台北公娼交易的时间一节是 15 分钟，老实说，15 分钟的交易时间对顾客来说真的不是那么好过的。我的意思倒不是说男人要维持 15 分钟的雄风很难——当然那也是有点难（众笑），可是真的困难是要一下子就能勃起才不至于浪费太多交易的时间（众笑）。你们别笑，很多男人确实需要一些时间才能够勃起，才能够进入情况，可是你要知道，执业房里一定有一个钟，这样大家该什么时候结束才不会有不同意见，时间到了还要继续，那你就要加钱。那个秒钟嘀嗒走，压力很大呢！

（众大笑）大家想象性工作的时候总是觉得：啊，一个庞大坚硬的阴茎和一个可怜无助的女体！对不起，各位，那个庞大的阴茎并不是永远都庞大坚硬，它有时候想要庞大还大不了，想要坚硬还软趴趴的，要不然为什么威而刚（伟哥）卖得那么好？为什么那么多人要吃治阳痿早泄的补药？女性主义者越强调男人那话儿的庞大坚挺、永远不倒，你就越觉得可怕，你就越没有力量；可是事实的情况是，看到中国有渊远流长的壮阳文化，很多男人每天补来补去，吃这个鞭吃那个鞭，你就应该知道所谓坚挺庞大的阳具很多时候不是那么回事，但是可怜的是，我们女人竟然只能想到它很可怕，哎，真是自己吓死自己。

在这里我们得好好来想想，性工作者跟一般女人到底有什么不一样，所以不会把男人的那话儿当成可怕的东西，不会像好女人那样自己吓死自己，反而能够日日与它为伍，甚至操作它？说简单点，那是因为性工作者比一般人更直接、更频繁、更赤裸裸地接触到性和性所勾动的各种微妙反应，因此她比一般人更清楚那是怎么一回事，也更

有能力来处理和它的互动。

比方说，有的男人进入执业房之后非常腼腆，很不好意思，你们没想过这种事吧！有些男人一开始就阳痿，他不知道怎么办，或者他不知道应该要怎么样开始，要怎么样跟妓女互动。但是性工作者比一般的女人有更多的频率、更直接、更赤裸裸地接触到这档子事，所以她们反而知道怎么搞，怎么玩得转，怎么样控制那些不可言喻的、不能说出来的情绪纠葛。你们可能听说过很多年轻人第一次性行为都宁可跟妓女而不要跟自己的女人做，你们可能想，这是怎么回事啊？这个人怎么脑筋不清楚啊？其实那是因为，性在这个社会脉络中被赋予了太高的禁忌和顾忌，男人又被指派要在这种事情上显示出他的男性气质，也就是主控场面、顺利的完成表现。这么一来，作为新手，他实在需要一个在性的事情上能够体贴理解他的困难、他的踌躇、他的手足无措、他的脆弱自尊的女人，帮助他渡过新手上路的难堪。妓女虽然是个女人，但是她也是个陌生人，更重要的是，妓女的专业可以理解他的腼腆，可以理解他为什么一触即发，可以帮助他重振雄风，这是女朋友和老婆比较做不到的。妓女有她在专业上累积起来的经验和知识，她知道要怎么样去安抚这个顾客，好让顾客能做得好。很多妓女告诉我，她们常常遇到顾客一进门就阳痿的，在这个时候，性工作者反而要变成性治疗者（众笑），要给他鼓舞士气，要慢慢地帮助他放松，帮助他能够完成性交易。你要是没有跟性工作者谈过话，你要完全是完全从常见的文化想象来想这个事情，你就根本不可能知道这一面。

刚才说的人体模特儿更衣的仪式，以及妓女端水盆拿毛巾的仪式，都是性工作者标记她专业操作的仪式，用这些方式来积极划定执业的时间和空间，以及其中的互动和活动。

我有一次问一位台北公娼会不会在路上遇到客户，那怎么办啊？她很洒脱的说：「那怎么办？不认得啊！喂，你到这个房间里来的时

候，你是我的顾客，出了这个房间，谁认识你啊？」有人听到这种话，可能会觉得真是「婊子无情」，可是你要从性工作的专业角度来看：那个骂性工作者「婊子无情」的人，他其实是要想干什么？他是希望性工作者不单单那 15 分钟把他当大爷，还应该任何时候都把他当大爷。哪有这么好的事？老实说，这种心态背后就是对于性工作者的歧视，因为这个人觉得一旦一个女人进入执业房做妓女，那她出来以后不管在家里买菜做饭或者上街买东西，她都还是个妓女，她永远脱不了妓女这个身份。因此，说「婊子无情」，就是企图用「妓女」这个身份来笼罩性工作者的整个生命，来断定她整个人生的评价。这种歧视性工作者、想要污蔑性工作者的语词，对于妓女来讲，就是对她的专业的一种污蔑。对所有女人来说，这种说法也是一种性别歧视，古代说女人失节是「一失足成千古恨」，运用的就是同一个逻辑：用性来断定女人的生命价值。

从另外一个角度来说，性工作者坚持「婊子无情」的工作态度，她其实是在维护自我的专业，抗拒社会的污名。「性工作是我的专业，只是我工作时的身分，你没权利要求我 24 小时都做婊子伺候你，没那回事。」专业的身份是专业的身份，和我私人生活隔开；公私区分清楚，这是专业精神很重要的一个表征。我小时候，邻家有一些妈妈在自己家里开杂货店，那种工作通常就没办法形成专业，因为她 24 小时都是杂货店老板娘，分不出什么时候是上下班。可是现在你在 7-11 便利商店打工，即使是打工而已，几点上班，几点下班，下了班就走人，不必因为老板还留在那儿，我就不好意思，我晚上再帮你白干几小时。现在讲究得很清楚，工作时间和自我的时间分清楚，也唯有这个区分才能够形成专业的形象。

除了时间空间上有区隔之外，很多性工作者也会限定交易的活动内容。有时候客人要求可不可以看一看下体，或者可不可以闻一闻，

摸一摸，我访谈的性工作者总是大剌剌的说：「摸什么摸？要进来就进来。」对她来说，只准许有一种活动，你不要跟我亲啊、摸啊、看的，就只准插，插完了事。（众笑）你要知道，当性交易被界定、被局限为最传统的阴道插入时，听起来好象很不堪，好象性工作者是拼命维护她的身体主权，很不得已才让渡这个宝贵的器官；可是事实上，这种交易方式真正的意义在于大大的限制了顾客使用性工作者身体的幅度和时间。最重要的是，这个限制对顾客形成了一定的要求——大家都了解这个活动对阴茎的要求有多高吧！因为没有一定的硬度就插不进去，可是别的地方又都不能碰，就只有那个所谓「最宝贵的地方」可以（众笑），可是最宝贵的地方呢，还得要顾客自己有相应的能力才能使用，要是硬不起来，还就是没法用，就算硬起来，大部分人也用不了多久。（众笑）这么有利于性工作者的操作方式，可是好女人、女性主义者却看不懂！

这些限制有些时候也和性工作者个人的身体感觉和原则有关，能容许什么，能接受什么，每个人都有自己的身体感觉界限。我有一次访问一位人体模特儿，她带我去认识她的朋友，是做油压指压小姐的。人体模特儿跟油压指压小姐说，「我是不在乎男人画画的时候看着我的身体，反正看看又不会怎样，可是我受不了还要去摸他们的身体，给他们按摩。」油压指压小姐却说，「我受不了人家看我的身体，因为在按摩的时候，他在我的手指之下，被我操弄，我捏重捏轻随我操控。可是，要是眼睛一直看着我，我可受不了。」你有没有注意到？即使性工作者本身也有很不同的身体感觉，有些人可以承受这个，有些人不可以承受这个；有些人可以承受那个，有些人不能承受那个。而不同感觉的人就选择不同的性工作形式，各得其所还挺好的。

不管性工作者选择怎么操作性交易的内容和条件，她们都需要有周围环境的支撑，让她们能够振振有辞的拒绝她们不想要的交易，让

她们能够掌握这个交易的内容和条件。台北公娼过去因为是有正式执照的，因此可以决定接不接某个客人，可以决定愿不愿意提供某种服务，她们有权利拒绝客人，也有权利在客人耍赖的时候叫公安来处理。要是只能做私娼，就没有太多讨价还价的力量了，因为有事没事客人还可以举发你啊，还可以告你啊，你吃了亏，你被客人抢劫，被客人白嫖了，你也没话可以说，无处投诉。这就是为什么当政府一心一意要打黄，把性工作当成非法活动的时候，妓女的境遇也就更加凄惨，因为她完全没有任何的筹码可以用来掌握自己的劳动过程了。

所以说，把性交易限制在一个特定的、部分的、预先就决定好的身体部位，或者限制活动的内容，或者改变性交易的意义，这些都会有助于性工作者动员专业主义所蕴涵的力量，以便有效地控制性交易的过程和意义。

你们问我要到哪里才找得到另类的女性主体性，那种不是传统那样无力的主体性？我告诉你们，另类的主体性就是摆在你面前，恐怕你也读不懂。你还在说：哎呀，性工作者在忍痛牺牲啊，哎呀，她无法抗拒啊！你却没有想到她是在操控整个局势。就象样板戏「沙家浜」里说阿庆嫂：「这个女人不简单」。（众笑）

性工作的论述策略

接下来我们来讲性工作者专业操演的第二部分，也就是她们如何援引正当的论述来描绘自己的工作。性工作是长年被人瞧不起的工作，是被污名的工作，性工作者因此常常会面对被人羞辱、被人质疑、被人不齿的场景；社会就是用这种方法来显示性工作的低下，显示这种劳动是没有社会价值的活动，用这种方式来提醒其他的女人不要走进这一行来。按照污名运作的逻辑，性工作者应该自动为自己的工作感到羞耻，感到惭愧，应该自己在地下挖个洞，把头埋进去，没

脸见人才是，也就是应该服膺社会价值对她们的评价。可是值得注意的是，有些性工作者已经慢慢发展出足够的力量去抗拒这种羞辱，抗拒这种评价，她们会积极的转化各种流行的文化和说法，来为自己的人生职业选择提供正面的、积极的辩护，因而也挑战了主流的价值观。

我举个简单的例子。你们或许也听说过台湾很著名的槟榔西施，其实槟榔西施就是卖槟榔的「得来速」（drive-thru），也就是说，像某些麦当劳速食店那样，驾驶不用下车就能坐在车里买东西，服务人员把东西送到你车窗边的那种得来速。只不过台湾的槟榔西施这种得来速服务人员都是年轻的「美眉」（就是年轻女孩儿的意思）而且她们的穿着都十分火辣，又短又薄，穿着全面升高的面包鞋，妆化得非常漂亮。路边的槟榔屋整个都是透明的压克力窗，司机们开车经过的时候要是想买槟榔、香烟、饮料什么的就可以停下来，槟榔西施小姐就会穿着高跟鞋咚咚咚的跑下来问要买什么。司机先生们在路边稍稍停一下下，就会有这么一个漂亮的美眉拿饮料啊、香烟啊、槟榔啊，还给你一个微笑。就这么一下，这一天这个卡车司机都会觉得很愉快（众笑）。你们不要笑啊，如果你是一个劳动阶级的男人，指甲黑黑的，身上的工作服沾着油污泥浆，根本没办法光鲜亮丽，这种男人在街上要是和漂亮的美眉们迎面相遇，美眉们保证没什么好脸色，嫌你脏，嫌你成份不够好，要是盯着美眉看，她还会说你色迷迷，是怪叔叔。但是在槟榔摊工作的美眉就会对经过的劳动阶级朋友们很友善，做生意嘛，有好脸色就有好生意。

可是就有很多人看不顺眼槟榔西施的穿着和她们跟路过的劳动阶级男人打情骂俏。有人就说，槟榔西施的工作没有任何社会价值，就这样拿来拿去，跑来跑去的递东西，有什么意义呢？我访谈这些槟榔西施老大不服气的说，「我们比麦当劳的服务还周到，你去得来速还得到特定的车道，隔着窗子拿点餐的时候还得伸长手臂。哪像我们槟

榔西施亲自把东西送到你的车窗边，你手都不用抬就拿到想要的东西了。老实说，我们做的服务比麦当劳还要好，还周到。再说，台湾有7、8千家槟榔摊，重要的道路旁都有，分布的密度比7-11还要多，给了大家多少便利啊。」

你看到没有？当她在说这个话的时候，槟榔摊不再是一个卖槟榔的小破烂摊而已，它甚至把麦当劳和7-11这两大跨国企业都赢过了。

有人说，槟榔西施穿的衣服太少，有碍观瞻，影响社会风气。我访谈的槟榔西施说，「我们哪有穿得少啊？人家Coco（李玟）啊，张惠妹啊，哪个穿得比我们多？可是人家还上国际媒体呢！如果我们有碍观瞻，那她们对败坏社会的风气影响更大吧！要抓就应该先抓她们。」说得对啊！大家平常在电视和演唱会上看到这些新一代的艺人，她们穿的可不比槟榔西施多，可是大家就没有觉得她们穿得少，可是在路边槟榔摊看到西施穿得跟她一样，大家就嫌少了。这——就是歧视。现在很多饭店餐厅啤酒屋也有促销啤酒的美眉们，她们穿的衣裙又紧又短，可是也没听说要取缔她们。更不要说像电脑展、汽车展、电器展之类的场子，这些促销的辣妹都穿得很少，也没人说什么，可是换了槟榔西施就是不行。这——就是歧视，而且还是阶级歧视。到了夏天，满街的少女都穿着细肩带的上衣，低胸的上衣，超短的热裤迷你裙，怎么就属槟榔西施要被挑出来批判？巴黎米兰伦敦的时装秀里多得是比她们还暴露的衣服，可是都还上电视传播全球呢！当我们把槟榔西施的衣着孤立起来看的时候，会觉得刺眼，但是你把眼下大部分年轻女孩的穿着并排放在一起看的时候，西施可又没那么特别了。

有一次我访谈一位槟榔西施，问她如果有人批评她穿着不检点的时候，她会有什么感觉。结果这位西施说：「我哪有不检点，我穿得很端庄呢。」她接着教了我一课。你认为端庄等于不暴露，但是端庄

还有另外一层意义，而且绝对是站得住脚的意义。夏天的时候女性通常光脚穿凉鞋，没人穿丝袜的，天热嘛！可是槟榔西施都穿丝袜，而且她们都穿很高跟的鞋子，有的是细跟的，有的是粗跟的高底鞋，或者高平台的面包鞋，绝不会穿日常的那种平底鞋或者学生鞋。还有，她们的穿着都是成套的，上身下身一定有某种颜色和式样的配搭，哪像你们一般的穿着没什么色调，也没什么风格，更没什么型。（众笑）槟榔西施说她很「端庄」就是说她是穿整体搭配的衣服，还穿着丝袜、高跟鞋，看起来真的是细心搭配的。从这个角度来说，你们哪个人像她那样「端庄」？（众笑）槟榔西施穿的衣服本来就应该有别于寻常衣着，因为这表示专业的身分和态度。在工作时穿和一般人日常不一样的衣着，就像职业女性上班时通常会化妆一样，就是一种表现专业的态度。

好，这一点说不倒她，不过还是会有人坚持：「哎呀，你穿成这样，被人家众目睽睽，看来看去，难道不难过啊？」槟榔西施的回答总是：「那有什么关系？看得到又吃不到。而且，看又怎样？看就少了一块肉啊？看又不会死人。」也许有些女性会说，「怎么看不到？裙子那么短，明明就看到了！」（众笑）可是槟榔西施说：「你傻了啊，我们这一行都会穿一种保险裤。」保险裤就是一个非常贴身的、伸缩很好的短裤，贴身的，就跟小三角裤一样大小，可是不透明。大多数槟榔西施遇到那种自以为占到了便宜、看到了什么东西的人都会笑他：「你以为你看到了吗？哈哈，还早呢！」（众笑）她很得意，因为在那一刹那，这个男人的无知反而被暴露出来了。所以保险裤是一个有效的武器，让西施们自由自在地在那里走来走去，脚翘来翘去，没什么关系，因为有保险裤护身。更有意思的是，请注意一点，到底有没有穿保险裤不是关键问题，因为她随时都可以讲「我有穿」，你能把她怎样？难道掀起来检查不成？所以无论任何时候，保险裤这三个字就成

了真的「保险」裤。

不过，这也并不表示槟榔西施就是百般护卫自己不要被人占便宜。事实上，很多时候，「有没有看到什么」反而构成了槟榔西施跟顾客调情时的一个惯常招式。顾客得意的说：「哎，我看到你里面穿的了。」槟榔西施就说，「是吗？有看到吗？你确信吗？」客人就说：「有啊！白色的。」西施就假装吃惊的说：「哎哟！真糟糕，被你看到了呐！」在这里，顾客和西施其实借着一个可能有可能无的东西来进行了一次小小的调情。西施有什么损失吗？没有，因为在这个过程中，其实槟榔西施在传达一个讯息：「客人，我当然知道你想吃我豆腐，但是我不跟你翻脸，不过你也占不着我便宜。」结果，就是因为她没有跟客人翻脸，所以下次客人还会来，生意就做到了。

在这里我们看到，其实现代有很多性工作的形式是透过所谓的调情来进行的。它不是透过真正身体上的实际接触或者性交的行为，而往往是在这样一种非常暧昧的状况下彼此互动而进行某种交易，好让这个女孩子能够凭着容许这一点点甜头就生存下去。可是很多人还看不顺眼这种调情，觉得那是烟视媚行，他们说有些槟榔西施穿得少少的，还跟客人打情骂俏，真是不象样。我问一位槟榔小姐跟客人打情骂俏是怎么回事？她的回答很有意思。她说：「今天他看我，那我就给他看回去。你要看，好啊！那我就给你看，我看你看到什么时候。」很多时候，男人凝视女人，你越不好意思，那个眼光的气势就更强，因为你不好意思啊，你就躲啊躲，他的眼神就更肆无忌惮地看。可是槟榔小姐瞪回去，比气势的时候，那个男人反而没办法再看下去，又不能阻碍交通太久，只好讪讪的离去。有些胆大的客人说：「小姐，可不可以握一下手啊？」「可不可以亲一下？」槟榔西施说她就会伸手打他，做一些动作让他知道不必动手了，这是之前的小姐教的，那位资深的槟榔西施说：「情愿你去摸人家，也不要人家摸你」。

在这些例子里，槟榔西施面对即将发生的可能骚扰，在情势尚未到达失控的状态之前便主动出击，用手轻拍（也可以策略式的重拍）客户的肩、脸、或自己选择愿意碰的其他部位，以显示她也在配合调情，但是实际上却完全是由她自己来决定幅度和程度。而通常在这种善意而充满暧昧的回应之下，顾客也不好再轻薄下去，这种互动反而维系了友好的关系，日后顾客还愿意常常回来重演。重要的是，在这个互动中，美眉们彻底拒绝做被摸的客体；相反的，她们采取具体行动，变成了摸人的主体。槟榔西施说「『情愿』你去摸人家」，并不是出于情不得已，而是策略的有心设计。

永续经营性工作

很多时候性工作者在工作中所采取的策略都有这个层次的意义，也就是要如何和顾客互动，以便掌握这个互动，而又不让顾客觉得挫折，最终留住顾客的忠诚，以后固定来上门。套个流行语，这也叫做「永续经营」，这是性工作者专业态度的第三种表现。

像是买槟榔这种每天都需要、重复性很高的活动，槟榔摊要是一成不变，迟早吸引力会降低，转向其他比较变通的摊子。客户不来，生意就差，所以为了吸引顾客每天来，工作者就得想想要变什么花样。你们看麦当劳也三不五时推出新的玩具、新的赠品、新的货色，其实也都是为了同一个目的，希望顾客会有欲望、有期待，能继续主动上门光顾，这才是永续经营之道。

台湾的槟榔西施就是这样才常常更换她们的衣着样式花色。有一阵子她们竟然穿起裙子很短、上衣开口很低的改良式护士制服来，当时很多卡车司机趋之若鹜，听说有护士小姐卖槟榔，就统统跑去那边看。（笑声）其实，这并不只是看看，而是新的衣着暗示新的角色，也因此为一成不变的购买行为增添了一些趣味。平常在医院里，你哪敢

跟护士调情？（众笑）你要是敢跟她调情，她给你打针的时候你就会知道厉害。（众笑）可是在槟榔摊和护士服的槟榔西施互动的那一刹那，卡车司机可以有二十秒钟的交会来尝试一个新的情欲狂想，他和西施之间可以短暂的假装是病人来找护士「拿药」，就是买槟榔，在严肃的护士服联想中注入一点轻松的气氛，让日常疲惫压力的工作中有一刹那的脱逃。有好一阵子，槟榔西施都用各式各样的衣着模式来吸引顾客，有一阵子流行日本美少女，还有一阵子她们就打扮成日本卡通人物皮卡丘（众笑），耶诞节前后就打扮成圣诞老公公的那样子，只是裙子很短（众笑）。槟榔西施的服装透露出台湾文化生产的模仿能力，可是这个模仿却被她们改换出一个非常充满活力和创造力的呈现。也在这些改装中给劳动阶级带来一些新的话题，新的刺激。

讲到永续经营，我再举另外一个例子。台湾有油压指压的按摩小姐，她们服务客人时当然知道有些客人想要占便宜，不过这些小姐也有她们的一套功夫来掌握局势而不得罪客人。油压小姐说，要是一个小时是一节，那么客人一进来你就要说，「啊！人的背部最容易疲劳，来来来，我们先按摩背部。」你以为这是关心你呀？各位，你面朝下，躺躺看，你还能做什么事？（众笑）你连手都摸不清楚方向，你还能抓她什么？所以油压小姐通常都叫客人面朝下，然后替他们细心地按摩背部，你当然会按到屁股、按到大腿这种很敏感的部位，可是因为「先机已失」，他没办法操控你，所以你可以在上面比较容易掌握。要是按了一阵子，时间过了一些，客人按耐不住，想要更进一步，油压小姐就会说：「哎呀，不要这样子啦！要慢慢的玩啦！」这个时候她很聪明，她就会用她的手或者甚至乳房去轻轻的按摩客人的阴茎。这可有很多好处，第一，当然很刺激呀，因为从来没玩过这玩意儿，老婆从来不肯这样干呐，所以男客当然是很快就「解甲归田」，既然结束，就算时间还没到一节，也就只好付钱离场，要不然还要干

嘛？西洋电影里男人办完事总要先抽支烟，也是个仪式性的动作，不抽烟怎么办？这样看着一个软软垂头丧气的东西，不抽烟怎么办？抽支烟，表示自己很悠闲的样子，（众笑）还要得意的说：「怎么样？还不错吧？」（众大笑）第二，要是客人没那么快结束——有些人会阳痿但是欲望还是很髙，那么小姐就继续她的「轻功」，就是轻柔的抚摸，这样也很省力，比一般的按摩来得省力，时间到了还没结束的话，欲望还是在那儿，客人也就再买一节，小姐也多赚些。真是一举两得。像这样的策略要灵活使用，或重或轻，或快或慢，或正或反，小姐要看情势自己调整。

这里的重点是，性工作者自己都会发明出很多操控局势、掌握主导权、节省劳动力、增加收入的做法。可是这些做法对于别的女人来说，总觉得是个很大的牺牲，觉得这是在作践自己；可是对性工作者来说，这是我自己的掌握局势。这个过程当中她掌控了局势，但是好女人却看不懂这种策略的使用，为什么？因为好女人对性的态度和看法不同，她觉得性的过程会让女人被控制、被使用，因此也从来没有发展过力量来掌控局势。（众笑）这就是为什么好女人看不懂性工作者，但是还瞧不起性工作者，怜悯性工作者。你看到没？一个没力量的人，想不到女人在性上面的力量的人，即使看到了力量，也不懂它是力量。套句古话，夏虫岂能语冰？

性工作不是一成不变的。现代的情欲文化继续发展，性工作的内容也在转变，性工作本身也要因应着情欲文化的变迁来作调整，以便竞争维持优势。别以为那个行业一点都不现代化哟，我所看到性工作者实际是蛮现代化的，而且她们还学会了现代服务业的操作方式。我举一个例子，台湾有一种叫做「钢管辣妹」的性工作，在舞池中有一根钢管，辣妹则穿着暴露性感的衣服，绕着钢管跳煽情的舞蹈，这种舞蹈很累人的，还要在钢管上做出倒挂、下滑、旋转等等很特技的动

作。这么累的舞一直跳也不行，所以中间比较轻松的时候，辣妹就会到客人桌边来跟客人做贴身的互动，顺便也多赚一点小费。就是因为有这么一个让辣妹和客人贴身相处的活动，钢管酒吧里因此会实行一个预防客人乱来的制度，也在这个制度里显示出性工作行业的现代化进展。

我访谈的那个酒吧经理在客人进来以后总会先拉一个椅子到客人桌边来坐，请客人抽根烟，说：「大哥，怎么称呼？第一次来吗？你知不知道我们这儿怎么玩呐？」然后经理就开始一个所谓「消费者训练」，他会告诉客人在店里会有什么节目，有什么可以玩的，怎么算钱，消费内容是什么，可以怎么样跟小姐互动，什么样的互动不可以。像这样的「消费者训练」其实就像我们搭飞机的时候空中服务员会教我们怎么逃生、怎么戴氧气罩等等。我们通常在最先进的航空业里才能看到这种教导，可是现在，在最底层的钢管辣妹酒吧里竟然已经开始训练消费者以便掌握形势。她们不成文的规矩是经理的椅子没有离开这个桌子之前，辣妹的贴身互动绝不来这个桌。这是个信号：训练尚未结束，客人还没毕业，遊戲规则的共识还没建立之前，辣妹不过来侍候客人。这种操作方式实在是很细致的。

当训练完毕，经理把椅子拉离开客人的桌边后，辣妹才可以过去服务。辣妹跟男客人互动的时候其实很有趣，好女人看到一定会吓死，因为辣妹的衣服穿得很少，通常只是短短的迷你裙勉强遮到屁股，前身中间一条拉链。为什么一条拉链？扣扣子很麻烦啊，拉链唰的就拉开了，唰的就拉上了，方便得很。辣妹到了客人座位上，二话不说，一下子就跨上客人的大腿，和客人面对面坐着，私密的部位彼此接触，哇！身体这么贴近！你可能会觉得好象蛮不错，客人占到便宜了，对不对？可是我告诉你哟！辣妹在客人身上的时候从来没有一秒钟的静止，非常狂野的上下跳动身体，同时大叫「啊！啊！啊！」

(众笑)就好象做爱似的。重要的是，辣妹的身体没一秒钟停过，又叫又跳的，让客人根本没法子做什么事，想动嘴亲亲辣妹的乳房也抓不准，想动手摸摸下面又担心被坐折了手指(众笑)，而且沙发椅还有弹性！更增加了跳动的幅度，也增加了准头的困难度(笑声)。这个过程看着很过瘾，想着很过瘾，但是实际上跨在身上的身体很重(大笑)。两个人这么做爱的姿势，激烈的公开演出，可是其实，什么都没有(众笑)，只是在做运动而已！(大笑)再说，辣妹在客人身上不到一分钟就走了，她不会让你有机会适应或者找到掌握她的诀窍，她翻身下马就是「小费拿来」。

这种以调情为主，看似有、实际无的性交易活动，目前是这些休闲工业里蛮重要的互动方式。像酒店里面，酒店小姐怎么跟客人互动？也有可能是玩这种，要不就是猜拳脱衣服。你们听到这里就想到酒店小姐猜拳猜输了就得脱衣服，到最后脱光光给客人看，多惨！拜托！谁猜拳的经验多啊？小姐还是客人？小姐要是输给客人，搞不好就是以退为进，想引客人多猜几拳，等下小费多一点。你想要真的赢光她，门都没有！人家从早猜到晚，你呢？我想要讲的是，很多时候在表相上大家是从原先的「男强女弱」「男赚女赔」的逻辑来看男女间的亲密关系互动，因此大家永远看不到女人可能在操控局势。你看不到！因为你根本看不懂！

上一代以前的性工作者常常是因为经济压力，比如丈夫怎么样、父亲怎么样、哥哥怎么样而被迫进入这个行业，这个行业中的压迫关系也透过老鸨和保镖的暴力来施展在她们身上。而且即使不是她们的责任，她们还是带着过去养成的那一代女人的某种羞愧，某种对性的羞耻进入性工作，进去了以后也觉得自己一辈子都被玷污了，她们的人生也就这样毁了。相较之下，新一代的少女进入性工作的时候可没这个样子，台湾的媒体常常在报导中说：「哇，这些少女好敢呐！」

「好敢」就是说她们敢跟客人拼酒，敢跟客人划拳，很敢于表现，脱光衣服跳舞也没什么关系！可是你们听了可别先谴责她们道德感薄弱，你们换个角度来想：正是因为她们敢，因此她们通常更有力量去操控那样一个调情的场合。过去我们想象性产业里面的老鸨、保镖都很凶狠，他们都欺负性工作者，剥削她们之类的。这年头？不能再这样，原因是什么？倒不是什么人权观念强了而已，更重要的其实就是性工作本身的性质也在变。

我刚才已经讲了，新的性工作不再只是那个抽插的性交，新的性工作包括很大一部分是调情、表演、互动。你想想看，这种以互动为主的性工作越来越倚赖小姐的情绪，要是小姐马着一张臭脸，那怎么跟客人玩互动啊？怎么跟客人调情啊？怎么做表演呐？在那边跳钢管舞的时候也没法煽动客人的情欲啊！也因为这样，以调情为主的性工作形式非常倚赖主体的情愿和情绪，换句话说，在这种条件下，老板还不得不伺候着小姐一点，你必须给她比较合意的劳动条件，或者给她比较自主的空间，否则，小姐不干，或者不够卖力，让客人不尽兴。

从以上这些例子可以看到，性工作在历史的长河中也有了很重要的转变，在这样的新型性工作形式中，因为主体有更大的参与和操作，这个参与也就使得性工作者本身有更大的操控力，不但可以操控和客户的互动，也有跟老板讨价还价的空间。新型性工作于是在这里有了一些比较重要的质变。可惜很多人还是用老模式来看新工作，因此也就很难理解这些新兴浮出地表的性工作形式和性工作者在专业中发展出来的力量。

跨性别

好，接下来我们来谈谈另外一个最近逐渐浮现在公共意识中的边缘族群，那就是我们现在所说的「跨性别」。大家可能听说过南韩有个

着名的艺人叫做河莉秀，天生丽质，可就是生成个男生，但是还是以变性人的身分参加表演，今年她终于做完变性手术也正式改了身分，做了所谓的女人。可是跨性别并不都是变性者。「跨性别」本身是一个非常庞杂的范畴，包括了各种主体，就以我参与的台湾跨性别小团体（台湾 TG 蝶园）而言，其中有男身女妆者、有曾经想过变性但是决定变装者、有自认宜男宜女者、有准备男变女者、有已经完成男变女手术者、有正在（持续或断续）服用异性荷尔蒙者、有施行喉结缩小手术者、有准备女变男者、有爱恋变性者的人、有已经做完女变男变性手术在复建者、有还在和父母抗争身体自主权的变性者、有等候通过变性评估的跨性别者等等。让我强调，以上这些描述跨性别者的说法都是很临时的，因为这些描述都还是架构在男女二分的描述系统上，而对这些早已用肉身的存在不断扰乱性别体制的跨性别主体而言，这些描述是一种简化，也更凸显出现有语言和思考是如何深刻的被性别二分体制所架构。

