

# 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？

中国传统文化对同性性事只是默言宽容，而非公开接纳。  
(周华山, 1997: 384)

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，身体其他部份仿如隐形。……

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：「若你是同性恋，你不是我的儿子。」(周华山, 1997: 34)

周华山最近的力作《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，究竟还算是不是「现身」，其实颇有可议。不禁令人怀疑这还是一个模子的过分行异挪用，已经到了典范必须加以替换的边缘。

(朱伟诚，1998: 53)

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，但是好像只有孤儿才能Come Out，因为那个家庭政治实在是太可怕了。(倪家珍，收在何春蕤，1997: 200)<sup>1</sup>

在台湾（或许包括其他华语世界），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。上面选自港台广为人知的同志学者周华山著作《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上，的确是逸轨了，他于文中指出：只因在华语社会脉络里书写「同志」议题，竟使得他像是脸上刺了一个永远掉不了的刺青。这个污名，给了他一张没有身体的脸，使他身体的其他部份都彷如隐形。

吊诡的是，这种情况下，他竟然去书写一个「本质上」并不恐同的中国文化，这个文化一直以「默言宽容」对待同性性事，而不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

---

1. 倪家珍在「同性恋的政治」座谈会（第一届四性研讨会，1996年6月29日）发言（何春蕤，1997: 200）。

与风尚，而没有今人所谓之「同性恋」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(327)。他认为同性恋作为一种认同，是西方的建构，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(340)。这就是上所录第一则引文：「中国传统对同性性事只是默言宽容，而非公开接纳。」<sup>2</sup>

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」(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「同性恋的政治」座谈会里说的一句话：「在台湾好像只有孤儿才能come out。」

- 
2. 小明雄1984年的《中国同性爱史录》或许是最早对香港「同性恋是西方带进来」之说作出回应者。

我的书就是对那些说法的回应。我书里说，恐同（而不是同性恋）是由西方输入的。虽然现在我已不那么认为，并且在新版中做了修正，但那时我常用这个说法，当作一种政治武器，以对抗那些说同性恋是西方传入之社会污染的中国人。(59)

在1997的修正新版中，我指出，我们中国的确有恐同性爱态度，只是不像西方世界那么明显也不那么激烈，因为我们没有基督教[...]。中国的恐同有不同的来源。在中国社会里，你的身体必须是延续家庭香火的生产工具，这与现代西方「同性恋就是同性恋」如此而已的情况完全不同。在中国、日本、韩国，甚至泰国，会有这种想法：「没错，你是同性恋，那又怎样？你还是得生小孩。」(72)

原文为英文，笔者译为中文，强调为笔者所加。引自Mark McLelland, "Interview with Samshasha, Hong Kong's First Gay Rights Activist and Author," [http://www.sshe.murdoch.edu.au/intersections/issue4/interview\\_mcllelland.html](http://www.sshe.murdoch.edu.au/intersections/issue4/interview_mcllelland.html) (download 2004/7/16).

当前关于台湾同志现身议题的文化与运动论述中，有个一再出现的焦虑是：所谓美国式<sup>3</sup>的个人现身，对于台湾同志的重重难题，这些难题，论者以为是环绕着家庭而存在。对这议题的思考，包括：试图以另类的集体现身带动个人现身，进而质疑这种「美式」现身实际在何种程度上已经被超越了，此即上引朱伟诚的论点。

我们想问的则是：此时此地经过再想像的「含蓄宽容」，或其意识型态残余，究竟如何实际促成一种陌生的「温和」恐同，或造成恐同效应？当这些带着价值的观念与语词流通时，究竟谁的颜面被保全了？为什么别人可以是同性恋，但如果自己的儿女是，就不再是儿女？何以有时这是件攸关生死的事——例如有时母亲以死要挟，而孩子则以死回报？

究竟是些什么样的力量，让我们各从其类、安分守己，让已经逸轨或实践异议性欲的同志，驻留在相对于社会—家庭连续体来说是魑魅魍魉的世界里，并且要负担委曲求全的任务，以成全那与他们无份的连续体之完满和谐？在此，我们要回答的，不是另类「现身」是否可能的问题，而是试着去勾勒、描述那让我们各从其类、安分守己的力道，那些使得同志驻留在魑魅魍魉领域里而没有社会位置的力道。对于性异议同志，有种恐同的效应，像是对待孤魂野鬼的方式：既惧怕，又安抚——既然他们不会消失，那么就让他们不要被我们看见，又与我们合作，我们以容忍与防备看守着他们。但另一方面，其实之所以必须费力安抚看管，也正显示了孤魂野鬼与罔两对于体制内人物潜在而不可忽视的力量<sup>4</sup>。

---

3. 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。

4. 感谢司黛蕊 Teri Silvio 在2004年9月1日的读书会中，指出「鬼魅」与「罔两」的不同——鬼魅外于人间，而「罔两」有能动性，会发问。在台湾，含蓄秩序的残余力道偏执地不容/宽容一切异类——对于异类，宽容与收编同时进行。然

