

台湾同志运动的后殖民思考

——论「现身」问题*

朱伟诚

一、问题的提出

在台湾近年执意走向国际化（globalization）的进程中，本土蓬勃发展的同志运动与文化大概是少数没有列入主政者庞杂的计划书却成效卓着的意外收获吧。这倒不是说台湾在这方面的运动发展与文化状况受到了多少国际上的（international）——这在目前全球霸权的现实下，仍然是等于西方核心世界的（metropolitan）——关注，¹而是说自1990年以降，台湾社会确乎涌现了可以比拟欧美同志运动（gay activism）的、一种以同志平权（equal rights）为主张的新社会运动与次文化凝聚。台湾的同志自此可以大声且自豪地和欧美的朋友说：“We have a gay movement in Taiwan, too. [我们在台湾也

*本文原发表于第二届四性研讨会，此次基本论证未变，改写幅度却不小，主要是希望能够增强说服力以及避免一些误解，并且顺便纳进有关这个议题的一些后续讨论。在整个过程中，要特别感谢张娟芬和胡淑雯对四性版的坦白回应、陈光兴在会议上的讲评、以及台社两位匿名审稿人的许多宝贵意见。

¹不以为然的读者可能会引用《G & L 热爱杂志》第3期中的报导（1996年10月：14）——题为〈台湾同志跃上世界舞台〉——来反驳我这样打击台湾国家自信心的说法。不过从我们这样钜细靡遗地留意别人（主要是欧美媒体）对我们有没有报导的状况来看，恐怕适足以证明、而非否定我所说的这种对台湾普遍缺乏关注的国际现实。

有同志运动〕” 。对于向来因为自己的性爱取向在家（乡）饱受压迫、宁愿流放异地的同志来说（参看纪大伟，1997a），应该可以或多或少增进大家的本土向心力与公民自信心：向心力的出现，源自于改变现状的可能取代了原来的无力感，这是透过运动努力的契机。自信心的获取则吊诡地透露出国际文化霸权的现实——正如那个想像的句型（「我们在台湾也有XX」）所表现的：本地有没有某些欧美视为前进的文化表现（或通常是消费机制），既影响到外人对我们的观感，也大大地决定了我们对自身的肯定与否。²

这样把台湾的同志运动放在全球文化霸权脉络中的观点，也就是本文所谓的「后殖民思考」³，在用法上不同于一般所谓的「后殖民（post-colonial）」社会或文学旨在历史分期，称说的是「殖民时期结束后」的社会状况与文学作品。因为具体的政经文化分析显示，殖民时期结束后，旧日殖民帝国（几乎也就等于核心国家）与殖民地独立而成的新兴国家之间，支配与被支配的关系并没有真正结束，而是转换成一种以经济与文化为主的「新殖民（neo-colonial）」剥削与依赖关系。所以有必要发展一种「后」殖民主义（postcolonialist）的批判思维——就像「后」现代主义是针对现代主义的批判及取代一样——自许以文化介入这样「造就性（performative）」的语言动作（speech act），在文化政治的场域中来促成新 / 殖民主义的终结。⁴

2 然而有时这种霸权的文化要求，反而是吊诡地以「本土」的形式表现出来的，譬如西方友人／师长的一句话——「你们为什么没有自己（也就是异于西方）风格的XX」——就足以激发当事人回过头来追本溯源，也无非是太过在意外人对我们的看法。须知让异文化保留维持它之所以为「异」的样态——而非一味要求同化——也是西方殖民主义／言说里的一支，其中不乏对于模仿学舌的杂种状态（也就是明明是东方人却像西方人）在本质上洁癖地加以排斥。关于最后这个殖民主体在面对本土异己时极为矛盾复杂的「异／同」心态，还是得参看 Bhabha（1984）的经典讨论。

3 关于此处立场的详细建构，正是我硕士论文的主题：Wei-cheng Raymond Chu（1993），“Salvaging Postcolonialism: The Reformulation of a Critical Stance,” MA dissertation, University of Southampton, UK.

4 所谓「造就性」的语言动作，指的是某些发言本身就是对现实的造就，如神父或牧师在婚礼完成时说：「我现在正式宣布你们结为夫妻」。语言行动理论大师 J. L.

虽然能够—统摄在这个大标的之下的介入策略纷然杂陈，但不可或缺的是对于全球权力网络中持续霸权关系的彰显挑战。然而需要强调的是，这样的后殖民思考，重点并不在于区分判别某件事物的来源是外来抑或本土，然后严斥外来文化帝国主义的入侵并高张捍卫本土优良传统的大纛。因为所谓本土的东西若要认真地「追本溯源」的话，恐怕究其实很少不是外来的（佛教即是着例），所以如果一旦掉入对本源过分执迷的、中西文化论战式的论辩泥淖，结果不但徒费力气，也会迷失掉问题真正的焦点：那就是外来与本土之间势力消长背后的国际霸权事实。换句话说，要紧的不是在应然面决定我们「该不该」西化（或日本化、或XX化），而是在于检视之所以导致我们如此变化的权力现实及相关效应。唯一的政治立场坚持，只是希望在这样往往势不可挡的文化混杂（hybridization）的途程中，能够争取到比较多的自主性（autonomy）与选择权。

扣紧到台湾同志运动本身，这样导进后殖民思考的目的，原本并不在特意「发展西方白人程式以外的华人同志理念」（周华山，1997: 24），而是在于试图为本土运动发展上的一个重要困扰——也就是「现身」问题——探索一个可能的出路。因为「西方白人程式」的同运路线，如果可以行得通，也不妨就顺势加以套用；问题是在实行上真有其窒碍难通之处，就不得不思考分析这个模子因为文化差异而产生的试用度限制。近百年来东亚文化在帝国主义压力下戮力追求现代化（=西化），才引进了「同性恋（homosexuality）」这个充满矛盾断层的西方现代建构（详后），并且造成旧有情欲图像一定的断裂（Dikötter, 1995: 137-45）；但是「出柜现身（coming out of the closet）」这个相应对抗策略的出师不利，明白的指向了若干配套的社会政经文化条件的依然付之阙如。不管主观的想望如何，

Austin 分析这种发言的意义：「不在描绘我正在做别人这样说我在做（或已经做了、或正要去做）的事，或陈述我正在做它；而是发言本身就是做它的动作」（Austin, 1962: 6）。如果出手精准的话，文化介入本身当然就是造就现实的动作。

东西双方显然还存有着巨大的文化差异。⁵ 因此如果要突破现身所带来的运动困境，我们要不是得努力复制（或创造）这些在核心国家方便现身的社经文化条件，就必须根本跳脱既有的运动思考框架，大胆地想像别的另类可能——但这又不是凭空不着边际的奇想或概念游戏，因为我们本身社会文化条件的殊异其实就蕴涵了这些可能。

