

酷儿理论与政治

罔两问景：含蓄美学与酷儿政略

刘人鹏、丁乃非

一·为什么「默言宽容」的结果，不是同志可以勇于现身，而是现身即隐身？

难道在台湾只有孤儿才能 come out 吗？在台湾常常说家庭幸福，家庭是温暖的地方，但是像只有孤儿才能 come out，因为那个家政治实在是太可怕了。（倪家珍）¹

中国传统对同性性事只是默言宽容而非公开接纳。（周华山）²

自从与「同志」题目沾上边，「同性爱」三字便如魔法咒诅般刺在面上，身体其他部份彷如隐形。……

*这篇文章的完成，要感谢 1998 年 6/28-7/1 在芬兰的「文化研究交叉路口」（Crossroads in Cultural Studies）国际学术研讨会，我们接受国科会的补助，组成“The Politics of Reticence: Gender, Sexuality and Nation in ‘Chinese’ Poetics, Political and Literary Discourses, and Film,” 论文发表小组，会议期间小组成员白瑞梅（Amie Parry）、白大维（David Barton）与我们的讨论，出现了这篇文章写作的灵感。蔡英俊的论文在会中宣读，对我们的思考帮助最大。另外，论文初稿写作期间，蔡英俊、陈光兴、Waiter、梅家玲、王莘等都曾阅读，给予我们珍贵的修正意见，在此谨致谢忱。然而所有的错误疏失与不足，还是由于我们自己的力犹未尽。

¹ 倪家珍在「同性恋的政治座谈会」发言，参何春蕤主编《性／别研究的新视野》（台北：元尊，1997）上册页 200。

² 周华山《后殖民同志》页 384。

任何场合，这个「刺青」都如影随形，同事说：「哎唷，有个男子在办公室等你。」妈妈则说：「若你九七后继续与北京同志联系，你不可以住在这个家。」之前还有一句话：「若你是同性恋，你不是我的儿子。」（周华山）³

周华山最新的力作《后殖民同志》的最后，他这样标举出「中港台三地较成功现身的例子」的「三个特点」：

(1) 非对抗式的和谐关系……

(2) 非宣言式的实际生活行动……

(3) 不以性为中心的健康人格……

不过这样在技术层次上殚精竭虑地委曲求全，对照于西方同运脉络中理直气壮的现身态势，究竟还算不算「现身」，其实颇有可议。不禁令人怀疑这还是一个模子的过分衍异挪用，已经到了典范必须加以替换的边缘。（朱伟诚）⁴

在台湾（或包括华语世界），关于「现身」这个不断被讨论的问题的种种说法中，有个关键性的吊诡。上面选自港台极具影响力的同志学者周华山近作《后殖民同志》中的两段引文正是这个吊诡的症候。周华山在他书写的议题方面，的确是逸轨了，而他也感受到这像是他脸上的一个永久的污名，使他身体的其他部份都仿如隐形。任凭他如何抗议，说他不是同性恋，他都被那个他选择要「书写、口述、关怀」的议题污染了。然而吊诡的是，这竟然迫使周去书写一个「本质上」并不恐同的中国文化，这个文化一直以「默言宽容」对待同性恋人士与同性性行为，而不是像西方那样以暴力相向。一方面，周强调一个绵延数千年的连续体「中国传统文化」，同性性事只是一种行为、角色、关系或是风格与风尚，而没有今人所

³ 周华山《后殖民同志》页 34。

⁴ 朱伟诚〈台湾同志运动的后殖民思考〉《台湾社会研究季刊》30，1998/6，页 53。

谓之「同性恋」⁵或是恐同这回事；没有「同性恋者」，因此也就没有现代（亦即西方）意义下的认同问题（页 327）。他认为同性恋是一种西方的建构，十九世纪西方殖民势力与语言东渐，移植了西方文化与价值观，恐同或是对同性情爱的排斥否定和鄙视是五四以后的事，完全是殖民的结果，而与强调和谐与宽容的「中国传统文化」无关。这就是以上所录第一则引文：「中国传统对同性性事只是默言宽容，而非公开接纳。」

同时，在他《后殖民同志》一书的「个人篇」里，他又说，自从他不断书写关于同志的议题，他就彷如脸上刺了永远的刺青，只剩一张刺了青的脸而没有身体。他的妈妈说，「如果你是同志，你就不是我的儿子。」他自认不是同志（而是「直同志」），虽然他曾经竭力逼自己尝试同性爱，然而，书写并关怀同志议题的结果是，没有人信任他，甚至连他的同志朋友都不信任他。

周华山又注意到，当前港台与中国大陆男女同志以及双性恋者通常住在家里、主动或被动地抗拒婚姻或者结婚、而不向自己的父母／家人现身的这种颇具创造性的迂曲策略。周华山解释道，由于香港的「折衷式扩大家庭」（页 375）接替了旧式的家族主义逻辑，因此，尽管香港已明显西化，大多数港人，包括同志，仍生活在以家族主义为基础的人际关系网里。周在这本书中的访谈及其「个人篇」，恰可以呼应倪家珍在第一届四性会议上的一句话：「在台湾好像只有孤儿才能 come out。」

吊诡之处，也就是我们问题的起点在于，这种家庭关系人格如

⁵ 周华山：「同性恋这个概念，以及视之为变态和罪恶的观念，都是西方入口的殖民论述。同性恋者此字，并不适用于理解传统文化。」（《后殖民同志》页 327）

何可能是文化情感结构残余的回弹，而仍保存着顽强的情感与权力联结的系列；又由于它至今仍然不可见、无可知，甚至在新的社会关系组织与修辞中因不再可知而更见效力。如果说——这似乎也是周华山想要说的——在前西方（亦即所谓「中国传统」对于同性性行为的容忍）与后西方或后殖民的恐同之间，有一条清楚的分界线；又，如果家庭关系联结中的情感与欲力纠结是一种结构上的恒常性以及感性上的连续体；那么，我们的问题是：这种与父母 / 家庭在结构上的、有时是经济上的、经常是欲力的、并且当然是政略上的纠结，为什么在个人身上总是体验为「现身」之不可能？为什么别人可以是同性恋，但如果自己的儿子是，就不再是儿子？

当前关于台湾同志的再现以及同运论述中，有个一再出现的说法就是：所谓美国式⁶的个人现身对于台湾同志来说是个重大难题，而这个困难与家庭有关。对于这问题的思考包括了有没有替代方案或是另类现身法，甚至于多另类才溢出了现身这种行动范畴与思维逻辑等⁷。那么，究竟是什么样的家庭日常生活政治，使得在家庭中以及家庭以外，同志的现身成为不可能？朱伟诚曾经对委曲求全式的同志现身踌躇再三（以上引文），质疑那么委曲求全究竟还算不算是「现身」。

究竟是些什么样的力量，让我们各从其类，安分守己，让已经实践逸轨或异议之性的同志驻留在相对于社会家庭来说是魑魅罔两的世界里，并且要负担委曲求全的任务？如果我们不断配合既定秩

⁶ 在此我们必须点出，台湾的学术 / 运动深受美国殖民影响，常常（似乎也必须）以美国的思考 / 实践为参考座标。

⁷ 关于现身问题的讨论，参王皓葳(1997)，倪家珍(1997)，周倩漪(1997)，林贤修(1997)，赵彦宁(1997)，周华山(1997)，朱伟诚(1998)等。

序，继续问「同志如何另类现身」的问题，会不会，「在技术层次上殚精竭虑」的结果终究必须是现身等于不断努力隐身？

我们是否该停下来，尝试把问题的分析焦点转移，暂先不问有没有另类现身的可能，或是有何其他替代方案的问题。而是，试着去追问，环绕着现身的莫明压力，究竟是怎样的一种力道？而又是怎样的一种情境或语境，使得这些压力竟也能在宽容、爱、温柔敦厚等名下，成就新旧兼顾的所谓现代民主多元秩序，而同志现身依然困难？

我们初步的想法是，有一种「含蓄」政治，作用于港台等地杂种性的现代时空，甚至是华语文化时空；这种含蓄，它的作用不只是一种诗学或是修辞，而是一种力道，一种日常生活实践中的力道，以维系人事物以及行动模式的正常秩序。虽然，这种力道也可以反向操作，以干扰秩序，或者引出魑魅罔两之类的不速之客；但是，如果我们不先揭示一种含蓄的作用力，使它被看见，那么，反向操作的颠覆性含蓄就只能隐埋在八卦世界的窃窃私语里。

二·「含蓄」是一种精致的力道

「含蓄」是传统美学理想之一，下文我们将会论及它的传统意义，但是，也许我们先将傅柯的一句话略微变化一下。这么说：不是只有一种含蓄，而是有很多很多种的含蓄以及含蓄的阴影，还有影外的微阴，亦即，影子的影子——罔两，它们难以被觉察⁸。这篇

⁸ 「在一个人说了什么与没说什么之间，没有二极的区分；我们必须试着去判断，不同的不说的方式……不是只有一种，而是有很多种沈默，它们是论述策略的必要部份，渗透于论述之中，而且是论述的基础。」 Michel Foucault, *The History of Sexuality*.

文章，我们打算在「含蓄」的一般用法以及意义之外，连结当前酷儿政治，特别是当今盛行的「华人传统对于同性恋默言宽容」⁹之说，探讨它作为一种修辞策略，以及一种叙事机制，一种美学理想，一种言行典范，所隐藏 / 挥舞的力道以及效应。

我们对于「含蓄」的观念主要来自蔡英俊的论文〈中国古典文学思想中的含蓄诗学〉的触发；我们这篇论文的思考很多方面主要是延续蔡英俊该篇论文在会议发表时彼此之间开始的对话¹⁰。但经过一段时间的蕴酿，在我们现在的讨论里，这个词的使用可能已经立体化、甚至变形 / 现身为异形。我们想到各种各样不同的含蓄，包

⁹ 「宽容」作为一种德性，在伦理学上的讨论，我们在此暂不论；在这篇文章中，「宽容」作为一种不假思索的含蓄修辞策略，是我们着意探讨的。「宽容」在日常语用情境里传达的意义是含蓄的，「宽容」二字在人际关系中一旦诉诸言语，表达的已经是不能容忍，或者容忍的限度，例如：「我对他已经够宽容了。」或者「对于这样的议题，我向来展现了最大的包容度」，这样的语句不会出现于彼此关系良好，或者说话者真正可以宽容的时刻。本文拟分析的是，「宽容」的修养要求（如在下文詹清清家人的例子中），或是「默言宽容」的文化传说（同志论述），所可能蕴含的含蓄恐同力道。至于，「不指切事情」的委婉，以及「上以风化下，下以风刺上」在温文儒雅的修辞修养中，维持上下权力关系秩序于不坠的理想，诗教传统中，「言之者无罪，闻之者足以戒」的「温柔敦厚」，其意义与「含蓄委婉」、「优雅平和」、「宽容体贴」之相关，可参考蔡英俊〈温柔敦厚释义〉，在《比兴物色与情景交融》（台北：大安，1986）页 105-107。

