

酷兒理論與政治

罔兩問景：含蓄美學與酷兒政略

劉人鵬、丁乃非

一· 為什麼「默言寬容」的結果，不是同志可以勇於現身，而是現身即隱身？

難道在台灣只有孤兒才能 come out 嗎？在台灣常常說家庭幸福，家庭是溫暖的地方，但是像只有孤兒才能 come out，因為那個家政治實在是太可怕了。(倪家珍)¹

中國傳統對同性性事只是默言寬容而非公開接納。(周華山)²

自從與「同志」題目沾上邊，「同性愛」三字便如魔法咒詛般刺在面上，身體其他部份彷如隱形。……

*這篇文章的完成，要感謝 1998 年 6/28-7/1 在芬蘭的「文化研究交叉路口」(Crossroads in Cultural Studies) 國際學術研討會，我們接受國科會的補助，組成「The Politics of Reticence: Gender, Sexuality and Nation in 'Chinese' Poetics, Political and Literary Discourses, and Film」論文發表小組，會議期間小組成員白瑞梅(Amie Parry)、白大維(David Barton)與我們的討論，出現了這篇文章寫作的靈感。蔡英俊的論文在會中宣讀，對我們的思考幫助最大。另外，論文初稿寫作期間，蔡英俊、陳光興、Waiter、梅家玲、王蘋等都曾閱讀，給予我們珍貴的修正意見，在此謹致謝忱。然而所有的錯誤疏失與不足，還是由於我們自己的力猶未逮。

¹ 倪家珍在「同性戀的政治座談會」發言，參何春蕤主編《性／別研究的新視野》(台北：元尊，1997)上冊頁 200。

² 周華山《後殖民同志》頁 384。

任何場合，這個「刺青」都如影隨形，同事說：「哎唷，有個男子在辦公室等你。」媽媽則說：「若你九七後繼續與北京同志聯繫，你不可以住在這個家。」之前還有一句話：「若你是同性戀，你不是我的兒子。」（周華山）³

周華山最新的力作《後殖民同志》的最後，他這樣標舉出「中港台三地較成功現身的例子」的「三個特點」：

- (1) 非對抗式的和諧關係……
- (2) 非宣言式的實際生活行動……
- (3) 不以性為中心的健康人格……

不過這樣在技術層次上殫精竭慮地委曲求全，對照於西方同運脈絡中理直氣壯的現身態勢，究竟還算不算是「現身」，其實頗有可議。不禁令人懷疑這還是一個模子的過分衍異挪用，已經到了典範必須加以替換的邊緣。（朱偉誠）⁴

在台灣（或包括華語世界），關於「現身」這個不斷被討論的問題的種種說法中，有個關鍵性的弔詭。上面選自港台極具影響力的同志學者周華山近作《後殖民同志》中的兩段引文正是這個弔詭的癥候。周華山在他書寫的議題方面，的確是逸軌了，而他也感受到這像他臉上的一個永久的污名，使他身體的其他部份都彷如隱形。任憑他如何抗議，說他不是同性戀，他都被那個他選擇要「書寫、口述、關懷」的議題污染了。然而弔詭的是，這竟然迫使周去書寫一個「本質上」並不恐同的中國文化，這個文化一直以「默言寬容」對待同性戀人士與同性性行為，而不是像西方那樣以暴力相向。一方面，周強調一個綿延數千年的連續體「中國傳統文化」，同性性事只是一種行為、角色、關係或是風格與風尚，而沒有今人所

³ 周華山《後殖民同志》頁 34。

⁴ 朱偉誠〈台灣同志運動的後殖民思考〉《台灣社會研究季刊》30，1998/6，頁 53。

謂之「同性戀」⁵或是恐同這回事；沒有「同性戀者」，因此也就沒有現代（亦即西方）意義下的認同問題（頁 327）。他認為同性戀是一種西方的建構，十九世紀西方殖民勢力與語言東漸，移植了西方文化與價值觀，恐同或是對同性情愛的排斥否定和鄙視是五四以後的事，完全是殖民的結果，而與強調和諧與寬容的「中國傳統文化」無關。這就是以上所錄第一則引文：「中國傳統對同性性事只是默言寬容，而非公開接納。」

同時，在他《後殖民同志》一書的「個人篇」裏，他又說，自從他不斷書寫關於同志的議題，他就彷彿臉上刺了永遠的刺青，只剩一張刺了青的臉而沒有身體。他的媽媽說，「如果你是同志，你就不是我的兒子。」他自認不是同志（而是「直同志」），雖然他曾經竭力逼自己嘗試同性愛，然而，書寫並關懷同志議題的結果是，沒有人信任他，甚至連他的同志朋友都不信任他。

周華山又注意到，當前港台與中國大陸男女同志以及雙性戀者通常住在家裏、主動或被動地抗拒婚姻或者結婚、而不向自己的父母／家人現身的這種頗具創造性的迂曲策略。周華山解釋道，由於香港的「折衷式擴大家庭」（頁 375）接替了舊式的家族主義邏輯，因此，儘管香港已明顯西化，大多數港人，包括同志，仍生活在以家族主義為基礎的人際關係網裏。周在這本書中的訪談及其「個人篇」，恰可以呼應倪家珍在第一屆四性會議上的一句話：「在台灣好像只有孤兒才能 come out。」

弔詭之處，也就是我們問題的起點在於，這種家庭關係人格如

⁵ 周華山：「同性戀這個概念，以及視之為變態和罪惡的觀念，都是西方入口的殖民論述。同性戀者此字，並不適用於理解傳統文化。」（《後殖民同志》頁 327）

何可能是文化情感結構殘餘的回彈，而仍保存著頑強的情感與權力聯結的系列；又由於它至今仍然不可見、無可知，甚至在新的社會關係組織與修辭中因不再可知而更見效力。如果說——這似乎也是周華山想要說的——在前西方（亦即所謂「中國傳統」對於同性性行為的容忍）與後西方或後殖民的恐同之間，有一條清楚的分界線；又，如果家庭關係聯結中的情感與慾力糾結是一種結構上的恆常性以及感性上的連續體；那麼，我們的問題是：這種與父母 / 家庭在結構上的、有時是經濟上的、經常是慾力的、並且當然是政略上的糾結，為什麼在個人身上總是體驗為「現身」之不可能？為什麼別人可以是同性戀，但如果自己的兒子是，就不再是兒子？

當前關於台灣同志的再現以及同運論述中，有個一再出現的說法就是：所謂美國式⁶的個人現身對於台灣同志來說是個重大難題，而這個困難與家庭有關。對於這問題的思考包括了有沒有替代方案或是另類現身法，甚至於多另類才溢出了現身這種行動範疇與思惟邏輯等⁷。那麼，究竟是什麼樣的家庭日常生活政治，使得在家庭中以及家庭以外，同志的現身成為不可能？朱偉誠曾經對委曲求全式的同志現身躊躇再三（以上引文），質疑那麼委曲求全究竟還算不算是「現身」。

究竟是些什麼樣的力量，讓我們各從其類，安分守己，讓已經實踐逸軌或異議之性的同志駐留在相對於社會家庭來說是魑魅罔兩的世界裏，並且要負擔委曲求全的任務？如果我們不斷配合既定秩

⁶ 在此我們必須點出，台灣的學術 / 運動深受美國殖民影響，常常（似乎也必須）以美國的思考 / 實踐為參考座標。

⁷ 關於現身問題的討論，參王皓葳(1997)，倪家珍(1997)，周倩漪(1997)，林賢修(1997)，趙彥寧(1997)，周華山(1997)，朱偉誠(1998)等。

序，繼續問「同志如何另類現身」的問題，會不會，「在技術層次上殫精竭慮」的結果終究必須是現身等於不斷努力隱身？

我們是否該停下來，嘗試把問題的分析焦點轉移，暫先不問有沒有另類現身的可能，或是有何其他替代方案的問題。而是，試著去追問，環繞著現身的莫明壓力，究竟是怎樣的一種力道？而又是怎樣的一種情境或語境，使得這些壓力竟也能在寬容、愛、溫柔敦厚等名下，成就新舊兼顧的所謂現代民主多元秩序，而同志現身依然困難？

我們初步的想法是，有一種「含蓄」政治，作用於港台等地雜種性的現代時空，甚至是華語文化時空；這種含蓄，它的作用不只是一種詩學或是修辭，而是一種力道，一種日常生活實踐中的力道，以維繫人事物以及行動模式的正常秩序。雖然，這種力道也可以反向操作，以干擾秩序，或者引出魑魅罔兩之類的不速之客；但是，如果我們不先揭示一種含蓄的作用力，使它被看見，那麼，反向操作的顛覆性含蓄就只能隱埋在八卦世界的竊竊私語裏。

二·「含蓄」是一種精緻的力道

「含蓄」是傳統美學理想之一，下文我們將會論及它的傳統意義，但是，也許我們先將傅柯的一句話略微變化一下。這麼說：不是只有一種含蓄，而是有很多很多種的含蓄以及含蓄的陰影，還有影外的微陰，亦即，影子的影子——罔兩，它們難以被覺察⁸。這篇

⁸「在一個人說了什麼與沒說什麼之間，沒有二極的區分；我們必須試著去判斷，不同的不說的方式……不是只有一種，而是有很多種沈默，它們是論述策略的必要部份，滲透於論述之中，而且是論述的基礎。」 Michel Foucault, *The History of Sexuality*.

文章，我們打算在「含蓄」的一般用法以及意義之外，連結當前酷兒政治，特別是當今盛行的「華人傳統對於同性戀默言寬容」⁹之說，探討它作為一種修辭策略，以及一種敘事機制，一種美學理想，一種言行典範，所隱藏 / 揮舞的力道以及效應。

我們對於「含蓄」的觀念主要來自蔡英俊的論文〈中國古典文學思想中的含蓄詩學〉的觸發；我們這篇論文的思考很多方面主要是延續蔡英俊該篇論文在會議發表時彼此之間開始的對話¹⁰。但經過一段時間的蘊釀，在我們現在的討論裏，這個詞的使用可能已經立體化、甚至變形 / 現身為異形。我們想到各種各樣不同的含蓄，包

⁹ 「寬容」作為一種德性，在倫理學上的討論，我們在此暫不論；在這篇文章中，「寬容」作為一種不假思索的含蓄修辭策略，是我們著意探討的。「寬容」在日常語用情境裏傳達的意義是含蓄的，「寬容」二字在人際關係中一旦訴諸言語，表達的已經是不能容忍，或者容忍的限度，例如：「我對他已經夠寬容了。」或者「對於這樣的議題，我向來展現了最大的包容度」，這樣的語句不會出現於彼此關係良好，或者說話者真正可以寬容的時刻。本文擬分析的是，「寬容」的修養要求（如在下文詹清家人的例子中），或是「默言寬容」的文化傳說（同志論述），所可能蘊含的含蓄恐同道。至於，「不指切事情」的委婉，以及「上以風化下，下以風刺上」在溫文儒雅的修辭修養中，維持上下權力關係秩序於不墜的理想，詩教傳統中，「言之者無罪，聞之者足以戒」的「溫柔敦厚」，其意義與「含蓄委婉」、「優雅平和」、「寬容體貼」之相關，可參考蔡英俊〈溫柔敦厚釋義〉，在《比興物色與情景交融》（台北：大安，1986）頁 105-107。

