

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/别研究

第二、四期合刊

目录

发刊词 7

编者的话 9

酷儿性别教育

如何将孩子教养成同性恋：为娘娘腔男孩而战

伊芙·赛菊蔻(Eve Kosofsky Sedgwick)原着，金宜蓁、涂懿美合译，何春蕤校订 11

酷儿政治入门

简介 Eve Kosofsky Sedgwick

何春蕤 26

什么是酷儿？

卡维波 32

台湾酷儿历史文献

酷儿发妖(座谈会)

「酷儿」姚立群、洪凌、纪大伟、黄道明、张娟芬；「妖言」陈雪、王苹、何春蕤、平路、许秀雯

整理录音：黄楚雄 47

酷儿理论与政治

〈第二届「性/别政治」超薄型国际学术研讨会〉论文集

议程 88

情感与酷儿操演(Affect and Queer Performativity)

伊芙·赛菊蔻(Eve Kosofsky Sedgwick)原着，金宜蓁、涂懿美合译，何春蕤校订 90

罔两问景：含蓄美学与酷儿攻略

刘人鹏、丁乃非 109

怪胎家庭罗曼史：《河流》中的欲望场景

张小虹 156

性解放思想史的初步札记：性政治、性少数、性阶层

甯应斌 179

痛之华：五零年代国共之间的变态政治／性想像

赵彦宁 235

从左翼道酷异：美国同性恋运动的「酷儿化」

何春蕤 260

酷儿全球化/女性主义乌托邦

《第一届「性/别政治」超薄型国际学术研讨会》论文选集

议程 300

欲望隐形轰炸机：新兴国家中「异己」(Alterity)全球化之现象

裴新(Cindy Patton)原着，庄瑞琳译，何春蕤校订 301

猫儿噤声的妈妈国：《他乡》的白种女性禁欲想像

丁乃非 324

〔回应〕评丁乃非的〈猫儿噤声的妈妈国〉：兼评《他乡》

刘亮雅 344

从他乡到酷儿乡：女性主义乌托邦渴望中的同性情欲

白瑞梅 347

〔回应〕继续酷异，歪读《他乡》

朱伟诚 357

讯息 360

Working Papers in Gender/Sexuality Studies

Nos/ 3 & 4, September 1998

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 / 别研究》发刊词

《性 / 别研究》正如其英文标题 “Working Papers in Gender/Sexuality Studies” 所示，是一个发表正在成形中的新观念、新论证、新视野的研究园地，是引发讨论、争议、批评、辩论、吸取各方意见的开放场域。为了配合这个目的，我们每期也会翻译或转载一些相关的文字，提供一个参照点，以增加学术界与文化界对每期主题与背景脉络的全面了解，同时我们对翻译的品质当然有比较高的要求。

此时此刻之所以有此学术刊物的出现，主要是因为近年来台湾的性 / 别解放运动在本地特有的社会形态和历史脉络中的发展，带来了性 / 别相关主题的学术研究者非常丰富的现实要求，使台湾的性 / 别研究循着不同于其他社会（特别是西方社会）的学术轨迹，发展出特殊的论述形态。另外，部份因为现实运动路线的争议与多样，部份也为了解决实践问题，本土激发出来许多原创和新奇观念和语汇，开始重新改写传统或主流的性 / 别研究论述，这些新发展也将会对国际性 / 别研究有所激荡。

不过一个新视野的正式提出往往需要较长的时间。为了能尽快让此间性 / 别学术界、文化界、甚至运动者获取新观念、新角度可能带来的新资源，或者为了让新研究典范能较快形成、让学术界对新研究方向产生兴趣、让提出新话题的作者能得到研究社群的迅速回应，我们觉得有必要成立一个介于正式学报与学术通讯之间的学术期刊，供一些正在成形的观念和批评意见以 **working papers** 的形式对外流通。我们在形式上虽不拘泥于正式论文的要求，但是在内容上务必要求新锐与开创性，以期对于学术界甚至

社会文化产生冲击，甚至领导性 / 别研究的学术风骚。

这是一本对外开放的期刊，欢迎各界投稿，不论是发表文章，或者对已刊载文字的回应，不限字数，希望各方先进不吝指教。我们同时也欢迎各界建议翻译与转载的文章，只要是能启发本地性 / 别研究视野的盲点，或者对本地研究生态有刺激作用的文字，我们都愿意刊登。另外，有关性 / 别研究的书籍、文章、会议、人物、事件等讯息，我们也欢迎各界提供或赐稿。

编辑的话

酷儿理论研究在人文学界已经成为显学，本地学界已经在过去两年中举办了专注这个主题的学术研讨，坊间也已经出版以酷儿为题的专书，为进一步深化本地酷儿研究的理论根基，并介入该领域——无论是欧美学界或是本地学圈——此刻发展中的重要议题，我们特别编纂了这一期的《性／别研究》，既从历史文献、也从运动思量、更从最新研究方向来探索酷儿研究的可能形体。

更有意义的是，本期专题也配合了国际知名酷儿理论学者 **Eve Kosofsky Sedgwick** 首度来台讲学。透过电子邮件的往返，中央大学性／别研究室的 **Cindy Patton**（裴新）与丁乃非邀请到 **Sedgwick** 在我们举办第二届「性／别政治」超薄型国际学术研讨会时刻来台发表最新论文，我们一方面觉得十分兴奋，也觉得应该同时进行一些本土观点的对话，所以我们邀请了本地对酷儿理论有钻研的学者撰写论文与会，这些论文同时刊登在本期《性／别研究》中，将共同开拓本地酷儿研究的历史脉络视野。

中央大学性／别研究室除了每年春天的「四性」大型学术研讨会之外，去年起也筹划在每年秋天举办「性／别政治」专题的学术研讨会。这个研讨会在论文数量上算是「迷你型」的，可是我们又想强调它的深广眼界，所以决定用坊间流行的卫生棉形式戏称它为「超薄型」国际学术研讨会，取其「体积小，吸水力强，汇集丰富性／别蕴涵」的含意。事实证明，这个研讨会还真的很符合它的名称，现在我们把这两届会议的论文在本期一发表，份量果然可观。

另外，回顾酷儿的本地浮现历史，1994年酷儿与女性情欲运动

在台湾开始发声之时，《岛屿边缘》杂志曾经举办过一场酷儿和女性情欲的座谈，当时颇为轰动，但是座谈记录全文从未见过天日，本刊特别在此推出。此一历史文献于今日已有某种历史意义，值得有兴趣的朋友回味。

由于最终文字总数超过二十一万字，多篇论文都是丰厚结实之作，本刊此次不得已只得再度采取三、四期合刊方式印行，相信本书将是台湾酷儿政治与理论的重要参考文献。

酷儿性别教育

如何将孩子教养成同性恋：为娘娘腔男孩而战

Eve Kosofsky Sedgwick 原著

金宜蓁、涂懿美合译，何春蕤校订

由于美国孩童及青少年自杀以及自杀未遂事件有明显的流行趋势，美国政府的健康及公共卫生部在 1989 年夏天发布了「国务卿专案小组对青少年自杀之调查报告」，在 110 页的报告中，有一部份专门分析了女、男同性恋青少年的处境。报告指出，由于「同性恋青少年面对敌视和指责的环境，遭受言语上及肢体上的凌辱，承受家庭及同侪的排斥和孤立」，男女同性恋青少年自杀或试图自杀的比例是其他青少年的两倍到三倍。此份报告因此委婉地提出建议，「别再因为……像性倾向这样的特质而歧视同性恋青少年了」。

1989 年 10 月 13 日，健康及公共卫生部部长 Louis W. Sullivan 博士拒绝承认报告中有关同性恋青少年的部份——他倒不是驳斥这部份的正确性，而是根本质疑这部份的存在。在一份书面声明中，Sullivan 表示，「本报告中『男女同性恋青少年的自杀』这一部份的观点，绝不代表我个人的立场或本部的政策；我全心致力于发扬传统家庭价值观，……我认为此报告的立场与传统家庭价值观背道而驰」¹。

¹ 资料来源为 *New York Native*，1989 年 9 月 23 日第 9-10 页；1989 年 11 月 13 日第 14 页；1989 年 11 月 27 日第 7 页。

同性恋孩子总是随时遭受攻击的，而精神分析和精神医学在这个时候发挥了什么功能呢？「能提供协助的专业人士」（“helping professionals”）又在哪儿呢？我在这篇讨论建制的论文中要问的，不是弗洛伊德及其母文本(mother-texts)所可能提供的大量说法，而是精神分析和精神医学在当下美国的实际运作²。我特别有兴趣的是修正主义式的精神分析（包括「自我心理学」ego psychology），以及 1973 年「美国精神医学协会」决定从下一期的《诊断与统计手册》(*Diagnostic and Statistical Manual, DSM-III*)将同性恋自病理学诊断中删除之后的发展。出于父母师长对孩子性倾向的持续焦虑，同性恋孩子被送到「后 *DSM-III*」精神分析与精神医学的影响之下时，将可能面对何种命运？

有关这方面的专题论文，就我所知几乎全都是同性恋男童为研究对象。这种修正主义式、以自我(ego)为基础的精神分析理论最佳典范，就是 Richard C. Friedman 的著作 *Male Homosexuality: A Contemporary Psychoanalytic Perspective*³，由耶鲁大学于 1988 年出版。（另一部姊妹作是由非精神分析派的精神医师 Richard Green 所写的 *The ‘Sissy Boy Syndrome’ and the Development of Homosexuality*，此书在 1987 年亦由耶鲁大学出版）⁴。Friedman 在

² Kenneth Lewes 的著作 *The Psychoanalytic Theory of Male Homosexuality* (New York: Penguin/NAL/Meridian, 1989) 是非常精辟的男同性恋精神分析概论。

³ Richard C. Friedman, *Male Homosexuality: A Contemporary Psychoanalytic Perspective* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1988) 以下引用将在括号中注以 RF。

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

Male Homosexuality 一书中除了热情的向妻子、孩子致谢之外，也明确的标志了他曾同情的支持 1973 年的去病理化运动，书中并以爱慕的语气记载了几则男同性恋的历史，其中不少同性恋是他在非治疗的情况下接触到的。举例来说，「**Luke** 是位 45 岁的职业军官，一生都是纯粹的男同性恋」(RF, p. 152)；**Tim** 则是「强壮、魁武、能在最艰巨的任务中与任何人共事」，「爱好朋友、讨人喜欢」，「是位优秀的运动员」，「高中时是摔角队队长，也是校刊编辑」(pp. 206-207)。**Bob** 是另一位「身心协调、统合良好的人」，「和几位性伴侣有规律的性生活，不过向来不在男同志酒吧或三温暖中流连，也没有加入男同志的组织团体。**Bob** 有成人该有的稳定、丰富的工作经历，他与男性、女性都能有忠诚、持久的友谊」(pp. 92-93)。为了对照比较，**Friedman** 也举了一个他认为有高度协调人格的**异性恋**男性做例子，这位男子是喷射战斗机驾驶，「身材健康而消瘦，二十多岁就有决策者该有的冷静」(p. 86)⁵。

可以看出有个模式在浮现了吧——修正主义式精神分析师似乎开始喜欢同性恋男性了！不过，对他们而言，健康的同性恋男性得符合(a)已成年(b)男性化等两个条件。事实上，**Friedman** 还是把成年同性恋男性的娘娘腔特质和「整体人格病理学」以及他所谓的「精神结构光谱中较低的部份」(p. 93)视为直接相关。当他难以避免的探讨「行为违常要逸出定模到何种程度才算是心理疾病」时，**Friedman** 也坦

在括号中注以 RG。

⁵ 值得一提的是，**Friedman** 所赞美的这些男同性恋总是能够完全控制他人是否知道自己的性取向，不觉得别人会凭直觉就发现他们是男同性恋，不觉得外型娘娘腔，没有具体参与同性恋（身体、文化、时尚）符号或社团。对现代许多男同志而言，这种生活方式是不可能的；对更多男同志而言，此种存在模式从文化、群体、意义等方面来看是贫瘠至极的。

言，虽然「临床概念常常不够准确，无法据实的呈现人类行为的丰富差异」，但是他在研究中仍要维持病理概念的底线，而且这条区隔线还得定在一个很特别的地方：「具反抗性格者与精神病态者之间的区别往往在幼年期就很明显。例如，那些长期并极端娘娘腔的男孩就应该被视为属于后者」(pp. 32-33)。

「例如」「长期并极端娘娘腔的男孩」——这些都是修正主义式精神分析挥之不去的憎恶之物。1980年出版的 *DSM-III* 首度不包括「同性恋」这个项目，但是也首度收录了一个新的诊断，编码（为了健康保险目的）为 302.60，正式名称是「幼年期性别认同错乱」(*Gender Identity Disorder of Childhood*)。这项诊断表面上似乎没有性别指涉，但事实上对男孩和女孩有极明显的差别待遇：女孩只有在解剖学上被认定为男性（也就是说她有阴茎或是以后会长出阴茎）才会被贴上这个病理化的标签；但是小男孩只要认为「没有阴茎比较好」，或是「经由扮装或拟仿女性服装、或强烈渴望参与女孩玩的游戏和消遣，展现对归属于女性之刻板行为的偏好」⁶，就可以被视为「幼年期性别认同混乱」而被送去治疗。*DSM-III* 决定在病态项目中删去同性恋的这件事，广为人知，也引起了高度的争论，而且是在专业之外同性恋运动积极份子的强力施压之下才成功的；相较之下，*DSM-III* 要添加「幼年期性别认同混乱」这个项目，则完全没有引起外界注意，甚至没有人把它视为是同一个概念移位的一部份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

说真的，同性恋运动从来就不太注意娘娘腔男孩的议题。其中一个很可耻的原因是：在同性恋运动中，连娘娘腔的成年男性都常常被贬抑到边缘的、被污名的位置上⁸。另外一个比较合理的理由则是：由于长久以来的传统都把性别与性取向视为两个相连而且可以合一的范畴——传统的观念认为无论男女，凡是欲望男人的必然是女人，凡是欲望女人的必然是男人——如果想要搅扰这个传统，同性恋运动在概念上似乎需要某种「娘娘腔恐惧症」。为了强而有力的肯定女人（作为成年女人）仍可欲望另一个女人，而男人（作为成年男人）仍可欲望另一个男人，或许运动策略在宣扬这些具有颠覆性的主张时，觉得需要相对地低调处理同性恋成人与性别越轨孩童(gender-nonconforming children)之间的关联。近来同性恋思潮开始将性别与性，理论化成为既独立又紧密交缠的分析轴线，实在是一大进步。

然而这种进步却有可能再度将娘娘腔男孩撇弃为挥之不去的憎恶之物——这次是被同性恋思想本身所憎恶。这个可能性实在令人难以接受，因为许多理论基点不同、政治立场相异的研究都指出，不管一位成年男同性恋个人自觉或被外界认定的阳刚气质有多重或

收录了整整十年与精神医师和性研究者所做的访谈，这些访谈原本是为同志刊物出版所做的。在这些常常深具启发性的访谈中，Mass 所问的许多问题都有一个共通的前提：「美国的精神医学只不过是有一个漫长微妙的过程中努力将同性恋重新构思为有一个新名词的心理疾病：『幼年期性别认同混乱』」(p.214)

⁸ 当「酷儿」政治出现而且与「同性恋」政治重迭和／或竞争后，娘娘腔男性受到贬抑的情形有了改善。我觉得「酷儿」这个名词所带来的令人兴奋的能量就是，它拥抱——而非弃绝——那些我们童年时期差异和污名的经验。

多轻（从极度阳刚到极度娘娘腔），他都极有可能在童年时就自觉个性娘娘腔、女性化、不阳刚⁹。这么一来，如果成人同志论述跳过了娘娘腔男孩的部分，这不只代表严重的理论缺失，也显示那些肯定同性恋(gay-affirmative)的论述已经内化了而且拥抱了一种灭绝自我的同性恋恐惧症、女性恐惧症、孩童恐惧症。娘娘腔男孩将成为许多活跃的成人同志生命史中不名誉的公开秘密。

新精神分析的发展中很有趣的一点（我所谓的有趣，是指值得留意），就是它的发展正是基于在理论上将性别与性区分开来；因此，「非典型性对象选择」(atypical sexual object-choice)的去病理化(depathologizing)，才会被扣连到「非典型性别认同」(atypical gender identification)的新病理化。这方面的工作，整合了像 John Money 和 Robert Stoller 等人所做的、被认为（虽然可能是误认为）对女性主义来说有发展潜力的性别建构研究，认为早在性幻想与性对象选择凝聚成型之前，就有所谓「核心性别认同」(Core Gender Identity)——人对于自己身为男性或女性的基本概念——的形成，而且两者之间极可能没有关联。这么一来，「幼年期性别认同混乱」就牵涉到「核心性别认同」的病理变化（也就是核心性别认同的发展未能与其生物性别相一致）。另一方面，性对象选择则是透过一连串创造距离的两阶段叙事动作，从核心性别认同中分离出来。讽刺的是，为了要奋力解释他所认为人格整合良好的同性恋成人何有时来自

⁹ 可参阅 Friedman 的 *Male Homosexuality* (pp.33-48)以及 Green 的 *The "Sissy Boy Syndrome"* (pp.370-90)。这些研究中最可信的、从同志立场出发的是 A.P.Bell, M.S. Weinberg, 与 S.K.Hammersmith 所著的 *Sexual Preference: Its Development in Men and Women* (Bloomington: Indiana University Press, 1981)，其结论为「在研究的各种因素中，幼年期性别越轨与成年同性恋之间有最大的关联」。

标准病态的童年，Friedman 提出了一整套发展的步骤，但是这一套步骤也常常被批评为太过单一¹⁰。

这种区分性别与性倾向的方式有个严重的问题：它在将性对象选择「去自然化」(denaturalize)的同时，却把性别「再度自然化」(renaturalize)。所有的自我心理学(ego psychology)都倾向以一个不太辩证的「自我之渐进统一」(progressive consolidation of self)的比喻，来构筑有关心理发展过程的论述，像这样把一个很早就出现的性别核心决定因素（无论是多么的非生物学化）视为自我统一过程的中心，似乎主要意味着，对一位有阴茎的非变性人而言，任何透过这个过程融入自我的成份都必须是阳刚的、男性的。因此，即使面对自认最娘娘腔的男孩，Friedman 在描绘其自我意识以及后来描述任何自我(self)时，都使用「男性的自我意识」(RF, p. 245)、「男性能力」(p. 20)、「自我评估为适度阳刚」(p. 244)等等同义词。他对那些导致男孩发展自我统一的互动过程做出以下描述：

¹⁰ Friedman 很以自己的跨领域能力而自豪，他很欣赏近来关于神经激素的看法，认为怀孕期间母体所承受的紧张压力会对胚胎的脑部结构造成影响，使得孩子的荷尔蒙信号直到青春期都会有异于寻常的发展。可是 Friedman 处理这些资料的方式不太负责(例如，在一章中(p.24)提到值得商榷的「假设差异」，在两章之后(p.51)却被悄悄的提升成确切的「知识」)，也不太公正(例如，引致同性恋发展的假设状况总是被说成是「不当的」雌雄同体化(p.14)、缺陷(p.15)、等等)。不过 Friedman 对此模式的偏爱确实有两个正面效果：第一，此模式似乎可以透过类比而另外提出一组有关心理发展的两阶段叙事，这些叙事区分出那些組織成特殊心理架构的条件，和另外一些激發出特殊心理架构之条件，这有可能为另外一些更拥抱同性恋、更多元的发展叙事创造一些新的复杂思考（关于此类比过程可参阅 pp. 241-45）。第二，读者在遭遇以神经生物观点来看男性同性恋身体时，常常感受到某种威胁（或应许？），而 Friedman 的研究用了一个可以辨识的方式来把读者的感觉民主化、除魅化、叙事化。

男孩总是以那些他们认为是同类的人作为参考来评估自己。（对 Friedman 而言，这里指的同类限于成年男性与其他男孩。）而是否自我评估为相似，取决于相互的确认：别人必须同意这个男孩确实是而且以后也会与他们相似，同时男孩也要认为这两群男性（包括同侪与长者）是适合他理想化的对象。他不只要在某些方面已经与这些男性相似，也必须在其他方面想要与他们相似；同样的，这些男性也必须希望这个男孩与他们类似，这些男性在无意识中要能认同这个男孩。男性社会世界与男孩内在所投射的客体世界之间这个自然产生(!)的相合，是青春期中的特有发展，对应的正是前伊底帕斯期孩子与母亲之间的关系。

根据这种说法，娘娘腔男孩之所以后来会发展为同性恋，是因为在成长过程中没有被其他男人确认为男性。Friedman 书中有一种持续的、一厢情愿的狂想：「我们没有办法不猜想，若是这些前同性恋男孩所理想化的男性对象具有更富弹性、更抽象的男性能力，这些男孩不知会发展成什么样？」(p. 20)。对 Friedman 而言，由于大家愈来愈轻松的、成熟的看待哪些属性和行为能被视为属于男性，这就完全解释了为什么有这么多「性别错置」（娘娘腔）的小男孩终究还是长成「健康的」（阳刚的）男子汉——虽然他们也经过了一个在性倾向上被视为同性恋的阶段。

至少，这个说法几乎能够完全解释那个现象。Friedman 书中有好几个地方都流露出一种神秘的气息，因为在 Friedman 的想法中，许多「原初同性恋童年期」(proto-gay childhoods)一开始就非常缺乏「男性自我意识」(masculine self-regard)，后来在成熟的过程中提出补救时又太晚而且太表面，在这种条件下，Friedman 发现自己无法解释为什么大部分男同性恋者终究还是成长得这么有韧性(resilient)——甚至能够存活下来。既然「恶意和长期的（社会）压力把同性恋放在人类行为戏码中的一个特殊位置上」，那么我们该怎么解释

以下事实：同性恋青少年中「并没有更常发生那种严重的、持续的病态？」(RF, p. 205)。这些时候，Friedman 束手无策，他只能说：「有一堆可能的解释，但其中之一在我看来特别有可能：那就是，同性恋和某个目前尚未被理解或研究的心理机转 (psychological mechanism) 有关，这个机转可以保护个体远离各种精神上的错置」(p. 236)；其中「可能包括那些影响自我韧性、成长潜能、和形成亲密关系的能力的机转」(p. 205)，而且「很有可能由于某些尚未被好好描述的原因，性别错置的男孩的心理机转，能够特别有效的应付焦虑和敌意」(p. 201)。

这个声称要叙述原初同性恋男孩发展的论述，却留下了如此巨大的空白。但是由于它假设属于男孩的、与自我共振的统一只能来自男性化；而男性化只能来自男人 (p. 20)；而一个有阴茎的人所拥有的女性特质只能以缺失和错置来呈现——这么一来，那个永远不可能被提出的解释就是：所有这些神秘的技巧，包括存活 (survival)、亲子关系 (filiation)、和抵抗 (resistance)，很可能只能来自稳固的认同母亲的资源丰富。的确，看起来母亲是无法对男性的确认过程做出什么贡献的，因此在这种紧急状况中，女人也通常被贬为没用的东西：在这个确认男性的过程中，女人的任何牵连都被视为是过度涉入的，任何形式的保护都是过度保护，而且，举个例子，母亲「对不具暴力倾向的儿子感到骄傲」，就明显地展现了「家庭病态」(p. 193)。

对 Friedman 和 Green 而言，就一个男孩、他的父母、以及照顾者而言，最重要的发展工作就是建立一个适当的「男性核心性别认同」做为基础，然后才可能有弹性的去探究还有什么做法可以算是男性——也就是说，对一个男性而言，什么才算是人类。至于这种

男性核心性别认同是否必然包含着某些特殊内容，以及它是否是一个几乎纯粹形式的、作为先决条件的区分，一旦就位就涵括几乎无限的行为和态度，Friedman 的观点很模棱两可。他显然不觉得男性特质和以男同性恋为替罪羔羊，之间有什么必要的连结；由于自我心理学认为男性异性恋的发展在青少年期过后就毫无问题，一点也不牵涉到压抑任何同性的或双性恋的可能性(pp. 263-67)，因此也完全与同性恐慌无关(p. 178)。即使一个原初同性恋男孩在认同「男性特质」时可能需要抹煞自我，那也只不过是一个不幸的、或许可以纠正的误解。

然而，这种再自然化(renaturalization)以及性别角色安排，并非新精神医学派(new psychiatry)在表示接受同性恋时所带来的最坏讯息。真正糟的是，新精神医学不只无法提供解决方案，甚至看起来在概念上一点儿也提不出任何力量，以对抗那深植在周遭文化中、支持这个文化环境的愿望：但愿同性恋者不存在。这个世界上有很多人——当然也绝对包括这里所说的那些精神医学医师——很期望对那些碰巧已经存在的同性恋者提供有尊严的治疗，但是真正愿意把同性恋的存在当成珍贵的、是生命必需的条件的人或机构就很少了。异性恋和同性恋之间最主要的不对称价值分配，在任何地方都不被挑战：有关如何帮助孩子（更不要说妳的学生、教区居民、接受治疗的病人、或部队下属）成为同性恋者的建议，并不像一般想像的到处都是；而那些以防治同性恋发展为主要企图的机构，却是难以想像的多。目前还没有什么主要的论述对防治同性恋提出坚定的反抗：在美国大部分的州，不管军队、教育、法律、监狱机构、教会、医学和大众文化，都毫无疑问的展现防治的企图，甚至在转而使用具有侵略性之暴行时也少有犹豫。

这些书籍以及相关的治疗策略和机构要谈的，倒不是侵略性的暴力；它们提出的只是一串串卑劣的谎言。其中最大的谎言就是：治疗师们所依据的基础绝不是他们期望有个非同性恋的成果。举例而言，Friedman 一厢情愿的推想——只要加以适当的治疗介入——那么一个他认为相当健康的男同性恋者就很可能（不是被改变而是）「自己转变」其性倾向（斜体字为 Friedman 自己加上），他还很技巧的说，这个推想「并没有承载任何有关性倾向的价值判断」（p. 212）。Green 那本书大部分采取访谈方式，他对孩子说了一堆谎言来解释为什么父母会送孩子来治疗。（他对一个曾经接受行为矫正的年轻人说，治疗「并不是要阻止你成为同性恋者」，而「只是因为你快乐」（RG, p. 318）；但是稍后在同一页上，他不自觉的向他信任的读者证实，「那些送儿子来接受治疗的父母都……担心这种跨越性别的行为预兆了未来在性方面的问题。」）他主要是鼓励年轻男性的同性恋者向父母「保证」自己是「双性恋」（「只要告诉他足够讯息，使他觉得好过些就行了」（RG, p. 207）），而且鼓励男同性恋者认真考虑选择结婚，但不把自己的性活动告诉妻子（p. 205）。Green 以鼓励病人对他说谎的方式，不但欺骗了他自己，也欺骗了我们。例如，在一系列对正在接受行为疗法的 Kyle 的访谈中，Green 的报告说 Kyle 在治疗中自承有不寻常的退缩倾向——「『你知道，就我记忆所及，自从我妈告诉我，我必须就读 UCLA 的理由是他们害怕我会成为同性恋者之后，我猜想我大概就对男人对我的注视或类似的事情都有点过度敏感』」（p. 307）；Green 又说 Kyle 自承同性恋是「很糟的，而且我不认为他们应该存在，以免影响小孩．．．我并不觉得他们应该被社会或别的事情伤害——特别是在纽约。有些同性恋喜欢穿戴皮革制品或那类的东西，我的意思是，我觉得这是非常恶心的，也许他们应该被关起来。」（p. 307）；Kyle 还说，他

想对注视他的男人暴力相向(p. 307)；他甚至说，如果他有一个和他一样倾向的小孩，他「会带他到能协助他的地方去」(p. 317)。难道这就是「平和接受自我」的行为疗法吗？

Green 的总结：

那些反对治疗的人士曾经主张，介入会凸显孩子的「偏差」，会使孩子对自己感到羞愧，而且使他压抑自己的「真我」。不过，心理测验方面的资料并不支持这种论点；临床访谈的内容也不支持这种论点。这些男孩们后来对治疗都有很正面的回忆，他们说如果自己如果是「娘娘腔」男孩的父亲，也会赞同这种介入。他们的理由是想减少童年期的内心冲突和社会污名，而这些男孩所接受的治疗似乎达成了这个目的。(p. 319)

基于这个信念，Green 荒谬地、急切地想说服父母们，他们对其娘娘腔儿子的恨意和怒气只不过是出于一种想保护孩子不受同侪虐待的欲望表现——然而这些父母却已经明说他们自己的情感的确是恨意和怒气(pp. 391-92)！而且有同性恋儿子的父母们其中有整整四分之一是如此热中于保护他们的儿子不受社会残酷对待，以至于当他们发现这些男孩无法改变时，竟然将之逐出家门！而面对那些容忍儿子跨越性别的行为的母亲时，Green 竟然无言以待(pp. 373-75)。看起来，虽然做为一个治疗师，他的认同底线实际上是和那些向同性恋男孩施压的同侪团体一致的：他曾经表示很赞同诉诸「治疗，不管是正式的（由收费专业人士执行），或非正式的（由同侪团体和广大的社会透过嘲弄和性角色标准来执行）」(p.388)。

Green 在书中平淡地提到「以心理医学的介入来使〔娘娘腔男孩〕逐渐习惯而接受成为男性」(p. 259)，他更坦白地在次页指出，「父母监管小孩成长发展的权利，是个早就确立的原则；谁能命令

父母不得试图以可能增加异性恋成果的方式来抚养小孩？」(p. 260)。的确，如果专业人士都无法停止把防治同性恋当成对他们专业技术的伦理使用，那么倒底有谁能阻止父母？

甚至在心理保健专业之外，在更真实肯定同性恋的论述中，支持同性恋发展的理论空间仍然是狭窄的，就如同我曾在《暗柜认识论》(*Epistemology of the Closet*)的前言中指出的。建构论的论点倾向于放手不管同性恋和原初同性恋孩子的经验。但是对同性恋者和爱同性恋者的人而言，就算具有文化可塑性的空间是我们进行有效政治唯一可能的舞台，这种建构论的自然 / 文化二分论证在每一步骤中仍然具有其危险性：介入从这个具有文化可塑性的空间出发看似自然的轨迹，有其困难，也有其危险；为文化操作 (cultural manipulation) 创造出在一个在伦理上或治疗上站得住脚的必要性，有其危险；认为这个世界应该没有任何同性恋者存在其中的庞大西方洁癖幻想，也有其危险。

这是一整组的危险，而我也曾说过，就是为了对抗这些危险，本质主义者和生物生理主义者对性认同的理解才累积了一定程度的严肃性。就西方人文科学中明显可见的社会工程(social engineering)动力而言，思考一个不变的同性恋身体，看来可以提供很深刻的安稳感；但是在这个后现代时期，以为将认同奠基于生物生理或「本性」的基础上就可以稳定地隔离社会干扰，这种假设也愈来愈受到质疑。至少，支持先天 / 后天争论的各种假设有可能正在直接反转中。我们愈来愈常看到，当大家推测某个特质有其基因上或生物上的基础——而不是「只是文化上的」的时候——这种推测好像总是会在文化的技术性建构中引发操作狂想的发情期。对于社会工程技术效力是相对压抑，对于生物控制却是高度偏执：支撑先天 / 后天

争论的笛卡儿两极性精神病(the Cartesian bipolar psychosis), 早已调换了其极化位置的配置(polar assignment), 却丝毫不松弛其对集体生活的控制。在这种不稳定的脉络之内, 想依赖一个特殊的**同性恋身体**来抵抗那种想要连根拔除同性恋的动力, 实在是太脆弱了。虽然爱滋病常常被用来为消费者提供一个后同性恋世界的异象, 但是爱滋病却不可能凭着自己就创造出这样的一个世界。刺激这些本质主义或生物主义幻想, 使其因为更平易可见而更具危险性的, 是那些在明显或真实肯定同性恋的脉络中出现的、以生物论为基础的偏差行为「解释」, 这些解释总是指向荷尔蒙、遗传物质、或现在流行说的胚胎期内分泌环境(fetal endocrine environment)中的某种「过度」、「缺失」或「不平衡」。要是我曾经在任何管道中看见过任何研究者或通俗作者提出另一些说法, 说同性恋者是因为**适当的**荷尔蒙平衡而产生的, 或是来自内分泌环境的正面促使, 或许我就不会对那种科技上的自信而感到不寒而栗。不过以现况来看, 相较于那个由爱滋煽动的、想把同性恋身体连根铲除的群众梦想, 这个意图防治同性恋身体的医学化梦想倒还是比较不明显但比较可敬的。

在有关自然(nature)和文化(culture)的假设维持着不甚稳定的平衡之时, 在希望同性恋者不存在文化欲望尚未整体受到挑战之时, 任何同性恋起源论都找不到不受威胁、或不会产生威胁的空间。我在本文中讨论的书籍和它们所连接的建制都显示, 由于我们还没有去强有力的、明晰的、而**情欲充沛的(erotically invested)**肯定有一些人强烈的欲求或需要同性恋者存在在眼前的社会中, 因此, 梦想有尊严的去治疗已经是同性恋者的人, 就必然注定: 要不是转变成无聊繁琐的辩解, 就或者更糟的是, 变成一种诱人的、伪装的与压迫共谋。

（「如何将孩子教养成同性恋」一文是我 1989 年为现代语言协会的小组而写的。Jack Cameron 介绍我去读本篇所讨论的两篇文本，而 Cindy Patton 则加强我对它们的抵抗。）本文取自 Eve Kosofsky Sedgwick, *Tendencies* (London: Routledge, 1994), 154-164。经作者同意翻译。

酷儿政治入门

简介 Eve Kosofsky Sedgwick

何春蕤

任何略知酷儿理论的人都知道赛菊蔻。作为酷儿理论的宗师之一，赛菊蔻自己如何理解「酷儿」呢？由于「酷儿」本身就是一个不断拒绝并超越正面表列的概念，因此赛菊蔻在不同的脉络中使用了不同的说法来描述酷儿。从字源的角度来看，她说：「酷儿是一个持续的时刻、动作、动机——不断的重现、逆流、搅扰。『酷儿』这个字的意思就是『跨』——它来自印欧语根-*twerkw*，也从此得出它的德文字 *quer*（也就是『横越』），拉丁字 *torquere*（『扭转』），英文字 *athwart*〔『斜穿』〕……酷儿是及物的〔由主体动作到达客体的〕，而且是多重及物的。因此酷儿所代表的不朽潮流，不但反对分离主义，也反对同化主义。更尖锐的是，它总是在相对的关系中运作的，总是异于寻常的」(*Tendencies* xii)。

放在社会整体中来看，赛菊蔻说酷儿指的是，「当任何人的性别或性的构成成份没能够（或者无法被搞成）划一的指涉时所形成的另类可能、鸿沟缺口、相互重迭、彼此突兀、呼应回响、流失偏离、泛滥蔓延」(*Tendencies* 8)。酷儿指的是各个认同身分轴线相互来回交错，因而构成或折射了所有的身分认同。而且由于酷儿这个概念承载了各种属于社会的、个人的历史意义和情感灌注，再加上作为一个操演式（performative，或「口说事成」式）的运作，因此酷儿也必然在自我观视和认同时具体延展实验和探索的力量，以呈现其中的语风效应。

以上的这些定义听起来很抽象，但是赛菊蔻的经典写作却从来就是座落在具体的现实抗争中的。她在 1985 年出版 *Between Men: English Literature and Male Homosexual Desire* (Columbia UP)，被公认为酷儿研究的开山之作，该书从历史、理论、政治的脉络来展现英国文学作品中的男同性恋情欲，以介入美国女性主义在八零年代开始出现的僵化趋势。当时女性主义因为七零年代末期妇女运动的停滞乏力，而转向寻求与以强人雷根为首的国家体制合作，以争取政治实力。在这个转向中主导风潮的，不但有像麦金侬那样在主流社会中积极立法扫荡色情的女性主义者，也在女性主义自身论述圈内出现反对多元情欲（特别是男性情欲）的分离主义女性主义者；两者的合流在女性主义内外都带来一片紧缩的气氛。而赛菊蔻觉得，女性主义研究虽然在学院中有了长足的进展，但是同时却也企图将制度、概念、政治、伦理、甚至情绪都整合于一个非常简单干净的「女性」概念之下，想用一個理想化的、抽离历史的女性形象来重新规范一切社会文化，排除一切异质。对赛菊蔻而言，这样的纯净架构不但出自于一个非常简化的社会结构分析，同时也无力为那些想以各种方式来抗争压迫的女性提出任何有力的具体因应之法。为了让净化派女性主义的化约倾向增加一点复杂的眼界，赛菊蔻特别撰写此书，详细深入呈现男同性恋情欲，以此对抗女性主义中的分离主义倾向及同性恋恐惧倾向。

1990 年赛菊蔻出版了她最有名的著作 *Epistemology of the Closet* (U of California P)。当时热烈开展的同性恋身分认同政治运动把「出柜」当成唯一的而且单纯的运动策略和行动，在这个行动中僵化、简化、冻结了身分认同的多样流动内涵及复杂运作，以为只要同志们集体出柜，展现其「既有的」同志身分，异性恋霸权就垮台了。眼见同 / 异性恋的定

义（同 / 异性恋以什么身分内涵出柜、出成什么样子、达成什么效应、迎合什么样的性 / 别文化角色分野）已经成为此刻激烈争战的文化场域，赛菊蔻因此在本书中从一个宏观的、思想的角度来展现，性倾向的「暗柜」——有关入柜 / 出柜、多数 / 少数、自然 / 人工、男 / 女、成长 / 败坏、同 / 异、健康 / 疾病等等的二元分野——不是一个单纯的出或入、有你就无我的问题。明确的来说，围绕着这个暗柜的种种二元思考不但在一定的历史社会条件中建构了同性恋者的日常生活，更根本的构成了、局限了二十世纪西方思想和知识的结构基础。甚至，「围绕着性暗柜的缄默在实际的层面上和语言一样的有针对性和操演性（performativity，口说事成性）；因为，无知无觉，和有知有识一样，既有强大能量，又是多重复杂的」（*Epistemology* 4）。这么一来，简单二元的看待事物（同 / 异、出柜 / 入柜、缄默 / 宣告、男 / 女），或者单纯的用种族、阶级、性别、性倾向等等社会因素来归类主体，根本就无力处理性 / 别领域中的多重复杂不协调，结果反而肯定了原来充满暴力的严格区分，抹煞了复杂社会力在主体生命和身体中的矛盾沉淀。因此赛菊蔻的酷儿策略总是要去积极挖掘那些无法归类的、无法定位的，以彻底的、激进的质疑事物最根本的常识思考，拒绝让暗柜的统治继续框架世界。更重要的是，由于暗柜的二元思考已经深深的根植于各种社会制度之内，也根植于最熟悉的常识中，所以酷儿的抗争目标并不局限于情欲领域，而包含整个社会制度和所有常识。

除了撰写像《暗柜认识论》这样一整套的哲学论述外，赛菊蔻也在1994年出版论文集 *Tendencies* (Routledge)，在书中以数种迥异的写作风格，深入描绘周遭已经出现的，跨越性别、论述、变态界限的欲望和认同——从肯定自我情欲的青少年同志，到不断实验混淆揉合性别规范的

易装者。一方面应和也一方面有别于 Judith Butler 所推出的「性别操演」(gender performativity)以及它所带动的对戏剧化、视觉化的性别操演的看重，赛菊蔻提出「酷儿操演」(queer performativity)的概念，以显示酷儿的实践如何和操演（口说事成）言语一样，生产出各式各样认同的效应、强制的效应、引诱的效应、挑战的效应。对赛菊蔻而言，出柜以及暗柜本身都呈现了语言操演（口说事成）的某些特质，因为——缄默（也就是 D. A. Miller 所谓「公开的秘密」）本身就是一种积极行动的语言 (*Tendencies* 11)。不但如此，赛菊蔻还强调，酷儿所推崇的变装易服不是穿上什么跨越性别界线的衣物而已；它展现的是一种高亢的、夸示的、不妥协的态度，例如以挑衅式的娘娘腔弥漫男性身体，因此酷儿的变装易服所引发的，通常应该不会是欢呼鼓掌，而是愤怒的惩罚报复 (*Tendencies* 219-20)。赛菊蔻并明确的指出，虽然酷儿主体处处皆是，异性恋主导的学校机构、辅导体系、警察单位却不断在精神和肉体上迫害同性恋青少年，否认他 / 她们的情欲（不管是同性恋还是异性恋）。成人百般看管、坚决拒绝给青少年的——像是读得懂的资讯、支援、尊重、鼓励、保险套等等——正是青少年最需要的东西。而这样全面封锁并否定青少年的措施，终极的目的就是要青少年什么都不知道，要酷儿青少年全面「回归正道」，否则就只有死路一条（美国青少年自杀人口中有三分之一和性倾向受挫有关）(*Tendencies* 2-3)。赛菊蔻因此在她的写作中严厉批判所有封锁青少年的措施，特别是在其中看似同情关心、积极扮演「辅导」角色的精神医学。

此次来台，赛菊蔻将发表她最新的论文〈情感与酷儿操演〉(“Affect and Queer Performativity”)。这篇论文将对此刻的酷儿论述提出两个严正的提醒。第一个提醒针对的是酷儿理论本身在谈「操演」(performativity)

时所透露出来的知识论假设。赛菊蔻认为像 Judith Butler 所提出的性别操演理论，虽然自称反本质主义，但是在知识论的层面上经常力有未逮，仍然常常身陷辨明「真一假」的情结中，为了努力断定何种操演（口说事成）的行动或论述才有「真正的」颠覆作用——也就是忧虑何种性别操演才能让我们更接近「真相」——而反复辗转。针对这个以第一人称的操演句为关注中心的倾向，赛菊蔻提出她的第二个也是最新的理论突破，她建议我们脱出第一人称中心的知识论架构，转向与酷儿操演和酷儿认同最直接相关的情感动力架构，并指出「羞辱」(shame)这个心理动力能在各个社会运动发展史中的重要生产性位置，把羞辱从道德的、否定的暴力运作中拉入酷儿政略的讨论。赛菊蔻认为应该以心理学来取代哲学做为酷儿论述的重要操作领域，毕竟，「酷儿」这个名词之所以有其政治运作的力量，并非因为酷儿有能耐逃离羞辱的压力，而正是因为酷儿能够把别人对酷儿的羞辱场景当作一种近乎取之不尽的能量转换来源。赛菊蔻因此建议，与其花费精力纠缠在知识论的辩论中，酷儿理论应该多花点精力，从个人和群体心理学的角度，来探究「情感」(affect)的操演式运作。这篇论文是酷儿理论发展的另一个里程碑，而它能够在台湾的脉络中首度问世，实在对本地学界而言意味深远。

另外，为了和本地的性 / 别运动团体对话，赛菊蔻也将与本地的进步教育团体或个人、妇女团体与同志团体、学术单位等等，一起共同研讨「如何将孩子教养成同性恋」（这个题目来自她在 *Tendencies* 中一篇同名的文章），希望借此向社会大众表明台湾女性主义者以及进步的社会团体对于青少年同性恋的性别教育的立场和观点。毕竟，同性恋人权运动不能自我设限于成年人而已。赛菊蔻在她同名的论文中指出一个重要的前车之鉴，1973 年「美国精神医学协会」决定从下一期《诊断与

统计手册》(*Diagnostic and Statistical Manual, DSM-III*)病理学诊断中删除「同性恋」此一项目，1980 年 *DSM-III* 果然在病态项目中删去同性恋，但是却同时添加了「幼年期性别认同混乱」这个项目。换句话说，成人赢得性倾向的选择自由，所付上的代价却是青少年同志被病理化。赛菊蔻因此严厉批判精神医学不但使用各种专业术语为青少年定性（病），而且从个体幼年期开始就积极「防治」同性恋。赛菊蔻强调，我们需要强有力的、明晰的、而情欲充沛的肯定同性恋的存在，并且认识同性恋再生产自我的必要，才可能为青少年同性恋创造友善支援的社会空间。而在这样一个积极支援和鼓励的整体环境中，孩子才有更好的机会自在长成同性恋。

酷儿理论常常被一些人批评为深奥难懂，与现实隔绝，菁英身段；但是在赛菊蔻的写作和论述中，我们却不断看到她和既有体制及成见缠斗的脚步，她不但怕提出争议性的说法，也不怕碰触敏感的话题，这种强力正面交锋却又站稳边缘立场的学者使得赛菊蔻成为名符其实的「酷儿学者」。

酷儿政治入门

什么是酷儿？

卡维波

编者：为了帮助一般读者更了解本期主题，特别重刊卡维波的〈什么是酷儿〉一文，本文从台湾性 / 别解放运动的角度，浅显地介绍酷儿思惟与情感。本文初稿曾刊登于《骚动》季刊第四期（1997 年 6 月），并且收入纪大伟主编之《酷儿启示录》一书（元尊 1997）。此次重刊时，曾加以增补和删改。

酷儿的身体和性欲抗拒主流的性别标准 / 性道德

什么是酷儿？教科书式的用法是泛称同性恋、双性恋、脱轨踰越的异性恋（transgressive heterosexualities）以及跨越性别者（transgender）。所谓跨越性别者则包括了变性者（transsexual）、反串者（transvestite）、反串秀者（drag）、异服者（cross-dresser 例如女着男装，未必反串）、交叉性者（intersexual，俗称阴阳人）等。但是仅从列举人种的方式来理解酷儿，可能反而背离了酷儿这种思惟与情感。

相对于 1970 年代崛起的西方同性恋解放运动，在 1990 年代西方出现的「酷儿」可以说是新一代的同性恋运动，但是这个运动却企图超越同性恋固定角色和身分，也企图超越旧有的性模式和性文化。曾有人说「酷儿是身体和性欲不符合主流的性别 / 性的标准」。由于酷儿深受后现代、后结构、后马克思主义等思潮的影响，酷儿也不信任同性恋解放运动中一些和现代性密切相关的概念，酷儿可

以说是一种「后」同性恋解放的运动。但是这样的酷儿和未曾经历同性恋解放运动洗礼的台湾可以发生什么样关系？酷儿是否像「本土 / 外来」二分论者所指控的那样只是「从西方进口的异形」，还是台湾也有酷儿的本土前驱？酷儿在台湾的意义究竟是什么？

为什么台湾没有 Queer ？

大家都知道「酷儿」是从英文 Queer 一字翻译而来。对于这个翻译，有不少人觉得并不适切，而认为应当翻译成「怪胎」、「变态」、「玻璃」、「屁精」、「搞怪」、「鬼怪」、「妖精」、「诡儿」、「同性恋」等等。其实，翻译是否适切，必须看翻译的目的而定；不同的目的，可能就会对 Queer 有不尽相同的翻译方式。基本上，我不认为有任何一种翻译 Queer 的方式可以同时适合很多不同的目的，因为 Queer 这个字原来的使用背景、社会脉络和历史，都和台湾很不相同。

首先，英美等国的同性恋运动已经有颇长的一段时间，虽然因此使得反对同性恋的社会心理蓄积了更多的敌意，使一些辱骂或歧视同性恋的字眼更加公开且扩散（像 Queer, fag, faggot, homo, dyke 等），但是也使许多同性恋者从运动中获得自信与力量来对付这些敌意。这就是为什么很多英美澳的同性恋者可以把一个原来充满敌意、而且是侮辱同性恋的称谓「Queer」，用来称呼自己，而不在乎自我丑化。台湾的同性恋运动起步不久，反同性恋的语言和态度还没有在台面上与运动针锋相对，即使台湾的同性恋者有足够的力量和自信，不在乎自我丑化，但是能否找到像「Queer」这样适合的转化字眼，也是个疑问。（在这方面，我认为「变态」一词可能是唯一较适合的字眼。）

其次，‘Queer’在英美是个惊世骇俗的运动策略、也是指一些挑衅与桀傲不驯的实践（例如酷儿们在高级购物中心的人潮前公然集体同性接吻），以高亢的声调肯定自我，拒绝被主流社会同化，这种运动实践路线截然有别于美国传统同性恋运动的融入主流社会路线。反观台湾，同性恋运动的发展程度和英美不同，大部分同性恋者目前还有「现身」（出柜）的困难。在这样的情况下，似乎很难想像台湾的同性恋者能够像英美的 Queer 那样，不但现身，公开自己的身份，而且是以挑衅的方式现身——我们就是色情滥交恶心变态，怎么样？我们和你们一样有权利！（在这个意义下，或许目前敢在台湾大众面前出柜现身的人，就是台湾的一种酷儿吧。）

酷兒不是正常的同性戀，是變態偏差的同性戀

Queer 的挑衅式现身策略有其揭露并抗拒异性恋体制的重要作用。因为，「现身」总是以一定的阶级、种族、年龄、性别、性偏好、性态度的面貌现身，而以什么样面貌现身（好男好女还是妖魔鬼怪）则会对异性恋体制有不同的冲击和影响。由于台湾有现身（coming out）的困难，因此以什么面貌现身（coming out as what）就面临了更大的压力。如果用清纯的学生证和高级的文学艺术包装，并以可被主流社会接受的一对一、忠贞爱情、性道德的同性恋面貌出现，那么压力就会相对的小。可是，如果以公厕、三温暖、第三性公关、童性恋（恋童）、酒吧一夜情、军队同性恋、爱滋病毒、肛交、假阳具、拳交、SM 虐待恋、恋物、群交、滥交、设计搭讪诱惑异性恋、色情影视图片、花心、反串、通奸、乱伦等面貌现身，就会面临强大压力。这显示台湾社会形态有强大的压力要尽量收编并局限同性恋进入现有的性道德秩序中，也就是在对现有性体制动摇最小的程

度之内容忍同性恋——容忍是有限度的。

换句话说，当同性恋能够强化或至少维护原有的阶级支配、性别宰制、年龄歧视、种族歧视、情欲阶层和性道德时，同性恋可以被容忍。但是这个被容忍的同性恋是个时时被监视 / 污名 / 戒护 / 隔离的物件，同性恋也许不像「滥交爱滋卖淫变态…」这类性实践居于情欲阶层的最底层，但是将永远因害怕沦落到最底层而接受上层的支配。（情欲上层当然就是异性恋婚姻内以忠贞爱情为基础的、干净道德健康的「性」；性压迫体制则借着把各种情欲偏好和性行为分成高低不同的阶层，以进行性的社会控制）。¹

在这样的状态下，为了砸烂情欲阶层、推翻性（压迫）体制，就很有必要挪用英美的 Queer 政略（politics），使台湾的同性恋运动有更多的资源来抗拒主流性道德与性体制的收编和局限。但是，为什么英美澳的 Queer 可以提供我们所需的资源？Queer 有什么特色？我们在台湾的文化条件下如何挪用与发展英美澳的 Queer，并使之成为台湾的「酷儿」？台湾的「酷儿」要有什么面貌？这是我们接下来要探讨的。

Queer / 酷儿是什么？酷儿是关乎「性」的、也关乎性之后…
（about sexuality and beyond）

即使在西方，对不同的人而言，Queer 也常意味着不同的东西。

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。这篇重要的论文奠定了酷儿的基礎，是這個領域的里程碑論文。

一般是用这个名词来指称同性恋、双性恋、变性和反串等跨越性别者（transgender）、脱轨或踰越的异性恋，另外，在某些脉络中是年轻一辈同性恋号召彼此互通声气的集结点，在某些脉络中是女同性恋者的介入策略，有另外一些脉络时，双性恋或异性恋也用这个名词来表达他们「反对恐同症」（anti-homophobia）的立场。² 但是有一些 Queer 的意义值得台湾脉络中的酷儿特别注意与使用。

首先，Queer / 酷儿总是自居于边缘的、另类的次文化位置，并且拒绝被主流文化所同化，坚持自身的另类性格，这是大家比较熟悉的。但是，酷儿并不因为抗拒同化而走向国族主义式的排他路线。例如，一反过去同志运动对于双性恋、反串、变性等的排斥，酷儿的架构反而将这些边缘性爱视为反对异性恋体制的同盟军。（在英美激进的 Queer 政治盛行的许多领域中，双性恋与同性恋几乎都是并列的，像 Lesbigan 这个新造的字，就正是为了表达同 / 双性恋一伙的概念）。

像这样的一种酷儿架构或政略，其实是自觉的把「同性恋」（homo-sexuality）放在更宽广的「性」（sexuality）范畴内。正如视障者为了对视障歧视进行彻底的抗争，把自身放在「残障」这一范畴内，积极分析在残障的社会建构下，何者被建构为「残障」、如何建构？哪些主体因残障建构而被歧视？视障本身的差异（弱视、近视、夜盲等），或者肢障、智障、听障、语障、脑性麻痹、文盲…这些残障的差异与结盟是否可能？同样的，酷儿也正视「性」作为一个被建构的主要社会范畴或领域，探究其中自主运作的权力 / 文化逻辑、呈现（representation）、知识 / 权力的连结运作形式、以及各

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

种性的差异与结盟之可能。

更进一步来说，面对性体制内严厉而多向之情欲阶层（stratification），酷儿认为同性恋的抗争不能只限于在利益结合的思考下「联盟」其它同样被压迫的下层情欲，而必须更积极的根本思考情欲的流动与可塑性，也就是性的社会建构性质。

换句话说，异性恋和同性恋（或者任何一种性欲望）都具有社会建构的性质，并不是永远固定的，但是性压迫体制却要把情欲固定化、自然化、规范化，以便稳定其所制定的高低阶层以及其中的权力不平等。酷儿因此要不断踰越被固定、被本质化的情欲，所有的情欲规范、情欲差异都要被不断玩弄颠覆诸拟和踰越——有些酷儿不但踰越异性恋的规范或常态，甚至踰越「正常」的同性恋、逃逸同性恋的规范（例如女同性恋选择变成男人、着军装、刺青穿洞、拳交、和男人上床、无节制的饮食发胖、练健美身体、卖淫等等³）。同理，酷儿运动不但包含同 / 双性恋、变性、反串等等，也对色情材料、性工作、童性恋（跨代恋）、虐待恋等等情欲模式抱持接纳或互通声气的态度。

这种开放态度是一种基本的酷儿精神。酷儿从和爱滋议题有关的直接抗争行动中发现，对情欲或性抱持正面肯定（“sex positive”）的态度，对于同性恋抗争是很重要的；因为，对身体、对性持负面态度的性文化，正是同性恋遭受歧视的重要因素之一。「否性」（sex negative）或「惧性」（erotophobia）文化很根本的对性抱持负面否

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。

定的态度，例如青少年要是有很多性活动，大家直觉就会觉得这不是好事，一定会有问题或者会产生各种副作用，甚至恶果，须要先确实证明它有什么「好」才能勉强加以考虑。可是，青少年若是有很多阅读教科书的活动，大家就直觉的把这当作好事——虽然阅读也会有副作用或产生恶果。这种基本价值观上的深刻成见，把性及其各种面向都视为高度可疑，需要时刻监控管理及惩罚，而在遭遇爱滋议题时则用天谴之类的说法表现出最大的尖酸刻薄和幸灾乐祸，充分暴露异性恋性体制对异己的敌意。这种「否性」的氛围对酷儿而言当然是极端不利的，因此，为了发展一个肯定并支持情欲(sex positive)的文化，酷儿们在各种同志游行中开始展示身体、展示情欲、展示色情，毫不在意主流文化对酷儿「太露骨（不含蓄）、色情、不堪入目」之类的批评。说白一点，酷儿要彻底改变性文化；性就像读书或其它被视为正面积极的活动一样，必须被直觉的肯定；性是好事。这个态度在台湾的「否性」脉络中是迫切需要培养的。

总括来说，酷儿对抗的是一个复杂的性压迫网路。酷儿分析「性」的社会建构，以及「性」这个范畴和阶级、性别、年龄、种族…等其它权力关系的关连，酷儿也思考性压迫网路与情欲阶层中同性恋的位置，以及同性恋和其它性偏好与性实践的关系。在这个过程中，酷儿发现同性恋的压迫是整个性网路中多重路径的压迫中的一种，而这个性压迫网路并非只是异性恋制度而已；还包含了情欲的一对一制度(monogamy)、性的生殖模式，以及以这三者（异性恋、一对一、生殖模式）为基础的婚姻家庭制度。这些制度和「否性」文化联手，共同构成了压迫同性恋的性网路。酷儿就是透过这样一种认识展开Queer 的斗争。

所以，酷儿的抗争不仅仅是争取同性恋与异性恋的平等、争取

自身在情欲阶层中的更佳位置，而是要彻底废除情欲阶层本身，使情欲或性不再有高下好坏之分、或正常 / 偏差变态之分，同时，酷儿要根本的质问什么是同性恋、异性恋，根本的质疑同 / 异的二元区分是否成立、是否同时抹煞了广大性世界中的各种性差异。酷儿是性之家族，是色情国族（obscene people）。（挪用「国族」二字，是酷儿对目前台湾国族政治的介入，要把国族论述酷儿化（queering nation），但绝不是国族主义式的固定本身的认同并且和其它认同隔离。）

酷儿也不仅仅是一群被性压迫的人而已。在酷儿不断流窜的认同过程中，酷儿不但连结起所有被性压迫的主体，也要连结起一切被压迫的主体。酷儿反抗性压迫，也就是反抗性压迫中的性别压迫、阶级压迫、年龄和种族压迫。

为什么台湾有酷儿？

历来在性 / 别领域中，最常听到「西方引进的风潮或理论不适合中国传统或台湾本土」之类的说法。本文则显示：正因为国情不同或社会脉络迥异，所以我们才要在「异（文化）」中思考可以挪用移植的资源。

当然，任何符号或思想资源的移植挪用都会取决于本地原有的条件和资源。从美国的 Queer 到台湾的酷儿，这个转换挪用与移植之所以能够可能，是因为原先的思想土壤中已经有了种子，外来的养料才有催生助长的效果。换句话说，酷儿政略在台湾是有历史前驱的，因而才使得酷儿思惟成为可能，使酷儿能够被认出是一种抗争的形式，而不是什么不可理喻的疯狂或邪恶。

更明确的说，酷儿的边缘位置和另类抗争姿态，是台湾非国家主义（a-statist）的社运思考所熟悉的，这个社运思考则是在一九九〇年前后台湾有关反对政治和社运路线的人民民主辩论中所产生的。在这个辩论和后来的余波中提出了像机器战警这种生化电子人（cyborg）作为新社运主体的隐喻，同时也创造了被外界认为是自我丑化的「人渣民主」、「后正文」、「假台湾人」（其实就是把台湾人酷儿化）、「出匚」（即出柜和出轨的结合，因为「匚」音同「轨」、义同「柜」；出匚就是以出轨的面貌出柜现身 coming out as queer）等等说法，这些前驱都是酷儿之所以有今日本土形貌的因素之一。

这些和酷儿相关的波动最早多以《岛屿边缘》这个杂志为基地，所以「酷儿」这个名称是在《岛屿边缘》首次出现绝非偶然（纪大伟、洪凌、但唐谟等人提出此中文名称并且制作专题）。在《岛屿边缘》停刊前最后一期【色情国族】专号中，有些文章还提出了另一个酷儿政略中常见的主题，亦即，弱势者如何得力（empowering，即如何培养弱势的力量，使之增大），摆脱受害者心态（victimology）。酷儿的嘉年华呈现就正是要显示同志运动是欢乐的（gay）；酷儿对多元情欲的吸收也是另一种不断得力壮大的企图。

不以悲情妒恨来壮大自己（self-empowering）的酷儿

壮大弱势者和摆脱受害者心态当然不是酷儿专有的主题，而是当前所有社会运动的基调⁴，而这个基调则是从反本质、反固定认同、

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。

反绝对的二元对立而来。因为，在「我们」（受害，因此全善）与「他们」（加害，因此全恶）的绝对二元区分之下，我们受害者是不可能欢乐的，是不可能有力反击的——因为，如果我们有力量而且是欢乐的，那我们怎么会是受害者呢？——而在二元对立的受害逻辑的思考下，那些在现实体制夹缝内流窜、违反道德秩序、却因此可以欢乐愉悦甚至有力反击的弱势者，就被视为体制的共犯、被洗脑的内奸，而不是新抗争力量的资源、新的可能选择出路。换句话说，二元对立的固定认同区分固然在某个程度上开启和培养敌我意识，但却也同时扼杀了在欢乐愉悦（而非妒恨）中壮大自我的道路，排挤了那些不以自义和悲情为抗争基础的主体。这些可以找到愉悦与力量的主体，通常不会是清纯的大学生或知识份子阶级，这些愉悦有力的主体通常也只具备了少许素朴的性 / 别意识，但是其逾越性 / 别规范的行径（找老人卖淫的少男少女、滥情滥交或喜欢色情材料和军警制服的同志和女人、和男人无异的 T、双性恋、敢为自己不符社会规范的性公开现身的人、穿女性衣着的男人，等等）却常遭到熟习性 / 别政治正确语言的知识份子阶级的批评，后者以贬低这些逾越 / 愉悦主体为「模仿复制父权异性恋」、「强化共犯结构」、「政治效果不明」、「仍然依赖主流符码」、「个人有限的颠覆难逃庞大结构的决定力量」等等启蒙姿态的修辞来继续维持自身为全体同志和女人代言的位置。（而这些修辞从来不会被运用到自己身上来反省自己的「政治正确」。）

关于这点，我愿再多说两句。古时，有位非常喜欢龙的叶公，家中的摆设字画壁刻等等都是龙的图案，天上真正的龙因为有感于人间有此爱龙者，特别下凡探访叶公，没想到叶公见到真龙时，脸色惨白的躲在床下发抖，几乎吓死，后世因此把这种只有空泛表态的人称为「叶公好龙」。我们四周也经常有许许多多的「叶公」号称

要推翻一夫一妻的异性恋婚姻家庭制度，但是这些宣称只是空洞的表态而已，因为这些「叶公」总是唱高调式的寄望于未来的某种巨变，新社会制度会突然降临，而面对现实社会中那些正在违背或打击一夫一妻异性恋婚姻家庭制度及其道德规范的人，「叶公」全面加以拒斥，完全不去想如何用新的说法去支持呵护发展这些实践以建构这些人，使之成为反对压迫的主体，也没有努力把这些人所培养出来的情绪、感觉、说法、象征、力量、技巧、道具、硬体、次文化等等当作可以挪用的得力壮大资源，更没有设法从这些已经存在的边缘实践中孕育出新社会制度和新人际关系所需的资源选择。

这些被「叶公」所排斥、并且流窜于异性恋婚姻体制之外的人（像偏差的同 / 双性恋、变性者、第三者、不婚者、多重关系者、通奸者、家人恋、性工作者、滥交者、代理孕母等等）当然不是天然就会动摇一夫一妻家庭制。例如，一个变性的丈夫或一个同性恋群婚者，并不是自动就和异性恋婚姻体制产生矛盾对立而形成紧张的状态；任何主体都需要论述的建构才能变成反对体制的主体。而另一方面，我们也需要不断串连这些已经和体制发生矛盾冲突的主体，我们需要用多元（变态偏差）情欲的论述来呵护这些违反性体制规范的实践，以孕育发展出新社会新人际关系的雏形。以上所说，不仅和一夫一妻家庭制的转变有关，也和同 / 双性恋的解放有关，因为我们之中有变性的同 / 双性恋、有通奸的同 / 双性恋、有家人恋的同 / 双性恋、有第三者的同 / 双性恋……，这些人的处境将因为他们的变性 / 通奸 / 家人恋…被打压而更困难。酷儿的多元情欲论述则将使这些同 / 双性恋有更大的空间和选择，也就是使他们有更多的资源得力壮大。

台湾酷儿性革命的三个战略高地

西方 Queer 政略中露骨且踰越的「性」又如何在台湾情欲土壤得以生根呢？台湾的酷儿在发展多元（变态偏差）情欲、肯定并支持情欲时，也因为 90 年代兴起的女性情欲解放运动而得以较自在的展现同性情欲，当性话题不再是禁忌，性呈现或所谓色情材料（pornography）较有正当性时，同性情欲也可以较自由的以文字或图像出现在大众面前。90 年代台湾性文化的丕变是酷儿发展的因缘，也会因为酷儿的发展使得台湾的性革命更为深化与扩大。

在目前台湾的性战场上显然有三个战略高地，这是台湾情欲上层和情欲沙文主义力图巩固的集结点，也是他们反挫台湾性革命的基地，因此，酷儿的介入干预将影响台湾性网路的压迫状态。

第一， 青少年的性权。酷儿必须坚持「性」（包括同性恋）是正面的好事，是值得做的、有价值的好事，故而青少年情欲也当然应该被鼓励。就像工业革命以前的时代，青少年普遍发生性事，应当再度成为人类社会的常态。青少年的性自主权，也就是青少年有权（和成人一样）与同性异性发生性爱关系；青少年性权也包括了使用色情材料的自由，还应该包括使青少年情欲成为青少年愉悦且得力壮大的资源和学习机会——这至少意味着性教育和同性恋性别教育都将是战场之一。

第二， 性工作的除罪化、尊名化、自然化。由于台北公娼事件，性工作问题成为台湾性战场的爆破点。有鉴于台湾众多的性工作者备受性压迫（如污名化）且亟需培力壮大，酷儿当然必须全面翻新那些不利于性工作的论述，积极介入性工作法律政策的修改。性工作的真正除罪化不仅包括戳破「罚嫖不罚娼」或「不罚个体户」的修法骗局，还要反污名化而行尊名化，终究

目标是要使性工作自然化（*naturalized*），普及扩散到日常生活的全面，这是因为性工作不仅仅是另一个遭受性压迫的利益群体而已，也不只是 21 世纪普遍的一种习以为常的服务业，而是关乎性别运动未来的重要历史主体。我曾经主张「性劳动」／「爱情为基础的现代一夫一妻家庭制」之间的关系，就如同「无产阶级劳动」／「资本主义生产方式」一样。现代家庭制度乃是借着剥削无酬的性劳动而成为可能的，正如资本主义乃是借着剥削无酬的多余劳动而成为可能一样；但是也正如无产阶级的劳动带来瓦解资本主义的矛盾力量，性劳动的普遍有酬，也就是性工作的发达与自然化，亦将带来瓦解现代家庭制度的矛盾力量。这主要是因为婚姻中的性劳动经常连结了现代的浪漫爱，但是带有商品性质的性工作之普及化也将会改变这种浪漫爱在文化中的主流位置⁵。而现代一夫一妻家庭制的瓦解则是酷儿（也是妇运）的重要运动目标。

第三，从「多次婚姻家庭」到「多元婚姻家庭」。很多人均同意妇女解放的目标是推翻现行婚姻家庭霸权，但是往往却从事「叶公好龙」式的妇运策略，拼命补强现存家庭单位与亲子关系的凝聚。如前所述，现行的婚姻家庭制的瓦解并不是依靠从天而降的巨变革命，而是依靠着在现实中已经存在、和现行婚姻家庭霸权形成冲突、包含了多元婚姻家庭所需的资源，但却被视为「社会乱象、违反大多数人的性道德、无法被大众接受的性别混乱、对青少年造成伤害」的一些实践和因素。很明显的，多元婚姻家庭之前必然会经过多次婚姻家庭自然化的阶段，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。

就是离婚自然化与结婚自然化，婚姻并不是人生重大的抉择。故而，如果我们真的想实现多元婚姻家庭，而且想的很厉害，那么我们就要（例如）向儿童宣扬人一生结婚离婚很多次是正常的，没有血缘关系的继父继母继兄弟继姊妹共组家庭是正常的，等等。这样的论述策略显然将和近年来主流的婚姻论述对立，后者则是为了防制越来越高的离婚率。

以上的每一个酷儿性革命战略高地都充满了强烈的社会情感，故而甚少被直接攻击，但是激进策略是必要的，攻坚将带来强大的爆发力，无数被压迫的新抗争主体将破土而出，酷儿要打开社会的潘朵拉暗柜（Pandora closet）。

潘朵拉暗柜

曾经我们幻想过从各自的暗柜中走出现身，以便和别人一样；而今明白我们现身的目的是要保持我们在暗柜中的本色，现身是为了和别人不一样；故而，我们在社会中可以和在暗柜中一样，在这个意义上，社会被暗柜化了。

不过，一个暗柜化的社会需要更多的暗柜，和更多从暗柜中现身的人。这意味着酷儿政略要不断建构充满危险爆发力的暗柜、可以传染瘟疫的暗柜，也就是社会的潘朵拉暗柜，但是也同时尽量打开这些暗柜，释放出妖魔精怪、鬼魅魍魉、细菌病毒。

酷儿不仅仅是一种政治、一种运动路线、一种文化，也是一种个人风格、一种生活方式、一种人生选择。酷儿坚持的正是给予个人最大的选择空间，酷儿深深明白开发各种生活方式和人生选择的重要性，因为酷儿常常选择了被社会所妒恨的生活方式。

没错，酷儿会被妒恨、被中伤、被讨厌，因为酷儿连结的不是高级的文学艺术、干净优雅的多元情欲，而是露骨危险的色情变态、不入流的恶心搞怪。但是酷儿总是能在性压迫中找到愉悦欢乐，而欢乐使得酷儿更有力量抗争、更有力量营造愉悦。酷儿让你不舒服吗？那么你赶快习惯酷儿的存在吧！因为酷儿无所不在到处都有，你早习惯早好。你不爽酷儿吗？闪一边去吧！

台湾酷儿历史文献

酷儿发妖：

酷儿 / 同性恋与女性情欲「妖言」座谈会纪实

《岛屿边缘》杂志社主办

录音整理：黄楚雄（中央大学酷儿会社前社长）

时间：1994年10月30日星期日下午二点至五点

地点：Flora大地人文餐厅，台北安和路2段20巷8号

酷儿部分

主持人：姚立群（《岛屿边缘》文编）

引言人：洪凌、纪大伟（《岛屿边缘》「酷儿」专题主编）

评论人：黄道明（文艺、性感青年）

妖言部分

主持人：陈雪（情欲作家）

引言人：王苹（《岛屿边缘》「妖言」主编），何春蕤（豪爽女人）

评论人：平路（文化评论家），许秀雯（文艺少女）

活动文宣

酷儿不是「正常」的同性恋。「正常」的同性恋一面向社会争取平权，一面向异性恋社会宣称自己是正常的，强调自己和主流异性恋一样，有正常工作和中产价值观，并实行单一性伴侣制，希望有一天被纳入主流体制。

但是酷儿的目的是希望走入正常主流体制，反而强调自己是被咒骂的，是一种轻蔑低贱的存在，是人渣。酷儿不说同性恋是正

常的，因为「正常」本来就是一种讨人厌的状态；相反的，任何情欲都应该被细心地鼓励，而非粗糙地抹杀。酷儿们将在这次座谈会中继续发妖。

相对于酷儿的不甘被主流驯服，女性情欲也一直在父权的打压下挣扎着浮上台面。「妖言」便是代表女人叫春的阴性书写，是出轨女人的出柜，也是出柜女人的出轨。妖言就是女妖精们的卡拉OK。

妖言是女性情欲的文学，也是女性情欲自白的反文学，更是丰富女性情欲文化的色情故事、黄色小说。自从妖言问世以来，招来许多非议。在这次座谈会中，妖言的意义与非议都将被讨论。

酷儿与妖言有什么样的交集？同性恋与女性情欲是什么关系？酷儿与女妖都要加入联合国，希望大家一起共襄盛举。

酷儿

姚立群：大家好，今天很高兴能够在这个「大地人文空间」举办《岛屿边缘》的发表会。楼梯口旁边有我们《岛边》的摊位，上面放了每一期《岛边》的杂志，供大家翻阅，不过在这里跟大家先声明一下，我们今年三月出版的第九期在这短短半年内就卖光了，后面跟着出来的第十期也即将卖光了。

不过，第九期和第十期之所以会在这么短的时间内受到很多读者支持，应该是有一点点原因的，也许今天的讨论会提供一些解释。另外，这也可以反映我们整个编辑的作业，《岛边》最近一直受到官方出版单位的关照，我想这大概跟第九期、第十期整个编辑的风格转变有点关系。《岛边》在某种意义上是在挑战像市政府这

样的官方位置，它平常很少照顾我们，可是不知道为什么，最近频频对我们发出一些关照的话。等一下读者们也许可以把你们对《岛边》的一些看法，跟大家互相讨论一下。

接着我想介绍一位在第十期《岛边》刊登一篇很精采的妖言文学的作者——陈雪。她是我们今天第二个阶段「妖言」部分的主持人。我们先请陈雪跟大家说几句话，谢谢。

陈雪：大家好，我是陈雪，不过我觉得这个牌子写得有点像「陈雷」。我是陈雪，下雪的「雪」。如果你们有看第十期的话，一定会看到我的文章。很有意思的就是说，我这个文章已经写了大概三、四年了，这中间曾经发生一些比较好笑的事，就是说参加文学奖或是拿去那种知名报社投稿的时候，就会遇到一些关爱的人，给我一些很可爱的名称，比如说「祸国殃民」、「妖言惑众」；不过我很喜欢这些称呼，因为我觉得很符合我这样子。不过，我很高兴的就是这篇东西还是得了一个有点好笑的小奖，结果现在才登在《岛屿边缘》上，所以你们才有机会看到。

我现在要做一个小小的广告，就是说这篇东西不但登在《岛边》上面，而且还要放在明年我要出一本书里。书名叫《恶女之书》（注：后来出版实为《恶女书》），也是那种小妖精的狂欢会。不过，也许你可以用很多角度来看这个东西，我可以稍微简介一下，就是说可能主题会是跟女同性恋有关系，以后可能我还会写另外一些东西，所以你听到陈雪，就会看到好玩的东西。

今天我觉得很高兴，觉得人比我们想像中来得多，现在这边坐的，大家看起来好像都有一点怪异。你们要知道，这有很多不同形式的怪异，就像在台下，我相信不是只有同一类的人，不管是《岛边》或者是看《岛边》的人，不会只有一种类型，我希望我们台湾

或者各个地方都会出现各种多元化的、好笑的、怪异的、或者你很正经也可以。总之，我觉得今天你们来到这里，希望大家都玩得非常愉快，如果你们有什么稀奇古怪的问题，就放马过来吧。

姚立群：我们今天的发表会在形式上分成两个部份。第一部份是酷儿的部份，第二部份就是妖言的部份。每一部分大约是六十到九十分钟，几位引言人跟讲评人每个人有十分钟，主讲人讲完剩下的时间就是由我们现场的朋友们互相讨论，中间有个短短的休息时间再进行下一个部份。现在请洪凌先发言。谢谢！

洪凌：各位好，今天我和纪大伟主要是以《岛边》第十期的酷儿专题制作人身份来发言。首先，我还是做一个比较简单的编辑介绍，纪大伟和我就是这次的专题编辑，加上写作的但唐谟，把这个专题整个给制作出来。

为什么英文的queer我们会翻译成「酷儿」呢？其实，很明白的来讲，现在的一个比较通称的翻译——「同志」，让我们觉得不太可解而且也不太满意。原先queer这个字眼可能是在欧美的五、六零年代十分低贱的一个称呼，而且是立场非常坚定的异性恋者用来骂他们认为是最下九流的同性恋者的字眼，简直就像把女人骂成贱人啦。同性恋者在八零年代抗争时用这个字眼来称呼自己，把自己的身分重新做了一个反转，这样一个反转并不是说因为自己是正常的所以有正常人的权利，而是说自己本身异于那些大多数的主流正常机制，但是权利还是绝对一致的，这一点可能是和六、七零年代的同性恋平权运动有一个蛮大的差别。主要我们对酷儿的立场也大概是抱持这样，就是说，我们并不认为因为我们是正常人所以才有权力，如果现在要讲权力结构的问题，我们希望首先我们比较能做的就是在文化立场上能够有（或者偷渡）一个比较强硬的姿态，我们

能争取多少就是多少。再来就是说，对于最正常的大众和媒体舆论，我们希望有一种刺激甚至挑衅的作用。

对于内部族群的一个内爆趋势，我们也很想引起。比如说，到目前为止所能听到的同性恋论述，对我个人来讲，其实我是很不满意的。比如说我听到的在身分上本身就是同性恋者的言论，因为被正当化了，所以感觉上有一个比较跟主流趋势同流的倾向，这也是我们做这个专题的原因之一。而且这个运动其实我自己不认为它逐渐要被体制吸收，变成正当化，以便取得实力；可能我们以后的做法是愈向边缘退走，如果已经有人认为我们是那种哗众取宠吸引人的一类，可能下一次我们做的就是更过分一点的东西。还有一点就是，光是在论述上，可能这是第一步，再次希望的就是透过这些文字，我们自己能与阅读的读者有一个生命态度或是文学态度的建立。这些可能是我们为什么会做酷儿这个专题的主要原因。做了这个专题之后，接下来比如说我个人或纪大伟个人，我们自己比较重视的身分其实是创作者和翻译者，所以我们自己会用一些个别的作品比如说小说集或翻译的东西出现。

另外，今天我想提出一个供大家参考的议题，一个比较灰色地带的问题。比如说，现在我们感受到的那种权力系统的问题大部分指的是异性恋与同性恋的对立，可是同性恋者这个大族群里内部的灰色地带的问题，我也希望能有所探讨。比如说，男同性恋者的零号跟壹号的权力问题；比如说，最近由祈家威引起的「零号不必当兵」的这种言论；或者说，我们比较没有在媒体上发现，但我自己觉得蛮有趣的现象，就是像T-bar文化这样子的东西，比如说T跟婆非常仿同复制模拟异性恋，那是不是就是颠覆？或者其实是种趋势或认同？我是希望大家来讨论这许多灰色地带的问题。还有，如果我们要让运动正当化的话，那些更可能让大多数人都不能接受的

（如虐待狂、被虐待狂、变装癖），是不是可以包容在这样一个边缘族群里面？这个我也希望有所探讨。

有一种情况是我们所构想出来的：如果酷儿本身会有一个运动策略，它的策略除了说我们尽量在书写上夺取资源跟权力空间之外，还有一个可能是说，是不是我们要对那种所谓平权抗争的策略进行一个姿态上的厘清？比如说，如果今天大部分的同性恋团体都站起来要争取同性恋者的结婚权，这时候我们会怎么对应？这也是我希望大家一起来讨论的问题。

纪大伟：大家好，我想把洪凌讲述的东西再做一点补充。最近大家大概有看到台大男同性恋社出版的一本书，叫做《同性恋邦联》。这本书有提到一些名词用语，然后里面讲到queer也是照我们的翻译法把它翻成「酷儿」，可是它里面还写了一句话，其实蛮有趣的，它写说：「酷儿应该自立自强，万众一心。」那句话其实非常有趣，因为万众一心跟自立自强其实是互相冲突的。「自立自强」的重点是「自」，「万众一心」的重点是「一」；一个要独立，一个要统一，酷儿大概不可能同时独立又统一。所以说，这句话可能只讲对了一半，就是说，自立自强这个「自」可能蛮重要的。酷儿现在当然也不是要自私或自大或是要自恋，像queer这种同性恋者的生活态度应该是说，你是针对自己的需求然后诚实的面对自己这样出发，而不是因为异性恋者觉得你该怎么做你就怎么做，也不是因为gay & lesbian的族群觉得你该怎么做就怎么做，在这个时候我们再沿用「同志」一词就会有点好笑。

接下来再讲到「万众一心」这个用语。「万众一心」就是讲合作，这可能是一个要进行运动的必要方式，我们现在讲到queer，比较像是一种态度，这个态度会不会影响到你参加运动？那很难讲，

