

召喚同性戀主體

——渾名、污名與台灣男同性戀文化的表意

黃道明

一、思考認同政治

在過去幾年來的同志運動裡，白先勇的「孽子」作為書寫台灣 60 年代的歷史性小說，無疑地是最常被搬上運動與政治場合的文本。白先勇在「孽子」開宗明義的這一段話，更成為同志運動走出悲情過去，出軌／櫃的認同基石：

在我們的王國裡，只有黑暗，沒有白天，天一亮，我們的王國便隱形起來，因為這是一個極不合法的國度：我們沒有政府，沒有憲法，不被承認，不受重視，我們有的只是一群烏合之眾的國民。

（白先勇 3）

在這段話裡，我們看到的是一個同時是心理與社會雙層的認同（identification）。沒有這層認同，「孽子」不會被認為是一個書寫同性戀的文本，而也不會在運動場合裡不斷被男女同志搬上政治檯面。然而這段話，不論是放在文本設定的民國 60 年代或是 80 年代同志運動興起的今天，都牽扯到一連串認同政治的問題。首先，這個社群——借用 Benedict Anderson 的話來說——是如何被想像的（imagined）？也就是，「我們」是如何被形塑出來的？

其次，想像一個既不合法、也不被承認的社群的意義為何？最後要問的是，在台灣這樣一個在法律上連「同性戀」或和這三個字

有關的字提都不提的國度裡，這份「不合法」的感覺及罪惡感從何而來？對這層認同政治的思考，不論是就個人的心理層次而言或是運動層次而言，對作為一個同志，要如何為自己在恐同性戀的台灣文化裡定位及尋找同志運動方面而言，都是一個重要問題。

這篇論文想就「同志」前期台灣社會以污名及渾名來召喚同性戀主體的角度，來思考白先勇這段話以及目前台灣同志運動認同政治的問題。筆者將援用 *interpellation* 的理論以及物質式的語言 (*materiality of language*) 論述分析，依次就「同性戀」、「斷袖癖」、「人妖」及「玻璃圈」這些當時流行的稱謂的歷史性，來探討男同性戀的主體性及其在台的文化意義。在進入分析之前、筆者要先解釋為甚麼這些有關男同性戀的稱謂是進入男同性戀文化表意的分析起點與切入點。

二、召喚主體：律令與稱謂

在他的名作〈意識形態與意識形態國家機器〉裡，阿圖塞提出了主體形塑的理論。受精神分析理論影響頗深的馬克斯主義者阿圖塞主張，個體是在建制化的意識形態國家機器的召喚 (*interpellation*) 下，透過被呼喚以及自身的拉岡式鏡像誤認 (*meconnaissance*)，而建立起主體性並成為主體。也就是說個體在被召喚的過程裡建立了自身的社會存在性 (Althusser, 1997)。女同志理論家 Judith Butler 最近在她的近作裡用了德希達式 *iterability*，傅柯式 *power*，以及奧斯汀 (J. L. Austin) 的 *speech act* 等概念，來重新詮釋阿氏的主體召喚理論：

召喚主體所用的記號並非陳述性 (*descriptive*) 而是具始創性 (*inaugurative*)。記號企圖引介現實而非傳送既存的現實：召喚主體的記號藉由徵引 (*citation*) 既有的成規慣例來達成引介。其目的在於確立個體轉換成主體的過程，在時間與空間裡生產製造其社會面貌。記號的反覆運作，久而久之便有了它沈積其定位 (*positionality*) 的效應。

(Butler, 1997 : 34)

如果說主體的形成是經由召喚過程而達成，那麼召喚主體的稱謂便可以提供我們理解主體在社會中形塑的切入點。這也就是說表達稱謂的語言記號呈現了制約主體浮現的社會性（sociality）及社會關係。引申傅柯對權力的命名化所言——「權力就是吾人在一特別的社會裡對錯綜複雜的策略性情境所賦予的名字」（Foucault, 1990: 93）——Butler 指出權力透過「擬態」（dissimulation）出現、運作，並且「以稱謂的形態」出現。她更進一步主張將權力運作視為嵌在稱謂論述性（discursivity）裡的軌跡。因此，在提到造成傷害的稱謂時，Butler 主張以稱謂所夾帶的「歷史性」來看待它們的傷害力：

顯然，造成傷害的稱謂是有段歷史的。這段歷史在污名被說出（utterance）的那一刻被重新喚起與強化，但卻沒被講清楚。這不僅止於這些污名或渾名在不同脈絡、目的裡如何被使用；這是關於歷史如何被置放、被捕捉在稱謂裡。因此，稱謂是有歷史性的（historicity），也就是說，歷史已內化成為稱謂的構成要素，形成了稱謂當代的意義：稱謂的歷史性是它的用法沈澱所構成，而這個沈澱過程與反覆使用，正是凝結並授與稱謂發生力量之所在。

（Butler 36）

召喚主體的污名一而再、再而三的反覆使用，於是便產生了社會定位（positioning），而污名的傷害力也一次又一次地透過它由權力賦予的論述性來發生效應。接下來我們將就污名所載歷史性的觀點，一一檢視召喚男同性主體的污名及其語境與論述效應。