一般来讲，大家常常说跨性别者就是「一个装错了身体的灵魂」，就连跨性别本身也常用这种说法来描述自己，也确实好象描述了一种悲剧性的存在状态。可是我认为这种说法其实忽略或掩盖了一些事情。

第一，这种「身体装错灵魂」的说法简化了跨性别者在性别、年龄、外貌、地位、体形等等方面的各种不同状态。举个最简单的例子，如果河莉秀说：「我是一个装错了身体的灵魂」，你会觉得很可信，很同情，因为她真的就像个女人的样子，而且可能比一般女人还女人。可是这世上也可能有另外一些人，长得像阿诺·史瓦辛格那样壮硕，但是也说：「我是个装错了身体的灵魂，我其实是一个女人。」（众笑）看吧！你们还觉得很好笑，觉得不可信。为什么你会觉得他一定要是长得完完整整最传统的女人样子，你才接受她是个跨性别者的

事实？为什么我们一定要符合最传统的那种性别角色的描绘才能拥有那种身分认同？在这里，跨性别者所存在的各种不同样子，以及我们对这些样子的不同反应，其实可以揭露我们长久以来的性别刻板印象。20世纪以来，两性角色好象松动了，男人女人的风格也向中性趋近，可是一旦遇到了跨性别，遇到了变性人，我们最传统的性别成见还是首先发动。

第二，身体灵魂的说法有时候掩盖了跨性别主体每日斡旋身体和灵魂的错置时所必须进行的日复一日打造工夫。假如说我想变性做一个男的，这不是一夜之间动个手术就变成功的，手术充其量只是给了你一个身体而已，但是「性别」是在日常生活中体现出来的各种细节表现综合起来的东西。怎么讲话、怎么动作、怎么样的气势、怎么样的穿着、怎么样的人生经验和故事，这些东西都构成了我们个人的性别自我呈现。变性事实上是一个非常长的自我改造过程，是一个自我打造的过程。

你别以为天生是个男的就应该有个男人样，天生是个女的就应该有个女人样。老实说，我们每个人——不管是不是跨性别——都是经过一定的社会性别打造才成了现在这个样子的。小时候女生在家里要是坐的时候两腿张开，像个男生那样，就会被父母说：坐没坐相，两条腿并拢了坐。站也要有站相，脚下不丁不八。各位，你们是怎么成长为女人的？就是平时这样调教养出来的。要是没有这样的性别调教过程，你们肯定是别个样子。我们的文化不断告诉一个女人头发应该怎么样、衣服应该怎么样、举止应该怎么样、价值观应该怎么样、面对别人互动应该怎么样，这是一个很长的调教过程。

跨性别者和我们一样都承受这个社会的性别调教，不同的是，大部分人接受了被指派的性别，但是跨性别者在被按照生理性别调教成一个性别时，却自我教育把自己调教成了另外一个性别，或者根本不

单纯的属于哪一个性别。不接受社会命定的调教，跨性别者就必须为自己创造资源，以便变成想要的那个角色。这是跨性别者跟你很不一样的。你几乎被整个文化呵护着长成了你的性别角色，但是他们在没有什么社会支援的情况下必须「做」出他／她们的性别。从跨性别者的生命，我们才清楚的看见，性别不是天生的东西，它是一个要日复一日继续「做」的东西，一旦停止做，就会马上被人觉得奇怪。比方说，你不留长头发，把头发剪得很短，穿着比较中性的衣服，你一走进厕所人家就会看你两眼，想确定你是男是女。再不然就是看门上的标记到底是男厕还是女厕（众笑）。你会笑，那是因为你们不在这个位子上，要是你是个跨性别，当你的存在日复一日被人质疑，被人怀疑，日复一日有人看着你，问你是男孩还是女孩？你到底是男还是女呀？不断有人质疑、质疑，而不接纳你的时候，你试试看是什么感觉？

我过去两年的研究主要是跟一群跨性别者访谈，了解他们是怎么样透过身体来呈现他们的自我。那个自我不是一个固定的自我，那是一个他们日日不断地在打造、在塑造的自我，他们的身体日在孕育着这样一个不断改变中的自我，打造着一个肉身的体现，寻求的是一个有安居感的身体。其实这也没什么特别，很多女人在镜子面前看自己的时候，对镜中自己的形象是非常的不满，没有那个安居感，总觉得自己应该这里多一点、那里少一点。对跨性别者来讲，他们也一样，他们在镜中看到的那个样子不是自己，她们看不到自己，因此必须去重新打造自己，把自己的自我体现在肉身当中。古人说「女为悦己者容」，跨性别者是「我为己容」，我是为了我自己来打造我自己。

这样的体现当然需要物质基础，最简单的就是衣着。不过，说简单也不简单，因为日常生活对一个男身女装者来说，他最大的困扰是什么？最大的困扰就是他那个家。什么是「家」？你以为就是你爸妈住的地方吗？不。家是一种安居的感觉。我回到那个地方，我可以做我

自己的感觉。可是跨性别者在家里就是做不了自己。比方说，一个男扮女装的跨性别者，他连家里放这些衣服的地方都没有。我在访谈中听到好多个跨性别者都说，他们有自己变装的衣服，他们可以创造自己的形象，可是一旦回到家中，他就必须剥下他这个形象，做一个假的自我，而剥下来的这些东西要往哪放？中国古代故事有一只鸟为了报恩就变成一个女人来帮恩公烧饭，她把一身的羽毛藏在水缸里。跨性别者也有这种问题，这一身代表自我的衣着要藏哪？青少年的时候，大家也拼命想，要把日记本藏哪里，情书藏哪里，才不会给父母搜到。你们想想看，跨性别者跟你有一样的困难，他买的高跟鞋、衣服，要往哪放？放在衣柜里吗？哥哥一打开说：「这是谁的啊？」妈妈一打开：「谁的啊？」很困难呐！马上就曝光了。「你怎么会搞些女人的衣服在这里？」对跨性别来说，家是一个没有自我、没有隐私的地方，家也是一个最容易让自己被羞辱、被质疑的地方。

想要做自我的人没有地方放自我，可是问题还不只如此，这个衣服不能不洗吧？洗了要晾哪？在家里晾衣服，突然晾出一个奶罩来，妈妈说：「谁的？你不用奶罩，你干嘛要洗呀？」结果拼来凑去也没办法圆谎。这是跨性别者非常严重的问题，越是亲密的关系，他／她就越没有地方藏东西，越没有办法编谎话。我访问到一个年轻的跨性别小朋友，他买了一些女性的衣服放在家里，同房的哥哥看到了，就问：「这是谁的衣服？」他说：「我女朋友的。」他哥哥说：「骗谁！你哪有女朋友？」你看，越是亲密的关系也就越没办法扯，因为家人老早笼罩了你的生活。反倒是到了外面买衣服的时候比较有空间，可以跟售货小姐讲是买给女朋友的、买给妹妹的、买给妈妈的，你可以有很多很多的女性亲戚要你替她们买衣服。跨性别者都需要「族繁不及备载」。

跨性别者不光是衣服方面有问题，更严重的是一天要发生好几次

的厕所问题。今天各位看到男厕所一边，茶水间放中间，另一边是女厕所，请问：一个跨性别者要进哪个厕所？在河莉秀变性之前，按照她的生理性别，这个看起来百分之百是女性的人就得进男厕所。你以为她进男厕所会容易吗？不，往往在这种状况下，男性的集体暴力就会显示出来。台湾在前几年就出了个案子，一个非常娘娘腔、非常女性化的初中二年级男生在厕所里的时候被男生包围起来：「你到底是男的还是女的？来！脱下裤子来检查！」几个人把他的裤子扒下来，一阵暴力，他就莫名其妙地死了。在我访谈的 case 中也有一位四十岁左右的跨性别，在初中的时候读男校，他也是非常女性化的，觉得自己应该是女生。他说上男校真是太可怕了！每次上厕所都不敢在下课的时候去上，因为会有一堆男生在里边，只有偷偷跑去上女老师的厕所。有次好死不死，从女老师厕所一出来就遇到班上最坏的三个男生溜课，说：「嘿！你怎么从女厕所出来？」马上把他拖到学生的男厕所去检查他的身体，他后来就被这三个人强暴了。你看到没有？这里倒不只是三个坏小孩伤害了一个好小孩的故事，这里活生生的反映出性别体制对任何可能偏离正轨的主体都会施以各种不同的警戒和惩罚，轻的是在你进厕所的时候对你的短发和中性衣着施以白眼，责问你是男是女，重的就可能是暴力和死亡。

当一个跨性别者想做他自己的时候，他的生活充满了难题和危险，因为性别的强大规范力量常常是以暴力的形式出现，而且还说是为了保护女性。有个跨性别觉得自己是个女生，应该跟女生在一起，也好奇那个「男宾止步」的空间到底是什么样的，男装的时候进不去，穿女装总可以了吧！结果他在女生宿舍里被抓住，抓住了以后立刻所有的罪名都加在他身上：「啊！你可能是想偷窥女生吧。搞不好是强暴犯，可能是要害女生。」在这里你可以看到一个很严重的假设：我们这个社会认为，世界上只有男人和女人，而且男人总要欺负女人。

从这种简单的两性概念来看，你就完全看不懂跨性别。你看到的是：这个人之所以穿着女装，乃是因为要阴谋渗入女生厕所或女生宿舍，他要去害女生。你就是没办法读出来：他其实觉得自己是女生，对女生认同，想要靠近女生，觉得这样会有安全感，他对侵略别人并没兴趣，而是爱女生、爱自己，不是要害女生。

当我们以两性的架构去看跨性别的时候，我们总是会误读的：我们看不懂跨性别的生命，这是我想讲的。每一个跨性别者在日常最普通的行为——大小便——的时候都无处容身，因为我们这个社会的两性架构把男生、女生区分明确，中间一点空间都没有。我有一个原生女性的跨性别朋友，她现在非常喜欢去小餐馆，因为小餐馆通常只有一间厕所，没分男女，这样她就不用天人交战要上哪一间。我所访谈原生男性的跨性别上厕所的时候从来不用站姿，一律用蹲的或坐的，因为这样才符合他自己认定的女性性别，结果他们上厕所的时候即使是到男生厕所也都是进到有门关得起来的内间去上，要不然你可以想象他会遇到什么样的刁难。和跨性别者相较起来，你们这些「正常人」真的很难想象自己顺利上厕所是件何等特权的事情。

跨性别者希望以自己认定的性别来呈现自我，但是往往受限于社会规范而不能全然实现自我。在我们这个局部放松性别界限的时代，衣着的中性化使得很多原生女性的跨性别者可以开始穿一些很中性的衣服，穿长裤衬衫西装外套打领带，也可以剪很短的头发，比较能够塑造出自己可以接受、社会也不太介意的装扮。但是那些原生男性的跨性别者就比较没空间，他们不能着女装，结果唯一有限的底线就是：在衣服里面穿着女生的内裤。一个人的自我被缩减到只能用内裤来维持存在，也够惨的了。可是，有时候新闻报导抓到一些男人，后来发现他们居然穿着女性的内裤或者收藏了女性的内裤，大家可能会觉得恶心，觉得他们是变态。当然这些被抓到的人有可能有恋物的倾

向，但是也有可能是原生男性跨性别者的自我呈现而已。要是你只能把所有这种状况都一竿子打翻一船人的归类为有问题的变态，那你就太眼光端浅，太思考简化了。

对很多的跨性别而言，衣着的问题只是最外显的问题，因为真正让他／她们无计可施的现实是她／他们无可否认的原生性别身体。我认识很多原生女性从小就把胸部紧紧地绑起来，她们觉得很讨厌这样的身体：我为什么会长出这样的东西来？我是个男人！好端端的怎么搞的下面滴起血来了？她们不能理解，自己的身体为什么不按照自己的形象、意志、或者自我的位置来运作？另一方面，很多原生男性的跨性别则往往对下体部位的阴茎觉得困扰，常常想办法要把它解决掉。我访谈过一个朋友，他家开杂货店，他妈妈隔一阵子就发现店里的胶带少了很多，因为都被他拿去贴平下体。各位你们一定受过小伤，贴过医疗胶布，你知不知道那种东西撕下来是什么感觉？痛得不得了的，更别说那种毛发茂盛的身体部位，可是这位朋友小时候每天都在做。还有一些人拿开水烫，拿刀割，他们都这样做过。你可能会奇怪：「哎呀！好可怜呐！怎么这样自我残害自己的身体？」可是我们跨性别的朋友说：「这哪是我的身体？不知道哪来的东西？我不应该有这些东西。」你把身体当成一个整体性，固守住生理性别的装备，所以你没办法理解，对他来讲，他身体的那部分根本就不是他的。对他来讲，没有「自残」这件事情，因为那个被「残」的东西根本就不是「自己」身体的一部份，只是个奇怪的多余东西。

这种对自我身体的看法其实并不是跨性别的朋友所独有。在现代科技条件之下，很多人都选择整型、除斑、美容、塑身，这些都是雕塑自己的身体，和跨性别者对自己身体的某种厌恶、某种修正、某种重整、某种偏好，其实蛮相似的。你可能很满意自己的样子，很安于现有的身体之内，太轻易地接受了别人给你的形体，可是很多人都

坚持要自己心中的那个样子：「我要做我自己！」

对这些打造身体的人而言，身体是个既相近也遥远的东西。身体和自我之间，和自我认同之间，形成了既紧密又疏离的关系。紧密——是因为在打造的过程中，身体被主体要求很准确地、完整地体现跨性别的自我，每一分每一寸都要是自我。疏离——则是因为身体在这个打造过程当中被主体当成客观的、有距离的存在。因此也似乎装备了与大众不一样感受的触角。你会认为那样打造「好残忍！」可是对他来讲完全没那回事。我有个朋友他去泰国动了变性手术，她动完手术就从泰国打电话给我，她说：「啊！何老师，我已经动完手术了」。我说：「真的啊！你有没有很特殊的感觉呀？」她说：「没有哇。它本来就不存在呀。只不过动个手术让它完完整整地、彻彻底底的不存在而已。」我还呆呆的问：「啊，那你现在小便的时候会不会觉得下面空空的？」她的回答让我觉得自己是白痴：「没有哇！我从来没有拿过它，我都蹲着上小号。」从很早开始，跨性别者对于自己身体的感觉就跟你不一样，因此，要是用你那个小脑袋来想象，你永远没办法理解跨性别的身体观。

在转变性别的过程中，跨性别者通常要服用异性的荷尔蒙，而你们知道，荷尔蒙会伤肝；变性手术无法提供生殖的能力，有时候甚至没有办法提供一个功能很好的性器官，也不能够保障以后就能找到愿意接纳自己的对象。这么糟糕的人生选择还要花这么大的钱，经过这样的痛苦，可能还没有办法达到一个完美的身体，可能被这个社会唾弃——那你说，「为什么还走这条路？」

答案很简单。跨性别者说：「因为如果我不走这条路，我现在的这个样子更是痛苦。每一天我都要面对这个不属于我的身体；每一次上厕所，我都要忍受别人的窥视质疑和暴力，忍受歧视的眼光；每一个我爱慕的人到我面前的时候，我都无法开口述说我的情意。我退无

可退，我必须走这条路。」

跨性别在打造身体的操作过程当中突显出来：两性的性别体制原来是这样狭窄的！这个规范的体制创造出男生应该这样、女生一定要那样，使得跨性别觉得两边都不是人。我告诉你，当我们认识一些跨性别者以后才会知道那个复杂的状况，那可不是那种从小在两性架构中成长、认为世界上只有两种人（男性、女性），而且以为男人从头彻尾地、从思想到身体都是男的，女性则都是女的。当跨性别者以五花八门、错综复杂的性别身体出现的时候，你真会发觉两性论的架构简直是太简单了，简直是太暴力地要求每个人都要消除异己了。两性架构不是只区分两性而已，它还在这两性之间建立起敌意猜忌，使得跨性别者要交朋友都很难。他／她要怎么跟你交朋友啊？要怎么样说明自己的状况啊？你的小脑筋只看得到男人和女人，跨性别者要放在哪里？要怎么自我介绍？往往这种很困难的局面还无法向别人解释，也没办法跟别人说，这也使得很多跨性别者在日常生活中维持低调的、压抑的、内敛的、很深沈的、不敢跟人家做朋友的人格和风格，结果常常被人家指责为「心理有毛病」。可是，真正有毛病的，是我们那个光棍眼睛里揉不进沙子的两性分隔体制，就是这个体制的僵化和坚壁清野使得跨性别者流离失所。

如果我们对性别能有比较流动的、动态的看法，容许主体有机会去定义他／她自己，那么可能我们的空间会更大一点。因为跨性别者在打造他／她们身体的时候，也在改造我们对性别的观念，也在改造我们的性别。自从我认识这一群跨性别的朋友之后，我觉得我对性别的问题再也不能引以为当然地说那是男的那是女的。我从来不敢这样讲，因为我每次都猜错（众笑）。

最后，今天下午谈性工作与跨性别，我希望指出来的几件事情是：第一，这些性边缘的人口群现在都在历史因缘际会中浮现出来，

也因而给了我们机会反省我们的成见和歧视，其中包括我们对性工作和性的歧视，我们对跨性别的性别歧视。第二，这些边缘人口并不是和我们无关的异类。性工作者与跨性别者抬不起头来，找不到资源，没有安身之处，然而异类的主体仍然忍着痛苦和压抑，打造他们身体，打造他们的人生，创造他们的专业，永续地经营——也因而松动了性别体制，改变了性的意义，使得所有主体，包括你我，都得以在这个日新月异的现实中寻找我们的自我。

性工作者与跨性别者展现了性别领域的局限，考验我们是要继续巩固我们原来对性别、对性的制式要求，还是要重新思考我们充满局限的性别体制。

谢谢！欢迎大家提问。

问答

同学：听起来这些跨性别者无论是男变女还是女变男，他们最后还是没能突破二元性别的局限。这是文化造成的结果，还是他们本身没法突破这种文化的局限？

何春蕤：我今天没有空把我的研究整个讲给大家听，因为在另外一部份里我也指出来，这些跨性别者不管是女变「男」或男变「女」，那个结果都很难是所谓传统的男女。你别只看表面的样子，别忘了，毕竟她／他们的养成过程中充斥着另一个性别的社会调教，这也使得跨性别者在认知和打造另一个性别的时候也会带进来很多异质的因素。比方说，我有一次问一位原生男性的跨性别：「你变性完以后会是个什么样的女人？」他说：「很淫荡的女人，我一辈子就想做一个淫荡的女人。」当你听到这句话从这个生理男性的人嘴中讲出来的时候，你会有点不知如何回应的感觉，他想做的女人竟然不是一般想象的传统贤淑女人。另外一位原生男性跨性别则说：「我绝对不要做传

统女人，她们太脆弱了，我要做个有力量的女人，我要打击男性的霸权。我要做女性主义者。」再补充一下，她是要做一个女同性恋女性主义者，因为他虽然变性成了女的，但是她喜欢的还是女的。看到一个目前外观还很男性样子的人自我介绍是个女同性恋，你真的很容易错乱而不知如何回应。

如果用简单的男女区分眼光来看，你很容易把这些跨性别看成只是想变成男的或女的，就好象你本来也只看得到她／他们的原生性别一样。无论怎么看，没有跨性别意识的人就只能看到男女，而看不到其中多种的色彩和色调。很多人看不懂同性恋，看不懂跨性别，看不懂不男不女、又男又女的人——可是问题都不在这些异质的主体，而就在于那双只看得到两种色彩的眼睛。

另外，变性手术不是「一个」手术，而是一组包括荷尔蒙疗程、除毛或生毛、除喉结、加上各种整型重建手术，这是个很复杂的、可能一辈子都需要用各种方式继续维护的过程。在这个无尽期的打造过程当中，老实说，没有哪一个时间点能说这个身体是百分之百的属于某种性别。因此，看到变性而说人家「仅仅是」男变女或女变男，恐怕是根本简化了变性的意义，也暴露了你对变性过程的无知。

而且即使是选择手术改变性别身体，也有很多人会只做一部份就觉得满意了。比方说，对原生女性的跨性别而言，可能只要削平了乳房这个性征，能够更顺利的在外表上被当成个男人过日子就可以了。也有许多原生男性跨性别者只希望自己有胸部就好了，下面那一刀不想挨。泰国就有很多这样的人，俗称为「人妖」，他们有乳房，可是下面也还有阴茎。像这样的性别状态，你要说是变男或变女，恐怕都太简化了。2003年12月美国知名的跨性别小说家费雷思（Leslie Feinberg）会来台湾访问，如果你表面看他，他是一个非常帅的男人；要是问他是不是一个变性人，他会告诉你：「我服用过男性荷尔蒙，长过一嘴

络腮胡子，我的胸部已经削平了，但是我下面没装那根。」当一个身体已经没有统一的性别符号时，你还能用最简化的男女系统去套吗？

人生百百种，这么多样子，为什么我们只能用两个框框来看，非此即彼，必得归属一个不可？为什么只能有这样简单的二元思考？为什么不惜压抑异类的生命也非得要他／她们接受命定的性别不可？可不可能有什么别的出路？

同学：第一个问题是，您今天下午在讲性工作者的时候，把三陪女、按摩女以及模特儿、槟榔西施等归为性工作者。在我理解看来，性交易是一种谋取经济利益为目的的性服务。按摩女郎在某种程度上是为健康服务，而模特儿更是离性服务更远一些的一种职业。请问您，您对性工作的定义是什么？

第二个问题，性服务者作为服务行业的一种，为了她的经济效益必须遵循着她们职业内部的竞争规律，她的顾客是上帝。性工作者无法逃脱很残酷的职业行规。通过您给我们的语言再现，台湾性工作者那种愉快的工作经历是不是有点以偏概全，或者是一厢情愿的一种想象？我的问题是：女性作为性工作者，在经济效益里的这种竞争，如何去维护她作为一个主体的主体性？

第三个问题，您刚才提到槟榔西施的服装，把她与张惠妹之类的明星的短衣相比较有一些雷同，她们暴露的程度被您当成同一类来看待。我认为：槟榔西施着衣的短，比如超短裙，是一种服饰，我们给她们另一种评价是因为它是一种生活剧目。张惠妹穿着短裙站在舞台上是一种艺术，它本身有一种距离。还有模特儿，她们之间是存在一定的差别的。我的问题是：如果槟榔西施穿短衣「看得到，又吃不到」对她是没有伤害，按照这个逻辑推算下去的话，既然身体的某一个器官是可以看的，也就是一个「看」，而不是一个「身体被伤害」的问题，这之间有什么不同？即使是看得到又用得到或者吃得到，她也不一定

说这对身体造成了伤害，这之间有没有什么区别？

最后一个问题是我感到您今天讲到所谓传统的好女人都成了一种被嘲讽的对象。您所说性工作者为了谋利益，她的这种操控及时的能力把它（性服务）变成一种愉快的、主动的工作状态，相较之下，很多事情太太们反而不愿做，不能够操控情欲的局面。换句话说，现在的性工作者利用了传统文化之下塑造出来的好女人与坏女人的差距去牟利。我的问题是：当现代社会通过一定的教育方式让女性（太太）懂得操控情欲的方式，发挥自己主体作用的时候，这会不会影响将来性工作者的命运？

何春蕤：第一个问题是性工作者的定义和分类问题。你举了两个例子，比方说，模特儿不算性工作者，因为她是艺术；油压指压小姐也不算，因为她们是健康服务。不过，我们在台湾对这两个行业的看法不太一样。油压指压小姐在台湾确实是被视为色情行业的，里面也有很多色情成分，除了按摩之外还有另外的调情及身体接触，也可能有性的成分。至于人体模特儿其实也常被当成性工作者，因为她们多半是裸体，是以身体交易。我把这些用性的身体来作为交易范围的工作都称为性工作，它们的共同点其实在于透过对于性的想象、实践、接触来作为劳动的内容。至于是不是有些性工作比较健康、有些比较艺术，那倒是「见仁见智」，不过大致上来说，它们所背负的社会污名其实是很类似的。让我用另外一个比方来显示其类似性。如果有个人碰你的身体，吃你豆腐，你通常会很气愤，觉得被人莫来由的利用，觉得吃亏了；不过如果有个人并没有碰你的身体，只是用眼睛盯着你，让你觉得自己好象在他面前赤裸裸的，你会不会也一样的气愤呢？在这两个例子中你可以看到，是不是有接触，是不是有性交，并非根本关键；有没有动员到情欲，有没有牵涉到性，有没有直指性的身体部位，有没有让人想到使用或被使用，或得到欢愉的满

足等等——这些才是各种形式的性工作被归类在一起的真正关键。事实上，如果你把性工作的定义仍然局限在传统的狭隘范畴之内，那么现代很多形式的性工作都可能不能算是性工作了，例如提供色情电话服务的小姐，陪人喝茶跳舞看电影的援助交际。不过，对法律来讲，这些都被视为性工作唷，都被视为非法唷。

第二个问题是性服务和竞争规律之间的各种纠葛。比如说，性工作者是否仍然会被迫必须要视「顾客为老大」？我觉得在某一个历史阶段，在一定的性工作条件下，例如人口贩卖的年代可能顾客是老大，可是我们现在面对的是比较现代的性工作，这些工作的条件、劳动成分、操作方式也不太一样了。所以很难说是是不是还能「顾客老大」。今天下午我其实不断在说，现代性工作的某些结构以及性工作者自己的操作，使得顾客越来越难做老大，这个历史观点是需要大家放在眼前的。再说，性工作也并不是唯一「顾客为老大」的行业，现代哪个服务业不是「顾客为老大」？要是不能给顾客这种感觉，他们还不来消费呢！服务业争的就是谁最能让顾客觉得自己做了老大，所以不必因为这个原因而特别认为性工作很糟糕。性工作就和所有服务业工作一样，「顾客至上」并不表示顾客可以为所欲为。对这个问题有兴趣的人，可以进一步参考甯应斌的《性工作与现代性》。

至于我对性工作者专业精神表现的分析是不是「以偏概全」，「一厢情愿」？让我这样回答。如果「以偏概全」是说用数人头来断定是不是所有的性工作者都怎样怎样的话，那你绝对可以说我「以偏概全」，我也不说所有的性工作者都有同样的专业化精神——不过老实说，天下大部分的说法恐怕都是「以偏概全」，你想想，「中国人很重人情味」、「广东人爱吃美食」、「女人爱虚荣、势利眼」，哪句话不是以偏概全呢？换个方向来说，我觉得另外有些说法也很以偏概全，例如「性工作者真是可怜」、「女人力气不足以对抗男人」、「在性这件事

上，女人都是吃亏的」，这些不也是以偏概全吗？怎么就看不见有些女人就是能超越这些说法呢？

真正的问题倒不是「以偏概全」，而是我们把这种评断加在哪些说法上。要是遇到那些歧视女人、限制女人、强调女人无力感的话，我会说它们真是以偏概全，因为我们真的看到很多女人超越了这些成见。但是如果我们眼睁睁的看到有些女人已经超越了成见，我们却是在一旁浇冷水，说那是以偏概全，质疑大部分女人是否做得到，那我就会觉得有点好奇：这样的浇冷水，是存的什么心呢？

第三个问题是有关槟榔西施的服装是不是跟阿妹的服装存在着不同的距离，比方说艺术的距离。我对这个距离没多大兴趣，我有兴趣的是另外一种层次的距离；也就是那个所谓艺术的距离是在什么样的资本的、国际的、跨国的企业烘托和包装之下，才使得阿妹的服装看起来和槟榔西施有着不一样的意义和价值？老实说，同一套衣服穿在槟榔摊和在舞台上，恐怕感觉就差很多。我觉得槟榔西施在这个时候说出两者服装的相似性，其实正是凸显出那个脉络上的差异，以及那个差异背后包含了哪些深刻的因素。槟榔西施把自己类比为阿妹，正是利用阿妹的正当形象来揭露这个不对等的文化处理方式。

这个问题的后半部有关「看到又吃不到」的可能含意，我不太清楚最后你想问的是什么？我猜可能你想问，如果说「看到吃不到」是没受什么伤害，那么，就算「看到吃到」恐怕也没什么伤害，这样一来，对女人的处境是不是更为不利？我想女人长久以来就有一些能力说自己如何受到伤害，一方面是因为我们练习的机会很多，我们确实受害的机会也很多；但是另方面也是因为这个文化对于女人遇到性的时候总是有既定脚本，总是想象女人如何受伤害，很难想象女人经历一些事情而没有受伤害。但是我们不能因为这样就不让有不同看法和感受的女人说她们的经验。我曾经写过一个故事，题目叫做〈拉链夹住阴毛

的男人》，说的是一些女人各自遭遇强暴时的经历。大家觉得女人遇到强暴总是会有可怕的下场，但是故事中的这些女人却都遇到了一些荒谬的事情，例如强暴犯的裤子拉炼夹住了自己的阴毛等等。这些故事倒不是想说一些女人运气好的例子，相反的，这些故事想要冲破笼罩在女人生命周围的庞大阴影，因为女人从小到大只听过可怕的强暴故事，结果使得没被强暴的女人都还是在强暴的阴影笼罩之下，胆小、神经紧张、脆弱而容易受害。我们需要不同的故事，我们需要不同的想象，我们需要不一样的人格调教。

我们每个女人身上可能都带着各种各样的阴影痕迹，只是我们没有一个诉说的空间，我们只能午夜闷着写回忆录，或者突然闪过一个回忆，记起当年有过怎么样的一件事情。这些事情一定要在我们身上留下很深的痕迹吗？它们一定要残害我们的生命吗？它们一定要让我们抬不起头来，没有力量吗？女人的这种宿命没有可能有其他的结局吗？当然不！

这就是为什么我对女性性工作者在污名压身的环境下面还能够抬头挺胸，还能够这样有力的活下去，我太有兴趣了！因为她们的力量正是我们中间很多很多女人应该有的力量。我们的公共论述里面到底要怎么样谈情欲？这直接影响到女人能不能生活得自在、要不要继续与羞辱自责为伍。你觉得槟榔西施在被人吃豆腐，殊不知她们正在以自己独创的方式操作和顾客的互动；你看起来槟榔西施不检点，殊不知她们却在以自己的力量周旋闪过可能的侵犯；你觉得槟榔西施说「看到吃不到」是一厢情愿的阿Q心态，殊不知她们就在这里抗拒了性污名的挫折力。你只看到拒绝受伤害的说法可能会让某些想要利用伤害论述的女人失去了仗恃，但是你没有看到好女人的伤害论述已经让多少女人永远在受伤害的阴影中。

丁乃非：我来补充回答第四个问题。这个问题我觉得其实你已经

描述得很好了，就是那个「原配」（太太）的状况，其实她处于一个象征的位置，有充分的象征价值，可是其实好象又被束缚或者被限制得非常厉害。如果我没有听错的话，那个问题是：性工作者是不是操纵了封建制度下的好坏女人分野来获得利益？我会说：原配正是这样的，好女人坏女人之间并没有那么清楚的一条线区隔。或者说，性工作者可以操纵好坏女人的分野来获得利益，这么一来，也凸显了这个利益的限制性和它的空洞性，我觉得完全被你描述出来了。

何春蕤：刚才那个问题还提到，就是性工作者利用好坏女人之分来操纵自己的利益，那么如果教育使得大家都会了这一招，这样会不会影响到性工作者的出路？我的回答是，第一，不要高估了「大家都学得会」的可能，有很多人还不肯放下身段呢！第二，不要低估了性工作者精益求精更向上发展的可能，历史已经显示性工作不断在改变面貌，参与性工作的女人也越来越多不同的背景，这些因素都可能使得性工作变成我们现在还想象不到的样式。这么说来，这个假设性的问题就有点没意思了。不过，如果所有的太太都学得会做性工作者的样子，这个可能的远景倒是挺令人兴奋的；这也表明了性工作的政治诠释有可能会促进所有女人在性方面的自主掌控。