¹⁰ 蔡英俊〈傳統中國文學思想中的含蓄詩學〉（“The Formation of the Poetics of Reticence and Its Theoretical Implications in Classical Chinese Literary Thought”），發表於一九九八年六月在芬蘭舉行的「文化研究交叉路口」國際研討會，蔡未能親去，該文在會中宣讀；又參 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。

括性越軌以及性異議的人士與身體，而主要關心的問題則是當下時空的一些同志文本及論述及其與同運可能的關係。「含蓄美學」的傳統是我們思考的一個極其重要的觸媒與資源。我們絕不認為有一個不變的傳統文化或秩序本質從遠古至今歷數千年未曾改變，但我們希望透過具體的文本與論述分析，力圖呈現一種解釋。並且我們認為，當面對眼前這個時空的同志論述時如果援引 Eve Sedgwick, Judith Butler, Homi Bhabha 等學者，對於某些人或某些現象的解釋較具親和性，那麼，援引另外一種不同的資源，也許對另外一些文化資源不同的人會有不同的效果，而對於問題的思考也可以嘗試發展新的具有解釋力或運動力的方向。

依蔡英俊說，含蓄詩學是中國文學傳統的美學理想之一，這是一種意在言外的特殊書寫形式，意旨或情感要以一種高度暗示性、甚或是令人捉摸不定的方式來表達。「含蓄」一詞的字面意義是「含收」（holding back）與「蘊蓄」（storing up），過去學者曾有不同的英文譯法，或譯“conservation”¹¹，或譯“reserve”¹²，或譯“potentiality”¹³。

¹¹ Herbert A. Giles, *A History of Chinese Literature* (1901; rpt. Taipei: Huang-chia t'u-shu, 1979), p.183, 譯作“conservation” 見 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. 見 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」的文學、歷史與社會政治脈絡，蔡指出，含蓄一方面與抒情詩學傳統強調詩的情感表達以及語言終究無法適切達意的哲學觀念有關；另一方面，含蓄詩學又與周代賦詩言志有關，在朝廷或是外交場合以引用《詩經》作為一種準儀式性的交際。這是受過教育的知識階層普遍的作法，在需要的場合，把《詩經》當作優雅合宜的引用資料。然而，這種引詩絕非依詩句原意作正確的閱讀，而是在禮貌的對話或是正式的政治集會中，朝臣或使者對於個人情境或是意向的一般性而且間接性的表達。更值得注意的是，引詩表達心意必須是在群體和同的情況下，進行含蓄委婉的說，其制約的力量在於「歌詩必類」，《左傳》就有一個例子，有人「歌詩不類」，而被判為「有異志」¹⁴。

由於儒家在西元前第二世紀就成為帝制中國的國家意識型態，強調詩作為個人德性之引導的儒家學說成為中國傳統中也許是最有影響力的批評取向。孔子說，詩可以興觀群怨，而《詩經》被視為道德的正統¹⁵；在儒家學說的影響下，古典中國的批評意在肯定他們

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》，參 Ying-chun Tsai (1997), p.285.

¹⁵ 關於孔子論詩的道德禮義與實用性，請參 Donald Holzman 詳盡但不無爭議的討論：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，據 Holzman，中國缺少現代西方意義的文學批評是由於孔子不是一個好的批評家。這樣的意見引起了楊牧(C. H. Wang) 的幾乎可說是鎮怒的書評，他說，這個斷言根本冥頑不靈，「因為孔子從沒有要當文學批評家」，見 Wang, “Naming the Reality of Chinese Criticism” (Review Article), *Journal of Asian Studies*, Vol. XXXVIII, No.

強烈的相信詩可用以提供道德教訓，或是約制人情以合乎道德或是政治禮義。現存漢代的《毛詩鄭箋》即有系統地將〈關雎〉以下的詩作解為贊美后妃不嫉妒、能志在女功等美德。又由於「情」被認為不全然本善，那麼就必須時時反省檢查，**依聖王之教以制情**。《詩·大序》說，「發乎情，民之性也，止乎禮義，先王之澤也。」¹⁶《中庸》則說：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。」就在這樣的理論背景下，產生了著名的「溫柔敦厚」觀念。

蔡指出，「在這個觀點下，含蓄的觀念就可能不再是關於語言作為藝術表達工具是否適切的問題，而當一個人生活在一個所有知識活動都被統攝到政治方案的社會中時，這就與自律甚或是守己的問題有關了。」¹⁷

我們由此想到，含蓄詩學在其後帝制時代中很可能是個人自律或守己的助長或支持策略。自律與守己長久成為維繫既定秩序的機制，在這樣的脈絡下，「自律」與「守己」也就不單是個人內蘊的「對待自己」的問題，而是與人際關係、政治社會要求等等有關的「對於別人」該如何表現的問題了。配合既定秩序者，在正式空間扮演好妥貼合宜的角色，通常要在自律方面更加實踐含蓄；行動與言語上不安分守己而逸軌者，通常被要求含蓄自律。而「賦詩言志」其實是一種在政治或公領域的遊戲規則中，將遊戲規則與個人內在的忠誠連結；而含蓄委婉間接性的表達方式，如果又成為一種約制力，

3(May, 1979), p.533.

¹⁶ 衛宏，〈毛詩序〉，在郭紹虞編，《中國歷代文論選》（上海：上海古籍出版社，1979），冊二，頁44。

¹⁷ 蔡英俊 “The Formation of the Poetics of Reticence and Its Theoretical Implications in Classical Chinese Literary Thought”（芬蘭會議論文）。

假設共享某個空間的一群人都只有一心，那麼秩序就可以用一種不需明說的含蓄的力道，使得秩序中心之外的個體喪失生存或活躍的可能。

歷史上曾經某個時刻，這種含蓄的規則形以文字公開表述了，但是，形諸文字的，只是當時上層階級的遊戲法則；究竟這種規則的運作在歷史上的軌跡如何、還作用於哪些層面、如何發展變化、如何在今日猶見遺跡，我們無力追索。只是，這一絲的記載，以及其後含蓄詩學的闡發，給予我們一個重要的解釋上的參考項，有助於我們面對當前的問題。

這篇文章，我們主要從兩個方向討論。

其一，為了說明「含蓄」的力道，首先我們以《逆女》這部小說作文本分析，在其中爬梳關於「含蓄」的種種。選擇《逆女》，是因為我們發現在現有文本中，連《逆女》這樣一部書寫方式不太含蓄的女同性戀小說卻也不但再現了並且也可能在效果上共謀於我們將要指出的這種含蓄美學政治與力道。我們的分析焦點在於，這部文學筆法並不含蓄的紀實敘事體中，如何以我們熟悉的策略讓女同性戀死去，以及敘事體本身如何以一種含蓄的手法，報復故事中那個階級與性別都不對、對人粗言惡語毫不含蓄的母親角色。《逆女》中穿插了一則青少年女同自殺的情節，可是自殺這個毫不含蓄地主動走向死亡的動作竟然與氣質優美舉止合度的高雅含蓄匯流，吸引了我們的注意；這個匯流既怪異卻又似曾相識。於是，特別是那種不合正統或是正常的性別角色與性慾望的身體的自殺，成為我們想要閱讀的焦點，我們想要作一些細節的閱讀，並且進一步分析小說家如何呈現一個沈默含蓄的可以致人於死地的無言的力道。在小說敘事中死去的很多是同性戀男女，或者說，很多同性戀男女在小說

中都要死去。我們要露骨而不含蓄不寬容地說：這種能致人於死地的含蓄的力道甚至編織於日常生活修辭與策略中。這樣一種閱讀分析對於小說敘事、大部份的讀者與批評家以及我們日常熟悉的不言而喻的含蓄美學政治來說，可能都有點大逆不道。而我們認為，《逆女》中對於青少年女同自殺不經意的再現，可以與近年來媒體上再現的幾則青少年女同自殺對照閱讀。這些再現、一再覆誦的是類似的故事邏輯：女同自殺是意外的「偶發」事件，而自殺本身是無法自圓其說的對於生命的「浪費」以及一種無可逃於天地之間的「羞恥」。這麼一種含蓄而略帶悲憫寬厚的說法，其實一再複製的是既定的社會價值與秩序，那個於我們無份也沒有「我們的地方」¹⁸的價值秩序¹⁹。

第二個討論的方向是，我們認為，晚近在台灣的中文寫作裏特別推介的一些性別與同志研究中，某種特定文化本質主義的態勢或假設，其實護持了當前台灣的恐同作品與力道的含蓄結構。我們感興趣的是，一種新的進步的知識生產王國，比方說性別或是同志理論或歷史研究，可能在不經意之間就與含蓄的恐同力道攜手了。這種新的進步知識生產與恐同的聯袂是以一種弔詭的形式呈現：宣稱中國（或是台灣）文化的特殊性（亦即，堅持「寬容」是中國文化對待同性戀的未曾變異的核心態度），以及中國文化的清純（亦即，把寬容想成是清純天真絕不涉於權力作用）。清純並且特殊的中國文化價值（如寬容），被認為是與現代「西方」的同性戀與恐同絕無瓜

¹⁸ 「我們的地方」一詞借用 D. A. Miller 一次演講以及他即將出版的書名：*Place for Us: Essay on the Broadway Musical* (Cambridge: Harvard UP, 1998).

¹⁹ 也許，這裏還是一個地方，也就是，這個文學研究裏的罔兩時空，一個「我們的」同志情感與行動還可以佔據的罔兩時空。其他的地方，也許就是網路，以及一些酒吧，三溫暖，同志熱線，公園或書店了。

葛的；「中國傳統文化對同性戀是寬容的」宣稱的是一種知識論上的清純——未受西方殖民知識的污染，或是一種知識論上的另類性——有一個傳統是對於同性戀的知識與實踐都寬容而不恐同的。這麼說的同時，其實已經假設了一個連續的同性戀。對於這個說法，我們想要指出的是，沒錯，沒有外於時空建構的本質同性戀，同性慾望愛情與行為都是在特定的歷史地理經濟社會環境中形貌不同的。然而，我們也要強調，也不會有一種超越歷史的價值或美德，內在於任何傳統或文化地理政治所在，而可以據以宣稱一個同志的樂土或黃金時代。就像在性別研究中，如果刻意建構一個前現代前西方的性別範疇，以異於「西方的」女性主義，其問題性與同志理論中刻意宣稱一種不恐同的傳統文化是相同的。正如前現代的傳統中國婦女，當然不乏相對自由或自主性的才女，但也不是傳統婦女皆才女皆快樂，也不可能個個傳統婦女都生活在令人無可企及的美好陰陽互補互助的男女關係中。眼前在地的性 / 別運動，究竟要採取一種什麼樣的形式或策略，可能與想像中的「傳統中國」沒有什麼絕對的關係。我們想說的是：眼前台灣的同志可能並不會因為對同志未曾施與公開明顯的暴力而更少壓迫，在此，恐同的力道可能並不表現於面對你的臉吐口水，而是努力保護其他人的臉，以保存一個完整美好的形式整體。「傳統中國文化」，不應該——也不能夠——成為另一種超越性的神聖祭壇，成為事實與再現的唯一準繩，或是成為鄉愁的依據。

