

# 慾海方舟還是引火自焚？ ——論福柯與性教育<sup>1</sup>

余雲楚

香港理工大學應用社會科學學系助理教授

李文照

香港性教育促進會會長

『啓蒙運動』發現了自由，也發明了科律。

(福柯，1977:222)

## 一、緣起

最近，香港青少年發展學會邀約我們分別寫有關青少年與性教育，及青少年與後現代主義的文章。剛巧，我們共同的理論興趣正是福柯，正所謂「王有夢，神女有心，議程一拍即合」。於是乎，我們就試圖將福柯的「性」論述倒進香港的性教育話語中，作一次簡單的攬件。

九十年代的今天，福柯被喻為後結構主義和後現代主義的一位重量級學者，他對權力的挑戰、知識的解構，像一道眩目之光，繚繞著歐洲甚至北美知識界不斷的討論。福柯往往被認為是一位歷史學家或哲學家；然而，在晚年他卻一口氣寫了三大冊的《性意識

史》。<sup>2</sup>這樣我們應否視他為一位性學家或性教育家呢？不過事實似乎並非如此。他不以任何「學家」自居，而以重新演繹尼采(F. Nietzsche, 1844-1900)的角度創出獨特的研究路線——「系譜學」(genealogy)；如在第一冊《性意識史》中他便花了差不多整書篇幅從「主體」、「知識」和「權力」三者千絲萬縷的關係去檢視西方自十七世紀開始，特別是十九世紀這段「性」史。正如Dreyfus與Rabinow所說，像尼采一樣

福柯試圖摧毀[一切有關肯定人類必然]發展和進步的教條。當摧毀一切理想圖像和原有真理之後，他轉向研究不同意志的競逐(the play of wills)。他所見的，人世間盡是屈從、制宰和爭鬥。每當他聽到有關意義和價值之談論、美德和良善之頌讚，他總找到其背後操縱的策略。<sup>3</sup>

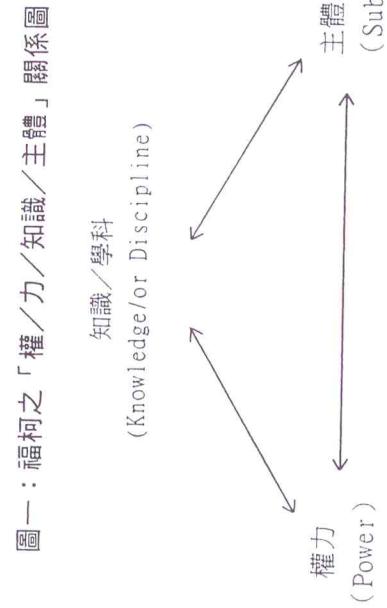
另一方面，近年香港性教育從過往的涓涓水滴匯集成潺潺流水，本應是一件可喜的事；但卻又帶來了某種憂慮。或許說，這種不安正來自福柯對性史的論述，特別在「性意識史」的卷一中。無論如何，從事知識生產或教育工作的人，用福柯的論述來分析自己的工作，確實有種踩鋼線的感覺，不知自己最後也能否逃過成爲整個權力網絡的一份子的命運。也許，福柯是對的——在權力的網絡中我們總免不了散播權力而同時又被制宰；然而，我們既然逃避不了這命運的播弄，唯有採取積極、批判的態度去面對歷史。不入虎穴，又焉得虎子呢？

## 二、福柯簡介：權力、知識與主體

福柯（又譯作傅柯，原名Michel Foucault, 1926-84）可以說是二十世紀後半葉西方學術界中影響力至爲鉅大的人物之一。他雖已逝世十多年，然有關他的論著仍逐年有增無減。在這一節中我們會就他的思想核心作一簡介，而在下一節中將會集中討論他對

「性」(sexuality)方面的論述。

如果要用一句說話來概括他的研究，那麼我們會認為他畢生所致力要解決／釋的問題總離不開權力（power）、知識（knowledge，或discipline）與主體（subject）三者之間糾纏不清而又錯綜複雜的關係。事實上他在這方面之研究可謂前無古人；其貢獻之大、影響之深，恐怕仍需一段日子後人才能深徹地領悟、體會。為方便討論我們可以以下圖顯示三者相互影響之關係：



