

騷動

Stir

1997年6月NO.4

季刊

社經位置 知識 族群

公共生活

婦運是都會菁英的中產階級運動？
什麼是姊妹情誼？什麼是婦運？

被化約的性別與身體
在危城中不安獨行的女人

同志運動的無頭公案

酷兒政略

現身與變身



婦女新知

數位典藏國家型科技計畫

Stir

季刊

1997年6月 NO.4

騷動



婦女新知

數位典藏國家型科技計畫



騷動季刊

Stir Quarterly

NO.4

1997年6月

發行人：蘇芊玲

主編：胡淑雯

美術編輯：黃瑪琍

發行所：財團法人婦女新知基金會

地址：台北市長安東路二段230號2樓之一

TEL：02-7112814

FAX：02-7112571

e-mail：hsinchi@ms10.hinet.net

郵撥帳號：11713774 婦女新知基金會

印刷：沈氏藝術印刷股份有限公司

售價：150元

國內訂閱：

一般訂戶一年600元

贊助訂戶一年1200元

國內訂閱每月可再收到婦女新知通訊

國外訂閱：

歐美地區一年1600元(美金60元)

亞洲地區一年1200元(美金45元)

港澳暨大陸地區一年1000元(美金38元)

2 編者言

婦運是都會菁英的中產階級運動？

- 4 樓上樓下
都會區中產階級女性運動與原住民女性運動的矛盾／利格拉樂·阿烏
- 10 女性身體的貿易
臺灣／印尼新娘貿易的階級、族群關係與性別分析／夏曉鵬
- 22 「她」做家事，誰就業？
從階級正義觀點看外籍女傭與家務勞動／李安妮
- 28 偷偷參加社會運動的女兒和她的母親／小英
- 33 她是妳的姊妹？妳是誰的BABY？
一個行動者關於「婦女運動的中產菁英性格」之嘗試性隨想／劉慧君
- 43 城鄉 階級「非台北」？
尋找台中婦運／范情

思索女人 思索空間

- 47 在危城中不安獨行的女人／楊長苓

回歸經驗的身體

- 52 被化約的性別與身體／略沙

同志獻曝法則

- 59 「撫摸」同志的心情
在主流與次文化之間／朱偉誠
- 62 同志運動的無頭公案／林賢修
- 67 現身與變身：媒體中同志身影的流變與可能／周倩漪
- 73 什麼是酷兒？／卡維波

對話

- 82 婚姻可以是有趣又刺激的場域／曾綺華
- 86 對話的繼續
再談女性主義與婚姻／UNOWIM

台美人婦運

- 89 結在異鄉的姐妹情
「台灣查某」啟動台美人婦運／洪僑倩

廣告

- 封面裡：女書店 p.61騷動代售處 p.88麻雀說話 p.94圓仔花
- 封底裡：下期預告

在危城中不安獨行的女人

楊長苓

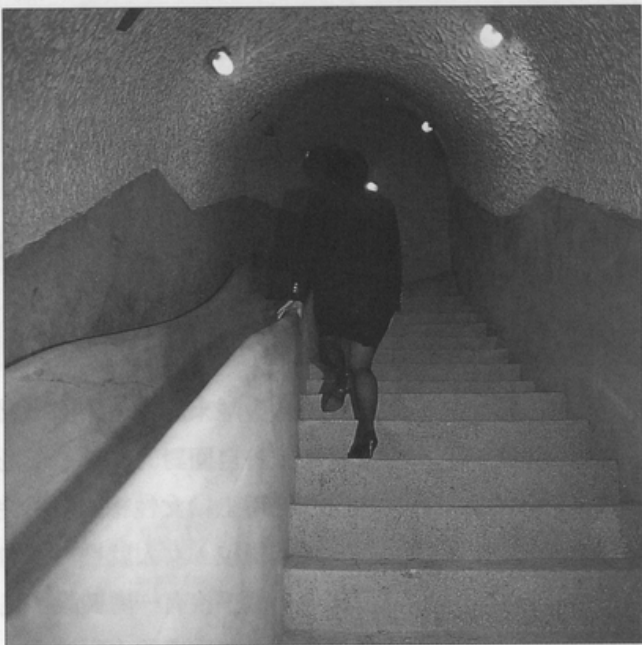
身為謹慎的女人，我從來不曾隻身擁有台北市任何一種夜晚。

焦促的內分泌系統與急遽的心跳下，我總是低頭行走，快步趕路。即使坐在安靜的研究室裡讀書，也經常感覺自己流動在公共空間中的身影，淹沒在洪水一般的恐懼中。「為什麼害怕呢？」她問我，「究竟有什麼樣不愉快的使用經驗，讓你對公共空間懷抱著許多恐懼？」或許，我們可以一同上街走走，體會一下為什麼公共空間無法讓我、或是其他的女人感到自在的原因。

過馬路吧，有時候我們的腳步就是跟不上紅綠燈變化的速度；聽個音樂或是看個歌舞劇，也老是沒有辦法在中場休息的時間排到廁所。若是身強體健，搭乘公共汽車忍耐忍耐性騷擾也就罷了，遇到身體不適必須搭計程車，就更得記錄車號自求多福。至於珍·雅各(Jane Jacobs)曾經說過的街道之眼(eyes on the street)(註1)？算了吧！對女性懷抱著深切敵意的公共空間連幾盞照明足夠的路燈都沒有呢。

就以我天天活動的台大校園來說，當晚風吹得椰子樹沙沙作響，路燈也點起昏黃的光線時，沿著椰林大道散心，或許你會發現，缺乏足夠指標系統與照明的校園環境，無法讓人在短時間內掌握整個環境的訊息：照明不足讓我們無法辨識15公尺之內出現的人，而路旁疏疏落落的龍柏也在夜色的掩飾下成為可能躲藏惡人的陷阱點。

無法掌握環境與陷於恐懼的感覺，讓女性無法享受如男人一般自在的工作時光。(圖片由新新聞周報提供)



何時，女人才能在街頭、公園、車站……，與公共空間舒適地相交？（圖片由作者提供）

校園新架設的指標地圖上並未標示緊急聯絡處與求救地點，假如遇難，該去那裡尋求救助或進行醫療呢？而整個台大約莫110萬平方公尺的校地，不但看不到半隻可以聯絡校園保全的緊急通報直撥電話，當然更不用幻想會有具行動力的巡邏隊（註2）在學校各處進行保全工作。

加州大學柏克萊分校自1970年左右便有「校園護送服務」（註3），不僅有往返在捷運站與學校主要建築物之間的校園專車服務，也有護送隊送人到車站或是去開車。這種作法既保障了女性夜間工作的意願與權利，也在實質上提昇了兩性平權的理想。而美國議會在「1990年校園犯罪意識與校園保安全法案」條款中，不但確定了學校對於可預防的犯罪事件有其責任，也主張學生可以要求學校公開校園中發生的犯罪統計資料，以提醒並保障學生免於在同一地點重複受害。但回頭想想，台大校園中發生過幾次犯罪事件？在那裡？什麼形式？約莫幾點？我卻好像

都不知道，更遑論有任何保障男女平等的空間規劃方式出現。

無法掌握環境與陷於恐懼的感覺，不僅讓人身陷危險而不自知，也讓女性無法享受如男人一般自在的工作時光。為了確保自身安全被迫必須早早回家的結果是，女人使用公共

空間的機會越來越少，即使，夜間工時總是必須。但這究竟是女性必須各自面對的痛苦，或是我們的社會不願意在空間規劃與空間使用上給女性相同於男性的機會呢？

走出學校，女人就被更多的陷阱重重捆綁：車站、街巷、公園……，似乎沒有一處裝設了足夠的安全設備。無聲寂靜的夜晚，孤單走在昏暗的人行道上，誰能夠解釋為什麼街燈總是懸在街道中央以照亮馬路上的汽車，但供人步行的人行道卻沒有照明設備？

這種設計邏輯，既展現了汽車駕駛者與步行路人之間不平等的權力位置，同時也連帶串起不同交通工具的性別意涵——誰能夠安全、理所當然地佔據各式各樣的公共空間？誰有車、



思 索 女 人 的 空 間

誰開車，就決定了誰可以自由在城市中移動，至於缺乏私人運具而必須仰賴步行的人（多半是女人），就得在人行道的低度照明中戰戰兢兢地行走也無法。但其實只要有足夠的光線照亮人行道，就可以提供清晰的視線，幫助我們理解這個環境的設計與配置，給我們多出幾秒的反應時間，避免可能發生的危險。

除了移動不易，缺乏運輸工具的女人還必須面對人身安全的威脅。不良的公共運具限制了女性認識社會的方法，而候車設施則讓隻身候車的女性感到無助。身旁的風呼呼地吹過，誰也不知道下一位走近站牌的人會對自己做出些什麼，性騷擾或是強暴？這些恐懼深深烙印在女人心頭，只好將腳步限制在家庭四壁、辦公室、學校宿舍之中，與公共空間的絢爛生活發生斷裂。

假如，安全是女性夜間出門的必要條件之一，而大部份女性又都仰賴公共運輸工具，為了避免在候車時發生危險，公車站便應該鄰近公用電話，並設置定點停車時刻表，以方便乘客打電話詢問班車確定到達時間，或依據定點停車時刻表的時間候車，避免長時間等車，以減少發生在車站的受害事件。

若想更壯大女性外出的權力與聲勢，便應在高危險地區或是郊區低人口密度的鄰里，設立傍晚後只要招手便可在公車路線中隨意上下車的「要求停車站」(註4)。因為，讓女人在離家較近之處下車，既可以減少從車站走到家裡的時間，使潛在的犯人更難尾隨女人，也是公共運輸政策具體保障女性夜行權利的作法。

另一方面，為了加速車流而在大型馬路配置的天橋與地下道，會讓行人遠離豐富的街道生活而消失在大眾眼前。以地下道來說，在缺乏人們活動也未嘗配置監視系統的情形下，地下道實質環境的封閉性不僅讓人感到孤立無援，也會引起意圖犯罪者的注意，甚至在發生危機時求助無門。為了鼓勵婦女在夜間使用公共空間，荷蘭阿姆斯特丹以及英國曼徹斯特便不再興建行人地下道，反而以更安全的十字路口取而代之。在輔以照明設施的改良與改進土地使用的混合程度與強度之下，增加自然監視(註5)以強化女性安全使用公共空間的機會，讓公共空間平等地對女性開展。

在街道、車站之後，若我們到公共性最高的公園看看就會發現，雖然女性與男性都是依賴都市自然空間的族群，但女性

出現在公園中往往招致流言誹語或各式性騷擾，而使女性降低使用公園的次數(註6)。因此，除了公園地圖上是否有標示電話、廁所、孤立小徑、指示緊急求援處以外，我們也要爭取公園特別為女性設計的、可以保障女性安全的活動空間，以增加女性使用公園的機會。而對帶著小孩出門的家庭主婦來說，有沒有可以提供母親與小孩共同休憩的地點、有沒有無障礙空間，讓媽媽可以輕鬆推著小孩進出遊戲、或是有沒有親子廁所，可以讓親子共同舒適的如廁…都是重要的課題。

假如不仰賴雙腿步行、不搭乘公共運具、也不出沒在公園裏，私人運具是否可以解決公共空間的安全問題呢？

答案十分無奈。私人運具雖然幫助女人在各處自由移動，卻仍然無法扭轉公共空間對女性的不友善。記得趕完論文初稿那天，深夜兩點我駕車回家，轉了一圈沒看到停車位，頃刻間自己就被恐懼吞噬了。雖然地下室有我的車位，但深夜兩點半實在令我不願意單獨進入沒有監視器、沒有求救電話的地下停車場。我開著車，在路上兜轉一圈又一圈，最後停在長庚醫院燈火通明的急診室外，伏在駕駛盤上思索女人與公共空間之間的平行距離。

就像真實社會對女性的暴力迫害總是串連著媒體、小說、文字世界的想像迫害，以降低女性開展生命的機會一樣，空間之間也會彼此串連，以削弱女性的權力：社會空間串連著家庭與學校(及其所展現的父權意識型態)，在倡言保障女性安全同時，以道德、威嚇、門禁，捆綁女性的雙手雙腳，剝奪女性夜晚走出家門的權力。而媒體論述則交纏著公共空間，污名化外出女性與夜間歡樂，恫嚇女性不要嘗試生命本該擁有的自在時光。

難道女人真的無法與公共空間舒適地相交嗎？

對女人而言，不能盡興使用公共空間，已經不是安全或可及性那麼單純的問題，甚至牽涉到兩性平等的議題：公共空間有什麼配置、屬於誰、供誰使用、由誰支配，都是在「理所當然」的邏輯下細緻掩藏了男女資源與權力的不平等配置。

空間絕對不是水泥圍閉的四片牆壁而已，作為資本生產的工具，空間與建築擁有政治與經濟複雜萬分的語彙。檢視空間的配置與使用，必須敏感地體察其所再生產的社會關係與權力位置，並隨時進行發問、顛覆與擾動。這種擾動不僅是對現行

社會形式、美學與秩序的挑戰，也是女性壯大革命的契機。

因此，致力於男女平等的空間設計，便應當納入女性使用者的聲音，透過保障安全的環境設計提昇女性出沒、使用、或是在公共空間中嬉戲的機會。尤其，環境中的性別歧視或是犯罪行為愈可預知，環境設計便愈有提供安全與平等的責任。也許，我們應該要求立法，確認建築師與環境規劃者肩負起維護環境安全與致力兩性平等使用機會的責任，而對疏於考慮的設計者，也可科以嚴重的刑罰。

對於不曾長時間慣性隱忍出門的欲望、不曾在黑夜裡痛苦地尋找安心休憩的地方、不曾急步快走並努力期待前面出現象徵光明安全的路燈、店家、或是怨嘆自己沒有隨身保鏢的男性而言，公共空間或許只是另一個生活經驗的表演場景。但對經常面對這些問題的女性來說，公共空間其實銘刻了日常生活的歧視與不平等。但只要不同種族、性別、年紀、與性偏好的人大力出聲，空間設計與使用便有翻攪改寫的機會。

什麼樣的空間才令妳感到安全、舒服又自在？大聲說出來吧！

注釋：

1. 珍·雅各所提的街道之眼是指都市經過特殊設計之後，能夠在自然狀況下增加守望相助的效果，以利安全監控。
2. 多倫多的約克大學在1991年成立了「支持行動循環小組」(Pro-Active Cycle Team)，有四名正式編制的職員與一名學生以腳踏車在校園各處巡邏。
3. 美國許多大型城市大學，包括加州大學洛杉磯分校、威斯康辛麥迪遜分校、明尼蘇達大學，都利用學校基金提供運輸服務以增加校園的安全。威斯康辛麥迪遜分校從1973年開始設立婦女運輸隊，提供一星期七天，從夜間七點至深夜兩點的免費專車，經費全部由學校基金撥出。加州大學柏克萊分校則有專車由學校校園到柏克萊市鎮中心的捷運車站，而小都市裡的大學運輸服務甚至送學生回到家裡。
4. 多倫多運輸委員會在郊區實施「要求停車站方案」，晚間八點以後，婦女可以要求公車司機讓她們在路線上的任何地方下車，而不用到設立的站牌處下車。經過實驗後，「要求停車站方案」擴展到整個多倫多地鐵地區。而紐約的斯塔頓島也開始一項「實驗要求停車站方案」。
5. 自然監視是指不仰賴制度、儀器來控制社會安全，而是經由空間規劃，使人們容易觀察周遭事件的環境與活動，來增加地區安全。
6. 多倫多最大區域公園的研究顯示，白天使用公園男兩倍於女，晚上男三倍於女。害怕犯罪事件是女人不使用公園的主因。

被化約的性別與身體

喀沙

身體是一個人在這世上的最初居所，是她最初的現實處境。

——Rosi Braidotti, Patterns of Dissonance

要把身體當做建構物來思考，就必須重新思考建構本身的意義。

——Judith Butler, Bodies That Matter

女相的社會空間和男流的科學王國

前一陣子的報上寫著「女生終於上成功嶺了」——聽起來倒像是在描述「女人終於得到諾貝爾物理獎了」之類的盛事。結果，這個本意為促進兩性平等的嘗試，經過一群男記者七嘴八舌的共襄盛舉，搞成了選美，連教育部長吳京——這個少根筋的點子王——也淌渾水，表示中意「成功嶺之花」龐嘉綾做兒媳。害得她淚灑成功嶺，還被男朋友罵(龐多次引述男友責備的話，包括「別忘了妳是去學習的，不是去選美的」)，其她的女生也不滿，有的為龐叫屈，有的為其她「長得也不錯」的同袍叫屈。於是，一群無聊男人假借欣賞之名所進行的意淫活動，突顯了社會對女相的重視，以及這種概念對女人涉足傳統男性領域的負面效應。

接著，莫名其妙當上「成功嶺之花」的龐嘉綾出現在影劇版上，原來中影找上她擔綱主演軍教片。軍人世家出身的她由爸爸陪著到中影簽約，露出了在成功嶺上難得一見的笑容。從現實的軍事場域，轉換到虛擬的軍教場景，夠美的女相不再是錯置的焦點，而是正當的、有力的資源。這突顯了女相概念中所隱含的社會空間安排。

關於女相(和/或女體)的概念，和性別的論述是分不開的。因為，這種概念的運作總是會涉及兩性的對照和比較，而滲入各個社會生活的領域。比如，男人比較強壯，女人比較嬌弱；男人比較好戰，女人比較體貼；男人比較花心，女人比較忠貞……等等。這些社會論述，經常伴隨著生物學的論述出現，而得到「佐證」——事實上，是生物學的身體概念緊隨著社會論

述的腳步：十九世紀的醫學已感染資本主義的精神，把身體比喻做一個小公司，比如，細胞的運作必須維持「收支平衡」；二十世紀初的身體則被喻為小工廠；資訊時代的身體則被比擬做一個複雜的溝通系統。隨著女體在十八世紀解剖學出現後的醫療化過程，以及「醫療注視」的零碎化，性別的生物學論述也變得越來越細緻、精確（雖不一定正確），和既存社會概念的結合卻並未稍減。

女人的社會空間確實擴大了一一和以前的女人比，但也非常有限一一和男人比。在科學的王國裡，女性人物更是少之又少。李遠哲在頒完今年的中研院年輕研究人員著作獎之後（得獎人八男一女），為女人的家庭壓力抱不平，他表示，當年他的夫人也有機會投入研究工作，但為了家庭和孩子，「兩人商量的結果」，由她放棄研究，其實他的夫人「比他更聰明」。李遠哲所披露的這段往事頗具代表性，發生在許許多多有志加入建構人類科學知識的女性身上，即使，在形式上，科學已經不是女人的禁地，但對個別的女人來說，社會空間的性別規範與制裁仍是極難跨越的門檻。而科學掌握在男流手中的事實，也無可避免地對於生物科學的性別論述，乃至於女體的科學論述，產生了莫大的影響。

生理化約論的道德思路

今年二月中，因發現DNA雙螺旋結構而在1962年獲頒諾貝爾醫學獎的華生（James Watson）表示（註1），如果能（他相信未來一定能）發現決定同性戀的基因，則不想生下同性戀小孩的婦女有權墮胎。他並以唐氏兒（亦即患有俗稱蒙古症的兒童）來比喻這種情況，表示如果父母明知孩子沒前途還硬把他生下，那實在是瘋狂，搞不好以後會被孩子怨恨，甚至控告。

我個人認為，這種泛道德化的偽科學論調已經夠瘋狂了。但在科學社群內，卻似乎是「吾道不孤必有鄰」。最近在遺傳學界引起爭議的劣生學理論，把許多社會問題化約到人類遺傳品質的敗壞上，認為醫學的進步破壞了適者生存的自然法則，致使智力較低者繁衍更多子女；這套論述把社會階層的問題化約到個體的智力，又把智力化約到基因的遺傳。由於科學界根本

最近在遺傳學界引起爭議的劣生學理論，把許多社會問題化約到人類遺傳品質的敗壞上，認為醫學的進步破壞了適者生存的自然法則，致使智力較低者繁衍更多子女；這套論述把社會階層的問題化約到個體的智力，又把智力化約到基因的遺傳。

無法證明智力和基因有任何關連，更別談證明智力和社會階級有必然關係，很多遺傳學家本身都對這種極端的基因化約論不敢苟同。但類似的論調仍不時從一些「科學之子」的口中或筆下傳出，通俗媒體也參與傳播這類主張的行列——通常出現在「醫療新知」或「今日生活」之類的專欄。

大眾化的生理化約論結合了既存的社會規範和價值，因此格外具有修辭上的說服力，而經常不具科學上的可信度。這種修辭上的說服力，充份展現在把身體比擬做機器的隱喻。在我們的日常生活中，本就不乏這種隱喻的應用，比如，勸人運動時會說「再不動，機器都生鏽了」，或「人老了，零件都壞了」。生物學的研究中也常有這類譬喻，比如「人體組織的運作機制」，或「基因的程式」等用詞。生理化約論對人類行為的解釋，則把這路推論發揮到極致，除了強調生理狀況和生理能力之間的直線關連，更赤裸裸展現了這類隱喻的道德意涵——廣及對人類各層次能力的論述。這至少包括了以下幾個層次：1. 體能；2. 智能；3. 良能。麻煩就在於這些層次之間的環環相扣，深嵌在日常的道德論述內。

也因此，生理化約論的存在並不真的需要生理學。只要從既定的認知架構出發，一個科學家就可能從他研究的素材中找到(或是建構出)足以「佐證」生理決定論的資料。

達爾文荒原上成群結隊的男人

達爾文(Charles Darwin)體現了十九世紀的英「雄」精神。他寫道：

兩性心智能力的主要差別顯現在男人達到優越地位的能力上，在各方面來說，他的這種能力都超過女性——不管所需的是深刻的思考、理性，或想像力，或只是感官和雙手的應用。…我們也可從中推論出…既然男人在許多方面都比女人來得傑出，男人的平均智力必然高過女性…男人必須去保護他們的女人和幼子，不受各種敵人的侵害，還必須狩獵，養家活口。而要成功地躲避或打敗敵人，要捕捉野生動物和改良武器，必然要借助於較高的能力，亦即，觀察、理性、創意，或想像力。這些能力因此在男性境遇(manhood)中不斷地被考驗和揀選。

——(Darwin, 1871《人類的傳承和性擇》(The Descent of Man and Selection in Relation to Sex))(黑體是我加的)

上述言論堪稱大眾化生理決定論的最佳藍本：把生理、體能、智能，乃至於良能，做了緊密的結合，形成一直線的推論。所謂的**男性境遇**(manhood)，乃是基於現代生物學所假設的雄性本質——為了繁衍後代，他必須和同類的雄性競爭，儘量獨佔和雌性交配的機會。這個過程，達爾文稱之為「性擇」(sexual selection)。男人的優越性得到佐證：拜男性境遇之賜，男人各方面的能力都不斷在演化中得到提昇。至於少數傑出的女性人物，根據達爾文雄性中心的演化論，當然只有從父系的遺傳來解釋——雄性生理學的老大哥亞里斯多德早就標示了這種父系的遺傳學立場：把男人的精子比喻為「種子」，亦即生命的真實內容，而女人的身體只不過是「土壤」，僅供「種子」壯大的養份。

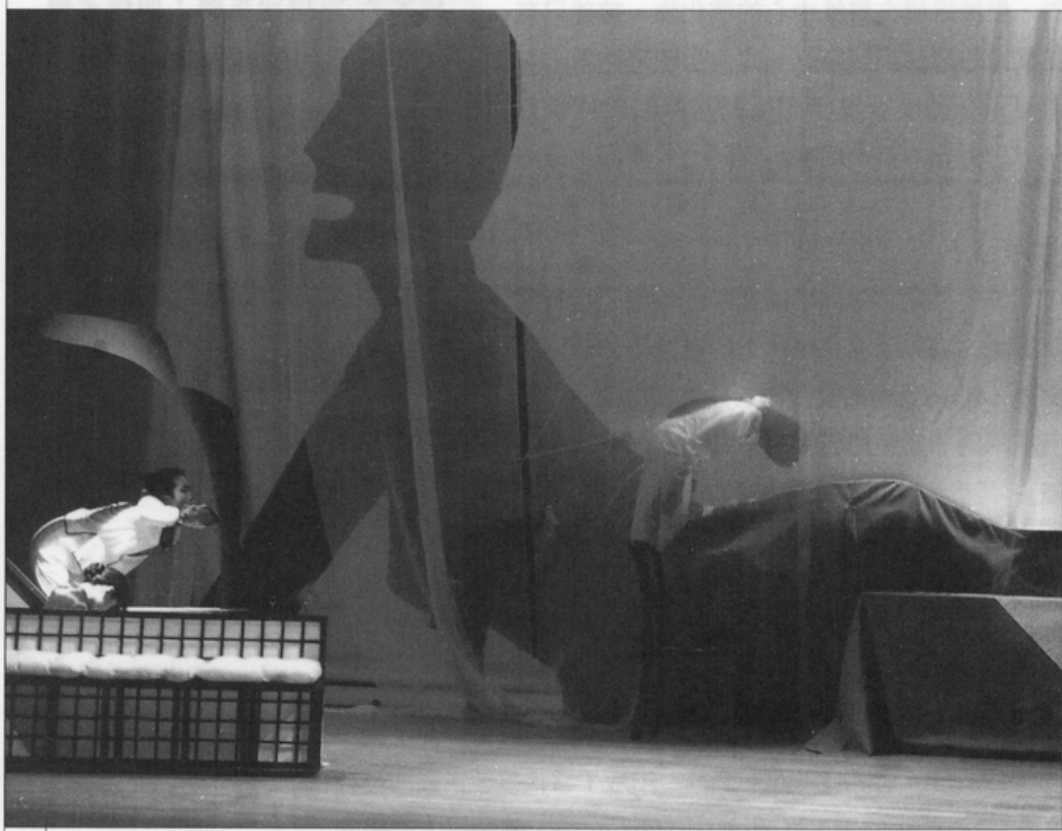
二十世紀的遺傳學研究早已否證了這套父系謬論，證實兩性在遺傳上的份量不分軒輊；但是，種子/土壤的性別概念還是很活躍——最明顯的例子就是把男人射精「讓」女人受孕的動作說成是在「播種」。值得注意的是這套論述的普遍性，美國人固然把到處亂搞的好色男人喻為「種馬」(stud)，老一輩的台灣人則常用「沃土肥田」來譬喻很會生養的女性。關鍵在於，這類性別論述的發生乃是先於生理決定論，而後才被披上偽科學的外貌重新問世。因此，只要既存的父系秩序不動搖根本，而科學持續掌握在既得利益的男流手中，這種性別化論述的科學版本就會源源不絕。

1969年，泰葛(Lionel Tiger)出版了當代雄性主義的經典之作《成群結隊的男人》(Men in Groups)，強調男人的祖先本是「獵人一族」(hunting species)。他把達爾文的男人演化論發揚光大，主張男人的本色正蘊藏在雄性間的結盟與戰爭，並把戰爭譽為「男性美學」，就像飆跑車一樣憾動男人的心弦。70年代中期，美國社會興起了所謂的社會生物學(sociobiology)，這個詞的發明人威爾森(Edward Wilson)號稱，要有系統地研究一切社會行為的生物學基礎，並把人類的生理基礎稱為「頑強的核心」。

比如，在解釋女人為什麼比較離不開家庭孩子時，社會生

美國人固然把到處亂搞的好色男人喻為「種馬」(stud)，老一輩的台灣人則常用「沃土肥田」來譬喻很會生養的女性。關鍵在於，這類性別論述的發生乃是先於生理決定論，而後才被披上偽科學的外貌重新問世。因此，只要既存的父系秩序不動搖根本，而科學持續掌握在既得利益的男流手中，這種性別化論述的科學版本就會源源不絕。

物學家提出了生殖的「投資」說：男人一天就可以製造出好幾百萬個精子，女人卻一個月才培育出一顆成熟的卵子，因此女人在生育上的投資比較大。以此論證女人對家庭的「忠貞」乃是「天性」，反之，男人則「天生」性喜獵豔——一方面因為「自私的基因」(註2)作祟，要多多交配增加繁衍機會，二方面因為「投資低」，沒什麼風險。這套相當大眾化的論述，發揮雄性科學家的獵人邏輯，以及身體是機器的比喻，而合理化了女人應該死守家庭的壓迫性意識型態。而由於投資的譬喻已經深植當代工商業社會的日常生活當中，被應用到各個領域——例如學業、政



科學——迄今仍雄性十足——往往再樂意不過地加入約束女人腳步的行列。(圖片由魏瑛娟提供)

經驗的身體

治、婚姻、感情等「投資」的說法大家都不陌生——這種生理化約論的投資說也就似乎言之成理了。儘管科學上並沒有證據指出女人排卵會比男人射精在生理或心理上所付出的「本金」高，但這套象徵手法的投資說仍然沒有消聲匿跡的徵兆，反而輕易滲透入日常的兩性論述當中。

雄性科學家一向慣於拿女人的生殖器官來反對女人。十九世紀的生物醫學家主張，女人的子宮和卵巢需要耗費更多的「能量」，因此女孩子在初經來潮以後就不應該上學，最好天天在家

