

# 召唤同性恋主体

——浑名、污名与台湾男同性恋文化的表意

黄道明

## 一、思考认同政治

在过去几年来的同志运动里，白先勇的「孽子」作为书写台湾 60 年代的历史性小说，无疑地是最常被搬上运动与政治场合的文本。白先勇在「孽子」开宗明义的这一段话，更成为同志运动走出悲情过去，出轨 / 柜的认同基石：

在我们的王国里，只有黑暗，没有白天，天一亮，我们的王国便隐形起来，因为这是一个极不合法的国度：我们没有政府，没有宪法，不被承认，不受重视，我们有的只是一群乌合之众的国民。  
(白先勇 3)

在这段话里，我们看到的是一个同时是心理与社会双层的认同 (identification)。没有这层认同，「孽子」不会被认为是一个书写同性恋的文本，而也不会运动场合里不断被男女同志搬上政治台面。然而这段话，不论是放在文本设定的民国 60 年代或是 80 年代同志运动兴起的今天，都牵扯到一连串认同政治的问题。首先，这个社群——借用 Benedict Anderson 的话来说——是如何被想像的 (imagined)？也就是，「我们」是如何被形塑出来的？

其次，想像一个既不合法、也不被承认的社群的意义为何？最后要问的是，在台湾这样一个在法律上连「同性恋」或和这三个字

有关的字提都不提的国度里，这份「不合法」的感觉及罪恶感从何而来？对这层认同政治的思考，不论是就个人的心理层次而言或是运动层次而言，对作为一个同志，要如何为自己在恐同性恋的台湾文化里定位及寻找同志运动方面而言，都是一个重要问题。

这篇论文想就「同志」前期台湾社会以污名及浑名来召唤同性恋主体的角度，来思考白先勇这段话以及目前台湾同志运动认同政治的问题。笔者将援用 *interpellation* 的理论以及物质式的语言 (*materiality of language*) 论述分析，依次就「同性恋」、「断袖癖」、「人妖」及「玻璃圈」这些当时流行的称谓的历史性，来探讨男同性恋的主体性及其在台的文化意义。在进入分析之前、笔者要先解释为甚么这些有关男同性恋的称谓是进入男同性恋文化表意的分析起点与切入点。

## 二、召唤主体：律令与称谓

在他的名作〈意识形态与意识形态国家机器〉里，阿图塞提出了主体形塑的理论。受精神分析理论影响颇深的马克思主义者阿图塞主张，个体是在建制化的意识形态国家机器的召唤 (*interpellation*) 下，透过被呼唤以及自身的拉冈式镜像误认 (*meconnaissance*)，而建立起主体性并成为主体。也就是说个体在被召唤的过程里建立了自身的社会存在性 (Althusser, 1997)。女同志理论家 Judith Butler 最近在她的近作里用了德希达式 *iterability*，傅柯式 *power*，以及奥斯汀 (J. L. Austin) 的 *speech act* 等概念，来重新诠释阿氏的主体召唤理论：

召唤主体所用的记号并非陈述性 (*descriptive*) 而是具始创性 (*inaugurative*)。记号企图引介现实而非传送既存的现实：召唤主体的记号借由征引 (*citation*) 既有的成规惯例来达成引介。其目的在于确立个体转换成主体的过程，在时间与空间里生产制造其社会面貌。记号的反复运作，久而久之便有了它沉积其定位 (*positionality*) 的效应。

(Butler, 1997 : 34)

如果说主体的形成是经由召唤过程而达成，那么召唤主体的称谓便可以提供我们理解主体在社会中形塑的切入点。这也就是说表达称谓的语言记号呈现了制约主体浮现的社会性（sociality）及社会关系。引申傅柯对权力的命名化所言——「权力就是吾人在一特别的社会里对错综复杂的策略性情境所赋予的名字」（Foucault, 1990: 93）——Butler 指出权力透过「拟态」（dissimulation）出现、运作，并且「以称谓的形态」出现。她更进一步主张将权力运作视为嵌在称谓论述性（discursivity）里的轨迹。因此，在提到造成伤害的称谓时，Butler 主张以称谓所夹带的「历史性」来看待它们的伤害力：

显然，造成伤害的称谓是有段历史的。这段历史在污名被说出（utterance）的那一刻被重新唤起与强化，但却没被讲清楚。这不仅止于这些污名或浑名在不同脉络、目的里如何被使用；这是关于历史如何被置放、被捕捉在称谓里。因此，称谓是有历史性的（historicity），也就是说，历史已内化成为称谓的构成要素，形成了称谓当代的意义：称谓的历史性是它的用法沉淀所构成，而这个沉淀过程与反复使用，正是凝结并授与称谓发生力量之所在。