但这终究是一个比较宏观的看法。本土的同志运动者处身在具体的运动脉络中，遭遇的是实际的运动困境，不仅可能不曾刻意追随欧美同运的脚步，也的确充分发挥了想像力，自己摸索研发出种种专门针对本土运动需求的前进策略，所以可能不见得同意是「模子」出了问题。因此本文将先就运动本身的脉络，来突显围绕着「现身」这个问题所产生的种种困扰，其实是一个既有的运动模式在适用于情况有异的本土时，几经努力调整却还是水土不服的症象，然后再努力发挥后殖民自主的精神，在概念探索的层次大胆地提议另类的运动可能。

二、出柜现身（台湾版）的困局

你可以关起门把自己藏起来
不管世界人生百态

⁵当然，熟知「现代性」（modernity）论述的评论者必然会指出，这种现存的所谓「文化差异」，其实无非是全球各地区现代化途程「不均等发展」（uneven development）——也就是有些地区的某些部门现代化得快，某些部门慢——之下所导致的现象。这样「大历史」（借用黄仁宇的话）的观照，无疑是极富启发性的，然而在本文中几乎是刻意地回避这样的观点与用语，主要是因为以后殖民的观点看来，「现代性」论述（以欧美为中心）的目的论倾向实在太强，总意味着全球终将走向「一个」共同的（也就是欧美的）发展方向。虽然这个趋向的预测有可能实现，但目的论述的危险是，实然「描述」（description）与应然「规定」（prescription）之间的界线往往混淆不清，致有时对未来的预测竟成了主导，而沦为文化帝国主义的张本。所以本文仅着眼于现在存有的、所谓「共时性」（synchronic）的差异，而并未提及「现代性」论述所彰显的「历时性」（diachronic）差异。

——〈站出来〉（草蜢，1997）

在台湾同志运动的论述中，关于现身问题的论辩主张，大概已经可以明白地分为「主张必须现身」和「反对无条件现身」两派（不妨简化为「现身派」和「反现身派」）。现身派洞见「同性恋者」这个压迫身分的吊诡特性，而且从现行同运性质的内在逻辑推衍出发，来论证现身的必要性，比较振振有词；反现身派则站稳绝大部分同志实际上无法或不愿现身的现实，既在运动上以权宜的策略取得主导地位，也逐渐发展出自我合理化的有关论述。不过这两者间「理」与「势」仍大体各占一边的景况，指向的似乎正是一个既定模式适用于不同脉络中所产生的理论与实际分裂的状态。

首先就现身派的「理」而言。属于同性恋者这个弱势社群的特殊问题，就是必须要「现身」才算真正存在。因为正如美国同志研究的大姊头依芙·赛菊维克（Eve Kosofsky Sedgwick）在她的第二本力作《暗柜知识论》（*Epistemology of the Closet*）中所归纳指出的（1990: 75）：对于主流而言，一般的弱势群体，如女人、不同种族的人、残障人士、低下阶层等，除了比较边缘的例子外（如阴阳人、混血儿），大体而言都是可以外型表征或言语举止来当下辨识的。至于外观往往并无「异」样的那些，例如在西方的犹太人、吉普赛人，乃至台湾的省籍族群等，虽然比较难以目光当下立判，但是由于此类身分毕竟有其家庭血缘的传承与文化社群的归属，还是不难透过查证来予以事后的确认。但是同性恋者则不然。基本上，只要没有人愿意「坦承」自己的性倾向，其实主流根本无从辨认谁是同性恋者——虽然它往往暴力地以为它可以，例如刻板地认定娘娘腔、男人婆、或有扮装癖的就是同性恋。但是这种知识暴力（*epistemological violence*）反映的毋宁是主流在面对「同性恋者」这个它自己建构出来、却指涉困难的「异己」（*other*）时的气急败坏，所以才会如此鲁莽地把社会性别（*gender*）上可见的违异行为误读成

性爱取向的指标。此种执意要辨认却又无能为力的焦虑，驱使着主流在纵容此种知识暴力的同时，也不断致力于「科学」判定方法的研发，从最早法医学为判罪目的所作的外观体检（Mosse, 1985: 27-30）到最近生物医学研究所探寻的脑部构造差异与DNA测定，努力未曾稍歇。⁶

但在另一方面，异性恋霸权的运作，又意味着主流在现实生活中拒绝看到同性爱欲的存在，于是逢男人就诱之以女体，遇女子就委之于男顾，见共组家庭则更当然以为必是一男一女成家立业。于是在这样不假思索的异性恋假设下，就算是再公开表明闹到众所周知的同志（如许佑生在台湾），如果有人一时失察没能认出他来，也不免要被当作一般的异性恋者来看待（最可能发生的情况大概会是问：「要不要小姐？」）。在同志能见度空前弥漫的1990年代美国，赛菊维克还是提醒大家：

在个人层次上，就算是最公开的同志，面对他们在意的某些人——不管是就个人情感、经济或职业方面而言——也极少有完全不蓄意隐身于柜中的……每次遇到一班新学生，乃至新的老板、社工人员、银行借贷员、房东、医生，都意味着新暗柜的出现，而这些暗柜一贯引人忧虑的光影亮闇与配置构成，至少对同志而言，都亟求在隐藏与揭露之间，做全新的衡量计算、绘图征用……而在一个人要找工作、争取监护或探视〔子女〕权、办保险，或想要避开暴力、〔矫正〕治疗、刻板形象的扭曲、检查目光的欺凌、或单纯的侮辱、或对自身体液的污蔑等时候，刻意地选择暂时或永久地留在柜中，或者重入暗柜，基本上都是有道理的。同志暗柜并不专属于同志，但对许多同志而言，它仍是生活中的根本特质；不管他们已经多么习惯直截了当，或多么幸运地为支持围绕，但

⁶ 有些同志科学家可能因为错信「证明同性恋的生理依据」对争取同志平权的效用，也积极投入生物学及基因科学此方面的发展。孰不知路数相同的种族科学（racial science）向来就是种族压迫／屠杀的重要合法化论据。关于最近的「同性恋基因」以及其他相关「科学」发展的批判思考，见Rosario（1997）这个集子中的相关文章。

还是很少有同志的生活能够不持续地受到暗柜形塑的影响。
(1990: 68)

由此可见，在异性恋体制下同性恋「暗柜处境」的造成，其实是一种两面包抄的结构封杀：主流一方面对同性恋蓄意视而不见，但在另一方面却又努力加以窥探，好对那些胆敢或不幸让自己被看见的同性恋者进行无情的迫害。于是异性恋的霸权得以维持，而同性恋者在饱受压抑之余不但求助无门，躲在暗柜中还要时时担心害怕别人的揭露（以及随之而来的种种可怕后果）——如此看来，纳粹德国对于同性恋者（和犹太人）大屠杀的疯狂行径，其实并未掌握到，异性恋霸权（和种族主义）机制一般有效运作的原理本不在赶尽杀绝（那太不符合成本效益了），而只须借着恐怖统治的原理来加以恐吓打压和剥削利用，便已足够。⁷ 所以把所有的同性恋者从暗柜中一一揪出来，恐怕并不是异性恋压迫真正的目标所在（虽然在非常时期往往会这样做，以制造代罪羔羊，就像美国 1950 年代冷战时期恐共的麦卡锡主义一样）。让同性恋者持续地待在柜中（担心被曝光），毋宁才是维持异性恋霸权最理想的状况；至于偶发的强迫曝光事件，则多半只是用以收杀鸡儆猴之效的手段而已。