¹⁰ 蔡英俊〈传统中国文学思想中的含蓄诗学〉（“The Formation of the Poetics of Reticence and Its Theoretical Implications in Classical Chinese Literary Thought”），发表于一九九八年六月在芬兰举行的「文化研究交叉路口」国际研讨会，蔡未能亲去，该文在会中宣读；又参 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。

括性越轨以及性异议的人士与身体，而主要关心的问题则是当下时空的一些同志文本及论述及其与同运可能的关系。「含蓄美学」的传统是我们思考的一个极其重要的触媒与资源。我们绝不认为有一个不变的传统或秩序本质从远古至今历数千年未曾改变，但我们希望透过具体的文本与论述分析，力图呈现一种解释。并且我们认为，当面对眼前这个时空的同志论述时如果援引 Eve Sedgwick, Judith Butler, Homi Bhabha 等学者，对于某些人或某些现象的解释较具亲和性，那么，援引另外一种不同的资源，也许对另外一些文化资源不同的人会有不同的效果，而对于问题的思考也可以尝试发展新的具有解释力或运动力的方向。

依蔡英俊说，含蓄诗学是中国文学传统的美学理想之一，这是一种意在言外的特殊书写形式，意旨或情感要以一种高度暗示性、甚或是令人捉摸不定的方式来表达。「含蓄」一词的字面意义是「含收」(holding back) 与「蕴蓄」(storing up)，过去学者曾有不同的英文译法，或译“conservation”¹¹，或译“reserve”¹²，或译“potentiality”¹³。

¹¹ Herbert A. Giles, *A History of Chinese Literature* (1901; rpt. Taipei: Huang-chia t'u-shu, 1979), p.183, 译作“conservation” 见 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. 见 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」的文学、历史与社会政治脉络，蔡指出，含蓄一方面与抒情诗学传统强调诗的情感表达以及语言终究无法適切达意的哲学观念有关；另一方面，含蓄诗学又与周代赋诗言志有关，在朝廷或是外交场合以引用《诗经》作为一种准仪式性的交际。这是受过教育的知识阶层普遍的作法，在需要的场合，把《诗经》当作优雅合宜的引用资料。然而，这种引诗绝非依诗句原意作正确的阅读，而是在礼貌的对话或是正式的政治集会中，朝臣或使者对于个人情境或是意向的一般性而且间接性的表达。更值得注意的是，引诗表达心意必须是在**群体和同的情况下**，进行含蓄委婉的说，其制约的力量在于「歌诗必类」，《左传》就有一个例子，有人「歌诗不类」，而被判为「有异志」¹⁴。

由于儒家在西元前第二世纪就成为帝制中国的国家意识型态，强调诗作为个人德性之引导的儒家学说成为中国传统中也许是最有影响力的批评取向。孔子说，诗可以兴观群怨，而《诗经》被视为道德的正统¹⁵；在儒家学说的影响下，古典中国的批评意在肯定他们

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》，参 Ying-chun Tsai (1997), p.285.

¹⁵ 关于孔子论诗的道德礼义与实用性，请参 Donald Holzman 详尽但不无争议的讨论：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，据 Holzman，中国缺少现代西方意义的文学批评是由于孔子不是一个好的批评家。这样的意见引起了杨牧(C. H. Wang) 的几乎可说是愤怒的书评，他说，这个断言根本冥顽不灵，「因为孔子从没有要当文学批评家」，见 Wang, “Naming the Reality of Chinese Criticism” (Review Article), *Journal of Asian Studies*, Vol. XXXVIII, No. 3(May, 1979), p.533.

强烈的相信诗可用以提供道德教训，或是约制人情以合乎道德或是政治礼义。现存汉代的《毛诗郑笺》即有系统地将〈关雎〉以下的诗作解为赞美后妃不嫉妒、能志在女功等美德。又由于「情」被认为不全善，那么就必须时时反省检查，**依圣王之教以制情**。《诗·大序》说，「发乎情，民之性也，止乎礼义，先王之泽也。」¹⁶《中庸》则说：「喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。」就在这样的理论背景下，产生了著名的「温柔敦厚」观念。

蔡指出，「在这个观点下，含蓄的观念就可能不再是关于语言作为艺术表达工具是否適切的问题，而当一个人生活在一个所有知识活动都被统摄到政治方案的社会中时，这就与自律甚或是守己的问题有关了。」¹⁷

我们由此想到，含蓄诗学在其后帝制时代中很可能是个人自律或守己的助长或支持策略。自律与守己长久成为维系既定秩序的机制，在这样的脉络下，「自律」与「守己」也就不单是个人内蕴的「对待自己」的问题，而是与人际关系、政治社会要求等等有关的「对于别人」该如何表现的问题了。配合既定秩序者，在正式空间扮演好妥贴合宜的角色，通常要在自律方面更加实践含蓄；行动与言语上不安分守己而逸轨者，通常被要求含蓄自律。而「赋诗言志」其实是一种在政治或公领域的游戏规则中，将游戏规则与个人内在的忠诚连结；而含蓄委婉间接性的表达方式，如果又成为一种约制力，

¹⁶ 卫宏，〈毛诗序〉，在郭绍虞编，《中国历代文论选》（上海：上海古籍出版社，1979），册二，页44。

¹⁷ 蔡英俊 “The Formation of the Poetics of Reticence and Its Theoretical Implications in Classical Chinese Literary Thought”（芬兰会议论文）。

假设共享某个空间的一群人都只有一心，那么秩序就可以用一种不需明说的含蓄的力道，使得秩序中心之外的个体丧失生存或活跃的可能。

历史上曾经某个时刻，这种含蓄的规则形以文字公开表述了，但是，形诸文字的，只是当时上层阶级的游戏法则；究竟这种规则的运作在历史上的轨迹如何、还作用于哪些层面、如何发展变化、如何在今日犹见遗迹，我们无力追索。只是，这一丝的记载，以及其后含蓄诗学的阐发，给予我们一个重要的解释上的参考项，有助于我们面对当前的问题。

这篇文章，我们主要从两个方向讨论。

其一，为了说明「含蓄」的力道，首先我们以《逆女》这部小说作文本分析，在其中爬梳关于「含蓄」的种种。选择《逆女》，是因为我们发现在现有文本中，连《逆女》这样一部书写方式不太含蓄的女同性恋小说却也不但再现了并且也可能在效果上共谋于我们将要指出的这种含蓄美学政治与力道。我们的分析焦点在于，这部文学笔法并不含蓄的纪实叙事体中，如何以我们熟悉的策略让女同性恋死去，以及叙事体本身如何以一种含蓄的手法，报复故事中那个阶级与性别都不对、对人粗言恶语毫不含蓄的母亲角色。《逆女》中穿插了一则青少年女同自杀的情节，可是自杀这个毫不含蓄地主动走向死亡的动作竟然与气质优美举止合度的高雅含蓄汇流，吸引了我们的注意；这个汇流既怪异却又似曾相识。于是，特别是那种不合正统或是正常的性别角色与性欲望的身体的自杀，成为我们想要阅读的焦点，我们想要作一些细节的阅读，并且进一步分析小说家如何呈现一个沈默含蓄的可以致人于死地的无言的力道。在小说叙事中死去的很多是同性恋男女，或者说，很多同性恋男女在小说

中都要死去。我们要露骨而不含蓄不宽容地说：这种能致人于死地的含蓄的力道甚至编织于日常生活修辞与策略中。这样一种阅读分析对于小说叙事、大部份的读者与批评家以及我们日常熟悉的不言而喻的含蓄美学政治来说，可能都有点大逆不道。而我们认为，《逆女》中对于青少年女同自杀不经意的再现，可以与近年来媒体上再现的几则青少年女同自杀对照阅读。这些再现、一再复诵的是类似的故事逻辑：女同自杀是意外的「偶发」事件，而自杀本身是无法自圆其说的对于生命的「浪费」以及一种无可逃于天地之间的「羞耻」。这么一种含蓄而略带悲悯宽厚的说法，其实一再复制的是既定的社会价值与秩序，那个于我们无份也没有「我们的地方」¹⁸的价值秩序¹⁹。

第二个讨论的方向是，我们认为，晚近在台湾的中文写作里特别推介的一些性别与同志研究中，某种特定文化本质主义的态势或假设，其实護持了当前台湾的恐同作品与力道的含蓄结构。我们感兴趣的是，一种新的进步的知识生产王国，比方说性别或是同志理论或历史研究，可能在不经意之间就与含蓄的恐同力道携手了。这种新的进步知识生产与恐同的联袂是以一种吊诡的形式呈现：宣称中国（或是台湾）文化的特殊性（亦即，坚持「宽容」是中国文化对待同性恋的未曾变异的核心态度），以及中国文化的清纯（亦即，把宽容想成是清纯天真绝不涉于权力作用）。清纯并且特殊的中国文化价值（如宽容），被认为是与现代「西方」的同性恋与恐同绝无瓜

¹⁸ 「我们的地方」一词借用 D. A. Miller 一次演讲以及他即将出版的书名：*Place for Us: Essay on the Broadway Musical* (Cambridge: Harvard UP, 1998).

¹⁹ 也许，这里还是一个地方，也就是，这个文学研究里的罔两时空，一个「我们的」同志情感与行动还可以占据的罔两时空。其他的地方，也许就是网路，以及一些酒吧，三温暖，同志热线，公园或书店了。

葛的；「中国传统文化对同性恋是宽容的」宣称的是一种知识论上的清纯——未受西方殖民知识的污染，或是一种知识论上的另类性——有一个传统是对于同性恋的知识与实践都宽容而不恐同的。这么说的同时，其实已经假设了一个连续的同性恋。对于这个说法，我们想要指出的是，没错，没有外于时空建构的本质同性恋，同性欲望爱情与行为都是在特定的历史地理经济社会环境中形貌不同的。然而，我们也要强调，也不会有一种超越历史的价值或美德，内在于任何传统或文化地理政治所在，而可以据以宣称一个同志的乐土或黄金时代。就像在性别研究中，如果刻意建构一个前现代前西方的性别范畴，以异于「西方的」女性主义，其问题性与同志理论中刻意宣称一种不恐同的传统文化是相同的。正如前现代的传统中国妇女，当然不乏相对自由或自主性的才女，但也不是传统妇女皆才女皆快乐，也不可能个个传统妇女都生活在今人无可企及的美好阴阳互补互助的男女关系中。眼前在地的性 / 别运动，究竟要采取一种什么样的形式或策略，可能与想像中的「传统中国」没有什么绝对的关系。我们想说的是：眼前台湾的同志可能并不会因为对同志未曾施与公开明显的暴力而更少压迫，在此，恐同的力道可能并不表现于面对你的脸吐口水，而是努力保护其他人的脸，以保存一个完整美好的形式整体。「传统中国文化」，不应该——也不能够——成为另一种超越性的神圣祭坛，成为事实与再现的唯一准绳，或是成为乡愁的依据。

