

一般論文

試論晚明男色的身分與政治*

以《龍陽逸史》為中心

甯應斌**

Identity and Politics of
Late-Ming Dynasty Nanse (Male Beauty) in
Longyang Yishi (Forgotten Stories of Catamites) and
Other Works

by NING YinBin

關鍵詞：男色、晚明、神怪小說、男風、好男色

Keywords: nanse (male beauty), late-Ming dynasty, mythological novel, man-on-man vogue, pederast

收稿日期：2020年12月31日；通過日期：2022年8月15日

Received: December 31, 2020; in revised form: August 15, 2022

* 論文初稿最早曾經發表於《性／別廿年國際研討會》，台灣中央大學性／別研究室主辦，2015年5月16-17日。YouTube有演講視頻。之後於《溝通與匯聚：第五屆中國“性”研究國際研討會》中作為主題演講，中國人民大學性社會研究所主辦，2015年7月4-6日；之後經過不斷修改與完善。原本內容還有中國早期現代的討論、西方同性戀的歷史條件等節。因篇幅等原因刪去。

** 服務單位：國立中央大學哲學研究所
通訊地址：320桃園市中壢區中大路300號
E-mail: karlweb@gmail.com

摘要

本文首先介紹晚明男色小說與本文的問題意識，然後討論晚明男色是否已經形成了如西方早期現代同性戀的群體或身分——西方同性戀身分的建構過程除了城市化，還有來自社會控制與科學知識話語的力量。本文首先討論相當於科學知識話語的晚明之神魔或神怪小說的話語建構（以及後來帶有自然啟蒙的話語建構）。接着本文指出對賣淫群體的社會控制才是形成男色群體身分的關鍵，而非引發男風話題的仕人。最後本文批評了當前評價男色（受女權主義影響）的觀點，由此比較中國男色與西方同性戀的差異，以期展望中國男色與西方同性戀兩者做為具有歷史源起的知識概念系統之範式競逐。

Abstract

This essay begins with an introduction to the nanse (male beauty) novel of late-Ming dynasty and then discusses whether the nanse was comparable to the homosexual in the early modern of the West in terms of its collective consciousness and identity, focusing on the “scientific” discourse that functioned in the construction of homosexuality/nanse. This essay argues that the Chinese god-demon-ghost-goblin stories initially serve as “scientific/mythological” discourse (and later supplemented by naturalist enlightenment narratives) in constructing the nanse identity. Furthermore, this essay maintains that the practice of prostitution is the key to the forming of collective consciousness and identity of nanse, rather than the topical performance of radical literati. In latter sections of the essay, the prevalent evaluation of nanse from an egalitarian or feminist viewpoint is criticized, and thereby this essay demonstrates the difference between Chinese nanse and Western homosexual, both as historically originated conceptual-systems. The essay ends with the outlook of nanse as a new paradigm in recounting the same-sex phenomenon and its politics.

前言

這篇文章的主題是男色在晚明發展出一種群體的身分意識，這和男色大多作為賣淫者直接相關，但是「身分」一詞的使用似乎有歷史穿越之嫌(Brubaker 2002)，或許應主張晚明乃是中國早期現代(許蘇民 2003；反對意見可參看夏明方 2006，2007)，因而只是主張類似或可比擬現代身分的群體意識與現象也出現於晚明男色。然而，中國本土現代如何能與西方普世現代相提並論？這方面的討論甚多，像溝口雄三強調應該以「相互性」來看待中國與西方現代性，也就是不能單向地以西方現代性為普世判準來衡量中國是否「夠格」為現代，因為衡量結果必然是不足與扭曲的，溝口也主張通過研究中國去研究歐洲的獨特特殊性(2011：75)。宋念申則採取了交互影響且多元路徑的角度，以及一種「事實如此」的態度來肯定東亞現代，他說：「東亞世界很早就開始了自身的現代轉變，它是人類社會整體轉型的一個組成部分。只是這種進入現代的方式，在歐洲殖民主義到來後被否定……沒有同東亞、南亞、美洲、非洲的互動，歐洲的現代化也不會以我們所知的方式呈現。因此，『現代』是內在於東亞的」(2019：252-253)。我的立場與上面兩位相近，但是認為中國現代的問題不只是歷史的也是哲學的問題(甯應斌 2019b)。雖然這篇論文基本上循著上述現代性的背景假設來看待中國男色問題，但是在以下寫作中並不直接處理「現代性」這個爭議的概念。

現有看法不外乎把中國男色納入西方的同性戀概念系統內。例如，認為男色是同性戀或雙性戀，或者認為男色是(概念與邊界模糊的)「前同性戀」傳統事物。這些男色研究多半從西方現代性而生的當代性／別政治(例如女性主義)來看待男色，不但對男色或傳統有比較定型化的評價(男色屬於「傳統－父權」，對比於「現代－性別平等」)，而且也以「一夫一妻、平等自主的性」之觀念，封閉了男色所代表的多

樣性，於是男色如今只剩下同性戀的性。最終，受當代性別政治影響暗示的男色研究，所持者不外乎(基督教文明影響的)婚姻家庭想像，或者謹守「權力或金錢影響下的性愛 vs. 純粹關係的性愛」這類區分；總之，認為男色是「腐朽封建」的男權與錢權下的產物。

本文(以及甯應斌(2018))則立足於不同的眼光企圖與問題意識，認為男色可以發展為與同性戀競逐的某種身分概念，這一身分概念的資源來自或突出表現於晚明脈絡。我根據的材料主要是晚明的男色小說。當然，若要更完整地論述，還是要參照西方同性戀的現代興起脈絡，來試論晚明男色的興起脈絡，這便涉及了較具爭議的中國早期現代的問題。對晚明男色的闡釋因而也會對早期現代問題有所蘊涵。不過如前所述的爭議，並且限於篇幅，本文將略去現代性問題的討論；本文的核心論證將探索男色小說(特別是社會寫實的《龍陽逸史》一書)中所反映或建構的男色自我意識。本文在**第二節**主張男色小說的神話情節透露出男色的身分意識，亦即，神魔鬼怪情節是建構男色的另類知識話語(這對重新看待中國傳統神魔或神怪或志怪文學亦是個提示)。**第三節**則質疑或限定「晚明風流文士的驚世駭俗造成男風的興盛與廣傳」這樣的說法：我一方面區分了「男風(南風)／男色」的差異——蘊涵著「男色」與「好男色」兩種人群的差別；另一方面我分析男色身分認同的形成乃是賣淫群體而非仕人，因而有不同於主流性別平等話語的性政治角度，並進而在**第四節**討論男色作為與同性戀競逐的身分—話語之可能與兩者的差異比較。

以下**第一節**將先對晚明男色小說與研究做一般性的介紹，以便導入主題。

一、男色小說的內容與意義、本文的問題意識

就書寫形式而言，晚明男色小說除了受到前代同性戀書寫的影響

外(施曄2008:166-167),也與所謂的艷情小說(露骨描寫異性之間的性愛,但是也有男色或同性場景)關係密切,而後者又和所謂的世情小說關係密切,但是又都共用著明通俗小說的許多元素,像因果報應、道德說教、神怪、武俠軍事、突出「情」的地位等等,有著許多常見共通的情節佈局。換句話說,男色小說不是孤立的,而是晚明社會生活與文學慣例的產物,也和當時的社會心理甚至社會思潮息息相關。有學者專論世情小說和當時社會菁英的理學思潮之關係(趙興勤2010),或者理學思潮和情慾風氣的關連(鄭宗義2004)。施曄則從批判禁慾主義、肯定自然本性的人文啟蒙思潮興起而造成享樂、縱慾與張揚個性至頹廢的現象,來講述士風轉變為尚利、縱慾、狂狷下產生色情文學的背景(2008:67-100)。廖可斌則將色情小說歸屬於浪漫文學思潮(與明代文學復古運動相對立),追求主體性命為人生宗旨而遂性任命、追求個人感官情欲的滿足、自我解脫(1994:349,420-421),亦即,「一切束縛壓抑人的自然情欲的倫理道德規範都是虛偽不合理的,人應該率性而行,純任自然」(1994:343),廖可斌認為這些文學流變是在晚明社會的政局肅殺、外患威脅、民亂將起的氛圍中展現(1994:347)。妥建清雖未著墨於男色小說,但是略提到「同性戀」、「男風—男色」現象所反映的風氣,暗示其傾向頹廢,並指出頹廢這種審美風格是晚明文學現代性,甚至超越文學範疇而是整個晚明現代性的標誌與構成,故而不但是晚明小品,還有文士的生活方式與食衣住行癖好,都表現出頹廢風格(2018:182,184)。

不過若以更大的脈絡來看,男色小說的社會背景包括城市化或城鎮化(市民階層擴大)、商品化或市場化(消費享樂盛行)、傳統社會控制鬆弛(個人主義與情慾主體)、自由雇工的增長、旅行流動頻繁、倡妓激增……¹。學界對這些現象的注目,特別是關注晚明情慾現象的突

1 夏咸淳(1994)以生動流利筆法(偶有評議)描寫了晚明社會上述諸面向,以及和日常生活、世情、學術變化與俗文學興起的關連,其中特別講到當時說笑逗趣的風氣。

出，正如鄭宗義所指出的，研究動機是出於對現代性的中國本土資源的探究，因為「特殊性的凸顯、個體性的承認以及由此造成主體性自由的出現，正是現代性的一大特色」(2004：23)²。為此我們不得不考慮更爭議的論點：男色小說以及艷情小說都標誌著中國本土(至少是性的)現代性之苗頭。這篇論文就是在這樣的問題意識背景下前行探索的。

一般講晚明男色小說，至少包括目前為我們所知的《龍陽逸史》(醉竹居士2008)、《弁而釵》(醉西湖心月主人2008a)、《宜春香質》(醉西湖心月主人2008b)三本崇禎年間的小說³，它們的特殊性在於整本書主題都是男色且是白話，和萬曆年間中國第一篇專寫男男關係的《金蘭四友傳》小說在文言和篇幅上略有差異⁴(施曄2008：141)，也和其他明朝以異性性愛為主、偶而穿插男色故事的艷情小說不同，因此在反映晚明男色現象方面，偏重這三本男色小說也算合理(本文還會參照其他明清小說或文獻來佐證男色理論)。從全世界的範圍來說，中國17世紀上半葉就有這種集中於同性間露骨性愛的白話小說，是驚人的絕無僅有。相對來說，16世紀與之後的兩三百年，伊斯蘭世界僅有些同性詩文(El-Rouayheb 2005)，而西方要到19世紀才有同性戀小說(美國第一部同性戀小說是1870年)(Austen 1977：9)。值得注意的是，「(通俗)白話文」、「(露骨)性愛」、「(印刷)小說」，三者都是步入現代的記號。晚明這三本小說對於後來清朝倡導禁毀淫書的輿論而言是最惡

黃克武(2016)也有注意到同樣現象。笑話風氣的形成與彼時性愛風氣之關係，與中國早期現代的文明化關係，仍有待琢磨。

- 2 鄭宗義對「晚明情慾與中國本土現代關連」之現有說法有所質疑(2004：23)。
- 3 這三本書有台灣大英百科出版的思無邪匯寶的版本(五、六、七冊)。台北的基本書坊出版這三本書的輕便版本，並且補充了思無邪版本中一些殘缺的字。本文引用的都是基本書坊的頁碼。晚近台北華滋出版社又將三本出版為《明代禁毀男色小說選套書》，特色則是對許多名詞用語加註，便於當代人理解，可是像《宜春香質》等所根據的版本有少數遺漏，在標點、斷句或分段方面亦有不少失誤。此外，台灣還有天一出版社與雙笛國際出版社曾出版《弁而釵》與《宜春香質》。這些版本在殘缺與補遺方面俱有不同。
- 4 這篇小說和《弁而釵》的〈情貞記〉極為相似(施曄2008：142)。

的。清劉廷璣(2005)《在園雜誌》(卷二)曾比較諸多通俗小說：「……猷不至于大傷風俗；……稍近淫佚」，最後說到諸如《肉蒲團》等艷情小說「流毒無盡；更甚而下之者，《宜春香質》、《弁而釵》、《龍陽逸史》，悉當斧碎棗梨，遍取已印行世者，盡付祖龍一炬，痛快人心」(84-85)！這也成為對這三本男色小說流傳甚廣的評語。

本文討論最多的是《龍陽逸史》(醉竹居士 2008)。一般對《龍陽逸史》文學品質評價很低(施擘 2008：162, 168)，不過《龍陽逸史》的特殊性在於它接近我們說的社會寫實小說。當然它有很多明顯虛構的成分，但是可以看出來，小說內容所描寫的社會百態應該是作者的所見所聞。小說主要環繞的幾種人物，最主要是所謂的「小官」，也就是男色，以今日的說法就是青少年男妓，不過這樣現代說法不免有很多易遭誤解之處，等下再說。另一種人物就是與小官相對的、出錢的「大老(官)」，也就是好男色。從該書的〈序〉來看，作者有過大老的經歷，書的道德角度首先就與大老認同，這也多少決定了此書的敘事觀點。書中還有一種主要人物是中人(中間人)，即一般所謂淫媒、拉皮條⁵；小說中其他的角色便不外乎上述三種人的親朋，之中大老官的妻子是較為重要的角色，往往顯示著妻子與小官在衝突矛盾中仍有共存的可能。