要充份掌握福柯獨具慧見之處還得首先回顧前人怎樣理解知識和權力之關係。從表面上看，自培根（英國哲學家，Francis Bacon，1561-1626）以後「知識就是權力」（'knowledge is power'）這句說話已成老生常談。根據這理解，權力與知識被看成是兩樣相關但分離的事物；知識是一種增強權力的工具——意即知識可以為權力服務——而權力則被視為不辯自明、理所當然的東西。三百多年來自然科學之發展亦確能大大地加強了人類駕御大自然的能力。到十九世紀時因冠以「社會學」（sociology）一詞而有「社會學之父」美譽的法國學者孔德（Auguste Comte，1798-1857）更認為社會學知識的本質和目標與自然科學同出一轍，同樣可以增加我們對它的預測和操縱能力（‘to know is to predict，

is to control’）。也許因為自然科學的成就確確實實驕人，無數學者遂模倣自然科學的模式以圖建立具自然科學地位的「社會科學」（social science）。這種對社會學及一切有關人類知識的旨趣（簡稱「實證主義」，positivism）自此之後一直成為主導思想，從來沒有受到其他學者嚴重質疑。這情況要到二十世紀中才出現轉變。

對這種「知識就是權力」的實證主義觀點率先提出有系統之批評的，可算是環繞「法蘭克福學派」（the Frankfurt School）之一群馬克思主義學者（他們的學說又稱「批判理論」，Critical Theory）。他們經歷兩次世界大戰的洗禮、納粹主義和蘇俄共產主義的衝擊，很自然地對自然科學及其背後之「工具理性」（instrumental rationality）產生懷疑；並認為在一個本質上不可能平等的資本主義社會裡，科學知識的發展縱使能助人類征服大自然，但亦難以把科學知識所帶來的好處平均地分派給人民。在關於人類／社會科學方面的知識，這種以控制和操縱為旨趣的實證主義觀更被指為為統治者直接或間接的服務工具，因為在這模式底下「被研究者」之主觀性、主動性、和主體性均沒有受到其應有之重視和尊重；相反，他／她們卻被一連串的研究步驟「客體化」了。從這角度看，以自然科學之模式進行社會研究實乃以科學之名進行社會控制。於是乎所謂客觀中立的（社會）科學知識其實不外是一種為統治和控制他／她人——的工具。

在這方面批判理論者們確實較諸前人（包括馬克思本人）邁出一大步，指出知識和權力之關係不單是「外在」的，而且更是「內在」的（即某種知識旨趣已包涵著對其客體之操縱）；但他們始終沒有放棄對「真理」的追尋。批判理論所批判的，只是某種知識（實證主義的社會科學知識）和某種權力（社會控制）。批判理論之目標，正正是要指出這種知識是「錯」的或最低限度是片面的（這種錯誤或片面的知識又稱為「意識形態」，'ideology'），和這種權力是「病態」的；並嘗試建立較「正確」的知識和「健康」的權力（人際／社會）關係。但世上真有正確無誤、客觀絕對

之「真理」(truth)嗎？「健康」的與「病態」的權力（人際／社會）關係又如何界定？到底又有沒有不受權力污染的知識呢？而權力又是否必然是可怕的？率先提出這一連串問題的不是別人，而是福柯。

基於對以上一系列問題作反思，福柯可謂是對「知識就是權力」這傳統意念作出嶄新演繹的第一人。他並不完全反對知識可為權力服務，或知識可以作統治操縱的工具；但卻大大地深化了理解知識與權力之間的關係。首先，他指出自古以來人們對「權力」的看法均頗為單一及負面——權力總是被理解為抑壓性和強迫性的。這種理解他稱之為「主君或法定權力」(sovereign or juridical power)。根據這種理解，權力關係是一種上、下，高、低的關係；權力遊戲是一場零和遊戲；而權力鬥爭更「必然」地被視為一場你死我活、非勝即敗的鬥爭。即使批判論者們亦未能擺脫這分析框架。福柯並不以為這理解是完全錯誤的，但他卻指出隨著現代社會之降臨，社會內之權力關係愈形複雜，社會控制的模式已從體懲不法者的角度轉向一個以改造和引導「越軌者」為依歸的制裁路線；而傳統的政治分析卻仍然局限於「主君權力」的意念上，根本就追不上形勢的步伐。我們所需要的，是一個全新對權力的理解。權力是一種社會關係而非一種可以擁有的物件，更不是資本家或任何統治者所專有。作為一種社會關係，沒有人擁有絕對的權力，因為權力本身根本就不存在——它只可以在現存的社會關係中產生效應。其次，福柯提出「科律或調整權力」(disciplinary or regulatory power)這概念。在這裡構思底下，權力不再是單一、負面、消極和壓迫性的。相反，它是多元、正面、積極和具生產性的。「科律權力」這概念特別突出了‘power/knowledge’（「權力／知識」）<sup>4</sup>兩者之不可分割性。事實上「權力／知識」是頭一體兩面的雙面獸，如他所說：

