

酷兒新聲

酷兒新聲編委會



酷儿新声

Queer Soundings

酷儿新声编委会

性／别研究丛书 编辑评审委员会

台湾高雄师范大学性别教育研究所

谢卧龙 教授

台湾清华大学两性与社会研究室

刘人鹏 教授

台湾中央大学性／别研究室

丁乃非 教授

北京人民大学性社会学研究所

潘绥铭 教授

北京社会科学院家庭与性别研究室

李银河 教授

广州中山大学妇女与社会研究中心

艾晓明 教授

酷儿新声

Queer Soundings

主编 | 酷儿新声编委会

执行编辑 | 何春蕤

封面设计 | forsealy

文字编辑 | 宋柏霖、沈慧婷、陈铃宓

出版者 | 国立中央大学性／别研究室

地址 | 320 桃园县中坻市中大路 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 | 978-986-02-1278-5

出版日期 | 2009 年 12 月初版一刷

版权所有·请勿翻印

本書如有破損、缺頁或倒裝，請寄回更換

酷儿新声 = Queer Soundings / 酷儿新声编委会. -- 初版.

-- 桃园县中坻市：中央大学性／别研究室，2009.12

448面； 25公分. -- (性／别研究丛书)

ISBN 978-986-02-1278-5 (平装)

1. 性别研究 2. 同性恋 3. 文集

544. 707

98022734

性／别研究丛书序

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」的意含。

「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概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远流出版社合作发行成为《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。

本书的诞生——代序

何春蕤

这本书是个集体的产出。

2009年初，在文化研究学会年会的会议中听到几篇年轻研究者所写有关各种性／别处境的论文，我们觉得很受启发，也觉得它们有潜力和其他一些朋友的论文集结一起，发展成为一本专书，算是新一代性／别研究者的集结发声。

于是从2月1日开始，丁乃非、刘人鹏、甯应斌和我主动邀请这些年轻研究者／作者一起搞了个读书会似的小活动。每次大家都必须先阅读当次讨论的作者所提供的论文草稿，然后在读书会上从个人的心得出发提供意见，让作者能面对面理解读者的想法，也好进一步将文章修改细致化。因此在某个程度上，这些文章的最后版本多多少少都沾染了成员的各种碎碎念。

随着邀请的新文章和新作者加入讨论，每次聚会都有10到15个不等的作者参加，每次讨论差不多延续四小时，配合大家的时间，都是在周末找个下午来进行。由于大部份人都分布在新竹以北的不同地方，因此在找寻合适而又安静可以讨论的读书地点上煞费苦心，我们在交大亚太／文化研究研究室、中大性／别研究室都办

过一次，后来为了方便台北的朋友，又在性别人权协会的板桥办公室办了两次，有一次甚至全军前往西门町的女仆店，一面读书讨论，一面观察并享受青春的氛围。通过这样的讨论和互动，大家对于彼此的脉络和思考比单单阅读论文时多了很多理解，更在活动中建立起特别的感情来。

这些聚会的联络工作都是作者之一郑圣勋负责的，每次收到他的信都好像看到他纯朴的笑脸，诚恳的对我们诉说着体贴的安排。聚会中期以后，除了作者和我们四位参与学习的非作者以外，也加入了主持文编的沈慧婷，使得文编也早早的进入了某种集体讨论、熟悉整体的状态。当然圣勋和慧婷串连整合的工作辛苦也就不在话下了。另外我们特别要感谢陈铃宓的校对和宋柏霖的编排，是他们的努力使得这本书能够有了具体的形态。感谢 *forsealy* 的封面设计将我们的抽象概念准确地以图像表达。

这本集体的作品问世了，提出了此刻新一代性／别研究者的某些问题意识，也展现了他／她们的热切关注和提问，更凝聚了这段日子这个集体的成员所激荡出来的思考。（2009年12月28日）

目录

- i* 性／别研究丛刊序
iii 酷儿新声序
何春蕤

差异认同

- 1 躺在兄弟的衣柜
蔡孟哲
- 39 流动的性／别或僵化的「分」界？：西门 T、西门婆的性／别认同展现
苏淑冠
- 79 性别漂泊的旅行者之书
文聿
- 121 「成为一只熊」：台湾男同志「熊族」的认同型塑与性／性别／身体展演
林纯德

污名政治

- 181 纠葛爱滋污名的男同志轰趴风潮
喀飞
- 197 巨像：优势男同志的文化再现
郑圣勋
- 221 他人的脸：「良妇／娼妇」的两极修辞
宋玉雯
- 249 娼妓亦可进天国：抹大拉的马利亚的酷儿解读
Martín Hugo Córdova Quero 原着，陈柏旭翻译，何春蕤校订
- 289 「完不了」的死亡书写：鬼上身的《孽子》与借「字」还魂的张爱玲
叶德宣

性管制

- 321 色情管制与社会净化：通报系统中的赤裸人
许雅斐
- 357 通报系统所建构之公共伦理困境：找寻「弹性、够用」的性别立法
王晓薇
- 395 畏之转化／欲之更新：我的性助人实践路径
渡小悦

作者简介

蔡孟哲 清华大学社会所硕士；同志咨询热线协会义工

苏淑冠 交通大学社会与文化研究所博士生

文 聿 台湾大学建筑与城乡研究所硕士生

林纯德 中国文化大学大众传播系助理教授

喀 飞 同志运动与爱滋运动工作者；同志咨询热线协会常务理事

郑圣勋 清华大学中文系博士生

宋玉雯 清华大学中文系博士生

Martín Hugo Córdova Quero 美国加州 Graduate Theological Union 跨领域研究与宗教博士、东京上智大学博士后研究

叶德宣 政治大学英国语文学系助理教授

许雅斐 南华大学公共行政与政策研究所副教授

王晓薇 台湾心理辅导专业人员协会理事

渡小悦 辅仁大学心理系硕士、文萌楼身心灵性／幸福杂货铺师傅

躺在兄弟的衣柜

蔡孟哲

「如兄如弟」本指新婚夫妇情意深厚，如同兄弟。诗经·邶风·谷风：「宴尔新昏，如兄如弟。」。后泛指彼此感情亲密无间。如：「他俩是高中同学，情同手足，如兄如弟。」

——教育部国语辞典¹

闽人酷重男色，无论贵贱相媿，各以其类相结。长者为契兄，少者为契弟，其兄入弟家，弟之父母抚爱之如媿，弟后日坐计娶妻诸费，但取办于契兄，其相爱者，年过三十，尚寝处如伉俪。

——沈德符²

对我来说，上述的引文是两则无效的注脚。在一路走来颠簸的男同志情感关系里，我尝试着反省与探察，在悲伤的过程中调整自己的无知与认知，学习在没有范本的情况下，如何与另一个男孩相处。我想替兄弟关系说一点自己的故事，也想试着对台湾男同志情感关系类型学做出一点有别于现状的讨论与推进。

我的旧情人D喜欢古巨基。

老实说，在认识D之前，我鲜少听古巨基的歌。我几乎都是听

¹ 网路版：<http://140.111.34.46/dict/>。

² 《敝帚轩剩语》卷下，〈契兄弟〉。引自何志宏 2002: 135。

2 酷儿新声

王菲、李玟、彭佳慧、辛晓琪等等女生的情歌。后来与他交往，发现他爱听爱唱的歌，都是男歌手的情歌。男生的情歌对我来说，一直是个「站这边也不对，站那边也不是」的尴尬位置，因为我喜欢男生，那男歌手唱的都是「男生爱女生」，我又不是爱女生，我爱的是男生，所以男歌手唱的情歌不容易吸引我。

那时候，只有在女歌手的声音与歌词里才能找到比较同调的感受。

与D交往后，我开始学习听唱男歌手的歌，尤其是去KTV唱歌时，他会唱，我就跟着学，回家也会自己找歌或跟他要歌来听。每次看到男歌手的歌词里写的都是「妳」时，我唱起来就会觉得不太对劲，然后，我就会自己改歌词，把「妳」改成「你」，因为我不是照顾女生，因为我的情人不是女生。这样的转换方式让我渐渐可以接受男歌手的情歌（只是，我仍不时感到憋扭）。我后来替那样的感觉找到一个字眼，叫做「温柔」，但每每说出「温柔」时，脑海里想到的不免还是描述女生「温柔婉约」的温柔；特别是男同志，在处于很害怕也很容易被「女性化」的情境时，应该会不太愿意被贴上温柔这个标签，而可能比较希望人家说他man。

在回想起跟D的关系时，我认为自己是一个演出失败的哥哥。D有时会对我谐仿女生或流露女性样态，感到不舒服及不悦，我始终不清楚，第一次恋爱的他何以这么快就能抓到一种「男生爱男生」的感觉³。他把我想像成什么样的哥哥，而把他自己想像成什么样弟弟呢？台湾社会的哪些文化叙事提供给他学习男生爱男生的方式、

³ 许佑生（1996）的小说里也提到这样的困惑：「从学校教育，到学校课本，甚至整个社会系统，从没教我怎么去应付跟另一个男人的情爱关系，以致我事到临头，方寸大乱，难不成还真要去学现成的连续剧，也跟姜豪一哭二闹三上吊？旁的不说，我现在连最起码的该或不该吃醋，都六神无主了。」（53）

告诉他男生与男生如何相处、什么是合宜好看而且被期待的演出模式呢？是像吴宇森在「英雄本色」系列刻画周润发与张国荣所呈现出的那种兄弟情义、手足情深的黑帮男性情谊？还是如王家卫「春光乍泄」里张国荣与梁朝伟矛盾纠结的男男情爱？他们都展演出一种「惺惺相惜」、「生死与共」的情感交流，但却也是不同的男性情谊展现方式。

我当时会想，是不是只有听男歌手情歌的人，才是真正的男生，因为他能够毫无困难地就接受且喜爱男歌手的情歌，而我，似乎始终只能处于一个「拟女性」的位置去想像一段爱情。这对于一个想要好好当个哥哥的人来说，是个困惑也是个困难，我到底是要学习发哥、伟仔，还是哪出戏里的张国荣，才会被我喜欢的弟弟所喜欢？

你是哥哥吗？

「你是哥哥吗？」是一句BBS上某些男同志用以讽刺区分「哥哥／弟弟」的话。原因是某位认同自己是弟弟的网友想要找到一个哥哥当男朋友照顾他，所以会一直传讯息问网友：「你是哥哥吗？」于是被大家公开耻笑他很花痴、很缺男人。

就我利用Openfind搜寻引擎寻找早期BBS站MOTSS板的资讯所做的观察，讨论哥弟分类的网路文章每隔一阵子就会出现（最早看见的讨论是1996年），并持续到现在的网路社群如PTT（批踢踢实业坊）的gay板⁴。以我自己为例，我也在寻找一种男性同性之间情感

⁴ 引自telnet://ptt.cc。时间较近的讨论串如：「[请益] 为什么两个弟不能在一起」（2009年7月20日）、「[请益] 哥哥们，是否会介意比弟弟矮？」（2009年8月13日）

关系的可能版本，流行于当前台湾男同志社群的「葛格／底迪」分类，对我而言是重要的，这也是本地男同志难以不依循的一种寻伴与交往互动模式⁵。

这个应该是要很在地化特色的分类范畴⁶，在1990年代以前并无听闻⁷，仅在台湾的语汇中出现⁸；若从1990年代开始算起，兄弟类型的展演到现在将近廿年，社群内部也持续讨论着，却从未被本地的学术界所研究。举例来说，兄弟分类一直无法被清楚地描述与说明，我以台北市政府民政局出版、同志谘询热线主编的台北同玩节《认识同志手册》为例，引述以下三段不同时间点对于兄弟类型的诠释，就可以看得出来。在2000年第一本的手册中，对「葛格／底迪」做出以下的说明：

[葛格]：男同志族群中，外表较具有传统异性恋男子气概者。

[底迪]：男同志族群中，外表刚健，却兼具阴柔特质者。

葛格底迪刚开始被公开解释时是使用男子气概来做区分，葛格与底迪的差异在于底迪虽然外表很man，却又具有女性化的内在特质；

⁵ 底迪、葛格原先是网路用语，是弟弟、哥哥读音转变后的文字化，亦惯称「兄弟」，但指涉的不是汉语亲属称谓里具血缘的兄弟之意。台湾男同志交友网站《拓网交友》有数个底迪与葛格的家族（例如：底迪爱葛格、可爱底迪俱乐部等），以2006年家族人数最多的「哥vs.弟单身联谊日记」来看，成立不到一年半的时间，会员数就达2500人，一周发文讨论的数量约200篇。

⁶ 目前台湾男同志主要的分类范畴还有依体型区分的「熊／猴」，美国的发展脉络见Hennen（2005）讨论熊的身体与男性气质。台湾熊猴类型的根源较接近日本文化，另外同样依体态区分的还有日系风格的胡渣「野郎」，或矮个子但结实的「迷你马」等等分法。

⁷ 透过我在BBS站里发起的讨论，网友Zux回应说：「我大约1993年出道的，那时候圈内以兄弟做角色区分不广泛，只存在少数情侣之间。一直到后来bbs越来越蓬勃，兄弟的称呼才越来越广泛使用。」

⁸ 这部分的宣称仍过于武断，只是经由国外期刊论文查询，以及国外同志友人回应，我都没有看到相似的分类。在英语系统的男同志交友网站上所见到的分类，主要是以 *mannerism*（举止仪态）（*masculine/feminine*），和 *sex role*（性角色）或 *sex orientation*（性偏好）（*active/passive*）与葛格／底迪分类相关，但没有照顾／被照顾这个标准。

或是与葛格相比，较不具备「传统」男子气概。这就像是在描述D所不喜欢的我，号称是葛格反而比较像底迪一样展现阴柔；就如同很多底迪会说的：「我喜欢看起来比较不像gay的男生。」

在2002年的版本里，兄弟分类有了别的诠释：

Q28：男同性恋的关系里，男女怎么分呢？

A28：有些同志的确会分角色，可能是照顾者与被照顾者之分，可能是哥哥弟弟之分，或者是主动与被动者之分，也有人不喜欢角色的分别。社会大众很习惯异性恋关系中一男一女的固定关系，以为男同性恋的关系也一定牢不可破。可是，每个人身上的性格和气质，主动／被动、照顾／被照顾、阳刚／阴柔……，不一定二选一，也可能同时兼具。

(23)

此时对于兄弟类型的区分撇清了模仿异性恋男女角色之别，并从阳刚／阴柔转到照顾／被照顾、主动／被动等特质，带入性／别概念。阳刚／阴柔虽然没有再被强调，却因此暗暗地与照顾／被照顾、主动／被动勾连在一起；1号／0号看似与兄弟无关，属于另一个区块，却是社群内最为普遍的分辨方法，无法撇清。到了隔年，兄弟逐渐被定义出来，往后几版虽有些许更动，但都以2003版的诠释为主：

葛格为男同志关系中偏体贴、主动照顾者。**底迪**为偏接受照顾、任性的人。但这可能依不同脉络或事件而互换，或选择**不分**。上述葛底分别者若带点阴柔气质，也会戏谑、酷儿地称为**姊姊**、**美眉**，甚或其他姑婶姥姥等家族称谓。(10，黑体为作者所加)

加入体贴／任性的性格变项，虽然与照顾／被照顾、主动／被动一样偏属内在特质，但这又像是把兄弟带回阳刚／阴柔；剥去阳刚／阴柔的解释，并不代表能够轻易地忽略它。兄弟分类很难轻易摆开

阳刚／阴柔的范畴，情欲纠葛难以分清，兄弟分类反倒成了男同志欲望彼此的麻烦阻碍。

因为兄弟类型的形成与发展过程一直没有被脉络化与理论化，使得它的分类标准一直以来都颇受争议、众说纷纭且不一而足。例如以下这篇列举出了各种区分方式并对分类的混淆模糊加以批评的文章：

葛格弟弟--最没效率的标签〈同性之爱〉momotaro.bbs@bbs.ntu.edu.tw (% 毛毛太郎 %) 2000年04月06日 16:13:19

男人女人还可有明确生理区别法，而葛格、底迪呢？葛格的定义怕不下N种，从严到松的有：

- 1.够 Man、够 Top、会照顾人的人→当然是罗～
- 2.够 Man、够 Top、但是不会照顾人、反正 Man 货不好找 →也算啦
- 3.不够 Man？也不会照顾人？至少会干人→算！
- 4.是 Bottom、但行为很 Man、又会照顾人→也不能说不是啊！
（可能除外条件：只要不够 Man，就是「姊姊」。）

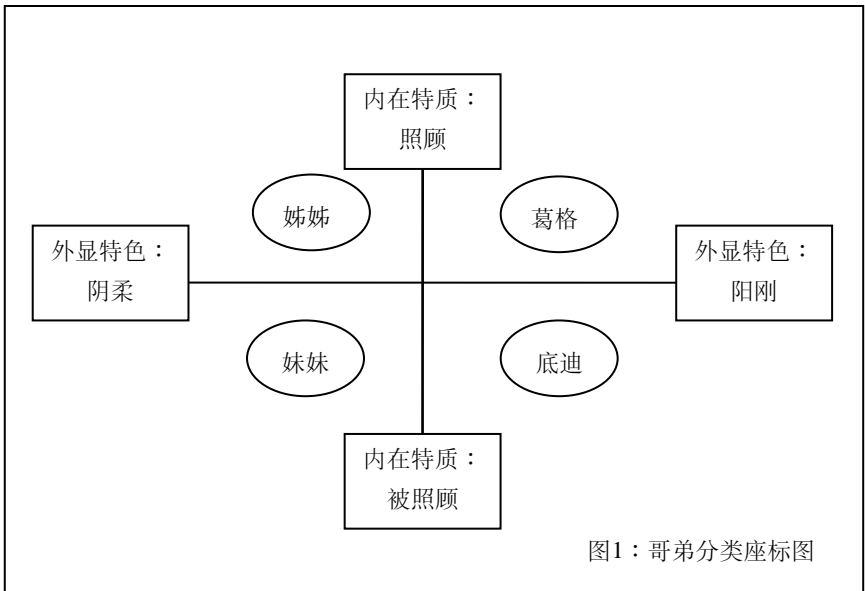
弟弟呢？更多罗：

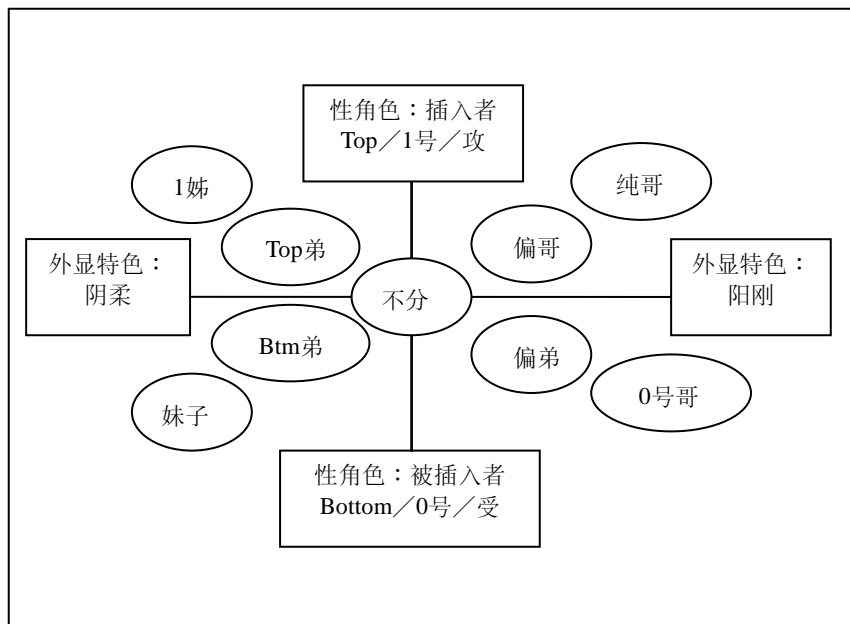
- 1.是 Bottom，小男孩似的可爱，喜欢被疼→绝对是！
- 2.是 Bottom，但是是个可爱小公主，喜欢被疼→死也不肯自己说自己是妹妹，所以当然也是弟弟。
- 3.Top，很男孩的 Man，但因为太年轻，叫哥哥很怪→那就是弟弟罗
- 4.Top 或 Bottom 都可能，但就是要别人捧在手心疼→想找个照顾人的葛格，那自己当然是弟弟罗！
- 5.什么都可能，就是不是 Top→想找个 Top 葛格，所以是弟弟

原先对于「葛格／底迪」的分界有：主动／被动、照顾／被照顾、疼爱／被疼、体贴／任性、干人／被干、年长／年下、阳刚／弱阳

刚、强／弱……等特质，但标准却又不时会转换且因人而异。这是一套浮动而且尚待被描述分析、被理论化的标签符号。这些与「葛格／底迪」相关的符号，连结形成一套看似稳固紧扣却又漂浮松脱的价值系统，生产着各式各样的论述，形构出男同志的再现，也中介了男同志的情感互动关系。

这些用以区分兄弟的标准，看起来全都是人们会有行为、性格与特质，不管放在谁身上都会存在——可是它们对兄弟类型却又具有区辨力，这是我所要讨论的地方。这样看似普遍却又纷杂的分类标准，流通于男同志社群的日常生活里，成为定位男同志情欲关系的座标之一，有网友将之综合图示化如图1与图2：





若换以文字描述，可用一则刊登在同志交友网站的自我介绍做为代表：

我是一个单纯的弟／长辈说我斯文有文学气息，朋友说我太好动，其实我是一个独立、活泼的人，有时来点小任性／我喜欢唱歌、看电影、逛街、旅行，不喜欢去 pub／不接受 ons，对感情，我很认真，想要的是长久稳定、甜甜蜜蜜的爱情(所以，那种将来一定会和女人结婚的，别来找我)／我一直梦想的是，我能有一个很爱我的男朋友，疼我、爱护我，每天住在一起、在一起吃饭、看电视、洗澡、睡觉／能跟我最心爱的人撒娇(我真的很喜欢撒娇)／心血来潮时自己煮大餐，两个人来品尝(我会煮饭喔)／放假，两个人一起去逛街、去郊外走走、或是看个电影／努力存钱，将来一起出国去见见世面／我真的很享受两个人的世界／23岁的生日快到了，我真的希望我可以遇到那个让我好爱好爱的人

。⁹（粗黑体为我所加）

或像是日常生活中的互动情况，有个BBS上的讨论如下：

他的小男朋友很执着，坚持弟不该学开车，不管在哪里哥都要负责接送，常常跑夜店的弟，据说会在半夜三四点钟打电话给他要他去接他回家，如果回说请他自己搭小黄还会不高兴，呕气呕好几天，被骂说不够爱他，百般无奈下也就只好依了他；我朋友住士林，常常半夜还要出门一趟，赶到 AXD、MOS、FUNKY、... 等地方，接送他的小男朋友回新庄后，还要再开车回到自己住的士林福林桥头，在一起多久这情形就有多久了。¹⁰（粗黑体为我所加）

不知道读者会把上述这两位底迪放在图中的哪个位置？第一位「单纯的弟」和第二位「骄纵的弟」虽然是两种完全不同的底迪的再现，但是他们都是「底迪」，都在底迪的脉络下可以被辨认出来，而不同的「葛格」（疼底迪、能让底迪撒娇；无条件当司机接送底迪）相对地也被底迪所欲望、再现出来。

「葛格／底迪」做为台湾男同志的「欲望对象类型学」，即为「菜」（type）的一种表现形式（朱伟诚，2005: 47）。不同的「菜」，撞击出内心底不同的爱欲型态，「菜」从外在特征（What you see）的感官浓缩机、情态表露的载体，连结了自身内在对于感情期待的「想像的再现」，一种欲望原型的部分或全然投射。「菜」含括了对方的仪态举止（mannerism）所溢发出的吸引力，并且反映了自身的欲望，却也暴露出内在的欠缺与匮乏。「菜」是一种外射（projection）同时也是内摄（introjection）的欲望再现。外射与内摄表现在兄弟关系里，我们该如何去欲望与被欲望、认同与被认同？

⁹ 引自拓网交友网站：<http://friend.top1069.com/index.php>。

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

我们该变身成欲望的对象吗？我们该如何在这些网络关系里被辨识、被接纳、被疼爱？

由此看来，「葛格／底迪」类型像是一套分类男同志情感关系与互动的说明书，提供了某种男生如何爱男生的方法学。做为一组分类男同志的社会化标签，「葛格／底迪」也是情感关系里的角色或定位系统，更是对于爱恋对象的原型描绘。但是，它也包含了一层又一层的麻烦。

不·分

早期男同志社群裡并没有「底迪」这个类型，进入亲密关系的情侣多半互称「老公／老婆」，而情欲类型则用「哥哥／妹妹」称呼来区分「1号／0号」；底迪，让某些男同志无法再被归类为传统的「妹妹」，这句话反过来说也是成立的，底迪类型让某些妹妹可以不用再被归类为传统的男同志。而葛格则能透过底迪的自我陈述与确认身份，来界定自己的位置与欲望——甚至可以说葛格能被底迪所召唤，有的底迪欲望的葛格是斯文体贴、有的是黝黑健壮；是身穿篮球衣裤的校队、是西装笔挺的上班族……等，这也能成为葛格的某种自我标订。我的研究是希望「底迪」的出现与身份的被确认，能够让男同志社群内部的性／别样态更为多元化，并且要怎么不会因为底迪的出现而否认妹妹的存在，让「妹妹」可以有另外一种表现自己的方法。

因为底迪类型被多数人强调之处，在于「葛格爱底迪」是「男／男」相爱，想要置换掉传统「哥哥爱妹妹」的「男／女」关系；而在众多关于哥弟分类的讨论里，也经常为着哥弟关系与情感互动

要怎么脱离复制异性恋思维的「男人／女人」而争论不休。因为害怕兄弟关系复制了异性恋、害怕底迪被娘化了（以致于无法与妹妹区别），所以有些人就提出「不分」的说法。

然而，我的观察是不少男同志底迪确实是将自己想像成「像是」女人的角色。例如以下这段描绘兄弟在恋爱时的文字，就反映出某些底迪们的想像与期待：

葛格，就如同一般的男人，拥有可爱的老婆后，除了工作外，做什么都提不起劲，只想窝在底迪身边。底迪，也跟一般的女人没两样，有了老公的呵护什么都不担心，闲闲没事练身材练体魄，让葛格看了口水直流。

作者在叙述里明确地使用「男人／女人」与「老公／老婆」来对应「葛格／底迪」的互动关系，调动异性恋社会里男女两性或夫妻双方「所作所为」的刻板印象，以形构出一条兄弟互动关系的变项等式：「葛格＝老公＝男人＝欲望者＝工作者／底迪＝老婆＝女人＝被欲望者＝家管者」。我的受访者小新说以前认为自己是底迪是因为自己「像个女人一样啊～总是想被照顾吧～」，阿伦也提到他曾把男友当做女生来交往对待，因为对方的个性与情绪「像女生」一样细腻敏感、难以捉摸，需要呵护宠爱。阿伦说他们一直找不到恰当的相处模式，后来他套用以往跟女友恋爱的经验与男友相处，结果双方都觉得采用所谓的「异性恋」相处模式是比较舒服自在的：

伦：（前略）然后，可是，他其实很女性化，个性跟情绪上，然后我有时候蛮难去忍受他，因为我要常常去呵护他。

我：喔是喔？虽然你比较小，年纪比较小。

伦：嗯，对，可是我要呵护他，然后去宠他，然后他喜欢被宠的感觉，这一点是比较累的啦，以我那时候来讲。

我：对，你那时候感情经验也不丰富啊。

伦：对啊，我就把他当成交女朋友一样交。

我（惊）：喔～～真的？

伦：真的，我说其实你跟、你跟我以前交往的女朋友是一样的。

我：那你觉得是吗？

伦：是啊！是。我说其实你比她有过之而无不及，其实你们的心是一样的，让人家难以捉摸，他常常，他希望我当他肚里的蛔虫，知道他所想的一切。

（中略）

我：所以对你来说那个时候这样太吃力了？

伦：不会啊～我就很开心，因为我把他当成交女朋友一样交往。

我：喔～你找到一个模式了。

伦：我找到一个模式了，因为我一开始其实我不知道，后来我就跟他讲说，喔你完全跟我之前交女朋友的那个女生一模一样，只是你今天是个男的，你有屌，可是其实你跟那个女生是一样的，他说他承认，我就把他当成一个女生一样交往。后来都很好啊～我们一点也都没吵架啊～（后略）（阿伦）（粗黑体为我所加）

这样看来，葛格也可以对待底迪如所谓的「女生」一般，透过仿效一连串看似异性恋建构的标准，以再现男同志的相处模式。例如网路流传着以下这两份指导手册，循循善诱、苦口婆心地整理与宣扬兄弟应该如何相处互动、怎么表现自己与遵守那些规矩的（仿异性恋式）规范性标准：

【哥哥心疼弟弟的经典 12 式】¹¹（节录）

1. 在你的朋友和他的朋友面前不要总一摆出一副大男人呼来唤去的样子。他愿意照顾你，满足你大男人对「三从四德」的喜好，是因为他爱你他宠你，但并不表示他愿意被当做佣人和附庸。
2. 弟弟总有几天是「经期」，那时候是不能用理智控制的。不管他怎么歇斯底里、不讲道理、喜怒无常，你都要哄着他包容他。绝不要表现出不快和不耐烦。

¹¹ 原文张贴于KKCITY站的MOTSS板；原作者：小古，原日期：2005-10-05 22:21:08。

3.当 b 的不管再如何体贴包容，但骨子里都是一个孩子。不要总希望你多么为你着想，多么会体贴你的感受，多么以你为中心。他也希望可以像孩子一样任性，希望有个人像宠孩子一样宠他爱他，照顾他关心他，而不只是像孩子一样向他索取关爱和宽容。

【底迪守则】¹²

- 1.懂得说笑话逗葛格开心，也要会装忧郁让葛格心疼。
- 2.躺葛格肩膀记得脸上仰 37.5 度，好让葛格可以看到你的脸。
- 3.眉头要微皱、眼睛半眯、嘴巴微张。
- 4.说再见的时候记得要把眼睛睁大，好像水汪汪的要哭要哭。
- 5.可是绝对不能哭出来，如果制造不出水水的感觉，记得带眼药水。
- 6.葛格摸你脸要一副很享受的样子，手指要保持干净，以备葛格突然亲你的手。
- 7.绝对不能冒痘痘（哪个葛格想亲月球表面）。
- 8.屁股要练好。

【葛格守则】

- 1.没有 175 不要说自己是葛格，底迪需要安全感。
- 2.胸肌请练的刚刚好，太硬睡了不舒服，太软不如抱枕头。
- 3.毛手毛脚（没毛请用柔沛，底迪喜欢像野兽般结实的小腿）。
- 4.打赤膊睡觉。
- 5.公狗腰请备好，葛格的腰是底迪的性福，挺个啤酒肚的还是把双手当成 bf 吧。
- 6.随便准备为底迪打架，最好打的嘴角带血回来，然后再吻得底迪一脸血说：「我的血只为你流」。
- 7.很会电人，三不五时电到别的底迪，让自己的底迪觉得有降的 bf 很骄傲。

和异性恋不同的是，兄弟关系可说是比异性恋还要「直」(

¹² 原文张贴于KKCITY站的GNN板；原作者：hopingstar，原日期：2000-11-21 16:10:05。

strai-ght)，或是相反地更具戏谑性（dramatic）：底迪的情态要比女人还女人（有經期會歇斯底里、眉頭要微皺、眼睛半眯、嘴巴微張；說再見時要梨花帶淚），葛格的身形要比男人还男人（高大、胸肌、毛髮茂盛、打赤膊、公狗腰、打架、風流）。这两份指导手册所规范与再现的兄弟样态，不再是以异性恋为正本而据以拷贝的男女守则，反倒是一套男同志相处模式的另类展现。

有些认为兄弟关系是异性恋范式延伸的人，对于兄弟类型产生诸多不满与抨击，他们认为兄弟关系复制了异性恋社会的性别阶序，兄弟关系容易落入葛格支配底迪的不平等状态之中，于是倡言「不分」才能化解权力不平等的问题：

另一方面，葛格当然认为自己是不折不扣的男人，无论是走路讲话或是一举一动都是很「man」；而且就算很多葛格喜欢称自己的另一半叫老婆，但是他们绝对不会称对方是叫老公。因此，在男同志酒吧里的社会互动中，男同志族群内部依据异性恋性别刻板印象所复制的身份标签，主要复制的不是表面上男主动／女被动的互动关系，而是异性恋社会中男优越／女劣败的社会成就、以及男尊／女卑的地位价值。（吴佳原，1998：186-187）（粗黑体为我所加）

同志杂志《热爱》则在1999年12月制作「分不分有关系？」（Does It Matter What Role You Play？）的专题报导，探讨「技术派同志运动或同志论述者，为了避免复制异性恋的情欲与角色扮演，积极地提倡『不分』」的现象（Dior，1999：28）。在报导中，受访者小昭认为，男同志伴侣区分兄弟，容易出现支配与被支配的不平等关系，自我认同为葛格的人就强迫自己要像异性恋男人那样坚强、担当、具男子气概：

同时说话的习惯，一字不漏，从异性恋男人那边照抄过来，说话充满指导性与支配性。规定老公一定要如何，老婆一定要如何之如何的。曾有某哥跟我说，他和某弟分的原因，是因为某弟看到他撒娇、脆弱的一面，某弟认为哥不应当是这样的，哥应该很坚强很有担当。我说那都是咎由自取的，谁叫他们分得这么清楚。称兄道弟只会让人喘不过气，我们可以更自由一点，要不然当同性恋是干嘛的？不就是为了异性恋所不能有的性别僭越的乐趣吗？（Dior，1999: 30-31）

除了上述这种批评哥弟分类是复制异性恋的声音之外，还存在另一种我称做「修正型」的论述，这类的论述虽不满意原有的哥弟分类准则，但没有因此要推翻整个哥弟类型的建构或简单地倡言「不分」。它尝试去扩大、调整或改写哥弟分类的标准，尤其是对于底迪太过遵循所谓异性恋女人的这部分；但修正型论述仍旧强调哥弟类型的存在与继续，如网友Teal回复支持「就是喜欢分葛格底迪」的文章，就是这类修正型论述的例子：

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

不要把哥哥弟弟的角色范围限定的那么狭窄嘛(像是什么哥一定是1号,弟就得做0...还有上次看到什么弟弟就要在家里做家事,真是有够好笑的:p)。觉得有时候在说自己是哥哥或弟弟的时候,只是要让对方能够在最短的时间内知道自己约略是什么样的人,有时候反而是其他解读的人将定义划得太狭窄了。

为什么要那么怕所谓的「异性恋模式」呢?而且我也不认为两极的恋爱角色安排是所谓的异性恋模式丫~我想这是依照供需互利原则,很自然演变出来的。当爱情还在一对一的双人模式下,同志一直就有自己的文化,可是如果只是因为那一部份跟「异性恋」相似就把它割除掉的话,那只会让原本的自己更残破不全。

还有还有...怎么可以说弟弟就是「不愿付出,整天希望自己像是被捧在手心的小花」呢??这样讲太失礼了ㄅ!我想有很多弟弟并不

是这样软趴趴的，不可以太瞧不起弟弟啦～～（粗黑体为我所加）

我同意吴佳原对于兄弟两者之间尊卑优劣关系的深刻观察，但兄弟关系的权力阶序不是如他所言套用复制异性恋就能被解释，也不是批评其复制异性恋然后提出「不分」（预设其较为性别平等）就可以轻易解决。这个阶序现象需要被再度重视与重新分析。以「不分」取代兄弟或取消兄弟时，一方面因为漠视差异、盲视男同志性／别多元的可能，反倒加强了既有的异性恋体制；另一方面则因为忽视在地脉络而简化了现有兄弟关系里的阶序问题，也无法描述与解释目前男同志的交友寻伴状态。

倡言「不分」的人没有看见诸如「娘娘哥」、「年下攻」¹³、「底迪型葛格」、「妈妈型底迪」¹⁴等等穿梭踰溢于身体表相符号之间的复数兄弟新类型，或强调「弟弟恋」此种跨越兄弟界限的性／别关系多元状态，或是像受访者小吴提到他与葛格男友的互动时，因为顾虑与体贴男友而有意识地采取所谓「女性的／被动的」细微的应对方式：

那种譬如说他把，就是说，他介绍你的方式，你就会觉得他，就是说，对，他就会是一个哥（笑）。这样讲好笼统，就是，**那种，把你介绍给他的家人跟把你介绍给他的那个朋友的时候，对，我觉得就很像一般男生就是在介绍女朋友的、的那种方式或那种**

¹³ 日系BL漫画用语。BL为Boy Love简称，因内容特色没有高潮（Yama nashi）、没有起伏（Ochinashi）与没有意义（Iminashi）称做「YOAI」，为男男爱类型的女性漫画。「年下」指年纪较小者，「攻」为插入者，「年下攻」与本地「top弟」的意含相近。BL漫画里包含多种男男角色类型划分，与兄弟有关的如：正太（未成年男孩）、兄贵（肌肉型大哥）、御兄（美男型大哥）、受（攻的反向，被插入者）、弱气受（内向柔弱的受君）等十数样。关于BL漫画所形成的次文化、迷研究与性别权力关系可见Mark McLelland（2000）。

¹⁴ 基于底迪应该是想要葛格被照顾的定义，妈妈型底迪反而像妈妈一样很会也很爱照顾葛格。

语气，对。(中略)。所以他的那个介绍方式以及，譬如说他在外面说，对待你的方式，或者是譬如说，呃，譬如说牵手对不对，那么，嗯，因为对我来说其实是，在外面牵手是一件非常，简单的事情，所以我不觉得怎么样，可是他有时候会有顾虑，所以，通常我不会主动去牵他的手，对，所以牵手这件事情就会变得是他比较主动，对，那，可是牵手的那个，譬如说你去牵谁或是你被牵，其实是有意义的，对，就是譬如说男女朋友通常就会是男生「牵着」那个女生，对，因为那个手势其实就是不一样的，对啊，我觉得这个其实就还蛮明显的。(小吴)(粗黑体为我所加)

小吴意识到自己被男友介绍的语气与方式如同对待女友般，而被牵手也像是符合异性恋常规里的男生牵女生，这是难以摆脱的强迫异性恋的操演效果，却也是同性恋对异性恋文化的「重新演出」。底迪说：「我可以主动牵你的手，但我知道那将具有什么意义，所以我让你来做，这不是在复制异性恋。」

寺山修司(2005)认为马戏团会制造出残疾「胴人」(如塞到罐子长大的孩子)以吸引「正常」观众的注目，但有些不愿正视「胴人」的存在而主张废除「差别」的说法反倒因此制造出许多语言与观念上受歧视的残障与无能，这将更使得人们之间的偏见日益加深(62)。所以，宣称「不分」或指责「兄弟」复制异性恋的「政治正确」立场不仅没有意义，这样的规范性概念也失去了包容情感与描述差异的含义。倡议以「不分」而摒弃兄弟分类说法的人，其实是站在一个更高的说话位置之上，一个将自己放置在更趋近异性恋(男性主体)的说话高度，甚至代表了一种正典同性恋(homonormativity)的态度。

妹妹消失了？

上一节提到有些底迪会像女生一样，但底迪（座标轴偏属阳刚）仍然被期待要有别于男同志阴柔化的刻板印象，强调「男人爱男人」而不是只有像是／看似「女人」才能爱男人。这种对于底迪类型的想像与期待，除了缩限底迪的复数多元可能性、收束情感爱欲的跨界逾越能动性以外，还会导致做为「阴性化—男同性恋」想像连结而存在的「妹妹」有被排挤甚至被取代的危险。

但我认为底迪与妹妹其实共享着同一组历史社会文化脉络建构下的「性／别铸模」(sex/gender matrix) (Garcia, 2003: 169)¹⁵，底迪并没有那么容易就能顺利摆脱妹妹的阴影，妹妹是底迪永恒交缠的迭影(double)。因为在异性恋男子气概所形成的恐同与恐C (sissy) 的效应笼罩下 (Kimmel, 1999)，相较于葛格被认为要偏向异性恋男子气概，底迪的「弱阳刚性」会被认为只是复盖于阴柔气质之上的惺惺作态与装腔作势，假阳刚的底迪与真阴柔的妹妹其实是一体的二面。

在理论上，男同志男性气质是否能形塑影响异性恋支配型男性气质，一直都有所争论 (Connell, 2005)。张小虹 (1996) 则更进一步提问，虽然男同志有其历史文化脉络下对于阳刚的扮演与再现策略，并以此创造出异于异性恋支配型男性气质的另类男性气质，但男同志文化里对于阳刚的崇拜潮流似乎严重排挤了男同志对于阴柔

¹⁵ Garcia批评西方同志研究带着东方主义的凝视来面对菲律宾的跨性别文化，仅仅套用西方理论因而将当地的历史社会文化去脉络化，使其研究对象远离所身处的性／别铸模 (sex/gender matrix) (169)。他说：「(男同性恋是跨越性别) 这种说法其实比较倾向于本地跨越性别模式，而非西方认为的同性恋模式，因为西方的同性恋模式只是性取向的问题，它不管个别主体对自身性别有何种自我了解。」(161)。

气质认同的可能性。而阴柔气质是男同志一直以来在异性恋男性眼光下被标签化再现的重要面向，例如时下专门给异性恋男性阅读的杂志《FHM(男人帮)》就曾做过「测验异性恋男性的GQ(Gay-Quality)」专题：「如何冒充男同志？」其中大半的题目都是以阴柔气质做为男同志形象的判准，像是以下的「习惯篇」¹⁶：

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

上述现代社会对于男同志阴柔化的刻板印象与形象连结，一部分受着中国传统文化的影响，古典文学中的性别再现多是以「美丽彷彿美女般」做为男同性恋者的表征，而其书写目的也向来是贬抑的，例如对于男性形貌倾向女性的「美」的贬抑。在《晏子春秋》里记载着，齐景公如「美女」般漂亮，某日他注意到有个小官员总是轻佻地注视他，感到奇怪，便遣人查问，没想到小官竟表示如此望着他是因为他长得美丽动人。齐景公知道后对小官的「意淫」怒不可遏而要将小官处死，尔后则被晏婴劝阻(刘达临、鲁龙光，2005:

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

32)。这种如女子般的「美丽」，对于一位应当是「威严」的国君来说，是不恰当的。在《战国策·秦策》中有一段晋伐虞的记载，晋献公进献虞国美男子以引诱虞君，成功地攻城掠地，这男同性恋的「美」竟能发挥色情间谍的作用。《战国策》并引用《周书》：「美男破志，美女破居，武之毁也」（30）。像是美女般的男色，非但是中国文学史中最早再现的男同性恋，更是像社会灾难般的男同性恋。

古典叙事里的男同性恋被再现为「像是女人」，但「像女人」的人永远不会是这些男同性恋的主人、恩客或国君，国君也永远不会被再现为「娘娘腔」、「漂亮妹妹」（失言者如齐景公的小官），或是「娘娘腔」的国王爱上了具有男子气概的「美人」这种故事也不会发生。而且，虽然「分桃之爱」讲述的是权力与身份的关系，但是在某种误读的解释里，这则故事却也在两千年前说出一位女性化男同性恋者「年老色衰」的严重危机，就像圈内流传底迪过了25岁以后就没市场、男同志过了30岁即进入黄昏老年的自危说法。

美男子国君如齐景公，不能被凝视也不能被再现，能被说成是男同性恋的，只有婉孌绝美却无脑无用、娘娘腔但带有危害的孌童、戏子、相公、男妓或宠臣，而现在的拒C惧「娘」、以底迪取代妹妹的转变，则继承了相同的性别气质阶序。这与兄弟所呈现的性别角色有关。现今本地男同志对于自身的再现，恰恰是上述传统文学的倒反，以欲望男性的阳刚气概做为共鸣，例如征友广告所书写的欲望客体皆以阳刚男性为征友者的冀求。这绝对不是一次再现权力的翻转，这是阶序上的政治，这是欲望的规训，男同志无法将自己再现为自己所感受到的身分样态，就像芭比要健身为金刚、妹妹要转性成底迪，古典叙事里男同性恋的「娘子」气概走进现代之后，得要脱胎换骨转变为具有「男子」气概的男同志才行。我们从台湾

首本男同志杂志《热爱》的征友词汇可见一番端倪：

表1：《热爱》徵友广告徵友辞汇整理表¹⁷

时间	期数	自我描述或徵友词汇
1996-12	No.4	征阳刚的哥哥／倚靠着你／保护我
1997-02	No.5	征有责任感之哥哥弟弟，姊妹勿来信
1997-08	No.8	俊俏、可爱、酷帅的弟弟型，征酷、帅、劲、葛格型的大男人
1998-04	No.12	阳光、微笑、健康的弟弟（不C），找诚心、稳重、粗犷的哥哥（1号）
1998-12	No.16	帅、俊、结实、健壮的弟弟型，找有男人味的哥哥型
1999-02	No.17	外型：可爱加一点帅气、健康阳光的底迪（首次出现「底迪」这个网路用字）
1999-06	No.19	征身材结实、阳光型的弟弟或肌肉妹
2000-02	No.23	征健壮之1号哥哥，另征C、0号当干妹妹
2001-06	No.31	我是运动型、阳光帅气可爱的健康底敌，找喜爱运动、健壮型的葛格

在征友广告里，底迪们使用各种词汇将自身形象塑造为「像个男人」，不论是俊俏酷帅、阳光健康、结实健壮、运动型、不C不娘等字

¹⁷ 整理自1996年6月创刊号到2003年2月第41期共34本《热爱》杂志的征友广告

眼，都与古典叙事所再现的美丽柔弱样貌背道而驰¹⁸。而葛格所欲望的对象也有同样的转变，在底迪形象还未出现的早期，男同志仍旧依循着古典叙事来分类与认同彼此，也就是男女有别的「哥哥／妹妹」，哥哥那时候爱的不是阳光健壮的底迪，而是俊美秀丽的妹妹。当时「阴性化—男同性恋」的连结乃以「妹妹」做为男同志再现与认同的样板，并极为强调自身的娘子气概：

Re：这边有不错的葛格吗？〈同性之爱〉

ExpressoL.bbs@bbs.ntu.edu.tw（%叼根烟喝咖啡）

1999年11月16日 21:12:14

很久以前，出来玩都是要拜码头的，很多大姐头都有黑道（不然就是流氓），靠（似乎泄露了玩龄，汗），不然就是一出来长的标致的就要有人可以罩，否则一去公司或去 bar 就等着被那种 pink lady 拉到厕所训话。然后啦，久了自然认识的人就多，于是大姐头们就会尊尊教诲：「祖师爷有训戒，凡是哥变妹，妹变哥的，必遭五雷轰顶，受众人唾弃。」那个时代可真是哥妹分的粉清楚啊，娘就要娘到底娘出自己的一片天，娘出自己的风格。好了，过没几年，中性的时代就来罗～还记得有个小妹妹问我：「是不是年纪一大，就会自动变 man 啊？天啊～～我不要～～我不要变哥～～」（粗黑体为我所加）

在过去还没有底迪的时代，哥哥与妹妹的区分是楚河汉界、泾渭分明，严禁哥变妹或妹变哥的性／别欲望流动，而且「出来混」的妹妹要不是背后有靠山、就是得长的丰姿美丽，若没有生创出自己走跳圈内的「娘子风格」，不懂规矩的话可能就被众家姊妹拉进厕所「指教」。网友缅怀忆往而哀叹时代的转变，一个男女不分的中性风潮

¹⁸ 征友广告大量出现强调自身「健康」与「强壮」的字眼，一方面除了要摆脱古典叙事里纤细柔弱的女性化样态外，更重要的是要与被爱滋化、医疗化与病理化的现代男同志形象有所切割。

后来涌入了男同志社群，使得他的朋友畏惧自己年长后会抵挡不住潮流而变「自动」man，但这位妹妹朋友大概意想不到的，他可能并非就此变成妹妹所欲望的哥哥，而是会转型为同样欲望哥哥的底迪。

这个中性、或应该是说阳刚年代的降临，让男同志们不管哥哥妹妹、欲望主体客体都一反过往朝向「man货」路线前进，妹妹不再自豪于能「娘出自己的风格」，在一片拒C惧娘的声浪中，跻身跃入底迪范畴里。妹妹的身影模糊了，出水芙蓉般柔美的皮肤晒成了小麦色的健康、娇滴滴的莲花纤指练就了竹节虫似的肌肉手臂，底迪彷若新品种男同志，突然出现在市场上，只是因为男同志社群的阳刚趋势迫使妹妹必须转型／化身为底迪，底迪与妹妹其实涵盖交迭着相似的区块；1960年代出生、1980年代开始混圈子的提姆说：

但是你无可否认，底迪族群的壮大可能跟网路与健身房有关，那他后来越来越多，然后身材练得很壮怎样的。就那个族群越来越大、越来越大，大到...突然就变成兄弟姊妹这样。可是早期我觉得...那时候我在想这个人到底是妹妹到底是什么？后来我觉得他有点像底迪，那他自己也觉得他是弟这样。他其实也跟健身房无关，他在部队就是班长，所以他操的就是很壮，他身材非常好。可是他的心态上其实会去依赖对方啦，就是那种比较，你可以说他是一个比较阴性的角色，可以这么说，但他看起来又不是那么的...他可能就是很中间你知道嘛，就是说（我：又不像妹妹那么）对，又没有那么C。但是其实习惯上看起来就是个底迪，底迪的意思就是：我是个小男生，我甚至是一个小男人，但你没办法把我分到妹妹那个地方去。（提姆）（粗黑体为我所加）

提姆回想起他首度碰到认为是底迪的对象，刚开始一时之间还不太确定对方到底是妹妹还是什么，因为对方会依赖、拥有偏女性的性格与心态，但是身材健壮的体形（部队操练）以及性别气质的弱阳

刚性（没那么C偏中间），使得提姆将对方归类为底迪。这个混淆与分辨的过程拉出了妹妹与底迪的某些差异，却也突显出妹妹与底迪的暧昧相近性（无法分到妹妹才分去底迪那边）；而小南的成长／变身经验同样说明了「妹妹→底迪」的进展与「妹妹／底迪」的一线之隔：

南：因为，我跟你讲，我也走过所谓被称做娘娘腔的时代，那我觉得说，我后来意识到是，我是个男生，那我会觉得说，男生有男生的样子。（中略）

我：好啦，意识到自己是一个男生，然后呢？

南：那我会觉得说，因为我到高中被人称做还是很娘娘腔的男生，那其实，我会觉得说，这是我要的吗？因为其实我会觉得说我应该像个男生，对，所以，我不否认我还是有点阴性的特质在，但是我会尽量...

我：那你的学习的对象是？

南：我没有学习的对象。

我：你说像个男生，你总有一个你觉得什么样才叫做像个男生，身边的人？

南：你要我怎么举例，没有啊～

我：比如说，嗯...我最近意识到我跟XX互动的状况啊，我就很像我某任跟我在一起的时候的那个样子，他成为我学习的一个，的一个，就是借过来这样子。

南：我没有。自我学习，自我矫正。对啊。（小南）（粗黑体为我所加）

小南自承他从小到大都被称做是娘娘腔直到高中，后来意识到自己是个男生要有男生的样子，并开始进行自我学习与自我矫正的变身过程，而这个妹变弟、娘变男、C变man的轨迹却还有一些阴性特质的残余，所以得要不断地透过各种身体规训、矫治的方式尽量让自己不C不娘，从日常生活的各种行为举止、姿势步态、声腔声调、说话方式、身形塑造、面部表情、服装打扮等等，建构一套所谓不

C底迪的「姿态系统」(gestural system)。这个姿态系统透过全球化之下流行文化潮流的风行草偃所形构而成，特别是以西方（美式）为主的男性气质标准，诸如健身房产业、电影电视偶像文化、时尚杂志报导里的男性形象，制造出古典（中国）叙事与现代化（美式—台湾）论述，在想像与再现男同志男性气质时两者之间的不连续性与断裂。

例如李安所导的《断背山》虽然透过描绘两名西部男性牛仔之间的同性情谊，挑战且颠覆了美国主流异性恋男子气概的建构，并直指这个具支配主导地位的牛仔男子气概内部所掩盖的恐同心理，但影片却同时成全满足了美国男同志文化里重要的性幻想。相似于对男性运动员的阳刚崇拜，这个性幻想建基在牛仔所代表的狂野气息，电影里的牛仔情侣形象连结了野性、男子气概与同性恋情欲，一种「乡野男同志气概」(rural gay masculinity) (Bell, 2000) 的男性气质建构，有别于好莱坞电影里长久以来所呈现的都会时尚（娘娘腔）男同志样貌。这类西方（美式）的电影叙事所再现的阳刚男同志形象，及其所隐含「男人爱男人」的爱情心理与政治宣言，因着全球化传播而影响了台湾的男同志文化。

反观陈凯歌导演的《霸王别姬》做为依循中国传统叙事的代表，再现了京戏班子里的同性情谊与性别角色：张国荣所饰演的蝶衣／虞姬即以女性心态／扮装现身，爱恋个性豪爽、富正义感与男子气概并且保护他照顾他的大师兄小楼／楚霸王。这是典型的「哥哥／妹妹」模式，张国荣的角色扮相与姿态系统更是「阴性化—男同性恋」形象的经典诠释。

在台湾卖座的男同志电影《十七岁的天空》里，角色塑造与诠释皆精准地再现出本地现下的男同志类型，但如蝶衣般的「阴性化

一男同性恋」就不会是「男」主角了，而是改以丑角化的西餐妹¹⁹（小宇）与金刚芭比（大姊头-CC）在剧里插科打诨、搏君一笑。男主角则由集征友广告里底迪标准之大成：「健康、阳光、运动、结实、帅气、微笑、可爱再加上一点单纯质朴的个性」的杨佑宁（小天）来担纲观影者的欲望客体。小天典型的「弱阳刚—底迪」形象巧妙地形塑出有别于「阴性化—妹妹」样貌，而电影叙事中他与花心上班族西装葛格（白铁男）的爱情主调，则清楚构造出「葛格／底迪」的情欲关系与性别位置，分流了观影者的欲望。整出电影不似《霸王别姬》重构男男情感互动时幽微曲折、浮动暧昧的情欲关系与性别位置，而是相当直白地重述了台湾受到西方主流同志文化影响的正典同志论调。

当杰克与恩尼斯豪迈地在断背山上骑马牧羊趁隙做爱时，蝶衣化身为虞姬在戏台上以女声唱腔婉转暗露对师兄的缠绵情意，那么小天呢？小天则穿着贴身背心、露出黝黑结实的手臂，以无辜的眼神望向白铁男葛格。那个宛若少女般的蝶衣消失了，取而代之的是向异性恋男性形象靠拢的底迪小天，因为台湾男同志社群承接了美国同志文化的潮流，认同西方（美式）的男性形象与「男人爱男人」的观点，小天是不可能以古典叙事里的妹妹样貌出现的，不然就会遭致反对男同志妹妹／少女心态的批评：「Gay最普遍的定义不就是指男生爱男生吗？如果你心里住个小男孩，那来这边就对了啦，如果觉得住的是小女孩，去跨性别会合适点。」²⁰而这也是阮庆岳所说的欧美同志平权运动所带进来的、以阳刚健美的男性形象再现

¹⁹ 意指偏好喜欢西方人的男同志。

²⁰ 引自Ptt的Gay板，网友akaikai的文章，2007年6月30日。Gay板曾引起过一阵反对少女的网路笔战。

男同志的一种「自我肯定」的方式：

同志对于阳刚身材的追求与向往，其实也与整个同志运动的发展有关。同志在六〇年代民权运动之前，根本无人权与自尊可言，多半带着羞惭态度地生活着；再加以不敢正视自己及其他同志的身分，因此较会以阴柔仿如女性的姿态及身形出现，以期能得到异性恋男人的垂爱。同志运动的发展，使同志开始寻求自我的肯定，也因此不用再以女性化角色出现，来赢得直人的接受与认定，而能转以几乎比直人男性更阳刚健美的身形出现。（阮庆岳，1998: 64）

由此看来，底迪是妹妹受到「重阳／崇阳」风潮之下自我矫正的「变形金刚」（Transformers），底迪的出现于是抹煞且压迫到了（转型不成）妹妹的生存空间，但底迪本身却也因此继承了「恐阴柔症」（effeminophobia）的余威。底迪代表了「男人爱男人」的政治宣称，而这背后其实意味着男同志社群的文化无意识是要「从『娘娘腔』滑向了『同性恋』」（Garcia, 2003: 161），一个所谓「正典男同志」的终极目的（teleology）。因此，底迪取代了妹妹成为主流男同志的欲望客体与认同类型，而这同时反映出底迪／妹妹其实只有一线之隔：滑得过去，就是阳光男孩底迪，滑不过去，就只能继续当娘娘腔妹妹。这也是为什么会有网友语带讽刺地说「妹妹装底迪才有市场」或「假不分真C货」（说自己不分的人其实都是娘娘腔／0号）。「阴性化—男同性恋／妹妹」不再是男同志被再现的对象与欲望客体了。

而在另外一个脉络里，强调姊姊／妹妹（不用兄弟只使用女性称谓）仍有其政治意涵与工具性意义：以姊妹相称的拟亲属关系，不仅是对异性恋思维僵化性别划分的一种性别错乱、颠鸾倒凤的戏谑式自我充权（self-empowerment），也是对支配型男性气质一种嘲

弄式的柔性抵抗；而且，这样的关系能够用以回避「称兄道弟」时所隐含的情欲启动的可能性，像是「姊妹『戏』墙会遭天谴」这样的玩笑话其实是用来确认并巩固彼此的朋友情谊，划下界线并设置路障以阻碍情欲启动与流动。因为像所谓的「干哥—干弟」关系经常也是情欲预备军的隐喻：干兄弟是可以上床的，但干姊妹则完全不行！（例如一句圈内的玩笑话：「早上干哥哥，晚上哥哥干。」）

以姊妹相称，一方面将朋友情谊提升至拟亲属关系，用来凝聚友谊认同并深化亲密关系，另一方面则借此把对方去性欲化，并标示出乱伦禁忌：这是不可以吃的；以同类不相食做为准则，告诉自己：这不（能）是我的菜。所以，以姊妹相称并不必然代表了对性别气质或个人特质性别化的判定，并不必然表示被称做「姊姊」或「妹子」的男同志就是娘炮或嘻嘻男孩（sissy boy）。兄弟分类与姊妹称谓的划分在情感关系的位置想像上并不全然在于「阴柔性」，而是情欲启动与阻隔的外在机制，透过命名与定位，规范情欲关系的施用和运作。这种挪用姊妹称谓的政治抵抗，突显出兄弟分类做为情欲配对的工具性意义，却同时形成了姊妹被排除在外的框架效果，这种嘲讽式的抵抗是否就真的撼动了支配型男性气质呢？

我认为在兄弟分类的框架下戏耍姊妹称谓不具足够的抵抗意义，因为男同志所追求的阳刚风格依旧与支配型男性气质如影随形，像是底迪类型的形成就让阴性化的妹妹日渐边缘化，社群内部拒C惧娘反少女的心态与声浪依然稳固且强劲。但底迪与妹妹的一体两面并没有因此被遗忘，他们互为迭影潜入文化心理的底层，就像受访者杰克告诉我，现在有很多肌肉猛男其实都是0号妹妹／底迪，他们得要拚命锻炼身体才会有竞争力，才能搏得1号葛格的青睐；因为男同志市场上的底迪供过于求，man货葛格永远都是抢手货，于是

底迪们就要不断努力把自己阳光／阳刚化，以摆脱妹妹随伺在侧、挥之不去的「阴」影，在众多底迪中脱「影」而出。在目前主流男同志文化的结构之下，戏耍姊妹所谓的性别能动性于是被撤除消解了。

妹妹没有消失，她的身影只是逐渐隐身于越来越朝向正常化与正典化的男同志底迪之后，以至于台湾的男同志文化看不见也无法含括其他异种样态的酷儿（底迪／妹妹），于是他们残忍地被排除、被漠视与没世，然后被遗忘。

0 的卑贱

除了娘娘腔做为男同性恋的表征之外，在异性恋男性统治文化里所想像与再现的男同性恋，强调的往往都是肛交的性行为，通常也只看见在肛交形式里被插入的那一方，也就是0号。0号男同性恋才是异性恋所想像的同性恋「他者」，并且生产出许多关于鄙夷嘲讽男同性恋肛交行为与0号的词汇论述。这是在面对兄弟分类时所遭遇到的麻烦，也是我与其他男同志所身处的困境。这个段落试图从「葛格／底迪=1号／0号」相互扣连的暗示隐喻之中，讨论0号的卑贱与「底迪=0号」的关连，分析底迪的正典化其实暗含了肛交的卑贱论述所带来的羞辱。

让肛交与0号蒙上羞愧感与卑贱性的论述，可从过往民间普遍用以称呼男同性恋、带有污名与戏谑的词汇来看，例如相公（「像姑」的谐音）、兔子（性别样态的难辨模糊）、人妖（既非人亦非妖的畸形）、鸡奸（衍若肛交的性交形式）、玻璃（屁股）、后庭花与菊花（

屁眼)等等²¹，这些字眼都强烈地指涉隐喻男同性恋在性特质上的倒错与性行为中的肛交形式，也透露出异性恋文化是以「被插入／女性／被动」的形象来再现男同性恋。2003年晶晶书库被查扣「猥亵」刊物而遭控妨害风化的事件，反映出社会对于男同性恋肛交行为的鄙视、歧视与污名化。在书店负责人赖正哲对于书店贩卖男体写真的答辩状里，以粗黑标题声明着：「我是男同志；屁眼、肛交，不猥亵。」其内容要旨更提到社会流传对于侮辱与耻笑肛交性行为的玩笑言论：

在本人曾就学过的专科男生宿舍中、服役的军队中，异性恋男生常会对弱小男性开恶意的玩笑：「今天晚上把你的屁眼洗干净！」或更甚者：「今天晚上把你的『玻璃』洗干净！」意指对方准备被干，而说出此话的同学并不会真的发生关系；重点是传达借由洗干净的屁眼进行肛交，对对方表示极尽之羞辱，背后传达的是：「嘲讽同性间不耻的肛交行为」。

相较于在国中健康教育课本中，详细且清楚的教育异性关系的阴道交，男同志族群习以为常的肛交行为，不但从未在我国的教育体制中被教导过，更别说对此行为的了解与尊重。「鸡奸」、「死玻璃」...等等用来辱骂人的字眼，均是对于肛交行为的指责歧视。(转引自陈佩甄，2005: 113)

社会对于肛交的鄙弃眼光与0号所处的卑贱地位间，说明了性角色与社会位置的关联：在性行为中被插入的男同性恋者，在社会关系里就被视为等同于被动、低阶、被统治、被征服、服从与倚赖（网友说：「0号大概是渴求一种被征服的快感、强制拥有的感觉吧～」）。对于被插入者形成一道的身體印记：0号的去势化、去阳刚化与去公民化的烙印。肛交被插／被动（anal-passive）总是被诠释为具有强

²¹ 进一步的讨论可见陈佩甄（2005: 31-40）。

烈的贬抑意味，形成一組組从取辱、侮慢、戏謔、攻击、到借抬身价，甚至会危及生命安全的意识型态与符号价值体系。这个体系使「0号=卑贱」的等式形成文化记忆与性别阶序，甚至稳固地运作出只有0号形象的男同志。

另一方面，「葛格／底迪=1号／0号」的发展过程，主要在于圈内早期交友对性角色的辨识需求，乃以一种较为隐晦的说法与方式来呈现。后来经由同志／性别运动的影响，性别角色开始多元化，情感类型和性角色非一致性的僵固观念也开始松动，这使得「葛格／底迪」与「1号／0号」的连结逐渐松绑脱勾。根据我的田野调查与访谈，目前在男同志日常生活中的性实践与性角色多半依据个人自由选择以及与他人协商调配，也就是底迪也可能或可以是1号、葛格不一定会当0号，「這是關起房門自個兒愛做的事，別人管不著」。但在论述层面，「葛格／底迪=1号／0号」这套公式仍起着一定程度的作用，两者的相关性在平面征友短讯、网路交友档案或是BBS站讨论文章中相当明显地被呈现出来。例如网路上曾有网友发起「请问高壮的底迪有市场吗？」的文章讨论，就有网友回文：「若葛格都不爱高壮底迪的话，那我胸腹肌和翘臀不都白练了>"<」，文中的翘臀其实暗示着底迪被认为都有想被插入的欲望；而另一位网友的回文则提到哥只要很会「冲刺」就够了，也同样透露出「底迪=0号」的台面下意义：

作者: pxxxxxx (蛋饼) 看板: motss
 标题: Re: 请问高壮的底迪有市场吗？
 时间: Fri Apr 21 01:45:31 2006

其实哥的身高不会很在意啦...

只要壮壮的...喜欢运动，然后很会『冲刺』XD
这样就够了！噗哈哈
不过，最好素 174 以上啦....
不然，要靠其他行动来加分，像是体贴啦，够 man 啦...XD

杰克与提姆也认同「葛格／底迪＝1号／0号」这种区分与连结方式，对于杰克来说，哥弟分类就是床第间1号0号的角色分际；对提姆而言，因为他曾经当过1号，所以当他与葛格交往时，他会有想要插对方的欲望，但对方却不让他插，以至于他不知道在床上应该怎么办的情況：

杰：其实我觉得应该这样来讲，呃，理论上来讲，我觉得对我来说，我觉得所谓现在在讲哥弟这件事情其实基本上，我不知道耶，我觉得在我自己的判断上面来讲，我会比较把它，只把它范围缩小到只有，单单在，床上这件事情。

我：就1跟0嘛～

杰：对，就单单在床上这件事情。（中略）我觉得对我自己来讲，我觉得那种东西，它只是一个很单纯的，就是说，你在这个床上的这个倾向的一个分际而已（后略）。（杰克）（粗黑体为我所加）

然后我初恋他是比较像...他会去照顾我，嗯...可是我以前不知道怎么当弟，我跟那个葛格在一起的时候我不知道怎么当弟，我觉得我很娘的那部分会出来，因为我不知道怎么当弟弟这样，那时候我真的没有这种（我：概念）概念说，怎么当弟弟，可是的确我其实在做爱的时候还蛮想，我是真的很想，操他的。因为我当过1号，我就觉得当1号感觉还蛮好的（我：想把他翻过来就对了），对！然后他就会不让你翻。可是我不否认我真的有时候蛮娘的，因为我不知道怎么当弟弟，所以我就跟你讲以前没有弟弟这个概念，然后你就知道反正就是这样，到底在床上要怎么做，就搞不太懂，对啊。（提姆）（粗黑体为我所加）

提姆认为的底迪是想被插但不会娘娘腔的，可是因为他不是纯然的只有被进入的欲望，他还觉得内心深处娘娘腔的那部分一直跑出来，这些状况让他感到不知所措、不知道怎么去当好一个底迪。提姆对于当时自己所要扮演的底迪角色的无所适从，在于「底迪比较是想被葛格干」这个普遍认知与他实际欲望表露时的差距，所以他会说以前没有底迪这个概念，其实是在说他自己会想要干人，也就无法做个底迪（也才会有种说法：「哥當0被弟幹好丟臉！」）。以上的例子说明了「底迪=0号」是没有说出口的符号代称与暗码，有时更是难以启齿（想被干）的欲望暗示；有些底迪是以忍耐牺牲奉献或委曲求全的态度当0来满足葛格，以此确认对方的爱情：「我可以為你做任何事，即便是永遠當0，只求你能陪著我。」

这就是为什么圈内会有人说底迪其实是0号的代称托辞或委婉说法，或是有人会认为在交友档案性角色的选项中选「10皆可／不分」的其实都是0号（网友说：「這年頭說自己是不分的都是0號，到了床上搶著坐上去搖的慘案可是屢見不鮮啊～」）。他们所架构的认知就是因为男同志社群本身也难以抵挡传统观念的污名感染，羞耻、愧疚于宣称自己是0号，所以使用了「含蓄的修辞」（刘人鹏、白瑞梅、丁乃非，2007：ix）²²：称叫底迪听／看起来好像比较偏向「人」，而非「兽」（兔子）、「妖」（人妖）或「非人」（玻璃、菊花），企图掩饰0号的卑贱性，以含蓄的力道容忍且规训异样变态的性角色与性实践。「底迪=0号=卑贱」这个隐含在符号背后的意义连结

²² 她们三位在《罔两问景：酷儿阅读攻略》一书的序言〈「罔两问景」方法论〉里，提到了运用「修辞」来思考「含蓄」的方法：「我们提出『修辞』一词当作思考含蓄的一种方式，重点在于我们对于『含蓄』的认知从内容性移转到语言性，分析它如何在语言中实地操作，并且也透过语言来操作。我们必须强调它的文本性，唯有如此，它的政治意涵才能显现，而它的规训力道也才能被分析与批判。」（ix）

或许因为性别多元化与异质化而有所松动，但却从来没有断裂过。

自身的卑贱(L'abjection du soi)，应是主体的卑贱经验中最深刻的形式。因为此时，主体惊觉他的所有客体，竟都建立在那令生命创始的**失落**上，而这原初的失落即为存有的**奠基者**。再没有比自身的卑贱更能恰如其分地指出，所有的卑贱情境(abjection)其实都发生在主体辨认出一种作为整体存有、意义、言语和欲望**奠基者的空缺(manque)**之时。(粗黑体为原文所有)(——Julia Kristeva, 2003: 7)

Kristeva在讨论文化主体里的「卑贱体」(abject)与「卑贱情境」(abjection)时，认为主体内部阴性特质乃为主体最原初的失落与空缺，亦是主体形成过程中所要驱逐与推离的对象；但是这个象征性构造过程却无法全然排除此原初存有的阴性部分，以及其所带有的卑贱与惧怕。那种强烈厌恶贱斥感内隐于主体身体内部与外界象征秩序，其背后会引发「恐惧」的心理，因为文化恐惧状态所要面对的，就是我们想要驱逐、推离与贱斥的「原生异质」的自我。

变身成底迪的过程正是男同志进行「自我推离贱斥」过程的结果。要推离男同志文化里的阴性特质、贱斥0号的身体欲望，整个男同志文化似乎要如同向日葵一般面朝阳光／阳刚，恐惧娘娘贱斥妹妹。「底迪」摇摆于「肮脏的0号」与「恶心的娘娘腔」两条文化论述间，没有玩出一套酷儿(queer)之道，反而越来越迈向洁净化的正典同性恋一途。其他这些被文化结构所贱斥排她的异质残渣，反复再现着文化象征系统的暴力，与不断进行的分离、区隔与排除的建构过程；畏惧害怕这些异于己身者，成为彼此攻击与羞耻的存在，因为我们正是我们自己最害怕的人。

于是我们看到不只是妹妹与0号受到贱斥，底迪与葛格其实也都

在这个彼此贱斥的光谱之中。我也难以逃离这个自我贱斥的暗柜，这是我对当前男同志文化的哀悼，也是对我自己的哀悼。

之后

2007年在论文写完之后，可喜的是我离理论更远了一些，但哥哥麻烦依旧存在于我与社群里。某次与朋友R聊到他所认知的「哥／弟」，他说那是在与男友互动的过程中，才逐渐去意识到的关系性。R当时的男友是日本人，日系BL漫画虽然有诸如「攻／受」或「兄贵／年下」等分法，但依他所接触的日本男同志文化里没有「哥／弟」的区别，他与男友也不认为这有什么区别（大概只有分体位）。R所认为的「哥／弟」是性格上的「强／弱」，像是日系热血少年漫画里会出现的观念，当对方变弱的时候，他突然感觉到自己需要变得「独立」与「坚强」，才能支持所爱的人。R在网路日记里写着：「我要做哥了，我要变强。」我想到漫画《猎人》里的对白，男主角小杰说：「我要让我自己更强才能保护你。」（小杰是我喜欢的底迪，我虽然想当好一个葛格，可是我也希望自己能被喜欢的底迪保护。）

烟酒朋友曾说过，于我而言最大的衣柜就是兄弟之柜（当然，他还认知到，于我而言我喜欢的人就是底迪）。纵使费尽心力写出一整本论文，我仍难以顺利破柜而出，不仅是伴侣关系的互动拿捏，我回想过往某些暧昧的情感交流，因为「兄弟强蹦」屡屡让我（也因此也让对方）心惊胆跳地逃开转去。

我在论文的努力，是希望将我的情感、欲望和故事变成「分析→解构→诠释→重构」的过程，重新赋予符号新的意义，也借此回

自己：「我能够出柜一点点吗？」如何能破柜而出，是我这几年面对感情挫折时用以躲避的思考模式，好傻好天真地以为想清楚这个问题了，我的感情生活就会顺利的多。

但这样的思考应该还是过于学术的吧，原先除了论文以外，我还想要替自己的青春留下一两篇小说；但烟酒朋友说我们创作的部分已经死了，整个人只剩下分析能力。我想，死去不只是创作的部分，还有愿意去面对世界的生命力吧。

面对世界真的很难。当年还在写论文的时候，曾与某任男友j到JumP的「Follow Me」²³派对跳舞，那是我首度去到这个耳闻已久的电音派对盛会，对于里头的一些状况（例如猛男如云、集体嗑药、钓人casual sex等等），虽早已了若指掌但却从未亲身经历，但这是我非得进去的田野，况且还有男友陪伴，说什么也要拿出勇气走进去。我自认不是主流挂的，在应该要狂欢跳舞的肉欲横陈中，我却只感觉到身体充满具体、强烈的自我贱斥与畏怯：

那是我第一次如此赤裸地直视我内心的匮乏，那个自小因娘娘腔与肥胖而自卑转为防卫与没自信的挥之不去的身影，不断地跟随在派对里走动的我。跟其他穿着细肩紧身背心露出古铜肌肤与手臂、或是干脆直接脱掉上衣展现傲人胸腹背肌的阳刚男同志相比，我是用宽大的廉价成衣T恤遮掩住身上的赘肉，也试图隐蔽附身在鲔鱼肚与甜甜圈上的自卑与害怕。j告诉我他很热想要脱掉上衣，我说好但我却一点也不敢跟着一起脱。

那是再多女性主义理论也难以派上用场的肉身战场。

那晚的许多时候，我单独夹杂在一群又一群的裸身猛男之间，跳

²³「JumP」舞场的前身为台北市著名摇头舞厅「台客爽」(TeXound)，其所举办的同志派对「Follow Me」已逾六年，名闻亚洲男同志社群，吸引许多海外同志来台：<http://club-jump.com/phpbb2/viewtopic.php?f=3&t=837>。(2009年9月1日查阅)

舞，被身旁男人混着名牌香水的汗水以及头顶上洒下如雪般的人造泡沫，笼罩。我转头找不到j，穿梭在拥挤的人龙里，前寻后盼怎么也找不到。有个陌生男人从背后伸出手来搂住我，我向前踏一步，遵循派对里的潜规则巧妙躲开，在这个时刻，我还是找不到他。

「在哪里？我找不到你。我好害怕。我不想再待着这里。」

我疲惫地学着前面的人用手推拨开人墙，缓步踏上阶梯，上升到地面。外头骑楼坐着一排休息的舞者。我躲到最远最暗的骑楼端，放空，感到无比的孤独与恐惧。再走回地层时，我看见j裸着结实上身开心地站在垫高以便被观看凝视欲望的圆形舞台上扭动着。

此时，一个嗑药的健身肌肉男突然呕吐在我脚边，我被那呕吐物溅湿小腿脚踝但我当下却感到温暖，虽然我得像旁边的人一样厌恶地躲开，但我总觉得那晚这个健身肌肉男奋力呕出了什么所以隔天、甚至是间隔到下个月底这场派对循环再启时，他都能够有勇气再度面对这个世界。

而我却什么也吐不出来。

参考文献

- 同志谘询热线主编，2000-2005，《認識同志手册》。台北：台北市民政局。
- 朱伟诚（主编），2005，《台湾同志小说选》。台北：二鱼。
- 何志宏，2002，《男色兴盛与明清的社会文化》，清华大学歷史研究所。
- 吴佳原，1998，《城市荒漠中的綠洲：台北男同志酒吧经验分析》，台湾大学建筑与城乡研究所。
- 阮庆岳，1998，《出柜空间：虚拟同志城》。台北：元尊文化。
- 性别人权协会主编，2006，《認識同志手册》。台北：台北市民政局。
- 张小虹，1996，《欲望新地图》，联合文学。
- 许佑生，1996，《男婚男嫁》，台北：开心阳光。
- 陈佩甄，2005，《台湾同志論述中的文化翻译与酷儿生成》，交通大学社会与文化研究所。

- 刘人鹏、白瑞梅、丁乃非，2007，《罔兩问景：酷儿阅读攻略》。桃园：中央大学性／别研究室。
- 刘达临、鲁龙光（主编），2005，《同性恋性史》。台北：柏室科技艺术。
- 蔡孟哲，2007，《哥弟麻烦？台湾男同志情欲类型初探》，清华大学社会所。《热爱》杂志，第1-41期（1996-2003），台北：热爱出版社。
- Dior，1999，〈分不分有关系？〉。页28-31。收录于《热爱杂志》第22期。台北：热爱出版社。
- Bell, David. "Farm Boys and Wild Men: Rurality, Masculinity, and Homosexuality." *Rural Sociology* 65.4 (2000): 547-561.
- Connell, R. W. & James W. M. "Hegemonic Masculinity--Rethinking the concept" *Gender & Society* 19.6 (2005): 829-859.
- Garcia, J. N. Cabanero着，张淑纹译。〈操演、Bakla 与东方主义的凝视〉，收錄于何春蕤编，《跨性别》，中坜：中央大学性／别研究室，2003（1999）。 145-172.
- Kimmel, Michael S. "Masculinity as Homophobia: Fear, Shame and Silence in the Construction of Gender Identity." In *Men and Power*, ed. by Joseph A. Kuypers. Amherst, NY: Prometheus Books, 1999. 105-129.
- Hennen, P. "Bear Bodies, Bear Masculinity: Recuperation, Resistance, or Retreat?" *Gender & Society* 19.1 (2005): 25-43.
- Kristeva, Julia着，彭仁郁译。《恐怖的力量》（*Pouvoirs de l'horreur*）。台北：桂冠，2003（1980）。
- McLelland, Mark. *Male Homosexuality in Modern Japan: Cultural Myths and Social Realities*, 2000. Richmond: Curzon Press.
- Terayama, Shuji（寺山修司）着，黄碧君译。《幻想图书馆》。台北：边城，2005。

流动的性／别或僵化的「分」界？： 西门T、西门婆的性／别认同展现*

蘇淑冠

壹、「我国小就知道我喜欢女生啦！」，或台湾女同志研究相关论述

外星话听得众人打瞌睡，小鬼将他们惊醒。「我不分！」听他口气好像也炫得很。大伙不懂他说什么，阿宝帮他解释所谓不分是指无所谓T或婆都可以。贾仙还是不懂，于是阿宝说：「他可以跟你也可以跟小青，懂了吧？不分——彻底摆脱异性恋模式的宰制，女体面对女体还我纯粹的真实的原创的自主的面目……」

（曹丽娟，1998，〈关于他的白发及其他〉）¹

我国小时不知道自己这样是同性恋啦，只知道我们是喜欢女生的……因为那个时候总觉得 gay 跟同性恋是男生，没有想过女生会是同性恋这样。后来我国二有一个学姐看到我，跟我说我是T

* 本篇文章为我硕士论文的改写。苏淑冠，2005，《愉悦／逾越的身体：从社会阶级观点来看西门T、婆的情欲实践》，国立东华大学族群关系与文化研究所硕士论文。感谢林文玲老师与丁乃非老师在论文期间和之后对文章的宝贵意见和讨论，也谢谢Queer Workshop各位老师 and 朋友的批评与指教。

¹ 曹丽娟，1998，《童女之舞》，大田出版。

，我才知道什么是T什么是婆。就读光○国中时班上好像也有两、三个T，转学到光△国中后也有六个T在我们班上，班上同学都会开玩笑说是我「同化」他们。现在在○△家商班上有4个T，3、4个婆吧。
(阿井，田野笔记)

1997年底在大学学姐的介绍下我进入女研社，周遭所谓的「女同志」朋友几乎都以「不分」做为开头自我介绍，一些「T」们就在这样的政治氛围中揣着「T骨不分皮」出道了——那个时候，女研社社员们彷彿就像曹丽娟笔下那一群「炫得很的不分小鬼」，唱着拒绝复制男性的曲调，在T吧中对着来敬酒的老T龇牙咧嘴的微笑。

2004年初，我开始在西门町着手青少年T、婆认同研究。在比我年龄还小的西门T、西门婆对自己宣称为「不分」者报之以「小鬼」的语言下，T婆世代年龄差距在「不分小鬼」的语境中时空交错，如同上述引文里贾仙对「不分」的不懂，西门町现场里的T婆们则是「不分」的不以为然——「小鬼」一词，拉出彼此互看视差的诠释空间。带着这样的背景，在西门町和1988年次的西门T阿井结识后，他谈到他班上T、婆的风景，正是这16岁而大声说出「我国小时就知道我喜欢女生！」一发不可收拾的问题意识，间接点出了女同志研究对象在年龄层分配不均上的现象：他们不是台湾同志研究以成年人为对象的熟悉身影。针对阿井叙述提出的质疑大多围绕在国小时期如何产生超越「男」「女」性别(gender)认同与性取向(sexuality)的可能，挑动的是有关同志性／别认同主体年龄层下降的敏感神经。为什么大多数的人对阿井这一个未成年宣称的T认同抱持怀疑的态度？此一年龄身份本身对性／别认同的发言是不是多少有些限度？这也引发了一连串相关的问题：是不是社会风气转变得太过迅速而使青少年得以对T、婆认同不再遮遮掩掩？还是某些阶层位置的同

志身份就从未曾对T、婆认同遮遮掩掩？「T」「婆」做为一种性／别认同的表达，在意义层次上是否与过去的研究有所差异？

1990年代开始，台湾同志运动、研究蓬勃发展。简佳欣的硕士论文《唤出女同志：九〇年代台湾女同志的论述形构与运动集结》（1997）是1990年以后女同志研究发展的重要文献之一，纪录了1990年以后大学学院女同志以成立团体、发行刊物（例如《爱报》、《女朋友》、《我们是女同性恋》等书籍刊物）的方式集结成一旺盛知识论述能力的女同志社群；但在另一个面向，也提供我们台湾女同志研究一直被视为存在着学院化或菁英倾向的些许线索：「我们希望遇到困难的青少女同志看我们的书能乐观一点，但是我们能提供给她们的毕竟有限，比如说，有人写信来谈认同的事，虽然是很清楚的同性恋情，但我们总不能去帮一个未成年的少女肯定她已是同性恋吧！」² 简佳欣这段引文所指的「青少女同志」乃是升学顺利的、国中或高中拥有较好资源的、偏向都会的（特别是在台湾教育体系中「好」女校、中学气氛的）的这一群人，她所分析的这群人在思考自身同性情感经验的时候，最有机会接触到当时新兴女同志社群的资源网络，增加其女同志认同「存还」（survival）的机会。掌握1990年代透过大学社团来集结女同志身份认同的方式后，简佳欣接下来的发问是：「不是这样的背景的，比如说技职教育中的青少女同志，她们的认同空间是否不完全存在呢？」³ 点出了非校园社团背景女同志图像的不足。

² 取自简佳欣对台大λ社社员的访谈。简佳欣，1997，《唤出女同志：九〇年代台湾女同志的论述形构与运动集结》。台湾大学社会学研究所理论组硕士论文，p. 53。

³ 在未能深入追踪的情况下，简提供其论文报导人N、X同志的T吧经验：「这家T吧有许多国中生和五专生出没，她们称之为『小大人』，就是说看起来可能至少是65年次以后的小朋友们，也穿着很正式的西装扮T，或者穿着很女人味的服装扮婆。」（ibid., 54）。

之后的同志研究可以说是这一问题的扩散效应，许多研究开始反思台湾同志研究和同志运动的学院化倾向（郑敏慧，1999；庄慧秋，2002；赵彦宁，2001；吴绍文，2004；吴美枝，2004）。如吴绍文对台湾同志运动菁英化的观察：「『菁英结盟、向下动员』成为台湾同运的特色……这也是同志运动一直被批为『过于菁英色彩』的问题所在」（吴绍文，2004: 7-10）。吴美枝则指出缺乏非都会的、劳工的、非「不分」的本土女同志相关研究：「国内攸关女同志研究大多局限于都会区女同志的生活经验，难道只有『不分』女同志才是唯一九〇年代台湾女同志的面貌浮现？」⁴ 同时她也观察到早期台湾同志研究社群（研究者／被研究者）多集中在台北、高雄或台中等大都会，研究对象多属大学院校社团、读书会成员等身份，或仅以大都会区里的T吧为研究地点：「台湾女同志的经验研究仍有地域的局限，非台北都会区的非菁英阶级的女同志社群是待描绘的对象……如简家欣、张乔婷、谢佩娟和郑敏慧研究中的菁英女同志社群，是借由刊物、网路、社团、社会运动集结而成。而由赵彦宁、赖孟如和吕锦媛的研究发现，非菁英的女同志社群大部分借T吧集结形成。然而这两种阶级社群的集结经验仍局限于都会地区。」⁵

台湾同志研究面向的局限性，以及回到台湾同志运动历史发展的脉络，可以发现台湾同志的「现身大任」因缘际会的绑在「都市」「青老年」「知识份子」身上，而这些身份位置的角度，促成自身面对想像中茫然无助的情欲、性／别认同的劳工、青少年社会阶层时，形成某种相似的论述：

⁴ 吴美枝，2004，《非都会区、劳工阶级女同志的社群集结与差异认同——以宜兰一个「Chi - 迺T」女同志社群为例》，p. 3。国立台湾师范大学地理研究所硕士论文。

⁵ Ibid., p. 8

当这些**首善之区的文化菁英**都还有**面子问题**的时候，一个有同性恋倾向的捆工或女作业员，该怎么去处理自己的情欲呢？连这些有办法的人都要躲躲藏藏了，**那没念过书的、讲起话来结结巴巴的人该怎么办！**（林贤修，1997: 66，粗体为笔者所加）

生活在另类情欲论述可及性低的人际网络与文化消费方式中，最保守的性逻辑继续在他们身上运行。……而对部分有同性情欲经验的青少年，由于同性恋的污名，以及A片等粗糙的情欲文化素材中性化女女性爱，加上由同性恋主体发出的文化商品在形式与可及度上仍属小众，青少年们往往在「我这样算同性恋吗？」的问题中打转。（古明君，1997: 163）

弱化情欲主体阶级、年龄层面的论述方式，造成都市的、握有文化论述权的知识份子落入霸权说话位置的危险。上述论述认定非都市、非文化菁英、青少年、劳动阶级身份的同志「本质」上的弱势性，或情欲愉悦资源上的匮乏，或潜在性的预设座落在「非都市的」、「非文化菁英」位置的女同志主体没有资源和能力处理自己的性／别认同，想像了因为缺少文化资本而怯于面对自我情欲认同，「他们」是无法开口、是需要帮助的一群，「他们」仅能是沉默的存在。

除了指出女同志研究呈现一种城市与教育的阶序等级之外，我们也可以观察到较少对不同社会阶层背景女同志T、婆性／别认同或T、婆身体与情欲为核心的探讨。在台湾，「T」、「婆」是如何被想像及被论述？赵彦宁曾对台湾「T」「婆」文化的起源做了深入的田野研究，认为「T」、「婆」一词的出现可追溯至1950、1960年代美军驻台时期，「T」、「婆」名词的使用因而标示着「区域性的全球化」现象，即在冷战结构下，性文化产物在亚太地区所具有的跨国流通性。而1950年代的台湾，一方面处于战后国民党政府对政治与社会

的强势控制，一方面也因为美援、亲美等各种「我与美友好」的语境，使台湾社会弥漫崇洋的气氛，并产生许多美军出入的大饭店舞厅、酒店、PUB等等「现代化社交空间」。在台湾当时高度解严的社会气氛下，这些场域提供了极度渴望社交的「圈内人」社交空间，赵彦宁指出：「只有在像中央酒店那样的『现代化』公共空间，『圈内人』才能安全地展现他们非正统的情欲。」⁶ 延续赵彦宁的研究观察，丁乃非和刘人鹏在另外一篇文章接着解释，这样的空间也提供束胸、爱女人且像男人的「越界女」Tomboy们一个反文化空间。如同戒严法下的嘻皮文化和摇滚乐，「酒吧」容纳T、婆非正统情欲份子而被标示象征意义和社会意义上贬抑的「颓废」反文化形式，虽然得以让「非正统情欲」有空间安全展现，却也因此与主流情欲区隔开来：「这种社会及象征意义上的贬抑（它『败坏』、『颓废』而且是一种『自暴自弃』的形式），使得它与主流社会—象征意义下『好』『女生』的轨迹区别开来。好女生努力读书立志上大学、步上异性恋婚姻之途，而颓废的T不走这条路。这种阶级性的区别，隐约强调的是文化与象征意义上才学、性向与品味的差异。」⁷

酒店、酒吧成为包藏各种「非主流情欲」现身的空间，是对正统性／别秩序越界的挑衅，提供各种情欲流窜和消费娱乐的烟花场所。放纵的喧嚣，暧昧的诱惑，挑逗、魅惑欲望的危险氛围支配出种种好／坏女人、主流／边缘情欲价值的再制与想像，这种借由「空间」部署的性／别阶序性却也造成另一个效应，即在女同志圈内性／别认同上产生了分化，社会位置的差异影响了T吧文化出来的颓

⁶ 赵彦宁，2001，〈不分火箭到月球〉，《戴着草帽到处旅行》，台北：巨流，p. 61-62。

⁷ 丁乃非、刘人鹏，2007，〈鳄鱼皮、拉子馅、半人半马邱妙津〉，《罔两问景：酷儿阅读攻略》，中坜：中央大学性／别研究室，p. 84。

废T与「顺利升学」的女同志对于性／别身体展演方式的殊异性。这解释了1990年同志运动开始后，至1997年这一批「好」「女生」考上大学后，由于文化和象征意义上对性／别认同的美学品味差异，使其同性情欲操演方式不认同、不同于酒店、T吧出来的T、婆的原因之一。

那么，T、婆与西门町又是如何产生空间意象上的关连性？根据赵彦宁的田野受访者Terri表示，1950、1960年代位于西门町的「天琴」餐厅兼酒吧是个龙蛇杂处的场域：「這裡三教九流，什麼樣的人都來，包含混混」⁸，许多早期出道的T都是在这里认识。西门町具有空间意象上的边缘性与阶级性，使得西门町虽然位于台北市，但是有它的都市空间象征意象的低阶性（下一部分我将会谈到），这一因素和上述提及「T」、「婆」颓废意象的历史传承，以及西门T、西门婆自身的年龄和社会阶级位置（第三部分将会谈到），皆使西门T、西门婆的性／别认同与西门町的边缘空间意象产生共生关系。

貳、欢迎来到错误的这一边⁹

曾经因为在节目中发表不喜欢布袋戏的言论，引发布袋戏迷不满的大小S，又再度语出惊人的批评，**西门町是穷学生去的地方**，……近日因为有媒体报导，萧淑慎爆出大小S在他西门町开设的服饰店，借衣不眨眼，让他的生意很难做，而两姊妹问他为什么要把店开在西门町，要是开在东区，他们就会天天买了，**西门町那种地方，他们才不敢去**，这样的说辞也让萧淑慎为之气结，而徐妈妈护女心切也表示，认为萧淑慎的店应该开在东区比较好，因为西区都是穷学生，东区的人比较有钱、生意会比较好。……

⁸ 赵彦宁，2001，〈不分火箭到月球〉，《戴着草帽到处旅行》，台北：巨流，p. 59。

⁹ 引自《明智的孩子》，p. 7，安洁拉·卡特着，严韵译，2007，台北：行人出版社。

对于因为自己的一句话让女儿遭到抵制的徐妈妈则再度解释，他是以生意人的角度去看这件事，并非刻意突显区域的差异。（东森新闻报，2004/01/29，粗体为笔者所加）

台北市的西门町再度传出青少年惹是生非。4名中辍生在街头勒索路过的学生，要钱之外，居然还玩起毛骨悚然的游戏，要被害人3秒钟逃离现场，否则就拿刀砍杀，短短2个月就报案4起，其中一名知名高中的学生还被当街砍伤。（TVBS-N新闻，2004/12/14）

安洁拉·卡特（Angela Carter）在《明智的孩子》一书开头以「欢迎来到错误的这一边」的热情感，来戏谑城市空间与人存在归属感的「对」与「错」，这个「对」与「错」也烙印出阶级品味上的「高」与「低」：「如果你是美国人，先想想曼哈顿，再想想布鲁克林。懂我意思了吧？或者换成巴黎人，差不多就是河左岸，河右岸的问题。伦敦呢？则有南北之分。」（p. 7）。在台北市，西门町则位处台北市发展没落的西区，再想想东区、信义商圈，懂我意思了吧？

西门町在台北城的都市历史有着深刻的殖民历史经验，它曾在日治时期被打造成慰借日本移民的「类浅草」乐园（李明璁，2003），到国民政府来台后，转变成为欲望上海的城市（可参见迟恒昌，2001；李明璁，2003；张晓婷，2004）。历经了风光繁华、衰落老旧到都市更新，西门町融合了「异国风味」，如在流行服饰店担任店长，1982年次的西门婆美眉认为西门町包含着欧美风、韩风、哈日族、上海复古风，而不是只有哈日族；加上红楼戏院、同志三温暖、或者同志小说背景的地景文化纠葛，西门町也被视为台湾同志历史意义的重要符号。我在西门町做田野的这一年，第二届台湾同志大游行就以西门町红楼做为游行终点。

西门町在台北市都市更新计画后，打造为象征生气勃勃的、哈

日的青少年流行次文化空间，但同时，「西门町」也常和摊贩、游民、援交妹¹⁰、帮派、同志、老人等边缘身份牵扯在一块。如同开头所引的新闻报导方式，「西门町」再现为肮脏、犯罪、暴力、春色、摊贩、贫穷、衰老（万华区为台北市老社区）的聚集地。西门T、西门婆的性／别展演上体现出既主流又边缘的空间意象（又是青少年，又是同志身份），使得空间意象与认同之间产生关联，也同时支撑着他们次文化认同空间的维系。

以台北西门町与东区这两个著名的娱乐消费商圈做为比较，这两个商区的消费型态以及消费价位相比，西门町里各式精品玩物商店里所贩卖的流行商品较能够提供青少年一个负担得起的价位。黄玉丽曾以年龄为指标，显示25岁以下的青少年最常逛街的地点为西门町，26~32岁则以东区为主；如果说以哪一个商圈交通最为便利，25岁以下认为是西门町，26岁以上认为是东区；如果问及哪一个商圈商品最多元化，25岁以下认为是西门町，26岁以上认为是东区¹¹（黄玉丽，2003: 133-144）。西门徒步区里不难看见疑似T婆配对的身影。当我询问大多数青少年年纪的T婆喜欢到哪里聚集时，大多一致认为「要看T喔？西门町一堆」。进入田野地后，我也观察到西门T、西门婆的确习惯在西门町购买衣着、配件、日常生活小物、打理发型等消费行为，选择工作（或打工）也是以西门町为寻找的范围。有上学念书的西门T、西门婆也常在放学后背着书包、穿着制服直

¹⁰ 例如媒体习惯于再现西门町的暗藏春色的方式：〔记者刘荣／台北报导〕台北市议员陈永德昨指出，日前朋友在西门町圆环附近，有穿着入时的年轻辣妹主动攀谈，暗示要不要一起「去走走」，他询问代价时，女子表示，只要一六八八元，就愿意「单独」陪他，西门町俨然成为台北市另类的人肉市场，盼市警局加强取缔。<http://www.libertytimes.com.tw/2005/new/mar/3/today-so7.htm>。

¹¹ 此时台北捷运南港线与板桥线皆已通车。

接来西门町晃晃，或者来○○馆或△△车泡沫红茶店聊天打牌，几乎是到晚上九、十点左右才准备回家。

「青少年」加「穷学生」加「同性恋」(T婆)的标签缝制出一群相似生活风格和社会阶级位置的西门T、西门婆，并以「T」「婆」认同做为凝聚彼此的方式，发展出一个团体次文化。这样可辨识的、明显的青少年T婆族群也同时属于消费商品召唤的对象，而以消费文化逻辑的方式把「阳刚特质」「扮」、「穿」在「生理女性」身上，满足「T」性/别认同的完成。用消费、模仿、扮演「雌雄莫辨」的身体，搅乱了主流性/别想像，带动了一个有趣的现象：西门町里一些跑单帮的日系服饰店嗅到这样的气氛，也会引进一些属于时下gay或T流行风格的服饰和品牌。然而主流性/别视野常以负面和敌意来再现T婆配对和T身体¹²。在西门町，我也曾接触过反对T婆分法的青少年女同志，她们排斥西门T那种太过T的样貌与风格：「我很讨厌西门町的T的那种调调！……就是那种很不成熟稳重的感觉嘛！我觉得这样讨厌，很像痞子，跟男人有什么两样？」此类「不成熟稳重」一说，很吊诡地以类似的排斥、否定语调，现身在两造不同说话团体的语境里——在另一个地方，西门T、西门婆对「不分」（或看不出是「T」样子而自称「T」的「T」）者也是以「小鬼」（不懂事、不成熟）的方式指涉。「T」「婆」或「不分」的性/性别在此定义下，不单是单纯的性别符号，「成熟」一词所代表一方是性/别秩序的立场，是对「像男人」的女人的否定，具有身体阶序位置上

¹² 如迟恒昌论文里指出，西门町新兴的健身中心成为男同性恋欲望之地，近来以女同性恋顾客为主的泡沫红茶店XX馆在西门町出现，使迟文里受访者猫王说：「XX馆都是那种的泡沫红茶店，几乎都是同性恋，女生的同性恋，你眼睛往里面看几乎都是短头发那种，在外面那样子看你……很恶心ㄝ。」（2001: 100）躲在西门町热闹徒步区旁幽闭巷弄的XX馆红茶店，和热闹的西门町主要徒步区的气氛，依旧是个空间象征上鲜明的对比。

高度；在西门T婆这里，「成熟」则是召唤出以台湾T吧出发的性／别历史正统性，以「历史年龄」做为自身发话位置的知识，对「老」与「新」（成熟／小鬼）重新画界。（这于本文第四部分将会讨论）。

以台北市为例，西门町同志形象与公馆彩虹社区召唤的同志形象两者暗藏着阶级、年龄、学历上的差异。对「西门町」的不友善，除了标示为聚集大量（恶心的）「同性恋者」之外，西门町的污名还包括「援交」与「色情」，治安败坏也是描述西门町的「后街」图像之一，包含强调西门町高频率发生的偷窃抢劫、不良少年闹事、或聚集家庭破碎、深夜不归的青少年和集结帮派等，「治安问题」遂也成为西门町消费圈的形容词。西门町在娱乐消费的阶序上，成为品味、购买力的次等之外，也成为治安、社会问题的材料来源。这些再现皆使「西门町」虽然处于台北市都会区，但以都市内部的阶级性，与东区、公馆区域的空间意象相较，西门町则是滑入低阶、边缘的位置。

上述两条轴线——社会历史条件孕生的「颓废的T、婆性／别身体」和「西门町的边缘空间意象」——双重迭压在西门T、西门婆身上。第三层面则是从西门T、西门婆自身的阶级处境位置出发的观察。

参、西门 T、婆阶级处境

正统性／别秩序中，T的身体和情欲是一种越界¹³，因此「西门

¹³ 「T」、「婆」做为一个情欲主体展现，持续成为女同志女性主义性／别论述辩论的问题。「爱女人、像男人」的阳刚「T」承载台湾历史发展中「颓废性」的污名之外，也视为性／别

T」以及相对应的「西门婆」的命名，企图想要凸显「女同志」一词无法適切标示西门T、西门婆的边缘性和特殊性；「女同志」因而成为指涉他们时被括号起来的概念，此命名也是我质疑「女同志」一词涵盖下可能抹除他种差异性的意图。本文第一部分曾指出台湾同志研究的主体和对象存在着城乡、教育程度、阶级、年龄、族群等各面向分配不均的现象：在同志运动发展中，「女同志」、「拉子」或者「酷儿」这些字词在同志研究脉络下带着特殊指称意义，字词生成背后夹杂着独特语境。为了不被当时特有政治、文化、翻译意义及历史脉络和文化菁英色彩所生成的字词制约，我舍弃上述隐含特定意义的概念，从层层迭迭各种结构性因素搭起的西门T、婆阶级处境和生活风格中以「西门T」、「西门婆」命名，借以折射出西门T、西门婆特殊性和他们与「西门町」空间的共生性。

就我的观察，西门T、西门婆自身社会位置揉杂以下特征：他们教育程度大多高中职毕（肄）业，或正值高中（职）生、经济收入不高（工作型态为西门町服饰店店员、餐饮业服务生或打零工）；他们所展演的T、婆模式本身具有性／别秩序的边缘性，无论在「异性恋」主流性／别价值观，或者女性主义文化生产论述里，此差异包

秩序上的「变态」。主流媒体对「T」往往以负面性的形象再现，最熟悉的例子为当媒体再现女同志一方较为阳刚气质的时候，大多夹杂污名用语，也大多出现在社会新闻版面，如女同志情杀、暴力事件等，多以暧昧的语言陈述施行暴力的一方外表（行为）装扮、谈吐很男性化、像男生一样，乍看之下以为是男性……等。即便「同性恋」成为资本主义生产逻辑及强势主流文化下的某种消费品时，依旧是以「干净、完美或艺术」的形象出现，如在大谈女女情爱的通俗梗概中，关系对象依旧拒绝以阳刚「T」样貌的方式再现。消费「女女相恋」的女同志形象在大众流行歌曲市场中似乎广为一股风潮，例如来自俄国的团体t.A.T.u出片时打出的「女同性恋形象」，日本女歌手滨崎步封面暗示、类似的「女同性恋」再现图像，像「男性」的「T」样往往是隐形不见。或如歌手范玮琪与张韶涵合唱《如果的事》，MV拍摄被指暗示「女同志情节」，〈范玮琪、张韶涵合拍MV《如果的事》，戏中大搞蕾丝边〉，<http://www.ewe.com.cn/article.php/3872>。大众媒体开始消费、谈论女同志，但是呈现的方式例如为两人穿上雪白缀满蕾丝的洋装，不能（愿）想像「T」的形象。