你可能可以衡量考虑之后去参加你认可的运动，比如说gay & lesbian的运动，可是你不见得要完全认同那些理念。回到刚刚讲的「同志」这个说法，听说是香港的林奕华提出的，说queer可以翻译成「同志」，因为这样就有那种「同仇敌忾，革命尚未成功，同志仍须努力」的意思。可是这个东西跟英文原来讲queer又不太一样，gay与lesbian的族群虽然对异性恋体制有很大的挑衅，可是当一个团体愈来愈大的时候，它就必然会有某种保守度，queer在这个时候至少可以提供一些意见给gay & lesbian，指出对方的盲点，当然这可以是个互相的工作。

接下来再跳到一个相关的小笑话。我和洪凌有时会写出一些关于同性恋的创作或报导，有人知道我们也在台湾大学念书，所以就很好奇的问说：「啊！你们一定就是台大男同性恋社了。」实际上这不必然，关心一件东西，不见得就是要被人家归到那边去。异性恋看同性恋，可能以为只有一个样子，可是实际上有非常非常多种，同性恋也不见得就会有和同性性交的经验，可能他一辈子都清心寡欲，那种也可能是同性恋。

刚才关于第十期，洪凌已经做了一个介绍，不过可能有些人会有一些疑问，比如说里面的惹内是不是真的就是queer？还有里面的《蜘蛛女之吻》那本书是不是也可以算是queer的一本书？还有《酷儿小百科》是不是也算是queer？我想先偷偷地回答一下：它们可能不能算是大家想像中的queer。其实并没有百分之百的这样的属性，可是我觉得当初和洪凌并不是先设定queer的读者，然后再来搜集这样的种类，而是想提供一些perversity，就是说，还有各种各式的多样性。其实perversity这个字有一点被人贬抑，也就是说，反正各种怪里怪气的，恋尸啊！恋兽啊！可能就会让人很讨厌，不过那只是举例，perversity可能比我们大家想像的还多种，比如说，恋物的

话，他可能很喜欢男人的蓝袜子或是男人的红袜子，或是黄袜子，有非常非常多种。我们当初会这样的组合，的确是有一些不完整的地方；比如说，老实讲，这一期真的是比较偏重男体的喜好或爱好吧！看起来，好像对女体或女性或女人的性有比较不公平的地方，这是我们应该要承认的，不过这算是一个有很多破绽的起步，将来会有另外发展的机会。

讲到为什么我和洪凌写东西的时候希望不是只讲homosexual，或者我们不讲gay & lesbian而是讲queer，那是因为gay这个辞汇在国外，尤其在欧美，本来就有些限制。以gay来讲，有时候它比较指涉男同性恋而不包含女同性恋；它也可能在种族上设定那种很英挺的白种人，肥肥的黑人就可能不像想像中的gay；讲到经济状况，gay可能是中产阶级，比较难以想像属性不是中产阶级的gay，像有一部片子叫做《男人的一半还是男人》，讲的是美国生活非常破烂的地下阶层的男同性恋者，那就不大像是一般被定义的gay了。还有教育程度，一般人都会想像gay可能会受过中等或高等教育，如果念大学可能就念文学院，这样的话好像比较符合对gay的想像。以台湾为例，台湾的同性恋者要是能够受到高等教育而且是中产阶级的话，生活大概不会太苦；可是如果说你是大陆偷渡客，又没有念什么书，然后在台湾当学徒，那你要获得同性恋的性和同性恋的生活而且过得还蛮愉快，那其实是蛮难的。

我们之所以会提到queer，也是希望触及一些其它的可能，不要大家一讲同性恋就永远想到白先勇！想到马森的小说啊！实际上不只是那些啊！老实讲，像现在陈雪写的东西，或是像朱天文、朱天心写的东西，它们有些东西可能还是写的是样版，但是其实还有很多在地的同性恋生活并没有被他们写进去，这就非常贴近台湾社会对于同性恋的想像——「艺术家同性恋」，一个非常完美的结合，

如果说是艺术家跟国防部长结合的话，这就让人无法想像了。像朱天文那篇小说的叙事者是大学教授，这实际上是很省事的，我并不是说朱天文偷懒，可是这可能是一个比较方便的做法，因为如果要是由一个劳工阶级的同性恋者观点来写小说的话，可能写不下去。现在台湾对于比较非样板式的同性恋者认识还是非常不够，所以可能非常难写。

另外，法国沙德侯爵写的闺房哲学已经由一些台大外文系的朋友翻译好了，现在正在制作阶段，希望明年能出版。这绝对跟「金枫」出版的情色文学不一样，因为queer其实有某种挑衅度，本来翻译成「人渣」，有人渣的意思，也就是要挑衅社会的一些成规。但是像金枫出版的那些东西看起来其实和社会有非常大的妥协，它的封套还说「严禁十八岁以下的人阅读」，还有它的包装，大体上还是非常窥视女体的。现在台湾很少看到女人看女人的身体的书，男人看男人的书也不多。

张娟芬：我先自我定位一下，我觉得要说我今天是评论人好像不太适当，我比较觉得是个读者，我想我也从queer这个译名开始讲起。

对于queer这个词，我比较喜欢的译名是「怪胎」。怪胎之前的译名是林奕华提的「同志」，他那样的译法也是一个比较调皮的译法，因为显然queer的意思跟「同志」完全是两回事，是180度的转变，林奕华利用翻译的手法，把它译成同志，并且引用了孙中山的话说「革命尚未成功，同志仍须努力」，我觉得这是一个有趣的歪读的方式，也就是说他把孙中山搞国家革命的这种正经八百话里头的同志，读成是同性恋；这么一来，一个建立民主国家的革命，在他这样的歪读之下就变成是一个建立同性恋主体性的革命了。我觉得他这个歪读也蛮有意思的。

我会比较喜欢「怪胎」这个词，是因为像刚刚纪大伟和洪凌都提到了，就是说queer这个词原来在英文里头是一个非常低贱、对同性恋非常恶意的一种称谓，queer这个词在英美同性恋运动中是经过了一个运动的过程，慢慢把这个词的意义反过来；这不仅仅是个人用翻译的方式动点手脚把他歪读了，而是说透过一个集体的、漫长的运动过程，使得queer这个词在社会大众的心目中，它的含意彻底的改变了，我觉得这是运动很大的一个成果。它可以让一个原来这么低贱的形容词变成一个这么正面的认同，也正是在这样的过程里头，我们看见了真正的颠覆或者真正的翻转，我们真正看见了同性恋的物质处境改变了。这是为什么我觉得我们还是应该把这个词译作「怪胎」的原因。我们这样翻译，是期望台湾的同性恋运动能够使「怪胎」这个词在台湾的社会大众心目中有一个新的意象，各种不同性偏好、性取向、各种不同肤色、种族、不同立场、不同阶级、不同位置的人，能够一起承认说：「对，我们都是怪胎，我们都不一样。但是也许在挑战既定机制的时候，我们有我们可以联手的地方。」应该这样说，我会喜欢「怪胎」这样一个译名，是因为我期待会具体的在社会大众的意识上有一些改变。

刚刚洪凌提到queer蛮期待能够在同性恋族群内部引起一些内爆。我觉得可能我看待queer的方式是说，queer的出现可以使得台湾的同性恋文化更加丰富，因为出现了更多的可能。至于是不是内爆？是不是我们可以这样子暂时区分酷儿和一般所谓正常的同性恋？可能还要想一想。

也许在这个主流世界里，比较能够先冒出头的、比较容易先受到平反、受到肯定的可能是所谓正常同性恋；它们没有危险性，这个社会比较容易接受他们，这是没有错。我觉得可能要问的关键问

题是，对于酷儿和对于所谓正常的同性恋来说，他们所碰到的敌人是谁？

我的意思是说，站在酷儿的立场，可能觉得同性恋文化太过枯燥，太过干涩，比如说，洪凌举的例子，T—婆的二分或者0号1号的二分，对于T和婆和0号1号的形象都非常的刻板，把她们当成对异性恋文化的模拟。这些我觉得都是同性恋文化的单一化问题，或者是同性恋文化在异性恋机制的打压之下，必然只呈现一个刻板的印象。（比如说，当女人是弱势的时候，所有的女人都会被看成同样一样。）同样的，在这个异性恋社会里面，因为同性恋是弱势，所以所有的同性恋者都被看成同样的，同样都是一个刻板的印样，所以我会觉得queer的出现不见得会是同性恋族群内部的内爆。我的意思是说，出现一些新的同性恋者的类型，并不会危及原来被认为正常的那一类同性恋，这些新的类型会危及的，是异性恋社会对同性恋的刻板印象，新类型会打破这种刻板印象，会让整个社会知道同性恋有很多种，有很多不同的类型和不同的倾向。

我不太觉得这是一个族群内部的内爆，因为说族群内部的内爆，好像说这两队人马现在已经一字排开，要干上了。我觉得事实上他们应该各自站在不同的阵线上，因为我们同样说反对异性恋机制，但是战场有很多啊！战场有很多层次，也有很多的地点，事实上大家可能在不同的战场上，也可能打得是同样一场战役，也可能不是，而是同一个战争的不同团队打仗，我们可能不是用同一种策略来打仗，但是那并不表示我们彼此之间是一个敌对的状况。

黄道明：刚刚前面几位（尤其像纪大伟）已经花了一些时间讲酷儿论述的呈现，我觉得今天我这番谈话可能不是很有组织，可是大体上可以绕着一个问题——就是representation——在打转。

酷儿专辑，你看到的就是一群变态啊、异常啊、离经叛道啊、堕落、出轨、罪犯、罪恶，这些都倾巢而出，在那边一对一狂欢，一对二，三位一体，四位一体，或是同乐会。我自认不是「正典人」(straight)，我看了觉得非常爽，在这个过程中，事实上它在颠覆或者是在让传统的异己关系流动化，打破它的固定关系。这也就是说，酷儿(queer)挑战了传统异性恋的道德价值观，这个道德价值观一向就透过社会和心理的层面来做发言，而这个发言被认为是唯一而且是永恒的。

但是这个唯一和永恒是站在某种利益说话的，这个永恒也是在某种冲突下所产生出来的结果。也就是说，传统的异性恋机制、道德价值观，都是在为某种特定的功能做服务，也就是在维护正典人的利益，然后用道德、透过社会各种层面的运作来消除异己异类。这种道德正是queer要起义造反的对象。

queer这个东西被提出来，其实有它非常重要的意义。刚刚纪大伟谈到本土同性恋被刻画的一些刻板印象或是呈现方式，我觉得queer所带出来的东西就是要让同性恋这个文化呈现多元多样，还有丰富的面貌。不过，从这个出发点，我要讲一些批评的话。

刚才纪大伟和洪凌已经先承认了，比如说〈酷儿小百科〉里面那个有关女性情爱的部分，我想文字大概仔细看是一半一半，可是主要大概是图片的关系，你会觉得这是一本有关男色的、有关男性肉体的。我的一个朋友看完之后立刻的反应是说，女同性恋在这里面都不见了。如果说queer要呈现的是多样性的话，很可惜这次没看到。再说，你如果要用queer的意识形态来谈，〈酷儿小百科〉里面其实也吸收了一些主流文化，比如说，在queer音乐那一部份，Elton John是不是酷儿呢？这个我们也不知道。我们知道他公开承认自己

的性取向，你说他是酷儿吗？他的音乐属于queer音乐吗？我觉得这里收编了主流文化的一些产品。

这也反映了一个现象，那就是在谈queer这个东西时，基本上还在用现有的同性、异性二元对立的分法来谈，我称之为「queer与同志或同性恋之间的爱欲纠葛关系」。queer要站出来质疑同性恋主流文化的意识形态，可是在这个过程中谈事情的观点竟然还是完全用一种以「你的性对象是和你同性」的架构来谈；这个架构就是，台湾主流媒体或是主流文化谈论同性恋的方式完全是以二元对立的方式来谈。

到底什么是homosexual？什么是gay？什么是lesbian？什么是queer？对我来讲，在台湾今天的文化脉络里，这些字都是指「同性恋」，就是「同性恋」的同义词。我个人完全不认为台湾有什么同志运动或是同性恋运动，现在在表面上我们慢慢看到论述上有些团体出来，可是他们没有站出来给社会看到，因此主流论述今天谈论同性恋的方式完全是针对个体来谈，就是说「我们都是一样的啊，要尊重包容，什么都很好啊！这就是你们的生活方式，我们尊重嘛！现在是民主社会了」这类屁话。当社会用「尊重」、「大家都是人」的谈话方式时，你还能怎么样？今天它这样谈，完全是因为它看不到一个集体的同性恋身分在那里，看不到一个集体的身分站出来质疑或挑战异性恋的机制和异性恋社会体制。我觉得这是台湾现在的一个瓶颈，就是come out！大家没看到有这群人在这里，因为现在似乎就是停留在论述的空间里嘛！我觉得要是你没去刺激它，去挑战它，它就不会做出善意的回应。相对来说，它可以用包容等等字眼来谈，而在实质上，同性恋在这个社会受到什么压迫完全都被盖过去了。这是一个我们需要思考的重要议题。

我觉得台湾将来同志运动的诞生可能会很艰辛，因为我们不像欧美在爱滋病来临之前就已经累积了许多社会资源和资本，让我们有一些资源跟力量站出来说「我就是酷儿，我就是跟你不一样」。我觉得台湾在物质或是在某种条件下没有这个背景，没有这个实质基础，所以也许会有些困难。可是也正因为现在酷儿论述的产生让我们想到，在运动的起步的时候就已经意识到不能跟异性恋一样，不能压制同性恋族群里面各种不同多元多样性的声音。这对台湾同志运动的起步提供了一个非常好的思考方向。

不管是不是queer，只要他觉得愿意当人渣，他就是出轨，他就是越轨；或者还有那些想争平权、觉得自己要跟异性恋体制认同的同性恋；不管怎样，我觉得他们虽然站在不同的位置上，打的却都是同一种战争，对象同样是一个异性恋中心的机制以及这个机制所运用的恐同性恋力量，在各种社会层面或领域里——比如说，法律或是家庭或道德，在各个领域里利用某种方式来把他们所怕的东西通通建制化——我觉得这是我们可以共同来攻击的，而且是非常必要的，因为我觉得在台湾做同性恋，跟在美国或在其他地方做同性恋，面对的问题不太一样。倒底在台湾做一个同性恋有什么不一样？今天queer能够给我们对于性别、对于同性恋产生什么样的思考？这是我非常希望大家能够参与讨论的。

姚立群：我们的主讲人用去了70分钟，以下开放的时间大概只有二十分钟，也许待会在第二部份「妖言」讲完的时候会有比较长的时间，可以进行更多交流和刺激。现在如果有任何想要发言的朋友，请主动举手或者是站起来就直接讲了，现在就把时间开放给大家。

听众一：我想我问黄道明好了。如果同性恋要反异性恋机制的话，那么今天一个bi-sexual他自己到底要站一个什么样的位置？

黄道明：我觉得今天要反异性恋机制，并不是说所有的男生爱女生都是错的，而是要问那个机制在透过什么样的论述方式来压制跟它不同或威胁到它的东西。一个bi-sexual在这个立场上就可以做一个不认同异性恋价值观的异性恋，能认知或站一个位置来反对它透过某种建制或机制来除掉个体之间的差异。

其实，我觉得今天反异性恋机制，并不是要去建立一个新的同性恋的机制，而是要去建立一种「泛性别」的机制。我们往往会用一个字来定义自己，譬如说，同性恋、或是说gay & lesbian、或是玻璃、兔子之类很多种符号语言，或许在台上这几位可能都是文字工作者，他们对于文字的敏感度可能都非常的高，所以对名词一定要达到精准的地步。其实对于其他的人来讲，叫做什么名字可能不重要，重要的是他要当他自己，所以就我本身而言，我就是我，我就是同性恋；人家叫我同性恋，我是不会去排斥的。对呀，你要叫我什么都可以，反正我不会刻意的去说我是同性恋或是我是干嘛干嘛的。一个活生生的有血有肉的动物，要用那个很刻板很生硬的字句套上去，基本上是很愚蠢的事情。

我还有一点意见。所谓异性恋机制不见得是不好的，而是说，假设有一个房子在那边，异性恋住了很久了，你可以去跟他们分居或是住在一起或是把他们赶出去，但是那并不代表他们住过的房间，你就不去住。那种汉贼不两立的味道，我觉得没有必要。长久以来，理论或是形而上的东西，异性恋是开发了很多，但是同性恋要怎么样利用这套体制去开发或是重新诠释，这反而是一件比较重要的事情，我觉得queer这个字或许策略上的意义大于其他意味。

听众二：我喜欢这个字queer，因为它在一个字里面包括很多很多不一样的，比如说双性恋也在里面，或是变性恋，还有生出来就是阴阳体，都在里面。

听众三：黄道明所谓的「泛性别机制」，我不知道怎么讲，但我会觉得好像跟刚才洪凌、纪大伟他们谈到用queer的一些想法去颠覆体制，有点不太一样，好像又是建立另外一套机制来代替它，能不能再解释一下？另外一个问题是，刚才张娟芬提到翻译，提到同性恋机制对queer意义上作一个翻转，那是不是也要建立一个对这个东西的自我认同？是不是也是有点像要建立一个queer的机制的味道？好像要建立一个主流的queer？这跟我刚才听到洪凌跟纪大伟所提好像有点不一样。

洪凌：刚才可能提出很多问题，我从最近的开始讲一下我个人的意见。其实「泛性别」这个讲法已经存在在流行文化中，尤其是（例如）少女漫画。在漫画中，我是我，我是个人，所以我理所当然的做我个人的事情，爱我爱的人，外界怎么想，去他的！所有事情我都可以不要管。所以，我要对「泛性别」这个名词提出一些疑虑，我们讲「泛性别」，不如说「恋爱无性论」。

「恋爱无性论」这五个字是非常正当化的字，因为男女的「恋爱」轰轰烈烈，生死相许，为情爱不惜任何阻碍，而且可以完全被流行文化所歌颂，大家都相信我们有最后这样一个神话的保障，所以我们大家都活得非常非常幸福愉快。那么「无性」呢？无性的意思就是说，例如，不管是什么性别，我爱上这个人，就有正当性；又比如说，同时爱上两个不同性别的人，可能老好人会觉得有点问题，但是这就是无性的恋爱。

刚才黄道明说我们是文字工作者，所以很敏感，我觉得这个敏感可能是必要，而且不可讳言的，尤其在这样一个后资本主义商业体制的运作中，名称根本就决定了你的身分，所以我认为至少在我自己比较拿手的范围内，至少要学得一些反转的伎俩，或一些操作的手法。还有，刚才听到双性恋这个问题，我们在讲双性恋的时候，好像认为只有异性恋和同性恋，然而我们不可能忽略还有多种性爱模式。

听众四：各位亲爱的朋友大家好，我来这边很舒服也很快乐，我现在讲的是我的「老实说」，有很多意见不同，或跟今天各位讲的不一样的，大家要包容。因为我这只是理念上的不一样，我对各位没有什么成见。等一下不要轰我轰的太过分。

今天来这里，我发现我好像是个边缘人，如果人家问我：「你的性向怎样？」我曾经暗恋过男的，我也暗恋过女的，可是我没有跟男的或女的上过床或建立关系，但是我心里大概知道我是怎么回事就对了。我感觉到，同性恋最大的问题就是，第一，他必须现身，必须承担。第二，他有情欲上的困扰，有时找不到伴侣。然后第三，他现身时在工作上会被歧视，在家里会闹革命。我有几个朋友跟家里人坦白说，结果家庭革命发生了；他跟他的老板和同事说，也因为受不了而只好辞职。这种悲情还是有的。

我们必须承认同性恋目前的人口是极少数，我觉得我们不必要去跟异性恋挑战，或者说去跟他们树敌。靠大家同志的努力和合作，你给人家的形象好一点，人家对你的印象就好一点。现在的同志还没有办法在台湾成立一个同志国，现在来这边很有尊严，大家都可以讲话，但是我们走出这个大门，是不是外面人的观感都能认同你？或者他叫你「同性恋—变态」？我觉得我们必须认清这个大

环境，我们是少数，我们生存在这个大多数异性恋的社会，我们最大的问题是现身。为什么不敢现身？因为少数人怕大多数人不了解我们。我们希望告诉大多数人，我们是正常人，只是性向不一样，你们能够稍微尊重一下，听听我们的声音，我们对社会一样有贡献，我们都没有犯罪或恶行。我的感觉是说，我们不一定要去跟异性恋作对，我认为没有必要，因为我们必须正式说我们的困难在哪里，把问题找出来，大家才有办法挺直腰去外面做事，在外面能够雄纠纠气昂昂的去做我们的大事业。

姚立群：我们的这部份的时间已经占了很多，或许我先把时间交给陈雪，等「妖言」的部份进行完以后再看看有没有时间多交换意见。

妖言

陈雪：今天的文宣里面有一句话很有意思，说「妖言」是「女妖精的卡啦OK」，我虽然是主持人，不过我也想要讲一点妖言的东西。

我在读大学的时候，可能因为有些人听到风声，所以就会有很多人想跑来跟我讲他们的性经验，或者在一群非常可爱的学妹之间，可能就会有人开始蠢蠢欲动想要问我一些观念。我一直希望女人的性知识、性技巧或性观念，不要只是由她们的男朋友甚至她们的丈夫来教导她们，或者是从一些专门拍给男人看，专门写给男人看的A书、A片里面去获得这样的知识。那时我跟一群文艺少女们有一个很有趣的经验，我问她们：「你们讲一讲你最疯狂的、梦想的或实际的性经验」。令我非常的讶异的就是，每一个人在讲的过程中都出现大量的杂交、或者是对女体的迷恋、或者幻想自己跟姊妹

在做那种事，我觉得很讶异。她们当然都会一直强调「这是我的幻想，我的希望，我到现在从来没有发生过」，可是不管有没有实际的发生过，尤其在愈讲愈兴奋的过程里，各种光怪陆离、稀奇古怪的、非常有趣的言论都会出现，这让我很亢奋。所以，也许我在学校会有一些标签，会有人觉得很恐怖，觉得他们的女朋友都被我带坏了，但是我很喜欢这样的场合，我想你们男孩子也可以试试看，当然我也试过跟一些男人说，那个经验也非常愉快。

我觉得很少有这样的机会，或者很少有这样的空间，可以让人去谈，去想；我觉得妖言不只是女人来谈女人的性经验，来谈女人的性幻想，甚至是要因为这样而来正式面对女人自己的身体，就像女同性恋一样。如果你们有看《岛屿边缘》第十期，我写的那篇东西要讲的是母女之间的事，我不是很会读书的人，所以我不太能讲什么恋父恋母情结，但是我想要讲的是母女关系中那种不再敌对，或者是女人和女人间不再敌对。我相信在感觉上，比如说在场有三个人，二女一男，那两个女人就可能就会有一点紧张关系；或者是你和你的好朋友忽然遇到一个帅哥的时候，你们之间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时候——就是这一类的。我觉得女人跟女人之间透过性爱的过程，或者透过这种友好的亲密，也是同时在爱自己的身体，爱自己的欲望，爱自己一切的想像或者幻想。

还有，如果你真的没有任何性经验，有什么关系呢？因为我得人跟自己也有很多性经验，或者说你可以试试看，或者说你没有同性恋的经验，我不太会讲名词，如果这样会有一些误差，我只能这样说：没有同性恋的经验，或者不知道有没有，我觉得何妨？你何妨有呢？我觉得每个人都可能有很多种很多种情欲经验。

我的第一本书是讲女同性恋，因为我特别关注女人。还有，遇到性这个东西，不管同性恋或异性恋好像都一定要赋予一个很爱情的东西，这样对我来说是一种压迫。如果说我很爱那个人，而且她是同性的，但是因为我是爱他的，你就应该接受啦？如果我不是爱呢？我可不可以跟一个或者二个或者是男或者是女做爱呢？我可不可以非常喜欢做爱呢？我可不可以非常喜欢跟许多不同的人性交？可以！一定可以！最主要我觉得不一定要在一个恋爱或者是感情的道德标准上面才可以容许有某一种性交的方式。因为可能有兽交，有植物交。我的意思是说，如果你可以打破这样的名词，我们会有更多的可能。

王苹：我想我就先开始讲「妖言」。第九期《岛边》是我跟我的好朋友丁乃非合编的，但是其实有很多女孩子跟我们一起合作，我们自称为「阴蒂姊妹」，共同生产了那一大堆妖言，只是我们两个人把名字列出来而已，后来第十期、第十一期也都有妖言出现。我们一直也没有机会讲妖言倒底是什么东西，只是不断地让你们看到妖言，因为我们觉得妖言本身就在说很多话，不需要再为它多加解释，因为『看』——就是妖言很重要的部分。可是今天趁着跟「酷儿」专题一起，我想我还是找一个机会稍微报告一下到底我们觉得什么是妖言，等一下再跟大家互相交换意见。我首先要讲的是：为什么我们觉得妖言要存在，它的重要性跟必要性在哪里。

基本上我们认为妖言其实就是女人之间情欲经验的交流，这是一个新的空间，我们要把它开创出来，让每一个个别的女人身体都能够被看到，也都能读到个别的、不同的、其他的女人的身体的情欲经验以及身体的感受。也就是说，不同的观点、不同的感觉、不同的想法，在我们看妖言、读妖言的过程里面，开始有一些东西被改变，也开始有很多东西被挑战，那个东西就是平常我们想的情欲

疆界。我们认为现在女人的情欲是有疆界的，这个我们觉得要改变也要打破，同时大家也认为女人的身体也是有疆界的，这个我们也认为要改变也要打破。这就是妖言出现的重要性。

另外，我要谈到妖言的态度和形式。我们的态度是非常支持性的：女人支持女人，不同的情欲都要被不同的人来支持，这个支持并不带价值判断，也就是说，不会有人说「我的经验是对的，你的经验是错的」；而是说「我们互相支持对方的情欲经验或身体感受」。

虽然我们说没有价值判断，可是这并不表示我们对妖言没有预设，没有期待。首先，我们认为妖言是女人的主体自己陈述自己的情欲，也就是个别女性主体自述情欲，这是第一个部份。第二个部份，我们认为妖言没有什么指导原则，没有固定的发展轨迹，也没有情所独钟的对象。这个意思是说，我们的对象当然可以是自己，当然可以是女人，也当然可以是男人，当然也可以是植物，是动物，是物品，是性玩具，甚至是植物，是水果，当然同时他／她也可以不是「一」个人，而是两个人或三个人。

谁能写妖言？谁要来看妖言？妖言的主体其实就是一堆想要发妖的人。这些人是什么样的人呢？这些人没有特定的类别，没有好女人坏女人之分，也没有正确正常的女人跟不正常的女人之分。基本上，妖言是一个开拓女人发妖的空间以及论述，所以当然妖言会欢迎任何想要发妖的女人，即使是你只有初一、十五才想要发妖，或者只有月亮升起的时候你才能发妖，当然都是我们欢迎加入的人。

接下来有人会问什么叫做「发妖」。我们觉得发妖没有一个固定的定义，所以我们不能讲什么叫发妖，因为——我们仍在持续的

发妖之中。不过，因为我们是以身女人为主体来发展情欲经验，这一向是这个父权社会不允许的，是父权社会不断扭曲的，甚至是父权社会打压、消音的对象。所以一个很重要的前提就是：妖言必然会异质于而且相抗于整个父权体制。

在现有的父权结构逻辑之下，我们认为只要是站在女人的位置上就表示我们都是某一种程度的被剥削和被压迫者，可是同时也没有任何人能够否定任何女人的存在——不论这个女人她有多贱，有多糟，有多疯，有多惨，或是有多不道德，因为在这种种不同的女人所经验所遭遇到父权社会迫害的同时，女人都是在为自己作主。因此我们强调的是，我们不能否认任何女人自我解放的权利。举一些例子来说，做为性工作者，她每天都在战斗，她每天都有她的身体自主权在进行；作为家庭主妇，其实她也有她的战斗和自主权；当然女教授、女学生也有每天的战斗和自主权。可是重要的是，这些不同位置的女人可能因为阶级、身分、性取向、性经验种种都有差异，但是这些不同位置的女人都需要发妖，也都需要读妖言，也都需要写妖言。

当我们认同这个部份的时候，我们要强调：并没有任何一个女人的经验位置是优于其他任何一个女人的经验位置的。在这个社会里，我们会看到有一些比较占优势的女人比较有发言的空间、发言的能力，她们比较会被听到，也比较会被看到，当然也比较会被重视。可是在妖言的空间里，我们觉得要打破这种所谓的优势位置——因为女人之间的情欲差异这么大，就像我刚才提到的：我们的性经验不同，性取向不同，情欲模式不同，年龄不同，阶级不同，种族不同，而因为这些差异，所以没有人能够替谁发言，因为每一个主体都在发自己的言。

最后我们要强调妖言是一个发言空间，一个代言体。今天虽然我们几个女孩子在一起，我们发起了谈妖言，读妖言，写妖言，但是并不表示我们就是妖言的全部，我只是说我们发起了这样一个开创情欲空间的连续战斗。所以当妖言一发出来，它必然同时是多种的、多样的、杂音不断的，甚至它会是自相矛盾、自相缠斗的。这些都是我们必须接受并同时面对的。这样一个妖言，不分好不分坏，它不挑剔也不洁癖，它不指导也不分任何阶段。

最后我可以重复上次在《豪爽女人》新书发表会时讲的最后一句话：「我爱男，更爱女；我爱人，更爱己」。欢迎大家加入妖言的行列，成为我们阴蒂姊妹的一员，谢谢。

何春蕤：今天大概是在我生命中极少数生病的时候，最近这几天有点感冒，所以如果等一下后继无力的时候，我就要喝枇杷膏了。由于今天好像没有什么体力，所以我要换一种说话的方式——其实我倒觉得妖言到了这个阶段，也可以有另一阶段的开始。

我想从大家经常问的关于妖言的几个问题开始。有很多人问，妖言有什么「妖」的啊？我看好像没什么嘛！

如果大家去看看在《岛边》各期已经刊载的妖言，其实你会发现它们之间个别的差异蛮大的，有的好像站得很远的在看自己的身体感觉，有的在回溯她自己身体情欲的变化发展，有的沈溺在欢愉的激情当中，有的人好像在写日记，有的人好像在写回忆录，有的人在发展人生哲学，还有人在写情欲幻想。这些说法和写法或许和自己的身体情欲维持了很不同的关系，或挣扎、或享受、或觉悟、或渴望、或欢愉；可是它们大概唯一的共同点就是：它们都是女人自在的面对自己的身体和情欲，和自己的身体情欲互动的记录，而妖言之所以「妖」，大概就是因为原先这种互动是不被允许的，更

不要提它根本不被鼓励。所以，有些人只能偷偷想，暗暗恋，而且还要充满着罪恶羞耻的偷偷想，暗暗恋，而当「妖言」出现在一个公共的论坛上面时，事实上就像王苹讲的，正是为女性情欲开辟了一个新的、自在的、坦然的空间。

这些「妖言」之间的差异性也显示，在情欲的世界里面，游戏的方式和内容其实没有什么底线。没有底线的意思就是说，你可以玩各式各样的东西，你可以玩幻想，也可以玩器官，也可以玩挑逗。我大概还记得第九期第一篇妖言讲到的是嘴，它描述四唇相接时细细的用舌头去舔遍对方嘴里的每一个角落，享受对方口水的滋味跟自己的味道有什么不太一样，享受每一个不同的对象嘴角不太相同的菱角形状，享受每一片嘴唇不太一样的温度。那篇妖言教人「细致」的去「玩」身上一个新的东西！一般人的想像大概是玩性器官，也可能是乳房啦、嘴唇啦，可是现在可以尝试舔她／他的每一个手指、脚趾，顺着他／她身体的每一个部位，向上向下向左向右，盘旋、围绕、顺行、逆舔。到底要怎么样玩得到让自己真的觉得很爽快很放松，这还有待自己去开发。在情欲的世界里本来就是——像王苹说的——没有什么禁忌，没有什么底限，没有什么道德的，只要能够促进玩家之间彼此的欢愉，那才是最重要的事情。

在众多玩的模式里面，说实在，没有什么「特别」好玩的，没有什么「特别」「正确」的，只要双方协议成功，什么都可以玩。我记得第十期妖言第二次出现的时候，有一个女生写了一篇新的妖言范型，是一篇相当前卫的〈我和老师在研究室里做爱〉，然后有一位读者就投书说，「好像在研究室做爱没什么特别的颠覆性嘛！」「这个故事里面好像也都是老师在教导女学生怎么去欣赏她自己阴部的香味啊，怎么样去享受她的身体！」「还是教授主导，

男人主导，女人还是从属的地位，这好像也没什么颠覆性，这有什么妖的呢？」

我觉得像这样就反映出大家对于性，对于情欲，有非常非常多的框架，有非常非常多的标准在衡量。这位读者好像觉得只有某一种方式的性是政治上最正确的。比如说，女性主义者要做爱，大概一定要女上男下，男方绝对不能主导，不能自动勃起，也不能自己先高潮，最好是女性主义者说「起」，于是他就「起」之类的。或者说，在同性恋的爱欲关系里面，大概不能有任何类似异性恋的情欲模式，不能有任何一点相似的地方。

我听到过有些信心脆弱的异性恋男人说：「女人要是主动，男人就阳痿了。」还有人说：「女人要是是多需要一点，那就表示她从前有过别的男人。」你看！情欲的模式已经被建立在某个标准的模式上，大家相信男人必须主动，要是女人表现身体的自主权，就觉得天下大乱了。

另外一些人觉得，在情欲的关系里面即使没有所谓的道德上的正确或正常，那至少要有政治上的正确或正常。可是我觉得在「妖言」里面呈现出的世界，却是一个很多元的世界，各式各样的方式都可以成为情欲的来源，重要的只是——不要归于单一，不管是单一的对象或是单一的活动模式。「妖言」的世界也因此揭露了政治正确所包含的某种「暴力独裁」。

不过，当我们在寻求女性情欲发展的时候，是不是一定就要扬弃已有的情欲资源呢？我觉得完全不一定如此！我很可能可以在男方主导的情欲活动里面得到快感，我也很可能在我自己主动的情欲活动中玩另外一种快感，但是我还可能要玩其他的东西，我可能要

玩各式各样的花样！在这样一个由我自主的多元原则之下，这个读者的政治正确要求就变成无理无聊的限制了！

在研究室里面做爱，就跟在其他地方做爱一样，都只是爽的方式而已！但是这个做爱的模式在某一个历史的节点上绝对有其颠覆性，因为它告诉你，情欲当然有可能而且也可以在一个看来绝对不能有情欲的地点发生，情欲当然可能也可以发生在被其他关系规范的两个人之间。尤其在我们这种把校园当成是神圣无欲殿堂的所在，学术和学习都是靠着禁欲来达成的，听到有人在研究室做爱，大家都会觉得（又妒又怒又恨的）不屑，而在这种文化之内，当一个女人说她在研究室里怎样愉悦的跟她的老师做爱时，这就有一定程度的颠覆性。它的颠覆性，正在于它座落在一个文化的脉络局限之内，而对这个脉络和局限的突破，就会产生一种颠覆的效果。

另外还有一些人会说，「现在女学生投诉师大教授性骚扰的案子还在进行，你们刊登这样的故事，会不会让师大案蒙上一层暧昧的色彩？」有人会这样想事情，其实蛮可以解释为什么很多女性主义者对李璇投诉胡瓜的骚扰案会好像有一点拿不定主意到底要站在哪一边。

我想问的是，难道女人一定要先阉割自己的情欲，先证明自己身家清白，才可以反击性骚扰？（这好像是父权一贯的伎俩嘛！父权不是也说，「女生不要衣着暴露，言行随便，以免招惹骚扰吗？」）今天，不管是清纯女学生或是淫荡女公关都有主权按她们自己想要的方式使用她们的身体，也都有权利为她们身体的主权而战！女学生有可能被老师骚扰，也可能和老师做爱。你不能说：「要是有可能做爱，就没理由说骚扰了。」这就等于说硬性「规定」：性爱和骚扰，只有坚决拒绝前者，才能有力拒绝后者；要是

还要前者，那么连后者也会一起上门。这算哪门子的「主权」啊？说穿了，这种惩罚式的逻辑都是要剥夺女人主掌自己情欲的机会和能力。

李璇最近出版了她自己的写真集，有很多人不齿，说这就证明了她很随便，根本就不可能被人骚扰。我倒觉得她出写真集是很正当的事情，没有什么！如果她愿意把她的身体拍成写真集给你看，这正是她的身体主权；如果她拒绝你的性骚扰，而你还继续下去，那么她的主权当然就会控诉你的性骚扰。

目前我们的文化制度事实上告诉女人，强暴的案子要成立，就得有一些和强暴本身无关的条件：「你得证明你是清白的，而且你要一生维持你的清白贞洁的形象，以便如果受到强暴的时候，奋力挣扎而且留下身上血迹斑斑的时候，才可以证明那是强暴！」笑话！你管我过去是怎样的！是不是清纯的？是不是贞洁的？是不是有过多少男人？我的过去，和我此刻有没有被强暴，没有关连！男人绝不能用这个借口来说，「既然你已经搞过很多男人了，既然你不是处女了，既然你是卖的，既然你是酒女，当然我就可以强暴你。」我们绝对不能容许这样的事情发生！因为这正是父权体制对女人身体的管制，它想告诉我们女人，如果你要稍微的情欲波动一点，情欲开放一点，那你就是活该倒楣哦！那你被人家强暴，就是活该哦！这种说法对女性发展情欲是很可怕的一种恐吓和惩罚。

当有女人抗拒这种父权逻辑，写下离经叛道的妖言时，她就已经在一步一步的改变那个逻辑。大家有没有注意到？第一次出版的妖言都没有署名而是用号码来编的，因为很公开的叙述女人自己身体的感觉，自己的情欲经验，是一件破天荒的事。可是后来再出现妖言的时候，慢慢开始有女人署名了，真名、假名，假想的名字，

各种各样的性幻想，各种各样的游戏，都在各式各样的妖言里面出现。

像这一期里面有一位写妖言的女子说她喜欢不戴保险套做爱。那些用爱滋病来恐吓别人禁欲的人会说，「哎呀！糟糕这些妖言出来，有问题！难道你是鼓励人家不戴保险套吗？」当然不是，但是这里有一个女人说出她喜欢不戴保险套的感觉，而且这样一个女人，她有自己的需要，她是一个分泌比较少的女人，戴保险套对她来讲，一点快感也没有，会把她的分泌物完全吸收掉，她又不喜欢K Y乳胶，因此她衡量之后决定选择不戴保险套。她不可以有这样的身体主权吗？人不可以选择风险吗？这里面牵涉到很深刻的哲学问题，不是简单的谴责可以轻易处理的。

说真的，我们有很多其他的情欲方式是蛮危险的，甚至蛮痛苦的。例如很多人认为女人应该保持处女之身进入婚姻，可是我们并没有想过这种情欲状态是何等的危险，是何等的恐怖，是何等的痛苦，没有人愿意往这方面想。但是一听到不戴保险套做爱，大家就好紧张，好愤怒；以处女之身进入婚姻，大家却都觉得好崇高哦！好神圣哦！说实在的，这两种做爱是一样的危险，一样的痛苦，一样的冒着某种可能对身体的损伤，我们对于他们的态度却是非常不一样的。这就是一种歧视。

下一期《岛边》会有一篇妖言要谈到一个女人怎么样享受在经期的时候做爱，豪放女又在经期出击了！她每隔28天就特别的妖，在那28天当中她也妖，但是过了那28天之后她更妖，而且妖得非常非常妖。在这种状况之下，如果我们很快地跳出来警告她：「哎呀，糟糕了，在月经的时候很容易感染细菌，很容易这个、很容易那个」，这好像跟我们平常所听到的性压抑言论相差不太多嘛！毕

竟，她不是不知道这些警告，但是她选择要另一种愉悦嘛！不行吗？谁有权利替她决定？

在上半场的时候，我们听到有些人说：「欸，你们挑战异性恋体制，是不是要建立一个同性恋体制？」黄道明回答的时候也有点闪闪烁烁的！好像大家都很担心自己所推动的某一些说法是不是在建立另一个霸权！

这很奇怪唷！有点像当奴隶起来抗暴的时候，主人对他讲，「欸！小心哦！你现在来推翻主人，你是不是要建立一个奴隶政权呀！」

听懂了吧！一个运动才刚刚起步，一点点力量都还没有累积起来的时候，就有人开始恐吓它是不是要建立另外一个霸权。我觉得这种质疑不但没有帮助开放更多的空间，没有帮助解放出更大的力量，反而只是恐吓弱势群体要收敛。女性情欲好不容易有了一点点空间，妖言才刚刚一出来，就有人要先用意识形态检查一下看够不够妖？或者够不够政治正确，这种话对于写妖言、讲妖言的女人来讲，是另外一层新的恐吓，新的压抑。

下一个阶段，我倒希望能够开展另外一个运动，要真正的、更丰富的来「妖」。意思就是办一个很奇怪的会，这个会里只准女人到场，而且这里面不许讲任何「正确」或「正当」之类的话。灯光关暗一点，然后大家开始用最感性的声音来说妖言，用最挑逗的方式来摸彼此或自己的身体，这会是非常「妖」的一个大会。愉悦不是抽象原则而已，让我们实际的来练一练怎么愉悦：一面摸，一面想，一面说，一面讲，让那个愉悦的情境出来。写妖言只是我们身体情欲开发的第一步而已，我们还要在书写和说妖的过程中改造我们的人格和身体，让我们在说妖言的过程当中，幻化为各式各样的

人，在各式各样的情欲场景中，故事中的我可能是一个很饥渴的中年寡妇，可能是一个渴望有一点同性激情经验的十五岁少女，可能是一个非常迷恋哥哥的女孩，然后在无意中跟他有一些身体上的接触。在性幻想的园地里面，没有禁忌也没有道德；在情欲操练的过程当中，没有压抑也没有对错。我们要让自己的情欲能够有更宽广的幅度，更广阔的天空来发展，只有这样子开阔的天空，才让女人不会在情欲一发动以后就马上先自我检查、自我压抑、自我责备。我们要少问对不对，多想爽不爽，愉悦不愉悦。

我最后只讲两点，第一点，我们现在一直在讲性偏好，我想性偏好不是说我偏好异性或同性而已；性偏好是我偏好各式各样的情欲模式。有人偏好通奸，有人偏好电话性交，有人偏好角色扮演，有人偏好长得很彪悍的女子，有人偏好清晨，有人偏好瘦弱暂白的男生，有人喜欢小狗，有人喜欢大狼狗，有人喜欢各式各样的东西，也有人会什么都不要。我们的性偏好本来就不一样。

第二点，有人不喜欢情欲，因此也不喜欢妖言；在多元情欲的模式之下，这也很「正常」。但是我希望你不要把你的「正常」扩散到认为这是唯一的、大家都应该这样才「正常」。写妖言的人并不要求每个人都要发妖，你要是不发妖就算了嘛！但是请你不要要求别人一定要和你一样的清纯、一样的谨守、一样的压抑。毕竟，你的「正常」背后有一大堆正经的论述在撑腰，而妖言的后面现在只有我们几个女人在说话，所以请不要忘记其中的权力不平等关系，要为弱势的、声音小的、声音少的、常常被排斥在边缘的，多留一些空间，因为他们没有媒体撑腰，他们没有教育支援，他们才说了两句话就被打压了。

最后，说到妖言的气魄，仅用下一次《岛边》要刊登的一篇妖言的结尾送给大家共勉：弱水三千，让我们一瓢一瓢的饮吧！

许秀雯：各位朋友大家好，我叫许秀雯，我的自我定位是文艺少女，平常在学校其实是女研社的社员，前一阵子参与了师大案以来的一个反强暴的运动，我们几个女生也组织了一个地下的密教组织，要长期做反强暴的运动。大家可能想问：反强暴跟情欲解放有什么关连呢？或者说，这之间会不会有一些互斥的、互相模糊的、甚至是不利的影响？在进入这个讨论之前，我想先讲两个小故事。

第一个小故事发生在我十九岁那一年，我们一群很年轻的、自命是女性主义者的女生在聊天，我们讲到有一位特别诚实的女性主义者说：「你知道吗？有时候在我的性幻想里面会出现强暴的场面，而且在其中得到一些快感的释放。」大家听了之后沈默了一阵，觉得这好像不太政治正确。后来我们大家真的比较仔细的去讨论，我们觉得当她说她从这种被强暴的幻想跟场景里面可以得到快感的时候，并不是真的表示她在现实生活中希望被强暴。在现实生活里面，她在公车上被色狼摸了一把屁股都会生气好久，怎么可能在现实生活里面渴望被强暴？

我们的文化中充满了各种有关女性情欲的迷思，因此才会认为女人的性一定要在处于一种屈辱的、利他的位置上才能够得到。这些迷思之所以很难去除，最重要的是女人的性自主根本还没有建立起来，所以如果我们只是喊不要性骚扰，那绝对不够；我们可能还会跟一些我们无法想像、甚至我们都鄙夷的保守势力结合在一起。比如说：我记得师大案发生之后，我听广播的呼应，有人打电话说他是支持师大案的，为什么？因为「只要是老师跟学生做爱就是不对，应该被控诉」。如果放在这样的师生伦理上来看师大案，其实

妇运所要推动的女人性自主是完全没办法达到的，我们的战场也根本还没拓展开来。

第二个故事就是说：我刚刚为什么自我介绍是文艺少女呢？因为我发现我们大家对「妖言」都是有所渴求的。我记得在小时候，文艺少女互相见面的时候常常会讨论又看了哪些世界文学名著，最后我们发现我们看那些世界名著时也有一个内在的意图，那就是在世界名著里面有非常多性爱场面，只可惜看了好久才看到一点点。我第一次开始看「妖言」的时候，其实有一种匮乏感，也就是说我已经准备好了要全心全意来看非常多精彩的东西，可是为什么反而有点失望呢？其实它的浓度及份量已经比我翻遍那么多志文出版社的世界文学名著要来的多，可是为什么会有匮乏感？可见我们平常被压抑的多厉害，而且管道有多么的难寻。

下面我想谈一下我觉得妖言在做什么？有一部份刚刚王苹已经讲到了，就是说：妖言是女人自己的发声！我们发现妖言众声纷杂，那么它们的共通性是什么呢？就是所有的作者都是女的，然后这些女的都在讲述她们自己的情欲经验。过去我们有时候听到男生讲黄色笑话，可能会装不懂以示自己很纯洁，或者摆起比较道学的脸孔说：「哼！我不要听！」然后就走掉了。我觉得妖言在做的事情有一部份就是从「逃之夭夭」到「包藏祸心」，然后「妖言惑众大放送」！有一个部份其实就是从过去主体性的匮乏、发言位置的空缺，到全部都是由女人来发声的过程。

另外，妖言的写作方式，它的运动成效、评估以及分析是怎么样呢？我觉得可以分成三部份；第一个，作者在做什么？第二个，妖言的本文在做什么？第三个，妖言的本文跟读者的活动是什么？读者怎么样跟这个本文里面的空隙互相对话，有所沟通？

我觉得对作者而言其实非常简单，她就是暴露那本来应该隐藏的。我想第九期《岛边》那篇出轨的宣言其实已经讲得蛮清楚了，除了暴露那本来应该隐藏的，我们当然可以挑战啦！拆解啦！挑衅啦！这些作用当然是有。一个集体的创作达成了一种保持跟群体联系而且在群体中特别支持的效果！那其实是一种互通声气、混声合唱；所有这些妖言的作者，在合唱中都不再是被孤立的，没有位置的怪女人。

透过妖言我们也注意到一个写作的特性。在一个男性的霸权所建构起来的语言宇宙里面，妖言在进行的就是破坏语言程式的游戏。譬如说，我在读〈我和老师在研究室做爱〉那篇的时候一直在笑。为什么呢？我发现作者的描写很特别，「我喘息着吸吮轻咬他小巧细薄的嘴唇」，通常会形容男性的嘴唇为小巧细薄吗？「他细致的耳朵」，「品尝他的身体」之类的，我觉得这些东西有很大的一个作用，就是破解语言的既定程式：本来父权语言已经设定好惯常用来指述情欲场面的公式，这里的叙述则正式颠覆了那个文化情境。如果我们像传统一样，让女人只是一直处于守势，说「我不要这个，我不要那个」，这样并没有办法真正刺激到父权文化的思考。

也许有人会说，写这种东西是很背德的，混淆视听的，想让社会大众不再支持妖言。我觉得没问题，其实社会大众本来就没有那么支持，他们要是支持，也大部分不是因为他们认为女性的性自主确实应该要有其正当性，他们的支持常常是因为别的原因。我们正式从「女人要什么」谈起，才会让他们也比较深沈的去思考自己。譬如春蕤喊的那个口号，「我要性高潮，不要性骚扰」，很多人也认为它会模糊掉焦点之类的，我觉得我们需要面对的另一个课题是，主流文化可以非常快的篡夺挪用、错误诠释、收编而达到分化

的效果，如果我们的战场能够扩大，正是要靠这种正面出击的方式，而不再是守势的态度。

再说，对本文而言，因为妖言本身有它的对抗性和运动性，所以我认为读者的阅读活动可能产生这种互为文本性。基本上我觉得旧有的色情文字产物，譬如罗曼史，自然提供了女性一定的色情想像空间跟满足，可是大致上，她的结果仍然是迫使女性认同某种特定的性口味，以及以男性快感为中心的性经验、性资讯。而这个结果其实是会否定女性自身，也妨碍了女性主体的建立嘛！我更希望的是，如果要让「妖言」能够继续生产、继续惑众的话，我们一定要达到一个效果，就是让读者群有一天能够回过来哺育作者群，支持妖言的再生产，大量的散播。有非常多的女学生、女工或者粉领阶级非常喜欢看罗曼史，我觉得也许有的人买《岛屿边缘》也是冲着妖言的部份来的，其实我们可以把这些东西集结成书嘛！好，谢谢各位！

何春蕤：我想插一句话，其实我有一个狂想是希望能够开地下妖言电台，你只要一块钱打电话进来，就可以说你最喜欢的故事，说给大家听，没有人知道你是谁嘛！我们可以广播进行「妖言」！

平路：就像许秀雯一样，我也要自我定位，除了可能年龄有点分别之外，我想我的定位一样也是文艺少女。我坐在这里想到一些事情和一些回应，现在跟各位报告一下。

刚刚听到洪凌讲未来世界关于virtual reality虚拟真实的可能，已经越来越成形，我就在想这对情欲文化的影响。如果我现在面对一个萤光幕，我可以在萤光幕上想像，一块一块拼上去，然后真的会出来，让我进行自己想的情欲经验；那么，我会希望哪样的伴侣？我们很多拼贴的内容其实是我们自己，而拼贴的内容为什么会

是我们自己？如果是我们自己，又缺了什么？多了什么？这中间包括了什么？甚至为什么会乱伦？为什么会同性恋？为什么会有妖言？为什么会有酷儿？这中间其实投射着我们对自我的爱恋。

如果所有的文字，所有的文学，所有的作品，统统是在填补我们的想像力，让我们想像做爱的可能，让我们想像做爱的愉悦，那么在未来一个更可能的世界里，一个包括目前还没有实现的世界里，如果我们想要翻转原来的情爱方式，我们的确还缺了一些文字，缺了一些语言，缺了一些让我们的想像力得以发挥的符号。所谓酷儿，所谓妖言，可能就是在这个中间填补我们的想像力最缺乏的部份。

我们的情爱中有很多想像力的成份，这个想像力和创造力需要发挥才可能最终投射在一个异性或同性的他者身上。那想像力是什么呢？为什么我们需要这样的想像力，需要这样的快乐？我觉得这跟快乐经验很有关系。快乐经验也许是我们自己喜欢读书，喜欢看自己，喜欢看他人的一个关键。可是，乐趣在目前的社会上其实是跟禁忌有些关系的；也就是说，乐趣跟禁忌有直接的关系。比如说我们刚读到那篇在研究室里做爱的文章，我们觉得快乐的部份是不是因为这中间挑战到原有的秩序？因为其中的内容打破了原有秩序？文字本身为什么让我们觉得乐趣？是不是因为这中间原本是在打破一些禁忌？所以不管怎样，打破禁忌跟创造力中间，可能有一些一而二，二而一的关系。

因此我就想到，一方面这样的文本其实在扩充我们的想像力，另外一方面，当原来的禁忌不再是禁忌之后，那么这个快乐感是不是要从其他的地方来？打破禁忌才有的兴趣，跟比较边缘或危险的想像之间有着辩证的关系。因此，回到作为文艺少女的本质，我会

想到以文学来讲，也许未来的路还会要靠文字作一些沟通，因为那个想像力的空间，它是需要打破一些禁忌，才有一些乐趣，当禁忌越来越少的时候，想像力的空间在某一方面也是越来越少。照辩证的来讲，未来做文字工作是更加辛苦，存在的空间是相当少的，所以文字本身在这样一个酷儿或者是妖言的文本之下，我们希望它越来越多。可是另外一方面，对于文字的愉悦来讲，它的空间其实也会越来越少。因此，所谓文学的意思，其实是永远在寻找一些更边缘性的、更被压挤的空间，这也许是文字未来代表可能性的地方。谢谢。

陈雪：谢谢以上的发言。因为现在时间很紧迫，我希望刚才已经问过问题的，尽量让给没有问的人，然后有问题的，一次一个问题，而且尽量简短。

观众一：我有一个问题，就是你们妖言好像只限定女性说自己的性欲经验，为什么不让男性也去说呢？我也很想投稿啊！我有利用午休时间到顶楼温室做爱的经验。我知道你们草创，比较需要凸显一下女性自身的情欲经验，可是我觉得男性也可以嘛！或者男同性恋也可以嘛！如果只限在女性的话，可能会比较局部一点。

王苹：我完全不反对，你们也可以发妖啊，只是我刚刚讲的是我们这群女孩子，我们阴蒂姊妹发妖的状态。

黄道明：我想回答上一段最后那位女士所提的「不要去挑衅异性恋，大家尊重嘛！」

我们是少数！可是有时你问别人：「你觉得同性恋怎样？」他说：「很好啊，有什么问题呢？这是个人选择啊！虽然我不是同性恋，但是我可以尊重啊！」但是这种随和都是有条件的。当你谈同性恋，他可能是用异性恋的思惟来投射同性恋应该怎么样，比如

说，同性恋应该有忠实性伴侣，应该一对一，不可以乱玩。如果你说「我有很多精力，我真的要发泄，我必须要到三温暖去找伴」，他马上就吓到了，或是他会马上说，「这个不太好吧！你不觉得这样会得病吗？」真有意思——当我跟你讲我的选择，我的不同，你就接着提出各种各样的恐惧，还说这是因为尊重我。这不是暴露了这个尊重后面有很大的问题吗？

当然今天我们说queer要多样化，要站出来，要去戳异性恋的本位主义。问题是：你不去戳他，他就永远站在上面说：「哦！你们可能是心理有点问题，也许这是你个人的问题嘛！不过，你选择这种方式，我还是尊重。」听起来很友善吧！可是你就是感觉得到里面有些不对劲。到底压迫在哪里？我想到刚刚这位小姐说，面对工作的时候，面对生活的时候，我不敢贴着标签说我是gay或我是queer。我觉得这就是压迫，一种不明说的压迫。他是口头上尊重你，可是完全不提其中的压迫！这是我的一些看法，谢谢。

观众二：可是我觉得压迫不只是来自异性恋对异性恋，因为其实一般很多的时候，同性恋自己都会彼此压迫。我觉得把同性异性一刀两切的时候，有时候你就会模糊掉。你只是把异性当一个假想敌来打，而实际上你自己内部都有很多问题。

黄道明：对，比如说，如果台北有一个gay community这样的社群的话，他们可能一谈到爱滋病或者是多重性伴侣，就会用一个完全是异性恋的角度来评断，说这就是不好，这就是乱！

观众三：我觉得很多同性恋都会说，人怎么可以那么杂交，那么随便！

黄道明：对！所以我觉得这就是酷儿要出来讲的地方，就是diversity，同性恋之间是很多样的，有人不要性，有人要啊！

观众四：我有个问题想要请教何老师，您个人觉得，性跟道德或说性跟健康的关系是怎么样？你一直强调身体的自主性的时候，我可以去杂交，可以去做各种性活动，可是所谓的安全性行为呢？

黄道明：我再讲一点点，我觉得现在台湾最危险或最恐怖的地方，就是卫生署根本没在推广安全性行为，而是借这个机会提出来一种很泛道德的谈法。例如，如果你是HIV positive带原者，只要你跟人家猥亵，有发生性行为，那就要判你七年徒刑，完全没有问倒底这些行为本身是否有安全防护。很多人也说，只要不做，不就是没有安全之虑了吗？但是，你不要做，那是你的生活选择嘛！你禁欲，可是我要爽啊！不过，我当然知道我在做什么啊！我做的是安全的行为，这不在乎我跟多少人发生过性关系。

何春蕤：性和道德，性和健康的问题，不是一个一条鞭的说法。性和道德这两个抽象范畴间有什么样的关系，还要看他们在什么样的具体状况之内，依每个人所做的道德抉择或健康抉择来确定的。

我们不能说因为医学证明抽烟有害健康，所以所有的人都不准抽烟；若有人选择抽烟，他喜欢抽烟，我们只能在折冲协商中讨论怎么样能够让我这个不愿吸二手烟的人跟你这个喜欢抽烟的人之间保持什么样的关系！这是需要商谈的，而不是用单一的方式来规定性和道德之间、性和健康之间一定有什么样的关系。

像刚才我提到下一集「妖言」里面的这个女人，她就是喜欢不戴保险套才充分的感受到阳具摩擦的感觉，她喜欢这个样子，而她愿意做这样一个道德选择。会冒什么险，她不是不知道，但是对她来讲，她更看重的是自己的情欲感觉，她自己有她自己的道德抉择，这些道德抉择是不能用一个单一的道德法则来规定所有的人遵守的。

就像现在反毒宣传不断的告诉大家，吸毒有什么不好，吸安有什么不好，吸大麻烟有什么不好，各式各样的说法中好像都有一个公定的健康标准，因此所有的人都应该遵循。事实上，对于什么是健康，什么样是健康的吃法，什么样是健康的活法，每个人有不同的看法，不同的做法。因此在这里面必需要保留个人抉择的空间，让他去做他自己的选择。

所以我认为性和道德、健康之间的关系，大概不是用哪一个人来为所有的人定一套规范，而是每个人要为他自己做出抉择，或者在协商中达成彼此配合。我们可以提供各种资料帮助人做明智的抉择，问题是，目前为止，我们看到的资料好像都是某一类型的，都是恐吓你会得病！健康要包括我的身心愉悦嘛！可是身心愉悦的资料从来都没有被提出，没有正面积极的帮助我营造愉悦，这些东西，我倒觉得蛮重要的。

平路：讲到异性恋压迫同性恋，或者酷儿被某些同性恋压迫。其实被压迫或是站在一个边缘的地位，在某一方面来讲也是最有创造力的时候，是可以带来最大乐趣的时候。

我们觉得同性恋或者酷儿充满了创造力，这是因为异性恋包括一些机制，连婚姻里面都被机制化了，机制化之后，剩下的（譬如傅柯一再讲的）只有rule，不是love。可是真正的love是什么呢？真正的love是不是只有在边缘的情况下，而且是在越边缘的情况下，他越可能出现呢？我们一再的讨论爱欲与死亡的关系才有所谓的love，那love到底是什么呢？可能这个东西原本就是个危险的想像，原本就是个边缘的想像。你一定要把剃刀拿在手里，才觉得生命的绳是那么的容易断。剃刀拿在手里的感觉说不定就是love，就是想

像力，就是原本我们在各种恋情里面一直在寻找的、包括我们对自己的关系。

这样一个想像力原本是跟边缘很有关系的，所以一旦处在边缘的位置的时候，其实在某一方面来讲，是有很好的位置，压迫的本身永远有他的辩证性，里面还放了最大的创造力。而这个创造力本身也跟这样的想像力去推翻原有的机制有最密切的关系。一旦同性恋者、酷儿更被接受，当这样一个大同世界乌托邦出现的时候，里面的快乐也没有了。

我们似乎同时在做两件事情，一方面有太多社会人群被压迫，所以我们希望去翻转它，这对于社会正义来讲的确是最重要的。可是另一方面，爱情与欲望这样一个其实还在继续被创造的范畴，就是因为居于边缘，就是因为他不被接受，就是因为它充满危险，因为它充满禁忌，所以这里面甚至是我们禁欲的美感。这对我来讲可能是一个相当辩证的两件事，它们同时存在！

洪凌：听了刚才黄道明的发言跟一些其他人的对话，我觉得我还是稍微替我们已经呈现的专辑稍微做一点类似的解说。

我要再讲回一件事情，就是顺着平路刚刚所讲的，我要书写的东西也是顺着一个可能最危险的位置，那危险并不是说因为我可能被压迫或被欺迫，而是说我认为那就是游走在一个甚至是死欲与爱欲之间的东西。像我写惹内，我喜欢他那种罪恶的美感，我不用把他正当化，就发现他有高度的美感价值。所以我觉得，正当的事再也没有什么好骄傲的了。我就是很想讲这句话，这是我想送给正常人的一句话。我还能够在这骄傲的位置上继续骄傲多久，我也不晓得，我希望能够久一点，如果能够不断游动在一个最悬崖的位置上，那可能可以再久一点。

许秀雯：我自己对妖言的诠释是，其实妖言正在改变我们对色情的想像。色情对我而言一直是一个生猛的、美丽的字眼，我觉得我们真的需要更多色情，才能够去改善一些很恶质的状况。

举一个例子来讲好了，在过去女子都没有工作权、没有教育权的状况下，其实没有什么课堂上的性别歧视，对不对？因为没有女人在课堂上嘛！所以也不会有什么工作场所的性骚扰。对女性而言，某种程度正是因为我们开始要工作权、要教育权，所以这些新的压迫的模式才产生了。换句话说，我们要身体的自主和自由，当然就要开始学习更为自己的身体做抉择，为自己的身体负责。所以这个问题有一个一贯性，我们要性解放，当然不代表我们不要安全、不要道德、不要健康。甚至就是因为目前这种暧昧不明，虽然台面上不提倡性解放，可是私底下却是乱搞得不得了，结果安全、道德、什么的通通被破坏了。所以我觉得在某种程度上，我们要正面的去要色情，要情欲，才能够真正的去编织出一个更好的、自律的、有道德性的、安全的、健康的身体和欲望，谢谢各位。

陈雪：今天真的谈了很多，谢谢大家的参与，不管酷儿或妖言都是大家耕耘出来的沃土，而且我们之间的差异才是酷儿和妖言的真正重点，欢迎大家继续在自己的生命中发妖。

酷儿理论与政治

第二届『性 / 别政治』超薄型国际学术研讨会议程

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

酷儿：理论与政治

时间：1998 年 10 月 3 日（六）
地点：中坜中央大学文学院文学一馆三楼国际会议厅
主办：中央大学英文系性 / 别研究室

9:30-9:50	报到		
9:50-10:00	开幕：刘兆汉（中央大学校长）		
10:00 11:10	主题演讲： Eve Kosofsky Sedgwick (Distinguished Professor, Ph.D. Program in English, City University of New York) Affect and Queer Performativity	介绍人： Cindy Patton (Emory University)	主持人： 丁乃非 (中央大学英文系)
11:10-11:30	休息		

	发表人：论文题目	回应人	主持人
11:30 12:20	刘人鹏、丁乃非 (清华大学中文系、中央大学英文系) 周两问景：含蓄美学与酷儿政略	白瑞梅 (交通大学外文系)	林鎔鈺 (中央大学英文系)
	午餐、休息		

	发言人：论文题目	回应人	主持人
2:00 3:40	张小虹（台湾大学外文系） 怪胎家庭罗曼史：《河流》中的欲望场景	刘纪雯 （辅仁大学外文系）	陈东荣 （台湾大学外文系）
	甯应斌（中央大学哲研所） 性解放思想史的初步札记：性政治、性少数、性阶层	朱元鸿 （东海大学社会系）	
3:40-4:00	休息		
4:00 5:40	赵彦宁（东海大学社会系） 痛之华——五零年代国共之间的变态政治 / 性想像	李振亚 （中央大学英文系）	林文淇 （中央大学英文系）
	何春蕤（中央大学英文系） 从左翼到酷异：美国同性恋运动的「酷儿化」	朱伟诚 （台湾大学外文系）	

酷儿理论与政治

情感与酷儿操演¹

Affect and Queer Performativity

Eve Kosofsky Sedgwick (台湾演讲稿)

金宜蓁、涂懿美合译，何春蕤校订

我在这篇文章中的思考将由茱蒂丝·芭特勒(Judith Butler)的重要著作《性别麻烦》(*Gender Trouble*)谈起，同时我也会对她的作品提出一些警告和修改。芭特勒最主要的影响力可能就在于她提出了一系列论证来说明性别最好是被当成一种操演(performativity)来讨论，而这个说法的意义本身在操演(performatively)上就倚赖于它被如何使用。到目前为止，这个理论的力量在于：它把反本质主义者

¹ 【译注】坊间对奥斯汀言语行动理论中的 performative 有许多不同版本的中译。这个名词原本最主要出现的场域是哲学，原意是指语言中某些说话，例如在仪式场合的说话，本身就是一种行为，并非在描述什么状态。有人赋予很明白的名称为「以言行事」语句、「完成行为句」，中国大陆也有人把它译成「实行式言语行为」、「完成行为式话语」。最近本地英美文学界有许多人选择把它译成「表演」，以凸显 Butler 著作中所描述的戏剧性反串；也有人把它译成「宣成」，取其「口说事成」的意义。本文则选择译为「操演」，主要是因为「操演」本身带有实践履行的意义，而且「操」原意中还有重复演练的意义（如军旅中的「出操」），并且多多少少包含着「非随心所欲」的意味在内（因此通常也包含了社会文化积极形塑主体的蕴涵），我觉得译成「操演」很能够掌握 performativity 中来自文化社会成规的重复、惯常，因而也指出了酷儿抗争挪用的节点及其可能，比「宣成」的静态形象更符合 Sedgwick 对情感动力学的凸显。（何春蕤）

的性别说法推向了质疑的激进极端；它肯定反串的表演实践有明显的独特的中心地位——不只作为具有形塑功能的暗喻，也作为异性恋性 / 别体制无聊重复自我但是却同时具有颠覆这个体制潜力的常用语；它扩充了谐拟(parody)的概念，凸显谐拟作为一种性别批判与性别抗争的策略；更广泛的是，它将戏剧及戏剧表演视为讨论主体性和情欲问题时的重心。

英国分析哲学家奥斯汀(J. L. Austin)在 1965 年的 *How To Do Things With Words* 一书中，首先将「操演」(performativity)这个字纳入理论的运用，这本高度争议性的作品为明晰的、命名很恰当的「操演句」提出了经典的描述。在 *How To Do Things With Words* 书中，明晰的操演句在某一类句子中有最好的范例，就如同奥斯汀所说的：「我们很清楚的看到，（在一定的条件之下）说出这句话，并不是要描述我在做〔一件事〕，也不是宣告我正在做这件事；事实上，说这句话也就是做这件事」。明晰的操演句范例包括：「我答应」、「我敢打赌…」、「我遗赠…」、「我命名…」、「我抱歉」、「我向你挑战」、「我判你…」等等。

我们很容易看出这些句子的共同之处：在说这些字句之前，事情尚未发生（举例来说，我还没有答应什么或遗赠什么），在说了这些话之后，某些特定的事情就已经发生了，而其中的差异就是由说出这些字句所造成的。由于这种效应，也由于它们在语言学和文法学上的特殊性，奥斯汀称呼这类句子为「操演句」(performatives)：这些句子单单使用字词，就可以达成某些特定的行为——这类句子可以改变事物。这个观念对行动派的文化理论特别有吸引力是可想而知的，因为她们也希望单凭字句就改变世界。

但是在 *How To Do Things With Words* 的论证过程中，奥斯汀自

己最后也承认事实上不可能区分某一群特定字句是**操演性**的，而其他字句**不是操演性**而是纯叙述性的。他指出所有的语言字句都有其行动（使某事发生）的面向，也有其指涉、描绘的成份，因此如果我说：「我瞧不起妳」，或者「前院的树该修剪了」，这类的句子可能主要是在描述某些事物的现状，然而说这些字句的行动却很可能造成某种结果——无论这些结果是不是我原先所预期的。如果稍微延伸来看，一切的言说都可能有这种效果。虽然操演句的范畴有此普及化的倾向，但是奥斯汀仍然觉得，保留某些在上文中提过的明晰操演句范例（如：「我保证」等等）作为这个范畴的核心（不过显然是个界限浮动的范畴），还是有点用处的。明晰的操演句在句构上、语意上、及 / 或脉络上有一些共同的特征，例如：它们通常是以第一人称、单数、现在式、直述句、而且是主动态出现；它们常常集中于那些被法律、规则、成规所掌管的活动（例如法庭或有组织的比赛游戏）；更重要的是，它们通常直接命名自身正在操演的活动，假设我是个法官而我说「判你入狱」，那么结果便是你就这样被判刑了；而如果我说：「前院的树该修剪了」，你听了可能会有动机去剪树，也可能会因此觉得烦躁而冲回房间，或者根本就觉得这件事与你完全无关。

奥斯汀的明晰操演句概念看起来似乎在性 / 别轴线上是中立的，但是事实上这其中充满了尚未探究的蕴涵——有常态性的，也有相对说来颇为古怪的。例如在奥斯汀及其后的哲学论述中，最出名的操演句的例子（事实上也正是奥斯汀书中的第一个例子）就是「在结婚典礼的过程中说出『我愿意』（娶这名女子作为我合法的妻子）」。¹有趣的是，缺乏幽默感的奥斯汀好像对婚礼的操演特别着迷，在婚礼仪式中所有可能出的错，在他的书中都有所探究：要是新人中有一方已婚会怎么样？要是这对新人有血缘关系会怎么样？要是

新人中有一方是疯子会怎么样？要是新人中有一方是一只马会怎么样？要是由船长来证婚会怎么样？要是船长证婚但是船还停在码头又会怎么样？

就奥斯汀对婚礼的那种无法压抑的狂想而言，他应该想得到同性结婚的可能，可是事实上，奥斯汀在书中似乎考虑了婚礼中所有可能的意外状况——就是没提到两个同性的人结婚的可能性。同性结婚的概念即使在书中出现，也只是在奥斯汀嘲笑另外一些失败的操演时以一种极端脱线的离谱笑话上场，就好像是和一只猴子结婚一样。或许对奥斯汀而言，新人性别的相似性会使得同性婚礼只不过是一件有样学样的事，不过，也有可能奥斯汀是把所有的婚礼都当成笑柄来看。在他眼中，婚礼范例的中心位置是和它的好笑性质携手并进的。最令他捧腹的是婚礼仪式中的操演句和婚姻所授权的性操演之间不确定的暧昧重迭关系。奥斯汀常常面无表情的拿操演的强制性、拿没成功的婚礼、甚至拿他自己发明的一些专业术语来大玩文字游戏。遇到那些他技术性地称为「失误」、「滥用」的例子时，他教导我们：「别强调这些字词的常态含意！」。说到婚姻的操演，他正经八百的宣告：「我不是报导婚姻，我是耽溺在其中」，但是他也常常喜欢引入另一个技术性的名词——婚姻脉络中的「不幸福」，然后他又大开技术性的玩笑：「有时候真的很难断定……『我愿意』（英文原意是『我做』）……和做爱圆房之间的关系」。

奥斯汀在为操演句下定义时就很严肃了。他一直诉求的是那个「第一人称单数现在式直述主动态」的公式，但是婚礼的例子似乎在某些特殊方面使得这个规定显得很有问题。「第一人称单数」一直是奥斯汀操演理论中的大问题，最近出现的各种有关能动主体性(agency)的论述已经开始带来一些诠释的压力，因为既然个人和群体

都因着有力的言说行动或缄默而体现、协商、决裂，那么个人和群体之间的关系也需要进一步细致的说明。由主体性的后现代解构看来，奥斯汀让我们知道我们需要的分析远超过他能提供的。奥斯汀说：「只有人才能操演行为，很明显的，言说者就是操演者」，而傅柯学说、马克思学派、精神分析学、解构主义等等新近的理论，都在抨击「很明显的」这种看似理所当然的说法。**特别**在最典型的公式化操演句中，操演所牵涉到的能动主体事实上比较不是那些有权力说「我判妳入狱」这种话的个人，而更是国家、教会、或其他超个人的权威。用个极端的诠释来说，奥斯汀似乎以为战争是因为个别公民的宣战行为而引发的呢！

要是把婚礼当作最基础的例子，那就会引起另一些有关第一人称单数的问题。按定义来说，「我愿意」这句话中的主词「我」，只是暂时的「我」，终究要变成第一人称复数的一部份——事实上，只有当他或她同意成为公众认同的、跨越性别的「我们」中的一部份时，「我愿意」中的「我」才成立。婚礼的例子让我们开始质疑——虽然它禁止我们质疑——那个第一人称言说、行动、指称主体是透过何种明显自然的方式被建构的；这个建构过程往往是在一个集体的「他们」面前，经由诉诸国家权力、经由其他在场「证人们」平静的召唤、以及经由（异性恋）补充逻辑(logic of the heterosexual supplement)保证个人能动主体融入跨性别双边对话来完成。而「我」之所以在这些事上「做」或者「有」能动主体性，就需要仪式性的掩盖它和国家及教会——这两者没有合用的代名词——的多重认同。

不言而喻的，这个婚礼的例子当然会在某些侧面的角度上碰到酷儿读者。那些自认为是酷儿的人，他们的主体性建立在拒斥或

折射异性恋补充逻辑上，他们也可能被异性恋补充逻辑所拒斥或折射，但是他们不会去重复强化这个异性恋补充逻辑。同样的，酷儿们与国家权力、宗教认可之间的关系也很可能非常不简单、不愉快、理所当然。由于禁止、秘密、公开在恐同历史和同性恋历史中都有中心的位置，酷儿性很可能会继续以别人看来不安分的模式存在。第一人称、单数、主动态、以及直述句的出现，对酷儿操演来说，都是问题，而不是预设。

任何一个曾经挣扎着告诉朋友和家人我们爱他们但是就是不想参加他们的婚礼的酷儿，都打心底知道婚礼仪式所召唤的强迫作证充满了空间的激荡动力。强迫作证不只是说妳不能缺席，更重要的是这个原始典型的操演(prototypical performative)会发动更丰厚的「作证」意义。证人社群的建构，成就了婚礼；证人的噤声，默许了婚礼（我们现在不出声，以后就永远不能出声了）；「我们在场」这个赤裸裸的、消极的、有力但不自由的言说行为——或许**特别是**那些被婚姻体制排挤放逐的人的出席——就认定了也撑起了婚姻特权的正当性。

因此，奥斯汀的操演概念中语言学方面的特性，对性别批判的许多工作来说都是很重要的。可是尽管奥斯汀希望同时关照语言操演的特殊层面和通则层面，在德希达(Jacques Derrida)和芭特勒(Judith Butler)等「后奥斯汀」(post-Austinian)的理论作品中，文学及性别理论的轨迹在讨论操演时，却都愈来愈偏向通则的层面，也就是愈来愈**偏离**（所谓的）特殊的时刻或特殊的冲动。「操演」(performativity)所相关的，是语言如何建构或影响现实，而不是单单描述现实；在这方面，解构理论(deconstruction theory)和性别理论(gender theory)似乎都希望能把奥斯汀的操演概念，从它那几个或几种范例句的特

殊情境中抽离出来，然后把它更广泛的当成所有语言或论述的性质。你甚至可以讽刺的说，德希达回应奥斯汀的明晰操演句示范时说：「可是这其中真正有趣的部分就是，**所有语言都是操演的**」。芭特勒就更进一步了，她几乎是在说：「不只如此，操演**最**不清晰可见时，才**最**具操演性。事实上还可以争辩的是，不在实际的字句中体现的操演，才真的最具操演性。」芭特勒的思想甚至假设人类的语言提供了最具生产力的（即使不是唯一可能的）模式，来了解所有的再现。

解构主义和性别理论都援用了奥斯汀的操演理论来服务那个可以被粗略称为「反本质主义」(anti-essentialism)的认识论事业。性别理论中目前存在的反本质主义版本大多引用马克思、葛兰西和傅柯的学说，认为维持压迫现状的主要机制，就是维持一种幻象，让我们以为现状是无可避免的、合理的，以为现状展现了个人身分不可变的真实——也就是说，以为现状就是**自然**。就像最近出现的一种说法：「纪律(discipline)之所以强而有力，是因为纪律看似自然，而非强迫」，因此照这个说法，「理论的价值就像历史分析的价值一样，在于它有能力挑战有关『自然』的假设」。在这个说法里，所有语言和论述最有效用的操演，在于它有能力去质疑这些自然建构中的不证自明、看似合理、貌似真相。

例如，在《性别麻烦》深具影响力的结语中，芭特勒提出了整套论证，认为除魅化(demystification)和去自然化(denaturalization)是「女同性恋和男同性恋实践中最常态性的焦点」。在讨论反串操演时，她说反串「暗暗的**显露**了性别本身的仿拟架构」，在反串中，「我们看见性和性别透过操演而**去自然化**了」；「性别谐拟**显露**了原初的身分……是一种模仿」。芭特勒说：「性别操演会**演出并显露**性别本身的操演性」；「谐拟的重复……**揭发**了永久认同的虚幻效力」；「性

别的拟仿重复**揭发了**……性别认同的虚幻」；「『自然』(the natural)的夸大展示……**显露了**性别认同根本的虚幻状态」，也「**揭发了**性别认同基本的不自然特质」。(黑体是我加上去的)

谈到这里，我想我们应该停下来质疑这条深具影响力的思想路线中的一些假设、疏漏、以及后果。其中最令人质疑的假设可能就是：这一派的思想对所谓知识**本身**——也就是以「揭发」为形式的知识——有着无比的信念。事实上，我怀疑是否还有很多知识份子像这些最忠贞的反本质主义者一样，专心一意的思考本质真理和虚假的问题；这些反本质主义者觉得，证明一个操演是否**真的**是谐拟、或者阳具是否**真的**只是阴茎，有着几乎神奇的效应。说真的，有时看来，在反本质主义方法学之下唯一能提出的问题似乎就是本质真理的问题。

此外，反本质主义者对「揭发」所抱持的信念，与那个被人过分夸大、驱动大多数性别批判方法学的「怀疑阐释学」(hermeneutic of suspicion)配在一起时真是有点怪异。这些性别批判会让我想到路上偶尔看到的那些有被迫害妄想症的流浪者，他们虽然认为城市中所有的人都背叛她们、想算计她们，但是却又很信任地催促妳看看她们的宝贝文件夹当中那些早已翻烂了的档案。尽管明显的对一切存疑，怀疑阐释学还是相信，只要这一次终究能够让人真正地了解这个故事，就算大功告成了；她们根本不觉得一个已经完全被启蒙的听者有可能会仍然保持冷漠或敌意，或甚至可能帮不上什么忙。

除此之外，任何诠释事业(interpretive project)能有多少能耐来**揭发隐藏的暴力**，似乎都有赖于一个从开始就非难暴力也因此隐瞒暴力的文化脉络——就像傅柯早年作品中说的那样。要是换了在美国，任何时候都有百分之四十的年轻黑人男性在服刑，那又何必再