小說內容有些**奇情與神怪的成份**，承接了中國的神魔鬼怪文學情節。與世情小說同一時期興起的神魔或神怪小說，過去被西方理性化話語當作是無價值的迷信或前現代的蒙昧謎魅，本文第二節會說明**這卻是最有意義的成份**。至於《龍陽逸史》小說的社會寫實部份也應該有許多虛構成份，然而此書既然是為它當代的讀者與聽眾所寫，在天馬行空之下也必然有真實的社會生活與人情世故作為基礎，否則不可能引起共鳴。明清的歷史書寫也都會引用小說作為佐證，這不是說我們

5 中人是過去社會裡很普遍的重要角色，像媒婆、牙人、保人、仲介、公證人等等，是雙方信任的人，履行著契約保證的功能。中人在現代社會仍然存在，但是因為信任機制的改變，所以有時趨向匿名或者非關私人關係(impersonal)的機構代表。

片面地將小說內容逕自當作真實，但是在審慎的綜合判斷以及史料的輔助下，有時這類小說確實能打開真實的片面。例如《龍陽逸史》不只一處對徽商厭惡或「歧視」(稱之為「徽蠻」，公認其吝嗇，例如醉竹居士 2008：40，53，105)，我相信這很實際地反映出當時人們對徽商的「刻板印象」，一方面必然是以偏概全，另一方面也可能有其偏見的基礎。傅衣凌講到，徽商壟斷或操縱鹽糧、走私，放高利貸(1956：49-61)，明人以「徽狗」稱之(1956：62)；賺錢可能讓當地人眼紅而引起不滿(1956：69)，但是也以商業道德稱道(1956：66)。此外，漢學家卜正民也講到一般平民對徽商的不良印象(2004：138)，連胡適都說過「徽州鹽商一直是不討人喜歡的，甚至是一般人憎惡的對象」(轉引自王振忠 1996：2)。反觀改革開放以後，許多關於徽商、晉商等等歷史與通俗的著作和文化產品，一反中國歷史對商人的貶抑，以頌揚和正面描述居多(例如周曉光、李琳琦 1998)，正面講述其價值觀、商業道德與精神等等，這些都給予我們和《龍陽逸史》截然相反的印象。雖然關於徽商的研究理應是有憑據的客觀，而《龍陽逸史》僅是不正經的虛構與市井意見，但是我仍然傾向市井意見也未必是空穴來風。特別是，改革開放後對商人的正面論說難免沒有國家政策與新意識形態塑造的因素，故而，正經歷史敘述未必沒有虛構成份。大致地說，在面對小說等題材與歷史的關連方面，我的觀點接近美國史學家賀蕭(2003)，以及蘇力(2006：340，343，353)。

但是應該強調的是，本文並不是認定《龍陽逸史》之類小說內容為「真實」，而是分析其話語反映了怎樣的社會意識，特別是：**透過小說對男色群體的建構，反映出男色群體所具有的自我意識程度**，以及此自我意識與西方同性戀身分意識可否相提並論。這也是為何本文的標題沒有選擇四平八穩的〈晚明男色小說中的身分與政治〉，但是本文因此也只能是試論的性質。

總之，《龍陽逸史》等小說給予了我們探究男色的可能。「男色」原

指面貌姣好、出賣色相的男子，不過有時講到「男色現象」也會泛指或總稱男色關係及關係人(包括好男色者)，例如(明末)天然痴叟的《石點頭》提到「那男色一道」(轉引自張杰 2013: 390, 我的粗體)來涵蓋雙方，不過更普遍表達男男性愛風氣的乃是「男風」或「南風」一詞。必須說明的是，精確意義的男色(被插入)與好男色(插入)是不同的，這同時也是男色與同性戀的基本差異：同性戀這個概念本身並不區分插入方與被插入方，雙方都是同性戀，都是一種人；但是男色概念則只特指被插入方，與好男色的插入方不同，他們是**兩種人而非一種人，故而男色與同性戀不同**(參考甯應斌 2018)。這就是男色意識或身分無法完全對應同性戀的緣故，我在本文第四節還會提到這點。

現有對晚明男色小說內容的細節研究大多是台灣中文系的碩士論文，這些論文大致是對人物描寫的分析、類型的分類、內容的解讀等等，之中亦有早期佳作(何志宏 2002)。一些中國同性戀史寫作也會包含專章，講述古代同性戀文學或男色小說(小明雄 1997；張在舟 2001)。另外，有些文學史相關的書籍亦會提到或略談這些男色小說(例如謝桃坊 1997)，還有，陳益源(2001)將之放到其他情色文學脈絡來看，施曄(2008)相當廣泛地對古代同性戀文學做了深入研究，吳存存(2000)則對晚明男色小說之社會性愛風氣背景進行了更廣泛的研究。上述學者都包含了相當重要的性別政治分析，本文稍後會談，但是現有的研究都把中國男色歸化或同化到西方同性戀的概念系統內，而沒有將男色視為能與同性戀競逐的哲學或知識論之不同分類，也就是在解釋同性性愛時的不同系統，例如同性戀將同性性愛雙方視為同一種人，男色則否；同性戀與跨性別或變裝有別，男色則否；同性戀源自心理成因，男色則否，等等(甯應斌 2018)。但是在更具體論及現有文獻前，下面先說明我的問題意識與思考取徑。

如果閱讀坊間各種有關中國同性戀的書籍，就會發現男男性關係自古就有，不分貴賤與朝代。對於此一關係的描述或名詞(有時為了隱

諱)也很多樣。但是究竟何時、在何種社會條件下，這一關係產生了較普遍的自我意識？一種常見的看法是，當西方的同性戀觀念進入中國後，中國才開始對歷來的男男性關係有了自我意識、歷史意識，也就是指認出從古到今各種形態的男男性關係為「同性戀」。

本文則認為，在西方同性戀觀念進入中國前，極可能在晚明時期，實踐男男性關係者便開始有了自我意識。這既和晚明的社會風氣相關，也和江南地區像「小官」這樣的職業社群開始集中壯大有關，更大的社會脈絡則可能是晚明的中國早期現代性。明清之後到民國，男色、男風等觀念如何轉變為同性戀，是個待考察的過程，本文探究的僅止於晚明的一個男色「樣本」，主要是《龍陽逸史》等小說所透露出來的男色世界，這應該是中國男色概念與身分開始成形的時期。

我曾指出中國的男色是個有別於西方同性戀的概念或身分(「西方同性戀」指著具有歷史源起的知識概念系統)，然而發展至晚清民初的男色，最終被西方同性戀概念所取代，一如中國現代基本上是以西方現代性話語所描述與架構⁶。從西方現代性而生的當代性別政治(例如女性主義)不但對傳統有比較定型化的評價(「傳統－父權」對比於「現代－性別平等」)⁷，在性方面也有較為固著的價值觀念(平等自主的性⁸、一夫一妻)，因而有其特定的(基督教文明影響的)婚姻家庭想像，封閉了男色所代表的情慾(只剩下同性戀的性)。本文則認為重新認識男色對性／別研究及其政略，或可帶來新的想像與理論範式。

6 但是無論是中國或西方的早期現代性都有中西交流的因素，例如參見林中澤(2003)。在性倫理之外，更一般的文化交流可以參見沈定平(2007)，該書第八章提供了與本文相關的背景敘述。至於中國對西方早期現代的影響，文獻較為零散，暫時可參考霍布森(2009)。

7 過去對於傳統中國婦女處境的描述總是：在清末民初的西方現代男女平等思想傳入前，中國婦女遭受永恆的封建父權下的悲慘壓迫。這頗符合東方主義對中國文明停滯不變的想像，然而像高彥頤(2005)、曼素恩(2005)則提出了不同的思路。

8 因此當代的BDSM(痛快欲)必須強調參與者人格的平等自主以取得正當性。激進女性主義持「性即權力」觀點者則認為性本身(特別是插入的性)就是無法平等。

以下第二節將對《龍陽逸史》的「神話」進行解讀，以顯示男色社群的自我意識與身分建構。第三節則將解釋男色與賣淫的緊密關連，提出男色的情慾政治觀點。在最後的第四節闡述中國男色與西方同性戀的差異，並展望兩者在知識範式的競逐。

二、神魔鬼怪如何建構小官身分

由於晚明城市集中的效應以及職業的緣故，我認為當時的男色小官已經有了社群。陳寶良講到明代「社會各階層都從自己的切身利益出發，相聚成群，趣味相投，結成各式各樣的社與會。……名目繁多的民間結會，即使如秦淮的妓女也結合成『盒子會』」(2014：22)。妓女不但有社群，還結合成社，那麼小官形成社群也是很自然的。不過，從小說來看，小官的結合顯然是比較鬆散的，但是也有類同次文化的行為模式或宗教膜拜。《龍陽逸史》第三回中，小官們每年新年都有出五分銀子在土地廟會齋，祈禱元宵燈節天晴好做生意的習俗(醉竹居士 2008：38-42)。吳存存也認為這些宗教迷信活動是「小官階層自我意識成熟的標誌」(2000：139，我的粗體)。這樣的認定有其道理，同時我也認為這段記述十分重要，可以詳論分析如下。

這段記述是從一個中間人(牽頭)來說的，這個中人名叫喬打合(書上說「喬」原為「橋」，故而其姓與其名都戲說了其淫媒中人的身分)。新年這天他在土地廟偶遇十五六個小官前來祈願，但是「都會聚在裡面說說笑笑」(醉竹居士 2008：38)，故而不只是宗教活動，而且其實也是拉攏情感的群體活動。但是這個聚會活動是排外的，只限於特定身分，因為參與者都是「未冠」的小官(醉竹居士 2008：38)。雖然喬打合將這些小官「逐個瞧了一瞧，却有一大半是認得的，連他也不知這些小官一齊聚集在那裏為些甚事」(醉竹居士 2008：38，我的粗體)。這裡透露喬打合平時和小官群體來往甚多，所以認得一大半，但

是他終究不屬於這個群體，事先並不知道有這個活動，更沒有人通知或邀請他。事實上，這個活動是本地小官的「年年舊例」(醉竹居士 2008：39，我的粗體)，但是就連與小官群體關係密切的喬打合竟然都不知道，被排斥在外，只能偶然撞見。喬打合站在土地廟外面，顯然也知道自己不屬於這樣的群體，但是畢竟和這些小官關係密切(攸關生計)，所以沒有離去而觀望。這境況可能造成人情上的困擾，剛好與喬打合熟識的一個小官名叫唐半瓊，他剛暫離聚會而正要進入土地廟，撞見他就說：「老喬，你來得正好，也出一個分子去」(醉竹居士 2008：38)——這其實是個客套，因為這個活動是排外的，讓他出個分子(分攤聚會祭祀所需的錢)，一方面有開玩笑打他秋風的意思，另一方面也表示並不對喬打合見外，還是將他納入這個群體來參與的意思。不過接下來的對話其實就把上面對話背後的真正意思說清楚了：

喬打合也笑道：「原來你們有這個舊規，果然我也該出一個分子。」唐半瓊道：「新年新歲，難道真個要你破鈔。」喬打合道：「只是不曾帶得。若帶來，神天分上，那裏不用些兒。」(醉竹居士 2008：39)

顯然象徵參與群體獲得身分的「出分子」之事只是避免尷尬的客套。和小官群體關係密切的喬打合恰巧撞見在場，踩在了內外身分的界限上，但是雙方又很世故地化解了這個尷尬：唐半瓊以不讓喬打合破費為名，守住了身分的界限；喬打合則乾脆說自己身上沒錢，免於繼續客套地堅持出錢，而且說出分子錢也是為了敬神，而非參與小官身分群體。

總之，這個僅限小官群體的習俗是「年年舊例」，其延續性的存在極可能意味著這個年齡身分群體中的年長者會逐漸離開，但是也會有新來者加入，而且這個群體已經不只是日常交際，還發展出「習俗」，

也就是佔用主流社會的民俗習慣與儀式意義，來強化群體意識與彼此身分。所以我認同吳存存所說這是「小官階層自我意識成熟的標誌」（2000：139，我的粗體）。這樣的身分認同意識因何形成？我在下一節會講到，重要因素是因為賣淫污名。

附帶一筆，本文講到「身分」，現時有「自我意識的認同」之含意。那麼這些晚明的小官是否已經具備呢？確實有時我們被標籤為某個身分，但是並沒有產生自我認同的意識。不過我認為《龍陽逸史》的小官們卻非如此，主要是他們多數自我得意與流連於這個身分，充分認識與體驗這個身分的價值，在客觀上已經不符合小官身分時，仍然要矇混扮裝小官。他們很了解外界的目光，以及自身在目光下的舉止裝扮與行為，這已經是 Erving Goffman 所謂的「犬儒的角色扮演者」(cynical performer) (1959: 18-21)，這是一種「過度的」自我意識。

