Terms.” *Sino-Platonic Papers* 29 (1991): 1-31. Print.

Shaffini, Patricia. “The Language Divide: Identity and Literary Choices in Modern Tibet.” *Journal of International Affairs* 57.2 (2004): 81-98. Print.

第二講

酷兒論述與華語語系研究

姜學豪

逐字整理：鄭筑庭

一、華語語系與酷兒錯過的幽會

很高興又能夠來到這裡，跟一些志同道合的老師和友人，為華語語系研究回顧當下幾個熱門的話題，展望華語語系研究的前沿。今天我想討論的題目——酷兒論述與華語語系研究——表面上看似沒有很密切的關係，但希望在我演講結束時能說服大家並非如此。

在進入主要課程內容之前，我想做一點簡單的介紹，我就先丟幾個問題出來，讓我們透過這些問題對酷兒論述有一些基本的拿捏，並揣摩此論述跟華語語系研究的結合點在哪裡。第一，什麼是酷兒論述？持不同研究興趣或來自不同領域的學者對這個問題有不等見的見解。但簡單來說，我們可以視酷兒論述為一套挑戰二元性別常規或顛覆異性戀霸權模式的理論；從這個角度去定義酷兒論述，我已經從gender和sexuality的概念著手。值得注意的是，這樣定義酷兒已經是一種「反常態」(anti-normativity)的說法。第一，酷兒論述跟同志研究有何不同？關於這點可能很多同學有疑問，因為同志研究好像涉及到類似的議題。站在不同時空切入點回答這個問題的方法也會不一樣，但我想最基本的回答方法就是把酷兒論述看成比較活躍、流動的，挑戰或是批判的對象也會因情況而變。酷兒理論家通常相信性別或是性傾向、生理性別和性別氣質等等，都存在一個有流動性質的光譜上。相較之下，更早期的同志研究運用「同志」這個詞時，是建立在根深柢固的身分認同政治，所以兩者有明顯的緊張關係。如果酷兒理論是想要挑戰這些identity categories，同志研究的出發點是必須建立在這些非常essentialist的框架上面。簡單來說相較於流動的酷兒批判，同志研究更依賴較生硬的意象上，而兩者找麻煩的對象也不太一樣。

因時間關係，今天我會先暫時不談酷兒論述如何在二十一世紀將華語「同志」觀念酷兒化，以及為什麼這個發展鐵定如山。華語語系重構的現象。但我們需要技巧性地從他們的區分開始講起：酷兒較有流動性，同志較僵硬。那酷兒論述跟華語語系研究又有哪些共鳴呢？這應該是我想各位在座同學比較好奇的問題，也把焦點直接帶回研習營的主題。如果說酷兒論述的主軸是在討論性別研究的東西，且華語語系研究在很多論述層面上並沒有跟性別有直接的接軌，那要如何把兩者合為一談呢？我覺得最重要的切入點就是兩者都是站在邊緣的位置挑戰中心的霸權模式，這是兩者都有的企圖。這兩種論述方式嚴格上來說都跟身分認同政治有關，兩者都針對突破長期以來我們看成根深柢固的認同機構——不管是民族身分認同的機構或者是性傾向等。

如果我們回顧它們的歷史背景，兩種論述的起源來自北美特有的學科理念發展的趨向。酷兒理論在一九八〇年代尾聲出現，在一九九〇年代初回應同志研究 (gay and lesbian studies) 的局限。酷兒理論家當時認為 gay and lesbian studies 遇到了瓶頸：如果說 gay 或是 lesbian 這種身分標籤是個交錯點的話，對於性傾向跟性別傾向流動的人，他們或許不認為自己是 gay 或是 lesbian，那他們不能被包括在同志研究的範疇內？這些問題都是酷兒論述嘗試去突破並導致於回應 gay and lesbian studies 的局限。華語語系研究 (Sinophone studies) 其實也是回應一些長期以來的學科脈絡，例如漢學 (sinology)、後殖民論述 (postcolonial theory) 或離散研究 (diaspora studies) 等。在進入課堂之前，我也想簡單說明這兩種領域的差別在哪。如果大家對酷兒理論或是性別研究開始有一些認識了，不難發現它們跟華語語系研究所強調的地方也有出入。因為我們都知道 Sinophone 給予表述的概念一個重要位置，它想要表述、想要闡明、想要強調和發聲等等。但

是酷兒理論著重於研究的對象是歷史以來、長期以來被隱藏的，在衣櫃裡面的（或是不在衣櫃裡的），甚至是被打壓的人事物，這中間是有緊張的關係。這也是為什麼所謂的衣櫃 (closet) 或是出櫃 (coming out)，在酷兒理論裡是有代表性的重點觀念。今天的課程另一個目標就是想討論如何突破這樣的僵局，如何讓華語語系研究走出衣櫃。