含在下述层面：

一、经济收入、教育程度、工作型态等隐含的「阶级」概念

西门T、西门婆当时大多年龄为16至22岁左右的青少年纪，学历多是高中、高职毕（肄）业生。没有继续就学的，则是在西门町的服饰店担任店员，或餐厅的工读生、电子工厂作业员等这些酬劳不高、工作生涯短暂的服务性和劳动性工作。我也观察到他们不太长期就职于一份工作。1982年次的西门T小黄就是一个频繁的换工作的例子。在我认识他的短短四个月里，他从西门町服饰店换到鞋店工作，过没多久又换到内湖某电子工厂当作业员。私立高职肄业的短毛则告诉我，他曾从事过T吧少爷、KTV和餐厅的服务生，他说这种工作类型的主管比较「上道」，T在这些工作环境（娱乐餐饮类型的服务业）可以比较不用担心「T模T样」受到的异样眼光。高度频繁更换工作的原因则是和「同志性向曝光」和「T模T样」密切相关：「我跟肥妮之前一起在X城上班，然后就被机八同事说出去我们的关系，干！那个经理就很不能接受这样的事，所以把我们fire了。」（小伟）；「还有我之前跟第二任（T）闹的很僵的时候，他竟然跑到我公司去跟我同事讲我曾经进过神经病院，后来大家也都知道我为他割腕，知道我们的事情（同性恋关系），整个公司都知道，主管也就把我fire了！」（肥妮），「T模T样」、「同志关系」和「学历不高」种种因素构成西门T就业的困难度和心态的挫败。短毛的女朋友美眉曾抱怨短毛因为社会对「T模T样」不友善而不积极找工作，无疑也说明没有资本的「T」是就业市场结构底层的底层：「T就会不好找工作，然后就很不自信，我真的不懂耶！你就是要工作而已，怕什么嘛？为什么就不会让自己有自信一点？你越逃避人家越看不起你

阿，你就找一个工作好好做，为什么这样也在逃避？」（美眉）。「T模T样」、「学历不高」是主流就业市场的不利条件，除了工作选择有限之外，也容易因为T外貌在就业过程碰壁或就业环境中遭到排斥，迫使西门T离开工作环境，也直接影响高频率的汰换工作和仅能选择薪资有限的特定工作类型，也是他们经济收入低的原因。

处于教育系统边缘也是西门T、西门婆的相似处境。除了一些中辍生，他们多半会就读中、后段的私立高中（职）校，已就业者的最高学历也只有高中、高职毕（肄）业。他们其实不是努力念书的「好」学生，放学后喜欢聚集在泡沫红茶店聊天，逗留到九、十点才准备回家。原生家庭经济状况大多不佳，单亲的父亲或母亲大多为劳工阶级，高中（职）毕业没考上大学就必须就业贴补家用是很典型的生涯规划。「上大学」曾经是个尖锐、也让我觉得有点尴尬的话题。有一次我到小黄工作的皮鞋店等他下班，他随口问我明天要不要上课，当我反问他「你呢？」时，仅高职肄业的他则非常生气回我：「我上什么课啦！大学是有钱人念的，我念什么大学阿，现在念大学还不是屁，毕业后还不是要找工作！」从他们对我的年纪却还是学生身份的质疑，其实是暴露「我」这角色在西门町的布景下的奇怪：「你是念书的吗？学生喔？没有工作吗？还在跟家里拿钱喔？」（肥妮），这些「奇怪」是从彼此差异的社会位置掉出来的话语。他们没有多余的金钱投资大学文凭，也无法延长进入就业市场的时间，对他们而言，生活第一考量就是赚钱，有没有收入牵涉到的是生存。

性／别规训下的学历背景与身体展演呈现着消长的关系，因此，没有知识学历做为人力资本所造成的另一效应，就是使他们未能进入严格异性恋性／别规范的劳动市场，而西门T也回避了异性恋机

制下对合法「女体」想像的强制。「T」在社会上究竟会遭遇什么困境一直是我与西门T、婆们对话的话题，当时待业中的西门T阿土曾说：「把自己弄得太像男生，在社会上是占不到便宜的，而且，不知道是不是学历越高的人，越认同自己的女性身分啊？我也觉得学历越高的人，在社会中的位置也越高，所以他们有比较多要保护的东西吧！越高的人得到的利益就越大啊！所以要面对社会啊，不能表现的太真实！」阿土的话暗示阶级位置所带出社会资源交换与合法性／别身体的关系：西门T们之所以可以很「T」，是因为不在交换优势的位置上，反倒守住了「我是正统的T或婆」的诠释权，这个诠释权的资源又是从T吧历史意义寻找出来的，并再次回归西门T婆们身体与性／别操演衍生出的阶级性。阿土的这段话指认了性别身体压迫的阶级性，说明职业结构中，中产阶级对于「正统」身体想像的压迫性。社会阶级位置对性／别身体的规训，牵涉到「T」是否「面目全非」的关系：缺少人力资本、文化资本因而从事较低社经地位的职业，交换出来的是自身对「T」身体的越界实践。

二、知识生产权力关系上的阶级位置

台湾同志运动主要以中产阶级、知识份子做为生产知识论述的核心，研究焦点多着重中产的、都会区、学院圈内的女同志；缺乏文化资源、生产论述权力的劳工阶级、青少年的族群往往不具情欲主体能动性的想像。同志研究的知识生产以大学以上的知识份子拥有大多数的生产能力和消费能力，这与台湾同志研究学术发展密切相关。针对1990年代同志相关研究指出，1992年开始，同志研究中大多数深厚的研究和论述成果均发表在《岛屿边缘》、《骚动》、《妇女新知》、《联合文学》等这些不在国科会认定的学术期刊的「民间

」刊物上，并且当时这些刊物的执行主编几乎都是1990年代大学毕业后的知识份子，这显示做为新兴领域的同志研究本身年轻、且拥有不被正统学术体制收编的积极与战斗性¹⁴，但是，这现象背后也透露同志研究知识论述的生产者、运动参与者和消费者等这些能够接触到知识资源的人彼此阶层位置的相似性¹⁵。

另外，T、婆性／别认同角色的政治正确与否，在女同志族群本身阶级、世代的分殊性下，使得当时同志研究和女性主义性别研究对于「T、婆是否复制异性恋」产生阶级、性别、政治语境里「我们」与「他们」价值拉扯的焦虑图像。回顾台湾「女同性恋」历史发展轴线，有趣的现象是，无论是「T、婆」的历史渊源或是「不分」论述的资源都同样受到欧美影响，但却没有构成「同」的方向¹⁶：1960年代后因为冷战结构崇美风气从酒吧社交空间生成的「T」「婆」文化，和1990年代后考上大学受到欧美女性主义理论影响的「女同志」文化，在阶级品味、身体性／别认同上走了不同的道路¹⁷。这也间接展现性角色认同意识型态的差异¹⁸：学院女同志对「T」「婆」的风格方式赋予复制、模仿异性恋的质疑，主张「不分」的性角色。在这个脉络下「T」「婆」成为女性主义性别论述该改造的对

¹⁴ 赵彦宁，2008，〈台湾同志研究的回顾与展望〉，《批判的性政治：台社性／别与同志读本》，台湾社会研究季刊社，p. 387。

¹⁵ 这个阶级位置的相似性，不知道是否也密切的和赵后来提出「女同志研究净化倾向」相关，这似乎又牵涉到阶级对于身体和性层面意识型态的关连。

¹⁶ 感谢何春蕤老师的意见。

¹⁷ 这种性／别阶级论述夹带的歧视、压迫性，赵彦宁称之为「内在殖民主义」。赵指出，T吧里的T们触犯政治正确的女同性恋者的中产阶级品味及美学规范和观念，台湾女性主义者直接或间接的压迫的，是这些真正透过身体展演创造崭新女同性恋身份认同（T婆）者，详见〈不分火箭到月球〉，《戴着草帽到处旅行》，台北：巨流，pp. 68-71。

¹⁸ 简佳欣对大学校园女同志「分」与「不分」的观察隐约透露这历史脉络：「T婆辩论一方传承T吧文化的、坚持T婆角色要分才具有历史意义的主张，另一方则是受到校园女同志文化的洗礼，认为『不分』才自然顺眼的主张」（169）。

象，「分」与「不分」女同志们各自表述。

关注「T婆」或「不分」性角色认同的思考，一直是女同志研究的问题核心。类似台湾「T」、「婆」概念，西方性别研究对butch、femme也已有一段长期的理论发展与论辩，包含运用统计数字研究的方式测量「社会阶级」对butch、femme概念相关性的研究。J. C. Weber (1996) 利用量化的方式，概念化butch、femme，以及「社会阶级」（包含收入、教育程度、种族等）各类别变项与butch-femme概念之间是否具有显著性相关性的研究，企图分析butch、femme角色认同与阶级面向相关程度的探讨；教育程度、职业和收入为三项呈现社经地位的重要阶层变项，特别是「收入对于受访者回答自我认同是butch、femme或者「不分」上，有显著的相关」¹⁹。1960年代且劳动阶级出身的Sue-Ellen Case也在「阶级」和女同志性角色认同关系上提出观察，他质疑「butch和femme的风格是异性恋模仿」此一说法，指出女性主义论述对butch、femme角色扮演的反抗，是和阶级、种族的问题绑在一起的。由于女性主义运动诉求抹消「男」、「女」异性恋性别思维下僵化的性别差异，中产阶级女性主义者倾向不「扮演」明显角色关系，但劳工阶级或者有色人种则往往扮演很明显的角色关系，这个差异使得butch、femme身份勾动紧张关系，于是出现有关「『T』的认同（butch identity）被视为『男性性权力的表示』（Healey, 1996: 34）、「一个有男子气概风格的女性是有问题的」（Caudwell, 1999: 393）等相关辩论，在复杂的女性主义论述历史发展的框架下促成有色人种、劳工阶级女同志社群以及早期在女权运动具支配位置的白人、中上阶级、异性恋女性主义社群的

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

对立与差异 (Case, 1989 ; Walker, 1993: 875)。这种亟欲抹消的「性别差异」展现出的「性风格」还同时关注「穿着」面向:「butch和femme的性风格 (sexual style) 混杂了阶级、历史及个性原貌」这个「性风格」:「从『穿着』风格出发,借由穿着符合传统概念下男子气概的服装符码定义出“butch”,相反,femme则穿着传统定义下符合女性气质的衣服。」(Walker, 1993: 867)。「阶级」(class)因素使人对于如何发展他们的身体,和对附加在特定身体形式上的象征附加价值,发挥了深切的影响力,这也是Woodward所提出的「身体资本的生产」概念²⁰。当「身体资本的生产」同时汇入「生产知识论述权」的因素,不难想见未能对自我情欲和性/别认同发展知识论述的西门T、西门婆成为了台湾同志研究中缺席的主体。

于是,我们似乎找出了阿井国小、国中时期强烈的T认同容易被质疑的潜在原因。一开始,我们会认为「未成年」在同性恋认同的身份想像中缺席(甚至是T、婆或哥、弟等性/别认同上的缺席),是因为其不够成为性/别认同主体的资格,所以对未成年者宣称自己是T、是婆,感到怪异,此一怪异印象则来自性/别认同与说话主体在年龄层面上所构成的落差。但是随着我们深入说话者阿井(或说西门T们)背后集结了经济弱、教育程度低、生活品味差等「阶级」的边缘性后,也看出「阶级」因素明显的干预了「性/别认同」的语调,促成阿井的T认同连带成为被排斥和质疑的对象。另外,西门T婆的「阶级」同时又和处在台北市都市空间品味边缘的「西门町」纠结在一起,这使西门町的T婆与大学校园空间里中产阶级的「新T婆」在身体展演和性/别的阶序上复制了阶级的优/劣、高/低;

²⁰ Kathryn Woodward等着,林文琪译,2004,《身体认同:同一与差异》,韦伯文化出版,p. 122。

「空间」意象的阶级性则促成了「性／别越界」合法性与否的条件，造成低（社会、文化）资本、边缘阶级位置的性／别越界在边缘空间里是永远令人难以忍受且不被允许。

很自然的操着脏话、不爱念书的西门T、西门婆生活形态，和较有知识资源条件的学院女同志，在青春期升学教育系统以及年纪增长的生命中渐渐成了天与地的两条平行线。但接下来我们可以观察到，前者透过「T」「婆」文化的正统性，用排斥不够T的、很娘的T的方式来翻转自身的边缘位置。1980年后才出生的他们承接了1960年代的「T」「婆」风格，以「T」「婆」为「正统」来凸显自身的发言位置，并把不符合「T」「婆」规范当作判别次文化团体成员的合格标准，对束胸、服装、发型的身体实践赋予一套象征意义。在接下来的论证里，我企图指出在一个层次上，西门町T婆社群翻转了1990年代后学院女同志T婆性／别论述的权力关系：看似「年龄」的问题，背后实则是「阶级」的问题。这或许是进入「T」之「阳刚」的身体展演如何夹带阶级性的思考路径。以下，我保留了他们说话风格，以社会历史条件孕生的颓废的T、婆性／别身体和西门町的边缘空间意象为底色，从阶级处境对西门T、西门婆性／别认知的说法以及性／别身体的展现提出问题意识。

肆、移动的性／别，或僵化的「分」界？

一、分界？辨识？

当我访问小力和小黄对于「T」「婆」认同有什么看法时，他们认为西门町里很多自称T、婆的人实际上根本搞不清楚状况，他们对

这样的现象很不以为然，并以「小鬼」一语来「幼稚化」指涉对象的方式凸显彼此的差异：

我一直觉得现在的那种小鬼，不管分不分，都是很纯，所以就算他们说自己是T，我也会认为这些小鬼根本什么都不懂！

我们搞不懂为什么现在流行「不分」耶，不明白也不能接受这样的东西。现在很多（T、婆）都不知道自己的定位是什么。例如我常常在○○馆看到现在所谓的「七年级生」就会认为很奇怪，这些自称「不分」的人在搞什么？在我们的眼里这些人都是「不纯」的。例如有一次我进去○○馆买束胸的一个经验，当我一进入店里，就都还要经过一群小T的检视，干……他们是在ㄍㄟ（按：瞪）三小……我认为现在真的是的人很少，现在的T都嘛很不明显，穿的样子还有行为，都让我非常不能接受。（小力）

「小鬼根本什么都不懂」这一词反复的出现在他们认定西门町里不够「T」者（或不分）的语境里，也可以从上述说法中嗅出他们频繁地使用「小鬼」辨别「他者」，此「他者」指向「看不出来T样子」的女同志：「**现在『真的是』**的已经很少了啦！这些小鬼根本什么都不懂！现在的T都不明显，穿的样子还有行为」（小黄）。初次听到年纪比我还小的西门T们说着这样的话语，是很酷异的，他们以一种「现在」来追忆一个自身（不）存在的过去，透过真／假、纯／不纯来指涉「他者」的叙说方式，给予自己一个合法性的位置：「我」有资格断言、判断、宣称「你」性／别展演的真伪，同时也用来指涉自己的「成熟」，而这样的「成熟」一部分又包裹在他们认同于台湾T吧出来的「像男人」T形象所具有的女同志文化正统性历史传承。

小力和小黄的话提供了年龄与阶级的问题究竟如何复杂化了「校园」与「T吧」两造双方互看的断层。赵彦宁的〈台湾同志研究的回顾与展望〉一文中有一个重要的注脚，拉出T婆性／别认同「世代

想像」的错位，以及主体在「世代时间轴」上的年龄想像与性／别认同之间的吊诡，并指出此错位很可能是由大学女同志社团自许「新潮的」和认知T吧那种「过时的」落差而来：「简佳欣在其论文中，便数度借其受访者（台大女同志社团的参与者）之口强调『我们这个世代』的女同志与『前一个世代』的女同志是不同的。又，所谓的『前一个世代』在简文中指的显然是『混T吧』的人。有趣的是，许多『混T吧』的女同志其实远较简就读台湾大学的受访者年轻（十三～十七岁），但却被归入『前一个世代』。这里隐含的恐怕还是阶级问题」（*ibid.*, p. 389）。我认为这个注脚很有意思的与西门T田野现场对话了。当我看到西门T们把其实不知道真实年龄的「不够T者」称为「小鬼」，他们透露自己「成熟」的方式正来源于「前一个世代」的印记：「我」不是属于相对于自己「成熟」的那个「后一个世代」（或用简佳欣访谈者的语言是：「我们这个世代」），于是无论属于哪个「世代」的说话主体，皆共享了一个相同的「过时的T吧认同」与「新兴的校园认同」图像。此图像效应也扩散至西门T婆社群身上，于是，年龄世代轴所具有的虚拟性其实无关乎说话主体的实际年龄，它真正的作用在于让够T的西门T们得以选择以「前一个世代」来指涉自己，并对着其实不知道真实年龄为何的「不够T者」命名其为「新来者的身份」，是「小鬼」。也就是说，在此借用「T吧的T」此一历史性形象的「老」来说明自己的「成熟」，同时指涉「不够T者」不具备女同志T婆文化历史意义，以赋权自己拥有追忆「逝去的美好」的资格，重新画置1960年代T吧老T和1980年代后出生的西门T社群，与1990年代大学女同志社群之间「老」与「新」的界线。

「前一个世代」赋予了西门T们「正统性」的位置，此「正统」的认证效力与「T」的历史渊源有关。小黄曾得意的与我分享他去T

吧应征的经验，当时T吧老板和他面试时的交谈曾被小黄用来对我「炫耀」他具有通过被「正港T」肯认与辨识的经验，而小黄转述T吧老板对他所说的话也恰巧是小黄对我描述「不分明是搞不清楚」的说法：

（小黄说）：「我在应征（T吧少爷）的那个时候，我老板第一句话就是问我：『你自己知不知道自己是什么人？』如果你的回答说是不分的，老板就不会用你，因为老板他会认为你根本还是搞不清楚自己要的是什么！」（小力继续说着）：「我们真的不能理解什么叫不分，你说不分，那你的另一半又是什么？像我们就待过那种传统喝酒唱歌的T吧以后，就非常的不喜欢去E-sha，那里是怎么搞的？一堆**看不出是什么样的人**？明明就不像T又说自己T。还有，现在的『七年级生』长相素质打扮怎么都变成这样？所以我们不喜欢去E-sha！」

本篇文章开头回顾台湾T婆史的研究文献，企图展开台湾「T」「婆」的现身与T吧文化具有深远的历史渊源。Bar是1950、1960年代T婆得以出现也得以（被）看见的重要空间，也在此脉络下成为T婆女同志文化「传统性」的载体。小黄带着「骄傲的」口吻向我描述他与T吧老板的对话，并对新型女同志舞厅聚集「一堆看不出是什么样的人」感到不以为然，背后除了重新确立自己「是什么」之外，更是以「T吧」此一符号象征证明像他这样的「T」是如何有其身份正统性。像小黄这样的「T」，在阶级上、身体上的边缘得以被历史、被记忆填补，即便是在主流性／别场域中受到排斥或压迫，小黄的话却重新召唤回T的历史主体，使其成为有血有肉的合法在场。小鬼一词的使用其实是强调自己「成熟」，赋予自己「成熟」以掩盖自己的年轻；这个「成熟」则是透过把真实年龄的轴线置换成女同志文化历史的轴线，以遮蔽他们真实年龄可能比「不分小鬼」还要年

轻的尴尬。这些西门T婆很喜欢对我说自己是「老人」，外表上穿着打扮、说话风格也明显刻意超龄，这都是用来消泯实际年龄可能比他们口中的「小鬼」年纪还要小的事实。另外，「成熟」一词同时必须由「知识」来补充填满，西门T婆们没有大学校园里专业理论或旺盛的知识论述能力，受限于阶级、学历等因素，他们的情欲和性／别认同是往「T吧」里找资源，抓住「T吧」此一符号背后的知识资源，以便在性／别越界的地图里找到自己的位置。

值得注意的是，当代的西门T婆们与1960年代老T们找到自己情欲越界的位置的操作方式，差别之处在「幼稚化」的概念上有了交集。赵彦宁分析1960年代「台湾T婆成形史」时，提到老T们必须以被当成「小孩」，一个被迫的幼稚化形象，来使青年期的他们可以在像酒店、PUB这种公领域里解除「不男不女」在「性别秩序」和「反社会秩序」所带来的危机。「小孩」暗示的「社会性不成熟」(social immaturity)使得当时青年期的老T们可以被异性恋公众包容，可以在公共领域中展现不合常规的情欲²¹。这个「幼稚化」(infantalization)的概念在西门町语境中也借尸还魂的出现，「小孩」的概念指派的是个被排斥的对象，由于身份想像上继承自历史性的「T」「婆」，并用来指涉自己的「成熟」，亟欲摆脱他们实际年龄很轻的「小孩」或「小鬼」，对「不够T婆者」加以「他们才是『小鬼』！」的幼稚化操作。

Butler认为对女同志婆(lesbian femme)而言，「做为女孩」在具男性气概(masculinity)认同(identification)的T身份里意味着对「男性气概」的脉络化和重新表意，此类「男性气概」的逾越所产生

²¹ 见赵彦宁，2001，〈不分火箭到月球〉，《戴着草帽到处旅行》，台北：巨流，pp. 58-61。

的不和谐并列 (dissonant juxtaposition) 和性张力 (sexual tension) 则构成了欲望的对象:「女同志婆也许唤回了异性恋场景,但也同时置换 (displace) 了这个场景,对T或者婆两者身份而言,最初或自然的身份认同这样的概念本身是有问题的,也就是说,正是这些身份认同得以具体现形 (embodied in) 的这个问题,让这些身份认同具有情色重要性的一个来源」²² (Butler, 1990: 123)。换句话说,T的「男性气概」配合于「婆」的出现,或许重新召唤了「异性恋」模仿或复制的场景,但也正是因为非男性的「T」身上得以具像显现「男性气概」,这「男性气概」既成就了T自身(无论真实或是虚构的)「我」的想像,也成为唤起「婆」欲望的来源。

西门T婆的田野现场,T与婆该有的「样子」关连着彼此相异的身体外貌、风格以及所谓「该做的事」。小伟与肥妮、短毛与美眉分别为两对T、婆情侣,田野相处中我发现当短毛与美眉吵架时,很自然出现T安慰T、婆安慰婆的情境,在如此「自然而然」的分派中,就像拥护某种团体成员才彼此了解的「行话」一样,T有T的话,婆有婆的话。某次,大约晚上,我与他们相约夜店,由于短毛上晚班很累,所以其实不太想跟我们出来跳舞,于是一脸不悦,美眉则因为短毛臭脸也不开心。一进夜店,短毛与小伟又不肯陪他们的女友玩,肥妮一直要求小伟一起陪他玩乐,小伟则不耐烦的表示要和短毛「men's talk」,所以希望婆们离开。对于这样的场景我感到好奇,便问小伟为什么他与短毛说话时「婆」必须离开其说话的现场,小伟指出当T说话的时候,婆必须不能在场的「规范」:「他(指肥妮)很烦耶!会一直问我说什么,拜托!短毛当我是兄弟,才会跟我

²² Judith Butler, 1990, *Gender Trouble*, NY: Routledge, p. 123. 此处翻译参考《性/别惑乱:女性主义与身份颠覆》,2008,林郁庭译,国立编译馆出版,p. 191-192。

说他和美眉的事情，他是信任我才跟我说！就像美眉也是信任肥妮才会互说心事，难道能把这些都再来跟我说？这样不行嘛！所以我干嘛要跟他（肥妮）说？这是men's talk耶！可是他（肥妮）就一直问，我不跟他说他就生气了！」小伟对于肥妮有时候太超过的询问感到气愤，是搞不懂状况，硬要管「男人的事」！（小伟语）。另一个呈现「T、婆」分涓的场景，则是使用婆不懂「T处境」来建立T与婆规范之间的差异。当时对话的场景是小伟生气的对肥妮说：「就跟你说了，我们（小伟与短毛）有我们要说的话，你们（肥妮跟美眉）也有你们要说的话，我们的话你们又听不懂，就像你们的话我也听不懂一样阿！你们不会懂啦！」他们曾强调，外显身体上诸如短发、束胸以及说话风格，如men's talk等，是用来标示自我所具有的「正统」「T」位置的符号。在这个吵架的场景中，弥漫着很强烈「分」的味道，但是似乎也可以更进一步深化这个「men」：小伟说的「男人的事」或者「men's talk」在一个层面上代表了没有语言的man仅是用来凝聚认同意义的空白。这一部份衔接了我在后面想探讨西门T们如何抛弃女性象征符号，企图来做为拒绝异性恋「男」「女」符号制约的可能性；然而也正是他们企图消抹「女性」符号的行为和说法，容易造成接受／认同／模仿「男性」的误读。「men's talk」容易背负认同「men」象征权力的解释，但我认为这是指出他们没有其他名称来指称自我的「talk」，没有替代的语言可以置换妾身未明的状态，是在抛去「women」后，没有东西可以替代的困境。上述的场景或许同时颠覆了「女同志」论述中「女人了解女人」的政治性，小伟的话却清楚使自己排除在「女人了解女人」的「女人」位置之外。「我们」与「你们」的差异，以对象之不能懂和不了解作为「我」得以出现的表述，也同时凝固了「T」本身所可能随时遭

逢的解构及再构之多重形貌，其中说出的是T、婆两造并非决然遵循着「女人了解女人」最高指导原则。

「青少年」状态被视为心智尚未成熟发展的可疑对象，往往被刻意漠视其性／别认同主体的资格。西门T、西门婆在说话、思考、行动上却是积极彰显其性／别（T婆）认同，取消自身不具资格的弱化想像。国小时候就知道自己喜欢女生的阿井有很强烈的T认同，当我询问怎么意识到自己喜欢女生的过程时，他说：「我记得幼稚园的时候我就喜欢看大姊姊，那个时候我妈可能就觉得很奇怪了。有一次，我跟一个女生说我喜欢你，然后他就说不要，我问他为什么，他说因为你也是穿裙子啊！自从那次以后，我就再也没有穿过裙子了。」当时就读台北○△家商高一的阿井，曾在学校作文以及生活周记上坦然说出自己的同志性向，周记里写到：「这学期也交了一个女朋友，所以有一点忙了……」当时我询问阿井在生活周记上写下他交女朋友的感想，难道不会担心老师异样眼光或者其他方式的不友善？阿井则一脸无所谓说：「他（老师）早就知道我是T了啊！管他的！没差啦！我又不怕！我上次不是跟你说过了，我们班有八个T跟婆吗？是全校最多的地～～我们老师大概也不觉得怎样了吧！」阿井甚至拿出他的学校作文，向我表示他不怕提到自己的同志性向，借以告诉我，在认同上同志不是什么问题，是可以「引以为傲」的²³。阿井对其同志身份的「开诚布公」需有个得以让其「同志」身份可以出现的环境，一些直接相关的关系人物，包含对其性向无声的导师、同班上有许多一样现身的T婆同侪团体；回归家庭基础的

²³ 以下为阿井作文的节录：「我的爱情对常人来说很特殊，因为我只对同性才能产生情感，所以我的感情路上也会充满挫折，但我也不会因此放弃，反而会越挫越勇。爱情是种感觉，并不是要照着世俗走才能获得真正爱情，或许有些人认为禁忌之恋，同性恋是不被允许的，但我却因为我的执着感到引以为傲。」

层面，阿井的母亲是位在工厂当女工的单亲妈妈，在离婚的处境下，忙于工作赚取阿井和阿井妹妹一家三口的生活费，母亲也对阿井「男性化」个性的附加价值，即，认为这样倒也比较能够帮忙家里而抱持默许的态度，让阿井的T认同得以实践²⁴。而在其他田野对象中，巧合的是，大多来自单亲家庭，父或母属于劳工阶级，如小倚的父母离婚，小倚与父亲同住，父亲因为多年前的六合彩失败欠债而从事微薄薪水的劳动工作，无暇真的参与小倚的生活经验；或小伟同为父母离婚，与母亲同住，母亲在餐厅当服务生；或者父母双亡²⁵。或许这暗示僵化的「家庭」概念具有阻碍「边缘」性主体的浮现与实践，当我们绕到某种传统想像上的「和谐美满家庭」规范背后，或当家庭成员（特别是父母）无暇共享与喂食主流价值赋予的家庭机制的性别教育功能意义后，才得以偷渡边缘性认同行动。

「T」、「婆」分类范畴做为自我欲望的投射之外，对西门T婆来说，也具次文化认同的功能意义。无论是T、婆模式、束胸、短发等身体实践，我们可以很容易读成复制或模仿异性恋二元性别，成为一种批判T婆的力道。但接着我们可以看到，西门T们企图抛去「常女」符号行动的意义，促成了他们对其性／别认同具备摆脱「男」「女」思维的可能性，或搅乱既有「男」「女」形式和内容。而正是这个企图消抹「女性」符号的行为，却常常被误读为接受／认同／模仿「男性」。

²⁴ 阿井曾告诉我他母亲会帮他购买束胸，甚至在他被第二任女友抛弃的时候还安慰他，告诉他不要那么傻，每次都轻易的把自己的心交了出去又受伤的回来。他很舍不得阿井，告诫阿井不论谈哪一种感情，都不要放那么重，毕竟还有生活还要过。阿井说母亲的这番话让他真的很感动。

²⁵ 这其实是一个令人难过的故事。肥妮告诉我他的故事是这样：「我爸在我年纪很小的时候就死了，我妈一知道我是同性恋就自杀了！那个时候我妈以为我会结婚，因为我跟的第一个是男的，结果后来我跟一个T在一起，我妈不能接受竟然是这个样子，他就自杀了！」

二、非「常女」

「我是谁」被决定于外部的凝视，在「被看」与「看」中，西门T、婆们又各自摆出什么样的姿态来回望「观看」？以下，是我对他们如何抛开身上绑着的「女性符号」所做的一些观察与思考。

穿着、发型是人最先被看见的部分。以发型为例，小力与小黄的发型非常「特异」，并且表示T不该留长发²⁶，即便是在我眼里已经几乎是平头的短毛。他们也对发型长度有一套说法：「我觉得手这样抓着跑出来的头发都要剪掉，你看～～我觉得这样就太长了（当时有一些头发从短毛的指缝中冒出来）。」在团体中他们对发型长度有着一致的三分头标准。「衣着」和性／别认同及欲望方式的关连，解释了我刚进入田野时从西门T那里听闻流传着「金○女中是T的大本营」的说法。西门青少年们大多学业成绩不太好，国中毕业后继续就学的，也是落在较为后段的公立学校或私立学校，校服成为他们选择学校的考量之一。对美工有兴趣的短毛当时计画想要去念复兴美工，但短毛的朋友打听到复兴美工要穿裙子的消息后，短毛就完全放弃复兴美工而转去念开南：「我对制服长怎样非常在意，这是非常重要的，要我穿裙子我死也不要念，后来朋友告诉我开南多好，可以白上衣黑裤子还穿皮鞋，就去念开南了」；或者如阿井说：「念静○一年四季都要穿裙子，跟金○选，金○可以穿运动服上课，当然念金○啊！」。除了发型之外，我意外得知在服饰上，他们细微到对衬衫钮扣的扣法也很注意，这是美眉与网友第一次见面后的经验：「那个人竟然是一个娘娘T，我的天阿～～我真的快疯了！我从看到他的穿着，我就快要吐血了，他竟然穿那种男女通用的衬衫耶

²⁶ 小力与小黄的发型几近平头留一撮小尾辫子造型。友好的两人在发型上几乎一模一样。

！」这里颇值得注意美眉所叫唤出的「阳刚」具有的阶级性。早期同志研究、文本对大学校园同志的描绘几乎以「去性（别）化」的女同志形象（不分）为典型，否定「过度阳刚」的背后其实是排斥T的过度阳刚在劳工阶级「阳刚特质」上的复制，而后者一直是「阳具中心主义」难以消解的象征，或是侵略性性／别符号的代表。美眉对于「娘娘T」的批评却呼应了西门婆以三分头短发、衣着风格、束胸等T之阳刚性身体符号为欲望，意在言外的指出欲望受到阶级的制约，在阶级位置的面向上，西门婆欲望T的方式存在「大学空间」或具抽象化意义的「中产阶级」「空间」对「阳刚」的阶序性——抽着烟、束胸、说脏话、走路方式等「像男人」的「阳刚」（或用他们的语言是：「够T的！」）在西门町里成为婆欲望的对象，否定了「不分」中「文质彬彬」潜在的阴柔气质，此类劳工阶级的「阳刚」也甚少能成为大学或中产女同志空间中的欲望对象。

身份证的颜色往往与姓名栏上性别化的名字有某一程度相关²⁷。一次他们翻阅我的钱包与证件，借由他们嘲笑我名字中具有女性化的字眼，我发现了他们对自己名字性别化的敏感：「你名字里有『淑』喔～～哇哈哈，好好笑，好恶心喔。」而我也要求短毛和小伟拿出他们的身份证，企图想看他们以前照片和现在样子的差异以及他们的真实姓名，但短毛与小伟却不约而同的表示他们的身份证都已经换过，所以身份证上的照片是现在的样子。我追问为什么更换身份证，短毛和小伟简短回答因为改名字所以要换身份证，并没有多说改名字的原因。但恰好几天后，短毛骑机车出了车祸，委托我帮忙询问有关车祸纠纷的法律问题²⁸，有机会拿到短毛的身份证，

²⁷ 我在田野访谈2004年时身份证仍是旧式，男性的身份证为淡米色，女性的则为粉红色。

²⁸ 短毛说他小时候曾经被警察栽赃一件事情，现在想起来他还是非常气愤，由于那个时候可

我又顺势问他为什么要改名字：

「你知道我为什么要改名字吗？」短毛继续说：「我问你，这是什么字？」短毛顺手在纸上写下「嫩」这个字。我并不知道这字怎么念，所以把字念错回答「ㄨㄟㄨ」，短毛说：「你看，这就是大家常常念错的字，这个字念「ㄇㄟ」啦！大家几乎都不知道怎么念，后来我就觉得很『靠背』，所以就去换名字，拜托……你知道还有人念「嫩」耶！差这么多……所以我去改名字，改成『XOO』，这是我老板帮我算的……」

短毛和小伟他们抛弃强烈女性性别意涵的名字，透过更改名字让性／别认同更「名符其实」。「名字」是主人无须现身就可暴露性别真相的不在场证明，人的第一个名字是自幼就被附加的成就期待，人的第一个名字大部分也是依凭性别差异做出的某种期望，短毛消抹原本名字里「嫩」和另一个象征女性该有的品德的两个带有女性化的字，并选取另外两个较不明显具性别意涵的字，建立心目中的「我」，主动抛开加在文字背后女性象征符号的意义，闪躲掉女性化名字与自我身体想像的落差。这件事情拉出了他们认为的一个看似T外表，名字却配上「淑」字时感到怪异的背后原因，并以哈哈大笑、戏谑的方式，掩盖自身T想像上名字性别符码折射出性／别认同视差带来的不对劲（或不安）。穿不穿「胸罩」也是他们辨识是「T」与否的方式。阿灰是不穿胸罩也不太穿束胸的西门T，但因为他的胸部小又习于穿宽松的衬衫，所以外表上看不出乳房的轮廓。阿灰不喜欢穿束胸的原因是：「有时候束胸穿太久好像快要窒息！所以我

以保护管束，所以这个案子是埋在下面。短毛担心车祸事件会被闹大的原因就是如果这次车祸留下了案底，那么之前的事情也就会曝光，曾经被保护管束过的事情也就会跟着一辈子。但实际上，对方则是因为短毛是「生理女性」的缘故而指责他「女生骑车不小心」，短毛不想闹大的心态反而让对方紧咬着不合理的赔偿。

喜欢什么都没穿。」延续胸罩的话题，小力跟小伟立刻表示胸部大又不穿束胸的T简直是「不成体统」：「拜托，你知道有一些T是不穿束胸的吗？整个胸部就这样露出来耶！真是成何体统？有胸部竟然还不穿束胸！？如果胸部真的很小看不出来就算了，但是有那种就是很大还不穿，甚至什么都没穿，这是什么样子？这样还敢说自己是T……靠！」「胸部」曾经脱离主体的身体，成为女性主义论述的材料，有一种论述是以「解放胸部」为女性主义政治口号，它在企图解放胸罩对女性胸部的束缚之外，也一起否定T自作虐般的束胸行为。一般理解，束胸是为了隐藏女性化的乳房，束胸的目的在于去除「乳房」本身意涵的「女性」，但有可被明显看见的乳房是西门T真正的焦虑来源吗？他们要隐藏的究竟是什么？当西门T不可能采取挺起束胸的胸部瓦解敌意凝视，那么T束胸除了与「婆」做区隔之外，胸部对于西门T自我主体建构以及他人观看关系是否存在其他意义？西门T在自我及他者关系上如何处理「胸部」的问题？或许我们先透过西门T们对于泳装（游泳）的态度慢慢进行「胸部」问题的思考。

如果说束胸对T而言是隐藏女性乳房特征的最佳策略，那穿上泳衣的游泳将是不用袒胸露乳就可以宣告T乃有乳房的女性身体事实。阿井曾很坦白告诉我，他不会游泳，也懒得学，但碍于学校体育课规定游泳项目必须通过才得以毕业，阿井说：「这是我最痛苦的时刻！」当时我问他为什么感到这么痛苦，他匆匆以「怎么学也学不会」带过。阿井对「游泳相关话题」的闪躲，渐渐引起我的注意，游泳的提议不停在炎热夏天的田野过程中出现，当小倚或其他朋友相约一起去游泳，阿井常常面有难色的表示「那我看你们游就好，我不想穿泳衣！」当时我注意到阿井对「泳衣」所牵涉的相关事件

(游泳、泡温泉、买泳衣等)的强烈排斥,并以此去询问短毛对于游泳的看法,短毛说会和女友美眉裸体共浴,但当我问及有没有穿着泳衣一起泡温泉的经验时,短毛听到「穿泳衣」的时候反应有点嗤之以鼻表示不会想要穿泳衣去泡大众温泉,进而开启「泳衣」一词背后与T胸部自我身体想像的关连思考。

这是否暗示,当我们说主体拒绝女性化的服装时,它同时是一种对抗性别化凝视的方式?把T的束胸焦点放在「乳房」上,会不会有某些盲点?我曾与大学时期女性朋友聊到西门T不穿泳衣或粉红色的「规范」,朋友提出一个很普遍的质疑:身为「女人」,为何不能喜欢自己的身体?不懂为何西门T的展演方式要以消抹「女性化」做为自我确立的方式,自我率先贱斥(abject)了「女人」的存在,这样能说是有性/别政治的基进性吗?但从对西门T婆的观察,似乎透露出性别符号的强制性对他们而言,大于内在身体器官成为凝视点上不安焦虑的所在。他们不穿粉红色、不穿胸罩、泳衣,甚至改名字,都隐含着对既定性别化象征符号的抗拒,包含对「男人」和「女人」象征意义的拒绝。西门T隐藏明显的乳房,是对自我身体去性化的首要行动方式,但「束胸」此一行动对立出的对象是以「胸罩」而非乳房来理解。束胸除了用来解释满足自我身体欲望方式之外,更进一步企图消抹他者性别化的凝视。

Monique Wittig曾主张女同志是「第三性」,女同志并非「女人」(woman),因为女同志实际上拒绝了异性恋,就已经不再是异性恋定义下的「男/女」对立关系,女同志超越了男人与女人之间的二元对立。Judith Butler同意Wittig对女同志是第三性的说法,进而企图论证女同志是一个范畴(category),具有基进的问题化性与性别是一种稳定政治类属的叙述(Butler, 1990: 112-113)。以这样的论

点思考既非「男人」也非「女人」的「T」与泳装的关系时，显然「T」被困在「泳装」所带来的象征符号意义里。拒绝在公共场合穿上泳衣、粉红色、化妆或胸罩的潜台词是自我如何拒绝不友善的可能凝视，不友善的凝视意味着：T模T样的「怪」远小于T穿上泳衣「怪」的力道，而我妥协了前者T被看的方式而拒绝了后者无法取悦自我的想像。对抗观看的权力关系，「泳衣」作为一个性别化象征符号，成为被凝视的标示点；透过它，「泳衣」也正在看「我」、提示「我」这身女体。西门T束胸的问题毋宁用来理解「T」如何取消「胸罩」赋予个人身上的性别僵化意义。T明显的胸部之所对立的，似乎并非仅止于「婆」的胸部，而是更幻想他者正在观看，那种无法驾驭的「看」所带来的不安；而「泳衣」断绝了客观观看「T」的安全距离，安置自我存在的秘密核心被「泳衣」瓦解。西门T表示宁可裸身跟伴侣婆共浴，也不愿穿上泳衣一起去游泳，我认为重要关键（前提）在于婆的观看得到了T的认可，用了T所期望的方式看待T的身体；一旦进入公共领域，大众对泳衣、胸罩或粉红色的「看」，则是T没有办法掌控、驾驭的。裸体时候观看的对象是被T所欲望、认可的婆，空间能被转化为私人的欲望想像空间；反之一旦进入公共领域，「T」则成为被窥视、被凝视的视觉客体，在观看的权力关系上无法借由衣着与举手投足的策略来满足自我被看的想像方式，无法对抗充满窥探的「被看」（成为「女性」），也无法借由「被看」唤出其欲望的对象，更无力于穿上泳衣的自己被自己看²⁹。

顺着这样的脉络思考，不存在着「男人」或「女人」选项的西门T，或许泳装和胸罩，胜于阴道或乳房，更是「T」拒绝异性恋框

²⁹ 例如几位不错的T朋友曾告诉我，他们自己非不得已穿上泳装的时候，也会避免照到镜子，在镜中看见这样的自己。

架的挫败来源。

束胸是一种安置自我的方式，但束胸的对立面是胸罩而非乳房，阿灰情愿冒着被看见具女性特质的乳房（点或轮廓）的可能焦虑，不束胸也拒绝胸罩。束胸的意义在于「我」拒绝了「胸罩」这样具异性恋性别符号附加于我的胸部的意义，然而「束胸」在「解放胸部」的女性主义论述中被排斥，西门T束胸行为更是被以「模仿男性」、「不认同自己女性身体」而被排挤到边缘位置。西门T束胸行动，除了是展现自己欲望身体的形式，更是掌握了他者对其「观看关系」的权力。在公共领域穿上胸罩、看得出的胸型，如同穿上女性泳衣一般，皆使西门T「得以为T」的条件缺席，暴露于主流凝视的外在敌意与内在暴力之下，因此，不穿束胸、穿粉红色、头发长度太长等种种流传团体间的规范，既是区别了独特自我非女性化的性别想像，也落实了自我对正统「T」形象欲望的想像。相反的，在公共领域中，当构成T形象的符号失去时，也将促成西门T对自我想像的失落，例如，泳衣就是造成无法规避被女性化凝视的性别符号。如何成功抗拒既定的性／别象征符码，成为了西门T叙说自我身体形象的关键。

伍、这不是一个结论

根据张娟芬在《爱的自由式》（2001: 245-250）指出：「……非校园女同志也开始不分起来，原因是因为整个社会越来越强烈的中性风潮所致，僵化的性别角色比过去松动不少」；「九四、九五年开始，突然像传染病一样，九六年以后遇到的小孩子全部都是不分了」（同上: 255）。在「不分」如同传染病一般的蔓延后，认同T、婆

者如何找到安置自身的策略？T、婆或者不分的角色概念及语境如何与自身阶级处境相关联？以地域来说，如果西门町的地域氛围纳合出西门T、婆的认同与实践，那么，在台湾其他城市里，我们是否也可以寻到类似的操作空间？一个被窥看的、「违常」的性／别展演如何依自身阶级位置而获得解放、改造或隐身？

T、婆或不分究竟是一种固定性别角色选项，或是仅属于具移动性质的个人个性（individual characteristics）？这个讨论是性／别研究的政治兴趣。我曾问过一位大学时期的男同志朋友所谓「哥／弟」的男同志性别角色是什么意思，朋友回答说：「哥／弟我觉得应该是『个性』的问题，有的人个性就比较『哥』这样，但是在床上就变成『0/1』，所以有『干人弟』，不见得一定是『哥』干『弟』，你想找的伴的个性和床上这不冲突。」这个说法对我思考「T／婆」颇有启发，「T／婆」往往被理解为角色，而「角色」则暗示了承接此角色者应该依照其专属剧本专业演出，或至少在西门T婆的认知中应该难以想像「干人婆」。当然，对于「T」或「婆」究竟（能）是什么，相信未来也将持续有不同的诠释方式。

本篇文章里的西门T、婆绝非试图建立「T」或「婆」的普遍性概念，毕竟「普遍性」总是会被它自身的例外打败，当扬起性／别范畴的旗帜时，所谓的普遍性则仍是包含了一系列的吸纳和排他。T的身体或T婆情欲是正统性／别秩序的越界，但在彼此都在越界的状况中，T、婆甚至不分的「选项」却因不同身份主体的阶级位置，生产出差异的阶序和论述。「西门町」里的西门T、西门婆，是思考社会历史条件孕生的「颓废的T、婆性／别身体」和「西门町的边缘空间意象」轴线如何双重迭压在他们身上的一个尝试；另一方面，则是以他们的话语和行动，思考西门T、西门婆们在既有性／别地图上

安置自我的方式、其本身的阶级处境如何在性／别认同上起了作用、以及年龄和阶级如何牵制了主体欲望的走向，或许，这都是期待未来能有更多不同地区、文化、自身阶级位置处境的展演和论述如何游击性／别秩序的一个探问。

最后，这篇文章没有使用女字旁的人称代名词，用中文人字旁的「他／你」而非「她／妳」来说故事，希望这是与西门T、西门婆一同非常女逻辑的实践。

附录：西门 T、西门婆背景资料

姓名	西门T/婆	出生年月	职业
阿井	T	1988年4月	高职学生
小倚	婆	1987年11月	高中学生
小伟	T	1981年6月	就业（高职肄业）
肥妮	婆	1977年	就业
短毛	T	1982年7月	就业（高职肄业）
美眉	婆	1982年	就业
阿土	T	1981年10月	待业
小力	T	1982年	就业（高职肄业）
阿灰	T	1985年10月	学生
小黄	T	1982年	就业（高职肄业）
智文	T	1987年4月	高中学生

参考书目

- 丁乃非、刘人鹏，2007，〈鳄鱼皮、拉子馅、半人半马邱妙津〉。《罔两问景：酷儿阅读攻略》，中央大学性／别研究室。
- 古明君，1997，〈情欲的文化资本与身体驯训—技职教育体系中青少年的性／情欲〉，《性／别研究的新视野：第一届四性研讨会论文集》。台北：元尊。
- 李明璁，2003，〈这里就是「类东京」，就在这里跳舞吧！—台北西门町去／再领域化的百年物语〉。2003靠文化•By Culture文化研究学术研讨会。
- 吴绍文，2004，《阶级、种族、性身份：从原住民同志之社会处境反思台湾同志运动》。世新大学社会发展研究所硕士论文。

- 吴美枝, 2004, 《非都会区、劳工阶级女同志的社群集结与差异认同—以宜兰一个「Chi-迺T」女同志社群为例》。国立台湾师范大学地理研究所硕士论文。
- 林贤修, 1997, 〈同志运动的无头公案〉。《骚动》4: 62-66。
- 张晓婷, 2004, 《西门町的年龄政治》。世新大学社会发展研究所硕士论文。
- 张娟芬, 2001, 《爱的自由式: 女同志故事书》。台北: 时报。
- 张乔婷, 1998, 《异质空间vs.全视空间: 台湾校园女同志的记忆·认同与主体性浮现》。台湾大学建筑与城乡研究所硕士论文。
- 庄慧秋, 2002, 《扬起彩虹旗: 我的同志运动经验1990-2001》。心灵工坊文化出版。
- 曹丽娟, 1998, 《童女之舞》。大田出版。
- 黄玉丽, 2003, 〈台北市主要商圈消费者行为研究—以东区、西门町、华纳威秀为例〉。《亲民学报》8: 133-144。
- 赵彦宁, 1997, 〈性、性意识及身体建构—形塑台湾女同性恋的身体美学〉, 《性/别研究的新视野: 第一届四性研讨会论文集》。台北: 元尊。
- 2002, 〈台湾同志研究的回顾与展望—一个关于文化生产的分析〉。《台湾社会研究季刊》: 38: 207-244。
- 2001, 《带着草帽到处旅行: 性/别、权力、国家》。台北: 巨流。
- 2008, 〈台湾同志研究的回顾与展望〉, 《批判的性政治: 台社性/别与同志读本》。台湾社会研究季刊社。
- 郑敏慧, 1999, 《在虚拟中遇见真实: 台湾学术网路BBS站中的女同志实践》, 台湾大学建筑与城乡研究所硕士论文。
- 郑美里, 1996, 《台湾女同志的性、性别与家庭》。清华大学社会人类学研究所硕士论文。
- 迟恒昌, 2001, 《从殖民程式到「哈日之城」: 台北西门町的消费地景》。台湾大学建筑与城乡研究所硕士论文。
- 简家欣, 1997, 《唤出女同志: 90年代台湾女同志的论述形构与运动集结》。台湾大学社会学研究所理论组硕士论文。
- Butler, Judith, 1990, *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*. NY: Routledge. 中译本: 《性/别惑乱: 女性主义与身份颠覆》, 2008, 林郁庭译, 国立编译馆出版。
- Carter, Angerla, 2007, 严韵译, 《明智的孩子》, 行人出版社。
- Case, S. E., 1989, "Toward a Butch-Femme Aesthetic." In *Making A Spectacle*, ed. Lynda Hart, 282-99. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Caudwell, Jayne, 1999, "Women's Football in the United Kingdom: Theorizing Gender and Unpacking the Butch Lesbian Image." *Journal of sport & social issues*. 390-402.
- Healey, E., 1996, *Lesbian sex wars*. London: Virago.
- Walker, Lisa M., 1993, "How to recognize a Lesbian: The Cultural Politics of Looking Like What You Are." *Journal of women in Culture and Society*. vol. 18, no. 4.
- Weber, J.C. 1996, "Social Class as a Correlate of Gender Identity Among Lesbian

Women.” *Sex Role* (35): 271-280.
Woodward, Kathryn, 2004, 《身体认同：同一与差异》，林文琪译。韦伯文化。

网路资料

- 〈西门町辣妹 1688削价援交〉，自由时报电子新闻，<http://www.libertytimes.com.tw/2005/new/mar/3/today-so7.htm>，2005年3月3日。
- 〈快嘴惹祸！ASOS批评西门町都是穷学生 恐遭抵制〉，东森新闻报，<http://www.ettoday.com/2004/01/29/10845-1578637.htm>，2004年1月29日。
- 〈范玮琪、张韶涵合拍MV《如果的事》，戏中大搞蕾丝边〉，<http://www.ewe.com.cn/article.php/3872>，2005年06月29日。

性别漂泊的旅行者之书

文聿

零、引言

随着性别运动在世界各地的蓬勃发展，台湾酷儿的多样性也越见丰富。除了最常被看见的同性恋者外，跨性别、双性恋、愉虐恋、疑性恋者¹等名词也渐渐为人所知。这篇文章将以第一人称来勾勒出变性欲者（TS）²在性别认同及身体关系之间的思考与处境。即使在同一类的「男人」类别之下也有数不清的男人样貌，跨性别者／变性欲者当然也是一样，而身为一个比较难被看见的「不变性变性欲者」，又是以怎样的方式进行身体与性别的生活展演呢？

对性别认同特殊者的研究，一般多使用「性别认同障碍」（

¹ 疑性恋者指的是认为自己没有或不需要性别／性倾向认同的人，又或者也可指涉那些正在摸索性别／性倾向认同的人。

² Transsexual变性欲者，与GID族群间的相属关系仍有争议。但我个人比较倾向于认为TS是GD者当中有强烈改变性别之欲望并以异性身份生活者。

GID)³来命名对原生性别认同感到困难的人；本篇则特别改用「性别焦虑」(GD)⁴来称呼对原生性别感到各种不同程度的痛苦、焦虑、不适配(unfit)的广大人群。GID除了有其复杂的病理位置和医学意义外，也已经承受过多的精神医学想像和污名，在书写上，由于疾病诊断式的观看方式，使得GID只能指称GD人群中的少部分人：可能是大部分GD的焦虑程度没有达到确诊的程度、没有符合精神疾病手册的操作要点，或者只是因为医疗与法律的勾联，使得GID变成少数「荣获许可」推进手术房的变性人所能拥有的名词。除了疾病化的想像外，GID诊断与外科手术的高度相关，也使得GID、TS等名词演变成被那些(欲)进行变性手术者独占的想像族群，同时让还没有变性、不打算变性的认同困难者被消音、被边缘化。这也促使本文倾向使用更能广泛指涉且未受过度想像渲染的「性别焦虑」(GD)来称呼这个广大人群。本文出现GID时则是用来强调「GID」这个疾病分类所形成的特殊文化或压迫性所产生的许多相关思考。

使用不同名称以翻转污名与既定的想像，对不变性变性人的处境真实描绘以看见另类生命的细微之处——这两方面同是本篇的重点。

壹、之前

(节录：xxxxxxx(文聿)发表在PTT BBS看板上之文章)

³ Gender Identity Disorder性别认同疾患(认同障碍)，乃《精神疾病诊断与统计手册》第四版(DSM IV)中之诊断病名。指「无法认同自己原生性别，并因此感到困扰者」。

⁴ Gender Dysphoria，泛指为原生性别而焦虑、痛苦的各种不同程度、阶段的人们。

作者: xxxxxxxx (xxxxxxxx) 看板: xxxxxxxx
标题: 昨天在图书馆...

(前略)

我是 FTM

目前还没开始用荷尔蒙 也没有动手术 (废话)
但是已经改了名字 (改了一个雌雄莫辨的名字 XD)

昨天我去国家图书馆 中山北路的那个
那边每次进出都要刷阅览证
上面会显示出你的姓名 性别 有无书籍未还
然后我又「再度」被门口的馆员与警察小姐拦了下来
我在去年十月才改名字
所以之前被拦下来的时候他会说
「先生，那是你的证件吗？」
然后我就要拿身份证给他看..

昨天变成

「先生先生！你的这个卡注记成女的了！你可能要请他们改一下！」 一w一"
大概是我看起来一点也不惊讶 也没表示什么
所以他们就跟我要了我的阅览证看
看了一下 好像是我没错 (因为有照片嘛)
可是女警显然知道身份证号上面有性别码
她看了很久 也看了我很久
然后说「他这个有打错吗？」
确认了很多次 我很确定地跟她说没有错 她才一脸莫名其妙地
让我过去

后来我要离开的时候
就去办证柜台请他们帮我处理
我跟他们解释我是跨性别者
我已经改了我的名字 也「长成这样」XD
我常常因为他们的性别注记被拦下来 这让我很困扰
问他们有没有什么方法可以解决我的困扰

那个显然是工读生的人说 那我可以拿身份证证明我就是那个人

我就说

「你的意思是，因为我的性别状态，所以在每次进出的时候都要出示身份证

并且不断地跟警卫解释我的性别、忍受后面排队的人的眼光；并且不断澄清一个我不认同的性别

只因为我是跨性别者吗？」

于是那个工读生就决定带我进去找馆员

馆员是个阿姨 大概是四十几岁的人

我跟她解释了状态 她完全没有疑问

（因为我已经讲过一次 所以这次讲得很不清不楚 XD 但她也OK~）

就说 好 她帮我看看我的阅览证

后来她问我 是不是变完性之后身份证字号并不会改变

因为他们的系统性别不是用键入的 而是电脑程式自动辨识的 我就只好很诚实地说 我们变完性会换身份证字号

但是我还没有变性 因为台湾规定要变更性别要做完变性手术 我可以感觉她在我说「我还没变性」时 有一点点希望我先去变更性别

这样她这边毫无疑问可以替我改的感觉

但当我说完台湾变更要做完手术时

她就露出「喔！我了解！那个太难了！（或是那个不是人人都能做）」的表情

开始认真帮我研究怎么改性别

后来她帮我抄资料的时候 看到我的换证日期是十月

她就说「十月就办了呵？那你应该困扰很久了吧！」

那时候我都快流泪了 Q__Q

我就跟他说 其实我之前就已经一直被拦

后来换了名字 想说可能状况会好一点

没想到还是差不多 XD

然后这个时候 旁边的另一个馆员阿姨跑来说 怎么了怎么了？不能刷吗？
本来帮我弄的阿姨犹豫了一下含糊地说：
「不是，是性别的问题。」
结果没想到另一个人完全也是没有疑问 也没有多看我一眼
然后她们发现并不能直接更改性别
后来来的那一位就说 那把性别消掉好了！可以消掉不登记
（明明她就不知道现在是发生什么事 XD）
于是当场就改好
然后他们还带我去出入口再刷一次
确定电脑不会再跑出性别女来
然后才热情地跟我再见~
（下略）

贰、之后写在前面

事实上在发表这个经验的时候，我的心情上是承载着一种对自身性别**再塑**的压力和情绪。我认为每一个**TS**在日常的生活中都时常与自己特异的性别处境搏斗着。我们将许多的动能都投注在一次又一次的性别角力中，为了让自己不再被不愿意的性别给框限住；这样的状态发生在**TS**的每一个阶段中，不论他怎么定位自己、怎么面对性别认同这回事。我们都花了很大的力气在和社会、他人互动，并且不断地为自己身心不符的性别找出路，前面所节录的这篇文章，恰巧可以将一个较少被看见的状况清楚地表现出来。

一个还没有进行变性手术的**TS**，他在面对日常生活有关性别分类的处境时，不比已经变性**TS**的压力及困扰来得小。他们也不见得是「不清楚」自己的状况，也不是「不想成为真正的男性（女性）」。这样的**TS**，在**TS**社群里较少被看见。许多人（包括**TS**）都

很自然地认为所有的GD者都势必以变性做为目标和奋斗的终点，一个不打算变性的TS因此一定是哪里有问题、哪里不确定，或是「没那么想当男人（女人）」。在很多场合里，最被千夫所指、承受污名和不被谅解的，就是被认为可以做「正确」选择，但却没有做的人。而像我这样选择不进行手术的TS认同者，就是在已经是边缘的TS群体中被认为是「不纯正」、「不正确」的怪异份子，是被丢出边界外消音的无脸男⁵。

在这篇文章发表的一两个礼拜前，我们跨性别白皮书的讨论小组才因为一些不同的想法而产生了一些紧张和情绪。一个上了年纪的（大约四十多岁）FTM⁶表示，他认为只有做完所有的变性手术程序⁷的人才能称之为变性人。换言之，他否定在变性路途上不同阶段的人都可以称作变性人，而这些人自称为变性人也是扰乱他们「真正变性人」的真男人形象，因为那些人是不男不女的人，怎么能被称为是变性人呢？

我在当下没有很强的情绪，只是将它看作是一个世代上的性别概念理解的差异。但是当我回到家里后，却对这件事越想越生气。我发现其实我正在一个我以为安全的团体里又受到一次性别二元化的暴力：我被用另外一种方法分类到「不是男人」的那一类，而且还被广施恩惠似的指出，我可以经由某些动作（手术）而成为一个真正的（变性）男人。但同时其实这也暗示了，由于我可以选择手

⁵ 日本动画《神隐少女》中的角色。没有安全感、充满虚无，是无法实现的欲望的合成体。也代表没有脸孔、一直努力想被看见的人。

⁶ Female to Male，意指自我认同为男性的生理女性。

⁷ 目前女变男变性人之性别转换手术为两阶段：第一阶段为摘除女性生殖器及乳房摘除／胸部重建手术，第二阶段为人工男性生殖器再造。目前台湾法令规定，进行完第一阶段之女变男变性人始可更换男性身份证。详见第三章。

术而不做，所以我真正是一个不男不女的人而不是「男人」。

同时我们的跨性别书写小组在准备回应这一系列的变性人医疗、法律及伦理问题时，一个首要的问题就是我们发声的主体应当为谁。当然，由于回应的对象一开始就针对了变性人，所以我们就毫无疑问地将问题的主体放在变性人身上。但「谁是变性人？」也同样碰到主体标定的问题。所谓的「变性人」除了自我的认定之外，还有一些其他的社会面向。当我们在说变性的时候，变更的不是性（sex）本身，因为我们无法真正地改变生殖功能（从受精者变授精、从授精者变怀孕者）或是基因（XX或XY），而是变更「性别（gender）」——是变更在这个社会既有的性别分化下个体所占的角色。这个「角色」超过一般的地位立场，同时也牵涉到惯常的性别外貌、体态、个人气质甚至是人际互动，而这些都是有别于变性人出生时，所自动被赋予的。

此外还有社会身份上的变更与社会伦理问题。连最简单的性别改变——改变出生别从次男到长女，或是在变性前后的婚姻关系、亲子关系——都牵动了社会的伦理问题。在探讨变性人权益时将法律及伦理也一并纳入，即昭示了所谓的变性无法脱开社会层面来单独讨论；变性人的定义也是一样，无法孤立讨论。

我认为除了纯粹生理的手术之外，所谓的变性还应当包含社会人际、身心、与当代法律这三个部分。这三个面向以某种方式交集而成为每一个GD主体不同的状态。当一个TS在社会性别上、生理构造上任一个部分试着从此方过渡到彼方，我认为这就是一个变性的过程。而这个GD者即成为变性人——相对于单单谈论医疗时的狭义变性人——即我们所关切的变性人权益中的主体。

我想试着汇集这几个面向，将所谓的「变性」这个行动立体起

来，然后才能进一步谈到「变性人到底是谁」这个问题。同时我也期待这样的开头，还有这样的一篇文章，可以让没有选择变性手术的TS生命及其动能，可以被彰显。许多的TS将变性之前的时间视为不得不的过渡期、只是一个悲剧般的错误，所以在变性前的人生仿佛不存在、不被看见。同样的观点下，一个没有变性的TS也一样无法被看见，这样生命的独特性被压缩、一笔带过，快转到进行变性手术之后。我希望以一个暂时不考虑进行变性手术的TS为出发，思考及说明我的故事与处境，让这样的TS能被看见。TS的生命本身就充满奇幻色彩和多样性，我希望借着这样的一篇文章，能够让没进入变性手术的TS空间更获得舒展。

参、有关社会

社会性别的改变是最容易争论不休的课题。我认为性别身份在通过「医疗、法律、社会」三者交揉的洗礼间保持着一种神秘的关系：医疗和法律相扣，社会身份看似与法律相连，实则有着截然不同的自我实践过程，但医疗的协助某种程度上提供了社会适应所需要的自信，而法律规范事实上也在亦步亦趋地影响着跨性别者的性别实践之路。

不过我认为，「社会」面向独立的讨论有助于厘清平常所认为生理性别（sex）和社会性别（gender）间的单向关系。以下我引用艾莉斯·马利雍·杨一段话：

早期女性主义者挪用在当时还只是一种模糊的心理学上的性／别区分说法——「性」指的是解剖学和生理学，「性别」指的是自我概念与行为——为理论与政治方面带来很大的贡献。

在当时的理论关键时刻，挑战「生物性即命定」(biology is destiny) 的信念，是个重要的女性主义课题。为了让女人有更宽广的机会，我们需要将两性能力与倾向予以符合这个目的。女性主义者当然确定男女的体格与生殖功能有所「不同」，但也反对这些「不同」与人们该有的机会、该从事的活动有关。这样的性别规则与期待是社会建构的，也会随着社会变化。⁸

既然「这样的性别规则与期待是社会建构的，也会随着社会变化」，「跨性别」这样的族群自然会随着社会的发展而呈现不同的样态。当特定文化里性别意义改变时，跨越性别这个动作自然会因着该文化所指涉的性别划分而产生不同的逾越行动，因此TS的讨论就跟根本无法离开社会脉络来谈，更不用说TS的性别认同与实践和社会之间也会不断地彼此回馈。

个体与社会之间有一种互相循环的关系，所以在试图离开本来的性别角色时，变性人往往需要在很多不同的细节上符合另一个性别的社会共同想像，以获得社会的认可跟支持，像是性别化的外貌、身体构造、和男性女性间不同的互动方式等等。而且这个获得支持的需要也从来都不是单向的；事实上这些社会建构同样也深植变性人的心，他们同时需要这样的内外在改变来强化自己的信心，以脱离本来受到原生性别牵制的社会互动模式。变性手术所创造的生理型态也就是在斡旋中满足GD者「对于身体的想像」和「符合异性身体样貌的需求」。

在这整篇文章当中，我会大量地谈有关社会与性别之间的关系，因为我认为TS对于「性别」的想法，其实也就反映了社会对于性别的既定认知，而TS的跨越性别，同时也是对于性别僵化的一

⁸ Iris Marion Young, 《像女孩那样丢球：论女性身体经验》，何定照译，台北：商周，2007，页19。

种反动和抗拒。虽然很多时候并不能单纯用社会问题的方式来观看跨性别——就像我们无法单纯地以社会建构来解释TS与身体之间的疏离——但是就像忧郁人格一样，TS可能本来就有某些特定的心理表征，我想探讨的则是：像促动忧郁人格发展忧郁症的力量那样将TS推向以基进的方式看待性别并处理自己身体的那个力量。我认为在这个力量上，社会影响扮演了极为重要的角色，影响了对于身体再塑的渴望；就好像在每个时期会有不同的对于「美」的主流价值，这些价值也会直接反映在当时风行的整型外科手术的数量和形式上：割双眼皮、隆乳、抽脂瘦身、拉皮、微型整容等等。如果今天我们在崇尚肉感美人的唐朝，或是在认为皱纹代表智慧的部落文化，或是在喜欢可爱单眼皮男生的韩国，这些整型手术程序的盛况可能就不再。虽然用整型美容风潮来比拟变性欲的复杂心理有点过于简化，而且变性欲至今仍在精神疾病诊断手册里（*DSM IV*），然而以整型进行身体改造却已经是一种被推广的大众价值。被病理化的GID也好，美容整型也好，它们都再现了社会不可见却实存的暗流。在大部分国家仍把GID视为精神疾病的今天⁹，性别教育意图扳正的，不只是对于性别焦虑的去病化，而是对疾病（暂且那么说）和社会之间的关系的看待方式：疾病若反映了社会，那它就是我们的一部分，一个反映了此刻价值观、不可分割的共同存在，就像我们与又养育又压制我们的社会共同存在一样。

⁹ 最新的新闻（97年5月16日）指出，法国决定将「变性欲」自精神疾病列表中移除，成为世界上第一个为变性欲去病化的国家，参见<http://www.laprovence.com/articles/2009/05/16/817434-France-La-transsexualite-ne-sera-plus-classee-maladie-mentale-en-France.php>。

肆、有关变性的二三事

从第一次听说这个世界上有变性手术，到我真正进入跨性别团体、进入精神鉴定程序之前，相隔了快十年。变性手术对GD者来讲，一直都有很大的吸引力，就算是像我这样一个努力去喜欢自己身体的FTM来说也是一样。想要变性，在最一开始只是一个模糊的愿望，希望这个神奇的过程可以让我的身体变成在这个社会里没有问题的样子，消除我对身体性别的不安。但是认识了手术过程之后，开始了解到因为女性身体没办法提供海绵体，所以从过去到现在，医学所能提供的女变男手术一直没有办法为这个新男体提供一个可以如原生男性般自由勃起的阴茎，于是「变性手术」对我来讲，一直都是象征意义大过于实用意义。或许进行变性手术之后，我就可以把我的性别栏改成「男性」，但是那跟「真正的」男人比起来，最多只是「长得很像」而已，它永远都不会「是」男人的身体，这实在令人有点沮丧和失望。虽然我想离开这个让我焦虑的女性身体，但是变性手术提供的那个身体好像也只是差强人意，那个模糊的变性欲望因此一直没有太大的吸引力。直到后来，随着自己的男性认同发展，我渐渐发现，变性手术不仅仅是我本来认为的套餐式手术而已，它比较像是许多任君挑选的零件，为了完成想像中的身体或自身美学而在各种选项中自由选择。随着个人对自己身体的不同想像，同样也影响着变性过程的选择和进行。

从认为自己是男生会比较「对位」，到真实地进入医学体制、考虑身体改变和加入TG¹⁰团体，是一个从想像进入真实的过程；而

¹⁰ TG (Transgender)，跨性别，泛称所有认同／表现／欲望与社会性别期待不符者。

在这当中，对于变性资讯的学习就是成长的一部分。对变性手术的了解，也随着进入不同的生命阶段而跟着改变；变性手术资讯的搜集，本身就反映了变性欲者对身体改造的需求及渴望，目前被称为「性别重建」的手术疗程，也以渐进的方式解除、完成TS对自身性别的认定与渴望。

很容易理解地，一个完整的改变性别过程除了生理器官上的改变外，还包括了法律身份上的变更及社会身份的重整。单单进行外科手术并不能使一个人完整地进入另一个性别的生活：衣服底下有没有胸部和性器官，在没有法律身份代为宣示之前，手术反而像是不可见的个人私生活事件。然而性别这件事一直都是一件被拉进公领域的私事，所以虽然**手术→法律→社会**的改变顺序最容易想像，但事实上，像许多FTM剪短头发、穿束胸以压平胸部的行动，就已经将**社会性别改变**先行于**手术性别改变**，只是这些细节会在法律身份完成变更后来一个更彻底的大洗牌。

通常在医疗系统里对「变性」的规划，大致上可以用以下的顺序理解：**真实生活测试¹¹(RLT)→手术改变(SRS)¹²→变更法律性别→整个社会性别改变**。这也是比较被多数TS所选择的方式。

在变性手术之前，大部分TS会被要求进行真实生活测试，除了像是刚刚说的穿束胸或是MTF穿着中性或女性服装生活外，简而言之就是尝试以期待的性别身份生活。当然每个人所能做的程度不尽相同，有些人的环境只能进行到中性穿着的打扮，另外有些人已经能自在地进出异性公厕。不论如何，这个阶段大致上是TS在试探环境对他「新性别」的接受度，以及小心地体验所期待性别的生

¹¹ R.L.T.，即Real Life Test.

¹² S.R.S.，即Sex Reassignment Surgery.

活。这个部分对很多TS的自信和生活很重要，因为就算是一个生理女性很自然地在原生性别中长大，也需要经过一个过程去了解及发展自己要成为一个**怎么样的女人**。对意图改变已经使用了起码二、三十年的性别的TS而言，了解、适应新的性别文化及发展个人特色，是相当重要的事，也能够让长久以来只在TS心中想像的性别生活成为真实世界。在医疗过程的变性手术评估中，这个真实生活的测试是相当重要的一个部分，TS可能会在进入医疗系统之前或之后进行真实生活测试，但大部分会被要求在正式进行变性手术之前有两年的时间以异性身份生活。

目前在台湾的变性手术都需要拥有精神科开出的精神鉴定才能进行¹³，而且需要两位不同医院的医师开立双证明。一般来说，精神科医师在这个阶段所负责的工作，就是在数年之间确认个案的身心状态，并从精神医学专家的身份针对该个案的性别认同适应提出建议。TS在精神科中必须要先被确诊，然后才会有后续的不论何种形式的医疗介入——这在医学系统中的任何一个科别都是如此，精神科也不例外。「确诊」同时意味着：有这样困扰的人们有着某种特定「疾病」，医学系统也会因应发展出一套针对这种「疾病」的固定诊断、治疗程序。

早期有性别认同困扰的人们可能会在医师的建议下接受矫正、心理治疗、特定疗法等等，但大部分的治疗方式都无助于TS们解除性别上的焦虑。直到1990年代，整型医学的突破使得变性手术的安全性、成功率都更高的情况下，进行变性手术正式成为解除TS

¹³ TS的精神鉴定规定有相当复杂的医疗政治因素，同时牵涉到切除重要器官的法律问题、执刀医师的正当性、社会对人伦关系的想像等等。本文暂不多加讨论。

性别焦虑的有效方式之一¹⁴。但进行变性手术这类重大、严重改变生理功能的侵入性协助，使得精神科的诊断更需要战战兢兢。我们也可以同样的逻辑来理解现在对于精神科诊断的许多规定：首先，TS需要先经过一个简单的精神鉴定，确认这个变性的欲望不是来自其他的精神疾病（如忧郁症、妄想、精神分裂等等），并且个案没有智力上的问题；如果要进一步开立诊断证明书及整型外科转诊单，则有其他规定。可以理解的是，对于准备接受手术的人设置了一定的年龄限制以确保个人能承受此类大型手术。还有一些法律上的规定，如没有婚姻关系（因为台湾禁止同性婚姻）、没有未成年子女（避免人伦关系混乱）、需要父母签署同意书以避免后来衍生法律问题等等。

通常在正式手术之前，TS会先使用荷尔蒙，因为不管是FTM或是MTF，荷尔蒙都可以有效的帮助他们在外表、生活细节上提早进入异性生活。除了减轻变性手术对社会环境所引发的冲击外，使用荷尔蒙的简单方便，跟变性手术的重重关卡审核相比，大概就像买拟真军服参加生存游戏，和真实加入军队前进伊拉克之间的难易，差距一般大。荷尔蒙在药局、网路上就可以买得到，不需要医师处方，虽然施打荷尔蒙仍会造成一些不可逆的改变，但一旦停止施打，大概有一半的效果会减退及恢复。例如变声和胸部发育是无法回复的改变，但如果没有摘除性腺，停用荷尔蒙后月经、勃起功能、脂肪肌肉分布等等两性特征，仍然会慢慢回到原生性别的样子。而且相较于手术改变衣服底下「看不见的地方」，荷尔蒙则是有强

¹⁴ 变性手术并不是帮助TS面对性别困难的唯一方式，但确实大部分的TS都可以有效的（甚至必须）经由变性手术以解除身心分离的状况。必须承认，和其他诸多治疗方式相比，目前没有其它方式能获得如变性手术般广泛有效、彻底的结果。

大的威力去改变显露在外、通常被用来判断性别的地方。在手术后，TS仍要接受新陈代谢科长期的追踪观察，因为一旦手术完成，TS就需要终生使用人工荷尔蒙继续维持性别外貌，这个部分非常需要专业医疗人士的协助和观察以确保每一个个体的用药情形能搭配各人需求及生理状况。

性别重建手术（Sex Reassignment Surgery）的重头戏就是生殖器的改造重建。MTF的手术可以一次完成，就是切除阴茎并同时制造人造阴道，FTM的手术则分成两个阶段，第一阶段是移除乳房及女性内生殖器，第二个阶段才是人工阴茎塑型，不过有些人也会将人工阴茎整型移到第三次手术处理，好让新的性器官有更逼真的外型。现代医学发展日新月异，在创造人工性器及神经显微手术的技术上不断创新，并且也发展出几种不同的作法。以下简述目前较常见的手术过程及方式：

女变男手术(通常分两个时期完成，其间隔约6个月。)

第一阶段：

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

移植用。

第二阶段：

1. 将第一阶段手肘至手腕部位预造的人工阴茎皮瓣剥离塑型后移接于尿道口。
2. 将阴蒂移往人工阴茎的侧边或下方使能保有对性的敏感度。
3. 用原尿道口之皮肉向下内翻塑型为阴囊（睾丸）。
4. 于手部皮瓣剥离后将手与腹部缝合进行植皮及肉芽组织之培养生长。
5. 手术后约三周左右进行手与腹部之分割，并另取皮肉移植于人工阴茎前端塑型为龟头。

男变女手术（一般采一次完成）

1. 阴茎切除、阴囊睾丸切除术、人造阴道成形术、乳房扩大整形、及喉结修补术（依喉结大小及病人要求而行之）¹⁵

费用及时间部分，女变男手术第一阶段时间大约三、四小时，费用大约二十万元；第二阶段费用大约五十万元，因为要接血管、神经，现在大概要花八、九个小时，有的甚至要做十小时；单单是手术费用，不含护理及修养期间的开销，总共是七十万元。男变女

¹⁵ 潘选、林韵卿，〈变性欲症及男变女手术中期护理〉，《荣总护理》第7卷第2期，民国79年6月；《完全变性手册》，王茂山，参见其个人网页<http://tw.myblog.yahoo.com/plasticdoctor-Sam/archive?l=f&id=15>。

手术包括隆乳在内总共时间大约是四小时，费用不到二十万元。台湾将变性手术视为是个人的「整型美容手术」，并没有纳入健保的范围，所以费用需由变性人全额自付。而在部分国家，像巴西，因为认为变性手术和人性尊严、平等权、个人隐私权及健康照护权一样，是宪法保障的权利，所以公共卫生照护系统会支付变性手术的费用¹⁶。

此外，在不同的国家，法律上的性别登记有不同的规定。台湾法律明定可以经由变性手术改变法定性别，但在某些国家就算通过变性手术，人们仍然不能改变法定性别。另一方面，像在美国某些州，甚至只要通过精神鉴定以及施打荷尔蒙，就可以合法地改变性别。在性别观念最前卫的荷兰则是只要通过精神鉴定并且确定自己所认同的性别，就可以在没有接受任何医疗介入的情况下改变法定性别。

法律上性别的变更，对很多人来讲，有其必要及实际面。第一个改变就是TS终于可以以一个和自己外表相符的身份生活。很多TS在变性前的尴尬阶段，因为外在性别和证件性别不同没有办法顺利找工作。根据台湾最新的法令¹⁷（2008年11月3日），FTM在完成第一阶段手术、MTF完成手术后（MTF的手术是一次性的），便可以合法的改变法定性别，并获得一组新的身份证字号。之前的法律一度规定女变男变性人必须完成两个阶段的手术才能更改性别，但由于FTM变性手术的特殊性和所费不貲，使得一些平胸、蓄胡、声音低沉的变性男人只能拿着女性身份证尴尬不已。

¹⁶ 〈巴西公立医院提供免费变性手术〉，2008年08月20日。参见<http://www.chinareviewnews.com/doc/1007/2/7/2/100727229.html?coluid=7&kindid=0&docid=100727229>。

¹⁷ 内政部，民国97年11月3日，内授中户字第0970066240号。

除此之外，法定性别改变所牵涉到的范围相当广。法律上与性别有关的规定超乎想像的深入生活，好比FTM、MTF两者都会需要改变自己的出生别，其兄弟姊妹也必须因应改变户口注记。如：A男原为家中长男，有一个弟弟一个妹妹，A进行变性手术且转换身份为女性后，则A的出生别就从长男改为长女，弟弟的出生别由次男改为长男，妹妹的出生别由长女改为次女。另外，MTF更改性别身份后将可除役，FTM则会收到兵役体检单等等。性别变更之后也可与法定异性结婚、以不孕夫妻的身份进行人工生殖或领养。对许多已经有婚姻或亲密关系等人生规划的TS来讲，更是兹事体大。

伍、我之为现在这个样子

不要去谈「解放欲望」，因为这么说，是预设了有一个有某种原形的「欲望」被压在那里。其实不然，直接去创造新的快感，让欲望生出来。¹⁸

我很努力在成为现在这个样子，一边想要用力抵抗对于自己身体的厌恶，一边继续活着。我之所以是现在这个样子，完全不是因为我不想变性或是我选择一个较容易生活的方式——相反的，当我对自我男性认同发展得越好时，我越容易被辨识为一个男性。到底应该在被叫先生时纠正对方，以免未来女性证件被看见时的夜长梦多？还是在被叫小姐时纠正对方并认真的不断解释我身上难以理解的性别状态？这就是我每天都要面对的难题，这样的难题也同时挑起我庞大的焦虑。我不知道现在碰到的这个人会不会有机会碰见其

¹⁸ 网路评论，Lacrimosa die Illa，〈[GJM] 傅柯谈SM〉。<http://mistyeyed.ycool.com/post.703628.html>。

他也认识我的人；我不知道他们聊天时会不会谈起我，不知道我的性别会在哪天两个人聊天时被无心揭穿。当我身边的朋友在努力建立人脉准备进入社会时，我只想躲在角落，希望没有人认识我、没有人记得我。我越适得其所地发展自己身上的男性气质，身心性别的冲突就越来越大。我想把这个矛盾和犹豫写出来：现在这个「不变性」的身体是如何在挣扎与焦虑中建立自己的男性。

抵抗变性手术的诱惑是一件很困难的事，因为我要一边处理自己的性别焦虑，还要一边说服自己和TS社群接受「不动手术是一件有价值的事」。这样的矛盾和自我攻击不断地发生，也缠绕在这整篇文章之间。我一边说着越早使用荷尔蒙越好，一边却也无法不在意因为使用荷尔蒙而造成的其它问题或麻烦(?)。我真实地将这些问题和自我辩证在此论文中展开，希望在呈现「选择不变性TS」的生命样貌的同时，也忠实保有TS身上最重要的特质，就是**不断被焦虑及矛盾缠身的生命**。

身为一个还没有进行任何生理改造的FTM认同者，我一直积极地去思考我的身体与我的性别之间的关系，而我使用「性别再塑」而非使用「性别还原」，是因为我试着去观察我自己身体与（男性）性别认同的本质。很多人用「女（男）人身体里的男（女）人」来形容TS，但我认为「性别」本来就是一种**奠基于生理特征的文化产物**。这意谓着，性别所演化出来的文化特性，本身是和生理性别无法分割的；换个方式讲，离开了生理性别，我们所认为的性别气质也在不断努力的性别教育底下被认为「不能以此来代表（判断）一个人的性别」。那，我们所说的那个「心里的男（女）人」到底在哪里？当一个人说「我是男（女）人」，这个「男（女）人」指的到底是什么？我认为所谓的「性别」其实是反映了社会对于经

由「性」的分类、推广成「性别差异」的常态判断和想像。经过社会规范加持的性—性别差异，连结太稳固，最后反而是生理性别倒过来创造了对于性别差异的解释。这个惯常的归因方式发展得太好，反而使得像我这样与典型性别想像不同的人出现时有了极大的矛盾和不可解释。

我在我自己以及性别运动的互动上发现了这个矛盾的关系，我还无法细致地说出我的身体和我的性别认同之间的关系，但事实上我和我的身体以及我和我的性别认同，各自保持着亲密的关系。我会在后面更清楚的讲到，我的body sex（身体的性）和我的gender identity（性别认同）之间的紧张及矛盾关系。事实就是，我喜欢我的身体——纵使它在解剖学上会被归类为雌性；我也喜欢并认同男人这个性别——虽然这个认同造成我个人很多的痛苦。我不会在和我自己以及了解我状况的朋友们相处时产生性别与身体上的矛盾，我可以将我大部分的身体经验很自然地置入男性的认同，我也接纳这个身体的限制而不将它和性别做直线的归因。比如说，我把在力气上或是体育能力上的不擅长当作每个人都有的身体限制和个人气质差异，而非归因于男性荷尔蒙的缺乏；我在性行为上无法以一般异性恋者的方式进行，但我将性活动当作是亲密关系中的彼此调整、玩耍机会，而非器官的短少或残障。这不影响我对于锻炼肌肉的兴趣，还有拥有一根阴茎的渴望，只是这些事并不会让我否定自己的身体。

但我仍然常常感到痛苦与焦虑。后来我发现，造成这些痛苦的，往往是社会认定与自我完成的交攻，并且同时提供了一个速食式的解答：诱使GD者寻找一个最快速简便的解决方案，就是否认自己的身体，快速重建另一个新的身体。

我认为对付这一切，最重要的关键就是更细致地处理每一个跨性别主体的生命历程，并在痛苦与不协调的荆棘之间揭寻出一条属于个人、自我实践的性别整合之径。那是一条通过即逝的小路，拨开的荆棘在侧身而过之后马上又再合上；那是只属于个人的道路，无法、也不应该被不断复制，伪装成一个世界同欢式的最佳解答。

当身体去掉sex的生殖分类后，事实上一个单纯的肉体是不具有性别的。我不认为这个概念无法在人类社会中被理解，因为性别是属于一个文化建构下的产物，甚至我相信它是一个文化的想像。所以身体性（sex）和社会性别（gender）虽然有强大的指向倾向，但不代表它们永远无法被分割开来讨论。

身为一个跨性别者，压力一直很大——更不用说是一个还没有进行手术的FTM。还没有动刀的FTM从外界看起来，任何一个角度都像是个T¹⁹；而随着社会对于女同志接受度的日益开放，pre-SRS²⁰的FTM越来越难在T的可见性越变越高的情况下「偷渡」到男人之列。我到现在还是会做恶梦，在一个FTM的自我养成过程中，我常常要进行想像中的性别养成，这是比「从男孩到男人」还要更困难的「从女孩到男人」之路。因为不论我的自我认同为何，有很多环境的因素——像是父母自然的性别教育——孩子是没有选择权的。又或者是有些东西我可能在年纪更长的时候才知道，原来这一切的一切都指向我是一个女孩，所以我必须开始自己摸索所谓的男人应该要是什么样子并且自我训练。那是一个漫长又充满焦虑的过程，像是羊男的迷宫里华丽又超现实的场景一样。

¹⁹ 源自英文Tom boy。女同性恋当中性别气质较为阳刚或男性化者。并没有自我性别认同的问题，多仍能顺利地认同自己为女性，但随着性别教育的发展，部分因为过去环境或是资讯的有限而隐身在女同志当中的跨性别者，也开始慢慢现身或是发现自己的独特性。

²⁰ 准备（可能会）进行手术，但尚未进行的变性欲者。

这个旅程开始于我必须要比其他人都还要了解自己，比男生更关注自己的样子气质，比女生更了解自己的身体长相，因为我不是要重塑一个性别而已，而是要让自己成功的「进入」一个性别。既然是「进入」，就有既定的范围、固定的份子，还会有许多在男性之间以某种自然的方式流传的通关密码。我必须像007一样，绞尽脑汁想办法参加一场实际上我并没有拿到邀请卡的宴会。

（以下摘录自：《FTM完全手册》²¹，文聿）

我想我比很多人都还要关心自己的脸。

我知道我自己的脸女性化的特征主要表现在颧骨还有额头。所以我无论如何都要留浏海并且留一些因为毛发不够从上面顺下来的假鬓角。

我的眉宇没有男生的方刚气质，所以眼镜变成大部分时候的必需。眼镜的大小、颜色跟形状也很重要。我要怎么看才像个「正常」的男生而不是一个太书生气的「娘娘腔」。

我的脖子跟男生比太细长，所以不能剪真正太短的头发，并且尽量穿有领子的衬衫、polo 衫或是围围巾。但是我也不能穿太经典色的男性衬衫，因为当其他的衣着阳刚性，压我过本身的时候，我反而会被突显女性化的部分。所以对我来讲，最安全的颜色是粉红色、绿色跟黄色。

T 恤则是白色底而胸口有简单的图或文的最适合。因为白色让肩膀看起来比较宽，而胸口的花纹则可以转移掉胸部因为穿了束胸而不太自然的形状。

我不能穿西装裤，因为屁股太大。所以尽量是直筒休闲裤（也谢谢近几年来垮裤流行）。如果一定要穿西装裤，不能穿有打折的，虽然那正是为大臀部男性设计的。我要穿没有打折、订做的中直筒并且是低腰的裤子，以避免突显我的腰臀比。

²¹ 本文作者的另一份未出版之作品。

为了要让脸上可以长一些介于胡子跟汗毛之间的暧昧毛发，我认真的刮了不存在的胡子好几年。我试过在脸上涂生姜、酒精、育毛剂，现在则是使用治疗雄性秃的生发水。我每天都要先用热毛巾敷脸，让毛孔张开，然后使用手动式的刮胡刀从下巴开始由下往上倒着刮，给毛囊大一点的刺激。然后再整个顺刮一次，以避免有没刮到的部分（毕竟倒着刮还满恐怖的，常会刮伤自己）。然后再用热水洗脸、热敷，等脸上的水干掉之后再涂上生发水。除了只有早上才刮胡子之外，剩下的动作我每天进行两次。

声音对我来讲更是一个大问题。还没有使用荷尔蒙的女声简直是害我曝光的主凶。对于这个部分别无方法，我只能尽量不讲话、把声音放低还有把讲话的速度放慢。

暧昧地带，对我来讲很重要。我常常是在一种踩在线上的状态里...

从上面的节录可以同时看见TS对自己身体的亲密关注、焦虑，也可以看见这样的观看同时也是建立在滑垒式的过关目标上。尤其是最后一句中「暧昧地带」的重要性，显现了有明确认同的TS，敏感地在面对身体限制时的权宜位置。

很多GD者的状况其实和「跨性别」这个词所造成的想像不太一样。大部分的GD者并没有想要寻求一个「跨」在两个性别（或更多）之间的状况，而是以一种跨越的姿态离开自己的原生性别，并完整的进入另一个性别。和很多人相比，GD者的想法反而更强调二元性别分立，所以在很多GD者身上，他们的性别反而是一件相当清楚的事情，而非一般人想像的模糊不清。可是不论GD者的性别认同多么稳固、性别游移的机会比很多的性别少数更少，GD者在作为一个有性别的人的生活当中，仍然跟原生男／女性有很大的差异。就像前面引文中所写的，GD者除了要关注自己所欲的性别，对于自己原生性别的身體和许多问题反而更要投注大量的精力

。所以这个不论是游移或是跨越的动作，打从一开始就无法建立在对本身体的真正否定跟漠视上，反而要对身体投注更多的关注。

陆、没变性身体的特殊印记

没有变性的身体像是有一种很特别的花纹，不同于已经变性的变性人还有准备变性者。我相信，没有变性／决定不变性的人，对于自己的身体有一种特殊的观看方式，使用身体的方式一定也异于原生者和变性人。

有一本童书，讲的是一只鸭子群中被孵化的鳄鱼²²。鳄鱼 Guji Guji 从小跟鸭妈妈和兄弟姐妹们一起长大，它跟别人不太一样，但却很乐于做一只鸭子。直到有一天其他鳄鱼发现了它，告诉它鳄鱼们应该互相帮忙、把其他的鸭子骗到河边好让大家饱餐一顿。故事的结局是，鳄鱼 Guji Guji 决定自己不是鸭子、也不是鳄鱼，而是一只鳄鱼鸭（crocoduck），并且继续快乐的在鸭群中生活。书的最后一页，是 Guji Guji 和鸭子们在河里戏水，河面上 Guji Guji 的倒映是一只鸭子的样子。所有的身份都需要经过一段自我观看及认同的过程；不管是一只鸭子或一只鳄鱼，都需要借着环境和自己的样子，来认定自己是一只需要躲避鳄鱼的鸭子或是和同伴一起去猎鸭子的鳄鱼。而性别困难的人就像在鸭子群中长大的鳄鱼，发现环境和自己兜不起来，需要在生活中思考自己到底是什么。有些 TS 有过和鳄鱼鸭 Guji Guji 一样的经历，认为自己应该要是一只鸭子，但身体好像又比较像鳄鱼。最后发现，不管从哪一边看过去，好像都不足以完整地代表自己。因为 Guji Guji 不只是一只平常的鸭子、也不是一只平常的鳄鱼，而「鳄鱼鸭」的诞生则表现出两个身份的独特状态，Guji Guji 找到一个让心里的鸭子和鳄鱼的血统共存的方式。

²² 《Guji Guji》，陈致元，台北：信谊基金出版社，2005。

当「不进行变性手术」做为一种选择时，我必须重整和我身体的关系。和以变性为目标的变性人相比，我更需要正视自己身体的很多部分。对其他的FTM而言，胸部的存在可能是一个有期限的容忍对象；对我而言，胸部讨人厌，但确实是我身体的一部分。或许我也会试着将胸部客体化、用束胸将它遮住，但那比较像是对「女性」性征的排斥，而不是对「自己的身体」的积极否认。

为了方便论述及理解，这篇文章里到处都写满了SRS FTM、pre-SRS FTM、non-SRS FTM，似乎暗示了变性人的性别选择之旅必定要以变性手术为终点。我试图在这一节里讨论这个观点，并试想：离开变性手术，一个GD者的身体可以有什么可能，以期能让读者了解变性手术并不是GD者必然的依归和绝对常态。但是离开了这一节，为了阅读理解的便利性，我将继续使用这几个分类性的名词。

我认为在讨论GD者的身体的时候应该要先从GD者的自我和身体之间的关系开始。GD者的焦虑源于身体，也归于身体；身体是GD者一生都要处理与面对的最大课题。英国诗人艾略特（T. S. Eliot）说：「我们所有探索的终点，都将抵达我们出发的地方，并且第一次，我们将真正认识这个地方。」

在舞蹈治疗的「身体就是人自己」²³理论之下，我相信不管是GD或是任何人，和身体的关系都影响到他身心的协调。不论在手术前或是手术后，和自己身体的亲密和好都是相当重要的课题，更有甚者，我认为当一个TS无法面对或承认自己的身体时，手术将无助于改变身心不整合的分离状态。那是一种心理健康的不协调，与外力的改变没有关系，有可能会变成一种对「想像的身体」永无终点的追求。变性手术不论发展得再好，也永远无法变得像原生男

²³ 李宗芹，《倾听身体之歌：舞蹈治疗的发展与内涵》，台北：心灵工坊，2001。

／女性一样，无法改变这个人原生性别的事实与生命史。身心的互不相认，隐约地使得变性手术成为最理所当然的选择，但长期与自己身体疏离的变性人，也不可能在手术后突然发展出与自己身体的亲密关系，于是变性前的身体成了一段羞耻与尘封的禁忌历史，变性手术变成用过即丢的身体改造必要手段；最后，变性人仍然无法面对自己的身体，也无法客观地选择最适合自己的性别适应方式。面对许多手术后的女性、男性护理保养，以及手术造成的后遗症或是不完美的地方，变性人养成了一种漠然的态度：他们将拥有一个符合自己性别认同的身体，但他们将永远无法对自己的身体有着快乐的、正向的凝视。这是我认为非常可惜也非常遗憾的一点。

在「性别认同」与「社会性别认定」的双重夹杀下，GD者一方面要用社会判定式的眼光审视自己、给自己评分，可是同时又必须和自己的身体保持一种无法分割的紧密关系。这样的矛盾关系一方面使得身体成为自己想像里「性别表现评分表」底下被「客体化」的物件；同时也因为与身体关系的亲密与否认，使得GD者非常容易和自己的身体呈现一种疏离的关系。大部分变性手术施行时，往往也是根植于对自己原有身体的否定，所以我认为GD者比一般人更需要重拾对自身身体的关注与交谈，虽然这个过程可能也比一般人来得更加艰辛。

GD者比一般人更常需要知觉自己的身体、形塑自己的身体样貌，而在此时，疏离化与客体化也随之而生；因此我认为变性前的身体，除了拥有最原初的身体之外，也是一个和自己身体和好的极佳时间点。GD者因为长期对身体的异化审视，其实比一般人更容易知觉到自己的身体。在一般的时候，人将自己的「我」置放在双眼之间，而罕于用整个身体来经验自己，但我认为GD者却实现了

一种矛盾的整合形态，因为我们常常需要注意自己身体的形态和边界。像我拥有一对我认为不应该属于我的乳房，我需要花很多力气去掩饰它，注意它在外形上展现出来的样子：一方面我得比常人更专注于自己身体的样子，另一方面身体的边界也在这样的脉络下成为松动、流动的。而我对于「自我主体」的觉知，除了双眼之外，最起码也会落在胸口之处，这是一个矛盾的否认与关注的结合。史特劳斯（Erwin Straus）和梅洛庞帝（Maurice Merleau-Ponty）都认为意识与主体性就在身体本身，认为主体性就在活生生的身体当中²⁴，我认为这个观点打开了有关美学和身体审视的一个新观点；但是我更想将冈朵（Sally Gadow）²⁵的理论引进GD者与自己的身体、观看、关系。冈朵认为：我们可以在美学模式中经验身体的存有——这个美学模式可以超越社会眼光的观看、性别身体的判决，而直接进入身体与生命本身——我们可以经验到：自己就是身体，为了身体本身而关注其感觉与限制，体会它们是一种完整，而非缺乏。冈朵认为，疾病和老化都可以是这种美学模式下的身体经验，这截然不同于某些理论基础中「超越性」（transcendence）和「内宥性」（immanence）必然互斥的范畴化。

当然，这些理论性的观看立场并不能否认确实有社会观看、评分的压力所在。在这样的背景下，在社会目光与自身美学之间，GD主体几乎是被迫「分裂的」；GD者从自己和外界之间断开，甚

²⁴ Erwin Straus, *Psychiatry and Philosophy* (New York: Springer-Verlag, 1969), 29。引自Iris Marion Young, 《像女孩那样丢球：论女性身体经验》，何定照译，台北：商周，2007，78页。

²⁵ Sally Gadow, "Body and Self: A Dialectic," *Journal of Medicine and Philosophy* 5 (1980): 172-85。引自Iris Marion Young, 《像女孩那样丢球：论女性身体经验》，何定照译，台北：商周，2007，85页。

至所谓的自己，也在这身心的不对称下断裂成许多块。但同时这个分裂也更接近GD者所处的世界，也是理解GD处境很重要的关键之处。

然而，不论GD者尝试以任何的方式面对、处理性别的焦虑，绝大多数的GD者还是以变性手术来解决大部分的性别焦虑。我觉得变性手术并不是一件如豺狼虎豹般的恐怖事情，它还是目前可以相当有效舒解GD者性别处境的主要方式，但是观察到许多我身边的变性朋友，他们在手术后以全然否定自己过去生命的方式获得新性别的安全感。他们认为过去的生命／身体是如错误般的不得不，变性手术仿佛如产道一般，一旦挤过那拥挤、狭小、黑暗的性别转换过程，就将重获新生，也如刚出生般的婴儿，过去再也不属于他们。但我认为不应该是这样子，人的身体终其一生都可能会有不同的样子或是周期，人们有着生理的韵律，不论是自然发生的或是外力造成的。对于身体的存有，不需要非得固化在某个特定的样貌或阶段不可。我们是否可以在过往的生命历程当中找到属于变性人的独特生命故事及生命能量，这是一件很重要的事。

我想在这边讨论伊希迦黑（Luce Irigaray）的流体（fluid）存有论²⁶。伊希迦黑提出一种从阴性欲望产生的形上学，将存有概念化为流体，而非固定的实体或物件。流体不如固体，它们没有明确的边界；它们不固定，但这不意味着它们没有模式。伊希迦黑认为犹如流体的存有形上学重视的是生命、活动力与脉动。换言之，这是一种过程形上学（process metaphysics），其中的运动和能量在本

²⁶ Luce Irigaray, "The Mechanics of Fluids," in *This Sex Which Is Not One*, trans. Catherine Porter (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985)。引自Iris Marion Young,《像女孩那样丢球：论女性身体经验》，何定照译，台北：商周，2007，138页。

体论层次上都先于物性（thingness），而物的本质则从其嵌入的有机脉络中呈现其存有。我认为这个「流动」及「没有（移动）边界」的概念，相当适合用来讨论GD者的身体生命历程。这个理论对于「过程」的关注，也再度提醒了，事实上性别转换的过程从来不是短的，甚至是一个长达一生的旅程。而GD者从面对对于自己性别的不适应、寻找属于自己的认同，以及到达后不断的调整、行动，都显示了一种强而有力的生命力量。

或许性别的转换或移动是大部分GD者对性别焦虑处理的必然，但我想这些论述事实上也试着填补了我们GD者长期以来在性别认同与身体性别之间破裂的巨大罅隙。

柒、从焦虑到跨性别文化

有关焦虑的共同胎记

我到现在还会做恶梦。今天才刚梦到在一个空旷的空间中央有一个马桶。我没有办法关上四周大开的窗户，裤子不知道怎么回事拉炼拉不下去，旁边有很多人等着看我尿尿以证明我是一个没有小鸡鸡的女生。（我从来不愿意用女人来表示我生命里的任何一个阶段。因为我觉得身为女性时候的我并不是一个完整的人。要我用女人来自称，是一件恶心到不行的事情。）

身为一个pre-SRS的FTM——我假设我未来会想要寻求某种程度的医疗协助以达到我所希望的性别身体状态——我常常处在一种怕被人「揭穿」的状态中。而对我来讲最舒服的状态，既不是把我当做男生，也不是把我当作女生，而是清楚知道我的生理性别与跨

性别状态。我不会认为我既不是男生也不是女生，但是「我知道」我的认同性别和别人认定我性别的方式有抵触——这个「我知道」正是让我最心虚、最无法大声说出我是一个男生的原因。不过，虽然对我来讲最安心的状态，就是大家都知道我的跨性别认同，但我还是无法直接出柜来解决这样两头担忧的状况。毕竟我是一个还没有手术的TS，我现在的身体处于完全是女生的状态，当我不断对人们出柜我是一个还没有手术的男性认同者的时候，我除了在接受我的跨性别状态，好像也同时承认了自己生为女性的事实——这看起来没有什么了不起，但是却是身为一个TS在性别述说中最困难的一点：承认自己「是」那个原生性别。

拥有一个身体、怎么被别人看待这个身体、还有自己怎么看待这个身体，对一个人来讲是完全不同的三个层次。身体是自己的一部分，「别人」则构成了世界的一部分，而「自己」却真正左右了世界的样貌。对我来讲，最痛苦的不是拥有一个有怎样器官的身体，甚至别人将我看待为女性也只是生活困扰的某一部分而已；但如果要我「承认」我是一个女生，那就等于我不但认同了「男性」及「女性」的社会划分，并且同意他们用那种粗暴的生理区分将我划分到粉红色的那一边。这是一连串既复杂又痛苦的纠缠。也就是我不断在说的「TS的矛盾」。

从这样的过程可以发现，SRS FTM²⁷与 pre/non²⁸-SRS FTM在手术前的性别经验中，有一大块在身体、心理上的重迭，甚至有

²⁷ 已进行变性手术之女变男（FTM）者。此指已更换男性身份证，不论是否完成第二阶段、有无人工阴茎。

²⁸ non-SRS有别于pre-SRS，为决定不进行手术的变性人，其展现性别认同的方式也不尽相同。有的人不进行任何身体改变、有的人仅使用荷尔蒙疗法、有的人不变性只改变法律性别身份(如荷兰)……等等。

一些对身体的焦虑与期待，就像是FTM的底色一样，即便已经完成手术，仍然无法完全摆脱。对于性别的焦虑像是每一位TS都会有的胎记，总是想望着长大就会变淡的印子，却没有随着社会和身体的改变而淡化，反而变成一种骨子里的念念不忘。使得这样的焦虑有时在尔后发展成对于「跨性别正典」的追求，不切实际地期待有一种外在的力量可以完全免除对于自身性别的不确定，或是幻想有一种政治正确的庇护，还有类似生理男性对于恐同症的歇斯底里——反过来对原生性别的一切有着过度反应，即便每个人本来就会拥有男女双性特质。

在客观的知识上仍要强调，事实上确实有一些TS在手术之后仍然可以被其他的TS一眼就「认出来」，像是有些女星被发现隆过乳一样，整型医师看一眼也就知道是真货还是假货。当然，路上大部分的人不是整型医师，也不是TS，所以这个担忧有点过度，但却也是其来有自，我们因此也就不能那么简单地讨论TS性别焦虑的实际与否，而忽略了TS常常在手术之前本来就已经花了大半的人生去乔装另一个性别——更何况现今的手术也有其限度，结果不见得那么天衣无缝。TS在这样的困境中努力生存，这样的焦虑因为综合了本身GD就是一个特殊的心理状况，所以GD者的性别焦虑并不是那么一个轻易就可以理解并舒缓的问题。

抗焦虑秘密结社

在早期谈变性欲者的经典当中（当时的文字留下来的太少，所以留下来的都叫经典），通常都大谈变性手术的转换和好处。我甚

至在一本FTM的书中看到，作者认为CD²⁹是想被看做是异性的而不想改变身体，而TS是想改变身体至于被怎么看待倒不是很重要的事³⁰。我认为这是一种错误的想法，不能以个人的经历一概而论。TS的定义就只是变性（欲）者，而变性人对于「变性」动作的实践，必定会经由时代及社会环境的改变而有所不同，所以，以身体改造作为变性人的标准，本身就犯了本质化的错误。GD本来就是在特定社会脉络下出现的状况，无法离开社会而谈，但就像生理性征一开始没有社会意义，到后来却反过来被社会定义给影响了性别本身。变性人的出现本来是社会现象的反抗的一部分，后来却反过来被制约了「变性人」的形象；甚至一直到现在，TS圈里面还是有一种鼓吹使用荷尔蒙、尽快手术的风气，而这当中又以FTM圈尤盛。我认为或许和两性所受到的教育不同，男性往往被教育成和自己的身体比较疏远，比较不去重视身体的感觉、情感，甚至男性文化里常常用「谁比较敢」、「谁比较冲」做为进入「正港男人」团体的考核，所以会有这样的自行使用荷尔蒙、尽快手术的现象。事实上我相信所谓的TS圈或是FTM圈，其实某种程度上都反映了相当的TS性别幻想，还有对不同性别文化的靠拢，甚至包括对于跨性别「正典」的想像：好像一定要表现出自己真的很痛苦、很恨自己的身体、愿意不计代价的交换性器官的改造，才是真正的GID（这也是本篇决定使用GD这个没有被过度想像的名称的原因之一）；好像TS需要有很多的痛苦，才能够说服旁人他们对于性别改变的需求。这当中对于「正典」的需求，有时候也同时呈现了跨性别者对性别的不安全感以及与主流异性恋／性别二元靠拢以求温暖的诡