我們將試著透過閱讀對於寬容與含蓄作為一種支配性的美學——政治價值以維繫「合宜的」性關係，而讓異議的性各從其位妥放在魑魅罔兩的國度裏，作一種初步的探討。我們知道含蓄的操作場域並不僅止於性 / 別，但我們希望透過這樣的探討可以抽絲剝繭出某種特定的恐同形式以及「默言寬容」的另一個含蓄的面向：它是

一種最「傳統」的美德，也有一套現代「民主」的外衣。

三·「含蓄」力道的鏡影——以《逆女》為例

底下，我們先以一九九五年獲得皇冠大眾小說獎首獎的女同小說《逆女》作細節分析，探討可能會發生在這個特定的時空下的可能的恐同形式及其與含蓄機制有關的多種作用力。這部小說曾被認為是近來酷兒風潮下的產物，「跟隨文學流行步伐的同性戀作品」²⁰，但也許因為文學筆法不夠精緻洗鍊（太「紀實」²¹？或者，太不合含蓄美學的標準？²²），作為一本「大眾小說」首獎作品，它並未成為學院同志文學分析的熱門文本。

《逆女》這部小說以寫實手法第一人稱書寫，主角名喚天使，成長於台北市郊略嫌貧困的一個嚴重失序的家庭。雖然作者在序文〈迷宮的出口〉中特地在括弧中聲明，「希望不致誤導讀者認為女同性戀是源自於破碎家庭的戀母情節」，然而這部小說恰恰可以讀出這樣一種軌跡。天使短暫的生命裏，一方面充滿了她母親無止盡的暴虐的口頭羞辱，以及母親總是在好奇觀望的鄰人面前表演怨懟犧牲的母親夢魘（她們家在父親退伍之後的主要收入來源是媽媽開了一家雜貨舖，以街坊鄰居為主要顧客），對於這種種，她默默地引以為

²⁰ 杜修蘭《逆女》（皇冠，1995）書前短序〈迷宮的出口〉頁6。

²¹ 「紀實」一詞，見張曼娟為《逆女》作的序文〈無可逆轉之命運〉，《逆女》頁5。

²² 岔一下話題，另外一個「不含蓄」文學效應的有趣例子是李昂的〈北港香爐人人插〉，一部文字書寫上可謂「不含蓄」的小說，引起了批評的熱潮，評論語言裏的張惶失措，參異形〈香爐事件、文學批評與女子摔角〉（清大中文系系刊17《凝視》，1998）

羞，試著抗拒，也試著逃離，然而終究是如影隨形的糾結；另一方面，她有喜歡溫柔恬靜女孩的傾向（小說裏明白說是和她媽媽相反的²³），在國中和高中各談了一次戀愛。大學後期，她搬出去和情人同住，情人是個年紀比較大的女人，這同時她也和 T-Bar 裏的幾個年紀比較大的女人一起玩。小說結束的時候，天使死於癌症（原先她還以為是愛滋病），病榻上，她沒有原諒那從未愛過她的老媽，而圍繞著她的，是她的情人和朋友，彷彿那是她另外一種家。

這裏，我們要把焦點放在小說前半部的二個插曲上，試著描述分析我們閱讀到的「含蓄」的力道，以及其中的恐同。

第一則插曲，高三的天使與詹清清服裝整齊地在宿舍床上在一起被教官逮到，她們蓋著被子，教官衝進寢室大喝一聲，要她們立刻起來「把衣服穿好」。之後她們的父母立刻被召到訓導處。

老媽一進來先狠捏了我一把：「早叫妳不要住校，妳偏要住，現在妳看！住出事情了吧？妳那死人老爸，什麼都不管，只會叫妳住校，你們都死出去他就最高興了。」

媽來這一手，不用介紹大家都知道她是誰了，詹爸爸的表情很明顯的在說：你們看！就是這樣的畸形家庭，才會出這種不正常的小孩。

詹一家人故意跟我們坐得遠遠的，學校宣佈讓我們兩個留校查看，而且不准繼續住校，學期快完了，所以住宿費也不能退，老媽沒什麼意見，詹媽媽卻堅持要我退學，免得我繼續在學校會影響她的女兒，惹得老媽也火了：「幹什麼我女兒要退學？睡覺大家都有份啊！還是妳女兒來睡我女兒的床咧。」

²³ 「大概就是因為老媽的關係，我特別怕強悍的女孩子，……唸了高中後，我越成熟越明白肯定我對同性別的偏好——特別喜愛嬌弱溫馴的可人兒。」《逆女》頁 78。

媽赤裸裸地把話說出，讓我有再一次在眾人面前被剝光衣物的感覺，僅剩的最後一絲絲自尊全教這些話給驅離，巴不得能立刻縮小直到消失，讓所有人都隨著我的消逝而遺忘掉這段齷齪的記憶。（《逆女》頁 113-114）

首先，我們看敘事體中如何呈現詹爸爸打量天使的老媽那種不正統、不矜持，甚至潑辣的母親行徑。詹爸爸的打量裏，記刻著天使的老媽全不合格的階級與性別以及二者的結合體，她言語與行為的粗魯不含蓄。這種不含蓄（一種屬於低下階層的，不夠高級女性化的言行）是天使對她老媽以及她自己引以為羞的一個源頭。在詹爸爸的打量裏被視為不合標準的丁母階級—性別無教養的部份，立刻與丁女同性戀不正常扣合了。其次，詹媽媽極力想要區別出一個主動的變態的天使，以及她天真無邪被影響被污染的女兒。詹媽媽希望天使受罰，而她女兒得以不再因天使而被玷污。這是日常生活常見的不公：總是那階級位置低下的一方要負擔失誤的後果。天使的母親立刻反駁說，兩個女孩睡覺同樣有份，而且，由於是清清來睡天使的床，言下之意是清清一定是自願的，自主的。在這一點上，敘事者寫道，她羞得想要消失，——羞的是，她老媽大刺刺的真的把那不可說的給說出來了（不可說的是，兩個女孩在同一張床上被逮著，而且還指明了是誰的床。）

對丁天使而言，在這一幕裏，她有雙重的羞恥感，一是同性戀行為曝光，被說了出來，二則竟然是被老媽毫不含蓄口無遮攔地曝露出來。然而，也正是她老媽的這個不含蓄，使得天使可以假裝無辜，佯裝無知，使得天使在修辭上可以否認她的同性戀，而且逃避掉她原該與母親共同負起的舉止合宜的責任。

我一路無言，媽也出乎意料之外地沒多嚕噓什麼，大概她從

來沒見過我這麼嚴肅的表情吧？上了火車，媽突然問我：「什麼是同性戀啊？他們怎麼說妳是同性戀啊？」

我嚇了一跳，同性戀這三個字像會回音似的，在空空洞洞乘客稀疏的車廂裏繚繞不休，我抬眼向四週望了望，還好沒人注意到老媽的話，現在我終於明白了媽的反應為什麼不像詹的父母這樣激烈，原來她不明白什麼是同性戀，不清楚它被社會怎樣的定位。我的心稍稍穩定了下來，謊話便順口溜了出來：

「學校亂說的啦！我們只不過是上課時間太累了，溜回寢室去睡覺而已。」

「就這麼簡單？那妳們學校怎麼這麼嚴，這點小事也要叫家長領回？」老媽不太相信，沈默了一會又問我：「妳——應該知道那個叫什麼清的是個女生吧？還是——妳不會不知道自己是女的吧？啊？」

「媽——」我不耐煩地說：「我穿了這麼多年的裙子當然知道自己是女的啦！」既然老媽搞不清楚，我就死不承認。（頁116）

天使的老媽路上不尋常的沈默，以及她最後的問題，其實說出了天使在小說中所說「老媽搞不清楚」相反的一面。她的母親也許清楚問題所在：性別角色，以及是否合乎社會要求，以及「在床上」玩這些角色，也就是性行為與慾望的規範。她不知道的可能只是究竟該如何去說或不說，以及如何恰如其份地處理這些知識。在學校外人面前，她為她的女兒辯護，抗議詹媽媽的指控，她和天使是站在同一邊的，一起對抗標示了階級位置的攻擊；此刻她與女兒獨處，應是她要跟女兒算帳的機會，然而這竟然是一向粗魯而口無遮攔的天使老媽難得含蓄的一刻²⁴。這一刻的含蓄，也就成功地掩藏了同性

²⁴ 天使老媽另一個含蓄的時刻是給她胸罩與生理褲時，見《逆女》頁73-75。討論見下文。

戀，不被看見。天使順水推舟地把她母親的沈默，轉用來護持自己與清清的親密關係，她在這個難得的空間裏，把這份關係深深埋藏在沈默裏。

詹清清可就沒有那麼幸運了。小說並沒有明說，在她家裡發生了什麼事。（詹家合乎教養的含蓄氛圍可能也不「適合」《逆女》的敘事筆法。）然而，顯然她的父母與家庭是合乎中產階級經濟與社會標準的（那是天使的理想，漂亮，乾淨，幸福溫暖的家庭）。在學校裏，在外人面前，以他們的家庭，詹家父母要維持形象，必得堅持他們女兒的清白，甚至要說他們女兒是被誘惑被帶壞的。然而，清清結果是自殺了。小說裏，一日天使決定去清清家，向客廳靈位供著的照片上香，而且想知道為什麼。

「看完了就請妳走吧！我媽快回來了，她看見妳會氣瘋的。」詹家明開了大門，手握在門把上，直挺挺站著，一副送客的樣子。

我還想多嗅一下詹的氣息，多知道一點她走前的事：「詹有沒有說過什麼話？」

「妳走吧！我不想揍女生，如果妳也算女生的話。妳再賴著不走，我不敢保證。」

他把門完全打開，整個人靠在門板上，顯然非立刻要我滾不可。

「詹為什麼這樣？你們逼她什麼嗎？」我堅持要得到答案，挨揍我也甘願。

「……沒人逼她什麼，我爸叫她上學，她偏不去，我媽替她穿上制服要拖她出門，還沒到門口她就衣服脫光，死也不出門。我們都勸她：都快畢業了馬上要考聯考，好歹把書唸完，她就是不上學，還把制服都剪破。我們架她上學，半路上她還跳車，我們沒逼她什麼，只是要她上學而已。」

「沒逼她？」我的心碎成千百片，為詹受的苦。

「沒有！我們沒逼她什麼，是妳害死她的！」詹的弟弟堅持。
(頁 125)

含蓄的母親沒說什麼，女兒也沒有。但是正常的家庭要他們的女兒正常回學校上學，重新扮演好她一向扮得很好的好學生角色。為此，穿上制服回學校，詹清清死也不肯。甚至脫了制服把它剪破！這段插曲，說出了父母女兒之間沈默的對抗，父母不計一切要迫使女兒「正常」，而女兒以身體與行動拒絕他們的期望。**自殺是最終最後的拒絕行動**。然而即使死了也無法從家庭釋放，她的房間還留著，就像她一仍居住於此，她的相片被掛著，讓他們紀念心愛的女兒。再者，要為她女兒的「差異」負責的壞因子（外人，闖入者），唯有父母不在的時候才可以進來，冒著挨揍的威脅，最後被控是謀殺的凶手。在這個例子裏，也許，正是這個家庭對於清清的女同性戀行為與情緒的含蓄與默言寬容，慈愛與容忍²⁵間接表達於他們為著她的前途要她回學校上學，含蓄地彷彿同性戀行為與情緒從沒有發生過。而正是這個含蓄默言與寬容的力道，迫使詹清清只能絕對含蓄的拒絕——自殺。

