

性/別研究

Working Papers In Gender/Sexuality Studies



酷兒

理論與政治

第三、四期合刊

nos. 3 & 4

1998年9月

性/別研究

第三、四期合刊

目錄

發刊詞 7

編者的話 9

酷兒性別教育

如何將孩子教養成同性戀：為娘娘腔男孩而戰

伊芙·賽菊蔻(Eve Kosofsky Sedgwick)原著·金宜蓁、涂懿美合譯·何春蕤校訂 11

酷兒政治入門

簡介 Eve Kosofsky Sedgwick

何春蕤 26

什麼是酷兒？

卡維波 32

台灣酷兒歷史文獻

酷兒發妖(座談會)

「酷兒」姚立群、洪凌、紀大偉、黃道明、張娟芬；「妖言」陳雪、王蘋、何春蕤、平路、許秀雯

整理錄音：黃楚雄 47

酷兒理論與政治

〈第二屆『性/別政治』超薄型國際學術研討會〉論文集

議程 88

情感與酷兒操演(Affect and Queer Performativity)

伊芙·賽菊蔻(Eve Kosofsky Sedgwick)原著·金宜蓁、涂懿美合譯·何春蕤校訂 90

罔兩問景：含蓄美學與酷兒攻略

劉人鵬、丁乃非 109

怪胎家庭羅曼史：《河流》中的慾望場景

張小虹 156

性解放思想史的初步札記：性政治、性少數、性階層

甯應斌 179

痛之華：五零年代國共之間的變態政治 / 性想像

趙彥寧 235

從左翼道酷異：美國同性戀運動的「酷兒化」

何春蕤 260

酷兒全球化/女性主義烏托邦

《第一屆『性/別政治』超薄型國際學術研討會》論文選集

議程 300

慾望隱形轟炸機：新興國家中「異己」(Alterity)全球化之現象

裴新(Cindy Patton)原著·莊瑞琳譯·何春蕤校訂 301

貓兒嚙聲的媽媽國：《他鄉》的白種女性禁慾想像

丁乃非 324

〔回應〕評丁乃非的〈貓兒嚙聲的媽媽國〉：兼評《他鄉》

劉亮雅 344

從他鄉到酷兒鄉：女性主義烏托邦渴望中的同性情慾

白瑞梅 347

〔回應〕繼續酷異·歪讀《他鄉》

朱偉誠 357

訊息 360

CONTENT

Tables of Content	3
Statement of Purpose	7
From the Editor	9

Queer Talk

How to Bring Your Kids up Gay:The War on Effeminate Boys (Chinese Traslation)

Eve Kosofsky Sedgwick 11

Sedgwick and Her Works

Josephine Ho 26

What id Queer Politics?

YinBin Ning 32

Queer and Laughing Medusas(Panel Discussion)

Transcribed by ChuXung Huang 47

Proceedings of the Second Super-Slim International

Conference on Politics of Gender/Sexuality

Conference Agenda 88

Affect and Queer Performativity(Chinese Translation)

Eve Kosofsky Sedgwick 90

Reticent Poetics,Queer Politics

Naifei Ding and Jen-Peng Liu 109

Queer Family Romance

XiaoHong Zhang 156

Notes for a History of Ideas on the Emancipation of Sexuality

YinBin Ning 179

Flowers of Pain:Perver Politico-Sexual Fantasies
In the Nationalist/Communist Fray

TanNing Zhao 235

FromLeft to Queer:The Queering of American
Homosexual Movement

Josephine Ho 260

Proceedings of the Second Super-Slim International

Conference on Politics of Gender/Sexuality

Conference Agenfa 300

Stealth Bombers of Desire:The Globalization of "Alterity" in
Emerging Democracies. (Chinese Translation)

Cindy Patton 301

A Land Where Cats Do Not Sing:Herland in Taiwan

Naifei Ding 324

Response

LiangYia Liu 344

From Herland to Queerland: The Homoerotics of Feminist
Utopic Longings

Amie Parry 347

Response

WeiCheng Chu 357

Bulletin Board 360

《性 / 別研究》發刊詞

《性 / 別研究》正如其英文標題 “Working Papers in Gender/Sexuality Studies” 所示，是一個發表正在成形中的新觀念、新論證、新視野的研究園地，是引發討論、爭議、批評、辯論、吸取各方意見的開放場域。為了配合這個目的，我們每期也會翻譯或轉載一些相關的文字，提供一個參照點，以增加學術界與文化界對每期主題與背景脈絡的全面了解，同時我們對翻譯的品質當然有比較高的要求。

此時此刻之所以有此學術刊物的出現，主要是因為近年來台灣的性 / 別解放運動在本地特有的社會形態和歷史脈絡中的發展，帶給了性 / 別相關主題的學術研究者非常豐富的現實要求，使台灣的性 / 別研究循著不同於其他社會（特別是西方社會）的學術軌跡，發展出特殊的論述形態。另外，部份因為現實運動路線的爭議與多樣，部份也為了解決實踐問題，本土激發出來許多原創和新奇的觀念和語彙，開始重新改寫傳統或主流的性 / 別研究論述，這些新發展也將會對國際性 / 別研究有所激盪。

不過一個新視野的正式提出往往需要較長的時間。為了能盡快讓此間性 / 別學術界、文化界、甚至運動者獲取新觀念、新角度可能帶來的新資源，或者為了讓新研究典範能較快形成、讓學術界對新研究方向產生興趣、讓提出新話題的作者能得到研究社群的迅速回應，我們覺得有必要成立一個介於正式學報與學術通訊之間的學術期刊，供一些正在成形的觀念和批評意見以 **working papers** 的形式對外流通。我們在形式上雖不拘泥於正式論文的要求，但是在內容上務必要求新銳與開創性，以期對於學術界甚至

社會文化產生衝擊，甚至領導性 / 別研究的學術風騷。

這是一本對外開放的期刊，歡迎各界投稿，不論是發表文章，或者對已刊載文字的回應，不限字數，希望各方先進不吝指教。我們同時也歡迎各界建議翻譯與轉載的文章，只要是能啟發本地性 / 別研究視野的盲點，或者對本地研究生態有刺激作用的文字，我們都願意刊登。另外，有關性 / 別研究的書籍、文章、會議、人物、事件等訊息，我們也歡迎各界提供或賜稿。

編輯的話

酷兒理論研究在人文學界已經成為顯學，本地學界已經在過去兩年中舉辦了專注這個主題的學術研討，坊間也已經出版以酷兒為題的專書，為進一步深化本地酷兒研究的理論根基，並介入該領域——無論是歐美學界或是本地學圈——此刻發展中的重要議題，我們特別編纂了這一期的《性／別研究》，既從歷史文獻、也從運動思量、更從最新研究方向來探索酷兒研究的可能形體。

更有意義的是，本期專題也配合了國際知名酷兒理論學者 **Eve Kosofsky Sedgwick** 首度來台講學。透過電子郵件的往返，中央大學性／別研究室的 **Cindy Patton**（裴新）與丁乃非邀請到 **Sedgwick** 在我們舉辦第二屆「性／別政治」超薄型國際學術研討會的時刻來台發表最新論文，我們一方面覺得十分興奮，也覺得應該同時進行一些本土觀點的對話，所以我們邀請了本地對酷兒理論有鑽研的學者撰寫論文與會，這些論文同時刊登在本期《性／別研究》中，將共同開拓本地酷兒研究的歷史脈絡視野。

中央大學性／別研究室除了每年春天的「四性」大型學術研討會之外，去年起也籌劃在每年秋天舉辦「性／別政治」專題的學術研討會。這個研討會在論文數量上算是「迷你型」的，可是我們又想強調它的深廣眼界，所以決定用坊間流行的衛生棉形式戲稱它為「超薄型」國際學術研討會，取其「體積小，吸水力強，匯集豐富性／別蘊涵」的含意。事實證明，這個研討會還真的很符合它的名稱，現在我們把這兩屆會議的論文在本期一併發表，份量果然可觀。

另外，回顧酷兒的本地浮現歷史，1994年酷兒與女性情慾運動

在台灣開始發聲之時，《島嶼邊緣》雜誌曾經舉辦過一場酷兒和女性情慾的座談，當時頗為轟動，但是座談記錄全文從未見過天日，本刊特別在此推出。此一歷史文獻於今日已有某種歷史意義，值得有興趣的朋友回味。

由於最終文字總數超過二十一萬字，多篇論文都是豐厚結實之作，本刊此次不得已只得再度採取三、四期合刊方式印行，相信本書將是台灣酷兒政治與理論的重要參考文獻。

酷兒性別教育

如何將孩子教養成同性戀：為娘娘腔男孩而戰

Eve Kosofsky Sedgwick 原著

金宜蓁、涂懿美合譯，何春蕤校訂

由於美國孩童及青少年自殺以及自殺未遂事件有明顯的流行趨勢，美國政府的健康及公共衛生部在 1989 年夏天發佈了「國務卿專案小組對青少年自殺之調查報告」，在 110 頁的報告中，有一部份專門分析了女、男同性戀青少年的處境。報告指出，由於「同性戀青少年面對敵視和指責的環境，遭受言語上及肢體上的凌辱，承受家庭及同儕的排斥和孤立」，男女同性戀青少年自殺或試圖自殺的比例是其他青少年的兩倍到三倍。此份報告因此委婉地提出建議，「別再因為……像性傾向這樣的特質而歧視同性戀青少年了」。

1989 年 10 月 13 日，健康及公共衛生部部長 Louis W. Sullivan 博士拒絕承認報告中有關同性戀青少年的部份——他倒不是駁斥這部份的正確性，而是根本質疑這部份的存在。在一份書面聲明中，Sullivan 表示，「本報告中『男女同性戀青少年的自殺』這一部份的觀點，絕不代表我個人的立場或本部的政策；我全心致力於發揚傳統家庭價值觀，．．．我認為此報告的立場與傳統家庭價值觀背道而馳」¹。

¹ 資料來源為 *New York Native*，1989 年 9 月 23 日第 9-10 頁；1989 年 11 月 13 日第 14 頁；1989 年 11 月 27 日第 7 頁。

同性戀孩子總是隨時遭受攻擊的，而精神分析和精神醫學在這個時候發揮了什麼功能呢？「能提供協助的專業人士」（“helping professionals”）又在哪兒呢？我在這篇討論建制的論文中要問的，不是弗洛伊德及其母文本(mother-texts)所可能提供的大量說法，而是精神分析和精神醫學在當下美國的實際運作²。我特別有興趣的是修正主義式的精神分析（包括「自我心理學」ego psychology），以及 1973 年「美國精神醫學協會」決定從下一期的《診斷與統計手冊》(*Diagnostic and Statistical Manual, DSM-III*)將同性戀自病理學診斷中刪除之後的發展。出於父母師長對孩子性傾向的持續焦慮，同性戀孩子被送到「後 *DSM-III*」精神分析與精神醫學的影響之下時，將可能面對何種命運？

有關這方面的專題論文，就我所知幾乎全都是同性戀男童為研究對象。這種修正主義式、以自我(ego)為基礎的精神分析理論最佳典範，就是 Richard C. Friedman 的著作 *Male Homosexuality: A Contemporary Psychoanalytic Perspective*³，由耶魯大學於 1988 年出版。（另一部姊妹作是由非精神分析派的精神醫師 Richard Green 所寫的 *The ‘Sissy Boy Syndrome’ and the Development of Homosexuality*，此書在 1987 年亦由耶魯大學出版）⁴。Friedman 在

² Kenneth Lewes 的著作 *The Psychoanalytic Theory of Male Homosexuality* (New York: Penguin/NAL/Meridian, 1989) 是非常精闢的男同性戀精神分析概論。

³ Richard C. Friedman, *Male Homosexuality: A Contemporary Psychoanalytic Perspective* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1988) 以下引用將在括號中註以 RF。

⁴ Richard Green, *The ‘Sissy Boy Syndrome’ and the Development of Homosexuality* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1987)，以下引用將

Male Homosexuality 一書中除了熱情的向妻子、孩子致謝之外，也明確的標誌了他曾同情的支持 1973 年的去病理化運動，書中並以愛慕的語氣記載了幾則男同性戀的歷史，其中不少同性戀是他在非治療的情況中接觸到的。舉例來說，「Luke 是位 45 歲的職業軍官，一生都是純粹的男同性戀」(RF, p. 152)；Tim 則是「強壯、魁武、能在最艱鉅的任務中與任何人共事」，「愛好朋友、討人喜歡」，「是位優秀的運動員」，「高中時是摔角隊隊長，也是校刊編輯」(pp. 206-207)。Bob 是另一位「身心協調、統合良好的人」，「和幾位性伴侶有規律的性生活，不過向來不在男同志酒吧或三溫暖中流連，也沒有加入男同志的組織團體。Bob 有成人該有的穩定、豐富的工作經歷，他與男性、女性都能有忠誠、持久的友誼」(pp. 92-93)。為了對照比較，Friedman 也舉了一個他認為有高度協調人格的異性戀男性做例子，這位男子是噴射戰鬥機駕駛，「身材健康而削瘦，二十多歲就有決策者該有的冷靜」(p. 86)⁵。

可以看出有個模式在浮現了吧——修正主義式精神分析師似乎開始喜歡同性戀男性了！不過，對他們而言，健康的同性戀男性得符合(a)已成年(b)男性化等兩個條件。事實上，Friedman 還是把成年同性戀男性的娘娘腔特質和「整體人格病理學」以及他所謂的「精神結構光譜中較低的部份」(p. 93)視為直接相關。當他難以避免的探討「行為違常要逸出定模到何種程度才算是心理疾病」時，Friedman

在括號中註以 RG。

⁵ 值得一提的是，Friedman 所讚美的這些男同性戀總是能夠完全控制他人是否知道自己的性取向，不覺得別人會憑直覺就發現他們是男同性戀，不覺得外型娘娘腔，沒有具體參與同性戀（身體、文化、時尚）符號或社團。對現代許多男同志而言，這種生活方式是不可能的；對更多男同志而言，此種存在模式從文化、群體、意義等方面來看是貧瘠至極的。

也坦言，雖然「臨床概念常常不夠準確，無法據實的呈現人類行為的豐富差異」，但是他在研究中仍要維持病理概念的底線，而且這條區隔線還得定在一個很特別的地方：「具反抗性格者與精神病態者之間的區別往往在幼年期就很明顯。例如，那些長期並極端娘娘腔的男孩就應該被視為屬於後者」(pp. 32-33)。

「例如」「長期並極端娘娘腔的男孩」——這些都是修正主義式精神分析揮之不去的憎惡之物。1980年出版的 *DSM-III* 首度不包括「同性戀」這個項目，但是也首度收錄了一個新的診斷，編碼（為了健康保險目的）為 302.60，正式名稱是「幼年期性別認同錯亂」(Gender Identity Disorder of Childhood)。這項診斷表面上似乎沒有性別指涉，但事實上對男孩和女孩有極明顯的差別待遇：女孩只有在解剖學上被認定為男性（也就是說她有陰莖或是以後會長出陰莖）才會被貼上這個病理化的標籤；但是小男孩只要認為「沒有陰莖比較好」，或是「經由扮裝或擬仿女性服裝、或強烈渴望參與女孩玩的遊戲和消遣，展現對歸屬於女性之刻板行為的偏好」⁶，就可以被視為「幼年期性別認同混亂」而被送去治療。*DSM-III* 決定在病態項目中刪去同性戀的這件事，廣為人知，也引起了高度的爭論，而且是在專業之外同性戀運動積極份子的強力施壓之下才成功的；相較之下，*DSM-III* 要添加「幼年期性別認同混亂」這個項目，則完全沒有引起外界注意，甚至沒有人把它視為是同一個概念移位的一部份⁷。

⁶ *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 3rd ed. (Washington, D.C.: American Psychiatric Association, 1980), pp.265-66.

⁷ 唯一例外的是 Lawrence Mass, 在其著作 *Dialogues of the Sexual Revolution, vol. I, Homosexuality and Sexuality* (New York: Harrington Park Press, 1990)中

說真的，同性戀運動從來就不太注意娘娘腔男孩的議題。其中一個很可恥的原因是：在同性戀運動中，連娘娘腔的成年男性都常常被貶抑到邊緣的、被污名的位置上⁸。另外一個比較合理的理由則是：由於長久以來的傳統都把性別與性取向視為兩個相連而且可以合一的範疇——傳統的觀念認為無論男女，凡是慾望男人的必然是女人，凡是慾望女人的必然是男人——如果想要攪擾這個傳統，同性戀運動在概念上似乎需要某種「娘娘腔恐懼症」。為了強而有力的肯定女人（作為成年女人）仍可慾望另一個女人，而男人（作為成年男人）仍可慾望另一個男人，或許運動策略在宣揚這些具有顛覆性的主張時，覺得需要相對地低調處理同性戀成人與性別越軌孩童（gender-nonconforming children）之間的關聯。近來同性戀思潮開始將性別與性，理論化成為既獨立又緊密交纏的分析軸線，實在是一大進步。

然而這種進步卻有可能再度將娘娘腔男孩撇棄為揮之不去的憎惡之物——這次是被同性戀思想本身所憎惡。這個可能性實在令人難以接受，因為許多理論基點不同、政治立場相異的研究都指出，不管一位成年男同性戀個人自覺或被外界認定的陽剛氣質有多重或

收錄了整整十年與精神醫師和性研究者所做的訪談，這些訪談原本是為同志刊物出版所做的。在這些常常深具啟發性的訪談中，Mass 所問的許多問題都有一個共通的前提：「美國的精神醫學只不過是在一個漫長微妙的過程中努力將同性戀重新構思為有一個新名詞的心理疾病：『幼年期性別認同混亂』」（p.214）

⁸ 當「酷兒」政治出現而且與「同性戀」政治重疊和／或競爭後，娘娘腔男性受到貶抑的情形有了改善。我覺得「酷兒」這個名詞所帶來的令人興奮的能量就是，它擁抱——而非棄絕——那些我們童年時期差異和污名的經驗。

多輕（從極度陽剛到極度娘娘腔），他都極有可能在童年時就自覺個性娘娘腔、女性化、不陽剛⁹。這麼一來，如果成人同志論述跳過了娘娘腔男孩的部分，這不只代表嚴重的理論缺失，也顯示那些肯定同性戀(gay-affirmative)的論述已經內化了而且擁抱了一種滅絕自我的同性戀恐懼症、女性恐懼症、孩童恐懼症。娘娘腔男孩將成為許多活躍的成人同志生命史中不名譽的公開祕密。

新精神分析的發展中很有趣的一點（我所謂的有趣，是指值得留意），就是它的發展正是基於在理論上將性別與性區分開來；因此，「非典型性對象選擇」(atypical sexual object-choice)的去病理化(depathologizing)，才會被扣連到「非典型性別認同」(atypical gender identification)的新病理化。這方面的工作，整合了像 John Money 和 Robert Stoller 等人所做的、被認為（雖然可能是誤認為）對女性主義來說有發展潛力的性別建構研究，認為早在性幻想與性對象選擇凝聚成型之前，就有所謂「核心性別認同」(Core Gender Identity)——一人對於自己身為男性或女性的基本概念——的形成，而且兩者之間極可能沒有關聯。這麼一來，「幼年期性別認同混亂」就牽涉到「核心性別認同」的病理變化（也就是核心性別認同的發展未能與其生物性別相一致）。另一方面，性對象選擇則是透過一連串創造距離的兩階段敘事動作，從核心性別認同中分離出來。諷刺的是，為了要奮力解釋他所認為人格整合良好的同性戀成人為何有時來自

⁹ 可參閱 Friedman 的 *Male Homosexuality* (pp.33-48) 以及 Green 的 *The "Sissy Boy Syndrome"* (pp.370-90)。這些研究中最為可信的、從同志立場出發的是 A.P.Bell, M.S. Weinberg, 與 S.K.Hammersmith 所著的 *Sexual Preference: Its Development in Men and Women* (Bloomington: Indiana University Press, 1981)，其結論為「在研究的各種因素中，幼年期性別越軌與成年同性戀之間有最大的關聯」。

標準病態的童年，Friedman 提出了一整套發展的步驟，但是這一套步驟也常常被批評為太過單一¹⁰。

這種區分性別與性傾向的方式有個嚴重的問題：它在將性對象選擇「去自然化」(denaturalize)的同時，卻把性別「再度自然化」(renaturalize)。所有的自我心理學(ego psychology)都傾向以一個不太辯證的「自我之漸進統一」(progressive consolidation of self)的比喻，來構築有關心理發展過程的論述，像這樣把一個很早就出現的性別核心決定因素（無論是多麼的非生物學化）視為自我統一過程的中心，似乎主要意味著，對一位有陰莖的非變性人而言，任何透過這個過程融入自我的成份都必須是陽剛的、男性的。因此，即使面對自認最娘娘腔的男孩，Friedman 在描繪其自我意識以及後來描述任何自我(self)時，都使用「男性的自我意識」(RF, p. 245)、「男性能力」(p. 20)、「自我評估為適度陽剛」(p. 244)等等同義詞。他對那些導致男孩發展自我統一的互動過程做出以下描述：

¹⁰ Friedman 很以自己的跨領域能力而自豪，他很欣賞近來關於神經激素的看法，認為懷孕期間母體所承受的緊張壓力會對胚胎的腦部結構造成影響，使得孩子的荷爾蒙信號直到青春期都會有異於尋常的發展。可是 Friedman 處理這些資料的方式不太負責(例如，在一章中(p.24)提到值得商榷的「假設差異」，在兩章之後(p.51)卻被悄悄的提升成確切的「知識」)，也不太公正(例如，引致同性戀發展的假設狀況總是被說成是「不當的」雌雄同體化(p.14)、缺陷(p.15)、等等)。不過 Friedman 對此模式的偏愛確實有兩個正面效果；第一，此模式似乎可以透過類比而另外提出一組有關心理發展的兩階段敘事，這些敘事區分出那些**組織成**特殊心理架構的條件，和另外一些**激發出**特殊心理架構之條件，這有可能為另外一些更擁抱同性戀、更多元的發展敘事創造一些新的複雜思考（關於此類比過程可參閱 pp. 241-45）。第二，讀者在遭遇以神經生物觀點來看男性同性戀身體時，常常感受到某種威脅（或應許？），而 Friedman 的研究用了一個可以辨識的方式來把讀者的感覺民主化、除魅化、敘事化。

男孩總是以那些他們認為是同類的人作為參考來評估自己。（對 Friedman 而言，這裡指的同類限於成年男性與其他男孩。）而是否自我評估為相似，取決於相互的確認：別人必須同意這個男孩確實是而且以後也會與他們相似，同時男孩也要認為這兩群男性（包括同儕與長者）是適合他理想化的對象。他不只要在某些方面已經與這些男性相似，也必須在其他方面想要與他們相似；同樣的，這些男性也必須希望這個男孩與他們類似，這些男性在無意識中要能認同這個男孩。男性社會世界與男孩內在所投射的客體世界之間這個自然產生(!)的相合，是青春期中特有的發展，對應的正是前伊底帕斯期孩子與母親之間的關係。

根據這種說法，娘娘腔男孩之所以後來會發展為同性戀，是因為在成長過程中沒有被其他男人確認為男性。Friedman 書中有一種持續的、一廂情願的狂想：「我們沒有辦法不猜想，若是這些前同性戀男孩所理想化的男性對象具有更富彈性、更抽象的男性能力，這些男孩不知會發展成什麼樣？」(p. 20)。對 Friedman 而言，由於大家愈來愈輕鬆的、成熟的看待哪些屬性和行為能被視為屬於男性，這就完全解釋了為什麼有這麼多「性別錯置」（娘娘腔）的小男孩終究還是長成「健康的」（陽剛的）男子漢——雖然他們也經過了一個在性傾向上被視為同性戀的階段。

至少，這個說法幾乎能夠完全解釋那個現象。Friedman 書中有好幾個地方都流露出一種神祕的氣息，因為在 Friedman 的想法中，許多「原初同性戀童年期」(proto-gay childhoods)一開始就非常缺乏「男性自我意識」(masculine self-regard)，後來在成熟的過程中提出補救時又太晚而且太表面，在這種條件下，Friedman 發現自己無法解釋為什麼大部分男同性戀者終究還是成長得這麼有韌性(resilient)——甚至能夠存活下來。既然「惡意和長期的（社會）壓力把同性戀放在人類行為戲碼中的一個特殊位置上」，那麼我們該怎麼解釋

以下事實：同性戀青少年中「並沒有更常發生那種嚴重的、持續的病態？」(RF, p. 205)。這些時候，Friedman 束手無策，他只能說：「有一堆可能的解釋，但其中之一在我看來特別有可能：那就是，同性戀和某個目前尚未被理解或研究的心理機轉(psychological mechanism)有關，這個機轉可以保護個體遠離各種精神上的錯置」(p. 236)；其中「可能包括那些影響自我韌性、成長潛能、和形成親密關係的能力的機轉」(p. 205)，而且「很有可能由於某些尚未被好好描述的原因，性別錯置的男孩的心理機轉，能夠特別有效的應付焦慮和敵意」(p. 201)。

這個聲稱要敘述原初同性戀男孩發展的論述，卻留下了如此巨大的空白。但是由於它假設屬於男孩的、與自我共振的統一只能來自男性化；而男性化只能來自男人(p. 20)；而一個有陰莖的人所擁有的女性特質只能以缺失和錯置來呈現——這麼一來，那個永遠不可能被提出的解釋就是：所有這些神秘的技巧，包括存活(survival)、親子關係(filiation)、和抵抗(resistance)，很可能只能來自穩固的認同母親的資源豐富。的確，看起來母親是無法對男性的確認過程做出什麼貢獻的，因此在這種緊急狀況中，女人也通常被貶為沒用的東西：在這個確認男性的過程中，女人的任何牽連都被視為是過度涉入的，任何形式的保護都是過度保護，而且，舉個例子，母親「對不具暴力傾向的兒子感到驕傲」，就明顯地展現了「家庭病態」(p. 193)。

對 Friedman 和 Green 而言，就一個男孩、他的父母、以及照顧者而言，最重要的發展工作就是建立一個適當的「男性核心性別認同」做為基礎，然後才可能有彈性的去探究還有什麼做法可以算是男性——也就是說，對一個男性而言，什麼才算是人類。至於這種

男性核心性別認同是否必然包含著某些特殊內容，以及它是否是一個幾乎純粹形式的、作為先決條件的區分，一旦就位就涵括幾乎無限的行為和態度，Friedman 的觀點很模稜兩可。他顯然不覺得男性特質和以男同性戀為替罪羔羊，之間有什麼必要的連結；由於自我心理學認為男性異性戀的發展在青少年期過後就毫無問題，一點也不牽涉到壓抑任何同性的或雙性戀的可能性(pp. 263-67)，因此也完全與同性恐慌無關(p. 178)。即使一個原初同性戀男孩在認同「男性特質」時可能需要抹煞自我，那也只不過是一個不幸的、或許可以糾正的誤解。

然而，這種再自然化(renaturalization)以及性別角色安排，並非新精神醫學派(new psychiatry)在表示接受同性戀時所帶來的最壞訊息。真正糟的是，新精神醫學不只無法提供解決方案，甚至看起來在概念上一點兒也提不出任何力量，以對抗那深植在周遭文化中、支持這個文化環境的願望：但願同性戀者不存在。這個世界上有很多人——當然也絕對包括這裡所說的那些精神醫學醫師——很期望對那些碰巧已經存在的同性戀者提供有尊嚴的治療，但是真正願意把同性戀的存在當成珍貴的、是生命必需的條件的人或機構就很少了。異性戀和同性戀之間最主要的不對稱價值分配，在任何地方都不被挑戰：有關如何幫助你的孩子（更不要說妳的學生、教區居民、接受治療的病人、或部隊下屬）成為同性戀者的建議，並不像一般想像的到處都是；而那些以防治同性戀發展為主要企圖的機構，卻是難以想像的多。目前還沒有什麼主要的論述對防治同性戀提出堅定的反抗：在美國大部分的州，不管軍隊、教育、法律、監獄機構、教會、醫學和大眾文化，都毫無疑問的展現防治的企圖，甚至在轉而使用具有侵略性之暴行時也少有猶豫。

這些書籍以及相關的治療策略和機構要談的，倒不是侵略性的暴力；它們提出的只是一串串卑劣的謊言。其中最大的謊言就是：治療師們所依據的基礎絕不是他們期望有個非同性戀的成果。舉例而言，Friedman 一廂情願的推想——只要加以適當的治療介入——那麼一個他認為相當健康的男同性戀者就很可能（不是被改變而是）「自己轉變」其性傾向（斜體字為 Friedman 自己加上），他還很技巧的說，這個推想「並沒有承載任何有關性傾向的價值判斷」（p. 212）。Green 那本書大部分採取訪談方式，他對孩子說了一堆謊言來解釋為什麼父母會送孩子來治療。（他對一個曾經接受行為矯正的年輕人說，治療「並不是要阻止你成為同性戀者」，而「只是因為你不快樂」（RG, p. 318）；但是稍後在同一頁上，他不自覺的向他信任的讀者證實，「那些送兒子來接受治療的父母都……擔心這種跨越性別的行為預兆了未來在性方面的問題。」）他主要是鼓勵年輕男性的同性戀者向父母「保證」自己是「雙性戀」（「只要告訴他足夠訊息，使他覺得好過些就行了」（RG, p. 207）），而且鼓勵男同性戀者認真考慮選擇結婚，但不把自己的性活動告訴妻子（p. 205）。Green 以鼓勵病人對他說謊的方式，不但欺騙了他自己，也欺騙了我們。例如，在一系列對正在接受行為療法的 Kyle 的訪談中，Green 的報告說 Kyle 在治療中自承有不尋常的退縮傾向——「『你知道，就我記憶所及，自從我媽告訴我，我必須就讀 UCLA 的理由是他們害怕我會成為同性戀者之後，我猜想我大概就對男人對我的注視或類似的事情都有點過度敏感』」（p. 307）；Green 又說 Kyle 自承同性戀是「很糟的，而且我不認為他們應該存在，以免影響小孩．．．我並不覺得他們應該被社會或別的事情傷害——特別是在紐約。有些同性戀喜歡穿戴皮革製品或那類的東西，我的意思是，我覺得這是非常噁心的，也許他們應該被關起來。」（p. 307）；Kyle 還說，他

想對注視他的男人暴力相向(p. 307)；他甚至說，如果他有一個和他一樣傾向的小孩，他「會帶他到能協助他的地方去」(p. 317)。難道這就是「平和接受自我」的行為療法嗎？

Green 的總結：

那些反對治療的人士曾經主張，介入會凸顯孩子的「偏差」，會使孩子對自己感到羞愧，而且使他壓抑自己的「真我」。不過，心理測驗方面的資料並不支持這種論點；臨床訪談的內容也不支持這種論點。這些男孩們後來對治療都有很正面的回憶，他們說自己如果是「娘娘腔」男孩的父親，也會贊同這種介入。他們的理由是想減少童年期的內心衝突和社會污名，而這些男孩所接受的治療似乎達成了這個目的。(p. 319)

基於這個信念，Green 荒謬地、急切地想說服父母們，他們對其娘娘腔兒子的恨意和怒氣只不過是出於一種想保護孩子不受同儕虐待的慾望表現——然而這些父母卻已經明說他們自己的情感的確是恨意和怒氣(pp. 391-92)！而且有同性戀兒子的父母們其中有整整四分之一是如此熱中於保護他們的兒子不受社會殘酷對待，以至於當他們發現這些男孩無法改變時，竟然將之逐出家門！而面對那些容忍兒子跨越性別的行為的母親時，Green 竟然無言以待(pp. 373-75)。看起來，雖然做為一個治療師，他的認同底線實際上是和那些向同性戀男孩施壓的同儕團體一致的：他曾經表示很贊同訴諸「治療，不管是正式的（由給費專業人士執行），或非正式的（由同儕團體和廣大的社會透過嘲弄和性角色標準來執行）」(p.388)。

Green 在書中平淡地提到「以心理醫學的介入來使〔娘娘腔男孩〕逐漸習慣而接受成為男性」(p. 259)，他更坦白地在次頁指出，「父母監管小孩成長發展的權利，是個早就確立的原則；誰能命令

父母不得試圖以可能增加異性戀成果的方式來撫養小孩？」(p. 260)。的確，如果專業人士都無法停止把防治同性戀當成對他們專業技術的倫理使用，那麼倒底有誰能阻止父母？

甚至在心理保健專業之外，在更真實肯定同性戀的論述中，支持同性戀發展的理論空間仍然是狹窄的，就如同我曾在《暗櫃認識論》(*Epistemology of the Closet*)的前言中指出的。建構論的論點傾向於放手不管同性戀和原初同性戀孩子的經驗。但是對同性戀者和愛同性戀者的人而言，就算具有文化可塑性的空間是我們進行有效政治唯一可能的舞台，這種建構論的自然／文化二分論證在每一步驟中仍然具有其危險性：介入從這個具有文化可塑性的空間出發看似自然的軌跡，有其困難，也有其危險；為文化操作 (cultural manipulation) 創造出一個在倫理上或治療上站得住腳的必要性，有其危險；認為這個世界應該沒有任何同性戀者存在其中的龐大西方潔癖幻想，也有其危險。

這是一整組的危險，而我也曾說過，就是為了對抗這些危險，本質主義者和生物生理主義者對性認同的理解才累積了一定程度的嚴肅性。就西方人文科學中明顯可見的社會工程(social engineering)動力而言，思考一個不變的同性戀身體，看來可以提供很深刻的安穩感；但是在這個後現代時期，以為將認同奠基於生物生理或「本性」的基礎上就可以穩定地隔離社會干擾，這種假設也愈來愈受到質疑。至少，支持先天／後天爭論的各種假設有可能正在直接反轉中。我們愈來愈常看到，當大家推測某個特質有其基因上或生物上的基礎——而不是「只是文化上的」的時候——這種推測好像總是會在文化的技術性建構中引發操作狂想的發情期。對於社會工程技術效力是相對壓抑，對於生物控制卻是高度偏執：支撐先天／後天

爭論的笛卡兒兩極性精神病(the Cartesian bipolar psychosis)，早已調換了其極化位置的配置(polar assignment)，卻絲毫不鬆弛其對集體生活的控制。在這種不穩定的脈絡之內，想依賴一個特殊的同性戀身體來抵抗那種想要連根拔除同性戀的動力，實在是太脆弱了。雖然愛滋病常常被用來為消費大眾提供一個後同性戀世界的異象，但是愛滋病卻不可能憑著自己就創造出這樣的一個世界。刺激這些本質主義或生物主義幻想，使其因為更平易可見而更具危險性的，是那些在明顯或真實肯定同性戀的脈絡中出現的、以生物論為基礎的偏差行為「解釋」，這些解釋總是指向荷爾蒙、遺傳物質、或現在流行說的胚胎期內分泌環境(fetal endocrine environment)中的某種「過度」、「缺失」或「不平衡」。要是我曾經在任何管道中看見過任何研究者或通俗作者提出另一些說法，說同性戀者是因為適當的荷爾蒙平衡而產生的，或是來自內分泌環境的正面促使，或許我就不會對那種科技上的自信而感到不寒而慄。不過以現況來看，相較於那個由愛滋煽動的、想把同性戀身體連根剷除的群眾夢想，這個意圖防治同性戀身體的醫學化夢想倒還是比較不明顯但比較可敬的。

在有關自然(nature)和文化(culture)的假設維持著不甚穩定的平衡之時，在希望同性戀者不存在的文化慾望尚未整體受到挑戰之時，任何同性戀起源論都找不到不受威脅、或不會產生威脅的空間。我在本文中討論的書籍和它們所連接的建制都顯示，由於我們還沒有去強有力的、明晰的、而情慾充沛的(erotically invested)肯定有一些人強烈的欲求或需要同性戀者存在在眼前的社會中，因此，夢想有尊嚴的去治療已經是同性戀者的人，就必然註定：要不是轉變成無聊繁瑣的辯解，又或者更糟的是，變成一種誘人的、偽裝的與壓迫共謀。

（「如何將孩子教養成同性戀」一文是我 1989 年為現代語言協會的小組而寫的。Jack Cameron 介紹我去讀本篇所討論的兩篇文本，而 Cindy Patton 則加強我對它們的抵抗。）本文取自 Eve Kosofsky Sedgwick, *Tendencies* (London: Routledge, 1994), 154-164。經作者同意翻譯。

酷兒政治入門

簡介 Eve Kosofsky Sedgwick

何春蕤

任何略知酷兒理論的人都知道賽菊蔻。作為酷兒理論的宗師之一，賽菊蔻自己如何理解「酷兒」呢？由於「酷兒」本身就是一個不斷拒絕並超越正面表列的概念，因此賽菊蔻在不同的脈絡中使用了不同的說法來描述酷兒。從字源的角度來看，她說：「酷兒是一個持續的時刻、動作、動機——不斷的重現、逆流、攪擾。『酷兒』這個字的意思就是『跨』——它來自印歐語根-*twerkw*，也從此得出它的德文字 *quer*（也就是『橫越』），拉丁字 *torquere*（『扭轉』），英文字 *athwart*〔『斜穿』〕……**酷兒**是及物的〔由主體動作到達客體的〕，而且是多重及物的。因此**酷兒**所代表的不朽潮流，不但反對分離主義，也反對同化主義。更尖銳的是，它總是在相對的關係中運作的，總是異於尋常的」（*Tendencies* xii）。

放在社會整體中來看，賽菊蔻說酷兒指的是，「當任何人的性別或性的構成成份沒能夠（或者無法被搞成）劃一的指涉時所形成的另類可能、鴻溝缺口、相互重疊、彼此突兀、呼應迴響、流失偏離、氾濫蔓延」（*Tendencies* 8）。酷兒指的是各個認同身分軸線相互來回交錯，因而構成或折射了所有的身分認同。而且由於酷兒這個概念承載了各種屬於社會的、個人的歷史意義和情感灌注，再加上作為一個操演式（performative，或「口說事成」式）的運作，因此酷兒也必然在自我觀視和認同時具體延展實驗和探索的力量，以呈現其中的語風效應。

以上的這些定義聽起來很抽象，但是賽菊蔻的經典寫作卻從來就是座落在具體的現實抗爭中的。她在 1985 年出版 *Between Men: English Literature and Male Homosexual Desire* (Columbia UP)，被公認為酷兒研究的開山之作，該書從歷史、理論、政治的脈絡來展現英國文學作品中的男同性戀情慾，以介入美國女性主義在八零年代開始出現的僵化趨勢。當時女性主義因為七零年代末期婦女運動的停滯乏力，而轉向尋求與以強人雷根為首的國家體制合作，以爭取政治實力。在這個轉向中主導風潮的，不但有像麥金農那樣在主流社會中積極立法掃蕩色情的女性主義者，也在女性主義自身論述圈內出現反對多元情慾（特別是男性情慾）的分離主義女性主義者；兩者的合流在女性主義內外都帶來一片緊縮的氣氛。而賽菊蔻覺得，女性主義研究雖然在學院中有了長足的進展，但是同時卻也企圖將制度、概念、政治、倫理、甚至情緒都整合於一個非常簡單乾淨的「女性」概念之下，想用一個理想化的、抽離歷史的女性形象來重新規範一切社會文化，排除一切異質。對賽菊蔻而言，這樣的純淨架構不但出自於一個非常簡化的社會結構分析，同時也無力為那些想以各種方式來抗爭壓迫的女性提出任何有力的具體因應之法。為了讓淨化派女性主義的化約傾向增加一點複雜的眼界，賽菊蔻特別撰寫此書，詳細深入呈現男同性戀情慾，以此對抗女性主義中的分離主義傾向及同性戀恐懼傾向。

1990 年賽菊蔻出版了她最有名的著作 *Epistemology of the Closet* (U of California P)。當時熱烈開展的同性戀身分認同政治運動把「出櫃」當成唯一的而且單純的運動策略和行動，在這個行動中僵化、簡化、凍結了身分認同的多樣流動內涵及複雜運作，以為只要同志們集體出櫃，展現其「既有的」同志身分，異性戀霸權就垮台了。眼見同／異性戀的定

義（同 / 異性戀以什麼身分內涵出櫃、出成什麼樣子、達成什麼效應、迎合什麼樣的性 / 別文化角色分野）已經成為此刻激烈爭戰的文化場域，賽菊蔻因此在本書中從一個宏觀的、思想的角度來展現，性傾向的「暗櫃」——有關入櫃 / 出櫃、多數 / 少數、自然 / 人工、男 / 女、成長 / 敗壞、同 / 異、健康 / 疾病等等的二元分野——不是一個單純的出或入、有你就無我的問題。明確的來說，圍繞著這個暗櫃的種種二元思考不但在一定的歷史社會條件中建構了同性戀者的日常生活，更根本的構成了、侷限了二十世紀西方思想和知識的結構基礎。甚至，「圍繞著性暗櫃的緘默在實際的層面上和語言一樣的有針對性和操演性（performativity，口說事成性）；因為，無知無覺，和有知有識一樣，既有強大能量，又是多重複雜的」（*Epistemology* 4）。這麼一來，簡單二元的看待事物（同 / 異、出櫃 / 入櫃、緘默 / 宣告、男 / 女），或者單純的用種族、階級、性別、性傾向等等社會因素來歸類主體，根本就無能力處理性 / 別領域中的多重複雜不協調，結果反而肯定了原來充滿暴力的嚴格區分，抹煞了複雜社會力在主體生命和身體中的矛盾沈澱。因此賽菊蔻的酷兒策略總是要去積極挖掘那些無法歸類的、無法定位的，以徹底的、激進的質疑事物最根本的常識思考，拒絕讓暗櫃的統治繼續框架世界。更重要的是，由於暗櫃的二元思考已經深深的根植於各種社會制度之內，也根植於最熟悉的常識中，所以酷兒的抗爭目標並不侷限於情慾領域，而包含整個社會制度和所有常識。

除了撰寫像《暗櫃認識論》這樣一整套的哲學論述外，賽菊蔻也在1994年出版論文集 *Tendencies* (Routledge)，在書中以數種迥異的寫作風格，深入描繪周遭已經出現的，跨越性別、論述、變態界限的慾望和認同——從肯定自我情慾的青少年同志，到不斷實驗混淆揉合性別規範的

易裝者。一方面應和也一方面有別於 Judith Butler 所推出的「性別操演」(gender performativity)以及它所帶動的對戲劇化、視覺化的性別操演的看重，賽菊蔻提出「酷兒操演」(queer performativity)的概念，以顯示酷兒的實踐如何和操演（口說事成）言語一樣，生產出各式各樣認同的效應、強制的效應、引誘的效應、挑戰的效應。對賽菊蔻而言，出櫃以及暗櫃本身都呈現了語言操演（口說事成）的某些特質，因為——緘默（也就是 D. A. Miller 所謂「公開的祕密」）本身就是一種積極行動的語言 (*Tendencies* 11)。不但如此，賽菊蔻還強調，酷兒所推崇的變裝易服不是穿上什麼跨越性別界線的衣物而已；它展現的是一種高亢的、誇示的、不妥協的態度，例如以挑釁式的娘娘腔瀟灑男性身體，因此酷兒的變裝易服所引發的，通常應該不會是歡呼鼓掌，而是憤怒的懲罰報復 (*Tendencies* 219-20)。賽菊蔻並明確的指出，雖然酷兒主體處處皆是，異性戀主導的學校機構、輔導體系、警察單位卻不斷在精神和肉體上迫害同性戀青少年，否認他／她們的情慾（不管是同性戀還是異性戀）。成人百般看管、堅決拒絕給青少年的——像是讀得懂的資訊、支援、尊重、鼓勵、保險套等等——正是青少年最需要的東西。而這樣全面封鎖並否定青少年的措施，終極的目的就是要青少年什麼都不知道，要酷兒青少年全面「歸回正道」，否則就只有死路一條（美國青少年自殺人口中有三分之一和性傾向受挫有關）(*Tendencies* 2-3)。賽菊蔻因此在她的寫作中嚴厲批判所有封鎖青少年的措施，特別是在其中看似同情關心、積極扮演「輔導」角色的精神醫學。

此次來台，賽菊蔻將發表她最新的論文〈情感與酷兒操演〉(“Affect and Queer Performativity”)。這篇論文將對此刻的酷兒論述提出兩個嚴正的提醒。第一個提醒針對的是酷兒理論本身在談「操演」(performativity)

時所透露出來的知識論假設。賽菊蔻認為像 Judith Butler 所提出的性別操演理論，雖然自稱反本質主義，但是在知識論的層面上經常力有未逮，仍然常常身陷辨明「真—假」的情結中，為了努力斷定何種操演（口說事成）的行動或論述才有「真正的」顛覆作用——也就是憂慮何種性別操演才能讓我們更接近「真相」——而反覆輾轉。針對這個以第一人稱的操演句為關注中心的傾向，賽菊蔻提出她的第二個也是最新的理論突破，她建議我們脫出第一人稱中心的知識論架構，轉向與酷兒操演和酷兒認同最直接相關的情感動力架構，並指出「羞辱」(shame)這個心理動能在各個社會運動發展史中的重要生產性位置，把羞辱從道德的、否定的暴力運作中拉入酷兒政略的討論。賽菊蔻認為應該以心理學來取代哲學做為酷兒論述的重要操作領域，畢竟，「酷兒」這個名詞之所以有其政治運作的力量，並非因為酷兒有能耐逃離羞辱的壓力，而正是因為酷兒能夠把別人對酷兒的羞辱場景當作一種近乎取之不盡的能量轉換來源。賽菊蔻因此建議，與其花費精力糾纏在知識論的辯論中，酷兒理論應該多花點精力，從個人和群體心理學的角度，來探究「情感」(affect)的操演式運作。這篇論文是酷兒理論發展的另一個里程碑，而它能夠在台灣脈絡中首度問世，實在對本地學界而言意味深遠。

另外，為了和本地的性 / 別運動團體對話，賽菊蔻也將與本地的進步教育團體或個人、婦女團體與同志團體、學術單位等等，一起共同研討「如何將孩子教養成同性戀」（這個題目來自她在 *Tendencies* 中一篇同名的文章），希望藉此向社會大眾表明台灣女性主義者以及進步的社會團體對於青少年同性戀的性別教育的立場和觀點。畢竟，同性戀人權運動不能自我設限於成年人而已。賽菊蔻在她同名的論文中指出一個重要的前車之鑑，1973 年「美國精神醫學協會」決定從下一期《診斷與

統計手冊》(*Diagnostic and Statistical Manual, DSM-III*)病理學診斷中刪除「同性戀」此一項目，1980年 *DSM-III* 果然在病態項目中刪去同性戀，但是卻同時添加了「幼年期性別認同混亂」這個項目。換句話說，成人贏得性傾向的選擇自由，所付上的代價卻是青少年同志被病理化。賽菊蔻因此嚴厲批判精神醫學不但使用各種專業術語為青少年定性（病），而且從個體幼年期開始就積極「防治」同性戀。賽菊蔻強調，我們需要強有力的、明晰的、而情慾充沛的肯定同性戀的存在，並且認識同性戀再生產自我的必要，才可能為青少年同性戀創造友善支援的社會空間。而在這樣一個積極支援和鼓勵的整體環境中，孩子才有更好的機會自在長成同性戀。

酷兒理論常常被一些人批評為深奧難懂，與現實隔絕，菁英身段；但是在賽菊蔻的寫作和論述中，我們卻不斷看到她和既有體制及成見纏鬥的腳步，她不但不怕提出爭議性的說法，也不怕碰觸敏感的話題，這種強力正面交鋒卻又站穩邊緣立場的學者使得賽菊蔻成為名符其實的「酷兒學者」。

酷兒政治入門

什麼是酷兒？

卡維波

編者：為了幫助一般讀者更瞭解本期主題，特別重刊卡維波的〈什麼是酷兒〉一文，本文從臺灣性 / 別解放運動的角度，淺顯地介紹酷兒思惟與情感。本文初稿曾刊登於《騷動》季刊第四期（1997年6月），並且收入紀大偉主編之《酷兒啟示錄》一書（元尊1997）。此次重刊時，曾加以增補和刪改。

酷兒的身體和性欲抗拒主流的性別標準 / 性道德

什麼是酷兒？教科書式的用法是泛稱同性戀、雙性戀、脫軌踰越的異性戀（transgressive heterosexualities）以及跨越性別者（transgender）。所謂跨越性別者則包括了變性者（transsexual）、反串者（transvestite）、反串秀者（drag）、異服者（cross-dresser 例如女著男裝，未必反串）、交叉性者（intersexual，俗稱陰陽人）等。但是僅從列舉人種的方式來理解酷兒，可能反而背離了酷兒這種思惟與情感。

相對於1970年代崛起的西方同性戀解放運動，在1990年代西方出現的「酷兒」可以說是新一代的同性戀運動，但是這個運動卻企圖超越同性戀固定角色和身分，也企圖超越舊有的性模式和性文化。曾有人說「酷兒是身體和性欲不符合主流的性別 / 性的標準」。由於酷兒深受後現代、後結構、後馬克思主義等思潮的影響，酷兒也不信任同性戀解放運動中一些和現代性密切相關的概念，酷兒可

以說是一種「後」同性戀解放的運動。但是這樣的酷兒和未曾經歷同性戀解放運動洗禮的臺灣可以發生什麼樣關係？酷兒是否像「本土／外來」二分論者所指控的那樣只是「從西方進口的異形」，還是臺灣也有酷兒的本土前驅？酷兒在臺灣的意義究竟是什麼？

為什麼臺灣沒有 Queer ？

大家都知道「酷兒」是從英文 *Queer* 一字翻譯而來。對於這個翻譯，有不少人覺得並不適切，而認為應當翻譯成「怪胎」、「變態」、「玻璃」、「屁精」、「搞怪」、「鬼怪」、「妖精」、「詭兒」、「同性戀」等等。其實，翻譯是否適切，必須看翻譯的目的而定；不同的目的，可能就會對 *Queer* 有不盡相同的翻譯方式。基本上，我不認為有任何一種翻譯 *Queer* 的方式可以同時適合很多不同的目的，因為 *Queer* 這個字原來的使用背景、社會脈絡和歷史，都和臺灣很不相同。

首先，英美等國的同性戀運動已經有頗長的一段時間，雖然因此使得反對同性戀的社會心理蓄積了更多的敵意，使一些辱 或歧視同性戀的字眼更加公開且擴散（像 *Queer*, *fag*, *faggot*, *homo*, *dyke* 等），但是也使許多同性戀者從運動中獲得自信與力量來對付這些敵意。這就是為什麼很多英美澳的同性戀者可以把一個原來充滿敵意、而且是侮辱同性戀的稱謂‘*Queer*’，用來稱呼自己，而不在乎自我醜化。臺灣的同性戀運動起步不久，反同性戀的語言和態度還沒有在檯面上與運動針鋒相對，即使臺灣的同性戀者有足夠的力量和自信，不在乎自我醜化，但是能否找到像‘*Queer*’這樣適合的轉化字眼，也是個疑問。（在這方面，我認為「變態」一詞可能是唯一較適合的字眼。）

其次，‘Queer’在英美是個驚世駭俗的運動策略、也是指一些挑釁與桀傲不馴的實踐（例如酷兒們在高級購物中心的人潮前公然集體同性接吻），以高亢的聲調肯定自我，拒絕被主流社會同化，這種運動實踐路線截然有別於美國傳統同性戀運動的融入主流社會路線。反觀臺灣，同性戀運動的發展程度和英美不同，大部分同性戀者目前還有「現身」（出櫃）的困難。在這樣的情況下，似乎很難想像臺灣的同性戀者能夠像英美的 Queer 那樣，不但現身，公開自己的身份，而且是以挑釁的方式現身——我們就是色情濫交噁心變態，怎麼樣？我們和你們一樣有權利！（在這個意義下，或許目前敢在臺灣大眾面前出櫃現身的人，就是臺灣的一種酷兒吧。）

酷兒不是正常的同性戀，是變態偏差的同性戀

Queer 的挑釁式現身策略有其揭露並抗拒異性戀體制的重要作用。因為，「現身」總是以一定的階級、種族、年齡、性別、性偏好、性態度的面貌現身，而以什麼樣面貌現身（好男好女還是妖魔鬼怪）則會對異性戀體制有不同的衝擊和影響。由於臺灣有現身（coming out）的困難，因此以什麼面貌現身（coming out as what）就面臨了更大的壓力。如果用清純的學生證和高級的文學藝術包裝，並以可被主流社會接受的一對一、忠貞愛情、性道德的同性戀面貌出現，那麼壓力就會相對的小。可是，如果以公廁、三溫暖、第三性公關、童性戀（戀童）、酒吧一夜情、軍隊同性戀、愛滋病毒、肛交、假陽具、拳交、SM 虐待戀、戀物、群交、濫交、設計搭訕誘惑異性戀、色情影視圖片、花心、反串、通姦、亂倫等面貌現身，就會面臨強大壓力。這顯示臺灣社會形態有強大的壓力要儘量收編並局限同性戀進入現有的性道德秩序中，也就是在對現有性體制動搖最小的程

度之內容忍同性戀——容忍是有限度的。

換句話說，當同性戀能夠強化或至少維護原有的階級支配、性別宰製、年齡歧視、種族歧視、情欲階層和性道德時，同性戀可以被容忍。但是這個被容忍的同性戀是個時時被監視 / 汙名 / 戒護 / 隔離的物件，同性戀也許不像「濫交愛滋賣淫變態…」這類性實踐居於情欲階層的最底層，但是將永遠因害怕淪落到最底層而接受上層的支配。（情欲上層當然就是異性戀婚姻內以忠貞愛情為基礎的、乾淨道德健康的「性」；性壓迫體制則借著把各種情欲偏好和性行為分成高低不同的階層，以進行性的社會控制）。¹

在這樣的狀態下，為了砸爛情欲階層、推翻性（壓迫）體制，就很有必要挪用英美的 Queer 政略（politics），使臺灣的同性戀運動有更多的資源來抗拒主流性道德與性體制的收編和局限。但是，為什麼英美澳的 Queer 可以提供我們所需的資源？Queer 有什麼特色？我們在臺灣的文化條件下如何挪用與發展英美澳的 Queer，並使之成為臺灣的「酷兒」？臺灣的「酷兒」要有什麼面貌？這是我們接下來要探討的。

Queer / 酷兒是什麼？酷兒是關乎「性」的、也關乎性之後…
（about sexuality and beyond）

即使在西方，對不同的人而言，Queer 也常意味著不同的東西。

¹ Gayle Rubin, “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality,” *The Lesbian and Gay Studies Reader* (New York: Routledge, 1991), 3-44。這篇重要的論文奠定了酷兒的基礎，是這個領域的里程碑論文。

一般是用這個名詞來指稱同性戀、雙性戀、變性和反串等跨越性別者（transgender）、脫軌或踰越的異性戀，另外，在某些脈絡中是年輕一輩同性戀號召彼此互通聲氣的集結點，在某些脈絡中是女同性戀者的介入策略，有另外一些脈絡時，雙性戀或異性戀也用這個名詞來表達他們「反對恐同症」（anti-homophobia）的立場。² 但是有一些 Queer 的意義值得臺灣脈絡中的酷兒特別注意與使用。

首先，Queer / 酷兒總是自居于邊緣的、另類的次文化位置，並且拒絕被主流文化所同化，堅持自身的另類性格，這是大家比較熟悉的。但是，酷兒並不因為抗拒同化而走向國族主義式的排他路線。例如，一反過去同志運動對於雙性戀、反串、變性等等的排斥，酷兒的架構反而將這些邊緣性愛視為反對異性戀體制的同盟軍。（在英美激進的 Queer 政治盛行的許多領域中，雙性戀與同性戀幾乎都是並列的，像 Lesbigan 這個新造的字，就正是為了表達同 / 雙性戀一夥的概念）。

像這樣的一種酷兒架構或政略，其實是自覺的把「同性戀」（homo-sexuality）放在更寬廣的「性」（sexuality）範疇內。正如視障者為了對視障歧視進行徹底的抗爭，把自身放在「殘障」這一範疇內，積極分析在殘障的社會建構下，何者被建構為「殘障」、如何建構？哪些主體因殘障建構而被歧視？視障本身的差異（弱視、近視、夜盲等），或者肢障、智障、聽障、語障、腦性痲痹、文盲…這些殘障的差異與結盟是否可能？同樣的，酷兒也正視「性」作為一個被建構的主要社會範疇或領域，探究其中自主運作的權力 / 文化邏輯、呈現（representation）、知識 / 權力的連結運作形式、以及各

² Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993), 230。

種性的差異與結盟之可能。

更進一步來說，面對性體制內嚴厲而多向之情欲階層（stratification），酷兒認為同性戀的抗爭不能只限於在利益結合的思考下「聯盟」其它同樣被壓迫的下層情欲，而必須更積極的根本思考情欲的流動與可塑性，也就是性的社會建構性質。

換句話說，異性戀和同性戀（或者任何一種性欲望）都具有社會建構的性質，並不是永遠固定的，但是性壓迫體制卻要把情欲固定化、自然化、規範化，以便穩定其所制定的高低階層以及其中的權力不平等。酷兒因此要不斷踰越被固定、被本質化的情欲，所有的情欲規範、情欲差異都要被不斷玩弄顛覆諧擬和踰越——有些酷兒不但踰越異性戀的規範或常態，甚至踰越「正常」的同性戀、逃逸同性戀的規範（例如女同性戀選擇變成男人、著軍裝、刺青穿洞、拳交、和男人上床、無節制的飲食發胖、練健美身體、賣淫等等³）。同理，酷兒運動不但包含同／雙性戀、變性、反串等等，也對色情材料、性工作、童性戀（跨代戀）、虐待戀等等情欲模式抱持接納或互通聲氣的態度。

這種開放態度是一種基本的酷兒精神。酷兒從和愛滋議題有關的直接抗爭行動中發現，對情欲或性抱持正面肯定（“sex positive”）的態度，對於同性戀抗爭是很重要的；因為，對身體、對性持負面態度的性文化，正是同性戀遭受歧視的重要因素之一。「否性」（sex negative）或「懼性」（erotophobia）文化很根本的對性抱持負面否

³ 這類踰越在今日幾乎隨處可見，從普及的 Wendy Caster, *The Lesbian Sex Book* (Boston: Alyson Publication, 1993) 到自命踰越的 Nicola Godwin et. al., eds., *Assaults on Convention: Essays on Lesbian Transgressors* (London: Cassell, 1996)都找得到。

定的態度，例如青少年要是有很多性活動，大家直覺就會覺得這不是好事，一定會有問題或者會產生各種副作用，甚至惡果，須要先確實證明它有什麼「好」才能勉強加以考慮。可是，青少年若是有很多閱讀教科書的活動，大家就直覺的把這當作好事——雖然閱讀也會有副作用或產生惡果。這種基本價值觀上的深刻成見，把性及其各種面向都視為高度可疑，需要時刻監控管理及懲罰，而在遭遇愛滋議題時則用天譴之類的說法表現出最大的尖酸刻薄和幸災樂禍，充分暴露異性戀性體制對異己的敵意。這種「否性」的氛圍對酷兒而言當然是極端不利的，因此，為了發展一個肯定並支持情欲(sex positive)的文化，酷兒們在各種同志遊行中開始展示身體、展示情欲、展示色情，毫不在意主流文化對酷兒「太露骨（不含蓄）、色情、不堪入目」之類的批評。說白一點，酷兒要徹底改變性文化；性就像讀書或其它被視為正面積極的活動一樣，必須被直覺的肯定；性是好事。這個態度在臺灣的「否性」脈絡中是急切需要培養的。

總括來說，酷兒對抗的是一個複雜的性壓迫網路。酷兒分析「性」的社會建構，以及「性」這個範疇和階級、性別、年齡、種族…等其它權力關係的關連，酷兒也思考性壓迫網路與情欲階層中同性戀的位置，以及同性戀和其它性偏好與性實踐的關係。在這個過程中，酷兒發現同性戀的壓迫是整個性網路中多重路徑的壓迫中的一種，而這個性壓迫網路並非只是異性戀制度而已；還包含了情欲的一對一制度（monogamy）、性的生殖模式，以及以這三者（異性戀、一對一、生殖模式）為基礎的婚姻家庭制度。這些制度和「否性」文化聯手，共同構成了壓迫同性戀的性網路。酷兒就是透過這樣一種認識展開 Queer 的鬥爭。

所以，酷兒的抗爭不僅僅是爭取同性戀與異性戀的平等、爭取

自身在情欲階層中的更佳位置，而是要徹底廢除情欲階層本身，使情欲或性不再有高下好壞之分、或正常 / 偏差變態之分，同時，酷兒要根本的質問什麼是同性戀、異性戀，根本的質疑同 / 異的二元區分是否成立、是否同時抹煞了廣大性世界中的各種性差異。酷兒是性之家族，是色情國族（obscene people）。（挪用「國族」二字，是酷兒對目前臺灣國族政治的介入，要把國族論述酷兒化（queering nation），但絕不是國族主義式的固定本身的認同並且和其它認同隔離。）

酷兒也不僅僅是一群被性壓迫的人而已。在酷兒不斷流竄的認同過程中，酷兒不但連結起所有被性壓迫的主體，也要連結起一切被壓迫的主體。酷兒反抗性壓迫，也就是反抗性壓迫中的性別壓迫、階級壓迫、年齡和種族壓迫。

為什麼臺灣有酷兒？

歷來在性 / 別領域中，最常聽到「西方引進的風潮或理論不適合中國傳統或臺灣本土」之類的說法。本文則顯示：正因為國情不同或社會脈絡迥異，所以我們才要在「異（文化）」中思考可以挪用移植的資源。

當然，任何符號或思想資源的移植挪用都會取決於本地原有的條件和資源。從美國的 Queer 到臺灣的酷兒，這個轉換挪用與移植之所以能夠可能，是因為原先的思想土壤中已經有了種子，外來的養料才有催生助長的效果。換句話說，酷兒政略在臺灣是有歷史前驅的，因而才使得酷兒思惟成為可能，使酷兒能夠被認出是一種抗爭的形式，而不是什麼不可理喻的瘋狂或邪惡。

更明確的說，酷兒的邊緣位置和另類抗爭姿態，是臺灣非國家主義（a-statist）的社運思考所熟悉的，這個社運思考則是在一九九〇年前後臺灣有關反對政治和社運路線的人民民主辯論中所產生的。在這個辯論和後來的餘波中提出了像機器戰警這種生化電子人（cyborg）作為新社運主體的隱喻，同時也創造了被外界認為是自我醜化的「人渣民主」、「後正文」、「假臺灣人」（其實就是把臺灣人酷兒化）、「出櫃」（即出櫃和出軌的結合，因為「櫃」音同「軌」、義同「櫃」；出櫃就是以出軌的面貌出櫃現身 coming out as queer）等等說法，這些前驅都是酷兒之所以有今日本土形貌的因素之一。

這些和酷兒相關的波動最早多以《島嶼邊緣》這個雜誌為基地，所以「酷兒」這個名稱是在《島嶼邊緣》首次出現絕非偶然（紀大偉、洪凌、但唐謨等人提出此中文名稱並且製作專題）。在《島嶼邊緣》停刊前最後一期【色情國族】專號中，有些文章還提出了另一個酷兒政略中常見的主題，亦即，弱勢者如何得力（empowering，即如何培養弱勢的力量，使之增大），擺脫受害者心態（victimology）。酷兒的嘉年華呈現就正是要顯示同志運動是歡樂的（gay）；酷兒對多元情欲的吸收也是另一種不斷得力壯大的企圖。

不以悲情妒恨來壯大自己（self-empowering）的酷兒

壯大弱勢者和擺脫受害者心態當然不是酷兒專有的主題，而是當前所有社會運動的基調⁴，而這個基調則是從反本質、反固定認同、

⁴ 趙剛在《台灣社會研究》季刊 30 期發表的〈跳出妒恨的認同政治，進入解放的培力政治——串聯尼采和工運（或社運）問題的嘗試性思考〉一文對此問題有更深刻精彩的探討，可能是近年來此一話題的最重要文章，和此處所談的主題也直接相關。

反絕對的二元對立而來。因為，在「我們」（受害，因此全善）與「他們」（加害，因此全惡）的絕對二元區分之下，我們受害者是不可能歡樂的，是不可能有力量的反擊——因為，如果我們有力量而且是歡樂的，那我們怎麼會是受害者呢？——而在二元對立的受害邏輯的思考下，那些在現實體制夾縫內流竄、違反道德秩序、卻因此可以歡樂愉悅甚至有力量的弱勢者，就被視為體制的共犯、被洗腦的內奸，而不是新抗爭力量的資源、新的可能選擇出路。換句話說，二元對立的固定認同區分固然在某個程度上開啟和培養敵我意識，但卻也同時扼殺了在歡樂愉悅（而非妒恨）中壯大自我的道路，排擠了那些不以自義和悲情為抗爭基礎的主體。這些可以找到愉悅與力量的主體，通常不會是清純的大學生或知識份子階級，這些愉悅有力的主體通常也只具備了少許素樸的性／別意識，但是其踰越性／別規範的行徑（找老人賣淫的少男少女、濫情濫交或喜歡色情材料和軍警制服的同志和女人、和男人無異的T、雙性戀、敢為自己不符社會規範的性公開現身的人、穿女性衣著的男人，等等）卻常遭到熟習性／別政治正確語言的知識份子階級的批評，後者以貶低這些踰越／愉悅主體為「模仿複製父權異性戀」、「強化共犯結構」、「政治效果不明」、「仍然依賴主流符碼」、「個人有限的顛覆難逃龐大結構的決定力量」等等啟蒙姿態的修辭來繼續維持自身為全體同志和女人代言的位置。（而這些修辭從來不會被運用到自己身上來反省自己的「政治正確」。）

關於這點，我願再多說兩句。古時，有位非常喜歡龍的葉公，家中的擺設字畫壁刻等等都是龍的圖案，天上真正的龍因為有感於人間有此愛龍者，特別下凡探訪葉公，沒想到葉公見到真龍時，臉色慘白的躲在床下發抖，幾乎嚇死，後世因此把這種只有空泛表態的人稱為「葉公好龍」。我們四周也經常有許許多多的「葉公」號稱

要推翻一夫一妻的異性戀婚姻家庭制度，但是這些宣稱只是空洞的表態而已，因為這些「葉公」總是唱高調式的寄望于未來的某種巨變，新社會制度會突然降臨，而面對現實社會中那些正在違背或打擊一夫一妻異性戀婚姻家庭制度及其道德規範的人，「葉公」全面加以拒斥，完全不去想如何用新的說法去支持呵護髮展這些實踐以建構這些人，使之成為反對壓迫的主體，也沒有努力把這些人所培養出來的情緒、感覺、說法、象徵、力量、技巧、道具、硬體、次文化等等當作可以挪用的得力壯大資源，更沒有設法從這些已經存在的邊緣實踐中孕育出新社會制度和新人際關係所需的資源選擇。

這些被「葉公」所排斥、並且流竄於異性戀婚姻體制之外的人（像偏差的同 / 雙性戀、變性者、第三者、不婚者、多重關係者、通姦者、家人戀、性工作者、濫交者、代理孕母等等）當然不是天然就會動搖一夫一妻家庭制。例如，一個變性的丈夫或一個同性戀群婚者，並不是自動就和異性戀婚姻體制產生矛盾對立而形成緊張的狀態；任何主體都需要論述的建構才能變成反對體制的主體。而另一方面，我們也需要不斷串連這些已經和體制發生矛盾衝突的主體，我們需要用多元（變態偏差）情欲的論述來呵護這些違反性體制規範的實踐，以孕育發展出新社會新人際關係的雛形。以上所說，不僅和一夫一妻家庭制的轉變有關，也和同 / 雙性戀的解放有關，因為我們之中有變性的同 / 雙性戀、有通姦的同 / 雙性戀、有家人戀的同 / 雙性戀、有第三者的同 / 雙性戀……這些人的處境將因為他們的變性 / 通姦 / 家人戀……被打壓而更困難。酷兒的多元情欲論述則將使這些同 / 雙性戀有更大的空間和選擇，也就是使他們有更多的資源得力壯大。

臺灣酷兒性革命的三個戰略高地

西方 Queer 政略中露骨且踰越的「性」又如何臺灣情欲土壤得以生根呢？臺灣的酷兒在發展多元（變態偏差）情欲、肯定並支持情欲時，也因為 90 年代興起的女性情欲解放運動而得以較自在的展現同性情欲，當性話題不再是禁忌，性呈現或所謂色情材料（pornography）較有正當性時，同性情欲也可以較自由的以文字或圖像出現在大眾面前。90 年代臺灣性文化的丕變是酷兒發展的因緣，也會因為酷兒的發展使得臺灣的性革命更為深化與擴大。

在目前臺灣的性戰場上顯然有三個戰略高地，這是臺灣情欲上層和情欲沙文主義力圖鞏固的集結點，也是他們反挫臺灣性革命的基地，因此，酷兒的介入干預將影響臺灣性網路的壓迫狀態。

第一， 青少年的性權。酷兒必須堅持「性」（包括同性戀）是正面的好事，是值得做的、有價值的好事，故而青少年情欲也當然應該被鼓勵。就像工業革命以前的時代，青少年普遍發生性事，應當再度成為人類社會的常態。青少年的性自主權，也就是青少年有權（和成人一樣）與同性異性發生性愛關係；青少年性權也包括了使用色情材料的自由，還應該包括使青少年情欲成為青少年愉悅且得力壯大的資源和學習機會——這至少意味著性教育和同性戀性別教育都將是戰場之一。

第二， 性工作的除罪化、尊名化、自然化。由於臺北公娼事件，性工作問題成為臺灣性戰場的爆破點。有鑒於臺灣眾多的性工作者備受性壓迫（如汙名化）且亟需培力壯大，酷兒當然必須全面翻新那些不利於性工作的論述，積極介入性工作法律政策的修改。性工作的真正除罪化不僅包括戳破「罰嫖不罰娼」或「不罰個體戶」的修法騙局，還要反汙名化而行尊名化，終究

目標是要使性工作自然化（*naturalized*），普及擴散到日常生活的全面，這是因為性工作不僅僅是另一個遭受性壓迫的利益群體而已，也不只是 21 世紀普遍的一種習以為常的服務業，而是關乎性別運動未來的重要歷史主體。我曾經主張「性勞動」／「愛情為基礎的現代一夫一妻家庭制」之間的關係，就如同「無產階級勞動」／「資本主義生產方式」一樣。現代家庭制度乃是借著剝削無酬的性勞動而成為可能的，正如資本主義乃是借著剝削無酬的多餘勞動而成為可能一樣；但是也正如無產階級的勞動帶來瓦解資本主義的矛盾力量，性勞動的普遍有酬，也就是性工作的發達與自然化，亦將帶來瓦解現代家庭制度的矛盾力量。這主要是因為婚姻中的性勞動經常連結了現代的浪漫愛，但是帶有商品性質的工作之普及化也將會改變這種浪漫愛在文化中的主流位置⁵。而現代一夫一妻家庭制的瓦解則是酷兒（也是婦運）的重要運動目標。

第三， 從「多次婚姻家庭」到「多元婚姻家庭」。很多人均同意婦女解放的目標是推翻現行婚姻家庭霸權，但是往往卻從事「葉公好龍」式的婦運策略，拼命補強現存家庭單位與親子關係的凝聚。如前所述，現行的婚姻家庭制的瓦解並不是依靠從天而降的巨變革命，而是依靠著在現實中已經存在、和現行婚姻家庭霸權形成衝突、包含了多元婚姻家庭所需的資源，但卻被視為「社會亂象、違反大多數人的性道德、無法被大眾接受的性別混亂、對青少年造成傷害」的一些實踐和因素。很明顯的，多元婚姻家庭之前必然會經過多次婚姻家庭自然化的階段，也

⁵ 請參看「性工作的性與工作」一文的最後一節（256-263），此文出於《性／別研究》1&2 期合刊，中央大學性／別研究室，1998/1。

就是離婚自然化與結婚自然化，婚姻並不是人生重大的抉擇。故而，如果我們真的想實現多元婚姻家庭，而且想的很厲害，那麼我們就要（例如）向兒童宣揚人一生結婚離婚很多次是正常的，沒有血緣關係的繼父繼母繼兄弟繼姊妹共組家庭是正常的，等等。這樣的論述策略顯然將和近年來主流的婚姻論述對立，後者則是為了防制越來越高的離婚率。

以上的每一個酷兒性革命戰略高地都充滿了強烈的社會情感，故而甚少被直接攻擊，但是激進策略是必要的，攻堅將帶來強大的爆發力，無數被壓迫的新抗爭主體將破土而出，酷兒要打開社會的潘朵拉暗櫃（Pandora closet）。

潘朵拉暗櫃

曾經我們幻想過從各自的暗櫃中走出現身，以便和別人一樣；而今明白我們現身的目的是要保持我們在暗櫃中的本色，現身是為了和別人不一樣；故而，我們在社會中可以和在暗櫃中一樣，在這個意義上，社會被暗櫃化了。

不過，一個暗櫃化的社會需要更多的暗櫃，和更多從暗櫃中現身的人。這意味著酷兒政略要不斷建構充滿危險爆發力的暗櫃、可以傳染瘟疫的暗櫃，也就是社會的潘朵拉暗櫃，但是也同時儘量打開這些暗櫃，釋放出妖魔精怪、鬼魅魍魎、細菌病毒。

酷兒不僅僅是一種政治、一種運動路線、一種文化，也是一種個人風格、一種生活方式、一種人生選擇。酷兒堅持的正是給予個人最大的選擇空間，酷兒深深明白開發各種生活方式和人生選擇的重要性，因為酷兒常常選擇了被社會所妒恨的生活方式。

沒錯，酷兒會被妒恨、被中傷、被討厭，因為酷兒連結的不是高級的文學藝術、乾淨優雅的多元情欲，而是露骨危險的色情變態、不入流的噁心搞怪。但是酷兒總是能在性壓迫中找到愉悅歡樂，而歡樂使得酷兒更有力量抗爭、更有力量營造愉悅。酷兒讓你不舒服嗎？那麼你趕快習慣酷兒的存在吧！因為酷兒無所不在到處都有，你早習慣早好。你不爽酷兒嗎？閃一邊去吧！

台灣酷兒歷史文獻

酷兒發妖：

酷兒 / 同性戀與女性情慾「妖言」座談會紀實

《島嶼邊緣》雜誌社主辦

錄音整理：黃楚雄（中央大學酷兒會社前社長）

時間：1994年10月30日 星期日下午二點至五點

地點：Flora大地人文餐廳，台北安和路2段20巷8號

酷兒部分

主持人：姚立群（《島嶼邊緣》文編）

引言人：洪凌、紀大偉（《島嶼邊緣》「酷兒」專題主編）

評論人：黃道明（文藝、性感青年）

妖言部分

主持人：陳雪（情慾寫作家）

引言人：王蘋（《島嶼邊緣》「妖言」主編），何春蕙（豪爽女人）

評論人：平路（文化評論家），許秀雯（文藝少女）

活動文宣

酷兒不是「正常」的同性戀。「正常」的同性戀一面向社會爭取平權，一面向異性戀社會宣稱自己是正常的，強調自己和主流異性戀一樣，有正常工作和中產價值觀，並實行單一性伴侶制，希望有一天被納入主流體制。

但是酷兒的目的不是希望走入正常主流體制，反而強調自己是被咒罵的，是一種輕蔑低賤的存在，是人渣。酷兒不說同性戀是正

常的，因為「正常」本來就是一種討人厭的狀態；相反的，任何情慾都應該被細心地鼓勵，而非粗糙地抹殺。酷兒們將在這次座談會中繼續發妖。

相對於酷兒的不甘被主流馴服，女性情慾也一直在父權的打壓下掙扎著浮上檯面。「妖言」便是代表女人叫春的陰性書寫，是出軌女人的出櫃，也是出櫃女人的出軌。妖言就是女妖精們的卡拉OK。

妖言是女性情慾的文學，也是女性情慾自白的反文學，更是豐富女性情慾文化的色情故事、黃色小說。自從妖言問世以來，招來許多非議。在這次座談會中，妖言的意義與非議都將被討論。

酷兒與妖言有什麼樣的交集？同性戀與女性情慾是什麼關係？酷兒與女妖都要加入聯合國，希望大家一起共襄盛舉。

酷兒

姚立群：大家好，今天很高興能夠在這個「大地人文空間」舉辦《島嶼邊緣》的發表會。樓梯口旁邊有我們《島邊》的攤位，上面放了每一期《島邊》的雜誌，供大家翻閱，不過在這裡跟大家先聲明一下，我們今年三月出版的第九期在這短短半年內就賣光了，後面跟著出來的第十期也即將賣光了。

不過，第九期和第十期之所以會在這麼短的時間內受到很多讀者支持，應該是有一點什麼原因的，也許今天的討論會提供一些解釋。另外，這也可以反映我們整個編輯的作業，《島邊》最近一直受到官方出版單位的關照，我想這大概跟第九期、第十期整個編輯的風格轉變有點關係。《島邊》在某種意義上是在挑戰像市政府這

樣的官方位置，它平常很少照顧我們，可是不知道為什麼，最近頻頻對我們發出一些關照的話。等一下讀者們也許可以把你們對《島邊》的一些看法，跟大家互相討論一下。

接著我想介紹一位在第十期《島邊》刊登一篇很精采的妖言文學的作者——陳雪。她是我們今天第二個階段「妖言」部分的主持人。我們先請陳雪跟大家說幾句話，謝謝。

陳雪：大家好，我是陳雪，不過我覺得這個牌子寫得有點像「陳雷」。我是陳雪，下雪的「雪」。如果你們有看第十期的話，一定會看到我的文章。很有意思的就是說，我這個文章已經寫了大概三、四年了，這中間曾經發生一些比較好笑的事，就是說參加文學獎或是拿去那種知名報社投稿的時候，就會遇到一些關愛的人，給我一些很可愛的名稱，比如說「禍國殃民」、「妖言惑眾」；不過我很喜歡這些稱呼，因為我覺得很符合我這樣子。不過，我很高興的就是這篇東西還是得了一個有點好笑的小獎，結果現在才登在《島嶼邊緣》上，所以你們才有機會看到。

我現在要做一個小小的廣告，就是說這篇東西不但登在《島邊》上面，而且還要放在明年我要出一本書裡。書名叫《惡女之書》（註：後來出版實為《惡女書》），也是那種小妖精的狂歡會。不過，也許你可以用很多角度來看這個東西，我可以稍微簡介一下，就是說可能主題會是跟女同性戀有關係，以後可能我還會寫另外一些東西，所以你聽到陳雪，就會看到好玩的東西。

今天我覺得很高興，覺得人比我們想像中來得多，現在這邊坐的，大家看起來好像都有一點怪異。你們要知道，這有很多不同形式的怪異，就像在台下，我相信不是只有同一類的人，不管是《島邊》或者是看《島邊》的人，不會只有一種類型，我希望我們台灣

或者各個地方都會出現各種多元化的、好笑的、怪異的、或者你很正經也可以。總之，我覺得今天你們來到這裡，希望大家都玩得非常愉快，如果你們有什麼稀奇古怪的問題，就放馬過來吧。

姚立群：我們今天的發表會在形式上分成兩個部份。第一部份是酷兒的部份，第二部份就是妖言的部份。每一部分大約是六十到九十分鐘，幾位引言人跟講評人每個人有十分鐘，主講人講完剩下的時間就是由我們現場的朋友們互相討論，中間有個短短的休息時間再進行下一個部份。現在請洪凌先發言。謝謝！

洪凌：各位好，今天我和紀大偉主要是以《島邊》第十期的酷兒專題製作人身分來發言。首先，我還是做一個比較簡單的編輯介紹，紀大偉和我就是這次的專題編輯，加上寫作的但唐謨，把這個專題整個給製作出來。

為什麼英文的queer我們會翻譯成「酷兒」呢？其實，很明白的來講，現在的一個比較通稱的翻譯——「同志」，讓我們覺得不太可解而且也不太滿意。原先queer這個字眼可能是在歐美的五、六零年代十分低賤的一個稱呼，而且是立場非常堅定的異性戀者用來罵他們認為是最下九流的同性戀者的字眼，簡直就像把女人罵成賤人啦。同性戀者在八零年代抗爭時用這個字眼來稱呼自己，把自己的身分重新做了一個反轉，這樣一個反轉並不是說因為自己是正常的所以有正常人的權利，而是說自己本身異於那些大多數的主流正常機制，但是權利還是絕對一致的，這一點可能是和六、七零年代的同性戀平權運動有一個蠻大的差別。主要我們對酷兒的立場也大概是抱持這樣，就是說，我們並不認為因為我們是正常人所以才有權力，如果現在要講權力結構的問題，我們希望首先我們比較能做的就是文化立場上能夠有（或者偷渡）一個比較強硬的姿態，我們

能爭取多少就是多少。再來就是說，對於最正常的大眾和媒體輿論，我們希望有一種刺激甚至挑釁的作用。

對於內部族群的一個內爆趨勢，我們也很想引起。比如說，到目前為止所能聽到的同性戀論述，對我個人來講，其實我是很不滿意的。比如說我聽到的在身分上本身就是同性戀者的言論，因為被正當化了，所以感覺上有一個比較跟主流趨勢同流的傾向，這也是我們做這個專題的原因之一。而且這個運動其實我自己不認為它逐漸要被體制吸收，變成正當化，以便取得實力；可能我們以後的做法是愈向邊緣退走，如果已經有人認為我們是那種嘩眾取寵吸引人的一類，可能下一次我們做的就是更過分一點的東西。還有一點就是，光是在論述上，可能這是第一步，再次希望的就是透過這些文字，我們自己能與閱讀的讀者有一個生命態度或是文學態度的建立。這些可能是我們為什麼會做酷兒這個專題的主要原因。做了這個專題之後，接下來比如說我個人或紀大偉個人，我們自己比較重視的身分其實是創作者和翻譯者，所以我們自己會用一些個別的作品比如說小說集或翻譯的東西出現。

另外，今天我想提出一個供大家參考的議題，一個比較灰色地帶的問題。比如說，現在我們感受到的那種權力系統的問題大部分指的是異性戀與同性戀的對立，可是同性戀者這個大族群裡內部的灰色地帶的問題，我也希望能有所探討。比如說，男同性戀者的零號跟壹號的權力問題；比如說，最近由祈家威引起的「零號不必當兵」的這種言論；或者說，我們比較沒有在媒體上發現，但我自己覺得蠻有趣的現象，就是像T-bar文化這樣子的東西，比如說T跟婆非常仿同複製模擬異性戀，那是不是就是顛覆？或者其實是種趨勢或認同？我是希望大家來討論這許多灰色地帶的問題。還有，如果我們要讓運動正當化的話，那些更可能讓大多數人都不能接受的

（如虐待狂、被虐待狂、變裝癖），是不是可以包容在這樣一個邊緣族群裡面？這個我也希望有所探討。

有一種情況是我們所構想出來的：如果酷兒本身會有一個運動策略，它的策略除了說我們盡量在書寫上奪取資源跟權力空間之外，還有一個可能是說，是不是我們要對那種所謂平權抗爭的策略進行一個姿態上的釐清？比如說，如果今天大部分的同性戀團體都站起來要爭取同性戀者的結婚權，這時候我們會怎麼對應？這也是我希望大家一起來討論的問題。

紀大偉：大家好，我想把洪凌講述的東西再做一點補充。最近大家大概有看到台大男同性戀社出版的一本書，叫做《同性戀邦聯》。這本書有提到一些名詞用語，然後裡面講到queer也是照我們的翻譯法把它翻成「酷兒」，可是它裡面還寫了一句話，其實蠻有趣的，它寫說：「酷兒應該自立自強，萬眾一心。」那句話其實非常有趣，因為萬眾一心跟自立自強其實是互相衝突的。「自立自強」的重點是「自」，「萬眾一心」的重點是「一」；一個要獨立，一個要統一，酷兒大概不可能同時獨立又統一。所以說，這句話可能只講對了一半，就是說，自立自強這個「自」可能蠻重要的。酷兒現在當然也不是要自私或自大或是要自戀，像queer這種同性戀者的生活態度應該是說，你是針對自己的需求然後誠實的面對自己這樣出發，而不是因為異性戀者覺得你該怎麼做你就怎麼做，也不是因為gay & lesbian的族群覺得你該怎麼做就怎麼做，在這個時候我們再沿用「同志」一詞就會有點好笑。

接下來再講到「萬眾一心」這個用語。「萬眾一心」就是講合作，這可能是一個要進行運動的必要方式，我們現在講到queer，比較像是一種態度，這個態度會不會影響到你參加運動？那很難講，