調養，否則會導致子宮和卵巢的萎縮。一百年後，這套謬論已經在科學上被推翻了，證明是無稽之談。然而，二十世紀的社會生物學家稟持雄性科學的一貫精神，更上一層樓地應用更具象徵性的語言，採用抽象但流行的投資說來闡釋女人相夫教子的「天職」。

實際上，從亞里斯多德以他玄想的生物學，提出女性是劣等人的說法，到十九世紀進入所謂的現代科學時代，這種社會生物學式的性別論述沒有中斷過，雄性科學家前仆後繼地投入這個用知識來掌握權力的偉大工程，一切都只是為了把女人關在家裡，等他們「打獵」完回家吃飯。就像中國《女兒經》裡頭說的：「為甚事，纏了腳，不因好看如弓屈，恐她輕走出房門，千纏萬裹來約束」，

社會性別的建構論在80年代之後廣受後現代思潮的影響，幾近一窩蜂地走上意象化的語言分析和非歷史化的心理分析——而台灣新興的女性主義運動剛好趕上這個最新的思潮。這波思潮有一個頗值得反省的副作用，即把身體化約到語言的層次上，或是片面歌頌身體的無限可顛覆性——不管它要付出什麼代價。

現在連中國女人都不要纏腳了，但是全世界絕大多數女人的腳步，仍然受限於女相的社會空間規範，而科學——迄今仍雄性十足——往往再樂意不過地加入約束女人腳步的行列。

把身體找回來

社會生物學家雖然把生理稱為「頑強的核心」，而把社會行為和所謂的「人性」都化約到身體的層次上，但他們所關心的並不是個體或群體的身體經驗，而是把身體進一步化約到器官，乃至於細胞，最後是基因，包括假設性的基因——比如華生想要找的「同性戀基因」。

為了對抗生理決定論的論述暴力，女性主義者提出了社會建構論的解釋，強調性別並不全然是天生的，正確地指出生理決定論的許多誤謬，然而，往往忽略了一個可怕的事實：這種論述暴力在日常生活中蔓延的力量，可能大過於任何偽科學的生理學性別論述。生理學論述固然是不可忽視的幫凶，卻因為它科學的宣稱而極易被戳破——亦即被證實沒有科學根據——但也因為它厚實的「社會基礎」而極難根絕。也因此，女性主義努力二十餘年建立了生物性別(sex)和社會性別(gender)的區分，強調我們所談的性別其實都是指社會性別，卻發現這兩個

概念的區分反而讓生理決定論找到了妥協的方便法門，他們說：生物性別是「根基」，是社會性別最後的限定。這年頭，已經很少人會自稱是生理決定論者了，大多數做出雄性主義(或種族主義、精英主義)論述的科學人士都會這麼說：他們的「發現」只是在說明人類最基本的「生物基礎」罷了，他們無意抹殺社會建構的力量，也不想否認後天努力可以超越先天的限制。而這套根基說，大家想一想，是不是也很快被面臨挑戰的父系社會吸收了？上述的辯白是不是聽起來很熟悉？

於是，日常的歧視性論述照樣得到「科學的佐證」。而社會性別的建構論在80年代之後廣受後現代思潮的影響，幾近一窩蜂地走上意象化的語言分析和非歷史化的心理分析——而台灣新興的女性主義運動剛好趕上這個最新的思潮。這波思潮有一個頗值得反省的副作用，即把身體化約到語言的層次上，或是片面歌頌身體的無限可顛覆性——不管它要付出什麼代價。我個人覺得，這是一個很不幸的趨勢。把身體化約到意象，最麻煩的後果是：遠離了女性主義所關心的大多數(女)人的經驗，變成只服務(甚或娛樂)少數的開明知識份子。

我在前面說過，生理決定論在修辭學上的說服力正在於它扣合了**日常的社會論述**；而個別女人或男人的身體經驗正是坐落在她/他們的日常生活中，亦即日常論述的實踐。因此，如何顛覆這種論述的日常實踐才是真的挑戰。怎麼做？沒有一勞永逸的解答。但可以肯定的是，在這種日常實踐中，個人所付出的代價絕不只是真理，還有身體——那是一個性別的身體，種族的身體，階級的身體，年齡的身體，以及被醫療的身體…。而受苦的永遠是活生生的身體，因此，我個人認為，最急迫的是對於身體經驗的研究。至少，先把身體回復為一個會痛會感覺會焦躁會快樂的個體，而不是一堆器官，也不是一組象徵。

注釋：

1.關於華生和他的研究伙伴如何剽竊結晶學家羅莎琳·法蘭克林(Rosalind Franklin)以X光繞射技術所拍攝的DNA雙螺旋照片和她的相關洞見，而全面抹殺這位女科學家的貢獻。可參見Anne Sayre(1975) *Rosalind Franklin and DNA*. New York: Norton.

2.「自私的基因」一詞為社會生物學家道金斯(Richard Dawkins)所創。他在1976年出版的《自私的基因》(The Selfish Gene)應用擬人化的手法，把基因描寫成只求無限擴張的獨夫，任何生物都難逃它的律令，不由自主地受它驅使。可謂生理化約論的極致之作。

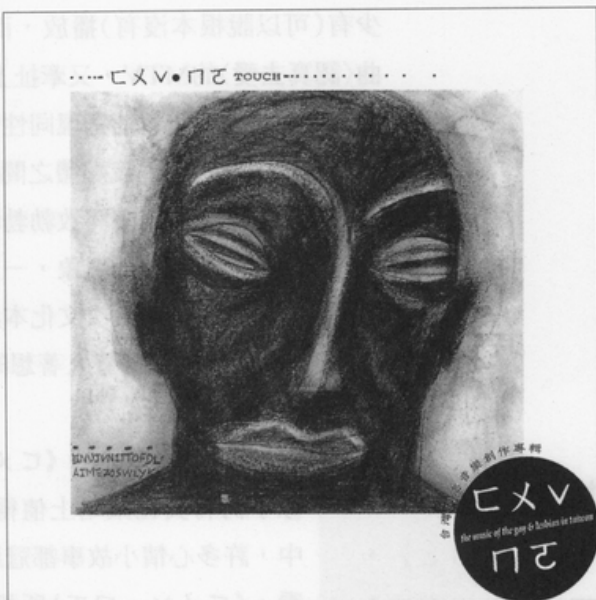
回歸經驗的身體

朱偉誠

「撫摸」同志的心情

在主流與次文化之間

聽了首張台灣同志音樂創作專輯《ㄘㄨˇ・ㄇㄛˊ》，覺得非常感動，卻得出迥然不同於用同志次文化與流行音樂分析所易獲得的一些結論。本來認為，以同志為核心訴求另行創作音樂，不論就商業行銷或同志運動而言，都不是一個很好的點子。因為音樂非主題性的特質，一方面很難想像，除了在歌詞上刻意彰顯相關議題，什麼樣的樂曲能有特色到可以算做是同志音樂呢；又在另一方面阿Q一番，又有什麼主流音樂不能被拿來「當作」同志音樂呢——反正同志們大家在KTV裡唱張學友、林憶蓮、張信哲、辛曉琪…乃至最近的許如芸和張惠妹等，已經唱得那麼起勁投入了，又何須專屬於同志的音樂才能寄情寓性。



無須偷天換日、挪用暫借，《撫摸》營造了一種同志的脈絡氛圍。

不過在真真正正聆聽《ㄘㄨˇ・ㄇㄛˊ》之後，發現這些先入為主的批判想法，雖然不能算錯，卻明顯有其不足之處。最大的盲點，就是忽略了這樣的專輯在閱聽時所能營造的一種「同志的脈絡氛圍」，讓平常在情感表達上飽受壓抑的同志們，至少在聽唱這張專輯時，可以自由自在地徜徉於其中，無須偷天換日、挪用暫借，就能正正當當、毫無保留地抒情表性——就好比許多同志只有在專屬於同志的空間中，才會覺得怡然自在一樣——而這會是多麼重要的經驗。

除了藉同志專輯之名創造出這種次文化的「閱聽空間」，《ㄘㄨˇ・ㄇㄛˊ》在(生活化的)演唱者與詞曲間的安排、在歌詞內容(這比較明顯易見)之外，準確捕捉傳達了某些異於主流的同志特色，如女聲纖細卻堅定抗拮(〈認真去愛〉)、男聲深沈卻溫柔

婉約(〈撫摸〉)、乃至更不見容於主流樂壇的妖媚男聲(〈上帝！我的男友？〉)與雄健女聲(〈疼惜你的心〉)等…可以說是對流行音樂中仍嫌僵化的性別角色，做了一次具體的拆解示範。而此種在嗓音性別上的顛覆，在〈疼惜你的心〉中配以男假聲的女男易/異位情歌對唱，無疑是達到了極致。

可惜自從專輯發行至今，電臺少有(可以說根本沒有)播放，而單曲〈認真去愛〉的MTV，又牽扯上影像內容因為過分情色地呈現同性情慾而遭禁播的問題，處處顯露出同志次文化與主流媒體之間的吊詭關係。

主流媒體雖然向來興致勃勃地偷窺報導，或者「關懷討論」同志次文化的種種(怪)現象，一旦要他們依據媒體是社會公器的原則，分一點空間給次文化本身來利用，則明顯是與虎謀皮般的徒勞啊(哪有那麼替人著想的老虎呢？所以公視仍有其必要…)



主流媒體既然不主動播放《C X V · ㄇㄟ》，我們不如動員大家努力call in 廣播與電視節目，要求點播其中的歌曲與MTV，因為同志作為聽／觀眾的一份子，本來不就應該享有這樣的權利嗎？

就這一點而言，《C X V · ㄇㄟ》這張專輯的發行，似乎仍有其在策略上值得討論的地方。從專輯內文案中，許多心情小故事都冠以「特寫…給非同志」的安排來看，《C X V · ㄇㄟ》所訴求的聽眾，毋寧也不限於同志，但這又很難解釋它的單曲MTV，為何要特意拍攝得毫無過關的可能。會不會是預料到，就算提供給媒體比較能為主流接受的影像，也可能得不到禁播所能夠創造的宣傳效果呢？

這樣的思考方式，可以說與台灣現行同志議題常見的主流導向，有其若合符節之處。刻意要吸引主流媒體的注意，以求訊息能達到更多更廣的同志群眾，在現階段同志次文化的特有管道還不夠發達的時候，當然有其運動上的必要。但是太著重於手段，也不免在目的上有迷失的危險。正如小妖所言(註1)，致力於「能見度的提高」和「對歧視的反擊」固然重要，但是同志團體在辦大型活動的同時，是不是也該努力思考，如何對散布各地的同志提供更實質的幫助呢？如成立一支同志求助熱線或服務中心之類的，不更是在刀口上的募集標的嗎？

最後回到《ㄘㄨ・ㄇㄛˊ》這張專輯。我在想，與其花那許多力氣向主流訴求或衝撞，為什麼不乾脆致力於次文化的經營呢？例如藉著發行專輯的機會，專門為本土同志觀眾拍一支情慾激盪的音樂錄影帶，供同志朋友訂購，不僅市場上的反應會很熱烈，也有助於同志次文化影像的生產建立。不過這樣次文化的主張，並不意味著放棄對於主流公共空間的爭取。朋友ㄗㄗ提了一個頗富戰鬥性的點子，那就是主流媒體既然不主動播放《ㄘㄨ・ㄇㄛˊ》，我們不如動員大家努力call in廣播與電視節目，要求點播其中的歌曲與MTV，因為同志作為聽/觀眾的一份子，本來不就應該享有這樣的權利嗎？

註1.小妖，〈退步、進步、還是原地踏步——回顧九六同志運動〉，《破報》63(1997年2月20日)，頁7。

附註：要謝謝Evita Wu在一開始時和我的討論；最後的成型，則要歸功於劉華真。

台北

女書店 / 台北市新生南路3段56巷7號2F / 02-3638244
唐山出版社 / 台北市羅斯福路三段333巷9號 / 02-3633072
誠品書店敦南店 / 台北市敦化南路一段249號 / 02-7755977
誠品書店天母店 / 台北市中山北路七段34號
台大法學院學生活動中心圖書館部 / 台大法商學院內 / 02-3949278
政大書城 / 台北木柵政治大學校園內 / 02-9392744
師大書苑 / 台北市和平東路台灣師範大學校內 / 02-3927111
淡水知書房 / 台北縣淡水鎮英專路56號 / 02-6213315
文興書坊 / 台北縣新莊市中正路514巷25號 / 02-9038317

你可以在這些地方找到〈騷動〉

桃園

誠品書店統領店 / 桃園市中正路61號(統領百貨8F)

新竹

水木書苑 / 新竹清華大學校園內 / 035-716800

台中

新展望書廊 / 台中市華美街二段262號B1 / 04-2957411
東海書苑 / 台中縣龍井鄉新興路7巷1號 / 04-6316287
主恩書坊 / 台中縣龍井鄉東園巷1弄13號(東海別墅內) / 04-6321569
台中婦女新知協會 / 台中市向上北路262巷23號2F / 04-3276993

嘉義

中正大學圖書部 / 嘉義縣民雄鄉中正大學校園 / 05-2721073

台南

成大書城 / 台南成功大學校園內 / 06-2354180
財團法人城鄉文教基金會 / 台南市裕農路375號地下一樓

高雄

復文書局 / 高雄市泉州街5號 / 07-2265267
誠品書店漢神店 / 高雄市成功一路266號漢神百貨B2,B3 / 07-2159795



同志運動的無頭公案

林賢修

高凌風主持的電視節目《花魁藝色館》裡，有好幾個藝少色多的片段。這個節目的構想很簡單，就是請所謂的辣妹到鏡頭前來寬衣解帶，通常表演者會一邊言不及義的唸著製作單位的大字報，一邊脫去襯衫裙子，大字報的內容和脫衣服的動作一點也沒有關係。加上是現場直播，容不得NG，小姐們有時笑場了，吃了螺絲，效果十分超現實。

《藝色館》裡大多數的表演者以真面目示人，她們光著一張臉，脫得剩下胸罩底褲就下台一鞠躬，也就是我們熟悉的「三點不露」。而節目壓箱底的真正賣點，應該是少數幾個願意露胸的表演者，她們仍舊是唸大字報兼脫衣，這一脫卻連胸罩都剝下了。她們和堅持三點防線的小姐還有一點不同，就是她們都戴著面具——上頭裝飾著羽毛和亮片，只遮住一雙妙目的那種面具。

也許是露胸不好意思吧。這一只只的面具大抵上有那麼一點遮羞的味道，就和犯罪現場的新聞畫面類似的，當事人的臉龐上慣常的加裝了馬賽克效果；倒是這些華麗的面具額外的透露了嘉年華似的玩樂氣氛，這一來和遭逢警察臨檢時以報紙遮臉的特種營業小姐又有了區分，慌忙中亂抓一張報紙遮臉的小姐是不得已的，而戴面具的藝色館女郎卻似乎展示了拒絕外人窺看的自主權。

戴面具的小姐未演先轟動，一出場就睥睨群雄，她們以這個突兀的造型向觀眾預告：「我是來真的！」。就算大家心知肚明，上《花魁藝色館》表演本來就得脫衣服，但是小小一個面具卻仍然標舉出身份的不同，戴面具彷彿宣示了一種決心——真的豁出去了，真的要脫了，真的要露出兩點來了，真的沒有保留了。而且，這兩點不是不小心穿幫的，我戴上了面具，就等於已經對我接下來的露胸動作有了準備。我的露胸是有預謀的。

沒有臉的乳房怎麼看起來都一樣！

然而，這些放寬脫衣尺度的女郎們，也順便抹去了整個身

體最關鍵的辨識標記。當這扇「靈魂之窗」和外界的聯繫被面具遮斷之後，女郎的臉龐也就不再具備意義了，觀眾們看到的是一對又一對匿名的乳房，無主的乳房，迷路的乳房，領不到身份證的乳房，乳房暴露在鏡頭的注視下，原本戒嚴的身體應該是要奔放開展起來的，經過面具的遮掩，卻奇異的顯得蹣跚而徬徨。

換句話說，本來戴面具是用來遮羞的，女郎們用面具的材質和形式來顛覆「羞愧」的定義，堂而皇之的在大眾之前露出原本應該謹慎包裹的乳房，可是當乳房和人頭對不起來的時候，乳房也失去了人味。

情況一下子弔詭起來了：不知是女郎顛覆了面具，還是面具顛覆了女郎？

我沒有乳房，我倒是曾經戴過面具

作為一個男同性戀者，要我去評論露胸女人是不是比較養眼，實在有點強人所難，但是我對戴不戴面具的捏拿，卻心有戚戚焉。不都說同性戀者是「戴著面具」過雙重生活嗎？不都說同性戀者的心聲是「假面的告白」嗎？不都說「請摘下面具、與我共舞」嗎？相對於英文裡的「衣櫃」，「面具」是華文世界裡的同性戀者更貼心、更有共鳴的自況。

在這一兩年的所謂「同志運動」中，終於出現有關「面具」、「現身」、「偷窺」等等的討論，而這個有關於面具的討論在今年二月台大校門口舉行的同志舞會上，更進一步的「制度化」了。標舉「同志」身分的主辦單位甚至設攤在現場義賣面具，鼓吹在場的參與者以戴面具來對抗外人的偷窺，也就是說，同性戀者和面具之間的關係在此時得到逆轉，面具再也不是同性戀者不甘不願戴上的枷鎖，而是展現同性戀自主意識的象徵。

隱藏在這套運動策略背後的幾個命題是非常值得關心的：

- 1.「現身」並不是同志運動的目標。
- 2.「現身」也不是同志運動的必然過程，同志就算不現身，運動也可以做得很好。
- 3.「現身」是「異性戀霸權」設好的陷阱，目的是製造一個又一個烈士。
- 4.「現身同志」屈從於主流媒體的遊戲規則，付出不成比例的代價來換取言論空間。
- 5.少數的「現身同志」壟斷了言論的資源，讓大眾以為「同志名

流」說的話必然也代表了所有同志的心聲。(參見《騷動》no.3, 「牲禮、英雄或戰略家」一文)

怪胎和同志，使用前請詳閱說明書

對「現身」的攻擊和質疑，使得戴面具的動作得到合理化的解釋。這套邏輯進一步認為，既然主流媒體總想偷窺同性戀者的身分，同性戀者何不乾脆借力使力，把面具當作不合作的武器。綜合幾次同志公開運動的模式，面具大致展示了以下兩項

綜合幾次同志公開運動的模式，面具大致展示了以下兩項功能：你想看，我偏不讓你看（此時砲口對的是外人）；唯有戴上面具的才是明顯的同志，不戴面具的人有混水摸魚的嫌疑（此時砲口對的是自己人）。也就是說，鼓吹戴面具的第一層理由是對於外界將同性戀者對號入座的抵抗。但第二層理由卻又企圖在自己家裡將同性戀者對號入座。

功能：你想看，我偏不讓你看（此時砲口對的是外人）；唯有戴上面具的才是明顯的同志，不戴面具的人有混水摸魚的嫌疑（此時砲口對的是自己人）。

也就是說，鼓吹戴面具的第一層理由是對於外界將同性戀者對號入座的抵抗。但第二層理由卻又企圖在自己家裡將同性戀者對號入座。

對於面具功能的理解會出現如此的矛盾，恰巧也呈現了台灣在同時接受西方前後兩種同性戀運動的身分認同思考時，所產生的消化不良，也就是同志認同(gay identity)和怪胎認同(gueer identity)。

簡言之，同志認同的重點在於對主體的正面肯定和確認，因此關懷的角度無非是「我是同志，我很驕傲」，「我們都是××，你們這些不是的人要來正視我們的存在」，所以同志的主體必須涇渭分明；而怪胎認同則是對同志認同的反思，關心的主題在於「我如何拒絕當一個被界定清楚的人」，因此怪胎的主體必須是個創造性的模糊，怪胎的疆界隨時要視議題劃定。

以戴面具的儀式來要求同性戀者認同自己的主體，確定「誰才是自己人」，理念上應該是和「同志認同」不謀而合的；但是在面對外人的眼光時，支持戴面具的人卻又傾向不對外顯露自己發聲位置，並且辯稱透過主體的模糊才能反制主流論述的火力焦點，這時候靠攏的又是「怪胎認同」的看法了。我認為，這種運動哲學的精神分裂，恐怕會對將來的運動路線造成困擾。

一味鼓吹「同志認同」，強調同志和一般人在文化、品味、人生觀，甚至生理構造的不同，到頭來的確會窄化同性戀平權運動的視野，可是，這卻是一條不能省略的學習陣痛，沒有好好確定自己的主體，就妄想打破主體的迷思，到頭來很可能把

運動導向迷宮。

也因為這種對主體性認定的邯鄲學步，讓整套「戴面具」的說詞處處透著矛盾。參加運動的同性戀者一方面想互相看見，又怕別人看見，一方面想確定主體，又害怕主體被限死之後慘遭各別擊破，說穿了，仍舊是新公園和同性戀酒吧的那套求生守則，只不過這時候多了一些學院的訓練藉以壯膽，可以來合理化自己不願、不敢拋頭露面的虛心。

要解決寡頭，就大量複製許佑生

拋頭露面當然是要付出代價的，被批評壟斷言論空間的許佑生、祁家威都付出過代價，他們再也無法假裝自己是「正常人」了，他們可能連租個房子，吃碗陽春麵都要負擔許多眼神的關愛。但是相較之下，還有更多人悠游陰陽兩界，進了同性戀酒吧就是自己人，出了酒吧和媒體喝咖啡的時候，又轉眼成了「社會賢達」，戴上了面具時是自己人，摘下了面具後又成了局外人，這叫球員兼裁判，結果是怎麼說怎麼對，戴面具的功能因而只得到鼓勵的掌聲，聽不到不安的懷疑。

擔心許佑生和祁家威壟斷言論市場的人，大可以期待兩百個，兩千個，兩萬個許佑生來投入這個言論市場，來各說各話，來百花齊開，來打破這個市場的均衡，而不是期待兩百個，兩千個，兩萬個許佑生都去躲在面具後面。

只現身不現頭的同志運動

也許有人緊接著要問，同志運動一定和現身有關係嗎？

如果同志運動是個平權運動，是個在公領域裡和國家機器討價還價的運動，同性戀者就非得現身不可，我們不可能去要一個給隱形人使用的同性婚姻權，我們不可能去抗議老闆開除隱形的同性戀員工，我們也不可能在最高法院向異性戀的法官爭辯說，同性戀者雖然不存在，但他們的公民權也要得到保障。

如果同志運動的目標是「去打破異性戀機制下的性政治」，那麼也有論者以為，只要有一天性政治被打破，現身的問題就不復存在（參考《騷動》雜誌同一篇文章裡魚玄阿璣的發言）。言

擔心許佑生和祁家威壟斷言論市場的人，大可以期待兩百個，兩千個，兩萬個許佑生來投入這個言論市場，來各說各話，來百花齊開，來打破這個市場的均衡，而不是期待兩百個，兩千個，兩萬個許佑生都去躲在面具後面。

下之意似乎是說，只談現身問題是治標不治本，打破這個「性政治」或這個「異性戀霸權」才是正途。

但是，這個性政治的技倆之一，卻是強迫所有同性戀者(或更廣義的，情慾不按牌理出牌的性異議份子)都不要現身，藉此

來製造情慾走向的一言堂，那麼，不去碰觸現身的問題，不就恰好迎合了這個性政治的心意了嗎？

仔細去分析戴面具的運動策略，我發現它其實無意質疑「現身」的必須性，因為當戴面具的人出現在新公園的彩虹園遊會時，出現在悼念彭婉如女士的遊行隊伍中時，出現在台大門口的同志舞會時，運動的組織者企圖達到的視覺效果其實是：「你看看，我們都是，這些都是我們的人」，只不過這個「現身」還真的是名副其實的現「身」，身體露出來，頭卻不見了。

無頭的同志好像沒有個性的乳房

回到文章一開頭援用的例子。這些被面具遮住靈魂之窗的同志們，展露在媒體上的身影，其實和《藝色館》那一對對無名的酥胸並沒有太大的

不同，更不用說兩邊使用的面具連材質和形式都一模一樣的種種巧合了。同志們繞了這麼大的一個彎來解構面具，應該時時提防自己的主體性是不是也被面具給顛覆掉了。

我非常好奇，一個躲在所謂的陰暗角落，躲在假面背後的同性戀者，會如何反芻他們在報紙電視上看到的遊行活動景象，當這些在首善之區的文化精英都還會有面子問題的時候，一個有同性戀傾向的捆工或女作業員，該怎麼去處理自己的情慾呢？連這些有辦法的人都要躲躲藏藏了，那沒念過書的，講起話來結結巴巴的人該怎麼辦！

如果苦心想出這些戴面具的大道理的人，能誠實的坦承自己不得不戴面具的難處，那我想這些批評都是多餘的。可是如果戴面具要繼續在同志運動中被奉為行動綱領，我認為生產這套理論的人必須更清楚的告訴我們，有沒有哪個社會運動是只要現身不必露臉就搞得起來的。

要不然，就請給那些不要戴面具的大聲公們一點鼓勵的掌聲吧。

如果同志運動是個平權運動，是個在公領域裡和國家機器討價還價的運動，同性戀者就非得現身不可，我們不可能去要一個給隱形人使用的同性婚姻權，我們也不可能在最高法院向異性戀的法官爭辯說，同性戀者雖然不存在，但他們的公民權也要得到保障。

現身與變身

周倩漪

媒體中同志身影的流變與可能

「現身政治」在當今臺灣的同志論述與運動軌道中，已蔚為一套普遍使用與廣為討論的抗爭策略。論辯的焦點從現身的理由、困境、至現身的效果，從區分現身的多種途徑(註1)到不同現身形式之策略意涵(註2)等延展出多角度的觀照。回顧近年來的現身事件，我們可以發現「現身」的姿態身影刻正在流動的政治氛圍和媒體環境中發生微妙的變化。本文想從同志現身與媒體間的互動中，以幾個現身個案為例來探討如下的問題：媒體中所呈現的同志現身到底「現」的是什麼樣的「身」？如此的同志之身又具有什麼樣的運動效應？亦即，我試圖深化「現身」本身的政治性，把現身視為具有操控空間的政治過程，將它放置在特定的政治環境中估量其可能的效果。

從魚玄阿璣與鄭美里對臺灣同性戀社會史的瞭覽中顯示(註3)，90年代之前在報紙、期刊論文、八卦雜誌裡所呈現的男同性戀，是充滿著犯罪與疾病的污名化身；相較於男同性戀的存在可見性，女同性戀在80年代中仍處於不可見的狀態，直至80年代後期，女同志聚會的T吧才成為媒體偷窺的焦點。

如果說，媒體與社會是一種表面映照式的建構關係，那麼，這個階段媒體所攤展出的同性戀畫面即是一面倒的負面形象：一方宣面稱「沒有」同性戀—因為不應該有，所以是沒有，或是因為不懂為什麼有，所以沒有；另一方面則構建出「有」的種種不當情事，自殺啦得病啦犯法啦，以便歸結出「有」的不合理性，將之導向「最好沒有」的當然結論。所以當時的社會一來是「看不見同性戀」，二來是「看見應該不見的同性戀」，此一雙重的觀看方式主宰了整個80年代的媒體社會言說。

看見無法看不見的同性戀

90年代以降漸次出現的同志團體、同志刊物、乃至同志運動，將媒體中的同志身影轉入一迥然不同的新視界。94年之前的同志運動，大抵上正經歷著傅科所謂「倒轉式肯定」(reverse affirmation)之策略階段，亦即當時的運動重點在於將原本污名化的身份加以翻轉成具有正面意涵的宣稱確認。經過這段由同

志主體親自發聲的正名化運動之後，媒體在「有」同性戀之事實確鑿成立，而其原本謂稱之「有」的不當性亦遭逢了各式挑戰之時，終於「不得不」看見同性戀。

之所以說是「不得不」，是因為此時「看見」之基礎仍然相當



從媒體環境來講，許佑生現身的正面效果不可能發生在「看不見同性戀」甚至是「看見無法看不見的同性戀」之階段。（連震黎攝）

薄弱，大部分是在自由主義及人道主義之光環或壓力下「看見無法看不見的同性戀」。當然，這個階段的運動走向是絕對必經且必要的，我們可以看到當年的同志之身是以多麼孤絕而傲然的正氣之姿展現在各大小眾媒體中，而運動語彙也是朝向「同志應該要存在」之訴求上。

在這同時，隨之而來的複雜問題就是同志的曝光焦慮與現身考量。由於媒體與社會剛從「看不見同性戀」的階段過渡至「看見同性戀」，對於「看見」的內容想像其實是貧乏而單調的：只要身體(最好是臉)與姓名(最好是真名)，其他的便交付予大眾心中的那一把道德量尺。然而這個簡單的要求在同志來說卻是最不簡單的身家問題，於是，接下來的思辯便一直在這樣的層次上打轉：現身到底要現身體的哪一部份？哪一種半遮半掩的身體可以既是「我」又不是「我」？