三、難以啟齒的「同性戀」

在 1920 年代後才由西方性學及精神醫學翻譯成中文的「同性戀」（Homosexuality）一詞，從來就與精神醫學的恐同性戀道德論述分不開。儘管醫學界已不再把同性戀當成心理病態來看待（這段除病化也是有其抗爭歷史的），「同性戀」一詞的歷史性早已化入

中文的語境和語態裡。首先，同性戀是一個極不易說出口的詞。在台灣這個恐同性戀的社會裡，小學生很小就學會用這三個字來貼人標籤，如「某某是同性戀」。奇怪的是，在漸知世事，比較懂得做人的道理之後，這三個字反而成了避諱的字眼，常常話到了口邊又吞回去，而敘事方式也從直述句轉換成疑問句——「你／她／他是不是X？」「是甚麼？」「就是那個嘛！」「哪個？」逼到最後非得說出口時，用英文講 **GAY** 好像還比講「同性戀」這三個字來得容易。

而「同性戀」一詞亦常與兩組語態一起出現。第一組是精神醫學遺毒的產物，也就是說某人「患有」或「染上」「同性戀」。同性戀在此語境下成為具有傳染力的心理病。在這樣的論述架構裡，在 **AIDS** 出現後，同性戀馬上被這個社會視為傳染愛滋病毒的媒介。另一組動詞則是「搞」與「鬧」。「某某搞／鬧同性戀」。「搞」在此做「進行」解釋，而此處的「進行」卻有不正經或亂來的意涵。而「鬧」則是用於生病（「鬧氣喘」）或屬於天災（「鬧水災」）、人禍（「鬧窮」）的事態發生。「搞」或「鬧」論述效應，在於它把同性戀化為一種擾亂秩序、破壞平衡生態，只可與天災人禍，窮極不幸相比的怪事或怪力，就以上「同性戀」在中文的表意過程來看，「同性戀」絕對不能被簡單化約成被視為天經地義的「異性戀」的二元對立面。

四、讓人深陷其中，無法自拔的「斷袖之癖」

台灣人避諱不談同性戀的另一論述效應就是同性戀的迷思化。在民國七〇年代中期由愛滋病本土化所引發的社會道義驚慌裡，台灣社會的恐同情結化暗為明。

民國七十四年是台灣有史以來同性戀論述最為蓬勃發展的一年，而國民黨政府也在當年應愛滋病疫而破天荒表明要調查國內男同性戀的盛行率，然而當時衛生署馬上就碰了釘子。要怎麼調查？

它的困難被認為有二。第一，同性戀在國內是讓人難以啟齒的事，所以問不出來。第二，派人混入男同性戀圈子裡做實際調查應不失為良策，但「此法會不會使調查者身陷其中，沈溺而無法自拔，仍有待檢討」（中華日報 74/7/5）。為甚麼同性戀會讓人身陷其中，無法自拔？這和「斷袖是癖，不是病」（莊慧秋 2）的說法非常有關連，而且這絕對是歷史的產物。

在「同性戀」一詞出現之前，「斷袖」、「斷袖分桃」、「斷袖之癖」等這些古老的中文意符大概是中文辭彙中指涉同性戀時最常用的詞語。漢學界普遍認為這個語詞上的轉變亦顯示了中國人在同性戀認知上傳統與現代的分裂：由「斷袖之癖」所代表的癖好與行為模式，轉化為本質論（essentialized）的「同性戀」及其代表的性別認同與身分¹。這種對同性戀認知的劃分，也就是行為（action）與身分（identity）的對立，當然是受傅柯在 *History of Sexuality* 第一卷所提的論點所影響。傅柯的說法是，在 19 世紀前，sodomy（雞姦）只被認為是性行為的一種偏差，然而 homosexual 在醫學論述建構之下卻成為一種身分（Foucault 43-44）。傅柯的見解固然可以幫助我們理解性（sexuality）是如何透過建制生產出來的，但行為 / 身分這項分法不但將行為視為沒有論述性（pre-discourse），也完全忽略了行為是如何在論述架構裡生產的²。

「斷袖之癖」的「癖」字正是這個同性戀行為論述性的關鍵字。首先，它的部首是「疒」。明代的字典《正字通》解釋「癖」為「嗜好之病」。「癖」字的本義原來指的是消化不良的腸胃病。唐代王壽所著的《外台祕要》十二療祕方寫道：「三焦痞隔，則腸胃不能

¹ 見 Bret Hinsch, *Passions of the Cut Sleeve: the Chinese Male Homosexual Tradition*, 頁 2-5, 169。康正果，《重審風月鑑：性與中國古典文學》，頁 109-162。須指出的是，康正果的論點充斥著恐同性戀情結。

² Leslie Moran 在研究雞姦（buggery）—同性戀（homosexual）在英國法律的扣搭連結時指出 buggery 不能只被化約成為性行為而已。Moran 指出，在 buggery 隱喻化捲入不同領域的論述時（如國族身分、社會暴力），它的意義亦同時在不同的脈絡裡被多元與雜種化。見 Moran, 1996。