我們更深入地討論酷兒這個詞，廣義用法是形容比較奇妙的、怪異的或非正常型態的東西。所以 queer 這概念本身其實跟 gay 一樣，不是可以直接透過同性戀的概念去理解的，而是形容一個非正常的模式，非正常的情況。在一九八〇年代尾聲，很多研究同志文化的學者，慢慢挪用 queer 這個概念，融入很多後結構主義思想，例如傅柯或是德希達，開始挪用反抗異性戀普遍社會地位，來延伸到批評社會型態的種種性別基礎邊緣，這樣就顛覆了長期以來男男或女女同志研究的局限。同時值得一提的是，一九九〇年代也掀起了空前跨性別研究 (transgender studies) 的風潮。這裡面有個很有趣的現象：一九八〇年代人類學家 Gayle Rubin 曾經發表過一篇經典的著作叫做〈Thinking Sex〉，就是想要回應婦女運動，一直把 gender 作為研究基準和批判，把 sexuality 擱在一旁，那篇文章要求我們必須把 sexuality 視為重要的研究項目，而且這種研究的領域或許跟性別研究或是女性主義研究是分開來的。所以一九八〇年代就可以看到學科裡有分流，一個研究方向導向性別，另一方向導向性傾向（或是性慾望）。到了一九九〇年代，我剛所提到的跨性別研究崛起回應同志研究，這群學者提問：如果我們的焦點全都放在性慾望跟性傾向（所謂 [sexuality]）的時候，我們是不是又忽略了性別（[gender]）？所以從某些角度看來 transgender studies 是想把性別重新帶回去酷兒研究框架裡。今天我的題目採用酷兒論述而不是同志研究，因

為我覺得酷兒是屬於比較廣泛的概念，包含了 gay and lesbian 還包含 bisexual 跟 transgender，待會我們會回來談這個問題。

另外在進入講課主題前，我覺得有必要提起酷兒理論近期的轉捩點，因為這個重要的轉捩點通常在介紹酷兒理論時不會深談，但我認為到二〇一七年這已變成酷兒理論很注重的話題。我指的是酷兒論述已經開始移動挑戰的目標，在一九九〇年代所要挑戰的是異性戀常規，英文是 heteronormativity，當時酷兒論述紛紛認為有任何的異性戀常規現象都值得被挑戰。但是現在酷兒論述已經進展到一個階段，漸漸開始批判所謂同性戀常軌，homonormativity。這個概念對大家來說可能是比較生疏，它的由來至少有兩個面向，第一個是所謂的 affective turn，就是將酷兒論述轉向於情感政治的理解，企圖從情感與感情方面著手，來跳脫身分認同政治的僵局。今天或許有些人確切認為自己身分認同是 gay 或是 lesbian，而把我的區分建立在這樣的身分認同角力，但有些酷兒族群堅持跳脫 gay 或 lesbian 的刻板標籤，那要怎麼處理這組對立的問題？有些學者就建議從情感政治來著手，至少在情感上面，大家可能有一些共同的經驗，不用受身分認同的邊界限制。但研究酷兒情感的論述家也強調，不應該只有看起來陽光或是「正常」的同志才值得被關心，因為正面的同志代表一直以來都是同志驕傲（gay pride）的宗旨。世界各地每年都有 gay pride parade 同志遊行，提倡把同志驕傲帶到陽光視野下。但情感研究學者認為這背後其實有嚴重的政治角力，扭曲了酷兒族群被壓迫的歷史。我們都知道長期以來一直被排擠在邊緣的性弱勢族群，例如被公然歧視的男人婆或娘娘腔等，在酷兒歷史都扮演重要的角色，他們的羞恥情感，所謂的 gay shame，一樣需要被關注，這樣一來 gay 這個身分認同則開始被複雜化，而不是

只有陽光型乖寶寶的 gay 才值得被關心。換句話說，如果早期一九九〇年代的同志研究是瓦解異性戀常規，那後來二十一世紀的酷兒理論，強調的是同性戀常規的可怕性。第二個面向是我剛剛所說的跨性別研究，跨性別理論家也嘗試突破酷兒研究長期以男男或女女同志的定義作為中心標準，從更多性別多元視角的角度來作為研究的基點，延伸類似這樣的理念。只關心男同性戀或女同性戀，這也是學術的另一種 homonormativity。

課程第一部分我想談閹割在橫跨太平洋華語語系電影裡的呈現。其實跨性別有很多的議題，像扮裝、變性人，很多議題可以討論，但今天我把焦點放在閹割（castration）上，因為我們都知道，閹割文化在中國歷史扮演非常重要的角色，所以今天我們談華語語系電影如何去表述這個文化現象。我的討論更確切的關注在兩部當代華語語系電影，一部是蘇照彬和吳宇森導的《劍雨》，第一部是加拿大導演 David Cronenberg 導的《M. Butterfly》，中譯是《蝴蝶君》，不知道大家有沒有聽過這部電影？這部電影是模仿歌劇《蝴蝶夫人》，但是故事結尾有個特殊的蹊蹺。嚴格上來說《蝴蝶君》長期被亞裔美國研究者所重視，因為戲裡勾勒出西方社會裡性別跟種族重疊歧視的問題。這邊我想把它帶進華語語系研究的框架裡討論，跳脫民族或是國家機制的限制，如何把美國研究或是中國研究混為一談，甚至把台灣研究帶進來，我想這就是華語語系研究在做的橫跨國家分析的威力。

課程的第二部分，我想把華語語系研究帶到政治議題上，涉及近期比較關注的跨性別婚姻以及多元成家的議題。我們都知道華語語系研究其實是在文學領域發展出來的，我個人希望能夠把華語語系的論述跟社會科學的研究方法和題目做連結，讓華語語系的分析更關注當代社會議題。

