

論壇

《文化研究》第十三期（2011年秋季）：324-337

逆流酷兒

Against the “Queer” Current?

甯應斌
Yin-Bin Ning

海澀愛(Heather Love)主要從其美國經驗出發，提供了一個參照與機會讓我們討論酷兒在台灣。海澀愛警告酷兒的可能局限（這在西方討論酷兒時早已經成爲一種典型的論調）與從污名汲取新資源的必要（建立在對高夫曼〔Erving Goffman〕等偏差研究之上）。雖然我欣賞海澀愛的諸多論點，不過我對台灣酷兒卻有不同的評估，我一點都不擔心酷兒的可能局限，因爲酷兒在台灣早就被局限了。我認爲西方對酷兒的一些疑慮警語不但不適用台灣，反而有被挪用成爲主流常規化的反動政治之危險。很明顯地，海澀愛的書寫目的並不是否定酷兒，反而是要藉著引進「污名」此一新思考資源來進一步延伸酷兒的連線政治與反主流常規。我在這篇文章也抱持同一目標，並且會試圖指出台灣脈絡下的性／別政治，酷兒的污名連線所面臨的情勢布局與可能抗爭策略。但是首先我將詮釋海澀愛的說法，並參照台灣情境來檢視其想法的可能貢獻。

海澀愛這篇文章〈污名的比較：殘障與性〉開宗明義便說「酷兒」對於抵抗常規（正典）的連線政治有其局限。但是爲何有局限呢？她後來提到因爲酷兒有抽象化和遠離生活經驗的危險。何以如此？在我們從她的字裡行間做合理的推論之前，首先應該先解釋酷兒如何不同於其他身分認同。

正如海澀愛所示，相對於其他的性／別身分認同，酷兒乃是要跨越身分認同的類別；例如同性戀與雙性戀之所以成爲兩種不同身分認同，乃是因爲各自被一組特定經驗歷程所界定（例如「只與同性發

生性關係」或「與兩性都發生性關係」），而且人們把這種界定當作固定或理所當然（例如同性戀當然就是只和同性發生性關係）——這種「當然」或「自然」的疆界或定義也因而成爲（同性戀的）「本質」。雖然這種身分認同的本質化總是在現實的實踐與話語中落實的，但是它必須經歷了由具體上升到抽象，從「特殊個別」脫離出來而成爲「共同普遍」的形成路徑（例如，把一個個不同的具體個人和個別經驗都用同一名詞通稱爲「同性戀」）。被本質化的「同性戀」就是從具體個別的生活經驗抽象而成的一種普遍身分。標榜反本質主義的酷兒之形成路徑則應該與此不同：酷兒反而必然有從抽象下降到具體、從「共同普遍」還原爲特殊個體的環節，也就是從被本質化的身分內部去尋求差異。例如，下降到所謂「同性戀」的衆多具體生活經驗中，因而能看到同性戀內部的諸多差異，從而瓦解其看似統一不變與固定的本質；但是卻同時又可能因而會發現同性戀與其他性／別身分的相同之處，發現原來這些身分疆界是漏洞百出、可以偷渡、可以跨越、不甚確定的。

以上這些描述當然是酷兒的「假設理想狀態」，而既然是「假設」或「理想」，就不一定是「現實」；在以酷兒之名爲運動實踐時，因此確實有可能將酷兒當作另一種有本質的身分認同，將之操作爲抽象化、普遍化的身分。然而，現實中的酷兒是否真的如此，這也只能在現實中才能找到答案；我們眼前這個「現實」當然不是美國，而是台灣的現實。

這也提醒了我們，將酷兒普遍化、抽象化的一種「非現實」做法就是忽略本地現實的性／別政治而去談論酷兒。例如，海澀愛談論的大抵是美國的情況，那麼在本地現實中，酷兒話語如何被使用？有無酷兒政治路線？本地現實中的酷兒有無出現海澀愛所描述的狀況？本地現實的性／別政治究竟是什麼？這些是我們參照海澀愛時的前提。唯有從這些前提出發，我們才能評估海澀愛對我們的用處是什麼？海澀愛能否帶來一種事前提醒（預防針）的作用？海澀愛提出的污名策略在本地有沒有用？當然，我們也不能把「本地」和「美國」本質化，畢竟兩者的疆界也是彼此滲漏的，然而唯有像上述這樣一種理論