這個插曲還可以有另外一種閱讀，得自 Eve Sedgwick 論羞恥作為同志的一種重要情緒或情感結構²⁶的啟發。那就是，也許詹家對於堅持表現出完美的寬懷容忍之門面，特別是在面對發生的事情（在學校曝光的事）上，構成了可怕的羞恥力道，是這個東西擊垮了詹清清。她不僅要為整個家庭都要努力遮蓋她的羞辱負責任，她自己

²⁵ 這種「慈愛容忍」的語言是：「我們是為妳好，只要妳從此不再犯。」

²⁶ 見 Eve Kosofsky Sedgwick 新作，"Affect and Queer Performativity" 發表於這次會議（第二屆「性 / 別政治」超薄型國際學術研討會，1998,10,3.）。

也得努力玩這一場遊戲，假裝什麼事情都沒發生，穿上制服去上學。詹清清的臉皮必須是完美無瑕的，像她的家庭一般，也正因如此，她無力承擔學校與家庭雙重羞辱的重量。不像天使，她一直活在她母親對她的羞辱裏，也一直以母親不含蓄的粗野為羞。

精緻的含蓄是一種力道，它可以帶來沈重的羞辱感。不必說什麼，或者只要間接地說，以行動而非言語，含蓄就在判別是非善惡良莠，在默言寬容中，傳遞著性與性別階級的美學標準，並且要求回饋，而羞辱感是逾越含蓄的影外微陰岡兩。含蓄優美的詹家，女兒只能以絕對的含蓄來回饋。而天使的母親，一個階級身分與性別表現都不合教養的女人，一個受困於「反攻大陸」政權夢魘²⁷，政治社會經濟上無依無靠，只有歇斯底里向「孝順」求索心理安全感而完全失敗的女人，她是那麼不懂含蓄，她沒有可以含蓄的資源；然而，除了笨拙地張牙舞爪演出一幕幕的醜劇讓自己成為笑話而被鄙夷，讓人誤以為她是恬靜秩序的擾亂者而被痛恨，讓人以為她是不孝女同性戀的製造者而被寬容理解²⁸，她揮灑不出任何力道。這或許也是清清自殺而天使不會自殺的原因之一。其實，一個不含蓄的問題家庭，往往會產生出不合既定秩序的露骨差異以及生存策略，這種家庭從一開始就是種種差異面對面衝撞的所在，而另類的生命力也往往就在露骨的差異中成長。但底下我們會討論，這種問題家庭

²⁷ 「反攻大陸」口號對於本省婦人的天使老媽來說，是一個具有剝奪性的實質威脅，因為那意味著她那在大陸有妻女家庭的外省老兵丈夫就會離去，眼前這因政局災難而有的偶然結合，就要結束。

²⁸ 張曼娟在序文中提及作者處理結局時「寬容理解」，這個寬容理解，是指天使死前對於「依然被惡毒佔據的母親」的寬容理解。小說敘事讓逆女幾乎是莫名其妙地死亡，序文於是寬容，同時也在書寫寬容理解中，更判罪母親的惡毒。

另類生命力的可能性，卻在正常含蓄的敘事機制，也就是，敘事與讀者—批評聯袂投資於正常家庭與性別階級關係的理想之下，全被抹殺了。

我們認為，如果詹家理想的”含蓄”教養模式恰恰構成了那最強烈的恐同效應的力道，那麼，小說敘事體本身，及其隱含的讀者-批評，同樣可能避免任何對同性戀的直接禁制，卻聯袂做含蓄暗示性的抹煞、譴責、貶抑。這相當於一種溫柔敦厚的恐同。

四·敘事體與理想讀者—批評的連鎖含蓄效應

相對於詹清清的故事，丁天使的故事是小說的主軸情節，也是鑲嵌於敘事中的「理想」閱讀者所主要投注關切的。我們以為，這個理想讀者可以以名作家張曼娟為《逆女》所作序文的閱讀方式為典型。在這種閱讀方式裏，我們可以讀到小說敘事對於同性戀情節的擺放位置、這種位置所隱含的價值，以及揮灑出的含蓄恐同意識形態。這種含蓄恐同的效應，作為敘事邏輯以及「理想」閱讀主體之間의共同閱讀策略與成果，並不是故意或刻意造就的，而是，小說敘事和「理想」讀者這樣一種鑲嵌於敘事體的閱讀位置，一起成就了小說主要的，充滿矛盾的主題 / 主體意識。

小說敘事邏輯，非常貼近第一人稱「主角」，以致張曼娟認為這部小說「幾乎有讀紀實一般的心驚」。在此，我們想追問的是，這樣一種貼近敘事者，建構敘事主體的小說敘事，這個主體形塑的論述過程中，「身為同性戀」與「處在破碎家庭」²⁹，兩種主題的關連究竟是甚麼？這兩者在小說敘事中又是如何被佈局被擺放的？破碎

²⁹ 見杜序〈迷宮的出口〉，頁7。

家庭的慾望政治與同性戀的慾望形構，又是如何透過小說中「齷齪」的敘事情節以及感知結構連接的？「齷齪感」又如何構成小說敘事中另一股含蓄的恐同力道？天使的「身為同性戀」如何滋養卻又服務於她的完美／破碎家庭感知結構？

《逆女》書前有一小段〈前言〉，寫敘事者兒時在報紙副刊上讀到一篇翻譯小說，

小說內容隱約記得大概是說一個與丈夫關係不親密的歐洲貴婦，遂將自己的兒子當小情人般倚賴對待，我被家庭中能有這樣的關係震得歎掉，覺得好齷齪．．．

我忘了結局，而那種弔詭地齷齪感卻一直左右著我的人生，奇蹟似的跟了我一輩子。

小說本身述說著關於因一篇小說而起的齷齪記憶，以及對於齷齪記憶的再現如何達到書寫者／敘事者自身洗滌齷齪的效果。張曼娟在序文中說，「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」更是肯定另一層次的洗滌效應，閱讀這本書寫齷齪記憶的小說，竟也可以使得「讀者心靈」終究「獲得洗滌，柔軟光華」。那麼，這份重要得無法讓人安身立命的、需要滌淨的齷齪感，究竟該如何理解？

天使在她自述的故事一開頭，記錄著一輩子纏身不放之齷齪感的一個來源，是一篇翻譯小說中所再現的母子不倫情慾關係的故事。這種齷齪的不倫母子情慾關係，在天使的自述中至少有兩個影子。一是天使老媽和她大兒子天厚之間的感情和修辭關係，在小說中相當清楚易讀，天使不時直接點出的；這是一種「世俗人情」對於既

³⁰ 張曼娟序《逆女》，〈無可逆轉之命運〉，頁5。

定的所謂「家庭倫常秩序」所不願承認、不能看見，卻也不是不能想像的駭聞。例如，在所謂婆媳關係的問題化上，不論小說中還是小說之外，這種幾乎不倫的母子情結，已經屬於世俗人情常識（日常「知識」，亦即，意識形態）的範疇。第二種影子，相較來說，是世俗人情範疇之外的情慾感知結構，就是天使自己對她老媽，以及偶爾不幸化身為她老媽的女友們，尤其是和美琦的同性情感慾望關係。也就是天使老媽對著美琦以及鄰居們所咒罵的「變態女生」或「女妖」搞的「甚麼同性戀」³¹。

天使第一個真正和她住在一起發展家庭式親密關係的女友是美琦。有一回，當二人關係趨於平淡的時候，天使開始流連於各個 bar，

然而當我一再用感官的刺激縱樂來消耗我的體能時，有一種聲音向鬼魅般在心底低低竊笑，有甚麼無形的東西緊緊地跟著我勒著我，我那天生不定的缺乏安全感的心，陡然從飽漲中霎時流質似的散洩在四方，根本沒有一種快樂是屬於我的。（185 頁）

我開始對美琦漸感不耐，她的臉孔身軀漸漸幻化成老媽的，她的控訴我背叛變心恰如老媽的譴責我不孝罪惡，我不願意再碰這個令我厭惡恐懼的女人，卻也更無法拋棄，因為她漸幻化成象徵老媽的圖騰，亦具有撻伐懲罪的權威與法力，我無膽反抗，亦無力出走，只好盡量在她醒著時別在她面前出現。（186 頁）

在天使的自述中，她無法待在美琦身邊，但也無法離開美琦，她將這種不安分的情感身體狀態歸諸兩個原因：一，她天生的不安全感，二，美琦幻化成她老媽。這裡所謂的「天生」，也就是張曼娟序文的題目〈無可逆轉之命運〉中的命運。張曼娟認為「丁天使不是逆女，只是遭逢了無可逆轉的命運」。同樣的，丁天使自認「天生」有一股

³¹ 《逆女》頁 265、282。

不安全感，使得她無法停下來，又無法離開。這裡的天生和命運，在小說敘事邏輯之下，同樣指向必須為天使命運和天生負責的老媽，以及這個老媽的不（可）能不是媽卻又不像個稱職的媽，這個不懂含蓄的媽，又必然具備惟母在這部小說裡所有的「撻伐懲罪的權威與法力」。正是這種專屬於（父）母職／值（作為一種倫常價值）的權威與法力，足以構成天使的深深沒有安全感，隨時可能讓天使齷齪感發酵（連心中的鬼魅都竊笑著），這種貽笑天下的「天生」和「命運」，讓她覺得一輩子不能逃脫。³²而一輩子不能逃脫，又因為美琦的幻化成她老媽而更加無所逃於天地之間。這是小說和天使一起構築的一個無邊無際，無法逃離的家庭（母女）慾望關係時空地景。

敘事情節提供的唯一的出路，是（含蓄的）死亡。小說的結局指向天使（和認同她的敘事的讀者們）的終於因死亡而得以洗滌、逃逸：

我闔上眼，很想好好地睡上一覺，這麼多年來緊緊揪住我的心的那個東西，似乎終於鬆了鬆手，讓我能夠安穩地入夢，我聽見美琦放聲大哭，我知道生命中許多美好的可能都將和我失之交臂，那篇小說帶給我詭異的齷齪感漸漸從我心中撤去，因為我寧願相信我被遺傳了悲劇的因子，我是多麼熱愛我所痛恨的親人，而齷齪的，不是雜貨店不是老媽不是其他，是，是我自己！（285頁）

天使自陳得以洗滌齷齪感的原因是「因為我寧願相信我被遺傳了悲劇的因子」。很清楚的，在這一句裡，天使已經將齷齪感從自身移植轉嫁到她老媽身上。她的悲劇，包括熱愛她所痛恨的（家／母），還有，厭惡她愛慾和依賴的美琦，都可以也必須歸因於她老媽，以及這個老媽所體現的，在她身上聚集成足以羞死天使的種種，譬如經

³² 父，也就是天使的爸，在這部小說裡的作用，我們暫不作討論。

濟政治的不安全，性的不滿足，感情的不飽足，知識涵養的匱乏，修辭和存活策略的不要臉。但是緊接著，天使立即又反過來說，齷齪的不是雜貨店（經濟條件和生活情境不符合電視裏理想家庭的美好），不是老媽（同樣不符合標準），而是天使自己。