（Butler 36）

召唤主体的污名一而再、再而三的反复使用，于是便产生了社会定位（positioning），而污名的伤害力也一次又一次地透过它由权力赋予的论述性来发生效应。接下来我们将就污名所载历史性的观点，一一检视召唤男同性主体的污名及其语境与论述效应。

### 三、難以啟齒的「同性戀」

在 1920 年代后才由西方性学及精神医学翻译成中文的「同性恋」（Homosexuality）一词，从来就与精神医学的恐同性恋道德论述分不开。尽管医学界已不再把同性恋当成心理病态来看待（这段除病化也是有其抗争历史的），「同性恋」一词的历史性早已化入

中文的语境和语态里。首先，同性恋是一个极不易说出口的词。在台湾这个恐同性恋的社会里，小学生很小就学会用这三个字来贴人标签，如「某某是同性恋」。奇怪的是，在渐知世事，比较懂得做人的道理之后，这三个字反而成了避讳的字眼，常常话到了口边又吞回去，而叙事方式也从直述句转换成疑问句——「你/她/他是不是X？」「是甚么？」「就是那个嘛！」「哪个？」逼到最后非得说出口时，用英文讲 **GAY** 好像还比讲「同性恋」这三个字来得容易。

而「同性恋」一词亦常与两组语态一起出现。第一组是精神医学遗毒的产物，也就是说某人「患有」或「染上」「同性恋」。同性恋在此语境下成为具有传染力的心理病。在这样的论述架构里，在 **AIDS** 出现后，同性恋马上被这个社会视为传染爱滋病毒的媒介。另一组动词则是「搞」与「闹」。「某某搞/闹同性恋」。「搞」在此做「进行」解释，而此处的「进行」却有不正经或乱来的意涵。而「闹」则是用于生病（「闹气喘」）或属于天灾（「闹水灾」）、人祸（「闹穷」）的事态发生。「搞」或「闹」论述效应，在于它把同性恋化为一种扰乱秩序、破坏平衡生态，只可与天灾人祸，穷极不幸相比的怪事或怪力，就以上「同性恋」在中文的表意过程来看，「同性恋」绝对不能被简单化约成被视为天经地义的「异性恋」的二元对立面。

#### 四、让人深陷其中，无法自拔的「断袖之癖」

台湾人避讳不谈同性恋的另一论述效应就是同性恋的迷思化。在民国七〇年代中期由爱滋病本土化所引发的社会道义惊慌里，台湾社会的恐同情结化暗为明。

民国七十四年是台湾有史以来同性恋论述最为蓬勃发展的一年，而国民党政府也在当年应爱滋病疫而破天荒表明要调查国内男同性恋的盛行率，然而当时卫生署马上就碰了钉子。要怎么调查？

它的困难被认为有二。第一，同性恋在国内是让人难以启齿的事，所以问不出来。第二，派人混入男同性恋圈子里做实际调查应不失为良策，但「此法会不会使调查者身陷其中，沈溺而无法自拔，仍有待检讨」（中华日报 74/7/5）。为甚么同性恋会让人身陷其中，无法自拔？这和「断袖是癖，不是病」（庄慧秋 2）的说法非常有关连，而且这绝对是历史的产物。

在「同性恋」一词出现之前，「断袖」、「断袖分桃」、「断袖之癖」等这些古老的中文意符大概是中文辞汇中指涉同性恋时最常用的词语。汉学界普遍认为这个语词上的转变亦显示了中国人在同性恋认知上传统与现代的分裂：由「断袖之癖」所代表的癖好与行为模式，转化为本质论（essentialized）的「同性恋」及其代表的性别认同与身分<sup>1</sup>。这种对同性恋认知的划分，也就是行为（action）与身分（identity）的对立，当然是受傅柯在 *History of Sexuality* 第一卷所提的论点所影响。傅柯的说法是，在 19 世纪前，sodomy（鸡奸）只被认为是性行为的一种偏差，然而 homosexual 在医学论述建构之下却成为一种身分（Foucault 43-44）。傅柯的见解固然可以帮助我们理解性（sexuality）是如何透过建制生产出来的，但行为 / 身分这项分法不但将行为视为没有论述性（pre-discourse），也完全忽略了行为是如何在论述架构里生产的<sup>2</sup>。

「断袖之癖」的「癖」字正是这个同性恋行为论述性的关键字。首先，它的部首是「疒」。明代的字典《正字通》解释「癖」为「嗜好之病」。「癖」字的本义原来指的是消化不良的肠胃病。唐代王寿所着的《外台秘要》十二疗秘方写道：「三焦痞隔，则肠胃不能