參照現實的探究方式，才能把台灣－美國之間的「學術－政治」支配關係酷兒化。

海澀愛自己對於酷兒在美國落實連線政治的情況提出了她的疑慮。酷兒原本應該要掏空身分認同政治的，但是實際上卻可能只侵蝕了某些特定身分認同，而持續伸張其他身分認同群體的利益。那麼最可能伸張誰的利益呢？白種男同性戀。因為他們有階級優勢能以較為流動的方式處理性身分，但是像黑人傳統社群及其中（因膚色身分而來）的人情關係卻是貧窮黑人在白人社會裡生存所必需的，故而（海澀愛同意）不能輕易地瓦解這樣種族的身分認同。

一旦把海澀愛看似普世的話語還原到美國的情境，在台灣的我們就必須認真提問，什麼是我們中間的「白種男同性戀」或者「黑人傳統社區群體」？或者到底誰是台灣的酷兒？

酷兒的存在前提之一，乃是（根據海澀愛）性／別運動社群已經不再聚焦於單一的壓迫軸線上，而清楚地看到性與整個社會結構、社會過程的牽連。這是否反映了台灣性／別社群的真實意識狀態呢？由於這種「清楚看到性與社會結構的關連」需要發達的理論性思維與激進運動實踐（惟其激進，所以碰觸到社會結構，並得以在實踐中認識結構、反思理論），在我的觀察中，台灣性／別社群較缺乏理論性思維來幫助自身在實踐中認識社會結構與過程。即使是在學院中的同性戀等性少數學生也多半只具備粗淺的性別平等、性別建構知識，滿足於性取向平等或人權的簡單概念，少有發達的理論思維能夠深入批判保守派學者，並在政治經濟與社會文化方面與左派或自由派等等對話。這種理論的低度開發乃是源於缺乏路線鬥爭，例如，我們幾乎沒有看過年輕的性／別學生從事酷兒與主流女性主義的辯論，而這種辯論在西方早就是性／別研究必備的問題意識。學生群眾缺乏酷兒與女性主義之類的路線鬥爭意識，當然也談不上什麼酷兒的普遍存在了。

從「酷兒」這個詞在台灣開始出現，「酷兒」與美國的「Queer」就因為所在的社會、語言與文化之不同而存在著差異。「酷兒」是在性少數普遍無法出櫃現形的時刻來到台灣的，這和

Queer在英美是張揚高調的現身截然不同。單單這一點就足以說明酷兒與Queer的差異。不過，酷兒在台灣至少有幾方面的社會與文化傳統的阻力，讓我說明如下。

首先，同性戀在台灣解嚴前後透過文化菁英的「政治正確」倡議，與文明人權的國際形象之需要，其社會存在樣貌逐漸成爲一種類似禮貌但具有區隔性的「（互相）尊重」，潛台詞則是同性戀必須尊重其他人（異性戀社會），故而要表現自我抑制而非張揚。這使得台灣社會對於日漸醒目的同性戀之歧視很少是採取仇恨這類極端情感，而主要是隱形的、含蓄的壓力。這種壓力是一種社會控制，迫使進入複雜職場環境且年紀漸長的同性戀保持一種低調與自顧的生活方式，較少參與同性戀運動。許多參與同性戀運動者則是一代代新進大學的學生，年輕學子在生活風格與政治態度、批判知識與社運世界觀方面，因爲積累時間短暫而時常靦腆，更遑論成爲酷兒。這種年齡與社會壓力因素使得酷兒在台灣容易早夭。