這一句話裡多種相衝撞的意含（推諉 / 自責），驅使我們再回頭重讀這份屬於天使卻又來自她老媽和雜貨店的齷齪感知結構。

我環顧一下擠得又髒又亂的雜貨鋪，亂糟糟的貨品從地上直堆到天花板，貨架與貨架之間僅能容一人通過，貨架下塞滿了回收的空瓶子，有汽水的，有果子的．．．．散發初一種變質了的酸氣味兒和那些蘿蔔乾、豆豉等醃漬物的氣味攪和在一起，說不出甚麼滋味兒，只覺得把空氣的密度都攪和得好濃密，又溼黏黏的連走路都能感覺到它的阻力，一種莫名的壓迫感突襲而至，讓人既煩且悶，尤其在去過喬夢翎家後，看見了家原來可以是這樣的美好，有了比較就更覺得自己家的差勁而無法忍受，我突然冒出一股莫名火：『別人家的東西是比較香，我去同學家，人家媽媽還泡咖啡請我喝！』（46頁）

顧客走遠了，媽還餘怒未熄，跳著腳罵道：『你的魂是不是都飛在大陸？啊？老不死的笨東西！』

媽頓了半晌，我以為罵完了，沒想到媽又開了口：『沒用就是沒用，外面也沒用，家裡頭也沒用．．．．床上也沒用．．．．』

最後那句媽罵得特別小聲，幾乎像抱怨一樣，我當時覺得好奇怪，床上有甚麼東西好用的？爸低著頭，好像啥事沒有地去理那亂成團的繩子，以便來捆瓶子，媽又啐了一口才進廚房，我不太忍心去看爸的表情，又屣回馬桶上去蹲，只是再也屙不出甚麼來了。（18頁）

我打開來看是兩件胸罩一件生理褲，我抬眼看媽隆聳的胸肥鈍的臀，屈踞在門口撿菜葉，猛然意識到媽和我都是女人的事實，在此之前她只是母親我只是子女；她上次說甚麼『在

床上也沒用』這句話，突然燙滾滾從腦海裡冒出來烙得我兩頰刷地紅了起來，我好替媽媽難堪，覺得一個母親真不該講那種不三不四的話。(74 頁)

以上三段引文可以讀出，齷齪的當然是雜貨店，尤其在去過喬夢翎家後（引文一）；齷齪的也正是老媽（引文二），尤其在當她敢說出對老爸性能力的不滿時（即便是壓低了聲音）。這些人與時空的齷齪，是天使沒有辦法逃脫註定被牽連、甚至附身，就像雜貨店裡五味雜陳的氣味，「只覺得把空氣的密度都攪和得好濃密，又溼黏黏的連走路都能感覺到它的阻力」。天使的齷齪感環繞著、也具現在老媽（某一人）和雜貨店（時空）的結晶體，隨時可能引發作用於她心裡身上。

而當天使老媽表現出在小說情節中少有的含蓄，以及對於天使的關心（引文三），幫天使準備好胸罩和生理褲時，天使卻已經只能感到羞辱，對她媽不好看的身材，不雅的蹲姿，還有記憶中（不斷重複的）不要臉的、不符合標準母親的粗言鄙行的羞辱。這一段文字非常弔詭。可以確定的是，天使的敘事在這裡的跳躍和閃躲，和她記憶她與老媽從學校回家途中的對話非常相似。這兩段都是老媽僅有的含蓄，略帶關切，問的話題第一次是關於同性戀，這次則無言的指涉天使的月經和胸部發育。這兩次都和性慾性事相關。

在這一段敘事中，天使的眼光記錄著她媽令人厭惡（而非慾望）的身體和蹲姿。接著，立即想到她和她媽同樣是女人，同樣有月經，乳房——如果「在此之前她只是母親我只是子女」，那麼現在呢？同樣是女人，是否也就可能相互慾望，在慾望中相互秤量？就像天使會慾望喬夢翎，又被詹清清慾望？但是，天使不可能慾望她媽媽？因為「隆聳的胸肥鈍的臀，屈踞在門口撿菜葉」？我們無法確定，因為天使的敘事立即在此處急轉回返（逃逸？），記憶起上回她媽即

使小聲仍然說出的對她爸性事的不滿。我們也就無法確定，天使此刻的臉紅羞辱齷齪感，是因為她先前以女人對女人的慾望之眼，突然看見她媽的身體姿態，還是，如她所敘述的，因記憶起她媽那次的不當言論而為她媽羞辱難堪？但是，可以確定的是，那份記憶，以及連同喚出的羞辱臉紅，是黏附在她老媽的察覺天使女「性」化上³³。

這一段敘事中，匯聚了天使齷齪感的各種複雜和矛盾——其中參雜了對她老媽的（不）慾望，對她老爸的同情和感同身受，以及對她老媽（不）慾望裡那份階級性別言行的秤量。這些都是構築天使同性戀感知結構的重要情感情緒作用。

或許正因如此，小說敘事終究沒有、也不能對於這份沈重複雜的齷齪感作解。天使希望隨著自己的消亡而帶走一切的齷齪，是否也意味齷齪無解？更重要的，是否這份涵蓋了天使的同性戀、卻又不以此為主軸的齷齪感知結構，必須被含蓄地連同天使的癌症被帶走？

從另一較正軌的角度閱讀，在天使的敘事和記憶中，她自己的同性戀似乎不是主要的齷齪行事，只有當天使把美琦看成老媽時，才會產生厭惡感。同樣的，同性戀行事似乎也不是小說的最主要投注與關切。小說裡有一段提到村里各種的不倫性關係和人物時，天使說，

比起同性戀來，不知是異性戀實在是荒誕不經得讓人莫名其妙？還是人迫於現實而妥協的耐力其實到了匪夷所思的地步？

³³ 亦即，給她兩件胸罩、一件生理褲，她媽小聲說出老爸在床上的不行，以及這句話隱含老媽自己性慾望的不滿足。

「比起同性戀來」，這句話或許會讓一些人（衛道之士？）一震——難道異性戀竟然連同性戀都不如了？然而這個看似顛倒了異性戀思惟的比方和問題，其實卻是 1) 將同性戀理想化，2) 使同性戀成為指謫異性戀不是的媒介。同性戀在這句問話裡懸而不明，在小說裡，也有類似這樣的位置和味道。

如此看來，小說敘事和鑲嵌於敘事中的閱讀者，很可以處在和天使記憶、感知結構一致的方位。這個位置的齷齪感，主要來自階級和性／別羞辱，如雜貨店、老媽的不像媽、天使被迫穿哥哥的內褲而後被看見等，而性／別羞辱連帶的包含了天使的同性戀／戀母慾望形構。亦即，性事的羞辱與同性戀行為的羞辱同處一禁地。但是，其羞辱值（羞辱感的強弱）依不同情境、主體而異。譬如，被發現之後，詹清清會自殺，而天使不會。在小說敘事中，尤其到後半部份，同性戀和癌症，又都似乎驗證了天使的歹命，是一種「遺傳」、「天生」、「命運」。在這樣解毒／解讀之下，同性戀和癌症都足以讓人消失於此人界，卻又被「寬容理解」³⁴，謂不應當被怪罪，因為不是她們的錯。應當責問的是那致癌製同的問題家庭，問題媽媽等。

天使病重將死，仍要回家去看看，看那生他養他卻宛若仇讎的母親。

這也是全篇最震撼的地方。

依然被惡毒佔據的母親，形銷骨毀氣若游絲的女兒，擦身而過，到底沒有相認。

或許她們從沒有相認過。

³⁴ 張曼娟序謂作者處理結局時「寬容理解」，見〈無可逆轉之命運〉，頁 5。

「原來根本上我是一個絕對戀家的人，因為太愛它，它的傷害更讓我心碎，我終於絕望地離開家，卻始終沒能擺脫掉它的陰霾。」

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。³⁵

張曼娟在序文中說，整本小說最震撼的地方是它的結尾。天使瀕死，要她的朋友開車載她回到她從小長大的家附近，做最後的巡禮，也許可能與母親和解。然而就在她拉車門要下車的當兒，無意間聽到母親怨懟惡毒依然如昔的跟鄰居說：「講到那個死外省豬仔喲，那個人不會好死啦！你們不知道噢，他聯合我那個女兒兩人將我踩在腳底下欺負，那個下流不要臉的才生得出來那種禽獸豬狗不如的女兒……」「未見未笑喲！和一群女妖精住一起亂搞。見笑死人！還聯合那些女妖壓逼我這個老母……」天使沒有下車，即刻決定離開。

依然被惡毒佔據的母親，形銷骨毀氣若游絲的女兒，擦身而過，到底沒有相認。³⁶

序文作為閱讀的引導，作用之一是指示出一種最好的閱讀方式。或者，比較罕見的，序以該書可能未達標準，而期以未來³⁷。張曼娟在一本得獎小說的導讀序文中作如此閱讀，說它最感人的地方在結尾：天使原本想要、而終於未能諒解她的母親。她這個閱讀提示了以下幾個重點：一、天使與母親的關係，是小說敘事最重要的主題；二、如果最重要的主題是母女關係，那麼，小說寫的是家庭倫理與親親尊尊母子女女的秩序。而這個母親對她的家與女兒，就天倫秩序而

³⁵ 張曼娟序《逆女》，〈無可逆轉之命運〉，頁5。

³⁶ 同上。

³⁷ 參 Gerard Genette, “Les fonctions de la preface originale” in *Seuils* (Paris: Editions du Seuil, 1987). 感謝于治中惠借此書。

言，已經犯下無可挽回的錯誤；三、敘事體對於母親的這些錯誤行徑並不含蓄（老媽言行粗魯，毫不自制），然而，對於這些錯誤行徑如何被處罰，如何揭露一個位處尊長而又犯錯的人，卻是含蓄的。犯錯的人是母親，她是只能，也必須以一種完美的含蓄方式被控訴的人，最後透過他兒女的身體與行為，以及整部小說的敘事情節，對她作了強有力的控訴。而女兒，如張曼娟所引，「是一個絕對戀家的人」，然竟被自己的母親所阻，使她既不能回家，又不能組成美滿的女同性戀家庭。（整本小說敘事給予的大眾心理學解釋是：天使尋找的是與母親相反的原型；然而，在他所有的女朋友中，卻都是像媽媽般要佔有她的。）於是，序文把小說讀成是一個生命短暫悲苦的女兒，對母親作意在言外的控訴，以此肯定了小說最終最震撼的價值。

這樣一種閱讀，在詹清清這個角色上，卻有顛倒的作用。歸咎清清破壞了完美理想的家庭形象與秩序，使得敘事本身必須讓清清以自殺的形式做含蓄的報復。學校和家庭都認為詹要為這個失序負責，因此詹在回學校上課前，必須先回家復原。同樣，序文與小說敘事聯袂指責了丁母之未能善盡母職，她的三個孩子都像某種妖魔。然而，他們妖魔行徑的主要作用，卻在於促成敘事體指控他們母親的倫理邏輯：她是失敗的母親，惡魔纏身的母親，有妖精女兒。天使最後不能也不願原諒她的母親，但她不經意間聽到的話（被天使聽到，也被讀者聽到），再次證明了母親的惡毒。這樣她就必須死於癌症，以證明她不是只想寫下這個故事做為對惡母的報復。也唯有如此，當女兒在聽到惡言惡語的羞辱而不想報復，只想離去，安靜死去時，批評的讀者才能告訴我們，我們的心靈在悲劇中獲得洗滌，柔軟光華。