所以同性恋的暗柜处境并不是异性恋压迫的附带结果，而是构成异性恋压迫的重要（如果不是首要）机制，因此打破这样的处境毋宁应该是同志（解放）运动的核心目标之一。事实上，于 1960 年代末兴起于西方的同性恋解放运动，其立基点就是针对这样暗无天日的「暗柜处境」提出解决之道。它所采取的策略，是釜底抽薪地让个人从暗柜中站出来勇敢现身（这样就无所揭露曝光的问题），同时动员群体的力量来共同承担并挑战同性恋的污名，以将它转换成正面的同志认同（好降低个人现身所承受的压力）。这样的运动路线，因为符合西方文化设计的特定逻辑以及二次大战之后的物质

⁷ 依照赛菊维克的说法（Sedgwick, 1985: 88），恐怖主义／统治之所以能用极少的能量达到不成比例的高度成效，正是由于它暴力凌虐目标的随兴所至、没有章法（所以随便抓一个人来开刀，而大家都可能遭殃）。

条件（周华山，1997: 370-71），所以说一时风起云涌，不仅动员力特强，挑战异性恋霸权的成效也特别卓着；而且专就理路的推衍而言，也不得不承认它在突破同性恋原有困境上的对症下药。

更何况台湾现有同志运动的走向，基本上和西方的同运相仿，也是一种建立在身分政治（identity politics）之上的平权运动，不但一切的运作都必须以主体的身分为基础与回归，对于具体平等权利的争取，也要有在法律上明白确定的主体才可以行得通。虽然许多本土同志论者都表达过类似的看法，但就属林贤修说得最为生动：「如果同志运动是个平权运动，是个在公领域里和国家机器讨价还价的运动，同性恋者就非得现身不可，我们不可能去要一个给隐形人使用的结婚权，我们不可能去抗议老板开除隐形的同性恋员工，我们也不可能在最高法院向异性恋的法官辩说，同性恋者虽然不存在，但他的公民权也要得到保障」（1997: 65）。而且，如果公开承认自己的同性恋身分始终太过困难，就算我们真可以如此这般地为形迹渺茫的同性恋者争取到平权的保障，也将属徒然，因为届时将不会有主体可以站出来受惠。所以台湾的同志或因为实际上多方决定（overdetermined）的结构困难（详下）而无法如此顺理成章地现身，也必须认知到这项策略的终极必要性。

相对于现身派这样在逻辑推衍上认知到现身「无所逃于天地之间」的行动要求，实际上遭遇的状况则是本土的同性恋者对于站出来现身普遍裹足不前或力不从心。虽然在同志运动发源地的欧美，由于宗教文化中根深蒂固的敌意与歧视，出柜现身也绝非易事（看看他们持续出版有关同志现身的故事或教导现身的方法便可知道），但是对于身处于台湾与其他东亚／华人社会中的同志而言，同样的（语言）动作却明显有着更百结千缠的顾忌与束缚；尤其是来自（原生）家庭关系的多重压力，从难以面对家人（主要是父母）无从预知的反应和他们随之而来所承担的亲族压力，到无法离家独立生活而形成的实际经济依赖，在在都使得「家」这个在我们文化中被赋予无限重要性的个人归属单位成为（至少是现阶段）本土同志出柜

现身的最大障碍。⁸ 然而这个对于本土同志来说再真切不过的行动困境，却往往难以为「外（于汉文化的）人」所体认，不能不说是进一步透露了本土与异社会（尤其是西方）在文化设计和物质条件上的重要差异，还有待本土（同志）研究工作者加以具体地比较分析与宏观地推衍阐述。

因此在这样现存的差异之下，推动成功的本土同志运动，迥异于欧美同志以出柜现身为运动的起步，毋宁是透过种种巧思妙构的策略，越过现身这个难题来运行开展的。之所以这样说，不只是因为来自于现身派立场的质疑争论始终困扰着反现身派「权宜」的行动准则，事实上反现身派所努力研发的那许多策略也同样是念兹在兹，设计来超克（而非解决）不能现身所带来的种种局限的（不然的话，就没有什么好「越过」的了）。

先回溯到 1995 年中「集体现身」概念（详下）出现之前的运动景况：各式各样的同志团体已然蓬勃出现（〈同志仍需努力：台湾同性恋运动团体座谈〉，1994: 23-25；台大男同性恋研究社，1994: 91-99），但是在有必要以同志身分公开发言的场合，同志团体因为无法现身，所以在没有办法中的办法，只能商请对同志态度友善、且不怕被（误）认为是同志的公众人士来为之代言。这样的作法一方面使得好不容易挣来的同志发言位置有被「侵占」之虞——于是大家都在「替」同性恋者说话，却听不到同志自己的声音——而充满善意的代言人则无可避免地陷入「替代」的道德焦虑之中（张小虹，1995: 7；张娟芬，1995: 9）。但在另一方面若采行严格的指明委托，对代言加以节制的话，则会出现如 1993 年 12 月 28 日于立法院为了拟订「反歧视法」所召开的「促进同性恋人权公听会」上的

⁸ 这从郑美里探讨台湾女同志次文化的专著《女儿圈》中讨论现身问题时，几乎所有的篇幅都围绕着家庭打转，其实可见一斑（1997: 75-96）。而在《后殖民同志》中，周华山专节论述「『站／出来』的中西文化差异」（1997: 370-93）时也是如此。无怪乎台湾的同志要半开玩笑地说：「在台湾……好像只有孤儿才能 come out」（〈「同性恋的政治」座谈会〉（1996: 200）中倪家珍的发言）。

状况：同志团体商请的发言人基于被委托的代言伦理，纷纷说明自己只是代读宣言稿，并不能代表这些同志团体发言（同志工作坊，1994: 1, 26, 29），结果是宣读完事先准备好的声明之后，同志主体就像瓶中的精灵一样，再一次消失于现场了（关于这次听证会上各方使用的论述策略分析，可以参看陈崇骐，1997: 5-8）。