张世君：这两天听了讲座，我想谈谈我的感受和启发。首先是开阔，富有远见。因为很多东西是我过去没有听过，比方说她对性工作者的这些调查研究非常深。10年前我在东莞的时候，跟当地的一个小姐，也就是做鸡的吧，写过一些文章，但没有象何老师那么地、感同身受地去了解她们。

第二点，打破性禁忌。过去谈性色变，在国内还是有性禁忌。作为老师，如果你在学生面前谈性，与众不同的那人家就会有看法。

第三点是改变性观念。不只是男性和女性两种观念，通过跨性别的了解，你就说不明她／他是什么性，但他／她是个人，是一个主体

的人，这是改变性观念。

第四：（1）、通过这课程的教学，我们要学习它的方法。那么我就感到，要发现「性视角」。从何老师他们的三个教授讲课来看呢，他们的研究是根于台湾的现实情况，来发现一个新的性视角。通过对所谓「公娼运动」，触发他们从性工作者入手来深挖。从这个视角（perspective）走进对女性主义的研究，就表现出女性主义是非常有实践性的，它不是纯理论的，一定要联系实际，这才是为社会在做贡献。

（2）、寻找性理论。她有个理论框架、理论建构，她找到了西方马克思主义。那这样就有了强有力的理论知识的支撑，就好象伴奏一样。

这样我马上就有一个启发，就是什么呢？首先，她们都已经做了的研究工作，我们就不要再重复了。但是我们可以接收一些观念，例如在我的生活中，我再也不会碰上公娼或妓女时对其投以恶意的眼光。其次，我们要根据我们的国情和社会环境去寻找新的性视角。在座的同学都属于要进入中产阶级层次的人。何老师她们这次一下子就引进了那么多性边缘者，于是我们的位置动摇了，我们有些人产生了抵抗心理、反抗心理。我们的女大学生读了这么多年的书，又受到性压抑，可是现在一夫一妻制动摇了，本来最有可能成为我们对象的那个人又被那些乱交朋友的小姑娘抢走了，你看多不快活！这样的话我们就有危机感，那么我们就有了我们性研究的视角；就是在我们国情允许的情况下、在一夫一妻制受到官方推行的情况下，因而我们选择做「好女人」的层次中去发现新的性视角，因为「好女人」也不是死水一潭啊。人与人之间还是不同的，在这个当中去找我们女性的理论视角，也会做出好文章。

同学：今天听了你的讲座以后，我对性工作者确实有一定的认识，有一些新的看法。比方说，性工作者自己的一部份能力所焕发出来的力量，从女性的发展史来说，非常了不起。

我的问题是，会不会有人这样问，这些性工作者们需要怎么样才可以改变她们原来的位置？这就是对性工作者的价值怎样进行判断的问题。洗污名，没问题；给她们重新平反，没问题。我们在整个社会结构中怎么样给她们定位，这是可能的一个问题。

甯应斌：意思是是不是问，这种能动性跟主体性的物质基础是什么？

艾晓明：我能不能补充一下。就是她们在我们这个社会结构里应该处于什么样的位置？我们不污名她们，我们不欺压她们，那么在我们这个社会里，哪个位置她们可以去？假如说，把她们当工人看待或服务员，或者她是一个高级治疗师，就给她高级治疗师的位置，有一些艺术天分，就给她一个艺术家的位置。

何春蕤：我今天下午已经说了，她们是专业的性服务者、性工作者，她们这种专业人士就跟你是专业教师、专业工人、专业的服务员一样，各自都有所属的专业嘛。365行，各行不同，各有专业。大家不是说职业不分贵贱吗？那这句话是空话吗？西方有些国家甚至已经有性工作者透过地方选举而进入议会殿堂，成为政治人物。这个要看历史吧，看我们这个潮流怎么走，看看大家怎么推，怎么样去改变周围人的观念。我已经说过，性革命不是一时之间发生的事，而是一个漫长的、跟自己过去成见还有歧视搏斗的过程。

甯应斌：我要强调性工作很多是地下化的，地下化当然牵涉到一个管制的过程，不过就连在地下化的状况中，性工作也会继续演变，它会涉及到很多力量相互角力，它也会慢慢改变我们对性本身的观点、性的意义。所以，不是说现在它的样子一下子就会变过来、性工作者可以一步登天的改变她们的位置，不会的。但是性工作会开始慢慢改变我们对性的看法，现在就有很多人从事性服务、性治疗、性娱乐，昨天晚上王学海老师演讲时就把性工作定位为娱乐业，可能有

一天我们会把它当作娱乐业，但是这种观念显然现在还不普及，而且对很多人来讲，不能想象也不能接受。但是呢，说实在话，十几年前也想不到互联网，但是人们还是慢慢的接受了一些新事物。性工作也只有在历史过程里才能慢慢去除性工业中不合理的成分，或者我们认为不符合文明的成分，不合乎人权的成分。它是慢慢的、一步步地变革的。

何春蕤：至于说这个历史转化的过程中要是污名去除以后，性工作者是什么样子？什么位置？我觉得没有人能断言，因为就在这个转化的过程中我们也不断的改变社会，改变社会价值观，同时也在改变我们所有的主体。我们自己都会变样，还不要说是性工作者了。因此，真正值得观察的倒不仅止于性工作者社会位置的改变，真正的改变是主体如何产生新的人格结构和情感，这才是承担一个社会质变的重要关键。

同学：你讲到很多事情是台湾的状况，我想问的是在中国大陆，人们在道德上对性工作者的存在都基于不同程度上的否定，最极端的是极端否定。我想问的是：第一，你如何解释大陆对性工作者的道德观念？第二，如何解决性工作者的道德否定？

何春蕤：对性工作者的否定不是什么特殊的现象，台湾从前也是，世界各地很多地方都是一样的对工作者有强大的否定，这种道德上的否定可能来自对于性的观念、对性的使用限制、对性的社会意义的界定、对女人的性的管理等等，实际的因素则还要看个别社会的文化脉络。但是在一些小小的角落里面，逐渐出现对性工作者的肯定，可能来自性工作者的小社群，可能来自她们的家人，或者是因为社会运动带动起来的自我肯定。于是在历史的过程当中，在社会的转变过程中，性工作者的自我意识有了改变，而且在继续转变中。至于在中国大陆你们能做些什么来帮助这个转化？你们最清楚啊！这得靠你们

在地的人在本土的脉络中去想出路。

在台湾，我们最主要使用的是女性主义的语言、人权的语言、工作权的语言，而且和劳动团体、妇女团体、人权团体连结在一起，来对抗政府所立下的一些不利性工作的规矩。这个方面，在大陆能够用什么样的语言说得通，使上级能够听得下去，使大众有共鸣？能够跟什么样的团体串在一起？这些都需要你们自己去尝试拉到各式各样的团体的人来帮助，然后能够使得我们对这件事情的关心得到一些支撑。这个要靠你们自己对于社会的理解，对于社会力的分析，然后才知道大概要用什么样的方式、什么样的语言去改变这样一个极端负面性的看法。

为什么一定要改变性工作的意义和性工作者的位置呢？没什么，因为你不改，个人生命所负载的沉重代价就会继续地耗下去。整个社会也会因为这样的封闭心态而继续滋生妒恨和歧视他人生选择的趋势。我觉得这个代价还是蛮大的呢！

同学：我有两个问题不大明白，你说性工者逐渐适应时代的发展。一个人长期处在性压力下，出现这样的性工者，我认为是被蹂躏者。但是我怀疑她会不会伤害第三者，怀疑她们存在的合理性，比如说在现在的社会上，它起码会伤害一些传统的好女人。人的欲望是无穷的，是不是每种欲望都应该满足？第二个问题就说，有人说现在这个艾滋病呀什么的，就是因为乱搞性关系啊所带来的，所产生的，那么我想你是怎么样看待医学界对这些问题的看法，比方说乱搞才产生艾滋病啊。就说医学界的看法是完全站在传统观念上强行进行一种道德的伤害，还是其他的？

何春蕤：性工作者会不会伤害到第三者？我们第二天课程在讲「第三者」的时候，大家都说第三者就是外面的那个狐狸精，另外的那个女人就叫做第三者。可是你知道人类的亲密生活当中一直都有很多

的第三者，也就是夹在亲密关系的双方之间的东西：夫妻生了小孩以后就有第三者了，可是你们从来没把孩子当作第三者。婆婆的存在是第三者，你也没把她当作第三者。先生爱打保龄球，你也没把保龄球当作是第三者。同样的是占据时间情感的东西，但是大家都选择性地认为只有那个外面的女人才算有破坏力的第三者，因此你才会特别觉得性工作者会伤害到好女人。说真的，我看很多婚姻之所以让好女人受害，关键可能根本不在第三者这个坏女人，好女人所受的社会文化调教让她容易受伤害才是真正的关键。另外，你们有所不知的是，历来还有一种社会学的意见是说，性工作事实上挽救了好女人的婚姻，因为性工作使得男人能够忍受婚姻。

你说「人的欲望是无穷的，是不是每种欲望都应该满足？」这里指的当然就是性欲。但是我觉得这个问题出自一个蛮根本性的误解，也就是以为性是一个生理的欲望动力。动物界的性可能是一种生理的欲望，可是即使在动物界，生理欲望里面也还包含了一些别的东西，比方说，要强占，要做头啦，要显示谁是强者这样的欲望本能。对于人类，尤其是现代人类而言，性就更复杂了，性是包括了很多欲望驱力的东西，它不是只出于生理的欲望，它所满足的也不只是生理的、肉体的欲望。我这两天讲情欲革命就觉得大家可能只听到了性欲革命，我觉得大家对现代的性还不够了解。你没有看到这里纠葛着各式各样的情绪吗？我们和同一个人性交一百次，或者和一百个人各性交一次，在生理性欲上不是相同吗？你们以为嫖客去找性工作者都是因为生理上的某些饥渴难挨吗？不，他们有很多人并不是因为生理上有重大需求，我们访谈的性工作者可以告诉你，许多人去找她们只是因为这个女人可以毫不带成见地，也不会有任何后果地对待那个男人，性只是其中的一部份互动。你要知道，一个男人跟他的妻子在一起互动的时候，那里面可纠缠着各式各样的东西呢！这里面纠葛了许多人与

人之间的情感、情绪、性欲、记忆、利害考量、嫌怨、侵略、占有、征服等等，有很多复杂的东西构成了我们现在个人的性的特质。

我们今天没有空来讲这个题目，在我的书《豪爽女人》里面，我分析了现代社会里充斥性别含意的性是怎样形成的。我们从小所受到的各式各样经验，各式各样教导，其实构成了我们对于性的情感结构，这样一个情感结构也主导了我们的人格结构。我现在想说，搞不好大家眷恋那种安全感，我们惧怕改变，我们惧怕踏出新的一步，都跟我们童年养成的人格心理情感结构有关联。我们已经养成了那种眷恋安全感，惧怕改变，讨厌别人跟我不一样的习惯心态，因为这些东西挑战到了我们的既有存在方式，我们可能已经养成了那样一个守成不变的人格。

这两天我们也一直在陈述一件事情：那个一成不变的人格事实上是被一个体制支撑起来的，那是个充满着暴力、压迫、司法、警察、有着各式各样权力的体制，而我们的安全感其实是建立在那样的体制之上。我们的安全感就建立在我们跟一个看起来好象有非常强大力量的体制串在一起，我们跟它共存亡。这个体制可以叫做「一夫一妻婚姻制度」、「异性恋制度」、「两性制度」、「道德体制」等等。这也就解释了为什么大家听到可能「一夫一妻制」之外还有其他可能的时候就会暴跳如雷。要不然我们无法解释这个情绪，为什么我们讲了这么多东西，大家就只对「一对多」的可能性特别感冒？为什么？这和你个人人生的联结在哪里？这和你个人信念的联结在哪里？这部分我觉得是需要大家自己去想的问题。

甯应斌：性工作合法化，跟好女人的存在之间，我想应该不一定有什么关系啦。其他西方社会也有性工作是合法的，而那些社会的好女人们也并没有因此就觉得受到威胁，我想这是和社会脉络是否鼓励女人彼此为敌有关。

第二，性工作的存在和性爱合不合一，刚才有人提到这方面的问题。我们并没有「提倡」性爱不合一或者合一，我们只是说应该有不同的口味。有的人喜欢吃烤饭，有的人喜欢吃汉堡，有些人认为面条才好吃。这些不同的口味应该平等地被对待，不应该有价值高下之分。你不能因为你对这个东西情有独钟，你就认为性爱合一比较好，你就强迫大家都性爱合一。

最后一个问题是关于性工作者带来性病的问题。要是你去看有关性工作文献，你就会发现越是接近合法化的性工作者其实比任何人都更清楚性病的资讯和它可能的影响，在防疫方面比一般从来没想过保险套的好女人更有概念。我在这里还想提供另外一个历史的角度：我们今天其实有相当多关于这一类的疾病都属于公共卫生的领域，而公共卫生观念的兴起就是因为工业革命带来了都市人口集中，因而造成很多传染疾病的出现。如果你认为因为有性病，所以我们要反对性工作的存在，那是不是因为今日有霍乱的存在、疟疾的存在，还有很多现代疾病的出现，因此我们要反对工业社会和都市化这些东西呢？我想这是推论不出来的。你们现在对性工作有一种价值预设，认为它引发了一些恶性疾病，想要禁止它；但是其实你看不到，我们现在的日常生活本身就是疾病的制造者，接触频繁，来往频繁，这就是疾病传染的温床，但是没有人去否定现代化，反而中国社会说：我们要和国际接轨，我们要和世界接轨。对啊，世界与国际的传染病就是这样来的。从这里就可以看到，我们对于性工作带来性病的芥蒂恐怕还是出于成见。

艾晓明：时间到了，不好意思。我们的论坛已经进入了第三天了，只剩下两天了。我们大家都觉得意犹未尽，但欲望难填，所以回去以后大家得做功课，有问题尽量提出来，毕竟我们是在研究的基础上谈课程，有点希望大家不要只是口水之战。举个很简单的例子，我

们昨天谈性革命，我竟然没有得到一个和性革命相关的问题。比方说你们有没有人觉得中国的性革命在发生？如果中国的性革命在发生，中国的生产力表现在那几个方面，它跟中国的情欲生产关系之间有什么关系，表现在哪里？没有一个人详细的说，只有一个在书面的提到一些趣味的东西。但是在场上面，大家都是围绕一与多，以个人生命中之关切当成一个理论讨论的样子来辩驳。我想要说，你不要只是想跟道德论述辩论的东西，在研究方法、思考的方式、使用分析的模式，也希望大家学到一点东西，看能不能用在你们觉得可以操作的材料上。回去以后不要单兵作战，刚才何老师说各地结盟，这次来到我们教室的，我估计有同性恋者、异性恋者、变性恋者，有本校、有外校的，有广州、香港的。大家各方面的结盟，然后结成各种战斗的小组，明天再来作战。

2003年1月8日下午

录音整理：陈霞、余孝平、罗金

参考文献

- 何春蕤，1994，《豪爽女人：女性主义与性解放》，台北：皇冠。
何春蕤，1999，〈拉链夹住阴毛的男人〉，《性／别研究》5&6期合刊，桃园：
中央大学性／别研究室。401-403页。
甯应斌编着，2004，《性工作与现代性》，桃园：中央大学性／别研究室。

罔两问景

含蓄美学与酷儿政略

丁乃非 主讲

「含蓄美学与酷儿政略」是台湾清华大学中文系的刘人鹏教授和我一起做的一个研究主题，希望下次她能够有机会来和大家一起交流。这次因为只有我来，就由我来代为发表。这篇论文有几个部分其实特别是刘人鹏的专长，所以那些部分如果大家有问题，我可以代为转达，也可以透过 email 进一步讨论。好，那我就先讲一下这篇文章是怎么一起讨论出来的，也就是我们为什么要写这样的一篇东西。

我觉得我们想要处理的有两个层次的问题。一个是这几天都在谈的，就是台湾同志运动从 1980 年代末、1990 年代初期开始的一些发展。其实 1980 年代末大概主要是非正式的聚会，例如我们参与发展的读书组织「歪角度」，再来就是大学的女研社，另外还有从女研社出来或者是另外一些女生组织起来的女同性恋研究社，这些团体都有不同的名字，比如说在台大叫“Lambda”，在中央大学就是酷儿社。这些团体主要是知识份子女性的集结，有的以女同性恋为主，有的是男女同性恋一起的，也有男女同性恋、跨性别都在一起的，这些不同的社团从 1990 年代初期起就一直在思考、运作。然后还有杂志，比如说《我们之间》、《爱福好自在报》，都在女同志社团内做结合交流，就是凝聚同志认同与社群。这是在还没有同志社群能够文化的、运动的集结、或者集结成很多不同种类团体之前的形式，也似乎比较集中在台湾北部。

那时候有一个问题一直不断出现，就是昨天也谈到的「现身」问题，COME OUT 的问题，也就是如何现身？能不能现身？这是不是台湾的一种独特状态？或许在东北亚的氛围中都有一些同志或者性异议份子会同处于一种莫名的家庭压力中？这个东西到底要如何去命名它？怎样去分析它？我觉得在各个社会的环节中会非常的不同，现在我就只先针对台湾，也可能只是台湾部份的现象。

那时候确实有一种很强大的压力使同志主体很难现身，因为只要有一个人现身，就突然会有一种过分扩大的奇怪代表性加在他身上，作用的方式很类近于过往封建时期的连坐法惩罚性逻辑。这个代表性主要出自主流社会／媒体的猎奇心态，效果上形同惩罚，也就是说：「哎，他就是那个怪胎，那个变态。」所有的注意力都聚焦在他身上，使得这个个人完全无法承担，因为，他的人事网络怎么办？他的家人、朋友怎么办？所以这种针对个人的巨大压力造成了运动上很实际的问题，那就是：怎么现身？

1990 年代初在台湾同志运动上就有这方面的争辩。于是有一种现身方式被命名为「集体现身」，也引发了争辩，正反双方的意见都有。集体现身指的就是，比如说办一个嘉年华式的「同志苏醒日」，然后社团里的朋友一起出现在现场，可能大家都戴面具或者别的遮掩面貌的方式，这样大家都难以被辨识；或者，大家都不带任何面具，但是一堆人一起到场，谁也不知道谁是或不是。这个时候戴与不戴都变成一种很奇特的状态；有的时候反而不是同志的人可能会戴，人家还以为他是，这样子就更能够支援同志；相反的，是同志的人反而不戴，因为戴了好像反而更被注意。这个做法很复杂、很诡谲，但是至少在公共空间中可以集体现身、发出声音，有好几个重要的运动场合都以这种方式进行。

台湾的张小虹教授以及澳洲的马嘉兰（一位同志文化理论分析者）

很精准的分析了集体现身方式，它其实可以更积极的被看成是一种新的、非西方的现身方式。这种方式挑战了西方以个人为单位而且很个人主义的现身方式，也就是说，这样集体现身会有一种代表个人的声音，而这个声音是在针对另一种权力部署——和西方现代性中产生的体制权力不同的另一种现代权力部署。这个权力部署要怎么去描述？可能也是一个问题。我和刘人鹏这篇文章或许可以说是在企图描述特殊于台湾的现代儒家（这里的现代和儒家都烙印着历史与地理政治的特定性质）权力部署里一个权力机制的运作以及它的修辞策略；也就是说，在语言上它会如何掩饰自己的权力运作？它会以非常正当化、非常道德化、非常所谓「中国传统」的一种说法。当然这不是说中国传统真的活生生的就在那儿，而是「中国传统」的政治经济机体移植来台，被重构再造之后，再用来执行，针对新的主体、新的异议主体、新的性主体（就是性取向不同的人们或者性别不同的人们）的一种非常细致的、委婉的、看似友善的控管与规训。这种控管做到最高点可以看起来简直就是没有力道，都是你在控管自己，充满了比如说是自恨啊、自残啊，这些都有可能。这就连接到昨天何老师讲的，她说跨性别生命所处的那种看似充满了自残的表现，可是那个自残必须要被重新理解。特殊文化修辞策略的部署如果不被拉出来、揪出来谈的话，跨性别的身体行为就很容易被读成是被一些权力所操控，而那些行为又被个人主义解读成「哦，他的心理有问题，他不够爱自己，他自己对自己做出了些很奇怪的事情。」

我们的论文围绕着为什么「现身」会对运动形成这么大的困扰？这个现身环绕了什么样的权力部署？特别是有关同志的现身。1990年代初期其实已经在中文语界出现了很多关于性别的批判，女性主义角度的或者酷儿角度的性别论述、文化批评、哲学批评。同志研究里有一条论述线如同哈佛的 Brett Hirsch，香港的周华山，他们的说法都是想

要截然区隔一种中国传统的对于同性恋行为或者类同性恋行为的——用周华山的说法——「默言宽容」，在这种陈述里，是因为现代西方的恐惧同性恋论述污染了比如说香港、台湾，因此才在这些地方出现了恐同的状态。换句话说，西方污染性的恐同当然有别于中国传统的那种默言宽容，在默言宽容的状态下，大家确实真的不需要现身，反正它的默言会宽容你。但是我们觉得这是一种很危险的策略，而且对于开启同志理论分析批评或者打开同志生活空间都帮助不大，它反而会让一些不是纯粹含蓄或者默言宽容也不是西方恐同，就是以默言宽容之名继续进行恐同之实的压迫完全没有办法被看出来或者加以批判。

完稿的那篇文章很长，今天我基本上选两个部分来谈。第一个部份就是「现身就是隐身吗？」这就是那个问题意识的出现。刘人鹏曾经把目前台湾形成的社会学校家庭连续体称为一种「杂种现代空间」，它有一种新的权力部署和运作，个别的性异议分子在这种既断裂又连续的权力部署网路里是几乎很难有空间的，就算有，也可能是最想不到的地方，也就是说，能够帮助主体存活的一些资源，有的时候蛮不是我们常识能够理解的，这就和能不能有另类的观点来解读、辨识并挖掘新的资源非常相关。这也是前两天一直在谈的。

第二个部分就是「含蓄是如何作为一种细致的力道来操作的？」我们会以一本台湾小说《逆女》来阅读、揭示这个含蓄力道的镜影。1995年皇冠出版社的通俗小说《逆女》得到了「皇冠大众小说奖」，后来它被拍成了电视单元剧，非常受欢迎。但是这本小说在社群里其实有争议，因为它基本上再度重复了一种悲情情节，而这个悲情情节对女同志社群来说其实重复太多了，已经烂了，总是说女同志如何的无法存活。可是后来它变成了单元剧就非常吸引人，作为单元剧，它召唤了女同志社群，在网路上好像也大大的被讨论，我觉得这也是值得分析的。在《逆女》文本操作的层次上，其实非常清楚的能够看到含蓄力道

是怎么运作的，小说里的部署和操作其实和社会事件也可以相对应。

周华山的说法是：「中国传统对同性性事只是默言宽容」，我们对此也有我们的解读。在论文最后一小节里谈到「罔两问景」，我们当时用了《庄子》里的一个小故事〈罔两问景〉来试图开启另一种理论的思考模式。通常我们比较容易想像「形影罔两」里「形」和「影」的关系，「影」往往依赖也针对了「形」，使得「形」变成了一个无所不在的东西。「形」和「影」可以类比为像男和女的二元对立，这个二元对立又确立了主导那方某种巨大的无所不在，所有的想像都凝聚在那边。可是在庄子这个小故事里出现了另外的声音，也就是「众罔两」这个发问者，这个被殖民的位置其实也是无所不在的，可是他根本没有办法出现在那个修辞的逻辑里。在《庄子》的小故事里比较有趣就是，众罔两出现了，他是提问者，可是他根本不被回答；也就是说，故事里那个回答多半阅读成是对着「形」的回答，不是对「众罔两」的回答，甚至我们也许根本没有办法知道「众罔两」的问题是从哪里问出来的。这个部分刘人鹏可能比较能够解释得好一些，她的解释脱离了所谓正统的《庄子》解释，可是带入了另外一种可以用来描述很多属于这种杂种现代时空的东西；尤其所有的分析辞汇其实也都是霸权性的分析辞汇，或者我们想要贴近的是一种长久以来、持续不断、非常明显、非常弱势、边缘的、污名的主体性和策略和资源，试图发展出一些什么样的新语言。

好，先说「现身即隐身」。我们有个朋友叫做倪家珍，原本是在女性主义团体「妇女新知」里工作的一位运动组织者，在 1997 年台北公娼事件时和其他两位同事一起被辞退，她当时主要负责的是女性与艾滋病工作的任务。她曾经在一个研讨会中发言说她觉得很可怕，好像在台湾只有孤儿才能 COME OUT，才能现身。在台湾常常说家庭幸福，家庭是温暖的地方，但是事实上，许多人从小就清楚得不得了，他必须要藏匿自己的某一些部分，或者必须自己去找生存的资源，因为家

庭的幸福和温暖容不下他。因此在台北，好像只有孤儿才能够 COME OUT，才能够出柜，才能够现身，因为家庭政治实在是太紧密得可怕了，而且不是我们已经熟悉的霸权辞汇可以描绘的。

我们要问的问题是：究竟是些什么样的力量让我们在特定历史过程再造的台湾儒家化的社会、家庭秩序里头，各从其类，安分守己？换个方式说，是什么力量让已经实践越轨或异议的、性的同志留在相对于社会家庭来说「魑魅魍魎」的世界里，而且，不仅是要住在那个地方，不仅是要不被看见，还随时要让自己隐身。这不是像我们想像那样轻易的扮演，对于某些同志和跨性别来说，必须要从小就「从众」（就是「顺从」异性恋的那个「大众」），那个不被说出来的「大众」的正确性。那种辛苦很难让我们想像，每天都要委曲求全，一旦出错时，还得负担自己人生中所有的「错误」。在台湾同志的回忆里总是说到青少年同志如果一出错，突然好像全家的问题都是因为他「出错」而发生的，他必须负担的不仅是他家的这个状况，他家人的高兴与否，还有所有邻居街坊的问题，有一种很奇怪的连锁又累进的反应状态。我立刻就想到一个例子，有个朋友是家中唯一的儿子，1980 年代末 90 年代初他出国留学念书，然后就千方百计的留在国外，因为台湾这个地方几乎家庭空间无所不在。到学校读书，会有亲戚也在学校教书；他去上哪门课，那个亲戚就是那门课老师的朋友；他对什么东西有兴趣，那个亲戚也关心的不得了，就会报告家里，真是全面监视，而且是透过一种八卦网路来运作，让这个人必须从小就负担起这种委曲求全的生活。

台湾有位同志理论研究者朱伟诚就曾经提问，如果我们不断的配合既定秩序，继续问同志要如何另类现身，那么会不会在技术层次上殚精竭虑的结果，终究是现身等于不断的努力隐身？这个问题有一点点复杂。台湾的同志面对一种状况，欧美同志运动者来台湾时会挑战

台湾的同志：「哎！你们怎么不以我们那种方式现身？你们为什么不能现身？」——就和妇女团体问公娼一样。「可见得你们不够 OUT，你们不够现身，你们不够个人。为什么还在维持委曲求来的全？」所谓另类现身是不是好像也就在技术层次上一直和现状挂钩又好像不完全是那个（源自西方现代处境）「标准」的现身？那个力道到底是什么？在台湾是以「温柔敦厚」之名，包容、宽容、含蓄，环绕着现身的莫名压力，这究竟是怎样的一种力道？又是怎样的一种情境或语境？

我们想指出的是，这个语境制造了一种情境，用一种传统的语汇，借着过去国民党统治时的权威体制，让它自己成为某一种正统的文化话语和权威基础等等，不过，这个挪用已经是在新的时空之下，使得这些压力竟也能在宽容和温柔敦厚等名之下，成就新旧兼顾的、所谓现在留存的多元制式。这边就讲到另外一个很有趣的结合点，也就是说，宽容、含蓄、默言、温柔敦厚等等听起来友善的东西，会在一个新的、越来越民主化、或者是朝向民主化的时空里，被挪用来做新的压迫性用途。也就是说，它虽然也有它的正面性，我们要宽容，我们要包容，可是这个包容在实际社会时空里的权力部署仍然或是更加需要被仔细检查，更加需要问：谁在包容谁？谁在被包容？包容的效果呢？

好，「含蓄是一种细致的力道」。刘人鹏和我在「含蓄」的一般用法意义之外连接当前的酷儿政治，特别是当今盛行的「华人传统对于同性恋默言宽容」之说，以探讨它作为一种修辞策略、一种叙事机制、一种美学理想。这个美学理想可能会不断的在台湾的中文系时空里被复诵，可是又不断被转化为其他的用途，成为一种新的言行典范，例如所谓日常生活的权力运作方式里所隐藏的、挥舞的力道以及效应。我们对于含蓄的用法，主要是来自台湾清华大学中文系蔡英俊老师的〈传统中国文学中的含蓄诗学〉（The Poetics of Reticence in Classical Chi-

nese Literary Thought），蔡老师认为：「在这个观点下，含蓄的观念就可能不再是在一个当下的时空关于语言作为艺术表达工具是否适切的问题，而当一个人生活在一个所有知识活动都被统摄到政治方案的社会中时，这就与『自律』甚或是『守己』的问题有关了。」我们所作的就是把这个说法再延伸到不仅是「自律」或「守己」，而也关乎如何看守他人，如何判定他人，如何管制别人。

行动与言语上不安分守己而越轨者通常被要求含蓄自律，这就好像现代进程中的文明化趋向。昨天我也讲到文明化的女性主义教化意涵和它的一些问题，在台湾这个现代文明化里有一个很重要的修辞策略，就是沿用或者挪用、转用某一种中国所谓传统的说法，就是「行止合宜」，懂某种特定的礼节、礼貌。含蓄诗学在后帝制时代中是个人「自律」或「守己」的知识策略，「自律」与「守己」则长久成为维系既定秩序的机制。在这样的脉络下，「自律」与「守己」也就不单是内蕴的对待自己的问题，而是和人际关系政治社会要求等等有关。这就是「他者」该如何表现的问题了；「他者」该配合既定秩序者，在正式空间里扮演好妥贴合宜的角色，这就是守分、守本分。通常在自律方面要更加实践含蓄，因此行动与言语上不安分守己而越轨者通常都被要求要含蓄自律。

以上的描述中看到了两种阶层，等下也会在《逆女》小说里有个比较。一种已经是主流了，或者它向往也认同主流，是社会的中坚分子，国家的栋梁，未来的主人翁，是既定秩序的得利者和维护者；在这样的正式空间里，他会扮演好妥贴合宜的角色，自律方面非常自我要求，充满自律的羞耻感。不在这个阶层的人可能就不被这样要求，也没有这样子的合宜行为要求，但是还是会不断的被要求含蓄自律。这样好像区别了两种阶层，可是有时，在那个配合既定秩序里不幸的、偶然的隐藏了一个性异议份子，比如说中产阶级的好家庭，其中

的女孩看起来完全是个好女人，可是她却是个女同志，她也有对女人的欲望，对不男不女的欲望，对跨性女的欲望。这样的女孩，这样看起来是好女人但是自觉于或自我认同于一种越轨的状态，她可能怎么办？这个时候她所承受到的压力，或者她自己因为长期承受这种压力而很难给予自己自律的要求，他所承受的压力可能甚至会高于不在这个阶层或位置的一个人。这就是等下小说里丁天使和詹清清两个角色不同的处理方式。