用正氣支撐起來的身體真的是非常單薄而辛苦的，這會讓媒體中的同志現身呈現一種孤立而危險的態勢：同志現的是個

人的身體，而這個身體只有一個單一的意義，叫做同性戀。至於同性戀是什麼，答案就如同字面上所顯示的，同性與同性之間有性愛關係，而它有著存在的合理性。問題如果繼續問下去——例如同性之間的性愛關係內涵又有什麼不一樣，同志存在的生活樣貌又是什麼(除了被壓迫這一點之外)，這些問題在當時都無法好好回答。一方面是因為當時關於同志文化乃至同志之身的能量建構仍然嫩弱，另一方面，在同志論述尚未引進的情況下，也無法刺激媒體與社會以不同於以往的詮釋架構去思考同性戀意涵的種種可能。因此，彼時的同志圖像只是單個的同性戀者，除了道德正義，沒有其他的資源可讓他／她在面對媒體時可引為奧援——以存處並周旋於由問號與驚嘆號組成的媒體空間。

94年以後蓬勃發展的同志讀物與文化活動，藉由更多元而豐沛的主體打造行動舒解了上述因單一化而帶來的強大壓力。影展、書展、座談、劇場等文化產物具現於媒體中的意義，不僅在於它將以往由黑暗、悲情、與正義為基調而組成的單一同志意象增殖出充滿生產活力的創意與歡樂之身，而且在層層如萬花筒般的意義排組中，拉開了異性戀主流與同志社群自身對於同性戀「身分」的多重想像：這包括了同志身分之「內」的意涵是什麼、同志身分與其他社會身分、以及同志身分與異性戀身分之「間」的關係又是什麼…等種種尚待探索的領域。

GLAD及誠品書店一系列的活動之所以能在媒體上營造得熱鬧非凡，其中一個原因即是此種意義活潑且觸角度泛的現身形式，恰好接合上採雜食主義且對同志之觀看需求又在變化的媒體胃口。一方面，同志的「變身」功夫使得現身擁有更大的轉圜空間，且讓媒體社會在看見同志之時，不只看到一個個意義單一的同性戀者，而是看到了一場場動態而意涵豐富的場面，裡面各式同志和其他社會身分在其中出出入入；另一方面，媒體與同志的關係，亦由前一階段的「看見無法看不見的同性戀」悄悄滑入了「看看同性戀能夠變出什麼」之新階段。

看看同性戀能夠變出什麼

一方面，同志的「變身」功夫使得現身擁有更大的轉圜空間，且讓媒體社會在看見同志之時，不只看到一個個意義單一的同性戀者，而是看到了一場場動態而意涵豐富的場面，裡面各式同志和其他社會身分在其中出出入入；另一方面，媒體與同志的關係，亦由前一階段的「看見無法看不見的同性戀」悄悄滑入了「看看同性戀能夠變出什麼」之新階段。

如此的媒體氛圍與經年的同志運動成果、流行文化氣味變遷、及社會生活的休閒娛樂化趨勢息息相關。道德或政治正確式或訴諸人權情感的現身基調對媒體效果來講已嫌不足，取而代之的，由愉悅、魅力、趣味、美學悸動等當代大眾文化感知混合而成的現身有機體才是媒體主角。

在釐清了同志現身所面對的媒體環境後，便可更貼近現實地來思考現身政治的種種問題。而當今現身戰略最富挑戰性的一環，即在於同志「變身」的能量、能力、與操控技巧。從這樣的眼光來看近一年來的現身事件，便可超越「現身必要」與「出櫃恐懼」之二元對立思維(註4)。

許佑生遊走於男同志、作家、記者、新好男人、舊中國的君子之風、及美式中產的生活風格之間，在不同的時機場合去排組、強化各個身分側面；於是媒體中所呈現出來的許佑生圖像，不會只是一個單一意義的同性戀者，他的多重主體轉移了大眾對於同性戀者所可能加諸的詮釋暴力。

因此，許佑生的現身之所以在媒體陣仗中獲得成功，並不只「因為他是名人」此一言以蔽之的詮釋所能窮盡的。首先，從媒體環境來講，許佑生現身的正面效果不可能發生在「看不見同性戀」甚至是「看見無法看不見的同性戀」之階段，因為在這些階段裡，去污名化及存在正當性都尚未建立穩固，更別談權益或幸福的進一步想像。而處於此「看看同性戀能夠變出什麼」的階段，許佑生「能夠」的基礎及範圍自是不容小覷的。

就變身能量而言，無論是近幾年來同志運動所蓄積出的一定社會能量，或許佑生個人長年於媒體界及藝文界等網絡中累積出的個人能量——這還包括了他與家人之間達成平衡關係所攜含的能量——都是可觀的。就變身能力而言，許佑生遊走於男同志、作家、記者、新好男人、舊中國的君子之風、及美式中產的生活風格之間，在不同的時機場合去排組、強化各個身分側面；於是媒體中所呈現出來的許佑生圖像，不會只是一個單一意義的同性戀者，他的多重主體轉移了大眾對於同性戀者所可能加諸的詮釋暴力。也就是說，變身功夫的繁複——亦即同志之身、同志主體的多重性，激使社會大眾不得不陷入多角交織的詮釋架構中來理解此一事件。例如，對創作者的認知、對新好男人的觀感、對美式中產的品味評價等等，都會滲入對於許佑生之男同志身分的詮釋內涵中。最後，就策略操控而言，許佑生以其豐富嫺熟的媒體工作經驗，真的捉住了上述的當今文化感知模式，從個人魅力的細緻打造，婚禮前後各

同志獻曝法則

種佈置的精巧趣味，他與葛芮間家居生活的怡然愉悅，乃至結婚過程的至情感動…這些要素皆按照特定的過程及時序，無一遺漏地展現於媒體中。

練就金剛不壞之身與泥牛入海之身

在這樣的基礎上看三月間華視「1800」節目錄製所引發的現身風波，便可以在同情母親或苛責兒子——意思是，同志在媒體前向家人現身是殘忍而可怕的——兩條路之外，找出另一條思路(註5)。

這個事件對同志處境，其實產生了一個倒退的效果：就是更加強化了「櫃內」與「櫃外」之間的兩極性與對立性。當詮釋觀點只停留在同志公開現身對母親所造成的「傷害」時，主持人黎明柔真的可以大刺刺地反駁，謂如此之說法是預設同性戀是不正當的。當然，我們知道黎明柔是滑溜的，她閃避了身為主持人、異性戀者、及參與現場事件者，在面對同志及同志家人時，所佔有的(優勢)位置。她無法安然向母子說出「恭喜你們終於可以開始真正了解彼此了」之類將三人導向一個友好關係的話語，而選擇以一看似中立客觀的位置問道「妳可以接受兒子是同性戀的事實嗎」，這種作法再度將同性戀與異性戀之間的曖昧界線劃分開來，既保持了同性戀的靜態意義，也確立了異性戀位置的固著與安全性。

回到黎明柔的那句辯詞，這種「傷害」說的潛在效果是：由同性戀污名/正名的不確定性再一次導致櫃內與櫃外的強烈區隔，更吊詭的是，即便兩者是對比的關係，但在這次事件中呈現的似乎都是一片黑暗。

如果用上述分析許佑生例子的模式來看，當可發現此次同志所現之身，實是單薄無援的。男主角劉俊達是一個想要獲取個人能量(想要從事演藝工作)然目前並不具有可用之能量的大學生，單親家庭的弱勢位置和母子依存關係使得他必須藉著更強韌的現身資本來說服自己、母親、及大眾，承認此一現身的合理性。現身變身能力未能展現，而此「男同志」身分之單一性，使其無法引入其他的詮釋架構來舒解母親心中關於同性戀污名的緊張。

就策略操控而言，控制權大部分操在媒體手中，而男同志在短短幾分鐘內可以做些什麼呢？或許，他可以不只是向母親告知身為同志之事實，他還可以跟母親構連出同志與同志家人

間正面關係之可能性，例如與母親先行溝通再一同現身，或是，如果有說話的空間，他可以反問黎明柔對於此一同志告白的感想，問黎明柔倘若她身為女同志會怎麼做…，同樣的問題也可拿來問觀眾，以主動發問或假設性語句來翻轉原本劣勢的位置。這些想像並不是在苛求此事件的主角，只是指出同志現身在不同情況下策略運用的必要性：所要轉圜周旋的，不只是同性戀意義的正名化，更要對發生在當刻情境中，個人與個人間複雜之權力位置與社會關係進行斡旋和挪移。

簡單綜合上面的論點，同志媒體現身若欲獲取正面效果，不能只停留在一個口令一個動作的姿態，如此的現身承擔了過多令人心疼且擔憂的獻身之情，也很容易就陷身於機關重重的媒體環境裡。現身是政治的，它是權力與資源的拉拒戰，亦是多重主體的遊戲戰場。櫃內與櫃外之間並不只是同性戀社群與異性戀世界之別，還有諸多社會的與文化的感知、質素、和機巧流竄其中。對同志而言，與其說思考到底要不要出櫃，不如說來研發如何下海與媒體作遊戲！而要怎麼練就金剛不壞之身與泥牛入海之身，要如何精緻化及立體化現身政治的各種可能，即是未來有待集思廣益的重要課題了。

註釋：

- 1.王皓薇將同志現身的路徑分為以下幾種：藝文現身、學術現身、媒體現身、運動現身。參見王皓薇，〈不要交出遙控器：同志要有「現身」自主權〉，《騷動》NO.3，1997年1月。
- 2.簡家欣說明了想像現身、集體現身、個人現身等不同現身形式之運動效果。參見簡家欣，〈書寫中的現身政治——九〇年代同志言說戰場的流變〉，《聯合文學》第148期，1997年2月。
- 3.參見魚玄阿璣、鄭美里，〈幸福正在逼近——臺灣同性戀社會史的初步回顧〉，《聯合文學》第148期，1997年2月。
- 4.參見趙彥寧，〈出櫃或不出櫃：這是一個有關黑暗的問題〉，《騷動》NO.3，1997年1月。
- 5.華視原擬於今年3月21日開播之新節目「華視1800」邀請一大學男生於節目中告白其性傾向，劉姓學生私下表示他喜著女裝，且與製作單位協議自承為雙性戀者，然隨後錄影畫面卻打出「同性戀」字樣。劉同學公開在節目中向母親告知其喜歡男生，劉母在出其不意的狀況下得知此一消息，於主持人黎明柔詢問「妳可以接受兒子是同性戀的事實嗎？」時，備感困惑甚而含淚。這段節目內容經媒體報導，引起輿論壓力謂其處理手法粗劣。3月24日，華視在輿論壓力下決議停止製播該節目。

卡維波

什麼是酷兒？

「什麼是酷兒？」(What Is This Thing Called Queer?) 的標題來自英國左翼的酷兒運動份子Cherry Smith(註1)，她和另一些英美酷兒的思考(註2)，對本文影響甚大。當然，也許劈頭就說「什麼是酷兒？」或有固定酷兒本質之嫌，但是下文將顯示這只是探討台灣酷兒思惟的起步而已。

為什麼台灣沒有Queer？

大家都知道「酷兒」是從英文Queer一字翻譯而來。對於這個翻譯，有不少人覺得並不適切，而認為應當翻譯成「怪胎」、「變態」、「玻璃」、「屁精」、「搞怪」、「鬼怪」、「妖精」、「詭兒」、「同性戀」等等。其實，翻譯是否適切，必須看翻譯的目的而定；不同的目的，可能就會對Queer有不盡相同的翻譯方式。基本上，我不認為有任何一種翻譯Queer的方式可以同時適合很多不同的目的，因為Queer這個字原來的使用背景、社會脈絡和歷史，都和台灣很不相同。

首先，英美等國的同性戀運動已經有頗長的一段時間，雖然因此使得反對同性戀的社會心理蓄積了更多的敵意，使一些辱罵歧視同性戀的字眼(像Queer, fag, faggot, homo, dyke等)更加公開且擴散，但是也使許多同性戀者從運動中獲得自信與力量來對付這些敵意。這就是為什麼很多英美澳的同性戀者可以把一個原來充滿敵意、而且是侮辱同性戀的稱謂'Queer'，用來稱呼自己而不在乎自我醜化。台灣的同性戀運動起步不久，反同性戀的語言和態度還沒有在檯面上與運動針鋒相對，即使台灣的同性戀者有足夠的力量和自信，不在乎自我醜化，但是能否找到像'Queer'這樣適合的轉化字眼，也是個疑問。

其次，'Queer'在英美是個驚世駭俗的運動策略、也是指一些挑釁與桀傲不馴的實踐，以高亢的聲調肯定自我，拒絕被主流社會同化，這種運動實踐路線截然有別於美國傳統同性戀運動的融入主流社會路線。反觀台灣，同性戀運動的發展程度和英美不同，大部分同性戀者目前還有「現身」(出櫃)的困難。

在這樣的情況下，似乎很難想像台灣的同性戀者能夠像英美的Queer那樣，不但現身，公開自己的身份，而且是以挑釁的方式現身（我們就是色情濫交噁心變態，怎麼樣？我們和你們一樣有權利！）。

Queer的挑釁式現身策略有其揭露並抗拒異性戀體制的重要作用。因為，「現身」總是以一定的階級、種族、年齡、性別、性偏好、性態度的面貌現身，而以什麼樣面貌現身（好男好女還是妖魔鬼怪）則會對異性戀體制有不同的衝擊和影響。由於台灣有現身（coming out）的困難，因此以什麼面貌現身（coming out as what）就面臨了更大的壓力。

台灣社會形態有強大的壓力要儘量收編並侷限同性戀進入現有的性道德秩序中，也就是在對現有性體制動搖最小的程度之內容忍同性戀——容忍是有限度的。

如果用清純的學生證和高級的文學藝術包裝，並以可被主流社會接受的一對一忠貞愛情性道德的同性戀面貌出現，那麼壓力就會相對的小。可是，如果以公廁三溫暖、第三性公關、戀童、酒吧一夜情、軍隊同性戀、愛滋病毒、肛交假陽具、拳交、玩虐戀物、群交濫交、設計搭訕誘惑異性戀、色情影視圖片、花心、變裝、通姦、亂倫等面貌現身，就會面臨強大壓力。這顯示台灣

社會形態有強大的壓力要儘量收編並侷限同性戀進入現有的性道德秩序中，也就是在對現有性體制動搖最小的程度之內容忍同性戀——容忍是有限度的。

換句話說，當同性戀能夠強化或至少維護原有的階級支配、性別宰制、年齡歧視、種族歧視、情慾階層和性道德時，同性戀可以被容忍。但是這個被容忍的同性戀是個時時被監視／污名／戒護／隔離的對象，同性戀也許不像「濫交愛滋賣淫變態…」這類性實踐居於情慾階層的最底層，但是將永遠因害怕淪落到最底層而接受上層的支配。（情慾上層當然就是異性戀婚姻內以忠貞愛情為基礎的、乾淨道德健康的「性」；性壓迫體制則藉著把各種情慾偏好和性行為分成高低不同的階層，以進行性的社會控制）。（註3）

在這樣的狀態下，為了砸爛情慾階層、推翻性（壓迫）體制，就很有必要挪用英美的Queer政略（politics），使台灣的同性戀運動有更多的資源來抗拒主流性道德與性體制的收編和侷限。但是，為什麼英美澳的Queer可以提供我們所需的資源？

Queer有什麼特色？我們在台灣的文化條件下如何挪用與發展英美澳的Queer，並使之成為台灣的「酷兒」？台灣的「酷兒」有什麼面貌？這是我們接下來要探討的。

Queer／酷兒是什麼？

即使在西方，對不同的人而言，Queer也常意味著不同的東西。在某些脈絡中是年輕一輩同性戀號召彼此的集結點，在某些脈絡中是女同性戀者的介入策略，有另外一些脈絡時，雙性戀或異性戀也用這個名詞來表達他們「反對恐同症」(anti-homophobia)的立場。(註4)

但是有一些Queer的意義值得台灣脈絡中的酷兒特別注意與使用。

首先，Queer／酷兒總是自居於邊緣的、另類的次文化位置，並且拒絕被主流文化所同化，堅持自身的另類性格，這是大家比較熟悉的。但是，酷兒並不因為抗拒同化而走向國族主義式的排他路線。例如，一反過去同志運動對於雙性戀、變裝、變性等的排斥，酷兒的架構反而將這些邊緣性愛視為反對異性戀體制的同盟軍。(在英美激進的Queer政治盛行的許多領域中，雙性戀與同性戀幾乎都是並列的，像Lesbigay這個新造的字，就正是為了表達同／雙性戀一體的概念)。

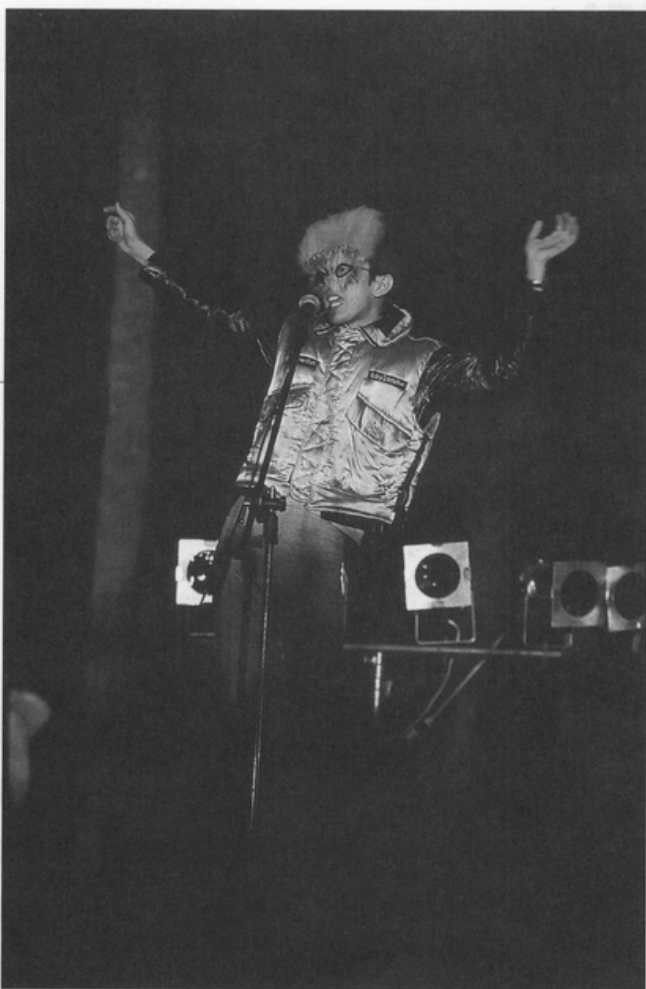
像這樣的一種酷兒架構或政略，其實是自覺的把「同性戀」放在更寬廣的「性」(sexuality)範疇內。正如視障者把自身放在「殘障」這一範疇內，積極分析在「殘障」的社會建構下，何者被建構為殘障、如何建構等等，以便對視障的歧視進行抗爭。同樣的，酷兒也正視「性」作為一個被建構的主要社會範疇或領域，探究其中自主運作的權力／文化邏輯、呈現(representation)、以及知識／權力的連結運作形式。

更進一步來說，面對性體制內嚴厲而明確之情慾階層(stratification)，酷兒的抗爭不能只限於在利益結合的思考下「聯盟」其他同樣被壓迫的下層情慾，而必須更積極的根本思考情慾的流動與可塑性，也就是性的社會建構性質。

換句話說，異性戀和同性戀(或者任何一種性慾望)都具有

面對性體制內嚴厲而明確之情慾階層
(stratification)，酷兒的抗爭不能只限
於在利益結合的思考下「聯盟」其他同樣被
壓迫的下層情慾，而必須更積極的根本思
考情慾的流動與可塑性，也就是性的社會
建構性質。

社會建構的性質，並不是永遠固定的，但是性壓迫體制卻要把情慾固定化、自然化、規範化，以便穩定其所制定的高低階層以及其中的權力不平等。酷兒因此要不斷踰越被固定、被本質



化的情慾，所有的情慾規範、情慾差異都要被不斷玩弄顛覆諧擬和踰越——有些酷兒不但踰越異性戀的規範或常態，甚至踰越「正常」的同性戀、逃逸同性戀的規範（例如女同性戀選擇變成男人、著軍裝、刺青穿洞、拳交、和男人上床、無節制的飲食發胖、練健美身體、賣淫等等）（註5）。同理，酷兒運動不但包含同／雙性

戀、變性、變裝等等，也對色情材料、性工作、童性戀（跨代戀）、虐待戀等等情慾模式抱持接納或互通聲氣的態度。

這種開放態度是一種基本的酷兒精神。酷兒從和愛滋議題有關的直接抗爭行動中發現，對情慾或性抱持正面肯定（sex positive）的態度，對於同性戀解放是很重要的；因為，對身體、對性持負面態度的性文化，正是同性戀遭受歧視的重要因素之一。（註6）「否性」（sex negative）或「懼性」（erotophobia）文化很根本的對性抱持負面否定的態度，例如青少年要是有很多性活動，大家直覺就會覺得這不是好事，一定會有問題或者會產生各種副作用，甚至惡果，需要先確實證明它有什麼「好」才能勉強加以考慮。可是，青少年若是有很多閱讀教科書的活

對情慾或性抱持正面肯定（sex positive）的態度，對於同性戀解放是很重要的。

動，大家就直覺的把這當作好事——雖然閱讀也會有副作用或產生惡果。這種基本價值觀上的深刻成見把性及其各種面向都視為高度可疑，需要時刻監控管理及懲罰，而在遭遇愛滋議題時則用天譴之類的說法表現出最大的尖酸刻薄和幸災樂禍，充分暴露異性戀性體制對異己的敵意。這種「否性」的氛圍對酷兒而言當然是極端不利的，因此，為了發展一個肯定並支援情慾（sex positive）的文化，酷兒們在各種同志遊行中開始展示身體、展示情慾、展示色情，毫不在意主流文化對酷兒「太露骨、色情、下流」之類的批評。說白一點，酷兒要徹底改變性文化；性就像讀書或其他被視為正面積極的活動一樣，必須被直覺的肯定；性是好事。這個態度在台灣的「否性」脈絡中是急切需要培養的。

同性戀的壓迫是整個性體制的一個結構性壓迫，而這個性體制並非只是異性戀制度而已；還包含了情慾的一對一制度（monogamy）、性的生殖模式，以及以這三者（異性戀、一對一、生殖模式）為基礎的婚姻家庭制度。這些制度和「否性」文化聯手，共同構成了壓迫同性戀的性體制網絡。

總括來說，酷兒對抗的是一個複雜龐大的性體制或網絡。酷兒分析「性」的社會建構，以及「性」這個範疇和階級、性別、年齡、種族…等其他權力關係的關連，酷兒也思考性壓迫體制與情慾階層中同性戀的位置，以及同性戀和其他性偏好與性實踐的關係。在這個過程中，酷兒發現同性戀的壓迫是整個性體制的一個結構性壓迫，而這個性體制並非只是異性戀制度而已；還包含了情慾的一對一制度（monogamy）、性的生殖模式，以及以這三者（異性戀、一對一、生殖模式）為基礎的婚姻家庭制度。這些制度和「否性」文化聯手，共同構成了壓迫同性戀的性體制網絡。酷兒就是透過這樣一種認識展開Queer的鬥爭。（註7）

所以，酷兒的抗爭不僅僅是爭取同性戀與異性戀的平等、爭取自身在情慾階層中的更佳位置，而是要徹底廢除情慾階層本身，使情慾或性不再有高下好壞之分、或正常／偏差變態之分，同時，酷兒要根本的質問什麼是同性戀、異性戀，根本的質疑同／異的二元區分是否成立、是否同時抹煞了廣大性世界中的各種性差異。酷兒是性之家族，是色情國族（obscene people）。（挪用「國族」二字，是酷兒對目前台灣國族政治的介入，要把國族論述酷兒化（queering nation），但絕不是國族主義式的固定本身的認同並且和其他認同隔離。）酷兒是「身體和

性慾不符合主流的性別／性的標準」的人。(註8)

酷兒也不僅僅是一群被性壓迫的人而已。在酷兒不斷流竄的認同過程中，酷兒不但連結起所有被性壓迫的主體，也要連結起一切被壓迫的主體。酷兒反抗性壓迫，也就是反抗性壓迫中的性別壓迫、階級壓迫、年齡和種族壓迫。

為什麼台灣有酷兒？

歷來在性／別領域中，最常聽到「西方引進的風潮或理論不適合中國傳統或台灣本土」之類的說法。本文則顯示：正因為國情不同或社會脈絡迥異，所以我們才要在「異(文化)」中思考可以挪用移植的資源。

當然，任何符號或思想資源的移植挪用都會取決於本地原

從美國的Queer到台灣的酷兒，這個轉換挪用與移植之所以能夠可能，是因為原先的思想土壤中已經有了種子，外來的養料才有催生助長的效果。換句話說，酷兒政略在台灣是有歷史前驅的，因而才使得酷兒思惟成為可能，使酷兒能夠被認出一種抗爭的形式。

有的條件和資源。從美國的Queer到台灣的酷兒，這個轉換挪用與移植之所以能夠可能，是因為原先的思想土壤中已經有了種子，外來的養料才有催生助長的效果。換句話說，酷兒政略在台灣是有歷史前驅的，因而才使得酷兒思惟成為可能，使酷兒能夠被認出一種抗爭的形式，而不是什麼不可理喻的瘋狂或邪惡。

更明確的說，酷兒的邊緣位置和另類抗爭姿態，是台灣非國家主義(a-statist)的社運思考所熟悉的，這個社運思考則是在一九九〇年前後台灣有關反對政治和社運路線的人民民主辯論中所產生的。在這個辯論和後來的餘波中提出了像機器戰警這種生化電

子人(cyborg)作為新社運主體的隱喻，同時也創造了被外界認為是自我醜化的「人渣民主」、「後正文」、「假台灣人」(其實就是把台灣人酷兒化)、「出櫃」(即出櫃和出軌的結合，因為「櫃」音同「軌」、義同「櫃」；出櫃就是以出軌的面貌出櫃現身coming out as queer)等等說法，這些前驅都是酷兒之所以有今日本土形貌的因素之一。

這些和酷兒相關的波動最早多以《島嶼邊緣》這個雜誌為基地，所以「酷兒」這個名稱是在《島嶼邊緣》首次出現絕非偶然(紀大偉、洪凌、但唐謨等人提出此名稱)。在《島嶼邊緣》停刊前最後一期「色情國族」專號中，有些文章還提出了另一個酷兒政略

中常見的主題，亦即，弱勢者如何得力(empowering，即如何培養弱勢的力量，使之增大)，擺脫受害者心態(victimology)。酷兒的嘉年華呈現就正是要顯示同志運動是歡樂的(gay)；酷兒對多元情慾的吸收也是另一種不斷得力壯大的企圖。

壯大弱勢者和擺脫受害者心態當然不是酷兒專有的主題，而是所有新社會運動的基調(註8)，而這個基調則是從反本質、反固定認同、反絕對的二元對立而來。因為，在「我們」(受害，因此全善)與「他們」(加害，因此全惡)的絕對二元區分之下，我們受害者是不可能歡樂的，是不可能有力量的反擊的——因為，如果我們有力量而且是歡樂的，那我們怎麼會是受害者呢？——而在二元對立的受害邏輯的思考下，那些在現實體制夾縫內流竄、違反道德秩序、卻因此可以歡樂愉悅甚至有力量的反擊的弱勢者，就被視為體制的共犯、被洗腦的內奸，而不是新抗爭力量的資源、新的可能選擇出路。換句話說，二元對立的固定認同區分固然在某個程度上開啟和培養敵我意識，但卻也同時扼殺了在歡樂愉悅(而非仇恨)中壯大自我的道路，排擠了那些不以自義和悲情為抗爭基礎的主體。這些可以找到愉悅與力量的主體，通常不會是清純的大學生或知識份子階級，這些主體通常也只具備了少許素樸的性／別意識，但是其踰越性／別規範的行徑(找老人賣淫的少男少女、濫情濫交或喜歡色情材料和軍警制服的同志和女人、和男人無異的T、雙性戀、敢為自己不符社會規範的性公開現身的人，等等)卻常遭到熟習性／別政治正確語言的知識份子階級的批評，後者以貶低這些踰越／愉悅主體為「模仿複製父權異性戀」、「強化共犯結構」、「政治效果不明」、「仍然依賴主流符碼」、「有限的顛覆難逃龐大結構的決定力量」等等啟蒙姿態的修辭來繼續維持自身為全體同志和女人代言的位置。

關於這點，我願再多說兩句。古時，有位非常喜歡龍的葉公，家中的擺設字畫壁刻等等都是龍的圖案，天上真正的龍因為有感於人間有此愛龍者，特別下凡探訪葉公，沒想到葉公見到真龍時，臉色慘白的躲在床下發抖，幾乎嚇死，後世因此把這種只有空泛表態的人稱為「葉公好龍」。我們四周也經常有許多多的「葉公」號稱要推翻一夫一妻的異性戀婚姻家庭制度，但是這些宣稱只是空洞的表態而已，因為這些「葉公」總是唱高

