

# 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？

中國傳統文化對同性性事只是默言寬容，而非公開接納。  
(周華山，1997: 384)

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。……

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：「若你是同性戀，你不是我的兒子。」(周華山，1997: 34)

周華山最近的力作《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行異挪用，已經到了典範必須加以替換的邊緣。（朱偉誠，1998: 53）

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，但是好像只有孤兒才能Come Out，因為那個家庭政治實在是太可怕了。（倪家珍，收在何春蕤，1997: 200）<sup>1</sup>

在台灣（或許包括其他華語世界），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。上面選自港台廣為人知的同志學者周華山著作《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上，的確是逸軌了，他於文中指出：只因在華語社會脈絡裏書寫「同志」議題，竟使得他像是臉上刺了一個永遠掉不了的刺青。這個污名，給了他一張沒有身體的臉，使他身體的其他部份都彷如隱形。

弔詭的是，這種情況下，他竟然去書寫一個「本質上」並不恐同的中國文化，這個文化一直以「默言寬容」對待同性性事，而不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

---

1. 倪家珍在「同性戀的政治」座談會（第一屆四性研討會，1996年6月29日）發言（何春蕤，1997: 200）。

與風尚，而沒有今人所謂之「同性戀」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(327)。他認為同性戀作為一種認同，是西方的建構，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(340)。這就是上所錄第一則引文：「中國傳統對同性性事只是默言寬容，而非公開接納。」<sup>2</sup>

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」(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「同性戀的政治」座談會裏說的一句話：「在台灣好像只有孤兒才能come out。」

- 
2. 小明雄1984年的《中國同性愛史錄》或許是最早對香港「同性戀是西方帶進來」之說作出回應者。

我的書就是對那些說法的回應。我書裏說，恐同（而不是同性戀）是由西方輸入的。雖然現在我已不那麼認為，並且在新版中做了修正，但那時我常用這個說法，當作一種政治武器，以對抗那些說同性戀是西方傳入之社會污染的中國人。(59)

在1997的修正新版中，我指出，我們中國的確有恐同性愛態度，只是不像西方世界那麼明顯也不那麼激烈，因為我們沒有基督教[...]。中國的恐同有不同的來源。在中國社會裏，你的身體必須是延續家庭香火的生產工具，這與現代西方「同性戀就是同性戀」如此而已的情況完全不同。在中國、日本、韓國，甚至泰國，會有這種想法：「沒錯，你是同性戀，那又怎樣？你還是得生小孩。」(72)

原文為英文，筆者譯為中文，強調為筆者所加。引自Mark McLelland, "Interview with Samshasha, Hong Kong's First Gay Rights Activist and Author," [http://www.she.murdoch.edu.au/intersections/issue4/interview\\_mcllelland.html](http://www.she.murdoch.edu.au/intersections/issue4/interview_mcllelland.html) (download 2004/7/16).

當前關於台灣同志現身議題的文化與運動論述中，有個一再出現的焦慮是：所謂美國式<sup>3</sup>的個人現身，對於台灣同志的重重難題，這些難題，論者以為是環繞著家庭而存在。對這議題的思考，包括：試圖以另類的集體現身帶動個人現身，進而質疑這種「美式」現身實際在何種程度上已經被超越了，此即上引朱偉誠的論點。

我們想問的則是：此時此地經過再想像的「含蓄寬容」，或其意識型態殘餘，究竟如何實際促成一種陌生的「溫和」恐同，或造成恐同效應？當這些帶著價值的觀念與語詞流通時，究竟誰的顏面被保全了？為什麼別人可以是同性戀，但如果自己的兒女是，就不再是兒女？何以有時這是件攸關生死的事——例如有時母親以死要脅，而孩子則以死回報？

究竟是些什麼樣的力量，讓我們各從其類、安分守己，讓已經逸軌或實踐異議性慾的同志，駐留在相對於社會—家庭連續體來說是魑魅魍魎的世界裏，並且要負擔委曲求全的任務，以成全那與他們無份的連續體之完滿和諧？在此，我們要回答的，不是另類「現身」是否可能的問題，而是試著去勾勒、描述那讓我們各從其類、安分守己的力道，那些使得同志駐留在魑魅魍魎領域裏而沒有社會位置的力道。對於性異議同志，有種恐同的效應，像是對待孤魂野鬼的方式：既懼怕，又安撫——既然他們不會消失，那麼就讓他們不要被我們看見，又與我們合作，我們以容忍與防備看守著他們。但另一方面，其實之所以必須費力安撫看管，也正顯示了孤魂野鬼與罔兩對於體制內人物潛在而不可忽視的力量<sup>4</sup>。

3. 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。

4. 感謝司黛蕊 Teri Silvio 在2004年9月1日的讀書會中，指出「鬼魅」與「罔兩」的不同——鬼魅外於人間，而「罔兩」有能動性，會發問。在台灣，含蓄秩序的殘餘力道偏執地不容／寬容一切異類——對於異類，寬容與收編同時進行。然

