

台灣同志運動的後殖民思考

——論「現身」問題*

朱偉誠

一、問題的提出

在台灣近年執意走向國際化（globalization）的進程中，本土蓬勃發展的同志運動與文化大概是少數沒有列入執政者龐雜的計劃書卻成效卓著的意外收穫吧。這倒不是說台灣在這方面的運動發展與文化狀況受到了多少國際上的（international）——這在目前全球霸權的現實下，仍然是等於西方核心世界的（metropolitan）——關注，¹ 而是說自 1990 年以降，台灣社會確乎湧現了可以比擬歐美同志運動（gay activism）的、一種以同志平權（equal rights）為主張的新社會運動與次文化凝聚。台灣的同志自此可以大聲且自豪地和歐美的朋友說：“We have a gay movement in Taiwan, too. [我們在台灣也

* 本文原發表於第二屆四性研討會，此次基本論證未變，改寫幅度卻不小，主要是希望能夠增強說服力以及避免一些誤解，並且順便納進有關這個議題的一些後續討論。在整個過程中，要特別感謝張娟芬和胡淑雯對四性版的坦白回應、陳光興在會議上的講評、以及台社兩位匿名審稿人的許多寶貴意見。

¹ 不以為然的讀者可能會引用《G & L 熱愛雜誌》第 3 期中的報導（1996 年 10 月：14）——題為〈台灣同志躍上世界舞台〉——來反駁我這樣打擊台灣國家自信心的說法。不過從我們這樣鉅細靡遺地留意別人（主要是歐美媒體）對我們有沒有報導的狀況來看，恐怕適足以證明、而非否定我所說的這種對台灣普遍缺乏關注的國際現實。

2 有同志運動]”。對於向來因為自己的性愛取向在家(鄉)飽受壓迫、寧願流放異地的同志來說(參看紀大偉, 1997a), 應該可以或多或少增進大家的本土向心力與公民自信心: 向心力的出現, 源自於改變現狀的可能取代了原來的無力感, 這是透過運動努力的契機。自信心的獲取則弔詭地透露出國際文化霸權的現實——正如那個想像的句型(「我們在台灣也有 XX」)所表現的: 本地有沒有某些歐美視為前進的文化表現(或通常是消費機制), 既影響到外人對我們的觀感, 也大大地決定了我們對自身的肯定與否。²

這樣把台灣的同志運動放在全球文化霸權脈絡中的觀點, 也就是本文所謂的「後殖民思考」³, 在用法上不同於一般所謂的「後殖民(post-colonial)」社會或文學旨在歷史分期, 稱說的是「殖民時期結束後」的社會狀況與文學作品。因為具體的政經文化分析顯示, 殖民時期結束後, 舊日殖民帝國(幾乎也就等於核心國家)與殖民地獨立而成的新興國家之間, 支配與被支配的關係並沒有真正結束, 而是轉換成一種以經濟與文化為主的「新殖民(neo-colonial)」剝削與依賴關係。所以有必要發展一種「後」殖民主義(*postcolonialist*)的批判思維——就像「後」現代主義是針對現代主義的批判及取代一樣——自許以文化介入這樣「造就性(performative)」的語言動作(*speech act*), 在文化政治的場域中來促成新/殖民主義的終結。⁴

² 然而有時這種霸權的文化要求, 反而是弔詭地以「本土」的形式表現出來的, 譬如西方友人/師長的一句話——「你們為什麼沒有自己(也就是異於西方)風格的 XX」——就足以激發當事人回過頭來追本溯源, 也無非是太過在意外人對我們的看法。須知讓異文化保留維持它之所以為「異」的樣態——而非一味要求同化——也是西方殖民主義/言說裡的一支, 其中不乏對於模仿學舌的雜種狀態(也就是明明是東方人卻像西方人)在本質上潔癖地加以排斥。關於最後這個殖民主體在面對本土異己時極為矛盾複雜的「異/同」心態, 還是得參看 Bhabha (1984) 的經典討論。

³ 關於此處立場的詳細建構, 正是我碩士論文的主題: Wei-cheng Raymond Chu (1993), "Salvaging Postcolonialism: The Reformulation of a Critical Stance," MA dissertation, University of Southampton, UK.

⁴ 所謂「造就性」的語言動作, 指的是某些發言本身就是對現實的造就, 如神父或牧

雖然能夠—統攝在這個大標的之下的介入策略紛然雜陳，但不可或缺的是對於全球權力網絡中持續霸權關係的彰顯挑戰。然而需要強調的是，這樣的後殖民思考，重點並不在於區分判別某件事物的來源是外來抑或本土，然後嚴斥外來文化帝國主義的入侵並高張捍衛本土優良傳統的大纛。因為所謂本土的東西若要認真地「追本溯源」的話，恐怕究其實很少不是外來的（佛教即是著例），所以如果一旦掉入對本源過分執迷的、中西文化論戰式的論辯泥淖，結果不但徒費力氣，也會迷失掉問題真正的焦點：那就是外來與本土之間勢力消長背後的國際霸權事實。換句話說，要緊的不是在應然面決定我們「該不該」西化（或日本化、或 XX 化），而是在於檢視之所以導致我們如此變化的權力現實及相關效應。唯一的政治立場堅持，只是希望在這樣往往勢不可擋的文化混雜（hybridization）的途程中，能夠爭取到比較多的自主性（autonomy）與選擇權。

扣緊到台灣同志運動本身，這樣導進後殖民思考的目的，原本並不在特意「發展西方白人程式以外的華人同志理念」（周華山，1997: 24），而是在於試圖為本土運動發展上的一個重要困擾——也就是「現身」問題——探索一個可能的出路。因為「西方白人程式」的同運路線，如果可以行得通，也不妨就順勢加以套用；問題是如果在實行上真有其窒礙難通之處，就不得不思考分析這個模子因為文化差異而產生的試用度限制。近百年來東亞文化在帝國主義壓力下戮力追求現代化（＝西化），才引進了「同性戀（homosexuality）」這個充滿矛盾斷層的西方現代建構（詳後），並且造成舊有情慾圖像一定的斷裂（Dikötter, 1995: 137-45）；但是「出櫃現身（coming out of the closet）」這個相應對抗策略的出師不利，明白的指向了若干配套的社會政經文化條件的依然付之闕如。不管主觀的想望如何，

師在婚禮完成時說：「我現在正式宣布你們結為夫妻」。語言行動理論大師 J. L. Austin 分析這種發言的意義：「不在描繪我正在做別人這樣說我在做（或已經做了、或正要去）的事，或陳述我正在做它；而是發言本身就是做它的動作」（Austin, 1962: 6）。如果出手精準的話，文化介入本身當然就是造就現實的動作。

4 東西雙方顯然還存有著巨大的文化差異。⁵ 因此如果要突破現身所帶來的運動困境，我們要不是得努力複製（或創造）這些在核心國家方便現身的社經文化條件，就必須要根本跳脫既有的運動思考框架，大膽地想像別的另類可能——但這又不是憑空不著邊際的奇想或概念遊戲，因為我們本身社會文化條件的殊異其實就蘊涵了這些可能。