²⁹ Cross-Dresser 变装者，喜好穿着异性服饰，但仍认同自己原生性别者。

³⁰ 《由女变男的我》，虎井正卫，林瑞玉译，台北：大展，1998。

境。

我从自己在同志、跨性别团体的观察中发现，TS社群就像很多边缘认同一样，以一种秘密结社之姿，发展出一套对付焦虑的方法——就是生成出更多的文化和不成文规范，像是有着大量教条的秘密宗教，总可以创造出某种特别紧密且深信不移的团体关系。如果跨性别者无法真正的与主流靠拢，来摆脱性别认同非主流的焦虑，那就发展出一个更紧密的内团体，以建立他人的认同和属于自己的认同感。这是在早期同志社群中也能看见的情形。在早期同志团体中，「复制异性恋」还有「崇尚男子气概」以做为「正港」同志的量尺，像《蓝调石墙T》里1980年代充满阳刚气息的女同志酒吧，还有台湾早期女同志酒吧T婆二分对立的酒吧文化，都显示出这样的状况。

其实不管在哪一个社群里，都会慢慢发展出属于该团体的主流形象，这可以创造出一种安全感和集结，最后甚至成为某种道德标准。就像一般社会中的性与恋爱关系，从最早原始部落的自由配对，到出现异性恋主流、一夫一妻的专偶制度，及至成为宗教或伦常的道德标准，这是任何一个团体都会经历的用以分别内外及集结力量的过程。在TS圈则是发展出「尽早使用荷尔蒙」³¹、「鼓励进行变性手术」的团体氛围。

不过，随着时光的推移和性别运动的长期推动，越来越多不同样貌、不同学经历背景以及受各种现代教育的年轻TS加入团体后，开始渐渐有人注意到这个现象的诡谲之处。在已然开放的现代社

³¹ 按照生理发育来讲，越早使用荷尔蒙，效力越大，例如对脸型或喉节等细微处之第二性征的发展会更完全。但换言之，也就更难以原生性别的身份（身份证）生活，找工作等问题会更大。

会、日益进步的性别观念、与人们对自身越来越高的觉察下，手术对于许多TS而言，应该已经和原本的意义不同了。早期的手术可能是单一的移除生殖功能，或是提供堪用的性器官，但现在的手术已经发展得更细致、更纯熟，整个内科及外科的合作将「变性手术」切割成更细的数个阶段，像是荷尔蒙治疗、摘除内生殖器、人工阴茎成形、隆乳、除去喉结等等。除了从某个性别转换到另一个性别之外，我们接受更多的可能，也有越来越多的TS愿意处在本来被认为是「不清不楚」的地带：可能是已经拿除女性内生殖器，却仍保有女性生殖器的外观的FTM、或是没有动手术但使用荷尔蒙使得外观上已经接近女性的MTF等等。手术的功能也从单一侵入式的改变性别，而变成像是协同合作者一般地提供在不同阶段或不同需求的身体再塑。

捌、我面对没有阴茎的身体

没有阴茎是一种广泛的说法，事实上我缺的可多了。我没有阴茎、没有胡子、没有男性的嗓音、没有宽厚的胸膛、没有粗壮的手臂、没有爬满手脚的体毛——这些东西都是男性或多或少都有而女性很难会拥有的身体特征。我的身体当然不会天生拥有这些东西，所以我的重要课题就是要怎么面对这样的身体，使我自己重新累积身为一个男性应该有的成长经验，并和这个大秘密一起在生活中闯关。

累积男性的生活经验，对「完成自己的男性认同」以及「混入男性社群」是件相当重要的事。我拿着这个不合格的身体，翻找一个让它可以pass的小路，第一个重要的训练就是**假装一切都存在**：

假装我有老二、假装我有胡子、假装我有粗壮的手臂。当我穿着四角裤在镜子前煞有其事地刮着不存在的胡子好几年之后，我发现「四角裤」、「刮胡子」除了让我觉得「这样比较对劲」之外，同时也让我自然地接近了一个男人会有的样子。这些事不会没有存在的必要，TS的性别展演不会只发生在别人看得到的地方：男人除了长得是个男人之外，还有心理的、经验上的男人的样子。宽松的四角裤和合身的三角裤相比，自然出现的身体动作就不太一样。刮胡子让我知道刮胡刀应该怎么用，电动刮胡刀跟手动式的有什么不一样，还有脸上偶尔出现早上闪神造成的割伤，都让我累积起一种可以和其他男性互动的经验。如果低于六十分就会开始被怀疑性别的话，突然有别的男生走进寝室，架子上的刮胡用具可以让我瞬间增加二十分，早上刮胡水的味道也可以增加个十五分。性别生活的实践本身，跟性别一样重要。

像这些生活的小细节，细细密密的铺起一片可以让我小心居乎其上的网。有的时候我会想：会不会TS的变性想像，就像是一种对美的追求呢？抛开生理所意谓的性别区分功能，会不会其实比较像是对于身体改造的极致想像？如果我们想要跳脱社会对于身体就代表性别的观念，那我们就更应该去发展属于自己身体的美学，而非单一地朝特定性别的生物型态靠拢。就好比男性与女性都有「胸部」这个部位，而男性比女性来得平坦而已。

「一个意图将自己的胸部塑造成平胸的女性，是否可以说只是对于自己身体美感的一种追求？」那可以是「符合异性身体样貌的需求」，也可以是对于「将异性身体视为标准」的「美的追求」。如果撇开我需要被社会认定为男性的性别变更关卡（手术完成一阶始可换男性身份证），一种希望自己声音低一点、希望自己胸部长某

个形状、甚至希望自己有一套男性生殖器这样的愿望，是不是可以被澄清，然后变成是一种对于自己身体形状的喜悦？而如果有一人愿意以另一种方式来处理这种对身体的期待，像是用夹式的耳环避开针式耳环所需要的制造耳洞的过程，那个对于身体的期待还是不变的，即使有些人选择与另一种方式和那么「不那么令人满意」的身体相处。而这样的想法，除了在心里想想外，如果当它发展到成为一个大部分的TS都可以接受，甚至大部分人也可以接受的想法的时候，我们就有机会可以跳脱生物导向的强制性性别划分法，有点像是某些女性主义者希望有一天世界可以不再有性别划分一样。当我们面对身体可以用更个人化的观看，让身体成为自己的合作者时，我相信许多TS的性别焦虑和很多男女对身体的自卑就有机会可以舒解。如果有一天，性别不再是一个那么强迫的、天生的、一刀两断充满社会幻想的分类，那么说不定GD那种无所不在的焦虑就不会再存在了，取而代之的是每个人对身体不同想像的完成。

去年我去改了一次名字，在改名之前我看着要交回去已经跟我用了二十多年的身份证，有点怅惘。我的本名其实并不算是女性化，只是和最近这几年突然红起来的一位女性同名；事实上很多东西，像是特定文化背景的名字，都是在后来才出现性别意义的。我在将名字交出去的那一刹那，突然觉得自己似乎掉进一个圈套里。我的名字就像我自己的一部分，虽然我基于很多原因不喜欢它，但是并不是我的名字本身的问题，像是我不喜欢姓氏意味着单性、父权的传承，名字则提供了看见的人一种性别与文化的想像。很多字起先并没有特定性别意涵——事实上「字」大部分也本来就没有性别之分——但经过我们的文化却可以拼出一个让人一眼就辨认出属于女性拥有的名字，如：宜君（适宜夫君）、嘉琪（特定女星联想）、

向柔（女性要学习温柔）……等等。在那一刻我了解到，我跟我的身体的关系也是如此，很多时候我的焦虑是来自我不符合社会对于男性应有的身体的认定，而否定了我本来（女性）身体的价值。但在男性及女性的身体之间，我不一定要那么快就选择「完全」成为哪一种，来符合社会对于判定性别的标准，好免除那个自我与外界的冲突。

最后我还是交出旧的身份证，换了一个名字，但是我暗自下定决心，就算我要因为任何原因改变我自己，我也要清楚地知道：在这一切过程当中到底发生了什么事。或许在生活不断面对的选择中，有些东西就算我很清楚地看见它向我迎来，我也没有办法闪掉，但是起码我期待自己在整个过程中是清晰的：我知道我失去的是什么，我知道在这个选择中，放弃和拥有都有它的限制。

身为一个FTM者，我可以很自豪地说，我一直都在努力追求有关「自己」的原本样子。这个原本，不是在暗示生命的一个既定解答，而是在强大的外力干扰、社会意见、团体压力、自我焦虑下，看见我身体的需要和它想成为的样子，而不是太快的否定或是改变。但在这之前，到底在层层迭迭之下有没有一个「本来的我」，却是一个哲学上的问题，就像灵魂的本质一样。如果今天有一个也是GD的人，因为我这个pre-SRS的状态而否定我身为一个男性的事实，那他不只完全漠视了这整个与我自己性别相处的状态以及努力的结果，也否认了他自己身体的存在与这整个过程。因为一个TS，从来都不是在动完变性手术之后才突然变成TS的。TS几乎要变成一种状态、一个心理和身体关系的形容词；而变性手术对身体的改变，只是这一连串身／心理活动最后进入医疗外科系统的其中一步。任何一个TS，不论他是否想要、已经进行性别改变的过程，他

都已经和这个身体在一起；身体承载了我们的焦虑，而我们也将自己对于成为某个性别的欲望体现在身体上。心理治疗当中，特别强调身体自我觉察的「舞蹈治疗」认为：人的身体就等于人自身，一个人心理整合的状况会诚实地反映在与身体的关系上³²。对于身体动态的整合与觉察，有助于心理的治愈或健康。人的身体终其一生都在改变它的样态，而在GD的身体上，连续的变动同样也是一个重要的动态历史。GD者从一出生就和自己的身体在一起，从婴儿到青春期，从青春期到成年，在手术之前的身体有一个样子，用了荷尔蒙之后缓慢但强大的改变，还有变性手术对身体边界的反转，这些都是GD者身体历史的一部分；它们不应该只是一个「矫正」的过程，而是一个接一个，无法独立或分割的身体生命史。

相对于大多数的TS使用「性别重构」——像是将之前身体本来有的东西全然否定——我比较倾向使用「性别再塑」这样的字句来描述我自己的状态。就像我们人的身体终其一生都有一个生理的韵律，青春期、更年期、发线后移、月经来潮，变性人的生理韵律与转变是来自外力的、人为的，但是并不改变它奠基在原本身体的存有上。就像我会觉得我现在拥有的一口牙齿是来自儿童期的乳牙一样，我甚至会认同乳牙是我的身体的一部分；它是我的，标志了属于我的过去，因为不会有人和我拥有一样的东西，且对它有一样的情感态度。离开了社会性，我的身体在没有别人、没有伴侣的情况下，是没有性别的；我不讨厌它，我讨厌的是它意味着「我是女生」这件事，所以我一直在寻找一个和它相处的方法。这个对话超越了「性别认同障碍」，而是灵魂与身体的彼此了解和接纳。接纳

³² 李宗芹，《倾听身体之歌：舞蹈治疗的发展与内涵》，台北：心灵工坊，2001。

不一定表示就此停住，GD者有着有别于一般人对于身体的强烈渴望和需求，甚至混杂着旁人无法理解的、对身体的羞耻感、痛苦和不协调。只是，往往这样造成了对身体的全盘否定，而使得TS主体在手术后仍然无法与身体拥有亲密的关系；选择不动手术的TS则必须面对长时间与这些情绪共处的严峻考验。所以不论一位TS是否变性，和自己身体和好，以及找到与性别焦虑情绪的平衡点，都有当下迫切的需要。

对于身体的样子，我们可以有很多的想像，但是我一直认为任何一个对待身体的行动，都应该基于善意和了解，而不是对自己身体的憎恨。我们的身体就等于我们自身，当我憎恨自己的具体存有，那又该怎么面对自己的存在？

即便是这样，一个FTM依然是一个FTM，这不改变我因为性别而随之来到的痛苦与不适应，但是顺着这个脉络下来，就可以理解对于不同的TS个体，会有不同的适合的医疗介入方式。有的人厘清了自己的性别认同，就可以安然的生活下去³³；有的人只需要荷尔蒙治疗就可以达到他对自己性别认同的需求；有的人甚至愿意为太太怀孕；也有的人选择将所有的性别转换手术完成。

同样的性别认同，却有无数的性别实践，就像有无数的种人生一样。事实上，性别的纠缠是一生的，就算完全完成当代医疗所能做的手术，SRS TS还是要不断地面对自己的性别和身体。做完变性手术仍然有着强大性别焦虑的TS，所在多有³⁴，这就是GD者的真

³³ 此处的安然，不是指「不再有身心上的不适应」，而是选择一个最舒服的方式生活而已。对于一个GID者，任何一种选择一定都是有舍有得。

³⁴ 如许多SRS FTM仍然很害怕自己胸部手术的疤痕被看见，纵使事实上原生男性不可能知道疤痕的来源。或是更避免让人觉得自己女性化的穿着、刻意粗鲁的举止（大口喝酒）、向传统立场靠拢（男人可以流血不能流泪）等等。

实世界。

玖、结语

每一个性别主体所需要的空间与形状都不太一样，我们需要一个更宽广的性别视野以容纳更多更不一样的人，让每一个人都能自在的生活。我试着在这有限的篇幅中，从自身的经历和反省出发，将TS在变性前的思考和挣扎做出描述，这通常是许多TS都经历过却隐而未显的，甚至在有些TS身上，不变性的身体成为生命的一种选择。这些看似和变了性的TS截然不同的决定（留在原地，和激烈地离开），事实上有很多共同的生命经验以及心理过程。这个独特的阶段或状态，不论之前因为何种原因而长期没有被看见，我认为现在已经到了可以将它提出来讨论的时候。

GID或是TS长期落在病理分类和社会成见的宰制之下，很多声音不只不被听见，甚至一个选择不进行（或是不「做完」）变性手术的TS，常常要承受很多质疑和自我怀疑。当我们试图以某种政略，将特定族群（例如TS）主流化时，必定永远都会有一些人落到边界上、甚至边界外，我认为这样的动作不但跳回原本异性恋主流社会对性别想像的框架，也扼杀了性别世界的更多可能——也就是性别运动多年来所欲达到的性别开放的可能。早年同志运动的「去中心化」，说的不只是与「主流」的概念对抗，而是以更宽广的眼界去在所有的歧异上寻找到对话的空间。我认为这也是同志运动史可以做为GD族群参考的一段。我们常常受到过去经历和类目化的围限，而反过来被名词宰制了多样化本质的可能性，就如同「GID」或是「TS」这样的分类命名也只是最明显的表现或是一种对

集合状态的简而言之而已。所谓的认同，也都是主体自我观看与期待的另一端简而言之，底下错综复杂的个人历程都不能也不应该被认为是普GD者皆同的、单一不会改变的，至多只是有某些普遍性或是共同经验，但绝不能说GD当中一定有某种「典型」，当然更遑论「正典」了。

说了很多，我最后想讲的是：一趟性别旅行除了会因为社会、环境及个人不同的需求而有所变动之外，它也佐合了跨性别主体对于生命的看待和生命观。就像有些人从来不远行，有些人年轻时的一阵漂泊决定了他往后生命的原乡，而有些人终其一生都在旅行：长达一生的旅行并不只是一种供人嫉羨的浪漫，有时会遇暴风巨浪，有时三个月无法洗澡，对家乡的思念难以抑止的时候，想要睡在一张属于自己的床上的时候。离开与不离开都需要很大的勇气，而人人都有一个自己的人生。请停止对于和你不一样的人的追杀，因为这一切就是每个人以自己的方式对待生命，如此而已。

成为一只「熊」¹： 台湾男同志「熊族」的认同型塑与性／性别／ 身体展演

林纯德

一、前言：吾辈是「熊」

2006年9月下旬，就在我学成返抵国门后不久的一次聚会中，一位好友戏谑地对着我说：「你现在这个样子正好赶上圈内的主流，你晓不晓得现在熊正当道？我身边好多人都努力让自己变成熊，我看你也不需要减肥了，你就好好当只熊吧！」。友人说得信誓旦旦，但我内心一则以惑，一则以窘。惑的是，我仍不免自问，我果真已成为一只「熊」了吗？若是，那么，我究竟会是一只什么样的「熊」？这个主要因着身体变化而生起的、被投掷而来的新兴认同，会与

¹ 在全球同志社群文化里，一般而言，「熊」(bear)主要意指「多毛胖壮的男同志」。然而，随着种族、地域、性／别上的差异，关于「熊」的定义已再现为多重权力争战的场域，我将在本文的第二节进行更为深入的剖析。

我原先的性／性别／身体认同产生何种微妙的互动关系？窘的是，即便我已习于边缘位置的自处与反思，但当下仍不免自嘲一番：「难道天犹怜我，让我『胖』逢其时，过过『主流化』的瘾？」。

事实上，在近两年的博士论文撰写期间，我几乎足不出户，且采取「放任饮食」的「抒压」方式，加上新陈代谢已随岁数增长而趋缓，体重突增十余公斤，实不足为奇。但我似乎都只将此一体型上的变化视为一种暂时性的「生理」现象，我万万没想到，有朝一日，它竟会在「心理」及「社会文化」层面上，冲击到我对于自我的认知及身份认同的型塑。

除了惑窘于自身的「熊」身份认同外，最让我感到讶异的，莫过于当年在男同志社群内，每每与「C族」²并列而备受鄙夷的「熊族」³，曾几何时，竟被某些男同志认定已跃身「主流」之列。公元2000年时，我已在田野中观察到，当时诸如「Club1069拓峰网」⁴这类主流男同志网站交友板上，相当高比例的交友启事出现「拒C」、「拒熊／胖」的歧视性字眼，甚至还有网友载明：「C的跟胖熊千万别来烦我，因为我不想被你们的莲花指戳到，也不想被你们的肥油喷到」。

两年后，徐佐铭在其所发表的一篇会议论文中提到，「熊族」似

² 「C族」一辞中的「C」即为英文「Sissy」的简写。在台湾男同志社群内，「C族」泛指一群阴柔的男同性恋者及男跨女的跨性别人士。

³ 本文中所出现的「熊族」一辞乃意指「熊的社群」；至于「熊圈」一辞则主要指涉「熊的生活圈、社交活动场域」。基本上，前者的意含较为广泛而可将后者含摄其中。但我要强调的是，在一些受访者的访谈内容当中，以及当我顺着受访者的语言脉络而进行诠释时，两者可能会被等同使用。

⁴ 「Club1069拓峰网」为台湾最大型的男同志网站，根据其经营者Gman的说法，该网站的前身为一个仅提供「连结」(links)服务的网站，到了1998年才在他的接管之下转型为一个具备多功能的综合型网站(Lin, 2006)。截至2009年9月，该网站论坛已有超过十一万名注册会员。

乎已逐渐摆脱「乏人问津」的污名。他观察到，「熊族」之所以能在其所谓「恋爱市场」上，「从滞销品摇身一变而成为抢手货」（徐佐铭，2002），乃归功于该社群的市场区隔行销策略。换言之，「熊族」有效地运用网际网路，广设「熊熊图片区」和「熊熊征友栏」，使得分散各地、隐而未现的「恋熊族」蜂拥而上，进而「发现了熊族的恋爱市场，也意味着发现了众多恋熊族的欲望与需求」（Ibid.）⁵。

在男同志「恋爱／情欲市场」上「行情」持续上扬的「熊族」，到了2008年，从某些男同志眼中看来，更是「炙手可热」。一位署名「Oscar大人」网友在拓峰网G-Man论坛上宣称：

个人近年来发觉喜熊的族群越来越多！尤其是熊喜熊的族群人口成长快速！似乎是跟着欧美、日本流行起来的！而且在电视媒体上也出现的越来越多！不论是同志还是异性恋，也越来越能接受所谓熊身形的人！熊熊们也开始变的炙手可热，一跃变成大热门的族群！个人认为甚至也逐渐影响到一些主流族群对选择对象的转移！然而也因此更使得整个熊猴圈变的动荡不安，个人认为已进入争夺熊熊们的战国时代！（Oscar大人，2008）。

即便上述的宣称仍有待检证，但不可否认的是，当今的「熊族」与昔日我所认知的「熊族」已不可同日而语；在整个男同志社群内，「熊族」在相当程度上已逐渐摆脱过去的「污名」。然而，是否便可据此断言它已晋身「主流」之列？下面这则同样刊登在拓峰网论坛上的回复文则提出强烈的质疑：

……近年来圈内那些自称为熊，却非常自大，行事作风嚣张不说，烟视媚行的程度，不下从前爱扮女装的姐妹们，这类的熊，就真的让我看了不知该笑还是该怒的好了。……看到原本以慈眉善

⁵ 该文主要是进行「C族」的求偶策略分析，作者对于「熊族」的部分着墨有限，也未能触及近来的「熊族」主流化现象。

目，广结善缘的熊，一个个都变成一副“我才是主流”，“我比你们身材好”的样子，那就真的教人不敢领教了。胖子是可爱，但不能冠上身材好，胖子的称号换成熊，还是胖子……（Pakeron，2007）。

值得关注的是，上述这篇回复文不仅将「熊」还原为「胖子」，更将这群「熊／胖」的男同志「C化」。换言之，在一群不C、不熊／胖、自认主流的男同志眼中，过去，「C族」与「熊族」虽同样令人鄙夷，但却仍被归为不同「类属」。「熊族」若能保持卑微的、低调的、亲和的态势，或许还能施以「慈眉善目」、「广结善缘」这类充满怜悯、反讽意味的形容词⁶。但如今，自认主流（化）的「熊族」似乎已挑战到他们在社群内的主流位置及美／性感价值，因此，在社群内惯以将令人厌恶的他者「C化」（Lin, 2006）的习性下，当今的「熊族」成员个个反倒成为令人「笑怒不得」、「烟视媚行」的「C胖子」。

「熊族」逐渐去除污名并使其所属成员在整个男同志社群内较以往更为「可欲求的」（desirable）整个过程，是否可等同于「主流化」（mainstreaming）？在此一过程中，何种关乎「熊」的主体性及美／性感论述被建构出来？这类论述如何影响「熊族」成员对于自我认同的意识与型塑？如何去解读／构这类的论述呢？「熊族」成员又如何借由日常的性／性别／身体实践而进行关乎「熊」认同的展演？本文便是源自于对上述问题所持续进行的探索与反思。

自2007年3月起，我便展开关于台湾男同志「熊族」的田野调查。首先在一些「熊族」相关网站、网页进行线上参与观察。同一年

⁶ 在地男同志社群文化脉络下，「慈眉善目」、「广结善缘」这类形容词往往深具「怜悯」、「反讽」的意含，意味着其所指涉的对象在情欲上是「缺乏吸引力的」。

年底，我将参与观察由线上延伸到线下，场域包括台北市红楼同志商圈与林森北路附近的「熊吧」(Bear Bar)、「熊咖」(Bear Café)，以及经常有「熊出没」的台北加州健身中心西门店，而后更将田野场域聚焦于红楼同志商圈内的「Bear Folks」(化名)⁷，并对该「熊吧」的13名「熊客」及3位「熊」工作人员进行深度访谈⁸。

「Bear Folks」的前身为「熊熊会社」(化名)，后者成立于2006年8月，是继「小熊村」后第二家进驻红楼同志商圈的gay bar / café，更因当时两家均以「熊」为主题而使得红楼同志商圈几乎成为「熊出没」专区。「熊熊会社」的经营者为「小汤姆」(化名)，他当时的「B」⁹「远熊」(化名)则是他的得力助手，店名中的「熊熊」两字便意指这对「熊熊伴侣」。但好景不常，2007年6月，小汤姆将经营不善的「熊熊会社」顶让出去，同时结束他与远熊的伴侣关系，接手的经营团队决定改以英文「Bear Folks」命名，期以大展鸿图。过了一年，就在「小熊村」因着经营团队的异动而流失大量的「熊客」后，「Bear Folks」趁势大举整合红楼同志商圈的「熊客」，俨然已成为该商圈内最具代表性的「熊吧」¹⁰。一群经常出没「Bear Folks

⁷ 我之所以决定将田野场域聚焦于红楼同志商圈内的「Bear Folks」，主要的考量点在于红楼同志商圈已被认定为台北都会区内的最主要且最重要的「熊出没」场域，而「Bear Folks」又是商圈内最具代表性的「熊吧」。另外，基于保护顾客的隐私，「Bear Folks」的管理阶层希望在本文里不会出现该酒吧的真名，因此我决定以相当符合该酒吧精神的「Bear Folks」作为其「化名」。

⁸ 这16位受访者当中有许多位是我在田野调查过程里发现问题后再透过一些资深受访者的推荐、引介才得以进行访谈。基于保护隐私，16位受访者均以「化名」称之，并模糊化、简化其基本身份资料。关于这16位受访者的背景简介，请参阅附录。

⁹ 「B」是「Boyfriend」的简写，意指「男友」、「爱人」、「伴侣」等。

¹⁰ 起初，红楼同志商圈内的「熊主题」饮料店共有两家，除了我的主要田野场域「Bear Folks」酒吧外，另一家则为「小熊村」咖啡馆。「小熊村」的前经理David曾接受联合报的专访(颜甫珉，2007)，而使得该「熊咖」声名大噪。相较之下，「Bear Folks」则显得低调许多。David原本在台北市八德路中仑车站附近开设一家取名为「书香」的咖啡馆，本身就是「熊」的他，当时便已加入由远熊所发起的「Yahoo! 奇摩交友网站」上的男同志次团体「小

」的「熊客」们更已形成一种集体认同、情感扶持的社群关系。

由于我的线下田野场域几乎聚焦于台北都会内的「熊出没」专区，我必须坦承，我所搜集到的研究资料是有其区域局限性的，也因此，本文所提及关于男同志「熊族」的观点自然是无法呈现台湾男同志「熊族」的完整样貌。至于文中出现的「在地」两字，乃是为了对比于西方、日本男同志「熊族」而所采取的一种论述策略上的运用。未来，我希望能够进一步展开中、南、东部男同志「熊族」场域的田野调查，以挖掘、呈现在地男同志「熊族」的多元差异性。

有关在地「熊族」的认同型塑及其性／性别／身体展演的诠释，我虽援引西方酷儿研究的「展演理论」(performativity theory)，但文中的「展演」一辞主要是奠基在受访者的自主意识、自我认知上，借由检视他们的反思能动性，以探究他们如何在参与社群想像的建构过程中，透过性／性别／身体的实践，以型塑自身的「熊」认同。此外，该辞也强调「无意识」的重要性及其对僵固性的性／性别／身体认同的抵御与挑战。

本文的第二节将从英语学界对于「熊」定义所引发的争议点切入，进而解读／构在地男同志「熊族」关乎「熊」定义的论述，及这类论述又如何冲击男同志「熊族」成员对于自我认同的意识与型塑。第三节则聚焦于男同志「熊族」成员如何借由日常的性／性别

熊村」。2006年6月，David将咖啡馆迁移至红楼同志商圈并更名为「小熊村」，也因而吸引相当多的「小熊村」村民前来消费，每到周末更形成「群熊聚集」的壮观场面。然而，随着David于2008年夏天离开「小熊村」咖啡馆，该馆便流失大量的「熊客」，其中相当多的「熊客」转移到「Bear Folks」，而使得后者成为目前整个商圈内的唯一「熊主题」饮料店。「Bear Folks」的室内空间部分乃由两间紧邻、各6坪大的店面所组成，此外，搭蓬延伸而形成的室外空间则约12坪左右，室内、外空间最多可同时容纳60人。值得一提的是，该「熊吧」特别提供特制的「熊调酒」，以符合广大「熊客」的身份认同。

／身体实践而进行关乎「熊」认同的展演。在结语部分，我将就个人的田野反思及「怪胎熊／猪」的反抗政略进行论述。

二、兴起中的「熊」认同

英语学界关乎「熊」的定／争义

2007年2月4日，《Los Angeles Times》刊登纽约市立大学英文系教授 Richard A. Kaye 的一篇名为“Bear-y Gay”（2007）的文章，Kaye 在文中介绍了美国学术界的一项新兴学门——「熊的研究」(Bear Studies)。Kaye 坦承，当他首度听闻此一令人感到「陌生而怪异」的学门时也曾忍俊不禁，但进一步阅读相关学者的研究著作后才领悟到此一探究「男同志熊族文化」的学门本身的学术深度，及其横跨「男性研究」、「文化研究」、「酷儿理论」及「生态批评学」等领域的视野广度 (Kaye, 2007)。事实上，从 Les Wright 的 *The Bear Book* 一书于 1997 年问世以来，英语学界已陆续生产关乎「熊族文化」的学术著作，其质与量皆不容小觑；相对地，不论是华语学界或日语学界，我迄今仍未寻获任何相关主题的学术研究成果。在接下来的讨论里，我将聚焦英语学界关乎「熊」定义所引发的争议，并进而解读／构在地男同志「熊族」对于「熊」定义的论述。

关于「熊」(bear) 一辞的定义，Rebecca Scott 所编撰的 *A Brief Dictionary of Queer Slang and Culture* (1997) 中提到，该辞主要指涉着一群「多毛壮硕的男同志」，但有时也被女同志社群用来形容「高大壮硕的阳刚女同志」(big burly butch lesbian) (Scott, 1997)。「熊族」成员向来被认为仅局限于「男同志」，然 Scott 的上述解说

则破除此一迷思，指出「熊」也可能跨越性／别的藩篱，以「女同志」的身份样貌现世。然而，国际学术界有关女同志「熊族」的研究报告可谓「付之阙如」，在地的女同志社群内也几乎未曾听闻「熊」的社群与聚落。

Ray Kampf 于2000年出版*The Bear Handbook* (2000)一书，在当时「熊族」文化相关学术性研究寥寥可数的情形下，该书的出版可谓「弥足珍贵」。Kampf 本身是一名公开现身的「男同志熊」(gay bear)，他花了近十年的光阴进行「熊族」的「全球性」¹¹田野调查。该书可谓关乎「熊族」文化的百科全书，举凡从体型、毛发、性格、服饰、性关系到生活风格等等，均钜细靡遗地加以铺陈。但值得关注的是，Kampf 在书中强调，「身体尺寸」、「胡髭体毛」及「性倾向」三者共同界定了一个人是否为「熊」(Kampf, 2000: 1)。换言之，就他而言，「熊」必须是「体型高大壮／胖硕」、「胡髭体毛浓密」，更重要的是，他必须是位「阳刚的男同性恋者」。

Kampf 上述的观点恐引来以下的批评。首先，如同Scott所指出的，西方的女同志社群也会以「熊」来称呼体型高大壮硕的「T」(butch lesbian)，因此，Kampf 的「凡熊必是男同性恋者」的论调，恐流于「男同性恋中心主义」(male homocentrism)¹²。其次，美国「恰恰熊」(cha-cha bear)¹³及台湾「C熊」的存在事实，也挑战了Kampf

¹¹ 该书虽号称对「熊族」展开「全球性」的田野调查，但事实上，Kampf仍聚焦于北美洲、欧洲及纽澳等以「白人」为主的国家。

¹² 虽然我尊重「女同志熊」(lesbian bear)可能存在的事实，但由于本文旨在探讨台湾男同志「熊族」的认同型塑与性／性别／身体展演，因此，文中出现的「熊」或「熊族」乃指涉「男同志熊／族」。又基于书写上的便利考量，我在文中的许多地方，将不再另外标明「男同志」三字于「熊族」、「熊」等辞汇之前。

¹³ 关于「恰恰熊」(cha-cha bear)一辞，Silverstein与Picano做了如下的解说：「当[美国]熊族拒绝亲近被他们视为太过优柔的同志文化时，还是有部份的熊偷偷潜入。据了解，这种人被同伴在背后取了恰恰熊(cha-cha bear)的绰号」(Silverstein & Picano, 2008: 38)。

所谓「熊必须是位『阳刚的』男同性恋者」的说法。再者，Kampf的「熊必须是胡髭体毛浓密」断言，也太过于「西方本位思想」，因为相较于西方人，东亚男性的胡髭体毛普遍较为稀少，也因此，在一些东亚国家（或许日本除外），胡髭体毛浓密与否不会是一项用来界定「熊」的「基本要件」。

从某些偏执的西方观点看来，「熊」不仅需要「多毛」，恐怕还是清一色的「白」(white)。Peter Hennen 观察到，美国的「熊族」虽极力标榜他们在种族上的包容性，但事实上，就社群组成份子的肤色而言，却极不成比例地以「白人」为主 (Hennen, 2005)。Hennen 检视相关文献后发现，1980年代初期崛起的美国「熊族」文化与当时的一群「熊族」前辈们，对于1970年代大行其道的「clone」¹⁴风潮及「皮革社群」(the leather community) 感到不满有关。他们抨击「clone」过于矫作、有违（身体）自然；另一方面，也有感于时常参与其中的「皮革社群」过于冷酷无情，缺乏「人性关怀」(humanity)，于是他们开始在口袋里塞一只象征「自然」(nature)、「温暖」(warmth)的「泰迪熊」¹⁵，而后便逐渐发展成一种身份认同的标示。

¹⁴ 「clone」意指1970年代美国都会男同志社群内所兴起的一种极度标榜阳刚特质的次文化。Peter Nardi认为，「clone」起因于当时社群对于娘娘腔与扮装这类性／别刻板印象的一种集体反抗意识 (Nardi, 2000)。根据Martin Levine于*Gay Macho: The Life and Death of the Homosexual Clone* (1995)一书中的描述，当时任何一位来自纽约格林威治村的典型「gay clone」无不时时展演其极度男性化的特质。他拥有一身在健身房长期锻炼而成的精壮肌肉，短发加上浓厚的小胡子，内着紧身T-shirt，外搭一件bomber jacket，下半身则是Levi 501S牛仔裤及皮靴 (Levine, 1995: 7)。

¹⁵ 「泰迪熊」以美国第26任总统Theodore Roosevelt (1858-1919)的小名「Teddy」命名。据说，1902年在密西西比州的一次猎熊活动中，当他的助手捕获一只路易西安纳小黑熊时，Roosevelt拒绝杀害这只小熊，并且批评这种行为是「没有运动道德的」(unsportsmanlike)。此事传开后，一位政治漫画家随即出版漫画《泰迪熊》(Teddy's Bear)，而玩具制造商更借机推出同名的绒毛玩偶，自此，「泰迪熊」便声名大噪。

然而，此一自然而温暖的「泰迪熊」，其作为美国「熊族」起源的象征物，就其所可能指涉的种族意含而言，并非毫无问题的。Hennen引述Gail Bederman于*Manliness and Civilization* (1995)一书中的观点，指称「泰迪熊」的灵感启发的关键人物——美国第26任总统Theodore Roosevelt (1858-1919)同时具现了「文明化的男子气概」(civilized manliness)及「原始的阳刚特质」(primitive masculinity)两种矛盾的性/别属性，而前者更是紧密地与「白人性」(whiteness)相连结。再者，有鉴于种族主义者惯将「有色人种」与「动物」进行歧视性的类比，凡此种种，均相当程度上阻却了「非白人」男同志对于「熊族」的认同，并进而使得一群白种男同志偏执地以为，「熊」的认同根本是他们的专属品 (Hennen, 2005)。

Hennen借由揭露「泰迪熊」及「(男同志)熊」概念所镶嵌的「白人中心意识」，企图解释何以美国「熊族」社群内，「有色人种」竟是屈指可数。但这样的「揭露」本身似乎无法说明，何以为数众多的亚洲男同志相继地型塑其「熊」的身份认同，并建构强大的社群意识，甚而「亚洲熊」(尤其是「东亚熊」¹⁶)的主体存在事实更挑战了上述西方本位的「熊」概念所彰显的「白人性」及「多毛特质」(hairiness)。例如，在“Bear-y Gay”(2008)一文中，新加坡「熊族」运动者David Cheong便指出，由于自身胡髭体毛不够浓密，曾因此遭到英国同志友人质疑其作为「熊」的主体性。Cheong抨击这类的质疑完全出自于一种「西方帝国主义式的」(Western imperialist)偏执想像，既漠视亚洲「熊族」的主体性，更无视于方兴未艾的亚洲「熊族」文化的多元发展 (Cheong, 2008)。

¹⁶ 在许多「西方熊」的认知里，就胡髭体毛而论，东亚男同志远较他们的南亚、中东兄弟们来得稀疏、光滑 (smooth)，也因此更难以纳入「熊」的主体范畴里。

西方「熊族」文化被认为在相当程度上，透显出「蓝领」(blue-collar)、「劳工阶级」(working-class)的色彩。但反讽的是，相关的民族志研究均显示，这群展演着「蓝领性」(blue-collariness)、「劳工阶级性」(working-classness)的「西方熊」绝大多数是一群生活在都会地区的中产阶级白种男同志 (Rofes, 1997; Wright, 1997; Hennen, 2005)。在“Academics as Bears: Thoughts on Middle-Class Eroticization of Workingmen’s Bodies” (1997) 一文中，Eric Rofes 便探索一群美国都会中产阶级白种男同志如何集体建构「熊」的主体性，以及他们如何在「熊吧」里，透过发型、服饰、肢体、语言、动作，以展演着「蓝领化」的「熊」身份认同。Rofes认为，这群都会中产阶级的「白种熊」其实是借由这类的身份认同展演，来企图满足他们对于白种蓝领男性劳工身体的「性幻想」(Rofes, 1997)。

白种中产阶级身份本身象征着一种「文明化」(civilization)的成果，但「文明化」却也吊诡地引领白种中产阶级男性驱向「女性化」，这使得他们对于自身的男性认同及阳刚特质时时感到焦虑 (Rotundo, 1993: 228)。Hennen强调，此一「性/别焦虑」正可说明，为何对于一群都会中产阶级的「白种熊」而言，白种蓝领男性劳工的身体是如此地「可欲求的」(desirable)且「渴望去产生认同」(eager to identify with)，因为它再现了一种「自然(化)的」、「未受驯服的」(uncivilized)阳刚特质——这也正是他们的中产阶级身份令他们难以企及的。因此，每逢闲暇之时，他们或群聚「熊吧」或举办山野露营，在一种崇尚自然粗犷、缅怀失落的阳刚特质的氛围里，个个摇身一变成了「蓝领扮装熊」(blue-collar drag bear) (Hennen,

2005) ¹⁷。

如果上述因着「种族」、「阶级」身份而衍生的「性／别焦虑」促使一群都会中产阶级的「白种熊」勇于跨越「阶级」的疆界而展演「蓝领性」,那么,令人不解的是,何以当「黑暗非洲」(Darkest Africa)、「野蛮印第安」(Savage Indian)这类「种族主义式」的想像更易连结到诸如「自然」、「非文明」此等令他们心向往之的概念时(Ibid),那条「白种vs.有色」的「种族」疆界却始终无法跨越呢?究竟是什么因素使着「白人性」在他们关乎「熊」认同的展演中,依旧是无可动摇的?上述问题还有待学界进一步探索、解析。

的确,「熊」的定义是极其繁复的,它扣连着身体、性别、性、阶级、种族、年龄等等不同面向,再现了多重权力争战的场域。「熊族」文化研究泰斗Les Wright建议我们将「熊」的概念视为一种「索绪尔式或巴特式的空洞的能指」(Saussurian or Barthian empty signifier)。他强调,每一个活生生的、有着「熊」认同的个体不断地在其日常生活的实践中,填写着自身对于「熊」的定义及反思,而此一多元纷呈、众声喧哗的现象,正是「熊族」文化中的难能可贵的质素(Wright, 1997: 2)。

但Wright也观察到,自1990年代末期起,美国同志大众媒介已锁定广大的「熊族」消费大众,不断地向他们贩售「标准化」(standardized)的「熊」意象,甚而向主流社会宣传这些意象及「从

¹⁷ 我在从事田野调查的过程中,并未发现这类「蓝领风格化」的「熊族」文化特质;在地「熊族」文化,就我所观察到的,在某种程度与面向上是呈现一种「都会运动休闲」的风格走向。然而,由于我的线下田野场域几乎聚焦于台北都会内的「熊出没」专区,中、南、东部「熊族」是否呈现相同的风格走向,仍是有待进一步的田野调查与检验。至于在地「熊族」文化的「都会运动休闲」风格走向,我将在第三节的「让『主流』看见『熊』的身体」此一议题讨论中进一步阐述。

属价值」(attendant values)。由于这类商业化传播的效果，使得越来越多美国「熊族」成员对于「熊」的定义，从过去的「多元而宽容」的态度，转向一种「单一而威权」的立场，并将「熊」的集体认同建立在排除「twink」¹⁸特质的基础上(Ibid)。Wright认为，此一兴起中的、甚具排他性的、崇尚阳刚、粗犷、成熟及自然等特质、标榜壮硕身材及浓密胡髭体毛的「熊」概念¹⁹，可谓沿续1960年代的「queens vs. leather-men」的对立模式，再度将男同志意象二分极化：一位男同志若不是「阴柔的twink」，便是「阳刚的bear」。然而，这类二分极化的趋势，在他看来，有违广大「熊族」成员的生命事实，因为不论是「阳刚粗犷」的特质或「育养照护」(nurturing)的属性，都会在他们的身上体现出来(Wright, 1997: 6)。

类似西方「熊族」社群内关于如何定义「熊」所衍生的争议与焦虑，似乎也已出现在台湾「熊族」社群。然而，我必须强调的是，即便西方「熊族」文化在相当程度上影响着日本「熊族」文化，而西方、日本「熊族」文化也在不同程度上冲击着台湾「熊族」文化²⁰，但这并不意味着「熊」定义的发展及因它而生起的争议与焦虑在此三个不同地域内都必然有着相同的模式与属性。

¹⁸ 「Twink」为西方男同志俚语，意指一群年轻、可爱又帅气、金发、皮肤光亮、健身房身材、追求时尚、肤浅矫作、个性阴柔或不够阳刚的男同志，这也正是异性恋大众对男同志的刻板印象。

¹⁹ 这类「熊」概念的倡导者首推Andrew Sullivan。Sullivan在“I am bear, hear me roar!”(2003)一文中极力贬抑男同志阴柔特质，并强调「熊族」崇尚阳刚、粗犷、成熟及自然等特质，以及标榜壮硕身材及浓密胡髭体毛，将可破除主流社会「把男同志等同於娘娘腔」的刻板成见(Sullivan, 2003)。

²⁰ 西方、日本「熊族」文化借以影响台湾「熊族」文化的主要媒介管道为杂志、影片、网站及观光客。例如，「Bear Folks」便经常有日籍观光客造访，而在该「熊吧」任职的「小旺熊」(化名)则精通日语。他告诉我：「一些日本观光客会过来的朋友，或是我们过去那边玩，他们穿什么样的东西，我们觉得这样很好看，我们就学他们」。

在地「熊族」及其相关论述

男同志学者Jack Fritscher指出，1982年11月份的报纸*California Action Guide*上所出现的「Bears: Hair Fetish Ranch!」新闻标题，乃是指涉美国「熊族」集体认同型塑及社群意识建构的滥觞（Fritscher, 2001）。至于台湾「熊族」的起源，虽然网路上传闻早在1990年代中期交通大学BBS网站上已有「熊出没」的迹象，但根据我的几位资深受访者表示，1999年成立的「台熊」²¹聊天室网站应可视为在地「熊族」发展史上的一个重大里程碑，象征着为数众多的男同志纷纷拥抱「熊」此一身份认同，并逐渐型塑其社群意识。

在「台熊」刚成立后不久，我的受访者「猎熊」（化名）便透过网路连结发现这个网站，从此以后他便成为该网站的会员。当时的他身高173公分、体重103公斤，在主流男同志交友网站上，只要一标示自己的身高与体重，便可能被众人列入拒绝往来户。他述说着当时的心路历程：

所以说，那时候就是很没自信的原因，就是因为说，同志圈里面都是瘦子，只有我一个人是胖的，就完全就是没希望，然后，后来就是偶尔知道说，喔，有一天就大概知道，有个网站是完全胖子的，台熊，……那时候就是想到，啊，原来还有一个这个地方，大家都是胖子，感觉就是好像有一个地方是，可以大家是一样的，都可以在那边，……那时候我大概知道，喔，原来胖的都是熊，那时候的概念是这样。

但好景不常，猎熊加入「台熊」后不久，便已逐渐感受到「熊族」

²¹ 事实上，在「台熊」之前已有一个名为「福田」聊天室网站存在，后者约成立于1998年，当时便已吸引一群身材肉壮、肥胖的男同志前去进行线上互动、联谊。然而，「福田」当时并没有明确标示其「熊族」的身份诉求。此外，不像「台熊」迄今仍屹立不摇，「福田」仅维持一两年便关闭。

内对于「过胖者」的歧视，甚至还以充满羞辱意味的「猪」一辞蔑称他们，「我觉得猪这个字真的是很羞辱人，真的很羞辱人」。事实上，随着外来「熊族」资讯的持续引进，以及在地「熊」概念的不断演绎，「胖的（尤其是过胖的）都是熊」此一断言已在台湾男同志社群内（特别是兴起中的「熊族」）遭到质疑。一些关乎「熊」定义的排他性论述不断地发展、传布，而这类论述所欲排挤的主要对象，除了是一群「身材过度肥胖的」外²²，还包括「言行举止过于阴柔的」男同志，亦即，「熊族」应当与「猪族」及「C族」划清界限。

我的受访者们表示，自2000年代初期起，在地「熊族」对于「熊／猪之别」所衍生的集体焦虑感似乎有越演越烈的趋势，而此一趋势背后，在我看来，乃具有几项可能的因素。首先，美商加州健身中心（以下简称「加州」）于1999年进驻台湾后，便与在地的亚历山大健身集团（以下简称「亚历」）分庭抗礼，而后更在男同志社群掀起一阵健身风潮。不论是学生或上班族、「兄贵」（あにき；aniki）²³或「芭比」²⁴、「熊」或「猴」²⁵、「Top哥」或「Bottom弟」，相继成为加州及／或亚历的会员。健身中心不只是运动场所，更成为

²² 台湾「熊族」社群内对于所谓「肥胖」的认定并非以体重为主要判准。换言之，一位身高174cm、体重102kg的男同志，以一般人的观点来看，会认定他过度肥胖，但如果他勤练健身、全身上下没有出现赘肉的话，在「熊族」内便有可能被认为是一只「优熊」。

²³ 「兄贵」（あにき）的日语原意是「对兄君或男性长辈的尊称」，而后则被用来指称「陽剛肌肉熟男」。2008年末，位于台北市林森北路、号称全台湾最新颖、奢华的男同志三温暖「Aniki会馆」开幕后，「兄贵／Aniki」此一辞汇便在男同志社群内广为流行。

²⁴ 在台湾男同志社群里，「芭比」一辞意指身材姣好的阴柔男同志，但若其练就一身硕大肌肉，且肌肉线条分明，则在「芭比」之前会被冠上「金刚」二字。

²⁵ 在地男同志文化脉络中，「猴」为「熊」的相对概念，原指一群身材瘦型的男同志。然而，对于「熊族」成员而言，该辞则往往指涉着「非熊／猪」的主流男同志。值得注意的是，「猴」此一概念并未出现在西方及日本的男同志社群，它完全是在地男同志社群所发想的概念，具有鲜明的在地性。

男同志的社交联谊场域，其中加州西门店还以「熊出没」专区闻名。再者，台北市东区知名同志夜店「Club Jump」于每个月的第4个周六夜晚所举行的「Follow Me Party」²⁶，也俨然成了「熊」的裸身秀场。当勤于健身的「熊」越来越多，他们身上的「肥肉」也逐渐蜕变为「肌肉」时，「熊族」对于所属成员的身材要求也转趋严格，于是「身材过度肥胖者」每每成为批评、讪笑、排挤的对象。

其次，主流男同志社群针对「熊族」所投掷而来的主要「污名」，便是「『熊』就是『胖子』」或「『熊』其实是『猪』」，因此在「熊族」迈向主流化的过程中，为了有效反抗这类的「污名」，如何在关乎「熊」定义的论述上将「熊」与「胖子」或「熊」与「猪」进行明显的区隔便成为当务之急²⁷。

再者，我的田野调查发现，在地「熊族」对于「身体性感」的集体认同意识在相当程度上受到日本男同志文化的影响。「Bear」一辞于1980年代中后期被引介至日本后，当地的男同志社群旋即以汉字「熊」或平假名「くま」作为其译辞，并随着「熊」认同者的繁衍及其社群意识的凝聚，相对应于英文「the bear community/tribe」及中文「熊族」的「熊系」（くまけい）一辞也于焉形成。至于「熊系」一辞，《同性爱用语辞典》的定义为：「体毛浓密、身材硕大的男同志」（毛深くて体が大きい男同性愛者）（蔡，2001），其中「硕

²⁶ 「Follow Me Party」于2003年7月的第4个周六夜晚首度登场，如今已迈向第7个年头。我的受访者当中，有好几位是舞会的常客，其中一位还向我透露，创办该舞会的团队其实就是一群「熊」。

²⁷ Laurence Brown 在“Fat is a Bearish Issue”（2001）一文中，就西方男同志社群内对于肥胖者的排挤现象进行批判。他强调，如果「酷儿」与「同性恋」的不同，在于前者所具有的「包容性」（inclusiveness），那么，肥胖者受到排挤的现象，就应该成为酷儿的议题，而酷儿政略也应该将它的关注点，从性/别压迫扩展到加诸「身体尺寸」上的歧视（Brown, 2001）。

大」一辞可泛指「壮男」及「胖男」。不过，日本男同志社群内的「熊」概念近来已有新的演变，根据「日语维基百科」(ウィキペディア)的说法，「现在关于『熊』的总称已倾向不限定具备体毛，而是将脸上蓄留胡髭的人(他们的体毛不一定要浓密)加以纳入」(现在では体毛に限らず、顔面に髭を蓄えた人を含めて【必ずしも体毛が濃いと限らない】「熊」と総称する傾向がある)(ウィキペディア, 2009)。换言之，当前「日本熊」的身材胖壮无忌(只要大只就好)，不限定体毛浓密，但脸上需要蓄留胡髭。

1995年初，一群日本男同志决心要创办一份不同于当时的主流型男、美少年风格的情色杂志——「G-men」(ジーマン)，其创刊号于同年三月由古川书局正式发行。G-men的最大特色在于它所刊登的成人图片，除了有真人模特儿的写真外，还包含了著名的男性漫画家田亀源五郎及兕雷也等人的作品(McLelland, 2000:134-139)。整体而言，G-men所再现的「男体」几乎都是「身材粗大、肌肉紧实壮硕」(而非肥胖)，至于胡髭体毛，有些男体甚为浓密，有些则颇为光滑。由于这些男体与日本男同志社群内所普遍认知的「熊」意象未必完全相符，因此，另一个名辞「Super Gacchiri」(スーパーがっちり)便被创发来指称G-men所再现的男体型态，而其字义便是「巨大而紧实的肌肉男」，或可衍申其义为「体育会系的大块肉壮男」。

一直到2007年夏天为止，也就是在G-men开始转型而纳入一些「猴型」的男体写真之前，该杂志始终都是在地「熊族」成员最为喜爱的情色杂志。除了可以在晶晶书库及位于红楼同志商圈内的同志情趣商店「Big Gym」购买到该杂志外，任何一个「熊族」网站上几乎都可以轻易地发现网友们所密集转贴的G-men男体写真、漫画

，以及其他网友们观赏后的回应文。值得关注的是，由于*G-men*所再现的男性体态——「**Super Gacchiri**」不必然具备浓密的胡髭体毛，这对于胡髭体毛（相对于西方及日本的「熊」）较不浓密的「台湾熊」而言，反而更容易形成一种身份认同上的连结。甚至，在相当程度上，「**Super Gacchiri**」还引领在地「熊族」成员集体建构所谓「优熊」的意象，并影响他们对于「熊」的定义，而此一定义则与西方、日本两地的「熊」定义之间存在着若干差异性。简言之，西方的「熊」是「身材胖壮皆可，胡髭与体毛皆需浓密」；日本的「熊」是「身材胖壮不忌（只要大只就好），不限定体毛浓密，但脸上需要蓄留胡髭」；至于台湾的「熊」则是「肉壮但不能过胖，浓密的胡髭体毛非必要条件，但具有加分作用」。

再者，不论是西方、日本或台湾，其关乎「熊」的定义虽均强调不宜与「C的特质」有所连结，但似乎又无法摆脱「C熊」的存在现实。「小旺熊」（化名）接下的这段访谈内容便相当具体而微地再现在地「熊族」关乎「熊」定义的论述：

熊就是至少都要有练，不要有赘肉，赘肉也OK，但不要有太多赘肉。基本上，我的想法就是，我不会刻意强调他[过胖者]是猪或是什么，……可是有些熊，他就不是熊，这是一种约定俗成的价值，有一些我一眼看到，就可以知道他不能当熊，他只能是胖子。……日本的定义的话，可能他们自己本身体质的问题，所以他们毛比较多，……然后如果你[指台湾的「熊」]有胡子的话，那会更加分，那如果没有胡子也没有关系，就是你看起来，就是感觉散发男性的那种费洛蒙的感觉，就是男性的那种特质，我是想强调这一点，……如果有C的，他又自称是熊，我们叫C熊，把他冠成C熊，可是如果是熊，可是这个就有点矛盾点，就是因为一旦你练了[壮硕的身材]，其实你会注重你外表，你会节制一下，你不可能那么C，……讲话不要太C，或是说话的特质不要太女性化，我是这样认为。

「身份认同」往往是透过「差异」(difference)而被型塑而成的，换言之，就是透过「与『他者』的关系」(the relation to the “Other”)，透过「与非我族类的关系」(the relation to what is not)，以及透过「与其所缺乏的关系」(the relation to what it lacks) (Butler, 1993; Derrida, 1981; Laclau, 1990)。然而，吊诡的是，这些在身份认同型塑过程中所欲「弃却」(abject)的「差异」、「他者」、「非我族类」却又如同挥之不去的梦魇般，时时纠缠、互为指涉。如果一位个人自觉或被外界认定阳刚的成年男同志极有可能拥有一段「娘娘腔」、「女性化」或「不够阳刚」的童年史 (Lin, 2006; Sedgwick, 1994)，又，如同我在田野中所发现到的，相当比例的具有「熊」认同的成年男同志均拥有一段「过度肥胖」的童年史，那么，在地兴起的关乎「熊」定义的这类论述所欲排除的两个「非我族类」——「C的」、「过胖的」，恐怕也正反映出这类论述本身如何内化且拥抱一种「自我割裂」的「CC恐惧」(sissyphobia)、「孩童恐惧」(pedophobia)及「肥胖恐惧」(obesophobia)。

这类深具「排他性」的论述一点都不让人觉得陌生！当异性恋主流社会仍抱持「男同志等同于娘娘腔」的刻板印象时，为了反抗此一「污名」，一群自认「阳光不C」的男同志相继在同志线上论坛大放厥辞：「CC不是Gay，Gay是有男人味的，CC滚出[男]同志圈」。而相当讽刺的是，当时，这类排他性论述在主流男同志社群内，竟引发相当大的共鸣 (王家豪, 2002; Lin, 2006)。曾几何时，「熊族」在整个男同志社群内逐渐迈向主流化之际，却也急着和「过胖的」、「C的」划清界限。这类论述自认「得以证成」之处正是其「矛盾背反」之所在，也是「自我割裂」之时刻，更体现了「弱势相残」的悲凉现实。

另值得一提的是，我在田野调查过程中，曾听闻某些「熊」自觉不够壮硕而处心积虑地想让自己更为「大只」一点（我的受访者小汤姆便是最鲜明的例子），甚至有些「熊」在体重下降时也会突然地担心起来。有趣的是，即使「变瘦的状态」与「瘦熊」²⁸于「熊族」内部时有所闻，但相较于「过度肥胖状态」与「过度肥胖的熊／猪」，前者或许因为较为接近主流男同志的意象，对于「熊族」成员而言，其在若干程度上仍潜在性地再现为一种无法漠视的相对性的优势表征，因此，在一些关乎「熊」定义的论述中较少成为贱斥的对象。是故，若有「熊」因着「不够壮硕或变瘦的状态」而生起「焦虑」的话，这应该与他们已意识到「熊族」内的所谓「恋爱／情欲市场」的一个主流的趋势有关，亦即，「自认喜熊的熊」似乎远多于「自认喜猴的熊」²⁹。因此，这类「焦虑」与其说是来自于当事者惟恐「熊」的主体性受到质疑；不如说是担心自身的「恋爱／情欲市场」行情受到冲击³⁰。

我认为在地兴起中关乎「熊」定义的论述，其最为荒诞之处恐

²⁸ 关于这类的「瘦熊」，台湾「熊族」内还有一个称号叫「合成兽」，亦即，「由熊与猴所合成的一种怪兽」；美国「熊族」则称之为「水獭」(otter) (Silverstein & Picano, 2008: 38)。我的一位受访者便自称「合成兽」，此一自我命名表达了某些「熊族」成员对于「熊 vs. 猴」这类二分极化的不满而尝试创发另一种可能的主体范畴。另值得一提的是，台湾「熊族」对于胖瘦评断的标准与一般标准有所不同，前者认为是「偏瘦的」，就后者看来，却可能是十分「肉壮」。我还需强调的是，在我从事田野调查的过程中，从未亲身见过或听闻过任何一位一般标准下的「瘦瘪骨感」男同志公开宣称拥有「熊」的认同，并成为「熊族」的成员。

²⁹ 综合我所有受访者的观察意见后所作的粗略推估结果显示，在地「熊族」的「恋爱／情欲市场」内，「自认喜熊的熊」约占七到八成；「自认喜猴的熊」则只有两到三成。但我要强调的是，本文所关切的重点并非在于这些数据究竟反映了多少的「真实性」，而是这些数据究竟是在什么样的社会文化脉络下被型塑而成的？什么样的论述在支撑着这些数据所反映的现象？这类的论述究竟发挥了何等权力效应？它又是如何发挥权力效应？关于上述的问题，我在第三节的「熊熊同『性』型」恋此一议题的讨论中将有详细的解说。

³⁰ 小汤姆在访谈中就曾说过：「我遇到的熊，有七八成以上都是喜熊的，所以你问我说，为什么一定要让自己变成一只熊，我觉得应该是说，这样的话，机会应该会比较多啦！」。

怕在于严重地漠视广大「熊族」成员当前的生命现实。我的田野调查结果显示，相当多拥有「熊」认同的男同志其实已自觉处于「肥胖」的状态（即使尚未达到「过胖」的程度）、或自觉不够壮硕、甚或不够阳刚粗犷。如此一来，这类论述已引领他们处于一种「熊却又不夠熊」或「似熊非熊」的矛盾困顿之中，并不时地质疑他们身为「熊」的主体性³¹。

正由于这类关乎「熊」定义的论述充满「矛盾背反」、「自我割裂」的思维调性，我们也就不难想像，何以服膺这类论述的「熊族」成员们会时时陷入一种「焦虑」的状态。然而，纵使这群在地「熊族」成员们在关乎「熊」定义的论述上，时时陷入矛盾、焦虑之中，就其集体性格面而言，却呈现着「沉稳」、「含蓄」、「害羞」等特质；即使面对一些令他们感到厌恶的人事物，也鲜少见他们「恶言相向」，遑论「暴行以对」。这似乎可说明，何以在面对那些难以摆脱却又坚决地宣示着「熊」认同的「C的」、「过胖的」男同志们时，这群在地「熊族」成员们会迂回地采取一种「容忍默许」的态度，并吊诡地生产出一些诸如「C熊」、「胖熊」的「诡异」身份称谓³²，让他们得以「暂且地」、「不具完整主体性地」依附于「熊族」。

³¹ 例如，我的16名受访者当中，就有10位觉得自己尚未完全符合「熊」的标准，像是「小旺熊」、「懒熊」及「小棕熊」就觉得自己还不够阳刚粗犷；「猎熊」、「喜猴熊」及「熊太郎」觉得自己过度肥胖；「合成兽」、「泰迪熊」、「强森」及「小汤姆」则认为自己还不够「大只」（壮硕）。他们在访谈过程中还会不时反问我：「那你觉得我是熊吗？」、「那我算是熊吗？」。

³² 这些「称谓」的吊诡之处在于，如果「C」与「熊」是两个无法相容的概念，那么，「C熊」此一概念又如何能成立呢？至于「胖熊」一辞所指涉的，乃是一群「过胖」却拥有「熊」认同的男同志，事实上，其「熊」身份也是备受质疑的，它另有一个充满歧视性的同义辞——「猪」。

「熊族」性感阶序

我在田野中观察到，在地「熊族」已逐渐地发展出一种主要立足于「性」（性角色、性能力、性向³³）、「性别」（阳刚、阳光、粗犷）及「身体」（身材、五官、胡髭体毛）等基础之上的我所谓「性感阶序」（sensual hierarchy）。当其社群成员在进行情欲互动及经营社交关系时，往往因为其在此阶序上的位置差异而享有不同的权势与待遇。

占据此一「性感阶序」顶层的正是一群所谓「优熊」，他们拥有长期健身房重力训练下的壮硕身材，浓眉、五官憨直又带有英气³⁴，体毛浓密、胡髭有型，性格阳刚、阳光、粗犷，性爱上偏主动、性能力旺盛且性向上是「喜（欢）熊」（而非「喜（欢）猴」）³⁵。位于中间夹层的则是为数众多的「一般熊」，此一阶层的幅度相当大，举凡「优熊」之下、「C熊／猪」、「胖熊／猪」这类「被贱斥者」之上的，皆可视为「一般熊」，并可因一些「性」、「性别」、「身体」方面的特质及其他因素，再进行阶序内的等级评比。至于被贬抑至「性感阶序」底层的，主要还是「C熊／猪」及「胖熊／猪」，但还包括一些极度不修篇幅的「宅熊」³⁶、体型怪异的「贡丸熊」³⁷、「极

³³ 此处的「性向」一辞是指性／情欲上「喜（欢）熊」或「喜（欢）猴」的倾向。

³⁴ 所谓「五官憨直又带有英气」听起来颇为抽象，但有受访者告诉我，「熊族」有其专属的直觉，只要看一眼，就可以辨识对方的五官优不优。我也听到一些采用「排除法」的说明，例如，一位「优熊」绝对不会是「美型男」或「帅气型男」。更有些人直接说出他们心中「具有优熊型五官」的名人，像是日本男子职业摔角明星「高田延彦」、「武藤敬司」、「佐佐木健介」、「中西学」等。

³⁵ 上述的「优熊」特质是我综合受访者及网友观点后大致归结而成的「基本要件」。另外，还有一些上述「基本要件」以外的个别要求，像是「小麦或黝黑肤色」、「倒三角形的身躯」、「粗腿」、「大屌」、「不能戴镜框眼镜」等等。

³⁶ 根据我的受访者所陈述，不少在地「熊族」成员会在不同程度上透露出一些「宅性」，也就是说，他们除了平常上班、上学，周末到「熊吧／咖」走走外，可能就会窝在家里上网

度不修篇幅」及／或「(过)胖」的「喜猴的熊／猪」³⁸等。

关于上述「熊族」社群内的「性感阶序」，我还有几项重点说明。首先，此一「性感阶序」依然持续地演进当中，其型式架构及运作模式仍是相当松散，因此，在相当程度及某些面向上令人难以严格而清楚地加以界定。

其次，诸如「种族」、「社经位阶」、「学历」、「年龄」等因素，可能会在某些「熊」所进行的「性感评比」当中发挥不同程度的影响力，但在「性」、「性别」及「身体」等面向上的考量与感受仍是最为关键的因素。底下这段我与在「Bear Folks」担任服务人员的「小棕熊」(化名)所进行的对话，便相当具体地再现这类「性感评比」背后的诸多面向因素的竞逐关系：

林：你怎么一付臭脸？刚刚那个客人对你做了什么？

棕：他很呕心好不好，就一付色咪咪的一直盯着我看，然后，他就突然伸手来摸我的大腿，然后，他还对我说：「你的腿真是漂亮啊！」。真的好呕心喔！你说这是不是性骚扰啊！他根本在对我性骚扰嘛！你说对不对？

林：可是之前有些客人一来就对你又亲又抱的，你不是一付很High的样子……

棕：那不一样啊！那不一样啊！我又不是不挑的，好不好！那些客人都是我的天菜耶！所以我才跟他们那样啊！可是他又

、「打魔兽」(玩「魔兽世界」线上游戏)。因此，一般而言，社群内部不会因为某成员稍有「宅」味就认定他是「不具吸引力」的「宅熊」，除非他是「明显地不修篇幅」，身上散发令人不悦的体臭味，或是有违「熊族」的「短发」的「发型规范」(hair code)，留了一头「长发」。

³⁷「贡丸熊」是指四肢细小但身躯肥大的「熊」，因为从远处看他，颇像一粒「贡丸」插在竹签上，故在台湾「熊族」社群内部被戏称为「贡丸熊」。

³⁸关于这类被贱斥的「喜猴的熊／猪」，我将在第三节的「熊熊同『性／型』恋」此一议题的讨论中进一步说明。

不是我的菜，然后，他又是一付很猥亵的样子啊！所以只要他一靠近我，我就觉得很不舒服。

林：跟他的年纪有关吗？是因为他的年纪比较大……

棕：应该跟年纪没有关系吧！有些中年的熊也很优啊！也是我的天菜啊！

林：所以说，如果他是你的菜，对你做同样的事，你就不会觉得那是性骚扰，但如果他不是，你就会觉得……

棕：就是说，关键就是说，第一个，他不够大只，他不是我的菜，对，而且他还很猥亵的样子，一点都不Man啊！然后，你对他就会，就会一点都不会想要那个[性爱]Fu[感觉]啊！然后，然后，听说他好像是个画家，好像有点钱，看到喜欢的，会一直问人家要不要当他的助理，真的，然后，就会有一些年幼无知的熊熊会被他骗啊！等到发现他的真面目，大家都嚇吓到躲起来……

林：那就算他给的待遇非常好，大家也都不OK吗？

棕：不OK啊！你不知道吗？熊圈的人最重视的，就是说，你不是我的菜，如果是的话，你又多金，学历也不错，就是蛮有内涵的那种，那就会有加分的效果啊！然后，就算不能在一起，大家也可以交个朋友、搞搞暧昧啊！然后，如果你的型不是我的菜，然后，然后你又不Man、也不阳光，然后，就算你再有钱、地位再高，我也不会想跟你在一起啊！就算当朋友也很难吧！这个圈子就是这样子的啊！

由上述对话可知，这位中年画家之所以无法受到小棕熊及其他「熊族」成员的青睐，与其「年龄」无甚关连，主要导因于「众熊」在「性」、「性别」及「身体」等面向上的直觉感受，即使这位画家的相对强势的「社经地位」也难以拉抬其在「熊族」内被贬抑的「性感阶序」位阶。

再者，即便在地「熊族」成员在进行「性感评比」时，「性」、「性别」及「身体」等面向上的考量与感受每每扮演关键的因素，但值得注意的是，此一「性感阶序」不同阶层之间的界限是相当游移浮动的。换言之，一位底层的「胖熊／猪」可能因为「减肥」有成，而摇身一变成为「一般熊」；中间夹层的「一般熊」也可能因勤练健身、积极打造阳刚特质后，晋身「优熊」之列。

另值得一提的是，「熊族」成员在「性感阶序」上的位阶除了普遍地显示出他们在「熊圈」（「熊」的生活圈、社交活动场域）内的「受欢迎度」外，在相当程度及某些面向上也可能反映出他们对于「熊圈」的「涉入程度」。举例来说，位于「性感阶序」顶层的「优熊」往往一现身「熊圈」便成为目光焦点所在，而他们也可能在「众熊」的殷切劝使及自身的荣誉感趋使下提高对于「熊圈」的涉入程度。相对地，位于「性感阶序」底层的「C熊／猪」、「胖熊／猪」、「贡丸熊」、「宅熊」、「喜猴的熊／猪」等，则因为考量到自身在「熊圈」内普遍不受欢迎及／或「熊圈」内缺乏欲求对象³⁹，而可能降低对于「熊圈」的涉入程度。

在地「熊族」社群内的「性感阶序」支配着社群成员的情欲互动及社交关系，此外，它更关连着社群成员对于自身「熊」认同的意识与型塑，以及对于此一「熊」认同的日常展演。在下一节，我将就此进行深入的阐释。

³⁹ 例如，当「熊喜熊」在「熊族」内俨然成为一种「性规范」，而使得「熊圈」内充斥着「喜熊的熊」时，也可能会降低「喜熊的猴」出入其中的意愿，并进而影响到「喜猴的熊」对于「熊圈」的涉入程度。关于此一现象，我将在下一节的「熊熊『同性／型』恋」此一议题的讨论中，做进一步的剖析。

三、「熊」的展演

下面关于在地「熊族」成员如何于日常生活中打造自身的「熊」认同，我将分别从「身体」、「性」及「性别」三个不同的面向来加以论述。但我必须强调的是，这样的安排只是论述上的策略运用而已。举例来说，一位「熊族」成员身体上的「胡髭体毛」或可视为一种「阳刚特质」的表征，并进而使得他在「性爱关系」中扮演较为主动的角色。因此，上述「熊」认同展演的「身体」、「性」及「性别」三个面向实乃紧密纠缠、互为指涉，三者是绝对无法完全区隔开来。

让「主流」看见「熊」的身体

如前所述，1980年代初期美国「熊族」之所以崛起，除了是由于1970年代大行其道的「clone」风潮及「皮革社群」感到不满外，在相当程度上乃源自于对当时的主流男同志意象——「熊族」眼中的所谓「twink」——的一种反抗行动。Silverstein与Picano描述当时主流男同志与「熊族」成员在身体特征与服饰装扮上的明显落差：

那时期，同志主流文化风起云涌，人人赶流行将身材雕塑成健身房的产品，成为男性的典型美标准。放眼同志杂志、男色A片中，随处可见修长、干净的男子，一头茂盛、有型有款的发式，连阳具上方的那撮阴毛都修剪得俐落……但熊族主张全然不同的外表，毛茸茸（全身都是），与体重超重（尽管未必强求这一项）。他们自视充满阳刚，是正港男人，所以决计不会扮装，或把任何稍具女性化的东西披挂在身上。他们不在乎体味闻起来像臭男生，这并不意味他们一定都有浓厚的体臭——但拜托！绝对不可能涂古龙水或有香味的玩意（Silverstein & Picano, 2008: 36-38）。

不同于美国「熊族」诞生时深富反抗主流男同志的意味，1990年代后期兴起的在地「熊族」反而比较像是一群饱受污名之苦、孤立无援的「胖子」，拜网路科技之赐群聚于线上世界后，开始凝聚社群意识，并援引西方、日本男同志社群的「熊」(bear)一辞，重新为自己及所属的社群命名。当年见证「台熊」网站的兴起而如今将步入中年的猎熊对于所谓「熊族已主流化」的说法颇不以为然。他一再强调，「其实主流的人数远远还是大于熊族」。至于反抗、颠覆主流这类议题，他也不予认同，「其实[熊]圈子里面的型态，它并不会说有什么特别的意识说，把它[主流]去翻复什么，……大家的意思就是说，这个团体我待不下去，那我就换一个地方，就是这，它并不会说很刻意说要去颠覆，好像意思是说，这个地方我不OK，那我换一个地方，就这样子」。

有别于他们的「熊族」前辈们，我从一些年轻的受访者身上感受到一股杂揉着「基进主义」(radicalism)与「乐观主义」(optimism)的氛围。例如，1987年出生的「酷熊」(化名)就明白地告诉我，「熊族」最终将超越整个男同志「主流圈」：

我的观念就是因为，就是有肉！然后匀称，我就觉得这样很好看，我觉得人本来就要长成这样子，因为我觉得男生就应该要肉壮、匀称，因为我觉得它就是男生的基本的样子，基本该有的样子，像男性的代表就是威武雄壮，就是比较阳刚方面的，……我觉得它[熊族]会盖过[男同志]主流圈，因为我觉得男生本来就这样啊！它基于这个立场来说，会吸引很多主流的[男同志]过来[熊族这边]。

把「肌肉」、甚至「肥肉」等同于权力的来源、阳刚的表征，甚至将它视为性感的、可欲求的对象，诸如此类的论调经常可以在一

些西方「熊族」运动份子的相关论述中寻获。Laurence Brown甚至认为，因为硕大肥壮的身躯充满「阳刚特质」，本身就是深具「性」的吸引力，因此，只要在不刻意压抑自身欲望的情形下，所有男同志理应想要拥有这样的「身躯」，并被这样的「身躯」所深深吸引（Brown, 2001）。Brown的论述恐过于简化也流于个人臆测，然而它却相当程度反映出一群拥有「熊」认同的男同志亟于将自己身体「去污名化」的心理状态。

即便我的受访者们对于「熊族」是否已主流化抱持不同的见解，他们却都一致地同意，「熊族」成员以一种「正面的」形象而集体现身、被看见，是让「熊族」逐渐摆脱污名的主要原因。至于当今的「熊族」是以什么样的样貌，以及在什么样的场域被集体看见呢？「喜猴熊」（化名）做出以下的说明：

大概四五年前，因为我觉得刚好是红楼这边兴起，大家会看，以前的熊我觉得大家都去[封闭式的室内]酒吧、[线上]聊天室，其实看不到浮出台面的人，那我会觉得现在会比较浮出台面的原因是，因为有很多那种熊酒吧啦！小熊村啊！从以前的小熊村啊！以前的熊熊会社跟这边[Bear Folks]慢慢起来，大家有看到这个团体的时候，才会觉得说，喔！这些人其实没这么负面，没这么糟，有些人还蛮性感的，肌肉很大、多毛又性感！

如果主流男同志社群过去针对「熊族」所投掷而来的主要「污名」乃是「『熊』就是『胖子』」或「『熊』其实是『猪』」，那么，与「胖子」、「猪」的意象迥然不同、被主流男同志社群看见后印象大为改观的某些「熊」，正是那些位于「性感阶序」顶层、「肌肉很大、多毛又性感」的「优熊」。于是，在「熊族」社群内，这些「优熊」不仅是被欲求的性感对象，更是「熊族」得以去除污名、迈向主流

化的关键之所在。「优熊」的身体需要被「主流」看见！

一位「优熊」除了体型、长相的优势外，言行举止还要散发阳刚特质，另外，他的发型与服饰均需符合「熊族」的规范。关于在地「熊族」内部比较受欢迎的发型、服饰，以及是否使用香水、古龙水的问题，小旺熊提出他的观察：

短头发啊！横条纹的上衣，夏天横条纹上衣，短裤，喔，球鞋，然后短板的袜子，就是不要穿那种长的[袜子]，然后，看起来舒舒服服干干净净，就是一般我们的image，想到就是短头发，那头发大概只到三到五分头左右，然后，短袖的衬衫跟条纹的是必备的，必备品，然后短裤，有可能迷彩裤或黑色卡其裤，那圈内大家会比较喜欢Abercrombie⁴⁰或是那种男性的东西，……如果是熊喜欢的牌子的话，如果要我列出几个牌子的话，像Abercrombie、Canterbury⁴¹，Canterbury它是属于橄榄球的，就是只要有牵扯到橄榄球挂的那种。……至于古龙水喔！这是个人的习惯问题，我认识的有一些蛮喜欢喷古龙水的，喷古龙水常常是一种礼貌性

西方「熊族」文化被认为在相当程度上，透显出「蓝领」(blue-collar)、「劳工阶级」(working-class)的色彩(Hennen, 2005; Rofes, 1997; Wright, 1997)。然而，从上述访谈内容看来，在地「熊

⁴⁰ 成立于1892年的美国休闲服饰品牌「Abercrombie & Fitch」(简称A & F)，自1980年代末期起便将其顾客群锁定在全球年轻族群。由于其所生产服饰强调贴身剪裁，其平面广告中的男模特儿往往赤身裸露，因而除了甚得在地主流男同志社群的欢心外(罗毓嘉, 2009)，也颇受在地「熊族」成员(尤其是一群健身的「熊」)的欢迎。然而，「A & F」所再现的「另类阳刚」意含，在我看来，似乎比较接近1970年代在美国男同志社群内大行其道的「clone」，或是后来「熊族」眼中的「twink」。因此，这类美国「熊族」敬谢不敏的时尚品牌，竟颇受在地「熊族」成员的欢迎，这除了彰显两地「熊族」在衣着风格及性/性别/身体展演形式上的差异外，也透露了在地主流男同志社群与「熊族」关于时尚品味的某种程度及面向上的共通性。

⁴¹ 纽西兰品牌「Canterbury」成立于1904年，以生产专业的橄榄球相关产品闻名，所出产的商品除了橄榄球衫外，还包括了橄榄球员所需的护具、头盔及其他相关配件等。

族」成员在相当程度上所呈现的并非「蓝领劳工阶级」的特质，而是一种「都会运动休闲」的风格走向。换言之，不同于美国「熊族」自绝于时尚名牌及香水、古龙水之外（Silverstein & Picano, 2008: 36-38），在地「熊族」成员们普遍地喜好「A&F」、「Canterbury」这类名牌，甚至有些「熊」还会习惯性地使用古龙水。

位于「性感阶序」顶层的「优熊」不仅是被欲求的性感对象，更是「熊族」得以去除污名、迈向主流化的关键之所在，那么，一位活生生的「优熊」究竟是如何具现那些「优熊」之所以为「优熊」的特质？他又如何与其他「熊族」成员进行互动呢？我的受访者「Arnold」（化名）是位公认的「优熊」，174公分、102公斤，拥有全身上下毫无赘肉的超级猛男身材，浓眉、五官憨直又带有英气，平头短发，胡髭有型、体毛也颇为茂密，言行举止阳刚粗犷却又温和有礼，整体外型宛如日本男子职业摔角明星，更像是*G-Men*杂志里的「Super Gacchiri」类型的封面男模。

在我第二度造访「Bear Folks」时，其工作人员与「熊客」们仍对我感到生疏，并未完全将我视为「熊族」的成员，而比较像是「主流圈」里的「大只肉壮男」⁴²。担任酒保的小旺熊特地向我推荐Arnold这个人，他非常希望「我」（当时仍被视为「主流圈」的人）能有机会见识到这位他心中的「熊族的LV」、「最顶级的时尚精品」，并能与他进行访谈。当晚，我终于见到Arnold的庐山真面目，因为天冷，他外面罩上一件休闲式的军用风衣，里面则是一件橄榄球员式的横条纹长袖衫，搭配一件土黄色的休闲长垮裤。

Arnold与一位日籍中年「熊爸爸」一同前来「Bear Folks」。他

⁴² 甚至，小旺熊刚开始还一度怀疑我是「假扮同志身份」而前来窥探「熊圈」的异性恋学者。

一出现，立刻成为众人目光焦点，我后来得知这位日籍人士其实是他的跨国恋人。我还观察到，Arnold以一种十分阳刚却又不失绅士风度的方式，与他的恋人进行亲密的互动。我主动前去自我介绍，并表明我的身份及访谈的意愿，Arnold很爽朗地与我约定好访谈的时间与地点。当我们随后闲聊时，小旺熊及其他「熊客」也趁机加入，不时发出「你究竟怎么练的」、「你好优喔」之类的惊叹，一两位「熊客」还伸手触摸他的胸腹肌，以确定这些部位的肌肉究竟有多硬。

为了拥有一身傲人的身材，Arnold其实付出相当大的努力与代价。除了勤练健身外，过去也经常服用「增肌乳清蛋白粉」，但这类高蛋白补充食品的功效有限，后遗症却不小，于是，就在他费尽心寻觅、试验后，终于发现最佳的替代品：「我以前都喝高蛋白，可是练到一定的程度之后，就没有办法再增加了，而且吃多了对身体也不好，会伤身，所以我后来就改喝豆浆，我一天喝四瓶，然后真的很有效，就变得更大只了，所以我后来都建议别人改喝豆浆，对啊，你看我就知道了，真的很有效」。

不仅「优熊」会靠「增肌乳清蛋白粉」来保持身型，就连「一般熊」也会借由这类高蛋白补充食品，好让自己看起来「更大只」一点。小汤姆原本是只「猴」，为了成为一只「熊」，几年前便开始服用这类高蛋白补充食品。另外，脸上无毛的他为长出胡子来，也特别尝试涂抹所谓「育毛剂」⁴³：

⁴³ 小旺熊在十年前就尝试过这类的育毛剂，他对于台湾「熊族」成员较常使用的一款育毛剂，做了如下的解说：「我用过Microgen，那名字叫Microgen，Microgen在日本的药房是没有正式发售的，但私底下，日本叫通贩，台湾也有卖，可是我十年前第一次是在香港买的，我就没有效啊！就放弃了，这是个人体质啦！」。

我以前最瘦的时候，大概只有69、70公斤，我身高一直都是这样，都是179啦！所以就很瘦，然后，大概是4年多前吧！我遇到了一只熊，他是熊喜熊的，所以我就刻意要增重，就开始增重，我会跑去健身，然后买那种高蛋白的来喝，也会吃的很多，大概一天都会吃4餐，睡觉前也会吃得饱饱的再去睡，……反正，就是这4年多来，体重会一直起起伏伏的啦！如果工作比较忙，就会瘦一点，大致上，就是体重是有在增加啦！像我现在就95公斤啊！可是我会希望可以到105到110，因为这样看起来会比较好看啦！就整个人就会很大只啦！……我跟你讲，我以前为了要长胡子，还有去买那个育毛剂来擦，可是那个里面会有那种类固醇，那种东西对皮肤不好，所以就是，就是擦了以后，你的胡子没有长出来，可是已经先长出一堆痘痘了。

从上述小汤姆的访谈内容中，除了可阅读到一位男同志如何努力打造自己的「熊」主体性的历程外，我们还可以发现到「熊族」内部的一个有趣的现象，亦即，有些「熊」是为了让自己所欲求的「熊」欲求自己，而努力让自己从原先的「猴」变成现在的「熊」。这个现象应该与他们已意识到「熊族」内部的所谓「恋爱／情欲市场」的一个主流的趋势有关，亦即，「自认喜熊的熊」在人数上似乎远超过「自认喜猴的熊」。关于此一趋势，我将在接下来的讨论里，尝试揭露它与盛行于整个「熊族」内部的我称之为「强制性熊熊恋」(compulsory bear-bear sexuality)此一「性规范」(sexual norm)之间的关连性。

熊熊同「性／型」恋

拓峰网G-Man论坛「熊熊馆」于2008年底所进行的一项线上民调结果显示，96位填写问卷的「熊」当中，有高达81位喜欢「熊」(84.3%)，只有15位表示喜欢「猴」(15.6%)(Oscar大人，2008)。

即便这份问卷调查不论就其样本数或问题设计都有待检验，但这份恐怕截至目前堪称唯一针对「熊」的「情欲对象选择」意向所进行的问卷调查结果，与我在综合所有受访者的「意见」⁴⁴后所作的粗略推估结果相较，两者数据其实相差不远。根据我的田野调查后的粗略推估结果，「自认喜熊的熊」约占七到八成；「自认喜猴的熊」则只有两到三成。然而，我要强调的是，本文所关切的重点并非在于这些数据究竟反映了多少的「真实性」，而是这些数据究竟是在什么样的社会文化脉络下被型塑而成的？什么样的论述在支撑着这些数据所反映的现象？这类的论述究竟发挥了何等权力效应？它又是如何发挥权力效应？在接续的讨论里，我将借由相关田野资料的剖析，期以爬梳剔抉一些有助于解答上述问题的可能理路。

首先，我必须说明的一点是，我的这项田野调查后的粗略推估似乎主要反映出一群经常涉入「熊圈」（「熊」的生活圈、社交活动场域）的「熊」的意向，其中可能排除了一些不常在「熊圈」出没的「熊」，而后者被认为在相当比例上是一群「喜猴的熊」。我的受访者喜猴熊陈述了他的观察：

不是每个喜猴的[熊]都像我一样，经常在这里[熊圈]混，他们[不混熊圈的喜猴的熊]也不太喜欢参与一些熊的活动！我觉得他们应该都宅在家里不出门吧！……我不觉得他们[不混熊圈的喜猴的熊]会往[男同志]主流圈跑，要去让人家歧视吗？好，就算有的话，那应该也是蛮少的吧！……所以，你说喜熊的[熊]有几成？我是认为，大部份的熊都喜熊，这是没错，但是如果把那些没有出来混[熊圈]的[熊]通通算进来的话，我觉得[喜熊的熊]应该就没有到八成那么多！。

⁴⁴ 这里所谓的「意见」并非针对他们自己的情欲对象选择的意向，而是就他们长期的观察，推估整个「熊圈」内「自认喜熊的」与「自认喜猴的」的约略比例。

至于这些「喜猴的熊」何以不常在「熊圈」出没？其中因素相当繁复，但许多受访者则普遍认为，这可能是因为他们「喜猴」的性向，让他们对「猴」产生较强的认同感，并相对弱化了他们对「熊」的认同感，进而降低出没「熊圈」的意愿。例如，「Bearman」（化名）便强调：「喜猴的[熊]会希望自己是猴，他们会穿黑色或深色系的衣服，会让自己看起来瘦一点，有的还会留长头发，刻意要打扮时尚一点，喜熊的[熊]就不会这样，他们[喜猴的熊]可能也会觉得跟我们不太一样，所以也不太会想过来这边[熊圈]走动」。另一方面，也有不少受访者提到，正是因为这些「熊」是「喜猴」的，而「熊圈」又充斥着「喜熊的熊」，这恐怕也是让他们对「熊圈」感到意兴阑珊的另一项可能的因素。

另外值得关注的是，我在本文的前言里提到，某些不认同「熊已晋身主流之列」此一说法的主流男同志竟愤而将「熊」还原成「胖子」，但反讽的是，不少深具「优越感」的「喜熊的熊」则轻蔑地将「喜猴的熊」等同于「猪」。我的受访者「小黑熊」（化名）便认为，「喜猴的熊」其实是一群又白又胖的「猪」：

他们[喜猴的熊]想瘦下来，变得跟猴一样，可是，就是瘦不下来，而且还一个比一个胖，就是猪嘛！……正常来讲，猴是不会喜欢他们，猴喜欢的是猴，不然就是真正的熊，猴不会喜欢猪，所以，所以，他们就变得很没自信，只能待在家里，不然就去三温暖，三温暖里面会有那种暗房，就在里面偷摸人，……像我们[喜熊的熊]就敢去青年公园做日晒⁴⁵，可是他们就不敢，他们看起来就就像是，反正就是一群又白又胖的猪！（笑）

相较于「熊喜猴」，当在地「熊族」亟于凸显其主体性、确认其

⁴⁵ 长期来，台北市青年公园的泳池畔每逢夏天便成了一群喜欢日晒的男同志聚集之地。但近年来，越来越多的「熊」也群集前往日晒，而使得该池畔俨然成了「熊」出没的场域。

主体疆界时，「熊喜熊」在「熊族」内俨然成为一种「性规范」，以符应一种「熊认同熊、熊也喜熊」的「纯熊」社群的想像，进而建构了「熊熊恋」此一集体「性认同」，甚至此一集体「性认同」更发展出一种「强制性的熊熊恋」的论述。因此，诸如「熊应当喜熊，喜猴的熊是少数的猪」这类充满歧视意味的断言，除了表露出「喜熊的熊」对于「非我族类」的「喜猴的熊」、「猪族」的贱斥感外，更是对于「熊应当欲求的不仅是同性别（既是男性的也是阳刚的），更是同体型（同样壮硕的）」这类「强制性的熊熊恋」论述的服膺。也正因为此一论述假设「每个人理当会认同自己所欲求对象的体型」，所以广大的「熊熊恋者」深信，当「熊族」益趋于主流化之际，亦即，当「熊」在整个男同志社群越来越被欲求时，那些被「熊」所吸引的主流男同志便会努力让自己成为一只「熊」，而这也正是「熊族」得以壮大自我并超越主流男同志社群之关键所在。另一方面，也是基于同一个假设，这群「熊熊恋者」推论，「喜猴的熊」对「猴」会产生较强的认同感，而与「熊族」渐行渐远。然而，我的受访者喜猴熊对于这类推论颇不以为然，甚至对于所谓「喜猴的熊不是熊而是猪」的说法，更是火冒三丈：「谁说喜猴的[熊]就一定会想当猴，话都嘛是他们自己在讲的，还敢说别人是猪哩！真的超不爽的，……谁说熊就一定要像他们说的那样，难道只能有一个样子吗？」⁴⁶。

一旦「强制性的熊熊恋」论述随着「熊族」亟于营造主体性及迈向主流化而盛行于整个「熊族」，那么，其所可能发挥的权力效应之一，简而言之，便是造成「熊圈」内充斥着—群优势的「喜熊的熊

⁴⁶ 即便在当前的「熊圈」内，喜猴熊有种「彷彿是邊緣人」的感觉，但因为不想老是「宅」在家里，也不想男同志主流圈被歧视，所以只好定期造访一些熊咖、熊吧，「反正偶爾還是會有不錯的猴會來[這些熊咖、熊吧]，雖然真的不多，但有總比沒有好吧！就碰碰運氣囉！隨緣啦！」。

」，进而使得「喜熊的猴」考量到自身在「熊圈」内普遍不被欲求而降低出入其中的意愿⁴⁷。此一局面也连带地影响到「喜猴的熊」对于「熊圈」的涉入程度，因为他们既感受到自己在圈内受到排挤，也体认到圈内已越来越难寻觅到他们所欲求的「猴」。再者，于此一论述的影响之下，「熊族」成员除了在「情欲对象选择」的集体意识上呈现出一种过度简化、排他性的趋势外，更陷入「喜熊 vs. 喜猴」的二元情欲思维的困境⁴⁸。凡此种种，皆已漠视他们自身情欲的多元流动的可能。我的田野调查结果便显示，一位自称「喜熊」的「熊」所怦然心动或正在交往的对象未必就是「熊」。例如，小棕熊虽是「喜熊」的，但他觉得目前交往的对象还不够「熊」，充其量只是一只「肉壮猴」，他叙述了当时从初次见面到决定交往的过程：

我们就是在网路聊天室认识的啦！然后，就某一天的一个夜晚，我就很想要啊！然后，那对方就传了一张侧面照过来啊！然后，我那时候就想说，他应该是个熊，然后，但等到见到本人，才发

⁴⁷ 举例来说，我的受访者小棕熊虽然自称「喜熊」，但他正在交往的对象其实是一只「猴」。我在「Bear Folks」只见过他的这位「猴B」一次，且他停留的时间相当短促。小棕熊为此解释，说他的「猴B」其实不太涉足「熊圈」，若要「寻觅觅偶」的话，通常都会到网路聊天室「碰碰运气」。他强调，自己的「猴B」一直努力想成为一只「熊」，「但是无论怎么吃啊！怎么练啊！就是大只不起来，所以啊！他就不太会想到这边[Bear Folks]来，对啊！他来了之后，看到这边都是熊喜熊的，然后，他就会觉得自己根本是圈外人嘛！不被接受啊！然后，他心里大概就会很干吧！」。此外，我的一位「喜熊」的「猴」友人告诉我，他曾经向一位心仪的「熊」同志表达交往的意愿，但对方却直接地拒绝他，并对他说：「等你变成熊之后，再来找我吧！」。有了这次被拒的经验后，当他首次造访红楼同志商圈而行经「Bear Folks」时，甚至不敢走进去点杯饮料，因为面对众多的「熊熊」们，他直觉地认为自己的「猴」身份不会被他们所接纳，也不会被他们所欲求。总之，我认为，上述「喜熊的猴」针对「熊圈」所产生的「距离感」或「被排挤的感受」，在相当程度上也正是「熊喜熊」这类「性规范」所衍生的连锁效应。

⁴⁸ 我在「熊族」田野中已发现到，即便某些自认「喜熊」的「熊」其实在某种际遇上，于某种程度上对「猴」其实是有着「性欲望」上的冲动。但由于「喜熊 vs. 喜猴」的二元论仍箝制多数「熊族」成员关乎「性认同」的想像，以致「熊猴皆喜」于「熊族」内仍未成为一种鲜明的「性主体」范畴，并在「喜熊」当道的趋势下，使得这些对「猴」具有「性欲望」上的冲动的「熊」都倾向宣称自己是全然地「喜熊」。

现怎么车子里面坐的是一只猴啊！就想说掉头就走人啊！然后呢，就实在很春[性欲高涨]嘛！就很想要啊！然后，就跟他做[爱]了啊！……我跟你说喔！（笑）因为他那里[阳具]的尺寸，还有他的技巧都蛮棒的！（笑）然后，我们就继续约啊！就是，就是慢慢去了解他的性格啊！就觉得还蛮OK的啦！然后，就决定在一起了啊！

小棕熊于访谈时向我表白，在遇到他的这位「猴B」之前，他完全没想到会与「猴」发生「一夜情」，遑论长期交往。但他也强调，即便在刚交往的蜜月期，只要「优熊」一出现在他的视野，便会萌生「偷情」的念头，加上周遭「熊」友人对于他们的这段「熊猴恋」也颇不以为然，在在都使得他不禁质疑这段恋情的「真实性」：「我是蛮喜欢他的啦！然后，然后在跟他做[爱]的时候，也蛮有Fu的啊！可是，可是你会觉得，就是很矛盾的感觉啦！就是说，你明明就是喜熊的啊！那怎么会对一只猴有感觉呢？然后，你会觉得，就是说，这[段熊猴恋]会不会只是一种幻觉啊！」。

虽然小棕熊一再强调，他的「喜熊」的「性认同」从未因与「猴」交往而动摇过，自己始终是「喜熊族」的一员，但他也无法否认对「猴B」确实存在着一种「性欲望」上的「Fu」，而此一「性认同」与「性欲望」之间偶发性的不一致，也确实让他倍感困惑。事实上，「性认同固然是社会的建构，性欲望则是性认同建构的延异衍生」（甯应斌，1997: 110），「性欲望」的型塑条件与过程是相当错综复杂的，除了现有权力关系或受压迫经验的因素外，更有来自「无意识」的影响势力，而不断地在个人生命历程中进行「某种选择性的沉淀和累积」（何春蕤，1994: 131）。因此，即便一群「熊熊」们在某特定时空下拥有「熊熊恋」此一集体的「性认同」，但其个人的「性欲望」既是「独特的」，也是「不稳的」，甚至既不能简化地还原

为欲望主体及其对象所具备的生理特征事实，恐怕也无法单单归结为成长过程中的某一种受压迫的意识。例如，他们已自觉到，在整个男同志社群内「猴」是主流，「熊」受到歧视，「喜猴」是注定痛苦、失败的，所以只好「熊熊」相濡以沫。

如前所述，「熊熊恋」已成为「熊族」内相对优势的伴侣关系。我在田野过程之中，观察过不少的「熊熊伴侣」，例如，受访者中的小旺熊与「强森」(化名)便是一对「熊熊伴侣」。强森是「Bear Folks」的股东之一，小旺熊因着他的引荐而担任「Bear Folks」的酒保。虽然强森比小旺熊年长10岁，但两人就体型而言同属「小熊系」⁴⁹，在进行亲密互动时，活像一对可爱小熊在嬉戏。另一对令我印象深刻的「熊熊伴侣」则是出现在加州西门店，我当时还一度误以为他们是「双胞胎兄弟」，后听友人说明后，才惊觉到他们原来是一对「熊熊伴侣」。我在西门店遇过他们几次，两人留着相同的发型，三分头但前额却带着一小撮染色刘海，运动型背心加上运动短裤，短板袜配上NIKE球鞋。他们总是一起健身、做重力训练，再一起离开健身中心，有时他们离开时所换穿的T-Shirt竟印上「熊」的图案或「Bears in Love」的英文字体，有时其中一方贴心地帮另一方提着背包，两人步调总是一致的、不疾不徐。由于他们在加州西门店内毫不遮掩两人的伴侣关系，因而不时引来一些其他会员们的侧目，甚至还见过两位「主流型」的男同志对着他们低声窃语：「这对熊怎么这么夸张啊！是怎样啊！怕人家不晓得他们是一对吗？」。

当一对恋人彼此所欲求的对象不只是「同性别」、更是「同体型」时，这样的「同性／型恋」当然不限于「熊」与「熊」之间，它

⁴⁹「小熊系」是指身材较为矮小的「可爱熊」。

更可能发生在「猴」与「猴」的关系上。然而，「熊」因壮硕的身躯，每每容易在视觉上引起注目，尤其当「两熊」并列时，更容易形成一种壮观的景象，因此，在男同志社群内，相较于「猴猴恋」，「熊熊恋」是较容易被看见的，也更容易成为讨论话题、八卦耳语。

在主流男同志社群内一直戏谑地谣传着「熊熊性爱」过程中只有「爱抚」与「口交」，甚少从事「肛交」，理由在于：「一号」（插入者）因为肚子较大而显得阳具较短，「零号」（被插入者）则因为臀部较厚而显得肛门较深，因此，当「一号」准备插入时，每每只能「望『菊』（肛门）兴叹」。对于这类的谣传，不少从事过「熊熊肛交」的受访者颇不以为然，小旺熊就认为，「那是姿势的问题，再怎么深的菊花，换个姿势也可以插进去」。Bearman则驳斥「熊的阳具较短」的迷思，「我遇过一只[熊]喔！我摸下去吓都吓死，他的[阳具]这样握[两手上下并握]还有剩，而且它很[粗]大，它不小只」。

至于上述「熊熊只喜欢爱抚」的说法，相当多的受访者则异口同声地说：「熊熊喜欢爱抚，但不会只有爱抚」。的确，不论是根据西方的相关文献（Hennen, 2005；Rofes, 1997；Wright, 1997），或就我在田野中所观察到的，身体间的「碰触」、「抚摸」与「拥抱」一直是「熊族」的一种相当重要且十分可贵的社交模式，它不仅是一种心理层面上的关切抚慰表征⁵⁰，更具有性欲层面上的暧昧调情效果。再者，如果就「喜熊的熊」而言，「熊」的身体既然是一种性感的象征，那么，两具性感身体间的「抚摸」、「吻舔」、「嗅闻」便是一段令人高度愉悦的感受历程。酷熊述说一段令他相当难忘、有着精彩「前戏」的「熊熊性爱」：

⁵⁰ Bearman在访谈时告诉我：「一般来说，熊抱[熊的拥抱]给人家的感觉，就是最温暖、最舒服的一种，这样的感觉是，我愿意带给人家这样的感觉」。

他34岁，身高168、体重95，还蛮多毛的，那里[阳具]14.5，……如果很有感觉的人，前戏就可以做很长，没关系，我们就亲嘴啊！拥抱！抚摸！抚摸很舒服，拥抱也很舒服，那次是前戏做了快两个小时，就一直亲啊！就能舔的都舔了，该摸了也都摸了，然后再来就是含啊！一开始就是我帮他服务，他先享受，其实我还蛮喜欢帮他，我帮他服务时就很兴奋，那次让我很兴奋是他的G点，有符合我想要的点，就是我帮他服务的时候，他那里会有一些反应，然后反应会让我感觉还蛮好的，就是除了分泌以外，然后就是硬度，然后还有那个味道，有的人不会有那个味道，有一点点像麝香味，那个味道很好，就是另外一种体味，我们做两次，第一次用了一个小时多，我们总共从下午1点玩到晚上8点，那次他[射]出来两次。

Wright在评论当前美国「熊族」文化的发展趋势时不禁感叹：「现在最让『熊族』成员感到兴趣的，恐怕就是『同志婚姻』(gay marriage)了」。他观察到，过去美国「熊族」内多元而基进的伴侣关系与性爱模式已不复多见，取而代之的竟是一种保守的、向异性恋主流靠拢的生活型态(Kaye, 2007)。然而，相较于美国「熊族」在伴侣关系与性爱模式上由过去的多元基进的态度转向当前的保守的、向异性恋主流靠拢的立场，在地「熊族」于伴侣关系上虽独尊「熊熊恋」，但不论就其伴侣关系或性爱模式的型式样态及价值取向，均未有明显地向异性恋主流靠拢的趋势⁵¹。甚至，我在田野调查的过程中发现到，「熊族」内有不少的伴侣是采取「开放式」的关系，除了各自在外寻求「一夜情」外，偶尔也会将「炮友」带回住处，进行「三P」的性爱活动。此外，我还听闻有些「熊」热衷所谓「

⁵¹ 在此，我所要传达的观点是，相较于美国「熊族」在性爱模式与伴侣关系上由过去的多元基进的态度转向当前的保守的、向异性恋主流靠拢的立场（这是根据Wright的观察），台湾「熊族」则相对地没有出现这类的「转向」。

多B伴侣关系」⁵²。

如前所述，小棕熊虽然「喜熊」，但目前交往的对象却是一只「猴」，因此，几经沟通后，他与伴侣决定采取「开放式」关系。但他认为，一旦决定采取这类的关系后，相关连的每位个体都不能有明显的「占有欲」，否则不仅会影响到伴侣关系，甚至连社交、友谊关系都会受到波及。他举自己的亲身经历为例，当他与一位「熊」友人的「B」发生一夜情后不久，竟发现这位友人也报复式地诱惑自己的「B」和他上床：

那天晚上就在他们家过夜，因为只有一张床啊！就三个人挤着睡啊！然后，起床之后，会春嘛！然后，那个优熊天菜[友人的B]就在我旁边嘛！然后，他[友人]去煮饭了。……他[友人的B]就站起来后直接锁住[房门]，然后，他就变成野兽了！然后，过来之后，就开始舔[我]啊！他像野兽一样，过了差不多10到15分钟[互舔身体]，然后，[接下来]1069都来，因为太兴奋，你知道吗？太兴奋了！他是我的天菜！然后，他B[友人]在外面煮饭，就会更有一种快感！很兴奋！然后，他就各种招式[都用到了]，[他]就一直很猛烈撞击，……我们两个全身都是汗！都是汗！真的太兴奋了！太兴奋了！可是又不能叫太大声啊！就随便抓一件什么的，咬在嘴里，然后就只能很淫荡的嗯嗯嗯(笑)，真的，真的好像在演G片⁵³一样！(笑)……然后，完了之后出去，就装作若无其事，就吃饭，……然后，吃完饭之后，我的天菜走了，然后，他[友人]就问我说，问我说，你们刚在那个喔！我就说，对啊！在那个！然后，他就有点吃醋。可是隔没几天，我B就打电话给我讲说，ㄟ，我跟他做了！就是跟那个，在煮饭那个。然后，

⁵² 在「多B伴侣关系」下的每个个体都可以公开地同时拥有一个以上的「B」，他的「B」们也分别公开地同时拥有一个以上的「B」。「多B伴侣关系」与「多P性爱关系」不同，因为前者往往具有某种权利义务关系，而此种关系下的个体们也可能形成一种「类亲属式」的家族；后者则往往不具这类的权利义务关系。