我们在这篇论文里想做的就是探讨含蓄政治的操作，就是对于宽容与含蓄作为一种支配性的美学政治价值以维系合宜的性关系，而让异议的性各从其位妥放在魑魅魍魎的国度里，做一种初步的探讨。它是一种支配性的美学政治价值，可是我们也知道含蓄的操作层域并不只仅于性别，它不只在性别的场域操作，但是我们希望透过这样的探讨可以检查出某一种恐同的形式；也就是说，在性别的层域，含蓄是怎么样部署和作用，好让我们可以看到在台湾那种杂种现代时空里的一种很特殊的恐同状态，默言宽容的另一个含蓄的面相。它是一种最传统的美德，但是也有一套现代民主的外衣。下面我们就以《逆女》来说这个含蓄政治。

《逆女》这部小说以写实的手法、第一人称的书写来讲两个女孩的故事。主角丁天使成长在台北市比较贫穷的阶层，家里开杂货店，爸爸是一个外省老兵，妈妈是一个本省女性，在小说里她妈妈是被极力丑化的女性，她非常不含蓄，不停的骂人，充满了巨大的焦虑，那个焦虑主要针对当年国民党来台后的整个政治压迫和氛围——就是「反攻大陆」的目标；族群、文化、阶级还有性别的压迫一齐凝结造就了她的坏脾气。情节交代的是，妈妈觉得一旦反攻大陆，那个居留大陆的弱势原配就会出现，因此有一种歇斯底里的不安全感；可怕的是，这个不安全感的对象完全投射在女儿丁天使身上，所以女儿和母亲之

间有种巨大的张力和冲突，这是整个小说在情感结构上一个非常非常重要的成分。而且小说也有一点重新复制了大众流传的恐同说法：同性恋都来自于失和的家庭啊，和妈妈关系不好啊，或者是恐怖的妈妈就会养出变态的女儿啊等等。《逆女》在说这些恐同问题时，同时也标的出一些台湾社会情境里确实存在的一些社会经济和性别上的不对等关系。小说里安排了弱势的男性爸爸加上弱势的本省女性妈妈。作者杜修兰曾经特地在序里说，「希望不致误导读者认为女同性恋是源自于破碎家庭的恋母情结」，可是小说其实又可以读出有这样的一种轨迹，所以不自觉的又在复述一种悲情故事。

天使后来并没有死在小说里，小说的结尾就是她已经快死了，意味着小说结束之后她就死了。天使短暂的生命里充满了她母亲无止尽的、暴虐的口头羞辱，以及母亲总是在好奇观望的邻人面前表演怨怼牺牲的母亲梦魇。她们家在父亲退伍之后的主要收入来源其实是妈妈，这个非常能干的本省妈妈开了一间杂货铺，以街坊邻居为主要顾客，不识字，但是非常能干、非常跋扈、非常泼辣的一个下层本省女性。对于种种她默默引以为羞的多重族群、阶级、性别、性的羞辱，她试着抗拒也试着逃避，所以丁天使也处在这样子的一种状态中，不断有各种羞辱力道，她试着抗拒也试着逃离，然而究竟是如影随形的纠结。另一方面天使喜欢温柔恬静的好人家女孩形象，和她妈妈刚好完全不一样，小说里头也写了她喜欢和她妈妈完全不同的、非常温柔婉约的女生，在国中和高中各谈了一次恋爱，后来则都在 T- 吧里混。T- 吧就是台湾都会女同志社群早在 1970、1980 年代的聚会方式，政治经济的历史脉络则是美军在台湾还有东南亚军事势力兴盛的时期，可以看作美国在亚洲新殖民主义的文化效应之一；这个社群里的女同志主体是 T，也叫做汤包，就是英文的 tomboy，可以翻译成阳刚女孩，她的伴则叫婆。

好。有一段我们要特别拿出来分析的就是高三的时候，天使与清清有一次服装整齐的在宿舍床上被教官逮到。她们其实穿着衣服盖着被子，教官冲进寝室，大喝一声，要她们立刻起来「把衣服穿好」，然后就把她们的父母召到训导处，要他们把两个女孩带回去，因为她们做出了这种可怕的行为。下面这一段就是两家父母来了之后发生的状况，小说里头写着：

老妈一进来先狠狠捏了我一把：『早叫你不要住校，你偏要住，现在你看！住出事情了吧？你那死人老爸，什么都不管，只会叫你住校，你们都死出去他就最高兴了。』妈来这一手，不用介绍，大家都知道她是谁了。詹爸爸的表情很明显的在说：『你们看！就这样的畸形家庭（下层本省有问题，贫穷有问题，不懂含蓄，不懂礼貌，才会有这种不正常，家庭关系不和睦，父母不好）才会出这种不正常的小孩。』

接下来，我再引小说里头的一段：

詹一家人故意跟我们坐得远远的，学校宣布让我们两个留校查看，意思就是我们不开除你，可是我们要更加紧密的观察你们的言行，而且不准继续住校，学期快完了，所以住宿费也不能退。（对于贫穷的家庭来讲，这就非常莫名其妙）

老妈没什么意见，詹妈妈却坚持要我退学。（她说『不行，你们一定要丁天使转学』）免得我继续在学校会影响她的女儿。（詹妈妈一直指着丁天使这样说）

「惹得老妈也火了：『干什么我女儿要退学？睡觉大家都有份啊！还是你女儿来睡我女儿的床咧。』」（丁天使的妈就很不含蓄了，她就说破了，你不要以为你女儿没份哦，她跑来的哦。）

妈赤裸裸地把话说出，让我有再一次在众人面前被剥光衣物的感觉，仅剩的最后一丝丝自尊全教这些话给驱离，巴不得能立刻缩小直到消失，让所有人都随着我的消逝而遗忘掉这段龌龊的记忆。

最后这句话其实就是委曲求全：我只要消失了，我自己的羞辱感、大家也好像就没事了，那个完好的秩序又可以恢复了，毫无破绽，因此我最好消失掉。在具体社会事件当中，这种消失也常看见，比如有时候以自杀的方式就消失了，主体觉得：够了吧，可以吧，那样子你们大家都快乐，我也成就了你们。丁天使的羞耻与逃逸在台湾这个空间里非常容易被污名化成为「逃避」，说逃避就一定是没有勇气，自杀通常会被这样解读；其实她正是因为承担了，她才这样做，她必须要这样做，可是她被解读成没有勇气面对生命，没有勇气爱护生命等等。「逃避」被污名化其实也使它成为很难对抗的说法，所以我特别说「逃逸」，就是说有些逃走的方式是积极的、是非常主动的，是有能动性的，是能够继续苟活的。这种积极一定要把握，当然你还要更进一步的去理解这种逃逸的资源可能在哪里，以便也许扩大这种可能性。

丁天使有羞耻，可是她也逃逸了。她的羞耻来自于意识到同性恋行为被曝光、被说了出来，而且被她老妈有点证实了：「哎！她们就同床啊，怎样？」二则竟然是被老妈毫不含蓄口无遮拦的说出来，而且还说出了谁的床啊谁主动啊谁被动啊，就是说这种细节都说了出来，丁天使简直无地自容。可是也就是她老妈的这个不含蓄使得天使

可以假装无辜，佯装无知，使得天使在修辞上可以否认她的同性恋，因而逃避掉原该与母亲共同负起的举止合宜的责任。

怎么说呢？后来丁天使和老妈回去的时候，她老妈在火车上就问她：「什么是同性恋啊？他们怎么说妳是同性恋啊？」丁天使就突然想，哎！她好像搞不清楚同性恋是什么，那我也就搞不清楚了。她老妈还接着说：「詹清清是女的，你该知道吧？你是女的你该知道吧？」丁天使就说：「女的啊，我当然知道我是女的，你没看我穿裙子？我是女的。」这就不用说了，这里好像暗含着大家都同意性别指向一个固定的性向、一个固定的角色扮演的主流逻辑；可是当然，对于丁天使来说不一定如此，其实全都脱钩了。可是这种脱钩，在她妈妈的好像不知道之下就可以有一种生存的空间。她妈妈到底清不清楚呢？这也非常有趣，可能她妈妈的资源和位置不知道同性恋是什么，可是她知不知道有没有在干嘛？她大概知道，否则她不会说「哎！是你们家詹清清跑来我们家天使的床上的」。可见得她可能也有一点知道在干嘛，可是这个东西无以明知，对她来说，她也宁愿「哎！同性恋是什么？」在这个时候，她和女儿有了一个奇怪的弱势联结。妈妈当然知道她被叫去学校，她女儿被羞辱，她其实也在被羞辱，而且不仅是被学校羞辱，也被另外一对家长羞辱，但是有趣的是那时候她和她女儿都可以站在——或者说她也提供给她女儿——另外一种弱势连结的位置。就是说：哎！我也不太清楚那个是什么。也就是说，别人以霸权性的说法来说你、控诉你的时候，你突然说：「我不知道，我好像又知道好像又不知道，我也不太清楚那是什么」。这就是丁天使得以逃逸的地方，因为她的妈妈至少当场看起来没有要全然统和丁天使的性别、性向等等身份。

可是詹清清的妈妈就不一样了。请看一段：

我一路无言，妈也出乎意料之外地没多罗唆什么，大概她从来没见过我这么严肃的表情吧？上了火车，妈突然问我：『什么是同性恋啊？他们怎么说你是同性恋啊？』我吓了一跳，同性恋这三个字像会回音似的，在空空洞洞乘客稀疏的车厢里缭绕不休，我抬眼向四周望了望，还好没人注意到老妈的话，现在我终于明白了妈的反应为什么不像詹的父母这样激烈。

詹清清的中产妈妈就没有提供刚才说的那种逃逸空间，她已经完全服膺于主流的语词辞汇霸权，这就是中坚分子，完全服膺于主流价值里那种都会的知识，承认同性恋就是可怕的啊！同性恋就是变态的啊！正因为詹妈妈认同这样的位置，所以在面对可能的污名时她无话可说，也不可能放下身段承认无知而制作出逃逸的空间。台湾现在有一种氛围：别人家可以有同性恋，可是千万不能是我的小孩，千万不能是我的兄弟姐妹。同学们有时候也会说，哎！没问题，我接受同性恋，如果我妹妹，那就不行了。（笑）这就是中产中坚份子的态度，看起来好像有一种非常包容的说法，啊！可以可以，民主民主，在别人家发生时我都很包容，很开明，一旦到了我身边，一到我家，是我家的某个人，那就完全不行了。

好。刚才说到，在叙事里我们永远进不了丁天使妈妈的真正状态，我们只能从丁天使的意识来看，虽然无法知道妈妈是不是知道什么是同性恋，不清楚它被社会怎样的定位，但是因为妈妈的位置已经被彻底丑化了，她只可能是无知，她不可能有不太一样的知，不可能以不太一样的方式去处理这个不太一样的知，因此天使最后就说，「『妈——』我不耐烦地说：『我穿了这么多年的裙子当然知道自己是女的啦！』既然老妈搞不清楚，我就死不承认。」相较之下，詹清清的家

就比较惨。天使家就是几个小孩挤一个房间，门口就是他们家开的杂货铺，后面就是住家，所有人都挤在一起，在这种空间里说你能够不知道什么也很难，可是这里头又好像有互相给予的一种奇奇怪怪的空间。詹清清家里则是各有各的房间，詹清清也有她自己的小房间，可是在这种看似独立隐私的空间中，她却没有什么自主的空间。詹清清回家后，她爸妈就说，没有退学嘛，只是回家而且留校察看，她爸妈就决定她一定要继续上学。这一点也很有趣，她爸妈显然决定了，她如果不立刻回去上学，那就等同于承认自己有问题了，而他们女儿有问题这是不可以的，所以詹清清一定要回去上学。爸妈还硬逼她穿上校服拖着她出家门，詹清清就冲回家去，把校服剪破了，后来就自杀了。

那天离开学校以前就是丁天使和詹清清最后一次见面，她们爸妈各自带着她们两个离开学校，离开学校以前，詹清清对丁天使大叫，有点像和她说再见，她在死之前也有给丁天使写一封信。丁天使后来在詹清清死了之后去她家，那天刚好詹清清的爸妈不在，她弟弟本来还不让丁天使进，后来才让丁天使进了詹清清的房间悼念她。那个房间完全没变，完全是詹清清生前的样子，可是那个弟弟很凶，他说「你赶快给我出去」。丁天使就问弟弟，『你们干嘛？怎么会搞成这样？你们是不是逼死了她？』弟弟就说：

没人逼她什么。我爸叫她上学，她偏不去，我妈替她穿上制服，要拖她出门，还没到门口她就把衣服脱光，死也不出门。我们都劝她：都快毕业了马上要考联考，好歹把书念完。她就是不上学，还把制服都剪破。我们架她上学，半路上她还跳车，我们没逼她什么，只是要她上学而已。
「没逼她？」我的心碎成千百片，为詹受的苦。「没有！我们没逼她什么，是你害死她的！」詹的弟弟坚持。

这里的逻辑和詹妈妈的逻辑也一样：是你污染了我家女儿，对吧？是你感染了她，是你诱惑了她，是你引诱了她。要不然她怎么可能？她纯洁无知，她什么都不知道，她怎么可能做这种事情。她的纯洁无知，我们要逼使她体现。哦，我们当然不是逼使，我们是为她好，让她无时无刻不体现我们这一种完好的纯洁无知，继续向上，好好做学生。

詹清清的自杀当然是个重大的问题和污点。我们的阅读是，詹清清的自杀是有点可耻的，不含蓄的，和丁妈妈相反的是，詹清清是行动的不含蓄而不是言语的不含蓄。天使在詹的房间里突然看到天花板上的血迹，迫使与她亲近的人寻找解释，一切都暗示着这个自杀是一种中产家庭的失序。台湾社会时空里也曾发生一个类似的自杀案件（几年前的新闻报导），那个家庭里的妈妈自杀了，结果家里迫使所有的成员从此以后绝对不能够承认妈妈是自杀的，就是说，连那个无言的抗议都都不能够被承认，否则这个家庭怎么继续下去？为了不要去处理一个大家共同造就的压迫性状态，所以就当做没有自杀，她就是不小心死了而已。詹弟弟全家都咬定是天使害死了詹清清，因为天使和她谈恋爱，和她发生关系，那是清清迷失的开始。天使则知道，是这个有涵养、好面子的家害了詹清清。

詹清清在小说中最后的声音是对天使嘶声说再见，然而被父母拉回车上。在听到詹自杀消息后两天，天使接到她的信，信里写着：「我们并不伤害别人，为什么他们要伤害我们？我先走了。」台北市最好的女校是北一女，有一年有两个女学生自杀，她们当时跑到一个宾馆钟点房开房间自杀，还留了一封信，里面有一句话：「这个社会的本质不适合我们。」这句话引起了很大的轰动，这个自杀事件也引起很大的轰动，最好的女校竟然有女学生自杀，而且是在钟点房里的浴室里两个人一起自杀！令人百思莫解，当然也引发一些遐想。不过奇

怪的是，大众都说，我们不可能有这样的事情，这个两个小孩一定是哲学念得太多了（观众笑），想得太多啦，太用功啦！怎么也不会扯到是女同性恋。而且如果说她们有可能是同性恋，学校、家人都会觉得你是二度伤害她们，连这个可能性都变成是二度伤害、是对她们的某种污名化。这种恐同，连说都不能说出来，要封闭所有可能性的阅读。这两个例子中的两句留言：「我们不伤害别人，为什么他们要伤害我们？」「这个社会的本质不适合我们。」稍微改一下就可以看到：「这个社会的秩序不适合我们生存」，「这个社会的秩序不容纳我们」，「这个社会的秩序百般地让我们消失于无形」。在这里，含蓄的规训非常清楚，因为不需要压迫，社会的本质就使我们无法生存。

显然詹清清的父母与家庭是合乎中产阶级经济与好人家社会标准的，那也是天使的理想，漂亮、干净、温暖、幸福的家庭。可是结果她发现本来觉得「哇，好棒哦！每一餐饭吃得这么好，睡得好，空间也好」的家庭并没那么好，詹清清连自杀之后都还要被包在那个家里，现在她的房间还保留成那样。你也可以说那是一种感情的表达，可是这样感情表达的强制力、它的胁迫性也充分地体现出来。在学校里、在外人面前、以他们的家庭里，詹家父母要维持形象，就必得坚持女儿的清白，甚至要说他们的女儿是被诱惑、被带坏的。然而詹清清自杀了。

精致的含蓄是一种力道，可以带来沈重的羞辱感，不用说什么，或者只要间接地说，甚至完全不说，以行动而非言语，含蓄就已经在判别是非、善恶、良莠，在默言宽容中传递着性与性别阶级的美学标准，并且要求回馈。这非常可怕，它不仅在判决标准，而且在要求回馈，你还要以它的方式来回馈于它，你要承担委曲求全，你还要说这个方式是最好的。羞辱感是逾越含蓄的影外微阴罔两，含蓄优美的詹家女儿只能以绝对的含蓄来回馈，不能明说，然而这个含蓄却很吊

诡，变成了一种巨大的不含蓄，甚至是死。小说里有另外一种不含蓄比较清楚。这个不含蓄的问题家庭就是丁天使的家庭，这里面往往会产生出不合既定秩序的露骨差异和生存策略。很反讽的是，丁天使这个缺乏所谓正统资源的家庭反而让她得以有一些喘息或者生存的空间，这种家庭从一开始就有种种差异面对面的冲突，家庭里争执、咆哮不断，是差异冲撞、面对面冲撞的所在，不同的规训力道不断地冲撞，而另类的生命力也往往在露骨的差异中成长。

在以下我会讨论这种问题家庭，这种另类生命力的可能性，往往却在正常含蓄的叙事机制里，也就是在叙事与读者批评的联袂投资于正常家庭、于性别阶级关系的理想中被抹煞了。也就是说，小说写了这样一个另类家庭，让她的女主角也产生于这样一个家庭，然而小说后来依然服膺于一种普遍思维、常态思维、正典思维，而让丁天使不可能存活，到了小说之外还得得癌症而死。她最后得了癌症，这又间接控诉了那个不得当的母亲、那个下层阶级的族群，那个不含蓄的母亲。

在批评论述的层次上，台湾的中文书写特别推荐了汉学性别研究，以传统中国女性或女性同性恋来说明中国传统对同性恋默言宽容，也特意标举一种不同于西方的中国经验和思考模态，以抗拒性别研究的所谓西方霸权性。有趣的是，通常如此建构出来的历史，虽不同却显现出相当的一致性，完全符合源远流长的、关于中西差异的传说：说西方强调对立性、抗争性，而中国和平宽容，阴阳调和，突然就有了一个非常一致的、从古到今的中国传统，中国传统里有一致的比如说同性恋被容忍、某一些比较高层的妇女有主体性等等说法都能确立了。

例如在汉学里就出现了这样的声音。西方汉学的性别研究粗略的可以分为两种，一个针对男女性别政治，另一个是针对同性恋研究，针对男女性别的部分从 1990 年代开始出现一种显学说法，在台湾也有

一定的流行性，就是开始挖掘传统女性作家、女诗人的主体性，开始回溯过往，挖掘女诗人、女作家的种种。可是这样的做法其实对抗的是西方女性主义眼中中国过去封建时期的女人都只是受害者的说法，所以在汉学文学批评里有一股声音说：「啊，不！你们说错了，不是这样的，很多女人不是受害者」。这当然是重要的回应，可惜的是，他们挖掘的比较是当代所谓良家妇女的前身，也就是比较上层有些许文化资源的女人，也就是女诗人，女作家。她们充分挖掘这些在所谓传统儒家的体制当中女儿一元配轨迹能发挥的作用，从这边来肯定她们是有能动性的。这当然很重要，这些女性本来就不该被当成纯然的受害者，可是这样的一股分析却只看古代的上层，或者古代能回应或支撑当下主流的女性主体，完全看不见或比较不去看过去的卑妾轨迹，后者也确实比较难找到文献，因为她们不可能成为女作家，你只找得到别人写的关于她的文本，而且那个文本阅读起来非常困难。相关的史料越是往回找，就越是困难，这方面稍微有做出一点点东西的，反而可能是搞历史的，他／她们重新爬梳历史资料，可能从同志的、酷儿或者另类的眼光去重新看待历史资料，比如法律明文、文学名典里下层的如何在那里头显现出充满生命力的、活跃的、被看起来充满了变态性或罪犯性的生活样态。这种另类的阅读其实是非常困难，也是非常珍贵的。

另外在同志研究方面也有一种倾向，像香港的周华山或台湾的一些人也坚持这种说法：「哎，你们搞错了。你看，国外以暴力的方式对待同志或者跨性别者，把他们打死，可是我们台湾比较不会。你看我们这里不暴力，他不会死，不会打他，我们这边是宽容的、是比较包容的。」以前他们真的会说完全不会，现在他们不敢说完全不会，因为活生生的例子已经发生在校园里了。过去这种例子也有发生过，可是从来不被允许这样阅读，就像北一女的那两个女学生就从来不被阅读

为性别异类，高雄那个被打死的国中生叶永志可能也不允许被阅读成跨性别。现在好不容易有了这样的运动，有了这样的政治，有了这样的新视野，才有可能去还原、稍稍还原部分的性别压迫机制。不过，在方法论或者书写风格的评判选择上，对于少数主体的呈现，华人的脉络中还是常常强调要舍弃反抗压迫的，认为那是现代的而且是被简化了的模式，相反的，代之以协商式的包容式抵抗，包容同性恋的传统中国古典女性文化世界。当前的同志论述里似乎刻意建构了一个多元开放健康不恐同的、包容的传统中国性、文化的乐土。

这里的问题主要有三个。第一，对于同性恋以及恐同的历史叙事，以简化了的二元方式来处理，中国与西方、或是现代与过去就都成为本质化的整体，好像过去就完全没有差异了，现代也就是、只是西方的现代，那一种连续性和杂柔性完全看不出来，没有办法分析，这种观点，在不断遭受各种文化或势力冲击已久的、早已是复杂杂种文化、多时空并时存在的港台等地模式都不合适。

第二个问题，它将宽容理想化了，也就是强化了一个想像中的含蓄宽容的传统，阴魂不散的以上对下、以大包小、已然慈恩宽容的修辞确保了性异议或异向者必须尊重、配合、或回馈这个文化，这个社会。也就是说：我们本来就不恐同，我们包容你，那就没有什么值得做太大的改变了，你甚至不要去多谈它嘛，你不要谈这些事情嘛，你越谈就越增加某种问题啊，你不去谈它就没有问题了。于是坚持文化的不恐同与多元化宽容，也就命定了少数或异议者的个人必须负担个人的「不正常」问题。然而如果不坚持去谈，到头来虽然好像确实能在这个空间里找到一些个人的生活策略，可是没有那个集体认同的出现，没有那个集体运动的发生，没有针对那个细致压迫的权力部署的分析批判的话，这些个别的人只有看到最极端的牺牲或者自我解决的例子，然后他们在这个时刻必须担负所有个人以及社会的所谓「不正

常」问题。

问题三，「宽容」的含蓄政治的确也是至今仍能在日常生活或公／私领域活动或者行事言语中可以观察到的轨迹，因此「宽容」还必须作为一种修辞的含蓄政治，作进一步的分析，而不只停留于不证自明的价值理想。周华山在他的《后殖民同志》里有个例子：香港同志很少因为性取向而被老板辞退，即使上司十分恐同，也懂得以「工作表现不佳」为由以辞退同志职员，完全不必提同志身份。华人社会绝少以暴力或激烈的方式去压迫同志，同志在生活上遇到的最大问题还是和父母的关系。周华山的分析把公共空间里的问题几乎完全消解了，消解的方式是即便上司恐同，他也懂得运用特定的修辞来让他的恐同不会直接表明，而是在这种修辞之下仍然执行了（同志必须辞退他的工作或者必须要离开）。

我们认为这样一种维系和平的方式本身就是一种恐同，其实它是支撑特定文化历史中生产恐同力道的一种共谋，而这种力道并不亚于身体或面对面的暴力。这种维系了和平的书写策略，将会继续孵化这种「宽厚含蓄」的「善意」力道，将性异议连带恐同都推向一个彷彿不存在的、华人世界的罔两时空。性异类就变罔两了，只能偶尔出来写一封大家都解读不清楚的「这个社会不适合我们」；她的出现就变成不可读解的问题，而可解的方式都是再度确立那个制度运行的方式。于是，眼前同志职员以别的理由被辞退了，而我们额首称庆，说恐同是现代西方的事，我们的华人社会只有非暴力的「默言宽容」，老板未曾使用暴力。是的，他没有使用个人的身体暴力，但是，难道不是象征的暴力在此作用吗？这也是何春蕤昨天说的，到底谁杀了跨性别小孩，谁杀了詹清清？难道不是一种象征的暴力在运作吗？

在《庄子》的故事里，罔两的声音、位置、身体、欲力都不可知。但可以描摹的是，不容罔两的时间与空间的种种作用力，往往就是以

最善意体贴的形式展演出来、让人感受到那份展演和感知都是真确的。我们很容易觉得那是一份好意，可是那样的位置发挥出来的好意力道是有压迫作用和力量的，而且会更因为这样而有效，其效力就在于它充分表现了善意，效力就在于罔两往往自动自发的以各种各样的言行来证明自身的并无贰心，或是有的话，也能撑着，以唯一的玩法、活法、说法、做法继续玩下去。这又回到那个统一性了，因为真的只有一种玩法，好像另外一种就会破坏和谐，好像另外一种就会表现异心，不同于大众的心，然后这就是一种背叛、叛离，一种不能存活于时空里的状态。而在这样的一个社会氛围里头，以爱之名进行的那个强制向心的作用，以爱之名造就的一种绝大毁灭性，可是这个毁灭性也不要低估了另类的生命可能。

好。最后讲一个小小的故事。有一次我们在台湾清华大学刘人鹏的课堂里放了女同性恋的纪录片《T 的气味》（Scent uVa Butch）。这片子是美国拍的，放完后进行同学与老师讨论，有一组的一位男同学报告他们那个小组看了很震惊，结果当天有位非常进步的男老师在场，他也说：「对，看了这样一部纪录片，我很震惊」。后来我和刘人鹏在讨论过程中就突然说到，日常生活中，为了不让周遭的人们随时随地处于「震惊」的状态，性异议份子、性别坏份子是如何的必须二十四小时神经紧绷，也就是说，为了让你无时无刻不觉得舒服完好，感到周围是应该的秩序，有多少人要很累啊？累毙了！（听众笑）天哪，为了防范你被震惊，我们来计算一下精神和身体的代价吧。好，我们开始讨论，大家有什么想法？

问答

同学：丁老师您今天讲的同性恋文本呈现的问题，让我想起中国新文学里丁玲、郁达夫早期的小说也有写同性恋的表现，后来这个呈

现断掉了，我要回去考证一下是不是也是被含蓄政治给谋杀了。（笑）但这个不是我的问题。我的问题是要是这么引出来，我听讲演会从两个方向去听，一个是观点，包括大观点和小观点，一个是我会注重您推出结论的思路和过程、理论资源还有史料资源。刚才您在以《逆女》为例证分析含蓄美学和政治的时候，我想您至少有这么四重视角穿透和互相渗透：一个是镜像说，这是您整个从《逆女》来说恐同的基础；第二个是叙事学，这个很明显，不用多解释，包括文本的叙事机制、读者的阅读方式；第三种就是性别，围绕着恐同的问题；第四就是您对含蓄宽容传统文化和恐同之间关系。我想您至少有这四重视角在研究您所论述的问题。我的问题就是，您是怎么自觉地运用这几重视角来针对您的问题？其实我们也在这中间能够看到您的运用，但是我更想看到您背后的操作，因为我们经过 1970、80 年代以来庸俗社会学的文学批评之后，我们对于文学研究的思想化和社会化有所恐惧，如果研究文学作品的时候我们把文学当作思想材料、政治性材料、社会材料的话，就会恐惧。您这个研究好像又回到以前的窠臼里去了，在这里，《逆女》的材料主要是被当作性别政治的材料来分析的。

同学：我问丁老师两个问题。您的题目是「含蓄与酷儿」，含蓄与酷儿两个是矛盾的命题，为什么把两个矛盾的命题放在一起，这是一个问题。另外一个问题想问丁老师，含蓄是不是控制？

同学：您在提出含蓄美学的时候，是从文学领域进行政治的分析。我在想，在社会上其他的领域我们经常听到提倡女权主义、提高妇女地位，我们几乎听不到提高男性地位和倡导男权主义，所以一种强势是不需要说出来的，就像男权，它有一种不需要说出来的强势。如果我们看中国历史资料相关历史记载，从研究《金瓶梅》从君王到普通的臣民，中国对同性恋这种现象似乎都是比较包容的，从我自己的观点来讲，我们现在把它界定成一种「同性恋」的话，它对社会造成的

危害、对两个人之间造成的危害，相比于我们一直所认同的异性恋来说，它的可能性更小。实际上，无论从个人还是从社会来看，同性恋可能都比异性恋具有更大的合理性，因此我觉得才可能说在我们中国文化当中对它有一种巨大的包容。听了这几个老师的讲座，还有今天老师谈到的，丁天使和女孩子同床被抓住了之后就把它「言说」出来而证明是、建立成一种同性恋。我就在想，我和多少个女孩同过床，为什么就从来没有人说过我，把我言说出来，说我是这种行为？是不是这种沉默本身就是一种强势，而说出来了，反倒变成了一种弱势？

艾晓明：我问一下，你的意思是说，实质上我们的传统本身就是宽容的，所以，不说也是好的，反而说出来就麻烦了。那这样不就是回到了丁老师讲的第一个问题，现身与隐身？就是，你何必要说呢，说出来自己找麻烦，还不如不说？而且我们中国传统也没有怎么你啊！会不会是这样？

同学：我想是很接近这样。

同学：我想问一下丁老师，有一部大家比较熟悉的电影《蓝宇》。这是一部同性恋电影，在香港、台湾以及中国大陆地区都有上演。以前同性恋电影是被禁，而且不可能在一个比较高的层面上被确定，那你怎么看待以下这个问题的出现：大家和个个影展都承认它是一部好电影？而且电影里的演员不是同性恋者，大家也很清楚，认为他们是好的演员，就不会用比较有色的眼光去看。而且导演是同性恋者，但也没有人去想同性恋导演怎么样，只是讨论它在电影艺术层面上的东西。而且这个电影的故事是女作家写的，她不是同性恋者，而是异性恋者。

同学：丁老师好，我想问的问题是，现在同性恋小说中的同性恋和《金瓶梅》古典文学的同性恋的产生原因有什么不同？表现形式有什么不同？是不是他们在本质是不一样的？我理解的古典文学中的同性

恋可能专注于性别方面的，而我们现在文学里的同性恋其实好像是多了其他的含义？

同学：丁老师您好，含蓄美学是在爱的名义下进行的性别压迫，这让我想到另外一个问题。同性恋大众见得很少，所以除了反对和宽容这种性别压迫之外，可能更重要的一种心理是好奇。现在为了要替同性恋平反，直接介入、去调查观察他们的生活，这有没有对他们形成一种伤害？还有许多同性恋的小说，如《孽子》、《荒人手记》、《鳄鱼手记》等等，从标题上都看得出来他们都是孽的、荒的、还有鳄鱼之类，他们都把自己界定在与主流、大众相违背的一种位置，他们这样写作文学作品，是不是也有点迎合大众好奇心？