也許我們應該拚棄……這個以為知識可以克制權力的信念。我們倒應該承認權力生產知識（不單是因為知識可以取代了以前由個別精英人士所顯現出來的權力，[代之而起的是]一種能把其對象客體化（objectify）的隱伏權力；

為權力服務）；權力和知識互相指涉；沒有缺乏其對應之知識範疇的權力關係，也沒有不預設及同時構成權力關係的知識。；

換言之，權力不一定是壓制性的；而知識也不單只服從或解放權力。相反，如果權力有任何達至現代社會控制之功能的話，它往往是透過產生知識多於禁制知識而進行的。在關於人類／社會科學之領域內，知識的社會控制功能也不在於它是否刻意蒙騙或存心誤導市民，而更在於它的「科學性」、「真確性」、和「客觀性」。只有客觀科學的人類／社會知識才能令人們自願地遵從規律，並同時構成「真理」。當金賽博士的《男性性行為研究報告》<sup>6</sup>以客觀科學的姿態告訴我們十七歲的男性平均一天能有性高潮的數目高於所有其它年齡組別時，這絕不單是一個「發現」，而更會令人們信以為真，從而在行為上模倣真理，最後造成它的「真確性」。所以「真理」並不是早已存在，「客觀地」躺在那裡和被動地等待著被發現的東西；恰好相反，它是被社會過程塑造出來的。福柯認為自十九世紀以來冒升之「人類科學」(human sciences)——包括心理學、社會學、教育學、犯罪學、醫學、甚至「性學」等學科——及與此同時並進之一連串社會改革——現代警察、法律、監獄、學校、醫院、社會福利等制度——無不代表著權力與知識息息相關的關係及「科律權力」的勝利。亦惟有「科律權力」這概念才能確切地捕捉監獄、醫院、法庭和學校等現代社會機制的權力運作；因為這些機制與及其相關的知識範疇本就一脈相承，相生相依。而現代社會也就是一個「科律社會」(disciplinary society)。<sup>7</sup>這概念所指的不是一極權政府運用武力刻意營造出來紀律性極高的一種社會狀況；相反，它是指一種擴散於社會而又源自某種知識的權力。英文‘discipline’一字可以有兩個意義，一是學科，二是紀律；而福柯則肯定了兩者之間密切的關係。「科律社會」的出現

這種權力的結果是建立一系列關於被客體化的人士的知識，而不是為展示主權的炫耀徵象。<sup>8</sup>

「科律社會」是一個科學論述泛濫的社會，也是一個有強烈趨向「正常化」(normalization)的社會。知識論述的範疇愈大，其對人類行為規範的描述愈形細緻，導致愈來愈多的生活模式或行為取向落入知識論述之網絡中。另一方面亦因而促使人們覺得有需要與別人看齊才顯得自己「正常」，從而令他／她們對自身的行為取向不斷作自我審查。正正在這裡 subject 一字又發揮其一詞多義之作用。英文 'subject' 一字有多個意義，可解作「學科」、具主動性的「主體」、和「受制」。而在福柯之分析中以上三個意義同時發揮——學科塑造其研究對象（「客體」），但人們卻主動地參照這「客體」從而使它變成「主體」，但這「主體」之主動性卻又有效地令他／她們在不知不覺間「受制」於這些「學科」的權力。

所以，「知識」、「權力」和「主體」三者本就互相牽連，互為影響。「科律權力」一方面與各樣人類科學息息相關，亦同時構成一種管治生命的「生命權力」(bio-power)。福柯指出自十七世紀以來隨著社會的轉變，特別是資本主義的發展，「人」的地位被大大地提高並加以注視。但福柯並不是一般的自由主義者，盲目地歌頌「人」之價值從此日益提升。相反，他認為資本主義的邏輯本身有必要盡量發掘及發展社會資源；<sup>9</sup>而「人」之所以受重視只不過是這過程中的必然產品。假如「人」之價值有被提升的話，那是因為在資本主義裡「人」最終只是一種工具或資源。福柯進一步區分兩種不同而又相關相連的「生命權力」，一是一種有關人體的政治解剖學(an anatomo-politics of the human body)、二是一種有關社會人口的生命政治(a bio-politics of the population)。前者泛指對人類體能（包括智能，但福柯似乎對前者的興趣大於後者）加以控制栽培的一切知識學科、道德紀律、技巧訓教。後者指對整體社會人口的宏觀調控，包括對人口增長、疾病