我们将试着透过阅读对于宽容与含蓄作为一种支配性的美学—政治价值以维系「合宜的」性关系，而让异议的性各从其位妥放在魑魅罔两的国度里，作一种初步的探讨。我们知道含蓄的操作场域并不仅止于性 / 别，但我们希望透过这样的探讨可以抽丝剥茧出某种特定的恐同形式以及「默言宽容」的另一个含蓄的面向：它是一

种最「传统」的美德，也有一套现代「民主」的外衣。

三·「含蓄」力道的镜影——以《逆女》为例

底下，我们先以一九九五年获得皇冠大众小说奖首奖的女同小说《逆女》作细节分析，探讨可能会发生在这个特定的时空下的可能的恐同形式及其与含蓄机制有关的多种作用力。这部小说曾被认为是近来酷儿风潮下的产物，「跟随文学流行步伐的同性恋作品」²⁰，但也许因为文学笔法不够精致洗炼（太「纪实」²¹？或者，太不合含蓄美学的标准？²²），作为一本「大众小说」首奖作品，它并未成为学院同志文学分析的热门文本。

《逆女》这部小说以写实手法第一人称书写，主角名唤天使，成长于台北市郊略嫌贫困的一个严重失序的家庭。虽然作者在序文〈迷宫的出口〉中特地在括弧中声明，「希望不致误导读者认为女同性恋是源自于破碎家庭的恋母情节」，然而这部小说恰恰可以读出这样一种轨迹。天使短暂的生命里，一方面充满了她母亲无止尽的暴虐的口头羞辱，以及母亲总是在好奇观望的邻人面前表演怨怼牺牲的母亲梦魇（她们家在父亲退伍之后的主要收入来源是妈妈开了一家杂货铺，以街坊邻居为主要顾客），对于这种种，她默默地引以为

²⁰ 杜修兰《逆女》（皇冠，1995）书前短序〈迷宫的出口〉页6。

²¹ 「纪实」一词，见张曼娟为《逆女》作的序文〈无可逆转之命运〉，《逆女》页5。

²² 岔一下话题，另外一个「不含蓄」文学效应的有趣例子是李昂的〈北港香炉人人插〉，一部文字书写上可谓「不含蓄」的小说，引起了批评的热潮，评论语言里的张惶失措，参异形〈香炉事件、文学批评与女子摔角〉（清大中文系系刊17《凝视》，1998）

羞，试着抗拒，也试着逃离，然而终究是如影随形的纠结；另一方面，她有喜欢温柔恬静女孩的倾向（小说里明白说是和她妈妈相反的²³），在国中和高中各谈了一次恋爱。大学后期，她搬出去和情人同住，情人是个年纪比较大的女人，这同时她也和 T-Bar 里的几个年纪比较大的女人一起玩。小说结束的时候，天使死于癌症（原先她还以为是爱滋病），病榻上，她没有原谅那从未爱过她的老妈，而围绕着她，是她的情人和朋友，彷彿那是她另外一种家。

这里，我们要把焦点放在小说前半部的二个插曲上，试着描述分析我们阅读到的「含蓄」的力道，以及其中的恐同。

第一则插曲，高三的天使与詹清清服装整齐地在宿舍床上在一起被教官逮到，她们盖着被子，教官冲进寝室大喝一声，要她们立刻起来「把衣服穿好」。之后她们的父母立刻被召到训导处。

老妈一进来先狠捏了我一把：「早叫妳不要住校，妳偏要住，现在妳看！住出事情了吧？妳那死人老爸，什么都不管，只会叫妳住校，你们都死出去他就最高兴了。」

妈来这一手，不用介绍大家都知道她是谁了，詹爸爸的表情很明显的在说：你们看！就是这样的畸形家庭，才会出这种不正常的小孩。

詹一家人故意跟我们坐得远远的，学校宣布让我们两个留校查看，而且不准继续住校，学期快完了，所以住宿费也不能退，老妈没什么意见，詹妈妈却坚持要我退学，免得我继续在学校会影响她的女儿，惹得老妈也火了：「干什么我女儿要退学？睡觉大家都有份啊！还是妳女儿来睡我女儿的床咧。」

²³ 「大概就是因为老妈的关系，我特别怕强悍的女孩子，……念了高中后，我越成熟越明白肯定我对同性别的偏好——特别喜爱娇弱温驯的可人儿。」《逆女》页 78。

妈赤裸裸地把话说出，让我有再一次在众人面前被剥光衣物的感觉，仅剩的最后一点点自尊全教这些话给驱离，巴不得能立刻缩小直到消失，让所有人都随着我的消逝而遗忘掉这段龌龊的记忆。（《逆女》页 113-114）

首先，我们看叙事体中如何呈现詹爸爸打量天使的老妈那种不正统、不矜持，甚至泼辣的母亲行径。詹爸爸的打量里，记刻着天使的老妈全不合格的阶级与性别以及二者的结合体，她言语与行为的粗鲁不含蓄。这种不含蓄（一种属于低下阶层的，不够高级女性化的言行）是天使对她老妈以及她自己引以为羞的一个源头。在詹爸爸的打量里被视为不合标准的丁母阶级—性别无教养的部份，立刻与丁女同性恋不正常扣合了。其次，詹妈妈极力想要区别出一个主动的变态的天使，以及她天真无邪被影响被污染的女儿。詹妈妈希望天使受罚，而她女儿得以不再因天使而被玷污。这是日常生活常见的不公：总是那阶级位置低下的一方要负担失误的后果。天使的母亲立刻反驳说，两个女孩睡觉同样有份，而且，由于是清清来睡天使的床，言下之意是清清一定是自愿的，自主的。在这一点上，叙事者写道，她羞得想要消失，——羞的是，她老妈大刺刺的真的把那不可说的给说出来了（不可说的是，两个女孩在同一张床上被逮着，而且还指明了是谁的床。）

对丁天使而言，在这一幕里，她有双重的羞耻感，一是同性恋行为曝光，被说了出来，二则竟然是被老妈毫不含蓄口无遮拦地曝露出来。然而，也正是她老妈的这个不含蓄，使得天使可以假装无辜，佯装无知，使得天使在修辞上可以否认她的同性恋，而且逃避掉她原该与母亲共同负起的举止合宜的责任。

我一路无言，妈也出乎意料之外地没多噜苏什么，大概她从

来没见过我这么严肃的表情吧？上了火车，妈突然问我：「什么是同性恋啊？他们怎么说妳是同性恋啊？」

我吓了一跳，同性恋这三个字像会回音似的，在空空洞洞乘客稀疏的车厢里缭绕不休，我抬眼向四周望了望，还好没人注意到老妈的话，现在我终于明白了妈的反应为什么不像詹的父母这样激烈，原来她不明白什么是同性恋，不清楚它被社会怎样的定位。我的心稍稍稳定了下来，谎话便顺口溜了出来：

「学校乱说的啦！我们只不过是上课时间太累了，溜回寝室去睡觉而已。」

「就这么简单？那妳们学校怎么这么严，这点小事也要叫家长领回？」老妈不太相信，沈默了一会又问我：「妳——应该知道那个叫什么清的是个女生吧？还是——妳不会不知道自己是的吧？啊？」

「妈——」我不耐烦地说：「我穿了这么多年的裙子当然知道自己是的啦！」既然老妈搞不清楚，我就死不承认。（页116）

天使的老妈路上不寻常的沈默，以及她最后的问题，其实说出了天使在小说中所说「老妈搞不清楚」相反的一面。她的母亲也许清楚问题所在：性别角色，以及是否合乎社会要求，以及「在床上」玩这些角色，也就是性行为与欲望的规范。她不知道的可能只是究竟该如何去说或不说，以及如何恰如其份地处理这些知识。在学校外人面前，她为她的女儿辩护，抗议詹妈妈的指控，她和天使是站在同一边的，一起对抗标示了阶级位置的攻击；此刻她与女儿独处，应是她要跟女儿算帐的机会，然而这竟然是一向粗鲁而口无遮拦的天使老妈难得含蓄的一刻²⁴。这一刻的含蓄，也就成功地掩藏了同性

²⁴ 天使老妈另一个含蓄的时刻是给她胸罩与生理裤时，见《逆女》页73-75。讨论见下文。

恋，不被看见。天使顺水推舟地把她母亲的沈默，转用来护持自己与清清的亲密关系，她在这个难得的空间里，把这份关系深深埋藏在沈默里。

詹清清可就没有那么幸运了。小说并没有明说，在她家里发生了什么事。（詹家合乎教养的含蓄氛围可能也不「适合」《逆女》的叙事笔法。）然而，显然她的父母与家庭是合乎中产阶级经济与社会标准的（那是天使的理想，漂亮，干净，幸福温暖的家庭）。在学校里，在外人面前，以他们的家庭，詹家父母要维持形象，必得坚持他们女儿的清白，甚至要说他们女儿是被诱惑被带坏的。然而，清清结果是自杀了。小说里，一日天使决定去清清家，向客厅灵位供着的照片上香，而且想知道为什么。

「看完了就请妳走吧！我妈快回来了，她看见妳会气疯的。」詹家明开了大门，手握在门把上，直挺挺站着，一副送客的样子。

我还想多嗅一下詹的气息，多知道一点她走前的事：「詹有没有说过什么话？」

「妳走吧！我不想揍女生，如果妳也算女生的话。妳再赖着不走，我不敢保证。」

他把门完全打开，整个人靠在门板上，显然非立刻要我滚不可。

「詹为什么这样？你们逼她什么吗？」我坚持要得到答案，挨揍我也甘愿。

「……没人逼她什么，我爸叫她上学，她偏不去，我妈替她穿上制服要拖她出门，还没到门口她就衣服脱光，死也不出门。我们都劝她：都快毕业了马上要考联考，好歹把书念完，她就是不上学，还把制服都剪破。我们架她上学，半路上她还跳车，我们没逼她什么，只是要她上学而已。」

「没逼她？」我的心碎成千百片，为詹受的苦。

「没有！我们没逼她什么，是妳害死她的！」詹的弟弟坚持。
(页 125)

含蓄的母亲没说什么，女儿也没有。但是正常的家庭要他们的女儿正常回学校上学，重新扮演好她一向扮得很好的好学生角色。为此，穿上制服回学校，詹清清死也不肯。甚至脱了制服把它剪破！这段插曲，说出了父母女儿之间沈默的对抗，父母不计一切要迫使女儿「正常」，而女儿以身体与行动拒绝他们的期望。**自杀是最终最后的拒绝行动**。然而即使死了也无法从家庭释放，她的房间还留着，就像她一仍居住于此，她的相片被挂着，让他们纪念心爱的女儿。再者，要为她女儿的「差异」负责的坏因子（外人，闯入者），唯有父母不在的时候才可以进来，冒着挨揍的威胁，最后被控是谋杀的凶手。在这个例子里，也许，正是这个家庭对于清清的女同性恋行为与情绪的含蓄与默言宽容，慈爱与容忍²⁵间接表达于他们为着她的前途要她回学校上学，含蓄地彷彿同性恋行为与情绪从没有发生过。而正是这个含蓄默言与宽容的力道，迫使詹清清只能绝对含蓄的拒绝——自杀。