調式的寄望於未來的某種巨變，新社會制度會突然降臨，而面對現實社會中那些正在違背或打擊一夫一妻異性戀婚姻家庭制度及其道德規範的人，「葉公」全面加以拒斥，完全不去想如何用新的說法去支援呵護發展這些實踐以建構這些人，使之成為反對體制的主體，也沒有努力把這些人所培養出來的情緒、感覺、說法、象徵、力量、技巧、道具、硬體、次文化等等當作可以挪用的得力壯大資源，更沒有設法從這些已經存在的邊緣實踐中孕育出新社會制度和新人際關係所需的資源選擇。

流竄於異性戀婚姻體制之外的人(像同／雙性戀、變性者、第三者、不婚者、多重關係者、通姦者、家人戀、性工作者、濫交者等等)當然不是天然就會動搖一夫一妻家庭制，例如一個變性的丈夫或一個同性戀不婚者，並不是自動就和異性戀婚姻體制產生矛盾對立而形成緊張的狀態；任何主體都需要論述的建構才能變成反對體制的主體。而另一方面，我們也需要不斷串連那些已經和體制發生矛盾衝突的主體，我們需要用多元情慾的論述來呵護那些違反性體制規範的實踐，以孕育發展出新社會新人際關係的雛形。

以上所說，不僅和一夫一妻家庭制的轉變有關，也和同／雙性戀的解放有關，因為我們之中有變性的同／雙性戀、有通姦的同／雙性戀、有家人戀的同／雙性戀、有第三者的同／雙性戀…，這些人的處境將因為她們的變性／通姦／家人戀…被打壓而更困難。酷兒的多元情慾論述則將使這些同／雙性戀有更大的空間和選擇，也就是使她們有更多的資源得力壯大。

可以想見的，當酷兒政略把同性戀運動和其他的性變態與性偏差連結而形成色情國族時，固然因此得到了那些「變態」的同性戀和「偏差」的同性戀之擁護，但會不會因此使得其他比較「道德」的同性戀覺得增加了同性戀平權的阻力？同樣的，當酷兒政略反對階級支配、性別支配、年齡歧視、種族歧視…時，會不會遭致那些認同優勢階級／性別／年齡／種族的同性戀之抵制？

酷兒必須承認，在一個複雜的社會中，不是所有的同性戀都能認同酷兒。有些同性戀者因為種種的原因(不一定是因為優勢情慾或優勢階級或性別，也可能是為了爭取同志的代言位置或運動領導之權力競逐，也非常可能是因為個人的生活風格或個性心理狀態等等)而覺得有必要和酷兒劃清界線，這是很常見

的現象。但是，這些非酷兒的同性戀者不應當對酷兒採取排他仇視的姿態，而應當把酷兒視為同性戀運動的另一種替代路線，視為某些同性戀者的一種人生選擇。

的確，酷兒不僅僅是一種政治、一種運動路線、一種文化，也是一種個人風格、一種生活方式、一種人生選擇。酷兒堅持的正是給予個人最大的選擇空間，酷兒深深明白開發各種生活方式和人生選擇的重要性，因為酷兒常常選擇了被社會所妒恨的生活方式。

沒錯，酷兒會被妒恨、被中傷、被討厭，因為酷兒總是在性壓迫中找到愉悅歡樂。但是歡樂使得酷兒更有力量抗爭、更有力量營造愉悅。酷兒讓你不舒服嗎？那麼你趕快習慣酷兒的存在吧！因為酷兒無所不在到處都有，你早習慣早好。你不爽酷兒嗎？閃一邊去吧！

註釋：

1. Cherry Smyth, *Lesbians Talk Queer Notions* (London: Scarlet P, 1992).
2. 例如，Michael Warner, "Introduction", *Fear of a Queer Planet* (Minneapolis: Minnesota Press, 1993), vii-xxxi. Dennis Cooper, "Queercore", *Village Voice*, June 30, 1992. Arlene Stein, *Sisters, Sexperts, Queers* (New York: Plume Book, 1993).
3. Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality," *The Lesbian and Gay Studies Reader* (New York: Routledge, 1991), 3-44。這篇重要的論文奠定了酷兒的基礎，是這個領域的里程碑論文。
4. Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993), 230。
5. 這類踰越在今日幾乎隨處可見，從普及的 *The Lesbian Sex Book* (Wendy Caster) 到自命踰越的 *Assaults on Convention: Essays on Lesbian Transgressors* (Nicola Godwin et. al., eds.) 都找的到。
6. 有關這方面的複雜思考可參看 Thomas Foster, et. al., eds., *Sex Positives?: Cultural Politics of Dissident Sexualities* (New York: New York University Press, 1996).
7. Gayle Rubin "Thinking Sex"。
8. B. Beemyn and M. Eliason, eds., *Queer Studies* (NY: NY UP, 1996), 5.
9. 趙剛在《台灣社會研究》25期〈尼采、現代性與激進教育〉一文對此問題有更深刻精彩的探討，和此處所談的主題直接相關。

婚姻可以是有趣又刺激的場域

曾綺華

偶然翻閱《騷動》第三期，發現「婚姻」這個話題似乎在最近的《騷動》季刊上引起許多對話的悸動，雖然是淡淡的三月天才遲鈍的聞到這個訊息，那份悸動依然牽引著我的心情。

從接觸女性主義到願意開發自我成為女性主義者，已有十幾個年頭，雖說對女性主義有些許了解，但由於女性主義的流派眾多，思路邏輯不一，以致即使同是女性主義者，對事物的認知與看法，也可能有相當大的分歧，而這樣的現象也是女性主義的特色之一。

「婚姻」這個話題正可以反映這樣的現象。然而我認為我們看待婚姻制度恐怕不能只以壓迫者／被壓迫者，或者單以政治的眼光來分析批判婚姻制度的種種，因為「婚姻」本身包涵許多複雜的成份，而且同一種現象背後可能有多種的原因，譬如兩對同樣是你儂我儂的夫妻，其中一對可能並不會對時下所謂的「互相尊重，互留空間」的方式有所領悟，反而是經常的膩在一起，而先生「總是」幫助太太解決困難的一位（或者太太總是幫忙先生），而

另一對則是經由太太（或先生）的女性意識的啟蒙與開發，才逐漸由原來的「男尊女卑」的傳統婚姻模式走到「你儂我儂」的境界。所謂「互相尊重，互留空間」的公式，用到其它的夫婦，也會有「越行越遠」的可能。在這裡，我並不意圖指出上述任何狀況的好與壞，只是嘗試提醒女性主義者在看待婚姻時，應盡可能多元地思考問題，並且竭盡所能以「感受性」的態度去討論問題中所牽涉的人、事、物。

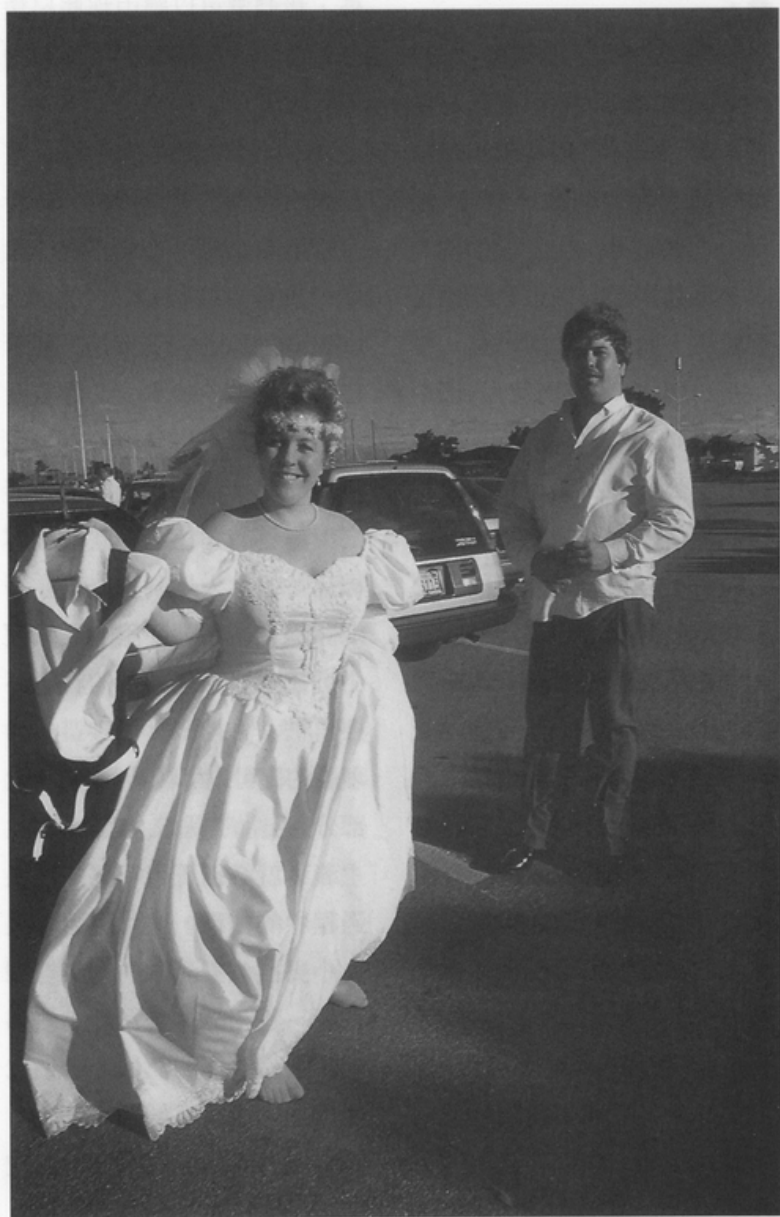
我也不認為「女性主義者當前『最重要』的任務是要更徹底地揭露女人慾望與婚姻制度之間相生相剋的關連，使得女人對於她所置身的真實處境更有自覺，讓女人『其他的』慾望更有正當性與實踐性的空間」（註一）。（引自《騷動》第三期孫瑞穗的文章）

如果我們認為，只要分析了女性慾望與婚姻體制之間相生相剋的關連，女人就會對自己的處境更有自覺，我認為這樣的想法至少有兩個危險性。首先，忽略我們在「婚姻」這個論述中絕大多數的主體經驗。



不可否認地，目前大部分在婚姻中的女性並「沒有能力」因為「了解相剋相生的關係」，就「可以」產生自覺，事實上，我認為「自覺」對女人而言並不是件容易的事，除了要充分「理解」事

義對於不同個體經驗的體會與包容之後所做的評論，是「女性自覺」的根基是否寬廣的主要原因之一（不要斷然以為經過這樣包容的批評就會手下留情，反而，經過這樣人性化的思考過



婚姻中的各種錯綜複雜的情慾權力糾葛，女性「原有」、「傳統」或「本能」的慾望，女性主義者必須去重視，而非排斥或否認。（簡扶育攝）

實的真相外，還必須要有面對事實的勇氣，更需要長久以來對自我能力的「自信」。女性主

程，「女性自覺」的思考邏輯將不再是單向的理所當然的模式，而可能是多元化且多角經

語境
對話

語境
對話

對話

語境

語境

營直搗人心的)反之,女性自覺如果只是根據分析性的邏輯推理,而不是多元化的體會包容各種主體經驗,那麼這樣的女性自覺終將走入死胡同,無法成為推動婦女運動的主要力量。

第二,女人「其他的」慾望不必然比「本來的」慾望更為重要,在「婚姻中」的各種錯綜複雜的情慾權力糾葛,女性「原有」、「傳統」或「本能」的慾望,同樣也必須是女性主義者相當重視的,而非排斥或否認。譬如在婚姻中,「傳統女人」都希望燒好吃的菜,讓自己的小孩、老公吃得高興,對於這些婚姻中隨處可見的例子,女性主義者不必急於為這個現象套入壓迫與被壓迫的框架,反而可以尊重及正視「傳統女人原有或本能」的慾望,進一步發揚光大「創造理論」——讓婚姻中的男人也希望燒好吃的菜,讓老婆、小孩吃得愉快。反其道而行的「創造理論」會讓婚姻生活充滿各種豐富的可能性:譬如傳統男人總愛當「獨立自主的大男人」,我們可以告訴男人「要有燒好菜、處理家務的能力,才有資格做一個獨立自主的男人!」如此,女性主義可以在原本僵固的婚姻制度中開闢出許多可能性。如果女性主義堅信女人「其他的」慾望有正當性與

實踐性的空間,我們沒有理由不相信女人「原有或傳統」的慾望無法被開發成為豐富生命的泉源。

除了大力鞭撻婚姻對女人各方面的制度性剝削與壓迫之外,我們還可以經由那些另類思考方式去理解婚姻中既存的各種現象?

一、「為何男人憎恨女人」這一類的理論提供我們另一種看待婚姻的洞見。心理分析理論中,由客體關係論(object relation theory)發展出一種看法,認為男人基本上是憎恨女人的,因為小男孩由於一些成長的經驗,將母親分裂成好媽媽與巫婆的角色,從此不願再被另一個女人控制,表現在婚姻關係上,男人便不斷羅織理由逃避家庭責任,為的就是不要再被女人控制。如果這樣的理論的確可以解釋某些(甚至大部分)男性的「逃家」現象,女性主義者就必須正視小男孩成長過程中的種種,並且努力發展為小男孩量身訂做的幼年性別教育。我相信這是女性主義另闢新理論路徑的契機,自然也可以在人類面臨婚姻困惑時,開闢「正當性」與「實踐性」的空間。

二、童年經驗對於人類的影響。有些心理分析研究指出家中的排行會影響人們的性格,

另外，家庭中父母的互動形式也深深影響小孩成長後的人際互動，女性主義者同樣也可以從這樣的角度出發，研究人類童年發展對日後兩性互動

的可能影響；甚至，女性主義者也可以將星象學納入兩性關係的研究，從中了解天文地理對兩性互動影響的可能，並且用女性意識的概念重新詮釋星象學。

3. 如果許多男人在家庭互動中複製壓迫／被壓迫的關係是「不自覺」的（譬如男人把家中的乳酪蛋糕吃完，不留給最愛吃乳酪的老婆，是因為從小長孫長子的關係而「不自覺」地忽略周身的女人），女性主義的態度，是選擇在婚姻中重新教會男人尊重及關懷，還是拂袖而去？我認為要視情況而定，但非全然選擇同一種決定。任何一件事都不可能只有單一的意義，如果女性主義者永遠只挑選自己熟悉的模式解釋婚姻中的任何行為，那麼可能就會失去了解各種女性經驗的機會了。

女性主義在面對「婚姻」這個議題時，沒有什麼任務比另一個任務「更為重要」，端賴妳是站在什麼角度看問題而已。而任何一方面的努力都應該被

正因為婚姻中有各種複雜細微的互動關係及權力鬥爭，女性主義者「可以建議」女人選擇在婚姻的場域中發揮智慧去「顛覆」婚姻的形式，並經由這樣的經驗了解父權制度的侷限及困境，以子之矛，攻子之盾，儘情享受在婚姻的「實戰經驗」中的種種挫敗與成就。

認同，只要它可以貫徹女性主義「感受性、合作性、個別化」的基本精神。

指出以上三點另類思考的可能，我企圖要表達的是，女性主義者實在可以用更動力學（dynamic）的方式去認知及體驗婚姻中各種或顯或隱的日常鬥爭或互動；女性主義者可以用更正面的態度去正視婚姻的種種，而不必然因為「確知」婚姻中的壓迫關係而摒棄婚姻中的各種需求。（關於婚姻生活中各種鮮活的人性互動需求及個人對未來生活的期望值，單靠揭露「女人慾望」與「婚姻制度」之間相生相剋的關連，真的能夠開創更大的實踐空間嗎？）

我個人以為，正因為婚姻中有各種複雜細微的互動關係及權力鬥爭，女性主義者「可以建議」女人選擇在婚姻的場域中發揮智慧去「顛覆」婚姻的形式，並經由這樣的經驗了解父權制度的侷限及困境，以子之矛，攻子之盾，儘情享受在婚姻的「實戰經驗」中的種種挫敗與成就。

甜樓
對話

甜樓
對話
對話

甜樓
甜樓

城鄉 階級「非台北」？

尋找台中婦運

范情

婦女運動有地區性格嗎？兩年前，我曾在台中市婦女新知協會會訊上問過這個問題，想摸索是否有「婦運的」台中或「台中的」婦運。兩年來理事長工作讓我對所謂「地區性格」更感模糊，無法確定。如果婦運有地區性格，甚麼是地區性格？這個「性格」的構成內涵是甚麼？更有甚者，我不僅找不到婦運的「台中性格」，我找不到台中的「婦運」。

這裡引發兩個問題：什麼是「地區性格」？什麼是「婦運」？什麼是「地區性格」？什麼是「婦運」？

編輯邀稿時提及城鄉、階級角度思考，我了解這是試圖為台北和台北以外地區的婦運差異，尋找切入角度。但台中市是城？是鄉？台中人的階級特性又如何？城鄉、階級之區分帶有對立意涵，也許，藉二元對立的差異可以突顯地區性的主體，那麼與台中對立區別的是那裡？（台中vs.□□）又這樣的二元對立思考會不會因為觀察角度的限制，而喪失許多可能性，甚至「劃地自限」？這樣的切入思考能找到台中婦運嗎？

以台北為婦運的中心來看，台中vs.□□的□□就是台北。台中相對於台北的，是政經、資訊、媒體、資源的邊陲和核心關係，事實上，台北和台北以外的所有地區都呈現一種核心/邊陲關係，那麼台中vs.台北能給我們甚麼樣的發現？

近來台中發展出所謂「非台北」的聲音，彷彿欲從「非台北」找到「中台灣」。但「非台北」是甚麼？「非台北」不一定就是台中，「非台北」可能是倫敦、紐約或巴黎。即使欲從「非台北」找到邊陲的聲音，但「主體性」的尋求恐怕無法從「非××」的思考方向出發，例如：原住民運動不叫「非漢人運動」，婦女運動不叫「非男人運動」，第三世界運動也不是以「非第一世界」或「非第二世界」自稱。從符號結構上看，以「非××」出發，揮之不去、念茲在茲的，依舊是「××」。因此，尋找台中的婦運，也不能從「非台北」方向思考尋找。

近來台中發展出所謂「非台北」的聲音，彷彿欲從「非台北」找到「中台灣」。從符號結構上看，以「非××」出發，揮之不去、念茲在茲的，依舊是「××」。因此，尋找台中的婦運，也不能從「非台北」方向思考尋找。

北」方向思考尋找。

甚麼是「地區婦運」？「在地人」做的婦運是地區婦運？——意即台中婦運是台中人做的婦運，這點看起來似「是」卻又不免讓人感到「不安」。只要問甚麼是「台中人」，就可發現這個區分的荒謬和無意義。甚麼是「台中人」？籍設台中或住在台中？十年前來台中的人是不是比三年前來台中的人「更」台中？又台中到台北、高雄（島的兩端）車程各約兩個半小時（飛行只要半小時），來往頻繁的人不在少數，這些人算不算「台中人」（即所謂「在地人」）？如果這樣的區分如此荒謬和無意義，那麼所謂的為標榜地區性而舉出的「在地人」旗幟，代表甚麼「意義」？在這種情況下，「台中人」或「台中婦運」不再有「生命的」意義，只是使其「異化」且更顯疏離。

找尋不到台中婦運

如果台中有其「地區性格」，我想是她的居家文化、消費性（而非生產性）都會及特有族群屬性，在台中做婦運，就必須要思考其特殊資源和限制。

台中市溫和多陽的氣候是吸引許多人移居台中的條件，居



住人口多以公、教、服務業、自由業為主。而台中缺少就業機會（因為是非生產性都市）的情況也間接影響產生許多家庭主婦；她們談不上有什麼階級屬性，一來因為她們的階級屬性是由丈夫的階級決定，二來，他們丈夫的行業很難以傳統的階級概念歸類。由上述條件建立起來的居家文化、消費文化和休閒文化（台中以庭園咖啡、泡沫紅茶、「美容院」聞名）也影響台中市的社會氛圍。

論及婦運在台中的資源，必然會思及台中的許多大專院校：靜宜、東海、逢甲、中興…等。大學似乎一直是婦運種子的孳長集散地，大學教師也是重要的啟蒙者。目前上述學校皆

有零星的女性課程，但只有東海大學有女性研究社團，靜宜大學的「女研社」尚在籌備階段，必須由學校「觀察」決定是否設立，逢甲、中興則似乎困難重重，而東海大學最近才申請成立性別文化研究室，但目前也只有名稱，沒有資源。重要的是，除了年初台中婦女新知和大學女同學一起辦了台中的大專女生姐妹營外，大學的女教師們並無連結（東海大學內幾個女老師曾辦過幾次聚會，但後來不了了之），也未發展和婦女團體連聲一氣的運動（這和台中的氛圍也有關係，台中男老師的社會參與很少，女老師也有家庭負擔）。

婦運在台中的限制，如媒體的資源匱乏，是相對性的。台中沒有全國性媒體的關注，故較難產生「名人」，缺少「名人」的支援（資源）；且地方性媒體工作者的素質更良莠不齊，這使我們在面對媒體的時候，思考的不是媒體策略，而是如何在媒體公關和政治立場之間拿捏平衡。

另外，台中的大環境如上述種種居家文化、消費文化、休閒文化，及極不便利家庭主婦的交通運輸系統，也間接成了台中婦運的阻力，就如同許多文化表演團體很難在台中形成氣候或立足一般。

所以，台中有沒有「婦運」？說「沒有」似乎太沈重，但也許從零點出發，才可能面對「現實」，也比較可能看到「希望」和出路。

已到了徹底反省協會組織運作型態的時刻

台中有一些婦女團體，民間的婦女團體除了「新知」，還有「晚晴」、「主婦聯盟」、「新女性」。然台中縱有「婦女新知」，並不代表台中有婦運。甚麼是「婦運」？依我之見，個別婦女的自覺不是「婦女運動」，「婦女運動」指的是意識到性別不平等並以集體力量有目標地改變婦女處境。參與台中婦女新知三年多的經驗，我以為組織型態、會員需求及辦活動，而非做「運動」的概念，可能是阻礙台中婦運發展的原因，而這三者又是相互關聯的。

台北的「婦女新知」由雜誌、基金會到思考在各地成立協會，其意在使周邊具有婦女運動意識的婦女能納入組織運作，使她們找到著力點，共同為婦女運動效力。然而這項立意落到

參與台中婦女新知三年多的經驗，我以為組織型態、會員需求及辦活動，而非做「運動」的概念，可能是阻礙台中婦運發展的原因。

協會的運作卻產生許多轉化。許多人加入協會是為滿足人際需求或社交需要，或期盼有活動可以參加，漸漸地，組織發展出自己的目的。台中或因缺少名人可供崇拜，尋求社團歸屬的人際需求彷彿更形強烈。例如台中有許多大大小小各式各樣「成長」讀書會或聯誼社交團體，他們的活動很活絡，著名的如標榜夫妻一起參加的「七七讀書會」，而這樣的需求到了婦女新知協會就可能產生扞格。在協會組織上，招募會員擴大組織彷彿成了最重要的工作，而如何「滿足」會員需求也常常成為幹部成員間傷腦筋的問題，但「需求」是個弔詭的問題，多少「需求」是大環境塑造出來的，更甚者，多少「需求」是我們所稱的、為滿足當權既得利益者或資本社會的「虛假意識」，例如：對塑身美容趨之若鶩、關心親子、夫妻和諧更甚於女人自己…等等。又，人真的知道自己的「需要」嗎？這樣說，不是拒絕和婦女進行這

許多人加入協會是為滿足人際需求或社交需要，或期盼有活動可以參加，漸漸地，組織發展出自己的目的。台中或因缺少名人可供崇拜，尋求社團歸屬的人際需求彷彿更形強烈。

方面需求上的對話，而是要指出，「婦運」要做的是提昇「自覺」，或者也可說是刺激「另一種」需要，然後試圖努力滿足這一種需要，這種需要當然又有人權、民主、正義等元素以為基礎。

由於環境條件尚未成熟，目前的協會組織型態往往使得工作執行者耗費大量精力在「辦活動」，找人參加活動，以致無暇思及運作諸如監督政府、改善婦女實際處境等議題，也無力策略性地思考運動發展步驟、組織人力等問題，一旦發生如彭婉如命案、台中女童遭性侵害案、監督政府治安執行等須動員及

持續施壓的工作就搞得人仰馬翻、元氣大傷、後繼無力。組織型態的調整，也許是應該迫切思考的方向之一。

當然，從零點出發使人不致太絕望的是，台中婦女新知儘管蹣跚舉步近四年，沿途播撒的種籽，好像還是有些嘩嘩剝剝的聲響、動靜，只是，我們已走到了必須面對一直存在的問題、必須溝通釐清一些觀念的時刻。讓我們對困境能有較清楚的認識，再思考如何調整出發。

結在異鄉的姐妹情

「台灣查某」啟動台美人婦運

洪儷倩

台灣查某是第一個在北美洲成立，以來自台灣的女留學生為主體，以女性議題為訴求的海外學生社團。可以稱她是個海外的婦運組織。除了舉辦全美校園的女性主義巡迴講座之外，每年還舉辦「台灣查某冬令營」，透過這樣的網路，在北美洲求學的台灣女留學生之間，建立起一個在生活、知識以及情感上相互支助與扶持的網路，在遙遠的異國連結起姊妹情誼。身為這個組織的創始人以及營隊總召集人，藉著此文我想要釐清與討論的是，這樣一個兼具海外學生的、女性的、以及台灣的身份認同的團體，是在什麼樣的脈絡中誕生，又如何思考著她的未來。

飄洋過海的新一代：台灣查某

台灣查某的誕生有著她獨特的社會條件以及空間上的特殊性。首先，她的出現可以說反應了台灣社會的改變。當性別議題在台灣已經成為不得不談，不得不碰的議題，這樣的社會轉變也隨著愈來愈多女留學生的離台赴美，在台美人的社群中擴散。另一方面，台灣查某的成長，也趁著傳統的純

粹國家打造運動出現了發展瓶頸，而有了空間。因為愈來愈多來自台灣社會的女性對傳統性別角色加諸於女性的限制作反叛，同時對國家打造運動的單一化路線感到不滿足，卻又不願自外於國家打造的行列，台灣查某的出現正浮現出她們對舊有體制不滿，對於新的、屬於女性的體制的需求。

就空間的特殊性而言，台灣女留學生飄洋過海來到另一個國家、另一個文化追尋她們的理想與目標，異文化的衝擊，鬆動了原有的社會束縛與社會控制；再者，處身於異文化中，認同問題（不論是台灣與中國的國家認同，第一世界婦女與第三世界婦女的緊張關係，或者是性別角色認同）變得既切身又尖銳，島內的婦運議題也因空間的阻隔而顯得遙遠，於是，台灣查某在這樣的脈絡條件下誕生了。

起初，她是由「台灣學生社」的幾位女性成員因為深刻體認到性別議題的重要性，以及留美學生人口中迫切的需要，合作成立的。她們先是設立了台灣查某電子通訊網路，舉辦

全美校園女性主義巡迴演講，其後又在「台灣學生社」的財力和人力支持下，於1995年冬天舉辦了第一次的「台灣查某冬令營」。1996年的冬天，台灣查某再度與學生社合作，舉辦了第二屆台灣查某冬令營。

台灣查某的在地思考

第二屆台灣查某冬令營的主軸，著重在台灣女留學生「身在美國」的處境及認同問題，這

異國的生活使得國家認同成爲一個迫切無比的問題滲透在日常生活之中，她們面對的不只是中國人與台灣人認同的拉扯，還包括身爲一個台灣女人，對白人女性主義的學習以及反省。

樣的思考源自對第一屆冬令營的反省。1995第一屆冬令營著重的是台灣的婦運現況，以及對於台灣本土婦運議題的開發與瞭解。然而，「追隨」是永遠跟不上台灣本島婦運前進的速度，隔了一個海洋的瞭解總是搔不到癢處。體認到這個事實，第二屆執委們放棄了追隨的努力，轉向思考什麼才是那塊土地上，大多數的台灣女人們所共同面對的問題。因為唯有與所處的土地與環境有所聯結，組織和活動才有長久發展

的可能。

從這樣的在地思考出發，我們開始去捕捉身處北美洲的台灣女留學生們獨特的生活處境與需要。除了課業沉重的壓力，原有環境中的種種規範與價值隨著異國獨處的生活以及異文化的衝擊而被釋放；遠離藩籬帶來了解放與反叛的空間，在美的女留學生因此可能去嘗試各種實現夢想與冒險犯難的機會。另外，在異文化的衝擊中，個人性別角色的扮演與認同也產生了微妙的拉扯。尤其，異國的生活使得國家認同成爲一個迫切無比的問題滲透在日常生活之中，她們面對的不只是中國人與台灣人認同的拉扯，還包括身爲一個台灣女人，對白人女性主義的學習以及反省。

如何發展出新的體質，以因應在美國土地上求學生活的台灣女留學生（或許包括男留學生）的需求，這群女人該如何聯結與相互支持，如何從身爲台灣人以及女人的身份認同中反省並挑戰西方的、男性的思考，震盪出特屬於這群女人的文化——是台灣查某在地思考實踐的重點。