其次，本文討論中國男色時雖然使用了當前社會學常用的「身分」一詞，但是不能逕自將西方現代社會學所開展出來的「身分群體」歷史穿越地投射到晚明男色。**現代身分群體(預設了典範的西方現代社會形態)是有集體行動與集體認同的，是利害與共且是社會分析的基礎**(Brubaker 2002)。從此角度來說，古代婦女都不可能是現代意義的身分群體(因此「從古到今女性就是受壓迫的身分群體」是歷史穿越的說法)。本文認為晚明男色尚不是羽翼豐滿的現代身分群體，但是好男色的身分(比起男色)更與現代群體相距甚遠。本文關於身分的紛擾，源起於一個難題，就是如何用我們現在像身分或群體這樣的名詞去捕捉晚明這些特殊人群。這是理解和講述過去的難題。我想只能聲明他們不等於現代西方政治社會形態下的現代身分群體，因為**缺乏周圍的現代制度支持(例如促進多元主義的利益遊說或選舉制度等等)**，但是在沒有更恰當的名詞下，只能說晚明男色有點類似現代所謂的身分群體，可以說是萌芽的狀態；估計這條道路走下去，亦能出現像西方同性戀的身分，只是後者還有現代平等意識，這是明清所無的。

如果「男色」形成了我所謂的集體意識與身分，那麼，「好男色」者們有沒有集體意識的形成呢？李漁曾講到好男色者要編造一本南風冊，像是少年選美，評定等級，出一張美童考案(1991a：112)⁹。事實上是否真有此類活動不可知，既可能是作者誇大的狂想，也可能是有所本(《龍陽逸史》十五回中有依照小官的姿色分為天字號、地字、人字、和字之等級以供販賣(醉竹居士 2008：212))。但是這樣的故事，亦即，**故事情節假想有個好男色的集體活動，反映出一般人將好男色者也看作一個集體，這往往促進好男色者鏡射出集體意識。**以上所說也再度反映出本文對待這些小說的方法學：**重點不是小說故事是否真實發生，而是其話語所反映的社會意識。**

無論如何，《龍陽逸史》書中雖描寫了不少小官的個體戶或家庭經營，但也提到小官們集體營業，頗有規模。例如書中講到，在衙內原來有二百間妓女房，後來有人弄了五十間開了小官塌坊(醉竹居士 2008：110-111)，塌坊即塌房，原為貯藏商貨用(童書業 2005：242)，小官以之營業，對應了田藝蘅所說「今吳俗此風尤甚，**甚至有開鋪者**」(轉引自韓大成 2009：287，我的粗體)。**這樣的集體營業恐怕也和社群意識互相滋生**，故而我認為小官男色的社群意識至少朝向一種有年齡限制(即年輕)的身分認同，這是本文的重點，也是我將在下面透過對文本的解讀來說明的。

那麼，小官男色的社群意識是否類似地對應著西方同性戀而朝向一種身分的建構？首先，作為小官的男色身分可否和西方同性戀的身分相比呢？西方同性戀的建構大約有三種取向：社會控制(包括法律或公安)的建構(McIntosh 1981)，資本主義現代性的建構(D'Emilio 1993)，以及知識與話語的建構(Foucault 1978; Davidson 1987)。對照之

9 此小說所收入的合集《無聲戲 連城壁》乃清初出版。不過這個合集講的都是明朝故事(張春樹、駱雪倫 2008：184)，本文提到的另一篇李漁(1991c)也是明朝故事。Vitiello將這兩個男男故事都算做17世紀的寫作(2011：50-52)。

下，首先，小官很明顯地承受著污名，這種男色指認（標籤）包含著社會控制的意義，我在下一節還會討論賣淫小官何以是男色身分的核心。其次，由中國的手工業市場經濟（包含海外貿易）與自由農民（密集農業生產）這種以國家市場為主、朝貢體系以睦鄰、但非擴張型的資本主義之中國道路（阿里吉 2007：316-328）使得小官男色具備朝向「現代」身分意識的可能條件（例如城鎮化、人員流動、情慾主體、商業活動頻繁與城鄉交流、有群體限制的個人自我意識……）¹⁰。上述這兩種建構男色的力量平行對照著西方同性戀建構中的社會控制與資本主義現代性，但是，在知識與話語的建構方面呢？這是本節主要處理的問題。

西方同性戀的知識建構除了早期以科學為名但現在看來荒誕不經的諸理論外（Karlen 1971: 181-198），之後主要是集中於性（心理）學。不過，即使20世紀初開明的（反罪刑化同性戀）心理分析傳統，也是從精神疾病角度看待同性戀（例如Stekel 1945 [1922]）。反觀中國的小官，固然有散漫話語的建構，（像《龍陽逸史》提供了當時談論小官的林林總總言說例子，論其習性、行為、裝扮、心態、關係等等），但是晚明的文獻並沒有像西方19世紀那樣的現代知識或科學態度建構（畢竟兩者相差兩百年，不過晚明之後還是有類科學式的建構話語，而這種類科學式話語或許晚明即已存在猶未可知，本節未再詳談）。那麼，這是否顯示晚明小官（男色）在知識建構層次上無法與同性戀相提並論呢？

然而，我們不要忘記神話與科學具有同樣功能，而當年所謂建構同性戀的「科學」在目前很多人眼裡不過是另一種「神話」；反過來說，現在歸諸為神話者，對過去而言卻是當時的一種知識。《龍陽逸史》中有個小官起源的神話，這便是小官的「知識」建構了。第六回提到小官的起源是「開天闢地就有」：先有一個都小官（都，首領之意），是壽星老子三十六代的玄孫。都小官的父親叫做洞玄君，其妻夢中受孕，懷

10 晚明的「現代」狀態是非常多的書與論文都有討論與描述的。張春樹與駱雪倫（2008：274-276）在描述李漁所面對的晚明現代性時給了個簡要的描述與討論。

孕六十年才生下個肉球，割開後是個醜陋的披髮小官，就是都小官。長大到十來歲，模樣不變，因為腹疾，而去通了肛門，洞玄君隱約覺得不是好事，將之鎖進黑房，但是都小官卻化成白煙，往空中四散，之後各地就出了小官，且小官日漸興旺風行，於是各地就出現了喜好小官的主兒(醉竹居士 2008：84-85)。這就是小官起源神話故事的梗概。

這個現代人看似荒誕的神話，賦予了小官某種神聖起源，類似通俗小說中某些人是星宿轉世、神明下凡、凡物成仙的情節。現實小官首領的離奇問世，包括懷胎一甲子，以及壽星老子三十六代孫的家譜，一般都是超凡入聖的諭示。從肉球到用刀割開，從醜陋外貌到鎖入黑房，這些磨難或劫數都是最終的飛升羽化所必經的。

小官起源的超自然，也就是有某種超越現實的形上或神聖來源，卻反而使得小官的存在有合理性、符合自然秩序，其存在是開天闢地便有的。在解開小官起源之謎時，也同時謎魅化了小官。小官再也不只是凡夫俗子。

更重要的，在這個神話裡，**先有男色，才有好男色**。小官的主兒，即，被小官所迷的大老官(《龍陽逸史》書中講神話時同一處說「行也想小官，坐也想小官，夢裡也想小官」(醉竹居士 2008：85))的存在或起源，反而是衍生的、次要的——因為小官的先存在，才產生了這些**真正的凡夫俗子**。在此，小官(美色)與大老(好色)的隱含位階，是前者主、後者從。當然，在小說中表面明示的位階卻往往相反，畢竟大老官社會地位較高。不過，這種**表面明文與內裡隱文**的相反判斷是這類淫書的**常見寫作策略或文學慣例**，例如描寫淫亂作樂以滿足讀者幻想之後，又會以說教口吻來譴責。

總之，我認為像這樣的小官神話創造，是當時男色的知識建構，或至少反映了男色—好男色圈的自我知識建構之狂想，是當時因著**社會污名、年齡身分、社群、以及話語建構**已然存在的小官身分認同所進行的進一步「知識」建構。《龍陽逸史》的作者(應該是個大老官)在表

面的明文處，時常貶低小官(也有例外)，可是當他以神話創造小官時，卻在內裡隱文中合理化小官，故而有此神話創作。我認為這個大老官認同小官，是在小官身分的基礎上建立了以「南風」或「男風」為名的男色「共同體」(就是男色小官與好男色大老官的聯合共同體或風氣)，故而也是男風的自我辯解與自我正當化，以**正當化好男色者自身的存在與合理性**——男色的存在是合理自然的，故而好男色也是合理自然的存在，那麼男風就是合理自然的了。

那麼，《龍陽逸史》(作者是好男色者，而非小官)真的有了男色共同體意識嗎？吳存存注意到《龍陽逸史》中講到小官在倒閉的妓院原址新開了一間間的集體營業房，「可以讀出作者那種十分露骨的對性愛風氣向同性戀轉換的快感。而這也幾乎可以說是這部小說的中心思想之一」(2000：142，我的粗體)。在引文中我強調「作者」，乃是提醒這是好男色的大老官的狂想，然而這個狂想更應該屬於男色小官，因為全天下的男人都愛小官而不愛女人了。因此大老官作者的狂想表明作者已經認同了男色小官，而顯示出男風或男色共同體的存在。由於小說其他地方也有男色壓倒女色的情節，吳存存還接著說：「彷彿企圖向世人宣示，同性戀已代替異性戀而成為社會上性愛風氣的主流」(2000：142)。

我想《龍陽逸史》作者表現出來的這種認同**男色(原型就是小官)**的意識，主要是因為作者身為大老官的身分乃是小官的關係人，而不論大老官的身分地位如何崇高，他們和小官男色親近後也**不可能保持純淨，而會被男色污染，被視為一夥人**，因此好男色(大老官)和男色(小官)都含混地夾雜在「南風」內，也就不足為奇了。這也顯示，雖然男色與好男色是「共同體」，但這共同體的基礎與意識都必然相當薄弱，可能僅止於少數人與外界的觀感。**男色與好男色雙方仍不是同一種人，而是兩種不同的人**，這不僅是因為雙方有著年齡的差異，以及社會身分階層的差異(在現代平等社會中已經沒有這種身分階層差異了)，還

同時是因為**情慾關係始終頑強地區分這兩種不對等位置**(甯應斌 2018)。倘若一旦雙方平等，就無情慾(例如雙方都老去，情慾即不在)，而滑向只有「情」(無慾)或只有「淫」(有慾無情)的關係(甯應斌 2019a)。總之，男風尚不是一種完整自為的身分認同，**而是一種風氣**；男色「共同體」更多的是**外在的力量與眼光所締造，而非內在的彼此認同及利害與共**；換言之，共同體即使存在，也是兩種內在有別、但是可能被密切關連的人群，只是有潛能發展成當代同性戀的社群。

上述提到在神話創造中將男色自身的存在自然化，因此合理化，從而達到自我正當化的辯解方式，這也在《龍陽逸史》其他章回中出現，其中一種倒不是訴諸神仙神話，而是帶有神祕迷魅的「遺傳性」。第二回中有個婢女卻被員外扮作小官來使用，之後這個假小官婢女有了兒子，也成為小官，結果出現「小官生出個兒子來」(醉竹居士 2008：28)的市井傳奇(這個傳奇其實也是明朝出現「男生子」傳聞的變形(小明雄 1997：149)。又，馮夢龍輯評的《笑府》有標題為「世襲小官人」，內中說「龍陽生子」(轉引自張杰 2013：377)，可能當作笑話，所以未多作解釋何以致之)。總之，第二回此處的情節安排，其實是「小官生小官」或者「**小官的自我生殖(繁衍)**」狂想¹¹，這個狂想訴諸了中國人原來流行的「遺傳性」家族意識，同時小官的存在又得到了合理性、自然性(因為是小官生的)。之後，假小官(母)還以其經驗歷練(書中說她「原是個在行的」(醉竹居士 2008：34))給了兒子小官關鍵性的指點，這是小官經驗的傳承，也就是**小官自我延續與傳承的狂想**。

這個「(假)小官生小官」情節裡還有些細節，都在說明上述的遺傳性或傳承性。這名原為女子的假小官，因為屢屢肛交，久而久之竟然也喜歡肛交。這一狂想(不排除也有人事實如此)又是在內裡隱文中對**肛交痛快**的肯定(當然也是對小官或男色的建構)。原為女子的假小官

11 我不認為這是「厭女情結」，同樣的，當代有些人從基因來解釋同性戀的存在，揚棄戀母情結的解釋，我也不認為是厭女的因素。

變成喜愛肛交(有弄假成真的意思)，那麼生出個小官來，則是相當自然的——這是一種遺傳或傳承。

由以上的分析，《龍陽逸史》中起初最讓當代人覺得荒誕、無價值的神話傳奇、鬼話連篇，反而比其社會紀實部份**更顯露意義，更說了實話**，能讓我們看出在道德說教、在譴責小官的表面明文之下，存在著作者的矛盾情感、作者自己都未必清楚的共同體意識，由此為小官男色提供了類知識性的建構。故而，書中其他荒誕不經的部份恐怕也有類似的價值，因為狂想的部份往往比有許多遮蔽的意識層次**透露出更多的真實**。

《龍陽逸史》的第十回便集中表現了各種荒誕不經的狂想。作者先說世界上的東西日久會成精，這也是當時通俗小說裡有的情節佈局或套路，第十回則是要講小官成精，而且作者還宣稱小官成精者眾。這一回可以分三個不同的狂想故事。