宜行，因飲水漿，便令停止不散，更遇寒氣，聚成成癖。癖者，為僻側於兩脅之間，有時而是痛是也」（引於《辭海》）。另一本中醫典籍《巢氏病源》則解釋「癖」為「食不消偏僻於一邊」（引於《中文大辭典》）。所以，「癖」原為人體內無法排出的聚積物，後來逐漸衍生為久而成習或上癮。而由於「癖」字有邊緣、遠離中心之意，因此癖所指的癮或習慣有與常情、常態不合之傾向。所以「癖性」與「怪癖」之別只差於口氣上的不同，本質上癖的表意已有偏離常規的意涵。

Judith Zeitlin 曾在一本研究蒲松齡的專書裡做了「癖」的文化史。她指出，「癖」的論述始於五世紀的南朝名士清談。至晚唐時已成為鑑賞、收集各式物件之好。及十六世紀時，癖與晚期各種新出現的情操如「情」、「狂」、「癲」、「痴」的論述結合、成為風行於文人間的時尚。與癖相關的物件至明朝時也大致定型，除了棋、書、畫、石、花和潔淨（潔癖）之外，「斷袖癖」亦在其中。（Zeitlin 63-71）

「斷袖癖」一詞成為慣用語，有相當大的重要性，因為它顯示了當時的人如何用既有的論述架構來看待、理解同性戀或同性戀行為。蒲松齡《聊齋誌異》中有一則題為「黃九郎」的故事，蒲松齡用「何生素有斷袖癖」這個句子來描寫故事裡這位好男色的主人翁。在這個敘事句裡「素有」兩字的出現絕非偶然，素有也就是一直都有的意思，而這個完成式的時態表意完全是被「癖」字所誘導出來的，因為「癖」字已有久而累積成習的第一層意涵。「癖」字的表演性（performative force）在於它形容行為的歷史和沈積，行為本身經「癖」的修飾後成為不斷重複、不能自己的表出。既是出於己願然又不能自己，這就是癖字的文化表意。所以斷袖一旦與癖接合後，它不但被解釋為偏好某種性行為，而更重要的是這個偏好是有時間性的（temporality）：它不僅只是完成式（have had），更是未來完成式（will have had）。由於這個特殊的時態，當某人被說成有斷袖癖時，同性戀行為本身的起源便顯得不重要；「癖」的論述性在於行為持續、且不斷的進行。換句話說，斷袖癖就是會使人沈溺其中並無法自拔的習慣。

且看下面這一則民國 69 年的新聞論述。這篇報導題為「警方掃蕩斷袖癖，月來查獲六十幾名。調查同性戀者生理心理變態，沈淪外道邪門穢染惡疾拉客」。這位聯合報記者到警察局去訪問被警方拘留的九名年為 15-48 歲的男同性戀者，並「發現」他們的心態有下列九點：

1. 已經習慣了
 2. 覺得很「快樂」
 3. 純粹是興趣，沒有癖性和習慣
 4. 好奇，為了慰藉「心靈上的空虛」
 5. 只是客串而非職業性
 6. 一直有想擁抱同性的衝動
 7. 已經無法自拔
 8. 為了找尋刺激
 9. 已得性病，為了醫病，只得四處「接客」賺錢
- (聯合報 1980/4/23；引號為原文)

這位記者當然沒有「發現」斷袖癖者的心態，他的論述只能視為「癖」字的論述效應，因為他的問題早已預設了答案與他將所得到有關同性戀心態的結論。除了我們已經談過的積久成習、沈溺其中、無法自拔外，同性戀的「快樂」要用引號框起來，因為同性戀行為在正典人思維裡（the straight mind）要不是不能想像、就是那種異性戀行為沒有的無可言喻的快感（因為又是「沈溺其中，無法自拔」）。在台灣同性戀論述一直把同性戀當作色情交易的框架下，同性戀被視為有職業性並不意外。但要指出的是，這裡的職業性所指的不僅只是色情交易，更有職業性所影射的第二層意涵，也就是不斷重複進行、熟能生巧的專業性。綜合上述所舉之例，「斷袖癖」所指之同性戀認知，非但沒有被所謂本質化的之西方醫學論述取代；相反的，在台灣男同性戀論述表意裡「斷袖癖」還是相當活躍的意符。

五、「人」「妖」異路：人妖

在諸多男同性戀的渾名與污名裡，「人妖」大概是最讓人痛苦

不堪的兩個字眼。白先勇曾在「孽子」裡用圖像式的寫法來譜出這兩個字加諸於同性戀者身上的苦痛。雖然「人妖」到後來大多被媒體用來指涉易裝者或現在新出現的「第三性公關」，但是正因為該渾名的指涉範圍概括了所有非異性戀正典人之外的性主體，我們更必須對它的文化表意加以思考與解析。