我们认为，至少在台湾当下时空，要说「前西方」的传统「宽容」与（后）殖民或西方犹太基督教的恐同，为互斥且泾渭分明的态度、以及「知」或「不知」的方式，是太过轻易的说法。再者，这种泾渭分明，虽说意在借由诉诸一个理想化、前殖民的过去，以拓展当前酷儿的生存空间，但却也太容易流于为残余的规训霸权服务。至少，在台湾，国家或某些新社会运动机构轻易使用宽容修辞与默言宽容的策略，已经有效警戒了性事与性主体的疆界，并试图惩罚越界者、冒犯者，以及他们的亲朋好友与所属单位。

我们不同意周华山的解释，原因在于：其一，旨在为同性恋与恐同进行历史叙事时，简化性的「过去—现在」、「中国宽容—西方恐同」等二元论；其二，在前述历史轮廓中，把「宽容」理想化或具体化为一种美德，以一种阶级化的德性，代表真正的传统中国；其三，文化本质主义，把过去正面性的宽容，与当今「现代」在家庭或工作场所中进行的压抑与恐同区别开来。我们认为，就像至少在台湾，人做为一个人，总是在一种「现代」形式下，与父母/家庭有着不纯是「现代」形式的、难分难解的纠结。同样，尤其是关于家庭内外的性事方面，含蓄宽容的修辞政治，总也阴魂不散，即便总已经变了形或者变形中。我们试图透过特定的台湾或台湾有关的文本，开始重新思考宽容与含蓄的介面，做为一种主流美学—伦理价值，如何维护既定的「合宜」性关系，而将异议的性滞留于魑魅魍魉的国度里。我们希望，这是踏出新的一步，尝试描绘家庭内外进行的一种特定的恐同效应，透过对「默言宽容」的再思考，使它不再轻易就被当成披着现代「民主」外衣的最「传统」的美德。

我们主要认为，有一种「含蓄」政治，作用于港、台等地华语地

---

而，五花八门的鬼魅之存在，的确也可以并且实际已经变成罔两，理解到边缘是一个反对运动的基地。

区。这种含蓄，它的作用不只是一种诗学或是修辞，而是一种社会一家庭的力道，一种日常生活实践中的力道与权力，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，或者引出会质疑、提问的罔两这类不速之客；但重要的是，如果我们不先揭示一种（主流）<sup>5</sup>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」诗学与政治：一种精致的力道

「含蓄」是传统诗学 / 美学理想之一，下文我们将会论及它的传统意义。但传统论述没有提及的是，比喻性地讲，含蓄会有影子，以及难以觉察的影外微阴「罔两」，这些无法说、说不出来、难以辨识、不被承认的种种罔两形式，都难以觉察。本文拟在「含蓄」的一般用法以及意义之外，连结于当前酷儿政治，特别是当今盛行的「华人传统对于同性恋默言宽容」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。

「宽容」作为一种德性，在伦理学上的讨论，我们在此暂不论。本文着意探讨的，是「宽容」作为一种不假思索的含蓄修辞策略。「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，或者说说话者真正已经宽容的时刻。本文拟分析的是，含蓄

---

5. 「主流」含蓄作用力是白瑞梅在芬兰的会议讨论中提出的，以相对于另类对抗性的含蓄。

的恐同力道，如何可能镶嵌于「宽容」的情境中，以及，包装「含蓄宽容」的文化迷思。

我们对于「含蓄」的观念，以及对各式各样含蓄形式（包括性异议身体与个人）的探讨，主要来自蔡英俊论文〈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<sup>6</sup>，彼此之间开始的对话。但经过一段时间的酝酿、进一步讨论，以及不断再书写，在我们现在的讨论里，这个词的使用可能已经变形 / 现身为异形。我们想到各种各样不同的含蓄，包括主流规训性的含蓄以及弱势对抗性的含蓄。而主要关切的问题，则是当下时空的一些酷儿文本及论述，及其与同运可能的关系。蔡英俊所讨论的「含蓄美学」传统，是我们从酷儿立场与角度探讨含蓄政治的一个极其重要的触媒，以及历史、修辞与知识论方面的资源。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，但我们希望透过提供当前特定文本一种另类语言与资源，作用为类似反含蓄的异议性含蓄。我们对含蓄（通常是复数的）如何作用的阅读是：主流霸权的含蓄如何压抑并规训，以及弱势的「不当」含蓄（如以下《逆女》小说中天使老妈的含蓄）如何为另类能动主体创造空间。我们这种读法，在最近的教学中，也看到了成效，因为提供一种反思的机会，发现日常习惯性、直觉性的反应已经是含蓄与阶序操作的结果<sup>7</sup>。

- 
6. 蔡英俊的"The Formation of the Poetics of Reticence and Its Theoretical Implications in Classical Chinese Literary Thought"（〈传统中国文学思想中的含蓄诗学〉），发表于1998年6月在芬兰举行的「Crossroads in Cultural Studies」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。
7. 例如2004年1月，丁乃非在广东的演讲，听众的反应，以及刘人鹏2004年春课堂学生的回馈。