费事去揭发权力操作的计谋呢？在美国以及国际社会上虽然有许多隐藏的暴力需要被揭发，但是同时也愈来愈有一种时代特质，也就是说，许多一开始高度可见的暴力形式现在可能只是被当成典范式的奇观来呈现，而不再是什么等待被人揭发的丑闻秘密。例如阿根廷的刑求和失踪人口，或是波士尼亚利用集体强暴来当作种族净化的一部份，它们引发的人权争议所标志的——不是揭发过去被隐藏的或是已经自然化了的实践(*practice*)——而是可见度的不同框架之间的角力。也就是说，开始时作为示范和奇观、有特定对象、用来向特定社群的成员警告或进行恐怖统治的暴力，现在要对抗那些想要置换和重新定向（更要扩散）暴力可见度视角的努力。

上面所说的解构和性别批判实践还有另外一个问题：面对那些以可见度作为主要暴力形式的社会形构，一个以怀疑和揭发为主要活动的阐释学会说些什么？美国南部的一些州之所以要恢复罪犯集体戴手铐脚镣，目的不在于要求罪犯做苦工，而是要求他们在公众的注视下做；一位美国公民在新加坡遭受杖刑，引起美国国内对新加坡式正义的关切热潮，这显示大家逐渐在形成一种感觉，觉得广为宣传的羞辱污名恐怕正是对付叛逆少年的最佳处方。以下是一个很值得注意的历史转变指标：在美国，从前是反对死刑的人主张如果有死刑就应该公开执行，以便揭发一直被隐藏着的司法暴力，并使国家和观看者觉得羞辱。可是现在再也不是那些反对死刑的人，而是那些被胜利的野心涨红了脸的死刑啦啦队，他们认为最合适的行刑地点是在电视上。文化批判者费尽心机练成技巧，在纵容的表象之下揭发压迫和迫害的隐秘痕迹，现在这一刻还有什么价值？

反本质主义者对于「揭发」(*exposure*)的信念似乎还依赖观众群要具备无限量的天真无邪。到底在什么基础上我们可以假设人会因

为发现某个社会现象是人造的、自我矛盾的、模仿的、幻象的、或甚至暴力的，因而大为吃惊或感觉困扰？Peter Sloterdijk 曾经指出，犬儒主义或「被启蒙的虚假意识」(enlightened false consciousness)——也就是自知虚假的虚假意识，「其虚假早就自我缓冲了」——总是意味着「每一个自命启蒙的人都会用一些很普遍的方法来确定他们不会被别人当成笨蛋」。一个人或一个文化要对电视饥渴到什么程度，才会因为发现意识形态的自我矛盾，或是拟象并不能完全再现本源，或是性别再现都是人造的，而感到震惊？我自己的猜想是，这种流行的犬儒主义虽然无疑的流传很广，但也只不过是建构大部分人心理生态的众多异质、互相竞争的理论之一。事实上，有些揭发、有些除魅、有些见证确实有很大的实质效力（虽然时常不是被期待的那种），然而有些同样真实而且令人信服的揭发、除魅、见证却没有任何实质效力。而只要世界继续这样运作，我们就必须承认，「揭发」的效益和施力方向并不在于它们和知识之间的关系，而在别处。

对我来说，我们可以从这个对反本质主义知识论的批判发展出一些有趣的方向来。而我觉得这些新方向中最不被看好的就是另外建立一个不同的知识论：因为这么一来我们又被捆在知识论、被捆在真知识或假知识的问题框架中。毕竟，问题不在于知识的**真实性**，而在于知识的**效力(force)**。因此，我大部分同意尼采的看法，亦即，知识的领域比较不是由纯哲学所构成，而是由心理学构成——特别是情感和情绪的心理学。

在各种情绪当中有一些可能会和操演——特别是酷儿操演——有特殊的关系；不过，或许最出人意表也最有趣的就是羞辱感(the affect of shame)。让我们用芭特勒最常讲的、她认为在知识论上有严

重摧毁力的反串操演为例：用她自己的话说，也就是「谐拟的重复……揭发了永久认同的虚幻效力」；「性别的拟仿重复揭发了……性别认同的虚幻」；「『自然』(the natural)的夸大展示……揭发了自身的基本不自然特质」。在像芭特勒所建构的莫基于知识论的论证之内，这些宣示的重点是要去揭露一个假设的真理没有根据；然而从一个建基于情感的阅读来看，最值得注意的却是那个在重复召唤的揭发场景中被假设存在但尚未被检视的力量。或许，在所有的**揭发**动作中最引人注目的，并非不实真理的显露，而更直接的是羞辱的强大动力。

这也就是为什么我想要更细致的来推想另一个操演的例子，这个操演的例子不是从操演范例中的「我愿意」开始，而是从「(你)不要脸！」开始。作为一个英文片语，「(你)不要脸！」和奥斯汀最喜欢的操演范例有一些相同的重要特征：最明显的就是，「(你)不要脸！」为自己命了名，借着说明它的操演意图来获得自己的操演力（也就是赋予别人羞辱）；因此就像婚礼的例子一样，它倚赖见证者的召唤(*interpellation*)。而且就像奥斯汀的例子一样，它必定发生在一个代名词的体系中；和「我愿意」系列的操演句不同的是，这个代名词体系是以第二人称开始的。有一个「你」，却没有「我」——或是这么说，这个不明确的「我」的各种形式，不断随着陈述「(你)不要脸！」(*Shame on you!*)这句话而被召唤出来。主体的不同面相可以经由不同的方式被召唤；「(你)不要脸！」这句话中明晰动词的缺席，标记了一个「我」曾经在赋予别人羞辱的过程中隐没自我和自己的能动主体性。当然，这种自我隐没的欲望也正是——「羞辱」的定义特质。所以，「(你)不要脸！」这句话在文法结构上的缩节，标示出这句话是一个历史的产物，其中有一个已经退缩的「我」正在把羞辱**投射**到另一个目前仍延宕着的、尚未成形的、而且恐怕只能困难重重的以被羞辱的第二人称成形的「我」身

上。这个没有动词的操演句，暗示了一个第一人称的单 / 复数状态，其过去 / 现在 / 未来的状态，以及其能动性 / 被动性，都只能被质疑，而不能被信以为真。

为什么羞辱感会是一个有用的情感来开始想像酷儿操演呢？我承认表面上看来这是很不可能的。强调负面性、从污名出发，这有什么意义？而且这个起点还是「(你)不要脸！」这么一个无法去污的、令人联想到那个被称为酷儿童年的漫长巴比伦放逐？但是请注意，这正是「酷儿」这个英文字本身所做的：运动份子对「酷儿」这个名词的自我挪用结果证明非常多变不稳，主要原因就是，没有任何肯定的夺回能够成功的把这个字从它和羞辱的连结、从它和性别认同失调的或是污名的童年的可怕无力感中完全脱离。假如「酷儿」是个在政治上有力的名词——事实上它也是——那绝不是因为它可以脱离童年时的羞辱场景，而是因为它把那种羞辱的场景当作一种近乎取之不尽的能量转换来源。我觉得任何真正的酷儿（或许和同性恋相较？）政治，很可能都应该有一个和 Erving Goffman 的著作《污名化：处理被搞坏的认同的札记》(*Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*) 相同的副标题。不过，在「处理」之外，还要有它实验的、创意的、操演的力量。

「(你)不要脸！」这句话在操演上有效力，是因为它那神秘的文法——那是一种衍生性的文法(transformational grammar)：不但在我曾经勾画过的代名词位置的层次上，也在羞辱感的关系文法上。到目前为止，心理学家 Silvan Tomkins 提供了最丰富的理论和现象学来谈一般的情感，以及像羞辱这么一个特别的情感：羞辱隐没自我；羞辱既指向他人，也投射到他人身上；羞辱将自身翻转暴露在外；羞辱和骄傲，羞辱和尊严，羞辱和自我展示，羞辱和暴露狂

(exhibitionism)，都是同一只手套的不同穿插交缠；最后或许可以这么说，衍生性的羞辱(transformational shame)就是操演(performance)。我指的是戏剧操演；操演与羞辱交错纠缠，但是不只是羞辱的结果，不只是一种防范羞辱的方式，虽然它也两者都是。最近研究羞辱的理论家和心理学家将羞辱这种在婴儿身上很早就出现的强有力情感的原初形式(proto-form)(眼光低垂，将头转向)定位在出生后三个月到七个月间，当婴儿刚刚能够辨别并认出照顾者的脸时——也就是在一个特别叙事中的特别时刻。就在这个时刻，婴儿的脸和照顾者的脸之间互相映照的镜像回游路线被打断了(这样的回游路线——如果能被称为一种原始自恋——暗示了自恋一开始就把自己社交的、危险的投入「他者」的力场)。在这个时刻，成人的脸无法继续或者是拒绝继续参与持续互相的凝视；在这个时刻，因为某个原因，成人的脸不再能被辨识也不再认识那个因为一直有信心持续回游线路而「赏脸」的婴孩。就如同 Michael Franz Basch 所阐释的：

婴孩行为的调适，在相当程度上完全依赖与那个具有执行和协调关系的母子体系维持有效的沟通。当羞辱—屈辱的反应出现时，它代表象征与人接触的微笑已经失败或是缺席，它代表对他者之没有回馈所做出的一种反应，显示社交上的孤立，也显示需要从那种情境中得到纾解。

这个原初情感的羞辱因此并非经由禁止(因而也非透过压抑)来定义。羞辱涌入主体，像是一个在建构身分认同的认同沟通循环中出现的混乱时刻。的确，就和污名一样，羞辱本身是一种沟通的形式。羞辱的纹章——垮下来的脸、目光低垂、转头他望、有时也包括脸红——是烦恼的信号，同时也是想要重建人际联系的欲望的信号。

不过，羞辱在干扰身分认同的同时也建构认同。事实上羞辱和

认同之间维持着非常动态的关系，互相解构又互为基础，因为羞辱不但有着奇怪的传染性，也有其特殊的个别化效果。羞辱最奇怪的特征之一——不过也因此提供给我们这种计画最多的概念力量——就是：亏待他人、被他人亏待、别人的困窘、污名、衰弱、臭味、或奇怪的行为，看来和我一点关系也没有，但是却能如此轻易的——假设我是个容易羞辱的人——以一种浓郁弥漫的激动情绪涌上我身，这种情绪似乎可以用所能想像到的最孤立的方式来区隔出我明确的个人形体。

分辨羞辱和罪恶感最便捷的方法就是：羞辱附随而且磨利人对自己**是**什么的感觉，而罪恶感附随的是人**做**的事情。因此人在体验羞辱的时候就**存在**，虽然人可能没有什么确定的假设那倒底是什么。在人类成长的过程中，羞辱目前被广泛的视为最清楚定义自我发展空间的一种情感（Francis Broucek 说：「羞辱之于自体心理学，就如同焦虑之于自我心理学——都是最基本的情感。」）。我认为这个意思是说，与其说认同可以在此处最稳固的和本质相黏连，倒不如说认同的问题可以在此有其最原初的、最关系式的浮现。

同时，羞辱源自社交，也导向社交(sociability)。如同 Basch 所写的，

婴儿期的羞辱—屈辱反应，如低头和眼光回避，并不表示孩子自觉被拒绝，而是显示他和另一个人之间的有效接触已经被打断……因此，人一生中所承受的羞辱—屈辱，可以被视为无力以自身的沟通来有效的引起他人的积极回应。这种反应带来的巨痛将在后来的人生中不断回归这最早的时期，在这个早期中，这种状态不但不舒服，而且甚至威胁到生命本身。

所以行动者、或表演艺术家、或认同政治中的积极份子那只观

看的眼，一旦戴上她或他「幼儿期」自恋的眼镜，万事就已具备（好比说）等候主体再一次被受拒的羞辱所淹没，或是等候那个镜像对看的成功脉动，透过一个被起初参与者的夸大所省略的（也就是必然被扭曲的）自恋回路。羞辱这种情感复盖了内向与外向的交界，复盖了专心和戏剧性的交界，也复盖了解构意义的操演和戏剧性力量的操演的交界。

我到目前为止仍然不知道在本体论上我在此一直描述着的酷儿操演有什么值得提出的说法。要是我暗示我所提出对酷儿操演的一些联想很可能是所有操演的特质，会有用吗？或者，我指出「（你）不要脸！」的衍生性文法只不过是形成与自认是酷儿的人最紧密相关的操演活动的一部份，会有用吗？把羞辱和酷儿操演连在一起想的用处，不管如何，并不来自它额外帮助确定什么样的言语或行动可被归类为「操演」，或者什么样的人可以被归类为「酷儿」；它更不会假装去定义酷儿和同性爱欲间的关系。相反的，它所做的是为指涉和操演之间、为酷儿和其他经验认同和欲望的方式之间，所出现的扭转或异常，提供一些心理学、现象学、主题上的浓厚和动机。

但是我也不想我的计画看来好像主要是为了解构主义（或其他反本质主义的计画）来恢复一种抽光了特殊性或政治指涉的酷儿性。相反的，我认为以习惯性的羞辱来看操演及其各种转化，可以为思考认同政治开启很多新的视窗。

那些连结和附着于羞辱情感的结构，看来很可能是最能区分文化和时代的差异轴线：并不是说整个世界可以被分为（假设是原始的）「羞辱文化」(shame cultures)和（假设是经过进化的）「罪恶感文化」(guilt cultures)，而是说作为一种情感，羞辱是所有文化中的成份（而且是差异的成份）。就如同其他的情感一样，羞辱不是一个

分离的、内在于心理的结构，而是一种（在不同的人或不同的文化中）自由的元素，它附着在而且永久的强化或改变几乎所有事情的意义——如身体的某个区域、一个感官系统、一个被禁止或是被允许的行为、像是愤怒或兴奋等其他情感、一个已命名的身分认同、一份借以阐释他人对待自己行为的脚本。因此，每个人的人格或个性**是什么**，其中有一部份就是一个高度个别化的历史记录，其中浮游的羞辱情绪早就在个人运用于自我和他者间相关性的和诠释性的策略上制定了更为持久、更结构性的改变。

这也就是说，那些想要直接消除或解决个人或群体羞辱的治疗策略或政治策略，实在有点荒谬。这些策略可能「成功」——当然它们会有权力效应——但是就在它们号称可行的地方正是他们不行之处。（我这里想到的是美国的社会运动也曾经以各种不同的方式处理羞辱情感，例如民权运动的社群**尊严**、「黑即是美」以及同志自豪等口号中对**自豪**的个别化；各种本土主义的**妒恨**情结；光头族(the skinhead)所展现的令人讨厌的**憎恶**；早期女性主义曾经试验命名并凸显**愤怒**作为回应羞辱的方式；乱伦幸存者运动在知识论上强调对于羞辱要**实话实说**；当然，还有很多很多其他形式）。羞辱所浮现的形式并不是群体或个人认同中可以被切除的「有毒的」部份，而是在认同本身被形塑的过程中就统括在内而且残存下来的。这些形式可以随时被用来质变 (metamorphosis)、重构(reframing)、重塑(refiguration)、转化(transfiguration)、在情感和象征上的载入和变形(deformation)；但是却不适于用来进行净化和去本体化的封闭(deontological closure)。

羞辱之结构化(structuration)不论在文化之间、时代之间、不同形式的政治之间都有很大的差异，但是在同一文化和时代的个别的

人之间也一定有差异。对有些婴儿、儿童、和成人而言，羞辱是他们形塑认同的最主要中介，这些人一般被称为（一个相关的字眼）害羞（shy）。（「记得五零年代吗？」女喜剧演员 Lily Tomlin 问道，「五零年代没有同性恋者；他们只是害羞而已。」）我觉得，酷儿很可能可以被视作首先就是指涉这一群害羞的人，或者也可以指涉另一个重迭的婴儿和孩童群体，后面这些孩子的认同感不知为了什么原因似乎总是围绕着有关羞辱的讯息。为什么他们（或我们）会这样，还需要进一步说明。这个意思是说，就我无法告诉你那是什么而言，它绝对不是件单一的事情——另一方面**对他们而言**，这件事尚未被详细说明，它总是迟来的：透过羞辱描绘出来的认同空间并不能决定这份认同的意义或它的一致性，而且像种族、性别、阶级、性、外貌和肢体健全等等具有定义效果的社会建构也会在这个空间中具体化，从这原始的情感发展出他们各自关于表达、创意、愉悦、和奋斗的特殊结构。我甚至会说，就这层意义来看，在这历史性的一刻，这种意义的酷儿性（queerness）和今日浓缩为成人或青少年「同性恋」（gayness）的复杂属性，在定义上有一些非常重要的重迭之处——虽然是高度有弹性而且在时间上很回旋缠绕的重迭着。众所周知，有些女同性恋者和一些男同性恋者永远不能算是酷儿，有些人则并没有太多同性情欲经验或没有将其自身的同性情欲输往女同性恋或男同性恋这样的身分认同，但是却和酷儿的跃动合拍（vibrate to the chord of queer）。然而有许多看起来确实是因为羞辱意识和羞辱创意而「兴奋（flushed）」（用 James 的字眼）的操演式认同行话（vernacular），确实都紧密的集聚在女同性恋和男同性恋的世俗空间中：这里只提出几个例子，例如 T 的憎恶、皮革派、自豪、SM、反串、音乐性、拳交、态度、历史性、修道院的禁欲主义、女高音崇拜、华丽的宗教仪式，换句话说，**绚烂的燃烧（flaming）**……

还有，热中于社会运动(activism)。

我对羞辱的政治蕴涵有兴趣，是因为羞辱是在操演的原始冲动源头生产并正当化认同的位置——认同的问题——但是却没有给予这认同的位置一个本质性的地位。由羞辱所构成的认同，总是「将被构成的」(to-be-constituted)；也就是说，它总是早就在那儿等候（必要的、有生产性的）被曲解和误认。羞辱——存活在肌肉和脸部的毛细管里——看来好像独一无二的具有感染力，而其歪斜的、多变的易感性也会很容易随着新的表达方式(expressive grammars)而加速其感染性。

我想这些事实显示，好好思考羞辱和羞辱 / 操演的问题，可以帮助我们处理认同政治内部许多顽抗的死结——而不必牺牲「认同」这个概念本身的力量和那种感受到的急迫性。有关糟踏他人(trashing)和意识形态或制度性屠杀的动力学——就像哀悼(mourning)的动力学一样——要是没有先了解羞辱，就无法理解。如果我们把罪恶感放在羞辱那捉摸不定的动力学中来思考，将更容易理解所谓幸存者的罪恶感或者更一般的罪恶感政治学。我相信这样的观点也同样适用于团结(solidarity)和身分认同(identification)的政治；或许也适用于幽默感或缺乏幽默感的权力政治。

过去，研究羞辱的心理学家以及少数的精神分析师一直太过简单的把羞辱归于压抑假设(repressive hypothesis)所蕴涵的道德主义：不管是「健康」的羞辱或是「不健康」的羞辱，我们可以因为它保存了隐私和体面而说羞辱是好的，也可以因为它勾结自我压抑或社会压抑而说羞辱是坏的。很明显的，这两种评价都不是我现在在谈的。我想说，至少对某些（「酷儿」）人士来说，羞辱可以说是第一个、而且一直是一个永远的、结构性的认同事实：羞辱有着自己极

为有力的建设性可能，也有自己极为有力的社会质变的可能。以此类推，我会认为，如果我们在理论上——不管是焦虑的、兴奋的、嫌恶的、愤怒的、轻蔑的、羞耻的、震惊的、或愉快的——集中去探讨情感(affect)的个人和团体心理学以及其历史，这都会比任何数量的最严谨的知识论执着，都来得更能为酷儿理论开启多扇视窗。

酷儿理论与政治

罔两问景：含蓄美学与酷儿政略

刘人鹏、丁乃非

一·为什么「默言宽容」的结果，不是同志可以勇于现身，而是现身即隐身？

难道在台湾只有孤儿才能 come out 吗？在台湾常常说家庭幸福，家庭是温暖的地方，但是像只有孤儿才能 come out，因为那个家政治实在是太可怕了。（倪家珍）¹

中国传统对同性性事只是默言宽容而非公开接纳。（周华山）²

自从与「同志」题目沾上边，「同性爱」三字便如魔法咒诅般刺在面上，身体其他部份彷如隐形。……

*这篇文章的完成，要感谢 1998 年 6/28-7/1 在芬兰的「文化研究交叉路口」（Crossroads in Cultural Studies）国际学术研讨会，我们接受国科会的补助，组成“The Politics of Reticence: Gender, Sexuality and Nation in ‘Chinese’ Poetics, Political and Literary Discourses, and Film,” 论文发表小组，会议期间小组成员白瑞梅（Amie Parry）、白大维（David Barton）与我们的讨论，出现了这篇文章写作的灵感。蔡英俊的论文在会中宣读，对我们的思考帮助最大。另外，论文初稿写作期间，蔡英俊、陈光兴、Waiter、梅家玲、王莘等都曾阅读，给予我们珍贵的修正意见，在此谨致谢忱。然而所有的错误疏失与不足，还是由于我们自己的力犹未尽。

¹ 倪家珍在「同性恋的政治座谈会」发言，参何春蕤主编《性／别研究的新视野》（台北：元尊，1997）上册页 200。

² 周华山《后殖民同志》页 384。

任何场合，这个「刺青」都如影随形，同事说：「哎唷，有个男子在办公室等你。」妈妈则说：「若你九七后继续与北京同志联系，你不可以住在这个家。」之前还有一句话：「若你是同性恋，你不是我的儿子。」（周华山）³

周华山最新的力作《后殖民同志》的最后，他这样标举出「中港台三地较成功现身的例子」的「三个特点」：

(1) 非对抗式的和谐关系……

(2) 非宣言式的实际生活行动……

(3) 不以性为中心的健康人格……

不过这样在技术层次上殚精竭虑地委曲求全，对照于西方同运脉络中理直气壮的现身态势，究竟还算不算「现身」，其实颇有可议。不禁令人怀疑这还是一个模子的过分衍异挪用，已经到了典范必须加以替换的边缘。（朱伟诚）⁴

在台湾（或包括华语世界），关于「现身」这个不断被讨论的问题的种种说法中，有个关键性的吊诡。上面选自港台极具影响力的同志学者周华山近作《后殖民同志》中的两段引文正是这个吊诡的症候。周华山在他书写的议题方面，的确是逸轨了，而他也感受到这像是他脸上的一个永久的污名，使他身体的其他部份都仿如隐形。任凭他如何抗议，说他不是同性恋，他都被那个他选择要「书写、口述、关怀」的议题污染了。然而吊诡的是，这竟然迫使周去书写一个「本质上」并不恐同的中国文化，这个文化一直以「默言宽容」对待同性恋人士与同性性行为，而不是像西方那样以暴力相向。一方面，周强调一个绵延数千年的连续体「中国传统文化」，同性性事只是一种行为、角色、关系或是风格与风尚，而没有今人所

³ 周华山《后殖民同志》页34。

⁴ 朱伟诚〈台湾同志运动的后殖民思考〉《台湾社会研究季刊》30，1998/6，页53。

谓之「同性恋」⁵或是恐同这回事；没有「同性恋者」，因此也就没有现代（亦即西方）意义下的认同问题（页 327）。他认为同性恋是一种西方的建构，十九世纪西方殖民势力与语言东渐，移植了西方文化与价值观，恐同或是对同性情爱的排斥否定和鄙视是五四以后的事，完全是殖民的结果，而与强调和谐与宽容的「中国传统文化」无关。这就是以上所录第一则引文：「中国传统对同性性事只是默言宽容，而非公开接纳。」

同时，在他《后殖民同志》一书的「个人篇」里，他又说，自从他不断书写关于同志的议题，他就彷如脸上刺了永远的刺青，只剩一张刺了青的脸而没有身体。他的妈妈说，「如果你是同志，你就不是我的儿子。」他自认不是同志（而是「直同志」），虽然他曾经竭力逼自己尝试同性爱，然而，书写并关怀同志议题的结果是，没有人信任他，甚至连他的同志朋友都不信任他。

周华山又注意到，当前港台与中国大陆男女同志以及双性恋者通常住在家里、主动或被动地抗拒婚姻或者结婚、而不向自己的父母／家人现身的这种颇具创造性的迂曲策略。周华山解释道，由于香港的「折衷式扩大家庭」（页 375）接替了旧式的家族主义逻辑，因此，尽管香港已明显西化，大多数港人，包括同志，仍生活在以家族主义为基础的人际关系网里。周在这本书中的访谈及其「个人篇」，恰可以呼应倪家珍在第一届四性会议上的一句话：「在台湾好像只有孤儿才能 come out。」

吊诡之处，也就是我们问题的起点在于，这种家庭关系人格如

⁵ 周华山：「同性恋这个概念，以及视之为变态和罪恶的观念，都是西方入口的殖民论述。同性恋者此字，并不适用于理解传统文化。」（《后殖民同志》页 327）

何可能是文化情感结构残余的回弹，而仍保存着顽强的情感与权力联结的系列；又由于它至今仍然不可见、无可知，甚至在新的社会关系组织与修辞中因不再可知而更见效力。如果说——这似乎也是周华山想要说的——在前西方（亦即所谓「中国传统」对于同性性行为的容忍）与后西方或后殖民的恐同之间，有一条清楚的分界线；又，如果家庭关系联结中的情感与欲力纠结是一种结构上的恒常性以及感性上的连续体；那么，我们的问题是：这种与父母 / 家庭在结构上的、有时是经济上的、经常是欲力的、并且当然是政略上的纠结，为什么在个人身上总是体验为「现身」之不可能？为什么别人可以是同性恋，但如果自己的儿子是，就不再是儿子？

当前关于台湾同志的再现以及同运论述中，有个一再出现的说法就是：所谓美国式⁶的个人现身对于台湾同志来说是个重大难题，而这个困难与家庭有关。对于这问题的思考包括了有没有替代方案或是另类现身法，甚至于多另类才溢出了现身这种行动范畴与思维逻辑等⁷。那么，究竟是什么样的家庭日常生活政治，使得在家庭中以及家庭以外，同志的现身成为不可能？朱伟诚曾经对委曲求全式的同志现身踌躇再三（以上引文），质疑那么委曲求全究竟还算不算是「现身」。

究竟是些什么样的力量，让我们各从其类，安分守己，让已经实践逸轨或异议之性的同志驻留在相对于社会家庭来说是魑魅罔两的世界里，并且要负担委曲求全的任务？如果我们不断配合既定秩

⁶ 在此我们必须点出，台湾的学术 / 运动深受美国殖民影响，常常（似乎也必须）以美国的思考 / 实践为参考座标。

⁷ 关于现身问题的讨论，参王皓葳(1997)，倪家珍(1997)，周倩漪(1997)，林贤修(1997)，赵彦宁(1997)，周华山(1997)，朱伟诚(1998)等。

序，继续问「同志如何另类现身」的问题，会不会，「在技术层次上殚精竭虑」的结果终究必须是现身等于不断努力隐身？

我们是否该停下来，尝试把问题的分析焦点转移，暂先不问有没有另类现身的可能，或是有何其他替代方案的问题。而是，试着去追问，环绕着现身的莫明压力，究竟是怎样的一种力道？而又是怎样的一种情境或语境，使得这些压力竟也能在宽容、爱、温柔敦厚等名下，成就新旧兼顾的所谓现代民主多元秩序，而同志现身依然困难？

我们初步的想法是，有一种「含蓄」政治，作用于港台等地杂种性的现代时空，甚至是华语文化时空；这种含蓄，它的作用不只是一种诗学或是修辞，而是一种力道，一种日常生活实践中的力道，以维系人事物以及行动模式的正常秩序。虽然，这种力道也可以反向操作，以干扰秩序，或者引出魑魅罔两之类的不速之客；但是，如果我们不先揭示一种含蓄的作用力，使它被看见，那么，反向操作的颠覆性含蓄就只能隐埋在八卦世界的窃窃私语里。

二·「含蓄」是一种精致的力道

「含蓄」是传统美学理想之一，下文我们将会论及它的传统意义，但是，也许我们先将傅柯的一句话略微变化一下。这么说：不是只有一种含蓄，而是有很多很多种的含蓄以及含蓄的阴影，还有影外的微阴，亦即，影子的影子——罔两，它们难以被觉察⁸。这篇

⁸「在一个人说了什么与没说什么之间，没有二极的区分；我们必须试着去判断，不同的不说的方式……不是只有一种，而是有很多种沈默，它们是论述策略的必要部份，渗透于论述之中，而且是论述的基础。」Michel Foucault, *The History of Sexuality*.

文章，我们打算在「含蓄」的一般用法以及意义之外，连结当前酷儿政治，特别是当今盛行的「华人传统对于同性恋默言宽容」⁹之说，探讨它作为一种修辞策略，以及一种叙事机制，一种美学理想，一种言行典范，所隐藏 / 挥舞的力道以及效应。

我们对于「含蓄」的观念主要来自蔡英俊的论文〈中国古典文学思想中的含蓄诗学〉的触发；我们这篇论文的思考很多方面主要是延续蔡英俊该篇论文在会议发表时彼此之间开始的对话¹⁰。但经过一段时间的蕴酿，在我们现在的讨论里，这个词的使用可能已经立体化、甚至变形 / 现身为异形。我们想到各种各样不同的含蓄，包

⁹ 「宽容」作为一种德性，在伦理学上的讨论，我们在此暂不论；在这篇文章中，「宽容」作为一种不假思索的含蓄修辞策略，是我们着意探讨的。「宽容」在日常语用情境里传达的意义是含蓄的，「宽容」二字在人际关系中一旦诉诸言语，表达的已经是不能容忍，或者容忍的限度，例如：「我对他已经够宽容了。」或者「对于这样的议题，我向来展现了最大的包容度」，这样的语句不会出现于彼此关系良好，或者说话者真正可以宽容的时刻。本文拟分析的是，「宽容」的修养要求（如在下文詹清清家人的例子中），或是「默言宽容」的文化传说（同志论述），所可能蕴含的含蓄恐同力道。至于，「不指切事情」的委婉，以及「上以风化下，下以风刺上」在温文儒雅的修辞修养中，维持上下权力关系秩序于不坠的理想，诗教传统中，「言之者无罪，闻之者足以戒」的「温柔敦厚」，其意义与「含蓄委婉」、「优雅平和」、「宽容体贴」之相关，可参考蔡英俊〈温柔敦厚释义〉，在《比兴物色与情景交融》（台北：大安，1986）页 105-107。

¹⁰ 蔡英俊〈传统中国文学思想中的含蓄诗学〉（“The Formation of the Poetics of Reticence and Its Theoretical Implications in Classical Chinese Literary Thought”），发表于一九九八年六月在芬兰举行的「文化研究交叉路口」国际研讨会，蔡未能亲去，该文在会中宣读；又参 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。

括性越轨以及性异议的人士与身体，而主要关心的问题则是当下时空的一些同志文本及论述及其与同运可能的关系。「含蓄美学」的传统是我们思考的一个极其重要的触媒与资源。我们绝不认为有一个不变的传统或秩序本质从远古至今历数千年未曾改变，但我们希望透过具体的文本与论述分析，力图呈现一种解释。并且我们认为，当面对眼前这个时空的同志论述时如果援引 Eve Sedgwick, Judith Butler, Homi Bhabha 等学者，对于某些人或某些现象的解释较具亲和性，那么，援引另外一种不同的资源，也许对另外一些文化资源不同的人会有不同的效果，而对于问题的思考也可以尝试发展新的具有解释力或运动力的方向。

依蔡英俊说，含蓄诗学是中国文学传统的美学理想之一，这是一种意在言外的特殊书写形式，意旨或情感要以一种高度暗示性、甚或是令人捉摸不定的方式来表达。「含蓄」一词的字面意义是「含收」(holding back) 与「蕴蓄」(storing up)，过去学者曾有不同的英文译法，或译“conservation”¹¹，或译“reserve”¹²，或译“potentiality”¹³。

¹¹ Herbert A. Giles, *A History of Chinese Literature* (1901; rpt. Taipei: Huang-chia t'u-shu, 1979), p.183, 译作“conservation” 见 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. 见 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」的文学、历史与社会政治脉络，蔡指出，含蓄一方面与抒情诗学传统强调诗的情感表达以及语言终究无法適切达意的哲学观念有关；另一方面，含蓄诗学又与周代赋诗言志有关，在朝廷或是外交场合以引用《诗经》作为一种准仪式性的交际。这是受过教育的知识阶层普遍的作法，在需要的场合，把《诗经》当作优雅合宜的引用资料。然而，这种引诗绝非依诗句原意作正确的阅读，而是在礼貌的对话或是正式的政治集会中，朝臣或使者对于个人情境或是意向的一般性而且间接性的表达。更值得注意的是，引诗表达心意必须是在**群体和同的情况下**，进行含蓄委婉的说，其制约的力量在于「歌诗必类」，《左传》就有一个例子，有人「歌诗不类」，而被判为「有异志」¹⁴。

由于儒家在西元前第二世纪就成为帝制中国的国家意识型态，强调诗作为个人德性之引导的儒家学说成为中国传统中也许是最有影响力的批评取向。孔子说，诗可以兴观群怨，而《诗经》被视为道德的正统¹⁵；在儒家学说的影响下，古典中国的批评意在肯定他们

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》，参 Ying-chun Tsai (1997), p.285.

¹⁵ 关于孔子论诗的道德礼义与实用性，请参 Donald Holzman 详尽但不无争议的讨论：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，据 Holzman，中国缺少现代西方意义的文学批评是由于孔子不是一个好的批评家。这样的意见引起了杨牧(C. H. Wang) 的几乎可说是愤怒的书评，他说，这个断言根本冥顽不灵，「因为孔子从没有要当文学批评家」，见 Wang, “Naming the Reality of Chinese Criticism” (Review Article), *Journal of Asian Studies*, Vol. XXXVIII, No. 3(May, 1979), p.533.

强烈的相信诗可用以提供道德教训，或是约制人情以合乎道德或是政治礼义。现存汉代的《毛诗郑笺》即有系统地将〈关雎〉以下的诗作解为赞美后妃不嫉妒、能志在女功等美德。又由于「情」被认为不全善，那么就必须时时反省检查，**依圣王之教以制情**。《诗·大序》说，「发乎情，民之性也，止乎礼义，先王之泽也。」¹⁶《中庸》则说：「喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。」就在这样的理论背景下，产生了著名的「温柔敦厚」观念。

蔡指出，「在这个观点下，含蓄的观念就可能不再是关于语言作为艺术表达工具是否適切的问题，而当一个人生活在一个所有知识活动都被统摄到政治方案的社会中时，这就与自律甚或是守己的问题有关了。」¹⁷

我们由此想到，含蓄诗学在其后帝制时代中很可能是个人自律或守己的助长或支持策略。自律与守己长久成为维系既定秩序的机制，在这样的脉络下，「自律」与「守己」也就不单是个人内蕴的「对待自己」的问题，而是与人际关系、政治社会要求等等有关的「对于别人」该如何表现的问题了。配合既定秩序者，在正式空间扮演好妥贴合宜的角色，通常要在自律方面更加实践含蓄；行动与言语上不安分守己而逸轨者，通常被要求含蓄自律。而「赋诗言志」其实是一种在政治或公领域的游戏规则中，将游戏规则与个人内在的忠诚连结；而含蓄委婉间接性的表达方式，如果又成为一种约制力，

¹⁶ 卫宏，〈毛诗序〉，在郭绍虞编，《中国历代文论选》（上海：上海古籍出版社，1979），册二，页44。

¹⁷ 蔡英俊 “The Formation of the Poetics of Reticence and Its Theoretical Implications in Classical Chinese Literary Thought”（芬兰会议论文）。

假设共享某个空间的一群人都只有一心，那么秩序就可以用一种不需明说的含蓄的力道，使得秩序中心之外的个体丧失生存或活跃的可能。

历史上曾经某个时刻，这种含蓄的规则形以文字公开表述了，但是，形诸文字的，只是当时上层阶级的游戏法则；究竟这种规则的运作在历史上的轨迹如何、还作用于哪些层面、如何发展变化、如何在今日犹见遗迹，我们无力追索。只是，这一丝的记载，以及其后含蓄诗学的阐发，给予我们一个重要的解释上的参考项，有助于我们面对当前的问题。

这篇文章，我们主要从两个方向讨论。

其一，为了说明「含蓄」的力道，首先我们以《逆女》这部小说作文本分析，在其中爬梳关于「含蓄」的种种。选择《逆女》，是因为我们发现在现有文本中，连《逆女》这样一部书写方式不太含蓄的女同性恋小说却也不但再现了并且也可能在效果上共谋于我们将要指出的这种含蓄美学政治与力道。我们的分析焦点在于，这部文学笔法并不含蓄的纪实叙事体中，如何以我们熟悉的策略让女同性恋死去，以及叙事体本身如何以一种含蓄的手法，报复故事中那个阶级与性别都不对、对人粗言恶语毫不含蓄的母亲角色。《逆女》中穿插了一则青少年女同自杀的情节，可是自杀这个毫不含蓄地主动走向死亡的动作竟然与气质优美举止合度的高雅含蓄汇流，吸引了我们的注意；这个汇流既怪异却又似曾相识。于是，特别是那种不合正统或是正常的性别角色与性欲望的身体的自杀，成为我们想要阅读的焦点，我们想要作一些细节的阅读，并且进一步分析小说家如何呈现一个沈默含蓄的可以致人于死地的无言的力道。在小说叙事中死去的很多是同性恋男女，或者说，很多同性恋男女在小说

中都要死去。我们要露骨而不含蓄不宽容地说：这种能致人于死地的含蓄的力道甚至编织于日常生活修辞与策略中。这样一种阅读分析对于小说叙事、大部份的读者与批评家以及我们日常熟悉的不言而喻的含蓄美学政治来说，可能都有点大逆不道。而我们认为，《逆女》中对于青少年女同自杀不经意的再现，可以与近年来媒体上再现的几则青少年女同自杀对照阅读。这些再现、一再复诵的是类似的故事逻辑：女同自杀是意外的「偶发」事件，而自杀本身是无法自圆其说的对于生命的「浪费」以及一种无可逃于天地之间的「羞耻」。这么一种含蓄而略带悲悯宽厚的说法，其实一再复制的是既定的社会价值与秩序，那个于我们无份也没有「我们的地方」¹⁸的价值秩序¹⁹。

第二个讨论的方向是，我们认为，晚近在台湾的中文写作里特别推介的一些性别与同志研究中，某种特定文化本质主义的态势或假设，其实護持了当前台湾的恐同作品与力道的含蓄结构。我们感兴趣的是，一种新的进步的知识生产王国，比方说性别或是同志理论或历史研究，可能在不经意之间就与含蓄的恐同力道携手了。这种新的进步知识生产与恐同的联袂是以一种吊诡的形式呈现：宣称中国（或是台湾）文化的特殊性（亦即，坚持「宽容」是中国文化对待同性恋的未曾变异的核心态度），以及中国文化的清纯（亦即，把宽容想成是清纯天真绝不涉于权力作用）。清纯并且特殊的中国文化价值（如宽容），被认为是与现代「西方」的同性恋与恐同绝无瓜

¹⁸ 「我们的地方」一词借用 D. A. Miller 一次演讲以及他即将出版的书名：*Place for Us: Essay on the Broadway Musical* (Cambridge: Harvard UP, 1998).

¹⁹ 也许，这里还是一个地方，也就是，这个文学研究里的罔两时空，一个「我们的」同志情感与行动还可以占据的罔两时空。其他的地方，也许就是网路，以及一些酒吧，三温暖，同志热线，公园或书店了。

葛的；「中国传统文化对同性恋是宽容的」宣称的是一种知识论上的清纯——未受西方殖民知识的污染，或是一种知识论上的另类性——有一个传统是对于同性恋的知识与实践都宽容而不恐同的。这么说的同时，其实已经假设了一个连续的同性恋。对于这个说法，我们想要指出的是，没错，没有外于时空建构的本质同性恋，同性欲望爱情与行为都是在特定的历史地理经济社会环境中形貌不同的。然而，我们也要强调，也不会有一种超越历史的价值或美德，内在于任何传统或文化地理政治所在，而可以据以宣称一个同志的乐土或黄金时代。就像在性别研究中，如果刻意建构一个前现代前西方的性别范畴，以异于「西方的」女性主义，其问题性与同志理论中刻意宣称一种不恐同的传统文化是相同的。正如前现代的传统中国妇女，当然不乏相对自由或自主性的才女，但也不是传统妇女皆才女皆快乐，也不可能个个传统妇女都生活在今人无可企及的美好阴阳互补互助的男女关系中。眼前在地的性 / 别运动，究竟要采取一种什么样的形式或策略，可能与想像中的「传统中国」没有什么绝对的关系。我们想说的是：眼前台湾的同志可能并不会因为对同志未曾施与公开明显的暴力而更少压迫，在此，恐同的力道可能并不表现于面对你的脸吐口水，而是努力保护其他人的脸，以保存一个完整美好的形式整体。「传统中国文化」，不应该——也不能够——成为另一种超越性的神圣祭坛，成为事实与再现的唯一准绳，或是成为乡愁的依据。

我们将试着透过阅读对于宽容与含蓄作为一种支配性的美学—政治价值以维系「合宜的」性关系，而让异议的性各从其位妥放在魑魅罔两的国度里，作一种初步的探讨。我们知道含蓄的操作场域并不仅止于性 / 别，但我们希望透过这样的探讨可以抽丝剥茧出某种特定的恐同形式以及「默言宽容」的另一个含蓄的面向：它是一

种最「传统」的美德，也有一套现代「民主」的外衣。

三·「含蓄」力道的镜影——以《逆女》为例

底下，我们先以一九九五年获得皇冠大众小说奖首奖的女同小说《逆女》作细节分析，探讨可能会发生在这个特定的时空下的可能的恐同形式及其与含蓄机制有关的多种作用力。这部小说曾被认为是近来酷儿风潮下的产物，「跟随文学流行步伐的同性恋作品」²⁰，但也许因为文学笔法不够精致洗炼（太「纪实」²¹？或者，太不合含蓄美学的标准？²²），作为一本「大众小说」首奖作品，它并未成为学院同志文学分析的热门文本。

《逆女》这部小说以写实手法第一人称书写，主角名唤天使，成长于台北市郊略嫌贫困的一个严重失序的家庭。虽然作者在序文〈迷宫的出口〉中特地在括弧中声明，「希望不致误导读者认为女同性恋是源自于破碎家庭的恋母情节」，然而这部小说恰恰可以读出这样一种轨迹。天使短暂的生命里，一方面充满了她母亲无止尽的暴虐的口头羞辱，以及母亲总是在好奇观望的邻人面前表演怨怼牺牲的母亲梦魇（她们家在父亲退伍之后的主要收入来源是妈妈开了一家杂货铺，以街坊邻居为主要顾客），对于这种种，她默默地引以为

²⁰ 杜修兰《逆女》（皇冠，1995）书前短序〈迷宫的出口〉页6。

²¹ 「纪实」一词，见张曼娟为《逆女》作的序文〈无可逆转之命运〉，《逆女》页5。

²² 岔一下话题，另外一个「不含蓄」文学效应的有趣例子是李昂的〈北港香炉人人插〉，一部文字书写上可谓「不含蓄」的小说，引起了批评的热潮，评论语言里的张惶失措，参异形〈香炉事件、文学批评与女子摔角〉（清大中文系系刊17《凝视》，1998）

羞，试着抗拒，也试着逃离，然而终究是如影随形的纠结；另一方面，她有喜欢温柔恬静女孩的倾向（小说里明白说是和她妈妈相反的²³），在国中和高中各谈了一次恋爱。大学后期，她搬出去和情人同住，情人是个年纪比较大的女人，这同时她也和 T-Bar 里的几个年纪比较大的女人一起玩。小说结束的时候，天使死于癌症（原先她还以为是爱滋病），病榻上，她没有原谅那从未爱过她的老妈，而围绕着她，是她的情人和朋友，彷彿那是她另外一种家。

这里，我们要把焦点放在小说前半部的二个插曲上，试着描述分析我们阅读到的「含蓄」的力道，以及其中的恐同。

第一则插曲，高三的天使与詹清清服装整齐地在宿舍床上在一起被教官逮到，她们盖着被子，教官冲进寝室大喝一声，要她们立刻起来「把衣服穿好」。之后她们的父母立刻被召到训导处。

老妈一进来先狠捏了我一把：「早叫妳不要住校，妳偏要住，现在妳看！住出事情了吧？妳那死人老爸，什么都不管，只会叫妳住校，你们都死出去他就最高兴了。」

妈来这一手，不用介绍大家都知道她是谁了，詹爸爸的表情很明显的在说：你们看！就是这样的畸形家庭，才会出这种不正常的小孩。

詹一家人故意跟我们坐得远远的，学校宣布让我们两个留校查看，而且不准继续住校，学期快完了，所以住宿费也不能退，老妈没什么意见，詹妈妈却坚持要我退学，免得我继续在学校会影响她的女儿，惹得老妈也火了：「干什么我女儿要退学？睡觉大家都有份啊！还是妳女儿来睡我女儿的床咧。」

²³ 「大概就是因为老妈的关系，我特别怕强悍的女孩子，……念了高中后，我越成熟越明白肯定我对同性别的偏好——特别喜爱娇弱温驯的可人儿。」《逆女》页 78。

妈赤裸裸地把话说出，让我有再一次在众人面前被剥光衣物的感觉，仅剩的最后丝丝自尊全教这些话给驱离，巴不得能立刻缩小直到消失，让所有人都随着我的消逝而遗忘掉这段龌龊的记忆。（《逆女》页 113-114）

首先，我们看叙事体中如何呈现詹爸爸打量天使的老妈那种不正统、不矜持，甚至泼辣的母亲行径。詹爸爸的打量里，记刻着天使的老妈全不合格的阶级与性别以及二者的结合体，她言语与行为的粗鲁不含蓄。这种不含蓄（一种属于低下阶层的，不够高级女性化的言行）是天使对她老妈以及她自己引以为羞的一个源头。在詹爸爸的打量里被视为不合标准的丁母阶级—性别无教养的部份，立刻与丁女同性恋不正常扣合了。其次，詹妈妈极力想要区别出一个主动的变态的天使，以及她天真无邪被影响被污染的女儿。詹妈妈希望天使受罚，而她女儿得以不再因天使而被玷污。这是日常生活常见的不公：总是那阶级位置低下的一方要负担失误的后果。天使的母亲立刻反驳说，两个女孩睡觉同样有份，而且，由于是清清来睡天使的床，言下之意是清清一定是自愿的，自主的。在这一点上，叙事者写道，她羞得想要消失，——羞的是，她老妈大刺刺的真的把那不可说的给说出来了（不可说的是，两个女孩在同一张床上被逮着，而且还指明了是谁的床。）

对丁天使而言，在这一幕里，她有双重的羞耻感，一是同性恋行为曝光，被说了出来，二则竟然是被老妈毫不含蓄口无遮拦地曝露出来。然而，也正是她老妈的这个不含蓄，使得天使可以假装无辜，佯装无知，使得天使在修辞上可以否认她的同性恋，而且逃避掉她原该与母亲共同负起的举止合宜的责任。

我一路无言，妈也出乎意料之外地没多噜苏什么，大概她从

来没见过我这么严肃的表情吧？上了火车，妈突然问我：「什么是同性恋啊？他们怎么说妳是同性恋啊？」

我吓了一跳，同性恋这三个字像会回音似的，在空空洞洞乘客稀疏的车厢里缭绕不休，我抬眼向四周望了望，还好没人注意到老妈的话，现在我终于明白了妈的反应为什么不像詹的父母这样激烈，原来她不明白什么是同性恋，不清楚它被社会怎样的定位。我的心稍稍稳定了下来，谎话便顺口溜了出来：

「学校乱说的啦！我们只不过是上课时间太累了，溜回寝室去睡觉而已。」

「就这么简单？那妳们学校怎么这么严，这点小事也要叫家长领回？」老妈不太相信，沈默了一会又问我：「妳——应该知道那个叫什么清的是个女生吧？还是——妳不会不知道自己是的吧？啊？」

「妈——」我不耐烦地说：「我穿了这么多年的裙子当然知道自己是女的啦！」既然老妈搞不清楚，我就死不承认。（页116）

天使的老妈路上不寻常的沈默，以及她最后的问题，其实说出了天使在小说中所说「老妈搞不清楚」相反的一面。她的母亲也许清楚问题所在：性别角色，以及是否合乎社会要求，以及「在床上」玩这些角色，也就是性行为与欲望的规范。她不知道的可能只是究竟该如何去说或不说，以及如何恰如其份地处理这些知识。在学校外人面前，她为她的女儿辩护，抗议詹妈妈的指控，她和天使是站在同一边的，一起对抗标示了阶级位置的攻击；此刻她与女儿独处，应是她要跟女儿算帐的机会，然而这竟然是一向粗鲁而口无遮拦的天使老妈难得含蓄的一刻²⁴。这一刻的含蓄，也就成功地掩藏了同性

²⁴ 天使老妈另一个含蓄的时刻是给她胸罩与生理裤时，见《逆女》页73-75。讨论见下文。

恋，不被看见。天使顺水推舟地把她母亲的沈默，转用来护持自己与清清的亲密关系，她在这个难得的空间里，把这份关系深深埋藏在沈默里。

詹清清可就没有那么幸运了。小说并没有明说，在她家里发生了什么事。（詹家合乎教养的含蓄氛围可能也不「适合」《逆女》的叙事笔法。）然而，显然她的父母与家庭是合乎中产阶级经济与社会标准的（那是天使的理想，漂亮，干净，幸福温暖的家庭）。在学校里，在外人面前，以他们的家庭，詹家父母要维持形象，必得坚持他们女儿的清白，甚至要说他们女儿是被诱惑被带坏的。然而，清清结果是自杀了。小说里，一日天使决定去清清家，向客厅灵位供着的照片上香，而且想知道为什么。

「看完了就请妳走吧！我妈快回来了，她看见妳会气疯的。」詹家明开了大门，手握在门把上，直挺挺站着，一副送客的样子。

我还想多嗅一下詹的气息，多知道一点她走前的事：「詹有没有说过什么话？」

「妳走吧！我不想揍女生，如果妳也算女生的话。妳再赖着不走，我不敢保证。」

他把门完全打开，整个人靠在门板上，显然非立刻要我滚不可。

「詹为什么这样？你们逼她什么吗？」我坚持要得到答案，挨揍我也甘愿。

「……没人逼她什么，我爸叫她上学，她偏不去，我妈替她穿上制服要拖她出门，还没到门口她就衣服脱光，死也不出门。我们都劝她：都快毕业了马上要考联考，好歹把书念完，她就是不上学，还把制服都剪破。我们架她上学，半路上她还跳车，我们没逼她什么，只是要她上学而已。」

「没逼她？」我的心碎成千百片，为詹受的苦。

「没有！我们没逼她什么，是妳害死她的！」詹的弟弟坚持。
(页 125)

含蓄的母亲没说什么，女儿也没有。但是正常的家庭要他们的女儿正常回学校上学，重新扮演好她一向扮得很好的好学生角色。为此，穿上制服回学校，詹清清死也不肯。甚至脱了制服把它剪破！这段插曲，说出了父母女儿之间沈默的对抗，父母不计一切要迫使女儿「正常」，而女儿以身体与行动拒绝他们的期望。**自杀是最终最后的拒绝行动**。然而即使死了也无法从家庭释放，她的房间还留着，就像她一仍居住于此，她的相片被挂着，让他们纪念心爱的女儿。再者，要为她女儿的「差异」负责的坏因子（外人，闯入者），唯有父母不在的时候才可以进来，冒着挨揍的威胁，最后被控是谋杀的凶手。在这个例子里，也许，正是这个家庭对于清清的女同性恋行为与情绪的含蓄与默言宽容，慈爱与容忍²⁵间接表达于他们为着她的前途要她回学校上学，含蓄地彷彿同性恋行为与情绪从没有发生过。而正是这个含蓄默言与宽容的力道，迫使詹清清只能绝对含蓄的拒绝——自杀。

这个插曲还可以有另外一种阅读，得自 Eve Sedgwick 论羞耻作为同志的一种重要情绪或情感结构²⁶的启发。那就是，也许詹家对于坚持表现出完美的宽怀容忍之门面，特别是在面对发生的事情（在学校曝光的事）上，构成了可怕的羞耻力道，是这个东西击垮了詹清清。她不仅要为整个家庭都要努力遮盖她的羞辱负责任，她自己

²⁵ 这种「慈爱容忍」的语言是：「我们是为妳好，只要妳从此不再犯。」

²⁶ 见 Eve Kosofsky Sedgwick 新作，"Affect and Queer Performativity" 发表于这次会议（第二届「性 / 别政治」超薄型国际学术研讨会，1998,10,3.）。

也得努力玩这一场游戏，假装什么事情都没发生，穿上制服去上学。詹清清的脸皮必须是完美无瑕的，像她的家庭一般，也正因如此，她无力承担学校与家庭双重羞辱的重量。不像天使，她一直活在她母亲对她的羞辱里，也一直以母亲不含蓄的粗野为羞。

精致的含蓄是一种力道，它可以带来沈重的羞辱感。不必说什么，或者只要间接地说，以行动而非言语，含蓄就在判别是非善恶良莠，在默言宽容中，传递着性与性别阶级的美学标准，并且要求回馈，而羞辱感是逾越含蓄的影外微阴罔两。含蓄优美的詹家，女儿只能以绝对的含蓄来回馈。而天使的母亲，一个阶级身分与性别表现都不合教养的女人，一个受困于「反攻大陆」政权梦魇²⁷，政治社会经济上无依无靠，只有歇斯底里向「孝顺」求索心理安全感而完全失败的女人，她是那么不懂含蓄，她没有可以含蓄的资源；然而，除了笨拙地张牙舞爪演出一幕幕的丑剧让自己成为笑话而被鄙夷，让人误以为她是恬静秩序的扰乱者而被痛恨，让人以为她是不孝女同性恋的制造者而被宽容理解²⁸，她挥洒不出任何力道。这或许也是清清自杀而天使不会自杀的原因之一。其实，一个不含蓄的问题家庭，往往会产生出不合既定秩序的露骨差异以及生存策略，这种家庭从一开始就是种种差异面对面冲撞的所在，而另类的生命力也往往就在露骨的差异中成长。但底下我们会讨论，这种问题家庭

²⁷ 「反攻大陆」口号对于本省妇人的天使老妈来说，是一个具有剥夺性的实质威胁，因为那意味着她那在大陆有妻女家庭的外省老兵丈夫就会离去，眼前这因政局灾难而有的偶然结合，就要结束。

²⁸ 张曼娟在序文中提及作者处理结局时「宽容理解」，这个宽容理解，是指天使死前对于「依然被恶毒占据的母亲」的宽容理解。小说叙事让逆女几乎是莫名其妙地死亡，序文于是可以宽容，同时也在书写宽容理解中，更判罪母亲的恶毒。

另类生命力的可能性，却在正常含蓄的叙事机制，也就是，叙事与读者——批评联袂投资于正常家庭与性别阶级关系的理想之下，全被抹杀了。

我们认为，如果詹家理想的”含蓄”教养模式恰恰构成了那最强烈的恐同效应的力道，那么，小说叙事体本身，及其隐含的读者-批评，同样可能避免任何对同性恋的直接禁制，却联袂做含蓄暗示性的抹煞、谴责、贬抑。这相当于一种温柔敦厚的恐同。

四·叙事体与理想读者——批评的连锁含蓄效应

相对于詹清清的故事，丁天使的故事是小说的主轴情节，也是镶嵌于叙事中的「理想」阅读者所主要投注关切的。我们以为，这个理想读者可以以名作家张曼娟为《逆女》所作序文的阅读方式为典型。在这种阅读方式里，我们可以读到小说叙事对于同性恋情节的摆放位置、这种位置所隐含的价值，以及挥洒出的含蓄恐同意识形态。这种含蓄恐同的效应，作为叙事逻辑以及「理想」阅读主体之间的共同阅读策略与成果，并不是故意或刻意造就的，而是，小说叙事和「理想」读者这样一种镶嵌于叙事体的阅读位置，一起成就了小说主要的，充满矛盾的主题 / 主体意识。

小说叙事逻辑，非常贴近第一人称「主角」，以致张曼娟认为这部小说「几乎有读纪实一般的心惊」。在此，我们想追问的是，这样一种贴近叙事者，建构叙事主体的小说叙事，这个主体形塑的论述过程中，「身为同性恋」与「处在破碎家庭」²⁹，两种主题的关连究竟是甚么？这两者在小说叙事中又是如何被布局被摆放的？破碎

²⁹ 见杜序〈迷宫的出口〉，页7。

家庭的欲望政治与同性恋的欲望形构，又是如何透过小说中「齷齪」的叙事情节以及感知结构连接的？「齷齪感」又如何构成小说叙事中另一股含蓄的恐同力道？天使的「身为同性恋」如何滋养却又服务于她的完美／破碎家庭感知结构？

《逆女》书前有一小段〈前言〉，写叙事者儿时在报纸副刊上读到一篇翻译小说，

小说内容隐约记得大概是说一个与丈夫关系不亲密的欧洲贵妇，遂将自己的儿子当小情人般倚赖对待，我被家庭中能有这样的关系震得呆掉，觉得好齷齪．．．．

我忘了结局，而那种吊诡地齷齪感却一直左右着我的人生，奇迹似的跟了我一辈子。

小说本身述说着关于因一篇小说而起的齷齪记忆，以及对于齷齪记忆的再现如何达到书写者／叙事者自身洗涤齷齪的效果。张曼娟在序文中说，「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」更是肯定另一层次的洗涤效应，阅读这本书写齷齪记忆的小说，竟也可以使得「读者心灵」终究「获得洗涤，柔软光华」。那么，这份重要得无法让人安身立命的、需要涤净的齷齪感，究竟该如何理解？

天使在她自述的故事一开头，记录着一辈子缠身不放之齷齪感的一个来源，是一篇翻译小说中所再现的母子不伦情欲关系的故事。这种齷齪的不伦母子情欲关系，在天使的自述中至少有两个影子。一是天使老妈和她大儿子天厚之间的感情和修辞关系，在小说中相当清楚易读，天使不时直接点出的；这是一种「世俗人情」对于既

³⁰ 张曼娟序《逆女》，〈无可逆转之命运〉，页5。

定的所谓「家庭伦常秩序」所不愿承认、不能看见，却也不是不能想像的骇闻。例如，在所谓婆媳关系的问题化上，不论小说中还是小说之外，这种几乎不伦的母子情结，已经属于世俗人情常识（日常「知识」，亦即，意识形态）的范畴。第二种影子，相较来说，是世俗人情范畴之外的情欲感知结构，就是天使自己对她老妈，以及偶尔不幸化身为她老妈的女友们，尤其是和美琦的同性情感欲望关系。也就是天使老妈对着美琦以及邻居们所咒骂的「变态女生」或「女妖」搞的「甚么同性恋」³¹。

天使第一个真正和她住在一起发展家庭式亲密关系的女友是美琦。有一回，当二人关系趋于平淡的时候，天使开始流连于各个 bar，

然而当我一再用感官的刺激纵乐来消耗我的体能时，有一种声音向鬼魅般在心底低低窃笑，有甚么无形的东西紧紧地跟着我勒着我，我那天生不定的缺乏安全感的心，陡然从饱涨中霎时流质似的散泄在四方，根本没有一种快乐是属于我的。（185 页）

我开始对美琦渐感不耐，她的脸孔身躯渐渐幻化成老妈的，她的控诉我背叛变心恰如老妈的谴责我不孝罪恶，我不愿意再碰这个令我厌恶恐惧的女人，却也更无法抛弃，因为她渐幻化成象征老妈的图腾，亦具有挞伐惩戒的权威与法力，我无胆反抗，亦无力出走，只好尽量在她醒着时别在她面前出现。（186 页）

在天使的自述中，她无法待在美琦身边，但也无法离开美琦，她将这种不安分的情感身体状态归诸两个原因：一，她天生的不安全感，二，美琦幻化成她老妈。这里所谓的「天生」，也就是张曼娟序文的题目〈无可逆转之命运〉中的命运。张曼娟认为「丁天使不是逆女，只是遭逢了无可逆转的命运」。同样的，丁天使自认「天生」有一股

³¹ 《逆女》页 265、282。

不安全感，使得她无法停下来，又无法离开。这里的天生和命运，在小说叙事逻辑之下，同样指向必须为天使命运和天生负责的老妈，以及这个老妈的不（可）能不是妈却又不像个称职的妈，这个不懂含蓄的妈，又必然具备惟母在这部小说里所有的「扞伐惩戒的权威与法力」。正是这种专属于（父）母职 / 值（作为一种伦常价值）的权威与法力，足以构成天使的深深没有安全感，随时可能让天使齷齪感发酵（连心中的鬼魅都窃笑着），这种贻笑天下的「天生」和「命运」，让她觉得一辈子不能逃脱。³²而一辈子不能逃脱，又因为美琦的幻化成她老妈而更加无所逃于天地之间。这是小说和天使一起构筑的一个无边无际，无法逃离的家庭（母女）欲望关系时空地景。

叙事情节提供的唯一的出路，是（含蓄的）死亡。小说的结局指向天使（和认同她的叙事的读者们）的终于因死亡而得以洗涤、逃逸：

我阖上眼，很想好好地睡上一觉，这么多年来紧紧揪住我的心的那个东西，似乎终于松了松手，让我能够安稳地入梦，我听见美琦放声大哭，我知道生命中许多美好的可能都将和我失之交臂，那篇小说带给我诡异的齷齪感渐渐从我心中撤去，因为我宁愿相信我被遗传了悲剧的因子，我是多么热爱我所痛恨的亲人，而齷齪的，不是杂货店不是老妈不是其他，是，是我自己！（285页）

天使自陈得以洗涤齷齪感的原因是「因为我宁愿相信我被遗传了悲剧的因子」。很清楚的，在这一句里，天使已经将齷齪感从自身移植转嫁到她老妈身上。她的悲剧，包括热爱她所痛恨的（家 / 母），还有，厌恶她爱欲和依赖的美琦，都可以也必须归因于她老妈，以及这个老妈所体现的，在她身上聚集成足以羞死天使的种种，譬如经

³² 父，也就是天使的爸，在这部小说里的作用，我们暂不作讨论。

济政治的不安全，性的不满足，感情的不饱足，知识涵养的匮乏，修辞和存活策略的不要脸。但是紧接着，天使立即又反过来说，齷齪的不是杂货店（经济条件和生活情境不符合电视里理想家庭的美好），不是老妈（同样不符合标准），而是天使自己。

这一句话里多种相冲撞的意含（推诿 / 自责），驱使我们再回头重读这份属于天使却又来自她老妈和杂货店的齷齪感知结构。

我环顾一下挤得又脏又乱的杂货铺，乱糟糟的货品从地上直堆到天花板，货架与货架之间仅能容一人通过，货架下塞满了回收的空瓶子，有汽水的，有果子的，……散发初一种变质了的酸气味儿和那些萝卜干、豆豉等腌渍物的气味搅和在一起，说不出甚么滋味儿，只觉得把空气的密度都搅和得好浓密，又湿黏黏的连走路都能感觉到它的阻力，一种莫名的压迫感突然而至，让人既烦且闷，尤其在去过乔梦翎家后，看见了家原来可以是这样的美好，有了比较就更觉得自己家的差劲而无法忍受，我突然冒出一股无名火：『别人家的东西是比较香，我去同学家，人家妈妈还泡咖啡请我喝！』（46页）

顾客走远了，妈还余怒未熄，跳着脚骂道：『你的魂是不是都飞在大陆？啊？老不死的笨东西！』

妈顿了半晌，我以为骂完了，没想到妈又开了口：『没用就是没用，外面也没用，家里头也没用……床上也没用……』

最后那句妈骂得特别小声，几乎像抱怨一样，我当时觉得好奇怪，床上有甚么东西好用的？爸低着头，好像啥事没有地去理那乱成团的绳子，以便来捆瓶子，妈又啐了一口才进厨房，我不太忍心去看爸的表情，又屣回马桶上去蹲，只是再也屣不出甚么来了。（18页）

我打开来看是两件胸罩一件生理裤，我抬眼看妈隆耸的胸肥钝的臀，屈踞在门口捡菜叶，猛然意识到妈和我都是女人的事实，在此之前她只是母亲我只是子女；她上次说甚么『在

床上也没用』这句话，突然烫滚滚从脑海里冒出来烙得我两颊刷地红了起来，我好替妈妈难堪，觉得一个母亲真不该讲那种不三不四的话。（74 页）

以上三段引文可以读出，龌龊的当然是杂货店，尤其在去过乔梦翎家后（引文一）；龌龊的也正是老妈（引文二），尤其在当她敢说对老爸性能力的不满时（即便是压低了声音）。这些人与时空的龌龊，是天使没有办法逃脱注定被牵连、甚至附身，就像杂货店里五味杂陈的气味，「只觉得把空气的密度都搅和得好浓密，又湿黏黏的连走路都能感觉到它的阻力」。天使的龌龊感环绕着、也具现在老妈（某一人）和杂货店（时空）的结晶体，随时可能引发作用于她心里身上。

而当天使老妈表现出在小说情节中少有的含蓄，以及对于天使的关心（引文三），帮天使准备好胸罩和生理裤时，天使却已经只能感到羞辱，对她妈不好看的身材，不雅的蹲姿，还有记忆中（不断重复的）不要脸的、不符合标准母亲的粗言鄙行的羞辱。这一段文字非常吊诡。可以确定的是，天使的叙事在这里的跳跃和闪躲，和她记忆她与老妈从学校回家途中的对话非常相似。这两段都是老妈仅有的含蓄，略带关切，问的话题第一次是关于同性恋，这次则无言的指涉天使的月经和胸部发育。这两次都和性欲性事相关。

在这一段叙事中，天使的眼光记录着她妈令人厌恶（而非欲望）的身体和蹲姿。接着，立即想到她和她妈同样是女人，同样有月经，乳房——如果「在此之前她只是母亲我只是子女」，那么现在呢？同样是女人，是否也就可能相互欲望，在欲望中相互秤量？就像天使会欲望乔梦翎，又被詹清清欲望？但是，天使不可能欲望她妈妈？因为「隆耸的胸肥钝的臀，屈踞在门口捡菜叶」？我们无法确定，因为天使的叙事立即在此处急转回返（逃逸？），记忆起上回她妈即

使小声仍然说出的对她爸性事的不满。我们也就无法确定，天使此刻的脸红羞辱齜齜感，是因为她先前以女人对女人的欲望之眼，突然看见她妈的身体姿态，还是，如她所叙述的，因记忆起她妈那次的不良言论而为她妈羞辱难堪？但是，可以确定的是，那份记忆，以及连同唤出的羞辱脸红，是黏附在她老妈的察觉天使女「性」化上³³。

这一段叙事中，汇聚了天使齜齜感的各种复杂和矛盾——其中参杂了对她老妈的（不）欲望，对她老爸的同情和感同身受，以及对她老妈（不）欲望里那份阶级性别言行的秤量。这些都是构筑天使同性恋感知结构的重要情感情绪作用。

或许正因如此，小说叙事终究没有、也不能对于这份沈重复杂的齜齜感作解。天使希望随着自己的消亡而带走一切的齜齜，是否也意味齜齜无解？更重要的，是否这份涵盖了天使的同性恋、却又不以此为主轴的齜齜感知结构，必须被含蓄地连同天使的癌症被带走？

从另一较正轨的角度阅读，在天使的叙事和记忆中，她自己的同性恋似乎不是主要的齜齜行事，只有当天使把美琦看成老妈时，才会产生厌恶感。同样的，同性恋行事似乎也不是小说的最主要投注与关切。小说里有一段提到村里各种的不伦性关系和人物时，天使说，

比起同性恋来，不知是异性恋实在是荒诞不经得让人莫名其妙所以？还是人迫于现实而妥协的耐力其实到了匪夷所思的地步？

³³ 亦即，给她两件胸罩、一件生理裤，她妈小声说出老爸在床上的不行，以及这句话隐含老妈自己性欲望的不满足。

「比起同性恋来」，这句话或许会让一些人（卫道之士？）一震——难道异性恋竟然连同性恋都不如了？然而这个看似颠倒了异性恋思维的比方和问题，其实却是 1) 将同性恋理想化，2) 使同性恋成为指谪异性恋不是的媒介。同性恋在这句问话里悬而不明，在小说里，也有类似这样的位置和味道。

如此看来，小说叙事和镶嵌于叙事中的阅读者，很可以处在和天使记忆、感知结构一致的方位。这个位置的齟齬感，主要来自阶级和性 / 别羞辱，如杂货店、老妈的不像妈、天使被迫穿哥哥的内裤而后被看见等，而性 / 别羞辱连带的包含了天使的同性恋 / 恋母欲望形构。亦即，性事的羞辱与同性恋行为的羞辱同处一禁地。但是，其羞辱值（羞辱感的强弱）依不同情境、主体而异。譬如，被发现之后，詹清清会自杀，而天使不会。在小说叙事中，尤其到后半部份，同性恋和癌症，又都似乎验证了天使的歹命，是一种「遗传」、「天生」、「命运」。在这样解毒 / 解读之下，同性恋和癌症都足以让人消失于此人界，却又被「宽容理解」³⁴，谓不应当被怪罪，因为不是她们的错。应当责问的是那致癌制同的问题家庭，问题妈妈等。

天使病重将死，仍要回家去看看，看那生他养他却宛若仇讎的母亲。

这也是全篇最震撼的地方。

依然被恶毒占据的母亲，形销骨毁气若游丝的女儿，擦身而过，到底没有相认。

或许她们从没有相认过。

³⁴ 张曼娟序谓作者处理结局时「宽容理解」，见〈无可逆转之命运〉，页5。

「原来根本上我是一个绝对恋家的人，因为太爱它，它的伤害更让我心碎，我终于绝望地离开家，却始终没能摆脱掉它的阴霾。」

因为作者的描写能力如此准确，使人几乎有读纪实一般的心惊；又因为作者处理结局时的宽容理解，使读者的心灵在悲剧中获得洗涤，柔软光华。³⁵

张曼娟在序文中说，整本小说最震撼的地方是它的结尾。天使濒死，要她的朋友开车载她回到她从小长大的家附近，做最后的巡礼，也许可能与母亲和解。然而就在她拉车门要下车的当儿，无意间听到母亲怨怼恶毒依然如昔的跟邻居说：「讲到那个死外省猪仔哟，那个人不会好死啦！你们不知道噢，他联合我那个女儿两人将我踩在脚底下欺负，那个下流不要脸的才生得出来那种禽兽猪狗不如的女儿……」未见未笑哟！和一群女妖精住一起乱搞。见笑死人！还联合那些女妖压迫我这个老母……」天使没有下车，即刻决定离开。

依然被恶毒占据的母亲，形销骨毁气若游丝的女儿，擦身而过，到底没有相认。³⁶

序文作为阅读的引导，作用之一是指示出一种最好的阅读方式。或者，比较罕见的，序以该书可能未达标准，而期以未来³⁷。张曼娟在一本得奖小说的导读序文中作如此阅读，说它最感人的地方在结尾：天使原本想要、而终于未能谅解她的母亲。她这个阅读提示了以下几个重点：一、天使与母亲的关系，是小说叙事最重要的主题；二、如果最重要的主题是母女关系，那么，小说写的是家庭伦理与亲亲尊尊母母女女的秩序。而这个母亲对她的家与女儿，就天伦秩序而

³⁵ 张曼娟序《逆女》，〈无可逆转之命运〉，页5。

³⁶ 同上。

³⁷ 参 Gerard Genette, "Les fonctions de la preface originale" in *Seuils* (Paris: Editions du Seuil, 1987). 感谢于治中惠借此书。

言，已经犯下无可挽回的错误；三、叙事体对于母亲的这些错误行径并不含蓄（老妈言行粗鲁，毫不自制），然而，对于这些错误行径如何被处罚，如何揭露一个位处尊长而又犯错的人，却是含蓄的。犯错的人是母亲，她是只能，也必须以一种完美的含蓄方式被控诉的人，最后透过他儿女的身体与行为，以及整部小说的叙事情节，对她作了强有力的控诉。而女儿，如张曼娟所引，「是一个绝对恋家的人」，然竟被自己的母亲所阻，使她既不能回家，又不能组成美满的女同性恋家庭。（整本小说叙事给予的大众心理学解释是：天使寻找的是与母亲相反的原型；然而，在他所有的女朋友中，却都是像妈妈般要占有她的。）于是，序文把小说读成是一个生命短暂悲苦的女儿，对母亲作意在言外的控诉，以此肯定了小说最终最震撼的价值。

这样一种阅读，在詹清清这个角色上，却有颠倒的作用。归咎清清破坏了完美理想的家庭形象与秩序，使得叙事本身必须让清清以自杀的形式做含蓄的报复。学校和家庭都认为詹要为这个失序负责，因此詹在回学校上课前，必须先回家复原。同样，序文与小说叙事联袂指责了丁母之未能善尽母职，她的三个孩子都像某种妖魔。然而，他们妖魔行径的主要作用，却在于促成叙事体指控他们母亲的伦理逻辑：她是失败的母亲，恶魔缠身的母亲，有妖精女儿。天使最后不能也不愿原谅她的母亲，但她不经意间听到的话（被天使听到，也被读者听到），再次证明了母亲的恶毒。这样她就必须死于癌症，以证明她不是只想写下这个故事做为对恶母的报复。也唯有如此，当女儿在听到恶言恶语的羞辱而不想报复，只想离去，安静死去时，批评的读者才能告诉我们，我们的心灵在悲剧中获得洗滌，柔软光华。

我们的问题当然是，透过自我惩处（她患了重病，起先恐同地以为是爱滋病，后来又证明是致命的癌症），为天使叙事的报复来辩护，批评的读者同时也护持了那致詹清清于死地的家庭力道，一种含蓄的家庭政略。小说后半部，天使的死是一则悲剧，而詹清清的死则似乎只是可怜（有点软弱），她的死，似乎不值什么。叙事体透过詹弟弟向天使说的细节，暗示詹已精神失常：她脱了衣服、她跳车、她自杀、她疯了。因此，自杀有点是不正常行为的连续体，从她的同性恋，到她沈默地拒绝参与正常（穿上制服回学校），似乎不是她家庭的错，因为她家人那么地温和对待她，也许除了希望她不计一切保持面子之外。因此，必定是詹自己的错误或软弱导致自杀，叙事体是这么暗示的。只有天使知道不同：天使知道詹是被逼疯逼死的，被一种让她弟弟克制自己不打她的含蓄逼的。这终究是个端庄的家庭。反而，在天使的问题家庭里，人的存活空间比较大。

天使本人的死同样是端庄的，小说里没写，但它使得批评的读者（以及大多数的读者）同情天使悲剧的一生。重要的是，叙事体同意天使归咎于她母亲不含蓄的不关心。在这个意义上，她在叙事体所暗含的死亡里是完美的，甚至，在伦理上是动机性的（必须死去才合乎伦理）。它允许女儿从一个权力关系上较低的位置，对一个嚣张的恶毒母亲作了含蓄的惩罚（天下无不是的父母）；同时它也使得较无权力的女儿免于受责，因为，她死了。

阅读詹清清的死就没有这种柔软光滑的洗涤作用。詹清清的自杀有点可耻的不含蓄（是行动的不含蓄，而不是言语的）：那么突然、血淋淋的（天使看到了天花板上的血迹），而且迫使与她亲近的人要寻找解释，一切暗示着：自杀是失序。詹弟弟以及詹家都咬定是天使害死了她（因为天使和她谈恋爱，和她发生关系，那是清清迷失

的开始)。然而天使知道，是这个有涵养好面子的家害了她。詹在小说中最后的声音是对天使嘶声说再见，然而被父母拉回车上。在听到詹自杀消息后二天，天使接到她的一封信：「我们并不伤害别人，为什么他们要伤害我们？我先走了！」

如果把詹清清的死读成悲剧，而且像天使的死一般是控诉性的，似乎得要对含蓄大逆不道：小说本身、以及序文的含蓄，也就是说，它们的联袂含蓄，恰是稳固了不费吹灰之力就杀死了詹清清的家庭价值。「他们」确实伤害了「我们」，「我们」只能不留痕迹地离开，除了留下不能解释的，不能自圆其说的死亡的羞辱。然后，一切总会被包容，因为死者软弱，这就解释了一切。詹清清的信其实可以读成是一种羞辱，控诉那些伤害她的人，以含蓄的规训迫使她提早离开。她的信，让人想起 1994 年 7 月 26 日北一女二个女生自杀留下的信：「这个社会的本质不适合我们」，这句话在媒体间惹起一阵骚动与解释的热潮。也许这话可以这么说：「这个社会的秩序不适合我们，」³⁸ 在这个奥秘的句子里，镶嵌着含蓄的规训，以及含蓄的对抗规训，以及二者的汇流。

以上由小说以及叙事和阅读批评里，我们看见了一种含蓄的宽容的伦常美学行为准则，实际上使得或者促成了难以辨识的恐同作用，或者，更重要的是，构成了恐同的连锁效应。在使用、传递并且流通这些承载着价值的如「理解宽容」等观念与语词时，究竟谁，或者什么东西，在其中保存了完全的颜面？我们可不可能想像，有

³⁸ 当然，我们不是在说一种具有永恒不变之内容的秩序，而是，一种具有强制疆界的形式，使得人们在公共空间里的游戏规则，不作为一种暂时偶然的局部的游戏规则，却假设为要用内在的一心一意去效忠的形式，一种在人法天，天法道，道法自然之后，转以人为天的形式。

一天，同志需要保持这种颜面——所谓那优良古老传统的含蓄宽容？当詹清清以死「明志」，（「这个社会的本质不适合我们」）难道她是在「理解宽容」这使她自我消亡的秩序吗？这个死亡的含蓄与力道，感受起来竟那么像是那个秩序的含蓄与力道的镜影。

我们当然无法同意理想读者和小说叙事主轴布局的这种消极除罪的逻辑。但是，我们必须说，因为有詹清清、徐姐、美琦的情节叙事，更因为有天使终究难以消解的强大龌龊感，以及对于这些情节感知的可以逆读（我们的阅读就是一种尝试），而使得小说的同性恋再现有着强烈的「纪实」矛盾。

五·中国传统对同性性事只是默言宽容？

我们认为，至少在当前台湾这个时空下，把前西方的传统「宽容」，与后殖民或后西方的从认识论上说的恐同，当作是互斥的截然对立的态度或是（不）知不行的方式，是过于简单了。但这并不是前文所引周华山一人特有的说法³⁹，而是流行在汉学有关传统妇女史与同性恋研究领域里的一个研究走向。

晚近在台湾中文写作里特别推介的汉学性别研究，论及传统中国的女性或同性恋，类多刻意标举一种「不同于西方」的「中国的」历史经验或思考模态，以抗拒性 / 别研究的所谓西方霸权性。有趣的是，通常如此建构出来的历史「不同」，却显现出相当的一致性，

³⁹ 出现于周华山的参考书目中，为周所引用的就有小明雄、矛锋等着作，康正果的〈男色面面观〉亦明白说无论是「同性恋」一词或是视之为反常性行为，「全都来自西方文化，」「中国古代称它为男色或男风，男风不仅盛行于各个朝代，而且法律和道德基本上都对它持容忍的态度。」（《重审风月鉴：性与中国古典文学》台北：麦田 1996, 页 109）

完全符合源远流长的关于中西差异的传说：西方强调对立性，抗争性，而中国和平宽容，阴阳调和。通常，这个源远流长不证自明的传说，不但成为「中国」性 / 别研究的内在前提与结果，又同时是判断一个研究是否「中国」，或者，研究成果是否优良的外在标准。另外，在方法论或是书写风格的评判选择上，则对于少数主体的呈现，强调要舍弃「压迫 / 反抗」的被认为是现代并且是简化了西方的女性主义模式，而代之以「协商」式的包容性抵抗的所谓历史「复杂」性⁴⁰，以能呈现弱势主体能动性者为佳。如果说，性 / 别的建构有其时空性，那么，研究任何一时一地的性 / 别社会历史建构，必有其历史物质烙印的殊异性，本无庸置疑。然而，如果一种「不同」是修辞上刻意不同于一种所谓的「西方」，并且必须让人安心地辨识出示心目中的传统中国或中国传统，而在方法论及书写风格上具有近乎标准答案的楷模，那么其中隐藏的叙事机制，以及美学典范，就值得我们注意。

如果问问题的出发点在于追索一个「不同于西方」的「中国」，作为一种意识型态式的所谓后殖民坚持，通常会呈现一种统一的目的论式论说方式，因为问题里已经居住着答案——一定有一个「不同于西方」的「中国」，有时不证自明地就成为当前台湾、香港、大陆、马来西亚、甚至华裔美人、台湾同性恋与公娼的统一「传统」。

⁴⁰ 将这个研究走向说得最清楚的是孙康宜，她在多篇着作中都强调一个「比西方」男女平等的传统中国古典女性文化世界。她说：「男 / 女性别的主 / 客颠复早已在中国文学中，有其久远的美学根源。」（孙康宜〈关于女性的新阐释（自序）〉《古典与现代的女性阐释》台北：联合文学 1998，页 16）论及中国古代的寡妇，她所诠释的「性别超越」，是指寡妇「希望完成的就是把自己修养成一个真正的知识分子，使自己全跳出女性生活的狭隘内容」「丰富了传统的文人文化」（〈寡妇诗人的文学「声音」〉，前引书页 106。）

其实，在性 / 别研究领域里，人们很容易援引中西差异的传说，将女性主义，同性恋运动，或是性的研究，指认为是一个起源于「西方」的事，而「中国」是一个相对于「西方」的浪漫化对比，或者是一个在西方冲击之下努力长进的学生。其实，下文我们将会举证，这二种说辞与运动场域联结时，都会有一定的作用，前者说的是：我们有一个不同的温和传统，因此不需要某种方式的改变；后者说的则是：某一种特定的成长方式，是属于本土的，这种说法也指向拒绝其它方式的改变或抗争，而二种说辞，都含蓄而意在言外地否认或拒绝正面对眼前的某一种少数主体的存在与抗争⁴¹。而总有个别的具有某些特定资源的少数主体，能够迂回曲折地游走于权力的间隙，既容忍又对抗，只要她能成功，并且不危及现有的权 / 利位阶秩序，反而在眼前本土现况中凭添多元的繁荣，那么，这些个别的少数主体，可以被「宽容」。

世界上的确流传一个十分浪漫的关于中国性爱的传说，是相对于西方的性科学文明的，傅柯就曾引用过这个传说：他说，相对于他们西方实践性科学的文明（“our civilization”），中国、日本、印度等社会有着性爱艺术，真理来自愉悦本身，愉悦就是愉悦，无涉于

⁴¹ 在看似多元民主开放的书写下，写同性恋而将同性恋不知不觉抹消，最明显的例子如孙康宜，她在新书自序提及「目前连同性恋者也在争取『结婚』的机会」，而她的结论是：「现代的女性真正关注的是女性主体性，而非性倾向的特殊性。是异性恋还是同性恋？那不是个关键问题。重要的是，有机会去表达自己内心的爱的欲望。」（孙康宜〈关于女性的新阐释（自序）〉《古典与现代的女性阐释》台北：联合文学 1998，页 13-14）在另一篇文章〈「大众文学」谈爱情〉中，她提及，「不少多年浮沈情海的女子，在饱尝了各种感情的酸甜苦辣之后，依然一错再错——同居、失恋、结婚、离婚、结婚、再离婚，或者干脆加入同性恋的队伍，或者发了神经病。」（页 46）

禁忌与功用。⁴²这种浪漫化的异文化想像，以及西方—科学，东方—艺术的传说，是很多学者假设的前提与研究的成果，在这个信念之下，「恐同」以及对于各种性变态的压迫，通常被认为是西方特有，享受性爱艺术的传统中国社会似乎是各种性恋的天堂，而结合另外一个传说，亦即中国是爱好和平的，温柔敦厚的，「中国人的生活观是以在自然力的和谐之中生活这一概念为基础」⁴³，于是，能够「宽容」同性之间的性事以及各种各样性变态并且享受性爱的「传统中国」，成为许多人津津乐道的历史。

而晚近的汉学研究中，提出「东方主义」作为对抗的论文，不在少数。然而，对于「东方主义」假想敌的内容，虽有不一致的想像，但却都固着在「东方」上使得研究成果依然继续建设「东方主义」。例如，高彦颐（Dorothy Ko）指控的东方主义，是指西方影响之下，将传统中国妇女建构想像为受压迫的受害的奴隶形象，而她的研究力图勾绘一个活跃而几乎没有受到性别歧视的古典女性文化世界⁴⁴，这样的走向，无异又自我东方化了。另外一种被指控的「东方主义」，是研究中国古代性生活的著名荷兰学者高罗佩，他勾绘了一个性爱生活健康而多彩多姿的中国古代社会，而被指为是「东方主义」，如 Charlotte Furth 说：「高罗佩的《中国古代房内考》自 1961 年初版问世起即成为英文汉学研究在这方面的基点，它可视为上述

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（高罗佩）《中国古代房内考：中国古代的性与社会》李零 / 郭晓惠等译，台北：桂冠 1991，页 350.