<sup>1</sup> 见 Bret Hinsch, *Passions of the Cut Sleeve: the Chinese Male Homosexual Tradition*, 页 2-5, 169。康正果，《重审风月鉴：性与中国古典文学》，页 109-162。须指出的是，康正果的论点充斥着恐同性恋情结。

<sup>2</sup> Leslie Moran 在研究鸡奸（buggery）—同性恋（homosexual）在英国法律的扣搭连结时指出 buggery 不能被化约成为性行为而已。Moran 指出，在 buggery 隐喻化卷入不同领域的论述时（如国族身分、社会暴力），它的意义亦同时在不同的脉络里被多元与杂种化。见 Moran, 1996。

宜行，因饮水浆，便令停止不散，更遇寒气，聚成成癖。癖者，为僻侧于两胁之间，有时而是痛是也」（引于《辞海》）。另一本中医典籍《巢氏病源》则解释「癖」为「食不消偏僻于一边」（引于《中文大辞典》）。所以，「癖」原为人体内无法排出的聚积物，后来逐渐衍生为久而成习或上瘾。而由于「癖」字有边缘、远离中心之意，因此癖所指的瘾或习惯有与常情、常态不合之倾向。所以「癖性」与「怪癖」之别只差于口气上的不同，本质上癖的表意已有偏离常规的意涵。

Judith Zeitlin 曾在一本研究蒲松龄的专书里做了「癖」的文化史。她指出，「癖」的论述始于五世纪的南朝名士清谈。至晚唐时已成为鉴赏、收集各式物件之好。及十六世纪时，癖与晚期各种新出现的情操如「情」、「狂」、「癡」、「痴」的论述结合、成为风行于文人间的时尚。与癖相关的物件至明朝时也大致定型，除了棋、书、画、石、花和洁净（洁癖）之外，「断袖癖」亦在其中。（Zeitlin 63-71）

「断袖癖」一词成为惯用语，有相当大的重要性，因为它显示了当时的人如何用既有的论述架构来看待、理解同性恋或同性恋行为。蒲松龄《聊斋志异》中有一则题为「黄九郎」的故事，蒲松龄用「何生素有断袖癖」这个句子来描写故事里这位好男色的主人翁。在这个叙事句里「素有」两字的出现绝非偶然，素有也就是一直都有的意思，而这个完成式的时态表意完全是被「癖」字所诱导出来的，因为「癖」字已有久而累积成习的第一层意涵。「癖」字的表演性（performative force）在于它形容行为的历史和沉积，行为本身经「癖」的修饰后成为不断重复、不能自己的表出。既是出于己愿然又不能自己，这就是癖字的文化表意。所以断袖一旦与癖接合后，它不但被解释为偏好某种性行为，而更重要的是这个偏好是有时间性的（temporality）：它不仅只是完成式（have had），更是未来完成式（will have had）。由于这个特殊的时态，当某人被说成有断袖癖时，同性恋行为本身的起源便显得不重要；「癖」的论述性在于行为持续、且不断的进行。换句话说，断袖癖就是会使人沈溺其中并无法自拔的习惯。

且看下面这一则民国 69 年的新闻论述。这篇报导题为「警方扫荡断袖癖，月来查获六十几名。调查同性恋者生理心理变态，沈沦外道邪门罹染恶疾拉客」。这位联合报记者到警察局去访问被警方拘留的九名年为 15-48 岁的男同性恋者，并「发现」他们的心态有下列九点：

1. 已经习惯了
  2. 觉得很「快乐」
  3. 纯粹是兴趣，没有癖性和习惯
  4. 好奇，为了慰借「心灵上的空虚」
  5. 只是客串而非职业性
  6. 一直有想拥抱同性的冲动
  7. 已经无法自拔
  8. 为了找寻刺激
  9. 已得性病，为了医病，只得四处「接客」赚钱
- (联合报 1980/4/23；引号为原文)

这位记者当然没有「发现」断袖癖者的心态，他的论述只能视为「癖」字的论述效应，因为他的问题早已预设了答案与他将所得到的有关同性恋心态的结论。除了我们已经谈过的积久成习、沈溺其中、无法自拔外，同性恋的「快乐」要用引号框起来，因为同性恋行为在正典人思维里（the straight mind）要不是不能想像、就是那种异性恋行为没有的无可言喻的快感（因为又是「沈溺其中，无法自拔」）。在台湾同性恋论述一直把同性恋当作色情交易的框架下，同性恋被视为有职业性并不意外。但要指出的是，这里的职业性所指的不仅只是色情交易，更有职业性所影射的第二层意涵，也就是不断重复进行、熟能生巧的专业性。综合上述所举之例，「断袖癖」所指之同性恋认知，非但没有被所谓本质化的之西方医学论述取代；相反的，在台湾男同性恋论述表意里「断袖癖」还是相当活跃的意符。