其次，在台灣，即使滿18歲的大學生或甚至研究生仍在情感與經濟上極度依賴家庭，造成人們對於家庭總是錯綜複雜的情感而非冷淡然。家庭關係在台灣仍十分緊密，不但和社會安全網的漏洞相關，也來自中國人的傳統家庭觀念。顯然，貝克(Ulrich Beck)提出的「個人主義化」程度在台灣會因爲家庭因素而不如其晚期現代社會深入普遍。酷兒主體跟個人主義脫不了關係，在台灣自然發展有限。

再者，民間文化傳統除了傾向做人處事含蓄而不張揚外，在人際關係方面則是盡量避免對立衝突，也就是和Queer所強調的in your face式的confrontation（對立衝突）相左。我們雖然也看到台灣政治抗爭場合日漸流行的「嗆聲」，這表示台灣人在文化上倒也沒有迴避當面衝突的本質，然而政治上的嗆聲往往以憤怒悲情道德正義爲主要情緒動力，與酷兒精神中的戲謔歡愉猥褻露骨迥然不同，前者必須維持「尊貴可敬體面高尚」(respectability)，後者卻以羞恥爲力量來源。就我個人的觀察，台灣的性少數在日常私領域裡通常低調，並無酷兒生活風格的跡象，有些變性者即使在完成手術後也不一定讓職場同事知曉身分變更。

酷兒不可能憑空冒出，除了激進的性／別政治與理論、個人主義化、免於保守文化傳統的影響等因素之外，還需要文化激進主義的滋養。美國Queer的滋養資源可以回溯到1960年代的文化激進主義¹。這種文化激進主義的辨識效果就是不怕冒犯大多數，讓多數人感覺「超不舒服」，包括前衛的敗俗，風化的偏差越軌，準恐怖主義的行徑（亦即，粉碎一般人對於太平秩序循常的虛假安全感），表現形式則可能是各種文化創作或產品（如自拍、口號、T恤、行動表演、同人誌、手工藝等）、文學藝術、甚至學術。文化激進主義的內容則可能是倡導偏差的人生風格、瓦解主流價值和家庭、挑釁兒童與性的關連等等反文化、反文明現代，且與各種主流常規正典對立。台灣的文化激進主義在解嚴前後出現（例如《島嶼邊緣》的「後正文」、台大學生挖出死人骨頭的「頑鬥」〔vandalism〕搞破壞），但是卻在近年來遭受保守氣氛的威嚇或真實制裁，部分保留在諸如KUSO的文化風格或前衛藝術裡，但是總是被主流消毒而保持無害，被監控而少有越軌。

所以我的評估是，台灣並沒有「酷兒社群」，易言之，我不認為台灣有在日常生活裡能和性／別主流人群張揚對立的生活風格之酷兒群體，更不用說能夠帝國殖民式地占據眾多不同性／別身分的領土，並壓抑後者認同政治的本質身分。台灣不存在這樣的酷兒社群集體，但是可能有很少數的酷兒個體零星孤立地在戰鬥，且被周圍的人視為麻煩討厭與精神有問題。

不過，台灣確實存在著一個朝向酷兒的政治路線，同時也存在著朝向主流化的性少數政治路線，更已經出現一個掌握國家法律與治理權力的保守性別政治路線。前兩者的路線差異到目前為止還不是很清晰地存在於性／別社群的意識內，主要還是因為缺乏尖銳的路線鬥爭（值得進一步分析），也因而沒有持續的論辯來產生很發達的理論思維。總之，台灣的這個酷兒政治路線並不是英文教科書所描述的那種很清晰的酷兒流動身分與抗爭情況。的確，台灣有很驚人的性工作抗爭（不過卻很不重視性工作理論），而且已經串連起殘障與底層等，

1 Patricia Juliana Smith ed., *The Queer Sixties* (New York: Routledge, 1999).

在我看來，這其實是一種酷兒式抗爭路線，然而卻也沒有產生教科書酷兒想像中充斥的「性／別」議題討論或「酷兒風格」，性工作認同身分也談不上什麼流動。

總的來說，台灣並沒有出現一種凌駕在各種性／別身分之上的酷兒認同，因此並沒有「酷兒的抽象化、普遍化、脫離生活經驗」的危險，因為並不存在一個脫離各個性／別社群而分別獨立的酷兒社群，並沒有一群脫離具體個別身分、具體生活經驗的酷兒，更談不上酷兒社群占領了任何性／別團體。