在這個層面上，或許我們就可以嘗試初步探討社科以及法學學科如何為華語語系研究注入新的元素。透過這樣的安排，我企圖顛覆眾多對華語語系理論和酷兒論述的批判，抱怨這兩大論述都太學術、太理論、太學院化，好像跟社會情況完全脫離。我希望從大眾電影的再現分析到當今被重視的社運議題，進一步討論酷兒論述與華語語系研究如何有草根落實性。

二、身體、影片、文化史

我從第一個部分開始，先從閹割的歷史說起。我們都知道晚清帝國中國的文化史在性別政治上擺脫不了兩個很重要的議題，一個是纏足史，另一個是閹割史。這種糾纏在晚清最為鮮明，當中國從鄂圖曼（Ottoman Empire）挪動「東亞病夫」的標籤，其實是建立在中國人身體跟地質體（geo-body）之間的呼應，同時病態化的型態。出現在中國的身體上以及地質體上，這種病態化的認同（pathological identity），可以透過當時西方醫療人士傳播的視覺資料明確地看清楚。¹在這裡我想跟各位同學分享一些我自己收集的史料圖片。左邊是一個法籍醫師 Jean Jacques Maignon 在北京所拍的太監照片，發表在一個醫學學術期刊。這種史料類型很有趣，因為我們或許認為閹割是屬於一種外科手術，但長期以來在中醫史裡，閹割其實扮演非常微小的角色，甚至可以说，很難可以看到中醫史對於閹割手術有任何積極討論。但是當西方傳教士十九世紀跑來中國之後，就開始大量的傳播像這樣的影像，以及文字上的討論中國的閹割手術是怎麼完成的。他們的間接涵義是什麼？我認為，他們想強調的是當中國太監赤裸的身體展現在我們面前，我們看

到的是中國文化赤裸裸的病態認同。所以有問題的不是太監，有問題的是中國。右邊的照片有兩個人，左邊是中國最後的太監孫耀庭，右邊是幫他寫傳記的作者賈英華。

另外這邊有一個清楚對照，一九三〇年代所出版的醫學照片，顯示著太監赤裸裸被閹割的身體，跟清宮檔案裡所看到的太監照片是完全不一樣的。清宮照清楚地表達太監的 agency，從照片裡我們可以知道每個太監的名字、家鄉、年齡、宮裡職位。但醫學照卻把這些資訊完全刪除了，把一個個病態的身體呈現在我們眼前。另外這是在一九五八年中國政府最後一次聚集最後一批的太監在北京合照，這裡面除了孫耀庭，其他太監，還有一些寺廟的管理員等等。據我所知這是中國政府最後一次召集最後一批太監，幫他們作口述史。這些口述史好像還有被翻譯成英文的樣子，我不是很清楚，但就是變成一個全球化的傳播資訊。如果各位同學有機會讀到我指定的文章會記得，當時一九八〇年代尾聲，電影《中國最後的太監》是建構於孫耀庭的真實人生故事。但片中還有另外一個轉折，孫耀庭的虛構角色小時候有當過巨角，但這是電影編導出來的，跟孫耀庭本身的故事是沒有關係的。我從這邊開始切入今天的主题，因為在十九世紀末、二十世紀初，全球對中國閹割文化的印象是非常深刻的，那也是批評中國境內境外，大家對當時晚清政府的不滿、抱怨的因素。當然還有另外一個議題是纏足史，兩者有歷史意義上的重疊。回顧這些史料令我們反思我們要釐清的閹割史是哪種歷史、含有哪種動機、材料的文化背景為何、敘述了什

1 以下所描述的圖片，讀者可參見 Howard Chiang 的《閹人之後：近代中國科學、醫療與性的演變》（*After Eunuchs: Science, Medicine, and the Transformation of Sex in Modern China*, New York: Columbia University Press, 2018）。

麼樣的政治隱喻等。

為什麼我要花時間討論閹割史？孫耀庭在一九九六年已經過世，他的自傳也有被譯成英文，所以不只是懂華語的人，就連懂英語的人也可細讀孫耀庭的故事。孫的逝世由此象徵清朝太監的絕種、古代中國的過去。但二十一世紀的華語語系電影，尤其是武俠電影，對於閹割題材的執著仍不減，這種跨越時間、地點的「閹割身體政治」(intercorporeal politics)，讓我們一再想到 Sinophone culture 跟 Chinese culture 的糾結：華語語系的邊緣地位提供酷兒身體的發聲位置，或許閹割的身體已經從中國文化中心抹去，但在華語語系的心臟地帶仍扮演著促使文化生產的推動力。

要釐清體現 (embodiment) 與糾纏 (entanglement) 的關係，我們可以採用跨性別理論來分析酷兒中華身體政治的意義。這裡我想揣摩如何把傅柯那套生命政治 (bio-politics) 論述跟地緣政治 (geo-political) 來做一些理論上的呼應。澳洲學者 Nikki Sullivan 曾建議我們透過所謂「肉質變形」(transmogrification) 的稜鏡，來重新評估不同的身體轉變過程，推翻二元思維模式。酷兒研究長期以來建立許多這樣的二元思維的模式，例如變性慾症 (transsexualism) 與跨性別 (transgenderism) 的相對、整容手術 (cosmetic surgery) 跟非主流身體變更 (“non-mainstream” body modification) 的相對、合乎的肉體改變 (conforming) 與顛覆的肉質變更 (subversive) 的對比。這一系列的二元對比，前者都常被視為不好的、非理想的政治立場，因為這些例子彷彿迎合社會常規。相較下後者都是所謂酷兒道德層面上「較為理想」的，因這些例子都嘗試打破文化規矩。但 Sullivan 所推崇的「肉質變形」的理論稜鏡，就是要跳脫這種二元的道德區分，當這種二元道德區分被除去後，我們便可以開始鑑賞一系列經歷不同改造過的身體，以及他們之間的相