## 五、「人」「妖」异路：人妖

在诸多男同性恋的浑名与污名里，「人妖」大概是最让人痛苦

不堪的两个字眼。白先勇曾在「孽子」里用图像式的写法来谱出这两个字加诸于同性恋者身上的苦痛。虽然「人妖」到后来大多被媒体用来指涉易装者或现在新出现的「第三性公关」，但是正因为该浑名的指涉范围概括了所有非异性恋正典人之外的性主体，我们更必须对它的文化表意加以思考与解析。

在中文里「人妖」最早时的确用来指涉男着女服者或女着男服者。在《南史》的《崔慧景传》里，被用来指称一位异服做官的女子娄逞。《聊斋志异》亦有一则题为「人妖」的故事，叙述一位男子王二喜易装为女，借以接近大家闺秀而行奸。为什么一个原来指涉易装者的浑名也被用来指称同性恋者呢？就这个命名的文化逻辑来看，同性恋的文化表意的是与性倒置（gender inversion）和异服／变性有着厘不清的交错关系。

「人妖」在台湾的媒体论述里一向是极端负面且污名化的。以下笔者将就这一篇民国 60 年有关「人妖」的论述作为探究此污名的切入点。

新公园内的「人妖」的猖獗情形又日益严重了，每届傍晚时分，在博物馆附近及音乐台一带，都可以难见一些穿着不三不四服装的「人妖」在活动，他们逢人就挤眉弄眼，做出一些不男不女的动作，令人见之恶心。据说一些有「断袖之癖」者都以此作为交易场所…据城中分局警官表示：这些从事人妖勾当的少年，大部分是一些逃家的孩子，他们在公园里遊荡时，往往会被一些嗜好此道者诱骗，久而久之就成了恶习。在数年以前，警方曾查获一个专门利用人妖赚钱及从事敲诈勒索的不法份子，而此人亦为该「圈内」的领导人物，后来此人被送往外岛管训，几乎使得这个「组织」瓦解，新公园也曾平静过一段时间…警方对这种见不得人的「病态」，实应予以彻底根治才是，切勿让外来观光客对此留下不良印象才好。

（大众日报，1971/8/14）

「人妖」令常人作呕，因为他们「穿着不三不四」，举止「不男不女」，不管是古代的人妖或是新公园的人妖，某些人之所以被称

为「人妖」正是因为生理的性（biological sex）不与所谓后天建构的性别（gender）搭轧，两者之间出现断续面，以致于形成在文化里无法表意的状态，失去了做人的资格。

Judith Butler 曾在 *Gender Trouble* 一书里对生理性别、社会性别以及欲望三者之间在异性恋法统下建构出来的连续体提出强烈的质疑与批判。假若我们认定有所谓社会性的性别（gender）是建构出来的，那么 Butler 质问道，这个建构没有理由要和生理上的性有一致性，除非这个建构性的性别已有它自己的存在及本体论（Ontology）；就此，Butler 提出了 Gender 为演出性的概念（performative）。Gender Performativity 这个概念大概是晚近酷儿论述的主流之一，却也是最被误解与滥用的理论。把 Gender 当成像扮装一样可以随时换来换去或性别越界，显然流于意志决定论（voluntaristic）；这种说法完全忽视了潜意识（the Unconscious）与社会权力关系与运作在形塑 Gender 时的关键角色<sup>3</sup>。Performativity 或演出性的概念，应视为肢体或语言在既存的社会成规与权力运作下，受实际或抽象的文化法规制约与驱使而表出的行为。所以，严格地就性别的演出性来看，任何性别化身体的形成均是主体不断地被语言透过心理与社会的双重运作，受规范性别的社会常规以及法令所驱，一再地承袭、引用既有的性别化行径而物质化（materialize）的结果。因此，在一个只有阳刚和阴柔的语言象征秩序里（the symbolic）和一个除了男女两性而无其他的父权社会里，「人妖」是这个性别系统用来召唤那些总已被烙上性别记号，但其物质化的身体却无法用阳刚或阴柔二分或界定的违规性主体。那么，在台湾的性别文化里，违规的意义为何？

说性别不是像穿衣服打扮一样可以换来换去（今天做男人，明天做女人）是一回事，但说衣着打扮被权力渗透用来作为规范性别

---

<sup>3</sup> 见 Butler, 1990, 1993。为厘清误解，Butler 在 *Bodies That Matter* 中将先前的 Gender performativity 改写为 Gendered performativity，并将易装视为 heterosexual melancholia 的表意。