事實上，台灣的酷兒政治路線始終內接在(*inscribed*)很具體的性／別運動與社群內，亦即，酷兒路線一直是在運動與社群內的抗爭裡被（相對地）辨識出來。我說「相對地」意指著：所謂的酷兒路線不是本質上符合了什麼西方教科書上的Queer特徵或判準，不是因為酷兒路線絕對地有什麼「流動」等等，而是這個酷兒路線刻意地有別於（相對於）主流化常規路線，且能夠被辨識地朝向一種酷兒想像。

這也就是說，這個酷兒路線無所謂到位，而總可以被發現其「局限」或者本質身分的嫌疑；但是這就是「運動」，運動永遠意味著只是一個「過程」，朝向酷兒化的發展。當然，人們總是能從後結構之類理論的角度來質疑當前某個酷兒路線的不周全、或者缺乏自我解構權力的反思，但是酷兒路線不是尋求理論的天衣無縫、話語的滴水不漏。聰明才智本來就不應該浪費在不相信一切政治的犬儒主義(*cynicism*)。

不過，也無須犬儒主義，之前提到西方（包括海澀愛）對於酷兒的一些疑慮警語，其實就可以很方便地在台灣被挪用，成為對酷兒路線的質疑攻擊，而質疑攻擊的主要目的正是在抗拒（與污名連線的）「連線政治」。

和西方一樣，酷兒路線在台灣勾聯的乃屬於被妖魔化的性／別底層。一些看似有希望擺脫污名的性／別中層(*middle class*)——例如極力與嗑藥、濫交、娘炮、男妓、戀童等劃清界線的形象同性戀——自然不願意被污名連線所連累。甚至一些受惠於酷兒路線而局部平反的性／別底層也可能自滿於新得到的微小尊重而希望獨善其身，或者希

望能被主流收編為「多元尊重容忍」的樣板，畢竟，與酷兒連線所帶來的不僅是污名，而且是衆多有權力的敵人（主流化常規團體、女性主義等）。

在台灣，向女性主義者輸誠，比和酷兒連線要更為有利。在這個脈絡下，此時指摘酷兒的「脫離生活經驗」，其實是想樹立自己特定身分的獨特經驗，走向純粹私人的領域，由於無法與其他身分經驗通約，因而也很難建立連線的共同基礎。但是女性主義哲學家格利姆肖(Jean Grimshaw)的論證便指出，沒有真正私有的獨特經驗；如果我們能同情、能辨識、能共鳴一種經驗，那就表示我們在訴諸能夠共享的一些經驗元素。如果我能知道自己的某種經驗是羞恥的或壓迫的等等，那麼就表示總有某些別人也能同樣地知道；如果世界上沒有任何人可能知道我此刻的經驗是否羞恥的，那麼連我自己也不會知道。這是格利姆肖的維根斯坦式論證²。這個論證不應該是否認某些經驗的特別性質，而是否認某些經驗的封閉與無法溝通。

總括地說，目前保護兒少的保守派極度緊縮台灣性空間，當道的台灣異性戀女性主義既沒有西方「女同性戀女性主義」(lesbian feminism, 代表第二波女性主義的核心思惟)的邊緣性質，也沒有西方「社會主義女性主義」(代表第二波女性主義的「反對派」)的階級眼界，卻汲汲營營於改造男性(愛恨的對象)與推動社會文明化(家馴化)，形成主流人群的社會淨化治理，配合了國家法律與各種管制，迫使中層的性/別少數自我淨化，避免與底層連線，以求主流接受(但是在社會趨向保守時期則被打回原形)。至於無法被收編的性/別底層，則承受巨大的壓迫，除了奮力抗拒主流化常規態勢的酷兒路線外，沒有其他維持尊嚴生存的選擇。所以，我們不必假裝在台灣存在著強大有力的酷兒社群或集團正在攻城掠地凌駕衆多性/別團體之上，彷彿酷兒幾乎已經成為脫離群眾生活經驗的抗爭官僚，以致於現在亟需反省酷兒的局限與危險。台灣的性/別運動並沒有那麼生動熱鬧。