⁴⁴ Dorothy Ko, *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China*, Stanford: Stanford University Press, 1994. Ko 的着作在文献上的扎实几乎是每篇评论文字赞许的，但诠释的问题则多争议。

东方主义著作中的经典」⁴⁵，她指出，高书中的传统中国性规范是健康而不压抑也非变态的（页 326），但高所描绘的性解放了的中国夫妇，易致于把东方想像成一个西方所缺少的、自由与情欲快感的乐土（页 327）；而这种解放主义的工程也不纯然是西方的，因为清末民初已有性学先驱的中国本土学者，把性引入公共论述的现代主义中（页 329）。Furth 从传统医学文献讨论了情欲被性别化的面向，并且指出，在医学文献中，情欲被建构为服务于生育的经验，女子的情欲高潮其实是被认为具有生育上的重要积极意义（页 343），她主张将儒或道家对于情欲的建构理解为偶然性的历史经验，而不是一种对于自然本能的压抑或满足（页 344）。Furth 在另一篇文章中则指出，明清医学论述中，身体的确都是性别化的身体，但是，却不是绝对的男女二元的身体，性别是一个相对有弹性的范畴⁴⁶。Charlotte Furth 主要的关切是在性别的分析上，至于性欲，在较早的一篇文章中，她指出，传统中国医学文献中，未见任何一种性行为、性对象或是性欲望被指为病态的，或者「变态」的范畴，唯以生殖功能定义性的健康与否；而这与阴阳宇宙论有关，由于男女皆秉阴阳之气，而二气变动不居，互补互动，在这种自然哲学之下，对于性行为与性别角色的异数，会有一种较为宽广与包容的观点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 Hershatter, Lisa Rofel, Tyrene White (Cambridge: Harvard University Press, 1994), pp.125-146. 中译：费侠莉〈中国传统医学里的性与生殖——对高罗佩的反思〉《性别与中国》李小江，朱虹，董秀玉主编（北京：三联书店 1994）页 323-347。

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

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

这个宽广包容的传统中国印象，仍然没有不同。高罗佩论及中国古代的变态性行为，曾以并不明显的材料断言：「女子同性恋相当普遍，并被人们容忍。只要不发生过头的行为⁴⁸，人们认为女子同性恋系是闺阁中必然存在的习俗，甚至当它导致了爱情的自我牺牲或献身行为时，还受到人们的赞扬。」⁴⁹Bret Hinsch 研究中国传统男同性恋，也特别强调与当代西方不同的一个中国传统，对同性恋的包容性⁵⁰。

中文研究中，四〇年代潘光旦，从历代文献中举了许多例子，从商周「同性恋的现象不但存在，并且相当的流行，」到魏晋六朝「同性恋在当时竟可以说是大江南北上流社会所共有的一种风气，」到明清时文献佳话丛出，也都基于一个说法：中国社会对于这一类变态（按指男悦男）的态度，也一向与西洋夔乎不同，「也唯有在这种比较宽大的态度之下，同性恋才成为一时一地的风气。」⁵¹对于女同性恋，潘氏说，女子深居简出不易为外人所窥探，见于记载的极少，但即使缺乏文献根据，潘却仍然断言：「从前的女子深居简出，既不与一般社会往还，更少与异性接触的机会，所以同性恋⁵²的倾向

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

⁴⁸ 「只要不发生过头的行为」正点出了含蓄的「容忍」。

⁴⁹ R. H. Van Gulik（高罗佩）《中国古代房内考：中国古代的性与社会》李零 / 郭晓惠等译，台北：桂冠 1991，页 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〈中国文献中同性恋举例〉(1942)《性心理学》(北京：三联书店，1987[1933])附录，页 517, 531, 539.

⁵² 关于女同性恋，最近的一本研究注意到了一些历史差异，桑梓兰举例指出，在古典文学的女同故事中，不危及父权社会一夫多妻制婚姻以及男性权威的女同故事才是被容许甚或表扬的，例如二女为了在一起，同事一夫，成就了「妻妾不如」的价值。参 Tze-lan Deborah Sang, “The Emerging Lesbian:

特别容易发展，所谓『闺中膩友』大都带几分同性恋的色彩。」⁵³

「宽大」、「容忍」、「包容」等词，几乎是每一个有关传统中国所谓非正常性恋相关研究中，用来解释文献中居然有或者有许多「同性恋」记载存在的原因。这是特属于中国传统研究中同性恋研究的历史解释习惯，因为，比方说，传统文献中有许多关于战争的记载，可是，人们不会以「传统社会对于战争比较包容」来解释这个现象；传统中国文献中有才子佳人恋爱、进士娼妓恋爱、溺女婴、生育、缠足等等记载，而做这些研究时，人们也不会特别得到一个结论说传统中国社会对于这般事情持比较宽容的态度，或者，以宽容作为解释这些记载存在的原因，或者，因而引发缅怀那个传统的情感。我们认为，刻意建构出一个不同于西方的前殖民过去的宽大、阴阳调和又不恐同的理想乐土，虽说意在为当前同志扩大存活空间，但也太容易流于为残余的统制规训力服务。「默言宽容」的世界其实含蓄地假设了一个默默进行着的一种超过一切的、放诸四海而皆准的更重要的秩序。

我们认为，在当前的同志论述中，似乎刻意建构一个多元开放健康不恐同的传统中国性文化乐土，其问题在于：一，对于同性恋以及恐同的历史叙事，以简化了的二元方式处理，中国与西方，或是现代与过去，都成为本质化的整体，这在不断遭受各种新文化或势力冲击已久的、早已经是杂种文化多时空并时存在的港台等地，都不合适；二，将「宽容」理想化，其实是强化了想像中的一个含

Female Same-Sex Desire in Modern Chinese Literature and Culture,” Phd. Dissertation, Berkeley: University of California, 1996. 当一些学者们说：「中国传统对于同性性事是宽容的」时，是否通常在宣称中国不同传统的同时，却矛盾地假设了一个中外古今皆同的「同性恋」？

⁵³ 同上，页 538.

蓄宽容的传统在今日的必须或已经阴魂不散，以上对下已然慈恩宽容的修辞，确保性异议或异向者的必须尊重配合或回馈这个文化，于是，坚持文化的不恐同与多元宽容，也就命定了少数或异议者的个人必须负担个人的「不正常」问题；三，「宽容」的含蓄政治，的确也是于今仍能在日常生活于公 / 私领域活动或行事言语中可以观察得到的轨迹，因此，「宽容」还必须作为一种修辞的含蓄政治，作进一步剖析，而不只停留于不证自明的价值理想。我们认为，至少在台湾，宽容与含蓄的修辞与政治依然强有力道，虽然总也是经过包装变形的，例如「民主化」，特别是在环绕着家庭的性事方面。

由于周华山《后殖民同志》一书最直接将中国历史性 / 别研究的成果联结到当前同志论述，可以看出论述或知识建构对于运动场域可能带来的影响。我们再回到该书的例子。

香港同志少因为性取向而被老板辞退，即使阁下十分恐同，也懂得以「工作表现不佳」为由辞退同志职员，完全不必提同志身分。……华人社会绝少以暴力或激烈的方式压迫同志，同志在生活上遇到的最大问题，还是跟父母的关系。（页383）

这个小故事要表彰的是恐同的老板辞退职员时，温柔敦厚的默言宽容。在这里，说溜了嘴的地方在于，老板的「也懂得」。即使他 / 她恐同，也懂得以一种使得职员的性倾向依然隐藏不被看见的方式，将他 / 她辞退。它含蓄的力道就在于，那个既定的社会秩序根本不需要诉诸暴力去压抑其中的同志分子；而这种含蓄的表达方式，同时也确保了 this 秩序不致于被破坏。这个秩序的确保，借由两种方式，一，含蓄地辞退的温柔敦厚；二，这次的辞退，对于同志职员也是一个警告，要他 / 她警觉于身分就要曝光，含蓄的辞退则将不可见性拖滞到下次的辞退。其实，故事的叙事者，老板，以及职员，

都认知到恐同的事实，只要大家不说破，华人社会就是一个温和没有暴力的好地方，而必须为这个含蓄的秩序付出代价的是个别的同志：他 / 她平白多了「工作表现不佳」的罪名，丢了工作，似乎尤要感激老板的温柔敦厚。

这里有两个恐同压抑的含蓄性部署的例子。其一是，老板「也懂得」不提同志身分而辞退同志职员，而以工作表现不佳为理由。这位老板究竟「懂得」什么？——他懂得的正是任何与同志相关的事情的不可见与不可说，于是他以含蓄的方式，很有效地保护了他的职员以及他自己都不沾惹这块语言与行为的禁忌之地。第二个例子，含蓄的力道运作于故事的诠释方式，在故事的书写中，老板与职员，直人与同志，各从其位，各守其分。诠释者把故事说成仿佛这个解雇事件是「中国」宽容含蓄特质的浓缩，表彰的是华人社会绝少以暴力压迫同志，而是温和含蓄地将同志驱离。也许，它的余韵是，这是「华人」的阅读方式，而任何不以这种方式阅读这故事的人，也许就不够华人，或者不懂华人，或者，不够宽厚。问题是，对谁不够宽厚？伤害的又是什么？

让我们退一步来看，一方面也提出我们绝不宽厚的阅读。故事的书写者可以用一句话铭刻一个老板以含蓄的方式辞退性倾向不合宜的员工，也可以同时铭刻他个人对于这种含蓄做为「中国」或华人社会特有美德的称许，而包装了当前华语时空里的这种「非公开暴力型」的恐同。然而，我们可不可以就是不识相地问下面的问题：这种温柔敦厚的含蓄究竟为了什么？为了安安静静毫不声张地将同志驱离？含蓄地处理，使得说话与行为都将各从其位，禁忌不会被触及，和谐的整体不致于有任何瑕疵？不要惊动搅扰了眼前的一切？唯独同志职员要承担这个默默地给他 / 她的警告，他知道，老板也知道，

在可说的之外，还有不可说的理由。这世界的秩序就是，有一些东西比其他东西更可说，所以，让不可说的留在阴暗的影子下面吧，永远不要说？

我们认为，这样一种维系和平的方式，本身就是一种恐同，而这种力道，并不亚于身体的或面对面的暴力，而一种称扬这种维系了和平的书写策略，将会继续孵育这种宽厚含蓄的善意的力道，将性异议连带恐同，都推向一个仿佛不存在于华人世界的时空。于是，眼前同志职员以别的理由被辞退了，而我们额手称庆，说恐同是现代西方的事，我们的华人社会只有非暴力的默言宽容，老板未曾使用暴力。是的，他没有使用个人的身体暴力，但是，难道不是象征的暴力在此作用？

默言宽容与含蓄，作为一种美德之外，是否正也可能是让恐同不被发现的修辞力道？他们说，同志有许许多多各式各样的存活空间与存还策略，然而，一旦被认为搅扰了既有的人事物秩序，这些空间就要让渡。这难道不是台湾一种十分有效的恐同运作？就像对于「孤魂野鬼」，既害怕，又安抚？这里的思考逻辑岂不是：既然它们不会消失，那么就让它们安安静静不要被我们看见，又与我们合作，我们以容忍与防备看守它们？

六·回旋的余音

罔两问景曰：「曩子行，今子止；曩子坐，今子起。何其无特操与？」景曰：「吾有待而然者耶？吾所待又有待而然者耶？吾待蛇蚺蜩翼邪？恶识所以然！恶识所以不然！」（《庄子·齐物论》）

众罔两问于影曰：「若向也俯而今也仰，向也括撮而今也被

发，向也坐而今也起，向也行而今也止，何也？」景曰：「搜搜也，奚稍问也！予有而不知其所以。予蜩甲也，蛇蛻也，似之而非也。火与日，吾屯也；阴与夜，吾代也。彼吾所以有待邪？而况乎以有待者乎！彼来则我与之来，彼往则我与之往，彼强阳则我与之强阳。强阳者，又何以有问乎！」（《庄子·寓言》）

这是《庄子》里面一则脍炙人口的寓言，出现于〈齐物论〉与〈寓言〉二篇，而文字略异。注释传统中，郭象注说罔两是「影外之微阴也。」而「景」字有些古本作「影」，即今所谓影子⁵⁴。

古注疏说，这是一则寓言，假设罔两与景的问答，而说明一种哲思⁵⁵。然而此刻我们将暂时遗忘任何玄远哲理，徘徊流连于罔两问影这一幕场景。日常生活经验中，作为说话行动主体的我们，早已经习惯于听「形」说话，而影子，如影随形，她是没有主体的跟随，是物体有光源时随行的黑暗，依光而有，随形与光而变，不但没有自主性，且没有恒常性与忠诚，时间空间光源方向距离速度等等都

⁵⁴ 《释文》：「景，本或作影，俗也。」有古人说，「影」字后起，晋代才有；但也有人指出汉代即有此字。参王叔岷《庄子校诂》（台北：中研院史语所专刊，1988），上册页 94。

⁵⁵ 成玄英《疏》：「斯寓言者也。」「设此问答，以彰独化耳。」依古注疏，影外微阴罔两问影，说：你坐起行止唯形是从，都无独立志操，怎么回事呢？（成玄英《疏》，参郭庆藩《庄子集释》台北：万卷楼 1994，上册页 110 及下册 960。）景的回答，则彰显了庄子「无待」之说，因为世人都以为罔两待景，景待形，形待造物者，若果真如此，则造物又何待呢？待待无穷，最后卒于无待，故只能说，是不知其然而然，无所待而然，万物都是自己如此，看似一物待一物，其实所待就像蝉壳与蛇皮，幼虫变化而为蝉，蛇从皮内蛻出，成虫与幼虫并非因果关系；而有火有日才有景，到了夜里没有火与日的时候，也就只有形而无影，因此，影也并非待形而有，万物都是不自觉知的自然独化（按以上据郭象《注》，成玄英《疏》以及王叔岷先生《校诂》）。

可以让她见风转舵般变节不已，然而，即使妳弃之如蔽屣，她蹂踏不死，只要有光，她是摆脱不了尾随的沈默黑暗，形如欲逃离影，光天化日之下必然是徒劳一场，逃成死尸她依然不死，除非形自己进入黑暗。而罔两，影外微阴，亦即，影之影，则是世人几乎遗忘的无所谓，它离形太遥远，它几乎无可辨识，罔两不是日常使用的字汇，它与平常人生不相干，我们需要一部字典，一部注疏，方才明了它的意义，很多人要先知道「罔两」一词，然后才仔细看见影外犹有微阴。原来在没有主体性的影子之外，还有更没主体性的罔两，它的存在都难发现，遑论其尾随无特操与变形无节。凡无以名之的模糊，我们几乎看不见个体，于是姑且名之「众」罔两⁵⁶，它们没有个性，形体难以轮廓，在影子的边缘，世人看不见的地方，苟且偷生。

然而，罔两竟然发问！

景回答了她的问題吗？作为庄子的代言人，也许景说出了无待、独化的哲学。是啊，究竟是谁待谁呢，即便有所待，也不过如蝉壳如蛇皮。然而，这究竟在回答谁的问题呢？她听见罔两了吗？听懂了吗？

「形」自始至终没有出现，然而他在，在文本中，在阅读与批评与注疏中，在景的回答里。景的思考，对话对象其实是形，不是吗？唯形有蜩甲或蛇蛻，相对于形，景要说的也许是另外一种相对主体性的思考。然而，这个思考，回答了罔两吗？罔两的存在处境，与景并不相同，罔两也许欣赏景的变幻无常，也许好奇于景竟有许多变的姿势与发型，也许，罔两自己有一套「特操」⁵⁷，想要与景

⁵⁶ 王叔岷引王先谦云：「影外微阴甚多，故曰『众罔两』」。

⁵⁷ 据王叔岷说，「特操」应是「持操」，「持操」复语，是把持的意思。

分享，景所谓的有待无待，也许是罔两老早已经熟悉的故事或者生存处境或者是不相干的哲学，然而她要问的是特操的问题。景没有听见，没有看见，然而在景被询问后的重新思考中，罔两的问题其实启发了景，成全了景的另类主体性。罔两问景的这个文本里，罔两其实不在。

而罔两依然发问。

种种恐同的压力，就像庄子寓言中的景，必须被诘问，但是他的回答，也必须被再诠释，好将那含蓄的，得以露骨不含蓄不宽待地说出。含蓄当然有含蓄的迂回的对抗方式，但那迂回能否构成反向力量，就必须看引发对抗的含蓄（其间的权力运向机制）能否被说明白，也就是，被「公共化」。以往，露骨明白把含蓄的压迫机制和效果说出来，属于最下等无聊也相对无效的伎俩，如泼妇骂街，潘金莲学舌，或是坊间小老百姓的街头八卦。潘金莲学舌的效力，是小说再现叙述定潘金莲罪该万死的利器，无法让当时、还有当下我们生活中的潘金莲们活得更更有份量或是更有空间。当然，这种不含蓄的对抗言行，也可能让原本几乎活不下去的，因学舌撒泼而抒发胸中闷气，得以活下去。潘金莲不会知耻地自杀，她必须被英雄豪杰武松掏出心肺来验证她不是畜生。自杀的詹清清不比潘金莲清纯无欲，却比潘金莲出身高尚，脸皮薄，有教养，充分知耻，必须以自杀——既是对抗、竟也是成全，那从此以后再也没有她的家。多么含蓄，却又反（迫使她自杀的）含蓄的行径——成全家的同时，竟发出了对家最严厉的、无言的、令全家蒙羞的、必须向所有人解释的控诉。

见《庄子校注》上册页 94。

罔两的声音、位置、身体、欲力都不可知。但可以描摹的是，不容罔两的时间与空间的种种作用力，即便，或正因为，这些压力是以最最善意体贴的形式展演出、感受到的。那份展演和感知都真确（这不是真假或有没有善意的问题），但是，更因此而有效。效力就在于罔两往往自动自发的，以各种各样的言行来证明自身的并无贰心，或是有的话，也能撑着，以唯一的玩法，继续玩下去（唯一的活法，说法，做法）。

这种符合含蓄言行之美的运作感知结构只要一天持续下去⁵⁸，那么同性的欲力和性事就可以以这种特殊的民主形式延滞打发甚至打压下去。因为他们不恐同，他们默言宽容。

参考及引用书目

王叔岷《庄子校诂》台北：中研院史语所专刊 1988。

王皓葳〈不要交出遥控器：同志要有「现身」自主权〉《骚动》季刊 1997/1no. 3。

卡维波〈甚么是酷儿〉《性／别研究》3&4, 1998/9。

朱伟诚〈台湾同志运动的后殖民思考〉《台湾社会研究》季刊，第 30 期，1998/6。

何春蕤《性／别研究的新视野》台北：元尊，1997。

⁵⁸ 这种感知结构的形式是：如果有人对妳说，他／她在默言宽容，而妳可能在他／她还没说出口之前，已经汗颜，而之后妳又可能觉得无论如何必须回报。含蓄的感知结构，必然包含了默言宽容的施受关系。

杜修兰《逆女》台北：皇冠，1996。

周倩漪〈现身与变身：媒体中同志身影的流变与可能〉《骚动》季刊（1997/6，no. 4）

周华山《后殖民同志》，香港同志研究社，1997。

林贤修〈同志运动的无头公案〉《骚动》季刊（1997/6，no. 4）。

林贤修《看见同性恋》，台北：开心阳光，1997。

孙康宜《古典与现代的女性阐释》台北：联合文学 1998

郭庆藩《庄子集释》台北：万卷楼 1994。

康正果《重审风月鉴：性与中国古典文学》台北：麦田 1996

赵彦宁〈出柜或不出柜：这是一个有关黑暗的问题〉《骚动》季刊，1997/1，no. 3。

潘光旦译〈中国文献中同性恋举例〉(1942)《性心理学》北京：三联书店 1987。

蔡英俊〈温柔敦厚释义〉《比兴物色与情景交融》台北：大安，1986，页 105-107。

Chen, Bruce Yao-min (陈耀民). *Figuring the Homosexual Struggle: From Social Regulation to Family Ties*. M.A. Thesis, National Central University 中央大学英美所硕士论文，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.

- (费侠莉)。〈中国传统医学里的性与生殖——对高罗佩的反思〉
(中译)《性别与中国》李小江、朱虹、董秀玉主编(北京：三联书店，1994。)页 323-347。
- . "Ming-Qing Medicine and the Construction of Gender" 《近代中国妇女史研究》2 (1994): 229-50.
- Gulik, R. H. Van (高罗佩)《中国古代房内考：中国古代的性与社会》
李零 / 郭晓惠等译，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.

酷儿理论与政治

怪胎家庭罗曼史：《河流》中的欲望场景

張小虹

《河流》是一部很怪的电影。

为了拍摄儿子小康（李康生饰）与父亲（苗天饰）在三温暖里发生的「乱伦」行为，工作人员长时间待在空气窒闷的蒸气浴室里，拍完后，几乎每个人都病倒了（项贻斐 119）。

又如在片中饰演美少年的陈昭荣回想起拍片的过程，觉得在三温暖里与苗天发生肉体关系的戏最为困难，因为在心里一直把苗天当成银幕上将军一般喝酒、吃肉的汉子，只得在演出前以恋父情结投入角色，把敬畏之心转为孺慕之情，才算勉强进入情况。但因拍摄现场灯火通明，他因不敢去探触苗天的身体而 NG 了两次。片子杀青后仍心有余悸，「蔡明亮的电影太悲情，感觉实在很悲伤，连我自己也不知道为什么，到现在那股影片里的压力都还在」（项贻斐 133-34）。

而饰演儿子的李康生也好不到那里去，当年在拍完《青少年哪吒》后脖子便突然没来由的痛，前后竟长达九个月之久，打针、针灸、贴膏药、求神问卜皆无效。而在拍摄《河流》的过程中，每每为配合剧情要求而必须将脖子扭转 to 不能再转的程度，以便让病症更明显也更具说服力。但每当李康生用力模拟重现过去的病状苦痛

时，总是恐惧再多扭一点便会让这个由真到假，再由假求真的过程演变成最后的「弄假成真」：「在戏剧情境与记忆梦魇间，李康生的边缘游移，成了残酷的辩证，一方面得求心境与外观的贴近，但另一方面又害怕记忆全面反扑，无端的怪病再度发作」（项贻斐 116-18）。

但除了工作人员的集体病倒、陈昭荣挥之不去的压力、李康生莫名其妙的怪病外，《河流》的怪也让影视记者和影评人大感身体不适。黄怡在自立早报〈两性电影院〉中评述《河流》一片时指出，「它集中了台湾电影史上最阴霾、低沈的画面，使你看了以后想赶快去洗个澡，然后像只湿湿的狗或猫一样，在阳光下舔干自己的毛。虽然这是不可能的事」。《河流》开头是小康在污水中扮浮尸后要赶紧洗个澡，而今影评人看《河流》也如在阴霾影像中沈浮，唯一的身体感应也是要赶快洗个澡。

但其中最怪的莫过于导演蔡明亮本身对《河流》这个怪胎的「（否）承认」（disavowal）：「拍完《河流》，我自己有一种比较深的、寂寞的感觉。我以前拍完任何一部作品，不论是做舞台剧也好，拍电影，或拍完《爱情万岁》也好，我一直会觉得那是我很疼爱的小孩，纵有千般不是，我都喜欢它。可是《河流》非常诡异，拍完后我不大想看，常不记得我拍了《河流》」（张靓蓓 156）。

《河流》描述的是一种怪病，儿子没来由地歪了脖子而药石罔效；《河流》描述的是一件怪事，平日形同陌路的父子竟歪打正着地在三温暖里作了爱。而《河流》的怪更在拍摄、演出甚至观赏的过程中扩散漫延，有人记忆消档，忘了拍过此片；有人记忆回返，怕怪病卷土重来；有人拍完即倒下；有人看完要洗澡；更有人为此郁

结至今。这一连串戏里戏外、幕前幕后的「身体病征」、「压抑回返」、「记忆错乱」、「心理焦虑」，是否都提供了某种程度心理与生理互转的歇斯底里症候群的想像呢？歪脖子的身体怪病，父不父、子不子的伦理歪乱关系，是否都召唤着某种身体与伦理的「歪读」（queer reading）可能呢？

蔡明亮是九〇年代台湾电影创作中的佼佼者，1992 年初执导导演筒的《青少年哪吒》即获中时晚报电影奖最佳影片，1994 年的《爱情万岁》获威尼斯影展金狮奖，1996 年的《河流》更获柏林影展评审团银熊奖、芝加哥国际影评人费比西奖和圣保罗影展影评人特别奖，1998 年的《洞》也入围坎城影展竞赛单元。但这些辉煌的得奖纪录，却不能带来相对票房的热络，尤其是《河流》更草草几天下片。而这部直接处理男同性恋与父子乱伦情节的电影，除了引起台湾片商当面指摘政府的国片辅导金被拿去拍「乱伦、破坏家庭、乱搞同性恋」的电影和部分影评人的褒奖推荐外，居然波澜不惊地逃过了原本预期传统保守势力的道德围剿，是台湾的社会更多元开放了？还是除了国片票房普遍性低落外，更有一种矛盾复杂「不敢看、不愿看」的文化禁忌与逃避心理？

那《河流》到底强迫观众（也包括导演、演员、工作人员与影评人）去看什么呢？什么又是可见与不可见之间引发身体征候的心理挣扎呢？

1. ~~變生男~~ 河流

在回答以上的问题之前，先让我们看看两篇有关《河流》的评论。

蒋勋的〈同性恋电影的新视野〉一文指出，《河流》乃蔡明亮第一部坦然面对同性恋，并以其为探讨核心的电影，深刻地描呈了人在家庭伦理结构瓦解后的孤独感与荒凉感。但在这篇四平八稳的论述文章中，却有一段十分有趣的观察：

《河流》中父亲与小康在三温暖阒暗小室中相遇，他们辨认不出白日在伦理中的父子关系，他们触摸对方的身体，这个身体回到「个体」的关系，不再是「父子」，而是「爱人」。如同古老神话中伊迪帕斯与母亲的性爱，一旦不能辨识伦理中的角色，「个体」的自由解放了，「伦理」也即刻瓦解。(55)

这段文字在表面上完全呼应蒋勋全文的基本立场：家庭 vs. 个体，伦理 vs. 性欲，故伦理瓦解与个体解放的重心，便在两个彼此触摸的男人之间，只有身体，而无论理上父子身分的定位。但蹊跷的是，在蒋勋的跨文化比拟中这两个男人却「如同古老神话中伊迪帕斯与母亲的性爱」，此比拟之「怪」，不仅在于将二个男人变成一男一女，也将父子乱伦变成了母子乱伦。

而在 Kent Jones 〈粗糙与平滑〉一文中，他先自省身为「西方的中国电影专家」之身份吊诡，再对国际影坛的区域性狂热做出评断，并比较侯孝贤、杨德昌与蔡明亮之电影风格。而在谈论到《河流》挖掘生命的潜藏痛楚，以「不安的影像骇人地粉碎了巨大的禁忌」(168)时，却也出现一段十分有趣的评论：

同时，在三温暖中，欲望的河流在升涨中，蔡明亮将这场戏拍得像他一生都在准备此戏一样。赤裸的儿子躺在父亲的臂弯中，父亲自背后帮他手淫，他们的脸孔和身子在黑暗的光线中宛如「圣母恻子图」(Pieta)，李康生扭曲的脖子时在焦点中，他半苦半欢愉的呻吟，像个小孩一般。(167)

如小孩般赤裸躺在父亲臂弯的影像，召唤的竟是宗教的圣母恻子图

（是情欲化了圣洁的宗教？还是宗教救赎了沈沦的肉欲？）这不仅
是性爱转换为死亡，也是再次父亲「变性」为母亲。

为什么在这两篇精彩文章的譬喻部分，父亲都必须「不伦不类」
地「变性」为母亲？而这种「乱伦」明喻（*simile*）的（不）恰当，
是否正说明了文化在乱伦禁忌之中另有禁忌？儿子为何只能配对母
亲，不能配对父亲？这不禁令人想起巴特勒（*Judith Butler*）在《性
别麻烦》（*Gender Trouble*）中对精神分析异性恋模式的拆解：「对同
性恋的禁忌必然先行于异性恋乱伦禁忌，同性恋禁忌实际上创造了异
性恋「气质」而使伊底帕斯冲突变为可能。当小男孩与小女孩带着异
性恋乱伦目的进入伊底帕斯剧时，早已受制于将他们「归属」于壁垒
分别之性差异的禁制。」（64）。小男孩恋母的伊底帕斯情结，为什么
不能是恋父？而被源引为异性恋「源头」的伊底帕斯神话，不正也有
个怪胎「源头」吗？伊底帕斯之父雷尔斯（*Laius*）不正是因为迷恋
美少年而遭婚姻之神以其日后将被子所弑为惩罚（*Dollimore 204*），
儿子的恋母竟是来自父亲的恋童，而儿子的恋父却自此而后遭到更深
的压抑。

以此说来，母子乱伦尚有伊底帕斯神话为其文化呈现，更有佛洛
伊德以精神分析弑父娶母的「伊底帕斯情结」，为其做普遍人类性欲
建构的基石，反观父子乱伦则像是禁忌中的禁忌，过早被严禁在意识
与文化呈现之外，彻底不可说、不可见。基于这种「文化的不可再现
性」（*cultural unrepresentability*），或许我们可以宽宥为何两位批评家
不约而同要在明喻使用中将父亲「变性」为母亲。

也或许《河流》最大的挑战，不仅在于呈现同性恋，呈现乱伦，
更在于「视觉化不可再现者」（*visualize the unrepresentable*）的父子

乱伦。蔡明亮曾说：

我是希望能从表象的东西慢慢走到人的内在世界，拍『河流』的时候我一直告诉自己说我要拍人的内在，甚至应该说是人最阴暗部份；我总觉得人都不是很快乐的在过活，不管有没有钱，就是总有一个阴暗的东西在那里作怪，很不容易快乐。（陈宝旭 55）

而这个内在作怪、最「阴暗的部分」，也让蔡明亮在拍摄过程中受到了惊吓：

你如果问处理乱伦的意义在哪里，我说不出来，我就是觉得要推到那边。在拍这段戏之前，所有的人包括我自己在内都不知道会怎么处理这段戏，等到决定要那样处理的时候，大家都吓到了，我自己也吓到了，好像就是有一股力量促使我去拍这个东西，可能是我阴暗的那个部份吧！（陈宝旭 61）

某种「阴暗」的力量促使他去拍这「最阴暗的部分」，被吓到的工作人员拍完后集体病倒，被吓到的导演，杀青后忘了拍过此片，还有那些被吓到的演员、被吓到的影评人、被吓到的观众呢？而为了要拍这种「阴暗」，《河流》的摄影指导廖本榕甚至自创了「临界的感光点」一词，来拍这场高难度的床戏：

临界的感光点，是指灯光不能太亮，但必须足够感光，而目光的颜色还不能变。为了捕捉影像的神秘感，打光经验老道的王盛师父，设计一个固定的光点，演员的表演上因而十分狭小，一离开光区，会形成阴影，人物遂在忽明忽暗之间，完成这场张力十足的戏。（韩良忆 92-93）

忽明忽暗的临界点，神秘的影像忽隐忽现，这父子乱伦场景的高难度「影像再现」，正在于「再现」其「不可再现性」，这种镜头语言便与文化的心理机制牵牵绊绊，而产生了丰富细致的诸多挣扎。

但在进入《河流》中父子乱伦场景的细部分析之前（延宕不也是一种回避的心理机制吗？），让我们先瞧瞧蔡明亮对欲望场景之调置营构功力。蔡明亮曾坦承其不太仰赖剧本，反倒常常仰赖场景给他的感觉，而其场景调度的能力，也往往被归功于他早期小剧场的舞台剧经验。但蔡明亮这种以场景代替叙事、情节的风格，却引来正反两极的评语。誉其者谓之：「减至最少的对白，完全靠场景调度的美学结构，除了泛现电影语言的神采飞扬外，也进一步展现了现代人不善沟通、封闭隔阂的自我世界，它让人看得津津有味」（焦雄屏 155）。毁其者谓之：「台湾电影彻底忽略了『叙事』对于一部剧情影片的重要性！所以现在的台湾电影经常很『难』看！……至于《河流》，则是近年来台湾电影中叙事乏味的典型代表！……当我涉入愈深，不耐的感觉也愈重，几度昏昏欲睡。」（王玮 71）。

以场景代替叙事，有人看得津津有味，有人看得昏昏欲睡，这里不打算论断谁是谁非，但却想将蔡明亮的「场景」处理，由美学风格与现代都会隐喻的讨论面向上，移转到另一个精神分析的场域，亦即「欲望场景」（*mise-en-scène of desire*）的处理。依拉布朗曲和邦达利（*Jean Laplanche and Jean-Bertrand Pontalis*）的说法，幻象（*fantasy*）乃以场景调度之方式发生：

幻象并非欲望之客体，而是欲望之场景。在幻象之中，主体并非追寻客体或其符号：他以被困在一系列意象当中的方式出现。他不去呈现被欲望的客体，而是呈现自己在场景中的参与，即使是在幻象的最初型式，他也不被指派任何固定的位置……。（26）

而幻象的欲望场景又以「起源幻象」（*fantasies of origins*）为主，其中「原初场景」（*the primal scene*）的探讨更是精神分析在论证性别

与性欲取向上的关键点。

以佛洛伊德为例，他在〈两性生理差异的一些心理结果〉（“Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes”）一文中提出「原初幻象」（primal fantasy）的观念，其乃由父母交媾的「声音」所启动：「分析研究以一种隐微的方式向我们显示，极幼年时期的孩童经由聆听父母交媾而开始最早的性兴奋经验，而拜其事后效应所赐，此事件可成为孩童整体性欲发展的起点」（250）。而后佛洛伊德更在「狼人」（the “Wolf Man”）的病历史讨论中，将狼人梦境中窗前白狼群蹲踞在核桃树上的场景，释梦为「狼人」幼年时期「看见」父母性交场景的置换。

而「原初场景」所牵涉到的听觉与视觉，遂成为建构（男性）孩童性别与性欲取向的枢纽：认同父亲的位置而欲望母亲（异性恋的「正伊底帕斯情结」）与认同母亲的位置而欲望父亲（同性恋的「负伊底帕斯情结」）。当然这种说法本身虽在承认同性恋情欲存在的同时，却仍不脱异性恋中心的预设：认同与欲望必须分道扬镳，而同性恋只有认同母亲（阴性）位置一途，更有甚者「负」（the negative）除了是以「正」为中心与起源外，更充满文化「负面」与影像「负片」的联想。

但「原初场景」的架构，却提供了精神分析在电影理论上的巧妙运用。像奚尔曼（Kaja Silverman）一反传统将观众（偷窥者）的观视权力掌控视为「施虐」（sadism），迳自把观众（偷窥者）比拟做被困在摇篮里的孩童，任由父母交媾的声音与影像所淹没，而充满被动无助的「受虐」（masochism），只因成人性欲大量而全面地穿刺他的眼睛与耳朵（164-65）。她甚至把过去电影理论习于以距离、

掌控、施虐的偷窥论，当成一种企图反转「原初场景」被动无助的补偿性心理机制。而在她的分析之中「原初场景」也由原先的父—母—子三角扩展至二人做爱、一人观看或聆听，不再局限于亲子的身份对应，而观看或聆听者可是片中的角色（影片之内的观众），也可不透过角色而直接以影片之外的观众取而代之。

若以此种「始初场景」所牵动的认同欲望的位置游移，来切入蔡明亮专擅的场景调度，确实会有许多有趣的发现。《青少年哪吒》里阿泽（陈昭荣饰）隔着墙壁聆听隔壁房间中哥哥与陌生女子阿桂（王渝文饰）做爱，在女子的呻吟声中阿泽自慰得到高潮，而后在家中厕所撞见「哥的马子」阿桂，而开始一段似有若无、曲折又挫折的爱恋故事。阿泽的性欲与其说是以阿桂为欲望的客体，不如说是在三角（二人做爱，一人聆听）欲望场景中被启动，并以又欲又怕取代哥哥的方式进行，而这种三角欲望场景也隐约在阿泽的哥们阿彬重伤时要抱阿桂（现在「哥的马子」中的哥成了阿泽），或阿泽和阿桂在旅馆里做爱，小康（李康生饰）在对街守候并破坏阿泽机车，而使报复、爱慕、认同、置换与欲望的关系更形暧昧。

而在《爱情万岁》中，至少有三个欲望场景的调度是令人印象深刻的。首先是小康在喝完矿泉水之后，拿出瑞士刀要割腕，几经踌躇后关灯，特写镜头照着鲜血滴在刀面上，而正在此时美美（杨贵媚饰）与阿荣（陈昭荣饰）双携而归，在主卧室里宽衣解带。镜头带着观众进入主卧室瞧见男女的亲吻爱抚，再带到因听到声响而走到门外，好奇探头的小康，半掩的门有光从房内射出，小康驻足一会后便再度回房。其次是一段十分怪胎的欲望模拟方式，发生在小康与「西瓜情人」之间（阿荣以为主人返家而在阳台间躲藏）：小

康从塑胶袋中取出小玉西瓜，对其深情注视并且热吻，再拿出瑞士刀在西瓜上挖出三个洞当保龄球玩。此种怪胎情欲的呈现方式，竟使得一位影评人也不禁想入非非：「我相信大部分人看他戳第一个洞时，都会以为他要用西瓜为自渎工具，因为整个气氛充满了私密的渴望」（Jones 161）。

西瓜撞破了就吃，吃完了就用西瓜皮抹脸，小康是把西瓜幻想成情人的脸或自慰工具皆不打紧，而是透过这种自体情欲的「游戏」带出他的童心、孤独与在性别和性欲取向上的不明确，正如同他穿高跟鞋、黑色女装翻跟斗、做伏地挺身一般。而他的性别与性欲取向上的「位置」是要透过美美与阿荣第二次做爱时，才有了曙光一现的暂时性落点。这次他是被困在床下，进出不得，当床上的男女战况激烈，他在床下则循着「配乐」自慰，而后当美美起身外出，他便由床下爬到床上，躺在美美的位置上亲吻了阿荣¹。

而在《河流》之中，小康与巧遇的同学湘琪（陈湘琪饰）在旅馆里做了爱，灯光打在湘琪的脸上，小康背影如阴影，镜面反射出的肉体更恍惚若鬼魅，而这场明明是尝试异性恋「直」（straight）性爱的努力，却让小康「歪」了脖子。而后「歪」了脖子的小康与父亲赴台中求神问诊而住进旅馆时，也不忘「歪」着脖子拿着贴靠在墙壁上的玻璃杯，偷听隔壁房间里的「直」性爱。如果小康与湘琪二人之间的床戏，观众是偷看偷听的第三者，那小康贴墙偷听的举动（戏里的偷看偷听者）是否正「后设」地带出「观众」在欲望场

¹ 有关此欲望场景中各种不同模拟欲望的途径，与其所牵动的认同与欲求机制，可参考张小虹与王志弘，〈台北情欲地景〉页 100-101。

景中的不可或缺性呢？而剧中欲望场景对小康性别与性欲取向的大风吹，是否也是一种对观众性别与性欲取向的大风吹呢？我们是否皆同小康一样经由偷看与偷听的方式，而参与了欲望场景的搬演呢？

而当歪歪直直的各种交错性欲，在蔡明亮电影男男女女的欲望场景中搬演，那正宗老牌、狭义定义下父一母一子的「原初场景」又会是如何一番的怪胎光景呢？《河流》中的父母分房而睡，母亲在床上抱着枕头、观看情夫盗录工厂翻制的日本 A 片，儿子在自己的房间中用按摩棒在颈部按摩，而父亲则无可奈何地将毛巾盖在脸上睡去。在这三个镜头所串成的声音影像中，儿子「偷听」到「父母房间」中的淫声，而父亲「偷听」到妻子卧室中的淫声与按摩棒声（以为是妻子看 A 片自慰？），而妻子则是偷听偷看、压低音量的日本 A 片。在这个家中小康故「原出」于父母，但这个家的「原初场景」却只能存在于录影带的影像之中，而这个家中的父母更错置如孩童一般，被影像中的异性恋成人性欲穿刺耳朵与眼睛。

III、三溫暖子亂倫

在《河流》中父母不做爱，但父子却做了爱，这对「原初场景」的怪胎化，又会起什么样的效应呢？而导演、演员、工作人员与观众在拍摄、呈现、观看这父子乱伦场景的过程中，又会有怎样的自我心理挣扎？又该有如何的自我心理保护呢？众人皆知这样的「视觉化不可再现者」，必然造成极大心理上的震撼，但本文并非要普查震撼的强度与内容，而是要去探究这震撼中视觉与心理的互动方式，视觉如何带出心理，心理如何干扰视觉，换句话说，本文的重心不在镜头「与」心理机制，而在镜头「的」心理机制。

在晚近的怪胎研究中，对观看（尤其是不愿观看）的心理机制，有十分有趣的论文生产，像爱德门（Lee Edelman）在〈活见鬼：再现、监控场景与男同性性爱景观〉（"Seeing Things: Representation, the Scene of Surveillance, and the Spectacle of Gay Male Sex"）一文中，便从佛洛伊德在「狼人」病历史中父母「肛交」的性爱方式，谈到其对一般异性恋男人阳刚主体性欲建构之威胁。他深刻地指出这种威胁甚至让异性恋者想都不敢想像「肛交」的可能：「究竟是怎样的伤口，让肛交场景即便是在想像的空间中搬演也如此危险，究竟这场景有怎样的力量，暗示——仅暗示就可以沾污——这个场景，或仅是这个场景的可能性而已，就必须被适当地加以否认」（94）。换句话说，这个场景之可怕骇人，正在于其不可想像与不能被想像，但否认机制下不可被想像与不能被想像的本身，已是一种深具威胁性的「阴暗」想像。

而米乐（D.A. Miller）的〈肛索〉（"Anal Rope"）则更精彩地以希区考克电影《夺魂索》（*Rope*）为例，谈论电影镜头的操作与恐同症心理的互动，尤其是那种想看又不敢看的矛盾：「《夺魂索》汲汲营营的不仅在于激起一种看的欲望，也在于启发一种看的恐惧；偷窥欲望的客体正是不能被眼睛看到的东西」（131）。而这种又爱看又怕看的心理挣扎，便转换为一种电影语言的形式：为了等待「不可避免之事」的发生，镜头睁大了眼睛眨也不眨，「极度地不愿意闭上眼睛」（133）。故《夺魂索》成了希区考克电影中少有几几乎扬弃剪接的电影，只在紧要关头有五次全黑换场（blackout 兼有吓晕、失去意识的双关），而每次皆以男人的背部镜头为最终的惊鸿一瞥：「镜头——偷窥者耐心地等待『它』的发生，也同时带着镜头——警察的帽

子，镜头—警察在此场景中的出现，确保『它』终究不会发生，镜头—警察毫不懈怠的监控便也因此说明『它』根本不存在」（133）。

这两篇论文以恐同心理下的肛交恐惧想像为出发，分别探讨了其在病历史、文学与电影中的呈现方式，《河流》虽非相同逻辑运作下之产物，也并不直接处理肛交想像，但就某种程度而言，这两篇论文在心理层面对「暗柜运作」（the operation of the closet）分析的细腻性与矛盾性，确实有助于了解《河流》在处理同性恋与乱伦的双重文化禁忌时，所展现想看又不敢看的欲望与恐惧。

故就《河流》电影镜头下的欲望场景而言，「梦境」的营构既是心理机制的呈现（意识与潜意识的交锋、写实与超写实的摆荡），也是心理机制自我保护的运作（如同电影开头拍片的后设手法与心理距离，「像个假人」如「像场（恶）梦」般皆当不了真）。导演蔡明亮指出《河流》中空荡的街道与天桥，正是要营构出虚幻超写实的梦境之感：

我是刻意把表演的空间让出来，让演员把环境当作一个舞台，其他这些场景明明都是在台北，但是因为没有人，看起来有一种虚幻的感觉，人在其中，就像是在梦游一样。（陈宝旭 3）

一如「小康歪着脖子还到处走，好像梦游一样，一直到他最后推开窗为止」（陈宝旭 59）。尤其是在父子三温暖乱伦的那场戏中，蔡明亮更要求在影像与灯光上「能呈现『虚假』、『不真实』的感觉，类似黑白老片的风格」（韩良忆 92），因而发展出前述的「临界的感光点」的打光法。正如同焦雄屏所言，蔡明亮的「画面不再是新电影夸诩的纪录写实，而是许多视象、声音放大或浓缩的超现实象征」（39）。

这些从打光到视象的欲望场景营构，半梦半醒间的临界漫游，既是电影语言的型式，也是电影语言的心理机制，而这种型式与心理机制的契合，也出现在《河流》一片中对角色与影像「重迭」（double）之运用。美少年（陈昭荣在西门町麦当劳钓人，与苗天甩眼神勾搭，整个试探、尾随到进入三温暖的过程亦有如梦境，「声音过滤到只有脚步声，颜色也故意七彩虚假、超现实的感觉」（《河流》25）。但同时电影透过交叉剪接的方式，让美少年陈昭荣的影像与小康的影像迭合：陈昭荣与苗天勾搭，接着转到小康打着赤膊在家中餐桌前扒饭，镜头再转回在镜子前光着身子只围一条浴巾的陈昭荣，再转到在穿衣镜前穿上花衬衫的小康，而紧接在陈昭荣与苗天床戏之后的，则是陈昭荣与小康在三温暖柜台一进一出的擦肩而过。陈昭荣与小康的影像重迭，美少年与儿子的角色重迭，不仅是带出父亲、儿子与美少年在性欲取向上的同质性，也是带出由父亲—美少年巧遇到父亲—儿子偶合的心理准备，那不可避免之事的最终到来。

而父子乱伦场景的最「终」到来，便成了《河流》镜头的「拖戏」心理，一种既以延宕（deferral）为逃避，也以延宕为自虐的心理机制。被安排在影片结尾的父子乱伦场景，不断地以角色与影像重迭的「预告」方式呈现其不可避免性，却又千呼万唤不出来。真正临到关头时，又让小康在有如幽冥迷宫的甬道上开关无数的门，甚至一度反锁其中一个房间，好似就此逃过一「劫」，最后还是命中注定般走进唯一没有反锁的房间，亦即父亲所在的房间而终究难逃此「劫」。此种心理机制的「拖戏」，自是与《春光乍泄》的「乍泄」方式极为不同，如果《春光乍泄》一开头便呈现梁朝伟与张国荣的

床戏，以男同性恋的激情性爱引发观众的惊讶，那《河流》「拖戏」呈现的便不是惊讶而是焦虑，想看又不敢看、最终又无法挽回避免的焦虑。

而当这乱伦场景真正到来时，镜头却又陷入一种好似伸手不见五指的黑暗。然而这种黑暗却又不是完全彻底的黑暗，透过「临界的感光点」，我们依稀仿佛隐约看见父亲在儿子身后帮儿子自慰，儿子歪着脖子发出似痛苦又似兴奋的呻吟。这种黑暗营造出幽冥般虚幻的超现实之感，这种黑暗处理了欲望与恐惧之心理机制，这种黑暗更现身说法地呈现了父子乱伦的「不可再现性」，那文化与心理层面「最阴暗的部分」。

而这个父子乱伦场景的镜头处理，自然也让台湾过往对长拍镜头的讨论又添另一面向。以蔡明亮为例，长拍镜头可以呈现攻防的张力，肉体的试探与拒绝，可以表达对角色的感情与关怀（王志成 42），或反向对生活细节的「沈思性（meditative）」疏离效果：

蔡明亮技巧的最大特点——这是任何明眼人都可以看得出来的——就是他擅用的长镜头，人物在作爱、吃饭或哭泣的时候，开麦拉是固定不动的，冗长得令人喘不过气来（而跳接或溶入溶出的镜头极少）。他用这一连串的长镜头不厌其烦地拍摄人物日常生活的细节，有时候镜头用的是深焦距，可以事无巨细地把一场又一场的现实拍进来。（李欧梵 172）

但父子乱伦场景的镜头语言，却是叫「明眼人」也看不明、分不清，喘不过气来的同时更移不了腿、转不了头、眨不了眼。这场戏的长拍镜头仿佛是从「现实」中进入了「超现实」，或另一种缺乏象征语言符号的「真实」。它像睁大的眼睛眨也不眨，吓住了也呆住了，被强迫去看的同时又看不清、分不明，黑暗中「到底在干什么」的「不

知」与「一定在干那个」的「知」，便以暗柜运作的方式反复进行。当「不可见」变为具威胁性的「可见」，而「可见」也同时变成另一种更具威胁性的「不可见」时，是否此处的长拍镜头正提醒着我们那被困在摇篮里任由性欲穿刺眼睛与耳朵的孩童，那被吓到的导演、被吓到的工作人员、被吓到的演员和被吓到的观众呢？一如劳瑞缇丝（Teresa de Lauretis）所言，我们所要探究的正是「什么能够被看到，看即变成影像（imaging）和看即变成想像（imagining）之间的关连，观视机制与幻象之间的关连，以及主体建构与欲望和想像期（the imaginary）之间的关连，尤其是指电影的想像期」（89）。《河流》「视觉化不可再现者」的努力，不正是一连串由变成影像、变成想像到进入想像期的过程，其贡献不正在于为缺乏文化象征语言的父子乱伦提供文化影像的想像可能，而《河流》之真正「猥亵」（ob-scene）之处，也不正在于把该排拒在现实与意识之外，登不上台面的（offscreen），搬上了电影的银幕与记忆的影幕。

IV、房事情结与绝嗣焦虑

而最终我们仍是要回返具体而微的文化层面，才能真正了解这「视觉化不可再现者」的潜在威胁，而当我们进入儒家文化的特殊伦理脉络时，在理论语言方面的运用也将由精神分析以「原初场景」发展出的「伊底帕斯情结」与「阉割焦虑」，转换成更能扣入台湾在地脉络，受儒家文化、宗法父权影响下的「房事情结」与「绝嗣焦虑」。

《河流》里的「家」跟小康一样也得了怪病，父亲房间的天花板漏水不止，终至泛滥成灾。这种漏水的意象，除了电影界嘲弄蔡

明亮遇「水」则发外，也与《青少年哪吒》里淹水的国宅，《洞》里漏水的公寓前后呼应，成为影评人眼中蔡明亮都会传奇中的重要象征：

中国人引以为傲的五千年伦理纲常，早在现代化洪流下由五代同堂的小社会，解体为尚无法适应的小家庭。踉跄的脚步，进一步被蔡明亮颠复破坏为破败病变的公寓，逆伦只是一个极端的家变象征。（焦雄屏 37）

然而公寓的病变与逆伦的家变在隐喻式连结之外，还能有什么更具文化殊异性的考量脉络呢？陈其南在〈中国人的「房」事情结〉一文中，曾指出中国人是以「房」为中心意识的社会：

什么是房呢？房就是父子关系。一个男孩从呱呱落地开始，相对于其生父的地位来说，就是一「房」。所以，房不只是指称一个儿子，而且也意含父子关系。没有父子相对性的存在，就没有房的观念。我们不能在路上碰到任何男孩，就随便说他是一房，房并不等于男孩。

房的父子关系在另一方面则突出了系谱上的连性，每一个人在一生中必须经过儿子和父亲的阶段，而一代代延续下去，形成所谓宗祧或房嗣。这个连续线如果断了，我们就说是「绝房」了。绝房就是绝子绝孙。由于中国人对房嗣连续性的重视，因此「绝子绝孙」成了最不人道的咒语。（陈其南 83-84）

以「房」为基础概念而运作的中国父系亲属关系，凸显了传宗接代的重要，而「房嗣」自是与「房事」脱不了干系：

如果，房间、入洞房、房事或房中术等用语，与此处的房制度有关，那也是以中国人的房嗣或传宗接代为中心的相关语意，而不是单纯指男女双方的「性」事。在这里我们似乎把房的意识，和佛洛伊德的「性原欲说」衔接了起来。也许有人会提出佐证说，祖先的「祖」字，在甲骨文中原来是写作「且」，象征了神主位和男性的生殖器。（陈其南 88）

在此「房事情结」的理解中，《河流》里漏水的「房」便有了更为丰富的诠释想像。首先「房」可以是一个天花板漏水的「实质空间」，其次「房」也是父子承嗣的「系谱空间」，更是性原欲的「情欲空间」。故「房」的病变既是漏水，也是乱伦，更是同性恋；「情欲空间」打散了「系谱空间」，更让「实质空间」变得无法安居。而由此房嗣—房事的轴线往下推，《河流》一片中「河流」源远流长的意象，更生动呼应国族宗祧与家族房嗣连续性的想像，像是以黄河为文化发源地，以祖先为家族源头，一直是父系文化、父系传承不可或缺的中心思想。而《河流》片首污水浮尸的片段，便有其文化指涉上十分丰富的双义性：同性恋的父亲是如赛菊蔻（Eve K. Sedgwick）所谓异性恋霸权定义下「污染的源头」（damaged origin）（64），而同性恋的儿子是系谱传承上的浮尸吗？还是惯以「河流」意象自喻的宗法父权的异性恋房嗣传承本身才是污水浮尸，足以让人活着「像个假人」或「有如浮尸」，沈浮其间之后还怪病连连呢？²

而「房事情结」与「绝嗣恐惧」，更具体而微地呈现在《河流》中有关父子角色的刻划之上。父亲一角由惯演武侠片侠士的苗天出饰，让昔日银幕上的阳刚英雄造型转现另一种「去阳物化」（dephallicized）的父亲形象，一个退休无所事事；吃妻子从餐厅带

² 由此似乎也可切入蔡明亮电影与台湾新电影在「传承」上断裂，诚如焦雄屏所言，蔡明亮的电影「不再动辄与国家民族的大叙述相关，历史、过去、传统文化都拱手退位，蔡明亮关心的是此时此刻独自啃噬自己孤独和荒凉的个人。没有史诗，没有巍巍其言的寻根欲望……」（39）。但我想说的是，蔡明亮在题材与表现手法上与历史文化家族寻根电影的断裂，不仅是土地 vs. 都会，家族 vs. 个人的二元对立，更是同性恋「情欲空间」的房，对宗嗣传承「系谱空间」的房激烈冲突的必然结果。

回剩菜的丈夫，一个穿着内衣内裤、开着厕所门小便的父亲。而更有甚者，他还是一个躲在三温暖里被动等待的老年同性恋，正如导演蔡明亮坦承，「那个爸爸躲在阴暗、潮湿的角落，这个意象一直是最想的东西」（陈宝旭 56）；「苗天的行动其实是非常被动的，他在那个三温暖房间里，始终是等待的『有就有，没有就没有』，非常的凄凉和无可奈何」（张靓茜 149）。

而有趣的是，蔡明亮却用了过去的「硬」汉、「硬」底子演员出饰「去阳物化」父亲一角，似乎一方面在抗拒异性恋霸权用恐同与恐女机制加诸于同性恋身上的阴性化想像，另一方面又诚恳地想去呈现年老色衰、无权无势的男同性恋父亲，依旧对美丽青春的少年胴体有着迷恋，而只能在阴暗、潮湿的角落被动等待。在传统父系文化中，「父」的人伦位置绝对是彻底去性欲化的（连夫妻之道皆以「敦伦」名之），而《河流》的大逆不道，不仅在呈现父亲的身体、父亲的欲望，而那身体与欲望的导向居然还不是异性恋的。³而同性恋父亲的欲望身份一旦现身；那父子传承认同上的定位，便也有了欲望流动的暧昧。不要小看同性恋父亲与同性恋儿子在三温暖里做爱这件事，或只将其归因于误打误撞的或然率，因导演蔡明亮所要问的乃是一个更具颠扰性的问题：「他爱他的小孩，就像任何父亲爱他的小孩一样，这个界限非常暧昧，因为这个父亲是这样一个人（同

³ 大多数批评家对此种父亲的另类形象，多是以台湾社会家国的权力结构与历史脉络角度探讨之。例如蒋勋在〈家、国、历史、父亲〉中就曾指出，「台湾在整理近代中国角色的悲剧历史中，有迷惘、困惑，但是，正因为这种迷惘，使台湾最近两三年的电影大胆否定或质疑了父祖之国的威权角色，也从而不知不觉间颠覆了父权的历史形象，似乎急切地要摆脱『家』或『国』的权力结构，恢复更多个人的自我独立意识」（49）。

性恋者），所以他的界限就更加混乱，也就是说，他觉得他不可以那么明显地爱他的孩子」（张靓茜 149）。

而对应于不敢那么明显爱儿子的父亲，是否也有一个不敢那么明显爱父亲的儿子呢？《河流》不直接讲恋子情结、恋父情结，只是让在父子关系轴上以认同压抑欲望的规范松动，让形同陌路般疏离的父子在三温暖里不知情下，以性爱拥抱做身体的第一类接触。《河流》里对父亲为儿子手交，而儿子射精在父亲手上的设计十分有趣：从小用手帮儿子把屎把尿的父亲，为何不能帮儿子手交？而帮儿子手交的手在开了灯之后，也一巴掌打在儿子脸上。按精神分析的说法，儿子自慰的恐惧，在于来自父亲阉割的惩罚，而今惩罚儿子自慰的手也正是为儿子自慰的手。更有甚者，在黑暗的乱伦场景中，「去阳物化」的老年父亲乃弱势，以手交服务有着年轻身体的强势儿子；而在开灯后的相认场景中，摄影机以低角度摄取父亲的正面庞然身躯，儿子的背影则萎缩在镜头前角，相认后重新标明的人伦位置与强弱关系马上逆转。

但我们并不会忘记那打在儿子脸上的手，也是沾了儿子精液的手。这射精的文化引申自是十分丰富，像林奕华在〈血流成河〉中所言：

父亲问儿子：「干什么呀你？」儿子答：「你别管嘛。」至于父母，就更加没有言语了。有一日，喝完一杯水，她发现脚下已成泽国。与此同时，一个少年按捺不住，将精液泄在一个男人的手上，因为关系父子，那滩精，就成了血。

这滩精血，不仅反应了传统中国性文化中「一滴精、十滴血」的肾亏、壮阳论述，更直接呼应哪吒「剔骨还父、剜肉还母」的决绝：如果儿子由精子与卵子受孕而来，那该还父亲的不正是那一滩精血

吗？

《河流》能激发出这样的狂想也不为过，毕竟蔡明亮从第一部电影开始，便处心积虑营造哪吒的形象，这个哪吒不仅充满中国传统神话反抗父权的想像，也有西方彼德潘式只愿嬉戏、不愿长大的孩童心态，更有奚淞同性恋版〈封神榜里的哪吒〉的怪胎性欲意涵。哪吒的「逆父」，不是传统精神分析的「弑父」或「恋父」的二元对立，而是有比弑父与恋父更为繁复幽微的牵动，因为以「房事情结」与「绝嗣恐惧」的文化角度视之，「弑父」更彻底的方式是自杀（哪吒的剔骨还父？），儿子让父亲绝子绝孙，而自杀之外最好的方式是「恋父」，爱恋父亲的儿子也一样让父绝子绝孙。或许儒家文化的怪胎性，正在于「弑父」与「恋父」居然可以是一体两面，异曲同工的。

困于社会压力而结婚的同性恋父亲，传宗接代似乎有后，然而此后却无后，虽同性恋儿子也想步乃父后尘，但「直」性爱之后却「歪」了脖子。而三温暖父子乱伦的场景之所以如此触目惊心，在同性恋与乱伦之外，不正由于它牵动了儒家文化最深层的绝嗣恐惧，而且是以一种父拥子抱引发父死子继的双层绝嗣想像。《河流》的父不父、子不子，同性恋乱伦的「视觉化不可再现者」，不正是直捣宗法父权的黄龙，在那「临界的感光点」下面对既恐惧又渴望、想闪躲又无从闪躲的欲望场景吗。

这一次他与父亲狭路相逢，他没有杀了他，他只是和他做了爱。

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／公園的影像置移〉，《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 Psychical 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 Pontails. "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.

酷儿理论与政治

性解放思想史的初步札记： 性政治、性少数、性阶层

甯应斌

◆ 1. 什么是解放？什么又是性解放？

◆◇ 1.1 Giddens 对「解放」的两个定义：「理性启蒙除魅」与 「民主平等正义」

近年来在后现代的思潮下，像「理性」、「解放」、「科学」等和「现代」(modernity)相关的概念被不断的质疑 (problematized)，在这样的知识氛围中，我们要如何来谈「性解放」呢？酷儿还能谈「性解放」吗？或者妇女解放、性别解放、民族解放、动物解放？在这篇文章，我将把焦点放在性解放上。

Anthony Giddens 曾指出「解放」(emancipatory politics) 包含了两个主要要素，一个是摆脱过去的枷锁因而也对未来产生求变的态度，这个要素孕育了推动现代性的正面动力，也就是让人类更能够控制生活环境；另一个则是打破某些人对其他人的不正当支配，也就是消除剥削、不平等、压迫这些权力的阶层 (211)。我认为 Giddens 指出的两大要素可以粗略地对应着现代的两大特色——启蒙除魅与民主平等，这两个现代特色都是解放的核心含意。前面那个特色是知识或认识性的 (epistemological)，后面那个则是政治性的 (political)。

所以，解放的第一个意义（知识的意义）就是从宗教或传统的教条解放出来，以理性思维重新看待或诠释宗教与传统；不但在科学与技术领域中，也在社会生活的许多层面，运用理性方法使人免于宗教、政治神话、旧道德与传统教条的束缚。

解放的第二个意义（政治的意义）则是从剥削、不平等、压迫的权力关系解放出来，其动力起先是来自反抗君主权威与社会封建阶层，然后扩及到反抗一切不正当的宰制。解放因此是要摆脱过去的枷锁而迈向一个人人机会平等、没有剥削压迫的未来，争取的是正义、平等和民主。

这两个解放的意义，并不是互不相干的，一般有关「知识 / 权力」、「科学与社会」的讨论都显示两者的密切关系。我会在最后约略提到这一点，现在先让我们回到「解放」和「性解放」的定义。

◆◇1.2 上述「解放」定义延伸至「性解放」：「性的理性启蒙除魅」(epistemological)与「性的民主平等正义」(political)

对应着上述「解放」的两个含意，「性解放」的核心意义也可以被归纳为知识的与政治的两个方面——性解放就是「性的理性启蒙除魅」与「性的民主平等正义」。¹

首先，性解放意味着：性从宗教和传统的蒙昧忌讳解放出来，进入公共论坛的理性讨论，性科学的启蒙被视为性的现代化，性道德的讨论也摆脱宗教和传统教条而趋向多元。

¹ 虽然此处性解放的定义从 Giddens 而来，但是 Giddens 自己有另一种对性解放的说法。参见 Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* (Cambridge: Polity Press, 1992). Giddens 的性解放说法基本上和 Connell and Dowsett (75) 相同。

其次，性解放争取性正义与性平等，亦即，人们不应该因为性的因素而被分成不同的价值／权力阶层（**hierarchy**），因而遭到压迫或歧视，也不应该因为自身的 **sexuality**（如性偏好、性取向、性生活方式、性实践、性身分）而造成在经济、政治、社会地位、文化等资源和物质利益上分配的不平等。故而，最需要性解放的就是滥交或性开放者、同／双性恋、性工作者、变性或反串者、爱滋病患、奇特性癖者等等居于性底层的性边缘人或性弱势者。性解放就是性底层的解放。

本文将集中讨论政治意义（而非认识意义）的性解放，这是因为台湾的性解放论述主要就是政治意义的性解放。

◆◇1.3 性解放思想的一些重要环节：性异议者的斗争曾经和历史
上不同的批判思潮结合，而达到今日对性解放的自我理解，
此一自我理解有数个关键性的环节；本文将逐一阐释这些环节。
。

从性解放的观点来看，在现代历史中，或甚至在整个人类历史和各种文化中，都存在着因为性而导致的压迫和歧视，也就是因为性而造成在经济、政治、社会地位、文化等资源和物质利益上分配的不平等或阶层化（**stratification**），人们的生活往往因为其情欲（**sexuality**）而有不公平的机会；这些性压迫与性歧视则被不同的意识形态或「知识」所正当化。在这些方面，性和种族、性别、阶级制度等社会权力关系并无不同。虽然性压迫权力／知识的源起和复制的诸种机制在个别社会形态中各有不同，特定社会情境中性权力／知识组织的方式和建构出的性认同与性歧视也差异甚多，但是我们总是看到不断的「宰制－反抗」在进行中。在这方面，性和阶级、

性别、种族等在政治、经济、文化领域里的斗争并无不同，也都有很复杂的关连。在反抗性压迫的不屈主体的论述方面，也有很多面貌，有的是婚姻自由爱情至上的提倡者（反对种族隔离、买卖婚姻或父母之言）、有的是避孕的倡导者、有的是色情艺术家、有的是触犯禁忌的性学家或性教育者、有的是标榜性自由的次文化青年、有的是同性恋解放者、有的是女性主义者、有的是爱滋病权益促进者或妓权份子…，并且因着批判社会的言谈的流行或变迁（性科学、心理分析、人道主义、自由主义、马克思主义、女性主义、批判理论、后现代主义等等），而建构出形形色色的自我与反抗策略、反对论述。从此刻看来，这些反抗均可视为性解放的斗争。换句话说，性解放的斗争可能和人道主义的性科学、自由主义、弗洛伊德马克思主义、后现代女性主义等不同思潮结合。

要为这样的性解放斗争书写任何历史，几乎是和人类的阶级斗争史或妇女解放史一样困难，而现有的材料很多并不是从被压迫的性主体的视角来书写的。即使我们忽略千千万万在性迫害中抗争奋斗的男男女女，忽略他 / 她们肉体的日常实践与抵抗，而只集中在所谓「思想史」的层次，也是一个艰巨的任务，更不是本文能够达成的目标。不过本文对性解放的理解，毕竟是从过去有关性的论述和运动实践中逐渐浮现的自我理解，故而本文可以在下面挑选出一些相关的文本做简略的解释，一方面为未来性解放思想史所需的材料做些初步的札记整理，另方面也借此进一步澄清性解放的含意。但是必须声明在先的是，这些挑选出来的文本只表现了作者本人的知识局限与现实关怀，可能在性解放思想史上有更重要、更相关的文本，而被作者遗漏了；其次，这里的挑选的思想环节只是样本式的，甚至可说是任意的，主要是为澄清性解放含意和其可能承继的

思想遗产而已²。最后，上述性解放思想的构成元素可以有多种分类的方式（例如分别探讨性科学、自由主义、马克思主义等等思潮对性解放思想的贡献，或者以时间分期来解释性解放思想的演化）；然而本文将选择由三个主题切入，即性政治、性少数、性阶层。限于篇幅与时间，本文省略了性启蒙、性批判、性革命、性自由、性自主、性解放、性改革、性教育、性变态、性压抑、性的现代化、酷儿、性正义等多个性解放思想史环节，希望能在未来补全。

◆2. 性的政治性质：性解放是个政治事业，然而去政治化的说法却常掩盖了性的压迫，就如同性别压迫常被掩盖一样。

就像所有的解放事业（*emancipatory project*），性解放是政治性质的，也就是说，性解放是关乎社会制度与组织方式、文化价值与资源在性方面对于权力、利益、机会的平等分配，以及性主体的人权、文化认同权利的公平对待；不过性解放的「政治」也会涉及个人自我的掌握、认同、培力、自在（*freedom*），就像妇女（性别）解放也是涉及个人自我的认同、培力一样，「个人即政治」（*personal is political*）也同样地存在于性解放运动中。

性解放的政治性质同时也表明了「性」的政治性质。然而在讨论性事时，我们听到的都是「去政治化」的讲法，例如，同性恋或恋物癖被说成「只要不妨害他人也是一种个人自由」或「应该由科

² 我必须承认如果真的想要达到此文的目标，那么其实需要一本书的篇幅才能有大致的完整性。所以此文只是一个初步的整理札记。例如，**Reich** 以及早期的性自由派或性学家、70 年代的同性恋解放理论和当代的性激进派与同志运动，都应当占有相当的篇幅和详尽的讨论。这些都在目前被省略了。

学来研究这是否不自然或变态」、不伦性爱者是「理性让欲望淹没」、「不负家庭责任」或「个人道德问题」、青少年在性方面是「身心不成熟」、女性情欲则是「天生弱势、自然比较吃亏（因为会怀孕、也不像男人那么好色）」等等诉诸「自然（科学）」、「生理结构或生物发展」、「个人道德或个人私事」或「社会传统文化」的说法。在这样的说法里面，完全看不到所谓的「性事」，其实就是一群人对另一群人的压迫关系，以及这个压迫关系的常识化（习以为常）、制度化、法律化和多样变动的操作方式。

虽然一方面我们仍然常常听到从「生理 / 自然 / 道德 / 个人 / 文化传统」的说法而非「政治 / 权力 / 压迫 / 歧视 / 平等」来谈论性事，但是另一方面矛盾的是，今天在世界各地，性几乎都是被政治化的（*politicized*），不论是堕胎问题、色情问题、同性恋问题、性工作问题、女性情欲和生殖的问题，经常涉及了人权的争议，同时，性议题也夹带了高度情绪，一如过去阶级冲突的紧张情绪；有时像爱滋病这样的议题（特别是在西方），更让人难以否认性有重大的政治意义（Altman 100-101）。

所以一方面我们听到性被归诸于「个人价值 / 道德 / 私事 / 生物生理 / 文化传统」的「非政治或去政治」说法，另一方面我们又看到性的高度政治化——不但是面红耳赤的争论、肢体冲突的抗议，而且还是对于性不法者（*sexual outlaws*）和性激进派的迫害。这样一种矛盾是很容易理解的。在性别解放运动中我们已经看到先例：尽管自古以来就存在着性别压迫，然而性别的政治层面经常被「个人 / 生理 / 文化传统 / 妇女美德」等说法所置换，女性集体被社会制度与文化所压迫或歧视的事实，被说成只是女性先天生理的差异，或者个人努力或能力的差异。同样的，长久以来即存在的性压迫或

性不正义现象也经常被去政治化而视为理所当然（自然化）。故而，避谈性的政治性质、只谈性道德或性生理，就有掩饰性压迫的效果，属于性压迫社会的一种意识形态。就这一点而论，那些在谈论性议题时，避谈性解放、避谈性政治的论述其实都站在性压迫的论述位置上。

然而性解放是如何达到性政治这样的自我理解呢？以下我将挑选出一个自我理解的重要时刻，以显示性解放思想的可能历史传承。

◆◇2.1 弗洛伊德——性差异与社会正义

◆ ◇ 2.1.1 弗洛伊德认为「文明的」性道德不符合社会正义，此一表述表明了性的政治性质。

在通俗的论述中，弗洛伊德始终是个「性解放」的人物；他对于「幼儿情欲」以及「性作为精神疾病的病因」的坚持，使他变成「唯性论者」（pan-sexualism）。虽然弗洛伊德对后来性自由派与性激进派都产生颇大的影响，但是他本人究竟有无性政治的眼界，却不是那么清楚。本文将指出事实上弗洛伊德已经具有当代意义的性政治眼界，他的那本 *Civilization and its Discontents*（《文明及其缺憾》）之所以影响了许多后继的性解放论者，并不是偶然的。本文将在这节指出此书的性政治说法，并指出他对于性的多元生活方式的伦理辩解。

《文明及其缺憾》部份的性政治论点之前就已经出现在〈「文明的」性道德与现代精神疾病〉一文中，在这篇重要的文章中，弗洛伊德便以性批判与支持性改革的姿态出现，此文从他呼应 Von Ehrenfels 对「文明的」性道德和婚姻制度的批判开始，阐述这个性

道德造成现代精神疾病的普遍，因而在文末结论出性改革的紧要。从文章的标题我们就可以看出弗洛伊德把「文明」打引号来质疑这个概念(problematized)。在文中，弗洛伊德把「文明的性」等同于「正常的性」，但是「正常的性」(normal sexuality)却不是什么「自然的性」，而只是被视为符合文明所需的性(“‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness”, 189)。弗洛伊德这篇文章也就是在批评「文明的」性道德；所谓「文明的」性道德，也就是「生殖模式与异性恋」之性道德以及「一对一与合法婚姻」之性道德，与此二者对立的就是「性变态」——包括了同性恋和非生殖模式的性爱，以及婚外的性爱(‘Civilized’ Sexual Morality 190f)。

弗洛伊德对「文明的」性道德的批评主要是在显示其「恶果」，包括不幸福的婚姻、低落的创造性、能量和求知欲、精神疾病等等。但是这些批评都显出某种辩证性，例如，文明所需的动力原本来自性变态的部份(‘Civilized’ Sexual Morality 189)，而文明为了文明的目的所进行的性压抑不但产生性变态这种「有害的偏差(相对于正常情欲)」(‘Civilized’ 189)，而且也达不到文明的目的、也造就不出来对文明有用的人(‘Civilized’ 196-197)。另一个「辩证」例子，就像弗洛伊德指出的：女人为了幸福婚姻所作的准备(如禁欲、保持清纯)，却因此使婚后的性生活不快乐，反而使幸福婚姻不可得(‘Civilized’ 198)。Jonathan Dollimore 把此处所谈的文明的矛盾性表达如下：「…现代文明为了自己的生存…主动地生产出那些文明需要压抑和升华的〔欲望〕。这种情况出现在个人的层次(透过欲望的挫折来强化欲望)，也出现在社会的层次(既诱发欲望也压抑欲望)」。(187)

总之，文明为了自身的目的要压抑欲望，却因而不断生产出欲

望，也因而不断造成文明自身的危机和个人的不快乐与疾病；但是，这样的图像似乎还没有显示出「性政治」的主题。不过弗洛伊德在“‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness”对于「文明的」性道德还有一个简短批评，则明确地有性政治的含意。弗洛伊德说：

用文明的标准来要求每个人的性生活都有 *同样的* 行为模式，是一种明显的社会不正义（social injustice）——某些人因为其性向（organization）可以毫无困难地奉行这些性生活行为模式，但是对其他人而言，就是强求她们做出心理上的重大牺牲。不过这种不正义通常会因为对道德诫律的不奉行而被打消。（‘Civilized’ Sexual Morality 192 黑体为笔者所加）