于是为了因应同运拓展上对于看得到的主体的殷切要求（所以不能说只是满足了主流的窥探而已），在1995年6月1日（端午节前夕）于台大校园举行的「GLAD 同性恋苏醒日」，台湾同运团体充满创意地发展出「集体现身」的概念与策略（纪大伟，1995: 27），适时在某种程度上解决了代言阶段的问题与限制。而所谓的「集体现身」，参照以后来的发展，大致可以归纳为：（一）在非同志也可以 / 会来参加的同志场合，以主题氛围的散布弥漫、而非个人的身分坦承，来达到同志「集体」现身的效果；（二）在专以同志身分出现的场合，如接受媒体采访或上街游行示威，则以戴上面具等方法来拒绝同志「个人」的身分曝光。这样集体现身的策略，正如张小虹所说的，「既能满足同志对主体呈现的渴望，又适度保持不立即被对号入座的暧昧」（1996: 59），所以不但巧妙地化解了参与运动的同志们对于现身的焦虑，也妥善因应了当时运动发展的要求，无怪乎在经过多次实际运动的历练打造之后，已然成为现阶段台湾同运的标准行动准则。

不仅如此，历经 GLAD 之后的几次重要的主流反挫事件，包括1995/96年之交的「台大强迫曝光事件」（详后）、1996年9月文化大学讲师简维政被控性骚扰案、以及1997年3月刘俊达在华视1800节目中的现身风波。⁹ 台湾同运主流的反现身派立场不但益形坚定，

⁹ 简维政事件与刘俊达事件所触及的层面很广，非本文所能含括。但就现身的问题而观，前者无非是「只要当事人承认自己的同性恋身分就一定会被定罪（即不管实际上有没有犯下性骚扰）」，因为在主流恐同的刻板想像里，同性恋者就是会去性骚扰 / 侵犯别人的；而后者则是利用主流对于同性恋者一贯的窥探兴趣，「诱导」当事人在萤光幕上现身以达到媒体耸动的效果。两者「明显的教训」都是同志对于现

在论述上也发展出了一套商榷、质疑现身效用的批判说辞。由于论述的背景，主要是针对同志在一连串主流掌控的状况下，被迫或自愿现身所导致的劣势处境，所以论述的要旨无非是直斥此种状况之不当，并与主张同志应该享有自己现身与否及程度多寡的自主决定权。自此反现身派的态势反守为攻，而原本规避现身的权宜之计，也摇身一变成了一种反讽的策略手法。譬如面具的运用，就被诠释成「是以『戏剧效果』凸显同志在现在异性恋霸权中不得以真面目示人的困境」（张小虹，1996: 60）。或如同运团体所组成的「同志公民行动阵线」，以及妇女新知基金会在1997年8月19日为了7月底同志在台北市常德街遭到警方不当临检所召开的同志人权座谈会上，一位当时遭到临检同志的发言位子就是空着的，而前面摆着「因社会压力无法出席」的标示；在这位无法不缺席（或者故意不出席？）的当事人透过事前的采访录音来发言时，一时媒体焦点聚集，也就有着相当撼人的控诉效果。很显然地，在这样的脉络下，缺席与「不」现身反而成为更有效的运动抗争策略。¹⁰

不过根据林贤修的观察分析，这样的姿态逆转背后有其更完整的立场重拟。他先具体谈到1997年2月23日在台大校门口为抗议台北市政府承诺举办大型同志舞会跳票而举办的「同志呐喊：迷你嘉年华」活动：

标举「同志」身分的主办单位甚至设摊在现场义卖面具，鼓

身必须采取保留的态度，不然稍一不慎，就有可能给予主流以剥削、伤害自己的工具。关于简维政事件的始末，可以参看《G & L 热爱杂志》第3期（1996年10月）：38-43；关于刘俊达事件，见《中国时报》1997年3月23日21版·3月24日22版·4月2日7版。

10 本文写就后，我凑巧在民视播放的有关陈文成事件的节目中，看到当年白色恐怖时期，海外的异议份子公开示威游行抗议国民党政府的时候，为了保护自己／家人，也是戴着纸袋／面罩的。如果历史上白色恐怖的压迫事实，让这种「被迫匿名」的行为不仅与个人懦弱与否无涉，反而格外突显了控诉的强度与正当性，那么台湾同志在公开运动的场合配戴面具，主流其实也应该是无由置喙的一问题当然是，对于同性恋者的压迫与残害，并不如白色恐怖一般受到大家的承认与正视。

吹在场的参与者以戴面具来对抗外人的偷窥，也就是说，同性恋者和面具之间的关系在此时得到逆转，面具再也不是同性恋者不甘不愿戴上的枷锁，而是展现同性恋自主意识的象征。

隐藏在这套运动策略背后的几个命题是非常值得关心的：

1. 「现身」并不是同志运动的目标。
2. 「现身」也不是同志运动的必然过程，同志就算不现身，运动也可以做得很好。
3. 「现身」是「异性恋霸权」设好的陷阱，目的是制造一个又一个烈士。
4. 「现身同志」从于主流媒体的游戏规则，付出不成比例的代价来换取言论空间。
5. 少数的「现身同志」垄断了言论的资源，让大众以为「同志名流」说的话必然也代表了所有同志的心声。（1997: 63-64）

林贤修对于活动现场的意义解读或许有些过度，但对照于他在此所欲回应的一群活跃于本土同运的运动者在一次对谈中所表达的看法，这些归纳出来的命题倒也是对他们立场相当准确的描述。在〈牲礼、英雄、或战略家：「现身」于现阶段台湾同志运动的发展及其意义〉这篇公开发表的「混声同唱」里，这些运动工作者首先便意有所指地说，台湾的同志运动并没有如某些人宣称的，「就是『卡』在『现身』这个问题上」（齐天小胜等，1997: 45）。她们紧接着不但非常具体地罗列出过去这几年来运动成绩，更在概念上指出了她们所采取策略的本土性以及「卡在现身论」未便明说的文化从属：

事实是，我们一直迂回曲折地、以一种很台湾的方式在前进着——暧昧、混杂、多方夹带，暗着来长长久久，明着来就你先去死。该问的是，为什么有人会觉得是卡在现身上？他们所预设的没有卡在现身上又是何状况？那会是很美国旧金山还是很法国巴黎？这样的预设对台湾同志社群有必然的运动功能吗？它根据什么样的运动经验和社会文化做判断？

以我在本文一开始时对「后殖民」所做的界定，这大概是台湾

同志运动论述里最能表达后殖民自主精神的一段思考了。因为要理直气壮地摆脱现身对同运的基本要求，它不但判定现身派是强加西方同运模式于本土之上，更初步草绘了一种特属于本土的有效同运方式。不过这里表现出来的后殖民思考并不够透彻，因为只是把现身派打成西方买办，结果反而忽略了自己的运动取径在除了现身以外的很多方面（如身分政治、如要求平权）也还是遵循着同一个模子的。既然这些方面在实践上对于现身的基本要求还在，不能现身所引发的困扰就不单只是来自于现身派的原则要求，而会以运动本身脉络中实际遭遇的困难出现。的确，如果不讳疾忌医的话，衡诸过去几年来在运动发展上的若干遭遇，也不难见出「现身」这个关卡的存在，就算没有卡死运动的发展，对于它的交通有时还是会造成若干的阻碍，是「集体现身」这个外环道也没法加以排解的。

