



妖？^(註1) 與蝶^(註2) ~ 酷兒理論 與臺灣跨性別族群處境之初探

劉玉鈴

自 2000 年後的臺灣社會，不論在民間團體、政府組織、專家學者討論性別議題時，或多或少會提及「性別主流化」(gender mainstreaming)，強調任何的政策與方案，其規劃、執行、監督和評估都能有系統考慮性別的觀點，照顧不同性別的需求的重要性。然而在這樣的社會脈絡下的社會工作者，究竟是「主流化性別」還是「性別主流化」？對於性別二元框架外的文化及主體又投入多少的關注？筆者試著從西方性別運動過程中產出的「酷兒理論／行動」出發，反觀在臺灣跨性別族群置身於主流文化中的處境，以一個非跨性別者的身分提出反思及討論，做為理解的開端。

壹、「酷兒」定義

相對於 1970 年代崛起的西方同性戀解放運動，在 1990 年代西方出現的「酷兒」可以說是新一代的同性戀運動，但是這個運動卻企圖超越同性戀固定角色和身分，也企圖超越舊有的性模式和性文化（卡維

波，1998）。

「酷兒」是由「queer」這個字音譯而來，原是西方主流文化對同性戀的貶稱，有「怪異」或「怪胎」之意，之後被激進的扭轉成具有反諷的意涵。這種帶有敵意與辱罵、歧視的字眼，卻不在乎醜化自己、以標新立異、盡情搞怪為榮的背景下，以酷兒的譯名取代之，意外地呈現某種吊詭的正面意義（張盈堃，2008）。Eve Kosofsky Sedgwick（1998）提出「羞辱轉化」(shame transformation) 以做為「queer」此一詞語被轉化使用的基礎。Sedgwick 認為「羞辱」(shame) 是「queer」主體在認同時「第一個、而且是一個永遠的、結構性的認同事實」（轉引自陳佩甄，2005）。

文化是我們表現的像群體中的一份子，而「認同」則關係到我們如何思考我們的群體、他人的群體及我們認為他群如何看我群（Kidd, 2002）。酷兒因身為與主流（異性戀、男女區隔、性別展現固著...）「相異」的群體，而成為性別文化中的特殊界限，卻在「被排斥」、「被羞辱」的

被動身份中，反轉成並集結成「我們是酷兒，怎樣？」的主動現身，進而形成了一個主流以外、多元涵蓋的特殊群體。

臺灣的性別運動，大致也是沿著婦女運動（異性戀女性）→同志運動（男／女同性戀）→跨性別的運動發展。卡維波（1998）在「什麼是酷兒」一文中討論「queer」在臺灣的適用性，他認為臺灣的同性戀運動起步不久，反同性戀的語言和態度還沒有在檯面上與運動針鋒相對，且臺灣大部分同性戀者目前還有「現身」（出櫃）的困難，與英美「queer」驚世駭俗的運動策略及挑釁與桀傲不馴的實踐（我們就是色情濫交噁心變態，怎麼樣？—我們和你們一樣有權利！）不同。他提出或許在這個意義下，目前敢在臺灣大眾面前出櫃現身的人，就是臺灣的一種酷兒吧。但他也認為酷兒的邊緣位置和另類抗爭姿態，是臺灣非國家主義（a-statist）的社運思考所熟悉的，這個社運思考則是在一九九〇年前後臺灣有關反對政治和社運路線的人民民主辯論中所產生的。陳佩甄（2005）則認為「酷兒」一詞在臺灣「文化翻譯」（cultural translation）的過程中創造的西方／在地雜揉的內涵（一整套的文化價值體系）甚少被重視，這使得「酷兒」在翻譯競逐過程中形成的特殊性被掩蓋掉，漸漸失去原本具有「名詞」（身份認同）與「動詞」（顛覆性策略）的內涵，而淪為一種「形容詞」。

貳、酷兒理論

不論是名詞、形容詞、或是動詞，酷兒都是相對於所謂「正常」或常規化（normalising）加以定義的，它是絕對地偏離中心，絕對地反常態（ab-normal）。酷兒理論不是單一的或系統性的概念，或方法論架構，而是許多知識研究的總稱，它們致力於探討生物性、性別、性慾的相互關連。它代表更為性感、更為踰越（transgression）的標誌，一種精心展示其差異而拒絕被同化或忍受的方式（林文鴻譯，2002）。