依蔡英俊说，含蓄诗学是中国文学传统的诗学 / 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、甚至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)。翻成英文，过去学者曾有不同译法，或译为"conservation"，或译"reserve"，或译"potentiality" (Tsai, 1997: 307-8)。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，含蓄委婉地说，其制约的力量在于「歌诗必类」。《左传》(襄公十六年)就有一个例子，有人「歌诗不类」，而被判为「有异志」(Tsai, 1997: 285)。

由于儒家在西元前第二世纪就成为帝制中国的国家意识形态，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 (Tsai, 1998:4)。在儒家学说的影响下，古典中国的文学批评，坚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〉以下的诗解读为赞美后妃不嫉妒、能志在女功等美德。又由于「情」被认为不全然本善，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。」《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』甚至是『守己』的问题有关了。」（Tsai, 1998）

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「对待自己」的问题，而是与「社会—家庭」与「个人—政治」关系、以及政治社会要求等等有关「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。「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，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力道，使得秩序中心之外的个体，丧失生存或活跃的可能。

我们认为，这种向心性的强制规训与保守力，其作用于魑魅魍魉的力道，可以由含蓄反抗性的自杀数目来衡量。历史上曾经某个时刻，主流含蓄的规则形诸文字公开表述了，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，非本文旨趣所在。我们留意的是，在自杀的形式里（主动走向死亡，而非被动等死），一种既陌生又熟悉的含蓄与死亡的汇流。

尤其是那些不符合主流两性生殖家庭模式性别角色与性欲的身体与人士的自杀。本文拟仔细描述并分析小说再现的一种含蓄无言的力道，大到逼人自杀的力道。晚近台湾许多同志或跨性别青少年男女，尚未及成人，已经死去。我们露骨而不含蓄地认为，那种含蓄规训力，有时是谋杀性的，作用到极致，就绵绵密密编织于日常含蓄的修辞与策略中。当代小说再现，即使声称是再现「酷儿」欲望的小说（如以下《逆女》的例子），或亦可视为再现并同谋于这类含蓄美学与政治权力中。

同时我们也关切，新而进步的知识生产，例如性别与酷儿理论及历史分析，如何可能已经不知不觉与这些含蓄的恐同力道携手同谋了。这些新知识生产的同谋，是以一种吊诡的形式，声称文化的独特性（例如：宽容是中华文化的基本价值）与清纯性（宽容是真心诚意不涉及权力的），清纯独特的中华文化价值（例如宽容）于是被认为完全独立于现代「西方」同性恋与恐同的范畴之外，如此的主张又进一步假设了某种知识论上清纯的形式（不受西方殖民知识的玷污），或者知识论上的另类（某种传统的、不恐同地实践或知道某种情欲的方式）。吊诡的是，正是如此声称，他们可以假装无辜，从（在我们看来是）谋杀或迫使青少年同志纷纷自杀之力道脱罪。

这篇文章，我们主要从两个方向讨论。

其一，我们认为，流通于晚近性别研究与酷儿理论中，特定的文化本质主义架势的阅读与分析，其实護持了当前台湾的恐同作品与力道的含蓄结构。我们想要指出的是，的确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、社会环境中呈现不同形貌的。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。前现代的中国妇

女并不都是诗词才女，也不都拥有今日「中国」社会妇女所无的性别平等关系。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对着你的脸吐口水，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，事实与再现的唯一准绳，或是乡愁的依据。

其二，我们将阅读一部不含蓄的纪实叙事体——小说《逆女》，以描述其中谋杀少女同志的家庭政略，以及叙事本身如何以含蓄的手法，报复故事中那位粗言恶语、不含蓄、性别与阶级一族群都卑贱的老妈角色。这样的描述与阅读，唯有逆着〔叙事〕，逆着〔许许多多相关评论与读者〕，以及逆着〔不言而喻的日常生活含蓄美学与政治〕，才有可能。我们认为，《逆女》这部小说不经意再现出来的青少年同志自杀，可以与近年来媒体再现的许多青少年同志自杀对照来读，这些再现一再复诵的是一种类似的逻辑：女同志自杀是意外的偶发事件，而自杀本身是没有正当理由的浪费，以及无可否认的羞耻。这种含蓄地「豁然大度」（女同性恋欲望怎么可能是自杀的重心？一定还有更好的理由，给生命与死亡更大价值的好理由），复制的是一种秩序，一个没有、也不会有「我们的地方」的秩序<sup>8</sup>。

