

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ► 往生送死、親屬倫理與同志友誼：老T搬家續探

Death Rituals, Kinship Ethics and Queer Friendship: Elderly Lesbian Tomboys in Taiwan

doi:10.6752/JCS.200803\_(6).0007

文化研究, (6), 2008

Router: A Journal of Cultural Studies, (6), 2008

作者/Author : 趙彥寧(Antonia Chao)

頁數/Page : 153-194

出版日期/Publication Date : 2008/03

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200803\\_\(6\).0007](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200803_(6).0007)



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，  
是這篇文章在網路上的唯一識別碼，  
用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



## Death Rituals, Kinship Ethics and Queer Friendship: Elderly Lesbian Tomboys in Taiwan

—Antonia Chao

# 往生送死、親屬倫理 與同志友誼： 老T搬家續探

趙彥寧

誌謝：首先感謝兩位匿名審查人的意見和鼓勵，以及學刊編輯陳惠敏潤飾文稿的費心。其次，本文寫作期間承蕭翠瑩、黃孟雯、何思瑩、紀穎如、謝明珊、黃克先、鄭玉菁、顏邵璇等世新、台北大學、台大、東海和清華的碩士班同學蒐集部分文獻資料，陳巨擘和鄭玉菁並代我各翻譯一段引言，在此一併申謝。此文獻給我所有的中老年女同志T／婆受訪者，包括已於2001年過世的培元；若非這些受訪者兼圈內朋友們10多年來的鼓勵和協助，我沒有辦法在未申請國科會補助的狀況下持續進行同志研究。

趙彥寧，東海大學社會系教授

電子郵件：ant5354@gmail.com

## 摘要

1970年代初，在二戰後成長的第一批台灣女同志們在駐台美軍常光顧的男同志酒吧中，首次取得了依據性別角色區分而賦予的性／別認同指稱：「像男人」的女同志叫「T」（英文「tomboy」的縮寫）；「像女人」者叫「婆」（意為「T的老婆」）。近40年後，在全球化市場經濟的打擊下，不少當年的「T」（今日自稱「老T」）因為年事老大或欠缺此刻市場要求之專業技術的原因，已然失業多年。不僅如此，部分中老年女同志因病住院，但因社會福利的異性戀家屬戶籍規定，故而難以取得給付和補助。

基於長達15年的田野調查資料，本文試圖探究以下議題：首先，老年同志如何認知並處理諸如醫療福利、關懷照顧和死後的喪葬儀式？在如台灣一般仍廣受父系傳承意識形態規範的「現代化」社會中，垂死的女同志（亦即「未嫁的女兒」）會考慮何人作為安排她生命和死亡事務的代表？她的「圈內」友人又是否會與她的原生家庭成員共負此責？若如此，二者如何分工？其次，此研究可如何有助吾人理解生命政治、照護倫理和「酷兒家庭」之社會文化意義間的可能連結關係？更重要的是，何謂「酷兒家庭」？此類家庭的日常生活實踐為何？建立另類關懷照護行動的契機又是什麼？

**關鍵詞：**老年同志、喪葬儀式、酷兒家庭、生命政治、照護倫理

### Abstract

Coinced in the early 1970s gay bars frequented by American soldiers stationed in Taiwan, the English term "T" (a short for "tomboy") refers to "man-like lesbians" and the Chinese word "Po" (literally meaning "woman") to "T's wife." Nearly four decades later most lesbian tomboys are unemployed owing to either senility or lacking professional skills in a rapidly globalized market economy. Moreover, quite a few of them have been hospitalized with terminal illness in need of both welfare benefits and on-site caretaking that are institutionally denied the economically disadvantaged of Taiwan.

Based on materials of ethnographic research of fifteen years, this paper addresses the following questions: How does an elderly queer in the deathbed conceive and manage matters of medical welfare, caretaking and the imminent death ceremony? In a "modernized" Chinese society still characterized by conventional patrilineal ideology, who would be considered by a dying lesbian (namely, an unmarried daughter) to be the legitimate representative of her life-and-death arrangements? Will her queer friends join with the biological family members to carry out the job? If so, is there division of such a form of labor between "the queer world" and "the straight one"? In addition, how would such an investigation shed a light on analyzing the possible linkages between life politics, ethics of caretaking, and the socio-cultural significance of "queer family"? More importantly, would this analysis aid in our understanding of the relationship between the everyday-life practices of the queer family and the possibility of constructing alternative ethical practices of caring?

**Keywords:** old queers, death ceremony, queer family, life politics, ethics of care

## 一、導論：親密關係與社會實踐的倫理

歷來不少研究同性情感和身分形成的學者試圖申論「酷兒理論」(queer theory)必須奠基於理解「同性戀歷史」(gay history)的觀點（見Walner 1993）。與所有父權社會的狀況相近，在歐美歷史進程中「女同性戀者」(lesbian)身分指稱以及據此而形成的同性社群遠遠晚於「男同性戀者」(gay)。在女女同性先驅研究方面，諸如史密斯－羅森伯格(Smith-Rosenberg 1975)有關維多利亞時期、費得曼(Lilian Faderman)針對十九世紀美國社會(Faderman 1980)和冷戰初期(Faderman 1990)、以及瑞區(Rich 1986)對於女同志運動和論述影響甚鉅的「女同志連續體」(lesbian continuum)<sup>1</sup>概念等等研究論文，均指出女性之間的情感不見得必然表諸性慾行為，這些情感展現方式固然在當代女同性戀女性主義者(lesbian feminists)的眼中曖昧朦朧，但也確實在「明確的」性／別認同指稱被創構之前，已然建立了意義深刻且可長期發展的社會連結(social bonding)。在男男同性經典研究方面，歷史學者昌西(Chauncey 1994)在其有關十九世紀末至二十世紀上半葉紐約市男同性戀社會一作的導論中，嚴厲批判1969年石牆運動(the Stonewall Movement)後興起的同志運動世代和研究者對於二戰前的男同志社群懷抱諸如「孤立」(isolation)、「隱密」(invisibility)、「內化主流價值」(internalization)等等迷思，故而無視當日大都會中活潑並具有高度可見性的同志生活，以及此類人士在微觀政治(micro-politics)層面上的基進抵抗策略；布雷(Bray 2003)由文藝復興時期男性貴族和僧侶「朋友」們「仿照」異性戀夫妻合葬的史料分析出發，指出（男男）同性友誼(friendship)為形塑各類重要社會關係的原型，並提出此類親密關係的形成與展演方式至今均無法脫離正統權力和政治的論點。<sup>2</sup>上述研究指出了以下社會事實：(1)日常生活中親密關係的

1 凡博(Fabb 2007)晚近發表的綜合性書評詳盡地回溯這個論述發展過程，並申論全球化時代可以如何更細密地探究同性親密關係（不全然必為性愛關係）的意義與展現方式，相當值得參考。

2 布雷逝後出版的這本著作對此研究主題學界影響深遠，可見LGBTQ學界

連結和運作是自我賦權和生產個人及社會意義的關鍵面向；(2)「親密關係」的範疇絕非僅限於明確可見（或可被敘說）的愛慾關係，實應包括友情和親情；(3)「正統異性戀社會」和「非正統性／別社群」之間不具截然二分的關係，異性戀親屬關係中固然蘊含非正統性／別實踐的契機，非正統性／別人群也常援引「異性戀霸權」的文化策略和主體位置(subject positions)以建構親密關係。我認為這些社會事實也進一步暗示了性／別研究學界需重新思考主流／非主流和合謀／抵抗的區辨意涵、社會關係（包括親密關係）的締結方式，以及這些關係的倫理(ethics)；而我在此指的「倫理」意為人與人之間透過不斷互動和彼此（言明、揣摩或甚至想像的）協商過程，故而逐步確立的權利義務關係；協商雙方的自我認同（包括性／別認同在內的社會身分認同）於此過程中反覆重塑，而個人也於揣摩實踐倫理關係的實踐中不斷更新對自我、親密關係中的他者和未來生命可能性的理解及期盼。

（本文所有粗體均為本文作者所加）

然而自1990年代以降，源於「ACT UP」等基進同志運動的興起，<sup>3</sup>歐美LGBTQ (Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender & Queer)學界揭橥「酷兒」(queer)一詞，以與「同性戀研究」(gay studies)做出批判和政治立場的區隔：「酷兒」一詞彰顯了「非本質化的」（或「無法被本質化的」）、「先驅的」性／別觀點以及據此而生的基進路線；而在弔詭的二元對立邏輯操作下，<sup>4</sup>「同性戀」一詞則往往暗示了「本質的」（即合併了體質和社會文化之差異性身分）、「歷史前期的」、故而具有「反動政治」之嫌疑等等性質。<sup>5</sup>在此如的學術政治

---

重要期刊*GLQ*(2004)的專輯。

3 關於「ACT UP」的基進運動策略與哲學，可見Crimp(1990)的經典著作。此運動為在AIDS重創男同志社群的情境下，對1980年代英美新保守主義政體和社會福利制度的正面反抗，相關討論甚多，或可參見Crimp(1988, 2002)；Patton(1990)；Watney(1994)；Yingling(1997)。

4 我所謂「弔詭」的意思是，結構主義式二元對立分析操作法則及其所蘊含的差異性價值分殊，也正是1990年代初Butler(1990)和Sedgwick(1990)等奠基酷兒理論之經典著作所致力批判並顛覆的思維邏輯。

5 可見Bronski et al(2006)的討論。台灣性／別研究學界尚未產生此類辯論，

氛圍中，不少學者援引拉岡(J. Lacan)派法國心理分析理論（如艾德曼〔Edelman 2004〕）或傅柯(M. Foucault)派的權力觀點（如賽吉薇克〔Sedgwick 1993〕；華納〔Walner 1993, 1999〕），以致力闡釋「具有酷兒認同身分者必知、也終須藉由生命型態和言說行動，有意識且不可妥協地反抗異性戀正統價值和體制（包括性別、原生家庭親屬關係、婚姻制度、生育、社會福利、國家和公民的關係、消費和慾望等等）」的宣言(polemics)，<sup>6</sup>而必然並理所當然的酷兒反抗基地之首，即為原生家庭體制及其衍生的親屬倫理(the ethics of kinship)。故而，美國酷兒學界最重要的學者之一賽吉薇克(2003: 71)於申論酷兒主體(queer subjectivity)乃植基於無可妥協地拒斥(refusal)或偏撓(deflection)異性戀霸權邏輯的看法時，便以有意識地迴避異性戀友人之婚禮（以及其他「家庭儀式」）為「酷兒展演」(queer performativity)的首例；她在晚年的著作(Sedgwick 1999, 2003; Sedgwick & Frank, 1995)中並引用心理學者湯穆金斯(Tomkins, 1962-1992)有關情感(affect)、身體展演(bodily performance)與認知互相建構的論點，以探討酷兒們在（特別是）原生家庭中和（之後）恐同的(homophobic)異性戀社會裡的羞恥感知(shame)結構，並將其理論化為發展酷兒政治（包括社會運動）的優位場址(privileged site)<sup>7</sup>。

---

我認為主要的原因有二。首先，任何人文及社會科學理論均植基於特定社會、文化、政治和經濟等脈絡中，前述論述反應了歐美（尤其是美國）超過半世紀的性／別運動和理論的發展以及社會變遷，而不論「同志」或「酷兒」等名詞和相關理論，均為1990年代初直接援引自歐美學界的翻譯或音譯（趙彥寧 2001a），但生產這些詞彙和理論的社會及政經脈絡則難以翻譯。其次，當然這不必然表示台灣學界便無法進行認同政治和社會運動立場的相關討論，從翻譯政治(Liu 1995; Sakai 1997)的角度來說，台灣的「翻譯酷兒」狀況或可生產更具有批判思考激發性的論述亦未可知；但是在學科壁壘難以突破且學術工作日趨市場化的狀況下，LGBTQ學界的長期參與者甚少（絕大多數的論文生產者為碩士班學生）。

6 類似的觀點亦可見Love(2006: 127)對艾德曼之書的評論。

7 賽吉薇克的觀點在理論層次上固然相當精妙，但是羞恥政治(politics of shame)是否確實存在、或即使存在，是否足以成為此刻酷兒運動策略的翻轉契機，不少歐美學界中長期從事相關教學研究者卻表懷疑（如Bronski et al 2006）。又，台灣酷兒及性／別研究學界援引賽吉薇克前述論點的學者，為林淳得(Lin 2006)藉由網際網路聊天室等等場域，以分析台灣