第一個是通俗小說中常有的軍事戰爭題材，但是卻被寫成鬧劇。故事說有個小官營，百十多個小官，自願去平定南方蠻夷，結果這些小官一齊脫褲高舉屁股朝向敵兵，千餘蠻兵既怕不吉利，又怕小官的陽具厲害，結果丟棄兵器、鼠竄投降。這種性愛力量能打贏戰爭(或打敗強敵)的狂想在當代也有(通俗電影可見¹²)，一方面可以說是性的現代性之表現，因為戰勝陽剛的基本上屬於以柔克剛、以陰制陽的陰柔力量——起初陰柔力量的代表是女性(和男女平等、女性崛起有關)，後來則有同性戀為代表。小官與其屁股(被插入的象徵)於此應屬於陰柔力量，不過也不能說沒有傳統陽剛因素，因為提及陽具厲害，所以這並不是「陰柔同性戀克制陽剛」；中國小官不能完全被等同於陰柔或女性，此處不詳論¹³。然而，象徵被插入的高舉屁股多少有羞恥之意，

12 1995年電影《英雄本色》(Braveheart)有蘇格蘭軍隊集體 mooning (脫褲掀起屁股來侮辱對方)的劇情。

13 這個故事的情節安排還沿用了類似水滸的盜匪被招安、以平蠻來表忠，以及這類武

但是**羞恥卻轉變成驕傲與力量**，簡直是當代酷兒政略！重點是：這故事的小官已經是個強大的集體力量，這樣的狂想又透露出小官－男色的群體自我認同。

同樣第十回中延續第一個故事的第二個狂想情節，就是這些立功小官的頭目被設立祠堂與生像（活人的塑像）¹⁴，結果朝夕焚香禮拜後通靈了，之後火焚生像不壞，只好將之埋在祠堂廢墟之下，竟成了小官精。由於廢墟之上新建人家有個公子愛好小官，於是小官精向公子討個網巾來戴（後面我再解釋網巾）。公子後來請了道士來將小官精鎮住。小官能成精就是這一回的主題，此狂想的意含正如書中所說（半嘲諷半認真）：做小官的都會成精，那麼小官們「日後也有些指望了」（醉竹居士 2008：142）。所以小官不是短暫青春的稍縱即逝，而是有未來性的存在。這是成熟身分認同的自我期待。

不過從這回的故事又可以察覺作者作為大老官的立場與利害，**他對小官的認同也是愛恨交織的**（男色「共同體」的內在矛盾）。小官成精，因此會迷人（**迷人就是害人**）——雖然公子身旁已經有三個小官，而且公子還可能正尋找更多迷人的小官（愛小官），但是小官迷人，終究是害人（恨小官）。這個故事表面上或許能解釋為「精怪害人」，故而必須將之鎮壓，但是迷人的小官總是讓大老官有**矛盾情感**（原因則是在其他章回中屢屢提及的：例如，迷人的小官由於追求者眾而容易見異思遷等等）。

第十回的第三個狂想情節則是被鎮壓的小官精的網巾（公子贈與的）變成了網巾鬼。**網巾**是明代成年男子束髮的網子（詳參林麗月 2004），

力最終的不被信任、必須解甲歸田。只是在這個故事中，因為小官的不名譽，所以立功後遭到遣散。

14 明末有些民變的帶頭者被建立了生祠（巫仁恕 2011：90-92），但是為何朝廷官方會同意這樣的行為呢？如果看《龍陽逸史》這一段就可以得到更合理的解釋——其實就是透過維持其精神領袖地位，安撫從眾，讓後者不再需要新的領導者。當然，生祠還有其他意義，有時原因與評價因人而異——例如魏忠賢的生祠（商傳 2014：414）。

作為成年標記的網巾與相應的髮式，對小官而言，有著無比重要的心理影響，所以成為《龍陽逸史》中最顯著的話題。小官的頭髮真的是三千煩惱絲！其關鍵因素在於網巾顯示了小官的年齡，戴了網巾的小官便淪落為低等，因此許多成年的小官都不願意戴網巾，以便假裝年輕¹⁵，甚至不戴網巾就可以仍是小官。從大老官的立場來說，該戴而不戴網巾，等於冒充年輕，所以《龍陽逸史》中有很多懲罰故事，要求成年小官戴上網巾。出手懲罰的有官方，也有像這個故事的網巾鬼，讓小官們害怕被鬼替代索命，只好紛紛戴上網巾。

雖然說萬物皆能成精，但是由於網巾是明代如此平凡之物¹⁶，竟然能變鬼作怪，對時人而言，應當比小官成精更為荒謬。網巾鬼的意義只能從小官與男色圈的特殊文化來理解。這也就是說，網巾鬼的故事是個極端的狂想，透露的是**網巾在男色圈中共享的重要心理意義與象徵，也因此透露了男色的社群與次文化已然成形。**

不過小官們對網巾也有著複雜情感，充分地透過這個網巾鬼而表達了：一方面，網巾成為超自然物，卻不是成精，而是更低等的、惹人害怕與厭惡的鬼，這反映了小官對年齡成長的恐懼抗拒。另一方面，網巾鬼還有一層意義：大凡很平常的物件（像網巾就是再平凡不過了），如果變成特殊事物，充滿感情投注，那就已經成為一種**崇拜物**（fetish），有可能是喜好把玩的，也可能是敬而遠之的。網巾鬼的意義因此將網巾提升到超越現實平凡的層次，成為一種崇拜物。

以上分析顯示了小官男色的身分透過像神話鬼扯這種另類知識的建構，表面看似只是套用當時神魔鬼怪小說的敘事，但是深究下去，卻是將小官的存在納入既神祕又「合理」的自然秩序。這些神怪故事還顯示小官自我生產與傳承的狂想，不但能夠與眾不同（成精），並且在

15 唯一的例外是《龍陽逸史》第十五回中某小官害怕被人口販賣所以戴上網巾假裝成年（醉竹居士 2008：211）。

16 男色小說中也有小官賣網巾維生。

諸如髮式和網巾等荒誕鬼話方面還顯示其次文化與共同心理象徵已然成形。這樣鞏固與慶讚身分的「知識」與話語建構主要是自我建構，但是內中也有愛恨矛盾心理成份，所以可以說還摻有「(親近)他者」¹⁷的建構，畢竟沒有自我建構是純然不摻著他者的目光。《龍陽逸史》作者的大老官身分雖不是男色，但卻屬於男色「共同體」，因而可說與小官有局部與內在矛盾的認同(因為男色共同體內部的雙方並非利害一致，更多的是外在眼光的締造，而非內在的彼此認同)。作者對小官男色的建構，一方面來自他與小官的局部認同(因此可歸屬於自我建構)，另一方面也屬於(親近)他者的建構——這可能還是因為小官限於其階層的文化資源，無法自我發聲，所以只能由局部認同小官的知識階層或士人(親近的他者)進行這樣的知識話語建構。

以上我們看到的「知識」建構主要是對小官或男色的建構，反映著小官男色身分的成形(下一節我將指出其社會背景與脈絡)。但是當男色意識或小官身分被建構之後，由於帶著污名，**即使好男色的士人標榜風流，也可能被男色污名所「污染」**。這會使得除了男色之建構外，也出現對**男風**之建構，也就是焦點不只在於被插入的男色，也包括了好男色的插入者。下面我們就來看這個發展：

比《龍陽逸史》稍晚一點，清初的李漁(1991a)便呈現了一種對男風的知識建構，其焦點為好男色，但是也包含男色，而且不再是神魔鬼怪話語，而屬於科學或啟蒙態度的建構，亦內涵了當時人的衝突矛盾情感。

首先，當時人已經知道男男現象自古便有，起源甚早。明朝的謝肇淛便說「今天下言男色者，動以閩、廣為口實，然從吳、越至燕云，未有不知此好者也。……此風，唐、宋已有之矣」(2009：146)。李漁則說：「南風一事，不知起于何代，創自何人，沿流至今」(1991a：107)，

17 對小官而言，大老官既親近，卻又是他者，例如所謂「親密的敵人」。

這表達了一種對好男色看似無解的疑問，但同時表明此時人們有了**反思男(南)風起源的意識**，因為男風「竟與天造地設的男女一道爭鋒比勝起來，豈不怪異？」(1991a: 107)。顯然當時因為男風公開盛行，甚至男色將壓倒女色，因而人們普遍有了男風意識，類似當下人們都知道同性戀的周遭存在。李漁甚至誇張的說：「如今世上的人，一百個之中，九十九個有這件毛病」(1991b: 157)。李漁首先以生理解剖與中醫說法來否定男風(不如好女色的合理)，這可說是相當「科學」的建構(1991a: 107-108)。不過稍後李漁也從好男色者的角度講述了好男色的自然合理性，不像女色「纏腳鑽耳，矯揉造作」等等，甚至認為肛交「聞來別有一種異香，嘗來也有一種異味」，這固然可能是「強辯」，但海畔有逐臭之夫，「只得由他罷了」(1991a: 110)。在另一處，李漁還從生理方面解釋了男色(少年)的變化過程，大意是14至16歲是最適當的男色時期，可以和好男色者安心貼意地相處，但是之後陰莖變大、起了色心，就會想起婦人云云。此處李漁用了中醫所謂腎水的理論來說明男色(1991a: 120)。

除了生理解釋外，李漁又提出可能的**社會—經濟解釋**：因為年長鰥夫或家貧而無妻、或因為幼童貧窮而賣身。值得注意的是，在此他將好男色與男色兩方面都一起做了解釋，也就是他解釋了南風，而非僅僅解釋男色的緣起，顯然已經有了男色共同體意識——可是隨即他又觀察到上述社會—經濟解釋不成立(因為反而都是有妻妾的男子、富裕的少年酷好此道)(1991a: 108)¹⁸。無解之下，李漁便從社會經濟解釋轉而訴諸自然世界，他講到南風習氣影響到草木，出現一種被稱為「南風樹」的榕樹，形似男色雙方的關係(細節可不論)¹⁹，李漁對此的態

18 其實李漁所說也不盡然。沈德符在《萬曆野獲編》講到男色有出於不得已的因素，主要還是無法近女色，像在監獄中或軍旅中無錢嫖妓者(1997: 622)。又，對李漁這段討論還可以參考 Hinsch (1990: 124-126)。

19 類似的說法：天然痴叟《石點頭》14卷中一對算是殉情的少男墳墓，「生出連理大木，勢若合抱，常有比翼鳥栖于樹上」(轉引自張杰 2013: 401)。可參見 Vitiello 有關

度則是「看見此樹，方才曉得六合以內，怪事盡多，俗口所傳，野史所載的，不必是荒唐之說」(1991a: 108)。這就是承認大千世界下的**差異性**(和金賽這類西方性學家態度一樣)，因而結論：「草木尚且如此，那人的癖好一發不足怪了」(1991a: 109)。這個建構南風「合理性」(或社會可寬容看待)的策略是頗迂迴的²⁰，也表明了時人的矛盾情感。在之後的《品花寶鑑》，我們則看到一種以大自然來合理化男風的啟蒙話語，以植物與動物為例，「……造化之氣，先鍾於男，而後鍾於女」(陳森 1998: 19)。這些都不是以神魔鬼怪來合理化男色或男風的話語了，而表現出**自然啟蒙態度**的男風建構。

以上我先透過對小說中神魔鬼怪情節的解讀，然後顯示自然啟蒙態度對南風的解釋，看到晚明(及稍後)男色群體身分意識與男風的類知識建構，故而男色身分的建構不只是晚明早期現代下諸如城市化與商品經濟的自然產物。在下節我要更進一步說明小官的賣淫與因而可能有的社會控制(如污名)，和小官能成為身分群體有著直接的關係。

三、男色的性政治

以上的分析多集中於《龍陽逸史》，特別是小官這樣的人物，然而，有人或許認為以《龍陽逸史》來分析男色是**偏頗的**，因為賣淫買淫的「小官—大老官」不是男風的全部，而且從政治正確的現代平等意識來看，以小官為主的男色分析會將男風逕自污名為不平等關係，而事實上，晚明的《弁而釵》、《宜春香質》就描寫了不少非買賣交易的男

於《石點頭》這段故事脈絡的相關討論，最終Vitiello還提到墳墓長樹的異象是「宛如天道肯定了兩人的浪漫結合」(2011: 49)。

20 李漁講這個南風樹，我認為**並不是接受民間迷信的態度**，張春樹、駱雪倫也提到**李漁是反對民間迷信，而且有理性思惟的世界觀**(2008: 217-220)。那麼如何理解人類的男風習氣會影響大自然呢？合理的解釋就是男風內涵(能影響)自然的力量，是能推動自然的前因，這使得男風比自然還自然。

風，而且是**平等關係下的男色關係**²¹，甚至被插入者未必是陰柔的女性代表，反而充滿陽剛氣質。陳益源便看出後面這兩本書不但「涉及同性戀者的身分更為廣泛，包括朋友、同學、師生、主僕、變童和嫖客等」，而且「**積極地要替男性同性戀者樹立值得效法的楷模**」(2001：382，我的粗體)。這裡的「楷模」接近台灣當代同性戀話語中的「陽光健康」。再者，施曄也列舉了晚明江南文壇的一些文人雅士的男色之好，他們都是社會菁英，風流倜儻，個性突出，為時人所崇尚，寫作男風以自娛(2008：208-221)，顯然這些文人與小官在各方面都成為強烈對比，是兩種不同的男風人物。施曄在概括馮夢龍(被施曄註明為異性戀者)的同性戀情愛觀時說：「**承認男風的合理性**，把情作為衡量同性戀的唯一標準。欣賞乃至盛贊同性間的真情，嘲諷有欲無情的同性淫，批判同性戀中的負情背叛行為」(2008：200，我的粗體)；顯然**情的出現，彷彿使得原來不正常的性、不平等的關係擁有某種道德代償**。