我們認為，至少在台灣當下時空，要說「前西方」的傳統「寬容」與（後）殖民或西方猶太基督教的恐同，為互斥且涇渭分明的態度、以及「知」或「不知」的方式，是太過輕易的說法。再者，這種涇渭分明，雖說意在藉由訴諸一個理想化、前殖民的過去，以拓展當前酷兒的生存空間，但卻也太容易流於為殘餘的規訓霸權服務。至少，在台灣，國家或某些新社會運動機構輕易使用寬容修辭與默言寬容的策略，已經有效警戒了性事與性主體的疆界，並試圖懲罰越界者、冒犯者，以及他們的親朋好友與所屬單位。

我們不同意周華山的解釋，原因在於：其一，旨在為同性戀與恐同進行歷史敘事時，簡化性的「過去－現在」、「中國寬容－西方恐同」等二元論；其二，在前述歷史輪廓中，把「寬容」理想化或具體化為一種美德，以一種階級化的德性，代表真正的傳統中國；其三，文化本質主義，把過去正面性的寬容，與當今「現代」在家庭或工作場所中進行的壓抑與恐同區別開來。我們認為，就像至少在台灣，人做為一個人，總是在一種「現代」形式下，與父母／家庭有著不純是「現代」形式的、難分難解的糾結。同樣，尤其是關於家庭內外的性事方面，含蓄寬容的修辭政治，總也陰魂不散，即便總已經變了形或者變形中。我們試圖透過特定的台灣或台灣有關的文本，開始重新思考寬容與含蓄的介面，做為一種主流美學－倫理價值，如何維護既定的「合宜」性關係，而將異議的性滯留於魑魅魍魎的國度裏。我們希望，這是踏出新的第一步，嘗試描繪家庭內外進行的一種特定的恐同效應，透過對「默言寬容」的再思考，使它不再輕易就被當成披著現代「民主」外衣的最「傳統」的美德。

我們主要認為，有一種「含蓄」政治，作用於港、台等地華語地

---

而，五花八門的鬼魅之存在，的確也可以並且實際已經變成罔兩，理解到邊緣是一個反對運動的基地。

區。這種含蓄，它的作用不只是一種詩學或是修辭，而是一種社會一家庭的力道，一種日常生活實踐中的力道與權力，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，或者引出會質疑、提問的罔兩這類不速之客；但重要的是，如果我們不先揭示一種（主流）<sup>5</sup>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」詩學與政治：一種精緻的力道

「含蓄」是傳統詩學 / 美學理想之一，下文我們將會論及它的傳統意義。但傳統論述沒有提及的是，比喻性地說，含蓄會有影子，以及難以覺察的影外微陰「罔兩」，這些無法說、說不出來、難以辨識、不被承認的種種罔兩形式，都難以覺察。本文擬在「含蓄」的一般用法以及意義之外，連結於當前酷兒政治，特別是當今盛行的「華人傳統對於同性戀默言寬容」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。

「寬容」作為一種德性，在倫理學上的討論，我們在此暫不論。本文著意探討的，是「寬容」作為一種不假思索的含蓄修辭策略。「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，或者說話者真正已經寬容的時刻。本文擬分析的是，含蓄

---

5. 「主流」含蓄作用力是白瑞梅在芬蘭的會議討論中提出的，以相對於另類對抗性的含蓄。

的恐同力道，如何可能鑲嵌於「寬容」的情境中，以及，包裝「含蓄寬容」的文化迷思。

我們對於「含蓄」的觀念，以及對各式各樣含蓄形式（包括性異議身體與個人）的探討，主要來自蔡英俊論文〈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<sup>6</sup>，彼此之間開始的對話。但經過一段時間的醞釀、進一步討論，以及不斷再書寫，在我們現在的討論裏，這個詞的使用可能已經變形 / 現身為異形。我們想到各種各樣不同的含蓄，包括主流規訓性的含蓄以及弱勢對抗性的含蓄。而主要關切的問題，則是當下時空的一些酷兒文本及論述，及其與同運可能的關係。蔡英俊所討論的「含蓄美學」傳統，是我們從酷兒立場與角度探討含蓄政治的一個極其重要的觸媒，以及歷史、修辭與知識論方面的資源。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，但我們希望透過提供當前特定文本一種另類語言與資源，作用為類似反含蓄的異議性含蓄。我們對含蓄（通常是複數的）如何作用的閱讀是：主流霸權的含蓄如何壓抑並規訓，以及弱勢的「不當」含蓄（如以下《逆女》小說中天使老媽的含蓄）如何為另類能動主體創造空間。我們這種讀法，在最近的教學中，也看到了成效，因為提供一種反思的機會，發現日常習慣性、直覺性的反應已經是含蓄與階序操作的結果<sup>7</sup>。

- 
6. 蔡英俊的"The Formation of the Poetics of Reticence and Its Theoretical Implications in Classical Chinese Literary Thought"（〈傳統中國文學思想中的含蓄詩學〉），發表於1998年6月在芬蘭舉行的「Crossroads in Cultural Studies」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。
  7. 例如2004年1月，丁乃非在廣東的演講，聽眾的反應，以及劉人鵬2004年春課堂學生的回饋。

依蔡英俊說，含蓄詩學是中國文學傳統的詩學 / 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、甚至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）。翻成英文，過去學者曾有不同譯法，或譯為"conservation"，或譯"reserve"，或譯"potentiality"（Tsai, 1997: 307-8）。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，含蓄委婉地說，其制約的力量在於「歌詩必類」。《左傳》（襄公十六年）就有一個例子，有人「歌詩不類」，而被判為「有異志」（Tsai, 1997: 285）。