儘管酷兒文化是流動性的論述，而非僵化的學術知識，國外已有許多學術論著的討論，甚至在大學中成立相關的學科。酷兒理論最初來自於同性戀者的討論，Teresa De Lauretis 1991年在「差異」這本期刊裡，發表「酷兒理論：女同志與男同志的情慾」。她認為，同性戀如今已不再被視為一種游離於主流的固定的性形式之外的邊緣現象，而被重新定義為他們自身權利的性與文化的形式，即使它還沒有被定形，還不得不依賴現存的話語形式，為打破此一僵局並棄絕舊有的話語，「queer」概念的出現提供了可能的出路（引自陳佩甄，2005）。酷兒成為一個「理論」的發展被認為與後現代主義、女性主義、後結構主義有關，尤其是以傅科為主的建構主義論述。

傅科對知識、權力和性（sexuality）的分析，被認為是酷兒理論最重要的催化劑，他認為性並非人類的自然天性或事實，而是一組被建構的經驗類屬，其中蘊含歷史、社會、文化，而非生物性起源。

而我們一般人所理解的自我儘管相當真實，但卻是一種由社會建構的幻象，一種與各種知識所連結的語言與特殊論述的產品，正是那些生產、規訓性慾與性別的論述與知識，讓人自認為擁有任何一種認同。Judith Butler 在 1990 出版的「性別問題：女性主義與認同顛覆」一書可說是酷兒理論中最具影響力的文本。她以傅科「性是由論述所生產」的論述，將性別呈現為：一種個人體驗的展演效果（performative effect），是一種持續進行中的論述實踐。她認為，沒有一種社會性別是「真正的」社會性別，是其他的表演性的重復的行為的真實基礎，社會性別也不是一種天生的性身份的表現。性別展演的確會摧毀，以解放被壓抑或被壓抑的天性為目標的政治運動根基；但也開創了被認同政治所封賜的抵抗與顛覆的可能性（林文鴻譯，2002）。

簡而言之，酷兒理論的中心在於對於「單一性別」論述中，隱含著本質主義及普同主義的解構，那些我們認為理所當然、習以為常關於性的、性別的、性別行為的內涵，從建構主義的角度看來，其實都是被擁有知識與權力的主體建構而來的，而性別規範其實是不穩定的、流動的。社會先定義了「正常」，才有異常的產生。這樣的論述與女性主義在省思性別的政治性與權力是一致的；惟有些女性主義則質疑展演自主的可能性且認為忽略了性別壓迫因素。

參、酷兒的主要論述

Queer 國的國民絕不斷稱一種新的身份認同，而是主張：我是 queer，並且拒絕任何狹義的身份認同；我在邊緣與主流之間遊移：我拒絕任何既有的分類，我不要妳/你認可，滾開別在我的面前，我們 queer 自然會站到妳/你面前。

~Berube & Escoffier, 1991; 陳佩甄譯, 2005。

李銀河（2000）在翻譯自 Gayle Rubin 「酷兒理論」一書的序文中，整理酷兒理論的主要觀點與主張如下：

1. 向異性戀和同性戀的二分結構挑戰，向社會的常態挑戰。

2. 向男性和女性的二分結構挑戰，向一切嚴格的分類挑戰，它的主要批判目標是西方占統治地位的思維方法，即二分思維。

3. 對傳統的同性戀文化的挑戰：嘗試將個人身份政治轉向意義政治（the politics of signification）；不把同性戀身份視為固定不變的內容，而將身份視為零散的、局部的、和變化的。

4. 具有重大的策略意義，它的出現造成了使所有的邊緣群體能夠聯合起來採取共同行動的態勢。

酷兒這種反諷的作法，所代表的不僅是放棄對於主流同志運動團體尋求社會主流接受時所採取的「融入政略」（assimilationist politics），更有轉而傾向比較大膽挑戰的對抗姿態；同時也是將舊有的同志運動一切基礎所在的「認同政治」

(identity politics) 拆解，轉而以所謂「差異政治」(politics of difference) 的原則，來擁抱在同志主流化的過程中遭到排斥的那些更弱勢的邊緣族群(張盈堃，2008)(註3)。