我們的問題當然是，透過自我懲處（她患了重病，起先恐同地以為是愛滋病，最後又證明是致命的癌症），為天使敘事的報復來辯護，批評的讀者同時也護持了那致詹清清於死地的家庭力道，一種含蓄的家庭政略。小說後半部，天使的死是一則悲劇，而詹清清的死則似乎只是可憐（有點軟弱），她的死，似乎不值什麼。敘事體透過詹弟弟向天使說的細節，暗示詹已精神失常：她脫了衣服、她跳車、她自殺、她瘋了。因此，自殺有點是不正常行為的連續體，從她的同性戀，到她沈默地拒絕參與正常（穿上制服回學校），似乎不是她家庭的錯，因為她家人那麼地溫和對待她，也許除了希望她不計一切保持面子之外。因此，必定是詹自己的錯誤或軟弱導致自殺，敘事體是這麼暗示的。只有天使知道不同：天使知道詹是被逼瘋逼死的，被一種讓她弟弟克制自己不打她的含蓄逼的。這終究是個端莊的家庭。反而，在天使的問題家庭裏，人的存活空間比較大。

天使本人的死同樣是端莊的，小說裡沒寫，但它使得批評的讀者（以及大多數的讀者）同情天使悲劇的一生。重要的是，敘事體同意天使歸咎於她母親不含蓄的不關心。在這個意義上，她在敘事體所暗含的死亡裡是完美的，甚至，在倫理上是動機性的（必須死去才合乎倫理）。它允許女兒從一個權力關係上較低的位置，對一個囂張的惡毒母親作了含蓄的懲罰（天下無不是的父母）；同時它也使得較無權力的女兒免於受責，因為，她死了。

閱讀詹清清的死就沒有這種柔軟光滑的洗滌作用。詹清清的自殺有點可恥的不含蓄（是行動的不含蓄，而不是言語的）：那麼突然、血淋淋的（天使看到了天花板上的血跡），而且迫使與她親近的人要尋找解釋，一切暗示著：自殺是失序。詹弟弟以及詹家都咬定是天使害死了她（因為天使和她談戀愛，和她發生關係，那是清清迷失

的開始)。然而天使知道，是這個有涵養好面子的家害了她。詹在小說中最後的聲音是對天使嘶聲說再見，然而被父母拉回車上。在聽到詹自殺消息後二天，天使接到她的一封信：「我們並不傷害別人，為什麼他們要傷害我們？我先走了！」

如果把詹清清的死讀成悲劇，而且像天使的死一般是控訴性的，似乎得要對含蓄大逆不道：小說本身、以及序文的含蓄，也就是說，它們的聯袂含蓄，恰是穩固了不費吹灰之力就殺死了詹清清的家庭價值。「他們」確實傷害了「我們」，「我們」只能不留痕跡地離開，除了留下不能解釋的，不能自圓其說的死亡的羞辱。然後，一切總會被包容，因為死者軟弱，這就解釋了一切。詹清清的信其實可以讀成是一種羞辱，控訴那些傷害她的人，以含蓄的規訓迫使她提早離開。她的信，讓人想起 1994 年 7 月 26 日北一女二個女生自殺留下的信：「這個社會的本質不適合我們」，這句話在媒體間惹起一陣騷動與解釋的熱潮。也許這話可以這麼說：「這個社會的秩序不適合我們，」³⁸ 在這個奧秘的句子裏，鑲嵌著含蓄的規訓，以及含蓄的對抗規訓，以及二者的匯流。

以上由小說以及敘事和閱讀批評裏，我們看見了一種含蓄的寬容的倫常美學行為準則，實際上使得或者促成了難以辨識的恐同作用，或者，更重要的是，構成了恐同的連鎖效應。在使用、傳遞並且流通這些承載著價值的如「理解寬容」等觀念與語詞時，究竟誰，或者什麼東西，在其中保存了完全的顏面？我們可不可能想像，有

³⁸ 當然，我們不是在說一種具有永恆不變之內容的秩序，而是，一種具有強制疆界的形式，使得人們在公共空間裏的遊戲規則，不作為一種暫時偶然的局部的遊戲規則，卻假設為要用內在的一心一意去效忠的形式，一種在人法天，天法道，道法自然之後，轉以人為天的形式。

一天，同志需要保持這種顏面——所謂那優良古老傳統的含蓄寬容？當詹清清以死「明志」，（「這個社會的本質不適合我們」）難道她是在「理解寬容」這使她自我消亡的秩序嗎？這個死亡的含蓄與力道，感受起來竟那麼像是那個秩序的含蓄與力道的鏡影。

我們當然無法同意理想閱讀者和小說敘事主軸佈局的這種消極除罪的邏輯。但是，我們必須說，因為有詹清清、徐姐、美琦的情節敘事，更因為有天使終究難以消解的強大齷齪感，以及對於這些情節感知的可以逆讀（我們的閱讀就是一種嘗試），而使得小說的同性戀再現有著強烈的「紀實」矛盾。

五·中國傳統對同性性事只是默言寬容？

我們認為，至少在當前台灣這個時空下，把前西方的傳統「寬容」，與後殖民或後西方的從認識論上說的恐同，當作是互斥的截然對立的態度或是（不）知不行的方式，是過於簡單了。但這並不是前文所引周華山一人特有的說法³⁹，而是流行在漢學有關傳統婦女史與同性戀研究領域裏的一個研究走向。

晚近在台灣中文寫作裏特別推介的漢學性別研究，論及傳統中國的女性或同性戀，類多刻意標舉一種「不同於西方」的「中國的」歷史經驗或思考模態，以抗拒性／別研究的所謂西方霸權性。有趣的是，通常如此建構出來的歷史「不同」，卻顯現出相當的一致性，

³⁹ 出現於周華山的參考書目中，為周所引用的就有小明雄、矛鋒等著作，康正果的〈男色面面觀〉亦明白說無論是「同性戀」一詞或是視之為反常性行為，「全都來自西方文化，」「中國古代稱它為男色或男風，男風不僅盛行於各個朝代，而且法律和道德基本上都對它持容忍的態度。」（《重審風月鑑：性與中國古典文學》台北：麥田 1996，頁 109）

完全符合源遠流長的關於中西差異的傳說：西方強調對立性，抗爭性，而中國和平寬容，陰陽調和。通常，這個源遠流長不證自明的傳說，不但成為「中國」性／別研究的內在前提與結果，又同時是判斷一個研究是否「中國」，或者，研究成果是否優良的外在標準。另外，在方法論或是書寫風格的評判選擇上，則對於少數主體的呈現，強調要捨棄「壓迫／反抗」的被認為是現代並且是簡化了西方的女性主義模式，而代之以「協商」式的包容性抵抗的所謂歷史「複雜」性⁴⁰，以能呈現弱勢主體能動性者為佳。如果說，性／別的建構有其時空性，那麼，研究任何一時一地的性／別社會歷史建構，必有其歷史物質烙印的殊異性，本無庸置疑。然而，如果一種「不同」是修辭上刻意不同於一種所謂的「西方」，並且必須讓人安心地辨識出示心目中的傳統中國或中國傳統，而在方法論及書寫風格上具有近乎標準答案的楷模，那麼其中隱藏的敘事機制，以及美學典範，就值得我們注意。

如果問問題的出發點在於追索一個「不同於西方」的「中國」，作為一種意識型態式的所謂後殖民堅持，通常會呈現一種統一的目的論式論說方式，因為問題裏已經居住著答案——一定有一個「不同於西方」的「中國」，有時不證自明地就成為當前台灣、香港、大陸、馬來西亞、甚至華裔美人、台灣同性戀與公娼的統一「傳統」。

⁴⁰ 將這個研究走向說得最清楚的是孫康宜，她在多篇著作中都強調一個「比西方」男女平等的傳統中國古典女性文化世界。她說：「男／女性別的主／客顛覆早已在中國文學中，有其久遠的美學根源。」（孫康宜〈關於女性的新聞釋（自序）〉《古典與現代的女性闡釋》台北：聯合文學 1998，頁 16）論及中國古代的寡婦，她所詮釋的「性別超越」，是指寡婦「希望完成的就是把自己修養成一個真正的知識分子，使自己全跳出女性生活的狹隘內容」「豐富了傳統的文人文化」（〈寡婦詩人的文學「聲音」〉，前引書頁 106。）

其實，在性 / 別研究領域裏，人們很容易援引中西差異的傳說，將女性主義，同性戀運動，或是性的研究，指認為是一個起源在於「西方」的事，而「中國」是一個相對於「西方」的浪漫化對比，或者是一個在西方衝擊之下努力長進的學生。其實，下文我們將會舉證，這二種說辭與運動場域聯結時，都會有一定的作用，前者說的是：我們有一個不同的溫和傳統，因此不需要某種方式的改變；後者說的則是：某一種特定的成長方式，是屬於本土的，這種說法也指向拒絕其它方式的改變或抗爭，而二種說辭，都含蓄而意在言外地否認或拒絕正面對眼前的某一種少數主體的存在與抗爭⁴¹。而總有個別的具有某些特定資源的少數主體，能夠迂迴曲折地游走於權力的間隙，既容忍又對抗，只要她能成功，並且不危及現有的權 / 利位階秩序，反而在眼前本土現況中憑添多元的繁榮，那麼，這些個別的少數主體，可以被「寬容」。

世界上的確流傳一個十分浪漫的關於中國性愛的傳說，是相對於西方的性科學文明的，傅柯就曾引用過這個傳說：他說，相對於他們西方實踐性科學的文明（“our civilization”），中國、日本、印度等社會有著性愛藝術，真理來自愉悅本身，愉悅就是愉悅，無涉於

⁴¹ 在看似多元民主開放的書寫下，寫同性戀而將同性戀不知不覺抹消，最明顯的例子如孫康宜，她在新書自序提及「目前連同性戀者也在爭取『結婚』的機會」，而她的結論是：「現代的女性真正關注的是女性主體性，而非性傾向的特殊性。是異性戀還是同性戀？那不是一個關鍵問題。重要的是，有機會去表達自己內心的愛的慾望。」（孫康宜〈關於女性的新闡釋（自序）〉《古典與現代的女性闡釋》台北：聯合文學 1998，頁 13-14）在另一篇文章〈「大眾文學」談愛情〉中，她提及，「不少多年浮沈情海的女子，在飽嚐了各種感情的酸甜苦辣之後，依然一錯再錯——同居、失戀、結婚、離婚、結婚、再離婚，或者乾脆加入同性戀的隊伍，或者發了神經病。」（頁 46）

禁忌與功用。⁴²這種浪漫化的異文化想像，以及西方—科學，東方—藝術的傳說，是很多學者假設的前提與研究的成果，在這個信念之下，「恐同」以及對於各種性變態的壓迫，通常被認為是西方特有，享受性愛藝術的傳統中國社會似乎是各種性戀的天堂，而結合另外一個傳說，亦即中國是愛好和平的，溫柔敦厚的，「中國人的生活觀是以在自然力的和諧之中生活這一概念為基礎」⁴³，於是，能夠「寬容」同性之間的性事以及各種各樣性變態並且享受性愛的「傳統中國」，成為許多人津津樂道的歷史。