你可能可以衡量考慮之後去參加你認可的運動，比如說gay & lesbian的運動，可是你不見得要完全認同那些理念。回到剛剛講的「同志」這個說法，聽說是香港的林奕華提出的，說queer可以翻譯成「同志」，因為這樣就有那種「同仇敵愾，革命尚未成功，同志仍須努力」的意思。可是這個東西跟英文原來講queer又不太一樣，gay與lesbian的族群雖然對異性戀體制有很大的挑釁，可是當一個團體愈來愈大的時候，它就必然會有某種保守度，queer在這個時候至少可以提供一些意見給gay & lesbian，指出對方的盲點，當然這可以是個互相的工作。

接下來再跳到一個相關的小笑話。我和洪凌有時會寫出一些關於同性戀的創作或報導，有人知道我們也在台灣大學唸書，所以就很好奇的問說：「啊！你們一定就是台大男同性戀社了。」實際上這不必然，關心一件東西，不見得就是要被人家歸到那邊去。異性戀看同性戀，可能以為只有一個樣子，可是實際上有非常非常多種，同性戀也不見得就會有和同性性交的經驗，可能他一輩子都清心寡慾，那種也可能是同性戀。

剛才關於第十期，洪凌已經做了一個介紹，不過可能有些人會有一些疑問，比如說裡面的惹內是不是真的就是queer？還有裡面的《蜘蛛女之吻》那本書是不是也可以算是queer的一本書？還有《酷兒小百科》是不是也算是queer？我想先偷偷地回答一下：它們可能不能算是大家想像中的queer。其實並沒有百分之百的這樣的屬性，可是我覺得當初和洪凌並不是先設定queer的讀者，然後再來蒐集這樣的種類，而是想提供一些perversity，就是說，還有各種各式的多樣性。其實perversity這個字有一點被人貶抑，也就是說，反正各種怪裡怪氣的，戀屍啊！戀獸啊！可能就會讓人很討厭，不過那只是舉例，perversity可能比我們大家想像的還多種，比如說，戀物的

話，他可能很喜歡男人的藍襪子或是男人的紅襪子，或是黃襪子，有非常非常多種。我們當初會這樣的組合，的確是有一些不完整的地方；比如說，老實講，這一期真的是比較偏重男體的喜好或愛好吧！看起來，好像對女體或女性或女人的性有比較不公平的地方，這是我們應該要承認的，不過這算是一個有很多破綻的起步，將來會有另外發展的機會。

講到為什麼我和洪凌寫東西的時候希望不是只講homosexual，或者我們不講gay & lesbian而是講queer，那是因為gay這個辭彙在國外，尤其在歐美，本來就有些限制。以gay來講，有時候它比較指涉男同性戀而不包含女同性戀；它也可能在種族上設定那種很英挺的白種人，肥肥的黑人就可能不像想像中的gay；講到經濟狀況，gay可能是中產階級，比較難以想像屬性不是中產階級的gay，像有一部片子叫做《男人的一半還是男人》，講的是美國生活非常破爛的地下階層的男同性戀者，那就不大像是一般被定義的gay了。還有教育程度，一般人都會想像gay可能會受過中等或高等教育，如果念大學可能就念文學院，這樣的話好像比較符合對gay的想像。以台灣為例子，台灣的同性戀者要是能夠受到高等教育而且是中產階級的話，生活大概不會太苦；可是如果說你是大陸偷渡客，又沒有念什麼書，然後在台灣當學徒，那你要獲得同性戀的性和同性戀的生活而且過得還蠻愉快，那其實是蠻難的。

我們之所以會提到queer，也是希望觸及一些其它的可能，不要大家一講同性戀就永遠想到白先勇！想到馬森的小說啊！實際上不只是那些啊！老實講，像現在陳雪寫的東西，或是像朱天文、朱天心寫的東西，它們有些東西可能還是寫的是樣版，但是其實還有很多在地的同性戀生活並沒有被他們寫進去，這就非常貼近台灣社會對於同性戀的想像——「藝術家同性戀」，一個非常完美的結合，

如果說是藝術家跟國防部長結合的話，這就讓人無法想像了。像朱天文那篇小說的敘事者是大學教授，這實際上是很省事的，我並不是說朱天文偷懶，可是這可能是一個比較方便的做法，因為如果要是由一個勞工階級的同性戀者觀點來寫小說的話，可能寫不下去。現在台灣對於比較非樣版式的同性戀者認識還是非常不夠，所以可能非常難寫。

另外，法國沙德侯爵寫的閨房哲學已經由一些台大外文系的朋友翻譯好了，現在正在製作階段，希望明年能出版。這絕對跟「金楓」出版的情色文學不一樣，因為queer其實有某種挑釁度，本來翻譯成「人渣」，有人渣的意思，也就是要挑釁社會的一些成規。但是像金楓出版的那些東西看起來其實和社會有非常大的妥協，它的封套還說「嚴禁十八歲以下的人閱讀」，還有它的包裝，大體上還是非常窺視女體的。現在台灣很少看到女人看女人的身體的書，男人看男人的書也不多。

張娟芬：我先自我定位一下，我覺得要說我今天是評論人好像不太適當，我比較覺得是個讀者，我想我也從queer這個譯名開始講起。

對於queer這個詞，我比較喜歡的譯名是「怪胎」。怪胎之前的譯名是林奕華提的「同志」，他那樣的譯法也是一個比較調皮的譯法，因為顯然queer的意思跟「同志」完全是兩回事，是180度的轉變，林奕華利用翻譯的手法，把它譯成同志，並且引用了孫中山的話說「革命尚未成功，同志仍須努力」，我覺得這是一個有趣的歪讀的方式，也就是說他把孫中山搞國家革命的這種正經八百話裡頭的同志，讀成是同性戀；這麼一來，一個建立民主國家的革命，在他這樣的歪讀之下就變成是一個建立同性戀主體性的革命了。我覺得他這個歪讀也蠻有意思的。

我會比較喜歡「怪胎」這個詞，是因為像剛剛紀大偉和洪凌都提到了，就是說queer這個詞原來在英文裡頭是一個非常低賤、對同性戀非常惡意的一種稱謂，queer這個詞在英美同性戀運動中是經過了一個運動的過程，慢慢把這個詞的意義反過來；這不僅僅是個人用翻譯的方式動點手腳把他歪讀了，而是說透過一個集體的、漫長的運動過程，使得queer這個詞在社會大眾的心目中，它的含意徹底的改變了，我覺得這是運動很大的一個成果。它可以讓一個原來這麼低賤的形容詞變成一個這麼正面的認同，也正是在這樣的過程裡頭，我們看見了真正的顛覆或者真正的翻轉，我們真正看見了同性戀的物質處境改變了。這是為什麼我覺得我們還是應該把這個詞譯作「怪胎」的原因。我們這樣翻譯，是期望台灣的同性戀運動能夠使「怪胎」這個詞在台灣社會大眾心目中有一個新的意象，各種不同性偏好、性取向、各種不同膚色、種族、不同立場、不同階級、不同位置的人，能夠一起承認說：「對，我們都是怪胎，我們都不一樣。但是也許在挑戰既定機制的時候，我們有我們可以聯手的地方。」應該這樣說，我會喜歡「怪胎」這樣一個譯名，是因為我期待會具體的在社會大眾的意識上有一些改變。

剛剛洪凌提到queer蠻期待能夠在同性戀族群內部引起一些內爆。我覺得可能我看待queer的方式是說，queer的出現可以使得台灣的同性戀文化更加豐富，因為出現了更多的可能。至於是不是內爆？是不是我們可以這樣子暫時區分酷兒和一般所謂正常的同性戀？可能還要想一想。

也許在這個主流世界裡，比較能夠先冒出頭的、比較容易先受到平反、受到肯定的可能是所謂正常同性戀；它們沒有危險性，這個社會比較容易接受他們，這是沒有錯。我覺得可能要問的關鍵問

題是，對於酷兒和對於所謂正常的同性戀來說，他們所碰到的敵人是誰？

我的意思是說，站在酷兒的立場，可能覺得同性戀文化太過枯燥，太過乾澀，比如說，洪凌舉的例子，T-婆的二分或者0號1號的二分，對於T和婆和0號1號的形象都非常的刻板，把她們當成對異性戀文化的模擬。這些我覺得都是同性戀文化的單一化問題，或者是同性戀文化在異性戀機制的打壓之下，必然只呈現一個刻板的印象。（比如說，當女人是弱勢的時候，所有的女人都會被看成同樣一樣。）同樣的，在這個異性戀社會裡面，因為同性戀是弱勢，所以所有的同性戀者都被看成同樣的，同樣都是一個刻板的印樣，所以我會覺得queer的出現不見得會是同性戀族群內部的內爆。我的意思是說，出現一些新的同性戀者的類型，並不會危及原來被認為正常的那一類同性戀，這些新的類型會危及的，是異性戀社會對同性戀的刻板印象，新類型會打破這種刻板印象，會讓整個社會知道同性戀有很多種，有很多不同的類型和不同的傾向。

我不太覺得這是一個族群內部的內爆，因為說族群內部的內爆，好像說這兩隊人馬現在已經一字排開，要幹上了。我覺得事實上他們應該各自站在不同的陣線上，因為我們同樣說反對異性戀機制，但是戰場有很多啊！戰場有很多層次，也有很多的地點，事實上大家可能在不同的戰場上，也可能打得是同樣一場戰役，也可能不是，而是同一個戰爭的不同團隊打仗，我們可能不是用同一種策略來打仗，但是那並不表示我們彼此之間是一個敵對的狀況。

黃道明：剛剛前面幾位（尤其像紀大偉）已經花了一些時間講酷兒論述的呈現，我覺得今天我這番談話可能不是很有組織，可是大體上可以繞著一個問題——就是representation——在打轉。

酷兒專輯，你看到的就是一群變態啊、異常啊、離經叛道啊、墮落、出軌、罪犯、罪惡，這些都傾巢而出，在那邊一對一狂歡，一對二，三位一體，四位一體，或是同樂會。我自認不是「正典人」(straight)，我看了覺得非常爽，在這個過程中，事實上它在顛覆或者是在讓傳統的異己關係流動化，打破它的固定關係。這也就是說，酷兒(queer)挑戰了傳統異性戀的道德價值觀，這個道德價值觀一向就透過社會和心理的層面來做發言，而這個發言被認為是唯一而且是永恆的。

但是這個唯一和永恆是站在某種利益說話的，這個永恆也是在某種衝突下所產生出來的結果。也就是說，傳統的異性戀機制、道德價值觀，都是在為某種特定的功能做服務，也就是在維護正典人的利益，然後用道德、透過社會各種層面的運作來消除異己異類。這種道德正是queer要起義造反的對象。

queer這個東西被提出來，其實有它非常重要的意義。剛剛紀大偉談到本土同性戀被刻畫的一些刻板印象或是呈現方式，我覺得queer所帶出來的東西就是要讓同性戀這個文化呈現多元多樣，還有豐富的面貌。不過，從這個出發點，我要講一些批評的話。

剛才紀大偉和洪凌已經先承認了，比如說〈酷兒小百科〉裡面那個有關女性情愛的部分，我想文字大概仔細看是一半一半，可是主要大概是圖片的關係，你會覺得這是一本有關男色的、有關男性肉體的。我的一個朋友看完之後立刻的反應是說，女同性戀在這裡面都不見了。如果說queer要呈現的是多樣性的話，很可惜這次沒看到。再說，你如果要用queer的意識形態來談，〈酷兒小百科〉裡面其實也吸收了一些主流文化，比如說，在queer音樂那一部份，Elton John是不是酷兒呢？這個我們也不知道。我們知道他公開承認自己

的性取向，你說他是酷兒嗎？他的音樂屬於queer音樂嗎？我覺得這裡收編了主流文化的一些產品。

這也反映了一個現象，那就是在談queer這個東西時，基本上還在用現有的同性、異性二元對立的分法來談，我稱之為「queer與同志或同性戀之間的愛慾糾葛關係」。queer要站出來質疑同性戀主流文化的意識形態，可是在這個過程中談事情的觀點竟然還是完全用一種以「你的性對象是和你同性」的架構來談；這個架構就是，台灣主流媒體或是主流文化談論同性戀的方式完全是以二元對立的方式來談。

到底什麼是homosexual？什麼是gay？什麼是lesbian？什麼是queer？對我來講，在台灣今天的文化脈絡裡，這些字都是指「同性戀」，就是「同性戀」的同義詞。我個人完全不認為台灣有什麼同志運動或是同性戀運動，現在在表面上我們慢慢看到論述上有些團體出來，可是他們沒有站出來給社會看到，因此主流論述今天談論同性戀的方式完全是針對個體來談，就是說「我們都是一樣的啊，要尊重包容，什麼都很好啊！這就是你們的生活方式，我們尊重嘛！現在是民主社會了」這類屁話。當社會用「尊重」、「大家都是人」的談話方式時，你還能怎麼樣？今天它這樣談，完全是因為它看不到一個集體的同性戀身分在那裡，看不到一個集體的身分站出來質疑或挑戰異性戀的機制和異性戀社會體制。我覺得這是台灣現在的一個瓶頸，就是come out！大家沒看到有這群人在這裡，因為現在似乎就是停留在論述的空間裡嘛！我覺得要是你沒去刺激它，去挑戰它，它就不會做出善意的回應。相對來說，它可以用包容等等字眼來談，而在實質上，同性戀在這個社會受到什麼壓迫完全都被蓋過去了。這是一個我們需要思考的重要議題。

我覺得台灣將來同志運動的誕生可能會很艱辛，因為我們不像歐美在愛滋病來臨之前就已經累積了許多社會資源和資本，讓我們有一些資源跟力量站出來說「我就是酷兒，我就是跟你不一樣」。我覺得台灣在物質或是在某種條件下沒有這個背景，沒有這個實質基礎，所以也許會有些困難。可是也正因為現在酷兒論述的產生讓我們想到，在運動的起步的時候就已經意識到不能跟異性戀一樣，不能壓制同性戀族群裡面各種不同多元多樣性的聲音。這對台灣同志運動的起步提供了一個非常好的思考方向。

不管是不是queer，只要他覺得願意當人渣，他就是出軌，他就是越軌；或者還有那些想爭平權、覺得自己要跟異性戀體制認同的同性戀；不管如何，我覺得他們雖然站在不同的位置上，打的卻都是同一種戰爭，對象同樣是一個異性戀中心的機制以及這個機制所運用的恐同性戀力量，在各種社會層面或領域裡——比如說，法律或是家庭或道德，在各個領域裡利用某種方式來把他們所怕的東西通通建制化——我覺得這是我們可以共同來攻擊的，而且是非常必要的，因為我覺得在台灣做同性戀，跟在美國或在其他地方做同性戀，面對的問題不太一樣。倒底在台灣做一個同性戀有什麼不一樣？今天queer能夠給我們對於性別、對於同性戀產生什麼樣的思考？這是我非常希望大家能夠參與討論的。

姚立群：我們的主講人用去了70分鐘，以下開放的時間大概只有二十分鐘，也許待會在第二部份「妖言」講完的時候會有比較長的時間，可以進行更多交流和刺激。現在如果有任何想要發言的朋友，請主動舉手或者是站起來就直接講了，現在就把時間開放給大家。

聽眾一：我想我問黃道明好了。如果同性戀要反異性戀機制的話，那麼今天一個bi-sexual他自己到底要站一個什麼樣的位置？

黃道明：我覺得今天要反異性戀機制，並不是說所有的男生愛女生都是錯的，而是要問那個機制在透過什麼樣的論述方式來壓制跟它不同或威脅到它的東西。一個bi-sexual在這個立場上就可以做一個不認同異性戀價值觀的異性戀，能認知或站一個位置來反對它透過某種建制或機制來除掉個體之間的差異。

其實，我覺得今天反異性戀機制，並不是要去建立一個新的同性戀的機制，而是要去建立一種「泛性別」的機制。我們往往會用一個字來定義自己，譬如說，同性戀、或是說gay & lesbian、或是玻璃、兔子之類很多種符號語言，或許在台上這幾位可能都是文字工作者，他們對於文字的敏感度可能都非常的高，所以對名詞一定要達到精準的地步。其實對於其他的人來講，叫做什麼名字可能不重要，重要的是他要當他自己，所以就我本身而言，我就是我，我就是同性戀；人家叫我同性戀，我是不會去排斥的。對呀，你要叫我什麼都可以，反正我不會刻意的去說我是同性戀或是我是幹嘛幹嘛的。一個活生生的有血有肉的動物，要用那個很刻板很生硬的字句套上去，基本上是很愚蠢的事情。

我還有一點意見。所謂異性戀機制不見得是不好的，而是說，假設有一個房子在那邊，異性戀住了很久了，你可以去跟他們分居或是住在一起或是把他們趕出去，但是那並不代表他們住過的房間，你就不去住。那種漢賊不兩立的味道，我覺得沒有必要。長久以來，理論或是形而上的東西，異性戀是開發了很多，但是同性戀要怎麼樣利用這套體制去開發或是重新詮釋，這反而是一件比較重要的事情，我覺得queer這個字或許策略上的意義大於其他意味。

聽眾二：我喜歡這個字queer，因為它在一個字裡面包括很多很多不一樣的，比如說雙性戀也在裡面，或是變性戀，還有生出來就是陰陽體，都在裡面。

聽眾三：黃道明所謂的「泛性別機制」，我不知道怎麼講，但我會覺得好像跟剛才洪凌、紀大偉他們談到用queer的一些想法去顛覆體制，有點不太一樣，好像又是建立另外一套機制來代替它，能不能再解釋一下？另外一個問題是，剛才張娟芬提到翻譯，提到同性戀機制對queer意義上作一個翻轉，那是不是也要建立一個對這個東西的自我認同？是不是也是有點像要建立一個queer的機制的味道？好像要建立一個主流的queer？這跟我剛才聽到洪凌跟紀大偉所提好像有點不一樣。

洪凌：剛才可能提出很多問題，我從最近的開始講一下我個人的意見。其實「泛性別」這個講法已經存在在流行文化中，尤其是（例如）少女漫畫。在漫畫中，我是我，我是個人，所以我理所當然的做我個人的事情，愛我愛的人，外界怎麼想，去他的！所有事情我都可以不要管。所以，我要對「泛性別」這個名詞提出一些疑慮，我們講「泛性別」，不如說「戀愛無性論」。

「戀愛無性論」這五個字是非常正當化的字，因為男女的「戀愛」轟轟烈烈，生死相許，為情愛不惜任何阻礙，而且可以完全被流行文化所歌頌，大家都相信我們有最後這樣一個神話的保障，所以我們大家都活得非常非常幸福愉快。那麼「無性」呢？無性的意思就是說，例如，不管是什麼性別，我愛上這個人，就有正當性；又比如說，同時愛上兩個不同性別的人，可能老好人會覺得有點問題，但是這就是無性的戀愛。

剛才黃道明說我們是文字工作者，所以很敏感，我覺得這個敏感可能是必要，而且不可諱言的，尤其在這樣一個後資本主義商業體制的運作中，名稱根本就決定了你的身分，所以我認為至少在我自己比較拿手的範圍內，至少要學得一些反轉的伎倆，或一些操作的手法。還有，剛才聽到雙性戀這個問題，我們在講雙性戀的時候，好像認為只有異性戀和同性戀，然而我們不可能忽略還有多種性愛模式。

聽眾四：各位親愛的朋友大家好，我來這邊很舒服也很快樂，我現在講的是我的「老實說」，有很多意見不同，或跟今天各位講的都不一樣的，大家要包容。因為我這只是理念上的不一樣，我對各位沒有什麼成見。等一下不要轟我轟的太過分。

今天來這裡，我發現我好像是個邊緣人，如果人家問我：「你的性向怎樣？」我曾經暗戀過男的，我也暗戀過女的，可是我沒有跟男的或女的上過床或建立關係，但是我心裡大概知道我是怎麼回事就對了。我感覺到，同性戀最大的問題就是，第一，他必須現身，必須承擔。第二，他有情慾上的困擾，有時找不到伴侶。然後第三，他現身時在工作上會被歧視，在家裡會鬧革命。我有幾個朋友跟家裡人坦白說，結果家庭革命發生了；他跟他的老闆和同事說，也因為受不了而只好辭職。這種悲情還是有的。

我們必須承認同性戀目前的人口是極少數，我覺得我們不必要去跟異性戀挑戰，或者說去跟他們樹敵。靠大家同志的努力和合作，你給人家的形象好一點，人家對你的印象就好一點。現在的同志還沒有辦法在台灣成立一個同志國，現在來這邊很有尊嚴，大家都可以講話，但是我們走出這個大門，是不是外面人的觀感都能認同你？或者他叫你「同性戀－變態」？我覺得我們必須認清這個大

環境，我們是少數，我們生存在這個大多數異性戀的社會，我們最大的問題是現身。為什麼不敢現身？因為少數人怕大多數人不了解我們。我們希望告訴大多數人，我們是正常人，只是性向不一樣，你們能夠稍微尊重一下，聽聽我們的聲音，我們對社會一樣有貢獻，我們都沒有犯罪或惡行。我的感覺是說，我們不一定要去跟異性戀作對，我認為沒有必要，因為我們必須正式說我們的困難在哪裡，把問題找出來，大家才有辦法挺直腰去外面做事，在外面能夠雄糾糾氣昂昂的去做我們的大事業。

姚立群：我們的這部份的時間已經佔了很多，或許我先把時間交給陳雪，等「妖言」的部份進行完以後再看看有沒有時間多交換意見。

妖言

陳雪：今天的文宣裡面有一句話很有意思，說「妖言」是「女妖精的卡啦OK」，我雖然是主持人，不過我也想要講一點妖言的東西。

我在讀大學的時候，可能因為有些人聽到風聲，所以就有很多人想跑來跟我講他們的性經驗，或者在一群非常可愛的學妹之間，可能就會有人開始蠢蠢欲動想要問我一些觀念。我一直希望女人的性知識、性技巧或性觀念，不要只是由她們的男朋友甚至她們的丈夫來教導她們，或者是從一些專門拍給男人看，專門寫給男人看的A書、A片裡面去獲得這樣的知識。那時我跟一群文藝少女們有一個很有趣的經驗，我問她們：「你們講一講你最瘋狂的、夢想的或實際的性經驗」。令我非常的訝異的就是，每一個人在講的過程中都出現大量的雜交、或者是對女體的迷戀、或者幻想自己跟姊妹

在做那種事，我覺得很訝異。她們當然都會一直強調「這是我的幻想，我的希望，我到現在從來沒有發生過」，可是不管有沒有實際的發生過，尤其在愈講愈興奮的過程裡，各種光怪陸離、稀奇古怪的、非常有趣的言論都會出現，這讓我很亢奮。所以，也許我在學校會有一些標籤，會有人覺得很恐怖，覺得他們的女朋友都被我帶壞了，但是我很喜歡這樣的場合，我想你們男孩子也可以試試看，當然我也試過跟一些男人說，那個經驗也非常愉快。

我覺得很少有這樣的機會，或者很少有這樣的空間，可以讓人去談，去想；我覺得妖言不只是女人來談女人的性經驗，來談女人的性幻想，甚至是要因為這樣而來正式面對女人自己的身體，就像女同性戀一樣。如果你們有看《島嶼邊緣》第十期，我寫的那篇東西要講的是母女之間的事，我不是很會讀書的人，所以我不太能講什麼戀父戀母情結，但是我想要講的是母女關係中那種不再敵對，或者是女人和女人間不再敵對。我相信在感覺上，比如說在場有三個人，二女一男，那兩個女人就可能就會有一點緊張關係；或者是你和你的好朋友忽然遇到一個帥哥的時候，你們之間忽然就不再是好朋友；或者是不小心你的好朋友的男人非常迷人的時候——就是這一類的。我覺得女人跟女人之間透過性愛的過程，或者透過這種友好的親密，也是同時在愛自己的身體，愛自己的慾望，愛自己一切的想像或者幻想。

還有，如果你真的沒有任何性經驗，有什麼關係呢？因為我覺得人跟自己也有很多性經驗，或者說你可以試試看，或者說你沒有同性戀的經驗，我不太會講名詞，如果這樣會有一些誤差，我只能這樣說：沒有同性戀的經驗，或者不知道有沒有，我覺得何妨？你何妨有呢？我覺得每個人都可能有很多種很多種情慾經驗。

我的第一本書是講女同性戀，因為我特別關注女人。還有，遇到性這個東西，不管同性戀或異性戀好像都一定要賦予一個很愛情的東西，這樣對我來說是一種壓迫。如果說我很愛那個人，而且她是同性的，但是因為我是愛他的，你就應該接受啦？如果我不是愛呢？我可不可以跟一個或者二個或者是男或者是女做愛呢？我可不可以非常喜歡做愛呢？我可不可以非常喜歡跟許多不同的人性交？可以！一定可以！最主要是我覺得不一定要在一個戀愛或者是感情的道德標準上面才可以容許有某一種性交的方式。因為可能有獸交，有植物交。我的意思是說，如果你可以打破這樣的名詞，我們會有更多的可能。

王蘋：我想我就先開始講「妖言」。第九期《島邊》是我跟我的好朋友丁乃非合編的，但是其實有很多女孩子跟我們一起合作，我們自稱為「陰蒂姊妹」，共同生產了那一大堆妖言，只是我們兩個人把名字列出來而已，後來第十期、第十一期也都有妖言出現。我們一直也沒有機會講妖言到底是什麼東西，只是不斷地讓你們看到妖言，因為我們覺得妖言本身就在說很多話，不需要再為它多加解釋，因為『看』——就是妖言很重要的部分。可是今天趁著跟「酷兒」專題一起，我想我還是找一個機會稍微報告一下到底我們覺得什麼是妖言，等一下再跟大家互相交換意見。我首先要講的是：為什麼我們覺得妖言要存在，它的重要性跟必要性在哪裡。

基本上我們認為妖言其實就是女人之間情慾經驗的交流，這是一個新的空間，我們要把它開創出來，讓每一個個別的女人身體都能夠被看到，也都能讀到個別的、不同的、其他的女人的身體的情慾經驗以及身體的感受。也就是說，不同的觀點、不同的感覺、不同的想法，在我們看妖言、讀妖言的過程裡面，開始有一些東西被改變，也開始有很多東西被挑戰，那個東西就是平常我們想的情慾

疆界。我們認為現在女人的情慾是有疆界的，這個我們覺得要改變也要打破，同時大家也認為女人的身體也是有疆界的，這個我們也認為要改變也要打破。這就是妖言出現的重要性。

另外，我要談到妖言的態度和形式。我們的態度是非常支持性的：女人支持女人，不同的情慾都要被不同的人來支持，這個支持並不帶有價值判斷，也就是說，不會有人說「我的經驗是對的，你的經驗是錯的」；而是說「我們互相支持對方的情慾經驗或身體感受」。

雖然我們說沒有價值判斷，可是這並不表示我們對妖言沒有預設，沒有期待。首先，我們認為妖言是女人的主體自己陳述自己的情慾，也就是個別女性主體自述情慾，這是第一個部份。第二個部份，我們認為妖言沒有什麼指導原則，沒有固定的發展軌跡，也沒有情所獨鍾的對象。這個意思是說，我們的對象當然可以是自己，當然可以是女人，也當然可以是男人，當然也可以是植物，是動物，是物品，是性玩具，甚至是植物，是水果，當然同時他／她也可以不是「一」個人，而是兩個人或三個人。

誰能寫妖言？誰要來看妖言？妖言的主體其實就是一堆想要發妖的人。這些人是什麼樣的人呢？這些人沒有特定的類別，沒有好女人壞女人之分，也沒有正確正常的女人跟不正常的女人之分。基本上，妖言是一個開拓女人發妖的空間以及論述，所以當然妖言會歡迎任何想要發妖的女人，即使是你只有初一、十五才想要發妖，或者只有月亮升起的時候你才能發妖，當然都是我們歡迎加入的人。

接下來有人會問什麼叫做「發妖」。我們覺得發妖沒有一個固定的定義，所以我們不能講什麼叫發妖，因為——我們仍在持續的

發妖之中。不過，因為我們是以女人為主體來發展情慾經驗，這一向是這個父權社會不允許的，是父權社會不斷扭曲的，甚至是父權社會打壓、消音的對象。所以一個很重要的前提就是：妖言必然會異質於而且相抗於整個父權體制。

在現有的父權結構邏輯之下，我們認為只要是站在女人的位置上就表示我們都是某一種程度的被剝削和被壓迫者，可是同時也沒有任何人能夠否定任何女人的存在——不論這個女人她有多賤，有多糟，有多瘋，有多慘，或是有多不道德，因為在這種種不同的女人所經驗所遭遇到父權社會迫害的同時，女人都是在為自己作主。因此我們強調的是，我們不能否認任何女人自我解放的權利。舉一些例子來說，做為性工作者，她每天都在戰鬥，她每天都有她的身體自主權在進行；作為家庭主婦，其實她也有她的戰鬥和自主權；當然女教授、女學生也有每天的戰鬥和自主權。可是重要的是，這些不同位置的女人可能因為階級、身分、性取向、性經驗種種都有差異，但是這些不同位置的女人都需要發妖，也都需要讀妖言，也都需要寫妖言。

當我們認同這個部份的時候，我們要強調：並沒有任何一個女人的經驗位置是優於其他任何一個女人的經驗位置的。在這個社會裡，我們會看到有一些比較佔優勢的女人比較有發言的空間、發言的能力，她們比較會被聽到，也比較會被看到，當然也比較會被重視。可是在妖言的空間裡，我們覺得要打破這種所謂的優勢位置——因為女人之間的情慾差異這麼大，就像我剛才提到的：我們的性經驗不同，性取向不同，情慾模式不同，年齡不同，階級不同，種族不同，而因為這些差異，所以沒有人能夠替誰發言，因為每一個主體都在發自己的言。

最後我們要強調妖言是一個發言空間，一個代言體。今天雖然我們幾個女孩子在一起，我們發起了談妖言，讀妖言，寫妖言，但是並不表示我們就是妖言的全部，我只是說我們發起了這樣一個開創情慾空間的連續戰鬥。所以當妖言一發出來，它必然同時是多種的、多樣的、雜音不斷的，甚至它會是自相矛盾、自相纏鬥的。這些都是我們必須接受並同時面對的。這樣一個妖言，不分好不分壞，它不挑剔也不潔癖，它不指導也不分任何階段。

最後我可以重複上次在《豪爽女人》新書發表會時講的最後一句話：「我愛男，更愛女；我愛人，更愛己」。歡迎大家加入妖言的行列，成為我們陰蒂姊妹的一員，謝謝。

何春蕤：今天大概是在我生命中很少數生病的時候，最近這幾天有點感冒，所以如果等一下後繼無力的時候，我就要喝枇杷膏了。由於今天好像沒有什麼體力，所以我要換一種說話的方式——其實我倒覺得妖言到了這個階段，也可以有另一階段的開始。

我想從大家經常問的關於妖言的幾個問題開始。有很多人問，妖言有什麼「妖」的啊？我看好像沒什麼嘛！

如果大家去看看在《島邊》各期已經刊載的妖言，其實你會發現它們之間個別的差異蠻大的，有的好像站得很遠的在看自己的身體感覺，有的在回溯她自己身體情慾的變化發展，有的沈溺在歡愉的激情當中，有的人好像在寫日記，有的人好像在寫回憶錄，有的人在發展人生哲學，還有人在寫情慾幻想。這些說法和寫法或許和自己的身體情慾維持了很不同的關係，或掙扎、或享受、或覺悟、或渴望、或歡愉；可是它們大概唯一的共同點就是：它們都是女人自在的面對自己的身體和情慾，和自己的身體情慾互動的記錄，而妖言之所以「妖」，大概就是因為原先這種互動是不被允許的，更

不要提它根本不被鼓勵。所以，有些人只能偷偷想，暗暗戀，而且還要充滿著罪惡羞恥的偷偷想，暗暗戀，而當「妖言」出現在一個公共的論壇上面時，事實上就像王蘋講的，正是為女性情慾開闢了一個新的、自在的、坦然的空間。

這些「妖言」之間的差異性也顯示，在情慾的世界裡面，遊戲的方式和內容其實沒有什麼底線。沒有底線的意思就是說，你可以玩各式各樣的東西，你可以玩幻想，也可以玩器官，也可以玩挑逗。我大概還記得第九期第一篇妖言講到的是嘴，它描述四唇相接時細細的用舌頭去舔遍對方嘴裡的每一個角落，享受對方口水的滋味跟自己的味道有什麼不太一樣，享受每一個不同的對象嘴角不太相同的菱角形狀，享受每一片嘴唇不太一樣的溫度。那篇妖言教人「細緻」的去「玩」身上一個新的東西！一般人的想像大概是玩性器官，也可能是乳房啦、嘴唇啦，可是現在可以嘗試舔她／他的每一個手指、腳趾，順著他／她身體的每一個部位，向上向下向左向右，盤旋、圍繞、順行、逆舔。到底要怎麼樣玩得到讓自己真的覺得很爽快很放鬆，這還有待自己去開發。在情慾的世界裡本來就是——像王蘋說的——沒有什麼禁忌，沒有什麼底限，沒有什麼道德的，只要能夠促進玩家之間彼此的歡愉，那才是最重要的事情。

在眾多玩的模式裡面，說實在，沒有什麼「特別」好玩的，沒有什麼「特別」「正確」的，只要雙方協議成功，什麼都可以玩。我記得第十期妖言第二次出現的時候，有一個女生寫了一篇新的妖言範型，是一篇相當前衛的〈我和老師在研究室裏做愛〉，然後有一位讀者就投書說，「好像在研究室做愛沒什麼特別的顛覆性嘛！」「這個故事裡面好像也都是老師在教導女學生怎麼去欣賞她自己陰部的香味啊，怎麼樣去享受她的身體！」「還是教授主導，

男人主導，女人還是從屬的地位，這好像也沒什麼顛覆性，這有什麼妖的呢？」

我覺得像這樣就反映出大家對於性，對於情慾，有非常非常多的框架，有非常非常多的標準在衡量。這位讀者好像覺得只有某一種方式的性是政治上最正確的。比如說，女性主義者要做愛，大概一定要女上男下，男方絕對不能主導，不能自動勃起，也不能自己先高潮，最好是女性主義者說「起」，於是他就「起」之類的。或者說，在同性戀的愛慾關係裡面，大概不能有任何類似異性戀的情慾模式，不能有任何一點相似的地方。

我聽到過有些信心脆弱的異性戀男人說：「女人要是主動，男人就陽痿了。」還有人說：「女人要是是多需要一點，那就表示她從前有過別的男人。」你看！情慾的模式已經被建立在某個標準的模式上，大家相信男人必須主動，要是女人表現身體的自主權，就覺得天下大亂了。

另外一些人覺得，在情慾的關係裡面即使沒有所謂的道德上的正確或正常，那至少要有政治上的正確或正常。可是我覺得在「妖言」裡面呈現出的世界，卻是一個很多元的世界，各式各樣的方式都可以成為情慾的來源，重要的只是——不要歸於單一，不管是單一的對象或是單一的活動模式。「妖言」的世界也因此揭露了政治正確所包含的某種「暴力獨裁」。

不過，當我們在尋求女性情慾發展的時候，是不是一定就要揚棄已有的情慾資源呢？我覺得完全不一定如此！我很可能可以在男方主導的情慾活動裡面得到快感，我也很可能在我自己主動的情慾活動中玩另外一種快感，但是我還可能要玩其他的東西，我可能要

玩各式各樣的花樣！在這樣一個由我自主的多元原則之下，這個讀者的政治正確要求就變成無理無聊的限制了！

在研究室裡面做愛，就跟在其他地方做愛一樣，都只是爽的方式而已！但是這個做愛的模式在某一個歷史的節點上絕對有其顛覆性，因為它告訴你，情慾當然有可能而且也可以在一個看來絕對不能有情慾的地點發生，情慾當然可能也可以發生在被其他關係規範的兩個人之間。尤其在我們這種把校園當成是神聖無慾殿堂的所在，學術和學習都是靠著禁慾來達成的，聽到有人在研究室做愛，大家都會覺得（又妒又怒又恨的）不屑，而在這種文化之內，當一個女人說她在研究室裏怎樣愉悅的跟她的老師做愛時，這就有一定程度的顛覆性。它的顛覆性，正在於它座落在一個文化的脈絡侷限之內，而對這個脈絡和侷限的突破，就會產生一種顛覆的效果。

另外還有一些人會說，「現在女學生控訴師大教授性騷擾的案子還在進行，你們刊登這樣的故事，會不會讓師大案蒙上一層曖昧的色彩？」有人會這樣想事情，其實蠻可以解釋為什麼很多女性主義者對李璇控訴胡瓜的騷擾案會好像有一點拿不定主意到底要站在哪一邊。

我想問的是，難道女人一定要先閹割自己的情慾，先證明自己身家清白，才可以反擊性騷擾？（這好像是父權一貫的伎倆嘛！父權不是也說，「女生不要衣著暴露，言行隨便，以免招惹騷擾嗎？」）今天，不管是清純女學生或是淫蕩女公關都有主權按她們自己想要的方式使用她們的身體，也都有權利為她們身體的主權而戰！女學生有可能被老師騷擾，也可能和老師做愛。你不能說：「要是有可能做愛，就沒理由說騷擾了。」這就等於說硬性「規定」：性愛和騷擾，只有堅決拒絕前者，才能有力拒絕後者；要是

還要前者，那麼連後者也會一起上門。這算哪們子的「主權」啊？說穿了，這種懲罰式的邏輯都是要剝奪女人主掌自己情慾的機會和能力。

李璇最近出版了她自己的寫真集，有很多人不齒，說這就證明了她很隨便，根本就不可能被人騷擾。我倒覺得她出寫真集是很正當的事情，沒有什麼！如果她願意把她的身體拍成寫真集給你看，這正是她的身體主權；如果她拒絕你的性騷擾，而你還繼續下去，那麼她的主權當然就會控訴你的性騷擾。

目前我們的文化制度事實上告訴女人，強暴的案子要成立，就得有一些和強暴本身無關的條件：「你得證明你是清白的，而且你要一生維持你的清白貞潔的形象，以便如果受到強暴的時候，奮力掙扎而且留下身上血跡斑斑的時候，才可以證明那是強暴！」笑話！你管我過去是怎樣的！是不是清純的？是不是貞潔的？是不是有過多少男人？我的過去，和我此刻有沒有被強暴，沒有關連！男人絕不能用這個藉口來說，「既然你已經搞過很多男人了，既然你不是處女了，既然你是賣的，既然你是酒女，當然我就可以強暴你。」我們絕對不能容許這樣的事情發生！因為這正是父權體制對女人身體的管制，它想告訴我們女人，如果你要稍微的情慾波動一點，情慾開放一點，那你就是活該倒楣哦！那你被人家強暴，就是活該哦！這種說法對女性發展情慾是很可怕的一種恐嚇和懲罰。

當有女人抗拒這種父權邏輯，寫下離經叛道的妖言時，她就已經在一步一步的改變那個邏輯。大家有沒有注意到？第一次出版的妖言都沒有署名而是用號碼來編的，因為很公開的敘述女人自己身體的感覺，自己的情慾經驗，是一件破天荒的事。可是後來再出現妖言的時候，慢慢開始有女人署名了，真名、假名，假想的名字，

各種各樣的性幻想，各種各樣的遊戲，都在各式各樣的妖言裡面出現。

像這一期裡面有一位寫妖言的女子說她喜歡不戴保險套做愛。那些用愛滋病來恐嚇別人禁慾的人會說，「哎呀！糟糕這些妖言出來，有問題！難道你是鼓勵人家不戴保險套嗎？」當然不是，但是這裡有一個女人說出她喜歡不戴保險套的感覺，而且這樣一個女人，她有自己的需要，她是一個分泌比較少的女人，戴保險套對她來講，一點快感也沒有，會把她的分泌物完全吸收掉，她又不喜歡K Y乳膠，因此她衡量之後決定選擇不戴保險套。她不可以有這樣的身體主權嗎？人不可以選擇風險嗎？這裡面牽涉到很深刻的哲學問題，不是簡單的譴責可以輕易處理的。

說真的，我們有很多其他的情慾方式是蠻危險的，甚至蠻痛苦的。例如很多人認為女人應該保持處女之身進入婚姻，可是我們並沒有想過這種情慾狀態是何等的危險，是何等的恐怖，是何等的痛苦，沒有人願意往這方面想。但是一聽到不戴保險套做愛，大家就好緊張，好憤怒；以處女之身進入婚姻，大家卻都覺得好崇高哦！好神聖哦！說實在的，這兩種做愛是一樣的危險，一樣的痛苦，一樣的冒著某種可能對身體的損傷，我們對於他們的態度卻是非常不一樣的。這就是一種歧視。

下一期《島邊》會有一篇妖言要談到一個女人怎麼樣享受在經期的時候做愛，豪放女又在經期出擊了！她每隔28天就特別的妖，在那28天當中她也妖，但是過了那28天之後她更妖，而且妖得非常非常妖。在這種狀況之下，如果我們很快地跳出來警告她：「哎呀，糟糕了，在月經的時候很容易感染細菌，很容易這個、很容易那個」，這好像跟我們平常所聽到的性壓抑言論相差不太多嘛！畢

竟，她不是不知道這些警告，但是她選擇要另一種愉悅嘛！不行嗎？誰有權利替她決定？

在上半場的時候，我們聽到有些人說：「欸，你們挑戰異性戀體制，是不是要建立一個同性戀體制？」黃道明回答的時候也有點閃閃爍爍的！好像大家都很擔心自己所推動的某一些說法是不是在建立另一個霸權！

這很奇怪唷！有點像當奴隸起來抗暴的時候，主人對他講，「欸！小心哦！你現在來推翻主人，你是不是要建立一個奴隸政權呀！」

聽懂了吧！一個運動才剛剛起步，一點點力量都還沒有累積起來的時候，就有人開始恐嚇它是不是要建立另外一個霸權。我覺得這種質疑不但沒有幫助開放更多的空間，沒有幫助解放出更大的力量，反而只是恐嚇弱勢者要收斂。女性情慾好不容易有了一點點空間，妖言才剛剛一出來，就有人要先用意形態檢查一下看夠不夠妖？或者夠不夠政治正確，這種話對於寫妖言、講妖言的女人來講，是另外一層新的恐嚇，新的壓抑。

下一個階段，我倒希望能夠開展另外一個運動，要真正的、更豐富的來「妖」。意思就是辦一個很奇怪的會，這個會裏只准女人到場，而且這裡面不許講任何「正確」或「正當」之類的話。燈光關暗一點，然後大家開始用最感性的聲音來說妖言，用最挑逗的方式來摸彼此或自己的身體，這會是非常「妖」的一個大會。愉悅不是抽象原則而已，讓我們實際的來練一練怎麼愉悅：一面摸，一面想，一面說，一面講，讓那個愉悅的情境出來。寫妖言只是我們身體情慾開發的第一步而已，我們還要在書寫和說妖的過程中改造我們的人格和身體，讓我們在說妖言的過程當中，幻化為各式各樣的

人，在各式各樣的情慾場景中，故事中的我可能是一個很饑渴的中年寡婦，可能是一個渴望有一點同性激情經驗的十五歲少女，可能是一個非常迷戀哥哥的女孩，然後在無意中跟他有一些身體上的接觸。在性幻想的園地裡面，沒有禁忌也沒有道德；在情慾操練的過程當中，沒有壓抑也沒有對錯。我們要讓自己的情慾能夠有更寬廣的幅度，更廣闊的天空來發展，只有這樣子開闊的天空，才讓女人不會在情慾一發動以後就馬上先自我檢查、自我壓抑、自我責備。我們要少問對不對，多想爽不爽，愉悅不愉悅。

我最後只講兩點，第一點，我們現在一直在講性偏好，我想性偏好不是說我偏好異性或同性而已；性偏好是我偏好各式各樣的情慾模式。有人偏好通姦，有人偏好電話性交，有人偏好角色扮演，有人偏好長得很彪悍的女子，有人偏好清晨，有人偏好瘦弱蒼白的男生，有人喜歡小狗，有人喜歡大狼狗，有人喜歡各式各樣的東西，也有人會什麼都不要。我們的性偏好本來就不一樣。

第二點，有人不喜歡情慾，因此也不喜歡妖言；在多元情慾的模式之下，這也很「正常」。但是我希望你不要把你的「正常」擴散到認為這是唯一的、大家都應該這樣才「正常」。寫妖言的人並不要求每個人都要發妖，你要是不發妖就算了嘛！但是請你不要要求別人一定要和你一樣的清純、一樣的謹守、一樣的壓抑。畢竟，你的「正常」背後有一大堆正經的論述在撐腰，而妖言的後面現在只有我們幾個女人在說話，所以請不要忘記其中的權力不平等關係，要為弱勢的、聲音小的、聲音少的、常常被排斥在邊緣的，多留一些空間，因為他們沒有媒體撐腰，他們沒有教育支援，他們才說了兩句話就被打壓了。

最後，說到妖言的氣魄，僅用下一次《島邊》要刊登的一篇妖言的結尾送給大家共勉：弱水三千，讓我們一瓢一瓢的飲吧！

許秀雯：各位朋友大家好，我叫許秀雯，我的自我定位是文藝少女，平常在學校其實是女研社的社員，前一陣子參與了師大案以來的一個反強暴的運動，我們幾個女生也組織了一個地下的密教組織，要長期做反強暴的運動。大家可能想問：反強暴跟情慾解放有什麼關連呢？或者說，這之間會不會有一些互斥的、互相模糊的、甚至是不利的影響？在進入這個討論之前，我想先講兩個小故事。

第一個小故事發生在我十九歲那一年，我們一群很年輕的、自命是女性主義者的女生在聊天，我們講到有一位特別誠實的女性主義者說：「你知道嗎？有時候在我的性幻想裡面會出現強暴的場面，而且在其中得到一些快感的釋放。」大家聽了之後沈默了一陣，覺得這好像不太政治正確。後來我們大家真的比較仔細的去討論，我們覺得當她說她從這種被強暴的幻想跟場景裡面可以得到快感的時候，並不是真的表示她在現實生活中希望被強暴。在現實生活裡面，她在公車上被色狼摸了一把屁股都會生氣好久，怎麼可能在現實生活裡面渴望被強暴？

我們的文化中充滿了各種有關女性情慾的迷思，因此才會認為女人的性一定要在處於一種屈辱的、利他的位置上才能夠得到。這些迷思之所以很難去除，最重要的是女人的性自主根本還沒有建立起來，所以如果我們只是喊不要性騷擾，那絕對不夠；我們可能還會跟一些我們無法想像、甚至我們都鄙夷的保守勢力結合在一起。比如說：我記得師大案發生之後，我聽廣播的叩應，有人打電話說他是支持師大案的，為什麼？因為「只要是老師跟學生做愛就是不對，應該被控訴」。如果放在這樣的師生倫理上來看師大案，其實

婦運所要推動的女人性自主是完全沒辦法達到的，我們的戰場也根本還沒拓展開來。

第二個故事就是說：我剛剛為什麼自我介紹是文藝少女呢？因為我發現我們大家對「妖言」都是有所渴求的。我記得在小時候，文藝少女互相見面的時候常常會討論又看了哪些世界文學名著，最後我們發現我們看那些世界名著時也有一個內在的意圖，那就是在世界名著裡面有非常多性愛場面，只可惜看了好久才看到一點點。我第一次開始看「妖言」的時候，其實有一種匱乏感，也就是說我已經準備好了要全心全意來看非常多精彩的東西，可是為什麼反而有點失望呢？其實它的濃度及份量已經比我翻遍那麼多志文出版社的世界文學名著要來的多，可是為什麼會有匱乏感？可見我們平常被壓抑的多厲害，而且管道有多麼的難尋。

下面我想談一下我覺得妖言在做什麼？有一部份剛剛王蘋已經講到了，就是說：妖言是女人自己的發聲！我們發現妖言眾聲紛雜，那麼它們的共通性是什麼呢？就是所有的作者都是女的，然後這些女的都在講述她們自己的情慾經驗。過去我們有時候聽到男生講黃色笑話，可能會裝不懂以示自己很純潔，或者擺起比較道學的臉孔說：「哼！我不要聽！」然後就走掉了。我覺得妖言在做的事情有一部份就是從「逃之夭夭」到「包藏禍心」，然後「妖言惑眾大放送」！有一個部份其實就是從過去主體性的匱乏、發言位置的空缺，到全部都是由女人來發聲的過程。

另外，妖言的寫作方式，它的運動成效、評估以及分析是怎麼樣呢？我覺得可以分成三部份；第一個，作者在做什麼？第二個，妖言的本文在做什麼？第三個，妖言的本文跟讀者的活動是什麼？讀者怎麼樣跟這個本文裡面的空隙互相對話，有所溝通？

我覺得對作者而言其實非常簡單，她就是暴露那本來應該隱藏的。我想第九期《島邊》那篇出軌的宣言其實已經講得蠻清楚了，除了暴露那本來應該隱藏的，我們當然可以挑戰啦！拆解啦！挑戰啦！這些作用當然是有。一個集體的創作達成了一種保持跟群體聯繫而且在群體中特別支持的效果！那其實是一種互通聲氣、混聲合唱；所有這些妖言的作者，在合唱中都不再是被孤立的，沒有位置的怪女人。

透過妖言我們也注意到一個寫作的特性。在一個男性的霸權所建構起來的語言宇宙裡面，妖言在進行的就是一種破壞語言程式的遊戲。譬如說，我在讀〈我和老師在研究室做愛〉那篇的時候一直在笑。為什麼呢？我發現作者的描寫很特別，「我喘息著吸吮輕咬他小巧細薄的嘴唇」，通常我們會形容男性的嘴唇為小巧細薄嗎？「他細緻的耳朵」，「品嚐他的身體」之類的，我覺得這些東西有很大的一個作用，就是破解語言的既定程式：本來父權語言已經設定好慣常用來指述情慾場面的公式，這裡的敘述則正式顛覆了那個文化情境。如果我們像傳統一樣，讓女人只是一直處於守勢，說「我不要這個，我不要那個」，這樣並沒有辦法真正刺激到父權文化的思考。

也許有人會說，寫這種東西是很背德的，混淆視聽的，想讓社會大眾不再支持妖言。我覺得沒問題，其實社會大眾本來就沒有那麼支持，他們要是支持，也大部分不是因為他們認為女性的性自主確實應該要有其正當性，他們的支持常常是因為別的原因。我們正式從「女人要什麼」談起，才會讓他們也比較深沈的去思考自己。譬如春蕤喊的那個口號，「我要性高潮，不要性騷擾」，很多人也認為它會模糊掉焦點之類的，我覺得我們需要面對的另一個課題是，主流文化可以非常快的篡奪挪用、錯誤詮釋、收編而達到分化

的效果，如果我們的戰場能夠擴大，正是要靠這種正面出擊的方式，而不再是守勢的態度。

再說，對本文而言，因為妖言本身有它的對抗性和運動性，所以我認為讀者的閱讀活動可能產生這種互為文本性。基本上我覺得舊有的色情文字產物，譬如羅曼史，自然提供了女性一定的色情想像空間跟滿足，可是大致上，她的結果仍然是迫使女性認同某種特定的性口味，以及以男性快感為中心的性經驗、性資訊。而這個結果其實是會否定女性自身，也妨礙了女性主體的建立嘛！我更希望的是，如果要讓「妖言」能夠繼續生產、繼續惑眾的話，我們一定要達到一個效果，就是讓讀者群有一天能夠回過來哺育作者群，支持妖言的再生產，大量的散播。有非常多的女學生、女工或者粉領階級非常喜歡看羅曼史，我覺得也許有的人買《島嶼邊緣》也是衝著妖言的部份來的，其實我們可以把這些東西集結成書嘛！好，謝謝各位！

何春蕤：我想插一句話，其實我有一個狂想是希望能夠開地下妖言電台，你只要一塊錢打電話進來，就可以說你最喜歡的故事，說給大家聽，沒有人知道你是誰嘛！我們可以廣播進行「妖言」！

平路：就像許秀雯一樣，我也要自我定位，除了可能年齡有點分別之外，我想我的定位一樣也是文藝少女。我坐在這裡想到一些事情和一些回應，現在跟各位報告一下。

剛剛聽到洪凌講未來世界關於virtual reality虛擬真實的可能，已經越來越成形，我就在想這對情慾文化的影響。如果我現在面對一個螢光幕，我可以在螢光幕上想像，一塊一塊拼上去，然後真的人會出來，讓我進行自己想的情慾經驗；那麼，我會希望哪樣的伴侶？我們很多拼貼的內容其實是我們自己，而拼貼的內容為什麼會

是我們自己？如果是我們自己，又缺了什麼？多了什麼？這中間包括了什麼？甚至為什麼會亂倫？為什麼會同性戀？為什麼會有妖言？為什麼會有酷兒？這中間其實投射著我們對自己的愛戀。

如果所有的文字，所有的文學，所有的作品，統統是在填補我們的想像力，讓我們想像做愛的可能，讓我們想像做愛的愉悅，那麼在未來一個更可能的世界裏，一個包括目前還沒有實現的世界裏，如果我們想要翻轉原來的情愛方式，我們的確還缺了一些文字，缺了一些語言，缺了一些讓我們的想像力得以發揮的符號。所謂酷兒，所謂妖言，可能就是在這個中間填補我們的想像力最缺乏的部份。

我們的情愛中有很多想像力的成份，這個想像力和創造力需要發揮才可能最終投射在一個異性或同性的他者身上。那想像力是什麼呢？為什麼我們需要這樣的想像力，需要這樣的快樂？我覺得這跟快樂經驗很有關係。快樂經驗也許是我們自己喜歡讀書，喜歡看自己，喜歡看他人的一個關鍵。可是，樂趣在目前的社會上其實是跟禁忌有些關係的；也就是說，樂趣跟禁忌有直接的關係。比如說我們剛讀到那篇在研究室裏做愛的文章，我們覺得快樂的部份是不是因為這中間挑戰到原有的秩序？因為其中的內容打破了原有秩序？文字本身為什麼讓我們覺得樂趣？是不是因為這中間原本是在打破一些禁忌？所以不管怎樣，打破禁忌跟創造力中間，可能有一些一而二，二而一的關係。

因此我就想到，一方面這樣的文本其實在擴充我們的想像力，另外一方面，當原來的禁忌不再是禁忌之後，那麼這個快樂感是不是要從其他的地方來？打破禁忌才有的興趣，跟比較邊緣或危險的想像之間有著辯證的關係。因此，回到作為文藝少女的本質，我會

想到以文學來講，也許未來的路還會要靠文字作一些溝通，因為有那個想像力的空間，它是需要打破一些禁忌，才有一些樂趣，當禁忌越來越少的時候，想像力的空間在某一方面也是越來越少。照辯證的來講，未來做文字工作是更加辛苦，存在的空間是相當少的，所以文字本身在這樣一個酷兒或者是妖言的文本之下，我們希望它越來越多。可是另外一方面，對於文字的愉悅來講，它的空間其實也會越來越少。因此，所謂文學的意思，其實是永遠在尋找一些更邊緣性的、更被壓擠的空間，這也許是文字未來代表可能性的地方。謝謝。

陳雪：謝謝以上的發言。因為現在時間很緊迫，我希望剛才已經問過問題的，儘量讓給沒有問的人，然後有問題的，一次一個問題，而且盡量簡短。

觀眾一：我有一個問題，就是你們妖言好像只限定女性說自己的性慾經驗，為什麼不讓男性也去說呢？我也很想投稿啊！我有利用午休時間到頂樓溫室做愛的經驗。我知道你們草創，比較需要凸顯一下女性自身的情慾經驗，可是我覺得男性也可以嘛！或者男同性戀也可以嘛！如果只限在女性的話，可能會比較局部一點。

王蘋：我完全不反對，你們也可以發妖啊，只是我剛剛講的是我們這群女孩子，我們陰蒂姊妹發妖的狀態。

黃道明：我想回答上一段最後那位女士所提的「不要去挑釁異性戀，大家尊重嘛！」

我們是少數！可是有時你問別人：「你覺得同性戀怎樣？」他說：「很好啊，有什麼問題呢？這是個人選擇啊！雖然我不是同性戀，但是我可以尊重啊！」但是這種隨和都是有條件的。當你談同性戀，他可能是用異性戀的思惟來投射同性戀應該怎麼樣，比如

說，同性戀應該有忠實性伴侶，應該一對一，不可以亂玩。如果你說「我有很多精力，我真的要發洩，我必須要到三溫暖去找伴」，他馬上就嚇到了，或是他會馬上說，「這個不太好吧！你不覺得這樣會得病嗎？」真有意思——當我跟你講我的選擇，我的不同，你就接著提出各種各樣的恐懼，還說這是因為尊重我。這不是暴露了這個尊重後面有很大的問題嗎？

當然今天我們說queer要多樣化，要站出來，要去戳異性戀的本位主義。問題是：你不去戳他，他就永遠站在上面說：「哦！你們可能是心理有點問題，也許這是你個人的問題嘛！不過，你選擇這種方式，我還是尊重。」聽起來很友善吧！可是你就是感覺得到裡面有些不對勁。到底壓迫在哪裡？我想到剛剛這位小姐說，面對工作的時候，面對生活的時候，我不敢貼著標籤說我是gay或我是queer。我覺得這就是壓迫，一種不明說的壓迫。他是口頭上尊重你，可是完全不提其中的壓迫！這是我的一些看法，謝謝。

觀眾二：可是我覺得壓迫不只是來自異性戀對異性戀，因為其實一般很多的時候，同性戀自己都會彼此壓迫。我覺得把同性異性一刀兩切的時候，有時候你就會模糊掉。你只是把異性當一個假想敵來打，而實際上你自己內部都有很多問題。

黃道明：對，比如說，如果台北有一個gay community這樣的社群的話，他們可能一談到愛滋病或者是多重性伴侶，就會用一個完全是異性戀的角度來評斷，說這就是不好，這就是亂！

觀眾三：我覺得很多同性戀都會說，人怎麼可以那麼雜交，那麼隨便！

黃道明：對！所以我覺得這就是酷兒要出來講的地方，就是diversity，同性戀之間是很多樣的，有人不要性，有人要啊！

觀眾四：我有個問題想要請教何老師，您個人覺得，性跟道德或說性跟健康的關係是怎麼樣的？你一直強調身體的自主性的時候，我可以去雜交，可以去做各種性活動，可是所謂的安全性行為呢？

黃道明：我再講一點點，我覺得現在台灣最危險或最恐怖的地方，就是衛生署根本沒在推廣安全性行為，而是藉這個機會提出來一種很泛道德的談法。例如，如果你是HIV positive帶原者，只要你跟人家猥褻，有發生性行為，那就要判你七年徒刑，完全沒有問到底這些行為本身是否有安全防護。很多人也說，只要不做，不就是沒有安全之慮了嗎？但是，你不要做，那是你的生活選擇嘛！你禁慾，可是我要爽啊！不過，我當然知道我在做什麼啊！我做的是安全的行為，這不在乎我跟多少人發生過性關係。

何春蕤：性和道德，性和健康的問題，不是一個一條鞭的說法。性和道德這兩個抽象範疇間有什麼樣的關係，還要看他們在什麼樣的具體狀況之內，依每個人所做的道德抉擇或健康抉擇來確定的。

我們不能說因為醫學證明抽煙有害健康，所以所有的人都不准抽煙；若有人選擇抽煙，他喜歡抽煙，我們只能在折衝協商中討論怎麼樣能夠讓我這個不願吸二手煙的人跟你這個喜歡抽煙的人之間保持什麼樣的關係！這是需要商談的，而不是用單一的方式來規定性和道德之間、性和健康之間一定有什麼樣的關係。

像剛才我提到下一集「妖言」裡面的這個女人，她就是喜歡不戴保險套才充分的感受到陽具摩擦的感覺，她喜歡這個樣子，而她願意做這樣一個道德選擇。會冒什麼險，她不是不知道，但是對她來講，她更看重的是自己的情慾感覺，她自己有她自己的道德抉擇，這些道德抉擇是不能用一個單一的道德法則來規定所有的人遵守的。

就像現在反毒宣傳不斷的告訴大家，吸毒有什麼不好，吸安有什麼不好，吸大麻煙有什麼不好，各式各樣的說法中好像都有一個公定的健康標準，因此所有的人都應該遵循。事實上，對於什麼是健康，什麼樣是健康的吃法，什麼樣是健康的活法，每個人有不同的看法，不同的做法。因此在這裡面必需要保留個人抉擇的空間，讓他去做他自己的選擇。

所以我認為性和道德、健康之間的關係，大概不是用哪一個人來為所有的人定一套規範，而是每個人要為他自己做出抉擇，或者在協商中達成彼此配合。我們可以提供各種資料幫助人做明智的抉擇，問題是，目前為止，我們看到的資料好像都是某一類型的，都是恐嚇你會得病！健康要包括我的身心愉悅嘛！可是身心愉悅的資料從來都沒有被提出，沒有正面積極的幫助我營造愉悅，這些東西，我倒覺得蠻重要的。

平路：講到異性戀壓迫同性戀，或者酷兒被某些同性戀壓迫。其實被壓迫或是站在一個邊緣的地位，在某一方面來講也是最有創造力的時候，是可以帶來最大樂趣的時候。

我們覺得同性戀或者酷兒充滿了創造力，這是因為異性戀包括一些機制，連婚姻裡面都被機制化了，機制化之後，剩下的（譬如傅柯一再講的）只有rule，不是love。可是真正的love是什麼呢？真正的love是不是只有在邊緣的情況下，而且是在越邊緣的情況下，他越可能出現呢？我們一再的討論愛慾與死亡的關係才有所謂的love，那love到底是什麼呢？可能這個東西原本就是個危險的想像，原本就是個邊緣的想像。你一定要把剃刀拿在手裡，才覺得生命的繩是那麼的容易斷。剃刀拿在手裡的感覺說不定就是love，就是想

像力，就是原本我們在各種戀情裡面一直在尋找的、包括我們對自己的關係。

這樣一個想像力原本是跟邊緣很有關係的，所以一旦處在邊緣的位置的時候，其實在某一方面來講，是有很好的位置，壓迫的本身永遠有他的辯證性，裡面還放了最大的創造力。而這個創造力本身也跟這樣的想像力去推翻原有的機制有最密切的關係。一旦同性戀者、酷兒更被接受，當這樣一個大同世界烏托邦出現的時候，裡面的快樂也沒有了。

我們似乎同時在做兩件事情，一方面有太多社會人群被壓迫，所以我們希望去翻轉它，這對於社會正義來講的確是最重要的。可是另一方面，愛情與慾望這樣一個其實還在繼續被創造的範疇，就是因為居於邊緣，就是因為他不被接受，就是因為它充滿危險，因為它充滿禁忌，所以這裡面甚至是我們禁慾的美感。這對我來講可能是一個相當辯證的兩件事，它們同時存在！

洪凌：聽了剛才黃道明的發言跟一些其他人的對話，我覺得我還是稍微替我們已經呈現的專輯稍微做一點類似的解說。

我要再講回一件事情，就是順著平路剛剛所講的，我要書寫的東西也是順著一個可能最危險的位置，那危險並不是說因為我可能被壓迫或被欺迫，而是說我認為那就是遊走在一個甚至是死欲與愛欲之間的東西。像我寫惹內，我喜歡他那種罪惡的美感，我不用把他正當化，就發現他有高度的美感價值。所以我覺得，正當的事再也沒有什麼好驕傲的了。我就是很想講這句話，這是我想送給正常人的一句話。我還能夠在驕傲的位置上繼續驕傲多久，我也不曉得，我希望能夠久一點，如果能夠不斷游動在一個最懸崖的位置上，那可能可以再久一點。

許秀雯：我自己對妖言的詮釋是，其實妖言正在改變我們對色情的想像。色情對我而言一直是一個生猛的、美麗的字眼，我覺得我們真的需要更多色情，才能夠去改善一些很惡質的狀況。

舉一個例子來講好了，在過去女子都沒有工作權、沒有教育權的狀況下，其實沒有什麼課堂上的性別歧視，對不對？因為沒有女人在課堂上嘛！所以也不會有什麼工作場所的性騷擾。對女性而言，某種程度正是因為我們開始要工作權、要教育權，所以這些新的壓迫的模式才產生了。換句話說，我們要身體的自主和自由，當然就要開始學習更為自己的身體做抉擇，為自己的身體負責。所以這個問題有一個一貫性，我們要性解放，當然不代表我們不要安全、不要道德、不要健康。甚至就是因為目前這種曖昧不明，雖然檯面上不提倡性解放，可是私底下卻是亂搞得不得了，結果安全、道德、什麼的通通被破壞了。所以我覺得在某種程度上，我們要正面的去要色情，要情慾，才能夠真正的去編織出一個更好的、自律的、有道德性的、安全的、健康的身體和慾望，謝謝各位。

陳雪：今天真的談了很多，謝謝大家的參與，不管酷兒或妖言都是大家耕耘出來的沃土，而且我們之間的差異才是酷兒和妖言的真正重點，歡迎大家繼續在自己的生命中發妖。

酷兒理論與政治

第二屆『性 / 別政治』超薄型國際學術研討會議程

The Second Super-Slim International Conference on Politics of Gender/Sexuality

酷兒：理論與政治

時間：1998年10月3日（六）

地點：中壢中央大學文學院文學一館三樓國際會議廳

主辦：中央大學英文系性 / 別研究室

9:30-9:50	報到		
9:50-10:00	開幕：劉兆漢（中央大學校長）		
10:00 11:10	主題演講： Eve Kosofsky Sedgwick (Distinguished Professor, Ph.D. Program in English, City University of New York) Affect and Queer Performativity	介紹人： Cindy Patton (Emory University)	主持人： 丁乃非 (中央大學 英文系)
11:10-11:30	休息		

	發表人：論文題目	回應人	主持人
11:30 12:20	劉人鵬、丁乃非 (清華大學中文系、中央大學英文系) 罔兩問景：含蓄美學與酷兒政略	白瑞梅 (交通大學 外文系)	林鎭鈺 (中央大學 英文系)
	午餐、休息		

	發表人：論文題目	回應人	主持人
2:00 3:40	張小虹（台灣大學外文系） 怪胎家庭羅曼史：《河流》中的慾望 場景	劉紀雯 （輔仁大學 外文系）	劉亮雅 （台灣大學 外文系）
	甯應斌（中央大學哲研所） 性解放思想史的初步札記：性政治、 性少數、性階層	朱元鴻 （東海大學 社會系）	
3:40-4:00	休息		
4:00 5:40	趙彥寧（東海大學社會系） 痛之華——五零年代國共之間的變態 政治／性想像	李振亞 （中央大學 英文系）	林文淇 （中央大學 英文系）
	何春蕤（中央大學英文系） 從左翼到酷異：美國同性戀運動的「酷 兒化」	朱偉誠 （台灣大學 外文系）	

酷兒理論與政治

情感與酷兒操演¹

Affect and Queer Performativity

Eve Kosofsky Sedgwick (台灣演講稿)

金宜蓁、涂懿美合譯，何春蕤校訂

我在這篇文章中的思考將由茱蒂絲·芭特勒(Judith Butler)的重要著作《性別麻煩》(*Gender Trouble*)談起，同時我也會對她的作品提出一些警告和修改。芭特勒最主要的影響力可能就在於她提出了一系列論證來說明性別最好是被當成一種操演(performativity)來討論，而這個說法的意義本身在操演(performatively)上就倚賴於它被如何使用。到目前為止，這個理論的力量在於：它把反本質主義者

¹ 【譯注】坊間對奧斯汀言語行動理論中的 performative 有許多不同版本的中譯。這個名詞原本最主要出現的場域是哲學，原意是指語言中某些說話，例如在儀式場合的說話，本身就是一種行為，並非在描述什麼狀態。有人賦予很明白的名稱為「以言行事」語句、「完成行為句」，中國大陸也有人把它譯成「實行式言語行為」、「完成行為式話語」。最近本地英美文學界有許多人選擇把它譯成「表演」，以凸顯 Butler 著作中所描述的戲劇性反串；也有人把它譯成「宣成」，取其「口說事成」的意義。本文則選擇譯為「操演」，主要是因為「操演」本身帶有實踐履行的意義，而且「操」原意中還有重複演練的意義（如軍旅中的「出操」），並且多多少少包含著「非隨心所欲」的意味在內（因此通常也包含了社會文化積極形塑主體的蘊涵），我覺得譯成「操演」很能夠掌握 performativity 中來自文化社會成規的重複、慣常，因而也指出了酷兒抗爭挪用的節點及其可能，比「宣成」的靜態形象更符合 Sedgwick 對情感動力學的凸顯。（何春蕤）

的性別說法推向了質疑的激進極端；它肯定反串的表演實踐有明顯的獨特的中心地位——不只作為具有形塑功能的暗喻，也作為異性戀性／別體制無聊重複自我但是卻同時具有顛覆這個體制潛力的常用語；它擴充了諧擬(parody)的概念，凸顯諧擬作為一種性別批判與性別抗爭的策略；更廣泛的是，它將戲劇及戲劇表演視為討論主體性和情慾問題時的重心。

英國分析哲學家奧斯汀(J. L. Austin)在 1965 年的 *How To Do Things With Words* 一書中，首先將「操演」(performativity)這個字納入理論的運用，這本高度爭議性的作品為明晰的、命名很恰當的「操演句」提出了經典的描述。在 *How To Do Things With Words* 書中，明晰的操演句在某一群句子中有最好的範例，就如同奧斯汀所說的：「我們很清楚的看到，(在一定的條件之下)說出這句話，並不是要描述我在做〔一件事〕，也不是宣告我正在做這件事；事實上，說這句話也就是做這件事」。明晰的操演句範例包括：「我答應」、「我敢打賭…」、「我遺贈…」、「我命名…」、「我抱歉」、「我向你挑戰」、「我判你…」等等。

我們很容易看出這些句子的共同之處：在說這些字句之前，事情尚未發生（舉例來說，我還沒有答應什麼或遺贈什麼），在說了這些話之後，某些特定的事情就已經發生了，而其中的差異就是由說出這些字句所造成的。由於這種效應，也由於它們在語言學和文法學上的特殊性，奧斯汀稱呼這類句子為「操演句」(performatives)：這些句子單單使用字詞，就可以達成某些特定的行為——這類句子可以改變事物。這個觀念對行動派的文化理論特別有吸引力是可想而知的，因為她們也希望單憑字句就改變世界。

但是在 *How To Do Things With Words* 的論證過程中，奧斯汀自

己最後也承認事實上不可能區分某一群特定字句是**操演性**的，而其他字句**不是操演性**而是純敘述性的。他指出所有的語言字句都有其行動（使某事發生）的面向，也有其指涉、描繪的成份，因此如果我說：「我瞧不起妳」，或者「前院的樹該修剪了」，這類的句子可能主要是在描述某些事物的現狀，然而說這些字句的行動卻很可能造成某種結果——無論這些結果是不是我原先所預期的。如果稍微延伸來看，一切的言說都可能有這種效果。雖然操演句的範疇有此普及化的傾向，但是奧斯汀仍然覺得，保留某些在上文中提過的明晰操演句範例（如：「我保證」等等）作為這個範疇的核心（不過顯然是個界限浮動的範疇），還是有點用處的。明晰的操演句在句構上、語意上、及 / 或脈絡上有一些共同的特徵，例如：它們通常是以第一人稱、單數、現在式、直述句、而且是主動態出現；它們常常集中於那些被法律、規則、成規所掌管的活動（例如法庭或有組織的比賽遊戲）；更重要的是，它們通常直接命名自身正在操演的活動，假設我是個法官而我說「判你入獄」，那麼結果便是你就這樣被判刑了；而如果我說：「前院的樹該修剪了」，你聽了可能會有動機去剪樹，也可能會因此覺得煩躁而衝回房間，或者根本就覺得這件事與你完全無關。

奧斯汀的明晰操演句概念看起來似乎在性 / 別軸線上是中立的，但是事實上這其中充滿了尚未探究的蘊涵——有常態性的，也有相對說來頗為古怪的。例如在奧斯汀及其後的哲學論述中，最出名的操演句的例子（事實上也正是奧斯汀書中的第一個例子）就是「在結婚典禮的過程中說出『我願意』（娶這名女子作為我合法的妻子）」。¹有趣的是，缺乏幽默感的奧斯汀好像對婚禮的操演特別著迷，在婚禮儀式中所有可能出的錯，在他的書中都有所探究：要是新人中有一方已婚會怎麼樣？要是這對新人有血緣關係會怎麼樣？要是

新人中有一方是瘋子會怎麼樣？要是新人中有一方是一隻馬會怎麼樣？要是由船長來證婚會怎麼樣？要是船長證婚但是船還停在碼頭又會怎麼樣？

就奧斯汀對婚禮的那種無法壓抑的狂想而言，他應該想得到同性結婚的可能，可是事實上，奧斯汀在書中似乎考慮了婚禮中所有可能的意外狀況——就是沒提到兩個同性的人結婚的可能性。同性結婚的概念即使在書中出現，也只是在奧斯汀嘲笑另外一些失敗的操演時以一種極端脫線的離譜笑話上場，就好像是和一隻猴子結婚一樣。或許對奧斯汀而言，新人性別的相似性會使得同性婚禮只不過是一件有樣學樣的事，不過，也有可能奧斯汀是把所有的婚禮都當成笑柄來看。在他眼中，婚禮範例的中心位置是和它的好笑性質攜手並進的。最令他捧腹的是婚禮儀式中的操演句和婚姻所授權的性操演之間不確定的曖昧重疊關係。奧斯汀常常面無表情的拿操演的強制性、拿沒成功的婚禮、甚至拿他自己發明的一些專業術語來大玩文字遊戲。遇到那些他技術性地稱為「失誤」、「濫用」的例子時，他教導我們：「別強調這些字詞的常態含意！」。說到婚姻的操演，他正經八百的宣告：「我不是報導婚姻，我是耽溺在其中」，但是他也常常喜歡引入另一個技術性的名詞——婚姻脈絡中的「不幸福」，然後他又大開技術性的玩笑：「有時候真的很難斷定……『我願意』（英文原意是『我做』）……和做愛圓房之間的關係」。

奧斯汀在為操演句下定義時就很嚴肅了。他一直訴求的是那個「第一人稱單數現在式直述主動態」的公式，但是婚禮的例子似乎在某些特殊方面使得這個規定顯得很有問題。「第一人稱單數」一直是奧斯汀操演理論中的大問題，最近出現的各種有關能動主體性(agency)的論述已經開始帶來一些詮釋的壓力，因為既然個人和群體

都因著有力的言說行動或緘默而體現、協商、決裂，那麼個人和群體之間的關係也需要進一步細緻的說明。由主體性的後現代解構看來，奧斯汀讓我們知道我們需要的分析遠超過他能提供的。奧斯汀說：「只有人才能操演行為，很明顯的，言說者就是操演者」，而傅柯學說、馬克思學派、精神分析學、解構主義等等新近的理論，都在抨擊「很明顯的」這種看似理所當然的說法。特別在最典型的公式化操演句中，操演所牽涉到的能動主體事實上比較不是那些有權力說「我判妳入獄」這種話的個人，而更是國家、教會、或其他超個人的權威。用個極端的詮釋來說，奧斯汀似乎以為戰爭是因為個別公民的宣戰行為而引發的呢！

要是把婚禮當作最基礎的例子，那就會引起另一些有關第一人稱單數的問題。按定義來說，「我願意」這句話中的主詞「我」，只是暫時的「我」，終究要變成第一人稱複數的一部份——事實上，只有當他或她同意成為公眾認同的、跨越性別的「我們」中的一部份時，「我願意」中的「我」才成立。婚禮的例子讓我們開始質疑——雖然它禁止我們質疑——那個第一人稱言說、行動、指稱主體是透過何種明顯自然的方式被建構的；這個建構過程往往是在一個集體的「他們」面前，經由訴諸國家權力、經由其他在場「證人們」平靜的召喚、以及經由（異性戀）補充邏輯(logic of the heterosexual supplement)保證個人能動主體融入跨性別雙邊對話來完成。而「我」之所以在這些事上「做」或者「有」能動主體性，就需要儀式性的掩蓋它和國家及教會——這兩者沒有合用的代名詞——的多重認同。

不言而喻的，這個婚禮的例子當然會在某些側面的角度上碰到酷兒讀者。那些自認為是酷兒的人，他們的主體性建立在拒斥

或折射異性戀補充邏輯上，他們也可能被異性戀補充邏輯所拒斥或折射，但是他們不會去重複強化這個異性戀補充邏輯。同樣的，酷兒們與國家權力、宗教認可之間的關係也很可能非常不簡單、不愉快、不理所當然。由於禁止、祕密、公開在恐同歷史和同性戀歷史中都有中心的位置，酷兒性很可能會繼續以別人看來不安分的模式存在。第一人稱、單數、主動態、以及直述句的出現，對酷兒操演來說，都是問題，而不是預設。

任何一個曾經掙扎著告訴朋友和家人我們愛他們但是就是不想參加他們的婚禮的酷兒，都打心底知道婚禮儀式所召喚的強迫作證充滿了空間的激盪動力。強迫作證不只是說妳不能缺席，更重要的是這個原始典型的操演(prototypical performative)會發動更豐厚的「作證」意義。證人社群的建構，成就了婚禮；證人的噤聲，默許了婚禮（我們現在不出聲，以後就永遠不能出聲了）；「我們在場」這個赤裸裸的、消極的、有力但不自由的言說行為——或許特別是那些被婚姻體制排擠放逐的人的出席——就認定了也撐起了婚姻特權的正當性。

因此，奧斯汀的操演概念中語言學方面的特性，對性別批判的許多工作來說都是很重要的。可是儘管奧斯汀希望同時關照語言操演的特殊層面和通則層面，在德希達(Jacques Derrida)和芭特勒(Judith Butler)等「後奧斯汀」(post-Austinian)的理論作品中，文學及性別理論的軌跡在討論操演時，卻都愈來愈偏向通則的層面，也就是愈來愈**偏離**（所謂的）特殊的時刻或特殊的衝動。「操演」(performativity)所相關的，是語言如何建構或影響現實，而不是單單描述現實；在這方面，解構理論(deconstruction theory)和性別理論(gender theory)似乎都希望能把奧斯汀的操演概念，從它那幾個或幾種範例句的特

殊情境中抽離出來，然後把它更廣泛的當成所有語言或論述的性質。你甚至可以諷刺的說，德希達回應奧斯汀的明晰操演句示範時說：「可是這其中真正有趣的部分就是，**所有語言都是操演的**」。芭特勒就更進一步了，她幾乎是在說：「不只如此，操演**最**不清晰可見時，才**最**具操演性。事實上還可以爭辯的是，不在實際的字句中體現的操演，才真的最具操演性。」芭特勒的思想甚至假設人類的語言提供了最具生產力的（即使不是唯一可能的）模式，來了解所有的再現。

解構主義和性別理論都援用了奧斯汀的操演理論來服務那個可以被粗略稱為「反本質主義」(anti-essentialism)的認識論事業。性別理論中目前存在的反本質主義版本大多引用馬克思、葛蘭西和傅柯的學說，認為維持壓迫現狀的主要機制，就是維持一種幻象，讓我們以為現狀是無可避免的、合理的，以為現狀展現了個人身分不可變的真實——也就是說，以為現狀就是**自然**。就像最近出現的一種說法：「紀律(discipline)之所以強而有力，是因為紀律看似自然，而非強迫」，因此照這個說法，「理論的價值就像歷史分析的價值一樣，在於它有**能力挑戰有關『自然』的假設**」。在這個說法裡，所有語言和論述最有效果的操演，在於它有**能力去質疑這些自然建構中的不證自明、看似合理、貌似真相**。

例如，在《性別麻煩》深具影響力的結語中，芭特勒提出了整套論證，認為除魅化(demystification)和去自然化(denaturalization)是「女同性戀和男同性戀實踐中最常態性的焦點」。在討論反串操演時，她說反串「暗暗的**顯露**了性別本身的**倣擬架構**」，在反串中，「我們看見性和性別透過操演而去**自然化**了」；「性別**諧擬顯露**了原初的身分……是一種**模倣**」。芭特勒說：「性別操演會**演出並顯露**性別本身的操演性」；「**諧擬**的重複……**揭發**了永久認同的虛幻效力」；「性

別的擬仿重複**揭發**了……性別認同的虛幻」；「『自然』(the natural)的誇大展示……**顯露**了性別認同根本的虛幻狀態」，也「**揭發**了性別認同基本的不自然特質」。(黑體是我加上去的)

談到這裡，我想我們應該停下來質疑這條深具影響力的思想路線中的一些假設、疏漏、以及後果。其中最令人質疑的假設可能就是：這一派的思想對所謂**知識本身**——也就是以「揭發」為形式的知識——有著無比的信念。事實上，我懷疑是否還有很多知識份子像這些最忠貞的反本質主義者一樣，專心一意的思考本質真理和虛假的問題；這些反本質主義者覺得，證明一個操演是否**真的**是諧擬、或者陽具是否**真的**只是陰莖，有著幾乎神奇的效應。說真的，有時看來，在反本質主義方法學之下唯一能提出的問題似乎就是本質真理的問題。

此外，反本質主義者對「揭發」所抱持的信念，與那個被人過分誇大、驅動大多數性別批判方法學的「懷疑闡釋學」(hermeneutic of suspicion)配在一起時真是有點怪異。這些性別批判會讓我想到路上偶爾看到的那些有被迫害妄想症的流浪者，他們雖然認為城市中所有的人都背叛她們、想算計她們，但是卻又很信任地催促妳看看她們的寶貝文件夾當中那些早已翻爛了的檔案。儘管明顯的對一切存疑，懷疑闡釋學還是相信，只要這一次終究能夠讓人真正地瞭解這個故事，就算大功告成了；她們根本不覺得一個已經完全被啟蒙的聽者有可能會仍然保持冷漠或敵意，或甚至可能幫不上什麼忙。

除此之外，任何詮釋事業(interpretive project)能有多少能耐來**揭發隱藏的暴力**，似乎都有賴於一個從開始就非難暴力也因此隱瞞暴力的文化脈絡——就像傅柯早年作品中說的那樣。要是換了在美國，任何時候都有百分之四十的年輕黑人男性在服刑，那又何必再

費事去揭發權力操作的計謀呢？在美國以及國際社會上雖然有許多隱藏的暴力需要被揭發，但是同時也愈來愈有一種時代特質，也就是說，許多一開始高度可見的暴力形式現在可能只是被當成典範式的奇觀來呈現，而不再是什麼等待被人揭發的醜聞祕密。例如阿根廷的刑求和失蹤人口，或是波士尼亞利用集體強暴來當作種族淨化的一部份，它們引發的人權爭議所標誌的——不是揭發過去被隱藏的或是已經自然化了的實踐(*practice*)——而是可見度的不同框架之間的角力。也就是說，開始時作為示範和奇觀、有特定對象、用來向特定社群的成員警告或進行恐怖統治的暴力，現在要對抗那些想要置換和重新定向（更要擴散）暴力可見度視角的努力。

上面所說的解構和性別批判實踐還有另外一個問題：面對那些以可見度作為主要暴力形式的社會形構，一個以懷疑和揭發為主要活動的闡釋學會說些什麼？美國南部的一些州之所以要恢復罪犯集體戴手銬腳鐐，目的不在於要求罪犯做苦工，而是要求他們在公眾的注視下做；一位美國公民在新加坡遭受杖刑，引起美國國內對新加坡式正義的關切熱潮，這顯示大家逐漸在形成一種感覺，覺得廣為宣傳的羞辱污名恐怕正是對付叛逆少年的最佳處方。以下是一個很值得注意的歷史轉變指標：在美國，從前是反對死刑的人主張如果有死刑就應該公開執行，以便揭發一直被隱藏著的司法暴力，並使國家和觀看者覺得羞辱。可是現在再也不是那些反對死刑的人，而是那些被勝利的野心漲紅了臉的死刑啦啦隊，他們認為最合適的行刑地點是在電視上。文化批判者費盡心機練成技巧，在縱容的表象之下揭發壓迫和迫害的隱祕痕跡，現在這一刻還有什麼價值？