晚近部分國外酷兒研究者已經指出，艾德曼、賽吉薇克、華納等學者強調酷兒必然也必須背離正統異性戀親屬體系及其規範的看法，不僅與同志的真實生命情境不符，她們將「同志生活」和「異性戀社會」設定為互不相屬之二元對立組的批判模式，也複製了正統社會視男女同志們必然脫離原生家庭、無法再生產家戶成員，以及因為情愛關係無常故終將孤老無依的偏見，而這些偏見不僅為許多同志內化為負面性的自我認同，也強化了恐同的社會效應；此外，上述論點在窄化權力關係的多元互動可能性之時，也忽視了廣義的親密關係的社會建構意義和可能性（如Love 2006；Martin 1997；Weston 1991）。<sup>8</sup>在相當程度上，我認為同樣的批評亦適用於1990年代初興起的台灣同志研究和社會運動研究學界。首先，絕大多數的研究者將社會運動的發生場域化約為與（以國家機器為代表的）國家權力協商或抗爭的「公共空間」（有時稱作「公民社會」或「市民社會」），因此專注討論運動策略和法律修改的意義，而少提或甚至忽略個人賦予日常生活實踐之意義和遂行多重社會關係的可能性（譬如：倪家珍 1997；簡家欣 1997；陳錦華 2001；陳建涵 2002；朱偉誠 2003）。其次，源自於前述有關社會運動場域何在的前提，這些研究也多理所當然地預設1987年的政治解嚴開啟了各類新興社會運動（包括性別和同志運動）的發展契機（譬如：簡家欣 1997；張茂桂 1989；何明修 2000；張毓芬、張茂桂 2003；朱偉誠 2003；范雲 2003a, 2003b），其原因則多簡化地歸為「釋放社會能量論」；而或許具有套套邏輯(tautology)之嫌的是，「逐漸釋放的社會能量」也為不少研究者不理自明地援引為造就政治解嚴的關鍵力量。姑且不論政治解嚴與社會能量的關係（又或「社會能量」意所何指），此類論點不僅將「權力」(power)理解為具有加成性、可計量性和直接壓迫性等等特質，且預設若非與「國家」協商（亦姑且不論「國家」意所何指），新興社會運動勢不可行；准

「C」（即英語世界中的「sissy」）男同志社群之認同形成、網絡集結以及社會抵抗的博士論文。

8 在國內研究方面，雖然李慈穎(2007)針對女同志如何「成家」的論文中，僅視女女一對一的情愛關係為「親密關係」的主要分析對象，但我認為其關懷主旨和田野資料亦暗示類似看法。

此，「顯然」與國家機器無涉的日常生活實踐是否蘊含或足可引發社會運動，亦不需分析——更遑論表面上看來與異性戀正統親屬結構「合謀」或「妥協」的親密關係。

奠基在橫跨逾15年的深度訪談和參與觀察的田野調查成果上，本文是我之前發表有關台灣中老年女同志生命史研究的續作（趙彥寧 2005a）。<sup>9</sup>首作著重討論這些受訪者在全球化狀況下的勞動變化狀態、為何於中老年時受制於以異性戀家戶制度為本的社會福利和私有財產擁有和購買的規約，以及如此的物質條件制約如何影響她們對於「家」（和「搬家」）的想法及情感反應；此續作則試圖藉由她們理解和建立親密關係的生命史敘事和田野調查研究，以回應本節前述有關認同和情感形成的批判論點，並藉著分析受訪者理解的親密關係範疇中人際連結（包括圈內朋友、原生家庭成員、前後任愛人）的運作方式，以提出酷兒親密關係倫理實踐的藍圖。本文第二節「共謀背叛的同志友誼與共謀往生送死的酷兒家庭：培元的喪禮」將藉由「老T」<sup>10</sup>受訪者培元<sup>11</sup>瀕臨死亡之際和喪禮舉辦過程中，「圈內」朋友、中學起多位同性愛人、原生家庭成員等等互動的田野調查資料中，以試圖指出同志友誼和原生家庭親屬連結之間的關係；本文第三節「經濟生活、照顧、情慾：正統親屬系統和老T同志家庭的連結與衝突」

9 一位審查人希望我說明我的性／別身分是否足以影響我對於「老T」等中老年女同志生命情境的研究。我在多年前發表的論文中已經指出(Chao 1999)，對於這個世代的台灣女同志而言，決定研究者／受訪者關係的關鍵原因並非正統社會以為可明確界定的性／別身分（包括審查人以為的我的「婆」身分），而是「圈內人」自我建構的擬親屬分殊，以及應之而生的權利義務關係；「老T搬家」初作中也已詳盡說明我和受訪者們的互動狀況，並分析其可能隱含的T／婆互動意義。又，研究者的性／別身分（以及其他在現代社會中的多重複雜身分）顯然與其在田野調查中可以和如何取得什麼樣的知識大有關係，此亦為當代文化人類學界關心的主題，因此我也期待國內學術評論界可據此對於所有同志和非同志研究者提出類似的檢驗標準。

10 有關「老T」，及文後將提之「uncle」、「uncle吧」、「圈內」等等名詞的指涉、其代表之女同志世代的性／別認同特質和此特質之形塑過程與台灣二戰後社會結構轉變間的關係，請參考趙彥寧(2005a)。

11 培元，1949年出生於湖南，父親為國府空軍高級將領。為求保護身分，本文所有受訪者均為假名，其他足以顯示個人身分的資料亦略作修飾。

延續上節的主題，探討各類親密關係的互相建構關係，以及正統異性戀親屬體系和中老年女同志家庭的連結方式及隱含的衝突；經由（不論是否曾與或將與異性結縭的）「婆」貫穿連結的「老T」友誼，是本文第四節「阿芬是我們大家的：親密關係倫理的反思」分析的課題，此節亦試圖探究情慾和友情之互構可以如何創造「圈內倫理」，並藉此提出對於親屬、親密關係和倫理實踐的另類理解。

## 二、共謀背叛的同志友誼與共謀往生送死的酷兒家庭： 培元的喪禮

如同知曉必遭背叛的信心，人終將一死之事實也標示了人的不完整、未完成，不可能持續、穩定的擁有自我。一旦擁有自我和關愛自我的行動拒從人意，「在早知死亡將臨的瞭解下，個人為己身建立的友誼」仍續留人間。使人穩定不變並將其生命終結的死亡，如何可成為其未完成之命運的象徵？(Gallop 1980: 1019)

2000年春我在台北石牌榮總進行國科會計畫專案研究有關第一代外省人流亡經驗的田野調查時，巧遇兩週前因胰臟炎病發住院而當時正在辦理出院手續的「老T」培元，這個巧遇引發了我之後寫作有關中老年同志社福處境與酷兒文化公民權的論文（Chao 2002；趙彥寧 2005a）。培元出院後不久，體力更加衰頹，在老莊<sup>12</sup>、阿國<sup>13</sup>、達

12 老莊，1946年出生於嘉義，福佬人。國中肄業後老莊和兩個哥哥北上覓職，20歲後於台北市中山區六條通和七條通開始投資餐飲娛樂業，1990年代初起則於此區塊經營卡拉OK店和「uncle吧」，對於後者，「圈內人」均暱稱為「老莊的店」。

13 阿國，1949年出生於宜蘭，原生家庭從事當地土特產（如鴨賞、膽肝、羊羹、金棗等各種蜜餞等）之販賣和冷凍漁業食品外銷行業，小學畢業後隻身赴台北就讀某長老教會辦的中學，求學期間初識培元、阿屏、達力等朋友。1980年代台灣經濟起飛時，如同當時不少福佬籍圈內朋友，她和女友以學習語言為名持讀書簽證赴日本東京，逾期停留後在銀座餐飲業非法打工，10餘年後返台，之後在台北市東區巷段中開設咖啡簡餐店，受訪者們都說她在日本打工時「學到好手藝，所以煮的咖啡特別好喝」。除了「老莊的店」，這亦為她們的固定聚會場所，這也是我第一次訪談培元、美美和秀秀的地點。

力<sup>14</sup>、唐哥<sup>15</sup>、小郭<sup>16</sup>、阿屏<sup>17</sup>、志華<sup>18</sup>等等老T朋友的敦促或陪同下，去

14 達力，1948年出生於高雄，祖父母輩均為日治時期的大地主，1962年父親赴台北和達力的小舅合作經營西門町電影院，她隨同北上，畢業於某私立商職後，經由小舅的介紹，進入影藝事業體系進行企畫工作，直到2000年因年事老大及不具「全球化知識」（即英語能力）而被解雇為止。有關達力的生命經驗與我所謂「全球化狀態下雙重性底層階級形成」之間的互相印證關係，請參見趙彥寧(2005a)。

15 唐哥，1947年出生河北，父親為黃埔軍校十期畢業生，歷經中日戰爭、國共內戰，1970年代中因病過世前，一直擔任國府陸軍高級將領。父親過世後未幾，唐哥在任職「中央影藝廠」高職的父親軍中同袍引介下，開始劇本寫作的工作。又，唐哥晚近因難以學習電腦打字和網際網路使用的社會意義分析，可見趙彥寧(2005a)。

16 小郭，1960年出生高雄，福佬人，國中畢業後逃家北上，認識擔任樂團伴唱的大頭，拜她為「乾爹」，因此結識培元、達力、阿屏、老莊、阿國等乾爹的「結拜兄弟」。在大頭的勸告下，小郭返回高雄，完成護專學業後北上，自1980年代末起任職某北市署立醫院家醫科，1990年代中擔任護理長。不少老T受訪者多次告訴我：「小郭等於我們的專任醫生，我們身體有什麼不舒服，就去問她」；尤以「婦科疾病」為然，譬如達力在20餘年前患有子宮頸瘤時，也先經過小郭的「初檢」，並在她的建議下，覓得適當醫院以進行子宮切除手術。

又，與大頭有關的描述，可見鄭美里(1997)、趙彥寧(2001a, 2005a)。

17 阿屏，祖籍湖南，父親來台後任職聯勤總部中高階軍職。1949年左右隨國府撤退來台的中國流亡者中，部分為自中日戰爭期間起已隨軍事部署而播遷的軍官，不少為黃埔軍校出身，來台後亦多於軍中握有高職。此類人士子女的命名形式往往「體現了」(embody)其出生時父親駐守地或身為「眷屬」之母親的停駐地名稱。以阿屏來說，她前幾位出生「大陸轉戰」時期的兄姐們，名字中便分別鑲入「湘」（湖南）、「陵」（南京）、「雲」（雲南）等字，阿屏是老么，1950年出生屏東。中學時與阿國同班，畢業後3年間，用她自己的說法「每天就是玩，跟上班小姐談戀愛，吃紅中白板，沒有一天頭腦清醒」。二姐阿陵大學畢業後赴美取得公民身分，阿屏21歲時申請依親移民，常住洛杉磯，42歲時同居10年的美國女友病逝，且為了照顧年老失憶的母親，她返台定居，目前在北市數家幼稚園教授兒童美語。

如我於之前發表之論文中所指出，阿屏這一代的女同志是1970年代「美軍文化」的消費者，且若非出身本身族群的中上階級，即會透過工作和消費行為裝扮為中上階級（趙彥寧 2005a : 53）。必須補充的是，在第一波石油危機後全球經濟重整的情境下(Sassen 1988; Castles & Miller 1993)，她們也是跨國遷移（定居移民、合法或非法打工）的積極參與者，遷移路線與個人族群背景（隱含政經條件和社會網絡）具有顯著關係（福佬籍赴日，外省籍赴美）；1960年代末與阿屏結拜的10餘位「T兄弟」中，超過半數均有此經驗，或目前定居國外。對於瞭解台灣戰後同志生命經驗以及社群的形成，「酷兒跨界流離」(queer diasporas)顯然是個重要的議題

醫院進行身體檢查，確定罹患某種循淋巴腺體擴展的罕見惡性腫瘤，發現時已屬末期。2001年初農曆年節期間，這些朋友們幾乎日日輪流至培元和「老婆」美美<sup>19</sup>在台北市北區共租的套房陪伴她們。當時眾人已知培元生命將盡，但是態度顯得輕鬆，且完全未展現悲傷、恐懼或預先哀悼等等這些台灣漢人正統社會中關乎確立「追悼者」(mourners)身分的身體展演。為何如此？難道明知相交3、40年的朋友絕無生機不應傷悲？阿國大聲地以她慣用的粗豪兼詼諧語氣告訴我：「痛那自然都痛在心內，點滴在心頭。培元她知，我們也知。那不然你還想要怎樣？你是她的孝生孝孫喔，要哭爸哭媽？」。

不僅如此，老T朋友們甚至將培元將亡之事實，轉化為可以在某種特定範圍內公開展演戲謔幽默的戲碼。譬如，那年大年初三一早，達力打電話給我，用她一貫熱切的口吻表示：「彥寧你要不要過來培元這邊玩？好玩啊！我們過年幾個晚上都沒睡，打麻將啊、玩梭哈，培元那個老鬼很奸詐，人都快死了還吃牌！」此時電話中不僅傳來眾人的爆笑聲，我也清楚地聽到培元邊咳邊笑的回應：「啊，郭達力你都嘛差不多，你吃人夠夠，不是嗎？我吃牌，啊，那你說你吃什麼？」<sup>20</sup>達力和培元顯然在進行一個狀似殘酷、但實則幽默、

---

（晚近歐美學界相關討論可見Patton & Sanchez-Eppler 2000；Cruz-Malavé & Manalansan 2002；Gopinath 2005a），我也希望在未來的研究中深入探究。

18 志華，1950年出生，國立大學財經系畢業後赴美取得MBA學位，返台後任職外商金融企業高級主管至今。與她同居30年的「老婆」秀秀同年出生，家職畢業後曾與培元交往，因此進入圈內。和志華在一起後，她也與培元先後的女友（如文後將提及的美美和秀琪）交好。基於我之前發表的論文中分析的因素，儘管大多數的老T出身本身族群的中上階級，但其與異性戀親屬意識形態抵觸的生命模式造成其於中老年時階級下降，且難以取得奠基於前述意識形態的諸如醫療和房屋貸款等社福資源，故而「如志華般坐擁華宅、收入優渥、社會階級高、且更重要的是數十年如一日用心『養老婆』的『老T』頗為罕見」，志華也因此常告誡「小T」：「要好好讀書，先有了社會地位，才會有老婆」（趙彥寧 2005a：55）。