分佈、健康狀況、平均壽命、死亡及出生率的研究及控制等。自踏入十九世紀之後「生命權力」已無孔不入地滲透於我們的日常生活裡，而「性」——一切與性有關之行為、思想、論述——亦續漸成為整個「科律社會」和「生命權力」的重要環節之一。

### 三、福柯與性

在《性意識史》的第一冊中，他論述到十九世紀的歐洲常被認為是一個對性異常壓抑的年代。從表面上看，維多利亞時代的確存在著不少壓抑性表達的措施。從前坦率開朗的性話語，一下子變得寂靜無聲，像突然間被關起來似的。性只可以發生於家庭中，甚至只限於夫婦床第之間。這種觀點，有學者稱之為「壓抑假設」(Repressive Hypothesis)。

從某個角度看，十九世紀確是一個道德沉重，充滿壓抑的年代；否則的話佛洛依德(Sigmund Freud)的學說在當時（十九世紀末至二十世紀初）也難以如此令人震驚。但性真的被壓抑嗎？佛洛依德及其學說又是否真的革命性地把我們從性壓抑的鑄鍛中解放出來？福柯不單不以為然，並認為是恰好相反。「壓抑假設」假設了性之所以受到壓抑，是因為性的本質與文明建設相悖。社會愈「文明」，愈需要大眾把個人精力投入生產建設的活動中；而沉迷於性享樂無助於社會建設，故需加以壓抑。「壓抑假設」另一誘人之處在於「真理」總是被權力壓抑著的；而性既然是被壓抑的重點，那麼「性解放」也就順理成章地被推舉為一種——甚至是最重要的——抵抗及顛覆權力的策略。結果，公開談性變相成為一種對保守政治作出對抗的英勇行爲；而佛洛依德及其學說亦為此會一度受到不少自由主義者和馬克思主義者的稱許。

福柯是第一位挑戰這假設的學者。當然，他並沒有反對維多利亞時代是一個道德僵化的年代；但他卻指出正正是因為這樣，維多利亞時代的社會上才是一個性泛濫的社會。社會愈迂腐、道德愈僵化，關於道德的論述——特別是性的論述——愈見泛濫。而「性」便

是在這些論述和建制底下被建構而成。福柯所說的「性」，並不是內在的，也不是生物性的。相反，「性是歷史性的，性是生產性的〔即被建構的和可建構的〕」。他總結「性慾」是大約到十八世紀時才被發明的；在這之前，只有「肉慾」（即肉體的愉悦）存在。他把性和慾相對比較；有人類歷史以來，性一直是一件屬於家庭的事，一種有利於財產安排和親屬網絡的關係。而性慾則是屬於個人的，包括個人隱藏的歡愉，身體過度興奮的危險，秘密的性幻想等。自十八世紀以後，資本主義與個人主義同步共進，並駕齊驅。「個人」受到史無前例的注視，而性慾亦愈來愈被認為是個人的本質與核心。要揭露它的神秘性，徹底地認識它，必須透過診斷、檢查、詢問等技術。於是乎，性成為了被「凝視」（gaze）的對象，無論是醫生對病人之診斷、精神病學家對反常性行爲者的治療及研究、告解者對教士的自我剖析、教育學家對家長和兒童的諄諭善誘、或大眾傳媒之渲染及其造成的人云亦云，在社會繼續漸積累和散播，把「性」置於個人自我之核心（the deployment of sexuality）。而「生命權力」正好在這一過程中散發其權力作用。

#### 四、對談

余：我們之所以有今次合作交流的一個原因，是因為大家對福柯皆極感興趣。前面我們已精簡地介紹了福柯學說之基本概念；但仍然未就性教育這課題作正式的討論。你可否先發表你個人是怎樣理解性教育的呢？