從同志空間到教育空間

但這終究是一個比較宏觀的看法。本土的同志運動者處身在具體的運動脈絡中，遭遇的是實際的運動困境，不僅可能不曾刻意追隨歐美同運的腳步，也的確充分發揮了想像力，自己摸索研發出種種專門針對本土運動需求的前進策略，所以可能不見得同意是「模子」出了問題。因此本文將先就運動本身的脈絡，來突顯圍繞著「現身」這個問題所產生的種種困擾，其實是一個既有的運動模式在適用於情況有異的本土時，幾經努力調整卻還是水土不服的癥象，然後再努力發揮後殖民自主的精神，在概念探索的層次大膽地提議另類的運動可能。

二、出櫃現身（台灣版）的困局

你可以關起門把自己藏起來
不管世界人生百態

⁵ 當然，熟知「現代性」（modernity）論述的評論者必然會指出，這種現存的所謂「文化差異」，其實無非是全球各地區現代化途程「不均等發展」（uneven development）——也就是有些地區的某些部門現代化得快，某些部門慢——之下所導致的現象。這樣「大歷史」（借用黃仁宇的話）的觀照，無疑是極富啟發性的，然而在本文中幾乎是刻意地迴避這樣的觀點與用語，主要是因為以後殖民的觀點看來，「現代性」論述（以歐美為中心）的目的論傾向實在太強，總意味著全球終將走向「一個」共同的（也就是歐美的）發展方向。雖然這個趨向的預測有可能實現，但目的論論述的危險是，實然「描述」（description）與應然「規定」（prescription）之間的界線往往混淆不清，致有時對未來的預測竟成了主導，而淪為文化帝國主義的張本。所以本文僅著眼於現在存有的、所謂「共時性」（synchronic）的差異，而並未提及「現代性」論述所彰顯的「歷時性」（diachronic）差異。

你可以不依賴開創獨立時代
但我還是要勸你站出來

——〈站出來〉（草蜢，1997）

在台灣同志運動的論述中，關於現身問題的論辯主張，大概已經可以明白地分為「主張必須現身」和「反對無條件現身」兩派（不妨簡化為「現身派」和「反現身派」）。現身派洞見「同性戀者」這個壓迫身分的弔詭特性，而且從現行同運性質的內在邏輯推衍出發，來論證現身的必要性，比較振振有詞；反現身派則站穩絕大部分同志實際上無法或不願現身的現實，既在運動上以權宜的策略取得主導的地位，也逐漸發展出自我合理化的有關論述。不過這兩者間「理」與「勢」仍大體各佔一邊的景況，指向的似乎正是一個既定模子適用於不同脈絡中所產生的理論與實際分裂的狀態。

首先就現身派的「理」而言。屬於同性戀者這個弱勢社群的特殊問題，就是必須要「現身」才算真正存在。因為正如美國同志研究的大姊頭依芙·賽菊維克（Eve Kosofsky Sedgwick）在她的第二本力作《暗櫃知識論》（*Epistemology of the Closet*）中所歸納指出的（1990: 75）：對於主流而言，一般的弱勢群體，如女人、不同種族的人、殘障人士、低下階層等，除了比較邊緣的例子外（如陰陽人、混血兒），大體而言都是可以外型表徵或言語舉止來當下辨識的。至於外觀往往並無「異」樣的那些，例如在西方的猶太人、吉普賽人，乃至台灣的省籍族群等，雖然比較難以目光當下立判，但是由於此類身分畢竟有其家庭血緣的傳承與文化社群的歸屬，還是不難透過查證來予以事後的確認。但是同性戀者則不然。基本上，只要沒有人願意「坦承」自己的性傾向，其實主流根本無從辨認誰是同性戀者——雖然它往往暴力地以為它可以，例如刻板地認定娘娘腔、男人婆、或有扮裝癖的就是同性戀。但是這種知識暴力（epistemological violence）反映的毋寧是主流在面對「同性戀者」這個它自己建構出來、卻指涉困難的「異己」（other）時的氣急敗壞，所以才會如此魯莽地把社會性別（gender）上可見的違異行為誤讀成

性愛取向的指標。此種執意要辨認卻又無能為力的焦慮，驅使著主流在縱容此種知識暴力的同時，也不斷致力於「科學」判定方法的研發，從最早法醫學為判罪目的所作的外觀體檢（Mosse, 1985: 27-30）到最近生物醫學研究所探尋的腦部構造差異與 DNA 測定，努力未曾稍歇。⁶

但在另一方面，異性戀霸權的運作，又意味著主流在日常生活中拒絕看到同性愛慾的存在，於是逢男人就誘之以女體，遇女子就委之於男顧，見共組家庭則更當然以為必是一男一女成家立業。於是在這樣不假思索的異性戀假設下，就算是再公開表明鬧到眾所週知的同志（如許佑生在台灣），如果有人一時失察沒能認出他來，也不免要被當作一般的異性戀者來看待（最可能發生的情況大概會是問：「要不要小姐？」）。在同志能見度空前瀰漫的 1990 年代美國，賽菊維克還是提醒大家：

在個人層次上，就算是最公開的同志，面對他們在意的某些人——不管是就個人情感、經濟或職業方面而言——也極少有完全不蓄意隱身於櫃中的……每次遇到一班新學生，乃至新的老板、社工人員、銀行借貸員、房東、醫生，都意味著新暗櫃的出現，而這些暗櫃一貫引人憂慮的光影亮闇與配置構成，至少對同志而言，都亟求在隱藏與揭露之間，做全新的衡量計算、繪圖徵用……而在一個人要找工作、爭取監護或探視〔子女〕權、辦保險，或想要避開暴力、〔矯正〕治療、刻板形象的扭曲、檢查目光的欺凌、或單純的侮辱、或對自身體液的汗穢等時候，刻意地選擇暫時或永久地留在櫃中，或者重入暗櫃，基本上都是有道理的。同志暗櫃並不專屬於同志，但對許多同志而言，它仍是生活中的根本特質；不管他們已經多麼習慣直截了當，或多麼幸運地為支持圍繞，但

⁶ 有些同志科學家可能因為錯信「證明同性戀的生理依據」對爭取同志平權的效用，也積極投入生物學及基因科學此方面的發展。孰不知路數相同的種族科學（racial science）向來就是種族壓迫／屠殺的重要合法化論據。關於最近的「同性戀基因」以及其他相關「科學」發展的批判思考，見 Rosario（1997）這個集子中的相關文章。

還是很少有同志的生活能夠不持續地受到暗櫃形塑的影響。(1990: 68)