### 三、《逆女》里的女同性恋自杀

我们先以1995年获得皇冠大众小说奖首奖的女同小说《逆女》作细节分析，探讨台湾一种特定的恐同修辞与叙事形式。这部小说

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

曾被认为是1990年代酷儿文化「风潮」下的产物，「跟随文学流行步伐的同性恋作品」(7)，但也许因为文学笔法不够精致洗炼（太「纪实」<sup>9</sup>？太「通俗滥情」？或者，太不合含蓄美学的标准？）作为一本「大众小说」首奖作品，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」（一个恶毒的母亲，产生一个叛逆、不孝的准T同性恋女儿）。然而，这部小说恰恰可以读出这样一种轨迹。小说同时也可以读成是排演出一则主流叙事逻辑，不肖女控诉粗言暴语凌虐女儿的母亲/家庭，而这个逻辑就在小说最后不肖女终于命定悲剧性死亡（「无辜」的死——癌症，而非爱滋）而被认可。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<sup>10</sup>），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

9. 「纪实」一词，见张曼娟作的序文〈无可逆转之命运〉（《逆女》，5）。

10. 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。（78）。

过她的老妈，而围绕着她的，是她的情人和朋友，仿佛那是她另外一种家。

前一部分里，我们要把焦点放在小说前半部二个强烈呼应我们想要描述分析的「含蓄」恐同力道的插曲上，这可以作为二个例子，以我们的仔细阅读，对规训性的恐同力道如何含蓄地作用或如何透过含蓄而作用，提供一种描述与分析。后半部分，我们则将重点移到叙事的含蓄，其中有一种（权威性的）读者主体位置以及相应的主流叙事逻辑，透过序言而具体化<sup>11</sup>。

第一则插曲，高三的天使与詹清清，服装整齐地一起躺在宿舍床上，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。」

妈赤裸裸地把话说出，让我有再一次在众人面前被剥光衣

11. 序言向来授权并指导读者阅读，中西皆然。

物的感觉，仅剩的最后丝丝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。(113-114)

首先，我们注意到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，不像个母亲的言语行为。詹爸爸的打量里，刻记着天使的老妈全不合格的阶级与性别以及二者的结合体——她言行的粗鲁不含蓄。这种不含蓄（一种属于低下阶层的，不够高级女性化的符码）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，立刻与丁女的性变态扣合了。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，叙事者说，她羞得想要消失——羞的是，她老妈大刺刺的真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；二是老妈竟然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以保住颜面的责任。

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，沈默了一会突然又问我：

「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女的吧？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女的啦！」既然老妈搞不清楚，我就死不承认。(116)

天使的老妈路上不寻常的沈默，以及她最后欲语还差的问题，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。另一方面，她不知道的或者想假装不知道的，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。尤其在学校外人面前，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；然而天使顺水推舟地把她母亲的欲语还

羞，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。然而，显然她的父母与家庭是合乎中产阶级社经标准的（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，以他们这样的家庭，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，结果是清清自杀了。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。詹家只有清清的弟弟詹家明在，以下是两人的对话：

「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。(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回应他们的期望与要求。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<sup>12</sup>，间接却相当暴力而强迫性地表达于：他们为着她的前途要她回学校上学，含蓄地仿佛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。我们发现，天使的老妈与詹家的态度恰恰相反，天使老妈不愿意承认罪行，以保护女儿不要变成那唯一被指控的对象，她愿意名义上或修辞上给女儿空间，必要的话保持沈默或者否认。天使老妈于是表现了一种「不当」的含蓄，在公共空间里的不含蓄以及对自己女儿的默言宽容，亦即，她容许天使保住「面子」，而不是保住自己的面子或家庭或其他任何家庭—学校连续体的面子。

12. 这种「慈爱容忍」的语言是：「我们是为妳好，只要妳从此不再犯。」

这个插曲还可以有另外一种阅读，得自Eve Sedgwick（1998）论「酷儿的羞耻」一文的启发。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鄙为羞。

规矩端庄或规训的含蓄是一种力道，就像詹家对女儿的含蓄，它可以带来沉重（无法承受）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，并且要求回报，羞辱感是含蓄的里子，又是其影外微阴。但另一方面，天使老妈在她口无遮拦的羞辱与极难得的对女儿的含蓄里，却产生了一种反规训的含蓄。天使的母亲，一个「本省女人」，嫁给了外省退伍军人，小说里被再现为受困于「反攻大陆」政权梦魇<sup>13</sup>，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，她不懂含蓄，也许她很清楚，含蓄对她没用，她也没有可以玩含蓄游戏的文化资源。小说中，她被再现为笨拙地张牙舞爪演出一幕幕的丑剧，坚持要扰乱恬静的秩序（在天使家、在学校）；同时，她又倒楣地被描绘为是不孝女同性恋的制造者，而被处罚、被宽容理解<sup>14</sup>。这或许也是清清自杀而天使不会自杀的原因之一，清

13. 「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。

14. 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

清成为同性恋，没有理由，因为她来自模范家庭；而天使似乎经得起被曝光的羞辱，其后又重回学校。就主题的层次而言，小说似乎显示：一个不含蓄的问题家庭，如何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茁壮。我们在前文也看到，天使很有能动性地否认同性恋，就是从她老妈那不寻常且不合宜的对天使同性恋的含蓄宽容里生产出来的，然而下文我们将在叙事的层次看到，这个含蓄却被转换成一种惩罚，以及叙事者对一个坏母亲的指控。这也许可以看成是在叙事里构成了天使角色与功能的罔两性。