首先必须一提的就是 1995 年 3 月 25 日，为抗议涂醒哲（台大公共卫生研究所教授、现任台北市卫生局长）受卫生署委托所做的《男同性恋者流行病学研究报告》中的同性恋歧视，而由同志工作坊发起的「同志串联：反歧视之约」游行（详情可参看王雅各，1997）。此次游行，算是台湾同志团体首次走上街头进行抗议行动，可惜最后到卫生署面对涂本人时，却因为没能有效回应涂「在场有没有人是同性恋者，先站出来再抗议」的狡诈回避（即吃定了你不敢现身）而显得功亏一篑（倪家珍，1997: 145）。不过以真正具杀伤力的结果来突显同志（运动者）不能现身所遭遇的问题的，则要推前面已经提到的、发生于台湾首善菁英学府里的「台大强迫曝光事件」（原始资料见：WALF 同志工作小组，1996: 3-33）。在这场斗争惨烈程度不下于真正政坛的事件中，有意参选和业已担任校园公职学生（可能）的同志身分，被居心叵测的学生拿来大作文章，既挑拨分化女性主义与同志运动间的盟友关系，又企图限制同志的政治空间于只能从事同志运动，不能不说是主流反挫弱势集结的经典之举。¹¹ 但

¹¹ 白佩姬说得对：「从这波论战中解读出来的讯息，其实是校园内的异性恋优势心态

其中最引人非议的，当然是有些学生打着支持同志运动的旗帜，却以种种似是而非的论调来要求同志现身，更在未经当事人同意或毫无根据的情况下，逕行公布 / 宣称某些同学为同性恋者，「恶意利用同性恋无法曝光的弱势社会处境，再一次运用异性恋的优越位置，强迫同志在公共领域中现身」（小毛，1996: 59）。这样的言语暴力的行为，以及它在自我合理化的修辞上诸多似是而非的地方，论者在当时与事后已由多方加以揭露抨击（WALF 同志工作小组，1996: 67-72, 79-88），结果凝聚成反现身派的理论护墙，前面已经论及。但是在这样一个全体同仇敌忾反击主流战争情势下，却也使得反躬自省成了一个不可能的发言位置，所以没有人指出这整个事件其实也突显了（校园）同志运动本身的一个大弱点：那就是，同志对于现身的始终惧怕，将永远授予别人（不仅是主流）威胁迫害自己的工具，而这不是靠攻击主流「无权」逼同志现形所能解决的。尤其是和同志运动发生关系的人，纵使对外没有责任交代自己的性爱倾向，却也至少得不怕别人将你「误」认为是同性恋者，不然只因为别人无权做这种联想，就以为自己安全无虞，岂不是等于躲在「透明暗柜（glass closet）」（Sedgwick, 1990: 80）里一样的天真与危险（既然透明又怎么藏得住人呢）？¹²

嗅出了同志社群的政治实力已经在秀异文化中培育成长，因而惊恐万状地予以反扑——当同志文化不再以少数的、弱势的、委屈求全或楚楚可怜的姿态呈现，而是集体地、健美地走向政治舞台，大方摆弄着锐利秀异的自信线条，异性恋本位者在相对剥夺感油然而生的心境下，可就失去了平心静气赏玩同性恋风景的雍容气度」（1996: 53-54）。也请参看倪家珍（1997）对包括这个事件在内的、台湾社会反控同运的归纳分析。

12 可惜校园里遭到曝光迫害的同志，不但没有深切体认到，如果大家本来就已经知道自己的同志身分的话（或至少不怕人家知道），那么这场政治迫害其实根本是无从搞起的；反而为了有效反制对方，而以其人（恐同）之道还治其人之身地反控当初强迫他人曝光的人自己（不过）也是躲在暗柜中的同志，结果是反制固然成功（当然了，因为正如赵彦宁所说的，「性／别的标签在恐同性恋的异性恋霸权结构中，确实可以成为有力的杀伤武器」），但是整个「台大强迫曝光事件」也就沦为外界眼中「一件同性恋互咬同性恋的事」（赵彦宁，1997: 61, 63）。

这也就是王皓薇用「不要交出遥控器」的比喻来主张「同志一定要掌握现身的自主权：要不要现身 / 现身到什么程度 / 要不要冒险……都该由同志自己决定」（1997: 53）这样说法的终究误导。因为暗柜状况的现实，其实就像我们为了不愿被人发现而躲到衣柜里去一样，柜门既没法子反锁，别人就随时都可以打开来结束我们躲藏的状况，而就算没这样做，也并不表示他们不早就已经因为一些蛛丝马迹而怀疑或确知我们在柜中的存在，只不过为了种种原因没有说开来而已。所以想要完全自主掌握自己出柜现身的权利与状况，其实是不可能的——除非当事人小心翼翼地不流露出半点可能会被怀疑是同性恋的行为表现——但果真如此，岂不就是同性情欲遭受压迫下最极端可悲的情况？问题的症结在于，任何一种形式的同志（解放）运动努力的目标，都必须包括能让大家在某种程度上「公开」追求同性情欲的（免于恐惧顾虑的）自由，不然若是始终得偷偷摸摸地才能和自己的同性情人在一起，说得急切一点，同运又有何用？所以说有同志运动者想对现身问题采取拖字诀，认为：「如果同志运动的目标是要去打破异性恋机制下的性政治，而如果这性政治已经被打破时，现身这问题就不复存在」（齐天小胜等，1997: 46），其实不但是（如前所述的）在分析上忽略了暗柜状况本身其实就是异性恋机制下性政治的一部份，在实际上对于同志当下具体生活处境的改善，也是回避掉了一个极为基本而紧要的面向。而集体现身在这些议题上的无能为力，正彰显了这个策略的高度局限性，不过是单方面解决了运动者在搞运动时对外界公开现身的安全顾虑；如果主流一旦放弃开明的姿态而提出无理的要求（像涂醒哲及强迫曝光事件），它就有些措手不及了；更不要说对于一般同志在日常生活中如何能够比较公开自在地表达及追求同性情欲，则更明显地没有涉及。所以林贤修对此的批判其实并不为过：