角色却又是另一回事。在台湾，衣着向来是权力运作的场域。「穿着不三不四」这个惯用语的发声（enunciation）当然是建筑在没有被说出口的正规、已有性别色彩的衣着之上。「不三不四」的这种说法因而要放在一个高度强调一致性的台湾社会里来检视。处置「奇装异服」从来就是学校重要的训育与驯育工作，在解严前的台湾，「奇装异服」更是明列于违警罚法中。自民国 32 年实施到 80 年代初废止之前，属于行政法的「违警罚法」一直是台湾社会赖以规范、迫害非异性恋主体的重要法源，它授予警察极大的权力，对他们看不顺眼的衣着打扮均以「奇装异服」，违反「善良风俗」之名带回警局拘留。<sup>4</sup> 单就奇装异服抵触善良风俗这点来看，就可见衣着在台湾被赋予管制性别角色的力量。虽「善良风俗」一词的意指（signified）可以被当权者操弄，但我们更了解既定成俗，不被写在法条里、包括穿着的性别规范，正是制定此法的国家机器赖以援用并获取规范权力的来源。就这点来说，引用「善良风俗」并非只是一个极端自恋式的政权意欲处罚和它自恋意象不合的公民，而更指出衣着在这样一个文化脉络里已被严格性别化与区分的事实。所以，对男性而言，踰越衣着所代表的性别符码，在被指为妖里妖气的同时，他所感受到的异样眼光正是将他异化去势的过程<sup>5</sup>。失去男性阳刚气概，在这个文化里就只能被理解成须眉粉腔与同性变化。因为在正典人的思维里，同性恋只能奇怪地被用异性恋式欲望模式来想：常见的说法如「天生男子汉，却有女儿心」、「颠倒阴阳」等便是这种思维的语言症状。

然而「颠倒阴阳」与「不男不女」并不等同。就时间先后而言，

---

<sup>4</sup> 关于这段历史，可参见 G&L 热爱杂志 1997 年 4 月号中对纪念过世的赵妈所作的专文及访谈记录。

<sup>5</sup> 在此可将拉冈主张阳物（the Phallus）需要遮住掩盖（veiled）才能作为意符进行表意的说法，用来解释男人不能穿着太露，衣服色彩太鲜艳，裁身太紧，戴东戴西，（如过大的项炼、穿耳洞等诸多衣着规范性别的不成文法条。见 Lacan, "The Meaning of the Phallus"。

前者发生于后者之前。再就正典思维的症状来讲，前者也比后者轻微。从精神分析的观点来看，「颠倒阴阳」可说是父权异性恋法则下规范出来，将同性恋解释为负面伊底帕斯化的结果。这样的结果——也就是男孩不向父亲认同——便犯了语言象征秩序里两性阴阳两极化性别位置之取位的大忌。在拉冈的语言象征（assume）既定的男女性别位置，进而受此法的驱策不断反复地在引用语言、社会、文化的性别化成规里形成男女二性两种性别位置，所以个体不是僭取阳性位置就是另一阴性位置。因此不依或违反异性恋法则便在这个象征秩序中失去做男「人」或女「人」的资格，也就是「不男不女」。<sup>6</sup> 在「不是…就是（either...or）的两极性别逻辑下，「既不…也不」（neither...nor）的双重否定（disavow），指出了父权异性恋法统既强制在每人身上烙印上性别的记号，却又剥夺其不符合法规异性恋的主体性。这个去主体性的过程，用 Kristeva 的话来说，就是 Abjection。

Kristeva 是首位对 *abject* 与 *abjection* 提出具体论述的理论家。她指出，*abjection* 是主体（*subject*）在象征秩序中以近暴力方式，借排除、屏弃异端而达成的主体形塑过程。这种排拒最原始的典型就是恶心与作呕。因为 *abject* 是主体建构里拒斥的对象，所以它永远不是欲望的对象 *object*；这也就是说 *abject* 与作为主体欲望对象的 *object* 是有区别的，它可说是主体所恐惧的客体。Kristeva 进一步指出 *abject* 在潜意识里被排斥的特殊形态：

潜意识内涵在此继续一种奇怪的排除性方式：它的排除方式并不极端到允许主体与客体稳固的区分，但却够清楚地建立起一防御性的位置。这个位置意味否定，但也是一种升华的营造（*sublimating elaboration*）

（Kristeva 7）

这段话用来解释同性恋在台湾中文的象征系统与文化潜意识里

---

<sup>6</sup> 以上对拉冈象征秩序里异性恋法则的批判引自 Judith Butler 的 *Bodies That Matter*，特别是第三章的“Phantasmatic Identification and the Assumption of Sex”。