反本質主義者對於「揭發」(*exposure*)的信念似乎還依賴觀眾群要具備無限量的天真無邪。到底在什麼基礎上我們可以假設人會因

為發現某個社會現象是人造的、自我矛盾的、模倣的、幻象的、或甚至暴力的，因而大為吃驚或感覺困擾？Peter Sloterdijk 曾經指出，犬儒主義或「被啟蒙的虛假意識」(enlightened false consciousness)——也就是自知虛假的虛假意識，「其虛假早就自我緩衝了」——總是意味著「每一個自命啟蒙的人都會用一些很普遍的方法來確定他們不會被別人當成笨蛋」。一個人或一個文化要對電視饑渴到什麼程度，才會因為發現意識形態的自我矛盾，或是擬象並不能完全再現本源，或是性別再現都是人造的，而感到震驚？我自己的猜想是，這種流行的犬儒主義雖然無疑的流傳很廣，但也只不過是建構大部分人心理生態的眾多異質、互相競爭的理論之一。事實上，有些揭發、有些除魅、有些見證確實有很大的實質效力（雖然時常不是被期待的那種），然而有些同樣真實而且令人信服的揭發、除魅、見證卻沒有任何實質效力。而只要世界繼續這樣運作，我們就必須承認，「揭發」的效益和施力方向並不在於它們和知識之間的關係，而在別處。

對我來說，我們可以從這個對反本質主義知識論的批判發展出一些有趣的方向來。而我覺得這些新方向中最不被看好的就是另外建立一個不同的知識論：因為這麼一來我們又會被捆在知識論、被捆在真知識或假知識的問題框架中。畢竟，問題不在於知識的真實性，而在於知識的效力(force)。因此，我大部分同意尼采的看法，亦即，知識的領域比較不是由純哲學所構成，而是由心理學構成——特別是情感和情緒的心理學。

在各種情緒當中有一些可能會和操演——特別是酷兒操演——有特殊的關係；不過，或許最出人意料也最有趣的就是羞辱感(the affect of shame)。讓我們用芭特勒最常講的、她認為在知識論上有嚴

重摧毀力的反串操演為例：用她自己的話說，也就是「諧擬的重複……揭發了永久認同的虛幻效力」；「性別的擬仿重複揭發了……性別認同的虛幻」；「『自然』(the natural)的誇大展示……揭發了自身的基本不自然特質」。在像芭特勒所建構的奠基於知識論的論證之內，這些宣示的重點是要去揭露一個假設的真理沒有根據；然而從一個建基於情感的閱讀來看，最值得注意的卻是那個在重複召喚的揭發場景中被假設存在但尚未被檢視的力量。或許，在所有的揭發動作中最引人注目的，並非不實真理的顯露，而更直接的是羞辱的強大動力。

這也就是為什麼我想要更細緻的來推想另一個操演的例子，這個操演的例子不是從操演範例中的「我願意」開始，而是從「(你)不要臉！」開始。作為一個英文片語，「(你)不要臉！」和奧斯汀最喜歡的操演範例有一些相同的重要特徵：最明顯的就是，「(你)不要臉！」為自己命了名，藉著說明它的操演意圖來獲得自己的操演力（也就是賦予別人羞辱）；因此就像婚禮的例子一樣，它倚賴見證者的召喚(interpellation)。而且就像奧斯汀的例子一樣，它必定發生在一個代名詞的體系中；和「我願意」系列的操演句不同的是，這個代名詞體系是以第二人稱開始的。有一個「你」，卻沒有「我」——或是這麼說，這個不明確的「我」的各種形式，不斷隨著陳述「(你)不要臉！」(Shame on you!)這句話而被召喚出來。主體的不同面相可以經由不同的方式被召喚；「(你)不要臉！」這句話中明晰動詞的缺席，標記了一個「我」曾經在賦予別人羞辱的過程中隱沒自我和自己的能動主體性。當然，這種自我隱沒的慾望也正是——「羞辱」的定義特質。所以，「(你)不要臉！」這句話在文法結構上的縮節，標示出這句話是一個歷史的產物，其中有一個已經退縮的「我」正在把羞辱投射到另一個目前仍延宕著的、尚未成形的、而且恐怕只能困難重重的以被羞辱的第二人稱成形的「我」身

上。這個沒有動詞的操演句，暗示了一個第一人稱的單 / 複數狀態，其過去 / 現在 / 未來的狀態，以及其能動性 / 被動性，都只能被質疑，而不能被信以為真。

為什麼羞辱感會是一個有用的情感來開始想像酷兒操演呢？我承認表面上看來這是很不可能的。強調負面性、從污名出發，這有什麼意義？而且這個起點還是「(你)不要臉！」這麼一個無法去污的、令人聯想到那個被稱為酷兒童年的漫長巴比倫放逐？但是請注意，這正是「酷兒」這個英文字本身所做的：運動份子對「酷兒」這個名詞的自我挪用結果證明非常多變不穩，主要原因就是，沒有任何肯定的奪回能夠成功的把這個字從它和羞辱的連結、從它和性別認同失調的或是污名的童年的可怕無力感中完全脫離。假如「酷兒」是個在政治上有力的名詞——事實上它也是——那絕不是因為它可以脫離童年時的羞辱場景，而是因為它把那種羞辱的場景當作一種近乎取之不盡的能量轉換來源。我覺得任何真正的酷兒（或許和同性戀相較？）政治，很可能都應該有一個和 Erving Goffman 的著作《污名化：處理被搞壞的認同的札記》(*Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*) 相同的副標題。不過，在「處理」之外，還要有它實驗的、創意的、操演的力量。

「(你)不要臉！」這句話在操演上有效力，是因為它那神祕的文法——那是一種衍生性的文法(*transformational grammar*)：不但在我曾經勾畫過的代名詞位置的層次上，也在羞辱感的關係文法上。到目前為止，心理學家 Silvan Tomkins 提供了最豐富的理論和現象學來談一般的情感，以及像羞辱這麼一個特別的情感：羞辱隱沒自我；羞辱既指向他人，也投射到他人身上；羞辱將自身翻轉暴露在外；羞辱和驕傲，羞辱和尊嚴，羞辱和自我展示，羞辱和暴露狂

(exhibitionism)，都是同一隻手套的不同穿插交纏；最後或許可以這麼說，衍生性的羞辱(transformational shame)就是操演(performance)。我指的是戲劇操演；操演與羞辱交錯糾纏，但是不只是羞辱的結果，不只是一種防範羞辱的方式，雖然它也兩者都是。最近研究羞辱的理論家和心理學家將羞辱這種在嬰兒身上很早就出現的強有力情感的原初形式(proto-form)（眼光低垂，將頭轉向）定位在出生後三個月到七個月間，當嬰兒剛剛能夠辨別並認出照顧者的臉時——也就是在一個特別敘事中的特別時刻。就在這個時刻，嬰兒的臉和照顧者的臉之間互相映照的鏡像迴游路線被打斷了（這樣的迴游路線——如果能被稱為一種原始自戀——暗示了自戀一開始就把自己社交的、危險的投入「他者」的力場）。在這個時刻，成人的臉無法繼續或者是拒絕繼續參與持續互相的凝視；在這個時刻，因為某個原因，成人的臉不再能被辨識也不再認識那個因為一直有信心持續迴游線路而「賞臉」的嬰孩。就如同 Michael Franz Basch 所闡釋的：

嬰孩行為的調適，在相當程度上完全依賴與那個具有執行和協調關係的母子體系維持有有效的溝通。當羞辱—屈辱的反應出現時，它代表象徵與人接觸的微笑已經失敗或是缺席，它代表對他者之沒有回饋所做出的一種反應，顯示社交上的孤立，也顯示需要從那種情境中得到紓解。

這個原初情感的羞辱因此並非經由禁止（因而也非透過壓抑）來定義。羞辱湧入主體，像是一個在建構身分認同的認同溝通循環中出現的混亂時刻。的確，就和污名一樣，羞辱本身是一種溝通的形式。羞辱的紋章——垮下來的臉、目光低垂、轉頭他望、有時也包括臉紅——是煩惱的信號，同時也是想要重建人際聯繫的慾望的信號。

不過，羞辱在干擾身分認同的同時也建構認同。事實上羞辱和

認同之間維持著非常動態的關係，互相解構又互為基礎，因為羞辱不但有著奇怪的傳染性，也有其特殊的個別化效果。羞辱最奇怪的特徵之一——不過也因此提供給我們這種計畫最多的概念力量——就是：虧待他人、被他人虧待、別人的困窘、污名、衰弱、臭味、或奇怪的行為，看來和我一點關係也沒有，但是卻能如此輕易的——假設我是個容易羞辱的人——以一種濃郁瀰漫的激動情緒湧上我身，這種情緒似乎可以用所能想像到的最孤立的方式來區隔出我明確的個人形體。

分辨羞辱和罪惡感最便捷的方法就是：羞辱附隨而且磨利人對自己是什麼的感覺，而罪惡感附隨的是人做的事情。因此人在體驗羞辱的時候就存在，雖然人可能沒有什麼確定的假設那到底是什麼。在人類成長的過程中，羞辱目前被廣泛的視為最清楚定義自我發展空間的一種情感（Francis Broucek 說：「羞辱之於自體心理學，就如同焦慮之於自我心理學——都是最基本的情感。」）。我認為這個意思是說，與其說認同可以在此處最穩固的和本質相黏連，倒不如說認同的問題可以在此有其最原初的、最關係式的浮現。

同時，羞辱源自社交，也導向社交(sociability)。如同 Basch 所寫的，

嬰兒期的羞辱—屈辱反應，如低頭和眼光迴避，並不表示孩子自覺被拒絕，而是顯示他和另一個人之間的有效接觸已經被打斷……因此，人一生中所承受的羞辱—屈辱，可以被視為無力以自身的溝通來有效的引起他人的積極回應。這種反應帶來的巨痛將在後來的人生中不斷回歸這最早的時期，在這個早期中，這種狀態不但不舒服，而且甚至威脅到生命本身。

所以行動者、或表演藝術家、或認同政治中的積極份子那隻觀

看的眼，一旦戴上她或他「幼兒期」自戀的眼鏡，萬事就已具備（好比說）等候主體再一次被受拒的羞辱所淹沒，或是等候那個鏡像對看的成功脈動，透過一個被起初參與者的誇大所省略的（也就是必然被扭曲的）自戀迴路。羞辱這種情感覆蓋了內向與外向的交界，覆蓋了專心和戲劇性的交界，也覆蓋了解構意義的操演和戲劇性力量的操演的交界。

我到目前為止仍然不知道在本體論上我在此一直描述著的酷兒操演有什麼值得提出的說法。要是我暗示我所提出對酷兒操演的一些聯想很可能是所有操演的特質，會有用嗎？或者，我指出「（你）不要臉！」的衍生性文法只不過是形成與自認是酷兒的人最緊密相關的操演活動的一部份，會有用嗎？把羞辱和酷兒操演連在一起想的用處，不管如何，並不來自它額外幫助確定什麼樣的言語或行動可被歸類為「操演」，或者什麼樣的人可以被歸類為「酷兒」；它更不會假裝去定義酷兒和同性愛慾間的關係。相反的，它所做的是為指涉和操演之間、為酷兒和其他經驗認同和慾望的方式之間，所出現的扭轉或異常，提供一些心理學、現象學、主題上的濃厚和動機。

但是我也不想我的計畫看來好像主要是為了解構主義（或其他反本質主義的計畫）來恢復一種抽光了特殊性或政治指涉的酷兒性。相反的，我認為以習慣性的羞辱來看操演及其各種轉化，可以為思考認同政治開啟很多新的視窗。

那些連結和附著於羞辱情感的結構，看來很可能是最能區分文化和時代的差異軸線：並不是說整個世界可以被分為（假設是原始的）「羞辱文化」（shame cultures）和（假設是經過進化的）「罪惡感文化」（guilt cultures），而是說作為一種情感，羞辱是所有文化中的成份（而且是差異的成份）。就如同其他的情感一樣，羞辱不是一個

分離的、內在於心理的結構，而是一種（在不同的人或不同的文化中）自由的元素，它附著在而且永久的強化或改變幾乎所有事情的意義——如身體的某個區域、一個感官系統、一個被禁止或是被允許的行為、像是憤怒或興奮等其他情感、一個已命名的身分認同、一份藉以闡釋他人對待自己行為的腳本。因此，每個人的人格或個性是什麼，其中有一部份就是一個高度個別化的歷史記錄，其中浮游的羞辱情緒早就在個人運用於自我和他者間相關性的和詮釋性的策略上制定了更為持久、更結構性的改變。

這也就是說，那些想要直接消除或解決個人或群體羞辱的治療策略或政治策略，實在有點荒謬。這些策略可能「成功」——當然它們會有權力效應——但是就在它們號稱可行的地方正是他們不行之處。（我這裡想到的是美國的社會運動也曾經以各種不同的方式處理羞辱情感，例如民權運動的社群尊嚴、「黑即是美」以及同志自豪等口號中對自豪的個別化；各種本土主義的妒恨情結；光頭族(the skinhead)所展現的令人討厭的憎惡；早期女性主義曾經試驗命名並凸顯憤怒作為回應羞辱的方式；亂倫倖存者運動在知識論上強調對於羞辱要實話實說；當然，還有很多很多其他形式）。羞辱所浮現的形式並不是群體或個人認同中可以被切除的「有毒的」部份，而是在認同本身被形塑的過程中就統括在內而且殘存下來的。這些形式可以隨時被用來質變 (metamorphosis)、重構(reframing)、重塑(refiguration)、轉化(transfiguration)、在情感和象徵上的載入和變形(deformation)；但是卻不適於用來進行淨化和去本體化的封閉(deontological closure)。

羞辱之結構化(structuration)不論在文化之間、時代之間、不同形式的政治之間都有很大的差異，但是在同一文化和時代的個別的

人之間也一定有差異。對有些嬰兒、兒童、和成人而言，羞辱是他們形塑認同的最主要中介，這些人一般被稱為（一個相關的字眼）害羞（shy）。（「記得五零年代嗎？」女喜劇演員 Lily Tomlin 問道，「五零年代沒有同性戀者；他們只是害羞而已。」）我覺得，酷兒很可能可以被視為首先就是指涉這一群害羞的人，或者也可以指涉另一個重疊的嬰兒和孩童群體，後面這些孩子的認同感不知為了什麼原因似乎總是圍繞著有關羞辱的訊息。為什麼他們（或我們）會這樣，還需要進一步說明。這個意思是說，就我無法告訴你那是什麼而言，它絕對不是件單一的事情——另一方面對他們而言，這件事尚未被詳細說明，它總是遲來的：透過羞辱描繪出來的認同空間並不能決定這份認同的意義或它的一致性，而且像種族、性別、階級、性、外貌和肢體健全等等具有定義效果的社會建構也會在這個空間中具體化，從這原始的情感發展出他們各自關於表達、創意、愉悅、和奮鬥的特殊結構。我甚至會說，就這層意義來看，在這歷史性的一刻，這種意義的酷兒性（queerness）和今日濃縮為成人或青少年「同志性」（gayness）的複雜屬性，在定義上有一些非常重要的重疊之處——雖然是高度有彈性而且在時間上很迴旋纏繞的重疊著。眾所周知，有些女同性戀者和一些男同性戀者永遠不能算是酷兒，有些人則並沒有太多同性情慾經驗或沒有將其自身的同性情慾輸往女同性戀或男同性戀這樣的身分認同，但是卻和酷兒的躍動合拍（vibrate to the chord of queer）。然而有許多看起來確實是因為羞辱意識和羞辱創意而「興奮（flushed）」（用 James 的字眼）的操演式認同行話（vernacular），確實都緊密的集聚在女同性戀和男同性戀的世俗空間中：這裡只提出幾個例子，例如 T 的憎惡、皮革派、自豪、SM、反串、音樂性、拳交、態度、歷史性、修道院的禁慾主義、女高音崇拜、華麗的宗教儀式，換句話說，絢爛的燃燒（flaming）……

還有，熱中於社會運動(activism)。

我對羞辱的政治蘊涵有興趣，是因為羞辱是在操演的原始衝動源頭生產並正當化認同的位置——認同的**問題**——但是卻沒有給予這認同的位置一個本質性的地位。由羞辱所構成的認同，總是「將被構成的」(to-be-constituted)；也就是說，它總是早就在那兒等候（必要的、有生產性的）被曲解和誤認。羞辱——存活在肌肉和臉部的毛細管裡——看來好像獨一無二的具有感染力，而其歪斜的、多變的易感性也會很容易隨著新的表達方式(expressive grammars)而加速其感染性。

我想這些事實顯示，好好思考羞辱和羞辱 / 操演的問題，可以幫助我們處理認同政治內部許多頑抗的死結——而不必犧牲「認同」這個概念本身的力量和那種感受到的急迫性。有關糟踏他人(trashing)和意識形態或制度性屠殺的動力學——就像哀悼(mourning)的動力學一樣——要是沒有先了解羞辱，就無法理解。如果我們把罪惡感放在羞辱那捉摸不定的動力學中來思考，將更容易理解所謂倖存者的罪惡感或者更一般的罪惡感政治學。我相信這樣的觀點也同樣適用於團結(solidarity)和身分認同(identification)的政治；或許也適用於幽默感或缺乏幽默感的權力政治。

過去，研究羞辱的心理學家以及少數的精神分析師一直太過簡單的把羞辱歸於壓抑假設(repressive hypothesis)所蘊涵的道德主義：不管是「健康」的羞辱或是「不健康」的羞辱，我們可以因為它保存了隱私和體面而說羞辱是**好的**，也可以因為它勾結自我壓抑或社會壓抑而說羞辱是**壞的**。很明顯的，這兩種評價都不是我現在在談的。我想說，至少對某些（「酷兒」）人士來說，羞辱可以說是第一個、而且一直是一個永遠的、結構性的認同事實：羞辱有著自己極

為有力的建設性可能，也有自己極為有力的社會質變的可能。以此類推，我會認為，如果我們在理論上——不管是焦慮的、興奮的、嫌惡的、憤怒的、輕蔑的、羞恥的、震驚的、或愉快的——集中去探討情感(affect)的個人和團體心理學以及其歷史，這都會比任何數量的最嚴謹的知識論執著，都來得更能為酷兒理論開啟多扇視窗。

酷兒理論與政治

罔兩問景：含蓄美學與酷兒政略

劉人鵬、丁乃非

一· 為什麼「默言寬容」的結果，不是同志可以勇於現身，而是現身即隱身？

難道在台灣只有孤兒才能 come out 嗎？在台灣常常說家庭幸福，家庭是溫暖的地方，但是像只有孤兒才能 come out，因為那個家政治實在是太可怕了。(倪家珍)¹

中國傳統對同性性事只是默言寬容而非公開接納。(周華山)²

自從與「同志」題目沾上邊，「同性愛」三字便如魔法咒詛般刺在面上，身體其他部份彷如隱形。……

*這篇文章的完成，要感謝 1998 年 6/28-7/1 在芬蘭的「文化研究交叉路口」(Crossroads in Cultural Studies) 國際學術研討會，我們接受國科會的補助，組成“The Politics of Reticence: Gender, Sexuality and Nation in ‘Chinese’ Poetics, Political and Literary Discourses, and Film,” 論文發表小組，會議期間小組成員白瑞梅(Amie Parry)、白大維(David Barton)與我們的討論，出現了這篇文章寫作的靈感。蔡英俊的論文在會中宣讀，對我們的思考幫助最大。另外，論文初稿寫作期間，蔡英俊、陳光興、Waiter、梅家玲、王蘋等都曾閱讀，給予我們珍貴的修正意見，在此謹致謝忱。然而所有的錯誤疏失與不足，還是由於我們自己的力猶未逮。

¹ 倪家珍在「同性戀的政治座談會」發言，參何春蕤主編《性／別研究的新視野》(台北：元尊，1997)上冊頁 200。

² 周華山《後殖民同志》頁 384。

任何場合，這個「刺青」都如影隨形，同事說：「哎唷，有個男子在辦公室等你。」媽媽則說：「若你九七後繼續與北京同志聯繫，你不可以住在這個家。」之前還有一句話：「若你是同性戀，你不是我的兒子。」（周華山）³

周華山最新的力作《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……
- (2) 非宣言式的實際生活行動……
- (3) 不以性為中心的健康人格……

不過這樣在技術層次上殫精竭慮地委曲求全，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。（朱偉誠）⁴

在台灣（或包括華語世界），關於「現身」這個不斷被討論的問題的種種說法中，有個關鍵性的弔詭。上面選自港台極具影響力的同志學者周華山近作《後殖民同志》中的兩段引文正是這個弔詭的癥候。周華山在他書寫的議題方面，的確是逸軌了，而他也感受到這像他臉上的一個永久的污名，使他身體的其他部份都彷如隱形。任憑他如何抗議，說他不是同性戀，他都被那個他選擇要「書寫、口述、關懷」的議題污染了。然而弔詭的是，這竟然迫使周去書寫一個「本質上」並不恐同的中國文化，這個文化一直以「默言寬容」對待同性戀人士與同性性行為，而不是像西方那樣以暴力相向。一方面，周強調一個綿延數千年的連續體「中國傳統文化」，同性性事只是一種行為、角色、關係或是風格與風尚，而沒有今人所

³ 周華山《後殖民同志》頁 34。

⁴ 朱偉誠〈台灣同志運動的後殖民思考〉《台灣社會研究季刊》30，1998/6，頁 53。

謂之「同性戀」⁵或是恐同這回事；沒有「同性戀者」，因此也就沒有現代（亦即西方）意義下的認同問題（頁 327）。他認為同性戀是一種西方的建構，十九世紀西方殖民勢力與語言東漸，移植了西方文化與價值觀，恐同或是對同性情愛的排斥否定和鄙視是五四以後的事，完全是殖民的結果，而與強調和諧與寬容的「中國傳統文化」無關。這就是以上所錄第一則引文：「中國傳統對同性性事只是默言寬容，而非公開接納。」

同時，在他《後殖民同志》一書的「個人篇」裏，他又說，自從他不斷書寫關於同志的議題，他就彷彿臉上刺了永遠的刺青，只剩一張刺了青的臉而沒有身體。他的媽媽說，「如果你是同志，你就不是我的兒子。」他自認不是同志（而是「直同志」），雖然他曾經竭力逼自己嘗試同性愛，然而，書寫並關懷同志議題的結果是，沒有人信任他，甚至連他的同志朋友都不信任他。

周華山又注意到，當前港台與中國大陸男女同志以及雙性戀者通常住在家裏、主動或被動地抗拒婚姻或者結婚、而不向自己的父母／家人現身的這種頗具創造性的迂曲策略。周華山解釋道，由於香港的「折衷式擴大家庭」（頁 375）接替了舊式的家族主義邏輯，因此，儘管香港已明顯西化，大多數港人，包括同志，仍生活在以家族主義為基礎的人際關係網裏。周在這本書中的訪談及其「個人篇」，恰可以呼應倪家珍在第一屆四性會議上的一句話：「在台灣好像只有孤兒才能 come out。」

弔詭之處，也就是我們問題的起點在於，這種家庭關係人格如

⁵ 周華山：「同性戀這個概念，以及視之為變態和罪惡的觀念，都是西方入口的殖民論述。同性戀者此字，並不適用於理解傳統文化。」（《後殖民同志》頁 327）

何可能是文化情感結構殘餘的回彈，而仍保存著頑強的情感與權力聯結的系列；又由於它至今仍然不可見、無可知，甚至在新的社會關係組織與修辭中因不再可知而更見效力。如果說——這似乎也是周華山想要說的——在前西方（亦即所謂「中國傳統」對於同性性行為的容忍）與後西方或後殖民的恐同之間，有一條清楚的分界線；又，如果家庭關係聯結中的情感與慾力糾結是一種結構上的恆常性以及感性上的連續體；那麼，我們的問題是：這種與父母 / 家庭在結構上的、有時是經濟上的、經常是慾力的、並且當然是政略上的糾結，為什麼在個人身上總是體驗為「現身」之不可能？為什麼別人可以是同性戀，但如果自己的兒子是，就不再是兒子？

當前關於台灣同志的再現以及同運論述中，有個一再出現的說法就是：所謂美國式⁶的個人現身對於台灣同志來說是個重大難題，而這個困難與家庭有關。對於這問題的思考包括了有沒有替代方案或是另類現身法，甚至於多另類才溢出了現身這種行動範疇與思惟邏輯等⁷。那麼，究竟是什麼樣的家庭日常生活政治，使得在家庭中以及家庭以外，同志的現身成為不可能？朱偉誠曾經對委曲求全式的同志現身躊躇再三（以上引文），質疑那麼委曲求全究竟還算不算是「現身」。

究竟是些什麼樣的力量，讓我們各從其類，安分守己，讓已經實踐逸軌或異議之性的同志駐留在相對於社會家庭來說是魑魅罔兩的世界裏，並且要負擔委曲求全的任務？如果我們不斷配合既定秩

⁶ 在此我們必須點出，台灣的學術 / 運動深受美國殖民影響，常常（似乎也必須）以美國的思考 / 實踐為參考座標。

⁷ 關於現身問題的討論，參王皓葳(1997)，倪家珍(1997)，周倩漪(1997)，林賢修(1997)，趙彥寧(1997)，周華山(1997)，朱偉誠(1998)等。

序，繼續問「同志如何另類現身」的問題，會不會，「在技術層次上殫精竭慮」的結果終究必須是現身等於不斷努力隱身？

我們是否該停下來，嘗試把問題的分析焦點轉移，暫先不問有沒有另類現身的可能，或是有何其他替代方案的問題。而是，試著去追問，環繞著現身的莫明壓力，究竟是怎樣的一種力道？而又是怎樣的一種情境或語境，使得這些壓力竟也能在寬容、愛、溫柔敦厚等名下，成就新舊兼顧的所謂現代民主多元秩序，而同志現身依然困難？

我們初步的想法是，有一種「含蓄」政治，作用於港台等地雜種性的現代時空，甚至是華語文化時空；這種含蓄，它的作用不只是一種詩學或是修辭，而是一種力道，一種日常生活實踐中的力道，以維繫人事物以及行動模式的正常秩序。雖然，這種力道也可以反向操作，以干擾秩序，或者引出魑魅罔兩之類的不速之客；但是，如果我們不先揭示一種含蓄的作用力，使它被看見，那麼，反向操作的顛覆性含蓄就只能隱埋在八卦世界的竊竊私語裏。

二·「含蓄」是一種精緻的力道

「含蓄」是傳統美學理想之一，下文我們將會論及它的傳統意義，但是，也許我們先將傅柯的一句話略微變化一下。這麼說：不是只有一種含蓄，而是有很多很多種的含蓄以及含蓄的陰影，還有影外的微陰，亦即，影子的影子——罔兩，它們難以被覺察⁸。這篇

⁸「在一個人說了什麼與沒說什麼之間，沒有二極的區分；我們必須試著去判斷，不同的不說的方式……不是只有一種，而是有很多種沈默，它們是論述策略的必要部份，滲透於論述之中，而且是論述的基礎。」 Michel Foucault, *The History of Sexuality*.

文章，我們打算在「含蓄」的一般用法以及意義之外，連結當前酷兒政治，特別是當今盛行的「華人傳統對於同性戀默言寬容」⁹之說，探討它作為一種修辭策略，以及一種敘事機制，一種美學理想，一種言行典範，所隱藏／揮舞的力道以及效應。

我們對於「含蓄」的觀念主要來自蔡英俊的論文〈中國古典文學思想中的含蓄詩學〉的觸發；我們這篇論文的思考很多方面主要是延續蔡英俊該篇論文在會議發表時彼此之間開始的對話¹⁰。但經過一段時間的蘊釀，在我們現在的討論裏，這個詞的使用可能已經立體化、甚至變形／現身為異形。我們想到各種各樣不同的含蓄，包

⁹ 「寬容」作為一種德性，在倫理學上的討論，我們在此暫不論；在這篇文章中，「寬容」作為一種不假思索的含蓄修辭策略，是我們著意探討的。「寬容」在日常語用情境裏傳達的意義是含蓄的，「寬容」二字在人際關係中一旦訴諸言語，表達的已經是不能容忍，或者容忍的限度，例如：「我對他已經夠寬容了。」或者「對於這樣的議題，我向來展現了最大的包容度」，這樣的語句不會出現於彼此關係良好，或者說話者真正可以寬容的時刻。本文擬分析的是，「寬容」的修養要求（如在下文詹清家人的例子中），或是「默言寬容」的文化傳說（同志論述），所可能蘊含的含蓄恐同道。至於，「不指切事情」的委婉，以及「上以風化下，下以風刺上」在溫文儒雅的修辭修養中，維持上下權力關係秩序於不墜的理想，詩教傳統中，「言之者無罪，聞之者足以戒」的「溫柔敦厚」，其意義與「含蓄委婉」、「優雅平和」、「寬容體貼」之相關，可參考蔡英俊〈溫柔敦厚釋義〉，在《比興物色與情景交融》（台北：大安，1986）頁 105-107。

¹⁰ 蔡英俊〈傳統中國文學思想中的含蓄詩學〉（“The Formation of the Poetics of Reticence and Its Theoretical Implications in Classical Chinese Literary Thought”），發表於一九九八年六月在芬蘭舉行的「文化研究交叉路口」國際研討會，蔡未能親去，該文在會中宣讀；又參 Ying-chun Tsai, *Text, Meaning, and Interpretation: A Comparative Study of Western and Chinese Literary Theories*, Center for British and Comparative Cultural Studies, The University of Warwick, 1997，主要是第五章。

括性越軌以及性異議的人士與身體，而主要關心的問題則是當下時空的一些同志文本及論述及其與同運可能的關係。「含蓄美學」的傳統是我們思考的一個極其重要的觸媒與資源。我們絕不認為有一個不變的傳統文化或秩序本質從遠古至今歷數千年未曾改變，但我們希望透過具體的文本與論述分析，力圖呈現一種解釋。並且我們認為，當面對眼前這個時空的同志論述時如果援引 Eve Sedgwick, Judith Butler, Homi Bhabha 等學者，對於某些人或某些現象的解釋較具親和性，那麼，援引另外一種不同的資源，也許對另外一些文化資源不同的人會有不同的效果，而對於問題的思考也可以嘗試發展新的具有解釋力或運動力的方向。

依蔡英俊說，含蓄詩學是中國文學傳統的美學理想之一，這是一種意在言外的特殊書寫形式，意旨或情感要以一種高度暗示性、甚或是令人捉摸不定的方式來表達。「含蓄」一詞的字面意義是「含收」（holding back）與「蘊蓄」（storing up），過去學者曾有不同的英文譯法，或譯“conservation”¹¹，或譯“reserve”¹²，或譯“potentiality”¹³。

¹¹ Herbert A. Giles, *A History of Chinese Literature* (1901; rpt. Taipei: Huang-chia t'u-shu, 1979), p.183, 譯作“conservation” 見 Ying-chun Tsai, *Text, Meaning, and Interpretation: A Comparative Study of Western and Chinese Literary Theories*, Center for British and Comparative Cultural Studies, The University of Warwick, 1997, p.307.

¹² Wai-lim Yip, trans., “Selections from the ‘Twenty-four Modes of Poetry,’” *Stony Brooks* 3/4 (1969), pp. 280-1, 引自 James J. Y. Liu, “The Paradox of Poetics and the Poetics of Paradox,” in Shuen-fu Lin and Stephen Owen, ed., *The Vitality of the Lyric Voice*, p.67. 見 Ying-chun Tsai (1997), p.307.

¹³ Pauline Yu, “Ssu-k'ung T'u's Shih-p'in: Poetic Theory in Poetic Form,” in Donald C. Miao, ed. *Studies in Chinese Poetry and Poetics*, Vol. I (San Francisco: Chinese Materials Center, 1978), p. 99. Later in her *The Reading of Imagery in the Chinese Poetic Tradition* (Princeton: Princeton University

回溯「含蓄」的文學、歷史與社會政治脈絡，蔡指出，含蓄一方面與抒情詩學傳統強調詩的情感表達以及語言終究無法適切達意的哲學觀念有關；另一方面，含蓄詩學又與周代賦詩言志有關，在朝廷或是外交場合以引用《詩經》作為一種準儀式性的交際。這是受過教育的知識階層普遍的作法，在需要的場合，把《詩經》當作優雅合宜的引用資料。然而，這種引詩絕非依詩句原意作正確的閱讀，而是在禮貌的對話或是正式的政治集會中，朝臣或使者對於個人情境或是意向的一般性而且間接性的表達。更值得注意的是，引詩表達心意必須是在群體和同的情況下，進行含蓄委婉的說，其制約的力量在於「歌詩必類」，《左傳》就有一個例子，有人「歌詩不類」，而被判為「有異志」¹⁴。

由於儒家在西元前第二世紀就成為帝制中國的國家意識型態，強調詩作為個人德性之引導的儒家學說成為中國傳統中也許是最有影響力的批評取向。孔子說，詩可以興觀群怨，而《詩經》被視為道德的正統¹⁵；在儒家學說的影響下，古典中國的批評意在肯定他們

Press, 1987), Yu translated the term “Han-hsu” as “Concealed and Implied” (pp.208-9). Ying-chun Tsai (1997), p.308.

¹⁴ 《左·襄十六年》，參 Ying-chun Tsai (1997), p.285.

¹⁵ 關於孔子論詩的道德禮義與實用性，請參 Donald Holzman 詳盡但不無爭議的討論：Donald Holzman, “Confucius and Ancient Chinese Literary Criticism,” in Adele Austin Rickett, ed. *Chinese Approaches to Literature from Confucius to Liang Ch'i-ch'ao* (Princeton: Princeton University Press, 1978), especially pp. 29-38. 蔡英俊指出，據 Holzman，中國缺少現代西方意義的文學批評是由於孔子不是一個好的批評家。這樣的意見引起了楊牧(C. H. Wang) 的幾乎可說是鎮怒的書評，他說，這個斷言根本冥頑不靈，「因為孔子從沒有要當文學批評家」，見 Wang, “Naming the Reality of Chinese Criticism” (Review Article), *Journal of Asian Studies*, Vol. XXXVIII, No.

強烈的相信詩可用以提供道德教訓，或是約制人情以合乎道德或是政治禮義。現存漢代的《毛詩鄭箋》即有系統地將〈關雎〉以下的詩作解為贊美后妃不嫉妒、能志在女功等美德。又由於「情」被認為不全然本善，那麼就必須時時反省檢查，**依聖王之教以制情**。《詩·大序》說，「發乎情，民之性也，止乎禮義，先王之澤也。」¹⁶《中庸》則說：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。」就在這樣的理論背景下，產生了著名的「溫柔敦厚」觀念。

蔡指出，「在這個觀點下，含蓄的觀念就可能不再是關於語言作為藝術表達工具是否適切的問題，而當一個人生活在一個所有知識活動都被統攝到政治方案的社會中時，這就與自律甚或是守己的問題有關了。」¹⁷

我們由此想到，含蓄詩學在其後帝制時代中很可能是個人自律或守己的助長或支持策略。自律與守己長久成為維繫既定秩序的機制，在這樣的脈絡下，「自律」與「守己」也就不單是個人內蘊的「對待自己」的問題，而是與人際關係、政治社會要求等等有關的「對於別人」該如何表現的問題了。配合既定秩序者，在正式空間扮演好妥貼合宜的角色，通常要在自律方面更加實踐含蓄；行動與言語上不安分守己而逸軌者，通常被要求含蓄自律。而「賦詩言志」其實是一種在政治或公領域的遊戲規則中，將遊戲規則與個人內在的忠誠連結；而含蓄委婉間接性的表達方式，如果又成為一種約制力，

3(May, 1979), p.533.

¹⁶ 衛宏，〈毛詩序〉，在郭紹虞編，《中國歷代文論選》（上海：上海古籍出版社，1979），冊二，頁44。

¹⁷ 蔡英俊 “The Formation of the Poetics of Reticence and Its Theoretical Implications in Classical Chinese Literary Thought”（芬蘭會議論文）。

假設共享某個空間的一群人都只有一心，那麼秩序就可以用一種不需明說的含蓄的力道，使得秩序中心之外的個體喪失生存或活躍的可能。

歷史上曾經某個時刻，這種含蓄的規則形以文字公開表述了，但是，形諸文字的，只是當時上層階級的遊戲法則；究竟這種規則的運作在歷史上的軌跡如何、還作用於哪些層面、如何發展變化、如何在今日猶見遺跡，我們無力追索。只是，這一絲的記載，以及其後含蓄詩學的闡發，給予我們一個重要的解釋上的參考項，有助於我們面對當前的問題。

這篇文章，我們主要從兩個方向討論。

其一，為了說明「含蓄」的力道，首先我們以《逆女》這部小說作文本分析，在其中爬梳關於「含蓄」的種種。選擇《逆女》，是因為我們發現在現有文本中，連《逆女》這樣一部書寫方式不太含蓄的女同性戀小說卻也不但再現了並且也可能在效果上共謀於我們將要指出的這種含蓄美學政治與力道。我們的分析焦點在於，這部文學筆法並不含蓄的紀實敘事體中，如何以我們熟悉的策略讓女同性戀死去，以及敘事體本身如何以一種含蓄的手法，報復故事中那個階級與性別都不對、對人粗言惡語毫不含蓄的母親角色。《逆女》中穿插了一則青少年女同自殺的情節，可是自殺這個毫不含蓄地主動走向死亡的動作竟然與氣質優美舉止合度的高雅含蓄匯流，吸引了我們的注意；這個匯流既怪異卻又似曾相識。於是，特別是那種不合正統或是正常的性別角色與性慾望的身體的自殺，成為我們想要閱讀的焦點，我們想要作一些細節的閱讀，並且進一步分析小說家如何呈現一個沈默含蓄的可以致人於死地的無言的力道。在小說敘事中死去的很多是同性戀男女，或者說，很多同性戀男女在小說

中都要死去。我們要露骨而不含蓄不寬容地說：這種能致人於死地的含蓄的力道甚至編織於日常生活修辭與策略中。這樣一種閱讀分析對於小說敘事、大部份的讀者與批評家以及我們日常熟悉的不言而喻的含蓄美學政治來說，可能都有點大逆不道。而我們認為，《逆女》中對於青少年女同自殺不經意的再現，可以與近年來媒體上再現的幾則青少年女同自殺對照閱讀。這些再現、一再覆誦的是類似的故事邏輯：女同自殺是意外的「偶發」事件，而自殺本身是無法自圓其說的對於生命的「浪費」以及一種無可逃於天地之間的「羞恥」。這麼一種含蓄而略帶悲憫寬厚的說法，其實一再複製的是既定的社會價值與秩序，那個於我們無份也沒有「我們的地方」¹⁸的價值秩序¹⁹。

第二個討論的方向是，我們認為，晚近在台灣的中文寫作裏特別推介的一些性別與同志研究中，某種特定文化本質主義的態勢或假設，其實護持了當前台灣的恐同作品與力道的含蓄結構。我們感興趣的是，一種新的進步的知識生產王國，比方說性別或是同志理論或歷史研究，可能在不經意之間就與含蓄的恐同力道攜手了。這種新的進步知識生產與恐同的聯袂是以一種弔詭的形式呈現：宣稱中國（或是台灣）文化的特殊性（亦即，堅持「寬容」是中國文化對待同性戀的未曾變異的核心態度），以及中國文化的清純（亦即，把寬容想成是清純天真絕不涉於權力作用）。清純並且特殊的中國文化價值（如寬容），被認為是與現代「西方」的同性戀與恐同絕無瓜

¹⁸ 「我們的地方」一詞借用 D. A. Miller 一次演講以及他即將出版的書名：*Place for Us: Essay on the Broadway Musical* (Cambridge: Harvard UP, 1998).

¹⁹ 也許，這裏還是一個地方，也就是，這個文學研究裏的罔兩時空，一個「我們的」同志情感與行動還可以佔據的罔兩時空。其他的地方，也許就是網路，以及一些酒吧，三溫暖，同志熱線，公園或書店了。

葛的；「中國傳統文化對同性戀是寬容的」宣稱的是一種知識論上的清純——未受西方殖民知識的污染，或是一種知識論上的另類性——有一個傳統是對於同性戀的知識與實踐都寬容而不恐同的。這麼說的同時，其實已經假設了一個連續的同性戀。對於這個說法，我們想要指出的是，沒錯，沒有外於時空建構的本質同性戀，同性慾望愛情與行為都是在特定的歷史地理經濟社會環境中形貌不同的。然而，我們也要強調，也不會有一種超越歷史的價值或美德，內在於任何傳統或文化地理政治所在，而可以據以宣稱一個同志的樂土或黃金時代。就像在性別研究中，如果刻意建構一個前現代前西方的性別範疇，以異於「西方的」女性主義，其問題性與同志理論中刻意宣稱一種不恐同的傳統文化是相同的。正如前現代的傳統中國婦女，當然不乏相對自由或自主性的才女，但也不是傳統婦女皆才女皆快樂，也不可能個個傳統婦女都生活在令人無可企及的美好陰陽互補互助的男女關係中。眼前在地的性 / 別運動，究竟要採取一種什麼樣的形式或策略，可能與想像中的「傳統中國」沒有什麼絕對的關係。我們想說的是：眼前台灣的同志可能並不會因為對同志未曾施與公開明顯的暴力而更少壓迫，在此，恐同的力道可能並不表現於面對你的臉吐口水，而是努力保護其他人的臉，以保存一個完整美好的形式整體。「傳統中國文化」，不應該——也不能夠——成為另一種超越性的神聖祭壇，成為事實與再現的唯一準繩，或是成為鄉愁的依據。

我們將試著透過閱讀對於寬容與含蓄作為一種支配性的美學——政治價值以維繫「合宜的」性關係，而讓異議的性各從其位妥放在魑魅罔兩的國度裏，作一種初步的探討。我們知道含蓄的操作場域並不僅止於性 / 別，但我們希望透過這樣的探討可以抽絲剝繭出某種特定的恐同形式以及「默言寬容」的另一個含蓄的面向：它是

一種最「傳統」的美德，也有一套現代「民主」的外衣。

三·「含蓄」力道的鏡影——以《逆女》為例

底下，我們先以一九九五年獲得皇冠大眾小說獎首獎的女同小說《逆女》作細節分析，探討可能會發生在這個特定的時空下的可能的恐同形式及其與含蓄機制有關的多種作用力。這部小說曾被認為是近來酷兒風潮下的產物，「跟隨文學流行步伐的同性戀作品」²⁰，但也許因為文學筆法不夠精緻洗鍊（太「紀實」²¹？或者，太不合含蓄美學的標準？²²），作為一本「大眾小說」首獎作品，它並未成為學院同志文學分析的熱門文本。

《逆女》這部小說以寫實手法第一人稱書寫，主角名喚天使，成長於台北市郊略嫌貧困的一個嚴重失序的家庭。雖然作者在序文〈迷宮的出口〉中特地在括弧中聲明，「希望不致誤導讀者認為女同性戀是源自於破碎家庭的戀母情節」，然而這部小說恰恰可以讀出這樣一種軌跡。天使短暫的生命裏，一方面充滿了她母親無止盡的暴虐的口頭羞辱，以及母親總是在好奇觀望的鄰人面前表演怨懟犧牲的母親夢魘（她們家在父親退伍之後的主要收入來源是媽媽開了一家雜貨舖，以街坊鄰居為主要顧客），對於這種種，她默默地引以為

²⁰ 杜修蘭《逆女》（皇冠，1995）書前短序〈迷宮的出口〉頁6。

²¹ 「紀實」一詞，見張曼娟為《逆女》作的序文〈無可逆轉之命運〉，《逆女》頁5。

²² 岔一下話題，另外一個「不含蓄」文學效應的有趣例子是李昂的〈北港香爐人人插〉，一部文字書寫上可謂「不含蓄」的小說，引起了批評的熱潮，評論語言裏的張惶失措，參異形〈香爐事件、文學批評與女子摔角〉（清大中文系系刊17《凝視》，1998）

羞，試著抗拒，也試著逃離，然而終究是如影隨形的糾結；另一方面，她有喜歡溫柔恬靜女孩的傾向（小說裏明白說是和她媽媽相反的²³），在國中和高中各談了一次戀愛。大學後期，她搬出去和情人同住，情人是個年紀比較大的女人，這同時她也和 T-Bar 裏的幾個年紀比較大的女人一起玩。小說結束的時候，天使死於癌症（原先她還以為是愛滋病），病榻上，她沒有原諒那從未愛過她的老媽，而圍繞著她的，是她的情人和朋友，彷彿那是她另外一種家。

這裏，我們要把焦點放在小說前半部的二個插曲上，試著描述分析我們閱讀到的「含蓄」的力道，以及其中的恐同。

第一則插曲，高三的天使與詹清清服裝整齊地在宿舍床上在一起被教官逮到，她們蓋著被子，教官衝進寢室大喝一聲，要她們立刻起來「把衣服穿好」。之後她們的父母立刻被召到訓導處。

老媽一進來先狠捏了我一把：「早叫妳不要住校，妳偏要住，現在妳看！住出事情了吧？妳那死人老爸，什麼都不管，只會叫妳住校，你們都死出去他就最高興了。」

媽來這一手，不用介紹大家都知道她是誰了，詹爸爸的表情很明顯的在說：你們看！就是這樣的畸形家庭，才會出這種不正常的小孩。

詹一家人故意跟我們坐得遠遠的，學校宣佈讓我們兩個留校查看，而且不准繼續住校，學期快完了，所以住宿費也不能退，老媽沒什麼意見，詹媽媽卻堅持要我退學，免得我繼續在學校會影響她的女兒，惹得老媽也火了：「幹什麼我女兒要退學？睡覺大家都有份啊！還是妳女兒來睡我女兒的床咧。」

²³ 「大概就是因為老媽的關係，我特別怕強悍的女孩子，……唸了高中後，我越成熟越明白肯定我對同性別的偏好——特別喜愛嬌弱溫馴的可人兒。」《逆女》頁 78。

媽赤裸裸地把話說出，讓我有再一次在眾人面前被剝光衣物的感覺，僅剩的最後一絲絲自尊全教這些話給驅離，巴不得能立刻縮小直到消失，讓所有人都隨著我的消逝而遺忘掉這段齷齪的記憶。（《逆女》頁 113-114）

首先，我們看敘事體中如何呈現詹爸爸打量天使的老媽那種不正統、不矜持，甚至潑辣的母親行徑。詹爸爸的打量裏，記刻著天使的老媽全不合格的階級與性別以及二者的結合體，她言語與行為的粗魯不含蓄。這種不含蓄（一種屬於低下階層的，不夠高級女性化的言行）是天使對她老媽以及她自己引以為羞的一個源頭。在詹爸爸的打量裏被視為不合標準的丁母階級—性別無教養的部份，立刻與丁女同性戀不正常扣合了。其次，詹媽媽極力想要區別出一個主動的變態的天使，以及她天真無邪被影響被污染的女兒。詹媽媽希望天使受罰，而她女兒得以不再因天使而被玷污。這是日常生活常見的不公：總是那階級位置低下的一方要負擔失誤的後果。天使的母親立刻反駁說，兩個女孩睡覺同樣有份，而且，由於是清清來睡天使的床，言下之意是清清一定是自願的，自主的。在這一點上，敘事者寫道，她羞得想要消失，——羞的是，她老媽大刺刺的真的把那不可說的給說出來了（不可說的是，兩個女孩在同一張床上被逮著，而且還指明了是誰的床。）

對丁天使而言，在這一幕裏，她有雙重的羞恥感，一是同性戀行為曝光，被說了出來，二則竟然是被老媽毫不含蓄口無遮攔地曝露出來。然而，也正是她老媽的這個不含蓄，使得天使可以假裝無辜，佯裝無知，使得天使在修辭上可以否認她的同性戀，而且逃避掉她原該與母親共同負起的舉止合宜的責任。

我一路無言，媽也出乎意料之外地沒多嚙嚙什麼，大概她從

來沒見過我這麼嚴肅的表情吧？上了火車，媽突然問我：「什麼是同性戀啊？他們怎麼說妳是同性戀啊？」

我嚇了一跳，同性戀這三個字像會回音似的，在空空洞洞乘客稀疏的車廂裏繚繞不休，我抬眼向四週望了望，還好沒人注意到老媽的話，現在我終於明白了媽的反應為什麼不像詹的父母這樣激烈，原來她不明白什麼是同性戀，不清楚它被社會怎樣的定位。我的心稍稍穩定了下來，謊話便順口溜了出來：

「學校亂說的啦！我們只不過是上課時間太累了，溜回寢室去睡覺而已。」

「就這麼簡單？那妳們學校怎麼這麼嚴，這點小事也要叫家長領回？」老媽不太相信，沈默了一會又問我：「妳——應該知道那個叫什麼清的是個女生吧？還是——妳不會不知道自己是女的吧？啊？」

「媽——」我不耐煩地說：「我穿了這麼多年的裙子當然知道自己是女的啦！」既然老媽搞不清楚，我就死不承認。（頁116）

天使的老媽路上不尋常的沈默，以及她最後的問題，其實說出了天使在小說中所說「老媽搞不清楚」相反的一面。她的母親也許清楚問題所在：性別角色，以及是否合乎社會要求，以及「在床上」玩這些角色，也就是性行為與慾望的規範。她不知道的可能只是究竟該如何去說或不說，以及如何恰如其份地處理這些知識。在學校外人面前，她為她的女兒辯護，抗議詹媽媽的指控，她和天使是站在同一邊的，一起對抗標示了階級位置的攻擊；此刻她與女兒獨處，應是她要跟女兒算帳的機會，然而這竟然是一向粗魯而口無遮攔的天使老媽難得含蓄的一刻²⁴。這一刻的含蓄，也就成功地掩藏了同性

²⁴ 天使老媽另一個含蓄的時刻是給她胸罩與生理褲時，見《逆女》頁73-75。討論見下文。

戀，不被看見。天使順水推舟地把她母親的沈默，轉用來護持自己與清清的親密關係，她在這個難得的空間裏，把這份關係深深埋藏在沈默裏。

詹清清可就沒有那麼幸運了。小說並沒有明說，在她家裡發生了什麼事。（詹家合乎教養的含蓄氛圍可能也不「適合」《逆女》的敘事筆法。）然而，顯然她的父母與家庭是合乎中產階級經濟與社會標準的（那是天使的理想，漂亮，乾淨，幸福溫暖的家庭）。在學校裏，在外人面前，以他們的家庭，詹家父母要維持形象，必得堅持他們女兒的清白，甚至要說他們女兒是被誘惑被帶壞的。然而，清清結果是自殺了。小說裏，一日天使決定去清清家，向客廳靈位供著的照片上香，而且想知道為什麼。

「看完了就請妳走吧！我媽快回來了，她看見妳會氣瘋的。」詹家明開了大門，手握在門把上，直挺挺站著，一副送客的樣子。

我還想多嗅一下詹的氣息，多知道一點她走前的事：「詹有沒有說過什麼話？」

「妳走吧！我不想揍女生，如果妳也算女生的話。妳再賴著不走，我不敢保證。」

他把門完全打開，整個人靠在門板上，顯然非立刻要我滾不可。

「詹為什麼這樣？你們逼她什麼嗎？」我堅持要得到答案，挨揍我也甘願。

「……沒人逼她什麼，我爸叫她上學，她偏不去，我媽替她穿上制服要拖她出門，還沒到門口她就衣服脫光，死也不出門。我們都勸她：都快畢業了馬上要考聯考，好歹把書唸完，她就是不上學，還把制服都剪破。我們架她上學，半路上她還跳車，我們沒逼她什麼，只是要她上學而已。」

「沒逼她？」我的心碎成千百片，為詹受的苦。

「沒有！我們沒逼她什麼，是妳害死她的！」詹的弟弟堅持。
(頁 125)

含蓄的母親沒說什麼，女兒也沒有。但是正常的家庭要他們的女兒正常回學校上學，重新扮演好她一向扮得很好的好學生角色。為此，穿上制服回學校，詹清清死也不肯。甚至脫了制服把它剪破！這段插曲，說出了父母女兒之間沈默的對抗，父母不計一切要迫使女兒「正常」，而女兒以身體與行動拒絕他們的期望。**自殺是最終最後的拒絕行動**。然而即使死了也無法從家庭釋放，她的房間還留著，就像她一仍居住於此，她的相片被掛著，讓他們紀念心愛的女兒。再者，要為她女兒的「差異」負責的壞因子（外人，闖入者），唯有父母不在的時候才可以進來，冒著挨揍的威脅，最後被控是謀殺的凶手。在這個例子裏，也許，正是這個家庭對於清清的女同性戀行為與情緒的含蓄與默言寬容，慈愛與容忍²⁵間接表達於他們為著她的前途要她回學校上學，含蓄地彷彿同性戀行為與情緒從沒有發生過。而正是這個含蓄默言與寬容的力道，迫使詹清清只能絕對含蓄的拒絕——自殺。

這個插曲還可以有另外一種閱讀，得自 Eve Sedgwick 論羞恥作為同志的一種重要情緒或情感結構²⁶的啟發。那就是，也許詹家對於堅持表現出完美的寬懷容忍之門面，特別是在面對發生的事情（在學校曝光的事）上，構成了可怕的羞恥力道，是這個東西擊垮了詹清清。她不僅要為整個家庭都要努力遮蓋她的羞辱負責任，她自己

²⁵ 這種「慈愛容忍」的語言是：「我們是為妳好，只要妳從此不再犯。」

²⁶ 見 Eve Kosofsky Sedgwick 新作，"Affect and Queer Performativity" 發表於這次會議（第二屆「性 / 別政治」超薄型國際學術研討會，1998,10,3.）。

也得努力玩這一場遊戲，假裝什麼事情都沒發生，穿上制服去上學。詹清清的臉皮必須是完美無瑕的，像她的家庭一般，也正因如此，她無力承擔學校與家庭雙重羞辱的重量。不像天使，她一直活在她母親對她的羞辱裏，也一直以母親不含蓄的粗野為羞。

精緻的含蓄是一種力道，它可以帶來沈重的羞辱感。不必說什麼，或者只要間接地說，以行動而非言語，含蓄就在判別是非善惡良莠，在默言寬容中，傳遞著性與性別階級的美學標準，並且要求回饋，而羞辱感是逾越含蓄的影外微陰岡兩。含蓄優美的詹家，女兒只能以絕對的含蓄來回饋。而天使的母親，一個階級身分與性別表現都不合教養的女人，一個受困於「反攻大陸」政權夢魘²⁷，政治社會經濟上無依無靠，只有歇斯底里向「孝順」求索心理安全感而完全失敗的女人，她是那麼不懂含蓄，她沒有可以含蓄的資源；然而，除了笨拙地張牙舞爪演出一幕幕的醜劇讓自己成為笑話而被鄙夷，讓人誤以為她是恬靜秩序的擾亂者而被痛恨，讓人以為她是不孝女同性戀的製造者而被寬容理解²⁸，她揮灑不出任何力道。這或許也是清清自殺而天使不會自殺的原因之一。其實，一個不含蓄的問題家庭，往往會產生出不合既定秩序的露骨差異以及生存策略，這種家庭從一開始就是種種差異面對面衝撞的所在，而另類的生命力也往往就在露骨的差異中成長。但底下我們會討論，這種問題家庭

²⁷ 「反攻大陸」口號對於本省婦人的天使老媽來說，是一個具有剝奪性的實質威脅，因為那意味著她那在大陸有妻女家庭的外省老兵丈夫就會離去，眼前這因政局災難而有的偶然結合，就要結束。

²⁸ 張曼娟在序文中提及作者處理結局時「寬容理解」，這個寬容理解，是指天使死前對於「依然被惡毒佔據的母親」的寬容理解。小說敘事讓逆女幾乎是莫名其妙地死亡，序文於是寬容，同時也在書寫寬容理解中，更判罪母親的惡毒。

另類生命力的可能性，卻在正常含蓄的敘事機制，也就是，敘事與讀者—批評聯袂投資於正常家庭與性別階級關係的理想之下，全被抹殺了。

我們認為，如果詹家理想的”含蓄”教養模式恰恰構成了那最強烈的恐同效應的力道，那麼，小說敘事體本身，及其隱含的讀者-批評，同樣可能避免任何對同性戀的直接禁制，卻聯袂做含蓄暗示性的抹煞、譴責、貶抑。這相當於一種溫柔敦厚的恐同。

四·敘事體與理想讀者—批評的連鎖含蓄效應

相對於詹清清的故事，丁天使的故事是小說的主軸情節，也是鑲嵌於敘事中的「理想」閱讀者所主要投注關切的。我們以為，這個理想讀者可以以名作家張曼娟為《逆女》所作序文的閱讀方式為典型。在這種閱讀方式裏，我們可以讀到小說敘事對於同性戀情節的擺放位置、這種位置所隱含的價值，以及揮灑出的含蓄恐同意識形態。這種含蓄恐同的效應，作為敘事邏輯以及「理想」閱讀主體之間의共同閱讀策略與成果，並不是故意或刻意造就的，而是，小說敘事和「理想」讀者這樣一種鑲嵌於敘事體的閱讀位置，一起成就了小說主要的，充滿矛盾的主題 / 主體意識。

小說敘事邏輯，非常貼近第一人稱「主角」，以致張曼娟認為這部小說「幾乎有讀紀實一般的心驚」。在此，我們想追問的是，這樣一種貼近敘事者，建構敘事主體的小說敘事，這個主體形塑的論述過程中，「身為同性戀」與「處在破碎家庭」²⁹，兩種主題的關連究竟是甚麼？這兩者在小說敘事中又是如何被佈局被擺放的？破碎

²⁹ 見杜序〈迷宮的出口〉，頁7。

家庭的慾望政治與同性戀的慾望形構，又是如何透過小說中「齷齪」的敘事情節以及感知結構連接的？「齷齪感」又如何構成小說敘事中另一股含蓄的恐同力道？天使的「身為同性戀」如何滋養卻又服務於她的完美／破碎家庭感知結構？

《逆女》書前有一小段〈前言〉，寫敘事者兒時在報紙副刊上讀到一篇翻譯小說，

小說內容隱約記得大概是說一個與丈夫關係不親密的歐洲貴婦，遂將自己的兒子當小情人般倚賴對待，我被家庭中能有這樣的關係震得歎掉，覺得好齷齪．．．

我忘了結局，而那種弔詭地齷齪感卻一直左右著我的人生，奇蹟似的跟了我一輩子。

小說本身述說著關於因一篇小說而起的齷齪記憶，以及對於齷齪記憶的再現如何達到書寫者／敘事者自身洗滌齷齪的效果。張曼娟在序文中說，「因為作者的描寫能力如此準確，使人幾乎有讀紀實一般的心驚；又因為作者處理結局時的寬容理解，使讀者的心靈在悲劇中獲得洗滌，柔軟光華。³⁰」更是肯定另一層次的洗滌效應，閱讀這本書寫齷齪記憶的小說，竟也可以使得「讀者心靈」終究「獲得洗滌，柔軟光華」。那麼，這份重要得無法讓人安身立命的、需要滌淨的齷齪感，究竟該如何理解？

天使在她自述的故事一開頭，記錄著一輩子纏身不放之齷齪感的一個來源，是一篇翻譯小說中所再現的母子不倫情慾關係的故事。這種齷齪的不倫母子情慾關係，在天使的自述中至少有兩個影子。一是天使老媽和她大兒子天厚之間的感情和修辭關係，在小說中相當清楚易讀，天使不時直接點出的；這是一種「世俗人情」對於既

³⁰ 張曼娟序《逆女》，〈無可逆轉之命運〉，頁5。

定的所謂「家庭倫常秩序」所不願承認、不能看見，卻也不是不能想像的駭聞。例如，在所謂婆媳關係的問題化上，不論小說中還是小說之外，這種幾乎不倫的母子情結，已經屬於世俗人情常識（日常「知識」，亦即，意識形態）的範疇。第二種影子，相較來說，是世俗人情範疇之外的情慾感知結構，就是天使自己對她老媽，以及偶爾不幸化身為她老媽的女友們，尤其是和美琦的同性情感慾望關係。也就是天使老媽對著美琦以及鄰居們所咒罵的「變態女生」或「女妖」搞的「甚麼同性戀」³¹。

天使第一個真正和她住在一起發展家庭式親密關係的女友是美琦。有一回，當二人關係趨於平淡的時候，天使開始流連於各個 bar，

然而當我一再用感官的刺激縱樂來消耗我的體能時，有一種聲音向鬼魅般在心底低低竊笑，有甚麼無形的東西緊緊地跟著我勒著我，我那天生不定的缺乏安全感的心，陡然從飽漲中霎時流質似的散洩在四方，根本沒有一種快樂是屬於我的。（185 頁）

我開始對美琦漸感不耐，她的臉孔身軀漸漸幻化成老媽的，她的控訴我背叛變心恰如老媽的譴責我不孝罪惡，我不願意再碰這個令我厭惡恐懼的女人，卻也更無法拋棄，因為她漸幻化成象徵老媽的圖騰，亦具有撻伐懲罪的權威與法力，我無膽反抗，亦無力出走，只好盡量在她醒著時別在她面前出現。（186 頁）

在天使的自述中，她無法待在美琦身邊，但也無法離開美琦，她將這種不安分的情感身體狀態歸諸兩個原因：一，她天生的不安全感，二，美琦幻化成她老媽。這裡所謂的「天生」，也就是張曼娟序文的題目〈無可逆轉之命運〉中的命運。張曼娟認為「丁天使不是逆女，只是遭逢了無可逆轉的命運」。同樣的，丁天使自認「天生」有一股

³¹ 《逆女》頁 265、282。

不安全感，使得她無法停下來，又無法離開。這裡的天生和命運，在小說敘事邏輯之下，同樣指向必須為天使命運和天生負責的老媽，以及這個老媽的不（可）能不是媽卻又不像個稱職的媽，這個不懂含蓄的媽，又必然具備惟母在這部小說裡所有的「撻伐懲罪的權威與法力」。正是這種專屬於（父）母職／值（作為一種倫常價值）的權威與法力，足以構成天使的深深沒有安全感，隨時可能讓天使齷齪感發酵（連心中的鬼魅都竊笑著），這種貽笑天下的「天生」和「命運」，讓她覺得一輩子不能逃脫。³²而一輩子不能逃脫，又因為美琦的幻化成她老媽而更加無所逃於天地之間。這是小說和天使一起構築的一個無邊無際，無法逃離的家庭（母女）慾望關係時空地景。

敘事情節提供的唯一的出路，是（含蓄的）死亡。小說的結局指向天使（和認同她的敘事的讀者們）的終於因死亡而得以洗滌、逃逸：

我闔上眼，很想好好地睡上一覺，這麼多年來緊緊揪住我的心的那個東西，似乎終於鬆了鬆手，讓我能夠安穩地入夢，我聽見美琦放聲大哭，我知道生命中許多美好的可能都將和我失之交臂，那篇小說帶給我詭異的齷齪感漸漸從我心中撤去，因為我寧願相信我被遺傳了悲劇的因子，我是多麼熱愛我所痛恨的親人，而齷齪的，不是雜貨店不是老媽不是其他，是，是我自己！（285頁）

天使自陳得以洗滌齷齪感的原因是「因為我寧願相信我被遺傳了悲劇的因子」。很清楚的，在這一句裡，天使已經將齷齪感從自身移植轉嫁到她老媽身上。她的悲劇，包括熱愛她所痛恨的（家／母），還有，厭惡她愛慾和依賴的美琦，都可以也必須歸因於她老媽，以及這個老媽所體現的，在她身上聚集成足以羞死天使的種種，譬如經

³² 父，也就是天使的爸，在這部小說裡的作用，我們暫不作討論。

濟政治的不安全，性的不滿足，感情的不飽足，知識涵養的匱乏，修辭和存活策略的不要臉。但是緊接著，天使立即又反過來說，齷齪的不是雜貨店（經濟條件和生活情境不符合電視裏理想家庭的美好），不是老媽（同樣不符合標準），而是天使自己。

這一句話裡多種相衝撞的意含（推諉 / 自責），驅使我們再回頭重讀這份屬於天使卻又來自她老媽和雜貨店的齷齪感知結構。

我環顧一下擠得又髒又亂的雜貨鋪，亂糟糟的貨品從地上直堆到天花板，貨架與貨架之間僅能容一人通過，貨架下塞滿了回收的空瓶子，有汽水的，有果子的……散發初一種變質了的酸氣味兒和那些蘿蔔乾、豆豉等醃漬物的氣味攪和在一起，說不出甚麼滋味兒，只覺得把空氣的密度都攪和得好濃密，又溼黏黏的連走路都能感覺到它的阻力，一種莫名的壓迫感突襲而至，讓人既煩且悶，尤其在去過喬夢翎家後，看見了家原來可以是這樣的美好，有了比較就更覺得自己家的差勁而無法忍受，我突然冒出一股莫名火：『別人家的東西是比較香，我去同學家，人家媽媽還泡咖啡請我喝！』（46頁）

顧客走遠了，媽還餘怒未熄，跳著腳罵道：『你的魂是不是都飛在大陸？啊？老不死的笨東西！』

媽頓了半晌，我以為罵完了，沒想到媽又開了口：『沒用就是沒用，外面也沒用，家裡頭也沒用……床上也沒用……』

最後那句媽罵得特別小聲，幾乎像抱怨一樣，我當時覺得好奇怪，床上有甚麼東西好用的？爸低著頭，好像啥事沒有地去理那亂成團的繩子，以便來捆瓶子，媽又啾了一口才進廚房，我不太忍心去看爸的表情，又屣回馬桶上去蹲，只是再也屙不出甚麼來了。（18頁）

我打開來看是兩件胸罩一件生理褲，我抬眼看媽隆聳的胸肥鈍的臀，屈踞在門口撿菜葉，猛然意識到媽和我都是女人的事實，在此之前她只是母親我只是子女；她上次說甚麼『在

床上也沒用』這句話，突然燙滾滾從腦海裡冒出來烙得我兩頰刷地紅了起來，我好替媽媽難堪，覺得一個母親真不該講那種不三不四的話。(74 頁)

以上三段引文可以讀出，齷齪的當然是雜貨店，尤其在去過喬夢翎家後（引文一）；齷齪的也正是老媽（引文二），尤其在當她敢說出對老爸性能力的不滿時（即便是壓低了聲音）。這些人與時空的齷齪，是天使沒有辦法逃脫註定被牽連、甚至附身，就像雜貨店裡五味雜陳的氣味，「只覺得把空氣的密度都攪和得好濃密，又溼黏黏的連走路都能感覺到它的阻力」。天使的齷齪感環繞著、也具現在老媽（某一人）和雜貨店（時空）的結晶體，隨時可能引發作用於她心裡身上。

而當天使老媽表現出在小說情節中少有的含蓄，以及對於天使的關心（引文三），幫天使準備好胸罩和生理褲時，天使卻已經只能感到羞辱，對她媽不好看的身材，不雅的蹲姿，還有記憶中（不斷重複的）不要臉的、不符合標準母親的粗言鄙行的羞辱。這一段文字非常弔詭。可以確定的是，天使的敘事在這裡的跳躍和閃躲，和她記憶她與老媽從學校回家途中的對話非常相似。這兩段都是老媽僅有的含蓄，略帶關切，問的話題第一次是關於同性戀，這次則無言的指涉天使的月經和胸部發育。這兩次都和性慾性事相關。

在這一段敘事中，天使的眼光記錄著她媽令人厭惡（而非慾望）的身體和蹲姿。接著，立即想到她和她媽同樣是女人，同樣有月經，乳房——如果「在此之前她只是母親我只是子女」，那麼現在呢？同樣是女人，是否也就可能相互慾望，在慾望中相互秤量？就像天使會慾望喬夢翎，又被詹清清慾望？但是，天使不可能慾望她媽媽？因為「隆聳的胸肥鈍的臀，屈踞在門口撿菜葉」？我們無法確定，因為天使的敘事立即在此處急轉回返（逃逸？），記憶起上回她媽即

使小聲仍然說出的對她爸性事的不滿。我們也就無法確定，天使此刻的臉紅羞辱齷齪感，是因為她先前以女人對女人的慾望之眼，突然看見她媽的身體姿態，還是，如她所敘述的，因記憶起她媽那次的不當言論而為她媽羞辱難堪？但是，可以確定的是，那份記憶，以及連同喚出的羞辱臉紅，是黏附在她老媽的察覺天使女「性」化上³³。

這一段敘事中，匯聚了天使齷齪感的各種複雜和矛盾——其中參雜了對她老媽的（不）慾望，對她老爸的同情和感同身受，以及對她老媽（不）慾望裡那份階級性別言行的秤量。這些都是構築天使同性戀感知結構的重要情感情緒作用。

或許正因如此，小說敘事終究沒有、也不能對於這份沈重複雜的齷齪感作解。天使希望隨著自己的消亡而帶走一切的齷齪，是否也意味齷齪無解？更重要的，是否這份涵蓋了天使的同性戀、卻又不以此為主軸的齷齪感知結構，必須被含蓄地連同天使的癌症被帶走？

從另一較正軌的角度閱讀，在天使的敘事和記憶中，她自己的同性戀似乎不是主要的齷齪行事，只有當天使把美琦看成老媽時，才會產生厭惡感。同樣的，同性戀行事似乎也不是小說的最主要投注與關切。小說裡有一段提到村里各種的不倫性關係和人物時，天使說，

比起同性戀來，不知是異性戀實在是荒誕不經得讓人莫名其妙？還是人迫於現實而妥協的耐力其實到了匪夷所思的地步？

³³ 亦即，給她兩件胸罩、一件生理褲，她媽小聲說出老爸在床上的不行，以及這句話隱含老媽自己性慾望的不滿足。

「比起同性戀來」，這句話或許會讓一些人（衛道之士？）一震——難道異性戀竟然連同性戀都不如了？然而這個看似顛倒了異性戀思惟的比方和問題，其實卻是 1) 將同性戀理想化，2) 使同性戀成為指謫異性戀不是的媒介。同性戀在這句問話裡懸而不明，在小說裡，也有類似這樣的位置和味道。

如此看來，小說敘事和鑲嵌於敘事中的閱讀者，很可以處在和天使記憶、感知結構一致的方位。這個位置的齷齪感，主要來自階級和性／別羞辱，如雜貨店、老媽的不像媽、天使被迫穿哥哥的內褲而後被看見等，而性／別羞辱連帶的包含了天使的同性戀／戀母慾望形構。亦即，性事的羞辱與同性戀行為的羞辱同處一禁地。但是，其羞辱值（羞辱感的強弱）依不同情境、主體而異。譬如，被發現之後，詹清清會自殺，而天使不會。在小說敘事中，尤其到後半部份，同性戀和癌症，又都似乎驗證了天使的歹命，是一種「遺傳」、「天生」、「命運」。在這樣解毒／解讀之下，同性戀和癌症都足以讓人消失於此人界，卻又被「寬容理解」³⁴，謂不應當被怪罪，因為不是她們的錯。應當責問的是那致癌製同的問題家庭，問題媽媽等。

天使病重將死，仍要回家去看看，看那生他養他卻宛若仇讎的母親。

這也是全篇最震撼的地方。

依然被惡毒佔據的母親，形銷骨毀氣若游絲的女兒，擦身而過，到底沒有相認。

或許她們從沒有相認過。

³⁴ 張曼娟序謂作者處理結局時「寬容理解」，見〈無可逆轉之命運〉，頁 5。

「原來根本上我是一個絕對戀家的人，因為太愛它，它的傷害更讓我心碎，我終於絕望地離開家，卻始終沒能擺脫掉它的陰霾。」

因為作者的描寫能力如此準確，使人幾乎有讀紀實一般的心驚；又因為作者處理結局時的寬容理解，使讀者的心靈在悲劇中獲得洗滌，柔軟光華。³⁵

張曼娟在序文中說，整本小說最震撼的地方是它的結尾。天使瀕死，要她的朋友開車載她回到她從小長大的家附近，做最後的巡禮，也許可能與母親和解。然而就在她拉車門要下車的當兒，無意間聽到母親怨懟惡毒依然如昔的跟鄰居說：「講到那個死外省豬仔喲，那個人不會好死啦！你們不知道噢，他聯合我那個女兒兩人將我踩在腳底下欺負，那個下流不要臉的才生得出來那種禽獸豬狗不如的女兒……」「未見未笑喲！和一群女妖精住一起亂搞。見笑死人！還聯合那些女妖壓逼我這個老母……」天使沒有下車，即刻決定離開。

依然被惡毒佔據的母親，形銷骨毀氣若游絲的女兒，擦身而過，到底沒有相認。³⁶

序文作為閱讀的引導，作用之一是指示出一種最好的閱讀方式。或者，比較罕見的，序以該書可能未達標準，而期以未來³⁷。張曼娟在一本得獎小說的導讀序文中作如此閱讀，說它最感人的地方在結尾：天使原本想要、而終於未能諒解她的母親。她這個閱讀提示了以下幾個重點：一、天使與母親的關係，是小說敘事最重要的主題；二、如果最重要的主題是母女關係，那麼，小說寫的是家庭倫理與親親尊尊母子女女的秩序。而這個母親對她的家與女兒，就天倫秩序而

³⁵ 張曼娟序《逆女》，〈無可逆轉之命運〉，頁5。

³⁶ 同上。

³⁷ 參 Gerard Genette, “Les fonctions de la preface originale” in *Seuils* (Paris: Editions du Seuil, 1987). 感謝于治中惠借此書。

言，已經犯下無可挽回的錯誤；三、敘事體對於母親的這些錯誤行徑並不含蓄（老媽言行粗魯，毫不自制），然而，對於這些錯誤行徑如何被處罰，如何揭露一個位處尊長而又犯錯的人，卻是含蓄的。犯錯的人是母親，她是只能，也必須以一種完美的含蓄方式被控訴的人，最後透過他兒女的身體與行為，以及整部小說的敘事情節，對她作了強有力的控訴。而女兒，如張曼娟所引，「是一個絕對戀家的人」，然竟被自己的母親所阻，使她既不能回家，又不能組成美滿的女同性戀家庭。（整本小說敘事給予的大眾心理學解釋是：天使尋找的是與母親相反的原型；然而，在他所有的女朋友中，卻都是像媽媽般要佔有她的。）於是，序文把小說讀成是一個生命短暫悲苦的女兒，對母親作意在言外的控訴，以此肯定了小說最終最震撼的價值。

這樣一種閱讀，在詹清清這個角色上，卻有顛倒的作用。歸咎清清破壞了完美理想的家庭形象與秩序，使得敘事本身必須讓清清以自殺的形式做含蓄的報復。學校和家庭都認為詹要為這個失序負責，因此詹在回學校上課前，必須先回家復原。同樣，序文與小說敘事聯袂指責了丁母之未能善盡母職，她的三個孩子都像某種妖魔。然而，他們妖魔行徑的主要作用，卻在於促成敘事體指控他們母親的倫理邏輯：她是失敗的母親，惡魔纏身的母親，有妖精女兒。天使最後不能也不願原諒她的母親，但她不經意間聽到的話（被天使聽到，也被讀者聽到），再次證明了母親的惡毒。這樣她就必須死於癌症，以證明她不是只想寫下這個故事做為對惡母的報復。也唯有如此，當女兒在聽到惡言惡語的羞辱而不想報復，只想離去，安靜死去時，批評的讀者才能告訴我們，我們的心靈在悲劇中獲得洗滌，柔軟光華。

我們的問題當然是，透過自我懲處（她患了重病，起先恐同地以為是愛滋病，最後又證明是致命的癌症），為天使敘事的報復來辯護，批評的讀者同時也護持了那致詹清清於死地的家庭力道，一種含蓄的家庭政略。小說後半部，天使的死是一則悲劇，而詹清清的死則似乎只是可憐（有點軟弱），她的死，似乎不值什麼。敘事體透過詹弟弟向天使說的細節，暗示詹已精神失常：她脫了衣服、她跳車、她自殺、她瘋了。因此，自殺有點是不正常行為的連續體，從她的同性戀，到她沈默地拒絕參與正常（穿上制服回學校），似乎不是她家庭的錯，因為她家人那麼地溫和對待她，也許除了希望她不計一切保持面子之外。因此，必定是詹自己的錯誤或軟弱導致自殺，敘事體是這麼暗示的。只有天使知道不同：天使知道詹是被逼瘋逼死的，被一種讓她弟弟克制自己不打她的含蓄逼的。這終究是個端莊的家庭。反而，在天使的問題家庭裏，人的存活空間比較大。

天使本人的死同樣是端莊的，小說裡沒寫，但它使得批評的讀者（以及大多數的讀者）同情天使悲劇的一生。重要的是，敘事體同意天使歸咎於她母親不含蓄的不關心。在這個意義上，她在敘事體所暗含的死亡裡是完美的，甚至，在倫理上是動機性的（必須死去才合乎倫理）。它允許女兒從一個權力關係上較低的位置，對一個囂張的惡毒母親作了含蓄的懲罰（天下無不是的父母）；同時它也使得較無權力的女兒免於受責，因為，她死了。

閱讀詹清清的死就沒有這種柔軟光滑的洗滌作用。詹清清的自殺有點可恥的不含蓄（是行動的不含蓄，而不是言語的）：那麼突然、血淋淋的（天使看到了天花板上的血跡），而且迫使與她親近的人要尋找解釋，一切暗示著：自殺是失序。詹弟弟以及詹家都咬定是天使害死了她（因為天使和她談戀愛，和她發生關係，那是清清迷失

的開始)。然而天使知道，是這個有涵養好面子的家害了她。詹在小說中最後的聲音是對天使嘶聲說再見，然而被父母拉回車上。在聽到詹自殺消息後二天，天使接到她的一封信：「我們並不傷害別人，為什麼他們要傷害我們？我先走了！」

如果把詹清清的死讀成悲劇，而且像天使的死一般是控訴性的，似乎得要對含蓄大逆不道：小說本身、以及序文的含蓄，也就是說，它們的聯袂含蓄，恰是穩固了不費吹灰之力就殺死了詹清清的家庭價值。「他們」確實傷害了「我們」，「我們」只能不留痕跡地離開，除了留下不能解釋的，不能自圓其說的死亡的羞辱。然後，一切總會被包容，因為死者軟弱，這就解釋了一切。詹清清的信其實可以讀成是一種羞辱，控訴那些傷害她的人，以含蓄的規訓迫使她提早離開。她的信，讓人想起 1994 年 7 月 26 日北一女二個女生自殺留下的信：「這個社會的本質不適合我們」，這句話在媒體間惹起一陣騷動與解釋的熱潮。也許這話可以這麼說：「這個社會的秩序不適合我們，」³⁸ 在這個奧秘的句子裏，鑲嵌著含蓄的規訓，以及含蓄的對抗規訓，以及二者的匯流。

以上由小說以及敘事和閱讀批評裏，我們看見了一種含蓄的寬容的倫常美學行為準則，實際上使得或者促成了難以辨識的恐同作用，或者，更重要的是，構成了恐同的連鎖效應。在使用、傳遞並且流通這些承載著價值的如「理解寬容」等觀念與語詞時，究竟誰，或者什麼東西，在其中保存了完全的顏面？我們可不可能想像，有

³⁸ 當然，我們不是在說一種具有永恆不變之內容的秩序，而是，一種具有強制疆界的形式，使得人們在公共空間裏的遊戲規則，不作為一種暫時偶然的局部的遊戲規則，卻假設為要用內在的一心一意去效忠的形式，一種在人法天，天法道，道法自然之後，轉以人為天的形式。

一天，同志需要保持這種顏面——所謂那優良古老傳統的含蓄寬容？當詹清清以死「明志」，（「這個社會的本質不適合我們」）難道她是在「理解寬容」這使她自我消亡的秩序嗎？這個死亡的含蓄與力道，感受起來竟那麼像是那個秩序的含蓄與力道的鏡影。

我們當然無法同意理想閱讀者和小說敘事主軸佈局的這種消極除罪的邏輯。但是，我們必須說，因為有詹清清、徐姐、美琦的情節敘事，更因為有天使終究難以消解的強大齷齪感，以及對於這些情節感知的可以逆讀（我們的閱讀就是一種嘗試），而使得小說的同性戀再現有著強烈的「紀實」矛盾。

五·中國傳統對同性性事只是默言寬容？

我們認為，至少在當前台灣這個時空下，把前西方的傳統「寬容」，與後殖民或後西方的從認識論上說的恐同，當作是互斥的截然對立的態度或是（不）知不行的方式，是過於簡單了。但這並不是前文所引周華山一人特有的說法³⁹，而是流行在漢學有關傳統婦女史與同性戀研究領域裏的一個研究走向。

晚近在台灣中文寫作裏特別推介的漢學性別研究，論及傳統中國的女性或同性戀，類多刻意標舉一種「不同於西方」的「中國的」歷史經驗或思考模態，以抗拒性／別研究的所謂西方霸權性。有趣的是，通常如此建構出來的歷史「不同」，卻顯現出相當的一致性，

³⁹ 出現於周華山的參考書目中，為周所引用的就有小明雄、矛鋒等著作，康正果的〈男色面面觀〉亦明白說無論是「同性戀」一詞或是視之為反常性行為，「全都來自西方文化，」「中國古代稱它為男色或男風，男風不僅盛行於各個朝代，而且法律和道德基本上都對它持容忍的態度。」（《重審風月鑑：性與中國古典文學》台北：麥田 1996，頁 109）

完全符合源遠流長的關於中西差異的傳說：西方強調對立性，抗爭性，而中國和平寬容，陰陽調和。通常，這個源遠流長不證自明的傳說，不但成為「中國」性／別研究的內在前提與結果，又同時是判斷一個研究是否「中國」，或者，研究成果是否優良的外在標準。另外，在方法論或是書寫風格的評判選擇上，則對於少數主體的呈現，強調要捨棄「壓迫／反抗」的被認為是現代並且是簡化了西方的女性主義模式，而代之以「協商」式的包容性抵抗的所謂歷史「複雜」性⁴⁰，以能呈現弱勢主體能動性者為佳。如果說，性／別的建構有其時空性，那麼，研究任何一時一地的性／別社會歷史建構，必有其歷史物質烙印的殊異性，本無庸置疑。然而，如果一種「不同」是修辭上刻意不同於一種所謂的「西方」，並且必須讓人安心地辨識出示心目中的傳統中國或中國傳統，而在方法論及書寫風格上具有近乎標準答案的楷模，那麼其中隱藏的敘事機制，以及美學典範，就值得我們注意。

如果問問題的出發點在於追索一個「不同於西方」的「中國」，作為一種意識型態式的所謂後殖民堅持，通常會呈現一種統一的目的論式論說方式，因為問題裏已經居住著答案——一定有一個「不同於西方」的「中國」，有時不證自明地就成為當前台灣、香港、大陸、馬來西亞、甚至華裔美人、台灣同性戀與公娼的統一「傳統」。

⁴⁰ 將這個研究走向說得最清楚的是孫康宜，她在多篇著作中都強調一個「比西方」男女平等的傳統中國古典女性文化世界。她說：「男／女性別的主／客顛覆早已在中國文學中，有其久遠的美學根源。」（孫康宜〈關於女性的新聞釋（自序）〉《古典與現代的女性闡釋》台北：聯合文學 1998，頁 16）論及中國古代的寡婦，她所詮釋的「性別超越」，是指寡婦「希望完成的就是把自己修養成一個真正的知識分子，使自己全跳出女性生活的狹隘內容」「豐富了傳統的文人文化」（〈寡婦詩人的文學「聲音」〉，前引書頁 106。）

其實，在性 / 別研究領域裏，人們很容易援引中西差異的傳說，將女性主義，同性戀運動，或是性的研究，指認為是一個起源在於「西方」的事，而「中國」是一個相對於「西方」的浪漫化對比，或者是一個在西方衝擊之下努力長進的學生。其實，下文我們將會舉證，這二種說辭與運動場域聯結時，都會有一定的作用，前者說的是：我們有一個不同的溫和傳統，因此不需要某種方式的改變；後者說的則是：某一種特定的成長方式，是屬於本土的，這種說法也指向拒絕其它方式的改變或抗爭，而二種說辭，都含蓄而意在言外地否認或拒絕正面對眼前的某一種少數主體的存在與抗爭⁴¹。而總有個別的具有某些特定資源的少數主體，能夠迂迴曲折地游走於權力的間隙，既容忍又對抗，只要她能成功，並且不危及現有的權 / 利位階秩序，反而在眼前本土現況中憑添多元的繁榮，那麼，這些個別的少數主體，可以被「寬容」。

世界上的確流傳一個十分浪漫的關於中國性愛的傳說，是相對於西方的性科學文明的，傅柯就曾引用過這個傳說：他說，相對於他們西方實踐性科學的文明（“our civilization”），中國、日本、印度等社會有著性愛藝術，真理來自愉悅本身，愉悅就是愉悅，無涉於

⁴¹ 在看似多元民主開放的書寫下，寫同性戀而將同性戀不知不覺抹消，最明顯的例子如孫康宜，她在新書自序提及「目前連同性戀者也在爭取『結婚』的機會」，而她的結論是：「現代的女性真正關注的是女性主體性，而非性傾向的特殊性。是異性戀還是同性戀？那不是一個關鍵問題。重要的是，有機會去表達自己內心的愛的慾望。」（孫康宜〈關於女性的新聞釋（自序）〉《古典與現代的女性闡釋》台北：聯合文學 1998，頁 13-14）在另一篇文章〈「大眾文學」談愛情〉中，她提及，「不少多年浮沈情海的女子，在飽嚐了各種感情的酸甜苦辣之後，依然一錯再錯——同居、失戀、結婚、離婚、結婚、再離婚，或者乾脆加入同性戀的隊伍，或者發了神經病。」（頁 46）

禁忌與功用。⁴²這種浪漫化的異文化想像，以及西方—科學，東方—藝術的傳說，是很多學者假設的前提與研究的成果，在這個信念之下，「恐同」以及對於各種性變態的壓迫，通常被認為是西方特有，享受性愛藝術的傳統中國社會似乎是各種性戀的天堂，而結合另外一個傳說，亦即中國是愛好和平的，溫柔敦厚的，「中國人的生活觀是以在自然力的和諧之中生活這一概念為基礎」⁴³，於是，能夠「寬容」同性之間的性事以及各種各樣性變態並且享受性愛的「傳統中國」，成為許多人津津樂道的歷史。

而晚近的漢學研究中，提出「東方主義」作為對抗的論文，不在少數。然而，對於「東方主義」假想敵的內容，雖有不一致的想像，但卻都固著在「東方」上使得研究成果依然繼續建設「東方主義」。例如，高彥頤（Dorothy Ko）指控的東方主義，是指西方影響之下，將傳統中國婦女建構想像為受壓迫的受害的奴隸形象，而她的研究力圖勾繪一個活躍而幾乎沒有受到性別歧視的古典女性文化世界⁴⁴，這樣的走向，無異又自我東方化了。另外一種被指控的「東方主義」，是研究中國古代性生活的著名荷蘭學者高羅佩，他勾繪了一個性愛生活健康而多彩多姿的中國古代社會，而被指為是「東方主義」，如 Charlotte Furth 說：「高羅佩的《中國古代房內考》自 1961 年初版問世起即成為英文漢學研究在這方面的基點，它可視為上述

⁴² Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Vol. 1, trans. by Robert Hurley, New York: Vintage Books, 1980(1976), p.57.