在中文裡「人妖」最早時的確用來指涉男著女服者或女著男服者。在《南史》的《崔慧景傳》裡，被用來指稱一位異服做官的女子婁逞。《聊齋誌異》亦有一則題為「人妖」的故事，敘述一位男子王二喜易裝為女，藉以接近大家閨秀而行姦。為什麼一個原來指涉易裝者的渾名也被用來指稱同性戀者呢？就這個命名的文化邏輯來看，同性戀的文化表意的確是與性倒置（gender inversion）和異服／變性有著釐不清的交錯關係。

「人妖」在台灣的媒體論述裡一向是極端負面且污名化的。以下筆者將就這一篇民國 60 年有關「人妖」的論述作為探究此污名的切入點。

新公園內的「人妖」的猖獗情形又日益嚴重了，每屆傍晚時分，在博物館附近及音樂台一帶，都可以難見一些穿著不三不四服裝的「人妖」在活動，他們逢人就擠眉弄眼，做出一些不男不女的動作，令人見之噁心。據說一些有「斷袖之癖」者都以此作為交易場所…據城中分局警官表示：這些從事人妖勾當的少年，大部分是一些逃家的孩子，他們在公園裡遊蕩時，往往會被一些嗜好此道者誘騙，久而久之就成了惡習。在數年以前，警方曾查獲一個專門利用人妖賺錢及從事敲詐勒索的不法份子，而此人亦為該「圈內」的領導人物，後來此人被送往外島管訓，幾乎使得這個「組織」瓦解，新公園也曾平靜過一段時間…警方對這種見不得人的「病態」，實應予以徹底根治才是，切勿讓外來觀光客對此留下不良印象才好。

（大眾日報，1971/8/14）

「人妖」令常人作嘔，因為他們「穿著不三不四」，舉止「不男不女」，不管是古代的人妖或是新公園的人妖，某些人之所以被稱

為「人妖」正是因為生理的性（biological sex）不與所謂後天建構的性別（gender）搭軌，兩者之間出現斷續面，以致於形成在文化裡無法表意的狀態，失去了做人的資格。

Judith Butler 曾在 *Gender Trouble* 一書裡對生理性別、社會性別以及慾望三者之間在異性戀法統下建構出來的連續體提出強烈的質疑與批判。假若我們認定有所謂社會性的性別（gender）是建構出來的，那麼 Butler 質問道，這個建構沒有理由要和生理上的性有一致性，除非這個建構性的性別已有它自己的存在及本體論（Ontology）；就此，Butler 提出了 Gender 為演出性的概念（performative）。Gender Performativity 這個概念大概是晚近酷兒論述的主流之一，卻也是最被誤解與濫用的理論。把 Gender 當成像扮裝一樣可以隨時換來換去或性別越界，顯然流於意志決定論（voluntaristic）；這種說法完全忽視了潛意識（the Unconscious）與社會權力關係與運作在形塑 Gender 時的關鍵角色³。Performativity 或演出性的概念，應視為肢體或語言在既存的社會成規與權力運作下，受實際或抽象的文化法規制約與驅使而表出的行為。所以，嚴格地就性別的演出性來看，任何性別化身體的形成均是主體不斷地被語言透過心理與社會的雙重運作，受規範性別的社會常規以及法令所驅，一再接襲、引用既有的性別化行徑而物質化（materialize）的結果。因此，在一個只有陽剛和陰柔的語言象徵秩序裡（the symbolic）和一個除了男女兩性而無其他的父權社會裡，「人妖」是這個性別系統用來召喚那些總已被烙上性別記號，但其物質化的身體卻無法用陽剛或陰柔二分或界定的違規性主體。那麼，在台灣性別文化裡，違規的意義為何？

說性別不是像穿衣服打扮一樣可以換來換去（今天做男人，明天做女人）是一回事，但說衣著打扮被權力滲透用來作為規範性別

³ 見 Butler, 1990, 1993。為釐清誤解，Butler 在 *Bodies That Matter* 中將先前的 Gender performativity 改寫為 Gendered performativity，並將易裝視為 heterosexual melancholia 的表意。

角色卻又是另一回事。在台灣，衣著向來是權力運作的場域。「穿著不三不四」這個慣用語的發聲（enunciation）當然是建築在沒有被說出口的正規、已有性別色彩的衣著之上。「不三不四」的這種說法因而要放在一個高度強調一致性的台灣社會裡來檢視。處置「奇裝異服」從來就是學校重要的訓育與馴育工作，在解嚴前的台灣，「奇裝異服」更是明列於違警罰法中。自民國 32 年實施到 80 年代初廢止之前，屬於行政法的「違警罰法」一直是台灣社會賴以規範、迫害非異性戀主體的重要法源，它授予警察極大的權力，對任何他們看不順眼的衣著打扮均以「奇裝異服」，違反「善良風俗」之名帶回警局拘留。⁴ 單就奇裝異服抵觸善良風俗這點來看，就可見衣著在台灣被賦予管制性別角色的力量。雖「善良風俗」一詞的意指（signified）可以被當權者操弄，但我們更了解既定成俗，不被寫在法條裡、包括穿著的性別規範，正是制定此法的國家機器賴以援用並獲取規範權力的來源。就這點來說，引用「善良風俗」並非只是一個極端自戀式的政權意欲處罰和它自戀意象不合的公民，而更指出衣著在這樣一個文化脈絡裡已被嚴格性別化與區分的事實。所以，對男性而言，踰越衣著所代表的性別符碼，在被指為妖裡妖氣的同時，他所感受到的異樣眼光正是將他異化去勢的過程⁵。失去男性陽剛氣概，在這個文化裡就只能被理解成鬚眉粉腔與同性戀化。因為在正典人的思維裡，同性戀只能奇怪地被用異性戀式慾望模式來想：常見的說法如「天生男子漢，卻有女兒心」、「顛倒陰陽」等便是這種思維的語言症狀。