成長自國家打造運動的土壤，拋開對純粹女性主義路線的堅持

與台灣查某的誕生密切相



關的台灣學生社，是一個以台灣認同為主體、追求台灣主權獨立的學生運動社團。簡單的看，他--台灣學生社--是一個所謂剛性的社團，以打造一個新的國家為最主要的訴求，但是，單一路線的國家打造訴求已經無法面對來自台灣社會內部的變化所帶來的挑戰，島內解嚴之後所蘊釀累積的豐沛社會力，以及對於「台獨基本教義派」的鞭撻之聲，也隨著一波波留學生的到來而遍燃全美。學生社面臨了發展瓶頸，也了解轉型是他唯一的出口，自此，

為發展主軸，包括環保、原住民、台灣歷史文化、以及婦女運動；性別議題在這樣的一個轉型的縫隙中，得到有利的運作空間。

值得一提的是，有越來越多的女同學在同學會中扮演重要的角色，並且將性別議題進駐同學會的工作議程之中。不過，性別議題佔的比重仍然有限，至多是以讀書小組的型態存在。這與海外的政治氣氛有著絕大的關係。因為活絡於台灣學生組織的份子，多半對台灣的社會與政治現況有著深切

性別議題隨著愈來愈多女留學生的離台赴美，在台美人的社群中擴散。（簡扶育攝）



各種社會議題成為學生社的主要經營方向。也就是說，學生社企圖以社會運動做為其國家打造運動的內涵。1994到1995的學生社以開拓各種社會議題

的關懷，性別議題只是他/她們所關注的眾多焦點之一，對他們來說，性別壓迫的意義與重要性是與其他眾多壓迫關係等重平行的。單一的性別議題取

向無法吸引多數人的參與，就如同單一的政治議題無法滿足台灣留學生社群的需求是一樣的。

在這樣的背景之下，婦運或是性別議題在海外的台美人社團中，與政治運動有著相依相存的關係，以另一種不同於純粹女性主義路線的面貌存在著。樂觀的說，這是開發出另一種形貌的婦運，開創了另一個可能性。

如果台灣查某的成立，源自於對傳統性別角色綑綁的反叛，以及對於國家打造運動的單一化的不滿。那麼，什麼樣的才是女人所追求的？而什麼樣的社會才能創造出女人所追求的角色？在國家打造的過程中，女人又能扮演什麼樣的角色？女人又該如何在國家打造的新藍圖中爭取性別議題的空間？對身處異國的女留學生而言，國家認同是無法逃避的問題，不論是中國人v.s.台灣人的衝突，或是第一世界婦女與第三世界婦女間的緊張關係，國族認同都是日常生活中時時刻刻面臨的焦慮。台灣查某一直努力不願意放棄介入國家打造運動，而選擇與其結盟，因為我們不願意女人在國家打造的過程中缺席，不願意人民攜手打拼的新國家藍圖中，看不見女人的位置，不願

意女人在新國家中仍處於被壓迫的底層。

台灣查某的路線發展與思考，是從國家打造運動的土壤中長出來的，台灣查某的成員也和國家打造運動的網路錯綜交織。換句話說，台灣查某與台灣學生社共同分享的最大公分母，是對台灣國家打造的認同和參與，在這個共享的公分母之上，台灣查某與學生社的合作，是自然的結果。

簡言之，在海外發展婦運，必須在策略的選擇中求發展，嗅出可能性之所在，並且善加利用，蟄伏在各個可能的空間，不定時，不同型態的出擊，拋開對純粹女性主義路線的堅持，與不同的團體在不同的議題上合作，甚或妥協。以這樣的態度發展海外婦運的空間，實有無限的潛力。

緊張、試探、衝突、溝通

雖然台灣查某是台灣學生社轉型過程中最為成功的一個例子，而彼此兩年來的合作，更為國族主義(nationalism)及女性主義(feminism)的合作打下正面的基礎，但這並不表示過程中都是和諧而沒有衝突的。相反的，彼此之間存在著高度的緊張關係，一路來兩個組織總是不停的在試探中互動，在衝突中尋求妥協，即便是努力以誠意尋找溝通與相互

了解的空間，總還是會擦槍走火。

除了組織與組織之間的陌生與互不理解，一方對另一方的恐懼與刻板印象，才是衝突的根源。而此處觸及的是來自男性世界的反撲勢力，甚或是男性世界對於女性主義最剛硬與黑暗的敵意，最顯著的例子是，源自刻板印象的各種耳語瀰漫在兩個組織之間。此外，雖然台灣查某與台灣學生社在國家認同問題上抱有共識，卻各自擁有不同的在意識型態上的堅持。對於大多數參與台灣查某的人而言，性別議題是優先於國家認同的；但是對大多數參與台灣學生社的人而言，國家認同問題則高於一切，他們對其他議題的支持與了解都是站在國家認同這把大傘之下的。

必須承認的是，面對這些衝突，彼此付出的溝通成本相當大，但既然台灣查某選擇了內爆國家打造運動與性別運動並進的路線，相較於因衝突而決裂的代價，這樣的成本可以說是不足為道的。

值得思考的是，男性對女性主義或者婦運的恐懼，為什麼會如此強烈，甚或黑暗？是因為陌生不了解？還是女性主義動搖了傳統國家打造運動的基底？這樣說來，男人果真「命

苦」，尤其是那些選擇與性別運動合作的男人們，是比一般男人要來的辛苦多了，因為他們不僅要捍衛國家主權，還兼得防衛男性在國家打造運動中的主權！

期待多元戰線的女性主義聯盟

台灣查某的成員大多是正

在攻讀碩士以及博士學位的台灣女留學生以及留學生眷屬。她們的高學歷以及在異國求學的背景，無疑使她們擁有特殊的優勢。她們不僅擁有經濟獨立的條件，更在知識的追求上擁有特權；她們在家庭

以及父權的社會結構之中，很幸運的沒有被犧牲掉，反而得以晉身到結構的上層。

台灣查某所要努力的，是開創一個空間，讓這些相對優勢的女人們體認自己的優勢地位，並且反省到，還有更多的女人被擠壓在社會的底層，一齊思考如何為打造一個平等

未來，當這群女人回鄉之後，或是在學院中，或是在媒體、婦運界、政治圈、文化界，在她們所學的各個領域之中發揮所長時，她們的性別關懷以及女性主義意識也將同時從各個角落注入台灣社會的各個層面。她們與國家打造運動合作的經驗，也開創了令一種婦運的可能性。

的、具有豐沛生命力與文化內涵的台灣社會而打拼，連結起一個屬於台灣的、女人的女性主義戰線聯盟。

未來，當這群女人回鄉之後，或是在學院中，或是在媒體、婦運界、政治圈、文化界，在她們所學的各個領域之中發揮所長時，她們的性別關懷以及女性主義意識也將同時從各個角落注入台灣社會的各個層面。而目前，這個就地成立的戰線已經可以開始與島內的婦運裡應外合，她們與國家打造運動合作的經驗，也開創

了令一種婦運的可能性。

後記：台灣查某自無到有的艱辛中，充滿喜悅的成長與發展，對身為創辦人與兩屆營隊總召集人的我而言，在這過程中對於她路線的思考，在國家打造運動的縫隙中尋找發展的空間，對於女人生活的體驗與感受如何匯聚成為集體行動，改變並創造出屬於本土的特有文化，都是珍貴無比的成長經驗。但是，在生命中烙下最深不可磨滅的記憶與感動的，是那份在異鄉結起的姐妹情，伴我走過三年的留學生涯，給了我生活、情感以及知識上最大的支助。感謝一同工作的夥伴們：范雲，秀華，仁惠，佩芬，珊如，光宇，美琴，一齊走過那段忙碌、辛苦又充實的日子。

來自勞動現場的聲音



圓仔花

歡迎您投稿●捐款●訂閱●提供意見

圓仔花工作室
地址：台北郵政11818信箱
電話：02-3658119/07-7830677
帳號：18789194 戶名：賴曉芬

 婦女新知
數位典藏國家型科技計畫

幾年前，還有人在慨歎臺灣的女性主義論述是荒野一片，而今，這片荒野已開得遍地繁花，偶有異果：書一本接一本出版，翻譯作品的質量顯著提升，本土論述也益發成熟，風姿綽約；大眾化的通俗論述，或攻佔、或為主流媒介納入…。惹得那些性別歧視兼性歧視的人，一個個憂心忡忡：年頭變了，女人（有時還加上同性戀）的高音拔尖氾濫，聲聲刺耳。

眾聲喧嘩中，《騷動》發出的是另一種（大眾不愛，卻不得不發出的）雜音。因為堅信運動必須要能夠自我反省，在實踐中藉論述的力量不斷地改變，《騷動》努力經營一個開放、不迴避差異和衝突的女性主義公共論壇。

此之所以，《騷動》專挑棘手麻煩的題目來做（本期專題討論女人社經條件的差異，反省婦運的都會菁英性格；下一期，我們準備掀動「反色情」與「反反色情」之間的對話）。而所謂棘手麻煩之處，正是運動已有了具體累積，暫時緩滯不前，亟待突破之所在。倘若我們願意多花點力氣在運動脈絡的深處清理問題，深刻地面對困惑，倘若我們能夠堅強而認真地在現有的基礎上，提出新批評，並真切地反省對話，運動會有不一樣的視野、新的出路。

深深覺得，婦運圈中（如果真有所謂婦運圈的話）誠懇對話的文化必須被建立，被當作一件正經事好好經營維護。我們不應該容許自己繼續打模糊仗，憑恃著對女性主義政治現實模糊的認知，做著不清不白的事，說著曖昧的話；如果我們期待自己做一個負責任的行動者，就應該針對議題與路線的思考辯論，嚴格地要求自己。

過去，我們迴避差異，害怕衝突，在「姊妹情誼」的和諧表象下度量著不同意見之間的距離，渴望善意，卻忽略了進行實質的對話，間接錯失了某些運動契機，凝窒了議題進步的空間。而這樣小心翼翼地閃避地雷，並未幫助我們建立有意義的共識，也無助於培植相濡以沫的同志情感，正相反，我們付出極為高昂的代價，不論是在感情上，還是在工作的推動上。也許，是到了該拋開包袱，大步向前跨的時候了。

《騷動》強烈要求對話——誠懇、認真、有質有量的對話。

中產階級婦女把自己塑造成「善意的老虎」，對於中下階層女性如何改善社經處境與社會網絡，一方面不進行實質討論（只為顧及「政治正確」呼籲與其他弱勢社運結盟），一方面宣稱，女人在父權統治下擁有的是「共同的處境」與「必然的姐妹盟約」。婦女壓迫的多重性與複雜性，被中產階級的婦運論述去脈絡化、簡化，她們所去掉的東西，就是階級關係，其所形塑的，是無法結盟的「婦運自閉症」。

——摘錄改寫自一位高雄婦運者的筆記

誰在批評婦運的「中產階級性格」、「都會菁英性格」？（換言之，我們究竟在跟誰進行對話？）具體地看，這些批評的內容是什麼，有哪些圖謀解消性別解放的正當性，又有哪些，是從更邊緣的主體位置出發，與現階段婦運與女性主義論述進行社運觀點的對話？

同不同意，女人與女人之間存在（不同於男對女的）性質殊異、程度不同的剝削關係？我們如何分析這些關係（如：知識菁英與原住民，女老闆與女夥計，中產家庭主婦與家中的傭人，女大學生與自己的母親...），這些問題對婦運的意義又是什麼？

有沒有必要重新檢討「姐妹情誼」、「姐妹盟約」與「女人認同女人」等政治號召下，所迴避掉的基於社經位置、知識、族群的差異而產生的，女人與女人之間的差異？——如果我們同意性慾差異的政治意義，繼而支持某種女同性戀分離主義，對於階級等問題，是否亦應做如是觀？

於是，我們可以接下來思考，如何開始突破現階段婦運與女性主義論述和行動的疆界，開啟婦運的新局；或者，已經有哪些進行中的努力，正在滋長壯大更邊緣女人的力量；還是，悲觀而務實地說，要發展由中下階層女人主導的婦運，就現有的條件來看，只是一則浪漫的幻想？

本期專題由以上的思考反省出發，期待引誘更實質深刻的對話。

多年前，因為意外接觸了黨外運動，我開始了原住民意識的覺醒，同時也開啟了身份認同的路程。從小在眷村長大加上母親刻意的忽略，強化了我之於外省第二代的認同，這樣的身份肯定一直到我高中時期都沒出過差錯，儘管黝黑的皮膚和深烙的雙眼皮也曾引起許多人困惑的眼神，但是標準的北京語總是在適當的時候阻嚇了他們即將脫口而出的問題。

結婚後，我跟隨著外子的腳步進入原住民運動圈。說「跟隨」一點兒都不為過，我還能清楚的記得當年那個剛剛新婚，依然沈浸在蜜月期的小女孩，愉悅的心情隨著丈夫的天天晚歸日漸消褪，「弱勢族群」、「社會主義」、「黨外運動」等艱深拗口的名詞，像一道道符咒纏繞在小女孩稚嫩的心頭上，久久無法散去。直到有一天，小女孩發現婚前與夫婿促膝常談的文學作品再也無法成為共通的話題，才驚覺到丈夫對於外面世界變化萬千的敏銳度，相較於此，自己婚後停止成長的自我顯得多麼的無知和可怕。

就是因為這份恐懼和憂慮，讓小女孩踏出了身份認同的第一步，讓小女孩從外省第二代成為原住民。靠著初生之犢的熱情與理想性，小女孩以原住民的身份和丈夫在風風雨雨的運動圈中橫衝直撞的過了許多年，認清了在人性支配下的謊言和無奈，卻也更加強了彼此意識上的堅持和確認。約莫就是在這個時期吧，小女孩突然發現自己不僅是「原住民」，同時也是原住民之中的「女性」，這個發現的確讓小女孩有些張惶失措，因為這個發現，小女孩第一次認知到自己不再是跟隨著丈夫的腳步，而必須走出自己的方向和目標。我，便是從那個時候由小女孩脫身成為現在的阿烏，這是我成為原住民女性一路走來的心路歷程。

「原住民女性」不僅是「原住民」，也不只是「女性」

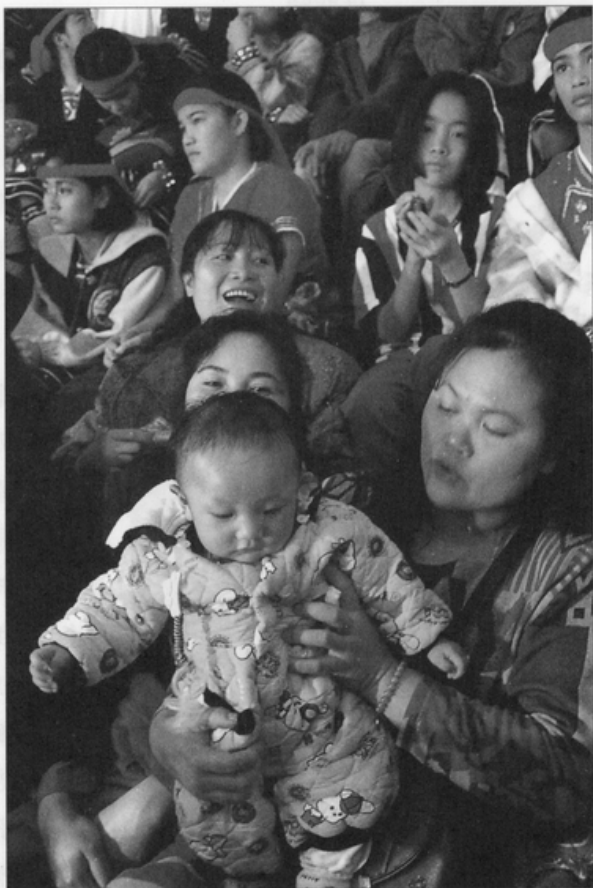
為什麼我要特別強調「原住民女性」而不是「女性」呢？那是因為原住民的女性和一般的女性確實是有所不同啊！我想提下面幾個例子來談談。

前陣子我收到一張明信片，那是一位新近認識的友人從炎熱的南部寄來的，上面的訊息告訴我：她正在南部參加一個名為「第二屆全國婦女國是會議」的活動，那是一個由台灣數個知名的女性團體所聯合舉辦的會議，期望能透過會議傳達台灣婦女的現代遭遇和訴求。聽起來這是一個不錯也滿有意義的點子。

或許是因為我居住在雪山山脈的尾端，層層重疊的山巒阻絕了我和外界的通訊，儘管從報上知道了這個消息，心裡也非常想參加，卻始終接不到大會的邀請或通知，我心裡不禁要這樣自問：可能妳這個原住民女性和其他非原住民的女性不一樣吧？所以妳接不到通知，別太在意。在接到友人寄來的議程之後，果然和原住民女性所迫切需要解決的問題不同，我才總算是稍稍寬了心；不過另一個問號同時也悄悄地自我心底升起，那就是：怎麼「全國婦女」不包含「原住民婦女」啊？

過了沒多久，一位居住在台北市的好友打電話來，除了透過電話線抱怨工作上的不順利外，倒是語出驚人的提了個想法：「阿烏，我們來成立一個原住民的女性團體好不好？」我在電話這頭輕聲細語地問她：「怎麼啦？」一聲長歎自友人口中悠悠傳來：「我在台北常會聽到關於女性的活動，好幾次也都會興緻勃勃的跑去參加，可是等我到了現場後，卻又常會因為問題的不同感到很失望，畢竟『平地人女性的問題』和我們『原住民女性的問題』還是不太一樣哦！」唉，又是一個「不一樣」的女人。

經過好友的一番慫恿，成立原住民女性社團的種子慢慢從心底萌芽，可是只有意念是不夠的，既然要弄個像樣的組織，總得要參考一下別人的組織是怎麼建立運作的吧。於是，我尋



原住民女性不需要都會中產階級婦運的代言。
(簡扶育攝)

尋覓覓的找尋現有的女性團體的結構、章程等資料，仔細閱讀後卻被這些偉大的訴求嚇得有些卻步：關心婦女問題、表達婦女意見、爭取婦女權益、支援受迫害婦女、提高婦女地位、爭取婦女權益與福利……，諸如此類的文字讀來具體實則抽象——怎麼做呢？實踐的過程、使用的方式、管道，又成了我心底的一堆問號。

原住民女性根本沒有成立壓力團體的條件

幾經思索和搜尋，我所得到的答案不外就是透過菁英團體結合媒體的力量，形成大眾輿論的壓力；最好的狀況是和政黨、國會達成共識，以立法保障女性的基本權益。然而，多年累積下來的運動觀察，讓我立刻意識到一個非常實際的問題，那就是：原住民女性有多少實力成立團體？成立什麼樣的團體？

壓力團體成立的首要條件是必需具備足夠的人才，從這個著眼點來看，原住民的女性在族群與性別意識上能夠擔當大任的人並不多，更何況是專業人才或知識菁英？舉凡女性團體中常見的律師、醫師、教師等等職業，在原住民的男性中都少見，遑論是原住民女性！

依據我自己過去的經驗，運動團體大抵可以分為二類：一是壓力團體，一是草根團體，從字義上就可以清楚地看出這兩種團體的歧異性。壓力團體的形成與運作是採取菁英制，當團體向政策執行者和制度決策者提出訴求時，會配合適當的行動，更正確的說，它會施展「行動威嚇」，導引它訴求的對象接受並滿足其要求，否則就要對方承受有害的結果，著重的是「質」變，遊說團體就是壓力團體的最好代表。而草根團體則大異其趣，這類團體講究的是下鄉運作回歸社區，它所面對的人可能是資訊管道欠缺的尋常百姓，或是不認得幾個大字的文盲，企圖藉生活中種種芝麻蒜皮的小事來教育人民。典型的草根團體著重的是「量」變，由量變創造質變。

顯然，台灣現有的女性團體多數屬於前者，也就是所謂的壓力團體。但原住民女性目前根本沒有成立壓力團體的條件。壓力團體成立的首要條件是必需具備足夠的人才，否則就沒有足夠的力量與社會的主流價值相抗衡，或者極容易造成少數人獨大的結果，從這個著眼點來看，原住民的女性在族群與性別

意識上能夠擔當大任的人並不多，更何況是專業人才或知識菁英？舉凡女性團體中常見的律師、醫師、教師等等職業，在原住民的男性中都少見，遑論是原住民女性！這個殘酷的推論著實狠狠地擊潰了我片面樂觀的想法。幾經思慮，成立原住民女性團體的意念就這麼延遲了。

運動的邊緣人 議題的犧牲者

另一個常被用來突顯非原住民女性運動與原住民女性需求差異的例子，就是近年為人所津津樂道的「女人連線，反性騷擾」遊行。遊行中喊出「我要性高潮，不要性騷擾」的口號，原本這是一個立意非常新穎的訴求，充份向這個由父系掌控的社會大聲喊出女性慾望的壓抑和不滿，尤其當成群的現代女性走上街頭高喊「我要性高潮」的時候，相信不僅我個人有通體解放的暢快感受，對於一些不敢說，不敢作，心裡卻想了很久的女性而言，簡直就要大聲喊出「生我者父母，知我者各位女性主義者」的感激之言了！

但是當這項議題回到原住民社群時，的確就變成了一個滿好笑的笑話。記得有一個好友在初次聽到這個訴求口號時，曾經怒不可遏地說：「不要性騷擾？那是妳們平地人才有資格喊的，如果妳們看到同族的女性被人口販子拐騙帶走去做娼妓，或者是為了生計不得不出賣靈肉從事性交易的工作時，妳們還喊得出這些口號嗎？說得難聽一點，原住民大多數的女孩子可能連被性騷擾的機會都沒有，為了生存我們都已經直接被性侵害了。」

友人這一番話像騰空飛來的一記棍棒頓時將我敲醒，友人形容的或許有些誇張，卻也是不爭的事實。當一個社會的兩性不平等關係已經能夠透過女性自己的嘴喊出、抗爭時，它至少是建立在女性的經濟能夠獨自主的基礎上，換句話說，女性只有在經濟需要完全不倚賴男性的提供，可以自給自足，才有可能回過頭來反抗男性霸權的壓迫。但是，當原住民女性仍然

身為一個原住民女性，除了要比非原住民女性更精確地掌握存在於兩性之間的不平等事實之外，更需要瞭解異族群之間的認知差距與相異的議題需求，若是無法釐清主流社會與弱勢族群之間不同的女性需求，弱勢族群的女性將極有可能成為運動的犧牲者。

停留在為生存而努力的階段時，「能吃飽」和「不被性騷擾」之間的差距，又豈是「遙遠」二字所能形容，更別提經濟自主、身體自主了。

身為一個原住民女性，除了要比非原住民女性更精確地掌握存在於兩性之間的不平等事實之外，更需要瞭解異族群之間的認知差距與相異的議題需求，若是無法釐清主流社會與弱勢族群之間不同的女性需求，弱勢族群的女性將極有可能成為運動的犧牲者。

舉個例子來說，近幾年最常被女性團體提到且認為算是小有成就的「救援雛妓」行動，在台灣社會引起非常熱烈的討論與關注，但是，當大家將焦點和光環集中在伸出「救援之手」的女性團體時，卻忽略了社會以傳統道德觀來看待「雛妓」的問題，再加上傳媒的大肆渲染及非原住民加諸於原住民異文化的特殊眼光，「雛妓＝原住民少女」、「雛妓＝被原住民父母所賣」、「原住民父母＝販賣女兒」等等刻板印象一再深化成為定論。雛妓救援行動的結果，或許使原住民的不幸少女得到了身體上暫時的自由，但相對的，在整體社會的異樣眼光歧視下，她們心靈上的傷痕將永無復原的一天。

這不過是目前台灣婦運團體與原住民女性需求差異的冰山一角而已，其他如工作權(如升遷、進修)的優劣、法律權的保障、子女姓氏的自主、政治資源分配的平等…，都不是原住民女性或者是非原住民底層女性(如勞工)現階段急切希望爭取的。面對這樣的婦運訴求，坦白說，我只能稱之為「都會區的中產階級女性運動」。

工作權(如升遷、進修)的優劣、法律權的保障、子女姓氏的自主、政治資源分配的平等…，都不是原住民女性或者是非原住民底層女性(如勞工)現階段急切希望爭取的。面對這樣的婦運訴求，坦白說，我只能稱之為「都會區的中產階級女性運動」，連是不是「婦女運動」都有待爭議。這一點，與目前現有女性團體成員大多未婚，或已婚但未生子，可能有很大的關係。據我的初步觀察，有許多都市中的女性運動者不願意結婚或生育，這當然是女性自主意願的展現，但是，未婚或未曾生養過孩子的女性能夠知悉一個已婚又有孩子的女性的需求是什麼嗎？相信這一點是許多當媽媽的人都能深刻感受且

工作權(如升遷、進修)的優劣、法律權的保障、子女姓氏的自主、政治資源分配的平等…，都不是原住民女性或者是非原住民底層女性(如勞工)現階段急切希望爭取的。面對這樣的婦運訴求，坦白說，我只能稱之為「都會區的中產階級女性運動」。

認同的吧！

樓上樓下的矛盾情結

我常喜歡用「樓上樓下」來形容都會區的中產階級女性運動與原住民女性運動的關係：原住民女性就像是住在樓下(受壓迫)的居民，視野窄(學識不足)，但是耐性強、韌度夠，而樓上呢，住的是都會區的中產階級女性運動者，有比較好的視野(看得較多、較遠)，雖然也受到樓上(男性)的壓制，但至少她不是最底層的一群。樓層不同、需求不同、訴求也當然不同，麻煩的是，二樓的居民常自為是的為二樓以下的人說話，比如：台灣一千萬女性需要的是…，同樣的毛病在三樓的住民也有，例如：全台灣二千一百萬人民的需要是…，好一個樓上樓下的矛盾情結。

台灣原住民的問題由來已久，台灣原住民女性最近則剛要發聲，都會區的中產階級女性運動提供了原住民女性一些運動方向的參考和資源管道；在運動經驗上，原住民女性尚待學習，而都會區的中產階級女性運動在過去幾年所紮下的根基也不容忽視，這一點是絕對無庸置疑的。只是，在台灣這麼一個小小的海島上存在著如此多元的文化群像，弱勢被壓迫的處境，可能是不同女人唯一相同的事實；當反抗性別壓迫成為原住民和非原住民女性之間跨族群的共同訴求時，我相信，「女性的同理心」應該能使平地的都會女性運動者，更能清楚地感受其它族群被壓迫者的心境，畢竟，我們之間除了群族差異之外，還存在著階級的差異，因此，別讓原住民的女性也成為非原住民女性壓迫的對象。相互的批判是為了讓彼此更堅強茁壯，願以此言與所有女性運動者共享！

原住民女性就像是住在樓下（受壓迫）的居民，視野窄（學識不足），但是耐性強、韌度夠，而樓上呢，住的是都會區的中產階級女性運動者，有比較好的視野（看得較多、較遠），雖然也受到樓上（男性）的壓制，但至少她不是最底層的一群。樓層不同、需求不同、訴求也當然不同。

女性身體的貿易

臺灣／印尼新娘貿易的階級、
族群關係與性別分析

現象

近年來，隨著GATT及WTO對農業經濟日益逼近的威脅，以及勞力密集工業的大量外移，娶妻心切的臺灣農村青年也數以千計地遠離了家園。

站在豪華的桃園國際機場，雄偉的波音客機和壯觀的候機室立即撩亂了這些農村青年的謙遜眼神。在他們抑鬱的生活裡，這樣的遭遇畢竟不尋常。同時間，在南太平洋彼端，中介者及媒人穿梭在印尼雅加達的窮街陋巷，勸說年輕的小姐們參

加相親。在相親的場合裡，男人的眼神急切搜索，女人靦腆害羞，而中介者則熱心地穿針引線。數天之後，成雙成對的男女舉行訂婚禮。訂了婚的男人回到臺灣往往須等上一年，才能盼到他的印尼新娘。

這種國際婚姻的締結過程冗長而繁複，動輒耗掉一般農民家庭的大半積蓄。訂婚成功的男人付給中介者及媒人總共約新臺幣三十至四十五萬元，其中新娘家庭收到的聘金只佔十分之一。然而，這筆聘金對於生活費用低廉的印尼一般大眾而言，並非小數目（約等於二年薪資）。

在過去的六年中，每年有超過兩千名的印尼女子離開鄉里，前往她們想望的寶島臺灣。為減緩印尼新娘進口，駐印尼臺北經貿代表處壓低了審核速度，如此，等

候簽證面談的印尼女子更加焦慮，當地的中介者也逐漸不耐煩了，被牽往香港的「紅線」便多了起來，焦急的台灣男子也逐漸轉往越南、高棉等地尋找結婚對象。

臺灣與印尼之間的國際婚姻必須被理解為全球女性身體貿易中的一個環節，而非一個單一的獨特現象。在美國，來自亞洲、東歐及俄羅斯的進口新娘被羅列在廣告目錄上，等候郵

臺灣與印尼之間的國際婚姻必須被理解為全球女性身體貿易中的一個環節，而非一個單一的獨特現象。在美國，來自亞洲、東歐及俄羅斯的進口新娘被羅列在廣告目錄上，等候郵購；而在日本、澳大利亞及前西德，菲律賓新娘的進口也引發了各方爭論。