似度、重疊、交叉點及共鳴等。接下來我想透過「肉質變形」這個理論框架，來細讀華語語系電影如何陳述這種閹割身體的再現：由《霸王別姬》裡面的程蝶衣、《劍雨》的曹峰、《蝴蝶君》的 René Gallimard 為例。

電影《霸王別姬》裡程蝶衣的角色是個滿有趣的例子。首先我們來看段影片，這個是電影比較前面的一段，當程蝶衣小時候被帶進去劇團裡，要被逼演一個女角，但他一直說錯詞。我要暫時拋開關於程蝶衣是不是代表同志主體的議題，因為跨性別理論能夠讓我們透過「肉質身體」的改變，來重新探索身體改變的意義。電影經過這段鋪陳後，程蝶衣就變成了《霸王別姬》的女主角，這中間程蝶衣經歷了肉質的變化，甚至是懲罰。其實他當初要加入劇團時，母親已將他的第六隻小指砍斷。所以經歷這些肉質的變化，他跨越了性別，甚至更改了性別。我為什麼要從這部戲說起，因為程蝶衣所代表的自我主體意識一直以來備受爭議。通常早期的同志研究都會爭論程蝶衣到底是個好或壞的同志代表。但跨性別理論打開了另一個層面，在戲裡男扮女裝的程蝶衣到底代表的是同志還是跨性別主體？另外我再加一個注腳，演程蝶衣這個角色的張國榮也因此變成華語語系文化裡面重要的酷兒偶像 (queer icon)，在這邊的代表性，是比較偏向同志或是跨性別，我覺得也是有商榷的空間。

接下來我想把焦點放在《劍雨》，因為在這部電影裡，「肉質變形」概念能讓我釐清幾個重要的觀察。《劍雨》的故事環繞在一個叫「黑石」的暗殺組織，這個組織企圖取得羅摩的遺體，因為傳說當羅摩的不同遺體，聚集在一起的時候，裡面有箇中玄機能練成絕世武功稱霸武林。恰巧黑石組織的頭頭曹峰，本身就是當了五十年的九品太監。雖然他武功高強，但他的手下後來發

現，原來大家拚命幫他尋找羅摩遺體，他最終的目標只是想透過箇中玄機重新生長生殖器官。曹峰一直透過「肉質變形」的方法，一下子變成太監，一下子變成武功高強的人，掩飾雙重人格：白天是宮裡的太監，晚上是黑石組織的領隊。所以他每次出現在黑石組織面前，都會故意壓低聲音，戴上面紗，扮演一個陽剛的武林高手。透過曹峰的男性氣質轉變，或許我們可以說曹峰想透過羅摩遺體，換取最終一次的「肉質變形」，停止這樣天天被他的閹割主宰的身體轉變。

曹峰對於自己身體的不滿，呼應了晚清時期閹割文化抹滅的歷史脈絡，形成歷史中國與當代華語語系的「間際身體政治」。我們記得，晚清時期，全球（包括中國人在內）對於中國文化的批判與鄙視，一部分是建立在太監身體病態化的形象與包袱。透過華語語系文化生產的儀器，以及太監曹峰的超凡武術，中國被刻意呈現為一個酷兒地區，閹割身體的性別闕限，代表中華地緣政治邊緣的體現。肉質變形與身體醫療改造在電影裡有很多其他的例子：例如葉綻青吃了歸西丹，而得到了一個新生命，成為細雨在黑石裡的替身（曹峰的新情人）；細雨與張仁鳳經歷了易容術，得到了新面孔與身分。類似這樣的「肉質變形」可以延伸到其他的電影，例如《笑傲江湖》裡的東方不敗。我們知道東方不敗在金庸的《笑傲江湖》小說裡只是一個半閹割的男人，但當徐克把《笑傲江湖》拍成電影時，林青霞的演出把這個角色變成一位赤裸裸的變性人，不會使觀眾懷疑她是否半陰陽人或半閹割人，這讓東方不敗在銀幕上呈現一位真正的美女，而不是一個半閹割的男人。

我接下來對電影《蝴蝶君》的分析，是延伸其他學者的研究，例如周蕾、Dorine Kondo、Marjorie Garber、David Eng等這些學術巨人都已對《蝴蝶君》做了很精闢的討論。他們大致上思

