

評論

陳光興

殖民主義與性／別的論述接合有其特定的理論傳統，這個傳統的操作地理空間大都來自於「第三世界」。例如 O. Mannoni 的 *Prospero and Caliban* (1950) 來自法屬殖民地馬達加斯加；Fanon 的《黑皮膚、白面具》(1952) 來自馬丁尼克；Albert Memmi 的《殖民者與被殖民者》(1957) 的經驗是北非突尼西亞；Ashis Nandy 的《親密的敵人》(1983) 來自印度，他們都早已直接觸碰殖民主義與性／別的親密關係。然而這個論述傳統在後殖民失憶症中卻被剪頭去尾：在後殖民典範移轉的過程中，表面上看來同志／同性戀論述與殖民主義是一種全然新的接合，其實，它們之間的接合早已存在，只是沒能發揮關鍵性的批判作用，這是第三世界的悲哀，更是台灣的悲哀，從不把自己放入第三世界中來想像，喪失了許多避免錯誤的豐富資源；許多台灣號稱搞後殖的人一方面批歐美中心論，一方面繼續只參考歐美經驗及理論，民同志論述只是大環節中的一個體現。前人的論述中已經暗示了對身分／認同政治的肯定、質疑、與不滿及超越，更明示了「本土性」、「族群性」、「種族性」，乃至於「國族性」、「文明性」（如「人性」）是殖民主義的延伸與反動；戰後至今，第三世界主流政治的民族主義、族群主義、本土主義，乃至於最近大行其道，由美國右翼份子杭亭頓所召喚的「文明主義」，都不是殖民主義歷史與認識論的斷裂，而是延續，就連全球化與國際化的物質基礎也在於資本主義動力的殖民帝國主義史。這是我回應朱偉誠和周華山的立足點，也是一種坦誠的回應吧！【編按：周

華山發表的〈後殖民同志〉已收入原作者之同名專書，此次不再收入，但是評論仍照原文刊登。】

這兩篇文章不知道是巧合還是理論推演的必然，書寫結構上相當的類似：「後殖民」這個符號是起點也是終點，現身／出櫃則是主要的問題意識，兩者都企圖超越同志運動以身分／認同政治為主軸所帶來的困境。不同的是，周華山的本土是香港，乃至於擴充至一種近於文化中國（華人）的主體召喚，來「壯大華人同志」，而重新陷入身分認同政治的僵局。朱偉誠的本土操作空間則是台灣同志運動，坦白的指出運動中出櫃問題的困局，最後提出「肯定及爭取人與同性別的人相愛的權利」的運動論述策略，來「修正／擴大同運的目標」；但是這也似乎沒有脫離認同政治運動的思考邏輯，以及自由主義公民身分的權利觀，反倒可能在下一波運動中落井下石、劃地自限。二位所提的方案有相當的重要性及積極性，特別是朱偉誠將自己坦承的擺在運動脈絡中思考，台灣的社會運動需要更多類似的反省與批判，也期待他能帶來一些動力。但是我還是得用批評來置換粉飾太平的外交辭令。

同志論述的重要性不需要我在此重複，就像馬克思發現資本論、佛洛伊德發現潛意識、女性主義發現父權結構一樣，同志論述讓我們認識到，我們活在異性戀體系之中。在「華文」世界中，周華山的幾本著作是經常被引用的，坦白的說，我以前從來沒讀過周華山的這些著作，但是細讀這篇著作，在方法論辯上卻有值得討論的地方，他所用的批判性字眼（二元對立、本質主義……）都在後設的思考模式中犯下同樣的錯誤。舉例來說，他批評「同 vs. 異」二元對立，但同時又把「西方白人基督教文化」的性壓抑／迫，與十三世紀以前「中國人對性事都抱著開放又自然的態度」對立起來，目的是否定前者，肯定後者，當然也將二種論述空間整體化。他企圖能「超越中 vs. 西，以及同 vs. 異二元本質論」，但整篇文章卻是奠基在西方 vs. 中國，或是華人的二元本質論之上。他批評大中華沙文主義，但是卻沒意識到每當他使用華人時的他者（對立面）都