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一批评，同样可能避开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、叙事的含蓄与阶级—族群—性／别的龌龊性

相对于詹清清，丁天使的故事是小说的叙事主轴，也是「理想」读者主要投注关切之所在。这个理想读者或许可以张曼娟为《逆女》所作序文为例。在张曼娟这症候性的阅读里，（詹清清与天使的）同性恋被赋予一种特定的边界「位置」，一种「顺便」的价值，以及这位置与价值特别优雅的恐同力道。我们并不是说张曼娟恐同，而是，她的阅读与小说自己的叙事逻辑摆在一起，恰巧构成了小说复杂而充满矛盾冲突的主题／主体敏感性。这个巧合把同

---

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。

性恋排演成附带于叙事的、一种阶级—族群—性事之「齷齪」的副产品。这个副产品内在于天使，并且激发了女儿天使的含蓄叙事报复：天使死于癌症，被她对母亲的阶级—族群—性事的仇恨与羞辱（故事的「齷齪」原欲重心）所吞噬。小说的叙事声音，有时非常贴进而变成第一人称叙事者（天使）的声音，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：在这样的阅读里，「身为同性恋」与「处在破碎家庭」(7)之间的关系，究竟如何布置天使女同性恋再现？如何既滋养又服务于叙事的完美/破碎家庭情感？天使「齷齪感」细节的一再出现，与贫困破碎家庭中的欲望政治关系为何？——这个贫困破碎家庭的原欲中心是母亲，她的阶级/族群被标记为所有「齷齪」的来源，同时解释了女儿的同性欲望。这个有争议的阶级/族群如何为「齷齪感」所遮蔽，而转化为叙事上同性恋偶然性与/或恐同的错位的另一座标？

叙事开头有一小段〈前言〉，叙事者回忆儿时时在报纸副刊上读到一篇翻译小说，故事的感觉萦绕她……

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，觉得好齷齪好齷齪……

我忘了结局，而那种吊诡的齷齪感却一直左右着我的人生，奇迹似地跟了我一辈子。(9)

《逆女》的叙事始于回忆一则挥之不去的家庭乱伦的齷齪记忆。然后是这个「齷齪感」一再的出现，使得叙事者最后终于获得释放。依张曼娟的序，同样的过程似乎也为「理想读者」所有。序文中说，「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。」(5)那么，我们该如何理解这个时时刻刻被勾起，如此扰人、让人（叙事者，也是读者）无法在这世界安顿下来的「齷齪感」？

叙事所标志的齷齪，其一在天使对她母亲的（而比较不是那去势的父亲的）杂货店。其二则在于对她母亲以及自己的女性化的记忆：青春期，胸罩，以及初经。

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，有果汁的……散发出一种变质的酸气味儿和那些萝卜干荫豆豉等腌渍物的气味搅和在一起，说不出什么滋味儿，只觉得把空气的密度都搅得好浓密，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袭而至，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)

顾客走远了，妈还余怒未息，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地绳子，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，又趑回马桶上去蹲，只是再屙不出什么来了。(18)

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，屈踞在门口拣菜叶，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)

以上引文可见，杂货店百味杂陈，空间局促，是个齷齪的地方。齷齪的也是母亲，特别是当她挫折而愤怒地提及父亲性无能的时候（虽然压低了声音）。这些人与时间—空间是天使注定生之与共、无可逃脱、如鬼附身的。最后一则引文中，天使的母亲再次（叙事中有两次）不寻常地含蓄对天使表示关切（第三则引文），她给了天使两件胸罩，一件生理裤。天使再度感到羞耻，这次是对她母亲丑陋的女性身体：难看的外形，蹲在门口那不雅的姿势，同时忆及母亲说父亲性无能的失言。这是很奇怪，有点酷儿的一段。我们仅能确定的是，天使叙事中遗留了鸿沟，她的言辞闪躲、叙事的潜抑，以及她记忆出现的方式，与她述及那次与詹清清在学校共枕而被逮到后与母亲一起回家雷同。在这二次记忆里，她母亲都难得关心地和她说说话，这种关心在小说别处几乎未见。这两次，她的母亲都难得含蓄地说到与性有关的事（和女孩子睡觉、青春期的征兆）。

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「龌龊感」，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／恋母欲望结构。亦即，性事的羞辱与同性恋行为的羞辱处于同一禁地。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，又似乎都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人界却又被「宽容理解」(5)<sup>15</sup>，说成不应当被怪罪，因为不是她们的错。应当责问的是那致癌制同的问题家庭，问题妈妈等等。

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！还联合那些女妖压逼我这个老母……」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。(5)

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

15. 张曼娟序谓作者处理结局时「宽容理解」。

者，比较罕见的，序以该书可能未达标准，而期以未来<sup>16</sup>。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。她的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，如何揭露一个位居尊长而又犯错的人，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