19 美美，1960年生，基隆福佬人，擁有模特兒的身材和相貌，以及熟練的交友手段，是培元這個世代最知名的圈內美女。

20 培元是所謂「典型的」外省人，但與阿屏和唐哥一般，她也習用台語。對於語言使用的能力，阿屏曾態度理所當然地告訴我：「我們這種人跟誰

且可為旁觀者共享的「互損」(repartee)展演。此類展演顯屬某種跨國女同志共通的情感展現和認同建構方式，凱斯(Case 1994)分析1960年代美國南方墨西哥裔女同志酒吧內種族、階級和「butch」<sup>21</sup>之身體愛慾展演間的互構關係時，即精妙地分析了此類展演中不斷上演的「被誘與被棄」(seduced and abandoned)劇碼，且精準地指出自嘲復嘲人之行說展演如何可以流露不為主流社會所理解的幽默感。然而，在面對自知必死的命運時，培元等人所展現的是意義更為複雜的幽默感：即本節初所引歌洛波(Gallop 1980)在〈閱讀朋友之屍〉(Reading Friend's Corpses)一文中，反芻布朗蕭(Blanchot 1997)的「共犯性友誼」(complicitous friendship)概念後所描述的「知曉必遭背叛的信心」。達力打這通電話給我時，培元自己以及她身邊所有的朋友都知道，迷戀美美多年的達力已經在訪視培元的這段期間中，在她們的住處發生了多次性關係，而這就是培元笑問「我吃牌，啊，那你說你吃什麼？」的背景。而她之所以能夠在包括美美等眾友人前做出這個明知故問（因此更為幽默）的言說展演，也就表示既然達力和美美恐怕會被正統社會等同為「通姦」的關係不過具體化了她「遭到背叛」的必然，那麼培元自己也就是「共犯性友誼」網絡中的一員，故而「你吃什麼」的提問事實上也是「我也是共犯」的言說主體建構行動；更重要的是，這個行動傳遞的並非試圖佔有(occupy)「原諒者」的優越性主體位置、或展現了然一切的較上等知識的優劣權力關係，而是在垂死之際再次重建自己和圈內友人的集體認同。

在那段時間中，環繞著達力和美美的「仿似不倫關係」，達力、培元和其他朋友們演出了多次上述的「戲謔互損」戲碼。另一個例子是，與美美發生第一次關係後，自小愛好文藝的達力寫了一首詩，以

---

[意指「所有圈內人」]都打成一片，所以講台語有什麼問題？」這個例子也暗示晚近台灣社會中的國族和族群意識對於「老T世代」而言，並不足以影響「圈內」認同的基礎。

21 就性／別身體展演而言，或可對應為台灣的「老T」；無法對應者，則為性／別身分或主觀認同於其既存歷史、社會和文化脈絡中的創構過程及社會意義。

電子郵件寄給我和其他少數<sup>22</sup>使用電腦的圈內朋友，詩中藉由以下話語表達激情和友情間交錯複雜的關係和情緒<sup>23</sup>：

感嘆著  
我雙掌滑過  
令人迷惘的  
她絲絨般的  
肌膚

絲絨般的  
激情  
也是我叛逆的友情

之後，躺在病床上的培元便多次在眾人面前以雙掌自撫當時已瘦骨嶙峋的胸腹，邊發出激情呻吟聲，邊抱怨：「我沒有絲絨般的肌膚啦！歹勢啦！」而如此逼真的自憐兼諷刺的表演，自然也引發她自己和眾人的哄堂大笑；此外，先後與培元和志華交往，且與美美交好的秀秀<sup>24</sup>也數次代替美美公開嘲笑達力：「迷惘喔！感嘆喔！」

兩個月後，培元先是因病毒入侵視神經而動手術摘掉右眼眼球，接著逐步切除脾腎等臟器，再過1個月，她過世了。過世前一週，她在住處陷入昏迷。雖然培元這一代的女同志們往往在青春期即主動或被迫脫離原生家庭，且於之後數十年間先後與不同的女友共居，<sup>25</sup>但這並不必然表示她們樂於放棄「原生親情」，或有意違背漢人親屬體制的倫理規約；尤其在個人生命瀕臨結束之刻，包括當事者、其當時的親密伴侶以及所有圈內友人，都認為「當然要『送回家』」，<sup>26</sup>

22 如我之前發表之論文（趙彥寧 2005a）中所述，絕大多數這個世代的女同志由於不諳電腦習作，當時尚未培養網際網路和電子郵件的使用慣習。

23 有關此類交錯關係和隱含的同志倫理的意義，請見本文第三節進一步的分析。

24 秀秀對於這兩段關係的說法，可見趙彥寧(2005a: 55-56)。

25 其原因、社會背景與生命歷程可見趙彥寧(2001a; 2005a)。

26 此語沿用2006年春夫子過世前阿屏言簡意賅的評論。夫子於1953年出生嘉

而此處的「家」，指的便是個人的異性戀原生家庭。用她自己的話來說，「不到20歲就開始在『圈子裡』混」的美美，深知生死交關之際，同志圈須主動與異性戀原生親屬體系協商「往生送死」的倫理，2000年培元胰臟炎病發時，她告知培元父母女兒的近況，之後常陪培元老邁的母親打麻將。2001年春末夏初培元在住處進入彌留狀態，她立刻通知培元的父母，空軍高階退役的父親運用前部屬關係，將培元送往某空軍醫院，她未幾即病逝。數日後，圈內朋友們都收到培元的傳教士妹妹培樂寄發的訃聞，受邀一週後赴此醫院附設的基督教堂參加「基督徒張培元的追思禮拜」。收到訃聞時，阿屏、阿國、達力等多位老T朋友均私下對我說：「奇怪了，這個張培元什麼時候變成了基督徒？」就培樂所屬之基本教義福音派基督教會的規約（譬如，一夫一妻制、不可酗酒、不可縱欲、不說謊，更不用說堅決反對任何非以正統異性戀婚姻為基礎的性愛關係或行為），<sup>27</sup>生前照多位圈內朋友半開玩笑的話來說「淫蕩放浪」、「燒成灰了還是那個樣」的培元，死後被冠上的基督徒身分確實令人訝異。即便如此，除了阿屏，培元生前所有的圈內朋友，以及自高中起的歷任圈內和圈外「老婆」們，<sup>28</sup>都參加了追思禮拜。

禮拜舉行的時間是早上10點，約9點半這些朋友們都到了。通往

---

義農村，福佬人，國中畢業後隻身往赴台北。與老莊的經歷相同，她自1970年代起便在中山區六條至九條通間投資開設服務日本觀光客的卡拉OK店，1990年代初起，她入股「老莊的店」，之後15年間每晚均至先後開了、又倒、再覓地重開的各「uncle吧」，陪顧客和圈內友人唱歌、飲酒、聊天。2005年末，夫子高燒不退，檢查出末期大腸癌，4個月後在嘉義原生家庭過世。自知藥石罔效時，夫子要求回老家，女友和圈內朋友都很支持，當時阿屏的評語便是：「人到了這種時候，當然要送回家」。

27 有關基督教基本教義福音派於當代社會的發展，可參見Marty & Appleby(1993)；有關如培元父親等中高階軍職來台之中國流亡者的基督教信仰研究，可見黃克先(2005a)；有關同志基督徒參與基本教義教會的生命經驗研究，可參見顏邵璇(2004)。

28 如此文前作（趙彥寧 2005a）所述，培元這個世代的「婆」多半不擁有與「異性戀女性」相斥的性／別認同。培元（以及其他所有「老T」）數十年來與不少「『圈外』老婆」交往，後者往往終生保持異性戀婚姻關係（或甚至異性戀性別認同），但這並不表示她們不重視T／婆「婚外情」的價值——若非如此，培元這些「圈外老婆」就不會參加她的喪禮了。

禮拜堂的走道前有兩個花台，我們走入禮堂時，見到台邊坐滿10餘位看來百無聊賴的替代役男，他們不是抽著煙就是在玩手機遊戲。見到我困惑的表情，老T朋友中與培元一家最熟的達力態度平靜地告訴我：「這個軍區是培元老爸以前的下屬管的，賣老長官面子，派替代役過來服務，做打掃、充人氣囉」。在禮拜堂門口，簽完名並致送白包後，與一般喪家回贈的毛巾不同的，我們各自拿到一份長短較一般名片各略寬1公分的瓷燒聖經，此聖經翻開到新約林前13書第4、6、7章對於「如何實踐真愛」的節錄，左頁為「愛是恆久忍耐又有恩慈只喜歡真理凡事包容凡事相信凡事盼望凡事忍耐」，右頁則為對應的英文語句(*Love is patient, love is kind...*)。如同一般的教堂，此禮拜堂分為左右兩側各約15列的長型木椅，我們進入教堂時，右側木椅已為10餘位年逾70的外省老先生佔住，他們多為培元父親早年的軍中同僚和湖南籍同鄉，做過晨運後，相約來此「做人情」。一位看來最為年高德劭的老先生面帶嚴肅地表示：「培元這個孩子，我看著她長大地啊，可惜喔，年紀輕輕就走了。這個嘛，以我們中國人的話說起來，她這麼做也是不孝，新民、婉蓉<sup>29</sup>倆還在呢！」大家領首同意後，便開始熱切討論（或誇耀）諸如「我那兩個在美國的孫子都拿到普林斯頓（的入學許可）囉」、「我在矽谷做電腦工程師那個女兒，很孝順，老是要我申請綠卡去他們那兒養老，可我有心臟病，這坐移民監來來回回坐飛機可難受啊」、「上個月『宋友會』<sup>30</sup>辦活動我去啦，怎沒見到你？」等等的話題。我們分別坐進左側前後列的木椅中，差5分鐘到10點時，一位看來最為年高德劭的老先生扶著柺杖站起身，告訴同伴們：「好啦，時間差不多了」，於是大家紛紛站起，蹣跚地走至禮拜堂中央走道，排成3列，向靈堂前培元半米寬1米長的放大照片<sup>31</sup>鞠了3個躬後，便笑嘻嘻地離開了。

29 培元父母的名字。

30 指「宋楚瑜之友會」，由於宋原籍湖南，「宋友會」成立時幾乎成了「湖南同鄉會」的聚會場址；培元的父親和這些榮民多為湖南人，故有正文中的討論。有關「宋友會」與國府軍中高階人士的關係，可見趙彥寧（2002）。

31 這是父母和培樂挑選多日後所決定「最正常」的照片翻拍，原為培元高中

在整個喪禮過程中，培元的父母因為年老病衰，<sup>32</sup>均未到場。除了培元的弟妹們，她的同志朋友是唯一的儀式參與者。追思禮拜開始，牧師證道時開宗明義便說：「基督徒張培元女士秉性良純，貞潔淑德，故而終身未婚，事父母以至孝，待弟妹以至愛，為我基督信仰者之典範」。聽到這裡，我深覺諷刺可笑，但側目四望，卻見達力、阿國、夫子等所有「老T」們無不認真聽講，並面露哀傷，而美美、秀秀以及培元自中學起其他所有的「老婆」們則開始啜泣。培樂接著上台追述死者的生平，她講述時涕淚交替，內容主旨與牧師相同，惟添加姊妹互動的親身體驗，以證成培元賢良的人格。之後「高中同學代表」心儀上台，她是培元中學時期的眾多女友之一，因為培元感情不一而痛苦不已，畢業後未幾即結婚，兩個孩子都快30歲了，此時也已為人祖母。心儀悲泣不斷，幾度難以繼續，我聽清楚的片段話語包括：「培元是最可愛、對同學最友善的姊妹」、「她不論遇到什麼事都不會發脾氣」、「畢業以後她繼續照顧我們這些同學」、「她是我一生最好的朋友」。生平追述結束，牧師帶領眾人頌唱「我家在那榮耀美地，好得無比」，接著禱告，之後會眾逐次上台致告別禮並瞻仰遺容。躺在棺木中的培元經葬儀社巧手化妝，雖未著女裝，<sup>33</sup>但戴上了「妹妹頭」假髮，雙頰抹上兩塊殷紅胭脂，浮腫的臉上露出祥和微笑，雙手握在胸前。達力和其他幾位「老T」淚流滿面，但與我的猜測不同，她們的淚水並非在表達培元死後被迫「混種扮裝」的「共感悲哀」。告別式結束後，我詢問幾位受訪者對此的看法，眾人均面露不解；「老T」朋友中唯有年紀最輕且與我最熟的乃文<sup>34</sup>理解我的問

---

學生證的「大頭照」。「最正常」的意思就是「最趨近女性化」：照片中的她蓄著瀏海、笑容可掬、打了一條女校領巾，委實與日後我所認識總頂著三分頭、常露出酷樣、裝扮和肢體動作較一般異性戀男性更為「男性化」的培元大不相同。

32 在接下來的3年內，培元的父母先後因病過世。

33 她穿著生前喜愛的白色襯衫和吊帶長褲，並配有花色領帶。

34 乃文，1965年生於台北。乃文出生中國廣東的母親隨從商的外祖父於1949年遷移來台，之後繼續從事外貿和股票投資生意，約30歲時應父親基於方便繼承家業的考量，與乃文外祖父聘用的某山東流亡學生結褵，婚後1年產下乃文，未幾離婚。乃文是我唯一擁有「同志母親」的老T受訪者，她