「不正义」竟然可以因为当事人不奉行异性恋或婚姻道德的诫律而被消除，可见弗洛伊德还没有完全领悟性正义的全部内涵。但是为什么弗洛伊德会认为当文明的性道德成为一项制度性要求时会是社会的不正义呢？让某些不适应文明性道德的人做出心里牺牲，可以是谴责不正义的理由论据吗？

◆ ◇ ◇ 2.1.2 「性 / 生活方式的多元主义」为什么是必要的？为什么不应该以宗教理想强制少数人的生活方式？为什么每个人都应该以自己的方式追求快乐？

弗洛伊德在《文明及其缺憾》一书继续了补充他在“‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness”中的性正义论证。弗洛伊德先从一个乐利效益（utilitarian）的观念——幸福或快乐——出发，弗洛伊德指出我们总是要追求幸福快乐，但是追求幸福的策略或方式各有不同，或者趋乐或者避苦；用心理分析的话就是：幸福

或快乐的问题归根究底就是一个人有效利用他的 *libido*（欲力）的方式，由于每个人的本能素质（*instinctual constitution*）和所处环境以及转移原欲的能力不同，所以会有不同的适应方式和选择以符合个人的境况与认知；在寻求幸福快乐之道上并没有一般性原则（*golden rule*），不应强求大家都一样。弗洛伊德此处给的部份理由是：

…每个人都必须自己寻找能够拯救他的特定方式。各种不同的因素都能影响个人的选择。问题在于他从外部世界中能有希望得到多少真正的满足，能在多大程度上独立于外部世界，感到能有多大的力量按照自己的意愿改造外部世界。这里起着决定（*decisive*）作用的是个人的心理素质（*psychical constitution*），与外部环境没有关系。注重情欲的人首先注意的是他与其他人的感情关系。自恋的人喜欢自给自足，在内部精神过程中寻找主要的满足；重视行动的人永远也不会放弃他能够借以尝试他的力量的外部世界。（*Civilization and its Discontents* 30-31）

我认为此处的重点是：我们不应该去替别人做追求快乐生活方式的选择，每个人都应该自己去做选择。不过弗洛伊德此处所说的「我们『选择』追求快乐的方式或策略」不是一般所谓的「自由选择」，因为对弗洛伊德而言，「精神官能症」、「神经失常」都是我们追求快乐时所采取的策略或生活方式，但是我们实在不能说我们可以「选择」做个精神官能症或精神失常的人；也许弗洛伊德此处不应该用「选择」这个有点误导的字眼。总之，对于弗洛伊德而言，我们的「选择」没那么自由；个人的心理质素起着决定作用。

但是，另一方面，弗洛伊德也不是说我们所有人的选择完全都是被欲力或心理素质所决定的（*determined*）。因为至少在上段引文的前几句中，我们也看到了决定选择的因素涉及了自我认知，但是自

我认知或许不是纯然被理性所决定的或者根据理性计算，从上段引文中我们看到弗洛伊德用的字眼是「希望」(expect)、「感到」(feel)而非较为确定的认识字眼，易言之，我们的自我认知也可能被欲望所蒙蔽——这是心理分析的反理性主义论点；但是心理分析也可以帮助我们在自我认知中不断地进行自我反省。所以至少对于运用心理分析的人而言，其选择既有欲力也有理性的成份(cf. Abramson 137-138)。不过不论如何，此处的选择不应该被视为一个由意志控制的自愿(voluntary)行为，也许「适应」(adaption)是另一个帮助我们了解这个追求快乐过程的字眼。

弗洛伊德在上述引文之后，接着就警告人们（其实是在警告宗教）不要只选择一种极端的生活策略——当然也更不应该迫使大家都选择一种生活方式。他说：

务实的处世哲学(worldly wisdom)会劝告我们不要把所有的满足都寄托在一个抱负上…因为此事成功与否取决于许多因素的综合作用，或者取决于我们心理素质能否适应(adapt)环境，进而利用环境来创造快乐的能力。如果一个人的本能素质天生就不好，又没有真正经过对他的日后成功是必不可少的欲力成份(libidinal components)的转变和重组，他就很难从外部世界中获得幸福，尤其是在他遇到艰巨任务的时候。(Civilization and its Discontents 31，译文参考中译本)

所以，我们对生活方式的选择和适应，有先天和童年的因素，然后还有后天和人生际遇的因素。在弗洛伊德的说法中，精神官能症、麻醉、大谈恋爱、自恋都是人追求快乐的策略或生活方式的一种，这是他的多元主义的表现，也是他批评宗教的基础——弗洛伊德认为宗教限制了人的适应和选择的幅度，在追求快乐或幸福时，

将自身的一元生活方式强加给所有人。(*Civilization and its Discontents* 31)。

弗洛伊德的这种多元主义想捍卫的就是「少数人」(*minority*) 的权利, 和非西方正统基督教文明的其他「异端价值或异教文化」: 即使社会中只有少数人不将自己投身于科学的或美学的这类文明活动, 但是那也只是她们满足需要的适应方式和选择, 其背后的动力和其他多数人并无不同。(*Civilization and its Discontents* 41)

◆◇◇2.1.3 性差异的平等主义: 弗洛伊德将性压抑比拟为阶级压迫, 并且认为性压抑剥夺性权(享受性的权利)是社会不正义, 性压抑就是泯灭性差异。

接着, 弗洛伊德就从生活方式的多元主义——也就是**性**生活方式的多元主义——延伸至性差异的平等主义。首先, 弗洛伊德细数文明对性的控制, 也就是对性生活的限制: 起先是乱伦的禁止(被弗洛伊德称为「对人类性生活最剧烈的残害」), 接着则是限制性生活的各种禁忌、法律、风俗习惯, 强加于男男女女; 还有, 文明因为经济的原因而对性自由做更进一步限制。弗洛伊德对这样的现象做出政治性的比拟, 他说:「在这方面, 文明对待性的方式就像一个阶级对另一个阶级加以剥削的宰制」(*Civilization and its Discontents* 51)。由此可见, 文明的性压抑是政治性的, 是一种性压迫。后来的弗洛伊德马克思主义者, 特别注重此处弗洛伊德说的「社会的经济结构会影响性自由的大小」(*Ibid.*), 因而把性压迫的问题归因到资本主义社会的经济结构; 但是, 如果我们把诠释的焦点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, 我们便可以看出弗洛伊德在此处所说的性压迫隐隐约约地指向: *顺从文明性道德的人*

们或阶层，对于不顺从文明性生活方式的人的宰制压迫关系。

弗洛伊德接着说，由于害怕被压迫者的反抗所以有更严厉的防范措施，对成人的性压制必须从儿童开始着手，所以出现了对孩子的性控制以及对儿童性欲的三缄其口。至于成年人，则被限制在异性恋和生殖模式的性欲中，生殖模式以外的性满足都被当作变态而被禁止：「这些性禁制显示的是，每个人被要求只准许有单一的一种性生活，不顾每个人在性结构上先天与后天的差异。很多人的性享受因此被剥夺了，因而变成严重的不正义的来源。」（*Civilization and its Discontents* 51）这段文字显然是呼应着他在“‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness”中所说的不正义，只是此处更清楚的点出性差异与社会正义的关系，同时，弗洛伊德似乎提出人有享受性（或满足性需要）的基本权利（basic rights to sexual pleasure or to satisfy sexual needs），而如果这个做为基本人权的「性权」被剥夺了，就会造成社会的不正义。

弗洛伊德指出，不但变态（包括同性恋）的性享受权利被剥夺了，即使正常异性恋男女也受到合法婚姻与一对一制度的限制，而不能「为愉悦而性」或「为性而性」（sexuality as a source of pleasure in its own right）（*Civilization and its Discontents* 52）。

但是有些性差异不是有害的吗？弗洛伊德在“‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness”中似乎认为手淫、非生殖器性交的性活动，是有害处的或者不道德的（199-200），但是 Dollimore 也显示弗洛伊德在这些段落中，其实也未必完全否定这些不合乎文明性道德的行径，反而暗中有肯定的意思（Dollimore 188-189）。

总之，人们的性差异或不同生活方式都是人们为追求快乐的不同策略，也就是有效利用 libido（欲力）的不同方式。但是文明的性

道德却要泯灭性差异，把人们压抑在单一的「文明的」性生活方式中，剥夺了人们享受性的权利或为愉悦而性的权利，根本就是类似阶级压迫的不正义。「性压抑」这个观念的社会含意就是「泯灭性差异」（打压不同性生活方式），也同时是政治含意的「性压迫」——剥夺性权。

◆ ◇ ◇ 2.1.4 为何性压抑是不正义的？弗洛伊德某些用语听起来好像一个乐利或效益主义者，然而他对自我的看法却和效益主义不同。（同时，弗洛伊德并不是假设自我就是本能或欲望，也不是假设文明或社会就纯粹是理性的产物。因此，文明对自我的压抑，不是理性和本能欲望的对决。这和效益主义对社会改革的乐观很不相同。）弗洛伊德基本上接受个人平等与多元主义价值的政治哲学，并且依此认为性压抑是不正义的。

那么，弗洛伊德在《文明及其缺憾》中究竟为什么认为性压抑（即，泯灭性差异）是社会不正义？首先，一个明显的理由是来自他对乐利效益（也就是幸福快乐或愉悦）的肯定——性愉悦或性享受本身就是一种价值，所以他认为「剥夺性享受或性愉悦」是不正义的。

但是弗洛伊德是个效益（乐利）主义者吗？从弗洛伊德的论证形式来看，他似乎是效益主义式的（*utilitarian*），所以他一方面对文明的性压抑表示初步的谅解——因为这种性压抑是为了经济的目的，所以是为了大多数人的集体效益或幸福快乐；但是弗洛伊德也基于同样的乐利效益理由而反对这种性压抑——因为性压抑并没有达到文明的目标，而且制造更多的不快乐和精神疾病。再者，如果弗洛伊德是个效益主义者，那么他认为性压抑之所以是不正义，必

然是因为性差异或多元性生活方式可以促进社会的乐利。

不过，Abramson 认为弗洛伊德思想和效益主义对自我的假设有个基本的矛盾（133-134）。简单的说，效益主义的效益计算要求个体有某种自知之明（transparent self-knowledge），透过当下的内视，个体可以知道自己的偏好以便选择。前面我在讨论个体对生活方式的选择与适应上的自我认知时，已经强调过弗洛伊德的「选择」不是这种效益主义式的选择；个人对快乐生活方式的「选择」是在很多因素作用下对环境的适应，是意识（理性）与无意识（欲望）的交互作用。个人缺乏真正的自知之明，也就是无法以理性穷尽无意识的谜魅；例如，为什么人们在性欲望方面会「选择」做个性恋或同性恋，涉及很多因素，但是个人无法完全认知这些因素，例如特定心理素质是在个人生活史中如何形成的问题，几乎很难有完整的答案，即使有心理分析的帮助，我们仍然可能是一知半解的——虽然心理分析确实可以帮助我们反省自我的构成过程、自我知识等等。

当然，如果个人的「选择」完全是被其本能素质之类的先天因素完全决定的，那么我们对于自己性差异的形成就似乎不应该负有道德责任，故而性压抑也就是不正义的。（例如，很多强调同性恋是基因等先天因素所完全决定的说法，也有反对压抑同性恋的含意。）

不过，照我之前的说法，弗洛伊德并不认为自我就是纯粹本能的产物，因为我们的自我心理素质不但来自本能因素，也内化了社会的理性因素。所以性压抑或文明不只是外在于自我（法律、禁忌），也内在于自我（超我、良心）。当然，如果自我不等同于本能或自然天性，那么也就不可能借由排除文明的压抑而回归或发现真正的自我，从社会压抑中完全解放出自我是不可能的。更有甚者，有些压

抑并不是社会文明的压抑，而是生物发展过程伴随着文明而产生的有机压抑（*organic repression*）（*Civilization and its Discontents* 46n, 52n），这并不能借着废除法律或改造制度来解除压抑。反过来说，自我也绝非只是理性的产物，而有本能、无意识欲望等理性无法完全理解或作用的成份，所以也不能借着社会理性组织和人的意志来完全改造自我或认识自我，从社会的解放来完全改造自我也是不可能的，因为还有幼稚心理的存在。很多人妄想用宣传某种道德或理想的力量、严厉的法律执行、新的社会和经济制度来彻底改造人的欲望，去消除其眼中的「性剥削」、「性物化」、「性滥交」等等，其实是抑制人们的爱欲（*eros*）发展，这些都将是治丝益棼。更有甚者，不但自我不会纯粹是理性的产物，文明也不纯粹是理性的产物，而是以人类本能为其重要动力。总之，文明与自我并不是理性与本能（或欲望）的二元对立，文明与自我都有理性与本能欲望的成份；故而将理性与本能欲望对立的任何假设和作为都无法成立。我认为这基本上是弗洛伊德在《文明及其缺憾》中所表达的观点，也被很多人认为是个悲观的观点；不论如何，这个观点假设的自我和效益主义是不同的。

如果说弗洛伊德不是效益主义者（虽然他肯定快乐的价值），那么为什么他会认为「性压抑或泯灭性差异是社会不正义」？在我看来，弗洛伊德根本就预设了个人自由主义社会中某种通俗的多元主义政治哲学，也就是从肯定个人的平等出发，进而肯定个人的差异是平等的、尊重每个人的（性）差异；这样的平等主义很容易延伸为一种多元主义：社会应该尊重每个人所「选择」的生活方式和价值，不应该有法定的宗教或类似的价值来强加于人，国家不应该替人民决定什么是最好的（性）生活方式；每个人都有权利以自

己的方式追求快乐幸福（即使个人所选择的方式不是异性恋或婚内性）。不过，弗洛伊德不必为这样的多元主义提出更进一步的辩解证成，因为他诉求的是那些和他共享同样政治信念和政治价值的同胞公民，并且诉求这些同胞公民以多元主义政治哲学容忍少数人所选择的性生活方式。

总之，弗洛伊德之所以认为性压抑是一种社会不正义，除了他对「性权」的肯定外，我认为弗洛伊德未曾明言地（*implicitly*）预设了当时西方社会的一种素朴的个人平等与多元主义价值，这种价值用今天的表述方式就是：个人不应该因为其阶级、性别、种族与性方面的差异，而有不平等的对待；国家或社会文化制度不应该泯灭性差异，而应该容许多元的性生活方式。不过，弗洛伊德即使会承认「每个人（的性差异）都是平等的」，但是可能不会认可「每个人的性差异都有同样的价值」，因为他尚认可升华的价值。至于弗洛伊德会将多元主义推到什么激进的地步，并不能从其文本窥知，但是由于他对社会改造的「悲观」（如前所述，这个「悲观」主要是因为文明的性压抑是内在于自我的辩证关系），有人或许怀疑他会采取任何激进的立场。Abramson 在这个论点上的倒有个新鲜的看法，他认为弗洛伊德思想的「悲观」蕴涵只是反对把多元主义推到一个纯粹原子化个人的自我，而弗洛伊德其实为社群主义的公民思想开辟了道路（2, 131-138）。

◆◇2.2 英美激进女性主义把性完全化约为政治，因此是凸显性的政治性质之最强音。

众所周知，在弗洛伊德之后，是 Reich 和 Marcuse 两人（特别是前者）将弗洛伊德的性政治或政治「性」思想发展了出来。两人

将弗洛伊德和最具政治意味的马克思主义结合，使「性」的政治性大大地受到瞩目。他们的思想使新左派注意到性的议题（如 Reimut Reiche），也使那些自发从事性反抗的人认识到性与社会革命的密切关联。Reich 和 Marcuse 想要对话的对象显然是左派与不满性现状的群众。

随后，同性恋解放运动与妇女解放运动也都彰显出性的政治性质。在妇运方面，不但是提倡女性情欲的女性主义者，即使是被认为「反性」的英美激进女性主义（radical feminism）也凸显了性的政治性质。这是因为后者力图去除性的色欲成份（de-eroticized sexuality），让性只等于权力（压迫）：性就是强奸、性骚扰、性侵害、性暴力、强迫异性恋。

可是为什么有些女人还会觉得性不只是压迫？为什么这些女人也会感到性有色欲成份（例如：爱情、性感、性冲动、性欲、快感、发泄、享受、舒服等等）？

激进女性主义认为这是因为我们一般人认知与感受的「性」已经被男性权力色欲化了（eroticizing (male) power）——「异性 / 恋」就是个最典范的例子，「异性」之间的实质是压迫宰制的权力，但是这个权力被色欲化而成为「异性恋」，「被压迫者」被制度强迫对「压迫者」产生色欲，这就是父权社会的强迫异性恋机制的真正意义。性就是「色欲的糖衣」（上层建筑）和「男性权力压迫的核心」（下层建筑）两者所构成；但是这个色欲基本上是为了男性权力需要而服务的，男女双方所享受的性必然是男性情欲，在父权社会中没有真正的女性情欲（或真正的同性恋情欲），也没有女性权力，女性是无力的、无情欲的。易言之，「性（情欲）= 异性恋情欲 = 男性情欲 = 男性权力（压迫）=（男）性暴力」。（由于性就只是性暴力，所

以此派女性主义谈性时，只谈强奸、性骚扰、性侵害、强迫异性恋）。

总之，英美激进女性主义等于在说：性仅仅是政治（男性权力），这是一种性的「（性别）政治」化约论（gender/political reductionism of sexuality），可以在马克思的经济化约论中找到相似的论述逻辑，然而这个（性别）政治化约论却有放大和彰显性的政治性质之作用。就这一点而论，英美激进女性主义对性的政治化（politicized）有矫枉必须过正的效果。³至于英美激进女性主义想要对话的对象（同／异性恋男女）因为各个不同激进女性主义者的情欲位置而有所不同，然而这样的一种化约论思维在其他地方被主流女性主义挪用时，就像我们在台湾所见的一样，除了为诉求大众而将其激进性充水、略去其女同志分离主义（separatism）的面向外，其想要对话的对象则变成异性恋男人。

◆3. 性少数

◆◇3.1 Ullerstam 的《性少数：瑞典观点》

◆◇◇3.1.1 Ullerstam 认为公共资源应该帮助性少数，使性少数能够和性多数一样拥有机会和资源来实现性权

在性解放思想史中，同性恋一直被当作一种政治性质的「性少数」（Weeks 197f, 302n），但是将性少数的观念扩大包含其他被压迫

³ 此处只是我对于英美激进女性主义提纲挈领式的总结，但是我相信这个总结已经刻划出激进女性主义的中心理路。对于此流派的详细讨论尚需要另文为之。我曾在第一届四性研讨会所发表之「独特性癖」一文中部份提及英美激进女性主义的思想，不过此部份在后来正式发表时删去，仅留下注 58（甯应斌 174-176）。

的性弱势，并且系统的阐释，乃是出现于瑞典性激进派 Lars Ullerstam 的《性少数：瑞典观点》（*Erotic Minorities*）（1964 出版 1967 英译）。此书提供了一种前瞻的瑞典经验。

在当代的用法里，有时同性恋会自称「性少数」，同性恋在许多以「性少数」为名的组织里事实上也是骨干份子；但是对 Ullerstam 而言，「性少数」并不是只指「同性恋少数（族群）」（*homosexual minority*），同性恋只是性少数中的一种。故而他的书开头就说明他特别要替同性恋之外的性偏差者辩解，因为同性恋在瑞典算是幸运的一群，瑞典自从 1944 年开始就没有法律禁止同性的性交，在媒体和文学中常看到有利同性恋的讲法，同性恋也有自己的刊物、权利组织、俱乐部；一般听到的「我们要人道对待性偏差者」的呼声都只是指着同性恋，但是其他那些在性方面「与众不同」者（*sexually “different”*）就没有这样幸运，还被法律剥夺其性享受的权利。（1,85,88）

当然，Ullerstam 也不是认为在瑞典内外，同性恋者已经得到很好的待遇了，因为在《性少数：瑞典观点》书中他也讨论了同性恋作为一种性少数的处境，他指出同性恋在瑞典内外和历史中受到歧视和迫害的情形；先前同性恋之所以在瑞典不太受法律制裁，主要还是因为认为同性恋是某种性心理病态，所以没有法律行为所要求的心理能力，也因为对同性恋成因的误解（认为主要受遗传因素决定），所以才有 1944 年的同性恋除罪化之修法。但是至今同性恋的合法性交年龄（18 岁）仍然比异性恋合法性交年龄（15 岁）要高，这也是一种歧视的表现。（88-91）很明显的，Ullerstam 并不是只要求所有的性偏差者达到同性恋目前所享有的「幸运」就足够了。

那么 Ullerstam 在《性少数：瑞典观点》这本书要怎样坚持性

少数（常被称为性偏差或性变态）应享的权利呢？他在序言先说明他要攻击的三个成见：

- (a) 性偏差者在人品方面比别人差。
- (b) 性偏差是心理病态。
- (c) 不应该帮助性偏差者达到性愉悦。(1-2)

这三个成见当然也（曾）是对于同性恋的成见。这里面最值得反驳的当然是第(c)点；很明显的，也有很多人会主张：

(c') 应该防止性偏差者达到性愉悦。

不过对于(c)的反驳就会蕴涵对 (c')的反驳；所以不必明列出(c')。

(c)和(c')的差别在于：(c)认为不应该以公共资源来支援性偏差者达到性快乐，性偏差者的性幸福只能靠自己，不能借助社会力量。(c') 则是说社会或公共力量应该压抑性偏差者，不使性偏差者得到性快乐。

一言以蔽之，(c')认为国家应该剥夺性少数的性权，(c)则反对国家帮助性少数和性多数一样拥有同等机会和资源实现性权。

很明显的，「社会资源或国家应该帮助性少数和性多数一样拥有机会和资源实现性权」这样的表述就是本文开头所说明的「性解放」之政治意涵。

◆◇◇ 3.1.2 瑞典福利国家创造出个性优势者主宰的社会，性弱势或性底层则被排除在福利社会之外

此处 Ullerstam 对于「国家」的要求，心目中是以「瑞典国家 / 福利社会」为批评标的。他说：「瑞典在 20 世纪内产生的性的自由化，并没有为性偏差者带来好处。瑞典为了〔实现福利社会〕以

满足正义的神圣原则而扫除了在经济与社会的不平等，与此同时，却创造出—个性优势者（性上层者）的社会（a society of the erotically privileged）。」（9-10）

Ullerstam 在此暗示从自由资本主义转变到福利资本主义时，同时也产生了性的阶层分化（性上层与性底层），兴起了—个性优势阶层与性弱势阶层。换句话说，在福利国家兴起之前，性基本上受到普遍的压制，但是福利国家却对性有某种程度的开放，让非变态的异性恋情欲得到性自由，因而产生性的阶层分化。但是为什么福利社会在瑞典会伴随着性优（弱）势阶层的兴起呢？

Ullerstam 首先指出：瑞典为实施福利社会而鼓吹「我们要关怀其他同胞的福利、满足他们的需要」这个福利道德观。不过这个福利道德观应用到性领域的趋势是挡不住的：我们既然要关怀其他同胞的福利，那么这个福利当然也包括了其他同胞的性需要。所以演变至今，现在瑞典的观念是：性交应当是为了愉悦，国家也资助一些机构来教育民众如何得到最大性满足。在这种性自由化的时代精神下，甚至有为女性作家在其书中提倡女孩可以因为表达友谊善意而和男的朋友上床。（8-9）但是这个性的人道关怀趋势，却没有临到「变态」的头上，许多性少数仍然被法律迫害或被歧视。（9）

以性工作为例，Ullerstam 说「虽然在 19 世纪下半叶所有的性愉悦都被视为邪恶的，但是『变态』还能去伎院并且满足其愿望。现在福利社会虽然准许有『健康』需要的人彼此进行性欢愉，但是却关闭了伎院；因而我们很可以说某种清教徒式的冻结封闭专门针对『变态』来大力打击。」（10）清教徒（Puritans）的性道德（也就是性道德净化 purification）并没有随着福利社会的到来而瓦解，有一部份冻结起来没有改变，用来对付性少数。「在昔日，对所有的

性愉悦都是以狭窄顽固的心态来看待，但是现在却只针对某个少数」（21）。

故而在瑞典社会「性享受已经变成特定模式的异性恋者的特权」。那么，那些在瑞典和性保守人士辩论、自命进步而且表现出某种开放心胸的人士呢？他们「坚信自己是进步的，但几乎只关心这个已经享有性特权的阶层（caste）的利益…」，这些性的自由主义者赞成电影中的性交和肛交镜头，好像对窥视恋者有利，可是「这些文化『激进派』没有一个准备站出来主张：『窥视恋者有机会满足他们的性需要』是正当的要求。」（10）

Ullerstam 对于瑞典「性开放」的描述，确实也在其他地区有类似现象，一种是什么都没有政治性质的「性」的开放，缺乏性政治的眼界；另一种是空洞的性自由讲法，却反对真正性激进派的主张；例如，空洞的肯定「女性情欲」但是却拒斥「青少年情欲」、「女人的性工作」、「女性变态」、「女性的滥交」、「女性通奸」、「女性乱伦」、「女性观淫」等等。简单的说，当性开放没有包括性少数，那么这种有限制的性开放就会制造性阶层。同样的，当一种性政治，不论是自由主义人道主义的、女性主义的或者同性恋解放的性政治，如果没有包括性少数，也会继续维持性阶层。

关于「福利社会伴随着性优（弱）势阶层的出现」，Ullerstam 并没有进一步的分析。他曾提到「清教徒喜欢在福利结构中占据位置，以便能够施展他们的权力」（25），但是却没有分析为什么总是这类道德净化者抢着要在福利国家的官僚结构中占据位置，为什么有这样的权力欲。对于此刻身在台湾的我们不但要问（一个韦伯式的问题）：当国家官僚组织迈向理性化，某种道德净化或禁欲主义是否和这样的理性化有内在的关连？我们还要问：打造一个理性化国

家——也就是威权统治消逝、治理技术（governmentality）当道的国家——是否也需要一个有限制的（constrained and controlled）性开放，并且有道德纠察队来监视扫荡性少数、「扫荡色情」或「扫黄」？

不论如何，当代社会的性开放程度与维多利亚时代或清教徒的性状态比较起来，确实有很大的差异。这个差异也引起很多理论家的注意，例如 Marcuse 便提出和资本主义不同阶段的社会变化相关的解释，他认为性（快乐原则 pleasure principle）不再和「对社会有用」（现实原则 reality principle）坚决对立，性也可以对社会宰制有用，快乐可以导致向现实屈服，所以社会放松了性压抑。（*Eros and Civilization* 86-87）。Marcuse 对于当代性开放的批评（尤其是在 *One Dimensional Man* 71-78），可以有很多的解读诠释（例如 Weeks 168），Ullerstam 的说法也是看待 Marcuse 的另一个角度，亦即，当代性开放并没有同等地包括性变态的自由化；这个诠释角度也可以被以下这个事实所支持，亦即，Marcuse 是最早的一位思想家从理论的角度去高度肯定「前生殖器阶段」的多样变态情欲（*Eros and Civilization* 184-186），肯定了多样变态（polymorphous sexuality）对人类自由的重要意义。不过，Marcuse 在性方面只有抽象的理论提示，我们很难推论出其理论的蕴涵是否会赞成 Ullerstam 的具体性改革方案。

◆◇◇ 3.1.3 Ullerstam 的「性少数」是指哪些性偏好？

Ullerstam 主要讨论或列举的性少数包括了乱伦（我称之为家人恋）、裸露恋、童性恋（paedophilia）、恶性恋（saliromania 就是对丑陋、肮脏、恶心事物的爱恋，包括屎尿恋）、苦痛恋（algolagnia，也就是虐待恋）、同性恋、观淫恋（scopophila，包括窥视恋），反串、变性、自体恋、手淫、物化恋（fetishism）、尸恋、动物恋、老人恋、

性集体主义（sexual collectivism 群交）、娼妓等等。这里面的每一种都有很多不同的形貌和变种。基本上，Ullerstam 也承认这样的分类很粗糙，只是以表面的相似或相异来分类而已；其实，每个人的情欲都是独特的（99）。至于这些分类也没有什么病理的依据，Ullerstam 基本上认为人类（性）行为就是有变数的（32），本来就应该各自不同，而且性的创新、实验本来就应受到鼓励赞美（12-13）。所以我们根本不必问「为什么这些性少数会喜欢这样的性行为」，相反的，Ullerstam 花了很多篇幅去探讨「为什么有些人不能容忍性少数、反对色情刊物、检查删剪电影」，暴露这类人的病态心理（14-27）和年龄政治（24, 127）。

至于一般人对性少数的误解和质疑，Ullerstam 也分别对不同的性少数提出辩解。基本上和一般辩解同性恋的论证相似。由于和本文宗旨无关，此处就不赘述了。除此之外，Ullerstam 还提了很多具体的修法建议、性改革的方向。

◆◇◇ 3.1.4 Ullerstam 的的性改革方案和人道自由主义政治。

在性改革方案方面，Ullerstam 不但切实，而且也有原创性并且带着一点幽默。在性教育方面，他认为我们应当教育父母，让他们鼓励子女对性好奇、让他们对子女的性活动高兴，而且在讨论性事时，千万不要表现厌恶与困窘（127）。国家应协助建立仲介「性」的机关，安排不易寻得同样性偏好的人进行性接触，以便使这些性活动达到最大的性满足；有些性偏好的满足需要集体活动，则更需要国家的协助。例如，裸露恋与观淫恋，两者互补的性偏好或许可以透过特殊俱乐部的设立来满足彼此（128, 58-59）。伎院的建立也是很重要的，这是个人道的职业，而且要保障其工作环境和雇佣条

件。在伎院中，没有收入的青少年可以有打折优惠；许多五六十岁但是情欲旺盛的女人可以有机会和年轻男伎邂逅，等等。另外还要有为医院、精神病院、瘫痪者、家中卧病在床者、老人等服务的流动伎院，也可以提供像手淫、脱衣舞等服务。这些流动伎院的工作者可被称为「色情撒马利亚人（Samaritans 即，圣人般的行善者）」，应被社会所高度推崇。很多医院和养老院都有长期病人，其性需要完全被忽视；色情撒马利亚人则提供了性的慈善事业。（130-131）。

Ullerstam 看到性少数（以及很多弱势者，像病人、老人、青少年等等）性需要不得满足的痛苦，而这个无端的、没有社会效益的痛苦或受苦只是因为一般人对性的成见和迷思，所以他要替性少数辩解，并且进一步的主张社会应该帮助性少数达成性满足。故而他反驳上面提到的一般人的成见，特别是「(c) 不应该帮助性偏差者达到性愉悦」此一成见。很多人或许认为(c)有道理是因为他们相信性偏差者若有快乐的性生活，将会危害社会，或者有害性偏差者本人；Ullerstam 论证了(c)的荒谬（2），并且也在书中多处反驳，例如他指出所谓性少数的害处真的说起来都是很不确定、猜测成份居多，与满足性少数需要而得到的巨大益处相较，也是微不足道的。与饮酒相比较，饮酒害处之证据甚为明确，社会成本也很大，但是性少数所遭到的命运却远不如饮酒者（137-138）。此外，异性恋性交在对社会的效益方面有更多的潜在风险，可是却远比性少数受到的限制较少（141）。

很明显的，Ullerstam 这类论证都是从一个「效益（乐利）主义的、法权的以及人道的观点」出发，呼应着联合国的人权宣言精神（138），易言之，Ullerstam 是从人权的论述来谈性少数的需要应被满足——亦即，性少数（或任何人）有权利享受性或有权利得到

性愉悦 (right to pursue sexual pleasure)，但是这样的「性权」似乎也超越了传统的公民权 (civil rights)，因为「性权」一般并不包括在公民权之内，但是「追求快乐的权利」(right to pursue happiness) 常被视为基本人权，故而「性权即是人权」的说法可能是建立在将性需要视为基本人性需要，而性需要得到满足的权利是人类追求快乐的权利之一部份。这样的说法虽然很常听到，但是更精确的政治哲学表述仍有待整理。

Ullerstam 以人道的效益主义观点谈论性少数权利时，并不是采取同情施恩或救援的姿态，而是培力性少数的态度，例如他说「不，我亲爱的观淫恋者，相信你的性需要是正当的和值得尊敬的，无畏惧地表达你的性需要，最重要的，千万别相信那些迷信的权威（即使是医生）给你的灌输」(98)。同时，Ullerstam 也从一个战斗的、政治的角度谈论性少数，所以他套用马克思主义者的战斗口号「消灭性优势者的社会！」、「所有种类的性少数团结起来！」(139)

◆◇3.2 Jeffrey Weeks 对「性少数」名称的检讨

尽管 Ullerstam 的「性少数」说法有其特定的瑞典脉络，也有其特定的性政略，但是当这个名词被英美的同性恋运用时，就可能有不同的效应。今天很多英美同性恋视自己属于一个「性少数」社群，对此，Weeks 认为「少数」之说固然使同性恋可以在自由主义民主的国家要求权利，但是可能会在某些历史情境下变成画地自限或保守的主流同性恋的提法。下面让我们来检视 Weeks 的说法。

首先，Weeks 追溯同性恋使用「性少数」这个概念的历史。在二十世纪初支持同性恋的性激进派 Edward Carpenter 和性学家 Magnus Hirschfeld，将 Karl Heinrich Ulrich 所提出的「同性恋是第三

性 (third sex)」的观念，推论出「同性恋此一少数的性(别)应享有的正义」，换句话说，男(第一性)女(第二性)两性是性多数，同性恋则是人口中少数的第三种性别。后来美国的 Mattachine 会社中的激进份子则视同性恋为被压迫的文化少数，和少数民族、少数(非主流)宗教信仰、少数族群等有共通的压迫问题；这样的说法在 1950 年代并不符合 Mattachine 会社中的保守份子要将同性恋收编融合到主流的想法 (Weeks 197)。

不过到了 60 年代，受到 Marcuse 的多样变态情欲说法的影响，同性恋偏好被看作是每个人潜在都有的情欲，所以早期同性恋解放运动要打破社会所建构的「同性恋 / 异性恋」区分，不要把同性恋当作一种特殊的状态体质或少数经验，多样变态的「同性恋」不再是固定的期望、角色、认同，而是一种抗争的颠复的生活方式。但是一些同性恋的新发言人在这个时刻提出「同性恋少数」说法，要求像少数族群那样的文化政治空间，争取「权利」，其实便成了新的融合主义者，因为在当时的少数民族政治正是一种融合同化进入主流的政治。不过「同性恋少数族群」的提法因为和自由主义的多元社会说法合拍，所以很容易用来鼓动法律或其他改革 (Weeks 198)。

由上可知，同样的「同性恋少数族群」(homosexual minority)提法，可能是反融合主义的，也可能是融合主义的。台湾近年来的族群政治有着融合主义的争议，之中又以四大族群构成「新台湾人」共同体的融合主义说法 (discourse) 为主流，这是否意味着在台湾提出性少数说法也必然会是融合主义呢？如果同性恋自我比附为原

住民的少数族群地位以争取权利⁴，是否必然会像当前原住民在台湾人说法下聊备一格而且正当化现存状态呢？很明显的，这不是从文字（text）本身就可以推断的，同样的论述逻辑也可以在实际的操作下被颠覆（例如，新台湾人说法就可以被酷儿化⁵）。例如，谈论「权利」的同性恋运动也可能在实际操作下有很多意义⁶。

又例如，出柜现身（come out）好像是一个固定自己同性恋身分的作为——「我这种人就是同性恋」的现身，肯定了确实有「同性恋」这样的质素和分类范畴，同性恋因此和异性恋是两种不同的人种，有不同的本质，易言之，现身把同性恋「本质化」了。但是 Weeks 则指出现身出柜也可能有很多意义，例如，如果批评早期同性恋解放运动的现身只是在肯定既有的性分类，那就错读了现身实践的实际效应：当社会认为某种情欲是有害的、偏差的、变态的、不道德的，那么此时的现身可以是正面肯定这种情欲的良好价值和正当性；这样的现身也当然会同时重新诠释该情欲，改变原来被污名化的身分定义，挑战原来对该情欲的负面呈现。（Weeks 201）例如女性情欲原被视为「淫贱」但可以变成「豪爽」等等。这就是对于社会所建构的情欲身分，提出傅柯所谓的相反话语（reverse discourse），这种相反建构或诠释当然不必然是在本质化旧有分类范畴，因为旧有分类范畴所赋予的价值意义已经被改变（例如，同性

⁴ 「同志就是新公园的原住民」标语曾出现在 1996 年 2 月 11 日的新公园同志园游会，抗议市政府对新公园的重新规划。

⁵ 请参看卡维波〈从新台湾人到假台湾人〉联合报 37 版 1996/4/15，以及《岛屿边缘》第八期、第十三期的「假台湾人」系列文字。

⁶ 台湾好像已经开始有类似的讨论，例如林贤修在《土狗杂志》试刊号（1998/1）对常德街事件的评论，以及喀飞等人在网路上的回应。

恋在新的相反话语中已经不是变态或有害的情欲)。但是如何更进一步使现身出柜更能彻底打破旧有的性分类或范畴(例如,使社会不再有同性恋/异性恋的二元区分),也值得更进一步的思考(下详)。

Weeks 认为「同性恋是性的少数族群」的提法之所以引发疑虑,有很多原因,首先,如前所述,此一提法由于认为同性恋不是所有人潜在的情欲经验,而只是少数人的情欲经验,故而可能会本质化同性恋情欲、固定了身分角色。过去由医学专家和媒体所建构的「同性恋」虽然被同性恋团体发言人的相反建构所取代,但是这种同性恋者自己所定义的自我、所诠释的同性恋,会不会形成一种新的同性情欲规范,变成另一种对多样差异的同性情欲之管制?排斥了边缘的或偏差的同性情欲?而在主流性道德的压抑下,现身出柜的同性恋也必须符合或强化一种「正常」的同性恋形象,这种正常同性恋由于被界定为一种「少数人」的经验,所以处于和异性恋泾渭分明的状态,不会对异性恋社会形成威胁。更有甚者,由于同性恋被界定为性少数族群,那么同性恋根据定义就永远不会是性多数,同性恋被视为人口中十分之一的固定少数,其情欲是一种固定的性取向,因而也永远不会是多数的;这样的「多数/少数」提法基本上没有质疑异性恋是否真的自然正常或有良善价值(Weeks 199)。这样的想法也可以进一步地延伸或表达为:

…同志运动的目标,不是将自身呈现为一个特殊的少数群体,为了自身的利益和权利奋斗,因为,这种运动目标基本上仍然肯定异性恋/同性恋的二元区分;同时,这个区分也定义同性恋为永久的少数,而且是追求特殊利益的少数群体,同性恋的权利因而必须在现实中受到多数异性恋权利的制约,同性恋的特殊利益因而必须让位于整体或普

遍的利益；换句话说，同性恋将永远是二等公民。（卡维波〈同性恋 / 性工作〉268）

在此必须澄清的是 Weeks 和 Ullerstam 对「性少数」的用法有时并不完全相同，Ullerstam 关心所有的性弱势者，他的性少数是复数名词（minorities），所以不限于同性恋，而他的「性多数」或性优势也不限于异性恋；但是另一方面，Weeks 虽然也提到童性恋、SM 等和同性恋一样也自称为一种「性少数」，但是 Weeks 在上面谈的问题主要是同性恋自称或自认为性少数，故而在这个脉络下「性多数」就是指「异性恋」或「男女两性」。

虽然 Weeks 和 Ullerstam 对「性少数」的用法有时焦点不同，但是这并不表示 Weeks 对同性恋少数的意见不能应用于 Ullerstam 的「性少数」，毕竟两者都是采取西方自由主义社会的少数民族说法。

不过 Ullerstam 的复数名词「性少数」本身就存在着多元差异的意义，所以更能避免本质化的危险；但是这个概念无疑地需要更进一步的发展修改，以避免本质主义所带来的保守主义或融合主义倾向。

◆◇3.3 台湾性解放论述对性少数概念的修改：从性少数（sexual minority）到性多元（sexual plurality），从「认同选择 / 认同政治」（sexual identity / identity politics）到「欲望资源 / 文化政治」（sexual desire / cultural politics）；迈向一个文化的性激进论（cultural sex-radicalism）。

从性解放的观点来看，「性少数」这个概念的重要性有二：

第一，它连结起「少数」这个种族或族群概念，故而连结了少数族裔人权或权利的政治性论述。在自由主义的社会体

制中，有现成的说法资源可供性政治介入。

第二，「性少数」点出了性解放运动的主体或遭受性压迫的诸种主体之共同命运；这些不同的性少数因为同时被标志为「性」的少数，故而也同时凸显了性的政治性质和建构性质。

台湾当代的性解放论述从一开始（1994）就表明性少数是性解放运动的主体：「…性少数的解放运动则可以称为『性解放』运动。易言之，性解放就是性少数的政治，是性少数对主流性模式霸权的抵抗，是性少数对多元平等性模式的追求，也就是对自身性生活方式及情欲人权的肯定。」（卡维波〈一场性革命正在发生〉355）故而，所谓「性解放」就是「性（少数）解放」。不过，此处「性少数」勾联的说法不完全是少数民族说法，而主要是台湾流行的边缘社会运动说法：「除了议题和性相关之外，性少数和其他的边缘弱势群体并无不同，性少数和工人、残障、原住民等一样均是遭受歧视、压迫或抑制的群体，性少数的情欲人权及生活方式被主流压抑，就和少数族群人权及生活方式遭到主流压抑一样；…性少数的情欲人权之争取因此是一种社会运动…就像其他各种边缘或少数群体…的社会解放运动」（ibid.）换句话说，性少数未必是人口的少数（ibid. 354-355），所谓「少数」只是相对于主流的「边缘」性模式（卡维波〈迈向一个新的男性论述〉12n）。

除了性少数不意味人口少数外⁷，台湾的性解放论述也在不断丰

⁷ Cindy Patton 曾指出「少数社群」这个词的起源是欧洲白人中心的，因为西方人讲的少数民族，其实从全球观点来看，根本就是人类的多数。见 Cindy Patton, *Inventing Aids* (London: Routledge, 1990) 148n.

富(enrich)「性少数」的所指:例如,Ullerstam 所谓的「性少数」(erotic minorities)虽然包括倡妓,但主要偏重情色(erotic)的主体,也就是多样变态的情欲。台湾的性少数说法,除了包括「变态」之外(何春蕤《豪爽女人》208f),则从开始就包括年龄(青少年、老人)情欲,婚外情欲(「婚前」或婚后的通奸等)(卡维波〈一场性革命〉,〈性解放的政治〉),稍后则进一步包括「其他违反体制权力的性规范、扰乱权力层级的不伦性爱,以及受歧视或污名化的爱滋病患、性激进派,或像妓女、牛郎这些性工业的劳动者,和某些色情产品的消费者」(卡维波〈迈向一个新的男性论述〉14n)。

到了 1995 年中,台湾的性解放论述开始用「性多元」(sexual plurality)这个形容词取代「性少数」这个名词(此时性解放论述偶尔也同时使用「性边缘」)。「性多元」这个形容词没有「少数」的包袱,但是却和性少数同样是一个可以向自由主义社会争取权利的语词⁸。至于在和社运相关的脉络中,「性边缘」、「反性压迫(宰制/支配)」、「性异议」、「性不法」、「性弱势」等等都是常出现在性解放论述中的名词。晚近,性多元的所指则越来越丰富,也早就超越了情色主体,包含了像淫媒(被视为一种性工作)、代理孕母、性侵害与性骚扰的受害者、私生子、性无能与性冷感者、裸体模特儿、反串等(甯应斌 162n),包括这些主体当然和台湾脉络有些许关系。

性多元的丰富不仅仅是并列的名单加长,也不仅仅是在增加性多元内部的差异性质,而且也重新定义性多元的共通「性」,故而更凸显了性的建构性质,同时,也因为新的性多元差异出现而对「性」

⁸ 台湾的性解放论述并没有关于「性自由」(sexual freedom)这个东西方性抗争史均出现过的名词,这个词其实也符合自由主义社会的意识形态。

有新的想像诠释，不论是「性骚扰 / 性侵害的性解放」的新提法⁹，或注意到个人私领域之外的「性暴力」——例如国家对同性婚姻、童性恋、性工作的禁止（卡维波〈同性恋 / 性工作〉294-297），等等都是丰富的性多元引发的新「性」说法。

但是为什么台湾的性解放论述要不断丰富性少数？而且用「性多元」这个形容词来取代「性少数」这个名词？

丰富性少数（性多元）定义的第一个原因是对于台湾性革命形势的评估：在资本主义欲望生产的爆发下，不合乎主流性规范的众多偏差性实践暗流汹涌，许多变态或边缘性欲望四处横流。当主流性规范面临性革命压力而被迫性开放后，这些偏差的或边缘的性实践或欲望却只被媒体与商品文化所利用收编、被主流道德所歧视和定位、被国家所迫害等等；但是「如果边缘的性实践能透过…性解放论述而被赋予新的、正当的意义，就能产生和主流力量对立的效果，否则就是一些白白浪费掉的人群实践，被主流力量所利用、收编或定位。…这么多样的性少数，也应该可以成为改革社会的动力」（卡维波〈性解放的政治〉337）。

换句话说，丰富性少数是为了转化那些和主流性规范冲突的性实践成为性运动与性文化的资源——转化「社会敌意与冲突」为「改变现状的资源」，原本就是一切社会运动的作法）。所以早期性解放论述一再强调性开放 / 性革命并不是性解放，反而可能是新的管制情欲的权力技术，但是性解放必须介入性革命与重新诠释新兴的或边缘的性开放实践或欲望（卡维波〈性解放的政治〉）。扩张性少数的意义即着眼于此。由于「边缘—主流」总是随着现实流动而变化

⁹ 《性 / 别研究》将在未来有专号探讨。

着，所以界定在边缘位置的性少数，也不会是固定的，而是不断向边缘逃逸（ibid. 339）。

台湾性解放论述趋向丰富性少数的第二个原因是：

这不仅是对本土社会保守现况的策略考虑，也是想避免原来「性少数」这个观念的缺点。「性少数」原本属于多元自由主义的论述，强调保障及尊重少数族群的权利。但是这种自由主义的「少数」观念也是很容易被局限、收编，成为一个同质化、具有本质特征的固定认同。这样一来，性少数内部的差异很容易被泯灭，而也较难去主张人们应当提倡及发扬性少数的认同或特征（例如，很多人认为「提倡同性恋」就是把少数人的认同强加于他人，变成同性恋霸权）。可是如果性少数的认同及特征是充满差异的、流动的，可以是大多数人均有的认同或特征，那么提倡、鼓励和发扬性少数，就只是增加人们在认同上的自由选择。总之，我所谓的「性少数」其实是和性主流相对的「边缘」，不必然意味着人数的多寡。或者说「性少数」最好被视作一个形容词，而不必然指着固定的一群少数人。（卡维波〈迈向一个新的男性论述〉12n）

换句话说，丰富性少数可以避免性少数因为同质而被本质化。一个既有变态又有偏差、甚至不一定和情色或性欲相关的性少数，因为其异质性和边缘定位，可以比较流动不固定；形容词则比名词更不容易本质化。

其次，多样与流动的认同所产生的效应比较不是单一认同的巩固（认同政治的目标），而是提供更多欲望模式的选择，也就是提供更丰富的性文化资源（欲望／文化政治的目标）。这个「丰富性多元＝丰富认同选择＝丰富多样欲望＝丰富性文化资源」的认同－文

化政治，蕴涵着我们现在很有理由去提倡、发扬、鼓励同性恋（或任何一种性多元），因为这样做并不是强迫推销同性恋，而是丰富所有人所共享的性文化资源¹⁰。

总之，性解放论述不断丰富性多元，就是将过去某些被歧视为变态、偏差、负面价值的性欲望或实践，从性平等与性正义的角度来重新定义诠释，使之成为对社会有用的文化资源。故而性解放论述趋向不断丰富性多元。

由于丰富性多元（性少数）的多样差异能产生和演化出更复杂精致且有活力的欲望模式，这使得「性少数可以丰富（所有人）情欲文化资源」更有说服力。易言之，同性恋（或其他性多元）不仅仅是一种认同的选择、认同政治，还是一种文化资源、文化政治（卡维波〈迈向一个新的男性论述〉15n）——例如，「同性恋的色情材料是否应当被扩散普及」的文化政治问题——「为了更愉悦及更丰盛的情欲文化，同性恋这种情欲选择（以及其他性少数的情欲偏好）不应再被压抑，相反地，应当被大力地鼓励、提倡与发扬」（ibid. 10-11）。简单地说，鼓励或提倡同性恋不一定是因为「我们都是同性恋」（认同选择问题）而是因为「同性恋对我们都有用」（文化资源问题）¹¹。如果性多元对我们有用，那么丰富的性多元岂不更好。

¹⁰ 何春蕤也因此批评了只谈「同情与尊重」而非「提倡发扬」同性恋的「多元包容主义」，她认为要彻底改变情欲文化的体质，必须要欢欣鼓舞地肯定表扬边缘的情欲偏好。妇运要寻求那些使女人情欲生活更丰盛的文化经验资源。参见何春蕤，〈台湾性论述战场观察〉，收录于《呼唤台湾新女性：豪爽女人谁不爽》何春蕤编，元尊出版，1997年。页368-372。

¹¹ 首先从文化政治（欲望政治）而非认同政治的角度，提出这种鼓励与提倡同性恋或其他「变态」的理据，是何春蕤的《豪爽女人》，她提出「性变态（玩性）可以发达及提升情欲品质（愉悦）」、「开发情欲」等说法；而这

更明确的说，现阶段「性多元」说法偏重的是文化政治而非认同政治，亦即，偏重的是性欲望的文化资源，而非性认同的召唤与选择。因为大部分的性多元在现阶段尚不可能形成认同，也可能没有相应的话语、次文化、社群、运动或组织。故而性多元几乎无所不包的「济济一堂」其实是为了在性文化与性理论的发展上产生效应。例如，在同性恋出柜现身问题方面，由于这几乎是所有性多元的共通问题，所以新的同性恋现身故事脚本也可以借着勾联其他性多元的策略，使现身更具流动性、颠覆性——同性恋现身故事说的不是少数人独特的经验和处境，而是性压迫社会中多数人的心声——因而防止现身变成「本质化」固定身分，或因而被标志身分然后「隔离检疫」（quarantined）（卡维波〈同性恋／性工作〉 266-268）。这就是丰富的性多元对同性恋现身问题的可能有益效应。

由于性多元说法偏重文化政治，比较没有一般认同政治的排它性，故而比较不会因为丰富性多元差异而趋向对立分裂（divisive）。性多元的性解放论述看重的是不同性身分所带来的文化资源，也就是欲望模式及其变异、话语、次文化等等。故而这些性身分的关系比较不是竞争的，而是模仿、共振、挪用、交流、杂交、变种的关系。总之，性多元由于共享文化资源、彼此欲望，所以比较不会趋向认同的分割或敌视。

在认同政治方面，丰富的性多元将使得同性恋（或其他任何一种性多元）在认同的建构上可以取得更丰富的文化资源，故而也自然丰富了同性恋的内容差异，这也有助于争取认同。

些说法其实又源自弗洛伊德（Freud）。此处文化资源／认同选择之分蕴涵了性欲望／性认同之分；关于这个区分和何春蕤－弗洛伊德的关连，可参看甯应斌 149f。

性多元的丰富当然也有其问题，因为比起单一认同身分的论述（例如，女性情欲解放或同性情欲解放），性多元欠缺召唤认同的情感或感染力（*affect*），而且实际上也很难同时将不同的性多元组织结盟起来。这当然是因为性多元的解放说法偏重欲望（文化）政治而非认同政治。不过，性多元的解放说法在现阶段原本就不是一个企图取代个别性主体运动的说法：同性恋运动、性工作运动、女性情欲运动…这些偏重认同政治的运动，都有其各自的论述传统与实践基础，也有其现实的必要性。不过，这些认同政治为主的个别性主体运动，其各自的特殊性（*specificities*）也能滋养性（多元）解放的论述；至于后者则可以成为这些个别运动的护翼或结盟工具，或者在特定历史条件下成为某些想隐蔽本尊身分的性主体的论述（例如，同性恋者有时用「性少数」隐蔽自己）。

不论如何，台湾性（多元）解放的论述倾向的是稍早那些重视「文化」的批判理论取向，认为性 / 别运动与抗争实践乃是在背景的文化中进行，任何性 / 别运动的效应与成败也都同时系于原本性 / 别文化的创造式转化，换句话说，仅仅是制度上的改变（如教育制度、法律或传统政治的变革）并不能塑造新的性 / 别主体，性 / 别运动的目标不只是去变革制度，也要建构新的性 / 别主体，这个新主体建构则系于文化资源的开发、文化新身分的操演、文化新价值的塑造、文化象征的诠释、文化成品的创造、文化新生活方式的养成、文化言说系统的改变等等文化政治。故而性（多元）解放可以说是文化的性激进主义。

任何性 / 别运动都有其文化政治与认同政治的面向。这两种政

治的拉扯有时也在理论上以「建构主义 / 本质主义争论」的面貌出现。偏向建构主义的「酷儿」无疑地距离传统认同政治较远，而接近文化的性激进主义。文化激进主义的功能向来就是保持社会运动的激进性，肯定社会运动的目的永远都是为了少数的弱势边缘族群、抗拒国家与主流权力，并且以此强化社会变革的活力。当社运失去文化激进主义的异象而主流化时，其致力改革的成果和论述则变成新的制度性压迫。

◆4. 性阶层：「性价值的阶层」以及「性的社会分层」

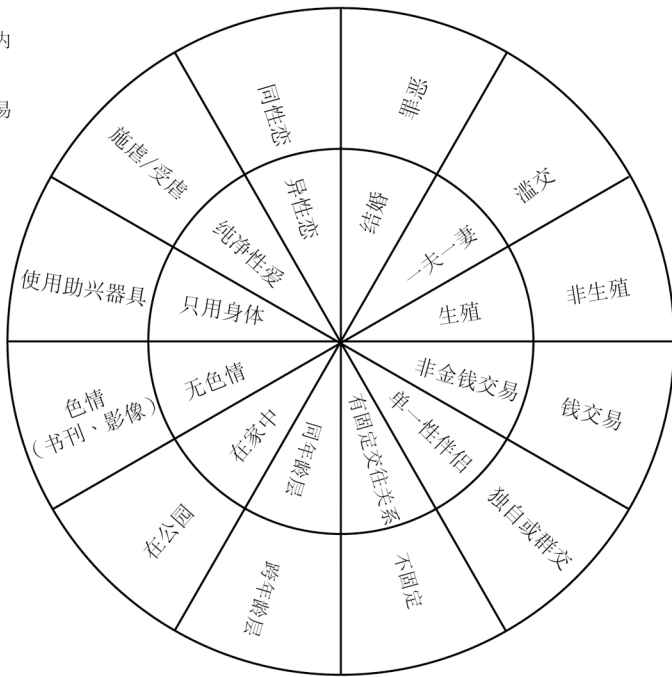
◆◇4.1 Gayle Rubin 的「性价值阶层」分析：性阶层系统只有「好的性 / 坏的性」的二元价值，但实际上却划分出至少三个阶层。性中间阶层的政治不再维持好 / 坏界线，是性激进派的政治路线。

性少数或性多元究竟处于什么样的性的社会组织方式和管制方式中呢？每个特定社会当然有其特定的方式，但是也有许多共通之处。瑰儿·茹宾（Gayle Rubin）在“Thinking Sex”一文中对西方社会的性价值阶层的分析，事实上也奠定了当代性政治的理论基础，给予酷儿政治一个背景理论。故而此文被公认为当代性激进理论的里程碑论文，影响酷儿与女性主义思想甚大。本文观点可说是受茹宾影响下的进一步申论。

茹宾注意到西方社会对性的评价是根据一个性价值的阶层系统（a hierarchical system of sexual value），这个系统可以用〔图表一〕示之。

内圈：
好的，正常的，自然的，受到祝福的性

异性恋
合法婚姻内
一夫一妻
生殖导向
非金钱交易
两人模式
固定关系
同年龄层
私下的
无色情
只用身体
纯净性爱



外圈：
恶的，不正常的，不自然的，受诅咒的性

同性恋
非婚的
滥交
非生殖导向
商业交易
独自或群交
非固定关系
跨年龄层
公园的
色情
使用器具
施虐/受虐

【图表一】：此图是性价值阶层系统的评价内容，显示评价的多重指标，此图呈现了价值阶层的理想模型。

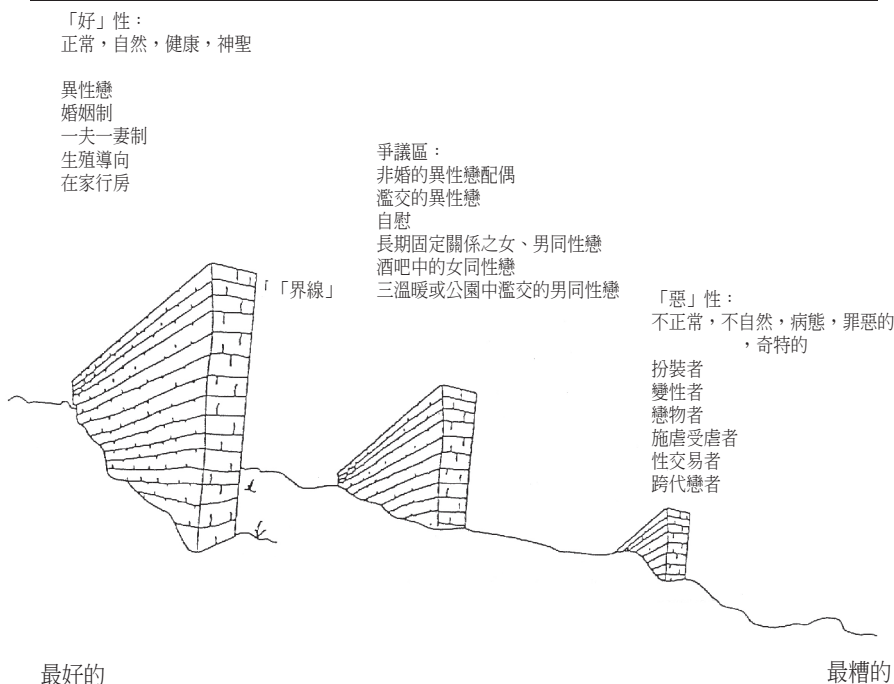
如果一个人的「性」拥有越多内圈的性质，那么她的性就在阶层中占据高位；反之，如果越多外圈的性质，那么就会位居这个评价系统的底层。在此我将略去对这个性阶层价值系统的详细说明，以及这个图表的限制，茹宾原文已经说的不少。重要的是，「那些位居性阶层高位者得到的好处有：被认定为心理健康，受人尊敬，法律保障，有机会跻身社会上流，可以自由行走移动，制度支持，物质利益。至于性行为或职业在低阶的人，就被假定为心理有病，受轻视，有犯罪性，较少机会跻身社会上流，不能自由行走移动，没有制度支持，经济制裁」，此外，「对某些性行为还有极度的和惩罚性质的污名化」（Rubin 12）。这也就是说，性（价值）阶层不仅仅是对各种「性」的价值判断，也同时赋予了不平等的权力利益给不同阶层的性。因此，一个人不但会因为她的性而属于某一性阶层，同时也因为得到不同的权力利益而属于某个社会阶层，换句话说，性会影响一个人在社会所处的阶层，性（或者说性阶层）因此是个社会分层（社会阶层分化）的因素。关于这一点留待下节再谈。

〔图表一〕所示的阶层价值系统有宗教的、心理治疗的、通俗文化的几套说法（discourses），这些说法都是为了维持「性优势者的幸福与特权／性下层贱民的苦难厄运」这样的性权力现况找理由辩护；基本上和种族歧视、我族中心、宗教沙文主义的意识形态系统，以同样方式运作或有相同功能（Rubin 13）。

现在让我们再看看〔图表二〕：这个图表的左边是性的绝对上层，绝对没问题的「好的性」，图表的最右边则是性的绝对底层，大家都有共识的「坏的性」。就这两极而论，好坏之分是十分清楚的，因此上下层之分也是非常清楚的。但是，还存在着一些有争议的性向，就是图表中间那个阶层。很多性道德的辩论就是在分辨这个阶

层内的好坏、讨论好坏的界线应该划在哪里、谁好谁坏；例如，有人认为异性恋婚前性行为，只要不是滥交而是有感情基础的，就应该被划入「好的性」这一边。或者，配偶同意的通奸在某些情况下也不算坏的性。或者，同性恋只要不是混T吧、三温暖、公园的，而是纯洁的同性爱或者单一长期伴侣的，就也可以在「好的性」界线这一边了。当然，也有人认为不然。

【图表二】：此图显示了性价值阶层系统的评价效果，呈现出评价操作时可能的分化作用——理想模型的二极阶层分化出游移不稳模糊的中间阶层。



茹宾说〔图表二〕表达了性阶层价值系统的另一个面向，就是在好的性和坏的性之间维持一条想像的界线的必要。一边是性的秩序，一边是性的混乱。而奇怪的是，一般都假定「骨牌理论」：坏的性一旦越过界线就会使好的性荡然无存；（Rubin 14）例如，如果不压制滥交（同性恋、通奸、变态等等），则所有人都会滥交（或者，青少年儿童会受影响而长大后变成滥交者）。

为什么茹宾要指出〔图表二〕的意义是「必须有一条划分好坏的想像界线」？当然，没有这条界线，「好的性／坏的性」二分法就不能成立，性价值阶层系统也就不存在了。可是沿着这条界线的争战，也标志了当代性道德辩论的内容与局限。一方面，这些性辩论是自由主义者、人道主义者、社会改革者和许许多多被污名化的性主体的抗争实践、论述攻防、法律改革，具有十分重大的意义；另一方面，如果这些性辩论还在维持一条划分好坏的界线，那么就还在复制这个性阶层价值系统。

换句话说，我认为茹宾的〔图表二〕显示了：虽然在观念系统中只有「好的性／坏的性」二个阶层，但是实际的运作上至少可以粗分为三个性的阶层。

无疑的，大部分的性抗争、反压迫、性改革或性革命都是性中间阶层所发动的，性底层贱民则很少主动现身，也比较无力或无论述资源抗争。虽然性底层也可能在特定历史条件下现身抗争，但是通常这种抗争可能有性以外的名目或诉求，有时未必直接挑战性价值阶层（例如，反串者以艺术自由或表演工作权为名的抗争——如果这类抗争强调性以外的诉求，遭到质疑的压力较小）。

不论性中层或性底层的抗争，通常都会企图跨越那条划分「好性／坏性」的界线，由「坏性」的价值地位上升进入「好性」阶层。

在许多性开明派的性道德辩论中，我们常看到一种将自身与更底层的性主体对比的论证，就是「我们的性和那些性底层不一样，因此我们的性并不坏」。有些性主体的自我辩护也有类似策略。不过由于一般假设的骨牌理论，所以性上层通常会对这些想要上升的「(变好的)坏性」有所疑惧，故而这种企图「性价值上升」的主体会遭到更多的规训、管制、监控、自律，要比性上层还更道德等等。

但是在性政治运动中，不与性底层划分界线的说法也是有的，当代酷儿就倾向这种性激进派的立场，接受自己的「变态 (queerness)」，并且在辩论中提出颠倒性价值、蕴涵着性底层也很好的论证。这种企图废除性价值阶层、不追求自身在性价值阶层内上升的性政治，是一种以性底层为立足点 (standpoint)¹² 的性激进运动。性底层 (作为一个阶层，而非特定的性主体) 有客观的利益处境 (立足点) 去废除整个性价值阶层。从性底层立足点出发的性 / 别论述因此会非常有别于其他立足点的分析论述与运动策略。

◆◇◇4.1.1 性激进派要废除会造成「性的社会分层」的「性价值阶层系统」。

如果说性激进政治要废除 (茹宾所指认出的)「性价值阶层系统」，那么性是否完全没有道德上的好坏之分? 还有没有性道德呢?¹³

¹² 此处我指涉的是从马克思主义传统产生的立足点理论。此一立足点理论有许多演进发展，包括女性主义的版本。可参见拙作〈女性主义立场论的一些问题〉(即将发表)。

¹³ 茹宾「性价值阶层系统」除了道德的意义外，至少还有 (心理分析意义的)「心理健康」为好坏的评价标准；这涉及较复杂的性知识 / 权力问题。但是我认为性道德的评价与性权力 (社会阶层) 问题是更为基本的。例如，饮食除了「身体健康」外，也可能涉及「心理健康」的评价，但是饮食的

一种回答上述问题的进路（通常是应用伦理学的进路）是直接否认性本身有道德好坏之分：我们在评价性行为时，就像评价非性的行为一样，端看行为有没有违背一般道德；易言之，我们不需要性道德这种专门范围的道德，一般的「道德」就可以了，性行为不需要特殊的道德来评价。这意味着：性不是决定行为好坏的性质或因素，性在这个意义下没有道德的好坏之分。只有性差异，没有性好坏。例如，强奸，就像其他强迫行为一样可能是道德上的坏行为，但不是坏的性行为。不过，这个进路还需要考虑一些细节（例如，有人可能会认为带来愉悦的性是内在的善），此处不论。

另一种回答的进路则是回到本文的批判理论言语：性激进派要废除「性价值阶层系统」并不是因为这个价值系统的性道德桎梏了人们的性自由或创造活力、压抑了人们的性本能，而是因为这个价值系统的政治效应——「性价值阶层系统」（*hierarchical system of sexual value*）造成了「性的社会阶层分化」（*social stratification of sexuality*）（「性的社会阶层分化」或者「性的社会分层」就是社会被「性」分成不平等的阶层）。总之，性激进派关心的是性评价的政治效应；对于不造成「性的权力分层」之性评价，性激进派并不需要废除。

◆◇4.2「性的社会分层」与性正义

在工业革命以前，社会分层（*social stratification*）的现象主要是因为种族、宗教、世袭、血缘、土地或封建政治等因素将社会分

身心健康与否并没有构成类似性的价值阶层系统。故而我推测当性像饮食那样不涉及道德评价或社会权力时，性身心健康问题也不会构成性价值阶层系统。

化成数个不平等的阶层。工业革命之后，旧形式的社会阶层逐渐消失，新的不平等社会阶层却形成了。同时，也产生了新的社会分层因素。

在新的分层因素中，马克思所定义的「阶级」是重要的阶层分化因素（马克思认为，少数人对经济生产工具或资本的持续占有，进而和多数人发生一定的法律政治关系，这个权力关系就是阶级）。为了阶级关系的维持，社会被分成不同且不平等的阶层。

在现代社会分层的因素方面，除了阶级以外，还有种族和族群的因素，以及近年来被注意的性别因素。也有人将职业和教育当作分层因素。除此之外，还有许多权力压迫关系（像年龄、残障等因素）都和社会分层相关。但是有些因素比较乏人注意或缺经验研究。

性也是个社会分层的因素。前面提过，性价值的阶层也同时具有社会权力阶层的含意——不同的性阶层得到不同的权力利益奖惩，故而人的性会影响到她能进入的社会阶层，这就是「性的社会分层」。

但是性如何造成社会分层呢？茹宾首先说明了美国法律如何迫害性底层，指出性法律和官僚管制如何维持性的阶层。接着便指出许多法律形式以外的压迫，例如，高薪或重要工作甚少能容忍性偏差行为，故而影响性下层的收入职业等选择机会。在参政权方面，许多性下层不敢追求政府职位以免被现形（outing）。此外在工作权方面，家庭压力、居住权等等，茹宾都举了例子来说明为什么在性价值被归属于性底层的人也通常位居社会阶层的下层。

「社会分层」问题关连的是社会正义、（机会）平等、（就业）歧视、公民（权）、宪政民主、多元主义、经济制度这些话语，「性

的社会分层」(和晚近的「性别的社会分层」问题一样)也因而关连着这些重要的政治哲学与法律哲学问题。近年来已经出现许多从政治哲学中的正义问题出发探讨「性正义」的著作¹⁴,基本上和那些从「性别」、「多元文化」与「少数民族」角度挑战或修订「自由主义正义理论」的著作采取类似的进路。不过,在社会正义的议题上,诸如「公民身分与性别或族裔身分之间的关系」、「阶级或性别政治经济学」,都已经有很多的讨论,但是性公民、性的政治经济学则尚待发展。

虽然「性正义」仍然有待完备的理论发展,本文也无法在此进行一个更深入的分析,但是性解放在这一点上的基本主张是可以预期的:性不应该是社会分层的因素,而这实际上将意味着性价值阶层必须被废除。为了这个重要的运动目标,性解放论述除了从激进的正义论述吸取养分外,还必须介入现有的自由主义正义论述,以便在现有的自由主义社会政治争辩中找到着力点。

自由主义的正义理论家 John Rawls 曾认为每个人都应享有自由权(一般宪法规定的那些言论自由等等)、收入与财富、机会与权力、自尊,不过这些基本社会权益(除了不可「打折」的自由权以外),在为了使社会底层最蒙其利的情况下,可以不平均地分配给大

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；换句话说，Rawls 认为正义的社会可以是个分层的社会，因为这种不平均分配对最底层最有利，但是最底层的人也必须要有公平机会。虽然这是个为社会分层辩护的学说，但是即使在这样的理论架构下，也可以提出性正义的问题，例如，一个人不应该因为她的性向（sexuality）而受到歧视，她必须有公平的机会；或者，爱滋病患的医疗保健问题（医疗保健应当被诠释为必要的人权）；以性工作为实现其人生理想的人却被剥夺自尊与工作权。此外，Rawls 对现有家庭形式缺乏反省，忽略了现有家庭内性别角色分工的不义¹⁵，忽略了国家禁止非一夫一妻异性恋婚姻家庭的不义（Kaplan），对于现有家庭中的「性」关系和亲权视为当然，因而忽视无性的或单亲的家庭，也忽视了多元的亲子关系（Young）。在众多批评者中，Wilson 更指出异性恋沙文主义基本上充斥在 Rawls 的理论中。同时，如 Kaplan 指出的，否定「人可以正当地透过双方合意的互动来满足其性 / 爱偏好」将严重影响一个人的自尊（31）。更有甚者，为什么自由主义者讲的「基本社会权益」（primary social goods）没有包括性爱——将性爱视为和食物衣服住屋相等的基本需要？将性爱排除于基本社会权益之外，很显然是性优势者的立足观点。

很明显的，性解放运动的「性正义」不能局限在自由主义的架构下，Young 指出自由主义的性正义建立在「分配模式」（distributive paradigm）之上（254-257），也就是只想借着重新分配（福利制度）、机会平等、补偿、保障名额等手段达到平等；但是很多性压迫（污名化、刻板印象、暴力等）无法被分配模式所涵盖（255）。「正义议

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

题应当包括决策权力，社会位置〔如性 / 别角色〕的定义（例如和其他人的关系和义务应当为何），以及文化，这些都无法化约为分配问题。一个更宽广的正义观，应当不是以〔Rawls 所谓的〕公平 (fairness) 为终极目标，而是以解放为终极目标」(Young 257)。更有甚者，如果「性的社会分层」和自由主义所辩护的「社会分层」本身有密切的关系，易言之，合乎自由主义正义标准的社会分层可能是维护性压迫的重要力量，那么分配模式的性正义可能无法真正解决性压迫问题，反而使性压迫社会的存在有合法性¹⁶。另外，分配的正义也很难涵盖性文化问题，也就是「否性」或「对性持负面说法」(sex negative) 的文化问题、欲望的文化资源和认同的文化资源问题，但是这些性文化问题却是性压迫的重要因素。再者，以性激进派所要求的社会组织重构的程度而言，自由主义无法提供足够的理论资源，更何况自由主义的正义经常预设了这些社会组织的必然性。而且，在自由主义架构下争取性平等或反歧视，是否会因为要求福利与国家介入而更加强国家官僚管制的权力，因而强化对个人的管理？这也是我们必须面对的「后现代」问题。

◆ 結語：后现代的挑战

性政治，也可以说是如何看待「性差异」的问题，性差异被赋予不同价值而形成性阶层，性少数（性多元）则位于性阶层的底层，这个性阶层又导致了性的社会分层，产生了性正义的问题。「性正义」

¹⁶ 这里思惟的方式接近马克思主义对分配正义的批评。马克思主义强调社会分层源于阶级问题，所以不触及阶级（生产）的分配模式，无法真正完满达成正义的目标，因为在市场资本主义的架构下，对社会底层的激进平等措施，必然遭到效率的制衡，以致于激进平等反而对社会底层不利。

以及相关的概念——如性平等、性自由、性压迫、性歧视、性（人）权、性（多元）文化、性污名、否性等——正如本文开头所述，是性解放的基本意涵。

限于篇幅本文并没有真正处理「性解放」这个概念本身的内容和来龙去脉，但是目前的性解放论述除了明显的受到像茹宾（Rubin）这类当代的性激进派的影响外，也自然回溯到被 Marcuse 影响的同性恋解放论述（同性恋解放就是人类的性解放），性左派 Reich 以及更早的社会主义性激进传统。不过，渊源于现代异象的（性）解放论述近年来也遭到来自后现代思惟的挑战。

很明显的，本文的性解放论述也吸纳了不少后现代的思惟成份。例如，本文的性解放不再指涉一个有关人性的性理论（例如，有的同性恋解放理论假设了人的「性」是多样可变的，）。此外，本文的性解放强调丰富性多元的文化政治，也是意图冲淡性认同政治所带来的分离主义（国族主义）或少数族裔模式（cf. Seidman 116-117）。

可是本文并没有阐明性解放的全貌，故而以下我将非常简单地考虑一些「后现代」思惟对于这样一个性解放说法的可能质疑。

第一，关于「权力」的质疑，解放的政治是否必然将压迫（权力）与解放对立？是否假定压迫（权力）必然来自某个中心、制度或「结构」，或被某个优势阶层所占有？像性解放史这样的历史建构的政治是什么？

首先，这类「标准」后现代质疑几乎适用于任何脉络的运动论述，其实意义不大；在此我追随 Seidman 的思考模式，他将后现代思惟视为重新思考社会运动与认同的文化资源，他并且在美国同性恋运动的脉络下思考后现代的挑战。故而，我们要问的应该是在目

前台湾这个时空脉络下，有哪些性论述？什么是主流的言说、相反的言说？这些性论述怎么被使用？谁在使用？这些论述在哪些场域征战交锋？最重要的，我们要问：在这些论述策略操作中，性解放论述和其他性论述哪个更接近后现代对权力的批判态度？这样的问法把论述与其在地脉络紧密结合起来，因而注意到在地脉络对论述空间的限制——毕竟，我们认定的「标准的」后现代论述，也是某个特定脉络的产物，这个标准产物未必能在另一个脉络的论述空间内以同样的公式存在。

所以我们会问：在台湾，性解放论述是否假定了一个「父权」或「资本主义商品化」的整体（**totality**）为权力中心、假定了这类整体的「结构权力」、「媒体」、「教育」全面决定了性与性别？性解放论述是否假定了性／别的压迫主要来自结构性制度、假定了反压迫的主要战场在于国家层次的法律和政治？性解放论述是否否定边缘性／别主体的能动（**agency**），将边缘主体视为异化的、被洗脑的异己（**the other**）？性解放论述是否能提供「欢乐地壮大自我」论述资源（而非受害者的悲情妒恨）给不同的边缘性／别主体（从女性情欲、同性情欲到性工作、性骚扰、青少年性教育）？同样的，我们也以同样问题考察其他性论述，即可标志出台湾性论述的后现代批判位置。

性解放的论述当然不是无辜的不涉及权力（更遑论任何一种性／别主体的组织或运动）；不过在论述中不断联结更多的性／别边缘主体，可能可以冲散其权力效应，也不会像单一边缘主体的抗争论述那样容易被收编挪用。

最后回到性解放思想史这样的写作计画，就像很多建构主义的性史写作一样，我们不必假设一个超文化历史的、本体的「性」或

「性解放」。性解放史的建构也会有反抗性压迫、追溯性论述对象的形成、解构「性」的自然化等等目的。当然，即使是建构主义的性解放史也可能会有缺失（cf. Seidman 127-128）。可是我们不应该脱离具体脉络来看这个问题，我们还是要比较性解放思想史和其他的性历史建构所产生的权力效果。

第二，对于「性解放」的认识论含意的质疑。亦即，本文这样的一种政治的性解放意涵将如何看待性启蒙、性科学、性知识、性教育、性言说。因为「理性言说」（打破性禁忌或噤声）和「（性）科学」在建构性少数的病理与身分方面扮演了极重要的角色。性知识、性教育或性言说是否成为常态化（normalizing）的权力技术，以便规训出更具生产力的身体？

现今的性解放论述当然不再全盘拥抱性科学等相关论述，或天真的以为性知识真理代表了一种对压迫权力的反抗。但是全盘的扬弃这些性知识论述也是一种错误的做法。因为今天在很多局部（local）的场域，不论是性治疗、性学、性教育，都有相反言说的存在；我们应当积极的在所有场域去反抗而非放弃，毕竟反抗可以无所不在。此外，性知识、性研究与性学也不是整体一块的，茹宾反而认为许多性学的经验研究十分有用可取。

最后，关于用词的质疑：为什么在西方许多批判理论避谈「解放」的时刻，启用名声不佳的「性解放」说法？既然理论上雷同西方当代性激进派的说法，那么为什么不用茹宾的「性激进理论」或者「酷儿」？

这显然是一种策略性的考虑（何春蕤 205-207），同时也企图以「性解放」的边缘性质来抗拒台湾反对运动的主流化，防止妇女运动主流化（卡维波〈性解放的政治〉329ff）。

不过，解放论述在今日确实需要有更敏锐的反省，Pieterse 指出在后现代与后结构的转向下，解放必须重新被定义，「『解放』必须从『启蒙传统和既有的解放观』解放出来」（Pieterse 24）。照这样说来，性解放恐怕也必须从「性」解放出来，亦即，从现代社会对性的建构解放出来：性不应该在我们的文化中扮演太重要的角色、吸纳太不成比例的情绪能量，性也不应该成为身分认同的重要因素、或成为自我的核心。不过由于这种性的建构在性压迫中扮演重要角色，所以有人或许认为对垒式的反抗性压迫必然会强化这种性的建构（例如：以同性恋群体文化或以同性恋现身来反抗性压迫，反而会强化了自己是个以「性」为核心的身分，自己就是「性」），言下之意则是不应该以对立方式来反抗性压迫。我不能同意这样的看法（甯应斌 1997）。但是这的确是所有的性认同运动必须面对的问题。

其实，本文的性解放说法已经从一般的「性」解放出来了：性解放的「性」不再是个生物的、色欲的冲动，而是个政治的、社会的、文化的概念或建构¹⁷，而且在这样论述中，「性」与「非性」的界限随着性解放所串连的各类社运议题和概念而不断被踰越。首先，根据 Connell and Dowsett 的说法，60 和 70 年代的性解放（sexual liberation）包含两个想法：一个是解除性行为的社会禁制（所谓「放纵」性行为），另一个则是打破一个集团对另一个集团的权力支配；70 年代受到 Freud-Marcuse 影响的同性恋解放论述则把性解放当作由性（色欲的爆发）来煽风点火的社会革命（Connell and Dowsett 74）。这种性解放的政治，并没有把性与权力做更内在的连结，「性」

¹⁷ 性的社会建构其实是性认同与性欲望这两者相关连的建构。虽然性认同是社会的建构，但是我不认为性欲望的社会建构是「完全的」，性欲望总是在一个不断被性认同建构、但无法「完工」的过程中（甯应斌 1997）。

还是人性的性欲冲动，一种可以被利用的动力。60 和 70 年代的性就如同当时的「知识」或「科学」一样，虽然会被权力利用，但仍然有其真理。之后，随着社会建构论与后现代思维的兴起，性变成了论述 / 权力的效应；性是社会的建构，不过社会也被性所建构；Connell and Dowsett 认为这个性的社会观点将重新复活性解放这个观念（75）；本文的「性解放」可以说就是这样的一种努力。在目前性解放的说法中，性认同的背后不再是多样可塑的欲望，而是多样权力管制；这并不是说性解放已经完全去性（性欲）化了，不再去争战「放纵」（permissiveness）的正当性及文化意义，而是说：性欲望问题从一个人性本体问题转变为一个文化政治的问题，相似于少数民族的语言、艺术或文化成品问题。

「性解放」？！听起来觉得刺耳吗？令人不安吗？有点奇奇怪怪的情绪吗？那么性解放还有点「酷儿」。

引用书目

- 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. 中译：《文明及其缺憾》，安徽文艺出版社。
- 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.