綜上而論，酷兒的重要特質在於「反抗」，反對二分法／結構與認同政治、抗議被歸類及被定義：我是誰(who)、我是什麼(what)、我是哪一種(which)，酷兒們要的是如何(how)選擇及打造自己的性別。

肆、酷兒族群的多元性、差異性與階級

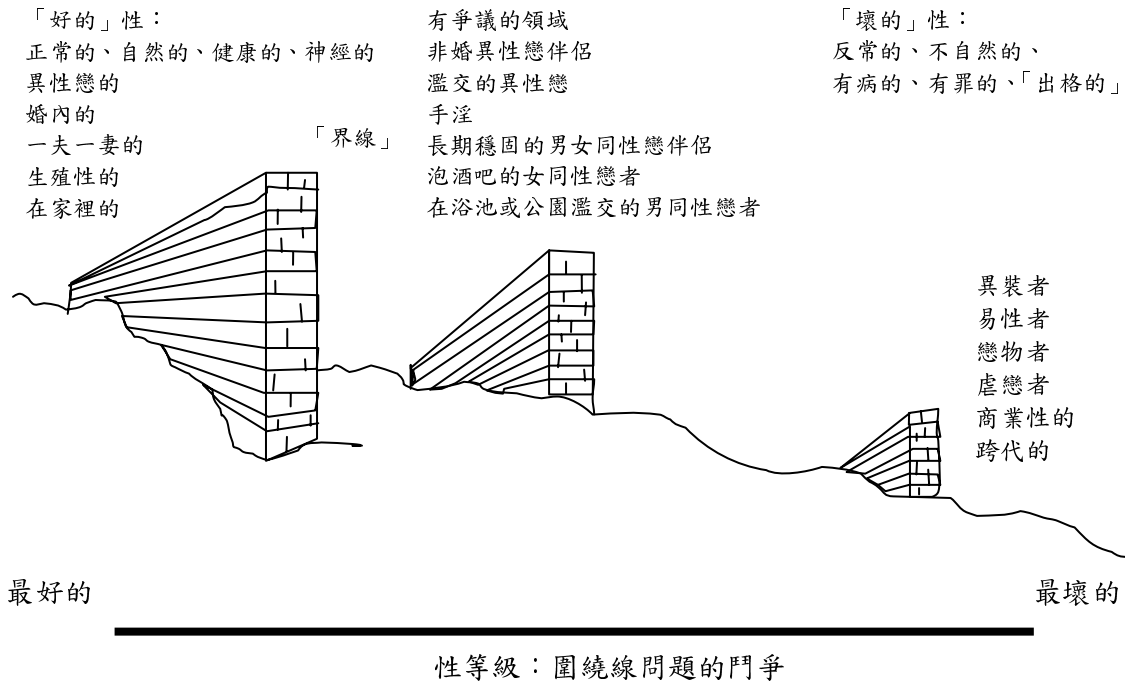
自許為酷兒族群者，通常包括：同性戀、雙性戀、踰越的異性戀(transgressive heterosexualities)以及跨越性別者(transgender)－包括了變性者(transsexual)、反串者(transvestite)、扮裝者(cross-dresser)、雙性者(intersexual)等主體。

酷兒理論在西方的同志、性別運動中具有重大的策略性意義，它的出現造成了使所有的邊緣群體能夠聯合起來採取共同行動的態勢，並建立了一種政治的聯盟，包括雙性戀者、異性者、女同性戀者和男同性戀者，以及一切拒絕占統治地位的生理性別、社會性別和性取向的人，我們可以說「queer says it all」，即「queer」希望能彰顯並包容所有的弱勢及差異(陳佩

甄，2005)。

酷兒理論引起了人們對於各種身分之間、各種群體之間和各種文化之間的區別的關注，而不是忽略這些區別。因此，酷兒理論具有包容各個種族、性別、性及其他身份領域的潛力，它竭力追求的是對規範統治的抵制。然而，當我們使用酷兒一詞作為群體、身份、政治或理論的指稱時，我們必須警惕這種用法的內在危險。而Gloria Anzaldua認為，酷兒被當作一把虛假聯合的大傘，罩在各個種族、民族和階級的所有「酷兒」之上。有時我們需要這把大傘，以便團結起來一致對外。但是即使我們需要這個庇護所，我們也絕不能忘記，它使我們混在一起，抹殺了我們之間的差異(李銀河譯，2000)。現實中，在這把傘下包含的多元群體，享受到的關注及認可是相同的嗎？