題，她態度誠懇且嚴肅地告訴我：

你說你看到培元化妝又戴假髮，你想這樣是不是污辱了她，所以你就不高興。可是我們（按：指圈內朋友們）沒有看到你以為你看到的，我們只看到她的遺體而已。像我，我看到她快死以前瘦成那樣，骨頭都凸起來，結果放在棺材裡整個身體都浮腫成這樣，根本就是跟她以前不同，所以我很难過。達力她們一定也都是因為這樣難過。你這麼好的朋友死了，你卻認不得她，所以你不得不知道說培元她真的是死了，那你不是很傷心嗎？

不是說她化妝你就認不得，這不是重點嘛，對不對？彥寧你覺得這樣辦喪事對培元不好，可是我告訴你喔，這是我參加很正常的〔喪事〕。大概10年以前有吧，我們有個朋友阿羅，你不認識啦，她車禍被撞死掉，她家怎麼辦〔喪事〕你根本不知道。她家在公寓3樓，阿羅的靈位就放在3樓跟4樓轉角那個地方，隨便我們去拿香拜一下就算了。她家人也講得很清楚：女兒沒有嫁出去，隨便拜。拜完收了錢（按：指白包）面色青青就趕我們幾個走。唉〔嘆氣〕，那次才真的很傷感。幸好我們現在這些〔老T〕家裡都沒有這樣。阿羅比我還小幾歲啊。

巴特勒(Butler 1990)在批判以結構主義二元對立為思維和分類基礎的異性戀霸權之經典著作中，藉由分析「男性化的女同志」（美國的「butch」、台灣的「T」）和「扮裝皇后」(drag queens)的身體展演，以申論性／別身分從無原初版本(original copies)，而前述狀似複製異性戀性別身體的展演故而顛覆性地揭露了性別真實的現象。延用這樣的批判方式，那麼我們應該可以說培元的喪禮所彰顯者，為異性戀親屬關係不能公開展演、但內容真假不拘的儀式性質，而這場追思禮拜「虛偽」（或「展演」）性質的高潮點在於達力等等不可能錯

---

的「T媽媽」婚前和婚後均維繫數段長期同性親密伴侶關係，但未因女兒與自己的性／別認同「相同」，故而寬容或接納對方：乃文甫讀台北某工專時，因為長期對外借貸金錢以支付交友、酗酒和籌資開T吧，母親將之逐出家門，自此中斷親子關係。如本文之後數節所言，金錢運用關係往往造成老T與原生家庭和同性伴侶家庭關係的差異，而乃文的例子尤可凸顯此論點。

又，山東流亡學生澎湖案為國府遷台初期的重大「白色恐怖冤案」之一，解嚴後相關報導著作甚多，或可參見王培武等(1999)。

認的「不男不女」<sup>35</sup>「扮裝」者，取代了培元的父母和其代表（即前述喪禮開始前5分鐘「儀式性地鞠躬退席」的老榮民），成為真正的參與者。她們的參與本身即證成了異性戀親屬儀式的「合法性」，那麼自然也就揭露了此必然建構「合法性」的虛偽性了。但是，以上的理解方式無法解釋培元的同志友人何以在明知儀式名不符實的狀況下，不僅樂意配合演出，且彷彿隨著喪禮既定的劇本節拍，在最適當的時刻表露最適當的情感。喪禮，如同其他個人在既存社會中各生命階段必經的「通過儀式」(rite of passage, van Gennep 1960)，是文化人類學的古典議題，漢人研究學界不少有關喪禮的研究則多強調正統親屬制度的維繫以及性別和父系家戶中階序的分工。<sup>36</sup>但如羅沙度(Rosaldo 1989)所指出的，歷來對於儀式的研究僅著重象徵分析，故而忽略了「情感」(emotion)的表達方式和意義；而在培元的追思禮拜中，實際上代表喪家出席的同志友人們雖然無法以真確的身分（譬如「培元的老婆」）致詞，但經由仿製正統社會所能理解的社會身分（譬如「高中同學」）以及搭配此身分的適切敘事（譬如「培元是最可愛、對同學最友善的姊妹」），她們展現了「彷如」喪家的悲傷情感。但是培元的喪禮不能只被理解為一場為求符合正統社會和親屬倫常要求而演出的虛偽戲碼，否則缺席的培元父母和出席的弟妹們不僅不會對她們寄送訃聞，也不會安排心儀上台致詞（而非「看著培元長大」的「父執輩」）。<sup>37</sup>換句話說，即使展現異性戀親屬倫理的往生送死儀式確為某種凸顯公開展演之荒謬性的社會行動劇，那麼培元的原生家庭成員也是主動參與的「共謀者」。

本節藉由培元生前死後的過程，以描述同志友人與原生家庭間的互動關係。於此必須指出的是，這個關係並非互相依賴或彼此證成合法性的關係，因為如本文之後兩節所試圖闡釋的，不論就情感連結的方式、抑或親密關係雙方（或多方）理解的人際倫理而言，二者確

---

35 有關此身分在個人生命史中於公共領域裡的際遇，可見趙彥寧(2005a)。

36 譬如，Wolf(1972)；Seaman(1981)；Watson(1982)；Sangren(n.d.c, 2000)。

37 至於為何未安排美美致詞，可見文後的討論。

有不同。下一節將藉由經濟生活、照顧和情慾三者如何互相串連的主題，以探討正統親屬體系和老T同志家庭連結的關係，以及此關係隱含的衝突。

### 三、經濟生活、照顧、情慾： 正統親屬系統和老T同志家庭的連結與衝突

老T受訪者們不僅如前所述的不願違犯正統親屬規約，原生家庭關係對她們而言，也具有重要的情感價值。譬如，從16年前阿國和女友在北市東區開商業簡餐店起，她便與小弟負責廚房工作，她的「老婆」負責外場，直到晚近數年此區大型企業紛紛轉駐中國，簡餐店收入無法維繫人事和房租開支後，小弟弟才轉赴其他餐飲店工作。2006年初我與幾位從事同志研究的碩士生去「甜蜜蜜」簡餐店訪談阿國時，原本個性開朗又健談的她心情又特別愉快，一坐下與我們聊天，阿國便取出大姊剛製作完畢的父母雙系家族簡史，熱情並自豪地告訴我們這兩個家族遷移來台的過程，以及定居宜蘭後各自對於地方發展的貢獻。而當她知道我當週週末將至南方澳進行國科會計畫的田野調查時，立刻表示她在此漁港開海產店的大弟「地方關係很好」，一定會對我的研究有幫助；而當我請阿國代我聯絡時，她態度輕鬆地說：「免啦，你去了只要說是阿國的朋友，他跟他老婆就會招待你的啦」。<sup>38</sup>又譬如，每年除夕我打電話給唐哥拜年時，她通常都正在與母親包水餃，「除夕啊，全家團圓呀，包團圓餃嘛，特別熱鬧唉！」而得知我一如往年未「回家」過年，她也必然態度和緩地勸說：「你這樣就不對，平常不回去就算了，過年了還不回去，這個我覺得不

---

38 此週末我們到達阿國弟弟的海產店時，我向她在餐廳門口招客和負責點餐配菜的弟媳自我介紹為「阿國的朋友」，對方確實相當熱情，且推薦了數道時令佳餚，而我們入座後，在後場忙著燒菜的大弟也特別向我致意，並道歉當日生意太忙，故而無法接受我的訪談。不過他們並未如阿國所保證的「招待」我們：我們這一桌的上菜速度與其他顧客一般，結帳時亦未打折。在阿國大弟夫妻的眼中，我們與一般顧客無異。

好」。而往往在半開玩笑地詢問我「你這個女兒是不是太叛逆了？」後，唐哥也會體貼地建議：「不想回家沒關係，可是過年一個人總是不好，現在有沒有人照顧你啊？<sup>39</sup>沒有的話，來我家吃水餃吧」。

我的田野資料顯示，老T們與母親關係的情感價值似乎更勝於父女關係：她們表述關愛母親的話語較為豐富，行動也較為細緻。她們往往將母女關係與同性情愛關係連結，並以諸如「全家」或「我們一家」的詞語涵蓋此二相互交織的親密關係網絡，而「同性情愛關係」的連結也不必然以穩定和排外式(exclusive)的性關係為建立基礎。<sup>40</sup>但是我希望讀者不致因此驟下諸如「母愛最偉大」、或「身為父系傳承制度的家戶長，父親較不容易接受同志子女（或較不傾向表達情感）」的結論，因為：(1)「情感」不見得可藉由言詞再現或表達；(2)做出情感敘事的能力、意願和使用的敘事策略往往與個人的性別主體位置相關（趙彥寧 2001b）；(3)更重要的是，幾乎所有受訪者的父親早已過世，我因此無法觀察父女間情感互動和互相關愛的狀況；(4)在受訪者青春期（即性慾和性／別認同形塑的關鍵期），這些父親也多因在外奔波工作，即使有意願與子女溝通感情，也難以實踐。換句話說，伴隨著個人生命階段的變化，老T同志與原生家庭的關係和對此關係的理解也有所變異，而幾乎所有受訪者的生命史敘事都呼應了這個看法。譬如，培元、阿屏、唐哥和阿寶<sup>41</sup>的父親來台後均任據點調動頻繁的軍中高職，因此她們在年少和青春期時對父親的印象相當模糊，甚至覺得當時家庭裡缺乏父親的存在（以及隨著其存在而可能伴隨的規訓），才讓她們當時「瘋狂」（引用受訪者的說法）的行為

39 為含蓄表達「你現在有沒有『伴』」的詢問。又，對我所有的老T受訪者而言，「婆」的「伴」的性別並不重要，重要者為此人是否確實善盡「照顧」之責；而她們對於「照顧」的理解和實踐，可見本節之後的討論。

40 以唐哥邀請我與她和母親共吃「團圓餃」之例，可知這個具有擴展性的「全家」網絡亦可包括同志友人。

41 阿寶是阿屏和阿國的中學同學，是老T受訪者中除了志華以外，唯一不僅就讀大學，且赴美取得碩士學位回國任職者。阿寶就學時的專業為傳播，回國後至今持續擔任電視劇導演及製片，她的父親曾在兩蔣時代擔任高層情治官僚。又，雖然阿寶與培元也是多年好友，但因當時她罹患乳癌，正在接受化療，故而無法出席培元的告別式。

不受阻礙。對此，培元說：

小時候很少看到老爸，一看到他就跟他要錢。我帶老婆出去玩，跟他要（錢），他都說「好好好」，就給我，一次至少2、3千。2、3千耶！那個是民國五十幾、六十幾年，你想想看這個錢有多大？我小時候反正也不知道這個錢大，你帶老婆去中央酒店跳個茶舞、吃個下午茶，1千塊就花掉了。

阿屏和唐哥的說法幾乎完全相同。阿屏說：

我老爸做XX軍校的校長，忙得很，根本見不到他。反正他沒空管我，我最高興。那時候還小嘛，什麼都不懂，只想到玩。成天在玩，像瘋子一樣。嗑藥啊，吃紅中白板。那時候北投很流行那卡西，我跟達力那時候也會去開房間找小姐，唱唱歌、吃吃豆腐，豆腐吃得高興就上床嘛。我老爸什麼都不知道。他就算知道，他管國家大事都來不及，哪裡有空管我？反正他偶爾回到家也是板著一張臉，軍人嘛！他在學校裡管幾千個人，哪裡放鬆得下來？我過了50歲，才後悔小時候沒認真和他溝通。我老了才會想，他到底是怎麼樣的一個人？

達力、阿國、小郭和鍋子<sup>42</sup>均是福佬人，她們年輕時父親均從商，雖然每天回家，但因為工作忙碌，與子女溝通的時間甚少。阿國便說：

228以後，<sup>43</sup>我爸跟我媽只好在漁港開柑仔店，在我們南方澳比較特別的我跟你講，柑仔店要賣粗鹽，漁業加工要用的鹽你有沒有聽過？就是說我們是漁港，那你就要配合這個需求嘛。不過我記得生意做得不好，不順利，我爸是讀書人，本來也不會做生意。我記得他還跟XX鐵工廠合作，

42 鍋子，1946年出生於淡水，父母在日治時代即在北市七條通從事日本料理業。鍋子是阿國、阿屏和阿寶等人的中學「學姐」，畢業後在家族經營的日式餐廳擔任海鮮採買工作，而這也是「鍋子」這個外號的由來。培元生病期間，由於在台日商逐漸轉派中國上海，六、七條通內的傳統日式料理店紛紛歇業，加上鍋子的父親已過世，而年邁的母親健康欠佳，她結束了虧損連連的餐廳，也因為忙於此事，她極少至培元病床陪伴，也未參加後者的告別式。

43 1923年日人建南方澳港前，阿國的外祖父已在此成立商會，從事珊瑚、魚翅、旗魚和柴魚等漁產品加工和外銷，是地方有力人士。台灣「光復」後，阿國的父親在南方澳國小和憲兵營教授國語，228事變期間，遭惡意檢報為共產黨員，於某日午夜被憲兵隊逮捕，後經阿國外祖父的援救，方得脫險，但事後不得不脫離教育工作。