索的方向是針對性別跟種族如何重疊與對應。如果用華語語系研究的角度去重新解讀這部電影，會帶給我們什麼樣不同的結論？

我先簡單介紹一下這部電影的故事，《蝴蝶君》原為美國華裔作家黃哲倫寫的話劇，後來被加拿大導演 David Cronenberg 拍成電影。故事敘述一位法國外交官 René Gallimard 到中國，愛上一位中國女演員宋麗伶，經歷一段愛情後，發現原來宋其實是一位幫中國共產黨工作的男臥底，Gallimard 被法國政府起訴提供宋國家機密而被關，在監獄裡扮演蝴蝶夫人的宿命，自殺身亡。所以宋跟 Gallimard 的淒美愛情故事，從一開始到最後一刻，都充滿了「肉質變形」的插曲。值得一提的是這個作品除了呼應 Giacomo Puccini 的歌劇《蝴蝶夫人》以外，還呼應了 Alain Bouhili 和 Claude-Michel Schönberg 的舞台劇《西貢小姐》。後兩者，同《蝴蝶君》，都是應用類似的情節來敘述一個白人男性與東方女子之間的愛情羅曼史。另一方面，跟《蝴蝶夫人》和《西貢小姐》最大的不同，也是使《蝴蝶君》最受爭議的一點：種族性別角色對調，因為在《蝴蝶君》裡最後死亡的是變裝成蝴蝶夫人的白人男子，而非亞洲女人。

因為時間的關係，我們就仔細閱讀電影中最受爭議的一幕，就是當 Gallimard 決定在監獄裡化身為蝴蝶，並在他結束自己生命前宣布「我的名字是 René Gallimard，又稱為蝴蝶夫人（My name is René Gallimard-also known as Madame Butterfly）」，戴上假髮、穿上和服、搽了粉底和口紅，用一片鏡子割喉終結自己的生命，這裡也有隱喻拉岡的 mirror stage。雖然不同的評論者對 Gallimard 的命運持不同的看法，但是他們的解讀都有一個共通點：Gallimard 的跨性別自殺顛倒了整部片的閹割再現過程。雖然戲中大部分時間，宋是以一個被閹割的男（女）人的身分出

現，故事卻是由 Gallimard 的自我閹割作終結。我想補充的是，Gallimard 所閹割的不是他的性、性別或種族，這樣的讀法只會沉迷為周蕾所稱的「repressed truth」，所謂被壓抑的真實，因為這種讀法只是在尋找真正的白人特徵、真正的陽物、真正的男性中心主義的陽剛氣質、真正的戀愛情感準則，無法跳脫關於 Gallimard 跟宋對彼此的感情到底是真的還是編造出來的等問題。我以為可以套用周蕾的說法來形容這個最後的表演為「幻想的視覺繪畫」(the visible painting of fantasy)，來理解 Gallimard 透過割喉所閹割的東西，其實是政治與慾望的幻想投射 (the projection of political and erotic fantasy)。這個切割不只傳達了一個白男人的死亡訊息，也代表除去一個象徵性的陽物——作為白人男性氣質的基本配備。

《蝴蝶君》故事發展於六〇年代，我們如果把它放在一九六〇年代全球左翼政治崛起的脈絡裡，中國呈現的是一種拉岡式陽物，化身在東方主義的蝴蝶身上。當這個本體論的象徵物體離開了 Gallimard 的身體，這位法國男士便赤裸裸地被打回原形，Gallimard 漸漸發現他才是真正的東方主義女人，透過死亡得到解放。的確，曾號稱為天下中心的中國彷彿是極端陽剛男性氣質的來源。劇中有一幕設在一九六八年巴黎的學生運動，他們也是手中拿著《毛語錄》、吶喊毛思想。當時毛主義在巴黎的興起在這部電影扮演很重要的角色。延伸這段史實，電影由蝴蝶宋飛回中國作為結尾，在法國留下的是對毛主義熱情的真空，留給我們的不是西方對東方的錯覺——這一直以來是很多學者想對這部電影傳達的訊息，critique of orientalism，對東方主義的批判。但在這裡我的分析跟想強調的是，電影提供我們的另一種看法，共產黨中國的去殖民遺跡。

課堂上半段就到這邊，總而言之，我想藉由跨性別理論分析橫跨太平洋裡閹割的再現意義。

把《劍雨》和《蝴蝶君》放在華語語系的理論框架來討論，透過體現 (embodiment) 與糾纏 (entanglement) 的呼應，或許能幫我們處理一些華語語系長期以來的觀念與包袱，尤其是華語語系理論的語言中心主義以及對翻譯的盲點。嚴格上來說《蝴蝶君》是英語語系的電影，特意把它收入在華語語系的文化範疇裡，這樣的切入點使《劍雨》和《蝴蝶君》擺脫對中國代表性的依賴，對華語語言、字體和文本的單一執著。或許各位同學從昨天的演講開始，已發現 Sinophone Studies 在很深的層面上，對於文本、文字有一種執著，但是這樣的看法透過電影、影像、身體，或許能夠開拓更多元的想法，這樣的手段隨著翻譯的變動參數，製造多重（甚至超越）語言文化的比較，技術性地將「中國」這個符號放置在 Sinophone 理論批判的核心，使我們暫時跳脫語境的局限來理解身體和文化認同的複雜情結。

三、婚姻法律、性別更改、地緣政治

課堂下半段我想涉及比較不一樣的題材，探討了電影之後，我想把焦點放在政治議題上。在這個部分，利用酷兒婚姻 (queer marriage) 作為連結點，討論兩個個案，第一是香港轟動一時的 W 跨性別婚姻案例，第二是台灣近期引發巨大迴響的同性婚姻議題。透過這兩個例子，分別有港台的政治背景作為軸心，可以看見酷兒論述遇上華語語系研究的張力。