而晚近的漢學研究中，提出「東方主義」作為對抗的論文，不在少數。然而，對於「東方主義」假想敵的內容，雖有不一致的想像，但卻都固著在「東方」上使得研究成果依然繼續建設「東方主義」。例如，高彥頤（Dorothy Ko）指控的東方主義，是指西方影響之下，將傳統中國婦女建構想像為受壓迫的受害的奴隸形象，而她的研究力圖勾繪一個活躍而幾乎沒有受到性別歧視的古典女性文化世界⁴⁴，這樣的走向，無異又自我東方化了。另外一種被指控的「東方主義」，是研究中國古代性生活的著名荷蘭學者高羅佩，他勾繪了一個性愛生活健康而多彩多姿的中國古代社會，而被指為是「東方主義」，如 Charlotte Furth 說：「高羅佩的《中國古代房內考》自 1961 年初版問世起即成為英文漢學研究在這方面的基點，它可視為上述

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 (高羅佩)《中國古代房內考：中國古代的性與社會》李零 / 郭曉惠等譯，台北：桂冠 1991，頁 350。

⁴⁴ Dorothy Ko, *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China*, Stanford: Stanford University Press, 1994. Ko 的著作在文獻上的紮實幾乎是每篇評論文字贊許的，但詮釋的問題則多爭議。

東方主義著作中的經典」⁴⁵，她指出，高書中的傳統中國性規範是健康而不壓抑也非變態的（頁 326），但高所描繪的性解放了的中國夫婦，易致於把東方想像成一個西方所缺少的、自由與情慾快感的樂土（頁 327）；而這種解放主義的工程也不純然是西方的，因為清末民初已有性學先驅的中國本土學者，把性引入公共論述的現代主義中（頁 329）。Furth 從傳統醫學文獻討論了情慾被性別化的面向，並且指出，在醫學文獻中，情慾被建構為服務於生育的經驗，女子的情慾高潮其實是被認為具有生育上的重要積極意義（頁 343），她主張將儒或道家對於情慾的建構理解為偶然性的歷史經驗，而不是一種對於自然本能的壓抑或滿足（頁 344）。Furth 在另一篇文章中則指出，明清醫學論述中，身體的確都是性別化的身體，但是，卻不是絕對的男女二元的身體，性別是一個相對有彈性的範疇⁴⁶。Charlotte Furth 主要的關切是在性別的分析上，至於性慾，在較早的一篇文章中，她指出，傳統中國醫學文獻中，未見任何一種性行為、性對象或是性慾望被指為病態的，或者「變態」的範疇，唯以生殖功能定義性的健康與否；而這與陰陽宇宙論有關，由於男女皆秉陰陽之氣，而二氣變動不居，互補互動，在這種自然哲學之下，對於性行為與性別角色的異數，會有一種較為寬廣與包容的觀點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 Hershatler, Lisa Rofel, Tyrene White (Cambridge: Harvard University Press, 1994), pp.125-146. 中譯：費俠莉〈中國傳統醫學裏的性與生殖——對高羅佩的反思〉《性別與中國》李小江，朱虹，董秀玉主編（北京：三聯書店 1994）頁 323-347。

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

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

這個寬廣包容的傳統中國印象，仍然沒有不同。高羅佩論及中國古代的變態性行為，曾以並不明顯的材料斷言：「女子同性戀相當普遍，並被人們容忍。只要不發生過頭的行為⁴⁸，人們認為女子同性戀像是閨閣中必然存在的習俗，甚至當它導致了愛情的自我犧牲或獻身行為時，還受到人們的讚揚。」⁴⁹Bret Hinsch 研究中國傳統男同性戀，也特別強調與當代西方不同的一個中國傳統，對同性戀的包容性⁵⁰。

中文研究中，四〇年代潘光旦，從歷代文獻中舉了許多例子，從商周「同性戀的現象不但存在，並且相當的流行，」到魏晉六朝「同性戀在當時竟可以說是大江南北上流社會所共有的一種風氣，」到明清時文獻佳話叢出，也都基於一個說法：中國社會對於這一類變態（按指男悅男）的態度，也一向與西洋夔乎不同，「也唯有在這種比較寬大的態度之下，同性戀才成為一時一地的風氣。」⁵¹對於女同性戀，潘氏說，女子深居簡出不易為外人所窺探，見於記載的極少，但即使缺乏文獻根據，潘卻仍然斷言：「從前的女子深居簡出，既不與一般社會往還，更少與異性接觸的機會，所以同性戀⁵²的傾向

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

⁴⁸ 「只要不發生過頭的行為」正點出了含蓄的「容忍」。

⁴⁹ R. H. Van Gulik（高羅佩）《中國古代房內考：中國古代的性與社會》李零 / 郭曉惠等譯，台北：桂冠 1991，頁 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〈中國文獻中同性戀舉例〉(1942)《性心理學》(北京：三聯書店，1987[1933])附錄，頁 517, 531, 539。

⁵² 關於女同性戀，最近的一本研究注意到了一些歷史差異，桑梓蘭舉例指出，在古典文學的女同故事中，不危及父權社會一夫多妻制婚姻以及男性權威的女同故事才是被容許甚或表揚的，例如二女為了在一起，同事一夫，成就了「妻妾不妒」的價值。參 Tze-lan Deborah Sang, “The Emerging Lesbian:

特別容易發展，所謂『閨中膩友』大都帶幾分同性戀的色彩。」⁵³

「寬大」、「容忍」、「包容」等詞，幾乎是每一個有關傳統中國所謂非正常性戀相關研究中，用來解釋文獻中居然有或者有許多「同性戀」記載存在的原因。這是特屬於中國傳統研究中同性戀研究的歷史解釋習慣，因為，比方說，傳統文獻中有許多關於戰爭的記載，可是，人們不會以「傳統社會對於戰爭比較包容」來解釋這個現象；傳統中國文獻中有才子佳人戀愛、進士娼妓戀愛、溺女嬰、生育、纏足等等記載，而做這些研究時，人們也不會特別得到一個結論說傳統中國社會對於這般事情持比較寬容的態度，或者，以寬容作為解釋這些記載存在的原因，或者，因而引發緬懷那個傳統的情感。我們認為，刻意建構出一個不同於西方的前殖民過去的寬大、陰陽調和又不恐同的理想樂土，雖說意在於為當前同志擴大存活空間，但也太容易流於為殘餘的統制規訓力服務。「默言寬容」的世界其實含蓄地假設了一個默默進行著的一種超過一切的、放諸四海而皆準的更重要的秩序。

我們認為，在當前的同志論述中，似乎刻意建構一個多元開放健康不恐同的傳統中國性文化樂土，其問題在於：一，對於同性戀以及恐同的歷史敘事，以簡化了的二元方式處理，中國與西方，或是現代與過去，都成為本質化的整體，這在不斷遭受各種新文化或勢力衝擊已久的、早已經是雜種文化多時空並時存在的港台等地，都不合適；二，將「寬容」理想化，其實是強化了想像中的一個含

Female Same-Sex Desire in Modern Chinese Literature and Culture,” Phd. Dissertation, Berkeley: University of California, 1996. 當一些學者們說：「中國傳統對於同性性事是寬容的」時，是否通常在宣稱中國不同傳統的同時，卻矛盾地假設了一個中外古今皆同的「同性戀」？

⁵³ 同上，頁 538.

蓄寬容的傳統在今日的必須或已經陰魂不散，以上對下已然慈恩寬容的修辭，確保性異議或異向者的必須尊重配合或回饋這個文化，於是，堅持文化的不恐同與多元寬容，也就命定了少數或異議者的個人必須負擔個人的「不正常」問題；三，「寬容」的含蓄政治，的確也是於今仍能在日常生活公 / 私領域活動或行事言語中可以觀察得到的軌跡，因此，「寬容」還必須作為一種修辭的含蓄政治，作進一步剖析，而不只停留於不證自明的價值理想。我們認為，至少在台灣，寬容與含蓄的修辭與政治依然強有力道，雖然總也是經過包裝變形的，例如「民主化」，特別是在環繞著家庭的性事方面。

由於周華山《後殖民同志》一書最直接將中國歷史性 / 別研究的成果聯結到當前同志論述，可以看出論述或知識建構對於運動場域可能帶來的影響。我們再回到該書的例子。

香港同志少因為性取向而被老闆辭退，即使閣下十分恐同，也懂得以「工作表現不佳」為由辭退同志職員，完全不必提同志身分。……華人社會絕少以暴力或激烈的方式壓迫同志，同志在生活上遇到的最大問題，還是跟父母的關係。（頁383）

這個小故事要表彰的是恐同的老闆辭退職員時，溫柔敦厚的默言寬容。在這裏，說溜了嘴的地方在於，老闆的「也懂得」。即使他 / 她恐同，也懂得以一種使得職員的性傾向依然隱藏不被看見的方式，將他 / 她辭退。它含蓄的力道就在於，那個既定的社會秩序根本不需要訴諸暴力去壓抑其中的同志分子；而這種含蓄的表達方式，同時也確保了這個秩序不致於被破壞。這個秩序的確保，藉由兩種方式，一，含蓄地辭退的溫柔敦厚；二，這次的辭退，對於同志職員也是一個警告，要他 / 她警覺於身分就要曝光，含蓄的辭退則將不可見性拖滯到下次的辭退。其實，故事的敘事者，老闆，以及職員，

都認知到恐同的事實，只要大家不說破，華人社會就是一個溫和沒有暴力的好地方，而必須為這個含蓄的秩序付出代價的是個別的同志：他 / 她平白多了「工作表現不佳」的罪名，丟了工作，似乎尤要感激老闆的溫柔敦厚。

這裏有兩個恐同壓抑的含蓄性部署的例子。其一是，老闆「也懂得」不提同志身分而辭退同志職員，而以工作表現不佳為理由。這位老闆究竟「懂得」什麼？——他懂得的正是任何與同志相關的事情的不可見與不可說，於是他以含蓄的方式，很有效地保護了他的職員以及他自己都不沾惹這塊語言與行為的禁忌之地。第二個例子，含蓄的力道運作於故事的詮釋方式，在故事的書寫中，老闆與職員，直人與同志，各從其位，各守其分。詮釋者把故事說成彷彿這個解雇事件是「中國」寬容含蓄特質的濃縮，表彰的是華人社會絕少以暴力壓迫同志，而是溫和含蓄地將同志驅離。也許，它的餘韻是，這是「華人」的閱讀方式，而任何不以這種方式閱讀這故事的人，也許就不夠華人，或者不懂華人，或者，不夠寬厚。問題是，對誰不夠寬厚？傷害的又是什麼？

讓我們退一步來看，一方面也提出我們絕不寬厚的閱讀。故事的書寫者可以用一句話銘刻一個老闆以含蓄的方式辭退性傾向不合宜的員工，也可以同時銘刻他個人對於這種含蓄做為「中國」或華人社會特有美德的稱許，而包裝了當前華語時空裏的這種「非公開暴力型」的恐同。然而，我們可不可以就是不識相地問下面的問題：這種溫柔敦厚的含蓄究竟為了什麼？為了安安靜靜毫不聲張地將同志驅離？含蓄地處理，使得說話與行為都將各從其位，禁忌不會被觸及，和諧的整體不致於有任何瑕疵？不要驚動攪擾了眼前的一切？唯獨同志職員要承擔這個默默地給他 / 她的警告，他知道，老闆也