⁴³ R. H. Van Gulik (高羅佩)《中國古代房內考：中國古代的性與社會》李零 / 郭曉惠等譯，台北：桂冠 1991，頁 350。

⁴⁴ Dorothy Ko, *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China*, Stanford: Stanford University Press, 1994. Ko 的著作在文獻上的紮實幾乎是每篇評論文字贊許的，但詮釋的問題則多爭議。

東方主義著作中的經典」⁴⁵，她指出，高書中的傳統中國性規範是健康而不壓抑也非變態的（頁 326），但高所描繪的性解放了的中國夫婦，易致於把東方想像成一個西方所缺少的、自由與情慾快感的樂土（頁 327）；而這種解放主義的工程也不純然是西方的，因為清末民初已有性學先驅的中國本土學者，把性引入公共論述的現代主義中（頁 329）。Furth 從傳統醫學文獻討論了情慾被性別化的面向，並且指出，在醫學文獻中，情慾被建構為服務於生育的經驗，女子的情慾高潮其實是被認為具有生育上的重要積極意義（頁 343），她主張將儒或道家對於情慾的建構理解為偶然性的歷史經驗，而不是一種對於自然本能的壓抑或滿足（頁 344）。Furth 在另一篇文章中則指出，明清醫學論述中，身體的確都是性別化的身體，但是，卻不是絕對的男女二元的身體，性別是一個相對有彈性的範疇⁴⁶。Charlotte Furth 主要的關切是在性別的分析上，至於性慾，在較早的一篇文章中，她指出，傳統中國醫學文獻中，未見任何一種性行為、性對象或是性慾望被指為病態的，或者「變態」的範疇，唯以生殖功能定義性的健康與否；而這與陰陽宇宙論有關，由於男女皆秉陰陽之氣，而二氣變動不居，互補互動，在這種自然哲學之下，對於性行為與性別角色的異數，會有一種較為寬廣與包容的觀點⁴⁷。

⁴⁵ Charlotte Furth, "Rethinking Van Gulik: Sexuality and Reproduction in Traditional Chinese Medicine," in *Engendering China: Women, Culture, and the State*, eds. Christina K. Gilmartin, Gail Hershatler, Lisa Rofel, Tyrene White (Cambridge: Harvard University Press, 1994), pp.125-146. 中譯：費俠莉〈中國傳統醫學裏的性與生殖——對高羅佩的反思〉《性別與中國》李小江、朱虹、董秀玉主編（北京：三聯書店 1994）頁 323-347。

⁴⁶ Charlotte Furth, "Ming-Qing Medicine and the Construction of Gender," in 《近代中國婦女史研究》2（台北：中研院近史所，1994，）pp.229-250.

⁴⁷ Charlotte Furth, "Androgynous Males and Deficient Females: Biology and

這個寬廣包容的傳統中國印象，仍然沒有不同。高羅佩論及中國古代的變態性行為，曾以並不明顯的材料斷言：「女子同性戀相當普遍，並被人們容忍。只要不發生過頭的行為⁴⁸，人們認為女子同性戀像是閨閣中必然存在的習俗，甚至當它導致了愛情的自我犧牲或獻身行為時，還受到人們的讚揚。」⁴⁹Bret Hinsch 研究中國傳統男同性戀，也特別強調與當代西方不同的一個中國傳統，對同性戀的包容性⁵⁰。

中文研究中，四〇年代潘光旦，從歷代文獻中舉了許多例子，從商周「同性戀的現象不但存在，並且相當的流行，」到魏晉六朝「同性戀在當時竟可以說是大江南北上流社會所共有的一種風氣，」到明清時文獻佳話叢出，也都基於一個說法：中國社會對於這一類變態（按指男悅男）的態度，也一向與西洋夔乎不同，「也唯有在這種比較寬大的態度之下，同性戀才成為一時一地的風氣。」⁵¹對於女同性戀，潘氏說，女子深居簡出不易為外人所窺探，見於記載的極少，但即使缺乏文獻根據，潘卻仍然斷言：「從前的女子深居簡出，既不與一般社會往還，更少與異性接觸的機會，所以同性戀⁵²的傾向

Gender Boundaries in Sixteenth-and Seventeenth- Century China,” *Late Imperial China*, Vol. 9, No. 2, December 1988, pp.1-31.

⁴⁸ 「只要不發生過頭的行為」正點出了含蓄的「容忍」。

⁴⁹ R. H. Van Gulik（高羅佩）《中國古代房內考：中國古代的性與社會》李零 / 郭曉惠等譯，台北：桂冠 1991，頁 172。

⁵⁰ Bret Hinsch, *Passions of the Cut Sleeve: The Male Homosexual Tradition in China*, Berkeley: University of California Press, 1990.

⁵¹ 潘光旦〈中國文獻中同性戀舉例〉(1942)《性心理學》(北京：三聯書店，1987[1933])附錄，頁 517, 531, 539。

⁵² 關於女同性戀，最近的一本研究注意到了一些歷史差異，桑梓蘭舉例指出，在古典文學的女同故事中，不危及父權社會一夫多妻制婚姻以及男性權威的女同故事才是被容許甚或表揚的，例如二女為了在一起，同事一夫，成就了「妻妾不妒」的價值。參 Tze-lan Deborah Sang, “The Emerging Lesbian:

特別容易發展，所謂『閨中膩友』大都帶幾分同性戀的色彩。」⁵³

「寬大」、「容忍」、「包容」等詞，幾乎是每一個有關傳統中國所謂非正常性戀相關研究中，用來解釋文獻中居然有或者有許多「同性戀」記載存在的原因。這是特屬於中國傳統研究中同性戀研究的歷史解釋習慣，因為，比方說，傳統文獻中有許多關於戰爭的記載，可是，人們不會以「傳統社會對於戰爭比較包容」來解釋這個現象；傳統中國文獻中有才子佳人戀愛、進士娼妓戀愛、溺女嬰、生育、纏足等等記載，而做這些研究時，人們也不會特別得到一個結論說傳統中國社會對於這般事情持比較寬容的態度，或者，以寬容作為解釋這些記載存在的原因，或者，因而引發緬懷那個傳統的情感。我們認為，刻意建構出一個不同於西方的前殖民過去的寬大、陰陽調和又不恐同的理想樂土，雖說意在於為當前同志擴大存活空間，但也太容易流於為殘餘的統制規訓力服務。「默言寬容」的世界其實含蓄地假設了一個默默進行著的一種超過一切的、放諸四海而皆準的更重要的秩序。

我們認為，在當前的同志論述中，似乎刻意建構一個多元開放健康不恐同的傳統中國性文化樂土，其問題在於：一，對於同性戀以及恐同的歷史敘事，以簡化了的二元方式處理，中國與西方，或是現代與過去，都成為本質化的整體，這在不斷遭受各種新文化或勢力衝擊已久的、早已經是雜種文化多時空並時存在的港台等地，都不合適；二，將「寬容」理想化，其實是強化了想像中的一個含

Female Same-Sex Desire in Modern Chinese Literature and Culture,” Phd. Dissertation, Berkeley: University of California, 1996. 當一些學者們說：「中國傳統對於同性性事是寬容的」時，是否通常在宣稱中國不同傳統的同時，卻矛盾地假設了一個中外古今皆同的「同性戀」？

⁵³ 同上，頁 538.

蓄寬容的傳統在今日的必須或已經陰魂不散，以上對下已然慈恩寬容的修辭，確保性異議或異向者的必須尊重配合或回饋這個文化，於是，堅持文化的不恐同與多元寬容，也就命定了少數或異議者的個人必須負擔個人的「不正常」問題；三，「寬容」的含蓄政治，的確也是於今仍能在日常生活公／私領域活動或行事言語中可以觀察得到的軌跡，因此，「寬容」還必須作為一種修辭的含蓄政治，作進一步剖析，而不只停留於不證自明的價值理想。我們認為，至少在台灣，寬容與含蓄的修辭與政治依然強有力道，雖然總也是經過包裝變形的，例如「民主化」，特別是在環繞著家庭的性事方面。

由於周華山《後殖民同志》一書最直接將中國歷史性／別研究的成果聯結到當前同志論述，可以看出論述或知識建構對於運動場域可能帶來的影響。我們再回到該書的例子。

香港同志少因為性取向而被老闆辭退，即使閣下十分恐同，也懂得以「工作表現不佳」為由辭退同志職員，完全不必提同志身分。……華人社會絕少以暴力或激烈的方式壓迫同志，同志在生活上遇到的最大問題，還是跟父母的關係。（頁383）

這個小故事要表彰的是恐同的老闆辭退職員時，溫柔敦厚的默言寬容。在這裏，說溜了嘴的地方在於，老闆的「也懂得」。即使他／她恐同，也懂得以一種使得職員的性傾向依然隱藏不被看見的方式，將他／她辭退。它含蓄的力道就在於，那個既定的社會秩序根本不需要訴諸暴力去壓抑其中的同志分子；而這種含蓄的表達方式，同時也確保了這個秩序不致於被破壞。這個秩序的確，藉由兩種方式，一，含蓄地辭退的溫柔敦厚；二，這次的辭退，對於同志職員也是一個警告，要他／她警覺於身分就要曝光，含蓄的辭退則將不可見性拖滯到下次的辭退。其實，故事的敘事者，老闆，以及職員，

都認知到恐同的事實，只要大家不說破，華人社會就是一個溫和沒有暴力的好地方，而必須為這個含蓄的秩序付出代價的是個別的同志：他 / 她平白多了「工作表現不佳」的罪名，丟了工作，似乎尤要感激老闆的溫柔敦厚。

這裏有兩個恐同壓抑的含蓄性部署的例子。其一是，老闆「也懂得」不提同志身分而辭退同志職員，而以工作表現不佳為理由。這位老闆究竟「懂得」什麼？——他懂得的正是任何與同志相關的事情的不可見與不可說，於是他以含蓄的方式，很有效地保護了他的職員以及他自己都不沾惹這塊語言與行為的禁忌之地。第二個例子，含蓄的力道運作於故事的詮釋方式，在故事的書寫中，老闆與職員，直人與同志，各從其位，各守其分。詮釋者把故事說成彷彿這個解雇事件是「中國」寬容含蓄特質的濃縮，表彰的是華人社會絕少以暴力壓迫同志，而是溫和含蓄地將同志驅離。也許，它的餘韻是，這是「華人」的閱讀方式，而任何不以這種方式閱讀這故事的人，也許就不夠華人，或者不懂華人，或者，不夠寬厚。問題是，對誰不夠寬厚？傷害的又是什麼？

讓我們退一步來看，一方面也提出我們絕不寬厚的閱讀。故事的書寫者可以用一句話銘刻一個老闆以含蓄的方式辭退性傾向不合宜的員工，也可以同時銘刻他個人對於這種含蓄做為「中國」或華人社會特有美德的稱許，而包裝了當前華語時空裏的這種「非公開暴力型」的恐同。然而，我們可不可以就是不識相地問下面的問題：這種溫柔敦厚的含蓄究竟為了什麼？為了安安靜靜毫不聲張地將同志驅離？含蓄地處理，使得說話與行為都將各從其位，禁忌不會被觸及，和諧的整體不致於有任何瑕疵？不要驚動攪擾了眼前的一切？唯獨同志職員要承擔這個默默地給他 / 她的警告，他知道，老闆也

知道，在可說的之外，還有不可說的理由。這世界的秩序就是，有一些東西比其他東西更可說，所以，讓不可說的留在陰暗的影子下面吧，永遠不要說？

我們認為，這樣一種維繫和平的方式，本身就是一種恐同，而這種力道，並不亞於身體的或面對面的暴力，而一種稱揚這種維繫了和平的書寫策略，將會繼續孵育這種寬厚含蓄的善意的力道，將性異議連帶恐同，都推向一個彷彿不存在於華人世界的時空。於是，眼前同志職員以別的理由被辭退了，而我們額手稱慶，說恐同是現代西方的事，我們的華人社會只有非暴力的默言寬容，老闆未曾使用暴力。是的，他沒有使用個人的身體暴力，但是，難道不是象徵的暴力在此作用？

默言寬容與含蓄，作為一種美德之外，是否正也可能是讓恐同不被發現的修辭力道？他們說，同志有許許多多各式各樣的存活空間與存還策略，然而，一旦被認為攪擾了既有的人事物秩序，這些空間就要讓渡。這難道不是台灣一種十分有效的恐同運作？就像對於「孤魂野鬼」，既害怕，又安撫？這裏的思考邏輯豈不是：既然它們不會消失，那麼就讓它們安安靜靜不要被我們看見，又與我們合作，我們以容忍與防備看守它們？

六·迴旋的餘音

罔兩問景曰：「曩子行，今子止；曩子坐，今子起。何其無特操與？」景曰：「吾有待而然者耶？吾所待又有待而然者耶？吾待蛇蚺蝮翼邪？惡識所以然！惡識所以不然！」（《莊子·齊物論》）

眾罔兩問於影曰：「若向也俯而今也仰，向也括撮而今也被

髮，向也坐而今也起，向也行而今也止，何也？」景曰：「搜搜也，奚稍問也！予有而不知其所以。予蝸甲也，蛇蛻也，似之而非也。火與日，吾屯也；陰與夜，吾代也。彼吾所以有待邪？而況乎以有待者乎！彼來則我與之來，彼往則我與之往，彼強陽則我與之強陽。強陽者，又何以有問乎！」（《莊子·寓言》）

這是《莊子》裏面一則膾炙人口的寓言，出現於〈齊物論〉與〈寓言〉二篇，而文字略異。註釋傳統中，郭象注說罔兩是「影外之微陰也。」而「景」字有些古本作「影」，即今所謂影子⁵⁴。

古註疏說，這是一則寓言，假設罔兩與景的問答，而說明一種哲思⁵⁵。然而此刻我們將暫時遺忘任何玄遠哲理，徘徊流連於罔兩問影這一幕場景。日常生活經驗中，作為說話行動主體的我們，早已經習慣於聽「形」說話，而影子，如影隨形，她是沒有主體的跟隨，是物體有光源時隨行的黑暗，依光而有，隨形與光而變，不但沒有自主性，且沒有恆常性與忠誠，時間空間光源方向距離速度等等都

⁵⁴ 《釋文》：「景，本或作影，俗也。」有古人說，「影」字後起，晉代才有；但也有人指出漢代即有此字。參王叔岷《莊子校註》（台北：中研院史語所專刊，1988），上冊頁94。

⁵⁵ 成玄英《疏》：「斯寓言者也。」「設此問答，以彰獨化耳。」依古註疏，影外微陰罔兩問影，說：你坐起行止唯形是從，都無獨立志操，怎麼回事呢？（成玄英《疏》，參郭慶藩《莊子集釋》台北：萬卷樓 1994，上冊頁110及下冊960。）景的回答，則彰顯了莊子「無待」之說，因為世人都以為罔兩待景，景待形，形待造物者，若果真如此，則造物又何待呢？待待無窮，最後卒於無待，故只能說，是不知其然而然，無所待而然，萬物都是自己如此，看似一物待一物，其實所待就像蟬殼與蛇皮，幼蟲變化而為蟬，蛇從皮內蛻出，成蟲與幼蟲並非因果關係；而有火有日才有景，到了夜裏沒有火與日的時候，也就只有形而無影，因此，影也並非待形而有，萬物都是不自覺知的自然獨化（按以上據郭象《注》，成玄英《疏》以及王叔岷先生《校註》）。

可以讓她見風轉舵般變節不已，然而，即使妳棄之如蔽屣，她蹂躪不死，只要有光，她是擺脫不了尾隨的沈默黑暗，形如欲逃離影，光天化日之下必然是徒勞一場，逃成死屍她依然不死，除非形自己進入黑暗。而罔兩，影外微陰，亦即，影之影，則是世人幾乎遺忘的無所謂，它離形太遙遠，它幾乎無可辨識，罔兩不是日常使用的字彙，它與平常人生不相干，我們需要一部字典，一部註疏，方才明瞭它的意義，很多人要先知道「罔兩」一詞，然後才仔細看見影外猶有微陰。原來在沒有主體性的影子之外，還有更沒主體性的罔兩，它的存在都難發現，遑論其尾隨無特操與變形無節。凡無以名之的模糊，我們幾乎看不見個體，於是姑且名之「眾」罔兩⁵⁶，它們沒有個性，形體難以輪廓，在影子的邊緣，世人看不見的地方，苟且偷生。

然而，罔兩竟然發問！

景回答了她的問題嗎？作為莊子的代言人，也許景說出了無待、獨化的哲學。是啊，究竟是誰待誰呢，即便有所待，也不過如蟬殼如蛇皮。然而，這究竟在回答誰的問題呢？她聽見罔兩了嗎？聽懂了嗎？

「形」自始至終沒有出現，然而他在，在文本中，在閱讀與批評與註疏中，在景的回答裏。景的思考，對話對象其實是形，不是嗎？唯形有蝸甲或蛇蛻，相對於形，景要說的也許是另外一種相對主體性的思考。然而，這個思考，回答了罔兩嗎？罔兩的存在處境，與景並不相同，罔兩也許欣賞景的變幻無常，也許好奇於景竟有如許多變的姿勢與髮型，也許，罔兩自己有一套「特操」⁵⁷，想要與景

⁵⁶ 王叔岷引王先謙云：「影外微陰甚多，故曰『眾罔兩』」。

⁵⁷ 據王叔岷說，「特操」應是「持操」，「持操」複語，是把持的意思。

分享，景所謂的有待無待，也許是罔兩老早已經熟悉的故事或者生存處境或者是不相干的哲學，然而她要問的是特操的問題。景沒有聽見，沒有看見，然而在景被詢問後的重新思考中，罔兩的問題其實啟發了景，成全了景的另類主體性。罔兩問景的這個文本裏，罔兩其實不在。

而罔兩依然發問。

種種恐同的壓力，就像莊子寓言中的景，必須被詰問，但是他的回答，也必須被再詮釋，好將那含蓄的，得以露骨不含蓄不寬待地說出。含蓄當然有含蓄的迂迴的對抗方式，但那迂迴能否構成反向力量，就必須看引發對抗的含蓄（其間的權力運向機制）能否被說明白，也就是，被「公共化」。以往，露骨明白把含蓄的壓迫機制和效果說出來，屬於最下等無聊也相對無效的伎倆，如潑婦罵街，潘金蓮學舌，或是坊間小老百姓的街頭八卦。潘金蓮學舌的效力，是小說再現敘述定潘金蓮罪該萬死的利器，無法讓當時、還有當下我們生活中的潘金蓮們活得更更有份量或是更有空間。當然，這種不含蓄的對抗言行，也可能讓原本幾乎活不下去的，因學舌撒潑而抒發胸中悶氣，得以活下去。潘金蓮不會知恥地自殺，她必須被英雄豪傑武松掏出心肺來驗證她不是畜生。自殺的詹清清不比潘金蓮清純無欲，卻比潘金蓮出身高尚，臉皮薄，有教養，充分知恥，必須以自殺——既是對抗、竟也是成全，那從此以後再也沒有她的家。多麼含蓄，卻又反（迫使她自殺的）含蓄的行徑——成全家的同時，竟發出了對家最嚴厲的、無言的、令全家蒙羞的、必須向所有人解釋的控訴。

見《莊子校註》上冊頁 94。

岡兩的聲音、位置、身體、慾力都不可知。但可以描摹的是，不容岡兩的時間與空間的種種作用力，即便，或正因為，這些壓力是以最善意體貼的形式展演出、感受到的。那份展演和感知都真確（這不是真假或有沒有善意的問題），但是，更因此而有效。效力就在於岡兩往往自動自發的，以各種各樣的言行來證明自身的並無貳心，或是有的話，也能撐著，以唯一的玩法，繼續玩下去（唯一的活法，說法，做法）。

這種符合含蓄言行之美的運作感知結構只要一天持續下去⁵⁸，那麼同性的慾力和性事就可以以這種特殊的民主形式延滯打發甚至打壓下去。因為他們不恐同，他們默言寬容。

參考及引用書目

王叔岷《莊子校詮》台北：中研院史語所專刊 1988。

王皓葳〈不要交出遙控器：同志要有「現身」自主權〉《騷動》季刊 1997/1no. 3。

卡維波〈甚麼是酷兒〉《性／別研究》3&4, 1998/9。

朱偉誠〈台灣同志運動的後殖民思考〉《台灣社會研究》季刊，第 30 期，1998/6。

何春蕤《性／別研究的新視野》台北：元尊，1997。

⁵⁸ 這種感知結構的形式是：如果有人對妳說，他／她在默言寬容，而妳可能在他／她還沒說出口之前，已經汗顏，而之後妳又可能覺得無論如何必須回報。含蓄的感知結構，必然包含了默言寬容的施受關係。

- 杜修蘭《逆女》台北：皇冠，1996。
- 周倩漪〈現身與變身：媒體中同志身影的流變與可能〉《騷動》季刊（1997/6，no. 4）
- 周華山《後殖民同志》，香港同志研究社，1997。
- 林賢修〈同志運動的無頭公案〉《騷動》季刊（1997/6，no. 4）。
- 林賢修《看見同性戀》，台北：開心陽光，1997。
- 孫康宜《古典與現代的女性闡釋》台北：聯合文學 1998
- 郭慶藩《莊子集釋》台北：萬卷樓 1994。
- 康正果《重審風月鑑：性與中國古典文學》台北：麥田 1996
- 趙彥寧〈出櫃或不出櫃：這是一個有關黑暗的問題〉《騷動》季刊，1997/1，no. 3。
- 潘光旦譯〈中國文獻中同性戀舉例〉(1942)《性心理學》北京：三聯書店 1987。
- 蔡英俊〈溫柔敦厚釋義〉《比興物色與情景交融》台北：大安，1986，頁 105-107。
- Chen, Bruce Yao-min (陳耀民). *Figuring the Homosexual Struggle: From Social Regulation to Family Ties*. M.A. Thesis, National Central University 中央大學英美所碩士論文，1998.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality*, Vol. 1. Trans. by Robert Hurley. New York: Vintage Books, 1980(1976).
- Furth, Charlotte. "Androgynous Males and Deficient Females: Biology and Gender Boundaries in Sixteenth-and Seventeenth-Century China." *Late Imperial China* 9.2 (Dec. 1988): 1-31.
- . "Rethinking Van Gulik: Sexuality and Reproduction in Traditional Chinese Medicine." *Engendering China: Women, Culture, and the State*. Eds. By Christina K. Gilmartin, Gail Hershatter, Lisa Rofel, & Tyrene White. Cambridge: Harvard UP, 1994. 125-146.

- (費俠莉)。〈中國傳統醫學裏的性與生殖——對高羅佩的反思〉(中譯)《性別與中國》李小江、朱虹、董秀玉主編(北京：三聯書店，1994。)頁 323-347。
- . “Ming-Qing Medicine and the Construction of Gender” 《近代中國婦女史研究》2 (1994): 229-50.
- Gulik, R. H. Van (高羅佩)《中國古代房內考：中國古代的性與社會》李零 / 郭曉惠等譯，台北：桂冠 1991。
- Hinsch, Bret. *Passions of the Cut Sleeve*. Berkeley and Los Angeles: U of California P, 1990.
- Ko, Dorothy. *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China*. Stanford: Stanford UP, 1994.
- Miller, D. A. *The Novel and the Police*. Berkeley: U of California P, 1988.
- Sang, Tze-lan Deborah. “The Emerging Lesbian: Female Same-Sex Desire in Modern Chinese Literature and Culture.” Phd. Dissertation, Berkeley: U of California, 1996.
- Sedgwick, Eve. "Affect and Performativity," Taiwan Lecture, October 4, 1998, Center for the Study of Sexualities, National Central University, Chungli, Taiwan.
- . *Epistemology of the Closet*. Berkeley: U of California P, 1990.
- Tsai, Ying-chun. *Text, Meaning, and Interpretation: A Comparative Study of Western and Chinese Literary Theories*. Center for British and Comparative Cultural Studies, The University of Warwick, 1997.

酷兒理論與政治

怪胎家庭羅曼史：《河流》中的慾望場景

張小虹

《河流》是一部很怪的電影。

為了拍攝兒子小康（李康生飾）與父親（苗天飾）在三溫暖裡發生的「亂倫」行為，工作人員長時間待在空氣窒悶的蒸氣浴室裡，拍完後，幾乎每個人都病倒了（項貽斐 119）。

又如在片中飾演美少年的陳昭榮回想起拍片的過程，覺得在三溫暖裡與苗天發生肉體關係的戲最為困難，因為在心裡一直把苗天當成銀幕上將軍一般喝酒、吃肉的漢子，只得在演出前以戀父情結投入角色，把敬畏之心轉為孺慕之情，才算勉強進入情況。但因拍攝現場燈火通明，他因不敢去探觸苗天的身體而 NG 了兩次。片子殺青後仍心有餘悸，「蔡明亮的電影太悲情，感覺實在很悲傷，連我自己也不知道為什麼，到現在那股影片裡的壓力都還在」（項貽斐 133-34）。

而飾演兒子的李康生也好不到那裡去，當年在拍完《青少年哪吒》後脖子便突然沒來由的痛，前後竟長達九個月之久，打針、針灸、貼膏藥、求神問卜皆無效。而在拍攝《河流》的過程中，每每為配合劇情要求而必須將脖子扭轉到不能再轉的程度，以便讓病癥更明顯也更具說服力。但每當李康生用力模擬重現過去的病狀苦痛

時，總是恐懼再多扭一點便會讓這個由真到假，再由假求真的過程演變成最後的「弄假成真」：「在戲劇情境與記憶夢魘間，李康生的邊緣遊移，成了殘酷的辯證，一方面得求心境與外觀的貼近，但另一方面又害怕記憶全面反撲，無端的怪病再度發作」（項貽斐 116-18）。

但除了工作人員的集體病倒、陳昭榮揮之不去的壓力、李康生莫名其妙的怪病外，《河流》的怪也讓影視記者和影評人大感身體不適。黃怡在自立早報〈兩性電影院〉中評述《河流》一片時指出，「它集中了台灣電影史上最陰霾、低沈的畫面，使你看了以後想趕快去洗個澡，然後像隻濕濕的狗或貓一樣，在陽光下舔乾自己的毛。雖然這是不可能的事」。《河流》開頭是小康在污水中扮浮屍後要趕緊洗個澡，而今影評人看《河流》也如在陰霾影像中沈浮，唯一的身體感應也是要趕快洗個澡。

但其中最怪的莫過於導演蔡明亮本身對《河流》這個怪胎的「(否)承認」(disavowal)：「拍完《河流》，我自己有一種比較深的、寂寞的感覺。我以前拍完任何一部作品，不論是做舞台劇也好，拍電影，或拍完《愛情萬歲》也好，我一直會覺得那是我很疼愛的小孩，縱有千般不是，我都喜歡它。可是《河流》非常詭異，拍完後我不大想看，常不記得我拍了《河流》」（張靚蓓 156）。

《河流》描述的是一種怪病，兒子沒來由地歪了脖子而藥石罔效；《河流》描述的是一件怪事，平日形同陌路的父子竟歪打正著地在三溫暖裡作了愛。而《河流》的怪更在拍攝、演出甚至觀賞的過程中擴散漫延，有人記憶消檔，忘了拍過此片；有人記憶回返，怕怪病捲土重來；有人拍完即倒下；有人看完要洗澡；更有人為此鬱

結至今。這一連串戲裡戲外、幕前幕後的「身體病徵」、「壓抑回返」、「記憶錯亂」、「心理焦慮」，是否都提供了某種程度心理與生理互轉的歇斯底里症候群的想像呢？歪脖子的身體怪病，父不父、子不子的倫理歪亂關係，是否都召喚著某種身體與倫理的「歪讀」(queer reading)可能呢？

蔡明亮是九〇年代台灣電影創作中的佼佼者，1992年初執導演筒的《青少年哪吒》即獲中時晚報電影獎最佳影片，1994年的《愛情萬歲》獲威尼斯影展金獅獎，1996年的《河流》更獲柏林影展評審團銀熊獎、芝加哥國際影評人費比西獎和聖保羅影展影評人特別獎，1998年的《洞》也入圍坎城影展競賽單元。但這些輝煌的得獎紀錄，卻不能帶來相對票房的熱絡，尤其是《河流》更草草幾天下片。而這部直接處理男同性戀與父子亂倫情節的電影，除了引起台灣片商當面指摘政府的國片輔導金被拿去拍「亂倫、破壞家庭、亂搞同性戀」的電影和部分影評人的褒獎推薦外，居然波瀾不驚地逃過了原本預期傳統保守勢力的道德圍剿，是台灣的社會更多元開放了？還是除了國片票房普遍性低落外，更有一種矛盾複雜「不敢看、不願看」的文化禁忌與逃避心理？

那《河流》到底強迫觀眾（也包括導演、演員、工作人員與影評人）去看什麼呢？什麼又是可見與不可見之間引發身體徵候的心理掙扎呢？

1、變性伊底帕斯

在回答以上的問題之前，先讓我們看看兩篇有關《河流》的評論。

蔣勳的〈同性戀電影的新視野〉一文指出，《河流》乃蔡明亮第一部坦然面對同性戀，並以其為探討核心的電影，深刻地描呈了人在家庭倫理結構瓦解後的孤獨感與荒涼感。但在這篇四平八穩的論述文章中，卻有一段十分有趣的觀察：

《河流》中父親與小康在三溫暖閣暗小室中相遇，他們辨認不出白日在倫理中的父子關係，他們觸摸對方的身體，這個身體回到「個體」的關係，不再是「父子」，而是「愛人」。如同古老神話中伊迪帕斯與母親的性愛，一旦不能辨識倫理中的角色，「個體」的自由解放了，「倫理」也即刻瓦解。(55)

這段文字在表面上完全呼應蔣勳全文的基本立場：家庭 vs. 個體，倫理 vs. 性慾，故倫理瓦解與個體解放的重心，便在兩個彼此觸摸的男人之間，只有身體，而無倫理上父子身分的定位。但蹊蹺的是，在蔣勳的跨文化比擬中這兩個男人卻「如同古老神話中伊迪帕斯與母親的性愛」，此比擬之「怪」，不僅在於將二個男人變成一男一女，也將父子亂倫變成了母子亂倫。

而在 Kent Jones 〈粗糙與平滑〉一文中，他先自省身為「西方的中國電影專家」之身份弔詭，再對國際影壇的區域性狂熱做出評斷，並比較侯孝賢、楊德昌與蔡明亮之電影風格。而在談論到《河流》挖掘生命的潛藏痛楚，以「不安的影像駭人地粉碎了巨大的禁忌」(168)時，卻也出現一段十分有趣的評論：

同時，在三溫暖中，慾望的河流在升漲中，蔡明亮將這場戲拍得像他一生都在準備此戲一樣。赤裸的兒子躺在父親的臂彎中，父親自背後幫他手淫，他們的臉孔和身子在黑暗的光線中宛如「聖母慟子圖」(Pieta)，李康生扭曲的脖子時在焦點中，他半苦半歡愉的呻吟，像個小孩一般。(167)

如小孩般赤裸躺在父親臂彎的影像，召喚的竟是宗教的聖母慟子圖

（是情慾化了聖潔的宗教？還是宗教救贖了沈淪的肉慾？），這不僅是性愛轉換為死亡，也是再次父親「變性」為母親。

為什麼在這兩篇精彩文章的譬喻部分，父親都必須「不倫不類」地「變性」為母親？而這種「亂倫」明喻（*simile*）的（不）恰當，是否正說明了文化在亂倫禁忌之中另有禁忌？兒子為何只能配對母親，不能配對父親？這不禁令人想起巴特勒（*Judith Butler*）在《性別麻煩》（*Gender Trouble*）中對精神分析異性戀模式的拆解：「對同性戀的禁忌必然先行於異性戀亂倫禁忌，同性戀禁忌實際上創造了異性戀「氣質」而使伊底帕斯衝突變為可能。當小男孩與小女孩帶著異性戀亂倫目的進入伊底帕斯劇時，早已受制於將他們「歸屬」於壁壘分別之性差異的禁制。」（64）。小男孩戀母的伊底帕斯情結，為什麼不能是戀父？而被源引為異性戀「源頭」的伊底帕斯神話，不正也有個怪胎「源頭」嗎？伊底帕斯之父雷爾斯（*Laius*）不正是因為迷戀美少年而遭婚姻之神以其日後將被子所弑為懲罰（*Dollimore 204*），兒子的戀母竟是來自父親的戀童，而兒子的戀父卻自此而後遭到更深的壓抑。

以此說來，母子亂倫尚有伊底帕斯神話為其文化呈現，更有佛洛伊德以精神分析弑父娶母的「伊底帕斯情結」，為其做普遍人類性慾建構的基石，反觀父子亂倫則像是禁忌中的禁忌，過早被嚴禁在意識與文化呈現之外，徹底不可說、不可見。基於這種「文化的不可再現性」（*cultural unrepresentability*），或許我們可以寬宥為何兩位批評家不約而同要在明喻使用中將父親「變性」為母親。

也或許《河流》最大的挑戰，不僅在於呈現同性戀，呈現亂倫，更在於「視覺化不可再現者」（*visualize the unrepresentable*）的父子

亂倫。蔡明亮曾說：

我是希望能從表象的東西慢慢走到人的內在世界，拍『河流』的時候我一直告訴自己說我要拍人的內在，甚至應該說是人最陰暗部份；我總覺得人都不是很快樂的在過活，不管有沒有錢，就是總有一個陰暗的東西在那裡作怪，很不容易快樂。（陳寶旭 55）

而這個內在作怪、最「陰暗的部分」，也讓蔡明亮在拍攝過程中受到了驚嚇：

你如果問處理亂倫的意義在哪裡，我說不出來，我就是覺得要推到那邊。在拍這段戲之前，所有的人包括我自己在內都不知道會怎麼處理這段戲，等到決定要那樣處理的時候，大家都嚇到了，我自己也嚇到了，好像就是有一股力量促使我去拍這個東西，可能是我陰暗的那個部份吧！（陳寶旭 61）

某種「陰暗」的力量促使他去拍這「最陰暗的部分」，被嚇到的工作人員拍完後集體病倒，被嚇到的導演，殺青後忘了拍過此片，還有那些被嚇到的演員、被嚇到的影評人、被嚇到的觀眾呢？而為了要拍這種「陰暗」，《河流》的攝影指導廖本榕甚至自創了「臨界的感光點」一詞，來拍這場高難度的床戲：

臨界的感光點，是指燈光不能太亮，但必須足夠感光，而目光的顏色還不能變。為了捕捉影像的神祕感，打光經驗老道的王盛師父，設計一個固定的光點，演員的表演上因而十分狹小，一離開光區，會形成陰影，人物遂在忽明忽暗之間，完成這場張力十足的戲。（韓良憶 92-93）

忽明忽暗的臨界點，神秘的影像忽隱忽現，這父子亂倫場景的高難度「影像再現」，正在於「再現」其「不可再現性」，這種鏡頭語言便與文化的心理機制牽牽絆絆，而產生了豐富細緻的諸多掙扎。

II、慾望場景停看聽

但在進入《河流》中父子亂倫場景的細部分析之前（延宕不也是一種迴避的心理機制嗎？），讓我們先瞧瞧蔡明亮對慾望場景之調置營構功力。蔡明亮曾坦承其不太仰賴劇本，反倒常常仰賴場景給他的感覺，而其場景調度的能力，也往往被歸功於他早期小劇場的舞台劇經驗。但蔡明亮這種以場景代替敘事、情節的風格，卻引來正反兩極的評語。譽其者謂之：「減至最少的對白，完全靠場景調度的美學結構，除了泛現電影語言的神采飛揚外，也進一步展現了現代人不善溝通、封閉隔睽的自我世界，它讓人看得津津有味」（焦雄屏 155）。毀其者謂之：「台灣電影徹底忽略了『敘事』對於一部劇情影片的重要性！所以現在的台灣電影經常很『難』看！……至於《河流》，則是近年來台灣電影中敘事乏味的典型代表！……當我涉入愈深，不耐的感覺也愈重，幾度昏昏欲睡。」（王瑋 71）。

以場景代替敘事，有人看得津津有味，有人看得昏昏欲睡，這裡不打算論斷誰是誰非，但卻想將蔡明亮的「場景」處理，由美學風格與現代都會隱喻的討論面向上，移轉到另一個精神分析的場域，亦即「慾望場景」（*mise-en-scène of desire*）的處理。依拉布朗曲和邦達利（*Jean Laplanche and Jean-Bertrand Pontalis*）的說法，幻象（*fantasy*）乃以場景調度之方式發生：

幻象並非慾望之客體，而是慾望之場景。在幻象之中，主體並非追尋客體或其符號：他以被困在一系列意象當中的方式出現。他不去呈現被慾望的客體，而是呈現自己在場景中的參與，即使是在幻象的最初型式中，他也不被指派任何固定的位置……。（26）

而幻象的慾望場景又以「起源幻象」（*fantasies of origins*）為主，其中「原初場景」（*the primal scene*）的探討更是精神分析在論證性別

與性慾取向上的關鍵點。

以佛洛伊德為例，他在〈兩性生理差異的一些心理結果〉（“Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes”）一文中提出「原初幻象」（primal fantasy）的觀念，其乃由父母交媾的「聲音」所啟動：「分析研究以一種隱微的方式向我們顯示，極幼年時期的孩童經由聆聽父母交媾而開始最早的性興奮經驗，而拜其事後效應所賜，此事件可成為孩童整體性慾發展的起點」（250）。而後佛洛伊德更在「狼人」（the “Wolf Man”）的病歷史討論中，將狼人夢境中窗前白狼群蹲踞在核桃樹上的場景，釋夢為「狼人」幼年時期「看見」父母性交場景的置換。

而「原初場景」所牽涉到的聽覺與視覺，遂成為建構（男性）孩童性別與性慾取向的樞紐：認同父親的位置而慾望母親（異性戀的「正伊底帕斯情結」）與認同母親的位置而慾望父親（同性戀的「負伊底帕斯情結」）。當然這種說法本身雖在承認同性戀情慾存在的同時，卻仍不脫異性戀中心的預設：認同與慾望必須分道揚鑣，而同性戀只有認同母親（陰性）位置一途，更有甚者「負」（the negative）除了是以「正」為中心與起源外，更充滿文化「負面」與影像「負片」的聯想。

但「原初場景」的架構，卻提供了精神分析在電影理論上的巧妙運用。像奚爾曼（Kaja Silverman）一反傳統將觀眾（偷窺者）的觀視權力掌控視為「施虐」（sadism），逕自把觀眾（偷窺者）比擬做被困在搖籃裡的孩童，任由父母交媾的聲音與影像所淹沒，而充滿被動無助的「受虐」（masochism），只因成人性慾大量而全面地穿刺他的眼睛與耳朵（164-65）。她甚至把過去電影理論習於以距離、

掌控、施虐的偷窺論，當成一種企圖反轉「原初場景」被動無助的補償性心理機制。而在她的分析之中「原初場景」也由原先的父—母—子三角擴展至二人做愛、一人觀看或聆聽，不再侷限於親子的身份對應，而觀看或聆聽者可是片中的角色（影片之內的觀眾），也可不透過角色而直接以影片之外的觀眾取而代之。

若以此種「始初場景」所牽動的認同慾望的位置游移，來切入蔡明亮專擅的場景調度，確實會有許多有趣的發現。《青少年哪吒》裡阿澤（陳昭榮飾）隔著牆壁聆聽隔壁房間中哥哥與陌生女子阿桂（王渝文飾）做愛，在女子的呻吟聲中阿澤自慰得到高潮，而後在家中廁所撞見「哥的馬子」阿桂，而開始一段似有若無、曲折又挫折的愛戀故事。阿澤的性慾與其說是以阿桂為慾望的客體，不如說是在三角（二人做愛，一人聆聽）慾望場景中被啟動，並以又慾又怕取代哥哥的方式進行，而這種三角慾望場景也隱約在阿澤的哥們阿彬重傷時要抱阿桂（現在「哥的馬子」中的哥成了阿澤），或阿澤和阿桂在旅館裡做愛，小康（李康生飾）在對街守候並破壞阿澤機車，而使報復、愛慕、認同、置換與慾望的關係更形曖昧。

而在《愛情萬歲》中，至少有三個慾望場景的調度是令人印象深刻的。首先是小康在喝完礦泉水之後，拿出瑞士刀要割腕，幾經躊躇後關燈，特寫鏡頭照著鮮血滴在刀面上，而正在此時美美（楊貴媚飾）與阿榮（陳昭榮飾）雙攜而歸，在主臥室裡寬衣解帶。鏡頭帶著觀眾進入主臥室瞧見男女的親吻愛撫，再帶到因聽到聲響而走到門外，好奇探頭的小康，半掩的門有光從房內射出，小康駐足一會後便再度回房。其次是一段十分怪胎的慾望模擬方式，發生在小康與「西瓜情人」之間（阿榮以為主人返家而在陽台間躲藏）：小

康從塑膠袋中取出小玉西瓜，對其深情注視並且熱吻，再拿出瑞士刀在西瓜上挖出三個洞當保齡球玩。此種怪胎情慾的呈現方式，竟使得一位影評人也不禁想入非非：「我相信大部分人看他戳第一個洞時，都會以為他要用西瓜為自瀆工具，因為整個氣氛充滿了私密的渴望」（Jones 161）。

西瓜撞破了就吃，吃完了就用西瓜皮抹臉，小康是把西瓜幻想成情人的臉或自慰工具皆不打緊，而是透過這種自體情慾的「遊戲」帶出他的童心、孤獨與在性別和性慾取向上的不明確，正如同他穿高跟鞋、黑色女裝翻跟斗、做伏地挺身一般。而他的性別與性慾取向上的「位置」是要透過美美與阿榮第二次做愛時，才有了曙光一現的暫時性落點。這次他是被困在床下，進出不得，當床上的男女戰況激烈，他在床下則循著「配樂」自慰，而後當美美起身外出，他便由床下爬到床上，躺在美美的位置上親吻了阿榮¹。

而在《河流》之中，小康與巧遇的同學湘琪（陳湘琪飾）在旅館裡做了愛，燈光打在湘琪的臉上，小康背影如陰影，鏡面反射出的肉體更恍惚若鬼魅，而這場明明是嚐試異性戀「直」（straight）性愛的努力，卻讓小康「歪」了脖子。而後「歪」了脖子的小康與父親赴台中求神問診而住進旅館時，也不忘「歪」著脖子拿著貼靠在牆壁上的玻璃杯，偷聽隔壁房間裡的「直」性愛。如果小康與湘琪二人之間的床戲，觀眾是偷看偷聽的第三者，那小康貼牆偷聽的舉動（戲裡的偷看偷聽者）是否正「後設」地帶出「觀眾」在慾望場

¹ 有關此慾望場景中各種不同模擬慾望的途徑，與其所牽動的認同與慾求機制，可參考張小虹與王志弘，〈台北情慾地景〉頁 100-101。

景中的不可或缺性呢？而劇中慾望場景對小康性別與性慾取向的大風吹，是否也是一種對觀眾性別與性慾取向的大風吹呢？我們是否皆同小康一樣經由偷看與偷聽的方式，而參與了慾望場景的搬演呢？

而當歪歪直直各種交錯性慾，在蔡明亮電影男男女女的慾望場景中搬演，那正宗老牌、狹義定義下父—母—子的「原初場景」又會是如何一番的怪胎光景呢？《河流》中的父母分房而睡，母親在床上抱著枕頭、觀看情夫盜錄工廠翻製的日本 A 片，兒子在自己的房間中用按摩棒在頸部按摩，而父親則無可奈何地將毛巾蓋在臉上睡去。在這三個鏡頭所串成的聲音影像中，兒子「偷聽」到「父母房間」中的淫聲，而父親「偷聽」到妻子臥室中的淫聲與按摩棒聲（以為是妻子看 A 片自慰？），而妻子則是偷聽偷看、壓低音量的日本 A 片。在這個家中小康故「原出」於父母，但這個家的「原初場景」卻只能存在於錄影帶的影像之中，而這個家中的父母更錯置如孩童一般，被影像中的異性戀成人性慾穿刺耳朵與眼睛。

III、三溫暖父子亂倫

在《河流》中父母不做愛，但父子卻做了愛，這對「原初場景」的怪胎化，又會起什麼樣的效應呢？而導演、演員、工作人員與觀眾在拍攝、呈現、觀看這父子亂倫場景的過程中，又會有怎樣的自我心理掙扎？又該有如何的自我心理保護呢？眾人皆知這樣的「視覺化不可再現者」，必然造成極大心理上的震撼，但本文並非要普查震撼的強度與內容，而是要去探究這震撼中視覺與心理的互動方式，視覺如何帶出心理，心理如何干擾視覺，換句話說，本文的重心不在鏡頭「與」心理機制，而在鏡頭「的」心理機制。

在晚近的怪胎研究中，對觀看（尤其是不願觀看）的心理機制，有十分有趣的論文生產，像愛德門（Lee Edelman）在〈活見鬼：再現、監控場景與男同性戀性愛景觀〉（"Seeing Things: Representation, the Scene of Surveillance, and the Spectacle of Gay Male Sex"）一文中，便從佛洛伊德在「狼人」病歷史中父母「肛交」的性愛方式，談到其對一般異性戀男人陽剛主體性慾建構之威脅。他深刻地指出這種威脅甚至讓異性戀者想都不敢想像「肛交」的可能：「究竟是怎樣的傷口，讓肛交場景即便是在想像的空間中搬演也如此危險，究竟這場景有怎樣的力量，暗示——僅暗示就可以沾污——這個場景，或僅是這個場景的可能性而已，就必須被適切地加以否認」（94）。換句話說，這個場景之可怕駭人，正在於其不可想像與不能被想像，但否認機制下不可被想像與不能被想像的本身，已是一種深具威脅性的「陰暗」想像。

而米樂（D.A. Miller）的〈肛索〉（"Anal Rope"）則更精彩地以希區考克電影《奪魂索》（*Rope*）為例，談論電影鏡頭的操作與恐同症心理的互動，尤其是那種想看又不敢看的矛盾：「《奪魂索》汲汲營營的不僅在於激起一種看的慾望，也在於啟發一種看的恐懼；偷窺欲望的客體正是不能被眼睛看到的東西」（131）。而這種又愛看又怕看的心理掙扎，便轉換為一種電影語言的形式：為了等待「不可避免之事」的發生，鏡頭睜大了眼睛眨也不眨，「極度地不願意閉上眼睛」（133）。故《奪魂索》成了希區考克電影中少有幾乎揚棄剪接的電影，只在緊要關頭有五次全黑換場（blackout 兼有嚇暈、失去意識的雙關），而每次皆以男人的背部鏡頭為最終的驚鴻一瞥：「鏡頭——偷窺者耐心地等待『它』的發生，也同時帶著鏡頭——警察的帽

子，鏡頭—警察在此場景中的出現，確保『它』終究不會發生，鏡頭—警察毫不懈怠的監控便也因此說明『它』根本不存在」（133）。

這兩篇論文以恐同心理下的肛交恐懼想像為出發，分別探討了其在病歷史、文學與電影中的呈現方式，《河流》雖非相同邏輯運作下之產物，也並不直接處理肛交想像，但就某種程度而言，這兩篇論文在心理層面對「暗櫃運作」（the operation of the closet）分析的細膩性與矛盾性，確實有助於了解《河流》在處理同性戀與亂倫的雙重文化禁忌時，所展現想看又不敢看的慾望與恐懼。

故就《河流》電影鏡頭下的慾望場景而言，「夢境」的營構既是心理機制的呈現（意識與潛意識的交鋒、寫實與超寫實的擺盪），也是心理機制自我保護的運作（如同電影開頭拍片的後設手法與心理距離，「像個假人」如「像場（惡）夢」般皆當不了真）。導演蔡明亮指出《河流》中空盪的街道與天橋，正是要營構出虛幻超寫實的夢境之感：

我是刻意把表演的空間讓出來，讓演員把環境當作一個舞台，其他這些場景明明都是在台北，但是因為沒有人，看起來有一種虛幻的感覺，人在其中，就像是在夢遊一樣。（陳寶旭 3）

一如「小康歪著脖子還到處走，好像夢遊一樣，一直到他最後推開窗為止」（陳寶旭 59）。尤其是在父子三溫暖亂倫的那場戲中，蔡明亮更要求在影像與燈光上「能呈現『虛假』、『不真實』的感覺，類似黑白老片的風格」（韓良憶 92），因而發展出前述的「臨界的感光點」的打光法。正如同焦雄屏所言，蔡明亮的「畫面不再是新電影誇詡的紀錄寫實，而是許多視象、聲音放大或濃縮的超現實象徵」（39）。

這些從打光到視象的慾望場景營構，半夢半醒間的臨界漫遊，既是電影語言的型式，也是電影語言的心理機制，而這種型式與心理機制的契合，也出現在《河流》一片中對角色與影像「重疊」（double）之運用。美少年（陳昭榮在西門町麥當勞釣人，與苗天用眼神勾搭，整個試探、尾隨到進入三溫暖的過程亦有如夢境，「聲音過濾到只有腳步聲，顏色也故意七彩虛假、超現實的感覺」（《河流》25）。但同時電影透過交叉剪接的方式，讓美少年陳昭榮的影像與小康的影像疊合：陳昭榮與苗天勾搭，接著轉到小康打著赤膊在家中餐桌前扒飯，鏡頭再轉回在鏡子前光著身子只圍一條浴巾的陳昭榮，再轉到在穿衣鏡前穿上花襯衫的小康，而緊接在陳昭榮與苗天床戲之後的，則是陳昭榮與小康在三溫暖櫃台一進一出的擦肩而過。陳昭榮與小康的影像重疊，美少年與兒子的角色重疊，不僅是帶出父親、兒子與美少年在性慾取向上的同質性，也是帶出由父親—美少年巧遇到父親—兒子偶合的心理準備，那不可避免之事的最終到來。

而父子亂倫場景的最「終」到來，便成了《河流》鏡頭的「拖戲」心理，一種既以延宕（deferral）為逃避，也以延宕為自虐的心理機制。被安排在影片結尾的父子亂倫場景，不斷地以角色與影像重疊的「預告」方式呈現其不可避免性，卻又千呼萬喚不出來。真正臨到關頭時，又讓小康在有如幽冥迷宮的甬道上開關無數的門，甚至一度反鎖其中一個房間，好似就此逃過一「劫」，最後還是命中注定般走進唯一沒有反鎖的房間，亦即父親所在的房間而終究難逃此「劫」。此種心理機制的「拖戲」，自是與《春光乍洩》的「乍洩」方式極為不同，如果《春光乍洩》一開頭便呈現梁朝偉與張國榮的

床戲，以男同性戀的激情性愛引發觀眾的驚訝，那《河流》「拖戲」呈現的便不是驚訝而是焦慮，想看又不敢看、最終又無法挽回避免的焦慮。

而當這亂倫場景真正到來時，鏡頭卻又陷入一種好似伸手不見五指黑暗。然而這種黑暗卻又不是完全徹底的黑暗，透過「臨界的感光點」，我們依稀彷彿隱約看見父親在兒子身後幫兒子自慰，兒子歪著脖子發出似痛苦又似興奮的呻吟。這種黑暗營構出幽冥般虛幻的超現實之感，這種黑暗處理了慾望與恐懼之心理機制，這種黑暗更現身說法地呈現了父子亂倫的「不可再現性」，那文化與心理層面「最陰暗的部分」。

而這個父子亂倫場景的鏡頭處理，自然也讓台灣過往對長拍鏡頭的討論又添另一面向。以蔡明亮為例，長拍鏡頭可以呈現攻防的張力，肉體的試探與拒絕，可以表達對角色的感情與關懷（王志成 42），或反向對生活細節的「沈思性（meditative）」疏離效果：

蔡明亮技巧的最大特點——這是任何明眼人都可以看得出來的——就是他擅用的長鏡頭，人物在作愛、吃飯或哭泣的時候，開麥拉是固定不動的，冗長得令人喘不過氣來（而跳接或溶入溶出的鏡頭極少）。他用這一連串的長鏡頭不厭其煩地拍攝人物日常生活的細節，有時候鏡頭用的是深焦距，可以事無巨細地把一場又一場的現實拍進來。（李歐梵 172）

但父子亂倫場景的鏡頭語言，卻是叫「明眼人」也看不明、分不清，喘不過氣來的時候更移不了腿、轉不了頭、眨不了眼。這場戲的長拍鏡頭彷彿是從「現實」中進入了「超現實」，或另一種缺乏象徵語言符號的「真實」。它像睜大的眼睛眨也不眨，嚇住了也呆住了，被強迫去看的同時又看不清、分不明，黑暗中「到底在幹什麼」的「不

知」與「一定在幹那個」的「知」，便以暗櫃運作的方式反覆進行。當「不可見」變為具威脅性的「可見」，而「可見」也同時變成另一種更具威脅性的「不可見」時，是否此處的長拍鏡頭正提醒著我們那被困在搖籃裡任由性慾穿刺眼睛與耳朵的孩童，那被嚇到的導演、被嚇到的工作人員、被嚇到的演員和被嚇到的觀眾呢？一如勞瑞緹絲（Teresa de Lauretis）所言，我們所要探究的正是「什麼能夠被看到，看即變成影像（imaging）和看即變成想像（imagining）之間的關連，觀視機制與幻象之間的關連，以及主體建構與慾望和想像期（the imaginary）之間的關連，尤其是指電影的想像期」（89）。《河流》「視覺化不可再現者」的努力，不正是一連串由變成影像、變成想像到進入想像期的過程，其貢獻不正在於為缺乏文化象徵語言的父子亂倫提供文化影像的想像可能，而《河流》之真正「猥褻」（ob-scene）之處，也不正在於把該排拒在現實與意識之外，登不上檯面的（offscreen），搬上了電影的銀幕與記憶的影幕。

IV、房事情結與絕嗣焦慮

而最終我們仍是要回返具體而微的文化層面，才能真正了解這「視覺化不可再現者」的潛在威脅，而當我們進入儒家文化的特殊倫理脈絡時，在理論語言方面的運用也將由精神分析以「原初場景」發展出的「伊底帕斯情結」與「閹割焦慮」，轉換成更能扣入台灣在地脈絡，受儒家文化、宗法父權影響下的「房事情結」與「絕嗣焦慮」。

《河流》裡的「家」跟小康一樣也得了怪病，父親房間的天花板漏水不止，終至泛濫成災。這種漏水的意象，除了電影界嘲弄蔡

明亮遇「水」則發外，也與《青少年哪吒》裡淹水的國宅，《洞》裡漏水的公寓前後呼應，成為影評人眼中蔡明亮都會傳奇中的重要象徵：

中國人引以為傲的五千年倫理綱常，早在現代化洪流下由五代同堂的小社會，解體為尚無法適應的小家庭。踉蹌的腳步，進一步被蔡明亮顛覆破壞為破敗病變的公寓，逆倫只是一個極端的家變象徵。(焦雄屏 37)

然而公寓的病變與逆倫的家變在隱喻式連結之外，還能有什麼更具文化殊異性的考量脈絡呢？陳其南在〈中國人的「房」事情結〉一文中，曾指出中國人是以「房」為中心意識的社會：

什麼是房呢？房就是父子關係。一個男孩從呱呱落地開始，相對於其生父的地位來說，就是一「房」。所以，房不單是指稱一個兒子，而且也意含父子關係。沒有父子相對性的存在，就沒有房的觀念。我們不能在路上碰到任何男孩，就隨便說他是一房，房並不等於男孩。

房的父子關係在另一方面則突出了系譜上的連性，每一個人在一生中必須經過兒子和父親的階段，而一代代延續下去，形成所謂宗祧或房嗣。這個連續線如果斷了，我們就說是「絕房」了。絕房就是絕子絕孫。由於中國人對房嗣連續性的重視，因此「絕子絕孫」成了最不人道的咒語。(陳其南 83-84)

以「房」為基礎概念而運作的中國父系親屬關係，凸顯了傳宗接代的重要，而「房嗣」自是與「房事」脫不了干係：

如果，房間、入洞房、房事或房中術等用語，與此處的房制度有關，那也是以中國人的房嗣或傳宗接代為中心的相關語意，而不是單純指男女雙方的「性」事。在這裏我們似乎把房的意識，和佛洛伊德的「性原慾說」銜接了起來。也許有人會提出佐証說，祖先的「祖」字，在甲骨文中原來是寫作「且」，象徵了神主位和男性的生殖器。(陳其南 88)

在此「房事情結」的理解中，《河流》裡漏水的「房」便有了更為豐富的詮釋想像。首先「房」可以是一個天花板漏水的「實質空間」，其次「房」也是父子承嗣的「系譜空間」，更是性原慾的「情慾空間」。故「房」的病變既是漏水，也是亂倫，更是同性戀；「情慾空間」打散了「系譜空間」，更讓「實質空間」變得無法安居。而由此房嗣—房事的軸線往下推，《河流》一片中「河流」源遠流長的意象，更生動呼應國族宗祧與家族房嗣連續性的想像，像是以黃河為文化發源地，以祖先為家族源頭，一直是父系文化、父系傳承不可或缺的中心思想。而《河流》片首污水浮屍的片段，便有其文化指涉上十分豐富的雙義性：同性戀的父親是如賽菊蔻（Eve K. Sedgwick）所謂異性戀霸權定義下「污染的源頭」（damaged origin）（64），而同性戀的兒子是系譜傳承上的浮屍嗎？還是慣以「河流」意象自喻的宗法父權的異性戀房嗣傳承本身才是污水浮屍，足以讓人活著「像個假人」或「有如浮屍」，沈浮其間之後還怪病連連呢？²

而「房事情結」與「絕嗣恐懼」，更具體而微地呈現在《河流》中有關父子角色的刻劃之上。父親一角由慣演武俠片俠士的苗天出飾，讓昔日銀幕上的陽剛英雄造型轉現另一種「去陽物化」（dephallicized）的父親形象，一個退休無所事事；吃妻子從餐廳帶

² 由此似乎也可切入蔡明亮電影與台灣新電影在「傳承」上斷裂，誠如焦雄屏所言，蔡明亮的電影「不再動輒與國家民族的大敘述相關，歷史、過去、傳統文化都拱手退位，蔡明亮關心的是此時此刻獨自啃噬自己孤獨和荒涼的個人。沒有史詩，沒有巍巍其言的尋根慾望……」（39）。但我想說的是，蔡明亮在題材與表現手法上與歷史文化家族尋根電影的斷裂，不僅是土地 vs. 都會，家族 vs. 個人的二元對立，更是同性戀「情慾空間」的房，對宗嗣傳承「系譜空間」的房激烈衝突的必然結果。

回剩菜的丈夫，一個穿著內衣內褲、開著廁所門小便的父親。而更有甚者，他還是一個躲在三溫暖裡被動等待的老年同性戀，正如導演蔡明亮坦承，「那個爸爸躲在陰暗、潮濕的角落，這個意象一直是最想的東西」（陳寶旭 56）；「苗天的行動其實是非常被動的，他在那個三溫暖房間裏，始終是等待的『有就有，沒有就沒有』，非常的淒涼和無可奈何」（張靚茜 149）。

而有趣的是，蔡明亮卻用了過去的「硬」漢、「硬」底子演員出飾「去陽物化」父親一角，似乎一方面在抗拒異性戀霸權用恐同與恐女機制加諸於同性戀身上的陰性化想像，另一方面又誠懇地想去呈現年老色衰、無權無勢的男同性戀父親，依舊對美麗青春的少年胴體有著迷戀，而只能在陰暗、潮溼的角落被動等待。在傳統父系文化中，「父」的人倫位置絕對是徹底去性慾化的（連夫妻之道皆以「敦倫」名之），而《河流》的大逆不道，不僅在呈現父親的身體、父親的慾望，而那身體與慾望的導向居然還不是異性戀的。³而同性戀父親的慾望身份一旦現身；那父子傳承認同上的定位，便也有了慾望流動的曖昧。不要小看同性戀父親與同性戀兒子在三溫暖裡做愛這件事，或只將其歸因於誤打誤撞的或然率，因導演蔡明亮所要問的乃是一個更具顛擾性的問題：「他愛他的小孩，就像任何父親愛他的小孩一樣，這個界限非常曖昧，因為這個父親是這樣一個人（同

³ 大多數批評家對這種父親的另類形象，多是以台灣社會家國的權力結構與歷史脈絡角度探討之。例如蔣勳在〈家、國、歷史、父親〉中就曾指出，「台灣在整理近代中國角色的悲劇歷史中，有迷惘、困惑，但是，正因為這種迷惘，使台灣最近兩三年的電影大膽否定或質疑了父祖之國的威權角色，也從而不知不覺間顛覆了父權的歷史形象，似乎急切地要擺脫『家』或『國』的權力結構，恢復更多個人的自我獨立意識」（49）。

性戀者)，所以他的界限就更加混亂，也就是說，他覺得他不可以那麼明顯地愛他的孩子」（張靚茜 149）。

而對應於不敢那麼明顯愛兒子的父親，是否也有一個不敢那麼明顯愛父親的兒子呢？《河流》不直接講戀子情結、戀父情結，只是讓在父子關係軸上以認同壓抑慾望的規範鬆動，讓形同陌路般疏離的父子在三溫暖裡不知情下，以性愛擁抱做身體的第一類接觸。《河流》裡對父親為兒子手交，而兒子射精在父親手上的設計十分有趣：從小用手幫兒子把屎把尿的父親，為何不能幫兒子手交？而幫兒子手交的手在開了燈之後，也一巴掌打在兒子臉上。按精神分析的說法，兒子自慰的恐懼，在於來自父親閹割的懲罰，而今懲罰兒子自慰的手也正是為兒子自慰的手。更有甚者，在黑暗的亂倫場景中，「去陽物化」的老年父親乃弱勢，以手交服務有著年輕身體的強勢兒子；而在開燈後的相認場景中，攝影機以低角度攝取父親的正面龐然身軀，兒子的背影則萎縮在鏡頭前角，相認後重新標明的人倫位置與強弱關係馬上逆轉。

但我們並不會忘記那打在兒子臉上的手，也是沾了兒子精液的手。這射精的文化引申自是十分豐富，像林奕華在〈血流成河〉中所言：

父親問兒子：「幹什麼呀你？」兒子答：「你別管嘛。」至於父母，就更加沒有言語了。有一日，喝完一杯水，她發現腳下已成澤國。與此同時，一個少年按捺不住，將精液洩在一個男人的手上，因為關係父子，那灘精，就成了血。

這灘精血，不僅反應了傳統中國性文化中「一滴精、十滴血」的腎虧、壯陽論述，更直接呼應哪吒「剔骨還父、剝肉還母」的決絕：如果兒子由精子與卵子受孕而來，那該還父親的不正是那一灘精血

嗎？

《河流》能激發出這樣的狂想也不為過，畢竟蔡明亮從第一部電影開始，便處心積慮營造哪吒的形象，這個哪吒不僅充滿傳統中國神話反抗父權的想像，也有西方彼德潘式只願嬉戲、不願長大的孩童心態，更有奚淞同性戀版〈封神榜裡的哪吒〉的怪胎性慾意涵。哪吒的「逆父」，不是傳統精神分析的「弑父」或「戀父」的二元對立，而是有比弑父與戀父更為繁複幽微的牽動，因為以「房事情結」與「絕嗣恐懼」的文化角度視之，「弑父」更徹底的方式是自殺（哪吒的剔骨還父？），兒子讓父親絕子絕孫，而自殺之外最好的方式是「戀父」，愛戀父親的兒子也一樣讓父絕子絕孫。或許儒家文化的怪胎性，正在於「弑父」與「戀父」居然可以是一體兩面，異曲同工的。

困於社會壓力而結婚的同性戀父親，傳宗接代似乎有後，然而此後卻無後，雖同性戀兒子也想步乃父後塵，但「直」性愛之後卻「歪」了脖子。而三溫暖父子亂倫的場景之所以如此觸目驚心，在同性戀與亂倫之外，不正由於它牽動了儒家文化最深層的絕嗣恐懼，而且是以一種父擁子抱引發父死子繼的雙層絕嗣想像。《河流》的父不父、子不子，同性戀亂倫的「視覺化不可再現者」，不正是直搗宗法父權的黃龍，在那「臨界的感光點」下面對既恐懼又渴望、想閃躲又無從閃躲的慾望場景嗎。

這一次他與父親狹路相逢，他沒有殺了他，他只是和他做了愛。

參考書目

- 王志成，〈慾望的浮屍與倫常的解體〉，《河流》，焦雄屏主編，皇冠，1997，頁 40-43。
- 王瑋，〈敘事無能的台灣電影〉，《當代中國電影：一九九五～一九九七》，黃寤蘭主編，時報，1998，頁 67-72。
- 林奕華，〈血流成河〉，《27019730997》，香港，陳米記，1997，頁 28。
- 李歐梵，〈向一位現代藝術家致敬〉，《洞》，焦雄屏、蔡明亮編著，萬象圖書，1998，頁 169-76。
- 奚淞，〈封神榜裏的哪吒〉，《現代文學》，1971年9月，頁 224-36。
- 張小虹與王志弘，〈台北情慾地景：家／公園的影像位移〉。《慾望新地圖：性別·同志學》，張小虹著，聯合文學，1996，頁 78-107。
- 張靚蓓，〈蔡明亮《河流》〉，《當代中國電影：一九九五～一九九七》，黃寤蘭主編，時報，1998，頁 145-60。
- 焦雄屏，〈同一屋簷下的荒人〉，《河流》，焦雄屏主編，皇冠，1997，頁 36-39。
- 陳其南，〈中國人的「房」事情結〉，《婚姻、家族與社會：文化的軌跡（下）》，允晨，1990，頁 83-92。
- 陳寶旭，〈慾望·壓迫·崩解的生命—訪蔡明亮〉，《河流》，焦雄屏主編，皇冠，1997，頁 52-76。
- 項貽斐，〈在生命的下水道探索—李康生〉，《河流》，焦雄屏主編，皇冠，1997，頁 115-22。
- 項貽斐，〈都市遊魂的慾望法則—陳昭榮〉，《河流》，焦雄屏主編，皇冠，1997，頁 131-39。
- 蔣勳，〈家·國·歷史·父親〉，《當代中國電影：一九九五～一九九七》，黃寤蘭主編，時報，1998，頁 48-52。
- 蔣勳，〈同性戀電影的新視野〉，《當代中國電影：一九九五～一九九七》，黃寤蘭主編，時報，1998，頁 53-57。
- 韓良憶，〈記住的和遺忘的〉，《河流》，焦雄屏主編，皇冠，1997，頁 91-105。
- Kent Jones，〈粗糙與平滑〉，《洞》，焦雄屏、蔡明亮編著，萬象圖書，1998，頁 169-76。

- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- Dollimore, Jonathan. *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Edelman, Lee. "Seeing Things: Representation, the Scene of Surveillance, and the Spectacle of Gay Male Sex." *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*. Ed. Diana Fuss. New York: Routledge, 1991. 93-116.
- Freud, Sigmund. "Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes." *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Trans. and ed. James Strachey. Vol. 19. London: Hogarth Press, 1953-74.
- , *From the History of an Infantile Neurosis*. Standard Edition, Vol. 17. London: Hogarth Press, 1953-74.
- Laplanche, Jean, and Jean-Bertrand Pontalis. "Fantasy and the Origins of Sexuality." *Formations of Fantasy*. Eds. Victor Bergin, James Donald, and Cora Kaplane. London: Methuen. 1986. 5-34
- Miller, D. A. "Anal Rope." *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*. Ed. Diana Fuss. New York: Routledge, 1991. 119-41.
- Sedgwick, Eve K. *Tendencies*. Durham: Duke UP, 1993.
- Silverman, Kaja. *Male Subjectivity at the Margins*. New York: Routledge, 1992.

酷兒理論與政治

性解放思想史的初步札記： 性政治、性少數、性階層

甯應斌

◆ 1. 什麼是解放？什麼又是性解放？

◆◇ 1.1 Giddens 對「解放」的兩個定義：「理性啟蒙除魅」與 「民主平等正義」

近年來在後現代的思潮下，像「理性」、「解放」、「科學」等和「現代」(modernity) 相關的概念被不斷的質疑 (problematized)，在這樣的知識氛圍中，我們要如何來談「性解放」呢？酷兒還能談「性解放」嗎？或者婦女解放、性別解放、民族解放、動物解放？在這篇文章，我將把焦點放在性解放上。

Anthony Giddens 曾指出「解放」(emancipatory politics) 包含了兩個主要要素，一個是擺脫過去的枷鎖因而也對未來產生求變的態度，這個要素孕育了推動現代性的正面動力，也就是讓人類更能夠控制生活環境；另一個則是打破某些人對其他人的不正當支配，也就是消除剝削、不平等、壓迫這些權力的階層 (211)。我認為 Giddens 指出的兩大要素可以粗略地對應著現代的兩大特色——啟蒙除魅與民主平等，這兩個現代特色都是解放的核心含意。前面那個特色是知識或認識性的 (epistemological)，後面那個則是政治性的 (political)。

所以，解放的第一個意義（知識的意義）就是從宗教或傳統的教條解放出來，以理性思惟重新看待或詮釋宗教與傳統；不但在科學與技術領域中，也在社會生活的許多層面，運用理性方法使人免於宗教、政治神話、舊道德與傳統教條的束縛。

解放的第二個意義（政治的意義）則是從剝削、不平等、壓迫的權力關係解放出來，其動力起先是來自反抗君主權威與社會封建階層，然後擴及到反抗一切不正當的宰制。解放因此是要擺脫過去的枷鎖而邁向一個人人機會平等、沒有剝削壓迫的未來，爭取的是正義、平等和民主。

這兩個解放的意義，並不是互不相干的，一般有關「知識 / 權力」、「科學與社會」的討論都顯示兩者的密切關係。我會在最後約略提到這一點，現在先讓我們回到「解放」和「性解放」的定義。

◆◇1.2 上述「解放」定義延伸至「性解放」：「性的理性啟蒙除魅」(epistemological)與「性的民主平等正義」(political)

對應著上述「解放」的兩個含意，「性解放」的核心意義也可以被歸納為知識的與政治的兩個方面——性解放就是「性的理性啟蒙除魅」與「性的民主平等正義」。¹

首先，性解放意味著：性從宗教和傳統的蒙昧忌諱解放出來，進入公共論壇的理性討論，性科學的啟蒙被視為性的現代化，性道德的討論也擺脫宗教和傳統教條而趨向多元。

¹ 雖然此處性解放的定義從 Giddens 而來，但是 Giddens 自己有另一種對性解放的說法。參見 Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* (Cambridge: Polity Press, 1992). Giddens 的性解放說法基本上和 Connell and Dowsett (75) 相同。

其次，性解放爭取性正義與性平等，亦即，人們不應該因為性的因素而被分成不同的價值／權力階層（*hierarchy*），因而遭到壓迫或歧視，也不應該因為自身的 *sexuality*（如性偏好、性取向、性生活方式、性實踐、性身分）而造成在經濟、政治、社會地位、文化等資源和物質利益上分配的不平等。故而，最需要性解放的就是濫交或性開放者、同／雙性戀、性工作者、變性或反串者、愛滋病患、奇特性癖者等等居於性底層的性邊緣人或性弱勢者。性解放就是性底層的解放。

本文將集中討論政治意義（而非認識意義）的性解放，這是因為台灣的性解放論述主要就是政治意義的性解放。

◆◇1.3 性解放思想的一些重要環節：性異議者的鬥爭曾經和歷史上不同的批判思潮結合，而達到今日對性解放的自我理解，此一自我理解有數個關鍵性的環節；本文將逐一闡釋這些環節。

從性解放的觀點來看，在現代歷史中，或甚至在整個人類歷史和各種文化中，都存在著因為性而導致的壓迫和歧視，也就是因為性而造成在經濟、政治、社會地位、文化等資源和物質利益上分配的不平等或階層化（*stratification*），人們的生活往往因為其情慾（*sexuality*）而有不公平的機會；這些性壓迫與性歧視則被不同的意識形態或「知識」所正當化。在這些方面，性和種族、性別、階級制度等社會權力關係並無不同。雖然性壓迫權力／知識的源起和複製的諸種機制在個別社會形態中各有不同，特定社會情境中性權力／知識組織的方式和建構出的性認同與性歧視也差異甚多，但是我們總是看到不斷的「宰制－反抗」在進行中。在這方面，性和階級、

性別、種族等在政治、經濟、文化領域裡的鬥爭並無不同，也都有很複雜的關連。在反抗性壓迫的不屈主體的論述方面，也有很多面貌，有的是婚姻自由愛情至上的提倡者（反對種族隔離、買賣婚姻或父母之言）、有的是避孕的倡導者、有的是色情藝術家、有的是觸犯禁忌的性學家或性教育者、有的是標榜性自由的次文化青年、有的是同性戀解放者、有的是女性主義者、有的是愛滋病權益促進者或妓權份子…，並且因著批判社會的言談的流行或變遷（性科學、心理分析、人道主義、自由主義、馬克思主義、女性主義、批判理論、後現代主義等等），而建構出形形色色的自我與反抗策略、反對論述。從此刻看來，這些反抗均可視為性解放的鬥爭。換句話說，性解放的鬥爭可能和人道主義的性科學、自由主義、弗洛伊德馬克思主義、後現代女性主義等不同思潮結合。

要為這樣的性解放鬥爭書寫任何歷史，幾乎是和人類的階級鬥爭史或婦女解放史一樣困難，而現有的材料很多並不是從被壓迫的性主體的視角來書寫的。即使我們忽略千千萬萬在性迫害中抗爭奮鬥的男男女女，忽略他 / 她們肉體的日常實踐與抵抗，而只集中在所謂「思想史」的層次，也是一個艱鉅的任務，更不是本文能夠達成的目標。不過本文對性解放的理解，畢竟是從過去有關性的論述和運動實踐中逐漸浮現的自我理解，故而本文可以在下面挑選出一些相關的文本做簡略的解釋，一方面為未來性解放思想史所需的材料做些初步的札記整理，另一方面也藉此進一步澄清性解放的含意。但是必須聲明在先的是，這些挑選出來的文本只表現了作者本人的知識侷限與現實關懷，可能在性解放思想史上有更重要、更相關的文本，而被作者遺漏了；其次，這裡的挑選的思想環節只是樣本式的，甚至可說是任意的，主要是為澄清性解放含意和其可能承繼的

思想遺產而已²。最後，上述性解放思想的構成元素可以有多種分類的方式（例如分別探討性科學、自由主義、馬克思主義等等思潮對性解放思想的貢獻，或者以時間分期來解釋性解放思想的演化）；然而本文將選擇由三個主題切入，即性政治、性少數、性階層。限於篇幅與時間，本文省略了性啟蒙、性批判、性革命、性自由、性自主、性解放、性改革、性教育、性變態、性壓抑、性的現代化、酷兒、性正義等多個性解放思想史環節，希望能在未來補全。

◆2. 性的政治性質：性解放是個政治事業，然而去政治化的說法卻常掩蓋了性的壓迫，就如同性別壓迫常被掩蓋一樣。

就像所有的解放事業（emancipatory project），性解放是政治性質的，也就是說，性解放是關乎社會制度與組織方式、文化價值與資源在性方面對於權力、利益、機會的平等分配，以及性主體的人權、文化認同權利的公平對待；不過性解放的「政治」也會涉及個人自我的掌握、認同、培力、自在（freedom），就像婦女（性別）解放也是涉及個人自我的認同、培力一樣，「個人即政治」（personal is political）也同樣地存在於性解放運動中。

性解放的政治性質同時也表明了「性」的政治性質。然而在討論性事時，我們聽到的都是「去政治化」的講法，例如，同性戀或戀物癖被說成「只要不妨害他人也是一種個人自由」或「應該由科

² 我必須承認如果真的想要達到此文的目標，那麼其實需要一本書的篇幅才能有大致的完整性。所以此文只是一個初步的整理札記。例如，Reich 以及早期的性自由派或性學家、70 年代的同性戀解放理論和當代的性激進派與同志運動，都應當佔有相當的篇幅和詳盡的討論。這些都在目前被省略了。

學來研究這是否不自然或變態」、不倫性愛者是「理性讓慾望淹沒」、「不負家庭責任」或「個人道德問題」、青少年在性方面是「身心不成熟」、女性情慾則是「天生弱勢、自然比較吃虧（因為會懷孕、也不像男人那麼好色）」等等訴諸「自然（科學）」、「生理結構或生物發展」、「個人道德或個人私事」或「社會傳統文化」的說法。在這樣的說法裡面，完全看不到所謂的「性事」，其實就是一群人對另一群人的壓迫關係，以及這個壓迫關係的常識化（習以為常）、制度化、法律化和多樣變動的操作方式。

雖然一方面我們仍然常常聽到從「生理 / 自然 / 道德 / 個人 / 文化傳統」的說法而非「政治 / 權力 / 壓迫 / 歧視 / 平等」來談論性事，但是另一方面矛盾的是，今天在世界各地，性幾乎都是被政治化的（*politicized*），不論是墮胎問題、色情問題、同性戀問題、性工作問題、女性情慾和生殖的問題，經常涉及了人權的爭議，同時，性議題也夾帶了高度情緒，一如過去階級衝突的緊張情緒；有時像愛滋病這樣的議題（特別是在西方），更讓人難以否認性有重大的政治意義（*Altman 100-101*）。

所以一方面我們聽到性被歸諸於「個人價值 / 道德 / 私事 / 生物生理 / 文化傳統」的「非政治或去政治」說法，另一方面我們卻又看到性的高度政治化——不但是面紅耳赤的爭論、肢體衝突的抗議，而且還是對於性不法者（*sexual outlaws*）和性激進派的迫害。這樣一種矛盾是很容易理解的。在性別解放運動中我們已經看到先例：儘管自古以來就存在著性別壓迫，然而性別的政治層面經常被「個人 / 生理 / 文化傳統 / 婦女美德」等說法所置換，女性集體被社會制度與文化所壓迫或歧視的事實，被說成只是女性先天生理的差異，或者個人努力或能力的差異。同樣的，長久以來即存在的性壓迫或

性不正義現象也經常被去政治化而視為理所當然（自然化）。故而，避談性的政治性質、只談性道德或性生理，就有掩飾性壓迫的效果，屬於性壓迫社會的一種意識形態。就這一點而論，那些在談論性議題時，避談性解放、避談性政治的論述其實都站在性壓迫的論述位置上。

然而性解放是如何達到性政治這樣的自我理解呢？以下我將挑選出一個自我理解的重要時刻，以顯示性解放思想的可能歷史傳承。

◆◇2.1 弗洛伊德——性差異與社會正義

◆ ◇ 2.1.1 弗洛伊德認為「文明的」性道德不符合社會正義，此一表述表明了性的政治性質。

在通俗的論述中，弗洛伊德始終是個「性解放」的人物；他對於「幼兒情慾」以及「性作為精神疾病的病因」的堅持，使他變成「唯性論者」（pan-sexualism）。雖然弗洛伊德對後來性自由派與性激進派都產生頗大的影響，但是他本人究竟有無性政治的眼界，卻不是那麼清楚。本文將指出事實上弗洛伊德已經具有當代意義的性政治眼界，他的那本 *Civilization and its Discontents*（《文明及其缺憾》）之所以影響了許多後繼的性解放論者，並不是偶然的。本文將在這節指出此書的性政治說法，並指出他對於性的多元生活方式的倫理辯解。

《文明及其缺憾》部份的性政治論點之前就已經出現在〈「文明的」性道德與現代精神疾病〉一文中，在這篇重要的文章中，弗洛伊德便以性批判與支持性改革的姿態出現，此文從他呼應 Von Ehrenfels 對「文明的」性道德和婚姻制度的批判開始，闡述這個性

道德造成現代精神疾病的普遍，因而在文末結論出性改革的緊要。從文章的標題我們就可以看出弗洛伊德把「文明」打引號來質疑這個概念(problematized)。在文中，弗洛伊德把「文明的性」等同於「正常的性」，但是「正常的性」(normal sexuality)卻不是什麼「自然的性」，而只是被視為符合文明所需的性(“‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness”, 189)。弗洛伊德這篇文章也就是在批評「文明的」性道德；所謂「文明的」性道德，也就是「生殖模式與異性戀」之性道德以及「一對一與合法婚姻」之性道德，與此二者對立的就是「性變態」——包括了同性戀和非生殖模式的性愛，以及婚外的性愛(‘Civilized’ Sexual Morality 190f)。

弗洛伊德對「文明的」性道德的批評主要是在顯示其「惡果」，包括不幸福的婚姻、低落的創造性、能量和求知慾、精神疾病等等。但是這些批評都顯出某種辯證性，例如，文明所需的動力原本來自性變態的部份(‘Civilized’ Sexual Morality 189)，而文明為了文明的目的所進行的性壓抑不但產生性變態這種「有害的偏差(相對於正常情慾)」(‘Civilized’ 189)，而且也達不到文明的目的、也造就不出來對文明有用的人(‘Civilized’ 196-197)。另一個「辯證」例子，就像弗洛伊德指出的：女人為了幸福婚姻所作的準備(如禁慾、保持清純)，卻因此使婚後的性生活不快樂，反而使幸福婚姻不可得(‘Civilized’ 198)。Jonathan Dollimore 把此處所談的文明的矛盾性表達如下：「…現代文明為了自己的生存…主動地生產出那些文明需要壓抑和昇華的〔慾望〕。這種情況出現在個人的層次(透過慾望的挫折來強化慾望)，也出現在社會的層次(既誘發慾望也壓抑慾望)。」(187)

總之，文明為了自身的目的要壓抑慾望，卻因而不斷生產出慾

望，也因而不斷造成文明自身的危機和個人的不快樂與疾病；但是，這樣的圖像似乎還沒有顯示出「性政治」的主題。不過弗洛伊德在“‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness”對於「文明的」性道德還有一個簡短批評，則明確地有性政治的含意。弗洛伊德說：

用文明的標準來要求每個人的性生活都有*同樣*的行為模式，是一種明顯的社會不正義（social injustice）——某些人因為其性向（organization）可以毫無困難地奉行這些性生活行為模式，但是對其他人而言，就是強求她們做出心理上的重大犧牲。不過這種不正義通常會因為對道德誠律的不奉行而被打消。（‘Civilized’ Sexual Morality 192 黑體為筆者所加）