研發魚骨粉飼料，還是很困難啦。所以我有印象起來就是說他每天都是很煩惱，都是說啊還可以發展什麼？批發什麼？後來我到台北讀書的時候，他們就把柑仔店收了，賣鴨賞、金桔那種，這個做得不錯，好像是說那時候宜蘭這邊的觀光也在開發這個樣子啦。他每天這麼忙，又這麼憂愁，他就是說怎麼說就是小孩子讀書就靠自己、你們自己努力，那他做老爸的也沒辦法多管就是這樣的一個意思啦。那我們沒有老大入管，不是最高興？他往生也20年有喔，現在我們小孩年紀大了，才會想，啊，爸爸媽媽以前在想什麼？所以彥寧我給你看，這就是我大姊寫的族譜啦。你看了就懂了。

如前所述，老T受訪者通常在中年後將以母親為代表的原生家庭與情愛生活的社會關係網絡結合，並統稱為「我家」。值得注意的是，這個「家」的成員組成並不盡然符合正統親屬體制和民法系統對於家庭成員應藉由血親和姻親之聯繫而組成的認定：<sup>44</sup>首先，老T們與同性伴侶組成的共居關係並非民法基於異性戀一夫一妻制所認定的「家庭」：兩位「家戶長」既為「同性」，如本文及之前研究（趙彥寧 2005a）所述，雙方的情愛關係不見得必然對應於「一夫一妻」的模式，此關係也往往背離異性戀一夫一妻制隱含的「終生延續」(ever-lasting)原則；其次，老T家庭的成員往往尚包括非血緣連結的成員，後者除了老T伴侶之前異性戀婚姻所出的子女，亦包括同性友人。以阿屏為例，她移民美國15年後父親過世，她將獨居在台的母親接至洛杉磯與自己、已同居5年的猶太裔女友Patricia<sup>45</sup>以及Patricia之前異性戀婚姻所出的兩名成年兒子同住。接母親共居前，阿屏所定義在美國的家庭成員是以同志親密關係的擴展家庭成員為基礎，而此家庭具有以下特質。首先，它是共同經濟活動的單位：阿屏的兩個「兒子」（即

<sup>44</sup> 又，晚近已有不少從事親屬研究的人類學者對上述定義做出批判，或可見 Bargach(2001)；Borneman(2001)；Faubion(2001)。

<sup>45</sup> 阿屏總稱Patricia為「我的美國老婆」，言下之意為，她還有其他「老婆」（譬如，「我的第一任老婆」、「我出國前最後一任老婆」、「我回台灣以後的第一個老婆」以及「我現在想找的老婆是……」等等）。「美國老婆」在她的心目中是「這輩子碰到唯一的soul-mate」，每次提到Patricia，她都潸然淚下，但是這不表示其他女友就不是「老婆」，或Patricia的過世就斷絕了她「找老婆」的慾望和行動；這也不表示Patricia在世時雙方謹守「一夫一妻」的關係模式（可見本文接下來的說明）。

Patricia與某位不知名男性<sup>46</sup>血緣共出者）大學畢業後從事房地產仲介，她為了爭取他們的業績，也透過其仲介買了5棟房子；較阿屏年長10歲的Patricia屬於「嬉皮世代」，柏克萊加大畢業後與友人共赴印度遊居3年，返美後與前夫經營第三世界音樂獨立製作發行，而阿屏也數次來台接洽地下歌手和樂團以擴充女友的出版和發行網絡。其次，這個家庭也是博尼曼(Borneman 2001)所稱「照顧與被照顧」(caring and being cared for)的基本社會單位：阿屏與女友結識時，對方已診斷出罹有子宮頸癌，兩人共居的10年間多次出入醫院接受化療，其間阿屏均為主要的照顧者，而這也是何以她積極協助Patricia經營音樂發行事業的主要原因。第三，阿屏的同志家庭關係並非建立在情慾滿足的基礎上，<sup>47</sup>她也並未遵循前述排外性的「一夫一妻」守則：

從一開始我就把我老婆當作我的終生伴侶，可是我們沒有性生活。她生病，身體折磨，根本沒有慾望。我老婆體貼我，願意做，可是我一貼到她身上，看到她身體痛成那個樣子，還有你再怎麼碰，她都濕不起來，我怎麼做得下去呢？不可能忍心折磨她的。這也沒什麼，忍一忍就過去了。

我老婆體貼我，一直鼓勵我找別的女人搞。在LA願意跟T搞的女人多得很，就算她不講，我也想玩。她做化療以前，我也偷吃好多次。有個老公在台灣做生意的女的，特別喜歡跟T在一起，給每個玩過的T送一支卡迪亞鑽錶，她有錢嘛。我也跟她玩過好幾次，我老婆都知道，鑽錶我可沒拿喔。可是我老婆化療以後，不管她怎麼鼓勵，我就不想玩別人了。有次實在受不了，偷吃了一次，現在還覺得很對不起她。

阿屏和Patricia的獨立音樂發行事業並不成功，阿屏連續賣掉3棟房子以填補鉅額的虧損，而她接下來的說法不僅指出老T同志家庭作為經濟體和照顧體彼此互構的實作方式，並彰顯了（她個人親身體驗的）物質基礎（往往等同於金錢交換關係）如何區隔異性戀婚姻關係和同志親密關係，且暗示了這個對於物質基礎的意義認定差異也激發

46 阿屏從未見過「兒子們」的「親生父親」，而在她與Patricia共居的10年中，也從未聽過其他家庭成員關心或提起這位她開玩笑時稱的「美國路人甲」。

47 換句話說，性的慾望和展現(sexual desires and expressions)固然是建構個人性／別認同的首要原則，但不必然是營造同志家庭的基礎。

了個人原生家庭和同志家庭之間的衝突：

我一開始就知道她這個（生意）做不起來，在美國這個是常識嘛，這種只有大公司才搞得起來，嬉皮只有理想，哪裡會做生意？剛在一起我就知道這個公司在賠，我老婆以前結過3次婚，如果不是因為賠錢，那3個老公怎麼會一個接一個跑掉、連小孩都不要？所以我告訴你，（異性戀）男人就是這樣，一碰到錢的問題，哈，屁股翹得尖尖馬上溜！……賣房子幫她還債很應該不是嗎？她是我老婆啊。她想做，你就要幫她，要照顧她，對不對？不然你有那麼多房子要做什麼？你又不能住。你幫老婆做生意，就不可以只想到會不會賺錢。唉〔嘆氣〕，可是因為我們有很多金錢上的糾纏，我幾個姊姊<sup>48</sup>都不太贊同。

作為照顧之基本社會單位的同志家庭運作方式，也可延伸至個人的原生家庭。阿屏接母親赴美共居後不久，對方即顯露老年癡呆症的徵狀，母親在她「小時候就不愛講話，她年紀越大越不說話，可是還是愛吃、喜歡吃好的」，因此阿屏一有餘暇，便驅車載「全家」（包括她自己、母親、女友、女友的兒子）「到處找好吃的」，母親「吃了好的就高興了，就笑了，那我也笑了，我美國老婆也笑了」。Patricia於1996年過世，阿屏變賣剩餘的房地產，將母親接回台灣定居，原因是「我媽身體不好，我本來在LA也可以照顧她，可是我老婆死了嘛」，意思是構築同志家庭的經濟和照顧體系既已崩潰，那麼據此延伸照顧母親的社會網絡和情感機制也難以為續。但是，以母親和姊姊們為主的原生家庭成員顯然並不理解阿屏同時失去同志親密照顧關係和經濟生活的創傷：

我不知道我老婆死了，我媽知不知道。可是家裡少了一個人啊。我老婆活著的時候就算是語言不通，也是天天逗她開心，所以她理論上應該是覺得不對是不是？可是她沒提。她沒提，我就不想提。可是我那時候那麼傷心……我每天哭啊！晚上睡不著覺，哭，白天還是不能睡，再哭。什麼事都做不了。她還是沒提。我告訴自己：阿屏啊，你老媽老年癡呆啦，什麼都不懂啦，她不會安慰你的啦，你不要奢想啦。

---

48 她們比阿屏更早移民美國，也定居洛城。阿屏最初以依親的方式申請入境美國。

我老婆死掉以後，醫院裡有個年輕護士還留電話給我，叫我有需要聊天，可以打電話給她。不過我也沒有打，我想跟陌生人講這些有什麼意思？她又不懂。（我回台灣以後）頭幾年回美國，<sup>49</sup>還會在女友墳前哭啊！我姊還罵我：「你在他身上花了這麼多錢，他死了你解脫了，高興還來不及，哭什麼？」所以你看，很多事情可能陌生人還比較願意瞭解你呢。

所以後來我把公司收一收、房子賣一賣、我開的那輛後來都是用來載我老婆去醫院的凱迪拉克，隨便有誰出個價，也賣了。才開兩年的凱迪拉克喔，也沒賣多少，虧大了！那時候哪裡有心情在乎這些？現在我也不後悔，老婆都沒了，你還有什麼要在乎的？我不處理掉這些財產也不行，我二姊天天在我耳邊講：「那個女的都死了，你小心她那兩個兒子吞掉你的房子你的錢」，每天就是講「賣賣賣」，煩得我要死！

現在我回美國也很少去看那兩個小孩，美國這幾年啊房地產不景氣，他們做得也很辛苦，我現在也沒有能力資助啦。你沒有辦法照顧他，只好躲起來，不好意思嘛。我看過很多T幫老婆養小孩，<sup>50</sup>跟老婆分手以後，小孩還不是歸人家的？你跟他沒有血緣關係，就算以前多麼疼都當作自己生的來養，那現在你哪裡好意思說「喂，這個我也有養過，所以他也是我的？」有感情就是有感情，爭這種事情（按：指子女歸屬和監護權）沒有意義的。

事實上，由正統社會的角度看來，阿屏的二姊婚姻並不幸福，20年前即至香港開貿易公司的姊夫公開與女秘書同居，但如同相當多數「包二奶」的台商，他也不想離婚，每個月透過女友固定匯兩千塊美金給太太，夫妻雙方絕少見面。不過二姊對此安排並不會不滿意，根據阿屏的說法，她還很高興：

反正她跟老公早就沒感情了，老公回LA的時候她才煩呢，要伺候他吃這個做那個，煩死了。她啊現在每天打扮得漂漂亮亮，就像貴婦一樣，去gym做運動啊、去shopping啊、晚上再去餐廳吃一頓，可幸福了。兩千塊美金做貴婦哪裡夠？刷卡老公會付啦。反正她只在乎老公有

49 因為在台的同志親密關係（用她的話來說就是「找老婆」）並不順利，阿屏每農曆過年前後均至洛城與二姐共度：「回台灣就是想再找個老婆，老婆找不到，碰到的都不好，唉，就是寂寞嘛。回LA跟老姐胡扯一下至少比較不寂寞」。

50 意指女友之前異性戀婚姻所出的子女。

沒有固定寄錢給她。ㄟ，我告訴你，這種女的在LA多的很喔，她們不會離婚的啦，你離了，就沒有這個身分，有錢人都很現實耶，那你不是某某人的老婆，誰還要理你？什麼club的會員都會被取消的嘛。<sup>51</sup>

根據本節上述的田野資料，可以推論出以下（由受訪者體會到或觀察到的）社會事實：(1)建構異性戀和原生家庭成員間親密關係的基礎，並不盡然為如紀登斯(Giddens 1993)等社會學者所聲稱之藉由探索自我和與伴侶協商而建立並持續修正的「純粹關係」(pure relationship)，更為關鍵者實為可同時維繫雙方社會聲譽和社會及文化資本的物質條件，而評斷此物質條件的標準往往為實際的「盈虧」原則；(2)老T同志的同性關係（包括情慾和朋友關係）或許較接近（不考量經濟利益的）「純粹關係」定義，但是此關係展現的情感（包括創傷）難以為上一點陳述的社會關係者所理解；(3)不僅如此，不論正統社會的親屬關係成員是否可以接受同志家人的同性親密關係，他們也每每以盈虧原則評述此關係的意義和價值，並據此評述做出實際的行動。

如此的親屬規約也清楚地展現在本文上一節所述的「往生送死倫理」，這顯然也是以戶籍和保人制度（趙彥寧 2005a）為操作基礎的社會福利機構所認定的原則，而此原則又與「往生送死」儀式的物質要求緊密相關。再以培元為例，當我詢問老T受訪者們何以培元臨終時必須送回「家」，言詞一向最為坦率的阿屏便以半帶嘲諷的口吻解釋：

張培元她不是你親生父母兄弟姊妹，她死在醫院裡你可以幫她辦理出院嗎？你要給她辦，醫院也不會給你辦對不對？人家第一就根本不會通知你嘛，她身分證上頭寫得好好的「父張某某，母袁某某」，你哪根葱啊、你是她的誰啊？還有就說他讓你辦了，你是不是要幫她付醫藥費？唉喲，培元她那個是多發性惡性腫瘤還要住ICU，這個要花多少錢你知道不知道？我們這幫人現在搞成這個樣子，像達力

<sup>51</sup> 前述送鑽錶給T情人的女子的婚姻狀況與阿屏二姐相當。又，我的田野資料顯示，不少此類不論定居美國抑或留居台灣的台裔妻子與「老T」發展同性情慾關係。