2 Jean Grimshaw, *Philosophy and Feminist Thinking* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986).

在台灣近年來一些難忘的、定義酷兒的戲劇時刻，可以很容易地來說明我心目中的酷兒抗爭。例如年輕人小團體All My Gay在2010年台北同性戀大遊行台上的脫光與宣告，雖然本質上無所謂酷兒（公共裸體並非必然酷兒），但是他們企圖藉著出格來改變同性戀遊行的（去）政治性，在我看來即是酷兒式的行動。

還有一個更為酷兒的行動發生在2009年性工作者前往行政院抗議時，巧遇標榜女性立場的反娼團體的婦女也前來表達立場，一名底層的性工作者當場就向反娼婦女代表下跪，婦女代表頓時出現厭惡和驚慌的情緒，在要求性工作者起身未果後匆忙地轉身離開，不想繼續理會性工作者的糾纏。此時性工作者則起身追趕於後，突然從哀求姿態變臉，演變成破口大罵：「妳們算什麼婦女團體……」等等，這使得婦女代表更急忙逃離現場，十分難堪。³

這一幕真可謂台灣酷兒的經典之作。很多批判酷兒方式者常強調只有特權或高階級有資源的人方能具備酷兒行動能力，但是這位性工作者卻正因為其卑賤身分而能盡情玩弄與反轉其卑賤姿態。反娼婦女所訴求與所代表的是女性尊嚴與平等，性工作者的下跪卻既無尊嚴也不平等，如果反娼婦女接受了下跪陳情，那麼顯然跟她標榜的尊嚴平等自相矛盾；但是下跪動作本身卻又清楚揭露了平等尊嚴的假象，由於反娼婦女是被跪求的對象，她便自動成為那個高高在上的不平等者、剝奪他人尊嚴者——而這正是事實！

性工作者藉著下跪揭露了：反娼婦女與性工作者之間是不平等的，以及反娼婦女使得性工作者沒有尊嚴。這個下跪顯然是不懷好意的。中國文化中的下跪意義在這裡被充分運用：下跪除了表達下對上的臣服（人格不平等），也有弱者的請求（人格無尊嚴），後者則可以變成不知羞恥的策略行爲（刁民逼宮），像網路上常有「跪求某某

3 關於此事件的新聞報導可參看〈公娼跪嗆婦團：妳們算什麼 日日春主張娼嫖都不罰 婦團掉頭離去〉，《蘋果日報》，2009/06/16；以及〈台激烈爭議「紅燈區」提案 性工作者下跪哭求權益〉，《國際先驅導報》，引自：<http://dailynews.sina.com/bg/news/int/chinanews/20090618/0047365799.html>。（2011/12/14瀏覽）

圖文」，其實很可以說明跪求這個姿態的兩面曖昧性：既誠懇與極度尊敬，卻又可能輕易廉價。性工作者因此能從跪求瞬間變成占上風的追趕者，以口出惡言來羞辱對方的尊嚴。反娼婦女代表的現場直覺想必也明白這一點所以不願配合演出，不願表面上是高位者，實際上卻是充當下跪戲碼的活道具，故而立刻轉身逃離現場。此時性工作者的破口大罵就更為重要，因為戲劇假裝結束，必須高分貝地宣告道德真相。我將這一幕看作台灣（超）酷兒方式的行動，是因為由性污名而來的卑賤被當作武器來反轉勝，已經不只是反轉污名意義來自我給力(empower)了；其援引刁民藉由下跪來耍潑賴的文化傳統，表面尊敬，實則蔑視，表面屈從，實則威脅，是非常本土化的酷兒實踐。