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（Tsai, 1998:4）。在儒家學說的影響下，古典中國的文學批評，堅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〉以下的詩解讀為讚美后妃不嫉妒、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。」《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。」（Tsai, 1998）

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「對待自己」的問題，而是與「社會—家庭」與「個人—政治」關係、以及政治社會要求等等有關「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。「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，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力道，使得秩序中心之外的個體，喪失生存或活躍的可能。

我們認為，這種向心性的強制規訓與保守力，其作用於魑魅魍魎的力道，可以由含蓄反抗性的自殺數目來衡量。歷史上曾經某個時刻，主流含蓄的規則形諸文字公開表述了，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，非本文旨趣所在。我們留意的是，在自殺的形式裏（主動走向死亡，而非被動等死），一種既陌生又熟悉的含蓄與死亡的匯流。

尤其是那些不符合主流兩性生殖家庭模式性別角色與性慾的身體與人士的自殺。本文擬仔細描述並分析小說再現的一種含蓄無言的力道，大到逼人自殺的力道。晚近台灣許多同志或跨性別青少年男女，尚未及成人，已經死去。我們露骨而不含蓄地認為，那種含蓄規訓力，有時是謀殺性的，作用到極致，就綿綿密密編織於日常含蓄的修辭與策略中。當代小說再現，即使聲稱是再現「酷兒」慾望的小說（如以下《逆女》的例子），或亦可視為再現並同謀於這類含蓄美學與政治權力中。

同時我們也關切，新而進步的知識生產，例如性別與酷兒理論及歷史分析，如何可能已經不知不覺與這些含蓄的恐同力道攜手同謀了。這些新知識生產的同謀，是以一種弔詭的形式，聲稱文化的獨特性（例如：寬容是中華文化的基本價值）與清純性（寬容是真心誠意不涉及權力的），清純獨特的中華文化價值（例如寬容）於是被認為完全獨立於現代「西方」同性戀與恐同的範疇之外，如此的主張又進一步假設了某種知識論上清純的形式（不受西方殖民知識的玷污），或者知識論上的另類（某種傳統的、不恐同地實踐或知道某種情慾的方式）。弔詭的是，正是如此聲稱，他們可以假裝無辜，從（在我們看來是）謀殺或迫使青少年同志紛紛自殺之力道脫罪。

這篇文章，我們主要從兩個方向討論。

其一，我們認為，流通於晚近性別研究與酷兒理論中，特定的文化本質主義架勢的閱讀與分析，其實護持了當前台灣的恐同作品與力道的含蓄結構。我們想要指出的是，的確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、社會環境中呈現不同形貌的。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。前現代的中國婦

女並不都是詩詞才女，也不都擁有今日「中國」社會婦女所無的性別平等關係。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對著你的臉吐口水，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，事實與再現的唯一準繩，或是鄉愁的依據。

其二，我們將閱讀一部不含蓄的紀實敘事體——小說《逆女》，以描述其中謀殺少女同志的家庭政略，以及敘事本身如何以含蓄的手法，報復故事中那位粗言惡語、不含蓄、性別與階級一族群都卑賤的老媽角色。這樣的描述與閱讀，唯有逆著〔敘事〕，逆著〔許許多多相關評論與讀者〕，以及逆著〔不言而喻的日常生活含蓄美學與政治〕，才有可能。我們認為，《逆女》這部小說不經意再現出來的青少年同志自殺，可以與近年來媒體再現的許多青少年同志自殺對照來讀，這些再現一再覆誦的是一種類似的邏輯：女同志自殺是意外的偶發事件，而自殺本身是沒有正當理由的浪費，以及無可否認的羞恥。這種含蓄地「豁然大度」（女同性戀慾望怎麼可能是自殺的重心？一定還有更好的理由，給生命與死亡更大價值的好理由），複製的是一種秩序，一個沒有、也不會有「我們的地方」的秩序<sup>8</sup>。

### 三、《逆女》裏的女同性戀自殺

我們先以1995年獲得皇冠大眾小說獎首獎的女同小說《逆女》作細節分析，探討台灣一種特定的恐同修辭與敘事形式。這部小說

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

曾被認為是1990年代酷兒文化「風潮」下的產物，「跟隨文學流行步伐的同性戀作品」(7)，但也許因為文學筆法不夠精緻洗鍊（太「紀實」<sup>9</sup>？太「通俗濫情」？或者，太不合含蓄美學的標準？）作為一本「大眾小說」首獎作品，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」（一個惡毒的母親，產生一個叛逆、不孝的準T同性戀女兒）。然而，這部小說恰恰可以讀出這樣一種軌跡。小說同時也可以讀成是排演出一則主流敘事邏輯，不肖女控訴粗言暴語凌虐女兒的母親／家庭，而這個邏輯就在小說最後不肖女終於命定悲劇性死亡（「無辜」的死——癌症，而非愛滋）而被認可。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對犧牲的母親夢魘（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<sup>10</sup>），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