即使1970年代晚期，同志解放運動形成了所謂的類似「種族」的模型，但他們積極參與促進男同志特質的「正面」形象；而那些不符合正面、自信形象者，不符合同化主義者的政治與文化的向上流動要求者，要怎麼辦？這些無法令同志社群達成集體自我肯定的舒適感，造成社群內部異議與衝突的行動、愉悅和認同狀態，又要如何處理？(林文鴻譯，2002)。Gayle Rubin提出性等級制型態來說明圍繞問題的戰爭(李銀河譯，2000)：



資料來源：翻繪自李銀河譯，P.33

由上圖可知，相對於男同性戀與女同性戀者的「有爭議的領域」，異裝者、易性者在性的規範中被決定為「壞的性」，被視為反常的、不自然的、有病的。可以想見跨性別族群不但是社會建構性別的弱勢，在酷兒族群中更可能位於邊緣化的處境。

卡維波（1998）表示面對性體制內嚴厲而多向之情慾階層（stratification），酷兒認為同性戀的抗爭不能只限於在利益結合的思考下「聯盟」其他同樣被壓迫的下層情慾，而必須更積極的根本思考情慾的流動與可塑性，也就是性的社會建構性質。所以，酷兒的抗爭不僅僅是爭取同性戀與異性戀的平等、爭取自身在情慾階層中的更佳位置，而是要徹底廢除情慾階層

本身，使情慾或性不再有高下好壞之分、或正常／偏差之分，同時根本的質疑同／異的二元區分是否成立、是否同時抹煞了廣大性世界中的各種性差異。

伍、跨性別族群的困境

跨性別者指跨越性別疆界的人，無法被刻板的性別印象所侷限，且男人和女人的所有特質、裝扮、言行、形象、活動、呈現，都是跨性人呈現自己時的素材，讓她們隨心所欲的擷取、剪貼、融合、拼貼，以便呈現自己當下的特殊狀態。

Beasley 認為跨性別的意義聚焦在「跨」（以非常規的方式來「建構性別」的人）這個包羅萬象的標籤下的一種特殊個

人／議題範疇。在此脈絡下，跨性別所指的是那些拒絕接受社會指派的性別，並拒絕在男人／女人的性別疆界中去佔有一個微小而順從位置的人（黃麗珍譯，2009）。筆者試著抽取學者們描繪跨性別群體的困境，整理其群體圖像及位置如下：

一、主流社會中：無可迴避的性別「異」象

何春蕤（2003）針對跨性別者的研究指出，即使在日常生活中面對一般人，跨性別者也必須準備好各式各樣的敘事，由於她們的身體形象和人生風格明顯不搭調很容易遭受一般人的質疑，因此隨時需要用各種說詞來合理化、來解釋、來化解別人所注意到的性別不調和。跨性別的衣著，不但標記了認知和肉體之間的斷裂，也標記了主體超越這種斷裂的嘗試。

跨性別（尤其是扮裝者、變性者）沒有「要不要現身」的問題，當他展現歸屬、自在的性別時，就是無所遁形的「現身」，而被認為「異常」的社會存在。尤其相對於女扮男的「中性」裝束，男跨女的扮裝者除了反串秀的「娛樂」效果外，在生活世界中似乎較難為媒體及社會大眾所接受（註4）。也因此，不像同性戀者可選擇「出櫃」與否、向誰出櫃的自主性，跨性別者不同層次的關係系統（親子、伴侶、同儕、鄰里、陌生大眾...）及場域空間中（家庭、學校、職場、社區、公共空間...），似乎都面臨了更多的困難。

二、酷兒族群中：被忽略的相對弱勢

相對於同性戀者在社會運動歷史上的發聲及文獻上的積累，臺灣跨性別者的展演舞臺，除了有如嘉年華會的同志大遊行中，成為鎂光燈截取「異化」的新聞性焦點時，得到「合法性」現身外，似乎僅是非主體的存在。Ki Namaste 探討了酷兒理論對於跨性別問題的處理方式，發現跨性別者成為研究的對象，而不是權威的發言者。例如，關於「性別表演」的理論使得那些並非在做性別表演的人的生活變得無足輕重，而他們是把跨越性別當做自己身份的基本內容來體驗的。他指出，跨性別者只是在娛樂層面上得到酷兒社群的接受，他們並沒有得到合法的社會身份（李銀河譯，2000）。