16. Genette, Gerard (1987)。感谢于治中惠借此书。



儿。天使最后不能也不愿原谅她的母亲，但她无意间听到的话（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涤，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，最后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，除了希望她不计一切保持面子。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，被一种让詹弟弟克制自己不打天使的含蓄逼的。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联袂含蓄，恰是稳固了不费吹灰之力就杀死詹清清的家庭价值。「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。」<sup>17</sup> 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，与二者的汇流。

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

17. 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。

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如「理解宽容」等价值的观念与语词时，究竟谁或者什么东西，在其中保存了完全的面面？我们可不可能想像，有一天，同志需要保持这种面面——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，感觉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齷齪感，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<sup>18</sup>，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，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

18. 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。」（康正果，1996: 109）。

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，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。孙康宜的研究可以说明这个走向。她在多篇著作中，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／客颠覆早已在中国文学中，有其久远的美学根源。」（孙康宜，1998: 16）但是，她的「男女平等」护持的是不变的「中国传统」。举例来说，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」（孙康宜，1998: 106）。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，本毋庸置疑。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是心目中既定的「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分析方式，因为问题里已经住着答案——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、台湾同性恋与公娼等种种不同时空、主体的统一「传统」。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，指认为是一个起源在于「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。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他方式的改变或抗争。二种说辞，都含蓄而意在言外地否认或拒绝正面面对眼前的某一种少数主体的存在与抗争。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」。

在看似多元民主开放的「宽容」下，不乏书写同性恋而将同性恋再度贬抑或不知不觉抹消者。例如，孙康宜在《古典与现代的女性阐释》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，1998: 13-14）而在另一篇文章〈「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。」（孙康宜，1998: 46）这样的说法里，究竟谁在「宽容」？而又「宽容」了谁？

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

于禁忌与功用 (Foucault, 1980: 57)。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」（高佩罗，1991: 350）。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。

晚近汉学领域力求对抗「东方主义」，然而，对于「东方主义」假想敌的内容虽有不一致的想像，却都仍固着于「东方」而继续生产着「东方」，使得一种不同位置的「东方主义」似乎依然固存。例如，高彦颐 (Dorothy Ko) 批评历史研究的「东方主义」把中国妇女再现为受压迫的受害奴隶形象，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<sup>19</sup>，这样的走向，不啻又「自我东方化」了。另一种常被批评的「东方主义」是高罗佩 (Van Gulik)，以其研究中国古代性生活而著名，他勾绘了一个性爱生活健康而丰富多彩的中国古代社会，而被学者如Charlotte Furth指为是「东方主义」<sup>20</sup>。

Furth指出，高罗佩再现的古代中国性生活，全然健康，毫无压抑变态。在高罗佩研究里出现的中国性解放的夫妇生活，只会使得「东方」或「中国」更容易成为填补「西方」之所缺乏的所在。

19. 1994年Dorothy Ko的著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。

20. 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，它可视为上述东方主义著作中的经典。」 (Furth, 1994a: 125-146)

Furth讨论到，传统中国医学论述如何将「性」性别化，特别指出性如何被建构为替生殖服务，例如女性为生育而（避免）高潮被赋予极大价值。在另一篇讨论明清医学论述的论文中，Furth提到，身体是性别化的身体，虽然这性别化的身体并非严格的二元性别。Furth的研究主要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（Furth, 1988: 1-31）。在此，我们又回到了那唯一的、宽大包容的中国传统。

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<sup>21</sup>，人们认为女子同性恋关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。」（高罗佩，1991: 172）Bret 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（Hinsch, 1990）。类似的叙述，已见于四〇年代潘光旦，他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，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，也一向与西洋迥乎不同，「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。<sup>22</sup>」

21. 「只要不发生过头的行为」正点出了含蓄的「容忍」。

22. 潘光旦译，1987[1942]: 517, 531, 539。

「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，比方说传统文献中曾有许多关于战争、进士娼妓恋爱、溺女婴、缠足等记载，可是，人们不会以「传统社会对于战争等比较包容」来解释这个现象；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，虽说意在于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。把中国与西方，或是现代与过去，都看成为本质化的整体，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「含蓄宽容」的传统在今日的必须或必然阴魂不散，这种「宽容」，是从一个较高的位置，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，把旧社会阶序式的宽容，转成新的多元文化平等民主社会对他人的尊重，于是，命定了少数或异议者必须负担个人的「不正常」问题；三、否认或拒绝承认「宽容」的含蓄政治，于今犹存于日常生活公/私领域活动或行事言语中、并可以观察到轨迹。我们认为，「宽容」还必须作为一种修辞的含蓄政治，作进一步剖析，而不止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—社会连续体的性事、个人与情感等方面。

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与运动策略，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。(383)