由此可見，在異性戀體制下同性戀「暗櫃處境」的造成，其實是一種兩面包抄的**結構**封殺：主流一方面對同性戀蓄意視而不見，但在另一方面卻又努力加以窺探，好對那些膽敢或不幸讓自己被看見的同性戀者進行無情的迫害。於是異性戀的霸權得以維持，而同性戀者在飽受壓抑之餘不但求助無門，躲在暗櫃中還要時時擔心受怕別人的揭露（以及隨之而來的種種可怕後果）——如此看來，納粹德國對於同性戀者（和猶太人）大屠殺的瘋狂行徑，其實並未掌握到，異性戀霸權（和種族主義）機制一般有效運作的原理本不在趕盡殺絕（那太不符合成本效益了），而只須藉著恐怖統治的原理來加以恐嚇打壓和剝削利用，便已足夠。⁷ 所以把所有的同性戀者從暗櫃中一一揪出來，恐怕並不是異性戀壓迫真正的目標所在（雖然在非常時期往往會這樣做，以製造代罪羔羊，就像美國 1950 年代冷戰時期恐共的麥卡錫主義一樣）。讓同性戀者持續地待在櫃中（擔心被曝光），毋寧才是維持異性戀霸權最理想的狀況；至於偶發的強迫曝光事件，則多半只是用以收殺雞儆猴之效的手段而已。

所以同性戀的暗櫃處境並不是異性戀壓迫的附帶結果，而是構成異性戀壓迫的重要（如果不是首要）機制，因此打破這樣的處境毋寧應該是同志（解放）運動的核心目標之一。事實上，於 1960 年代末興起於西方的同性戀解放運動，其立基點就是針對這樣暗無天日的「暗櫃處境」提出解決之道。它所採取的策略，是釜底抽薪地讓個人從暗櫃中站出來勇敢現身（這樣就無所揭露曝光的問題），同時動員群體的力量來共同承擔並挑戰同性戀的污名，以將它轉換成正面的同志認同（好降低個人現身所承受的壓力）。這樣的運動路線，因為符合西方文化設計的特定邏輯以及二次大戰之後的物質

⁷ 依照賽菊維克的說法（Sedgwick, 1985: 88），恐怖主義／統治之所以能用極少的能量達到不成比例的高度成效，正是由於它暴力凌虐目標的隨興所至、沒有章法（所以隨便抓一個人來開刀，而大家都可能遭殃）。

條件（周華山，1997: 370-71），所以說一時風起雲湧，不僅動員力特強，挑戰異性戀霸權的成效也特別卓著；而且專就理路的推衍而言，也不得不承認它在突破同性戀原有困境上的對症下藥。

更何況台灣現有同志運動的走向，基本上和西方的同運相仿，也是一種建立在身分政治（identity politics）之上的平權運動，不但一切的運作都必須以主體的身分為基礎與回歸，對於具體平等權利的爭取，也要有在法律上明白確定的主體才可以行得通。雖然許多本土同志論者都表達過類似的看法，但就屬林賢修說得最為生動：「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結婚權，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辯說，同性戀者雖然不存在，但他的公民權也要得到保障」（1997: 65）。而且，如果公開承認自己的同性戀身分始終太過困難，就算我們真可以如此這般地為形跡渺茫的同性戀者爭取到平權的保障，也將屬徒然，因為屆時將不會有主體可以站出來受惠。所以台灣的同志或因為實際上多方決定（overdetermined）的結構性困難（詳下）而無法如此順理成章地現身，也必須要認知到這項策略的終極必要性。

相對於現身派這樣在邏輯推衍上認知到現身「無所逃於天地之間」的行動要求，實際上遭遇的狀況則是本土的同性戀者對於站出來現身普遍裹足不前或力不從心。雖然在同志運動發源地的歐美，由於宗教文化中根深蒂固的敵意與歧視，出櫃現身也絕非易事（看看他們持續出版有關同志現身的故事或教導現身的方法便可知），但是對於身處於台灣與其他東亞／華人社會中的同志而言，同樣的（語言）動作卻明顯有著更百結千纏的顧忌與束縛；尤其是來自（原生）家庭關係的多重壓力，從難以面對家人（主要是父母）無從預知的反應和他們隨之而來所承擔的親族壓力，到無法離家獨立生活而形成的實際經濟依賴，在在都使得「家」這個在我們文化中被賦予無限重要性的個人歸屬單位成為（至少是現階段）本土同志出櫃

現身的最大障礙。⁸ 然而這個對於本土同志來說再真切不過的行動困境，卻往往難以為「外（於漢文化的）人」所體認，不能不說是進一步透露了本土與異社會（尤其是西方）在文化設計和物質條件上的重要差異，還有待本土（同志）研究工作者加以具體地比較分析與宏觀地推衍闡述。

因此在這樣現存的差異之下，推動成功的本土同志運動，迥異於歐美同志以出櫃現身為運動的起步，毋寧是透過種種巧思妙構的策略，**越過**現身這個難題來逕行開展的。之所以這樣說，不只是因為來自於現身派立場的質疑爭論始終困擾著反現身派「權宜」的行動準則，事實上反現身派所努力研發的那許多策略也同樣是念茲在茲，設計來超克（而非解決）不能現身所帶來的種種侷限的（不然的話，就沒有什麼好「越過」的了）。

先回溯到 1995 年中「集體現身」概念（詳下）出現之前的運動景況：各式各樣的同志團體已然蓬勃出現（〈同志仍需努力：台灣同性戀運動團體座談〉，1994: 23-25；台大男同性戀研究社，1994: 91-99），但是在有必要以同志身分公開發言的場合，同志團體因為無法現身，所以在沒有辦法中的辦法，只能商請對同志態度友善、且不怕被（誤）認為是同志的公眾人士來為之代言。這樣的作法一方面使得好不容易掙來的同志發言位置有被「侵佔」之虞——於是大家都在「替」同性戀者說話，卻聽不到同志自己的聲音——而充滿善意的代言人則無可避免地陷入「替代」的道德焦慮之中（張小虹，1995: 7；張娟芬，1995: 9）。但在另一方面若採行嚴格的指明委託，對代言加以節制的話，則會出現如 1993 年 12 月 28 日於立法院為了擬訂「反歧視法」所召開的「促進同性戀人權公聽會」上的

⁸ 這從鄭美里探討台灣女同志次文化的專著《女兒圈》中討論現身問題時，幾乎所有的篇幅都圍繞著家庭打轉，其實可見一斑（1997: 75-96）。而在《後殖民同志》中，周華山專節論述「『站／出來』的中西文化差異」（1997: 370-93）時也是如此。無怪乎台灣的同志要半開玩笑地說：「在台灣……好像只有孤兒才能 come out」（〈「同性戀的政治」座談會〉（1996: 200）中倪家珍的發言）。

狀況：同志團體商請的發言人基於被委託的代言倫理，紛紛說明自己只是代讀宣言稿，並不能代表這些同志團體發言（同志工作坊，1994: 1, 26, 29），結果是宣讀完事先準備好的聲明之後，同志主體就像瓶中的精靈一樣，再一次消失於現場了（關於這次公聽會上各方使用的論述策略分析，可以參看陳崇騏，1997: 5-8）。