首先從第一個個案說起。不知道各位同學有沒有聽過 W 這個案子？這個個案的主角是位香港人，我們就稱為 W 小姐，出生時是個男孩，之後被精神專家評估認為有性別認同障礙，從二〇〇

五年開始做醫療治療，並在二〇〇八年做變性手術。變性後，香港政府發給她一個新的身分證和一本新的護照，顯示她新的女性性別。同年，W小姐請了一位律師詢問婚姻登記處，她是否能用新性別結婚，原因是當時她已有交往多年的男性伴侶。登記官員拒絕了W小姐跟她的男性伴侶結婚，原因是同性婚姻在香港並不合法。當時的婚姻規定，有法律效權的性別來自於出生證明的性別，跟新的護照或身分證是沒有關係的，就這樣打開了一系列的官司。W認為這樣的回絕觸犯她的私人隱私權和婚姻權利，所以她立即把她的案子搬上法院。第一法院在二〇一〇年以及上訴法院在二〇一一年都分別堅持婚姻登記員的權力是沒有錯的。兩次的判決當時都吸引了很多法律學者的批判。W也沒因此放棄或改變決心，緊接將案子送上最終上訴法院。二〇一三年五月十三日，由四比一的判決，香港最終上訴法院駁回婚姻登記所的權力，並允許W以其新的性別結婚。

雖然說 *W v Registrar of Marriages* 有很多值得令人讚賞的地方，我今天要透過這個 case 作比較深層的分析，就是用酷兒論述來作分析，把這件案子隱藏起來的爭議搬到檯面上來討論。這件案子最令我覺得吃驚的是，它的成功敘述隱約已假定與同志政治野心毫無關聯。用這樣的方法來將 *W* 個案酷兒化，可以幫助我們顛覆 transgender (跨性別) 的用法：「成為裝置所有性別麻煩的地方，而更加鞏固同性戀與異性戀為牢固的人格種類」(Susan Stryker et al.)。換句話說，跨性別研究在一九九〇年代的崛起就是反映這樣的二元思維模式，就好像同志一直在研究同性戀與異性戀之間的政治關係，都忽略了跨性別的聲音與經驗，是不是就把所謂的性別麻煩，gender trouble，全都歸在 transgender，就好像完全跟 gay studies 或 gay politics 沒有關係？其實，我們不難發現 *W* 的審判顧慮打從一開始就涉及到同志婚姻的問題。一方面婚姻登記處不讓 *W* 跟男性伴侶

結婚就是因為同志婚姻在香港沒有合法化，弔詭的是最終上訴法院駁回這個判決，也是因為認定 *W* 與其伴侶結婚其實是典範的異性戀婚姻。

所以我今天想提出對於 *W* 個案重讀的方法，企圖把香港的地緣政治擱在前景來談，這種分析的方法強調同性戀恐懼症 (homophobia) 與跨性別恐懼症 (transphobia) 互相隱藏的機制危機，尤其是當國家刻意用強烈的手段在重點法律判決背後將其分割開來。我的論點是，跨性別婚姻平權的自由結構引發我所稱的「異性戀常規禮貌性的餘存」(the polite residuals of heteronormativity)，把對某種性別或性慾傾向的打壓隱藏在政治前衛的假象裡。

雖然 *W* 的判決可以讓法律對婚姻的定義拋開生殖的約束，但有三個原因讓我認為這個案子反而是引發我所稱的「異性戀常規禮貌性的餘存」。首先，這個判決不但沒有挑戰，反而還延伸了異性戀／同性戀二元思維的意識形態，如同 Eve Kosofsky Sedgwick 跟 Judith Butler 所說，是一種從十九世紀末至今斷裂了我們的性知識論組織，把婚姻粉刷為非異性戀專屬的政治機構。從一開始，多數的法官早就封閉了用這個 case 來改變婚姻制度的可能性，尤其藉由同性親密關係改變婚姻的意義：「We should make it clear that nothing in this judgement is intended to address the question of same sex marriage.」就連 *W* 的立場，也下了類似的結論：「It is not part of the appellant's case that same sex marriage should be permitted. The contention advanced is that she is for legal purposes a woman and entitled to marry a person of the opposite sex.」在 *W* 的勝訴裡沒被挑戰的是婚姻長久以來為一男一女的傳統定義。關於跨性別平權的法律對話，依然使異性性慾望的窘況被自然化。

第二，在加強異性戀主義的婚姻結構同時，*W* 的個案取消了「trans」這個範疇的酷兒潛能。

「Trans」這個字有不同的中譯，且也可以有不同理解的方法。翻譯為跨性別，這樣的跨越，一方面是想變更，但是在不同的字裡也可以看到 trans，例如 transcendental，有昇華的意思，「trans」在酷兒論述裡一直扮演重要的角色，因為想要跳脫出一些身分認同的類別，想要跨越這些東西，所以「trans」應有很強烈的酷兒批判潛能。W 的律師企圖說服法官，「女人」的法律定義涵蓋經過變性手術由男變女的人，但也因為如此，他們的說法已經把「trans」強大的摧毀性力量固定在一个知識僵局與性別界線裡。由於 W 對香港基本法律的介入有限，這個個案最終還是沒有把流動性的體現差異生態模式帶進法庭上的婚姻平權詞庫裡。雖然這個判決有給誰算男性、誰算女性等問題提出新的解答，但也更加鞏固這些問題在之後法律體系上的重要性。