这个小故事要表彰的是恐同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」，因为即使他／她恐同，「也懂得」却是以一种继续使得职员的性倾向隐藏不被看见的方式将他／她辞退。其实值得注意的是，周华山再现这个小故事中如何诠释恐同老板以一种温和善良含蓄的语言与宽容辞退同志，这种含蓄所维护的正是一个不需要诉诸暴力就可以压抑同志的社会秩序，而这个秩序是借着（1）含蓄辞退的温柔敦厚，以及（2）警告当事者即将有曝光的危险，将性倾向无限期的隐藏下去。而且明明是性歧视的举动，却故做小心地辞退对方，将明显恐同的辞退留到未来，也使当事者回想初次的预警时还把它当成宽厚的预防措施<sup>23</sup>。奇怪的是，为了证明香港的恐同十分温厚，周的叙

23. 这里的宽厚有着一点都不宽厚的警告意味，而是要个人顾全大局，承担秩序的压迫，结构的歧视，是一种将力道转向个人，预防骚乱的措施。

事还得大费周章，对于那既有恐同效应、却又达成维持社会秩序功用之预防性的含蓄，完全肯定其善意<sup>24</sup>。

这里有两种恐同压抑的含蓄部署。其一是，老板「也懂得」不提同志身分，而以工作表现不佳为理由辞退员工。这位老板究竟「懂得」什么？——他懂得的正是任何与同志相关事物的不可见与不可说，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。其次，含蓄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，而任何不以此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写出一个老板以含蓄的方式辞退性倾向不合宜的员工，也可以同时写出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这种「非公开暴力型」的恐同。然而，我们要问的是：这种强迫的含蓄究竟所为何来？我们认为，这个例子里的含蓄，是使得言语行动维持秩序（不论是在工作场所、家庭、社会），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瑕疵，不要惊动搅扰了眼前的一切（至少表面上）。唯独同志职员要承担这个含蓄给他/她的警

---

24. 在进步人士与政治中，以含蓄宽容的修辞掩饰恐同效果（如果不是意图的话），这并不是一个唯一的例子。1997年，台北妇女新知辞退了两位全职工作的女同志，次年2月，妇女新知出了一整本的通讯，声明：「即使到了今天，我都还是认为，不管在议题的探讨或人际的互动上，妇女新知从来都展现了最大的诚意和包容度。」（苏千苓，1998，《妇女新知通讯》186期，页9）

告，他/她知道，老板也心知肚明，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，那么秩序就可以永保。

我们更认为，这样一种维系和平的方式，本身就是一种恐同的效应，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」，特别是在包容个人性欲与情感行为方面，彷彿「包容」不是这个华语空间/时间里，一个可怕的恐同与歧视的有效形式。

我们已然听到了质疑的声音：这样一种阅读意味着，对于老板含蓄的处理为员工保留空间，毫不领情；对于善意的「传统」宽容美德，不赏光<sup>25</sup>。然而，我们这种阅读，为的正是要把难以觉察的歧视性恐同效应，从带着道德价值以及社会保守力道的宽容含蓄修辞中层层剥离出来。而正是因为日常生活微观政治中，总要家庭与社会的罔两各安其分，所以倪家珍必须激动地质问：「好像只有孤儿才能Come Out？」为什么在一个以「传统」宽容含蓄美德着名的地方，家庭政治会含蓄地使得同志在内在外都没有自己的空间，无法被听到、看到？为什么对抗这些含蓄包容伎俩的主要方式，只是不同的含蓄策略？以致于朱伟诚要问：「这样在技术层次上殚精竭虑地委曲求全…究竟还算不算是『现身』？」尝试换个典范，创造其他的思考、行动与情感模式，体认露骨的话语、行动与情感，以及不含蓄的生命之意义与力量，现在岂不正是时候？

25. 值得注意的是，在这个例子中，周华山如何主动建构一个「含蓄宽容」的论述，当成是「本质上」的「中国」，因而生产出一种论述，说「含蓄宽容」就是中国文化特质。然而，像这种不说破而含蓄面对同志的恐同策略与效应，在其他地方同样可以见到，例如电影《费城》。不同的只是，也许有些地方反恐同的政治意识可以燃起，而公共论述不会阻挠反抗性的阅读。可能很少人会因为老板采取含蓄宽容的策略而公开赞扬他，或羞辱职员不知领情。这一点，感谢司黛蕊与白瑞梅的提醒。

## 六、罔两问景

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？吾待蛇蚘蝮翼邪？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。予蚹甲也，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，郭象注谓「罔两」乃「影外之微阴也。」而「景」字有些古本作「影」，即今所谓影子<sup>26</sup>。

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<sup>27</sup>。然而此刻我们将暂时遗忘任何玄远哲理，徘徊流连于「罔

26. 《释文》：「景，本或作影，俗也。」有人说，「影」字后起，晋代才有；但也有人指出汉代即有此字。参王叔岷《庄子校注》上册，1998: 94。

27. 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？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？对待无穷，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；