然而「顛倒陰陽」與「不男不女」並不同。就時間先後而言，

⁴ 關於這段歷史，可參見 G&L 熱愛雜誌 1997 年 4 月號中對紀念過世的趙媽所作的專文及訪談記錄。

⁵ 在此可將拉岡主張陽物（the Phallus）需要遮住掩蓋（veiled）才能作為意符進行表意的說法，用來解釋男人不能穿著太露，衣服色彩太鮮豔，裁身太緊，戴東戴西，（如過大的項鍊、穿耳洞等諸多衣著規範性別的不成文法條。見 Lacan, "The Meaning of the Phallus"）。

前者發生於後者之前。再就正典思維的狀態來講，前者也比後者輕微。從精神分析的觀點來看，「顛倒陰陽」可說是父權異性戀法則下規範出來，將同性戀解釋為負面伊底帕斯化的結果。這樣的結果——也就是男孩不向父親認同——便犯了語言象徵秩序裡兩性陰陽兩極化性別位置之取位的大忌。在拉岡的語言象徵（*assume*）既定的男女性別位置，進而受此法的驅策不斷反覆地在引用語言、社會、文化的性別化成規裡形成男女二性兩種性別位置，所以個體不是僭取陽性位置就是另一陰性位置。因此不依或違反異性戀法則便在這個象徵秩序中失去做男「人」或女「人」的資格，也就是「不男不女」。⁶ 在「不是…就是（*either...or*）的兩極性別邏輯下，「既不…也不」（*neither...nor*）的雙重否定（*disavow*），指出了父權異性戀法統既強制在每人身上烙印上性別的記號，卻又剝奪其不符法規異性戀的主體性。這個去主體性的過程，用 *Kristeva* 的話來說，就是 *Abjection*。

Kristeva 是首位對 *abject* 與 *abjection* 提出具體論述的理論家。她指出，*abjection* 是主體（*subject*）在象徵秩序中以近暴力方式，藉排除、屏棄異端而達成的主體形塑過程。這種排拒最原始的典型就是噁心與作嘔。因為 *abject* 是主體建構裡拒斥的對象，所以它永遠不是慾望的對象 *object*；這也就是說 *abject* 與作為主體慾望對象的 *object* 是有區別的，它可說是主體所恐懼的客體。*Kristeva* 進一步指出 *abject* 在潛意識裡被排斥的特殊形態：

潛意識內涵在此維續一種奇怪的排除性方式：它的排除方式並不極端到允許主體與客體穩固的區分，但卻夠清楚地建立起一防禦性的位置。這個位置意味否定，但也是一種昇華的營造（*sublimating elaboration*）

（*Kristeva* 7）

這段話用來解釋同性戀在台灣中文的象徵系統與文化潛意識裡

⁶ 以上對拉岡象徵秩序裡異性戀法則的批判引自 *Judith Butler* 的 *Bodies That Matter*，特別是第三章的“*Phantasmatic Identification and the Assumption of Sex*”。

所被指定的主體位置是再貼切不過了。在父權異性戀法統裡，異性戀主體的形成與主體位置的鞏固須藉排斥同性戀主體與慾望來達成，所以很多人看到兩個男生牽手便覺得刺眼，覺得噁心——同性戀主體成為異性戀主體所須排斥，但卻陰魂不散的恐懼客體。台灣的異性戀社會一方面藉「不男不女」的雙重否定性別邏輯，將同性戀者化為性別界外之人，以鞏固防衛其異性戀化的性別系統，卻又時時將假認同的「同情」（「同情」一詞的表意指出某種認同的虛偽）掛在口邊，以從不被檢視的「人」道主義來對待同性戀者。「不三不四」、「不男不女」既非主體亦非客體；「人」被異化，被鬼魂化成為「人妖」。引用同志理論家 D. A. Miller 的話來說，「不男不女」的「人妖」就是綁縛男同性戀的雙重社會建構：「他一定是，又不能是男人；他一定是，又不能是女人。」（Miller, 1992：11）這種接近消失於主體性邊緣的位置，正是「人妖」作為召喚稱謂，無以復加的社會暴力。