這裡必需說明的是：重「情」觀念在明代文學是很核心的(參見羅宗強 2013，第十六章)，但同時也有環繞著「情」的爭議；黃衛總很有洞見地將「**情**」此時取得正面淨化意義的興起，歸因於官職減少、失意文人因而增多，並與傳統仕人進行**文化資本競逐**的社會歷史背景來理解(2012：30-38)。相較之下，對於情的正當化男色，施曄則認為「為了淡化強烈的男性霸權色彩，擁有話語權的文人們為男風小說精心製造了『始於色而終於情』的書寫模式」(2008：469)，施曄這樣的解釋就不免太過於當代性別政治的投射與歷史穿越。施曄這裡還假設了男色或插入式同性情欲總是「**不平等**」關係(以現代的不平等觀念來理解晚明社會)，並且把插入與被插入當作「**必然單向的不平等，或者賣淫者與嫖娼者的必然不平等**」這樣一種現代女性主義的假設。

21 Vitiello 指出《龍陽逸史》代表了「與男孩的性是一種娛樂形式」，而《弁而釵》、《宜春香質》則是男男之間(或超越性別)之情之連結盟誓(2011：54)，二書開發的情促進了平等關係(57-65)。

無論如何，晚明時期已經出現「好／壞」男色的區分，這種道德評價雖然看似和身分地位無關（因為小官也有重情者），但是小說中描寫見異思遷、見錢眼開的小官似乎更多，因而男色的合理性就有不被承認的危險。看來「陽光健康」與「陰暗卑劣」之分在晚明就存在了。本文捨晚明「陽光健康」的高尚好男色不顧，而挖掘陰暗卑劣的男妓賣淫者，讀者推測八成是我的酷兒政略所致。

在解釋我的政略前，再度澄清本文對男色、男風的歧義使用。「男色」在明清指的是像小官優伶這類出賣色相的男子，這確實是「男色」的核心意義；如果進一步延伸則也只是那些被插入的、被當作有色相（但是未必賣淫）的男人。至於男風或南風，施曄說是「男子同性戀之風」（2008：482-485）。我認為這樣的定義是不妥的，但是並非因為男風「主體其實大多是屬於雙性戀」（陳寒非 2016：2n），而是我們不應該將「同／雙性戀」這種西方現代的身分觀念投射到晚明脈絡。我主張晚明的男色與好男色乃是兩類不同的群體——當男色（如小官）成為一種身分後，特別是污名的身分，且廣為人知，那麼好男色的人（如大老官），或者是因為久而久之也被「污染」了，或者甚至是因為好男色者的自我標榜或張揚，因而也被時人與男色相提並論，兩者彷彿成為鬆散的「共同體」或「風氣」，這就是「男（南）風」。與南風最類似的就是賣淫嫖娼的「共同體」或「風氣」，其核心當然是諸如妓女的賣淫者，至於嫖娼者則依附或環繞在賣淫為核心的「淫風」中；因而分析淫風（賣淫嫖娼之風）時，固然不應忽視嫖娼，但是更不能貶低賣淫的主體中心位置。

我在分析男風現象時並未忽視大老官，因為我認為完全忽視大老官在男風現象中的角色與主體性，就和完全忽視小官一樣地錯誤。不過，顯然一般分析反而都有抹殺小官主體性之趨向，特別是從性別政治或男權的角度將小官當作從屬受制的弱勢（等下會詳談）；還有像卜正民在提到男風現象時，完全聚焦於購買男妓的菁英士人，認為後者

才是男風現象引起世人注目的原因(2004: 268-271)，易言之，不是賣淫男色的污名，而是好男色士人的盛名，才引起世人注目。我認為就南風的流行話語而言，確實是文人書寫與作風起了傳播作用；但是(如同前述)南風或「男色共同體」並不等於男色，男色群體的自我認同是有跡可循的，但是男色與好男色是否彼此認同卻是個疑問。由於沒有跡象顯示好男色具備了群體意識，就此而論，男色的群體意識與身分才是南風存在的根本，實際支撐與持續男色共同體的存在，使得南風不只是市民茶餘飯後的話題。

至於本文聚焦於小官是否偏頗的問題。前面我解釋了《龍陽逸史》中的神話、鬼話如何建構與自然化小官身分，誠然，「男色」一詞本來就是指著小官這類出賣色相的男子，但是小官並不是男風現象的全部，那麼為何我花了這麼多篇幅只探討小官呢？除了賣淫的小官外²²，我們從男色小說也可以看到非賣淫的男色；南風在年輕士人學子間也是狎玩常態，例如學校這種年輕男人群聚處的胡鬧、強迫等等性行為(《宜春香質》中的少男和十八個同儕肛交)，類似現象歐洲自中世紀以降的學校裡也是存在的。此外，公子與鬻童的關係，旅客與小唱²³等等，當然還有「陽光健康」的兩情相悅平等關係。總之，後來被稱為中國的同性戀現象歷來是很多種多樣的。

不過，本文的問題意識乃是追索具有中國現代意義的男色身分，因此像漢朝皇帝的同性性行為等等並不在我的關切之內。而我在晚明現代性脈絡下(城鎮化、娛樂文化、市民階層擴大、商品經濟、海外貿易、情慾主體、享樂消費、人員流動與旅行、民間結社)特別關注(像《龍陽逸史》所描繪的)小官，則因為他們是因著城鎮化而能夠集中的人群或甚至社群，他們不像《宜春香質》與《弁而釵》所描寫的兩個偶然

22 小官一詞其實也是歧義的，有時指著未必就是賣淫的年少男色。

23 小唱，可參看韓大成(2009: 287)。又：沈德符對小唱的興起與做派有些描述(1997: 621)。

邂逅的士人；這兩個人無論有多堅貞的愛情、多享樂的性愛、多美好的結局，都無法自動地從自身的經驗感受與社會交往而形成一種集體的自我意識，也就是男色意識或男風意義的基礎。畢竟，這類兩廂情願的士人處於隱私的狀態，或者是特殊卓越的個體表現——表現的卓爾不群。相反的，賣淫小官的職業身分與遭受歧視，其集體存在是公開的，其經驗感受、社會交往都能促使其發展身分認同，其自我意識是在自己與他者的言說中、在彼此交往與社會交往中、在他者的目光中形成。

小官的男色身分認同，可以成為「好男色」身分的基礎。雖然大老官在關係中看似是強勢或主動(但也不盡然²⁴)，但是大老官不像小官所具備的男色身分形成之齊備條件(社群、次文化、集中、強烈自我意識等等)，不過，大老官卻因為和小官的關係與交往而被「污染」，在小官的基礎上成為好男色身分(即，大老官)，最終成為男色共同體或男風之一員。

基本上，我認為由於(準)賣淫(小官、優伶等)是特殊的職業，而且具備著類似西方同性戀興起的可比較因素與脈絡，因而中國早期現代男色的身分應該是建立在這些賣淫的基礎上，從而使其他男色或好男色類型也進入了這個男風共同體。因此，男色得以由具體特指的意義或身分(如小官)，擴充到最終獨立(於賣淫者)的泛稱意義或風氣。

當我們用西方的同性戀身分範疇來看中國，很容易就落入漢朝皇帝也是同性戀等等敘述中。現在一些談中國同性戀的著作雖然注意到中國男色與西方同性戀的差異(主要是說中國的好男色不排斥女色)，但是在沒有探究中國男色身分或自我認同形成前，仍然是把(好)男色普遍化了，也等於將同性戀普遍化了，故而實質上也就把中國男風予以(西方)同性戀化了。在這個過程中，被隱沒的則是男色與男妓的關

24 《宜春香質》第二回裡有慨嘆世風丕變，因為以前必須追求小官、和小官交友，現在十二、三歲的小官就很會打扮，並且主動追求、交友(醉西湖心月主人 2008b: 23)。

連，亦即，中國早期現代男妓對於中國男色現象以至於後來中國同性戀的影響。

現在的同性戀運動或論述在談論當前大陸港台同性戀時**很少回顧中國男色歷史，認為那是父權不平等的副產品**；施曄、吳存存等的性政治觀點，大致屬於這一立場。很多人將明中葉開始至晚清民初的男色當作不光彩的過去，視為沒有現代化的落後傳統，因而其性別現代化的歷史敘事往往將中國的早期現代推定在清末——這是變相地將西方現代(及其性別現代化)當作中國現代性的判準。在談論當前兩岸三地同性戀現象時，主要想像都是陌生人社會中兩個合意、平等關係、無須中人的男男與女女，認為這和小官優伶類的男色有金錢交易因素是截然不同的(但是《龍陽逸史》讓我們看到，小官並不像現代的街頭賣淫那麼迅速的現金交易，而是含蓄且有面子的社會交往與儀式過程)。然而，男色的歷史遺產真的已經遠去？中國的男風是如何轉變為同性戀的？要如何理解今日的同妻現象？今日中國的money boy(參見Kong 2011)是否仍有小官的影子？

從當代的主流性別政治來看男色，很容易得到批判男色的結論，例如施曄認為：由於男色小說與許多文獻都是士人的產物，而士人「完全掌握著話語權，〔因此〕一方面盛讚同性戀被動方的美貌與技藝，一方面又極端鄙視男色，認為他們低級下流，男行女事，娼妓不如。士人們只從自身的立場和利益出發去觀照、書寫男風，男色一如女色，只是他們發揮自身權力欲、佔有欲與性慾的另一種工具」(2008：222)。同時，施曄還引用了康正果，後者認為「同性戀與異性戀從來都不是兩種完全對立和互相排斥的關係……前者常常是對後者的補充和戲仿。男色不僅是個別人天生的癖好，同時也是封建等級制在男人之間所製造的不人道的關係」(轉引自施曄 2008：222)。總之，施曄等是從「權力架構」來看，主動／被動對應著權力高低，中國古代同性戀是一種「亞異性戀」，「是男尊女卑現象在男人內部的複製，同性愛不過是

異性愛的模仿」，因此一方是霸權男性，另一方是雌化了的男性(也其實就是女性)(施曄 2008：608)。²⁵

上述批判複製了某些女性主義的性政治觀點，就是將性化約為權力，將插入／被插入的性對應著權力高低。但是我們有理由認為「男性插入即代表權力、被插入則為弱者」這樣的觀點十分僵化。可能採取此一觀點的卜正民引述了明人張岱講述的故事，某女子女扮男裝，到男妓院中嫖了男童；卜正民認為男童因而取回了生殖器性事的權力(2004：275)。我想卜正民此處不經意的評論難以說服人，畢竟，在這個故事中原本被認為年齡弱勢、社經地位弱勢、處於服侍地位的小官，卻只因為性的角色扮演插入而突然蛻變為佔上風的有權力者，實乃陽具插入的拜物教，我想張岱這故事多少顯示了只以陽具插入來論權力高下的觀點有其盲點。

或者說，男權社會的不平等脈絡才會使性(插入／被插入)成為權力的表現。對這種觀點的向來質疑就是：性是否完全為權力產物？性是否能完全化約為權力？換句話說，質疑「性即權力、權力即性」的人會認為：在不平等權力關係下的性，仍有其獨立於權力的面向，因而即便社會權力平等，平等的性也不可能橫空出世，必然也會和之前不平等的性有承繼轉型的關係。其實對於這個問題，性／別研究過去有不少討論。用最簡要的方式來表達「性相對獨立於權力」，可從性的**社會—心理—生理三個面向**簡單地來看：首先，在**社會場域**中性權力會與其他權力交錯，各種權力運作方向未必一致而可能有矛盾，性權力有時可能會被其他權力克制，因而給予主體能動的機會。其次，性**心理**雖然可能被社會權力所制約，但是性心理的幽微難測，將不會輕易

25 男色關係是多樣的，有時使得「異性戀」成為「亞同性戀」。李漁的《肉蒲團》第八回提到主人答應僕人鸞童，之後獵豔會將女主人的女僕丫嬛賜與鸞童，所謂「飽將手下無餓兵」(1994：265-266)。這又跳脫了對男色關係的刻板想像。Hinsch也注意到這段情節，只是他以年齡來解釋鸞童的身分轉變(1990：136)。

就範於權力，反而常有趨反現象。至於性生理，則更是十分頑強，在權力壓制下總會自尋出路。生理生物並不聽從社會規範，也不總遵守常態心理。

在此要對小官身分不平等的權力問題提出一個重要歷史脈絡的觀察。誠然大老官與小官的身分地位相差，後者被視為下賤，但是在晚明，許多雇傭關係成為短期，商業轉化了主僕關係，商人子弟勝過仕紳子弟，衣服與乘輿的等級規定鬆綁……等趨勢下，原有的上下尊卑身分地位與貴賤之分也鬆動了。「民間之卑賤尊，少凌長，後生侮前輩，奴婢叛家長之變態百出」(管志道《從先維俗議》，轉引自傅衣凌 1989：14)。韓大成也描述了主奴的倫常失序(2009：511-512)。這可能和明代後期許多奴僕乃自行投靠主人，而且奴僕被利用來經營商業，使得主僕關係接近契約關係，有些家奴豪橫聞名，或經商致富更勝主人，造成「主者奴之，奴者主之」的現象(梁庚堯 2014：345-349)。然而尊卑關係並未解體(參見卜正民 2004：296-304)。