於是為了因應同運拓展上對於看得到的主體的殷切要求（所以不能說只是滿足了主流的窺探而已），在 1995 年 6 月 1 日（端午節前夕）於台大校園舉行的「GLAD 同性戀甦醒日」，台灣同運團體充滿創意地發展出「集體現身」的概念與策略（紀大偉，1995: 27），適時在某種程度上解決了代言階段的問題與限制。而所謂的「集體現身」，參照以後來的發展，大致可以歸納為：（一）在非同志也可以／會來參加的同志場合，以主題氛圍的散佈瀰漫、而非個人的身分坦承，來達到同志「集體」現身的效果；（二）在專以同志身分出現的場合，如接受媒體採訪或上街遊行示威，則以戴上面具等方法來拒絕同志「個人」的身分曝光。這樣集體現身的策略，正如張小虹所說的，「既能滿足同志對主體呈現的渴望，又適度保持不立即被對號入座的曖昧」（1996: 59），所以不但巧妙地化解了參與運動的同志們對於現身的焦慮，也妥善因應了當時運動發展的要求，無怪乎在經過多次實際運動的歷練打造之後，已然成為現階段台灣同運的標準行動準則。

不僅此也，歷經 GLAD 之後的幾次重要的主流反挫事件，包括 1995/96 年之交的「台大強迫曝光事件」（詳後）、1996 年 9 月文化大學講師簡維政被控性騷擾案、以及 1997 年 3 月劉俊達在華視 1800 節目中的現身風波。⁹ 台灣同運主流的反現身派立場不但益形堅定，

⁹ 簡維政事件與劉俊達事件所觸及的層面很廣，非本文所能含括。但就現身的問題而觀，前者無非是「只要當事人承認自己的同性戀身分就一定會被定罪（即不管實際上有沒有犯下性騷擾）」，因為在主流恐同的刻板想像裡，同性戀者就是會去性騷擾／侵犯別人的；而後者則是利用主流對於同性戀者一貫的窺探興趣，「誘導」當事人在螢光幕上現身以達到媒體聳動的效果。兩者「明顯的教訓」都是同志對於現

在論述上也發展出了一套商榷、質疑現身效用的批判說辭。由於論述的背景，主要是針對同志在一連串主流掌控的狀況下，被迫或自願現身所導致的劣勢處境，所以論述的要旨無非是直斥此種狀況之不當，並與主張同志應該掌有自己現身與否及程度多寡的自主決定權。自此反現身派的態勢反守為攻，而原本規避現身的權宜之計，也搖身一變成了一種反諷的策略手法。譬如面具的運用，就被詮釋成「是以『戲劇效果』凸顯同志在現在異性戀霸權中不得以真面目示人的困境」（張小虹，1996: 60）。或如同運團體所組成的「同志公民行動陣線」，以及婦女新知基金會在1997年8月19日為了7月底同志在台北市常德街遭到警方不當臨檢所召開的同志人權座談會上，一位當時遭到臨檢同志的發言位子就是空著的，而前面擺著「因社會壓力無法出席」的標示；在這位無法不缺席（或者故意不出席？）的當事人透過事前的採訪錄音來發言時，一時媒體焦點聚集，也就有著相當撼人的控訴效果。很顯然地，在這樣的脈絡下，缺席與「不」現身反而成為更有效的運動抗爭策略。¹⁰

不過根據林賢修的觀察分析，這樣的姿態逆轉背後有其更完整的立場重擬。他先具體談到1997年2月23日在台大校門口為抗議台北市政府承諾舉辦大型同志舞會跳票而舉辦的「同志吶喊：迷你嘉年華」活動：

標舉「同志」身分的主辦單位甚至設攤在現場義賣面具，鼓

身必須採取保留的態度，不然稍一不慎，就有可能給予主流以剝削、傷害自己的工具。關於簡維政事件的始末，可以參看《G & L 熱愛雜誌》第3期（1996年10月）：38-43；關於劉俊達事件，見《中國時報》1997年3月23日21版，3月24日22版，4月2日7版。

¹⁰ 本文寫就後，我湊巧在民視播放的有關陳文成事件的節目中，看到當年白色恐怖時期，海外的異議份子在公開示威遊行抗議國民黨政府的時候，為了保護自己／家人，也是戴著紙袋／面罩的。如果歷史上白色恐怖的壓迫事實，讓這種「被迫匿名」的行為不僅與個人懦弱與否無涉，反而格外突顯了控訴的強度與正當性，那麼台灣同志在公開運動的場合配戴面具，主流其實也應該是無由置喙的一問題當然是，對於同性戀者的壓迫與殘害，並不如白色恐怖一般受到大家的承認與正視。

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」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。（1997: 63-64）

林賢修對於活動現場的意義解讀或許有些過度，但對照於他在此所欲回應的一群活躍於本土同運的運動者在一次對談中所表達的看法，這些歸納出來的命題倒也是對他們立場相當準確的描述。在〈牲禮、英雄、或戰略家：「現身」於現階段台灣同志運動的發展及其意義〉這篇公開發表的「混聲同唱」裡，這些運動工作者首先便意有所指地說，台灣的同志運動並沒有如某些人宣稱的，「就是『卡』在『現身』這個問題上」（齊天小勝等，1997: 45）。她們緊接著不但非常具體地羅列出過去這幾年來的運動成績，更在概念上指出了她們所採取策略的本土性以及「卡在現身論」未便明說的文化從屬：

事實是，我們一直迂迴曲折地、以一種很台灣的方式在前進著——曖昧、混雜、多方夾帶，暗著來長長久久，明著來就你先去死。該問的是，為什麼有人會覺得是卡在現身上？他們所預設的沒有卡在現身上又是何狀況？那會是很美國舊金山還是很法國巴黎？這樣的預設對台灣同志社群有必然的運動功能嗎？它根據什麼樣的運動經驗和社會文化做判斷？

以我在本文一開始時對「後殖民」所做的界定，這大概是台灣

同志運動論述裡最能表達後殖民自主精神的一段思考了。因為要理直氣壯地擺脫現身對同運的基本要求，它不但判定現身派是強加西方同運模式於本土之上，更初步草繪了一種特屬於本土的有效同運方式。不過這裡表現出來的後殖民思考並不夠通徹，因為只是把現身派打成西方買辦，結果反而忽略了自己的運動取徑在除了現身以外的很多方面（如身分政治、如要求平權）也還是遵循著同一個模子的。既然這些方面在實踐上對於現身的基本要求還在，不能現身所引發的困擾就不單只是來自於現身派的原則要求，而會以運動本身脈絡中實際遭遇的困難出現。的確，如果不諱疾忌醫的話，衡諸過去幾年來在運動發展上的若干遭遇，也不難見出「現身」這個關卡的存在，就算沒有卡死運動的發展，對於它的交通有時還是會造成若干的阻礙，是「集體現身」這個外環道也沒法加以排解的。

首先必須一提的就是 1995 年 3 月 25 日，為抗議涂醒哲（台大公共衛生研究所教授、現任台北市衛生局長）受衛生署委託所做的《男同性戀者流行病學研究報告》中的同性戀歧視，而由同志工作坊發起的「同志串聯：反歧視之約」遊行（詳情可參看王雅各，1997）。此次遊行，算是台灣同志團體首次走上街頭進行抗議行動，可惜最後到衛生署面對涂本人時，卻因為沒能有效回應涂「在場有沒有人是同性戀者，先站出來再抗議」的狡詐迴避（即吃定了你不敢現身）而顯得功虧一簣（倪家珍，1997: 145）。不過以真正具殺傷力的結果來突顯同志（運動者）不能現身所遭遇的問題的，則要推前面已經提到的、發生於台灣首善菁英學府裡的「台大強迫曝光事件」（原始資料見：WALF 同志工作小組，1996: 3-33）。在這場鬥爭慘烈程度不下於真正政壇的事件中，有意參選和業已擔任校園公職學生（可能）的同志身分，被居心叵測的學生拿來大作文章，既挑撥分化女性主義與同志運動間的盟友關係，又企圖限制同志的政治空間於只能從事同志運動，不能不說是主流反挫弱勢集結的經典之舉。¹¹ 但