9. 「紀實」一詞，見張曼娟作的序文〈無可逆轉之命運〉（《逆女》，5）。

10. 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。（78）。

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。

前一部分裏，我們要把焦點放在小說前半部二個強烈呼應我們想要描述分析的「含蓄」恐同力道的插曲上，這可以作為二個例子，以我們的仔細閱讀，對規訓性的恐同力道如何含蓄地作用或如何透過含蓄而作用，提供一種描述與分析。後半部分，我們則將重點移到敘事的含蓄，其中有一種（權威性的）讀者主體位置以及相應的主流敘事邏輯，透過序言而具體化<sup>11</sup>。

第一則插曲，高三的天使與詹清清，服裝整齊地一起躺在宿舍床上，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。」

媽赤裸裸地把話說出，讓我有再一次在眾人面前被剝光衣

11. 序言向來授權並指導讀者閱讀，中西皆然。

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。(113-114)

首先，我們注意到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，不像個母親的言語行為。詹爸爸的打量裏，刻記著天使的老媽全不合格的階級與性別以及二者的結合體——她言行的粗魯不含蓄。這種不含蓄（一種屬於低下階層的，不夠高級女性化的符碼）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，立刻與丁女的性變態扣合了。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，敘事者說，她羞得想要消失——羞的是，她老媽大刺刺的真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；二是老媽竟然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以保住顏面的責任。

我一路無言，媽也出乎意料之外地沒多囉嗦什麼，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，沈默了一會突然又問我：

「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。(116)

天使的老媽路上不尋常的沈默，以及她最後欲語還差的問題，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。另一方面，她不知道的或者想假裝不知道的，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。尤其在學校外人面前，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；然而天使順水推舟地把她母親的欲語還

羞，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。然而，顯然她的父母與家庭是合乎中產階級社經標準的（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，以他們這樣的家庭，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，結果是清清自殺了。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。詹家只有清清的弟弟詹家明在，以下是兩人的對話：

「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。(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回應他們的期望與要求。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<sup>12</sup>，間接卻相當暴力而強迫性地表達於：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。我們發現，天使的老媽與詹家的態度恰恰相反，天使老媽不願意承認罪行，以保護女兒不要變成那唯一被指控的對象，她願意名義上或修辭上給女兒空間，必要的話保持沈默或者否認。天使老媽於是表現了一種「不當」的含蓄，在公共空間裏的不含蓄以及對自己女兒的默言寬容，亦即，她容許天使保住「面子」，而不是保住自己的面子或家庭或其他任何家庭—學校連續體的面子。

12. 這種「慈愛容忍」的語言是：「我們是為妳好，只要妳從此不再犯。」

這個插曲還可以有另外一種閱讀，得自Eve Sedgwick（1998）論「酷兒的羞恥」一文的啟發。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鄙為羞。

規矩端莊或規訓的含蓄是一種力道，就像詹家對女兒的含蓄，它可以帶來沈重（無法承受）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，並且要求回報，羞辱感是含蓄的裏子，又是其影外微陰。但另一方面，天使老媽在她口無遮攔的羞辱與極難得的對女兒的含蓄裏，卻產生了一種反規訓的含蓄。天使的母親，一個「本省女人」，嫁給了外省退伍軍人，小說裏被再現為受困於「反攻大陸」政權夢魘<sup>13</sup>，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，她不懂含蓄，也許她很清楚，含蓄對她沒用，她也沒有可以玩含蓄遊戲的文化資源。小說中，她被再現為笨拙地張牙舞爪演出一幕幕的醜劇，堅持要擾亂恬靜的秩序（在天使家、在學校）；同時，她又倒楣地被描繪為是不孝女同性戀的製造者，而被處罰、被寬容理解<sup>14</sup>。這或許也是清清自殺而天使不會自殺的原因之一，清

13. 「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。

14. 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

清成為同性戀，沒有理由，因為她來自模範家庭；而天使似乎經得起被曝光的羞辱，其後又重回學校。就主題的層次而言，小說似乎顯示：一個不含蓄的問題家庭，如何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茁壯。我們在前文也看到，天使很有能動性地否認同性戀，就是從她老媽那不尋常且不合宜的對天使同性戀的含蓄寬容裏生產出來的，然而下文我們將在敘事的層次看到，這個含蓄卻被轉換成一種懲罰，以及敘事者對一個壞母親的指控。這也許可以看成是在敘事裏構成了天使角色與功能的罔兩性。

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，同樣可能避開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、敘事的含蓄與階級－族群－性／別的齷齪性

相對於詹清清，丁天使的故事是小說的敘事主軸，也是「理想」讀者主要投注關切之所在。這個理想讀者或許可以張曼娟為《逆女》所作序文為例。在張曼娟這癡候性的閱讀裏，（詹清清與天使的）同性戀被賦予一種特定的邊界「位置」，一種「順便」的價值，以及這位置與價值特別優雅的恐同力道。我們並不是說張曼娟恐同，而是，她的閱讀與小說自己的敘事邏輯擺在一起，恰巧構成了小說複雜而充滿矛盾衝突的主題／主體敏感性。這個巧合把同