要回家靠老弟吃飯的、唐哥連房子都租不起只好靠導演賞臉住他辦公室，等於幫他打雜跟外勞沒有不同的，<sup>52</sup>你說誰有辦法花這個錢？你沒錢還要幫她辦，一定辦得寒酸，那把你張培元的喪禮辦到這麼不體面你對得起她嗎？

清楚地說明舉辦「往生送死」儀式之物質基礎後，阿屏繼續指出舉辦此儀式之社會正統性與漢人社會親屬意識形態之間無法分割的關係：

就說給你辦，你要用什麼身分給她辦？你想她家裡的人可以這樣不顧臉面嗎？會不會說張培元是我們張家的人，你不過就是她活著的時候陪她吃喝玩樂帶壞她的狐群狗友，「我們家」培元死了你還要搶走她啊，你什麼東西？你總不能跟她家裡的人搶著辦這種事情吧？你要想想你跟她認識這麼多年，就算她人品差搶過你老婆，以前還跟你借錢帶你老婆上旅館開房間，<sup>53</sup>好歹朋友一場，你也不想看到她人都死了卻沒有人拜吧？

2007年2月本文初稿寫作初期，我向阿屏提起前述話語，乍聽之下她似乎不搭調地回應：「所以我回台灣以後拼命工作，我教兒童美語1個小時700塊，前幾年我還每天上3個班，從早上9點到晚上9點半，累得我要死！累是很累，每個月可以賺十來萬」。這個工作因屬非正式經濟部門，不用扣稅，但她強調：

所以也沒有勞健保。健保我自己辦了，去區公所辦的。醫療這個太重要，花自己的錢也要辦，我們這個年紀不能不注意。我過年從西安<sup>54</sup>回來以後不是得感冒咳個不停？醫生

52 有關晚近老T們的經濟狀況，可見趙彥寧(2005a)。

53 阿屏之後並未參加培元的喪禮，理由之一就是對方「在我吃紅中白板，嗑藥嗑得不行的時候搶走我那個時候的老婆」。如本文下一節將述，交錯的T／婆情愛關係不僅是阿屏這一代女同志的常態，多元情愛關係的參與者也據此建立了互助網絡和關係倫理，那麼阿屏何以認為培元此舉為「搶」她老婆？關鍵性的原因就在於她當時「嗑藥嗑得不行」，已失去對於自我和周遭人際關係的感知能力，「她們那時候在搞什麼我都不知道」，故而認為培元「利用我神智不清就偷偷摸摸地勾引我老婆，還搞我錢開房間」。換句話說，多重情慾關係應是公開的（而非「偷偷摸摸」），而阿屏介意的是她當時因為嗑藥，因而無法以神智清醒的狀態共同參與這個活動。

54 因為在台既無親人，又無女友，春節長假期間倍感蒼涼，阿屏每年這段時間不是回美國與二姐共度，就是隨團出國旅遊，2007年參加的是「西安七日遊」。

說你這個支氣管有問題，菸不可以再抽了，我怕死了，就不抽了。所以彥寧你還在抽菸嗎？不要抽了，你到我這個年紀就知道麻煩大囉。

阿屏為什麼「拼命賺錢」？「你沒有『老本』嗎？」，我問。她回到我最初的问题：

「叮叮噹噹響的」（按：「一筆數目之金錢」的隱喻）已經有啦，否則我為什麼拼命賺？不能不去賺啊！我死了以後可不想給外甥、外甥女他們製造麻煩。我要死一定回LA死，美國這個醫療服務比台灣先進一百年，這我是看美國的《聯合報》才知道的，技術啊，還有特別是服務態度，我們台灣就是不能比。人死也要死得舒服些嘛，對不對？那死了就是我姊姊的孩子幫我辦啊，不然給誰辦？那你好意思讓他花錢嗎？

阿屏這個年紀的老T，賺錢的主要目的是為了預付死前的醫療費用，以及死後的喪葬事宜。由原生家庭成員（而非同志好友或親密伴侶）舉辦喪葬事宜，並不完全在遵循漢人社會的正統親屬規約，而多在考量現代國家以戶籍為本的社會福利分配機制；<sup>55</sup>正因為如前所述之異性戀原生家庭成員關係維繫的必要條件之一為充分（且以「盈虧」為衡量原則）的物質基礎，阿屏就不能不為外甥們考量，故而必須更努力工作存錢。以上的考量即為本文上一節所述當老T臨終之際，親密伴侶和同志友人「必須」主動與死者原生家庭成員協商的「往生送死倫理」；而這個老T同志們「不能不」遵從的倫理，也解釋了何以如上一節所述培元家人安排心儀而非美美於告別式時致詞的行動。較阿屏更為年長的培元死前10年起，因自知身體狀況不佳，開始節儉生活以存錢，死前3年因為下一節將說明的因素，與同居多年的老婆阿芬分手，之後經由志華和秀秀的介紹，與美美在一起。培元的家人一直認為美美之所以如此，乃在（引述受訪者的話語）「培元身上有一點錢，所以她想要坑這筆錢」，因此即使在培元臨終前美美花了不少時間陪伴「老公」的父母，對方仍認為「這一切都是為了錢才演的戲」；更不用說美美在培元臨終前不僅與達力發生性關係，也曾和數位年約30的「小T」T吧經營者出遊，培元甫過世後，她即與

---

55 對此議題的進一步討論，可見趙彥寧(2005b)。

其中某「小T」阿端同居，之後和對方合股，在「老莊的店」附近又開了一家「uncle bar」，直至今日。基於以上的原因，在培元原生家庭成員的眼中，美美完全無法對應於她們能夠理解並接受的「終生永存一夫一妻制度」；故而在培元出殯前，家人要求阿芬為她換衣，但換衣後又不答應她在告別式致詞，卻請培元的「第一任老婆」心儀上場。

對於美美是否「坑了」培元的錢，培元所有的老T朋友們都不這麼想。阿國便如此說：

兩個人在一起是你情我願的事。培元可能想說明「我是有病的人，你還來陪我，我認為這是我給你的」。我們不能去評斷這種事情。要是我，我也會做這種事，如果知道自己要走了，還有一個女孩子要陪我，我也會把我身上的現金留給她。更不要說這個女孩子年紀小你這麼多，她原本可以跟其他人在一起，可是她花了3年的青春陪在你旁邊，你又因為生病，不能在性的那方面給她滿足。所以美美跟達力還有那些小T的事，我認為培元的想法應該也是這樣。

本節藉引述多位老T受訪者的生命經驗，以試圖闡釋同志家庭和異性戀原生家庭的連結關係和隱含的衝突。本文最後一節則將藉由老T同志們與阿芬的關係，以重新思考同志友誼和親屬倫理的定義及可能的實踐方式。

#### 四、「阿芬是我們大家的」：親密關係倫理的反思

定義友誼這個概念並非易事，因為它如此多樣。歷來，朋友之間以慷慨與忠誠相待似乎天經地義，但問題是，需要多少忠誠才足夠？朋友的彼此競相付出大於獲得，但自我犧牲可以到什麼程度？一個朋友即代表自己的第二個自我，但「靈魂的共享」又是什麼意思？它只限於情感或精神上的交換？亦或肉體，也許性的元素也包含在內？(Firth 1999: xv)

除了達力，本研究所有的老T受訪者都曾「做過阿芬的老公」。我第一次聽到阿芬的名字，是2000年夏我在台北住家以生日為名找圈內好友聚餐時。當天除了（已過世的）培元、（已與阿端同居並開店

的）美美，以及必須顧店的老莊和老五，本文之前提到的所有中老年女同志受訪者們都參與了這個聚會；其中小郭和鍋子是極少數擁有長期同性伴侶關係的老T，她們的「老婆」麗雲和Yumi也來了。小郭20出頭讀完高雄某護專後赴台北某醫院工作後未幾，在當時的「老莊的店」認識同歲的麗雲，後者不久後在家庭壓力下結婚，育有2女後離婚，之後「全家人」（包括麗雲與前夫所出的2女）與小郭同居至今；麗雲國中畢業後即從事裁縫業，1980年代末起於北縣某市開設服飾店，店內商品均為她自己和下游廠商所出，她為此相當自豪，而小郭不論是否在麗雲面前講到「老婆」，也語帶稱讚，並面露得色。鍋子20餘歲時在父母經營的日式料理店中認識Yumi，當時對方與母親都在七條通專門服務日本客人的俱樂部擔任「上班小姐」，下班後常與客人至鍋子的店「續攤」；鍋子和Yumi斷斷續續地「在一起」（用她們的話來說）30年，儘管其間Yumi曾與某位日本商社駐台幹部同居生子、後與某台籍商人結婚復離婚。在我家聚餐當晚，身材依舊窈窕且風姿仍然綽約的Yumi喝醉了，她不斷穿梭於主客之間，開心地挑釁每位朋友：「我跟鍋子在一起30年了！30年！你們有誰比得過我們？」

席間唐哥和達力態度輕鬆地提起某位我們都熟識（即常出入T吧並早被認為是「圈內人」）的電視偶像劇女星阿卿又透過經紀人發佈與同劇男星的緋聞。儘管眾人並無臧否之意，我一位與老T圈子並無往來的「小婆」朋友Lulu突然生氣了。1972年生的Lulu甫入大學時，即加入當時全國方興的校內女研社和跨校「全國大專女生行動聯盟」，並曾參與諸如「Y角度」和「我們之間」等女性主義女同志組織；換句話說，與父權持續戰鬥的女性主義政治立場和她的情慾身分認同之間，具有對她自我反思和理解親密關係而言相當關鍵的關係。她顯然以為老T們的意思是懷疑阿卿（以及所有「婆」們）的同志身分認同度，因此突然激動地跳起身子責罵我們：

為什麼你們這些T不會自我檢討，分手了就只會怪我們婆是異性戀？還有你們（按：指我）這些人寫論文的時候為什麼只會講T多麼受到壓迫，什麼上公廁都會被歧視怎麼樣怎

麼樣，<sup>56</sup>我聽了都煩死了！這是你們自己要選的嘛（意指：「是你自己選擇要當T」），你們要當T的時候就應該有這種心理準備，那你為什麼還要抱怨？你們根本不關心婆的感覺，你們對老婆那麼壞，根本就是用大男人的心理、比男人還爛的沙豬的心理，你的老婆被你逼走了，你還要怪她說反正婆本來都是異性戀、就是愛男人，你們這些T根本就是變態！

Lulu開罵時，所有的中老年女同志朋友們都安靜不語，並面露微笑地專心聆聽，而一向堅持對「小婆」表示禮貌的老T們且邊聽邊頷首。不過，所有的老T朋友中，只有達力年輕時在乎女友是否曾與男性交往，並均以此為由訴諸分手，對此她自己邁入50歲後自悔不已，朋友們也多表遺憾，譬如，唐哥便多次當面嘲笑她：「你看看以前那個誰誰誰、誰誰誰、還有誰誰誰，人漂亮沒話說，而且對你多好？結果人家跟個男同事出去談公事喝杯咖啡，你就跟過去打人，不都是硬逼著女孩子跑了？我說你這個歐吉桑啊，現在老了又沒錢，女人都看不上你，你活該吧？」因此，眾人顯然無法了解Lulu意所何指，之後不少受訪者對我表示困惑或不安：譬如，一向最心直口快的阿屏當晚便私下對我表示：「那個女的好『恰』喔！我回台灣以後碰到的女的怎麼都這麼凶」<sup>57</sup>；老T中對「小婆」態度最有禮的達力<sup>58</sup>數日後與我通話聊天中，關切地問起Lulu：「那天party她帶來那個小T是她的老公嗎？會不會是那個小T對她不好，她的心情才這麼差？你是她的朋

56 可見趙彥寧(2005a)。

57 當時阿屏回台約3年，先後在「老莊的店」認識了兩位「老婆」，對方均維持異性戀婚姻關係並育有子女，丈夫們都從商，基於商界聲譽、財產共享和撫養子女等原因，夫妻雙方均無意離婚。阿屏並不在乎這些「老婆」們的已婚狀態，但相當介意對方似乎僅將她視為宣洩感情和性生活不愉悅的管道。而她聲稱回國後遇到的「女的」都很「凶」的原因為，兩位「老婆」都常對她發脾氣；譬如，某位往往在不定期且不預先通知的狀況下，於半夜時酒醉後造訪，要求發生性關係後，則多打罵阿屏「就跟我老公一樣不關心我」。又，與已婚女性交往，顯然是老T們終生或許自願、但也不得不然的親密關係發展慣習。

58 「有禮」的意思是，直至今日，達力仍保持諸如搭計程車時為「女孩子」開門、用餐時為對方拉椅和遞餐巾、逛街時幫對方提包等等她所稱之「照顧女孩子」的儀式；且即使晚年經濟狀況不佳，與我們聚會時，她仍堅持付費。有關達力等「有禮的T」的身體展演，可見趙彥寧(2005a)。

友，要去關心人家一下嘛」；<sup>59</sup>而唐哥則完全誤解了Lulu的意思：

阿卿她交男交T都有啦。我們看起來，她交T還是比較多些。其實這些不重要嘛，因為這都是她自己個人的興趣啊。我們幾個圈子（按：指「影藝圈」）裡的朋友，倒還真的覺得這個小女孩兒特別認真。你瞧她起先在阿寶的劇子裡演個不重要的小角色，說穿了還不是靠個體態年輕拿到工作，起先連個對白都說不好，阿寶磨人也是挺凶的，阿卿她想進步，ㄟ，她就紅了。後來最有機會的就是本土劇，她原先閩南語根本不行！那還不是一個字兒一個句子慢慢地學上的？所以我就說啊，阿卿這個女孩兒了不起。你那個朋友（按：指Lulu）就只計較她交男還是交T，我覺得這不好，太刻薄了。