上述性工作者與反娼婦女的互動或許能用高夫曼的理論來分析解釋。雖然高夫曼對微觀互動的分析素材主要來自美國中產階級，但是加入中國文化人際互動的元素也不成問題。不過海澀愛偏重的不是這個面對面互動理論面向的高夫曼，而是偏差研究傳統下的高夫曼。海澀愛的企圖是希望從偏差研究的傳統，從污名這個概念，重新嘗試建立一種連線政治的可能，這當然只是她的試論。此外，雖然她副標題特別提到殘障，但是其實內文並未多加著墨（顯然海澀愛此文具有非常初稿的性質）。

殘障者的性近年來在西方學術界成爲一門顯學，之中有精障者的性，各類肢障者的性，以及慕殘（殘障戀）議題。不過，台灣的殘障近年先透過性工作議題發聲，參與性工作的抗爭，並且觸及自身的各種性議題，參與台灣的性／別與其他社會運動，在這個過程中看到其自我給力的成長，爲自身爭取權利，走的卻不是過去那種主流福利樣板之施捨路線。這其實是在國際間少見、相當「酷兒化」（非正典）的殘障運動，而且這個案例對於海澀愛想由「偏差－污名」入手（而非單純「性」）來建立連線政治，提供了再恰當不過的研究素材。

不過，總的來說，我不確定在注重「面子」的中華文化裡，單純的污名是否能比酷兒更能解決連線政治的困難。然而對付污名，我認爲酷兒跨性別伯恩斯坦(Kate Bornstein)提出了很重要的策略：「我意識到人們把我當作一個怪胎變態，但是如果我保持沈默，那麼我真的

就成了怪胎變態。當我說話，我有機會去教育人們，詭異的是，我變成比較不是怪胎變態了」⁴。

說話、辯解、講理、反駁、回嘴、噓聲、研究、學術等等是必不可少地去污名行動；然而有時這是困難的。當《蘋果日報》頭版聳動的定罪出現時，人們會害怕恐懼、心虛、灰心、羞愧或自認有罪，並且面臨孤立與迫害，此時的回嘴與辯解更可能被當作毫無悔意與不知羞恥的惡劣狡辯。不過，人們也必須認清：除了發聲說話外，平反污名沒有別的選擇。即使在政治上集體支持污名，也需要一套說法，所以無論如何都要面對污名，面對最常識的質疑，面對難啓齒的羞恥，面對最困難的論辯，而且最終要成爲在污名社群中流通的一套對抗話語，有著學術知識爲後盾。終究地說，如果沒有學術知識爲基礎的徹底論辯，強大的說理反駁，而只是依靠社運的集體抗爭的政治力量，只在常識層次的語言操作，並不足以平反污名。更大的危機在於，有時因爲依靠集體的抗爭力量而好像平反了污名（貌似寬容的文化多元主義修辭也配合印證了這種平反的幻覺），但是事實上則是避開了平反污名中最困難、最羞恥的部分。

例如，多元家庭的提法當然是比一夫一妻制進步的；但是如果多元不同時平反家庭伴侶相關的污名，沒有平反外遇、出軌、通姦、賣淫嫖娼、劈腿、小三、包養、私生子、亂倫（家人戀），那只能是嘉年華的煙火，實際上並沒有打破一夫一妻制的情感結構；多元家庭只能是空想的修辭，以不動搖主流爲前提的自居陪襯角色，爲已出現危機的一夫一妻制加磚添瓦的進行修補鞏固。如前所述，這種平反需要知識話語的辯論，但是同時也需要情感結構的改變，例如良家婦女位置很可能會在情感上拒絕接受平反上述污名的理性知識，此時她們還需要身體的異質經驗來改變她們的情感結構，這些異質身體經驗不需要與污名主體的特殊經驗相同，卻能夠彼此溝通共鳴交流，依靠想像與同感而使良家婦女在情感上體會其他污名主體的經驗；故而污名主