「不正義」竟然可以因為當事人不奉行異性戀或婚姻道德的誠律而被消除，可見弗洛伊德還沒有完全領悟性正義的全部內涵。但是為什麼弗洛伊德會認為當文明的性道德成為一項制度性要求時會是社會的不正義呢？讓某些不適應文明性道德的人做出心裡犧牲，可以是譴責不正義的理由論據嗎？

- ◆ ◇ ◇ 2.1.2 「性 / 生活方式的多元主義」為什麼是必要的？為什麼不應該以宗教理想強制少數人的生活方式？為什麼每個人都應該以自己的方式追求快樂？

弗洛伊德在《文明及其缺憾》一書繼續了補充他在“‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness”中的性正義論證。弗洛伊德先從一個樂利效益（utilitarian）的觀念——幸福或快樂——出發，弗洛伊德指出我們總是要追求幸福快樂，但是追求幸福的策略或方式各有不同，或者趨樂或者避苦；用心理分析的話就是：幸福

或快樂的問題歸根究底就是一個人有效利用他的 *libido*（慾力）的方式，由於每個人的本能素質（*instinctual constitution*）和所處環境以及轉移原慾的能力不同，所以會有不同的適應方式和選擇以符合個人的境況與認知；在尋求幸福快樂之道上並沒有一般性原則（*golden rule*），不應強求大家都一樣。弗洛伊德此處給的部份理由是：

…每個人都必須自己尋找能夠拯救他的特定方式。各種不同的因素都能影響個人的選擇。問題在於他從外部世界中能有希望得到多少真正的滿足，能在多大程度上獨立於外部世界，感到能有多大的力量按照自己的意願改造外部世界。這裡起著決定（*decisive*）作用的是個人的心理素質（*psychical constitution*），與外部環境沒有關係。注重情慾的人首先注意的是他與其他人的感情關係。自戀的人喜歡自給自足，在內部精神過程中尋找主要的滿足；重視行動的人永遠也不會放棄他能夠藉以嘗試他的力量的外部世界。（*Civilization and its Discontents* 30-31）

我認為此處的重點是：我們不應該去替別人做追求快樂生活方式的選擇，每個人都應該自己去做選擇。不過弗洛伊德此處所說的「我們『選擇』追求快樂的方式或策略」不是一般所謂的「自由選擇」，因為對弗洛伊德而言，「精神官能症」、「神經失常」都是我們追求快樂時所採取的策略或生活方式，但是我們實在不能說我們可以「選擇」做個精神官能症或精神失常的人；也許弗洛伊德此處不應該用「選擇」這個有點誤導的字眼。總之，對於弗洛伊德而言，我們的「選擇」沒那麼自由；個人的心理質素起著決定作用。

但是，另一方面，弗洛伊德也不是說我們所有人的選擇完全都是被慾力或心理素質所決定的（*determined*）。因為至少在上段引文的前幾句中，我們也看到了決定選擇的因素涉及了自我認知，但是自

我認知或許不是純然被理性所決定的或者根據理性計算，從上段引文中我們看到弗洛伊德用的字眼是「希望」(expect)、「感到」(feel)而非較為確定的認識字眼，易言之，我們的自我認知也可能會被慾望所蒙蔽——這是心理分析的反理性主義論點；但是心理分析也可以幫助我們在自我認知中不斷地進行自我反省。所以至少對於運用心理分析的人而言，其選擇既有慾力也有理性的成份 (cf. Abramson 137-138)。不過不論如何，此處的選擇不應該被視為一個由意志控制的自願 (voluntary) 行為，也許「適應」(adaption) 是另一個幫助我們了解這個追求快樂過程的字眼。

弗洛伊德在上述引文之後，接著就警告人們（其實是在警告宗教）不要只選擇一種極端的生活策略——當然也更不應該迫使大家都選擇一種生活方式。他說：

務實的處世哲學 (worldly wisdom) 會勸告我們不要把所有的滿足都寄託在一個抱負上…因為此事成功與否取決於許多因素的綜合作用，或者取決於我們心理素質能否適應 (adapt) 環境，進而利用環境來創造快樂的能力。如果一個人的本能素質天生就不好，又沒有真正經過對他的日後成功是必不可少的慾力成份 (libidinal components) 的轉變和重組，他就很難從外部世界中獲得幸福，尤其是在他遇到艱鉅任務的時候。(*Civilization and its Discontents* 31, 譯文參考中譯本)

所以，我們對生活方式的選擇和適應，有先天和童年的因素，然後還有後天和人生際遇的因素。在弗洛伊德的說法中，精神官能症、麻醉、大談戀愛、自戀都是人追求快樂的策略或生活方式的一種，這是他的多元主義的表現，也是他批評宗教的基礎——弗洛伊德認為宗教限制了人的適應和選擇的幅度，在追求快樂或幸福時，

將自身的一元生活方式強加給所有人。(*Civilization and its Discontents* 31)。

弗洛伊德的這種多元主義想捍衛的就是「少數人」(*minority*) 的權利，和非西方正統基督教文明的其他「異端價值或異教文化」：即使社會中只有少數人不將自己投身於科學的或美學的這類文明活動，但是那也只是她們滿足需要的適應方式和選擇，其背後的動力和其他多數人並無不同。(*Civilization and its Discontents* 41)

◆◆◆2.1.3 性差異的平等主義：弗洛伊德將性壓抑比擬為階級壓迫，並且認為性壓抑剝奪性權（享受性的權利）是社會不正義，性壓抑就是泯滅性差異。

接著，弗洛伊德就從生活方式的多元主義——也就是**性**生活方式的多元主義——延伸至性差異的平等主義。首先，弗洛伊德細數文明對性的控制，也就是對性生活的限制：起先是亂倫的禁止（被弗洛伊德稱為「對人類性生活最劇烈的殘害」），接著則是限制性生活的各種禁忌、法律、風俗習慣，強加於男男女女；還有，文明因為經濟的原因而對性自由做更進一步限制。弗洛伊德對這樣的現象做出政治性的比擬，他說：「在這方面，文明對待性的方式就像一個階級對另一個階級加以剝削的宰制」（ *Civilization and its Discontents* 51）。由此可見，文明的性壓抑是政治性的，是一種性壓迫。後來的弗洛伊德馬克思主義者，特別注重此處弗洛伊德說的「社會的經濟結構會影響性自由的大小」（ *Ibid.* ），因而把性壓迫的問題歸因到資本主義社會的經濟結構；但是，如果我們把詮釋的焦點放回到弗洛伊德所言的文明的性道德或文明的性生活方式，我們便可以看出弗洛伊德在此處所說的性壓迫隱隱約約地指向：**順從文明性道德的人**

們或階層，對於不順從文明性生活方式的人的宰制壓迫關係。

弗洛伊德接著說，由於害怕被壓迫者的反抗所以有更嚴厲的防範措施，對成人的性壓制必須從兒童開始著手，所以出現了對兒童的性控制以及對兒童性慾的三緘其口。至於成年人，則被限制在異性戀和生殖模式的性慾中，生殖模式以外的性滿足都被當作變態而被禁止：「這些性禁制顯示的是，每個人被要求只准許有單一的一種性生活，不顧每個人在性結構上先天與後天的差異。很多人的性享受因此被剝奪了，因而變成嚴重的不正義的來源。」（*Civilization and its Discontents* 51）這段文字顯然是呼應著他在“‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness”中所說的不正義，只是此處更清楚的點出性差異與社會正義的關係，同時，弗洛伊德似乎提出人有享受性（或滿足性需要）的基本權利（basic rights to sexual pleasure or to satisfy sexual needs），而如果這個做為基本人權的「性權」被剝奪了，就會造成社會的不正義。

弗洛伊德指出，不但變態（包括同性戀）的性享受權利被剝奪了，即使正常異性戀男女也受到合法婚姻與一對一制度的限制，而不能「為愉悅而性」或「為性而性」（sexuality as a source of pleasure in its own right）（*Civilization and its Discontents* 52）。

但是有些性差異不是有害的嗎？弗洛伊德在“‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness”中似乎認為手淫、非生殖器性交的性活動，是有害處的或者不道德的（199-200），但是 Dollimore 也顯示弗洛伊德在這些段落中，其實也未必完全否定這些不合乎文明性道德的行徑，反而暗中有肯定的意思（Dollimore 188-189）。

總之，人們的性差異或不同生活方式都是人們為追求快樂的不同策略，也就是有效利用 libido（慾力）的不同方式。但是文明的性

道德卻要泯滅性差異，把人們壓抑在單一的「文明的」性生活方式中，剝奪了人們享受性的權利或為愉悅而性的權利，根本就是類似階級壓迫的不正義。「性壓抑」這個觀念的社會含意就是「泯滅性差異」（打壓不同性生活方式），也同時是政治含意的「性壓迫」——剝奪性權。

◆ ◇ ◇ 2.1.4 為何性壓抑是不正義的？弗洛伊德某些用語聽起來好像一個樂利或效益主義者，然而他對自我的看法卻和效益主義不同。（同時，弗洛伊德並不是假設自我就是本能或慾望，也不是假設文明或社會就純粹是理性的產物。因此，文明對自我的壓抑，不是理性和本能慾望的對決。這和效益主義對社會改革的樂觀很不相同。）弗洛伊德基本上接受個人平等與多元主義價值的政治哲學，並且依此認為性壓抑是不正義的。

那麼，弗洛伊德在《文明及其缺憾》中究竟為什麼認為性壓抑（即，泯滅性差異）是社會不正義？首先，一個明顯的理由是來自他對樂利效益（也就是幸福快樂或愉悅）的肯定——性愉悅或性享受本身就是一種價值，所以他認為「剝奪性享受或性愉悅」是不正義的。

但是弗洛伊德是個效益（樂利）主義者嗎？從弗洛伊德的論證形式來看，他似乎是效益主義式的（*utilitarian*），所以他一方面對文明的性壓抑表示初步的諒解——因為這種性壓抑是為了經濟的目的，所以是為了大多數人的集體效益或幸福快樂；但是弗洛伊德也基於同樣的樂利效益理由而反對這種性壓抑——因為性壓抑並沒有達到文明的目標，而且製造更多的不快樂和精神疾病。再者，如果弗洛伊德是個效益主義者，那麼他認為性壓抑之所以是不正義，必

然是因為性差異或多元性生活方式可以促進社會的樂利。

不過，Abramson 認為弗洛伊德의思想和效益主義對自我的假設有個基本的矛盾（133-134）。簡單的說，效益主義的效益計算要求個體有某種自知之明（transparent self-knowledge），透過當下的內視，個體可以知道自己的偏好以便選擇。前面我在討論個體對生活方式的選擇與適應上的自我認知時，已經強調過弗洛伊德的「選擇」不是這種效益主義式的選擇；個人對快樂生活方式的「選擇」是在很多因素作用下對環境的適應，是意識（理性）與無意識（慾望）的交互作用。個人缺乏真正的自知之明，也就是無法以理性窮盡無意識的謎魅；例如，為什麼人們在性慾望方面會「選擇」做個異性戀或同性戀，涉及很多因素，但是個人無法完全認知這些因素，例如特定心理素質是在個人生活史中如何形成的問題，幾乎很難有完整的答案，即使有心理分析的幫助，我們仍然可能是一知半解的——雖然心理分析確實可以幫助我們反省自我的構成過程、自我知識等等。

當然，如果個人的「選擇」完全是被其本能素質之類的先天因素完全決定的，那麼我們對於自己性差異的形成就似乎不應該負有道德責任，故而性壓抑也就是不正義的。（例如，很多強調同性戀是基因等先天因素所完全決定的說法，也有反對壓抑同性戀的含意。）

不過，照我之前的說法，弗洛伊德並不認為自我就是純粹本能的產物，因為我們的自我心理素質不但來自本能因素，也內化了社會的理性因素。所以性壓抑或文明不只是外在於自我（法律、禁忌），也內在於自我（超我、良心）。當然，如果自我不等同於本能或自然天性，那麼也就不可能藉由排除文明的壓抑而回歸或發現真正的自我，從社會壓抑中完全解放出自我是不可能的。更有甚者，有些壓

抑並不是社會文明的壓抑，而是生物發展過程伴隨著文明而產生的有機壓抑（organic repression）（*Civilization and its Discontents* 46n, 52n），這並不能藉著廢除法律或改造制度來解除壓抑。反過來說，自我也絕非只是理性的產物，而有本能、無意識慾望等理性無法完全理解或作用的成份，所以也不能藉著社會理性組織和人的意志來完全改造自我或認識自我，從社會的解放來完全改造自我也是不可能的，因為還有幼稚心理的存在。很多人妄想用宣傳某種道德或理想的力量、嚴厲的法律執行、新的社會和經濟制度來徹底改造人的慾望，去消除其眼中的「性剝削」、「性物化」、「性濫交」等等，其實是抑制人們的愛慾（eros）發展，這些都將是治絲益棼。更有甚者，不但自我不會純粹是理性的產物，文明也不純粹是理性的產物，而是以人類本能為其重要動力。總之，文明與自我並不是理性與本能（或慾望）的二元對立，文明與自我都有理性與本能慾望的成份；故而將理性與本能慾望對立的任何假設和作為都無法成立。我認為這基本上是弗洛伊德在《文明及其缺憾》中所表達的觀點，也被很多人認為是個悲觀的觀點；不論如何，這個觀點假設的自我和效益主義是不同的。

如果說弗洛伊德不是效益主義者（雖然他肯定快樂的價值），那麼為什麼他會認為「性壓抑或泯滅性差異是社會不正義」？在我看來，弗洛伊德根本就預設了個人自由主義社會中某種通俗的多元主義政治哲學，也就是從肯定個人的平等出發，進而肯定個人的差異是平等的、尊重每個人的（性）差異；這樣的平等主義很容易延伸為一種多元主義：社會應該尊重每個人所「選擇」的生活方式和價值，不應該有法定的宗教或類似的價值來強加於人，國家不應該替人民決定什麼是最好的（性）生活方式；每個人都有權利以自

己的方式追求快樂幸福（即使個人所選擇的方式不是異性戀或婚內性）。不過，弗洛伊德不必為這樣的多元主義提出更進一步的辯解証成，因為他訴求的是那些和他共享同樣政治信念和政治價值的同胞公民，並且訴求這些同胞公民以多元主義政治哲學容忍少數人所選擇的性生活方式。

總之，弗洛伊德之所以認為性壓抑是一種社會不正義，除了他對「性權」的肯定外，我認為弗洛伊德未曾明言地（*implicitly*）預設了當時西方社會的一種素樸的個人平等與多元主義價值，這種價值用今天的表述方式就是：個人不應該因為其階級、性別、種族與性方面的差異，而有不平等的對待；國家或社會文化制度不應該泯滅性差異，而應該容許多元的性生活方式。不過，弗洛伊德即使會承認「每個人（的性差異）都是平等的」，但是可能不會認可「每個人的性差異都有同樣的價值」，因為他尚認可昇華的價值。至於弗洛伊德會將多元主義推到什麼激進的地步，並不能從其文本窺知，但是由於他對社會改造的「悲觀」（如前所述，這個「悲觀」主要是因為文明的性壓抑是內在於自我的辯證關係），有人或許懷疑他會採取任何激進的立場。Abramson 在這個論點上倒有個新鮮的看法，他認為弗洛伊德思想的「悲觀」蘊涵只是反對把多元主義推到一個純粹原子化個人的自我，而弗洛伊德其實為社群主義的公民思想開闢了道路（2, 131-138）。

◆◇2.2 英美激進女性主義把性完全化約為政治，因此是凸顯性的政治性質之最強音。

眾所周知，在弗洛伊德之後，是 Reich 和 Marcuse 兩人（特別是前者）將弗洛伊德的性政治或政治「性」思想發展了出來。兩人

將弗洛伊德和最具政治意味的馬克思主義結合，使「性」的政治性大大地受到矚目。他們的思想使新左派注意到性的議題（如 Reimut Reiche），也使那些自發從事性反抗的人認識到性與社會革命的密切關連。Reich 和 Marcuse 想要對話的對象顯然是左派與不滿性現狀的群眾。

隨後，同性戀解放運動與婦女解放運動也都彰顯出性的政治性質。在婦運方面，不但是提倡女性情慾的女性主義者，即使是被認為「反性」的英美激進女性主義（radical feminism）也凸顯了性的政治性質。這是因為後者力圖去除性的色慾成份（de-eroticized sexuality），讓性只等於權力（壓迫）：性就是強姦、性騷擾、性侵害、性暴力、強迫異性戀。

可是為什麼有些女人還會覺得性不只是壓迫？為什麼這些女人也會感到性有色慾成份（例如：愛情、性感、性衝動、性慾、快感、發洩、享受、舒服等等）？

激進女性主義認為這是因為我們一般人認知與感受的「性」已經被男性權力色慾化了（eroticizing (male) power）——「異性 / 戀」就是個最典範的例子，「異性」之間的實質是壓迫宰制的權力，但是這個權力被色慾化而成為「異性戀」，「被壓迫者」被制度強迫對「壓迫者」產生色慾，這就是父權社會的強迫異性戀機制的真正意義。性就是「色慾的糖衣」（上層建築）和「男性權力壓迫的核心」（下層建築）兩者所構成；但是這個色慾基本上是為了男性權力需要而服務的，男女雙方所享受的性必然是男性情慾，在父權社會中沒有真正的女性情慾（或真正的同性戀情慾），也沒有女性權力，女性是無力的、無情慾的。易言之，「性（情慾）＝異性戀情慾＝男性情慾＝男性權力（壓迫）＝（男）性暴力」。（由於性就只是性暴力，所

以此派女性主義談性時，只談強姦、性騷擾、性侵害、強迫異性戀）。

總之，英美激進女性主義等於在說：性僅僅是政治（男性權力），這是一種性的「（性別）政治」化約論（gender/political reductionism of sexuality），可以在馬克思的經濟化約論中找到相似的論述邏輯，然而這個（性別）政治化約論卻有放大和彰顯性的政治性質之作用。就這一點而論，英美激進女性主義對性的政治化（politicized）有矯枉必須過正的效果。³至於英美激進女性主義想要對話的對象（同／異性戀男女）因為各個不同激進女性主義者的情慾位置而有所不同，然而這樣的一種化約論思惟在其他地方被主流女性主義挪用時，就像我們在台灣所見的一樣，除了為訴求大眾而將其激進性充水、略去其女同志分離主義（separatism）的面向外，其想要對話的對象則變成異性戀男人。

◆3. 性少數

◆◇3.1 Ullerstam 的《性少數：瑞典觀點》

◆◇◇3.1.1 Ullerstam 認為公共資源應該幫助性少數，使性少數能夠和性多數一樣擁有機會和資源來實現性權

在性解放思想史中，同性戀一直被當作一種政治性質的「性少數」（Weeks 197f, 302n），但是將性少數的觀念擴大包含其他被壓迫

³ 此處只是我對於英美激進女性主義提綱挈領式的總結，但是我相信這個總結已經刻劃出激進女性主義的的心理路。對於此流派的詳細討論尚需要另文為之。我曾在第一屆四性研討會所發表之「獨特性癖」一文中部份提及英美激進女性主義的思想，不過此部份在後來正式發表時刪去，僅留下註 58（甯應斌 174-176）。

的性弱勢，並且系統的闡釋，乃是出現於瑞典性激進派 Lars Ullerstam 的《性少數：瑞典觀點》(Erotic Minorities) (1964 出版 1967 英譯)。此書提供了一種前瞻的瑞典經驗。

在當代的用法裡，有時同性戀會自稱「性少數」，同性戀在許多以「性少數」為名的組織裡事實上也是骨幹份子；但是對 Ullerstam 而言，「性少數」並不是只指「同性戀少數(族群)」(homosexual minority)，同性戀只是性少數中的一種。故而他的書開頭就說明他特別要替同性戀之外的性偏差者辯解，因為同性戀在瑞典算是幸運的一群，瑞典自從 1944 年開始就沒有法律禁止同性的性交，在媒體和文學中常看到有利同性戀的講法，同性戀也有自己的刊物、權利組織、俱樂部；一般聽到的「我們要人道對待性偏差者」的呼聲都只是指著同性戀，但是其他那些在性方面「與眾不同」者 (sexually “different”) 就沒有這樣幸運，還被法律剝奪其性享受的權利。(1,85,88)

當然，Ullerstam 也不是認為在瑞典內外，同性戀者已經得到很好的待遇了，因為在《性少數：瑞典觀點》書中他也討論了同性戀作為一種性少數的處境，他指出同性戀在瑞典內外和歷史中受到歧視和迫害的情形；先前同性戀之所以在瑞典不太受法律制裁，主要還是因為認為同性戀是某種性心理病態，所以沒有法律行為所要求的心理能力，也因為對同性戀成因的誤解（認為主要受遺傳因素決定），所以才有 1944 年的同性戀除罪化之修法。但是至今同性戀的合法性交年齡（18 歲）仍然比異性戀合法性交年齡（15 歲）要高，這也是一種歧視的表現。(88-91) 很明顯的，Ullerstam 並不是只要求所有的性偏差者達到同性戀目前所享有的「幸運」就足夠了。

那麼 Ullerstam 在《性少數：瑞典觀點》這本書要怎樣堅持性

少數（常被稱為性偏差或性變態）應享的權利呢？他在序言先說明他要攻擊的三個成見：

- (a) 性偏差者在人品方面比別人差。
- (b) 性偏差是心理病態。
- (c) 不應該幫助性偏差者達到性愉悅。(1-2)

這三個成見當然也（曾）是對於同性戀的成見。這裡面最值得反駁的當然是第(c)點；很明顯的，也有很多人會主張：

- (c') 應該防止性偏差者達到性愉悅。

不過對於(c)的反駁就會蘊涵對(c')的反駁；所以不必明列出(c')。

(c)和(c')的差別在於：(c)認為不應該以公共資源來支援性偏差者達到性快樂，性偏差者的性幸福只能靠自己，不能藉助社會力量。(c')則是說社會或公共力量應該壓抑性偏差者，不使性偏差者得到性快樂。

一言以蔽之，(c')認為國家應該剝奪性少數的性權，(c)則反對國家幫助性少數和性多數一樣擁有同等機會和資源實現性權。

很明顯的，「社會資源或國家應該幫助性少數和性多數一樣擁有機會和資源實現性權」這樣的表述就是本文開頭所說明的「性解放」之政治意涵。

◆◇◇ 3.1.2 瑞典福利國家創造出一個性優勢者主宰的社會，性弱勢或性底層則被排除在福利社會之外

此處 Ullerstam 對於「國家」的要求，心目中是以「瑞典國家 / 福利社會」為批評標的。他說：「瑞典在 20 世紀內產生的性的自由化，並沒有為性偏差者帶來好處。瑞典為了〔實現福利社會〕以

滿足正義的神聖原則而掃除了在經濟與社會的不平等，與此同時，卻創造出一個性優勢者（性上層者）的社會（a society of the erotically privileged）。」（9-10）

Ullerstam 在此暗示從自由資本主義轉變到福利資本主義時，同時也產生了性的階層分化（性上層與性底層），興起了一個性優勢階層與性弱勢階層。換句話說，在福利國家興起之前，性基本上受到普遍的壓制，但是福利國家卻對性有某種程度的開放，讓非變態的異性戀情慾得到性自由，因而產生性的階層分化。但是為什麼福利社會在瑞典會伴隨著性優（弱）勢階層的興起呢？

Ullerstam 首先指出：瑞典為實施福利社會而鼓吹「我們要關懷其他同胞的福利、滿足他們的需要」這個福利道德觀。不過這個福利道德觀應用到性領域的趨勢是擋不住的：我們既然要關懷其他同胞的福利，那麼這個福利當然也包括了其他同胞的性需要。所以演變至今，現在瑞典的觀念是：性交應當是為了愉悅，國家也資助一些機構來教育民眾如何得到最大性滿足。在這種性自由化的時代精神下，甚至有為女性作家在其書中提倡女孩可以因為表達友誼善意而和男的朋友上床。（8-9）但是這個性的人道關懷趨勢，卻沒有臨到「變態」的頭上，許多性少數仍然被法律迫害或被歧視。（9）

以性工作為例，Ullerstam 說「雖然在 19 世紀下半葉所有的性愉悅都被視為邪惡的，但是『變態』還能去伎院並且滿足其願望。現在福利社會雖然准許有『健康』需要的人彼此進行性歡愉，但是卻關閉了伎院；因而我們很可以說某種清教徒式的凍結封閉專門針對『變態』來大力打擊。」（10）清教徒（Puritans）的性道德（也就是性道德淨化 purification）並沒有隨著福利社會的到來而瓦解，有一部份凍結起來沒有改變，用來對付性少數。「在昔日，對所有的

性愉悅都是以狹窄頑固的心態來看待，但是現在卻只針對某個少數」(21)。

故而在瑞典社會「性享受已經變成特定模式的異性戀者的特權」。那麼，那些在瑞典和性保守人士辯論、自命進步而且表現出某種開放心胸的人士呢？他們「堅信自己是進步的，但幾乎只關心這個已經享有性特權的階層（caste）的利益…」，這些性的自由主義者贊成電影中的性交和肛交鏡頭，好像對窺視戀者有利，可是「這些文化『激進派』沒有一個準備站出來主張：『窺視戀者有機會滿足他們的性需要』是正當的要求。」(10)

Ullerstam 對於瑞典「性開放」的描述，確實也在其他地區有類似現象，一種是沒有任何政治性質的「性」的開放，缺乏性政治的眼界；另一種是空洞的性自由講法，卻反對真正性激進派的主張；例如，空洞的肯定「女性情慾」但是卻拒斥「青少年情慾」、「女人的性工作」、「女性變態」、「女性的濫交」、「女性通姦」、「女性亂倫」、「女性觀淫」等等。簡單的說，當性開放沒有包括性少數，那麼這種有限制的性開放就會製造性階層。同樣的，當一種性政治，不論是自由主義人道主義的、女性主義的或者同性戀解放的性政治，如果沒有包括性少數，也會繼續維持性階層。

關於「福利社會伴隨著性優（弱）勢階層的出現」，Ullerstam 並沒有進一步的分析。他曾提到「清教徒喜歡在福利結構中佔據位置，以便能夠施展他們的權力」(25)，但是卻沒有分析為什麼總是這類道德淨化者搶著要在福利國家的官僚結構中佔據位置，為什麼有這樣的權力慾。對於此刻身在台灣的我們不但要問（一個韋伯式的問題）：當國家官僚組織邁向理性化，某種道德淨化或禁慾主義是否和這樣的理性化有內在的關連？我們還要問：打造一個理性化國

家——也就是威權統治消逝、治理技術（governmentality）當道的國家——是否也需要一個有限制的（constrained and controlled）性開放，並且有道德糾察隊來監視掃蕩性少數、「掃蕩色情」或「掃黃」？

不論如何，當代社會的性開放程度與維多利亞時代或清教徒的性狀態比較起來，確實有很大的差異。這個差異也引起很多理論家的注意，例如 Marcuse 便提出和資本主義不同階段的社會變化相關的解釋，他認為性（快樂原則 pleasure principle）不再和「對社會有用」（現實原則 reality principle）堅決對立，性也可以對社會宰制有用，快樂可以導致向現實屈服，所以社會放鬆了性壓抑。（*Eros and Civilization* 86-87）。Marcuse 對於當代性開放的批評（尤其是在 *One Dimensional Man* 71-78），可以有很多的解讀詮釋（例如 Weeks 168），Ullerstam 的說法也是看待 Marcuse 的另一個角度，亦即，當代性開放並沒有同等地包括性變態的自由化；這個詮釋角度也可以被以下這個事實所支持，亦即，Marcuse 是最早的一位思想家從理論的角度去高度肯定「前生殖器階段」的多樣變態情慾（*Eros and Civilization* 184-186），肯定了多樣變態（polymorphous sexuality）對人類自由的重要意義。不過，Marcuse 在性方面只有抽象的理論提示，我們很難推論出其理論的蘊涵是否會贊成 Ullerstam 的具體性改革方案。

◆◇◇ 3.1.3 Ullerstam 的「性少數」是指哪些性偏好？

Ullerstam 主要討論或列舉的性少數包括了亂倫（我稱之為家人戀）、裸露戀、童性戀（paedophilia）、噁性戀（saliromania 就是對醜陋、骯髒、噁心事物的愛戀，包括屎尿戀）、苦痛戀（algolagnia，也就是虐待戀）、同性戀、觀淫戀（scopophilia，包括窺視戀），反串、變性、自體戀、手淫、物化戀（fetishism）、屍戀、動物戀、老人戀、

性集體主義 (sexual collectivism 群交)、娼妓等等。這裡面的每一種都有很多不同的形貌和變種。基本上，Ullerstam 也承認這樣的分類很粗糙，只是以表面的相似或相異來分類而已；其實，每個人的情慾都是獨特的 (99)。至於這些分類也沒有什麼病理的依據，Ullerstam 基本上認為人類 (性) 行為就是有變數的 (32)，本來就應該各自不同，而且性的創新、實驗本來就應受到鼓勵讚美 (12-13)。所以我們根本不必問「為什麼這些性少數會喜歡這樣的性行為」，相反的，Ullerstam 花了很多篇幅去探討「為什麼有些人不能容忍性少數、反對色情刊物、檢查刪剪電影」，暴露這類人的病態心理 (14-27) 和年齡政治 (24, 127)。

至於一般人對性少數的誤解和質疑，Ullerstam 也分別對不同的性少數提出辯解。基本上和一般辯解同性戀的論證相似。由於和本文宗旨無關，此處就不贅述了。除此之外，Ullerstam 還提了很多具體的修法建議、性改革的方向。

◆◇◇ 3.1.4 Ullerstam 的的性改革方案和人道自由主義政治。

在性改革方案方面，Ullerstam 不但切實，而且也有原創性並且帶著一點幽默。在性教育方面，他認為我們應當教育父母，讓他們鼓勵子女對性好奇、讓他們對子女的性活動高興，而且在討論性事時，千萬不要表現厭惡與困窘 (127)。國家應協助建立仲介「性」的機關，安排不易尋得同樣性偏好的人進行性接觸，以便使這些性活動達到最大的性滿足；有些性偏好的滿足需要集體活動，則更需要國家的協助。例如，裸露戀與觀淫戀，兩者互補的性偏好或許可以透過特殊俱樂部的設立來滿足彼此 (128, 58-59)。伎院的建立也是很重要的，這是個人道的職業，而且要保障其工作環境和僱傭條

件。在伎院中，沒有收入的青少年可以有打折優惠；許多五六十歲但是情慾旺盛的女人可以有機會和年輕男伎邂逅，等等。另外還要有為醫院、精神病院、癱瘓者、家中臥病在床者、老人等服務的流動伎院，也可以提供像手淫、脫衣舞等服務。這些流動伎院的工作者可被稱為「色情撒馬利亞人（Samaritans 即，聖人般的行善者）」，應被社會所高度推崇。很多醫院和養老院都有長期病人，其性需要完全被忽視；色情撒馬利亞人則提供了性的慈善事業。（130-131）。

Ullerstam 看到性少數（以及很多弱勢者，像病人、老人、青少年等等）性需要不得滿足的痛苦，而這個無端的、沒有社會效益的痛苦或受苦只是因為一般人對性的成見和迷思，所以他要替性少數辯解，並且進一步的主張社會應該幫助性少數達成性滿足。故而他反駁上面提到的一般人的成見，特別是「(c) 不應該幫助性偏差者達到性愉悅」此一成見。很多人或許認為(c)有道理是因為他們相信性偏差者若有快樂的性生活，將會危害社會，或者有害性偏差者本人；Ullerstam 論證了(c)的荒謬（2），並且也在書中多處反駁，例如他指出所謂性少數的害處真的說起來都是很不確定、猜測成份居多，與滿足性少數需要而得到的巨大益處相較，也是微不足道的。與飲酒相比較，飲酒害處之證據甚為明確，社會成本也很大，但是性少數所遭到的命運卻遠不如飲酒者（137-138）。此外，異性戀性交在對社會的效益方面有更多的潛在風險，可是卻遠比性少數受到的限制較少（141）。

很明顯的，Ullerstam 這類論證都是從一個「效益（樂利）主義的、法權的以及人道的觀點」出發，呼應著聯合國的人權宣言精神（138），易言之，Ullerstam 是從人權的論述來談性少數的需要應被滿足——亦即，性少數（或任何人）有權利享受性或有權利得到

性愉悅 (right to pursue sexual pleasure)，但是這樣的「性權」似乎也超越了傳統的公民權 (civil rights)，因為「性權」一般並不包括在公民權之內，但是「追求快樂的權利」(right to pursue happiness) 常被視為基本人權，故而「性權即是人權」的說法可能是建立在將性需要視為基本人性需要，而性需要得到滿足的權利是人類追求快樂的權利之一部份。這樣的說法雖然很常聽到，但是更精確的政治哲學表述仍有待整理。

Ullerstam 以人道的效益主義觀點談論性少數權利時，並不是採取同情施恩或救援的姿態，而是培力性少數的態度，例如他說「不，我親愛的觀淫戀者，相信你的性需要是正當的和值得尊敬的，無畏懼地表達你的性需要，最重要的，千萬別相信那些迷信的權威（即使是醫生）給你的灌輸」(98)。同時，Ullerstam 也從一個戰鬥的、政治的角度談論性少數，所以他套用馬克思主義者的戰鬥口號「消滅性優勢者的社會！」、「所有種類的性少數團結起來！」(139)

◆◇3.2 Jeffrey Weeks 對「性少數」名稱的檢討

儘管 Ullerstam 的「性少數」說法有其特定的瑞典脈絡，也有其特定的性政略，但是當這個名詞被英美的同性戀運用時，就可能有不同的效應。今天很多英美同性戀視自己屬於一個「性少數」社群，對此，Weeks 認為「少數」之說固然使同性戀可以在自由主義民主的國家要求權利，但是可能會在某些歷史情境下變成畫地自限或保守的主流同性戀的提法。下面讓我們來檢視 Weeks 的說法。

首先，Weeks 追溯同性戀使用「性少數」這個概念的歷史。在二十世紀初支持同性戀的性激進派 Edward Carpenter 和性學家 Magnus Hirschfeld，將 Karl Heinrich Ulrich 所提出的「同性戀是第三

性 (third sex)」的觀念，推論出「同性戀此一少數的性(別)應享有的正義」，換句話說，男(第一性)女(第二性)兩性是性多數，同性戀則是人口中少數的第三種性別。後來美國的 Mattachine 會社中的激進份子則視同性戀為被壓迫的文化少數，和少數民族、少數(非主流)宗教信仰、少數族群等有共通的壓迫問題；這樣的說法在 1950 年代並不符合 Mattachine 會社中的保守份子要將同性戀收編融合到主流的想法 (Weeks 197)。

不過到了 60 年代，受到 Marcuse 的多樣變態情慾說法的影響，同性戀偏好被看作是每個人潛在都有的情慾，所以早期同性戀解放運動要打破社會所建構的「同性戀 / 異性戀」區分，不要把同性戀當作一種特殊的狀態體質或少數經驗，多樣變態的「同性戀」不再是固定的期望、角色、認同，而是一種抗爭的顛覆的生活方式。但是一些同性戀的新發言人在這個時刻提出「同性戀少數」說法，要求像少數族群那樣的文化政治空間，爭取「權利」，其實便成了新的融合主義者，因為在當時的少數民族政治正是一種融合同化進入主流的政治。不過「同性戀少數族群」的提法因為和自由主義的多元社會說法合拍，所以很容易用來鼓動法律或其他改革 (Weeks 198)。

由上可知，同樣的「同性戀少數族群」(homosexual minority) 提法，可能是反融合主義的，也可能是融合主義的。台灣近年來的族群政治有著融合主義的爭議，之中又以四大族群構成「新台灣人」共同體的融合主義說法 (discourse) 為主流，這是否意味著在台灣提出性少數說法也必然會是融合主義呢？如果同性戀自我比附為原

住民的少數族群地位以爭取權利⁴，是否必然會像當前原住民在新台灣人說法下聊備一格而且正當化現存狀態呢？很明顯的，這不是從文字（text）本身就可以推斷的，同樣的論述邏輯也可以在實際的操作下被顛覆（例如，新台灣人說法就可以被酷兒化⁵）。例如，談論「權利」的同性戀運動也可能在實際操作下有很多意義⁶。

又例如，出櫃現身（come out）好像是一個固定自己同性戀身分的作為——「我這種人就是同性戀」的現身，肯定了確實有「同性戀」這樣的質素和分類範疇，同性戀因此和異性戀是兩種不同的人種，有不同的本質，易言之，現身把同性戀「本質化」了。但是 Weeks 則指出現身出櫃也可能有很多意義，例如，如果批評早期同性戀解放運動的現身只是在肯定既有的性分類，那就錯讀了現身實踐的實際效應：當社會認為某種情慾是有害的、偏差的、變態的、不道德的，那麼此時的現身可以是正面肯定這種情慾的良好價值和正當性；這樣的現身也當然會同時重新詮釋該情慾，改變原來被污名化的身分定義，挑戰原來對該情慾的負面呈現。（Weeks 201）例如女性情慾原被視為「淫賤」但可以變成「豪爽」等等。這就是對於社會所建構的情慾身分，提出傅柯所謂的相反話語（reverse discourse），這種相反建構或詮釋當然不必然是在本質化舊有分類範疇，因為舊有分類範疇所賦予的價值意義已經被改變（例如，同性

⁴ 「同志就是新公園的原住民」標語曾出現在 1996 年 2 月 11 日的新公園同志園遊會，抗議市政府對新公園的重新規劃。

⁵ 請參看卡維波〈從新台灣人到假台灣人〉聯合報 37 版 1996/4/15，以及《島嶼邊緣》第八期、第十三期的「假台灣人」系列文字。

⁶ 台灣好像已經開始有類似的討論，例如林賢修在《土狗雜誌》試刊號（1998/1）對常德街事件的評論，以及喀飛等人在網路上的回應。

戀在新的相反話語中已經不是變態或有害的情慾)。但是如何更進一步使現身出櫃更能徹底打破舊有的性分類或範疇(例如,使社會不再有同性戀/異性戀的二元區分),也值得更進一步的思考(下詳)。

Weeks 認為「同性戀是性的少數族群」的提法之所以引發疑慮,有很多原因,首先,如前所述,此一提法由於認為同性戀不是所有人潛在的情慾經驗,而只是少數人的情慾經驗,故而可能會本質化同性戀情慾、固定了身分角色。過去由醫學專家和媒體所建構的「同性戀」雖然被同性戀團體發言人的相反建構所取代,但是這種同性戀者自己所定義的自我、所詮釋的同性戀,會不會形成一種新的同性情慾規範,變成另一種對多樣差異的同性情慾之管制?排斥了邊緣的或偏差的同性情慾?而在主流性道德的壓抑下,現身出櫃的同性戀也必須符合或強化一種「正常」的同性戀形象,這種正常同性戀由於被界定為一種「少數人」的經驗,所以處於和異性戀涇渭分明的狀態,不會對異性戀社會形成威脅。更有甚者,由於同性戀被界定為性少數族群,那麼同性戀根據定義就永遠不會是性多數,同性戀被視為人口中十分之一的固定少數,其情慾是一種固定的性取向,因而也永遠不會是多數的;這樣的「多數/少數」提法基本上沒有質疑異性戀是否真的自然正常或有良善價值(Weeks 199)。這樣的想法也可以進一步地延伸或表達為:

…同志運動的目標,不是將自身呈現為一個特殊的少數群體,為了自身的利益和權利奮鬥,因為,這種運動目標基本上仍然肯定異性戀/同性戀的二元區分;同時,這個區分也定義同性戀為永久的少數,而且是追求特殊利益的少數群體,同性戀的權利因而必須在現實中受到多數異性戀權利的制約,同性戀的特殊利益因而必須讓位於整體或普

遍的利益；換句話說，同性戀將永遠是二等公民。（卡維波〈同性戀／性工作〉268）

在此必須澄清的是 Weeks 和 Ullerstam 對「性少數」的用法有時並不完全相同，Ullerstam 關心所有的性弱勢者，他的性少數是複數名詞（minorities），所以不限於同性戀，而他的「性多數」或性優勢也不限於異性戀；但是另一方面，Weeks 雖然也提到童性戀、SM 等和同性戀一樣也自稱為一種「性少數」，但是 Weeks 在上面談的問題主要是同性戀自稱或自認為性少數，故而在這個脈絡下「性多數」就是指「異性戀」或「男女兩性」。

雖然 Weeks 和 Ullerstam 對「性少數」的用法有時焦點不同，但是這並不表示 Weeks 對同性戀少數的意見不能應用於 Ullerstam 的「性少數」，畢竟兩者都是採取西方自由主義社會的少數民族說法。

不過 Ullerstam 的複數名詞「性少數」本身就存在著多元差異的意義，所以更能避免本質化的危險；但是這個概念無疑地需要更進一步的發展修改，以避免本質主義所帶來的保守主義或融合主義傾向。

◆◇3.3 台灣性解放論述對性少數概念的修改：從性少數（sexual minority）到性多元（sexual plurality），從「認同選擇／認同政治」（sexual identity / identity politics）到「慾望資源／文化政治」（sexual desire / cultural politics）；邁向一個文化的性激進論（cultural sex-radicalism）。

從性解放的觀點來看，「性少數」這個概念的重要性有二：

第一，它連結起「少數」這個種族或族群概念，故而連結了少數族裔人權或權利的政治性論述。在自由主義的社會體

制中，有現成的說法資源可供性政治介入。

第二，「性少數」點出了性解放運動的主體或遭受性壓迫的諸種主體之共同命運；這些不同的性少數因為同時被標誌為「性」的少數，故而也同時凸顯了性的政治性質和建構性質。

台灣當代的性解放論述從一開始（1994）就表明性少數是性解放運動的主體：「…性少數的解放運動則可以稱為『性解放』運動。易言之，性解放就是性少數的政治，是性少數對主流性模式霸權的抵抗，是性少數對多元平等性模式的追求，也就是對自身性生活方式及情慾人權的肯定。」（卡維波〈一場性革命正在發生〉355）故而，所謂「性解放」就是「性（少數）解放」。不過，此處「性少數」勾聯的說法不完全是少數民族說法，而主要是台灣流行的邊緣社會運動說法：「除了議題和性相關之外，性少數和其他的邊緣弱勢群體並無不同，性少數和工人、殘障、原住民等一樣均是遭受歧視、壓迫或抑制的群體，性少數的情慾人權及生活方式被主流壓抑，就和少數族裔人權及生活方式遭到主流壓抑一樣；…性少數的情慾人權之爭取因此是一種社會運動…就像其他各種邊緣或少數群體…的社會解放運動」（*ibid.*）換句話說，性少數未必是人口的少數（*ibid.* 354-355），所謂「少數」只是相對於主流的「邊緣」性模式（卡維波〈邁向一個新的男性論述〉12n）。

除了性少數不意味人口少數外⁷，台灣的性解放論述也在不斷豐

⁷ Cindy Patton 曾指出「少數社群」這個詞的起源是歐洲白人中心的，因為西方人講的少數民族，其實從全球觀點來看，根本就是人類的多數。見 Cindy Patton, *Inventing Aids* (London: Routledge, 1990) 148n.

富(enrich)「性少數」的所指：例如，Ullerstam 所謂的「性少數」(erotic minorities) 雖然包括倡妓，但主要偏重情色(erotic)的主體，也就是多樣變態的情慾。台灣的性少數說法，除了包括「變態」之外(何春蕤《豪爽女人》208f)，則從開始就包括年齡(青少年、老人)情慾，婚外情慾(「婚前」或婚後的通姦等)(卡維波〈一場性革命〉、〈性解放的政治〉)，稍後則進一步包括「其他違反體制權力的性規範、擾亂權力層級的不倫性愛，以及受歧視或污名化的愛滋病患、性激進派，或像妓女、牛郎這些性工業的勞動者，和某些色情產品的消費者」(卡維波〈邁向一個新的男性論述〉14n)。

到了 1995 年中，台灣的性解放論述開始用「性多元」(sexual plurality) 這個形容詞取代「性少數」這個名詞(此時性解放論述偶爾也同時使用「性邊緣」)。「性多元」這個形容詞沒有「少數」的包袱，但是卻和性少數同樣是一個可以向自由主義社會爭取權利的語詞⁸。至於在和社運相關的脈絡中，「性邊緣」、「反性壓迫(宰制/支配)」、「性異議」、「性不法」、「性弱勢」等等都是常出現在性解放論述中的名詞。晚近，性多元的所指則越來越豐富，也早就超越了情色主體，包含了像淫媒(被視為一種性工作)、代理孕母、性侵害與性騷擾的受害者、私生子、性無能與性冷感者、裸體模特兒、反串等(甯應斌 162n)，包括這些主體當然和台灣脈絡有些許關係。

性多元的豐富不僅僅是並列的名單加長，也不僅僅是在增加性多元內部的差異性質，而且也重新定義性多元的共通「性」，故而更凸顯了性的建構性質，同時，也因為新的性多元差異出現而對「性」

⁸ 台灣的性解放論述並沒有關於「性自由」(sexual freedom) 這個東西西方性抗爭史均出現過的名詞，這個詞其實也符合自由主義社會的意識形態。

有新的想像詮釋，不論是「性騷擾 / 性侵害的性解放」的新提法⁹，或注意到個人私領域之外的「性暴力」——例如國家對同性婚姻、童性戀、性工作的禁止（卡維波〈同性戀 / 性工作〉294-297），等等都是豐富的性多元引發的新「性」說法。

但是為什麼台灣的性解放論述要不斷豐富性少數？而且用「性多元」這個形容詞來取代「性少數」這個名詞？

豐富性少數（性多元）定義的第一個原因是對於台灣性革命形勢的評估：在資本主義慾望生產的爆發下，不合乎主流性規範的眾多偏差性實踐暗流洶湧，許多變態或邊緣性慾望四處橫流。當主流性規範面臨性革命壓力而被迫性開放後，這些偏差的或邊緣的性實踐或慾望卻只被媒體與商品文化所利用收編、被主流道德所歧視和定位、被國家所迫害等等；但是「如果邊緣的性實踐能透過…性解放論述而被賦予新的、正當的意義，就能產生和主流力量對立的效果，否則就是一些白白浪費掉的人群實踐，被主流力量所利用、收編或定位。…這麼多樣的性少數，也應該可以成為改革社會的動力」（卡維波〈性解放的政治〉337）。

換句話說，豐富性少數是為了轉化那些和主流性規範衝突的性實踐成為性運動與性文化的資源——轉化「社會敵意與衝突」為「改變現狀的資源」，原本就是一切社會運動的作法）。所以早期性解放論述一再強調性開放 / 性革命並不是性解放，反而可能是新的管制情慾的權力技術，但是性解放必須介入性革命與重新詮釋新興的或邊緣的性開放實踐或慾望（卡維波〈性解放的政治〉）。擴張性少數的意義即著眼於此。由於「邊緣—主流」總是隨著現實流動而變化

⁹ 《性 / 別研究》將在未來有專號探討。

著，所以界定在邊緣位置的性少數，也不會是固定的，而是不斷向邊緣逃逸（*ibid.* 339）。

台灣性解放論述趨向豐富性少數的第二個原因是：

這不僅是對本土社會保守現況的策略考慮，也是想避免原來「性少數」這個觀念的缺點。「性少數」原本屬於多元自由主義的論述，強調保障及尊重少數族群的權利。但是這種自由主義的「少數」觀念也是很容易被侷限、收編，成為一個同質化、具有本質特徵的固定認同。這樣一來，性少數內部的差異很容易被泯滅，而也較難去主張人們應當提倡及發揚性少數的認同或特徵（例如，很多人認為「提倡同性戀」就是把少數人的認同強加於他人，變成同性戀霸權）。可是如果性少數的認同及特徵是充滿差異的、流動的，可以是大多數人均有的認同或特徵，那麼提倡、鼓勵和發揚性少數，就只是增加人們在認同上的自由選擇。總之，我所謂的「性少數」其實是和性主流相對的「邊緣」，不必然意味著人數的多寡。或者說「性少數」最好被視作一個形容詞，而不必然指著固定的一群少數人。（卡維波〈邁向一個新的男性論述〉12n）

換句話說，豐富性少數可以避免性少數因為同質而被本質化。一個既有變態又有偏差、甚至不一定和情色或色慾相關的性少數，因為其異質性和邊緣定位，可以比較流動不固定；形容詞則比名詞更不容易本質化。

其次，多樣與流動的認同所產生的效應比較不是單一認同的鞏固（認同政治的目標），而是提供更多樣慾望模式的選擇，也就是提供更豐富的性文化資源（慾望／文化政治的目標）。這個「豐富性多元＝豐富認同選擇＝豐富多樣慾望＝豐富性文化資源」的認同－文

化政治，蘊涵著我們現在很有理由去提倡、發揚、鼓勵同性戀（或任何一種性多元），因為這樣做並不是強迫推銷同性戀，而是豐富所有人所共享的性文化資源¹⁰。

總之，性解放論述不斷豐富性多元，就是將過去某些被歧視為變態、偏差、負面價值的性慾望或實踐，從性平等與性正義的角度來重新定義詮釋，使之成為對社會有用的文化資源。故而性解放論述趨向不斷豐富性多元。

由於豐富性多元（性少數）的多樣差異能產生和演化出更複雜精緻且有活力的慾望模式，這使得「性少數可以豐富（所有人）情慾文化資源」更有說服力。易言之，同性戀（或其他性多元）不僅僅是一種認同的選擇、認同政治，還是一種文化資源、文化政治（卡維波〈邁向一個新的男性論述〉15n）——例如，「同性戀的色情材料是否應當被擴散普及」的文化政治問題——「為了更愉悅及更豐盛的情慾文化，同性戀這種情慾選擇（以及其他性少數的情慾偏好）不應再被壓抑，相反地，應當被大力地鼓勵、提倡與發揚」（ibid. 10-11）。簡單地說，鼓勵或提倡同性戀不一定是因為「我們都是同性戀」（認同選擇問題）而是因為「同性戀對我們都有用」（文化資源問題）¹¹。如果性多元對我們有用，那麼豐富的性多元豈不更好。

¹⁰ 何春蕤也因此批評了只談「同情與尊重」而非「提倡發揚」同性戀的「多元包容主義」，她認為要徹底改變情慾文化的體質，必須要歡欣鼓舞地肯定表揚邊緣的情慾偏好。婦運要尋求那些使女人情慾生活更豐盛的文化經驗資源。參見何春蕤，〈台灣性論述戰場觀察〉，收錄於《呼喚台灣新女性：豪爽女人誰不爽》何春蕤編，元尊出版，1997年。頁368-372。

¹¹ 首先從文化政治（慾望政治）而非認同政治的角度，提出這種鼓勵與提倡同性戀或其他「變態」的理據，是何春蕤的《豪爽女人》，她提出「性變態（玩性）可以發達及提升情慾品質（愉悅）」、「開發情慾」等說法；而這些說法其實又源自弗洛伊德（Freud）。此處文化資源／認同選擇之分蘊涵了性慾望／性認同之分；關於這個區分和何春蕤－弗洛伊德的關連，可參看

更明確的說，現階段「性多元」說法偏重的是文化政治而非認同政治，亦即，偏重的是性慾望的文化資源，而非性認同的召喚與選擇。因為大部分的性多元在現階段尚不可能形成認同，也可能沒有相應的話語、次文化、社群、運動或組織。故而性多元幾乎無所不包的「濟濟一堂」其實是為了在性文化與性理論的發展上產生效應。例如，在同性戀出櫃現身問題方面，由於這幾乎是所有性多元的共通問題，所以新的同性戀現身故事腳本也可以藉著勾聯其他性多元的策略，使現身更具流動性、顛覆性——同性戀現身故事說的不是少數人獨特的經驗和處境，而是性壓迫社會中多數人的心聲——因而防止現身變成「本質化」固定身分，或因而被標誌身分然後「隔離檢疫」（quarantined）（卡維波〈同性戀／性工作〉 266-268）。這就是豐富的性多元對同性戀現身問題的可能有益效應。

由於性多元說法偏重文化政治，比較沒有一般認同政治的排它性，故而比較不會因為豐富性多元差異而趨向對立分裂（divisive）。性多元的性解放論述看重的是不同性身分所帶來的文化資源，也就是慾望模式及其變異、話語、次文化等等。故而這些性身分的關係比較不是競爭的，而是模仿、共振、挪用、交流、雜交、變種的關係。總之，性多元由於共享文化資源、彼此慾望，所以比較不會趨向認同的分割或敵視。

在認同政治方面，豐富的性多元將使得同性戀（或其他任何一種性多元）在認同的建構上可以取得更豐富的文化資源，故而也自然豐富了同性戀的內容差異，這也有助於爭取認同。

性多元的豐富當然也有其問題，因為比起單一認同身分的論述（例如，女性情慾解放或同性情慾解放），性多元欠缺召喚認同的情感或感染力（affect），而且實際上也很難同時將不同的性多元組織結盟起來。這當然是因為性多元的解放說法偏重慾望（文化）政治而非認同政治。不過，性多元的解放說法在現階段原本就不是一個企圖取代個別性主體運動的說法：同性戀運動、性工作運動、女性情慾運動…這些偏重認同政治的運動，都有其各自的論述傳統與實踐基礎，也有其現實的必要性。不過，這些認同政治為主的個別性主體運動，其各自的特殊性（specificities）也能滋養性（多元）解放的論述；至於後者則可以成為這些個別運動的護翼或結盟工具，或者在特定歷史條件下成為某些想隱蔽本尊身分的性主體的論述（例如，同性戀者有時用「性少數」隱蔽自己）。

不論如何，台灣性（多元）解放的論述傾向的是稍早那些重視「文化」的批判理論取向，認為性 / 別運動與抗爭實踐乃是在背景的文化中進行，任何性 / 別運動的效應與成敗也都同時繫於原本性 / 別文化的創造式轉化，換句話說，僅僅是制度上的改變（如教育制度、法律或傳統政治的變革）並不能塑造新的性 / 別主體，性 / 別運動的目標不只是去變革制度，也要建構新的性 / 別主體，這個新主體建構則繫於文化資源的開發、文化新身分的操演、文化新價值的塑造、文化象徵的詮釋、文化成品的創造、文化新生活方式的養成、文化言說系統的改變等等文化政治。故而性（多元）解放可以說是文化的性激進主義。

任何性 / 別運動都有其文化政治與認同政治的面向。這兩種政治的拉扯有時也在理論上以「建構主義 / 本質主義爭論」的

面貌出現。偏向建構主義的「酷兒」無疑地距離傳統認同政治較遠，而接近文化的性激進主義。文化激進主義的功能向來就是保持社會運動的激進性，肯定社會運動的目的永遠都是為了少數的弱勢邊緣族群、抗拒國家與主流權力，並且以此強化社會變革的活力。當社運失去文化激進主義的異象而主流化時，其致力改革的成果和論述則變成新的制度性壓迫。

◆4. 性階層：「性價值的階層」以及「性的社會分層」

◆◇4.1 Gayle Rubin 的「性價值階層」分析：性階層系統只有「好的性 / 壞的性」的二元價值，但實際上卻劃分出至少三個階層。性中間階層的政治不再維持好 / 壞界線，是性激進派的政治路線。

性少數或性多元究竟處於什麼樣的性的社會組織方式和管制方式中呢？每個特定社會當然有其特定的方式，但是也有許多共通之處。瑰兒·茹賓（Gayle Rubin）在“Thinking Sex”一文中對西方社會的性價值階層的分析，事實上也奠定了當代性政治的理論基礎，給予酷兒政治一個背景理論。故而此文被公認為當代性激進理論的里程碑論文，影響酷兒與女性主義思想甚大。本文觀點可說是受茹賓影響下的進一步申論。

茹賓注意到西方社會對性的評價是根據一個性價值的階層系統（a hierarchical system of sexual value），這個系統可以用〔圖表一〕示之。

內圈：

好的，正常的，自然的，受到祝福的性

異性戀

合法婚姻內

一夫一妻

生殖導向

非金錢交易

兩人模式

固定關係

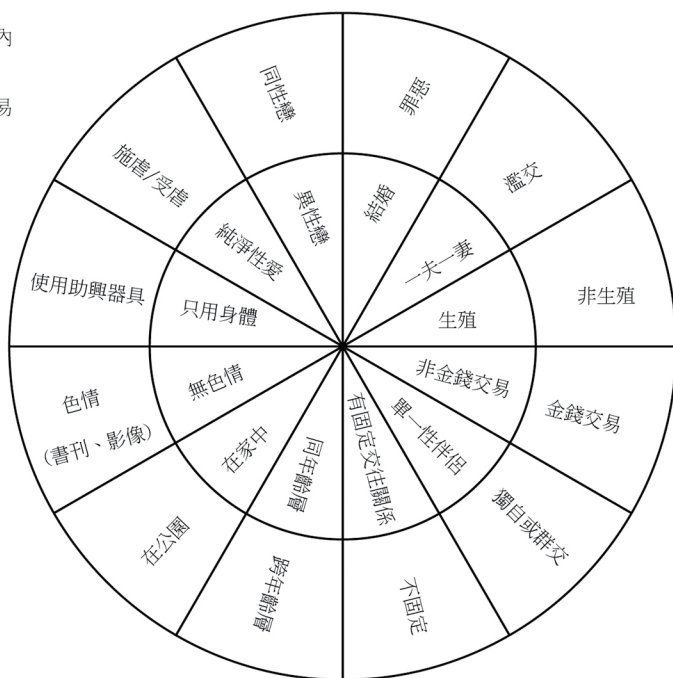
同年齡層

私下的

無色情

只用身體

純淨性愛



外圈：

惡的，不正常的，不自然的，受詛咒的性

同性戀

非婚的

濫交

非生殖導向

商業交易

獨自或群交

非固定關係

跨年齡層

公開的

色情

使用器具

施虐/受虐

【圖表一】：此圖是性價值階層系統的評價內容，顯示評價的多重指標，此圖呈現了價值階層的理想模型。

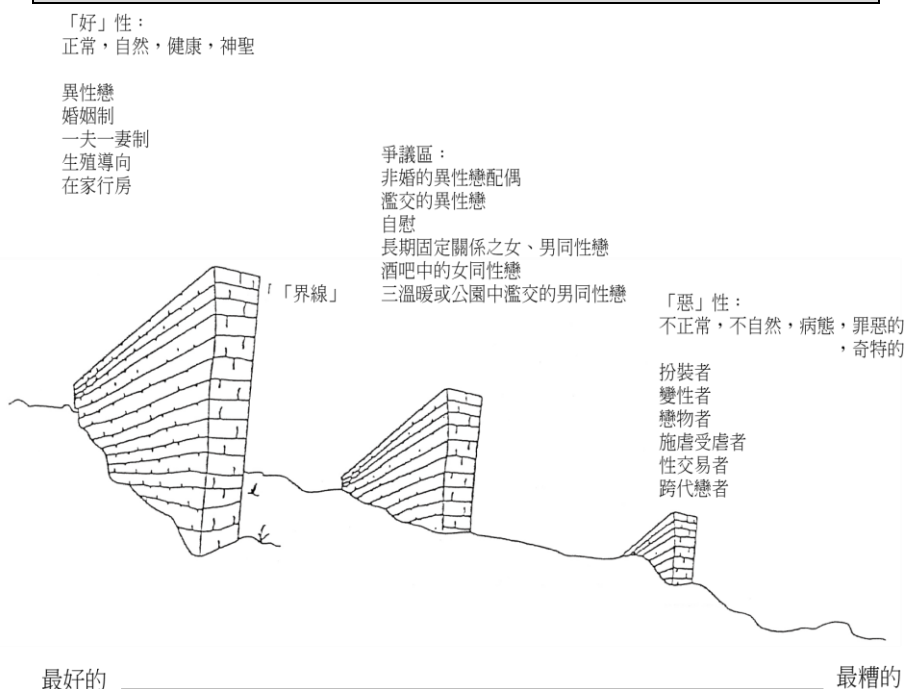
如果一個人的「性」擁有越多內圈的性質，那麼她的性就在階層中佔據高位；反之，如果越多外圈的性質，那麼就會位居這個評價系統的底層。在此我將略去對這個性階層價值系統的詳細說明，以及這個圖表的限制，茹賓原文已經說的不少。重要的是，「那些位居性階層高位者得到的好處有：被認為心理健康，受人尊敬，法律保障，有機會躋身社會上流，可以自由行走移動，制度支持，物質利益。至於性行為或職業在低階的人，就被假定為心理有病，受輕視，有犯罪性，較少機會躋身社會上流，不能自由行走移動，沒有制度支持，經濟制裁」，此外，「對某些性行為還有極度的和懲罰性質的污名化」（Rubin 12）。這也就是說，性（價值）階層不僅僅是對各種「性」的價值判斷，也同時賦予了不平等的權力利益給不同階層的性。因此，一個人不但會因為她的性而屬於某一性階層，同時也因為得到不同的權力利益而屬於某個社會階層，換句話說，性會影響一個人在社會所處的階層，性（或者說性階層）因此是個社會分層（社會階層分化）的因素。關於這一點留待下節再談。

〔圖表一〕所示的階層價值系統有宗教的、心理治療的、通俗文化的幾套說法（discourses），這些說法都是為了維持「性優勢者的幸福與特權 / 性下層賤民的苦難厄運」這樣的性權力現況找理由辯護；基本上和種族歧視、我族中心、宗教沙文主義的意識形態系統，以同樣方式運作或有相同功能（Rubin 13）。

現在讓我們再看看〔圖表二〕：這個圖表的左邊是性的絕對上層，絕對沒問題的「好的性」，圖表的最右邊則是性的絕對底層，大家都有共識的「壞的性」。就這兩極而論，好壞之分是十分清楚的，因此上下層之分也是非常清楚的。但是，還存在著一些有爭議的性向，就是圖表中間那個階層。很多性道德的辯論就是在分辨這個階

層內的好壞、討論好壞的界線應該劃在哪裡、誰好誰壞；例如，有人認為異性戀婚前性行為，只要不是濫交而是有感情基礎的，就應該被劃入「好的性」這一邊。或者，配偶同意的通姦在某些情況下也不算壞的性。或者，同性戀只要不是混T吧、三溫暖、公園的，而是純潔的同性愛或者單一長期伴侶的，就也可以在「好的性」界線這一邊了。當然，也有人認為不然。

【圖表二】：此圖顯示了性價值階層系統的評價效果，呈現出評價操作時可能的分化作用——理想模型的二極階層分化出游移不穩模糊的中間階層。



茹賓說〔圖表二〕表達了性階層價值系統的另一個面向，就是在好的性和壞的性之間維持一條想像的界線的必要。一邊是性的秩序，一邊是性的混亂。而奇怪的是，一般都假定「骨牌理論」：壞的性一旦越過界線就會使好的性蕩然無存；（Rubin 14）例如，如果不壓制濫交（同性戀、通姦、變態等等），則所有人都會濫交（或者，青少年兒童會受影響而長大後變成濫交者）。

為什麼茹賓要指出〔圖表二〕的意義是「必須有一條劃分好壞的想像界線」？當然，沒有這條界線，「好的性／壞的性」二分法就不能成立，性價值階層系統也就不存在了。可是沿著這條界線的爭戰，也標誌了當代性道德辯論的內容與侷限。一方面，這些性辯論是自由主義者、人道主義者、社會改革者和許許多多被污名化的性主體的抗爭實踐、論述攻防、法律改革，具有十分重大的意義；另一方面，如果這些性辯論還在維持一條劃分好壞的界線，那麼就還在複製這個性階層價值系統。

換句話說，我認為茹賓的〔圖表二〕顯示了：雖然在觀念系統中只有「好的性／壞的性」二個階層，但是實際的運作上至少可以粗分為三個性的階層。

無疑的，大部分的性抗爭、反壓迫、性改革或性革命都是性中間階層所發動的，性底層賤民則很少主動現身，也比較無力或無論述資源抗爭。雖然性底層也可能在特定歷史條件下現身抗爭，但是通常這種抗爭可能有性以外的名目或訴求，有時未必直接挑戰性價值階層（例如，反串者以藝術自由或表演工作權為名的抗爭——如果這類抗爭強調性以外的訴求，遭到質疑的壓力較小）。

不論性中層或性底層的抗爭，通常都會企圖跨越那條劃分「好性／壞性」的界線，由「壞性」的價值地位上升進入「好性」階層。

在許多性開明派的性道德辯論中，我們常看到一種將自身與更底層的性主體對比的論證，就是「我們的性和那些性底層不一樣，因此我們的性並不壞」。有些性主體的自我辯護也有類似策略。不過由於一般假設的骨牌理論，所以性上層通常會對這些想要上升的「(變好的)壞性」有所疑懼，故而這種企圖「性價值上升」的主體會遭到更多的規訓、管制、監控、自律，要比性上層還更道德等等。

但是在性政治運動中，不與性底層劃分界線的說法也是有的，當代酷兒就傾向這種性激進派的立場，接受自己的「變態 (queerness)」，並且在辯論中提出顛倒性價值、蘊涵著性底層也很好的論證。這種企圖廢除性價值階層、不追求自身在性價值階層內上升的性政治，是一種以性底層為立足點 (standpoint)¹² 的性激進運動。性底層 (作為一個階層，而非特定的性主體) 有客觀的利益處境 (立足點) 去廢除整個性價值階層。從性底層立足點出發的性 / 別論述因此會非常有別於其他立足點的分析論述與運動策略。

◆◆◆4.1.1 性激進派要廢除會造成「性的社會分層」的「性價值階層系統」。

如果說性激進政治要廢除 (茹賓所指認出的)「性價值階層系統」，那麼性是否完全沒有道德上的好壞之分?還有沒有性道德呢?¹³

¹² 此處我指涉的是從馬克思主義傳統產生的立足點理論。此一立足點理論有許多演進發展，包括女性主義的版本。可參見拙作〈女性主義立場論的一些問題〉(即將發表)。

¹³ 茹賓「性價值階層系統」除了道德的意義外，至少還有(心理分析意義的)「心理健康」為好壞的評價標準；這涉及較複雜的性知識 / 權力問題。但是我認為性道德的評價與性權力(社會階層)問題是更為基本的。例如，飲食除了「身體健康」外，也可能涉及「心理健康」的評價，但是飲食的

一種回答上述問題的進路（通常是應用倫理學的進路）是直接否認性本身有道德好壞之分：我們在評價性行為時，就像評價非性的行為一樣，端看行為有沒有違背一般道德；易言之，我們不需要性道德這種專門範圍的道德，一般的「道德」就可以了，性行為不需要特殊的道德來評價。這意味著：性不是決定行為好壞的性質或因素，在這個意義下沒有道德的好壞之分。只有性差異，沒有性好壞。例如，強姦，就像其他強迫行為一樣可能是道德上的壞行為，但不是壞的性行為。不過，這個進路還需要考慮一些細節（例如，有人可能會認為帶來愉悅的性是內在的善），此處不論。

另一種回答的進路則是回到本文的批判理論言語：性激進派要廢除「性價值階層系統」並不是因為這個價值系統的性道德桎梏了人們的性自由或創造活力、壓抑了人們的性本能，而是因為這個價值系統的政治效應——「性價值階層系統」（*hierarchical system of sexual value*）造成了「性的社會階層分化」（*social stratification of sexuality*）（「性的社會階層分化」或者「性的社會分層」就是社會被「性」分成不平等的階層）。總之，性激進派關心的是性評價的政治效應；對於不造成「性的權力分層」之性評價，性激進派並不需要廢除。

◆◇4.2 「性的社會分層」與性正義

在工業革命以前，社會分層（*social stratification*）的現象主要是因為種族、宗教、世襲、血緣、土地或封建政治等因素將社會分

身心健康與否並沒有構成類似性的價值階層系統。故而我推測當性像飲食那樣不涉及道德評價或社會權力時，身心健康問題也不會構成性價值階層系統。

化成數個不平等的階層。工業革命之後，舊形式的社會階層逐漸消失，新的不平等社會階層卻形成了。同時，也產生了新的社會分層因素。

在新的分層因素中，馬克思所定義的「階級」是重要的階層分化因素（馬克思認為，少數人對經濟生產工具或資本的持續佔有，進而和多數人發生一定的法律政治關係，這個權力關係就是階級）。為了階級關係的維持，社會被分成不同且不平等的階層。

在現代社會分層的因素方面，除了階級以外，還有種族和族群的因素，以及近年來被注意的性別因素。也有人將職業和教育當作分層因素。除此之外，還有許多權力壓迫關係（像年齡、殘障等因素）都和社會分層相關。但是有些因素比較乏人注意或缺經驗研究。

性也是個社會分層的因素。前面提過，性價值的階層也同時具有社會權力階層的含意——不同的性階層得到不同的權力利益獎懲，故而人的性會影響到她能進入的社會階層，這就是「性的社會分層」。

但是性如何造成社會分層呢？茹賓首先說明了美國法律如何迫害性底層，指出性法律和官僚管制如何維持性的階層。接著便指出許多法律形式以外的壓迫，例如，高薪或重要工作甚少能容忍性偏差行為，故而影響性下層的收入職業等選擇機會。在參政權方面，許多性下層不敢追求政府職位以免被現形（outing）。此外在工作權方面，家庭壓力、居住權等等，茹賓都舉了例子來說明為什麼在性價值被歸屬於性底層的人也通常位居社會階層的下層。

「社會分層」問題關連的是社會正義、（機會）平等、（就業）歧視、公民（權）、憲政民主、多元主義、經濟制度這些話語，「性

的社會分層」(和晚近的「性別的社會分層」問題一樣)也因而關連著這些重要的政治哲學與法律哲學問題。近年來已經出現許多從政治哲學中的正義問題出發探討「性正義」的著作¹⁴，基本上和那些從「性別」、「多元文化」與「少數民族」角度挑戰或修訂「自由主義正義理論」的著作採取類似的進路。不過，在社會正義的議題上，諸如「公民身分與性別或族裔身分之間的關係」、「階級或性別的政治經濟學」，都已經有很多的討論，但是性公民、性的政治經濟學則尚待發展。

雖然「性正義」仍然有待完備的理論發展，本文也無法在此進行一個更深入的分析，但是性解放在這一點上的基本主張是可以預期的：性不應該是社會分層的因素，而這實際上將意味著性價值階層必須被廢除。為了這個重要的運動目標，性解放論述除了從激進的正義論述吸取養分外，還必須介入現有的自由主義正義論述，以便在現存的自由主義社會政治爭辯中找到著力點。

自由主義的正義理論家 John Rawls 曾認為每個人都應享有自由權(一般憲法規定的那些言論自由等等)、收入與財富、機會與權力、自尊，不過這些基本社會權益(除了不可「打折」的自由權以外)，在為了使社會底層最蒙其利的情況下，可以不平均地分配給大

¹⁴ 例如，Morris B. Kaplan, *Sexual Justice: Democratic Citizenship and the Politics of Desire* (London: Routledge, 1997). Nicholas Bamforth, *Sexuality Morals and Justice: A Theory of Lesbian and Gay Rights Law* (London: Cassell, 1997). Angelia R. Wilson, ed., *A Simple Matter of Justice?: Theorizing Lesbian and Gay Politics* (London: Cassell, 1995). Richard D. Mohr, *Gay Justice: A Study of Ethics, Society, and Law* (New York: Columbia UP, 1988). Timothy F. Murphy, ed., *Controversies in Outing, Civil Rights, and Sexual Science* (New York: Harrington Park Press, 1994).

家；換句話說，Rawls 認為正義的社會可以是個分層的社會，因為這種不平均分配對最底層最有利，但是最底層的人也必須有公平機會。雖然這是個為社會分層辯護的學說，但是即使在這樣的理論架構下，也可以提出性正義的問題，例如，一個人不應該因為她的性向（sexuality）而受到歧視，她必須有公平的機會；或者，愛滋病患的醫療保健問題（醫療保健應當被詮釋為必要的人權）；以性工作為實現其人生理想的人卻被剝奪自尊與工作權。此外，Rawls 對現有家庭形式缺乏反省，忽略了現有家庭內性別角色分工的不義¹⁵，忽略了國家禁止非一夫一妻異性戀婚姻家庭的不義（Kaplan），對於現有家庭中的「性」關係和親權視為當然，因而忽視無性的或單親的家庭，也忽視了多元的親子關係（Young）。在眾多批評者中，Wilson 更指出異性戀沙文主義基本上充斥在 Rawls 的理論中。同時，如 Kaplan 指出的，否定「人可以正當地透過雙方合意的互動來滿足其性 / 愛偏好」將嚴重影響一個人的自尊（31）。更有甚者，為什麼自由主義者講的「基本社會權益」（primary social goods）沒有包括性愛——將性愛視為和食物衣服住屋相等的基本需要？將性愛排除於基本社會權益之外，很顯然是性優勢者的立足觀點。

很明顯的，性解放運動的「性正義」不能侷限在自由主義的架構下，Young 指出自由主義的性正義建立在「分配模式」（distributive paradigm）之上（254-257），也就是只想藉著重新分配（福利制度）、機會平等、補償、保障名額等手段達到平等；但是很多性壓迫（污名化、刻板印象、暴力等）無法被分配模式所涵蓋（255）。「正義議

¹⁵ Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, (New York: Basic Books, 1989).

題應當包括決策權力，社會位置〔如性／別角色〕的定義（例如和其他人的關係和義務應當為何），以及文化，這些都無法化約為分配問題。一個更寬廣的正義觀，應當不是以〔Rawls 所調的〕公平（fairness）為終極目標，而是以解放為終極目標」（Young 257）。更有甚者，如果「性的社會分層」和自由主義所辯護的「社會分層」本身有密切的關係，易言之，合乎自由主義正義標準的社會分層可能是維護性壓迫的重要力量，那麼分配模式的性正義可能無法真正解決性壓迫問題，反而使性壓迫社會的存在有合法性¹⁶。另外，分配的正義也很難涵蓋性文化問題，也就是「否性」或「對性持負面說法」（sex negative）的文化問題、慾望的文化資源和認同的文化資源問題，但是這些性文化問題卻是性壓迫的重要因素。再者，以性激進派所要求的社會組織重構的程度而言，自由主義無法提供足夠的理論資源，更何況自由主義的正義經常預設了這些社會組織的必然性。而且，在自由主義架構下爭取性平等或反歧視，是否會因為要求福利與國家介入而更加強國家官僚管制的權力，因而強化對個人的管理？這也是我們必須面對的「後現代」問題。

◆ 結語：後現代的挑戰

性政治，也可以說是如何看待「性差異」的問題，性差異被賦予不同價值而形成性階層，性少數（性多元）則位於性階層的底層，這個性階層又導致了性的社會分層，產生了性正義的問題。「性正義」

¹⁶ 這裡思惟的方式接近馬克思主義對分配正義的批評。馬克思主義強調社會分層源於階級問題，所以不觸及階級（生產）的分配模式，無法真正完滿達成正義的目標，因為在市場資本主義的架構下，對社會底層的激進平等措施，必然遭到效率的制衡，以致於激進平等反而對社會底層不利。

以及相關的概念——如性平等、性自由、性壓迫、性歧視、性（人）權、性（多元）文化、性污名、否性等——正如本文開頭所述，是性解放的基本意涵。

限於篇幅本文並沒有真正處理「性解放」這個概念本身的内容和來龍去脈，但是目前的性解放論述除了明顯的受到像茹賓（Rubin）這類當代的性激進派的影響外，也自然回溯到被 Marcuse 影響的同性戀解放論述（同性戀解放就是人類的性解放），性左派 Reich 以及更早的社會主義性激進傳統。不過，淵源於現代異象的（性）解放論述近年來也遭到來自後現代思惟的挑戰。

很明顯的，本文的性解放論述也吸納了不少後現代的思惟成份。例如，本文的性解放不再指涉一個有關人性的性理論（例如，有的同性戀解放理論假設了人的「性」是多樣可變的，）。此外，本文的性解放強調豐富性多元的文化政治，也是意圖沖淡性認同政治所帶來的分離主義（國族主義）或少數族裔模式（cf. Seidman 116-117）。

可是本文並沒有闡明性解放的全貌，故而以下我將非常簡單地考慮一些「後現代」思惟對於這樣一個性解放說法的可能質疑。

第一，關於「權力」的質疑，解放的政治是否必然將壓迫（權力）與解放對立？是否假定壓迫（權力）必然來自某個中心、制度或「結構」，或被某個優勢階層所佔有？像性解放史這樣的歷史建構的政治是什麼？

首先，這類「標準」後現代質疑幾乎適用於任何脈絡的運動論述，其實意義不大；在此我追隨 Seidman 的思考模式，他將後現代思惟視為重新思考社會運動與認同的文化資源，他並且在美國同性戀運動的脈絡下思考後現代的挑戰。故而，我們要問的應該是在目

前台灣這個時空脈絡下，有哪些性論述？什麼是主流的言說、相反的言說？這些性論述怎麼被使用？誰在使用？這些論述在哪些場域爭戰交鋒？最重要的，我們要問：在這些論述策略操作中，性解放論述和其他性論述哪個更接近後現代對權力的批判態度？這樣的問法把論述與其在地脈絡緊密結合起來，因而注意到在地脈絡對論述空間的限制——畢竟，我們認為的「標準的」後現代論述，也是某個特定脈絡的產物，這個標準產物未必能在另一個脈絡的論述空間內以同樣的公式存在。

所以我們會問：在台灣，性解放論述是否假定了一個「父權」或「資本主義商品化」的整體（**totality**）為權力中心、假定了這類整體的「結構權力」、「媒體」、「教育」全面決定了性與性別？性解放論述是否假定了性／別的壓迫主要來自結構性制度、假定了反壓迫的主要戰場在於國家層次的法律和政治？性解放論述是否否定邊緣性／別主體的能動（**agency**），將邊緣主體視為異化的、被洗腦的異己（**the other**）？性解放論述是否能提供「歡樂地壯大自我」論述資源（而非受害者的悲情妒恨）給不同的邊緣性／別主體（從女性情慾、同性情慾到性工作、性騷擾、青少年性教育）？同樣的，我們也以同樣問題考察其他性論述，即可標誌出台灣性論述的後現代批判位置。

性解放的論述當然不是無辜的不涉及權力（更遑論任何一種性／別主體的組織或運動）；不過在論述中不斷聯結更多的性／別邊緣主體，可能可以衝散其權力效應，也不會像單一邊緣主體的抗爭論述那樣容易被收編挪用。

最後回到性解放思想史這樣的寫作計畫，就像很多建構主義的性史寫作一樣，我們不必假設一個超文化歷史的、本體的「性」或

「性解放」。性解放史的建構也會有反抗性壓迫、追溯性論述對象的形成、解構「性」的自然化等等目的。當然，即使是建構主義的性解放史也可能會有缺失（cf. Seidman 127-128）。可是我們不應該脫離具體脈絡來看這個問題，我們還是要比較性解放思想史和其他的性歷史建構所產生的權力效果。

第二，對於「性解放」的認識論含意的質疑。亦即，本文這樣的一種政治的性解放意涵將如何看待性啟蒙、性科學、性知識、性教育、性言說。因為「理性言說」（打破性禁忌或噤聲）和「（性）科學」在建構性少數的病理與身分方面扮演了極重要的角色。性知識、性教育或性言說是否成為常態化（normalizing）的權力技術，以便規訓出更具生產力的身體？

現今的性解放論述當然不再全盤擁抱性科學等相關論述，或天真的以為性知識真理代表了一種對壓迫權力的反抗。但是全盤的揚棄這些性知識論述也是一種錯誤的做法。因為今天在很多局部（local）的場域，不論是性治療、性學、性教育，都有相反言說的存在；我們應當積極的在所有場域去反抗而非放棄，畢竟反抗可以無所不在。此外，性知識、性研究與性學也不是整體一塊的，茹賓反而認為許多性學的經驗研究十分有用可取。

最後，關於用詞的質疑：為什麼在西方許多批判理論避談「解放」的時刻，啟用名聲不佳的「性解放」說法？既然理論上雷同西方當代性激進派的說法，那麼為什麼不用茹賓的「性激進理論」或者「酷兒」？

這顯然是一種策略性的考慮（何春蕤 205-207），同時也企圖以「性解放」的邊緣性質來抗拒台灣反對運動的主流化，防止婦女運動主流化（卡維波〈性解放的政治〉329ff）。

不過，解放論述在今日確實需要有更敏銳的反省，Pieterse 指出在後現代與後結構的轉向下，解放必須重新被定義，「『解放』必須從『啟蒙傳統和既有的解放觀』解放出來」（Pieterse 24）。照這樣說來，性解放恐怕也必須從「性」解放出來，亦即，從現代社會對性的建構解放出來：性不應該在我們的文化中扮演太重要的角色、吸納太不成比例的情緒能量，性也不應該成為身分認同的重要因素、或成為自我的核心。不過由於這種性的建構在性壓迫中扮演重要角色，所以有人或許認為對壘式的反抗性壓迫必然會強化這種性的建構（例如：以同性戀群體文化或以同性戀現身來反抗性壓迫，反而會強化了自己是個以「性」為核心的身分，自己就是「性」），言下之意則是不應該以對立方式來反抗性壓迫。我不能同意這樣的看法（甯應斌 1997）。但是這的確是所有的性認同運動必須面對的問題。

其實，本文的性解放說法已經從一般的「性」解放出來了：性解放的「性」不再是個生物的、色慾的衝動，而是個政治的、社會的、文化的概念或建構¹⁷，而且在這樣論述中，「性」與「非性」的界限隨著性解放所串連的各類社運議題和概念而不斷被踰越。首先，根據 Connell and Dowsett 的說法，60 和 70 年代的性解放 (sexual liberation) 包含兩個想法：一個是解除性行為的社會禁制 (所謂「放縱」性行為)，另一個則是打破一個集團對另一個集團的權力支配；70 年代受到 Freud-Marcuse 影響的同性戀解放論述則把性解放當作由性 (色慾的爆發) 來煽風點火的社會革命 (Connell and Dowsett 74)。這種性解放的政治，並沒有把性與權力做更內在的連結，「性」

¹⁷ 性的社會建構其實是性認同與性慾望這兩者相關連的建構。雖然性認同是社會的建構，但是我不認為性慾望的社會建構是「完全的」，性慾望總是在一個不斷被性認同建構、但無法「完工」的過程中 (甯應斌 1997)。

還是人性的色慾衝動，一種可以被利用的動力。60 和 70 年代的性就如同當時的「知識」或「科學」一樣，雖然會被權力利用，但仍然有其真理。之後，隨著社會建構論與後現代思惟的興起，性變成了論述 / 權力的效應；性是社會的建構，不過社會也被性所建構；Connell and Dowsett 認為這個性的社會觀點將重新復活性解放這個觀念（75）；本文的「性解放」可以說就是這樣的一種努力。在目前性解放的說法中，性認同的背後不再是多樣可塑的慾望，而是多樣權力管制；這並不是說性解放已經完全去性（色慾）化了，不再去爭戰「放縱」（permissiveness）的正當性及文化意義，而是說：性慾望問題從一個人性本體問題轉變為一個文化政治的問題，相似於少數民族的語言、藝術或文化成品問題。

「性解放」？！聽起來覺得刺耳嗎？令人不安嗎？有點奇奇怪怪的情緒嗎？那麼性解放還有點「酷兒」。

引用書目

- Abramson, Jeffrey B. *Liberation and Its Limits: The Moral and Political Thought of Freud*. New York: Macmillan, 1984.
- Altman, Dennis. "Political Sexualities: Meanings and Identities in the Time of Aids." *Conceiving Sexuality: Approaches to Sex Research in a Postmodern World*. Edited by Richard G. Parker and John H. Gagnon. New York: Routledge, 1995. 97-106.
- Connell R. W. and G. W. Dowsett. " 'The Unclean Motion of the Generative Parts' : Frameworks in Western Thought on Sexuality." *Rethinking Sex: Social Theory and Sexuality Research*. Connell, R. W. and G. W. Dowsett, eds. Philadelphia: Temple UP, 1992.