丁乃非：我先试图回答一部分的问题，从最后一个问題开始好了。你刚才说现在社会对同性恋充满好奇，这种好奇本身是不是也会有问题？它可不可能也暗含了其实是规训的一种眼光和做法？我觉得当然有，最清楚的就是八卦化的媒体那种猎奇式的追踪。猎奇的同时，它也伪装成善意，这当然也有问题，但是效果上是不是一定有问题？我觉得不一定，这就变得很复杂，因为许多边缘的主体还就靠着媒体上有限的呈现而知道我不是单一的、全世界唯一的怪胎，可能还有一些其他的主体和我一样存活。因此，媒体这些影像还是非常重要的。我会觉得媒体报导虽然是有问题的，但问题不大，真正的大问题是在于只有那种猎奇，只有那种好奇式的，只有那种把对象当作客体病人来研究的那种研究，而没有别的观点。可是如果能够同时有很多其他的观点，其他的呈现方式和角度，那就很不一样了。

这就来到你的第二个问题。这些书在名称上都已经标出那个边缘位置，荒原啊、鳄鱼啊、动物啊，那这样是不是在重复主流的排挤逻辑？我觉得一般文本的书写和阅读，它的作者位置多半是被出版商和媒体操纵，你很难和那样庞大的权力机构搏斗。他怎么摆放你，是他

的权力，你只好在里面努力穿插你的说法，或者说，阅读者也要非常努力才能歪读，才能读到一些资源。可是我觉得至少在台湾，这些书已经是一种自我操弄，自我打造，像《鳄鱼手记》啊，《恶女书》啊，都是在积极打造恶女，认同恶女，那就是现代性认同政治的打造：歪读、歪用、挪用，重新赋予它积极的意义，这就非常不同了。它有另外一种文化的参与，它不是大众媒体的参与，而是另一种文化，这是同时跨了通俗文化（像《逆女》）、经济文化的一条线。这种积极挪用的意义就不会是复制主流，因为很难让它复制主流价值，人们看了会眼睛痛，不舒服，那就已经不是复制了，它已经造就了另外一种作用。

刚才有一个问题有关古典同性恋和现代同性恋的差别，这方面其实也有很多的研究，西方的、关于中国的、或亚洲的都还在进行中。同志研究的历史就牵涉到同志研究历史观，有点像我们说女性主义的历史观：怎么回溯、怎么看待古代同性恋行为、同性恋生活模式、同性恋情感。那个光谱也很大，有人看，回头全部都是自我的前身，都是现代同性恋的前身；可是也有人做非常非常细致的区分，在什么时代、不同的脉络之下，同性恋行为是可能的？它有什么样的意涵？和现代身份认同有什么不同的意涵？我立刻想到自己觉得比较有道理的观点：中国古代，像明代，男风盛行，那并不是普遍，而是在某些地区比较常见的行为，而且在某些特定的社群中也有特定的身份，这个身分很重要，这也有很多研究，比如古代中国文化里身份的差异也是很重要的，被情欲化的一部分是身份和身份之间的差异，带有情欲的可能性。这和当下拉出情欲作为认同政治的主轴，而且是非常明确的一种认同政治，其中的权力如何被压抑，如何可以得到、争取到该有的资源和人权，就很不一样了。当代的同性恋认同、个人身份认同政治，所演化出来的比如说生活风格、生活模式完全不一样，在特定的条件和社会里有连带的一整套生活方式、认同看法，会和主

流对抗或明显不同，可是因为有集会的合法性，有集体的、自己的文化、生活模态、甚至经济方式，因为这样而有相对的一种平等性，也当然同时有政治性。

另外一个，关于影展有了很多同志电影，这个又怎么看待？如果大家都在看同志电影，这是不是就少了点压抑？

同学：我的意思是说，没错，您说的是含蓄美学。但是这些电影出现，而且被称许，这样是不是也是一种含蓄的对待呢？

丁乃非：我不知道耶。我觉得有些人一定是那样看，甚至有些人是不去看的。

同学：虽然不能公演，但以前根本是不可能这样的。是不是大家比您所说的含蓄是不是进步了一点点？比较 open 地去看待，而且大家完全可以接受？

丁乃非：你是说在这里对待的方式比较不含蓄了？我觉得某种辞汇的运用是和那个地方的政治文化非常相关的。

艾晓明：让我来试着回答这个问题。第一点是关于中国大陆对于同性恋含蓄不含蓄。我 3 年前访问过《东宫西宫》的导演张元，他告诉我们，电影放映局对同性恋题材是——不能放，我们是通过不合法的渠道去看到的。

同学：电影是不能公演，但是在媒体上，比如说《羊城晚报》，大级的报纸上都在不断地写，而且有影评，而且电视会访问演员，你们拍这部电影有什么感想啊。

艾晓明：可是它不是放在同性恋文化这个角度去讨论，是放在流行电影里去讨论的。

丁乃非：嗯，对。

艾晓明：比方说，我们现在报纸上有个很奇怪的现象，我们要打击盗版电影对吧，可是报纸上每周碟报都是盗版电影（观众笑），是把

它作为流行文化现象的。

丁乃非：台湾可能不太一样，有很明显被控管的核心区，就是邱妙津讲的那个「圆」，在这些领域里，它有明显控管，某些通俗文化它就懒得管，因为它觉得不重要，而且这表示我们很开放。可是等到边缘的东西开始发生效应了、渗透到别的领域了，它就可能开始觉得要管。我也不是说台湾都是含蓄，其实台湾某些方面一点也不含蓄，可是那个含蓄的压力存在，而且越往核心走，比如说，你越是好学生，考试顺利，做好学生做到底，那个含蓄的压力越大，越往中坚体制、统治阶层，压力越大。我现在觉得还有一种另外的状态：其实不含蓄从那个中心溃散出来了，事情是会变的，这里还会有一些可能性，但是还需要一种运作。我想到艾老师翻译《蓝调石墙 T》的过程，人家说不要她翻译这本，是因为它是「这种书」。在这里没说出来的是「这种乱七八糟的书」，这当然是含蓄了，你明明心想这是「垃圾书」啊，而且连她也读「垃圾书」，她还要翻译「垃圾书」，「垃圾」要扩散了，当然要挡一挡。可是我们要说的是，垃圾书滋养了很多人，她们是需要滋养的，资源应该重新分配，好让边缘人也有文化滋养。

何春蕤：我讲一个比较动态的例子给你们听。台湾有个蛮著名的男同志记录片叫做《不只是喜宴》，导演希望新闻局能补助把片子带去国外参展的费用，新闻局通常非常鼓励制片的或拍摄的人带片子到国外去参加影展，因为这样会提振台湾的形象，可是这个片子送去新闻局申请经费，新闻局支支吾吾地一直不补助它参展。当时申请不到经费的时候，我们曾经有三十几个人拿着大布条去新闻局抗议为什么同性恋电影去影展的时候得不到经费补助，说这是一种歧视。后来导演陈俊志的另部片子《美丽少年》也得到国际好评，台湾这个地方信心很脆弱，一旦有「洋人都看得起，我们自己还看不起，怎么得了！」（笑），这类片子就处处都走得通了。后来《美丽少年》这部电影在台湾

甚至正面形象到一个地步，在中小学里都会放《美丽少年》作为性别教育之教材（观众笑）。所以用这个片子的例子来说，它有一个变化的过程，其中充斥的力道已经不再是同性恋主题而已，还掺杂了外国势力，国际化的渴望可以成为一个力量被你使用。

丁乃非：《美丽少年》这个片子非常好看，希望在这边也可以有机会放，片子主角就是三个很媚的年青男同志，他们不是演员，而是平常人，但是这一代真的很不一样，很有力量，而且在台湾校园里的氛围也改变得非常快，其实是有力量激起运动的可能性的。

好，刚才还有个问题认为有时候含蓄其实还是蛮好的！这个其实我不反对。我们在台湾也不认为必须要以一定的方式对抗含蓄，也可以用含蓄的方式来对抗含蓄，不必然是导向悲剧的。同志其实在他们的书写里已经写出非常多的方式，反讽的呀，嘻笑怒骂的啊，好像看似丑角乱说可是其实说出至理名言呀，有各种其他的方式来对抗无所不在的控管机制。可是我们之所以好像在坚决丑化含蓄或者一定要批判它，因为这个也是重要的，因为在台湾，含蓄就是不能被碰的，尤其在中文系统里面，批判含蓄，竟然也会导致有点像被封杀，因为批判含蓄就好像真的碰到了什么东西，或者丑化了一个太重要（太政治？）的美德。事实上，美德的力量就在于大家都不能碰它，不能去说它，不能去挑战它。有很多例子是主体努力协商出各种存活的方式，在既定、恐怖、镇压的状态下发展各种方式得以存活，因此我们要拒绝再诉说悲情故事，而是要挖掘能够存活的真正原因；也就是说，边缘主体得以存活，不是因为文化和社会的含蓄，功劳不能又给体制啦，而是这些主体自己找寻出来的协商方式和存活方式，这就是我们为什么一直要有非常不统和的一些方式和策略，以进行另类的阅读。存活的功劳绝对是累积于弱势的这一边。

第二问题是，含蓄和酷儿是不是有点矛盾？是，是，含蓄和酷儿

放在一起就是矛盾。可是台湾本身就是各种矛盾并存的空间，我觉得困难就在于如何能够理解和分析这样子的矛盾，而且进一步从弱势的立场去找寻一种突围的可能性。然后，含蓄是不是控制呢？这刚刚我其实已经回答了，我觉得基本上从一个弱势观点来看，它是控制，它就是控制，可是它有没有可能不经意的滋养了另类的生存方式呢？当然有可能，可是功劳不能归于它。

最后，有关叙事学的部分：我到底用了什么？我到底做了什么？我这样子是不是一种用叙事方法来服务于社会的一种政治阅读？简单地回答，我其实是叙事学训练出来的，因此还有那个训练的烙印，因此我会非常努力的把叙事的分析做好，也就是说，不要对不起文本。我是不是让它指向一种政治的阅读？我觉得，是，因为我们硬是做了那个联结，可是为什么做这个联结？因为我觉得过去在台湾，学术和社会联结的导向常常都是支撑主流和政策的，都是靠大边的，或者它容易被大边所用；可是我们的做法就是执意让这样的联结反而指向那些在强势和霸权运作之下难以说出口的。我们希望用我们学术的优势位置和优势空间，透过这种阅读力量来转化成新的文化资源，这种新的文化资源不是强化那个体制，不是在让含蓄能够巩固扩大，而是让它能够导向不一样的阅读。

张世君：我对刚才丁老师的话做一个回应。我觉得从另类的眼界来说性，来说些异端邪说之类的事，这是个非常好的角度切入中国文化，这种思考同性恋的角度我很赞成。我们学术研究的确要和社会文化相联系，和实际相联系，你看他们谈同性恋，从现实走向舞台，又很巧妙的联结到两个女同性恋的自杀，他们从觉悟走向了这个社会的一种秩序的改进。他们不要替秩序说话，而这种文化真的是呈现出一种宽容的气氛，通过对同性恋的关注，反思中国文化，甚至达到颠覆中国文化所谓的温柔敦厚，指出含蓄的封杀。你家里出了个自杀的

人，你都不敢说是自杀的，就像我的哥哥在1984年离家出走，可是都不敢吭一声说离家出走，因为那是很没面子的。人家通常说，离经叛道的人还要离家出走，你对社会不满吗？（笑声）连说都不敢说！在我们家也封杀，说都不敢说。当时我还在读大学，一说出来，我在同学当中一点面子都没有。所以，我很感动。何老师讲的，丁老师讲的这些对于我们研究文学、研究女性主义的人，她提供了一个切入点，是走向了社会，很值得我们效仿。

陈光兴：我其实也想做一些回应。今天很多讨论被揪在好好坏坏的问题上，可是我觉得基本上在谈含蓄美学的一个根本的东西，也就是把它当成一个解释性的概念，它也有好的部分，可是这不是要谈这问题的重点。这篇文章其实暗示了一种新的主体理论的可能性。

我们通常了解的主体理论，基本上是从所谓西方个人主义、平等主义出发的，所以是把主体打平了，抹煞了差异而出发的。可是你回到丁老师说的，你会看到所谓的主体，也就是那个形和影和罔两之间，是有落差的；也就是说，主体不是等价的。我们分析的时候常常把规范性的东西和分析的东西搅在一起，然后看不到主体本身的差异性。形和影，你们很容易懂，但是罔两就是旁边那个亮光，也不是亮光，叫微阴，一点点的阴而已。假如用分析性的概念来讲，形如果是男性，也许影会是女性，那罔两是什么呢？很可能就是女同性恋，或者说是跨性别。放进另一个轴线，在台湾的资本主义脉络里，你可以说其实形是资本或是资本家，劳工可能是影，然后罔两是谁呢？是外籍劳工。用那种轴线，你就可以看到谁是少数民族，谁是根本没有办法进入主体内部以便形成对话的。

这也就是说，丁老师把原来的主体概念复杂化了，而且可以看到它中间的阶序关系。也就是问，谁的力道更大？谁是不断被质疑可是又不断被巩固的东西？在罔两问景里面可以看到一个新的文化资源，

让我们可以重新挖掘，让我们重新思考主体是什么。这和我们原来从西方角度理解的主体产生了断裂，而且会回过头来更能够贴切于我们存活的真实状况。

从含蓄来讲，也有一个重要的理论和方法的暗示。我觉得丁乃非和刘人鹏踩到了一个地雷，是什么意思呢？其实可以展开的是这个现代性的复杂性，也就是说，含蓄做为一个封建时代就存活的东西，是如何一直存活到当代生活里面？这也是我第一天就企图想要讲的，就是所谓的现代性不是一个和传统的对立，而是这些东西如何继续有机的存活在当代生活当中，形成一个所谓现代性内在的某一种性质。当然，这里的困难就是你要怎么去理解、去解释这个东西如何存活下来？是透过很具体的一些实践，一些生活过程，它不断地在延续。可是重点不是说当初的含蓄和现在的含蓄有什么差别，而是说，具体的社会、客观的历史状态已经改变了，可是这个东西还是有机地被纳入到这个运转的机制里面，所以这里就有了复杂性。

要怎么样重新去挖掘？好，含蓄本身做为一种理论概念的时候，是一种解释，一种分析的方式。过去一个世纪，「自我」都不被当成一个所谓的理论问题来看待，其实在日常生活里有很多这种理论问题，它们要被澄清，也就是说，现代性的那个复杂性，在日常生活里可能早就存在了，而在现代化过程里却不见了，也就是说，在现代化以后反而这些东西会看不到。这里有一个重要的障碍建构在一些语汇里，就是说东方—西方，中—西的对立；只要套到这个模子里，很多东西的细致分析就出不来了，看不到了。我想建议，大家也许可以思考要怎么去处理这个所谓现代化进程中的差异。

我们用中西对立的模式来思考的时候，其他东西就不进入视野，例如第三世界不见了，亚洲不见了，非洲也不见了，对不对？问题就在于你用什么来做参考的座标。我们通常一想事情就说美国是怎样怎

样的，例如民主就是以美国为座标，其实不是那个样子啦！我一直在讲，所谓现代化进程的差异性其实已经搞了一个世纪，有很多东西在这个过程中已经产生了很多复杂的一些变化。可是这个历程到底是什么呢？我比较大胆地讲，其实我们不太了解我们自己的社会。这现代化的历程和它的交错、复杂性之所以没有讲清楚，没有分析清楚，有个出错的地方就是在那个参考点的僵化，也就是说它不够多元化吧！一旦多元化的视角开始出现，比方说韩国可以进入对照的视角时，也许生产出来的知识是不一样的，是不用韩国作为参照点所得不到的知识。所以我说，今天对于含蓄的重新思考，其实蕴涵了一些理论和方法、意涵，鼓励我们用其他的参照点重新对照出一些其他的可能性。

吴敏：我有一句话回应陈老师。我也觉得含蓄是一个很重要的概念，但是，是不是用含蓄倒是可以考虑的。鲁迅在他的《野草》有一个反复强调的概念，叫「无物之阵」，就是他处处感到传统文化对他的压力，敌人在哪里？不知道，但是处处他都感到陷入到无物之阵当中。这个无物之阵，鲁迅深切的、强烈的这种感受，就是和我们所谓宽容、平和、温柔敦厚粘在一起的。所以我觉得，真是一个很有力量的理论概念。

丁乃非：对，可能在大陆应该置换成鲁迅的说法，可是在台湾因为不会用鲁迅，所以含蓄反而是被利用来做很多事情。

吴敏：我受到何老师的情欲解放观念的巨大冲击，但是我发现我行动起来有重重的压力。我会考虑到我的儿子，这个儿子已不是什么观念的问题，而是牵涉感情问题，我的责任在其中，他是一个无形的压力。我感觉人是在无形的网络当中，许地山有部小说叫《缀网劳蛛》，我特别喜欢，真的，人就像是蜘蛛，你是被结在网中间，你不知道网什么时候会破，怎么破法？你就只是不停地补网。

艾晓明：我们通常把含蓄当做中国美学的传统，当做我们中国文

化的价值，甚至当做中国对待同性恋的一种异于西方的、好的态度，是我们可以发扬光大的东西。所以我觉得上午讲的主要是一个挑战，说出含蓄的内在不一致和它的迫害性。我们在讨论妇女学的好多问题时也常遇到障碍，就有人说我们中国一直有着阴阳协调呀，说西方在我们这里不适用，我们早就有阴阳调和呀，男女协调呀，后来还有「妇女能顶半边天」的传统，好像我们的文化很好，不需要改造。我觉得很多听来很正面的辞汇或者价值，本身可能就是需要去质疑的。

同学：丁老师，你好！我注意到你用的文学文本主角都是女同性恋，你刚才提到有一种说法是默言宽容的含蓄策略，我想其实他们所面对的问题是中国传统一直以来有没有对同性恋的宽容？我想这种宽容往往是对男性的宽容。我们知道宫廷里的皇帝呀，或者那些宦官之家的男同性恋，或者古希腊的同性恋传统，那能否说在一个男权建构的社会里面，男女同性恋会得到不同的对待？谢谢。

同学：丁老师，你好！我想老师提到的同性恋一般是两个人的关系而没有涉及到家庭，同性恋者这种家庭属性在文学作品中有没有展现？

丁乃非：你说的家庭是什么意思？是共组家庭之后的家庭？

同学：老师，我想问最后一个问题，我们今天对含蓄传统提出了一个温柔敦厚的质疑。不过我认为，家法有一破，也有一个立的过程，你告诉我们温柔敦厚这是一种强制力，对同性恋是一种让他们很不安、让他们时刻崩紧神经的力道，那我在想，如果我们在破的过程中，那我们要立的是什么东西？我们如果不要含蓄，那我们要怎么办？

丁乃非：OK，我很直接的、很快地回答你要做什么，我想到的立刻就是一个不含蓄的建议，就是补充无知（笑声）。我觉得是补充无知，因为是巨大的无知让含蓄能够运行无碍，而且能够理直气壮，而

且还能够自认为善。可是那个无知是不是一定要对方提供给你，提醒你？错！你得自己努力去寻找，没有任何同志需要和你说任何事情，他不用再承担这个责任，因为他已经承担了太多了。想要克服那个巨大的无知，就得自己主动，拼命，就像任何其他学科一样，你自己努力去找，就是这样。

男女同性恋的差异待遇问题。女同性恋不是不存在，过去以为男同性恋比较多，当然可能是因为父权留下了比较多有关男性的文书资料，你想当然以为比较多是男的。可是你知道，还有一大堆譬如说妖婢、婢婢、婢妾之间，家族内部的所有女生之间，都可能有各种试探性的关系，这些很难留下资料，可是刘人鹏的研究有一部分就是在做譬如《聊斋》里头的一些关系重读。你知道，两女一男的故事，不一定中心人物是那个男的耶！其实重点搞不好是那两个女的。或者两男一女，那个重点也不一定是那个女的，而是那两个男的。这在西方文学其实有重大的重读，酷儿理论家 Sedgwick 就彻底重读了西方 19 世纪所有那些看似男女为主的言情小说，而其实重点是两个男的，那个女的只是中间的转圜地带，不是最重要的角色。两女一男的故事也这样。所有一对多的关系里，那些「多」之间还真很难说是怎样的状况，你不要以为「多」都是在成就那个「一」，可能那个重点是在多能破那个一，而有一种关系。这种阅读也是有人在做的。

何春蕤：这里的关键就是：哎，后宫三千佳丽不都是以泪洗脸等候君王宠幸的（笑声）。另外，我觉得我们这一次课程有个特性，我们总是会凸显我们研究的脉络是什么，我们是在什么一个环境下开始做某个方向的研究。刚才你们一听到含蓄以后就拥抱这个词，就开始含蓄来含蓄去，我就有点担心你们会不会又忘了丁乃非的写作脉络。因为现在有一些学者在和西方的同性恋论述做比较的时候，会突然举出来，我们中国文化好呀，我们多宽容呀，你看我们古代典籍上有多

少同性恋，他们都没有被打死呀，他们都没有被杀呀，所以我们中国的文化对同性恋是比较宽容的。丁乃非和刘人鹏是第一对写作者，他们找到这样一个名词，叫做含蓄，来描述这些人的口中所美化的中国文化景象，那种宽容包含了巨大的压迫力量。

也许有人会问，含蓄就一点好的都没有吗？有时候含蓄一点，大家和平相处不是容易点吗？没错！不过，在这里要指出来很重要一点，就是有些同性恋是想要含蓄的，有些同性恋觉得含蓄挺好，因为他在含蓄之下苟延残喘的时候蒙混蒙混就过了。可是你知道有些人是没法含蓄的，他（她）的样子就不含蓄！（笑声）比方说，我昨天所介绍的很多跨性别，他（她）身上活脱脱的就是不同样的性别特色的融合，你叫他含蓄都含蓄不来，人们往往也很不含蓄的向他们表达厌恶怀疑。在这个时候，你才能真正看到，原来那个看来好像很含蓄、很包容的体制其实具有巨大的排挤能力，它就是会叫跨性别活不下去。所以我说，在这里你要看到：同性恋主体也好，跨性别主体也好，其中有些人能够在这个含蓄的体制当中玩得转，能够活得好，他就觉得含蓄政治也不失是一个很好的策略嘛！这个含蓄对我来讲还能处理嘛！可是对于另一些人来讲，他是活不下去的。这也就是说，因着各个不同主体的不同位置和不同装备，他们有着不同的文化资源，因此不同的同性恋者也会有不同的位置和不同的立场。这一点也是大家要放在心上的。总之，也许拥抱含蓄的那些人，和那些想要揪出含蓄之中巨大压迫力的人，他们其实是在不同的位置上，他们能够运用的文化资源不一样，因此他们感受到的压迫强度也不一样，所以他们的策略也不一样。

时间又到了，谢谢大家。

2003年1月9日上午

录音整理：张碧儿、张俭、黄群

参考文献：

- Tsai, Ying-chun. 1998. “The Poetics of Reticence in Classical Chinese Literary Thought,” paper presented at the Crossroads in Cultural Studies Conference, Tampere, Finland, June.
- 白先勇，1992，《孽子》，台北：允晨文化。
- 朱天文，1997，《荒人手记》，台北：时报。
- 杜修兰，1996，《逆女》，台北：皇冠。
- 周华山，1997，《后殖民同志》，香港：香港同志研究社。
- 邱妙津，1994，《鳄鱼手记》，台北：时报。
- 许地山，1985，〈缀网劳蛛〉，《许地山散文选》，杨牧编，台北：洪范。
- 陈雪，1995，《恶女书》，台北：平安文化。台北：印刻（2005）。
- 费雷思，2001，《蓝调石墙 T》，台北：新新闻。
- 鲁迅，2002，〈野草〉，《鲁迅散文选集》，台北：里仁书局。

综合讨论

性／别与社会差异

何春蕤、甯应斌、丁乃非、陈光兴 主讲

何春蕤：我们还没有来广州以前，艾老师已经把一些同学读我们文章的回应转给我，也有一些在这几天当中累积的问题，我们觉得总是要抽一些时间跟大家对话，而且或许在这几天的过程当中有些东西遗漏了没讲，或者有些东西因为对话的限制所以没有办法详细说，所以今天特别针对一些我们觉得值得讨论的题目谈一谈，也许能够引发更多的讨论。

我们所谈的是我们个人在学术研究中与台湾的社会生命结合所得出来的经验和一些知识的结果。你们能用多少，或者你们在中间能够体会多少，那真的要看你们自己个人怎么样去了解你们的社会，你们想要怎么样的塑造你们的社会。

我觉得我们这几天的讲课如果示范了什么，那就是示范了一种做学问的态度吧！这个态度就是对于自己原来所知道的事情永远抱持着一个可以有点距离地加以批判的、反省的态度。或许有些朋友在过去这几天的课程中一直听到我们好像在批判某一种女性主义，不过丁乃非和我都会同意，我们在早几年都曾经拥抱过那种女性主义，我们都曾经拥抱过听起来有点教条的运动思想，或者严峻的要求全世界的女人都应该跟我们一样有这样高超的道德意识或者智慧或者自我认识之类的。可是在社会变迁发展的过程中，人是会因为很多「意外」事件而和别的人、别个阶层的人、别个生活风格的人碰撞在一起的，这种

接触和碰撞使我们看到了过去在我们有限的社会生活中没有认知到的人和事，也接触到一些过去我们不认识但是一直被笼罩在成见和歧视中的人，这些有血有肉的接触，以及那些其实代表了社会权力布局在变动的「意外」事件，都迫使我们检视自己原来的想法，使我们面对了抉择：我们是要回过头来反省自己原来眼界的局限性？还是继续蒙着眼，把原来那个自大的自我扩散到别人的生命当中，强迫她要和你一样？这大概是在当时所做的一个抉择吧。

所以我们虽然好像在批判某一类型的女性主义，但是我们的批判倒不是要告诉你们说女性主义的某个支流或者某个说法是「全然」无效的；相反地，我们只是想指出来那样的一个立场可能会有什么样的盲点，而在社会变迁的过程当中，这个盲点有可能会变得很大，大到这个支派的人会开始成为政策的设置者或执行者，以至于她个人的某些阶级成分或者阶级的道德意识会变成全民都得遵行的法律。在一个角度来看，我们就觉得某一种女性主义立场已经变成了一种有力的权力位置的意识表彰，我们觉得这个时候就必须指出这个立场的可能盲点，必须要批判这个立场和统治权力之间的共谋。

你们比我们幸运，因为你们现在接触到女性主义理论的时候已经听到我们对这些盲点的反省，你们因此能够在成长、学识累积的过程当中省下走岔道的精力，不过，当然这也使你们缺乏我们走过这段路途的深刻体认。基本上，我们希望大家能够保持一个比较开阔的胸襟，因为我们在台湾经过这么多辩论以后觉得最要避免的就是「教条主义」，任何形式的教条。「教条」的意识就是认为自己是永远不变的，是唯一正确的道路。

或许我们在谈情欲解放的理论或者含蓄政治的批判时，你会怀疑我们是不是也把自己放在一个道德高调的位置上。不过，如果你们听的时候觉得我们的语气有很高的抗争性，那是因为我们的反省和批判

往往诞生在一些强烈抗争的历史时刻和情境，因此它也带着那个脉络中的气氛。即使如此，我个人还是不会特别为这种气势感到抱歉，因为我觉得很多时候在改变社会的过程当中，我们不仅仅是说理，不仅仅在理性上面说服人接受或者可以听得懂一些挑战一般常识成见的新观念，更重要的是让那些和常识成见纠结在一起的情绪也被同时松动。我这样子说，是因为我认为「信念」「成见」不仅仅是一种理性知识，这些知识之所以看来屹立不摇倒不是因为它们特别正确，而是因为它们勾结了很多生命历史中的东西，有着强烈的情感情绪作为它的物质基础。不幸的是，情感——作为自我和安全感的窝巢——往往也是最难动摇的：有时候在道理上虽然完全被说服了，但是心里就是有些放不开的东西。因此我们说理的时候还需要示范一种不一样的气势、态度、情绪，好让这些新的情绪内涵能去对付成见所依赖的情绪内涵。

让我举个很简单例子。比方说像同性恋，在台湾一向是用耳语或者羞辱来对付，因此使得很多同性恋主体虽然现在知道了自己有基本的人权，但是长久的情感结构却还是胆怯、羞耻、害怕，不敢肯定自己的身分。美国 1990 年代的酷儿运动则颠倒了这样的一个羞辱逻辑，从自己这个被羞辱的位置出发，反而以这个位置为傲，「我就是同性恋，怎么样？」酷儿运动的口号就说：「我们就是怪胎同性恋，而且我们无所不在，你最好早点习惯吧！」主流的态度当然希望同性恋能够因为羞于见人而低调消失，天下太平，可是酷儿运动采取的策略就是：「我是怪胎，我就在这里！我就是抵死不愿意消失，你要怎么样？」这倒不是要流氓，而是转化一种气势，让整个人原本退缩压抑的人格情感结构都转化成为正面肯定自我的气势。当然，这种转化不是个人的事，而是在集体的运动中拉抬起来的。

我们还记得在台湾同志运动没有开始之前，你不容易遇到同性

恋，因为大家都不敢承认，就算现身也是凄凄苦苦的样子，以符合同性恋是病态的社会印象。可是经过这十年的同志运动和酷儿运动，现在常常看到一些很自在的同性恋了，而且要是听说有哪个同性恋被家人压迫或者在校园里吃了亏，也都会引发群情激愤，联手抗议。这种气势就和从前很不一样了。这些一个个充满了活力的人，一个个自在的人，百无禁忌的人，为什么我们不能容许这样的人这样子活？你为什么一定要给他套一个死框框，一定要他照着你的性别教条过活才行？我们这几个人的性别理论发展其实跟遇到这些主体、接触到台湾社会生活的转变，是有关联的。至于你们能够怎么样在你们的脉络中去操作这样一个研究的方式或是认识世界的方式，真的还是看你们自己要怎么去认识你们的社会。

好，我收到纸条上有一个问题是我这几天不断听到的，那就是：「是不是一切的存在都合理？是不是一切的反抗都合理？是不是一切被主流排挤的都该平反？」这个问题是个有问题的问题。有些压迫存在在社会里，长久以来就没有平反，现在因为历史风云际会，有些主体终于出来了，他们要求平反。你的回应方式不是面对历史，承认过去的压迫非常不合理，你反而上纲上线的质疑：「难道一切都…？」主体并不是「一切」，也没有要求「一切」，但是你用「一切」来回应，用「一切」这个抽象的大帽子来发动忧虑的情绪，好让大家觉得就连这「一个」历史的压迫都不应该平反，因为平反了这个就等于「一切」都得平反了，天下就要大乱了。这里显示，你是从一个特定的位置来看这个压迫的存在，一个人要求平反，你就觉得要变天了。这不是宰制者的观点是什么？只有那个坐在宰制位置上希望「一切」都不要变的人，才会觉得消除一个、一些明显的压迫会是威胁到「一切」的事情。

下一个问题：「是不是每一个观点都一定是历史阶段的局限产物？」当然是。「那这样子是不是就没有是非对错了，这样是不是一种

虚无主义？」我觉得这纸条前一半问得很对，后一半却又落回了非历史的框架，你在假设只有恒久不变的是非对错判准才能避开虚无主义的陷阱。可是我要指出的是，是非对错的判断基础是随着历史而变化的，我们不会有任何时刻「没有」是非对错的判断，我们只是在不同的历史社会条件变化中才开始明白需要调整判断标准。只有那种根本不希望改变判断基础的人，非历史观点的人，才会祭出虚无主义的帽子来扣别人。