所被指定的主体位置是再贴切不过了。在父权异性恋法统里，异性恋主体的形成与主体位置的巩固须借排斥同性恋主体与欲望来达成，所以很多人看到两个男生牵手便觉得刺眼，觉得恶心——同性恋主体成为异性恋主体所须排斥，但却阴魂不散的恐惧客体。台湾的异性恋社会一方面借「不男不女」的双重否定性别逻辑，将同性恋者化为性别界外之人，以巩固防卫其异性恋化的性别系统，却又时时将假认同的「同情」（「同情」一词的表意指出某种认同的虚伪）挂在口边，以从不被检视的「人」道主义来对待同性恋者。「不三不四」、「不男不女」既非主体亦非客体；「人」被异化，被鬼魂化成为「人妖」。引用同志理论家 D. A. Miller 的话来说，「不男不女」的「人妖」就是绑缚男同性恋的双重社会建构：「他一定是，又不能是男人；他一定是，又不能是女人。」（Miller, 1992：11）这种接近消失于主体性边缘的位置，正是「人妖」作为召唤称谓，无以复加的社会暴力。

## 六、○与一之间的挣扎？「玻璃」的族谱史（genealogy）

提到升华营造，我们不得不佩服台湾社会在这方面的高超能力。「玻璃圈」一词自民国六、七〇年代以来一直是本地男同性恋社群的代名词，而「玻璃」的易碎性及透明性也不断地被媒体用偷窥的眼光来呈现同性恋者社会身分脆弱、需要朦胧夜色做为保护色的主要表征意象。然而，曾几何时，才不到二十年的工夫，这个源自民国五〇年代间自江湖黑话传出同性恋浑名的原来指涉物，早已被媒体论述升华，压抑不提。「玻璃」原来是黑话中所指的臀部或屁股，这个以提喻（*synecdoche*）用比较不难听的「玻璃」而实际上指男同性恋者为屁股的召唤逻辑，其实并不隐晦。它所指的无非是在正典人心态里一个一直混淆性别身分认同的性行为，也就是最具男同性恋性行为代表性，俗称鸡奸的肛交。在同性恋长期被精神医学论述断定为「性别认同障碍」的脉络里，以下笔者就将「玻璃」这个

牵及性行为、性别认同与性别身分建构的浑名，做族谱式（genealogical）的批判，并企图指出「性别认同障碍」实为异性恋霸权体制因果互置的结果。

Bret Hinsch 曾指出自唐代以降，「鸡奸」一词便广被使用，而清律里更有惩罚鸡奸之法条。他举袁枚在《随园随笔》里的「奸之讹」，指出「鸡」为「婁」字的误植，袁枚称言：「因鸡，将男做女也。今男淫为鸡奸，误矣。」（引自《汉语大字典》）Hinsch 认为「鸡」字的误用不是偶然，这与民间相信家禽常有同性性行为信念有关，而且将人的同性恋与禽兽之行相比，和其他典雅的中国古代同性恋语词同较之下，「鸡奸」显然有浓厚道德谴责之意。（Hinsch 87）

郑生仁先生在一篇介绍中国同性恋词语的文章里，将「𪗇」解释为「由男字改造而成，以象男人不在田出力而为女子之事」的会意字。而有关「𪗇」字着墨最多的论述大概属在清朝被禁的男色小说《宜春香质》，书中四则故事的主人翁都被说为「做𪗇之辈」，在每章回后的评语里，「做𪗇」被视为「以丈夫之身躯，效妾妇之淫」、「倒男儿之纲，并紊女真之纪」（见《宜春香质》，花集第一回）。其「男效女行」之义和袁枚对「𪗇」的定义均与男子肛交被视为颠倒阴阳的文化诠释相近。

袁枚为这今日已不太常见的「𪗇」字所下的定义，是今日具权威性《大中文字典》所引据的来源。「𪗇」不但在今日被释为「鸡」的同音字，而「𪗇奸」和「鸡奸」亦为同义词。令笔者感兴趣的不是哪个字对或错，而是这两个字被划为同音甚至同义的巧合性（contingency）。值得注意的是，袁枚在引介「𪗇」义时，用了「鸡」来作其念法的指涉字，况且，「𪗇」的发音看来似乎「纯粹」武断（arbitrary），因为从「田」与「女」的「𪗇」不属于六书中的形声字。相反地，它硬被说成「鸡」的同音字。

「鸡奸」比「𪗇奸」更被应用的这个事实，固然有 Bret Hinsch 所指出将同性恋行为作为一种兽行的道德非难成分，然而笔者认为

不止于此。「鸡奸」一词并非只出于一个一年到头都可见家禽到处交配的古农业社会，它表意的重要性并不在于鸡进行同性或异性交，而是在鸡性交的姿势。鸡只有一种姿势，也就是从后面进入<sup>7</sup>。这个姿势用比较典雅的拉丁文来说就是 *coitus a tergo* 或中文的「走后庭」。