---

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。

性戀排演成附帶於敘事的、一種階級－族群－性事之「齷齪」的副產品。這個副產品內在於天使，並且激發了女兒天使的含蓄敘事報復：天使死於癌症，被她對母親的階級－族群－性事的仇恨與羞辱（故事的「齷齪」原慾重心）所吞噬。小說的敘事聲音，有時非常貼近而變成第一人稱敘事者（天使）的聲音，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：在這樣的閱讀裏，「身為同性戀」與「處在破碎家庭」(7)之間的關係，究竟如何佈置天使女同性戀再現？如何既滋養又服務於敘事的完美／破碎家庭情感？天使「齷齪感」細節的一再出現，與貧困破碎家庭中的慾望政治關係為何？——這個貧困破碎家庭的原慾中心是母親，她的階級／族群被標記為所有「齷齪」的來源，同時解釋了女兒的同性慾望。這個有爭議的階級／族群如何為「齷齪感」所遮蔽，而轉化為敘事上同性戀偶然性與／或恐同的錯位的另一座標？

敘事開頭有一小段〈前言〉，敘事者回憶兒時在報紙副刊上讀到一篇翻譯小說，故事的感覺縈繞她……

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，覺得好齷齪好齷齪……

我忘了結局，而那種吊詭的齷齪感卻一直左右著我的人生，奇蹟似地跟了我一輩子。(9)

《逆女》的敘事始於回憶一則揮之不去的家庭亂倫的齷齪記憶。然後是這個「齷齪感」一再的出現，使得敘事者最後終於獲得釋放。依張曼娟的序，同樣的過程似乎也為「理想讀者」所有。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。」(5)那麼，我們該如何理解這個時時刻刻被勾起，如此擾人、讓人（敘事者，也是讀者）無法在這世界安頓下來的「齷齪感」？

敘事所標誌的齷齪，其一在天使對她母親的（而比較不是那去勢的父親的）雜貨店。其二則在於對她母親以及自己的女性化的記憶：青春期，胸罩，以及初經。

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，有果汁的……散發出一種變質了的酸氣味兒和那些蘿蔔乾蔭豆豉等醃漬物的氣味攪和在一起，說不出什麼滋味兒，只覺得把空氣的密度都攪得好濃密，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)

顧客走遠了，媽還餘怒未息，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地繩子，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，又趑回馬桶上去蹲，只是再屙不出什麼來了。(18)

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，屈踞在門口揀菜葉，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)

以上引文可見，雜貨店百味雜陳，空間侷促，是個齷齪的地方。齷齪的也是母親，特別是當她挫折而憤怒地提及父親性無能的時候（雖然壓低了聲音）。這些人與時間—空間是天使註定生之與共、無可逃脫、如鬼附身的。最後一則引文中，天使的母親再次（敘事中有兩次）不尋常地含蓄對天使表示關切（第三則引文），她給了天使兩件胸罩，一件生理褲。天使再度感到羞恥，這次是對她母親醜陋的女性身體：難看的外形，蹲在門口那不雅的姿勢，同時憶及母親說父親性無能的失言。這是很奇怪，有點酷兒的一段。我們僅能確定的是，天使敘事中遺留了鴻溝，她的言辭閃躲、敘事的潛抑，以及她記憶出現的方式，與她述及那次與詹清清在學校共枕而被逮到後與母親一起回家雷同。在這二次記憶裏，她母親都難得關心地和她說話，這種關心在小說別處幾乎未見。這兩次，她的母親都難得含蓄地說到與性有關的事（和女孩子睡覺、青春期的徵兆）。

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處於同一禁地。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，又似乎都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人界卻又被「寬容理解」(5)<sup>15</sup>，說成不應當被怪罪，因為不是她們的錯。應當責問的是那致癌製同的問題家庭，問題媽媽等等。

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。(5)

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

15. 張曼娟序謂作者處理結局時「寬容理解」。

者，比較罕見的，序以該書可能未達標準，而期以未來<sup>16</sup>。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。她的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母女女的秩序。而這個母親對她的家與女兒，就天倫秩序而言，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，如何揭露一個位居尊長而又犯錯的人，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

16. Genette, Gerard (1987)。感謝于治中惠借此書。

兒。天使最後不能也不願原諒她的母親，但她無意間聽到的話（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，除了希望她不計一切保持面子。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，被一種讓詹弟弟克制自己不打天使的含蓄逼的。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聯袂含蓄，恰是穩固了不費吹灰之力就殺死詹清清的家庭價值。「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。」<sup>17</sup> 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，與二者的匯流。

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

17. 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。

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如「理解寬容」等價值的觀念與語詞時，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<sup>18</sup>，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，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

18. 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。」（康正果，1996: 109）。

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，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。孫康宜的研究可以說明這個走向。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，1998: 16）但是，她的「男女平等」護持的是不變的「中國傳統」。舉例來說，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」（孫康宜，1998: 106）。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是心目中既定的「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分析方式，因為問題裏已經住著答案——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、台灣同性戀與公娼等種種不同時空、主體的統一「傳統」。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。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他方式的改變或抗爭。二種說辭，都含蓄而意在言外地否認或拒絕正面面對眼前的某一種少數主體的存在與抗爭。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」。

在看似多元民主開放的「寬容」下，不乏書寫同性戀而將同性戀再度貶抑或不知不覺抹消者。例如，孫康宜在《古典與現代的女性闡釋》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，1998: 13-14）而在另一篇文章〈「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。」（孫康宜，1998: 46）這樣的說法裏，究竟誰在「寬容」？而又「寬容」了誰？