我認為 W 的個案產生這種「異性戀常規禮貌性的餘存」的第三個原因，來自於香港法官決定採取英國二〇〇四年的性別識別法案（Gender Recognition Act）。這個識別法案簡單說，不會糾結在性別變更過程的某個階段，例如不會規定一定要做了變性手術，或一定要經過賀爾蒙注射等等之類的更改，才能被視為「真正」跨性別的人。相較之下，GRA 這個法案會藉由個案評估的方法，透過專業小組形成，來度訂法律性別最終狀態，這樣也避免有強制性的後遺症，尤其是對不想經歷變性手術卻又想要更改性別的人較為妥當。透過 case by case 的審核，某種層面上是值得慶祝的，不同的個案有比較多的空間陳述跨性別主體的自我意識。當 W 的法官把這樣的「性別識別」方法從英國挪用到香港，他們的確採用了彈性較大的手段，讓廣泛的跨性別表述，在未被變性手術或出生性別主宰的情況下大膽地呈現出來。

但我認為這樣「仁慈」的方法有兩個問題，而這就是我所指的「異性戀常規禮貌性的餘存」

第三個原因。問題一：這個 GRA 方法重新授權給那些在第一時間就以壓迫性方法審查跨性別者的醫療與法律權威。與其支持性別多元的平等生存或反對國家系統性的侵略，這樣的手段重新確認這些專業人士的權力，並給他們的聲音——而不是性別多元的聲音——優先參謀法律的性別確認過程。問題二：挪用 GRA 大幅削弱香港地緣政治的顛覆潛能，尤其當香港存夾於大英帝國後殖民性與中國增長中的全球霸主地位。如果說一九九七年之後，香港漸漸被融入中國的地緣文化圈裡，也漸漸脫離了英國的文化圈，然後大陸政府在二〇〇四年已允許變性人以變更後的性別結婚，那為什麼還需要一個 GRA 立法的介入方式，來決定未來跨性別者的法律聲音？讓西方的「正常型式框架」（normative frame of intelligibility）在一個華語語系地區發聲，或忽略了，或隱藏了香港的酷兒地區性質（queer regionalism）。

所以我想把我們的討論帶到另一個在台灣之前很紅的案例，當然這也不算新，因為很多酷兒研究通常都會把台灣跟香港做比較，但這些研究通常都沒有克服一種「同性戀常規」（homonormativity），總是把同性戀或同志的政治興趣優先考量。我指的跨性別婚姻個案是吳伊婷與吳芷儀的婚姻。所以這邊我想先來看一段電視新聞的相關報導。

兩位吳小姐出生時都是男性，當其中伊婷做了變性手術之後，他們合法地結婚，當時沒出太大的問題，因為伊婷的變性手術確認了他們的婚姻是異性戀婚姻，與他們的合法性別一致。但是之後當芷儀也去做了變性手術，就出現了問題，因為這樣他們的婚姻就成為女同性婚姻，內政部寄給她們一封信，要求她們去取消婚姻註冊。面臨她們執著的反抗，以及受到各方人士的壓力（包括學者與社會運動人士），內政部在二〇一三年八月宣布讓她們保留原本的結婚證書。根據

內政部的說法，那張證書的效應是反映她們結婚時的異性戀狀態。這樣為了兩個月後轟動全台的事件鋪了很重要的成果：在同年十月二十五日，多元成家立法草案（其中包含婚姻平權草案）獲得足夠提案立委人數的連署，通過一讀，交付司法及法制委員會審查。

這些當代歷史近期的推動，常讓旁觀者認為台灣即將成為全亞洲第一個將同志婚姻合法化的國家（台灣二〇一九年已合法同婚），我等一下想花一點時間回應這種說法。從另一個角度來看，我想強調的是，跨性別婚姻平權跟同性婚姻平權在國家政體的邏輯運作裡從一開始就纏繞在一起。這種邏輯糾纏讓內政部企圖想收回吳跟吳的結婚證書，就是為了要保持一個異性戀形式的婚姻制度在台灣。最重要的，這個案子顯示了一個獨特的跨國形式景況：華語語系區域，如同香港或台灣，陳述一種性政治的視野，同時結合西方的自由主義思想以及保持對中國大陸的政治「差異」。

二〇一三年*W*判決直接呼應這樣的華語語系跨國關係，強調香港獨特的地理及政治位置，與酷兒意圖是如何透過彼此來襯托彼此。透過上述兩個個案，我們發現把gender跟sexuality做個乾淨區分，不但不切實際，甚至重複異性戀常規的國家儀器（heteronormative state apparatus），故意把gay跟transgender的政治理想劃開。這樣只會擴大同性戀恐懼症跟跨性別恐懼症互相隱藏的危機。這兩個個案告訴我們，較小的跨文化地域，像是香港或台灣可以提供隱私利益不同的政治立場一個平台，同時也能讓不同面貌的酷兒權力，在華語語系的世界獲得非均衡的參值。