- Dollimore, Jonathan. *Sexual Dissidence*. Oxford: Oxford UP, 1991.
- Freud, Sigmund. “‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness”, Standard Edition IX. 181-204.
- . *Civilization and its Discontents*, trans. by James Strachey. New York: W.W. Norton, 1961. 中譯：《文明及其缺憾》，安徽文藝出版社。
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Standford, California: Standford University Press, 1991.
- Kaplan, Morris B. *Sexual Justice: Democratic Citizenship and the Politics of Desire*. London: Routledge, 1997.
- Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. New York: Vintage Books, 1955, 1962.
- . *One Dimensional Man*. Boston: Beacon Press, 1964.
- Pieterse, Jan Nederveen. “Emancipations, Modern and Postmodern”. *Emancipations, Modern and Postmodern*. Edited by Jan Nederveen Pieterse. London: Sage, 1992. 5-41.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard UP, 1971.
- Rubin, Gayle. “Thinking Sex”, in Henry Abelove, et. al. (eds.) *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge, 1993. 3-44.
- Seidman, Steven. “Identity and Politics in a ‘Postmodern’ Gay Culture: Some Historical and Conceptual Notes.” *Fear of A Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Ed. by Michael Warner. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. 105-142.
- Ullerstam, Lars. *Erotic Minorities: A Swedish View*. London: Calder and Boyars, 1967.
- Weeks, Jeffrey.. *Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Wilson, Angelia R. “Their Justice: Heterosexism in *A Theory of Justice*”. *A Simple Matter of Justice?: Theorizing Lesbian and Gay Politics*.

- Edited by Angelia R. Wilson. London: Cassell, 1995. 146-175.
- Young, Iris Marion. "Reflections on Families in the Age of Murphy Brown: On Gender, Justice, and Sexuality". *Revisioning the Political*. Edited by Nancy J. Hirschmann and Christine Di Stefano. Boulder, Colorado: Westview, 1996. 251-270.
- 卡維波，〈一場性革命正在發生〉，《中國時報》人間副刊，1994年9月21日。現收錄於《呼喚台灣新女性：豪爽女人誰不爽》何春蕤編，元尊出版，1997年。頁348-367。
- 卡維波，〈性解放的政治〉，原收入《不同國女人》（何春蕤著，自立晚報出版社，1994年9月）。現收錄於《呼喚台灣新女性：豪爽女人誰不爽》何春蕤編，元尊出版，1997年。頁329-343。
- 卡維波，〈邁向一個新的男性論述〉（導讀），《海蒂報告：感官男人》，雪兒·海蒂原著，林瑞庭譯。台北：張老師出版社，1995年3月。頁3-16。
- 卡維波，〈同性戀 / 性工作的生命共同體：理論的與現實的連帶〉《性 / 別研究》1998年第一、二期合刊「性工作專號」。中央大學性 / 別研究室出版。頁264-310。
- 何春蕤，《豪爽女人：女性主義與性解放》，台北皇冠，1994。
- 甯應斌，“獨特性癖與社會建構：邁向一個性解放的新理論，”《性 / 別研究的新視野》（下）何春蕤主編，台北：元尊出版社，1997。109-189。

酷兒理論與政治

痛之華——五零年代國共之間的變態政治 / 性想像

趙彥寧

壹·無限延遲的返鄉

如眾所知，1945 年後國共內戰隨著中日戰爭的結束而日趨熾熱。今日僅由當時報紙的新聞報導¹，便可窺知自國共內戰進入第三年的 1948 年中起，幾乎不到一年的時間中，國民政府便崩潰似地喪失其在中國大陸的統轄領域。國共會談雖於 1945 年八月的重慶在中日戰爭停止後迅即展開，但隨著 1946 年三月國共於東北激戰之後，軍事武裝的衝突便開始大規模進行；而當年七月在國民政府挾五十萬大軍對中共蘇皖佔領區進行總攻擊、而毛澤東隨之以「保衛戰」為名宣佈正式交戰之後，全面內戰便開始了。1947 年中諸如南京、天津、北京等大都市居民對國府政經政策之不滿主要尚經由學生日趨激烈的反內戰、反飢餓示威傳達²，但在 1948 年年底，距南京國民政府公佈施行「動員戡亂時期臨時條款」不過半年，人民解放軍便已連串地「解放」了濟南（九月二十四日）、長春（十月十九日）、徐州（十二月一日）、及中國古來北方的行政中心，北京（1949 年一月一日）。蔣介石雖緊於其後（一月二十一日）引退，

¹ 見，如台灣史料編纂小組（1993）。

² 知名的「五二零慘案」便是在國府大力鎮壓學生示威的情況之下所造成的。

但此政治動作顯然對挽回國府軍事之頹勢無明顯助力。1949年四月二十一日在毛澤東與朱德的總攻擊令發動下，共軍順利渡過長江，並在其後一個月內佔領了中國南方的兩個首要都市，南京及上海。

雖然國府在首都淪陷後緊急遷往廣州（以及其後的重慶），但顯然不論對國府、抑或中共而言，中國「全面解放」的事實多少已被視為必然——莫論前者是否願意接受、亦莫論此時刻究竟將於何時到來。但或許對中共領導者而言，如此迅捷的勝利亦令人驚異。毛澤東（1977）於1949年九月二十一日「全國政治協商會議」馳名的開幕致詞〈中國人民站起來了〉中，開宗明義地表達了這個情緒：「在三年多的時間內，英勇的世界上少有的中國人民解放軍，戰勝了美國援助的國民黨反動政府所有的數百萬軍隊的進攻，並使自己轉入反攻和進攻。現在，數百萬人民解放軍的野戰軍已經打到了接近台灣、廣東、廣西、貴州、四川和新疆的地區去了，中國人民的大多數已經獲得了解放。」而在國府這個快速的潰敗過程中，台灣作為日後將近四十年「反共堡壘」的實質與象徵位置亦逐漸形成：1948年南京國民大會通過提案，確定將建設台灣為「自治模範省」；1949年四月底解放軍渡過長江後，大批國府要員、家屬、商賈紛紛搭機來台，蔣介石本人亦於五月二十六日飛抵高雄壽山，其「總裁辦公廳」於一個多月之後便在台北草山設立；緊隨著中華人民共和國於十月一日建國，中華民國政府亦於十二月七日正式開始在台北辦公，而在1950年一月一日蔣介石發表「元旦告全國軍民同胞書」中以前所未有的沈重口吻聲明「反攻到底」、且於二個月後復行視事之後，隨著當年六月二十五日韓戰的展開與冷戰的爆發，台灣作為一個本質無限延遲（forever-deferred）的反攻／返鄉

行動準備地這個意義亦快速地被確立了。

台灣在如此一個政治的象徵秩序中因而被賦予了某些特殊的時間與空間特性³，如前此所謂「無限延遲」的時間性（temporality）、永遠震盪於隨時欲發但亦隨之收斂之間的行動警覺性⁴、及以一「彈丸之地」⁵涵蓋所有「海內外中國社會」（包括中國大陸、台灣本島、金馬等軍事基地、以及「海外僑胞」）的一種不斷向外輻射的空間性（spatiality）⁶。筆者認為這些時間—空間（time-space）特質不僅相當程度地左右了五零年代國府在台灣重塑其國家權力機制的方式、亦影響了許多中國流亡人士對自我、現實、對過去的反思及未來的實踐與想像基礎。而在另一方面，前引毛澤東於「全國政治協商會議」（即中華人民共和國確立並合法化其國家機器組成的關鍵

³ 關於這些特性（包括前此所謂「無限延遲」這項時間性）、及其對某些流亡個人於五零年代對自我、台灣、與流亡的認識論形塑之影響，可見筆者稍早的研究論文（趙彥寧 1998a）。

⁴ 筆者認為這個警覺性併合著其他感知及認識論因素——特別為塑造一無時無刻均需被體察及搜索到的、但本質不具形色卻又無所不在的「敵人」——在戒嚴時代的四十年中成為許多重要的認知系統的形成基礎，其中包括所謂的「憂患意識」。

⁵ 「彈丸之地」顧名思義一在指其「幅員甚小」，二在藉由「彈丸」內蘊的爆發力與殺傷力以合法化台灣做為「反攻基地」表面矛盾但實質必要的特殊性，即，此小格局的幅員之地正恰恰好成為「反攻彈丸」激射的唯一來源。

這個名詞廣見於五零年代官方與流亡者的敘事中，亦出現於筆者田野調查受訪者的言談裡。此田野計畫自 1998 年七月起正式開始進行，依附於筆者 1998-2000 年之二年國科會計畫案下，受訪者為 1949 年前後依隨國府流亡來台的大陸人士，至本文寫作時期（1998 年九月初）已有四十餘人接受訪談。

⁶ 關於此向外輻射的空間性與中國近代以降民族國家意識形態、及漢人親屬價值系統之間的可能關係，可見趙彥寧（1998b）。

性會議)的開幕詞中也指出了一項事實,即在當時的軍事想像空間中,恐怕不論對中共、甚且對國府,台灣如同兩廣、新疆等地區一般不僅於軍事行動上為一「邊緣地帶」(但因而遲早可被收編入毛於此文中所理解的「全中國」⁷),亦為一特殊的「文化異質」所在⁸。筆者認為台灣於此想像空間中併合著前述之時間—空間特質以及其被賦予的文化異質性,更加促發其作為中國流亡人士(不論國府人員抑或莫名所以隨之播遷來台者)對今昔、他我的認同與想像基礎。

貳·不斷追悔中的感官經驗

姑不論國民政府在大陸政權的崩潰是否源自其自我的結構崩解

⁷ 「我們的會議包括六百多位代表,代表著全中國所有的民主黨派,人民團體,人民解放軍,各地區,各民族和國外華僑。這就指明,我們的會議是一個全國人民大團結的會議。」(毛澤東 1977) 這段話出現於前引文之前。

⁸ 對中共而言,台灣無法加入前者建國後所「不可避免將要出現一個文化建設的高潮」(毛澤東 1977: 6);對國府而言,台灣的「文化異質性」植基於其五十年的被日殖民經驗中,但此異質性顯然是可以(而且必須)被「矯正」的,而矯正之途則依循國府對「民族國家形成要素」的理解。故,陳儀在 1945 年八月二十九日被任命為台灣行政長官後即聲明治台方針首重教授國語、國文,實行三民主義;當年十月底教育部便派魏建功赴台推行國語教育。

於此須強調的是,若台灣的文化異質性可經由教育途徑而被矯正,則此思考之預設應為其「可被矯正性」必植基於其與國府來台人士共擁的民族國家特質。也就是說,正因為「大家都是中國人»,台灣與「外省」的融合不僅是可預期的、亦是必要的。這個預設的同時標誌(posit)了與「中國民族國家」對立(且必要存在)的異己,即所謂追隨蘇聯共產國際、枉顧中華民族自尊的中共政權。此異己與「本我」互動的方式在五零年代的公領域中以數種方式出現,其中一種將是下文討論的重點。

(如行政腐化、經濟解體⁹、及蔣介石用兵失策¹⁰等等)，如前所述之國共戰勢的大逆轉顯然是在極短的時間之內完成的。於解放軍渡過長江之後的半年期間，國府已三遷行政處，終抵台北，這個流亡的過程且引發了眾及二百萬人由內地至台灣的大播遷，其規模及戲劇化的程度如某些學者所論在中國歷史上絕無僅有(黃仁宇 1991)。此流亡的突兀與不可預期性散見大部分受訪者的言談中¹¹，且往往以片段地感官性的修辭比喻(trope)凝聚於其回憶中，一段典型的敘事為：

那個時候我出來也很小啦，那時候是十幾歲喔，好像出來是最後一步了，人心都惶惶的大部分都走光了啦，老百姓嘛我們是老百姓嘛，老百姓的村莊好像燒飯燒柴火啦燒稻草，稻草你懂嗎？那時候老百姓都燒稻草燒麥子燒麥根啦還有蠶豆，蠶豆你曉得嗎？蠶豆根蠶豆穀子蠶豆梗子燒啦燒啦燒啦就說來了來了來了〔指共軍〕，那我們也不懂啦就趕快把火打熄了，就說〔指父母對其說〕軍人逃難我們老百姓在家還是叫他們帶我們出來嘛，就說跟我們出去吧你是女孩子嘛在家恐怖嘛，好像過去日本人沒有人性的樣子就是家裡不好嘛就帶我們出來，本來說帶一下就回家結果就一直逃啊逃啊逃啊就逃到海南島啦...我們也不懂啦，說是來了來了來了也沒有看到什麼。根本就沒有看到什麼。(受訪者甲，原籍漢中。台中大鵬三村，1998年七月三日)

甲對流亡過程僅以押韻式不斷重複的「逃啊逃啊逃啊」表達。

⁹ 僅由當代之回憶錄便可窺知前二者，見，如柏楊(1996)。

¹⁰ 可見，如，黃仁宇(1991)。

¹¹ 本文所引述大部分的田野資料均由東海大學社會學研究所三年級研究生、筆者國科會計畫研究助理孫慧蘭，於1998年六月至十月間經由口訪取得。於此特別致謝。

突乎其來、且緊接時空不斷流轉的逃難過程難以提供甲可辨識、繼而納入記憶的符碼系統，因而回憶凝聚於（始終未能體驗與目睹的）「來了來了來了」之前的那一刻，而這一刻完全以片段的感官經驗被甲理知：「燒啦燒啦燒啦」突然被「來了來了來了」的呼喊聲打斷，被打斷的即為甲原先熟知的認知與分類系統（「燒稻草燒麥子燒麥根啦還有蠶豆」、以及「蠶豆根蠶豆穀子蠶豆梗子」），而這些認知與分類系統乃藉由身體部位（body parts）作為可感知的媒介（如生柴火的手、與乍然聽到「來了」的耳）——而既然是身體部位，這些感知便多為片段、破碎、甚且與語言系統隔離，甚且互相區隔的。對於許多當時隨軍來台的人士（不論被拉伕抑或志願從軍），流亡的回憶表面上以近乎機械式的地點串連呈現（如，「瀋陽失守了，我們就退到北京，再從北京到天津，然後從濟南經過濰縣到青島，再到上海，然後從上海搭軍艦來台灣在基隆登陸」），但這些地點僅提供回憶路線有如地圖般的索引點（referential points），其記憶與追索的情緒仍相當程度地凝聚於感官及身體部位之上。受訪者乙在家鄉湖南省參軍，1949年春自湖南行軍來台，他說：

我出來的時候我是從湖南省 38 年的春天，經過福建廣東。在福建省江西省走路的時候行軍的時候那時候正好有敵軍追趕我們，我們一天幾乎是走八十公里以上，從早上到晚上八十以上的路程。部隊是白天走幾乎晚上也在走，在這裡我們唯一的狀況就是閉著眼睛走。當時假如前面發生了狀況，這個人啊無形之中也沒有明講就通通倒下去了，也沒有口令叫我們臥下。這個時候我們在走路的中間，當然我們不可能在那個時候吃飯，我們跟敵人遇到了以後差不多四十八小時沒有吃飯，到臥倒的時候這個人的全身都是軟綿綿的，一點力都沒有，好像這個好像就是說沒有骨頭的啦，起初二十四小時甚至四十八小時不吃東西，

身體有感覺到非常難過的餓.....到了三十九年二月，那個時候淡水不夠，我們在連上就用海水煮飯，事實上這個飯是不能吃的，不是鹹，是苦，可是為了活下去就非吃不可，我們沒有菜吃，可是沒有淡水可是肚子餓又沒有淡水怎麼辦哪，就用海水煮飯，有沒有吃過那個飯？真是...真的是很難下口，那是苦的不說，鹹的，而且是鹹的帶苦的.....至於說從汕頭走到金門我們沒有感覺到遠...在這個中間...因為我們都是大陸人...幾乎百分之八十都是會暈厥的...因為大陸沒有水喝的機會不多嘛...暈厥了以後就會吐嘛...吐苦水，那個吐苦水的味道我們是嚐過的，就是肚子裡頭的東西吐到都灑出來，那個吐到最後的結果可以說是非常之苦的...那個難過的程度別人是沒有的...從大陸上經過江西福建廣東經過浙江到台灣到金門，金門下來以後我們就在哪裡...金門那個時候突然之間增加這麼多兵...那也不可能有菜吃，所以當時我們吃飯幾乎是沒有青菜可以吃的，差不多半年時間就吃今天這個什麼魚啊，就是最差的一種魚啦，就是作肥料的...也沒有什麼米，它都是麵粉...南方人吃麵粉是不太喜歡的，尤其是廣東人他最討厭吃麵，我是湖南省人，我們湖南人吃麵吃的不多，米是主食麵是點心，當時到金門之後早上中午晚上都是那個饅頭...沒有菜吃，就只吃那種魚，那種魚啊我們後來聞都不敢聞，吃到最後這個...沒有菜吃，那個毛蛇線（？）這種東西你知道嗎，我們那個山裡頭堤裡頭找到這種東西來吃...只是味道不怎麼好...還有找那個地瓜葉，那個時候地瓜葉是沒有人吃的....我是很幸運，從這個金門坐飛機坐到松山機場到台灣的。（受訪人乙，台中沈智慧服務處，1998年七月二日）

填滿（fill out）乙近乎機械式的（「從湖南省 38 年的春天，經過福建廣東」、其次「從大陸上經過江西福建廣東經過浙江到台灣到金門，金門下來以後我們就在哪裡？」）敘事之間的，完全為其（有時近乎結巴地）感官性的、幾乎踰越口語再現能力的片段的身體記

憶。這個記憶於大陸行軍時以一種類似全面性的身體感知被乙所認知：「部隊是白天走幾乎晚上也在走，在這裡我們唯一的狀況就是閉著眼睛走」、「到臥倒的時候這個人的全身都是軟綿綿的，一點力都沒有，好像這個好像就是說沒有骨頭的啦」、「暈厥了以後就會吐嘛...吐苦水，那個吐苦水的味道我們是嚐過的」、以及「身體有感覺到非常難過的餓」等；於金門時則凝聚於「吃」的感官過程：「差不多半年時間就吃今天這個什麼魚啊，就是最差的一種魚啦，就是作肥料的」、「也沒有什麼米，它都是麵粉...南方人吃麵粉是不太喜歡的，尤其是廣東人他最討厭吃麵」、「那個毛蛇線...我們那個山裡頭堤裡頭找到這種東西來吃...只是味道不怎麼好...」。感官性的感受能力於流亡過程中竟成為他 / 我的重要分類標準之一：於大陸行軍時全面性的身體感受可藉以分類「我們」與「他們」，而此處的「我們」表面上指「大陸人」，但其實指「以我們這種飢餓的方式來到台灣的人」（「因為我們都是大陸人...那個難過的程度別人是沒有的」）；而僅就麵食的感受而言，乙可（想像性的）再度確立眾流亡者建立於大陸家鄉、但難將於台灣全面重塑的省級分野（「南方人...尤其是廣東人...我是湖南人...我們湖南人...我們」）。

至此我們可以發現大陸潰守所導致的流亡經歷，不僅凸顯了台灣於「無限延遲」的反攻過程中作為一特殊的時—空想像（及認知）起點之重要性，且於此想像過程中亦同時生產、且合理化了個人於流亡前、及流亡中對人事物的分類架構。筆者認為，往往並隨以上象徵形成與合理化過程而生的，亦為個人追索及反思過往的強烈慾望。如此之慾望可以多種方式呈現，且通常伴隨著強烈的主觀情緒。對不少流亡者而言，其呈現的情緒集中於一「重要之物」上，而此

物為一「喪失之物」(lost object)。與 Freud (1963 [1929]) 的戀物 (fetish) 相同，這些物對主體的價值必須透過「事後重塑」(retrospective reconstruction) 的方式形成，且主體以近似偏執的方式不斷在想像層面上意圖逼近此喪失之物；而與 Freud 的論點相異的，為主體對此戀物的關係多少決定於戀物尚未成為戀物前主體與物的感官關係之上¹²。如受訪者丙所言：

在一些年輕的孩子或是學生像我先生來說，因為大陸很大教育不是那麼普及，不是每個地方都有學校，一般到了這個時候〔指 49 年前後中央政府撤退來台之時〕學校整個撤退了嘛，說到哪兒去，到哪兒去，到台灣去，到台灣幹嘛，台灣是個小島對不對，但是他們不了解，那個時候說台灣是個蓬萊仙島，認為台灣就是個蓬萊仙島去玩玩也好，去玩玩幾個月就回來，所以甚至身上都沒有帶什麼東西，我先生身上穿了一套衣服就這樣就來了，到了基隆太熱了，我先生就把身上的衣服脫下來換香蕉吃。媽媽手織的毛衣。後來就一直想好後悔喔，自己唯一的紀念品結果把它拿來換香蕉吃。因為在我過幾天就回去了，但香蕉沒吃過。(受訪者丙¹³，台北國軍英雄館，98 年 8 月 5 日)

¹² 在 Freud 的論述中，小男孩未曾真正觸及將來用以「掩蓋」(cover up)「空無」的母親肢體（或母親性器官的轉喻〔metonymic〕延伸，如內衣褲等）。這也就是為何戀物形成的那一刻它永遠僅以影像的方式為小男孩主體所認知的原因。

¹³ 於前引文中表面只描述丈夫撤退來台心路歷程的甲，本人於 50 年中秋節晚隨同家中女性長輩（包括外婆與母親）由當時已「淪陷」的福建搭船，經由馬祖來台。當時甲六歲。逃難當天為中秋節、及其由「淪陷區」而來這個事實顯然對其印象深刻。甲的丈夫來台時尚未滿十二歲，來台初期加入軍中康樂隊。

「後來就一直想好後悔喔」。對丙所目睹的丈夫（且極可能包括丙自己），確定其與台灣此無限延遲的返鄉時—空間互為主體關係之後迅即而生的，便為如前所述幾近不可抑制的回憶／反思活動（「後來就一直想」）；這個認知的過程凝聚於一已失（且幾乎確定永不可復）的戀物之上，而這個戀物（於此例中為母親手織的毛衣）不僅體現（**embody**）了個人的情感，更成為個人思索自我、回憶過去、且興起可被他人理知的情緒（即，「好後悔喔」）的生產中心（**production loci**）。此類感情凝聚／生產之物對流亡主體的形塑同時扮演另一不可或缺的角色：即，非邏輯性的聯結（**conflate**）「流亡前」、「流亡中」、與「流亡後」三個時—空片段中個人所習用的象徵秩序（故包括稍早提及的分類原則）。在丙夫妻的例子中，「無復可尋之物」原先為母親手織之毛衣，其所勾聯個人「流亡前」的象徵與分類秩序由母—子延伸開來的漢人親屬體系結構所代表；「流亡中」的時—空階段令丙的丈夫於莫名所以、所謂無意的狀況中喪失此物（「我先生身上穿了一套衣服就這樣就來了，到了基隆太熱了，我先生就把身上的衣服脫下來換香蕉吃」）。但這原先不可想像、無可預知的流亡地情態（「到了基隆太熱了」）在表面上毀壞「流亡前」分類系統之餘、竟亦生產了一全新的主體情感（**affection**）形成基礎（即，無窮的悔恨、不可自抑的追憶、與近乎甜蜜地對戀物的追懷）；而於此一種全新的情感產生的過程中，事後將被不斷記憶之物乃藉由一特殊的交換活動而喪失（即在物質的層面上被徹底的取代），進入此交換活動的「他物」為許多受訪者均會提及的「香蕉」。香蕉這個前所未見之物的出現，不但標誌了主體將進入一全新的象徵交換體系，且藉著「食」的感官經驗將主體帶往終將無限悔恨的情感界域。被交換掉的不僅為「毛衣」，亦為生產此毛衣者（母親）所象徵的親屬機制。在可以肉體關係親

炙的親屬體制被替換的同時，「食用香蕉」的感官經驗亦宣示了「台灣經驗」（半帶暴力性地）的到來¹⁴。值得注意的是，這個原先無可預期的交換活動通常不但為一種幾乎不可解釋的交換慾望所驅動，「食用香蕉」這個嶄新的感官體驗本身往往又啟動（initiate）了一前此無有的耽溺的、甚且是縱慾的「解放」經驗。前引的受訪者乙緊接著前述於大陸行軍與在金門受餓的回憶後，開始敘述他對台灣生活的不習慣，但在這「不習慣」中，香蕉象徵了對無限延遲時一空忍耐的突破及抗拒。他說：

我們看到台灣的景象，在我的感覺啊很淒涼很落後
很荒涼¹⁵，我舉個例子來講，我們看到的房子啊

¹⁴ 於此，值得引述的是受訪者丁的一段回憶。於 1948 年於湖北家鄉被政府軍拉伏後來台，與許多類似背景的流亡者相同，丁的流亡與台灣經驗有如短促間被迫現代化的經驗。「香蕉」則為「現代化」過程中的一個里程碑：之前沒聽過台灣嘛...到海上的時候才聽到...在新竹湖口下船...哎呀那個時候在老虎口很苦啦...我現在講個笑話不要笑啊，我們在來的一段路穿的那個老百姓的衣服，到台灣衣服就不能穿，就跟那個老百姓啦...那個老百姓穿那個拖鞋、木頭的、扣扣扣，戴一個草帽穿一個裙子在賣什麼，在賣香蕉啦，我講一個笑話啊，在大陸我不曉得什麼叫香蕉啦，結果我就那個褲子沒有用嘛，她要穿，她就給我那個香蕉。那個香蕉，很好看，黃黃的。我拿著就吸都不會吸開，這樣吃啊吃啊怎麼好難吃啊。那個小姐就笑，香蕉要剝皮的，我不懂什麼叫剝皮。這個真是（笑）...我們家鄉沒有香蕉啦。聽的說是香蕉一定很香啦不說要剝皮嘛...我不知道香蕉要剝皮啦...那是第一次...那個賣香蕉的笑死了...（1998 年 6 月 27 日，丁台中寓中）

¹⁵ 必須要強調的是，固然至目前為止多數受訪者對台灣的「第一經驗」（first encounter）頗為負面，但所有源自中國鄉村者卻認為 1949 年的台灣遠較其家鄉富裕進化。受訪者己（1998 年 9 月 9 日，台北寓中）於 1949 年初自家鄉山東高密逃難至青島，後從軍來台，由於自小為「莊稼人」，他對台灣當時的理解便多由對農村的觀察為起始，他這方面的判斷基礎為「當時看到台灣農人騎腳踏車去田裡工作、田中有灌溉溝渠、田裡極乾淨...我們家鄉髒亂的很」。

非常之矮非常之小，而且那個窗子最小，我們湖南省的房子都是木頭蓋的，至少有兩層樓，窗戶大大的...我跟部隊來到以後對於這個香蕉感到很奇怪。這個水果吃起來真是蠻好吃的。我就一直吃香蕉，就把肚子吃壞了，因為這個水果我覺得滿稀奇的，我們湖南省沒有嘛，味道口感又蠻好，我連飯都不吃，結果把肚子吃壞了，拉痢，在軍隊拉痢是不行的啊！

至此我們可見奇異的時—空、將行未行之行動、流亡中乍興的感官經驗、對過去情感性地自我再現方式、以及一肉體不復抑制的「食用 / 佔有」（consume）慾望彼此間互相形成（mutually constitutive）的建構機制，而此互動之機制又與一對主體參與過去及未來的想像絲絲相關。在下一節，筆者將進一步申論前述象徵與情感建構的基礎，對於某些五零年代的文人對過去——特別為國 / 共對峙形成的起因——會引發何種深關身體、以及性別的理解或想像。

參·無盡止的懷念——戀物的共匪，怪胎的情感

對不少五零年代文人言，其對當時在台灣個人主體建構的理解奠基於一前此（即在大陸之時）「主觀個人」與「客觀歷史」間相互辨證的關係上。如，原籍山東，後任軍職，曾任新聞局主任秘書的張騰蛟於其早期（1968）的作品中直書其主體形成、與其所理解之歷史性之間互相辨證的關係，這個關係對張的重要性聚集於他使用「文字」這個再現體系的方式：

投生在這個戰亂的年代裏，我沒有太多的機會去接受教育，兩年小學與一年半的初中，僅僅能使我不再「文盲」而已，用這一點點本錢去從事寫作，顯然是過於單薄與脆弱。所好的是，戰亂雖

然剝奪了我受教育的機會，同時它也給了我某種程度的智慧與毅力，使我懂得如何去自我教育；如何去充實那些流浪的日子。

試著寫作，是從二十歲的那年開始〔註：即為1950年，張隨軍來台的下一年〕，在一種狂熱的情緒支持下，我曾經在「詩」的身上投下了十年的歲月，直到四十九年我的「海外詩抄」出版後，對於詩的熱勁才慢慢消失，自那以後，我已深深的體會到，有些東西是無法用詩來表達的，於是，我試著選擇了新的路子。

我常認為，作為一個文藝創作者，對於他的作品，應該賦予兩種使命；一是藝術的；一是時代的，而且，在兩者的比重上，不該有過多的偏差。我也常常認為，一個文藝創作者，對於時代和社會，應該有一種強烈的責任感，因此，落墨之先，就要考慮倒是為何而寫與為誰而寫的問題，也就是要考慮到；你將要給予這個社會的，是一些什麼？將要給予讀者的，又是些什麼？我這個薄薄的集子，就是懷著這種警惕下筆的。（張騰蛟 1968：1；黑體處由筆者所加）

對張及當時許多文人（特別是與張境遇類似的「軍中作家」與「流亡學生」）而言，戰亂與流亡不斷變遷的過程取代了正統教育，提供了另一種如張所言「充實」自我的論述場域。於此場域中，一種類似「狂熱」的情感被生產了，非得以某種特殊的再現形式予以抒發、激揚、抑或掩蓋不可¹⁶。筆者認為，隱含此情感運作模式之後

¹⁶ 對張而言，此再現形式為「詩」的書寫；原因就其所言為詩遠較其他書寫形式「精練」；而在歷經十年詩的創作後自覺無法再有理念的創新，便轉向據其所言與詩的精練度類似、但理念闡釋更清晰的散文。相關對詩、散文、小說間敘事形態與書寫主體創構性、抽象思惟之形塑方式、及真實—再現關係的看法廣見五零年代此類文人；至於為何書寫敘事對其內韻前述的價值與分類標準，當然是一個值得探究與分析的課題。

的，為一特殊的對真實—書寫自我—再現間關係的認知與實踐，透過此認知—實踐的創構過程，主體性得以形成，而以辨證關係進入主體形成過程的「它物」亦得以被建構、且被賦予價值及意義。以《旋風》(1957[1959])及《重陽》(1961)等「反共文學」被夏志清(1979)喻為「五四文學傳承者」、並獲得1978年第一屆吳三連文藝獎的姜貴(1957[1959]:1-2)，於來台後第一本小說著作《旋風》的自序中，將前述主體、感官、物、及記憶之間的關係對其之意義闡釋地頗清楚；有趣的是，在此，這具轉變書寫主體情感創構能力（故亦激發一嶄新的敘事方式）之「它物」竟是1949年10月後於台灣通稱的「共匪」：

三十年來，我寫過五個長篇小說。二十歲的時候，我寫了第一個，那是一個畸形戀愛的悲劇故事。〔下略〕第二個也寫的是一個戀愛故事，〔下略〕這一篇，題名為「白棺」。

民國十六年，我在漢口親眼目睹了共產黨那一套以後，第二年回到南京，那記憶歷數年而猶新。二十年，我寫了我的第三個長篇「黑之面」。我以為共產黨是屬於「光明的反面」的東西，必無前途可言。〔下略〕

張的解釋出於1998年9月初於台北張寓中的訪談，亦見於其於某散文自選集的「自序」（1989）：

我之迷嗜散文的創作，是因為它能容許我在它的身上實驗一些創作的理念和技巧，像是適度的誇張、有限度的抽象、技巧性的含蓄，以及象徵手法和想像力的運用等等。當然，它還在文字魅力與音樂性的發揮上，給了我足夠的彈性和空間，讓文字們有一個飛躍跳動的機會。

文字為何可脫離書寫主體進行「飛躍跳動」的活動，顯然為一值得分析的主體—物的互相創構現象，但囿於本文篇幅之限制便不再多談。

三十七年冬，避赤禍來台，所業尋敗，而老妻又病廢，我的生活頓限於有生以來最為無聊的景況。回憶過去種種，都如一夢。而其中最大一個創傷，卻是許多人同樣遭遇的那「國破家亡」的況味。由於三十年來所親見親聞的若干事實，我想我應該知道共產黨是什麼。我將我整串的回憶，加以剪裁和穿插，便構成了一個完整的故事。即於每晨四時起身，寫兩三個鐘點，四個月內從無一日間斷，我的第五個長篇，便於四十一年歲首草草完成了。

這「有生以來最為無聊的景況」的形成與其所涉及的情感狀況十分有趣。表面視之，這個「無聊」指的是「無事可為」的情境，造成此情境的起源為「赤禍」、及隨「避赤禍」而生的失業與疾病；但這「無聊」初激發姜回憶的活動，復併合著回憶過程中產生的種種情感模式（如「都如一夢」暗喻的似真若幻、真假莫辨等或悵然、或焦慮的情緒、及隨之再度¹⁷體受的「創傷」）而成為書寫主體創構的原動力，使得姜以持續的、幾近偏執的、耽溺的身體展演活動（「即於每晨四時起身，寫兩三個鐘點，四個月內從無一日間斷」）完成了《旋風》。更重要的是，《旋風》的書寫正源於一強大的消弭前述似真若幻、真假莫辨情緒的慾望，而所謂的真假莫辨指的應為一對真實與再現界分不再的主體經驗。有趣的是，對姜而言，唯有透過書寫再一次肯定「回憶中的過去」（即「個人曾體驗的共產黨真相」）作為現存此刻唯一至上的價值評量標準與形塑本始（ontology），真實與再現的必要分野方可維持，個人的生命才再具意義。簡言之，唯有透過確立共產黨的「真相」，當下的「真實」方有意義、才能

¹⁷ 曰「再度」因姜當然早已歷經「國破家亡」的「創傷」，但經此「無聊」，這「創傷」再一次地、且更加深刻地為其體受。亦即，「再次」的經驗、事後的回溯於此具驗證且真實化主觀體驗的能力。

存在；而唯有如此，主體的時間（以「回憶」為代表性活動）方能與「客觀的歷史」勾聯起來。姜（1961）緊隨《旋風》後寫竣的《重陽》<自序>中重申此寫作意圖，並在正文中進一步將這個「本始」凝縮至寧漢分裂、國共分家之前的一小段時間中。國府的正統歷史終於清楚地「印證」了姜的書寫主體；姜對「過去」「創傷」式的回憶終於可與「歷史」達成想像的融合，而此想像的心智活動不僅為其所承認，且被其視為一必要的活化（activate）當下真實—再現區隔（故進一步激發有效、有意義實踐〔praxis〕）的革命行動：

民國十六年三月，莫斯科共產國際以本黨國民革命形勢，北伐進展之速，實為其始料所不及。若其僅利用武漢左派的組織，和聯席會議的名義，決不能與南京中央相抗衡，更不能達成其毀滅本黨，阻礙北伐之目的。此時他惟有力促汪兆銘由法經莫斯科回國。汪一到上海，即與陳獨秀發表其共同宣言，主張組織「一切被壓迫階級的民主獨裁制，以制壓反革命」。這一宣言顯然就是史達林的決策之重申。

武漢以汪兆銘為首的「左派」中央黨部及其政府，其會議完全受共黨份子的劫持，其民眾運動的部門亦都由共黨及其同路人任首長。……駐在兩湖的國民革命軍，其各級政治部大抵為共產份子所把持。各軍之間，更飽受共產黨的挑撥離間，彼此意見無法融合。

實際上，兩湖的人民不能忍受共黨的恐怖政治和社會鬥爭。

武漢的左派和中共的內部，到了這時，都發生了激烈的爭議。

武漢的左派至此始憬然警悟莫斯科利用我們國民黨部來達到他赤化中國的目的之陰謀和野心

，乃決定分共，而與中共決裂。

這一節書，小標題是「武漢左派的悲劇」。

現在，「重陽」所描寫的正是這一「悲劇」。
(頁3)

歷史小說並不就是歷史，「重陽」的故事完全出於虛構。因此，如果以書中之人之事，證諸當時之實人實事，以求其所以影射，那就完全落空。

我的目的旨在重現那一時代的那一種特異的氣氛，給人重新感受，重新體會，用以「紀惡為戒」而已。或有人以為這個想法有近冬烘，而且為時已晚，我卻不那樣悲觀。胡適之先生一再提及的「功不唐捐」，我相信那句話。

同時我也一直相信，共產黨一定不是從天上掉下來的。我們必須敢於分析它所由產生的那些因素，然後才能希望有辦法把它撲滅。詛咒與謾罵也許能洩憤稱快於一時，實則並無多大用處。至於「諱疾忌醫」，其危害之烈，更不必說了。

反共，需要冷靜，也需要智慧。(頁5)

依其所信，有效且有意義的實踐只有一種，便是「反共」；此實踐的效力與意義來源則為在「冷靜」的心態下、以「智慧」來「分析」共黨坐大之因；而遂行此批判性活動的途徑之一則在藉助書寫「想像性」的過去，卻弔詭地「完全再現」「真實」——所謂「完全再現」指的便是一（暴力地）突破再現—真實疆界的象徵行動。第二重弔詭之處在於，書寫主體又如何能同時以書寫的再現形式重現真實、且又維護稍早所提及日常生活中對姜而言再現—真實的必要二分呢？筆者認為，在姜如此的情況之下，幾乎唯一的出路便在試圖藉由書寫聯繫這「它物」與「情感」—「感官」。如前幾節所引受訪者歷經五十年更勝的回憶，流亡之後新生的「價值」須透過

一嶄新的感官經驗方可被主體認同，而此經驗卻又與一「喪失之物」相關；但在嶄新的情感－感官經驗乍興的過程中，另一全新的「它物」也同時被創構。對前引許多受訪者言，這「它物」或是「香蕉」、「感官」或是「飢餓」（及與之相對的「無可抑制的飽足」）；對於姜言，「國府左派」與「共產黨」（即「我」、「它」）的交接鬥爭過程中產生的全新的情感－感官經驗（即「真實」至上的判斷標的）卻以柳少樵及洪桐業二位男性之間的情慾爭鬥與互動來表達。國際共產組織於意識形態及革命行動上無可抵禦的感染性魅力，於此書中被理解為能於同時間進行的多元言說行動網絡中展演、並操弄論述異己主體位置之能力。書中中共的代言人柳少樵完全征服對方的方式為直接肉體的 S/M 男男性交，而進行的方式為給予洪一個「愛的教育」，這個「教育」始於論述「愛」的真諦，終於「愛」的實踐；論述與實踐並行，旨在闡述「真愛」必奠基於言說與肉體雙向的絕對主從關係；即，此為一單向的、非交換的施予行為，真正的愛人僅為施虐者，受者不僅最初無法了解、且終究僅能模模糊糊地揣摩，並永遠無法複製此權力／性關係，將自我塑造為另一施虐者¹⁸。更重要的是，這個愛與被愛的關係也驗證並體現了生命的精髓——故當小說結尾洪桐葉試圖脫離與柳的關係時，也正是其死亡之契機；而結束其生命者，正是柳本人。柳洪初試男男 S/M 情的這段文本值得全部引述：

柳少樵扔掉那香煙蒂，站起來，抱住洪桐葉，在他的腮上嘴上連連親著。然後推開他，說：

¹⁸ 小說中柳在「食髓知味」後，曾數次欲複製此權力關係於其他人身上，特別為他的妹妹洪金鈴。但連他自己亦詫異為何柳對其的控制如此成功、而他自己卻完全失敗。簡言之，真正的 S/M 關係僅能由真正的施虐者啟動，且一旦受虐者的主體位置確定，便永無改變的可能。

「我們常常教訓我們所愛的人。凡受我們教訓的，一定是我們喜歡的人。我們把我們不愛的任何人，都看得像垃圾，不值一顧，他們不配接受我們的教訓。你明白嗎？」

「明白。」

「你願意嗎？」

「願意。」[下略]

柳少樵嘴上笑笑，又問：「看見你腰上的刀嗎？」洪桐葉點點頭。

「說呀，看見嗎？」

「看見了。」

「它利不利？」

「利。」

「整把刀子插到你的腰裏去，不費事吧？」

「不費事。」（下略）

彭文學把刀遞給柳少樵，鋪好油布，教洪桐葉立在油布中間，從柳少樵手裡接過刀來，立在洪桐葉身後，刀尖從洪桐葉的背後對準他的心臟部位。一邊說：

「兔兒，今天有你受的！」

柳少樵瞪他一眼，驀地立起身，一言不發，就動手了。

.....

一時，事畢。彭文學放下屠刀，把滑到鼻尖上的近視眼鏡推了上去，抹抹嘴上的汗，扶洪桐葉到柳少樵的床上將習。[下略]

柳少樵坐在床邊上，俯身下去在洪桐葉的臉上吻著，

用又短又硬的鬍子在他的腮上摩擦，擦得洪桐葉又痛又癢，推他，他就俯得更緊，一逕並排做了下來。

「小洪，記住，我是愛你的。一切，一切，都由我愛你而起。」

柳少樵親暱的說：「我永遠見不得你背離我。一旦被發覺了你背離我，我就取你的性命。即使取你的性命，我也在所不惜。你今天已經上了第一課，應該明白了吧？」（頁 93-94）

洪桐葉受「教訓 / 教育」之表面原因在其「背信」於柳，在關鍵時刻未放棄其為法國買辦服務的工作。這個「關鍵時刻」出現在為買辦服務的其它中國工作人員邀請他去嫖羅宋妓女。為羅宋性交易者的女色而背離柳的指示，對柳而言顯然較單純的「違抗組織」更不能容忍，因此採取男男 S/M 的方式「教導」洪何謂「真正的愛」。但究其實，洪自為法國籍女主人修腳、因而醞釀對白種女性身體部位之情慾，至與羅宋妓女——亡國之「白俄女子」對中國被殖民男性的情慾想像空間中顯然佔有特殊的地位——進行買賣式性交，終至自願式的成為柳的性奴隸（二人間這方面的情慾互動於此後仍不斷被描摹），其情慾 / 權力的建構過程顯然絕非僅涉及男 / 女、異性 / 同性之面向，尚應包括殖民 / 被殖民與國族 / 亡國的象徵轉換層面，而這個層面應該與「國際共產」 / 反國族主義這個意識形態相關。《重陽》中將國共鬥爭以如此的暴力性情慾關係描摹是相當值得進一步分析的，但囿於篇幅，本文僅再引述張買辦帶領洪嫖妓完後的一段心態描述，以彰顯前述情慾、權力、被 / 殖民、及國家之間的關係：

「[前略]小洪，你喜歡看電影嗎？」

「很少看。」

「范朋克總看過的，你喜歡他嗎？聽說他在月宮寶

盒裡邊把一個拖辮子的中國人當狗熊耍，一定好玩的很，好戲不可不看。」（下略）

白俄男人見纏了半天，沒有纏到一點生意，漲紅了脖子，掙著毯子一氣走了。嘴裏嘟嘟著，大約說的是俄語，也大約是罵人的話。

「亡國的人也真可憐，」張買辦說，「男的賣毯子，領港，女的賣淫。」

「只怪他們從前享福太過了。」洪桐葉說。

旅館門前的人行道上，一個穿紅裙的英國軍官，正掛著一個廣東鹹水妹悠然走過。那個鹹水妹細細高高，黑黃皮膚，畫著細長的眉，赤足穿著高跟鞋，有著一種濃郁的南國情調。洪桐葉心裡一動，覺得這和羅宋女人的肥白，正是一個強烈的對比，而實在各有千秋。（頁 48-49）

先透過直接的肉體接觸（即性交），繼而藉由視覺的感官媒介，洪展開辨識國族差異性的能力，微妙的是，這個對其日後共產黨員身分認同極具關鍵性的差異性最初竟須藉由（表面性化的）女性這個媒介方能展現。小說中段起，柳為求訓練洪「真正的愛」的能力，不斷要求後者以漢人性／別及家庭意識形態之標準而言甚為極端之方式「奉獻」其寡母及幼妹，如，誘二人賣淫。正統親屬結構不僅在國民政府論述系統中為標識其文化及政權正統性的最終指標，並可用來標識所謂無正統性的「匪偽政權」，對流亡者而言，亦是檢驗其飄渺的主體認同的最後一道防線，這一點在上一節對受訪者丙的丈夫無限戀慕母親手織毛衣的分析中已可窺見端倪。而對冷戰時期不分中外的《重陽》讀者而言，其之所以被視為毋庸置疑的「反共小說」，也正因洪「泯滅人性」「出賣母妹」的描述（見，如，Ross 1974）。

那麼，洪桐葉究竟為何心甘情願地進入這個全面性的 S/M 關係、又為何雖數度猶疑自憐但終其身仍無法脫離柳少樵的擺佈，直至死而後已？換一個角度，究竟為何姜貴選擇如此一個「變態」¹⁹的情慾主題以「紀惡為戒」？罪惡為何、須警戒的又當為何？或許更重要的問題為，為何需要如此不懈地、重複地鋪陳這個變態情慾主題呢、這般的書寫形式又形塑了什麼樣的快感？第一個問題很容易回答。《重陽》中明白地交代洪在此關係中得到無比的快感——一種無可言說、姜貴亦未曾解釋的耽溺的快感——雖然這快感之興起完全突然、無可預期；也就是說，不知何故在第一次「教訓 / 教育」之時，洪便即時產生對此權力 / 肉體關係的莫大依戀與依賴。正因此依戀—依賴無可預期及無可解釋（因此暴力地踰越了書寫、甚且任何再現機制捕捉真實的能力），方可被姜貴運用以（弔詭地）再現中國共產黨對「正常人」（即於正統親屬體制中建立性 / 別主體性的「中國人」）壯沛莫之能禦的控制權力。而這也就是為何姜於《重陽》〈自序〉中申論「詛咒」與「謾罵」無濟反共的原因：類似詛咒與謾罵「世俗的」——即可以迅即、現世的論述活動抒發不可解之情緒的——言說行動，對於本質超越象徵體系規範的「真實」（共匪本質）又能奈之如何呢？

這個對「真實」的體驗並不難以了解、且可見諸五零年代許多流亡作家之筆間，對此筆者之前亦曾試圖闡述（趙彥寧 1998a）；但筆者認為更有趣的應為本文之前所欲分析的於無限延伸的流亡過

¹⁹ 這個主題是如此的「變態」，以致就筆者粗淺的觀察，沒有什麼文學批評界的研究者願意、或膽敢提及——雖然這是極奇異的，因為姜貴在全書近六百頁的篇幅中最加著墨的，正是柳洪這個「變態」的關係。

程中所生的情感—感官體受、及其與回憶、真實與再現間的多重形塑關係。筆者認為，在這永須於**事後**重塑過去（並藉此定義當下）的反思批判活動中，如前所述地，一幾近耽溺的貪戀情感產生了，對姜而言，**真實地**體受這情感的感官與身體展演方式不僅在近乎偏執的、日復一日的書寫活動、更在於書寫所謂變態情慾間**再度**確立此耽溺情感的感官性。於此，再現不僅與真實融合，再現（並是想像）的感官方能超越、甚且取代情感，成為流亡主體建構的必要機制。筆者並認為如此的變態（或怪胎）情慾並不涉及既存社會結構中的性／別認同。正因二者的不互涉性，「變態」之情欲方可超越現世的性／別指涉系統（referential system），成為**真正的**變態。最後，筆者將引述姜貴於《重陽》〈自序〉中緊接前引「光明」、「黑暗」關係之文以作本文小結：

而「黑之面」到底寫些什麼，我現在已經完全沒有記憶。兩年前，偶步街頭，看見一家叫做「華的工藝社」的市招，才聯想起「黑之面」的女主角名叫「華的」。「華的」是女人的一種面飾，我們有時在西洋女人的帽子上看見插一根羽毛，現在婦人勒髮也有用與其髮色配合的羽毛的，「華的」大約就是那類的東西。往古男子出獵，獲得珍禽異獸，歸而以其羽或皮獻其所歡，用以示愛。婦人以羽為飾，起源大抵如此，這就是所謂「華的」。「黑之面」寫些什麼，看了這個女主角的名字，也大致可以想像了。（頁 1；黑體處由筆者所加）

後記：若非以下人士於本文寫作過程中的參與及協助，此文必無法完成，故於此一併致謝：筆者三位東海大學碩士班三年級研究生兼國科會計畫研究助理孫慧蘭、吳復華、與曾薰慧不僅直接參與筆者目前之研究、且時時提供可貴的資料與見解。就本文寫作言，筆者特別感謝孫慧蘭自 1998 年六月底至九月中的田野與口述歷史調查、吳復華就台灣戰後政經大事的資料蒐集、與曾薰慧就

五零與六零年代公領域中有關「匪謀」敘事的查證。此外，筆者亦感謝中央大學英文系教授丁乃非與何春蕤力促此文之完成、且企劃本文的中文標題，其間丁教授且擬定本文之英文標題，何教授並撥冗與筆者探討性 / 別政治、階級、與今日台灣社會結構間的互動關係。最後，筆者亦感謝蔡柏貞於文字潤飾與勘誤方面的協助。

引用書目

- 毛澤東，1977 〈中國人民站起來了〉。《毛澤東選集·第五卷》。上海：人民出版社，頁 3-7。
- 台灣史料編纂小組，1993 《台灣歷史年表·終戰篇 I (1945-1965)》。台北：業強出版社。
- 柏楊，1996 《柏楊回憶錄》。台北：遠流出版社。
- 姜貴，1957[1959] 〈自序〉，《旋風》。台南：明華書局，頁 1-3。
- ，1961 《重陽》。台北：作品出版社。
- 夏志清原著，劉紹銘等譯，1979 中國現代小說史。香港：友聯出版社。
- 黃仁宇，1991 《地北天南敘古今》。台北：時報文化。
- 張騰蛟，1968 〈序〉，《菩薩船上》。台北：台灣商務印書館。
- ，1989 〈自序〉，《溪頭的竹子·中國文選系列 6》。台北：文經出版社。
- 趙彥寧，1998a 〈流放的政權與流亡的身體——論五零年代公領域中的主體、物、與性 / 別〉，《第三屆性教育·性學·性別暨同性戀研究研討會》，中央大學英文系性 / 別研究室。4 月 15 日。
- ，1998b 〈試論父系歷史空間性中怪胎情慾化的可能〉。《性別與空間研究室通訊》，第五期。台灣大學建築與城鄉研究所。頁 197-209。

Freud, S.,1963[1929] “Fetishism.” In P. Reiff (ed.), *Sexuality and the Psychology of Love*. New York: Macmillan.

Ross, T.著，陳森譯，1974 〈論姜貴小說的主題〉。《書評書目》，14期。

酷兒理論與政治

從左翼到酷異：美國同性戀運動的「酷兒化」¹

何春蕤

一個幽靈在美國學院——政治左派的最後避難所——裡徘徊，
那就是酷兒理論的幽靈。

---David Horowitz

不管 Horowitz 這個說法中包含了多少對酷兒理論和左翼政治的輕蔑，這段話倒是指出了酷兒現象和左翼之間的某種連結。

酷兒論述學者 Michael Warner 在為名著 *Fear of a Queer Planet* 所撰寫的〈導論〉中提到許多研究者都注意到酷兒政治的國族蘊涵，因為「酷兒國族」(Queer Nation)和新的酷兒行動派所採用的戰術和目標，部份可以被視為是在「回應公民身分和國族身分所推動的疏離狀態」(xx)。換句話說，面對眼下政治領域中動員群眾、分化群眾的國族和公民論述，酷兒政略想要串連被主流強權疏離的弱勢群體來形成抗拒，而這個串連以及它所架設的抗拒網絡必然深入文化社

¹ 本文是筆者為「情慾政治」(erotic politics, or, politics of sexuality)所寫的「導論三部曲」的第三篇。第一篇是〈性革命：一個馬克思主義觀點的美國百年性史〉，收錄於《性 / 別研究的新視野：第一屆四性研討會論文集》，何春蕤編，元尊文化，1997年，33-99頁。首先寫完的第二篇〈色情與女 / 性能動主體〉發表於《中外文學》第二十五卷第四期，1996年9月，6-37頁。本文也是筆者所主持的國科會專題研究計畫編號 NSC87-2411-H-008-006 之結案報告。

會的各個角落，「因為此刻性體制的秩序已然深深的根植於多得計其數的各種社會制度之內，也根植於最尋常最標準的認知故事中，所以酷兒的抗爭不僅僅是要得到包容或者得到平等地位而已，而是要徹底的挑戰這些制度和敘事」(Warner xiii)。從這個角度來看，酷兒政治不但是反國族論述和公民論述的，更是反社會的，它愈來愈對「國家制度、政治過程、媒體、教育、警察及法律」缺乏信心，它要質疑「社會及文化規範、性別觀念、生殖的性、以及家庭」(Smith 280)，甚至「需要透過一些乍看之下不見得太和性特別相關的方式，來考量我們如何抗拒被常態化了的性」(Warner xiv)。

這個對「酷兒政治」的定義說明並沒有凸顯特別的性身分色彩，更引人注目的反倒是它充滿左翼政治的色彩，這代表的是酷兒學者們個人在此刻的政治立場呢？還是這樣的酷兒期許有其更為廣泛、更為深刻的指涉？Lisa Power 注意到各種社會解放運動自 70 年代以來的兩個明顯特質：毫不保留的肯定自我(assertiveness)，以及超越認同政治的侷限，和其他運動積極連結(Power 3)，而這正是許多學者所描述的「酷兒化」的重要跡象；史家也認為這兩個特質與同一歷史脈絡中其他社會運動（如黑人民權運動、婦女解放運動、性解放運動²）的發展直接相關，彼此啟示，互相學習(Hekma et. al. 2)。但是就美國同性戀運動而言，這兩個特質倒底是在什麼樣的歷史脈

² 60 年代普遍的性革命現象固然有其突破成規的訴求，但是其思考的基準仍是啟蒙以來個人主義式的普同人權，其下假設的仍是普同的主體性，因此追求的是一個建立在普同人性上的情慾自由(cf. Ehrenreich et. al.)，它的肯定自我是狹義的個人自我，因而在認同上也比較沒有思考和其他群體的關係。這和 90 年代酷兒運動有很大的不同。酷兒運動的興起在這幾方面都有更寬廣的定位，在抗爭的策略上也嘗試擺脫空泛的個人自由而指向社會資源的分配和分享。

絡中形成運動的酷兒化的歷史徵兆？本文將顯示，美國同性戀運動的「酷兒化」跡象有其特定的歷史進程，而且早在 1950 年代就已浮現；不但如此，「酷兒化」的這兩個特質確實有其深刻的激進政治脈絡。明確的說，我將顯示同性戀運動中「酷兒化」的趨勢和美國左翼思潮之間的密切關係。

公開的祕密——同性戀與共產黨³

在所有的西方同性戀歷史敘述中，1950 年代美國參議員麥卡錫 (Joseph McCarthy) 等人利用逐漸形成的恐共心理，組成「眾議院反美活動調查委員會」(House Un-American Activities Committee)，對政治異議份子和同性戀大加迫害，這個史實是耳熟能詳的。但是這一連串的政治迫害為什麼會把同性戀也視為迫害對象倒是值得思考的問題。難道同性戀和政治異議在那個歷史時刻有什麼特殊關連嗎？這樣的關連又會在同性戀運動的形體和發展上形成何種建構？

研究這段歷史的學者指出，美國在二次大戰中的廣泛投入，迫使它在內政方面採取許多突破原有社會成見的政策和做法，例如女性與黑人都首度獲得機會積極參與勞動生產的行列，也拓展了他們的經濟實力和社會參與，性別秩序和種族秩序因而出現重大調整。1945 年戰爭雖然結束，戰後許多地區的快速赤化（包括中國）以及蘇聯在東歐的擴張，都令美國憂心忡忡，國家安全與社會秩序竄升為美國國內的首要考量。學者指出，在這種緊縮的氛圍中，同性戀凝聚了性別和國族匯集時的動力，被視為擾亂了社會的性別秩序，

³ 1950 年代美國政治高壓氣氛之下，性與政治、同性戀與共產黨經常同時成為個人生命中不可言說的祕密，也因而常常成為沈默的空白。參見 Jacquelyn Dowd Hall, "Open Secrets: Memory, Imagination and the Refashioning of Southern Identity," *American Quarterly* 50.1 (March 1998): 109-124。

而且在政治象徵的層面上標記了國力（男性力量）的弱化(Adam 60-62)，因此成為戰後美國國族營造工程中亟需被掃除的重要目標。政府的說詞則是說同性戀者道德感薄弱（也就是說，個人的性道德可以直接擴大為其一般道德狀態），而且容易因其不名譽的性行為而被有心人勒索，可能因此泄露國家機密，是國家安全上的風險(security risk)，因此必須去職(Adam 62; Duberman 183)。事實上，一切「腐敗的、墮落的、動搖常規的」行為（包括同性戀和色情）都在當時成為政府關注的目標(D'Emilio & Freedman 282)。統計數字顯示，1947 到 1950 年間軍隊和政府單位中開除了將近五千名疑似同性戀身分的員工(Faderman, *Odd Girls* 140)。同時，在美國介入韓戰的關鍵時刻，聯邦政府也決定設立「忠誠委員會」來調查聯邦僱員與所謂「顛覆份子」之間的來往關係；這些關係可能包括與共黨份子的來往、閱讀反美雜誌與書籍、支持 1948 年左派總統候選人 Henry Wallace 的進步黨、甚至在日常生活中對黑人友善、或者奇裝異服，都成為值得監控的對象(Adam 61)，稍後麥卡錫的白色恐怖運作模式就建立在這些具體措施之上。艾森豪總統並且在白色恐怖高峰期的 1953 年下令，以後政府的僱傭程序必須查明申請者的性偏好取向(D'Emilio & Freedman 293)，風氣所至，連對同性戀表達友善態度的學術研究也難逃一劫，1954 年洛克菲勒基金會在獲悉金賽的性研究中心遭受思想調查之後，就立刻終止了對金賽的經費補助(Segal, *Straight* 88)。政治氛圍的緊縮加劇社會大眾的不安心理，造成對同性戀更為不利的社會環境。

這個歷史敘述凸顯的是，同性戀者在白色恐怖中被當成整肅排擠的對象，是出於右派政權的陰謀羅織，同性戀是政治高壓之下的無辜受害者。當然，這種描繪或許可以為同性戀的不平境遇贏得同情和支持，但是它同時也傾向於以簡單的「壓力反彈」模式來解釋

同性戀運動在 1950 年代之後的蓬勃發展，因而抹去了同性戀運動形成過程中的另一些複雜面向，將性傾向從與其他社會因素之糾葛中孤立出來。本文則將指出，1950 年代同性戀認同的「組織化」和「運動化」，和當時比較激進的同性戀者本身的左翼政治異議立場——而不僅止於他們的性身分認同——緊密相連。事實上，以最明確的例子來說，1951 年在洛杉磯首創成立同性戀地下組織 *The Mattachine*⁴ 以推動同性戀自我意識和認同的五位同性戀者，之所以能有此突破——不但開始認識到同性戀議題可以作為激進的社會運動的議題之一，也意識到同性戀身分有可能作為動員異議的軸線——其中很重要的啟發來自於這五位同性戀者本身作為（當時受到嚴厲政治迫害的）共產黨員的身分，以及這個身分在當時氛圍中所蘊涵的政治壓迫。另外，他們推動同性戀認同時所展現的組織能力和戰鬥構想，則大量得力於他們在之前左翼政治異議抗爭經驗中的累積。換句話說，美國同性戀運動的形塑運作，和早期成員的激進政治異議身分緊密相連，這對後來性認同運動的漸次動員發展也有深刻的影響。⁵

這當然不是說性傾向認同和某種左翼的政治立場有本質上的正

⁴ 在 *The Mattachine*（1953 年改組後正名為 *Mattachine Society*，參見 Teal 28）出現之前當然也有其他類似組織，只是後來沒有進一步的發展。例如紐約和洛杉磯的 *Veterans Benevolent Association* 就曾經在 1947 年私下印行內部流通的 *Vice Versa* 刊物，以延續戰爭動員期間建立的同性戀人際關係網絡（Adam 67）。*Mattachine Society* 的前身 *International Fraternal Orders for Peace and Social Dignity*（又稱 *Bachelors Anonymous*，名稱可能來自同性戀組成的 *Bachelors for Wallace* 助選團體）在 1950 年也宣稱是一個「服務和福利的組織，致力保護並促進社會中雌雄同體的少數人」（Thorstad 339）。

⁵ 這段歷史的研究因為性質特殊，而且十分敏感，其實在大部分史家的寫作中都是簡略的帶過，只有深具左翼立場的 John D'Emilio 做了比較完整的資料收集。

向相關性。事實上，當時受到史達林思想影響的美國共黨組織以及大部分毛派團體對同性戀並不友善⁶。教條的左翼立場一向認為同性戀是小資產階級的意識形態，是妄想用個人的方式來解決社會問題，只會引致失志與挫敗(Thorstad 323)，在這種黨內教條高壓之下，左翼的同性戀者在黨內並未出櫃。以創建 *The Mattachine* 的靈魂人物 Henry Hay 為例，他早年加入激進劇團，在罷工和示威抗議的場合中以深具政治性的戲劇表演來激動人心，1934 年 Hay 加入美國共產黨，但是當時的共產黨對所謂「性偏差」（同性戀）也採取和一般人一樣的譴責態度，因此 Hay 一直沒有想過可以融匯他的性身分與政治身分，也就是在他的政治活動中加入性身分的抗爭，而在他的性身分意識中加入左翼的視野，1938 年 Hay 和一位女性黨員結婚，開始他長達 14 年迴避性身分出櫃的生涯(D'Emilio 19-20)。這種暗櫃狀態一直要等到 1948 年共產黨推出 Henry Wallace 競選美國總統以對抗杜魯門政權的冷戰政策時，才在新的動員活動中掀起性認同出櫃的契機。

激進政治的動員活動常常帶出新的人際接觸與合作，因而開啟新的視野眼界；美國的同性戀性認同就正是在左翼政治激化震盪的氛圍中出線的。1948 年 8 月 Hay 參加一個進步人士的小派對時無意間發現在場人士竟然都是同性戀，當談話題目飄向當時 Wallace 的競選活動時，Hay 和身邊的幾個人就半開玩笑的開始設計如何在

⁶ 1917 年俄國革命之後本來設立了一些非常進步的、開明的政策，在婚姻、性、教育上都有前所未見的突破性新措施，因此二零年代就已經形成共識，不讓國家的權力涉入私人生活領域，而邊緣情慾如肛交、同性戀等也都不再被視為罪行。可惜，史達林建立他的獨裁政權後全面掃蕩異己，1934 年同性戀再度成為罪行，1944 年墮胎重新被視為非法，連離婚都有可能要罰鍰(Adam 50-52)。風氣所至，其他各國的左翼組織也都展現類似的緊縮。

Wallace 的政見中加入性隱私權的條款，以便動員更多非共產黨的同性戀者支持 Wallace 的競選(D'Emilio 20; Teal 27)。這個在無意中因玩笑交心而浮現的小團體（戲稱為 Bachelors-for-Wallace）後來並未具體發展，但是在廣泛發掘更多進步政治潛力的長遠目標下，左翼人士首度在概念上由「激進政治身分」的框架出發，來思考「邊緣性身分」的可能浮現與運作，因而使得性認同首度戴上運動的意義內涵，被視為有可能發展成為組織同性戀者以推動有關同性戀政治議題的社會因素。不久之後 Hay 透過在左翼的「人民教育中心」教音樂的工作而結識了 Chuck Rowland 和 Bob Hull，發現三人不但同為同性戀，更同為共產黨員，後來又認識了激進社會意識舞蹈家 Rudi Gernreich 以及為二次大戰日裔美國人權益而戰的 Dale Jennings，這五個在政治和性身分上都是雙重的「同志」⁷而且同有大量運動組織經驗的人，因工作和興趣相似而經常碰面，終於在 1950 年秋天的一個午後成立祕密結社 The Mattachine。

這個地下結社從每個角度來看都是個忠於左翼傳統的組織⁸，不但有階層嚴謹的權力結構，而且積極援引左派的社會分析，把同性戀視為「受壓迫的文化少數」，認為一定要透過同性戀本身的集體行動才可能改變社會結構中對同性戀的排擠迫害(D'Emilio 23-24; Weeks 197)。在具體組織方面，這個小團體也遵循著左翼發展組織

⁷ 本文將以加了引號的「同志」來指涉左翼政治認同和同性戀認同在個別主體身上的合一。

⁸ 創始的五位成員都有豐富的受迫害及抗爭經驗，如 Hay 的激進劇場經驗；Rowland 在美國退伍軍人委員會工作時就遭受反共檢驗；Jennings 曾為加州的日裔權益而努力；Gernreich 逃離了奧地利以避免納粹對猶太人和左派的迫害(D'Emilio 24)。這些激進的政治抗爭經驗與他們個人長年隱藏的同性戀身分，共同塑造了他們認識迫害的角度。

的模式，以在眾多地區漸次發展讀書討論小組來吸引其他「同志」加入。另外，左翼的淵源也使得 **Mattachine** 從一開始就認定應該與勞工組織和其他少數族群密切合作，**Hay** 在成立前花了兩年時間寫成的成立宗旨就認為應該積極抗拒美國法西斯的傾向，而且要和別的社群合作，爭取全世界所有少數民族（包括同性戀）的自由(**Teal** 27)。這種把同性戀視為「少數族群」之一而且和更廣大的弱勢社群同命的看法，在性身分尚未公開出櫃、尚在孤立隱諱中掙扎的歷史時刻出現，實在是對左翼思考的一大延伸。

左翼的思想和實踐淵源更進一步使得這個日漸擴大的祕密組織在遭逢具體迫害時，選擇採取與公權力對抗的政治行動，因而漸次塑造了新興同性戀運動的激進氣勢。1952年2月，由於 **Jennings** 落入洛杉磯警方預佈的陷阱被捕並將被起訴，**Mattachine** 的核心「同志」們一方面透過 **Hay** 的共產黨關係延請著名的激進律師 **George Shibley** 前來為 **Jennings** 辯護(**D'Emilio** 31)，另一方面計畫動員群眾形成集體行動去支援 **Jennings**。可是大部分討論小組的一般成員在面對法律時還是擁抱「唯法律是從」的主流觀念，認為 **Jennings** 若是被捕就一定是真的有罪⁹，因此抗爭的動機很低，核心「同志」於是採行共產黨一貫的抗爭策略，組成一個「禁止誘陷公民委員會」(**Citizens Committee to Outlaw Entrapment**)，藉著親手派發的文宣傳單來訴求廣大群眾的關切。也正是在這些挑戰警察權威的文宣傳單中，左派同性戀首度以性傾向為基點，發展了「單刀直入、說服力

⁹ 這種缺乏行動力的表現可能需要歷史原因來解釋。畢竟，「50年代早期尚無任何大型的示威行動以支持個人對現狀的挑戰，也沒有什麼廣受人注意的次文化來合理化另類的生活方式；相反的，整個同性戀次文化中都瀰漫著一股不安的、脆弱的氣氛」(**D'Emilio** 29)。

十足」公開論辯語言，來向群眾說明，「誘陷」會對所有人——而不是只有同性戀——的人身自由造成威脅(D'Emilio 32-33)。

在這個深具突破性的公開論述行動中已經可以看到 *Mattachine* 的運作性質明顯超越了過去各種同性愛(homophile)組織以聯誼為主的活動層次以及屈意迎合以融入主流的低調態度(Faderman, *Odd Girls* 190)。因為，即使在高度緊張的麥卡錫白色恐怖年代中，以共產黨「同志」為主的同性戀運動仍然從它左翼的傳承中吸收了毫不妥協的挑戰態度和深刻的結構分析，以強勢的文宣凸顯性身分，進行積極抗爭。此外，在論述策略上，*Mattachine* 雖然從性身分出發，卻沒有畫地自限，而是以公民權(civil rights)的伸張來串連同性戀與其他主體共享的抗爭位置，企圖動員更大更廣的不滿和參與。在 1950 年代政治高壓中就已經出現的這種抗爭態度和自我定位，不但明確標誌了 *Mattachine* 初期的左翼色彩和立場，也為其後的激進社會運動提供無限啟發。

「禁止誘陷公民委員會」的強勢論述抗爭策略後來證明是成功的。1952 年 6 月陪審團最終無法定讞，檢察官也在重審之前撤銷告訴，Jennings 的案子因此成了同性戀地下組織發展的轉捩點。官司之後，軍心大振的核心「同志」決定著手成立另外一個以教育社會為宗旨的公開組織 *Mattachine Foundation*，以基金會的正當形式來中介並擴大地下組織的影響力，第一本公開發行的同性戀雜誌 *ONE* 於 1953 年元月開始發行，同時同性戀者大批加入 *Mattachine* 在各地的討論小組，會員人數暴增，到 1953 年 5 月時，已增至兩千人，遍佈各大城市，而隨著人數增加，小組活動也開始多樣化，除了討論之外，由專業學者組成的討論小組也開始著手研究同性戀在文化各層

面中的存在，以增加同性戀的正當性(D'Emilio 35-36)。¹⁰

組織擴展和建立門面的措施固然使得 **Mattachine** 在吸引新人和推動各種計畫的過程中得以避開因為組織本身過度祕密所帶來的可疑形象，但是面對組織要開放到什麼地步的問題，面對「公開」和「祕密」之間的抉擇，「同志」們卻有不同的局勢評估。雖然同為激進的共產黨同志，**Rowland** 和 **Hull** 等人傾向進一步擴大地上組織，他們覺得 **Mattachine** 已經在三年中創造了足夠的友善氛圍，左翼「同志」應該在這個擴張的時刻主導重組 **Mattachine**，以便更加開放會員的招募並維持左翼的領導地位。創立元老 **Hay** 則對廣開大門多所疑懼，因為他認為當時熱切加入的新入會者只是趕熱潮，只是想在一自己觸法時得以藉組織的支援脫身，而並沒有意願投入支持一個長期奮戰而且激進左翼的同性戀運動(D'Emilio 38)。這個內部意見的差異還沒有得到充分討論，逐漸達到高峰的白色恐怖氛圍很快就緊縮了核心「同志」揮灑左翼政略的空間。

這個緊縮的動作在某個方面來說是右派人士對 **Mattachine** 當時開始採取的激進策略所做的回應。左翼的核心「同志」在 1952 年底 **Jennings** 案之後組織蓬勃成長的大好前景中，繼續採取積極的政治策略以提升同性戀議題的可見度，甚至企圖把它帶入即將進行的地方選舉中。他們發信給當時洛杉磯教育委員會的候選人，指出公立

¹⁰ **Mattachine** 過度快速的成長也使得組織的運作倍受壓力，討論小組的領導階層往往缺乏足夠認知和調教就披掛上場，使得組織的共識和向心力日漸單薄；同時，核心成員 **Hay** 和 **Rowland** 也開始辯論是否要重組 **Mattachine** 成為一個開放的地上組織，還是維持某種封閉性和純淨性(D'Emilio 37-38)。不過，在核心成員尚未達成共識之前，1953 年的 **Mattachine** 大會就已經改弦更張，把左翼的成員全部趕出了領導階層（下詳）。

學校的教育為同性戀青少年學子製造了許多壓力和悲劇，並要求教育委員候選人表達立場，承諾當選後在輔導疑似同性戀學生時會採取中立的立場；同時他們也發信給市長候選人和市議員候選人，提醒他們注意洛杉磯市警察單位一貫對同性戀者所採取的諸多非法處置 (D'Emilio 36)。這些積極的戰略把 *Mattachine* 這個同性戀組織推上了正面與權力結構角力的位置，不但在概念上，更在政治訴求上，正式結合了性身分與政治策略，是左翼同性戀政略的明確出線。

這個強勢的作為成功的凸顯了同性戀議題，但也吸引了周遭好奇而不懷好意的媒體關注。起初核心「同志」向候選人發出的信件並未得到太多回應，但是組織的快速成長卻引起有心人士的關注，1953年初洛杉磯鏡報的一位右派專欄記者寫了一篇文章，以輿論為名向 *Mattachine* 的一般成員提出挑撥，以迫使這個同性戀組織（在麥卡錫白色恐怖的時刻！）為自己的政治傾向表態。這篇文章以極為不友善的語調質疑 *Mattachine* 向候選人的遊說，指稱這是一個「詭異的新壓力團體」，沒有任何的正式登記，而且其顧問律師 **Fred M. Snider** 在「眾議院反美活動調查委員會」作證時表現得非常不合作。文章因此暗示，同性戀「是被社區蔑視的一群，他們很可能會集結在一起以求自保，最後也可能形成極大的力量」，不過由於同性戀當時被視為「安全風險」，這篇文章因此警告成員小心，因為任何一個訓練有素的顛覆份子都有可能輕易的把同性戀組織轉化成一個「危險的政治武器」 (D'Emilio 39)。

這篇充滿暗示的文章在白色恐怖高峰的 1953 年初出現，也就是當麥卡錫的「眾議院反美活動調查委員會」來到洛杉磯調查共產黨的活動時出現，確實有其嚴重意義。同性戀身分和政治疑慮之間的可能關連，過去只是在政府的政策中以抽象的、含混的語言浮現，

但是此刻在這個敏感時刻，這篇專欄文章描寫眼前同性戀身分的具體集結行動極可能是可疑政治活動的掩護，日漸普及而活躍的 *Mattachine* 組織內層層隱諱的運作模式更證實該組織的可疑威脅性。此外，這片疑雲也在 *Mattachine* 內部形成巨大衝擊，在政治恐慌之下，許多晚期加入的成員強烈要求組織中央明確說明自身的政治立場 (D'Emilio 39)，核心「同志」則在眾方壓力之下籌劃召開大會，預備以民主的方式來決定浮上台面後的組織形態。

從另一個角度來說，這也是核心的左翼「同志」被要求在政治立場上「出櫃」的時刻。諷刺的是，出櫃的壓力竟然來自那些百般保護自己的暗櫃性身分的同志（同性戀）。公開抑或祕密、左翼抑或保守、此櫃抑或彼櫃的決戰因此爆發。1953年4月11-12日，*Mattachine* 在洛杉磯普同教會召開第一次會員大會，風雨欲來的緊張氣氛使得核心「同志」深深感受到政治立場出櫃的壓力。雖然核心「同志」已經宣佈不尋求在新的領導架構中任職，一向主張組織地上化的 Rowland 仍然在會前發表聲明：「不管什麼結局，我們都反對任何以 *Mattachine* 為名的組織發表任何非共產主義立場的聲明。如果一個組織以宣示效忠國家為入會的條件，作為個人，我們堅決拒絕和這個組織發生任何關連。我們的立場是，和『眾議院反美活動調查委員會』正面抗爭，是我們的聖戰，是符合我們利益的」(D'Emilio 40)。Rowland 的堅持，表達了核心「同志」對左翼政治信念和邊緣性身分之間歷史性連結的執著態度。由於 *Mattachine* 的活動力和積極抗爭主要建立在核心「同志」出自左翼立場的結構分析和抗爭經驗之上，雖然面對周遭壓力要求左翼「同志」在政治高壓氛圍中冒險「出櫃」（左翼政治立場的暗櫃）以轉移外界對同性戀性身分的政治猜忌，核心「同志」仍然表明他們希望 *Mattachine* 繼續結合同志身分和左翼政治異議的殷切盼望。

可惜會議的結果並不如核心「同志」的期望。出席大會的人數大約是一百人左右，男女都有，對他們而言，這是有史以來同性戀的第一次集體出櫃——而且可以是邊緣性身分和左翼異議政治立場的同時出櫃；然而在這個白色恐怖的歷史時刻，把這兩個身分之間的關連切斷，抹去這兩個身分之間的相互啟發和培力歷史，卻已經成為許多成員的共識。創會的核心「同志」在 1953 年 4 月第一次的會期中似乎成功的緩和了各方壓力，但是在 5 月的會期中，新的領導人物 Kenneth Burns、Marilyn Rieger、Hal Call 成功出線，用當時大家耳熟能詳的反共教條語言在左翼的「同志」身上投下可疑的陰影，以此把後者拉下領導位置；Call 並且公開要求在組織章程中加上「反對可疑政治立場」的條款，因為「我們已經被外界當成共產黨來攻擊了」，這個新的條款據說將可保障組織「不受共產黨的滲透」，並保障同性戀不必承受眼前的政治猜忌(D'Emilio 44-45)。這個提案雖然最後並未通過，但是恐共的氣氛已經非常明顯。新當選的領導班底成立了以反共為基調的「協調會」(Coordinating Council)作為決策中心，採取低調的、融入主流的組織和活動策略(Adam 69)，同時維持對會內共產黨份子一定程度的「關切」。據說立法委員會的主席 David Finn 甚至在 1953 年 5 月大會後兩星期就已經把 Mattachine 的憲章交給了聯邦調查局備查，並向該局說明了他自己和其他的成員是如何努力的在組織內「清共」(D'Emilio 48)。此外，洛杉磯和舊金山的「協調會」竟然干犯大會決議，單方面的以組織名義發佈文宣，宣佈 Mattachine 為一個「堅決反共」的組織，並且強調「同性戀…不會試圖推翻或破壞社會既存的制度、法律、道德，而是要融入社會，做建設性的、有價值的、負責任的公民」(D'Emilio 48)。這個政治立場的宣示在 1953 年的白色恐怖氛圍中或許保住了同性戀組織的存續，但是這個高度侷限的存活狀態也立刻江河日下的重新塑

造了 *Mattachine* 的性質和方向。到 1953 年 11 月時，新的領導班底已經成功的掃除了創會「同志」所留下的影響和風格¹¹，把組織更名為 *Mattachine Society*(Teal 28)，而且把工作目標限制為聯誼活動，在主流化的趨勢中鎖定吸收那些已經有社會身分和影響力的人(D'Emilio 49)，組織的機動性和激進性都有明顯的削減。沒有馬派的理論基礎、沒有社會分析、沒有策略討論，「他們以為只要除去偏見就可以改變這個社會對待同性戀的方式」(D'Emilio 27)。

這次換血大行動當然也激化了另外一些成員的回應。一個月之內，大批的組織工作人員及會員因為認同核心「同志」的政治理念而相繼辭去職位，到了 9 月，北加州甚至有大批會員退出了組織，因為他們覺得那些「想搞運動的人」和那些只想「被社會尊重的人」之間的鴻溝愈來愈深(D'Emilio 50)。不管如何，不一樣的組織色彩當然會吸引不一樣的主體加入組織，也會排擠另一些主體與組織保持距離；*Mattachine* 的換血行動清掉了早期左翼「同志」的異象和方向，柔化了激進運動的衝力和活力，但是也把未來同性戀運動的發展契機留給了更邊緣的「同志」¹²。

Mattachine Society 的歷史轉折顯示，1950 年代個別同性戀者在一定的集體歷史脈絡中的政治及社會涉入，使他們得以援引其激進化、政治化的模式和資源，在新的集結意義中形塑並浮現自身的性

¹¹ 這次的「清黨」對創會元老而言，不但是組織上的挫敗，更是人生的重大打擊，Hull 後來自殺身亡，Jennings 徹底退出運動，Rowland 酗酒以終，只有 Hay 持續活動，終究在 1970 年代的同性戀解放運動中看到理想的再生(D'Emilio 54-55)。

¹² 女同性戀則在 1955 年組成了 *Daughters of Bilitis* 的聯誼組織，但是在類似的氛圍中，這兩個團體的性質都有頗為明顯的階級傾向。

認同。但是，作為一個座落在具體脈絡中的社會意義軸線，這個新近浮現的性認同也必然同時會受到脈絡中其他社會力的折射滲透而多樣化 / 分歧化，至於這個多樣化 / 分歧化會以何種面貌和操作出現，會不會傾向於多元民主式的聯盟合作，還是尋求單一正統形象的純淨化，那就是一個歷史的問題了。在 1950 年代政治氛圍的激化中，性認同的某種程度的出櫃，選擇了以排除左翼成份和左翼路線來呈現自我以贏得正當性；Mattachine 創會「同志」所遭受的「政治身分出櫃 / 性認同身分出局」就是這個同性戀身分「純淨化以便主流化」過程的標誌。

Mattachine Society 或許希望在自身的形象中清除早期進步「同志」的痕跡，但是同時遭到壓抑的卻是早期「同志」所開創的論述資源和新的抗爭氣魄：結構分析、積極抗爭、自我驕傲、集體行動、串連結盟——這些標明一個活躍激進的社會運動的記號，終究在下一階段的左翼運動中再度開花結果，促成美國同性戀解放運動的再度蓬勃。

性身分的激進化：同性戀與新左派

美國同性戀運動史上公認的兩個重要轉折事實上都和左翼運動的發展相關。1950 年代初在麥卡錫白色恐怖之下，左翼「同志」在政治高壓中發現了性身分的可能運動蘊涵，因而開創了新一代的同性戀激進政略，以正面挑戰體制的方式來鞏固性身分的自信內涵。但是逐步發展左翼結構分析和激進同性戀政略的 Mattachine Society 在日漸尖銳化的政治污名壓力下最後選擇了「清共」，用放逐激進政治身分來換取邊緣性身分的苟且存活，並以溫和的融合路線取代原本肯定自我爭取權利的運動策略。政治高壓之下，連 1955 年第一個女同性戀聯誼組織 Daughters of Bilitis (DOB) 成立時都非常謹慎的維

持極小的規模和高度的隱密，甚至她們的出版品 *The Ladder* 也明白的宣示，組織的目標只是向女同性戀「推廣一種可以被社會接受的行為和衣著模式」，並且漸進的教育異性戀大眾：同性戀也是好公民；她們相信過分宣揚自己的性身分不但有可能為個人帶來危險，也會影響中產階級女同性戀融入主流社會的機會(Faderman, *Odd Girls* 180)。然而早年左翼「同志」所示範的自信和抗爭傳統已經留下不可磨滅的痕跡。隨著麥卡錫主義退潮，*Mattachine* 也漸漸開始採用比較積極的方式抗議警察暴力(Power 2)，1958年同性戀雜誌 *One* 甚至在封面上刊登了充滿自信的宣示：「我真高興我是同性戀」(Teal 24)，表達出一種逐漸浮現的自我肯定，後來雖然有許多訂戶感覺不安而退訂，但是這個高亢的宣告已經預示了下一階段同性戀運動的基調。1960年代末期，深受新左思潮滋養的「同性戀解放陣線」(Gay Liberation Front)正式的向同性戀主流組織提出挑戰，並掀起同性戀頌揚自我、培力壯大的抗爭潮流，重新把左翼引入同性戀運動，形成下一階段運動的重生。

左翼思潮之再度衝擊同性戀運動，伴隨了另一些新興社會運動的發展，也因為這些啟發而調教出一整個世代有嶄新運動理念和抗爭氣質的同性戀。在發展主體性方面，麥卡錫主義開始鬆動它的恐怖統治沒有多久，由金恩等人所帶領的黑人民權運動便已興起，民權運動向早先1950年代全球反帝、反殖運動中學習了由左翼發展出來提升人民自覺的群體活動¹³，透過每一個主體的自我描述和反省，來提升集體受壓迫的意識和抗爭動機(Echols 83-84)。這樣一個壯大

¹³ 這種所謂 Consciousness-raising 的群體交心活動包括中共在農民中推動的「憶苦思甜」，美國南方黑人解放運動所推廣的「細訴真相」(tell it like it is)等，瓜地馬拉的革命游擊隊也使用過類似策略來提升群眾意識。

個別主體以形成群體凝聚力的實踐，使得原本被壓迫的黑人主體得以透過論述和身體的改造過程而產生新的力量，也為培力壯大其他受壓迫的主體提供了典範。在進行直接行動方面，印度精神領袖甘地所啟發的非暴力理念，以及左翼工人運動長久以來發展的集體抗爭傳統，在此時提供了具體的實踐資源，讓民權運動從 1960 年代初期開始，就用靜坐、遊行、示威、攪擾黑白區隔等所謂「直接行動」(direct action)¹⁴，堅定的要求分享公民的各種權利(Adam 75)。民權運動所累積的運作方式和抗爭模式也因而成為下一階段美國各種社會運動的原型。另外，在發展群體的權利論述方面，黑人民權運動及第二波的婦女解放運動開創了受壓迫群體起而抗爭爭取權利的典範，以新的正義論述把弱勢族群建構為權利被無理剝削的少數民族，也啟發了種族性別軸線之外的其他弱勢族群（如同性戀）建構自身為另一個少數民族、另一個弱勢群體，在正義原則之下要求主流分享權利，並援用別的運動已經發展出來的論述和抗爭資源來建構自己的解放運動(D'Emilio & Freedman 320)¹⁵。美國國內的政治和種族

