

评 论

陈光兴

殖民主义与性／别的论述接合有其特定的理论传统，这个传统的操作地理空间大都来自于「第三世界」。例如 O. Mannoni 的 Prospero and Caliban (1950) 来自法属殖民地马达加斯加；Fanon 的《黑皮肤、白面具》(1952) 来自马丁尼克；Albert Memmi 的《殖民者与被殖民者》(1957) 的经验是北非突尼西亚；Ashis Nandy 的《亲密的敌人》(1983) 来自印度，他们都早已直接触碰殖民主义与性／别的亲密关系。然而这个论述传统在后殖民失忆症中却被剪头去尾：在后殖民典范移转的过程中，表面上看来同志／同性恋论述与殖民主义是一种全然新的接合，其实，它们之间的接合早已存在，只是没能发挥关键性的批判作用，这是第三世界的悲哀，更是台湾的悲哀，从不把自己放入第三世界中来想像，丧失了许多避免错误的丰富资源；许多台湾号称后殖的人一方面批欧美中心论，一方面继续只参考欧美经验及理论，民同志论述只是大环节中的一个体现。前人的论述中已经暗示了对身分／认同政治的肯定、质疑、与不满及超越，更明示了「本土性」、「族群性」、「种族性」，乃至于「国族性」、「文明性」（如「人性」）是殖民主义的延伸与反动；战后至今，第三世界主流政治的民族主义、族群主义、本土主义，乃至于最近大行其道，由美国右翼份子杭亭顿所召唤的「文明主义」，都不是殖民主义历史与认识论的断裂，而是延续，就连全球化与国际化的物质基础也在于资本主义动力的殖民帝国主义史。这是我回应朱伟诚和周华山的立足点，也是一种坦诚的回应吧！【编按：周

华山发表的〈后殖民同志〉已收入原作者之同名专书，此次不再收入，但是评论仍照原文刊登。】

这两篇文章不知道是巧合还是理论推演的必然，书写结构上相当的类似：「后殖民」这个符号是起点也是终点，现身／出柜则是主要的问题意识，两者都企图超越同志运动以身分／认同政治为主轴所带来的困境。不同的是，周华山的本土是香港，以至于扩充至一种近于文化中国（华人）的主体召唤，来「壮大华人同志」，而重新陷入身分认同政治的僵局。朱伟诚的本土操作空间则是台湾同志运动，坦白的指出运动中出柜问题的困局，最后提出「肯定及争取人与同性别的人相爱的权利」的运动论述策略，来「修正／扩大同运的目标」；但是这也似乎没有脱离认同政治运动的思考逻辑，以及自由主义公民身分的权利观，反倒可能在下一波运动中落井下石、划地自限。二位所提的方案有相当的重要性及积极性，特别是朱伟诚将自己坦承的摆在运动脉络中思考，台湾的社会运动需要更多类似的反省与批判，也期待他能带来一些动力。但是我还是得用批评来置换粉饰太平的外交辞令。

同志论述的重要性不需要我在此重复，就像马克思发现资本论、佛洛伊德发现潜意识、女性主义发现父权结构一样，同志论述让我们认识到，我们活在异性恋体系之中。在「华文」世界中，周华山的几本着作是经常被引用的，坦白的说，我以前从来没读过周华山的这些着作，但是细读这篇着作，在方法论辩上却有值得讨论的地方，他所用的批判性字眼（二元对立、本质主义……）都在后设的思考模式中犯下同样的错误。举例来说，他批评「同 vs. 异」二元对立，但同时又把「西方白人基督教文化」的性压抑／迫，与十三世纪以前「中国人对性事都抱着开放又自然的态度」对立起来，目的是否定前者，肯定后者，当然也将二种论述空间整体化。他企图能「超越中 vs. 西，以及同 vs. 异二元本质论」，但整篇文章却是奠基在西方 vs. 中国，或是华人的二元本质论之上。他批评大中华沙文主义，但是却没意识到每当他使用华人时的他者（对立面）都

只是西方大白人主义，整套思考也都受制于他所想像的敌人（其中唯一一次提到的香港菲佣只是他的 token），只为了攻击西方（个人主义、禁欲主义、共产主义……），以肯定华人／中国传统（伦理关系、中庸之道、多妻制）。在方法上，只要是中国的材料就可使用：「中国文化集儒道释精要而成，三家均不以性为耻，不认为同性爱是变态淫邪的罪恶……佛教追求超色相的精神，认为沈迷性事或任何欲望均妨碍灵性追求，主张四大皆空，自然不会特别反对或支持同性（或异性）情爱……」，因此中共要反归中国是因为社会主义是西方的，如此的论证逻辑比比皆是。总之，如果周华山的著作已经商品化成为同志论述的代言人之一，那么同运阵营需要有更为严谨的历史研究与更为细致的理论化过程，否则同运论述是不堪一击的。以后回首看来，如果周式思考驾驭了同志论述的方向，恐怕会是很可悲的问题。（希望我的感觉是错的。）

相对于周华山的文章，朱伟诚的文章显得小心翼翼。我对朱伟诚的质疑在于：为什么「西方同运」是台湾在地同运的参考比较主要地标？这么问的目的不在于否定欧美同运召唤、开路了在地同运的想像欲望——这是结构性的事实：台湾在新殖民构造中的位置多元决定了想像资源的可能性。但是同时，作为同运论述研究者，我们有义务及责任来多元移转参考座标。事实上，欧美之外的同运论述似乎并没有进入在地同运的对话空间，成为想像资源，也就是在这样的制约下，才会出现「迥异于欧美同志以出柜现身为运动的起步，台湾同运毋宁是越过现身这个难题来迳行进展的」这样类似阶段论的说法。也就是说，如果参考架构不是欧美同运，而是马尼拉、北京、香港等，那么出柜现身问题可能不是所谓的困局；问题可能不以「争取人与同性别的人相爱的权利」为运动策略，而是思考「家庭」的历史概念如何改变家庭的在地意义。如此一来，或许可以闪躲一再落入文化主义的思考，将文化殊异性——「化限制为特色」——无限上纲为本质主义的操作，而忘记了普遍主义（universalism）与特殊主义（particularism）其实是殖民主义的底层后设叙述。「文

化」差异绝不意味着种族、族群、国族文化，如此一来又将文化拱手送给了主流的历史建构。但是，这并不表示没有特定性（specificities）的存在，特定性是历史多元压缩的结果，在不同的地理空间中以不同的形式展现它的形式，而特殊性（particularity）是跨越历史的本质主义思考。如何思考特定性，而又不将其转化、将化为特殊性（reify），不只是纯然立场的表态，而且是要具有解释力的，否则就会像说中国传统文化博大精深一样的说台湾文化是绝对特殊的。

最后，认同／身分政治对运动者而言确实是棘手问题。有些朋友提出以差异政治取代认同政治的说法，并没有认识到差异（difference）的前提仍然在于身分／认同（identity）；认同政治的困境不仅在于多元主体与其特定想像它者／敌人的爱恨纠结关系（认同与不认同的对象 /object 仍然是一致的），以致于无法与其他被压抑主体的身分交互认同、互动、与认可（recognition）。它的困境也在于无限制的破碎零散化，而无法统合。殖民统治的分而治之，后殖民状态下多元文化主义的「和平共存」，受惠的仍然是掌握资源的权力集团。运动者要思索的当然是「自我」的再发现与主体性的建立，但是更要进一步思考认同／不认同对象的多元移转。毕竟，只是说「我」看到「你们」的存在是不够的，如何成为它者或许是运动再连接的基本伦理学，也正是后殖民想像的核心问题。