这个插曲还可以有另外一种阅读，得自 Eve Sedgwick 论羞耻作为同志的一种重要情绪或情感结构²⁶的启发。那就是，也许詹家对于坚持表现出完美的宽怀容忍之门面，特别是在面对发生的事情（在学校曝光的事）上，构成了可怕的羞耻力道，是这个东西击垮了詹清清。她不仅要为整个家庭都要努力遮盖她的羞辱负责任，她自己

²⁵ 这种「慈爱容忍」的语言是：「我们是为妳好，只要妳从此不再犯。」

²⁶ 见 Eve Kosofsky Sedgwick 新作，"Affect and Queer Performativity" 发表于这次会议（第二届「性 / 别政治」超薄型国际学术研讨会，1998,10,3.）。

也得努力玩这一场游戏，假装什么事情都没发生，穿上制服去上学。詹清清的脸皮必须是完美无瑕的，像她的家庭一般，也正因如此，她无力承担学校与家庭双重羞辱的重量。不像天使，她一直活在她母亲对她的羞辱里，也一直以母亲不含蓄的粗野为羞。

精致的含蓄是一种力道，它可以带来沈重的羞辱感。不必说什么，或者只要间接地说，以行动而非言语，含蓄就在判别是非善恶良莠，在默言宽容中，传递着性与性别阶级的美学标准，并且要求回馈，而羞辱感是逾越含蓄的影外微阴罔两。含蓄优美的詹家，女儿只能以绝对的含蓄来回馈。而天使的母亲，一个阶级身分与性别表现都不合教养的女人，一个受困于「反攻大陆」政权梦魇²⁷，政治社会经济上无依无靠，只有歇斯底里向「孝顺」求索心理安全感而完全失败的女人，她是那么不懂含蓄，她没有可以含蓄的资源；然而，除了笨拙地张牙舞爪演出一幕幕的丑剧让自己成为笑话而被鄙夷，让人误以为她是恬静秩序的扰乱者而被痛恨，让人以为她是不孝女同性恋的制造者而被宽容理解²⁸，她挥洒不出任何力道。这或许也是清清自杀而天使不会自杀的原因之一。其实，一个不含蓄的问题家庭，往往会产生出不合既定秩序的露骨差异以及生存策略，这种家庭从一开始就是种种差异面对面冲撞的所在，而另类的生命力也往往就在露骨的差异中成长。但底下我们会讨论，这种问题家庭

²⁷ 「反攻大陆」口号对于本省妇人的天使老妈来说，是一个具有剥夺性的实质威胁，因为那意味着她那在大陆有妻女家庭的外省老兵丈夫就会离去，眼前这因政局灾难而有的偶然结合，就要结束。

²⁸ 张曼娟在序文中提及作者处理结局时「宽容理解」，这个宽容理解，是指天使死前对于「依然被恶毒占据的母亲」的宽容理解。小说叙事让逆女几乎是莫名其妙地死亡，序文于是可以宽容，同时也在书写宽容理解中，更判罪母亲的恶毒。

另类生命力的可能性，却在正常含蓄的叙事机制，也就是，叙事与读者—批评联袂投资于正常家庭与性别阶级关系的理想之下，全被抹杀了。

我们认为，如果詹家理想的”含蓄”教养模式恰恰构成了那最强烈的恐同效应的力道，那么，小说叙事体本身，及其隐含的读者-批评，同样可能避免任何对同性恋的直接禁制，却联袂做含蓄暗示性的抹煞、谴责、贬抑。这相当于一种温柔敦厚的恐同。

四·叙事体与理想读者—批评的连锁含蓄效应

相对于詹清清的故事，丁天使的故事是小说的主轴情节，也是镶嵌于叙事中的「理想」阅读者所主要投注关切的。我们以为，这个理想读者可以以名作家张曼娟为《逆女》所作序文的阅读方式为典型。在这种阅读方式里，我们可以读到小说叙事对于同性恋情节的摆放位置、这种位置所隐含的价值，以及挥洒出的含蓄恐同意识形态。这种含蓄恐同的效应，作为叙事逻辑以及「理想」阅读主体之间的共同阅读策略与成果，并不是故意或刻意造就的，而是，小说叙事和「理想」读者这样一种镶嵌于叙事体的阅读位置，一起成就了小说主要的，充满矛盾的主题 / 主体意识。

小说叙事逻辑，非常贴近第一人称「主角」，以致张曼娟认为这部小说「几乎有读纪实一般的心惊」。在此，我们想追问的是，这样一种贴近叙事者，建构叙事主体的小说叙事，这个主体形塑的论述过程中，「身为同性恋」与「处在破碎家庭」²⁹，两种主题的关连究竟是甚么？这两者在小说叙事中又是如何被布局被摆放的？破碎

²⁹ 见杜序〈迷宫的出口〉，页7。

家庭的欲望政治与同性恋的欲望形构，又是如何透过小说中「齷齪」的叙事情节以及感知结构连接的？「齷齪感」又如何构成小说叙事中另一股含蓄的恐同力道？天使的「身为同性恋」如何滋养却又服务于她的完美／破碎家庭感知结构？

《逆女》书前有一小段〈前言〉，写叙事者儿时在报纸副刊上读到一篇翻译小说，

小说内容隐约记得大概是说一个与丈夫关系不亲密的欧洲贵妇，遂将自己的儿子当小情人般倚赖对待，我被家庭中能有这样的关系震得呆掉，觉得好齷齪．．．．

我忘了结局，而那种吊诡地齷齪感却一直左右着我的人生，奇迹似的跟了我一辈子。

小说本身述说着关于因一篇小说而起的齷齪记忆，以及对于齷齪记忆的再现如何达到书写者／叙事者自身洗涤齷齪的效果。张曼娟在序文中说，「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」更是肯定另一层次的洗涤效应，阅读这本书写齷齪记忆的小说，竟也可以使得「读者心灵」终究「获得洗涤，柔软光华」。那么，这份重要得无法让人安身立命的、需要涤净的齷齪感，究竟该如何理解？

天使在她自述的故事一开头，记录着一辈子缠身不放之齷齪感的一个来源，是一篇翻译小说中所再现的母子不伦情欲关系的故事。这种齷齪的不伦母子情欲关系，在天使的自述中至少有两个影子。一是天使老妈和她大儿子天厚之间的感情和修辞关系，在小说中相当清楚易读，天使不时直接点出的；这是一种「世俗人情」对于既

³⁰ 张曼娟序《逆女》，〈无可逆转之命运〉，页5。

定的所谓「家庭伦常秩序」所不愿承认、不能看见，却也不是不能想像的骇闻。例如，在所谓婆媳关系的问题化上，不论小说中还是小说之外，这种几乎不伦的母子情结，已经属于世俗人情常识（日常「知识」，亦即，意识形态）的范畴。第二种影子，相较来说，是世俗人情范畴之外的情欲感知结构，就是天使自己对她老妈，以及偶尔不幸化身为她老妈的女友们，尤其是和美琦的同性情感欲望关系。也就是天使老妈对着美琦以及邻居们所咒骂的「变态女生」或「女妖」搞的「甚么同性恋」³¹。

天使第一个真正和她住在一起发展家庭式亲密关系的女友是美琦。有一回，当二人关系趋于平淡的时候，天使开始流连于各个 bar，

然而当我一再用感官的刺激纵乐来消耗我的体能时，有一种声音向鬼魅般在心底低低窃笑，有甚么无形的东西紧紧地跟着我勒着我，我那天生不定的缺乏安全感的心，陡然从饱涨中霎时流质似的散泄在四方，根本没有一种快乐是属于我的。（185 页）

我开始对美琦渐感不耐，她的脸孔身躯渐渐幻化成老妈的，她的控诉我背叛变心恰如老妈的谴责我不孝罪恶，我不愿意再碰这个令我厌恶恐惧的女人，却也更无法抛弃，因为她渐幻化成象征老妈的图腾，亦具有挞伐惩戒的权威与法力，我无胆反抗，亦无力出走，只好尽量在她醒着时别在她面前出现。（186 页）

在天使的自述中，她无法待在美琦身边，但也无法离开美琦，她将这种不安分的情感身体状态归诸两个原因：一，她天生的不安全感，二，美琦幻化成她老妈。这里所谓的「天生」，也就是张曼娟序文的题目〈无可逆转之命运〉中的命运。张曼娟认为「丁天使不是逆女，只是遭逢了无可逆转的命运」。同样的，丁天使自认「天生」有一股

³¹ 《逆女》页 265、282。

不安全感，使得她无法停下来，又无法离开。这里的天生和命运，在小说叙事逻辑之下，同样指向必须为天使命运和天生负责的老妈，以及这个老妈的不（可）能不是妈却又不像个称职的妈，这个不懂含蓄的妈，又必然具备惟母在这部小说里所有的「扞伐惩戒的权威与法力」。正是这种专属于（父）母职 / 值（作为一种伦常价值）的权威与法力，足以构成天使的深深没有安全感，随时可能让天使齷齪感发酵（连心中的鬼魅都窃笑着），这种贻笑天下的「天生」和「命运」，让她觉得一辈子不能逃脱。³²而一辈子不能逃脱，又因为美琦的幻化成她老妈而更加无所逃于天地之间。这是小说和天使一起构筑的一个无边无际，无法逃离的家庭（母女）欲望关系时空地景。

叙事情节提供的唯一的出路，是（含蓄的）死亡。小说的结局指向天使（和认同她的叙事的读者们）的终于因死亡而得以洗涤、逃逸：

我阖上眼，很想好好地睡上一觉，这么多年来紧紧揪住我的心的那个东西，似乎终于松了松手，让我能够安稳地入梦，我听见美琦放声大哭，我知道生命中许多美好的可能都将和我失之交臂，那篇小说带给我诡异的齷齪感渐渐从我心中撤去，因为我宁愿相信我被遗传了悲剧的因子，我是多么热爱我所痛恨的亲人，而齷齪的，不是杂货店不是老妈不是其他，是，是我自己！（285页）

天使自陈得以洗涤齷齪感的原因是「因为我宁愿相信我被遗传了悲剧的因子」。很清楚的，在这一句里，天使已经将齷齪感从自身移植转嫁到她老妈身上。她的悲剧，包括热爱她所痛恨的（家 / 母），还有，厌恶她爱欲和依赖的美琦，都可以也必须归因于她老妈，以及这个老妈所体现的，在她身上聚集成足以羞死天使的种种，譬如经

³² 父，也就是天使的爸，在这部小说里的作用，我们暂不作讨论。

济政治的不安全，性的不满足，感情的不饱足，知识涵养的匮乏，修辞和存活策略的不要脸。但是紧接着，天使立即又反过来说，齷齪的不是杂货店（经济条件和生活情境不符合电视里理想家庭的美好），不是老妈（同样不符合标准），而是天使自己。