¹⁴ 19 世紀由左派帶動的勞動階級運動已經使用了某些「直接行動」策略來具象訴求，除了這個歷史傳承之外，1960 年代美國黑人民權運動領袖金恩引申了印度精神領袖甘地在尋求殖民地獨立時所採用的非暴力抗爭策略，鼓勵黑人不再以規避、沈默、隱忍來容許白人對種族不平等視而不見，而改以不含武力暴力的靜態行動（像靜坐、示威、佔據白人特定座位等等），踰越 / 凸顯種族規範，挑戰 / 挑釁當時的族群隔離政策，以強迫統治者面對弱勢的存在。其後的各種社會運動都深受這種運動策略的啟發，並在「直接行動」的基礎上發展出各有不同程度的衝撞策略，其中尤以美國的愛滋組織 Act Up 和英國的 OutRage 最具有爭議性，最活躍抗爭的同性戀團體 Act Up 就曾積極的研究石牆事件後激進同性戀解放運動的各項運作，以學習過去的教訓和訣竅(Katz xvi)。

¹⁵ 這樣的敘述描繪的是個別運動之間的相互模仿，但是它本身也割裂了社會運動之間的互相重疊；畢竟，運動中的個人成員從來就擁有多重身分和

情勢愈是對立緊張，社會運動的激進傾向也就更明顯，1967 年已有「衝突政治」(confrontational politics)之說，其後兩年中，激進運動如黑人國族主義者、嬉皮學生、反戰示威者都不斷升高政治張力和抗爭模式，這些經驗後來都漸次透過參與者抗爭目標的擴大而移轉到性議題和性別議題的抗爭上(Adam 82; Altman 58)。

反帝反殖運動中所示範的抗爭意識建立在「被壓迫」的明顯事實上，可是當壓迫夾帶著原有根深蒂固的道德成見，以污名和歧視作為最深刻的壓迫形式時，無法出櫃的被污名主體（例如同性戀）的抗爭，還需要另外一些突破才可能掙脫那些阻礙主體自豪得力的社會因素。歷史學者指出 1950 年代在舊金山北灣和紐約格林威治村發跡的次文化「極樂 / 擊垮世代」(Beat Generation)¹⁶，就以其不見容於主流社會的邊緣生活方式（群居、嗑藥、酗酒、濫交等）和不

認同，也常常為了不同的理念和理想而同時加入各種不同的運動抗爭。換句話說，1960 年代興起的各種樂觀而強力肯定自我的運動——不管是黑人民權運動或是婦女解放運動或是反戰運動——都有無數同性戀在其中，激進社會運動雖然滋養了同性戀的抗爭動力，但是同性戀的性身分在這些組織中卻是隱諱的、被壓抑的，也因此是與各種權益和頌揚隔絕的。1960 年代末期婦女運動因抗議新左派陣營對婦女議題的輕蔑而脫隊形成自己的運動，形成第二波婦女運動，以及同一時期同性戀運動自新左派陣營中脫穎而出，凸顯自己的訴求和運動理想，這些分裂發展都記錄了這個歷史發展(Adam 79; Echols 27)。

¹⁶ Beat 意指「耗盡」，但是同時也來自 beatitude，也就是「極樂」。Beat 世代希望在過度腐敗、過分看重物質、充滿黷武精神的年代中，透過清貧的生活和各種迷幻藥、酒精、性實驗，在沮喪無力的深淵中達成靈性上的啟發和心理的平靜。代表人物是在舊金山 City Lights 書店聚集的詩人 Allen Ginsberg、Gregory Corso、Gary Snyder、William Burroughs 等人，他們的作品中對同性戀都有突破常規的肯定和頌揚。

用成規的強悍態度，示範了反叛精神的具體表現。更令當代同性戀動容的是，「極樂 / 擊垮世代」的著名詩人 Allen Ginsberg 等人都在他們的詩作中以有力的詩句毫無保留的正面描寫同性戀，公開的頌揚同性戀。文化異議份子的這種自豪情操，為情慾異議份子創立了自我肯定和自我誇示的榜樣(Adam 74)。除此之外，1960 年代風行的性革命(cf. Ehrenreich et. al.)、嬉皮運動(Faderman, *Odd Girls* 203)、學生反戰運動(D'Emilio & Freedman 306-07)等等，都對既有建制採取不信任的、反對的態度，一步步削弱了建制和常規在個人心中內化了的權威力量，顯示既有的共識是可以挑戰的，可以被推翻的，也就是說污名是強加的，是壓迫的象徵，這麼一來也逐步鬆動了污名歧視所帶來的自慚和羞恥，使自我肯定和自傲有機會得到培養。事實上，「自豪」(pride)正是這個階段各個邊緣社會運動——從黑人解放運動到同性戀解放運動——最重要的凝聚焦點。

研究者也注意到，這些運動之所以能夠理直氣壯的正面挑戰既有的污名和歧視，很大一部份力量來自運動成員的年齡和這個年齡層在當時形成的感情結構。1950 年代開始，被資本主義消費文化逐步構築出來的年輕自主性愈來愈凸顯(Seidman, *Romantic* 125)，並在各種社會運動的動員中形成「反叛有理」的坦然態度，年輕一代甚至對看來怯懦的上一代——雖然只僅僅差了幾歲——表示極度的不信任（「別相信三十歲以上的人」是當時年輕人的流行話）。更明顯的是，年輕一代的同性戀沒有經歷五零年代的高壓氣氛，因此也沒有像上一代同性戀那樣內化了自我懷疑和自慚退縮(Altman 60; Faderman, "The Big Bang" 19)，即使有不少人對自己的性身分還是覺得多少有些恐懼羞愧，但是已經有愈來愈多的同性戀開始擁抱新找到的自我肯定和驕傲(Altman 56)。有成員就注意到這個代間的差距：「新世代不但接受自己身為同性戀的事實，而且還囂張的向眾人炫

耀，年紀比較大一點的男孩看在眼裡，臉上有著緊張的神色，只能關切的低聲耳語」(Teal 5)。這種種世代和氣勢上的發展都在努力維持溫和和低調的同性愛(homophile)團體中激發新的視野和方向¹⁷。

以上這個歷史敘述固然提供了脈絡性的觀點，但是它也掩蓋了一個重要的事實：1960年代大量衍生而且被統稱為「新左派」(New Left)的社會運動逐步形成了新的抗爭模式和氣勢，許多進步人士都積極參與好幾個運動，而後來出現的激進行動派同性戀運動份子有很多早就是新左派各個社會運動的成員，他們認同的是左翼的社會變革理念，投入的是各式各樣的進步議題，並且在其中學習了強悍的抗爭氣息以及靈活的抗爭策略(Adam 82; Power 2; Teal 35)。這些左翼同性戀是在和同性戀身分直接相關的一些迫害事件中感受到累積起來的社會不滿，而既有的同性戀組織及非同性戀運動團體卻反應遲鈍冷漠時，才集結起來，凸顯同性戀身分作為激進抗爭的另一個發話位置，形成一個新的運動，但是和其他社會運動之間則因為成員同時擁有的多重身分而有著千絲萬縷的關係。換句話說，同性戀認同在這個階段的浮現和激進化，和當時其他的抗爭運動及其左翼源頭有著骨肉相連的關係。

流傳至今，許多人都把 1969 年 6 月 27 日紐約石牆酒吧在被警方數度惡意臨檢後發生的暴動事件(The Stonewall Riots)當成同性戀解放運動的發跡時刻，然而事實上在石牆事件之前就有不少同性戀

¹⁷ 1974 年就有人注意到，在募款時那些最有能力捐款的律師、醫生、專業人士就連匿名或間接捐款的勇氣都沒有：「一整個世代的同性戀都已經完蛋了——他們已經徹底的、沒希望回頭的被父權文化洗了腦，變得怯懦了。如果我們的社群要成為現實，準備的工作和日後的報償都要歸於年輕一代之了」(Duberman 284)。

組織早已經在澎湃洶湧的各種社會運動潮流中逐步激化(Teal 33)。最明顯的例子包括，1962 年 Daughter of Bilitis 的出版品 *The Ladder: A Lesbian Review* 改由 Barbara Gittings 擔任總編輯，她上任後一改社交聯誼的雜誌定位，開始用強悍的論述極力挑戰「同性戀有病」的說法，使 DOB 愈來愈像一個群眾運動。1965 年 DOB 的老領導班子感受到周遭的激進形勢，在憂心忡忡中將 Gittings 去職，溫和路線和激進路線因而發生對決，最後 DOB 的會員們選出有史以來第一位黑人會長，取代原有的領導班子，也表明了選擇激進化的路線(Adam 77)。同年 *The Ladder* 刊出的街頭抗議實錄中也開始浮現一些首度參加公開街頭行動以表明抗爭立場時的新體驗和新情緒：「今天我丟掉了最後一絲恐懼」，「今天我覺得好像心頭落下了一塊大石」，「今天是我生命中最驕傲的一天」(Teal 24)。舊的自慚和恐懼在激進的運動經驗中逐漸退潮，新的自在自豪正在形成。另外，1964 年，華盛頓的 Mattachine Society 也在 Franklin Kameny 的領導之下，開始採取正面出擊的策略向各個聯邦機構公開抗議政府對同性戀的歧視作風(Teal 14)。有別於紐約 Mattachine Society 的溫和路線，Kameny 依循著黑人民權運動的口號「黑就是美！」("Black is Beautiful!")，提出「同性戀真棒！」("Gay Is Good")的口號，以高度肯定自我的激進作風為同性戀運動開啟另一個契機；影響所至，紐約的 Mattachine Society 在 1964 年的改選中也決定逐出保守的老一代，改採積極路線(Adam 77)。還有，舊金山的「個人權利協會」(Society for Individual Rights, SIR)從 1964 年成立時開始，就一直不滿主流同性戀運動的停滯緩慢，並自行舉辦各種社交活動，開設各種服務設施來為同性戀者提供援助(Teal 23)。事實上，到 1969 年為止，美國各地已經有了十餘個頗為活躍激進的同性愛組織為同性戀積極爭取民權(Faderman, "The Big Bang" 19; Teal 28)。這些在石牆事件之前浮現的發展都顯

示，高亢的自我意識已然逐漸形成 1960 年代年輕一代的基調，這使得新同性戀運動在重新集結時表達出最強悍不馴的抗爭風氣，也使得它和新左派的抗爭路線呈現合流的可能。

如果說 1969 年之前同性戀組織就已經逐步激進化，那麼把同性戀運動在石牆事件後的激化發展歸因於 6 月 27 日石牆事件點燃導火線，還是有點太過粗略。酒吧臨檢不是新事，警方暴力相向也曾經發生過，而且石牆事件中暴動的群眾多半是頗不為主流社會見容的勞動階級變裝皇后(drag queen)、女同性戀(dykes)、遊民、青少年等等，這些一般被認為文化水平不高的人在酒吧外鼓譟挑釁，嘲笑臨檢的警方或當場做即席的扮裝表演，更甚或丟擲銅幣、石塊、停車碼表等(Adam 81; Power 1)，按理說是不會引起太多關注的；後來的發展也顯示，連暴動群眾本身也並沒有在當下形成什麼組織。事實上，對大部分的同性戀而言，後來被建構成「石牆暴動」的事件，只是紐約區域報紙上的一個小新聞而已，《紐約時報》的小標題平淡的說：「四名警察在格林威治村的突襲中受傷」，而這類常見的標題根本引不起太多注意(Faderman, "The Big Bang" 17)¹⁸。

可是終究有一些深受當時左翼思潮影響的人注意到了這個事件，而當既有同性戀組織對這個事件的溫和反應無法滿足此刻因社

¹⁸ 石牆事件並非警方惡意騷擾同性戀的唯一案例，酒吧區內的警方惡意臨檢是常有的事。即使在酒吧區外，在石牆事件後一星期之內，紐約市同性戀常常流連的一個公園就不斷遭到一些激烈的市民糾察隊騷擾，這些市民以手電筒和無線電對講機在公園內製造困擾，被質疑其權威時還說是有警方的認可。7 月 2 日，公園中的許多樹木在夜間被全數修矮，以掃除公園中的隱密性(Faderman, "The Big Bang" 21; Teal 10-11)。8 月 3 日新近成立的「同性戀解放陣線」和 Mattachine Society 的第二個「行動委員會」這兩個團體曾為此事舉牌抗議(Adam 85; Teal 36)。

會運動風起雲湧而激動澎湃的群眾情緒結構時，左翼出身的同性戀運動份子成功的運用新近流行的革命語言，把「石牆」發展成重要的動員象徵：石牆事件中變裝皇后們的境遇被延伸成為同性戀的共有處境，石牆暴動也因而標記了同性戀運動行動化、激進化的具體徵兆。

前面提過的資深女同性戀運動者 Barbara Gittings 曾經比較過早期同性戀運動和此刻激進同性戀運動之間的差異：「在 1950 年代的運動中，同性戀是向內的，集中於自己和自己的問題上；他們尋求的是包容和理解。在 1960 年代，我們是向外的，我們向自身之外去找尋問題的根源」(Teal 23)。可是在某一個意義上，這兩個歷史時段同性戀運動內部的焦慮，都環繞了同一個問題：邊緣性身分和激進政治身分到底要以何種方式並存？而這個問題的迫切性，以及其中的各種動力糾葛進退，正來自周遭被各種力量激化了的政治氛圍。1950 年代的白色恐怖使得當時的同性戀組織選擇了放逐激進政治成份以維護邊緣性身分的可敬存在，而在 1960 年代末期，激進的社會運動氛圍則使得此刻的同性戀運動開始思考：同性戀權益的爭取是否要繼續以平和的示威為主，還是也可以和新左革命派一樣，擁抱像石牆事件中所採取的暴動（武力）方式？這個在傳統和激進策略之間的抉擇，後來也進一步演變為同性戀運動與其他左派社會運動之間的互動關係考量。

石牆事件發生之後，酒吧附近牆上出現的抗議塗鴉喊出了另一種力量和自我意識。這些塗鴉模仿激進黑人解放運動的口號「黑人力量！」(Black Power)，把它改寫為「同性戀力量！」(Gay Power)、「反串力量！」(Drag Power)，以此描繪出另一種同性戀形象，不再是低調的，隱蔽的，而是強悍的，誇示的，而這些塗鴉所具象的同

性戀氣勢很快就震動了既有的組織。石牆事件後不到一星期，同年 7 月 4 日，歷史悠久的 **Mattachine Society** 在聚會中討論到石牆事件，由於會內自命中產階級而且有文化品味的同性戀領導者在這件事上採取極為低調的態度，對石牆事件當晚勞動階級群眾的暴動手段不表苟同，使得組織內一群比較年輕、有新左派思想、在激進政治運動上頗有經驗的男女同性戀者極為不滿，決議在 **Mattachine Society** 之下組成一個所謂「行動委員會」(Action Committee)，自行發出文宣，呼籲大家組織起來抗爭(Adam 81)。「行動委員會」在 7 月 9 日舉辦第一次「同性戀力量」(Gay Power)聚會，當有人提出變裝皇后和遊民對石牆事件所做出的具體貢獻時，**Mattachine Society** 在場的主流成員又試圖壓抑這個聲音，不想談石牆事件中具體的社會邊緣人（甚至所有受壓迫的人）以及他們的處境，而只想一般的來談如何在冗長的修法過程中進行法律條文的修改，以提升所有同性戀的處境(Teal 16)。這個在意見和策略上的分歧，暴露出主流同性戀團體的中產階級眼界以及他們對抗爭方式的保守觀點，也迫使「行動委員會」開始重新評估和既有主流同性戀團體的關係。

7 月 16 日第二次「同性戀力量」(Gay Power)聚會討論抗爭方式時，差異的意見更加明顯。主流派同意警方無理暴力之風不可長，但是強調應該維持和建制之間的友善關係以便推動修法，當與會人士熱烈討論要以何種積極的示威抗議措施來聲援石牆事件時，**Mattachine Society** 在場的助理建議只需在公園內燭光守夜抗議，因為——要堅定，但是也要「友好而和藹」。新左派反越戰團體出身的 James Fouratt 強烈的反彈，主張同性戀運動需要開始嘗試新的運動策略和群體動員方式：「和藹個屁！你看，又是那個同性戀刻板形象！……我們一定要激進化……老兄！為自己而自豪吧！如果一定要暴動或動刀槍才可以讓他們認識我們的本色，那也沒什麼，條子

們本來就只聽得懂這種語言……所有受壓迫的人要團結起來！這個體制就是靠著分化我們來削弱我們……我們一定要和*所有的*新左派合作」(Teal 18-19)。就在這次的聚會中，「行動委員會」決定和 Mattachine 分道揚鑣¹⁹。

為了表達明確的激進意含，新的同性戀集結採用了當時色彩鮮明的新左派語言。於是當那些和 Mattachine 分道揚鑣的「行動委員會」成員以及其他來自不同新左派運動背景但是有相同激進理念的同性戀者決定在 7 月 24 日集結聚會時，他們的文宣標題就明白宣告了「同性戀革命」(The Homosexual Revolution)的到來，這份文宣也首度把同性戀運動描繪成廣泛的「革命運動」(revolutionary movement)的一部份(Teal 19)，追求的是選擇「不受騷擾的生活方式，公開愛我們所愛之人」的權利，「我們拒絕接受異性戀加諸於性的罪惡感」(Teal 20)。一星期後，7 月 31 日同性戀新左派在「另類大學」再度聚會²⁰，這兩次聚會的結果籠統的形成了一個新的、與比較溫和的同性愛(homophile)組織分庭抗禮的運動團體，並自我定位為「同性戀青年反叛」(gay youth rebellion)的一部份(Faderman, "The Big Bang" 21)，正式採用「同性戀解放陣線」(Gay Liberation Front, GLF)作為名稱以宣告自身的左翼淵源——五零年代尋求脫離法國殖民統治的阿爾及利亞恐怖主義組織，以及越戰中由共產黨的胡志明所領導的反帝隊伍，都選擇稱呼自己為「國家解放陣線」(National Liberation Front)

¹⁹ 後來另外一批人在 Mattachine Society 中又成立了第二個「行動委員會」，採取平和的靜坐和佔領空間的方式來抗爭，但是在年輕一代之中一直沒有多少吸引力(Teal 19)。

²⁰ 「另類大學」是當時進步人士開設的一個夜間學校，沒有成績、學分、或年齡限制，專門提供「別的地方不提供的課程」(Teal 20n)。

(Teal 22)——而「同性戀解放陣線」的名稱選擇，不但表明這個新的同性戀「組織」是以政治上的左翼激進立場集體出櫃，再度結合激進的政治身分和邊緣的性身分，同時也預示了這個「陣線」的運作將以上述反殖反帝的激進模式為原型，並與其他激進的左翼運動形成連線。

說「同性戀解放陣線」是個「組織」或許是一種誤導，因為相較於 1950 年代階層關係嚴謹的左翼「同志」地下組織 *Mattachine*，1960 年代公開宣告性身分的「同性戀解放陣線」很主要的一個特性，就是它沒有什麼嚴謹的組織架構，它是一個「運動」(Power ix)。雖然也和 *Mattachine* 的左翼策略一樣以細胞組織為主要發展模式，但是「同性戀解放陣線」的細胞組織是平行發展、獨立互動的，而且它歡迎所有同性戀加入；事實上，它也沒有什麼正式的「成員」，只要參加它所舉辦的各種活動就算是「陣線」的一份子，可以發言，可以參加決議(Teal 84)。在 60 年代美國國家機器被社會動盪衝突逐步削弱的政治氛圍中，此刻的「同性戀解放陣線」已經不再需要像麥卡錫年代那樣，用高度嚴謹隱密的組織架構來確保成員和組織的安全，而可以公開的、自在的高談闊論，甚至主動出擊；另外，「陣線」中來自各種異質運動背景的進步份子也在日漸強化的個人主義基礎上，選定民主參與模式作為最合乎正義原則的運作方式，以避免任何人長期壟斷或主導「陣線」的運作，因此在一切的聚會討論中都是透過冗長的討論來尋求達成共識，而不願意用多數決的投票暴力來任意決定事情：民主討論雖然「常常費時，但是可以促進團結」(Teal 84)。

「同性戀解放陣線」在這個階段的出線，帶動了兩個很明顯的發展，而它們都標示出同性戀運動「酷兒化」的趨勢。第一個「酷

兒化」的發展就是前面已經提過的新的同性戀自我形象和氣勢。

「同性戀解放陣線」的具體口號就是：「做你自己，不必害怕」(Be Yourself; Don't Be Afraid)(Teal 94)，這個口號接合的是 1960 年代波濤洶湧的個人主義和社會運動，因此掀起強大的感染力。就同性戀團體而言，「自豪」的具體表現就是在此時開始流行的「出櫃」(come out)行動，新一代的同性戀「已經脫去或正在脫去所有殘留的同性戀羞愧，他們想要活在日光下」(Teal 35)；有一個「陣線」成員說：「我沒把『陣線』當成一堆正在出櫃的人；我認為他們是一群早已徹底出櫃的人，隨時可以走上街頭加入戰鬥。我從來沒有遇到過這樣的人」(Teal 35-36)。值得注意的是，對此刻的同性戀解放運動而言，出櫃不再是向自己或親近的朋友承認同性戀的身分而已，這個內部的交心現在被轉化為公開的承認，而且主要考量不再是「向誰」承認，而是「以什麼態度」來承認同性戀身分，其中最重要的內涵就是「拒絕原本黏在同性戀身上的負面社會意義，代之以驕傲和自我肯定」(D'Emilio & Freedman 322)。在街頭運動集體呼喊的高亢口號和理直氣壯的挑釁態度中，「出櫃」首度有了它最具衝撞力的形體。值得一提的是，作為最新發展的自豪形式，這份屬於同性戀自己的驕傲，在某個程度上，正是在一個籠統的左翼連線中，向另外一些受到壓迫的異議群體——例如黑人、女人、政治異議人士等等——學習，以及在和後者並肩作戰的抗爭行動中發展出來的。²¹

²¹ 史家當然也注意到這種自豪的戲劇性展現，可是其中頗為發人深省的是，自豪、肯定自我、驕傲等等情緒的文化形象及象徵常常是帶著性別蘊涵的。換句話說，在既有文化脈絡內想要展現以上氣勢，往往就意味著採用陽剛的、男性的符號和表現方式，因此史家觀察到，1970 年代當異性戀男人逐漸以中性的、雌雄同體的裝扮（如長髮、亮色、柔軟布料）來表現自我的開明形象時，男女同性戀卻轉而穿著牛仔布、方格、及皮革等充滿陽剛氣息的裝

出櫃的衝力不是只影響到某種單一性質的性身分而已，事實上，左翼「同性戀解放陣線」的出櫃氣勢也使得女同性戀身分在那個時刻展現出另外一種面貌來。新左派進步陣營在某些方面一向缺乏平等進步的性別意識，因而激勵了「婦女問題」(The Woman Question)於1967年在新左派大會中的積極出線(Echols 38-43; Faderman, *Odd Girls* 210-12);但是1968年8月因拒斥新左派的性別盲點而正式分支出來的「婦女解放運動」(Women's Liberation)，在性身分意識上的說法更令人不敢恭維(Echols 210-15; Faderman, *Odd Girls* 212-14)。被進步運動掃過的女同性戀在男同性戀佔絕大多數的「同性戀解放陣線」中仍然覺得被忽視，1970年春天「陣線」中的女同性戀開始籌劃自己的舞會，一方面聯誼，一方面募款，後來有一部份女同性戀便自組「激進女同性戀」(Radicalesbians)，和別的獨立女同性戀組織(如「同性戀女人解放」)一起創造新的運動場域(Adam 99; Teal 165-69)。值得注意的是，新左的運動經驗促使激進女同性戀在1970年的「全國婦女組織」大會上，以婦運大老貶抑女同性戀姊妹的封號「紫色麻煩」(Lavender Menace)作為抗爭焦點，將這個貶抑的名號「酷兒化」為自傲的口號，正面挑戰主流婦運，後來甚至引發婦運陣營中的「清同」，激進的女同性戀如前「陣線」成員 Rita Mae Brown 和 Martha Shelley 都被逐出了婦運(Adam 97; Echols 213-15)。除了在性身分上的毫不退縮外，Brown 和 Shelley 也都在「同性戀解放陣線」的運動經驗基礎上認定女同性戀應該和其他在種族和階級上被壓迫的人民連線結盟。有意思的是，階級政治上的差異常常被置換為性別政治上的疑慮：當她們這個串連的立場被人批評時，批

扮以展現力量(Adam 104)。這樣一個分歧發展，在性與性別身分的糾結操作中，以及在性別角色和刻板形象的界定中，都投入了複雜的因素。

評者並沒有直接指出這個立場是左翼的，相反的，這個立場被描述為「認同男性」的(Adam 103)。無論如何，女同性戀運動在這個階段的突飛猛進確實和領導人物所感受的左翼震盪（不管是贊同或保持距離）有關，並且也因為這些進步經驗而在氣勢和激進思考上超越了主流的婦女運動。

當然，不是所有的人都欣賞這種公開的、理直氣壯的氣勢，許多人也對同性戀者新近採取的激進挑釁方式覺得不安。Mattachine 的一個成員就批評「陣線」好像「充滿太多罪惡感和自恨自棄，以致於他們必須向別人狂喊：『我是同性戀！你一定要接受我！然後我才可以接受我自己！』」(Teal 60)。然而，對新一代的激進同性戀而言，有自豪而不表現、不宣告，只能低調的對歧視表示不滿，那才是不可思議的，這樣的行動派運動態度，甚至使得有些「陣線」成員開始思考逼迫尚未表態的同性戀知名人士「現形」(outing)，以進一步激化同性戀運動的氣勢(Teal 63)。這意味著「自豪」所帶動的激進策略，在另一個著力點上已經開始形成出櫃和現身的壓力，也在運動動力學的層面上為「同性戀解放陣線」的未來運作投下變數。

除了發展出駕馭在左翼氣勢上的性身分自豪之外，在新左派的統一戰線趨勢影響之下，對整體壓迫所進行的結構性分析也使得同性戀解放運動在這個時刻跨越了身分認同的疆界，和別的社會運動發展出實際的連線聯盟來，這是新同性戀運動的第二個「酷兒化」發展。

其實「同性戀解放陣線」自稱為「陣線」就宣示了這個組織不是一個排他的單一組織，而是希望維持某種有廣泛包容性的連結，好與其他運動組織的成員形成串連，互為支援(Hogan & Hudson

239)²²。這種連線關係在「同性戀解放陣線」尚未完全成形定名之前就已開始嘗試建立。以一個最「刺眼」的例子來說²³，尚未離開 Mattachine 的「行動委員會」計畫在 1969 年 7 月 29 日舉行「同性戀權力守夜」以抗議警察的騷擾，他們在事前派發傳文宣時碰到幾個黑豹黨成員剛好在格林威治村的女子拘留所前示威抗議要求釋放被捕的黑人女性。黑豹黨成員聽見「同性戀力量」(Gay Power!)的口號時，前來加入聲援，雙方有了一次美好的合作經驗。後來在「行動委員會」的討論中 Michael Brown 建議禮尚往來，在黑豹黨舉行抗議活動時也加入聲援，可是這個建議立刻引發母會 Mattachine 的譴責；對總部而言，委員會的成員只能介入和同性戀相關的行動：畢竟，天下那麼多受壓迫的人，Mattachine Society 是不可能全面關心所有「人類解放」的(Teal 17)。在這個節點上的意見差異也造成了「行動委員會」和母會之間的隔閡，促使異議份子後來脫離 Mattachine 而自立門戶，但是敵愾同仇的連線合作卻使後來成立的「同性戀解放陣線」維持和黑豹黨之間的友好關係。黑豹黨最高總指揮 Huey P. Newton 也是美國第一位公開支持同性戀－異性戀平等的知名異性戀男性(Teal 153)，他在 1970 年便以公開信表達和同性戀解放的革命同志團結：「一個人應該有自由以他想要的方式使用自己的身體……我們沒有理由說同性做不成革命份子……相反的，或許同性戀是最具革命精神的…」(Adam 86; Thorstad 326-27)。這些連結動作與其說是

²² 他們當時奉為圭臬的讀物都是左派的經典，其中最主要和情慾解放相關的就是 Wilhelm Reich 的《性革命》和 Herbert Marcuse 的《愛慾與文明》(Hekma et. al. 2)。

²³ 說這個例子「刺眼」不但是因為這兩個團體的結盟跨越了好幾條社會軸線：種族的、政治的、性身分的、抗爭策略的，同時也是因為這兩個團體在當時歷史脈絡中的激進、為主流社會不齒的形象。

出於像黑豹黨這類非同性戀團體的覺悟，倒不如說是新左派的串連理想和整體的社會分析，使得不同的抗爭主體得以在一個鬆散的革命理念之下合作。

「同性戀解放陣線」成立後仍然積極與其他社會運動連線，以展現同性戀在壓迫的體制中與其他弱勢受壓迫者同命，並在美國當時激烈爭議的政治社會等等議題上表示激進的立場²⁴。1969年8月中，「陣線」成員參加了紐約市反戰和反徵兵的活動，「陣線」的旗幟首度公開展現，吸引了無數媒體，也上了電視，這可算是「陣線」第一次參與非同性戀的抗議活動，在非同性戀的示威場合展示性身分的出櫃(Teal 36)。在串連統戰的影響之下，連大型的同性戀組織都展現出和其他激進社會運動組織或行動合流的趨勢。1969年8月下旬，第四屆「北美同性愛組織會議」(North American Conference of Homophile Organizations, NACHO)在堪薩斯召開時就浮現了激進路線，還發表了一篇〈激進宣言〉，展現與所有少數族群（包括黑人、女人、西裔、嬉皮、學生等遭受壓迫的人）並肩戰鬥的決心，在行動和宣示上顯示左翼的色彩(Teal 38)。10月15日「陣線」成員參加第一次全國性的越戰停戰示威，並在文宣上明白宣告：「同性戀者常常感覺自身是與大部分異性戀者相左的，而這是我們社會中一個很遺憾的分歧。因此同性戀解放陣線歡迎這個機會，能和支持停戰要求的異性戀者並肩作戰，因為數以百萬計的女男同性戀者和數以百萬計的女男異性戀者一樣，有著完全一樣的反戰立場」(Teal 52)。1970

²⁴ 1972年著名的專欄作家 Jack Anderson 透露美國安全人員長期監控的名單上就有「同性戀解放陣線」，監控的理由是「防止政治暗殺」，這當然是美國在60年代在包括金恩、甘迺迪兄弟等一連串政治暗殺後加強安檢的重要理由，但也顯示「陣線」被視為危險暴力組織(Thompson 68)。

年第五屆「北美同性愛組織會議」在舊金山召開，大會甚至通過正式決議，直接要求美國從越南撤兵，要求授權同性戀罷工日，而且要求跨越國界和歷史時空，呼籲紀念二次大戰時在納粹集中營中喪生的同性戀(Adam 86)。在這些決議中，同性戀團體的關切已經遠遠超越了單純的、眼前的、畫地為限的性身分訴求，而嘗試和其他議題連結，尋求和其他社會運動的共通性，在不同的議題訴求上互為奧援。

「同性戀解放陣線」在議題上的多元發展並不只表現為和其他運動團體的平等連線，事實上，它的激進策略和自豪的主體養成也在本身同性戀社群中召喚出更多的主體位置、慾望、及不滿。在「陣線」中浮現的婦女運動議題(cf. Echols; Teal 169)、種族差異議題(Teal 194)、女同性戀議題(Teal 170-72)、變性者和反串者議題(Teal 190-95)，都在群體內部漸次形成新的小組織，新的關切，也在「陣線」鬆散的民主氣氛中對舊的組織提出震聾發聵的提醒。在這個時代氛圍之下，左派政黨或許對同性戀還是採取保留態度，但是個別左派所組成的小組織卻沒有走老一輩的路線，因此 70 年代初期美國也出現了不少訴求不同主體的左派同性戀組織。例如：「同性戀解放陣線」內部的社會主義革命派組織了「紅蝴蝶」(Red Butterfly)；對同性戀所遭受的壓迫提出精闢馬克思主義分析的英國「同性戀左派集體」(Gay Left Collective)；洛杉磯的「紫色與紅色聯盟」(Lavender & Red Union)；紐約的「女同性戀與男同性戀社會主義者委員會」(Committee of Lesbian and Gay Male Socialists)；還有「同性戀革命與同性戀火焰」(Gay Revolution and Gay Flames)；「紫色左派」(Lavender Left)(Thorstad 322)；「激進女同性戀」(Radicalesbians)；「街頭變裝行動革命者」(Street Transvestite Action Revolutionaries)(Hekma et. al. 2)等等。這些組織並非侷限在白種中產階級之內，例如非裔和西裔同

性戀也組成了「第三世界同性戀革命」(Third World Gay Revolution)等組織(Adam 85)。甚至早在 1969 年，非左派的團體，紐約的「同性愛行動聯盟」(Homophile Action Alliance)也已開始援用左派的字彙來宣告：「我們活在革命的年代中，而這個國家的革命諺語就是——對抗」(Faderman, "The Big Bang" 18)。這些新的細胞組織都為 70 年代的同性戀解放運動注入了多元異質的因素，也使得左翼同性戀的操作方式在各個運動場域中留下不可磨滅的痕跡。

「同性戀解放陣線」和新左派運動之間的千絲萬縷牽連——表現為成員的多重身分、左翼同性戀小團體的蓬勃發展、以及街頭抗議活動的重疊性——當然也會引起關切，許多資深的同性戀運動人士對新的激進同性戀者不滿。畢竟，對那些長久以來一直在走比較平和的同性愛(homophile)路線中的人士而言，好不容易才等到了此刻，修法看來有望，法院對同性戀案件也開始有了一點友善的回應，同性戀似乎有機會分享主流社會資源了，可是，就在這一刻卻跑出來一堆年輕的同性戀，不但不在這方面繼續積極努力，反而蔑視老一輩的努力，一心只想推動更廣大的社會革命，要分心去支援別的運動(Teal 74)。面對日漸激進的同性戀運動，傾向主流的人因此提出警告，認為同性戀運動「不但會因為和非同性戀的運動連結而受到阻礙，更會因為各種非暴力或暴力的激進行動、或者因為採取左翼傾向、或者因為和左翼組織結盟，而嚴重危及自身」(Teal 74)。其實這個憂慮也不是此刻才有，早在 1969 年 5 月的同性戀雜誌 *Advocate* 中就已出現了題為〈別再和新左派一起廝混了！〉的文章。反對和左派走得太近的同性戀曾經歸納出他們反對的理由：第一個原因是經濟的考量，因為同性戀社群需要穩定的、富裕的社會，「我們倚賴那些有經濟實力的中產階級異性戀者來支持我們的舞台表演、髮廊、時裝行業、以及其他服務」(Teal 76)；第二個原因是因為同性戀所訴

求的目標——例如被主流社會接納——和新左派的激進社會革命目標極端相反；第三個原因則是因為「一般」的同性戀對革命沒興趣；第四個原因是因為新左派在同性戀議題上心口不一(Teal 76)。這些複雜但口徑一致的疑懼，使得同性戀運動和新左運動之間的關係，在「同性戀解放陣線」之內一直不定時的引發緊張的狀態。

除了運動策略問題之外，身分認同的優先順序也在組織和個人層次上都形成拉鋸。「同性戀解放陣線」剛剛成立就已經開始爭議要不要和當時最大的新左派學運團體「民主社會學生聯盟」(Students for a Democratic Society, SDS)連線，以便在新左派的組織內發展少數族群的議題路線，更加擴大同性戀的戰線；畢竟，對很多新近激化的同性戀激進份子而言，做個激進份子就意味著在所有的社會議題上都要有激進的意識和行動——只有全方位的激進份子，而不可能維持只做同性戀激進份子。到底是 Left Gay 還是 Gay Leftists，名稱的選擇就標示了主要身分認同的認定。然而成員們有很多都是早年先在新左派運動中成長，有了好一陣子的運動經驗，然後才在同性戀解放運動中浮現他們另一個新的認同身分，對他們而言，這兩個身分之間的關係或許並不是份量孰重孰輕的問題，而是在歷史經驗的時序上有先有後的問題(Teal 35)，但是在運動路線的選擇上有爭議的時候（例如要不要和黑豹黨或新左派連線時），這個時序上的先後卻很容易被詮釋並僵化為身分認同的忠誠問題，因而為主體造成抉擇的困難。

當激化的社會氛圍使得個人忠誠與否的選擇益形尖銳時，組織內部的分裂局勢也就很容易出現了。1969年11月「同性戀解放陣線」內部的分歧已經開始被建構為另起爐灶的必要；有趣的是，出走的成員並沒有把前面所說的對左翼路線的疑慮提出來作為理由說

明，而是選擇在身分認同和運動成效的軸線上提出異議。從「陣線」出走自立門戶的 Jim Owles 和 Marty Robinson 都說是因為「陣線」太過混亂，無組織，缺乏經過一定選舉程序而產生的領導階層，言論高亢而無實質效應，常常和一些不一定尊重同性戀的運動組織連結，而且太過關注廣泛的社會革命而沒有把全副精力放在和同性戀權益相關的事情上，所以 Owles 和 Robinson 才想到另外成立了「同性戀行動份子聯盟」(Gay Activists Alliance, GAA)，以便專心的推動和同性戀權益直接相關的議題(Adam 86; Teal 110)。可是觀察者也注意到，真正讓許多同性戀者不安的是「陣線」的左翼連結；例如「陣線」中存在著的細胞組織中有像「六月二十八」之類的激進左翼革命團體，更具體的因素則是分裂當晚的討論議題——正是「陣線」是否要支持黑豹黨，而投票結果是肯定的，因此 GAA 的出走，事實上絕對和政治立場有關(Teal 89)。可是這兩個團體後來還是在許多場合中並肩作戰。

GAA 的運動策略被稱為「保守的激進主義」(conservative radicalism)，因為它選擇在老派同性愛路線和激進派左翼同性戀路線中採取中庸之道(Teal 111)，它主張在現有的建制之內運作，以漸進平和的方式來爭取同性戀權益。由於它有傳統的嚴謹階層組織架構，有比較溫和的運動氣質，想在現有體制內訴求主流價值以提升同性戀的個人生活品質，因此這個組織後來證明是比較討好當下大部分飽受歧視的同性戀的口味的。至於激進鬆散的「同性戀解放陣線」，在成立之時便有各式各樣的小組織和各種衝突差異的運動氣質，再加上它執行的模式是參與式民主，在紀律和效率上都不如 GAA，時至 1971 年，「陣線」已經幾乎虛有其名，史家也說「陣線」(Front)在發展過程中愈來愈像個「門面」(front)。以紐約的「同性戀解放陣線」為例，1970 年夏末，它包含了 19 個行動小組（也就是細胞組

織)、12 個意識覺醒小組、週三有專屬男性的聚會、週日有專屬女性的聚會、3 個群居團體、以及 1 個激進讀書小組，除了每個星期天晚上的大聚會之外，要是有特別議題出現，還會臨時組成其他團體來進行辯論，但是本身卻根本就沒有任何憲章或專職工作人員(Teal 136)。以階層化的思考來看，這樣一個「陣線」或許在各種議題紛紛出籠的年代中容易形成力量的分散，但是由於所有這些小團體都是自立運作，在協商中形成聯合的「陣線」，因此反而使得「陣線」所發展的自豪氣息和串連策略有最大的空間擴散滲透到各種團體和組織中，成為日後抗爭運動的新起點。

結語

從這個歷史的傳承來看，90 年代出現的酷兒運動引人注目的抗爭策略和令人不安的激進立場，在很多方面都可以在本文中所提到的前期以左翼為立場的同性戀運動中找到前驅²⁵。畢竟，性身分的抗

²⁵ 以最刺激眾人想像的「酷兒國族」(Queer Nation)為例，這個 1990 年在紐約市成立的直接行動組織之所以採用「酷兒」「國族」為組織和個人身分之名，就表明了一種反對同化融入、維持特殊性的立場，也標示了它不用成規的自豪氣魄：最新一代的同性戀者已不再尋求融入主流，相反的，他們肯定自我，充滿創意，知道如何操弄媒體，也不怕採取令人側目的手法。當然，「酷兒」一詞在被西方同性戀重新奪回用以定義自我的歷史時刻也是多有爭議的，1993 年舊金山「同性戀自豪大遊行」決定採用「酷兒年」為主題，多多少少正式認定了它是同性戀運動的身分代表，也因此立刻廣泛引發眾多同性戀者投書報端辯論此一舉動的意義和影響(cf. Thomas)。這樣一個意見上的強烈分歧正反映了運動路線主流化或邊緣化之間的歧異，也凸顯了性身分糾葛的政治(階級、族群、性別等等)身分。後來「酷兒國族」據說是因為兩個——聽來非常熟悉的——原因，很快就在 1991 年瓦解：第一，這個組織很鬆散，一切決策都用討論共識的方式進行，容易產生異議；第二，這個組織維持了左派組織一貫的統戰立場，寬廣的參與其他抗爭議題，也因此政治立場上的意見差異往往在組織內部形成張力，例

爭出線總是被許多社會因素穿透折射的，而在激化震盪的政治氛圍之內，性身分所建構的「同質性」立刻承受嚴重的考驗，性身分的複雜糾葛也立刻在運動團體內部形成各種波動。事實上，不僅性身分，各種認同政治的運動都曾經或正在面臨同樣的考驗，可是，正如前文所示，這樣一個歧異會以什麼形式來表現、化解、排擠或根本分裂，還要看當下的社會政治氛圍以及運動成員的互動角力來決定；美國同性戀運動酷兒化過程中的歷史公案正為我們在這條軸線上的思考呈現了可能的面向。

許多研究「認同政治」(identity politics)的人都在理論的解說中凸顯了酷兒身分認同之抽象流動，酷兒身分也常常被人描繪為游移的、變動的、多重的，因此聽來也帶著自由自在、活躍變換的驚喜樂趣。但是在歷史的過程中同時看到的是，性身分的酷兒化過程事實上常常伴隨了——而且也必須面對——暴力壓抑的回應；而令人深思的是，這樣的暴力壓抑往往並非來自同性戀運動所對抗的父權異性戀體制，相反的，它來自「同一」性身分的兄弟姐妹們，它來自掩蓋在性身分之下的政治身分（階級、種族、文化等）的差異和因此而來的壓迫。從這個角度來看，（左翼）酷兒身分在高度壓力之下卻仍然高亢的向著——不是主流的、可敬的、受歡迎的、被欣羨的方向——而是邊緣的、被放逐的、最強烈受到壓迫的、那不可說的方向歡欣的流動，並且以靈活的策略將酷兒在歷史進程中發展出來的各種特質滲透進入各個社會文化領域，這樣百折不撓的抗爭和運動，恐怕正是（左翼）酷兒運動最可貴的傳承。

如，當「酷兒國族」加入抗議美國發動波斯灣戰爭時，便有同志批評這個行動與同志議題沒有直接關連。

Works Cited

- Adam, Barry D. *The Rise of a Gay and Lesbian Movement*. Revised Ed. New York: Twayne Publishers, 1995.
- Altman, Dennis. "What Changed in the Seventies?" Gay Left Collective, ed. 52-63.
- Beemyn, Brett & Mickey Eliason, eds. *Queer Studies: A Lesbian, Gay, Bisexual, & Transgender Anthology*. New York: New York UP, 1996.
- D'Emilio, John. *Making Trouble: Essays on Gay History, Politics, and the University*. New York: Routledge, 1992.
- D'Emilio, John & Estelle B. Freedman. *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*. New York: Harper & Row, 1988.
- Echols, Alice. *Daring To Be Bad: Radical Feminism in America 1967-1975*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1989.
- Ehrenreich, Barbara, Elizabeth Hess, & Gloria Jacobs. *Re-Making Love: The Feminization of Sex*. New York: Doubleday, 1986.
- Faderman, Lillian. "The Big Bang." Thompson, ed. 17-19.
- . *Odd Girls and Twilight Lovers: A History of Lesbian Life in Twentieth-Century America*. New York: Penguin, 1991.
- Gay Left Collective, ed. *Homosexuality: Power and Politics*. London: Allison & Busby, 1980, 1982.
- Hall, Jacquelyn Dowd. "Open Secrets: Memory, Imagination and the Refashioning of Southern Identity." *American Quarterly* 50.1 (March 1998): 109-124.
- Hekma, Gert, Harry Oosterhuis, & James Steakley. "Leftist Sexual Politics and Homosexuality: A Historical Overview." Hekma et. al., eds. 1-40.

- Hekma, Gert, Harry Oosterhuis, & James Steakley, eds. *Gay Men and the Sexual History of the Political Left*. New York: Harrington Park Press, 1995.
- Hogan, Steve & Lee Hudson. *Completely Queer: The Gay and Lesbian Encyclopedia*. New York: Henry Holt & Co., 1998.
- Horowitz, David. "Queer Revolution: The Last Stage of Radicalism." *The Material Queer: A LesBiGay Cultural Studies Reader*. Ed. By Donald Morton. Boulder, CO: Westview, 1996. 328-336.
- James, Christopher. "Denying Complexity: The Dismissal and Appropriation of Bisexuality in Queer, Lesbian, and Gay Theory." Beemyn & Eliason, eds. 217-240.
- Katz, Jonathan Ned. "Introduction to the 1995 Edition." Teal. xv-xx.
- Power, Lisa. *No Bath But Plenty of Bubbles: An Oral History of the Gay Liberation Front, 1970-1973*. London: Cassell, 1995.
- Segal, Lynne. *Straight Sex: Rethinking the Politics of Pleasure*. London: Virago, 1994.
- Seidman, Steven. *Embattled Eros: Sexual Politics and Ethics in Contemporary America*. New York: Routledge, 1992.
- . *Romantic Longings: Love in America, 1830-1980*. New York: Routledge, 1991.
- Smith, Cherry. "What Is This Thing Called Queer?" *The Material Queer: A LesBiGay Cultural Studies Reader*. Ed. By Donald Morton. Boulder, CO: Westview P, 1996. 277-285.
- Teal, Donn. *The Gay Militants: How Gay Liberation Began in America, 1969-1971*. New York: St. Martin's P, 1971, 1995
- Thomas, David J. "The 'Q' Word." Special 25th Anniversary Issue: Queer Subjects. *Socialist Review* 25.1 (1995): 69-94.
- Thompson, Mark, ed. *Long Road to Freedom: The Advocate History of The Gay and Lesbian Movement*. New York: St. Martin's P, 1994.

- Thornstad, David. "Homosexuality and the American Left: The Impact of Stonewall." Hekma et. al., eds. 319-350.
- Warner, Michael. "Introduction." *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Ed. By Michael Warner. Minneapolis: U of Minnesota P, 1993. vii-xxxii.
- Weeks, Jeffrey. *Sexuality and Its Discontents: Meanings, Myths & Modern Sexualities*. London: Routledge, 1985.

酷兒全球化 / 女性情慾烏托邦

第一屆『性 / 別政治』超薄型國際學術研討會議程

The First Super-Slim International Conference on Politics of Gender/Sexuality

中央大學性 / 別研究室、清華大學兩性與社會研究室、桃社合辦

主題：Queer Theory & Asian Politics

1997 年 12 月 13 日（六）耕莘文學院

	發表人：論文題目	回應人	主持人
1:30 5:30	Cindy Patton (裴新) (Emory University) Stealth Bombers of Desire: The Globalization of "Alterity" in Emerging Democracies	陳光興 (清 華大學亞太 / 文化研究室)	何春蕤 (中央大學 英文系)
	Fran Martin (馬嘉蘭) (Melbourne University) Locating Queer: Denaturalization and the Confucian Law	趙彥寧 (東海大學社 會系)	

主題：女性烏托邦的性別政治

1997 年 12 月 20 日（六）耕莘文學院

1:30 5:30	丁乃非 (中央大學英文系) 貓兒噤聲的媽媽國	劉亮雅 (台灣大學外文系)	劉人鵬 (清華大學 兩性與社會 研究室)
	白瑞梅 (交通大學外文系) 從女兒國到酷兒國：女性主義 烏托邦渴望中的同性情慾	朱偉誠 (台灣大學外文系)	

主題：Internet Activism 網路運動座談會

1997 年 12 月 21 日（日）紫藤蔭茶藝館

19:00 21:00	主講人：荷蘭 Geert Lovink、 日本 Ueno Toshia	對談人： 布魯斯、Waiter	主持人： 倪家珍
---------------------	--	--------------------	-------------

酷兒全球化 / 女性情慾烏托邦

欲望隱形轟炸機： 新興國家中「異己」(Alterity)全球化之現象

Cindy Patton 原著

莊瑞琳譯，何春蕤校訂

1990 年代初期，台灣有一小群年輕人等候與精神科醫生進行面談，以證明他們是同性戀，不適合服兵役。不幸的是，到了 1993 年，美國有關軍中男同性戀的辯論廣受矚目，也引起台灣官方人士的注意，此後等待面談的年輕人雖然在名目上獲准以同性戀的理由申請豁免兵役，但是官方不鼓勵他們宣告自己的性身分，因為那已經不足以構成免役的理由。這個政策轉變的確實原因至今不明。

台灣在這件事情上的做法也許只是仿效其他新興民主國家，在社會議題上採取很明顯開放的立場，以藉此展示其現代性(modern-ness)，或者至少藉此與鄰國的種種野蠻作為以及自己的過去保持某種距離¹。事實上，台灣在更早一個階段宣揚比較開放的性規範時就

¹ 例如，後種族隔離制度的南非也把情慾包含在被保護階級的諸多表徵之一，這顯然與過去種族隔離時期規範下的情慾形成斷裂，也承認了黑人與白人同志解放在反種族隔離抗爭中的積極努力，這似乎也暗示了新的南非會以其他民主政體中的錯誤與疏漏為鑑。同樣地，以色列也取消了對同志不利的軍中規則，以澆熄軍中至少在許多猶太人以及部份世俗主義者圈子中必然出現而且高度被看重的恐同症。而在柏林圍牆倒塌之前，東德對於同性戀採取極度開放的態度，不僅包含了女同性戀的子女津貼，也給予同性伴侶某些公民式的承認。統一後的德國正在掙扎著調和二次大戰後聲稱是自由民主的西德與身為共產主義繼承者的東德之間面對同性戀時的態度差異。

已經使用過這個策略，趙彥寧(1996)曾指出，在戒嚴時期，國民黨展現自由開明形象的方式，就是強調台灣對同性戀並沒有什麼嚴厲的法律規範，而據說大陸則常常監禁並處決同性戀。不管怎麼說，我們很清楚地看到，現在的台灣政府當局並沒有回應少數者的請願，時至 1993 年，台灣只有一個幾乎沒有多少能見度的同志運動，根本比不上美國那個組織有素、要求重新審視兵役政策的同志公民權運動，再加上軍隊總是和國民黨戒嚴令聯想在一起，因此，我們很難想像台灣的同志運動會和美國的同志運動一樣要求加入軍中服役——恐怕，逃離兵役才更能夠表達新的民主情操。

矛盾的是，1993 年台灣的這個政策修訂表面上看來是提升人權，事實上卻是先行解甲了以認同為基石的解放政治。因為這麼一來，*不宣告個人的性傾向*（即使在屬於半隱密性質的精神科醫師面談中也不說），就與國族主義、親政府（也就是親國民黨）的情操連結起來；新政策不但沒有使國家更民主，反而使「酷異」（queerness）距離新興解放政治愈來愈遠²。那些國族主義的、親政府的情操當然

² 在過去幾年當中，台灣的政治積極份子與「一般的同志」對於幾個從英美引渡而來的字詞使用，如"lesbian"、"gay"、"queer"與"homosexual"等，一直有很大的爭議。當媒體為了某些特殊的目地選用了某些字，以及當台北市政府藉由找尋一個字詞來表現他們追尋西方民主政體的意圖時（也許只是預先阻止類似像 ACT UP 或者 Queer Nation 所可能引起的騷動？），整個名詞上的鬥爭顯然只會更為複雜。為了避免 queer 這個字成為我個人誤讀的犧牲者，或者是在此類政略所引發的門外漢提問之下被犧牲，我選擇保留 queer 本身的羅馬拼音而不加以翻譯。我將把某種稱之為系譜學與意涵探究的工作留給我台灣的朋友來完成，也就是試著去找出並且呈現那些不斷被在地變動、創新、起源式的，與媒體為了不同異己政略上的需求而強加之上的標示部份。這讓我聯想到 1996 年我在台灣以英文進行演講時所發生的趣事，當時我的翻譯者與我自己都認為以「同志國」來表達"queer nation"是個相當好

對軍方不構成任何威脅（雖然在其他部門可能導致不快……例如在1995年以來民進黨執政的台北市政府所形成的新秩序中……），因為男同性戀已經被軍方納入，至少不再受益於曾經免除他們兵役義務的官方政策，因此，1993年的男同性戀請願者不但沒有如預期的被詢問有關他們變態慾望和偏差實踐方面的問題，反而被憤怒的質疑他們的國族情操：

「你根本不愛國！你一點都不關心你的國家！你所做的一切都只是為了逃避義務！你倒底有什麼毛病？你難道不知道美國的男同性戀多麼「渴望」服役嗎？」³

對於新興民主政體中不被當成社會運動的性異議份子或是他們受到全球注目的美國友人而言，這看似黑色幽默的場景背後隱含了一個更令人不安的問題：到底性解放的論述是如何擴散的？而當它抵達某地時又成就了什麼？表面看來，上述例子似乎是某種人權全球化的勝利，因為國家竟然在沒有本地行動者的情況下代為傳達了「公民權」；但是想起來豈不令人心生驚懼？一個國家首度認定其同性戀公民的方式，竟是把他們視為炮灰！這就是晚期現代同性戀公

的翻譯方式，然而很不巧地，一個來自香港的同僚卻以一種有趣（卻也算妥貼）的方式合併了看起來似乎是同音異義的兩個字。在不熟悉美國性政略的狀況下，他把 *queer* / 同志聽成是同儕（*peer*），於是同志國也就成了同儕國（*peer nation*）。於是這個用法就又從中文翻譯成英文，也許又從英文被翻成中文也說不定。也就是因為這樣，所以我〔身為一個美國人〕決定不再去為 *queer* 這個字尋找一個最接近的中文譯法。

³ 關於這則在台灣軍方歷史中的小插曲，我是從幾個曾經親身經歷這個奇異的事件或者認識別人曾經經歷過這件事的人那兒得知的。所以，括號內的嘲諷之語大概與真實狀況相差不遠。

民權的致命諷刺：他（某些情況下是她）被准許服役，但軍方並不保護他（她）的情慾權益。

自從美國獨立革命之來，軍隊的使用與組成——有時是要募兵，有時是徵兵——在美國政治上就一直是個爭議不休的問題。許多美國人相信，二次大戰後軍方的種族融合措施為其他工業中的種族融合鋪了路：看哪！黑人與白人可以一起共事！當時的戰爭影片、電視劇、小說都暗示大家逐漸感覺到有一種跨種族的理解在曾經一起服役的人身上浮現。依循著這樣的邏輯思路，而且當被軍方驅逐的同性戀者對軍方提出喧騰一時的訴訟之後，同性戀公民權運動份子在 1980 年代後期開始主張，或許軍隊也可以是一個公開「融合」女同性戀與男同性戀工人的好地方。這個策略在階級政略上是相當重要的：對許多貧苦的農村美國人來說，服役是唯一可以習得技術或者獲得資助讀大學的途徑；同樣重要的是，這個做法也代表在這個領域內積極推動就業運動，已有象徵的進展。過去二十年，美國的同志運動在收養子女、公職就業歧視、與社會福利津貼的分配等議題上都與國家進行抗爭，然而美國的男同性戀與女同性戀同時也宣稱自己是「好公民」(good citizens)，他們只希望國家可以實現人人皆享有自由正義的許諾。這麼一來，還有什麼比變成一個願意為眾人自由而犧牲性命的愛國者更好的方式，來標記這個最新被肯定的新公民呢？

顯然女同性戀與男同性戀過分低估了這個策略可能意外招致的不利後果，因為柯林頓政權最後竟以（由同志公民權辯護律師所交涉出來的！）「不問，不說」("don't ask, don't tell")的含混政策，終結了兵役爭議⁴。可是，連這個大有問題的解決方案也受到軍中勢力

⁴ 新政策使得在軍中詢問性傾向成為違法，同時也禁止軍中人員以行動或是

的反彈，軍中對疑是同性戀者的迫害增加了，另外，好幾樁「異性戀」士兵的暴力事件被悄悄的歸罪於：他們只是不滿「被強迫」與同性戀一起服役⁵。積極運動份子與社運學者因而從這個插曲中學到

文字的方式來宣稱自己是同性戀。這個相當複雜的政策引用了最高法院以及地方法院一連串相當矛盾的判決，也就是他們試著去區分，認同，是聲明自己的認同或是直接行動，而行動也牽涉到有沒有混雜著同志認同，是說了還是沒說。事實上，過去試著在自由言論的律則（性認同在此處某種程度上等於是政治言論）下爭取個人有宣告性傾向權利的案例都是被抹滅的。這樣的言論（或者簡直等於是宣稱的明顯行動，這也是言論的一種）所可能導致的分裂性結果，在潛在的層面上是比對言論自由進行限制更危險的。原則上，總是在不見光處安靜行動的男同志或是女同志，根本就不會去違反這個政策。雖然這解決了在舊政策的提問下因為隱瞞了「曾經是」同性戀的性傾向而被軍方驅逐的問題，但是一個人卻還是有可能因為聲稱、或者是被別人宣稱是同志，而同樣遭到驅逐的命運。也就是說，因為關於某個人性傾向的流言可能引起某種公共討論，所以與「說出」無異，然而在法律上，在實際的字詞方面，其實有相當大的差異。「不要問他是不是，不要說你是不是」這句話，目前在美國的庶民言談中已經被廣泛的使用，這種使用不僅援用了它本身的荒謬性，而且更廣義地來看，它指的是一個人沒有自我供認的狀況下卻只能被當成某種人的無奈。

⁵ Arthur Dong 在 1997 年拍攝的紀錄片《特許謀殺》(Licensed to Kill)，描述了八個犯下反同志謀殺罪的人，其中對於 Kenneth Frank 中士（被派駐在北卡羅萊納州 Fort Bragg 的海軍陸戰隊隊員）有相當傑出的刻畫。在實行「不要問他是不是，不要說你是不是」政策之後沒多久，French 中士感到日益的心煩意亂，因為他認為一旦同志（尤其是男同志）被准許在軍中服役，整個軍隊的紀律與國家的狀態都會趨向衰微。在一個喝得爛醉的夜晚，他來到了一家地方上的餐廳，而這家餐廳並不與同志社群有任何的連結關係，只是一家離他自己家很近的餐廳，他一進門便不斷地掃射，一邊咒罵著柯林頓總統與軍中的同志人士。然而死亡的四個人與受重傷的七個人當中卻沒有一個人是同志。在與 Dong 先生訪談的過程中，French 中士說明他選擇目標的抽象性，他承認到現在還是反對軍隊中有同志，事實上他就是不喜歡同志，可是他現在瞭解在餐廳開槍殺人並不是表達政治言論

兩個教訓：

1)不同的壓迫雖然在受害者的經驗中感覺起來是「同樣的」，但是壓迫的手法卻是經由結構上各自獨特的機制來生產與維持，所以一個少數群體所爭取到的利益並不能快速地和邏輯地轉換給其他團體共享。在民主政體中，這可能有一部份是出於主流的「容受性」(receptivity)，也就是主流會出於明顯不同的「情緒結構」(structures of feeling)，來回應它以不同方式壓迫的不同群體的訴求。

2)一個團體達成特定公民目標所花費的時間，對隨後尋求同樣目標的團體來說，可能還必須被再次經歷，因為，沒有什麼通往公民權的高速公路。連黑人公民權都是個二十世紀甚至二次大戰後的現象，這暗示同性戀政治運動的 50 年歷史時間還太短暫。黑人公民權運動幾乎用了 270 年的努力才產生了像科林·鮑威爾(Colin Powell)這樣的黑人愛國者，被美國白人大眾所接受，甚至民主、共和兩黨都想找他擔任副總統候選人。⁶

對於那些期望從美國的社會運動（尤其是同志運動）尋求榜樣

的好方式。Dong 先生也問他，面對現在因為他的行為而陷入恐懼的同志社群，他會說什麼？Dong 先生希望 French 中士能夠瞭解他反同志社群的行為已經是一種恐怖主義了。French 中士顯然迷惑了....他停了一會兒才說：「我絕對不是真的想這樣做的，我希望他們能知道我不是真要傷害他們，只是對於這個政策我有自己想要達成的目標而已。」

⁶ 黑人不但在美國獨立革命中與英國人一起對抗殖民地，同樣的也替殖民地服務。黑人不僅在南北戰爭中參加了北軍的陣營，同樣地也參加了征服新大陸與其後殖民佔領的大小戰役。但是卻一直到韓戰（這次戰役是中蘇關係在 1950 年代重新定位之後與美國交手的產物）的時候，黑人與白人才在同一個部隊、同一艘船艦中服役，然而在職位上仍有差異。

或是前車之鑑的人來說，某種面對美國國內政治時的樂觀取向具有很重要的蘊涵。在美國的脈絡裏，追求公民權的努力常常被號稱"queer"的政治所批判，但是在此我想要提出，雖然新興民主國家學習「歪想」(think queer)是件令人興奮而潛在有用的事，但是美國 queer 政略的出現有其脈絡，它對基進政治的機制與可能性會帶來多少虛假的希望，值得再思。在某種程度上，追求公民權的各種策略在現今美國的政策辯論中只能為同性戀贏得有限的正當性；在實際修法方面，過去三十年的努力成果幾乎等於零。不論是好是壞，這種缺乏實質保障的可見度，使得「權利」固化為最主要的性異議模式，也成為最後底線：很少人願意放棄追求權利而去支持無法保證成功的"queer"政略。在另一方面，台灣才剛剛開始公開辯論任何形式的權利，queer 運動有能力而且也正在為台灣的性異議份子塑造政治策略——畢竟，建議以虛擬的 Queer Nation 來對抗台灣國，絕對有其吸引力！但是在美國浮現的 Queer Nation 與 queer 理論似乎不可能處理這個島嶼的領土脆弱性，後者可能隨時被一個更大的實體以和談或武力的方式所佔領。對台灣來說，queer 理論的確提出了嶄新的方式來想像空間、國家與政治，然而美國 queer 國族主義者引以為當然的兩個重要關鍵要素，在台灣要不是非常邊緣，就是存在在非常不同的政治意識形態之下，這兩個關鍵要素就是：1)公共空間，作為展演的地點；2)明顯的解放式認同身分，以便對應建立反認同主義的政略。

以台灣的脈絡而言，由於此刻正在進行多邊的國族身分與獨立問題的辯論，因此有好幾種形式的 queer 理論在台灣浮現。但是這些 queer 理論都是以先於公民權 / 認同政略的角色出現，而不是作為公民權 / 認同政略之回應。對於在地「酷兒化」(queering)的努力而言，我們很需要去思考它們如何複製了或者是脫離了那些有關美

國政治及其政治空間概念的假設，也需要檢證國族和認同在台灣（或以色列或其他地區）是否是以某種特別的方式被酷兒化。事實上沒有所謂真正的在地 queer，「酷兒化」總是不斷地與異性戀國家機器磨蹭，而酷兒化也確實有可能磨損異性戀國家機器，它的操作形式之一可以用理論來說明本地如何可能生成與國族相左之身體⁷。但是美式 queer 理論在異地時差中搞不清楚今夕是何夕，它降落時發現本地根本沒有主流同志公民權論述可供騷擾，因而感到手足無措；而且，不管「queer」一詞在台灣本地運作得有多好，美國的積極運動份子都絕不可因為自己的性政略明顯的全球化而沾沾自喜。美國的 queer 政略若是想維持像它自己所想像的那麼「前衛」，就必須維持反普同主義者(anti-universalist)的姿態：也就是說，所謂「別種」的 queer，並不是從一個標準的 Queer 衍生出來的在地變種。「酷兒化政略」(queering politics)在堅決對抗認同政治的某些成份時，必須隨時批判自己對這些成份緊抱不放的程度有多少。西方的積極運動份子很難想像不談權利的搞政治——雖然很多時候這些權利也只不過是當成更激進的說法的替身而已。

面對跨國性的社會力，「新興民主國家」採用權利論述作為表現「現代性」的途徑之一，可能事實上在政治上是保守的。至少，當它以歐美的國族模式來超越並且對抗本地原有的宗教、族群、或替代性的政治哲學——如儒家思想——時，這些「其他」的力量或

⁷ "Queer"應該要揚棄「自然」的概念，即使在英文的原意上，這個字的確暗含了一種與正常的、「純粹的」客體呈現直角關係的意涵。"Queer"這個字是來自一個過時的舊字，將它重新改造成一種嚴重的辱罵，並且以「囂張的差異」(being-different-in-your-face)這樣的意涵重新被使用。而當我瞭解「同志」這個字詞是共產黨用語的嘲弄性變種，我幾乎馬上接受了這個具有摩擦性的字眼，雖然它本身具有的性別含意也許較為稀少。

許會像新加坡的回應一樣，也就是把歐美殖民主義的醜陋現實等同於潛在可以孤立的、啟蒙式的權利概念：用貨真價實、用本土價值等等同樣有力的論述，來擊敗西方的權利概念。另外，國家政體與超國家體(national and supranational bodies)也要求新興民主國家以權利修辭來展現它們連結上了由歐美主導的「國際社群」，因此，如果我們要想讓「權利」概念產生在地的意義，就必須積極去攪擾國家政體與超國家體對新興民主國家提出的這個要求。特別在媒體報導方面，跨國媒體集團常常只選擇報導某些「違反人權的事件」，以醜化那些不受欢迎的國家，而同時暗中抬高那些「人道國家」(如美國)的身價。這個被各個違反人權國所賴以比較的模範，其實非常言行不一：到底哪個國家的公民享有這些虛幻的權利？

國族思維(Nation-thinking)

1700年代末期，我們今天所熟知的「國族」(nation)——更確切的說，好幾種不同的國族——誕生了。美國是由一些富裕的、沒有遭受太多壓迫的殖民地所組成的民主制憲國家，法國是從君主制轉型成為中產階級主導的民主國家，海地則發生革命，推翻了奴隸主，建立第一個後殖民國族。新專業階級取代了帝制，混血種的被殖民人民推翻了殖民母國，愈來愈多受管地獨立建國，經過幾個世紀及兩次世界大戰之後，全球都被「國族」所接管了。即使「亞洲」的空間承受了很不一樣的帝國統治、帝國擴張、以及歐美殖民宰制，終究還是被整合進「國族勝利」的故事中。但是就如同許多學者所提出的，這些不同形式的國族事實上有很大的差距，特別是那些從歐洲人眼中看來杳無人煙的原住民土地上所開創出來的國家。

安德森(Benedict Anderson)提出了幾個理由來說明為什麼國族

會成為地緣政治組織(geopolitical organization)中最主導(也最具優勢)的形式。首先,半獨立的印刷資本主義(semi-independent print capitalism)的發展,使得四散各處的人能夠看到他們存在於一個共延的(coextensive)時間裡,例如:來自不同地區的新聞報導被置放在同一頁上,這助長了大家形成一種意識,認為「在別處發生的事情」並不是「後來」才透過「新聞的傳播」而得知的,而是「此刻」就在發生的。這使得跨地區的政治共識在識字的中產階級中得以形成,並使得大家更意識到國族就是一個社群——不管這個國家認同(安德森稱之為「想像的社群」)是否只存在於假想的空間中。生產這種國族共時性(national simultaneity)的另外一個效應,是大家愈來愈覺得那些不活在「國族」之內的人是活在過去,是原始的,是存在於神話的而不是世俗的、公民的時代。第二個讓國族成為主導形式的原因是,當原本以神學為本的正當化模式(modes of legitimation)向民粹的/民主的正當化模式轉進時,雖然這些非神學的手段不一,國族卻隨之而生。最後,安德森宣稱,國族概念使得所謂「政治愛」(political love)浮現,也鼓勵了這種針對想像的國族和人民而產生的情感增強到一個地步,竟然促使二十世紀上百萬的士兵為了國家與自由的概念——而非為了個人獲利——犧牲了自己的生命。

在此我想擴充安德森的觀點。一旦開動,國族邏輯就意味著只能有「國族」:沒有任何空白空間的存在,也沒有任何想要「世界秩序」的玩家。我把「國族」這種不斷繁衍新國族的傾向稱為「食土症」(geophagia),這種食土的衝動往往還伴隨著某種宣成式的整體主義(performative wholism):也就是說,一旦「國家」(Nation)衍生成一整群的國家(nations),它也會同時衍生成一個像國族社群(community of nations)般的「後設司法實體」(judicial meta-entity)。例如,由於缺乏正當性來拒絕英王的統治,美國的殖民地居民於是

想像出一個更高的上訴法院，這個上訴法院不是一個由支持壞國王改為支持好人民的神祇，而是一個由各個國家的公民所組成的全球社群。當然，在美國建國的當時並沒有這樣的國族（不管聯合與否）存在，但是那篇即使到今天依然被政治異議份子所效法的《獨立宣言》在提出主張時，聽起來真好像有某種聯合國法院供它請願似的！也就是這種宣成式的整體主義才使得曾經互相敵對的國家能夠在最近幾年一起加入多國的和平維持部隊，而那些年輕軍人不再是因為對自己國家的「政治愛」而犧牲生命，而是服務於那個普遍的國族概念。

我們現在已經可以想像模範國族(Model Nations)，也可以想像一個有可能違反國族地位基本判準的後設國家武力(meta-national military)。大部分當前的討論都暗示，全球化是一種在國家之上發生或是透過國家而運作的過程。我個人則主張，*國族不僅生產了也體現了*全球化之論述行動與物質行動；事實上，自從它道成肉身以來，國族的概念就直接而不可避免地導致國族概念的「全球化」；國族的概念需要我們所謂的全球化。在這裡，全球化並不是一個獨立的過程，而是內在於國族本質：從邏輯上來說，全球化先行於國家。所以，儘管資本主義創造的物質情境多麼不同，儘管財富容許擁有動武的能力，然而最基本的政治爭論還是在於：哪個國家才有真正國家的正確樣子。而有關性的各種政策在此過程中佔有一個奇怪的位置——特別是對那些缺乏物質或政治權力的國族而言。在情慾議題上保持看來極端現代的立場，似乎是新興民主國家互相競爭的唯一途徑。

國家(Nation)的內裡？

台灣可以說是個蠻特別的國族（或者，只是一個「國家」），它持續的被殖民，而終究（1949年）在美國的帝國監看之眼下，重新被想像為流亡政府的中心。雖然台灣在領土上被東西方各國視為邊緣，然而各方的政治論述卻都以台灣為書寫的稿紙，這些論述曾經使東方受制於西方，使東方脫離西方，曾經殖民了東方，也解放了東方，更曾經使東方侷限於自己，與自身分離，內部殖民自身，或解放自己。而另一種更有意思的說法是，台灣也是各方複雜利益的著地點（或許不是唯一的著地點），而這些利益目前不但框架了國族概念，更威脅著要拆解這個基本概念。

以國家興亡的傳統觀點來看，台灣的歷史就是一本先是被鄰國，後來被較遠的征服者入侵的歷史。它目前的政府（某一入侵勢力在解嚴後之承繼者）一直到最近才不再等待勝利返回真正的故鄉，轉而將台灣視為家鄉，這個一度有超空間的政府已經慢慢地接受了現實，承認它所擁有的實際領土其實遠少於它以為它所擁有的。1970年代台灣被偏愛共黨中國的聯合國剝奪了席位，而共黨中國不論在政治上或特別是漠視「人權」問題方面都顯然是與二十世紀晚期的國族概念相反的。目前的台灣是一個現代模範國族（君不見我們甚至准許同志在軍中服役！），逐漸有了新方式去維持面子，因為——影響力已經不再與領土或擴張緊密連結；現在，影響力與文化（亞洲性質、現代性質）及掌握商機（迷你化、快速傳送、拷貝抄襲）相關。

目前美國是在國際的情慾辯論中最響亮的聲音，而基於台灣與美國的特殊關係，當我們考量國家與情慾在全球化力量的脈絡中之命運時，台灣就成為一個相當重要的案例。全球同志政治極其怪異的加速發展，有一部份是由於大家將愛滋病固執地與性偏差（或性

殖民主義)相連,因而導致對性的戒慎恐懼,然而這種加速發展在台灣似乎更為極端。美國及國際同志政治發展得最好的那幾年,台灣當時還處在戒嚴的狀態下,但是戒嚴狀態並沒有全然驅逐——僅僅只是策略性的過濾——人們對美國事物的慾望,因此,由於複雜的政經情感因素,美國對於台灣的左右派而言都有著關鍵性的角色,不過當然出於不同理由。身為典型的國族、人權的宣傳者、新社會運動的開創者、以及位居混種歐亞風格與知識份子品味之全球化漩渦中心,美國在許多方面都是被認同的對象。

如果如安德森所言,美國是第一個國族(first nation),是第一個想像國族的創始風格,那麼台灣就是最後的國族之一。美國的中心問題意識一向就在於如何打造一個合法的起源;台灣的中心問題意識則是在於怎麼去解釋政治結局——儘管它的後現代經濟與文化機器愈來愈強。台灣是非常前衛的,它悄悄的選擇在全球市場上(幾乎自由的)操作,而不再認為國家最好統一在公民契約之下。美國人不能直接購買台灣上市公司(例如面對日、美電腦製造商時深具競爭力而且發展相當良好的宏碁)的股票,但是台灣的各個公司卻會在其他證券市場中販賣股票;台灣在極其重要的美國金融市場上透過各種基金來中介其官方立場之闕如,台灣公司則透過持有這些基金而在美國金融市場上販售股票。即使面對 1998 年得了流行感冒的亞洲市場與匯率崩盤,台灣仍然保持某種程度的成功。這揭示了一個事實:國族正在以下這個三層次的侵襲中分崩離析:

- 1)透過法人關係的超級資本主義網路(市場的全球化),
- 2)透過國家之間的超國家社群,以聯合國、世界衛生組織、或其他與超國家社群平行之非政府機構團體面目(人權的全球化),

3) 透過那些滲透官方界線的身體與概念，而且在國族論述的收編敘事眼界之外（異己的全球化）

諷刺的是，對那些在台灣發展性異議政治的人來說，人權的全球化可能是上述現象中最有問題的。國族是透過政治、社會與文化上異同的濃淡層次來表述自己，國族自我再生產的能力則被視為一種「先國族」的力量(**pre-national force**)，被視為一個普遍的狀態，在各地都強烈要求推動官方的異性戀。但是大家也都承認，情慾與國家的串鏈是不完全的：官方處理殘餘異性戀的模式，有時是展現國族現代化的判準，有時則是戰場。例如，全球的愛滋論述都把男同性戀銘刻在反歧視論述或權利論述之內，女性主義的全球化也在北京非官方組織會議中將女同志寫入人權論述之中；但是另一方面，透過權利論述，在不承認在地酷異的前提之下，新模範國家也徹底地將「性異己」(**sexual alterity**)醫學化：同性戀者之所以有此刻的可見度，很大一部分原因是因為他們落入愛滋之下。

在很多情況下，經由人權全球化而形成的美式同志認同的全球化，對於土生土長的 **queer** 們來說，其實是一種障礙；就像國族的觀念，西式同志解放論述是透過「發展理論」(**a developmental theory**)來理解何謂進步，並將政治異議賦予意義。事實上，訴求「認同」和「公民權」，就是訴諸一種先前的匱乏狀態，但是此刻卻從這個匱乏狀態發展出一種新的完整性。「**Queer Nation**」以它已經既存的存在感，以及位置和自我的完滿，幾乎打破了把基進政略與社會達爾文主義捆在一起的桎梏。然而在美國，女男同性戀的可見度——人權的再現面向(**representational dimension**)——既是如此沈悶與毫無生氣，**Queer Nation** 當然廣受矚目：不少同志的小孩很可愛、會打籃球、會拉小提琴，學業成績甚至比那些異性戀父母的小孩更好，可

是，不管是不是嚇到了某些傢伙，比起這些乏味的同志鄰居來，queer nation 有趣的多了。老實說，面對奇裝異服、滿身穿洞戴環、跩得要命的同性戀，或許有點嚇人，但是總比看電視轉播愈來愈多的反同性戀政客的選舉結果或者地方或國家法規的公民投票結果來得刺激。

不管我們相不相信唯物主義的目的論，或者信不信政治在左右兩極中的擺盪之說，美國的政治積極份子一個最普遍的自我體認就在於，我們的運動總是迸發在與「歷史」的辯證張力之中。我們訴說我們運動的故事，總是和我們訴說自身生命的故事同一形構的(homologous)：在個人方面，曾在陰暗之下的我們，如今終得以重見光明；在運動方面，我們曾經遭遇過一些並非有意的副作用（例如女性主義的種族歧視，反種族歧視主義中的性別歧視，可能在種族歧視與性別歧視中出現的階級歧視，在兩者中都存在的恐同症，同性戀解放運動中的階級歧視、種族歧視與性別歧視），但是如今我們好像也已經找到了某種機制，可以建立相互負責的連結。不管運動是真的前進或只是在一連串重複的倒行中前進，這些故事都把社會運動的敵對姿態鑲嵌在歷史的辯證過程中。然而那些形塑出無聲背景以生產美國內部異議存在意義的「歷史－社會」情境，還是很難脫離以下的諸多概念，如聯合國、全球經濟關係、以及經由歐美殖民主義發展出的人權、大歷史與在地時間的爭戰。

不管他們在第三世界國家推動的在地運動有多重要，也不管他們依著所在的地方不同而形成內部殖民或是外部殖民，美國同志運動在海外的積極份子儘管強調在地運動的重要性，卻還是無法脫離歷史主義的緊箍咒。他們的直接行動都發生在人權全球化的脈絡中：透過政策滲透（特別在表面上是客觀中立的美國愛滋流行病學），美

國式的性觀念快速的傳布至整個世界，甚至比 queer 飛行於世界的速度還快。這些不同層次的論述產生兩個效果：其中一種效果傾向於認為在殖民政權嘗試控制「本土的」情慾之前，本土情慾是沒什麼問題的；另一種效果則相信「本土的」情慾一直是無法被說的、是被壓抑的，一直要到解放者抵達之後才幫助他們說出自己的話來。這兩種說法現在正在愛滋論述中互爭長短：在地政府傾向於援用前者的說法，認為不管過去在人口上有過什麼問題，愛滋隨著西方同性戀或性觀光客的身體抵達時都為本地強加了一個前所未有的致命愉悅。然而同志團體或者那些相信同志團體所提供的分析的跨國團體，則傾向於接受後者的說法，認為同性戀總是存在的，只是未被思考的、未被正名的，因此他們的解放有賴於同志認同的公開宣告。有趣的是，這兩種傾向都假設本土是異己、是匱乏的，覺得本土需要將有關人權的超越性論述與本土要求釋放的呼聲連結起來。

酷兒化人權，女性化國族

(Queering Human Rights, Feminizing the State)

在美國，「權利」的概念落實了《獨立宣言》的承諾。第一批權利是由美國憲法所揭示的，但是大家很快就發現這個文獻限制了所謂「不可剝奪的」能力不能被某些特定、可被辨識的階級所分享。（事實上，最初的公民資格概念明確的排除了奴隸、已脫離奴隸身份的自由民、貧窮的白人、及女人。）《權力法案》及其後的修正案本來是想解決上述問題的，但是即使在開國之初，經濟政策及教育機會都明顯地預先排擠窮人與非裔美國人執行他們應享的基本權利，所以 1950 年代才有了一個有關種族歧視的新論述出現，為新的立法和行政結構奠立基礎，以發掘、評估並且（偶爾）解決這些缺

失。而當這個新的民權法律和投票行為開始施行後，它們在某種程度上變成了其他被排擠團體要求分享權利時所採用的模式；現在美國的同志民權運動就以「嫌疑階級」(suspect class)的身分來要求權利，這些要求目前還在透過一連串不同的民權策略，以進入司法程序⁸。由於民權立法策略的強調，以及它所形塑出來的「像個少數民族」的團體感覺，同志認同遂逐漸發展出類似族群的情感(ethnic-like affectivity)；另外，過去也一直都有其他說法來理解 queer 之間親密連結的起源與特質——包括古典的友誼形象、希臘式的民主、或者社會主義式的同志愛(Edward Carpenter 以及其他人就認為同性戀是最完美的公民，因為他們可以效忠於國族，而不是效忠於家庭！)

但是在台灣，「人權」觀念的誕生有很深刻的女性主義意味，更甚或呈現某種女性化(feminizing)的傾向。至少在 1990 年代初期，台灣的同志相當依賴女性主義與新興女權論述的援助⁹：新生的同志

⁸ 「嫌疑階級」(suspect class)是一個法律上的術語，意指共同擁有某一個特徵的人所形成的團體，並且這個特徵在法律上遭受不公平的對待。當民權法案在二十年前出現的時候，有許多不同的(有時是互相衝突的)詮釋也相應而生：確認的行動、對少數團體的非歧視卻非積極性的供給、津貼綱領(特別是在職業訓練與住宅問題上，改善過去教育上的劣勢與居住上的隔離政策)。此外，隱私權的保障也同時出現，不過是根據另一種不同的法律案例。言論自由有時與傳統的公民權法律策略呈現相當吻合的狀態：如有穿傳統民族服飾的權利、有批評政府種族政策的權利或者說某個人是同志的權利，全都在憲法第一修正案中就被確立了。而目前，不管是隱私權與言論自由，或者是職業上與居住上的階級歧視，在美國的某些地方都被放置在國家的層次上來討論。然而聯邦最高法院在一些相關但不是相同的案例上卻往往有相反的判決，甚至於因為同性戀而賦予「勝利」好幾種不同的定義與地位。(如 1993 年在華納的 Janet Halley)

⁹ 不論是在美國或是其他地方，性別與情慾的關係一向相當的複雜，而且 queers 與女性主義者的合作狀態也不甚穩定。在 1998 年，部份是因為對於

運動就是透過性別異議的框架來形塑自我，或是間接的在反對與家庭合作的立場上成形。而由於「權利」是被理解為違背國族營造計畫 (state-building project) 的，同志權利因此是反陽剛的 (anti-masculinist)；這麼一來，一種與國族背道而馳的情感就正在浮現，以作為社會政治的方式。如果要瞭解「權利」對台灣同性戀的意義——不管是擁抱權利概念的同性戀或是選擇某種更像美國 queer 政治的同性戀——我們就必須繼續追蹤台灣女性主義政治的發展。

正如同施群芳所揭示的，在台灣的選舉政治所形成的新公共領域中，女性主義急切的呼聲一直都極端的複雜。過去國民黨的女性成員在立法院運作，而她們的民進黨對手則是以寬廣的「人權」政見進行運動，至少在某個範圍內，女性是向選民提出這類議題的前鋒，這也使得人權未言而明的女性化了。可是對進步的左翼的女性主義者而言，尷尬的是，後來竟然是新黨籍的女性律師推動立法院通過了修改民法。不過，即使是女性主義政治也能有「queer」的認知：曾經有一位女性候選人〔許曉丹〕從國旗上割裂的破洞中穿越而出，將她的政治訴求空間化。透過這個舉動，她不僅從國家認同的象徵出走，從國家認同的象徵中激烈誕生，而且也進一步的超越了、毀容了國家認同的象徵。

我們必須要小心：台灣的女性主義發展雖然受到日本與美國相當大的影響，卻仍然有著非常不一樣的發展軌跡（如果真有一條路跡存在的話）。就美國女性主義歷史的發展過程而言，1970年代（當時台灣還處在戒嚴的狀態）基進女性主義的出現是對1960年代學生

台北市公娼與青少年自由的法律地位辯論，而引發了女性運動中進步派女性主義陣營與國族派女性主義陣營的分裂，伴隨著這次的分裂導致了 queers 與進步派女性主義陣營的再度結盟並且各自維持某種程度的自主性。

運動和解放運動組織方式的延續，也是反動。而由於理解到自己的根基是十九世紀晚期到二十世紀前半的女性主義和社會主義，因此美國社會主義女性主義(socialist feminism)是在 1960 年代「後恐共」的各類運動中出現的，她們一直希望能夠把女性主義的第二波(second wave)回歸一個比較唯物論的分析方式，但是像這樣的一個歷史辯證過程是沒有辦法在台灣述說的：因為各式各樣的女性主義幾乎是在沒有任何內部指涉可能的狀況之下同時抵達台灣的。

就連第二波女性主義和社會主義女性主義所形成的全球化認同，在台灣都有問題。因為美國基進女性主義的國族衝動(nationalist impulse)——例如由女性生產、為女性製作的商品和服務，就推動了一種資本主義分離主義式的女性主義(capitalist-separatist feminism)——並不會困惑跨國革命式的社會主義女性主義，因為後者是尋求透過階級政治來和男性連結。事實上，有另一種更為明顯的國族主義，以及另一種和看來比較左的社會主義不太一樣的歷史關係：由於建立在新中國的概念之上，統一的嚴重問題又尚未解決，因此台灣的民族主義和社會主義——或者說社會民主——二者都連上了陽剛的國族建造(masculine state-building)。然而，在美國所看到的女性主義卻必定是個反國族的——或者至少是很女性化的——計畫。美國政府的女性化並不是在國族不穩的戰爭期間發生，而是在兩次大戰之間的和平年代中發生，至少在民主黨的「向貧窮宣戰」或者共和黨的「與美國有約」之前，羅斯福總統所提出的社會綱領重新劃分了公共與家庭的界線，重新把政府的角色想像為超級媽媽(mega-Mom)。相較之下，台灣此刻在面臨這種政府角色重構的問題時，卻還要同時面對另一個問題：國家主權（更別提國家認同）都還完全未決。

公共 / 私人（或者家庭）空間之分的概念是美國爭取性自由時所依賴的基石，也是 **queer** 政治的表演所環繞的核心，而這個公共 / 私人（或者家庭）空間之分在台灣是截然不同的。在台灣，空間的形塑基本上不是以陽—陰 / 公共—私人這樣的美式對立而組織起來的，所以在戒嚴末期所產生的人權論述事實上也就是在書寫「公共空間」與「隱私」的變動觀念。對那些想和歐美人士一樣享受人權的人而言，人權的要求同時包含了有賴「公共空間」概念的「言論自由」，以及需要「隱私」的「性自由」。雖然新的空間——如迪斯可舞廳、卡拉 OK、MTV 酒吧、土生土長的邊緣媒體、環繞在中正紀念堂四周的廣場等等——正試圖同時滿足兩者，但是都還未透過「什麼地方做什麼事」這樣的社會記憶來固定下來。

社會形式（如家庭）的式微、資本化媒體強大流通管道的銘刻、自由民主政體被合法化成為政府形式等等——這些被大部分西方政治理論家視為當然或者認為應該是「現代性」（**modernity**）的必要條件，產生了美國同志解放運動。但是在台灣，這些條件要不是大部分不存在，就是和各種解放運動同時抵達，於是我們很難把同志或愛滋政治所採取的政治行動，描述成是從家庭的壓迫經驗中斷裂出來，也很難把這些政治行動當成打造半公共空間以形成社群的運動。或許我們還是能夠書寫某種台灣系譜學（透過儒家思想以及孫中山對於儒家思想的啟蒙改造——加上蔣介石所強加其上的基督化了的社會場域和列寧式的政府模式），但是這些系譜學絕不會類似從石牆事件到 **Queer Nation** 的長征故事。

身在何處？(Queer and Where?)