樣，不是自己的家。我只希望我女兒能嫁給一個好男人，將來她的小孩不會像她一樣可憐，沒錢去唸書。只要她能嫁到國外，不管到哪一國，生活都會比印尼好。」老母親的話提醒了我，「外籍新娘」和所有父系社會下的女人都一樣，必須面對婚姻制度迫使她們脫離母體，投入另一個家庭的苦楚。美芬忍住眼眶裡打轉的淚珠，顫抖地回憶離開故鄉的心情：「家人到港口來送我，汽笛嗚嗚的聲音，還有海鷗的叫聲，把我的心都揪在一塊了。到了機場，我看到其他和我一樣要去台灣的小姐，臨行前父母對她們百般叮嚀。當時我有一股衝動要回家。想著遙遠而陌生的台灣，語言又不通，我更徬徨了。」所有女性面對婚姻所遭遇的問題，都正是「外籍新娘」所必須面對的。然而，相較於台灣女性，「外籍新娘」更面臨了離鄉背景的孤立，和階級與族群等多重的剝削。除了前面所論及的國際階級形成，及印尼、台灣兩國內的階級與族群不平等外，遠渡重洋的「外籍新娘」更遭受著台灣人對她們露骨的歧視。

臺灣對「外籍新娘」的歧視

有關「外籍新娘」的分析與報導，常常以不同形式出現在各種媒體上。媒體報導內容相當程度反映了台灣人對這群來自東南亞國家的婦女的態度：來自異國的社會問題製造者。一主要媒體曾做過如下的描述：「這些台灣郎仍不顧一切的『南向』，帶回這些教育程度低落、乏味，甚至醜陋的東南亞女人。她們將來究竟會帶給台灣社會什麼社會問題呢？」

透過媒體的形塑，東南亞婦女與妓女幾乎被劃上了等號。一篇報紙的深入報導，除了聳動的標題外，還搭配以一幾乎涵蓋了四分之一版面的巨幅照片，迅速地吸引了讀者的目光。照片中是一女子，以手撐著長髮掩蓋的臉。這幅顯眼的圖片被下了如此的註腳：「假結婚，真賣淫，泰國新娘在台被捕。」文章中穿插了另一幅較小的照片，圖說是：「菲律賓賣春女被遣回馬尼拉」。巧妙的圖片及圖說安排，流暢地給予讀者「外籍新娘」即賣春女的聯想。然而，在文章分析中，我們卻找不到任何可將「外籍新娘」與「賣春女」劃上等號的證明與論述。唯一相關的是作者一筆帶過的「想當然爾」的推測：外籍新娘會引發如賣春、逃婚…等等的社會問題。

媒體技巧地編造了一個個駭人聽聞的故事，但這些故事不等於事實，它們是社會大眾心理的反射，因為所有成功的媒

「外籍新娘」在媒體的通俗論述裡被建構成社會問題。新娘和新郎們被鄙為一群沒有知識的社會問題製造者，他們的婚姻更被唾為「買賣婚姻」。

體，都清楚地知道什麼樣的故事才能在五光十色的世界裡，吸引讀者、觀眾的注意；而媒體「客觀」、「詳實報導」等神聖不可侵犯的專業地位，更弔詭地鬆懈了大眾的警覺，令讀者輕易地相信由媒體所得的訊息，即是事實本身。

「外籍新娘」與「台灣新郎」所建立的家庭，被視為兩個「沒水準」的人的結合，他們的後代，更被形容為「降低台灣人口素質」的因子。記者們紛紛提出先知般的呼籲：「他們勢必影響我們的

人口素質。男女雙方都是教育程度低落、甚至是精神和身體有殘缺的劣質人口，將來他們所生的孩子將無法有良好的教育環境，對未來的人口品質的負面影響不可言喻。」這種菁英主義的論述讓我困惑。我們不是時時歌誦著先民的筆路藍縷、以啟山林嗎？記憶中，這些我們引為榜樣的先民，絕非出生富豪、飽讀詩書卻手無縛雞之力的書生，不是嗎？同樣是來自社會的底層，為何先民們成為我們的英雄，而「外籍新娘」和「台灣新郎」卻成了我們所鄙視的「劣質人口」呢？！

「逃婚」及其所可能引起的家庭及社會問題，是媒體所熱衷的另一報導角度。記者們往往列舉各種統計數字，以顯示「逃婚率」之可觀：從50%

至90%，各家統計不盡相同。可議的是，目前台灣尚未建立任何計算「外籍新娘逃婚率」所需的研究方法，更找不到具體的統計數字，媒體所引用的數字，所反應的並非確實存在的事實，而是媒體工作者、官員和民眾，對「外籍新娘」充滿歧視的想像——那就是，她們是一群來自落後國家，唯利是圖的邪惡女子；她們以美色來台灣「釣凱子」，等到錢財或台灣身份得到手，便逃之夭夭。台灣的離婚率已高居亞洲之冠，然而在各種討論中，罕見將台灣女性視為以離婚為騙錢手段的論述；同為女性，來自東南亞的婦女在婚姻路上卻承受了更多的歧視。

「外籍新娘」現象交織了跨國經濟、族群與性別不平等的問題

「外籍新娘」在媒體的通俗論述裡被建構成社會問題。新娘和新郎們被鄙為一群沒有知識的社會問題製造者，他們的婚姻更被唾為「買賣婚姻」。

誠然，他們的婚姻看似一種貿易行為，他們或許也確實不具有高等學歷。但是當我們再深入去探討這「買賣婚姻」背後的

結構脈絡，便會發現他們並非社會問題的始作俑者，事實上，他們是各種階級與族群關係不平等下，一群被不斷邊緣化的弱勢者。

對印尼和其他東南亞國家的「外籍新娘」而言，嫁給較富裕的臺灣男子，對自己及家庭都不失為一條希望之路；異國聯姻保證了她們的工作機會，也給她們的家庭帶來金錢上的支助。另一方面，前往印尼和其他地區娶妻的臺灣男子大多數出身農民家庭，臺灣工業化過程中的農業衰退使得他們在經濟與社會位置上處於不利的地位，「外籍新娘」為他們的婚姻需求提供了另一種出路。

另外必須一提的是，在同樣的階級與族群結構下，我們鮮少聽聞台灣婦女嫁給東南亞男性；相對地，我們所見到的，是台灣女子嫁給西方男子，「洋女婿」權益問題便曾引起社會大眾的關切。「性別政治」在這些現象裡昭然若揭：在婚姻關係裡，女性往往必須比男性擁有較低的社會位置——所以，台灣婦女「上嫁」給第一世界的男性，而鮮少「下嫁」給第三世界的男性。然而，同為女性，同樣地以婚姻作為階級攀升的途徑，我們卻鮮少將嫁給第一世界國家男性的台灣女子與賣春女劃上等號，相反的，他們的異國婚姻往往還被添加了許多浪漫的異國情調。

相對於各個婦女團體及媒體充滿正義感地為「洋女婿」爭取權益，「外籍新娘」所遭受來自各方的鄙視格外顯得難堪。「外籍新娘」現象絕對反映了性別的不平等，但它更彰顯了「唯性別」思考模式的瓶頸。「外籍新娘」給女性主義者的啟示是，當我們慷慨激昂地討論性別問題時，也應該關注不同階級和族群的婦女不同的生命歷程與集體記憶，唯有充份討論並正視不同的經驗，「姐妹情誼」的建立才有實質的基礎。

註：因本期稿擠，作者行文中標示及文末詳列的參考資料與書目暫略。

「外籍新娘」現象絕對反映了性別的不平等，但它更彰顯了「唯性別」思考模式的瓶頸。「外籍新娘」給女性主義者的啟示是，當我們慷慨激昂地討論性別問題時，也應該關注不同階級和族群的婦女不同的生命歷程與集體記憶，唯有充份討論並正視不同的經驗，「姐妹情誼」的建立才有實質的基礎。

購；而在日本、澳大利亞及前西德，菲律賓新娘的進口也引發了各方爭論。在婚姻市場上，女性身體之被視為性商品而橫遭剝削的現象，由來已久；出口自世界經濟體系中邊陲國家的新娘，她們的命運更是如此。

「印尼新娘」的形成背景

「印尼新娘」現象的發生，正值台灣和印尼兩國間的經貿往來日漸熱絡。大多數的印尼新娘為來自印尼貧苦農、漁和礦村的客裔華人，而台灣新郎則是來自台灣鄉村的客家人。以下將分別討論上述這些現象所反映的國際婚姻背後的結構脈絡。

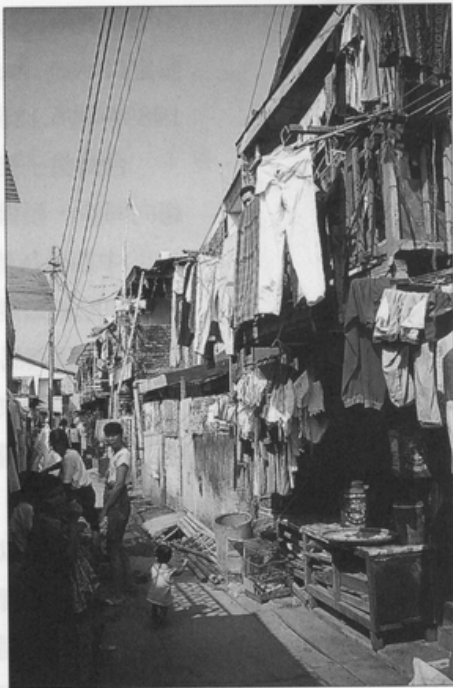
一、國際階級分化與國際聯姻

一如台灣駐印尼經貿代表處官員所說，「在政府宣布南向政策之前，台灣人已南向來娶老婆了。」李登輝於1994年公開鼓勵台商到東南亞投資，在此之前，台資就已流向鄰近所謂的「較落後」國家。台灣資金外流始於1984年，但直至1987年，隨政府解除各種外匯限制，資金外流才更顯著。自1990年開始，包括泰國、馬來西亞、印尼和菲律賓的東協四國已趕上美國，成為台灣投資者的新寵。

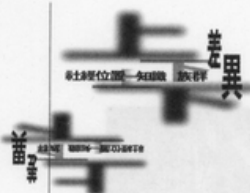
隨著資本全球化，台灣逐漸被納入世界體系的一環，不僅是主要世界的出口貿易大國，同時也開始扮演世界資本輸出國的角色。台灣經濟發展自80年中期開始遇到瓶頸，過去經濟發展所依恃的勞力密集，及高消耗、高污染的工業，隨工資上漲及環保意識提高，而成為「夕陽工業」。而東南亞地區的低廉勞工與對外資的需求，正提供台灣各逐漸被淘汰工業的「第二春」。

同時，東協四國也解除各種投資限制以鼓勵外資。以印尼為例，1994年，印尼政府所核可的外資累積總額中，臺灣由第三位攀升至第二位，僅次於日本。為籌措第六個經濟發展計劃所需之龐大資金，印尼政府對於資本的調控作了一些解除措施，以吸引更多的外資。在國際分工體系之中，臺灣與印尼之間形成一種階層化的經濟關係：臺灣居於「半核心」(semi-core)的地位，而印尼則處於「邊陲」(periphery)的位置。

1986至1991年間，台灣在東協四國的投資主要以泰國和馬



多數的印尼新娘為來自印尼貧苦農、漁和礦村的客裔華人（圖片由作者提供）



來西亞為主，菲律賓也吸引了相當的投資。但在1991年後，由於菲律賓的政治和社會不穩定，台商投資大幅滑落。台商轉向印尼投資始於1988年，尤其在1990年底中印雙方簽署投資保證協定(Investment Guarantee Agreement)後，台商投資由1989年的6.18億美元迅速提高到1990年的10.57億美元。

台灣男子娶東南亞新娘的趨向與上述台資外流東協各國的趨向同步。根據婚姻仲介和各報紙消息，泰國和菲律賓新娘在1980中期最為普遍。台灣駐印尼代表處資料顯示，自1991年開始，印尼新娘開始顯著增加。相對地，來自馬來西亞的新娘數目不高，這與馬國經濟較好有關。如一印尼華人所言，「馬來西亞是東南亞國家中生活最富裕的，甚至有些印尼婦女嫁到馬來西亞。」最近隨著越南和高棉開放，越南和高棉新娘數目已逐漸趕上印尼新娘。這種台灣外資流動和台灣男子赴東南亞娶妻的同步現象，可以一婚姻仲介公司的發展史作為例證。這家仲介公司原是一台灣中小企業赴高棉投資，再透過與當地華裔所建立的人際網絡開始發展婚姻仲介。許多仲介公司則是以旅遊業開始，繼而從事婚姻仲介。

除了國際經濟的脈絡，台灣和印尼內部的結構也構成了印尼新娘現象的形成背景。以下將分別就台灣和印尼的社會經濟發展和族群關係作討論。

二、台灣：社會經濟發展

台灣土改成功後的經濟發展一直是犧牲農業以造就工業。1980年代以後，台灣政府逐步開放國內農產品市場以做為加入GATT和WTO的交換條件，這對已凋零的台灣農業部門無疑是雪上加霜。這種農業和工業部門高度不平等的發展策略，正是Michael Lipton(1976)所指出的「都市／工業偏見」(urban-industrial bias)。

都市／工業偏見發展政策的結果之一是，一般農民愈來愈依靠非農業收入，而大多數農家子弟也由於農村生活不易，往都市發展。即使年輕人願意留鄉，他們的父母也會極力將他們推出，因為他們看不到農村的希望。

阿金，一位返鄉青年，道出了離鄉離土的撕裂痛楚：「退伍後，我在高雄一家花圃工作。父母是花農，我心裡最大的願望就是回家種花，用自己的勞力在自己的土地上過實在的日子。你知道，像我們這種出生鄉下的人，在都市討生活是很痛苦

的。」阿金皺了皺眉頭，吐口煙，繼續說：「可是我父母說什麼就是不准我做任何和泥土有關的事，每天打好幾通電話要我換工作，真的快被他們逼瘋了。」阿金自我嘲諷地笑著：「我也很會應付。我聽他們的話，辭去了花圃的工作，轉行替花店送花，反正我就是千方百計地想做些和花有關的事情。哈！」對於父母的苦衷，阿金十分明瞭：「你別以為做農的人就怎麼樣，他們自尊心很強的。他們怕被人看不起，怕人家說自己的兒女沒出息，在都市混不下去才回家。我知道他們其實心裡很希望我回來，畢竟他們年紀大了，需要幫手，也要有個伴。」

在工業化、都市化和國際資本自由化的發展脈絡下，留鄉青年的弱勢不僅表現在經濟上，更表現在身份象徵上。他們身上帶著「沒有前途的人」的污名，因為鄉民們普遍認為他們在都市混不出名堂才回到鄉下。沒有女性願意嫁給他們，他們在心理上承受著苦楚。甚至留在農村的未婚女性也不願「下」嫁，農民生活的清苦，她們自然是清楚的。

挺拔健碩的阿金，和一般人印象中娶不到老婆的形象大相逕庭。對於自己娶印尼新娘的決定，阿金作了這樣的說明：「以前在外面時，交了不少女朋友。只是那時還年輕，沒認真想過結婚的事。回到鄉下後，要交女朋友幾乎是不可能的事。有誰會甘心捨棄繁華的都會生活，跟我留在這兒過苦日子？！」阿金的苦楚絕非庸人自擾。他的鄰居們最近傳說在台中上班的阿杰，家人也打算鼓勵他去印尼相親了。阿杰曾經交了好幾個女朋友，可是每回要帶她們回老家給父母看時，女方聽說阿杰家是種田的，又是客家人，都打了退堂鼓。阿杰最近又有了新女朋友，聽說正打算利用假期帶她回家；但阿杰的父母早有再度被拒絕的準備，已和媒人說好，這次要是再不成，乾脆帶阿杰去印尼。阿杰的母親心疼兒子在婚姻上的坎坷路，悲憤地說：「鄉下人有什麼不好？我們鄉下子弟最老實。她們為什麼要這麼糟蹋人？！我們有骨氣，不要看人臉色。娶不到，我們可以去印尼！」

印尼新娘為飽受挫敗的農村失婚青年，帶來了新希望。

三、台灣：族群關係

台灣農村的各個角落都可探尋到印尼新娘的身影，而她們也不侷限於特定的族群。但一般而言，台灣新郎和印尼新娘多數是客家裔。與其說這是客家人的特殊習性，不如說這反映了

兩地客家人的社會處境。

以台灣而言，由於清朝移民政策數度明令禁止廣東籍移民台灣，使得客家人在漢人移民人口上居於絕對的劣勢。早期來台的客家人大多是以單身偷渡方式，成為閩南人的佃戶。早期移民對客家和閩南間關係的影響有兩個特色：(一)客家人口明顯少於閩南。根據日本於1901年所做的調查，台灣人口有80%以上是閩南，只有13.37%是客家。(二)由於客家人比閩南人較晚移民，閩南人一般佔據適於商業和農業發展的平原地區，而客家人只有向丘陵地區發展，同時與平原地區的閩南人和被漢人趕往山區的原住民競爭。孤立的生存環境形成了客家族群特殊的族群性格。

台灣在經歷了國民黨白色統治後，在1980年代反對勢力開始壯大，尤其在解嚴後，本土化運動興起，漸成為新的政治論述主流。這股新的台灣國族主義主張閩南語為「台灣話」，為所有認同台灣者所必須認同的語言，造成新的族群緊張關係。自1980年代，客家人被標籤為「隱形人」，說明了當代台灣客家人的認同危機。國民黨過去的國語政策和現今的「台灣人」意識都造成客家人母語消失的危機。

客家認同的隱形化有下列特色。(一)如前所述，客家人在台灣始終是漢人中的少數。根據最新的估計，台灣人口中有73.3%是閩南，13%為外省，12%為客家，而原住民只有1.7%。此外，客家人聚落多呈點狀分佈。除了在屏東六堆地區和苗栗山區形成較大的聚落，較能保存方言的原貌外，其他地區客家鄉鎮都逐漸形成方言島，為閩南勢力所吞蝕。(二)如Hobsbawm(1983)所言，族群是透過建立和歷史的連續而建構出來的，客家人便經由代代相傳的客家先民移民史建構出不同於閩南的客家認同。客家子弟常被提醒祖先自原鄉向外開拓的艱辛，勤儉、苦作和實際等特質，便在建構族群歷史的同時，也被建構成客家人的特色。在客家人處於弱勢的情況下，強調務實的族群特質也鼓勵了客家人隱藏族群認同，以避免遭受偏見和歧視。(三)台灣自1945年以後的發展一般而言是外省人佔政治優勢，而閩南人擁有有利的經濟力。相對的，客家人在政經上都處於劣勢。在工業化和都市化的過程中，許多客家人離開破敗的農業部門，成為公務員或閩南人所有的公司、工廠的員工。不論是在公部門或私人企業，客家人的語言和生活方

式都必須屈服於主流之下。都市化的另一結果是不同族群之間的通婚，而族群間通婚往往是弱勢族群同化於主流文化的重要機制。

綜而言之，客家在台灣的政經發展過程中，受到經濟和社會的雙重邊緣化。如前所述，工業化和都市化使得農村男子被貼上「沒出息」的標籤，而農村的客家人除了務農的弱勢外，還遭受了族群的歧視：「千萬別嫁給客家人」成了許許多多母親對女兒的真切提醒。這幾重的社會邊緣位置因此構成了農村客家男性在婚姻上的挫敗條件，許多人因此走向東南亞國家。

四、印尼：社會經濟發展

印尼共計有17,508個大小島嶼，擁有全世界第四大的人口。印尼的發展主要集中在爪哇島，爪哇只佔全國面積的6.5%，人口卻高達全國的60%。印尼為荷蘭佔有340年的殖民地，二次大戰期間為日本所佔據。印尼於戰後獨立，1965年民選的共產黨政府遭到軍方叛變，之後印尼便籠罩於白色恐怖之中。許多中國人在此政變中被害，因為他們被認為與中國共產黨有關；自此，印尼華裔與政治疏離，而全心朝經濟活動發展。

印尼擁有豐富的天然資源，如石油、金礦、和肥沃的土質。然而，長期受到殖民，這些資源並未帶給人民財富。印尼目前外債已高於七十億美元，主要經濟活動為原料出口，受世界經濟波動的影響十分之高。例如，印尼曾高度依賴石油外銷，在1980年代初期，石油產品出口佔了總出口的82%，因此1985年國際油價下滑，嚴重地影響印尼經濟，印尼政府遂開始獎勵外銷導向工業，鼓勵非石油產品的出口。

自1983年開始，印尼政府提供許多誘因以吸引外資。1988年開始，大量外資流入——1988年為44億美金，1991年則增為87億美金，其中日本、香港、台灣和新加坡為主要投資國。印尼政府於1969年開始第一個五年經濟發展計劃，到了1990年已實施了第五個五年計劃，「經濟起飛」指日可待（駐印尼經濟部官員分析）。

工業化和都市化使得農村男子被貼上「沒出息」的標籤，而農村的客家人除了務農的弱勢外，還遭受了族群的歧視：「千萬別嫁給客家人」成了許許多多母親對女兒的真切提醒。這幾重的社會邊緣位置因此構成了農村客家男性在婚姻上的挫敗條件，許多人因此走向東南亞國家。

五、印尼：族群關係

荷蘭殖民者將印尼人民分為三種階層：歐洲人，亞洲移民（主要為華裔），和原住民。這種典型的「分化而征服」(divide and conquer)的殖民統治政策，種

下了印尼原住民和亞裔（尤其是華裔）間長久的矛盾種子。

荷蘭殖民政府給予華裔在經濟活動上扮演重要角色的機會；印尼獨立後，政治權力移轉至印尼原住民身上，而華裔仍掌握了經濟優勢。除了國營事業外，印尼大多數的工業和商業是在華裔控制之下：據估計，華人掌握了印尼所有經濟活動的70%以上。然而，必須注意的是，掌控了印尼經濟的，僅有少數華人，其中又以閩南裔為主。近年，來自台灣的資本家對印尼工人的剝削，使過去華裔與原住民間的緊張關係更為激化，台商工廠遭罷工的比例為所有外資的第二位，僅

次於南韓，「排華」風潮時有所聞。富有的華人早已做好移民第一世界國家的萬全準備，而貧苦華人只有另尋出路，「國際婚姻」就是其中之一。

與台灣類似，印尼華裔主要是閩南和客家人，而客家人同樣也是華裔中的少數，因此，印尼的客家人有著許多弱勢族群所共有的不安全感。

客家在東南亞的移民比閩南人晚，但他們在礦區落腳的模式卻樹立了華人移民東南亞地區的典型之一。早期東南亞的客家移民是以開礦為主，所開採的礦物主要是金和錫。客家人於1776年開始在婆羅洲的坤甸從事錫礦開採，之後陸續發展到邦加、勿里洞等地。相對於客家人，閩南人在東南亞的移民形態以都市港口和郊區農業為主。客家人也落腳在鄉村地區種植稻米和蔬菜，他們很少耕種現金作物，主因是客家人沒有掌握貿易港口，這些港口大多為閩南人所控制。務農的客家人主要將稻米和蔬果賣給礦區的華人。



一位印尼新娘的母親說：我只希望我女兒能嫁給一個好男人，將來她的小孩不會像她一樣可憐，沒錢去唸書。只要她能嫁到國外，不管到哪一國，生活都會比印尼好。（圖片由作者提供）

客家人以礦為生，但在金礦挖採殆盡和國際錫礦價格下滑的情況下，生計受到嚴重衝擊。以西加里丹曼（過去的婆羅洲）為例，三百三十萬人口中有55.9%生活於貧窮線之下。山口洋有近七成人口為華裔，其中九成是以打漁和農作為主的客家人，而閩南人則多從商，掌握了經濟實力。

再者，如同台灣的經濟發展模式，印尼的工業化劇烈地衝擊著農業，大規模的農民離鄉離土湧進工廠或城市中的貧民區。而印尼新娘則大多來自客家人早期採礦和務農的坤甸、山口洋、邦加和勿里洞等地，經濟窮困迫使她們來到雅加達尋找工作機會，棲身於窮街陋巷。台灣與印尼間日益頻繁的經貿往來，也帶來了各種「台印聯姻」的相親場合，成為她們脫離貧窮的契機。

值得一提的是，郵購新娘的貿易牽涉不同的種族，然臺印聯姻卻可稱得上是同族通婚，原因在於臺灣男子及印尼華裔女子均不願與印尼當地人通婚。如同大多數台灣人，他們有著「大漢人意識」，視印尼當地人為「番人」，除非走投無路，他們不會選擇與其通婚。

「印尼新娘」的心情與故事

「印尼新娘」們對自己的婚姻有著相當理性的看法，絕非如局外人所想像的是無助的受害者，或貪生蠅蟻。她們離鄉背景來到陌生的台灣，主要源自兩個令她們覺得不堪的生活情境：印尼華裔男子的不負責任，及印尼生活的貧困。

印尼華裔女性在華人沙文主義的文化脈絡下，鮮少與原住民通婚，而當地華裔男子卻也常令她們心寒。心蘭帶著鄙夷的語氣，訴說她對印尼華裔男子的絕望：「他們跟番仔（指印尼原住民）一樣，喜歡有很多女人。只要老婆一懷孕，他就跟別的女人跑了。在嫁給我老公（台灣新郎）之前，我找很多人幫我介紹嫁到國外去，我寧願嫁得遠遠的，也不要嫁給印尼（華）人。」

許多「印尼新娘」因自己慘痛的經驗，決意遠離印尼華裔男子的追求。阿麗的父親正是心蘭所描述的男人典型，在阿麗還年幼，弄不清成人世界的殘酷時，父親便拋下妻兒，尋找他的第二春。阿麗的獨立自主，為公公婆婆和鄰居們所津津樂道，她的成熟與深思熟慮，正是父親殘酷離去所留下的刻記。「做印尼女人好可憐，看我媽媽就知道。一個人帶著我和弟弟討生活，做有錢人家的佣人。一生沒享過福，才四十出頭就得癌症

死了。假如你嫁給窮苦人家，生活很苦；嫁給有錢人，老公又會養別的女人，做大老婆或做小老婆都可憐。」提到台灣的老公，阿麗滿足地說：「我知道我先生不是什麼有錢人，他的身體也有些殘缺，可是他很老實。要不是有人介紹我嫁到台灣，我打算一輩子不嫁。台灣人一夫一妻，比較有保障。」

秀珍的姣好形貌和傲人的學歷(碩士)常常引來好奇的眼光。「你條件這麼好，怎麼會流落到當外籍新娘呢？」面對這樣對外籍新娘充滿刻板印象的問題，秀珍感到啼笑皆非。「緣份啦！」成了她面對質疑的標準答案。秀珍的娘家幸福美滿，姊妹們各個擁有碩士學歷與理想的工作。雖然未親身體驗像阿麗般的痛楚，秀珍對印尼男子早已完全喪失信心：「我有很多朋友，她們受過很好的教育，也有很好的工作，就是不願意結婚。我們聽到太多被先生遺棄的故事。」父母對秀珍和妹妹的獨身主義感到不安，身為長女的秀珍，格外能體諒父母的心事；當朋友介紹來自台灣的阿志時，秀珍內心充滿了掙扎：一方面她熟悉社會將「印尼新娘」視為賣身的歧視態度，另一方面她也不忍見到父母對她婚事的長年憂慮。經過數夜的輾轉反側，她終於決定嫁給來自台灣農村的阿志。父母對秀珍的突然決定感到訝異，無論如何，他們萬萬沒料到女兒的歸宿竟是遙遠的台灣。秀珍安慰父母：「阿志是個老實人，他會好好對我。我想給妹妹看到，婚姻不一定就那麼可怕，以後你們也不必再為我們擔心。」

印尼生活的困苦是「印尼新娘」們急欲逃離的另一原因。阿芳來自邦加島的貧困家庭，小小的茅屋是一家八口棲身之地。「印尼人很窮。我想嫁給台灣人可以幫幫家裡，至少可以蓋個水泥房子。」回憶起邦加島上的日子，阿芳心有餘悸地說：「我們晚上沒有燈。有時候吃了這一頓還不知道下一頓在哪裡呢！」

走訪印尼雅加達和各個小島，眼裡所見的一幕幕景象清楚而明白地告訴我，一切政治經濟學的分析都不過是知識份子的廢話，對於生活在此地的人民來說，貧窮是真實的，絕不是學者滔滔不絕陳述的概念。雖然能感受與理解「印尼新娘」以婚姻作為告別貧窮的方式，但受到女性主義薰陶的我，仍禁不住要問，女性為何必須以自己的身體尋出路呢？一位「印尼新娘」母親給了我另一個思考的可能：「女人不管嫁到哪裡，都是一樣要嫁出去。到哪裡都一