「」与「鸡」，「将男作女」与「走后庭」同音同义，两字或相指涉，这就成了男同性性行为在中文象征秩序里的表意状态。也就是说，男同性恋的表意与性别（*sexual difference*）有绝对的关联。虽然「」字已不常见，但在台湾当代的男同性恋论述里未曾不去唤起这个字的意指，并用现代的意符将之捆绑，以建造男同性恋这个文化符号。这套新的文化意符就是大家都不陌生的所谓玻璃圈内 0 与 1 的语言代号。冒着将众多歧异发言逻辑不尽相同的「0&1」语言整体归纳之险，大体而言，0 号与 1 号被视为男同性恋者在性行为中所「扮演」的角色。「1」所象征的阳具似乎很不言而喻，而「0」则很有问题。如果说「1」代表插入的阴茎，那么 0 则表示肛门。然而 0 号（也就是「玻璃」或「做」）又被定义为「女性」，所以「0」也就被置换成异性性行为里的女性阴户。在这个「0」的表征里，「0」既为肛门也为阴户。前者与后者互置互换，是其被视为接纳阳具的效应。

「1」能毫无疑问地被用来表征男性或阳刚性的事实，正说明了为什么德路兹与瓜答希（*Deleuze & Guattari*）反对拉冈将阳具（*the Phallus*）喻为「超然意符」（*the Transcendental Signifier*），而将其指控为「专横、暴君式的意符」（*the Despotic Signifier*）。Guy Hocquenghem 曾对阳具与肛门在文化中的公众与私化之对立有精辟的见解：「只有阳具才会授与并分配身份；任何将肛门作为升华作用外的社会用途都将引发丧失身份的危险。从后面看，我们都是女

<sup>7</sup> 笔者要特别感谢 Mandy Merck 指出这个重要的意象。Merck 在近作“Savage Night”里对性行为姿势被男同志理论家如 Leo Bersani 或反色情最力的 Catharine Mackinnon 拿来作为其对应的社会男女权力关系，有精辟的批判。

人，肛门并不实行歧视。」（Hocquenghem 101）。正因为肛门不具有歧视性，它反而成了阴魂不散，时时提醒男性主体面对阉割恐惧，怕成为阴户、变成女人的可能性。D. A. Miller 曾一针见血地指出，异性恋男人在「前」需要女人的「异」（sexual difference，也就是女人在父权体系里被视为总已被阉割的事实），来确立他的男性身份；而在「后」则需要靠男同性恋者的「别」来驱散他后门带给他失去阳刚味的威胁。（Miller, 1990：135）。

正因为肛交在这个文化里被视为关乎男子气概存亡的指标，本地的论述在呈现肛交情境时亦充斥着不常被检视的性别歧视。举例来说，在一个名为「信手拈来」的小专栏，作者在论及所谓被迫同性恋时谈到了平剧干旦「为艺术牺牲」而被鸡奸的情景：

据说旧时代平剧干旦，男扮女装，为表演时加强其女性化，经人为他打开「后门」，始能形成一颦一笑，以至举手投足间趋向于婀娜多姿的异性美态，在台上酷肖逼真，十足像个女人。

（随波(笔名)，民族晚报 1985/9/10）

这段叙事不但再度唤起了鸡奸（打开后庭，由后面进入）与女性化（将男作女）的典型双重文化意像，将阴户与肛门混为一谈，同时它的表意也完全建立在女性（femininity）在阳物中心、性别歧视系统中的定义：女人永远为接受阳具的一端，并且在接收阳具后始为「真正的」女人。Carole-Ann Tyler 曾指出，像英文中“*What are you, a fag?*”的恐同性恋表意，有其厌女（misogynistic）的平行问句，也就是，“*What are you, a woman?*”（Tyler 37）。同样地，在本地常听到的含蓄式恐同性恋问句：「你是…嗯…0号吗？」也一样有厌女的平行逻辑在里面——「你是啥？女人吗？」做如是解释的女性或阴性，自然将不与阴茎打交道的女同性恋者视为文化中不可理解之性主体。古代的「做罢」与当代的「0号」、「玻璃」作为异性恋法统召唤男同性恋主体的浑名，不但指出了同性恋性行为在建构同性恋文化表意的中心性，更显示了此一表意过程完全与既有的性别歧