⁵³ 「G片」是「男男色情影片」的简称。

我就打电话跟他[友人]说，喔！好！那扯平了吧！早知道就来四P啊！⁵⁴

此一事件过后，小棕熊更加体认到，「熊圈」内是不太时兴「三贞九烈」那一套，「有B的会偷吃，没B的更是光明正大的吃，然后，只要天菜到手，谁管他有没有B，都嘛先吃再说」。即便小棕熊和自己的「猴B」已协议出一种「找炮友、玩三P」的关系模式，但由于两人都「喜熊」，而每每猎获的「熊炮友」也是「喜熊」的，「所以他们[熊炮友们]都只跟我玩啊！然后，他[猴B]就被冷落在一旁，只能看着自己的B被人家干（笑）」。为了使双方都能拥有更为宽广而自在的性爱空间，小棕熊已认真地思考过，将在适当的时机里，结束这段令他百感交集的「熊猴恋」。

喜感十足的小棕熊在述说这段故事时，显得意兴阑飞，甚而手舞足蹈，还数度笑得「花枝乱颤」的。那晚刚好寒流来袭，脖子上围的那条桃红色的围巾有点松开了，他随手一理后，突然转身问着小旺熊：「你觉得我这条围巾会不会很C？」。小旺熊当下左支右吾，不知如何回应是好，我则对这一幕感到相当好奇，内心不禁打个问号，「那么，『熊』会『恐C』吗？」

恐C熊

⁵⁴ 关于这类开放的伴侣关系及多元的性爱模式，我只是陈述在「熊族」田野调查过程中所观察到的现象。但这样的陈述并不必然指涉着，「熊」比其他的「非熊」男同志在伴侣关系及性爱模式上更加开放多元。然而，一如我在文中所述，在相当程度上，主流男同志仍质疑「熊族」成员的情欲吸引力，如「熊」只是一群令人「笑怒不得」、「烟视媚行」的「胖子」，并对其性爱实践抱持单一而僵固的想像，如「熊」只喜欢「爱抚」（这似乎隐含「熊」在性爱实践上是缺乏多元而旺盛的动能）。因此，借由这类陈述（包括此处的引文），我希望挑战主流男同志关于「熊族」成员的情欲吸引力及性爱实践上的刻板成见，因为事实上「熊」不仅能拥有开放式的性、情爱的伴侣关系及多元的性爱模式，甚至在性爱实践及猎寻性对象上更是充满动能、积极进取。

「CC」或「C」为英文字「Sissy」的简写，在1990年代以前便为一群较为「西化的」在地生理男性「性／别坏份子」(gender/sexual outlaws)用来指涉他们的阴柔「姐妹」们。早期，在「C」此一逐渐「在地化」的性／别概念的统摄下，「阴柔的男同性恋者」(sissy gays)、「扮装皇后」(drag queens)及「男变女变性欲者」(male-to-female transsexuals)仍维系着相当坚定的「姐妹情谊」(sisterhood)，并未产生社群分离意识。但到了1990年代中后期，当同志运动越来越受到大众媒体注目时⁵⁵，一种建立在「强制性阳刚特质」(compulsory masculinity)基础上的男同志主体论述逐渐兴起⁵⁶，进而撕裂了原本存在于社群内的「姐妹情谊」。「扮装皇后」及「男变女变性欲者」不再被视为「男同志」，遭到排挤的结果也促使他们思索自身的「跨性别」(transgender)主体性。另一方面，相当多的阴柔男同性恋者则被迫展开「阳刚学习」之旅，以期符合社群内的主流性／别规范，所谓「恐C」(sissyphobia)的氛围便逐渐蔓延整个男同志社群(Lin, 2005; 2006)。我的田野调查结果显示，「恐C」

⁵⁵ 自1995年起，台湾同志团体便陆续发起几项相当引起大众媒体注目的集结／大型活动，例如，1995年3月25日，由「同志工作坊」发起，同志团体首度走上街头抗议当时的台大公卫所副教授涂醒哲在其有关爱滋病流行病学研究报告中丑化同志；1996年2月，「同志空间行动阵线」于台北市举办第一届「彩虹情人周」活动，活动包括同志十大梦中情人票选及台北新公园园游会等(台北市政府民政局，2008: 136-137; 谢佩娟，1999)；同年11月10日，知名同志作家许佑生及其伴侣葛瑞于台北福华饭店举办台湾史上首场公开的同性恋婚礼(王雅各，1999: 115-142)；1997年6月29日，「同志公民行动阵线」于台北新公园举办「彩虹·同志·梦公园」园游会，建立台湾在6月「同志骄傲月」举办大型同志活动的传统(台北市政府民政局，2008: 137)。王雅各于《台湾男同志平权运动史》(1999)一书中更提到：「从某些角度而言，现阶段[1990年代后期]在台湾的同志运动，几乎就只是针对着大众传播媒体。……总之，和十年前相比，大众传播有了相当不同的展现同志方式。……换言之，在大众传播媒体中的文化形貌改变，相当有助于同志在其他日常生活领域中的抗争与平权要求」(王雅各，1999: 31)。

⁵⁶ 有关此一建立在「强制性阳刚特质」基础上的男同志主体论述的兴起及其所发挥的效应，我在博士论文及一篇发表于「首届亚洲酷儿研究国际会议」(1st International Conference of Asian Queer Studies)的论文中，均曾进行深入的解析(Lin, 2005; 2006)。

的现象在「熊族」内尤其炽盛⁵⁷。

小棕熊是「Bear Folks」的服务人员，我每次与他的访谈都是利用他工作空档时间进行。当另一个空档出现时，我立刻与小棕熊聊起围巾的事，并直接了当地问他：「你是不是很不喜欢别人认为你C呢？」，小棕熊愣了一下，一脸狐疑地说：「说真的，我也不知道耶！奇怪了，ㄟ，我那时候为什么会这样问，好像就是直觉就脱口而出了」。我再度问小棕熊：「你会不会很怕别人认为你C？」，他则笑着回说：「应该不会吧！我本来就是妹妹啊！（笑）我在这边都很搞笑好不好，他们都知道啊！我不会刻意装很Man啦！」。话虽如此，但我很快便发现，小棕熊其实对于自己的「C的特质」，并非如其所述那般自在。

「Bear Folks」的紧邻隔壁是一家以年轻的「猴」为主要客群的酒吧——「盘丝洞」（化名），比较特殊的是，其服务人员当中有两位是「扮装皇后」。同一天晚上，两位皇后以辣妹造型扮装登场，还跨坐在几位客人的大腿上磨蹭，小棕熊见状开玩笑地表示要跑去跟

⁵⁷ 『『恐C』的现象在『熊族』内尤其炽盛』此一论点，除了是根据我个人的田野观察的反思外，不少受访者也有相同的看法。例如，喜猴熊便强烈感受到，「C的在『熊圈』会比在『主流圈』更难生存」。另外，日前在一场座谈会上，一名本身是「熊同志」并对「熊族」文化有高度兴趣的研究生私下与我讨论此一议题时，也就他个人的观察表达相同的观点。我的田野调查结果显示，「熊族」成员在社群迈向主流化的过程中，对于如何巩固「熊」的完美定义甚为焦虑，尤其对于如何演出比主流男同志更为阳刚的性／别特质，更是其念兹在兹之所在。对于性／别主体而言，阳刚特质的展演往往是在对阴柔特质的排除的基础上，但一如Diana Fuss所言，阳刚与阴柔其实是处于一种不可或缺的内在排斥关系（Fuss, 1991: 3）。「C的特质」非但无法被弃绝殆尽，当其越被压抑时，则越会成为干扰阳刚特质的一股强大的潜在势力，而不断地纠缠着阳刚特质的展演者，并使其深感恐惧。是故，当「熊族」成员为了演出比主流男同志更为阳刚的性／别特质时，往往需要演出对于「C的特质」的更为强烈的贱斥感，也因而承受来自「C的特质」的更为强大的纠缠势力，并因而处于一种更为「恐C」的状态。总之，有关在地「熊族」的相关研究仍相当缺乏，我希望日后有更多的学者投入此一议题的研究，并就主流男同志社群与「熊族」内的「恐C」现象之比较，提供更为多元而深入的探讨。

他们「呛声拼场」⁵⁸，但令人不解的是，他随即又一脸严肃地向我解说，他的个性其实不会很「C」，平常工作时也不会「扭来扭去」。我再度问他：「是不是不希望被别人贴上C的标签，因为熊圈的人大都不喜欢C的？」，他终于坦承会这么想，因为「熊圈的人真的几乎都不喜欢C的」⁵⁹。

我个人在田野调查的过程中也曾因为衣着不符合「熊族」的规范而被认为「有点娘」，底下这段引述内容是摘录自当天的田野笔记：

我今天里面穿着一件白衬衫，蓝红相间的爱迪达连帽外套，深蓝色牛仔长裤，黑白相间的运动鞋。小旺熊一见到我就笑笑对我说：「哇！你今天的穿着很主流喔！好时髦喔！好像有点娘耶！」。原来，在他的心中，「主流的」（非熊的）装扮 = 「时髦」 = 「娘」。

有趣的是，同一天晚上，「Bear Folks」来了一桌客人，其中两位是「熊客」们口中的典型「C熊」（甚至有些人直呼他们是「C猪」）。一位被「熊客」们戏称为「杨贵妃」，他颇有意见领袖的架势，说话时眉飞色舞，沉默时又不失威严。另一位留着山羊胡、一头染色长发的「C熊」则是走可爱路线，黑色紧身衬衫，搭配白色小领带，七分牛仔裤，七彩脚环配上挑高式的夹脚鞋。我听到吧台前的某位「熊客」轻声窃语着：「拜托！他们才不是熊，好不好，他们为什么不用另一种动物来命名呢？像是猪啊！大象啊！河马啊！真搞

⁵⁸ 红楼同志商圈内一楼商家的室外空间部分都是各自搭棚、架设桌椅而延伸形成的，商家所安排的表演节目也往往都在这些空间里进行，由于中间没有任何围墙或其他遮蔽物，所以，这些表演节目也会被紧临的商家的客人所观赏。

⁵⁹ 小棕熊还向我表白，他在「熊圈」活动时，除了为了娱乐大众，偶尔耍个C、搞搞笑外，他平常很在意自己是否会不经意地显露出「C的特质」，尤其是在心仪对象面前，更是要小心谨慎，「即使没办法装得很Man，但是也不能让人家觉得你C啊！」。

不懂，他们为什么一定要称自己是熊呢？」。

「熊圈的人真的几乎都不喜欢C的」，反讽的是，根据某些受访者的说法，「熊圈」之中，「C的」又好像「无所不在」。说话声音相当轻柔的「懒懒熊」（化名）被许多「Bear Folks」的「熊客」们认定为「C熊」，但他却告诉我，「熊圈」内有高达八成都是「姐妹」，而他自己对于这些「姐妹熊」，更是一片好感都没有。然而，懒懒熊所谓「熊圈内有高达八成都是姐妹」的说法，其实是有着相当大的争议。例如，小旺熊对此说法便相当不以为然，说懒懒熊是「有嘴说别人，没嘴说自己」。小旺熊强调，「熊圈」内是有一些姐妹，但绝对没有像懒懒熊说的那么多，「他自己明明很C，又不承认自己C，然后又很讨厌C的，所以说，他就会用很严格的标准来检验别人，所以就很多人在他眼中就是C的，这叫什么，你知道吗？相由心生」。我认为，「相由心生」这四个字颇能传神地点出「恐C熊」的心理状态。换言之，诸如「高达八成」、「无所不在」这些话语，与其说揭露了「熊族」性／别人口学上的某种臆测，不如说反映出当事者对于自身与他人身上所透显或潜存的「C的特质」的一种高度恐惧与焦虑的状态。

再者，自称只爱「阳刚一号」的「纯零」小棕熊，则以他的亲身经历告诉我们，外表看似阳刚的「熊」也有可能是「姐妹」：

就是他的外表跟他的照片，就是在交友板上看到他，就是一直以来都很欣赏这个人，因为他的形象很Man、一点都不C，然后，见面之后发现，他就说其实我偏零，然后就，见面之后，他就说他偏零，可是他也可以当一，然后，后来做一做[爱]，发现他就莲花指，有点莲花指，我是正面看到，但我那时候没有推开他，因为他的[阳具尺寸]不小，而且技术不错，好害羞喔！（笑）然后，我就闭上眼睛啊！不然就换背面。……有一次我就拿这件事

[莲花指]来揶他，他之后就比较没有这个动作，可是之后就慢慢变成好朋友，因为Man度不够的话，也很难持久，对啊！你会觉得对方是姐妹的感觉，好像跟姐妹做爱的感觉！

值得注意的是，小棕熊与「莲花指熊」的这段性爱故事所反映出来的，与其说是一种「恐C」心理，不如说是一种我称之为「CC性爱恐惧」(sissy-sissy sex phobia)或「C拉子恐惧」(sissy lesbian-phobia)。换言之，在整个性爱过程中，最让小棕熊忐忑不安的，并非这位「莲花指熊」身上所透显的「C的特质」，而是一旦两位「C」主体之间的「性爱关系」成立之后，这类在当前男同志社群内仍是「无法思考的」(unthinkable)、「无法接受的」(unacceptable)性爱关系，或如他所言的那种「好像跟姐妹做爱的感觉」，恐将反过来威胁小棕熊身为「男同志」的主体性。此正如Tim Bergling所观察到，一群1970年代的美国男同性恋者一旦发现与自己上床的竟是阴柔型男性时，便大声惊叹：「我不是女同性恋者！」(I'm not a lesbian!)(Bergling, 2001: xi)。

不论是「C熊拉子」(sissy bear lesbian)的身份认同或「C熊拉子」的性爱场面，对于众多在地「熊族」成员而言，若不是聊斋志异般的「恐怖至极」，便是如同天方夜谭的「匪夷所思」。即便在地「熊族」极度崇尚「阳刚」与「阳刚」之间的兄弟性爱互动，但仍有些许的「阳刚」与「阴柔」之间的性爱建构空间，惟独「C熊」与「C熊」之间似乎仅存在着一种卑微的「姐妹情谊」⁶⁰，其任何关乎「性爱」的可能性都只能再现于一种「戏谑式」的对话、幻想里。一

⁶⁰ 对于在地「熊族」而言，阳刚「熊熊」之间的情谊或性爱总被认为是一种高尚的表征，相较之下，原本就不具完整主体性的「C熊」之间的「姐妹情谊」便显得十分卑微，遑论「骇人听闻」的「C熊」姐妹之间的「性爱关系」。

且「C熊」姐妹胆敢越轨而真情相许，并让「性事」广为人知，其最终下场恐怕是连「熊族」的最底层都觅寻不着容身之处，而应验了「姐妹磨镜、天诛地灭」此一在地男同志社群内流传已久的警世魔咒。

我的受访者当中，从最年轻的「泰迪熊」（化名）到最年长的懒熊，无一例外地表示，「C的」不会成为他们的欲求对象。当被问到是否有过和「C熊」交往的念头时，酷熊甚至直接了当地回答我：「那应该会很好笑吧！」。再者，有些受访者连「C的」出现在身旁，都会感到不自在。在谈及「盘丝洞」那两位扮装皇后的某次「对嘴卡拉OK反串秀」时，「合成兽」（化名）就明白地告诉我，他觉得他们当晚的反串表演「太超过了！」，他实在看不下去，他个人喜欢「自然一点的演出」，不过，当晚他还是表现出一位「阳刚不C」的「熊绅士」应有的风度，他说：「我是个有风度的人，我只是静静地离开外面的位子，走向里面的吧台」。

在探讨一群都会中产阶级白种男同志如何展演深具蓝领风格的「熊」认同时，Hennen提出了「蓝领扮装熊」（blue-collar drag bear）此一概念，借以凸显其所展演的「蓝领性」本身的「虚幻空洞」（Hennen, 2005）。事实上，不仅这群都会中产阶级「白种熊」的「跨阶级认同」是展演下的空幻产物，就连他们所极力再现的「阳刚特质」及每每伴随而起的「恐C」言行，更让自己俨然就是个「扮装者」（drag）。然而，最令人感到讽刺的，莫过于一群展演着「阳刚特质」的「扮装熊」竟然抨击另一群展演着「C的特质」的「扮装皇后」不够自然、太超过（而缺乏真实感），殊不知自身的「性／别」更是个道道地地的拟仿赝品。

「熊」的「恐C」言行有其多重「社会动能」（social dynamics）

运作的轨迹，除了受到主流社会里的「厌女传统」(misogynist tradition)影响外，更与男同志社群、「熊族」内部的那种带有「平权、去污名」意味的一系列贬抑「怪胎阴柔」(queer effeminacy)、确立「男同志阳刚」(gay masculinity)的性／别规范有关。是故，「熊」的「恐C」本身正是一种「性／别展演」(因为我「恐C」，所以我是「阳刚的男同志」)。然而，我更同意Peter Redman的看法，亦即，「恐同」或「恐C」的言行其实是「心理与社会动能持续互动及相互构成下的复杂产物」(Redman, 2000: 483)，除了有其社会文化面向上的构成因素外，还牵涉着一股来自「无意识」的强大动能。

Tom Ryan在“Roots of Masculinity”(1990)一文中指出：「为了发展阳刚特质，男孩首先必须放弃对母亲的认同，但这个原初性的对母亲的认同绝对无法完全根除，它依旧缠绕在我们称之为阳刚特质的最核心之处，即使它在不同个体身上往往发挥不同程度的功效，但这个原初性的认同仍将构成一个强大的牵引力」(Ryan, 1990: 26)。然而，不单单只是「这个原初性的对母亲的认同」而已，对于广大拥有娘娘腔童年史而后被迫或自迫「阳刚化」的成年男同志而言，那个自以为早已被遗忘、被割裂但事实上却仍顽强地存活于「无意识」之中的「C的特质」，才是整个「阳刚化」过程及其「阳刚认同」的最大干扰力道之所在(Lin, 2005; 2006)。

如果「熊族」的阳刚认同与展演是极其不稳的，并因而使得展演着此一认同的成员时时陷于一种性／别焦虑状态，那么，一群无法或拒绝展演阳刚认同的「C族」及其身上所彰显的「C的特质」，似乎将反过来迫使前者直视自身阳刚认同的脆弱不堪。另一方面，如同Diana Fuss在“Inside/out”(1991)一文中提到：「……阴柔之于阳刚，乃被运作为一种不可或缺的内在排斥」(Fuss, 1991: 3)，「熊

族」虽极力贬抑、排挤「C族」，却又吊诡地强求着「C族／C熊」的存在性及其所展演的「C的特质」，以凸显他们那欲借以「主流化」却又频频遭到主流男同志社群所质疑、讪笑的「熊」的「阳刚特质」。

「C」与「盘丝洞」虽是「Bear Folks」的一群自认「阳刚」的「熊客」们想像中的「卑贱他者」，但由于「C」之于「熊」，「盘丝洞」之于「Bear Folks」，已被运作为「一种不可或缺的内在排斥」，两者依旧宿命地形成一种紧密纠缠的关系，「C」终将是「熊」心中永远挥之不去的「梦魇」。

四、结语：「怪胎熊／猪」攻略⁶¹

事实上，去探究一事物，其本身就是一种参与。……因此，借由探究它，我成为自己探究对象的一部份。……无论你是否备感艰辛地去述说关于他人，其实，你也总是不断地在谈论自己。……以Stuart Hall的话来说，这就是「一种自我厘清的时刻」
(Whittle, 2002: 61)。

2007年3月，我带着一具日益肥胖的身躯及一个关乎自我认同的疑惑，进入那个看似熟悉却又陌生的「熊族」田野。然而，在此之前，我已经从事台湾男同志「线上怪胎阴柔展演」的研究长达6年，也因此一研究，重新唤起我那压抑已久的「C的特质」，而后它更与

⁶¹ 当我在就「熊族」内的性／性别／身体规范及可能来自于该社群边缘底层的反抗动能进行思索与反省时，特别铸造了「『怪胎熊／猪』攻略」一辞，除了用以指涉那些渐次浮现的「熊／猪」的「反抗展演」(resistant performativity)外，更冀望能借此召唤所有在「熊族」内遭到贱斥的主体。至于本文的结语部分所进行的相关论述乃仅止于一种初步性的概论，用以揭示一个在地怪胎攻略的雏型，并展望它的未来运动鸿图。关于「『怪胎熊／猪』攻略」此一议题，我认为，它确实具有相当大的学术研究的价值，尤其是它的论述发展、抗争脉络、运动取径及政治效应等，都值得学界进行深入的观察与探索。

已然型塑的男同志阳刚特质处于一种持续性的互动、竞逐的状态。我的性／别虽是多元杂揉、变动不居，但我如实观之，并欣然与之共处。

基于如此「怪胎」(queered)的性／别特质，即便看似拥有一个符应「熊」意象的身体，我在「熊族」的田野调查过程中仍不免时时自问：「我可以是一只『熊』吗？」。尤其当我益发感受到「熊族」内部的那种极力推崇「熊熊」兄弟间的阳刚互动、高举「熊熊恋」的风气时，我的（即使是部分而非完整的）「C的特质」、对「C」的认同及「熊猴皆喜、C Man皆爱⁶²」的性向，更使得我与这个社群间的捍格矛盾渐次浮现。于是，我终于领悟到，即便我认同自己是一只「熊」，但于在地「熊族」关乎「熊」的定义之下，恐怕也是一只「不具完整主体性」的「怪胎熊」(queer bear)。

我就是一只「怪胎熊」，但绝不形只影单。「熊族」之中不乏吾辈之「熊」、「猪」，我们或是欠缺阳刚、或是过度肥胖、或是体型怪异、或是性向偏差、或是上述「劣质」兼而有之，但在面对「熊族」内的崇尚阳刚特质、贬抑过胖／怪异形躯、高举「熊熊恋」的这类性／性别／身体规范时，「怪胎熊／猪」如何型塑自身的「桀敖不驯」的主体性，进而召唤彼此？又如何发展来自「熊族」内的「性感阶序」边缘底层的论述，并展演／操练我们自身的「怪胎性」(queerness)，使其成为「熊族」企图巩固其完美定义及迈向主流化过程中最具颠覆性与反抗性的恐怖力量来源？

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

⁶²「C Man皆爱」是指「C Gay」及「Man Gay」都可能成为我的性欲望对象。由于我有着「C」及「熊」的认同，「C Gay/C熊」又可能成为我的性欲望对象，因此，在某种程度及面向上，我可以说是一位「C(熊)拉子」。

Performance Piece, A Little-Understood Emotion” (1994) 一文中，以美国1980年代颇具知名度的已故男同志扮装影／歌后 Divine (1945-1988) 为例，强调这位十分肥胖的gay diva 的极其不优雅、充满挑衅意味的扮装风格，乃其令人震慑的魅力之所在，而这正是因为「羞辱弃却与桀敖不驯的结合往往在主体身上产生一种神圣性的效果」(Moon & Sedgwick, 1994: 218)。换言之，Divine之所以如此强而有力、喧嚣夺目，其关键在于：他非但不以自身的性／性别／身体上的不符常规为耻，反而将这种因着不符常规而承受他人投射而来的羞辱，当作「一种近乎取之不尽的能量转换来源」(a near-inexhaustible source of transformational energy) (Sedgwick, 1993: 4)。

「羞辱」作为一种污名的形式，站稳边缘的酷儿／怪胎政略与融入主流的同志政治，两者在对待的态度与处理的立场上迥然不同。前者主张拥抱羞辱，并将羞辱情感视为一种原初性的、永久性的、结构性的认同事实，其中内蕴着强而有力的自我建设及产生社会质变的可能性 (Sedgwick, 2003: 64-65)。后者往往将羞辱视为一种心灵上的病态，有碍于自尊、认同及亲密关系的发展，而力倡同志走出羞辱情感的纠扰、困顿，以建立一种关乎自我身份认同的「骄傲感」(Kaufman & Raphael, 1996: 15-76)。

在台湾，不论是主流同志社群或「熊族」，「走出羞辱」、「去除污名」似乎是融入主流的先决条件。尤其，对于「熊族」成员而言，「过度肥胖」及「C的特质」被认为是阻却其迈向主流化的最大羞辱、污名之所在，因此，「熊不是猪」、「熊不能C」的集体意识更已具现在「熊族」内关乎性／性别／身体的规范上。为不使自己在社群内遭到贬抑，「熊族」成员们更是戮力内化这类规范，除了积极展

演阳刚特质外，也处心积虑地使身上「羞辱的肥肉」转化为「骄傲的肌肉」。然而，一旦成为一只符应「熊族」性／性别／身体规范的「熊」时，果真就能骄傲而自在地与「过度肥胖」及「C的特质」这些「弃却他者」永无瓜葛吗？一位颇为阳刚、身材壮硕的「熊」受访者告诉我们，他如何对于自身残存的「C的特质」及国中时期被讥为「死猪母」的羞辱回忆，有着一一种莫名的恐惧感⁶³：

……我自己以前喔，特别是国中那时候，也是很C的，然后又很胖，屁股大到不行，走路超会扭的（笑），……他们[同侪]就用台语骂我死猪母，那时候简直生不如死，真的，你会觉得上学是一件很痛苦的事，……后来出社会了，也开始接触同志的圈子，你就会知道不能再像过去那么C，因为那样会没行情，……然后，进到熊圈，你就发现这个圈子的，恐C的更多，大家会努力让自己更Man，跑去健身，把肌肉练出来，……可是，有时候就是会有很挣扎的时候，就是说，你ㄍ一ㄥ很久了，你也会想要耍个C、放纵一下的时候，……像是刚刚提到的那个很C的，就是那个杨贵妃啊！当他出现[在Bear Folks]的时候，我就会有一种莫名的恐惧感，不是说很讨厌他们，只是你会感到害怕，嗯，就是你会忍不住回想起以前被骂死猪母的时候，……可是看到杨贵妃他们那些又C又胖的，你又会觉得，哇塞，他们真是够屌，活得真自在，跟他们比起来，你就会觉得自己还蛮没种的。

由上述故事可知，有些「熊／猪」（例如故事中所提及的「杨贵妃」及他的姐妹们）是无法或拒绝成为一只符应「熊族」性／性别／身体规范的「熊」。至于那些拥有「CC」及「过度肥胖」童年史而如今自认阳刚、身材壮硕合宜的「熊」，他们所极力摆脱的过往的

⁶³ 这位受访者在访谈之后要求我一旦决定在论文中引用这段故事时，绝不能提及他的化名而让读者辨识出他是受访者中的哪一位。他强调，现阶段的他仍无法全然地公开这段羞辱的过往，尤其不能让「熊圈」的人知道他就是故事中的主角，因为这会影响到他在「熊圈」内与其他成员之间的情欲互动及社交关系。因此，基于尊重他的这项隐私要求，我于此未提及他的化名。

「C的特质」、「过度肥胖」，俨然就是无法说出口的羞辱、污名。但也由于这些性／性别／身体上的羞辱感「早已是在认同型塑过程中被统括在内、残存下来而成为认同中不可分割的一部份」(Sedgwick, 2003: 63)，这些亟欲弃却的「C的特质」、「过度肥胖」，便宛如魑魅魍魉般时时缠绕着这些洁净化、主流化的「熊」主体，甚而不时地迫使他们睁开双眼，省视这些羞辱过往的存在事实。

总之，在「熊族」企图巩固其完美定义并迈向主流化的过程中，当阳刚特质及合宜而健壮的身体规范被高举时，「C熊」、甚至是集「C的特质」与「过度肥胖」于一身的所谓「C猪」的现身乃再现一种「恐怖」的意象⁶⁴，持续地纠缠着一群拥有「CC」及「过度肥胖」童年史而如今亟欲割裂童年自我的「熊族」成员。然而，「C熊／猪」于「熊族」内的个别现身，其反抗力道恐过于薄弱，惟有彼此召唤、串连，鼓吹「熊／猪」的「CC情谊」(sissyhood)及「CC性欲关系」，拥抱并同时反转他人加诸其身上的性／性别／身体羞辱、污名，且持续生产关乎「C熊／猪」的「自我肯认」(self-affirmation)的反主流(化)论述，方得以挑战兴起中的「熊族」性／性别／身体霸权。甚至，「C熊／猪」还需与同样遭受鄙夷的「(不C)猪」、「宅熊」、「贡丸熊」、「喜猴的熊／猪」等结成「怪胎熊／猪斗阵」，既要颠覆「熊族」关乎「合宜的」身体想像，也要扰乱「熊 vs. 猪」、「喜熊 vs. 喜猴」的二元区隔，当然，更要C化⁶⁵「熊／猪」的主

⁶⁴ 「C猪」因为集「C的特质」与「过度肥胖」于一身，可说是「熊族」内最被贱斥的「他者」，正由于他们承受了最大的性／性别／身体羞辱、污名，因而也汇集了最为充沛、惊人的反抗动能。我认为，一旦「C熊」挺身扶持其「C猪」姐妹，以建立一种「熊族」内的「CC情谊」(sissyhood)，并在此基础上「基进化」其反抗「熊族」的性／性别／身体规范的怪胎展演，「C熊／猪」的「桀放不驯」、「CC造反」必将成为整个「怪胎熊／猪」政略之最为坚固基磐。

⁶⁵ 此处所出现的「C化」，与我在本文前言所提及的「在社群内惯以将令人厌恶的他者『C化

体性，并挑战「熊喜熊」此一性规范，而其终极目标就是要彻底砸烂「熊族」内的「性感阶序」。

作为一种新兴的、亟待培力的「怪胎」政略，「怪胎熊／猪」更可将反抗的场域从「熊族」扩展至整个男同志社群，并使其「反主流（化）」论述扣连着诸如「C／娘」同志政治、反主流男同志情欲品味的性爱实践⁶⁶、「残酷儿」⁶⁷身体政略等，而置身于一个更为激进且站稳边缘底层位置的较为宏观的「怪胎」运动脉络里⁶⁸，其中的最佳反抗场域之一便是一年一度的同志游行⁶⁹。事实上，正因为

的习性下」中的「C化」，两者的意含实为南辕北辙。换言之，前者是循着一种酷儿式的取径，由被羞辱的主体主动拥抱并同时反转「C」此一他人投掷而来的污名，以作为「一种近乎取之不尽的能量转换来源」（Sedgwick, 1993: 4），并重新自我肯认为「C主体」；后者则无此酷儿式的指涉，而纯粹是优势主体对令其感到厌恶的「他者」的一种「阴性化」的羞辱行动。

⁶⁶ 在所有反主流男同志情欲品味的性爱实践社群当中，我认为与「怪胎熊／猪」关系最为密切的首推一群「喜熊／猪的猴」。这群「猴」虽因「猴」的身型而被主流男同志及「熊族」成员归为主流男同志之列，但因为他们身为「主流男同志」却有着「喜熊／猪」的欲望模式，而被认定有违主流男同志的情欲品味。换言之，这群「喜熊／猪的猴」正是因着他们的反主流男同志情欲品味的性爱实践而透出一种「怪胎性」。

⁶⁷ 「残酷儿」是台湾同志运动史上的第一个残障同志团体，根据该团体重要成员Vincent的说法，该团体于2008年9月27日的同志大游行日正式宣布成立，当天更有成员以团体名义加入游行行列。关于该团体的成立宗旨，Vincent表示：「[希望]让各种类别残障同志朋友，勇敢的突破双重弱势，迎接内心真实的自己！残障+同志身份，不是诅咒，不残酷，是好酷！」（Vincent, 2008）。由于肢体残障与过度肥胖都不符合主流男同志社群及「熊族」内的所谓合宜的身体意象而受到贬抑、排挤，因此，「怪胎熊／猪」在挑战这类主流身体霸权意识上可以与「残酷儿」结盟作战。

⁶⁸ 或许会有读者提问，「怪胎熊／猪」政略何不一举将其反抗的场域扩及到整个异性恋主流社会，以彻底挑战主流社会中的性／性别／身体规范？对于此一问题，我的简单回应为，「怪胎熊／猪」政略目前仍处于一种亟待培力、孕育论述、召唤主体的萌芽阶段，我认为，其现阶段抗争场域或仍应以较易发展、诉求、汇集「怪胎熊／猪」反抗动能的「熊族」及主流男同志社群为主。

⁶⁹ 有鉴于同志社群内外似乎越来越倾向将「同志游行」视为「同运全部」，台湾性别人权协会秘书长王莘于2009年6月底的一场名为「此马非彼马，同志不骄傲：欧巴马骄傲同志，马英九你在哪里？」的座谈会上大声疾呼：「遊行不是运动唯一的表现形式，[同运]需要开拓更多不同的运动形式与议题领域」（徐沛然，2009）。我同意王莘的观点，「同志游行」不应被视为「同运全部」，但这并不意味着，同志游行不应被视为或已不再是一个社群内关乎性／性别／身体的主体性展演与权力争战的重要运动场域。

它的「可见度」(visibility)相当高，也因其参与人数屡创新高，同志游行已广被社群内的相对边缘、弱势的团体及个人如「皮绳愉虐邦」⁷⁰、「TG蝶园」⁷¹、「Bi the Way·拜坊」⁷²、「支持爱滋联盟」⁷³、「老年同志小组」⁷⁴、「残酷儿」、「熊族」及众多缤纷眩目的「扮装皇后」们视为展现「主体性」及／或部署「怪胎性」的权力争战的场域。尤其正当一群企图迈向主流化的「熊族」成员积极地于游行现场展演一种建立在排除「C的特质」及「过度肥胖」的基础之上的「熊」意象⁷⁵，而另一方面社群内的道德右派份子也极力抨击游行中的扮装、裸露现象并力倡一种所谓「正常同志(同性恋)」的性／性别／身体规范之际⁷⁶，「怪胎熊／猪斗阵」更不能在如此重大的运动

⁷⁰ 「皮绳愉虐邦／BDSM Company」是「第一个台湾本土公开的愉虐社团」(淫姐三代、端谷、洪凌，2006：6)。该社团成军后不久便首度现身于2004年第二届同志游行，自此成为历届游行中最受注目、最为基进的「性／别坏份子」团体之一。

⁷¹ 「TG蝶园」是台湾第一个跨性别团体，成立于2004年。自2004年第二届同志游行起，「TG蝶园」便不曾缺席，成员们于游行队伍中既凸显跨性别主体性，更呼吁重视跨性别权益。

⁷² 「Bi the Way」又称「拜坊」，是台湾第一个双性恋组织，成立于2007年。在地双性恋运动人士陈洛葳于〈柜中之柜：双性恋在台湾〉(2008)一文中指出，在某种程度上，「双性恋躲在柜中之柜，一个比同性恋更暧昧、更幽微的位置」(陈洛葳，2008)。因此，该组织的成立便是要颠覆并化解此一「双面之柜」，积极召唤双性恋主体，进而凝聚社群意识。

⁷³ 从2006年第四届同志游行开始，由一群爱滋感染者及爱滋工作者所组成的「支持爱滋联盟」便连续几届现身于游行队伍，以呼吁大众停止对爱滋感染者的歧视，并支持感染者的医疗及生活的权益保障。

⁷⁴ 为记录老年同志生命史，让同志社群看见老年同志，台湾同志谘询热线协会于2006年成立「老年同志小组」。该协会第七届常务理事、汉士男同志三温暖负责人「阿嬷／余夫人」便是小组的核心成员。

⁷⁵ 历届同志游行均可发现「群熊」出没的壮观场面。值得一提的是，在2009年第七届同志游行队伍当中，「熊族」更是展现高度动员能力，并在游行现场高举「熊很大」的标语，以呼应该届游行主题——「同志爱很大」。然而，这支声势浩大的「熊很大」队伍所企图再现的「熊」意象也正是建立在排除「C的特质」及「过度肥胖」的基础之上。

⁷⁶ 每一届同志游行刚落幕，总会有一群同志社群内的道德右派份子相继在同志网站上大肆抨击游行中的扮装、裸露现象，认为将破坏社群的形象，阻却异性恋主流社会对同志的接纳，使得同志平权遥遥无期。他们极力呼吁游行联盟禁止仪容举止有碍观瞻的「异类」出现在游行行列，并积极鼓励高社经地位、不挑衅主流社会的性／性别／身体规范的所谓「正常同志(同性恋)」以尊贵而合宜的装扮、体态踊跃现身游行现场。

场域中缺席。

无疑地，「怪胎熊／猪」的「反主流(化)」、「反常态(化)」的政略势必引来同志社群及「熊族」内部的一阵非议、挞伐。主流男同志及「熊族」规范的反挫力道或许顽强，「熊／猪」之中更不乏内化主流价值者，但当越来越多的「熊／猪」开始赋予自身的性／性别／身体认同一种多元而基进的「怪胎」意识，并张狂而妖冶地以「怪胎熊／猪」自居时，其反抗政略也就越能强而有力地搅扰主流男同志及「熊族」成员的关乎性／性别／身体过于僵化并充满压迫意含的霸权式想像与实践。

附录：受访者的背景简介

- (1) 懒懒熊：1967年生，大专毕，178cm，85kg，受访时从事餐饮业。
- (2) 强森：1968年生，大专毕，170cm，85kg，受访时从事餐饮业。
- (3) 合成兽：1971年生，大学毕业，168cm，83kg，受访时从事制造业。
- (4) 绿茶熊：1972年生，大学毕业，175cm，96kg，受访时从事广告业。
- (5) Arnold：1973年生，大专毕，174cm，102kg，受访时从事物流业。
- (6) Bearman：1977年生，大学毕业，174cm，98kg，受访时从事航运业。
- (7) 远熊：1977年生，大学毕业，172cm，97kg，受访时从事运输业。
- (8) 小旺熊：1978年生，大学毕业，164cm，80kg，受访时从事餐饮业。
- (9) 猎熊：1979年生，高中毕，173cm，103kg，受访时从事服务业。
- (10) 喜猴熊：1980年生，大学毕业，165cm，92kg，受访时从事服务业。
- (11) 熊太郎：1982年生，高中毕，180cm，96kg，受访时从事传播业。
- (12) 小汤姆：1983年生，高中毕，179cm，95kg，受访时待业中。
- (13) 小黑熊：1985年生，175cm，95kg，受访时为大学生。
- (14) 酷熊：1987年生，172cm，101kg，受访时为大学生。
- (15) 小棕熊：1988年生，178cm，98kg，受访时为大学生。
- (16) 泰迪熊：1991年生，173cm，78kg，受访时为高中生。

参考书目

中文部份

- 小白整理报导, 2008,〈熊族彩虹文化的多彩多姿〉,《台北同欢导览》, 16: 9-11。
- 王家豪, 2002,《娘娘腔男同性恋者的社会处境及其自我认同》,世新大学社会发展研究所硕士论文,未出版。
- 王雅各, 1999,《台湾男同志平权运动史》,台北:开心阳光。
- 台北市政府民政局, 2008,《2008认识同志手册》,台北:台北市政府民政局。
- 何春蕤, 1994,《豪爽女人:女性主义与性解放》,台北:皇冠出版社。
- 徐佐铭, 2002,〈性别装扮与审美行销:娘娘腔男同性恋者的求偶策略分析〉,发表于「同志学术研讨会」,高雄:国立高雄师范大学性别教育研究所,2002年4月11-12日。
- 徐沛然, 2009,〈组织、论述、政治化陷困境:同志运动面临路线辩论〉,《苦劳网》, 2009. 7. 5, 2009. 11. 12 取自: <http://www.coolcloud.org.tw/node/42833>。
- 陈洛葳, 2008,〈柜中之柜:双性恋在台湾〉, 2008. 1. 12, 2009. 11. 28 取自: <http://bitheway.pixnet.net/blog/post/18665779>。
- 淫姐三代、端谷、洪凌, 2006,《皮绳愉虐邦》,台北:性林文化。
- 甯应斌, 1997,〈独特性癖与社会建构:迈向一个性解放的新理论〉,何春蕤主编,《性/别研究的新视野》,台北:元尊文化。
- 颜甫珉, 2007,〈小熊村Gay不Gay都欢迎〉,《联合报》, 2007.06.16, 2008. 11.25 取自: http://mag.udn.com/mag/happylife/storypage.jsp?f_MAIN_ID=285&f_SUB_ID=2501&f_ART_ID=73418。
- 谢佩娟, 1999,《台北新公园同志运动:情欲主体的社会实践》,台湾大学建筑与城乡研究所硕士论文,未出版。
- 罗毓嘉, 2009,〈当我们「变」MAN: Abercrombie & Fitch, 阳刚气质,与台北男同志〉,《文化研究月报》第九十四期, 2009. 7. 25, 2009. 9. 28 取自: http://hermes.hrc.ntu.edu.tw/csa/journal/Content.asp?Period=94&JC_ID=32。
- Oscar大人, 2008,〈猴猴危机!!迫切想了解目前熊、猴族群的分布趋势〉, 2008.09.10, 2008.11.30 取自: <http://discuz.club1069.com/viewthread.php?tid=198424&extra=page%3D2>。
- Pankeron, 2007,〈「follow me 怎么搞的像农历7月杀神猪大赛?」的回复文〉, 2007. 08.01, 2008.11.30 取自: <http://www.club1069.com/forum/forum.php?action=viewreply&msg=520045&FID=2&fp=1&click=yes>。
- Silverstein, Charles & Picano, Felice 着,许佑生译, 2008,《男同志性爱圣经》(The Joy

of *Gay Sex*), 台北: 原水文化。

Vincent, 2008, 〈残酷儿~源起的中英文简介〉, 2008. 10.01, 2009. 09. 25 取自:
<http://www.vincentqueer.com/thread-2825-1-1.html>。

日文部份

- 葵, 2001, 〈熊系くまけい〉, 《同性爱用语辞典》, Retrieved February 18, 2009, from:
<http://members.at.infoseek.co.jp/gaydic/k.html>。
- ウィキペディア (Wikipedia), 2009, 〈肥満嗜好ひまんしこう〉, Retrieved April 20, 2009, from:
<http://www.ja.wikipedia.org/wiki/%E8%82%A5%E6%BA%80%E5%97%9C%E5%A5%BD>。

英文部份

- Brown, Laurence. 2001. "Fat is a Bearish Issue." *The Bear Book II: Further Readings in the History and Evolution of a Gay Male Subculture*, edited by Les Wright. New York: Harrington Park Press, 39-54.
- Berling, Tim. 2001. *Sissyphobia: Gay Men and Effeminate Behavior*. New York: Harrington Park Press.
- Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* New York & London: Routledge.
- Cheong, David. 2008. "Bear-y Gay." Retrieved November 18, 2008, from:
<http://www.fridae.com/newsfeatures/article.php?articleid=2276&viewarticle=1>.
- Derrida, Jacques. 1981. *Positions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fritscher, Jack. 2001. "Foreword." *The Bear Book II: Further Readings in the History and Evolution of a Gay Male Subculture*, edited by Les Wright. New York: Harrington Park Press, xxiii-lxii.
- Fuss, Diana. 1991. "Inside/Out." *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, edited by Diana Fuss. New York & London: Routledge, 1-10.
- Hennen, Peter. 2005. "Bear Bodies, Bear Masculinity: Recuperation, Resistance, or Retreat?" *Gender & Society*, 19(1): 25-43.
- Kampf, Ray. 2000. *The Bear Handbook*. New York: The Haworth Press.
- Kaufman, Gershen & Raphael, Lev. 1996. *Coming Out of Shame: Transforming Gay and Lesbian Lives*. New York: Main Street Books.
- Kaye, Richard A. 2007. "Bear-y Gay." *Los Angeles Times* February 4, 2007. Retrieved March 15, 2009, from: <http://www.latimes.com/news/printedition/opinion/la-op-kaye4feb04,1,5839914.story?coll=la-news-comment>.
- Laclau, Ernesto. 1990. *New Reflection on the Revolution of Our Time*. London: Verso.
- Levine, Martin. 1995. *Gay Macho: The Life and Death of the Homosexual Clone*. New York: New York University Press.

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

纠葛爱滋污名的男同志轰趴风潮¹

喀飞

一、前言

2004年1月17日，93名男同志在台北市农安街私宅举办药物派对，警方带着电子媒体闯入。经媒体大肆报导，光着身体只着内裤的男同志身影，不断在电视新闻台强力放送，「轰趴」(Home Party)一词成为「药物性爱派对」及「男同志」的代名词。

随后，卫生署疾病管制局不顾筛检的「空窗期」²，高调发表参与者HIV检测结果有三成为阳性，刻意误导形塑「感染者借此轰趴散播爱滋」的印象，更让「轰趴」自此成为「爱滋感染温床」、「男同志=爱滋」污名的最代表性语汇，继续强化社会／媒体对男同志

¹ 本文原本是2009年文化研究年会圆桌论坛「台湾当代男同志的文化展演与反思」的发言稿，修订而成本文。

² 空窗期：通常初次做的HIV筛检，其方法是检测抗体，抗体需经过一段期间才会产生，感染HIV病毒却验不出抗体的期间称为空窗期，大约是6~8周。也就是说，农安街派对当场检测的结果呈现的是参与者6~8周前的身体状况，并非当场是否感染的的数据。空窗期后的二次筛检证实，该次药物派对中，因为使用保险套，并没有新增任何一位新的感染者。

等同爱滋高危险群的刻板印象，也再次制造社会对爱滋、对性的集体恐慌。

卫生署疾病管制局多年来，没有改变「高危险群理论」的防治基调，只要有男同志药物派对被抓，地方卫生局被要求强制对参与者进行HIV筛检，并且立刻对媒体发表感染数据。2008年起，更将大笔防治预算锁定男同志社群，以（「抓到」一位男同志筛检）六倍加权考绩点数的诱因，强制要求县市卫生局大举「入侵」男同志空间，交出筛检绩效³。

「药物性爱派对」从2000年开始就在男同志圈风行，台湾男同志投入这波药物解放／性爱解放，承受着排山倒海的「性道德」与「爱滋污名」压力，但身为参与者的主体如何看待、觉察与书写这样的历程？不具生理成瘾性的软性药物和性爱派对结合的发展历程为何？对台湾男同志的性社交文化造成怎样的影响？由参与者投入的书写里，可以找到哪些第一手经验的样貌？本篇发言稿试着以这九年来的观察，记录其中的片段样貌，期待在圆桌论坛中引起更多的讨论与回应。

二、发展背景与场域：席卷当代男同志性社交文化的轰趴风潮

1999年，被称为摇头丸的MDMA（又名Ecstasy、E、快乐丸、摇头丸、衣服）开始在台湾风行。有别于海洛英、古柯硷等生理成

³ 筛检评鉴报告书，详见台湾同志谘询热线协会于2008年11月28日记者会发表的「2008男同志场所HIV筛检评鉴报告书」（http://www.enjoysex.org.tw/action_3.asp?ACTID=ACT081214171711192&myarea=3，性致勃勃网站「最新消息／活动快报」单元之「同志相关新闻」）。

瘾性高、有戒断症的硬性药物，MDMA和大麻则属于软性／派对药物，通常被使用在跳舞或其他派对场合。

引领风骚的 teXound 年代 黑道与男同性恋共聚一堂

在台湾开始风行的年代，MDMA一样席卷全球，在世界各地与电音文化结合，形成沛然莫可挡的瑞舞文化。位于台北南京东路的teXound在1999年兴起，同时期，更多的电音pub也如雨后春笋般冒出来，他们共同被外界称为「摇头店」。

被昵称为「台客爽」的teXound，以其引领风骚的音乐成为最受欢迎的龙头。在国家公权力强势介入临检的态势下，前仆后继的摇头店无不应声而倒，只有 teXound以强大的后台势力，让它在一波一波的临检中，屹立不摇，甚至独领风骚，不断吸引越来越多人投入这场身体的解放运动。其中投入聚集最多、最迅速的，就是男同志族群⁴。

早期，男同志到 teXound 跳舞，身旁常常是黑道大哥、大哥的小弟和大哥的女人。是什么力量让这些平常被勾勒为令人畏惧、避之唯恐不及的「牛鬼蛇神」，竟然可以与光谱上最不可能相遇的男同性恋融于一炉？摇头丸带来的亲近感、摆脱礼教与道德束缚等药物作用，在这个场域打造了一幅前所未见的画面。

⁴ 这股巨大的摇头风潮在男同志社群吸纳的力道有多大，有个例子可以说明。当时，teXound因为聚集的男同志数量的庞大，因此在附近还开了一家新的Gay Bar，叫做Going（已停止营业多年）。许多男同志在午夜一、两点进入teXound之前会先到Going喝酒聊天。在teXound从初期靠近建国北路的原址搬迁至靠近复兴北路的第二地点之前，当时新开的Going吸纳的男同志人潮让独霸风骚10多年的台湾男同志夜店圣地Funky，全台第一把交椅的光环黯然失色，首度发生人潮下降的状况。由此窥见当年teXound造成的连锁反应在男同志圈社交空间的影响。

从摇头店到趴场 身体与欲望的解放

与黑道小弟谈笑风生，不是摇头丸带来唯一的和解现象，它也把爱ㄍㄨㄥ的人从捆绑中释放，把深受社会歧视、对身份出柜充满压力的许多男同志心底的欲望彻底挖掘出来。这是后来轰趴盛行的原因。(编按：ㄍㄨㄥ是台湾用语，有矜持着、硬撑着、紧绷着而不动作的意思)

男同志开始大量涌入teXound，应该是从两群男同志舞客在跳舞时把上身衣服脱去开始！逐渐吸引越来越多的男同志占领teXound。甚至到后来，男同志从这家舞场的少数，变为超过九成的绝对多数族群。

MDMA使用时的亲近感，让舞客卸除许多外在的武装，包括道德束缚、个人放不开的旧习惯、社会礼教规训。摇头丸的药物效果不属于迷幻，并不会改变人的本质，也不至于让使用者失去自主意识；但是它召唤的是心底的想望，让人回归个性里的原始，把被框架的个人潜质、欲念释放出来。

在美好音乐的烘托下，使用者会有强烈的动力想要掌握身体的自主，而抛开衣物裸露上身的自然状态，成为teXound里男同志最释放的动力。

带着药物解放道德枷锁、解放身体、解放性爱角色的男同志在舞场派对活动后，发展出饭店派对续嗨的社交形式，也开启性爱派对的风气。参与过性爱派对、体验过药物与性爱逾越／愉悦的男同志人数逐渐扩展，人数增加的速度也让其他未曾参与摇头活动的男同志在寻找性爱对象时开始面对有人提出「ESP」(Ecstasy Sex Party，药物性爱派对)邀约的冲击，也开启尝试用药的性爱经验。

性社交场域的转换 三温暖与公园族群开始减少

男同志性社交的场域，从过去的公园、三温暖，急速转化为趴场。

摇头店建构起来的社交网络快速取代并凌驾过往的社交网络。网路交友空间的成熟发展，提供这一波连结的新管道。最具代表性的是，2001年起人气旺盛的公开约炮交友版面「蔷薇留言版」（已经瓦解），以及至今仍屹立的男同志最大网路交友空间「UT」。

佐证观察到的几个指标——各地男同志三温暖客群明显流失、UT不断涌现「ESP」的需求大增——可以证实药物性爱派对数量的大幅扩张。全盛时期的药物性爱派对，人数可以高达50人，甚至百人，高档饭店是最常被用来聚集的空间。

随着大型轰趴不断地被警察临检查抄的压制，约趴管道逐渐从以往公开的「蔷薇留言版」隐匿到更私密的人际网络。轰趴规模也从过去动辄超过50人的饭店场域，转移到缩小为5-20人的小型私宅场域。根据2008年上半年一项非正式的网路调查，200名投票者在过去半年内曾参与过的药物性爱派对人数，20人以下的占了九成，五人以内的则约占五成。

轰趴名符其实地回到私密空间的Home Party，公权力却依旧继续打压。闯入私领域抄趴，成为警察向媒体或社会宣示公权力的展演舞台。

而欲望，不是公权力可以打压的。它，只会自己寻找出口。

公权力打压下，不坠的摇头空间

2002年6月8日，苏永康在teXound被查获摇头丸，媒体大肆报导

，事件后，庞大的压力逼得teXound走上关门之途。原班人马在2004年悄然地以AXD之名另起炉灶，追随者不但没有减少，反而更多。AXD于2007年初改名 Jump。名称换了又换，参与派对活动的人潮没有稍减，也从来没有摇撼它在全台湾男同志圈，甚至亚洲男同志社群里的盛名。

每月第四周，以「Follow Me」为名的派对依旧挤得水泄不通，甚至寸步难行。不只台北都会的男同志聚集，其他城市的男同志也视为「电音圣地」而前来朝拜，派对中不时可以听到说着广东腔的香港人、讲日语的东瀛客、还有来自新加坡的男同志。

偶尔，警察仍会到Jump进行临检，音乐赫然停止，灯光大亮。虽然不再有早期把所有人带回去验尿的「壮举」，查完身份证之后，还是会看到有几个人被带走。或者，穿梭在Jump外的警察巡逻车，还是牵动着外出者紧绷的神经，稍不注意，只要被警察自由心证认定有嗑药嫌疑，就要面对警察突如其来的临检要求，看证件、翻皮夹，或甚至祭出带回警局验尿的手段。

尽管这些以公权力介入个人生活形式的威胁从来不曾消失过，男同志族群对于电音摇头吧的需求却依旧存在，而且参与者盛况不坠。

被称为摇头店的电音pub是男同志轰趴连结的发源地，在轰趴从2000年的大型活动转入现今的小型聚会之际，全台最具规模电音派对里的狂欢持续摇摆挺进。这种集体的挺进，带着解放的意识，在国家机器随时以法律伺候的强大压力下进行着。

三、欲望书写：《趴场人间》《摇头花》男同志摇头文化与趴场纪实

这是新一波的药物解放浪潮。台湾男同志社交文化在药物与身体关系改变的撞击中，重新开启了新的（用药）身份认同、男同志情欲互动关系、身体自主意识；而警察临检、国家机器公权力、与个体自主等议题的辩证和论述，也蓄积个人药物解放研究论述的新能量。

参与茫文化的男同志众生，以肉身实践了新的生命体验，经历激荡身体潜能的历程，并且因为被法令压制而将（用药）身份隐没于公开社会的抵抗或沉默经验，让许多人从不能公开的同志身份衣柜，进入另一个噤声隐姓埋名的「用药者衣柜」，继续过着穿梭柜里柜外的两面生活。对个人身体控制虎视眈眈的国家法律，让参与者面临（在公开场合）说与不说的抉择，其背后牵扯的是各种权力机制的压制与消长。

这种压抑与限制，使得卷起狂涛的药物文化中，自身经验的书写与记录，呈现与现实极不对等的空乏；不加留意关注，这些已有丰富累积的当代重要文化样貌仿佛就要人间蒸发。特别是涉及亲身经验、可能指涉到特定个体名籍法律责任的第一手体验，仅留下凤毛麟爪。

《趴场人间》⁵与《摇头花e-Flower》⁶无疑是这一波摇头文化与趴场风潮中，最珍贵的纪录与书写。

《趴场人间》小说对男同志药物文化的风起云涌、轰趴活动的历

⁵ 略浪着，台北：基本书坊，2008年。

⁶ 大小D着，台北：商周出版，2005年。

史场景，有深刻的描述和纪录。作者喀浪勇敢面对赤裸写实的趴场实务经验，以最直接、不掩饰的叙述，完成这篇文采飞扬、惊心动魄的小说，也检视、纪录这一段历史经验。

「2F」⁷虽然在「teXound」歇业之后，接收了大部分的摇头客源，但也流失了不少害怕被临检的同志客群；而三温暖的生意自从摇头风盛行之后，就一直没再起死回生过。(p. 8)

在续摊店、KTV包厢、露天派对、艺文特区都被警方频频临检、解high的状况下，饭店和自己家里可说是最保险安全，也最不会被打扰的地方了。当时在饭店及住宅里办的Home Party渐渐多了起来。……

那时几乎天天可以在网路上看到有人张贴轰趴的消息。……有些人连摇头吧都不去了，专心玩这种私趴，一方面顾到了安全和保险，另一方面，则是可以进行更刺激大胆的游戏。(p. 9)

在网上找一般会被要求给照片或直接见面验货，合格的成坐上宾，卖相差的谢谢再连络。……说起来这有点现实，游戏规则订的好像长得抱歉的人都没有玩趴权利似的，不过这也算是一种过滤的方式，谁会希望在轰趴上遇到一大堆妖怪呢？又不是去观落阴。……圈子内的弱肉强食，人间冷暖，是非常可怕的，这一点我深深体会。(pp. 13-14)

喀浪的文学性描述风格，贴近轰趴现场的气味与律动，重现趴场人物high翻天、对性不受束缚的翱翔姿态；也将欲望趴场发展出来的社交惯例与人情冷暖，在读者面前重现。

故事中的男同志对性爱、对身体直接不扭捏的开放态度，层层迭迭引人入胜的情节，透过文字，宛如药物冒险旅途上的山峦迭起。非常准确传达现实中轰趴参与者的心境与实况。

⁷ 2F前身为@Live Pub，为提供teXound参与者在周日早上十点结束后续嗨的空间，后来发展为白天场的摇头店，每个周日下午是最多人聚集的黄金时刻，成为teXound之外同时期规模最大的男同志摇头店。

参加轰趴一定要用E (Ecstasy摇头丸) 吗? 银爷去的场子几乎都有使用。试想我们是中国五千年历史传统思想包袱下的产物, 要清醒时在一大群人面前做起来, 真的干不下去。撇开一些经验老到的人不说, 吃颗摇头丸high了起来, 要做什么都无所谓。……轰趴中有些人会带威而刚, 到时候如果真的硬不起来, 能够派上用场。(pp. 22-23)

跟银爷私交很好的主办人叫大头, 他不只上面的头很大, 下面一样惊人。我还记得他第一次遇到小钟, 就把他拖到厨房去比大小。当时我跟David也在场。「听说你的也很大。」他对小钟说, 内裤顺便一脱, 把那话儿掏出来时, 好像是去菜市场买菜, 回到家把白萝卜拿出来一样自然。我们那时E才刚上来, 大头的白萝卜跟小钟的黑萝卜在我们面前摇摆, 好一幅超现实的农村乐。(p. 36)

那是由男子们互相推挤的造山运动, 兴奋堆高近数以千计的高原地形, 搓揉摩擦充血加热, 形成了初级喀斯特地形、阳具地貌, 最具代表首推石林。飞过大阴茎小阴茎大石林小石林, 大大小小阴茎阴茎……造访莲花峰、剑峰池、人间仙境、凌峰千仞、双鸟渡食、象踞石台、凤凰梳翅、出水观音、千钧一发、石柱擎天……Mark和我像是生出了双翅, 似别人讲述濒死经验般灵魂腾起, 俯瞰趴场上空, 飞越纠缠男体, 用尽全力喷射, 感受生命虚无…… (p. 38)

对于社会舆论想当然的「多P轰趴=高传染风险」的想像与刻板印象, 咯浪没有遗漏去勾勒一幅让爱滋防治官员意外的画面。接近趴客用药心境的诙谐笔法下, 享受性愉悦/逾越的轰趴参与者、主办者, 对于趴场性安全同等重视的务实概念, 比空喊爱滋防治口号、却常不在意防治成效的官员还要有意义!

趴上大多会备齐足够的套子和KY (润滑剂), 有时还会提供Rush给大家闹, 让零号放松心情。这些都是要花钱的, 想白干一场的人千万别想得太天真…… (p. 28)

保险套, 润滑剂绝对不可少。做1号要勤换套子, 不要以为别人的命就可以糟蹋。曾碰过有的1号一次要服侍好几个0号, 但

换人的时候套子却忘了换（有的是懒得换），这样子很危险，要是上一个0号有病，那下一个被插的人不是很倒楣吗？所以一根肉棒虽然是一对多，但套子记得只能one by one，用过一个就要换了。1号千万别担心在换的过程中工具会软掉，基于安全的考虑，0号会有耐心等待的。（p. 34）

大头后来在饭店开轰趴，不晓得那儿学来的鬼点子，居然在炮房里安排几个「性服务生」负责替人弄硬、吹硬，无所不用其极。爱滋防治做得好，还帮人带套套，真佩服他的巧思。不过宝姨说性服务生最好不要碰，他们大多是条件较差的人，所以才会去做这种工作。不用付钱（听大头讲还是志愿役）又可光明正大地碰别人私处，何乐而不为？（p. 37）

《趴场人间》小说中有令人称羨、被人前呼后拥的趴场宠儿光环，描绘性爱与药物享乐场景的同时，却也未逃避面对警察临检压力下，参与者仓皇、动荡、气愤、挣扎的情节刻划。在令人拍案叫绝的字里行间里展露趴客游戏人间的生命哲学，同时也读到茫后清醒时，内心浮现的犹豫和内省声音。

故事中的人物颇多叫人啧啧称奇的特殊本钱、诱人体态，作者不只让绚丽的情节绽放令诸多男同志飞蛾扑火的诱感情节，也没少了对于法律伺候下被勒戒者黯然失色的关切。梦幻与现实并陈地叙说着趴场文化的真貌。

隔一天，才知大头家被抄了，大头打来的，还怀疑是否是我们报的警。我们怎么可能干这种事呢？天地良心。我还怪他不接我电话，一定是那两个丑人干的事，面恶心也难看，吃不到葡萄干脆放一把火全烧了，同志败类，人渣。我们运气好，大头说，当天真恐怖，警察搜索状都准备好，破门而入，那些人脱光光，有的还在办事，灯一亮大家都傻了眼。警察的态度非常恶劣，叫全部人蹲在地上，媒体也来拍，毫无人权。

地上有套子和摇头丸，大头赖也赖不掉。「早说就叫大家不要戴套子」，大头说。不过那些毒品谁也不知道是谁的，没人敢

承认。后来全部的人被带到警局去验尿，有些被抓第二次还留了案底，事后继续被追踪，真是没品到极点的国家机器，大家都被践踏好玩的。

大头被送去勒戒二十几天，我和Mark跟他说，在勒戒所就好好表现，当个自学青年，表现良好说不定关一下就出来了，出来之后又是一条好汉。

不过大头之后就没有东山再起了，不是他不肯，而是他得小心，再犯可能就会被抓去关。圈子里总是现实，大头失去了光环，随时也可能给人添麻烦，虽说他当时朋友很多，但也结了不少梁子。勒戒出来他依旧心痒难耐，只好跟着我们这一帮，到处去玩趴。一些人卖银爷的面子，一些人就不卖了。至于那些尝过大头大扁的人，因为趴场里的巨根总是不断推陈出新中，所以他的也被人不屑一顾。(pp. 43-44)

有别于上述《趴场人间》聚焦于男同志轰趴场域的性爱体验经验，由一对男同志伴侣所书写的《摇头花e-Flower》则对于摇头／瑞舞文化的社会结构和议题提出更深刻的书写与讨论。书里从药物使用者的眼光，凝视社会的种种文化现象与议题。

对于公权力无所不在的压迫，作者大小D在看似俏皮的语句里，却隐隐透着批判的力道。

台湾，叫人失望得更彻底一点。首先，讨厌的条子大哥整晚不用睡觉地到瑞舞场地，要你拿出那张自己都不想看的身份证。好啦，条子大哥也是为了怕舞会有坏份子的存在。那又怎样呢？众人心中只有爱与和平，也生不了啥是非。条子还会说：附近的居民抗议太吵了。真是活见鬼，台湾的户外瑞舞不是在深山，就是在杳无人烟的海边，想必那些千年古木和水底鱼儿也会觉得来劲吧。运气坏一点的，全部的人被抓回警局验尿，呃……『顺便』验HIV，舞客人权与尊严荡然无存。

除了条子大哥，窝里反也令人头痛。警民关系打点好了，红包送了，轮到别家舞场打电话去报案（想必报马仔也送了不少红

包吧)，原因无他，就是户外瑞舞的场子抢了他们的顾客。舞客只好像火山孝子，乖乖回到自己的「东家」去。

办户外场子兼创意楷模的DJ和舞场老板们鹬蚌相争，钱全变成红包送给条子渔翁。到头来，条子荷包饱饱，钱就从我们这些傻瓜身上榨来的。

从早几年的大稻埕到近来的阳明山瑞舞，台湾的户外瑞舞大多不得善终。为了这个理由，我真不想住在台湾。(p. 41, <R.A.V.E.R.>)

台湾的药物使用者面对药物资讯缺乏而必须「以身试药」的戏剧性经验，在大小D的笔下，成为自我解嘲的搞笑故事。戏谑之余，不忘记轻描淡写却寓意深远地点出，(在法令限制下，除了官方恐吓式的负面资讯)药物使用者完全无法取得正确的药物辨识资讯，透露出对于使用假药经验的无奈与评议。

那是个星期五，我们打算用新买的药去给他好好「么」一下，不过多疑的我害怕有买到假药，就跟大D说，我们应该先在家里试试看，看到底有没有用。于是，我就吃了一个那粉红色三角形。

哇靠，那时候我还想，真是好吃，还是柳橙口味的，喜孜孜地跟大D报告，结果话还没说完，我就倒头大睡，睡了整整三个小时，连party也错过了。

我猜，这一次含泪播种，换来的是FM2，或是某种适合加在果汁里的迷奸药。

后来，大概是连孔子都看不过去了，终于让我们认识了真正有用药的朋友(哈利路亚!)，我们就开始过着有药(而且是真的药，最多只是不强)的生活了。如果我们一开始就吃到真药，或是有人教我们如何辨别药物真伪的话，也许这条路走来会容易点。但这样也好啦，原来，『含泪播种』是应在『以身试药』这件事情上啊!(p. 38-39, <我们的假药经验>)

书写者的药物体验，不单单是描绘药物作用当下的状态与感受

，对于幻旅之后的身体状态和日常生活的交迭经验，也记录了当下的有趣心境。社会舆论总是认为：「药物使用者生活必然堕落混乱」、「幻旅经验与日常生活必然势不两立、格格不入」，大小D的这段故事，不露痕迹地翻转这种刻板印象。

我已经记不得我们何时开始收看这个节目，可是自从开始嗑药，收看「玫瑰瞳铃眼」就变成我们每周幻旅的最后一站，嗑完药的周日晚上，看完「玫瑰瞳铃眼」，我们才能安心地上床睡觉。

损友们总是对我们的行为嗤之以鼻，虽然不便当面表示我们的行为实在有损「嗑药雅痞」的电音前卫形象，但是我们当然看得出来，那些微笑的背后，还真是欧买尬的「玫瑰瞳铃眼」啊！

.....

印象最深的一次，是有一集讲一个叫做阿莲的可怜女人，遇人不淑，.....真是好悲惨。演员演得落力，我在电视机前面也哭得不落人后（E后忧郁吗？），只觉得阿信也没她伟大。隔天我还不遗余力告诉同事我的真情流露，结果同事纷纷走避，像是怕被传染蠢病，险些与我割席绝交。

唉！大家怎么都这样不了解「玫瑰瞳铃眼」呢？其实「玫瑰瞳铃眼」是很有深度的啊！.....经常采用艰涩的倒叙手法，.....有时候，甚至还会在真凶的倒叙中，再加一段倒叙，.....看！这是双倒叙呢！.....

还有一些人其实很爱看，可是他们经常不好意思说，.....

唉！何必那么《|∟》呢？身为一个「玫瑰族」，又不是痔疮或石女，当然要骄傲一点。如果大家在E后都看这个节目，搞不好就再也没有E后忧郁这档子事情了。（pp. 59-63,〈我爱「玫瑰瞳铃眼」〉）

《摇头花e-Flower》和《趴场人间》书写的对象和纪录大都是1999年至2003年或2004年左右的场景。经历过teXound最早时期空间经验的大小D，缅怀起早期那段「开疆辟土」年代的故事与记忆，忠实

地纪录着有别于主流媒体报导中刻板描述的特定人种，反而是三教九流在teXound共处一个屋檐下的精彩多元样貌，以及用药初始对于药物解放后亲近感所带来的和平的美好梦想。

我们这一群疯癫，曾经因为同性恋的身份在teXound遭黑道小弟掌掴。它的厕所是如此污秽不堪，脏到你觉得蹲在马路边大便还可能比较文雅干净。烟雾弥漫加上地板黏满口香糖，会让你心疼自己的肺和新款上市的New Balance慢跑鞋……。即使缺点这么多，它仍曾经是电子舞棍冥思与狂喜的圣殿。

teXound不甚干净，也不甚安全，却是当时全台北电音放得最好的地方，也是最包容的地方。你可以看得到舞跳得最好身材最好的男同性恋、将电音跳得像摇滚的女同性恋、跳得最糟的台客、出场的妓女和嫖客、还要赶毕业论文及期末大小报告的研究生大学生、电影刚刚杀青的导演和演员及后制人员们、爱书写骗钱的文艺作家……三教九流，除了保守的小中产和有道德洁癖的人外，社会最底层和最上层的人都在这里。一起进行一个既神秘又狂喜，仿如以身体献祭的异教仪式。

某个周日的清晨九点，有个同性恋对着台下狂舞萤光彩带，二、三百个同性恋在台下蹦蹦劲舞。太平日子就是这样吧？我们没有经过战乱和迁徙流离的这一代，总以为人人平等没有歧视的日子是会来的。而我在teXound，似乎看到这样的乌托邦。这样的光景曾经让我感动得想哭，台湾瑞舞文化似乎正在生长中，走向一个不分性倾向/性别/种族/、HIV+/HIV-的大一统。(pp. 118-119, 〈缅怀teXound〉)

四、结语：

MDMA/摇头丸创造了一个历经药物文化洗礼的新世代，参与者前仆后继、不断扩增的现象，说明了法律体制、国家机器警察再怎么强势取缔、恐吓，仍然无法阻挡这个世代对药物解放的需求。即使保守团体强势修改儿少法的同时，让性污名更强化、性权饱受

侵犯，卫生主管部门从不间断以「高危险群论」继续复制「男同志=爱滋=多P轰趴」的爱滋污名，投身药物轰趴场域历程的男同志依然真真实实地存在。

被法律与国家机器压制的（派对）药物文化、被污名化妖魔化的性爱轰趴，在社会舆论的描述中，只被呈现充满负面评价、甚至远离事实的述说；对于药物使用者与性爱轰趴参与者的真实人格及各自不同的生命脉络，还有药物、轰趴文化背后更繁复的性社交样态、同志社群的互动形式，全都因为不符合主流价值中的特定生活形式，而被刻意打压，停滞在「罪犯式」、「妖魔化」的肤浅、单一面向描绘。

到底ES轰趴是如同卫生单位、社会舆论描绘的、应受谴责的（感染）危险场域？或是男同志追求欲望解放、身体解放的个人生活方式选择？

在舆论不断谴责ES轰趴参加者，甚至污名内化到部分男同志自身也跟随大骂轰趴参与者，这样的性道德诉求和忠贞论述，真的能够、或真的是为了减少爱滋感染者的增加吗？或者，仅仅是对感染者污名的强化呢？

男同志如果真的能够做到不搞ES性爱轰趴，难道这个虚假的社会就真的能减少对同志族群的污名吗？

防疫不应该是超越性权、人权的更高价值。更何况，现行官方防疫基调的「高危险群理论」和「只讲筛检绩效，不管真正防疫成效」的政策，实在经不起严格的辩证与检验。

在男同志族群追求多元性自主的实践经验中，性愉悦与性安全并不是必然得切割或取舍的对立价值。然而防疫官员和社会主流舆论只会打压特定族群的多元性实践、个体生命经验的探索，空谈以

主流性道德论述为基础的防疫手法（单一性伴侣），对性少数的基本性权、感染者的社会处境视而不见，甚至加入成为深化污名的帮凶，不只让爱滋防疫成为缘木求鱼的空谈，制造整体社会对爱滋集体恐慌的错误政策，反而让更多人陷入无知的感染风险处境。

轰趴风潮如同一股巨大的浪潮，男同志社群无可逃避地站在浪潮之上，观察与纪录这一个世代面对浪潮的身影，无疑检视这一个世代，到底是透过轰趴风潮激荡出新的运动能量？或者是一个不小心，被这巨大的浪潮吞没灭顶？

在浪潮来得如此迅速、猛烈的当下，我们先行捕抓到刻划入微的书写，也借此纪录整个轰趴文化场域演变的脉络，提供为当代台湾男同志文化现象展现与省思的基本素材。

过去近十年以来，男同志轰趴风潮在背负传布爱滋的谴责声，以及对爱滋、对性的污名化的原罪纠葛中，整个男同志社群持续以对抗迎战或闪躲相应不理的不同策略，各自寻求安身立命之道与性身份实践的场域。台湾同志运动史对这一个世代的纪录少不了这一笔。

巨像：优势男同志的文化再现¹

郑圣勋

欢迎来到错误的这一边。——Angela Carter²

前言

2008年的春夏之交，在丁乃非的鼓励下，一晚和孟哲与喀飞喝酒时，向两位朋友提起或许可以在2009年的文化研究年会组一个关于当代男同志的文化展演的相关panel。孟哲的论文非常精彩，前所未有地以这么大的篇幅铺陈了当代男同志里的兄弟关系；喀飞长期在运动圈走跳，好希望他留下一点关于经历过这么多抗争岁月的宝贵文字。不论是已然积累的文字，或是谈到各种知识与经验的厚度，两篇朋友的作品当然比较重要，混在这个panel里，我已经觉得学习、获利的东西好多好多了。原先是想写自己比较熟悉的部分，就

¹ 这篇相当不明所以的文章除了是对同志文化的展演做出一点点的回应与想望，更要借以纪念与三位好友的情谊：两位是认识十多年的高中同学Linus、James，以及研究所时认识的孟哲。1990年代的高中生们对于同志语境的言说，好像比现在就颇为干涸的状况还要更荒芜一些，我们在高中从未谈过同志的话题；十余年之后，举凡同学会、打牌吃饭，面对恋爱、结婚等等的话题，对两位好友也从非易事。很抱歉我站了讲话的轻松位置，常常我并没有反省、意识到身处学院以及双性恋的优势，无意间却也用尽了太简单的批评，让James几次有些无所适从。真是抱歉，虽然James从未指正过我。希望James可以尽早实现同居梦想，希望孟哲可以快些走出「哥」的深门大柜，希望Linus永远青春可爱。

² Angela Carter着，严韵译，《明智的孩子》，台北：行人，2007年，p. 7。

是二十年来台湾关于男同志文本的文学批评该怎么被回应与问题化，然后进一步逼自己摸索想像中的queer观点的文学批评可不可以说得更清楚一点。动笔了一阵子之后，读到孟哲与喀飞寄来从网路上转载的情色小说，我非常诧异于自己居然对这些与忧郁同步开展的情色政治这么陌生。以现在的状态，自己写的男同志文学批评的叙事会真的有抒情的真实性吗？

深深自觉到，关于男同志文本的文学批评以及该怎么被问题化等等，真的是其次的问题了；重新审视自己的身分位置才是我对男同志议题该走的第一步——「欢迎来到错误的这一边」。但是「错误」其实应该被区分为两种，少数语言的、喑哑的、疯狂的、无法名状的，是消隐在「错误」的一边；然而，其实有另一个我一直没看清的「错误的一边」，就是如何站在政治上属于优势者、压迫者一方的「错误」，例如这个议题里即将提到的优势男同志。站在这样的错误一隅如我，好像反省才是最该做的。

同志中的弱势性少数，那些被主流社会所排斥或甚至某些优势同志所不屑的C或娘的男同志，变态或可疑的同志性行为实践等等，在性／别社会运动中，在批判知识圈的性／别论述中，是属于「正确」的这一边。那么，阳刚man的或甚优势（看似健康阳光）的男同志，是否就是「错误」的这一边？这是我想提出的问题。

纯真与其反面

黄道明在近十年前发表了〈召唤同性恋主体——浑名、污名与台湾男同性恋文化的表意〉一文，提出了同志如何被污名，以及污名如何发生的结构性观点。这篇文章的代表性意义或许正再现于〈召唤同性恋主体〉这个文本所引用的文献不断地被其他研究者所援

引。最常在其他作品中出现的引文，应该要属Butler关于召唤主体的叙述：

召唤主体所用的记号并非陈述性（descriptive）而是具有就位性（inaugurative）。记号企图引介现实而非传送既存现实：召唤主体的记号借由征引（citation）既有的成规惯例来达成引介。其目的在于确立个体转换成主体的过程，在时间与空间里生产制造其社会面貌。记号的反复运作，久而久之便有了它沉积其定位（positionality）的效应。³

十年间反复运作与彼此征引的记号，沉积、定位着各式各样的不同样貌，面对着不同型态的主体。或许Butler的这段话，除了解释「浑名、污名」的成形，其实也可以引介不同的相对位置的记号座标，譬如说男同志的性幻想结构如何被生产与认识，关于一个完美的纯真性感典范如何地渐渐积累。以下节录自Soye于2002年左右的作品〈一手无法掌握的男人·一〉：

今天是我们搬进学校宿舍的第一天，刚才跟室友一起吃过晚餐，互相自我介绍一番。距离开学还有几天的时间，所以大多是在整理房间。

欧守逸话少家当也少，应该是有在练吧，整个人看起来都很man，东西整理OK后就去浴室洗澡，看着他的胸肌把背心撑地股股地，超想捏一把的，干。另一位室友是胖胖的陈正祺，还有三箱纸箱没打开，两袋手提袋也没开，但是已经累到趴在床上休息。就像是一只...呃...嗯...，就是趴在床上啦。

自称为班草的林学嘉东西都还没有就定位，不过镜子啦，还有一大堆乳液、保养用品早就已经琳琅满目摆在他的书桌上面。真不知道是拿来当书桌还是化妆桌？一直嚷着要和外文系联谊，唠叨弊了，又不能不接话，真烦。

³ 黄道明，〈召唤同性恋主体——浑名、污名与台湾男同性恋文化的表意〉，收于何春蕤编：《性／别政治与主体形构》，台北：麦田，2000年，p. 112。原文引自Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, London: Routledge, 1997, p.34.

我将带来的床垫，棉被铺在上铺，眼看东西今天是整理不完，索性先拿出电脑杂志来。一股脑往我新买的枕头躺下去，慢慢翻阅杂志。

就在此时，欧守逸洗完澡，开门走进寝室，却让大家不由自主地赞叹起来。⁴

小说里的两位男主角分别是柳丁、一手，上述的叙事者是第一人称的柳丁先生。第一集里几位角色们登场时，作者以出色、简洁的叙述，让读者知道柳丁不是像室友陈正祺一样胖胖的，也不似林学嘉爱保养、爱漂亮，柳丁先生是不使用保养品，不花枝招展的，他比较随兴如「眼看东西今天是整理不完，索性先拿出电脑杂志来」。在第九集里，两位主角的恋情终于从暧昧、猜想，到彼此认定、告白；下述的对白是发生在两人正享受欢愉的性爱：

我呼了一口气，欧守逸与我深情地对吻，他温柔地将我放在床上。

看着我微笑说「柳丁，我好像在作梦一样，告诉我，这一切都是真的。」

「干！没事说这些肉麻恶烂的话干嘛！越听越欠干！」

「哈哈，你讲话越来越粗鲁了，跟你的帅脸不搭。」

「那你咧，还叫一手咧，现在都软掉了，还什么一手无法掌握咧！」我握着他笑着说。

一位帅气，一位强壮，为了建构更赋有绮思旖旎的精彩性爱，两位主角在作爱时也充满了阳刚气质。

特别在流行文化里，男同志文本的主角往往不会是阴柔的萤幕印象。从《孽子》、《十七岁的天空》到《盛夏光年》，不论主角萤光幕下的性向为何，主角总是让阳刚异性恋形像的演员担纲演出，他

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

们的身体形像需要是强壮的，性格上常是寡言、不擅言词、害羞、单纯，带着大男孩气质。上述的小说也是如此，在小说人物的设定里，花美男林学嘉不是同性恋，而他的最大功能或许是用于对照男主角柳丁，柳丁的帅气是不纤细、不阴柔的，当然，更「自然」、「率真」的帅气在同志文学的脉络里所象征与召唤的欲望，是更man、更阳刚的。

美丽的、花枝招展的男同志形象绝大多数是配角，两位阳刚主角的恋情在生产与需要的供需结构里越来越坚固、确立。或许我们可以参照约莫是六年后的另一篇广为流传的小说，JUST9T在2007年左右的作品〈翘臀大扁体院弟〉。小说的第九章是〈小狼狗的自白〉，作者设定本章的说话者是一位即将出柜的体院同学：

教那个上班族man货游泳后，我对他越来越有感觉！.....

某天学长（学姐才对）送走炮友时，顺道到我房间看看我！学姐从我房间门口探头进来「你怎都没出来走走？？会得自闭症ㄟ」「没啦～」学姐走进来「有心事？？来～告诉姐姐」哈哈！嗯～他是男生...这只是个臆称！隔壁忽然电音大作应该是另一个室友回来了！「小威～你办趴ㄚ～开那么大声不怕邻居报警ㄚ～」.....

学姐很故意的一把把我抱紧「他心情不好～」小威也过来要一起抱「哈哈！你们很无聊ㄟ我会被闷死啦！」被两个壮男夹在中间浓到可以薰死蟑螂的香水味 ㄟ~~快窒息了！

我一五一十的把那个上班族man货的事情跟两个室友讲，希望听听他们的专业（喜欢男生的专业）！他们先不可置信的看看我「你说你现在变成是gay了吗？」「嗯！不知道ㄟ但我满喜欢他的..这样表示我是吗？？」学姐摸摸我的头「孩子，人天生本来就有同志倾向ㄚ」.....「不知道ㄟ～烦ㄟ」这跟喜欢女生时的感觉不一样！而且我快当兵ㄟ我怕兵变！（我好像想太远了）我看看学姐（像学姐每日一炮的同志世界真令人担心）.....

「别担心！让我鉴定一下就知道了。下次你拍他的照片给我

们看丫！」ㄟ对ㄟ！这两位仙姑道行通天的 一眼必能识破所有的妖魔鬼怪！⁵

文中铺陈的是男主角小狼狗先生的认同与出柜过程（如文中偏好的阳刚味的话来回应好了，就像体育台转播NBA时最常说的，「真是上篮得分得轻松写意啊！」）。在主角的出柜过程里，小狼狗先生以两位已出柜的学姐们为对话对象，他们告诉了小狼狗先生情欲的可能性，但就是前文中的林学嘉先生一样，他们也用以反衬小狼狗先生不属于同志社群的身体形像；「不用香水」、「不听电音」的「质朴」，更透露了小狼狗先生不似同志圈的每日一炮，甚至纯情地担心一段未发生的恋情的兵变。小狼狗先生长大后会变成有许多种可能性的大叔，但应该不会变成上述的好心姊姊，不会变成通天仙姑。

但我想我们先别急着用政治上的正确与否的位置来批评文中对男同志社群的肮脏、不安观感，以及其接续异性恋的身分扮演。让小狼狗先生倾心不已的man货男主角在第十六章也有一段自白：

朋友都说我这年来变了 竟开始放弃玩乐 全心全意都在工作上！！不知道ㄟ～就觉得圈子内不是淫～就是乐的生活；出道这么久也该玩腻了！！自己都眼看要三十了还一事无成的....事业没有成就，爱情哀～也没遇到真爱！！这.....

〈翘臀大扁体院弟〉的连载相当长，读者的鼓励与回响更是热烈。这篇小说在许多程度上或许再现了man货先生对于同志圈的淫乱印象与对此状态的疲惫，而小狼狗先生的被书写、创造，也道出了作者所期待的「真爱」形像：强壮性感的身体，以及禀赋质朴的气质——从不用香水、不听电音到双性恋。这位纯朴的大男孩应该是相当具

⁵ JUST9T, 〈翘臀大扁体院弟〉, 2007, 引用自TT1069网站。

有召唤力的，如读者Watchme的回应：「我超喜欢这篇文章的，也已经看了三次了，希望我也能够遇到这样的一个对象就好了。」对于小狼狗先生的渴望，以及期待小说中的两位说话者都可以离开迷乱的浮沉欲海，成了这篇情色小说的读者们的诉求，如IDO125的回应：「真的好看喔～～而且很像平常发生在你我的事～看起来他们的感情路会蛮坎坷的～希望结局是好的。」以及读者大只熊熊的回应：「该死，入戏太深，整个心情也跟着上下起伏了起来。」「发生在你我的事」可能指涉的是与心爱的人的聚散分离，而我确信其中最应该被追认的，是这是一篇依循着对于同志圈的耽溺与疲惫完成的作品。作者与读者的共同欲望，很可能都是依循着香气与电音纵横的两位仙姑的反面世界来擘画、完成。但这个世界也是这篇小说借以落籍的地方，唯有出于这个强大的情欲渴求，这篇近五十集的大作才可以完成。man货与小狼狗先生同时存在于这个作者与读者们所铺陈的世界的外边与皱褶，唯有如此，两位主角也才可以离开这个令人无比心碎、疲惫的地方。

〈翘臀大扁体院弟〉这类表现优势同志处境的同志文本，在不论恶意的（这我就不说了）或善意的批评话语里有时颇为简化，这些批评者总是温柔而极为严峻地警惕我们：莫忘记弱势性少数同志的更艰困的存在。但是这种批评方式，就和轻易地批评一位男同志决心走向man路不甚正确，或是责备一位男同志厌恶同志圈的淫乱，以及最常出现的对于恐C、讨厌娘娘腔等等状态的挞伐，似乎是同样的公式批评，而缺乏了一些更为细致的论述与区别。

在这一段文字被完成之前，我好像没有认真想过一位娘娘腔到不行的青少年，要和多数异性恋同学一样自在地穿着嘻哈装扮会有多么困难。对于一位在这个世纪长大的青少年男同志，最恐怖的情

况可能莫过于同志议题好像看似有些松绑，但却无法不对自己的阴柔特质做出暴力的决定：要不就一路往man的路线冲，要不就只能往diva的路线奋力一搏，出了柜之后还有man不man的柜，还有哥哥的柜，柜子何其多。

不正确的问题

朱伟诚曾经对同志社群与主流文化的共鸣、靠拢提出过深刻提醒，同志社群里所建构的「坏的同性恋」，是多么令人伤感，不该发生的情形：

同志运动所致力争取的那些权力，对于同志社群可能造成的效应，是否其实是加强了部分同志与主流的靠拢，因而营造出「好的同性恋者vs.坏的同性恋者」的「弱势出卖弱势」的代罪羔羊效应——后者这种为了获得主流的彻底接纳，所以内化主流价值，并且以排斥同属同志（或性少数）社群中某些「不当行为」或「坏分子」以迎合主流。⁶

同志运动中常常提到上述论点，是因为以这样的「好的同性恋」用以排他的现象愈来愈强烈。对于变性欲者以及阴柔的男同志，似乎最粗糙也最有杀伤力的话莫过如此：同性恋与「常人」无异，只是爱的对象是「一样的」同性——这样的论述总是很轻易地就擦拭掉了性别的种种差异，在回归「原初」、「相同」的欲望下，男同性恋是与异性恋男性「一样的」男人，「所以男生就该有男生样」，「我爱的是男生，不是娘娘腔」，而很容易忽略了「相同」本身也是一种严格的排他、建构。如同何春蕤在以下的引文中所述：

⁶ 朱伟诚，“Queer(ing) Taiwan: Sexual Citizenship, Nation-Building or Civil Society”（同志·台湾：性公民、国族建构或公民社会），*Journal of Women's and Gender Studies*（《女学学志：妇女与性别研究》）15（2003）: pp. 115-151.

1990年代初期女同性恋社团在女性主义滋养下刚开始出现时，就已经在专属刊物《女朋友》中对T婆角色中蕴涵的（异性恋）性别含意多有微词，对阳刚女同性恋的性别表现有异议，并高举「不分」为女同性恋最高指导原则。而在性别政治氛围中逐渐开始思考出柜问题的男同志，对于高度阴柔形象的CCGay（sissy gay）原本就常大加挞伐，抱怨他们印证了男同性恋的刻板印象。⁷

何春蕤所批评的「不分」的最高指导原则是非常危险的，这非但完全直接扼杀了双性恋论述的全部可能，也让处于「分」地明明白白的状态的「T到不行」、「娘到最高」的同性恋者完全陷入绝境。

当一个高度阴柔形像的CCgay是很辛苦的。关于他的自我形像建立，能够选择的方向好像不多，除了当一位小狼狗身边的好仙姑，似乎只剩下一个勇敢、认真、然后campy、华丽的路线可以empower自己。如果不当一位犀利的diva、妖姬，如果他想试着当一个（可能永远会在彼岸的⁸）man哥、阳刚／阳光弟；那么，他的压迫可能来自好几个面向。娘娘腔可能造成求欢不易，情路乖舛，娘娘腔容易引来四面八方的不安，甚至是自己的厌恶。一直发生在同志社群间的歧视与压迫，我们绝不能忽视，绝不能不去批评，但是以下所引述的两个不同位置的例子或许也是批评「性少数复制压迫更少的性少数」同时得去看见的。

第一个例子来自一位青少年男同志的发言，他在自己的blog发表了一篇名为〈我不是gay，我只是刚好喜欢男生〉的文章，这篇文章以问答的方式构成，在blog里引起许多同学、朋友，甚至是路人的许多激赏与回响：

⁷ 何春蕤，〈「性／别压迫」：跨性别主体在台湾〉，收于徐进钰、陈光兴编：《异议：台社思想读本（下册）》，台北：唐山，2008年，p. 63。

⁸ 这好像和佛经很像，如果「成佛」的概念也变成了我执，那么成佛就不可能了。

- 1.你真的是GAY吗？
真的是GAY啊
- 3.你是当男的还是当女的？
你白痴丫！我是男的，喜欢的也是男的。所以我是男的，对方对我来说也是男的
- 6.你想当女生吗？
并不会。因为我是男生爱的也是男生...反之..我的另一半也是这么想的
- 14.你喜欢怎么样的男生？
可爱..跟我一样无厘头 简单 有点孩子气的。⁹

短短的几天里回应超过四十则，内容都是非常正面、友善的，如「这样很好，活得开心自在。」「勇敢！」「鼓掌鼓掌！祝你幸福一辈子！」「你真的好酷！」「哇塞！！这问真得太屌了@@~真佩服你~~」。这篇文章虽名为〈我不是gay，我只是刚好喜欢男生〉，但是第一个问题就开宗明义地表态自己是男同性恋，或许我们可以推想标题的「我不是gay」，其中所指的「gay」是「我不是特意要当一个同性恋，如果我爱女生也是如此」，以及「我是一个不娘娘腔的gay」，如问题三，这位先生不喜欢娘娘腔的行径，如问题六，他所欲望的对象也不是一位娘娘腔的男朋友，而「无厘头、简单、有点孩子气的」，这几乎是小狼狗先生的再现了，如果小狼狗先生不是出现在情色小说，或许他就会与引文中的形像完全重迭。这个方向当然是「好」的，他可以「酷」、「屌」、「开心自在」，标题的「我不是gay」也不会是读者的问题；问题一向是自己的，我应该用何春蕤的话语套用在他的脉络中吗？看到文章后，我的真实反应非常乡愿，一

⁹ <http://www.wretch.cc/blog/play1031boy/13864415>, 2008.11.17.

面是「太好了，希望您幸福快乐！」，一面是「若是排斥娘娘腔的话，好像不太优，特别是内化的那一种……」。我没法干净地处理这两面性。然而一个人想成为被欲望的对象，渴望被爱，这又是多么不应该被指责的事。

下一个也是我无法置喙的例子。goken1982在ptt的gay板曾经发表过〈我想我失恋了〉一文：

「我真的，好喜欢你」。

格纹衬衫、卡其色短裤和K-SWISS鞋，崭新的Potter包，一派雅痞装扮好像闪着光芒，站在你身旁的我，灰灰地、暗暗地，怎么可能配得上你呢？……王菲在《天下无双》中说：「喜欢一个人，就会渐渐变成他」。所以，我要把自己晒的更黑、把胸肌练壮，我想变成你一样，以纪念我曾经这么深地暗恋着你。¹⁰

这位伤心的作者为了爱而决心变man。goken的态度不似前者诉求「原本」、「原来」、「理所当然」的man，而是要建构自己为man，那么，连插嘴去说「请不要那么辛苦」好像都没有立场。上述引用何春蕤的文章，是来自一篇对于变性人与变性欲望者的研究，作品里有许多珍贵的话语，真实地记载了变性者所经历的情感与故事，即使提到的只是片语只字都相当动人：

同性恋论述的浮现使得无数爱慕同性的人找到了描述自己情感的语言，但是在这个论述中栖身的主体并不都能满意于这个主体位置，有些人总觉得自己认定的性别身份没有得到肯定，有点不情愿自我悉心维护的性别认同就这样被略过（「可是我觉得我想当女人，你懂吗？」）。¹¹

¹⁰ goken1982，〈我想我失恋了〉，ptt gay板，2008.9.30。

¹¹ 何春蕤，〈「性／别压迫」跨性别主体在台湾〉，收于徐进钰、陈光兴编，《异议：台社思想读本·下》，台北：唐山，2008年，p. 73。

希望自己变man、更阳刚些当然不是坏事，或许有许多同志一再看到宣称要尊重、维护自己所厌恶的娘娘腔气质的文章，已经感到费解与不胜其扰，或许也可以很简单地以「恁爸就是不爱娘娘腔」，「老娘已经man这么辛苦了」之类的态度回应；但是请试着了解许多运动者对于同志社群的期望，这是一个不容易但绝对要一再强调的尊重——但是，同时也有一种话语是目前的同志论述所欠缺的——「可是我觉得我想当个男人，你懂吗？」

这句话在议题上不及法律权益、认同政治都急需被看见的同志里的其他性少数重要；如果这句话的说话者是身为同志社群里的优势男同志，更不太可能会有说出口的需要，若说出口难免自暴其短——不论是理直气壮，或是小心翼翼避开话题。但，是否有可能关于性少数一再被压迫的论述，正是缺少了这部分「优势的错误一边」的故事？

高贵与其反面

以下引述的是两位好友的作品，他们其实并不相识，但都在论文里引用了刘人鹏、白瑞梅、丁乃非提出的「罔两问景」：Linus从公视的《孽子》的转译与流传、消费，孟哲从同志社群里的「哥」、「弟」关系，他们都将自己的情感经验很有意义地介入了当前所处的同志论题。

不论在公视《孽子》的戏里或是其戏外的相关宣传活动中，我们都看到同性恋主体是如何地（借由驱逐同性恋主体中「偏离正轨」的性主体）而被重新型塑，不仅如此，在看到「真枪实弹」的同性恋性行为如何被逐出同性恋主体的同时，我们也看到了恐同情节的新样貌。影集中，这些的「偏离正轨」的性主体（意即性工作者、SM族群、老少恋等等）和同性恋性行为，都化为不可

见／见不到的罔两。¹²

不论是小说或是电视剧，《孽子》都是极为优异的经典杰作，Linus 一面详尽地铺陈公视《孽子》所开拓的男同性恋议题空间，也指出了电视剧里对于性工作者的抹拭等等意图要再现「正面的男同性恋」的策略，以及同志社群里更不具发言空间的性少数的被牺牲。Linus 在此引用的罔两，正是指涉了这样的只剩下被擦拭痕迹的沉默。而孟哲的论文也以「罔两」来叙述男同性恋中的性少数：

在当下的文化语言和论述结构里，兄弟类型（或熊猴类型）代表着一种正典同性恋规范施作着，这使得上述众罔两同志的「生存情境与苦难」（刘人鹏、白瑞梅、丁乃非2007：72）被抹灭了，他们不只是不被认为是（复数形）的兄弟，他们的「身体—自我」甚至不被正典同志所看见，那些没水准的、丑怪的、无家可归流离失所的、被包养或街头卖淫的、草根的、体衰多病的、结婚或离婚或有孩子的、不具消费力的边缘同志，残忍地不被看见、被漠视与殁世，然后被遗忘。但当整个同志族群长大以后……我们是否应该要「很可能蹒跚困顿而巴结地，去说一种罔两的生存情境与苦难，您独特而模糊的痛苦、声音、位置、身体、欲力」（97），去体会石灰化的边缘同志那些说不出的悲哀与苦痛。¹³

「罔两」论述的重要性，就在于看见这些被漠视与殁世的困境，给予沉默、荒寒可以开始歌唱、说话的发音。

¹² Linus Lee, 2004, *Translating Nie Zi (1983) into Crystal Boys (2003)*, 中央大学英美语文研究所硕士论文, p.83. Linus的原文是：From the series *Crystal Boy* to its attendant off-screen events, we see not only how homosexuality is reconfigured (through the exclusion of “deviant” sexualities from homosexuality), but also how homophobia is reconfigured (through the exclusion of homosexual sex practice from homosexuality) as well. In *Crystal Boys*, the “deviant” sexualities (i.e. sex workers, sadomasochists, cross-generational lovers, and so on), like the homosexual sex (practice), are turned into penumbræ, becoming the unseen/invisible.

¹³ 蔡孟哲：《哥哥麻烦？台湾男同志情欲类型初探》，2007，清华大学社会所硕士论文，p. 114。孟哲所引用的是刘人鹏、白瑞梅、丁乃非：《罔两问景：酷儿阅读攻略》，中央性／别研究室2007版。Linus引用时罔两系列还尚未成书，孟哲在引用时罔两论述已有一个阶段性的里程了。

在1990年代的末几年，有幸看到罔两系列从第一代开始慢慢被完成，后来发展到第三代然后继续有番外篇，然后成书；特别是两位互相不认识的好友分别都在论文里引用了「罔两」，实在倍感温暖。或许罔两讲到的是一种瘖哑与匮乏，用于性少数再体贴不过，但或许罔两是不限于性少数的。如果孟哲在《兄弟麻烦》之后要继续将问题延伸，那些不具备问题性、「成功」地、不会有问题与排斥问题的、在兄弟关系里找到情感归属的兄弟们才会是问题意识的外边与得以继续的可能性。Linus在论文中引述了一段颇具代表性的报纸社论：

在《孽子》影集推出后的一年，另一部与同志议题相关的电影《十七岁的天空》也上映了。在其宣传活动中，我们看到相同的一套逻辑运作着，意图妖魔化、谴责同性性行为，抑或企图消费同性性行为，使之成为奇观。如中国时报的一篇文章〈同志难道就都是色情狂吗？〉(11 April 2004)所指出，媒体对于那些饰演同志角色的演员所发问的问题，都围绕在「曾经有同志向你示爱吗？」更常见的措词是——「你有被同性恋骚扰过吗？」针对这个问题，杨佑宁和Duncan大方地侃侃而谈他们在工作场合及健身房被（同志）骚扰的经验。意外地，他们在电影中所极力扮演的阳光、欢乐的同志角色在戏外居然成了他们妖魔化的对象。当然，若我们考量到他们的恐同情节——对同性恋性行为的恐惧——这样子的回答也不见得那么地令人意外了。¹⁴

¹⁴ Linus Lee, 2004, *Translating Nie Zi (1983) into Crystal Boys (2003)*, 中央大学英美语文研究所硕士论文, p.77。Linus的原文是：In the promotion activities of the gay film coming one year after *Crystal Boys*, *Formula 17*, we see how a similar ideology works to demonize and condemn homosexual sex or make it a spectacle. As a *China Times* article “Are Homosexuals Perverts (同志难道就都是色情狂吗)” points out, the questions to these actors that play homosexual characters center around “have you ever met any homosexuals who flirt with you?” To put it precisely, “have you ever been harassed by homosexuals?” In response, the actors such as Yang Youning and Duncan “speak with fervor about their experiences of being harassed [by gay men] either in their work environment or in gyms. Accidentally, the sunny and joyful [gay] characters that they have tried so hard to play in the film become accidentally the objects of their

「同志难道都是色情狂吗？」杨佑宁与Duncan先生在宣传《十七岁的天空》这部青春阳光的同志电影时，（居然会？）大谈被同志骚扰的经验。或许另一个极为相似的例子是长春综艺节目《我猜》里的人气单元「人不可貌相」，《我猜》常常邀请各地的美女帅哥来参加录影，节目里，主持人总带着揶揄与神秘性的口吻说，「喔，这位美女／帅哥也曾经被同志骚扰过耶……」，几乎是每一集都要来一遍的戏码，而且十年不辍。借同性恋的骚扰污名用以帮衬、加分的作法已经是屡见不鲜，但是发生在《十七岁的天空》的宣传真的还颇值得生气。但是我们是否可以换一面，试想上述的括号「（居然会？）」是否也有可能是「（当然会？）」

从游行、同玩节、舞趴，从论述与研究的深广，同志研究与同志文化在台湾的展演，靠着许多不同阶层的工作者、运动者的实作力行，都具有相当值得骄傲的积累。但这个堪称空前的文化的成功，也同时透露着（甚至不知道该被称为危险不已或是充满活力的）同志社群的另一面相：台湾的男同志形像正快速地向小狼狗冲去。

「我想当一个男人，甚至是一个会被男同志骚扰的男人，成为像从前会讨厌自己的那样的人。」如果有一份关于优势男同志的研究可以分析一个以man自居的排他者的情感结构为何的记载，不论其中语气是自怜自恨、无可奈何、或是是坚毅不已，甚至是反复地确认情感里「原初」型态拒绝性别为建构，我相信这些故事都应该被说清楚；不论是眼泪或是傲慢，都得先被辨识。优势同性恋需要更被论述，那么相对于此的性少数同性恋也才会有更清楚的对话体系；甚者，要扭转「同志难道都是色情狂吗？」为「男同志icon所再

demonization outside the film,” or not so accidentally, if we take into account internalized fear of gay sex (11 April 2004).