「她」做家事，誰就業？

李
安
妮

從階級正義觀點

看外籍女傭與家務勞動

外籍女傭，解放了誰？

一九九二年起，繼數十萬從事高危險性、勞力密集工作的外籍勞工之後，二萬多名來自東南亞國家的女人相繼飄洋過海來台，為了每月一萬餘台幣的低廉工資，孤獨地散居在雇主家中，從事7-ELEVEN式沈重而繁瑣的家務勞動。

她們的名字叫做——外籍女傭。

分擔婦女的家務工作，幫助女性勞動力參與經濟生產生活——這是勞委會開放引進外傭的理由。乍聽之下，似乎我們的政府在多年婦運的薰陶下「進步」了不少。然而，外籍女傭，真如官方所說，解放了婦女的勞動力嗎？

一項官方尚未正式發表的統計數字顯示，申請引進外籍幫傭時婦女沒有工作者僅佔受訪人數的3%，在外籍幫傭引進之後，這之中30%的婦女進入勞動市場工作；而另外97%申請時有工作的婦女中，卻有5%退出勞動市場。可見，目前的「外傭政策」並未對婦女就業產生積極的作用，官方冠冕堂皇的說辭不過是痴/吃人美夢罷了！

勞委會「分擔家務，促進婦女就業」的命題，只說對了一件事，即：家務勞動的鎖鍊，確實拖綁住了台灣絕大多數的已婚婦女。在「愛」與「天職義務」的文化包袱下，為了不被扣上「不夠女人」和「失職主婦」的大帽子，她們只有兩種選擇，要嘛當個家庭地位低落、「被養」的家庭主婦，否則就必須兼顧工作與家庭、成為兩頭燒的蠟燭，而這兩者都無法使她們逃脫平均每天耗費五分之一以上時間從事「無酬家務勞動」的命運。

此外，女性進入勞動力市場的阻力絕不僅僅來自於家務勞動。在「男人賺錢養家，女人貼補家用」迷思的庇護下，女性是雇主眼中的「產業後備軍」，除了系統性地被擠壓到低成就的下層生產活動外，薪資、福利、升遷管道也遠不如同一個階級的男性，不時還得承受性騷擾。

毋須老闆明訂，對女人而言，整個父權優先的社會文化與勞動條件早就宣讀了「單身條款」與「禁孕條款」。台灣85%以上



婦女新知
數位典藏國家型科技計畫

的職場已婚女性曾經因為婚育而離職，惡劣的勞動條件及家庭的壓力是主要因素；當勞動力市場稍有飽和，或家庭因為育兒、養老、照顧病患而需要更多的勞動力時，「照顧是女人本分」的神話便加強力道，召喚女人重回家庭。

性別剝削，階級有別

家務勞動是女人共同面對的困境，但不同階級女人的工作處境與家務經驗並不盡相同。

根據一九九四年行政院的「婦女就業與婚育調查」，大專以上教育程度女性，其已婚離職的比例(31%)比其他女性(高中程度53%，國中以下48%)低了許多；對於增進婦女參與就業，國中教育以下的已婚婦女普遍認為政府最應提供「托育與安老的相關措施」(佔47.7%)，而大專以上之高學歷婦女則較重視「在雇用、薪資與升遷上的保障」(佔38.5%)。

據陽明大學衛生福利所教授胡幼慧的研究，中上階層的婦女雖然具有較佳的經濟能力，允許做「男主外、女主內」的選擇，但較優厚的職業薪資、福利，及具「發展生涯」的事業，使得她們退出職場的意願較低；但中低階層的女性因工作薪資低，又無力購買市場上的托育、安養服務，只好被迫退出勞動的正式部門。

可見，「退出勞動力市場」與否，不同階級女人的選擇空間和意義是不同的：下階層婦女並非真如中上階層婦女一樣回家當個「全職的家庭主婦」，她們往往因為經濟的需要，進入更無工作保障的家庭零工、計件工等非正式部門。

下階層婦女對自身所處的剝削性境遇並非無感，相反地，她們對「照顧工作社會化」的強烈要求在上述的調查中呼之欲出。然而，官方仍舊漠視這活生生呈現眼前的民意，反其道而行。

由外傭雇主全戶收入10萬以上者約佔了三成，而4萬元以下者卻不到百分之四的數字來看，很清楚地，「外傭政策」具有濃厚的階級性格：試問，若非受過高等教育且具有一定程度的英文能力，有幾人知道如何透過繁複的手續向勞委會申請、指揮來自異文化的外傭，而每月一萬五千至二萬元的負擔，對原本即為經濟弱勢的藍領家庭而言，真是說的比唱的好聽。

由外傭雇主全戶收入
10萬以上者約佔了
三成，而4萬元以下
者卻不到百分之四的
數字來看，很清楚
地，「外傭政策」具
有濃厚的階級性格。

有價的外籍幫傭，一如托育、照顧工作的商品化，凸顯了女人無酬從事家務勞動的荒謬性，並從商品邏輯為家務勞動的價值正名，不過，它仍未真正挑戰「家務=女人的事」的強制性別分工。勞委會「外傭政策」的糖衣，包藏的其實是國家推諉責任，再次強化家務/照顧工作的「私化」與「女性化」的禍心，而看似為服務女性的低價政策，除了藉跨國剝削來取得本國執政者的光環與正當性，難道不也是「家務工作本低賤」意識型態的反映？

主婦女傭，一線之隔

「女傭即下女」的賤業觀，隱設了家務勞動無價值及低技術性的社會想像，家務勞動的服務取向、其相關技術被排除於「知識」與「專業」之外，使得人們對「不需大腦」、「不具生產性」的家事勞動者採取不尊重甚至蔑視的態度。

「女傭的管轄領域雖然和家庭主婦相同，但無論如何，女傭都不可能幫男主人生孩子。」幾個月前，宋楚瑜為了省的權責和中央鬧彆扭時，曾經如此「委屈地」將自己比喻為「下女」。這段有點沙文的宋語錄，正巧點出了家庭主婦與女傭處境的相似性。

家庭主婦被賦予的責任，即是從事無償的家務勞動、情感勞動、性服務及生育勞動，宋楚瑜的話提醒了我們，去除掉「合法性交/生育」的「名分」與情感關係之後，主婦和女傭、看護或褓母又有何異？（不過宋楚瑜似乎忘了，有些女傭雖然不能「合法地」幫男主人生孩子，卻在暴力及解雇的威脅下被迫幫男主人解決性慾！）

作為家庭主婦的「分身」，外籍女傭承受了家庭主婦這個社會身份的「陰影」：過度勞動、無酬/低酬、無價值感、低賤化、服務取向與低技術性。

如同被傳統婆家視為外人、離根別嫁的家庭主婦，外籍女傭必須剷除自己的文化，依隨著雇主家庭的起居習慣、生活品味及飲食口味而勞動，她們聽從家庭主婦的指揮清潔地板、晾曬衣裳、處理食物，而她們添加或減少醬醋鹽的份量，最後也許只是為了滿足男主人的胃。而在家庭這個隱形工廠內，由於沒有所謂的上班時限與生產標準，許多外籍女傭經常得日夜待命，任由雇主的個別喜好來評斷勞動成果的好壞與盡責與否。因為過度彎腰、泡水、呼吸油煙而罹患的關節炎、皮膚病與肺癌等職業病，更不被承認甚至看見。

「女傭即下女」的賤業觀，隱設了家務勞動無價值及低技術性的社會想像，家務勞動的服務取向、其相關技術被排除於「知識」與「專業」之外，使得人們對「不需大腦」、「不具生產性」的家事勞動者採取不尊重甚至蔑視的態度。一個小孩對女傭的頤指氣使告訴了我們，「老媽」與「老媽子」不過一線之隔，而女主人對女傭的指揮與不尊重，往往也正是她自身被丈夫和家人苛待的處境，與對自我的厭惡與疏離的映照。

女傭之為「下」，對比著整個雇主家庭的「上」，所有的家庭成員都可以是指揮她的主人，而家務工作的範圍與性質是如此地模糊，使得她難以向諸種要求說「不」。有些女傭得幫忙照顧小孩和病患，到雇主的工廠工作，被帶到親友家裡打掃，甚至被雇主推進色情行業中坐檯接客。



由於沒有所謂的上班時限與生產標準，許多外籍女傭經常得日夜待命。

外籍女傭作為一種特殊勞動族群，在台灣國家機器的介入下，雖然定有特定的勞動契約，提供其薪資、休假、醫療照顧等「基本保障」，但這個勞動契約同時也對她們進行著壓迫：她們沒有勞工保險，沒有居住、懷孕、生產的自由，更別談「罷工」的權利，一旦違反了雇主所認定的「服從」及「適用性」，她們不僅要在沒有資遣費的情況下被遣送回國，有時甚至還得負擔雇主的招募費用與損失，並在回國後扛起對她們而言幾乎是天文數字的仲介費債務。

相對於7-ELEVEN式的外籍女傭，國內從事部份工時家事工作的管家雖然薪資較高，但她們連最基本的勞保、工作權保障都沒有，即使被雇主惡意解聘，在法律上也找不到求助之門。

家事勞動者聯合門陣

確實，外籍女傭及管家的存在，是國際/階級/種族/性別等多重剝削關係的產物，但如果只停留於這種理論上的分析與批評似乎是不夠的，我們應該在實際的運作層面上來討論這些關係及其改變的可能性。如此，對於「外籍女傭與管家制度，製造了女人與女人的階級矛盾，是上階層女人透過對下階層女人的

剝削來達到自我解放」這一類說法，也才有進一步討論的空間。

有了女傭/管家，並不表示雇主家庭內的性別分工就此動搖了，其實，絕大多數的女主人仍得負起「大內總管」的角色，當她從執行者轉變成管理者或協助者時，她對家務勞動的付出往往更被隱形化。男主人作為一個付錢的老闆/資方，可以大刺刺地坐享其成，毋需有任何逃脫家務責任的愧疚感，而女主人獨自承擔家務的不滿，原本可能指向丈夫，卻反而因此轉嫁到受雇的女傭/管家身上。

從結構的角度看，所有的雇傭關係都是剝削/被剝削的關係，但將女傭/管家制度看成是女人對女人的剝削，乃是建立在將家務勞動與女人等同的意識型態基礎上，而忽略了是整個雇主家庭(而非女主人)在享用女傭/管家勞動成果的事實。

女人之間的階級壓迫無時無刻不發生在社會的各個層面，但我們能不能因為女性資本家的利益來自於對女工的剝削，就說女人不可以當老闆或女工呢？在真正的平等公義到來之前，這不應該是非有即無的零和遊戲。

站在讓女人全面從家務勞動中解放出來的立場上，一方面打破性別間特定且不平等的分工關係，一方面推動照顧/家務工作的社會化，要求國家提供一般(特別是下階層)家庭能夠負擔得起的照顧/家務服務，當然是我們要努力的目標。但在此之前，家務勞動部份商品化的作法也並非全然無意義，畢竟，無可否認地，許多中上階級的女人的確因此而避免了家務勞動的鎖綁，有較多時間與精力來成就自我，而女傭/管家的工作，也是下階層女人賴以謀存的重要職業之一。

這樣說，並不是要漠視此勞資關係中的矛盾，而是要問，這些(無論是「自願」或者「被迫」)以有酬家務勞動為職的女人，為什麼進入這個行業，而她們在其中的生存策略與反抗的可能性又在那裡？

「台灣是亞洲地區外籍女傭薪水最高、也是她們最喜歡來的地區。在菲律賓，一個大學生每個月的薪水不過才台幣二千元，而她們只要在這裡工作二年回去以後就可以買得起一棟房子了。我們那有剝削她們呢？」

「有些外籍女傭會偷懶，對雇主擺臉色，頂嘴，假裝聽不懂命令，互相交換工作與薪資條件的訊息，抱怨自己的雇主比不上別的雇主。有些女傭只要一碰到事情，就會跑到菲勞中心、

仲介公司去投訴，搞得我們也很頭痛。」

這些仲介業者與雇主對外傭的批評，提供我們一個逆向思考的起點：上階層女人擺脫無酬家務勞動、下階層女人進入有酬家務勞動，兩者其實多少都指向女人外出工作，尋求經濟獨立的方向；在這個女人既矛盾又互助的基礎上，我們既要破除仲介業和雇主的「非剝削論」，也期待上層階級女人能夠認識到，作為一個不得不從事家務勞動的女人，不同階層女性的命運是類似的，從而主動與女傭/管家建立較合理的工作倫理關係。這種要求經濟優勢者主動反省的訴求也許太過樂觀，但在普遍喚起女性自覺的前提下，仍然是可以努力的。

另外，我們也可以看到，即使在資源不足的弱勢處境下，家事工作者仍然具有某種就地抗爭的能動性。當然，我們不能過度樂觀地以為這就足夠了，或者認為每個女傭都有相同的條件為自己爭取權益，但是對她們過度悲情化的想像，是否也會強化了她們的弱勢/污名身份，甚至阻抑她們發聲/行動的可能性？

提供支持性的奧援來壯大這樣的反抗力量與空間，是重要的。制度面上，可以推動成立讓家務勞動者聯合起來、要求合理的勞動條件與工作保障的工會，意識型態方面，家務勞動的「去污名化」與「去女性化」則有賴大家持續的努力。

在許多女人拒絕當「全職家庭主婦」的同時，女傭/管家也應該有權拒絕當個「完全代理主婦」，明確化家事工作的時間與內容範圍。此外，除卻可經由購買女傭服務而減輕的家事負擔，不同階級的女人在各自結束每天的職場活動之餘，家務工作的社會化，以及平等的家務分工，仍是所有女人每日每夜必須面對的問題。只有家務勞動者得到應有的尊重與經濟上的報償，照顧/家務工作不再被視為女人/私領域的小事，任何形式的家務勞動制度，才不致再度被轉化成剝削女人的工具。

家務勞動部份商品化的作法也並非全然無意義，畢竟，無可否認地，許多中上階級的女人的確因此而避免了家務勞動的鎖綁，有較多時間與精力來成就自我，而女傭/管家的工作，也是下階層女人賴以謀存的重要職業之一。

偷偷參加社會運動的女兒和她的母親

小英

我的願望

1994年，冬季，在寒冷簡陋的學校宿舍苦讀準備研究所考試，許下一個願望，一個我從媽媽肚子出世以來最重要但是還沒實現的願望：希望離開學校，畢業之後，努力存錢，送給媽媽和爸爸一個禮物——送他們兩人到日本旅遊。希望，願望早日實現。

我的願望是否很「天方夜譚」，匪夷所思呢？出國到日本觀光，對很多人來說，輕而易舉，小事一樁。然而，媽媽和爸爸因為經濟能力的緣故，至今從未坐過飛機、也從未踏出台灣的土地，到其他島嶼或大陸。「唸書」，對我來說，除了是興趣，對媽媽爸爸而言還有另一層意義：將來不必像他們一樣，依靠體力賺錢，而且還能賺更多錢；更重要的是「努力往上爬」，從一個勞工家庭，爬到中產階級。

媽媽、爸爸，和我

1995年，春寒料峭的早晨，爸爸見我很早起床，邀我跟他一起去市場吃鹹粥，我當然很樂意，因為好像有很多年沒坐著爸爸的二手摩托車，陪爸爸去吃早餐。早晨七點，上班的人潮還沒湧現，偶有零星的客人進來，大多是跟爸爸一樣出賣勞力的工作者。從小，爸爸找我和弟弟一起吃飯，通常有兩個意義：一、他想吃某些媽媽禁止全家吃的東西，例如牛肉，只好以「請小孩吃飯」為藉口，帶我們同樂；二、媽媽生氣爸爸又流連麻將桌忘記回家，於是爸爸請我們兩個小孩吃飯，暫時消失於媽媽眼前，讓媽媽一個人在家消消氣，同時暗示媽媽，他也會照顧我們兩個飲食娛樂，換取媽媽的諒解。

老板娘端來兩碗鹹稀飯、一份炸雞捲、炸豆腐，說：「哎啊，這就是你的查某子啊？」爸爸洋洋得意地說：「對啊，她在讀×大××所啦。」老板娘應和：「哎呦，你真好命喔！查某子那麼會讀冊！」

媽媽在一家光鮮亮麗的百貨公司裡幫顧客修改衣服，這家公司的修改室——媽媽的工作地點——大概是大廈裡最晦暗的

一隅，窄窄小小，擠滿八台裁縫機、工作檯、五六個修改衣服的員工。一個月可以休息四天，沒有底薪，收入就是來自修改每件衣服與老闆四六分的累積。媽媽時常跟我抱怨，由於她算是修改室裡功夫最好的，許多專櫃小姐，專找她修改衣服，引起其他師父的眼紅，甚至還有人會冷嘲熱諷。或者，幾個師父聊天，互相比較出國經驗、家庭置產、家庭成員的成就，唯一讓媽媽比得贏的，就是一個即將拿到碩士學位的女兒。

我想，唸書「往上爬」，對我來說，既是階級流動，也是媽媽和爸爸畢生的最大的心願和榮耀吧。

其他、女性主義，和我

從小，多半是媽媽負責管教我和弟弟。她對我非常的信任，我猜想可能是「會唸書的小孩＝乖小孩」的觀念所造成。她從來不清楚我在學校除了唸書，還參加哪些社團活動，頂多，我會告訴她最近得到什麼獎，讓她高興。常常覺得自己很無能，無能賺錢供養媽媽和爸爸，減輕他們工作賺錢的辛勞，只好依賴學業上的成就，轉換成他們的驕傲。

從小就覺得教育是一種歧視——歧視功課不好的同學，歧視家庭經濟無法負擔補習費、學費的同學，到底要怎麼做才會「人人平等」呢？人與人之間如何公平對待？踏入大學窄門，抱著渴望改善不平等的熱情，我開始去找尋靈活的武器，希望透過主動出擊，減緩生命的窒息感。結果，我找到了女性主義。站在女人的觀點看問題，站在權力槓桿較低的一邊看世界，設法為這一端多加點重量。撥動不平衡的槓桿，成為我日常重要的戰鬥實踐。

曾經有朋友問我：「如果妳的母親罷煮，妳採取什麼態度支持？」其實，媽媽加入勞動市場、我和弟弟在外求學暫時搬離家庭、爸爸偶而失業，這三重因素，使我家早就不是女性主義批評的典型父權家庭（縱然法律上的意義仍舊如此）。媽媽和爸爸的權力關係、工作分配與一般家庭有很大的不同——平日負責家務、採買、照顧媽媽心愛蘭花的是爸爸，我和媽媽都認為，爸爸現在是我們家唯一對菜市場瞭若指掌的人。即使爸爸找到一份臨時的泥水工工作，媽媽和爸爸兩人的關係並未因此變化。

這些年來，媽媽曾經因為——爸爸徘徊麻將桌、爸爸不知何故竟向銀行抵押我們唯一的房子、爸爸一再吵鬧家裡供奉的

為了「階級流動」，我很慚愧地在某些方面持續剝削媽媽。我曾假設，如果媽媽有一天開口要求離婚，我該怎麼辦？我很懷疑，到時候可不可能分配多一點同情給媽媽，因為我知道，爸爸不是故意典押房契，不是故意不去找工作使媽媽承受家庭重擔，而是因為，這些年來政府開放更廉價的東南亞勞工，使得工作難求。

家，對我來說，非常重要，向來是刺激我、鼓勵我維持反省力量的發電廠。女性主義鼓勵女人逃家——我喜歡在物理距離上離開家、躲避媽媽和爸爸的監控，但心理上，它卻是我生命的核心，我最重要的生活實踐場所。

媽媽

為了「階級流動」，我很慚愧地在某些方面持續剝削媽媽。我曾假設，如果媽媽有一天開口要求離婚，我該怎麼辦？我很懷疑，到時候可不可能分配多一點同情給媽媽，因為我知道，爸爸不是故意典押房契，不是故意不去找工作使媽媽承受家庭重擔，而是因為，這些年來政府開放更廉價的東南亞勞工，使得工作難求。

媽媽

婦女節前夕，「關廠女工聯盟」成立，凸顯產業結構轉型衍生的女工權益問題。女工們手中捧著照片，訴說自己在勞力密集時代，以有限的青春換取低廉工資的故事。然而今日，老闆追求更低廉的工資，紛紛關廠轉往中國或東南亞國家。她們是四、五〇年代以來台灣的加工出口政策造就「經濟奇蹟」後，被淘汰的女工。

這則新聞對我來說，不是「新聞」，而是一個活生生的故事。

我的家庭向來倚重爸爸的泥水工收入，但是在八〇年代末期經濟不景氣，與陸續引進外勞的影響下，爸爸成為失業率百分比之中的一個統計單位。平日以裁縫為第二家庭

收入的媽媽，於是再兼任保母的工作，但是媽媽認為外出就業的收入絕對高於每月一萬餘元的保母所得，因此，又在離家不遠的地方，找到一個成衣加工的小型家庭工廠。學理上來說，這就是政府最近極力提倡的「婦女二度就業」吧。

媽媽時常告誡我，如果無法擁有高學歷，人要有一技之長，就像她在中學畢業後，外公不准繼續讀書，加上家裡還有其他嗷嗷待哺、正在求學的妹妹們，她中斷尚稱優秀的學業表現，展開裁縫學徒的生涯。裁縫學徒的生活，並不是只做個學習裁縫的「學生」而已，還得替老師煮飯、打掃、修改客人送來教室的衣服，與其說是學徒，還不如說是一個女傭。

由於在都市成長討生活，媽媽並未走入勞力密集的工廠，而是走進裁縫學徒的生涯，媽媽可以被算做當時加工業的蓬勃生力軍、經濟奇蹟的無名英雄嗎？我不知道。但可以確定的，她也是肩負家庭重擔走入成衣業的一名女工吧。而我，則是靠著爸爸辛苦的勞力血汗錢、媽媽單調的計件修改衣服所得，一路被送上所謂未來中產階級的道路。

偷偷參加社會運動的女兒

受到女性主義醍醐灌頂後，我也開始注意那些針對台灣婦女運動的批評，有人以為：婦女運動欠缺中下階級婦女的觀點，是中產的、菁英女性的社會運動。

雖然我不是什麼「婦運工作者」，但日常實踐女性主義理念的我，年後確實就是那種所謂中產/菁英/高教育的女性。第二期和第三期《騷動》中，成令方和劉紹華的文字相當感動我，例如劉紹華說：「我們的婦運主力都在『中上層』，但階級地位低落的廣大勞動階層才是社會改革的基石，不去經營怎麼可能擴大群眾？…當女性主義已成為政治正確的流行語彙時，工地搬磚的原住民女性，小工廠的女工、生小孩有補助但因生育引起疾病的婦女只好自求多福？」感動之際，問自己：當女性主義已成為政治正確的流行語彙時，在狹小修改室工作的媽媽，是否只能自求多福？是否，我只能透過家庭階級的向上流動，單獨挑戰這資源分配不平等的國家社會呢？「獨善其身」外，還有什麼方法？

被動員為社會運動一份子的我，時常嗅到，參與運動似乎

由於在都市成長討生活，媽媽並未走入勞力密集的工廠，而是走進裁縫學徒的生涯，媽媽可以被算做當時加工業的蓬勃生力軍、經濟奇蹟的無名英雄嗎？我不知道。但可以確定的，她也是肩負家庭重擔走入成衣業的一名女工吧。而我，則是靠著爸爸辛苦的勞力血汗錢、媽媽單調的計件修改衣服所得，一路被送上所謂未來中產階級的道路。

必須具備某種身份上的「正確性」，例如女性——婦女運動、同性戀——同志運動、勞工——勞工運動。而當我被定位在關懷婦運的位置時，總不免聽到將階級視為首要任務的男性拋過來的責難：「妳們走不進中下層婦女的生活！」我不是那種拍桌子跟那些自以為走在無產階級前線的男人對罵的那種人，但我心裡第一道直覺反應是——哭爸(考父)啊！是不是要跟你表明我媽和我爸是你們的馬克思爺爺說的無產階級，我才能脫下「中產階級原罪」的枷鎖？才有參與勞工運動或發言的正當性？才是你們要召喚的革命同志？

第二道反應是一種「錯覺」——我不知道我是誰，我不知道該用什麼身份跟這些馬克思爺爺的徒子徒孫說話。哈哈，因為我自己也希望成為馬克思爺爺的曾曾孫女。同時，我也不知道能找哪位也受女性主義啟蒙的姊妹討論「革命方法」。確實，在大學校園裡認識的女性主義朋友，很少有跟我接近的生活，而她們多數對經濟階級壓迫問題不是太感興趣。我於是再轉往工運社團，希望找到下一步的生活解答、生活力量。1993年，我報名參加「勞工營」，但是，我實在受不了每個學員手不離煙(雖然我也抽煙)、實在不懂為什麼一定要把自己搞得「像工人」(雖然我的打扮在身處的科系中，已經算是儉樸的了)，靠這些外在的模仿趨近就能跟「工人」更接近，更瞭解台灣勞工的處境與解放之道嗎？倘若我學習那些勞工營的次文化、倘若我持續參加「下鄉調查」，就能跟媽媽和爸爸更接近嗎？記得有位參加勞工營的女性學員很善意地對我說：「我覺得妳的打扮與言行，不像是會來參加這種營隊的人耶。」

漸行漸遠

由對人的關懷、對不平等社會分配的憤怒開始，轉進勞工運動，進入女性主義的世界至今，我仍然不知道我是誰，關於媽媽和爸爸階級處境的解構、關於他們生活的改善，我無法從校園裡的女性主義及性別論述，找到暫時的答案，更別說進可攻退可守的「武器」。校園裡的勞工與婦女關懷，真會漸行漸遠嗎？

尋尋覓覓，至今找不到滿足我疑惑的政治解答，我只能做一個關心勞工與婦女運動的支持者，只能偶爾動手改善一些屬於「學生階級」的勞動條件，或期許改善自己未來的工作條件。一面讀書工作，一面希望，西元兩千年前，能達成我的願望。

她是妳的姊妹？ 妳是誰的BABY？

劉慧君

一個行動者

關於「婦女運動的中產菁英性格」
之嘗試性隨想

故事一

在婦運團體工作的那一年，我參與女工抗議關廠的活動。幫不上什麼忙，只能跟著呼口號。她們看到陌生臉孔很高興。一群年輕女工和我們打招呼，問我們來自那個團體。知道是婦運團體，她們非常好奇，問我們平常做什麼，簡要回答說倡導男女平等、喚起女性自覺、推動修法云云，她們一臉茫然，但仍非常敬佩地問我們：「你們還在唸大學吧！看起來才十八歲？」其實我們都已二十三、四歲了！

她們們聽了臉色一暗，又很羨慕地說，她們和我們同年齡，國中甚至國小畢業就上台北工作，每天就是在工廠和宿舍間奔波，沒去過別的地方，舉目無親，十幾年來就把工廠當自己的家，結果被老闆——這個大家視為父親的人，狠狠地拋棄。然後她們說：「每天做工，都不知道外面怎麼樣…。你們看起來都好年輕喔！」

抗爭得到初步結果，她們在工廠前辦惜別晚會。和其中幾個女孩比較熟，也聊得比較多。當她們對過去從未聽說過的婦運團體開始有些瞭解後，忍不住問：「婦運團體好像很重要…。可是為什麼好像和我們沒什麼關係呢？」

這個問題，五年來，不斷被不同女人問起，多是既敬佩又疑惑的語氣。

故事二

在英國唸書時修了一門「性別與勞動」。我選的學期報告題目是「機會均等：男女平等對待或是女性特別對待？」我原本想先探討不同理論派別關於「平等」的概念，當時擔任全國家庭代工者團結組織顧問的老師一看，很和氣地告訴我：「在我們這裡，女性主義/婦女運動已經不分派別了，這些只不過是依不同對象、不同議題、不同事件的脈絡所採取的不同策略罷了，重要的是，對女人有用，而且，副作用很少。」

1970年代，海蒂·哈特曼寫了「馬克思主義與女性主義的不愉快婚姻」(The Unhappy Marriage of Marxism and

由於時間和篇幅的限制，還有諸多問題未被提出以及討論，例如，婦運發展至今，究竟獲致哪些實質成果？受惠者是誰？弱勢女人的經驗與困境究竟為何？有哪些正在進行的努力為弱勢女人加力(empower)？我們如何看待女人之間的差異及矛盾關係？個人解放與運動使命感是否衝突？我們能從不同女人的經驗中獲得何種啟發？

回頭去看故事一和故事二提出的問題，我仍然認為，實在只有在行動實踐中才能摸索出答案，而且是無數個答案。讓我們一起在行動中繼續思考這幾個問題：在主客觀條件限制下，現階段婦運能做到什麼地步？如何擴大資源基礎以及草根參與？或者反思這篇文章不斷詰問、卻無法詳加討論的基本問題：姊妹情誼是什麼？落實在具體經驗中，姊妹情誼對我們而言，有什麼樣的意義？

忍不住要說一段題外話。如果，在團體中，姊妹情誼一直被視為個人之間的相處互動，運動理念、做事風格都被化約為個人彼此間的矛盾與不和，迴避掉面對困境時集體共同的擔當，而不去建立女性主義在女人團體政治考量上所期待的「開誠布公的愛恨交織」、「互信互諒的肝膽相照」、「相知相惜的團隊合作」這般的關係，那麼姊妹情誼就只不過是表面形式上的和諧，實則絆手絆腳、互不信任、自毀武功，那「個人即政治」(Personal is political)、「姊妹情誼真有力」(Sisterhood is powerful)就真的只是口號，再也沒有實踐上的意義了。