李：簡單地說，性教育是一種與性有關的知識之傳遞。它可以是一門生物學、心理學、甚而是一門社會學。總而言之，它可與上述之學科發生關係。從生物學角度出發，它與人體解剖學息息相關，其焦點集中於解釋有關人類生殖器官及功能。心理學方面它闡述由性發展相伴而來之心理變化。所謂「心性發展」（psycho-sexual development）成為性教育範疇中不可或缺的

議題。而社會學則是較近期才被引入性教育的一套論述，如性騷擾就是一個明顯例子。那你對性教育的理解又如何？

余：坦白說，我真的不知道甚麼是性教育；只知道社會內有不同群體在塑造一個社會問題——一個有關青少年生活的問題。所謂「性教育」在我來說只不過是在這過程中被建構出來的一套論述和行為模式。如果你接受的話，在分析性教育之來龍去脈這問題上我認為我是一個徹頭徹尾的「福柯主義者」，雖然福柯絕不會希望有這麼「忠誠」的追隨者。那麼你認為福柯在性教育方面的啓示是甚麼？

李：福柯在他的「系譜學」論述中確實對身體的知識（性教育）帶來很大的震盪。八十年代初色情刊物的湧現一下子像火山爆發般驚醒了社會眾生。於是乎性教育便被徵用作拯救沉溺於性氾濫的青少年之一艘「挪亞方舟」。在衛道與信仰的吶喊下，「性教育號方舟」便隨即啓航，開始在社會道德汪洋上嘗試著扮演一種導航的角色。政府當時確曾做了一些護航工夫。然而，風潮過後，熱誠也隨之漸漸消退；而性教育的方舟也實際上擋淺在叫口號的灘頭中。九十年代初，黃潮再起，這艘方舟經一輪表面的翻新後，再度啓航。事實上，這次方舟被賦予更大的期望。它承載著更多的性知識和資源去面對一場被認為由「性」產生出來的危機。結果，這艘船卸下了林林種種的性知識。而福柯正提示著我們這些知識與權力的關係，叫我們不要盲從附和，將知識變成鎮壓的工具，或主流道德的護航者。

余：我實在很難反對你以上的觀點，更欣賞你的比喻。性教育在香港的出現的確有點像「慾海方舟」。問題是它能勝任嗎？福柯早已告訴我們性教育的出現不但不能普渡眾生，而且更有火上加油和引火自焚之危險。作為「香港性教育促進會」（以下簡稱「促進會」）的一份子，難道你不認為此「促進會」不會淪為鎮壓的工具嗎？你又怎樣能確保它的清白？

李：余兄言重。這確實是個難答的問題；或者可以這樣說，「促進社會」在社會中往往被視為一個走得較前的性教育團體，有時甚至被認為是離經叛道。在參與性教育的航程中，能否潔身自愛，委實需要不斷的自省。我想，我不會幼稚地說我能在超越歷史，我只能提醒自己要在美麗和道德的呼召下更要看清知識與社會實踐的曖昧關係。

余：很好；這種態度在性教育（或任何本地的社會運動、所謂專業和知識體系）的倡導者中確屬少見和難得。暫且擋下「促進社會」不談。先前我說過在這方面我是一個福柯主義者；但其實我對他仍然有不滿意的地方，特別是他對「知識／權力」的論述容易犯上一種純社會建構論的傾向，從而導致一些相對主義的結論。這用來分析性學(sexology)和性教育的出現與及它們的權力效應固然有其貢獻；但卻不能提供一個實踐上的直接指引。你同意我這說法嗎？

李：好，你的說法正擊中理論與實踐銜接的關鍵；特別在社會工作實踐中，同工有時會懷疑理論只是一種學院式的奢侈消遣。她／他們往往希望有更具體的指引以助解決日常工作問題。而福柯的論述無論在理論和文字表達的層次上，皆被公認為艱澀。因此運用於實踐中更有難上加難之感。但其實將理論化為實踐是要經過行動者就其具體處境作出不同策略的整合，而福柯正欲揭示這些策略的運作過程。你同意嗎？

余：當然，而這亦正是福柯對實踐之看法。但據我所知福柯並沒有詳細討論過性教育的問題，更遑論此時此地的香港。在我看來問題之核心不在性「教育」而在「性」教育，而福柯之社會建構論卻似乎有傾向不分清紅皂白地把性教育——甚至一切教育——視為權力運作和效應之危險。假如他反對性教育的話，我相信他同樣反對任何教育。而我之所以反對性教育，是因為我認為性教育本身是反教育的(anti-educational)。