这一句话里多种相冲撞的意含（推诿 / 自责），驱使我们再回头重读这份属于天使却又来自她老妈和杂货店的齷齪感知结构。

我环顾一下挤得又脏又乱的杂货铺，乱糟糟的货品从地上直堆到天花板，货架与货架之间仅能容一人通过，货架下塞满了回收的空瓶子，有汽水的，有果子的，……散发初一种变质了的酸气味儿和那些萝卜干、豆豉等腌渍物的气味搅和在一起，说不出甚么滋味儿，只觉得把空气的密度都搅和得好浓密，又湿黏黏的连走路都能感觉到它的阻力，一种莫名的压迫感突然而至，让人既烦且闷，尤其在去过乔梦翎家后，看见了家原来可以是这样的美好，有了比较就更觉得自己家的差劲而无法忍受，我突然冒出一股无名火：『别人家的东西是比较香，我去同学家，人家妈妈还泡咖啡请我喝！』（46页）

顾客走远了，妈还余怒未熄，跳着脚骂道：『你的魂是不是都飞在大陆？啊？老不死的笨东西！』

妈顿了半晌，我以为骂完了，没想到妈又开了口：『没用就是没用，外面也没用，家里头也没用……床上也没用……』

最后那句妈骂得特别小声，几乎像抱怨一样，我当时觉得好奇怪，床上有甚么东西好用的？爸低着头，好像啥事没有地去理那乱成团的绳子，以便来捆瓶子，妈又啐了一口才进厨房，我不太忍心去看爸的表情，又屣回马桶上去蹲，只是再也屣不出甚么来了。（18页）

我打开来看是两件胸罩一件生理裤，我抬眼看妈隆耸的胸肥钝的臀，屈踞在门口捡菜叶，猛然意识到妈和我都是女人的事实，在此之前她只是母亲我只是子女；她上次说甚么『在

床上也没用』这句话，突然烫滚滚从脑海里冒出来烙得我两颊刷地红了起来，我好替妈妈难堪，觉得一个母亲真不该讲那种不三不四的话。（74 页）

以上三段引文可以读出，齷齪的当然是杂货店，尤其在去过乔梦翎家后（引文一）；齷齪的也正是老妈（引文二），尤其在当她敢说出让老爸性能力的不满时（即便是压低了声音）。这些人与时空的齷齪，是天使没有办法逃脱注定被牵连、甚至附身，就像杂货店里五味杂陈的气味，「只觉得把空气的密度都搅和得好浓密，又湿黏黏的连走路都能感觉到它的阻力」。天使的齷齪感环绕着、也具现在老妈（某一人）和杂货店（时空）的结晶体，随时可能引发作用于她心里身上。

而当天使老妈表现出在小说情节中少有的含蓄，以及对于天使的关心（引文三），帮天使准备好胸罩和生理裤时，天使却已经只能感到羞辱，对她妈不好看的身材，不雅的蹲姿，还有记忆中（不断重复的）不要脸的、不符合标准母亲的粗言鄙行的羞辱。这一段文字非常吊诡。可以确定的是，天使的叙事在这里的跳跃和闪躲，和她记忆她与老妈从学校回家途中的对话非常相似。这两段都是老妈仅有的含蓄，略带关切，问的话题第一次是关于同性恋，这次则无言的指涉天使的月经和胸部发育。这两次都和性欲性事相关。

在这一段叙事中，天使的眼光记录着她妈令人厌恶（而非欲望）的身体和蹲姿。接着，立即想到她和她妈同样是女人，同样有月经，乳房——如果「在此之前她只是母亲我只是子女」，那么现在呢？同样是女人，是否也就可能相互欲望，在欲望中相互秤量？就像天使会欲望乔梦翎，又被詹清清欲望？但是，天使不可能欲望她妈妈？因为「隆耸的胸肥钝的臀，屈踞在门口捡菜叶」？我们无法确定，因为天使的叙事立即在此处急转回返（逃逸？），记忆起上回她妈即

使小声仍然说出的对她爸性事的不满。我们也就无法确定，天使此刻的脸红羞辱齜齜感，是因为她先前以女人对女人的欲望之眼，突然看见她妈的身体姿态，还是，如她所叙述的，因记忆起她妈那次的不良言论而为她妈羞辱难堪？但是，可以确定的是，那份记忆，以及连同唤出的羞辱脸红，是黏附在她老妈的察觉天使女「性」化上³³。

这一段叙事中，汇聚了天使齜齜感的各种复杂和矛盾——其中参杂了对她老妈的（不）欲望，对她老爸的同情和感同身受，以及对她老妈（不）欲望里那份阶级性别言行的秤量。这些都是构筑天使同性恋感知结构的重要情感情绪作用。

或许正因如此，小说叙事终究没有、也不能对于这份沈重复杂的齜齜感作解。天使希望随着自己的消亡而带走一切的齜齜，是否也意味齜齜无解？更重要的，是否这份涵盖了天使的同性恋、却又不以此为主轴的齜齜感知结构，必须被含蓄地连同天使的癌症被带走？

从另一较正轨的角度阅读，在天使的叙事和记忆中，她自己的同性恋似乎不是主要的齜齜行事，只有当天使把美琦看成老妈时，才会产生厌恶感。同样的，同性恋行事似乎也不是小说的最主要投注与关切。小说里有一段提到村里各种的不伦性关系和人物时，天使说，

比起同性恋来，不知是异性恋实在是荒诞不经得让人莫名其妙所以？还是人迫于现实而妥协的耐力其实到了匪夷所思的地步？

³³ 亦即，给她两件胸罩、一件生理裤，她妈小声说出老爸在床上的不行，以及这句话隐含老妈自己性欲望的不满足。

「比起同性恋来」，这句话或许会让一些人（卫道之士？）一震——难道异性恋竟然连同性恋都不如了？然而这个看似颠倒了异性恋思维的比方和问题，其实却是 1) 将同性恋理想化，2) 使同性恋成为指谪异性恋不是的媒介。同性恋在这句问话里悬而不明，在小说里，也有类似这样的位置和味道。

如此看来，小说叙事和镶嵌于叙事中的阅读者，很可以处在和天使记忆、感知结构一致的方位。这个位置的齟齬感，主要来自阶级和性 / 别羞辱，如杂货店、老妈的不像妈、天使被迫穿哥哥的内裤而后被看见等，而性 / 别羞辱连带的包含了天使的同性恋 / 恋母欲望形构。亦即，性事的羞辱与同性恋行为的羞辱同处一禁地。但是，其羞辱值（羞辱感的强弱）依不同情境、主体而异。譬如，被发现之后，詹清清会自杀，而天使不会。在小说叙事中，尤其到后半部份，同性恋和癌症，又都似乎验证了天使的歹命，是一种「遗传」、「天生」、「命运」。在这样解毒 / 解读之下，同性恋和癌症都足以让人消失于此人界，却又被「宽容理解」³⁴，谓不应当被怪罪，因为不是她们的错。应当责问的是那致癌制同的问题家庭，问题妈妈等。

天使病重将死，仍要回家去看看，看那生他养他却宛若仇讎的母亲。

这也是全篇最震撼的地方。

依然被恶毒占据的母亲，形销骨毁气若游丝的女儿，擦身而过，到底没有相认。

或许她们从没有相认过。

³⁴ 张曼娟序谓作者处理结局时「宽容理解」，见〈无可逆转之命运〉，页 5。

「原来根本上我是一个绝对恋家的人，因为太爱它，它的伤害更让我心碎，我终于绝望地离开家，却始终没能摆脱掉它的阴霾。」

因为作者的描写能力如此准确，使人几乎有读纪实一般的心惊；又因为作者处理结局时的宽容理解，使读者的心灵在悲剧中获得洗涤，柔软光华。³⁵

张曼娟在序文中说，整本小说最震撼的地方是它的结尾。天使濒死，要她的朋友开车载她回到她从小长大的家附近，做最后的巡礼，也许可能与母亲和解。然而就在她拉车门要下车的当儿，无意间听到母亲怨怼恶毒依然如昔的跟邻居说：「讲到那个死外省猪仔哟，那个人不会好死啦！你们不知道噢，他联合我那个女儿两人将我踩在脚底下欺负，那个下流不要脸的才生得出来那种禽兽猪狗不如的女儿……」未见未笑哟！和一群女妖精住一起乱搞。见笑死人！还联合那些女妖压迫我这个老母……」天使没有下车，即刻决定离开。

依然被恶毒占据的母亲，形销骨毁气若游丝的女儿，擦身而过，到底没有相认。³⁶

序文作为阅读的引导，作用之一是指示出一种最好的阅读方式。或者，比较罕见的，序以该书可能未达标准，而期以未来³⁷。张曼娟在一本得奖小说的导读序文中作如此阅读，说它最感人的地方在结尾：天使原本想要、而终于未能谅解她的母亲。她这个阅读提示了以下几个重点：一、天使与母亲的关系，是小说叙事最重要的主题；二、如果最重要的主题是母女关系，那么，小说写的是家庭伦理与亲亲尊尊母母女女的秩序。而这个母亲对她的家与女儿，就天伦秩序而

³⁵ 张曼娟序《逆女》，〈无可逆转之命运〉，页5。

³⁶ 同上。

³⁷ 参 Gerard Genette, "Les fonctions de la preface originale" in *Seuils* (Paris: Editions du Seuil, 1987). 感谢于治中惠借此书。

言，已经犯下无可挽回的错误；三、叙事体对于母亲的这些错误行径并不含蓄（老妈言行粗鲁，毫不自制），然而，对于这些错误行径如何被处罚，如何揭露一个位处尊长而又犯错的人，却是含蓄的。犯错的人是母亲，她是只能，也必须以一种完美的含蓄方式被控诉的人，最后透过他儿女的身体与行为，以及整部小说的叙事情节，对她作了强有力的控诉。而女儿，如张曼娟所引，「是一个绝对恋家的人」，然竟被自己的母亲所阻，使她既不能回家，又不能组成美满的女同性恋家庭。（整本小说叙事给予的大众心理学解释是：天使寻找的是与母亲相反的原型；然而，在他所有的女朋友中，却都是像妈妈般要占有她的。）于是，序文把小说读成是一个生命短暂悲苦的女儿，对母亲作意在言外的控诉，以此肯定了小说最终最震撼的价值。

这样一种阅读，在詹清清这个角色上，却有颠倒的作用。归咎清清破坏了完美理想的家庭形象与秩序，使得叙事本身必须让清清以自杀的形式做含蓄的报复。学校和家庭都认为詹要为这个失序负责，因此詹在回学校上课前，必须先回家复原。同样，序文与小说叙事联袂指责了丁母之未能善尽母职，她的三个孩子都像某种妖魔。然而，他们妖魔行径的主要作用，却在于促成叙事体指控他们母亲的伦理逻辑：她是失败的母亲，恶魔缠身的母亲，有妖精女儿。天使最后不能也不愿原谅她的母亲，但她不经意间听到的话（被天使听到，也被读者听到），再次证明了母亲的恶毒。这样她就必须死于癌症，以证明她不是只想写下这个故事做为对恶母的报复。也唯有如此，当女儿在听到恶言恶语的羞辱而不想报复，只想离去，安静死去时，批评的读者才能告诉我们，我们的心灵在悲剧中获得洗滌，柔软光华。