现的『被同志骚扰』其实是被男同志的欲望所召唤」、「这是男同志消费与安置大明星们的方法，当然是一种agency」，才不显得语境粗暴，或是变成没来由的荒唐empower路径。

优势男同志和弱势男同志的主体形成，都来自对相同生存脉络的回应，当台湾奋力地冲往man的地质朴天然的小狼狗同时，也出现了不少无懈可击的diva。去年在选秀节目系列里最受瞩目的，或许该推舞团的选秀节目《舞林大道》。我最喜欢的舞团之一是「whatever B」，团员是三位男性，节目中他们以妖娆、美艳的campy风格突围。《舞林大道》做节目宣传时，「whatever B」也上了许多综艺节目的通告，2009年9月25日《我爱黑涩会》的节目里，主持人陈建洲先生访问团员们这些很骚很厉害的动作是怎么发想、编排的，团员就笑着回答：「就是尽想一些讨人厌的动作啊！」whatever B的讨人厌很精彩，很可爱，后来在团员小憨的网志中，看到他把自己舞团的相簿称为「whatever bitch」¹⁵，原来「B」是这个意思啊。他们是近年来我最喜欢的bitches了，还好有他们绝对高贵地展现了最大可能的bitchy，抵抗这个糟透了的世界。

多年之后，我的眼睛好像终于能从刚愎自用的角度里移开一点点，偶然间重读了游静的〈在纪涅之后〉，除了我自以为的绝望与哀悼，原来这首诗应该也被放在许多错误的一边来读：

纪涅说：我简单的高贵来自绝望，勇气来自毁灭所有平常生存的理由并发现其他。发现是缓慢的。一如纪涅，我迟疑而艰难地发现，生存的理由——跟很多人相信的刚相反，并不来自爱，而是爱的不能。汗水迭着泪水的想望越过树梢散落在平原上供野鸟啄

¹⁵ <http://www.wretch.cc/album/show.php?i=newjazzman&b=26&f=1793250754&p=6>。

食。爱的荒废与无望。与我与生面对面。使我活着。¹⁶

或许小狼狗先生与whatever B之所以是他们，是因为他们的不可能。如同游静所说，他们的纯真与高贵，或许都来自一种毁灭所有平常生存的理由后的与生面对面；他们的真实与不可思议，或许都肇始于对自己的存在如何成为一种异常现象的发现。或许在这些美丽的巨像身上，并没有那种超越颓败的高昂姿态，或是他们从不更骄傲、从未更奇幻、也不曾更绝望？只是爱的不能，只是面对生命地活着？

后记：那里，您不是在自己的地方，亲爱的

欢迎来到错误的这一边。 ——Angela Carter¹⁷

〈巨像〉成貌后的混乱，已经远远超出了我所能营造、能逃遁的混乱。面对自己站在性别优势的傲慢，我的自省非常迟滞、缓慢，而相继带来的内疚感更让自己对自己懊恼不已。去年冬天的某日，借着讨论panel名义找了孟哲与喀飞喝酒，当时我告诉孟哲，已经读完寄来的〈难以一手掌握的男人〉和〈翘臀大扁体院弟〉两篇小说，有点想帮尚未成文的文章改变方向。孟哲笑说，「你不就是走『一手无法掌握的野狼』路线吗？」轰隆轰隆，除了一阵阵的头痛之外，好像一晚的酒精通通都不见了。最该反省的就是理所当然地站在优势的自己；不从这里开始，好像一切都没有意义。

我比同年的小朋友早读一点点，又到了高二才开始变声进入生理的青春期，在香烟还没抽得这么凶猛以前，不仅是说话的key高，

¹⁶ 游静，〈在纪涅之后〉，收于游静、萧绮琦，《不可能的家》，香港：青文，2000年，p.112。

¹⁷ Angela Carter着，严韵译，《明智的孩子》，台北：行人，2007年，p. 7。

说话的音调（到了今天都是）软绵绵地，当时的声线可能有点直逼软语呢喃的地步了吧。高三以前，常常帮几位朋友打电话到他们的女朋友家，当话筒的另一端从伯父伯母接给了女主角，我也再把电话转给高中同学，接电话的爸爸妈妈们从未怀疑说话的人是个高中男生。高一开学了没多久，我的绰号就是「勋妹」，声音超娘，整个人又呆头呆脑地需要带路、公车指南与摩托车接送，需要数学教学，总有吃不完的不知哪儿来的零食，为了不让我亏太多，打牌输钱总有超低上限等等优惠，好多好多的体贴照顾。一直到高中毕业，在生命中最开心最热血的三年，这个绰号一直陪伴着我，总是标志着莫大的温暖与乡愁。现在，几位高中同学的妻子或女朋友也会这么称呼我，每次听到都倍感温馨；一年只与亲爱的高中导师见面一两次，同学会、教师节遇见高中导师时，她总会开心地叫着我「勋妹勋妹」，然后再快乐地和老师干杯。我以「勋妹」的昵称度过了高中的三年异性恋状态与时光，快乐地联谊、心碎地恋爱，从夸张的性爱闲聊和传来传去的A片A书想像和学习性爱与性幻想。

但大学以后再认识的人却不这么称呼我了，特别是当我出柜成为了一个双性恋者，开始陆续地有朋友昵称我为「勋哥」。然而恐怖的是，即便是动笔至此，尽管我无比地确信「回忆」与「自传」都是一种fiction，我还是无法回想、重构、无法再现出与几位已出柜的男同志高中好友们的「同志」记忆。

因为这本文选的汇编，编辑部举行了数次的workshop，每一次的workshop都让我不断地调整与反省自己的认同状态，随着文章的修改，总是非常讶异于自己的驽钝。借着文学批评，好像我可以满足自己的哀悼欲望，但其实却不太有能力可以简单、直白的话铺陈自己的生命故事，更难以构得着所期待的自我反省。就像在隔了十

余年的太晚之后，才赫然发现了一个「勋妹」与「勋哥」的共通点：在今晚以前，似乎从未察觉会称呼我「勋妹」的友人，大多是异性恋——「勋妹」并不是离我愈来愈遥远，我也没有变身，而是在异性恋社群关系里（特别不是那么queer friendly的异性恋社群），有些原来称呼我「勋妹」的一些人后来称我为「勋哥」，照顾与被照顾的关系转换了，但其实我所站、所凭借的异性恋结构关系其实并没有多大的改变。Steiner在*After Babel: Aspects of Translation*一书的论述里，提出了「理解本身就是翻译」的观点：

‘Translation,’ properly understood, is a special case of the arc of communication which every successful speech-act closes within a given language. The model ‘sender to receiver’ which represents any semiological and semantic process is ontologically equivalent to the model of ‘source-language to receptor-language’ used in the theory of translation.¹⁸

或许在一个更适当的诠释里，理解与翻译的同步内涵，意味着翻译正是一个在特定语言之内的交际过程。在某种本体论的意义上，语际的交流过程代表着每一个所指符号在过程里的「从说话者到接受者」模式，这其实也等同于翻译理论所使用的「从源出语到接受语」。「勋妹」与「勋哥」很有可能都是同一种语言脉络里的编码，它们是既有的原文与译文本身的语际关系。真是懊恼，再熟悉不过的翻译本质与「内在性」（immanence）原来一直没被放置到自己的情感结构当中。我只是成为了一个queer，在评论同志议题之前，我应该要更理解自己内在性的情感褶皱（le pli）：并不是曾经拥有过「勋妹」这个昵称，我就可以比较政治正确，比较理直气壮，「勋妹」

¹⁸ George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation*. (Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2001), p. 49.

与「勋哥」之间折迭的内在性，根属于我的「经验」始终存在于一种情感符号的相互关联。新与旧，曾经与后来，我从未离开过这段宛若的时光¹⁹。

除了不记得或是被擦拭得太完整，我无法蒙混地告诉自己在高中时到底有过怎么样的男同志记忆，但我和我的男同志好友们也曾经共享了一些关于如何建构忧郁的话语，虽然那是来自教科书的辞汇：

登斯楼也，则有去国怀乡，忧谗畏讥，满目萧然，感极而悲者矣。

这是范仲淹先生的〈岳阳楼记〉。这篇文章登场以后，学生们得学会什么是「怀乡」，得学会这个很难冲过国文科考题，因为这正是文学史里最注重的经世致用意义底下如何诠释「去国怀乡」mix「香草美人」系列的源头之一。十多年后，发现「怀乡」是台湾说法，在中国是被写成「还乡」的，虽然「怀」与「还」都共享了转注字的发音、意义的暧昧，但它们的并置却恰巧成为了极具批判性的情感对照。

以〈岳阳楼记〉的不同说法作为对照，或许可以把高中好友们与我的共有经验视为一种「还」与「怀」的彼此翻译、转注的语言关系。我的情感经验应该是倾向“leaving one’s motherland and come back”的「去国还乡」。困顿与难过的时候，异性恋结构模式里的高中情谊一直是我的乡愁，我总是一直「回到」温暖的motherland获得力气。但同性恋高中好友们与高中情感记忆的关系，可能是一种“feeling homesick while in (self) exile”、或是“missing my homeland in diaspora”的「去国怀乡」：高中的情谊无比珍贵，但是出柜让他们被

¹⁹ Gilles Deleuze，杨凯麟译，《德勒兹论傅柯》，台北：麦田，2000年，pp. 169-208。

迫流放 (exile)、离散 (diaspora) 于异性恋情感结构之外。但偏偏是这么关爱我的朋友，我却完全没有留意到双性恋认同并不代表我已经离开的原有的结构体制；在外边的一直是他们，我不够认清他们出柜的勇敢、得与过去切割的决心与无奈²⁰。

高中好友们有好几位变成新郎倌和爸爸们了。当了五次伴郎，当我们的照片出现在婚礼播放的短片时，照片旁边的说明总是「多年的好兄弟们」。第一次看到时有点带着好笑的惊讶与不解，可能是很抗拒军中的系列辞汇，又一直学习着怎么批判异性恋想像的理论体性，再加上自己大学以后最要好的朋友圈一直是个小小的lesbian社群。第一次要当高中好友的「兄弟们」在刹那之间真的非常不适，但是在婚礼结束之前，当我们很用力地搭着彼此的肩膀，很用力的拥抱，祝福和开心的情绪一再爆满，我很认真地发现到，我真的是好友们的「兄弟」。高中同学和大学以后的两位lesbian好友，他们与她们一直给予我许多的温暖，都是我喝醉时会胡言乱语的放心对象，病重时都无比关心，难过的时候都会体贴地找我去吃饭打球。即便是我成为一位双性恋者，但我其实从未离开过异性恋的结构与情感连带，我一直就是一位异性恋结构里确立、安稳的「兄弟」；所以我才能一再地当伴郎啊。总是忽略了这个最简单的区辨，在婚礼的明确、刻板的异性恋氛围中，我是被期待出现和可以帮得上忙的人；糟糕的是我没注意到被压抑的、喘不过气的，不能当「兄弟」，不知如何是好的同性恋友人们。借着双性恋，我狡猾地逃开了自己就是应该要被批评的对话目标，好像因为我曾经是「勋妹」，我也可以爱男人，我就不再用再对自己的权力位置多做解释了。

²⁰ 译自刘人鹏、何春蕤。

我在大学三年级时出柜，像高中的时候一样，**學著**怎么爱与欲望一个男生。几乎是同一时间，身边的朋友们完全**updated**了我的情感与认同状况。忘了从什么时候开始，当老师、朋友，以及他们的伴侣关心地询问我最近的情感状况，「**勛妹**，最近有没有和哪个女生定下来了啊？」因为多半的时候没有稳定的情感关系，我可以很放心又诙谐地说，「**喔，其实凯子也没钓到啦……**」然后再继续快乐的干杯流程。遗憾的是，面对高中同性恋好友，我严重地错估、错误诠释了自己对身体与性别所做的抗争及其性质。暴动之后，因为我还是「兄弟」，所以不需要**man (ness) 的empower-ment**，我没有学着娘过，也没有学着**man**过，这完全不是因为我的气质和举止，是肇因于我所选择的路径，以及身处的环境对我的宽厚与友善，对我的性征没有指责。

曾经对高中好友○○讲过一些颇为恶毒、粗劣的话，几年后每每想起来总让我羞愧不已，动笔的时候尴尬又懊恼地一直大口灌酒一直走来走去。感谢这本文集的发想与每一次的**workshop**，让我终于可以试着把道歉的话，说得比较清楚一点点。大学时好像有点了解，原来○○小心翼翼地喜欢着某位高中同学许多年了，有一次○○有点无奈地诉苦，做一个**gay**还是不能太娘，婚礼真讨厌，并且和高中同学聚会好辛苦喔之类，出去玩还得凑足**gay friendly**的组合才比较放心等等……。我非常失礼与不满地回嘴，「干嘛装**man**啊？娘娘腔很好啊。」「他不是你喜欢的人吗？」「出去玩干嘛总要把事情搞得那么复杂？」原来我几乎明示着指责，「(学院教养的**queer**般地) 恐**C**非常糟糕喔，对吧？」「(异性恋般地) 兄弟一场耶，怎么可以不要了咧？」「(纯情少女少男般地) 不可以放弃、背叛自己的爱情啊！（朱天心不是满腹心痛地暴走哭喊『难道我的回忆都不算数了吗

？」」双性恋位置的回应完全沉默，而最难以反驳的几种说话位置，却一次占尽了。几年前读到Sylvia Plath的〈The Eye-Mote〉，这首诗剧痛极了；

.....Neither tears nor the easing flush
Of eyebaths can unseat the speck
It sticks, and it has stuck a week
I wear the present itch for flesh,
Blind to what will be and what was.
I dream that I am Oedipus.²¹

穿戴着一根无法卸下、分明清楚，最直接地历历在目的刺，过去和未来都是这么痛，这么模糊；但是无法刺瞎自己，想当一位拒绝看到这个世界的Oedipus，根本都是不可能的迷梦。这个意象太刺痛太逼真，我很内疚地想到Plath，“I've gone around for most of my life as in the rarefied atmosphere under a bell jar”。受难者的位置不就是在这不可能却又无法不站的难堪上吗？我知道了，事情应该就是这么复杂吧。对不起。

Carter的「欢迎来到错误的这一边」，让我得以被一种宗教性的迷狂召唤，但是我对「错误」的认知显然是不够宽阔而且又不够狭隘的。当我每次打开这个word档，总怀抱着很深的自责。和高中同学们出去玩的时候，知道伤害的人就在眼前，他愈是不记得，愈是不介意，就更让我自惭形秽。多年后终于我也历经了第一次和高中好友们相处中的不适感和尴尬，有点不好意思地想到，可能这样的尴尬感正是他一直面对的吧。「那里，您不是在自己的地方，亲爱的」，我好需要有人也可以对我说这句话，用力地揍我一拳，或是温暖

²¹ Sylvia Plath, “The Eye-mote,” in *The colossus & other poems*, (New York: Vintage Books, 1962), pp. 12-13.

地让我依靠，或是冷冷地丢下这句话，都可以。我并不想卸下我的罪恶感，也觉得应该要永远记得，尽全力地把自己的故事说完，好像还是把自己包装在诚恳的外衣下，炫耀一个优势男同志的如何简单。而第一次在性别上发生的自我反省，果然让我焦躁地不知如何是好／但第一次在性别上发生的自我反省，却让我焦躁地不知如何是好。我该选择什么语气说那句话呢？

希望生命里历经的艰难，能让不同状况里的痛苦的我们，可以再靠近一点，希望我们永远可以一起出去玩，一起软弱。

他人的脸： 「良妇／娼妇」的两极修辞

宋玉雯

2005年十月至2006年六月，为了写作关于酒家与酒家小姐的论文，我进行了一连串田野与口访，阿梨是其中的一位受访者。

1963年出生的阿梨，有一个姊姊一个哥哥和一个弟弟。爸爸年少时随国府来台，是收入不稳定的算命师，妈妈在阿梨小学时重病瘫痪，家庭经济彻底陷入困境，姊姊在妈妈拜托下卖出了第一次，之后在酒家工作养家。童年时的阿梨在亲戚家辗转寄住，过着有一顿没一顿、心情上寂寞的生活，常常在课堂上莫名地哭起来。高中时阿梨中辍了学业，先是在酒店当小妹，接着也开始当酒店小姐，分摊姊姊肩上的重担，19岁时跟姊姊一起为家人买了房子。在那段与姊姊共同支撑家计的日子里，阿梨也曾经离开酒店接受有妇之夫的金钱与之交往，分手后在几家酒店跑场驻唱，但收入不够维持，在朋友介绍之下进入酒家当小姐，并在那儿认识了后来的先生阿楹，在23岁那年，阿梨决定离开酒家嫁给阿楹。

婚后二十年来，阿梨跟阿楹在同一家工厂工作，夫妻俩一起上班下班。刚订婚的时候阿梨非常迟疑，因为发现夫家是很传统的家

庭。一开始阿梨感觉受到排挤，生活上格格不入，但她下定决心，付出了很大的努力融入夫家的生活。阿梨也担心自己曾从事的职业会影响到小孩的将来，她说：「现在会想得比较多，讲难听一点就是**比较会有『廉耻』**」，阿梨自我调侃地说。「以前会觉得能接受我是理所当然的，因为是相爱嘛，但后来比较懂事了，才会觉得真是不简单，人家愿意接纳你。因为人家也不知道你是只熊还是虎〔按：台语俗谚，指不知道是怎么样的人，可能是如同熊、虎一样危险的人物〕。……刚开始会不清楚，也有可能是爱慕虚荣才去作这个，但我不是嘛！……**我是怎样为了家庭，所以可以接受。**」

婚后的阿梨没有充裕的经济来源，不再能拿钱回娘家，阿梨对此一直怀抱着罪恶感，认为自己抛下了家人，她说：

一个妈妈躺在那里，你是没有资格可以结婚的，你狠得下心看她躺在那边跑去结婚，也算蛮狠的，那时心里也是很煎熬，但有幸福来临，我一定要抓住，不然我以后不晓得变成怎样。……我一下子把他们丢下，让他们没有依靠。……他们就是习惯我在养家……我哥后来做生意失败，老婆也跑了，离婚了，他一下子没办法担当那个责任，房子拍卖掉。我妈不能承受这个打击，后来中风死掉，她本来两只脚已经不能动了，中风后只剩一只手，接着二次中风，很快就死了，不到天亮就死了。……是因为自己把他们抛下，他们才会这样，连个房子也保不住，到老了还要搬家去租房子。……**一个有良知的人一定会这样想，心里很自责。**

近年来阿梨的爸爸失智的状况日益严重，其他家人这些年来的生活也很不顺遂，阿梨一直担心着却不能作些什么，长期心情上的痛苦积郁成疾，这两年阿梨的精神状况也不太好，被医生判定患了恐慌症与忧郁症。今年（2009）夏天，阿梨告诉我，她跟阿楹不久前离婚了，因为阿楹不愿意再承担她的情绪，对她说：「不要把你家

的问题带到我家来。」阿梨并要我如果日后改写论文，一定要告诉读者：上过班的印记，永远无法抹灭。

阿梨的人生并不如意，而这样的不如意，不能被归诸于个人的际遇，我试图将之置于一种或可名为不对称的「良妇／娼妇」的论述框架中来加以解释。「良／娼」对立的思维架构，长久以来即存在于文化的基底，在不同的历史时期，为不尽相同的家国论述所产制，造成了严重的社会分化。而正是在「良妇／娼妇」的论述作用下形塑了所谓的「良知」，这样的「良知」使得阿梨产生了羞耻感（有廉耻），一种污名化的形式，并在她试图卸下「良知」，追求个人幸福的时候，反过来责难她。无论她决定「向上爬」（从良），或是「向下堕」（从娼），她个人的欲望与声音都已消失在「良妇／娼妇」的家国论述框架中。

在本文中，我将以1950与1960年代《联合报》所刊载的相关新闻为素材，进行一种再现的分析，探讨迄今约莫五十年前的酒家小姐们在历年报纸新闻中所呈现的「公共脸孔」。透过这样的过程，我企图论证当时的家国论述如何生产出一种「良妇／娼妇」的话语框架，我希望借此能突破「良妇／娼妇」与「弱女／恶女」这类道德式的诠释语境——良娼之别并不成立，是不同的历史时刻的政治作用建构出了「良妇／娼妇」。

一、不清洁

全县灭蝇运动实施办法，业经警局订定，并经提交五日所举行之县务会议通过，实施办法内，除规定家家户户必须按日清理环境卫生，减少苍蝇寄生，公共食堂、酒家、茶室每日必须缴交

死蝇三百头，住户每日必须缴交一百头外，县府并订定奖惩办法，予以鼓励。

奖惩办法规定：(一) 民众方面除掉每日规定应行缴纳死蝇外，如扑获死蝇多者，一茶杯给奖金一元，由各警勤区警员或村里干事收买，县府并拨出一万元作为收购死蝇经费。(二) 运动推行期间抗不遵从扑灭资蝇者，第一次劝导，第二次警告，第三次即依行政法予以处罚。(三) 学校方面：学生每人扑捉十五洋火盒以上，奖励笔记簿一本，卅洋火盒以上者，加发铅笔二支，交各学校负责核发。¹

今时今日看来，这样的一则报导反映出台湾五十多年来的时空变化，说明了当时的生活水平跟卫生环境与现今的差距，也提醒我们，公共食堂（酒家）²的奢华是相对于当时的物质条件来论断的（特别是距离国府撤台不久的1950年代），与今日我们所认为的奢华可能有着很大的落差。那时没有林立的舒适餐厅，大多数外食的人可能都是蹲坐在路旁的小摊子，或者在简陋的小吃店里用餐，因此，想像群蝇飞舞的生活空间，想像没有空调的夏夜宴饮，那样的纸醉金迷极可能是在一边挥汗如雨一边挥赶苍蝇的状态中进行的。

从这则报导，我们也可了解到，在那个以「清洁」作为现代化表征的年代，当时的「卫生运动」不仅遍及离岛澎湖，也深入到各色的性产业中，各级的公共食堂、酒家、茶室，都是稽查的重点区

¹ 摘自1955-05-07《联合报》05版，澎湖讯〈澎湖奖励 扑灭苍蝇〉。

² 本文中的「公共食堂」，指的是台湾1950至1960年代间的「酒家」。概括而言，酒家系指一可以吃饭喝酒、内有小姐（即女侍应生）坐台陪侍的空间。何以这个时期的酒家改称为公共食堂，一种说法是在国府撤台后，陈诚任省主席时，提倡节约，通令改称，并加重筵席税捐。其时也有无小姐坐台的公共食堂，但本文关注的是有女侍应生在陪侍侍客的公共食堂（酒家）。酒家的俗称「菜店」，应也与这个时期「公共食堂」的名称有关，而所谓「菜店查某」，即指酒家小姐，同时也扩及在所谓特种行业工作的妇女。不论酒家或是公共食堂，法令上都禁止进行性交易。本文中所涉及的「特种酒家」，则是政府当局所规划的妓女户，在营业场所设有厅房与「特种女侍应生」，可陪酒侍客，并于酒家附设的房间中直接进行性交易。

域。1954年元旦，卫戍台北的司令中将黄杰进行的要务，便是偕同市警局局长率众走遍戏院学校和各食堂检查清洁³，这也意味着，在那个年代里，整洁卫生是国防要务的一部分，而相关性产业则是这类全民找肮脏的国家动员式卫生运动的焦点。在这个时期《联合报》的新闻中，因而也有许多关于各级性产业卫生竞赛、卫生检查的报导，披露竞赛、检查的结果，奖励成绩优异者、处分不合格者，如台北市的各级茶室及公共食堂一旦被发现不清洁者，警局便会派员在门上张贴「不清洁」以示惩戒⁴。换言之，举凡公共食堂、酒家、茶室等特种行业都成了国家整体卫生环境提升的指标性空间。

对于公共食堂、酒家、茶室等相关性产业清洁的要求，除了透过卫生检查与卫生竞赛，也透过体格检查进行，相关报导常见诸报章。所谓「体格检查」，即是针对其内从业人员（即于其内执业的女侍应生）的身体检查，而这样的身体检查，实质上也就是性病的检验⁵，报纸上并会细载检验结果。不过，由于这样的性病检验涉及检查下体，因而也长年引发争议，试看以下这一则报导：

台南市卫生院，于廿三日为本市公共食堂与公共茶室女服务生检查身体，正拟检查下体时，她们群雌谄谄，一哄而逃，间有逃往烹饪公会诉告许理事长，请其建议卫生当局准免检查下体，该会乃于廿四日拟具公文分向省商联及市警局，卫生院等机关陈情，姑准免检下体，在公文上列举两点困难：（一）公共食堂，公共茶室女服务生为正当职业之一，自无不卫生行为，她们恐惶

³ 见1956-09-08《联合报》05版，〈黄杰将军找肮脏 专跑厕所与厨房 昨偕警局长检查清洁 走遍戏院学校各食堂〉。

⁴ 见1956-09-08《联合报》03版〈警局抽查 茶室食堂〉。

⁵ 当时的身体检查，一开始包括男性从业人员，但据后续报载及口访酒家经营者的说法，身体检查渐渐演变为只针对在特种营业场所职业女性的性病检查，而约莫自1990年代起，不能再以核照为由要求酒家小姐强制受检。

焦虑，纷纷辞避不干。(二) 未来的高尚服务生，将来不敢在食堂茶室服务，影响营业，至深且钜。⁶

当时必须接受下体检查的对象，不仅是有进行性交易的特种酒家女侍应生，也包括法律明令禁止进行性交易的公共食堂、公共茶室与旅馆业等营业场所的女侍应生(服务生)，所发生的争议内容也有所不同。在原为一周一次的下体检查改为一周两次后，基隆市特种酒家四十名女侍应生联名向市政府请愿，「要求减少下体检查的回数」，否则她们便不得不被迫转业，因为「下体检查的时间花费太多，影响了谋生的时间，以致收入减少，生活成问题」⁷。而台湾各地旅馆业的女服务生则认为政府对她们的健康检查逾越了范围(检查下体)，推举了16名代表到台北，向省妇女会、卫生会、内政部、中央党部等机构陈情，并举行记者招待会，吁请社会支持：

〔……〕据她们说：她们干旅馆服务生，与酒家女服务生性质不同，为避免混淆，她们希望她们的职业名称改为「茶房」，或其他更适当之名称。她们说：她们干这门职业，每年要受健康检查四次，健康检查本来是好的，但因负责检查的卫生机构，尤其是中部以下的卫生机构在检查时过分严格。每次除抽血五cc并看上身外，又要检验下部，与检查特种酒家的女侍应生相同，人总是有自尊心的，她们干这一行的，既非陪酒更不是接客，与其他工商业的女工相同，劳力苦工以换取生活，亦是为了生活而来干这门职业的，她们中很多是有夫之妇，有的膝下子女成群，子女受大中学教育者亦有之，故她们实不能因受健康检查之严格所影响，而被她们的家庭、丈夫甚至子女看轻这门职业。羞恶之心人皆有之，她们除应互相勉励自己外，应有自己的尊严，为提高本

⁶ 见1951-09-26《联合报》07版，台南讯〈南市女服务生 拒绝检查下体〉。

⁷ 见1955-10-04《联合报》05版，基隆讯〈每周两探下体 女侍起娇嗔 联呈基隆市府 不惜转业抗议〉。

业女服生之地位起见，她们认为卫生机关倘必须给她们作健康检查，应以不损害她们之名誉原则〔……〕。⁸

对照前述所引用的几则报导可发现一个有趣的现象：国家总动员对于现代性（清洁卫生）的追求，是透过缴交（死）苍蝇的多寡和检查女侍应生的下体来展现的，死蝇和女侍应生的下体同时成了清洁（现代化）与否的象征／标的物。细究前文所引述的报导也可发现，在相关性产业的内部存在着不同的等级区野：接客（性交易）→陪酒→清洁打扫，这样的高下之别来自于「良妇／娼妇」的思维论述所造成的一种道德评比。相对于从事性交易的特种酒家女侍应生，其他女性所从事的是「正当职业」，既为正当职业，「自无不卫生行为」。由是我们可知，卫生与否取决的标准，不在于「病不病」，更在于「性不性」（职业正不正当）。从事性交易本身便是既不正当又不卫生，易言之，「娼妇」的道德和身体都是有问题的，是「不清洁」的。

在前一则报导中的言词更潜藏着复杂林立的阶序评比（各种的歧视）：陪酒与接客的女侍应生vs.其他工商业的女工——「良妇／娼妇」所造成的一种社会分化，「非陪酒更不是接客」则指出了在陪酒与接客的类别中，接客的类别又更低级一点，亦即坚持「卖笑不卖身」更有人格操守——更细微的「良妇／娼妇」分化。「有丈夫、有儿女」的女性是比较高级（道德高尚）的；子女受过教育的则比子女没受过教育的妇女（道德）又更高尚一点。而所谓的「羞恶之心人皆有之」既分化又囊括了「良妇／娼妇」，不仅是良妇知廉耻、娼妇不知羞耻的二元对立，更是不论良娼，所有的女人都「蒙羞」

⁸ 摘自1955-05-08《联合报》03版，〈检查嫌太苛 旅馆业女服务生 向当局陈情请愿〉。

，并要既「羞」且「恶」，因为羞耻感而「恶」人与自恶。关于羞耻的作用，后续会再有进一步的分析讨论。

二、敬军花

从1950、1960年代《联合报》所刊载的新闻来看，这个时期的酒家小姐宛如明星，她们是谋求振兴工商业、繁荣地方的活广告，也是招揽消费者购买商品的好帮手。各种商会、公会、协会为求增加买气举办的选美活动⁹、摄影会¹⁰、配销联合会等活动，酒家小姐总是中流砥柱，甚至县市政府为「提倡正当娱乐」进行的划龙舟比赛¹¹、庆祝台湾光复的同乐晚会¹²，或是「反共义士」的欢迎会¹³，

⁹ 摘自1953-06-12《联合报》04版，新竹讯〈新竹县商会 举办大摸彩〉：「新竹县商会为谋振兴新竹市工商业及繁荣地方起见，订八月十九日起九月廿七日止四十天，假本市中山堂广场举办秋季联合摸彩大会。并决定实施办法如后：〔……〕（四）举办选美投票，由特种酒家、公共食堂、茶室侍应生参加候选，并定每天下午九时开票一次……。」

¹⁰ 1960-10-03《联合报》03版，〈猎影〉：「台北市照相材料业公会假假中山儿童乐园举办摄影会，凤林公共食堂出动六十名『酒女』担任模特儿。」

¹¹ 1956-05-28《联合报》05版，台南讯〈南市决在端节 举行龙舟竞渡〉：「台南市政府为提倡民间正当娱乐，已决定在端午节举行龙舟竞赛，比赛时间自十三日起一连三天，每天下午在运河内竞渡参加竞赛者除市渔会及各人民团体外，各公共食堂茶室，特种酒家的娘子军，亦将组队参加。」也有因贪看「娘子军」而发生意外的事件，摘自1962-06-11《联合报》03版：「〔……〕翻复的渔船是破烂的渔吉兴号，它是因需修理而停泊在台南市新南国校前的运河边。昨天跳到船上看龙舟竞赛的人大多是青年和儿童。台南市自九日起举行的龙舟竞赛，昨日进入决赛阶段，下午由嘉乐公共食堂的酒女与安乐妓女户的妓女组成的两队角逐，因此成千成万的市民都涌往运河两岸看热闹，有的人甚至从新营、嘉义等地赶来，希望一饱眼福。」

¹² 1955-10-26《联合报》05版，屏东讯〈各地欢欣鼓舞 共庆光复十年〉：「廿五日为本省光复十周年纪念日，屏东县各界于昨日上午九时在中山公园举行一盛大的庆祝大会，整天并有精彩的庆祝节目，中山公园设三座炮城，街头巷尾演唱民歌，晚间举行同乐晚会，有电影、话剧演出，尤其由县商会举办的市区各公共食堂服务生的歌唱比赛，更引起民众的兴趣，流行歌曲尽告出笼，全市十万市民均以兴奋的情绪欢度佳节。」

¹³ 1954-01-23《联合报》04版，〈自由钟声响彻宝岛〉：「〔……〕第一批义士可能提前于廿四日晚抵港，廿五日上岸，届时中央及省市各界代表、民众等二千余人将到码头热烈欢迎，

都可见到众多的性工作者被动员参与，并被显目地加以报导。她们更常参与敬军义卖活动，举凡筹办军眷住宅、幼儿园¹⁴、军眷工厂，或是前往金门、马祖等地劳军，酒家小姐们都是其中的脊梁人物。以下让我们集中在1956年一系列「敬军花」的相关报导。

在那个国防至上的年代里，每逢春节，各地军友社均会展开相关的节约劳军运动，以发行敬军礼券、放置捐款箱等劝募方式汇集捐款。以1955年为例，其实施办法的头一条便是透过相关性产业与其内的性工作者来进行的：

各县市军友分社制备剪字收据交由各酒家、餐厅、公共食堂、茶堂、歌场及游乐场等负责人转发各服务生、侍应生，劝导顾客自由乐捐，并以竞赛方式掀起节约劳军高潮。各服务生、侍应生劝导顾客捐献所得，按日凭收据存根收款交由各该商号负责人逐日即转各该军友分社专户存储，并于报章披露。各县市军友分社于实施終了后三日，应将捐款连同收据存根扫数解缴军友总社作为前线劳军之用。¹⁵

救国团女团员代表一百人向义士献花致敬，并在码头礼堂举行欢迎大会，会后乘车出发沿中山二路、中山一路、港西街、忠一路、义一路、信四路、义二路、仁二路、爱三路、南荣路环市遊行，义士遊行时，由军乐队为前导，沿途商店住户燃放鞭炮，民间乐队、跷足、舞狮队等全部出动，分别沿路表演欢迎，全市舞场，特种酒家，公共食堂，茶室等女服务生均购备鲜花，向义士投掷致敬。」

¹⁴ 1956-08-13《联合报》05版，台南讯〈筹建军宅 南市特举办 荣誉券义卖〉：「台南市商会响应蒋夫人发起筹建军眷住宅及幼儿园经费特举办义卖荣誉券竞赛，荣誉券定为十元、卅元、五十元、一百元、三百元、五百元六种，预定总劝募额为十五万元。劝募方式系由商会邀请各特种酒家、公共食堂、茶室、酒吧之侍应生与服务生，以义卖方式推销。该会为销出力人员，以提高义组、酒吧组，以百分比计算最优之前三名，由政府高机关首长或名人题予以褒扬。个人奖最优之前三名，由商会分别赠敬军冠、亚、季军头衔之冕旒一顶，以示奖励〔……〕。」这则报导的后续在1956-09-06《联合报》03版，〈台南义卖荣誉券 杨丽华称花后〉：「台南市商会主办的义卖荣誉券成绩已于今日揭晓，义卖总额共一七四、八八七元，较预定十五万元目标超出甚多，个人组成绩如下：花后杨丽华（美都食堂）销券三一、一三〇元，亚军阿治（国际食堂）销券二三、二五〇元，季军淑美（高宾特种酒家）销券四〇、二〇〇元。当选花后之杨丽华今年廿七岁，浙江杭州人。」

¹⁵ 1955-01-11《联合报》03版，军闻社讯〈各界正筹办 春节劳军 军友社订办法〉。

翌年（1956）在台北市展开的春节节约劳军运动，更是大幅举办了「敬军花」义卖活动，由台北市烹饪商业同业公会策划，共有19家公共食堂参与，为期20天，由2月11日——即该年农历正月初一¹⁶——至3月2日为止，每朵敬军花义卖新台币10元，以义卖两万朵为目标，总计欲劝募新台币20万元。2月8日的《联合报》详列了参与的19家公共食堂的名字，并载明了进行的方式：「敬军花由烹饪公会统筹发给参加义卖的十九家公共食堂，每家公共食堂的女服务生可以向顾客（也就是上酒家喝酒的客人¹⁷）义卖，义卖采取竞赛方式，将来卖得最多的三家食堂及三名女服务生，均将由有关当局分别议奖。」¹⁸ 2月9日的报纸则报导了台北市烹饪公会在前一日为说明义卖敬军花筹备经过所举行的座谈会暨记者招待会，会中公共食堂的女侍应生代表致词说：

社会上一般人认为我们每日过着红灯绿酒，醉生梦死的生活，哪里会有国家观念，民族意识，我们被社会上一般人认为是社会的寄生虫，不堪造就的堕落者，但是，他们殊不知我们也有着一颗热爱祖国的心，我们要不是为了生活，为了养家，谁会愿意来过陪酒的夜生活。〔……〕我们不仅希望能卖到二十万元，而且希望达到三十万元，四十万元。如果有机会的话，我们更愿组团到前线劳军，到医院劳军，虽然我们唱做都不好，但我们会很高兴的去作，因为这正可表现我们的爱国心，我们不仅会不辞辛劳，更不怕共匪的炮火〔……〕。¹⁹

为求「创导」，在该次会议中决定由公共食堂的负责人及部分女

¹⁶ 农历春节期间与有诸多国庆相关节日的10月份，正是酒家（公共食堂）的旺季。

¹⁷ 括号中的文字为报上本有。报导中这样的附加说明，饶富兴味。

¹⁸ 1956-02-08《联合报》03版，〈殷勤服务为将士 酒女义卖敬军花 十二日起义卖二十天 巨贾大亨解囊正其时〉。

¹⁹ 1956-02-09《联合报》03版，〈敬军花义卖 获良好开端 杯底红粉爱国情殷 率先自购敬军花朵 莺燕掏腰包·老板纷解囊〉。

服务生率先认购。与会的军友总社代表表示，希望台北能作为全省的模范，起领导作用，使部份的劳军运动发展为全面的劳军。2月12日在台北市新公园的音乐台举行了一简单仪式，由军友总社将两万朵敬军花授予台北市各家公共食堂老板及女侍应生代表76人，该日同时开始义卖，由女侍应生们登台唱歌，当天即劝募了逾万元。

敬军花义卖活动期间的后续报导不断，连日的报纸密切报导竞赛实况，标题诸如：〈义卖敬军花 已售六千朵 第一食堂居首 小燕风头最健〉、〈敬军花开逾万朵 莺燕竞相逐后冠 丽华小雀最艳海宫凤仙吃香 廿万元目标势将轻易突破〉、〈敬军花义卖趋高潮 已售一万八千余朵 凤仙麒麟驾凌海宫之上 莺燕争荣娟娟一枝独秀〉、〈敬军花义卖 超出二十万 清琴小姐个人领先〉……。《联合报》采自《军闻社讯》的内容更是仔细报导了各个公共食堂当日与累积的义卖花朵数目，并详列竞赛群花的「业绩」，间中同时有关于是否延长义卖时间、奖励办法的讨论（例如授予花魁的加冕仪式、如何授予敬军花冠、银杯银盾、金质奖章等等）、怎样在劳军晚会中呈献义卖成果……的相关讨论报导。

3月2日活动结束，台北市烹饪公会再次召开记者会报告敬军花义卖经过及成绩，且为求慎重起见，于延平北路第一剧场设立记录票柜，在3月3日凌晨一点将各食堂的义卖数字投入，再邀集军友总社等有关单位代表，当众启封统计结果。而「烹饪公会及参加『敬军花』义卖之全体女服务生，为扩大社会影响及向国军将士表示慰问之忱，并决定于三月四日下午二时，假三军球场举行劳军同乐会，会中，将呈全部『敬军花』义卖成果。」²⁰

²⁰ 见1956-03-01《联合报》03版，军闻社讯〈食堂竞卖敬军花 连日入地下活动 花魁谁属且看明午夜揭晓 定明结束售款将达卅万元〉。

3月4日在三军球场举办敬军花义卖成果暨劳军的同乐大会，包括军人共有八千余人参加，由总政治部副主任代表国防部接受敬军花的义卖成果，得奖的公共食堂小姐则披红、戴花环，由国防部、军友总社及台北市烹饪公会分别授予奖状、锦旗、「敬军爱国」银杯与「军人之友」纪念章等，并在观众的热烈掌声中绕场一周。会中，台北市烹饪公会及各公共食堂女服务生发表了敬告全国同胞书：「保证从这次义卖敬军花开始，将追随各界同胞爱国敬军的行动，到军中，到医院，到前线，到碉堡，接受更大的使命，同尽更大的义务。」²¹同乐会的演出节目是由推派的公共食堂之女侍应生代表担纲，载歌载舞，表演轻歌剧「敬军之花」、曼波舞、三人吉乐巴舞、平剧清唱及流行歌曲等。3月5日的一则报导逐项记录并细述了每个公共食堂小姐的表演项目，且加点评，以该则报导的最后两个段落为例：

海宫的玉娟、美玲两人表演曼波舞，一样的红色短裙黑色上衣，粉腿露一半，酥胸暴露到适而可止的地方，两人体态玲珑，曲线毕露，跳起最性感的曼波舞，使全场喝采不绝，她们两人确是跳得很好，若干年纪较轻单身男子简直无法安静地坐在位子上，连坐在四区的巨人张英武也笑得合不拢嘴。

压轴好戏由琼林的娟娟小姐唱京戏吊金龟，娟娟的京戏，确实高明，唱一句就搏得一个满堂彩，原来娟娟是秦淮河畔的佳人，难怪会如此地不同凡响，连几位高级官员都不断称赞「名贵，名贵」。娟娟唱完吊金龟，应观众之要求再加唱一段，同乐会至五时尽欢而散。²²

²¹ 见1956-03-05《联合报》03版，〈万花敬军硕果献将士 食堂女服务生均受奖 莺燕发表宣言保证追随国人爱国敬军 三军球场昨举行劳军同乐会〉。

²² 1956-03-05《联合报》03版，〈清歌曼舞南腔北调 风靡八千观众 燕瘦环肥演来各尽其致〉。

然而，对这群来自酒家的「敬军花」的关注，并未随着这场劳军同乐会的结束散去，反而由台北市向其他县市扩散，全台形成了一股「敬军花热」。花莲、宜兰、台中、云林、嘉义、彰化……，在半年内相继举办类似的敬军活动与颁奖典礼，或是沿用台北市的模式，贩售敬军花，或是组成劳军团到军医院慰劳伤患官兵。各地的敬军花在颁奖典礼上均发言致词，嘉义县市得奖的敬军花们，且「分乘四辆旅行车，周游市区」，以感谢各界踊跃购买，台中的敬军花则受邀参加烟酒公卖局的烟酒配销联合会，参观清酒的制造过程，饮评该酒。

带领起这股敬军花热的台北市公共食堂的小姐们，后来不仅为庆祝「三、八妇女节」²³的特别广播节目联合歌唱，也曾参与台语影片的拍摄、高调参加纺织业的劳军义卖²⁴……而台北市烹饪公会在1956年引爆敬军花风潮后，经过数月的筹备期，从志愿报名参加前线劳军的近300名小姐中挑选出能歌善舞的25人，与先前获奖的10朵敬军花，正式组成「台北市烹饪商业同业公会前线劳军团」，先在三军球场公开演出，以演出所得作为劳军团的开支，继而于7月9日开拔前往金门、马祖劳军。1956年7月24日的报导中说：

昨夜八时五十分一架专机把十四朵敬军花载回台北来，她们下了飞机便向欢迎的人拥抱，异口同声的说：「我们真高兴极了」

²³ 读这个期间的《联合报》常会有某种「错位感」。例如同个版面上见到妇女会的选举新闻和设置军中乐园征求女性的报导并置，或者公共食堂的小姐们为「三、八妇女节」的庆祝活动表演。

²⁴ 摘自1957-12-20《联合报》02版，〈纺展义卖劳军开始 迎圣诞领带玩具最畅销 一元钱便可欣赏百美图〉：「各酒家为了撑撑义卖小姐的面子，除了每天给予津贴外，并以汽车接送，以示优待，有些酒家的义卖小姐入场时，还有前头打起旗帜，浩浩荡荡，好像是赴奥林匹克的运动员一样，引人注目，在博爱路的璇宫，距离义卖会场仅数十步而已，但仍以汽车接送。」这则标题所言的百美图，即指参与这场义卖活动的一百余位酒家小姐。

，前线将士的热情和勇敢，使我们忘记了疲劳和休息。」她们一个个都晒成了小黑炭，但是她们个个都精神饱满，快乐非常，敬军花第三名彩琴说：「我们一天演出两三场，在操场上有时有一万多人看，满山遍野都是人，我们越演越高兴，一点感不到疲倦。」麒麟的梅兰说：「俞部长还亲自看我们表演呢！他一直从头看到尾，鼓掌为我们加油。马祖指挥官连看了我们四场，好多美国大兵²⁵也是站在那儿看到终场。」

昨天到机场去接她们的有军友总社暨有关机关代表，和各公共食堂的老板等数十人。²⁶

虽然这是则官方报导的新闻，小姐们的应答也像制式的官方说法²⁷，但是，这则敬军花的劳军新闻与后来我们常在报章上看见的明星劳军何其相像。不仅是这则新闻，从前述敬军花的一系列报导

²⁵ 1950-1960年代台湾特种行业的生意兴衰，一定程度系于美军在东亚地区的战线调派，而台湾作为美军的休闲基地之一，针对特种行业妇女的卫生和身体检查也成为美军防务的一部分，每每可见美军介入督察体检。试看这两则报导：「美顾问团宪兵司令官偕医官二人，由警务处外事科程义宽陪同于十六日晚七时抵南市，调查本市特种酒家及普遍酒吧间数，及女侍应生人数，已于十二日下午二时转赴高雄。」（1952-01-19《联合报》05版，台南讯〈美顾问团未雨绸缪 调查南市女侍应生〉）；「谢阿发议员对美军在基隆的「性」的问题，表示关切，建议警察局长应该有「适当的出路」。谢议员在议会中称，港口美军登岸游玩，可以去的地方固然很多，但对「性」的方面，则应该有「适当的出路」，谢议员又称：依照规定，特种酒家，他们是不能去的，今后应该有一适当出路，以表示对盟军的协助。警察局长王局长称，美军在游乐方面，当然不乱跑，有些地方不干净，不能让他们去。警察局应有指定的地方，那是对的。」（摘自1958-11-30《联合报》03版，基隆讯〈基警局长昨告议会 绝对禁止警察打人 罗延晖议员认拘捕羁押疑犯 施之过严有违保障人权原则〉）1950年代在韩战后形成的冷战体制，以及1960至1970年代中期的越战，使得台湾成为美军的后勤基地与休假中心，1965年成立「R & R」(Rest and Relaxation)，由「中美联合小组」与执行小组负责接待来台度假的美军，酒家也躬逢了这个战地情人的性观光年代，而性工作者如同军人战士一般，用自己的肉身介入了韩战与越战的战场，直接参与了整体的冷战结构。

²⁶ 1956-07-24《联合报》03版，〈敬军花群 劳军归来 兴奋话前方 明再赴金门〉。

²⁷ 在另一则报导中，酒家小姐「得体」的答话充满某种嘲讽的效果：「劳军团顾问吕锦花是如所总会副总干事，省养女保护委员会的主任委员，这些敬军花中不少是应该得到她保护的人物，这次随团前往金门，全团都叫她吕大姐，各位小姊妹都喜欢她。『皇宾』的娟娟说：『大姐对我们可真好，一会儿又怕我们冻着，一会儿又怕我们热着，风把谁的头发吹散了，她就赶紧拿出小梳子替她梳，一路上招呼得我们真周到。』」详见1956-07-30《联合报》03版，〈敬军花金门纪行 炮轰大嶼，花容失色〉。

，我们已经得以窥见，这些酒家小姐们是如何地活跃在各个领域，自信而光荣地执办国家经由商会、公会交给她们的任务，一如我们所认知的广告明星、歌星、影星。她们在旧报刊中所呈现的「公共脸孔」，与日后我们在新闻报导里不时见到的，那些拿着衣物、物品遮掩脸面、缩藏在角落遭受警察与摄影机讯问的小姐们又是多么不同。

然而另一方面，相对于敬军花的卖力募款，自认也有一颗爱国心，也有国家、民族的意识，她们在报导中被呈现的样子却依然是充满了某种「娼妇」风情；透过观赏劳军同乐会的高官口中「名贵，名贵」的赞词所传达出的，并不是她们爱国的贞烈正气，而是她们的「粉腿酥胸」真的好正，暴露得刚刚好的挑逗性，让男子坐不安席。易言之，敬军花之所以能连日占据版面，不仅在于她们所展现的「良妇性」（爱国劝募），更多的，或许是她们被关注的「娼妇性」（敢于公开展示她们曲线毕露的身体）。让我们再看一则当时国家动员性工作者的报导：

〔……〕日昨，在大同国校操场接受检阅的妇女分队，该队悉为本镇公共食堂、茶室、旅社服务生所组成，在南苗派出所巡官解金标领导下，挺起了丰满的胸膛，举起了壮硕的玉腿，在检阅官的注目下，有着齐整的步伐，显示这群莺燕也是黄帝遗下的儿女，其爱国爱旅的精神并不逊于任何闺秀和须眉。尤其是当她们聆悉匪军在大陈偷袭太平舰的那段恨事，更激起她们圆睁杏眼怒冲秀发，粉拳飞舞，于是解囊的解囊，脱戒指的，解项炼的应有尽有，尤其队员吴美妹等，更是倾其所有，一瞬间已达千余元，使在场观阅的民众个个感奋，也赚了不少的掌声，至日暮昏黑，还有不少莺燕们在搜尽夹袋。嗣后，据她们向记者表示：我们这分队的捐献仅是一种抛砖引玉，希望可借此激发热爱国家的姐妹们也能节省脂粉余资，为国家尽点力量，否则共匪来了，不是一样

被视为「劳军」的牺牲品吗？诚然，正沉浸于歌台舞榭迷哥迷姐们，这该是值得猛省的时候了，谁说风月场中没有了巾帼！²⁸

除了以整洁卫生的方式被整编进国家体制，这个时期的性工作者也确为国防要务的一环。各地的性工作者都需被整编进妇女队，参与全民反共复国大业的国防训练²⁹，当时的性工作者在认同国家反共的全员目标之下，每每慷慨解囊，或是捐助出「一番所得」，响应政府对于「自由匈牙利」反共抗暴的支持³⁰，或是怀抱对大陆血浓与水的情思，捐款救助水灾灾胞³¹，或是在太平舰被「共匪」击

²⁸ 摘自1954-11-26《联合报》05版，〈巾帼解囊复仇〉。

²⁹ 略举两例：「基隆市自卫总队警防联队直属妇女救护队，自廿六日起将集全市公共食堂、茶室、旅馆、影剧业、特种酒家之职业妇女，施以四星期救护术及国父遗教、总裁言行、防奸防谍等训练，共组织为五个中队，凡年十六至三十五之未婚妇女，均须参加，训练科目，由警察局主持。」（1951-09-24《联合报》07版，基隆讯〈基隆特业女从业员 廿六日集训〉）：「凤山镇所有酒家食堂茶室侍应生五十余人，于八日开始，假此间县体育场，接受为期两天的妇训，昨日她们在上午八时报到集合，头戴笠帽，脚登胶鞋，白衫黑裙在阵阵细雨下接受严格的训练，更显得精神饱满。教练员一声令下，各种动作，均做得头头是道，她们将于本月十二日，接受层峰点验后，预备今后克尽她们妇女对战时应有的义务。」（1952-07-11《联合报》05版，〈凤山酒家女 迈步上操场〉）。这样的国家动员也不时呈显着荒谬，如屏东县警局曾颁下一纸猜拳新令，要求酒家及特种酒家内酣饮的酒客和小姐们划拳时改喊「一声反攻，两栖登陆」（见1952-12-05《联合报》06版，「黑白集」专栏，霜木〈我看猜拳新令〉）。

³⁰ 「自由匈牙利」电台募款义唱指台湾全省三十七家广播电台连播的义唱节目，该活动是为了募款捐助「匈牙利人民的反共抗暴运动」，由「申曲、敬军花、歌厅、越剧、平剧等各界名票、名伶、明星踊跃登场」接受听众点播，敬军花们也有参与，且「为敬军花点唱的人也特别多，出钱踊跃但是不肯说出真姓名，甚至于连住址也不肯讲，大概是怕惹起家庭纠纷」。当天有公共食堂的小姐在节目上发起「一番所得」援助自由匈牙利，亦即捐出小姐当一次班的当班费，报导说：「这种当班费自三十元至五十元不等，要看食堂大小及每家自己的规定如何了。本市食堂女服务生有一千余人，要是大家一齐捐的话，数目就很可观了。」详见1957-12-24《联合报》02版，〈援匈点唱如火如荼 歌星名伶空中会串 第一个电话 两千元点唱〉。

³¹ 见1954-08-29《联合报》03版，〈醉八仙女侍 爱国不后人〉：「救济大陆水灾难胞，各界继续踊跃捐输，本市醉八仙特种酒家的女侍应生王美凤等十余名，隔海送温情，将脂粉费用节省下来合捐新台币一百五十五元，同时该酒家老板娘李爱棧，亦捐献新台币一百五十元，两计新台币三百零五元，电邀本报记者前往代收，请转送大陆灾胞救济总会，聊表寸心〔……〕。」此则小姐捐助所得救济灾胞的新闻在这个时期的《联合报》中并非孤例，而这则新闻刊载隔天三轮车夫也因受感动而热烈响应捐款，见1954-08-30《联合报》03版，〈我

沈，全民燃烧建舰复仇的热血时刻，捐献辛苦赚来的钱。然而不论她们如何真诚地解囊搜袋，在报导中所欲张扬的爱国心背后，仍交织着那丰胸玉腿的影子。而所谓「这群莺燕也是黄帝遗下的儿女，其爱国爱旅的精神并不逊于任何闺秀和须眉」的措辞，看似赞扬这些「莺莺燕燕」，实际上却潜藏着共通的贬意与歧视，亦即，看似赞扬她们——不仅是身为女性本该输给男性（须眉）却没有，而且是身为「莺燕」本该输给「闺秀」而没有；其实却是在说：在女性这个相对于男性更次的分类里，身为「莺燕」的她们与「闺秀」分属不同的区块，是在次于男性的女性群属中，更为次一等的类别。

一如这则「巾帼解囊复仇」的新闻，在一系列关于敬军花的新闻里³²，报导中的措辞往往在赞扬小姐们的同时，也传达出某种连「次等」的酒家小姐都尚且知道报效国家，作为「一般人」更应如此的笔调。而在小姐们的自我叙述里，也常常流露出「虽然我们是女服务生」，但爱国心并不输给「一般人」的口吻。诸如此类贬抑、歧视酒家小姐（及其他性工作者）的潜台词，在《联合报》常设的专栏「玻璃垫上」，则被明白地以「良莠不同」直陈（良娼之别，「良妇／娼妇」）强调「酒女仍是酒女，一如强盗终归强盗」：

们要捐点钱救灾！本报门前车夫解囊救济灾胞 隔海输温情·分毫皆血汗〉。

³² 刊于1956-03-10《联合报》03版的一篇杂论「黑白集」专栏〈剃刀边缘〉谈到：「在如火如荼的『敬军花运动』结束后不久，警政当局开始对台北市万华宝斗里『风化区』实行『扫荡』，弄得私娼们莺啼燕泣，鸡飞狗走，昨天竟公推『代表』，招待记者，吁请警局暂勿取缔，并盼省议会所通过的私娼管理办法，早日付诸实施，俾能在『法治』的保障下营业，以维生计，有些『代表』说到苦楚处，一言一泪，而且指出政府发给特种酒家、茶室以及北投旅社的『女侍应生』的执照，又何必独对他们取缔，显然是不公平的待遇。」这则新闻也说明了性产业内部以及国家对于性产业认定上的阶序性，敬军花就比私娼来得高级。

我们觉得善恶还是不容混淆的，即使是「劫富济贫」，强盗终究还是强盗。劳军虽是好事，但是却不可因此误解为酒女是光荣职业，「吃花酒」也是理直气壮的正当应酬。³³

接下来，让我们回头检视一下，当时的妇女团体是如何参与「良妇／娼妇」的建构。

国民政府撤台前后的台湾社会，面临着大陆来台军民造成的人口暴增以及大量的人口迁移，此后以降的法令政策，特别是在1950及1960年代所戮力建构的党国意识方针，国家透过由上到下的党部妇工会与各省市妇女会加强宣导、推动一系列的妇女政策，务求以「齐家报国的贤妻良母」作为女性的模范，婚姻（成家，家庭）格外是着眼着力的焦点：为不婚施加压力、严防婚前性行为，鼓励与外籍军人婚配；婚后则严厉反对离婚，鼓励妇女守寡，并以「无私无我、牺牲奉献」做为妇女应有的美德和成为贤妻良母的先决条件，而在控制生育上持一种「差别生育」的「优生学」看法，即知识水准低落的妇女宣导接受节育，受过良好教育的知识妇女则鼓励多产多育，「以免遭到人数众多的劣势阶级『反淘汰』」³⁴。

扼要言之，在此惊魂甫定的历史时期，国家倡导具有中国传统妇德的新式妇女，启动着一套结合旧道德与新知识的良妇论述，其

³³ 见1956-03-30《联合报》06版副刊「玻璃垫上」专栏〈良莠仍要分清〉。此外再举一例摘自1958-08-11《联合报》07版「玻璃垫上」专栏〈酒女世纪〉：「近年酒女的力量真够大，她们甚至被捧成台湾的第一流人物。你看，国庆阅兵，酒女挂贵宾证而登台；劳军筹款，酒女上头条新闻，刊照片，说身世，比登广告更能广泛宣传；国产商展，要靠酒女登台歌舞拉观众；县长情托，送红酒女给厅长『宵夜』。漪欤盛哉，这简直是『酒女世纪』嘛！〔……〕台湾养女多故酒女亦多，物质享受诱惑已使女孩子难以抵抗，如把道德的最后防线再撤除，使她们感觉这也是『光荣职业』，则更无法阻止女性去卖笑了。」粗体为我所加。《玻璃垫上》的作者何凡即知名作家林海音的先生，自1945年在《北平日报》开始写专栏「玻璃垫上」，来台后在《联合报》副刊续写「玻璃垫上」，前后长达三十一年（1953-1984）。

³⁴ 张毓芬（1998）《女人与国家：台湾妇女运动史的再思考》，页65-123，政大新闻所硕士论文。

中的模范可谓是组构官方妇女团体的这群受过良好教育、又能融合传统美德、齐家以为国本的新式良家妇女。而这群忠党爱国的良妇，也与家国的贤妻良母论述相互形构，生产着未明言其后竞争态势的「良妇／娼妇」的叙事，例如相应于前文所探讨的全台敬军花热现象，她们便严正呼吁，应慎选劳军人选，「花花绿绿的黄色女郎」上前线劳军，实「有辱敬军」（同前引，页123）。

在当时甚嚣尘上的保护养女的议题部分，妇工会的内部工作档案将养女与妓女列入同个工作范畴，养女与妓女被视作同一类的辅导对象。1954年成立的「妇女职业教育馆」，初设的目的即为收容养女及妓女，其工作内容类同于1956年省政府颁布的《台湾省现行养女习俗改善办法》所规定的：「各私立救济机关，对于收容终止收养之养女，应予职业训练，辅导就业，或依其志愿，介绍婚配」，针对养女与妓女的转业训练多为女佣及女工，强调「应着重在家事训练，俾使其日后能获得美满的婚姻生活，训练成贤妻良母当为出所后的主要出路」。在这个年代的养女，常常由养女会、妇女会介绍嫁给外省军人，而1956年公布的〈台湾省各县市妓女管理办法〉中，「介绍婚配」也是从良辅导的重点³⁵。相对于介绍婚配的「从良」政策，人身不得自由、遭多次转卖的养女（娼妓），在「养女娼妓收容问题座谈会」上，则被妇工会与政府相关单位代表视为「未积极反抗」，全无羞耻、贞节观念的自愿从娼者，可迳自送至军中乐园充任军妓，「不必怜悯」。妇工会的机关刊物《妇友》刊载的〈军中乐园一瞥〉一文中更指出军妓应有下列几点基本认识：

³⁵ 请参见：洪婉琦（2001）《台北市娼妓管理办法之研究（1967-1999）》，页65-72，台湾师范大学历史系硕士班硕士论文；游千慧（2000）《一九五〇年代台湾的「保护养女运动」：养女、妇女工作与国／家》，页41-44，清华大学历史研究所硕士论文。

今天军中乐园的女侍应生们，至少要使她们有两种基本认识，第一是为娼是可羞的；第二当营妓乃是为国家牺牲的，**要使她们具有羞耻而又牺牲的心情**，这样在鼓舞士气方面，她们才知道应如何尽心，而设立军中乐园的真正效果，才能真正收到。³⁶（粗体为我所加）

而面对延烧全台数年的特种酒家增设的争议，妇女团体又是如何回应？

以台南市为例³⁷，当台南市议会通过增设案后，两位力持反对意见的女议员先是退席抗议，继而递出辞职书，而台南市妇女界则推派代表晋省向民政厅、警务处、省妇女会及妇联总会陈情，并召开记者会说明。之后更假北市中山堂邀集各界百余位妇女代表召开座谈会，会中除请各界妇女联名，请省政府令敕台南市政府及警局不得批准增设，请临时省议会转电台南市议会自动撤销原案，推任代表赴各机关请愿，且决议日后要定期招待新闻界，并动员各县市妇女会相互声援。省市妇女会则回应：

〔……〕特种酒家之增设，既毁坏良家妇女又违反保护养女之宗旨，不但酒家之存在造成浮华生活应予废止，**如再增设酒家实对女性莫大之羞辱，对妇运人员莫大讽刺**，特通电各县市妇女会，今后凡有关当地增设特种酒家，应团结一致，予以严厉抗议。（粗體為我所加）

在台南市议会为了增设特种酒家的议案陷入纷扰之际，苗栗县

³⁶ 转引自张毓芬（1998），页74。引文来自《妇女》3期，1954年12月10日，页17-18。张毓芬在同一页观察入微地谈到，官方妇女团体视娼妓为「罪恶的渊藪、社会的毒瘤、黑暗的沼泽」之心态，反映在《妇女》的内容上，便是相关资料的阙如。在1950至1960年代的《妇女》仅有两篇记载提及军中乐园。

³⁷ 关于台南市议会对增设特种酒家一案的纷扰，详见1951-12-02至1952-01-18期间的《联合报》。省市妇女会对此的回应摘自1952-01-11《联合报》06版，〈省妇女会通电各县市 抗议增设特种酒家 认为系有辱女性〉。

议会亦接获人民请愿设立特种酒家。议会攻防后，该议案议决暂时保留，而苗栗县妇女会立即召开紧急理监事联席会，讨论站在妇女会立场应如何防止设置特种酒家，并议决除动员全体理监事拜访县议员及夫人请求声援外，邀请县议员夫人共同举行妇女座谈会，且全体妇女代表应列席旁听参加县议会临时大会，以因应旧案重提，一旦议案通过，全体理监事即刻向县政府与省政府陈情，无结果则总辞现任妇女会职位。

从各省市妇女会在各地议会增设特种酒家争议期间的串连，足见当时主流的（官方）妇女团体所采取的立场；进一步检视这些国家思维的代表人和国家政策的具体推导者（良妇），明显可见其所传递／生产出的一种「良妇意识」。在其高阶知识分子妇女的姿态里，蕴含着某种上层阶级歧视的心情，一方面展现在：对于养女／娼妓的救援来自于她们踩踏于养女／娼妓的上位，可以俯视位于下阶的娼妇，教育娼妇、规训娼妇，朝向符合家国需求的贤妻良母之路。对于「不受教」的娼妇，她们不仅有权力施以惩罚（充任军妓，「不必怜悯」），更进而要求娼妇拥抱惩罚，带罪（「为娼是可羞的」）立功（「当营妓乃是为国家牺牲的」），要其将歧视性的惩罚视为恩慈（「具有羞耻而又牺牲的心情」），身心一致地奉献出自己。

另一方面，这样的「羞耻论述」并不仅作用于「娼妇」，同时也作用于「良妇」。这些「良妇」的串连除了意味着资源的争夺——大老婆的反击，「拜访县议员及夫人请求声援」，组成元配阵线——也是为了拮抗那「对女性莫大之羞辱，对妇运人员莫大讽刺」的羞耻感：娼妇的存在令自诩为良妇的妇女蒙羞，也令所有的女人蒙羞，包括从娼女性。她们必须怀抱着这样的羞耻感，她们越有良知，越有羞恶之心，越身具「良妇性」，越无法卸下羞耻而又牺牲的心情。不

论她们选择为家国牺牲自己的想望或选择追求个人幸福，她们都会被内外庞大的羞耻感所夹击，都不免要成为无羞恶之心的人（甚且不是人），成为众（女）人所羞恶的不洁者。

三、不舞之鹤

1952年2月16日有两则关于公共食堂女侍应生粘月鹤的报导，接着3月6日、4月10日各有一则报导跟进³⁸，从中我们可以拼凑出这样的一个小故事。

时年17岁的粘月鹤由于父亲经商失败，家境陷入困境，于是在该年的1月28日，以九千元的代价，卖与嘉义南升公共食堂的曾桂当养女，押期五年。自此粘月鹤便住进公共食堂当侍应生，她答应陪客人喝酒，但拒绝从事性交易。只是时不逾月，2月11日晚上，养母曾桂要求她与一名客人「睡觉」，被粘月鹤拒绝，曾桂即威胁她不从则要将她转卖他处，于是隔天晚上，粘月鹤前往警局写诉状，寻求援助。辖区警局的局长看了粘月鹤自述的报告书后，很是同情，找了妇女会理事许世贤商量解决，许世贤也表示，愿意把此案提交会员大会商讨援助办法。另一方面，南升公共食堂因违反服务原则，被勒令歇业五天作为惩戒，曾桂则依妨碍他人自由的嫌疑，连案带人交由嘉义地检署查办。

嘉义地检署在侦讯后，令曾桂与粘月鹤和解，粘月鹤仍须按契

³⁸ 分别见1952-02-16《联合报》06版，〈粘月鹤诉状：无奈陪客吃酒 不与屠户同宿〉；1952-02-16《联合报》06版，〈女侍警局亲缮诉状 控告老板威逼卖淫原为中学生难作青楼人 嘉养妇女会将商讨援助〉；1952-03-06《联合报》06版，〈见官未得脱苦海 再度侍酒更加羞 女侍粘月鹤案得和解〉；1952-04-10《联合报》05版，〈少女粘月鹤 摆脱羁绊获得自由 伊父函谢妇女会〉。

约回南升公共食堂上班，但曾桂如果再强迫粘月鹤卖淫，被粘月鹤控诉，则将依法严惩。因而粘月鹤继续回到食堂当侍应生，直到妇女会居中协调成功，曾桂同意放弃九千元的五年抵押权，粘月鹤终于如愿在4月返家。4月8日粘月鹤的父亲写了封致谢函给许世贤，表达感谢，同时附上筹措来的七百元，请求代为转交食堂老板，聊为赔偿。

粘月鹤的故事至此似乎归于「圆满」，然而，十一年后，粘月鹤的故事在1963年7月20日的报导里有了下篇³⁹，我们在里头看见了另一个粘月鹤。

这个粘月鹤原本嫁给了一个公务员，与之育有三名子女，拥有他人眼中的美满家庭，但她后来却抛夫弃子，与已婚菜贩蔡庆源私奔，在两人环岛倦游归来后，与身染重疾的丈夫正式仳离。然欢不过月，蔡庆源的父亲一气之下，将市场的生意收回自己经营，蔡、粘两人遂而断绝了经济来源，因此粘月鹤进入舞厅伴舞，赚取两人的生活费用。但由于蔡庆源每晚都到舞厅坐台盯人，粘月鹤的伴舞生涯不多久便结束了。最后在与蔡家人谈判嫁为蔡庆源「小星」（即小老婆，旧报刊每以此称）不果后，蔡、粘两人于7月18日共赴日月潭，留下遗书投潭自尽。但蔡父对此存疑，认为「其子蔡庆源善于表演，又会泳泅，可能是耍的把戏」。后来没有报导跟进蔡、粘两人的生死之谜，粘月鹤也就此在报纸记载中消失。

1952年的四则新闻内容明显流露出对于粘月鹤的同情。全文志录了粘月鹤呈与局长自述遭际的报告书和粘月鹤父亲的致谢函，报导文辞并茂，记者彷彿成了说书人或是在撰写小说：

³⁹ 详见1963-07-20《联合报》03版〈投潭粘月鹤 曾作货腰娘 贫女生涯酒家转身 舞业凋零偕郎寻死〉。本节小标「不舞之鹤」出自此则报导内文。

她就这样被卖入了食堂，操侍应生生涯，起先，她为了家庭生活，也顾不得羞耻，每天装着笑脸陪客人喝酒。粘女芳年十七。曾毕业南投女中，知书识礼，不惯营此贱业，每次陪客饮酒，娇羞殊甚。恨不立即完毕，不啻置身千针毡之上，如遇儂薄饮客，乘兴骤起拥之，她即怒其孟浪，遽以其手推却，虽然侍应生是以卖口不卖身为原则，怎奈鸨母不克相容，粘女不堪其苦……自是粘女自怨薄命，本想跑返生家，设法赎身，可是家境贫困，有家归不得，无法自拔，不得不仍充侍应生，苦海茫茫，莫知彼岸，日夜暗望救星早日光临。

与此同时，记者笔下的曾桂毫不意外地变成了大恶人：

曾桂（女，四七岁）原是道中老手，廿九岁时，即与原夫卓金火离异，未几招了一位五十二岁夫婿叶海马。去年她俩合伙在国民戏院隔壁开了一家南升公共食堂，请了很多花枝招展的女招待，生意倒也不恶。但女侍应生时有更换，而申请很难获当局核准，为避免这种烦恼，很想收几个养女，以招一些长久顾客，恰巧经人介绍来了这个粘月鹤，曾桂见她年轻，又是个处女，如获至宝。十一日晚上，即为一个杀猪的客人谈妥，以一千元代价想出卖月鹤贞操，怎奈月鹤意志坚定，不肯做这勾当，似令她大为失望。

这个时期的报纸常刊载养女前往妇女会寻求援助的新闻，也常志录养女自述被卖血泪的报告书。在这些报导里头的养女苦情大多近似，其中的养母也泰半恶不可言，但启人疑窦的，不是养女的苦难或养母（老鸨）的淫恶之真实性，而是必然需要建构出一套弱女（或烈女、节妇、良妇、好女人）与恶女（或荡妇、娼妇、坏女人）互峙的论述。好女人往往是弱女子，但又得弱而不屈，从而更加彰显其贞洁的坚定，而坏女人则总是胁强压迫着好女人，难以区分究竟她是因淫而恶，或者是因恶而淫，总之淫恶不堪，一如童话故事里，白雪公主必然需要坏蛋后母的搭配演出。

然而，在粘月鹤的故事里，「良妇／娼妇」的叙事思维面临了困境。粘月鹤既是为了家庭牺牲的好女儿，又是抛弃小孩的坏母亲；既是被养母抱怨「你每天早晨总是读书，读书有甚么意思呢！」那一心求上进的女学生，又是「恋奸情热」宁愿伏低做小的（两桩）婚姻破坏者；既是「遇儂薄饮客，乘兴骤起拥之，即怒其孟浪，遽以其手推却」的贞女节妇，又是「仗着还有几分姿色，又会『蓬拆』几步地以在火山中捞来的钱养姘夫」的淫女荡妇⁴⁰。

这两则报导对粘月鹤形象描述的巨大差距，透露了：为「家国」牺牲、奉献，可以被宽容接纳，此外则是不可取的虚荣或淫荡行径。同样地，酒家小姐的工作价值必须透过对家国的贡献来诠释才能拥有正面的意义，一旦出发点是为了个人的需求则饱受针砭，变得等而下之。为了家国还是为了个人，就工作本身的内容而言并无不同，差别在于她们由此模糊了明确二分的「良妇／娼妇」的界线。一方面，她们对国家与家庭的牺牲奉献具体实践着良妇的德行；另一方面，酒家小姐或其他性工作者，却又僭越了良妇当有的从一的

⁴⁰ 粘月鹤的故事里，1952年「欲夺其贞操」的酒客是一名屠户，1962年让其为之「下海伴舞供养的姘夫」则是一名菜贩。「屠户与菜贩」提示了两点可能性：第一，公共食堂在各地的情境不同，城乡差距是一种解释的可能；第二，从贩夫走卒到富商雅士都属于公共食堂的顾客群。公务员（无论政府要员或低阶文员）也是酒家的常客，乃至1975年蒋经国的十大革新里明白列出「禁止公教人员上酒家」，导致酒家生意大受影响；在旧《联合报》的社论里，也常就公教人员上酒家提出针砭。还是举专栏「玻璃垫上」为例。对于台东锦花园妓馆借地仁爱国校开宴，何凡批评这样的「师娘联欢」万万不可（粗体为我所加）：「〔……〕我们不愿侈言禁娼，因为事实上没有一个国家办得到这件事。治人类本性如治水，疏导强于『吓阻』，临之以冬烘头脑，可能弊多于利。但是这种社会的黑暗面应当把它集中在黑暗的角落，而不是混杂于好人好事群中。譬如酒家与花茶店如不能取消，应把它们集中于绿灯区，以别于其他正当光荣的行业。基于此种应分良莠的观念，师与婬自然不可公然在学校里联欢，而使龟奴娼妓与教室墙上挂的昔贤先烈受到同等推崇，令国民教育与章台走马浑然一体，我们不能消灭娼妓，但是却要告诉我们的女儿不可做窑姐儿。我们也不能消灭强盗，但是却要告诉我们的儿子不能打家劫舍。如在这一点上都不能分清，试问要教育何用？国校与妓馆总归是有分儿，否则为什么没有『忠孝特种酒家』与『醉八仙国校』呢？」（1960-06-05《联合报》07版，「玻璃垫上」专栏〈自「师娘」谈观念〉）。

道德属性、性的道德，以及维系家的稳定功能，因此当职业（特别是其工作的内容、形式、场合被视作浮华的灯红酒绿空间）与性别（良妇／娼妇）结合时，便落入低下的价值层级，在追求现代化清洁光亮的家国空间中，变成一块尴尬的存在⁴¹。

粘月鹤的故事也告诉我们，以具备「良妇性」（为了家国牺牲自己的良妇德性）为从娼女性辩护的善意，何其徒然！实际上也是在巩固着「良妇／娼妇」。进一步析论，「良妇／娼妇」这样的二元架构，从来就不是一个对等的二元，毋宁说，这个框架所要的效果是架构出一个良妇的对立面，以铺设出一条以良妇为目标的道路，而关于娼妓等的政策论辩或所引发的讨论，往往是为了拯救、避免、根除良妇「堕」入娼妇的途径或可能性。值得同情或救助的，不是娼妇，而是娼妇此前所曾具有的「良妇身分」。换言之，「娼妇身分」在根本前提上就已被否决。

于是，粘月鹤1952年的「意志坚定、不肯做『这勾当』」⁴²，到了1962年，也只能是「困于情欲，自溺水潭」的「向下沉沦」。

四、小结

在那个讲求反共抗俄、以反攻大陆做为全民目标的年代，在所谓的公共领域中，性工作者似乎是比较「可见」的。借由各形各色

⁴¹ 「台湾人的勤恳打拼创造了台湾的经济奇迹」是能被普遍领会接受的修辞，而这些被赞扬的勤恳打拼的台湾人并不包括性工作者，或者说，虽然包括，但最好不要被提起，这是种现代性羞耻。实际上，这些辛劳的性工作者也参与创造了台湾的经济奇迹，「睡」出了台湾的一片天。

⁴² 如同女招待定然花枝招展（相对于此，记者眼中的女招待粘月鹤却是「娇羞殊甚」的），「这勾当」的未言而既言，也表明了记者行文的立场，同时又透露出一种乐在其中的「意淫」况味。甚且，这样的况味带有向读者广告快去嫖的效果。

的国家动员，1950-1960年代台湾的性工作者，得以出现在今日我们难以想像的各种场域中，而不同于日后对性工作者日趋刻板化和污名化的描摹：或是被妖魔化为荡妇、恶女、娼妇、坏女人（这必须相对于贞妇、烈女、良妇、好女人存在），或是被弱化为被迫沦落风尘的弱女子，是需要被保护、拯救的对象。相反的，那个早年时期的从娼女性所拥有的「公共脸孔」，表情毋宁较为生动，姿态也较为多变。

然而，正如前述何凡〈良莠仍要分清〉：「酒女仍是酒女，一如强盗终归强盗」的论调，这并不意味着当时的性工作者不被上述两种常见的两极论调所简化。粘月鹤的故事直接冲击了「良妇／娼妇」的问题性，从中我们甚且看到了颂扬「敬军花」的伪善。针对从娼女性的责难或辩护的善意，其实都出自相似的诠释逻辑，她们终究「必须」回到良妇（好女人）的道德范式中，才能获得价值。但相对于「良妇=好女人」的不证自明，「娼妇=好女人」若要成立，那就需要举证，且只能在家国的道德框架中，透过先验的良妇范式加以辨识。而即便她们通过了辛苦的甄别过程，她们仍然是有所缺失的：良娼有别，不论如何地实践了家国所崇尚的良妇德行，娼妇终究不是良妇。

刊于《联合报》1958年6月13日3版的一则报导〈几番风雨后 牡丹泣残红 名门花成沾泥絮 陈绍贞戚友不容〉，彻底揭露了「良妇／娼妇」作为一组论述框架的虚假对立与暴力性：

遭遇风尘浩劫的江苏籍十六岁孤女陈绍贞，因她的姑父仇崇义不愿将她领回管教，市警二分局昨下午乃将她送立妇女职业辅导馆收容。

据警方调查：陈女本是名门闺秀，因为父母相继死亡，她被寄托给姑父，原在台北某女子职业学校读书，**由于她年轻美丽而被誉为「鲜牡丹」，更因她性好活动致与太保太妹打得火热**，一年前竟离家逃学失踪，姑父四处托人找寻无着，她却被流氓辗转拐卖卖淫，最近又被凤山人周江以一万七千元代价买去，然后转送凤山特约茶室卖淫赚钱，**茶室管理员刘廷杰上尉发现她原为名门闺秀，怎会被恶徒辗转拍卖作私娼**，乃将她连人口贩子周江送高县刑警队侦查，高县刑警队对陈女遭遇深表同情，十一日将她送来台北她的姑父处，**姑父见她已成半疯癫状态，认已无法领回管教，警局乃将她送妇女辅导馆收容。希望她能改邪归正，重新做人。**（粗體為我所加）

「良妇／娼妇」这样一组论述框架，让一个原本青春洋溢的女子在受骗受害精神失常后，仍须承担道德上的污名，甚至需要「改邪归正，重新做人」。所有的不幸均来自她自身的「性好活动」乃至「无法管教」，而文言的新闻标题看似「含蓄」的语言，暗含着为亲友所不容的恐怖，同时也掩盖了其内粗暴的强势逻辑：被泥絮玷污（发了疯）的残花，是不可能重回名门再作闺秀的。

从良的阿梨一生怀抱着抛弃原生家庭家人的愧疚感，曾经上班的过往多年后依然记忆鲜明无法淡去；始终坚持自己所想所欲的粘月鹤，在良娼对立的两极间跌跌撞撞，被论定为一个抛家弃子道德缺失的坏女人，而年轻活泼的陈绍贞最后则变成了被家庭放逐有待重新做人的疯妇。她们的真诚与热烈，她们的想望与努力，在家国大义论述下的「良妇／娼妇」框架中无足轻重，而如果，卸下了良妇面容的敬军花只想完成自己的小情小爱，如果，她们的「缺失」正是她们所追求的，那么或许，在剥除了家国论述所强加的那张他人的脸后，我们才能从看不见的困境里寻求到另一种再现的可能。

娼妓亦可进天国： 抹大拉的马利亚的酷儿解读¹

Martín Hugo Córdova Quero原着，陈柏旭翻译，何春蕤校订

【编按：酷儿神学（queer theology）在接合基督教义与当代理论上已经有不少成果。Martín Hugo Córdova Quero 在这篇论文中尝试以酷儿理论及解放神学的角度来阅读史料，指出圣经中最代表悔改得救的妓女其实是正派神学的历史建构，以泯灭马利亚的性别与性，模糊她在门徒中的领导地位以及她在巩固基督教核心理念上的重要性。他也批判女性主义神学与这样的正派解读合流，呼吁透过一个邪淫的神学来重新认识基督教信仰和教会体制底下的性权力结构，方能彻底理解耶稣企图建立的公义国度。】

¹ 原文出自Martín Hugo Córdova Quero, “The Prostitutes also go into de Kingdom of God: A Queer Reading of Mary of Magdala” in *Liberation Theology and Sexuality*, ed. Marcella Althaus-Reid (Hampshire: Ashgate, 2006), 81-110. 感谢Gary Smith修订本文的初稿；Charles Buck牧师曾阅读、校订本文的完稿并给予明智的建议；Ibrahim Abdurrahman博士支持我的研究；Marcella Althaus-Reid博士也对我写这篇论文表示有信心；感谢Cristina Conti校订本文使用的翻译；最后感谢Diana Rocco Tedesco博士建议本文的主题和研究方向。我对他们衷心感谢，也谢谢Thom Longino的协助。（http://hermes.hrc.ntu.edu.tw/csa/journal/Content.asp?Period=99&JC_ID=114）

「我实在告诉你们：税吏和娼妓倒比你们先进神的国。」

——耶稣²

一、论正派神学与邪淫神学

正常、正确、诚实、神圣、正统……正派的标签

不正常、不正确、不诚实、罪人、异端……邪淫的标签

上述都是二元区分，都是正面／负面的对立，酷儿理论家们称其为「非A即B的思考模式」(the *either/or* thinking)³。过去，神学一直处心积虑的规划正派的社会模式（由正统所支持）、谴责被视为邪淫的社会模式（就是和被归类为异端有关的），结果总是造成无法解决的分裂论述。抹大拉的马利亚（Mary of Magdala）就是这种基督教正派论述下难以解决的裂缝之一。如同古今中外许多其他人一样⁴，抹大拉的马利亚一直都被箝制在二元对立的思考中：若非

² 马太福音21章31节。

³ 酷儿理论家强烈反对「非A即B的思考模式」或「二元思维」，认为那是异性恋体系的内在逻辑（inner logic）（见 Althaus-Reid, 2000: 13）。Ibrahim Abdurrahman Farajaje则跳出异性恋／同性恋的二元性别区分，探讨性别、阶级、族群的交会点，二元思维在这个交会点扮演重要角色。他指出：「现在非A即B的思考模式抹除了千百万人，使得拥有多重文化传承（mixed-heritage）或多重族群身分的人只能认同单一族群，而不能照着自己的选择来定义自己并认可自己为有色人种社群的一份子。现在有些拥有多重文化传承的人已经开始挑战用黑白二分的方式来看待种族」（Farajaje, 2000: 17）。性，只不过是「非A即B」思考模式所表达的多种层次之一。

⁴ 在这里说的人（humanity和human beings）指的并不是生物学的男女，而是表达出各种不同的性与性别展演经验：包括异性恋、双性恋、男同性恋、女同性恋、跨性别、阴阳人等等。然而列出这张清单也可能引出一个大问题：可能构成一份自由主义式的清单，也就是将差异命名然后再把这些差异建立成一系列的范畴（categories），这就有可能把不合这些范畴的人边缘化。意识到这一点，我认为在做自由主义式表列的同时，一定要同时关注酷儿理论对二元两性的除魅（demystify）。因此，本文中的范畴表列以及GLBTQI的缩写都将是暂订的。

罪人，即为圣人；若非正派，即为邪淫。二元对立的思考模式不容许有其他选项。

潜藏在这些二元区分之下的是「常态」(normalcy)此一抽象理念，这个理念独厚特定的身体观念，将差异者建构为异常(deviant)⁵。历史上，启蒙时代奠定了常态观的发展，某些西方社会则一直被当成「常态」的唯一标尺，不但定义了现实世界，也殖民了其他文化与社会，给后者贴上各种标签⁶。性(sexuality)，以及人类生活所有的面向都承受着此一常态观的恶果，抹大拉的马利亚因此一直被放在这些镜片下检视。常态化的过程建基于几个方面：标签化(labeling)、非人化(dehumanizing)、妖魔化(demonizing)、异

⁵ 就这方面而言，L. Davis 指出，偏差(deviancy)的概念来自Sir Francis Galton对常态(normalcy)概念的修改：「Galton所做的这些修改是对应一般大众来重新定义什么是『理想』。首先，把常态的概念运用到人类身体就会创造出偏差或偏差身体的概念。其次，常态的概念使用一个严格的模板来主导身体『应该』是怎样，因而限缩了身体的变异范围。第三，将『常态分布曲线』修订为四分位数、依序排列，就会创造出一种新的『理型』(ideal)，这种统计的理型和古典的理型不同，古典的理型并不强调常态(norm)，但是统计理型则包含了向前进步(progressive)的观念，相信只要消除偏差，人类就可以完美，因而创造出一个主导的、霸权的人体标准」(Davis, 1997:17)。同时Davis也为常态身体观提供了历史分析，他认为法国的统计学家 Adolphe Quetelet (1796-1847) 将天文学的「误差率」(law of error)应用在「人体特征(例如身高、体重)的分布」，率先发展出常态或平均的概念。Quetelet自己的研究则发展出「平均人(average man; l'homme moyen)」的概念作为抽象的人，所有人类的中庸之道都必须以此为标准来衡量，而使得「平均人」变成值得向往的目标(同上，11-12)。

⁶ 欧洲中心主义对于人类、性、和性别操演的理解已经殖民了不同的文化，也透过这样来标签化。透过欧洲中心主义(Eurocentrism)，欧洲将自己标签化为文明，而世界上其他地方则是野蛮。Ella Shohat 和 Robert Stam 说：「欧洲中心主义漂白西方的历史，却对非西方地区摆出恩宠(patronizing)的架子，甚至妖魔化这些地方；它以自己最尊贵的成就——科学、进步、人本主义——来评价自己，却以真实或想像的不足来评价非西方地区」(Shohat and Stam, 1995: 3)。当我们回顾历史上的事件或者人物(如抹大拉的马利亚)时，上述欧洲中心主义就构成了我们阅读历史的视角；酷儿理论则试图用新的工具来发展新的阅读，以松动那些旧的理解。

族化 (exoticizing)、污名化 (stigmatizing)⁷、与噤声化 (silencing)⁸。傅柯称之为「常态化的凝视」(the normalizing gaze)⁹。

常态化的过程植基于异性恋父权 (hetero-patriarchal) 的二元思考，将人性纳入阳刚／阴柔的异性恋的性 (好的)；为了维系此一体系的霸权 (hegemony)¹⁰，其他的性经验与实践都必须被谴责 (

⁷ 有关正常化做为偏差的污名化，见 Goffman, 1986。

⁸ 「噤声化」也就是不认可他者为个人，从而使得他者无法被看见 (invisible)。S. O'Connell 在其著作 *Outspeak* 中套用里柯 (Paul Ricoeur)、巴特勒 (Judith Butler)、德希达 (Jacques Derrida)、列维纳斯 (Emmanuel Levinas) 等人的作品来分析语言与暴力的主题。O'Connell 将语言视为暴力，旨在反抗它所带来的压迫：「将语言视为暴力，才有可能反抗另一种暴力，也就是否认它者、拒绝它者说话的暴力，因为一旦说出来，就构成了语言。讽刺的是，采用上述视角来看待语言的暴力，拒绝听他／她，拒绝回应她／他的表达，那就是对他者的侵犯。而透过将语言视为暴力，我们可以抗议德希达曾经严肃以待的这种暴力，也就是噤声化他者的暴力」(O'Connell, 2001, 148)。这段引言说明了整个弥封 (occlusion) 的过程。语言与权力的结合是所有暴力的种子，因为它剥夺了对方的对话位置。权威主义 (Authoritarianism) 是最常见的形式，但并非唯一的形式，在某些案例中，肢体暴力和强暴是语言暴力的延伸，但是还有其他暴力，像是剥夺食物、居所、工作、友情、亲情等。一个人需要先被视为平等，才可能是平等，这表示必须尊重他者为个人，而非如同标签化一样只将他者视为客体或抽象概念。

⁹ 傅柯 (Michel Foucault) 在《规训与惩罚》中对常态化的凝视做出如下分析：「总之，在规训权力的体制中，惩罚艺术的目的既不是将功补过，也不是仅仅为了压制；它同时发动五种截然不同的运作：〔1〕惩罚把个人行为纳入一个整体，后者既是一个比较的场域，也是一个区分的空间，还是一个必须遵守的准则；〔2〕惩罚根据一个普通的准则来区别个人，该准则必须是最低门槛，是一个必须尊重的平均标准或一个必须努力达到的最佳标准；〔3〕惩罚以数量计量，依个人的能力、水准和「本性」来排出高下；〔4〕透过这种「赋予价值」的度量，惩罚引进一种必须达到的划一；〔5〕最后，惩罚透过与所有差异相较来定义特定差异，画出界线，也就是不正常 (军事学院理的「耻辱」等级) 的外缘。规训机构中充斥着无所不在的、每分每秒监控的、无休止的惩罚，这个无止的惩罚不断的比较、区分、排序、统一、排斥。总之，它企图把一切常态化」(Foucault, 1977: 182-183)。

¹⁰ 鲁冰 (Gayle Rubin) 对这种情欲的好／坏二元思维贡献甚钜。她严厉批判白人、中产阶级、异性恋霸权所决定的性价值系统：「根据这套系统，『好的』、『正常的』、『自然的』情欲应该是异性恋、婚内的、一夫一妻的、为了生育的、非商业的性，而且必须在同一年龄层之间配对，发生在家户之内，不能涉及情色、恋物、情趣用品，且不能有男女以外的其他角色。任何违反这些规则的性就是『坏的』、『不正常的』、『不自然的』。坏的性可能是同性恋、非婚姻的、淫乱的、非生殖的、商业的、自慰的、杂交的、随兴的、跨越世代的、公共的、或至少是发生在野外或者浴室，可能涉及情色、恋物、情趣用品或不寻常的角色」(Rubin, 1993: 13-14)。

坏的)。由此，正派与邪淫的概念得以掌控社会中的人类行为。

正如历史中抹大拉的马利亚一样，被视为**偏差**的经验必须消失或被**常态化**，而语言（包含口述语言、非口述语言、以及身体语言）是常态化的重要工具。身体构成了社会地景（geography），供主导的异性恋体系测试其常态化¹¹；宗教也躲不掉这个命运，因为它也建立在语言之上。任何**神学**（theology）都是**意识形态**（ideology），没有任何一种神学是**清白的**（innocent theology）。每一种神学都代表一种意识形态，这个意识形态充斥其思想典范及其诠释循环（hermeneutical circle），也以此形塑其产物。由于语言也定义着**身分**（identities），所以**邪淫／酷儿神学**也绝非清白的；它代表找回自己的**身体典范**（body paradigm）以颠复的力道谴责传统／古典神学的矛盾与正统，这也就是说，要松动那些否认性别和性表演的意识形态、以及它们书写身体的压迫性文法¹²。马利亚一直被锁在固化的身分认同之内，一直被监禁其中，邪淫／酷儿神学因此同时意味着：抛弃僵化固结的身分认同，将存在看作是成长／高潮的展演过程（performances of be/coming）¹³。

¹¹ 对此，巴特勒做出如下描述：「（...）语法和风格都不是政治中立的。学会语言的规则，让人听得懂你说的话，就是被导入常态化的语言；不驯的代价则是无人能懂你在说什么」（Butler, 1999: xviii）。

¹² 巴特勒指出：「如果性别本身如Monique Wittig所说是透过文法常规来自然化的，那么在最根本知识论层次上的性别改变都必须部份透过挑战性别文法来进行」（Butler, 1999: xix）。

¹³ 我这个想法是从巴特勒的作品而来，尤其是《权力的心理生涯》（*The Psychic Life of Power*）。在那本书里，巴特勒分析语言及其命名和固定认同的力量，一旦固定了认同，就永远离不开原先宣布命名的人。她说：「换句话说，命名的神圣权力构成了召唤理论，可以解释主体的意识形态建构。洗礼就是最典型的例子，透过语言的中介，主体被强迫成为社会人。上帝命名『彼得』，这个呼召使得上帝成为彼得的来源；这个名字将永远跟随彼得，因为这个名字预设了那个命名者的永远存在」（Butler, 1997: 110-111）。因此，「这里的概念问题其下有着文法的问题，因为在臣服之前不可能有主体，但是文法上却一定导向『需要知道』谁经历了臣服以便成为主体」（同上，117，粗体字为原文所有）。最后，巴

Marcella Althaus-Reid 在其《邪淫神学：性别与神学中的性变态》（*Indecent Theology: Sexual Perversions in Gender and Theology*）一书中重新探讨语言与主体性（subjectivity）的权力议题，并且用一个原创的意象——不穿内衣的女人神学（women's theology without underwear）来找寻解答。Althaus-Reid认为语言其实相关叙事、论述的生产，这些叙事和论述则是社会建构出来的典范，以掌管人类在社会中不论是性、经济、或政治方面的作为。她将这些叙事、论述的生产，连结到我们围绕着上帝、基督与圣母玛丽亚所制造的言语与形象，认为其中最主要的扭曲集中在性和经济的层面上，而神学必须接受这个挑战。如她自己所言，这就是《邪淫神学》的核心：

〔这个〕典范是个邪淫的典范，因为它可以同时剥光并揭露性与经济的本质。我们需要这样的—一个邪淫神学，因为它可以直达神学建构的核心，使我们了解自己的性—因为神学建构其实就根植于性建构，也了解神学经济市场上流通的货币仍然是各种神学真理。¹⁴

我们需要一个邪淫／酷儿的阅读才能看到抹大拉马利亚的不同面向。至今，她仍然被箝制在二元思维模式主导的正派阅读中，这种思维在经济、社会与政治领域的交会重迭处将权力商品化，而我们必须剥光（undress）这种阅读方法，严厉谴责在那些关键交会处使人臣服的运作机制¹⁵。超越二元思维就是一种抵抗的举动，也是

特勒说：「这个操演不仅仅是符合那些技能的，因为在技能被操演出来以前，并没有主体；正是用力演出这些技能，才使得主体成为社会人」（同上，119，粗体字为原文所有）。

¹⁴ Althaus-Reid, 2000: 19。

¹⁵ 我的这个概念来自 Ibrahim Abdurrahman Farajaje 对阶级、性别、族裔的讨论：「透过交会之际的酷儿概念（Queer-in-intersection），我们承认种族、阶级、性别、情欲、精神、

一种解放的举动，可以打开成长／高潮（be/coming）的空间¹⁶。这个剥光的过程有其颠覆性，可以重新寻回身体与性，并将它们作为基督论与道成肉身神学的两个核心要素；毕竟，目前所有对抹大拉马利亚的解读都展现了对身体与性的否定，试图将她正常化、正派化。

事实：即使经历众多解读，抹大拉的马利亚仍然是一位谜样的女性。从使徒时代的描绘，基督教早期的圣经传统，到中世纪的虔信和神殿、绘画、戏剧的艺术呈现¹⁷，以迄当代电影、文学中的描绘，抹大拉的马利亚一直是个令人着迷的神秘人物¹⁸，她的一生被几个世纪男性主流的读经传统（刻意地）封锁查禁，所以我力图从这个谜团中挖掘出异于古典的解读¹⁹。古典的基督教传统和非主流论述提供给我们很不同的图像，现代女性主义观点虽然已经将此议

体现（embodiment）并非各自为政的个别范畴，我们看见种族的概念必须包含对其他元素的了解，诸如阶级、性别、情欲、地理、体现、灵性，这些元素都影响了种族概念的形塑。我们也需要看到种族、性别、情欲、地理、体现、灵性如何影响了阶级概念的形塑，还需要看到种族、情欲、地理、体现、精神也是形塑性别的要素和面向」（Farajaje, 2000: 20-21）。

¹⁶ 就这方面 Farajaje 指出：「抵抗和去殖民的伟大举动之一就是超越二元思维。种族和阶级充斥着特殊意义，它们是被人类——特别是男人——创造出来以支持、强化经济和社会权力的范畴。」（同上，17）。

¹⁷ 关于抹大拉马利亚最有名的一出戏剧是 Digby 的 *Mary Magdalene*。Theresa Coletti 曾对这出戏及其中世纪的脉络做过一番完整的分析。见 Coletti, 2001: 337-378。

¹⁸ 参见例如 Norman Jewison 的 *Jesus Christ Superstar*（1973）或 Martin Scorsese 的 *The Last Temptation of Christ*（1988）。

¹⁹ 我们不能忽略一个事实，那就是抹大拉的马利亚是基督复活的第一个目击者。使徒保罗可能是最早也最明显泯灭这个事实的人，以下是他对复活的描述：「并且显给矶法看。然后显给十二使徒看。后来一时显给五百多弟兄看，其中一大半到如今还在，却也有已经睡了。以后显给雅各看，再显给众使徒看，末了也显给我看……」（哥林多前书十五章5-8节）。在保罗的描述中既没有抹大拉的马利亚也没有其他跟随耶稣的女人。Schüssler Fiorenza 认为圣保罗泯除女人的目的乃是为了合理化「男性的权威传承」以及他自己的使徒传统（Schüssler Fiorenza, 1999: 122-123）。然而，Schüssler Fiorenza 也指出，有关复活的基本问题并不在于地理位置，而在于「经典与经典外（extracanonical）文本」的分类必须依循「男女复活目击者的传统」（同上，124）。

题带回研究领域，但它仍是一个悬案。而且女性主义式阅读的出现或许使马利亚再度受到关注，但，她究竟是谁？当女性主义者试着将她塑造成正派（decent）女人，这是否又是另一次异性恋父权体制的游戏？耶稣说娼妓会先进天国，这是否适用于抹大拉的马利亚？如果她当时确实从娼，那她还能做圣人吗？

本文想要剥光揭开环绕抹大拉马利亚这号人物的种种议题，包括正派／邪淫、圣／罪／淫。本文同时也强调Althaus-Reid提出的命题：亦即，所有的神学都需要经历一次性解构（sexual deconstruction），以揭露其中有关正派／邪淫的预设²⁰。以此而言，酷儿理论提供了一些可用的工具，从这个观点出发去探讨抹大拉的马利亚，我试图指出「性」在这个谜样人物身上扮演何种重要的角色。当然，从酷儿的角度来看待过去的人事物，可能会落入以今非古的风险²¹，然而为了解开抹大拉马利亚在基督教信仰中的重要性，我们必须冒这个险。

二、寻找历史上的马利亚

作为一个谜样的人物，抹大拉的马利亚一直勾动着流行文化和

²⁰ 「分析有关性的建构，对于任何脉络化神学都有重要意义。基本上，分析的结果可以松动经济、政治理论的性基础，并且揭露系统神学甚至解放神学的性意识型态」（Althaus-Reid, 2000: 7）。

²¹ 在*Queering the Renaissance*中，Jonathan Goldberg已经注意到这个风险。他指出：「诚然，如果按照傅柯字面上的文意，文艺复兴是在性意识出现之前，要谈论这个时代的性意识恐怕会用词不当。如果性被当成认同的标记，当成定义或是个人的核心，那可能真的是用词不当，文本中这类例子也不少。然而，这并不代表我们就不该冒这个以今非古的风险去谈论文艺复兴时期的性，特别是如果不谈当时文本中的性，以为这些文本都可以轻易地被其他方式所解释，最终使得跟性有关的事物都消逝了……」（Goldberg, 1994: 5-6，粗体字为笔者所加）。

学者的想像。《达文西密码》（*The Da Vinci Code*）²²的作者丹·布朗（Dan Brown）就以一个饶富创意的情节将抹大拉的马利亚介绍给当代读者——她是耶稣的妻子。除了布朗创造的这个惊世骇俗的论点之外，这本书还论及谋杀、阴谋，以及足以揭开这本推理小说最终谜底的密码线索。小说结尾所揭示的骇人秘密就是抹大拉的马利亚遗体最后存放的地点，以及两千年来证实她与耶稣的婚姻以及她怀有耶稣子嗣的文件；整个故事是由哈佛大学的符号学家罗柏·兰登（Robert Langdon）和法国解码专家苏菲·纳芙（Sophie Neveu）携手试图解开罗浮宫馆长贾克·索尼耶赫（Jacques Sauniere）遭人谋杀前所留下的英文缩写讯息。

故事环绕着一个秘密的中古世纪骑士会社——「圣殿骑士团」（the Knight Templars）——他们数百年来都谨慎而忠诚的保护着抹大拉马利亚的秘密，这个秘密组织的任务就是运送她的遗体去法国，并保守秘密直到末日（The Last Day）。这样说来，抹大拉的马利亚是一个圣像，她代表了耶稣和整个基督教信仰的真相。由是，梵蒂冈和主业会（Opus Dei）密谋湮灭这个秘密；此外，他们也代表正统的基督教义，抵抗那些以马利亚为神祉崇拜的异教徒自然女神信仰。

除了将史料与圣经神学研究理论拼凑在一起之外，丹·布朗这本小说的价值就在于它唤起了艺术想像，以保存马利亚的神秘光环。在《达文西密码》成为畅销书的同时，某些读者不禁怀疑书中资讯的真实性，然而我们必须记得本书的副标题：「一本小说」（*A Novel*）。这本书就是一本写得很容易让人当真的小说，尽管如此，本书

²² Brown, 2003。

成功的关键在于它很高明地融合了学术研究与想像力，然而这仍然无助于回答「抹大拉的马利亚是谁？」这个问题。我想恐怕没有单一的正解，毕竟经历了两千年，我们所拥有关于她的少量资讯早已经历了无数次的编修，透过不同的视镜加以解读，并且被特定动机筛检滤析。

那么我们是否能从历史的马利亚的出生地来了解她呢？在《福音书》中，她以出生地「抹大拉」为名。许多学者都曾经尝试了解这个城市的细节，本节将参考Carmen Bernabe Ubieta²³、Marianne Sawicki²⁴、Richard A. Horsley²⁵的研究来找到这个城市的相关资讯。

抹大拉这个城在古典文献中有种种不同的名字：达尔玛奴莎（Dalmanutha）²⁶、玛格达尔·塞芭雅（Magdal Sebayah）、玛格达尔·奈雅（Magdal Nunnyah）、玛伽丹（Magadan）²⁷、塔瑞妾耶（Taricheae）²⁸等。最新的研究显示，这个城市在革尼撒勒湖（Gennesaret Lake）湖边，提贝里亚斯（Tiberias）以北（约四英哩）²⁹，罗马帝国占领时期，此城是反对罗马的犹太人聚集的地方，西元前52年在卡修斯（Cassius）占领期间，此城有数千人遭到屠杀和奴役³⁰。这个城也是犹太哈斯摩人（Hasmonean）领袖的聚集处，种族上的犹太人

²³ Bernabe Ubieta, 1994。

²⁴ Sewicki, 2000。

²⁵ Horsley, 1996。

²⁶ 见马可福音第八章10节。

²⁷ 见马太福音第十五章39节。

²⁸ 希腊文Tarixēiai 是用来形容腌鱼工厂或包括腌渍等各种保存食品方法的工厂，Josephus 以此为该城市命名（见 Sewicki, 192, 注23）。由此可见，显然抹大拉城和加利利的渔业过从甚密，参见Hanson, 1997: 99-111；该作者不仅从社经政治方面做了详尽分析，并把这个史实和耶稣的教诲结合，显示其教诲是深深嵌入这个地理的脉络当中。

²⁹ 更详细的地理考古资料，见「抹大拉」，网址：<http://www.ourfatherlutheran.net/biblehomelands/galilee/magdala.htm>。

³⁰ 见 Horsley, 1996: 117。

(Judean) 在社会政治和宗教上就是**哈斯摩人**，哈斯摩人掌有南方圣殿城邦 (Southern Temple-state) 的政治经济霸权，约在西元前一世纪他们便将此霸权扩张至北方地区，用武力自希腊的塞琉古王国 (Seleucid Empire) 取得后来耶稣的出生地加利利城。因此，**犹太人**并非原生的加利利人 (Galileans)³¹；此外，**犹太哈摩斯人**是国族主义者，他们反对罗马的统治，也反对与罗马帝国结盟的**希律人** (Herodian)。

抹大拉位于罗马帝国的粮道上，经济上以农渔业维生，并衔接罗马与其殖民领地的商品交易与往来³²，因此比迦百农 (Caper-naum) 更为重要。1971至1978年间，方济会 (Franciscan) 人类学家 V. Corbo 和 S. Loffreda 的考古发掘显示这座城市因为与其他城市进行商品交易而相当富有。有些学者推估该城约有一万五千到两万五千居民，另外一些学者则认为当时的主要大城如西弗里斯 (Sepphoris)、提贝里亚斯 (Tiberias) (两个对立的皇室的首善之都) 加起来都只能有一万五千居民³³，因此抹大拉的居民应该不会超过一万人。抹大拉社会主要由富有的农民与地主组成，这样的富裕状况为犹太教祭司 (rabbinic teachers) 所诟病，认为他们在信仰奉献上懈怠，进而认为财富乃是抹大拉在西元三世纪毁灭的原因。

相对于其他城市而言，抹大拉与诸如西弗里斯 (Sepphoris)、提贝里亚斯 (Tiberias) 等城市，皆属「典型的希腊罗马城邦建制 (urban institutions)」，城市就是一个都市国家 (polis)：包括法院、