我非常好奇，一个躲在所谓的阴暗角落，躲在假面背后的同性恋者，会如何反刍他们在报纸电视上看到的遊行活动景象，当这些在首善之区的文化精英都还会有面子问题的时

候，一个有同性恋倾向的捆工或女作业员，该怎么去处理自己的情欲呢？连这些有办法的人都要躲躲藏藏了，那没念过书的，讲起话来结结巴巴的人该怎么办！（1997: 66）

这就要说到同志在惧怕现身所带来的后果的同时，其实也是非常有非常强的欲望想要现身的：虽然听起来像琼瑶的情节，但是能够和心爱的人光明正大地手牵着手在大街上漫步，不知道是多少同志最大的心愿之一。这样的想望在自己没法子实现的同时，如果见到别人能够大大方方地做到，那种内心移情式的（*transferential*）投射与满足，恐怕才足以解释 1996 年 11 月 10 日许佑生婚礼在同志中所造成的轰动与回响。本来在一般同志之间，如果有谁能够在日常生活中比较公开地表达自己的情欲、追求自己的生活方式——也就是说，在某种程度上公开自己的同志身分——也通常是引人称羡的，更何况许佑生这样风光的婚礼，可以说是在台湾这个恐惧排斥同性恋的社会文化脉络中，史无前例地一纾他自己和许多人多年的抑郁压迫，其感染效应可以想见。所以台湾的同志运动者在质疑许佑生「有没有必要付出这么大的代价现身？……又有没有权利垄断这么多的论述资源？」——也就是成为所谓主流媒体的「牲品」和「英雄」——的时候（齐天小胜等，1997: 47），似乎也不该忽略了在主流炒作它想看到的東西之外，许多同志对于这整个事件其实也有很深的情感投入（*affective investments*）。许佑生这样的大动作，因为有他异于一般本土同志的条件，当然是本土运动者难以承受之轻（大家也很难真正效法），但是他所释放出来的同志对于现身的想望，在运动上却不能加以忽视。而上述同运工作者反弹式的批判，是不是正是以逆向操作的原理，负面地体认到这种内爆的压力呢？

所以就算是反现身派也终究还是没能真正摆脱现身问题的困扰，因为尽管只是顺着运动的脉络来分析，到头来也不得不承认同运在未来所面临的最重要课题之一，还是「怎样去凝聚一种气氛，让 *come out* 的气氛出现」（齐天小胜等，1997: 48）。显然，在理路上大家应该现身，许多人也想要现身，但是在现实上的始终难以现

三、后殖民自主脱困？

存在呢还是不，那倒是个问题

——《哈姆雷特》

或许是为了调解这样理所应为却在实际上势有所不能的现身困境吧，本土的同运论述继「集体现身」后，又出现了不少关于现身权宜行事的合理化说辞。王皓薇（1997）列举了「书店现身」、「艺文现身」、「学术现身」、「媒体现身」、和「运动现身」，周倩漪（1997b）则进一步舍现身而谈「变身」——现身派看了大概（会）颇不以为然，可是这些说法却不见得是论述者自己无端研发出来的诡辞。因为根据郑美里在《女儿圈》中，对于「现身与隐藏」这个课题田野调查的结果，发现许多类似的权宜做法，其实才是本土最习用的现身策略；像「利用朋友身分，向对方家人做人情、打好关系」这样「不明说」且灵活运用华人社会中「人情法则」的做法，往往也就是「许多女同志的现身政治」（1997: 82, 94-95）。同样的结论，也见于周华山最近的力作《后殖民同志》的最后；他这样标举出「中港台三地较成功现身的例子」的「三个特点」：

(1) 非对抗式的和谐关系

……利用华人社会里既有资源与文化价值观，与家人和谐相爱、守望相助，令父母对自己异常满意与信任，在这个前提下循步渐进式的介绍同性伴侣给父母认识……

(2) 非宣言式的实际生活行动

……关键是在具体的生活里，打破「自己人 vs. 外人」的家族界线……让「好朋友」逐渐成为父母疼惜的千儿千女……目标是叫父母某天说：「她 / 他比亲子女更关心我，又懂得照顾妳 / 你，真叫我安心。」……

(3) 不以性为中心的健康人格

在所有成功例子里，同志都展现出成熟自重的健康人格，过着欣然自若的日子，令父母相信子女不必结婚，也可以幸福愉快。（1997: 387-89）

可见本土对于现身这个动作的反省思考、区分评估已然蔚为大观，足供不仅是台湾的同志在或隐或现的取舍之间借以精细研判、缜密选择。不过这样在技术的层次上殚精竭虑地委屈求全，对照于西方同运脉络中理直气壮的现身态势，究竟还算不算是「现身」，其实颇有可议。不禁令人怀疑这还是一个模子的过分衍异挪用，已经到了典范必须加以替换的边缘。可是这些自成一格的隐显行动法则，之所以未能仿赛菊维克的例子明目张胆地自封为「暗柜政治学」（politics of the closet），或完全自立门户地摆脱暗柜/现身这一组概念，显然是因为在国际文化霸权的现实下，并没有太多这样另类路线开创的空间。由于欧美核心在全球的文化霸权地位，连带使得它的同志运动与次文化也吊诡地（因为主流毕竟还是高度歧视同性恋的）坐上世界龙头的位置；不惟它自己囿于欧美中心的文化偏见，以为自己是全球同志次文化发展的极致，¹³ 非核心地区处境艰困的同志也往往因此以它为现世的天堂、效法的目标。（想想现在还有多少台湾同志在谈起欧美的同志文化时是语带艳羡的呢？）而就算是本土的同运工作者未尝有意识地刻意追随欧美的走向，由于运动起始的灵感与模子仍往往来自于此，再加上本土大环境持续加速国际化所必然产生的若干配合鼓舞作用（即若干部门的快速变化令人觉得这套作法迟早会行得通的），也使得本土同运非常难真正摆脱西方同运的形塑阴影。

但是如果西方同运模子挪用的结果明显地窒碍难行，而本土的

¹³ 关于这些偏见的批判，请见我的博士论文：Wei-cheng Raymond Chu (1997), *Homo and Other: Articulating Postcolonial Queer Subjectivity*, doctoral thesis, University of Sussex, UK, Chapter 5, iii，在此不再赘述。有兴趣自己查阅原始资料的读者可以看 Murray (1992) 及 Miller (1992)。

脉络殊异则处处成为绑手绑脚的限制，运动者在懊恼之余坚持克服困难，也不妨在概念上练习归零，也就是把一切重头想起。诸如：在本土现今的同志状况中，究竟有哪些问题与不满是亟需透过运动的方式来加以改变的？或者说，在台湾华人社会这个特定的文化构成中，对于同性情欲的压迫究竟是以何种方式运作的？那针对这些具体的方式，什么样的运动策略才是真正有效的？而所谓的「同志运动」在台湾，又应该是以达到什么样的状况为其努力奋斗的目标？如此这般地顺着本土脉络的殊异，在概念上重构同运的思考框架，恐怕才足以彻底解决那种因为模子 / 典范适应不良而产生的概念泥沼与行动困境。而原本恼人的限制，也才有可能咸鱼翻身，成为另类发展的契机。单就现身的课题而论，如果绝大部分的本土同志没有办法公开承认自己的同性恋身分，就采取身分政治的现行同运而言当然是很大的问题，但换一个方向来想，岂不反而是为了发展一种「非」身分政治的本土同运提供了上好的机会？