两问影」这一幕场景。日常生活经验中，作为说话行动主体者，通常习惯于听「形」说话，而影子，如影随形，被认为是没有主体的跟随，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，都可以使之见风转舵般变节不已。然而，即使弃之如蔽屣，影踩踏不死，只要有光，影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，逃成死尸而影依然不死，除非形自己进入黑暗。至于罔两，影外微阴，亦即，影之影，则是世人几乎遗忘的无所谓，罔两离形太遥远，几乎无可辨识，罔两不是日常使用的字汇，与平常人生似不相干，人们通常需要一部字典，一部注疏，方才知其意义，多数人是先知道「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<sup>28</sup>，罔两被认为没有个性，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，故事里的罔两竟然发问！

影回答了罔两的问题吗？作为庄子的代言人，也许影说出了无待、独化的哲学。然而，影究竟在回答谁的问题呢？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、批评与注疏中，在影的回答里。影的思考、对话对象其实是形，相对于形，影要说的也许是另外一种相对主体性的思考。然而，这个

---

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《校注》）。

28. 王叔岷引王先谦云：「影外微阴甚多，故曰『众罔两』」。

思考，回答了罔两吗？罔两的存在处境，与影并不相同，罔两也许欣赏影的变幻无常，也许好奇于影竟有如许多变的姿势与发型，也许，罔两自己有一套「特操」<sup>29</sup>，想要与影分享，影所谓的有待无待，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，然而罔两要问的是特操的问题。影没有听懂，没有看见，然而在影被罔两询问后的重新思考中，罔两的问题其实启发了影，成全了影的另类主体性。

罔两依然发问，而且要一再发问。

种种恐同的压力，就像庄子寓言中的影，必须被诘问，但是影的回答，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。

29. 据王叔岷说，「特操」应是「持操」，「持操」复语，是把持的意思。见《庄子校注》上册，1988: 94。

【志谢】

这篇文章的完成，要感谢 年 月 日到 月 日在芬兰的「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，我们小组成员白瑞梅 (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。本文中文版初发表于「第二届『性／别政治』超薄型国际学术研讨会」( 年 月 日，中央大学英文系性／别研究室主办)，会中 EVE KOSOVSKY SEDGWICK 的提问，帮助我们进一步思考一些问题。英文初版 DING HAI FEI LIU JEN PENG in THE SHADOW OF RETICENCE: QUEER STRATEGIES IN NIETIES TAIWAN 发表于 INTERNATIONAL COMMUNICATION ASSOCIATION TH ANNUAL CONFERENCE: COMMUNICATION AND CONTRADICTIONS: EMBRACING DIFFERENCES THROUGH DISCOURSE SAN FRANCISCO CALIFORNIA USA MAY 承蒙 CINDY PATTON 与 ANNE CHENG 极富启发性的讨论；英文版又于 年 月 由丁乃非在印度 BANGALORE INDIA THE HUMAN SCIENCES AND THE ASIAN EXPERIENCE 会议发表，感谢 TEJASWINI NIRANJANA ASHISH RAJADHYAKSHA

VIVEK DHARSHWAR 以及会中多位参与者的提问  
与讨论。然而所有的错误疏失与不足，还是由我们自己负责。

## 引用书目

- 王叔岷，1988，《庄子校注》，台北：中研院史语所专刊。
- 王皓薇，1997，〈不要交出遥控器：同志要有「现身」自主权〉，《骚动》季刊3期。
- 卡维波，1997，〈甚么是酷儿〉，《骚动》季刊4期。
- 朱伟诚，1998，〈台湾同志运动的后殖民思考：论「现身」问题〉，《台湾社会研究季刊》30期，页35-62。
- 何春蕤，1997，《性／别研究的新视野》，台北：元尊。
- 杜修兰，1996，《逆女》，台北：皇冠。
- 周倩漪，1997，〈现身与变身：媒体中同志身影的流变与可能〉，《骚动》季刊4期。
- 周华山，1997，《后殖民同志》，香港同志研究社。
- 林贤修，1997，〈同志运动的无头公案〉，《骚动》季刊4期。
- 林贤修，1997，《看见同性恋》，台北：开心阳光。
- 孙康宜，1998，《古典与现代的女性阐释》，台北：联合文学。
- 高罗佩 (Van Gulik, R. H.)，1991，《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。
- 郭庆藩，1994，《庄子集释》，台北：万卷楼。
- 康正果，1996，《重审风月鉴：性与中国古典文学》，台北：麦田。
- 赵彦宁，1997，〈出柜或不出柜：这是一个有关黑暗的问题〉，《骚动》季刊3期。
- 潘光旦译，1987[1942]，〈中国文献中同性恋举例〉，霭理斯着，《性心理学》，北京：三联书店。
- 蔡英俊，1986，〈温柔敦厚释义〉，《比兴物色与情景交融》，台北：大安，页105-107。
- 苏千苓，1998，〈荒谬之外，已然无言〉，《妇女新知通讯》186期，页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. 中译本: 费侠莉, 1994, 〈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, 董秀玉编, 赵红译, 北京: 三联书店, 页323-347。
- (1994b), "Ming-Qing Medicine and the Construction of Gender", 《近代中国妇女史研究》2, 台北: 中研院近史所, 页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.