最近大家開始用電腦繪圖來展現波士尼亞確切的地形圖時，就

會發現傳統的紙上地圖已經無法解決各方在真實生活中的空間競爭。山坡或是窪地在紙上地圖裡往往是模糊的，可是對於居住在當地的人來說卻是非常關鍵的事情。Sedgewick 就注意到，「作為國人」(being a national)的感覺，必然是在國族與居所(habitation)之間日日活出來的關係中形成的；對那些覺得政府遠在天邊的人或者那些一時激情關懷國族認同的人而言，邊界的實際位置其實意義不大。這種對於準確標示領土的要求，並不是對於政治空間的固執妄想，而是企圖把那些可能在國族認同的語言中思考居處的人的住所收入（或排除！）在版圖之內（外）。為了完成宏觀政治協商的目的而發展出來的國家空間迷你化，愈來愈精確，而這只不過凸顯我們對於鞏固國家領土也愈來愈瘋狂。

所以，我們的關注點都錯了。

伴隨著情慾的全球化論述而來的空間感與領土感——不管它們降臨時已經和歐美版本有多不同——早已在超越了各種有關國族的概念。就像前面提過想逃過兵役的台灣同志的故事一樣，對性異議而言，佔有空間的能力不如把握時機(timing)來得重要。或許會出現另一種想像的社群形式，它不再去想像指涉的領土，而是去想像某種持續的時間(duration)、磨損的狀態(defacement)、與非法的偷獵侵佔(poaching)。後現代的空間盤據並不是在聯合國的國族概念之下運作、與其對立、或平行前進，而是拒絕再想起那個執意硬性發配我們身體的國族。

透過全球化機制來遷徙的性異議論述（特別是同性戀解放理論和 queer 理論），其命運又會是如何呢？我們又將如何理解，在本地實踐的各種情慾、以及透過媒體炒作 queer 風潮、和在愛滋政策討論中活用擴散的跨國性論述之間，有何種關係？我們要如何在一方

面去理解全球與在地的相互關係，而在另一方面去觀察這兩者與（中介、連結、或攪擾兩者之互相掌握的）國族之間的關係呢？

情慾論述的波濤飄移，與其說是像在全球資本主義軌道上開行的火車頭，倒不如說是像在假設的蟲洞中穿移的迷航星艦。身體以多重模式帶著論述一起移動：他們也許帶著酷異(queerness)前行，並把它種植在從未有過這類東西的地方；也許他們偶然來到一個新地方，並且發現他們剛好契合某種規則而被命名為 *queer*；有時論述的抵達會先於那些決定接受 *queer* 的身體；有時某個地方會先留住 *queer*，直到身體準備好要 *queer* 化。隨著資訊科技的全球流動，被身體攜帶、被網路魔地(MUD 或譯「泥巴」)傳送的 *queer* 全球化，總是像個搭乘免費便車的種籽一樣，附著在官方企圖阻止疾病擴張的論述之上，而且到目前為止，它往往反過來威脅到國族想像自己的方式。如果「*queer*」這個字有任何用處的話，它最好不要被當成認同和實踐的模範，供人在本地仿效或形塑；而是作為一種證據，證明有一種無法阻止的異己，正在像隱形轟炸機一般，在國族的毀滅性監視螢幕之下飛行。

參考書目

- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Chao, Yengning. 1996. *Embodying the Invisible: Body Politics in Constructing Contemporary Taiwanese Lesbian Identities*. Dissertation, Cornell University.
- Dong, Arthur. 1997. *Licensed to Kill* (film). Los Angeles, CA: Deep Focus Production.

- Halley, Janet E. 1994. "The Construction of Heterosexuality," in Michael Warner, ed., *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. 1992. "Nationalisms and Sexualities in the Age of Wilde," in Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer, and Patricia Yaeger, eds. *Nationalisms and Sexualities*. London/New York: Routledge.
- Warner, Michael, 1990. *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth-century America*. Cambridge, Mass.: Harvard University

酷兒全球化 / 女性情慾烏托邦

貓兒嚙聲的媽媽國：

《她鄉》的白種女性禁慾想像

丁乃非原著

劉人鵬譯

所有我們的女人犧牲奉獻給她們個人的家庭的，這些女人都奉獻給了她們的國家與種族，所有那些男人期待於女人的忠心與服務，她們不是僅僅給予男人，而是彼此互相給予。（夏綠蒂·柏金斯·吉爾曼，《她鄉》，頁167）¹

這篇屬性不明確的文章，完成於1997年10月。當時，女書店負責人好幾個月前邀約我寫一篇介紹〈黃色壁紙〉和《她鄉》的文字，為女書店即將出版的《她鄉》作序。我那時看的是原文的（她鄉），立即覺得有必要在序文中提出這篇小說在我讀來，一片女性建國的異象中驚心的文化、種族、性的階級偏見及歷史烙印。也就是說，女性建國的「女性」到底是依何時何地哪些社會、經濟、種族、性慾條件的性別想像而來，非常重要。尤其是身處當時台北的女性主義和婦女運動的氛圍。小說的偏見處處驗證了台北女性主義和婦女運動當時的一些結構和歷史盲點。在小說中，這種偏見可以見諸敘事結構、情節佈局，也存在於小說敘事的留白與字裡行間。而

¹ 本文閱讀分析，引自小說原文（*Herland and Selected Stories by Charlotte Perkins Gilman*, ed. Barbara H. Solomon, New York: Signet, 1992），翻譯則引自女書店出版的忠義本（《她鄉》，夏綠蒂·柏金斯·吉爾曼作，林淑琴譯，台北：女書，1998）。

台北國家女性主義／婦運的論述偏見，我已在另一篇文章中做了初步的分析。²在被邀約寫序的當時，只覺得必須將《她鄉》的宏觀異象與台灣現實環節中女性主義陣營和論述的轉型發展連結起來閱讀。因為，女書店在那時，以《她鄉》作為書的首篇，又是書的名稱而計畫出版，我以為具有女性主義、性別政治的意涵。這種意涵可能的未來路徑，正如小說的異象一樣，應當可以在序中闡述，作為出版中譯本較為脈絡化的、（自我）批判性的閱讀。遺憾的是，交稿後，電話告知這篇文章不適合作序。後來，這篇文章連同白瑞梅（Amie Parry）對於《她鄉》的酷異變奏，一起在1997年12月中央大學性／別研究室、清華兩性與社會研究室、桃社合辦的超薄型研討會中發表，並由劉亮雅和朱偉誠回應。1998年5月，本文以書評的面貌，刊登於《當代》第129期（1998/5/1）。為重現去年超薄型研討會的原貌，這次性／別研究期刊決定將兩篇論文加兩篇評論一起刊登。本文的更動主要在增加了註腳和書目。³

² 亦可參見《當代》第127期，1998/3/1，〈「婦女新知」家變事件〉。

³ 本文得以完成，過程中的許多討論和資料，特別感謝劉人鵬和白瑞梅。1997年12月20日，性／別政治超薄型研討會【女性烏托邦的性別政治】中，劉亮雅的評論以及在場許多朋友的意見，在此一併致謝。本文讀法提出的部份問題和論點，寫成後得知，在1993年張惠娟的專題論文〈典範興替——論吉爾曼的《她之鄉》〉（第三屆美國文學與思想研討會論文選集：文學篇，單德興主編，台灣台北，中央研究院歐美研究所，1993，205-207。）張小虹所作的評論中已經提出近似觀點：「如果女性主義的一貫立場乃是反霸權、反父權、反宰制、反壟斷，那女性主義閱讀似乎必須具備自我解構與自我顛覆的能力；如果經典的概念必引發一連串包含／排除之過程，那我們就必須回過頭來想一想《她之鄉》作為經典或對抗經典時所壓抑與排除的異己。……此外，還可質疑吉爾曼再對性別與階級的關注的同時，是否也壓抑了其作品中其他少數團體——如猶太人、黑人及移民——的權力？」。

夏綠蒂·柏金斯·吉爾曼的中篇小說《她鄉》(1915)，以及她早期更著名的短篇故事〈黃色壁紙〉(1892)於1997年秋天在台北的翻譯及1998年春的出版，對於台灣在地的婦女運動以及女性主義論述來說，是正在一個重要的歷史時刻上。二篇作品在本書一塊兒出現，若以它們原初寫作的時間順序來閱讀(而不是以它們在本書翻譯中的次序)，吉爾曼在美國世紀之交所寫的這兩個故事，可以看成一則寓言，寫的是異性戀父權婚姻機制如何是個去烏托邦(dystopia)，逼得女人(作為囚禁的家庭/主婦)發瘋，而她鄉卻是個神話式的烏托邦，在那兒男性訪客退化到心理上倚賴與滿足安分的幼兒狀態，結果是女性化或被放逐，而女人則快樂地君臨天下，那是一個達到秩序與美麗顛峰的國度，居住著理性理智的母親，而沒有性的情慾(sex feelings)。

〈黃色壁紙〉是美國社會主義女性主義者夏洛特·珀菁·吉爾曼最著名，並且有人認為是她最好的小說。該文首先出現於1892年，源自作者本身的長期憂鬱症，以及她的醫生所開的「休養治療」處方。〈黃色壁紙〉是對十九世紀英裔美人中產家庭女人被派定之角色的一個有力的控訴。敘事者嫁給一位溫良和善的醫生，她是一位作家，為「神經質的焦慮」所苦，而她的哥哥(也是一位醫生)以及丈夫二人雙雙決定，她必須用一個夏天離群索居，俾便儘量「休息」，尤有甚者，「絕對禁止工作」，直到完全康復為止。她被迫住在頂樓的育嬰室裏，那兒窗子裝了護欄，壁紙破了，地板刮痕累累，床釘死在地上。她在他丈夫與小姑恆常的「善意」監護之下，等於是被軟禁了。當他們看不到的時候，她就寫作，但又漸覺得累。同時，破了的黃壁紙卻是愈發引人入勝了，起先顯示了「突然自殺」的怪異形狀，然後，斷頸以及骨碌碌的眼珠子，最後，慢慢地，是那個表層圖案後面的「一種怪異挑釁形狀不明的物體」。作者明白了，這

形狀不明的物體是一個女人，陷於壁紙之下，她一直在爬，晃動了圖案，想要爬出那圖案。

有時候我想那後面有許多女人，有時候只有一個，她爬繞得很快，爬得整個圖案都在搖晃。……

她無時無刻都想爬穿出來，但是任誰也爬不出那圖案——纏絞得很緊。我想就是這樣，它才有那麼多的頭。（頁 271）

最後，她決定要幫助壁紙裏的女人，開始和她一起在壁紙上又拉又搖，漸漸她自己成了壁紙裏的女人。故事的結尾我們看見她滿屋子爬行，把自己鎖在裏面，將鑰匙丟出窗外。她的丈夫進來，發現她神經質焦慮的妻子沒有被治好，反倒瘋了，錯愕得暈倒。

吉爾曼的敘事體所控訴的，不僅是她自己被指定的休養療法，而是婚姻與家庭機制，以及大多數她那個社會階級的女人所被期待的被馴服於家庭內的妻母角色。（婚姻 / 家庭）模子如此纏人，深陷其中的女人總想往外爬，然而就在爬的過程中，又被糾纏，張著骨碌碌的眼睛斷了頭。或者，當她們最後終於成功衝破壁紙，付出的代價卻是清醒與自由，而就像那敘事者，她們只能動物般地在一間向來慣於侷限她們的幼兒房裏爬來爬去。在這美國上個世紀之交的一個女性作家的故事裏，女性不滿異性戀婚姻與布爾喬亞把女性馴服於家庭內，所付出的代價，卻是瘋掉。

如果說，〈黃色壁紙〉是吉爾曼在世紀之交的美國中產階級婚姻以及把人馴服在家裏的氛圍裏，對於女人的歇斯底里困境之早期去烏托邦看法，那麼，《她鄉》也許可以讀成是吉爾曼對於同樣這一個（美國）「家馴主義」（domesticity）的烏托邦看法，只不過範圍擴及整個國家，清除了所有男性的存在與影響，像個共產家庭般地運作，只住著高度文化文明的，極端理性與良善的，母親與女兒。

《她鄉》的敘事者是范戴克·簡寧斯，一個美國男人，和他的二位男性朋友到一個莫名的國度，「是到一條大河的千百條支流和碩大的腹地去，地圖需要重新描繪，野蠻的方言需要研究，可以預期各種奇花異草和珍禽走獸。」這次探險帶來了驚人的發現：一個女人國，她鄉。三個男人發現他們彬彬有禮地變成了這個國家「公共保護的對象」及居民，而當他們被迫停留期間，他們學習她鄉的語言與歷史，試圖逃走，但又被帶了回來，與三個她鄉的女孩發生「性一愛」，結了婚，最後還是離開了她鄉，因為泰利·歐·尼可森（老尼克）的性侵犯而被驅逐出境，泰利是三個男人中最屬刻板印象中大男人氣的性別歧視者，而在性方面具侵略性的。

敘事者說故事的觀點是，男人以及所謂的二十世紀初的美國人，對比於一個「去家庭化」的女人之地，或許是有意要被寫來挖苦的，而那個女人國的所有女人，對三個美國男人來說，幾乎不被認成是「像女人的」女人，在這些男人的眼中，她們似乎頗不具女孩子氣。讀者被預設為與這些美國男人持同樣的女人觀與對「女人」的期待：女人應當如何穿著，如何舉止，以及她們對男人、工作、小孩與國家的感覺。三個各自不同的男人形成一個光譜，代表在「我們的」世界裏男人對女人可能的三種不同的態度：泰利是性歧視的「色狼」，傑夫（馬格瑞夫）是超一紳士，把女人偶像化，崇拜女人，而敘事者范戴克，他（很幸福地）居於中間，他「從來不太在意女人」，而在她鄉，他卻被認為是最具魅力的，因為他「像」她鄉的女人（『我們最喜歡你，』索瑪告訴我，『因為你比較像我們。』）

范戴克的敘事是用來引介吉爾曼的批評的，她批判了 1910 年代美國所理解的女性氣質與將人馴化於家內的氛圍。因此，在范戴克多處反省此地「女人」與家鄉的「女人」之不同的段落裏，其中有

一處說到：

這些女人非比尋常的母職觀念統御著整個文化，就我們所謂的「女性特質」則是匱乏得驚人。這立刻叫我想到了我們堅信深愛的「女性魅力」根本不女性，而只是反應男性特質——為了取悅我們而發展的，因為她們不得不取悅我們，但對她們真正自我實現的偉大過程並非必要的。（頁 109）

而在一次論及為何在她鄉沒有家姓的談話裏，

「都沒有姓嗎？」泰利一臉倨傲的問下去。「沒有家姓嗎？」

「沒有啊，」她（毛黛）說。「為什麼要？我們都是從同一根源來的——實際上都是一個『家族』啊！我們頗為簡短、有限的歷史起碼給了我們這點好處。」〔……〕每個人都可以正確追溯到第一位親愛的首母身上……但每個人知道哪個孩子是哪個母親的——何必呢？」（頁 135）

范戴克發現，女性氣質與女人味都不是天生自然的，因為那其實是「男人製造」的，一個以男性為主體的社會產物，他們的女人以女性氣質之名而有的特性，其實卻是「男性氣質」。這當然是二十世紀女性主義早期最強的論點之一，就是說，性別是社會與文化建構的，而不是天生自然的，性別刻板印象禁錮並侷限為生物性別與各種性慾的再現。然而，范戴克的觀點，以及她鄉的女性主義，她同樣背負著時空脈絡的限制，1910 年代（時間）的美國（空間），它們是在彼時彼地被製造的。因此，只是宣稱女性氣質是「男人製造」的，而不進一步陳明說，並非有個「男人」在背後製造，因為「男性氣質」是個不斷演進的建構，其意義與效應隨著可敘說的歷史過程而變動，若不說明這一點，而僅止是說女性氣質為男性所製造，那就是再次具現了生物性別先於社會性別（再現）。當這篇小說極力將一片好女人與強女人的土地（「強健之民」）完美化時，事實上獲致的效果卻是具現一個美好的，起源為女性的「媽媽—性別」，這個國家

社會是一個打理得完好無缺的家（或一個公園，一座花園）的縮影，立基於單性生殖的單一理性，「處女所生」，亦即，是一個女性種族的無性繁衍。而這也就是她們沒有姓氏的理由。沒有這個必要，因為全國都始於首母，不會與其他較低等的種族或品類有異種交配的情況，唯有嚴格的自我控制與自我管理，俾便對質與量都作有效的掌控。

這裏「質」所指謂何？有幾點，其一，這個女人國的女人，都是美國中產階級的女人，維繫著可以想見的最高標準的乾淨與秩序，而這回不僅在家庭的層次，而更及於國。「沒有塵土」、「沒有煙」、「沒有噪音」，「每件事物都美麗，井然有序，乾淨俐落，還有家最令人溫馨的感覺漂浮於上。」但這個「家」卻不是任何一家：因為在世紀之交的美國，一定有各式各樣不同收入，不同人種的家。不，這個國度及其子民，在初識之時，顯然令敘事者范戴克憶起某種感覺，「在回憶裏一直往回追溯，終於找到了。」

小時候經常卡在絕望的錯誤裏，尤其在我短小的雙腿使盡力氣奔馳，卻仍然無法克服上學遲到的時候。……傑夫也感覺到了，我看得出來。我們覺得像小男孩，非常小的男孩，在和藹的女士（gracious lady's）家裏淘氣被抓到。（頁 46）

對三個訪客中的二位來說（這二位是最相信她鄉的獨特氣質，而最後又被同化的），她鄉令他們憶起「優雅女士的家」，在那兒訪客立即變成小孩因淘氣被抓到。他們被抓到了，但沒有被處罰，只是被施以再教育，而且至少對這二位來說，是成功地被再教育了。唯一沒被革新的是泰利，那他就必須被趕出家門，趕出國門。重點是，這是個「優雅女士」的家，一個擁有資產（中產階級）與教養（文化資本，「文明的」）的女人——顯然是本世紀之交美國人想像中與社經地位上的資產與教養。因此，「她們的國家和荷蘭廚房一樣

整潔」而道路「每個彎弧、曲度、溝渠都完美的和歐洲最好的一樣」。這裏比較所用的語彙，不僅只是敘事者知識與意識視域的函數，而是，這個敘事體本身，小心翼翼地記載著她鄉與其種族發源地歐洲「最好的」相似之處。

她鄉源於二千年前，至少，對范戴克來說，「我（范戴克）毫不懷疑她們是雅利安種（Aryan）的，一度曾經接觸舊世界最傑出的文明。她們是『白種的』，但因為長年暴露在太陽下和風雨中，比我們的北方種族稍微黝黑些。」之所以需要對額外的黝黑作說明，說那黝黑並非由於種族，而斷然是環境因素，透露出這篇小說參與了世紀之交英裔美人種族與殖民論述。⁴她鄉批判了美國在社會性別上是男人製造的世界，卻隱然同意同樣一個世界裏的種族與社經秩序，並且與之共謀。因此，環繞她鄉周圍的野蠻部落，當然是「低等的」種族與文明，要與之保持安全距離。她們知道「下面那些朦朧的林子裏住的野蠻人，」同時也知道「其他區域文明存在與發展。」而當三位訪客初次到臨時，「她們立刻接受（那雙翼飛機）是其他地方高度文明的證明。」那麼，偶爾闖進的更「野蠻」血統的訪客將會如何？小說裏沒有明說，只是讓我們猜測他們「消失」的方式。因為照起初帶領范戴克一行人的嚮導的說法，那些冒險去到這片女人地的人從來沒有回來說過。當然，范戴克不一樣，他有高等的「血

⁴ Elizabeth Ammons 曾引 Susan S. Lanser ("Feminist Criticism, 'The Yellow Wallpaper,' and the Politics of Color in America," *Feminist Studies* 15, Fall 1989, 415-41)的文章，說明對於〈黃色壁紙〉的女性主義閱讀，其實奠基在民族、階級但最重要的是種族的盲點之上。Lanser 認為〈黃色壁紙〉體現了當時吉爾曼和美國白種中產男女人士共有的（華裔）種族歧視，這份歧視就烙印在小說通篇的「恐怖黃色（壁紙）」上。Elizabeth Ammons, *Conflicting Stories: American Women Writers at the Turn into the Twentieth Century*, pp. 39-40.)

統」與文明。因而也就享有他特有的溫馨接待與其後的「教育」。

不止是「低等」訪客的消失引起我們好奇，關於人口方面的「品質」、思考方式、生活模式、「全體一致無異議」的維護，究竟如何？「她們擁有最平和的脾氣，最完美的耐心和好性情——最令人讚賞的是她們根本不會惱怒發火。」有個線索隱藏在對貓的管理裏。就是說，很奇怪，或者說是可以預料得到的，（端看一個人是否來自這樣一種文化與時間、空間：會由一種特定的動物聯想到一種特定的性別，）這竟是一塊只有貓而沒有狗的地方，「國家內沒有野獸，連被馴服的也很少。」

你們猜猜這些奇女子把貓弄成什麼樣子了？經過漫長和謹慎的選擇與淘汰，她們培育了一種不會大聲叫（sing）的貓！這是事實。這些可憐的笨獸肚子餓或要開門時，只能發出一種唧唧叫的聲音或呼嚕聲，還有對幼貓發出各種母性的聲音。⁵
（頁 9415）

一個類似的辦法是用在她們自身的繁衍上，一種對於合宜的媽媽種的名副其實的培養。當處女要生五個女兒，個個女兒將又成為五個女兒的母親，這狀況將導致這個小小的花園國有人口過剩的威脅時，將會如何？她們將如何控制她們自己的生殖？而維護產品一致的品質？

……她們一起坐下來諮商，想出解決之道。她們是腦筋非常清楚，非常聰明的思想家。她們說：「經過我們最大的努力，我們的國家只能扶養這麼多人，這種水準的和平舒適健康美麗和我們要求的進步，很好，我們就生這麼多人。」

就是如此，她們都是母親，但不像我們的受孕是無助的，不

⁵ 原文中的"sing"由上下文看似乎影射貓類所有較「粗鄙」、「獸性」的發聲，包括春叫。

是出於自願的，被迫填滿，甚或過分充斥在土地上——每一片土地！然後看著她們的孩子受苦犯罪，隨之死亡，恐怖的和別人爭鬥。但在有志做人的製造者腦海裏……她們是在做人——她們做得的確很好。

接著是一段「淘汰優生學」的時期，這一定是駭人的犧牲。我們一般都願意為國家「奉獻我們的生命」，但是她們必須為國家棄絕母職——這的確是她們最難做到的事。（頁 12415）

如果生殖真有可能透過控制「內心深處強烈要求孩子」的自我犧牲而維護，這種維護與生產的品管就更困難而需要迂曲委婉的解釋。

然後她們開始涉足改進口質——既然她們的數量已經受到限制。這項工作已經持續不斷的進行了一千五百年。你還奇怪為什麼她們是好人嗎？

生理學、健康學、衛生學、運動養成——這些工作早就完備，她們幾乎全然不知疾病為何物……她們很乾淨，活力十足，一直擁有最佳的照顧和完美的生活條件。（頁 129）

那麼那些不是完美的「養得乾乾淨淨」「活力十足」的人，或者，像泰利所說的，「我們不知道她們如何處置罪犯、有缺陷的人、老年人。」很簡單，正如索瑪告訴范戴克的：

「當我們開始——即使從那特殊高貴的母親開始——我們繼承了她背後漫長的種族記錄，牠們不時蹦出來——夠嚇人的。但這——沒錯，已經快六百年了，我們沒有你們所謂的『罪犯』。」

「當然我們的首要之務就是利用訓練和一種把最低等的類型排除。」

「育種排除？」我問。「怎麼可能？——妳們都是自體繁殖。」

「如果女孩子表現出不好的質性，但仍然願意分擔社會責任，我們就請求她放棄母職。幸運的是，有些最壞的典型無

法生育。但如果缺失是不成比例的自大性格——這女孩顯然知道她有權利生育，即使如此，她的孩子還是比她的好。」⁶

「我懂了，」我說。「然後她可能會以同樣的精神教養她們。」

「我們向來不准如此，」索瑪安靜地回答。⁷（頁 14516）

《她鄉》寫作與出版的 1910 年代，這種不讓她鄉「最低級」的子民育種的論述，這種對於「壞品質」的女孩訴諸「社會責任，」使得她自我犧牲以抑制生殖，帶走那些太具自我權利意識（「不成比例的自大性格」）者的小孩，使得那些小孩不致於複製她脫軌的母親「不成比例的自大性格。」這裏的邏輯，與稍後的 1920 年代興起的法西斯主義邏輯，一模一樣，乾淨、秩序、文明的歐洲她鄉，就是這麼提醒了她的訪客們。也正是這同樣的邏輯，驅使美國與澳洲晚至 1940 與 1950 年代實施的社會福利政策，奪走窮人（在美國是如此）與原住民（澳洲）的小孩。次等落後的階級與種族的繁衍必須積極被阻止，以保證一貫的品質，人民整體「一致無異議。」

最讓人困惑的，也是意義最不祥的，就是《她鄉》裏將種族倫

⁶ "Some of the worst types were, fortunately, unable to reproduce. But if the fault was in a disproportionate egotism -- then the girl was sure she had the right to have children, even that hers would be better than others." 「這女孩顯然知道她有權利生育，甚至她以為自己的小孩比她人的好。」又，凡引文畫線處為本文作者所強調者。

⁷ 這一段對話中的「含蓄政治」非常清晰，尤其是索瑪最後安靜簡短的回答："That we never allowed"——「向來不准如此」中的「向來」和「不准」銘刻著長期安靜的言辭禁忌和對於不符合標準美德的女孩的心裡身體規訓。其中象徵暴力和心裡強制讓人想起吉爾曼在〈黃色壁紙〉中，對於父權家訓主義的控訴。這個父權家訓主義也充滿了含蓄的，隱藏在醫學權威中的暴力效應。至於「含蓄政治」，請參見本書中劉人鵬、丁乃非的〈罔兩問景：含蓄美學與酷兒政略〉。

理與性別化的生物性接合起來。生育控制意在達成女性種族的純淨與良善，而在少數失敗的例子裏（「不成比例的自大性格」），國家的教育要革新她的小孩，方法是將小孩從她那在倫理的—生物性上有瑕疵的媽媽身邊帶走。

《她鄉》可說是一個例子，範示的是，以單一的性別差異為基礎，從「我們的」性別情況（1910年代的白種美國）去想像，發現並同化於一個較高級的「異類」（國家），這種敘事的侷限性。這個「異類」只是倒轉了「我們的」性別邏輯的價值與景況，然而卻複製了「我們的」（白種美國的）社會裏幾乎所有其他不平等的權力協調機制。她鄉因而被想像成一個純粹白種人的國家，居住著「強健之民」，而她們恰好都是女人。單一性別其實只是她們歷史的僥倖，具現為一種宗教，民族精神與律法。除了一點之外，這個國家對於二千年後的第一批男性訪客來說，完全是他們認得出來的。這是一個乾淨、治理得當、教養得好的一個公園，一座花園，一個公社，全是女人，而不是白種人中產階級「優雅女士」的領域與天堂。

吉爾曼在世紀之初對於一個女人國烏托邦的異象，是一個以種階級為本的社會秩序意識型態，這個特點在那相傳的起源，她鄉所謂的「性—情感」之幾乎不存在，以及社會—生物性的所謂隔代遺傳（atavism）上，最為清晰。

不但無法利用異性相吸的感覺，這種概念根本不存在。因為二千年來廢除使用，所以留下極少的直覺。但我們必須記住即使有些人擁有這個隔代遺傳的特例，還是往往被剝奪母職。（頁162）

女人作為母親與女兒，她們只是姐妹與朋友。就像她鄉的貓兒，女人不「唱歌，」她們不自慰，她們沒有性，她們不會慾望彼此，或

者慾望任何「異類。」當三個「文明」的白種男人終於出現在她鄉，她們只認為是「面對一個機會，可以跨越大步，改變整個情勢，逆轉回到早期自然的雙性社會秩序。」

事實上，她鄉的「歷史」起源是階級、種族衝突與爭戰，表現在性別上，也由性別而解決。她鄉原來與別的任何國家沒有兩樣（在西方文明的記憶中），有船隻，貿易，軍隊，國王，和鄰國（野蠻人？）的一連串戰爭之後，迫使她們來到現今佔有的一小塊區域。她們開始了多夫妻制，「雙性的」雅利安種族，擁有奴隸，「像那個時代其他的民族一樣，」但是，當（與他族的）戰爭與火山爆發截斷了她們通往大海與外界「文明」世界的唯一出路，

除了奴隸，非常少數的男人存活下來。這些奴隸伺機群起叛變，殺害僅存的主人，連小男孩也不例外，也殺害老婦人和母親，意圖霸佔所剩的年輕女人和小女孩。

但這一連串的災禍對這些忿恨的處女太難以承受，她們人數很多，但這些可能成為日後的主人翁的奴隸為數很少，所以年輕的女人沒有屈從就範，迫於絕望殺死了征服她們的人。……

當時真的除了一堆歇斯底里的女孩子和一些年紀較大的奴婦，這片美麗的高地花園沒有人存留下來。

這大約是二千年前。（頁 10314）

重要的是，這樣一則「起源故事」所回憶的，是十八世紀美國移民中奴隸擁有者以及他們的女人與妻子的恐懼與幻想。這些恐懼特別是對於異族通婚的恐懼，對於奴工階級反抗的恐懼，以及奴工階級對於他們主人的女人們之性侵略的恐懼。因此，一場二個階級之間的戰爭，在隱喻上變成二個性別之間的戰爭，連帶的是一些「忿怒的處女」與一些跟班的奴隸女所建立的國度，低等從屬的階級終於

被化約，並且也被記憶成是那低等的「性，」也就是具有所謂隔代遺傳性（*atavistic*）的「性—情感」（*sex feelings*）。這種低等階級淪為性（兼指社會性別與性慾）的傾頹，在三個種族上與階級上都屬高等的男人蒞臨時，面臨了改變。用范戴克的話說，她鄉的女子知道三個「探險家」到臨時，她們腦中所想的是：

來自另一國度，可能是男人，顯然高度文明，無疑擁有非常寶貴的知識。或許危險。儘可能抓住他們，如果需要就馴服或訓練他們。這可能是我們國人重新建立雙性社會的機會。

這個例子裏的馴服與訓練完全沒有根除這三個雄貓想要「唱歌」的慾望。因此，這三個男人全都向他們所選擇的女孩表白了，表達了無法理解的，其實是不必要的與「不自然的」慾望。

對她們而言，長久以來，母職一個高尚的目的就是掌握生活的法則，而父親的貢獻無疑也應該是為了達到同一目標的另一個方法。她們無論如何也無法理解男性動物的慾望往往漠視親職，追求的只是我們美其名的「愛之喜悅。」（頁 234）

在她鄉，性慾完完全全歸於生殖，並且沒有了生物性的生殖，性慾就根本不存在。對女人來說，那是一種生物性的「內在驅力，」理想上與實際上都透過孕育生殖而完全得到滿足。（在某一點上，依拉朵懷疑地問范戴克，「你是說……你們的人結婚後，不管是不是季節，馬上就做起來了，根本沒想到小孩嗎？」）然而只有在男人才有一種未與生物性生殖相連的性慾望。這是一種隔代遺傳的特質（*atavistic trace*），長久以前來表現在她鄉（低等的）女人身上。這種女人，就像艾黎蒙（泰利的「配偶」）所擁有的，依范戴克的說法，就是「隔代遺傳比較突出的女性特質，一直隱藏未現」，如果顯明了，她們「往往就會因這種特質而被剝奪母職。」在《她鄉》中，性慾因而是生物性別（男性，女性）的一種原始的特質，最好透過一個漫長的生

物控制過程將它拔除。⁸

但是，有一種男性的性慾望是被接受的，那就是范戴克對依拉朵的。依拉朵來自長遠的超母親（這正是納粹德國所用的詞）家世，是「高等的。」她沒有洩露任何隔代遺傳的跡象，相反地，透過長期的交談，她能夠對范戴克造成一種昇華的轉變的影響，直到他發現他對她的性慾變成了他所謂的「往上昇華，非常的崇高，不是往下墮落。」

我發現往上昇華的愛終究是絕佳的感受。給我一種奇特（queer）的感覺，深刻入裏，彷彿攪動史前古老隱晦的意識，一種絕對是對的感覺——認為這才是感受的方式。就像——回到母親身旁。……我指的是一個走失很久的幼兒會有的感覺。是一種回家的感覺，能夠乾淨的休息，安全不失自由，永遠有愛圍繞，宛如五月的陽光溫暖，不似火爐或羽毛被燙熱。一種不會令人心煩，不會令人窒息的愛。（頁 240）

男（異性）戀慾望昇華為一種退化 / 亂倫的對於母親的愛與溫馨的慾望：她鄉竟如此想像一個未來可能的「回歸」於「自然的雙性秩序」。（至於這類想像中的酷異變奏，請參本書中白瑞梅〈從他鄉到酷兒鄉：女性主義烏托邦渴求之同性情慾流動〉）

1997 年初，二位女人死於暴力，一位長期參與婦女運動與反對政治，另一位則是一個單親媽媽的女兒，後者的母親是全國知名歌星與演員，據說也是台灣總統的最愛，激起了全國性的對於女人與

⁸ 「性相 (sexuality)，是吉爾曼對於父權的終極想像。」「當吉爾曼在她鄉中剷除了性別差異，吉爾曼卻延續了對於性的高度壓制的想像看法，甚而宣稱馴伏了性相，才使她鄉的女性得以建一個她們設計的國。」 Jean Pfaelzer (*The Utopian Novel in America, 1886-1896: The Politics of Form*, 156-157)。性相作為 sexuality 的翻譯，來自朱偉誠〈台灣同志運動的後殖民思考〉《台灣社會研究季刊》30，1998 年 6 月，55 頁。

小孩安全的支持。這項支持，以及一連串的抗議遊行，激勵了台灣都會中心大多數的人口。婦女與小孩的日常人身安全，從這二個被強暴與被虐待的女人身上表現出來，獲致一種普遍的神話性的價值。台灣中產階級都市社會達到某種共識，似乎也為在地的女性主義者與婦女運動長期奮戰的議題背書了。某些女性主義者認為，國家終於覺醒了，知道她在公共安全議題上缺乏性別意識，從今將可以在地方及國家的層次上，開始啟動性別平等政策，以彌補過去的不足。從這個觀點看，連結女性主義與國家的時刻已經到臨。似乎很清楚的是至少在這個議題上，女性主義將可獲得中產階級都會人口的支持。

當鬆散地構成台北以及台灣其他各處的婦女運動的不同婦女團體之內與之間開始討論，關於國家與女性主義之間的新的聯結，其間各種的矛盾衝突與策略時，台北市長與市議會的反色情政策，涉足制定了一個象徵性的暴力，暴力對象是 129 位公娼，她們在台北市領有工作執照，受合法保障。一夕之間，她們都變成「非法的」了，這些性工作者，大部分是文盲的單親媽媽，平均年齡四十歲，獨立撫養小孩，有些甚至要撫養家庭。為了限制社會福利金的取得資格，補償津貼給予的形式是懲罰性的監護，以及強迫性的循規蹈矩。這些性工作者組成了自救會，並且走上街頭抗議，她們蒙面，作為社會對她們工作污名化的一個可見的表徵。對於這項政策，使得她們的生計成為不合法，甚至更危險，較前更不能在身體與經濟的蹂躪上受到保障（因為這些大多數是文盲的婦女，有些無可避免的仍得要繼續從事性工作，就算不合法，仍得要），她們的要求是兩年的緩衝期。她們的訴求主要一直為婦女工作團體所支持，然而那些自 1997 年初抗議行動以來，已被視為主流的台灣婦運團體，卻是一直保持噤聲沈默，某些場合宣稱她們不確定，感到困惑，或者

就只是一味地堅稱（不反娼但是更）反性產業。

雖然這個議題正也是關乎女人在公共領域的人身安全與福利的。但這一次，要求對自己的身體、人格以及工作要有法律認可之保障的這些女人，她們的工作涉及性服務的交易，就被認為在 *性別* 上造成問題與疑慮。包含了（女）性性的身體部位的交易與服務的工作，在這種觀點之下，被認為是反—女性，或者是反—女性主義者的。這裏的含義似乎是，女性生殖的身體部位，必須保留給私人使用、交換與流通，它們不能進入公共交換領域，也不能變成一般貨幣經濟的一部份。沒有問到的問題卻是，相對於國家機器與公共領域，究竟要在哪裏，或者如何，定位家庭、女性的性相、以及「家馴主義」。其實，女性的生殖部位難道沒有在婚姻與家庭的脈絡裏被交換、買賣、管理，並且變成專有的財產？女性主義者與婦女團體說，女性的性與生殖，不能只是私領域的事，強暴、性侵犯、婚姻暴力與離婚都必須成為公共議題與法律事件，然而，同樣的婦女團體，在娼妓女人的性以及生殖上，卻主張仍必須保留為準—神聖的私人領域，（公娼不能結婚），保留為法定的異性戀繁殖目的，不能付諸公共討論、使用與交換，而另一方面，資本主義的貨幣經濟卻又無所不在了，我們該如何了解這現象？

《她鄉》其實提供了一個解答的線索。只有在一種情況之下，女人的性與生殖器官才必須盡一切代價加以保障與護衛，那就是，合乎一種特定的可以被接受的關於女人的定義（她配稱為這樣一種性別。）因此，在《她鄉》裏，那些不合於她鄉的女人味、母職與女孩兒氣之理想的女人，就被認為不能作為社會與生物性繁殖的候選人。而在台灣，當國家機器與女性主義開始要接觸並且結盟的時刻，在色情與娼妓等具爆烈性與分歧性的議題上，我們發現，一種

關於「女人」的論述與定義出現了，那顯然是基於階級的，而且是性化與性別化的合乎階級價值。回想一下《她鄉》中不唱歌的貓，性慾在反色情論述中，簡直就是一種男性（異性戀）的特質，而擁有此特質的女人就有與敵人共枕之嫌。女人在這樣一個危險而暴力的父權時代最好不要唱歌，同一邏輯又出現了。或者，她們應該以一種全然難以想像的，認不出來的，而且，最好是完全沈默的方式唱歌。否則，一個人就很難分辨出到底是男人在唱或是女人在唱。然而，對於靠唱歌維生的女人來說，她們怎麼辦？還有，那些獨自唱歌，但喜歡把它說出來的女人？或者，和女人一起唱歌的女人？和男人一起唱歌的男人？這些問題，就像在她鄉一般，被認為是比較不重要的。這些問題比很多事情都不重要，比方說，母職，育兒，住宅附近以及國家的清潔與秩序，一般社會的彬彬有禮等。

正是這種價值的等級本身，是需要被質疑的，而在《她鄉》中，這反應為它的時代、空間以及眼界的產物。簡單說，就是 1910 年代《她鄉》的寫作，與 1990 年代台灣婦女團體之間關於娼妓與色情的論戰，其間的種種不同時空的歷史，讓我們得以在她鄉中譯本出現的此刻、此地看見准法西斯主義，更精確地說，是性的法西斯主義——在特定歷史時刻與社會情境下書寫出的自詡為女性主義的烏托邦裏，以性 / 別優位之名，隱含偷渡其階級 / 種族偏見。這也使得我們不得不面對，女性主義論述可能預期並參與在最狹隘的社會與種族再想像中。

而同樣的這種價值等級，複製了羞辱與污名。從事性工作的女人，或者在台灣巨大非正式性工業裏工作的女人，年紀太輕的女人，情慾上愛女人的女人，與女人有性關係的女人，和女人及男人都有性關係的女人，這些女人，都還沒有變成（或者太少會變成）女性

主義論述或是女性主義關心的主體。她們經常是事後才被想到的，或者，更糟的是，施恩式的同情或直接的藐視所看不見的對象，（隱含的意思是，她們應該保持沈默，不要讓人看見。）因此，在 1997 年 9 月 27 日的台北，為刪減教科文預算而走的遊行中，環保團體中的一些女人，大聲苛責走在前面的蒙面的合法的性工作者，「她們以為她們是誰啊，還有臉走上街頭！」

這也是女書店要出版夏洛特·珀菁·吉爾曼的〈黃色壁紙〉以及《她鄉》之中譯本的脈絡之一。而這也是及時出版「黃色壁紙」與「她鄉」中譯本可能的閱讀方式之一。如果以二部作品寫作的時間順序來閱讀，這二個故事寓言了一個可怕的法西斯原型的未來方向，而這正是台灣的所謂國家女性主義向前邁進的未來。對於那些極不同於當前被大家了解與接受的「女人」的女人們來說，尤其是如此。人們忘了，那些當前被了解與接受的女人，她們參與締造了當下被逐漸接受的「女人」的新意義，這是歷史過程的產物，也必然會在歷史過程中，不斷衍異。更正面一點說，如果「女人」不要以邁向某一種烏托邦的固定性，以及能指與所指的統一為目標，亦即，拒絕讓偶然性的、由歷史決定與推動的異象，固著於一種社會的性別及性，不允許任何越軌或例外。吉爾曼的兩個故事，必須用來預警那可能發生，但不應該發生的事。唯有如此，「女人」才可能持續是動態的，時有分歧，「身為女人」與「變成女人」的意義與情況永遠在矛盾地轉變與擴展，至於轉變與擴展的程度與樣態，我們不能，也不應該，從此時此地，這些在歷史上與時間上被性別化了與性化了的身體上，預作確認。因為，

……假如我們僅只是以為，社會性別的區分是人類認同的根本，那我們既不能了解社會性別區分的全概性的權力作用，也不能明白，這樣一種權力作用無可避免會服務的真實利

益。⁹

參考書目

- 朱偉誠。〈台灣同志運動的後殖民思考〉，《台灣社會研究季刊》30，1998年6月。
- 張惠娟。（典範興替——論吉爾曼的《她之鄉》）第三屆美國文學與思想研討會論文選集：文學篇。單德興主編，台灣台北，中央研究院歐美研究所，1993，205-207。
- Ammons, Elizabeth. *Conflicting Stories: American Women Writers at the Turn into the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Armstrong, Nancy. *Desire and Domestic Fiction: A Political History of the Novel*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Barr, Marleen S., editor. *Future Females: A Critical Anthology*. Bowling Green: Bowling Green State University Press, 1981.
- Bartkowski, Frances. *Feminist Utopias*. Nebraska: University of Nebraska Press, 1989.
- Gilman, Charlotte Perkins. *Herland and Selected Stories by Charlotte Perkins Gilman*. New York: Penguin, 1992.
- Gilman, Charlotte Perkins. *Herland*. New York: Pantheon Books, 1979.
- Pfaelzer, Jean. *The Utopian Novel in America, 1886-1896: The Politics of Form*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1984.

⁹ Nancy Armstrong, *Desire and Domestic Fiction* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

酷兒全球化 / 女性情慾烏托邦

評丁乃非的〈貓兒噤聲的媽媽國〉 ——兼評《她鄉》

劉亮雅

丁乃非指出《她鄉》裡的種族、階級與性政治的問題，以及這些問題如何結合，分析得頗為細膩深入。「她鄉」女人為雅利安族，以處女生殖方式建立女性烏托邦，成為無性慾之媽媽國，強調乾淨、絕對理性、高等文明。「她鄉」裡多數動物與劣等人種都經技術淘汰，性慾強的女人被鄙視、不准生育，連貓兒都不會叫春，此種高度優生學與馬爾薩斯式人口控制反映了白種人的優越感，以及禁慾的中產階級女人對性與身體的規訓。丁乃非批判《她鄉》的盲點與侷限，因此有其重要性。

另一方面，我以為《她鄉》在性別政治上的建樹不宜抹殺。《她鄉》假托女性烏托邦批判二十世紀初美國的父權價值，藉由三名闖入「她鄉」的美國男人比對「她鄉」與美國兩地的性別觀，有其激烈處，但也挾帶了不少揶揄嘲諷。例如「她鄉」的女子打扮中性、健美獨立、反暴力又能自衛，飛奔起來三名美國男人根本望塵莫及，這樣的女子截然不同於強調「女性化」的美國女子，也顯現傳統所謂女性魅力常為男人慾望之投射。三位男士原希望到了女人國後可以享盡豔福，孰料被軟禁起來，接受優雅淑女的再教育。三位男士起初很失望周遭「沒有女人」，凸顯傳統上男人心目中所謂的女人都是年輕貌美的，排除了老女人。「她鄉」的女人像媽媽一樣將三個男

人馴化為小男孩、小男生，此一安排刻意翻轉傳統上男人擁有知識霸權、男人認為女人是無知、長不大的小女孩之觀念，不無挖苦、嚇嚇男人之意。此外，「她鄉」的再教育也使敘述者范戴克（即三男之一）反省美國社會強調男威猛、女柔弱的兩極化性別觀，以及美國社會將女人、家庭、孩子私有化的問題。「她鄉」的社會主義制打破私有財產制，女人不再隸屬於個別家庭，而成了社會主體。

但「她鄉」最聳動的莫如處女生殖。女人可以不需要男人而自行繁衍兩千年，這是故意要嚇死男人、讓男人做噩夢。「她鄉」的女人不知何謂「處女」，暗示「處女」乃是男人造出的觀念。然而另一方面，「她鄉」的處女生殖似乎又複製了聖母瑪莉亞處女懷胎的無性慾形象。此種無性慾或反情慾的傾向是耐人尋味的。女性主義運動時不時會冒出一種想法，認為異性愛是女人敗給男人、無法堅持自我、或讓女人互相爭風吃醋難以合作的主因。當然這在現實經驗裡不乏例子，因此可以理解。「她鄉」三女對闖入的三男表現出理性的愛，似乎就是要抵制異性愛慾的狂烈。但如果異性愛是被如此看待，同性愛又如何呢？一個存在兩千年的女人國按理提供了上好的機會。但《她鄉》作者似乎刻意排除此一可能。「她鄉」的女人之間有如母女、姊妹，雖然非常親密，卻不是明顯的同性戀關係。她們經由想像而懷孕，當然你可以解讀她們所想像的也許就是她們朝夕相處的女人（既然她們已兩千年沒見過男人），因此可能頗為曖昧，但此種曖昧比起異性愛更要隱微得多。此外，「她鄉」強調母職，舉國皆媽媽，不是生母便是教母，視孩子為國家存在的理由，似乎某種程度複製了傳宗接代的工具性，也窄化了存在的意義。

《她鄉》似暗示性愛是擾亂秩序的根源，遂堅壁清野，全書的女性烏托邦想像在強調秩序和絕對理性的同時展現出反情慾、反對

差異的單一價值，而變成了一個單調乏味的世界。丁乃非的分析顯現《她鄉》背後所服膺的白人中心、中產階級、反性慾的心態，指出女性主義走上教條主義、整齊劃一、不尊重差異有其危險。然而《她鄉》所代表的第一波女性主義的遺產也不宜隨便加以否定。當我們說「男」「女」概念在歷史過程中不斷被重塑，就不能不談過去女性主義運動的貢獻。在父權思想依然為虐的今天，策略性的本質論有時仍是必須的。目前就公娼事件台灣婦運內部的路線之爭，反映了運動走向差異政治後必然有的齟齬，但這中間並非沒有對話、溝通、協商、合作的空間，如何珍惜、滋養這樣的空間需要更多自我批判的智慧與彈性。

酷兒全球化 / 女性情慾烏托邦

從她鄉到酷兒鄉：

女性主義烏托邦渴求之同性情欲流動

白瑞梅(Amie Parry)
陳婷譯¹

一 穿刺她鄉：曖昧與女性（道德）威權

如果我們只是簡單地認為，性別分化（gender differentiation）乃人類身份認同之根基，那麼我們既無法瞭解此形態的整體力量，也無法瞭解這個權力所服侍的真正利益為何。

——南西·阿姆斯壯（Nancy Armstrong），《欲望與家庭小說》
（*Desire and Domestic fiction*），1987

「沒有煙可抽」，泰利抱怨道。他正和艾黎蒙進行一場漫長的爭吵，需要一點可以冷靜下來的東西。「連酒都沒得喝。這些神聖的女人連一點舒服的惡習都沒有。真希望我們能趕快離開這兒！」

——夏綠蒂·柏金斯·吉爾曼（Charlotte Perkins Gilman），
《她鄉》（*Herland*），1915

我挑選這二段話，一是1987年的論述，一是1915年小說《她鄉》，原因是要說明《她鄉》——女性主義烏托邦寓言小說——的意

¹ 本文在第一屆性／別政治超薄型國際學術研討會宣讀時採用的是一個稍早的版本，由洪凌翻譯，在此致謝。

識形態教化意味非常清晰，然而它所經營的道德威權並無法透過其層層堡壘來全面保障這個烏托邦能完全阻擋不純的性及其它性異常形式²。因此，對此文本做女性主義批評閱讀時非常需要認識的有以下幾點：這部烏托邦小說將南西·阿姆斯壯所指出的長篇小說中常見的普遍化女性道德威權（**universalized female moral authority**）做了最極致的運用；還有支持如此威權（1910年代美國白人中產階級的種族、階級利益），不露痕跡的權力利益；另外還有該小說對主體的嚴重限制——即使它所認同的女性主體亦如此——因為該書用來建立權威而強化的價值觀只有「母性」（**motherhood**）。這樣的認識告訴我們，諸如吉爾曼等以女性化道德威權作為呼籲（不論是對大眾或國家）來追求正常性的女性主義，都不能算是基進的運動；換言之，如此的女性主義不但不具轉變現代性架構的力量，而且還更支持壓迫性的、霸權式的權威（譬如父權主義），因為它將女性主義的主體建構為貞潔的（道德）、普遍化（明顯地未包括種族、性欲取向、階級差別，而只對異性戀白種人中產階級有效）的婦女特質。此外，具有女性主義意識的吾人應該要認識到，這部烏托邦小說將女性主義建立成如同其他社會運動般地具有往前看的結構特徵，但是它也同時顯現出，一個所謂往前發展、以具體條件想像未來的女性主義（女性道德威權為其身份認同，並以此取得在社會的力量），以其目前的政治立場取得強大力量，並在與女性主義交疊的社會議題上施展影響，但是這種力量的根基卻不盡然是任何形式的道德威權。

² 摘錄取自《欲望與家庭生活：小說政治史》（*Desire and Domesticity: A Political History of the Novel*），紐約：牛津出版，1987年。《她鄉》（*Herland*），Pantheon Books，1979年。

於是這部亞利安、反性的烏托邦小說含帶了一個不預期的、但是對現在的女性主義者來說卻是個急迫的警訊。對這兒（臺灣）或那兒（美國）的女性主義者來說，《她鄉》這個種族、性別均極其純粹的烏托邦，隱含的警訊是：要實現（或試圖建立）一個高度純淨的國度，就必須藉由持續進行的社會淨化（social purging）。這個消滅異己的清除舉動，本質上就是個法西斯行為。這就是警訊的重要性：長期處於邊緣的女性主義運動開始在女性公共安全的議題上受到主流社會與政府的支持；女性主義參與與色情、性工作相關的社會爭議；涉入以性欲為基礎的運動，譬如同志運動、支持臺北娼妓享合法保障等活動。

要說明《她鄉》的社會淨化為何不能成功，我必須先講述另一個故事。明白可能造成的社會、政治影響之際，我將討論一個基本的對整體化的欠缺（a fundamental lack of totalization），或借用吉爾曼早期故事（按，即《黃色壁紙》）所用的一個詞彙，一個「爬行/逐漸發展」（creeping）中的曖昧（ambivalence）。這個曖昧穿透了這個（顯然無法穿透的）烏托邦（而丁乃非提醒了我們，烏托邦的建立成員是「憤怒的『白』處女」）。我希望在這篇文章中提出二個論點：（一）女權運動的開始必然是由於類似此種與性意識（sexuality）相關的曖昧所引發的，而引發的強度正與否定女人的性欲望、性行為之種類與力量成正比；（二）對於將性別置於其它差異、壓迫形式之上的各種女性主義派別來說，這樣的曖昧提供了重新思考的可能性，也就是，即使是這些派別都不妨再次思考何謂女性主義的典範（model）。這個典範不是阿姆斯特壯所批評的普遍化「女性道德威權」，而是丁乃非所描述的藍圖：「…持續是動態的，時有分歧，『身為女人』與『變成女人』的意義與情況永遠在矛盾地轉變與擴展…。」

我在文章一開頭引述泰利抱怨《她鄉》沒有煙可抽，用意即在於尋找這樣的「可能性」，因為有時似乎不可能的地方反倒有其「可能性」。這麼做也同時要揭彰存在於吉爾曼只以性別為主的女性主義烏托邦中的內在及結構性曖昧。一旦認識到這些曖昧，只看到性別的女性主義也許該進一步承認其它形式的差異和壓迫的存在。該小說將這些與性別有關的差異和壓迫，不論是在空間或時間性的處理上，均將之視為在性別之外，而且也在她鄉這個烏托邦的疆界之外。泰利，一個反女性主義的男性角色，他的「不同」有其必要性，如此才能建立「我們」——她鄉中具相同意願的群體，一的修辭性定義。因此，泰利這個角色是它的幻想的重要成份：換言之，《她鄉》製造泰利這個角色，就和製造自體生殖、道德超高的女人一樣。任何女性主義讀者若與泰利的抱怨出現詭異的同感，而這段話在小說中又其實是反女性主義的，那麼，女性主義與菸害防制法令的巧遇，便戲劇化地在《她鄉》中被呈現出來。臺灣出版社開始進行《她鄉》翻譯工作時，碰巧是反色情政策的強力宣導期，菸害防制法也在本地首次通過執行，而禁煙令並沒有先在公共空間做顯明的宣傳就開始執行，或許就因為這個原因，即便政府表明將加強刑罰，此法令還是受到相當的忽略。不過，禁煙法倒和受到強烈支持的掃蕩色情行動有著相同的道德情緒。身為女性主義讀者，若對泰利反女性主義的抱怨——她鄉沒有煙可抽的說法——出現詭異的同感，就等於提出了這麼一個問題：特定歷史脈絡下女性主義要為其指定的「女性」——標準就是陰性化的高尚道德情操（或是阿姆斯特壯所稱之『女性威權』）——爭取的現代性，是否是一個未被重建的現代性（一個存有同性戀恐懼、種族歧視、禁煙令…的國家）？也就是說，這個抱怨讓我們採出一個疑問：女性主義的目標（或想像中的未來）是否該包括在這歷經帝國、殖民、資本歷史建構的現代性之內，而不

需試圖改變如此現代性的基本構造？

更者，如果我們認為泰利的「真希望離開這兒」的呼喊，是因為這個烏托邦的內部邏輯而產生，而非只是來自外部的抱怨，那麼，這個男性角色很可能便說出了某些女性主義者的內心渴望——希望女性主義的未來並非《她鄉》所呈現的版本。《她鄉》中這個角色的曖昧存在，筆者的女性主義式閱讀並無法對他反女性主義的態度做出女性主義式的閱讀，在在指向文學說教作品無可避免的失敗：小說清楚地表示了，任何欲望都應該已經通過自體繁殖而消除，然而它的主體若非完全被欲望穿透，起碼也受到潛在的穿透；譬如，想爽快地…抽煙（或做愛）這樣古老、返祖的欲望。換言之，吉爾曼的烏托邦顯現了焦慮；一個根基於道德威權的女性主義試圖透過自體繁殖來消除不被接受的欲望（如：抽煙及性愛），這個行為不但失敗了，而且焦慮也隨之伴來，這是個要清除女性主義異質的企圖，就因為如此，它也是一個製造女性主義標準主體的企圖，而二者都算是失敗了。換句話說，一個以性別（gender）而非性（sexuality）做自我定義的女性主義，在進行定義的同時，也做出了另一個相應宣告（即使並無明說）：性，對其成員的性別沒有重要性。接受這種女性主義的成員即因此被定義為，對她們來說，在公共議題上，性別比性重要。這個隱含的宣告不但顯示了，女性主義以對性的否定來自我定義，它還試圖將成員建構為異性戀；如果性是不重要的，那是因為標準性欲之所以為「標準」就在於它的非能見度。在此，我要強調的一點是，以性別為主的女性主義，即使根據它的自我定義過程，「性」仍然是其重心。製造無性、只關道德的女性主義的失敗說教，其實有很大的政治利害關係：《她鄉》的故事很清楚地顯示出，即使能*按照自己的主張*，只考量性別的女性主義，若要成為一個有效的運動，還必須重新思考它給「女人」這個類別的定義為何。

現在讓我們回到《她鄉》進行中譯時臺灣的社會及政治脈絡。當我們瞭解到性與性欲望以多重面貌存在於「女人」這個類別時，使能明白與「女性（道德）威權」分家的必要性，因為只看到這套威權的女性主義永遠會將性別議題擺在性意識（sexuality）議題之前。臺灣此時的女性主義者身處的社會現象之一就是，原本享有法律保障的公娼正為重新爭取工作權而努力，而如果吉爾曼被轉移到九〇年代的臺灣，如此的一個事實將使得吉爾曼的高超道德標準無法承認以下的事實：娼妓並非是唯一被穿刺的一群，什麼樣的女體會被交易及當做商品的條件和情況——不論是以婚姻或嫖妓的性契約形式——都是女性主義的關懷重心。

二 她鄉的「酷兒情懷」

為了要證明文化中沒有任何一個領域——特別是性意識——在歷經時間變化、重複使用後，還能保持穩定不變，諸如維吉尼亞·吳爾芙和琴·芮斯（Jean Rhys）等現代作家，刻意摒棄了所謂的陰性美學（feminine aesthetic）。顯然地，後佛洛依德文化讓她們能夠擁有前輩作家所欠缺的；一種能將早期婦女小說中的落差及沉默表達出來的語言。

——南西·阿姆斯壯，《欲望與家庭主婦小說》

回想一下《她鄉》中不唱歌的貓，性慾在台灣當下反色情論述中，簡直就是一種男性（異性戀）的特質，而擁有此特質的女人就有與敵人共枕之嫌。依據這種邏輯，女人在這樣一個危險而暴力的父權時代最好不要唱歌。或者，她們應該以一種全然難以想像的，認不出來的，而且，最好是完全沉默的方式唱歌。否則，一個人就很難分辨出到底是男人在唱或是女人在唱。

——丁乃非，《貓兒噤聲的媽媽國：〈他鄉〉的白種女性禁欲想像》

如果泰利想離開的想法是由這個烏托邦的內部邏輯所引發的，那麼對此女人國想望同樣重要的是，能永遠留在安全疆域中的同性情欲渴望（該書名《她鄉》即一例證）。然而，詭譎的是，這個渴望卻是建立在極度恐同（*homophobia*）的女性道德威權之上。一個想像中的女性世界——正因為（而非不論有否）如此激烈的同性戀恐懼——才會顯出以同性情欲為基礎的多種酷兒形式：她鄉是個有著高度紀律的現代社會，於此適恰表陳了傅柯的名言，「哪兒有監督，哪兒就有歡娛」。我們也許能從該書最好的例子——第一人稱敘述的男性角色范戴克·簡寧斯（*Vandyck Jennings*）以及他的情欲成敗——來得到驗證。

「當她說到我們的女人時，不知怎的，我有種無法形容的、怪怪的（*queer*）感覺，我從未在聽到『女人』一詞時有過如此感覺」（49）。范戴克聽了她鄉女子的故事，使用「無法形容」這個詞來形容他「怪怪的感覺」（*queer feeling*），顯示出他無法以恰當的語言來形容這種全新的感受。而我們從故事之後的進展知道，范戴克從未對女人有情欲，在到她鄉之前也從未與女人有成功的性關係：「我不會對女人有感覺，也從來沒遇過對我有興趣的女人。和泰利的經驗是不一樣的。但是，這一個——」（91）。這段話最後以破折號結束，再一次，我們發現敘述者范戴克找不到言語來形容他對他的她鄉伴侶依拉朵的感覺。在這些段落中，不論是有無形容詞的話語裡，范戴克都被呈現成是不知道自己性向的同性戀；他和其它男人不同，對女人也沒有肉慾念頭，以致他沒有成功的性關係，或根本就對異性沒興趣，直到他遇見了她鄉中身體、智識都屬男孩化（*boyish*）的女人。范戴克與依拉朵的情侶關係，可被解讀為酷兒式上/下位（*top/bottom*）關係。在兩人的關係中，依拉朵是處於上位的宰制角色，而范戴克因處於下位而感受到他從未領略到的情欲，吉爾曼將

之稱為「愛慕上位」(loving 'up')——亦即愛慕一個居於上位、宰制地位的女人：「當我克服了自尊，我發現愛慕上位其實是非常好的熱情。」在小說快結束時，范戴克已經找到能夠形容他「怪怪的感覺」的言語，這段話繼續道：「它讓我從心底深處有種殊異(queer)的感覺，如同某種史前古老的情懷翻攪，一種就應該這麼感覺，對極了的感覺，一種回鄉、奔向母親的感覺。」(141-42)在這段話中，這個男性角色承認的「對極了」，弔詭地將他的「奇異感覺」認同了女性道德威權，而這也同時顯示了，正因為這樣的女性道德威權，才會將女性擺在宰制地位，而男性位居屈從的下位——一種母性美德所容允的戀母情結的酷兒式變態(queer perversion)。

至此，雖然我們已經與小說刻意強調的——她鄉中沒有(或幾乎沒有)情欲——的宣告離開甚遠，但是，我們必須將酷兒式閱讀做進一步的開展，就在范戴克說從未對女人有「那種」感覺前，范戴克在她鄉的老師索瑪告訴他：「我們最喜歡你，因為你和我們最像」(90)。小說的脈絡讓我們很清楚范戴克絕不像大多數的女人，但是他卻和她鄉中和力孩一樣、具有運動細胞的女人相像。而他的名字(Vandyck)正暗示了，他的角色不但能解讀成男同性戀，而且還是個女同的黨客(dyke)。故事中只有范戴克這個男性角色，以受喜歡的方式被她鄉女子認同，且他自己後來也認同了這些女人，因此，范戴克和依朵拉的關係也呈現出女同性戀關係的特質。而吉爾曼以范戴克的第一人稱口吻來敘述這個故事，她也算是做出一種文本變性(textual transvestitism)的複雜舉動：她扮裝(cross-dressed)成男同性戀來敘述故事，而且這個不知自身性向的角色，直到與一男孩化的女人以下位的方式戀愛才感受到性受，這是種反諷式的女同分離主義式性關係，而這種關係卻讓他有「回到母親的家」的感覺，只是這個「家」是一個只有女人的地方。

現在，我要將注意力轉向另一個共列的文學作品文本。首先是葛楚·史坦因（Gertrude Stein）1922年的作品。它的寫成只比《她鄉》晚了七年，而故事也在描寫一個女子國度。事實上，這段文字中的「那兒」極可能是法國左岸以及她和愛麗絲·托柯拉斯（Alice Toklas）的關係。史坦因離開美國後即永居於巴黎。

在那兒，就某種感覺來說，她們是同性戀。在那兒，有很多人正營造著這樣的情懷。在那兒，她們是同性戀正常得很。在那兒，海倫·芙兒是同性戀，她愈來愈同性戀；是的，她在那兒是那麼快樂的同性戀。她在那兒愈來愈同性戀，換句話說，在那兒，她發現了很多醞釀同性戀的姿態、方法，而她也用著這些方法做個同性戀。³

接下來是范戴克終於能以言語形容他酷兒情感的整個段落：

當我克服了自尊後（我真的認為傑夫從未有此感覺，他是個天生的崇拜者，而泰利則從未丟開他自認的『女人的地位』想法），我發現愛慕「上位」其實是非常美好的感覺。它讓我從心底深處有種殊異的感覺，如同某種史前古老的情懷翻攪，一種就應該這麼感覺，對極了的感覺，一種回鄉、奔向母親的感覺。

在這兩個文本中，吉爾曼明顯反對性愛的烏托邦，並不比史坦因筆下左岸興起的女同性戀社區來得不同性戀。這並不是要拯救吉爾曼故事中恐懼同性戀的控訴，反之，這是要顯示正因為這個女性主義烏托邦的同性戀恐懼，才會造就出精彩的同性戀渴望及酷兒性模式的形成。它更進一步地顯示出，女性主義的未來想像帶有愈多的同性戀恐懼，它就更難將現在的性別與性及其欲望分離開來。換言之，史坦因的文本可以作為不同於吉爾曼故事的另一種可能；史的故事

³ 收錄於《企鵝叢書女同性戀短篇小說選》（*The Penguin Book of Lesbian Short Stories*）。Margaret Reynolds 編，倫敦；企鵝出版，一九九四。（初版為 Viking 出版社，一九九三）。

中的女子生活在沒有男人的國度，們不但快樂而且還享有情欲，也就是她們很同性戀的活著。更者，這個短篇小說中，「gay」這個字的貫穿全文，顯示出性欲與性生活對女人身心的重要性。如果史坦因的故事不能作為是吉爾曼小說的正面回應，它絕對是吉爾曼既恐同又慾同（homoerotic）的女性主義的另類出路，而慾同烏托邦渴求（homoerotic utopic longings）也的確在吉爾曼的故事中得到具體化的呈現。二者雖在性政治上有重大的差異，然而史坦因故事對女性內在關係的處理，特別是在家庭範圍的建構，卻與吉爾曼異曲同工。二人都拒絕寫出美國家庭生活中的種族利益關係，而任何對家庭層面（domesticity）的書寫，如果沒有談及多種族國度中，「家」被用來做為意識形態用途時，就是在為某特定種族製造利益。另外，這二個文本中的先見女性群體所共有（雖然呈現方式不同）的「酷兒情愫」，也給興起中的女性主義帶來一項重要訊息：單以抽象、普遍化「性別」概念，試圖掩飾其階級利益（即使點出女人所受的經濟剝削）的女性主義，忽視了其它壓迫形式（如經由種族、性取向差異操練的壓迫）的存在，而這些壓迫發生在家庭、私有層面、職場、以及公共場域中的女體交易。這個訊息的要旨即為，一個沒看到其它形式差異及身份，而只看到性別的女性主義，或許會認為這些差異與身份不能對女權運動的成功有所幫助，但是這些形式實則與性別議題息息相關，而且這些差異與身份對女性主義的未來想像，和貫穿吉爾曼恐同烏托邦的同性情欲渴望，都一樣重要。

酷兒全球化 / 女性情慾烏托邦

繼續酷異，歪讀《她鄉》

朱偉誠

我必須要承認，初讀《她鄉》的感覺，並不是十分有趣投入的；主要是因為，無論現實生活如何紊亂而引人憤怒，對於一切秩序井然、人人品行高尚的烏托邦（不管由誰當家做主），我總是持保留的態度，是不安於過高的道德衝動所必然導致的對慾念的全面壓抑吧，難免要造成扭曲與壓迫的結果。更何況吉爾曼想像建構的「她鄉」雖無男人，卻也無性（其實或許就是因為沒有男人所以不能有性），從（女）同志的觀點看來，不啻是個難以令人嚮往的恐同之鄉。

不過有壓抑必定有痕跡，而這些痕跡也正是翻轉問題文本賦以進步意義的、所謂「異議閱讀」（dissident reading）最重要的憑藉。白瑞梅的閱讀無疑是個很好的示範，也才隨之開啟了我繼續以同志酷異的觀點歪讀《她鄉》的契機。

然而所謂同志的觀點，並不一定總是要迫不及待地插進同志的酷異身影，好給予「人」們其實四處原來皆是「鬼」影幢幢的震撼教育；因為有時同志見人之所不能見的「陰陽眼」，看到的毋寧是所謂「正常」的人們自身不欲人知的「酷異」功能（或喜好、慾望等）。¹所以白瑞梅以《她鄉》文本上饒富意（異）味的蛛絲馬跡，來論證

¹ 這裏對於中國傳統言說中「人 / 鬼」說法的挪用，是受到丁乃非的啟發；見何春蕤（編），《性別研究的新視野：第一屆四性研討會論文集》（台北：元尊文化，1997），上冊，頁 189-94。

敘述者范戴克其實是個不自知的男同志,就稍嫌急切了些——其實,范戴克不妨還是喜歡女人的,而他之所以在此之前對女人「從來不太在意」(中譯本頁 159),反而是在來到「她鄉」之後才得以「向上欽慕地愛『上』女人」(原文作:“loving ‘up’”;中譯本演繹為「往上昇華」[頁 240],自覺或不自覺去性的意涵明顯),則可能是因為處在男尊女卑角色僵化的(當時美國)主流社會,男人若這樣偏好下位的慾望位置(或可稱之為「小男人」),基本上是沒有多少出路的,所以只能在「她鄉」這樣一個女人強勢習以為常的另類空間裏,歪打正著地找到自己的春天。

同樣的道理,白文更進一步論證范戴克作為一個「女」同志的酷異可能,來演申書中所云范戴克與「她鄉」女子的「相像」(中譯本頁 156)與相欲,固然顛覆力十足,卻必須同樣要訴諸容易為人挑戰的「文本變性(別/相)」主張;其實保留范戴克的性別/相不僅無礙,反而更可以同志酷異地把這一對不怎麼像主流男人的他和不符合傳統女人標準的「她鄉」女子,分別想成是偏向「姊妹」的男同志(或是居下位的 *bottom*)和俗稱為 T(或是 *butch*)的女同志——而他/她們之間的情慾結合配對可能,不是更充分發揮了近來同志文化中「怪胎/酷兒」(*queer*)的「幹性別」(*genderfuck*)精神,而徹底顛覆了人們對於異/同性戀的範疇定義嗎?²

不過特別需要同志們以讀者參與的精神來填補文本空白的,其實是在「她鄉」自我建構的過程中被優生工程刻意「育種排除」掉(中

² 值得注意的是,這樣的想法卻早於本世紀初為普魯斯特在他的鉅作《A la recherche du temps perdu》中〈Sodomie et Gomorrhe〉的一段所提及。見:普魯斯特,《追憶似水年華》,第四冊:《索多姆和戈摩爾》,譯:許鈞、楊松河(台北:聯經,1992),頁 24-25。並參見:Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margin* (New York: Routledge, 1992), pp. 381-82。

譯本頁 145) 、並從此湮沒於歷史中的那些「怪胎」,以及她們不被接受的性行為——因為是遺留自「她鄉」鉅變前的雙性時代,那時男少女多,「採用多夫妻制,擁有奴隸」(頁 102),可以想見(男女間的)情慾關係必然是充滿支配與被支配的性(別)權力傾軋的,而在男人全數死去後,這種舊有的情慾習慣與需求絕不可能在一夕之間消散,於是有些女人遂取代了原本男人的位置(如果不早就是這樣的話)——這看似複製了異性戀的男女宰制關係,其實卻由於社會結構上不平等關係的不復存在,反倒使得情慾中的支配與被支配關係得以擺脫現實權力的陰影,而成為擬真表演(或云遊戲)式的「施虐/被虐」蕾絲鞭關係(SM lesbianism)……這應該是對於權力與性相議題有所了解的人所必然做出的推想吧,然而在「她鄉」這個當日的女性道德威權之國,卻絲毫沒有存留一點「它們」(取其異己之意)的蹤跡,是不是在烏托邦式嚮往現代秩序的巨輪中,硬是活生生地被壓抑犧牲掉了呢?對於無時不刻也站在歷史分岔點的我們,這無疑是一個重要的警示:沒有人是永遠進步的;而沉默,就是等於死亡啊!

訊息

（本欄對外開放，歡迎海內外先進提供訊息。限於人力，訊息收集有限，必然有遺珠之憾，此處刊出之訊息與評介僅供參考）

出版

性 / 別校園：新世代的性 / 別教育，何春蕙、涂懿美、金宜蓁、張玉芬、吳育璘、徐宜嘉合著。台北：元尊出版社 1998 年 10 月出版。本書的前身是《性別校園：桃園縣中小學教師兩性平權教育基本閱讀資料》，現經過大幅修改增補，商業發行問世。請參閱本刊上期介紹。

誰需要一夫一妻制？，黃怡著。台北：唐山出版社【性 / 別桃學】叢書，1998 年 10 月出版。

收集了作者近年所寫的性 / 別專欄文章，有許多批評現實的尖銳文字（如「罰嫖不罰娼的邏輯騙局」）、也有許多談論性觀念的趣味文字。

虛擬性愛 (Virtual Spaces: Sex and the Cyber Citizen)，Cleo Odzer 著，張玉芬譯。台北：新新聞出版社 1998 年 8 月。

作者從一個女性情慾解放的觀點，寫下所親身參與觀察的網路性愛田野記錄。本書鼓勵女性勇敢探索嘗試虛擬性愛，也開啟了人們對網路性愛的無限想像。譯者張玉芬是中央大學英文系研究生，在本書的網路新書發表會上也曾與作者直接對談。

性／別教育通訊，第三期，1998年8月，台灣中壢中央大學性／別研究室出版。

本期特色之一是「隨機性／別教育自製教案（解讀廣告）」，顯示文化研究（cultural studies）對於性／別教育的應用潛力。

女性醫療社會學，劉仲冬，台北：女書文化，1998年8月。

台灣近年來此一主題之論文頗多，這似乎是第一本成書者。應當會促成此領域在台灣更加發展。

性／別研究讀本，張小虹編，台北：麥田出版社，1998年8月。

偏重文學研究方面的論文讀本。論文作者均為文學研究專業女學者。

性別與空間研究室通訊：同志空間專輯，第五期，台灣建築與城鄉研究所，1998年7月。

內容頗為豐富，是有關台灣同志空間文化的必要參考文獻。

台灣社會研究季刊：性與社會專輯，第三十期，1998年6月。

本期有朱元鴻〈娼妓研究的另類提問〉與趙剛〈跳出妒恨的認同政治，進入解放的培力政治：串聯尼采和工運（或社運）的嘗試思考〉。詳見上期本刊物對此二篇重要文章之介紹。本期還有朱偉誠在第二屆四性研討會發表之論文，從後殖民脈絡下審視現身問題，十分細緻穩重的處理。

中外文學：怪胎情慾學，第312期，1998年5月。

本期主要是「怪胎情慾學」學術研討會之會議論文集。

朋友通信，第四期，青島大學醫學院附屬醫院性健康中心，1998年7月。

此一通訊於1988年2月創刊，1988年3月發行第二期，1998年5月第三期，已引起海內外的重視，是目前大陸重要的（也可能是唯一的）同性戀通訊。通訊篇幅不多，但是十分用心，星星之火。本通訊的負責人為張北川、潘綏銘、叢中。

香港「性」經，曾焯文，香港明窗出版社，1998年3月。

「（不）同國女人」聒噪：訪談當代台灣女作家，邱貴芬，台北：元尊文化，1998年3月。

包括陳雪等人的訪談。

慾望更衣室：情色小說的政治與美學，劉亮雅，台北：元尊文化，1998年3月。

分為「90年代台灣」與「歐美現代主義」情色小說兩部份。

女流：看見性工作專題，第25期，1998年2月。

香港的女性主義雜誌，有部份文章討論性工作問題。

同性戀亞文化，李銀河，北京今日中國出版社，1998年1月。

寫作生動，多方面探討今日大陸同性戀文化的社會學著作。此書是李銀河、王小波《他們的故事》（1992）的增補本。其中增加了有關同

性戀的法律部份和酷兒理論等內容。這是繼張北川的《同性愛》（1994）第二本相關的學術著作。

亞當的祕密花園，亞瑟潘，台北：開心陽光，1998年1月。
開心陽光出版社的「硬糖果」系列第三本，基本上是同性戀色情小說。在今天，同性戀的「性」非常缺乏具象呈現，而且又是文化的禁忌；這系列書刊的出版非常有同性戀解放運動的深深刻意義。

性禁忌，吳敏倫，香港聚賢館文化有限公司，1997年11月。
上期本刊的遺珠之憾，本書挑戰一般性觀念，為亂倫、包二奶、色情、性用具、青少年情慾、公共性等辯護，說理清楚。性／別教育與應用倫理學必讀。當代知識份子雖然並不缺乏性別意識與同性戀意識，但是缺乏性意識者比比皆是，作者吳敏倫的多本著作則是頗佳之入門。

台灣其他的雜誌或通訊：人本教育札記，特別報導：墮胎拿掉了什麼——從青少年人工流產潮談起，104期，1998年2月。人本教育札記，專號：別怕暗夜——走出「性侵害」的恐懼，106期，1998年4月。女誌，主題：代理孕母，第8期，1998年4月，高雄市女性行動協會。婦女與兩性研究通訊，46期，1998年4月，台灣大學人口研究中心婦女研究室。此外，同志的運動雜誌同言無忌、女朋友、同位素等仍繼續發行中。（歡迎各方交換刊物或提供資訊）

新近完成之碩士論文

陳耀民，〈Figuring the Homosexual Struggle: From Social Regulation to Family Ties〉，中央大學英美語文研究所。

黃楚雄，〈當代台灣男同性戀恐懼現象一瞥之哲學研究〉，中央大學哲學研究所。

吳佳原，〈城市荒漠中的綠洲——台北市男同志酒吧經驗分析〉，台灣大學建築與城鄉研究所。

賴麒中，〈性傾向與就業歧視之探討〉，政治大學勞工研究所。

會議

1998年7月13日—16日。亞際文化研究國際會議：面對亞洲（Inter-Asia Cultural Studies Conference: Problematising Asia）。地點：台北清華月涵堂。主辦：清華大學亞太／文化研究室。會議包含politics of sexuality 場次。

1998年6月20日—21日。一九九八批判的新生代論文研討會，台灣社會研究季刊主辦。會議包含數篇與性／別相關之論文。

1998年5月24日--26日。性工作權利與性產業政策國際論壇。地點：台北市議會地下一樓大禮堂。主辦：台北市公娼自救會，女工團結生產線，粉領聯盟。本次國際論壇共有來自十一個國家及香港地區共計十七名國際友人，包括性工作者、妓權運動組織者、人權工作者等等。堪稱國際妓權運動史上的盛會之一。

1998年5月16日。「怪胎情慾學」學術研討會。地點：台灣大學思亮館國際會議廳。主辦：台大外文系。並有座談會一場。

1998年4月24日--26日。第三屆『性教育、性學、性別研究暨同性戀研究』國際學術研討會。中央大學性／別研究室主辦。

論文、課程、性／別團體、研究動態、學術活動、人與事…

「同志諮詢熱線」成立，並在 1998/6/26 舉辦募款餐會。

這半年來，台灣有關性工作的爭議仍然不斷。相關會議、座談或演講舉辦甚多，文章發表不少，學術文化界也涉及爭議之中。這些有關性工作的學術文化意識形態爭論，本刊正在整理大事記。

1998年3月爆發震驚社會的清華大學校園內女碩士的情殺命案，女碩士據聞曾進入風月場所工作；同時，東海大學碩士紀慧文出版性工作學術新書，卻也引發報紙頭條的報導，只因為紀慧文亦曾進入風月場所進行研究工作。這些事件，不但引起廣泛社會關注和學界的爭論，也正式凝聚了近年頗具爭議性的一些議題，亦即（1）學術研究與性（2）學術人的性（3）校園內的性活動。針對此三項主題，中央大學性／別研究室所舉辦的「學術、校園、性」座談討論會，邀請了多位學者和學生到現場發表意見，引言人：夏鑄九、趙剛、趙彥寧、侯念祖、何春蕤、宋文里、向淑惠、畢恆達。發言的全部內容可在性／別研究室的網頁內找到。

來函

青島大學醫學院附屬醫院性健康中心的張北川教授看到本刊第 1、2 期《性工作：妓權觀點》，來函摘要如下：「…近年來，除同性愛現象外，我一直在關注大陸的性工作問題，但苦於找不到資料。你們的書，以豐富的資料，雄辯的觀點，不僅豐富了我們視野中的一個盲點，而且大大開拓了我們的思路。這部書，對於中國性文化，是一個特殊的貢獻。我完全贊同這樣的觀點：最邊緣、最底層婦女（娼妓）的解放，是人類（不僅僅是女性）性／別壓迫消亡的主要標誌之一。（下略）1998/7/4」

Working Papers In

Gender/Sexuality S t u d i e s



QUEER Special Issue

POLITICS AND QUEER THEORY

「酷兒」(Queer)是不符合主流性規範、抗拒主流性道德、跨越性別的怪胎。

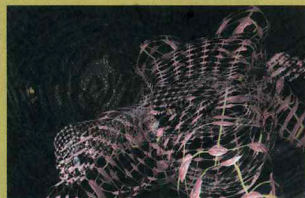
「酷兒」泛指同性戀、雙性戀、變性反串、踰越的異性戀…。

「酷兒」不是正常的同性戀，是變態偏差的同性戀。

「酷兒」的現身是妖精出洞，魔怪現形，以歡樂和挑釁的方式現身，卻不以悲情妒恨來壯大自己。酷兒絕不含蓄。

「酷兒」是鬼魅魍魎，是性的不法之徒，是性異議份子，是性左派。

「酷兒」是驚世駭俗的運動策略、也是桀傲不馴的實踐，以高亢的聲調肯定自我，拒絕被主流社會同化。



本書包括了酷兒理論家賽菊蔻(Eve Kosofsky Sedgwick)應邀來台所發表的兩篇論文：〈如何將孩子教養成同性戀〉與〈情感與酷兒操演〉；以及台灣酷兒論述的歷史文件「酷兒發妖」，還有第一屆與第二屆『性 / 別政治』超薄型國際學術研討會論文集。

Published by The Center for the Study of Sexualities
Department of English
National Central University
Chungli, Taiwan 320
TEL: 886-3-4262926 FAX: 886-3-4262927
E-mail: sex@ncu.edu.tw
<http://sex.pine.ncu.edu.tw>

nos. 3 & 4
September, 1998