当然这样的想法多少是建立在一个评估比较的思考架构之下，也就是对于现行西方同志次文化所营造出来的、一个全然建立在个人性相身分上的另类生活方式的省思与保留。¹⁴就策略的脉络而观，西方的同运之所以采取这样紧密连接性相与身分的政治走向，无非是运用「逆反言说 (reverse discourse)」的原理 (Foucault, 1978: 101；然而通行中译本则完全重点失焦：傅柯，1990: 87)，借力使力地反击现代西方对「同性恋者」这个性相与身分连接的污名建构。根据符寇（通译为傅科）在他已成经典的《性相史》（通译为《性意识

¹⁴「性相」一词是我对于 *sexuality* 的翻译（提议），是取「相」字比较抽象的「状态」意义，加在「性」字之后，应该可以翻出原文系 *sexual*〔性的〕+ *ity*〔状况、性质〕的意义构造；而且 *sexuality* 一般作为「性爱取向」的意义，也可以透过「相」与「向」同音来传达。当然这个字之所以棘手难译，无非是因为字尾 *-ity* 一般方便译为「XX性」，但 *sexuality* 总不能译为「性性」，而同样抽象的「性质」或比较具体的「性向」都已另有通用的涵义，也很难拗成这里想要的意义。至于因为太难译而将 *sexuality* 简化为「性」（那如何和 *sex* 做区分呢），或不知何所从来地将之译为「性意识」，都并不可取。

史》)第一册——原法文题为《知的意志》(La Volonté à savoir)——里的分析,西方直到十九世纪以前,基本上并没有「同性恋者」这个概念,有的只是同性之间(违异)的性行为,而这和其它众多非为生殖目的的违异性行为(包括男女口交在内)统称为 sodomy(所以不能简单地译为鸡奸或肛交),是人人都有可能触犯의:

根据古代民法与教律的界定,所多靡(sodomy)含括的是一些违禁的行为与动作;触犯禁令的人不过是在法律审判上的主体。但到了十九世纪,同性恋者成了一个人物,代表了一种过去、一份病历、一段童年,乃至一种特别的生活方式、生命型态、和体形外貌;他的身体构造就透露着讯息,在生理上可能也耐人寻味。不但他的全部都受到他性相的影响,他的性相也在他身上全然显现:性相成了他一切行为的根源,因为它是如此潜在而无尽地运作着一切;性相也大胆地书写在他的面容和身体之上,因为它是个永远掩藏不住的秘密。性相和他根本就融为一体,因此说它是一项累犯的罪行,还不如说是一种独特的本性来得恰当……犯下所多靡罪行的人不过是一时偏差;同性恋者却成了一个全然不同的人种。(1978: 43, 此段为笔者自译;通行中译本大意通达,但实在太不准确:傅柯,1990: 37-38)

而1968年以来的同志解放运动,虽然以同志取代了同性恋者的污名,但是在政治走向上却承继了此种身分与性相的紧密连接(也就是说只在价值判断上有所颠倒异动)。虽然在初期同运曾经比较激进地倾向性解放的路线——认为要解放「众人」本性中被压抑的多样变态(the polymorphous perverse)——但是后来为了方便在政治上的集结,还是套用了黑人民权运动的族裔模式(ethnicity model),而将同性恋者/同志定位为一个与主流有别的少数族群来争取平权的保障(Altman, 1971; Sinfield, 1996)。会归结以这样的运动模式,当然是由于运动的主体比较明确,也比较能够套用美国民权(civil rights)政治的传统来争取建制上的保障(所以至少在运动始发地的美国成效卓着,在别的核心国家就因地而异了)。但是在石墙事件后近三十年来检视这样的运动走向,它的局限却也显得特别清楚。

主要便是身分政治为了建构巩固自身赖以运作的特定「身分」时，所难以避免的内在纯化与排他性；尤其是像性相这么复杂多面、又时时流动的东西，其武断与不足更可以想见。于是感到自己性相不符合某一种关于同性恋的特定定义的同志，如「过渡性的、暂时性的、情境式的、隐藏式的同性恋……与异性有过牵扯或仍有牵扯的……对异性仍有欲望的……对同性只有幻想而无伴侣关系经验者……欲望窜流同性异性之间的……」等（周倩漪，1997a: 40），便只能被迫或主动地出走，或另立门户地发展出比较贴近自己特殊性相的身分认同与次文化集结。于是乎除了最主要的同/异性恋者（homo/heterosexuals）之外，还有所谓的双性恋者（bisexuals）、恋童癖者（pedophiles）、恋物癖者（fetishists）、施虐与被虐癖者（sado-masochists）……等等以独特性相认同为标记的不同「族类」。更不用说，当性相与其他也可能成为认同标记的身分——如阶级位置、种族/族裔从属、乃至政治立场与宗教信仰等——遭遇时所必然产生的互相倾轧、乃至更趋窄化的景况：要不是某一个单一身分因为种种情势所致而占了上风（如最常见的，族裔身分凌驾于其他一切身分之上），乃致以偏盖全地牺牲了自己存有的其他丰富面向；就是政治正确地为了兼顾所有的身分（如坚持一种交集涵盖当事人一切被压迫身分的身分），反而治丝愈棼地分化了弱势群体想要有效挑战主流所必须有的结盟基础。

不过这样子对于身分政治进行批判思考，并不是又要毕其功于一役地、过早跳级引进欧美同志学界在抗争基础比较稳固的今天，才来试验探索「后同志」（post-gay）可能的晚近智识理论产品。实在是因为本土的「同志」既然不易公开应答这种身分认同的命名召唤（interpellation），也就不妨顺势指出身分政治现在看来的层层问题与局限，从而鼓励另类发展的必要与可能。更何况在我们这个尚没有很强的公民权观念，又偏好以「人」这个人文主义的概念来统摄大家、强调和合共感的社会文化脉络中，完全集中于「同志」这个特殊社群平权的争取，不但实际获得的成效可能很有限，也会让

许多人可以顺理成章地以为这不过是「少数人」的事。所以现阶段借着运动与次文化来凝聚明确的同志主体固然重要，也不妨同时扩大 / 修正运动的标的，着力来开发大家多样的情欲可能，并营造社会中对于大家追求同性情欲不以为忤的友善氛围。如果刻意歪用赛菊维克精要的术语，就是必须要并使既「统」（universalizing）又「独」（minoritizing）的两手策略，才不致于走入运动可能有的死胡同里去。正如这两个术语原来用以指称的，现代西方对于同性恋这个概念的建构，历来就有「普遍化」与「少数化」这两个互相矛盾冲突的理论大趋向：前者认定同性恋者是特定一群与众不同的人，后者则认为大家其实都有恋欲同性的可能（Sedgwick, 1990: 83-86）——这两个看法之间的对错仲裁也许在理论上系属无解，在运动上倒可以并存成一个合则有利的态势，特别是在上述本土殊异的脉络中。