4 Kate Bornstein, *Gender Outlaw: On Men, Women, and the Rest of Us* (New York: Vintage Books, 1995), p. 81.

體不應爲了界定身分認同的固定疆界而聲稱自身特殊經驗的封閉性。

又例如，同性戀運動的政治力量或已使得同性戀作爲一種身分不再是污名，但是同性戀的非生殖性實踐與偏差的同性戀性文化卻很少被面對，因此污名的底蘊只是暫時被表面友善所遮掩。更有甚者，有時爲了維持大眾對於同性戀的表面友善，還必須排斥同性戀社群中那些無法遮掩的羞恥與污名。同性戀因此並沒有真正出櫃，因爲同性戀還有見不得人的秘密。友善的大眾承認同性戀是「正常」的，因爲同性戀並沒有改變「正常」的定義，以致於正常的同性戀必須努力在外表符合大眾的期待，並且排斥那些不正常的同性戀。要改變同性戀的性污名，同樣地要從知識說理上證明同性戀的性之正當性，以及透過異質經驗的體會來改變歧視的情感結構。

但是良家婦女要怎樣才會有異質的身體經驗？主流異性戀或甚至主流同性戀要怎樣才會有異質的身體經驗？其實往往是不容易有的，這就是社會對於偏差行爲的控制，以外在的獎賞懲罰與內在的自我壓抑來禁止人們越雷池一步，隔離或沒入異質的身體經驗。這在（包括高夫曼在內的）偏差研究已經講得很清楚了，這也正是排斥與歧視某些人的緣起（例如早期現代的排斥與隔離瘋狂、疾病等等），顯然這和社會秩序的管理與文明情感門檻的變化直接相關。

因此酷兒路線就是要支持一切能促進現有秩序變化、給予人們異質身體體驗機會的社會趨勢與社會運動，這就是酷兒連線政治的緣由。酷兒與衆多社會運動的連線，不只是弱勢相挺，而是在改變現有秩序的時，打破原來被隔離的藩籬，讓異質經驗能出櫃流通，因而給予個人改變自我情感結構的機會。易言之，社運集體改變社會文化與公共領域的現狀，給予個人在私人生活中改變自身的（偶然而非必然）機會。有的時候，人們已經有偏差行爲或異質體驗，但是因爲缺乏知識話語與社群力量的支持，只能透過印象管理之類技術來矇混過關，此時公共論壇的知識說理與學術研究，與社運理直氣壯的抗爭互相呼應，提供了個人出櫃與改變人生的必要資源。

目前在平反性污名方面，我們走的不夠遠，像有些「配對」（緊

密連結的)的污名,即使在性/別社群之內也還沒得到相同的待遇。例如妓女污名平反了,嫖客卻沒有。潘金蓮平反了,西門慶卻沒有。陽剛平反了,娘卻沒有。變性平反了,變裝反卻被歧視。跨性別與同性戀平反了,但是搖擺於同性戀與跨性別之間的曖昧身分卻被排斥。對於海澀愛的連線政治問題,我覺得目前若能把這些配對的污名連線起來,就是重要的酷兒路線。

總之,我要強調:去污名或平反污名最終必須徹底地改變現有常識與情感,以新的知識話語替代舊的知識話語,新的情感結構轉化舊的情感結構。例如在賣淫問題上,常識有兩種對立的話語,分別強調賣淫除罪化的好處與壞處,但是這並不能徹底地平反賣淫的污名,因為這只是各種實際利害的考量,或者喚起人們對於弱者的施恩同情。當然,徹底平反賣淫污名勢必會超越賣淫議題本身,而涉及更廣泛的性/別議題與社會構成秩序,聯繫著更廣泛的社會運動連線與激進學術研究。

其實所有平反污名都不會是簡單或單一議題的,因為改變常識話語與情感結構意味著改變世界與改變個人,改變公共領域與改變私人生活。改變賣淫污名,改變同性戀污名,改變非一夫一妻家庭污名,除了新常識話語的建立外,最終都涉及改變現存社會的構成秩序與文化革命,因為人們必須有了不同以往的異質身體經驗才可能(但不是必然)有新的情感結構,才能夠在情感上接受過去無法接受的污名。很多時候,我們怕觸怒常識大眾,所以向社會保證多元家庭不會改變現存社會組織方式,向社會說明賣淫除罪化不會改變社會的基本性道德,或者,說明同性戀教育與同性婚姻不會改變異性戀文化(因而使越來越多人願意嘗試同性性愛關係)。但是我們要有決心至少首先向自己社群與年輕人證明,為什麼這種改變是可欲的,是道德的,是合乎正義的,並且可以是大勢所趨的,這是改變常識話語和情感結構的開端。