六、○與一之間的掙扎？「玻璃」的族譜史（genealogy）

提到昇華營造，我們不得不佩服台灣社會在這方面的高超能力。「玻璃圈」一詞自民國六、七〇年代以來一直是本地男同性戀社群的代名詞，而「玻璃」的易碎性及透明性也不斷地被媒體用偷窺的眼光來呈現同性戀者社會身分脆弱、需要朦朧夜色做為保護色的主要表徵意象。然而，曾幾何時，才不到二十年的工夫，這個源自民國五〇年代間自江湖黑話傳出同性戀渾名的原來指涉物，早已被媒體論述昇華，壓抑不提。「玻璃」原來是黑話中所指的臀部或屁股，這個以提喻（*synecdoche*）用比較不難聽的「玻璃」而實際上指男同性戀者為屁股的召喚邏輯，其實並不隱晦。它所指的無非是在正典人心態裡一個一直混淆性別身分認同的性行為，也就是最具男同性戀性行為代表性，俗稱雞姦的肛交。在同性戀長期被精神醫學論述斷定為「性別認同障礙」的脈絡裡，以下筆者就將「玻璃」這個

牽及性行為、性別認同與性別身分建構的渾名，做族譜式 (genealogical) 的批判，並企圖指出「性別認同障礙」實為異性戀霸權體制因果互置的結果。

Bret Hinsch 曾指出自唐代以降，「雞姦」一詞便廣被使用，而清律裡更有懲罰雞姦之法條。他舉袁枚在《隨園隨筆》裡的「姦之訛」，指出「雞」為「晏」字的誤植，袁枚稱言：「因雞，將男做女也。今男淫為雞姦，誤矣。」（引自《漢語大字典》）Hinsch 認為「雞」字的誤用不是偶然，這與民間相信家禽常有同性性行為的信念有關，而且將人的同性戀與禽獸之行相比，和其他典雅的中國古代同性戀語詞同較之下，「雞姦」顯然有濃厚道德譴責之意。（Hinsch 87）

鄭生仁先生在一篇介紹中國同性戀詞語的文章裡，將「」解釋為「由男字改造而成，以象男人不在田出力而為女子之事」的會意字。而有關「」字著墨最多的論述大概屬在清朝被禁的男性小說《宜春香質》，書中四則故事的主人翁都被說為「做」之輩，在每章回後的評語裡，「做」被視為「以丈夫之身軀，效妾婦之姪」、「倒男兒之綱，並紊女真之紀」（見《宜春香質》，花集第一回）。其「男效女行」之義和袁枚對「」的定義均與男子肛交被視為顛倒陰陽的文化詮釋相近。

袁枚為這今日已不大常見的「」字所下的定義，是今日具權威性《大中文字典》所引據的來源。「」不但在今日被釋為「雞」的同音字，而「姦」和「雞姦」亦為同義詞。令筆者感興趣的不是哪個字對或錯，而是這兩個字被劃為同音甚至同義的巧合性 (contingency)。值得注意的是，袁枚在引介「」義時，用了「雞」來作其唸法的指涉字，況且，「」的發音看來似乎「純粹」武斷 (arbitrary)，因為從「田」與「女」的「」不屬於六書中的形聲字。相反地，它硬被說成「雞」的同音字。

「雞姦」比「姦」更被應用的這個事實，固然有 Bret Hinsch 所指出將同性戀行為作為一種獸行的道德非難成分，然而筆者認為

不止於此。「雞姦」一詞並非只出於一個一年到頭都可見家禽到處交配的古代理農業社會，它表意的重要性並不在於雞進行同性或異性交，而是在雞性交的姿勢。雞只有一種姿勢，也就是從後面進入⁷。這個姿勢用比較典雅的拉丁文來說就是 *coitus a tergo* 或中文的「走後庭」。

「」與「雞」，「將男作女」與「走後庭」同音同義，兩字或相指涉，這就成了男同性戀行為在中文象徵秩序裡的表意狀態。也就是說，男同性戀的表意與性別（*sexual difference*）有絕對的關聯。雖然「」字已不常見，但在台灣當代的男同性戀論述裡未曾不去喚起這個字的意指，並用現代的意符將之捆綁，以建造男同性戀這個文化符號。這套新的文化意符就是大家都不陌生的所謂玻璃圈內 0 與 1 的語言代號。冒著將眾多歧異發言邏輯不盡相同的「0&1」語言整體歸納之險，大體而言，0 號與 1 號被視為男同性戀者在性行為中所「扮演」的角色。「1」所象徵的陽具似乎很不言而喻，而「0」則很有問題。如果說「1」代表插入的陰莖，那麼 0 則表示肛門。然而 0 號（也就是「玻璃」或「做」）又被定義為「女性」，所以「0」也就被置換成異性戀行為裡的女性陰戶。在這個「0」的表徵裡，「0」既為肛門也為陰戶。前者與後者互置互換，是其被視為接納陽具的效應。

「1」能毫無疑問地被用來表徵男性或陽剛性的事實，正說明了為什麼德路茲與瓜答希（*Deleuze & Guattari*）反對拉岡將陽具（*the Phallus*）喻為「超然意符」（*the Transcendental Signifier*），而將其指控為「專橫、暴君式的意符」（*the Despotic Signifier*）。Guy Hocquenghem 曾對陽具與肛門在文化中的公眾與私化之對立有精闢的見解：「只有陽具才會授與並分配身份；任何將肛門作為昇華作用外的社會用途都將引發喪失身份的危險。從後面看，我們都是女