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

於禁忌與功用（Foucault, 1980: 57）。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」（高佩羅，1991: 350）。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。

晚近漢學領域力求對抗「東方主義」，然而，對於「東方主義」假想敵的內容雖有不一致的想像，卻都仍固著於「東方」而繼續生產著「東方」，使得一種不同位置的「東方主義」似乎依然固存。例如，高彥頤（Dorothy Ko）批評歷史研究的「東方主義」把中國婦女再現為受壓迫的受害奴隸形象，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<sup>19</sup>，這樣的走向，不啻又「自我東方化」了。另一種常被批評的「東方主義」是高羅佩（Van Gulik），以其研究中國古代性生活而著名，他勾繪了一個性愛生活健康而多彩多姿的中國古代社會，而被學者如Charlotte Furth指為是「東方主義」<sup>20</sup>。

Furth指出，高羅佩再現的古代中國性生活，全然健康，毫無壓抑變態。在高羅佩研究裏出現的中國性解放的夫婦生活，只會使得「東方」或「中國」更容易成為填補「西方」之所缺乏的所在。

19. 1994年Dorothy 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。

20. 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，它可視為上述東方主義著作中的經典。」（Furth, 1994a: 125-146）

Furth討論到，傳統中國醫學論述如何將「性」性別化，特別指出性如何被建構為替生殖服務，例如女性為生育而（避免）高潮被賦予極大價值。在另一篇討論明清醫學論述的論文中，Furth提到，身體是性別化的身體，雖然這性別化的身體並非嚴格的二元性別。Furth的研究主要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（Furth, 1988: 1-31）。在此，我們又回到了那唯一的、寬大包容的中國傳統。

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<sup>21</sup>，人們認為女子同性戀關係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。」（高羅佩，1991: 172）Bret 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（Hinsch, 1990）。類似的敘述，已見於四〇年代潘光旦，他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，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，也一向與西洋迥乎不同，「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。<sup>22</sup>」

21. 「只要不發生過頭的行為」正點出了含蓄的「容忍」。

22. 潘光旦譯，1987[1942]: 517, 531, 539。

「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，比方說傳統文獻中曾有許多關於戰爭、進士娼妓戀愛、溺女嬰、纏足等記載，可是，人們不會以「傳統社會對於戰爭等比較包容」來解釋這個現象；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。把中國與西方，或是現代與過去，都看成為本質化的整體，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「含蓄寬容」的傳統在今日的必須或必然陰魂不散，這種「寬容」，是從一個較高的位置，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，把舊社會階序式的寬容，轉成新的多元文化平等民主社會對他人的尊重，於是，命定了少數或異議者必須負擔個人的「不正常」問題；三、否認或拒絕承認「寬容」的含蓄政治，於今猶存於日常生活公／私領域活動或行事言語中、並可以觀察到軌跡。我們認為，「寬容」還必須作為一種修辭的含蓄政治，作進一步剖析，而不止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－社會連續體的性事、個人與情感等方面。

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與運動策略，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。(383)

這個小故事要表彰的是恐同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」，因為即使他／她恐同，「也懂得」卻是以一種繼續使得職員的性傾向隱藏不被看見的方式將他／她辭退。其實值得注意的是，周華山再現這個小故事中如何詮釋恐同老闆以一種溫和善良含蓄的語言與寬容辭退職員，這種含蓄所維護的正是一個不需要訴諸暴力就可以壓抑同志的社會秩序，而這個秩序是藉著（1）含蓄辭退的溫柔敦厚，以及（2）警告當事者即將有曝光的危險，將性傾向無限期的隱藏下去。而且明明是性歧視的舉動，卻故做小心地辭退對方，將明顯恐同的辭退留到未來，也使當事者回想初次的預警時還把它當成寬厚的預防措施<sup>23</sup>。奇怪的是，為了證明香港的恐同十分溫厚，周的敘

23. 這裡的寬厚有著一點都不寬厚的警告意味，而是要個人顧全大局，承擔秩序的壓迫，結構的歧視，是一種將力道轉向個人，預防騷亂的措施。

事還得大費周章，對於那既有恐同效應、卻又達成維持社會秩序功用之預防性的含蓄，完全肯定其善意<sup>24</sup>。

這裏有兩種恐同壓抑的含蓄部署。其一是，老闆「也懂得」不提同志身分，而以工作表現不佳為理由辭退員工。這位老闆究竟「懂得」什麼？——他懂得的正是任何與同志相關事物的不可見與不可說，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。其次，含蓄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寫出一個老闆以含蓄的方式辭退性傾向不合宜的員工，也可以同時寫出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這種「非公開暴力型」的恐同。然而，我們要問的是：這種強迫的含蓄究竟所為何來？我們認為，這個例子裏的含蓄，是使得言語行動維持秩序（不論是在工作場所、家庭、社會），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瑕疵，不要驚動攪擾了眼前的一切（至少表面上）。唯獨同志職員要承擔這個含蓄給他／她的警