知道，在可說的之外，還有不可說的理由。這世界的秩序就是，有一些東西比其他東西更可說，所以，讓不可說的留在陰暗的影子下面吧，永遠不要說？

我們認為，這樣一種維繫和平的方式，本身就是一種恐同，而這種力道，並不亞於身體的或面對面的暴力，而一種稱揚這種維繫了和平的書寫策略，將會繼續孵育這種寬厚含蓄的善意的力道，將性異議連帶恐同，都推向一個彷彿不存在於華人世界的時空。於是，眼前同志職員以別的理由被辭退了，而我們額手稱慶，說恐同是現代西方的事，我們的華人社會只有非暴力的默言寬容，老闆未曾使用暴力。是的，他沒有使用個人的身體暴力，但是，難道不是象徵的暴力在此作用？

默言寬容與含蓄，作為一種美德之外，是否正也可能是讓恐同不被發現的修辭力道？他們說，同志有許許多多各式各樣的存活空間與存還策略，然而，一旦被認為攪擾了既有的人事物秩序，這些空間就要讓渡。這難道不是台灣一種十分有效的恐同運作？就像對於「孤魂野鬼」，既害怕，又安撫？這裏的思考邏輯豈不是：既然它們不會消失，那麼就讓它們安安靜靜不要被我們看見，又與我們合作，我們以容忍與防備看守它們？

六·迴旋的餘音

罔兩問景曰：「曩子行，今子止；曩子坐，今子起。何其無特操與？」景曰：「吾有待而然者耶？吾所待又有待而然者耶？吾待蛇蚺蝮翼邪？惡識所以然！惡識所以不然！」（《莊子·齊物論》）

眾罔兩問於影曰：「若向也俯而今也仰，向也括撮而今也被

髮，向也坐而今也起，向也行而今也止，何也？」景曰：「搜搜也，奚稍問也！予有而不知其所以。予蝸甲也，蛇蛻也，似之而非也。火與日，吾屯也；陰與夜，吾代也。彼吾所以有待邪？而況乎以有待者乎！彼來則我與之來，彼往則我與之往，彼強陽則我與之強陽。強陽者，又何以有問乎！」（《莊子·寓言》）

這是《莊子》裏面一則膾炙人口的寓言，出現於〈齊物論〉與〈寓言〉二篇，而文字略異。註釋傳統中，郭象注說罔兩是「影外之微陰也。」而「景」字有些古本作「影」，即今所謂影子⁵⁴。

古註疏說，這是一則寓言，假設罔兩與景的問答，而說明一種哲思⁵⁵。然而此刻我們將暫時遺忘任何玄遠哲理，徘徊流連於罔兩問影這一幕場景。日常生活經驗中，作為說話行動主體的我們，早已經習慣於聽「形」說話，而影子，如影隨形，她是沒有主體的跟隨，是物體有光源時隨行的黑暗，依光而有，隨形與光而變，不但沒有自主性，且沒有恆常性與忠誠，時間空間光源方向距離速度等等都

⁵⁴ 《釋文》：「景，本或作影，俗也。」有古人說，「影」字後起，晉代才有；但也有人指出漢代即有此字。參王叔岷《莊子校註》（台北：中研院史語所專刊，1988），上冊頁94。

⁵⁵ 成玄英《疏》：「斯寓言者也。」「設此問答，以彰獨化耳。」依古註疏，影外微陰罔兩問影，說：你坐起行止唯形是從，都無獨立志操，怎麼回事呢？（成玄英《疏》，參郭慶藩《莊子集釋》台北：萬卷樓 1994，上冊頁110及下冊960。）景的回答，則彰顯了莊子「無待」之說，因為世人都以為罔兩待景，景待形，形待造物者，若果真如此，則造物又何待呢？待待無窮，最後卒於無待，故只能說，是不知其然而然，無所待而然，萬物都是自己如此，看似一物待一物，其實所待就像蟬殼與蛇皮，幼蟲變化而為蟬，蛇從皮內蛻出，成蟲與幼蟲並非因果關係；而有火有日才有景，到了夜裏沒有火與日的時候，也就只有形而無影，因此，影也並非待形而有，萬物都是不自覺知的自然獨化（按以上據郭象《注》，成玄英《疏》以及王叔岷先生《校註》）。

可以讓她見風轉舵般變節不已，然而，即使妳棄之如蔽屣，她蹂躪不死，只要有光，她是擺脫不了尾隨的沈默黑暗，形如欲逃離影，光天化日之下必然是徒勞一場，逃成死屍她依然不死，除非形自己進入黑暗。而罔兩，影外微陰，亦即，影之影，則是世人幾乎遺忘的無所謂，它離形太遙遠，它幾乎無可辨識，罔兩不是日常使用的字彙，它與平常人生不相干，我們需要一部字典，一部註疏，方才明瞭它的意義，很多人要先知道「罔兩」一詞，然後才仔細看見影外猶有微陰。原來在沒有主體性的影子之外，還有更沒主體性的罔兩，它的存在都難發現，遑論其尾隨無特操與變形無節。凡無以名之的模糊，我們幾乎看不見個體，於是姑且名之「眾」罔兩⁵⁶，它們沒有個性，形體難以輪廓，在影子的邊緣，世人看不見的地方，苟且偷生。

然而，罔兩竟然發問！

景回答了她的問題嗎？作為莊子的代言人，也許景說出了無待、獨化的哲學。是啊，究竟是誰待誰呢，即便有所待，也不過如蟬殼如蛇皮。然而，這究竟在回答誰的問題呢？她聽見罔兩了嗎？聽懂了嗎？

「形」自始至終沒有出現，然而他在，在文本中，在閱讀與批評與註疏中，在景的回答裏。景的思考，對話對象其實是形，不是嗎？唯形有蝸甲或蛇蛻，相對於形，景要說的也許是另外一種相對主體性的思考。然而，這個思考，回答了罔兩嗎？罔兩的存在處境，與景並不相同，罔兩也許欣賞景的變幻無常，也許好奇於景竟有如許多變的姿勢與髮型，也許，罔兩自己有一套「特操」⁵⁷，想要與景

⁵⁶ 王叔岷引王先謙云：「影外微陰甚多，故曰『眾罔兩』」。

⁵⁷ 據王叔岷說，「特操」應是「持操」，「持操」複語，是把持的意思。

分享，景所謂的有待無待，也許是罔兩老早已經熟悉的故事或者生存處境或者是不相干的哲學，然而她要問的是特操的問題。景沒有聽見，沒有看見，然而在景被詢問後的重新思考中，罔兩的問題其實啟發了景，成全了景的另類主體性。罔兩問景的這個文本裏，罔兩其實不在。

而罔兩依然發問。

種種恐同的壓力，就像莊子寓言中的景，必須被詰問，但是他的回答，也必須被再詮釋，好將那含蓄的，得以露骨不含蓄不寬待地說出。含蓄當然有含蓄的迂迴的對抗方式，但那迂迴能否構成反向力量，就必須看引發對抗的含蓄（其間的權力運向機制）能否被說明白，也就是，被「公共化」。以往，露骨明白把含蓄的壓迫機制和效果說出來，屬於最下等無聊也相對無效的伎倆，如潑婦罵街，潘金蓮學舌，或是坊間小老百姓的街頭八卦。潘金蓮學舌的效力，是小說再現敘述定潘金蓮罪該萬死的利器，無法讓當時、還有當下我們生活中的潘金蓮們活得更更有份量或是更有空間。當然，這種不含蓄的對抗言行，也可能讓原本幾乎活不下去的，因學舌撒潑而抒發胸中悶氣，得以活下去。潘金蓮不會知恥地自殺，她必須被英雄豪傑武松掏出心肺來驗證她不是畜生。自殺的詹清清不比潘金蓮清純無欲，卻比潘金蓮出身高尚，臉皮薄，有教養，充分知恥，必須以自殺——既是對抗、竟也是成全，那從此以後再也沒有她的家。多麼含蓄，卻又反（迫使她自殺的）含蓄的行徑——成全家的同時，竟發出了對家最嚴厲的、無言的、令全家蒙羞的、必須向所有人解釋的控訴。

見《莊子校註》上冊頁 94。

岡兩的聲音、位置、身體、慾力都不可知。但可以描摹的是，不容岡兩的時間與空間的種種作用力，即便，或正因為，這些壓力是以最善意體貼的形式展演出、感受到的。那份展演和感知都真確（這不是真假或有沒有善意的問題），但是，更因此而有效。效力就在於岡兩往往自動自發的，以各種各樣的言行來證明自身的並無貳心，或是有的話，也能撐著，以唯一的玩法，繼續玩下去（唯一的活法，說法，做法）。

這種符合含蓄言行之美的運作感知結構只要一天持續下去⁵⁸，那麼同性的慾力和性事就可以以這種特殊的民主形式延滯打發甚至打壓下去。因為他們不恐同，他們默言寬容。

參考及引用書目

王叔岷《莊子校註》台北：中研院史語所專刊 1988。

王皓葳〈不要交出遙控器：同志要有「現身」自主權〉《騷動》季刊 1997/1no. 3。

卡維波〈甚麼是酷兒〉《性／別研究》3&4, 1998/9。

朱偉誠〈台灣同志運動的後殖民思考〉《台灣社會研究》季刊，第 30 期，1998/6。

何春蕤《性／別研究的新視野》台北：元尊，1997。

⁵⁸ 這種感知結構的形式是：如果有人對妳說，他／她在默言寬容，而妳可能在他／她還沒說出口之前，已經汗顏，而之後妳又可能覺得無論如何必須回報。含蓄的感知結構，必然包含了默言寬容的施受關係。

- 杜修蘭《逆女》台北：皇冠，1996。
- 周倩漪〈現身與變身：媒體中同志身影的流變與可能〉《騷動》季刊（1997/6，no. 4）
- 周華山《後殖民同志》，香港同志研究社，1997。
- 林賢修〈同志運動的無頭公案〉《騷動》季刊（1997/6，no. 4）。
- 林賢修《看見同性戀》，台北：開心陽光，1997。
- 孫康宜《古典與現代的女性闡釋》台北：聯合文學 1998
- 郭慶藩《莊子集釋》台北：萬卷樓 1994。
- 康正果《重審風月鑑：性與中國古典文學》台北：麥田 1996
- 趙彥寧〈出櫃或不出櫃：這是一個有關黑暗的問題〉《騷動》季刊，1997/1，no. 3。
- 潘光旦譯〈中國文獻中同性戀舉例〉(1942)《性心理學》北京：三聯書店 1987。
- 蔡英俊〈溫柔敦厚釋義〉《比興物色與情景交融》台北：大安，1986，頁 105-107。
- Chen, Bruce Yao-min (陳耀民). *Figuring the Homosexual Struggle: From Social Regulation to Family Ties*. M.A. Thesis, National Central University 中央大學英美所碩士論文，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.

- (費俠莉)。〈中國傳統醫學裏的性與生殖——對高羅佩的反思〉(中譯)《性別與中國》李小江、朱虹、董秀玉主編(北京：三聯書店，1994。)頁 323-347。
- . “Ming-Qing Medicine and the Construction of Gender” 《近代中國婦女史研究》2 (1994): 229-50.
- Gulik, R. H. Van (高羅佩)《中國古代房內考：中國古代的性與社會》李零 / 郭曉惠等譯，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.