视文化紧扣一起的事实。总体而言，「玻璃」这个召唤男同性恋主体的浑名是性别歧视文化下的产物，而此一文化在用「玻璃」——同性恋标签贴盖住大男人异性恋沙猪的臀部时，亦产生了女同性恋主体的不被看见（invisibility）以及肛门在女体身上更被升华的双重效应。最后要指出的是，指称同性恋的说法如「0与1的迷惘」（见傅佩荣，中央日报 1988/7/27《思问集》）或「0与1间的挣扎」的发声逻辑，亦与妖化同性恋的 abjection 同出一辙：非1与0的效应，就是不男不女。有迷惘要挣扎的人，不是同性恋，而是将性、性别、性行为与性幻想（fantasy）连为一体、惧怕父权异性恋法统松动的正典沙猪。

## 七、结语：

在检视召唤男同性恋主体的称谓后，笔者在最后要回到论文开始所提及的几个认同政治问题，企图将以上对男同性恋在台湾的文化表意作一番运动层次上的思索。

首先，这些召唤主体的浑名及污名虽有各自的特殊性，但它们都是权力网路渗透下社会关系的产物。更确切的说，这些称谓本身即是权力运作下的历史结晶。它们在社会场域中被用来生产主体的力量正来自这些称谓自身所沉积的以及权力内化的论述性。倘若污名或浑名的召唤与定位力量「总是已经」（always already）建立在既有的权力架构里，「借由征引既有的成规惯例来达成引介现实」，并形塑被召唤主体的社会面貌，那么前面所提的认同政治问题便有了另一种问的方式：在台湾的文化脉络里，究竟是什么样的成规赋予这些称谓定位男同性恋主体的力量？是什么样充满这种成规的社会，让同性恋者既不被国家法律所承认，也不为社会大众所尊重？是在什么样成规的面前才出现了有罪恶感的同性恋主体？

在一个没有明确条文规范同性恋的台湾，「妨害善良风俗」一向是国家机器用来处置、驯化男同性恋者（以及其他违规性主体，

如性工作者)的紧箍咒。国家机器,或所谓公权力,援用「善良风俗」来对违规性主体进行管制与处罚,就好比唐三藏援用如来佛的法语来驯化逾越规范的孙悟空。换句话说、如来佛神似的法源(善良风俗)正是当政者获取行使公权力、正当化其暴力式行径的权威(authority)。我们并不否认当权者制定法律的能动性(agency)及其强制武断式的律令语言,但当权者所诉诸的「民情」、「传统」、「善良风俗」之所以能成为有利的口实,正在于它们的权威建立在被引用过程里一再被延置(deferral)的源头(origin)(Butler, 1993: 105-106)。而就以上对同性恋浑名及污名——特别是「人妖」与「玻璃」——的分析,我们发现这个「善良风俗」是建立在自然化(甚至神化)的父权性别歧视结构及异性恋霸权建制上。如果说这个被自然化的「善良风俗」必须借拒斥并将同性恋者化为界外之人来做为它的定义,那么我们要问的是,在台湾做为一名同志的意义为何?

对目前的台湾性别文化与政治而言,笔者认为同志运动与认同政治至少和当前政府的性控制与妇运有相当紧密的牵连。正因为「善良风俗」一向在这文化里以巴特(R. Barthes)所说的 connotation 来表意,也就是它因种种原因不说出或说不出,而以影射方式指涉它欲言及之物,执法者得以恣意以捕风捉影的方式压榨「善良风俗」的语意来进行性控制<sup>8</sup>。这意味着政府以「妨害善良风俗」之名做的任何性控制或迫害,都和一样被其所定义的同性恋主体有关连——除非同志愿意被自诩民主进步的社会收编为「模范生」:去性、升华性欲、做个除性取向不同之外完全认同此一压迫性的性别结构的同志。其次、做为伊底帕斯化家庭结构下所出产的违规性主体,男同志能与什么样的妇运连线,才能对这个既有的父权性别体制进行抗争?不论将来同志运动的方向为何,就本文所分析的男同志文化表意而言,性/别(sexual difference/s)政治将是不可或缺的一环。

---

<sup>8</sup> D. A. Miller 曾就巴特式的 denotation 与 connotation 对西方的恐同性恋文化做了相当尖锐的批判。见 Miller, 1991。

- 白先勇，《孽子》。台北：允晨，1992。
- 庄慧秋（等），《中国人的同性恋》。台北：张老师文化，1996。
- 康正果，《重审风月鉴：性与中国古典文学》。台北：麦田，1996。
- 蒲松龄，《聊斋志异》。上海：人民出版社，1943。
- 醉心湖心月主人，《宜春春质》。台北：天一出版社，1990。
- 郑生仁，〈同性恋是不是舶来品〉，《国文天地》，民74年11月号。
- 随波，〈被迫同性发泄〉，民族晚报74年9月10日。
- 联合报，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.