卡维波，〈一场性革命正在发生〉，《中国时报》人间副刊，1994 年 9 月 21 日。现收录于《呼唤台湾新女性：豪爽女人谁不爽》何春蕤编，元尊出版，1997 年。页 348-367。

卡维波，〈性解放的政治〉，原收入《不同国女人》（何春蕤着，自立晚报出版社，1994 年 9 月）。现收录于《呼唤台湾新女性：豪爽女人谁不爽》何春蕤编，元尊出版，1997 年。页 329-343。

卡维波，〈迈向一个新的男性论述〉（导读），《海蒂报告：感官男人》，雪儿·海蒂原着，林瑞庭译。台北：张老师出版社，1995 年 3 月。页 3-16。

卡维波，〈同性恋 / 性工作的生命共同体：理论的与现实的连带〉《性 / 别研究》1998 年第一、二期合刊「性工作专号」。中央大学性 / 别研究室出版。页 264-310。

何春蕤，《豪爽女人：女性主义与性解放》，台北皇冠，1994。

甯应斌，“独特性癖与社会建构：迈向一个性解放的新理论，”《性 / 别研究的新视野》（下）何春蕤主编，台北：元尊出版社，1997。109-189.

酷儿理论与政治

痛之华——五零年代国共之间的变态政治 / 性想像

赵彦宁

壹·无限延迟的返乡

如众所知，1945 年后国共内战随着中日战争的结束而日趋炽热。今日仅由当时报纸的新闻报导¹，便可窥知自国共内战进入第三年的 1948 年中起，几乎不到一年的时间中，国民政府便崩溃似地丧失其在中国大陆的统辖领域。国共会谈虽于 1945 年八月的重庆在中日战争停止后迅即展开，但随着 1946 年三月国共于东北激战之后，军事武装的冲突便开始大规模进行；而当年七月在国民政府挟五十万大军对中共苏皖占领区进行总攻击、而毛泽东随之以「保卫战」为名宣布正式交战之后，全面内战便开始了。1947 年中诸如南京、天津、北京等大都市居民对国府政经政策之不满主要尚经由学生日趋激烈的反内战、反饥饿示威传达²，但在 1948 年年底，距南京国民政府公布施行「动员戡乱时期临时条款」不过半年，人民解放军便已连串地「解放」了济南（九月二十四日）、长春（十月十九日）、徐州（十二月一日）、及中国古来北方的行政中心，北京（1949 年一月一日）。蒋介石虽紧于其后（一月二十一日）引退，

¹ 见，如台湾史料编纂小组（1993）。

² 知名的「五二零惨案」便是在国府大力镇压学生示威的情况之下所造成的。

但此政治动作显然对挽回国府军事之颓势无明显助力。1949年四月二十一日在毛泽东与朱德的总攻击令发动下，共军顺利渡过长江，并在其后一个月内占领了中国南方的两个首要都市，南京及上海。

虽然国府在首都沦陷后紧急迁往广州（以及其后的重庆），但显然不论对国府、抑或中共而言，中国「全面解放」的事实多少已被视为必然——莫论前者是否愿意接受、亦莫论此时刻究竟将于何时到来。但或许对中共领导者而言，如此迅捷的胜利亦令人惊异。毛泽东（1977）于1949年九月二十一日「全国政治协商会议」驰名的开幕致词〈中国人民站起来了〉中，开宗明义地表达了这个情绪：「在三年多的时间内，英勇的世界上少有的中国人民解放军，战胜了美国援助的国民党反动政府所有的数百万军队的进攻，并使自己转入反攻和进攻。现在，数百万人民解放军的野战军已经打到了接近台湾、广东、广西、贵州、四川和新疆的地区去了，中国人民的大多数已经获得了解放。」而在国府这个快速的溃败过程中，台湾作为日后将近四十年「反共堡垒」的实质与象征位置亦逐渐形成：1948年南京国民大会通过提案，确定将建设台湾为「自治模范省」；1949年四月底解放军渡过长江后，大批国府要员、家属、商贾纷纷搭机来台，蒋介石本人亦于五月二十六日飞抵高雄寿山，其「总裁办公厅」于一个多月之后便在台北草山设立；紧随着中华人民共和国于十月一日建国，中华民国政府亦于十二月七日正式开始在台北办公，而在1950年一月一日蒋介石发表「元旦告全国军民同胞书」中以前所未有的沈重口吻声明「反攻到底」、且于二个月后复行视事之后，随着当年六月二十五日韩战的展开与冷战的爆发，台湾作为一个本质无限延迟（forever-deferred）的反攻／返乡

行动准备地这个意义亦快速地被确立了。

台湾在如此一个政治的象征秩序中因而被赋予了某些特殊的时间与空间特性³，如前此所谓「无限延迟」的时间性（temporality）、永远震荡于随时欲发但亦随之收敛之间的行动警觉性⁴、及以一「弹丸之地」⁵涵盖所有「海内外中国社会」（包括中国大陆、台湾本岛、金马等军事基地、以及「海外侨胞」）的一种不断向外辐射的空间性（spatiality）⁶。笔者认为这些时间—空间（time-space）特质不仅相当程度地左右了五零年代国府在台湾重塑其国家权力机制的方式、亦影响了许多中国流亡人士对自我、现实、对过去的反思及未来的实践与想像基础。而在另一方面，前引毛泽东于「全国政治协商会议」（即中华人民共和国确立并合法化其国家机器组成的关键

³ 关于这些特性（包括前此所谓「无限延迟」这项时间性）、及其对某些流亡个人于五零年代对自我、台湾、与流亡的认识论形塑之影响，可见笔者稍早的研究论文（赵彦宁 1998a）。

⁴ 笔者认为这个警觉性并合着其他感知及认识论因素——特别为塑造一无时无刻均需被体察及搜索到的、但本质不具形色却又无所不在的「敌人」——在戒严时代的四十年中成为许多重要的认知系统的形成基础，其中包括所谓的「忧患意识」。

⁵ 「弹丸之地」顾名思义一在指其「幅员甚小」，二在借由「弹丸」内蕴的爆发力与杀伤力以合法化台湾做为「反攻基地」表面矛盾但实质必要的特殊性，即，此小格局的幅员之地正恰恰好成为「反攻弹丸」激射的唯一来源。

这个名词广见于五零年代官方与流亡者的叙事中，亦出现于笔者田野调查受访者的言谈里。此田野计画自 1998 年七月起正式开始进行，依附于笔者 1998-2000 年之二年国科会计画案下，受访者为 1949 年前后依随国府流亡来台的大陆人士，至本文写作时期（1998 年九月初）已有四十余人接受访谈。

⁶ 关于此向外辐射的空间性与中国近代以降民族国家意识形态、及汉人亲属价值系统之间的可能关系，可见赵彦宁（1998b）。

性会议)的开幕词中也指出了一项事实,即在当时的军事想像空间中,恐怕不论对中共、甚且对国府,台湾如同两广、新疆等地区一般不仅于军事行动上为一「边缘地带」(但因而迟早可被收编入毛于此文中所理解的「全中国」⁷),亦为一特殊的「文化异质」所在⁸。笔者认为台湾于此想像空间中并合着前述之时间—空间特质以及其被赋予的文化异质性,更加促发其作为中国流亡人士(不论国府人员抑或莫名所以随之播迁来台者)对今昔、他我的认同与想像基础。

贰·不断追悔中的感官经验

姑不论国民政府在大陆政权的崩溃是否源自其自我的结构崩解

⁷ 「我们的会议包括六百多位代表,代表着全中国所有的民主党派,人民团体,人民解放军,各地区,各民族和国外华侨。这就指明,我们的会议是一个全国人民大团结的会议。」(毛泽东 1977) 这段话出现于前引文之前。

⁸ 对中共而言,台湾无法加入前者建国后所「不可避免将要出现一个文化建设的高潮」(毛泽东 1977: 6);对国府而言,台湾的「文化异质性」植基于其五十年的被日殖民经验中,但此异质性显然是可以(而且必须)被「矫正」的,而矫正之途则依循国府对「民族国家形成要素」的理解。故,陈仪在 1945 年八月二十九日被任命为台湾行政长官后即声明治台方针首重教授国语、国文,实行三民主义;当年十月底教育部便派魏建功赴台推行国语教育。

于此须强调的是,若台湾的文化异质性可经由教育途径而被矫正,则此思考之预设应为其「可被矫正性」必植基于其与国府来台人士共拥的民族国家特质。也就是说,正因为「大家都是中国人」,台湾与「外省」的融合不仅是可预期的、亦是必要的。这个预设的同时标志(posit)了与「中国民族国家」对立(且必要存在)的异己,即所谓追随苏联共产国际、枉顾中华民族自尊的中共政权。此异己与「本我」互动的方式在五零年代的公领域中以数种方式出现,其中一种将是下文讨论的重点。

(如行政腐化、经济解体⁹、及蒋介石用兵失策¹⁰等等)，如前所述之国共战势的大逆转显然是在极短的时间之内完成的。于解放军渡过长江之后的半年期间，国府已三迁行政处，终抵台北，这个流亡的过程且引发了众及二百万人由内地至台湾的大播迁，其规模及戏剧化的程度如某些学者所论在中国历史上绝无仅有（黄仁宇 1991）。此流亡的突兀与不可预期性散见大部分受访者的言谈中¹¹，且往往以片段地感官性的修辞比喻（trope）凝聚于其回忆中，一段典型的叙事为：

那个时候我出来也很小啦，那时候是十几岁喔，好像出来是最后一步了，人心都惶惶的大部分都走光了啦，老百姓嘛我们是老百姓嘛，老百姓的村庄好像烧饭烧柴火啦烧稻草，稻草你懂吗？那时候老百姓都烧稻草烧麦子烧麦根啦还有蚕豆，蚕豆你晓得吗？蚕豆根蚕豆谷子蚕豆梗子烧啦烧啦烧啦就说来了来了来了〔指共军〕，那我们也不懂啦就赶快把火打熄了，就说〔指父母对其说〕军人逃难我们老百姓在家还是叫他们带我们出来嘛，就说跟我们出去吧你是女孩子嘛在家恐怖嘛，好像过去日本人没有人性的样子就是家里不好嘛就带我们出来，本来说带一下就回家结果就一直逃啊逃啊逃啊就逃到海南岛啦...我们也不懂啦，说是来了来了来了也没有看到什么。根本就没有看到什么。（受访者甲，原籍汉中。台中大鵬三村，1998年七月三日）

甲对流亡过程仅以押韵式不断重复的「逃啊逃啊逃啊」表达。

⁹ 仅由当代之回忆录便可窥知前二者，见，如柏杨（1996）。

¹⁰ 可见，如，黄仁宇（1991）。

¹¹ 本文所引述大部分的田野资料均由东海大学社会学研究所三年级研究生、笔者国科会计画研究助理孙慧兰，于1998年六月至十月间经由口访取得。于此特别致谢。

突乎其来、且紧接时空不断流转的逃难过程难以提供甲可辨识、继而纳入记忆的符码系统，因而回忆凝聚于（始终未能体验与目睹的）「来了来了来了」之前的那一刻，而这一刻完全以片段的感官经验被甲理知：「烧啦烧啦烧啦」突然被「来了来了来了」的呼喊声打断，被打断的即为甲原先熟知的认知与分类系统（「烧稻草烧麦子烧麦根啦还有蚕豆」、以及「蚕豆根蚕豆谷子蚕豆梗子」），而这些认知与分类系统乃借由身体部位（body parts）作为可感知的媒介（如生柴火的手、与乍然听到「来了」的耳）——而既然是身体部位，这些感知便多为片段、破碎、甚且与语言系统隔离，甚且互相区隔的。对于许多当时随军来台的人士（不论被拉夫抑或志愿从军），流亡的回忆表面上以近乎机械式的地点串连呈现（如，「沈阳失守了，我们就退到北京，再从北京到天津，然后从济南经过潍县到青岛，再到上海，然后从上海搭军舰来台湾在基隆登陆」），但这些地点仅提供回忆路线有如地图般的索引点（referential points），其记忆与追索的情绪仍相当程度地凝聚于感官及身体部位之上。受访者乙在家乡湖南省参军，1949 年春自湖南行军来台，他说：

我出来的时候我是从湖南省 38 年的春天，经过福建广东。在福建省江西省走路的时候行军的时候那时候正好有敌军追赶我们，我们一天几乎是走八十公里以上，从早上到晚上八十以上的路程。部队是白天走几乎晚上也在走，在这里我们唯一的状况就是闭着眼睛走。当时假如前面发生了状况，这个人啊无形之中也没有明讲就通通倒下去了，也没有口令叫我们卧下。这个时候我们在走路的中间，当然我们不可能在那个时候吃饭，我们跟敌人遇到了以后差不多四十八小时没有吃饭，到卧倒的时候这个人的全身都是软绵绵的，一点力都没有，好像这个好像就是说没有骨头的啦，起初二十四小时甚至四十八小时不吃东西，

身体有感觉到非常难过的饿.....到了三十九年二月，那个时候淡水不够，我们在连上就用海水煮饭，事实上这个饭是不能吃的，不是咸，是苦，可是为了活下去就非吃不可，我们没有菜吃，可是没有淡水可是肚子饿又没有淡水怎么办哪，就用海水煮饭，有没有吃过那个饭？真是...真的是很难下口，那是苦的不说，咸的，而且是咸的带苦的.....至于说从汕头走到金门我们没有感觉到远...在这个中间...因为我们都是大陆人...几乎百分之八十都是会晕厥的...因为大陆没有水喝的机会不多嘛...晕厥了以后就会吐嘛...吐苦水，那个吐苦水的味道我们是尝过的，就是肚子里头的东西吐到都洒出来，那个吐到最后的结果可以说是非常之苦的...那个难过的程度别人是没有的...从大陆上经过江西福建广东经过浙江到台湾到金门，金门下来以后我们就在哪里...金门那个时候突然之间增加这么多兵...那也不可能有菜吃，所以当时我们吃饭几乎是没有青菜可以吃的，差不多半年时间就吃今天这个什么鱼啊，就是最差的一种鱼啦，就是作肥料的...也没有什么米，它都是面粉...南方人吃面粉是不太喜欢的，尤其是广东人他最讨厌吃面，我是湖南省人，我们湖南人吃面吃的不多，米是主食面是点心，当时到金门之后早上中午晚上都是那个馒头...没有菜吃，就只吃那种鱼，那种鱼啊我们后来闻都不敢闻，吃到最后这个...没有菜吃，那个毛蛇线（？）这种东西你知道吗，我们那个山里头堤里头找到这种东西来吃...只是味道不怎么好...还有找那个地瓜叶，那个时候地瓜叶是没有人吃的...我是很幸运，从这个金门坐飞机坐到松山机场到台湾的。（受访人乙，台中沈智慧服务处，1998年七月二日）

填满（fill out）乙近乎机械式的（「从湖南省 38 年的春天，经过福建广东」、其次「从大陆上经过江西福建广东经过浙江到台湾到金门，金门下来以后我们就在哪里？」）叙事之间的，完全为其（有时近乎结巴地）感官性的、几乎踰越口语再现能力的片段的身体记

忆。这个记忆于大陆行军时以一种类似全面性的身体感知被乙所认知：「部队是白天走几乎晚上也在走，在这里我们唯一的状况就是闭着眼睛走」、「到卧倒的时候这个人的全身都是软绵绵的，一点力都没有，好像这个好像就是说没有骨头的啦」、「晕厥了以后就会吐嘛...吐苦水，那个吐苦水的味道我们是尝过的」、以及「身体有感觉到非常难过的饿」等；于金门时则凝聚于「吃」的感官过程：「差不多半年时间就吃今天这个什么鱼啊，就是最差的一种鱼啦，就是作肥料的」、「也没有什么米，它都是面粉...南方人吃面粉是不太喜欢的，尤其是广东人他最讨厌吃面」、「那个毛蛇线...我们那个山里头堤里头找到这种东西来吃...只是味道不怎么好...」。感官性的感受能力于流亡过程中竟成为他 / 我的重要分类标准之一：于大陆行军时全面性的身体感受可借以分类「我们」与「他们」，而此处的「我们」表面上指「大陆人」，但其实指「以我们这种饥饿的方式来到台湾的人」（「因为我们都是大陆人...那个难过的程度别人是没有的」）；而仅就面食的感受而言，乙可（想像性的）再度确立众流亡者建立于大陆家乡、但难将于台湾全面重塑的省级分野（「南方人...尤其是广东人...我是湖南人...我们湖南人...我们」）。

至此我们可以发现大陆溃守所导致的流亡经历，不仅凸显了台湾于「无限延迟」的反攻过程中作为一特殊的时—空想像（及认知）起点之重要性，且于此想像过程中亦同时生产、且合理化了个人于流亡前、及流亡中对人事物的分类架构。笔者认为，往往并随以上象征形成与合理化过程而生的，亦为个人追索及反思过往的强烈欲望。如此之欲望可以多种方式呈现，且通常伴随着强烈的主观情绪。对不少流亡者而言，其呈现的情绪集中于一「重要之物」上，而此

物为一「丧失之物」(lost object)。与 Freud (1963 [1929]) 的恋物 (fetish) 相同，这些物对主体的价值必须透过「事后重塑」(retrospective reconstruction) 的方式形成，且主体以近似偏执的方式不断在想像层面上意图逼近此丧失之物；而与 Freud 的论点相异的，为主体对此恋物的关系多少决定于恋物尚未成为恋物前主体与物的感官关系之上¹²。如受访者丙所言：

在一些年轻的孩子或是学生像我先生来说，因为大陆很大教育不是那么普及，不是每个地方都有学校，一般到了这个时候〔指 49 年前后中央政府撤退来台之时〕学校整个撤退了嘛，说到哪儿去，到哪儿去，到台湾去，到台湾干嘛，台湾是个小岛对不对，但是他们不了解，那个时候说台湾是个蓬莱仙岛，认为台湾就是个蓬莱仙岛去玩玩也好，去玩玩几个月就回来，所以甚至身上都没有带什么东西，我先生身上穿了一套衣服就这样就来了，到了基隆太热了，我先生就把身上的衣服脱下来换香蕉吃。妈妈手织的毛衣。后来就一直想好后悔喔，自己唯一的纪念品结果把它拿来换香蕉吃。因为在想我过几天就回去了，但香蕉没吃过。(受访者丙¹³，台北国军英雄馆，98 年 8 月 5 日)

¹² 在 Freud 的论述中，小男孩未曾真正触及将来用以「掩盖」(cover up)「空无」的母亲肢体（或母亲性器官的转喻〔metonymic〕延伸，如内衣裤等）。这也就是为何恋物形成的那一刻它永远仅以影像的方式为小男孩主体所认知的原因。

¹³ 于前引文中表面只描述丈夫撤退来台心路历程的甲，本人于 50 年中秋节晚随同家中女性长辈（包括外婆与母亲）由当时已「沦陷」的福建搭船，经由马祖来台。当时甲六岁。逃难当天为中秋节、及其由「沦陷区」而来这个事实显然对其印象深刻。甲的丈夫来台时尚未满十二岁，来台初期加入军中康乐队。

「后来就一直想好后悔喔」。对丙所目睹的丈夫（且极可能包括丙自己），确定其与台湾此无限延迟的返乡时—空间互为主体关系之后迅即而生的，便为如前所述几近不可抑制的回忆 / 反思活动（「后来就一直想」）；这个认知的过程凝聚于一已失（且几乎确定永不可复）的恋物之上，而这个恋物（于此例中为母亲手织的毛衣）不仅体现（**embody**）了个人的情感，更成为个人思索自我、回忆过去、且兴起可被他人理知的情绪（即，「好后悔喔」）的生产中心（**production loci**）。此类感情凝聚 / 生产之物对流亡主体的形塑同时扮演另一不可或缺的角色：即，非逻辑性的联结（**conflate**）「流亡前」、「流亡中」、与「流亡后」三个时—空片段中个人所习用的象征秩序（故包括稍早提及的分类原则）。在丙夫妻的例子中，「无复可寻之物」原先为母亲手织之毛衣，其所勾联个人「流亡前」的象征与分类秩序由母—子延伸开来的汉人亲属体系结构所代表；「流亡中」的时—空阶段令丙的丈夫于莫名所以、所谓无意的状况中丧失此物（「我先生身上穿了一套衣服就这样就来了，到了基隆太热了，我先生就把身上的衣服脱下来换香蕉吃」）。但这原先不可想像、无可预知的流亡地情态（「到了基隆太热了」）在表面上毁坏「流亡前」分类系统之余、竟亦生产了一全新的主体情感（**affection**）形成基础（即，无穷的悔恨、不可自抑的追忆、与近乎甜蜜地对恋物的追怀）；而于此一种全新的情感产生的过程中，事后将被不断记忆之物乃借由一特殊的交换活动而丧失（即在物质的层面上被彻底的取代），进入此交换活动的「他物」为许多受访者均会提及的「香蕉」。香蕉这个前所未见之物的出现，不但标志了主体将进入一全新的象征交换体系，且借着「食」的感官经验将主体带往终将无限悔恨的情感界域。被交换掉的不仅为「毛衣」，亦为生产此毛衣者（母亲）所象征的亲属机制。在可以肉体关系亲

炙的亲属体制被替换的同时，「食用香蕉」的感官经验亦宣示了「台湾经验」（半带暴力性地）的到来¹⁴。值得注意的是，这个原先无可预期的交换活动通常不但为一种几乎不可解释的交换欲望所驱动，「食用香蕉」这个崭新的感官体验本身往往又启动（initiate）了一前此无有的耽溺的、甚且是纵欲的「解放」经验。前引的受访者乙紧接着前述于大陆行军与在金門受饿的回忆后，开始叙述他对台湾生活的不习惯，但在这「不习惯」中，香蕉象征了对无限延迟时一空忍耐的突破及抗拒。他说：

我们看到台湾的景象，在我的感觉啊很凄凉很落后很荒凉¹⁵，我举个例子来讲，我们看到的房子啊

¹⁴ 于此，值得引述的是受访者丁的一段回忆。于 1948 年于湖北家乡被政府军拉夫后来台，与许多类似背景的流亡者相同，丁的流亡与台湾经验有如短促间被迫现代化的经验。「香蕉」则为「现代化」过程中的一个里程碑：之前没听过台湾嘛...到海上的时候才听到...在新竹湖口下船...哎呀那个时候在老虎口很苦啦...我现在讲个笑话不要笑啊，我们在来的一段路穿的那个老百姓的衣服，到台湾衣服就不能穿，就跟那个老百姓啦...那个老百姓穿那个拖鞋、木头的、扣扣扣，戴一个草帽穿一个裙子在卖什么，在卖香蕉啦，我讲一个笑话啊，在大陆我不晓得什么叫香蕉啦，结果我就那个裤子没有用嘛，她要穿，她就给我那个香蕉。那个香蕉，很好看，黄黄的。我拿着就吸都不会吸开，这样吃啊吃啊怎么好难吃啊。那个小姐就笑，香蕉要剥皮的，我不懂什么叫剥皮。这个真是（笑）...我们家乡没有香蕉啦。听的说是香蕉一定很香啦不说要剥皮嘛...我不知道香蕉要剥皮啦...那是第一次...那个卖香蕉的笑死了...（1998 年 6 月 27 日，丁台中寓中）

¹⁵ 必须要强调的是，固然至目前为止多数受访者对台湾的「第一经验」（first encounter）颇为负面，但所有源自中国乡村者却认为 1949 年的台湾远较其家乡富裕进化。受访者己（1998 年 9 月 9 日，台北寓中）于 1949 年初自家乡山东高密逃难至青岛，后从军来台，由于自小为「庄稼人」，他对台湾当时的理解便多由对农村的观察为起始，他这方面的判断基础为「当时看到台湾农人骑脚踏车去田里工作、田中有灌溉沟渠、田里极干净...我们家乡脏乱的很」。

非常之矮非常之小，而且那个窗子最小，我们湖南省的房子都是木头盖的，至少有两层楼，窗户大大的...我跟部队来到以后对于这个香蕉感到很奇怪。这个水果吃起来真是蛮好吃的。我就一直吃香蕉，就把肚子吃坏了，因为这个水果我觉得满稀奇的，我们湖南省没有嘛，味道口感又蛮好，我连饭都不吃，结果把肚子吃坏了，拉痢，在军队拉痢是不行的啊！

至此我们可见奇异的时一空、将行未行之行动、流亡中乍兴的感官经验、对过去情感性地自我再现方式、以及一肉体不复抑制的「食用 / 占有」（consume）欲望彼此间互相形成（mutually constitutive）的建构机制，而此互动之机制又与一对主体参与过去及未来的想像丝丝相关。在下一节，笔者将进一步申论前述象征与情感建构的基础，对于某些五零年代的文人对过去——特别为国 / 共对峙形成的起因——会引发何种深关身体、以及性别的理解或想像。

参·无尽止的怀念——恋物的共匪，怪胎的情感

对不少五零年代文人言，其对当时在台湾个人主体建构的理解奠基于一前此（即在大陆之时）「主观个人」与「客观历史」间相互辩证的关系上。如，原籍山东，后任军职，曾任新闻局主任秘书的张腾蛟于其早期（1968）的作品中直书其主体形成、与其所理解之历史性之间互相辩证的关系，这个关系对张的重要性聚集于他使用「文字」这个再现体系的方式：

投生在这个战乱的年代里，我没有太多的机会去接受教育，两年小学与一年半的初中，仅仅能使我不再「文盲」而已，用这一点本钱去从事写作，显然是过于单薄与脆弱。所好的是，战乱虽

然剥夺了我受教育的机会，同时它也给了我某种程度的智慧与毅力，使我懂得如何去自我教育；如何去充实那些流浪的日子。

试着写作，是从二十岁的那年开始〔注：即为 1950 年，张随军来台的下一年〕，在一种狂热的情绪支持下，我曾经在「诗」的身上投下了十年的岁月，直到四十九年我的「海外诗抄」出版后，对于诗的热劲才慢慢消失，自那以后，我已深深的体会到，有些东西是无法用诗来表达的，于是，我试着选择了新的路子。

我常认为，作为一个文艺创作者，对于他的作品，应该赋予两种使命；一是艺术的；一是时代的，而且，在两者的比重上，不该有过多的偏差。我也常常认为，一个文艺创作者，对于时代和社会，应该有一种强烈的责任感，因此，落墨之先，就要考虑倒是何而写与为谁而写的问题，也就是要考虑到；你将要给予这个社会的，是一些什么？将要给予读者的，又是些什么？我这个薄薄的集子，就是怀着这种警惕下笔的。（张腾蛟 1968：1；黑体处由笔者所加）

对张及当时许多文人（特别是与张境遇类似的「军中作家」与「流亡学生」）而言，战乱与流亡不断变迁的过程取代了正统教育，提供了另一种如张所言「充实」自我的论述场域。于此场域中，一种类似「狂热」的情感被生产了，非得以某种特殊的再现形式予以抒发、激扬、抑或掩盖不可¹⁶。笔者认为，隐含此情感运作模式之后

¹⁶ 对张而言，此再现形式为「诗」的书写；原因就其所言为诗远较其他书写形式「精练」；而在历经十年诗的创作后自觉无法再有理念的创新，便转向据其所言与诗的精练度类似、但理念阐释更清晰的散文。相关对诗、散文、小说间叙事形态与书写主体创构性、抽象思惟之形塑方式、及真实一再现关系的看法广见五六零年代此类文人；至于为何书写叙事对其内韵前述的价值与分类标准，当然是一个值得探究与分析的课题。

的，为一特殊的对真实—书写自我—再现间关系的认知与实践，透过此认知—实践的创构过程，主体性得以形成，而以辩证关系进入主体形成过程的「它物」亦得以被建构、且被赋予价值及意义。以《旋风》(1957[1959])及《重阳》(1961)等「反共文学」被夏志清(1979)喻为「五四文学传承者」、并获得1978年第一届吴三连文艺奖的姜贵(1957[1959]: 1-2)，于来台后第一本小说著作《旋风》的自序中，将前述主体、感官、物、及记忆之间的关系对其之意义阐释地颇清楚；有趣的是，在此，这具转变书写主体情感创构能力（故亦激发一崭新的叙事方式）之「它物」竟是1949年10月后于台湾通称的「共匪」：

三十年来，我写过五个长篇小说。二十岁的时候，我写了第一个，那是一个畸形恋爱的悲剧故事。〔下略〕第二个也写的是一个恋爱故事，〔下略〕这一篇，题名为「白棺」。

民国十六年，我在汉口亲眼目睹了共产党那一套以后，第二年回到南京，那记忆历数年而犹新。二十年，我写了我的第三个长篇「黑之面」。我以为共产党是属于「光明的反面」的东西，必无前途可言。〔下略〕

张的解释出于1998年9月初于台北张寓中的访谈，亦见于其于某散文自选集的「自序」（1989）：

我之迷嗜散文的创作，是因为它能容许我在它的身上实验一些创作的理念和技巧，像是适度的夸张、有限度的抽象、技巧性的含蓄，以及象征手法和想像力的运用等等。当然，它还在文字魅力与音乐性的发挥上，给了我足够的弹性和空间，让文字们有一个飞跃跳动的机会。

文字为何可脱离书写主体进行「飞跃跳动」的活动，显然为一值得分析的主体—物的互相创构现象，但囿于本文篇幅之限制便不再多谈。

三十七年冬，避赤祸来台，所业寻败，而老妻又病废，我的生活顿限于有生以来最为无聊的景况。回忆过去种种，都如一梦。而其中最大一个创伤，却是许多人同样遭遇的那「国破家亡」的况味。由于三十年来所亲见亲闻的若干事实，我想我应该知道共产党是什么。我将我整串的回忆，加以剪裁和穿插，便构成了一个完整的故事。即于每晨四时起身，写两三个钟点，四个月内从无一日间断，我的第五个长篇，便于四十一年岁首草草完成了。

这「有生以来最为无聊的景况」的形成与其所涉及的情感状况十分有趣。表面视之，这个「无聊」指的是「无事可为」的情境，造成此情境的起源为「赤祸」、及随「避赤祸」而生的失业与疾病；但这「无聊」初激发姜回忆的活动，复并合着回忆过程中产生的种种情感模式（如「都如一梦」暗喻的似真若幻、真假莫辨等或怅然、或焦虑的情绪、及随之再度¹⁷体受的「创伤」）而成为书写主体创构的原动力，使得姜以持续的、几近偏执的、耽溺的身体展演活动（「即于每晨四时起身，写两三个钟点，四个月内从无一日间断」）完成了《旋风》。更重要的是，《旋风》的书写正源于一强大的消弭前述似真若幻、真假莫辨情绪的欲望，而所谓的真假莫辨指的应为一对真实与再现界分不再的主体经验。有趣的是，对姜而言，唯有透过书写再一次肯定「回忆中的过去」（即「个人曾体验的共产党真相」）作为现存此刻唯一至上的价值评量标准与形塑本始（ontology），真实与再现的必要分野方可维持，个人的生命才再具意义。简言之，唯有透过确立共产党的「真相」，当下的「真实」方有意义、才能

¹⁷ 曰「再度」因姜当然早已历经「国破家亡」的「创伤」，但经此「无聊」，这「创伤」再一次地、且更加深刻地为其体受。亦即，「再次」的经验、事后的回溯于此具验证且真实化主观体验的能力。

存在；而唯有如此，主体的时间（以「回忆」为代表性活动）方能与「客观的历史」勾联起来。姜（1961）紧随《旋风》后写竣的《重阳》<自序>中重申此写作意图，并在正文中进一步将这个「本始」凝缩至宁汉分裂、国共分家之前的一小段时间中。国府的正统历史终于清楚地「印证」了姜的书写主体；姜对「过去」「创伤」式的回忆终于可与「历史」达成想像的融合，而此想像的心智活动不仅为其所承认，且被其视为一必要的活化（activate）当下真实—再现区隔（故进一步激发有效、有意义实践〔praxis〕）的革命行动：

民国十六年三月，莫斯科共产国际以本党国民革命形势，北伐进展之速，实为其始料所不及。若其仅利用武汉左派的组织，和联席会议的名义，决不能与南京中央相抗衡，更不能达成其毁灭本党，阻碍北伐之目的。此时他惟有力促汪兆铭由法经莫斯科回国。汪一到上海，即与陈独秀发表其共同宣言，主张组织「一切被压迫阶级的民主独裁制，以制压反革命」。这一宣言显然就是史达林的决策之重申。

武汉以汪兆铭为首的「左派」中央党部及其政府，其会议完全受共党份子的劫持，其民众运动的部门亦都由共党及其同路人任首长。……驻在两湖的国民革命军，其各级政治部大抵为共产份子所把持。各军之间，更饱受共产党的挑拨离间，彼此意见无法融合。

实际上，两湖的人民不能忍受共党的恐怖政治和社会斗争。

武汉的左派和中共的内部，到了这时，都发生了激烈的争议。

武汉的左派至此始憬然警悟莫斯科利用我们国民党部来达到他赤化中国的目的之阴谋和野心，

乃决定分共，而与中共决裂。

这一节书，小标题是「武汉左派的悲剧」。

现在，「重阳」所描写的正是这一「悲剧」。
(页 3)

历史小说并不就是历史，「重阳」的故事完全出于虚构。因此，如果以书中之人之事，证诸当时之实人实事，以求其所以影射，那就完全落空。

我的目的旨在重现那一时代的那一种特异的气氛，给人重新感受，重新体会，用以「纪恶为戒」而已。或有人以为这个想法有近冬烘，而且为时已晚，我却不那样悲观。胡适之先生一再提及的「功不唐捐」，我相信那句话。

同时我也一直相信，共产党一定不是从天上掉下来的。我们必须敢于分析它所由产生的那些因素，然后才能希望有办法把它扑灭。诅咒与谩骂也许能泄愤称快于一时，实则并无多大用处。至于「讳疾忌医」，其危害之烈，更不必说了。

反共，需要冷静，也需要智慧。(页 5)

依其所信，有效且有意义的实践只有一种，便是「反共」；此实践的效力与意义来源则为在「冷静」的心态下、以「智慧」来「分析」共党坐大之因；而遂行此批判性活动的途径之一则在借助书写「想像性」的过去，却吊诡地「完全再现」「真实」——所谓「完全再现」指的便是一（暴力地）突破再现—真实疆界的象征行动。第二重吊诡之处在于，书写主体又如何能同时以书写的再现形式重现真实、且又维护稍早所提及日常生活中对姜而言再现—真实的必要二分呢？笔者认为，在姜如此的情况之下，几乎唯一的出路便在试图借由书写联系这「它物」与「情感」—「感官」。如前几节所引受访者历经五十年更胜的回忆，流亡之后新生的「价值」须透过

一崭新的感官经验方可被主体认同，而此经验却又与一「丧失之物」相关；但在崭新的情感－感官经验乍兴的过程中，另一全新的「它物」也同时被创构。对前引许多受访者言，这「它物」或是「香蕉」、「感官」或是「饥饿」（及与之相对的「无可抑制的饱足」）；对于姜言，「国府左派」与「共产党」（即「我」、「它」）的交接斗争过程中产生的全新的情感－感官经验（即「真实」至上的判断标的）却以柳少樵及洪桐业二位男性之间的情欲争斗与互动来表达。国际共产组织于意识形态及革命行动上无可抵御的感染性魅力，于此书中被理解为能于同时间进行的多元言说行动网络中展演、并操弄论述异己主体位置之能力。书中中共的代言人柳少樵完全征服对方的方式为直接肉体的 S/M 男男性交，而进行的方式为给予洪一个「爱的教育」，这个「教育」始于论述「爱」的真谛，终于「爱」的实践；论述与实践并行，旨在阐述「真爱」必奠基於言说与肉体双向的绝对主从关系；即，此为一单向的、非交换的施予行为，真正的爱人仅为施虐者，受者不仅最初无法了解、且终究仅能模模糊糊地揣摩，并永远无法复制此权力 / 性关系，将自我塑造为另一施虐者¹⁸。更重要的是，这个爱与被爱的关系也验证并体现了生命的精髓——故当小说结尾洪桐叶试图脱离与柳的关系时，也正是其死亡之契机；而结束其生命者，正是柳本人。柳洪初试男男 S/M 情的这段文本值得全部引述：

柳少樵扔掉那香烟蒂，站起来，抱住洪桐叶，在他的腮上嘴上连连亲着。然后推开他，说：

¹⁸ 小说中柳在「食髓知味」后，曾数次欲复制此权力关系于其他人身上，特别为他的妹妹洪金铃。但连他自己亦诧异为何柳对其的控制如此成功、而他自己却完全失败。简言之，真正的 S/M 关系仅能由真正的施虐者启动，且一旦受虐者的主体位置确定，便永无改变的可能。

「我们常常教训我们所爱的人。凡受我们教训的，一定是我们喜欢的人。我们把我们不爱的任何人，都看得像垃圾，不值一顾，他们不配接受我们的教训。你明白吗？」

「明白。」

「你愿意吗？」

「愿意。」[下略]

柳少樵嘴上笑笑，又问：「看见你腰上的刀吗？」洪桐叶点点头。

「说呀，看见吗？」

「看见了。」

「它利不利？」

「利。」

「整把刀子插到你的腰里去，不费事吧？」

「不费事。」（下略）

彭文学把刀递给柳少樵，铺好油布，教洪桐叶立在油布中间，从柳少樵手里接过刀来，立在洪桐叶身后，刀尖从洪桐叶的背后对准他的心脏部位。一边说：

「兔儿，今天有你受的！」

柳少樵瞪他一眼，蓦地立起身，一言不发，就动手了。

.....

一时，事毕。彭文学放下屠刀，把滑到鼻尖上的近视眼镜推了上去，抹抹嘴上的汗，扶洪桐叶到柳少樵的床上将习。[下略]

柳少樵坐在床边上，俯身下去在洪桐叶的脸上吻着，

用又短又硬的胡子在他的腮上摩擦，擦得洪桐叶又痛又痒，推他，他就俯得更紧，一迳并排做了下来。

「小洪，记住，我是爱你的。一切，一切，都由我爱你而起。」

柳少樵亲昵的说：「我永远见不得你背离我。一旦被发觉了你背离我，我就取你的性命。即使取你的性命，我也在所不惜。你今天已经上了第一课，应该明白了吧？」（页 93-94）

洪桐叶受「教训 / 教育」之表面原因在其「背信」于柳，在关键时刻未放弃其为法国买办服务的工作。这个「关键时刻」出现在为买办服务的其它中国工作人员邀请他去嫖罗宋妓女。为罗宋性交易者的女色而背离柳的指示，对柳而言显然较单纯的「违抗组织」更不能容忍，因此采取男男 S/M 的方式「教导」洪何谓「真正的爱」。但究其实，洪自为法国籍女主人修脚、因而酝酿对白种女性身体部位之情欲，至与罗宋妓女——亡国之「白俄女子」对中国被殖民男性的情欲想像空间中显然占有特殊的地位——进行买卖式性交，终至自愿式的成为柳的性奴隶（二人间这方面的情欲互动于此后仍不断被描摹），其情欲 / 权力的建构过程显然绝非仅涉及男 / 女、异性 / 同性之面向，尚应包括殖民 / 被殖民与国族 / 亡国的象征转换层面，而这个层面应该与「国际共产」 / 反国族主义这个意识形态相关。《重阳》中将国共斗争以如此的暴力性情欲关系描摹是相当值得进一步分析的，但囿于篇幅，本文仅再引述张买办带领洪嫖妓完后的一段心态描述，以彰显前述情欲、权力、被 / 殖民、及国家之间的关系：

「[前略]小洪，你喜欢看电影吗？」

「很少看。」

「范朋克总看过的，你喜欢他吗？听说他在月宫宝盒

里边把一个拖辫子的中国人当狗熊耍，一定好玩的很，好戏不可不看。」（下略）

白俄男人见缠了半天，没有缠到一点生意，涨红了脖子，掙着毯子一气走了。嘴里嘟唧着，大约说的是俄语，也大约是骂人的话。

「亡国的人也真可怜，」张买办说，「男的卖毯子，领港，女的卖淫。」

「只怪他们从前享福太多了。」洪桐叶说。

旅馆门前的人行道上，一个穿红裙的英国军官，正挂着一个广东咸水妹悠然走过。那个咸水妹细细高高，黑黄皮肤，画着细长的眉，赤足穿着高跟鞋，有着一种浓郁的南国情调。洪桐叶心里一动，觉得这和罗宋女人的肥白，正是一个强烈的对比，而实在各有千秋。（页 48-49）

先透过直接的肉体接触（即性交），继而借由视觉的感官媒介，洪展开辨识国族差异性的能力，微妙的是，这个对其日后共产党员身分认同极具关键性的差异性最初竟须借由（表面性化的）女性这个媒介方能展现。小说中段起，柳为求训练洪「真正的爱」的能力，不断要求后者以汉人性 / 别及家庭意识形态之标准而言甚为极端之方式「奉献」其寡母及幼妹，如，诱二人卖淫。正统亲属结构不仅在国民政府论述系统中为标识其文化及政权正统性的最终指标，并可用来标识所谓无正统性的「匪伪政权」，对流亡者而言，亦是检验其飘渺的主体认同的最后一道防线，这一点在上一节对受访者丙的丈夫无限恋慕母亲手织毛衣的分析中已可窥见端倪。而对冷战时期不分中外的《重阳》读者而言，其之所以被视为毋庸置疑的「反共小说」，也正因洪「泯灭人性」「出卖母妹」的描述（见，如，Ross 1974）。

那么，洪桐叶究竟为何心甘情愿地进入这个全面性的 S/M 关系、又为何虽数度犹疑自怜但终其身仍无法脱离柳少樵的摆布，直至死而后已？换一个角度，究竟为何姜贵选择如此一个「变态」¹⁹的情欲主题以「纪恶为戒」？罪恶为何、须警戒的又当为何？或许更重要的问题为，为何需要如此不懈地、重复地铺陈这个变态情欲主题呢、这般的书写形式又形塑了什么样的快感？第一个问题很容易回答。《重阳》中明白地交代洪在此关系中得到无比的快感——一种无可言说、姜贵亦未曾解释的耽溺的快感——虽然这快感之兴起**完全突然、无可预期**；也就是说，不知何故在第一次「教训 / 教育」之时，洪便即时产生对此权力 / 肉体关系的莫大依恋与依赖。正因此依恋—依赖无可预期及无可解释（因此暴力地踰越了书写、甚且任何再现机制捕捉真实的能力），方可被姜贵运用以（吊诡地）再现中国共产党对「正常人」（即于正统亲属体制中建立性 / 别主体性的「中国人」）壮沛莫之能御的控制权力。而这也就是为何姜于《重阳》〈自序〉中申论「诅咒」与「谩骂」无济反共的原因：类似诅咒与谩骂「世俗的」——即可以迅即、现世的论述活动抒发不可解之情绪的一一言说行动，对于本质超越象征体系规范的「真实」（共匪本质）又能奈之如何呢？

这个对「真实」的体验并不难以了解、且可见诸五零年代许多流亡作家之笔间，对此笔者之前亦曾试图阐述（赵彦宁 1998a）；但笔者认为更有趣的应为本文之前所欲分析的于无限延伸的流亡过程

¹⁹ 这个主题是如此的「变态」，以致就笔者粗浅的观察，没有什么文学批评界的研究者愿意、或胆敢提及——虽然这是极奇异的，因为姜贵在全书近六百页的篇幅中最加着墨的，正是柳洪这个「变态」的关系。

中所生的情感－感官体受、及其与回忆、真实与再现间的多重形塑关系。笔者认为，在这永须于**事后**重塑过去（并借此定义当下）的反思批判活动中，如前所述地，一几近耽溺的贪恋情感产生了，对姜而言，**真实地**体受这情感的感官与身体展演方式不仅在近乎偏执的、日复一日的书写活动、更在于书写所谓变态情欲间**再度**确立此耽溺情感的感官性。于此，再现不仅与真实融合，再现（并是想像）的感官方能超越、甚且取代情感，成为流亡主体建构的必要机制。笔者并认为如此的变态（或怪胎）情欲并不涉及既存社会结构中的性 / 别认同。正因二者的不干涉性，「变态」之情欲方可超越现世的性 / 别指涉系统（referential system），成为**真正的**变态。最后，笔者将引述姜贵于《重阳》〈自序〉中紧接前引「光明」、「黑暗」关系之文以作本文小结：

而「黑之面」到底写些什么，我现在已经完全没有记忆。两年前，偶步街头，看见一家叫做「华的工艺社」的市招，才联想起「黑之面」的女主角名叫「华的」。「华的」是女人的一种面饰，我们有时在西洋女人的帽子上看见插一根羽毛，现在妇人勒发也有用与其发色配合的羽毛的，「华的」大约就是那类的东西。往古男子出猎，获得珍禽异兽，归而以其羽或皮献其所欢，用以示爱。妇人以羽为饰，起源大抵如此，这就是所谓「华的」。「黑之面」写些什么，看了这个女主角的名字，也大致可以想像了。（页 1；黑体处由笔者所加）

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「匪諜」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。

引用书目

- 毛泽东，1977 〈中国人民站起来了〉。《毛泽东选集。第五卷》。上海：人民出版社，页 3-7。
- 台湾史料编纂小组，1993 《台湾历史年表。终战篇 I（1945-1965）》。台北：业强出版社。
- 柏杨，1996 《柏杨回忆录》。台北：远流出版社。
- 姜贵，1957[1959] 〈自序〉，《旋风》。台南：明华书局，页 1-3。
- ，1961 《重阳》。台北：作品出版社。
- 夏志清原着，刘绍铭等译，1979 中国现代小说史。香港：友联出版社。
- 黄仁宇，1991 《地北天南叙古今》。台北：时报文化。
- 张腾蛟，1968 〈序〉，《菩萨船上》。台北：台湾商务印书馆。
- ，1989 〈自序〉，《溪头的竹子。中国文选系列 6》。台北：文经出版社。
- 赵彦宁，1998a 〈流放的政权与流亡的身体——论五零年代公领域中的主体、物、与性 / 别〉，《第三届性教育·性学·性别暨同性恋研究研讨会》，中央大学英文系性/别研究室。4 月 15 日。
- ，1998b 〈试论父系历史空间性中怪胎情欲化的可能〉。《性别与空间研究室通讯》，第五期。台湾大学建筑与城乡研究所。页 197-209。

Freud, S., 1963[1929] “Fetishism.” In P. Reiff (ed.), *Sexuality and the Psychology of Love*. New York: Macmillan.

Ross, T. 着，陈森译，1974 〈论姜贵小说的主题〉。《书评书目》，14期。

酷儿理论与政治

从左翼到酷异：美国同性恋运动的「酷儿化」¹

何春蕤

一个幽灵在美国学院——政治左派的最后避难所——里徘徊，
那就是酷儿理论的幽灵。

---David Horowitz

不管 Horowitz 这个说法中包含了多少对酷儿理论和左翼政治的轻蔑，这段话倒是指出了酷儿现象和左翼之间的某种连结。

酷儿论述学者 Michael Warner 在为名著 *Fear of a Queer Planet* 所撰写的〈导论〉中提到许多研究者都注意到酷儿政治的国族蕴涵，因为「酷儿国族」(Queer Nation)和新的酷儿行动派所采用的战术和目标，部份可以被视为是在「回应公民身分和国族身分所推动的疏离状态」(xx)。换句话说，面对眼下政治领域中动员群众、分化群众的国族和公民论述，酷儿政略想要串连被主流强权疏离的弱势群体来形成抗拒，而这个串连以及它所架设的抗拒网络必然深入文化社

¹ 本文是笔者为「情欲政治」(erotic politics, or, politics of sexuality)所写的「导论三部曲」的第三篇。第一篇是〈性革命：一个马克思主义观点的美国百年性史〉，收录于《性 / 别研究的新视野：第一届四性研讨会论文集》，何春蕤编，元尊文化，1997 年，33-99 页。首先写完的第二篇〈色情与女 / 性能动主体〉发表于《中外文学》第二十五卷第四期，1996 年 9 月，6-37 页。本文也是笔者所主持的国科会专题研究计画编号 NSC87-2411-H-008-006 之结案报告。

会的各个角落，「因为此刻性体制的秩序已然深深的根植于多得不计其数的各种社会制度之内，也根植于最寻常最标准的认知故事中，所以酷儿的抗争不仅仅是要得到包容或者得到平等地位而已，而是要彻底的挑战这些制度和叙事」(Warner xiii)。从这个角度来看，酷儿政治不但是反国族论述和公民论述的，更是反社会的，它愈来愈对「国家制度、政治过程、媒体、教育、警察及法律」缺乏信心，它要质疑「社会及文化规范、性别观念、生殖的性、以及家庭」(Smith 280)，甚至「需要透过一些乍看之下不见得太和性特别相关的方式，来考量我们如何抗拒被常态化了的性」(Warner xiv)。

这个对「酷儿政治」的定义说明并没有凸显特别的性身分色彩，更引人注目的反倒是它充满左翼政治的色彩，这代表的是酷儿学者们个人在此刻的政治立场呢？还是这样的酷儿期许有其更为广泛、更为深刻的指涉？Lisa Power 注意到各种社会解放运动自 70 年代以来的两个明显特质：毫不保留的肯定自我(assertiveness)，以及超越认同政治的局限，和其他运动积极连结(Power 3)，而这正是许多学者所描述的「酷儿化」的重要迹象；史家也认为这两个特质与同一历史脉络中其他社会运动（如黑人民权运动、妇女解放运动、性解放运动²）的发展直接相关，彼此启示，互相学习(Hekma et. al. 2)。但是就美国同性恋运动而言，这两个特质倒底是在什么样的历史脉

² 60 年代普遍的性革命现象固然有其突破成规的诉求，但是其思考的基准仍是启蒙以来个人主义式的普同人权，其下假设的仍是普同的主体性，因此追求的是一个建立在普同人性上的情欲自由(cf. Ehrenreich et. al.)，它的肯定自我是狭义的个人自我，因而在认同上也比较没有思考和其他群体的关系。这和 90 年代酷儿运动有很大的不同。酷儿运动的兴起在这几方面都有更宽广的定位，在抗争的策略上也尝试摆脱空泛的个人自由而指向社会资源的分配和分享。

络中形成运动的酷儿化的历史征兆？本文将显示，美国同性恋运动的「酷儿化」迹象有其特定的历史进程，而且早在 1950 年代就已浮现；不但如此，「酷儿化」的这两个特质确实有其深刻的激进政治脉络。明确的说，我将显示同性恋运动中「酷儿化」的趋势和美国左翼思潮之间的密切关系。

公开的秘密——同性恋与共产党³

在所有的西方同性恋历史叙述中，1950 年代美国参议员麦卡锡 (Joseph McCarthy) 等人利用逐渐形成的恐共心理，组成「众议院反美活动调查委员会」 (House Un-American Activities Committee)，对政治异议份子和同性恋大加迫害，这个史实是耳熟能详的。但是这一连串的政治迫害为什么会把同性恋也视为迫害对象倒是值得思考的问题。难道同性恋和政治异议在那个历史时刻有什么特殊关连吗？这样的关连又会在同性恋运动的形体和发展上形成何种建构？

研究这段历史的学者指出，美国在二次大战中的广泛投入，迫使它在内政方面采取许多突破原有社会成见的政策和做法，例如女性与黑人都首度获得机会积极参与劳动生产的行列，也拓展了他们的经济实力和社会参与，性别秩序和种族秩序因而出现重大调整。1945 年战争虽然结束，战后许多地区的快速赤化（包括中国）以及苏联在东欧的扩张，都令美国忧心忡忡，国家安全与社会秩序窜升为美国国内的首要考量。学者指出，在这种紧缩的氛围中，同性恋凝聚了性别和国族汇集时的动力，被视为扰乱了社会的性别秩序，

³ 1950 年代美国政治高压气氛之下，性与政治、同性恋与共产党经常同时成为个人生命中不可言说的秘密，也因而常常成为沈默的空白。参见 Jacquelyn Dowd Hall, "Open Secrets: Memory, Imagination and the Refashioning of Southern Identity," *American Quarterly* 50.1 (March 1998): 109-124。

而且在政治象征的层面上标记了国力（男性力量）的弱化(Adam 60-62)，因此成为战后美国国族营造工程中亟需被扫除的重要目标。政府的说词则是说同性恋者道德感薄弱（也就是说，个人的性道德可以直接扩大为其一般道德状态），而且容易因其不名誉的性行为而被有心人勒索，可能因此泄露国家机密，是国家安全上的风险(security risk)，因此必须去职(Adam 62; Duberman 183)。事实上，一切「腐败的、堕落的、动摇常规的」行为（包括同性恋和色情）都在当时成为政府关注的目标(D'Emilio & Freedman 282)。统计数字显示，1947 到 1950 年间军队和政府单位中开除了将近五千名疑似同性恋身分的员工(Faderman, *Odd Girls* 140)。同时，在美国介入韩战的关键时刻，联邦政府也决定设立「忠诚委员会」来调查联邦雇员与所谓「颠覆份子」之间的来往关系；这些关系可能包括与共党份子的来往、阅读反美杂志与书籍、支持 1948 年左派总统候选人 Henry Wallace 的进步党、甚至在日常生活中对黑人友善、或者奇装异服，都成为值得监控的对象(Adam 61)，稍后麦卡锡的白色恐怖运作模式就建立在这些具体措施之上。艾森豪总统并且在白色恐怖高峰期的 1953 年下令，以后政府的雇佣程序必须查明申请者的性偏好取向(D'Emilio & Freedman 293)，风气所至，连对同性恋表达友善态度的学术研究也难逃一劫，1954 年洛克菲勒基金会在获悉金赛的性研究中心遭受思想调查之后，就立刻终止了对金赛的经费补助(Segal, *Straight* 88)。政治氛围的紧缩加剧社会大众的不安心理，造成对同性恋更为不利的社会环境。

这个历史叙述凸显的是，同性恋者在白色恐怖中被当成整肃排挤的对象，是出于右派政权的阴谋罗织，同性恋是政治高压之下的无辜受害者。当然，这种描绘或许可以为同性恋的不平境遇赢得同情和支持，但是它同时也倾向于以简单的「压力反弹」模式来解释

同性恋运动在 1950 年代之后的蓬勃发展，因而抹去了同性恋运动形成过程中的另一些复杂面向，将性倾向从与其他社会因素之纠葛中孤立出来。本文则将指出，1950 年代同性恋认同的「组织化」和「运动化」，和当时比较激进的同性恋者本身的左翼政治异议立场——而不仅止于他们的性身分认同——紧密相连。事实上，以最明确的例子来说，1951 年在洛杉矶首创成立同性恋地下组织 *The Mattachine*⁴ 以推动同性恋自我意识和认同的五位同性恋者，之所以能有此突破——不但开始认识到同性恋议题可以作为激进的社会运动的议题之一，也意识到同性恋身分有可能作为动员异议的轴线——其中很重要的启发来自于这五位同性恋者本身作为（当时受到严厉政治迫害的）共产党员的身分，以及这个身分在当时氛围中所蕴涵的政治压迫。另外，他们推动同性恋认同时所展现的组织能力和战斗构想，则大量得力于他们在之前左翼政治异议抗争经验中的累积。换句话说，美国同性恋运动的形塑运作，和早期成员的激进政治异议身分紧密相连，这对后来性认同运动的渐次动员发展也有深刻的影响。⁵

这当然不是说性倾向认同和某种左翼的政治立场有本质上的正

⁴ 在 *The Mattachine*（1953 年改组后正名为 *Mattachine Society*，参见 Teal 28）出现之前当然也有其他类似组织，只是后来没有进一步的发展。例如纽约和洛杉矶的 *Veterans Benevolent Association* 就曾经在 1947 年私下印行内部流通的 *Vice Versa* 刊物，以延续战争动员期间建立的同性恋人际关系网络 (Adam 67)。*Mattachine Society* 的前身 *International Fraternal Orders for Peace and Social Dignity*（又称 *Bachelors Anonymous*，名称可能来自同性恋组成的 *Bachelors for Wallace* 助选团体）在 1950 年也宣称是一个「服务和福利的组织，致力保护并促进社会中雌雄同体的少数人」(Thorstad 339)。

⁵ 这段历史的研究因为性质特殊，而且十分敏感，其实在大部分史家的写作中都是简略的带过，只有深具左翼立场的 John D'Emilio 做了比较完整的资料收集。

向相关性。事实上，当时受到史达林思想影响的美国共党组织以及大部分毛派团体对同性恋并不友善⁶。教条的左翼立场一向认为同性恋是小资产阶级的意识形态，是妄想用个人的方式来解决社会问题，只会引致失志与挫败(Thorstad 323)，在这种党内教条高压之下，左翼的同性恋者在党内并未出柜。以创建 *The Mattachine* 的灵魂人物 *Henry Hay* 为例，他早年加入激进剧团，在罢工和示威抗议的场合中以深具政治性的戏剧表演来激动人心，1934 年 *Hay* 加入美国共产党，但是当时的共产党对所谓「性偏差」(同性恋)也采取和一般人一样的谴责态度，因此 *Hay* 一直没有想过可以融汇他的性身分与政治身分，也就是在他的政治活动中加入性身分的抗争，而在他的性身分意识中加入左翼的视野，1938 年 *Hay* 和一位女性党员结婚，开始他长达 14 年回避性身分出柜的生涯(D'Emilio 19-20)。这种暗柜状态一直要等到 1948 年共产党推出 *Henry Wallace* 竞选美国总统以对抗杜鲁门政权的冷战政策时，才在新的动员活动中掀起性认同出柜的契机。

激进政治的动员活动常常带出新的人际接触与合作，因而开启新的视野眼界；美国的同性恋性认同就正是在左翼政治激化震荡的氛围中出线的。1948 年 8 月 *Hay* 参加一个进步人士的小派对时无意间发现在场人士竟然都是同性恋，当谈话题目飘向当时 *Wallace* 的竞选活动时，*Hay* 和身边的几个人就半开玩笑的开始设计如何在

⁶ 1917 年俄国革命之后本来设立了一些非常进步的、开明的政策，在婚姻、性、教育上都有前所未见的突破性新措施，因此二零年代就已经形成共识，不让国家的权力涉入私人生活领域，而边缘情欲如肛交、同性恋等也都不再被视为罪行。可惜，史达林建立他的独裁政权后全面扫荡异己，1934 年同性恋再度成为罪行，1944 年堕胎重新被视为非法，连离婚都有可能要罚鍰(Adam 50-52)。风气所至，其他各国的左翼组织也都展现类似的紧缩。

Wallace 的政见中加入性隐私权的条款，以便动员更多非共产党的同性恋者支持 Wallace 的竞选(D'Emilio 20; Teal 27)。这个在无意中因玩笑交心而浮现的小团体（戏称为 Bachelors-for-Wallace）后来并未具体发展，但是在广泛发掘更多进步政治潜力的长远目标下，左翼人士首度在概念上由「激进政治身分」的框架出发，来思考「边缘性身分」的可能浮现与运作，因而使得性认同首度戴上运动的意义内涵，被视为有可能发展成为组织同性恋者以推动有关同性恋政治议题的社会因素。不久之后 Hay 透过在左翼的「人民教育中心」教音乐的工作而结识了 Chuck Rowland 和 Bob Hull，发现三人不但同为同性恋，更同为共产党员，后来又认识了激进社会意识舞蹈家 Rudi Gernreich 以及为二次大战日裔美国人权益而战的 Dale Jennings，这五个在政治和性身分上都是双重的「同志」⁷而且同有大量运动组织经验的人，因工作和兴趣相似而经常碰面，终于在 1950 年秋天的一个午后成立秘密结社 The Mattachine。

这个地下结社从每个角度来看都是个忠于左翼传统的组织⁸，不但有阶层严谨的权力结构，而且积极援引左派的社会分析，把同性恋视为「受压迫的文化少数」，认为一定要透过同性恋本身的集体行动才可能改变社会结构中对同性恋的排挤迫害(D'Emilio 23-24; Weeks 197)。在具体组织方面，这个小团体也遵循着左翼发展组织

⁷ 本文将以加了引号的「同志」来指涉左翼政治认同和同性恋认同在个别主体身上的合一。

⁸ 创始的五位成员都有丰富的受迫害及抗争经验，如 Hay 的激进剧场经验；Rowland 在美国退伍军人委员会工作时就遭受反共检验；Jennings 曾为加州的日裔权益而努力；Gernreich 逃离了奥地利以避免纳粹对犹太人和左派的迫害(D'Emilio 24)。这些激进的政治抗争经验与他们个人长年隐藏的同性恋身分，共同塑造了他们认识迫害的角度。

的模式，以在众多地区渐次发展读书讨论小组来吸引其他「同志」加入。另外，左翼的渊源也使得 **Mattachine** 从一开始就认定应该与劳工组织和其他少数民族密切合作，**Hay** 在成立前花了两年时间写成的成立宗旨就认为应该积极抗拒美国法西斯的倾向，而且要和别的社群合作，争取全世界所有少数民族（包括同性恋）的自由(**Teal** 27)。这种把同性恋视为「少数民族」之一而且和更广大的弱势社群同命的看法，在性身分尚未公开出柜、尚在孤立隐讳中挣扎的历史时刻出现，实在是对左翼思考的一大延伸。

左翼的思想和实践渊源更进一步使得这个日渐扩大的秘密组织在遭逢具体迫害时，选择采取与公权力对抗的政治行动，因而渐次塑造了新兴同性恋运动的激进气势。1952 年 2 月，由于 **Jennings** 落入洛杉矶警方预布的陷阱被捕并将被起诉，**Mattachine** 的核心「同志」们一方面透过 **Hay** 的共产党关系延请著名的激进律师 **George Shibley** 前来为 **Jennings** 辩护(**D'Emilio** 31)，另一方面计画动员群众形成集体行动去支援 **Jennings**。可是大部分讨论小组的一般成员在面对法律时还是拥抱「唯法律是从」的主流观念，认为 **Jennings** 若是被捕就一定是真的有罪⁹，因此抗争的动机很低，核心「同志」于是采行共产党一贯的抗争策略，组成一个「禁止诱陷公民委员会」(**Citizens Committee to Outlaw Entrapment**)，借着亲手派发的文宣传单来诉求广大群众的关切。也正是在这些挑战警察权威的文宣传单中，左派同性恋首度以性倾向为基点，发展了「单刀直入、说服力

⁹ 这种缺乏行动力的表现可能需要历史原因来解释。毕竟，「50 年代早期尚无任何大型的示威行动以支持个人对现状的挑战，也没有什么广受人注意的次文化来合理化另类的生活方式；相反的，整个同性恋次文化中都弥漫着一股不安的、脆弱的气氛」(**D'Emilio** 29)。

十足」公开辩论语言，来向群众说明，「诱陷」会对所有人——而不是只有同性恋——的人身自由造成威胁(D'Emilio 32-33)。

在这个深具突破性的公开论述行动中已经可以看到 *Mattachine* 的运作性质明显超越了过去各种同性爱(homophile)组织以联谊为主的活动层次以及屈意迎合以融入主流的低调态度(Faderman, *Odd Girls* 190)。因为，即使在高度紧张的麦卡锡白色恐怖年代中，以共产党「同志」为主的同性恋运动仍然从它左翼的传承中吸收了毫不妥协的挑战态度和深刻的结构分析，以强势的文宣凸显性身分，进行积极抗争。此外，在论述策略上，*Mattachine* 虽然从性身分出发，却没有画地自限，而是以公民权(civil rights)的伸张来串连同性恋与其他主体共享的抗争位置，企图动员更大更广的不满和参与。在 1950 年代政治高压中就已经出现的这种抗争态度和自我定位，不但明确标志了 *Mattachine* 初期的左翼色彩和立场，也为其后的激进社会运动提供无限启发。

「禁止诱陷公民委员会」的强势论述抗争策略后来证明是成功的。1952 年 6 月陪审团最终无法定谳，检察官也在重审之前撤销告诉，Jennings 的案子因此成了同性恋地下组织发展的转捩点。官司之后，军心大振的核心「同志」决定着手成立另外一个以教育社会为宗旨的公开组织 *Mattachine Foundation*，以基金会的正当形式来中介并扩大地下组织的影响力，第一本公开发行的同性恋杂志 *ONE* 于 1953 年元月开始发行，同时同性恋者大批加入 *Mattachine* 在各地的讨论小组，会员人数暴增，到 1953 年 5 月时，已增至两千人，遍布各大城市，而随着人数增加，小组活动也开始多样化，除了讨论之外，由专业学者组成的讨论小组也开始着手研究同性恋在文化各层

面中的存在，以增加同性恋的正当性(D'Emilio 35-36)。¹⁰

组织扩展和建立门面的措施固然使得 **Mattachine** 在吸引新人和推动各种计画的过程中得以避开因为组织本身过度秘密所带来的可疑形象，但是面对组织要开放到什么地步的问题，面对「公开」和「秘密」之间的抉择，「同志」们却有不同的局势评估。虽然同为激进的共产党同志，**Rowland** 和 **Hull** 等人倾向进一步扩大地上组织，他们觉得 **Mattachine** 已经在三年中创造了足够的友善氛围，左翼「同志」应该在这个扩张的时刻主导重组 **Mattachine**，以便更加开放会员的招募并维持左翼的领导地位。创立元老 **Hay** 则对广开大门多所疑惧，因为他认为当时热切加入的新入会者只是赶热潮，只是想在一己触法时得以借组织的支援脱身，而并没有意愿投入支持一个长期奋战而且激进左翼的同性恋运动(D'Emilio 38)。这个内部意见的差异还没有得到充分讨论，逐渐达到高峰的白色恐怖氛围很快就紧缩了核心「同志」挥洒左翼政略的空间。

这个紧缩的动作在某个方面来说是右派人士对 **Mattachine** 当时开始采取的激进策略所做的回应。左翼的核心「同志」在 1952 年底 **Jennings** 案之后组织蓬勃成长的大好前景中，继续采取积极的政治策略以提升同性恋议题的可见度，甚至企图把它带入即将进行的地方选举中。他们发信给当时洛杉矶教育委员会的候选人，指出公立

¹⁰ **Mattachine** 过度快速的成长也使得组织的运作倍受压力，讨论小组的领导阶层往往缺乏足够认知和调教就被挂上场，使得组织的共识和向心力日渐单薄；同时，核心成员 **Hay** 和 **Rowland** 也开始辩论是否要重组 **Mattachine** 成为一个开放的地上组织，还是维持某种封闭性和纯净性(D'Emilio 37-38)。不过，在核心成员尚未达成共识之前，1953 年的 **Mattachine** 大会就已经改弦更张，把左翼的成员全部赶出了领导阶层（下详）。

学校的教育为同性恋青少年学子制造了许多压力和悲剧，并要求教育委员候选人表达立场，承诺当选后在辅导疑似同性恋学生时会采取中立的立场；同时他们也发信给市长候选人和市议员候选人，提醒他们注意洛杉矶市警察单位一贯对同性恋者所采取的诸多非法处置 (D'Emilio 36)。这些积极的战略把 **Mattachine** 这个同性恋组织推上了正面与权力结构角力的位置，不但在概念上，更在政治诉求上，正式结合了性身分与政治策略，是左翼同性恋政略的明确出线。

这个强势的作为成功的凸显了同性恋议题，但也吸引了周遭好奇而不怀好意的媒体关注。起初核心「同志」向候选人发出的信件并未得到太多回应，但是组织的快速成长却引起有心人士的关注，1953年初洛杉矶镜报的一位右派专栏记者写了一篇文章，以舆论为名向 **Mattachine** 的一般成员提出挑拨，以迫使这个同性恋组织（在麦卡锡白色恐怖的时刻！）为自己的政治倾向表态。这篇文章以极为不友善的语调质疑 **Mattachine** 向候选人的游说，指称这是一个「诡异的新压力团体」，没有任何的正式登记，而且其顾问律师 **Fred M. Snider** 在「众议院反美活动调查委员会」作证时表现得非常不合作。文章因此暗示，同性恋「是被社区蔑视的一群，他们很可能会集结在一起以求自保，最后也可能形成极大的力量」，不过由于同性恋当时被视为「安全风险」，这篇文章因此警告成员小心，因为任何一个训练有素的颠覆份子都有可能轻易的把同性恋组织转化成一个「危险的政治武器」 (D'Emilio 39)。

这篇充满暗示的文章在白色恐怖高峰的 1953 年初出现，也就是当麦卡锡的「众议院反美活动调查委员会」来到洛杉矶调查共产党的活动时出现，确实有其严重意义。同性恋身分和政治疑虑之间的可能关连，过去只是在政府的政策中以抽象的、含混的语言浮现，

但是此刻在这个敏感时刻，这篇专栏文章描写眼前同性恋身分的具体集结行动极可能是可疑政治活动的掩护，日渐普及而活跃的 **Mattachine** 组织内层层隐讳的运作模式更证实该组织的可疑威胁性。此外，这片疑云也在 **Mattachine** 内部形成巨大冲击，在政治恐慌之下，许多晚期加入的成员强烈要求组织中央明确说明自身的政治立场 (D'Emilio 39)，核心「同志」则在众方压力之下筹划召开大会，预备以民主的方式来决定浮上台面后的组织形态。

从另一个角度来说，这也是核心的左翼「同志」被要求在政治立场上「出柜」的时刻。讽刺的是，出柜的压力竟然来自那些百般保护自己的暗柜性身分的同志（同性恋）。公开抑或秘密、左翼抑或保守、此柜抑或彼柜的决战因此爆发。1953 年 4 月 11-12 日，**Mattachine** 在洛杉矶普同教会召开第一次会员大会，风雨欲来的紧张气氛使得核心「同志」深深感受到政治立场出柜的压力。虽然核心「同志」已经宣布不寻求在新的领导架构中任职，一向主张组织地上化的 **Rowland** 仍然在会前发表声明：「不管什么结局，我们都反对任何以 **Mattachine** 为名的组织发表任何非共产主义立场的声明。如果一个组织以宣示效忠国家为入会的条件，作为个人，我们坚决拒绝和这个组织发生任何关联。我们的立场是，和『众议院反美活动调查委员会』正面抗争，是我们的圣战，是符合我们利益的」(D'Emilio 40)。**Rowland** 的坚持，表达了核心「同志」对左翼政治信念和边缘性身分之间历史性连结的执着态度。由于 **Mattachine** 的活动力和积极抗争主要建立在核心「同志」出自左翼立场的结构分析和抗争经验之上，虽然面对周遭压力要求左翼「同志」在政治高压氛围中冒险「出柜」（左翼政治立场的暗柜）以转移外界对同性恋性身分的政治猜忌，核心「同志」仍然表明他们希望 **Mattachine** 继续结合同志身分和左翼政治异议的殷切盼望。

可惜会议的结果并不如核心「同志」的期望。出席大会的人数大约是一百人左右，男女都有，对他们而言，这是有史以来同性恋的第一次集体出柜——而且可以是边缘性身分和左翼异议政治立场的同时出柜；然而在这个白色恐怖的历史时刻，把这两个身分之间的关连切断，抹去这两个身分之间的相互启发和培力历史，却已经成为许多成员的共识。创会的核心「同志」在 1953 年 4 月第一次的会期中似乎成功的缓和了各方压力，但是在 5 月的会期中，新的领导人物 Kenneth Burns、Marilyn Rieger、Hal Call 成功出线，用当时大家耳熟能详的反共教条语言在左翼的「同志」身上投下可疑的阴影，以此把后者拉下领导位置；Call 并且公开要求在组织章程中加上「反对可疑政治立场」的条款，因为「我们已经被外界当成共产党来攻击了」，这个新的条款据说将可保障组织「不受共产党的渗透」，并保障同性恋不必承受眼前的政治猜忌(D'Emilio 44-45)。这个提案虽然最后并未通过，但是恐共的气氛已经非常明显。新当选的领导班底成立了以反共为基调的「协调会」(Coordinating Council)作为决策中心，采取低调的、融入主流的组织 and 活动策略(Adam 69)，同时维持对会内共产党份子一定程度的「关切」。据说立法委员会的主席 David Finn 甚至在 1953 年 5 月大会后两星期就已经把 Mattachine 的宪章交给了联邦调查局备查，并向该局说明了他自己和其他的成员是如何努力的在组织内「清共」(D'Emilio 48)。此外，洛杉矶和旧金山的「协调会」竟然干犯大会决议，单方面的以组织名义发布文宣，宣布 Mattachine 为一个「坚决反共」的组织，并且强调「同性恋…不会试图推翻或破坏社会既存的制度、法律、道德，而是要融入社会，做建设性的、有价值的、负责任的公民」(D'Emilio 48)。这个政治立场的宣示在 1953 年的白色恐怖氛围中或许保住了同性恋组织的存续，但是这个高度局限的存活状态也立刻江河日下的重新塑

造了 **Mattachine** 的性质和方向。到 1953 年 11 月时，新的领导班底已经成功的扫除了创会「同志」所留下的影响和风格¹¹，把组织更名为 **Mattachine Society**(Teal 28)，而且把工作目标限制为联谊活动，在主流化的趋势中锁定吸收那些已经有社会身分和影响力的人(D'Emilio 49)，组织的机动性和激进性都有明显的削减。没有马派的理论基础、没有社会分析、没有策略讨论，「他们以为只要除去偏见就可以改变这个社会对待同性恋的方式」(D'Emilio 27)。

这次换血大行动当然也激化了另外一些成员的回应。一个月之内，大批的组织工作人员及会员因为认同核心「同志」的政治理念而相继辞去职位，到了 9 月，北加州甚至有大批会员退出了组织，因为他们觉得那些「想搞运动的人」和那些只想「被社会尊重的人」之间的鸿沟愈来愈深(D'Emilio 50)。不管如何，不一样的组织色彩当然会吸引不一样的主体加入组织，也会排挤另一些主体与组织保持距离；**Mattachine** 的换血行动清掉了早期左翼「同志」的异象和方向，柔化了激进运动的冲力和活力，但是也把未来同性恋运动的发展契机留给了更边缘的「同志」¹²。

Mattachine Society 的历史转折显示，1950 年代个别同性恋者在一定的集体历史脉络中的政治及社会涉入，使他们得以援引其激进化、政治化的模式和资源，在新的集结意义中形塑并浮现自身的性

¹¹ 这次的「清党」对创会元老而言，不但是组织上的挫败，更是人生的重大打击，Hull 后来自杀身亡，Jennings 彻底退出运动，Rowland 酗酒以终，只有 Hay 持续活动，终究在 1970 年代的同性恋解放运动中看到理想的再生(D'Emilio 54-55)。

¹² 女同性恋则在 1955 年组成了 Daughters of Bilitis 的联谊组织，但是在类似的氛围中，这两个团体的性质都有颇为明显的阶级倾向。

认同。但是，作为一个座落在具体脉络中的社会意义轴线，这个新近浮现的性认同也必然同时会受到脉络中其他社会力的折射渗透而多样化 / 分歧化，至于这个多样化 / 分歧化会以何种面貌和操作出现，会不会倾向于多元民主式的联盟合作，还是寻求单一正统形象的纯净化，那就是一个历史的问题了。在 1950 年代政治氛围的激化中，性认同的某种程度的出柜，选择了以排除左翼成份和左翼路线来呈现自我以赢得正当性；Mattachine 创会「同志」所遭受的「政治身分出柜 / 性认同身分出局」就是这个同性恋身分「纯净化以便主流化」过程的标志。

Mattachine Society 或许希望在自身的形象中清除早期进步「同志」的痕迹，但是同时遭到压抑的却是早期「同志」所开创的论述资源和新的抗争气魄：结构分析、积极抗争、自我骄傲、集体行动、串连结盟——这些标明一个活跃激进的社会运动的记号，终究在下一阶段的左翼运动中再度开花结果，促成美国同性恋解放运动的再度蓬勃。

性身分的激进化：同性恋与新左派

美国同性恋运动史上公认的两个重要转折事实上都和左翼运动的发展相关。1950 年代初在麦卡锡白色恐怖之下，左翼「同志」在政治高压中发现了性身分的可能运动蕴涵，因而开创了新一代的同性恋激进政略，以正面挑战体制的方式来巩固性身分的自信内涵。但是逐步发展左翼结构分析和激进同性恋政略的 Mattachine Society 在日渐尖锐化的政治污名压力下最后选择了「清共」，用放逐激进政治身分来换取边缘性身分的苟且存活，并以温和的融合路线取代原本肯定自我争取权利的运动策略。政治高压之下，连 1955 年第一个女同性恋联谊组织 Daughters of Bilitis (DOB) 成立时都非常谨慎的维

持极小的规模和高度的隐密，甚至她们的出版品 *The Ladder* 也明白的宣示，组织的目标只是向女同性恋「推广一种可以被社会接受的行为和衣着模式」，并且渐进的教育异性恋大众：同性恋也是好公民；她们相信过分宣扬自己的性身分不但有可能为个人带来危险，也会影响中产阶级女同性恋融入主流社会的机会 (Faderman, *Odd Girls* 180)。然而早年左翼「同志」所示范的自信和抗争传统已经留下不可磨灭的痕迹。随着麦卡锡主义退潮，Mattachine 也渐渐开始采用比较积极的方式抗议警察暴力 (Power 2)，1958 年同性恋杂志 *One* 甚至在封面上刊登了充满自信的宣示：「我真高兴我是同性恋」 (Teal 24)，表达出一种逐渐浮现的自我肯定，后来虽然有许多订户感觉不安而退订，但是这个高亢的宣告已经预示了下一阶段同性恋运动的基调。1960 年代末期，深受新左思潮滋养的「同性恋解放阵线」 (Gay Liberation Front) 正式的向同性恋主流组织提出挑战，并掀起同性恋颂扬自我、培力壮大的抗争潮流，重新把左翼引入同性恋运动，形成下一阶段运动的重生。

左翼思潮之再度冲击同性恋运动，伴随了另一些新兴社会运动的发展，也因为这些启发而调教出一整个世代有崭新运动理念和抗争气质的同性恋。在发展主体性方面，麦卡锡主义开始松动它的恐怖统治没有多久，由金恩等人所带领的黑人民权运动便已兴起，民权运动向早先 1950 年代全球反帝、反殖运动中学习了由左翼发展出来提升人民自觉的群体活动¹³，透过每一个主体的自我描述和反省，来提升集体受压迫的意识和抗争动机 (Echols 83-84)。这样一个壮大

¹³ 这种所谓 Consciousness-raising 的群体交心活动包括中共在农民中推动的「忆苦思甜」，美国南方黑人解放运动所推广的「细诉真相」 (tell it like it is) 等，瓜地马拉的革命游击队也使用过类似策略来提升群众意识。