聚會當晚，Lulu做出激動的指責後，唯一對她做出回應的阿國，而且乍聽之下似乎言不及義。她面露微笑且語氣和緩地突然說起當時我還不認識的阿芬：

很多事情也不是那麼簡單就可以說清楚的。像我跟阿芬就是這樣。除了達力，我們這裡所有的「老傢伙」（台語），全部都做過她的老公。我們都笑達力：「你那時候只是忙著交別的，所以沒有機會啦，不然也會跟她『鬥陣』」。我嘟嘟好做了阿芬的第一個老公，後來啊，還有大頭啊、阿屏啊、唐哥啊、老五啊，都有啦，我們都一個一個接手啦。唉〔嘆氣〕，培元也是因為我才認識阿芬的啦，唉〔繼續嘆氣〕，她也是阿芬最後一任（老公）。真的很多事情說不清楚啦。

阿國說到最後，神色與口氣均黯然，其他老T朋友們也紛紛點頭嘆氣，眾人沈默片刻後，阿屏輕聲說：「阿芬，是我們大家的」，但是因為涉及培元，大家欲言又止。之後數年間，我經由訪談，得知阿芬的母親不詳，父親是中國浙江籍的遠洋海員，因長期在外無力照顧女兒，她年幼時即被先後送入數所提供之住宿的私立學校，念初中時與甫就讀此校高中部的阿國交往，當時阿國尚未「去旅館開過房間」，兩人為了尋找「約會」的場所，不得不在阿芬的多位「阿姨」家住宿。阿國說：「我那時候就到處跟她住『阿姨』的家，台北啦、三重

<sup>59</sup> 達力的猜測確實正確。約1年後我與Lulu聚餐，她提起那位已分手數月的女友，情緒仍然相當激動。很有意思的是，她已不記得之前怒罵老T們之事。

啦，三重『那種地方』比較多」；也因為常在三重出沒，阿國和她的「(T)兄弟們」也因此結識了不少當時在此跳八家將和擔任外台歌仔戲龍套或小生演員的T，<sup>60</sup>雖未結拜，但雙方的友誼關係持續至今。<sup>61</sup>阿國上述的「那種地方」，即她所謂的「風月場所」，而阿芬的「阿姨」們即為她父親在基隆上岸後常拜訪的台籍底層性工作者。阿芬初中將畢業時，父親在船上賭輸大筆金錢，無力還債，她半自願地被抵押給一位與女兒合開茶室的「阿姨」，因為年輕貌美加以個性溫順，對方又將她「轉手」至當時台北最負盛名的XX樓大酒店做酒女。阿國高中畢業後接手家族的遊覽車事業，與阿芬重逢時，後者與一位已婚客人同居，對方是某國大代表做外貿生意的兒子，為了向此人證明自己可以對阿芬提供更優渥的生活條件，阿國在北市東區租金最高的某大樓為她承租一層樓。兩人同居期間，阿國常在宜蘭經營生意，她們的住處成為許多甫自外地北上的小T們的暫棲處所，由阿芬負責照顧(caring)其飲食起居，而小T們也以陪伴回應她們的「被照顧」(being cared for)，自此建立了以她為中心的「大家庭」模式。她與阿國數年後因第三者介入分手後，在中永和數處租屋，繼續這個以交互(reciprocal)照顧／被照顧為人際情感倫理基礎的團體共居形式，直至她搬至培元住處與其同居為止。其間，她先後與阿屏、唐哥、大頭等等「老T」們交往，而曾與她共居的小T們（包括小郭和乃文）則因此結識了這些「前輩」，並隨著人生階段的發展，而逐漸成為「老T社群」之一員；以小郭為例，她由南部逃家北上後暫住阿芬當時在中和的住處，與其他幾位同住的小T喚她「媽媽」，連帶著喚阿芬當時交往的大頭「爸爸」，直至今日。我必須強調的是，不少阿芬這個年代成長的「婆」也如她一般和歷任伴侶及「小T」們共同建立以「交互照顧／被照顧」為人際倫理的「大家庭」，譬如，美美早年因曾與某女籃國手交往，即使兩人未幾分手，之後仍繼續「照顧」女

60 有關北縣歌仔戲團成員和戲迷的性／別認同研究，可見蕭伶玲(2004)。

61 譬如，阿屏於1990年代中回台後，最初聯絡的「圈內」朋友們，便包括她們；而其中最常被我的老T受訪者講述的阿里，當時已與原為戲團女角的「老婆」在北縣某禪寺出家數年。

籃「小T」隊員；不過用受訪者們的話來說，「阿芬比較不一樣」，原因是「她無父無母，無兄弟姊妹，一個人漂流在台灣，她很希望有個家的感覺」。<sup>62</sup>換句話說，阿芬和父親「漂流在台」(diaspora)的事實，也更複雜化了T / 婆、交互照顧 / 被照顧、和建立同志「大家庭」的運作模式。<sup>63</sup>

以阿芬為樞紐而連結的老 / 小T「大家庭」也因為她的因素，而內蘊隨時可能發展的情慾關係：<sup>64</sup>正因甫由宜蘭返家臥床休息的阿國聽到阿芬與她「照顧」的某位「T朋友」在廚房「有說有笑，後來聽怎麼話不太對勁」，一怒之下衝入廚房抓起菜刀扔向對方，幸而未造成傷亡，對方表示要把阿芬「帶走」，阿國答：「你帶啊！我跟阿芬本來就快要分了，<sup>65</sup>只是還有點牽扯，你等我們分了再『承接』不就好了？」兩人因此分手後，阿芬斷斷續續地回到XX樓陪酒，但仍先後與阿國的諸T友人們交往。我希望讀者注意的是，正如本文第二節所試圖闡釋的「共謀背叛」同志友誼倫理，阿芬（以及美美等「婆」）維繫的「大家庭」成員關係不僅未曾因為眾T友人先後與阿芬發展的多元情慾關係而破裂，事實上反而更穩固了由「阿芬是我們大家的」而不斷再次確認的同志集體友誼。<sup>66</sup>而阿國前述諸如「我們都一個一個接手啦」、「你等我們分了再『承接』不就好了」的話語，狀似將阿芬視為如結構主義人類學者李維史陀(Lévi-Strauss 1969)馳名的「女人交換」(traffic in women)理論中被交換（或 / 並「接續承接」）以建立社會關係網絡和互動倫理的「被動之物」(passive

62 阿芬自己的想法亦為如此。不過她不僅對受訪相當遲疑，也不願意我引述她的話，因此本文僅陳述老T們的說法。

63 有關中國流亡者在異地（即台灣）建立「家」的方式，可參見吳明季（2001），黃克先（2005），趙彥寧（2001b, 2002, 2004）。

64 李慈穎（2007）的研究雖討論同志伴侶與友人共同「成家」的型態，卻未提及（或略而不提）多元情慾關係的發展可能，殊為可惜。

65 因為阿國無法長期陪伴阿芬，兩人當時已屢生齟齬。

66 這也解釋了本文上一節所述阿屏對培元的不滿：當時阿屏嗑藥到失去認知人我關係的能力，培元卻違反了「共謀背叛」的友情 / 情慾實踐倫理，在她無法察覺（故而難以「共謀回應」）的狀況下與她當時的女友交往，故而被她認定為「『搶』我老婆」。

object)，但實非如此：(1)前述交換理論暗示了交換的行動建構人已（或我群／他群）分殊的必然，而此必然則為「社會性」(sociality)的起源，然而「排他性」(exclusion)卻正是「接手阿芬」的對立面事實，因此，所有「做過」阿芬「老公」的諸「老T」們不僅未曾因此傷害了彼此的感情，且在與阿芬分手後持續透過當時與她交往的朋友表達對她的關心，而透過這個關心的行動，她們也更多元的維繫「T友人」們之間的感情；<sup>67</sup>(2)被「接續承接」的阿芬並非「被動之物」，恰恰相反，若非透過她積極的「照顧實作」(practices of caring)，此「大家庭」也無法持續擴展；(3)故而，同志們「交互照顧／被照顧」的親密關係倫理，正因同時生產並持續再生產了兼具包容性(inclusive)和延展性(extensiveness)的情感表達模式，方可被具體地實踐。唯一「沒做過阿芬老公」的達力和阿芬及其他T朋友的關係，清楚地彰顯了上述包容性和延展性的特質：30年前阿國與阿芬「在一起」時，便曾半開玩笑地表示「搞不好我們老了會住在一起，達力你變成孤單老人我們會照顧你」；而10年前阿芬和培元同居時，我絕大多數的「老T」受訪者們不僅邁入50歲，且在全球化狀況下台灣傳統產業逐漸蕭條的情境中開始面臨生存危機（趙彥寧 2005a），當時不僅阿芬對達力特別照顧，達力也多次感慨地向阿國表示：「就是因為你，我們才會開始互相照顧」。晚近如博尼曼(2001)等親屬研究學者已開始強調（不必然擁有血緣關係者）所實踐的「照顧／被照顧」的「親屬倫理」於超乎既存正統文化秩序和法律規範的重要性，但其對交互／互惠(reciprocity)的理解仍多研襲自馬凌諾斯基(Malinowski 1932)以降歐美古典社會科學界「交換理論」(exchange theory)研究者們<sup>68</sup>的概念，故而多預設「交互／互惠」必然的對稱性

67 同樣的狀況發生在本文第二節所述美美、培元和達力的身上。又，本文因是〈老T搬家〉(2005a)一文的續作，分析和鋪陳視野故偏重「老T」，但我希望讀者注意，正文中所述狀似情慾繫張但實則兼具承接性和延展性的同志友情網絡，也同時適用於「婆」，一個明顯的例子即為心儀、秀秀和美美因先後「做過培元的老婆」故而建立的長期友情。如之前所述(趙彥寧 2005a)，我首次訪談培元時，秀秀便和美美同行。

68 譬如，Mauss(1954)；Durkheim(1957)；Scott(1976)；Bourdieu(1977, 1979)。

(prestation)，而即使如史考特(Scott 1976)和布迪厄(Bourdieu 1979)等學者於其分析中納入時間(time)或時間性(temporality)的變項，以藉著指出「交互／互惠」隱含之隨時間而變動的附加利益而強調「交互／互惠」的彈性，但是他們仍多多少少試圖證成此道德經濟(moral economy)社群的行動者(actors)操弄對稱交換以利本身經濟或象徵資本的能力。而由此節的討論可知，前述對於「交互／互惠」的經典論述無法盡然適用於台灣中老年女同志社群的案例。

最後，我必須強調的是，阿芬等「婆」建構和維繫「同志大家庭」的能動性顯然與其（如Lulu等女同志女性主義者）所理解的性／別認同無必然關係。前引阿國說「很多事情也不是那麼簡單就可以說清楚的」的含意，不僅為性／別認同本身難以做出本質化的定義和區辨，更在於個人所處經濟／物質條件的狀況以及其如何運用此狀況的方式也在特定時刻形塑了她的性／別展演方式。如阿國等多位老T受訪者多次在不同訪談脈絡中所共同表示的：

什麼款的婆是夠「純」的婆，這款的事情我們不可以去問，也不要去想。很多事情不是那麼簡單可以說清楚的。譬如像我跟阿芬，我很年輕的時候也會覺得對她歹勢，我也常常在想：是不是我害了她？她跟國大代表的兒子或是更有經濟實力的男人在一起，會不會比較幸福？是不是因為我，她才決心當「婆」，那她可能原先不是「圈內」？不過慢慢地我們就知道，這個想法不對。你一開始就去想誰「純不純」，就像達力一樣，那你注定不幸福。很多婆以前也有（跟男人）結婚，她跟你鬥陣以後，可能也會（跟男人）結婚，這種是生命的選擇……啊，說起「生命」太嚴肅啦！就是那個時候她有這個可能會幸福的機會，所以做了這個選擇了，對不對？那個跟「純不純」無關係啦！

老T們以上的說法似乎只彰顯了她們對於「婆」之性／別認同的「彈性思考」，然而每當受訪者談起這個話題後，也多轉向「T是什麼？」的自我反思。以唐哥的說法為例：

我話說的不好聽一點，難道T就一定很「純」？我讀國小的時候就知道我愛女生，阿屏啊、達力啊、培元啊、阿魯啊，至少根據她們的說法，也是這樣。那就算是這個樣，就保證你不會滑出軌道嗎？這可多了。你想想阿魯，她以前去日本做什麼我們都知道的嘛。她跟老婆一塊兒去，為了賺小日本的錢，在台灣的時候還搞個手術把奶挺大，唉

哟，那時候可笑死我啦！我跟達力總想把奶子變小，達力還去做了手術，<sup>69</sup>這個阿魯反其道而行，給它搞大。那幹啥？去日本酒店做酒女方便嘛，為了賺日本男人的錢啊。那所以又如何？不過一種賺錢手段罷了。阿魯幾年裡或許也陪了不少男人，聽說也跟某幾位發生了感情。但是她還是回來了。沒有誰會講什麼話。她為什麼不是T？