我们的问题当然是，透过自我惩处（她患了重病，起先恐同地以为是爱滋病，后来又证明是致命的癌症），为天使叙事的报复来辩护，批评的读者同时也护持了那致詹清清于死地的家庭力道，一种含蓄的家庭政略。小说后半部，天使的死是一则悲剧，而詹清清的死则似乎只是可怜（有点软弱），她的死，似乎不值什么。叙事体透过詹弟弟向天使说的细节，暗示詹已精神失常：她脱了衣服、她跳车、她自杀、她疯了。因此，自杀有点是不正常行为的连续体，从她的同性恋，到她沈默地拒绝参与正常（穿上制服回学校），似乎不是她家庭的错，因为她家人那么地温和对待她，也许除了希望她不计一切保持面子之外。因此，必定是詹自己的错误或软弱导致自杀，叙事体是这么暗示的。只有天使知道不同：天使知道詹是被逼疯逼死的，被一种让她弟弟克制自己不打她的含蓄逼的。这终究是个端庄的家庭。反而，在天使的问题家庭里，人的存活空间比较大。

天使本人的死同样是端庄的，小说里没写，但它使得批评的读者（以及大多数的读者）同情天使悲剧的一生。重要的是，叙事体同意天使归咎于她母亲不含蓄的不关心。在这个意义上，她在叙事体所暗含的死亡里是完美的，甚至，在伦理上是动机性的（必须死去才合乎伦理）。它允许女儿从一个权力关系上较低的位置，对一个嚣张的恶毒母亲作了含蓄的惩罚（天下无不是的父母）；同时它也使得较无权力的女儿免于受责，因为，她死了。

阅读詹清清的死就没有这种柔软光滑的洗涤作用。詹清清的自杀有点可耻的不含蓄（是行动的不含蓄，而不是言语的）：那么突然、血淋淋的（天使看到了天花板上的血迹），而且迫使与她亲近的人要寻找解释，一切暗示着：自杀是失序。詹弟弟以及詹家都咬定是天使害死了她（因为天使和她谈恋爱，和她发生关系，那是清清迷失

的开始)。然而天使知道，是这个有涵养好面子的家害了她。詹在小说中最后的声音是对天使嘶声说再见，然而被父母拉回车上。在听到詹自杀消息后二天，天使接到她的一封信：「我们并不伤害别人，为什么他们要伤害我们？我先走了！」

如果把詹清清的死读成悲剧，而且像天使的死一般是控诉性的，似乎得要对含蓄大逆不道：小说本身、以及序文的含蓄，也就是说，它们的联袂含蓄，恰是稳固了不费吹灰之力就杀死了詹清清的家庭价值。「他们」确实伤害了「我们」，「我们」只能不留痕迹地离开，除了留下不能解释的，不能自圆其说的死亡的羞辱。然后，一切总会被包容，因为死者软弱，这就解释了一切。詹清清的信其实可以读成是一种羞辱，控诉那些伤害她的人，以含蓄的规训迫使她提早离开。她的信，让人想起 1994 年 7 月 26 日北一女二个女生自杀留下的信：「这个社会的本质不适合我们」，这句话在媒体间惹起一阵骚动与解释的热潮。也许这话可以这么说：「这个社会的秩序不适合我们，」³⁸ 在这个奥秘的句子里，镶嵌着含蓄的规训，以及含蓄的对抗规训，以及二者的汇流。

以上由小说以及叙事和阅读批评里，我们看见了一种含蓄的宽容的伦常美学行为准则，实际上使得或者促成了难以辨识的恐同作用，或者，更重要的是，构成了恐同的连锁效应。在使用、传递并且流通这些承载着价值的如「理解宽容」等观念与语词时，究竟谁，或者什么东西，在其中保存了完全的颜面？我们可不可能想像，有

³⁸ 当然，我们不是在说一种具有永恒不变之内容的秩序，而是，一种具有强制疆界的形式，使得人们在公共空间里的游戏规则，不作为一种暂时偶然的局部的游戏规则，却假设为要用内在的一心一意去效忠的形式，一种在人法天，天法道，道法自然之后，转以人为天的形式。

一天，同志需要保持这种颜面——所谓那优良古老传统的含蓄宽容？当詹清清以死「明志」，（「这个社会的本质不适合我们」）难道她是在「理解宽容」这使她自我消亡的秩序吗？这个死亡的含蓄与力道，感受起来竟那么像是那个秩序的含蓄与力道的镜影。

我们当然无法同意理想读者和小说叙事主轴布局的这种消极除罪的逻辑。但是，我们必须说，因为有詹清清、徐姐、美琦的情节叙事，更因为有天使终究难以消解的强大龌龊感，以及对于这些情节感知的可以逆读（我们的阅读就是一种尝试），而使得小说的同性恋再现有着强烈的「纪实」矛盾。

五·中国传统对同性性事只是默言宽容？

我们认为，至少在当前台湾这个时空下，把前西方的传统「宽容」，与后殖民或后西方的从认识论上说的恐同，当作是互斥的截然对立的态度或是（不）知不行的方式，是过于简单了。但这并不是前文所引周华山一人特有的说法³⁹，而是流行在汉学有关传统妇女史与同性恋研究领域里的一个研究走向。

晚近在台湾中文写作里特别推介的汉学性别研究，论及传统中国的女性或同性恋，类多刻意标举一种「不同于西方」的「中国的」历史经验或思考模态，以抗拒性 / 别研究的所谓西方霸权性。有趣的是，通常如此建构出来的历史「不同」，却显现出相当的一致性，

³⁹ 出现于周华山的参考书目中，为周所引用的就有小明雄、矛锋等着作，康正果的〈男色面面观〉亦明白说无论是「同性恋」一词或是视之为反常性行为，「全都来自西方文化，」「中国古代称它为男色或男风，男风不仅盛行于各个朝代，而且法律和道德基本上都对它持容忍的态度。」（《重审风月鉴：性与中国古典文学》台北：麦田 1996, 页 109）

完全符合源远流长的关于中西差异的传说：西方强调对立性，抗争性，而中国和平宽容，阴阳调和。通常，这个源远流长不证自明的传说，不但成为「中国」性 / 别研究的内在前提与结果，又同时是判断一个研究是否「中国」，或者，研究成果是否优良的外在标准。另外，在方法论或是书写风格的评判选择上，则对于少数主体的呈现，强调要舍弃「压迫 / 反抗」的被认为是现代并且是简化了西方的女性主义模式，而代之以「协商」式的包容性抵抗的所谓历史「复杂」性⁴⁰，以能呈现弱势主体能动性者为佳。如果说，性 / 别的建构有其时空性，那么，研究任何一时一地的性 / 别社会历史建构，必有其历史物质烙印的殊异性，本无庸置疑。然而，如果一种「不同」是修辞上刻意不同于一种所谓的「西方」，并且必须让人安心地辨识出示心目中的传统中国或中国传统，而在方法论及书写风格上具有近乎标准答案的楷模，那么其中隐藏的叙事机制，以及美学典范，就值得我们注意。

如果问问题的出发点在于追索一个「不同于西方」的「中国」，作为一种意识型态式的所谓后殖民坚持，通常会呈现一种统一的目的论式论说方式，因为问题里已经居住着答案——一定有一个「不同于西方」的「中国」，有时不证自明地就成为当前台湾、香港、大陆、马来西亚、甚至华裔美人、台湾同性恋与公娼的统一「传统」。

⁴⁰ 将这个研究走向说得最清楚的是孙康宜，她在多篇着作中都强调一个「比西方」男女平等的传统中国古典女性文化世界。她说：「男 / 女性别的主 / 客颠复早已在中国文学中，有其久远的美学根源。」（孙康宜〈关于女性的新阐释（自序）〉《古典与现代的女性阐释》台北：联合文学 1998，页 16）论及中国古代的寡妇，她所诠释的「性别超越」，是指寡妇「希望完成的就是把自己修养成一个真正的知识分子，使自己全跳出女性生活的狭隘内容」「丰富了传统的文人文化」（〈寡妇诗人的文学「声音」〉，前引书页 106。）

其实，在性 / 别研究领域里，人们很容易援引中西差异的传说，将女性主义，同性恋运动，或是性的研究，指认为是一个起源于「西方」的事，而「中国」是一个相对于「西方」的浪漫化对比，或者是一个在西方冲击之下努力长进的学生。其实，下文我们将会举证，这二种说辞与运动场域联结时，都会有一定的作用，前者说的是：我们有一个不同的温和传统，因此不需要某种方式的改变；后者说的则是：某一种特定的成长方式，是属于本土的，这种说法也指向拒绝其它方式的改变或抗争，而二种说辞，都含蓄而意在言外地否认或拒绝正面对眼前的某一种少数主体的存在与抗争⁴¹。而总有个别的具有某些特定资源的少数主体，能够迂回曲折地游走于权力的间隙，既容忍又对抗，只要她能成功，并且不危及现有的权 / 利位阶秩序，反而在眼前本土现况中凭添多元的繁荣，那么，这些个别的少数主体，可以被「宽容」。

世界上的确流传一个十分浪漫的关于中国性爱的传说，是相对于西方的性科学文明的，傅柯就曾引用过这个传说：他说，相对于他们西方实践性科学的文明（“our civilization”），中国、日本、印度等社会有着性爱艺术，真理来自愉悦本身，愉悦就是愉悦，无涉于

⁴¹ 在看似多元民主开放的书写下，写同性恋而将同性恋不知不觉抹消，最明显的例子如孙康宜，她在新书自序提及「目前连同性恋者也在争取『结婚』的机会」，而她的结论是：「现代的女性真正关注的是女性主体性，而非性倾向的特殊性。是异性恋还是同性恋？那不是个关键问题。重要的是，有机会去表达自己内心的爱的欲望。」（孙康宜〈关于女性的新阐释（自序）〉《古典与现代的女性阐释》台北：联合文学 1998，页 13-14）在另一篇文章〈「大众文学」谈爱情〉中，她提及，「不少多年浮沈情海的女子，在饱尝了各种感情的酸甜苦辣之后，依然一错再错——同居、失恋、结婚、离婚、结婚、再离婚，或者干脆加入同性恋的队伍，或者发了神经病。」（页 46）

禁忌与功用。⁴²这种浪漫化的异文化想像，以及西方—科学，东方—艺术的传说，是很多学者假设的前提与研究的成果，在这个信念之下，「恐同」以及对于各种性变态的压迫，通常被认为是西方特有，享受性爱艺术的传统中国社会似乎是各种性恋的天堂，而结合另外一个传说，亦即中国是爱好和平的，温柔敦厚的，「中国人的生活观是以在自然力的和谐之中生活这一概念为基础」⁴³，于是，能够「宽容」同性之间的性事以及各种各样性变态并且享受性爱的「传统中国」，成为许多人津津乐道的历史。

而晚近的汉学研究中，提出「东方主义」作为对抗的论文，不在少数。然而，对于「东方主义」假想敌的内容，虽有不一致的想像，但却都固着在「东方」上使得研究成果依然继续建设「东方主义」。例如，高彦颐（Dorothy Ko）指控的东方主义，是指西方影响之下，将传统中国妇女建构想像为受压迫的受害的奴隶形象，而她的研究力图勾绘一个活跃而几乎没有受到性别歧视的古典女性文化世界⁴⁴，这样的走向，无异又自我东方化了。另外一种被指控的「东方主义」，是研究中国古代性生活的著名荷兰学者高罗佩，他勾绘了一个性爱生活健康而多彩多姿的中国古代社会，而被指为是「东方主义」，如 Charlotte Furth 说：「高罗佩的《中国古代房内考》自 1961 年初版问世起即成为英文汉学研究在这方面的基点，它可视为上述

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（高罗佩）《中国古代房内考：中国古代的性与社会》李零 / 郭晓惠等译，台北：桂冠 1991，页 350.