⁷ 筆者要特別感謝 Mandy Merck 指出這個重要的意象。Merck 在近作 "Savage Night" 裡對性行為姿勢被男同志理論家如 Leo Bersani 或反色情最力的 Catharine Mackinnon 拿來作為其對應的社會男女權力關係，有精闢的批判。

人，肛門並不實行歧視。」（Hocquenghem 101）。正因為肛門不具歧視性，它反而成了陰魂不散，時時提醒男性主體面對閹割恐懼，怕成為陰戶、變成女人的可能性。D. A. Miller 曾一針見血地指出，異性戀男人在「前」需要女人的「異」（sexual difference，也就是女人在父權體系裡被視為總已被閹割的事實），來確立他的男性身份；而在「後」則需要靠男同性戀者的「別」來驅散他後門帶給他失去陽剛味的威脅。（Miller, 1990：135）。

正因為肛交在這個文化裡被視為關乎男子氣概存亡的指標，本地的論述在呈現肛交情境時亦充斥著不常被檢視的性別歧視。舉例來說，在一個名為「信手拈來」的小專欄，作者在論及所謂被迫同性戀時談到了平劇乾旦「為藝術犧牲」而被雞姦的情景：

據說舊時代平劇乾旦，男扮女裝，為表演時加強其女性化，經人為他打開「後門」，始能形成一顰一笑，以至舉手投足間趨向於婀娜多姿的異性美態，在台上酷肖逼真，十足像個女人。

（隨波（筆名），民族晚報 1985/9/10）

這段敘事不但再度喚起了雞姦（打開後庭，由後面進入）與女性化（將男作女）的典型雙重文化意像，將陰戶與肛門混為一談，同時它的表意也完全建立在女性（femininity）在陽物中心、性別歧視系統中的定義：女人永遠為接受陽具的一端，並且在接收陽具後始為「真正的」女人。Carole-Ann Tyler 曾指出，像英文中“*What are you, a fag?*”的恐同性戀表意，有其厭女（misogynistic）的平行問句，也就是，“*What are you, a woman?*”（Tyler 37）。同樣地，在本地常聽到的含蓄式恐同性戀問句：「你是…嗯…0號嗎？」也一樣有厭女的平行邏輯在裡面——「你是啥？女人嗎？」做如是解釋的女性或陰性，自然將不與陰莖打交道的女同性戀者視為文化中不可理解之性主體。古代的「做婬」與當代的「0號」、「玻璃」作為異性戀法統召喚男同性戀主體的渾名，不但指出了同性戀性行為在建構同性戀文化表意的中心性，更顯示了此一表意過程完全與既有的性別歧

視文化緊扣一起的事實。總體而言，「玻璃」這個召喚男同性戀主體的渾名是性別歧視文化下的產物，而此一文化在用「玻璃」——同性戀標籤貼蓋住大男人異性戀沙豬的臀部時，亦產生了女同性戀主體的不被看見（invisibility）以及肛門在女體身上更被昇華的雙重效應。最後要指出的是，指稱同性戀的說法如「0 與 1 的迷惘」（見傅佩榮，中央日報 1988/7/27《思問集》）或「0 與 1 間的掙扎」的發聲邏輯，亦與妖化同性戀的 abjection 同出一轍：非 1 與 0 的效應，就是不男不女。有迷惘要掙扎的人，不是同性戀，而是將性、性別、性行為與性幻想（fantasy）連為一體、懼怕父權異性戀法統鬆動的正典沙豬。

七、結語：

在檢視召喚男同性戀主體的稱謂後，筆者在最後要回到論文開始所提及的幾個認同政治問題，企圖將以上對男同性戀在台灣的文化表意作一番運動層次上的思索。

首先，這些召喚主體的渾名及污名雖有各自的特殊性，但它們都是權力網路滲透下社會關係的產物。更確切的說，這些稱謂本身即是權力運作下的歷史結晶。它們在社會場域中被用來生產主體的力量正來自這些稱謂自身所沈積的以及權力內化的論述性。倘若污名或渾名的召喚與定位力量「總是已經」（always already）建立在既有的權力架構裡，「藉由徵引既有的成規慣例來達成引介現實」，並形塑被召喚主體的社會面貌，那麼前面所提的認同政治問題便有了另一種問的方式：在台灣的文化脈絡裡，究竟是什麼樣的成規賦予這些稱謂定位男同性戀主體的力量？是什麼樣充滿這種成規的社會，讓同性戀者既不被國家法律所承認，也不為社會大眾所尊重？是在什麼樣成規的面前才出現了有罪惡感的同性戀主體？