陳薇真（2010）研究變裝社群的群體類型、關係構成、話題主題與文化，認為和同志社群是完全不一樣而涇自獨立的，而有著涇自的話題、主題、凝聚因、群體與關係型態構成，但卻長期被性別論述與運動的歷史與結構所忽略、遮蔽與遺忘。在筆者接觸跨性別群體的經驗中，也會發現不同族群對其他族群的質疑（如：男同性戀者或女性主義者對無意變性的男扮女者的評價）。或許，性別階層化不只在主流文化，也在任何族群中顯現。

三、人我關係間：孤獨的實踐旅程

因跨性別者多元獨特的性別展現及情慾模式，在主流的單一性別述說到複雜的性別認同歷程中，呈現出自我敘事經驗的獨特及價值。黃國書（2007），在「扮裝異男的性別逾越／愉悅」的碩士論文中，呈

現了扮裝異男如何在主流的性/別規範與狹隘的性價值壓迫，及情感、慾望之開發和學習的資源缺乏下，如何從自我監控、游移徘徊，到釋放的實踐過程中所歷經孤獨的自我掙扎。

何春蕤（2003）認為許多跨性別主體也為了避免追問（即使是無害的好奇），而發展出低調的、壓抑的、封閉的、內斂的、深沈的人格風格，以便降低對方攀談打探的興趣。而這種人際關係上的侷限往往剝奪了他／她們可能獲得的友情和支援，更壓抑了她／他人生的開展。跨性別者成長過程中，縱使有很多疑惑、挫敗，也可能在「禁忌」的文化氛圍下從來不敢嚐試求助、或在嚐試後受傷、封閉，即使能在網絡上找到同類人，但環境不同，誰又能了解誰的寂寞呢？

四、自我關係內：性別認同的流動

跨性別酷兒因其生理性別、性別認同、情慾對象、性展現的交叉，及內外場域的展現，交織跨性別內涵的豐富、複雜樣貌（如：認同男體的異性戀扮裝者、保存子宮的變性男、不願被歸類的雙性人...）。因此，就跨性別者而言，終其一生都可能是一個持續追尋性別認同、自我定位的過程（如：變性者再變性、CD 轉 TS、...等），就連性慾對象都可能因此改變，而非靜止不動的。

陸、分享與討論

如前所述，跨性別者在酷兒運動或整

個主流文化脈絡中的角色位置，似乎離「打破性別的疆界／階層」的理想與目標，仍有長遠的距離。如果臺灣的文化社會對於這些性別常規的「叛離者」仍存在著太多的不友善，我們又該從什麼立場、角度，關注每一個不同的社會存在。基於前述對差異的初步理解，筆者試著提出一些個人的省思及討論，這或許不是解答，而是更多的問題的起源。

一、權利面：多元性別下的公民權利

Van Dyke（1985）認為，平等地享有人權是世界各國應該共同追求的目的，當差別待遇的措施及其效果是可以促進平等的享有人權，差別待遇便是正當的，也不是歧視性的（引自陳秀容，1999）。多元文化論者認為自由主義的公民理論忽視「差異性」，所注重的只是形式上的平等，其結果反而造成實質的壓迫和不平等；而主張，只有肯定和正視差異，方才能達成實質平等的目的，因而差異公民身分（different citizenship）的主張成為當代更值得重視的公民理論（周德容，2002）。筆者認為跨性別者的基本權利實踐的可能如下：

（一）性別選擇權：女生、男生、亦男亦女、非男非女

臺灣對於變性手術的要求頗為嚴格且支持不足，相對於其他國家（如：澳洲、英國、美國、德國...等）將「法律上」與「生理上」的變性區分（如：美國 8 歲女孩經醫生評估後，依兒童及法定代理人之

意願變更法律上的性別；惟變性手術及荷爾蒙治療自 12 歲生理成熟後始得進行）、或澳洲認可沒有明確性別的「中性人」、巴西變性手術免費...，其他國家對於變性欲念及性別身份的選擇權，顯得更尊重也更彈性。