---

24. 在進步人士與政治中，以含蓄寬容的修辭掩飾恐同效果（如果不是意圖的話），這並不是一個唯一的例子。1997年，台北婦女新知辭退了兩位全職工作的女同志，次年2月，婦女新知出了一整本的通訊，聲明：「即使到了今天，我都還是認為，不管在議題的探討或人際的互動上，婦女新知從來都展現了最大的誠意和包容度。」（蘇千苓，1998，《婦女新知通訊》186期，頁9）

告，他／她知道，老闆也心知肚明，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，那麼秩序就可以永保。

我們更認為，這樣一種維繫和平的方式，本身就是一種恐同的效應，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」，特別是在包容個人性慾與情感行為方面，彷彿「包容」不是這個華語空間／時間裏，一個可怕的恐同與歧視的有效形式。

我們已然聽到了質疑的聲音：這樣一種閱讀意味著，對於老闆含蓄的處理為員工保留空間，毫不領情；對於善意的「傳統」寬容美德，不賞光<sup>25</sup>。然而，我們這種閱讀，為的正是要把難以覺察的歧視性恐同效應，從帶著道德價值以及社會保守力道的寬容含蓄修辭中層層剝離出來。而正是因為在日常生活微觀政治中，總要家庭與社會的罔兩各安其分，所以倪家珍必須激動地質問：「好像只有孤兒才能Come Out？」為什麼在一個以「傳統」寬容含蓄美德著名的地方，家庭政治會含蓄地使得同志在內在外都沒有自己的空間，無法被聽到、看到？為什麼對抗這些含蓄包容技倆的主要方式，只是不同的含蓄策略？以致於朱偉誠要問：「這樣在技術層次上殫精竭慮地委曲求全…究竟還算不算是『現身』？」嘗試換個典範，創造其他的思考、行動與情感模式，體認露骨的言語、行動與情感，以及不含蓄的生命之意義與力量，現在豈不正是時候？

25. 值得注意的是，在這個例子中，周華山如何主動建構一個「含蓄寬容」的論述，當成是「本質上」的「中國」，因而生產出一種論述，說「含蓄寬容」就是中國文化特質。然而，像這種不說破而含蓄面對同志的恐同策略與效應，在其他地方同樣可以見到，例如電影《費城》。不同的只是，也許有些地方反恐同的政治意識可以燃起，而公共論述不會阻撓反抗性的閱讀。可能很少人會因為老闆採取含蓄寬容的策略而公開讚揚他，或羞辱職員不知領情。這一點，感謝司黛蕊與白瑞梅的提醒。

## 六、罔兩問景

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。予罔甲也，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，郭象注謂「罔兩」乃「影外之微陰也。」而「景」字有些古本作「影」，即今所謂影子<sup>26</sup>。

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<sup>27</sup>。然而此刻我們將暫時遺忘任何玄遠哲理，徘徊流連於「罔

26. 《釋文》：「景，本或作影，俗也。」有人說，「影」字後起，晉代才有；但也有人指出漢代即有此字。參王叔岷《莊子校證》上冊，1998: 94。

27. 成玄英《疏》：「斯寓言者也。」「設此問答，以彰獨化耳。」依古註疏，影外微陰罔兩問景，說：你坐起行止唯形是從，都無獨立志操，怎麼回事呢？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

兩問影」這一幕場景。日常生活經驗中，作為說話行動主體者，通常習慣於聽「形」說話，而影子，如影隨形，被認為是沒有主體的跟隨，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，都可以使之見風轉舵般變節不已。然而，即使棄之如蔽屣，影蹂躪不死，只要有光，影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，逃成死屍而影依然不死，除非形自己進入黑暗。至於罔兩，影外微陰，亦即，影之影，則是世人幾乎遺忘的無所謂，罔兩離形太遙遠，幾乎無可辨識，罔兩不是日常使用的字彙，與平常人生似不相干，人們通常需要一部字典，一部註疏，方才知其意義，多數人是先知道「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<sup>28</sup>，罔兩被認為沒有個性，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，故事裏的罔兩竟然發問！

影回答了罔兩的問題嗎？作為莊子的代言人，也許影說出了無待、獨化的哲學。然而，影究竟在回答誰的問題呢？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、批評與註疏中，在影的回答裏。影的思考、對話對象其實是形，相對於形，影要說的也許是另外一種相對主體性的思考。然而，這

---

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《校詮》）。

28. 王叔岷引王先謙云：「影外微陰甚多，故曰『眾罔兩』」。

個思考，回答了罔兩嗎？罔兩的存在處境，與影並不相同，罔兩也許欣賞影的變幻無常，也許好奇於影竟有如許多變的姿勢與髮型，也許，罔兩自己有一套「特操」<sup>29</sup>，想要與影分享，影所謂的有待無待，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，然而罔兩要問的是特操的問題。影沒有聽懂，沒有看見，然而在影被罔兩詢問後的重新思考中，罔兩的問題其實啟發了影，成全了影的另類主體性。

罔兩依然發問，而且要一再發問。

種種恐同的壓力，就像莊子寓言中的影，必須被詰問，但是影的回答，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。