个别主体以形成群体凝聚力的实践，使得原本被压迫的黑人主体得以透过论述和身体的改造过程而产生新的力量，也为培力壮大其他受压迫的主体提供了典范。在进行直接行动方面，印度精神领袖甘地所启发的非暴力理念，以及左翼工人运动长久以来发展的集体抗争传统，在此时提供了具体的实践资源，让民权运动从 1960 年代初期开始，就用静坐、游行、示威、搅扰黑白区隔等所谓「直接行动」(direct action)¹⁴，坚定的要求分享公民的各种权利(Adam 75)。民权运动所累积的运作方式和抗争模式也因而成为下一阶段美国各种社会运动的原型。另外，在发展群体的权利论述方面，黑人民权运动及第二波的妇女解放运动开创了受压迫群体起而抗争争取权利的典范，以新的正义论述把弱势族群建构为权利被无理剥削的少数民族，也启发了种族性别轴线之外的其他弱势族群（如同性恋）建构自身为另一个少数民族、另一个弱势群体，在正义原则之下要求主流分享权利，并援用别的运动已经发展出来的论述和抗争资源来建构自己的解放运动(D'Emilio & Freedman 320)¹⁵。美国国内的政治和种族

¹⁴ 19 世纪由左派带动的劳动阶级运动已经使用了某些「直接行动」策略来具象诉求，除了这个历史传承之外，1960 年代美国黑人民权运动领袖金恩引申了印度精神领袖甘地在寻求殖民地独立时所采用的非暴力抗争策略，鼓励黑人不再以规避、沈默、隐忍来容许白人对种族不平等视而不见，而改以不含武力暴力的静态行动（像静坐、示威、占据白人特定座位等等），踰越 / 凸显种族规范，挑战 / 挑衅当时的族群隔离政策，以强迫统治者面对弱势的存在。其后的各种社会运动都深受这种运动策略的启发，并在「直接行动」的基础上发展出各有不同程度的冲撞策略，其中尤以美国的爱滋组织 Act Up 和英国的 OutRage 最具有争议性，最活跃抗争的同性恋团体 Act Up 就曾积极的研究石墙事件后激进同性恋解放运动的各项运作，以学习过去的教训和诀窍(Katz xvi)。

¹⁵ 这样的叙述描绘的是个别运动之间的相互模仿，但是它本身也割裂了社会运动之间的互相重迭；毕竟，运动中的个人成员从来就拥有多重身分和

情势愈是对立紧张，社会运动的激进倾向也就更明显，1967 年已有「冲突政治」(confrontational politics)之说，其后两年中，激进运动如黑人国族主义者、嬉皮学生、反战示威者都不断升高政治张力和抗争模式，这些经验后来都渐次透过参与者抗争目标的扩大而移转到性议题和性别议题的抗争上(Adam 82; Altman 58)。

反帝反殖运动中所示范的抗争意识建立在「被压迫」的明显事实上，可是当压迫夹带着原有根深蒂固的道德成见，以污名和歧视作为最深刻的压迫形式时，无法出柜的被污名主体（例如同性恋）的抗争，还需要另外一些突破才可能挣脱那些阻碍主体自豪得力的社会因素。历史学者指出 1950 年代在旧金山北湾和纽约格林威治村发迹的次文化「极乐 / 击垮世代」(Beat Generation)¹⁶，就以其不见容于主流社会的边缘生活方式（群居、嗑药、酗酒、滥交等）和不

认同，也常常为了不同的理念和理想而同时加入各种不同的运动抗争。换句话说，1960 年代兴起的各种乐观而强力肯定自我的运动——不管是黑人民权运动或是妇女解放运动或是反战运动——都有无数同性恋在其中，激进社会运动虽然滋养了同性恋的抗争动力，但是同性恋的性身分在这些组织中却是隐讳的、被压抑的，也因此是与各种权益和颂扬隔绝的。1960 年代末期妇女运动因抗议新左派阵营对妇女议题的轻蔑而脱队形成自己的运动，形成第二波妇女运动，以及同一时期同性恋运动自新左派阵营中脱颖而出，凸显自己的诉求和运动理想，这些分裂发展都记录了这个历史发展(Adam 79; Echols 27)。

¹⁶ Beat 意指「耗尽」，但是同时也来自 beatitude，也就是「极乐」。Beat 世代希望在过度腐败、过分看重物质、充满黠武精神的年代中，透过清贫的生活和各种迷幻药、酒精、性实验，在沮丧无力的深渊中达成灵性上的启发和心理的平静。代表人物是在旧金山 City Lights 书店聚集的诗人 Allen Ginsberg、Gregory Corso、Gary Snyder、William Burroughs 等人，他们的作品中对同性恋都有突破常规的肯定和颂扬。

甩成规的强悍态度，示范了反叛精神的具体表现。更令当代同性恋动容的是，「极乐 / 击垮世代」的著名诗人 Allen Ginsberg 等人都在他们的诗作中以有力的诗句毫无保留的正面描写同性恋，公开的颂扬同性恋。文化异议份子的这种自豪情操，为情欲异议份子创立了自我肯定和自我夸示的榜样(Adam 74)。除此之外，1960 年代风行的性革命(cf. Ehrenreich et. al.)、嬉皮运动(Faderman, *Odd Girls* 203)、学生反战运动(D'Emilio & Freedman 306-07)等等，都对既有建制采取不信任的、反对的态度，一步步削弱了建制和常规在个人心中内化了的权威力量，显示既有的共识是可以挑战的，可以被推翻的，也就是说污名是强加的，是压迫的象征，这么一来也逐步松动了污名歧视所带来的自惭和羞耻，使自我肯定和自傲有机会得到培养。事实上，「自豪」(pride)正是这个阶段各个边缘社会运动——从黑人解放运动到同性恋解放运动——最重要的凝聚焦点。

研究者也注意到，这些运动之所以能够理直气壮的正面挑战既有的污名和歧视，很大一部份力量来自运动成员的年龄和这个年龄层在当时形成的感情结构。1950 年代开始，被资本主义消费文化逐步构筑出来的年轻自主性愈来愈凸显(Seidman, *Romantic* 125)，并在各种社会运动的动员中形成「反叛有理」的坦然态度，年轻一代甚至对看来怯懦的上一代——虽然只仅仅差了几岁——表示极度的不信任（「别相信三十岁以上的人」是当时年轻人的流行话）。更明显的是，年轻一代的同性恋没有经历五零年代的高压气氛，因此也没有像上一代同性恋那样内化了自我怀疑和自惭退缩(Altman 60; Faderman, "The Big Bang" 19)，即使有不少人对自己的性身分还是觉得多少有些恐惧羞愧，但是已经有愈来愈多的同性恋开始拥抱新找到的自我肯定和骄傲(Altman 56)。有成员就注意到这个代间的差距：「新世代不但接受自己身为同性恋的事实，而且还嚣张的向众人炫

耀，年纪比较大一点的男孩看在眼里，脸上有着紧张的神色，只能关切的低声耳语」(Teal 5)。这种世代和气势上的发展都在努力维持温和低调的同性爱(homophile)团体中激发新的视野和方向¹⁷。

以上这个历史叙述固然提供了脉络性的观点，但是它也掩盖了一个重要的事实：1960 年代大量衍生而且被统称为「新左派」(New Left)的社会运动逐步形成了新的抗争模式和气势，许多进步人士都积极参与好几个运动，而后来出现的激进行动派同性恋运动份子有很多早就是新左派各个社会运动的成员，他们认同的是左翼的社会变革理念，投入的是各式各样的进步议题，并且在其中学习了强悍的抗争气息以及灵活的抗争策略(Adam 82; Power 2; Teal 35)。这些左翼同性恋是在和同性恋身分直接相关的一些迫害事件中感受到累积起来的社会不满，而既有的同性恋组织及非同性恋运动团体却反应迟钝冷漠时，才集结起来，凸显同性恋身分作为激进抗争的另一个发话位置，形成一个新的运动，但是和其他社会运动之间则因为成员同时拥有的多重身分而有着千丝万缕的关系。换句话说，同性恋认同在这个阶段的浮现和激进化，和当时其他的抗争运动及其左翼源头有着骨肉相连的关系。

流传至今，许多人都把 1969 年 6 月 27 日纽约石墙酒吧在被警方数度恶意临检后发生的暴动事件(The Stonewall Riots)当成同性恋解放运动的发迹时刻，然而事实上在石墙事件之前就有不少同性恋

¹⁷ 1974 年就有人注意到，在募款时那些最有能力捐款的律师、医生、专业人士就连匿名或间接捐款的勇气都没有：「一整个世代的同性恋都已经完蛋了——他们已经彻底的、没希望回头的被父权文化洗了脑，变得怯懦了。如果我们的社群要成为现实，准备的工作和日后的报偿都要归于年轻一代了」(Duberman 284)。

组织早已经在澎湃汹涌的各种社会运动潮流中逐步激化(Teal 33)。最明显的例子包括，1962 年 Daughter of Bilitis 的出版品 *The Ladder: A Lesbian Review* 改由 Barbara Gittings 担任总编辑，她上任后一改社交联谊的杂志定位，开始用强悍的论述极力挑战「同性恋有病」的说法，使 DOB 愈来愈像一个群众运动。1965 年 DOB 的老领导班子感受到周遭的激进形势，在忧心忡忡中将 Gittings 去职，温和路线和激进路线因而发生对决，最后 DOB 的会员们选出有史以来第一位黑人会长，取代原有的领导班子，也表明了选择激进化的路线(Adam 77)。同年 *The Ladder* 刊出的街头抗议实录中也开始浮现一些首度参加公开街头行动以表明抗争立场时的新体验和新情绪：「今天我丢掉了最后一丝恐惧」，「今天我觉得好像心头落下了一块大石」，「今天是我生命中最骄傲的一天」(Teal 24)。旧的自惭和恐惧在激进的运动经验中逐渐退潮，新的自在自豪正在形成。另外，1964 年，华盛顿的 Mattachine Society 也在 Franklin Kameny 的领导之下，开始采取正面出击的策略向各个联邦机构公开抗议政府对同性恋的歧视作风(Teal 14)。有别于纽约 Mattachine Society 的温和路线，Kameny 依循着黑人民权运动的口号「黑就是美！」("Black is Beautiful!")，提出「同性恋真棒！」("Gay Is Good")的口号，以高度肯定自我的激进作风为同性恋运动开启另一个契机；影响所至，纽约的 Mattachine Society 在 1964 年的改选中也决定逐出保守的老一代，改采积极路线(Adam 77)。还有，旧金山的「个人权利协会」(Society for Individual Rights, SIR)从 1964 年成立时开始，就一直不满主流同性恋运动的停滞缓慢，并自行举办各种社交活动，开设各种服务设施来为同性恋者提供援助(Teal 23)。事实上，到 1969 年为止，美国各地已经有了十余个颇为活跃激进的同性恋组织为同性恋积极争取民权(Faderman, "The Big Bang" 19; Teal 28)。这些在石墙事件之前浮现的发展都显

示，高亢的自我意识已然逐渐形成 1960 年代年轻一代的基调，这使得新同性恋运动在重新集结时表达出最强悍不驯的抗争风气，也使得它和新左派的抗争路线呈现合流的可能。

如果说 1969 年之前同性恋组织就已经逐步激进化，那么把同性恋运动在石墙事件后的激化发展归因于 6 月 27 日石墙事件点燃导火线，还是有点太过粗略。酒吧临检不是新事，警方暴力相向也曾经发生过，而且石墙事件中暴动的群众多半是颇不为主流社会见容的劳动阶级变装皇后(drag queen)、女同性恋(dykes)、游民、青少年等等，这些一般被认为文化水平不高的人在酒吧外鼓躁挑衅，嘲笑临检的警方或当场做即席的扮装表演，更甚或丢掷铜币、石块、停车码表等(Adam 81; Power 1)，按理说是不会引起太多关注的；后来的发展也显示，连暴动群众本身也并没有在当下形成什么组织。事实上，对大部分的同性恋而言，后来被建构成「石墙暴动」的事件，只是纽约区域报纸上的一个小新闻而已，《纽约时报》的小标题平淡的说：「四名警察在格林威治村的突袭中受伤」，而这类常见的标题根本引不起太多注意(Faderman, "The Big Bang" 17)¹⁸。

可是终究有一些深受当时左翼思潮影响的人注意到了这个事件，而当既有同性恋组织对这个事件的温和反应无法满足此刻因社

¹⁸ 石墙事件并非警方恶意骚扰同性恋的唯一案例，酒吧区内的警方恶意临检是常有的事。即使在酒吧区外，在石墙事件后一星期之内，纽约市同性恋常常流连的一个公园就不断遭到一些激烈的市民纠察队骚扰，这些市民以手电筒和无线电对讲机在公园内制造困扰，被质疑其权威时还说是警方的认可。7 月 2 日，公园中的许多树木在夜间被全数修矮，以扫除公园中的隐密性(Faderman, "The Big Bang" 21; Teal 10-11)。8 月 3 日新近成立的「同性恋解放阵线」和 Mattachine Society 的第二个「行动委员会」这两个团体曾为此事举牌抗议(Adam 85; Teal 36)。

会运动风起云涌而激动澎湃的群众情绪结构时，左翼出身的同性恋运动份子成功的运用新近流行的革命语言，把「石墙」发展成重要的的动员象征：石墙事件中变装皇后们的境遇被延伸成为同性恋的共有处境，石墙暴动也因而标记了同性恋运动行动化、激进化的具体征兆。

前面提过的资深女同性恋运动者 Barbara Gittings 曾经比较过早期同性恋运动和此刻激进同性恋运动之间的差异：「在 1950 年代的运动中，同性恋是向内的，集中于自己和自己的问题上；他们寻求的是包容和理解。在 1960 年代，我们是向外的，我们向自身之外去找寻问题的根源」(Teal 23)。可是在某一个意义上，这两个历史时段同性恋运动内部的焦虑，都环绕了同一个问题：边缘性身分和激进政治身分倒底要以何种方式并存？而这个问题的迫切性，以及其中的各种动力纠葛进退，正来自周遭被各种力量激化了的政治氛围。1950 年代的白色恐怖使得当时的同性恋组织选择了放逐激进政治成份以维护边缘性身分的可敬存在，而在 1960 年代末期，激进的社会运动氛围则使得此刻的同性恋运动开始思考：同性恋权益的争取是否要继续以平和的示威为主，还是也可以和新左革命派一样，拥抱像石墙事件中所采取的暴动（武力）方式？这个在传统和激进策略之间的抉择，后来也进一步演变为同性恋运动与其他左派社会运动之间的互动关系考量。

石墙事件发生之后，酒吧附近墙上出现的抗议涂鸦喊出了另一种力量和自我意识。这些涂鸦模仿激进黑人解放运动的口号「黑人力量！」(Black Power)，把它改写为「同性恋力量！」(Gay Power)、「反串力量！」(Drag Power)，以此描绘出另一种同性恋形象，不再是低调的，隐蔽的，而是强悍的，夸示的，而这些涂鸦所具象的同

性恋气势很快就震动了既有的组织。石墙事件后不到一星期，同年 7 月 4 日，历史悠久的 **Mattachine Society** 在聚会中讨论到石墙事件，由于会内自命中产阶级而且有文化品味的同性恋领导者在这件事上采取极为低调的态度，对石墙事件当晚劳动阶级群众的暴动手段不表苟同，使得组织内一群比较年轻、有新左派思想、在激进政治运动上颇有经验的男女同性恋者极为不满，决议在 **Mattachine Society** 之下组成一个所谓「行动委员会」(**Action Committee**)，自行发出文宣，呼吁大家组织起来抗争(Adam 81)。「行动委员会」在 7 月 9 日举办第一次「同性恋力量」(**Gay Power**)聚会，当有人提出变装皇后和游民对石墙事件所做出的具体贡献时，**Mattachine Society** 在场的主流成员又试图压抑这个声音，不想谈石墙事件中具体的社会边缘人（甚至所有受压迫的人）以及他们的处境，而只想一般的来谈如何在冗长的修法过程中进行法律条文的修改，以提升所有同性恋的处境(Teal 16)。这个在意见和策略上的分歧，暴露出主流同性恋团体的中产阶级眼界以及他们对抗争方式的保守观点，也迫使「行动委员会」开始重新评估和既有主流同性恋团体的关系。

7 月 16 日第二次「同性恋力量」(**Gay Power**)聚会讨论抗争方式时，差异的意见更加明显。主流派同意警方无理暴力之风不可长，但是强调应该维持和建制之间的友善关系以便推动修法，当与会人士热烈讨论要以何种积极的示威抗议措施来声援石墙事件时，**Mattachine Society** 在场的助理建议只需在公园内烛光守夜抗议，因为——要坚定，但是也要「友好而和蔼」。新左派反越战团体出身的 **James Fouratt** 强烈的反弹，主张同性恋运动需要开始尝试新的运动策略和群体动员方式：「和蔼个屁！你看，又是那个同性恋刻板形象！……我们一定要激进化……老兄！为自己而自豪吧！如果一定要暴动或动刀枪才可以让他们认识我们的本色，那也没什么，条子

们本来就只听得懂这种语言……所有受压迫的人要团结起来！这个体制就是靠着分化我们来削弱我们……我们一定要和**所有的**新左派合作」(Teal 18-19)。就在这次的聚会中，「行动委员会」决定和 Mattachine 分道扬镳¹⁹。

为了表达明确的激进意含，新的同性恋集结采用了当时色彩鲜明的新左派语言。于是当那些和 Mattachine 分道扬镳的「行动委员会」成员以及其他来自不同新左派运动背景但是有相同激进理念的同性恋者决定在 7 月 24 日集结聚会时，他们的文宣标题就明白宣告了「同性恋革命」(The Homosexual Revolution)的到来，这份文宣也首度把同性恋运动描绘成广泛的「革命运动」(revolutionary movement)的一部份(Teal 19)，追求的是选择「不受骚扰的生活方式，公开爱我们所爱之人」的权利，「我们拒绝接受异性恋加诸于性的罪恶感」(Teal 20)。一星期后，7 月 31 日同性恋新左派在「另类大学」再度聚会²⁰，这两次聚会的结果笼统的形成了一个新的、与比较温和的同性恋爱(homophile)组织分庭抗礼的运动团体，并自我定位为「同性恋青年反叛」(gay youth rebellion)的一部份(Faderman, "The Big Bang" 21)，正式采用「同性恋解放阵线」(Gay Liberation Front, GLF)作为名称以宣告自身的左翼渊源——五零年代寻求脱离法国殖民统治的阿尔及利亚恐怖主义组织，以及越战中由共产党的胡志明所领导的反帝队伍，都选择称呼自己为「国家解放阵线」(National Liberation Front)

¹⁹ 后来另外一批人在 Mattachine Society 中又成立了第二个「行动委员会」，采取平和的静坐和占领空间的方式来抗争，但是在年轻一代之中一直没有多少吸引力(Teal 19)。

²⁰ 「另类大学」是当时进步人士开设的一个夜间学校，没有成绩、学分、或年龄限制，专门提供「别的地方不提供的课程」(Teal 20n)。

(Teal 22)——而「同性恋解放阵线」的名称选择，不但表明这个新的同性恋「组织」是以政治上的左翼激进立场集体出柜，再度结合激进的政治身分和边缘的性身分，同时也预示了这个「阵线」的运作将以上述反殖反帝的激进模式为原型，并与其他激进的左翼运动形成连线。

说「同性恋解放阵线」是个「组织」或许是一种误导，因为相较于 1950 年代阶层关系严谨的左翼「同志」地下组织 *Mattachine*，1960 年代公开宣告性身分的「同性恋解放阵线」很主要的一个特性，就是它没有什么严谨的组织架构，它是一个「运动」(Power ix)。虽然也和 *Mattachine* 的左翼策略一样以细胞组织为主要发展模式，但是「同性恋解放阵线」的细胞组织是平行发展、独立互动的，而且它欢迎所有同性恋加入；事实上，它也没有什么正式的「成员」，只要参加它所举办的各种活动就算是「阵线」的一份子，可以发言，可以参加决议(Teal 84)。在 60 年代美国国家机器被社会动荡冲突逐步削弱的政治氛围中，此刻的「同性恋解放阵线」已经不再需要像麦卡锡年代那样，用高度严谨隐密的组织架构来确保成员和组织的安全，而可以公开的、自在的高谈阔论，甚至主动出击；另外，「阵线」中来自各种异质运动背景的进步份子也在日渐强化的个人主义基础上，选定民主参与模式作为最合乎正义原则的运作方式，以避免任何人长期垄断或主导「阵线」的运作，因此在一切的聚会讨论中都是透过冗长的讨论来寻求达成共识，而不愿意用多数决的投票暴力来任意决定事情：民主讨论虽然「常常费时，但是可以促进团结」(Teal 84)。

「同性恋解放阵线」在这个阶段的出线，带动了两个很明显的发展，而它们都标示出同性恋运动「酷儿化」的趋势。第一个「酷

儿化」的发展就是前面已经提过的新的同性恋自我形象和气势。

「同性恋解放阵线」的具体口号就是：「做你自己，不必害怕」(Be Yourself; Don't Be Afraid)(Teal 94)，这个口号接合的是 1960 年代波涛汹涌的个人主义和社会运动，因此掀起强大的感染力。就同性恋团体而言，「自豪」的具体表现就是在此时开始流行的「出柜」(come out)行动，新一代的同性恋「已经脱去或正在脱去所有残留的同性恋羞愧，他们想要活在日光下」(Teal 35)；有一个「阵线」成员说：「我没把『阵线』当成一群正在出柜的人；我认为他们是一群早已彻底出柜的人，随时可以走上街头加入战斗。我从来没有遇到过这样的人」(Teal 35-36)。值得注意的是，对此刻的同性恋解放运动而言，出柜不再是向自己或亲近的朋友承认同性恋的身分而已，这个内部的交心现在被转化为公开的承认，而且主要考量不再是「向谁」承认，而是「以什么态度」来承认同性恋身分，其中最重要的内涵就是「拒绝原本黏在同性恋身上的负面社会意义，代之以骄傲和自我肯定」(D'Emilio & Freedman 322)。在街头运动集体呼喊的高亢口号和理直气壮的挑衅态度中，「出柜」首度有了它最具冲撞力的形体。值得一提的是，作为最新发展的自豪形式，这份属于同性恋自己的骄傲，在某个程度上，正是在一个笼统的左翼连线中，向另外一些受到压迫的异议群体——例如黑人、女人、政治异议人士等等——学习，以及在和后者并肩作战的抗争行动中发展出来的。²¹

²¹ 史家当然也注意到这种自豪的戏剧性展现，可是其中颇为发人深省的是，自豪、肯定自我、骄傲等等情绪的文化形象及象征常常是带着性别蕴涵的。换句话说，在既有文化脉络内想要展现以上气势，往往就意味着采用阳刚的、男性的符号和表现方式，因此史家观察到，1970 年代当异性恋男人逐渐以中性的、雌雄同体的装扮（如长发、亮色、柔软布料）来表现自我的开明形象时，男女同性恋却转而穿着牛仔布、方格、及皮革等充满阳刚气息的装

出柜的冲力不是只影响到某种单一性质的性身分而已，事实上，左翼「同性恋解放阵线」的出柜气势也使得女同性恋身分在那个时刻展现出另外一种面貌来。新左派进步阵营在某些方面一向缺乏平等进步的性别意识，因而激励了「妇女问题」(The Woman Question)于1967年在新左派大会中的积极出线(Echols 38-43; Faderman, *Odd Girls* 210-12)；但是1968年8月因拒斥新左派的性别盲点而正式分支出来的「妇女解放运动」(Women's Liberation)，在性身分意识上的说法更令人不敢恭维(Echols 210-15; Faderman, *Odd Girls* 212-14)。被进步运动扫过的女同性恋在男同性恋占绝大多数的「同性恋解放阵线」中仍然觉得被忽视，1970年春天「阵线」中的女同性恋开始筹划自己的舞会，一方面联谊，一方面募款，后来有一部份女同性恋便自组「激进女同性恋」(Radicalesbians)，和别的独立女同性恋组织（如「同性恋女人解放」）一起创造新的运动场域(Adam 99; Teal 165-69)。值得注意的是，新左的运动经验促使激进女同性恋在1970年的「全国妇女组织」大会上，以妇运大老贬抑女同性恋姊妹的封号「紫色麻烦」(Lavender Menace)作为抗争焦点，将这个贬抑的名号「酷儿化」为自傲的口号，正面挑战主流妇运，后来甚至引发妇运阵营中的「清同」，激进的女同性恋如前「阵线」成员 Rita Mae Brown 和 Martha Shelley 都被逐出了妇运(Adam 97; Echols 213-15)。除了在性身分上的毫不退缩外，Brown 和 Shelley 也都在「同性恋解放阵线」的运动经验基础上认定女同性恋应该和其他在种族和阶级上被压迫的人民连线结盟。有意思的是，阶级政治上的差异常常被置换为性别政治上的疑虑：当她们这个串连的立场被人批评时，批

扮以展现力量(Adam 104)。这样一个分歧发展，在性与性别身分的纠结操作中，以及在性别角色和刻板形象的界定中，都投入了复杂的因素。

评者并没有直接指出这个立场是左翼的，相反的，这个立场被描述为「认同男性」的(Adam 103)。无论如何，女同性恋运动在这个阶段的突飞猛进确实和领导人物所感受的左翼震荡（不管是赞同或保持距离）有关，并且也因为这些进步经验而在气势和激进思考上超越了主流的妇女运动。

当然，不是所有的人都欣赏这种公开的、理直气壮的气势，许多人也对同性恋者新近采取的激进挑衅方式觉得不安。Mattachine 的一个成员就批评「阵线」好像「充满太多罪恶感和自恨自弃，以致于他们必须向别人狂喊：『我是同性恋！你一定要接受我！然后我才可以接受我自己！』」(Teal 60)。然而，对新一代的激进同性恋而言，有自豪而不表现、不宣告，只能低调的对歧视表示不满，那才是不可思议的，这样的行动派运动态度，甚至使得有些「阵线」成员开始思考逼迫尚未表态的同性恋知名人士「现形」(outing)，以进一步激化同性恋运动的气势(Teal 63)。这意味着「自豪」所带动的激进策略，在另一个着力点上已经开始形成出柜和现身的压力，也在运动动力学的层面上为「同性恋解放阵线」的未来运作投下变数。

除了发展出驾驭在左翼气势上的性身分自豪之外，在新左派的统一战线趋势影响之下，对整体压迫所进行的结构性分析也使得同性恋解放运动在这个时刻跨越了身分认同的疆界，和别的社会运动发展出实际的连线联盟来，这是新同性恋运动的第二个「酷儿化」发展。

其实「同性恋解放阵线」自称为「阵线」就宣示了这个组织不是一个排他的单一组织，而是希望维持某种有广泛包容性的连结，好与其他运动组织的成员形成串连，互为支援(Hogan & Hudson

239)²²。这种连线关系在「同性恋解放阵线」尚未完全成形定名之前就已开始尝试建立。以一个最「刺眼」的例子来说²³，尚未离开 Mattachine 的「行动委员会」计划在 1969 年 7 月 29 日举行「同性恋权力守夜」以抗议警察的骚扰，他们在事前派发宣传文宣时碰到几个黑豹党成员刚好在格林威治村的女子拘留所前示威抗议要求释放被捕的黑人女性。黑豹党成员听见「同性恋力量」(Gay Power!)的口号时，前来加入声援，双方有了一次美好的合作经验。后来在「行动委员会」的讨论中 Michael Brown 建议礼尚往来，在黑豹党举行抗议活动时也加入声援，可是这个建议立刻引发母会 Mattachine 的谴责；对总部而言，委员会的成员只能介入和同性恋相关的行动：毕竟，天下那么多受压迫的人，Mattachine Society 是不可能全面关心所有「人类解放」的(Teal 17)。在这个节点上的意见差异也造成了「行动委员会」和母会之间的隔阂，促使异议份子后来脱离 Mattachine 而自立门户，但是敌忾同仇的连线合作却使后来成立的「同性恋解放阵线」维持和黑豹党之间的友好关系。黑豹党最高总指挥 Huey P. Newton 也是美国第一位公开支持同性恋—异性恋平等的知名异性恋男性(Teal 153)，他在 1970 年便以公开信表达和同性恋解放的革命同志团结：「一个人应该有自由以他想要的方式使用自己的身体……我们没有理由说同性做不成革命份子……相反的，或许同性恋是最具革命精神的…」(Adam 86; Thorstad 326-27)。这些连结动作与其说是

²² 他们当时奉为圭臬的读物都是左派的经典，其中最主要和情欲解放相关的就是 Wilhelm Reich 的《性革命》和 Herbert Marcuse 的《爱欲与文明》(Hekma et. al. 2)。

²³ 说这个例子「刺眼」不但是因为这两个团体的结盟跨越了好几条社会轴线：种族的、政治的、性身分的、抗争策略的，同时也是因为这两个团体在当时历史脉络中的激进、为主流社会不齿的形象。

出于像黑豹党这类非同性恋团体的觉悟，倒不如说是新左派的串连理想和整体的社会分析，使得不同的抗争主体得以在一个松散的革命理念之下合作。

「同性恋解放阵线」成立后仍然积极与其他社会运动连线，以展现同性恋在压迫的体制中与其他弱势受压迫者同命，并在美国当时激烈争议的政治社会等等议题上表示激进的立场²⁴。1969年8月中，「阵线」成员参加了纽约市反战和反征兵的活动，「阵线」的旗帜首度公开展现，吸引了无数媒体，也上了电视，这可算是「阵线」第一次参与非同性恋的抗议活动，在非同性恋的示威场合展示性身分的出柜(Teal 36)。在串连统战的影响之下，连大型的同性恋组织都展现出和其他激进社会运动组织或行动合流的趋势。1969年8月下旬，第四届「北美同性恋组织会议」(North American Conference of Homophile Organizations, NACHO)在堪萨斯召开时就浮现了激进路线，还发表了一篇〈激进宣言〉，展现与所有少数族群（包括黑人、女人、西裔、嬉皮、学生等遭受压迫的人）并肩战斗的决心，在行动和宣示上显示左翼的色彩(Teal 38)。10月15日「阵线」成员参加第一次全国性的越战停战示威，并在文宣上明白宣告：「同性恋者常常感觉自身是与大部分异性恋者相左的，而这是我们社会中一个很遗憾的分歧。因此同性恋解放阵线欢迎这个机会，能和支持停战要求的异性恋者并肩作战，因为数以百万计的女男同性恋者和数以百万计的女男异性恋者一样，有着完全一样的反战立场」(Teal 52)。1970

²⁴ 1972年著名的专栏作家 Jack Anderson 透露美国安全人员长期监控的名单上就有「同性恋解放阵线」，监控的理由是「防止政治暗杀」，这当然是美国在60年代在包括金恩、甘乃迪兄弟等一连串政治暗杀后加强安检的重要理由，但也显示「阵线」被视为危险暴力组织(Thompson 68)。

年第五届「北美同性恋组织会议」在旧金山召开，大会甚至通过正式决议，直接要求美国从越南撤兵，要求授权同性恋罢工日，而且要求跨越国界和历史时空，呼吁纪念二次大战时在纳粹集中营中丧生的同性恋(Adam 86)。在这些决议中，同性恋团体的关切已经远远超越了单纯的、眼前的、画地为限的性身分诉求，而尝试和其他议题连结，寻求和其他社会运动的共通性，在不同的议题诉求上互为奥援。

「同性恋解放阵线」在议题上的多元发展并不只表现为和其他运动团体的平等连线，事实上，它的激进策略和自豪的主体养成也在本身同性恋社群中召唤出更多的主体位置、欲望、及不满。在「阵线」中浮现的妇女运动议题(cf. Echols; Teal 169)、种族差异议题(Teal 194)、女同性恋议题(Teal 170-72)、变性者和反串者议题(Teal 190-95)，都在群体内部渐次形成新的小组织，新的关切，也在「阵线」松散的民主气氛中对旧的组织提出震聋发聩的提醒。在这个时代氛围之下，左派政党或许对同性恋还是采取保留态度，但是个别左派所组成的小组织却没有走老一辈的路线，因此 70 年代初期美国也出现了不少诉求不同主体的左派同性恋组织。例如：「同性恋解放阵线」内部的社会主义革命派组织了「红蝴蝶」(Red Butterfly)；对同性恋所遭受的压迫提出精辟马克思主义分析的英国「同性恋左派集体」(Gay Left Collective)；洛杉矶的「紫色与红色联盟」(Lavender & Red Union)；纽约的「女同性恋与男同性恋社会主义者委员会」(Committee of Lesbian and Gay Male Socialists)；还有「同性恋革命与同性恋火焰」(Gay Revolution and Gay Flames)；「紫色左派」(Lavender Left)(Thorstad 322)；「激进女同性恋」(Radicalesbians)；「街头变装行动革命者」(Street Transvestite Action Revolutionaries)(Hekma et. al. 2)等等。这些组织并非局限在白种中产阶级之内，例如非裔和西裔同

性恋也组成了「第三世界同性恋革命」(Third World Gay Revolution)等组织(Adam 85)。甚至早在 1969 年，非左派的团体，纽约的「同性恋爱行动联盟」(Homophile Action Alliance)也已开始援用左派的字汇来宣告：「我们活在革命的年代中，而这个国家的革命谚语就是——对抗」(Faderman, "The Big Bang" 18)。这些新的细胞组织都为 70 年代的同性恋解放运动注入了多元异质的因素，也使得左翼同性恋的操作方式在各个运动场域中留下不可磨灭的痕迹。

「同性恋解放阵线」和新左派运动之间的千丝万缕牵连——表现为成员的多重身分、左翼同性恋小团体的蓬勃发展、以及街头抗议活动的重迭性——当然也会引起关切，许多资深的同性恋运动人士对新的激进同性恋者不满。毕竟，对那些长久以来一直在走比较平和的同性恋爱(homophile)路线中的人士而言，好不容易才等到了此刻，修法看来有望，法院对同性恋案件也开始有了一点友善的回应，同性恋似乎有机会分享主流社会资源了，可是，就在这一刻却跑出来一堆年轻的同性恋，不但不在这方面继续积极努力，反而蔑视老一辈的努力，一心只想推动更广大的社会革命，要分心去支援别的运动(Teal 74)。面对日渐激进的同性恋运动，倾向主流的人因此提出警告，认为同性恋运动「不但会因为和非同性恋的运动连结而受到阻碍，更会因为各种非暴力或暴力的激进行动、或者因为采取左翼倾向、或者因为和左翼组织结盟，而严重危及自身」(Teal 74)。其实这个忧虑也不是此刻才有，早在 1969 年 5 月的同性恋杂志 *Advocate* 中就已出现了题为〈别再和新左派一起厮混了！〉的文章。反对和左派走得太近的同性恋曾经归纳出他们反对的理由：第一个原因是经济的考量，因为同性恋社群需要稳定的、富裕的社会，「我们倚赖那些有经济实力的中产阶级异性恋者来支持我们的舞台表演、发廊、时装行业、以及其他服务」(Teal 76)；第二个原因是因为同性恋所诉

求的目标——例如被主流社会接纳——和新左派的激进社会革命目标极端相反；第三个原因则是因为「一般」的同性恋对革命没兴趣；第四个原因是因为新左派在同性恋议题上心口不一(Teal 76)。这些复杂但口径一致的疑惧，使得同性恋运动和新左运动之间的关系，在「同性恋解放阵线」之内一直不定时的引发紧张的状态。

除了运动策略问题之外，身分认同的优先顺序也在组织和个人层次上都形成拉锯。「同性恋解放阵线」刚刚成立就已经开始争议要不要和当时最大的新左派学运团体「民主社会学生联盟」(Students for a Democratic Society, SDS)连线，以便在新左派的组织内发展少数族群的议题路线，更加扩大同性恋的战线；毕竟，对很多新近激化的同性恋激进份子而言，做个激进份子就意味着在所有的社会议题上都要有激进意识和行动——只有全方位的激进份子，而不可能维持只做同性恋激进份子。倒底是 **Left Gay** 还是 **Gay Leftists**，名称的选择就标示了主要身分认同的认定。然而成员们有很多都是早年先在新左派运动中成长，有了好一阵子的运动经验，然后才在同性恋解放运动中浮现他们另一个新的认同身分，对他们而言，这两个身分之间的关系或许并不是份量孰重孰轻的问题，而是在历史经验的时序上有先有后的问题(Teal 35)，但是在运动路线的选择上有争议的时候（例如要不要和黑豹党或新左派连线时），这个时序上的先后却很容易被诠释并僵化为身分认同的忠诚问题，因而为主体造成抉择的困难。

当激化的社会氛围使得个人忠诚与否的选择益形尖锐时，组织内部的分裂局势也就很容易出现了。1969 年 11 月「同性恋解放阵线」内部的分歧已经开始被建构为另起炉灶的必要；有趣的是，出走的成员并没有把前面所说的对左翼路线的疑虑提出来作为理由说

明，而是选择在身分认同和运动成效的轴线上提出异议。从「阵线」出走自立门户的 Jim Owles 和 Marty Robinson 都说是因为「阵线」太过混乱，无组织，缺乏经过一定选举程序而产生的领导阶层，言论高亢而无实质效应，常常和一些不一定尊重同性恋的运动组织连结，而且太过关注广泛的社会革命而没有把全副精力放在和同性恋权益相关的事情上，所以 Owles 和 Robinson 才想到另外成立了「同性恋行动份子联盟」(Gay Activists Alliance, GAA)，以便专心的推动和同性恋权益直接相关的议题(Adam 86; Teal 110)。可是观察者也注意到，真正让许多同性恋者不安的是「阵线」的左翼连结；例如「阵线」中存在着的细胞组织中有像「六月二十八」之类的激进左翼革命团体，更具体的因素则是分裂当晚的讨论议题——正是「阵线」是否要支持黑豹党，而投票结果是肯定的，因此 GAA 的出走，事实上绝对和政治立场有关(Teal 89)。可是这两个团体后来还是在许多场合中并肩作战。

GAA 的运动策略被称为「保守的激进主义」(conservative radicalism)，因为它选择在老派同性爱路线和激进派左翼同性恋路线中采取中庸之道(Teal 111)，它主张在现有的建制之内运作，以渐进平和的方式来争取同性恋权益。由于它有传统的严谨阶层组织架构，有比较温和的运动气质，想在现有体制内诉求主流价值以提升同性恋的个人生活品质，因此这个组织后来证明是比较讨好当下大部分饱受歧视的同性恋的口味的。至于激进松散的「同性恋解放阵线」，在成立之时便有各式各样的小组织和各种冲突差异的运动气质，再加上它执行的模式是参与式民主，在纪律和效率上都不如 GAA，时至 1971 年，「阵线」已经几乎虚有其名，史家也说「阵线」(Front)在发展过程中愈来愈像个「门面」(front)。以纽约的「同性恋解放阵线」为例，1970 年夏末，它包含了 19 个行动小组（也就是细胞组

织)、12个意识觉醒小组、周三有专属男性的聚会、周日有专属女性的聚会、3个群居团体、以及1个激进读书小组,除了每个星期天晚上的大聚会之外,要是有什么特别议题出现,还会临时组成其他团体来进行辩论,但是本身却根本没有任何宪章或专职工作人员(Teal 136)。以阶层化的思考来看,这样一个「阵线」或许在各种议题纷纷出笼的年代中容易形成力量的分散,但是由于所有这些小团体都是自立运作,在协商中形成联合的「阵线」,因此反而使得「阵线」所发展的自豪气息和串连策略有最大的空间扩散渗透到各种团体和组织中,成为日后抗争运动的新起点。

结语

从这个历史的传承来看,90年代出现的酷儿运动引人注目的抗争策略和令人不安的激进立场,在很多方面都可以在本文中所提到的前期以左翼为立场的同性恋运动中找到前驱²⁵。毕竟,性身分的抗

²⁵ 以最刺激众人想像的「酷儿国族」(Queer Nation)为例,这个1990年在纽约市成立的直接行动组织之所以采用「酷儿」「国族」为组织和个人身分之名,就表明了一种反对同化融入、维持特殊性的立场,也标示了它不甩成规的自豪气魄:最新一代的同性恋者已不再寻求融入主流,相反的,他们肯定自我,充满创意,知道如何操弄媒体,也不怕采取令人侧目的手法。当然,「酷儿」一词在被西方同性恋重新夺回用以定义自我的历史时刻也是多有争议的,1993年旧金山「同性恋自豪大游行」决定采用「酷儿年」为主题,多多少少正式认定了它是同性恋运动的身分代表,也因此立刻广泛引发众多同性恋者投书报端辩论此一举动的意义和影响(cf. Thomas)。这样一个意见上的强烈分歧正反映了运动路线主流化或边缘化之间的歧异,也凸显了性身分纠葛的政治(阶级、族群、性别等等)身分。后来「酷儿国族」据说是因为两个——听来非常熟悉的——原因,很快就在1991年瓦解:第一,这个组织很松散,一切决策都用讨论共识的方式进行,容易产生异议;第二,这个组织维持了左派组织一贯的统战立场,宽广的参与其他抗争议题,也因此政治立场上的意见差异往往在组织内部形成张力,例

争出线总是被许多社会因素穿透折射的，而在激化震荡的政治氛围之内，性身分所建构的「同质性」立刻承受严重的考验，性身分的复杂纠葛也立刻在运动团体内部形成各种波动。事实上，不仅性身分，各种认同政治的运动都曾经或正在面临同样的考验，可是，正如前文所示，这样一个歧异会以什么形式来表现、化解、排挤或根本分裂，还要看当下的社会政治氛围以及运动成员的互动角力来决定；美国同性恋运动酷儿化过程中的历史公案正为我们在这条轴线上的思考呈现了可能的面向。

许多研究「认同政治」(identity politics)的人都在理论的解说中凸显了酷儿身分认同之抽象流动，酷儿身分也常常被人描绘为游移的、变动的、多重的，因此听来也带着自由自在、活跃变换的惊喜乐趣。但是在历史的过程中同时看到的是，性身分的酷儿化过程事实上常常伴随了——而且也必须面对——暴力压抑的回应；而令人深思的是，这样的暴力压抑往往并非来自同性恋运动所对抗的父权异性恋体制，相反的，它来自「同一」性身分的兄弟姐妹们，它来自掩盖在性身分之下的政治身分（阶级、种族、文化等）的差异和因此而来的压迫。从这个角度来看，（左翼）酷儿身分在高度压力之下却仍然高亢的向着——不是主流的、可敬的、受欢迎的、被欣羡的方向——而是边缘的、被放逐的、最强烈受到压迫的、那不可说的方向欢欣的流动，并且以灵活的策略将酷儿在历史进程中发展出来的各种特质渗透进入各个社会文化领域，这样百折不挠的抗争和运动，恐怕正是（左翼）酷儿运动最可贵的传承。

如，当「酷儿国族」加入抗议美国发动波斯湾战争时，便有同志批评这个行动与同志议题没有直接关连。

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-xxxi.
- Weeks, Jeffrey. *Sexuality and Its Discontents: Meanings, Myths & Modern Sexualities*. London: Routledge, 1985.

酷儿全球化 / 女性情欲乌托邦

第一届『性 / 别政治』超薄型国际学术研讨会议程

The First Super-Slim International Conference on Politics of Gender/Sexuality
中央大学性 / 别研究室、清华大学两性与社会研究室、桃社合办

主题：Queer Theory & Asian Politics

1997 年 12 月 13 日（六）耕莘文教院

	发言人：论文题目	回应人	主持人
1:30 5:30	Cindy Patton (裴新) (Emory University) Stealth Bombers of Desire: The Globalization of "Alterity" in Emerging Democracies	陈光兴 (清 华大学亚太 / 文化研究室)	何春蕤 (中央大学 英文系)
	Fran Martin (马嘉兰) (Melbourne University) Locating Queer: Denaturalization and the Confucian Law	赵彦宁 (东海大学社 会系)	

主题：女性乌托邦的性别政治

1997 年 12 月 20 日（六）耕莘文教院

1:30 5:30	丁乃非 (中央大学英文系) 猫儿噤声的妈妈国	刘亮雅 (台湾大学外文系)	刘人鹏 (清华大学 两性与社会 研究室)
	白瑞梅 (交通大学外文系) 从女儿国到酷儿国：女性主义 乌托邦渴望中的同性情欲	朱伟诚 (台湾大学外文系)	

主题：Internet Activism 网路运动座谈会

1997 年 12 月 21 日（日）紫藤芦荟艺馆

19:00 21:00	主讲人：荷兰 Geert Lovink、 日本 Ueno Toshia	对谈人： 布鲁斯、Waiter	主持人： 倪家珍
---------------------	--	--------------------	-------------

酷儿全球化 / 女性情欲乌托邦

欲望隐形轰炸机： 新兴国家中「异己」(Alterity)全球化之现象

Cindy Patton 原著
庄瑞琳译，何春蕤校订

1990 年代初期，台湾有一小群年轻人等候与精神科医生进行面谈，以证明他们是同性恋，不适合服兵役。不幸的是，到了 1993 年，美国有关军中男同性恋的辩论广受瞩目，也引起台湾官方人士的注意，此后等待面谈的年轻人虽然在名目上获准以同性恋的理由申请豁免兵役，但是官方不鼓励他们宣告自己的性身分，因为那已经不足以构成免役的理由。这个政策转变的确实原因至今不明。

台湾在这件事情上的做法也许只是仿效其他新兴民主国家，在社会议题上采取很明显开放的立场，以借此展示其现代性(modernness)，或者至少借此与邻国的种种野蛮作为以及自己的过去保持某种距离¹。事实上，台湾在更早一个阶段宣扬比较开放的性规范时就

¹ 例如，后种族隔离制度的南非也把情欲包含在被保护阶级的诸多表征之一，这显然与过去种族隔离时期规范下的情欲形成断裂，也承认了黑人与白人同志解放者在反种族隔离抗争中的积极努力，这似乎也暗示了新的南非会以其他民主政体中的错误与疏漏为鉴。同样地，以色列也取消了对同志不利的军中规则，以浇熄军中至少在许多犹太人以及部份世俗主义者圈子中必然出现而且高度被看重的恐同症。而在柏林围墙倒塌之前，东德对于同性恋采取极度开放的态度，不仅包含了女同性恋的子女津贴，也给予同性伴侣某些公模式的承认。统一后的德国正在挣扎着调和二次大战后声称是自由民主的西德与身为共产主义继承者的东德之间面对同性恋时的态

已经使用过这个策略，赵彦宁(1996)曾指出，在戒严时期，国民党展现自由开明形象的方式，就是强调台湾对同性恋并没有什么严厉的法律规范，而据说大陆则常常监禁并处决同性恋。不管怎么说，我们很清楚地看到，现在的台湾当局并没有回应少数者的请愿，时至 1993 年，台湾只有一个几乎没有多少能见度的同志运动，根本比不上美国那个组织有素、要求重新审视兵役政策的同志公民权运动，再加上军队总是和国民党戒严令联想在一起，因此，我们很难想像台湾的同志运动会和美国的同志运动一样要求加入军中服役——恐怕，逃离兵役才更能够表达新的民主情操。

矛盾的是，1993 年台湾的这个政策修订表面上看来是提升人权，事实上却是先行解甲了以认同为基石的解放政治。因为这么一来，*不宣告个人的性倾向*（即使在属于半隐密性质的精神科医师面谈中也不说），就与国族主义、亲政府（也就是亲国民党）的情操连结起来；新政策不但没有使国家更民主，反而使「酷异」(queerness) 距离新兴解放政治愈来愈远²。那些国族主义的、亲政府的情操当然

度差异。

² 在过去几年当中，台湾的政治积极份子与「一般的同志」对于几个从英美引渡而来的字词使用，如"lesbian"、"gay"、"queer"与"homosexual"等，一直有很大的争议。当媒体为了某些特殊的目地选用了某些字，以及当台北市政府借由找寻一个字词来表现他们追寻西方民主政体的意图时（也许只是预先阻止类似像 ACT UP 或者 Queer Nation 所可能引起的骚动？），整个名词上的斗争显然只会更为复杂。为了避免 queer 这个字成为我个人误读的牺牲者，或者是在此类政略所引发的门外汉提问之下被牺牲，我选择保留 queer 本身的罗马拼音而不加以翻译。我将把某种称之为系谱学与意涵探究的工作留给我台湾的朋友来完成，也就是试着去找出并且呈现那些不断被在地变动、创新、起源式的，与媒体为了不同异己政略上的需求而强加之上的标示部份。这让我联想到 1996 年我在台湾以英文进行演讲时所发生的趣事，当

对军方不构成任何威胁（虽然在其他部门可能导致不快……例如在1995年以来民进党执政的台北市政府所形成的新秩序中……），因为男同性恋已经被军方纳入，至少不再受益于曾经免除他们兵役义务的官方政策，因此，1993年的男同性恋请愿者不但没有如预期的被询问有关他们变态欲望和偏差实践方面的问题，反而被愤怒的质疑他们的国族情操：

「你根本不爱国！你一点都不关心你的国家！你所做的一切都是为了逃避义务！你倒底有什么毛病？你难道不知道美国的男同性恋多么「渴望」服役吗？」³

对于新兴民主政体中不被当成社会运动的性异议份子或是他们受到全球注目的美国友人而言，这看似黑色幽默的场景背后隐含了一个更令人不安的问题：到底性解放的论述是如何扩散的？而当它抵达某地时又成就了什么？表面看来，上述例子似乎是某种人权全球化的胜利，因为国家竟然在没有本地行动者的情况下代为传达了「公民权」；但是想起来岂不令人心生惊惧？一个国家首度认定其同性恋公民的方式，竟是把他们视为炮灰！这就是晚期现代同性恋公

时我的翻译者与我自己都认为以「同志国」来表达"queer nation"是个相当好的翻译方式，然而很不巧地，一个来自香港的同僚却以一种有趣（却也算妥贴）的方式合并了看起来似乎是同音异义的两个字。在不熟悉美国性政略的状况下，他把 queer / 同志听成是同侪（peer），于是同志国也就成了同侪国（peer nation）。于是这个用法就又从中文翻译成英文，也许又从英文被翻成中文也说不定。也就是因为这样，所以我〔身为一个美国人〕决定不再去为 queer 这个字寻找一个最接近的中文译法。

³ 关于这则在台湾军方历史中的小插曲，我是从几个曾经亲身经历这个奇异的事件或者认识别人曾经经历过这件事的人那儿得知的。所以，括号内的嘲讽之语大概与真实状况相差不远。

民权的致命讽刺：他（某些情况下是她）被准许服役，但军方并不保护他（她）的情欲权益。

自从美国独立革命之来，军队的使用与组成——有时是要募兵，有时是征兵——在美国政治上就一直是个争议不休的问题。许多美国人相信，二次大战后军方的种族融合措施为其他工业中的种族融合铺了路：看哪！黑人与白人可以一起共事！当时的战争影片、电视剧、小说都暗示大家逐渐感觉到有一种跨种族的理解在曾经一起服役的人身上浮现。依循着这样的逻辑思路，而且当被军方驱逐的同性恋者对军方提出喧腾一时的诉讼之后，同性恋公民权运动份子在 1980 年代后期开始主张，或许军队也可以是一个公开「融合」女同性恋与男同性恋工人的好地方。这个策略在阶级政略上是相当重要的：对许多贫苦的农村美国人来说，服役是唯一可以习得技术或者获得资助读大学的途径；同样重要的是，这个做法也代表在这个领域内积极推动就业运动，已有象征的进展。过去二十年，美国的同志运动在收养子女、公职就业歧视、与社会福利津贴的分配等议题上都与国家进行抗争，然而美国的男同性恋与女同性恋同时也宣称自己是「好公民」(good citizens)，他们只希望国家可以实现人人皆享有自由正义的承诺。这么一来，还有什么比变成一个愿意为众人自由而牺牲性命的爱国者更好的方式，来标记这个最新被肯定的新公民呢？

显然女同性恋与男同性恋过分低估了这个策略可能意外招致的不利后果，因为柯林顿政权最后竟以（由同志公民权辩护律师所交涉出来的！）「不问，不说」("don't ask, don't tell")的含混政策，终结了兵役争议⁴。可是，连这个大有问题的解决方案也受到军中势力

⁴ 新政策使得在军中询问性倾向成为违法，同时也禁止军中人员以行动或是

的反弹，军中对疑是同性恋者的迫害增加了，另外，好几桩「同性恋」士兵的暴力事件被悄悄的归罪于：他们只是不满「被强迫」与同性恋一起服役⁵。积极运动份子与社运学者因而从这个插曲中学到

文字的方式来宣称自己是同性恋。这个相当复杂的政策引用了最高法院以及地方法院一连串相当矛盾的判决，也就是他们试着去区分，认同，是声明自己的认同或是直接行动，而行动也牵涉到有没有混杂着同志认同，是说了还是没说。事实上，过去试着在自由言论的律则（性认同在此处某种程度上等于是政治言论）下争取个人有宣告性倾向权利的案例都是被抹灭的。这样的言论（或者简直等于是宣称的明显行动，这也是言论的一种）所可能导致的分裂性结果，在潜在的层面上是比对言论自由进行限制更危险的。原则上，总是在不见光处安静行动的男同志或是女同志，根本就不会去违反这个政策。虽然这解决了在旧政策的提问下因为隐瞒了「曾经是」同性恋的性倾向而被军方驱逐的问题，但是一个人却还是有可能因为声称、或者是被别人宣称是同志，而同样遭到驱逐的命运。也就是说，因为关于某个性倾向的流言可能引起某种公共讨论，所以与「说出」无异，然而在法律上，在实际的字词方面，其实有相当大的差异。「不要问他是不是，不要说你是不是」这句话，目前在美国的庶民言谈中已经被广泛的使用，这种使用不仅援用了它本身的荒谬性，而且更广义地来看，它指的是一个人在没有自我供认的状况下却只能被当成某种人的无奈。

⁵ Arthur Dong 在 1997 年拍摄的纪录片《特许谋杀》（Licensed to Kill），描述了八个犯下反同志谋杀罪的人，其中对于 Kenneth Frank 中士（被派驻在北卡罗莱纳州 Fort Bragg 的海军陆战队队员）有相当杰出的刻画。在实行「不要问他是不是，不要说你是不是」政策之后没多久，French 中士感到日益的心烦意乱，因为他认为一旦同志（尤其是男同志）被准许在军中服役，整个军队的纪律与国家的状态都会趋向衰微。在一个喝得烂醉的夜晚，他来到了一家地方上的餐厅，而这家餐厅并不与同志社群有任何的连结关系，只是一家离他自己家很近的餐厅，他一进门便不断地扫射，一边咒骂着柯林顿总统与军中的同志人士。然而死亡的四个人与受重伤的七个人当中却没有一个人是同志。在与 Dong 先生访谈的过程中，French 中士说明他选择目标的抽象性，他承认到现在还是反对军队中有同志，事实上他就是不喜欢同志，可是他现在了解在餐厅开枪杀人并不是表达政治言论的好方式。Dong 先生也问他，面对现在因为他的行为而陷入恐惧的同志社

两个教训：

1)不同的压迫虽然在受害者的经验中感觉起来是「同样的」，但是压迫的手法却是经由结构上各自独特的机制来生产与维持，所以一个少数群体所争取到的利益并不能快速地和逻辑地转换给其他团体共享。在民主政体中，这可能有一部份是出于主流的「容受性」(receptivity)，也就是主流会出于明显不同的「情绪结构」(structures of feeling)，来回应它以不同方式压迫的不同群体的诉求。

2)一个团体达成特定公民目标所花费的时间，对随后寻求同样目标的团体来说，可能还必须被再次经历，因为，没有什么通往公民权的高速公路。连黑人公民权都是个二十世纪甚至二次大战后的现象，这暗示同性恋政治运动的 50 年历史时间还太短暂。黑人公民权运动几乎用了 270 年的努力才产生了像科林·鲍威尔(Colin Powell)这样的黑人爱国者，被美国白人大众所接受，甚至民主、共和两党都想找他担任副总统候选人。⁶

对于那些期望从美国的社会运动（尤其是同志运动）寻求榜样

群，他会说什么？Dong 先生希望 French 中士能够了解他反同志社群的行为已经是一种恐怖主义了。French 中士显然迷惑了....他停了一会儿才说：「我绝对不是真的想这样做的，我希望他们能知道我不是真要伤害他们，只是对于这个政策我有自己想要达成的目标而已。」

⁶ 黑人不但在美国独立革命中与英国人一起对抗殖民地，同样的也替殖民地服务。黑人不仅在南北战争中参加了北军的阵营，同样地也参加了征服新大陆与其后殖民占领的大小战役。但是却一直到韩战（这次战役是中苏关系在 1950 年代重新定位之后与美国交手的产物）的时候，黑人与白人才能同一个部队、同一艘船舰中服役，然而在职位上仍有差异。

或是前车之鉴的人来说，某种面对美国国内政治时的乐观取向具有很重要的蕴涵。在美国的脉络里，追求公民权的努力常常被号称"queer"的政治所批判，但是在此我想要提出，虽然新兴民主国家学习「歪想」(think queer)是件令人兴奋而潜在有用的事，但是美国 queer 政略的出现有其脉络，它对基进政治的机制与可能性会带来多少虚假的希望，值得再思。在某种程度上，追求公民权的各种策略在现今美国的政策辩论中只能为同性恋赢得有限的正当性；在实际修法方面，过去三十年的努力成果几乎等于零。不论是好是坏，这种缺乏实质保障的可见度，使得「权利」固化为最主要的性异议模式，也成为最后底线：很少人愿意放弃追求权利而去支持无法保证成功的"queer"政略。在另一方面，台湾才刚刚开始公开辩论任何形式的权利，queer 运动有能力而且也正在为台湾的性异议份子塑造政治策略——毕竟，建议以虚拟的 Queer Nation 来对抗台湾国，绝对有其吸引力！但是在美国浮现的 Queer Nation 与 queer 理论似乎不可能处理这个岛屿的领土脆弱性，后者可能随时被一个更大的实体以和谈或武力的方式所占领。对台湾来说，queer 理论的确提出了崭新的方式来想像空间、国家与政治，然而美国 queer 国族主义者引以为当然的两个重要关键要素，在台湾要不是非常边缘，就是存在存在非常不同的政治意识形态之下，这两个关键要素就是：1)公共空间，作为展演的地点；2)明显的解放式认同身分，以便对应建立反认同主义的政略。

以台湾的脉络而言，由于此刻正在进行多边的国族身分与独立问题的辩论，因此有好几种形式的 queer 理论在台湾浮现。但是这些 queer 理论都是以先于公民权 / 认同政略的角色出现，而不是作为公民权 / 认同政略之回应。对于在地「酷儿化」(queering)的努力而言，我们很需要去思考它们如何复制了或者是脱离了那些有关美

国政治及其政治空间概念的假设，也需要检证国族和认同在台湾（或以色列或其他地区）是否是以某种特别的方式被酷儿化。事实上没有所谓真正的在地 queer，「酷儿化」总是不断地与异性恋国家机器磨蹭，而酷儿化也确实有可能磨损异性恋国家机器，它的操作形式之一可以是用理论来说明本地如何可能生成与国族相左之身体⁷。但是美式 queer 理论在异地时差中搞不清楚今夕是何夕，它降落时发现本地根本没有主流同志公民权论述可供骚扰，因而感到手足无措；而且，不管「queer」一词在台湾本地运作得有多好，美国的积极运动份子都绝不可因为自己的性政略明显的全球化而沾沾自喜。美国的 queer 政略若是想维持像它自己所想像的那么「前卫」，就必须维持反普同主义者(anti-universalist)的姿态：也就是说，所谓「别种」的 queer，并不是从一个标准的 Queer 衍生出来的在地变种。「酷儿化政略」(queering politics)在坚决对抗认同政治的某些成份时，必须随时批判自己对这些成份紧抱不放的程度有多少。西方的积极运动份子很难想像不谈权利的搞政治——虽然很多时候这些权利也只不过是当成更激进的说法的替身而已。

面对跨国性的社会力，「新兴民主国家」采用权利论述作为表现「现代性」的途径之一，可能事实上在政治上是保守的。至少，当它以欧美的国族模式来超越并且对抗本地原有的宗教、族群、或替代性的政治哲学——如儒家思想——时，这些「其他」的力量或

⁷ "Queer"应该要扬弃「自然」的概念，即使在英文的原意上，这个字的确暗含了一种与正常的、「纯粹的」客体呈现直角关系的意涵。"Queer"这个字是来自一个过时的旧字，将它重新改造成一种严重的辱骂，并且以「嚣张的差异」(being-different-in-your-face)这样的意涵重新被使用。而当我了解「同志」这个字词是共产党用语的嘲弄性变种，我几乎马上接受了这个具有摩擦性的字眼，虽然它本身具有的性别含意也许较为稀少。

许会像新加坡的回应一样，也就是把欧美殖民主义的丑陋现实等同于潜在可以孤立的、启蒙式的权利概念：用货真价实、用本土价值等等同样有力的论述，来击败西方的权利概念。另外，国家政体与超国家体(national and supranational bodies)也要求新兴民主国家以权利修辞来展现它们连结上了由欧美主导的「国际社群」，因此，如果我们要想让「权利」概念产生在地的意义，就必须积极去搅扰国家政体与超国家体对新兴民主国家提出的这个要求。特别在媒体报导方面，跨国媒体集团常常只选择报导某些「违反人权的事件」，以丑化那些不受欢迎的国家，而同时暗中抬高那些「人道国家」(如美国)的身价。这个被各个违反人权国所赖以比较的模范，其实非常言行不一：到底哪个国家的公民享有这些虚幻的权利？

国族思维(Nation-thinking)

1700年代末期，我们今天所熟知的「国族」(nation)——更确切的说，好几种不同的国族——诞生了。美国是由一些富裕的、没有遭受太多压迫的殖民地所组成的民主制宪国家，法国是从君主制转型成为中产阶级主导的民主国家，海地则发生革命，推翻了奴隶主，建立第一个后殖民国族。新专业阶级取代了帝制，混血种的被殖民人民推翻了殖民母国，愈来愈多受管地独立建国，经过几个世纪及两次世界大战之后，全球都被「国族」所接管了。即使「亚洲」的空间承受了很不一样的帝国统治、帝国扩张、以及欧美殖民宰制，终究还是被整合进「国族胜利」的故事中。但是就如同许多学者所提出的，这些不同形式的国族事实上有很大的差距，特别是那些从欧洲人眼中看来杳无人烟的原住民土地上所开创出来的国家。

安德森(Benedict Anderson)提出了几个理由来说明为什么国族

会成为地缘政治组织(*geopolitical organization*)中最主导(也最具优势)的形式。首先,半独立的印刷资本主义(*semi-independent print capitalism*)的发展,使得四散各处的人能够看到他们存在于一个共延的(*coextensive*)时间里,例如:来自不同地区的新闻报导被置放在同一页上,这助长了大家形成一种意识,认为「在别处发生的事情」并不是「后来」才透过「新闻的传播」而得知的,而是「此刻」就在发生的。这使得跨地区的政治共识在识字的中产阶级中得以形成,并使得大家更意识到国族就是一个社群——不管这个国家认同(安德森称之为「想像的社群」)是否只存在于假想的空间中。生产这种国族共时性(*national simultaneity*)的另外一个效应,是大家愈来愈觉得那些不活在「国族」之内的人是活在过去,是原始的,是存在于神话的而不是世俗的、公民的时代。第二个让国族成为主导形式的原因是,当原本以神学为本的正当化模式(*modes of legitimation*)向民粹的/民主的正当化模式转进时,虽然这些非神学的手段不一,国族却随之而生。最后,安德森宣称,国族概念使得所谓「政治爱」(*political love*)浮现,也鼓励了这种针对想像的国族和人民而产生的情感增强到一个地步,竟然促使二十世纪上百万的士兵为了国家与自由的概念——而非为了个人获利——牺牲了自己的生命。

在此我想扩充安德森的观点。一旦开动,国族逻辑就意味着只能有「国族」:没有任何空白空间的存在,也没有任何想要「世界秩序」的玩家。我把「国族」这种不断繁衍新国族的倾向称为「食土症」(*geophagia*),这种食土的冲动往往还伴随着某种宣成式的整体主义(*performative wholism*):也就是说,一旦「国家」(*Nation*)衍生成一整群的国家(*nations*),它也会同时衍生成一个像国族社群(*community of nations*)般的「后设司法实体」(*judicial meta-entity*)。例如,由于缺乏正当性来拒绝英王的统治,美国的殖民地居民于是

想像出一个更高的上诉法院，这个上诉法院不是一个由支持坏国王改为支持好人民的神只，而是一个由各个国家的公民所组成的全球社群。当然，在美国建国的当时并没有这样的国族（不管联合与否）存在，但是那篇即使到今天依然被政治异议份子所效法的《独立宣言》在提出主张时，听起来真好像有某种联合国法院供它请愿似的！也就是这种宣成式的整体主义才使得曾经互相敌对的国家能够在最近几年一起加入多国的和平维持部队，而那些年轻军人不再是因为对自己国家的「政治爱」而牺牲生命，而是服务于那个普遍的国族概念。

我们现在已经可以想像模范国族(Model Nations)，也可以想像一个有可能违反国族地位基本判准的后设国家武力(meta-national military)。大部分当前的讨论都暗示，全球化是一种在国家之上发生或是透过国家而运作的过程。我个人则主张，*国族不仅生产了也体现了全球化之论述行动与物质行动*；事实上，自从它道成肉身以来，国族的概念就直接而不可避免地导致国族概念的「全球化」；国族的概念需要我们所谓的全球化。在这里，全球化并不是一个独立的过程，而是内在于国族本质：从逻辑上来说，全球化先行于国家。所以，尽管资本主义创造的物质情境多么不同，尽管财富容许拥有动武的能力，然而最基本的政治争论还是在于：哪个国家才有真正国家的正确样子。而有关性的各种政策在此过程中占有一个奇怪的位置——特别是对那些缺乏物质或政治权力的国族而言。在情欲议题上保持看来极端现代的立场，似乎是新兴民主国家互相竞争的唯一途径。

国家(Nation)的内里？

台湾可以说是个蛮特别的国族（或者，只是一个「国家」），它持续的被殖民，而终究（1949 年）在美国的帝国监看之眼下，重新被想像为流亡政府的中心。虽然台湾在领土上被东西方各国视为边缘，然而各方的政治论述却都以台湾为书写的稿纸，这些论述曾经使东方受制于西方，使东方脱离西方，曾经殖民了东方，也解放了东方，更曾经使东方局限于自己，与自身分离，内部殖民自身，或解放自己。而另一种更有意思的说法是，台湾也是各方复杂利益的着地点（或许不是唯一的着地点），而这些利益目前不但框架了国族概念，更威胁着要拆解这个基本概念。

以国家兴亡的传统观点来看，台湾的历史就是一本先是被邻国，后来被较远的征服者入侵的历史。它目前的政府（某一入侵势力在解严后之承继者）一直到最近才不再等待胜利返回真正的故乡，转而将台湾视为家乡，这个一度有超空间的政府已经慢慢地接受了现实，承认它所拥有的实际领土其实远少于它以为它所拥有的。1970 年代台湾被偏爱共党中国的联合国剥夺了席位，而共党中国不论在政治上或特别是漠视「人权」问题方面都显然是与二十世纪晚期的国族概念相反的。目前的台湾是一个现代模范国族（君不见我们甚至准许同志在军中服役！），逐渐有了新方式去维持面子，因为——影响力已经不再与领土或扩张紧密连结；现在，影响力与文化（亚洲性质、现代性质）及掌握商机（迷你化、快速传送、拷贝抄袭）相关。

目前美国是在国际的情欲辩论中最响亮的声音，而基于台湾与美国的特殊关系，当我们考量国家与情欲在全球化力量的脉络中之命运时，台湾就成为一个相当重要的案例。全球同志政治极其怪异的加速发展，有一部份是由于大家将爱滋病固执地与性偏差（或性

殖民主义)相连,因而导致对性的戒慎恐惧,然而这种加速发展在台湾似乎更为极端。美国及国际同志政治发展得最好的那几年,台湾当时还处在戒严的状态下,但是戒严状态并没有全然驱逐——仅仅只是策略性的过滤——人们对美国事物的欲望,因此,由于复杂的政经情感因素,美国对于台湾的左右派而言都有着关键性的角色,不过当然出于不同理由。身为典型的国族、人权的宣传者、新社会运动的开创者、以及位居混种欧亚风格与知识份子品味之全球化漩涡中心,美国在许多方面都是被认同的对象。

如果如安德森所言,美国是第一个国族(first nation),是第一个想像国族的创始风格,那么台湾就是最后的国族之一。美国的中心问题意识一向就在于如何打造一个合法的起源;台湾的中心问题意识则是在于怎么去解释政治结局——尽管它的后现代经济与文化机器愈来愈强。台湾是非常前卫的,它悄悄的选择在全球市场上(几乎自由的)操作,而不再认为国家最好统一在公民契约之下。美国人不能直接购买台湾上市公司(例如面对日、美电脑制造商时深具竞争力而且发展相当良好的宏基)的股票,但是台湾的各个公司却会在其他证券市场中贩卖股票;台湾在极其重要的美国金融市场上透过各种基金来中介其官方立场之阙如,台湾公司则透过持有这些基金而在美国金融市场上贩售股票。即使面对 1998 年得了流行感冒的亚洲市场与汇率崩盘,台湾仍然保持某种程度的成功。这揭示了一个事实:国族正在以下这个三层次的侵袭中分崩离析:

- 1)透过法人关系的超级资本主义网路(市场的全球化),
- 2)透过国家之间的超国家社群,以联合国、世界卫生组织、或其他与超国家社群平行之非政府机构团体面目(人权的全球化),

3)透过那些渗透官方界线的身体与概念，而且在国族论述的收编叙事眼界之外（异己的全球化）

讽刺的是，对那些在台湾发展性异议政治的人来说，人权的全球化可能是上述现象中最有问题的。国族是透过政治、社会与文化上异同的浓淡层次来表述自己，国族自我再生产的能力则被视为一种「先国族」的力量(**pre-national force**)，被视为一个普遍的状态，在各地都强烈要求推动官方的异性恋。但是大家也都承认，情欲与国家的串链是不完全的：官方处理残余异性恋的模式，有时是展现国族现代化的判准，有时则是战场。例如，全球的爱滋论述都把男同性恋铭刻在反歧视论述或权利论述之内，女性主义的全球化也在北京非官方组织会议中将女同志写入人权论述之中；但是另一方面，透过权利论述，在不承认在地酷异的前提之下，新模范国家也彻底地将「性异己」(**sexual alterity**)医学化：同性恋者之所以有此刻的可见度，很大一部分原因是因为他们落入爱滋之下。

在很多情况下，经由人权全球化而形成美式同志认同的全球化，对于土生土长的 **queer** 们来说，其实是一种障碍；就像国族的观念，西式同志解放论述是透过「发展理论」(**a developmental theory**)来理解何谓进步，并将政治异议赋予意义。事实上，诉求「认同」和「公民权」，就是诉诸一种先前的匮乏状态，但是此刻却从这个匮乏状态发展出一种新的完整性。「**Queer Nation**」以它已经既存的存在感，以及位置 and 自我的完满，几乎打破了把基进政略与社会达尔文主义捆在一起的桎梏。然而在美国，女男同性恋的可见度——人权的再现面向(**representational dimension**)——既是如此沈闷与毫无生气，**Queer Nation** 当然广受瞩目：不少同志的小孩很可爱、会打篮球、会拉小提琴，学业成绩甚至比那些异性恋父母的小孩更好，可

是，不管是不是吓到了某些家伙，比起这些乏味的同志邻居来，**queer nation** 有趣的多了。老实说，面对奇装异服、满身穿洞戴环、跩得要命的同性恋，或许有点吓人，但是总比看电视转播愈来愈多的反同性恋政客的选举结果或者地方或国家法规的公民投票结果来得刺激。

不管我们相不相信唯物主义的目论，或者信不信政治在左右两极中的摆荡之说，美国的政治积极份子一个最普遍的自我体认就在于，我们的运动总是迸发在与「历史」的辩证张力之中。我们诉说我们运动的故事，总是和我们诉说自身生命的故事同一形构的(**homologous**)：在个人方面，曾在阴暗之下的我们，如今终得以重见光明；在运动方面，我们曾经遭遇过一些并非有意的副作用（例如女性主义的种族歧视，反种族歧视主义中的性别歧视，可能在种族歧视与性别歧视中出现的阶级歧视，在两者中都存在的恐同症，同性恋解放运动中的阶级歧视、种族歧视与性别歧视），但是如今我们好像也已经找到了某种机制，可以建立相互负责的连结。不管运动是真的前进或只是在一连串重复的倒行中前进，这些故事都把社会运动的敌对姿态镶嵌在历史的辩证过程中。然而那些形塑出无声背景以生产美国内部异议存在意义的「历史—社会」情境，还是很难脱离以下的诸多概念，如联合国、全球经济关系、以及经由欧美殖民主义发展出的人权、大历史与在地时间的争战。

不管他们在第三世界国家推动的在地运动有多重要，也不管他们依着所在的地方不同而形成内部殖民或是外部殖民，美国同志运动在海外的积极份子尽管强调在地运动的重要性，却还是无法脱离历史主义的紧箍咒。他们的直接行动都发生在人权全球化的脉络中：透过政策渗透（特别在表面上是客观中立的美国爱滋流行病学），美

国式的性观念快速的传布至整个世界，甚至比 queer 飞行于世界的速度还快。这些不同层次的论述产生两个效果：其中一种效果倾向于认为在殖民政权尝试控制「本土的」情欲之前，本土情欲是没什么问题的；另一种效果则相信「本土的」情欲一直是无法被说的、是被压抑的，一直要到解放者抵达之后才帮助他们说出自己的话来。这两种说法现在正在爱滋论述中互争长短：在地政府倾向于援用前者的说法，认为不管过去在人口上有过什么问题，爱滋随着西方同性恋或性观光客的身体抵达时都为本地强加了一个前所未有的致命愉悦。然而同志团体或者那些相信同志团体所提供的分析的跨国团体，则倾向于接受后者的说法，认为同性恋总是存在的，只是未被思考的、未被正名的，因此他们的解放有赖于同志认同的公开宣告。有趣的是，这两种倾向都假设本土是异己、是匮乏的，觉得本土需要将有关人权的超越性论述与本土要求释放的呼声连结起来。

酷儿化人权，女性化国族

(Queering Human Rights, Feminizing the State)

在美国，「权利」的概念落实了《独立宣言》的承诺。第一批权利是由美国宪法所揭示的，但是大家很快就发现这个文献限制了所谓「不可剥夺的」能力不能被某些特定、可被辨识的阶级所分享。（事实上，最初的公民资格概念明确的排除了奴隶、已脱离奴隶身份的自由民、贫穷的白人、及女人。）《权力法案》及其后的修正案本来是想解决上述问题的，但是即使在开国之初，经济政策及教育机会都明显地预先排挤穷人与非裔美国人执行他们应享的基本权利，所以 1950 年代才有了一个有关种族歧视的新论述出现，为新的立法和行政结构奠定基础，以发掘、评估并且（偶尔）解决这些缺

失。而当这个新的民权法律和投票行为开始施行后，它们在某种程度上变成了其他被排挤团体要求分享权利时所采用的模式；现在美国的同志民权运动就以「嫌疑阶级」(suspect class)的身分来要求权利，这些要求目前还在透过一连串不同的民权策略，以进入司法程序⁸。由于民权立法策略的强调，以及它所形塑出来的「像个少数民族」的团体感觉，同志认同遂逐渐发展出类似族群的情感(ethnic-like affectivity)；另外，过去也一直都有其他说法来理解 queer 之间亲密连结的起源与特质——包括古典的友谊形象、希腊式的民主、或者社会主义式的同志爱(Edward Carpenter 以及其他人就认为同性恋是最完美的公民，因为他们可以效忠于国族，而不是效忠于家庭！)

但是在台湾，「人权」观念的诞生有很深刻的女性主义意味，更甚或呈现某种女性化(feminizing)的倾向。至少在 1990 年代初期，台湾的同志相当依赖女性主义与新兴女权论述的援助⁹：新生的同志

⁸ 「嫌疑阶级」(suspect class)是一个法律上的术语，意指共同拥有某一个特征的人所形成的团体，并且这个特征在法律上遭受不公平的对待。当民权法案在二十年前出现的时候，有许多不同的（有时是互相冲突的）诠释也相应而生：确认的行动、对少数团体的非歧视却也非积极性的供给、津贴纲领（特别是在职业训练与住宅问题上，改善过去教育上的劣势与居住上的隔离政策）。此外，隐私权的保障也同时出现，不过是根据另一种不同的法律案例。言论自由有时与传统的公民权法律策略呈现相当吻合的状态：如有穿传统民族服饰的权利、有批评政府种族政策的权利或者说某个人是同志的权利，全都在宪法第一修正案中就被确立了。而目前，不管是隐私权与言论自由，或者是职业上与居住上的阶级歧视，在美国的某些地方都被放置在国家的层次上来讨论。然而联邦最高法院在一些相关但不是相同的案例上却往往有相反的判决，甚至于因为同性恋而赋予「胜利」好几种不同的定义与地位。（如 1993 年在华纳的 Janet Halley）

⁹ 不论是在美国或是其他地方，性别与情欲的关系一向相当的复杂，而且 queers 与女性主义者的合作状态也不甚稳定。在 1998 年，部份是因为对于

运动就是透过性别异议的框架来形塑自我，或是间接的在反对与家庭合作的立场上成形。而由于「权利」是被理解为违背国族营造计画 (state-building project) 的，同志权利因此是反阳刚的 (anti-masculinist)；这么一来，一种与国族背道而驰的情感就正在浮现，以作为社会政治的方式。如果要了解「权利」对台湾同性恋的意义——不管是拥抱权利概念的同性恋或是选择某种更像美国 queer 政治的同性恋——我们就必须继续追踪台湾女性主义政治的发展。

正如同施群芳所揭示的，在台湾的选举政治所形成的新公共领域中，女性主义急切的呼声一直都极端的复杂。过去国民党的女性成员在立法院运作，而她们的民进党对手则是以宽广的「人权」政见进行运动，至少在某个范围内，女性是向选民提出这类议题的前锋，这也使得人权未言而明的女性化了。可是对进步的左翼的女性主义者而言，尴尬的是，后来竟然是新党籍的女性律师推动立法院通过了修改民法。不过，即使是女性主义政治也能有「queer」的认知：曾经有一位女性候选人〔许晓丹〕从国旗上割裂的破洞中穿越而出，将她的政治诉求空间化。透过这个举动，她不仅从国家认同的象征出走，从国家认同的象征中激烈诞生，而且也进一步的超越了、毁容了国家认同的象征。

我们必须要小心：台湾的女性主义发展虽然受到日本与美国相当大的影响，却仍然有着非常不一样的发展轨迹（如果真有一条路迹存在的话）。就美国女性主义历史的发展过程而言，1970 年代（当时台湾还处在戒严的状态）基进女性主义的出现是对 1960 年代学生

台北市公娼与青少年自由的法律地位辩论，而引发了女性运动中进步派女性主义阵营与国族派女性主义阵营的分裂，伴随着这次的分裂导致了 queers 与进步派女性主义阵营的再度结盟并且各自维持某种程度的自主性。

运动和解放运动组织方式的延续，也是反动。而由于理解到自己的根基是十九世纪晚期到二十世纪前半的女性主义和社会主义，因此美国社会主义女性主义(socialist feminism)是在 1960 年代「后恐共」的各类运动中出现的，她们一直希望能够把女性主义的第二波(second wave)回归一个比较唯物论的分析方式，但是像这样的历史辩证过程是没有办法在台湾述说的：因为各式各样的女性主义几乎是在没有任何内部指涉可能的状况之下同时抵达台湾的。

就连第二波女性主义和社会主义女性主义所形成的全球化认同，在台湾都有问题。因为美国基进女性主义的国族冲动(nationalist impulse)——例如由女性生产、为女性制作的商品和服务，就推动了一种资本主义分离主义式的女性主义(capitalist-separatist feminism)——并不会困惑跨国革命式的社会主义女性主义，因为后者是寻求透过阶级政治来和男性连结。事实上，有另一种更为明显的国族主义，以及另一种和看来比较左的社会主义不太一样的历史关系：由于建立在新中国的概念之上，统一的严重问题又尚未解决，因此台湾的民族主义和社会主义——或者说社会民主——二者都连上了阳刚的国族建造(masculine state-building)。然而，在美国所看到的女性主义却必定是个反国族的——或者至少是很女性化的——计画。美国政府的女性化并不是在国族不稳的战争期间发生，而是在两次大战之间的和平年代中发生，至少在民主党的「向贫穷宣战」或者共和党的「与美国有约」之前，罗斯福总统所提出的社会纲领重新划分了公共与家庭的界线，重新把政府的角色想像为超级妈妈(mega-Mom)。相较之下，台湾此刻在面临这种政府角色重构的问题时，却还要同时面对另一个问题：国家主权（更别提国家认同）都还完全未决。

公共 / 私人（或者家庭）空间之分的概念是美国争取性自由时所依赖的基石，也是 **queer** 政治的表演所环绕的核心，而这个公共 / 私人（或者家庭）空间之分在台湾是截然不同的。在台湾，空间的形塑基本上不是以阳—阴 / 公共—私人这样的美式对立而组织起来的，所以在戒严末期所产生的人权论述事实上也就是在书写「公共空间」与「隐私」的变动观念。对那些想和欧美人士一样享受人权的人而言，人权的要求同时包含了有赖「公共空间」概念的「言论自由」，以及需要「隐私」的「性自由」。虽然新的空间——如迪斯可舞厅、卡拉 OK、MTV 酒吧、土生土长的边缘媒体、环绕在中正纪念堂四周的广场等等——正试图同时满足两者，但是都还未透过「什么地方做什么事」这样的社会记忆来固定下来。

社会形式（如家庭）的式微、资本化媒体强大流通管道的铭刻、自由民主政体被合法化成为政府形式等等——这些被大部分西方政治理论家视为当然或者认为应该是「现代性」(modernity)的必要条件，产生了美国同志解放运动。但是在台湾，这些条件要不是大部分不存在，就是和各种解放运动同时抵达，于是我们很难把同志或爱滋政治所采取的政治行动，描述成是从家庭的压迫经验中断裂出来，也很难把这些政治行动当成打造半公共空间以形成社群的运动。或许我们还是能够书写某种台湾系谱学（透过儒家思想以及孙中山对于儒家思想的启蒙改造——加上蒋介石所强加其上的基督化了的社会场域和列宁式的政府模式），但是这些系谱学绝不会类似从石墙事件到 **Queer Nation** 的长征故事。

身在何处？(Queer and Where?)