³¹ 见 Sewicki, 2000: 183-184。

³² Horsley 指出：「假设加利利人真的和罗马帝国其他地区有络绎不绝的国际贸易，那么加利利人在经济文化方面，其实并不如上起早期犹太教祭司、下迄诸如Renan等浪漫时期西欧作家这些外人所想的那么孤立与落后。」 (Horsley, 1996: 67)

³³ 同上，44-45。

剧场、宫殿、列柱、街道、城墙、市集、书阁、钱庄、半圆形剧场、沟渠、竞技场。」³⁴

循此脉络可知，抹大拉的马利亚可能有许多不同的财源。毫无疑问的，马利亚曾以经济支持耶稣宣道，然而在《福音书》中并没有证据显示其财富来源。《路加福音》告诉我们：

「……内中有称为抹大拉的马利亚、曾有七个鬼从她身上赶出来。又有希律的家宰苦撒的妻子约亚拿、并苏撒拿、和好些别的妇女、**都是用自己的财物供给耶稣和门徒。**」³⁵（粗体字为笔者所加）

这节经文显示这些女人对耶稣及其门徒在经济方面贡献甚钜，经文还列出一张贵妇清单，在这张清单（以及别的清单）上，抹大拉的马利亚总是最先被提到，由此可见她的社会地位与重要性³⁶。

从她的出生地和学者整合不同资讯修复的圣经文献看来，上述是我们仅有的结论。我们对历史的马利亚所知都仅止于学院推测，以下还有三种不同的抹大拉马利亚描述，也都是同样过程的结果。

三、抹大拉的马利亚：三种不同的描述

a. 从罪人到圣人：古典基督教传统

³⁴ 同上。作者还引用另外两本作品：Overman, 1988: 160-168，以及Edwards, 1988: 169-182（同上，201页注3）。

³⁵ 路加福音第八章2-3节。

³⁶ 只有在耶稣受难、埋葬、复活的桥段有提到马利亚。除了这些桥段和路加福音第八章1-2节的经文之外，其他段落都没有提到她。她比希律王（Herod）的管家之妻约亚拿（Joanna）还早出现，说明「抹大拉的马利亚在早期教会中比约雅拿更为重要」（Thompson, 1995: 50）。

传统神学将抹大拉的马利亚刻划为娼妓，一个幡然悔悟而被耶稣拯救的罪人，如此说来，她就只是一个在耶稣脚边哭泣的女人，但是既然她在早期基督教社群中的地位无可抹灭，那么她罪恶的过去也必须尽快被遗忘，以便让她变成一个正派而顺从的女人。我们不确定这样一个诠释的传统源自何时，在本节中，我将采用女性主义神学家Mary Thompson的说法：自第四世纪起，将抹大拉的马利亚视为罪恶的女人就已经到位³⁷，第六世纪时臻于成熟。最早的文献可被追溯至叙利亚的伊法安（Ephraim, 306-373 C.E.），他的这句话——「马利亚，又名抹大拉，自她体内，七个魔鬼窜出」³⁸——被解读为马利亚的罪证³⁹。依法安说：

借着倒油在耶稣脚上，马利亚彰显了耶稣的凡人之谜，而耶稣的教导则导正了她肉体的淫秽。因此，这个罪恶的女人在他脚边以泪水换得罪的赦免。⁴⁰

稍后，六世纪时，葛雷利（Gregory the Great）进一步推展此观点，呈现出一个更完整的罪人马利亚图像。根据Thompson引述：

这时，抹大拉的马利亚与另一位玛丽亚【译按：圣母玛丽亚】看见复活的耶稣，抹大拉的马利亚贴近耶稣并拥抱他的脚。上帝啊，我问祢，在我眼前拥抱祢双脚的人是谁？这个女人是社会的罪人，她的双手沾满罪恶，她却触碰了天父右手边、在天使之上的那位的双脚。如果可以，让我们想一想，这样一个因着自己的过

³⁷ 马可福音第十四章3-9节；马太福音第二十六章6-13节。

³⁸ 路加福音第八章2节。

³⁹ Thompson, 1995: 14。

⁴⁰ Saint Ephraim the Syrian的“我主经文解释（Homily on Our Lord）”[#47]，收在 Schaff and Wace, 1983: 326-327；转引自Thompson, 1995: 14。

错而深陷重重迷障的女人，她究竟有着怎样的神圣奉献，才能借着大爱洗净罪恶，飞越死亡？⁴¹

在这段引言中，Thompson看见了西方典型的基督教传统明确的诋毁马利亚，然而Thompson和其他的女性主义神学家都无法确定这是早期基督教长老（patristic）创造的说法，还是呼应之前盛行已久甚而可能溯及使徒时代（apostolic）的传统看法。由于资料匮乏，我们尚无法解决这个难题，但是「罪妇马利亚乃是娼妓」这个概念流传至今，以哭泣的女人的形象留在大众记忆中，成为在基督里悔改寻求救赎的典型。

就这样，马利亚弃绝了她的从娼生涯，被转变成一个正派女性。马利亚由罪恶（sinful）而神圣（sainthood）的常态化过程在基督教教义中被称为皈依（metanoia），这暗示希腊罗马（Greco-Roman）文化被犹太—基督教（Judeo-Christian）的道德观收编。然而，历史学家对希罗文化和犹太—基督教有关从娼的道德态度却提供了一个很不一样的图像。

在希腊以及后来的罗马帝国里，娼妓是个合法的制度，其社会地位被法律所认可；犹太教与后来的基督教则视娼妓为坏事，为道德所不容。当然，即使在希腊、罗马社会，娼妓的地位也有别于妻子（wives），然而其差异是基于社会功能结构而非道德判断。在这里必须提醒读者，千万不可以今非古，将现在对娼妓、妻子的观念误植于希腊、罗马社会。罗马社会中，女人与男人的地位大致不平等，直到第一世纪才有新的道德观兴起，在婚约中给予女性与男性平等的地位。换言之，女人与男人仍然不平等，只有在婚姻中才可

⁴¹ Gregory the Great, “Homiliarum Evangelii”，在Migne的*Patrologiae Latina*（Parisus, 1844）卷76: 2.23.76，转引自Thompson, 1995: 15（M. Thompson 译）。

以被丈夫恩准有权力享受平等地位⁴²。如果丈夫准许，妻子可以帮忙管理生意；丈夫死后，唯有其遗嘱中特别声明，寡妇始能继续丈夫未竟之事业。

在这里需要注意，犹太—基督教道德观在基督教被奉为国教前尚未全面弥漫罗马帝国，因此娼妓在罗马社会里就像希腊社会一样，同样占有一席之地。妾（*concubines*）在罗马社会也占有一席之地。这也就是说，有社会地位的男性可以拥有一位妻子以生育其法定继承人，同时他也可以和妾妇同居生子，此外他尚可与娼妓和奴隶（两种都是男女皆有）享受性爱愉悦⁴³。娼妓在宴会上有重要的娱乐功能：贵族多以契约关系聘雇她们来吟咏诗词、吹奏乐器、甚至与男性宾客讨论哲学⁴⁴。妓女们相当聪明，并且仪态优雅，有些甚至出身豪门贵族⁴⁵；有些娼妓借着与罗马政界交游而声名远播⁴⁶，有些

⁴² 根据 Paul Veyne 的解释，在这套新的道德符码之下，已婚妇女的地位改变了。依照斯多葛派（Stoic）的传统和奥维德（Ovidian）对友谊（*Amicitia*）的概念，女子嫁人就是受邀进入与丈夫的友情关系。我们必须注意友情在罗马社会中扮演非常重要的角色。（见 Veyne, 1992: 42-43）。

⁴³ 过去对于享受性的愉悦有严格的规定。希腊罗马的贵族了解身体和性都是严格被社会规范控管的，而他们必须满足社会的期望：不仅要学习如何控制女人、奴隶、财产、下层阶级，也要学习如何控制自己的身体（见 Brown, 1988: 9、11）。

⁴⁴ 希罗文学——甚至教父们的著作（*patristic writings*）——都包含这种社会实践的例子。希腊罗马社会认可甚而欢迎这个习俗，但是对于教父们而言，这是应该强力谴责的可憎行为。拿先斯的圣国瑞（Saint Gregory of Nazianzus）曾写过一封信，对于没能参加奥林匹亚的婚宴感到抱歉，在信中，圣国瑞赞美奥林匹亚的婚礼，却怨怪不应雇用娼妓在基督教婚礼的场合娱众（见 Gregory of Nazianzus 所着的 *Ep. Ad Olympiae*，收于 Teja, 1986: 147-151）。值得注意的是，在西元四世纪，基督教已经是罗马帝国的国教，特别是在迪奥多西大帝（Theodosius the Great）的掌管之下。在 *On Vainglory and the Education of Children* 这本著作中，圣金口若望（Saint John Chrysostom）曾提及此一议题，并且建议基督徒不要延续这项传统，因为孩童不应该在这些派对上看到裸女，显见这项社会习俗当时仍然是基督教的一部份（见 St. John Chrysostom, 1977, *De inani gloria et de educandis liberis*: 78、88。）

⁴⁵ Petronius Arbiter 在其 *Satyricon* 中引述了一段塔西图（Tacitus）的文字来阐述：「生于罗马御卫队的 *Visitilia* 曾在营造司面前公开展示他得到了许可私通（*fornication*）〔=召妓〕。这是我们祖先常用的说法，祖先们也认为不贞的女人已经得到恰如其分的惩罚——那就是，她们的职业就是妓女」（见 Patronius Arbiter 所着的 *Satyricon*, W.C. Firebaugh 译。参考

则不依附于男性监护之下仍可享受荣华富贵。

依此脉络，身处在罗马帝国贸易网络中的城市一抹大拉，马利亚的财产确实可能来自作为某个重要商贾的遗孀，或者来自于她个人从娼——在罗马社会中这些都十分合理。问题是：如果抹大拉的马利亚过去确实是个妓女，那会怎样？她还能是耶稣复活时第一个而且是主要的目击者吗？我们高度怀疑早期基督教传统是透过一个狭隘的犹太—基督道德观点，以道德议题来褫夺马利亚的强大领袖地位，摘除她使徒的身分，转而赋予她一个看来比较符合女人的身分——泣求救赎。这样的形象也暗示当时形成了一个越来越普遍的观念：弃绝情欲才能成为基督徒获得新生，这便是古典基督教对马利亚最根本的了解：她放弃了凡俗的性爱，克服肉体的需求，以崭新的女性面貌侍奉耶稣。她要先脱离自己的肉体，才能为天国所接纳。抹大拉的马利亚做到了这一点，于是就 and 耶稣之母圣母玛丽亚一样，成为所有信奉基督教的女人的模范。无论是否合乎史实，马

： http://ancienthistory.about.com/library/bl/bl_prostitutionnotes.htm。粗体字为笔者所加）

⁴⁶ 希腊历史上恶名昭彰的妓女 *Aspasia* 后来变成佩里克利斯 (*Pericles*) 的伴侣和主要顾问。在雅典有两种娼妓：(一) 上层阶级有「高等妓女」(*hetairai*)，富社交和知识手腕，长于在宴会场合娱乐上层仕绅。(二) 下等妓女 (*pornai*) 则是性奴隶，没有上述的技艺，服侍下层阶级的男人。*Aspasia* 属于高等妓女 (见 *Jill Kleinman*, “The representation of prostitutes versus respectable women on ancient Greek vases”。参考：<http://ancienthistory.about.com/gi/dynamic/offsite.htm?site=http://www.perseus.tufts.edu/classics/JKp.html>)，佩里克利斯死时，*Aspasia* 取代了他在政坛的地位。数世纪以后，在罗马帝国中我们可以找到另一个例子：查士丁尼一世 (*Justinian I*) 的太太迪奥多拉皇后 (*Empress Theodora*)，西元497年生于君士坦丁堡，西元527至548年间在位统治 (见 *J. Irmscher* 所着 “*Teodora*”，收于 *Di Bernardino*, 1998: 2069)，她年轻时就曾是专门在君士坦丁堡公共剧场表演的脱衣舞者 (见 *Brown*, 1989: 2069)。迪奥多拉皇后的案例算是罕见，因为她后来皈依了基督教，并保护叙利亚的僧侣。根据以弗所古城的约翰 (*Jon of Ephesus*) 记载，僧侣们称呼她为「妓院来的迪奥多拉」(*Theodora, she of the brothel*) (*John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints* 12: *Patrologia Orientalis* 17: 189; 转引自 *Brown*, 1988: 431)。以上两个例子都显示娼妓存在于希腊罗马社会的状态，也反映了基督教很难去除娼妓们所得到的社会认可。

利亚从娼的过往使得她即使在皈依后仍然很容易被攻击，因此她必须自制自持而且被常态化为良家妇女。透过这种论述技术，她终于成为所有信奉基督教女性的圣像。

我们必须认识到，上述这个思想发生的时刻也正是罗马社会转变到一个新的道德伦理典范的时刻，这个新的道德伦理近似斯多葛（Stoic）和基督教传统⁴⁷。要理解马利亚在六世纪时的形象成因，就不能不考虑罗马文化与社会的历史发展，以及它与新兴基督教信仰之间的关系：基督教神学家是用马利亚作为圣像，去打击深植于希腊罗马社会的各种传统。因此，透过皈依，马利亚进入了一个神圣（holiness）而且包含严格性规训（sexual discipline）的生活。在这个操作中，古典基督教正统传统很吊诡的贴近了异端书写（heterodox writing）对性的拒斥和对身体的否定。

b.从罪妇到品德高尚的领袖：异端书写

虽然异端书写提供了好几个不同的描写，我们还是可以看到一个完全不同于古典基督教观点的抹大拉马利亚。如果说传统的马利亚是一个在耶稣脚边跪求垂怜的泣妇，那么异端书写（尤其是诺斯底灵知教派〔Gnostic〕）就是将她描绘为人品高洁的领袖与使徒⁴⁸。

⁴⁷ 斯多葛和基督教共享同样的概念，然而我们必须谨记：将它们刻板化，无助于了解它们的特殊之处。Veyne曾讨论它们有关婚姻的概念：「显然我们不应该就刻板印象来想像异教与基督教道德观之间有冲突，其实两者之间真正的分界在于一方强调婚姻的职责作为道德观，而另一方强调一个内化了的对偶（couple）关系道德观。后者源于异教文化的核心，到了西元100年已经十分普遍，在斯多葛学派的影响之下，异教文化与基督徒都共享这个道德观」（Veyne, 1992: 47）。Brown进一步解释：「我们自始就必须注意，基督徒广泛采用的道德观和当今市民菁英的行为模式之间有着极为重要的区别：早期教会号称『基督教』独有的道德观，其实只是罗马社会某一特定人口群的道德观；他们并非名门望族，相反的，其社会地位是很脆弱的」（Brown, 1992: 260-261）。

⁴⁸ 我们必须注意，诺斯底（灵知）教派运动（Gnosticism）是菁英的运动，位居第二世纪正

她在异端书写中的形象主要来自两股不同的诺斯底灵知派别，对于身体和性的臣服有着不同的理解：（一）不言而明的禁绝性欲，尤以禁戒派（Encratites）为代表⁴⁹；及（二）把女性吸纳进入阳刚传统，尤以瓦伦汀派（Valentinian）为甚⁵⁰。虽然过去很多人大力回避或过分强调马利亚与耶稣的爱恋关系，上述两种认知仍是异端观点运动的主要体现（当然也不只这两种）。

根据《抹大拉马利亚福音》，马利亚曾从耶稣那儿领受过别的门徒没有领受的教导。此《福音书》是由数名耶稣的门徒（彼得、安德鲁、利未）以及马利亚间的对话所组成。在书中，马利亚与彼得（Peter）之间的紧张关系和异端书写所描写的一样严重。彼得质疑马利亚的教导是否正确，而利未（Levi）则为马利亚辩护：

彼得，你一直是个急躁的人，现在你把这个女人当成敌人一样的争斗，可是如果救主认为她是值得敬重的，你又有什么立场反对她呢？救主一定非常了解她，这也是为什么他爱她胜于爱我们。我们应该感到惭愧，努力做完美的男人，并且依照救主的指示，分手各自去讲授福音吧，我们教导的规范和法律绝不能超过救主曾经说过的。⁵¹

这段引言明显指出，抹大拉的马利亚在使徒间地位不凡，而且她还常常教导门徒认识耶稣的话语。如果我们愿意拥抱异端社群所

要成为正统的主流基督教的边缘。由于主流基督教越来越不容忍异己，灵知教派信众必须决定是离开罗马和亚历山卓城，还是维持地下组织以便存活。因此她们从不大量聚集，而是由少数男女围绕在一名领袖或老师周围，犹如耶稣的追随者围绕着耶稣：「**老师在他们之间活出基督和门徒之间的关系**，是『自在悠闲的领导』。如同基督，老师也说着世界起源和灵魂本质的故事，为所有听众带来知识上的确定性与道德目的。」（Brown, 1988: 106。粗体字为笔者所加。）

⁴⁹ 同上，第四章。

⁵⁰ 同上，第五章。

⁵¹ 马利亚福音书第九章6b-9节（见<http://www.gnosis.org/library/marygosp.htm>）。

追随的性理解，就能够把她视为领袖。在下面这一节中，我引用的是Brown的见解：

1. 性禁戒：革除女人的天职

Brown认为，禁戒派⁵²相信性是个很不好的东西，他们相信断绝情欲，耶稣才得以战胜死亡。禁制情欲的主要表现就是维持单身，避免生殖⁵³。「革除女人的天职」（to stop the works of women），或说终结生殖，这个说法展现了禁戒派终结「当世」的理念：终结生殖将会终结人类的时代，这就可以使基督时代或天国降临⁵⁴。

《与救主的对话》（*Dialog of the Savior*）就反映了这个观点：

神说：「在一个没有女人的地方祷告。」

马太说：「神说，『在一个没有女人的地方祷告』，意思就是说，『摧毁女人的天职』，这不是说还有别种繁衍的方式，而是因为这样可以终结生殖。」

马利亚说：「永远不可能消灭女人的天职。」

神说：「谁想到生殖没有结束，然后...（余下两行亡佚）？」犹太对马太说：「女人的天职将会结束...当政者将会...因此我们要为这些事作准备。」⁵⁵（粗体字为笔者所加）

这段引文呼召出禁戒派神学所有相关身体和性的问题意识。作者说得对，除了借助女人的子宫，没有任何其他方法可以生育后代

⁵² 禁戒派（Encratites）一词源于希腊文encrateia，意思是禁欲。这是一种基进的禁欲主义，在马吉安运动（Marcion's movement）时发展尤其兴盛。学者认为以此为名的团体不太可能真的存在过，因为这个概念指涉的，其实是一些曾经孕育多个不同运动的行为和观念。这种禁欲主义禁止婚姻和生育，同时也主张戒除酒肉（见 F. Bolgiana所著“Encratismo”，收在Di Berardino, 1998: 711-712）。

⁵³ 见Brown, 1988: 84。

⁵⁴ 同上，85。

⁵⁵ 来自*The Dialog of the Savior*, Stephen Emmel译（选文来自James M. Robinson编，*The Nag Hammadi Library*，修订版，Harper Collins, San Francisco, 1990。见 <http://www.gnosis.org/naghamm/dialog.html>）。

，因此，繁殖的动作对于禁戒派而言，强化了基督徒受制于今世，延迟了基督时代的到来。

解救之道就是终结性；禁绝它，才能获得救赎。亚历山卓的圣克雷芒（Clement of Alexandria）根据禁戒派所持的耶稣言论中得出相同的观念：「他们说，救主自己曾说：『我是来革除女人的天职的』，这里「女人」的意思就是性欲，而「天职」则是生育和死亡。」

56

Elaine Pagels研究《与救主的对话》一书，并且分析抹大拉的马利亚和性之间的关系，做出如下结论：

〔……〕在这里被攻击的对象不是女人，而是性的力量。…抹大拉的马利亚被尊奉为「全知的女人」，她是三名接受耶稣谕令的门徒之一。她和犹太、马太一起拒斥「女性的天职」（works of femaleness），亦即性交和繁衍。⁵⁷

禁戒派神学在此最大的胜利，就是以耶稣与抹大拉马利亚之口表达这个禁戒的观念，这是最强大的认证。马利亚被收编进入的体系不但否定了她的性，也否定了她的身体。

2. 纳入男性体系：雌雄同体

将身体情欲压抑的第二种方式就是将女性收编入男性之中。在此类书写中，女人进入一连串道德化的过程，成为有德之人。《多玛斯福音》（*Gospel of Thomas*）即以此闻名。由于马利亚是个女人，彼得不满意她出现在众使徒间，耶稣却为她辩护：

⁵⁶ Clement of Alexandria所着*Strom*, III, 6: 63 (J.E.L. Oulton与H.E. Chadwick, *Alexandrian Christianity* (Philadelphia: Westminster Press, 1954), 转引自Brown, 1988: 85)。

⁵⁷ Pagels, 1979: 66-67。

西门彼得对他们说：「叫马利亚离开，因为女人不配有这生命。」

耶稣说：「看着，我会带领她成为男人，让她也变成有生命的灵，像你们这些男人一样。凡是女人把自己变成男人，就可以进天国。」⁵⁸（粗体字为笔者所加）

「道德」（virtuous）一词的字根是「男性」（vir）；说一个女人转变成男人，就是认定这个女人已然超越了其性别所带来的限制⁵⁹。Diano Rocco Tedesco解释说：从第一世纪至第五世纪，vir含有使女性男性化（virilization of women）之义，史学家及神学家认为《多玛斯福音》说的不是阳刚化，而是男性化，也就是拒斥并超越其自身性别，回复雌雄同体（androgynous）⁶⁰。糟糕的是男女二分的二元并立，理想则是回归雌雄同体，而这可以透过男性化来达成。二元和二分的国度很糟，我们必须重新结合对立的两边⁶¹，女性因此必须被吸纳入男性，在此过程中两者合而为一，那个一就是雌雄

⁵⁸ *Gospel of Thomas*, 114 (“The Gospel of Thomas,” Thomas O. Lambdin译，收在Robinson, 1977: 130。强调为笔者所加）。

⁵⁹ 根据当时的医学资讯，女人是大自然的失败产品，因此较男性低劣。用亚里斯多德的话来说：「〔……〕女人就是没有生殖力的男人，〔……〕女人就是残缺不全的男人；月经是精液，不纯的精液」〔转引自 Rouselle, 1989: 45〕。意外的是，异端书写虽然也不否认女人较低劣，认为女人必须被纳入男性气质中，但同时也承认抹大拉的马利亚是个卓越的领袖，在多数异端书写中，她总是结束讨论或者给予最后回应的人。甚至在某些诺斯底团体诸如孟他努派（Montanism）中，运动的领导地位是掌握在活跃的女性群体手中。

⁶⁰ 这在诺斯底教派和正统基督教中都很明显。圣德克拉（Saint Thecla）的案例特别显着：「德克拉原本只是个来自以哥念（Iconium）的『正规的』订了婚的年轻女子，最终她选择归隐，伪装成男人，并且剪短发，以便强调她的职责在于克服其女性身分」（Rocco Tedesco, 2002: 21）。普柏度（Perpetua）的案例更加恶名昭彰，她在封圣之路上成为男性化的女性（*mulier virilis*），她战斗前在幻象中看见自己成为男性的罗马战士。

⁶¹ Giovanni Filoramo 解释：「雌雄同体的象征在宗教史和古代神话思想中渊源流长，部份原因是柏拉图式的雌雄同体（Platonic androgyne）运气不错，颇受欢迎。这个象征通常是以「与对立面结合」（*conjunctio oppositorum*）来表达，但是其所建构超克所有二元对立的意象却是以性方面的吊诡来表现：一方面否认性本身，另一方面又肯定完整的性生活带来富饶」（Filoramo, 1991: 61）。

同体。

假设Tedesco的说法成立，而女人的男性化或中性化可以跳脱二元分野，这个过程就可能模糊男女之间的界线，开创人类情欲流动的空间。然而，按照很像男性的中性形象来将女性常态化，与将女人收编进入男人，其间的差距是很容易模糊的。

值得注意的是：在异端书写中，马利亚堪称是「使徒中的使徒」，几乎像耶稣一样。但为何马利亚的出现总是相对于男性耶稣或男性门徒呢？对此，Tedesco提出瓦伦汀派哲学中的「伴侣」（sizigia）概念⁶²，以解释为何马利亚总是和耶稣相偕出现，尤其在寻求高深的知识时：这表示选择抹大拉马利亚时的考量是因为她和耶稣互补相配（complimentarity）⁶³。无可否认，马利亚与耶稣之间有某种关系，所有的《福音书》都记载马利亚是支持耶稣传道的女人之一，同时也是在耶稣复活当天前往参拜其空坟的女人之一。她在《福音书》中的地位举足轻重，针对这段关系，异端神学家也有不同的诠释：雌雄同体原型（archetype）的功能，就在于超越马利亚（女性）与耶稣（男性）之间的分野，透过他们的关系（也就是雌雄同体的出现），得以获得完整的神圣知识。Brown也同意这个观点：

诺斯底教派格外重视《福音书》中描写基督与其身边女性亲近关系的片段，尤其是抹大拉的马利亚。就西元二世纪的作者而言，这些轶事是甜美而难以抗拒的，女人（恒久低等的她者）被吸入男性（其指导原则）。⁶⁴

⁶² 瓦伦汀派的神只沛若芒（Pleroma）是由三十组成对（sizigiai）的eons所组成。头四组最重要，组成了主要的八仙（ogdoada），其他的eons皆由此而生。伴侣（sizygia）中两个要素的完美结合被呈现为统一的模范。

⁶³ Rocco Tedesco, 2002: 27。

⁶⁴ Brown, 1988: 113。

Filoramo在解释雌雄同体原型和神圣之间的关系时也有相似的看法：「那是透过女人来反思男性原则」⁶⁵；同时她也认为这个过程乃是父权心态（patriarchalist mentality）的产物：

女性的本质功能就是生产，而生产无可避免地逐步导致本体的匮乏（ontological impoverishment），因此女性乃是世界万物以及人类起源的要素，纵然可能只是间接的要素。然而女性无法独力企及这样的高度，就这个意义而言，救赎的过程本质上仍是男性的，亦即，男性化（masculinization）的过程。雌雄同体原型的核心最终达到的平衡，注定会是男性的胜利。对于一个父权深植、尚未经现代女性主义冲撞的社会而言，这也是无可避免的。
66

因此，根据这个论断，在瓦伦汀派神学中，抹大拉的马利亚就如同任何女人一样，她的救赎必植根于男性化，被吸纳入男性中，以便臻于完美的雌雄同体状态。

总之，酷儿理论批判上述两种阅读，认为它们都是刻意否定身体和性的正派机制（mechanisms of decency）。唯有牺牲一己之性，马利亚才能被誉为重要的领袖、使徒中的使徒；她甚至必须跳脱自己的身体，放弃自己的性别，才能被常态化（normalization）。吊诡的是，几个世纪以后，当女性主义试图将马利亚从异性恋父权枷锁中解放出来的时候，她们也向马利亚提出了同样的要求。

3. 从邪淫到正派：女性主义阅读

女性主义神学家同样否定抹大拉马利亚的身体和性。她们彻底

⁶⁵ 「在古代的思想中，雌雄同体原型（archetype）在灵性上的自体浇灌（self-fertilization）被呈现为：在女性的『镜像』中思考男性原则，女性则构成男性活跃而感情的一面」（Filoramo, 1991: 62）。

⁶⁶ 同上，177。

反对基督教传统所赋予她的罪恶生涯，指出马利亚可能与抹大拉地区乃至罗马帝国其他城邦富人之间的贸易有关，并宣称马利亚的血缘应可溯及抹大拉地区的哈斯摩领袖。由于《福音书》中其他妇女要不是被称为屈萨之妻乔安娜（Joanna the wife of Chuza），就是被称为克罗帕斯之妻马莉亚（Mary the wife of Clopas），而抹大拉的马利亚却是以她的出身地而非主宰她的男人来称呼，女性主义者因此认为这样的描述证实了抹大拉马利亚具有独立的社经地位。而且如果马利亚在耶稣时代是地中海沿岸社会的商贾⁶⁷，她的领袖地位应该会被基督教信徒所熟知，她和其他追随耶稣的贵妇一样，应该会有足够社经条件来保护耶稣不受敌人迫害，并且提供他传教所需的经济支援，而如前所述，《路加福音》（Gospel of Luke）已经证实了在这些方面，马利亚在耶稣门徒中有着重要的地位。

若循此女性主义思路，那么传统诠释把抹大拉当成皈依基督教信仰的娼妓，就站不住脚了，然而女性主义学者为了克服这个传统诠释而提出的新解释却也未能理解其中复杂微妙之处。基督教传统现在仍然将马利亚定位成只是个悔改的娼妓，此举模糊了也抹煞了她可能是早期基督教社群里一个重要的使徒及领袖的身分⁶⁸。女性

⁶⁷ 见 Sewicki, 2000: 193。

⁶⁸ 在这方面我不同意 Benedicta Ward在其书*Harlots of the Desert*中的论点：「对宣教士和教父们而言，抹大拉的马利亚不只是历史人物；她是夏娃再世，是第一个翻转（reversal）亚当堕落的象征。由于她的人间大爱，她同时也是圣经《雅歌》（*Song of Songs*）中的女人，是教会，也是被救赎的个人灵魂」（Ward, 1987: 14）。Ward还说：「我认为马利亚的娼妓身分之所以意义深远，正在于贯穿圣经的『罪』的意象：先知早已将以色列人与上帝之间的关系生动地描绘成妓女，抹大拉马利亚的娼妓身分因此肩负起背信的以色列人的意象，而在新约作者笔下，这个意象在新的圣约下被扩展到全体人类，因此每个罪恶的灵魂都可以说是妓女，是对人与神的圣约不忠。在此极具启发性的意义下，抹大拉的马利亚承担了妓女的角色，这倒不是因为淫欲（lust）特别罪大恶极，而是因为所有的罪都是对圣约不忠，因此作为妓女的马利亚就代表了所有的罪人。夏娃的罪恶被描述成淫欲，正是因为这个意象最能描写人类因不忠而堕落；同理，抹大拉的马利亚的罪恶被视为卖淫，也就

主义神学家认为马利亚的娼妓形象只是男性观点的投射而非《福音书》的信息；然而《约翰福音》提供了另一个关于马利亚的解读，约翰注意到马利亚是第一个目睹耶稣复活的见证人，特别是透过第20章第11到18节的描述，这一段文字也被称为「耶稣对马利亚显现神迹」（*The Christophany to Mary of Magdala*）。

尽管如此，女性主义神学家明显想要回避马利亚的性。在权力与性的衡量中，她们制造出一个非常不平均的结果：为了被认可为使徒之一，抹大拉的马利亚势必得牺牲其情欲。女性主义神学家认可马利亚是（生理的）女领袖，但这并不表示让她**性化**（*sexualized*）为领袖，更何况还可能制造出一个完全符合异性恋父权体系铸模功能需求的女性主义抹大拉马利亚解读。在上述过程中，语言再度成为制造此一鸿沟的关键机制，因为被**说出来的**（*said*）和在那个说的**时候没被说的**（*not-being-said*），形塑出身分认同也影响其性别与性表现。马利亚堪称是这方面的最佳例子。虽然女性主义神学家强调马利亚是使徒、领袖、先知、牧师，然而她们最终却把传统上属于男性职位的特质加诸于她身上，否认了她的性。换言之，在塑造她完全合于男性结构的同时，她变成了所有男女膜拜的圣像，完全符合异性恋父权社会对教会牧师或性／别表现的理解，导致一个很不单纯的后果：为了使马利亚在男性世界中获得平等地位，就必须使原为女性的马利亚不但去肉体化，还需要被去性化（*desexualize*）。吊诡的是，她是透过被「**纳入**」（*assumed or co-opted*）男性特质当中，方能以神的仆人的身分获得救赎。由此观之，这种女性主

是对上帝的爱不忠」（同上，14-15）。然而，抹大拉的马利亚从未被当成原型来与夏娃相提并论；从早期的基督教写作起，特别是圣保罗在福音书出现前的书信当中，反而是耶稣之母玛丽亚被和夏娃相提并论。纵然抹大拉的马利亚后来成为悔改的标志，她也从来没有获得和圣母玛丽亚一样的地位。

义式阅读竟然与一千九百年前的异端阅读出奇地相似。若是如此，我们必须说，某些女性主义式的阅读已然内化了异性恋父权价值体系，并开始在内化体制内不断强化并复诵父权的训令⁶⁹。

《约翰福音》（Gospel of John）似乎赋予马利亚极为显赫的地位，第二十章前两节经文表示马利亚是唯一造访耶稣之墓的人，也是第一个目睹基督复活的人，从而认定在耶稣离开人世后她便担任使徒的领袖。一般都会提及马利亚和一群女人在星期天前往耶稣之墓，为祂涂抹圣油，但发现墓穴中空无一人；可是《约翰福音》中记载，前往墓地的只有抹大拉的马利亚一人，这个说法与其他福音书有着明显的差异，先于后代神学家把第11到18节耶稣对马利亚的显现建构为「福音」的整个主旨：寻找且发现复活了的基督。

《约翰福音》是唯一记载耶稣对马利亚显现神迹的福音书，而且使用的叙事方式呼应了旧约的叙事，可以说是旧约《雅歌》第三章1-4节的文学／神学重建。【译按：《约翰福音》对马利亚在耶稣复活前后的描写几乎就是《雅歌》这四节的文字的心声：「我夜间躺卧在床上，寻找我心所爱的。我寻找他，却寻不见。我说，我要起来，游行城中，在街市上，在宽阔处，寻找我心所爱的。我寻找他，却寻不见。城中巡逻看守的人遇见我，我问他们，你们看见我心所爱的没有。我刚离开他们，就遇见我心所爱的。我拉住他，不容他走，领他入我母家，到怀我者的内室。」】若然如此，则耶稣

⁶⁹ 这个「内化」的概念来自黑格尔（Hegel）探讨主奴辩证的作品，后来被许多作者所用，诸如法农（Fanon）（见 Fanon, 1963: 53）、弗雷（见 Freire, 1981: 32）、Butler等。Butler就这方面指出：「女性主义批判当然应该探究这个男性主义符号经济所提出的集权说法，但是同时也必须自我批判女性主义的集权做法。毕竟，努力把敌人描述为铁板一块，恐怕只是**毫无批判的说反话而已，那是直接模仿压迫者的策略**，而不是提出一套不同的东西」（Butler, 1999: 19。粗体字为笔者所加）。

对马利亚的显现可以从性的角度来解读【译按：整个《雅歌》以男欢女爱露骨的比喻上帝与选民的亲密关系，信仰之下的性结构不言而喻而自明。】，然而大部分女性主义者却都忽略这一点⁷⁰，显然约翰叙述这个桥段的方式，也和早期基督教社群认知基督复活的方式有关。

在《约翰福音》第二十章论及显现神迹的所有叙事中，有关马利亚的是最重要的一段。为何在基督教传统中，目睹基督复活的一幕是如此重要？圣保罗（Saint Paul）在《福音书》由口述誊写为文字之前曾写出如下文字：「如果基督没有复生，我们的传教便成空，你的信仰也成空」⁷¹。换句话说，在约翰的福音书传统里，马利亚肩负起整个基督教信仰的可信度。

尽管如此，如果从性角度阅读耶稣向马利亚的显现，不论是基督教或是女性主义者，都很难接受，因为这意味着必须考虑耶稣与马利亚之间存在着人类的情色感觉。在某些诺斯底教派的《福音书》里，诸如马利亚福音（*Gospel of Mary*）、腓力福音（*Gospel of Philip*），就可以见到这种解读⁷²。第二世纪教会的正统教派公开谴责这种解读，然而放眼基督教历史，这种解读从未自异端诠释中消失。Althaus-Reid可能是第一个公开做此诠释的神学家，透过其「邪淫神学」（*indecent theology*），我们可以想想，例如，酷儿能否拯救人类？拯救人类的人，如耶稣，有没有可能也是酷儿？这个问题是我们分析的核心，因为传统神学仅愿意承认耶稣的人性，却不容许这

⁷⁰ 举例来说，尽管Sandra Schneiders 指出《约翰福音》和《雅歌》之间的关连，她也指出，在《约翰福音》写成的当时，《雅歌》被视为是以色列和耶和華之间的『圣约』（covenant）（见 Schneiders, 1996: 161）。

⁷¹ 哥林多前书第十五章14节。

⁷² 诺斯底福音书本段经文见Ricci, 1994: 147-148。

种人性「情欲化」。假使我们继续追问：如果马利亚是女同性恋（lesbian），或者，如果耶稣是双性恋（bisexual）、跨性别（transgender）或阴阳人（intersex），那又会发生什么事？问题将更形困难。三位一体的耶稣或者圣母玛丽亚能否接受这些性别和情欲经验？如果抹大拉的马利亚确实是个娼妓，那又如何？她是否便不够格担任耶稣复活的目击证人？本文前面已经显示，马利亚注定要被常态化，以便让她受制于彼得的权力，日后更受制于正统教派的权力。

照着女性主义神学家的看法，耶稣向马利亚显现此一事件的重要性在于抹大拉的马利亚是第一个目睹复活的证人；换言之，她可以证实《福音书》的核心命题确实是真的。我们也必须了解到，如果《约翰福音》第二十章11-18节的显现神迹是用来做为《雅歌》第四章1-4节的注脚，那么「性」就一定是这些文本的重要内涵。古典基督教传统和女性主义式的阅读两者不约而同的否认并排挤「性」的层次，两者以同一形式使得马利亚成为正派女人；另一方面，古典基督教传统否认抹大拉的马利亚是第一个见证耶稣复活的人，而将此殊荣转交彼得，由是，彼得成为了使徒中的使徒（Apostle among the Apostles），她则被定位为在耶稣脚边泣求救赎的悔过罪人。在变成正派的过程中，马利亚被贬抑到屈从的位置；另一方面，某些女性主义式的阅读否认马利亚的娼妓身分，也反对从性的角度阅读耶稣对她的神迹显现，从而将马利亚嵌入传统基督教道德可以接受的父权常态模式（normality）。换言之，透过这些正派的阅读，马利亚全然被吸纳进入异性恋父权体制，以换取对她领袖地位的承认，然而，她仍然居于从属地位，她仍然是异性恋父权压迫的代表圣像。

四、论圣人与妓女

对阿根廷的脉络而言，有关抹大拉马利亚的这些资讯有何意义？我觉得她的案例代表了阿根廷数百万民众乃至拉丁美洲甚至全世界无数人的日常生活，她很典型的体现了二元思考如何给人贴标签和区分类别。如前所述，将人类标签化的语言是与压迫机制息息相关的，并且复制了异性恋父权体制的压迫铸模（matrix）。因此，圣人／妓女的二分仍然若隐若现地存在于不同的论述技术中，这些论述技术则建立起不同的政治体，透过法律系统或文化／社会传统来制约人类的基本存在；神学就是这个过程的一部份。这个基本的过程否认了马利亚的身体和情欲，以便将她收编入正派典型，把女人局限在其所属的位置上，也就是从属于男性的位置。这些神学思考背后的意识型态至今仍未被克服，仍然持续影响着人们的生活。

正派／邪淫（in/decency）的危险二分至今存在于阿根廷，也主导了阿根廷无数「大男人」（macho）看待女人的方式：母亲、姊妹、妻子属于正派的女人，其余不归顺正派的都是邪淫的女人。众所周知，阿根廷是个罗马天主教国家，国内有别的基督教派（主流及福音派新教、英国国教、东正教）以及其他宗教（佛教、伊斯兰教、犹太教、印度教等），但大多数人仍服膺罗马天主教的管辖，因此这个二分的影响十分深远。

说到「性」，自阿根廷开国以来，娼妓一直是重大议题，阿根廷的基督教及其他宗教也看到这个社会问题，然而他们从不质疑其成因⁷³。教会不曾对此发言，人民也未曾发起过示威抗议或连署立

⁷³ 关于这个主题，Guy 的文章（Guy, 1992: 201-17）中有精彩的历史考察。

法来帮助娼妓，即便是那些被迫从娼、成为扩张中的性交易市场上的奴隶。相反的，教会只聚焦于道德议题，用双重压迫——社经压迫与宗教压迫——来放逐性工作者。就女人而言，这种双重谴责将女人维持在父权压迫之下，强迫她们进入婚姻以换得尊重，就像抹大拉马利亚的案例一样⁷⁴。回顾阿根廷历史，我们发现妓女与妻子的范畴所拥抱的就是正派／邪淫的二分，时至今日仍然如此。针对这方面，Donna J. Guy表示：

阿根廷的法律...聚焦于娼妓和妻子。这两者的性实践与性关系彼此南辕北辙，却共同定义出当代阿根廷女性公民权的范围。娼妓的身分画出了社会所能接受的女性性行为边界，因此，只要自我认同为妓女，就会失去在都会区自由行动、选择居所的权利，在工作上也没有不受医疗检验的权利。在另一方面，妻子根据法律与宗教宣誓守贞，享受娼妓被夺走的所有权利，但仍然受到其他限制。⁷⁵

换言之，在道德的争论下，娼妓的生活隐而不见。放眼今日，仍然如此。

几年前，我代表一个基督教组织参加一个由布宜诺斯艾利斯市政府召开的世界爱滋日活动委员会。委员会的任务包括策画活动，发送红丝带给政府、宗教组织以及非政府组织。更精确地说，我们要设计一个由参与这个议题的各组织共同签署的三联单。我们召开

⁷⁴ Biale-Massé在十九世纪初的一项研究中定义妻子的角色为：「不同的性别各有其在物种延续上的角色，而女人的任务就在于母性和养育子女。女人的子宫中孕育着国家的伟大力量……我们之中有的婚姻培育了6或8个小孩；12个以上乃至20个也不在少数，甚至25个小孩也有所闻，他们都是来自同一个母亲。我们可别将这个荣冠从阿根廷女人的头上摘下来。」（Juan Biale-Massé, *El Estado de las Clases Obreras Argentinas a Comienzos de Siglo* (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 1968 : 426 ; 转引自Salessi, 1995 : 52-3. Salessi译。)

⁷⁵ Guy, 1992: 204。

了多次会议讨论活动内容，然后指派了一个负责拟订三联单的工作小组，并且安排一个全员参与的场次来讨论初稿。

在讨论中我们谈到保险套的使用。有位女士举手发言，她说布宜诺斯艾利斯市的警察只要在女人的钱包里发现保险套就会将她监禁并且指控她是妓女。我对这些女人的处境感到非常焦虑，于是要求大会在正式文件中包含一点：持有并使用保险套并不是一项**特权**，而是个人保护自身健康的**工具**。那位女士惊讶地看着我，问我代表哪个组织，我告诉她我代表一个基督教的组织，并反问她是谁、代表哪个团体。令我讶异的是，她回答：「我是阿根廷性工作者工会（National Union of Sex Workers of Argentina, AMMAR）的会长⁷⁶。我从来没想到教会会考量我们的福祉。」我想这句话对我的冲击比我前面的回应对她的冲击还要大，她很惊讶像我这样的宗教人士竟会忧心性工作者的健康或安全，我则惊讶她从未想过教会会关注她的**个人**，胜过在意她的工作。

反思以上的例子，我们必须检视社会对这些女人的分类定位。阿根廷性工作者工会成立以来就一直受到一名基督教女性神职人员以及一名女性平信徒领导人的牧养，尽管该教会所属的教派提出批评和报复，工会和教会却持续合作。性工作者工会同时也被阿根廷工会联盟（Argentine Workers Unions Confederation, CTA）⁷⁷所认可，在联盟总部设有办公室，然而教会并不认可其牧世之业，反而试图将那些女性领导人逐出教会，只因为她们对那些挣扎生存需要爱

⁷⁶ AMMAR指「阿根廷性工作者工会」（Asociación Mujeres Meretrices de Argentina）（参见<http://www.ammar.org.ar/historia.html>）。

⁷⁷ CTA就是「阿根廷总工会」（Central de los Trabajadores Argentinos），1992年成立，奉行三个原则：直接联盟、直接民主、政治自治（参见<http://www.cta.org.ar/institucional/institucional.shtml>）。

的人——妓女——投以关爱和奉献。

上述有关保险套和妓女们的故事显示，在有人觉得自己被社会甚至被教会放逐的时候，我们需要一种挺身而出的神学，一种不畏邪淫的神学；这不是说我们支持那种物化人性、剥削生命的卖淫，阿根廷性工作者工会也一直在努力使社会大众了解这一点⁷⁸。上述故事惊人之处，在于教会竟然不愿意承认，即使在一个被社经现实导向卖淫的人身上也有三位一体真神的形象。我们愿意声援穷人，甚至为他们在教会中发起政治抗争，然而一谈到伦理议题的时候，多数阿根廷教会的沉默是很可疑的。就像抹大拉马利亚的案例一样，阿根廷的娼妓很难被常态化而放进传统基督教的论述范围内。

纵使已经有两位基督教的女性运动者向这些边缘人提出福音的回应，也与阿根廷性工作者工会合作，然而事实显示，阿根廷教会根本就没有积极的搅扰（disrupting）和扭转（distorting）异性恋父权体制的秩序。在作为制度（institutions）的基督教会典律规范中，这是很清楚的，也揭露了教会是如何依赖俗世文化与法律体系中既存的偏见。

我们一旦采取行动来拥抱不同的性别经验与情欲表现，就会进入一个跨界（liminal）的空间里，那是一个边缘化与反抗的空间。就像「酷儿」（queer）这个名词起初是贬抑词，然而现在被挪用为

⁷⁸ 对此，阿根廷性工作者工会表示：「十年来，我们的组织渐渐开始向部分社会大众宣示我们的存在。我们的生存处境非常困难，因为我们必须同时改变人民和政府的良知。在人民方面，要她们不觉得我们是『生活淫乱的女人』（*las chicas de vida facil*），了解我们的生活很艰难，了解我们并非提倡性工作，我们没什么选择，只是用这种谋生的方式作为出路，我们更远大的目标在于不让任何女人再被迫走入这行。至于政府，我们主要抗争的目标是让他们不再用压迫的手段将我们入罪，因为这只会让我们被迫求助于号称『保护我们』的皮条客，但实际上却只会形成一个腐化的网络，使我们不得不顺从，才能在不被警察监禁、虐待的情况下工作。」（见：<http://www.ammar.org.ar/futuro.html>）。

反抗的字眼，我们也需要一种对抗的语言，用来反抗、扭转传统正派神学的秩序。基进的非裔女哲学家胡克丝（bell hooks）把语言和空间性（spatiality）串连起来，以边缘（margins）做为反抗殖民的地点：

对于受压迫、剥削、殖民的人而言，了解边缘（marginality）是一个反抗的空间很重要。如果我们只将边缘看作绝望的标记，那么深刻的虚无主义便将毁灭性的刺穿我们存在的基础，而在那个集体绝望的空间中，个人的创意、想像力都会受到威胁，个人的心智完全被殖民，个人所想要的自由完全丧失。确实，反抗殖民，就要为失去的自由而奋斗；反抗殖民，就要争取表达的自由。这个奋斗甚至不一定从对抗殖民者开始，而可能始于对抗个人所属被隔离、被殖民的社群和家庭。因此我要强调，我不是要重新把边缘空间浪漫化，以为被压迫者是纯净的、是与压迫者隔绝的；我想说的是，这些边缘空间一直既是压迫的场域，也是反抗的场域。而由于我们非常熟悉那种压迫的本质，我们更清楚知道边缘乃是剥夺（deprivation）的场域：在那里，我们通常沉默，或被噤声，无力把边缘说成抗争的场域。⁷⁹

显然，语言左右了边缘位置是否可以作为反抗的空间。正如我说过，语言是殖民主义异性恋父权体制将个体标签化以维持自身霸权的重要工具。标签可以贬抑性别和性表现上的差异展现，使得这些差异经验活在标签化所鼓励的心理暴力之下，有时甚至承受肢体暴力。这些标签文字树立起边界，也建立起二元分野（以奠定了压迫性的法律和文化宗教实践之社会基础），将人们的性经验限定在被强力巡逻监视的范围内，结果就产生了依二元思考逻辑而生的范畴，诸如好／坏、对／错、正确／不正确等。不同的性别取向被划定为正面／负面的二元区分，其他不符合二元区分的元素就没有

⁷⁹ bell hooks, 1990: 150-51。

存在的空间，要不就是被排除，要不就是被常态化；阿根廷的许多人民——娼妓、单亲妈妈、性少数族群（GLBTIQ）、非阳刚男性——正如历史上的抹大拉马利亚一样，也面对着相同的问题。

如前所述，标签化的过程在各个层面运作，其中**噤声**是最难突破的，因为它使特定人们**隐而不显**。数个世纪以来，抹大拉的马利亚因为她的**罪过**而被迫噤声，不被认可是基督复活的目击者；同样地，当今的基督教也试图压抑不符正规基督教道德的性别经验与情欲展现，结果使得许多人在教会里隐而不显，受到压迫，被要求无论在社会上或是在教会中都要对自己的权利和需求保持缄默。教会不仅对不同性别、情欲的人视而不见，甚至也对正派女人的控诉充耳不闻，尤其是当她们受到家暴时，神职人员只会叫她们回到施暴的丈夫身边，维系那一段奴役她们的婚姻。更有甚者，许多幼童因为母亲是单亲妈妈或者娼妓而不能受洗，彷彿幼童也必须承担异性恋父权基督教道德观加诸于母亲身上的罪过。那个道德观为抹大拉的马利亚和圣母玛丽亚提供了特定的常态化诠释，以便统治广大的人民，尤其是女人。

在历史上，马利亚不只被用来当作耶稣脚边跪求怜悯的圣像代表，同时对那些反抗传统基督教道德的人而言，她也是屈从的范本。这些反抗的人如果不顺从基督教基于对耶稣教海的特定诠释而创造的道德秩序，那就必须离开信仰社群，在灵性上被放逐。常态化——通常被读成皈依——已经创造了无数压迫和排挤的情况，在那些情欲不同于古典神学教诲的人们身上强加了一个根本外在于她们生活方式的东西。

五、结论

我试图借由检视抹大拉的马利亚来说明，身体情欲扮演了重要的角色使她的领导地位被否认，并使她在历史上被塑造为正派和正常化的形象。寻找历史上的马利亚并非易事，因为其人格特质历经了数个世纪的抹煞，透过圣经和考古资料，我们所能得到的有限，并且往往受限于一般解读她的角度，因此，对马利亚的各种不同角度解读主要还是学院里的推测。借着检视以上三种（但不限于三种）对马利亚的诠释，我们可以发现，数个世纪以来，她的身体情欲屡遭否认，以便依不同的目的把她创造成不同的人物。吊诡的是，这些诠释多半把马利亚当成一个常态化／压迫人们的工具，而在本文最后一节，我已经指出这种诠释对当今阿根廷社会人民的影响。

语言在此过程中的角色举足轻重，可以在不同层次上强化复诵人们所受的压迫。因此拉丁美洲的神学需要一种反抗的语言（counter-language），以便将这些压迫转化为真实具体的自由。这意味着我们需要回到拉丁美洲解放神学（Latin America Liberation Theology）的源头，在那里，神学的任务在于「改变世界」（to transform the world）⁸⁰。也许这种改变就是从在上帝创造的现实中拥抱那超越常态化逻辑及压迫的「上帝」开始。【译按：人是照上帝的形象造的，所有人都是活在现实世界中的上帝。】Boff认为此处的核心就是将三位一体的神当成「思考人类社会的灵感」⁸¹。阿根廷社会已

⁸⁰ 这来自马克思（Karl Marx）关于费尔巴哈（Ludwig Feuerbach）的提纲十一：「哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界」（Marx, 1976: 5）。【译按：中译系根据马克思着，中共中央马克思列宁格斯斯大林著作编译局编译。《费尔巴哈：唯心主义观点和为新主义观点的对立》。北京：人民，1988，页90。】

⁸¹ 「三位一体是灵感来源，而不是对社会的批判。基督徒所致力社会改革，根据的是多数

经开始学习拥抱多元差异，然而教会仍然害怕放弃压迫人民数世纪之久的道德观，从而使得这趟学习的过程益加艰困。基督教会应当重新探索其神学，拥抱新的视野，正如同耶稣拥抱了人类所有的一切。

Gustavo Gutierrez 认为，此一改变社会的目标就是将弟兄姊妹的正义交流，建设为社群的乌托邦理想，也就是改变世界，透过经济、社会、政治解放，来达成正义的目标⁸²。要实现这个乌托邦理想，并找回抹大拉的马利亚作为一个反抗的圣像（counter-icon），这些任务就意味着基督教必须拥抱那些性别与情欲展现异于数世纪以来传统神学常态的人，如此一来，拉丁美洲解放神学才可以朝向真正的道成肉身（Encarnacional）神学迈进。教会与邪淫／酷儿神学的对话因此非常必要。放眼前程，我们必须将马利亚从异性恋父权压迫体制的阅读中解放出来，以便引导那些因为性别情欲展现而被逐出阿根廷社会的人民迎向自由。如此，我们才能步上耶稣复活所揭示的新生活道路。

Translated by permission of the Publishers from “The Prostitutes Also Go into the Kingdom of God: A Queer Reading of Mary of Magdala”, in *Liberation*

人的需求，视三位一体为永恒的乌托邦」（Boff, 1988: 151）。

⁸² 「解放乌托邦的历史计画就是要创造新的社会意识，不仅要社会性的善用（appropriation）生产工具，也要善用政治过程和自由。此一历史计画才是文化革命的正式场域：也就是说，持续的在一个与过去不一样的、人类团结为一的社会中创造新的人。这个创造乃是政治解放与人类和上帝的交融地带，这场交融则可以透过解放的大业而真正脱离罪恶（sin），也就是所有不公、剥夺、分裂的起源。我们相信，人类废除剥削，促成人际交融，是可能达到的，这方面的努力绝不会白费。我们相信，这是上帝给我们的旨意，祂也保证这个目的必将臻于完满。我们相信，所谓绝对的事实不过是暂时建构出来的...。如果乌托邦给予经济的、社会的、政治的解放一张人类的面孔，那么这张面孔——依照福音书所言——就会反映出上帝。力行公义，就能通往认识上帝之路；相对地，要找寻上帝，就必须致力于公义」（Nickoloff, 1996: 205）。

Theology and Sexuality, ed. Marcella Maria Althaus-Reid (Aldershot: Ashgate, 2006), pp. 81-110. Copyright © 2006.

参考书目

- Althaus-Reid, Marcella (2000) *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, London: Routledge.
- bell hooks (1990) *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, Boston: South End Press.
- Bernabe Ubieta, Carmen (1994) *Maria Magdalena. Tradiciones en el Cristianismo Primitivo*, Estella: Verbo Divino.
- Boff, Leonardo (1988) *Trinity and Society*, Maryknoll: Orbis Books.
- Brown, Dan (2003) *The Da Vinci Code*, New York: Doubleday.
- Brown, Peter (1988) *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Brown, Peter (1989) *The World of Late Antiquity AD 150-750*. New York: W.W. Norton & Co.
- Brown, Peter (1992) "Late Antiquity," in Paul Veyne (ed.) *A History of Private Life: From Pagan Rome to Byzantium*, translated by Arthur Goldhammer, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 235-312.
- Butler, Judith (1997) *The Psychic Life of Power*, Stanford, California: Stanford University Press.
- Butler, Judith (1999) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.
- Coletti, Theresa (2001) 'Paupertas est donum Dei: Hagiography, Lay Religion, and the Economics of Salvation in the Digby *Mary Magdalene*,' *Speculum* 76:2, 337-378.
- Davis, Lennard J. 'Constructing Normalcy: The Bell Curve, the Nobel, and the Invention of the Disabled Body in the Nineteenth Century,' in L. J. Davis (ed.) (1997) *The Disability Studies Reader*, New York: Routledge, pp. 9-28.
- Di Berardino, Angelo (ed.) (1998) *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, 2 Vols. Salamanca: Sígueme.
- Edwards, Douglas R. (1988) 'First-Century Urban/Rural Relations in Lower Galilee: Exploring the Archeological and Literary Evidence,' in David J. Lull (ed.) *Society of Biblical Literature 1988 Seminar Papers*, Atlanta: Scholars Press, 169-182.
- Fanon, Frantz (1963) *The Wretched of Earth*, New York: Grove Press.
- Farajate, Ibrahim (2000) 'Queer: We are all a big mix of possibilities of desire just waiting to happen,' *In the Family*, 15-21.
- Filoramo, Giovanni (1991) *A History of Gnosticism*, translated by Anthony Alcock,.

- Oxford: Basil Blackwell.
- Foucault, Michel (1977) *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Pantheon Books.
- Freire, Paulo (1981) *Pedagogy of the Oppressed*, translated by Myra Bergman Ramos, New York: Continuum.
- Goffman, Erving (1986) *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, New York: Simon & Schuster.
- Goldberg, Jonathan (1994) *Queering the Renaissance*, Durham, N.C.: Duke University Press.
- Guy, Donna J. (1992) ‘White Slavery,’ Citizenship and Nationality in Argentina,’ in Andrew Parker *et al* (eds.) *Nationalisms and Sexualities*, New York: Routledge, pp. 201-17.
- Hanson, K. C. (1997) ‘The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition,’ *Biblical Theology Bulletin* 27, pp. 99-111.
- Horsley, Richard A. (1996) *Archeology, History, and Society in Galilee: The Social Context of Jesus and the Rabbis*, Valley Forge: Trinity Press.
- Marx, Karl (1976) ‘Theses on Feuerbach,’ in Karl Marx and Frederick Engels. *Collective Works*. Vol. 5 (1845-47,) London: Lawrence & Wishart.
- Nickoloff, James B., (ed.) (1996) *Gustavo Gutierrez: Essential Writings*, Maryknoll, New York: Orbis.
- O’Connell, Sean P. (2001) *Outspeak: Narrating Identities that Matter*, Albany: State University of New York Press.
- Overman, J. Andrew (1988) ‘Who Were the First Urban Christians? Urbanization in Galilee in the First Century,’ in David J. Lull (ed.) *Society of Biblical Literature 1988 Seminar Papers*, Atlanta: Scholars Press, 160-168.
- Pagels, Elaine (1979) *The Gnostic Gospels*, New York: Random House.
- Ricci, Carla (1994) *Mary Magdalene and Many Others: Women Who Followed Jesus*, translated by Paul Burns, Minneapolis: Fortress Press.
- Robinson, James M. (ed.) (1990) *The Nag Hammadi Library*, revised edition, HarperCollins: San Francisco.
- Rocco Tedesco, Diana (2002) ‘La exclusión del discurso femenino en la Iglesia antigua,’ *RIBLA* 42-43, 18-34.
- Rouselle, Aline (1989) *Porneia*, Barcelona: Península.
- Rubin, Gayle ‘Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality,’ in Henry Abelove, Michele Aina Barale, and David M. Halperin (eds.) (1993) *The Gay and Lesbian Studies Reader*, New York: Routledge, pp. 3-44.
- Salessi, Jorge (1995) ‘The Argentine Dissemination of Homosexuality, 1890-1914,’ in Emilie L. Bergman *et al*. (eds.) *¿Entiendes? Queer Readings, Hispanic Writings*, Durham: Duke University Press, pp. 49-91.
- Schaff, Philip and Wace, Henry (ed.) (1983) *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Vol. XIII, Grand Rapids: Eerdmans.
- Schneiders, Sandra (1996) ‘John 20:11-18: The Encounter of the Easter Jesus with Mary Magdalene – A Transforming Feminist Reading,’ in Fernando F. Segovia (ed.)

- 'What is John?' *Readers and Readings of the Fourth Gospel*, Atlanta: Scholars Press, pp. 155-68.
- Schüssler Fiorenza, Elizabeth (1999) *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology*, New York: Continuum.
- Sewicki, Marianne (2000) 'Magdalenes and Tiberiennes: City Women in the Entourage of Jesus', in Ingrid Rosa Kitzberger (ed.) *Transformative Encounters: Jesus and Women Reviewed*, Leiden: Brill.
- Shohat, Ella and Stam, Robert. (1995) *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*, London: Routledge.
- St. John Chrysostom (1997), *La Educación de los Hijos y el Matrimonio*. Spanish translation by María José Zamora, Madrid: Ciudad Nueva.
- Teja, Ramon (1986) *Olimpiade. La Diaconessa*. Italian translation by Silvia Acerbi, Milano: Jaca Books, pp. 147-151.
- Thompson, Mary (1995) *Mary of Magdala: Apostle and Leader. An Amazing Re-Discovery of a Woman in the Early Church*, New York: Paulist Press.
- Veyne, Paul (1992) 'The Roman Empire,' in Paul Veyne (ed.) *A History of Private Life: From Pagan Rome to Byzantium*, translated by Arthur Goldhammer, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 5-234.
- Ward, Benedicta (1987) *Harlots in the Desert: A Study of Repentance in Early Monastic Sources*, Kalamazoo: Cistercian Publications.

「完不了」的死亡书写： 鬼上身的《孽子》与借「字」还魂的张爱玲*

叶德宣

I

曾经不只一次听过身边的人这么说：「张爱玲是危险的。」言下之意，张爱玲有如黑色电影中的致命女人（*femme fatale*），散发着一种恐怖却又令人着魔的魅力，不该，却又令人不得不耽溺着迷。但用「致命」一语去描述她的恐怖，恐怕尚不足以逼近她真正恐怖之所在。毕竟，「致命的女人」泰半是活的，但张爱玲的文字却总已在死亡中心，且要一再重顾那死亡与创伤的原初场景（*primal scene*），凄厉如斯，倒更加接近日本电影《咒怨》中死后还要一再将怨念反复具现排演成死亡肇事现场的女鬼伽椰子。

张爱玲的世故、忧郁、控诉，在她的字里行间——在她所叙述的故事所体现的某种总在下坠的时间里，也在叙事者若即若离、既抽离又似乎无所不在的声音里。因为如此的叙事手法，也因为那手

* 由衷感谢丁乃非对这篇文章的催生与支持，此外，《酷儿新声》编委会成员曾就本文初稿提出许多珍贵修改意见，在此一并致谢。

法令她得以逼近的强烈哀伤，张爱玲的文字具有足以睥睨二十世纪绝大多数中文作家之强烈情绪渲染性。然而她的感伤主义（*sentimentalism*）再怎鸳鸯蝴蝶，也不是掬一把泪可以发泄了事的，因为它的源头许多时关注的，并非才子佳人间的春风蝴蝶，而是生命被他人或自己欲望糟蹋之后剩下的苟延残喘的虚无：无感、无情、无意义、无所依恃、无生存动机。这意义的空洞与虚无宛如黑洞一般，意味的是真实（既是我们的日常现实，也是心理分析所谓的真实〔*the real*〕），而且因为是真实，活生生的人遂必须抗拒她所散发的强大吸力。张爱玲的文字，简言之，代表的是一种死亡驱力（*the death drive*），阅读张爱玲因此也如同某种生死交关的经验。张爱玲，容我使用她在《半生缘》中形容主人翁曼桢的词汇，其实正是一具「艳尸」（209），在冷艳中有着一种无以名状，令人不寒而栗的恐怖，从她的文字，一路扩散到读者的骨髓，复又扩散到其他作者的书写，像病菌，像诅咒，总之，如她自己所说，「完不了」（〈金锁记〉186）。

若书写是一种扩散，是一种没完没了的附身效应，在白先勇的书写里，我们便能见到张爱玲的魅影，本文欲论证的，便是在《孽子》中，白先勇如何体现他对张爱玲的书写认同。透过环绕着肛门性（*anality*）所建立起来的黑洞意象丛集，白先勇也有意无意地建构出另一种张爱玲式的阴性忧郁时间，然这迥异于父系直线时间的忧郁时间，价值不在颠覆，盖驱动它的死亡本能（*the death drive*）恐怕并无值得歌颂之处。张爱玲的迷人之处乃是她的诸多死亡意象于再三排演的过程里，以最尖锐冷峻之手法直指父系宗法社会的丑恶。这些死亡意象有如女鬼借尸还魂一般，在白先勇小说中的诸多性爱场景中再次搬演；然在此同时，疑似被女鬼附身的作者白先勇

在选择代表生命的父系时间之余，却排弃了张爱玲式的尖锐控诉。因此，白先勇对张爱玲的认同，总有反认同的色彩，总是扭曲而矛盾。

针对白先勇的矛盾，我与《孤臣、孽子、台北人》的作者曾秀萍有着截然不同的见解。曾秀萍以白先勇之代言人自居，企图建立某种诠释之正统性，其不断强调作者父系认同之最终目的，不外复辟、召唤已被十多年来同志与性别论者逐渐松动的那个恐女恐同且恐性之父系价值。我曾另为文指出，曾秀萍之诠释策略，与台湾2000年后之同志正统化倾向，具连带共生之关系¹。此一正统化倾向试图消减同志的酷异性（[sexual] queerness），尤其是其不被主流社会所认可的诸般性活动（如《孽子》小说中再现之老少配、公厕性交等引发争议之猥亵「不堪」行为），此一社会脉络影响所及，使当时与曾之论着同时问世之《孽子》电视剧连同漂白，简化为充满浪漫爱光环之琼瑶式同性罗曼史。

这个我暂且称为「同性恋认同复辟运动」的反挫潮流²，不但反映于近来台湾同运对于同性恋婚姻权之关注，向来为酷儿理论集散

¹ 关于曾秀萍论白先勇矛盾所展现的诸多矛盾与问题，请参见拙作〈「不得不然」的父系认同〉。

² 顾名思义，「同性恋认同复辟运动」即企图摆脱酷儿认同之酷异性与猥亵性，向社会主流靠拢之论述或运动策略。台湾不若欧美，有明确之同性恋认同运动兴起之时间点，但白先勇本身所代表之渴求社会接受之自由主义观点，以及近年来作者本人或其他论者对于此一观点之重复申论，可明确视为企图复辟早期意识型态之举（当然，这并不意味白先勇作品中保守与前卫之矛盾对立需因此抹消，或其对于同志文化中各种猥亵或怪异表演之描写乃酷儿论者一厢情愿之向壁虚构）。台湾同运对于婚姻权之关注，约与美国主流同运近年来对婚姻权之倡议平行，美国之酷儿理论者多已为文批判其中之媚俗反动心态，其中立场最为鲜明者见为Michael Warner。请参见其论批判同性婚姻诉求保守性格之专著*The Trouble with Normal*。关于敢曝幽默之复杂意涵及其操作方式，详见拙作〈两种「露营／淫」的方法〉中对于《孽子》角色小玉语言风格的细部分析。我将另文处理《康熙来了》「娘娘腔」争议在学院层次所体现之同性恋认同复辟运动。

地之学院亦有日渐保守之趋向。2009年《康熙来了》节目主持人蔡康永于访谈「娘娘腔」来宾时操弄敢曝反讽或幽默(camp irony/humor)，意外星火燎原，引起许多学院中的性别学者或准学者(研究生)以粗糙之学术语言及其背后隐含之人道主义逻辑(人与人之关系可以「歧视」／「尊重」对立二分)同声挾伐蔡歧视「娘娘腔」同志。在此一历史脉络情境中，我想再一次回到如今不但被视为学院中的人道主义论者亦为许多普罗同志大众奉为主流同性恋认同代言人的白先勇，爬梳同时存在其内的父系与母系认同之矛盾，以作为质疑这个「同性恋认同复辟运动」的一种方式。我认为要理解这个矛盾，最终是要回到白先勇与其肛门母亲张爱玲之间的根本差异——白对人道主义的回归，对照张彻底质疑「人格」(personhood)并迎向忧郁与猥亵性态的反人道主义(anti-humanism)——我希望由此间的差异来申论，白在《孽子》中对张式美学的挪用与扬弃不仅症状性地表露出白自身在批评视野上的局限，亦反向衬托张爱玲作品中更为复杂之认识(epistemological)与感情结构。我的分析将接续我在〈两种「露营／淫」的方法〉中对敢曝的跨性别认同所提出的一些说法³，想当然尔，既有肛门，便少了些华美，多了些屎粪腥膻的恶臭，与那爬在原本华美袍子上、挥之不去的蚤子。

II

王德威曾在〈从「海派」到「张派」〉中提出如下说法：「六〇年代私淑张爱玲而最有成就者，当推白先勇与施叔青」(326)，王德

³ 〈两种「露营／淫」的方法：〈永远的尹雪艳〉与《孽子》中的性别越界演出〉。《中外文学》26.12(1998年5月)：67-89。

威认为白先勇深得张式美学三昧最大的因素是他能深刻体会与再现张爱玲的苍凉史观：「时代在破坏中，还有更大的破坏要来」(327)，而白先勇的《台北人》写大陆人繁华散尽流落台北的唏嘘悲凉可谓此「苍凉史观」的最佳写照(327)。但王德威也不忘点出白与张的最大不同：

然而白先勇比张爱玲慈悲得多。看他现身说法的《孽子》，就可感觉他难以割舍的情怀。写同性恋者的冤孽及情孽，白先勇不无自渡渡人的心愿，放在张爱玲的格局里，这就未免显得黏滞；当白先勇切切要为他的孽子们找救赎，张可顾不了她的人物，而这是她气势艳异凌厉的原因。(327)

朱伟诚在〈(白先勇同志的)女人、怪胎、国族〉里，略带迟疑的回应了王德威的论点：「有人提到白先勇写作风格与张爱玲的相像(王德威也有此论……)，似乎是点出了从『文本性』(textuality)的角度来探索同志书写与女性(或阴性?)书写认同传承的可能」(62n8)。虽然王德威谈张与白作品的的时间观与感情结构，似乎倾向聚焦于小说的主题或情节，而非书写或文体本身的特质(或许这也正是朱伟诚犹豫的主因)，笔者倒是愿意将王德威的说法与朱伟诚的推测各向前推进一步，做一个立场上的连结。但在开始论证白先勇与张爱玲之间的书写传承时，我想针对王德威论点的一小部分做出修正。王认为白「切切要为他的孽子们找救赎，张可顾不了她的人物」，这点固然没错，但白先勇笔下可也有他顾不了的人物，简言之，白先勇也有冷的时候，但所谓的冷，并非〈永远的尹雪艳〉的冷法⁴，而是一种幽微到连作者自己或许都难以察觉的冷。

⁴ 关于〈永远的尹雪艳〉中叙事者如何借由外在衣着与姿态建构出小说的冷调，请参阅拙作〈两种「露营/淫」的方法〉68-74。

我们不妨由小说中李青在俞先生在怀中放声哭泣的这个插曲开始：

可是刚才他搂住我的肩膀那一刻时，我感到的却是莫名的羞耻，好像自己身上长满了疥疮，生怕别人碰到似的。我无法告诉他，在那些**又深又黑的夜里**，在后车站那里**下流客栈的阁楼**上，在西门町中华商场那些**闷臭的厕所**中，那一个个**面目模糊**的人，在我身上留下来的污秽。我无法告诉他，在那个**狂风暴雨的大台风夜里**，在公园里莲花池的亭阁内，当那个**巨大臃肿**的人，在凶猛的啃噬着我被雨水浸得湿透的身体时，我心中牵挂的，却是搁在我们那个破败的家发霉的客厅里饭桌上那只酱色的骨灰罈，里面封装着母亲满载罪孽烧变了灰的遗骸。
(336；粗体系笔者所加)

乍看之下，李青第一人称叙事充满着主观而澎湃的悲戚之情，这是小说中最激动、也可谓最人性化的一刻。仔细推敲，在李青的自我再现中，「我」之所以感到羞耻，之所以感到身上长满**不洁的「疥疮」**，是因为他与某些**贬损「人格」(personhood)**的特定时间与空间元素具有**提喻(synecdoche)**或**转喻(metonymy)**的关系。这些时间与空间因素包含：「**又深又黑的夜**」、「**下流客栈的阁楼**」、「**闷臭的厕所**」、以及「**那一个个面目模糊**」或「**巨大臃肿**」的人。李青是这个场景中唯一的感情能动主体，而李青的感情能动性，或更具体地说，**羞辱能动性(agency of shame)**，乃系于他与其他不具备「人格」的因素比邻共生的具体物质条件。这些条件一方面**贬损李青「人格」**，一方面却又透过参差对照反向证验李青那摇摇欲坠的「人格」。李青在陈述己身经验时，其实也「**顾不了**」那些啃噬他肉体的人。「**顾不了**」，细究其义，本为看不见，而人与人的感情性，根据如心理学家**汤普金斯(Silvan Tomkins)**等人的说法，

来自于视觉上眼神与眼神的相接。由此推论，运作于李青自白之后的羞辱逻辑当符合如下叙述：脸是「人格」的缩影，一旦人的面目模糊，一旦人只剩下身体，以脸相互注视的回圈短路，人便成非人之物或动物，无感情之交换可言。李青的悲情自白正面说的是那些面目模糊、那些只有丑怪身体的人对他无情的摧残，反面说的则是他对这些面目模糊的「人」一径的冷漠与无感。在欲望不对等、视线不交集、人格物格不齐头的情境下，「顾不了」彼此的两造间仍存有互以冷漠相待、蔡明亮式的行礼如仪，这是无情与无感之间的投桃报李关系，一种感情短路后的极简交换仪式。

职是，《孽子》里如斯的欲望场景可谓隐隐挑战了汤普金斯脸谱心理学所预设的人格与人性。在一篇以英文写就尚未发表的论文中，我曾详细申论羞辱的意涵与肛门性的关系。透过对佛洛伊德（Sigmund Freud）《文明及其不满》（*Civilization and Its Discontents*）的解读，我对莎菊克（Eve Sedgwick）谈论羞辱时所使用的自体心理学架构（self psychology）提出质疑。无论莎菊克本人，抑或莎菊克所援引之汤普金斯，皆过份倚重脸在羞辱感形成过程中扮演的角色。这样的哲学预设与现象学家莱凡纳斯（Emmanuel Levinas）对脸的说法若合符节：脸为语言的枢纽，具有某种绝对的「真实性」，语言与眼神的交换确认了人与人互为主体的关系，也确认彼此的人性或人格。羞辱理论预设的是莱凡纳斯式的人道主义，羞辱关乎自我（self）作为人性主体的完整性，而脸则是羞辱的感受能动主体。但羞辱并不仅仅是一组感情结构，也同时是一组象征意义。没有羞辱意义与之遭逢，脸作为感情主体便无从感受感知羞辱。而透过佛洛伊德，我们可以看到羞辱的象征意义从何而来，在《文明及其不满》的两个注脚里，佛洛伊德大胆臆测：当人演化到可以站立以双

脚行走的阶段，也就是文明时期的来临，此时，肛门快感必须被压抑，而人在直立起来的过程中，则须扬弃动物赖以维生（生同时指涉生计与生殖）的嗅觉（因此对下体所散发之腥膻之味产生嫌恶），迎向视觉中心的世界。在被压抑的同时，人遂开始意识到肛门之可耻。但肛门其实并不仅指涉人类的生理部位，对佛洛伊德而言，它是一个转喻，一种意义的丛集，包含所有与它相关的生理排泄功能、嗅觉、（同性）肛交、动物性（animality）。一个因子可牵一发动全身，引发在这个羞辱意义锁链上各个单元的相互联想；一个趴下的动作便有可能消解「人格」，制造人退化（regress）为动物的危机。据此回头审视小说中李青回想公厕性交这一幕，我们也可以画出一串互为转注的羞辱意义链：粪便意象（「污秽」、「疥疮」、「厕所」）→嗅觉意象（「闷臭」）→动物／性意象（animality/animal sex）（「凶猛」、「啃噬」）→去人性化意象（「面目模糊」、「巨大臃肿」）。此外，「黑暗」所影射的密闭空间性，与肛门亦有意义上的邻接，这一点容我稍后再叙。

若以拉冈的角度理解，羞辱的滑动与体现（embodiment）过程几乎与难以捉摸的真实层（the real）重迭，也就是说，羞辱环绕排斥物（object）而生，排斥物则是真实层不可或缺的要件⁵。真实层的运作逻辑是「超越享乐原则」（beyond the pleasure principle）的「死亡本能」，后者就佛洛伊德的理解，乃是一种强迫性回归主体无机状态的时间逆反冲动。肛门性因隐含「退化」之义，在消解主体「人格」的同时总使人难以不做死亡联想；但肛门与死亡的暧昧纠葛，又岂是单单「退化」或时间上的逆反所能穷尽？作为「肛门性」必

⁵ 见 Žižek 166-67与Lacan 17-105。

备的一环，肛门性欲或肛门性交于其间穿针引线，为它与死亡本能作嫁，自是不可不谓居功厥伟。若说去性化（desexualized）与升华后（sublimated）的脸是人性与自我尊严的门槛或最后一道防线，被性化或去升华（desublimated）后的肛门便恰恰相反，是摧毁、消灭那人性化自我的潘朵拉的盒子。如同伯桑尼（Leo Bersani）在〈直肠是坟墓？〉（“Is the Rectum a Grave?”）所言，阳物的性爱模式也往往预设了某种自我的阳物化（phallicizing of the ego），使得自我完全膨胀，故「一旦『人格』就位，争端旋至」（218）。反之，肛交则意味自我弃绝（self-abolition）或自我碎灭（self-shattering），也是自我的去阳物化（de-phallicization）或女性化。AIDS的出现，不过是强化原先便已存在于自我消解——死亡——贪婪不知饱饜的女性性欲三者间的无意识连结，为此文化想像推波助澜罢了（222）。肛门如黑洞，是真实层透过身体的再现，也是象征体系「人格」的极限。需索无度的肛门性欲，在不断地啃蚀肉体、消解意义、吮尽男性「精」华的同时，也等于一再搬演死亡本能的重复冲动（repetition compulsion）。在佛洛伊德最著名的「狼人」（the Wolfman）病例中，当事人「狼人」在原初场景（primal scene）里瞥见父母于卧房内造爱，襁褓稚龄如他，遂将母亲阴道误为肛门，在那关键性的一刻，「狼人」以排便的方式体验了他的首次「高潮」。自此直至成年，肛门便成为「狼人」的主要恋物；换言之，「狼人」对母亲的认同与悼念，乃是借由肛门来进行，这个事实也隐隐挑战了佛洛伊德在〈伤逝与忧郁〉（“Mourning and Melancholia”）中以口腔为雏型所建立起的认同理论典范。也许，我们甚至可以大胆假设：许多男性（尤其是男同性恋）主体的受虐性（masochistic）女性认同正是以肛门为媒介，而由于被死亡本能穿刺，其认同便总参

杂着浓郁的忧郁与自毁色彩。

有了这样的认识，我们便可在《孽子》小说里那些被反复排演的公厕性爱场景中读出些不同的东西。张小虹在〈不肖文学妖孽史〉中曾指出，李青「将自己的同性情欲与母亲的的罪孽加以遗传式的想像认同」（188），因为：

母亲一辈子都在逃亡、流浪、追寻，最后瘫痪在这张堆塞满了发着汗臭的棉被的床上，罩在乌黑的帐子里，染上了一身的毒，在等死。我毕竟也是她这具满载着罪孽，染上了恶疾的身体的骨肉，我也步上了她的后尘，开始在逃亡，在流浪，在追寻了。那一刻，我竟感到跟母亲十分亲近了起来。（56）

毋庸置疑，这段话可谓李青母系认同的最佳代表例证。张小虹随后引述我稍早曾讨论的俞先生居所一幕，认为「最终『性』（母亲的偷情私奔）与『性交易』（男妓卖淫）的肮脏龌龊更与『同性情欲』的羞愧自责交相迭合」（189），这个看法令她旋即转向李青的父系认同：「《孽子》一书对『阳物父亲』的认同挫败，转为内化了的『超我』（superego）道德谴责，而呈现出一种『道德自虐』的重复冲动」（189）。张小虹的见解可谓精辟，尤其是她在讨论中带出的「重复冲动」概念，具有相当的启发性，但我认为重复冲动背后的死亡本能或真实层并不固着于单一性别（认同）之上，也就是说，「道德上的自虐」固然是一种重复冲动的表现，但我们也不应忽视对应于道德此一主题、内涵的还有形式。在形式上，李青永远须透过充满性罪愆的母亲去启动他对于性的种种死亡想像，如果小说中对于性交公共空间性爱的再现本身是一种重复冲动，那鬼魅一般的李青之母于此间的阴魂不散便是那重复冲动中的压抑回返。俞先生这一幕因此只是诸多重复中的一轮。「我心中牵挂的，却是搁在我们那

个破败的家发霉的客厅里饭桌上那支酱色的骨灰坛，里面封装着母亲满载罪孽烧变了灰的遗骸」（336）——在性爱的欢愉与龌龊的耻辱感交锋的场景里，我们总可以看到那个母亲的身影。母亲，这个表面上被牵挂的累赘、不该出现却又出现的附加物（supplement），其实正是重复冲动之源，是必须一而再再而三的被召唤与驱除的。一切由肛门性所架构出的肮脏意象，恰如「狼人」那令人作恶却微不起眼的粪便，都是向这肛门母亲致意的礼物。肛门母亲少了肛门父亲的骄奢逸乐，却多了好些女性鬼话（female gothic）的阴森恐怖与魅影幢幢，及其中见不得天日亦不足为外人道的痛／快（jouissance）。

但李青的母亲总已（always already）不是李青的母亲，她是一个黑暗的欲望丛集，是一种书写效应，可以一直跨过时间、空间、人格、主体的疆界不停地扩散、传染。且看白先勇如何再现李青最后一次探访母亲的场景。在李青在进入母亲住所时，他以一种在我们看来似曾相识的措辞描述房屋周遭环境：

那是一栋十分奇特的建筑物，一所日据时代残留下来两层楼的一座水泥房子，墙壁坚厚，墙上没有窗户，只有一个个**小黑洞**，整座房子灰秃秃，像是一座残破的碉堡，据说是日本人驻军用的。我进到房子里，**一道螺旋形的水泥楼梯，蜿蜒上升，伸到那看不清的幽暗里去**。里面阴森森，洋溢着**一股防空洞里潮湿的霉味**。一座楼里不知道住了多少户人家，里面人声嘈杂，大人的喝骂，小孩的啼哭，可是因为幽暗，只见**黑影幢幢，却看不清人的面目**。（52；粗体系本人所加）

整个房舍的构造是个彷彿深不可测的黑洞，外围的大黑洞与内里的无数小黑洞相互映照，却没有光的存在。黑洞里的人与厕所里的恩客没有两样，也许，他们真有在小说「现实」中交集的可能，因为

他们「面目模糊」，因为他们教你「看不清」，无从辨识彼此的差别。整个物理空间仿佛是教科书的方式，具体而微的展现了真实层在再现的过程中可以一再被转注假借，产生一连串在意义炼上滑动却彼此相生相克的意象。洞的物理空间如肛门，它散发着令人不悦的气味，取消居中活动者的「人格」，并埋藏着「一生都在逃亡、流浪、追寻」，永不知足的情欲主体。这是李青眼中母亲形销骨立的可怖形象：

那是母亲的声音，尖细，颤抖，从**黑暗中**，幽幽的传了过来。一阵窸窣摸索的声音，啪的一下，床头一盏晕黄的电灯打亮了。母亲佝偻着侧卧在床上，身上裹着一件**黑色绒线外套**，下半身也裹着一条花布套棉被。她的头深深的陷入了枕头里，枕头边堆着厚厚一迭粗黄的卫生纸；床上罩着的那顶方帐，**污黑污黑**的，好像是用旧了的抹布拼凑起来的一般，缀满了一块块的补丁。我走到她床头边，她掉过脸来，我猛吃一惊，她那张脸完全变掉了。她原来那张圆圆的娃娃脸，两颊的肉好像给挖掉了一样，深深的凹了进去，颧骨嶙峋的耸了起来，**她的两只大眼睛整个陷落了下去**，变成了两个**大黑洞**，眼塘子**乌青**，像两块瘀伤，脸肉蜡黄，两边太阳穴贴了两片拇指大的**黑药膏**，一头长发睡成了一饼一饼的乱疙瘩。她的两只手紧紧抓拢，像**一对蹇起的鸡爪子**，她那本来十分娇小的身躯，给重重迭迭的衣裳被窝裹埋在床上，骤然看去，像是一个干缩了的老女婴。（53-54；粗体系本人所加）

黑暗的意象从物理空间延伸到失去「人格」的主体的身体。母亲房间里的黑暗强度，又远超过外围环境的那个黑洞，从房间内部的「黑暗」、「黑色绒线外套」、「污黑」的方帐、「乌青」的眼塘子，乃至看来不甚相关的「黑」药膏，甚么都是黑的。「黑」像是一种病菌，可以在文本再现的情欲空间，在书写层次的文字与文字间，无限度的扩散、扩散，而其中最可怕的，莫过那去除「人格」后变

成黑洞本身的身体。这回，黑洞不在肛门定居，却在那面目模糊的脸上深深烙下它的痕迹，本为灵魂之窗的眼睛，在欲望洗礼之后失去其内容物，成了深陷下去的空洞。这个意象出现在小说开始未久，但它的重要性却远远超过了当时的情境，因为从这一刻开始，它便不断地往外传播，在短短六七页的篇幅里，文本本身亦宛若被感染似的，一再强迫书写那不再是眼睛的眼睛，在这当下，那意味着死亡的「两个大黑洞」仿佛比它们蜕变前的样态来得更具有一种不可名状的魅惑本事：「她那双深坑的眼睛」(55)；「她那双陷落的大眼睛灼灼闪起光来」(55)；「她那深坑的眼眶突然冒出两行眼泪来」(55)；「眨着她那双下陷闪灼的眼睛」(56)；「那双深沈的眼睛闪得好像要跳出来了似的」(57)。这双如禽兽般、在黑暗中闪着异样光芒的眼睛在母亲死后且还能借尸还魂地一再回返，出现在那些不具「人格」的身体上：「在黝黑中，我也看得到他那双眼睛，夜猫般的瞳孔，在射着渴求的光芒」(70)；透过王夔龙之口，读者始了解李青自己也有一双这样的眼睛：「他说怎么我也会有那样一双眼睛，一双痛得在跳的眼睛」；言下之意，是王夔龙在李青身上看到了自己的眼睛。李青探访母亲这个插曲乃在王夔龙出场之后，但它在小说中的操作手法就如同我适才言及的附加物逻辑，占据着远超过一般人想像的重要地位，惟有透过母亲的眼睛回溯，读者方能了解为何在文本中，王夔龙整个人的存在为何总被那双「闪灼灼、碧莹莹……如同两团火球」的眼睛(22)以部分代群体的修辞逻辑填充、占据。同样，李青对王夔龙的第一印象也是从眼睛开始：「其中有一对眼睛，每次跟我打照面，就如同两团火星子，落到我的面上，灼得人发疼。我感到不安，我感到心悸，可是我却无法回避那双眼睛」(20)。正因王夔龙的眼睛是文本、书写扩散的痕

迹，总有母亲的影子，但母亲的眼睛也不只是母亲的眼睛，而指涉整个包含肛门性的欲望逻辑，因此李青明知「无法回避」，却还是要一再逃开那眼睛逼人的凝视（gaze），以免触碰到那欲望底下属于真实层的痛与快。王夔龙那「尖棱棱」（22）、「像钉耙似」（28）的手肘也因此不只是他自己的手肘，而总已含涉李青母亲那「鸡爪般的手」（54）。但如同眼睛，那王夔龙背后的母亲的手也不过是些残渣，是欲望和死亡留置在文本里的秽物。

稍早，我以「似曾相识」来形容李青对母亲居所的描述，因为李青的母亲总已不单单是李青的母亲，也不单单是个可以一再扩散再扩散的黑洞：她是附加物，也是残余物，是她人书写剩余下来的某种效应，是一个早已被附身的女鬼。或许，行文至此，有些机警的读者已能察觉：在我的讨论里，张爱玲虽尚未正式出场，却已鬼影幢幢地游走于我的论述与白先勇正文的字里行间。究竟鬼影从何而来？王德威称「施叔青已经延伸张一手炮制的『女性鬼话』……：被幽闭的女性、家族的诅咒、阴湿古老的厅堂、诡魅的幻影……一再烘托女性的恐惧与欲望、诱惑与陷阱」（327），其实白先勇又何尝不是如此？但看李青进入其母住处的这段话：「我进到房子里，一道螺旋形的水泥楼梯，蜿蜒上升，伸到那看不清的幽暗里去。里面阴森森，洋溢着一股防空洞里潮湿的霉味。一座楼里不知道住了多少户人家，里面人声嘈杂，大人的喝骂，小孩的啼哭，可是因为幽暗，只见黑影幢幢，却看不清人的面目」（52；粗体系本人所加），再去比对张爱玲〈金锁记〉中世舫眼中的曹七巧：「世舫回过头去，只见门口背着光立着一个小身材的老太太，脸看不清楚，穿一件青灰团龙宫织缎袍，双手捧着大红热水袋，身边夹峙着两个高大的女仆。门外日色昏黄，楼梯上铺着湖绿花格子漆布地衣，一级一

级上去，通入没有光的所在」（183）。两个故事背景，虽一以华丽著称，一以破败知名，却同时在将脸去人格、去人性化的过程中衍生出鬼气森森的恐怖氛围。空间的封锁与封闭阻隔了光线，形成一种幽暗的包夹，就像那不见底的欲望黑洞。佛洛伊德谈肛门，总爱说金钱如粪土，不是没有道理；正如华丽苍凉只有一线之隔，再怎么亮丽的事物，到了张爱玲的笔下，也总是沾着一股秽气与阴森，没有积极的生产性，只有无意义的消耗与一再持续的堕落。〈金锁记〉中耀眼的布景，是用来衬托黑暗的工具，因此总已沾上了一层阴影，而最终还是要通入那「没有光的所在」的；同样的参差对照逻辑也可见于小说结尾对曹七巧的描述：「她摸索着腕上的翠玉镯子，徐徐将那镯子顺着骨瘦如柴的手臂往上推，一直推到腋下。她自己也不能相信她年轻的时候有过滚圆的胳膊」（185；黑体系本人所加）；或是《半生缘》中的曼璐：

她穿着一件黑色的长旗袍，袍叉里露出水钻镶边的黑绸长裤，踏在那藕灰丝绒大地毯上面，悄无声息的走过来。世钧觉得他上次看见她的时候，好像不是这样瘦，**两个眼眶都深深的陷了进去，在灯影中看去，两只眼睛简直陷成个[原文如此]两个窟窿**。两上经过化妆，自是红红白白的，也不知怎的，却使世钧想起「**红粉骷髅**」四个字，单就字面上来讲，应当是有点像她的脸型。（237；粗体系本人所加）

不论是七巧的玉镯子，或是曼璐的旗袍与水钻镶边长裤，皆益发烘托出华丽之下的尸臭味；就如同「红粉骷髅」一样，既是二律背反修辞，也是反差对比诸般死亡意象。从顾曼璐陷成了「两个窟窿」的眼睛，到曹七巧「骨瘦如柴」的手臂，及她那「看不清楚」的脸，我们可以看到王德威所谓女性鬼话的重复回返——不仅在张爱玲不

同的小说作品中，也跨越时空的距离来到白先勇笔下的人物。将这些角色串连在一起的关键因素是最最低贱的欲望形式：性交易。曹七巧被卖入豪门，曼璐是个交际花，李青的母亲跳大腿舞，李青则是男妓。从这一个角度来看，女性鬼话的种种与肛门连结的污秽想像，其实也在验证佛洛伊德的「金钱如粪土」之说。在文本再现的层次上，我们看不到货币的流通，因为货币和人的交换仪式，已经转化为隐喻、辞喻，烙印在性交易主体的罪恶、肮脏与充满死亡气息之躯体上。

值得注意的是，女性鬼话不只是一种主题或母题，更是一种书写特质，是由以肛门性为中心发展出来的各种非人意象所组构而成⁶。说白先勇对李青母亲、对李青自己、对王夔龙、乃至对那些只剩一双眼睛、没有名字和脸孔的欲望主体的描写有张爱玲的影子，也就是说张爱玲小说中的诸多诡诞（uncanny）意象，做为一种残渣，透过互文关系（intertextuality），透过死亡驱力的重复冲动，在白先勇的书写中找到了落脚之处。这时的张爱玲已不单纯是一个生理作者，而是廖咸浩在〈迷蝶〉一文借道拉冈所谈的小物件（*objet petit a*）：「来自她蝶翼上那两只巨眼的『凝视』（gaze），并不是每个人都（被）看得到的。『唯有被欲望扭曲过的眼神』才能发现它已经望向你了。这里的意思当然是说，『我们的张爱玲』——被布尔乔亚论述所描述的张爱玲——并不存在（于我们身旁）。当她

⁶ 读者亦可参见周蕾在《妇女与中国现代性》中对于张爱玲小说去人性化的解释。周蕾认为张爱玲的小说以细节的对照并置破坏了「人性论的中心性」（centrality of humanity）：「这种人性论是中国现代性的修辞中经常被天真地采用的一种理想和道德原则。在张爱玲的文字中，冷漠感占了一个主导位置，形成一种非人类本位说的感情结构，并经常透过毁灭和荒凉这两个主调表达出来」（218）。我对于张爱玲去人格化的说法并不与周教授冲突，可视为对她论点的进一步推演与深化。

翅膀上的两个大眼睛凝望我们的时候，我们发现，她是存在于我们底部的两个深不可测的洞」（496）。于是，我们了解，白先勇笔下那些「被欲望扭曲过的眼神」为什么与这种不可捉摸的「凝视」存在这一种若即若离的亲密关系。于是我们也了解，为什么在《孽子》的许多闪烁眼睛的洞窟底下，在那些黑暗的厕所中，在那一双双如骷髅般的鬼手里，我们看到了无所不在的张爱玲。

作为书写，作为一种死亡本能的具象化（embodiment），张爱玲可一再回来。如廖咸浩所言，张爱玲的书写是一种永恒的、来自于死亡的诱惑，诱惑各种论述位置的人发言阐释，却又永远填不满张的书写所形成的那个黑洞：「『死亡』……以一再以它不死的身形——张爱玲那美丽而苍凉的手势——回来，诱惑陷身各种论述中的『无意识主体』……使他们睁开眼，目不转睛的盯着这个多余部分——真是千古艰难唯一死」（499）。其实何止是当代文学批评，作家的书写也未尝不是如此，因为这样的魅惑，我们遂总在不经意的刹那间，在那些黑暗的无光所在，惊鸿一瞥地发现「祖师奶奶」的身影。所谓的「祖师奶奶」其实是个父之名（Name of the Father）的对反，指涉的是张爱玲这个书写肛门性的母亲，但又超越了传统对母亲、父亲角色扮演的人格、人性理解。易言之，就像难以名状的真实层一般，她的书写渗透我们的书写，她的目光穿透我们的凝视，她是潜在所有欲望主体内里的闪烁灼眼睛，如廖咸浩所云，「她是存在于我们底部的两个深不可测的洞。」

张爱玲那美丽而苍凉的手势，总令人联想起敢曝（camp）⁷。因为她的华丽，她的姿态，她的虚无，张爱玲每每在男同志作家与读

⁷ 关于敢曝与敢曝肖像（camp icon）的讨论，请参见拙作〈两种「露营／淫」的方法〉。

者间引起相当的回响与共鸣。她死神一般的孤高魅力恰如白先勇笔下的尹雪艳。尹雪艳的敢曝明确表露于其被再现的姿态，张爱玲的敢曝则不但存在于作者形象的表演，亦可见于她在小说文字叙述过程中的冷峻抽离。我们不妨从几个具有张爱玲典型叙事风格的例句开始：「也许每一个男子全都有过这样的两个女人，至少两个。娶了红玫瑰，久而久之，红的变了墙上的一抹蚊子血，白的还是『床前明月光』；娶了白玫瑰，白的便是衣服上沾的一粒饭黏子，红的却是心口上一颗朱砂痣」（〈红玫瑰与白玫瑰〉52）；「满腹辛酸为什么不能对她[曼桢]说？是绅士派？不能提另一个女人的短处？是男子气，不肯认错？还是护短，护着翠芝？也许爱不是热情，也不是怀念，不过是岁月，年深月久成了生活的一部份」（《半生缘》355）；「香港的陷落成全了她。但是在这不可理喻的世界里，谁知道甚么是因，甚么是果？谁知道呢？也许就因为要成全她，一个大都市倾覆了……流苏并不觉得她在历史上的地位有甚么微妙之点。她只是笑吟吟的站起身来，将蚊烟香盘踢到桌子底下去」（〈倾城之恋〉230）。以上三段文字的共通点，是第三人称全知叙事者可以将自己抽离叙事脉络，以冷静客观或语带讥嘲的口气，做出一个归纳性、概括性的盖棺论定式结语。

换句话说，张爱玲的小说叙事者善游走于小叙事与大叙事（meta-narrative）之间，从一个在地的脉络巧妙地衔接到某种普遍性的人生观照，她全知全能，却并不总是秉持写实主义应有的客观。在第一例中这个倾向最为明显，这段可谓小说开场白的名言的主词是「每一个男子」，而不是小说里的任何一个角色。作为一种带出小叙事框架的大叙事，它本身其实不具备故事性，而比较像是一种论述，或是一种尚未检证的声明（claim）。第二个例子与第一个例

子稍微不同，因为这普遍性的观察不仅被镶嵌在小说中的小叙事里，且在角色内心独白的中心，但因为张爱玲所采取的全知叙事观点允许她使用自由间接陈述（free indirect discourse）随意进出人物内心世界，「也许爱不是热情，也不是怀念，不过是岁月，年深月久成了生活的一部份」，这一小段话遂呈现出某种主词归属上的暧昧性：我们不能完全确定这念头究竟是出自上一句话中的思考主体——世钧，还是业已跳接到叙事者的主观论断。第三个例子在结构上类似第二个例子，只是结语从前两例中的纯粹大叙事，稍稍具体化为对于小说人物或人物处境的概括总结。从「香港的陷落成全了她」到「也许就因为要成全她」是属于暧昧游移的灰色地带，原先读者可能猜想这个理解出自叙事者，但话语转向白流苏的自由间接陈述「流苏并不觉得她在历史上的地位有甚么微妙之点」时，回头重看上文，又觉得似乎亦有可能是流苏自己的想法。然而无论这种整体性、普遍性的世故观察在叙事位阶上多么暧昧，小叙事与大叙事间的参差总是明确存在。这种参差造就了张爱玲小说中某些特定文字的箴言性与可被引用性，也就是说，因为某种错位的存在，许多张爱玲式一针见血的隽语皆可被抽离特定的叙事脉络，而成为令人或低回、或传诵、或拍案叫绝的至理名言⁸。

这种张爱玲特有的书写风格与英国小说家王尔德（Oscar Wilde）

⁸ 这个关于张爱玲叙事声音的分析，与杨照在〈时间残酷物语〉一文里对张爱玲叙事中夹带主观诠释的说法若合符节。杨照认为「小说家张爱玲不是个记录者，而是个殷勤犀利的诠释者。她一直用主观在诠释，小说中没有离开了诠释还能原样站立的客观」（83）。他引用了《半生缘》中曼桢说的一句话为例：「世钧，我们回不去了。」杨照认为舞台与电影在翻拍这个场景的时候无法转译小说语言为影像语言，因为紧接着曼桢这句话，是叙事者对于世钧内心世界的陈述：「他知道这是真话，听见了也还是一样震动。」这个陈述是使得小说动人而影像改编作品显得矫情的关键因素。杨并未分析叙事者声音与小说人物自由间接陈述的形式区分，也未曾进一步说明为何世钧的这个念头代表的是张爱玲的主观诠释，但整体而言，他对于张爱玲主观叙事介入小说语言的说法，可谓精辟准确。

颇有异曲同工之妙。王尔德的箴言风格偏向诙谐，尖酸程度则略逊于张爱玲（但论刻薄凌厉谁又能出张爱玲之右？）。在形式上，王尔德的作品中的世故言论通常是出自奢华淫逸的贵公子（dandy）之口，王尔德总被后世视为敢曝之鼻祖，除了他的阴性体态外，最重要的原因莫过于这些看尽情欲生态、嘲弄传统异性恋一夫一妻婚姻价值的箴言，以及言论中夹带的高蹈与抽离姿态⁹。张爱玲与王尔德最大不同，乃是她在小说书写中的隐形；因为隐身于全知叙事者之后，因为她的生理性别，使得张爱玲书写虽具备了强烈的箴言性格，却鲜少与男同志文化产生明显的论述关联。同志研究者也往往少谈张爱玲¹⁰，张爱玲等于被装箱入柜，成为可谓最受男同志欢迎，却最少被男同志理论分析的女作家。但张爱玲之所以能以高蹈孤绝之态，获男同志读者与作家青睐，也正是因为她在文本中的完全隐形抽离，只在关键性的一刻突如其来、以最尖锐的方式介入她对儒家父系伦理与性别关系主观论断。这种提供她观察位置，与社会主流意识型态格格不入的**距离与疏离**，是造就张爱玲冷漠孤高形

⁹ 关于王尔德作品的箴言性与可被引用性，详见安德森（Amanda Anderson）著作论王尔德一章。

¹⁰ 唯一例外是张小虹的〈女女相见欢〉一文。张小虹在该文中虽对张爱玲提出饶富趣味的酷儿歪读，却仍受限於同性性别认同之思考框架。在一开始交代文章缘起时，张小虹说：「虽也曾从各种旁门左道谈论过张爱玲之恋父、恋母、恋物，甚至恋尸，但如何从同性恋的角度观看，却是未曾认真思考过的问题。当场只得硬着头皮，闲扯某些当代男同性恋作家对张之顶礼膜拜，谓之为文学想像的叙事扮装（narrative transvestism），也就如此交代了事」（31）。这是张小虹在一座座谈会中回应「如何从同性恋观点阅读张爱玲」的方式。虽然问题的本身便已受到同性性别认同的框框所限，但笔者认为张小虹其实不必将自己范限在原问题的同性认同思考脉络中。盖恋父、恋母、恋尸等各种旁门歪道无一不可从酷儿角度出发，重点端在分析视角可否触及张爱玲在文本中对异性恋宗法父权社会的批判，或张爱玲如何再现儒家宗法伦理体系封闭主体能动性手法。张小虹回应中的另一耐人寻味之处，是她在意念上已碰触到以敢曝入手谈张爱玲的可能性，却似乎无法延伸这个观点产生对自己具有说服力的解读，只好「硬着头皮，闲扯」了事。我认为这个诠释瓶颈或困难性应与上文谈论之因素相关。

象的主因，这是她的书写表演风格。在一般中文写实主义作品中，人们很难从小说中感知作家存在于第三人称全知叙事的字里行间，但张爱玲的忽高忽低进进出出形成她既浓烈又冷冽的个人风格，也构成一种有趣的反讽：读者之所以能够辨识张爱玲的抽离，是透过她在书写形式上的介入、而非缺席。既然张爱玲的表演存在于文字中，既然作家风格可等同文字风格（试想中国现代文学史哪些作家具具有同等强烈个人风格，而竟直接以作家之名代称某种特定书写风格？），我们自可将张爱玲的书写本身，视为作者格调与姿态的展现，更无须为张爱玲书写阴影幢幢的扩散效应感到惊异：敢曝肖像的疏冷魅力不正如此？