¹¹ 白佩姬說得好：「從這波論戰中解讀出來的訊息，其實是校園內的異性戀優勢心態

其中最引人非議的，當然是有些學生打著支持同志運動的旗幟，卻以種種似是而非的論調來要求同志現身，更在未經當事人同意或毫無根據的情況下，逕行公佈 / 宣稱某些同學為同性戀者，「惡意利用同性戀無法曝光的弱勢社會處境，再一次運用異性戀的優越位置，強迫同志在公共領域中現身」（小毛，1996: 59）。這樣的言語暴力的行為，以及它在自我合理化的修辭上諸多似是而非的地方，論者在當時與事後已由多方加以揭露抨擊（WALF 同志工作小組，1996: 67-72, 79-88），結果凝聚成反現身派的理論護牆，前面已經論及。但是在這樣一個全體同仇敵愾反擊主流的戰爭情勢下，卻也使得反射自省成了一個不可能的發言位置，所以沒有人指出這整個事件其實也突顯了（校園）同志運動本身的一個大弱點：那就是，同志對於現身的始終懼怕，將永遠授予別人（不僅是主流）威脅迫害自己的工具，而這不是靠攻擊主流「無權」逼同志現形所能解決的。尤其是和同志運動發生關係的人，縱使對外沒有責任交代自己的性愛傾向，卻也至少得不怕別人將你「誤」認為是同性戀者，不然只因為別人無權做這種聯想，就以為自己安全無虞，豈不是等於躲在「透明暗櫃（glass closet）」（Sedgwick, 1990: 80）裡一樣的天真與危險（既然透明又怎麼藏得住人呢）？¹²

嗅出了同志社群的政治實力已經在秀異文化中培育成長，因而驚恐萬狀地予以反撲——當同志文化不再以少數的、弱勢的、委屈求全或楚楚可憐的姿態呈現，而是集體地、健美地走向政治舞台，大方擺弄著銳利秀異的自信線條，異性戀本位者在相對剝奪感油然而生的心境下，可就失去了平心靜氣賞玩同性戀風景的雍容氣度」（1996: 53-54）。也請參看倪家珍（1997）對包括這個事件在內的、台灣社會反控同運的歸納分析。

¹² 可惜校園裡遭到曝光迫害的同志，不但沒有深切體認到，如果大家本來就已經知道自己的同志身分的話（或至少不怕人家知道），那麼這場政治迫害其實根本是無從搞起的；反而為了有效反制對方，而以其人（恐同）之道還治其人之身地反控當初強迫他人曝光的人自己（不過）也是躲在暗櫃中的同志，結果是反制固然成功（當然了，因為正如趙彥寧所說的，「性／別的標籤在恐同性戀的異性戀霸權結構中，確實可以成為有力的殺傷武器」），但是整個「台大強迫曝光事件」也就淪為外界眼中「一件同性戀互咬同性戀的事」（趙彥寧，1997: 61, 63）。

這也就是王皓薇用「不要交出遙控器」的比喻來主張「同志一定要掌握現身的自主權：要不要現身／現身到什麼程度／要不要冒險……都該由同志自己決定」（1997: 53）這樣說法的終究誤導。因為暗櫃狀況的現實，其實就像我們為了不願被人發現而躲到衣櫃裡去一樣，櫃門既沒法子反鎖，別人就隨時都可以打開來結束我們躲藏的狀況，而就算沒這樣做，也並不表示他們不早就已經因為一些蛛絲馬跡而懷疑或確知我們在櫃中的存在，只不過為了種種原因沒有說開來而已。所以想要完全自主掌握自己出櫃現身的權利與狀況，其實是不可能的——除非當事人小心翼翼地不流露出半點可能會被懷疑是同性戀的行為表現——但果真如此，豈不就是同性情慾遭受壓迫下最極端可悲的情況？問題的癥結在於，任何一種形式的同志（解放）運動努力的目標，都必須包括能讓大家在某種程度上「公開」追求同性情慾的（免於恐懼顧慮的）自由，不然若是始終得偷偷摸摸地才能和自己的同性情人在一起，說得急切一點，同運又有何用？所以說有同志運動者想對現身問題採取拖字訣，認為：「如果同志運動的目標是要去打破異性戀機制下的性政治，而如果這性政治已經被打破時，現身這問題就不復存在」（齊天小勝等，1997: 46），其實不但是（如前所述的）在分析上忽略了暗櫃狀況本身其實就是異性戀機制下性政治的一部份，在實際上對於同志當下具體生活處境的改善，也是迴避掉了一個極為基本而緊要的面向。而集體現身在這些議題上的無能為力，正彰顯了這個策略的高度侷限性，不過是單方面解決了運動者在搞運動時對外界公開現身的安全顧慮；如果主流一旦放棄開明的姿態而提出無理的要求（像涂醒哲及強迫曝光事件），它就有些措手不及了；更不要說對於一般同志在**日常生活中**如何能夠比較公開自在地表達及追求同性情慾，則更明顯地沒有涉及。所以林賢修對此的批判其實並不為過：

我非常好奇，一個躲在所謂的陰暗角落，躲在假面背後の同性戀者，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拙工或女作業員，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！（1997: 66）

這就要說到同志在懼怕現身所帶來的後果的同時，其實也是有非常強的慾望想要現身的：雖然聽起來像瓊瑤的情節，但是能夠和心愛的人光明正大地手牽著手在大街上漫步，不知道是多少同志最大的心願之一。這樣的想望在自己沒法子實現的同時，如果見到別人能夠大大方方地做到，那種內心移情式的（*transferential*）投射與滿足，恐怕才足以解釋 1996 年 11 月 10 日許佑生婚禮在同志中所造成的轟動與迴響。本來在一般同志之間，如果有誰能夠在日常生活中比較公開地表達自己的情慾、追求自己的生活方式——也就是說，在某種程度上公開自己的同志身分——也通常是引人稱羨的，更何況許佑生這樣風光的婚禮，可以說是在台灣這個恐懼排斥同性戀的社會文化脈絡中，史無前例地一紓他自己和許多人多年的抑鬱壓迫，其感染效應可以想見。所以台灣的同志運動者在質疑許佑生「有沒有必要付出這麼大的代價現身？……又有沒有權利壟斷這麼多的論述資源？」——也就是成為所謂主流媒體的「牲品」和「英雄」——的時候（齊天小勝等，1997: 47），似乎也不該忽略了在主流炒作它想看到的東西之外，許多同志對於這整個事件其實也有很深的情感投入（*affective investments*）。許佑生這樣的大動作，因為有他異於一般本土同志的條件，當然是本土運動者難以承受之輕（大家也很難真正效法），但是他所釋放出來的同志對於現身的想望，在運動上卻不能加以忽視。而上述同運工作者反彈式的批判，是不是正是以逆向操作的原理，負面地體認到這種內爆的壓力呢？