現在有許多年輕人不但生活在性/別少數社群中,也投身到性/別研究中,但是對於性/別少數議題及其連線似乎缺乏深耕,只有人權等等粗淺口號概念,這便造成了應付知識挑戰的能力不足,也無法

連線眾多污名。徵候之一就是2011年底香港反同性戀之基督教右派教授來台灣幾所大學宣傳歧視主張（這確實是港台同性戀運動的一大警訊！），然而有些人的反應卻是首先與污名撇清（例如強調同性戀與濫交的不同，同性婚姻與多伴侶婚姻不同⁵），其次則是運用（以淨化言論為主的）女性主義治理修辭，強調校園是性別友善空間，言下之意則是應該對性別不友善言論加以禁止。然而大學校園不能活在國家暴力管控下的性別友善溫室與假象中，大學校園必須也是性／別學術的鬥爭空間，以培養性／別少數師生的戰鬥能力與學術研究。批判「反同性戀言論場合限制反方發言」是正確的，大學校園遇到有爭議的言論傳播時應該給予雙方充分辯論的空間，前提則是學術言論的自由自主，不論是倡導吸毒濫交還是反同性戀。

徵候之二是，在台灣同性戀知識話語裡，經常主要的描述範疇是「性別」而非「性」，我認為這一部分和同性戀話語無意識地要避開性的污名有關，一部分則和許多同性戀知識的資源是女性主義而非酷兒話語有關。這也是台灣和西方不同之處。然而正如魯賓(Gayle Rubin)在酷兒的奠基之作〈Thinking Sex〉一文裡所說，女性主義有其局限，其理論資源無法處理性⁶，或者說，沒法處理性／別。在此「性／別」對我而言，不是意味著性與性別，而是性與跨性別。許多台灣的性／別研究學子在我看來還沒有在知識話語方面深耕，例如少有深入探究酷兒與女性主義的矛盾根源，這樣也不可能發掘性／別理論的根本爭議，無法真正挑戰異性戀學術，進而建立與各種社運連線

5 1972年美國的National Coalition of Gay Organization呼籲修改婚姻法，不限性別與人數的結合（轉引自Michael Warner, *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, New York: Free Press, 1999, p.90）。這是當時同性戀運動的解放視野，深知需要徹底改變婚姻家庭，才能帶來同性戀解放，所以非但沒有抗拒多伴侶婚姻的污名，反而與這種「非一對一」關係建立連線。基督教保守派認為同性婚姻的理據必然會正當化多伴侶婚姻，主流同性戀則慌張地撇清兩者關連，因而說不清楚「同性婚姻是否改變了傳統婚姻的意義」，只能用很輕巧的「愛情」、「人權」等經不起挑戰的口號來辯護同性婚姻。

6 Gayle S. Rubin, *Deviations: A Gayle Rubin Reader* (Durham: Duke UP, 2011), pp. 171-180.

的知識話語。

在此必須強調，只有深入說理的知識探究才能發掘單一議題（不論是同性婚姻或賣淫合法化）與更廣泛的社會結構的關連，也因而才能把看似零星孤立的衆多社運議題串連起來，形成酷兒連線的基礎。沒有理論，就沒有連線的結構根據，只有建立在人情義氣的弱勢相挺，實質上還是單一議題為主的社會運動，而且只能陷入不斷套用「人權」口號的窘境。

在此我以稍微不同的方式重複了文章開頭處的論點，因為我認為這些問題是台灣的性／別學術研究在困境打壓中（教育部屢次否定非主流性／別博士班的設立）進一步發展的關鍵。海澀愛的文章則提供了我們一個參照反思的機會，其文章價值也在於此。