III

要谈白先勇与张爱玲的相似（identity）或认同（identification），当然，还有一点非处理不可：时间¹¹。王德威认为白先勇得为张派

¹¹ 关于张爱玲作品中所呈现的时间观，读者亦可参见高全之《张爱玲学：批评、考证、钩沈》与杨照〈时间残酷物语〉。高全之在名为〈张爱玲小说的时间印象〉之篇章中讨论张爱玲作品中包含「凝聚」、「间隙」、「不可逆转」、「连续」、「可塑」、及「时间旅行」等时间观，而以其中析论「连续」的一节最接近本文旨趣。然而，高全之的文化国族情结总有意无意欲将张爱玲放置于某种中国文学的「道统」延续中：「我们必须注意她对中国传统文化，特别是章回小说，尊重维护的态度」（324）。撇开此等国族文化认同忽视张爱玲的世界主义（cosmopolitanism）倾向不论，高的文化国族主义也使他彻底忽略他分析的张爱玲文句间对中国叙述所夹带的负面、乃至恐怖之色彩。仅以两段他引用的文章为例：「剩下一个老尼姑……『托托托托』敲着木鱼……永远继续不断……为一个死去的世界记录时间」（《秧歌》第六章；引自高全之，320）；「那不停的『哈哈哈哈哈』唤醒了有一种古老的恐怖」（《秧歌》；引自高全之，321）。此外，高对时间的分析手法接近结构主义，个别时间因子之间因无法相互关联，使高之科学分类显得僵硬、形式化且缺乏哲学深度。另一方面，杨照的分析则着重于张爱玲如何背叛中国传统小说「大团圆」式的时间终点观，这个对小说形式的关怀使他得以进一步铺陈张爱玲对于时间连续性的负面观点：「人生没有干净俐落收场这回事，人生就是拖拖拉拉，不断在时间绵延下去」（81）。然而杨照同

传人，正因其作品最能关照张爱玲的「苍凉史观」，不论是王德威引用的「时代在破坏中，还有更大的破坏要来」，抑或张爱玲在《半生缘》中进一步铺陈的说法：「要是真的自杀，死了倒也完了，生命却是比死更可怕的，生命可以无限制地发展下去，变得更坏，更坏，比当初想像中最不堪的境界还要不堪」（324）。这种悲凉，对应的也是一种死亡本能的强迫重复。拉冈认为死亡本能其实是支撑生命的基本要素，其中之反讽其实颇能对照张爱玲的精神。然而光以重复冲动论张爱玲时间，似又不尽精确，因为在破坏之后出现的破坏将是「更大的破坏」；换言之，张爱玲所代表的时间观是一种非叙事性、充满了死亡意象的细节堆砌。细节有自我复制的能力，因此在强迫重复之后总要带出更多关于死亡的细节¹²，这个无限延伸增长的时间逻辑本质上似又反时间，因为它的一再重复淘空的时间的目的性，使得时间成为一个虚空（nothingness）的丛集，在不断积迭后形成一个越滚越大的黑洞。换言之，这是一个肛门性时间：没有未来，没有希望，只有死亡与破坏在现在与未来的重复，以及由死亡本能所驱弄的怀旧冲动。

因此，张爱玲的故事中不仅充斥死亡意象，也爱谈时间本身的延展性。比方说，《半生缘》本身几可视为张爱玲以时间为主题所创作的一个寓言，在小说第一段，叙事者便开宗明义说道：「他和曼桢认识，已经是多年前的事了。算起来倒已经有十四年了一真吓人一跳！马上使她连带地觉得自己老了许多。日子过得真快，尤其

样并未更加深入申论这种时间的蕴含的感情性。耐人寻味的是，无独有偶，杨照于行文之间，亦使用「恐怖」一词来形容张爱玲那「没完没了」下去的连续时间。这个杨照未及铺陈的时间感情性及其与死亡之关连，将是下文试图深度思考的主题。

¹² 这个关于死亡与细节的思考，不可讳言，乃受益于周蕾在《妇女与中国现代性》中对细节的讨论。

对于中年以后的人，十年八年都好像是指顾间的事。可是对于年轻人，三年五载就可以是一生一世。他和曼桢从认识到分手，不过几年的工夫，这几年里面却经过这么许多事情，彷彿把生老病死一切的哀乐都经历到了」（3）。因为生命只是死亡的重复搬演，是一路变坏的历程，因此「三年五载就可以是一生一世」，而这一生一世，永远是从死亡之眼望回去的后见之明。只有在漫长的死亡的时间里，人方知自己活过。三年五载之后的生命样态是已经历过死亡的槁木死灰，以及这槁木死灰的堆积，至于爱情，则并不存在于主体客体间，而实为主体与时间之间的感情关系，如同叙事者在小说结尾所言：「也许爱不是热情，也不是怀念，不过是岁月，年深月久成了生活的一部份」（355）。世钧爱曼桢，爱的是三年五载里那个活过的自己，而那个自己其实也是个时间的寓言；世钧爱翠芝，则是爱上死亡时间重复累积之后产生的惯性；惯性、重复、连续的另一面是疲惫，是无感、是麻木，是那年少轻狂三年五载的负片。时间淘空主体的热情，却也一手造成主体对它受虐性（masochistic）的依赖。同样的时间质素也出现在张爱玲的短篇，如〈倾城之恋〉的结尾这样说：「说不尽的苍凉故事」（231），〈金锁记〉的结尾也这样说：「然而三十年前的故事还没完——完不了」（186）。杨泽认为张爱玲「早在作品里预演了各样死亡情节」（9），而《对照记》「恐怕是张为自己预排的影像告别式」（9），但张为自己预先排练的岂止于此？她本身的死亡仪式不正是对小说中诸多死亡场景的重新搬演？只是，杨泽所谓的「死亡情节」其实没有情节，「完不了」的故事也没有故事，更确切来说，它不过是一组组意象与场景

的累加扩散，是死亡书写重复自我复制后产生的文本效应¹³。

前述的时间性（temporality）类同我在〈两种「露骨／淫」的方法〉中所谈的〈永远的尹雪艳〉中的叙事悬滞（68-72）。在〈永远的尹雪艳〉中，悬宕时间的是尹雪艳华丽的姿态与衣着，在《孽子》中是丑恶的死亡意象，在张爱玲所有的书写，包括她自己最终的告别演出，则是两种元素的对比反差。但无论那细节的内容是甚么，死亡驱力总是与叙事驱力相抗，阻隔叙事的向前推展。正如我稍早所述，在肛门与真实层逻辑的运作之下，华丽与苍凉其实是一体的两面，死亡一旦重复起来，是顾不了华丽和苍凉之间的区隔的。《孽子》与〈尹雪艳〉的感情调性一冷一热，表面看来似乎南辕北辙，但若只论《孽子》中对于欲望、对于性爱场景的再现手法，便能体察两者间的幽微因缘。这些特定的时刻，往往也是小说里最与叙事主线无涉的插曲片段。下面这一段来自于小说的重复叙述也许可以作为这种说法的最佳参照：

可是记得小时候，每年观音诞，母亲便买了香烛到板桥那间香火鼎盛的观音妈庙去进香。有一次她带了我和弟娃一块儿去，要我们跟她一同跪拜观音菩萨，她那娇小的身躯匍匐在观音大士的脚下，一头的长发几乎吊到了地上。母亲双手合什，嘴里喃喃念念，在祈求倾诉，她那双深坑的大眼睛，闪烁得厉害，在发着异常痛苦的光芒。那天中元节，我去探访她，她紧握住我的手，要我到寺里替她上一炷香，乞求佛祖超生，赦她一生

¹³ 赵彦宁在〈酷儿的时间〉里曾语带保留地指出，晚近酷儿书写中似乎具有某种特殊时间性：即在文字与书写不断的自我复制过程中时间的绵亘（56-67）。赵彦宁之所以对部分酷儿书写抱持较为批判之态度，系因在这些作品中被重复复制出来的自我，实为自我的膨胀作嫁（53-55）。赵所分析的酷儿书写特质与张爱玲的文本性出入颇大，但其中仍有共通之处：书写取代身体的繁殖，并且借由扩散效应达成复制效果。但那被张爱玲自己以及许多后进作家复制出来的所谓「张爱玲」，不是作者被无限放大的自我，而是一组组消解自我、复盖自我的死亡意象。其中异同，是个耐人寻味、值得继续思考的课题。

的罪孽。那时她那变成了两个黑洞的眼里，也那样充满了惧畏和惊惶。母亲大概一生都在害怕着甚么，所以她那双眼睛才会那样一迤闪烁不定，如同一双受惊的小鹿，四处乱窜。一辈子，她都在惊惧，在窜逃，在流浪。她跟着她那些男人，一个又一个，漂泊了半生，始终没有找到归宿，最后堕落瘫痪在她那张塞满棉被发着汗臭药味的破床上，染上一身的恶毒——她临终时，必是万分孤绝凄惶的。（208）

这段出现在小说中后段的叙述也是小说情欲书写的其中一个重复。当「记得小时候」出现时，许多读者或要以为李青终于要讲一个不在重复范围的故事。再读下去始明白：李青在这个当下的回忆，其实没有包含任何故事，而仅止于对母亲外显行为的一些描述。到他说出「她那双深坑的大眼睛，闪烁得厉害时」，我们遂恍然大悟：其实那被追忆的过去，并非要凸显「今昔之别」，而总已经（*always already*）是另一个重复——对现在种种（也就是前文分析的李青被趋出家门后所遭遇的种种）的重复，又在过去的两个节点分别重复起来（「小时候」、「那天中元节」），仿佛要如此一路反方向重复到时间的原点去。有趣的是，过去的过去的母亲（「小时候」的母亲）、过去的母亲（「那天中元节」出现的母亲）、与现在已死亡的母亲，其「罪孽」也在强迫重复的过程中累积再累积，可因为那是种自虐的强迫冲动，在李青的回忆里俯拾皆是的暴力与死亡阴影，如母亲那不负责任的残酷与父亲那负责的暴戾，便因为回忆这个置框（*framing*）的结构而莫名地平添上一种诡异的理想性。

我用了「莫名」这个词汇，因为论者几乎很难从原文去推敲任何「理想性」的论据，它无法言喻，却总是隐隐浮现在回忆的内里。这是超越语言象征行为的真实层的作祟。这节文字的另一耐人寻味之处，是李青在近尾声的另一小段描述中，想像母亲在时间中存有

的状态，而此一状态也以重复的形式出现：「她跟着她那些男人，一个又一个，漂泊始终没有找到归宿，最后堕落瘫痪在她那张塞满棉被发着汗臭药味的破床上，染上一身的恶毒」。母亲的生命样态是一种重复（「一个又一个」的男人），而这些重复是他回忆的重复中所包夹的小重复，是生命一直变坏下去的体现（被包夹在这个时间连续轴线的母亲的坏重复其实是那「变坏下去」的一部份，可谓基于某种溯及既往的死亡本能冲动）。在这个回忆的片段里，那无穷无尽的堕落最后终于在母亲孤身一人病／臭死在无人过问的破床上划下句点。但所谓划下句点不啻母亲生命单方面的终结，那一直变坏下去的重复形式则在终结之后由李青承接、含摄（*sublate*）、延续下去。在这个跨主体的复制行为里，人格主体其实并不存在，被生命不断繁殖下去的，不是生命，不是人，更不是许多道德论者津津乐道的「冤孽」（「冤孽」论无法解释死亡重复的反道德与痛快 [*jouissance*] 逻辑），而是死亡。

这个环绕着肛门母亲建立起来的致命时间性，恰与我在〈从家庭授勋到警局问讯〉中分析的父亲时间形成强烈的对比（132-135）。儒家父系阳物时间透过生理生命的繁殖建立家国系谱，但在以生殖律令马首是瞻的连结过程里中则巧妙消灭主体能动性；肛门母亲的死亡时间性则恰恰相反，在小说里，它乃是透过书写的不断追忆，被书写一再繁殖，而没完没了地继续下去。虽然这现代主义、片段式（*episodic*）的小说中充满着各式各样结构性或主题性重复，惟这没完没了对死亡的耽溺显得最是凝滞，在每次植入、介入小说时显得最是突兀。这些重复绝望、阴郁、恐怖、没有未来，但它们总是一再回来，上了瘾似的欲罢不能，企图说那张爱玲到死也说不完的苍凉故事；而父亲或父亲的替身在这些苍凉的短缺人性人格的欲望

场景中，则似乎总是不在场。苍凉的手势太阴森，也太阴柔，军人那被神格化的脸谱与身型，以及他们许诺的救赎与希望，只能隔着小说章节的楚河汉界，与那些欲望的黑洞如此共生却又相互拮抗着。

进一步细究，这样的区分可说对也不对，父亲的身影虽不在肛门母亲的幽暗时间与空间之中，但父亲的声音却总已在那里召唤着孽子的回归。这关于父亲声音的问题提醒我们正视白先勇和张爱玲间不可忽视的根本差异，而这差异也正意味着白先勇性书写的某种局限。许多论者（如张小虹、曾秀萍等）皆已为文指出，李青对于母亲的认同，总已被父系家国的思维所渗透，因此，对母亲的再现总有更多的矛盾与排弃（abjection）。这个由父系认同启发，对母亲代表的污秽、死亡的种种排弃意象或行为，也受死亡本能所驱使，而死亡本能的残酷，在父系认同中，则如张小虹在〈不肖〉一文所言，乃是透过超我的道德自虐展现出来（189），王德威则谓白先勇写《孽子》有「难以割舍的情怀」。所谓「难以割舍」，自然是对孽子们的难以割舍，但对于肛门母亲，则总必须保持某种情感距离。于是，小说中的李青之母在死亡本能的作祟下，总是一次次被召唤（conjure up），却又要一次次被驱除。在公厕里，当李青看到恩客如母亲一般的眼睛，「在射着渴切的光芒时」，他得「打开水龙头」，「不停的在冲洗着双手」(70)，完事之后又要再来一次，「一直让凉水冲洗我那双汗污的手」(71)。这种强迫卫生行为想要涤清的，不是黏在手上的精液，而是那些以肛门母亲为中心建立起来的意象丛集：公厕性交、记忆中化学实验室管理员做爱时「急切的晃动」的发白头颅、弟娃棺材「降入那个黑洞穴」时的死亡联想（70）、用性换来的「温湿……钞票」所引发之齷齪自觉（71）。在

我上一段分析的那个特定时刻中，母亲在李青的眼里，是「黑洞」，是「受惊的小鹿」，是一种必须保持距离的非人存有状态。李青想像母亲「临终时，必是万分孤绝凄惶」的，这种同情想像也许有着王德威所谓的「黏滞」，却也有着王德威未及细究的**距离**。猜测性的同情，意味着主体自身的感情投射，而这投射主体的先验存在，这个对「我」的感情状态的强烈自觉，在同情的过程中不仅可能预设位阶，也可能抹消化约她者差异，使她者被我附身，成为「我」**「孤绝凄惶」**的传声筒；而透过这种同情距离，这回复「人格」的我，占据的则是父亲的观视位置。

白先勇的书写虽有意无意复制张爱玲式的死亡哲学，却因为他的父系认同的一再回来，使得他在每一次的「同情」里，可以找到那个父亲的厌女观点。在这个父亲与母亲、人与鬼交战的幽幽地带（twilightzone），那第一人称的叙事手法总能透过这种主观的「无限感慰」的贯注（王327），成功找回基于父系认同所建立起来的**人道主义主体**，把非人的肛门动物性与时间性再度飭回那不断下坠的无间地狱。也就是说，白先勇在《孽子》中的叙事角度对母亲所标出的感情距离，正是他与肛门母亲张爱玲之间的距离。这个完全对反的差异在于：张爱玲的写实主义客观角度里总蕴含着来自她女性观点的**批判距离**，她在小说中**反人道主义式**的抽离、将人物化或动物化的再现手法，因此仍着由这主观批判距离所衍生出来的同情与理解¹⁴；白先勇则恰恰相反，他的现代主义第一人称主观角度虽认

¹⁴ 关于张爱玲如何运用写实反人道主义手法蕴含她和角色间的同情理解关系，不仅有待进一步的叙事学式分析，亦需从中西伦理学之观点切入审视张爱玲对自我他者理想关系的见解，格局甚大，非本文篇幅所能含括，须待日后慢慢厘清。但此说确可谓其来有自，类似「曹七巧坏则坏矣，却总不免令人同情」的阅读反应其实也在某种程度上映照张爱玲的批判距离中寄寓之同情。

同张爱玲的死亡书写，挪用她的苍凉意象与时间，却没有复制张爱玲式的批判距离。那高度自觉第一人称的「我」，与他的观视对象之间，其实存在着一定的同情距离。那与他的观视客体（那些男妓女娼）总显得过份「黏滞」的「我」，在同情喟叹之余却还是有着本质上的不认同与不了解。因此，我们可以在每个张爱玲的女性角色——不论好的坏的——看到状似不在却无所不在的张爱玲，却无法在李青的母亲身上看到状似无所不在其实也有不在时候的「我」——白先勇。张爱玲因世故理解而抽离，白先勇则因那永恒的距离而总要试着同情理解，却总在重复过程里差了那么一着，因为在那距离中总预设了父亲的角度，排除了自我与她者融合的根本可能。白先勇的同情里没有批判，不是因为缺乏批判能力，而是因为他的批判早已为其父系认同预设在对角色的同情距离中。

我们可以在张爱玲的「客观」写实作品中具体看见封锁¹⁵的父权物理空间如何生产出无限演绎的丑怪女性死亡意象与场景，然而在白先勇「主观」挪用的丑怪性意象与场景中，性——特别是性交易——所带来之绝望悲戚，因被父权角度的人道主义过度预设作为一种不证自明的客观现实而显得空泛。这种本质上的冲突也反映在叙事上：小说结局燃起的暧昧希望中，性或性交易似乎不存在也不能存在。父亲的死亡确立了主体正统口腔式忧郁认同（正统的弗洛伊德式的忧郁意味的是意识上的遗忘），排除了肛门母亲没完没了的阴森苍凉，使得小说叙事在性绝望没完没了的重复下，终于突破僵局，找到了一个从天而降、机械神式（*Deus ex machina*）的出路。这回，李青没逃开王夔龙，但他也没和他做爱。欲望升华、女鬼驱

¹⁵ 关于张爱玲封锁美学的美学与政治意义，见周蕾〈技巧、美学时空、女性作家〉。

逐之后呢？在李青与罗平模拟「学校里，军训出操」（409）喊口号跑步的大好希望里，其实还是有着那么点残留的魅影，那附在李青身上的一缕幽魂，不是李青的肛门母亲，不是张爱玲，而是父亲那阴魂不散的家国主义魑魅。

引用書目

- Anderson, Amanda. *The Powers of Distance: Cosmopolitanism and the Cultivation of Detachment*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Bersani, Leo. "Is the Rectum a Grave?" *AIDS: Cultural Analysis, Cultural Activism*. Ed. Douglas Crimp. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1987. 197-222.
- Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents*. New York: Norton, 1961.
- . "Mourning and Melancholia." 1915. *The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. 14: 237-58. 24 vols.
- . *The Ego and the Id*. Trans. Joan Riviere. New York: Norton, 1960.
- . *The "Wolfman" and Other Cases*. New York: Penguin, 2002.
- Lacan, Jacques. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan, Book XI*. Trans. Alan Sheridan. New York: Norton, 1978.
- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham: Duke University Press, 2003.
- Warner, Michael. *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. New York: The Free Press, 1999.
- Yeh, Te-hsuan. "Losing Face: The Perverse Analogy of Shame." Unpublished manuscript.
- Žižek, Slavoj. "Love Thy Neighbor? No, Thanks." *The Psychoanalysis of Race*. Ed. Christopher Lane. New York: Columbia University Press, 1998. 154-175.
- 王德威。〈从「海派」到「张派」——张爱玲小说的渊源与传承〉。《如何现代，怎样文学——十九、二十世纪中文小说新论》。台北：麦田，1998。319-335。
- 白先勇。《孽子》。台北：允晨文化，1991。
- 朱伟诚。〈（白先勇同志的）女人、怪胎、国族：一个家庭罗曼史的连接〉。《中外文学》26.12（1998年5月）：47-66。
- 。〈父亲中国、母亲（怪胎）台湾？白先勇同志的家庭罗曼史与国族想像〉。《中外文学》30.2（2001年7月）：106-123。
- 周蕾。〈技巧、美学时空、女性作家〉。《阅读张爱玲——张爱玲国际研讨会论文

- 集》。杨泽编。台北：麦田，1999。161-176。
- 。《妇女与中国现代性——东西方之间阅读记》。台北：麦田，1995。
- 高全之。《张爱玲学：批评、考证、钩沈》。台北：一方，2003。
- 张小虹。〈女女相见欢：歪读张爱玲的几种方式〉。《中外文学》26.3（1997年8月）：31-47。
- 。〈不肖文学妖孽史——以《孽子》为例〉。《台湾现代小说史综论：详析台湾小说发展风格、建构台湾小说史观》。陈义芝编。台北：联经，1998。165-202。
- 张爱玲。《半生缘》。台北：皇冠，1969。
- 。〈金锁记〉。《回顾展I》。台北：皇冠，1968。139-186。
- 。〈红玫瑰与白玫瑰〉。《回顾展I》。台北：皇冠，1968。51-97。
- 。〈倾城之恋〉。《回顾展I》。台北：皇冠，1968。187-231。
- 曾秀萍。《孤臣、孽子、台北人——白先勇同志小说论》。台北：尔雅，2003。
- 黄道明。〈从玻璃圈到同志国：认同形构与羞耻的性／别政治——一个《孽子》的连结〉。发表于交通大学主办之「去国、汙化、华文祭：2005年华文文化研究会议」，新竹，2005年1月8-9日。
- 叶德宣。〈「不得不然」的父系认同：评曾秀萍《孤臣、孽子、台北人》〉。《文化研究月报》49（2005年8月）。
- 。〈两种「露营／淫」的方法：〈永远的尹雪艳〉与《孽子》中的性别越界演出〉。《中外文学》26.12（1998年5月）：67-89。
- 。〈从家庭授勋到警局问讯——《孽子》中父系国／家的身体规训地景〉。《中外文学》26.12（1998年5月）：67-89。
- 。〈阴魂不散的家庭主义魑魅——对诠释孽子诸文的论述分析〉。《中外文学》24.7（1995年12月）：66-88。
- 。〈膨胀的家长权威与堕落的女性主义〉。《文化研究月报》30（2003年8月）。
- 赵彦宁。〈酷儿的时间〉。《酷儿启示录——台湾当代QUEER论述读本》。纪大伟编。台北：元尊文化，1997。147-158。
- 杨照。〈时间残酷物语——重读张爱玲的《半生缘》〉。《印刻文学生活志》创刊十一号（2004年7月）：78-84。
- 杨泽。〈序：世故的少女——张爱玲传奇〉。《阅读张爱玲——张爱玲国际研讨会论文集》。杨泽编。台北：麦田，1999。9-26。
- 廖咸浩。〈迷蝶——张爱玲传奇在台湾〉。《阅读张爱玲——张爱玲国际研讨会论文集》。杨泽编。台北：麦田，1999。485-504。

色情管制与社会净化： 通报系统中的赤裸人¹

许雅斐

在古老的群居社会，通报是集体对抗危险、灾难与紧急状态的方式之一。例如，在宣告敌军来犯、情势危急时向外求援的烽火或鼓声，或者瘟疫来袭时赖以抗衡的街道控管，后者在傅柯《规训与惩罚》之中有非常详细的叙述。在今日，通报系统则成为行政机构间的沟通方式，除了周期性例行缴交的报告之外，也针对那些**危及每个人生存的**、(可能)造成重大伤害的意外事件，经由规格化的行政程序进行紧急应变，以集体的力量克服可能随时出现的急难。在实际的执行过程里，通报系统负责传送及登录个案，让行政单位即时取得资料，以便立即采取后续的处理措施，有效的掌握控制事态的最新发展。因此，「通报」意味着各种专业人员与行政机构间的权责相扣，除了例行性的工作报告整理之外，某些特殊的意外状况

¹ 本文部分内容曾以类似标题，发表于台湾政治学会2008年「全球竞争，民主巩固，治理再造」研讨会，之后并修改部分内容在2009年台湾心理辅导专业人员协会年会研讨会中发表，感谢上述两场会议中评论人及与会者所提供的意见。

也可能经由专业人员的判断，转化成全国警戒的紧急事故。包括警政、消防、医疗、交通、社工、气象、教育等部门，都借此守护现代公民的安全生活界线。

在各个部门的日常运作中，针对危及生命的紧急状态所发出的通报尤其重要。因为它不仅具有宣告、警示与动员的作用，也提示在动用国家权力、维护个人生命的同时，暂时「冻结既定程序与权限」的必要。而这个必要性——适用范围与标准——如何决定，往往是靠着数十年甚至百年的生活经验累积而来的。因此，通报系统在现代行政机构间的常态化运用，一方面具体显现出现代国家治理权力型态的转变——权力是透过对生命负责，而不是以死亡威胁进行治理；另一方面，各个部门主动地、有选择地决定在何种情况下发出通报、保护人民生命财产安全，也构成了个别公民受保护的基本权利范畴。

然而，在1990年代的台湾，通报系统的作用却逐渐转变为众多机构决定特定「性主体」浮现的方式之一。首先，1995年立法施行的《儿童及少年性交易防制条例》（以下简称《儿少条例》）第9条²及第11条³，都要求教育及社政人员必须将有性交易之虞的学生通报主管机关。而后，发生于1996年底的彭婉如命案则促使通报系统进一

² 该法条目的在于确定责任通报制，2007年修正后全文如下：「医师、药师、护理人员、社会工作人员、临床心理工作人员、教育人员、保育人员、村里干事、警察、司法人员、观光业从业人员、网际网路服务供应商、电信系统业者及其他执行儿童福利或少年福利业务人员，知悉未满十八岁之人从事性交易或有从事之虞者，或知有本条例第四章之犯罪嫌疑者，应向当地主管机关或第六条所定之单位报告。本条例报告人及告发人之身分资料应予保密。」

³ 该法条目的在于建立辍学学生通报制度，全文如下：「国民小学及国民中学发现学生有未经请假、不明原因未到校上课达三天以上者，或转学生未向转入学校报到者，应立即通知主管机关及教育主管机关。主管机关应立即指派社工人员调查及采取必要措施。教育部应于本条例施行后六个月内颁布前项中途辍学学生通报办法。」

步法制化⁴。当时妇女人身安全问题备受社会大众关注，1996年12月21日妇女运动者更发起「1221女权火照夜路大游行」，在社会的压力下，行政院于1997年5月6日成立跨部会的「行政院妇女权益促进委员会」，同时加强「全国保护您」电话谘询服务功能，建构被害人24小时紧急救援通报系统。稍后，立法院也通过《性侵害犯罪防治法》（以下简称《性侵法》）⁵，该法第8条明文规定：「医事人员、社工人员、教育人员、保育人员、警察人员、劳政人员，于执行职务知有疑似性侵害犯罪情事者，应立即向当地直辖市、县（市）主管机关通报，至迟不得超过二十四小时。通报之方式及内容，由中央主管机关定之」。教育部则成立「两性平等教育委员会」，此即之后《性别平等教育法》（以下简称《性平法》）制订的由来，该法第27条规定，校园内若发生性侵事件，必须将加害人姓名通报全国。由防制儿少性交易——1980年代后期雏妓被迫卖淫的性认知——发展出来的因应突发事件处理原则，在数年之内与多项法令快速结合，将通报扩散为总人口的性管理方式。此后，妇权会逐渐在各县市政府成立，并全面推动通报系统的法制化；不出数年，通报系统被植入了各个儿少相关法规，作为启动专业机构汇集事件与个案，再由行政与司法单位进行裁处的必要程序。

通报系统原本是专业机构中个别主事者依据自身专业判准、弹性执行的管理制度，然而，一个至今未破的命案却将它转化为法律明文规定、强制各个专业人员限时完成的「必要」，真正的推手则是众多号称追求性别平等的团体：由台湾性别平等教育协会、妇女新

⁴ 1996年11月30日，彭婉如前往高雄市参加民进党临时全国党代表大会，在当天晚间搭乘计程车离开高雄市尖美大饭店后失踪；12月3日，警方在高雄县鸟松乡发现彭婉如的遗体。虽然警方锁定计程车司机为犯案对象，但案情因至今一直未突破而成为悬案。

⁵ 1997年1月22日公布实施。

知基金会、台北市女性权益促进会、台湾妇女团体全国联合会、台湾女性学学会、台湾同志谘询热线协会所组成的「性别平等教育法民间推动联盟」，不但齐力催生《性平法》⁶，妇女新知基金会在推动多年的「性侵改为公诉罪」后更积极要求修改《性侵法》，同时配合刑法中有关性侵害公诉罪的施行，**逕行通报制度**。在这些团体的想像中，性与暴力都是不断扩张的「危险」，24小时全天候救援的通报系统必须由妇女人身安全扩及儿少保护⁷，将全民置于需要救援的「紧急状态」。原本建立在行政体系权责之内、需经过专业评估、审慎考量后才能发布的通报，在处理校园内的性／别事件时，变成了一个无须审查、无从辩解的法律程序，在维护个人生命安全的名义下，也评量、鉴定起「性」的好坏及危害程度来。

1990年代后期，辛蒂·裴腾（Cindy Patton）在分析新兴国家中「异己」（Alterity）的全球化现象时曾特别指出，台湾性／别异议份子的「权利」论述和美国相关概念的生成演变有所不同。她认为，在美国，「权利」载明于《独立宣言》中，但事实上公民资格却明确地排除了穷人和黑人等，所以在1950年代才会出现有关种族歧视的论述，为新的立法及行政结构奠定基础，以发掘、评估相关问题。其他被排挤的群体——特别是美国的同志运动——则陆续要求依此模式分享权利，并透过一连串不同的策略，进入司法程序。相较之下，至少在1990年代初期，台湾的同志运动仍相当依赖女性主义及新兴女权运动的论述，二者（同志／女权）之间的发展也与在地的性／别「权利」政治紧密相系（1998: 316-318）。而从1990年代晚期

⁶ 妇女新知基金会，〈齐力催生「性别平等教育法」〉，<http://forum.yam.org.tw/bongchhi/old/tv/tv161.htm>。

⁷ 关于台湾社会脉络中性别差异被转化为成人／儿少差异的过程，可参见何春蕤（2005）及许雅斐（2007）。

至今，台湾部分女权运动者更将其对妇女、儿少人身自由的关切，推进至各类法规的制订，形成严密的保护网络。其中，以不需当事人同意、强制通报的方式启动法律，规范、监督、矫治儿少的「性」，更被认为是维护儿少权利的必要条件。本文将延续权利政治的思考脉络，分析21世纪初期台湾儿少保护的法律机制，如何排除了「其他」（性／别运动发展）的可能性。

一、《儿童与少年福利法》⁸中的色情管制：法规、个案与通报

吴姓谘商心理师（具国家考试资格）自2004年11月起接下H（1990年生）这个心理辅导个案，案主自7岁起即进入财团法人台北市某私立育幼院，9岁时遭国中生性侵害，该案曾通报至台北市社会局第六科。2005年9月14日进行谘商时，吴姓心理师为了工作上的需要，提供H观看（限制级）影片《放轻松，随性做》，并同意H以数位相机录制片段内容携回育幼院中观赏。2005年9月19日，该育幼院向台北市社会局第六科通报此事，该科审理后，认定吴姓心理师违反了《儿福法》第26条第3项规定，依同法第55条第4项规定⁹，处新台

⁸ 台湾自1973年制订《儿童福利法》以来，对儿童与少年福利的相关法令内容及名称曾几度修正，对于修正过程中儿少性政治的转折，可参考甯应斌，2009，156-195，此法令以下简称《儿福法》。

⁹ 此案的主要相关法律条文如下，《儿福法》第26条第1项规定：儿童及少年不得为下列行为：……三、观看、阅览、收听或使用足以妨害其身心健康之暴力、色情、猥亵、赌博之出版品、图画、录影带、录音带、影片、光碟、磁片、电子讯号、游戏软体、网际网路或其他物品。同条第3项规定：「任何人均不得供应第1项之物质、物品予儿童及少年。另外，该法第55条第4项也规定：供应有关暴力、猥亵或色情之出版品、图画、录影带、影片、光碟、电子讯号、电脑网路或其他物品予儿童及少年者，处新台币六千元以上三万元以下罚鍰。」

币6千元罚鍰。吴姓心理师认为此裁决侵犯了个人专业作为所以提出诉愿，遭到驳回，遂提起行政诉讼，行政法院于2007年2月15日判决他胜诉，但最高行政法院却最终判决他败诉。

上述个案是晚近台湾政府部门执行色情管制的实际案例，**通报**则是将其由「社会生活」转变为行政惩处与司法判例的关键。在该案的辅导过程中，仅仅因为辅导者使用了与同志情欲议题相关的（性爱）影片——并非刑法第235条所谓的猥亵出版品，而是《儿福法》所要求的不得提供色情影片予儿少观看——即被台北市社会局及二审法官认定为违法。这不但使辅导者／被辅导者之间的关系被转换为加害者／受害者，而且也凸显了通报所开启的性不平等效应：一方面，它被用来划分性不平等关系——成人似乎享有观赏的权力，但儿童不宜，同时，这个年龄划分又预设了潜在的「强凌弱」关系，不断彰显儿少必须与性隔离；另一方面，流露同志情欲的（性爱）影像则因不符主流的性道德规范，被认定为有害儿少身心，必须被排除在儿少的社会生活之外，借此强化正常／偏差之间的对立与优劣。透过法律所订定的、针对特定性对象的排除隔离，行政机构及司法单位于法有据地进行惩处与判决。然而，相关法律的形成，罪责的确立与通报系统在其间的运作，却显现出过去20多年来的反色情、护儿少运动，如何将「被排除的性」塑造成法律惩处的对象。

色情检查曾是台湾戒严时期端正社会风气的手法之一；始于1987年的反雏妓运动则被视为将反色情与儿童保护运动相结合的重要转折。顾燕翎（2009）即指出，在当时的社会情境中，性活动被认定为是男性消费女性身体的方式之一，（部分）女性主义者与性保守人士因此在反色情理念中产生了交集，且诉诸道德的禁欲主张，

配合当时主流的社会价值观，在1987年大规模密集的救援雏妓行动之后，接着就在1988年进行扫黄行动与焚烧色情书刊。1990年妇女救援基金会更主导色情海报大猎杀行动，新闻局也大力配合，销毁了150万册色情书刊，对色情采取严厉的禁绝措施。同时，1993年《少年福利法》的通过被视为是救援雏妓工作的重要诉求、延伸与落实（张碧琴，2005）。余汉仪（1996: 115）曾指出，台湾的部分妇运团体在进行反雏妓运动的过程中，借着将雏妓议题由「色情」延伸至「儿童性虐待」，发展出了后续的儿童保护运动，不但因此修订了《儿福法》、制订了《儿少条例》，也带出本地妇运与儿童保护的汇聚。换句话说，历经反雏妓运动后，与性相关的多数出版品，已在儿童保护的思考框架中，由法律明确定位为「危害儿少」。

从妇女儿童容易因性交易而受害，到**任何**妇女儿童都可能遭受性侵害，诉求法律保护一直都是主要因应之道。为了对性侵害事件受害人采取**更积极的保障**，1999年刑法部分修正条文案三读通过，对性侵犯的定义、对象、样态、处罚均明确规范。新的条文着重于个人身体与自由的保护，推动修法者认为，强奸、强制猥亵固然妨害社会风化，但更重要的是，性侵犯实际上是侵害了个人性自主权及身体控制权的行为，属于侵害个人法益的犯罪，应归属于妨害自由罪的一种，而保护个人身体与自由是国家责无旁贷的义务，必须以**公訴罪**论断¹⁰。此次修法的成功——性侵害改为公訴罪——普遍被认为应归功于部分妇女团体与妇运人士长年的投入推动，也就是

¹⁰ 新增定「妨害性自主罪章」来规范性侵害行为，原「告诉乃论」之规定，除配偶间之强制性交、加害人未滿十八岁与未滿十六岁受害人发生性交或猥亵者以及与直系或旁系血亲为性交者等维持告诉乃论，其他样态均改为非告诉乃论之罪，<http://www.papmh.org.tw/news/ago/sexlaw.htm>。

以妇女人权的立场严惩性侵害犯罪行为¹¹。另外，此次的修正案也将性侵害对象扩及男女两性。在此之后，通报便被认定为是启动法律、必须且必要的政府作为。而这个针对性／别人口的、以刑法为基准的、直接施行于所有人的行政管理机制，在后续的法令修订与个案处理中产生了极为深远的影响。其中之一就是，儿少联盟据此要求行政及专业机构强制通报，并将此要求载明于相关法规中，以便落实儿少权利的保护。

在接下来的几年间，通报变成最有效的性／别人口管理方式。随着各级政府设立儿童保护通报系统，需要公权力介入的儿童保护个案量也快速增加（郑丽珍，2008: 7）。特别是在《儿福法》于2003年5月28日公布施行后，行政院即在2004年宣示：积极整合社政、劳政、教育、卫生及村里干事等系统的资源，使各有关机构更深入邻里社区，全面建构缜密的通报、救援与保护服务网络。而为了落实儿少保护工作，内政部透过地方政府及民间团体办理通报、紧急救援、安置辅导、强制亲职教育及家庭处遇服务等，以加强儿少保护教育宣导，落实责任通报制度。特别是幼稚园及中小学，若学校知悉学生遭遇性侵害事件（含疑似事件），就必须立即依法通报相关单位，而且，依照《儿福法》第34条规定，执行业务的相关人员，于知悉儿少有上述情况者，必须立即向直辖市、县（市）主管机关通报，至迟不得超过24小时。

时间的严格限制，无异是透过行政管理与法律程序宣告：「暴力犯罪、危及生命」，是立法、行政、司法部门对「性与儿少」共同的解读，一条针对性／暴力筑起的政治防线，逐步将公法的管制界线

¹¹ 〈十年有成 性自主展新页〉，http://www.newstory.info/1999/05/post_60.html。

延伸至日常生活的最细微处，由最亲近民众生活、也最基层的行政管理人員，直接决定什么样的「性」必须被排除在儿少的生活之外。这是一种同时扩张管制者与被管制者的技术，不仅执行者深入至社会生活的各个层面，时间的设限也让执行者陷入「不得不」的压力之中——必要的沟通与其他的选项都因此被省略。

在反雏妓运动兴起的20年后，当初的理念已经成功地转换为具体的、强制的法律程序。在「性即暴力，色情即犯罪」的信念中，2007年《儿少条例》部分条文再度修正，潜在的「加害者」日益增加，必须执行通报的人员范围扩大了¹²，网际网路、电信业者¹³和村里干事都被纳入，若知悉不报，将处新台币六千元以上三万元以下罚鍰。号称重视妇女、儿少人权的立法委员黄淑英曾解释修法的理由：以前只有社工、保育和教育人员需通报，现在也将村里长纳入，因为村里长最知道这些事情；网路的也纳入，因为最近业者猖獗。另外，过去只有散布儿童色情光碟、影带、图片者需受处罚，在《儿少条例》第28条修正通过后，增列无正当理由持有儿童色情物品的处分，对「持有者」也开罚，第一次被查获需接受二小时以上、十小时以下的辅导教育，第二次以上被查获，将处新台币二万到廿万元罚金¹⁴。针对色情防制的监视系统与相关惩处，已经不只是行为或思想的管理了，而是确实实地剥夺「违反者」的金钱与自由

¹² 相关法条的修正后内容请参阅本文注释3。

¹³ 国家通讯传播委员会简任技正温俊瑜曾对此提出质疑。他认为，要求电信业者得负通报义务的做法，可能涉及侵犯通信秘密。通报必须举证，但在电信业者不能违法监听消费者、无去得悉通信内容的状况下，如何通报？参见〈儿少性交易防治初审通过 村里长等纳入通报〉<http://news.chinatimes.com/2007Cti/2007Cti-News/2007Cti-News-Content/0,4521,130503+132007040900812,00.html>。

¹⁴ 〈儿少性交易防治初审通过 村里长等纳入通报〉，<http://news.chinatimes.com/2007Cti/2007Cti-News/2007Cti-News-Content/0,4521,130503+132007040900812,00.html>。

，就连不该拘禁人身自由的行政处罚，也可以用「上课」或「治疗」方式，要求无特定意图的持有者在特定时间进行思想改造。

在保护儿少的大旗帜底下，什么样的情况下必须紧急通报？通报的意义是什么？这些问题似乎是不必思考的。只要虐儿、家暴、性侵害等相关新闻一跃上媒体版面，显示有妇女或儿少的身体受到伤害，上述团体就宣称通报系统必须更加深入各个社会环节。2009年4月23日，在〈儿虐事件频传，令人怵目惊心〉的社会氛围中，被酒醉父亲丢入沸腾锅水中的黄小妹离世了，以保护儿少为职志的团体立刻提出「全台至少还有三千名儿童因家长滥用酒精、毒品，人身安全备受威胁」的说法。妇女救援基金会与儿福联盟则拟与立委合作，提案连署修改《儿福法》第34条，将儿少保护通报责任纳入村里长、村里干事，建构更完整的儿少保护网¹⁵。在儿童保护议题上，性与暴力的连结／操作已经成了推进通报责任的来源，所有相关的专业与行政人员都必须背负责任。而这个将理念落实为法条的过程，也揭示了儿少联盟运作的固定模式——社会事件被发现，与立委合作推动修法，要求行政部门动员、及时救援，最后凝结成无法更动的法律条文——制造法律程序，维护儿少权利。

在反雏妓、反色情的历史发展中，强制通报的法律要件逐渐扩散至保护儿少的相关法规；在维护生命的声浪中，以（全面）通报强化政府职能，实施紧急救援，变成无可挑战的必要。随着民间团体的立法推动，行政单位的确实执行以及司法部门的依法行政，原本存在于各个行政部门的管理技术，现在则获得各项法律的支持，

¹⁵ 〈儿盟：村里长纳入儿虐通报网〉，<http://news.chinatimes.com/2007Cti/2007Cti-News/2007Cti-News-Content/0,4521,110503+112009042300117,00.html>。

逐渐把矛头转向针对性／别人口。然而，从「受害者」到「被决定者」，声称受到保护的儿少主体是无法表述任何个人意见的。那么保护儿少的必要程序——通报——究竟为的是什么？

从本文的案例来看，结合相关法律条文的通报至少显示了双重意义：1. 行政机构可直接将与同性恋议题相关的影片定义为色情、甚至是某种层次的性犯罪，2. 任何专业机构或行政单位都可以随时启动法律机制，以管制总人口的身体与性。回头看来，借着宣示性／暴力对儿少的危害，部分妇运与社会团体联手推动的立法、修法、扩大通报，最后只是使反色情的政治效应明确显现：以「无性儿少」排除他者的主权决断。而「通报」——这个排除参与者声音、以国家权力直接论断的程序——也在防制色情的法规中扮演着「个案生产者」以及「将性不平等法制化」的双重角色。

二、一个案例：色情影像的价值与审查程序¹⁶

性／别事件为何必须使用通报？在《性史》第1册最后1章，傅柯（Michel Foucault）曾提及，现代性的特质就是自然生命被纳入国家机制与计算中，现代人因此是个生存状态受质疑的生物；政治转变为生物政治，傅柯将此命名为「生命－权力」（bio-power）或生命政治（bio-politics）。他解释，现代主权国家对人民所施行的权力运作，强调的是生命的维护，在以总人口作为性治理对象的前提下，儿童的性化是以种族的健康为宗旨，妇女则应该对她们孩子的健

¹⁶ 本节的主要引文及内容大多来自台北高等行政法院〈95年简字第676号判决〉，在本节中也常标示为「一审法官判决文」，以及最高行政法院〈96判字第2076号判决文〉，在本节中也经常标示为「二审法官判决文」。出处为网路资料，无法标明页数。

康、对家庭结构的稳固和社会未来负责。因此，性的管理必须以对人的训练和矫正的要求为基础（Foucault, 1990: 146-147）。从这个角度来看，当前施行于各个专业机构、针对各种性／别事件的通报，不但是一个不需经过任何审查即可直接启动条文的行政程序，也是捕捉特定性／别人口进行惩处与改造的起始点。

2005年9月28日，台北市政府社会局在（本文上节所提及的）个案调查报告中指出，吴姓心理师于2005年9月14日与辅导案主H进行谘商会谈时，曾挑选两部同志议题相关影片与H共同观赏，影片名称分别为《放轻松，随性做》（限制级）及《我好朋友的情人是我情人的好朋友》（辅导级），并在观赏过程中与H讨论同志议题。当时H拿出数位相机表示希望录下《放轻松，随性做》影片其中片段，吴姓心理师同意H的要求，让他录下几段影片中（仅裸露上半身）的性爱镜头。之后，H因晚上就寝前在棉被里观看，经该院主任巡房发现，并向台北市社会局通报，吴姓心理师因此被该局裁定违反《儿福法》第26条第3项，乃依同法第55条第4项处以6千元罚鍰。历经一审二审维持原判，然而，台北市政府社会局的决议、行政法院及最高行政法院的判决文，却对「上述影片是否具教育价值，心理师的专业辅导是否失当，以及谁有权决定」等问题采取完全不同的观点，形成迥异的法律论证，也使得此判例及回照出通报系统运作的正当性，成为分析色情检查与儿少保护的重要借镜。

一个重要的背景因素是，在进入法律判决之前，H在9岁时所遭遇、且曾经被通报的性侵害事件，已经使他被定位为一个必然受害的少年，同时，这个以年龄别划分的身份，也将整起事件连结至特定的法律范畴，使得《放轻松，随性做》这个限制级影片是否属于「猥亵、色情录影带」成为本案的主要争议点。在一审的判决过程中

，法官曾深入探究台湾针对儿少所设定的影片分级制，并提出下列说明：

1. 《兒福法》第2條、第26條第1項、第3項、第27條及第55條第4項分別有明文規定：

- (1) 出版品、电脑软体、电脑网路应予分级；其他有害儿童及少年身心健康之物品经目的事业主管机关认定应予分级者，亦同。前项物品列为限制级者，禁止对儿童及少年为租售、散布、播送或公然陈列。第1项物品之分级办法，由目的事业主管机关定之。
- (2) 供应有关暴力、猥亵或色情之出版品、图画、录影带、影片、光碟、电子讯号、电脑网路或其他物品予儿童及少年者，处新台币6千元以上3万元以下罚鍰。

2. 《出版品及录影带节目带分级办法》第1条、第11条第1款及第12条分别明定：

- (1) 本办法依儿童及少年福利法第27条第3项规定订定之。
- (2) 录影节目带分下列四级：一、限制级：未满18岁之人不得观赏。
- (3) 录影带节目带之内容有下列情形之一，列为限制级：一、描述赌博、吸毒、败毒、抢劫、绑架、杀人或其他犯罪行为者。二、过当描述自杀过程者。三、有恐怖、血腥、残暴、变态等情节，且表现方式强烈，一般成年人尚可接受者。四、以动作、影像、语言、文字、对白、声音表现淫秽情态或强烈性暗示，尚不足致引起一般成年人羞耻或厌恶感者。

除了查询「限制级影片」的划分标准及相关法源外，一审法院也谨慎地引用刑法第235条及晚近的大法官第617号解释，针对该影片中的色情意涵是否可能危害儿少身心，在判决文中提出非常重要的分析与说明：

1. 刑法第235条第1项规定，所谓「散布、播送、贩卖、公然陈列猥亵之资讯或物品，或以他法供人观览、听闻之行为」，是指传布含有暴力、性虐待或人兽性交等无艺术性、医学性或教育性价值的猥亵资讯或物品，或者，传布其他客观上足以刺激或满足性欲，而令一般人感觉不堪呈现于众或不能忍受而排拒的猥亵资讯或物品，未采取适当安全隔绝措施，而使一般人得以见闻的行为；根据同条第2项规定，所谓意图散布、播送、贩卖而制造、持有猥亵资讯、物品的行为，亦仅指意图传布含有暴力、性虐待或人兽性交等而无艺术性、医学性或教育性价值的猥亵资讯或物品，而制造、持有之行为，或对其他客观上足以刺激或满足性欲，令一般人感觉不堪呈现于众或不能忍受，而产生排拒感的猥亵资讯或物品，意图不采取适当安全隔绝措施之传布，使一般人得以见闻而制造或持有该等猥亵资讯、物品的情形。

2. 根据司法院大法官释字第617号解释，只要具备艺术性、医学性或教育性价值，纵内容涉及性事，甚至引起一般人的反感，仍非猥亵、色情物品。

除了检视现行法令对色情的相关规范之外，一审法官也深入体察《放轻松，随性做》这部影片所处的社会情境，发现它虽被划分为限制级，但却属于1999年金马国际影展的参展片，且荣获1998年奥斯汀同志电影节观众票选最佳影片，并非一般所谓的色情片，而是具备一定艺术价值的国际影片。同时，台北市政府民政局2001年及2002年同志公民运动出版的《认识同志手册》中，均将它列为推荐给父母、辅导老师及寻求认同的同志影片。而且，一审法官为审慎求证，探查该影片的性意义与性价值，也亲自勘察录影带，认为其内容虽涉及性事，但「系以轻松、逗趣的喜剧手法，深入探讨同

志社群的多元样貌与价值观，应不致引起一般人之羞耻或厌恶感，可以认定其具有一定之教育价值」。最后，一审法官采用大法官释字第617号解释的见解，认定《放轻松，随性做》录影带，在专业辅导个案上具有教育性、艺术性，而非《儿福法》第55条第4项所规范的「猥亵、色情」录影带。

在本案中，一审法官对于该影片所蕴含性价值的详细考察，是透过相关（刑事）法条、宪法层次的法律解释、官方文宣、社会生活情境等思考脉络，外加亲身体会后，做出了深具启发性的法律见解与司法判决，实可为此类型判例的典范。该影片性价值的认定，不但是决定此案之心理师与H之间是否具有构成受害者／加害者关系的法律要件，也对法律范畴内定义色情的相关见解提出知识／权力的论证分析，判定该影片在专业辅导工作中的价值与必要。事实上，一审法官已在判决中对限制级影片的价值提出正面看法，既肯定该影片所传达的同志情欲，也支持影片在心理辅导中的专业价值——改变并重塑案主的心理结构。

对照一审法官的细致查证，将此案逕行通报的教养机构及惩处吴姓心理师的行政单位恰恰显现出如何运用「无自主能力的受害者」来进行性的政治决断：通报，既是这个决断的关键使力点，也是相关法令的连结处，并将下一个决断推向专业目的主管机关。二审法官的判决文直接从保护儿少的角度出发，断定一审法官引用的法条有误，采证台北市社会局行文卫生局转市立医院的回复（见下文），并提出向影片商优士电影有限公司电话查证结果，强调《放轻松，随性做》确属限制级影片。二审法官随即坚称限制级色情影片危害儿童身心，认为《儿福法》是以保护儿少身心健全发展为目的。由于儿少身心发展未臻成熟，心性未定，易受外界不良环境、物

质的影响而产生偏差，基于国家亲权主义，必须以公权力介入，将有碍儿少身心健康的物质与环境予以排除。据此，二审法官强调《儿福法》是基于这样的理念所制定的保护法规，要求儿童及少年父母、监护人、专业人员及社会大众必须负起保护儿少的责任，所以给儿少观看限制级影片即是违法行为。

二审法官的判决，着重的不只是该影片的（性阶层）类别，也带出了本案的另一个重要争议点：將限制級影片交給兒童觀賞，是否違反專業倫理？专业辅导工作中使用该影片的必要性与正当性，是否足以超越《儿福法》的规范效力？对于一审法官而言，影片内的同性情欲与性爱镜头不必然会危害观赏的儿少，也认定心理师以影片进行辅导的原意是因为辅导议题为同性间性行为与暴力，所以选用该影片做为介入与H讨论的工具，目的是让H更能察觉每个人对性的看法与行为都不相同，及对性、安全及暴力之间的关系有更健康的认识与态度，绝非一般所认知的「妨害少年身心健康」行为。而且，H在翻拍该影片部分片段之后，也只是供自己观赏，并没有拿给院内其他未接受辅导的院生观看，也没有任何证据显示，H有传布这些影片画面给其他院内的人。对一审法官而言，这显然并未违反《儿福法》第55条第4项的规定，然而台北市政府却以此作为开罚的理由。

二审法官以台北市政府社会局征询市府卫生局——有关前述谘商处遇过程是否符合心理谘商必要处遇方式——后由市立联合医院转来的回复文，断然否定一审法官的判决，采信文内医师所说的：「法律规定青少年不能观看限制级影片，若是则触犯法律！……治疗师在谘商过程中虽可以有创意，只要对该影片能掌握，播放影片本身是没有问题的，但是不能违反法规。……当处理青少年个案时，

需注意有什么伦理议题需要先了解」(粗体字为作者所加)。换言之,二审法官借由医师鉴定,再次强调《儿福法》的绝对性,并认定专业辅导不得违反(《儿福法》所决定的)专业伦理。二审判决文也指出,吴姓心理师既然是通过国家考试、领有专业执照的心理师,应该具有足够的专业能力,在提供影片观赏进行心理谘商辅助行为之前,认清该影片等级,在进行儿少谘商辅导工作时,自应更为谨慎;也就是说,吴姓心理师在没有搞清楚影片是否为限制级、是否违反《儿福法》且未与该育幼院沟通的情况下,自行决定使用该影片,显然违反谘商专业伦理守则。二审法官显然认为,心理辅导的专业界线必须由法律决定,而非由负责该项工作的心理师决定,同时,根据医疗卫生单位——一种知识位阶高于心理辅导的专业——的鉴定,全然否定了吴姓心理师的辅导专业。

相对地,在论证「专业辅导工作中使用该影片的必要性及正当性,是否足以超越《儿福法》的规范效力?将限制级影片交给儿童观赏,是否违反专业伦理?」这样的问题时,一审法官写下了非常缜密的思考与查证过程。一审法官先是依据行政诉讼法第176条准用民事诉讼法第339条规定,请私立东吴大学社会工作学系王行教授为鉴定证人,就担任H(在育幼院内发生性侵害)相关事件的过往经验及个人专业,对本案心理师辅导H的评估报告做出专家鉴定,并根据王教授的「行政诉讼鉴定报告书」,陈述下列意见:

1.本案心理师放映《放轻松,随性做》影片辅导个案,有无谘商辅导专业的必要?

本案所辅导的对象,曾被评估为混合性侵害受害及加害问题。个案幼年时已在育幼院中长期遭受性侵害,对性暴力的谘商辅导工

作而言，预防性暴力的再发生即是辅导工作的重点，然而此类型个案通常难以建立专业关系，除了「受害经验」不易启齿外，不被主流文化所接受的「性经验」更难在谘商工作者面前吐露。如果此类型个案是在「非自愿性」的处境下接受辅导，谘商关系将更难建立，而辅导成效也相当有限。但透过影片的使用，吴姓心理师逐渐与个案建立可深入探查的专业关系，关键即在于他从以「受害／加害」为辅导重点，转变为以H的关切为会谈重心，探究H内心焦虑与困惑的症结：同性情欲。过程中，吴姓心理师运用与个案生命经验相关（变装、同性情欲等）的影片资源（其中也包括了该片所涉及的同志身分社会压力、爱滋疾病、性别多元化、性别政治等），作为提升H受辅导意愿与打开生活中封闭经验的工具，讨论同志议题，得到个案认同，以利发展深入的辅导关系，**诚属必要的作为**。

2. 该片是否具教育功能？

该片讨论了亲密关系中的忠诚、自我发展与责任感等议题，确实能回应性别教育中所面对的多元性别与爱情关系等严肃议题。更重要的是，该片剧情中，男同志遭受异性恋者的侮辱与暴力攻击时，在愤怒中以性攻击做为反制与报复，之后也进入了同侪之间的人我辩证与自我反思历程。此段剧情可与H的生命经验相对照，具有明确的教育价值。

本案一审法官在斟酌上述王行教授的鉴定意见后，认为吴姓心理师在谘商过程中与H共同观看该影片，在学理上是成立的，且在实务上也有其**必要**。一审法官更引用《心理师法》第19条第1项：「心理师应谨守专业伦理，维护个案当事人福祉」，认为在谘商专业

伦理的要求下，吴姓心理师本来就应该维护个案当事人（即H）的福祉。此外，谘商专业伦理要求谘商师应在尊重当事人人格尊严的前提下，积极提供谘商服务，以促进当事人健全人格的成长与发展，才能符合当事人的最佳利益。所以，心理师提供讨论同志情欲的影片给H观看，是着眼于影片的教育价值，且有其必要，不能用一般猥亵、色情影片角度来看。

另外，针对台北市政府社会局驳回诉愿，及其所依据的台北市立联合医院的鉴定意见：「法律规定青少年不能观看限制级影片，若是则触犯法律！……治疗师在谘商过程中虽可以有创意，只要对该影片能掌握，播放影片本身是没问题的，但是不能违反法规！心理师所采用的治疗媒介应要谨慎为宜」，一审法官也提出非常精彩的法律见解。首先，由「卫生医疗」专家来处理「心理辅导」的专业鉴定，并不合适。其次，「违反法规即是违法」的答复，完全置专业于不顾，是舍弃必要性、教育性的法律斟酌要件。最重要的是，台北市立联合医院的鉴定意见并非针对心理师（对H）的辅导方法是否有必要性而进行专业评估，只说提供限制级影片给青少年观看就是违法，这实际上是代替主管机关进行「法律判断」。吴姓心理师之所以给H观看影片，目的在于进行辅导，而此种方法是经过一段时间且详细的专业评估后针对个案进行的，就如同麻醉科医生给癌末病患注射吗啡一样，具有阻却违法的效果。

然而，本案二审法官却驳回一审法官的判决，认定台北市政府社会局及市立联合医院的处理「程序合宜」，于法有据。主要论点依序为：

1. 针对一审法官判决文中认定「该谘商辅导议题为同性恋，台北市政府社会局以医疗机构的意见为依据，有重大违误」的论点，

二审法官引用了《心理师法》第3条规定：「本法所称主管机关：在中央为行政院卫生署；在直辖市为直辖市政府；在县（市）为县（市）政府」，强调既然（台北市）心理师的主管机关是卫生单位，那麼徵詢衛生局提供本案諮商輔導處遇意見的程序，是合法合理的，並無違誤。

2. 即使本案中限制级影片是用来作为辅导或治疗媒介，但吴姓心理师同意H以数位相机录制影片部分性爱内容携出观赏，显然已经逾越适当、必要的谘商辅导范畴，违反《儿福法》规定。

3. 由于台北市政府社会局已征询卫生局意见并取得回复，有关声请送交东吴大学社工系王行教授鉴定一事，不论鉴定结果为何，都不影响本案违法情事，实属不必要的作为。

本案由专业机构向行政单位通报所启动，最后在最高行政法院「以《兒福法》為依據，無須專家意見」的判決中，維持當初台北市政府的裁決——吳姓心理師因違反《兒福法》而必須繳納6千元罰鍰。一個自1980年代反雛妓運動延續而來的反色情政治，輕易地將本案心理師與（同性戀、跨性慾傾向的）H之間的諮商輔導關係，轉化為加害／被害的法律要件，再由行政裁決與司法判決加以確定。前所未有地，為了保護兒少，立法要義、行政管理、司法判決連成一線，在性階層的區隔中做出政治決斷。依照既定的「程序」，一個不符主流性道德價值的輔導過程，先被以醫療診治的角度認定為不適合，再由法官依照法律條文判定違法：這是可直接作用於每一個公民心理結構的法定程序。國家主權的性／別決斷，以行政／司法權力清楚地劃分「性」的專業知識管轄範疇，而「通報」這個最初的起點，不但連結社會生活與法令制度，更直接將個人送交國家處決，也在不同的身體／情慾階層中，以國家權力維護性／別秩序。

三、正当法律程序：应该保护谁的基本权利？

在本文上述案例中，一审法官曾一再陈述，吳姓心理師运用与同志情欲议题相关的影片辅导H有其必要，然而，二审法官却一再以程序问题否决一审法官的法律见解，认为《儿福法》的「保护儿少」要求具有绝对优先性，足以排除宪法层次的大法官释字第617号解释与一审法官所采信专家见解。然而，二审判决文中并未解释：如何决定何种程序是正确的？如何评估此案中H是否受到色情影片危害？如何危害？对这些些问题，二审法官所依据的台北市立联合医院回复文亦未加以说明。不过，在二审判决书的最后部分，在论证刑法第235条、释字第617号解释及《儿福法》的适用范畴及对象时，二审法官显然对台湾的「儿少保护」及「色情影像」做出比过去更严格的裁决，同时也凸显出以通报系统连结被害儿少与法条后的具体作用，也就是：管理儿少的生命形式及性偏差（在此案中包括观看性影片以及同性恋）的排除。

一个个案经通报之后到底该由那些法条处置？二审法官在判决文第五大点中先以提问方式考量刑法第235条、释字第617号解释及《儿福法》的适用性，然而，在论证过程中却是以《儿福法》第26条第1项、第3项、第27条及第55条第4项为基准，说明儿少不得为「观看、阅览、收听或使用足以妨害其身心健康之暴力、色情、猥亵、赌博之出版品、图画、录影带、录音带、影片、光碟、磁片、电子讯号、游戏软体、网际网路或其他物品」，且任何人均不得提供上述物品予儿少；其他有害儿少身心的物品则由目的事业主管机关认定并分级，亦不得与予儿少。二审法官依此认定，《儿福法》禁止提供儿少观看阅览者，除「猥亵」物品外，尚包括「暴力、色情及

足以妨害其身心健康」之物品，并不以刑法第235条所称的猥亵物品为限，而同法第27条第2项禁止对少年散布者则依「出版品及录影带节目带分级办法」而定，亦不以猥亵之物品为限。因此，二审法官强调，对于儿少而言，《儿福法》对涉及性／暴力出版品的规范显然较刑法严格，所以一审法官（引用释字第617号解释）判决不当。由此看来，儿少性／别事件中的通报，不但是启动相关法规的关键，也直接将系案儿少送进「不得为」——不得看、不得接触任何与性相关讯息——的生命状态。

确切地说，儿少性／别事件的通报机制所启动的是多重的法律禁制，也强化行政机关对总人口——特别是儿少——的生命治理，同时还具有阻挡其他法律的作用。在本案中，一审法官曾引用《心理师法》说明运用影片有其专业上的必要，但二审法官却认为，依照《心理师法》第19条第1项规定：「心理师应谨守专业伦理，维护个案当事人福祉」，心理师提供心理谘商的方式必须合法，仅以个人主观的专业判断，而置行政机关的监督与法律禁令于不顾，已全然忽略了几少保护的法律要件。换句话说，即使是各个专业领域的基本运作，亦不得超出现行法律与行政机关的性管理范畴。

以此来看，与其说通报机制转向性／别事件是为了维护儿少的基本权利，倒不如说是为了透过「性」来管理总人口的生命形式。傅柯曾针对现代国家的生命管理做出解释，他认为，现代人进行政治斗争的目的，就是为了生命；生命则被理解为人的基本需要、具体的本质、潜在能力的实现及一切可能的顶峰。尽管政治斗争是透过权利的肯定得以表达，但是生命（而不是权利）才是政治斗争的赌注。正是为了对生命、肉体、健康、幸福和满足需要，人们才发明了「权利」，重新发现「自己是什么」、和「能够是什么」的「

权利」(Foucault, 1990: 143-146)。权利在此被理解为维持特定生命型态运作的方式,因此,对权利的界定与维护所进行的法律程序,本身即具有政治决断的作用。

作为一个告发性/别事件的程序,通报势必得面对下列问题:到底「谁」可以得到国家法律的保护?该选择哪一种基本权利加以保护?选择的标准及适用范围是什么?更精确地说,哪一种权利才能启动法律程序?或者,什么样的情况下才能启动保护儿少的法律程序?在保护儿少的法规中,未经当事人同意的通报,是保护还是剥夺?政治决断的任意性,是否该受到限制?

对于保护儿少相关的法律程序运作问题,大法官许玉秀曾在〈释字第590号不同意见书〉中提出说明。她认为,《儿少条例》所指涉的儿少都是被认定为没有能力保护自己的人,他们是脆弱的,所以应该给予法律上的保护,这就是《儿福法》的立法本意。脆弱的人容易成为被害人,成为被害人使得脆弱的人更加脆弱,所以更需要被保护;如果不能完全从被害人的角色看待《儿少条例》中的系案儿少,无法正确解读其安置保护流程,也就无法正确执行《儿少条例》的保护安置。但麻烦的是,该条例第15条至第18条的审理流程却限制儿少的人身自由,而负责把关的法官则因为遭到释宪机制及该条例的阻挡,根本求救无门,致使这些看似「保护被害者」的法律设定,实际上,变成了**强制处分**——无来由地将儿少如罪犯般拘禁于安置场所。这显示,处理儿少保护的相关法律程序,在立法过程就已经出现问题了。

对照本文案例的争议与大法官许玉秀的见解,「正当法律程序」(due process of law)的概念提供了更进一步的讨论空间。该原则主要源自于英美法系国家,可以被回溯至1215年《大宪章》的第39章

¹⁷。到了20世紀，許多國家紛紛透過立法，將「正當法律程序」確立為行政法的基本原則。一般公認，正當法律程序在美國持續獲得認同並不斷擴充其現代意涵，它被認為是一種對政府作為的檢驗與審查，是法院運用司法權力對政府權力進行干涉的手段，目的在於保障個人權利，通常不會被拿來針對其他個人。美國憲法第5條修正案明定：未經正當法律程序，不得剝奪任何人的生命、自由或財產¹⁸；美國憲法第14條修正案也規定：不得未經正當法律手續使任何人喪失其生命、自由或財產¹⁹。就這兩項法律條款而言，民主憲政的法治精髓在於對個人權利的保障，主要是指政府必須尊重任何依據國內法賦予人民權利的法律，而非僅尊重其中一部分權利。由此，對國家權力和政府行為的限制成為必要。最重要的是，「正當法律程序」的價值，體現在對個人權利的保護，它既具有相對的實質程序價值，又具有自身的獨立價值，從而為現代公民權利的程序保障奠定了憲法基礎。那麼，作為一個行政機構可自行發動的程序，「通報」難道不需要接受正當法律程序的檢驗？

如果正當法律程序的理念是維護公民權利，那麼，什麼樣的權利是必須維護的？正當性何在？在1960年代，各種社會運動興起之後，歐美各國政府面臨各種保護弱勢的要求，正當法律程序的政治意涵也日益重要。王錫梓在討論美國憲法、行政法制度以及社會關

¹⁷ 英國國王做出了以下的承諾：除非經過同等人按照本地的法律合法判決，任何自由人不得被捉拿、拘囚、剝奪產業、罪犯化、放逐或受到任何損害，王室也不能採取或下令行動攻擊他。原文如下：No freeman shall be arrested or imprisoned or deprived of his freehold or outlawed or banished or in any way ruined, nor will we take or order action against him, except by the lawful judgment of his equals and according to the law of the land。

¹⁸ 檢附原文如下：No person shall be ... deprived of life, liberty, or property, without due process of law。

¹⁹ 檢附原文如下：nor shall any State deprive any person of life, liberty, or property, without due process of law。

系的转变时曾归纳出一些基本要点，他认为，根据适用标的的不同，可以将其分为实质的正当程序（substantive due process）与程序的正当程序（procedural due process）。前者指的是，当政府剥夺公民的生命、自由或财产时，必须提供充分的理由以证明其行为的必要性和正当性；实质的正当程序要求政府必须为其作为提供正当理由，主要适用于对立法和政策的正当性（justification）审查。程序的正当程序则要求，政府权力的行使过程必须满足某种最低限度的公平（fairness），亦即，政府政策执行的方式和顺序是否符合了政府施加管制或惩罚过程的公正性（王锡梓，2009），此项原则不但触及公法最根本的权限问题，也估量政府对待公民的方式是否合宜或失当。对照这两个正当程序的基本要求来看，专门告发性／别事件的「通报」，既缺乏「提供充分理由」的实质要件，也无法提出符合最低公平的程序要件。

事实上，大陆法系的德国更彻底地将正当法律程序运用于约束政府权力。李建良在基本权理论的研究中指出，德国联邦宪法法院对《Mülheim-Kärlich（核电厂）裁定案》的解释文即将基本权的程序关联性，从「司法程序」拓展到「行政程序」之上（李建良，2004: 488）。该案涉及核电厂执照核发的问题，是由人民提出宪法诉愿，其争议点在于：行政法院对于《原子能法》中有关「民众参与程序规定」的解释与适用，是否抵触宪法保障基本权的意旨而构成违宪，因为行政法院认为该法中有关第三人参与程序的规定，其目的并非在保护人民的权利，而仅是用来提供行政机关必要的资讯。德国联邦宪法法院于解释文中指出：

基本权利应透过一定程序予以保障，宪法保障基本权力的意旨，不仅对于实体法之规定有所影响，同时亦及于相关程序法之规

定。就具体个案而言，国家未履行保护基本法第二条第二项之法益（生命权，身体权）的义务，就核电厂的许可核发设有相关程序规定，核发（核能电厂）许可的机关如未能遵守，即构成对生命权及身体权的侵害。（李建良，2004: 488）

面对1960年代社会运动之后各种保护社会弱势、维护公众利益的要求，德国联邦宪法法院在回应「什么样的基本权利该获得保护？该采用何种标准？」的法律问题时，提出的答案是：个人基本权利的保障必须载明于法律程序中，特别是与身体权及生命权相关的事项，更重要的是：

立法者在其负有保护义务的特定事务领域中，如果设定一种以民众参与为中心的程序，则此项程序参与对相关当事人具有确保其基本权利的作用，从而此等**程序规定必须做合于（主观）基本权利保护意旨的解释**。（李建良，2004: 488）（粗体字为作者所加）

德国联邦宪法法院的这段话，可视为大陆法系国家吸纳英美法的正当法律程序概念后，对于新兴社会运动所要求保护公民基本权利的呼声所掷出的法治国家重要声明。在「维护公民权利，约束政府权力」的前提下，这个判例回答了「国家／法律该如何保护潜在受害者」的问题。从宪法层次的观点而言，为了保护个别公民的基本权利，无论立法者或行政管理者都必须从「被保护者」的位置出发，这也就是正当法律程序最重要的意涵：立法者与行政管理者必须正视参与者的沟通（*Kommunikation der Beteiligten*）（李建良，2004: 497），而司法机构也必须以此作为主要的判决依据。这个划时代的宪法解释，完整说明了现代行政管理体制中，任何政治决断都可能具有某种程度的任意性，因此，行政与司法单位必须审慎看待受影响者的位置与意见。

就本文上节所讨论的案例而言，二审判决书也曾数度提出「程序」观点，认为程序正确才能达成保护儿少的立法目的，但如果以上述美国和德国的判例来看，省察正当法律程序的要义——维护公民权利，约束政府权力，程序规定必须做合于（主观）基本权利保护意旨的解释，那么本案一审法官的程序——解读与色情相关的法条，回顾该影片座落的社会情境并亲自体验，采纳专家意见，从受辅导者的立场出发，以及最后也是最重要的，提出对其最有利的解释——是具有正当性的。反观台北市政府社会局和二审法官，虽然都声称保护儿少，却无视于被辅导案主H的个人需求（观看同志影片），反而把审判的核心要件放在色情影片是否为限制级，还以行政主管机关（台北市卫生局）回复文来区隔权力位阶及专业知识范畴，从而做出「儿少是神圣的，性（影片）是低劣的色情，专家鉴定不必要，行政管辖权决定专业价值」的结论。

事实上，本案反而揭露了，不论是通报系统的运用或《儿福法》的相关规定，甚至许多与儿少相关的法规，都从未考量正当法律程序的基本要件——参与者的沟通。只因儿少被视为未成年，无性自主能力，所以，特别是任何与性有关的感受或行为都被纳入「受害者必须由国家加以保护」的范畴。而这也是导致这个受辅导个案因通报而进入行政裁决与司法程序的关键。影片的分级制、防制色情，据说都是为了保护儿少，但是这样的保护从来就不是站在儿少的立场出发，而「通报」——这个缺乏参与者的、无须参与者的程序——其实凸显的正是性价值的排序问题：受保护的是哪一种性？对不同类型的性（例如同性恋）又产生何种政治效应？

四、儿少保护的「程序」：制造未知的恐惧，进行剥夺与排除

过去20年多来，随着各种妇女、儿少保护相关法令的制订及修正，通报系统被视为政府部门处理紧急事件的万灵丹——它自身即是一个无须审查、无从辩解的法律程序，也自发地启动所有相关程序。一如本文个案所显示的，只是谘商辅导过程中用了一部影片，就足以因为色情影像危害儿少身心而惩处谘商心理师，那么，这套运用于性／别人口的法律机制——发现、防制、矫正、惩罚，其实已将保护个人自由的公法，逆转为以暴力排除性异己的刑罚。这个权力形式的彻底转变，一方面显示，针对潜在受害者的通报是透过特定对象的受害化，由国家主权对性／暴力——这个原本在反雏妓运动过程中即出现的法律对抗目标——进行政治操作²⁰；另一方面，随着儿少保护理念在法律范畴内的正当化，以「通报」来保护儿少基本权利的作法，其实已经排除了一许多的「其他」。

特定人口群寻求新的法律保护，是创造权利价值的方式之一；在美国，同性恋运动正是运用正当法律程序争取宪法平等权的典型范例。但裴腾在分析其性／别政治意涵时特别指出，正当法律程序的权利政治其实蕴含着内在矛盾性，而且在某种程度上，追求公民权利的各种策略在现今美国的政策辩论中只能为同性恋赢得有限的正当性。不论是好是坏，这种缺乏实质保障的限制，使得「权利」既固化为最主要的性异议模式，也成为最后底线；「很少人愿意放弃

²⁰ 所谓政治操作，在此是指本段所提到的「以暴力排除性异己」，更进一步的解释详见下文。

追求权利而去支持无法保证成功的queer政略」²¹（1998: 307）（粗體為作者所加）。依照裴腾的看法，就当代美国实际的性／别政治发展而言，借由正当法律程序所维护的权利，反而可能树立无法推进的封锁线，形成一种阻碍，而非保护；在社会运动层面上，它阻却了开拓新兴性／别主体的可能性，使其不受保护，甚至**压制其他群体追求创造新的性／别异议**。

裴腾也深刻地理解到，特别是在现今复杂的政局局势中，「权利的保护」可能是一种危险的假象。作为性／别文化政治的一环，「权利」也可以用来强化原有的性／别阶层内的不平等，而且，现代国家对特定群体的保护，经常是有选择性的、策略性的，甚至于保护的标准与适用范围也是在特定局势下预先拟定的。裴腾认为，面对当今全球化、跨国性的社会力，新兴民主国家常使用权利论述作为表现自身「现代性」的途径之一，但也可能为了符合特定的现代化标准，而发展成政治上的保守倾向（1998: 308）。如果以台湾的保护儿少论述来看，跨国性的政治力量确实已与国内的儿少保护团体相互串连²²。而除了国际政治原先存在的（政治）不平等阶层关系可能会影响国内的性／别政治情势演变之外，裴腾也提到：

特别在媒体报导方面，跨国媒体集团常常只选择报导某些「违反人权的事件」，以丑化那些不受欢迎的国家，而同时暗中抬高那些「人道国家」（如美国）的身价。这个被各个违反人权国家所赖以比较的模范，其实非常言行不一：**到底哪个国家的公民享有这些虚幻的权利？**（1998: 309）（粗体字为作者所加）

²¹ 此段引文内的queer，在台湾大多被翻译为「酷儿」，其主要内容及意涵可参见甯应斌，1998。

²² 这种针对性／别人口的跨国联合模式也被称为「全球治理」，何春蕤曾对此做过详尽的分析，详见何春蕤，2005。

裴腾的这段话，原来是在批判跨国政治力与媒体对权利建构的政治操作，但也可以看成对「正当法律程序」「权利保护」论述的强力批判。原来，「保护」可能是一种虚幻的借口，为的是（对其他性／别异议份子）进行性压制的政治操作，它可以采用不具任何实质意义的文化象征，轻易地将特定的、要保护的权利推向至高无上、不可侵犯的法律位置，而使得不同立场的性／别异议份子变成无法受到法律保护的个体。这也就是说，特定权利的「保护」，可能将法律秩序推进至制造「赤裸人」（naked life，或 bare life，或译「裸命」）的「例外状态」（the state of exception, Ausnah-mezustand，或译戒严the state of emergency）（下详）。

义大利政治哲学家阿冈本（Giorgio Agamben）在推演傅柯生命政治的概念时，曾试图重新界定现代主权国家的治理，以及人类所面临的基本生存状态。他将生命区分为两个面向：自然生命（希腊文 Zoe）与政治生命（希腊文 Bio），处在这两种生命的分裂状态之间的，即是所谓的赤裸人。在《被诅咒的人》（*Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*）一书中，「**赤裸人是指，没有受到政治权利与法律保护的生命状态**」（徐文瑞、李西特，2006）（粗体为作者所加），但赤裸人并非只是单纯的、生物性的，相反地，他依然无法脱离政治与法律的束缚，法律的力量仍持续在他的身上产生作用。更重要的是，这并非只是现代国家中被法律排除在外的少数人所面临的特殊状况，而是所有人所面对的共同处境。阿冈本将其命名为「例外状态」。

依照阿冈本的观点，生命政治中的死亡威胁与生命维护，其实是一体两面的。透过国土内的法律管制，现代国家不只维持境内的秩序，也同时将例外状态——权利的剥夺与排除——视为社会常

态。因此，即使法律看似剥夺了赤裸人的政治意义，但赤裸人仍活在法律的力量下，对赤裸人而言，法律变成了纯粹的暴力。在现代国家内部，赤裸人其实就是被国家主权以「例外状态」之名加以驱逐的人，他们虽然具有自然生命，但他们的生命却随着各项公民权的剥夺，也丧失了政治意义。他们处在被剥夺公民权和人权的赤裸状态。更进一步地说，「**为了反恐避免社会动乱，一种隐性的、常态性的、世界性的例外状态，已然已经变成人们日常的生存方式**」（徐文瑞、李西特，2006）（粗体为作者所加）。不论是否真的面临危及人民生命安全的重大事件，国家主权都可以借着搁置法律，把社会集体的生命置于赤裸状态中。

对阿冈本而言，「赤裸人」的治理型态之所以能够存在，是因为超越法律关系的「必要之事」本身即属于策略性的政治操作。在讨论法律与传统中例外状态的处置时，阿冈本曾提及了例外状态与「必要」情况之间的纠结关系，他提出古代格言「必要之事无须法律」（*necessitas legem non habet*）（Agamben, 2005: 24），并质疑在辩护主权决断例外状态时，「必要」是否有其客观事实的依据。倘若真的存在必要情况的客观事实，那么必要／例外状态的认识与认可，将是个无须决断的单纯技术程序而已，也就不需要所谓「例外状态」的主权者了，因为「决断」的过程已经被技术化、标准化了。反过来说，主权者决断例外所根据的「必要」，也只是名义上的，其命名与宣告必要／例外状态的能力，必然包含了裁断的任意与不受限于客观事实的虚构。而且，「宣告」必要／例外，其实就具有凌驾（甚至取消）客观事实的政治效应，因此，在必要情况的名义下宣告例外状态，悬置法律，伸展紧急处置的权力，实际上是为特定统治者或特定政治利益服务（朱元鸿，2005: 200）（粗体为作者所加）。透

通过对赤裸人与例外状态的政治分析，阿冈本所要表明的是，当国家／法律越是声称情况紧急必须动用特别权力，权利剥夺与排除的操作空间就越大，隐藏在正当理由背后的必要，也就越值得怀疑。

无论是裴腾论证现代社会权利保护的矛盾特质，或阿冈本所分析的常态性主权政治，他们所企图证明的是，一个虚构的权利保护机制，可以非常轻易地被用来牵制、剥夺其他的、不必要的权利：保护与剥夺经常是一体两面的。如果把台湾的儿少保护放进这样的权利政治脉络来看，那些虚构的、可以宣告紧急例外状态的权力是如何生产出来的？宣告受害者持续增加、引发社会对未知恐惧的紧张焦虑，以致于国家主权必须强化惩治犯罪的呼声，究竟从何而来？在2007年成功修改《儿少条例》，据称为杜绝色情之害而将网路、电信业者及村里干事纳入通报系统之后，2009年4月底持续推动修法的儿少联盟又再度以受暴妇女、儿童不断增加，要求社会关注遭受家暴的弱势者²³，而时间则恰巧落在被丢入沸水的黄小妹离世、妇女救援基金会与儿少联盟要求修改《儿福法》、将儿少保护通报责任纳入村里长、村里干事之后。没有人提起，为什么必须修改法律，才能阻却不断升高、随时随地遭受暴力威胁的恐惧；也没有人会问，以无所不在的通报系统，强化儿少的权利保护，到底造就了什么。因为，持续20多年对抗性／暴力、保护儿少的思维，已规律地灌注「性与色情危害儿少」的文化内涵，成功地将防制色情的法律规章发展成排除性异己的政治策略，从而订定出通报的必要与法律程

²³ 根据内政部最新统计，九十七年家庭暴力通报案件计七万九千八百七十四件，较前年成长一成，呈现逐年攀升趋势。其中，被害人主要集中在卅至五十岁妇女，比例高达四成；未满十八岁的儿少受暴案件比重亦逐年增加，增幅达二成最为显着。儿童、妇女仍是家庭暴力下的弱势者。参见〈去年受暴妇女增1成 儿少增2成〉，[http://news.chinatimes.com/2007Cti/2007Cti-News/2007Cti-News-Content/0,4521,5030432+112009042700078,00.html](http://news.chinatimes.com/2007/Cti/2007Cti-News/2007Cti-News-Content/0,4521,5030432+112009042700078,00.html)。

序的必须。

结论

在现代公法体系中，行政法是为规范行政机构作为、维持社会基本秩序而订定的，刑法则是以保护人民安全、惩治犯罪为其目的，而在各个专业领域，则由长年累积的知识与经验形成各自的专业规范，共同维护国境内公民的公共生活。然而，部分妇女及社会团体却以儿童及妇女人身安全之名，制订各种法律，繁衍出多种性接触形式的罪罚化，甚至强制行政机构与各类专职人员都必须承担起通报的责任，直接进行犯罪的认定与裁处。本文案例的判决无非是提醒，只要是与儿少相关、只要是触及性、即使只是日常生活的一个小插曲，都可能落入程序化的法律惩处中。大法官林子仪曾在〈释字第584号解释不同意见书〉中强调：当政府对人民所为的限制与剥夺越是严苛，正当法律程序的要求便益发重要。在历经20多年保护儿少的风潮之后，该认真思考的是，为什么必须将全民置于急需救援的紧急状态，才能维护国境内的公民安全？为什么必须以剥夺及排除其他的性，来成就虚幻的权利保护？

当「无性自主能力的受害儿少」变成一种文化信念，当法律明文规定各个专业人员与行政人员必须在24小时之内完成通报时，国家管制的权力已彻底转变：由防卫的、维护人民生命，变成必须积极排除「不适当」的性。当性的不平等已然法制化，在什么样的前提下才能使用通报？由谁启动？如何启动？这些都已不再是问题时，本文的案例所提醒的是，以通报系统处理性的政治决断，必须受到一定的限制；越是容易执行的性决断，其前提与限制也就应该越

严格。

参考书目

中文部份

- 辛蒂·裴腾 (Cindy Patton), 1998, 〈欲望隐形轰炸机：新兴国家中「异己」(Alterity) 的全球化现象〉,《酷儿理论与政治》专号, 中坜：中央大学性／别研究室, 32-46。
- 徐文瑞与玛兰·李西特 (Manray Hsu and Maren Richter), 2006, 〈为赤裸人做的展览〉, http://blog.roodo.com/mei_island/archives/2627901.html。(2008年6月25日浏览)
- 大法官会议, 2004, 〈释字第584号解释〉, <http://www.judicial.gov.tw/constitutionalcourt/uploadfile/C100/抄本584.doc>。(2009年8月6日浏览)
- 大法官会议, 2005, 〈释字第590号解释〉, http://www.judicial.gov.tw/constitutionalcourt/p03_01.asp?expno=590。(2008年1月25日浏览)
- 王锡铨, 〈需求、学说与革命----以正当法律程式的「革命」与「反革命」为个案的分析〉, <http://www.publiclaw.cn/article/Details.asp?NewsId=214&Classid=&ClassName>。(2009年浏览)
- 台北高等行政法院, 2006, 〈95年简字第676号判决〉。
- 朱元鸿, 2005, 〈阿冈本『例外统治』里的薄暮或晨晦〉,《文化研究》1: 197-219。
- 何春蕤, 2005, 〈从反对人口贩卖到全面社会规训：台湾儿少NGO的牧世大业〉,《台湾社会研究季刊》59: 1-42。
- , 2006a, 《动物恋网页事件簿》, 中坜：中央大学性／别研究室。
- , 2006b, 〈20060922向大法官书记处提供有关刑法235条的专家意见〉, <http://intermargins.net/repression/deviant/Pornography/articles/02.htm>。(2008年12月2日浏览)
- 余汉仪, 1996, 〈妇运对儿童保护之影响〉,《妇女与两性学刊》7 (1996年4月): 115-140。
- 李建良, 2004, 〈论基本权利之程序功能与程序基本权——德国理论的借鉴与反思〉,《宪政时代》29 (4): 481-539。
- 林子仪, 2004, 〈释字第584号解释不同意见书〉, <http://www.judicial.gov.tw/constitutionalcourt/uploadfile/C100/抄本584.doc>。(2009年8月6日浏览)

- 沈美真, 2002, 〈儿童及少年性交易防制条例〉的特色及条文简介〉,《台湾NGO立法行动:「儿童及少年性交易防治条例」立法与监督过程纪实》,台北:励馨社会福利事业基金会,页16-3。
- 柯朝钦,〈例外状态作为一种治理模式〉,
<http://blog.yam.com/etpower/article/12159917>。(2008年8月18日浏览)
- 张碧琴, 2005, 〈女性主义与防制雏妓问题的民间行动之关系〉,
http://taiwan.yam.org.tw/womenweb/papers/0001_2.htm, 2005/2/28。
- 许玉秀, 2002, 〈是保护?是禁锢?评释台湾新竹地方法院八十九年度第一0三号民事裁定并检讨儿童及少年性交易防制条例〉,《月旦法学杂志》81(2002年2月):184-189。
- , 2005, 〈大法官释字第五九0号解释不同意见书〉,《月旦法学杂志》119(2005年3月):1-21。
- 许雅斐, 2007a, 〈性/别规范与仇恨犯罪:性工作的政策管制〉,《文化研究》4:41-81。
- , 2007b, 〈差异化的主体,行政化的管理:评析*Framing the Sexual Subject*〉,《公共行政学报》:143-155。
- 妇女新知基金会,〈齐力催生「性别平等教育法」〉,
<http://forum.yam.org.tw/bongchhi/old/tv/tv161.htm>。(2009年2月15日浏览)
- 最高行政法院, 2007, 〈96判字第2076号判决〉。
- 甯应斌, 1998, 〈什么是酷儿?〉,《性/别政治:酷儿理论与政治》专号,中坜:中央大学性/别研究室,页32-46。
- , 2009, 〈Child Abuse、儿福法律与儿童性侵犯的政治〉,《儿童性侵犯:聆听与尊重》,赵文宗编,香港:圆桌文化,页156-195。
- 郑丽珍、林子伦, 2008, 〈儿童及少年保护体系之政府职能分析(委托研究计画期中报告)〉,行政院研究发展考核委员会,
<http://www.tpgrc.org.tw/img/upload/20080904002.pdf>。(2008年10月15日浏览)
- 蔡志宏,〈限制宽松的儿童少年安置,不违宪吗?〉,
<http://www.libertytimes.com.tw/2004/new/may/22/today-o5.htm>。(2008年1月25日浏览)
- 顾燕翎,〈妇女参政-体制外的运动~激进化妇运〉,
http://taiwan.yam.org.tw/womenweb/outmov_5.htm。(2009年7月2日浏览)
- 励馨基金会, 2002, 〈「儿童及少年性交易防制条例」施行五周年公听会新闻稿:是保护还是处罚-中途学校在哪里?〉,《台湾NGO立法行动:「儿童及少年性交易防治条例立法与监督过程纪实》,台北:励馨社会福利事业基金会,页246-251。

引用媒体相关报导

- 〈十年有成 性自主展新页〉, http://www.newstory.info/1999/05/post_60.html。
- 〈去年受暴妇女增1成 儿少增2成〉, <http://news.chinatimes.com/2007Cti/2007Cti-News/2007Cti-News-Content/0,4521,5030432+112009042700078,00.html>。
- 〈儿少性交易防治初审通过 村里长等纳入通报〉, <http://news.chinatimes.com/2007Cti/2007Cti-News/2007Cti-News-Content/0,4521,130503+132007040900812,00.html>。
- 〈儿盟：村里长纳入儿虐通报网〉, <http://news.chinatimes.com/2007Cti/2007Cti-News/2007Cti-News-Content/0,4521,110503+112009042300117,00.html>。

外文部份

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Heller-Roazen (trans.). Stanford: Stanford UP.
- (2005). *State of Exception*. Kevin Attell (trans.). Chicago/London: Chicago UP.
- Butler, Judith (1997). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford UP.
- Foucault, Michel (1990). *The History of Sexuality*, Volume I: Introduction. Robert Hurley (trans.). New York: Vintage Books.
- (1995). *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*. Alan Sheridan (trans.). New York: Vintage Books.
- (2003). *Society Must be Defended: Lectures at the College de France, 1975-76*.
- Mauro Bertani and Alessandro Fontana (eds.). David Macey (trans.). New York: Picador.