阿魯是「老莊的店」的股東之一，1980年代中期持觀光簽證赴日逾期打工，與當時的女友共赴日本銀座酒店擔任陪酒小姐。「老莊的店」裡尚有幾位早年歷經異性戀婚姻，並育有子女的T股東和常客，外貌和身體展演較一般男性更為粗獷的她們，不僅不忌諱被問及早年的「異性戀」生命經驗，且樂於講述照顧和期待子女人生發展的母職觀點。而就阿魯的故事來說，乳房固然是她這個世代多數T女同志除之後快以更順暢實踐性／別展演的身體部位（趙彥寧 1996），但是她「反其道而行」的隆乳胸部僅為「做酒女」的必要生產工具；而依據此生產工具建立的異性戀性服務關係，固然在關係實踐過程中相當可能生產情感性(affectional)的價值和意義，如唐哥所說：「聽說也跟某幾位發生了感情」，但對於「圈內」友人而言，完全無損其「T」的身份和認同。阿魯和上述「老T媽媽」的故事不僅指出性／別認同和性別化身體的展演性和相當程度的虛構性，也彰顯了前述所稱經濟及物質條件塑模性／別認同和展演的看法。更重要的是，T／婆關係也是互相關照和反思的關係；如唐哥所欲表達的：「在阿卿和阿魯的身上，我們看到了自己」。

## 引用書目

### 一、中文書目

王培武口述，高惠宇、劉臺平整理。1999。《十字架上的校長：張敏之夫人回憶錄》。台北：文經社。

---

69 有關此世代T女同志對於乳房和性／別認同的分析，可參見趙彥寧（2006）。

- 王雅各。1999。《台灣婦女解放運動史》。台北：巨流。
- 吳明季。2001。《失落的話語：花蓮安和、樂利村外省老兵的流亡處境及其論述》。東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，未出版。
- 朱偉誠。2003。〈同志·台灣：性公民、國族建構或公民社會〉，《女學學誌》15：115-151。
- 何明修。2000。《民主轉型過程中的國家與民間社會：以台灣環境運動為例（1986-1998）》。台灣大學社會學系博士論文，未出版。
- 李慈穎。2007。《以家之實，抗家之名：台灣女同志的成家實踐》。台灣大學社會學研究所碩士論文，未出版。
- 范雲。2003a。〈連結運動者與變動的政治機會結構：八〇年代到九〇年代台灣民主轉型過程中社會運動參與者的個案研究〉，收入《兩岸社會運動分析》，頁137-173。台北：新自然主義。
- 。2003b。〈政治轉型過程中的婦女運動：以運動者及其生命傳記背景為核心的分析取向〉，《台灣社會學》5：133-194。
- 倪家珍。1997。〈九〇年代同性戀論述與運動主體在台灣〉，收入《性／別研究的新視野：第一屆四性研討會論文集》，何春蕤主編，頁125-148。台北：元尊文化。
- 張茂桂。1989。《社會運動與政治轉化》。台北：國家政策研究資料中心。
- 張毓芬、張茂桂。2003。〈從公娼事件看台灣反對運動與國族問題〉，收入《兩岸社會運動分析》，頁175-234。台北：新自然主義。
- 陳建涵。2002。《「看見」同志運動：同志團體的多元發展與參政》。成功大學政治經濟研究所碩士論文，未出版。
- 陳錦華。2001。《網路社會運動：以本土同志運動在網上的集結與動員為例》。國立政治大學新聞學系碩士論文，未出版。
- 黃克先。2005。《原鄉、居地與天家：外省第一代的流亡經驗與改宗歷程》。台灣大學社會學研究所碩士論文，未出版。
- 趙彥寧。1996。〈性、性意識及身體建構：型塑台灣女同性戀的身體美學〉，論文發表於「第一屆性教育·性學·性別暨同性戀研究研討會」，國立中央大學英文系性／別研究室，1996年5月31日。
- 。2001a。〈台灣同志研究的回顧與展望：一個關於文化生產的分析〉，收入《戴著草帽到處旅行》，頁85-124。台北：巨流。

- 。2001b。〈戴著草帽到處旅行：試論中國流亡、女性主體、與記憶間的建構關係〉，《台灣社會研究季刊》41：53-98。
- 。2002。〈家國語言的公開秘密：試論下階層中國流亡者自我敘事的物質性〉，《台灣社會研究季刊》46：45-85。
- 。2004。〈公民身份、現代國家與親密生活：以老單身榮民與「大陸新娘」的婚姻為研究案例〉，《台灣社會學》8：1-41。
- 。2005a。〈老T搬家：全球化狀態下的酷兒文化公民身分初探〉，《台灣社會研究季刊》57：41-85。
- 。2005b。〈社福資源分配的戶籍邏輯與國境管理的限制：由大陸配偶的入出境管控機制談起〉，《台灣社會研究季刊》59：43-90。
- 蕭伶玲。2004。《「朋友」（Bein-Yu）的社會學研究：以野台歌仔戲的觀演關係為例》。清華大學社會學研究所碩士論文，未出版。
- 簡家欣。1997。《喚出女同志：九〇年代台灣女同志的論述、形構與運動集結》。台灣大學社會學研究所碩士論文，未出版。
- 顏邵璇。2004。《性傾向、宗教信仰、社會運動：以同光教會為研究實例》。清華大學人類學研究所碩士論文，未出版。

## 二、外文書目

- Bargach, Jamila. 2001. "Personalizing It: Adoption, Bastardy, Kinship, and Family," in *The Ethics of Kinship: Ethnographic Inquiries*, edited by James D. Faubion, pp. 71-97. Oxford: Rowman and Littlefield.
- Bell, Sandra and Simon Coleman eds. 1999. *The Anthropology of Friendship*. Oxford: Berg.
- Blanchot, Maurice. 1997. *Friendship*. Stanford: Stanford University Press.
- Borneman, John. 2001. "Caring and Being Cared For: Displacing Marriage, Kinship, Gender, and Sexuality," in *The Ethics of Kinship: Ethnographic Inquiries*, edited by James D. Faubion, pp. 29-46. Oxford: Rowman and Littlefield.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1979. *Algeria 1960*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bray, Alan. 2003. *The Friend*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bronski, Michael, Terri Ginsberg, Roy Grundmann, Kara Keeling, Liora Muriel, Yasmin Nair and Kirsten Moana Thompson. 2006. “Queer Film and Media Pedagogy,” in *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 12(1): 117-134.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York and London: Routledge.
- Case, Sue-Ellen. 1994. “Seduced and Abandoned: Chicanas and Lesbians in Representation,” in *Negotiating Performance: Gender, Sexuality and Theatricality in Latina/o America*, edited by Diana Taylor and Juan Villegas, pp. 132-78. Durham: Duke University Press.
- Castles, Stephen and Mark J. Miller. 1993. *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. New York: Guilford.
- Chao, Antonia. 2002. “How Come I Can’t Stand Guarantee for My Own Life?: Taiwan Citizenship and the Cultural Logic of Queer Identity,” in *Inter-Asia Cultural Studies* 3.3: 369-381.
- Chao, Y. Antonia. 1999. “Performing Like a P’o and Acting as a Big Sister: Reculturating into the Indigenous Lesbian Circle in Taiwan,” in *Sex, Sexuality and the Anthropologist: Praxis Unsilenced*, edited by Fran Markowitz and Michael Ashkenazi, pp. 185-210. Urbana: University of Illinois Press.
- Chao, Yengning. 1996. *Embodying the Invisible: Body Politics in Constructing Contemporary Taiwanese Lesbian Identities*. Cornell University, Department of Anthropology, unpublished PhD dissertation.
- Chauncey, George. 1994. *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*. New York: Basic Books.
- Conley, Bridget. 1998. “Friendship,” in *MLN* 113(5): 1180-1182.
- Crimp, Douglas. 1988. *AIDS: Cultural Analysis, Cultural Activism*. Cambridge, MA: MIT Press.
- . 1990. *AIDS Demo Graphics*. Alameda, WA: Bay Press.
- . 2002. *Melancholia and Moralism: Essays on AIDS and Queer Politics*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Cruz-Malavé, Arnaldo and Martin F. Manalansan eds. 2002. *Queer Globalizations: Citizenship and the Afterlife of Colonialism*. New York: New York

University Press.

- D'Emilio, John. 2003. *Lost Prophet: The Life and Times of Bayard Rustin*. Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim, Emile. 1957. *Professional Ethics and Civic Morals*. London: Routledge and Kegan.
- Edelman, Lee. 2004. *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham: Duke University Press.
- Fabb, Florence E. 2007. "Queering Love and Globalization," in GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies 13(1): 111-124.
- Faderman, Lilian. 1980. *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present*. New York: Morrow.
- . 1991. *Odd Girls and Twilight Lovers: A History of Lesbian Life in Twentieth-Century America*. New York: Penguin.
- Faubion, James D. ed. 2001. *The Ethics of Kinship: Ethnographic Inquiries*. Oxford: Rowman and Littlefield.
- Firth, Raymond. 1999. "Preface," in *The Anthropology of Friendship*, edited by Sandra Bell and Simon Coleman, pp. xiii-xvi. Oxford: Berg.
- Gallop, Jane. 1980. "Reading Friend's Corpses," in MLN 95(4): 1017-1022.
- Giddens, Anthony. 1993. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*. Stanford: Stanford University Press.
- Gopinath, Gayatri. 2005. *Impossible Desires: Queer Diasporas and South Asian Public Cultures*. Durham: Duke University Press.
- Greene, Jody ed. 2004. Special Issue on the Work of Friendship: In Memoriam Alan Bray, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* Vol.10.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *The Elementary Structure of Kinship*. Boston: Beacon.
- Lin, Dennis Chwen-Der. 2006. *Performing Sissinesses: Taiwanese Cybersissies Resisting Gender and Sexual Norms*. Warwick University, Department of Sociology, unpublished PhD dissertation.
- Liu, Lydia He. 1995. *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity-China, 1900-1937*. Stanford: Stanford University Press.
- Love, Heather. 2006. "Wedding Crashers," in *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay*

*Studies* 13(1): 125-139.

Malinowski, Bronislaw. 1932. *Crime and Custom in Savage Society*. London: Paul, Trench, Trubner.

Martin, Biddy. 1997. "Extraordinary Homosexuals and the Fear of Being Ordinary," in *Femininity Played Straight: The Significance of Being Lesbian*, pp.69-70. New York: Routledge.

Marty, Martin E. and R. Scott Appleby eds. 1993. *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago: University of Chicago Press.

Mauss, Marcel. 1954. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Glencoe: Free Press.

Patton, Cindy. 1990. *Inventing AIDS*. New York: Routledge.

Patton, Cindy and Benigno Sanchez-Eppler eds. 2000. *Queer Diasporas*. Durham: Duke University Press.

Rich, Adrienne. 1986. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence," in *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose 1979-1985*, pp.23-75. New York: W. W. Norton.

Rosaldo, Renato. 1989. "Grief and a Headhunter's Rage," in *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*, pp. 1-21. Boston: Beacon.

Sakai, Naoki. 1997. *Translation and Subjectivity: On Japan and Cultural Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sangren, P. Steven. ?. "Myth, Gender, and Subjectivity: Lecture Series," in Hsin-chu, Taiwan: National Tsing Hua University.

—. 2000. *Chinese Sociologics: An Anthropological Account of Alienation and Social Reproduction*. Gordonsville, VA: Berg Publishers.

Sassen, Saskia. 1988. *The Mobility of Labor and Capital: A Study in International Investment and Labor Flow*. New York: Monthly Review Books.

Scott, James. 1976. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.

Seaman, Gary. 1981. "The Sexual Politics of Karmic Retribution," in *The Anthropology of Taiwanese Society*, edited by Emily Martin Ahern and Hill Gates, pp. 381-396. Stanford: Stanford University Press.

- Sedgwick, Eve Kosofsky. 1990. *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press.
- . 1993. "How to Bring your Kids up Gay," in *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, edited by Michael Warner, pp. 69-81. Minnesota: University of Minnesota Press.
- . 1999. *A Dialogue on Love*. Boston: Beacon.
- . 2003. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham: Duke University.
- Sedgwick, Eve Kosofsky and Adam Frank. 1995. "Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins," in *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*, edited by Eve Kosofsky Sedgwick and Adam Frank, pp.1-28. Durham: Duke University Press.
- Smith-Rosenberg, Carroll. 1975. "The Female World of Love and Ritual: Relations between Women in Nineteenth-Century America," in *Signs* 1: 1-29.
- Tomkins, Silvan. 1962-1992. *Affect, Imagery, Consciousness*, 4 vols. New York: Springer.
- van Gennep, Arnold. 1960. *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Walner, Michael ed. 1993. *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 1999. *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Watney, Simon. 1994. *Practices of Freedom: Selected Writings on HIV/AIDS*. London: Rivers Oram Press.
- Watson, James L. 1982. "Of Flesh and Bones: The Management of Death Pollution in Cantonese Society," in *Death and Regeneration of Life*, edited by Maurice Bloch and Jonathan Parry, pp.155-186. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weston, Kath. 1991. *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*. New York: Columbia University Press.
- Wolf, Margery. 1972. *Women and Family in Rural Taiwan*. Stanford: Stanford University Press.