(二) 展現自決權：公眾生活

媒體被喻為民主政治的第四權，以顯示其對政府行政、立法、司法三權的制衡，但它到底是一種言論自由的權利 (right)，或是凌駕一切的權力 (power)？在媒體報導中，常見對跨性別者報導中使用「病理」、「變態」的語言，例如幾年前藝人陳俊生扮女裝（雖然他否認為跨性別者）逛京華城，而遭警衛逮捕送往警察局事件，媒體的報導中充滿了「八卦」、「醜聞」的揭私感，也顯示了對性別展現自決權的不尊重，甚或是無知的歧視。另外，扮裝者在公共場域中的如廁權，也常造成其基本生活場域活動的限制（常需去上非男非女的殘障廁所）；在職場上的無法按照意願自由的穿著，也造成許多跨性別者經濟上、人際上的弱勢。

(三) 認同建構權：允許流動及曖昧

如前所述個體的性別認同可能是流動的，會透過生命事件、生活經驗、接觸層面、自我醒察而轉變。他們到底「是什麼 (what)？」、「為什麼 (why) 會這樣？」、「那一類 (which)？」對他們而言或許都不是重要的，應該被看到的他們的存在、如何 (how) 存在、像「他者」一樣被尊

重、有權力／利的存在才是重要的。

二、行動面：在尊重差異與政治正確之間

卡維波 (1998) 以「葉公好龍」嘲諷所謂的「政治正確」者，認為這些宣稱只是空洞的表態而已，他們期待新制度會突然降臨，且拒斥發展這些實踐以建構這些人，也沒有努力把這些人所培養出來的情緒、感覺、說法、象徵、力量、技巧、道具、硬體、次文化等等當作可以挪用的得力壯大資源，更沒有設法從這些已經存在的邊緣實踐中孕育出新社會制度和新人際關係所需的資源選擇。筆者試圖將政治正確與尊重差異依下列內涵作為區分：

(一) 是理解不是分析

醫療人員或實證主義的學者常以所謂客觀科學的分析角度，試圖想要了解這些偏離常規的人群—「發生了什麼問題？」，但其實任何人的分析，皆抵不過主體敘說的經驗詮釋更為重要，無論「錯置的靈魂」或是「性別障礙」都是主流性別文化對差異的簡化及病態化的壓迫。從女性主義的角度，我們所追求的知，或許應該包含了有更多「關聯的知」（在關係中的理解）與「關懷的知」（情感關懷的理解）。

(二) 是好奇不是窺奇

個人認為好奇與窺奇可能存在一個基本的差異；窺奇似乎是只站在自以為主體的立場，純粹以滿足自己「觀看異者」為目的，甚至帶著些評判、睥睨的意味；而

帶著反思 (reflexivity) 的好奇，則是相信在自身，有不同的真實，在一個謙卑的態度下，從他者身上對照自己。但值得注意的是，即使是善意的好奇，也需尊重主體感受的界限。

(三) 是接受不是忍受

以容忍的態度面對差異是不夠的，因為容「忍」並不是真正的接受，只是不得不的選擇，尤其是面對衝突時，脆弱的表面和平、相安無事或許就不堪一擊。如果我們可以不只是覺察、分辨不一樣，還能在理性及情緒上接受每個人本質上的不同（不論是外在面貌、內在特質或其他面向），甚或欣賞彼此的特別，及其中蘊含的能量、新意、姿態及彈性，或許可以讓「差別」也沒那麼「歧異」了。

(四) 是行動不是旁觀

對於弱勢者的被壓迫，不作爲也可能是歧視與偏見的幫兇，個人行動或許不一定要參加激烈的抗爭運動，但在新聞或事件發生時，當多數人（包括媒體）都在陳述一個似是而非的論點時；或許藉由文化敏感度及能力，能提供不一樣的思考及論述，影響的也許僅有少數人，但只要有起點就有改變的可能。

三、意義面：主體不被分類或化約的需求

在主流文化裏、酷兒族群中、跨性別間、CD/TS/IS 內，個別需求獨立應被看見。酷兒拒絕被分類，但也無法避免的被

「工具性」的分類，分類的需求來自他者的意圖了解、來自族群內的相似經驗者的取暖及傳遞，但不應該被化約爲類屬的需求。跨性別者共同擁有的，也只是相樣困難的社會處境，但無法被忽略的卻是那獨一無二的經驗敘事及孤立感觸。因此，每個跨性別者（或每個人）都有權力被視爲一個獨立的個體，有著特殊的心理需求及共同的遠景—打破性別的疆／疆界。