⁴⁴ Dorothy Ko, *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China*, Stanford: Stanford University Press, 1994. Ko 的着作在文献上的扎实几乎是每篇评论文字赞许的，但诠释的问题则多争议。

东方主义著作中的经典」⁴⁵，她指出，高书中的传统中国性规范是健康而不压抑也非变态的（页 326），但高所描绘的性解放了的中国夫妇，易致于把东方想像成一个西方所缺少的、自由与情欲快感的乐土（页 327）；而这种解放主义的工程也不纯然是西方的，因为清末民初已有性学先驱的中国本土学者，把性引入公共论述的现代主义中（页 329）。Furth 从传统医学文献讨论了情欲被性别化的面向，并且指出，在医学文献中，情欲被建构为服务于生育的经验，女子的情欲高潮其实是被认为具有生育上的重要积极意义（页 343），她主张将儒或道家对于情欲的建构理解为偶然性的历史经验，而不是一种对于自然本能的压抑或满足（页 344）。Furth 在另一篇文章中则指出，明清医学论述中，身体的确都是性别化的身体，但是，却不是绝对的男女二元的身体，性别是一个相对有弹性的范畴⁴⁶。Charlotte Furth 主要的关切是在性别的分析上，至于性欲，在较早的一篇文章中，她指出，传统中国医学文献中，未见任何一种性行为、性对象或是性欲望被指为病态的，或者「变态」的范畴，唯以生殖功能定义性的健康与否；而这与阴阳宇宙论有关，由于男女皆秉阴阳之气，而二气变动不居，互补互动，在这种自然哲学之下，对于性行为与性别角色的异数，会有一种较为宽广与包容的观点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 Hershat, Lisa Rofel, Tyrene White (Cambridge: Harvard University Press, 1994), pp.125-146. 中译：费侠莉〈中国传统医学里的性与生殖——对高罗佩的反思〉《性别与中国》李小江，朱虹，董秀玉主编（北京：三联书店 1994）页 323-347。

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

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

这个宽广包容的传统中国印象，仍然没有不同。高罗佩论及中国古代的变态性行为，曾以并不明显的材料断言：「女子同性恋相当普遍，并被人们容忍。只要不发生过头的行为⁴⁸，人们认为女子同性恋系是闺阁中必然存在的习俗，甚至当它导致了爱情的自我牺牲或献身行为时，还受到人们的赞扬。」⁴⁹Bret Hinsch 研究中国传统男同性恋，也特别强调与当代西方不同的一个中国传统，对同性恋的包容性⁵⁰。

中文研究中，四〇年代潘光旦，从历代文献中举了许多例子，从商周「同性恋的现象不但存在，并且相当的流行，」到魏晋六朝「同性恋在当时竟可以说是大江南北上流社会所共有的一种风气，」到明清时文献佳话丛出，也都基于一个说法：中国社会对于这一类变态（按指男悦男）的态度，也一向与西洋夔乎不同，「也唯有在这种比较宽大的态度之下，同性恋才成为一时一地的风气。」⁵¹对于女同性恋，潘氏说，女子深居简出不易为外人所窥探，见于记载的极少，但即使缺乏文献根据，潘却仍然断言：「从前的女子深居简出，既不与一般社会往还，更少与异性接触的机会，所以同性恋⁵²的倾向

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

⁴⁸ 「只要不发生过头的行为」正点出了含蓄的「容忍」。

⁴⁹ R. H. Van Gulik（高罗佩）《中国古代房内考：中国古代的性与社会》李零 / 郭晓惠等译，台北：桂冠 1991，页 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〈中国文献中同性恋举例〉(1942)《性心理学》(北京：三联书店，1987[1933])附录，页 517, 531, 539.

⁵² 关于女同性恋，最近的一本研究注意到了一些历史差异，桑梓兰举例指出，在古典文学的女同故事中，不危及父权社会一夫多妻制婚姻以及男性权威的女同故事才是被容许甚或表扬的，例如二女为了在一起，同事一夫，成就了「妻妾不妒」的价值。参 Tze-lan Deborah Sang, "The Emerging Lesbian:

特别容易发展，所谓『闺中膩友』大都带几分同性恋的色彩。」⁵³

「宽大」、「容忍」、「包容」等词，几乎是每一个有关传统中国所谓非正常性恋相关研究中，用来解释文献中居然有或者有许多「同性恋」记载存在的原因。这是特属于中国传统研究中同性恋研究的历史解释习惯，因为，比方说，传统文献中有许多关于战争的记载，可是，人们不会以「传统社会对于战争比较包容」来解释这个现象；传统中国文献中有才子佳人恋爱、进士娼妓恋爱、溺女婴、生育、缠足等等记载，而做这些研究时，人们也不会特别得到一个结论说传统中国社会对于这般事情持比较宽容的态度，或者，以宽容作为解释这些记载存在的原因，或者，因而引发缅怀那个传统的情感。我们认为，刻意建构出一个不同于西方的前殖民过去的宽大、阴阳调和又不恐同的理想乐土，虽说意在为当前同志扩大存活空间，但也太容易流于为残余的统制规训力服务。「默言宽容」的世界其实含蓄地假设了一个默默进行着的一种超过一切的、放诸四海而皆准的更重要的秩序。

我们认为，在当前的同志论述中，似乎刻意建构一个多元开放健康不恐同的传统中国性文化乐土，其问题在于：一，对于同性恋以及恐同的历史叙事，以简化了的二元方式处理，中国与西方，或是现代与过去，都成为本质化的整体，这在不断遭受各种新文化或势力冲击已久的、早已经是杂种文化多时空并时存在的港台等地，都不合适；二，将「宽容」理想化，其实是强化了想像中的一个含

Female Same-Sex Desire in Modern Chinese Literature and Culture,” Phd. Dissertation, Berkeley: University of California, 1996. 当一些学者们说：「中国传统对于同性性事是宽容的」时，是否通常在宣称中国不同传统的同时，却矛盾地假设了一个中外古今皆同的「同性恋」？

⁵³ 同上，页 538.

蓄宽容的传统在今日的必须或已经阴魂不散，以上对下已然慈恩宽容的修辞，确保性异议或异向者的必须尊重配合或回馈这个文化，于是，坚持文化的不恐同与多元宽容，也就命定了少数或异议者的个人必须负担个人的「不正常」问题；三，「宽容」的含蓄政治，的确也是于今仍能在日常生活于公 / 私领域活动或行事言语中可以观察得到的轨迹，因此，「宽容」还必须作为一种修辞的含蓄政治，作进一步剖析，而不只停留于不证自明的价值理想。我们认为，至少在台湾，宽容与含蓄的修辞与政治依然强有力道，虽然总也是经过包装变形的，例如「民主化」，特别是在环绕着家庭的性事方面。

由于周华山《后殖民同志》一书最直接将中国历史性 / 别研究的成果联结到当前同志论述，可以看出论述或知识建构对于运动场域可能带来的影响。我们再回到该书的例子。

香港同志少因为性取向而被老板辞退，即使阁下十分恐同，也懂得以「工作表现不佳」为由辞退同志职员，完全不必提同志身分。……华人社会绝少以暴力或激烈的方式压迫同志，同志在生活上遇到的最大问题，还是跟父母的关系。（页383）

这个小故事要表彰的是恐同的老板辞退职员时，温柔敦厚的默言宽容。在这里，说溜了嘴的地方在于，老板的「也懂得」。即使他 / 她恐同，也懂得以一种使得职员的性倾向依然隐藏不被看见的方式，将他 / 她辞退。它含蓄的力道就在于，那个既定的社会秩序根本不需要诉诸暴力去压抑其中的同志分子；而这种含蓄的表达方式，同时也确保了 this 秩序不致于被破坏。这个秩序的确保，借由两种方式，一，含蓄地辞退的温柔敦厚；二，这次的辞退，对于同志职员也是一个警告，要他 / 她警觉于身分就要曝光，含蓄的辞退则将不可见性拖滞到下次的辞退。其实，故事的叙事者，老板，以及职员，

都认知到恐同的事实，只要大家不说破，华人社会就是一个温和没有暴力的好地方，而必须为这个含蓄的秩序付出代价的是个别的同志：他 / 她平白多了「工作表现不佳」的罪名，丢了工作，似乎尤要感激老板的温柔敦厚。

这里有两个恐同压抑的含蓄性部署的例子。其一是，老板「也懂得」不提同志身分而辞退同志职员，而以工作表现不佳为理由。这位老板究竟「懂得」什么？——他懂得的正是任何与同志相关的事情的不可见与不可说，于是他以含蓄的方式，很有效地保护了他的职员以及他自己都不沾惹这块语言与行为的禁忌之地。第二个例子，含蓄的力道运作于故事的诠释方式，在故事的书写中，老板与职员，直人与同志，各从其位，各守其分。诠释者把故事说成仿佛这个解雇事件是「中国」宽容含蓄特质的浓缩，表彰的是华人社会绝少以暴力压迫同志，而是温和含蓄地将同志驱离。也许，它的余韵是，这是「华人」的阅读方式，而任何不以这种方式阅读这故事的人，也许就不够华人，或者不懂华人，或者，不够宽厚。问题是，对谁不够宽厚？伤害的又是什么？

让我们退一步来看，一方面也提出我们绝不宽厚的阅读。故事的书写者可以用一句话铭刻一个老板以含蓄的方式辞退性倾向不合宜的员工，也可以同时铭刻他个人对于这种含蓄做为「中国」或华人社会特有美德的称许，而包装了当前华语时空里的这种「非公开暴力型」的恐同。然而，我们可不可以就是不识相地问下面的问题：这种温柔敦厚的含蓄究竟为了什么？为了安安静静毫不声张地将同志驱离？含蓄地处理，使得说话与行为都将各从其位，禁忌不会被触及，和谐的整体不致于有任何瑕疵？不要惊动搅扰了眼前的一切？唯独同志职员要承担这个默默地给他 / 她的警告，他知道，老板也知道，