或许大家关心的是，被压迫者好像有某种非常高超的、因为他被压迫而来的道德优越性，因此你好像就无法抗拒他所提出来的平反要求。不过，我们发觉在台湾跟情欲相关的一些运动，比方说同志运动、女性情欲运动，或者其他青少年解放运动，批判这些运动有「道德优越性」的人可能从来没想到：道德优越性应该是一种非常高超的、圣洁的东西吧？不过在这些运动里和这个所谓道德优越性相联的，却是一些被你视为非常卑贱的、非常不堪入目的、根本没有办法接受的一些东西。所以或许你觉得这些主体所诉求的道德优越感特别无法接受，正是因为这些主体一向就被你当成不值得尊重的人，而当他们摆出某种正义的姿态时，你会觉得特别刺眼刺耳，特别的强势吧。

有些同学觉得在这一次的讲座中受到了一些冲击，可是如果开始在同学之间讲一个和别人不太一样的立场就会被质疑，所以她问：「要怎么样去选择一个回应别人质疑的方式？」回应的方式有很多种啊，有的时候最有效的是采取正面攻击，就是例如用真实的人生例子去冲垮他的抽象说理和道德教条。不过，你当然知道这里的先决条件是，你得真的认识一些真实的生命、真实的边缘主体，才说得出口他们的生命故事来作为说理的依据，因此你得去多交一些别人认为是「损友」的人，例如同性恋、跨性别、性工作者等等。有了这种朋友，你才会有很多实际的认识，才说得出口一番道理，你认识的生命越多，你

就有越大的力量。

社会是充满矛盾的，复杂的，不断转变的，任何一个社会都有无数小小的、不同的意见在酝酿当中。你觉得你的看法论点可能是孤单的，可是我要说，你绝不是孤单的，因为天下一定有很多人跟你一样看法，只不过她可能没有像你一样有这个学术位置可以发言，他可能没有你的语言，没有你的训练，他心中有所不满，有不同意见，可他没有办法用你的语言来说。所以，你就放胆说吧！天下不是你一个人对情欲解放运动感兴趣，天下也不是你一个人愿意改变社会。中国这么大，你怎么敢说你是唯一的孤单意见？

好，现在开始提问。

同学：当初提出《豪爽女人》以后有没有改为其他媒体形式来表现？比如说拍电视剧，主持什么电视节目？

何春蕤：其实当时确实有人找我做节目，一个和女性情欲有关的节目？我都拒绝了。为什么？因为我觉得精力有限，如果要花力气发言，应该是在某种争议事件的关键时刻讲话，而不是做娱乐节目消耗力气。我并不喜欢上媒体说话，那种直觉反应式的浅显问答没什么意思，要说话就要真的花点力气想想说什么话才能够最有力的介入一件事情。如果一个事情正在发生，在社会上已经引起一个很大的共识，而这个共识是一个倒退的、很局限的共识，那才是我应该发言的时候。比方说，璩美凤的光碟事件出来以后，因为已经有不少人发言替她抱不平，那就不是我需要发言的时刻，但是后来舆论逐渐对她不利，璩美凤又想要很快复出，这个时候却没什么人支持她了。可是反而我觉得在这个时刻必须发言，因为这就是一个被千夫所指、打到人间地狱去的淫妇想要回到社会公众空间中，怎么活下去是一个很重要的问题。当时台湾的媒体对她非常不齿，觉得说怎么能让她回来呀？她还没有觉悟，她还没有悔改，她要躲到深山去隐居两三年，等这个

社会接纳她以后才能回来。当时的社会共识就是这个女人要悔改，这个女人要付上人生的代价以后我们才接纳她。在这个节骨眼上，我就写了篇文章，分析璩美凤的东山再起是积极改写坏女人的宿命，改变传统的文化脚本。从前我们文化成规都认为坏女人就应该没好下场、没出路，可是现在有个坏女人不但要回来，还要活得有滋有味，社会当然不想让她回来，可是，一心想要改变社会文化的女性主义者怎么可以加入打落水狗？这个时候，你要是也跟着跳进去叫她悔改，那你就是叫所有的女人——不管她真的是淫荡女人或者失足失恋失身女人——都回不来。我们需要改写文化的脚本，改写女人的宿命，特别是受伤的女人的文化宿命。因此我们需要璩美凤能回来，至少我们需要在论述上肯定她的回来。这就是一种社会介入。

同学：真正的平等到底是怎样的？

何春蕤：这个问题很大，我只能讲一些简单的想法。很多人以为平等就是「均等」，比方说夫妻二人在家务工作上应该是一人分一半，在收入上应该是两个薪水放在一起一人分一半。这种非常僵化的平等观念最大的问题就是容易形成一种「零和遊戲」的感觉，好像你要是多了一些，我就少了一些。更糟的则是形成一种「妒恨情结」，处处算计，时时监督，生怕对方多了点什么。或许平等的意义不是用数学来想，《西遊记》里孙悟空讲的一句话蛮好的，那就是「皇帝轮流做，明年到我家」。意思是说，平等可能不是僵化的你一半我一半，而是我们两人中间有得商量，可以协调；平等的真谛不是你有的那块多大，我有的那块多大，而是我们有没有协商的空间？可不可以讨论？可不可能浮动变化？日常生活中有无数不同的事情，不同的状况，要是我有特别情况忙的时候，我还希望比一半少呢！可是这里的关键是，不能「总是」我少于一半，这就是那个「轮流」的意思。能够站在同样的位置上协商讨论我们双方可以接受的分配方式，就是平等的重点。当

然，下一分钟我们还可以重新讨论，重新分配，这样一个协商的机制可以帮助我们面对很多不断在改变中的状况，而能在平等的轮替中达到分享的目的。说到这里，大家就应该听得懂，在这种平等的构想中，是没有人占据固定的分配位置的，工人和资本家、男人和女人、上级和下属、老师和学生……都不是权力不均等的二元位置，因为在流动的原则下，没人可以霸占特权。平等是一个时时需要沟通调整的相对关系。

同学：其实女人有很多智慧和技巧可以在无形当中达到某种主动性和平等，那我们又何必大张旗鼓非常极端的要来谈什么改变社会、什么运动之类的？

何春蕤：这就好像说，有些工人有智慧和技巧能在工作上达到某种主动性和平等，那还搞什么工人解放运动？又好像有些同性恋有智慧和技巧来蒙混异性恋，活得也挺好的，那还搞什么同性恋运动？这个问题事实上相关的是个人和群体、个人和结构之间的问题。我当然知道很多女人有很多智慧，但是那个智慧恐怕只有那个女人自己能享受，传承或扩散的方式管道也很少，很多别的女人没有那个智慧怎么办？但是女人群集在一起，彼此经验交换，彼此鼓励合作，组织结盟，这就有可能改变这个社会，因为这种分享也会改变女人的主体，改变她们对个人生活的期望——这就是「运动」了。至于这是不是大张旗鼓，我倒觉得，第一、对于长久活在压抑羞耻里的人而言，大张旗鼓是克服内化的污名的必要措施；第二、或许对那些别的人而言，从来就觉得污名的主体应该低调自惭，所以看到人家挺起腰来，就说人家是大张旗鼓吧！不过，从这个问题的问法来看，显然问话的人只希望少数女人独善其身，有点不希望改变社会，不希望有运动——这个主体的发言位置值得大家想一想。女人不都是一样的有能力，大家聚在一起吆喝一下，壮壮声势，有什么不好？最后，这个问题假设了女

人问题只是私领域内的平等问题，但是在私领域的人际互动中可用的智慧和技巧，并不能改变公领域中的不平等，并不能改变法律。即使卑躬屈膝也可能只得到实质的利益，但是那不会有尊严。很多女同性恋具有智慧和技巧，但是这不会带来同性婚姻权，不会给予女同性恋真正的尊严。

同学：你们在谈性解放、情欲解放运动，好像和女性主义没有什么必然的关系？因为谈的是普遍性的现象？

何春蕤：其实完全和你想的相反。我们谈情欲解放正是出于女性主义的考量，出于女性主义的关切。1993年我们开始在台湾推动情欲解放这个说法的时候，其实就是在女性主义的脉络之内看到女人情欲方面的问题得不到解放。说到情欲，你们想到的是年轻这一辈怎么找朋友、怎么结伴侣的问题，可是当时在台湾我觉得最蠢蠢欲动的一群女人其实是四、五十岁的女人，她们在年轻的时候（在这里大家要有一点历史观）台湾经济还不发达，因此商品消费、叙事影像、欲望文化都没有像现在这样情欲充沛，她们所经历到的情欲空间是很封闭的。可是这一群女人在长到四、五十岁的时候突然觉得社会变了，因为商品文化发达了，表现自我的素材多了，个人主义的自我观念强了，所以现在一、二十岁年轻的女人身体很自在，有很多装扮自己的方式，看到她们的多样呈现方式，四、五十岁的女人多希望自己还是那样一个年轻有魅力的身体和年龄！更令她们不满的是，原来引以为傲的女性温良美德现在不再是大家崇敬的对象，在婚姻关系中又不能和先生达成任何协商，对女人来讲真是万分「郁卒」，就是很郁闷，没有办法寻求满足，因为作为一个已婚的中年女人，她除了丈夫孩子就没有什么自我了。看到听到这些女人的不安和不满，甚至她们的渴望和欲求，我终于明白了为什么六、七十岁的女人常常变成「恶婆婆」。（众笑）为什么？一个女人终日郁卒，又不能说出来，又不能有自我，这么

长久的沉淀和累积，当然就使得六、七十岁的女人身上投射出一种令你讨厌的性质，那种处处想要限制别人情欲空间的性质。她为什么要管你？其实她是在妒恨的投射自己生命中沉淀累积起来的这些不快。

我在 1994 年谈女性情欲的时候就常警告那些二、三十岁情欲活跃的女人。我对她们说：「你们一定要打出一个比较大的空间，因为打出一个比较大的空间，你六、七十岁的时候就不会做成恶婆婆，因为你会有你自己的生活、你的身体、你的开展空间。你打开这个空间，你老的时候就有希望。」恶婆婆的位置彰显出女人在父权结构里所累积起来的无法伸张自我的感觉，那个自我压抑的感觉在她到达婆婆的权力位置时，就借着父权结构来施展在下一代身上，这样一个恶性循环难道要继续吗？古话说，十年媳妇熬成婆。「熬」在个别女人身上的生命代价也构成了压迫体制得以继续持续的原因，因为「熬」过的人很难接受别人不熬就轻松过日子。这么说来，不愿意「熬」成婆，不愿意继续恶质的体制，现在就偏离好女人轨道的女人，可真是很难得。19 世纪人类平均寿命是三、四十岁，一个女人生完孩子、养大孩子就差不多了；可是现在女人的平均年龄是 76—78 岁，你可以想像，如果我们所有的情欲生活、想像、欲望都在恋爱结婚生小孩的过程中逐渐磨损结束，那么三、四十岁到七十岁还有 40 年！这 40 年内你就都没有任何一点情欲的想象空间、情欲的实践空间、情欲的可能，难怪你会长成一个令人讨厌的老太婆。为了女人整体的机会和希望，我们每个人都要早早开始打开社会空间，改变女人的宿命。像这样的情欲运动，难道不是女性主义的？那你以为什么是女性主义？

在我过去的许多正式写作中，我阐述过妇运和性运的密切关系。大家只要想一点，男女不但在政治、经济等方面不平等，在性方面也不平等，而性的不平等又不仅止于性别的因素，故而性别解放运动或女性主义不足以解决男女在性方面的不平等，还需要性解放运动的介入。

同学：一夫一妻是中国妇女运动的结果，因为过去是一夫多妻。一夫一妻是妇女运动好不容易才争取到的果实，现在又要挑战它。难道过去错了吗？那么那个时候的女性主义者为什么没有看到这个可能的问题？

何春蕤：她当然看不见。人是历史的产物，人有时确实是有盲点的，重点是我们能不能在历史的进程中随时因着新的现象、新的证据、新的主体出现，而主动检验自己来时的足迹，随时检验自己的盲点，随时修正、调整。一夫一妻制是中国妇女运动争取得来的结果，没错，这是她争取来的非常重要的历史果实，相对应于一夫多妻或买卖婚姻，一夫一妻当然是进步的；可是如果我们没有在历史进展所带来的新视角中看到，一夫一妻制本身也包含着压迫关系，那我们就不可能看到我们所需要做的调整。当然，各位必须记住，我们从来就不是说「打倒一夫一妻」，而是「打倒一夫一妻制现在拥有的独占霸权」，（例如它独有的配给补贴、优先配房的制度等）。一夫一妻会不会作为一种制度继续下去？当然可能会，但是同时也会有其他制度存在并行，比如说，同性婚姻或者同性伴侣。新的制度出现，比如说单亲不婚，这也是另外的人生选择，也是新的制度，也应该可以分享社会资源，不能因为不要结婚就被剥夺社会资源。这些变化是不是今后还有可能持续发展？我相信还会。难道大家都相信我们已经争取到最好的革命果实，永远不必再进步，永远不必再改变，已经到达了天堂境界？就历史观点来说，应该是倾向于托洛茨基说的「永远的革命」的。

同学：社会学研究和文学研究怎么结合起来？

何春蕤：比较简单的回答方式是反问：为什么过去没有想到把这两者结合起来？或者为什么起初没有那么细分的东西后来被隔离在两个领域中，现在还得要大家想如何结合起来？这些都是需要历史眼界的研究。在历史的基础上再来问，为什么我们不能把这些学术研究和

思考结合起来？我和丁乃非都是文学系的，甯应斌是哲学系的，可是我们都读很多社会学、社会理论、文化研究、历史等等相关的典籍，在我们的研究中也就不断吸收各个领域的思想融合在我们写的东西里。所以真正应该问的是，我们为什么不能跨学科的思考事情，而一定要只在文科传统中思考事情？这种孤绝正是跨领域结合的绊脚石。过去这十几年来在台湾以及全球的学界所做的很重要的工作就是「跨学科」的研究，文学作品不是只当作文学来读，而也在其中看到理论的蕴涵；同样的，理论作品被当作文学作品来分析，理论家运用什么样的语言意象来展开他的论证，以致于泄露了它后面有什么理论假设，有什么历史条件之类的。也就是说，把各个领域中不同的做学问方法交互移植挪用，看看我们能不能够借着不同的思考方式和语言运用，来看到自己原先学域疆界所形成的盲点或狭视，从不同的思考框架展开不同的景象，能够看到不同的东西。

同学：是不是所有的欲望都要满足？

何春蕤：这个问题说「是不是所有的欲望都要满足」，其实就是换个方式来问刚才已经回答过的另外一个问题：「是不是一切的存在都是合理」。这里的「所有」就跟前面的「一切」一样，都是想要用眼前正在讨论的这个欲望或者存在，来恐吓大家不要轻易的满足或者平反它们，因为一旦改变了原来的赏罚高下逻辑，大家认为天下就要大乱了。

这些问题其实都假设了欲望是一个可怕的庞大力量，它在追求满足时会毫无底线，无法无天，因此我们当然就应该对它设限，不能任意的满足它。这种看法有很多来源，其中一个重要的来源就是很多人都把性当作一个无法控制的生理欲望，生理冲动，每次发生了什么强暴案，在报导中都说到罪犯承认是一时无法控制冲动，因此就犯下了案子。就连很多性工作者也会说，「我们性工作者的存在是有必要的，因为我们提供的服务可以减少强奸。男人的欲望满足了，那他就

不会去强奸别人了。」这个常识型的说法可能很容易被人接受，但是它同时也把性的欲望简化成为生理的冲动。这些说法使得性的欲望或冲动不断被丑化成为一个可怕的东西，是一个随时随地可能发动的可怕力量，也因此人们在感觉到性冲动时常常同时也感受到很大的恐惧，担心自己是要失控了，担心这样的冲动是个不理性的力量，担心自己会失去理智做出严重后果的事情。

这种对于欲望的想像和恐惧或许被人当成很好的反应，觉得大家应该对性的事情戒慎恐惧，不过，这些说法也有一些很严重的负面效果值得我们思考。例如对于性的戒慎恐惧往往使得社会把性当成一种绝对负面的、不好的东西——学术上称为「忌性」（sex negativity），也就是顾忌、忌讳和性相关的所有事情，但是有趣的是，同时却也会因此而嫉妒别人在性上面的如鱼得水，形成妒恨情结。忌性有很多很糟的后果，例如在这种社会里，性会成为一个武器，被当成骂人时最伤人的说法，一旦这种招式得逞，无数的敌意、不满、情绪都会用和性相关的字眼来发泄。你们大家想一想就知道，有多少骂人的话和性有关？而且越是严重的骂，就越喜欢指涉到性，而且骂得越凶越露骨就越有快感。从这里你就看到忌性的文化其实不是没有性，而是性总是和敌意、侵略、不满等等负面的东西连在一起。比如说，女人不顺从，男人就用强暴的方式把她征服；怨恨丈夫变心，就把他的命根子剪掉等等。反正把性和所有不好的、负面的东西连在一起。我们这个社会老是把性当成一个特殊题目的时候，它会使性纠集了很多大家的关切，很多复杂的情绪。

遗憾的是，这样的忌性文化太强调负面的东西，以致于即使是爱侣想要正面的享受他们的情欲，也往往在情绪上受到渲染，而没有办法放得开。爱人相处进行亲密活动时，还常常有戒慎恐惧的习惯性情绪，要做的时候担心、踌躇，做的过程中不断提醒、检验、警示自

己，做完之后充满不安、懊悔、猜疑。你说，这样的性怎么不叫人又爱又恨？人们对于性高度芥蒂，但是又高度被吸引，想要问问题，又羞耻又罪恶，这么多复杂的情绪纠葛，也难怪性问题那么多。

总之，「是不是所有的欲望或性欲望都要被满足」这个问题是在特定历史社会阶段的提问。马克思曾指出在过去货币还没有通行的时代以前，人们拥有的都是具体的财富，那时并没有拥有无限财富的欲望，例如拥有一亿颗鸡蛋的欲望是不可能存在的，因为你或你全村的人都无法将它们吃光，没有足够大的市场可以去交易它们，它们会腐烂掉等等。欲望是在社会历史与特定文化中形成的。同样的，会问「是不是所有的欲望或性欲望都要被满足」这样的问题，乃是因为一方面，性是被「忌」的，另方面，开始有运动与论述在挑战忌性的文化。很明显的，对知识、孝顺、爱情、电脑技能等等的欲望是不遭「忌」的，所以对于这些事物的欲望追求不会被质疑。

不论如何，一般讲到社会自由的问题时，从穆勒（John Stuart Mill）以降，都会主张如果某个欲望的满足不会伤害他人，那就不应该禁止。这里的伤害就是指对于他人身体或财产之（未经同意的）伤害。所以我们不必去问像「是否所有性欲望都应该被满足」这种一概而论的问题，而去问具体的问题（如异性恋欲望是否应该被满足等等）即可。但是我与穆勒不同的是，我觉得还要进一步追问，如果某个欲望的满足会带来伤害或负面的效果，那是什么样的社会条件与文化造成的，这样的社会文化符合平等正义的原则吗？正如我之前所讲的，由于忌性的文化，使得性欲望的满足或者不满足（性压抑）都会带来伤害、暴力、仇恨、危险、骚扰等等，因此，我们要看到性欲望的不满足所带来的负面后果，也要看到：与其去质历史性欲望，不如清算我们文化中的忌性，创造一个不会带来负面效果的性文化。

甯应斌：刚才的一个重点就是说性危险、性的伤害、性的暴力、

性的骚扰这些东西其实都跟我们文化中对性的看法紧密相连。所以我们主张提倡性的解放运动，也就是改变那些在一定社会文化条件下形成的负面连结，让那些因为性而被压迫的人们得到解放，不再被污名，这样他们在人生的各个方面都和别人一样有平等的机会。借着这个运动，让性能够脱离原来的意义，包括负面的意义在内，使得性不再重要、不再美好或神圣、也不再肮脏或羞耻等等。

何春蕤：有些同学在回应中说，「如果强暴发生在我身上的话，我不会张扬，因为说了以后那个巨大的后果太可怕了。」我在想，她为什么不会张扬？为什么不能讨回公道？你要让一代一代的女人都不敢讨公道吗？

我不是说发生这种事情就「一定」要讲出来。在这里我和一些女性主义者不太一样，因为我觉得这种事情对个别的女人而言可能有不同的意义，她们应该有空间选择自己要如何面对或处理这件事情。那一部份是个人的抉择。但是整体社会环境应该让女人可以不害怕讲出来，讲出来以后不会对她有太大的负面效应，这样女人才真正有空间去思考这件事情对她而言到底有什么意义，到底要怎么样处理，女人才可以真正有选择要不要讲。可是现在女人是被名节、耳语、流言、污名逼迫着不敢讲出来，一旦决定要讲出来就好像要不计一切后果似的，这种沉重的代价剥夺了所有女人的主体性。我们要怎么样做去改变这样一个环境？这是需要大家来想的。我是觉得，首要的工作就是让性平实化，不要再被当成名节、清白、一生之类的严重事情，只有当性的效应不再是生死攸关的事情时，那个思考抉择的空间才出得来。

甯应斌：这几年台湾在性上面更加开放了以后，大量的浮出了强奸和性骚扰的案子。是因为性开放，所以有更多强奸骚扰吗？不是，而是女人敢出来讲了。换句话说，本来这种事情就很多，但是现在女人敢出来讲，敢讨回公道声张正义，但是这也不是台湾的经验，全世

界各地的经验都是这样的。可是即使在今天，我们还是常常看到同一个强奸犯可以用同一个手法在同一个地点作案三、四十次都不会有人知道，直到罪犯太大意，结果偶然被抓了，才爆出案子来，可见得有多少人受了害都不敢讲，这就是性污名的影响，使得女人不但身体受害，心灵更是重创，而且还不敢说。

何春蕤：我对所谓被强暴但是不敢讲的人有两个建议。第一个，你可以选择不要讲你自己的受害经过，但是请你积极帮助创造一个环境让那些想要出来讲的人有胆子出来讲。你需要改变大家对于贞操的观念，创造一个友善的环境，要是大家还相信贞操的观念，她怎么敢出来？第二个，也是更重要的，有人出来讲的时候，你不要让人家践踏她，你要谴责那些说她坏话的人，你自己也别在后面扯后腿。这样的女勇士在我们中间不乏其人，她们老早就超越了世俗常规，做了一些所谓惊世骇俗的事情，比方说她要生孩子可是不要那个孩子的爸爸之类的，很多女人踏出第一步，做了你没有做过的事情，但是她们也往往因此被人围剿，这个时候你站出来支援她。当其他的人骂她做了不要脸的事情还敢张扬的时候，你要出来仗义执言，你要阻挡那些自以为义的力量继续横行。

这个策略是有理论基础的。社会既有的结构是如何延续的？父权为什么看起来好像不会垮台似的？这是因为我们在日常生活中，在我们的机构和体制中，在我们习以为常的道德观念中，都不断的复述同样的、配合父权的信念，重复同样的说法和做法，因此我们持续了、延续了这个体制。换句话说，在我们最习以为常的说法和日常生活中，深深的渗入了父权的价值观。常识就是成见的大本营。这个保守的性体制之所以能够存活，就是因为你还在照章办事，你还在讲同样的话，做同样的事，按照同样的教条去走。什么时候这个教条停了，你不再按那个样式做事，不再说出同样的价值判断的时候，那个体制

的运行和维系就开始遭到了障碍。很多革命就是这样，没有动什么枪杆子，但是却在日常生活中切断了它的命脉。讲个很简单的例子，就好像运粮草一样，之所以能够一直打仗，一直打胜仗，是因为粮草线不断，可是这个粮草线、补给线被切断之后就很难存续了。如果平常我们讲到婚前或婚外性行为的时候，大家都异口同声的谴责谴责…不好不好…，性封闭的体制就会继续运作，因为大家都还照章办事嘛。就算已经有人实践婚外性行为，但是我们讲话和评价不变，那个保守道德的霸权就还是在。

其实你还不用大张旗鼓的说「我赞成婚外性行为」，你要是胆子小，也可以尽一己之力松动一下看起来铁板一块的说法吧。只要你在大家都说不要婚外性行为的时候提出一些众人熟知但是没想过的例子就行了。比方说，你可以用有点怀疑的语气说：「霍桑的《红字》好像显示了通奸也有合理性」或者从前张生和崔莺莺翻墙结合不知道算不算婚外性行为呵？」（众笑）你们读文学的，历史上的例子多得很，赶快挖吧。文学里面有婚外性行为的人可多着呢！只要有事没事把这些例子丢到人家面前，就可以搅扰它原先很顺畅的运行，搅扰它看起来没有例外的铁律。懂吗？这就是搞革命。不要以为社会积习难改，社会结构无法改变；所有真正深刻的革命都需要这种在日常生活中进行的政治。只要你在日常生活中去改变原来顺畅进行的那个常规，那个传统，慢慢慢慢的移风易俗，就可以改变周围的状况，好让人能够更自在的活着。

好！那天我讲完了跨性别以后，有一些人问我说：「那我们到底要怎么样设计社会，设计一些性别区分场合，像厕所之类的？」啊，其实问题不是设想跨性别者需要什么样的「特别的不一样的」厕所！跨性别者要的厕所也是我们要的厕所。你不要以为他们跟我们无关，你不要以为我们现在应该有男厕所、女厕所，还有跨性别厕所。不是这

样的！这样做的方式其实就是把跨性别隔绝成另外一种人，每次上厕所的时候都得向周围的人宣告她是跨性别！跨性别者需要什么厕所？他需要一个我们每个人都能上的厕所，厕所不要分男女，每一个厕所的隔间都有隐秘性，以至于每一个进入这个隐秘空间的人士都不用顾虑什么窘境。我也主张这种厕所，因为台湾推行了好多年的厕所性别平等运动，通常都是想让男生女生有同样的间数就以为是平等了，可是人们没想到的是，男生站，女生蹲，男生拉拉链，女生脱衣服，所需的空间不一样大，解手的时间不一样长。要是只是间数相同，那也只是表面上的平等，女生厕所还是一样排长龙。平等真正的意思不是说拥有同等的间数，而是同样的方便轻松舒适。要是一间一间都有很好的隐秘措施，男生女生都可以上，跨性别者就不用在中间做人生的抉择，女生也不用永远排长龙。所以我们不需要男厕所，不需要女厕所，我们要的是跨性别厕所，也就是大家都可以去的厕所。

同学：工作包含职业合法的含义，最好不要称妓女是性工作者，因为她不是一个职业或合法的意思，你们应该称她为性从业者。

何春蕤：我们在台湾就是要称她为性工作者，过去把她称为娼妓，当你把她称为性工作者的时候，这指向了一个愿景，这个愿景就是，她终究会成为一个正式的被人视为是专业的工作。这个名词不是我们发明的，而是美国一个妓权运动者提出来的，算是一种自我命名。其实在 1970 年代，美国妇女运动里面本来就有妓女，而运动也并没有歧视她们，当时有一个组织就叫做「婊子、家庭主妇与其他女人」（Whores, Housewives and Others），其他女人就是指女同性恋者，这是一个非常进步推动运动的团体，可惜后来美国妇女运动主流化了以后就不再和性工作者站在一起。妓女自我命名为性工作者，一方面认定性工作是一种工作，专业的工作，另一方面透过这样的工作来和其他工人团体联串在一起，因为大家都是工作者、劳动者。工运游行的时

候前导的大布条写着“workers of world unite”（全世界劳动者团结起来）；当时台北公娼抗争的时候也有很大的一个牌子写着“sex workers of world unite”（全世界性工作者团结起来）。原先在一些比较进步的运动中或者工人的抗争中使用的语言，都可以为性工作者所用。这是运动和运动之间互相的学习和串连。

同学：性工作者包括男性，就是牛郎，为什么我们听不到您提有关他们的研究？能否向我们介绍一下这方面的东西？

何春蕤：不是没有人做有关于牛郎的研究，只是我没有做这方面的专门研究，因此无法报告。我认识一个朋友倒是有做和台湾男公关方面的研究，大家可以去参考我们性／别研究室出版的《性工作研究》。我只能从个人有限的观察来说一下，台湾的牛郎跟妓女一样都比较被隔绝在主流社会之外，女性服务员的酒店酒家还蛮容易看到招牌的，但是没有一间牛郎店挂牌，因为他们被抓得非常厉害，大概警察也很嫉妒不爽吧！牛郎店的空间跟一般酒店差不多，也是一个包厢一个包厢的，进去以后就会上水果啦，毛巾啦，牛郎坐下来跟你聊天啦，唱歌啦，猜拳啦，或者一起跳跳舞啦；如果想要带出场，那另外再讲，一起去吃吃宵夜也好，如果也有其他的活动也好，都是继续再谈。

你们不要以为去牛郎店的女人都是某些特殊阶级的女人。有一次有一个台湾媒体在报导牛郎店的时候以一种惊骇莫名的口吻说，「现在怎么有这么多菜篮族去牛郎店？」知道什么是菜篮族吧？她们都是早上丈夫上班，孩子上学之后去买菜，买完了就提着菜篮去牛郎店玩，反正下午家里没人嘛，快到晚饭时间就回去烧饭。还有很多女人喜欢跳舞，也有牛郎服务的舞场，进去之后就是大舞池，周围都是玻璃，可以一面跳，一面欣赏自己的舞姿。于是跳舞的女人在身体上释放了新的快感，身体不再是扫地拖地做饭的苦工机器。有些人说这种地方的存在，破坏了家庭，带坏了女人，可是，为什么不能让家庭主

妇在空闲时间有自己一点快乐的时光呢？她们从中得到一点点自我的肯定和满足，也改造了她的身体肌肉，这样的力量对她自己个别的人生是何等的重要！

这几天我们在谈话过程当中，大家好像总觉得我们把坏女人和好女人对立起来，可是从菜篮族的例子你就可以看到，其实就算是好女人，身体里面都有着一些坏女人的东西，一些想要脱出日常窠臼的东西；而所谓坏女人好像也有着一些好女人的东西，一些期望梦想，一些好妈妈好女人的心肠。这样说来，「好女人」「坏女人」并不是指着哪个单一个人怎样，而是作为文化范畴来讲，作为主体位置来讲。我看到过太多那种身体充满了坏女人的欲望和想象可是她却选择坐好女人位置的人，而一旦坐上了那个位置，她就百般的想要放逐自己心里的这些乱七八糟东西，好让自己纯净化，也因此她想要立法执法，就像武松杀潘金莲一样，杀！杀！杀！把自己身上的那些东西以及它们在别的女人身上的展现通通杀光。这种女人是最可怕的，因为她们是用迫害别人来解决自己心里和身体上的矛盾。

没有一个人是纯粹的好女人和纯粹坏女人，我们都是文化的合成功体，很多的力量在身上争战着。情欲解放运动所做的事情其实是希望女人开始认识到自己身上各式各样的力量，认识自己的天人交战往往是文化的矛盾在个人生命中挣扎交战，也因而开始理性的处理这些纠葛。

2003年1月10日上午
录音整理：胡瑞红、沈永英、郑圆珺

* * *

丁乃非：这两天也从书面上提出了一些和我相关的问题，其他我

觉得答复到的问题我就不回应了。好，第一个问题：「相对于西方的《简·爱》，中国妇女的理想女性化是怎样的？两者有什么不同？两个模式在台湾妇女理想模式的建构中各自又起了怎样的作用？」