柒、結語

雖然近年來酷兒理論被批判爲白人、中產階級、男同志霸權的意識型態，或對於酷兒文化「商業化」取向的不以爲然，酷兒的內部差異及逾越目的的變化也一再被檢視。但就如同 Beemyn 和 Eliason 提出的：如果酷兒理論沒有任何可爭議的問題，它還值得我們花費時間精力去加以理解嗎？它還能爲我們帶來任何利益嗎？酷兒理論的一個重要方面在於，它允許我們從社會統治力量之外的視角來觀察世界（李銀河譯，2000）。

酷兒代表的不僅僅是一種文化、政治、運動，更是一種生活方式及可能選擇。酷兒理論對臺灣的跨性別族群，或許目前僅是「形容詞」或「名詞」，但相信在愈來愈多局內人與局外人從差異的相互理解及認同後，或許在它能在我們的文化脈絡下，涵化爲「動詞」的實踐。生理的「性」(sex)，不再只是區「別」不同的工具，而能成爲創意流動的展現；而性別主流化也不會只是新穎的口號，而是與你我生活

息息相關的行動內涵。不論是「他」？或是「她」？是「妖」？或是「蝶」？或許在不遠的未來，女性主義的名言「先做人，再做男人或女人」可以轉化為「先做人，

管他是男人或女人」。

（本文作者劉玉鈴現為國立暨南國際大學社會工作與社會政策學系博士生）

📖 註 釋

註 1：筆者於 2010 年參加同志大遊行時，驟見「社工挺妖團」之標語而感到好奇，就字義而言：「妖」意指一切怪異反常之事物，雖不確定臺灣 LGBT（Lesbian、Gay、Bisexual、Transgender）社群對於此用語的認同度，但筆者自僭以為，其負向的意涵或許也可如「queer」呈現的語言反轉。

註 2：取自臺灣第一個公開的跨性別團體－蝶園。

註 3：指從強調同一性以形成一致的共同體或社群，轉變到尊重並承認不同社會群體間文化展現的多元差異及其價值。

註 4：感謝跨性別友人 Zoe 審閱時的意見及提醒。

註 5：本文感謝審閱委員及暨南國際大學詹宜璋老師反張英陣老師提供之修正意見。

📖 參考文獻

卡維波（1998）。酷兒是什麼？載於何春蕤主編，酷兒：理論與政治專號。性／別研究，3、4 期合刊，頁 32-46。

何春蕤（2003）。跨性別。桃園：中央大學性／別研究室。

李銀河譯（2000）。酷兒理論：西方 90 年代性思潮。北京：時事出版社。

周德容（2002）。變性欲身分公民權與性別多元教育之探討。收錄於樹德科技大學人文價值與生命關懷通識課程之理論基礎研討會。

林文鴻譯（2002）。傅科與酷兒理論。臺北：貓頭鷹出版。

張盈堃（2008）。酷兒理論的開創與侷限。性別平等教育季刊，43 期，頁 108-115。

陳秀容（1999）。族裔社群權利理論：Vernon Van Dyke 的理論建構。政治科學論叢，10 期，頁 131-170。

陳佩甄（2005）。Queer That Matters in Taiwan—以翻譯造就的臺灣酷兒。文化研究月報，45 期。線上檢索日期：2011 年 1 月 10 日。網址：

http://hermes.hrc.ntu.edu.tw/csa/journal/45/journal_park347.htm。

陳薇真（2010）。貓追蝴蝶的遊戲與另類女性情誼（sisterhood）—臺灣變裝社群初探（1995-

- 現今)。收錄於屏東教育大學 2010 臺灣女性學學會年度研討會。
- 黃麗珍譯 (2009)。性別與性慾特質～關鍵理論與思想巨擘。臺北：韋伯文化國際出版。
- 黃國書 (2007)。扮裝異男的性別逾越／愉悅。高雄師範大學性別教育研究所碩士論文。未出版，高雄。
- Kidd (2002). Key issues in the study of culture and identity. *Culture and identity*. N.Y.: Palgrave Macmillan.