在可说的之外，还有不可说的理由。这世界的秩序就是，有一些东西比其他东西更可说，所以，让不可说的留在阴暗的影子下面吧，永远不要说？

我们认为，这样一种维系和平的方式，本身就是一种恐同，而这种力道，并不亚于身体的或面对面的暴力，而一种称扬这种维系了和平的书写策略，将会继续孵育这种宽厚含蓄的善意的力道，将性异议连带恐同，都推向一个仿佛不存在于华人世界的时空。于是，眼前同志职员以别的理由被辞退了，而我们额手称庆，说恐同是现代西方的事，我们的华人社会只有非暴力的默言宽容，老板未曾使用暴力。是的，他没有使用个人的身体暴力，但是，难道不是象征的暴力在此作用？

默言宽容与含蓄，作为一种美德之外，是否正也可能是让恐同不被发现的修辞力道？他们说，同志有许许多多各式各样的存活空间与存还策略，然而，一旦被认为搅扰了既有的人事物秩序，这些空间就要让渡。这难道不是台湾一种十分有效的恐同运作？就像对于「孤魂野鬼」，既害怕，又安抚？这里的思考逻辑岂不是：既然它们不会消失，那么就让它们安安静静不要被我们看见，又与我们合作，我们以容忍与防备看守它们？

六·回旋的余音

罔两问景曰：「曩子行，今子止；曩子坐，今子起。何其无特操与？」景曰：「吾有待而然者耶？吾所待又有待而然者耶？吾待蛇蚺蜩翼邪？恶识所以然！恶识所以不然！」（《庄子·齐物论》）

众罔两问于影曰：「若向也俯而今也仰，向也括撮而今也被

发，向也坐而今也起，向也行而今也止，何也？」景曰：「搜搜也，奚稍问也！予有而不知其所以。予蜩甲也，蛇蛻也，似之而非也。火与日，吾屯也；阴与夜，吾代也。彼吾所以有待邪？而况乎以有待者乎！彼来则我与之来，彼往则我与之往，彼强阳则我与之强阳。强阳者，又何以有问乎！」（《庄子·寓言》）

这是《庄子》里面一则脍炙人口的寓言，出现于〈齐物论〉与〈寓言〉二篇，而文字略异。注释传统中，郭象注说罔两是「影外之微阴也。」而「景」字有些古本作「影」，即今所谓影子⁵⁴。

古注疏说，这是一则寓言，假设罔两与景的问答，而说明一种哲思⁵⁵。然而此刻我们将暂时遗忘任何玄远哲理，徘徊流连于罔两问影这一幕场景。日常生活经验中，作为说话行动主体的我们，早已经习惯于听「形」说话，而影子，如影随形，她是没有主体的跟随，是物体有光源时随行的黑暗，依光而有，随形与光而变，不但没有自主性，且没有恒常性与忠诚，时间空间光源方向距离速度等等都

⁵⁴ 《释文》：「景，本或作影，俗也。」有古人说，「影」字后起，晋代才有；但也有人指出汉代即有此字。参王叔岷《庄子校诂》（台北：中研院史语所专刊，1988），上册页 94。

⁵⁵ 成玄英《疏》：「斯寓言者也。」「设此问答，以彰独化耳。」依古注疏，影外微阴罔两问影，说：你坐起行止唯形是从，都无独立志操，怎么回事呢？（成玄英《疏》，参郭庆藩《庄子集释》台北：万卷楼 1994，上册页 110 及下册 960。）景的回答，则彰显了庄子「无待」之说，因为世人都以为罔两待景，景待形，形待造物者，若果真如此，则造物又何待呢？待待无穷，最后卒于无待，故只能说，是不知其然而然，无所待而然，万物都是自己如此，看似一物待一物，其实所待就像蝉壳与蛇皮，幼虫变化而为蝉，蛇从皮内蛻出，成虫与幼虫并非因果关系；而有火有日才有景，到了夜里没有火与日的时候，也就只有形而无影，因此，影也并非待形而有，万物都是不自觉知的自然独化（按以上据郭象《注》，成玄英《疏》以及王叔岷先生《校诂》）。

可以让她见风转舵般变节不已，然而，即使妳弃之如蔽屣，她蹂踏不死，只要有光，她是摆脱不了尾随的沈默黑暗，形如欲逃离影，光天化日之下必然是徒劳一场，逃成死尸她依然不死，除非形自己进入黑暗。而罔两，影外微阴，亦即，影之影，则是世人几乎遗忘的无所谓，它离形太遥远，它几乎无可辨识，罔两不是日常使用的字汇，它与平常人生不相干，我们需要一部字典，一部注疏，方才明了它的意义，很多人要先知道「罔两」一词，然后才仔细看见影外犹有微阴。原来在没有主体性的影子之外，还有更没主体性的罔两，它的存在都难发现，遑论其尾随无特操与变形无节。凡无以名之的模糊，我们几乎看不见个体，于是姑且名之「众」罔两⁵⁶，它们没有个性，形体难以轮廓，在影子的边缘，世人看不见的地方，苟且偷生。

然而，罔两竟然发问！

景回答了她的问題吗？作为庄子的代言人，也许景说出了无待、独化的哲学。是啊，究竟是谁待谁呢，即便有所待，也不过如蝉壳如蛇皮。然而，这究竟在回答谁的问题呢？她听见罔两了吗？听懂了吗？

「形」自始至终没有出现，然而他在，在文本中，在阅读与批评与注疏中，在景的回答里。景的思考，对话对象其实是形，不是吗？唯形有蜩甲或蛇蛻，相对于形，景要说的也许是另外一种相对主体性的思考。然而，这个思考，回答了罔两吗？罔两的存在处境，与景并不相同，罔两也许欣赏景的变幻无常，也许好奇于景竟有许多变的姿势与发型，也许，罔两自己有一套「特操」⁵⁷，想要与景

⁵⁶ 王叔岷引王先谦云：「影外微阴甚多，故曰『众罔两』」。

⁵⁷ 据王叔岷说，「特操」应是「持操」，「持操」复语，是把持的意思。

分享，景所谓的有待无待，也许是罔两老早已经熟悉的故事或者生存处境或者是不相干的哲学，然而她要问的是特操的问题。景没有听见，没有看见，然而在景被询问后的重新思考中，罔两的问题其实启发了景，成全了景的另类主体性。罔两问景的这个文本里，罔两其实不在。

而罔两依然发问。

种种恐同的压力，就像庄子寓言中的景，必须被诘问，但是他的回答，也必须被再诠释，好将那含蓄的，得以露骨不含蓄不宽待地说出。含蓄当然有含蓄的迂回的对抗方式，但那迂回能否构成反向力量，就必须看引发对抗的含蓄（其间的权力运向机制）能否被说明白，也就是，被「公共化」。以往，露骨明白把含蓄的压迫机制和效果说出来，属于最下等无聊也相对无效的伎俩，如泼妇骂街，潘金莲学舌，或是坊间小老百姓的街头八卦。潘金莲学舌的效力，是小说再现叙述定潘金莲罪该万死的利器，无法让当时、还有当下我们生活中的潘金莲们活得更更有份量或是更有空间。当然，这种不含蓄的对抗言行，也可能让原本几乎活不下去的，因学舌撒泼而抒发胸中闷气，得以活下去。潘金莲不会知耻地自杀，她必须被英雄豪杰武松掏出心肺来验证她不是畜生。自杀的詹清清不比潘金莲清纯无欲，却比潘金莲出身高尚，脸皮薄，有教养，充分知耻，必须以自杀——既是对抗、竟也是成全，那从此以后再也没有她的家。多么含蓄，却又反（迫使她自杀的）含蓄的行径——成全家的同时，竟发出了对家最严厉的、无言的、令全家蒙羞的、必须向所有人解释的控诉。

见《庄子校注》上册页 94。

罔两的声音、位置、身体、欲力都不可知。但可以描摹的是，不容罔两的时间与空间的种种作用力，即便，或正因为，这些压力是以最最善意体贴的形式展演出、感受到的。那份展演和感知都真确（这不是真假或有没有善意的问题），但是，更因此而有效。效力就在于罔两往往自动自发的，以各种各样的言行来证明自身的并无贰心，或是有的话，也能撑着，以唯一的玩法，继续玩下去（唯一的活法，说法，做法）。

这种符合含蓄言行之美的运作感知结构只要一天持续下去⁵⁸，那么同性的欲力和性事就可以以这种特殊的民主形式延滞打发甚至打压下去。因为他们不恐同，他们默言宽容。

参考及引用书目

王叔岷《庄子校诂》台北：中研院史语所专刊 1988。

王皓葳〈不要交出遥控器：同志要有「现身」自主权〉《骚动》季刊 1997/1no. 3。

卡维波〈甚么是酷儿〉《性／别研究》3&4, 1998/9。

朱伟诚〈台湾同志运动的后殖民思考〉《台湾社会研究》季刊，第 30 期，1998/6。

何春蕤《性／别研究的新视野》台北：元尊，1997。

⁵⁸ 这种感知结构的形式是：如果有人对妳说，他／她在默言宽容，而妳可能在他／她还没说出口之前，已经汗颜，而之后妳又可能觉得无论如何必须回报。含蓄的感知结构，必然包含了默言宽容的施受关系。

杜修兰《逆女》台北：皇冠，1996。

周倩漪〈现身与变身：媒体中同志身影的流变与可能〉《骚动》季刊（1997/6，no. 4）

周华山《后殖民同志》，香港同志研究社，1997。

林贤修〈同志运动的无头公案〉《骚动》季刊（1997/6，no. 4）。

林贤修《看见同性恋》，台北：开心阳光，1997。

孙康宜《古典与现代的女性阐释》台北：联合文学 1998

郭庆藩《庄子集释》台北：万卷楼 1994。

康正果《重审风月鉴：性与中国古典文学》台北：麦田 1996

赵彦宁〈出柜或不出柜：这是一个有关黑暗的问题〉《骚动》季刊，1997/1，no. 3。

潘光旦译〈中国文献中同性恋举例〉(1942)《性心理学》北京：三联书店 1987。

蔡英俊〈温柔敦厚释义〉《比兴物色与情景交融》台北：大安，1986，页 105-107。

Chen, Bruce Yao-min (陈耀民). *Figuring the Homosexual Struggle: From Social Regulation to Family Ties*. M.A. Thesis, National Central University 中央大学英美所硕士论文，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.

- (费侠莉)。〈中国传统医学里的性与生殖——对高罗佩的反思〉
(中译)《性别与中国》李小江、朱虹、董秀玉主编(北京：三联书店，1994。)页 323-347。
- . "Ming-Qing Medicine and the Construction of Gender" 《近代中国妇女史研究》2 (1994): 229-50.
- Gulik, R. H. Van (高罗佩)《中国古代房内考：中国古代的性与社会》
李零 / 郭晓惠等译，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.