这是个非常非常好的问题。在台湾做文学想像和女性再现方面分析的工作有一些，但是还没有人能够回答得非常精准。女性的负面形象已经大概被拉出来了，然而她的欲望对象好像还没有人做，最近我听到一些已经开始的研究方向，其中一个是林黛玉式的浪漫爱，在台湾的中文系传统中被视为一种长发飘逸、非常柔弱、期盼浪漫知己爱的那样子，当然《红楼梦》有一个主要的叙事方式跟这种形象相关。台湾也有新一代的《红楼梦》研究，就是网路上的《红楼梦》，也就是色情化的《红楼梦》、男同性恋社群里头流传的《红楼梦》，那里面的婢女都是妖婢，是同性恋婢女之类的，其中的想像也是非常跨性的，现在有这些不同的《红楼梦》在流传。年轻一代的硕士生已经在开始做这方面的分析了，可是酷儿《红楼梦》、同志《红楼梦》还没有人做，我觉得这是非常有趣、可开发的一部分研究。另外还有一个就是弃妇情结，怨妇情结，也就是元配的感知状态、感知结构；也就是说，浪漫爱的失落通常是在小说里呈现为婚姻中的失落，然后高度投注于「成为弃妇」，很吊诡，永远的等待，在等待中有一种充分情欲化的高尚性，等待反而充满了道德性。这在台湾也是蛮强的。不管是林黛玉模式或者是弃妇模式，我觉得这是个很大的一个课题，需要多一些人再去做研究。

「女性化」的议题会带起另外一个我一直在想的东西，就是女性化里面存在的高度污名和阶序，也就是下层女性的女性化被污名化，说它是一种被动的性，是一种被客体化、被观看的性等等。这种批判所动员的力量，其中一个就是所谓传统妇女是不施脂粉的，好人家女孩不施脂粉；这么一来，下层女性的某种化妆打扮就变成不好的东西了。另外一个就连接到源自于美国 1960、70 年代的女性主义，当时女

性主义对女性化也有高度的焦虑，因为胸罩都被说成是迎合男性的眼光等等，所以对女性化有高度的焦虑，高度的否定，因此才有烧内衣、烧胸罩之类动作，女性主义就有这么一个反女性化的、不女性化的趋向。非常吊诡的是，一方面在论述上是非常强化女人认同女人、女人认同自己的身体，可是同时对于女人在身体上所做的所有工夫又根本不认同，只认为那都是迎合男性——这里当然完全没有看到其他的情欲，比如女女关系、女女情欲或者其他一些可能性。女性主义贬抑女性化，后来也就影响到1990年代初期女同志社群谈论女性化，其中有一段时间会对女同志社群里比较女性化或者比较女性化装扮的、比较强化女性化形象的那种角色非常贬抑。晚近这三、四年已经在重新思考女性化的问题，也开始认识到女性化本身被下层化、污名化、被作为一种需要被排除的东西，而且反省到女性主义本身倾向中性化，可是其实那个中性化又有一种奇怪的阳刚性。总之，它其实是既反对某种男性化，可是又趋近于一种男性化，要求去女性化。这些也都是很好的研究题目。

同学：中国历史上确实存在大量的女性作家、画家，为什么她们进不了文学史？甚至于作品流传下来很少，正说明我们评论家是男性，那么我们探讨妇女在历史中的能动性是否正好可以揭示出当今性别政治的运作？

丁乃非：我觉得这绝对是一个重要的层次，也就是文学史史观的性别政治问题。可是这是不是意味着男性就必然只能写出男性观点的东西？我觉得这又可以打个问号。何春蕤老师指导的一个研究生写过一篇西方猎巫论述的研究，这是欧美女性主义研究一个很重要的主题，把中古世纪以至于十七、八世纪的猎巫运动视为对于各种有另类知识的女性（例如接生婆）的迫害。这个研究生对相关的历史资料和研究的整理，反而看到了一个很有趣的观察：女性主义兴起之后确立了

某一种女性主体，可是在确立这个女性主体的同时，它其实就看不到很多别的东西了，它只能看到女巫的性别，但是看不见女巫在其他例如阶级或性方面的越轨。讽刺的是，当时有些男性学者因为没有局限眼光在性别上，因此反而能够呈现一种对女巫认识的复杂性。所以我们不要只用性别的观点来看历史研究，我们需要比较仔细的再重新审视各种史料。

下一组问题是关于含蓄政治的。有同学问：「就表达方式而言，含蓄政治跟酷儿政略有无根本对立的地方？形成这种含蓄政治的原因何在？从文化的角度来说又主要有哪一些？如何矫正含蓄政治之弊？」

含蓄政治跟酷儿政略的关连和对立，我觉得昨天的讨论已经部分回答了，至少在台湾，我觉得很清楚的就是酷儿政略提出了一种方法直接说破含蓄政治的运作，这种说破，一方面是跟含蓄政治对立的，可是同时也可以瓦解含蓄政治的运作。我后来还说，也可以用含蓄来对抗含蓄政治，这个在不同的文本里头也有不同的运作方式。关于含蓄政治如何形成，含蓄政治在台湾既成的那个教育论述里头的来龙去脉，它的使用方式，它的运作场域，其实是非常镶嵌于台湾当下的一个状况，说来话长。可是我的谈法显然引发了一些回响，就是说显然含蓄政治有它的布局，有它的运作，而且它不仅是在性别场域运作，也在其他场域运作，这些都需要进一步在实际的脉络中分析它是不是一定产生强化不平等的差异，也就是说，含蓄运作是不是一定就是打压性的？在什么样的情境脉络里它是打压性的？它打压了谁？这些问题都需要更细致的研究。

另外一个问题就是，「听了几天讲座，我虽感到很快意，但也增加了我的困惑，因为这是一个和社会秩序紧密相连的问题，如果只当作纯粹学术的研究，而不从研究走向实践，可能到最终就只是一套话

语的操弄，试问有几个人能在生活中贯穿这种精神？」

这个问题其实是在说，我们如果只是这样子的分析来分析去，好像完全没有办法有一种社会实践。我觉得就台湾而言，这些分析确实有效用，效力不是很大，可是有一点点效力，你们可以从这几天的报告中看到我们的研究和写作是怎么样和台湾社会的脉动衔接在一起。至于在另外的社会脉络里能有什么效用，那就要个别来看那个社会的脉络了。

有人问「我们的学术提问为什么会这样提问，那些理论是怎么来的？还有人认为我们已经假设了我们理论的正确性。」我觉得如果我们能够假设这个理论的适用性，也是因为我们已经花了一番研读的功夫，而这个研读的功夫会特别有一点辛苦，正是因为我们想要回答的问题跟想要切入的角度不是一个已经存在、被大家所熟悉的知识结构。可是我在台湾上课也会出现另一种状况，就是会有同学说，「立场站出来了，假设也都有了，那我们干嘛上这个课啊？」这种回应方式也显示，其实大家对于不熟悉的立场有着很多深层的疑惧，所以才用各式各样的质疑方式来抗拒摆在面前的这个理论和实践的有效性。

最后，这两天都有人提到「性工作会造成很大的『身体的代价』」。我觉得我们比较不会想到的是，其实不止服务业，所有的行业——尤其是现代所有的行业——都会有一些很可怕的身体代价，可是那些代价会不会被拿出来讨论，就要看这个行业是尊贵的还是被贬抑的。换句话说，又有个阶序的问题。如果是被贬抑的行业，它所有的身体代价都会是问题，可是尊贵的行业就不然。我有个朋友的妈妈是跳芭蕾舞的，其实学习那种西方芭蕾舞对于整个人体骨架的代价是非常恐怖的，到四、五十岁整个骨头的状况是很凄惨的。她妈妈晚年整个骨头的状况简直和绑小脚类似，可是绑小脚会被丑化到极点，芭蕾舞则从没有人把它雷同于绑小脚。同样的，服务业因为被污名化，所以它所

牵涉到的任何身体部位都会被夸大来说，可是台湾现在出现另外一类非常有趣的状况，学者因为长期打电脑从早坐到晚，这些年轻学者都出现了以前只有六、七十岁的人才会出现的「五十肩」之类的身体问题，可是还是没人会因为这样而说学术工作有严重的身体代价，叫大家不要做学者。可见职业的阶序造就了这种不平等的价值判断。

另外联想到的就是昨天甯老师讲的，性劳动和情感劳动如果能够跟现代性连接来思考的话，其实它的作用有的时候真是难以想象。我有一个朋友在荷兰，荷兰的性工作是合法的，在荷兰残障人士的性权益是由国家来保障的，所以除了照顾他的看护人员，他还可以请性工作者到家里帮他服务。当性权被看待成普通的人权时，当污名被降至最低的时候，人就可以有尊严的做嫖客和性工作者。这样的事情可能现在不一定能结合到我们的现实，但是作为一个想象资源，它能触动我们去思考，在这个非常多限制的现实里有一些什么其他的可能性和资源。

同学：中国存在家国同构的理念，那么妇女在古代家庭中的作用显然很重要，在历史发展中，她的重要性却被忽视，反而成了被规训的对象，我们是否可以看到妇女能动的这个角度就是她在家国同构当中的重要性。

丁乃非：前两天也有这样一个问题，就是某一种元配研究所显示的，妇女在家庭里的权力运作是怎么样增加了她的能动性，然后她又怎么样被这个家国同构摆置所限制。这方面的东西可以再去做深化，台湾已经有一些学者在做研究了。今天早上在谈到恶婆婆的时候我又想到另外一个例子，有些女人会因为在人生历程中过度的情感劳动，情感劳动被过度剥削，以至于她到后来演变成一种很奇怪的方式，就是说她只能够对最亲密的人在最亲密的关系中表达情感，而且是强烈的情感，包括愤怒；结果就会出现一种很奇怪的状况，在某种良家妇

女或者元配状态里特别明显，就是说，她只在家里是个恐怖的女人，在外面都是非常温柔婉约，非常贤良，其实有点像一体两面。这样子的一个状态其实我觉得也是跟何老师早上讲的那个恶婆婆是相连接的，就是在家里头非常恐怖，可是在外面就被规训的一塌糊涂，完全没有办法对抗。结果在和体制对抗时她完全没有办法使力，也觉得自己完全无力，可是在私密关系里就会要求到简直非理性的程度。好，我的部分就到这里。

《人之初》杂志社编辑：我看何老师的《性心情》，看过那个后记里面有组织过程，我就非常想知道该怎样去做这个活动，因为我们也想做一个类似的活动。我们的工作坊名字叫做「性情工作坊」，非常希望做出来，但是我们开展了两次活动，可能是一个起步的阶段吧，大家能够谈到的只是观念性的，或者文学作品中的，都是别人的东西，没有自己的。我想引导大家更开一些，就好像今天这样的一个论坛吧，相信大家都受到一个很大的冲击，我觉得我们的活动也需要这样的一个观念。

何春蕤：回头看过去，1993 年性心情工作坊之所以能够做得成，能够有这么好的谈话环境，我觉得是有一些条件的。第一个条件也是一个比较大的条件，就是台湾社会已经有很多女人实践着各式各样的情欲生活，但是并没有一个公共的言说来让她们表达她们的感受，以便找到某种肯定。我相信以大陆这几年的发展，这种女人应该也不在少数，否则哪来的卫慧、棉棉？要是主办者能够找得到这种女人，说服她们来分享经验，就能够有个丰富的工作坊；要是没有这些越轨的女人加入发言，谈得再多也不会有好的真实生活材料。当然这也就意味着你们得学会用新的态度来和这些过去你们可能不齿的女人互动。第二个条件就是主持的人得是个有开阔形象的人，在性方面不会检验他人，批判他人，主持其事的人如果是一个大家都知道很有「原则」、

很有「道德意识」的人，那就不用办了，因为办了也不会有什么成果。这就意味着，不是找一个性知识正确的专家，而是一个可以和污名主体搭起沟通桥梁的人。成功的第三个条件就是筛选参加的人。当年为了保证性心情工作坊的人真的能够产生那种「化学效应」，我们要求想参加的人要写一篇四、五百字的自述「我对于性的看法」，有些人一上来就说「性乃是人生之什么什么什么」（众笑），然后应该如何「道德」啊，这种人你就别挑，因为这种人来了以后只是让别人闭嘴而已。最好是挑那种直爽开朗、不太用道德态度来看性的人，而且也最好挑差异性比较大的人，这样可以保障她们有着不同的生活圈子，不至于在现实人生中与其他成员面对面时感到不自在。所以最好能够来自五湖四海，我的生活圈跟你的生活圈不一定重迭，那我的秘密就不容易泄露出去，也就是甯老师讲的「资讯管理」，多重生活领域的资讯管理不要重迭。当时我们用这种方式来挑选这八个女人，从二十岁到四十岁的都有，从已婚的到离婚的到单身的都有，职业生活分布也是各种各样不同的职业，其中包含一个女同性恋。这种区隔性也鼓励她们自在的交换经验，直到现在都还有联系。

我在《豪爽女人》里面提到，当女人集聚在一起，能够彼此信任，交换她们的成长经验时，主持人很重要的工作是要使她们不要老是在自己的故事里面转，而是能看到彼此的相似和差异，也因而能够反思我们的社会状态和可能的出路。这不只是一个交心的时间，不是说我要把我个人的故事讲完了就没事了。不，我们要鼓励彼此听彼此的故事，思考其中的意义。所以当时在性心情工作坊讨论的时候，常常会第一个人讲了，第二个人讲了，第三个人讲了，第四个人讲的时候就开始回头说，「你们的经验，其实我有不一样的想法」之类的，就这样交叉讨论。如果你们想要做得成这件事情的话，我觉得以此刻的大陆来讲，时机应该是不错的。大都市里面已经有了像卫慧、棉棉之类的人物，

女性的衣着身体都有了越来越明显的自我意识，应该可以搞搞看。

同学：丁老师您好。我觉得这几天听您的讲座还是比较接近于我们专业中文系做的文学研究。我觉得我学习女性主义，从女性主义角度来分析文本的时候面临着一个困境，这也是我常常被别人质疑的。我想把这个困境说出来，请您来帮我回答一下别人对我的这个质疑。我们在做女性主义分析的时候，艾老师好像跟我们说过女性主义本身是一种立场，我们在运用这种立场重新阅读文本的时候，我们要以一种批判性的眼光来重新阅读。那我们面临的困境是什么呢？当我们阅读一些传统认为是经典文本的时候，当我们具备了这种眼光去读的时候，就读出问题来了。比如说，《白鹿原》，不知道您看过没有，中国当代比较重要的一部小说，别人都说写得挺好的，还有像贾平凹呀等等很多的一些作家，可是我们一读就会读出许多比如说性别角色的模式化问题呀、男性意识的强化等，反正总是有问题。我们有同学做张贤亮研究，把张贤亮的文本集中读一遍的时候，也是批判得一塌糊涂。如果说中国文化革命对传统文化进行批判，批判到最后还有八个样板戏可看的话，我们把文学分析到最后可能会找不到一个让我们比较满意的文本。别人对我的质疑是说，你是中文系的学生，你评价文学，无论你用哪个观点，往往涉及到一个价值判断的问题，你把文学所谓的经典文本批得一塌糊涂的时候，你一个中文系的学生是应该对文学起着推进、促进的作用，你还是在谋杀文学？我就想把我的这个困惑来请教丁老师。谢谢。

丁乃非：我会说，我现在理解的批判已经不是谋杀了。就是说，批判不是全面的否定，批判其实是试图复杂化理解的一种途径。可是我也承认，我跟有的朋友讨论过，我们都经历过一种——我不知道是不是每个人都经历过——就是某种负面的感情，可是又没有办法直接的表达，没有办法做正面的、建设性的处理，于是就只能愤怒于整个

父权、愤怒于家庭的压抑、愤怒于所有的各种不平等。可是你眼前唯一能操刀的就是你现在的文本，跟你的家人，你的男朋友，你的女朋友。那这几个对象可真完了，因为你的愤怒是无限的，而且它针对的不只是在这个范畴，我觉得我们那个时候会根本厘不清，就是一团愤怒。然后所有被我们阅读的文本都惨了（众笑），可是我们还算幸运，在这个过程里其实有些东西就开始厘清了。我觉得可能那也是一种步骤，一种过程，就是说，对于自己的建设性就是帮情绪找到一种方式，譬如说理性化的表达，让它说之成理。可是我觉得我们那个时候比较好的是在群体里面会形成了一些氛围，而且是同伴的氛围，因为你的分析所骂死的文本对另外一个人来说可能有不同的意义，它提供了一种可能性，所以在群体里面，由于大家可以提不同的意见，原本很负面的力量也得到了一种平衡，就比较有建设性了。

甯应斌：我也想接着她们刚刚讲起的，就是我们都经过一些阶段。我虽然不是女的（众笑），但是确实我也经过一个很认同女性主义的阶段，不过在一开始是比较模模糊糊的，就是在大学时代，最早是受到吕秀莲的启发（众笑），但是很可惜的，她因为被政治打压，很快地就投入政治而没有留在性别领域内耕耘。出国留学回到台湾后，我就把我在外写的一些文章集成《为什么他们不告诉你》那本书，1990出版，头几年影响还蛮大的，也卖的不错，后来改版时的副标题是「性政治入门」，很多人都把它当作女性主义入门书来读。不过，这一两年，我看到有读者反映说我们现在的思考与言论和当年那本书不同了，这让当年一些受这本书启蒙而投入女性主义思考的读者有点无所适从。我个人觉得立场没有什么太大改变，但是我当时以男人身分所写的女性主义部份大概是比较政治正确了点，可能有点教条。我想如果今天要我重新回过头来去写「性政治入门」，当然又会不一样，因为那是不同的历史时刻，会有不一样的眼界。世界在变，四周的男男女女

女也在变化。那本书出版时，台湾的男性沙文主义还很气盛，现在妇女议题则已经取得正当性，所以对于性别的思考不应该还停留在简单的基本教义阶段。

其实男性也会受到父权的压迫，但是他跟女性不一样，大部分男人还有别的发泄管道，可能把这些压迫转移到别的地方去，毕竟不是像女人这样在很多方面受到性别的压迫。但是作为一个男的，如果他不符合男性主流的形象，他也会感受到这种性别压迫；特别是同性恋与跨性别，可能在许多方面比女人更承受性别的压迫。我觉得我们今天之所以能够来这里讲，不是因为我们出国留学得到了什么知识，而是因为我们在台湾曾经经过而且现在还在经历妇女运动、同性恋运动、性工作运动的历史进展，这样的因素使得我们能够有机会对我们的所学、我们的理论，发展出一些和现实有关系的理解来。如果没有经过这个运动与实践的洗礼，人们在读书的时候就会比较读不到一些关键性的批判东西，反而会一直读到对运动实践没什么用处的东西。

下面我想讲几个这几天常提到的话题。我们这两天讲到情欲解放、性解放之类的，你们马上就想到我们是要提倡「一对多」，提倡「滥交」，这个理解的方式实在很特别。让我用个比方来说明。你听过「欧式自助餐」吧，就是摆满各种各样的美食，你只要付一个价钱就可以吃到饱的那种，山珍海味一应俱全，从蔬菜到天上飞的、地上爬的统统都有。要是那种平日被管得严严的没得吃的人，想到了有机会吃自助餐，就会想，「糟糕，万一吃撑死掉了怎么办？」（众笑）可是如果一年 365 天你都可以吃自助餐，你还会每顿都吃撑吗？不会啊！你不用这样饥渴啊！这个意思就是说，在一个道德严谨的性文化里，人们听到性解放时就只能想到满街找人做爱，可是在一个已经把性平实化到日常小事的社会里，就算有自助餐，人们也只是找自己爱吃的东西，吃自己觉得舒适的份量，或者节食不吃。换句话说，听到了性解

放就想到滥交的人，反映的其实不是性解放怎样滥交，而是这个人处在一个极度饥渴的状态中，以至于听到性解放就只能想滥交。

回到我的主题。其实台湾现在女性的情欲、同志情欲还有各种各样的情欲变化是很大的，当然有些人只是在做他们自己的事情，在网路上从事他们自己喜欢的性活动，但是还有一些人则有了政治意识，这是经过运动冲击的结果。我可以给你们举一个例子。台湾有一个BBS的性网站 KKcity (<telnet://bbs.kkcity.com.tw>，花魁艺色馆），它标榜的就是要「扫除污名，重建性权」。我现在举里面一个「一夜情」的板做例子来谈性运的政治意识和性少数主体的关系。这个板经常有一批搞一夜情的女士出入，她们的贴文标题或内容往往都是很有气势的，完全不是一般人想像的贤淑温和或者那种温良恭俭让式的，很挑衅主流道德和价值观的。

你注意她们贴文中会使用的语言像：狩猎、猎食、征服，以及所谓的「女王」气势，她们也会采取酷儿政略以贱人淫妇臭鸡巴等来自我描述。这种语言和气势是台湾进一步的女性情欲解放运动后才可能出现的语言和气势。现在的问题是，其实历来就有这种女人，早在情欲解放运动之前社会中就充斥了淫娃荡妇花痴等等，但是这些女人在做这些事情的时候她们是用什么心态？是用什么样的语言去描写这样的东西？这样的性活动带给他们的感觉是什么？女性情欲解放运动就是创造一个友善的社会环境，让她们在这种活动里面能够壮大、得力，而不是被人践踏、被人耳语、被人不屑，这个才是重点。因为这才是性平等的关键。

我们每个人都有自己的性口味，有人喜欢滥交，我们不管他；有人喜欢一对一，终身守约禁欲，我们也不管他。问题是这两种人有没有平等呢？这才是重点嘛。男人跟女人做完爱，男人可以很得意，女人为什么不能很得意？这就是不平等。我们要争取男女平等，怎么样

争取呢？你们想想看，这些天我们都在讲这个问题，因为它包括性工作、同性恋、艾滋病、青少年等很多很多，这些问题彼此联系，解决它们，也才能解决男女性平等的问题。男女的性平等绝对是男女平等的一个部分，因为很多不平等都是彼此在支持，我们要找出那个不平等得以继续存在的机制是什么，但是我们也必须有个宏观的视野来看待这所有的东西。

下面我想用牛郎的例子来进一步说明如何翻转性方面的成见。牛郎在台湾比较被特殊地看待，警方常常会特别地去扫荡他们，可是台湾想当牛郎的人很多（众笑）。常常有人说牛郎不劳而获，但是也会有人说，牛郎这一行耗损青春与精力甚大，很快就会苍老云云，彷彿牛郎的劳动非常沈重。其实这里的矛盾说法反映出一种有问题的性别意识，因为这个说法觉得牛郎就是跟女人性交，男人的精液好宝贵啊，一滴精十滴血，长期下去就会精尽人亡。当然这是胡说八道。可是反过来讲，「不劳而获」的说法也有问题，牛郎在工作中不是没有劳动，但是牛郎从事的工作大家认为不能算是劳动，所以就变成了「不劳而获」。你想想看，如果一方面说牛郎工作很沈重，会很快过劳死，但另一方面又说牛郎是不劳而获，这种矛盾显示其中必有歧视，而且明显的是性别歧视。

让我说清楚点。牛郎究竟从事了什么样的劳动呢？说穿了，其实就是被认为只有女人才能从事的工作。牛郎在社会观点上就是所谓吃软饭或小白脸，小白脸在经济上依靠女人，所以常常被视为不劳而获。换句话说，牛郎的工作或劳动颠倒了性别角色的规范，牛郎就像女人服侍男人那样的服务女人，他的劳动被人家瞧不起，不被视为一种真正的劳动，所以被视为不劳而获。可是牛郎的工作就是女人的服侍工作，从这个逻辑来说，你对牛郎工作的贬低，也其实就暗含了你对女性工作的贬低。牛郎的一般工作主要是取悦、讨好和照顾客人，

而这种工作常常被视为不需要一技之长，他所提供的服务通常是一种屈从性的工作，他不能高高在上，可是这难道不就是许多女人从事的工作吗？今天我们已经觉悟，不能贬低女性从事的低贱工作，不能歧视帮佣、护士、秘书、侍者这些职业，因为那就等于是贬低女性。同样道理，你如果贬低牛郎工作，就是贬低女性工作。对牛郎的歧视，有巩固原有两性角色规范的作用，也就是对女性工作价值的贬低。

当然，牛郎这个东西不是一个新的现象，但是他所代表的男性角色，相对于旧有的性别角色规范来讲，的确是新的。就好像一般人说的「家庭主夫」，是一种新男性。牛郎除了逾越和搅扰了性别规范以外，牛郎和女客之间的互动模式也超越了现有父权社会的两性互动模式，所以牛郎这种新男性对某些女人才有很大的吸引力。这些女人不顾周遭异样的目光，甘愿花钱走向被媒体描绘为很危险的道路（比如找牛郎会被骗钱骗身的说法），如果说牛郎的工作是很轻松简单的，不需要一技之长的，那么为什么这些女人不能轻易地从她们四周的男人中获得呢？为什么别的男人不能像牛郎那样轻松简单地对待女人呢？事实上，很多做牛郎顾客的女人都指出，牛郎对她们的重视、体贴和奉承，正是一般男人缺乏的沟通互动的技巧，这些技巧不正是一些女人所谓心目中的好男人的特色吗？所以我不得不得出一个结论：牛郎是新男性，也是好男人。（全场笑）

接下来谈一下「好男人」。有关好男人的说法其实历来都是和女性的择偶条件分不开来的。所谓的好男人往往就是所谓理想的情人、好丈夫、好父亲。但是择偶条件的理想会受到社会环境的制约，这是我们一直强调的，其实好男人的形象也会随着社会的变迁而改变。比如说，在市场或商品经济发展的初期，需要资金积累以便于继续扩大生产规模，而不是得到利益就马上投注到奢侈性的消费上或门面排场上，所以在这个社会发展阶段里面，好男人就是节俭、刻苦、木讷、

老实、可靠、守成、认真、实在、不吃、不喝、不嫖、不赌、不抽烟等等。但是，当经济发展到当代投机活动频繁的阶段，靠苦干实干白手起家的神话已然破灭的时候，好男人的特质就转变为机智、大方、体面、冒险、进取、幽默（幽默就是可以发展人脉关系。为什么人脉需要发展？因为人脉在变，所以需要在新的陌生人中间去发展人脉）；而先前的刻苦、节俭就变成了一种不合潮流的怪癖；木讷、老实就变成了愚笨，不知变通，无法开拓。

当然，社会发展不发展有的时候在城乡会有差距，也许农村有一套标准，城市有一套标准，但是可以看到，随着女人的经济独立能力和她的自由度提高以后，好男人的说法也出现两种相吻合的趋势：一个择偶条件是除了经济的条件外还加入了性爱的条件，就是说要温柔、体贴、多情、浪漫、性感魅力的这种性爱特质。很明显，现在的好男人就跟过去不一样了。当然，符合好男人性爱理想条件的男人不必然是好的婚姻对象，所以这里边可能有些矛盾，因此虽然你现在还是听到「好男人就是可靠的男人」这种讲法，但是这个讲法里面现在又有新内容加进去，因为我们是一夫一妻制，过去你讲的「可靠」其实是消极的东西：不嫖、不养小老婆、不离家外遇，这种叫可靠。但是现在还要很具体地加上一个性爱的内容：专情，不但要专一还要有情。这个话语的历史反映了一个社会的变迁。

刚刚是讲情人男友条件的变化，在关于丈夫、父亲这一部分，「好男人」也有变化。过去讲到好男人就是和他的养家能力、他有没有意愿去养家有关系。所谓的「顾家」不是说他要在家里做什么，而是他在家庭之外的时候以妻小的福祉为重，尽全力为家人创造安全舒适的环境。但是现在因为一个人没办法负担整个家庭的经济，也慢慢的有了职业妇女，这时候，养子女、家务劳动都需要分担，所以起码在台湾，现在说「好男人要顾家」的意义又转变了，他不能只是主外养家，

还要分担家务，照顾小孩。你看，话语又在转变中。所以好男人话语事实上受到社会变迁影响，因着婚姻组织和两性互动的变化而慢慢调整它的内容。从基进女性主义的观点来看，好男人这个说法在某种程度上其实也是在安定婚姻的制度，他的好，不能够超越父权婚姻家庭的局限性，「好」只是给予女人小恩小惠，以实践这种比较巧妙的宰制形式。对于真正的女性主义者来讲其实是不够的。

在台湾，当女性运动出现的时候，社会上出现一种「新好男人」的讲法，这是受到女性主义冲击形成的。当然台湾女性主义也对「新好男人」有一些批判，但是都没有打到痛处，她们只会说男人还不够真诚反省之类的，我觉得这可能跟她们无法摆脱作为异性恋良家妇女的最终欲望有关。如果从我个人的女性主义观点来看，新男人、好男人首先就是有女性主义意识的，认同女性主义的男性，这才是新男性。还有一类男人本身就受到性别的压迫，像同性恋、跨性别者、娘娘腔，他们挑战了原有的性别二分的角色规范，他们当然也是一些新男性。说穿了，现在「新男性」就是男同性恋、男扮女装者、私生子、牛郎、流浪汉（不要家）这类的人，他们所从事的实践才是反抗现有性别压迫的东西。一般人想像的帮忙做家事、带小孩、爱护家庭，反而是稳固父权婚姻家庭的。这是我的一个观点。

同学：在中国，女权运动这几年才开始兴起，在台湾，妇女解放、女权运动也是近几十年才有。我有感觉，是不是妇女解放、男女平等跟整个社会的进步和整个社会的平等是同步的？

陈光兴：是，也不是。是同步的，但不是一对一的对应关系。不是一定要一个随着一个发生，不必然是这样。各位看到电视上的这些所谓政治民主化的东西，大概是台湾从 1970 年代后期以后慢慢发生的，这是有人在斗，有人在推动这些事情才成为可能的。可是，我自己的看法是到了最近才看得比较清楚，台湾比较有趣的民主不是在政

治的环节上，反而是有很多奇奇怪怪的一些小团体，跟政党没有什么关系，在这里边才巩固了某种政治社会自主性的力量。所以说，我觉得是同步的，同步好象有意思会自动发生，其实不是，很多社会力会被调动起来，当空间更多的时候，有些自主力会持续发酵，可是都是有人介入在那个过程里面，主动做一些事情，要不然不会这样自动转变的。

同学：中国传统社会妇女地位低下，是不是与中国封建社会愚昧低下、中国法律专制比较严重相联系？

陈光兴：对，我觉得是。我会说一直到现在还有很多，封建性的因素一直都存在。包括台湾的政治状况里面有很多是很封建的东西，继续还在遊走，只是大概它主导性的力量并不是太绝对。

甯应斌：我想讲一下我的意见。有一种看法是这样的，说远点，比如说马克思主义的看法。马克思主义认为社会里面虽然看似有很多的不平等，但是归根究底讲，这些不平等要么是阶级的根源（也就是说本质上其实是阶级的不平等，但是变形为其他种类的不平等），要么就是当阶级革命成功了以后，这些不平等就会自动地解决了，也就是说，其他的不平等乃是寄生或依附在阶级不平等上。这种「本质论」看法我认为是错误的。事实上，在台湾也有一些人持这种本质论看法，也就是把台湾的一切问题都归咎于一党专政，在某一时期里，他们认为台湾社会在政治的层面上就是要把国民党打倒，只有把国民党打倒以后，政治上自由了，甚至台湾独立了，其他东西才能得到自由平等。我想陈光兴和我提出了一个否定这种本质论或甚至机械决定论的说法，也就是说，社会平等的转化，一定要有主体主动的参与。一个权利不会自动掉在你身上，你没有主动的参与，没有主动去跟别人串联，你在局势转变中就得不到自己的权利。所以一定都是人们主动、能动地勾连社会转化才得到权利，换句话说，中介（agent）的力量