此外，城鎮化帶來的人員流動和商業經濟也通常會模糊原本人群的身分等級。何炳棣指出，此時社會身分流動，身分意識模糊，社會小說中有很多(可能誇大的)小人物成功的故事(2013：86-96)。岸本美緒講到不但「老爺」、「相公」等上層稱謂因濫用而貶值，而且「俳優、妓女、幫閒、說書人等……在消費文化中心城市，服務於權貴們的上述這些人具有較強的經濟實力和很高的文化水準，成為明末的一個時代性特色。儘管他們的職業被視為是下賤的，但紳士與他們之間的距離卻非常接近。其關係……被認為是『我輩中人』的信義關係，可以看出在當時的身分感受中，在表面的『下賤性』背後，他們的地位正處在上升的狀態」(2013：380)。這裡描述的現象其實在現代商品發達的城市中十分普遍，有些人會形容是「笑貧不笑娼」(岸本美緒的意思則比這個形容更複雜)。夏咸淳也講到藝人的地位提高，大受奉承，與文人關係密切(1994：25-26)。在這種舊有等級身分鬆動的狀態下，岸本美

緒提到，士大夫在小說和善書中被描繪為偽善，而奴僕、賤民的道德性則被歌頌；更有甚者，小說中經常可見對賤人的關心（事實上賤民也可以入學）；故而，**明末雖有貴賤之分，但是卻存在著「悖論性的緊張」**——明末高貴士大夫反而顯示出奴性，低賤的奴僕俳優則表現凜然高潔（岸本美緒 2013：380-381，我的粗體）。

我引用岸本美緒等人的用意在於，許多人談論中國社會文化時，似乎只有一幅**停滯不變的東方主義圖像**，例如不變的專制主義、男權至上、壓迫婦女、階級等級……等等。我認為上述施曄與康正果等在論述男風時，對於當時權力與身分的對比也過於絕對與靜態，沒有考慮到明末的早期現代與新生和腐朽力量所帶來的社會鬆動。這也是我們閱讀男色小說中的感覺，亦即，男風中的權力差距與角力並不像靜態的刻板描述那樣絕對化。

對男色的性政治評論，還有一位學者值得重視。吳存存在討論《龍陽逸史》時，提到「肆意誇張男色壓倒女色顯然是本書作者的主觀意向」（2000：144），認為書中「男人偏好小官、更勝妓女」的說法出自作者強烈的主觀。顯然吳存存認為「正常」情況下不可能男色壓倒女色。這樣的說法如果有說服力，那是因為好男色被當作少數人的癖好——**如果將好男色理解為同性戀，那確實是少數人的癖好，但是如果理解為好色，那就可能是人之常情**²⁶。然而，對「好男色的自然」之最強烈表達，倒不是在晚明男色小說中，而是清的《品花寶鑑》，書中人物長篇大論地頌揚男色，例如「縱橫十萬里，上下五千年，那有比相公好的東西？不愛相公，這等人也不足比數了。……得一相公，失古今之美物，不必介意」（陳森 1998：172-173）。同一段文字也將男色女色平等看待：「**我最不解今人好女色則以為常，好男色則以為異，究竟色就是**

26 同性戀、跨性別、異性戀、雙性戀等等都是身分壁壘，嚴防人已變態之用。但是美色—好色的意識則不然。即使在同性戀意識充斥之今日，許多男性仍不排斥貌美偽娘，可為一例。

了，又何必分出男女來？」(陳森 1998：173。我的粗體)這種不分男(色)女(色)，認為好男色與好女色一樣正常，就是好男色的自然化。好男色的自然，簡單的說就是：美色對男人有性吸引力²⁷。在我看來，吳存存或其他人都暗中否定了好男色的自然。可是一旦不預先否定好色的自然，就不會認為「男色壓倒女色」是作者的主觀，也會對好男色開出另一種想像——也可能開出另一種知識，就是不同於西方同性戀所預設的性心理學知識。

以上我所提及的對男色的權力分析，無論是吳存存(2000)或施曄(2008)等人，他們主要是從性別政治角度(也就是男壓迫女的政治原型)來看待大老官與小官之間的權力關係(而且是頗為單向固定的權力關係，部份也可能建立在歷史穿越與時代錯置的「成年—未成年」區分或「戀童」)。但是吳與施對於男色與好男色作為男風「共同體」，卻甚少著墨，而且他們考察權力的重點也不是這個男風共同體與外在社會之間的權力關係。當然，外在社會壓迫男色與男風，這種權力關係的考察很接近當代**同性戀權利**的角度；但是，這種男色與男風被外在社會壓迫的角度在晚明這三本男色小說中並沒有很鮮明與充分的表達(即使小說中看似有社會壓迫的情節，但被迫害的小官卻都是有道德缺陷者²⁸)，反而小說更多的是描寫小官與老官之間的利害衝突。不過，在

27 男色對女人亦有吸引力，這就不在話下了。清的石成金在《笑得好》一書158頁有個笑話說：「有人婪一美童，一日偶自外回，忽見此童從妻房內慌忙奔出，其人大怒。童曰：『男女雖異，愛惡則同，你既然愛我的標致，難道尊夫人就愛不得我的標致麼？』」(轉引自黃克武 2016：72)。所謂「龍陽變姦夫」(參考Vitiello 2011：96)大抵都是循美色男子對男女都有吸引力的情節。

28 晚明男色小說中有兩個故事似乎鮮明地描寫了小官遭遇到社會壓迫，在此分析說明如下：首先，《宜春香質》的〈風集〉(醉西湖心月主人 2008b：7-55)對命運多舛且死於非命的小官透露出一些同情，但是卻又因為描寫了這個叫小孫的小官具有明顯的道德缺陷，而使得同情或對社會黑暗的控訴打了折扣。其次，《龍陽逸史》的第十五回(醉竹居士 2008：203-214)講述了某個年幼喪父的小官遭遇海嘯(應是影射崇禎元年的海嘯)而失去依靠，然後被父親同鄉好友販賣人口(所謂拐小官)。這個情節也透露出些許同情；但是因為小官父親也是販賣小官致富，損了陰德，因此這個小官命

稍後李漁的兩篇男色小說中(1991a, 1991c)(這兩篇小說的評介可參看傅承洲等 2013: 99-107, 173-178), 便似乎更多地展露出外在社會對男風的壓迫, 在此略論如下。

李漁這兩篇小說都強調了小官與老官的固定長期的情堅關係, 甚至小官與老官有著夫妻關係(這或許是因為相傳彼時福建有非正式的風俗可將小官當作女人娶嫁, 成為契兄契弟²⁹), 有時還會強調小官處子的貞操或守節(這往往只被解讀為將女性桎梏套在小官身上, 而忽略這代表了小官與老官連結緊密的情愛共同體)。其中〈男孟母教合三遷〉(李漁 1991a)和《弁而釵》中的〈情奇記〉(醉西湖心月主人 2008a: 177-233)主要人物安排相似, 都是小官扮女, 形同妻妾, 後來盡心扶養老官的兒子, 成就母德楷模。另一篇〈萃雅樓〉(李漁 1991c)則是小官與另外兩個老官之「三人行」, 彼此情深和睦相處、患難與共, 共組事業家庭。與此同時, 李漁則清楚地描繪外在社會環境對於男風共同體的迫害(使得小官自願或不自願的閹割陽具), 以及奸臣迫害的政治黑暗(《弁而釵》的〈情奇記〉也同樣有奸臣迫害之情節)。易言之, 男風共同體的被壓迫(男色則是被壓迫的中心), 有其特定社會歷史背景(晚明的政治黑暗、奸臣當道), 而不是不特定與抽象的性別壓迫或性壓迫。

中帶剋, 使親人甚至販賣者最終都被剋死, 因此小官的遭遇又有因果報應循環之意, 同情因而打了折扣。上述兩個故事中的小官雖然都被欺凌, 但是卻不是泛泛的社會壓迫如性歧視造成的, 而是具體特定的晚明社會黑暗所致。

- 29 李漁有提及福建男風在當時頗富盛名; 關於福建南風可參見張在舟(2001: 688-723); 但是我認為福建南風的實相猷未可知。閩人南風盛, 且有契兄弟、契父兒的說法, 現在很多書都有提及; 沈德符也有敘述(1997: 902-903)。不過若對沈德符的文本做深層剖析, 將會發現福建南風之說, 很可能是中原人士對閩粵的遠離華夏文明、屬蠻荒惡俗失德的投射反映。Sophie Volpp(1994)對這點進行了延伸, Vitiello則予以回應(2011: 43-46)。

四、結語：男色與同性戀的差異比較／中國男色的當代展望

在本文的最後一節，為了展望男色在當代與同性戀競逐知識範式之可能，我將繼續簡短地比較男色與同性戀的幾個差異：首先是男色與異性婚姻家庭的依附並存關係，雖然也會威脅家庭婚姻，但依附並存並非是長期永久的關係；在這方面與同性戀和家庭婚姻的對立衝突不同。**這是第一個差異比較**，現略論如下。

一般認為進入現代後，性的社會功能將由「家庭－生殖」逐漸轉變為「婚外－享樂」，但是我相信晚明時期（無論是否早期現代）性的社會功能主流仍應是生殖，而男風在晚明的存在則標示著非生殖性愛**依附**生殖性愛的**並存**現象。對此需要一點申論。很多跡象顯示，晚明的士人與市民已成為縱樂或情慾主體，追求個人享樂與消費，正如李孝悌所說，當時「逸樂……甚至衍生成一種新的人生觀和價值體系」（2007：8）。當然，這樣的情慾主體現象最明顯突出地反映在晚明那些艷情小說與男色小說中。在這個脈絡下，雖然性仍有生殖功能，但是顯然也同時存在著享樂功能，這說明了：**過往將性的生殖與非生殖（享樂）功能必然對立的看法並不準確——生殖與非生殖的對立往往是為了彰顯現代與傳統的對立，可說是現代性話語的意識形態**。易言之，西方所謂「性的現代化」思惟，認為性的享樂功能與性的生殖功能難以並存，這種思惟可能還是**基督教崇尚性的自然生殖的意識形態的折射**（因為這種意識形態會將生殖／非生殖對立起來）。事實上，晚明性的享樂取向或男風，看來並不和性的生殖功能有那麼大的矛盾，因此男風和當時婚姻家庭的功能並無基本矛盾（因此小官與妻子也無不可調和的基本矛盾³⁰，這顯示當代**同妻**問題的建構性質）。其次，由於男色與女色並不

30 《龍陽逸史》第九回，丈夫把小官扮成女子帶回家，妻子以為是納妾，後來卻發現是小官假扮，因而大怒趕走小官，丈夫相思成病，妻子又尋得小官與丈夫團聚（醉竹居

然衝突矛盾，可以與女色依附並存，因此男色雖然可能造成「夫婦離絕，動生怨曠」(謝肇淛 2009:145)³¹，但是男色與家庭的衝突矛盾程度應該是稍低的³²。因而在這一點上和同性戀不同，同性戀與家庭經常產生衝突(同性婚姻則試圖解決此一衝突，但是同性婚姻的生殖功能仍有待解決)。終究來說，**男色可以依附存在於異性結合之家庭**，男色也不像同性戀和男女性／別有衝突(例如好男色並不排斥好女色，同性戀卻排斥異性戀)，而目前主流話語(例如**面對真實自我、親密關係、同妻**等等話語)之下的同性戀就比較容易和家庭衝突。「**依附並存**」可以說是**中國男色與西方同性戀另一不同之處**。

不過，依附並存是有時效期間的，亦即，男色和「愛、婚、家」的交集不是終生或持久的，而是有時效的，這是因為「**色**」是**有時效期限的**——男色小說多處強調這一點：無論男色、女色、好男色、好女色，當人年老後，情慾關係就結束了(可能僅留下情)，對於家庭婚姻

士 2008:121-134)。在這故事中妻子希望或寧可丈夫納妾，以便傳宗接代；總之，當小官妨礙家庭的生殖功能時，就會與家庭和妻子產生矛盾。在第四回，則是賢慧的妻子勸阻丈夫在小官身上耗上家財，而遭丈夫誤會妻子吃醋；但是二人情感甚篤，也有性生活；妻子找了四個醜小官來家裡，使丈夫嚇壞斷念；但是最後還是找了兩個模樣俊的小官來家裡，早晚滿足丈夫(醉竹居士 2008:55-68)。當然，妻子不滿丈夫迷戀小官是肯定的(參見下個註腳)，但是我認為上述這些故事顯示男色與妻子(婚姻家庭)雖然會有衝突，但是並非不可調和的基本矛盾。特別是這些故事和兩個註腳裡的記述都有點悲喜劇或笑話的性質，可窺見時人態度之一斑。