最后再回到暗柜与现身的问题。对于走身分政治路线的同运而言，必须要现身无疑是天经地义的；但是若想像一个非身分政治的同运，则模糊暧昧本身未尝不也是一种政治，不现身是因为没什么好现身的（现身成什么呢？），既然人的情欲是有可能流动变异的，又何必去认同那些武断而僵化的性相身分？更何况它们多半是承继自主流根据所谓的「性相」对人们所作的污名分类。至于有人担心这样拆解一切之后，同运会因此而没了主体……但只要运动的目标摆明了是要解放同性情欲，愿意来参加的人不也就是使得上力的主体吗？（反过来说，若是使不上力，主体就算存在也是没什么大用的。）而且孰不知这样在身分认同上不清不楚、大和稀泥的作法，在本土的脉络中，搞不好反而会因为减轻了大家要确定 / 承认自己究竟是不是同性恋者 / 同志的压力，结果竟增加了大家对同运的支持和参与呢？毕竟这样的同运所要争取奋斗的目标，不是少数特定社群的权益保障，而是所有人都该享有的、追求同性情欲的自由与空间（难保谁有一天不会突然爱上同性呢？）。这样等到有朝一日恋慕同性不再被认为是少数人的专利，而是「人性」中会出现的一部份的时候，那么坦白自己性爱对象的性别，也就和他 / 她的其他

特征（如年龄、学历）一样，不是那么必要的了。当然啦，届时抱着一颗忐忑与不安的心对你新的同性情人坦白爱意，还是不能完全避免的。¹⁵

参考书目

- 小毛，1996，〈反挫：谁与同志为敌？〉，《骚动》第2期（10月），页58-62。
- 王皓薇，1997，〈不要交出遥控器：同志要有「现身」自主权〉，《骚动》第3期（1月），页52-58。
- 王雅各，1997，〈简论抗议涂醒哲事件在台湾同志平权运动史上的时代意义〉，《同言无忌》第8期（10月），页25-42。
- 卡维波，1994，〈性解放的政治〉，收于何春蕤（编）（1997a），《呼唤台湾新女性：「豪爽女人」谁不爽？》，台北：元尊文化，页329-43。
- 白佩姬，1996，〈文化与政治的双曲线：浅谈九〇年代中叶台湾同志运动的转折〉，《骚动》第2期（10月），页52-57；收于纪大伟（编）（1997b），页211-18。
- 台大男同性恋研究社（编），1994，《同性恋邦联》，时代语言81，台北：号角。
- 同志工作坊（编），1994，《反歧视之约：促进同性恋人权公听会纪实》，〔台北〕：〔同志工作坊〕。
- 〈同志仍需努力：台湾同性恋运动团体座谈〉，1994，《诚品阅读》第17期（8月），页23-29。
- 〈「同性恋的政治」座谈会〉，1996，收于何春蕤（编）（1997b），页189-229。
- 何春蕤（编），1997b，《性／别研究的新视野：第一届四性研讨会论文集》，

¹⁵ 最后这个落实于运动的试探性提法仍然十分空泛，是由于本文所从事的主要还是反省探索的思考打造工程，并无意实际指导运动的进行。至于有评论者指出，本文末所谓「统」（也就是「非身分政治」）的运动策略与台湾现有的性解放或酷儿的关连，当然是不难见出的，但之所以没有直接了当地挂勾串联，是由于依照现在的提法，性解放不但未必能解决现身的问题，恐怕还会增加对现身的要求（见卡维波，1994：335）；而酷儿虽然在论述上批判身分政治不遗余力（纪大伟，1997c：16），但在运动上的区隔还有待观察。不过这只是粗略的印象，真正接连的可能如何，需要详细检视这两者都颇为复杂的言说／行动，就不是本文所能负荷的了。

两册，台北：元尊文化，上册。

- 林贤修，1997，〈同志运动的无头公案〉，《骚动》第4期（6月），页62-66。
- 周倩漪，1997a，〈绝地关系·终极运动：同志伴侣经验、主体建构、与运动思维〉，《骚动》第3期（1月），页38-42。
- ，1997b，〈现身与变身：媒体中同志身影的流变与可能〉，《骚动》第4期（6月），页67-72。
- 周华山，1997，《后殖民同志》，香港：香港同志研究社。
- 纪大伟，1995，〈「你们」看见的不是「金童玉女」，而是「乱童欲女」：回应对于GLAD的质疑及「观察」（gaze）〉，《妇女新知》第158期（7月），页26-28。
- ，1997a，〈台湾小说中男同性恋的性与流放〉，收于林水福、林耀德（编），《蕾丝与鞭子的交欢：当代台湾情色文学论》，人间丛书241，台北：时报文化，页129-64。
- （编），1997b，《酷儿启示录：台湾当代QUEER论述读本》，台北：元尊文化。
- ，1997c，〈酷儿论：思考当代台湾酷儿与酷儿文学〉，纪大伟，1997b，编者序，页9-16。
- 草蜢，1997，《ba-ba-ba 不属于》，台北：台湾滚石唱片。
- 倪家珍，1997，〈九〇年代同性恋论述与运动主体在台湾〉，收于何春蕤（编），（1997b），页125-48。
- 张小虹，1995，〈在张力中相互看见：女同志运动与妇女运动之纠葛〉，《妇女新知》第158期（7月），页5-8。
- ，1996，〈同志情人，非常欲望：台湾同志运动的流行文化出击〉，收于《欲望新地区：性别·同志学》，台北：联合文学，页50-77。
- 张娟芬，1995，〈Like a Lesbian〉，《妇女新知》第158期（7月），页8-10。
- 陈崇骐，1997，〈请问你是同性恋、酷儿还是同志？论杂碎性爱身份政治〉，发表于中央大学性/别研究室主办之第二届「性教育、性学、性别研究暨同性恋研究」国际学术研讨会，台北，5月31日～6月1日。
- 傅柯，米歇尔，1990，《性意识史》，第一卷：《导论》，译：尚衡，当代思潮系列丛书7，台北：久大；桂冠。
- 齐天小胜、鱼玄阿玳、喀飞、沙哑、漂亮（1997）。〈牲礼、英雄、或战略家：「现身」于现阶段台湾同志运动的发展及其意义〉，《骚动》第3期（1月），页45-51。
- 赵彦宁，1997，〈出柜或不出柜？这是一个有关黑暗的问题〉，《骚动》第3期（1月），页59-64。
- 郑美里，1997，《女儿圈：台湾女同志的性别、家庭与圈内生活》，女书系列 / fembooks 2，台北：女书文化。

- WALF 同志工作小组（编），1996，《台大强迫曝光事件调查报告书》，〔台北〕：〔WALF 同志工作小组〕。
- 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.