在一個沒有明確條文規範同性戀的台灣，「妨害善良風俗」一向是國家機器用來處置、馴化男同性戀者（以及其他違規性主體，

如性工作者)的緊箍咒。國家機器,或所謂公權力,援用「善良風俗」來對違規性主體進行管制與處罰,就好比唐三藏援用如來佛的法語來馴化踰越規範的孫悟空。換句話說、如來佛神似的法源(善良風俗)正是當政者獲取行使公權力、正當化其暴力式行徑的權威(authority)。我們並不否認當權者制定法律的能動性(agency)及其強制武斷式的律令語言,但當權者所訴諸的「民情」、「傳統」、「善良風俗」之所以能成為有利的口實,正在於它們的權威建立在被引用過程裡一再被延置(deferral)的源頭(origin)(Butler, 1993: 105-106)。而就以上對同性戀渾名及污名——特別是「人妖」與「玻璃」——的分析,我們發現這個「善良風俗」是建立在自然化(甚至神化)的父權性別歧視結構及異性戀霸權建制上。如果說這個被自然化的「善良風俗」必須藉拒斥並將同性戀者化為界外之人來做為它的定義,那麼我們要問的是,在台灣做為一名同志的意義為何?

對目前的台灣性別文化與政治而言,筆者認為同志運動與認同政治至少和當前政府的性控制與婦運有相當緊密的牽連。正因為「善良風俗」一向在這文化裡以巴特(R. Barthes)所說的 connotation 來表意,也就是它因種種原因不說出或說不出,而以影射方式指涉它欲言及之物,執法者得以恣意以捕風捉影的方式壓榨「善良風俗」的語意來進行性控制⁸。這意味著政府以「妨害善良風俗」之名做的任何性控制或迫害,都和一樣被其所定義的同性戀主體有關連——除非同志願意被自詡民主進步的社會收編為「模範生」:去性、昇華性欲、做個除性取向不同之外完全認同此一壓迫性的性別結構的同志。其次、做為伊底帕斯化家庭結構下所出產的違規性主體,男同志能與什麼樣的婦運連線,才能對這個既有的父權性別體制進行抗爭?不論將來同志運動的方向為何,就本文所分析的男同志文化表意而言,性/別(sexual difference/s)政治將是不可或缺的一環。

⁸ D. A. Miller 曾就巴特式的 denotation 與 connotation 對西方的恐同性戀文化做了相當尖銳的批判。見 Miller, 1991。

- 白先勇，《孽子》。台北：允晨，1992。
- 莊慧秋（等），《中國人的同性戀》。台北：張老師文化，1996。
- 康正果，《重審風月鑑：性與中國古典文學》。台北：麥田，1996。
- 蒲松齡，《聊齋誌異》。上海：人民出版社，1943。
- 醉心湖心月主人，《宜香春質》。台北：天一出版社，1990。
- 鄭生仁，〈同性戀是不是舶來品〉，《國文天地》，民74年11月號。
- 隨波，〈被迫同性發洩〉，民族晚報74年9月10日。
- 聯合報，民69年4月23日。
- Althusser, Louis, 'Ideology and Ideological State Apparatuses.' *Lenin and Philosophy*. Trans. By Ben Brewster. New York and London: Monthly Review Press, 1971.
- Butler, Judith. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. London: Routledge, 1997.
- . *Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1997.
- . *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. London: Routledge, 1993.
- . *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge, 1990.
- Deleuze, Gilles and Felix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. London: The Athlone Press, 1983.
- Derrida, Jacques. 'Signature, Event, Context.' *Margins of Philosophy*. Trans. By A Bass. Hemel. Hempstead: Harvester. 307-30.
- Foucault, Michel. *History of Sexuality: Volume 1, An Introduction*. London: Penguin Books, 1990.
- Hirsch, Bret. *Passion of the Cut Sleeve: The Male Homosexual Tradition in China*. Berkeley, CA: University of California Press, 1990.
- Hocquenghem, Guy. *Homosexual Desire*. Trans. By Daniella Dangoor. Durham and London: Duke University Press, 1993.
- Kristeva, Julia. *Power of Horror: An Essay in Abjection*. Trans. By Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982.
- Lacan, Jacques. *Feminine Sexuality*. Eds. by Juliet Mitchell and Jacqueline Rose. London: Macmillan Press, 1982.
- Merck, Mandy. 'Savage Nights.' *Coming Out of Feminism?* Eds. by Naomi Segal Merck and Elizabeth Wright. London: Blackwell, 1998 (forthcoming).
- Miller, D.A. "Anal Rope." *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*. Ed. by Diana Fuss. London: Routledge, 1991.

- . *Bringing Out Roland Barthes*. Berkeley, CA: University of California Press, 1992.
- Moran, Leslie J. *The Homosexual(ity) of Law*. London: Routledge, 1996.
- Tyler, Carole-Ann. "Boys Will Be Girls: The Politics of Gay Drag." *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*. Ed. by Diana Fuss. London: Routledge, 1991.
- Wittig, Monique. *The Straight Mind and Other Essays*. London: Harvester Wheatsheaf, 1992.
- Zeitlin, Judith. *Historian of the Strange: Pu Songling and the Chinese Classical Tale*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1993.
- Zhang, Jingyuan. *Psychoanalysis in China: Literary Transformation 1919-1949*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