最近大家开始用电脑绘图来展现波士尼亚确切的地形图时，就

会发现传统的纸上地图已经无法解决各方在真实生活中的空间竞争。山坡或是洼地在纸上地图里往往是模糊的，可是对于居住在当地的人来说却是非常关键的事情。Sedgewick 就注意到，「作为国人」(being a national)的感觉，必然是在国族与居所(habitation)之间日日活出来的关系中形成的；对那些觉得政府远在天边的人或者那些一时激情关怀国族认同的人而言，边界的实际位置其实意义不大。这种对于准确标示领土的要求，并不是对于政治空间的固执妄想，而是企图把那些可能在国族认同的语言中思考居处的人的住所收入（或排除！）在版图之内（外）。为了完成宏观政治协商的目的而发展出来的国家空间迷你化，愈来愈精确，而这只不过凸显我们对于巩固国家领土也愈来愈疯狂。

所以，我们的关注点都错了。

伴随着情欲的全球化论述而来的空间感与领土感——不管它们降临时已经和欧美版本有多不同——早已在超越了各种有关国族的概念。就像前面提过想逃过兵役的台湾同志的故事一样，对性异议而言，占有空间的能力不如把握时机(timing)来得重要。或许会出现另一种想像的社群形式，它不再去想像指涉的领土，而是去想像某种持续的时间(duration)、磨损的状态(defacement)、与非法的偷猎侵占(poaching)。后现代的空间盘据并不是在联合国的国族概念之下运作、与其对立、或平行前进，而是拒绝再想起那个执意硬性发配我们身体的国族。

透过全球化机制来迁徙的性异理论述（特别是同性恋解放理论和 queer 理论），其命运又会是如何呢？我们又将如何理解，在本地实践的各种情欲、以及透过媒体炒作 queer 风潮、和在爱滋政策讨论中活用扩散的跨国性论述之间，有何种关系？我们要如何在一方

面去理解全球与在地的相互关系，而在另一方面去观察这两者与（中介、连结、或搅扰两者之互相掌握的）国族之间的关系呢？

情欲论述的波涛飘移，与其说是像在全球资本主义轨道上开行的火车头，倒不如说是像在假设的虫洞中穿移的迷航星舰。身体以多重模式带着论述一起移动：他们也许带着酷异(queerness)前行，并把它种植在从未有过这类东西的地方；也许他们偶然来到一个新地方，并且发现他们刚好契合某种规则而被命名为 *queer*；有时论述的抵达会先于那些决定接受 *queer* 的身体；有时某个地方会先留住 *queer*，直到身体准备好要 *queer* 化。随着资讯科技的全球流动，被身体携带、被网路魔地(MUD 或译「泥巴」)传送的 *queer* 全球化，总是像个搭乘免费便车的种籽一样，附着在官方企图阻止疾病扩张的论述之上，而且到目前为止，它往往反过来威胁到国族想像自己的方式。如果「*queer*」这个字有任何用处的话，它最好不要被当成认同和实践的模范，供人在本地仿效或形塑；而是作为一种证据，证明有一种无法阻止的异己，正在像隐形轰炸机一般，在国族的毁灭性监视萤幕之下飞行。

参考书目

- 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

酷儿全球化 / 女性情欲乌托邦

猫儿噤声的妈妈国：

《她乡》的白种女性禁欲想像

丁乃非原著

刘人鹏译

所有我们的女人牺牲奉献给她们个人的家庭的，这些女人都奉献给了她们的国家与种族，所有那些男人期待于女人的忠心与服务，她们不是仅仅给予男人，而是彼此互相给予。（夏绿蒂·柏金斯·吉尔曼，《她乡》，页 167）¹

这篇属性不明确的文章，完成于 1997 年 10 月。当时，女书店负责人好几个月前邀约我写一篇介绍〈黄色壁纸〉和《她乡》的文字，为女书店即将出版的《她乡》作序。我那时看的是原文的（她乡），立即觉得有必要在序文中提出这篇小说在我读来，一片女性建国的异象中惊心的文化、种族、性的阶级偏见及历史烙印。也就是说，女性建国的「女性」到底是依何时何地哪些社会、经济、种族、性欲望条件的性别想像而来，非常重要。尤其是身处当时台北的女性主义和妇女运动的氛围。小说的偏见处处验证了台北女性主义和妇女运动当时的一些结构和历史盲点。在小说中，这种偏见可以见诸叙事结构、情节布局，也存在于小说叙事的留白与字里行间。而

¹ 本文阅读分析，引自小说原文（*Herland and Selected Stories by Charlotte Perkins Gilman*, ed. Barbara H. Solomon, New York: Signet, 1992），翻译则引自女书店出版的忠义本（《她乡》，夏绿蒂·柏金斯·吉尔曼作，林淑琴译，台北：女书，1998）。

台北国家女性主义 / 妇运的论述偏见，我已在另一篇文章中做了初步的分析。²在被邀约写序的当时，只觉得必须将《她乡》的宏观异象与台湾现实环节中女性主义阵营和论述的转型发展连结起来阅读。因为，女书店在那时，以《她乡》作为书的首篇，又是书的名称而计画出版，我以为具有女性主义、性别政治的意涵。这种意涵可能的未来路径，正如小说的异象一样，应当可以在序中阐述，作为出版中译本较为脉络化的、（自我）批判性的阅读。遗憾的是，交稿后，电话告知这篇文章不适合作序。后来，这篇文章连同白瑞梅（Amie Parry）对于《她乡》的酷异变奏，一起在 1997 年 12 月中央大学性 / 别研究室、清华两性与社会研究室、桃社合办的超薄型研讨会中发表，并由刘亮雅和朱伟诚回应。1998 年 5 月，本文以书评的面貌，刊登于《当代》第 129 期（1998/5/1）。为重现去年超薄型研讨会的原貌，这次性 / 别研究期刊决定将两篇论文加两篇评论一起刊登。本文的更动主要在增加了注脚和书目。³

² 亦可参见《当代》第 127 期，1998/3/1，〈「妇女新知」家变事件〉。

³ 本文得以完成，过程中的许多讨论和资料，特别感谢刘人鹏和白瑞梅。1997 年 12 月 20 日，性/别政治超薄型研讨会【女性乌托邦的性别政治】中，刘亮雅的评论以及在场许多朋友的意见，在此一并致谢。本文读法提出的部份问题和论点，写成后得知，在 1993 年张惠娟的专题论文〈典范兴替——论吉尔曼的《她之乡》〉（第三届美国文学与思想研讨会论文选集：文学篇，单德兴主编，台湾台北，中央研究院欧美研究所，1993，205-207。）张小虹所作的评论中已经提出近似观点：「如果女性主义的一贯立场乃是反霸权、反父权、反宰制、反垄断，那女性主义阅读似乎必须具备自我解构与自我颠覆的能力；如果经典的概念必引发一连串包含 / 排除之过程，那我们就必须回过头来想一想《她之乡》作为经典或对抗经典时所压抑与排除的异己。……此外，还可质疑吉尔曼再对性别与阶级的关注的同时，是否也压抑了其作品中其他少数团体——如犹太人、黑人及移民——的权力？」。

夏绿蒂·柏金斯·吉尔曼的中篇小说《她乡》(1915), 以及她早期更著名的短篇故事〈黄色壁纸〉(1892) 于 1997 年秋天在台北的翻译及 1998 年春的出版, 对于台湾在地的妇女运动以及女性主义论述来说, 是正在一个重要的历史时刻上。二篇作品在本书一块儿出现, 若以它们原初写作的时间顺序来阅读(而不是以它们在本书翻译中的次序), 吉尔曼在美国世纪之交所写的这两个故事, 可以看成一则寓言, 写的是异性恋父权婚姻机制如何是个去乌托邦(dystopia), 逼得女人(作为囚禁的家庭/主妇)发疯, 而她乡却是个神话式的乌托邦, 在那儿男性访客退化到心理上倚赖与满足安分的幼儿状态, 结果是女性化或被放逐, 而女人则快乐地君临天下, 那是一个达到秩序与美丽颠峰的国度, 居住着理性理智的母亲, 而没有性的情欲(sex feelings)。

〈黄色壁纸〉是美国社会主义女性主义者夏洛特·珀蓓·吉尔曼最著名, 并且有人认为是她最好的小说。该文首先出现于 1892 年, 源自作者本身的长期忧郁症, 以及她的医生所开的「休养治疗」处方。〈黄色壁纸〉是对十九世纪英裔美人中产家庭女人被派定之角色的一个有力的控诉。叙事者嫁给一位温良和善的医生, 她是一位作家, 为「神经质的焦虑」所苦, 而她的哥哥(也是一位医生)以及丈夫二人双双决定, 她必须用一个夏天离群索居, 俾便尽量「休息」, 尤有甚者, 「绝对禁止工作」, 直到完全康复为止。她被迫住在顶楼的育婴室里, 那儿窗子装了护栏, 壁纸破了, 地板刮痕累累, 床钉死在地上。她在她丈夫与小姑恒常的「善意」监护之下, 等于是被软禁了。当他们看不到的时候, 她就写作, 但又渐觉得累。同时, 破了的黄壁纸却是愈发引人入胜了, 起先显示了「突然自杀」的怪异形状, 然后, 断颈以及骨碌碌的眼珠子, 最后, 慢慢地, 是那个表层图案后面的「一种怪异挑衅形状不明的物体」。作者明白了, 这

形状不明的物体是一个女人，陷于壁纸之下，她一直在爬，晃动了图案，想要爬出那图案。

有时候我想那后面有许多女人，有时候只有一个，她爬绕得很快，爬得整个图案都在摇晃。……

她无时无刻都想爬穿出来，但是任谁也爬不出那图案——缠绞得很紧。我想就是这样，它才有那么多的头。（页 271）

最后，她决定要帮助壁纸里的女人，开始和她一起在壁纸上又拉又摇，渐渐她自己成了壁纸里的女人。故事的结尾我们看见她满屋子爬行，把自己锁在里面，将钥匙丢出窗外。她的丈夫进来，发现她神经质焦虑的妻子没有被治好，反倒疯了，错愕得晕倒。

吉尔曼的叙事体所控诉的，不仅是她自己被指定的休养疗法，而是婚姻与家庭机制，以及大多数她那个社会阶级的女人所被期待的被驯服于家庭内的妻母角色。（婚姻 / 家庭）模子如此缠人，深陷其中的女人总想往外爬，然而就在爬的过程中，又被纠缠，张着骨碌碌的眼睛断了头。或者，当她们最后终于成功冲破壁纸，付出的代价却是清醒与自由，而就像那叙事者，她们只能动物般地在一间向来惯于局限她们的幼儿房里爬来爬去。在这美国上个世纪之交的一个女性作家的故事里，女性不满异性恋婚姻与布尔乔亚把女性驯服于家庭内，所付出的代价，却是疯掉。

如果说，〈黄色壁纸〉是吉尔曼在世纪之交的美国中产阶级婚姻以及把人驯服在家里的氛围里，对于女人的歇斯底里困境之早期去乌托邦看法，那么，《她乡》也许可以读成是吉尔曼对于同样这一个（美国）「家驯主义」（domesticity）的乌托邦看法，只不过范围扩及整个国家，清除了所有男性的存在与影响，像个共产家庭般地运作，只住着高度文化文明的，极端理性与良善的，母亲与女儿。

《她乡》的叙事者是范戴克·简宁斯，一个美国男人，和他的二位男性朋友到一个莫名的国度，「是到一条大河的千百条支流和硕大的腹地去，地图需要重新描绘，野蛮的方言需要研究，可以预期各种奇花异草和珍禽走兽。」这次探险带来了惊人的发现：一个女人国，她乡。三个男人发现他们彬彬有礼地变成了这个国家「公共保护的對象」及居民，而当他们被迫停留期间，他们学习她乡的语言与历史，试图逃走，但又被带了回来，与三个她乡的女孩发生「性一爱」，结了婚，最后还是离开了她乡，因为泰利·欧·尼可森（老尼克）的性侵犯而被驱逐出境，泰利是三个男人中最属刻板印象中大男人气的性别歧视者，而在性方面具侵略性的。

叙事者说故事的观点是，男人以及所谓的二十世纪初的美国人，对比于一个「去家庭化」的女人之地，或许是有意要被写来挖苦的，而那个女人国的所有女人，对三个美国男人来说，几乎不被认成是「像女人的」女人，在这些男人的眼中，她们似乎颇不具女孩子气。读者被预设为与这些美国男人持同样的女人观与对「女人」的期待：女人应当如何穿着，如何举止，以及她们对男人、工作、小孩与国家的感受。三个各自不同的男人形成一个光谱，代表在「我们的」世界里男人对女人可能的三种不同的态度：泰利是性歧视的「色狼」，杰夫（马格瑞夫）是超一绅士，把女人偶像化，崇拜女人，而叙事者范戴克，他（很幸福地）居于中间，他「从来不太在意女人」，而在她乡，他却被认为是最具魅力的，因为他「像」她乡的女人（『我们最喜欢你，』索玛告诉我，『因为你比较像我们。』）

范戴克的叙事是用来引介吉尔曼的批评的，她批判了 1910 年代美国所理解的女性气质与将人驯化于家内的氛围。因此，在范戴克多处反省此地「女人」与家乡的「女人」之不同的段落里，其中有

一处说到：

这些女人非比寻常的母职观念统御着整个文化，就我们所谓的「女性特质」则是匮乏得惊人。这立刻叫我想到了我们坚信深爱的「女性魅力」根本不女性，而只是反应男性特质——为了取悦我们而发展的，因为她们不得不取悦我们，但对她们真正自我实现的伟大过程并非必要的。（页 109）

而在一次论及为何在她乡没有家姓的谈话里，

「都没有姓吗？」泰利一脸倨傲的问下去。「没有家姓吗？」

「没有啊，」她（毛黛）说。「为什么要？我们都是从同一根源来的——实际上都是一个『家族』啊！我们颇为简短、有限的历史起码给了我们这点好处。」〔……〕每个人都可以正确追溯到第一位亲爱的首母身上……但每个人知道哪个孩子是哪个母亲的——何必呢？」（页 135）

范戴克发现，女性气质与女人味都不是天生自然的，因为那其实是「男人制造」的，一个以男性为主体的社会产物，他们的女人以女性气质之名而有的特性，其实却是「男性气质」。这当然是二十世纪女性主义早期最强的论点之一，就是说，性别是社会与文化建构的，而不是天生自然的，性别刻板印象禁锢并局限为生物性别与各种性欲的再现。然而，范戴克的观点，以及她乡的女性主义，她同样背负着时空脉络的限制，1910 年代（时间）的美国（空间），它们是在彼时彼地被制造的。因此，只是宣称女性气质是「男人制造」的，而不进一步陈明说，并非有个「男人」在背后制造，因为「男性气质」是个不断演进的建构，其意义与效应随着可叙说的历史过程而变动，若不说明这一点，而仅止是说女性气质为男性所制造，那就是再次具现了生物性别先于社会性别（再现）。当这篇小说极力将一片好女人与强女人的土地（「强健之民」）完美化时，事实上获致的效果却是具现一个美好的，起源为女性的「妈妈—性别」，这个国家

社会是一个打理得完好无缺的家（或一个公园，一座花园）的缩影，立基于单性生殖的单一理性，「处女所生」，亦即，是一个女性种族的无性繁衍。而这也就是她们没有姓氏的理由。没有这个必要，因为全国都始于首母，不会与其他较低等的种族或品类有异种交配的情况，唯有严格的自我控制与自我管理，俾便对质与量都作有效的掌控。

这里「质」所指谓何？有几点，其一，这个女人国的女人，都是美国中产阶级的女人，维系着可以想见的最高标准的干净与秩序，而这回不仅在家庭的层次，而更及于国。「没有尘土」、「没有烟」、「没有噪音」，「每件事物都美丽，井然有序，干净俐落，还有家最令人温馨的感觉漂浮于上。」但这个「家」却不是任何一家：因为在世纪之交的美国，一定有各式各样不同收入，不同人种的家。不，这个国度及其子民，在初识之时，显然令叙事者范戴克忆起某种感觉，「在回忆里一直往回追溯，终于找到了。」

小时候经常卡在绝望的错误里，尤其在我短小的双腿使尽力气奔驰，却仍然无法克服上学迟到的时候。……杰夫也感觉到了，我看得出来。我们觉得像小男孩，非常小的男孩，在和蔼的女士（gracious lady's）家里淘气被抓到。（页 46）

对三个访客中的二位来说（这二位是最相信她乡的独特气质，而最后又被同化的），她乡令他们忆起「优雅女士的家」，在那儿访客立即变成小孩因淘气被抓到。他们被抓到了，但没有被处罚，只是被施以再教育，而且至少对这二位来说，是成功地被再教育了。唯一没被革新的是泰利，那他就必须被赶出家门，赶出国门。重点是，这是个「优雅女士」的家，一个拥有资产（中产阶级）与教养（文化资本，「文明的」）的女人——显然是本世纪之交美国人想像中与社经地位上的资产与教养。因此，「她们的国家和荷兰厨房一样

整洁」而道路「每个弯弧、曲度、沟渠都完美的和欧洲最好的一样」。这里比较所用的语汇，不仅只是叙事者知识与意识视域的函数，而是，这个叙事体本身，小心翼翼地记载着她乡与其种族发源地欧洲「最好的」相似之处。

她乡源于二千年前，至少，对范戴克来说，「我（范戴克）毫不怀疑她们是雅利安种（Aryan）的，一度曾经接触旧世界最杰出的文明。她们是『白种的』，但因为长年暴露在太阳下和风雨中，比我们的北方种族稍微黝黑些。」之所以需要对额外的黝黑作说明，说那黝黑并非由于种族，而断然是环境因素，透露出这篇小说参与了世纪之交英裔美人种族与殖民论述。⁴她乡批判了美国在社会性别上是男人制造的世界，却隐然同意同样一个世界里的种族与社经秩序，并且与之共谋。因此，环绕她乡周围的野蛮部落，当然是「低等的」种族与文明，要与之保持安全距离。她们知道「下面那些朦胧的林子里住的野蛮人，」同时也知道「其他区域文明存在与发展。」而当三位访客初次到临时，「她们立刻接受（那双翼飞机）是其他地方高度文明的证明。」那么，偶尔闯进的更「野蛮」血统的访客将会如何？小说里没有明说，只是让我们猜测他们「消失」的方式。因为照起初带领范戴克一行人的向导的说法，那些冒险去到这片女人地的人从来没有回来说过。当然，范戴克不一样，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，说明对于〈黄色壁纸〉的女性主义阅读，其实奠基在民族、阶级但最重要的是种族的盲点之上。Lanser 认为〈黄色壁纸〉体现了当时吉尔曼和美国白种中产男女人士共有的（华裔）种族歧视，这份歧视就烙印在小说通篇的「恐怖黄色（壁纸）」上。Elizabeth Ammons, *Conflicting Stories: American Women Writers at the Turn into the Twentieth Century*, pp. 39-40.)

统」与文明。因而也就享有他特有的温馨接待与之后的「教育」。

不止是「低等」访客的消失引起我们好奇，关于人口方面的「品质」、思考方式、生活模式、「全体一致无异议」的维护，究竟如何？

「她们拥有最平和的脾气，最完美的耐心和好性情——最令人赞赏的是她们根本不会恼怒发火。」有个线索隐藏在对猫的管理里。就是说，很奇怪，或者说是可以预料得到的，（端看一个人是否来自这样一种文化与时间、空间：会由一种特定的动物联想到一种特定的性别，）这竟是一块只有猫而没有狗的地方，「国家内没有野兽，连被驯服的也很少。」

你们猜猜这些奇女子把猫弄成什么样子了？经过漫长和谨慎的选择与淘汰，她们培育了一种不会大声叫（sing）的猫！这是事实。这些可怜的笨兽肚子饿或要开门时，只能发出一种唧唧叫的声音或呼噜声，还有对幼猫发出各种母性的声音。⁵
（页 9415）

一个类似的办法是用在她们自身的繁衍上，一种对于合宜的妈妈种的名副其实的培养。当处女要生五个女儿，个个女儿将又成为五个女儿的母亲，这状况将导致这个小小的花园国有人口过剩的威胁时，将会如何？她们将如何控制她们自己的生殖？而维护产品一致的品质？

……她们一起坐下来谘商，想出解决之道。她们是脑筋非常清楚，非常聪明的思想家。她们说：「经过我们最大的努力，我们的国家只能扶养这么多人，这种水准的和平舒适健康美丽和我们要求的进步，很好，我们就生这么多人。」

就是如此，她们都是母亲，但不像我们的受孕是无助的，不

⁵ 原文中的"sing"由上下文看似影射猫类所有较「粗鄙」、「兽性」的发声，包括春叫。

是出于自愿的，被迫填满，甚或过分充斥在土地上——每一片土地！然后看着她们的孩子受苦犯罪，随之死亡，恐怖的和别人争斗。但在有志做人的制造者脑海里……她们是在做人——她们做得的确很好。

接着是一段「淘汰优生学」的时期，这一定是骇人的牺牲。我们一般都愿意为国家「奉献我们的生命」，但是她们必须为国家弃绝母职——这的确是她们最难做到的事。（页 12415）

如果生殖真有可能透过控制「内心深处强烈要求孩子」的自我牺牲而维护，这种维护与生产的品管就更困难而需要迂曲委婉的解释。

然后她们开始涉足改进人口的品质——既然她们的数量已经受到限制。这项工作已经持续不断的进行了一千五百年。你还奇怪为什么她们是好人吗？

生理学、健康学、卫生学、运动养成——这些工作早就完备，她们几乎全然不知疾病为何物……她们很干净，活力十足，一直拥有最佳的照顾和完美的生活条件。（页 129）

那么那些不是完美的「养得干干净净」「活力十足」的人，或者，像泰利所说的，「我们不知道她们如何处置罪犯、有缺陷的人、老年人。」很简单，正如索玛告诉范戴克的：

「当我们开始——即使从那特殊高贵的母亲开始——我们继承了她背后漫长的种族记录，它们不时蹦出来——够吓人的。但这——没错，已经快六百年了，我们没有你们所谓的『罪犯』。」

「当然我们的首要之务就是利用训练和一种把最低等的类型排除。」

「育种排除？」我问。「怎么可能？——妳们都是自体繁殖。」

「如果女孩子表现出不好的质性，但仍然愿意分担社会责任，我们就请求她放弃母职。幸运的是，有些最坏的典型无

法生育。但如果缺失是不成比例的自大性格——这女孩显然知道她有权利生育，即使如此，她的孩子还是比其它的好。」⁶

「我懂了，」我说。「然后她可能会以同样的精神教养她们。」

「我们向来不准如此，」索玛安静地回答。⁷（页 14516）

《她乡》写作与出版的 1910 年代，这种不让她乡「最低级」的子民育种的论述，这种对于「坏品质」的女孩诉诸「社会责任，」使得她自我牺牲以抑制生殖，带走那些太具自我权利意识（「不成比例的自大性格」）者的小孩，使得那些小孩不致于复制她脱轨的母亲「不成比例的自大性格。」这里的逻辑，与稍后的 1920 年代兴起的法西斯主义逻辑，一模一样，干净、秩序、文明的欧洲她乡，就是这么提醒了她的访客们。也正是这同样的逻辑，驱使美国与澳洲晚至 1940 与 1950 年代实施的社会福利政策，夺走穷人（在美国是如此）与原住民（澳洲）的小孩。次等落后的阶级与种族的繁衍必须积极被阻止，以保证一贯的品质，人民整体「一致无异议。」

最让人困惑的，也是意义最不祥的，就是《她乡》里将种族伦

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." 「这女孩显然知道她有权利生育，甚至她以为自己的小孩比她人的好。」又，凡引文画线处为本文作者所强调者。

⁷ 这一段对话中的「含蓄政治」非常清晰，尤其是索玛最后安静简短的回答："That we never allowed"——「向来不准如此」中的「向来」和「不准」铭刻着长期安静的言辞禁忌和对于不符合标准美德的女孩的心里身体规训。其中象征暴力和心里强制让人想起吉尔曼在〈黄色壁纸〉中，对于父权家训主义的控诉。这个父权家训主义也充满了含蓄的，隐藏在医学权威中的暴力效应。至于「含蓄政治」，请参见本书中刘人鹏、丁乃非的〈罔两问景：含蓄美学与酷儿政略〉。

理与性别化的生物性接合起来。生育控制意在达成女性种族的纯净与良善，而在少数失败的例子里（「不成比例的自大性格」），国家的教育要革新她的小孩，方法是将小孩从她那在*伦理的—生物性*上有瑕疵的妈妈身边带走。

《她乡》可说是一个例子，示范的是，以单一的性别差异为基础，从「我们的」性别情况（1910年代的白种美国）去想像，发现并同化于一个较高级的「异类」（国家），这种叙事的局限性。这个「异类」只是倒转了「我们的」性别逻辑的价值与景况，然而却复制了「我们的」（白种美国的）社会里几乎所有其他不平等的权力协调机制。她乡因而被想像成一个纯粹白种人的国家，居住着「强健之民」，而她们恰好都是女人。单一性别其实只是她们历史的侥幸，具现为一种宗教，民族精神与律法。除了一点之外，这个国家对于二千年后的第一批男性访客来说，完全是他们认得出来的。这是一个干净、治理得当、教养得好的一个公园，一座花园，一个公社，全是女人，然而白种人中产阶级「优雅女士」的领域与天堂。

吉尔曼在世纪之初对于一个女人国乌托邦的异象，是一个以种族阶级为本的社会秩序意识型态，这个特点在那相传的起源，她乡所谓的「性—情感」之几乎不存在，以及社会—生物性的所谓隔代遗传（*atavism*）上，最为清晰。

不但无法利用异性相吸的感觉，这种概念根本不存在。因为二千年来废除使用，所以留下极少的直觉。但我们必须记住即使有些人拥有这个隔代遗传的特例，还是往往被剥夺母职。（页 162）

女人作为母亲与女儿，她们只是姐妹与朋友。就像她乡的猫儿，女人不「唱歌，」她们不自慰，她们没有性，她们不会欲望彼此，或

者欲望任何「异类。」当三个「文明」的白种男人终于出现在她乡，她们只认为是「面对一个机会，可以跨越大步，改变整个情势，逆转回到早期自然的双性社会秩序。」

事实上，她乡的「历史」起源是阶级、种族冲突与争战，表现在性别上，也由性别而解决。她乡原来与别的任何国家没有两样（在西方文明的记忆中），有船只，贸易，军队，国王，和邻国（野蛮人？）的一连串战争之后，迫使她们来到现今占有的一小块区域。她们开始了多夫妻制，「双性的」雅利安种族，拥有奴隶，「像那个时代其他的民族一样，」但是，当（与他族的）战争与火山爆发截断了她们通往大海与外界「文明」世界的唯一出路，

除了奴隶，非常少数的男人存活下来。这些奴隶伺机群起叛变，杀害仅存的主人，连小男孩也不例外，也杀害老妇人和母亲，意图霸占所剩的年轻女人和小女孩。

但这一连串的灾祸对这些忿恨的处女太难以承受，她们人数很多，但这些可能成为日后的主人翁的奴隶为数很少，所以年轻的女人没有屈从就范，迫于绝望杀死了征服她们的人。……

当时真的除了一堆歇斯底里的女孩子和一些年纪较大的奴婢，这片美丽的高地花园没有人存留下来。

这大约是二千年前。（页 10314）

重要的是，这样一则「起源故事」所回忆的，是十八世纪美国移民中奴隶拥有者以及他们的女人与妻子的恐惧与幻想。这些恐惧特别是对于异族通婚的恐惧，对于奴工阶级反抗的恐惧，以及奴工阶级对于他们主人的女人们之性侵略的恐惧。因此，一场二个阶级之间的战争，在隐喻上变成二个性别之间的战争，连带的是一些「忿怒的处女」与一些跟班的奴隶女所建立的国度，低等从属的阶级终于

被化约，并且也被记忆成是那低等的「性，」也就是具有所谓隔代遗传性（*atavistic*）的「性—情感」（*sex feelings*）。这种低等阶级沦为性（兼指社会性别与性欲）的倾颓，在三个种族上与阶级上都属高等的男人莅临时，面临了改变。用范戴克的话说，她乡的女子知道三个「探险家」到临时，她们脑中所想的是：

来自另一国度，可能是男人，显然高度文明，无疑拥有非常宝贵的知识。或许危险。尽可能抓住他们，如果需要就驯服或训练他们。这可能是我们国人重新建立双性社会的机会。

这个例子中的驯服与训练完全没有根除这三个雄猫想要「唱歌」的欲望。因此，这三个男人全都向他们所选择的女孩表白了，表达了无法理解的，其实是不必要的与「不自然的」欲望。

对她们而言，长久以来，母职一个高尚的目的就是掌握生活的法则，而父亲的贡献无疑也是为了达到同一目标的另一个方法。她们无论如何也无法理解男性动物的欲望往往漠视亲职，追求的只是我们美其名的「爱之喜悦。」（页 234）

在她乡，性欲完完全全归于生殖，并且没有了生物性的生殖，性欲就根本不存在。对女人来说，那是一种生物性的「内在驱力，」理想上与实际上都透过孕育生殖而完全得到满足。（在某一点上，依拉朵怀疑地问范戴克，「你是说……你们的人结婚后，不管是不是季节，马上就做起来了，根本没想到小孩吗？」）然而只有在男人才有一种未与生物性生殖相连的性欲望。这是一种隔代遗传的特质（*atavistic trace*），长久以前来表现在她乡（低等的）女人身上。这种女人，就像艾黎蒙（泰利的「配偶」）所拥有的，依范戴克的说法，就是「隔代遗传比较突出的女性特质，一直隐藏未现」，如果显明了，她们「往往会因这种特质而被剥夺母职。」在《她乡》中，性欲因而是生物性别（男性，女性）的一种原始的特质，最好透过一个漫长的生

物控制过程将它拔除。⁸

但是，有一种男性的性欲望是被接受的，那就是范戴克对依拉朵的。依拉朵来自长远的超母亲（这正是纳粹德国所用的词）家世，是「高等的。」她没有泄露任何隔代遗传的迹象，相反地，透过长期的交谈，她能够对范戴克造成一种升华的转变的影响，直到他发现他对她的性欲变成了他所谓的「往上升华，非常的崇高，不是往下堕落。」

我发现往上升华的爱终究是绝佳的感觉。给我一种奇特（queer）的感觉，深刻入里，仿佛搅动史前古老隐晦的意识，一种绝对是对的感觉——认为这才是感受的方式。就像——回到母亲身旁。……我指的是一个走失很久的幼儿会有的感觉。是一种回家的感觉，能够干净的休息，安全不失自由，永远有爱围绕，宛如五月的阳光温暖，不似火炉或羽毛被烫热。一种不会令人心烦，不会令人窒息的爱。（页 240）

男（异性）恋欲望升华为一种退化 / 乱伦的对于母亲的爱与温馨的欲望：她乡竟如此想像一个未来可能的「回归」于「自然的双性秩序」。（至于这类想像中的酷异变奏，请参本书中白瑞梅〈从他乡到酷儿乡：女性主义乌托邦渴求之同性情欲流动〉）

1997 年初，二位女人死于暴力，一位长期参与妇女运动与反对政治，另一位则是一个单亲妈妈的女儿，后者的母亲是全国知名歌星与演员，据说也是台湾总统的最爱，激起了全国性的对于女人与

⁸ 「性相 (sexuality)，是吉尔曼对于父权的终极想像。」「当吉尔曼在她乡中铲除了性别差异，吉尔曼却延续了对于性的高度压制的想像看法，甚而宣称驯伏了性相，才使她乡的女性得以建一个她们设计的国。」 Jean Pfaelzer (*The Utopian Novel in America, 1886-1896: The Politics of Form*, 156-157)。性相作为 sexuality 的翻译，来自朱伟诚〈台湾同志运动的后殖民思考〉《台湾社会研究季刊》30，1998 年 6 月，55 页。

小孩安全的支持。这项支持，以及一连串的抗议游行，激励了台湾都会中心大多数的人口。妇女与小孩的日常人身安全，从这二个被强暴与被虐待的女人身上表现出来，获致一种普遍的神话性的价值。台湾中产阶级都市社会达到某种共识，似乎也为在地的女性主义者与妇女运动长期奋战的议题背书了。某些女性主义者认为，国家终于觉醒了，知道她在公共安全议题上缺乏性别意识，从今将可以在地方及国家的层次上，开始启动性别平等政策，以弥补过去的不足。从这个观点看，连结女性主义与国家的时刻已经到临。似乎很清楚的是至少在这个议题上，女性主义将可获得中产阶级都会人口的支持。

当松散地构成台北以及台湾其他各处的妇女运动的不同妇女团体之内与之间开始讨论，关于国家与女性主义之间的新的联结，其间各种的矛盾冲突与策略时，台北市长与市议会的反色情政策，涉足制定了一个象征性的暴力，暴力对象是 129 位公娼，她们在台北市领有工作执照，受合法保障。一夕之间，她们都变成「非法的」了，这些性工作者，大部分是文盲的单亲妈妈，平均年龄四十岁，独立抚养小孩，有些甚至要抚养家庭。为了限制社会福利金的取得资格，补偿津贴给予的形式是惩罚性的监护，以及强迫性的循规蹈矩。这些性工作者组成了自救会，并且走上街头抗议，她们蒙面，作为社会对她们工作污名化的一个可见的表征。对于这项政策，使得她们的生计成为不合法，甚至更危险，较前更不能在身体与经济的蹂躏上受到保障（因为这些大多数是文盲的妇女，有些无可避免的仍得要继续从事性工作，就算不合法，仍得要做），她们的要求是两年的缓冲期。她们的诉求主要一直为妇女工作团体所支持，然而那些自 1997 年初抗议行动以来，已被视为主流的台湾妇运团体，却是一直保持噤声沈默，某些场合宣称她们不确定，感到困惑，或者

就只是一味地坚称（不反娼但是更）反性产业。

虽然这个议题正也是关乎女人在公共领域的人身安全与福利的。但这一次，要求对自己的身体、人格以及工作要有法律认可之保障的这些女人，她们的工作涉及性服务的交易，就被认为在**性别**上造成问题与疑虑。包含了（女）性性的身体部位的交易与服务的工作，在这种观点之下，被认为是反—女性，或者是反—女性主义者的。这里的含义似乎是，女性生殖的身体部位，必须保留给私人使用、交换与流通，它们不能进入公共交换领域，也不能变成一般货币经济的一部份。没有问到的问题却是，相对于国家机器与公共领域，究竟要在哪里，或者如何，定位家庭、女性的性相、以及「家驯主义」。其实，女性的生殖部位难道没有在婚姻与家庭的脉络里被交换、买卖、管理，并且变成专有的财产？女性主义者与妇女团体说，女性的性与生殖，不能只是私领域的事，强暴、性侵犯、婚姻暴力与离婚都必须成为公共议题与法律事件，然而，同样的妇女团体，在娼妓女人的性以及生殖上，却主张仍必须保留为准—神圣的私人领域，（公娼不能结婚），保留为法定的异性恋繁殖目的，不能付诸公共讨论、使用与交换，而另一方面，资本主义的货币经济却又无所不在了，我们该如何了解这现象？

《她乡》其实提供了一个解答的线索。只有在一种情况之下，女人的性与生殖器官才必须尽一切代价加以保障与护卫，那就是，合乎一种特定的可以被接受的关于女人的定义（她配称为这样一种性别。）因此，在《她乡》里，那些不合于她乡的女人味、母职与女孩儿气之理想的女人，就被认为不能作为社会与生物性繁殖的候选人。而在台湾，当国家机器与女性主义开始要接触并且结盟的时刻，在色情与娼妓等具爆烈性与分歧性的议题上，我们发现，一种

关于「女人」的论述与定义出现了，那显然是基于阶级的，而且是性化与性别化的合乎阶级价值。回想一下《她乡》中不唱歌的猫，性欲在反色情论述中，简直就是一种男性（异性恋）的特质，而拥有此特质的女人就有与敌人共枕之嫌。女人在这样一个危险而暴力的父权时代最好不要唱歌，同一逻辑又出现了。或者，她们应该以一种全然难以想像的，认不出来的，而且，最好是完全沈默的方式唱歌。否则，一个人就很难分辨出到底是男人在唱或是女人在唱。然而，对于靠唱歌维生的女人来说，她们怎么办？还有，那些独自唱歌，但喜欢把它说出来的女人？或者，和女人一起唱歌的女人？和男人一起唱歌的男人？这些问题，就像在她乡一般，被认为是比较不重要的。这些问题比很多事情都不重要，比方说，母职，育儿，住宅附近以及国家的清洁与秩序，一般社会的彬彬有礼等。

正是这种价值的等级本身，是需要被质疑的，而在《她乡》中，这反应为它的时代、空间以及眼界的产物。简单说，就是 1910 年代《她乡》的写作，与 1990 年代台湾妇女团体之间关于娼妓与色情的论战，其间的种种不同时空的历史，让我们得以在她乡中译本出现的此刻、此地看见准法西斯主义，更精确地说，是性的法西斯主义——在特定历史时刻与社会情境下书写出的自嘲为女性主义的乌托邦里，以性 / 别优位之名，隐含偷渡其阶级 / 种族偏见。这也使得我们不得不面对，女性主义论述可能预期并参与在最狭隘的社会与种族再想像中。

而同样的这种价值等级，复制了羞辱与污名。从事性工作的女人，或者在台湾巨大非正式性工业里工作的女人，年纪太轻的女人，情欲上爱女人的女人，与女人有性关系的女人，和女人及男人都有性关系的女人，这些女人，都还没有变成（或者太少会变成）女性

主义论述或是女性主义关心的主体。她们经常是事后才被想到的，或者，更糟的是，施恩式的同情或直接的藐视所看不见的对象，（隐含的意思是，她们应该保持沈默，不要让人看见。）因此，在 1997 年 9 月 27 日的台北，为删减教科文预算而走的游行中，环保团体中的一些女人，大声苛责走在前面的蒙面的合法的性工作者，「她们以为她们是谁啊，还有脸走上街头！」

这也是女书店要出版夏洛特·珀菁·吉尔曼的〈黄色壁纸〉以及《她乡》之中译本的脉络之一。而这也是及时出版「黄色壁纸」与「她乡」中译本可能的阅读方式之一。如果以二部作品写作的时间顺序来阅读，这二个故事寓言了一个可怕的法西斯原型的未来方向，而这正是台湾的所谓国家女性主义向前迈进的未来。对于那些极不同于当前被大家了解与接受的「女人」的女人们来说，尤其是如此。人们忘了，那些当前被了解与接受的女人，她们参与缔造了当下被逐渐接受的「女人」的新意义，这是历史过程的产物，也必然会在历史过程中，不断衍异。更正面一点说，如果「女人」不要以迈向某一种乌托邦的固定性，以及能指与所指的统一为目标，亦即，拒绝让偶然性的、由历史决定与推动的异象，固着于一种社会的性别及性，不允许任何越轨或例外。吉尔曼的两个故事，必须用来预警那可能发生，但不应该发生的事。唯有如此，「女人」才可能持续是动态的，时有分歧，「身为女人」与「变成女人」的意义与情况永远在矛盾地转变与扩展，至于转变与扩展的程度与样态，我们不能，也不应该，从此时此地，这些在历史上与时间上被性别化了与性化了的身体上，预作确认。因为，

……假如我们仅只是以为，社会性别的区分是人类认同的根本，那我们既不能了解社会性别区分的全概性的权力作用，也不能明白，这样一种权力作用无可避免会服务的真实利

益。⁹

參考書目

- 朱伟诚。〈台湾同志运动的后殖民思考〉，《台湾社会研究季刊》30，1998年6月。
- 张惠娟。（典范兴替——论吉尔曼的《她之乡》）第三届美国文学与思想研讨会论文选集：文学篇。单德兴主编，台湾台北，中央研究院欧美研究所，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).

酷儿全球化 / 女性情欲乌托邦

评丁乃非的〈猫儿噤声的妈妈国〉 ——兼评《她乡》

刘亮雅

丁乃非指出《她乡》里的种族、阶级与性政治的问题，以及这些问题如何结合，分析得颇为细腻深入。「她乡」女人为雅利安族，以处女生殖方式建立女性乌托邦，成为无性欲之妈妈国，强调干净、绝对理性、高等文明。「她乡」里多数动物与劣等人种都经技术淘汰，性欲强的女人被鄙视、不准生育，连猫儿都不会叫春，此种高度优生学与马尔萨斯式人口控制反映了白种人的优越感，以及禁欲的中产阶级女人对性与身体的规训。丁乃非批判《她乡》的盲点与局限，因此有其重要性。

另一方面，我以为《她乡》在性别政治上的建树不宜抹杀。《她乡》假托女性乌托邦批判二十世纪初美国的父权价值，借由三名闯入「她乡」的美国男人比对「她乡」与美国两地的性别观，有其激烈处，但也挟带了不少揶揄嘲讽。例如「她乡」的女子打扮中性、健美独立、反暴力又能自卫，飞奔起来三名美国男人根本望尘莫及，这样的女子截然不同于强调「女性化」的美国女子，也显现传统所谓女性魅力常为男人欲望之投射。三位男士原希望到了女人国后可以享尽艳福，孰料被软禁起来，接受优雅淑女的再教育。三位男士起初很失望周遭「没有女人」，凸显传统上男人心目中的女人都是年轻貌美的，排除了老女人。「她乡」的女人像妈妈一样将三个男

人驯化为小男孩、小男生，此一安排刻意翻转传统上男人拥有知识霸权、男人认为女人是无知、长不大的小女孩之观念，不无挖苦、吓吓男人之意。此外，「她乡」的再教育也使叙述者范戴克（即三男之一）反省美国社会强调男威猛、女柔弱的两极化性别观，以及美国社会将女人、家庭、孩子私有化的问题。「她乡」的社会主义制打破私有财产制，女人不再隶属于个别家庭，而成了社会主体。

但「她乡」最耸动的莫如处女生殖。女人可以不需要男人而自行繁衍两千年，这是故意要吓死男人、让男人做噩梦。「她乡」的女人不知何谓「处女」，暗示「处女」乃是男人造出的观念。然而另一方面，「她乡」的处女生殖似乎又复制了圣母玛莉亚处女怀孕的无性欲形象。此种无性欲或反情欲的倾向是耐人寻味的。女性主义运动时不时会冒出一种想法，认为异性爱是女人败给男人、无法坚持自我、或让女人互相争风吃醋难以合作的主因。当然这在现实经验里不乏例子，因此可以理解。「她乡」三女对闯入的三男表现出理性的爱，似乎就是要抵制异性爱欲的狂烈。但如果异性爱是被如此看待，同性爱又如何呢？一个存在两千年的女人国按理提供了上好的机会。但《她乡》作者似乎刻意排除此一可能。「她乡」的女人之间有如母女、姊妹，虽然非常亲密，却不是明显的同性恋关系。她们经由想像而怀孕，当然你可以解读她们所想像的也许就是她们朝夕相处的女人（既然她们已两千年没见过男人），因此可能颇为暧昧，但此种暧昧比起异性爱更要隐微得多。此外，「她乡」强调母职，举国皆妈妈，不是生母便是教母，视孩子为国家存在的理由，似乎某种程度复制了传宗接代的工具性，也窄化了存在的意义。

《她乡》似暗示性爱是扰乱秩序的根源，遂坚壁清野，全书的女性乌托邦想像在强调秩序和绝对理性的同时展现出反情欲、反对

差异的单一价值，而变成了一个单调乏味的世界。丁乃非的分析显现《她乡》背后所服膺的白人中心、中产阶级、反性欲的心态，指出女性主义走上教条主义、整齐划一、不尊重差异有其危险。然而《她乡》所代表的第一波女性主义的遗产也不宜随便加以否定。当我们说「男」「女」概念在历史过程中不断被重塑，就不能不谈过去女性主义运动的贡献。在父权思想依然为虐的今天，策略性的本质论有时仍是必须的。目前就公娼事件台湾妇运内部的路线之争，反映了运动走向差异政治后必然有的齟齬，但这中间并非没有对话、沟通、协商、合作的空间，如何珍惜、滋养这样的空间需要更多自我批判的智慧与弹性。

酷儿全球化 / 女性情欲乌托邦

从她乡到酷儿乡： 女性主义乌托邦渴求之同性情欲流动

白瑞梅(Amie Parry)
陈婷译¹

一 穿刺她乡：暧昧与女性（道德）威权

如果我们只是简单地认为，性别分化（gender differentiation）乃人类身份认同之根基，那么我们既无法了解此形态的整体力量，也无法了解这个权力所服侍的真正利益为何。

——南西·阿姆斯壮（Nancy Armstrong），《欲望与家庭小说》
（*Desire and Domestic fiction*），1987

「没有烟可抽」，泰利抱怨道。他正和艾黎蒙进行一场漫长的争吵，需要一点可以冷静下来的东西。「连酒都没得喝。这些神圣的女人连一点舒服的恶习都没有。真希望我们能赶快离开这儿！」

——夏绿蒂·柏金斯·吉尔曼（Charlotte Perkins Gilman），
《她乡》（*Herland*），1915

我挑选这二段话，一是1987年的论述，一是1915年小说《她乡》，原因是要说明《她乡》——女性主义乌托邦寓言小说——的意

¹ 本文在第一届性／别政治超薄型国际学术研讨会宣读时采用的是一个稍早的版本，由洪凌翻译，在此致谢。

识形态教化意味非常清晰，然而它所经营的道德威权并无法透过其层层堡垒来全面保障这个乌托邦能完全阻挡不纯的性及其它性异常形式²。因此，对此文本做女性主义批评阅读时非常需要认识的有以下几点：这部乌托邦小说将南西·阿姆斯壮所指出的长篇小说中常见的普遍化女性道德威权（**universalized female moral authority**）做了最极致的运用；还有支持如此威权（1910年代美国白人中产阶级的种族、阶级利益），不露痕迹的权力利益；另外还有该小说对主体的严重限制——即使它所认同的女性主体亦如此——因为该书用来建立权威而强化的价值观只有「母性」（**motherhood**）。这样的认识告诉我们，诸如吉尔曼等以女性化道德威权作为呼吁（不论是对大众或国家）来追求正常性的女性主义，都不能算是基进的运动；换言之，如此的女性主义不但不具转变现代性架构的力量，而且还更支持压迫性的、霸权式的权威（譬如父权主义），因为它将女性主义的主体建构为贞洁的（道德）、普遍化（明显地未包括种族、性欲取向、阶级差别，而只对异性恋白种人中产阶级有效）的妇女特质。此外，具有女性主义意识的吾人应该要认识到，这部乌托邦小说将女性主义建立成如同其他社会运动般地具有往前看的结构特征，但是它也同时显现出，一个所谓往前发展、以具体条件想像未来的女性主义（女性道德威权为其身份认同，并以此取得在社会的力量），以其目前的政治立场取得强大力量，并在与女性主义交迭的社会议题上施展影响，但是这种力量的根基却不尽然是任何形式的道德威权。

² 摘录取自《欲望与家庭生活：小说政治史》（*Desire and Domesticity: A Political History of the Novel*），纽约：牛津出版，1987年。《她乡》（*Herland*），Pantheon Books，1979年。

于是这部亚利安、反性的乌托邦小说含带了一个不预期的、但是对现在的女性主义者来说却是个急迫的警讯。对这儿（台湾）或那儿（美国）的女性主义者来说，《她乡》这个种族、性别均极其纯粹的乌托邦，隐含的警讯是：要实现（或试图建立）一个高度纯净的国度，就必须借由持续进行的社会净化（social purging）。这个消灭异己的清除举动，本质上就是个法西斯行为。这就是警讯的重要性：长期处于边缘的女性主义运动开始在女性公共安全的议题上受到主流社会与政府的支持；女性主义参与与色情、性工作相关的社会争议；涉入以性欲为基础的运动，譬如同志运动、支持台北娼妓享合法保障等活动。

要说明《她乡》的社会净化为何不能成功，我必须先讲述另一个故事。明白可能造成的社会、政治影响之际，我将讨论一个基本的对整体化的欠缺（a fundamental lack of totalization），或借用吉尔曼早期故事（按，即《黄色壁纸》）所用的一个词汇，一个「爬行/逐渐发展」（creeping）中的暧昧（ambivalence）。这个暧昧穿透了这个（显然无法穿透的）乌托邦（而丁乃非提醒了我们，乌托邦的建立成员是「愤怒的『白』处女」）。我希望在这篇文章中提出二个论点：（一）女权运动的开始必然是由于类似此种与性意识（sexuality）相关的暧昧所引发的，而引发的强度正与否定女人的性欲望、性行为之种类与力量成正比；（二）对于将性别置于其它差异、压迫形式之上的各种女性主义派别来说，这样的暧昧提供了重新思考的可能性，也就是，即使是这些派别都不妨再次思考何谓女性主义的典范（model）。这个典范不是阿姆斯特壮所批评的普遍化「女性道德威权」，而是丁乃非所描述的蓝图：「…持续是动态的，时有分歧，『身为女人』与『变成女人』的意义与情况永远在矛盾地转变与扩展…。」

我在文章一开头引述泰利抱怨《她乡》没有烟可抽，用意即在于寻找这样的「可能性」，因为有时似乎不可能的地方反倒有其「可能性」。这么做也同时要揭彰存在于吉尔曼只以性别为主的女性主义乌托邦中的内在及结构性暧昧。一旦认识到这些暧昧，只看到性别的女性主义也许该进一步承认其它形式的差异和压迫的存在。该小说将这些与性别有关的差异和压迫，不论是在空间或时间性的处理上，均将之视为在性别之外，而且也在她乡这个乌托邦的疆界之外。泰利，一个反女主义的男性角色，他的「不同」有其必要性，如此才能建立「我们」——她乡中具相同意愿的群体，一的修辞性定义。因此，泰利这个角色是它的幻想的重要成份：换言之，《她乡》制造泰利这个角色，就和制造自体生殖、道德超高的女人一样。任何女性主义读者若与泰利的抱怨出现诡异的同感，而这段话在小说中又其实是反女性主义的，那么，女性主义与烟害防制法令的巧遇，便戏剧化地在《她乡》中被呈现出来。台湾出版社开始进行《她乡》翻译工作时，碰巧是反色情政策的强力宣导期，烟害防制法也在本地首次通过执行，而禁烟令并没有先在公共空间做显明的宣传就开始执行，或许就因为这个原因，即便政府表明将加强刑罚，此法令还是受到相当的忽略。不过，禁烟法倒和受到强烈支持的扫荡色情行动有着相同的道德情绪。身为女性主义读者，若对泰利反女性主义的抱怨——她乡没有烟可抽的说法——出现诡异的同感，就等于提出了这么一个问题：特定历史脉络下女性主义要为其指定的「女性」——标准就是阴性化的高尚道德情操（或是阿姆斯特壮所称之『女性威权』）——争取的现代性，是否是一个未被重建的现代性（一个存有同性恋恐惧、种族歧视、禁烟令…的国家）？也就是说，这个抱怨让我们采出一个疑问：女性主义的目标（或想像中的未来）是否该包括在这历经帝国、殖民、资本历史建构的现代性之内，而不

需试图改变如此现代性的基本构造？

更者，如果我们认为泰利的「真希望离开这儿」的呼喊，是因为这个乌托邦的内部逻辑而产生，而非只是来自外部的抱怨，那么，这个男性角色很可能便说出了某些女性主义者的内心渴望——希望女性主义的未来并非《她乡》所呈现的版本。《她乡》中这个角色的暧昧存在，笔者的女性主义式阅读并无法对他反女性主义的态度做出女性主义式的阅读，在在指向文学说教作品无可避免的失败：小说清楚地表示了，任何欲望都应该已经通过自体繁殖而消除，然而它的主体若非完全被欲望穿透，起码也受到潜在的穿透；譬如，想爽快地…抽烟（或做爱）这样古老、返祖的欲望。换言之，吉尔曼的乌托邦显现了焦虑；一个根基于道德威权的女性主义试图透过自体繁殖来消除不被接受的欲望（如：抽烟及性爱），这个行为不但失败了，而且焦虑也随之而来，这是个要清除女性主义异质的企图，就因为如此，它也是一个制造女性主义标准主体的企图，而二者都算是失败了。换句话说，一个以性别（gender）而非性（sexuality）做自我定义的女性主义，在进行定义的同时，也做出了另一个相应宣告（即使并无明说）：性，对其成员的性别没有重要性。接受这种女性主义的成员即因此被定义为，对她们来说，在公共议题上，性别比性重要。这个隐含的宣告不但显示了，女性主义以对性的否定来自我定义，它还试图将成员建构为异性恋：如果性是不重要的，那是因为标准性欲之所以为「标准」就在于它的非能见度。在此，我要强调的一点是，以性别为主的女性主义，即使根据它的自我定义过程，「性」仍然是其重心。制造无性、只关道德的女性主义的失败说教，其实有很大的政治利害关系：《她乡》的故事很清楚地显示出，即使能*按照自己的主张*，只考量性别的女性主义，若要成为一个有效的运动，还必须重新思考它给「女人」这个类别的定义为何。

现在让我们回到《她乡》进行中译时台湾的社会及政治脉络。当我们了解到性与性欲望以多重面貌存在于「女人」这个类别时，使我们明白与「女性（道德）威权」分家的必要性，因为只看到这套威权的女性主义永远会将性别议题摆在性意识（sexuality）议题之前。台湾此时的女性主义者身处的社会现象之一就是，原本享有法律保障的公娼正为重新争取工作权而努力，而如果吉尔曼被转移到九〇年代的台湾，如此的一个事实将使得吉尔曼的高超道德标准无法承认以下的事实：娼妓并非是唯一被穿刺的一群，什么样的女体会被交易及当做商品的条件和情况——不论是以婚姻或嫖妓的性契约形式——都是女性主义的关怀重心。

二 她乡的「酷儿情怀」

为了要证明文化中没有任何一个领域——特别是性意识——在历经时间变化、重复使用后，还能保持稳定不变，诸如维吉尼亚·吴尔芙和琴·芮斯（Jean Rhys）等现代作家，刻意摒弃了所谓的阴性美学（feminine aesthetic）。显然地，后佛洛伊德文化让她们能够拥有前辈作家所欠缺的；一种能将早期妇女小说中的落差及沉默表达出来的语言。

——南西·阿姆斯壮，《欲望与家庭主妇小说》

回想一下《她乡》中不唱歌的猫，性欲在台湾当下反色情论述中，简直就是一种男性（异性恋）的特质，而拥有此特质的女人就有与敌人共枕之嫌。依据这种逻辑，女人在这样一个危险而暴力的父权时代最好不要唱歌。或者，她们应该以一种全然难以想像的，认不出来的，而且，最好是完全沉默的方式唱歌。否则，一个人就很难分辨出到底是男人在唱或是女人在唱。

——丁乃非，《猫儿噤声的妈妈国：〈他乡〉的白种女性禁欲想像》

如果泰利想离开的想法是由这个乌托邦的内部逻辑所引发的，那么对此女人国想望同样重要的是，能永远留在安全疆域中的同性情欲渴望（该书名《她乡》即一例证）。然而，诡谲的是，这个渴望却是建立在极度恐同（homophobia）的女性道德威权之上。一个想像中的女性世界——正因为（而非不论有否）如此激烈的同性恋恐惧——才会显出以同性情欲为基础的多种酷儿形式：她乡是个有着高度纪律的现代社会，于此适恰表陈了傅柯的名言，「哪儿有监督，哪儿就有欢娱」。我们也许能从该书最好的例子——第一人称叙述的男性角色范戴克·简宁斯（Vandyck Jennings）以及他的情欲成败——来得到验证。

「当她说到我们的女人时，不知怎的，我有种无法形容的、怪怪的（queer）感觉，我从未在听到『女人』一词时有过如此感觉」（49）。范戴克听了她乡女子的故事，使用「无法形容」这个词来形容他「怪怪的感觉」（queer feeling），显示出他无法以恰当的语言来形容这种全新的感受。而我们从故事之后的进展知道，范戴克从未对女人有情欲，在到她乡之前也从未与女人有成功的性关系：「我不曾对女人有感觉，也从来没遇过对我有兴趣的女人。和泰利的经验是不一样的。但是，这一个——」（91）。这段话最后以破折号结束，再一次，我们发现叙述者范戴克找不到言语来形容他对他的她乡伴侣依拉朵的感觉。在这些段落中，不论是有无形容词的话语里，范戴克都被呈现成是不知道自己性向的同性恋；他和其它男人不同，对女人也没有肉欲念头，以致他没有成功的性关系，或根本就对异性没兴趣，直到他遇见了她乡中身体、智识都属男孩化（boyish）的女人。范戴克与依拉朵的情侣关系，可被解读为酷儿式上/下位（top/bottom）关系。在两人的关系中，依拉朵是处于上位的宰制角色，而范戴克因处于下位而感受到他从未领略到的情欲，吉尔曼将

之称为「爱慕上位」(loving 'up')——亦即爱慕一个居于上位、宰制地位的女人：「当我克服了自尊，我发现爱慕上位其实是非常好的热情。」在小说快结束时，范戴克已经找到能够形容他「怪怪的感觉」的言语，这段话继续道：「它让我从心底深处有种殊异(queer)的感觉，如同某种史前古老的情怀翻搅，一种就应该这么感觉，对极了的感觉，一种回乡、奔向母亲的感觉。」(141-42)在这段话中，这个男性角色承认的「对极了」，吊诡地将他的「奇异感觉」认同了女性道德权威，而这也同时显示了，正因为这样的女性道德权威，才会将女性摆在宰制地位，而男性位居屈从的下位——一种母性美德所容允的恋母情结的酷儿式变态(queer perversion)。

至此，虽然我们已经与小说刻意强调的——她乡中没有(或几乎没有)情欲——的宣告离开甚远，但是，我们必须将酷儿式阅读做进一步的开展，就在范戴克说从未对女人有「那种」感觉前，范戴克在她乡的老师索玛告诉他：「我们最喜欢你，因为你和我们最像」(90)。小说的脉络让我们很清楚范戴克绝不像大多数的女人，但是他却和她乡中和力孩一样、具有运动细胞的女人相像。而他的名字(Vandyck)正暗示了，他的角色不但能解读成男同性恋，而且还是女同的黛客(dyke)。故事中只有范戴克这个男性角色，以受喜欢的方式被她乡女子认同，且他自己后来也认同了这些女人，因此，范戴克和依朵拉的关系也呈现出女同性恋关系的特质。而吉尔曼以范戴克的第一人称口吻来叙述这个故事，她也算是做出一种文本变性(textual transvestitism)的复杂举动：她扮装(cross-dressed)成男同性恋来叙述故事，而且这个不知自身性向的角色，直到与一男孩化的女人以下位的方式恋爱才感受到性受，这是种反讽式的女同分离主义式性关系，而这种关系却让他有「回到母亲的家」的感觉，只是这个「家」是一个只有女人的地方。

现在，我要将注意力转向另一个共列的文学作品文本。首先是葛楚·史坦因（Gertrude Stein）1922 年的作品。它的写成只比《她乡》晚了七年，而故事也在描写一个女子国度。事实上，这段文字中的「那儿」极可能是法国左岸以及她和爱丽丝·托柯拉斯（Alice Toklas）的关系。史坦因离开美国后即永居于巴黎。

在那儿，就某种感觉来说，她们是同性恋。在那儿，有很多人正营造着这样的情怀。在那儿，她们是同性恋正常得很。在那儿，海伦·芙儿是同性恋，她愈来愈同性恋；是的，她在那儿是那么快乐的同性恋。她在那儿愈来愈同性恋，换句话说，在那儿，她发现了很多酝酿同性恋的姿态、方法，而她也用着这些方法做个同性恋。³

接下来是范戴克终于能以言语形容他酷儿情感的整个段落：

当我克服了自尊后（我真的认为杰夫从未有此感觉，他是个天生的崇拜者，而泰利则从未丢开他自认的『女人的地位』想法），我发现爱慕「上位」其实是非常美好的感觉。它让我从心底深处有种殊异的感觉，如同某种史前古老的情怀翻搅，一种就应该这么感觉，对极了的感觉，一种回乡、奔向母亲的感觉。

在这两个文本中，吉尔曼明显反对性爱的乌托邦，并不比史坦因笔下左岸兴起的女同性恋社区来得不同性恋。这并不是要拯救吉尔曼故事中恐惧同性恋的控诉，反之，这是要显示正因为这个女性主义乌托邦的同性恋恐惧，才会造就出精彩的同性恋渴望及酷儿性模式的形成。它更进一步地显示出，女性主义的未来想像带有愈多的同性恋恐惧，它就更难将现在的性别与性及其欲望分离开来。换言之，史坦因的文本可以作为不同于吉尔曼故事的另一种可能；史的故事

³ 收录于《企鹅丛书女同性恋短篇小说选》（*The Penguin Book of Lesbian Short Stories*）。Margaret Reynolds 编，伦敦：企鹅出版，一九九四。（初版为 Viking 出版社，一九九三）。

中的女子生活在没有男人的国度，们不但快乐而且还享有情欲，也就是她们很同性恋的活着。更者，这个短篇小说中，「gay」这个字的贯穿全文，显示出性欲与性生活对女人身心的重要性。如果史坦因的故事不能作为是吉尔曼小说的正面回应，它绝对是吉尔曼既恐同又欲同（homoerotic）的女性主义的另类出路，而欲同乌托邦渴求（homoerotic utopic longings）也的确在吉尔曼的故事中得到具体化的呈现。二者虽在性政治上有重大的差异，然而史坦因故事对女性内在关系的处理，特别是在家庭范围的建构，却与吉尔曼异曲同工。二人都拒绝写出美国家庭生活中的种族利益关系，而任何对家庭层面（domesticity）的书写，如果没有谈及多种族国度中，「家」被用来做为意识形态用途时，就是在为某特定种族制造利益。另外，这二个文本中的先见女性群体所共有（虽然呈现方式不同）的「酷儿情愫」，也给兴起中的女性主义带来一项重要讯息：单以抽象、普遍化「性别」概念，试图掩饰其阶级利益（即使点出女人所受的经济剥削）的女性主义，忽视了其它压迫形式（如经由种族、性取向差异操练的压迫）的存在，而这些压迫发生在家庭、私有层面、职场、以及公共场域中的女体交易。这个讯息的要旨即为，一个没看到其它形式差异及身份，而只看到性别的女性主义，或许会认为这些差异与身份不能对女权运动的成功有所帮助，但是这些形式实则与性别议题息息相关，而且这些差异与身份对女性主义的未来想像，和贯穿吉尔曼恐同乌托邦的同性情欲渴望，都一样重要。

酷儿全球化 / 女性情欲乌托邦

继续酷异，歪读《她乡》

朱伟诚

我必须要承认，初读《她乡》的感觉，并不是十分有趣投入的；主要是因为，无论现实生活如何紊乱而引人愤怒，对于一切秩序井然、人人品行高尚的乌托邦（不管由谁当家做主），我总是持保留的态度，是不安于过高的道德冲动所必然导致的对欲念的全面压抑吧，难免要造成扭曲与压迫的结果。更何况吉尔曼想像建构的「她乡」虽无男人，却也无性（其实或许就是因为没有男人所以不能有性），从（女）同志的观点看来，不啻是个难以令人向往的恐同之乡。

不过有压抑必定有痕迹，而这些痕迹也正是翻转问题文本赋以进步意义的、所谓「异议阅读」(dissident reading) 最重要的凭借。白瑞梅的阅读无疑是个很好的示范，也才随之开启了我继续以同志酷异的观点歪读《她乡》的契机。

然而所谓同志的观点，并不一定总是要迫不及待地插进同志的酷异身影，好给予「人」们其实四处原来皆是「鬼」影幢幢的震撼教育；因为有时同志见人之所不能见的「阴阳眼」，看到的毋宁是所谓「正常」的人们自身不欲人知的「酷异」功能（或喜好、欲望等）。

¹所以白瑞梅以《她乡》文本上饶富意（异）味的蛛丝马迹，来论证

¹ 这里对于中国传统言说中「人／鬼」说法的挪用，是受到丁乃非的启发；见何春蕤（编），《性别研究的新视野：第一届四性研讨会论文集》（台北：元尊文化，1997），上册，页189-94。

叙述者范戴克其实是个不自知的男同志，就稍嫌急切了些——其实，范戴克不妨还是喜欢女人的，而他之所以在此之前对女人「从来不太在意」（中译本页 159），反而是在来到「她乡」之后才得以「向上钦慕地爱『上』女人」（原文作：“loving ‘up’”；中译本演绎为「往上升华」[页 240]，自觉或不自觉去性的意涵明显），则可能是因为处在男尊女卑角色僵化的（当时美国）主流社会，男人若这样偏好下位的欲望位置（或可称之为「小男人」），基本上是没有多少出路的，所以只能在「她乡」这样一个女人强势习以为常的另类空间里，歪打正着地找到自己的春天。

同样的道理，白文更进一步论证范戴克作为一个「女」同志的酷异可能，来演申书中所云范戴克与「她乡」女子的「相像」（中译本页 156）与相欲，固然颠覆力十足，却必须同样要诉诸容易为人挑战的「文本变性（别 / 相）」主张；其实保留范戴克的性别 / 相不仅无碍，反而更可以同志酷异地把这一对不怎么像主流男人的他和不符合传统女人标准的「她乡」女子，分别想成是偏向「姊妹」的男同志（或是居下位的 **bottom**）和俗称为 **T**（或是 **butch**）的女同志——而他 / 她们之间的情欲结合配对可能，不是更充分发挥了近来同志文化中「怪胎 / 酷儿」（**queer**）的「干性别」（**genderfuck**）精神，而彻底颠覆了人们对于异 / 同性恋的范畴定义吗？²

不过特别需要同志们以读者参与的精神来填补文本空白的，其实是在「她乡」自我建构的过程中被优生工程刻意「育种排除」掉（中

² 值得注意的是，这样的想法却早于本世纪初为普鲁斯特在他的钜作《*A la recherche du temps perdu*》中〈*Sodome et Gomorrhe*〉的一段所提及。见：普鲁斯特，《追忆似水年华》，第四册：《索多姆和戈摩尔》，译：许钧、杨松河（台北：联经，1992），页 24-25。并参见：Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margin* (New York: Routledge, 1992), pp. 381-82。

译本页 145) 、 并从此湮没于历史中的那些「怪胎」, 以及她们不被接受的性行为——因为是遗留自「她乡」钜变前的双性时代, 那时男少女多, 「采用多夫妻制, 拥有奴隶」(页 102), 可以想见 (男女间的情欲关系必然是充满支配与被支配的性 (别) 权力倾轧的, 而在男人全数死去后, 这种旧有的情欲习惯与需求绝不可能在一夕之间消散, 于是有些女人遂取代了原本男人的位置 (如果不早就是这样的话) ——这看似复制了异性恋的男女宰制关系, 其实却由于社会结构上不平等关系的不复存在, 反倒使得情欲中的支配与被支配关系得以摆脱现实权力的阴影, 而成为拟真表演 (或云游戏) 式的「施虐 / 被虐」蕾丝鞭关系 (SM lesbianism)……这应该是对于权力与性相议题有所了解的人所必然做出的推想吧, 然而在「她乡」这个当日的女性道德威权之国, 却丝毫没有存留一点「它们」(取其异己之意) 的踪迹, 是不是在乌托邦式向往现代秩序的巨轮中, 硬是活生生地被压抑牺牲掉了呢? 对于无时不刻也站在历史分岔点的我们, 这无疑是一个重要的警示: 没有人是永远进步的; 而沉默, 就是等于死亡啊!

讯息

（本栏对外开放，欢迎海内外先进提供讯息。限于人力，讯息收集有限，必然有遗珠之憾，此处刊出之讯息与评介仅供参考）

出版

性 / 别校园：新世代的性 / 别教育，何春蕤、涂懿美、金宜蓁、张玉芬、吴育璘、徐宜嘉合着。台北：元尊出版社 1998 年 10 月出版。本书的前身是《性别校园：桃园县中小学教师两性平权教育基本阅读资料》，现经过大幅修改增补，商业发行问世。请参阅本刊上期介绍。

谁需要一夫一妻制？，黄怡着。台北：唐山出版社【性 / 别桃学】丛书，1998 年 10 月出版。

收集了作者近年所写的性 / 别专栏文章，有许多批评现实的尖锐文字（如「罚嫖不罚娼的逻辑骗局」）、也有许多谈论性观念的趣味文字。

虚拟性爱 (Virtual Spaces: Sex and the Cyber Citizen)，Cleo Odzer 着，张玉芬译。台北：新新闻出版社 1998 年 8 月。

作者从一个女性情欲解放的观点，写下所亲身参与观察的网路性爱田野记录。本书鼓励女性勇敢探索尝试虚拟性爱，也开启了人们对网路性爱的无限想像。译者张玉芬是中央大学英文系研究生，在本书的网路新书发表会上也曾与作者直接对谈。

性／别教育通讯，第三期，1998年8月，台湾中坜中央大学性／别研究室出版。

本期特色之一是「随机性／别教育自制教案（解读广告）」，显示文化研究（**cultural studies**）对于性／别教育的应用潜力。

女性医疗社会学，刘仲冬，台北：女书文化，1998年8月。

台湾近年来此一主题之论文颇多，这似乎是第一本成书者。应当会促成此领域在台湾更加发展。

性／别研究读本，张小虹编，台北：麦田出版社，1998年8月。

偏重文学研究方面的论文读本。论文作者均为文学研究专业女学者。

性别与空间研究室通讯：同志空间专辑，第五期，台湾建筑与城乡研究所，1998年7月。

内容颇为丰富，是有关台湾同志空间文化的必要参考文献。

台湾社会研究季刊：性与社会专辑，第三十期，1998年6月。

本期有朱元鸿〈娼妓研究的另类提问〉与赵刚〈跳出妒恨的认同政治，进入解放的培力政治：串联尼采和工运（或社运）的尝试思考〉。详见上期本刊物对此二篇重要文章之介绍。本期还有朱伟诚在第二届四性研讨会发表之论文，从后殖民脉络下审视现身问题，十分细致稳重的处理。

中外文学：怪胎情欲学，第312期，1998年5月。

本期主要是「怪胎情欲学」学术研讨会之会议论文集。

朋友通信，第四期，青岛大学医学院附属医院性健康中心，1998 年 7 月。

此一通讯于 1988 年 2 月创刊，1988 年 3 月发行第二期，1998 年 5 月第三期，已引起海内外的重视，是目前大陆重要的（也可能是唯一的）同性恋通讯。通讯篇幅不多，但是十分用心，星星之火。本通讯的负责人为张北川、潘绥铭、丛中。

香港「性」经，曾焯文，香港明窗出版社，1998 年 3 月。

「（不）同国女人」聒噪：访谈当代台湾女作家，邱贵芬，台北：元尊文化，1998 年 3 月。
包括陈雪等人的访谈。

欲望更衣室：情色小说的政治与美学，刘亮雅，台北：元尊文化，1998 年 3 月。

分为「90 年代台湾」与「欧美现代主义」情色小说两部份。

女流：看见性工作专题，第 25 期，1998 年 2 月。

香港的女性主义杂志，有部份文章讨论性工作问题。

同性恋亚文化，李银河，北京今日中国出版社，1998 年 1 月。

写作生动，多方面探讨今日大陆同性恋文化的社会学著作。此书是李银河、王小波《他们的故事》（1992）的增补本。其中增加了有

关同性恋的法律部份和酷儿理论等内容。这是继张北川的《同性爱》（1994）第二本相关的学术著作。

亚当的秘密花园，亚瑟潘，台北：开心阳光，1998年1月。
开心阳光出版社的「硬糖果」系列第三本，基本上是同性恋色情小说。在今天，同性恋的「性」非常缺乏具象呈现，而且又是文化的禁忌；这系列书刊的出版非常有同性恋解放运动的深刻意义。

性禁忌，吴敏伦，香港聚贤馆文化有限公司，1997年11月。
上期本刊的遗珠之憾，本书挑战一般性观念，为乱伦、包二奶、色情、性用具、青少年情欲、公共性等辩护，说理清楚。性／别教育与应用伦理学必读。当代知识份子虽然并不缺乏性别意识与同性恋意识，但是缺乏性意识者比比皆是，作者吴敏伦的多本着作则是颇佳之入门。

台湾其他的杂志或通讯：人本教育札记，特别报导：堕胎拿掉了什么——从青少年人工流产潮谈起，104期，1998年2月。人本教育札记，专号：别怕暗夜——走出「性侵害」的恐惧，106期，1998年4月。女志，主题：代理孕母，第8期，1998年4月，高雄市女性行动协会。妇女与两性研究通讯，46期，1998年4月，台湾大学人口研究中心妇女研究室。此外，同志的运动杂志同言无忌、女朋友、同位素等仍继续发行中。（欢迎各方交换刊物或提供资讯）

新近完成之硕士论文

陈耀民，《Figuring the Homosexual Struggle: From Social Regulation to Family Ties》，中央大学英美语文研究所。

黄楚雄，《当代台湾男同性恋恐惧现象一瞥之哲学研究》，中央大学哲学研究所。

吴佳原，《城市荒漠中的绿洲——台北市男同志酒吧经验分析》，台湾大学建筑与城乡研究所。

赖麒中，《性倾向与就业歧视之探讨》，政治大学劳工研究所。

会议

1998年7月13日—16日。亚际文化研究国际会议：面对亚洲（Inter-Asia Cultural Studies Conference: Problematising Asia）。地点：台北清华月涵堂。主办：清华大学亚太 / 文化研究室。会议包含politics of sexuality 场次。

1998年6月20日—21日。一九九八批判的新生代论文研讨会，台湾社会研究季刊主办。会议包含数篇与性／别相关之论文。

1998年5月24日--26日。性工作权利与性产业政策国际论坛。地点：台北市议会地下一楼大礼堂。主办：台北市公娼自救会，女工团结生产线，粉领联盟。本次国际论坛共有来自十一个国家及香港地区共计十七名国际友人，包括性工作者、妓权运动组织者、人权工作者等等。堪称国际妓权运动史上的盛会之一。

1998年5月16日。「怪胎情欲学」学术研讨会。地点：台湾大学思亮馆国际会议厅。主办：台大外文系。并有座谈会一场。

1998年4月24日--26日。第三届『性教育、性学、性别研究暨同性恋研究』国际学术研讨会。中央大学性／别研究室主办。

论文、课程、性／别团体、研究动态、学术活动、人与事…

「同志谘询热线」成立，并在 1998/6/26 举办募款餐会。

这半年来，台湾有关性工作的争议仍然不断。相关会议、座谈或演讲举办甚多，文章发表不少，学术文化界也涉及争议之中。这些有关性工作的学术文化意识形态争论，本刊正在整理大事记。

1998年3月爆发震惊社会的清华大学校园内女硕士的情杀命案，女硕士据闻曾进入风月场所工作；同时，东海大学硕士纪慧文出版性工作学术新书，却也引发报纸头条的报导，只因为纪慧文亦曾进入风月场所进行研究工作。这些事件，不但引起广泛社会关注和学界的争论，也正式凝聚了近年颇具争议性的一些议题，亦即（1）学术研究与性（2）学术人的性（3）校园内的性活动。针对此三项主题，中央大学性／别研究室所举办的「学术、校园、性」座谈讨论会，邀请了多位学者和学生到现场发表意见，引言人：夏铸九、赵刚、赵彦宁、侯念祖、何春蕤、宋文里、向淑惠、毕恒达。发言的全部

内容可在性 / 别研究室的网页内找到。

来函

青岛大学医学院附属医院性健康中心的张北川教授看到本刊第 1、2 期《性工作：妓权观点》，来函摘要如下：「…近年来，除同性恋现象外，我一直在关注大陆的性工作问题，但苦于找不到资料。你们的书，以丰富的资料，雄辩的观点，不仅丰富了我们视野中的一个盲点，而且大大开拓了我们的思路。这部书，对于中国性文化，是一个特殊的贡献。我完全赞同这样的观点：最边缘、最底层妇女（娼妓）的解放，是人类（不仅仅是女性）性／别压迫消亡的主要标志之一。（下略）1998/7/4」

Working Papers In Gender/Sexuality Studies



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。

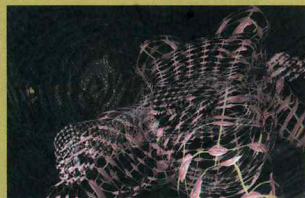
「酷兒」泛指同性戀、雙性戀、變性反串、踰越的異性戀…。

「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