- 31 類似的說法還有：崇禎年間周清原的《西湖二集》提到妒婦胸中的六可恨，其中第三恨就是「男風」，因為「奪俺們的樂事，搶俺們的衣食飯碗」(轉引自張杰 2013:448)。馮夢龍輯評的《挂枝兒》裡面有：「痴心的，悔當初錯將你嫁，卻原來整夜裡擲著個小官家」(轉引自張杰 2013:375)。還有為了報復丈夫拐小官，妻子遂與他人通姦(方汝浩《禪真逸史》24回，轉引自張杰 2013:405)。
- 32 男色與婚姻家庭的關係，類似娼妓與婚姻家庭的關係，既有衝突也有補充。由於男色不能像女色一樣被納妾，可能對原有婚姻家庭造成的衝擊反而小一些。馮夢龍輯評的《笑府》有如下記述：「有與小官人厚者，及長為之娶妻，講過通家不避。一日撞入房中，適親家母在，問女曰：『何親？』女答曰：『丈夫。』」(轉引自張杰 2013:377)。笑話的大意是岳母撞見女婿的小官，問女兒是何人，妻子答曰丈夫的丈夫。雖是笑話，但也表明時人可能的態度。

的「干擾」也因而終有結束的一天。³³相對來說，**同性戀講的是不變的性向，可以有終生或持續的想像**。這是中國男色話語和西方同性戀話語的又一不同之處。這不是說在男色概念下的同性伴侶不可能廝守終生，而是說就像「童年」相關概念或話語一樣，**成年人當然可以有童心或童趣、閱讀童書等等，但是童年概念的規定性並不包括成年或終生持久**。關於男色作為年齡限制的概念，下文還有一些討論澄清。

男色與同性戀的**第二個差異比較**：男色無法歸類於雙性戀、變裝（跨性別）這些衍生自同性戀的範疇。略論如下：一般在討論中國男色時，不但將之等同於同性戀，而且也用「**雙性戀**」來解釋男色³⁴。這種「異／同／雙」的身分政治劃界其實有保住異性戀疆界的效果。但是男色觀念是不同於雙性戀的，因為雙性戀是建立在「異性戀／同性戀」的區分系統上，但是男色並不是建立在類似區分上，**其內涵沒有涉及對女色的排斥或容納，而是一個自足的範疇**（詳參甯應斌2018）。此外，當代雙性戀未必可以與異性戀家庭「依附並存」；反觀晚明男色現象，男人可有妻子與年輕男伴，家庭與社會對此有一定限度的容忍。總之，當代的雙性戀身分建構是在同性戀／異性戀的身分建構下之產物，在性／別理論中屬於低度開發、較不受到重視。而且，如今的同／異／雙性戀都是在兩人親密關係的「**排他性**」（所謂一夫一妻）與「**獨立性**」（非依賴的平等自主之性）這些預設下的想像，這些特色均不同於男色。男色是中國早期現代第一個重要的性身分，同時並無兩人親

33 這樣說來，男色對於婚姻家庭的依附並存，其實也是一種暫時並存(modus vivendi)。

34 例如吳存存(2000)等人。也有專列雙性戀一章來論者(張杰 2008: 276-284)。明末鄧志謨編的《丰韵情書》有段話：「日狎龍陽君，夜則杜秋娘，既瞻之在前，又忽焉在後」(轉引自張杰 2013: 494)。順便說，雖然此人違反了「一夫一婦，人道大倫」，但是此人的妻子並不吃醋(轉引自張杰 2013: 494)。總之，可男可女是男色現象中極為普遍的。又，Vitiello(2011)對於這個議題的處理很豐富(特別是他書的第三章)：好女色的浪子或者被具有俠義之風的友人所姦，或者嘗試了自己的俊僕……等等，都不是「典型的」雙性戀。

密關係的「排他性」與「獨立性」的預設想像——男色與好男色雙方仍可以各自娶妻生子（不排他），而且雙方可以是依賴關係（非獨立）。

中國男色與西方同性戀還有一點不同，亦即，原來建立在女色之上的性美學，也同樣存在於男色中。男子可以因為似女而有性吸引力，這樣的男色觀念模糊了一般所謂「同性戀／變裝癖」的差異³⁵。這也說明了何以男色在明清的表現有許多是男扮女裝。當代西方的同性戀身分概念系統則將同性戀與變裝癖（或跨性別）做了區分。

男色與同性戀的**第三個差異比較**：如今同性戀概念已經涵蓋女女性愛關係，下面則嘗試談論男色在今日推廣到女女關係的可能。

首先，在晚明社會裡男色大體上仍然是在男女關係（包括性關係）中被理解，所以在描寫男女的艷情小說中，會穿插男色的情節——就是男色不脫男女性關係的脈絡。易言之，「男女」是理解「男男女女」的基本（例如男色是以男作女）。所以「男女」必然也是理解「女女」的重要脈絡與資源。但是男色小說與話語的出現，則又使得「男男」開始有別於「男女」（關係、想像、性……）的趨勢，而這又和小官男色身分的自我意識之成長有關。相對的，明清時期的女女缺乏小官男色的資源。

其次，「男色」在其歷史開端雖然限於男性，但是其理論發展與知識模式當然可延伸至女性。在語言方面，男風、女風與男男女女關係等語詞可以替換男女同性戀的說法，（好）男色、（好）女色、男女關係等語詞也能替換異性戀話語，亦由此顯示色與好色的不對等關係貫穿了所有情慾關係（甯應斌 2018）。

但是語言之外，尚欠缺的是實質的知識建構。此處應先略論一直未談卻相關的明清婦女與性問題。首先，西方的現代性發展和性／別現代性相關連，這涉及西方 19 世紀早期現代時婦女更多地進入公共，

35 李漁曾評論說：「凡作龍陽者，既以身為妾婦，則所存之人道原屬贅瘤，割而去之，誠為便事」（1991c：150），意思是：男色既然是被插入，如同女子，其實可以閹割，更為方便。其觀念分類和今日區分同性戀／變性人是不同的。

例如參與慈善與就業，還有城市化中妓女的聚集與淫穢物品等現象。相對比於中國，巫仁恕觀察到：中國在「就業」相關方面，明清婦女主要是越來越多從事農副業與家庭手工業，因而婦女有收入，且在家庭中的經濟地位有所改變，甚至有因男性懶散而獨撐家計者(2005：54-59)。由此，明清女性地位有一定的提升。反映在文化方面，像小說裡對女性的刻劃，無論才女、妓女或一般婦女，面貌都更鮮活了。艷情小說有時透露出女人性主體的追求，例如〈痴婆子傳〉(芙蓉主人1997)，雖然很可能只是男性作者的想像，但卻也是**男性互動揣摩觀察女性情慾的產物，不能都歸諸簡單的虛構妄想**。

不過，任何性別現代化與性的現代化之現象總是需要有相關的思想與話語的背景與跡象。有人認為明清之際的啟蒙知識界開始領悟平等、互愛、追求現世幸福(陳節 1998：265)，一般很容易就想到的例子像：馮夢龍認為同性相戀也是一種「情」，因而同等地看待男色與女色(同性情慾與異性情慾)。還有因為反對「去人欲」、肯定「私慾」而常被引用的李贄(李卓吾)。他也是當時重新思考女性的代表人物(商傳2014：391)。然而從溝口雄三(2011)，我們認識到，李贄的獨特個人與複雜脈絡不能以隻言片語來理解或判斷其(前)現代性³⁶。不過李贄的〈答以女人學道為短見書〉應是個頗有影響的顯著事件，清康熙末或雍正年間的艷情小說《梧桐影》說：「江南一路……，惟淫風太盛。……你道什麼緣故？自才子李禿翁，設為男女無礙教，湖廣麻城盛行，漸漸的南路都變壞了」(不題撰人1994：44，我的粗體)。由此可見通俗文化或輿論認為李贄招收女弟子而使女子受教育(蘊涵了社交、風氣及對女性的設想變革)是造成淫風的因素³⁷；這和一般認為婦女解放帶來

36 溝口雄三說李贄雖然如實地面對生之欲，但是並沒有都將之膨脹為自我的恣情縱慾(2011：300)。不過溝口雄三接著說，李贄著名的童心說並不是赤子之心或真心，而是以欲為欲的赤裸裸的心，這就有成為欲之放縱的可能性，因而李贄難免遭到後人的批判(2011：301)。這涉及李贄究竟是現代的開端，還是封建的終結。

37 這也是被視為「不入流」的艷情小說有助於理解當時社會的民情輿論，包括民間對李

了性的解放有差不多的思路。

李贄的〈答以女人學道為短見書〉文字內容不多，思考厚度或不能與西方女權思想濫觴的John Stuart Mill在1869年出版的*The Subjection of Women* (2008)相比，但是李贄早生近300年，其背景應是明末的才女現象——反映了婦女識字率。才女現象頗為當前研究者所注目(高彥頤2005)，我偏重的角度仍是妓女在性別現代性(如婦女的公共性，包括文學公共性，也就是婦女進入文學圈或得到文名)的趨向中所扮演的角色，像柳如是不只是才女，畢竟也是妓女(參見孫康宜2018a, 2018b)³⁸。這不是說明朝時其他婦女狀態不值得關注(蔡石山2011;巫仁恕2005)，而是此時如謝肇淛所說「今時娼妓滿布天下」³⁹(2009: 157, 我的粗體)的現象比較突出(參見商傳2014: 381-405)。此外，李贄的「好色」思想主張男女皆有戀愛婚姻自由，贊揚司馬相如與卓文君，寡婦也有再嫁自由(嚴昌洪1998: 28-29)(但是李贄也讚揚寡婦守節)。

受李贄影響的馮夢龍則對女子同性情慾有所「臆測」(施曄2008: 197-198)，也就是在小說中想像女女之間的性愛。有的女女性愛則是建立在某種陰陽人的想像中⁴⁰。李漁(1991d)的〈憐香伴〉⁴¹和之後其他

贄的觀感(李禿翁)之好例子。

- 38 孫康宜的兩篇文章(2018a, 2018b)指出：才女與才伎不同，才女雖源於歌妓，但是青樓伎師與閨閣詞人仍有別。晚明才伎標榜婦德，但是大家閨秀則自許才女，雖然逐漸兩者後來有統合之勢，只是明朝之後，青樓才伎的文學傳統被納入名門淑媛的傳統中。
- 39 謝肇淛這句「娼妓滿布天下」，可以和陸雲龍在其弟陸人龍所作的《型世言》中的評語「陰妖滿天下矣」(陸人龍1994: 1630)來並列，「陰妖」則指現在被稱為變裝者或跨性別，但不是像現在指著一種性別現象，而是性現象，即男色或賣淫現象。又：關於陸雲龍評點《型世言》，以及《型世言》佐證「娼妓滿布天下」，可參考雷慶銳(2006: 1, 220-221)。
- 40 陰陽人在明清有時稱之為二形，有些女的可能只是外陰畸形或肥大。令人驚奇的二形與女女故事可以參見曹去晶所著的《姑妄言》(卷14)中名叫奇姐的女子之經歷，最終死於她誘姦的年輕女子手中(1979: 1274-1312)。但是奇姐(以及她丈夫牛耕(參見註腳45))的「性向」難以歸類，或者說，拒絕現代的性向分類。
- 41 可參看施曄對〈憐香伴〉的評論(2008: 380-383)。

人零星的小說或記載，成為女女性愛關係的有限論述對象(陳東原 1977：212，300；小明雄 1997：295-302，306-316；張杰 2008：468-490，497)。

講到女女性愛，或問：本文所談的男色乃對比於西方的同性戀概念，但是男色似乎沒有女女性愛的位置。誠然，就性／別早期現代的中國歷史發展而言，女女性愛及其再現是較男男性愛少的(參考桑梓蘭 2014：73-104)，在隱諱語方面僅有像「磨鏡」最為人知。個中原因或許因為女女性愛隱密，以及沒有太多留下話語這類的偶然性因素(例如《龍陽逸史》在中土失傳多年，後來才在日本覓得，這對男色的全面理解也是偶然性)。然而，本文所闡釋的男色，如果能繼續發展，會帶給今日的男男女女情慾何種影響或資源，尤未可知。有一些男色的元素可以從男色抽離出來，男男女女情慾均可能使用這樣的男色元素(例如以色相取代性向的解釋，親密關係的非排他性、依賴性，或者與異性婚姻家庭的依附並存，情慾關係的不對等，扮裝異性與同性情慾的模糊界限等等)。

男色與同性戀的**第四個差異比較**：目前同性戀**概念本身**沒有插入或被插入的區分(所謂零號與一號的區分)暗示了同性戀雙方的慾望是對等的；但是與此對比的：男色就是被插入的，而好男色則是插入者，這表明了**雙方的慾望不對等關係**，而且至少在明清，其慾望的不對等差異經常是對應著年齡與身分地位的不對等差異。同性戀與男色的差異暗含了歷史變化的痕跡：早期「男同性戀」給一般人的印象就是被插入者(娘娘腔)，這個印象隨著娘娘腔的隱遁與平權運動而逐漸消退；但是如今仍普遍認知在男同性戀社群中，插入者寡，被插入者眾。何以如此？為何過去南風盛行時，有單獨範疇的好男色群體，而且似乎很容易從好女色轉向好男色？這個現象也不限於中國。一種常見且可信的解釋就是由於西方現代同性戀的發明與污名，也就是(少數變態)同性戀／(多數正常)異性戀的二元對立，使得許多原本男女不

分的插入者(好色者)，開始視好男色為禁忌、有損男性陽剛氣質，以致於只好女色而不再好男色，所以使得後來男男性關係中的插入者寡；換句話說，**同性戀的發明將大多數人變成了異性戀**(馬薩德 2018)。