只是西方大白人主義，整套思考也都受制於他所想像的敵人（其中唯一一次提到的香港菲傭只是他的 token），只為了攻擊西方（個人主義、禁慾主義、共產主義……），以肯定華人／中國傳統（倫理關係、中庸之道、多妻制）。在方法上，只要是中國的材料就可使用：「中國文化集儒道釋精要而成，三家均不以性為恥，不認為同性愛是變態淫邪的罪惡……佛教追求超色相的精神，認為沈迷性事或任何慾望均妨礙靈性追求，主張四大皆空，自然不會特別反對或支持同性（或異性）情愛……」，因此中共要反歸中國是因為社會主義是西方的，如此的論證邏輯比比皆是。總之，如果周華山的著作已經商品化成為同志論述的代言人之一，那麼同運陣營需要有更為嚴謹的歷史研究與更為細緻的理論化過程，否則同運論述是不堪一擊的。以後回首看來，如果周式思考駕馭了同志論述的方向，恐怕會是很可悲的問題。（希望我的感覺是錯的。）

相對於周華山的文章，朱偉誠的文章顯得小心翼翼。我對朱偉誠的質疑在於：為什麼「西方同運」是台灣在地同運的參考比較主要地標？這麼問的目的不在於否定歐美同運召喚、開路了在地同運的想像慾望——這是結構性的事實：台灣在新殖民構造中的位置多元決定了想像資源的可能性。但是同時，作為同運論述研究者，我們有義務及責任來多元移轉參考座標。事實上，歐美之外的同運論述似乎並沒有進入在地同運的對話空間，成為想像資源，也就是在這樣的制約下，才會出現「迥異於歐美同志以出櫃現身為運動的起步，台灣同運毋寧是越過現身這個難題來逕行進展的」這樣類似階段論的說法。也就是說，如果參考架構不是歐美同運，而是馬尼拉、北京、香港等，那麼出櫃現身問題可能不是所謂的困局；問題可能不以「爭取人與同性別的人相愛的權利」為運動策略，而是思考「家庭」的歷史概念如何改變家庭的在地意義。如此一來，或許可以閃躲一再落入文化主義的思考，將文化殊異性——「化限制為特色」——無限上綱為本質主義的操作，而忘記了普遍主義（universalism）與特殊主義（particularism）其實是殖民主義的底層後設敘述。「文

化」差異絕不意味著種族、族群、國族文化，如此一來又將文化拱手送給了主流的歷史建構。但是，這並不表示沒有特定性（specificities）的存在，特定性是歷史多元壓縮的結果，在不同的地理空間中以不同的形式展現它的形式，而特殊性（particularity）是跨越歷史的本質主義思考。如何思考特定性，而又不將其轉化、將化為特殊性（reify），不只是純然立場的表態，而且是要具有解釋力的，否則就會像說中國傳統文化博大精深一樣的說台灣文化是絕對特殊的。

最後，認同／身分政治對運動者而言確實是棘手問題。有些朋友提出以差異政治取代認同政治的說法，並沒有認識到差異（difference）的前提仍然在於身分／認同（identity）；認同政治的困境不僅在於多元主體與其特定想像它者／敵人的愛恨糾結關係（認同與不認同的對象/object 仍然是一致的），以致於無法與其他被壓抑主體的身分交互認同、互動、與認可（recognition）。它的困境也在於無限制的破碎零散化，而無法統合。殖民統治的分而治之，後殖民狀態下多元文化主義的「和平共存」，受惠的仍然是掌握資源的權力集團。運動者要思索的當然是「自我」的再發現與主體性的建立，但是更要進一步思考認同／不認同對象的多元移轉。畢竟，只是說「我」看到「你們」的存在是不夠的，如何成為它者或許是運動再連接的基本倫理學，也正是後殖民想像的核心問題。