非常重要，一个进步的社会需要很多进步的男男女女的中介；否则，某个单方面的进步有可能会变成对其他方面更大的压迫。还有一点：不能总是往上看，说很多不平等的事情就是一个制度、结构的问题，把这个制度结构问题解决了，不平等的事情就都解决了。我觉得这个观点是不太对的，它永远是个由上而下的模式，彷彿制度结构都不需要中介就能转变，可是社会转变往往要注重的恰恰就是我们一般的人、所有不同的人主体力量的壮大，这才能造就一个自主的社会。

同学：我的意思是说整个社会的平等进步与男女平等是不是有绝对的同步性？

甯应斌：那看你从什么角度来评估整个社会的进步了，而且也要看你评估的范围（何谓「整个」社会？）和评估的时间长度（十年、三十年、一世纪等等）。比如说，历史上资本家的一个让步，对当时的人来看可能是大进步，但是从后来历史发展看可能就会被视为「给工人的小恩小惠」，谈不上进步，反而是反动。所以我的意思是，局限在某个短期时间内孤立的去评估社会某个方面，也许可以看到一个没有性别平等的社会进步，但是如果就真正整体、长期历史发展来说，社会进步当然必须包括性／别平等。不过我们思考的角度不必在抽象的「是否绝对同步」问题上打转，我们要强调的是，如何从性／别平等去促进社会进步，还有如何在社会变迁转化中，去促进性／别平等。我们不必去管什么同步不同步的问题。没有性／别力量的中介，社会变迁不会带来性／别平等，你要去串联，你要去活动，你要去动员，你要去介入，才可能使社会变迁发展到进步的路上，没有机械决定论的。

何春蕤：我也觉得社会变迁和性别关系变化没有「绝对」的关系。如果一个政治民主化的过程当中没有女性主动去参与，提出女性的诉求，肯定它最后摆出的局面不一定会照顾到女性的需要。所以即使在一个社会的政治民主化过程中，也要有女性的议题和关切掺在其中。

当然，也要看是哪种女人参与在内。所以，很多时候就是在这个历史进展的过程中，我们不断发掘新的议题，关注新出现的主体，致力新的、需要被改进的地方，发动新的、继续的革命，大概差不多就是这样子。

同学：我是中山大学中文系的博士生陈翠平。首先，很感谢这个星期四位老师付出很多的智慧劳动和情感劳动。可能大家在论坛上会看到一些对抗性的情绪，但是我想说的是，在这些情绪下面也有很多，更多的我认为是在这个教室里是接受和理解的。那我想问的一个问题是，因为丁老师告诉我甯老师在台湾开的一门课是身体政治，我想甯老师能不能介绍一下这门课的主要内容。谢谢。

同学：我是从安徽淮北来的进修教师赵慧芳。我的问题是，我从你们研究论述中对台湾发展过程的不断强调，我感觉是不是理论研究跟社会发展阶段是密切相关的？大陆就没有达到那个阶段，然后我们的理论发展也不能达到那个阶段。我不知道该怎么样解释，因为我觉得很难理解这个问题。

同学：我是中山大学的研究生陈瑜。我有一个很简单的问题想问一下，就是我记得何老师曾经讲到一点，说有一种人理性上坚强然后心灵和肉体软弱。我觉得用这个标准来检验一下我自己，我发现很不幸我恰恰是那种人。所以我有一个问题想请教一下各位老师，你们是不是也曾经有跟我一样的情形，就是理性上坚强而心灵和肉体相对比较软弱，心理行为上还非常保守，有一种保持底线的、无意识的这种人，然后再过渡到你们今天这么出色的一种姿态？我想你们是不是有什么生活的经验或者说一些感觉，能不能给我们交流一下。谢谢。

同学：我想说，这个星期最大的收获就是引发了很多的思考，想到很多跟自己相关的现象，就很难用一句话这样提问题。我想了很久，我觉得如果有机会的话以后能够继续交流，感触很多很多。还有

一个感触就是，何老师说批判我们，看女性主义各种观点的时候，总是站在外面一派一派这样指指点点，可是你们之所以能够这样子做学问，正是因为你站在那个位置上，你就要那样子思考。我觉得我自己就是这样子，我在学习女性主义的时候，我就是把自己放在一个特定的位置，根据自己的生活经验，或者跟自己相连的、相关的那些人的经验。何老师，您是怎么样介入社会实践中去的？你研究同性恋、跨性别、和性工作者，你跟他们有很深的接触，你是怎么样走近他们的？或者说是什么触动了你走近了他们？还有很多问题，我想以后再向您请教。谢谢。

同学：我是中山大学的学生。陈老师讲到理论问题不是个绝对的形而上，它跟实际问题是有所关联的，那么我就想到，几位老师这几天讲座主要关注到性欲解放这些边缘的或者一些边缘群体的问题，理论来源主要是西方后现代的理论观点。那么后现代在西方的特定的语境之下，它所关心的比如说种族问题呀，同性恋哪，艾滋病哪，等等这些理论资源是在这样的语境下产生的，老师的研究在台湾，台湾的性产业和台湾的性欲解放是否是一个本土化的问题？还有，脱离了西方后现代的语境，是不是说——我想用一个不太确切的比喻——杀鸡用牛刀，然后就把性欲解放、情欲解放等等理论资源应用到台湾的性的情况，就形成了一种过分的强调性产业的合理化呀普世化呀？我想请老师解释一下这个问题。

同学：我也想回应一下。我觉得通过这几天讲课，老师的讲座有一个针对性，有一个对象，就是说不管是情欲解放还是什么，都有一个对话的对象，这个对话的对象其实也不完全是我们场的人，但是我觉得，像我自己，我不是那种会强烈的反对情欲解放，但是我会困惑，其实我很想通过这个讲座来厘清我这个困惑。这个困惑就是，想通过老师们在台湾的经验来获取我的一种资源，所以对像甯老

师讲的性工作与现代性啊，还有丁老师讲到的含蓄美学啊，还有像何老师讲到了台湾的从豪爽女人那里发现一些新的力量，我觉得听到这种分析性的问题时我就非常有兴趣，因为我相信这也会成为我们的一种资源。我也不敢问是因为我怕我的问题会被一种声音给利用，就是会说，「啊，你看，这个学生都会提出这样的一个问题，她是反对几位老师的讲座」，其实不是的，只是因为我们自身有这样的一个困惑，然后我们很想能够解答出来，所以才会问这样一些问题。我的问题是，讲到性工作者，几位老师没有太展现性工作者的情欲状态，我很想了解一下台湾的性工作者。因为，像同性恋者吧，通过精子库啊，他们可以达到想要孩子的这种欲望，那么性工作者他们这种服务行业，他们的情欲状态是怎么样的？他们会不会像其他的服务器一样没有太大的障碍去追求自己的情欲？我想请几位老师提供一些这方面的资讯。另外我还有一个问题是，我不太好意思讲，但是我觉得也没有什么，就是我有一个同学告诉我一件事情，他说在大陆有一种情况就是有一些性工作者就隔一堵墙，然后一个男的在吸母乳，这个母乳是孕妇的。然后还有一种就是饭桌上一群男的在吃饭，底下女性在帮他们做口交。我不知道这个是不是真的，因为我不太清楚，但是我当时问了我那个朋友，我说怎么会有人做这种事情？！她说你给了钱就有人做这种事情。那么，让公娼合法化之后，会不会就没有暗娼了呢？如果还是有暗娼，以更低的价格来给他们提供这种服务，毕竟有女性因为他们生计的需要也会做这样的一些事情，那么性工作者的合法化是不是能够跟得上情欲的脚步呢？还有，这样子的一个性工作合法化是不是能够真正实现我们所理想的？

陈光兴：我很快回答那个「杀鸡用牛刀」的问题。我觉得你完全误解了。你的那个讲法是说，我们先有了那个理论，然后再把理论拿去套另外一些东西。其实不是。通常反而是问题先已经浮现了，而理论

有些概念可能可以帮你厘清一些东西，所以这些理论才会被认为对那些问题有意义。所以不是说硬套那一套理论，把这个问题无限扩大，我觉得那种理解是完全错误的。所以我刚才一直在讲，那是一个在社会脉动中出现的真实状态，而不是什么乱套理论。理论只是一个方法，或者说一个工具。

何春蕤：理论不是指导实践的方针；往往是在实践撞了墙或者实践不知怎么办好的时候，我们去想办法找理论，想办法创理论，想办法写理论出来。关于性工作者的情欲状态是什么样，台湾有一些女性主义者在公娼辩论的时候也总是在追问性工作者的情欲状态，似乎要是性工作不能让工作者充分自由的、丰富的发展情欲，那么她们就不应该做这一行。我回答这些女性主义者的方式就是反问，你有什么权利问她们的情欲状态是什么样？你连你自己的情欲状态都搞不清楚？对你同类的人情欲状态是什么样子你都不知道，你凭什么要知道她们的情欲状态以便断定性工作不可行？是不是个正当的工作？我们没有权利去要求知道别人的情欲状态，她愿意告诉你，你就烧高香吧。我不觉得性工作的合法性与正当性要建立在我们需要知道她的情欲状态之下。她们的情欲状态，以目前我们对待她们的方式、她们被官方追捕的方式、她们被大众践踏的方式，她们谁也不愿意告诉你她的情欲状态是怎么样的！因此我们对别人情欲状态的无所知，不是一个简单的「无知」状态，而很可能包含了很强烈的社会压迫。

「中西方的语境如何转化」的问题。某个东西诞生在某个环境当中，在另外一个环境当中怎么样去使用，在方法学上有很多很多的问题。如果你是中间转介这个「买办」，你是那个要把西方的学术引用在本土脉络当中的「买办」位置的人，你的先决条件是，请你要对你自己现有的这个文化环境、社会环境有个深刻的认识，而不是「读懂」西方理论再来套在本土上。你要稍微对自己的脉络有认识，然后想办法认

识西方的那个脉络，然后才再想办法在这两者之间串连起某种可行性来。这部分有很多很多的「工」要做，绝对不是有一个公式然后我拿来马上套就可以的。我刚刚已经讲过了，往往都是我们在遇到一些现实情境时才开始去非常努力的了解自己的社会，并且去阅读理论，然后再在中间想办法搭一些桥。这种样子就是做葛兰西所说的「有机知识份子」，你要跟你自己的社会生活连在一起。

「如何进行社会实践」？讲了这么多天还不知道吗？我们不是自己进去的，我们是被卷进去的。你有没有把自己放在一个可能被卷进去的位置上？社会实践的风声苗头起来的时候，你是坚壁清野？还是愿意被卷进去？积极被卷进去？

有关「理性接受，身体却软弱的人」。谁不是啊？你以为我们都是那种完全没有问题的人哪？我们都知胆固醇很高啊！可是我们照样吃油炸的东西呀！因为好吃啊。（众笑）我们往往在理性上可以理解胆固醇不好，可是身体上还是觉得吃油炸的东西很爽，毕竟人不只是理性的动物，我们还有很大一块是欲望的、情感的、心理的。可是，我个人生活的软弱抉择不能扩大成为公众共有的软弱原则。在情欲这种事上，你理性上想得通，可是肉体很软弱害怕；但是至少在公共论述上面，在跟别人对谈的时候，在面对异类主体的时候，你不能因为自己的身体软弱而形成另外一个压迫的力量，坚决不准别人去怎么样。关键就在这里：你个人的人生抉择不能成为别人人生必须选的抉择。我最痛恨的就是，有些人会因为自己其实很软弱，感觉到诱惑的庞大吸引力，可是又想证明自己没有软弱，因此就发动社会扫黄，把黄扫光了，好让自己不但不显得软弱，还显得挺道德挺坚强的。

好，最后一个问题：「是不是有可能台湾学者讲得这么美，这么好，是不是我们中国大陆历史脉络还没到，所以事实上我们理论还没有浮现？」这要看你说话的意思是什么，你的意思如果是说，「不管你

们说什么，反正我们就不是那回事，所以你讲的都没用」，如果你是这个态度的话，那我就用前两天我们一直在讲的来回应你：为什么你看不见中国大陆的这个脉络已经在了？你为什么看不见 1980 年代末 1990 年代初已经有多少外国媒体报导过中国的性革命正在如火如荼的展开？我会奇怪你为什么还在说这个脉络还没有到，还没有任何情欲生产力蓬勃发展的征兆？那你是活在哪儿啊？（众笑）

这是你认识社会的机会，你需要去想、去看：是不是有这样一个情欲生产力的蓬勃发展？有什么征兆？这个征兆要怎么样去分析？这个分析要怎样去介入？这都是对大家智识上的一种挑战。我们也希望我们所做过的一些事情，我们曾经犯过的一些错误，我们把自己在理论、研究、运动上面所做过的一些事情放在大家面前，看大家能有什么样的借鉴之处，你们可以踩着我们的鲜血前进（众笑）。这么多东西在这里，可以用，也可以不用。在这个时候，如果你想到的只能是「我一定要顺从」或者「我一定要盲从」或者「我一定要抗拒」的话，这就不是做学问的态度了。

丁乃非：最后就是那个吸母奶那个例子，我联想到的有点科幻。最近澳洲有一群女性主义者在重新阅读 A 片，而且是从新一代的女性主义角度来读，就是不那么批判和愤怒的态度。她们基本上在寻找 A 片里头一些另类观点阅读的可能性。例如同志阅读者、单亲妈妈阅读者都重新阅读 A 片，也批判，可是也挖掘另类主体。其中一种另类主体就是有一种 A 片，里头有一类就是乳汁的情欲化，不管是画面还是里头的从业人员，这些女性在她们的画面里头都对抗了阳具射精的画面拍法跟叙事逻辑。所以非常有趣的是，我觉得这个科幻式的想象意思就是说，所谓科幻式的想象可以提供一种政治解读，它让你重新想，什么样的不同条件可以让这样子的一种愉悦主体或者这样子的一种愉悦叙述发生，而不是譬如说完全地下化的、完全榨取式的，然后

在那个状态里，女性的愉悦完全没有办法产生，即便是有，也可能都很难以被阅读之类的。

我想比较有趣的是你举的这两个例子都让你觉得不可思议或甚至义愤填膺。在我们的文化想像中，孕妇与母奶是母职的化身，而母职是纯洁神圣的，我想就是因为这个文化想像才会使你觉得这是个很特殊的例子，也因此激发了你的情绪反应。但是这个文化想像与心理结构本身恐怕是值得追究的，弗洛伊德的心理分析其实对此有些说法。不论如何，母奶不是只给自己小孩吃的，通常父亲也会尝尝母奶的滋味，幼儿是无法独占母亲的。总之，母亲的奶给别人吃也不是什么特别的事情，因为早就有奶妈这个行业；还有性工作中确实有吃母奶的情形，也有嫖客对孕妇着迷。这类欲望大概也是建立在同一种母亲的文化想像上，只是母奶或母亲不再被孩子独占，而母亲变成了「与他人」（从父亲这个「他人」延伸出来）发生关系的妓女。可是一个女人让别人跟她性交，和一个女人让别人吃她的奶，为什么后者会比前者还引发更大的情绪呢？值得大家再多想想。

甯应斌：我也想讲一下那个妓女为吃饭的嫖客做口交的例子。我想，一个妓女帮一个男人口交，在口交的时候这个男人是在吃饭，还是在读四书，还是在玩电脑，还是躺在床上享受，这些又有什么差别呢？是因为这个男嫖客一心二用，还是他没有专心享受口交、没有把性当回事，因此让人们觉得这种性工作有失尊严？有一种情形是说，这表示嫖客不尊重妓女的专业，就像大厨做了一道好菜，结果顾客吃的时候还跟太太做口交，没专心吃那盘菜，这是不尊重大厨的专业。不过，我猜这可能不是大家觉得嫖客行为不妥的原因。嫖客在口交时吃饭，其实犯了个文化的禁忌，这个文化禁忌要求把性和日常生活的常规行为严格的区分开来，性在我们文化里是被区隔的，不但被区隔在私领域里，也和日复一日千篇一律的例行活动分开。其实这种区隔

没有什么内在的道理，只是因为性被赋予了禁忌的内涵，所以不能让性侵入普通的、每日生活的、常态行为里面。就像排泄也多少有点同样的禁忌，所以人们对于一边吃饭一边大便的人就感到奇怪，但是人们不至于因此去迫害这类人。可是性的禁忌就有很多权力压迫的后果了，有成套的严厉管制与强烈的文化情感在运作：性不准许被视为平常平凡的行为，必须和平凡平常的行为隔离。因此妓女替吃饭的嫖客口交之所以会引发情绪，不是因为大家同情妓女的丧失尊严，而是妓女嫖客的行为触犯了文化禁忌，如果他们就只是单纯性交或口交，大家还觉得无所谓，但是又吃饭、又喝奶、又拉屎拉尿、又狠抓生产（台湾叫做拼经济），那就很恼人了。

另外，有人说他根本不知道谁是同性恋，也不知道为什么要关心同性恋。我问大家，聋子跟瞎子有没有关系？当然你会说聋子是聋子，瞎子是瞎子，两个一点关系都没有，但是你去思考一下其实两者是有关系的。在某种程度上，他们受到歧视或者他们在社会上受到压迫其实是有关联的。但是你再想，瞎子跟文盲呢，跟老花呢，会不会有关系？还有，跟肥胖会不会有关系？这些关于身体的残障都值得大家再想想，而理论的目的大部分就在透过分析的层次把这些东西串连起来。性的压迫跟我们每个人都有关系的，我们的自由自主都受到性压迫不同程度的影响。所以不是说因为你不是同性恋，所以同性恋解放就跟你没有什么关系。

此外，我觉得看不见、看得见被性压迫的人非常重要。同性恋就一般国家来讲都是人口的十分之一，所以你们大陆就有一亿是同性恋，这房间里就不知道有多少同性恋，你们为什么看不到呢？我不知道。但是我也不是怪你们，因为我们应该怪我们自己，我们这些人都很早进入了所谓的性／别运动，但是直到三年以前我们并不知道跨性别的存在，我们也没看见。但是这两三年来，我们很高兴我们进入跨

性别的眼界，然后忽然发现：到处都是跨性别！（众笑）就是这样子，一下子眼就开了，我希望有一天你们也能够开眼。而且我告诉你，不要认为这个和你没有关系，你们看你们的爸爸，五六十岁了，在性／别方面，可能你从不知道他是什么；再看你的哥哥弟弟、姐姐妹妹，你也不知道他们可能是什么。不过我告诉你，跨性别就在你身边！这就是我们在台湾的经验。你的爸爸就可能有那么一套洋装在那儿，有胸罩在那儿，或者说他这一辈子老是有什么东西使他闷闷不乐，你从来没有想过是什么。告诉你，跨性别真的就在你旁边。就是这样子，性少数到处都是的。

艾晓明：我要站起来了。我主要是想保证我们的四位老师能在六点钟结束工作，因为每天的工作都非常紧张。我们再次以热烈的掌声感谢他们，好不好？（掌声）

何春蕤：谢谢大家，谢谢大家！你们的表现也是值得鼓掌的。
(掌声)

时间：2003年1月10日下午
录音整理：赵慧芳、唐红梅、杨媛

参考文献

- 何春蕤、卡维波，1990，《为什么他们不告诉你》，台北：方智。
何春蕤，1994，《豪爽女人：女性主义与性解放》，台北：皇冠。
何春蕤，1996，《性心情：治疗与解放的新性学报告》，台北：张老师；北京：九州（2004）。
何春蕤，2003，《性工作研究》，桃园：中央大学性／别研究室。
陈忠实，2000，《白鹿原》，台南：真平企业有限公司。

性工作：妓权观点

中央大学性／别研究室出版（1998）巨流再版（2001）

废娼，就是以国家的力量来强迫女人免费提供性服务给男人。只要性工作仍然是非法犯罪的一天，女人就一天被警察与司法强迫从事无偿的性劳动。

为什么那些坚持社会正义、主张平等自由人道尊严进步的社运与女性主义者，竟然会赞成卖淫？为什么国际知名学者与国际人权组织纷纷声援台北公娼、支持卖淫除罪化呢？

妓权运动是一个世界性的潮流，许多先进国家都有各种妓权组织、刊物与运动。本书是第一本从学术观点介绍世界与台湾妓权运动的中文书，不但力求高标准的翻译品质和原创性的学术观念，而且以丰厚绵密的学养论证尖锐地批判反娼主张、并且以运动的磅礴气势捍卫妓权主张。



酷儿：理论与政治

中央大学性／别研究室出版（1998）

「酷儿」（Queer）是不符合主流性规范、抗拒主流性道德、跨越性别的怪胎。

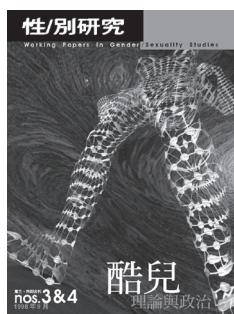
「酷儿」泛指同性恋、双性恋、变性反串、踰越的异性恋……。

「酷儿」不是正常的同性恋，是变态偏差的同性恋。

「酷儿」的现身是妖精出洞，魔怪现形，以欢乐和挑衅的方式现身，却不以悲情妒恨来壮大自己。酷儿绝不含蓄。

「酷儿」是鬼魅魍魎，是性的不法之徒，是性异议份子，是性左派。

「酷儿」是惊世骇俗的运动策略、也是桀傲不驯的实践，以高亢的声调肯定自我，拒绝被主流社会同化。



性侵害、性骚扰之性解放

中央大学性／别研究室出版（1999）

过去女性主义只强调「性骚扰性侵害的性别解放」，认为性骚扰其实就是性别歧视，性侵害即是性别压迫，故而性骚扰性侵害需要性别解放。但是主流女性主义的性别本质论忽略性别的内部差异、固定化女性受害位置、制造阶级年龄种族情欲的压迫效应、勾联国家暴力进行社会规训、迫害下层弱势的性少数与性异议。故而主流女性主义的性骚扰性侵害论述不但不能达到性别解放的目的，反而更强化了原有的性／别主体建构，使男性的加害欲望增强、使女人更无力抗拒、使国家更能介入身体与人际关系。主流性骚扰性侵害论述之所以能够如此操作的关键就在于：主流论述充满了性歧视与性压迫。因此本书主张，性骚扰性侵害需要性解放，需要积极串连性别、阶级、年龄、种族以及公民政治，颠覆地操作各种性部署，甚至解构「性」本身，将「性骚扰性侵害」与其他各种形式（如年龄、阶级、性别、性偏好……）的「骚扰侵害」相提并论，以激进化彼此的反抗策略。



目录简介

-
- 《被学生控告性骚扰的女性主义教授》，Jane Gallop 广受注目的著作全书翻译
 - 「性骚扰性侵害与现代性」以全新角度探讨性骚扰性侵害
 - 西方女性主义战将 Lynne Segal 的两篇长文导读让你全面掌握此一议题
 - 批判台湾儿童保护团体的「儿童性虐待」论述
 - 为什么性骚扰必须性解放？为什么性侵害需要性解放？
 - 菲律宾同志理论家 Jose Neil Cabaro Garcia 分析同性性骚扰、校园性骚扰
 - 美国法学家 Janet Halley 探讨「同性性骚扰立法」，抢在英文版发表前刊出
 - 目前台湾性骚扰立法论述的检讨与批判
 - 吴敏伦探讨香港性骚扰立法
 - 两位性侵害当事人的反思自述
 - 豪爽女人何春蕤的〈防暴三招〉以及其他二十多篇精彩文章！

性工作研究

中央大学性／别研究室出版（2003）

传统的娼妓研究过去在支撑政府扫黄废娼的政策和执行中提供了许多助力。这本书里收集的论文则是1997年台北公娼抗争带动台湾社会重新思考性工作之后成形的。

值得注意的是，无论在田野描述或理论思辨上，这些论文都和前一代把卖淫当成社会偏差行为的娼妓研究有着非常不一样的立论眼界和自觉的发言位置。不管是台湾扫黄废娼的阶级性别政治内涵，或是已经深入政府法律结构的年龄政治，或是女性主义阵营中已经面目清晰的中庸路线，或是新瓶装旧酒的反娼新论述，都需要性工作研究进一步的观察和具体分析。因此，在研究进路和观点上所呈现出和传统娼妓研究大相迳庭的视野，也将使得本书成为研究性工作的开疆辟土之作。



目录

<性工作新局>

- 自我培力与专业操演：与台湾性工作者的对话
性、权力与钢管辣妹 Pub：一个田野的观察
酒店男公关之研究
「做」与「卖」：从「交易」与「交换」看性作为一种生存策略

<香港性工作>

- 香港妓权运动的启蒙
香港街头性工作
性别与社会组织
情欲与权力：施叔青《香港三部曲》

中的情欲与性别互动

- <台湾公娼>
台北市公娼空间之再现：木屐、密道与七块钱的故事
公娼对工作之自我认知对生活及工作环境的影响与使用

<女性主义／性工作理论>

- 娼妓、寄生虫、与国家女性主义之「家」
位移与游动：菁英女性主义「家国」里的猫狗苍蝇
娼妓研究的另类提问

跨性别

中央大学性／别研究室出版（2003）

在一个宣告性别平等建制化的年代里，充斥多元性别符码的商品影像文化似乎提供了另一个松动性别藩篱的强大力量。然而无数坚持性别认同的身体却仍然持续以其肉身揭露性别体制的深刻箝制。

这么看来，以异性恋女人为主体的性别解放其实只是争取「两性」平等的妇女解放。因为只有当跨性别得到自由平等时，才能有真正的「性别解放」。事实上，跨性别运动的发展将促使「性别」这个概念逐渐失去原有的文化效应。

台湾跨性别主体的生命抗争，加上世界知名跨性别作家费雷思及其爱人的跨性别运动经验，架起了跨性别的蓝调吟唱。一个充分操弄性别符码但是无法单纯以性别来归类或想像的人种正在萌芽中。



目录

<跨性别主体>

- 认同的「体」现：打造跨性别
- 变性欲症患者变性手术后的身心社会
适应
- 「性／别压迫」：跨性别主体在台湾
- Brandon Teena 资料库
- 表演、Bakla 与东方主义的凝视
- 解读台湾综艺节目「反串模仿秀」的
性别文化：以《台湾红不让》的<
变男变女变变变>单元为例
- 网路酷儿再现娘娘腔
- 跨性别美学初探：晚期现代性与漂浮
的性感

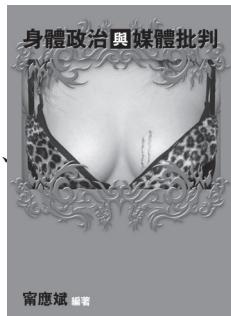
<跨性别运动>

- 在奋斗中浮现的跨性别
- 我们都是正在成形中的作品
- 我们正在创造历史
- 性别谜题
- 婆女性主义：网路专访朴蜜妮
- 叫我跨性人
- 跨性别主体与性别解放运动
- T婆的跨性别蓝调诗
- 跨性别运动对女性主义的挑战

身体政治与媒体批判

中央大学性别研究室出版（2004）

本书试图批判地检视一些流行的标准观点，从一个新的角度而提出下列问题：身体作为权力争战的场域，其自身的物质性是否足够顽强而能抵抗权力的形塑？这个物质性是生物生理所构成的吗？能够形塑或影响身体的权力是来自性别关系、性关系、年龄关系、阶级关系、种族关系，或者还有现代性的动力趋势？媒体在这个身体形塑中的角色功能是什么？权力管理主流常态身体与边缘偏差身体的策略有何不同？公共呈现与公共空间如何排斥偏差身体？媒体的公共呈现如何处理主流身体与偏差身体（如肥胖、刺青穿洞、裸露、畸形丑怪、尸体）？目前对于媒体的批判或监督，究竟是为了批判主流身体，还是为了排斥偏差身体出现在公共空间与公共呈现？让各种偏差身体出现在媒体与公共岂不是颠覆主流身体霸权的多元化策略吗？



目录

一、导言

- 还童的女性？弱智的男性？
- 老化的媒体批评，弱智的女性主义
- 主流性感标准与片面身体解放
- 资本主义机器文明创了新高？
- 青春睿智卡维波
- 体型歧视违反多元文化

二、青少年通俗文化的左翼政治

- 青春睿智的左派？成年痴呆的左派：
- 青少年通俗文化的左翼政治
- 卡维波，左派装可爱
- 反卡维波论述提纲

三、女性主义的身体政治

- 塑身运动、厌食症到胖妹骄傲的思考：
- 一个女性主体与女性身体的提问
- 「减肥瘦身」的女性主义标准答案错在哪里？：从「饮食消费与现代性」到「性感美貌的多元与普及」
- 全球欲望城市中缺席的女性主义身体

四、媒体批判？或媒体箝制的新策略？

- 速食业的欲望广告与社会变迁
- 公共电视与公关电视
- 综艺节目是性剥削吗？：反对媒体分级制度

性工作与现代性

中央大学性／别研究室出版（2004）

性工作为何会（或不会）造成出卖自我与异化？这个问题其实可以回溯到「现代雇佣劳动或服务工作为何会（或不会）造成出卖自我与异化？」这个更一般性的提问（这是黑格尔等人在雇佣劳动开始普遍化时期所关注的问题）。现代各类型的工作（特别是在发端期与非完熟期）也是充满了工作者的自我被占有、隐私被侵害、公私界限难以维持的异化风险。本书认为服务工作者或顾客的自我隐私被对方占有，乃是透过实际的人际互动技巧来达成的，高夫曼（Erving Goffman）的问题意识「性工作者如何在陌生人面前呈现自我？」在此提供了关键性的说明。但是这样的一种现代人际与自我现象还需要更广泛的脉络解释，亦即，服务工作者与顾客双方为何能够在互动中维护私密自我与隐私、为何能够动态地操作公私界限，乃是关乎现代社会的一些宏观趋势或结构性条件如何形成了现代自我。本书〈序论〉列举了五类造就这种现代自我的现代条件或趋势动力，由此一般地说明了现代性工作中自我问题的脉络。就此而言，现代性工作之所以能够不会造成自我让渡，并非个别性工作个人的独特性质，而是深刻地根植于（晚期）现代的社会条件与趋势动力中。

本书〈再论〉对性工作的互动过程的各个方面进行了一个高夫曼式的诠释分析。许多看似特殊的性工作现象（过去经常被其他研究者诠释为性工作的异化、不伦、受害…的表现），现在则被本书重新诠释为：性工作者运用一般人际互动的普通日常技巧与现代组织常见的管理规训技术，来维护有利工作顺利进行的例行化方式，以及维护自我的疆界。易言之，性工作者之所作所为，其实只是当代服务业普遍的实践方式、或现代人的一般互动方式，毫无特殊之处。这个高夫曼式的诠释分析架构将性工作的问题放在当代批判的社会理论的中心，处理的正是社会理论的一般问题（劳动过程、公私领域、现代组织的理性化、现代自我、规训与监视等等）。（本书以简体字出版）





臺灣的中央大學性／別研究室是亞洲學術界的性／別研究重鎮。2003年1月，性／別研究室三位著述甚豐、享譽國際的知名學者—何春蕤、丁乃非、甯應斌—應廣州中山大學之邀，在該校開設五天的密集課程（臺灣清華大學教授陳光興也加入某些場次的助講），從歷史－社會－階級的角度，以臺灣社會的性運動為例，結合抽象／具體、理論／實踐，深入淺出的闡述性政治的普遍特質。

本書首度嘗試以演講的形式表達性政治的理論與運動蘊涵，同時也從性運動的立足點分析臺灣社會的發展；不但形成第一本性政治入門的中文書籍，也是立足本土與世界對話的重要學術努力。

ISBN 986-00-2094-9

00280

9 789860 020946