所以就算是反現身派也終究還是沒能真正擺脫現身問題的困擾，因為儘管只是順著運動的脈絡來分析，到頭來也不得不承認同運在未來所面臨的最重要課題之一，還是「怎樣去凝聚一種氣氛，讓 *come out* 的氣氛出現」（齊天小勝等，1997: 48）。顯然，在理路上大家應該現身，許多人也想要現身，但是在現實上的始終難以現

三、後殖民自主脫困？

存在呢還是不，那倒是個問題

——《哈姆雷特》

或許是為了調解這樣理所應為卻在實際上勢有所不能的現身困境吧，本土的同運論述繼「集體現身」後，又出現了不少關於現身權宜行事的合理化說辭。王皓薇（1997）列舉了「書店現身」、「藝文現身」、「學術現身」、「媒體現身」、和「運動現身」，周倩漪（1997b）則進一步捨現身而談「變身」——現身派看了大概（會）頗不以為然，可是這些說法卻不見得是論述者自己無端研發出來的詭辭。因為根據鄭美里在《女兒圈》中，對於「現身與隱藏」這個課題田野調查的結果，發現許多類似的權宜做法，其實才是本土最習用的現身策略；像「利用朋友身分，向對方家人做人情、打好關係」這樣「不明說」且靈活運用華人社會中「人情法則」的做法，往往也就是「許多女同志的現身政治」（1997: 82, 94-95）。同樣的結論，也見於周華山最近的力作《後殖民同志》的最後；他這樣標舉出「中港台三地較成功現身的例子」的「三個特點」：

(1)非對抗式的和諧關係

……利用華人社會裡既有資源與文化價值觀，與家人和諧相愛、守望相助，令父母對自己異常滿意與信任，在這個前提下循序漸進式的介紹同性伴侶給父母認識……

(2)非宣言式的實際生活行動

……關鍵是在具體的生活裡，打破「自己人 vs. 外人」的家族界線……讓「好朋友」逐漸成為父母疼惜的乾兒乾女……目標是叫父母某天說：「她/他比親子女更關心我，又懂得照顧妳/你，真叫我安心。」……

(3)不以性為中心的健康人格

在所有成功例子裡，同志都展現出成熟自重的健康人格，過著欣然自若的日子，令父母相信子女不必結婚，也可以幸福愉快。（1997: 387-89）

可見本土對於現身這個動作的反省思考、區分評估已然蔚為大觀，足供不僅是台灣的同志在或隱或現的取捨之間藉以精細研判、縝密選擇。不過這樣在技術的層次上殫精竭慮地委屈求全，對照於西方同運脈絡中理直氣壯的現身態勢，究竟還算不算是「現身」，其實頗有可議。不禁令人懷疑這還是一個模子的過分衍異挪用，已經到了典範必須加以替換的邊緣。可是這些自成一格的隱顯行動法則，之所以未能仿賽菊維克的例子明目張膽地自封為「暗櫃政治學」（politics of the closet），或完全自立門戶地擺脫暗櫃／現身這一組概念，顯然是因為在國際文化霸權的現實下，並沒有太多這樣另類路線開創的空間。由於歐美核心在全球的文化霸權地位，連帶使得它的同志運動與次文化也弔詭地（因為主流畢竟還是高度歧視同性戀的）坐上世界龍頭的位置；不惟它自己囿於歐美中心的文化偏見，以為自己是全球同志次文化發展的極致，¹³ 非核心地區處境艱困的同志也往往因此以它為現世的天堂、效法的目標。（想想現在還有多少台灣同志在談起歐美的同志文化時是語帶豔羨的呢？）而就算是本土的同運工作者未嘗有意識地刻意追隨歐美的走向，由於運動起始的靈感與模子仍往往來自於此，再加上本土大環境持續加速國際化所必然產生的若干配合鼓舞作用（即若干部門的快速變化令人覺得這套作法遲早會行得通的），也使得本土同運非常難真正擺脫西方同運的形塑陰影。

但是如果西方同運模子挪用的結果明顯地窒礙難行，而本土的

¹³ 關於這些偏見的批判，請見我的博士論文：Wei-cheng Raymond Chu (1997), *Homo and Other: Articulating Postcolonial Queer Subjectivity*, doctoral thesis, University of Sussex, UK, Chapter 5, iii，在此不再贅述。有興趣自己查閱原始資料的讀者可以看 Murray (1992) 及 Miller (1992)。

脈絡殊異則處處成為綁手綁腳的限制，運動者在懊惱之餘堅持克服困難，也不妨在概念上練習歸零，也就是把一切重頭想起。諸如：在本土現今的同志狀況中，究竟有哪些問題與不滿是亟需透過運動的方式來加以改變的？或者說，在台灣華人社會這個特定的文化構成中，對於同性情慾的壓迫究竟是以何種方式運作的？那針對這些具體的方式，什麼樣的運動策略才是真正有效的？而所謂的「同志運動」在台灣，又應該是以達到什麼樣的狀況為其努力奮鬥的目標？如此這般地順著本土脈絡的殊異，在概念上重構同運的思考框架，恐怕才足以徹底解決那種種因為模子／典範適應不良而產生的概念泥沼與行動困境。而原本惱人的限制，也才有可能鹹魚翻身，成為另類發展的契機。單就現身的課題而論，如果絕大部分的本土同志沒有辦法公開承認自己的同性戀身分，就採取身分政治的現行同運而言當然是很大的問題，但換一個方向來想，豈不反而是為了發展一種「非」身分政治的本土同運提供了上好的機會？

當然這樣的想法多少是建立在一個評估比較的思考架構之下，也就是對於現行西方同志次文化所營造出來的、一個全然建立在個人性相身分上的另類生活方式的省思與保留。¹⁴ 就策略的脈絡而觀，西方的同運之所以採取這樣緊密連接性相與身分的政治走向，無非是運用「逆反言說 (reverse discourse)」的原理 (Foucault, 1978: 101；然而通行中譯本則完全重點失焦：傅柯，1990: 87)，借力使力地反擊現代西方對「同性戀者」這個性相與身分連接的污名建構。根據符寇（通譯為傅科）在他已成經典的《性相史》（通譯為《性意識

¹⁴ 「性相」一詞是我對於 *sexuality* 的翻譯（提議），是取「相」字比較抽象的「狀態」意義，加在「性」字之後，應該可以翻出原文係 *sexual* [性的] + *ity* [狀況、性質] 的意義構造；而且 *sexuality* 一般作為「性愛取向」的意義，也可以透過「相」與「向」同音來傳達。當然這個字之所以棘手難譯，無非是因為字尾 *-ity* 一般方便譯為「XX性」，但 *sexuality* 總不能譯為「性性」，而同樣抽象的「性質」或比較具體的「性向」都已另有通用的涵義，也很難拗成這裡想要的意義。至於因為太難譯而將 *sexuality* 簡化為「性」（那如何和 *sex* 做區分呢），或不知何所從來地將之譯為「性意識」，都並不可取。