最後，對於台灣成為全亞洲第一個將同志婚姻合法化的國家，我想透過新自由主義的稜鏡，做個簡單的重點回應。第一，雖然同志平權表面上是爭取愛的表達權利平等，但這方面的社會運

動往往忽略了性慾塑成以及階級的複雜關係。從歷史的角度上來看，人類對性慾的定義和想像空間，隨著受資本主義主宰的社會所演變，慢慢脫離傳統家庭的期許觀念。由農轉工的商业經濟模式，改造了婚姻及家庭的社會地位。在現代社會，傳宗接代不再是性行為——甚至結婚——的唯一目的；物質條件的促使，自由戀愛也成為普遍現象。這些依循時間所累積的歷史脈絡，為人類對性慾的認知，添加了一層自治意識，也讓人類對性生活的定義跟樂趣畫上等號，跳脫傳宗接代的直接涵義。性樂趣跟生理繁殖的錯開，便是現代同性戀者自我認同的關鍵歷史條件。從馬克思主義觀點出發，人類的性傾向是無法跟經濟基礎完全撇清關係。所以當同志平權主張反同恐歧視等類似問題時，我們是否有注意到在媒體出現的「正常」同志，通常都是中產階級的代表？或是，主張同性婚姻的發言人，往往凸顯同志的「正常」戀愛觀。這樣看來，所謂「少數」的同志當然跟異性戀沒有不一樣，因為大家都有正常的物質需求以及消費能力，一再服從階級區分的肯定。我常開玩笑指出，同性婚姻合法帶給婚顧公司、婚禮儀式相關商業，或是離婚律師有空前的好處。

第二，「同志」一詞本身就象徵著把同性戀推向「正常化」的方向，這正常化的過程通常是依靠凸顯出其他「非正常」的社會邊緣族群。最鮮明的例子就是在同性戀去病化的歷史脈絡裡，扮演重要腳色的跨性別族群。一九七三年，同性戀從美國《精神疾病診斷分類及統計手冊》（*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*）裡剔除。有趣的是，直到美國一九六九年「石牆事件」的爆發（學者至今仍爭辯此事件真正代表的族群），嚴格上來說同性戀跟跨性別的區別在歷史上一直未劃清界線。當同志要求醫學人士肯定同性戀的「正常」狀態，他們是抓住性

傾向的隱性特徵，而襯托同性戀跟異性戀的相似度。因跨性別表述是依賴顯性的表達方式，跨性別族群在這關鍵時刻，漸漸被主流同志運動排擠在外，也因此從邊緣的位置，慢慢醞釀出獨立的政治意識，並在一九九〇年代社會運動中成為重要的一分子。

第三，我想丟出一個較有爭議性的說法：同志婚姻議題或許真正掩蓋的問題比解決的還要多。同志婚姻是否只是在複製傳統異性戀霸權的思維模式，是不是想把同志異性戀化？提倡同志婚姻的聲音是否都來自中產階級的代表？如何避免讓階級區分主宰同志的生活型態？出櫃（coming out）的解放力量是來自於已出櫃同志的驕傲，還是未出櫃同志的壓力？同志婚姻合法的過程（在少數國家已經合法）是否把許多在社會邊緣的族群推擠到更邊緣？當同志運動背叛了初衷，已出櫃的同志打開的是否只是另外一個櫃子？

套用在同性婚姻議題上，酷兒理論充滿異種的見解，如以下問題所提出的種種矛盾：由婚姻來定義的「正常」身分是不是同志嚮往的最終目標？還是正常同志概念本身就是一種矛盾修飾法？假設如此，是否因為基準與規範的重複，間接透露它們本身的不穩定性？還是因為性的公共空間本身就受不規則的定律主宰，使得婚姻關係變得微不足道？性是正常的嗎？屬於完全私人的性空間真的存在嗎？擁有嚮往正常的慾望是否正常？又或者性的公共常態永遠脫離不了正常與非正常的對立關係——如同想當正常人的「同志」與其他無法當正常人或只想持不同看法的「酷兒」中間的斷溝？差異是否正常、是否在人類存在的根源上扮演重要角色？又或在當代社會，否認差異已全盤定義所有跟性親密有關的言行舉止？婚姻制度是否會改變制度本身延伸的對象，還是會隨著像同志這樣新族群的加入而演變？到底是誰改變誰？

我必須承認，在現階段質疑由同性婚姻主宰的同志運動是不受歡迎的觀點。但正因為台灣同婚已成全球媒體的焦點，我認為當下是反思這類問題的不二時機。同時我希望透過香港 *W* 個案和台灣同志婚姻的對比，可以勇敢地面對華語語系研究已漸漸浮現的盲點，就是運用酷兒論述的批判能量認清華語語系文化政治與新自由主義的掛勾可能。如果在座同學有參加二〇一七華語語系研討會上王德威和史書美的論壇，就會記得在最後的問答時間，觀眾有提出一個嚴肅且棘手的問題，就是華語語系研究如何關注資本主義的問題，我希望以上的分析有提供初步的見解。

引用書目

- Stryker, S., Currah, P., and Moore, L. J. "Introduction: Trans-, Trans, or Transgender?". *Women's Studies Quarterly* 37.3-4 (2008): 11-22.
- W v Registrar of Marriages* [2013] HKCFCA 39