李：你可否對以上論點作進一步闡釋。

余：這是一個異常複雜的問題，請容許我先簡要地從性學和性教育之歷史及關係說起。作為一門以「性」為研究對象之科學，「性學」始於十九世紀下半葉之西方。初時主要的研究集中於優生學、性病與及當時認為「不正常」的性行為作系統的分類和精細的描述。到二十世紀中時「性學」的研究方向開始轉變。這階段「性學」的注意力已從「不正常」的性行為轉向「正常」的性行為；研究的主要問題已不再是性方面的越軌行為而是「正常性行為」的失敗者。而「性學」亦續漸淪為「性高潮學」(orgasmology)——昔不能享受性高潮者排難解紛，而性高潮之享受亦變成為基本人權，甚至為人生最大樂事。在這方面金賽博士的報告書亦可視為這種新性學作一打自招的証供或症狀。在他的兩部洋洋鉅著中，他對男性性行為作了鉅細無遺的描述，由自慰、肛交、至人獸交等無一能逃過他的分析。但卻偏偏沒有片言隻語提及「自／受虐」和「施虐」的性行為、或對「亂倫」和「童交」等直接牽涉賈直判斷的性行為概念作任何分析。我這樣說並不表示我個人反對以上的性行為概念，特別是前三者；只想指出由此可見他對「正常」性行為的偏好及如何對價值、道德觀念避而不談。他甚至逃避任何價值立場，以為只有「科學」才能解決一切有關「性」的問題。至此，「性學」的目標已明顯不過——要把我們從傳統道德的桎梏中解放出來，從而可以在不傷害他人的大前提底下盡量享受性樂趣而不需受良心責備之苦。而這恰好正是所謂「性教育」之工作。

這種以「性學」為綱、「性教育」為領的性論述（這論述還有三個部份，就是「性治療」，sexological therapy）理應受到其應有的批評，但絕不應是一種抱殘守缺式的衛道潑罵。由於篇幅所限，我只能就性教育及其在香港的發展作一簡單的

評論。或者我可以這樣說，在一個理想的國度裡，教育之目標應該是啓發學生對生命和環境的興趣與及幫助她／他致力追尋人生／人性的真、善、美。而「性」當然是這過程中不可或缺之一環節；但絕不應把它提升至教育之目標。當我們把性教育納入所謂正規的課程裡時，也必然地會導致教育上的本末倒置。我奇怪為甚麼社會上出現這麼多的性教育倡導者，卻鮮有人提及愛的教育（包括性愛的教育），實在令人奇怪之餘更覺痛心。至於香港的性學發展的問題，除此之外也還不少。首先，在香港，性學發展遠遠落後於性教育的發展；原因之一可能是香港到底仍是一個較為保守的地方（或應該說本地的決策者依然保守），但更可能是因為本地性教育的發展本來就是為針對青少年問題——一個到目前為止決策者們仍然束手無策的問題——而設的。香港政府從來沒有覺得有發展性學的需要（萬幸！），也不大理會性高潮是否基本人權。它只關心一個問題，亦即是青少年行為的問題。即使在性教育發展的早期政府仍然有點保留，不願直接干預。但隨著多個團體之壓力，性教育卻漸漸淪為一種赤裸裸的社會控制工具。這其中當然包括教師們不負責任的態度——每當政府推出每一份性教育指引時（或德育和公民教育指引），教師們之反應總是千篇一律地要求政府作出更具體的指引，這實際上已放棄了為人類表的責任。也包括了一些打著婦女主義旗幟和掛著兒童利益作為羊頭的販夫走卒，以漂亮的名堂把性教育打入小學甚至幼稚園的課室裡，從而更徹底地污染孩子們的精神健康。香港並沒缺少性教育，只有太少的教育。從某一方面看，香港的性教育甚至整個教育制度的而且確已愈來愈似一個福柯所謂的「科律社會」之組成部份。

李： 你的觀點也說得十分清楚了。福柯給我們的震撼在於對知識之顛覆，使人從新思索知識與社會之關係。然而，我們亦應對福柯之社會建構論保持某種距離，以免重蹈真理只有一個的覆