29. 據王叔岷說，「特操」應是「持操」，「持操」複語，是把持的意思。見《莊子校註》上冊，1988: 94。

## 【誌謝】

這篇文章的完成，要感謝1998年6月28日到7月1日在芬蘭的「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，我們小組成員白瑞梅(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。本文中文版初發表於「第二屆『性／別政治』超薄型國際學術研討會」(1998年10月3日，中央大學英文系性／別研究室主辦)，會中Eve Kosofsky Sedgwick的提問，幫助我們進一步思考一些問題。英文初版Ding Nai-fei, Liu Jen-peng, 1999, "In the Shadow of Reticence: Queer Strategies in Nieties Taiwan,"發表於International Communication Association 49th Annual Conference: Communication and Contradictions: Embracing Differences Through Discourse, San Francisco, California, USA, May 27-31.承蒙Cindy Patton 與Anne Cheng極富啟發性的討論；英文版又於2000年2月由丁乃非在印度Bangalore, India "The Human Sciences and the Asian Experience" 會議發表，感謝Tejaswini Niranjana, Ashish Rajadhyaksha, Vivek Dhreshwar, 以及會中多位參與者的提問與討論。然而所有的錯誤疏失與不足，還是由我們自己負責。

## 引用書目

- 王叔岷，1988，《莊子校詮》，台北：中研院史語所專刊。
- 王皓薇，1997，〈不要交出遙控器：同志要有「現身」自主權〉，《騷動》季刊3期。
- 卡維波，1997，〈甚麼是酷兒〉，《騷動》季刊4期。
- 朱偉誠，1998，〈台灣同志運動的後殖民思考：論「現身」問題〉，《台灣社會研究季刊》30期，頁35-62。

- 何春蕤，1997，《性／別研究的新視野》，台北：元尊。
- 杜修蘭，1996，《逆女》，台北：皇冠。
- 周倩漪，1997，〈現身與變身：媒體中同志身影的流變與可能〉，《騷動》季刊4期。
- 周華山，1997，《後殖民同志》，香港同志研究社。
- 林賢修，1997，〈同志運動的無頭公案〉，《騷動》季刊4期。
- 林賢修，1997，《看見同性戀》，台北：開心陽光。
- 孫康宜，1998，《古典與現代的女性闡釋》，台北：聯合文學。
- 高羅佩（Van Gulik, R. H.），1991，《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。
- 郭慶藩，1994，《莊子集釋》，台北：萬卷樓。
- 康正果，1996，《重審風月鑑：性與中國古典文學》，台北：麥田。
- 趙彥寧，1997，〈出櫃或不出櫃：這是一個有關黑暗的問題〉，《騷動》季刊3期。
- 潘光旦譯，1987[1942]，〈中國文獻中同性戀舉例〉，露理斯著，《性心理學》，北京：三聯書店。
- 蔡英俊，1986，〈溫柔敦厚釋義〉，《比興物色與情景交融》，台北：大安，頁105-107。
- 蘇千苓，1998，〈荒謬之外，已然無言〉，《婦女新知通訊》186期，頁9-12。
- Chen, Bruce Yao-min (1998), "Figuring the Homosexual Struggle: From Social Regulation to Family Ties," M.A. Thesis, National Central University.
- Foucault, Michel (1980), *The History of Sexuality*, Vol. 1, trans. by Robert Hurley, New York: Vintage Books.
- Furth, Charlotte (1988), "Androgynous Males and Deficient Females: Biology and Gender Boundaries in Sixteenth-and Seventeenth-Century China," *Late Imperial China*, vol. 9, no. 2, pp.1-31.
- (1994a), "Rethinking Van Gulik: Sexuality and Reproduction in Traditional Chinese Medicine," in *Engendering China: Women, Culture, and the State*, Cambridge: Harvard University Press, pp.125-146. 中譯本：費俠莉，1994，〈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，董秀玉編，趙紅譯，北京：三聯書店，頁323-347。
- (1994b), "Ming-Qing Medicine and the Construction of Gender", 《近代中國婦女史研究》2，台北：中研院近史所，頁229-250。
- Hinsch, Bret (1990), *Passions of the Cut Sleeve*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Ko, Dorothy (1994), *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China*, Stanford: Stanford University Press.

- Liu, Jen-peng and Ding, Naifei (2005), "Reticent poetics, queer politics." *Inter-Asia Cultural Studies* 6:1, 30-55.
- McLelland, Mark, "Interview with Samshasha, Hong Kong's First Gay Rights Activist and Author" [http://www.she.murdoch.edu.au/intersections/issue4/interview\\_mcllelland.html](http://www.she.murdoch.edu.au/intersections/issue4/interview_mcllelland.html) (download 2004/7/16).
- Miller, D.A. (1988), *The Novel and the Police*, Berkeley: University of California Press.
- Sedgwick, Eve (1990), *The Epistemology of the Closet*, Berkeley: University of California Press.
- Sedgwick, Eve (1998), "Affect and Performativity." Taiwan Lecture, Center for the Study of Sexuality and Difference, National Central University, Chung-li, Taiwan, October 4, 1998.
- Tsai, Ying-chun (1997), *Text, Meaning, and Interpretation: A Comparative Study of Western and Chinese Literary Theories*, Center for British and Comparative Cultural Studies, The University of Warwick.
- Tsai, Ying-chun (1998), "The Formation of the Poetics of Reticence and Its Theoretical Implications in Classical Chinese Literary Thought," *Crossroads in Cultural Studies*, Tampere, Finland.