史》)第一冊——原法文題為《知的意志》(*La Volonté à savoir*)——裡的分析,西方直到十九世紀以前,基本上並沒有「同性戀者」這個概念,有的只是同性之間(違異)的性行為,而這和其它眾多非為生殖目的的違異性行為(包括男女口交在內)統稱為 sodomy(所以不能簡單地譯為雞姦或肛交),是人人都有可能觸犯的:

根據古代民法與教律的界定,所多靡(sodomy)含括的是一些違禁的行為與動作;觸犯禁令的人不過是在法律審判上的主體。但到了十九世紀,同性戀者成了一個人物,代表了一種過去、一份病歷、一段童年,乃至一種特別的生活方式、生命型態、和體形外貌;他的身體構造就透露著訊息,在生理上可能也耐人尋味。不但他的全部都受到他性相的影響,他的性相也在他身上全然顯現:性相成了他一切行為的根源,因為它是如此潛在而無盡地運作著一切;性相也大膽地書寫在他的面容和身體之上,因為它是個永遠掩藏不住的祕密。性相和他根本就融為一體,因此說它是一項累犯的罪行,還不如說是一種獨特的本性來得恰當……犯下所多靡罪行的人不過是一時偏差;同性戀者卻成了一個全然不同的人種。(1978: 43, 此段為筆者自譯;通行中譯本大意通達,但實在太不準確:傅柯,1990: 37-38)

而1968年以來的同志解放運動,雖然以同志取代了同性戀者的污名,但是在政治走向上卻承繼了此種身分與性相的緊密連接(也就是說只在價值判斷上有所顛倒異動)。雖然在初期同運曾經比較基進地傾向性解放的路線——認為要解放「眾人」本性中被壓抑的多樣變態(the polymorphous perverse)——但是後來為了方便在政治上的集結,還是套用了黑人民權運動的族裔模式(ethnicity model),而將同性戀者/同志定位為一個與主流有別的少數族群來爭取平權的保障(Altman, 1971; Sinfield, 1996)。會歸結以這樣的運動模式,當然是由於運動的主體比較明確,也比較能夠套用美國民權(civil rights)政治的傳統來爭取建制上的保障(所以至少在運動始發地的美國成效卓著,在別的核心國家就因地而異了)。但是在石牆事件後近三十年來檢視這樣的運動走向,它的侷限卻也顯得特別清楚。

主要便是身分政治為了建構鞏固自身賴以運作的特定「身分」時，所難以避免的內在純化與排他性；尤其是像性相這麼複雜多面、又時時流動的東西，其武斷與不足更可以想見。於是感到自己性相不符合某一種關於同性戀的特定定義的同志，如「過渡性的、暫時性的、情境式的、隱藏式的同性戀……與異性有過牽扯或仍有牽扯的……對異性仍有慾望的……對同性只有幻想而無伴侶關係經驗者……慾望竄流同性異性之間的……」等（周倩漪，1997a: 40），便只能被迫或主動地出走，或另立門戶地發展出比較貼近自己特殊性相的身分認同與次文化集結。於是乎除了最主要的同／異性戀者（homo/heterosexuals）之外，還有所謂的雙性戀者（bisexuals）、戀童癖者（pedophiles）、戀物癖者（fetishists）、施虐與被虐癖者（sado-masochists）……等等以獨特性相認同為標記的不同「族類」。更不用說，當性相與其他也可能成為認同標記的身分——如階級位置、種族／族裔從屬、乃至政治立場與宗教信仰等——遭遇時所必然產生的互相傾軋、乃至更趨窄化的景況：要不是某一個單一身分因為種種情勢所致而佔了上風（如最常見的，族裔身分凌駕於其他一切身分之上），乃致以偏蓋全地犧牲了自己存有的其他豐富面向；就是政治正確地為了兼顧所有的身分（如堅持一種交集涵蓋當事人一切被壓迫身分的身分），反而治絲愈縈地分化了弱勢群體想要有效挑戰主流所必須有的結盟基礎。

不過這樣子對於身分政治進行批判思考，並不是又要畢其功於一役地、過早跳級引進歐美同志學界在抗爭基礎比較穩固的今天，才來試驗探索「後同志」（post-gay）可能的晚近智識理論產品。實在是因為本土的「同志」既然不易公開應答這種身分認同的命名召喚（interpellation），也就不妨順勢指出身分政治現在看來的層層問題與侷限，從而鼓勵另類發展的必要與可能。更何況在我們這個尚沒有很強的公民權觀念，又偏好以「人」這個人文主義的概念來統攝大家、強調和合共感的社會文化脈絡中，完全集中於「同志」這個特殊社群平權的爭取，不但實際獲得的成效可能很有限，也會讓

許多人可以順理成章地以為這不過是「少數人」的事。所以現階段藉著運動與次文化來凝聚明確的同志主體固然重要，也不妨同時擴大 / 修正運動的標的，著力來開發大家多樣的情慾可能，並營造社會中對於大家追求同性情慾不以為忤的友善氛圍。如果刻意歪用賽菊維克精要的術語，就是必須要並使既「統」（universalizing）又「獨」（minoritizing）的兩手策略，才不致於走入運動可能有的死胡同裡去。正如這兩個術語原來用以指稱的，現代西方對於同性戀這個概念的建構，歷來就有「普遍化」與「少數化」這兩個互相矛盾衝突的理論大趨向：前者認定同性戀者是特定一群與眾不同的人，後者則認為大家其實都有戀慾同性的可能（Sedgwick, 1990: 83-86）——這兩個看法之間的對錯仲裁也許在理論上係屬無解，在運動上倒可以並存成一個合則有利的態勢，特別是在上述本土殊異的脈絡中。

最後再回到暗櫃與現身問題。對於走身分政治路線的同運而言，必須要現身無疑是天經地義的；但是若想像一個非身分政治的同運，則模糊曖昧本身未嘗不也是一種政治，不現身是因為沒什麼好現身的（現身成什麼呢？），既然人的情慾是有可能流動變異的，又何必去認同那些武斷而僵化的性相身分？更何況它們多半是承繼自主流根據所謂的「性相」對人們所作的污名分類。至於有人擔心這樣拆解一切之後，同運會因此而沒了主體……但只要運動的目標擺明了是要解放同性情慾，願意來參加的人不也就是使得上力的主體嗎？（反過來說，若是使不上力，主體就算存在也是沒什麼大用的。）而且孰不知這樣在身分認同上不清不楚、大和稀泥的作法，在本土的脈絡中，搞不好反而會因為減輕了大家要確定 / 承認自己究竟是不是同性戀者 / 同志的壓力，結果竟增加了大家對同運的支持和參與呢？畢竟這樣的同運所要爭取奮鬥的目標，不是少數特定社群的權益保障，而是所有人都該享有的、追求同性情慾的自由與空間（難保誰有一天不會突然愛上同性呢？）。這樣等到有朝一日戀慕同性不再被認為是少數人的專利，而是「人性」中會出現的一部份的時候，那麼坦白自己性愛對象的性別，也就和他 / 她的其他