通报系统所建构之公共伦理困境： 找寻「弹性、够用」的性别立法

王晓薇

壹、故事分享

我决定让故事从「匆忙」起头。国中课本里头都有教这么一个英文单字：hurry，以及它的片语：in a hurry。这个字有两种意思，一种是「赶紧、匆忙」的意思，你可以造这样一个句子，玛利·安匆忙地跑到杰瑞身边，告诉他他的钱包掉了。另一种，是「渴望、急切」的意思，比如说，彼得急切地想知道他是否有获得升迁的机会。

这两种意思，既相近又不同。相同之处，在于两个意思分别都包含了时间上的急迫性，差异则在于：后者主观性地夹带了人的欲望在里头。而我要讲的故事，同时包含着这两种层次，多数时候都是带着刻意的混淆。

故事的主角不多，只有六位，容我一一介绍：

史蒂芬妮：资深辅导老师。

琪拉·艾朵：辅导主任。

玛利·安：资浅辅导老师。

布玛·风：国中生。

祖库·莲：布玛·风的妈妈。

话八·野治：诺米的爸爸，公司主管。

诺薇：布玛的导师。

（一）Hurry【性通报系统的必要性与急迫性】

难得不是阴湿的天气，乌云总算不再镇日盘据着天空，甚或绵雨不断。坐在办公室里的玛利·安趁着改完作业的空档，抬头望着窗户外面的树稍稍做休息。推了推鼻梁上厚重的眼镜，玛利觉得眼前的树绿得特别地明亮、舒服，她眯起原本就不算太大的眼睛，聚焦似地贪婪地看着，好像那棵树从不曾在她眼前出现过。

蓦地，一只松鼠在树间晃动，逃难般地往树上窜，这让她兴奋地险些从椅子上弹跳起。

玛利·安，今年三十，一个从都市来到乡间教书的女孩，渐渐地与学校、大自然融合在一起。有时候玛利怀疑是城乡差距的关系，造成她在学校好像是独树一帜的老师，尤其她那过于标准的国语，在这种乡下地方一点也不受欢迎。「为什么一下子要讲国语？一下子又要我们说台语？」记得小时后如果在学校讲台语，是要被处分的，就算没有真实的处罚，老师也会用一种极为严厉的眼光看着那不小心脱口而出台语母语的同学。而她的北京腔国语非特没有带来好运，甚至遭来学生们的闲话。「你看，老师听不懂台语……」，造成玛利心理上和学生互动的障碍之一，这个结，一直到有次有个同学用台语上台报告，被班上的原住民同学抗议「我们听不懂台语，

拜托！」才让她好过一些。

简言之，玛利认为自己和学校有种格格不入的藩篱，而她把这一切都怪在自己是个外省第三代的头上。

整个办公室显得有点忙乱却又带点朝气，琪拉·艾朵正在和被记过的学生谈话，对面的同事史蒂芬妮则不见人影。琪拉在办公室的角色是个严肃的上司，下了班后，则是个相夫教子的好妈妈，她和史蒂芬妮不同，她从工作中渴望得到从家里得不到的——那种自我肯定的价值感。史蒂芬妮呢，她的生活已经带给她相当的满足，喔，我忘了说，她是个活泼、喜欢交朋友的女生。整个办公室都是女性，空气中弥漫着一种女教师的气味：认真地、安静地、整洁地……一种说不出的氛围。

回到难得晴天的这一刻。正当玛利努力地让自己从学生错字连篇的自传中喘息时，身后飘进两个形体。玛利的坐位刚好背对着门口，以至于谁走进办公室、谁正在靠近她，她往往一无所知，不过这倒训练了她一股不靠眼力的直觉，用来判断是否有气体在移动到她附近。你知道的，一种人的潜能，久而久之，即使不回头，她也能简单地感应到身后的，气。玛利直觉地回头，没错，一个女老师带着一个女学生，距离她约莫四、五十公分左右。

诺薇·芬正带着布玛·风进来，而玛利只认识诺薇。诺薇跟玛利其实不太熟，毕竟玛利来学校并没有太久。玛利起身迎接诺薇，开始迎客。

「哈噜，诺薇老师，请问有甚么事吗？」玛利同时将眼光停留在布玛身上。她知道诺薇会把事情交代清楚，现在她需要建立她对布玛的感官印象。布玛看起来很惶恐，略为黝黑的瓜子脸绣上两颗惊吓的眼珠子，配上娇小瘦弱的身躯，似乎是个容易受到欺负的小动

物。「玛利，我想我们在这边谈不方便，要不要进个谘室再说。」诺薇面带着不自然的微笑说。「好啊，个谘室刚好没人使用。」玛利迅速地走在诺薇和布玛的前面，像极了替皇上出巡负责开路的侍卫。这是件难搞的事，她在心里嘀咕着。

在辅导室，要进个谘室的，往往符合一个不成文准则：需要保密。我常常在想，甚么事需要保密，什么又不需要？在台湾，承袭着农业社会的惯习及儒家思想的基础，人与人之间是不太有甚么秘密的，儿子与妈妈之间没有秘密，丈夫与妻子之间没有秘密，甚至上司与下属间也不能有秘密。没有秘密，表示一种可以互为依存的关系。保密，这个从西方尊重个体来的想法，到了台湾，常常是作样子的。抱歉，我这个旁白实在多嘴，让我回到故事，玛利只觉得这可能是个麻烦事。「可能是我想太多了？搞不好诺薇只是不想让琪拉听到。」她内心这样地安慰自己。

坐在冰凉的、仿西方个谘室L型摆设的木椅上，诺薇开始说话。

「是这样的，今天早上上班上有个学生跑来跟我讲，布玛在公车上被人乱摸，我想应该让辅导室知道一下。」

「老师，妳要不要把你知道的部分说的明白一点？」

「就是布玛到了学校，跟某某同学说这件事，我也是刚刚才知道的。」显然诺薇并不是很清楚事件的来龙去脉。玛利皱了一下眉头。诺薇使她想起了以前曾经处理过的一个案子，那个导师只知道学生陈述的片段就跑来通报辅导室，造成一场无法弥补的错误。

玛利决定不理睬诺薇，转向布玛。「布玛，妳要不要说说看，发生了什么事？」

布玛眼神中的惊惧依然没有消除。「就是有个男生在公车上摸我……使我感觉很不舒服……」

「是认识的人吗？」

「是……跟我是认识的。」

「可是公车上不是很多人？他怎么敢这样做？」玛利提出了她的困惑。

「那一天公车上并没什么人。」

「所以都没有其他人在车上吗？我的意思是。」

「对。」布玛带着浓厚的乡土口音回答，让这个字显得又长又纯粹。

「所以都没有其他人看到？」

「对，都没人看见。」

「那他对你做了什么？」

「老师，不要讲这个……讲了我会害羞。」难得布玛露出她洁白的皓齿，脸上挂着腼腆的笑容。

「没关系，妳要讲清楚，这样老师才有办法帮你处理。」玛利觉得自己说这个话的同时，语气有点低调。

「啊他本来就坐我对面，后来就跑到我旁边来坐，对我说一些不干净的话，然后就开始摸我。老师……我不想讲下去……」布玛瞄了一下诺薇，再回头看看玛利。

玛利转向诺薇。「诺薇，我看这件事我先了解一下情况。妳等下有课吗？」

「有，不然布玛，妳先跟玛利老师聊聊，老师先去上课。」诺薇对玛利点了点头，随即跨出了个谿室的门口。

玛利把门带上，她几乎可以听见自己急促的心跳声。处理相同的案子不知道几次了，怎么还是会紧张和不安？她面带笑容地回到座位上，不想吓到布玛。「好了，布玛，你可以多说点，没关系。但

是老师希望知道实情，因为这件事后续的处理可能不是你或我可以掌控的。我需要妳学会相信我，妳愿意相信我吗？」玛利明了她在冒一个风险，一个可能所有辅导老师都不想冒的风险：像布玛这样年纪的孩子，显然对这件事会怎么被对待没有什么概念，她不过想获得一个公平的待遇罢了，哪怕是把那男的小鸡鸡给切断，或当作没事就过去。

布玛看到玛利脸上既轻松又严肃的表情，心里大概也有了底，她知道自己不说实话是不行的了，似乎她骗不过眼前这个自称玛利的辅导老师。

「老师，我真的觉得很不舒服……」

玛利的语气从严肃转为坚定：「我需要你描述整件事的经过，越详细越好。」

身着宽松体育服的布玛望仍是支支吾吾地，不知该说还是不该说。

玛利从觉得事情棘手的面容开始松软了下来：「没关系，不论你告诉我什么，我向妳保证，一定会站在你的立场帮妳考量。」

玛利想不到其他可以安慰布玛的话。

「老师，妳不要说出去……」

「老师希望先听听看你的说法，好吗？」

「我不知道他会把它当真。前几天，我们在聊天，他问我：要不要跟他ㄍㄚ、？我开玩笑地说：好啊，谁怕你？老师……我们是真的说着玩的。你不要讲出去。」

玛利叹了一口气，叹气长度不输给布玛喊「老师」的长度。每当玛利遇到这种事，都希望自己的灵魂可以出窍，飘得越远越好。

「后来呢？」布玛是个聪明的孩子，她没有在诺薇面前谈论这些

事。

「没想到他当真，那天就靠近我，隔着衣服摸我。我很不喜欢。」

「你希望这件事怎么处理？老师一定得处理这件事。意思是说，你希望他怎样？」

布玛停顿了很久，也许在玛利问她这问题前，她根本想都没想过。是同学告诉老师，是诺薇把她带来辅导室，是辅导老师问她该怎么办，她之前并没想过，只是单纯地想发泄情绪。

「我希望他跟我道歉？」

「还有呢？」

「没了。」

「就这么简单？」

「对，就这样好了。」

玛利不太敢相信自己的耳朵。布玛的声音如此地简洁有力，仿佛她是法官，已裁定了案子应该怎么审理。「也许是需要有诚意的道歉吧。」「对，就是要有诚意！」布玛很开心地说，仿若男孩在她面前，鞠了一个很大的躬。

「好，尊重你的意思，你等等老师。」谈了近一节课，玛利觉得自己需要透透气，她走出个谘室门外。她非常地犹豫要不要告诉琪拉，按照往例，她知道这样的事情需要被通报，而那是完全不在她或布玛所能掌控的范围内的。

「琪拉，有件事想告诉你。你现在忙吗？」

「什么事？」琪拉从一堆公文中抬起头来，把头转向玛利。

玛利照实把布玛的话告诉琪拉。琪拉第一个反应随即脱口而出：「喔，依据《性平法》（性别平等教育法）的规定，三天以内要开

会处理。另外，还要写一张通报单给社会局。」玛利预料中的事果然发生了，她开始思索着自己的下一步要怎么做。

辅导室内充满着各式各样的表单，每个表单都安放在不同的抽屉夹内。有的是高风险家庭，有的是申请心理师资源……琳琅满目，满满的一张张A4表，等待填入活生生的人的资料。有时候玛利深深地怀疑，这样的资料传达出去会被怎么解读，会还原出一个布玛吗？

右边数来第二格，那是学校性平会的申诉表单，玛利快速地抽起一张，朝个谘室走去。

「布玛，老师这件事会陪伴着你一起走过。现在有一张申诉的表格需要你来填写。」

「可是，老师我不知道怎么写，老师……」布玛发出近乎哀嚎的声响。

「没关系，你慢慢讲，老师帮妳把自己想表达的意思表达出来。」

玛利向来对自己的耐性很有信心。

不知不觉地，又是一节课过去了。申诉表上写着布玛的姓名、身分、事件经过，以及布玛想要的结果。这是一张比较安全的表格，第一次填写申诉表的玛利心里这么对自己说着，至少，它有把当事人要的结果写在上头。

剩右下角的监护人签名了。「布玛，你把这张纸带回家，给爸爸或是妈妈签名。」

「老师，我不要，我会被妈妈打……」

「你没做错任何事，布玛。如果你真的很担心，我可以帮忙打电话给妈妈，向她说明清楚。」布玛非常地考虑着。「请相信老师，老

师会跟妈妈解释清楚。」玛利真希望自己有像这句话出口般，有足够的自信。「我给你学校电话，请爸爸打给我。」

布玛稍微放心地离去了。玛利则在个谘室里，思考着整件事。她发呆似地望着窗外的蓝天绿树，是一种求助的心情，但大自然并没有给她任何回应。

反思：

如同我在2005年法入家门研讨会文章中所指，校园会自行生产出一套应对性侵害或性骚扰通报系统的机制，而该机制的运作常常是服务于教育工作者本身，亦即教师为了免除自身对性进行教育的责任时，所产生的一种失焦性生存策略。

易言之，鼓励教师在教育现场进行民间流行的、抓奸式的性骚扰或性侵害行为判定，并逕行通报，不仅剥夺学生对性、对性接触进行理解的教育权，也丧失了教师本身对性别进一步产生意识觉醒的专业反思过程。

所以，值得我们进一步提出的问题是，通报系统的确想透过公部门的资源整合，来协助法律所建构的性侵害或性骚扰受害者，但在整合资源时，除了追究相关的专业责任与义务外，各部门间的专业地位与界限又该被如何界定，以及信任？

（二）母亲【民间协调和学校行政程序处理的冲突】

这是一种可以想像的心情。我的意思是，当你为人父母后，自然明白那样的愤怒是从那里来。面对母亲的来电，玛利不明白那是

一种怎样的情况，她会说出怎样的话、她的语调、她拿话筒的姿态、甚至她两齿间的开合吐气，她都没个底，所有她所能掌握的，是那母亲的心情。

下班前，办公室的电话铃响起。「辅导室您好。」「请问玛利老师在吗？」「我就是。」「您好，我是布玛的妈妈。老师，我看过布玛写的东西，我非常生气。老师，他的家人还是我认识的，他的小孩怎么会这样？」布玛的母亲说话的方式跟布玛一样，老是老师、老师的，差别在于一个放在开头，一个则是放在结语。

「你先别紧张，请问我该怎么称呼你？」玛利一边试着抚慰她，一边思索着该如何把整件事的来龙去脉说清楚。布玛的戏言戏语要说吗？

「老师啊，我叫祖库·莲，你叫我莲就好。这件事我打算找我家人处理，他们很熟，我要叫他父母带着孩子当面来跟我说清楚！怎么可以这样勒，是不是？」莲整个人像是刚灌完几瓶高粱酒般的醉汉，急促的语气提高了口齿不清的比例，让玛利听起来很吃力。她是要私了吗？玛利开始紧张了起来，却好像也吃了一颗定心丸。私了其实没什么不好，真的，只要家长彼此间能摆平，给布玛该给的道歉，有何不可！

「莲，你应该有看到布玛写的部分。实际上，你们家长当然是可以去谈，那我们学校这边也会处理，就是用目前的《性平法》来处理。所以请你要在申诉书上面的监护人签名，这样我们才能对对方的学校提出申诉，然后给予那孩子适当的教育。」

「老师啊，你说嘛，这孩子怎么这样？我听布玛讲，我真的很生气，是不是？让我们这个做父母的真的是会流泪……不行，我一定要找他父母来，当面说个清楚。」

「莲，我能体谅你的心情。你要不要考虑按照学校的流程走，因为布玛她要的写得很清楚，就是很诚恳的道歉。」

「道歉就可以了事吗？我等下就叫他们来，老师先这样子，我先挂了。」

挂上电话，玛利身陷在电脑椅中，混乱充斥了她的脑袋。

突然间，她也想打个电话回家，看看自己的家人是否安好。

自从来到这个偏远的乡下后，玛利向来是很早起的，莫约五点半的日光时间，她不知道自己原来可以这么早，跟太阳同步般地死亡般的睡意中苏醒过来。但是，今天她非常不想离开温暖的床，床上是只有梦而没有麻烦的。唉，叹了口气，她还是得起身，去迎接那个她一点都不想触碰的事。

琪拉进来了「早。」「早。」两名女性就在互道早安的过程中开始了工作的一天。

「昨天布玛的家人有打电话给你吗？」「有，她想要私底下解决这件事，但我还是请她按照学校的流程走一遍。」其实玛利的声音也是挺有线条的，特别是她觉得需要描述重要的事情时，语调显得特别字正腔圆。「喔，对啊，你请她可以自己处理，但是学校这边还是有学校的程序。」玛利没有再多说什么，她低着头继续改作业。

此刻，空气中有种等待的氛围，不安的气流在空气中漫散着，如核子弹前的广岛。不知是否太过宁静的缘故，玛利开始有点想打瞌睡，她幻想着这一切都没发生过，还是可以愉快地只跟学生在课堂上，亦或是下课时分轻松地愉快地互动即可。

抬头看了看指针，恰巧不偏不倚地指向九点整。一节课就这么

悄然溜走了，可能一切会平安无事吧。此时，电话声响了。玛利熟练地接起电话，「辅导室，您好，请问找那一位？」她喜欢接电话，这是她平淡无趣的生活中唯一有乐趣的一件事，就是幻想自己是身着白领背心的专业接听员，从声音来帮公司打理着门面。

「请问玛利老师在吗？」

玛利突然间有点后悔自己把电话接得这么快，是祖库·莲打来的。玛利一边想像着莲的身影，一边对着电话那头说：「是布玛的妈妈吗？有什么事吗？」

「玛利老师，事情是这样的。」莲的声音听起来显然比昨晚要来得冷静许多。「昨天我联络上了对方的家长，也就是说我们都有认识，孩子的爸爸妈妈都有来，都不相信孩子竟然会做这种事！他家人当场叫孩子鞠躬跟布玛道歉，老师，看到他人流泪的样子，我真的是很不忍心，所以看在他们还挺有诚意上，老师，这件事就算了、到此为止好了。」

玛利深呼吸了一口气，沉默了起来。她知道自己心底的意见，她当然跟莲的想法是一致的，事实上，她甚至认同这件事这样处理是近乎完美，既不需要动用学校或社会资源，双方也作了意见的交换和有诚意的道歉，这跟布玛要的，岂非一模一样？但是她也知道，在辅导室，凡是碰上性骚扰案例，都必须有通报的义务，否则一个差错，最后背上的是一个害学校名誉及个人品性和工作不够专业的罪名。

「莲，我很高兴听到这样的结果，事实上，这对布玛和那孩子来说是好的。但是昨天我也说过，学校也有学校的流程要走完，这是学校的责任，也是学校的义务。」玛利必须要在莲和学校之间做个平衡。「你在单子上签名了吗？」

「没有，单子我没让布玛带到学校去。」莲显然非常小心谨慎，「老师，因为我们都处理好了，不懂为什么学校还一定要处理？」

「因为布玛已经告诉学校老师，学校势必要做出相对应的处理动作。莲，你不用担心，根据《性平法》的规定，主要是给孩子适切尊重两性的教育，所以方式不是会走上法院那种……」

「老师啊，我是觉得事情这样就可以了。看到他家人在流眼泪。说实在的，我也是很舍不得，毕竟大家都是为人父母，可以理解的。那他孩子也是跟我布玛道歉了。」

「这样啊，这件事并不是我一个人就可以决定的，我跟我的主管商量看看，再给你回电好了。」玛利已经不太知道如何应对莲的要求了。

挂上电话，玛利转向琪拉。「主任，你在忙吗？有件事想跟你商量一下。」琪拉放下手边的工作，隔着一层厚厚的眼镜望着玛利，「妳说吧。」玛利把事情描述了一遍，用着极为平稳的语气。

听完了玛利的话，琪拉问：「那他没签单子，礼拜一就要开性平会了说！」

「我刚也是在想这个问题。那是一定要开的会议吗？」

「对啊，学校遇到这种事，就一定要在三天内召开性平会，否则我们会像警察吃案一样，那是不对的，有可能找那个学生来，再请她重写一张申请书吗？」……

反思：

一个学生角色的被认定与强调，似乎也间接否认了同一主体身上其它社会角色的可能性和价值，如：某某人的女儿，某某人的儿子，某某人的父亲，某某人的母亲。在否认的过程中（denying），原本主体可被动用的亲族资源一并也被舍弃，甚至遭受贬抑。教育对于相对强势的家庭，本身具有资源辅助的作用，可说是「锦上添花」；然对于资源相对弱势的家庭，反而教育主体是不可逆的强势语言，甚至具有伤害性。以本案例来说，祖库家除了遭受女儿被性骚扰这个不得不接受的事实，学校的强制交由「性平会」流程处理，更对祖库及其家属贴上了「无能」的标签，表示莲是个「不懂得如何处理事情」的母亲，表示这个家庭是个无法保护自己儿女的家庭，完全失去了对弱势家庭增能（empowerment）的可能机会。这样污名所产生的作用只是更印证了这些家庭原先的社会地位弱势。

（三）讨厌的礼拜一 & should be 【退而求其次的依法行政】

国外的黑色星期五，可能也抵不过台湾的礼拜一。如果来个成人工作者大调查，一个礼拜当中你最讨厌礼拜几？想必九成以上的男男女女都是勾着「当然是礼拜一」这个答案，那是个又要从大吃大喝大玩的周末里回到拼命工作的时刻。「台湾人花好多时间在赚钱，跟我的国家很不一样」，来自国外的交换学生在中文演讲时这么提到。即使如此，过往的玛利是很喜欢周一的，能够见到到处都是活

泼可人的青少年，是这个三十来岁的女人所企盼和喜爱的，这些少年就像她的活力补充剂！但是，今天她又奇迹似地赖床了，盯着天花板，她不知道该如何面对琪拉。

玛利很认真地看了《性平法》相关的法令，「当申请人撤回调查时，学校得继续调查。」看了非常地讶异，为何会有如此的法条出现？学校需要继续调查的用意是……

头痛……向来觉得自己已经够神经紧张的玛利走到客厅，不发一语地拿起放在电视机上头的普拿疼加强錠，取出两颗吞下。「当辅导老师最好了，整天在办公室跟学生优雅地聊天就行了。」曾经有位国文老师这样挖苦过玛利，玛利当时气得想回嘴：「也许你觉得上辈子杀人放火，这辈子才要改学生的作文，但我认为我可是犯了更深的罪，这次才轮回到做辅导老师！」

又是一天的开始。玛利和琪拉对话了起来，「主任，一定要送性平会吗？」

「这是一定要召开的。」

「我想你应该也会觉得要通报吧。」

玛利觉得这已不是她年轻与否的问题。几年前，曾发生有个学生被通报被父亲性侵乱伦后，该名父亲即刻烧炭身亡的案例，对当时的玛利非常地震撼，事发突然，她除了只懂得讶异以及和上司因想更动改善之道而对吵外，她觉得是自己太年轻。「年轻」有时候是可以被无限扩大解释，无知、冲动、率性、缺乏理性。这回玛利觉得自己既非年轻也非一时的冲动，更非自己是个好强性格的人，而是她正在坚持一件她认为对的事，只是不知道为何这件对的事却得不到任何的支持……

反思：

对于法律条文的解读，教师族群相对又是弱势。真正原因在于国家对教师的期待是命令的服从与绝对的执行，强力的研习宣导无法再回溯还原立法者的权力面貌，或是原初的立法用意，故，各种光怪陆离的听命执行现象于焉产生。以本案为例，长期研习所形塑的法律恐惧症，造成即使当事人所要的结果已透过自身的资源而获得，但校方却无法就此放手，或想出因应变通的方式，反而回溯法条继续在教育现场执行。执行本身即成了一种为执行而执行的动作，已跟当事人的需要产生脱离的荒谬现象。

（四）承担【行政权和司法权的辩证】

一天里发生两件恼人的事，不知道算不算是种精神折磨？此时电话响起，是社会局的社工打的。

「您好，这里是辅导室，请问你找谁？」

「您好，请问玛利老师在吗？」

「我是。」「您好，我是社会局的社工，不知您现在是否有空，想跟您谈一谈。」「这样啊，请问是什么事呢？」

「不知您是否有通报一位学生，叫布玛？」

「有啊，请问有什么问题？我们学校已经按《性平法》（《性别平等教育法》）在处理。」

「是这样的，我怀疑那位同学可能有牵涉到性猥亵的部分，那部

分属于公诉罪的部分，可能需要我们这边处理……所以想问老师，您觉得是性骚扰还是猥亵？」听起来是相当年轻的声音。

玛利不自觉地皱起了眉头。「小姐，我想请问你，猥亵的定义是什么？」

年轻的社工开始有点结结巴巴，好像自己帮了倒忙似的。

「嗯，就是《性侵法》（《性侵害犯罪防治法》）里所规定的性猥亵。」

「您应该不用再进行什么处置，我刚说了，我们学校已经在走相关的流程，况且，那学生的行为并没有您所想像中的那样严重，我想还不至于到公诉罪的部分。如果有需要您的协助，我会主动与您联络。」

玛利气冲冲地挂上电话。

「性平会」议如期举行。所有的性平委员纷纷前来，比平时所召开的其他会议都要来得准时。玛利对于这样形式的会议感到相当地不耐烦，她选择了最远的位置坐下，假装在纪录些什么。低头假装，永远是台湾一个老师标准的反抗动作。

会议顺利地召开，所有的委员没有任何异议。

听说，那位男学生被处罚上了性别教育课和其他处分。听说，他在公车上不敢正视着布玛……

反思：

法律界定行为触法的本身，应当是以此为戒，警告人民彼此的尊重界限。然，通报所带来的问题是：重复通报的必要性为何？如果同样的事件已由学校或家长本身自行处理，那公诉罪的产生又延宕了已结束事件的本身，这样产生的空响和强迫延续，意义为何？

贰、后记：找寻「弹性、够用」的性别立法

这篇故事于2009年台湾心理辅导专业人员协会年会——「专业伦理自主的挑战～助人工作法律素养研讨会」发表结束后，我决定从校园辅导老师的位置中永久地离开。许多人认为这是不智之举，我却认为恰如其分。

当一个国家确定把人民的性自主权，透过各种两性法律更精密的翻修与制定，予以剥夺、加以变卖，来讨好当权的女性政客（或者说互谋其利？），而非发展更多弹性政策来实质照顾各阶层女性时，我的离去只说明了一件事：我选择了不继续成为性别法律底下的一个通报者，一个在未来必定会持续发生「错判」与「误判」的角色。

握有法律制定权的女性政客忽略了一个普遍性法律制定时所需遵守的最大法则：所有法律的产生，应当先积极倾听基层人民的声音。显然，这些政客们「选择性」倾听、「选择性」执政。这几年来，陆续有校园辅导老师不断地向教育部反映《性侵法》、《性平法》

的执行困扰，得到的回应却是更多重复性的研习（认为教师观念不清）、更多指责教师未确实通报、及领取更厚重的执行手册。最严重的则是假实务工作者执行困难之名，向上翻修法条，以制定更严厉的未通报惩罚条款¹，并规划添置更多公务员成为通报人员²，也更大解释性骚扰和性侵害的定义，以网罗各种可能触法的情形。

试问：修法的欲念从哪里来？青少年或妇女真的需要国家动用如此多资源来强制「性」保护？这两个问题相当值得省思。若从辅导老师的实务工作经验来判断，我认为青少年或许更渴望的，是允许他们拥有更多性探索的自主空间、更多能倾听他们多元性别体验的结构设计，而非只强调性创伤的性骚扰及性侵害防治法以及更多只能顺从法义的标准化「专业公务」执行者。

另一个根本的问题：以国家资源为后盾的通报系统，到底能解决什么问题？作为第一线辅导人员，我发现许多时候这样的通报系统反而是去处理执行者本身对性和工作效率的焦虑感，而非针对当事人的需要、凭借临床的专业判断来处置性骚扰或性侵害的情形。以本故事为例，布玛和诺薇的原始意愿和动机反而在这个过程中消失了！那种玩闹式的性探索被扩大成犯罪事实来加以对待，即「行为入罪论」。如果凡事都能使用最终行为来取代整个过程，那真不晓

¹ 据立法院委员98年5月13日提案第8998号「儿童及少年福利法修正草案」，其中：(1)第86条修正条文新增：通报人任职单位之主管妨害通报，或对通报人施以不利待遇者，其上级主管机关应主动调查，调查期间并应暂停其主管职务或其他必要之措施。(2)第120条新增条文：学校或教育人员违反第42条至第44条规定者，处新台币5万元以上15万元以下之罚款。为现行条文罚款之五倍。(3)第131条新增条文：违反第86条第一项规定而无正当理由者，处新台币6000元以上30000元以下罚款。

² 据大纪元电子报2009年4月22日指出：「民进党立委陈节如、田秋堇、儿福基金会、妇援会4月22日召开联合记者会，主张修改儿少法第34条，加附村里长、村里干事法律上通报责任，扮演『管家婆』的角色，做保护儿童的安全成长的后盾。」该文指出应修正现行之儿少法，将大厦管理员和村里长列为主要通报人。

得校园何需设置每年四小时的性教育课程？我并非强调不应利用适当的处理来正视性骚扰事件，我所欲表明立场是：所有事物的轻重缓急都在因应24小时通报、或3天内需召开性平会的行政效率下被挤压成扁平的缝隙，导致更多的心理伤害在执行的过程中出现了，而制度却认为那样的心理伤害是当事人个人要去承担的。

民国94年6月，我的学生小君的父亲被粗糙地通报乱伦后，选择自杀身亡。事隔四年，我接到了小君的电话：通报并没有带给她任何的保护，安置带给她的，是逃回家拿衣服时发现父亲的尸体；离开安置机构回到母亲身边，是造成母亲更多经济上的负担及无力升学；更有甚者，亲友们得知父亲过世的消息，纷纷的谣传造成她想离家的压力源。试问：当她如此无助时，我们的《性侵法》或《性骚扰法》又能给予她什么支援？反倒是坚强的小君不断地鼓舞自己，认识了一个懂得保护她的男友，在学费上及生活上的适时协助，使她得以稳定工作、并把握机会考大学。

「老师，我要结婚了。」远在南方的她打电话给我，带着甜甜笑意。「哇！好棒喔，恭喜你！老师为你感到高兴！」从她的言语中得知，当初通报她的老师也持续地和她保持联络，以补偿当初的错误。小君的包容和体谅，使得这场悲剧转化成了向上的生命动能；这一切都是由着她过人的坚强所换取来的，而庞大的国家资源却扮演着整出悲剧故事的肇始者。

错误的法律若不紧急煞车、反而加码使成严刑峻罚，则不论再如何立意良善，都有可能对人民造成不必要的伤害。是否该是国家把资源投入在通盘检讨与改善通报制度的时候？如：（1）投入研究24小时通报后实际救援成功和失败案例，并重视失败案例所应避免重复发生的处置方式。（2）投入研究强制通报后，对当事人（加害

者、受害者)长期身心的影响,以作为法律制定参考之依据。(3)投入研究国家现有通报后所能提供之相关资源为何,是否能有效达到照顾当事人(受害者)之目的,并提出改善之相对策略。(4)投入研究每次修法后,对于执行者所造成的身心及执行力影响,确切检讨修法之必要性和可行性,以作为未来是否修法之凭据。

在人权为重的现代社会,我们不要过度积极、自以为义、严峻苛责的保护机制,我们只要「弹性、够用」的性别立法!

参考书目

王晓薇,〈助人工作者的心灵触须和通报系统间的公共伦理困境〉,《2009台湾心理辅导专业人员协会年会暨专业伦理自主的挑战~助人工作法律素养研讨会》页1-12。

「儿童及少年福利法修正草案」,立法院98年5月13日提案第8998号,页47-66。
〈社福团体吁修法 台湾邻里长纳入儿虐通报人〉,大纪元电子报
<http://www.epochtimes.com/b5/9/4/22/n2502852.htm>。(2009年4月22日浏览)

附录：通报系统下的辅导老师

通报

除了教学上我需耗费力气来认识学生外，身为辅导老师的我，同样也被许多法令规章绑得动弹不得。

下午，刚上完课回到办公室，有个妈妈匆匆地走到辅导室在门口张望着，神色慌张的她好像有什么急事。我走向前去询问，原来她是要找辅导组长。「组长不在，请问你有什么事吗？」「我刚接到社工的电话，说我的小孩已经被她从学校带走了。」顿时间我想起组长上礼拜跟大家说有个三年级的女学生离家出走又翘课，并留封信在导师桌上说自己从小五起便被哥哥强迫发生关系然后再也受不了的情况。原本妈妈想说换大间点的房子以改善这样的情况——原先家里只有两个房间，一间给自己和先生，一间则是给兄妹两人——并好好注意哥哥对妹妹的举动，但没想到学校通报后，社工竟然早上就把学生从学校先带走，尔后才通知妈妈，理由是家长一定会反对把孩子交给社工并带走。妈妈是来学校理论的。

刹那间，妈妈在办公室里嚎啕大哭。我感受到她的痛苦，慢慢地帮她把话说清楚。妈妈说她经济压力这么大了，为什么还要让她承受这些。在菜市场当鸡肉摊贩的她，从早上七点便开车到市场，一路忙到晚上八点多，那她和先生两人的薪水其实很吃紧，没想到在张罗三餐之余还发生这种事。她感觉自己被责备，是因为自己没把小孩带好才会发生这种事，小孩才会被社工带走。「你看看我的双手，有哪个女人的手像我这么粗糙都长满了茧？你看看我的穿着

，有哪个女人像我一样邋遢、全身都脏兮兮的？」又是一阵无法抑制的狂吼和哭泣。

当场我忍不住也掉泪。那乱伦的污名强压在这劳动贫穷的家庭中，尤其是这母亲，手心手背都是肉，真是情何以堪？妈妈打电话给爸爸，请他一起来处理，尔后主任也出现³，「我们学校就是有通报的义务，实在是没办法。」第一年当辅导主任，不知所措的他相信社工的专业。爸爸也赶来了，脸上写着满脸无奈，两夫妻就在「学校有通报义务」的答案中包起满腔的愤怒与难堪，回家独自面对。我给了他们我的电话，也打电话问认识的社工，但社工的口径总是一致的，学校就是得通报不然就触法。「性侵害防治法规定的，那孩子需要被安置三个月，在此期间社工会评估学生的家庭环境是否有改善再决定是否要让这孩子回家。」

没多久，我的组长回到办公室，没多久她也开始哭。大学学社工的她很气主任的处置，认为他怎麼可以任由社工带走学生。没多久，导师、校长、辅导处的所有老师们全都知道这件事，认为社工很不尊重学校，让我们对社工这「法入校门、法入家门」的角色有非常重的排拒感。在乱伦的污名下，哥哥成为加害者、妹妹成为受害者、父母成为失能的帮凶，此种去脉络式、以公权力强行介入家庭与教育场域的作法，实在让人不敢恭维！（日志，2004/11）

在我们处室的行政与专任沟通断裂的工作模式下，我很难过地在辅导组长处理过我的某个学生问题后，才是办公室里最后一个得

³ 根据94年2月所修正的性侵害犯罪防治法第八条规定：医事人员、社工人员、教育人员、保育人员、警察人员、劳政人员，于执行职务知有疑似性侵害犯罪情事者，应立即向当地直辖市、县（市）主管机关通报，至迟不得超过二十四小时。通报之方式及内容，由中央主管机关定之。

知消息的人。我口试当日，组长神情怪异地跟其他的专任老师陈述某件事情，却简单透露一个讯息给我：「晓薇，你下午要口试喔？」，我回答是。她接着说：「没什么事，就是有个你的学生因为之前被爸爸性侵害，所以我已经通报了，就告诉你一声。」我心里一听到通报这两个字，都会有种不安的感受，「那是什么时候的事？」，组长支吾地说：「其实是国小发生的事情，是她妹先说的……」她讲得含混不清，我纳闷为何要通报，况且学生已经国三要基测了，这时候通报好吗？但见她边讲边走去别处，眼见我也要离开，她说：「等你口试完再找时间跟你说，希望你下午口试顺利。」

隔周，当我在跟坐在我对面的专任老师聊天时才赫然发现，原来我口试当天，组长告诉她们，社会局打电话来告诉她，通报当天学生爸爸自杀身亡的消息。「她没有告诉你吗？」组长一直说要找时间告诉我，却一直没有下落。我当下无法工作，我非常地震撼和生气，除了难过，也想知道事情的经过。据那名老师口述，概略情形是国二的小洁（化名）和班上某个女生同时对校内的某位年轻男老师有好感，那名女同学因为想接近该名男老师，所以告诉男老师说小洁跟别的男生会乱来之类的事，男老师一听，便告诉小洁的导师，导师则逼问小洁是否有跟男生发生过性关系，她不小心便把爸爸在国小曾经对她强迫发生关系的事说了出来，导师立即跑到辅导处告诉组长，并从中获知姊姊小真是我教的学生，也曾经被爸爸如此对待，于是组长通报，但没想到通报后爸爸就自杀了。

我下午一点上课的欲望都没有。为何这么久之前的事要立即通报？为何要重蹈复辙、不先去了解学生家长的情况？脑袋中除了愤恨难平之外，就是想知道到底发生了什么事。而当天组长告假没来上班，隔日，我问她：「你是不是有什么关于小真的事要告诉我？」

」她回答没有，便匆忙地拿着手机离开办公室，很久都没回来。

再隔日，刚要踏出校门回家，赫然发现小真站在校门外往校门内东张西望。我纳闷着她不是被通报吗怎么出现在学校⁴，赶紧跑过去和她见面。「我好担心你，你怎么在这里？到底发生什么事？」她说现在住在外婆家，下礼拜就要被妈妈带回南部去念书，「我没有转学啊，不过我被规定不准进校门。」校门口开始放学，我把她拉到旁边继续了解情况。原来，她因为和妹妹打那女生，和解后学校便不准她再回学校。「我很想回来参加毕业典礼，因为我从小到大都没完整地念过一间学校。可是老师叫我都不要再回来，毕业证书说会寄给我。我今天，是偷偷回来看同学的。」听到后，我非常非常地气愤，觉得学校简直是在息事宁人，草草埋尸啊！但越来越多的学生从校门内涌出，我跟她另约时间，想在她回南部之前了解事情的来龙去脉。

星期天，我和小真见了面。她一见到我，立即掏了钱要我帮她买烟。找间安静的咖啡厅，我们开始谈话，小真不断地抽烟。在点点滴滴地互动中，小真说：

我喔，现在已经没有眼泪了，眼泪都已经流干了。事情是这样的，妹妹班上有个女生都爱乱说话，说我妹喜欢小明老师，我妹不喜欢她，然后她为了博得那个小明老师的喜欢，就跟他说我妹喜欢跟别的男生乱来。阿小明老师是那种不喜欢女学生乱来的人，他觉得怎么可以这样子，于是他就跟妹妹的导师说，要导师注意一点。结果妹妹的导师就一直逼问妹妹，有没有随便跟男生发生关系之类的。妹妹心直口快，便把事情都说了出来，还不小心说到爸之前对我们做的事。老师你想想看，如果我们真的觉得我爸对我们很糟，不是在小学早就告诉老师了吗？干么等到现在？爸那时是经济压力很大，我家之前还

⁴ 当时我以为通报后学生一定会被转学，并住到寄养家庭。

蛮有钱的，家里养六个小孩都没问题，但爸在我小二左右发生车祸，左脚截肢后就没办法正常工作，加上他之前就有吸毒的习惯，所以我小六左右，爸因为家里的经济问题常跟妈吵架，妈当时又在外面交男朋友，所以爸就又吸毒逃避这些压力，他会对我们做那些事，是在他吸毒过后……。我和妹也有告诉妈，妈打电话骂爸，但只有那阵子而已，后来家里小孩陆续外出念书、工作，妈也跟爸离婚了，只剩我和妹妹跟爸住在家里，爸都没有再对我们做那样的事。

讲到这里，小真的眼框开始红润起来。

C老师，我爸真的蛮照顾我们的，现在想到放学我和妹妹一回家，都会闻到他做好的饭菜香，看到他准备好晚饭在客厅等我们回家……我想到这里都很难过。

然后通报的事情是这样的。星期五妹被逼问出来后，辅导组长找我下去谈，跟我们说会通报这样（我问：有跟你们说通报后会是怎样的流程？），没有，我们并不知道会发生什么事。然后礼拜一早上，社工跑到学校来跟我们谈了一节课的话，结果就把我们带走了。我很自责，那时为什么我没有说不要跟他走？我和妹妹都很惊讶要离开学校，但我们还是被带走了。下午，社工打电话给爸爸，然后我们被寄养在家暴中心里面。后来听其他人讲，爸接完电话后，就去找朋友哭诉这件事情，凌晨左右，便写好遗书，说他对不起我们两个，说我们两个都很乖，可是现在连我们都要离开他了，他也不想再活下去，写好后便烧炭自杀。

爸是怎么被发现的呢？因为星期一我们住家暴中心嘛，可是没有衣服可换，我和妹妹骗社工说要出去买东西，但是偷偷跑回家拿衣服。回到家后，我发现有股很臭的味道，想说会不会是什么东西放到臭掉。去厨房闻，可是味道不是从哪里来的，后来发现是从爸的房门里传出来的。爸的门反锁了，我们进不去，后来是妹妹告诉她以前打工的老板——那个老板是警察，他帮忙我们回家看，才发现爸爸死了好几天了。我和妹妹觉得，如果不是那个同学爱乱说话，也不会发生今天这种事，所以过了几天我们回到学校，把那女生拖到国小去，每问一个问题她说不知道，就打她一巴掌。后来被学校发现，学校要双方家长来和解，最后对方家长说要把她转学，学校要我不能回来，并且不能把事情告诉任何人、任何老师。

然后我和妹妹在家暴中心住了两个礼拜左右。很奇怪，其他小孩都可以回去学校上课，我们却不行。然后其他小孩都可以用手机，我们也不行，说是要他们过滤、他们跟家长接触才可以。后来我们被规定不准回家，奇怪我爸都死了，为什么不能回家住？说都不准回去。社工要我们去住外婆家，然后安排妈妈把我们带回南部念书。我妹是很自责，当初她不要告诉导师就好了，就不会发生这样的事。我是自责说，为什么社工来带我们，我们没有说不，就傻傻地给她带走？

这件事情让我觉得，学校和社会局处理既粗糙又粗暴。只考虑通报系统，没考虑到所有当事人的感受，然后还要遮掩事实，想尽办法要学生不能对外接触、对外公开。

当天晚上我迟迟无法入眠，所以打电话给辅导组长，问她究竟怎么看这件事，学校以后可以多做什么。她对我相当地防卫，但也试图解释当时她的想法为何：

我觉得她爸应该为自己的生命负责任，他自己也有一些状况，吸毒什么的。他爸就是羞愧啊，通常被通报就会有这种情绪……那学校本来就有通报的义务，再怎么之前发生的事，知道后还是应该要通报……不准学生回学校，是因为那女生被打得很惨。以前妹妹就常欺负那个女生，怎么可以怪到她头上去……你有想过那女生的心情吗？打人、使用暴力本来就是不对的事情……至于学校通报出去，就是社工接手，那个社工也是蛮好的人，也没想到会发生这种事，那要社工再对学生的家里多做点什么，我觉得对他们要求太多了……我比较难过的是，小孩竟然对爸爸的死觉得没什么，我问她们、她们都是一副不在乎的样子……

本来是想跟组长从讨论这件事中，看学校之后的运作能不能有所改善和不同，但她越讲我就越火大。发生这样的事情竟然没有人需要负责，还把责任推卸给那父亲，我便把我父亲自杀后我们的心情告诉她，最后忍不住开始对她说：「你不觉得孩子觉得学校的老师是帮凶吗？所以她才不想跟你多讲些什么……」组长这时哭了，

还想再多跟我解释些什么……

这一年来，我们学校也来了个心理师⁵。有次专任辅导老师们聚会，讨论对学校辅导法的看法，提到跟心理师接触的经验。大伙儿觉得跟这心理师的合作有某种程度的困难。

每次来，他都西装笔挺地拿着黑色公事包走进我们辅导处。面带微笑是他的招牌动作。我们需要填写详细的学生资料给他阅览，如此才能将学生转介给他。当他从个谘室优雅地走出来后，便告诉我们该如何配合、要如何做，通常都是用一堆病理名词来说明学生的情况，然后提供有些可行、有些不可行的行动策略。如果你多问他关于学生的问题，他会从公事包里拿出光碟包、然后从光碟包里捡选光碟，将相关资料秀在电脑上，要你找时间自己去看。我们辅导老师有时会在办公室戏谑与调侃他的作法行不通，比如说，他要全班同学轮流去拥抱班上被排挤的同学，我们心想：如果每个人都可以抱他、那他就不用被排挤了。还有，他也会拿学术文章、甚至说英文给学生听，学生听得一愣一愣的，如果不遵照他建议栏上的话去做，他会脸色不悦地对辅导组长抱怨：为什么辅导老师没有根据我的建议往下做？

后来，辅导老师都不太想转介学生给他，因为谈了一学期，当他的钟点费没了，学生也被迫结案，但是状况还是没有多大的起色。有时候，导师和学生家长也会因为处理学生问题，被邀请来跟心理师谈，他们非常地焦虑，想说自己有毛病吧，所以才会越过辅导老师、然后要跟心理师聊。

「他是来赚钱的！」有时我们会这么想。因为第一次开个案研讨会，他喃喃地说一个小时一千六算是拗他来，平常在外的价码可不只这样，问他多少钱他也只是神秘地一笑。而他虽然秉持着价值中立的角色——也就是熟读《精神疾病诊断手册》和关系治疗的理论来协助学校，但仍然也逃脱不了「被使用」的命运。如有次我故意在个案研讨会上提出一个同性恋学生的个案，问他对于同性恋的看法以对抗学校行政系统对同性恋的污名化，「同性恋不是精神疾病」的说法从他嘴里非常顺地溜了出来，我也达到了我的目的。另有一次，主任利用提

⁵ 为前文中所提及的那名学校心理师。

个案的形式，将一个他觉得很困扰的家长提出，他马上就说那是个「心理不健康」的家长，达到了主任不想处理那家长问题、甚至用病名来诠释家长对学校不满的举动。谁是个案、被如何诠释、论述被如何使用，这已经超出了心理师「价值中立」的「那套语言」之外，对个案的社会责任也随之抛诸在那类似医生的白袍之外。

那没有机会穿上白袍的辅导老师呢？在专业分工越来越精细化、我们的工作位置也越来越模糊了……

通报系统

然通报不仅止于是性侵害和家暴案件，其中「高风险家庭」成为社福界的名词新宠。何谓高风险家庭？举凡儿童、青少年的家庭无法提供所谓「正常」养育功能的皆为高风险家庭。高风险因子又包含经济困难、不当养育、婚姻破裂、或家庭内有酗酒、毒瘾、罹患精神疾病或有自杀倾向或纪录的家人，而主承办高风险家庭救援服务业务的，是国内的儿童福利联盟。2005年3月14日《联合报》某版标题：〈高风险家庭，四分之一孩子没钱看病〉。阅读完整篇报导，你会发现它是透过问题化某些家庭，以行部份资源分配之实。（可能花的是政府对人民的公关费用，是预算中的零头吧，这纯粹是我的臆测。但儿童福利联盟近日又发起「没你救不行——防止儿童受虐募款」，预计筹募一千万来建设儿童少年安全防护站。我只能说，羊毛出在羊身上。）

以我本身的家庭状况来看，几乎都符合高风险的标准，我认为非常地可笑，毕竟我们家也是这样一路走来，并没有因为不获得救援服务的通报而垮掉。这问题化的过程，是将家庭内部的动力细致地切割成不符合「正常」（normal）家庭的项目，以突显孩子在这

不利环境中的弱势及等待救援。家长成为「不适任」或「缺位」的照顾者，正在不断地进行「儿虐」；儿福联盟则扮演富有的、有能的救助者。其中我最痛恨它将自杀问题化，没有回到社会脉络来看自杀是怎么回事，却将自杀本身（*itself*）罪恶化，这真是莫须有的污名啊！

《联合报》文中提及「二月开学后通报不断涌进，量多到难以处理」，显示学校行政是通报的集中窗口。到底学校碰到了何种困境，以至于要用国家或民间机构介入的方式来协助学生呢？是看到校园内学生贫富日渐差异、家长生活日益陷入困境，也觉得自己没有资源、束手无策吗？校园内的老师恐怕也清楚，不应任意将孩子或其家庭贴上标签，但除了自掏腰包，有时真得玩两手，让学生上了某个位置来获取资源。

学校老师要跟着学生到校外开始跟社福机构打交道，开始懂各种社福法规，才能握有协助学生的权力，但这仍不抵政府社福政策的善变和虚偽。如从2005年起，低收入户的经费核发标准又提高了，以致于学生家长领取不到补助，眼见家庭又要陷入困境当中。高风险家庭这个说法的最大盲点在于：把家庭视为社会单位，却又个别化家庭为社会问题之所在，这是再多的补助也无法填塞的对家庭的集体迫害。这种利用对人民略施小惠的政治伎俩（尤其假儿童保护的名义来做政治美容，这恐怕是近代社会的一种趋势）是很糟糕却不易被看穿的，因为下游的基层实务工作者每日昏天暗地的接受手上的案子便已焦头烂额，哪有余力进行政策面的剖析和综观政治利益输送的全貌？

写到这里，我突然又觉得专业的分工搞不好又是政府分化人民团结的最佳武器，因为学理的论述差异正可被政客和有心人士拿来

利用和操纵。如大学辅导和社工训练的养成差异、心理师和辅导员养成的差异……大学里和社会相关的科系和教授们到底在扮演什么样的角色？有种学术假清廉的感受，似乎他们可以轻易地置身于事外（outside）。配合政策演出，是他们学术生涯最好的保护色。当然我无意抨击试着负起社会责任的学院老师们。

对于「通报」议题，我的困境是资讯和经验严重地不足。我的工作位置（变动、代课）一直使我没有机会成为直接的通报者、接触社福机构的接洽者，只有和学校辅导组长为了学生吵架的份儿，而目前的学校因属升学学校，故也无耳闻性侵害案件被通报的案子。单就上面讲到的父亲因通报而自杀事件，我觉得我可以分享我的看法。

我问过一些社工，他们认为这可能只是特例。但我要说的是，它不是特例，而且是社工界和学校要正视的严肃议题。有些社工也认为该名社工和老师处理得过于粗糙才导致惨剧的发生，但我也要说明，他们的粗糙却是在合法边界内的、于理有据的。再有类似的情况发生，如果一样只能说处理过于粗糙，那么谁又该面对法对于家的强行介入所造成的伤害（damage）？所以，赋予这样的事件一个社会意义，是重要的、且刻不容缓的，不要让技术性的是否精细来模糊或稀释掉耳闻后的愤怒，把问题简化成是基层工作者的能力问题，今日，我们要讨论的是个公共议题。

日后的我不断地回想，至今留在我心底那种挥之不去的难受是什么，每当想起整件事，我都有股冲动，想狠狠地殴打我的组长和该名家暴社工员，还有撕烂该死的通报单。上礼拜，事件中的女学生打电话给我，想约我出来聊聊。自从父亲往生后，她被母亲接往高雄住，但又独自北上念美容美发的建教合作班，为了与我见面，

她特地排休来找我。时间的匆忙，我无法跟她细谈，只觉得她看着我的神情有些激动和落寞，那是脸上的浓妆艳抹所遮盖不住的。我们约在她穿耳洞的店里，看着老板娘在她耳骨上打上第五个洞，再陪着她挑选着舌环。她还带来一个她的女同学兼好友，显示她并不孤单，淡淡地说她跟男友又分手的事实，还面对着朋友说我有写她的事情她很感动，她要我再寄给她一份。短暂的相遇，于是我又跟她约了下次见面的机会。

我知道，她不想再见到家里的人，虽然她没说。依着她的个性，竟然选择在台北住在宿舍里，而只接受母亲零用钱的照顾。她还记得我文章内把她隐形眼镜的颜色写错了。「我是戴灰色的，你写蓝色的！」她半开完笑地跟我说。但是，我记得，她在网咖里阅读我在线上上传给她的文章时，顾不得旁人眼光，就在网咖里哭了起来。我知道她和妹妹在家里是抬不起头了，尤其是他父亲那里的家属。指控是随着上一个指控而来的，是一种无解的传染病。法律此时没有成为她的肩膀，却是一种刺痛的重担。

我知道我的组长当时并没有意识到事情会走到如此的地步，即使她之前已经通报了几个学生，引来的也是家长在办公室里的哭闹声。她没有料到，她这次负责通报的是一个没有任何依靠的身障父亲（因车祸而跛脚、失去工作能力），而她负责要保护的，是这父亲唯一的情感支持，也就是这两个女儿。通报的刀口在于，受害者／保护、加害者／惩罚的二元论述，它透过法律形成无限上纲的准则，准则即是权力。很多人也许认为，通报后还是会有很多处置和议论的弹性空间，但别忘了，一旦你通报，就是反映出你可能在怎么思考这件事，而思考本身就即具有杀伤力，更别说之后满坑满谷地处置。

家在通报之初，是无权（powerless）过问任何事的，因为它本身在被质疑的括号之内。组长怎么也没想到，她的工作执行（上网通报），和家有着不一样的立场、甚至是冲突、价值异位的立场。家，退为通报的背景，性别正义的政治正确是主体，身障的失业父亲也顿时成为随时会向女儿伸出魔爪的乱伦之狼。

你可以说：「谁知道呢？」本来通报这件事就意味着通不通报都有风险，当你没有为当事人正确评估时，当然你就得负起全部的责任。整件事的复杂度在于，它某种程度也反映了校园对于性倾向的议题，总是站在接近政治正确的那一方。当时，是妹妹的同学跟她不合，所以她跑去跟某位妹妹很喜欢的男老师说妹妹的性关系很乱，男老师告诉妹妹的导师要多注意妹妹，导师追问妹妹，妹妹不小心将爸爸过去曾对她们小学时做过的事循着导师的问话而说了出来，导师便将事情告诉了组长。

这也就是说，校园自行产出了内部的「前（pre-）通报系统」，是为了免除自身对性的责任，可以说是一种失焦性的生存策略。亦即，在面对国中生「性行为」时，男／女教师因着无法面对社会对自己身的性道德束缚，而将性道德透过教师的「伪专业判断」面貌、进行内部转介系统来施压在一个号称为「学生」的客体身上。

换言之，「男」教师认为自己「不适合」和「女」学生做第一线「性」的沟通（不论是对其爱慕的女学生、或是被转述的女学生），他于是撇除自身是进行性教育工作者的角色，而将片段被告知的讯息pass给导师。而这位「男」导师又认为此事涉及乱伦（incest）——一种男性长辈对年轻晚辈的近亲身体触碰，一个向来被复盖在主流的「同辈」现代婚姻制度底下的议题——「他」自认无能「协助」孩子处理这么复杂的「伤痛」，于是又转介给辅导组长。男

性教师于是因着社会对自身男性和男教师的期许，自行割裂了对学生谈「性」和「情感」的教育可能性。

我并非在论述男性教师的问题，而是试着回头检视这校园内部的前通报系统是如何、又怎么在运作的，以至于透过中间的层层描述（to describe），最后会具体地将学生送至辅导室内，交由号称有专业的辅导老师进行处理。当然，你可以说女性教师更有可能因为对男性的仇视而更快速地通报孩子至辅导室，或者说，任何男女老少听到这样的事都有可能担心孩子本身的安危，认为她将来可能有再被父亲侵犯的风险（risk）。如今的问题可能需要问的是：这样从没碰过却快速引发的道德恐慌感，究竟从何而来？

当然，这是一个重要的议题，但让我把故事先告一个段落。面对当年小学六年级所发生的事件，需要在国中接受处置和通报吗？这其中的判断是什么？在组长的认知范畴内，她认为不论是在何时发生，只要「疑似」，皆需要通报至地方的家暴暨性侵害防治中心。「学校本来就有通报的义务，再怎么之前发生的事，知道后还是应该要通报。」这是我事后得到的她的回应，好像我预设了通报后就一定会有损于学生的利益，甚至会发生家庭的崩解。

有些老师和社工站在反对我的立场，认为我不需要把社工对立面成彼端（the other side），因为有许多社工也是在接获通报案子后积极处理学生的问题。我需要在此表态，我并非挑战或质疑社工的专业，我不信任的（untrust），是社工背后更巨大的儿童福利主流叙事，而非个别基层社工或辅导老师进行专业判断与协助个案的能力。所以，对我而言，更精确的问题是：为何我们要相信通报系统能带给学生、甚或学生的家庭更好的生活？相信（trust）这件事本身是怎么发生的？如果选择不相信，为何助人者本身需要受到处罚？

从民国89年起，在北县地方教育局的电子公文系统，我们不断地看到这样的公文：重申「各校应遵守家庭暴力防治法、性侵害犯罪防治法施行细则、儿童及少年性交易防制条例及儿童及少年福利法等相关规定，善尽通报之责，以保护受害人之权益。」若然不从，公文的第五项便提出处分要点：「各校教育人员若未善尽通报之责，依法应处新台币六仟元以上三万元以下罚鍰（家庭暴力防治法第五十一条、儿童及少年性交易防制条例第三十六条、儿童及少年福利法第六十一条），并追究相关失职人员之行政责任。」

95年3月25日《国语日报》焦点新闻即报导，台中县某国小因学校并未通报疑似被家暴的学童而被开罚的案例。通报透过校园行政的公文系统在制造学校行政人员可能「责任疏失」的「道德恐慌」，且还有实际案例透过传媒来恫吓老师们，如该篇报导所说的：「家扶基金会社会资源处主任陈美君表示，发现受虐个案而放任不管，反而可能延误救援的时机。」于是担任行政角色的老师在24小时通报压力、行政责任疏失和被不通报即是遮掩事实（甚或性道德有问题）可能污名的三面骑墙下，她选择了「口头上确认有被父亲强迫发生关系」后，通报了学生。

所以，「相信」的背后就是不断地被洗脑（brainwash）的过程；公文、研习、调查员培训等不断地个别刺穿（impale）老师的教育立场，甚且学生透过课本（健康教育课、社会课、辅导活动课）和传媒（报纸、电视新闻）也习得了通报方式：有些时候，我们甚至得应付家暴中心打来询问学生直接打113通报的相关事宜。

如果换种角度来切入113通报，从内政部发行的《社区发展季刊》第112期，吴敏欣的一文〈通报专线服务模式之探讨〉来看，你会发现除了下午五点前的来电者是被转接到当地的家暴中心，假日及

夜间、甚至手机来电都是被「台湾世界展望会」的社工员所接听。也就是说，政府以公办民营方式委托世望会承接通报工程。吴文写道：「……政府建立社会的合法架构来规范社会与经济生活，由他们提供资金来支付服务，这些服务由私部门生产。」

「世界展望会」在其网站上号称自己是个「一个国际性的基督教人道救援机构」，该组织认为它积极从事儿童少年保护倡导工作，承揽相当多的政府案子。当然，继续深究该组织和政府的关系，有助于老师们了解儿福体系的权力运作模式，但我更想要强调的重点是：政府在社会福利投注的态度上面，基本上是漠视其存在的，但是它欲利用强大的法律来号召人民在性方面的道德自律，从而镇压人民对抗其权威的可能性。吴文中提出，113专线社工碰到跟辅导老师一样人力不足与时间压力的问题：「23名社工员（世望会）看似是人数相当庞大，但提供服务之时仍显得不足够，因为每日电话量相当高，每位社工员服务当下不仅需要进行谘询或会谈，还得完成电脑个案纪录，同时依个案状况不同还得进行警政与社政单位人员的协商、联系，因此工作的步调是相当快速又紧张。」

回到我的问题本身，为何我们要相信通报系统能带给学生、甚或给予学生的家庭更好的生活？在我的学生父亲被通报烧炭自杀身亡之后，我和我的同事们对于通报选择质疑和不信任的立场。为什么？

有些老师和社工认为通报是让国家资源进入家庭的一种方式，24小时之内是为了维护「人身安全」。通报是「资源整合」的好方法，难道单一案例真能辩驳整个通报系统运作的功效吗？我的想法是：24小时是救援也是对助人工作者专业辨识的压迫；通报是假资源整合之名，行快速污名化家庭之实。24小时，便利的科技理性，真

有办法「整合资源」对家庭提供长期性的协助吗？我看到的，却是因为这样的便利性（convenience），而让性侵或家暴等污名化的指责更快速地（fast）落入措手不及的家庭之中。

我的学生对我说：

星期五妹被逼问出来后，辅导组长找我下去谈，跟我们说会通报这样，然后礼拜一早上，社工跑到学校来跟我们谈了一节课的话，结果就把我们带走了，我很自责，那时为什么我没有说不要跟他走？我和妹妹都很惊讶要离开学校，但我们还是被带走了。下午，社工打电话给爸爸，然后我们被寄养在家暴中心里面。后来听其他人讲，爸接完电话后，就去找朋友哭诉这件事情，凌晨左右，便写好遗书，说他对不起我们两个，说我们两个都很乖，可是现在连我们都要离开他了，他也不想再活下去，写好后便烧炭自杀。

星期五，透过电脑网路出去的性侵害通报表，星期一，社工出现在校园内带走学生，下午，一通电话的告知，促成了一条命的消殒、一个家庭的消失。电脑、网路、电话，科技理性的便利求助系统，成了快速的家庭断头台（guillotine），而电话的那头却是人力不足的家暴中心和世望会社工。

于是身为辅导老师，我们的要求是：

- 1、拒绝用压迫的时间、压迫的道德禁欲观点来压迫老师对学生情形进行「去生活情境脉络」式的理解。
- 2、拒绝用窄化的被害人／加害者角色来污名学生和家庭成员。
- 3、抵制用罚则化来处分可能有真正道德良知和专业考量的老师。

也许，任何人如果是我的组长或该名社工都有可能做出那样的决定。这种情境，好像柯伯格的道德两难情境，在执行者无意识的情况下，都有可能犯下对乱伦的污名，以及把阶级问题错当性别问

题看待的可能。所以，我修正的我的想法，我认为组长和社工的确处置不当，但更可怕的，是后面的主流的性别意识型态。

在会议场合中的所谓国家女性主义者总是说，是我们这些基层的训练不够，都是我们的错……怎么可以不照顾到人的需要之类的。我们成了一群无知的执行者，我们的专业素养不够。但是，人是谁杀的？在她们的诠释里，是我们的无知杀的。我对这样的回应深感气愤。难道，她们不需要为自己的通报政策负责任吗？单方面简化的保护女性，处罚男性，绝对是正义的伸张吗？

畏之转化／欲之更新： 我的性助人实践路径

渡小悦

我的青春期勃发在1990年代，我的身分认同也是在这段时间伴随台湾同志运动一同被召唤，镶嵌进称之为「同志」的主体。处在这个时空位置，我真实经验同志与相关议题在台湾的被对待方式如何自「猥亵不堪」到「政治正确」：压迫好像不见了，但我老觉得有些事情不太对劲，同性恋似乎越来越不是问题，但是，仅限于「某种」同性恋。

拥抱已然政治正确的同志身分，却同时带来与之格格不入的违和感——我的经验和欲望如影随行、在身骚动，躁动的情绪无以名状也无能指认来源，更找不到位置摆放。直到我在几个社会现场的性助人实作展开，此一莫名情绪的扭结包裹才得以被拆解¹：「我在什么实践场，与什么样的他者相遇，如何相互映照、指认出关于性

¹ 「当难以言说之生命抵制性自主的形构历程与表现样态逐渐出土之际，原本被打结成块或封存压扭的、对自己、对自己之内的他人、对自己与他人关系作用的记忆一片片的浮显，生存适应的『情绪』，在重返时空脉络的再现过程里，开始朝向对自己与他者的生命情感转化开展；这就是欲望更新或复苏的历程。」（夏林清，〈在地人形：政治历史皱折中的心理教育工作者〉，《应用心理研究》第31期，2006年，页201-239。）

的恐惧、羞愧与恶心，还能够不落入个人化的处理，而是有一种政治性的理解与对待」——这是我摸索的「性助人」路径，也是这篇文章往下要描述的。

性洁净的社会推进

2003年，一连串的社会事件冒现，我开始明确感受到有一股建立在原有的性污名结构上、禁制性的力道在往前推进：

- 4月，中国时报记者报导中央大学性／别研究室性解放研究网页含有人兽交图片，沸沸扬扬直到6月，十几个保守团体同立委按铃申告，以公然散布猥亵品告发研究室的何春蕤教授。
- 8月，基隆刑事组以查扣相关猥亵刊物为由，进入台湾第一家同志书店晶晶书库，带走500多本已封胶套、并贴有分级警告标语之男体杂志，隔年1月，基隆地检署侦结，依妨害风化罪嫌起诉负责人赖正哲。

性解放研究网页与男体杂志，这些我以为极其重要且「正常」的情欲资源，竟成为被查禁的猥亵之物。整个下半年，我持续活在愤怒与错愕之中：愤怒是因着舆论和媒体的说法，错愕则是看见上场对付猥亵的庞大国家机器；情势荒谬到令我感到超现实。

对我而言的最后一击，也是在情感上最为靠近的，是那个2004年1月农历新年的男同志轰趴（home party）事件；农安街的同志摇头派对成为那年家家户户的年夜饭配菜。作为男同志，过年关已是艰难，总要微笑应付亲戚婆妈对「女朋友」的关心打探，那一年更加令我尴尬的是，还要观赏一群穿着内裤的男同性恋被迫抱头蹲在

地上，背景是「满地保险套和卫生纸、腥膻令员警作呕」²的公寓。而我，也彷彿同时被剥光、被一同凝视观看。

农历新年缺乏新闻事件，连续三四天，轰趴都成为媒体注目的焦点——男同志、杂交、摇头丸、梅毒、爱滋——每天都有新的事实被报导，新的数据被公布，被迫羞愧的早已不只是農安趴的93人。在這齣檢警衛三方聯手上演的劇碼中，同志面對世界的理直氣壯變成了啞口無言，我們一同被迫沉默，不知如何反應而羞愧。原以為抱頭蜷縮在暗處，早已不是現代標榜陽光健康的同性戀應有的姿態。原來，即便我們能走上臺北大街遊行喧囂，仍然隨時可能被壓下頭，蹲在地上裸身、示眾。原來，我們掙來的「被接受」，是一種沒有性欲的同性戀形象，或是一對一忠貞純愛的香草同性戀關係。原來，政治正確的「同志」已經變成一種抽空的、議題式的符號，而不是有血有肉有身體的存在。於是，當同志遇見「壞的性」——用藥的（搖頭丸）、有性病的（梅毒愛滋）、非一對一關係的（雜交派對）性，依舊是萬劫不復、難以翻身。

1990年代有一种真空干净的同性恋论述——同性恋除了喜欢的对象是同性之外，其他都和异性恋「一模一樣」。为了抵制娘娘腔、性滥交、爱滋病的指控，长出一种有力道的同志主体，这样的说法在当年是必要的，但是现在，干净同性恋已挣来的生存空间，却不愿意分给「肮脏」同性恋。农安趴的羞愧也挑动了同志社群内部原先就隐然存在，对于性道德的立场歧见——出现越来越多不淫乱、不跑趴场、干净无病的同性恋自我宣示，试着与肮脏者划清界线。

² 此处的作呕感，显然不是轰趴现场真的有让人无法忍受的恶心气味，而是反映了保险套和卫生纸所代表的性——使用药物的、集体的、男性间的性——是如此猥亵的性，让警员感到恶心。

仿佛有一种与性相关的洁净／肮脏区隔机制，不断复制自身，使被标定肮脏者羞愧、自以为洁净者感到恶心、担心被污染者陷入焦虑。同性恋曾经是猥亵的，足以引动真实而强烈的羞愧、恶心、焦虑。如今，自我洁净的同志已不再猥亵，但区分洁净／肮脏的排除机制仍在，仍有污秽群体被标定出来、被另眼相待。

猥亵／畏亵的作用力

我在本文以「猥亵主体」来指称这些坏的性主体，不只是因为上述事件涉及到「何谓猥亵」的法律论辩，而是穷究「猥亵」这个词的意涵，其实早已设定一种区隔机制和一组复合的情感反应³。

1996年，大法官释字407号解释定义「猥亵出版品」，是指「一切在客观上，足以刺激或满足性欲，并引起普通一般人羞耻或厌恶感而侵害性的道德感情，有碍于社会风化之出版品。」这个定义太过模糊，是否猥亵的认定也就流于自由心证，通常是以主流（其实是法官）的性道德为认定标准，压迫了性边缘族群。上述晶晶书库的事件，负责人被依妨害风化罪嫌起诉，正是因为让男同志兴奋心动的杂志，却被认定为「引起普通一般人羞耻或厌恶感」。2006年10月26日，针对此案大法官作出释字617号解释，明确定义了猥亵出版品包括两类，第一类是「含有暴力、性虐待或人兽性交等无艺术性、医学性或教育价值」的猥亵资讯或物品；第二类是「客观上足以刺激或满足性欲，而令一般人感觉不堪呈现于众或不能忍受而排拒

³ 1973年美国首席大法官Warren Burger写到，猥亵的定义必须与恶心和反感有关，而且这些反应是要在「适用当代社会标准的平均人（average man）」身上引发。（转述自Martha C. Nussbaum的著作《逃避人性：恶心、羞耻与法律》，*Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law* (Princeton: Princeton UP, 2004)）

」的猥亵言论或资讯。「同志」看起来是安全了，但我一点也开心不起来，因为接着遭殃的会是「暴力」、「性虐待」和「人兽交」。

根本的问题并没有被解决，不论是「引起一般人羞耻或厌恶感」、「有碍于社会风化」或是「令一般人感觉不堪呈现于众」，猥亵的认定方式都预设了一群想像中的「一般人」，依此来定义猥亵之物，即会使得一般人感到「羞耻」、「厌恶」与「不堪」的事物。于是，一般人的「性不适」，成为猥亵侵犯性道德情操的证据，据此需要设计社会机制禁绝猥亵，以维护性的善良风俗。「猥亵」，就成为一种能扩散感染人的秽物，倾向被排除，以保持整体的纯净。被标定为「猥亵」的主体，就是某一些在社会群体中被标定、辨识，被投射以恐惧的污秽群体，通过法规、文化、科学论述的作用，被驱逐、隔离、矫正。

猥亵所引发的复合情感反应，也是猥亵的「罪证」，在本文中被我称之为「畏亵」。畏亵，是针对自身被标定成猥亵主体或是可能被猥亵污染所做出的情感反应，体现在极力划清洁净／肮脏的界线、对界线外猥亵物的排除，以及对越界行为可能招致污染的焦虑。

在本文中，我将集中讨论畏亵里的恐惧、恶心和羞愧这三种情感。我将说明，畏亵并非理所当然的情感，而是与主体在干净／肮脏、好性／坏性的阶层结构中的位置相关，因此不能被个人化看待，而需要对畏亵的历史脉络与发展的社会条件做出分析。此外，我也将论证，简单的区隔、禁绝、扑杀猥亵，并没有办法处理个体（与社会群体）的畏亵情感，只有返身回观、承认并亲近自己身上的猥亵，也才能不再重复投射出自己的恐惧、恶心和羞愧，而能够对被标定为猥亵的他者有一种情感连通的能力，如此才是面对畏亵的適切对待方式——即本文所称「畏之转化／欲之更新」。

恐爱焦虑：畏裹显形

紧抓着我对农安队事件的愤怒，从2004年暑假开始，我有意识的选择以实习生与兼职工作者的身分，进入几个爱滋NGO现场，试着做些什么。初进入爱滋领域，接触最多的倒不是爱滋感染者，而是在电话中、网路留言板上排山倒海而来的「恐爱症」患者。恐爱症是个大陆词，大抵上是泛指「非理性怀疑自己感染爱滋」的症状，在这里，我要借用这个词，以「恐爱主体」称呼这些人，并以「恐爱焦虑」指称此一集体的、非理性对感染爱滋病毒的焦虑想像。

恐爱主体在台湾落在一个三不管地带。做直接服务的爱滋机构忙着处理感染者，非感染者就不在其业务范围内；做间接服务的机构主要是做卫教宣导，那些制式的知识内容通常没办法减缓（有时反而会激起）恐爱焦虑。然而，不论是官方或是民间的爱滋组织，一定会遇到这群疯狂怀疑自己感染爱滋的人，若真是被纠缠没办法，在专业分工的版图中，这些人下一步就会被送进精神科，让医师们去伤脑筋。我认为，恐爱症在台湾并没有被好好对待——台湾甚至没有恐爱症这个词，在历史中积淀而成、庞大且复杂的恐爱焦虑，被简化称为虑病症、精神官能症或是强迫症。一般精神医疗的药物或是谈话治疗并没有办法处理「爱滋」与「恐爱主体」在台湾脉络中的相互发展关系。

我对于恐爱症的分析，将聚焦于在台湾流传的「爱滋都市传说」(urban legends about Aids)，并以实务上我所接触的恐爱主体来论证爱滋都市传说如何在哪些特定主体身上发生作用，也就是将恐爱症从一种个人的精神症状拆解组合成一结构性的「畏裹」来理解。

爱滋都市传说的今昔对照

我最早在台湾听过的爱滋都市传说大约是15年前。故事大抵是这样展开的：

有一个台湾女生到法国旅游，在浪漫的巴黎街道，邂逅了一位高大俊俏的法国男性，两人在床上共度了一段美好的时光。直到假期结束，女方依依不舍即将回国，男方送给她一个包装精美的小盒子，吩咐她上了飞机再打开。结果打开里面是一个金棺材，棺材里面只放了一张纸，上面写着：「恭喜你，我有爱滋。」

都市传说是一种集体恐惧，反映了爱滋在台湾的发展。爱滋刚进到台湾，一开始是被当作「外国人」的病，恐爱焦虑就在这样的集体想像中衍生出传说文本。随着爱滋在台湾落地生根、枝繁叶茂，它不再是外国人的病（却仍是他的病），这个传说就慢慢退流行了。

大约在8年前（西元2000年）开始流行起来的是另一个故事：

一个17岁的少女，某一日与朋友一起去娜娜鬼屋玩，快到出口时，同学发现她被贴了一张小纸条，写着：「恭喜你得到爱滋病。」并且在手臂上发现一个小针孔（在另一个更像鬼屋的版本里，少女被不明物体刺到，同时墙壁传出诡异的声音说：「恭喜你得到爱滋病。」）。此少女后来经由医生证实感染爱滋，现在没去上学，都在医院做治疗，下半生就这样毁了。过了几个月，那间鬼屋也拆了，传说中，施工时发现地底埋着许多针孔……。

这个故事在当时（现在依旧）快速的在网路上被转寄。通常这个十七岁的少女会以我的同学的朋友的妹妹之姿出现以增加说服力，也反映了爱滋与俗民的认知距离更加靠近。娜娜鬼屋的传说版本不少，不管是「朋友的妹妹」、「鬼屋里的女性工作人员」或是「同

学」等受害者，最后都会有「医生证实」感染爱滋。和金棺材的传说相比，台湾日益普遍的爱滋检验（和科学知识），也成为焦虑故事的一部份，让这个传说更加煞有其事。虽然，事实上，台湾目前没有任何感染爱滋的案例被证实是经由针扎；理论上，要让够新鲜够大量的血，透过针尖刺进人的血管，在公众场合是相当困难的，但这个恐怖故事依旧流传至今，「受害者」越来越多。

我认为，娜娜鬼屋传说的生命力在于：猥亵主体不再是外国人，而是以一个可以任意变形、无所不在的隐喻（鬼）出现，在暗处伺机而动。于是每场同性恋轰趴、每处有吸毒者和游民聚集的公园……在报导中都像极了娜娜鬼屋：恐怖、肮脏、又危险，容易被感染爱滋（但在鬼屋外的观看者也倍感刺激）。

Susan Sontag在《爱滋及其隐喻》（*AIDS And Its Metaphors*）里写道：「以性接触为传染途径的传染病，总引起『容易传染』的恐惧，和『在公共场合因非性交途径传染』的奇怪幻想。」她提供了梅毒在美国所激起的种种幻想及其影响——梅毒被想像会（由脏者）传染给无辜／干净者。这个「发现」促使海军军舰去除门把并安装旋转门，以及公共饮水机旁金属杯的消失，中产阶级的儿童还被告诫「要在屁股和公共马桶座圈间放入纸」。这些想像，和我经验中恐爱主体的焦虑内容相去不远：门把、饮水机、厕所……故事情节也差不多，只不过主角从梅毒换成了爱滋。如此，恐爱焦虑就不能被视为「个人」的心理问题，它是在历史中反复变形作用的一种社会—心理机制。即便我与大部分的来电谘询者都清楚知道在他们的故事中要被传染爱滋是不可能的，但仍然彷彿有一物隔空笼罩着这些人，迫使意欲干净者异口同声的述说相似的恐惧幻想。

畏褻主体与性阶层

我们知道有一种区隔的机制在作用，那我就要继续问，此一机制在什么样的人身上产生作用？又造成什么效果？在台湾的爱滋都市传说里，主角多半是年轻女性。毕竟，还有什么能比「良家妇女」这个主体位置更干净？「被动」而「天真」、「无辜」的年轻女子最适合当「受害者」。实务上，我发现良家妇女在台湾通常不会认为自己与爱滋有关，然而，良家妇女也比「淫乱的男同性恋」和「不知检点的异性恋坏男人」更无法接受自己感染爱滋的事实：常常看到已婚女性感染者极度的忧郁哀伤，或是疯狂愤怒追究其传染源，反而男同志虽然与爱滋的连结最紧，最常担心受怕，但在感染后的生活调适、自我接受，相较之下是容易得多。

除了偶尔受惊的良家妇女，恐爱主体的大宗仍然是「坏」男人。我忽然想起一个年轻的台湾国语腔调的男人，他打电话来强自镇定地询问：「几个礼拜前嫖妓之后，嘴巴有破洞、手会发抖、晚上开始睡不好...现在则是很后悔，不敢跟女朋友做爱，怕害到对方。到底我有没有感染那个...？」而我只是在想，为什么娼妓比较脏，女朋友就不会是爱滋感染源？我慢慢发现，从来没有任何异性恋，因为与自己的女（男）朋友做爱，而激起任何的恐爱焦虑。毕竟，一对一的异性恋性关系，是最「干净」不过了。

恐爱焦虑的幻想，千篇一律需要有「猥亵行为」出现——对异性恋男人而言，最多就是去嫖妓（如果嫖到大陆或东南亚女性就更焦虑）；对同性恋男人来说，就是和陌生男人做爱。用Gayle Rubin的性阶层理论来分析就很清楚的看到，我所谓能激起恐爱焦虑的种种猥亵行为，其实就是性阶层外环「坏」的性，而男性间的性又比

一男一女更「坏」些，所以异性恋要到用金钱买的、可能是滥交的嫖妓才会焦虑，而男同志只要和一个陌生男人做爱就糟糕得足以担心感染了⁴。

我还记得有一个感染者朋友的故事。他刚发现感染爱滋，到感染科就诊，医师问诊劈头就说：「你是同性恋吗？」他否认。医师又继续追究：「那你是异性恋去嫖妓吗？」他仍然回答：「没有！」最后，医师直接表示：「不可能！除非你承认你是其中一种，否则我不会开药给你。」他愤而离去，不愿再找该医师就诊。妓女与男同志被同样想像成污秽的猥亵之物，因此有潜力可能是爱滋感染者；非但如此，如同娜娜鬼屋的鬼影一般，这些猥亵之物还是潜在的「散播」病毒者。

因此，恐爱焦虑就不是个人的问题；看似个人，但其实是针对某一种性（而且是坏性）作用。即便在个人层次使用治疗技巧成功消除了焦虑，这都只是在处理症状，而并没有对恐爱焦虑的结构性根源进行改变。如果处理恐爱主体的成功指标是让其非理性信念、情绪消除，再次相信自己并未感染，那就仍然只是在玩一种「确认是／否感染」的游戏，实质上是再次落入与巩固画出洁净／肮脏界线的二元结构——我认为，台湾与爱滋相关的性卫教、宣导、谘询、筛检等工作和相关公卫政策，都共构此一操作逻辑。从这个视框可以理解为什么这些恐爱主体的焦虑反反复复、无法「根治」，因为，只要某些性主体依旧猥亵，恐爱焦虑（畏亵）随时会卷土重来：每一次与外国人的、嫖妓的、男性间的性，都「污秽」得足以令人

⁴ 恐爱焦虑与性阶层的接合相当快速。随着摇头丸使用者的被污名化、成为新的猥亵之物，恐爱来电者的幻想也出现新的剧情——去pub跳舞的人自陈，觉得背部疑似有刺痛感，开始担心自己被针扎、感染爱滋。

惊恐害怕，而雪上加霜的是，所谓的防疫政策或是辅导治疗，正是构成与强化这些恐惧的结构根源。

压制、凝视、强迫羞愧

在台湾的历史脉络里，「男同性恋」与「爱滋感染者」两种主体的面貌越来越复杂，两者的关系也不再只有等号或是加乘，而存在着否认、割裂、尴尬、争执的张力空间。我在爱滋领域的实践也是在面对，我作为同志主体，在我身上存在的这一组我对爱滋焦虑、遗忘、分离、靠近的关系。

试图接近各种独特性癖主体⁵，则是出自我对于一种中产、干净、香草同志形象的抗拒。从2004年开始，我白天在爱滋机构工作，晚上则是待在「UT男同志聊天室」，透过网路开始认识／探究／介入独特性癖主体。我用一些暧昧的词汇，不直接表示窄化、明确的角色与玩法，意图吸引各种不同欲望主体的投射，让混杂的欲望与我接触。我原先想从这些网友身上探究，是否他们有「因欲望而受苦」的经验——我这样的提问方向仍然是「回观内在的、对自己的欲望无法接受」的想像（也就是「性倾向认同与否」的传统想像）。然而，真实在关系中出现的痛苦故事都是猥亵主体实在进入某种机制内被「处理」时的羞愧；是在进行猥亵活动中，意外、运气不佳的，从私领域被拖出，卷进一串被窥看、处理、惩罚的自动化机制中。

不论是用药物的性、曝露的性、未成年的性或是其他猥亵，都

⁵ 独特性癖这个词汇被提出来有其特定的脉络，请参考甯应斌〈独特性癖与社会建构：迈向一个性解放的新理论〉一文。

有相应的法令设计，对猥亵主体进行处理，在我的实践位置上首当其冲的，就是直接与他们被处理过后的否认——恐惧——羞愧接触。这些人的复杂脸孔，令我难忘。

我被你看，所以我猥亵了你

我在SM交友留言板看到小白（化名）的征友启事，吸引我的是他的年轻（15岁）。由于社会条件不同，目前也慢慢看到一些国中（甚至国小）的「同志」，但说到「SMer」（SM实践者），要在这个年纪有这种认同与行动，其实并不多见，我想知道他的动能、他怎么探索自己到这个位置，就加了msn跟他聊起天来。然而，对话一开始就是充满紧张，才几句话，我的焦虑就扑上来，整个僵住。我发现，不能使用跟其他网友聊天的方式去谈他的欲望——所有的词汇都不能用，除非我能发明完全「无性」的说话方式，否则我就在法律上「猥亵」了他，一个需要「被保护」的「儿童」⁶。

或许是我的焦虑和僵硬反应，小白反而问我：「你是警察吗？」我心想：「我都还想问你是不是警察，你竟然还反问我！」我真的花了一番力气，从他的文字细微处辨识这个人，确认与他给我的个人资料若合符节，才相信他真的是那个15岁男孩。我按捺住焦虑和好奇，探询他为何突兀的这样问我，他才讲到前几年曾经被警察抓过的故事：

⁶ 《儿童及少年福利法》第三十条，「任何人对于儿童及少年不得有下列行为……十二、违反媒体分级办法，对儿童及少年提供或播送有害其身心发展之出版品、图画、录影带、影片、光碟、电子讯号、网际网路或其他物品。」罚则显然也是以羞愧作为惩罚之一：「新台币三万元以上十五万元以下罚鍰，并公告其姓名」。未满16岁的小白虽然早已积极探索实践他的性，在法律上却仍然是视为需要「被保护」的「儿童」。

小白在UT男同志聊天室问有没有网友想看他打手枪，他提供自己的msn帐号，让有意愿的人加入，然后开视讯表演给他们看⁷，没想到警察也混在里面一起观赏。小白的下场是，警察调出他整套聊天室、msn、即时通⁸等对话纪录，打电话给他父母，因其散布、播送猥亵影像⁹，请他到警局说明。讽刺的是，如果小白不是一对多的表演，而是一次一次的询问、分别开视讯，那就是一对一演出，就不构成「散布」，因为这就是私下两人的行为。这种公与私的认定在这故事里，更加显出荒谬。

听完这故事，我才理解为什么小白的征友启示贴出不到一天，跟我开始聊天之后，小白就很快把它删除了；我才知道他问我不是警察，是惊弓之鸟的谨慎。猥亵讯息只能偷偷传递，多留一刻都有被看见、被追踪抓出的风险。

听小白娓娓道来，我先是想起自己的国中，模模糊糊的郁闷，当时也没有网路，只知道很喜欢看男生打篮球，又不敢明目张胆的看。这个年代的青少年好像是资源变多了，可是空间真的比较大吗？想到警察的持续监视，小白家人的破口大骂、神经质的怀疑他有爱滋，我钦佩又怜惜的想：「为什么要惩罚这样一个小孩？他那么努力要让自己的欲望长出来，到底谁『受害』了？除了强制被迫羞愧而惊恐，整个过程又『保护』了谁？」

小白跟我说他想找人骂他、透过用视讯命令他，我半开玩笑的问他，该不会是被警察骂之后反而爱上了那种感觉吧。不论如何，那次经验没有让小白却步，反而发展出想探索被羞辱而愉悦的欲望

⁷ 透过msn软体，再装上视讯摄影机、麦克风等硬体，可以即时一对一或一对多，传递现场的影音资讯。如果对方也有相同设备，就能「面对面」的直接说话聊天。

⁸ 由雅虎(yahoo)开发的即时通讯软体，与msn相似。

⁹ 和晶晶书库阿哲被起诉的理由一样，都是刑法235条。

，我认为那是他难得的厉害之处。讽刺的是，各种「保护」未成年青少年的法条，总是把青少年想像成无性或容易性偏差的主体，需要防止他们受到「伤害」。在这里，与小白的对话中，我经验到的是一个很有动能发展欲望、想和我进入猥亵关系的人，反而是我在我的恐惧想像中，闪闪躲躲，甚是狼狈。

凝视与遁逃

阿毛（化名）则并未进入警察—司法机制里被惩罚，而是启动了校园的辅导机制和卷入了网路、媒体既有的窥淫欲望。那羞愧是如此巨大，那一天我们在河堤旁，他还先买了啤酒壮胆，吞吞吐吐，后来是没有停的说了一整夜：

某一年的暑假，在空荡荡的学校里，阿毛把他一直想被绑的幻想付诸行动。夜晚他带着绳子在校园里找地方自缚，在绑缚中兴奋、自慰，然而，几次下来，随着他的技术越来越纯熟精进，有一次他将自己双手分开绑住，却构不到也解不开，就这样裸身在无人的宿舍房间里，陷入动弹不得的窘境。阿毛拉扯绳子很久无法解开，只好大声呼救，听到的同学找宿舍管理员一起进来，用打火机把绳子烧断，阿毛才因此脱困。

我有点好奇怎么把自己绑到解不开，阿毛也说不清楚。我想像那画面，如果事情到此为止，或许这个经验给阿毛的感受可以是混杂着性跨越的刺激、被（同学、管理员）观看的羞愧与快感；然而，管理员坚持他必须通报学校，而同学也开始上网讨论起这件事，凝视的层级与范围开始升高加剧，羞愧也越发沉重。网路上的热烈讨论引起媒体好奇，SNG车开进校园四处找人访问，阿毛说到这里

·幽幽的对我说：「我那个时候下定决心，如果我的名字上报，第二天我就自杀……怎么可能还活得下去？」

有趣的是，阿毛面对学校的询问、也为了要平息网路上的风波，他先是虚拟了一个「在校园遇到坏人被绑架」的故事应付赶到的教官，又在露出破绽后讲述另一个「跟网友性邀约然后被弃置」的故事。阿毛自己也不太清楚为什么在那种情况下他还不愿意说出实话，他说：「事情其实就是这么简单，我只有让你知道我也不知道，我就是没办法承认（是自己绑的），真的很难。」我则是认为，要将猥亵欲望推给坏人或他者，是容易的；阿毛要承认自缚，就等于是向大家宣布自己是主动且有「奇怪欲望」的人（而非受害者）。可见畏亵的羞愧作用力有多大，即便已经东窗事发、被拖出来、需要给一个解释，都仍是难以坦承自己的独特性癖。最后阿毛因为「损害校誉」被记过，由学校谘商师进行谈话辅导。

阿毛的故事，让我想到虐犬事件¹⁰。起初只是一件偷偷自爽却弄假成真的意外，事件却随着当事人的难以面对自己、旁人的热烈讨论、网路上匪夷所思的猜想、行政／司法人员的处理，还有媒体进入的窥淫而发酵。我用「滚雪球的凝视机制」来描述这个发展——在阿毛生的存处境中，不同层级对猥亵的「看」法，随事件发生的时序与被看的层级范围提高，这些看法一层一层的黏附在事件上，使之越发离奇，而失却原貌，看与被看者的畏亵——恶心、惊奇、恐惧——也一同加剧。

¹⁰ 2001年，廖姓电脑工程师与林姓大学生在拓峰网的另类聊天室，以「虐犬」和「奴隶」的呢称相约，调教过程中以捆绑加上塑胶袋罩住口鼻的方式，进行窒息式性交，最后未能及时解开塑胶袋，导致林姓大学生窒息死亡。

被看的羞愧／曝露的快感：向外抵制的可能

被扔进司法体系的机制，被视为犯罪者来处理，这当然是很真实的惩罚，但是，后续发酵的羞愧则延续了痛苦：每一次上网、每一次走在校园、每一次回家、每一次在街上看到警察、每一次看到新闻出现类似的报导……羞愧不断的被唤起，弥漫笼罩在他们的生活世界，一种散布在空间中360度无死角凝视的想像，让他们无所遁逃。

畏裹，是自己与自己，也是自己与他者，更是自己与世界的紧张关系；一如同志的暗柜、出柜与曝光等概念，这种紧张关系相当是视觉性的。「区隔」正是为了阻挡窥探、猎奇、谴责、恶心的目光。害怕自己的猥亵被自己、被他者、被世界看光，猥亵主体总要自问：「我如何被看？我如何不被看？我被如何看？我如何看自己？我又如何让自己被看……」这些问题也都是我作为同志主体曾经或是到现在仍然需要不断问自己的。我彷彿也被网友们感染了羞愧，一同低头，又像是重温了自己的恐惧。我把这些故事放在心上，不断的想。

然而，我使用「看／被看」的关系作为这些故事的轴线，除了确实贴近被压迫主体的主观感受之外，我还认为「被看」这个视觉隐喻，存在一种潜力，可提供（被压迫之外的）其他解读方式。对我来说，想像一个威权的凝视者，与之对抗，和想像凝视的目光无所不在、无处遁逃，同样都无法真实描述这些故事。书写这些网友的故事，分辨不同的自动化机制其中的作用层次，就看到主体能动的可能。这些故事里，都有遭遇到某种凝视机制、要求坦露的片段：小白要应付警察的询问、家人的责骂；阿毛要给学校、同学一个

交代。然而，在这些绝对不愉快的经验里，在看起来最被压制无能反抗的景况中，他们都使用了各自不同的能力，在坦露里选择性的「曝露」。这是猥亵主体在看与被看的紧张处境里磨练而成的能力。

问题就从「我如何被看」转换成「我如何曝露」：露不露点？露几吋？露给谁看？要挑逗的是什么（能造成什么作用）？使用「曝露」这个讲法，是要重新看见主体的能动，试图从无尽的向内自我挤压中，找到一种向外观看／抵制的可能。在「被看－羞愧」的隐喻里，羞愧是一种极度向内压制的痛苦状态，是与世界隔绝的，隔绝本身就隐然带有阻挡他者窥伺的意图。在「曝露－羞愧」的隐喻里，「羞愧」其实是主体与他者目光暗含的各种情感所共构而成。

记得十多年前，家父嫌我男子气概不足，曾命令我只穿一条白色三角内裤，走到巷口杂货店去买烟，作为阳刚的「锻炼」。熟识的杂货店男老板以一种混杂着吃惊又带着笑意的目光看着我，没多说什么，我则是害羞低头。现在回想起来，命令只穿内裤去买主人要用的东西，借此造成奴的羞愧，是常见的SM玩法；只不过，在更早之前的台湾、或是非都会地区，或许穿一条内裤在街上晃来晃去，是不足为奇，更不可能引发羞愧，成为调教。如今，干净明亮的便利商店取代了杂货店，摄影机的监视目光更是散布在大街小巷，都市里的可曝露空间越来越少了，也只有在这个意图洁净公领域、排拒裸露、充满（色欲化）凝视的现代社会里，曝露行为才能产生羞愧。将「羞愧作为一种调教」，拿来耍弄「羞愧作为一种处罚」，就能将羞愧放置成为看与被看的共构产物。

于是，猥亵主体身上的羞愧情感是重要的，因为羞愧之所在，即为凝视之所在，当他们意识到正是因为他者的窥淫使自己羞愧，羞愧就不再是「自己的」，就可能从自溺自伤的抑郁状态中释放，不

再「见不得人」。回到猥亵的旧定义：「……引起普通一般人羞耻或厌恶感而侵害性的道德感情」，就能理解在「曝露—羞愧」的隐喻中，感到「羞耻」的，其实是旁观的「一般人」。正是因为这些一般人无法处理被猥亵「侵害」所产生的羞耻感，才会出现「你真不知羞耻」、「我为你感到羞耻」等说法，并强迫猥亵主体应该低头，感到羞愧。被强迫羞愧的猥亵主体，自然可以据此提出索求，要求「一般人」（更直接的说，可能就是正在阅读、感到不适的你）面对自身的畏亵情感，面对自身的手足无措、恶心不悦或是脸红心跳，并停止不当的投射与区隔、禁绝行为。

呕出一反自己的亵

恶心是最直接与污秽想像连结的情感，也是最容易被标定、强加给一整个群体的特性，在历史里体现为「女体憎恨」和「同性恋恐惧」。恶心与猥亵的密不可分，揭示了「污秽的感染源」是猥亵主体需要在社会中被处理的最佳理由。这个意象的最大效果不是污秽，而是感染力——猥亵主体虽然是少数，但却具有污染、蔓延、最终毒害整体的潜在伤害可能；这个想像将实际上相对少数、弱势的「被压迫群体」，建构成为有危险性需要迫切处理的「猥亵群体」。

然而，越是将恶心加给某些群体，就越展现了想隔离自己身上「某物」的欲望。Martha C. Nussbaum论证：「令人感到恶心」不应该成为法律对性的惩罚（即猥亵刑）判准：「恶心本身的思维内涵体现了巫术里关于不洁净的观念，以及对纯洁、不朽、摆脱动物性的无谓渴望。」我们太习惯将属于自己的污秽和邪恶投射给猥亵他者，以恶心作为拒绝理解的防护机制，好让自己保持（想像中的）洁净

与良善。

猥亵的性强迫人回到自己肉身的动物性和不洁净，逃避猥亵即是逃避人性，恶心意欲呕出的，其实是自身必然的污秽。恶心就不该被当成一种道德情操的被侵犯反应，而应当是一种探索自身边界的重要情感。

欲望，辨识路径

我对于我情欲中的愉虐幻想一直很不能接受，它是见不得光的，我的第一个感觉是，这样的自己是「恶心」的。看看中央性／别研究室的网页，排泄恋分泌恋鞋脚恋肥胖恋尸生恋动物恋……我一直都知道我能接受这些「性解放」，但这个接受与「我能接受同性恋，只要他们不要爱上我」、「我能接受同性恋可是我觉得两个男人做爱很恶心」的「接受」，又有多少不同呢？我能「完全的」接受我的情欲吗¹¹？为什么我会排拒自己的这个部分呢？

上述这段文字是节录自2003年我的反思，现在看来是有趣的：为什么一个认同自己是「同志」已经十年的主体，会重新对自己的情欲感到恶心？这个恶心又是什么意思？

欲望需要特定的社会条件才能被命名。高中我的「同志认同」来自书籍里的论述，我找到「同志」这个词汇来标定我的身分，但其实在那青春校园纯爱的暗恋关系中，是没有性欲的——没有性冲动、没有性幻想——我仅是沉浸在对同学的迷恋感受，为其晕眩。记得那时同志杂志《热爱》刚创刊，我满腔支持同运的热血，总是从微薄的零用钱里拨款购买，在上下学刻意穿着制服，在通勤的火

¹¹ 与非正典的性实践者（爱滋的性、滥交的性、各种独特性癖的性……）相处，如何对待自身的畏亵——恐惧、羞愧和恶心——是重要的。若没有指认、通过这些情感，所谓的接受多半只是流于理智上的、议题式的接受，其实是相当不堪检视的。

车上大刺刺翻阅。然而，吸引我的从来不是杂志里的男体，而是里面知识性的文章。上大学之后，离家、住宿舍，又学会上网，才有机会接触同志情色小说，进入我的性欲望辨识、发展、创造历程。那是图像影音尚未普及、情色文学仍然当道的美好时代（当然也没有网路分级）。距离全台bbs站开始设立同志讨论板（MOTSS）刚好过了三年，许多积累的能量纷纷迸发化作各式论述、交友、抒发、情欲文字，质量俱佳的一齐涌现。我遇见那个时代的集体欲望，不断地淹没我。

大约有60篇被称作「情色文学」的短文，收录在「台大椰林bbs站」同志讨论板精华区，是那个年代重要的集体「情欲资源」，吸引我反复观看、想像。在缺乏本土创作的当时，不少篇章是有心人士辛苦的翻译成果，虽然这些文字收整在台大的站台，但是发文来源其实相当广泛，全台从南到北各公私立大学的学生都有份。那些统称同志情色文学的篇章其实内容是五花八门、大异其趣，其中有五、六篇明显是改写自「日本男男SM」A片的剧情，施虐者对被虐者强制以鞭打、滴蜡、按摩棒等玩弄，借此获得快感，我为此着迷。但在当时的时空脉络下，它们仍被当作「同志」情色文学，并没有以「SM」、「性虐待」称之，因此我仍把我的愉悦命名为「同志（性）欲望」，甚至没有意识到其中的愉虐成分。

现在网路上的同志情色文学数量多了，分类也更加精细，看似各取所需，却不再容易有以前那种混杂的趣味了。「同志」好像变干净了，许多非正典的经验往更猥亵之处滑落。然而，欲望真的能被这样简单分类／割吗？例如，在一篇以「父子」为题材的同志情色故事里，可能存在父亲与儿子的威严关系、儿子崇拜父亲的心理状态，可能触及父子双方的社会位置，故事可能是同时混杂各种欲望

的：调教训练的、支配的、启蒙的、孝顺的、工人气质的、大学生身体的、恋鞋袜内衣物的、气味的、野外露营曝露的……一篇故事里几乎可以无限的辨识出各种「恋」，端看你的焦点为何。对于这样的性文本，只用「同志」来标定，完全无法体现故事的欲望细微处；这种粗糙标定有时候是缺乏词汇，有时候却是一种安全的认同，以帮助我们维持自己的界限、不逾矩。正是欲望的复杂、有机、自我调节的故事性，使得我们得以选择较安全的标签（如异性恋、同性恋）来看待自己，而回避其中的猥亵成分一直到「恶心」提醒我们，需要面对自己性幻想文本中的猥亵性。

欲望及其身体经验，总是先于论述打造的「认同身分」；论述出现了，我们才有词汇来尝试标定经验和固定欲望。然而，欲望拒绝被捕捉，尝试分类其实是徒劳无功，*DSM-IV*的病理逻辑根本上无能处理其复杂性，自我认同也只是贴上一种暂时堪用的标签。欲望其实更像是情色小说，以故事的形式随行在身，在每一次的性活动中再现、被重写或自行延异。如果要探究我对自己与他者的恶心如何被我捡回、挪移、转化，我就是去欣赏、理解、感通这些情色故事，并且让故事里不同的、被压制的猥亵能被说出。

被男人虐的男人

小翔（化名）是我在网路上试图接触独特性癖主体遇到的第一位网友，关系一直维持到现在。在当时，我作为初进场的研究者，他着实满足我许多疑惑和澄清一些想像。

小翔看起来瘦弱，是一位说话小声、不太清楚的大学生，称不上阳刚，但也难以被简单叫做「娘」，他也跟某些（不论是浑然天成

还是刻意为之的)男同志表现出来的「女性化」不太一样,这是我给他的第一印象。之后我们进入SM细节的讨论,他已经有不少经验,所以对于自己想要的、喜欢的被虐形式非常清楚。小翔说:「我喜欢被绑,然后被拷打。」他想要一种「坚毅不屈」的感觉,我是从这里去理解他的欲望。一般来说,打屁股是最安全、不会受伤的动作之一,但小翔表示他宁愿被打其他身体部位,因为「打屁股很像是在打小孩」,没有那种面对各种刑罚、坚毅不屈的感受。此外,为了营造这种被刑求的(姑且称之为)「阳刚」情境,他也不愿意找女王来调教他,小翔说:「找女生拿鞭子打我,就是没有那种感觉。」对他来说,女性比较像是情感的对象,所以他也会交女朋友,但想要成为坚毅不屈的被虐者,还是要上男同志聊天室找人。所以,你一定可以理解,在小翔去当兵的前夕,为什么会开心的对我说:「终于可以去被训练了。」

在男同志聊天室找人虐,小翔时常会遇到一个困难:他想要被男性虐打,却不愿意提供男主人人口交、肛交,也不愿意被道具做肛门插入的调教。他说:「如果我会因为后面被塞跳蛋就爽,那就糟了(因为就变成同性恋了)。」对他来说,肛门(前列腺)快感是太接近男同性恋的(在他的想像里,他还要娶妻生子)。因此,对某些虐玩与插入式性交并重的男主,小翔就不会考虑成为这种人的调教对象。

后来我又遇到了一些状况类似的网友。阿酒(化名),一个30岁的业务员,他说找男人虐玩他,会觉得很刺激,但女人总是柔性的、应该要被保护的,找女主人虐玩他,他会觉得很怪;反而他认为,或许可以尝试由他当主人,找女奴来玩。阿酒常常哀怨的向我抱怨,找不到女朋友,后来我还真的帮他介绍了一位。我又认识了

小金（化名），由于已经有不少经验，很快的我从他的语言、穿着和与我的互动关系里，稍有「感觉」，我直接问他：「你是不是有女朋友？」小金也承认了。他想被虐的欲望，同样不能从女性身上找到，但又因为和女友同居，会要求主人不能在他（身上）留下任何红肿痕迹，小金反而可以接受被男主人用道具玩肛门，只要不是被真的男人的阳具插入就好。

欲望，意义无穷

面对小翔，我的学术好奇又出现了，我问他：「那你自己觉得你要叫同性恋？还是异性恋？」小翔回答：「这根本不重要了。」我这样问是因为，小翔的状况在同志认同理论中很容易被说成「找男人泄欲，勉强自己与女生交往」的「无法认同自己」的「男同志」；但真的进入他的欲望和幻想（fantasy），就只是面对不同的身体、不同的情境和不同的意涵，满足不同的欲望，如此而已——性别、性别气质、性倾向、性癖可以彼此脱钩，却仍保持一种情感与意义的复杂性。

进入这些欲望的理解，就不可能再粗糙的谈论「奴性」或是「喜欢被绑的人都有某种心理特性」，以性癖形式的分类作为心理特质的假设。这种「独特性行为—独特性心理—独特人格特质—问题人格特质」的论述形式，不只是背后存在的污名与矫正逻辑，造成对主体的压迫，而是只要认真面对个人欲望里的复杂独特性，很快的，这些提问都会显得极度天真。过去数十年，心理病理学家寻找「同性恋成因」所遇到的困难，都会在寻找各种「独特性癖成因」里重复发生。询问「成因」，本身就是一个医疗矫正逻辑所衍生的发问

方式。我更想问的是：「什么人，在什么时间点，使用了什么社会条件，辨识／标定自己的欲望，让自己成为什么样的主体？」

我有一个印象最深刻的经验是，同一个礼拜，有两个网友不约而同的跟我聊到他们恋鞋袜的「成因」。一个20岁的大学生说：「在幼稚园的午睡时间，大家躺在地板上，别人的白色袜子和脚丫就在我的脸旁，闻得到中午的阳光，安静的感觉，和气味。这个记忆我后来一直会想起来。」另一个接近50岁的秃头公务员说：「你知道以前人比较穷，会羡慕别人有新的白色球鞋，应该是这样，所以现在我才会那么喜欢鞋吧，哈哈，是一种补偿作用。」我当然不是站在成因的思考里去听和理解，而是欣赏他们如何剪裁、如何使用自己的经验，以一种看似成因的说法，其实发挥了自我诠释欲望的功能。这两段描述的对照，也出现两人阶级、历史位置的差异性，这同时会成为（也丰富了）他们性幻想、性操作的细微差异。

与这些猥亵主体的相遇，让我了解，要破解与猥亵相关的恶心不悦，就必须逆势操作——不以「隔绝」作为处理猥亵的方式，而是要返身进入欲望的细微之处，进行情色文本与其意义的探究理解。在我的经验中，不论是涉及排泄、分泌物的「原始恶心」，或是其它与非正典、坏性有关的「次级恶心」，都不是理所当然，而是可质疑、可理解的¹²。在反刍猥亵的历程里，猥亵他者的情色文本会成为主体重要的情欲资源，主体自身的恶心感也会发生质变，进一步遏止猥亵化他者的惯性，将自己的「亵」收纳回来。

疗欲—沾染不洁

¹² 现在再重看「排泄恋分泌恋鞋脚恋肥胖恋尸生恋动物恋……」，确实我的恶心不悦不再留存，取而代之的是长出更多欣赏能力。

到目前为止，我讨论了恐惧、羞愧和恶心。畏褻情感虽然多种多样，但都共享了这几项特性：

- 一、 畏褻不是个人内在的情感，而是有其社会性的结构根源。畏褻要能在主体身上发动、作用，与主体在性阶层的位置有关，也就是说，主体必须要先被标定为「猥褻」。
- 二、 畏褻不是单独属于肮脏主体的情感，在区隔洁净／肮脏的机制里，畏褻是二者的互动共构而成。因此，洁净主体无法撇清关系、自以为与畏褻无关，而必须捡回自己投射出的畏褻情感。
- 三、 畏褻不是区隔、否定性的情感，而是看见与探索自身猥褻性的线索。畏褻所「畏」之「褻」，是自己意图隔绝、却属于自己身上的「褻」，因此可以成为与自身猥褻性、与猥褻他者连通的动能。

不同于主流心理治疗去脉络的问题化畏褻，并将这些「负面情绪」视为需要消除的症状，我认为：与畏褻主体工作是要让个体承认自己的猥褻，也懂得他者的猥褻，还能够相互连通参看，在理解中转化自身的「畏」与「欲」；这不是消除畏褻，反而是猥褻化自身的主体发展，也可称之为一种「沾染不洁」的「疗欲」方向。

「治疗」的基进可能

作为一位心理领域的性助人工作者，我在马库色的〈对新佛洛

伊德修正主义的批判>一文¹³中找到许多启发。马库色从社会批判的角度绕过来提醒我「欲望」在「治疗」中的关键位置，这段讨论相当精采：马库色认为，与新佛洛伊德主义所谓的「文化—社会层次」的「修正式」新精神分析相较之下，佛洛伊德理论中被称作「生物学层次」的性本能说反而更加「文化」、更「社会学」，同时也更加批判，因为，本能欲望是往人类需要的普遍满足（包含个体自由）迈进，要求人脱离被压迫的现状。因此，削弱精神分析中的欲望理论，就势必削弱它的社会批判功能。

马库色指出精神分析作为「治疗」方法的两难困境。「如果肯定了病人对幸福的欲求，就会加剧与一个只允许有限幸福的社会之间的冲突，而且如果进一步暴露出（为得到幸福而必然触犯的）道德禁忌，则会将这个冲突延伸为对社会核心价值的攻击。像这样（引发冲突或甚至攻击主流）的治疗还是可行的，只要宽容仍是这个社会中的人际、经济、政治关系里的基本构成部份。但当社会没法继续摆出宽容的姿态时，它必定危及『疗愈』的概念本身，甚至危及精神分析的存在。」（中译182页，英文223页）* 佛洛伊德指出文明与欲望之间的张力，马库色则看见（肯定欲望的）治疗与（限制欲望的）社会之间的冲突，他认为，为了因应这个治疗的困境，新佛洛伊德阵营的修正主义者提出了其它的治疗目标：潜能的发展、

¹³ 此文收录于：马库色，《爱与文明：对佛洛伊德思想的哲学探讨》附录，黄勇、薛民译，上海：上海译文，2008：177-205页。英文Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (New York: Vintage Books, 1962): 217-251.

* 编者注：此处修改了黄勇等人的翻译。马库色的这段话之脉络是说：只有在一个宽容的社会中，治疗者与病人间才可能有解放性质的宽容。治疗者对病人触犯社会道德禁忌的态度是宽容的，但是在治疗者的宽容态度背后，隐藏了治疗者对于布尔乔亚社会或道德禁忌的尊重（以上是来自佛洛姆的见解）。但是若要肯定病人对于幸福的欲求，而又不能与社会冲突、不挑战道德禁忌，那么就必须要重新定义「个人幸福与人格健全发展」，使之和社会主流价值一致。这样一来，对幸福的欲求就不会变成对社会的批判。

人格的完整、个体的实现……然而这些「人格」、「实现」都是根据现存文明中（允许，甚至鼓励）的可能性来界定的，「疗愈」就等于让欲望成功顺从社会，结果疗愈的个体也就成为异化的个体¹⁴。「分析学者与病人分享这种异化，这种异化通常并不明显的表现出任何精神官能症，反而是『心理健康』的标志…确实，人格并没有消失，而在继续成长。甚至还得到培养和教育，但其教养方式已经不同，这种方式使人格的各种表现能完全适应并维持社会所需的行为和思维模式，因此这些表现必将抹杀个体性。」（中译188页，英文230页）

马库色认为，对抗这种异化的根基，就在每个人身上的（独特）欲望，因为：「有机体在想解除张力、要求满足、休息和承受的持久冲动，将表现出一种截然不同的『基本』方向。」（中译190页，英文232页）马库色的论述是清楚的：使用生物本能的「基本」，来对抗各种「心理健康」理论里的「基本需求」。我以「性助人」取代「助人工作」¹⁵，以「疗欲」替换「疗愈」，正是由此脱胎而来。

因此，在马库色的理论中，治疗师也应该依据（非性器中心的）多种情欲样貌，重新打造一种治疗目标，甚至是本体论。他看到

¹⁴ 想了解异化，最简明的入门是马克思的《1844年经济哲学手稿》，台北：时报文化，1992。由于是手稿形式，并不难读。此外，对于心理学背景的读者，可再多参考佛洛姆的《马克思关于人的概念》，徐纪亮译，台北：南方，1987。佛洛姆的左派背景，是重要却在台湾历史中被刻意忽略的，在这本书中，他把异化的心理状态描述得很清楚。

¹⁵ 从全国硕博士论文资讯网中查询，「助人工作」这个词最早出现在1986年，是编制「助人工作者职业倦怠量表」，在这份论文中将助人工作定义为三种社群：教师、辅导人员、社工员（目前台湾使用助人工作者一词，主要是指心理师和社工师）。有趣的是，助人工作起初就与倦怠连结，部分原因自然是助人工作普遍性的超时与低薪，但更关键的是「助人」的价值观与一般社会系统的工具理性逻辑并不一致，然而讽刺的是，助人工作的目标却是要案主「适应良好」。正如马库色所言，助人工作（包含心理治疗）是社会限缩与个体欲求幸福的矛盾冲突点，谈「性助人」，则更是激化了此一冲突。

SM实践与心理治疗的内在冲突：「很难把施／受虐的趋势与心理健康的进步方向相联系，除非对『进步』和『心理健康』的概念重新规定，使它们的涵义迥异于在社会秩序中所具有的涵义。」（中译190页，英文232页）从另一个角度来说，施／受虐的欲望与其实践形式，反而可能回过头来，帮助我们重新想像另一种基进的心理健康。

性与欲望的猥亵狂想

面对畏亵，我们需要一种「猥亵化」自身性和欲望的想像力——必须要从本质上肯定「各种」愉悦，特别是「坏的」性愉悦，将之视为「基本健康」的主体发展。当各种非正典、猥亵的性（以及性主体）故事出土，就能将性从固定的样式和谈论方法中解放出来，甚至把危险／安全的性都纳入玩耍创造的空间中。我要使用网友小乖（化名）的故事，来说明此一概念：

小乖是一所私立学校的男大学生，是我在进行理解SM欲望的行动实验时所认识的网友。在多次对话中，我慢慢摸清楚他的欲望，和他想要的「性」。我们正式见面时，还发生了一段有趣的插曲：

当小乖知道我在爱滋领域的工作，他的脸色变得非常难看，仿佛要哭出来一样，哀求我一定要告诉他我是否为爱滋感染者。按照我的工作习惯，我不会轻易给出是否为感染者的答案，反而是会继续执拗的追问背后的焦虑。小乖后来慢慢告诉我，他曾经有一段时间对爱滋「怕到不行」，后来去看了精神科，花了两年才慢慢地走出来，他「超怕又回到那段时间」。我们认识到现在几年，虽然关于他的独特性癖、欲望可以无话不谈，但关于这段恐爱经验，小乖一直不愿再回想。

然而，当我开始了解他的「性」(sexuality)，我懂那和他的恐爱焦虑是相连的。小乖喜欢玩被绑架的游戏，过程大抵上是「约在偏僻的地方，用手铐反绑、胶带贴嘴再戴上口罩安全帽，然后被押进空屋」，实际上不需要有插入的性，只要「穿衬衫或高中制服，被绑紧，弃置在空屋里一整天，偶而主人走进来，任意玩我的身体，拍我被绑的样子就好。」

对小乖来说，这就是他理想的性——没有插入／被插入、没有口交／被口交，只玩上半身，连衣服都不用脱，隔着封口的胶带接吻，也不会碰到口水。我听完只是赞叹：「这大概真的是『100%』安全的性行为了（除非你坚持一定要有生殖器碰触才能叫做性行为），当真是滴水不漏。」我欣赏着他个人的独特欲望和恐惧交织，转化调动成他的「绑架游戏」（因为是绑架，最好还是用封箱胶带捂嘴才有感觉）且成为他的欲望出口。我同时也跟着兴奋起来，觉得性卫教把「性」说的太小了。随着认识越来越多不同性癖、欲望的主体，我就想像，谈到安全性行为，应该来体验开发身体、心理各个部位的各种快感，那么多（应该说是无限多）种超级好玩又有趣的性，都超级安全。同时以戏谑将猥亵设计进情欲活动，也才能让猥亵原本的重，转化为轻盈。这种猥亵的愉悦／踰越有其政治性：「性」穿透了不同的猥亵主体，在各自的身体上说话、看见彼此。当性从生殖器中心拉开、猥亵性主体能被看见和肯定，我们才有空间能想像一种非正典的性。

我这一串朝向猥亵挪移的行动，起初是试图再梳理盘整我与这些不同猥亵之间的关联，对峙自身的恐惧，也确实回过头来改变了我看待自己身体、欲望的方式。

正是因为曾经被放置在猥亵主体的位置上，也看见我的生命里

，作为同志曾经被标定、被对待的经验，以及积淀在我身体里、在群体中自动化的自我隔离与恐惧；我就相信，激进（radical）的运动取向，更是要能够面对个体生命基底之处——欲望、劳动、情感——的种种恐惧、压制与结构性的畏怯，而不是只有政治正确的宣称。因此，以排除猥亵来取得「认同」的「认同政治」，实际上是「去政治」的。那么，或许性助人工作者的助人行动，不过就是极力挣一个猥亵欲望可以发展的社会空间，如此而已。



Queer Soundings

每個年代的性政治總有當下立即的爭議與關切，社群內的新世代往往最能敏銳地感覺並捕捉這些波瀾與脈動。哥／弟／娘的性別氣質，熊／猴／豬的身體性向，T／婆／不分的世代階級，良／娼的歷史壓迫，TG／TS／CD的游移劃界，愛滋／同性戀／轟趴的污名迫害，無不是糾纏著正反差異與明暗排斥，即使是優勢男同志也不是安然地逍遙在錯誤的那一邊。肛門／公廁／悶臭永遠有著揮之不去的羞恥與愧畏。弱勢被害人在國家保護下被加劇弱勢化，在通報系統的性別立法與治理下，人被赤裸剝光權利。

當性別主流化成為國家政策，當同志遊行成為年度盛事，台灣的性／別局勢發展對於性少數或性多樣而言，卻益發地詭譎或甚險惡。這本書就是對於台灣性／別局勢的認識、評估與瞻望。

本書中的12篇論文是由具備性政治敏感度的新生代研究者所撰寫，它們細緻地描繪了認同政治在性／別異類圈中的多樣操作和其所持續衍生的焦慮對峙，也從不同的位置指出污名政治對主體個人和集體的深刻挫傷，更尖銳地批判校園通報系統已經對青少年性／別異類以及想要幫助他們的專業工作者形成具體的壓迫。這些充滿批判能量的酷兒新聲是對此此刻變動不穩的性／別政治情勢的知識介入。

ISBN 978-986-02-1278-5



9 789860 212785