徹。我很同意你對香港性教育發展的擔心。性教育在香港的發展確實植根於青少年問題化的基礎上。因性學作為一種理論化的知識，當然不受政府重視。而我相信我們要小心的正是性教育被引導向某種主導社會價值觀念。一個經常在性教育出現的主題——青少年自慰——在現時主流的「性」教育中，通常教育工作者會找出自慰對身、心之各種不良影響。其背後目的顯而易見，是一種對「性」及「青少年」的禁制。縱然教育工作者本身對此種觀點極之矛盾，但最後往往仍然屈服於主流的社會制約中。例如「促進會」在推行同性戀教育工作的經驗中，往往要面對主流的性教育，它要求性教育是要教導青年人認識同性戀的害處。我們所遇到的歧視與障礙，正反影出你對性教育的猶疑。因此，我深信「性教育」本身具有其積極的作用；但亦要面對龐大的主流力量。

余： 我很希望能繼續與你討論性教育的問題，特別是它與主流社會價值觀念之關係和自慰之個人及社會意義。奈何天下無不散之筵席，在有限的篇幅裡實難盡興。但就本文而言，我相信我們二人均已清楚地表達了我們對性教育及福柯的基本看法；其中有相近的觀點，也有不同的地方。在最後一節中我們會就這些異同作一初步的比較。

## 五：結不了之話

總括以上之討論，我們相同的地方有兩點。一是二人均對目前香港性教育之發展趨勢有所保留；二是我們同樣認為福柯之論述有助分析性教育之本質和發展趨勢。但此相同二點之背後也正是我們有分歧的地方。李文照所反對的不是性教育本身而是它在香港的發展模式；而余雲楚則更激進地反對所有性教育。從後者的角度看，前者之論點繫於一個能夠劃分「正確的」和「不正確的」性教育模式之準則上；而這正正是福柯所盡量避免的分析路線。換言之，問

題不單在於李文照之論點正確與否；而更在於他可不可能同時一脚踏兩船——堅持有「正確的」和「不正確的」性教育模式，同時又堅稱自己的分析路線以福柯論述為依歸。另一方面，這種與福柯之曖昧關係同樣發生在余雲楚之論點裡，雖然這是一個不一樣的關係。他一方面接受福柯有關「權力／知識」之分析，但又不願意承受這分析背後隱藏而又隨時爆發的「虛無傾向」（「一切都是權力！」）。無論是李文照的一腳踏兩船，或余雲楚對福柯之欲迎還拒，皆隱藏著一些尙待解決的問題。如果說余雲楚之不願在未能釐清問題前亂點江山或隨波逐流顯示著某種生活哲學的話；那麼李文照對促進性教育工作之義無反顧則更能體現福柯對生命和政治的熱忱。

### 註釋

- <sup>1</sup> 這篇文章的第一、三節為李文照所寫；二、五節出自余雲楚手筆；第四節為對談。所有部份均經二人細讀及修改，是為合著。
- <sup>2</sup> *The History of Sexuality, Vol. I: An Introduction, Vol. II: The Use of Pleasure, The History of Sexuality, Vol. III: The Care of the Self, The History of Sexuality, Vol. 3*, London: Penguin Press, 1985; H.L. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd ed., Chicago: University of Chicago Press, 1983, 頁109。
- <sup>3</sup> 從這合併的字可見福柯如何像其他／她偉大的思想家一樣，希望能突破現在語言之囹圄。
- <sup>4</sup> M. Foucault, *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, New York: Pantheon Books, 1977, p.27.
- <sup>5</sup> A.C. Kinsey, W.B. Pomeroy, and C.E. Martin, *Sexual Behaviour in the Human Male*, 2 vols. Philadelphia: W.B.

Saunders Co., 1948 & 1953.

<sup>7</sup> 7. 這來本地學者引／借用福柯學說的日多，但多為斷章取義或一知半解之作。周華山明顯地是較為認真的一個；但他把‘disciplinary society’一詞譯作「風紀社會」則似乎未能捕捉到此詞之精要。見其〈知識、權力與性慾——福柯的啓迪〉，輯於《性論》，吳敏倫主編，1990年香港商務印書館出版，頁91；及〈香港的性教育論述〉，輯於《思行交匯點——哲學在香港》，文思慧、梁美儀主編，1997年香港青文書屋出版，頁286。也有學者把‘disciplinary power’譯作‘規範權力’，問題一樣。

<sup>8</sup> 8. Foucault 1977, op cit., p.220.

<sup>9</sup> 9. 在這裡我們可以看到無論福柯對馬克思主義怎樣批評，後者對他的影響仍然是深遠的。