即使是女性主義者，對於姊妹情誼，都還需要虛心學習吧。希望有人瞭解上段文字的晦澀不明，並就此展開真誠而深刻的討論。

後記

標題改寫自原住民女歌手張惠妹的暢銷歌曲「姊妹」歌詞，原文為「你是我的姊妹，妳是我的baby」。

本文之完成，要感謝胡淑雯不斷發問以及李怡寬的經驗分享。

寫作這些文字其實讓我相當痛苦，有那麼多體驗和感觸難以言喻，甚至無法明說。對婦運，對女人，如何保衛以及批評呢？總是兩難。倒像是自言自語、自問自答了。

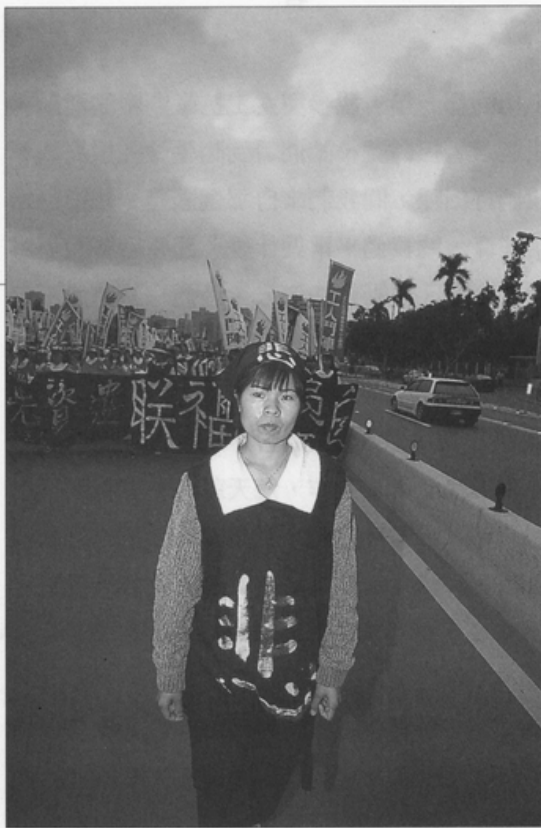
註釋

- 1.關於婦女參政與婦女運動的關係，以及彭婉如和我，以婦運工作者的本尊及黨工的分身，於1995-6年在民進黨婦女部從事的實驗，將另文探討。
- 2.請參考邱貴芬與成令方關於國家機器的對話，《騷動》第二期。

Feminism)一文，對馬克思主義提出質問，指出馬克思主義並未看到女性所面臨的性別困境，同時痛陳(男性)馬克思主義者在運動上和生活上並未尊重女人乃至女性主義者的主體性。婦女運動開始走自己的路，雖然在必要時仍與其他社會運動結

盟，但不再是一家親。

男性或其他社會運動者反質問看起來中產性格漸強的婦運：「婦女運動只服務中產階級女性。婦運不過是都會中產菁英運動。」時至90年代，女性主義/婦女運動者仍未正面回應這些批評。當發問者為男性時，不免讓人



為什麼婦運被認為中產菁英性格強烈？為什麼這不只是描述，而且還是批評？（圖片由新新聞週報提供）

感到挑釁。但是，當女人發問：婦運強調姊妹情誼，然而，婦運似乎不重視女人之間的差異，那麼，妳還是我的姊妹嗎？若妳我之間有姊妹情誼，是建立在什麼基礎上？此刻，婦運/女性主義者該如何回應？

這裡還有更多問題：在台灣婦運脈絡下，誰向誰發問？姊妹情誼的內涵是什麼？為什麼婦運要強調姊妹情誼？不同女人之間真有姊妹情誼嗎？如果婦運無法處理女人之間的差異，是否該迴避如此重大的使命包袱，仍以婦女共同處境的改善作為訴求？倘若如此，婦運的意義又是什麼？

先討論第一個問題：婦女運動只是中產階級運動？
婦女運動到底有沒有中產階級性格？

答案一，婦女運動的確是中產階級運動。不過，要釐清的是，社會運動和服務不服務無關。社會運動大抵指的是透過集

體的自覺和行動，以建立新的社會認同和社會關係；社運的基礎並非建立在服務上。婦運並非「服務」中產階級女性，而是中產階級女性不須為維持生計用盡時間，因此較有機會接觸婦運的訊息和行動，尋求知識和情感慰藉以及實質協助，開始自覺做為女性的弱勢處境，乃至願意以個人或集體行動的方式爭取權益。中產階級女性，是目前婦女運動知識份子(movement intellectuals)的主要成員，既然她們較容易被召喚，也較有條件率先組織起來，而運動目的就是要建立新社會認同，那麼，現階段婦運以中產階級為主與對象，有什麼不對？

答案二，婦女運動不是中產階級運動。女人的生活經驗，當然與其所處的環境條件相扣連，因此差異極大自不待言。但是，性別歧視只是以不同的形式壓迫不同的女人：或許妳並未和我一樣在學校受到性騷擾，也不必為了讓兄弟繼續升學而自己輟學做工養家，或是和她一樣遭到單身、禁孕條款的限制，甚至不需在婚後必須自動自發當個工作家務一肩挑的神力女超人，但卻在角逐經理一職時，鬥不過企業傳統的男性連結(male bonding)而敗陣。性別歧視，就是女人的共同處境。婦運並不期望這個社會自己良心發現；在政治、經濟、社會、教育資源分配不公的情況下，除了以個人或集體力量不斷向社會喊話施壓，擴大女人的權力版圖之外，還希望每個被召喚的女人都能成為婦運種子，不僅在自己的圈子裡擴散影響力，更期盼「女人幫助女人」，促進條件、背景殊異的女人，彼此瞭解，互相學習，共享資源，自信自立自強，掌握更多籌碼來面對困境。

以上為樣板答案。台灣婦運，真的往這個目標前進嗎？

作為長年埋首於婦運組織的行動者，我們還是認真而虛心地檢視台灣婦運的現況吧。

是「性格」還是「策略」？——婦運的中產姿態以及訴諸「女性共同處境」的普同論述

首先要釐清的是，婦運是什麼？如果就社會運動的效果而言，所有改善女人處境，或以女人為主體的就地實踐都是婦

中產階級女性，是目前婦女運動知識份子(movement intellectuals)的主要成員，既然她們較容易被召喚，也較有條件率先組織起來，而運動目的就是要建立新社會認同，那麼，現階段婦運以中產階級為主與對象，有什麼不對？

運。例一，女性工會，即使目標僅是爭取一般勞動條件之改善，只要是女人集結爭取權益就是婦運；例二，媽媽讀書會，即使主題書籍和女性意識無關，踏出家門和其他女人交換意見增長見聞，就是婦運的起點。如果縮小範圍，說白了，社運就是以特定理念為職志者有意識地行動以推動社會改造，那麼，我們就直接來檢視明確以傳播女性主義理念、以婦運為職志者，亦即由婦運工作者、女性主義研究者所組成的婦運團體及其組織工作之現況。

為什麼婦運被認為中產菁英性格相當強烈？為什麼這不只是描述，而且還是批評？

從事社運者向來相信由下而上的改造行動才是最徹底的，透過草根組織，不同階級背景的人們得到最充分的資訊，才能做出最正確的判斷，並展開最積極的聯手行動，以確保社會改造的純度與深度。批評者或以為，婦運所使用的論述語言及其傳播、動員方式（例如以文字書報傳播）、敘述語氣、經驗例證、活動型態及地點等，並未針對或努力觸及不同背景的女人，卻「假借」普同的「婦女」或「女性共同處境」為基礎來爭取權益，其實，婦運的認同者及受惠者僅僅是都會中產階級女性，其他如不同學歷、階級、社群、族群、地域背景等，婦運特別「應當」關注的弱勢女人之經驗、需要和權益，便在普同論述下被忽視了。

舉例而言，教育弱勢的青少年最關切的可能不是藍色唇膏叛不叛逆、大學是否納入女性主義課程，而是私校高職什麼都沒教，她們在性別/技術/職業區隔的勞動力市場（不論是內部或外部市場），都是無法翻身、最低薪無技術的勞動者，有些只好用年輕的身體來找出路。當家務有給制

開始受到討論時，中產職業婦女也開始找外籍女傭來減輕負擔，而外籍女傭不懂父權、後殖民、異性戀宰制，但她們受到性騷擾，不當工作安排時有理說不清，無處申訴，甚至反遭遣返。另外，當農業縣的訂報率大概只有三成左右時，如何藉由報章雜誌發表的文字論述，讓鄉下的女兒、媳婦知道如何擺脫男尊女卑的宿命？各式法律講座集中在台北市區，住在板橋的女工，如何帶著稚子換兩班車去聽講，以瞭解民法親屬編或男

當農業縣的訂報率大概只有三成左右時，如何藉由報章雜誌發表的文字論述，讓鄉下的女兒、媳婦知道如何擺脫男尊女卑的宿命？

女工作平等法？——而她即將面臨關廠失業，長期遭丈夫毆打，就算要離婚也沒財產可分。

舉這些例子，並不是要否定現階段婦運論述及運動方向的價值，事實上，女性主義學者及婦運工作者已開始關切這些議題。我只是設法指出，現階段婦運確實有其侷限。

其實，就如同婦女總體處於社會弱勢一樣，如果婦運必須視廣大且異質性極高的女人為召喚對象，婦運相對應的人力、物力、財力資源實在匱乏。如何觸及乃至於組織不同背景的女人？——只好一切從簡，能做什麼就做什麼，做多少算多少。以普遍影響婦女權益的修法與最受主流社會認可的救援行動為現階段運動的主要目標，並以最容易接受女性主義理念的都會中產婦女，特別是年輕女性知識份子及專業者為主要訴求對象，無非是希望以最快的方式——婦運十多年總算走到此地，由此可知，在台灣特殊的政經社會脈絡中從事社運之困難——來獲取最多的社會認同，期待以此策略過渡到前述答案二中「女人互助」姊妹情誼的理想。

以民法親屬編修法運動為例。修法，是為了保障女性已婚者的普遍權益，並還受害者一個公道，即使立意已如此「佳美良善」，但推動修法的婦運團體仍不時遭主流社會指控「挑起兩性對立」，甚至「幸福女人」也要來指責婦運是在「破壞幸福婚姻」。暫且不談修法是否真的挑起兩性對立，但修法運動為了獲取社會普遍認同，不得不採取如此溫和的基調，卻仍無法消解女人之間的差異、矛盾和疑慮。這不禁令人想反問，婦運訴求在大眾傳播媒體上，究竟還能呈現什麼面貌？婦運的中產姿態，以及訴諸「女性共同處境」的普同論述，與其視為婦運性格，倒不如說，是為了獲致運動成功的策略。

不過，在目前的台灣社會，婦運是否真能藉此達到上述理想？

什麼樣的人會甘願去體認組織工作中「知性的樂趣」？

當婦運認同者增加時，我們必須進一步檢驗，婦運組織方式是否需要修正。我們當然期待每個人都是婦運種子，亦即組織者，因為不同階層的婦女接受訊息的方式主要是透過長期的生活人情、人際關係，而不一定是文字、演講傳播，因此，以社區、社群、族群為基礎的組織工作益顯其必要。

然而，女性自覺並不必然帶來姊妹情誼，甚至建立跨階級

女人資源互助網絡。我們都享受過女性知識分享的喜悅，而一起討論、共事更令我們感到無上幸福，但是，每個人都還有其他的認同和使命(commitment)，例如，在資本主義社會中，每個人都被各自的工作「綁住」，能夠從事運動的時間就只剩工餘了。換言之，人們大部份的時間都花在穩固這個待改造的社會

對中產階級知識份子而言，去組織其他女人實在太花時間、太辛苦，追求知識論述上的自我成長，既省力又有趣；姊妹情誼僅成了論述上必要的政治正確，而需要大量人力、情感、物資投入的行動實踐，卻在女人自我成長的中途，被不巧呼應了體制的個人主義給遺忘了，那麼，什麼樣的人會甘願去體認組織工作中「知性的樂趣」？

會關係與社會結構的工作(包括家庭這個機制)上，而我們要改造社會就必須要有更強烈的使命感，一點一滴去挑戰反映在工作中的社會關係與社會結構，並在工餘時間投入更多在運動上。

進一步舉例說明，工會的確需要更緊密地組織工人，但是工會活動時間受限於資方的規定，午休一小時又要吃飯又要休息又要開會，開會員大會時資方要求加班、工作時間內不能從事工會活動，那麼工運可有發展餘地？光靠工人本身，工運難以發展，尚需知識份子、專業組織者從旁協助。而婦運要深入草根，擴大階級參與，也可依此類推。

此外，不可否認，女性主義/婦運理念確實有其內部矛盾。

資本主義社會分工及階層化的效應是，一方面，對必須把精力時間投注於求取基本生存條件的中下階層婦女來說，她們生活中的阻礙更多，很難去吸收各種資訊，更難在相關社群中自然產生組織者，因此，婦運要發展草根組織，目前主力的中產階級知識份子實在必須以組織工作自期，去接觸各種不同社群不同階層的女人，在日常生活的人情關係中，瞭解她們的經驗，協助她們組織起來，從中發掘草根組織者，並使她們能透過組織去獲取知識、建立尊嚴以及爭取權益。

但是，對中產階級知識份子而言，去組織其他女人實在太花時間、太辛苦，追求知識論述上的自我成長，既省力又有趣；況且，女性主義不正主張女人追求自己的成長、快樂，自由發揮自己的才華，不要再背負太多令人不愉快的重責使命？

所謂姊妹情誼，原是希望女人在檢視自己的成長過程後，個人的身體和情感獲得解放，也因此從自己的體驗去關照到其他女人，從而建立起女人互助互相扶持的資源網絡。然而，在上述的脈絡下，姊妹情誼僅成了論述上必要的政治正確，而需要大量人力、情感、物資投入的行動實踐，卻在女人自我成長的中途，被不巧呼應了體制的個人主義給遺忘了，那麼，什麼樣的人會甘願去體認組織工作中「知性的樂趣」(借用劉毓秀語)？

面對組織嚴密的資本主義父權異性戀社會，男性保守當權者開始引用「兩性平權」字眼，主流媒體也吸納了性與情慾解放論述之際，婦運除了固守灘頭堡，避免魚目混珠，還能如何向前邁步？我們也許可以檢視婦運的分工，以初步理出一點頭緒。

草根組織者自婦運所能獲得的奧援太少

大體上，隨著婦運逐步成熟以及政治社會環境的變遷，婦運隱隱然也發展出某種分工體系了。女性主義學者從事論述生產、中介與再製，並協助組織大專女學生；婦女團體工作者主事宣傳、監督、社會工作及部份組織工作；大專女學生實驗基進議題，並成為新生代婦運工作者之來源；其他社團團體的女性工作者將女性議題帶入相關團體，並發掘不同女性經驗；政治人物、公職人員反應婦女的要求，制訂並落實婦女政策。相對於文化、論述工作者，深入社區、社群的草根組織工作者所佔的比例實在太少了，而這項工作卻正是女性主義/婦運知識、策略和力量的重要來源。

這反映了婦運的困境。除了上述的結構困境與理念矛盾之外，就算婦運種子轉型為基層組織工作者，深入社區從事女性組織工作，也確實太辛苦、太孤單了。

首先，女人組織所能得到的資源本來就少，要靠組織中沒什麼私產的女人自助互助，很難進

婦運實在需要目前主力的知識份子去擔當組織工作者，去接觸不同社群不同階層的女人，發展草根組織。(圖片由新新聞周報提供)



一步成事；就算向政府部門或各機關團體爭取到贊助，也總得把這些資源的邊際效用發揮到極致，該做的事太多，只好一切因陋就簡。其次，最需要透過組織去獲取知識、資源和力量的所謂弱勢女人，往往也最沒有能力和條件組織起來：她們的生活

即使在各社區、社群中產生了女性組織者，她們也得單打獨鬥。婦運團體及相關資源多集中在都會區，尤其是台北，她們能獲得的各項支援實在太少，只得自己練就十八般武藝，自行打理，直到撐不下去為止。

目標就是用盡所有時間精力去求生存，同時生活環境(工作、家庭、社區、社群等)中的性別文化交相強化對她們的控制，使她們更難串連——與其等待組織運動爭取權利，不如靠自己奮鬥向上爬，還來得較前景可期——因此很難再擠出餘力參與組織，遑論壯大組織，讓運動延續下去。

再者，即使在各社區、社群中產生了女性組織者，她們也得單打獨鬥。婦運團體及相關資源多集中在都會區，尤其是台北，她們能獲得的各項支援

實在太少，只得自己練就十八般武藝，自行打理，直到撐不下去為止。

如果婦運要發展草根組織如此困難，甚至都會中產婦女組織都已經要花費如此長時間才有些許成果，女人也才剛開始打破公私領域的界線，那麼，繼續所謂菁英路線，是不是更值得期待？

菁英路線是否可期？

拿四分之一婦女參政保障名額當例子。當我們提出這個議題時，不少人質疑受惠女性只限於少數菁英，對一般婦女而言沒有意義(註1)。其實，我們的考量是極具理想性的：首先，在政治領域有大量女性出現，無論她們立場為何，此現象本身就已具婦運意義；其次，如果這些女人都能成為女性權益的代理人，也就是說，有四分之一以上的女人掌握國家這個最大的資源吸納兼資源分配機制，就能更深刻而廣泛地改善各階層女人的生活(註2)，這可能比遊說不見得認同婦運的女企業主，去費力建立女性資源互助網絡，要更便利、更理所當然(更何況，台灣的女企業主人數少得可憐，台灣社會目前又尚未流行企業責任與社會觀，若她們不遵循弱肉強食的資本主義法則，又怎能在以男性為主的企業競爭中生存？)問題在於，女性從政者如何

能夠謹記姊妹情誼與姊妹盟約，善盡其代理人身份，而不致淪為個別的利益分潤者？從婦運發展的角度來看，這樣的婦女參政保障會不會反將婦運一軍？在這裡，姊妹情誼是什麼、建立在什麼基礎上，真的是一個嚴肅的課題。限於篇幅，本文無法詳加討論，希望將來能有深入的經驗探討。

在掌握國家機器之前，婦運的中產菁英路線還有什麼戲可唱？建立女人資源互助網絡是否真的不可能？可供婦運積極介入的民間社會活力又在哪？

中產菁英在專業領域的就地實踐，似乎有些可能性。雖然社會空間大半被男人佔據，資源也幾乎都由男人掌握，然而女性菁英也已打出一片天空，婦運是否可以從中開拓出女性意識的空間，建立女人的資源庫，並連結成女人的互助網絡？例如，社工體系的主導者雖然仍相當保守，但是基層社工員幾乎都是女性，而她們最常有機會接觸弱勢女人，從婦運的角度來看，這個專業可說是相當關鍵，她們如何看待她們和弱勢女人的關係、如何看待自己的工作和角色，就益顯重要了。同時，可喜的是，女性專業者組織也開始萌芽，如女性學者就組成了女性意識較明顯的專業者團體。

鼓勵女人深入男人的社會及專業領域，在各行各業積極往上爬，開始掌握各種專業知識、社會地位、財富、人脈等資源，甚至將某些領域轉化為女人的專業領域，一方面改變專業文化，例如，女性經理人能否在捐錢給婦運團體之餘，也運用權力改造對女人不公平的企業文化？另一方面也分享這些資源給缺乏機會的女人，例如設立提供給中低收入婦女的無息長期貸款以及創業自雇發展規畫與諮詢、電腦技術知識的轉移、共同選舉基金等等。至於，中產女人如何在各專業領域中就地實踐，或許，婦運工作者需要拋掉運動立場上的潔癖和身段，埋首深入各種社會機制，以考察更多的具體經驗，這又是一項大工程了。

婦運性格是否中產菁英不是問題，本來運動策略就是要多管齊下——我們要改造的社會是這麼複雜，就和我們的身體一樣，一定要吸收多種營養，才能保持健康。怎麼做對女人有利，那就動手做吧！我們所面對的問題在於種種困難使婦運難以面面俱到。這篇文字無法提出明確答案，只能就一個行動者在從事婦運的過程中產生的疑惑，大致理出一點頭緒。

北」方向思考尋找。

甚麼是「地區婦運」？「在地人」做的婦運是地區婦運？——意即台中婦運是台中人做的婦運，這點看起來似「是」卻又不免讓人感到「不安」。只要問甚麼是「台中人」，就可發現這個區分的荒謬和無意義。甚麼是「台中人」？籍設台中或住在台中？十年前來台中的人是不是比三年前來台中的人「更」台中？又台中到台北、高雄(島的兩端)車程各約兩個半小時(飛行只要半小時)，來往頻繁的人不在少數，這些人算不算「台中人」(即所謂「在地人」)？如果這樣的區分如此荒謬和無意義，那麼所謂的為標榜地區性而舉出的「在地人」旗幟，代表甚麼「意義」？在這種情況下，「台中人」或「台中婦運」不再有「生命的」意義，只是使其「異化」且更顯疏離。

找尋不到台中婦運

如果台中有其「地區性格」，我想是她的居家文化、消費性(而非生產性)都會及特有族群屬性，在台中做婦運，就必須要思考其特殊資源和限制。

台中市溫和多陽的氣候是吸引許多人移居台中的條件，居



住人口多以公、教、服務業、自由業為主。而台中缺少就業機會(因為是非生產性都市)的情況也間接影響產生許多家庭主婦；她們談不上有什麼階級屬性，一來因為她們的階級屬性是由丈夫的階級決定，二來，他們丈夫的行業很難以傳統的階級概念歸類。由上述條件建立起來的居家文化、消費文化和休閒文化(台中以庭園咖啡、泡沫紅茶、「美容院」聞名)也影響台中市的社會氛圍。

論及婦運在台中的資源，必然會思及台中的許多大專院校：靜宜、東海、逢甲、中興…等。大學似乎一直是婦運種子的孳長集散地，大學教師也是重要的啟蒙者。目前上述學校皆

城鄉 階級「非台北」？

尋找台中婦運

范情

婦女運動有地區性格嗎？兩年前，我曾在台中市婦女新知協會會訊上問過這個問題，想摸索是否有「婦運的」台中或「台中的」婦運。兩年來理事長工作讓我對所謂「地區性格」更感模糊，無法確定。如果婦運有地區性格，甚麼是地區性格？這個「性格」的構成內涵是甚麼？更有甚者，我不僅找不到婦運的「台中性格」，我找不到台中的「婦運」。

這裡引發兩個問題：什麼是「地區性格」？什麼是「婦運」？什麼是「地區性格」？什麼是「婦運」？

編輯邀稿時提及城鄉、階級角度思考，我了解這是試圖為台北和台北以外地區的婦運差異，尋找切入角度。但台中市是城？是鄉？台中人的階級特性又如何？城鄉、階級之區分帶有對立意涵，也許，藉二元對立的差異可以突顯地區性的主體，那麼與台中對立區別的是那裡？（台中vs.□□）又這樣的二元對立思考會不會因為觀察角度的限制，而喪失許多可能性，甚至「劃地自限」？這樣的切入思考能找到台中婦運嗎？

以台北為婦運的中心來看，台中vs.□□的□□就是台北。台中相對於台北的，是政經、資訊、媒體、資源的邊陲和核心關係，事實上，台北和台北以外的所有地區都呈現一種核心/邊陲關係，那麼台中vs.台北能給我們甚麼樣的發現？

近來台中發展出所謂「非台北」的聲音，彷彿欲從「非台北」找到「中台灣」。但「非台北」是甚麼？「非台北」不一定就是台中，「非台北」可能是倫敦、紐約或巴黎。即使欲從「非台北」找到邊陲的聲音，但「主體性」的尋求恐怕無法從「非××」的思考方向出發，例如：原住民運動不叫「非漢人運動」，婦女運動不叫「非男人運動」，第三世界運動也不是以「非第一世界」或「非第二世界」自稱。從符號結構上看，以「非××」出發，揮之不去、念茲在茲的，依舊是「××」。因此，尋找台中的婦運，也不能從「非台北」方向思考尋找。

近來台中發展出所謂「非台北」的聲音，彷彿欲從「非台北」找到「中台灣」。從符號結構上看，以「非××」出發，揮之不去、念茲在茲的，依舊是「××」。因此，尋找台中的婦運，也不能從「非台北」方向思考尋找。

協會的運作卻產生許多轉化。許多人加入協會是為滿足人際需求或社交需要，或期盼有活動可以參加，漸漸地，組織發展出自己的目的。台中或因缺少名人可供崇拜，尋求社團歸屬的人際需求彷彿更形強烈。例如台中有許多大大小小各式各樣「成長」讀書會或聯誼社交團體，他們的活動很活絡，著名的如標榜夫妻一起參加的「七七讀書會」，而這樣的需求到了婦女新知協會就可能產生扞格。在協會組織上，招募會員擴大組織彷彿成了最重要的工作，而如何「滿足」會員需求也常常成為幹部成員間傷腦筋的問題，但「需求」是個弔詭的問題，多少「需求」是大環境塑造出來的，更甚者，多少「需求」是我們所稱的、為滿足當權既得利益者或資本社會的「虛假意識」，例如：對塑身美容趨之若鶩、關心親子、夫妻和諧更甚於女人自己…等等。又，人真的知道自己的「需要」嗎？這樣說，不是拒絕和婦女進行這

許多人加入協會是為滿足人際需求或社交需要，或期盼有活動可以參加，漸漸地，組織發展出自己的目的。台中或因缺少名人可供崇拜，尋求社團歸屬的人際需求彷彿更形強烈。

方面需求上的對話，而是要指出，「婦運」要做的是提昇「自覺」，或者也可說是刺激「另一種」需要，然後試圖努力滿足這一種需要，這種需要當然又有人權、民主、正義等元素以為基礎。

由於環境條件尚未成熟，目前的協會組織型態往往使得工作執行者耗費大量精力在「辦活動」，找人參加活動，以致無暇思及運作諸如監督政府、改善婦女實際處境等議題，也無力策略性地思考運動發展步驟、組織人力等問題，一旦發生如彭婉如命案、台中女童遭性侵害案、監督政府治安執行等須動員及

持續施壓的工作就搞得人仰馬翻、元氣大傷、後繼無力。組織型態的調整，也許是應該迫切思考的方向之一。

當然，從零點出發使人不致太絕望的是，台中婦女新知儘管蹣跚舉步近四年，沿途播撒的種籽，好像還是有些嘩嘩剝剝的聲響、動靜，只是，我們已走到了必須面對一直存在的問題、必須溝通釐清一些觀念的時刻。讓我們對困境能有較清楚的認識，再思考如何調整出發。

有零星的女性課程，但只有東海大學有女性研究社團，靜宜大學的「女研社」尚在籌備階段，必須由學校「觀察」決定是否設立，逢甲、中興則似乎困難重重，而東海大學最近才申請成立性別文化研究室，但目前也只有名稱，沒有資源。重要的是，除了年初台中婦女新知和大學女同學一起辦了台中的大專女生姐妹營外，大學的女教師們並無連結（東海大學內幾個女老師曾辦過幾次聚會，但後來不了了之），也未發展和婦女團體連聲一氣的運動（這和台中的氛圍也有關係，台中男老師的社會參與很少，女老師也有家庭負擔）。

婦運在台中的限制，如媒體的資源匱乏，是相對性的。台中沒有全國性媒體的關注，故較難產生「名人」，缺少「名人」的支援（資源）；且地方性媒體工作者的素質更良莠不齊，這使我們在面對媒體的時候，思考的不是媒體策略，而是如何在媒體公關和政治立場之間拿捏平衡。

另外，台中的大環境如上述種種居家文化、消費文化、休閒文化，及極不便利家庭主婦的交通運輸系統，也間接成了台中婦運的阻力，就如同許多文化表演團體很難在台中形成氣候或立足一般。

所以，台中有沒有「婦運」？說「沒有」似乎太沈重，但也許從零點出發，才可能面對「現實」，也比較可能看到「希望」和出路。

已到了徹底反省協會組織運作型態的時刻

台中有一些婦女團體，民間的婦女團體除了「新知」，還有「晚晴」、「主婦聯盟」、「新女性」。然台中縱有「婦女新知」，並不代表台中有婦運。甚麼是「婦運」？依我之見，個別婦女的自覺不是「婦女運動」，「婦女運動」指的是意識到性別不平等並以集體力量有目標地改變婦女處境。參與台中婦女新知三年多的經驗，我以為組織型態、會員需求及辦活動，而非做「運動」的概念，可能是阻礙台中婦運發展的原因，而這三者又是相互關聯的。

台北的「婦女新知」由雜誌、基金會到思考在各地成立協會，其意在使周邊具有婦女運動意識的婦女能納入組織運作，使她們找到著力點，共同為婦女運動效力。然而這項立意落到

參與台中婦女新知三年多的經驗，我以為組織型態、會員需求及辦活動，而非做「運動」的概念，可能是阻礙台中婦運發展的原因。