特徵（如年齡、學歷）一樣，不是那麼必要的了。當然啦，屆時抱著一顆忐忑與不安的心對你新的同性情人坦白愛意，還是不能完全避免的。¹⁵

參考書目

- 小毛，1996，〈反挫：誰與同志為敵？〉，《騷動》第2期（10月），頁58-62。
- 王皓薇，1997，〈不要交出遙控器：同志要有「現身」自主權〉，《騷動》第3期（1月），頁52-58。
- 王雅各，1997，〈簡論抗議涂醒哲事件在台灣同志平權運動史上的時代意義〉，《同言無忌》第8期（10月），頁25-42。
- 卡維波，1994，〈性解放的政治〉，收於何春蕤（編）（1997a），《呼喚台灣新女性：「豪爽女人」誰不爽？》，台北：元尊文化，頁329-43。
- 白佩姬，1996，〈文化與政治的雙曲線：淺談九〇年代中葉台灣同志運動的轉折〉，《騷動》第2期（10月），頁52-57；收於紀大偉（編）（1997b），頁211-18。
- 台大男同性戀研究社（編），1994，《同性戀邦聯》，時代語言81，台北：號角。
- 同志工作坊（編），1994，《反歧視之約：促進同性戀人權公聽會記實》，〔台北〕：〔同志工作坊〕。
- 〈同志仍需努力：台灣同性戀運動團體座談〉，1994，《誠品閱讀》第17期（8月），頁23-29。
- 〈「同性戀的政治」座談會〉，1996，收於何春蕤（編）（1997b），頁189-229。
- 何春蕤（編），1997b，《性／別研究的新視野：第一屆四性研討會論文集》，

¹⁵ 最後這個落實於運動的試探性提法仍然十分空泛，是由於本文所從事的主要還是反省探索的思考打造工程，並無意實際指導運動的進行。至於有評論者指出，本文末所謂「統」（也就是「非身分政治」）的運動策略與台灣現有的性解放或酷兒的關連，當然是不難見出的，但之所以沒有直接了當地掛勾串聯，是由於依照現在的提法，性解放不但未必能解決現身的問題，恐怕還會增加對現身的要求（見卡維波，1994: 335）；而酷兒雖然在論述上批判身分政治不遺餘力（紀大偉，1997c: 16），但在運動上的區隔還有待觀察。不過這只是粗略的印象，真正接連的可能如何，需要詳細檢視這兩者都頗為複雜的言說／行動，就不是本文所能負荷的了。

兩冊，台北：元尊文化，上冊。

- 林賢修，1997，〈同志運動的無頭公案〉，《騷動》第4期（6月），頁62-66。
- 周倩漪，1997a，〈絕地關係·終極運動：同志伴侶經驗、主體建構、與運動思維〉，《騷動》第3期（1月），頁38-42。
- ，1997b，〈現身與變身：媒體中同志身影的流變與可能〉，《騷動》第4期（6月），頁67-72。
- 周華山，1997，《後殖民同志》，香港：香港同志研究社。
- 紀大偉，1995，〈「你們」看見的不是「金童玉女」，而是「乜童慾女」：回應對於GLAD的質疑及「觀察」（gaze）〉，《婦女新知》第158期（7月），頁26-28。
- ，1997a，〈台灣小說中男同性戀的性與流放〉，收於林水福、林耀德（編），《蕾絲與鞭子的交歡：當代台灣情色文學論》，人間叢書241，台北：時報文化，頁129-64。
- （編），1997b，《酷兒啟示錄：台灣當代QUEER論述讀本》，台北：元尊文化。
- ，1997c，〈酷兒論：思考當代台灣酷兒與酷兒文學〉，紀大偉，1997b，編者序，頁9-16。
- 草蜢，1997，《ba-ba-ba不屬於》，台北：台灣滾石唱片。
- 倪家珍，1997，〈九〇年代同性戀論述與運動主體在台灣〉，收於何春蕤（編），(1997b)，頁125-48。
- 張小虹，1995，〈在張力中相互看見：女同志運動與婦女運動之糾葛〉，《婦女新知》第158期（7月），頁5-8。
- ，1996，〈同志情人，非常慾望：台灣同志運動的流行文化衝擊〉，收於《慾望新地區：性別·同志學》，台北：聯合文學，頁50-77。
- 張娟芬，1995，〈Like a Lesbian〉，《婦女新知》第158期（7月），頁8-10。
- 陳崇騏，1997，〈請問你是同性戀、酷兒還是同志？論雜碎性愛身份政治〉，發表於中央大學性／別研究室主辦之第二屆「性教育、性學、性別研究暨同性戀研究」國際學術研討會，台北，5月31日～6月1日。
- 傅柯，米歇爾，1990，《性意識史》，第一卷：《導論》，譯：尚衡，當代思潮系列叢書7，台北：久大；桂冠。
- 齊天小勝、魚玄阿璣、喀飛、沙啞、漂亮（1997）。〈性禮、英雄、或戰略家：「現身」於現階段台灣同志運動的發展及其意義〉，《騷動》第3期（1月），頁45-51。
- 趙彥寧，1997，〈出櫃或不出櫃？這是一個有關黑暗的問題〉，《騷動》第3期（1月），頁59-64。
- 鄭美里，1997，《女兒圈：台灣女同志的性別、家庭與圈內生活》，女書系列 / fembooks 2，台北：女書文化。

- WALF 同志工作小組 (編), 1996, 《台大強迫曝光事件調查報告書》, [台北]: [WALF 同志工作小組]。
- Altman, Dennis, 1971. *Homosexual: Oppression and Liberation*, new ed., London: Serpent's Tail, 1993.
- Austin, J. L., 1962. *How to Do Things with Words*, Oxford: Clarendon.
- Bhabha, Homi K., 1984. "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse," *October*, 28: 125-33.
- Dikötter, Frank, 1995. *Sex, Culture and Modernity in China*, London: Hurst.
- Foucault, Michel, 1978. *The History of Sexuality*, Vol. 1: *An Introduction*, trans. Robert Hurley, New York: Vintage, 1980.
- Miller, Neil, 1992. *Out in the World: Gay and Lesbian Life from Buenos Aires to Bangkok*, Harmondsworth, Eng.: Penguin, 1993.
- Mosse, George L., 1985. *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*, Madison: University of Wisconsin Press, 1988.
- Murray, Stephen O., 1992. "The 'Underdevelopment' of Modern/Gay Homosexuality in Mesoamerica," in Ken Plummer (ed.), *Modern Homosexualities: Fragments of Lesbian and Gay Experience*, London: Routledge, pp. 29-38.
- Rosario, Vernon A. (ed.), 1997. *Science and Homosexualities*, New York: Routledge.
- Sedgwick, Eve Kosofsky, 1985. *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, New York: Columbia University Press.
- , 1990. *Epistemology of the Closet*, Hemel Hempstead, Eng.: Harvester Wheatsheaf, 1991.
- Sinfield, Alan, 1996. "Diaspora and Hybridity: Queer Identities and the Ethnicity Model," *Textual Practice*, 10: 271-93.