當然，有的男同性戀有時是插入者，但有時又是被插入者，這在男風現象中也存在。即使是男色小官，也可能偶而扮演插入者，例如在《龍陽逸史》14回有提到兩個小和尚「翻個餅兒」⁴²(亦作「反餅」)(醉竹居士 2008: 189)，就是小官彼此輪流(被)插入，此時插入與被插入可以角色互換，似乎和我說好色與男色是兩種人相矛盾。其實被插入者，在小說中會有插入他人(男或女)的情況，反之亦然。就像 Vitiello 講到僕人之間或被插入的少年彼此經常會輪流插入或被插入(也就是上面講的「翻個餅兒」)，似乎是因為被插入沒有快感，所以必須輪流插入以公平取得快感(2011: 24)。像這樣的例子其實很多⁴³，不過對我而言，上述這些很多都是「淫」的關係，而非「情慾」關係——「淫」就是只有器官的發洩而不涉及色與好色的關係；色與好色的關係是情慾關係，涉及了情與慾望⁴⁴。而「色與好色」關係會對應表現為「好色插入，色被插入」，不過這種對應可能存在例外⁴⁵；而情慾關係本身也可能有所

42 華滋出版社的新版本有對此詞註解，但是理解與我不同(醉竹居士 2019: 215)。感謝評審敦促我需要解釋男色彼此輪流插入的現象。

43 在陸人龍《型世言》35回裡，有段情節和《龍陽逸史》14回翻個餅兒情節很像的，就是明白地提到僧人彼此輪流的建議(轉引自張杰 2013: 445)。還有凌濛初《拍案驚奇》卷26也是講兩個小和尚：「少年彼此不相饒」、「兩個都是美少，各幹一遭已畢，摟抱而睡」(轉引自張杰 2013: 381)。附帶一筆，明清小說中如此多僧人好男色，一般會認為是小說反映了現實中禁慾與腐敗的生活使然，但是薛英杰(2018)提供了另種解釋，歸諸於文人權力的建構；不過我認為小說作者對於小說意義的支配應屬有限。

44 單純或純粹的欲就是淫慾，遂其淫慾就是淫(淫行或淫關係)。但是如果情慾，那麼欲就有了情的成份。情一般是有平等的效果，但是情慾因為是色與好色的關係，所以仍是不對等的關係(關於情與平等，可參見 Vitiello 2011: 57-65)。

45 以下就是一種例外的情況：註腳40提到的「二形」奇姐的丈夫牛耕，他是好女色的：「牛耕見了這些妖妖嬈嬈的小女子……愛得了不得，盡力盤桓」(曹去晶 1979: 1280)。但是牛耕因為屁股癢所以需要妻子奇姐來「通」，後來又雇傭了八九個精壯小子來弄他的後庭。牛耕「間或也弄小子們，但他弄人的少，人弄他的多。傍人只說他是好此

演變(退化為「淫」或昇華為「情」)(甯應斌 2019a)。

更深入的說，同性戀將現代法律人格平等的關係投射到情慾關係，抹平雙方，從而同性戀概念本身不區分插入與被插入；但是我所倡議的現代男色理論卻堅持情慾關係的不對等，這個不對等不必然表示法律人格的不平等(不平等是過去男色產生時的等級社會之特徵)，但是卻是在產生慾望關係時的慾望主體與慾望客體的不對等(參見 Sartre 1956: 361-412)，也就是一方為好色，另一方為色(甯應斌 2018)，這在多數情況中對應著(表現為)好色插入與色被插入，這種不對等則可能瀰漫於雙方的某些層面與相處互動中，典型的如主動／被動、進攻／防守等等。易言之，即使兩人是平等的人格，在色與好色關係中仍是不對等的，因為是一方對另一方有色的欲求，而非相互的。總之，情慾關係的不對等或不平等是常態常規，是過去至今一直不變的傳統關係，雖然大千世界總是有例外變異的情形。

男色與同性戀的**第五個差異比較**：「男色」是一種年齡限制的身分，和同性戀不同，從而「好男色」也因為是年齡相關的範疇，因此也不同于同性戀，反而和西方同性戀出現之前或早期的 pederasty 相似；pederasty 有人翻譯為「少年愛」，其意義有時被延伸為「雞姦」或「男風」，其原初核心意義乃指著成年男人與男孩的性愛關係，這不是心理人格化的稱呼，與同性戀不同。Pederast(y) 與男色的比較如下。

如前所述，中國男色乃是受年齡限制的身分，可以說與「年少男子」是同構的(但是不能將「年少男子」歷史穿越地使用當代概念的「青少年」來理解)；由於男色是個年齡身分或群體，以致於好男色者也間接地成為一種年齡相關概念。好男色因而和西方早期現代(英國)的

道，卻不知他是耍人弄他的此道」(曹去晶 1979：1276)這當然就是色與好色不對等情慾關係之例外，也是淫的例外(因為淫行不是為了遂淫欲，而是為了止癢)。Vitiello 也注意到牛耕故事中主人雇傭僕人來插入自己，違反了中國男文獻中的階級常範(2011：26)。

pederast這種人相似：pederast就是喜歡男孩的男人，故而也是一種年齡相關身分。在這個意義上，pederasty是個與當代同性戀不同的概念，因為當代同性戀並非與年齡相關。此外更重要的是，因為同性戀是內在心理特質或性向，被視為有恆常性(因此所謂「**矯正同性戀**」被當作違反同性戀「天性」)，但是在英國哲學家邊沁(Jeremy Bentham 1748-1832)的時代，pederast(y)被視為多數只是短暫幾年的現象，即使少數pederast仍長期慾望男孩，也因為年長而得不到男孩喜愛(Bentham 1984: 362-363)⁴⁶。因此pederast(y)其實也是個年齡身分或概念，而且pederasty後來也構成早期的同性戀概念，亦即，同性戀概念流傳的早期就是成年男人與未成年男孩的關係，直到近年逐漸出現嚴厲的戀童禁忌(下詳)，同性戀才擺脫了年齡的概念與身分。⁴⁷

現在回到中國的男色來繼續進行年齡方面的中西比較。中國的男色與好男色之間，還可能是有「情」存在的，而且情在男色小說中是**持續終生的**(例如《弁而釵》的〈情貞記〉與〈情俠記〉，醉西湖心月主人 2008a: 7-110)。易言之，男色與好男色兩者能夠「白頭偕老」，只是兩者的情慾已經隨著年齡增長之色的消逝而不再，一如男女關係。相較

46 邊沁認為pederasty的時間短暫性是由古至今的記載證據所支持的。他認為男孩後來成年後便不要成為男人的性對象了，所以關係是短暫的，而且這是因為沒有男人願意成為別的男人性對象(可能邊沁認為成年男人不再會繼續接受不對等的情慾關係)。那麼為何pederast不再去找新的男孩呢？從上下文來推斷，邊沁應該是認為雙方年齡差距太大了，所以這種老男人與男孩無法互相吸引，最後，這個老男人為了發洩，只能去找倡妓(Bentham 1984: 362-363)，應該就是賣淫的男孩。所以邊沁講的pederasty是個成年但還算年輕的男人與未成年男孩之間的情慾關係，當雙方年齡相差太大，無法產生互相吸引的情慾時，就只是「淫」的關係，而通常淫是需要金錢補償的關係，所以有賣淫而無賣情。

47 不過西方的pederasty的核心是pederast，就是年長的插入者，相似於中國男風中的好男色，但是我認為中國男風的核心卻是男色(這是本文在前一節的主要論證)。為何西方或英國偏重pederast？或說可能是因為他們屬於上層菁英，所以其偏差行為格外引起側目與嚴格社會控制(例如王爾德(1854-1900))。但是中國晚明也是上層文人標榜男色風流，驚世駭俗，故而本文第三節對晚明男色賣淫與下層鬆動變化的討論可能是解釋中英差異的關鍵。

之下，過去西方 pederasty 倒是沒有這個男男終生關係說法（參考註腳 46）。不過，男色的情雖然可能在後年輕時期繼續存在，但是其社會身分或社會生命以及社會關係，特別是情慾關係，卻必然是受年齡限制的。這不只是男色的約定定義，而且是男色的概念本身——色是隨著年齡而衰退的，男色的存在即在於其外表的色相，這是和同性戀的心理性向完全不同的知識概念。

目前同性戀概念系統似乎與年齡無關，但是其實同性戀過去和「戀童」是關係密切的，故而和傳統男色一樣有年齡的面向。略論以下。

或說男色及其社會環境已成過去，對今日的同／異／雙性戀世界不可能有什麼影響，然而本文與甯應斌（2018）在多處均蘊含其與同性戀在今日知識與政治上的可能競逐。即使就傳統男色所涉及的年齡禁忌而言，我們看到像台灣立法的〈兒童及少年性剝削防制條例〉，部份仍針對好男色作為真實的威脅。其次也由於好男色涉及的（歷史穿越與時代錯置的）「戀童」，在今日是「政治不正確」，因此這方面的討論逐漸成為禁忌。例如西方在兒童建構論啟發下（阿利埃斯 2013），1970 年代先有兒童解放批判了西方現代的童年觀念（Farson 1974; Holt 1995），之後又有戀童與跨代戀的理論（Brongersma 1986; Tsang 1981），與倡議組織如 NAMBLA，SPARTACUS，還出版了許多刊物書籍（前者出版如 *Boys Speak Out on Man/boy Love*，後者如 *PAN: A Magazine about Boy-love*）。此一運動在 1980-90 年代國際與西方國內的警察力量下被強力鎮壓，包括僅僅質疑兒童性侵概念之方法學的學者⁴⁸。但是西方同性戀的戀童僅僅是現代才出現的變態（「戀童」其實也是發明同性戀的性心理學之產物）？又或者，有其歷史前驅例如 pederasty（因而和雞姦者 sadomist 與同性戀難以區分）？

48 例如 Bill Thomson 事件（可參看：<https://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1388705/Silenced-witness.html>）。英國學者 John Harris（1996）提出了兒童解放的哲學論證，不過他在訪問台灣時對此話題頗為謹慎，後來也改變了研究興趣。

現在西方的同性戀論述與運動不太談論 pederasty 這些「不光彩」的過去(因為和戀童相關)，pederasty 基本上被視為和過去那些迫害雞姦者一樣的過時。建構派的理論家則因為將同性戀視為現代產物或發明，故而與過去希臘羅馬的「柏拉圖戀愛」或 pederasty 存在斷裂，這同時也是其「現代與傳統斷裂」的預設。這樣的現代性，預設是西方現代知識體系的核心(其總傾向則是為了服務西方的治理全球)，這個核心觀點認為：「現代」乃西方內生的產物(即所謂歐洲中心論或西方中心論)，而不是參照非西方，長期汲取非西方的物質與觀念資源，且在征服與殖民主義過程中互動而形成了西方現代。那麼，中國男色的提法如何在非西方中心論的趨勢中定位呢？

最明顯的就是：有關中國男色的知識展開，反而可能幫助解釋西方早期現代的 pederasty。換句話說，**我們不只是一要從西方同性戀來參照解釋中國男色以及後來的中國同性戀，也要從中國男色來參照解釋西方同性戀以及其前身 pederasty** (這兩個方向的理論運動是來回修正以達到最適解釋的)——這是我所謂的「中國派」或「中派」的知識計畫(甯應斌 2016)，就是用中國解釋世界。用中國解釋世界，可能有兩種「誤解」或反對意見，一種是出於政治流行姿態的直接反應：認為中派可能有反對西方中心論的原始意圖，但是卻以中國中心論代之。還有一種認為中國既然是特殊地方，其知識形態只能是特殊主義，又如何能解釋世界、而成為一種普遍主義的知識？本文與甯應斌(2018)則顯示了中派的「以中國解釋世界」之所以可能乃是因為：用以解釋世界的中國面向可能有普世的意含，而未必只限於中國，例如我們闡發的雖然是中國的男色，但是男色的基本特徵與(例如) pederasty 相似，可能是普世均有的現象，只是男色有更豐富的文獻話語。換句話說，在西方現代知識體系發展過程中，出於殖民主義、東方主義、去傳統、個人主義化、世俗化等等知識—政治目標，為了正當化現代社會形態，或有其遮蔽隱藏或置換扭曲的成份、「現代的偏見」。也就是說，西方

現代知識體系不無特殊主義的成份，例如西方同性戀的知識便可能是特殊主義的，而以中國男色來重新看待 pederasty 以及同性戀，可能達到對普世同性關係更完整的理解。

那麼，本文是否認為應該在今日同性戀的世界中開啟當代男色(可能有很多方面不同於明清男色)的論述？我認為任何返本開新的企圖首先要是在知識上精進與開展，這篇文章當然有其不足之處，拋磚引玉就是希望性／別研究能夠打開西方理論之外的資源。至於中國男色的首要性／別歷史政治問題即是：明清男色是如何在新文化中逐漸「被消滅」，或者如何在「旦角」中被延續(參見 Vitiello 2011: 200-203)？這與清末民初的男女平等較順遂地被西化菁英接受，有無關係？例如當時熱中平等運動的婦女及婦女運動是什麼意識形態與社會階層的？其性政治觀點為何？對賣淫的看法為何？是否認為現代以前婦女均是無力的父權受害者？其兒童話語為何？如何最終建立了一夫一妻制？或許說的是和我們當前差不多的故事。

參考書目

中文書目

- 卜正民(Timothy Brook)。2004。《縱樂的困惑：明代的商業與文化》。方駿等譯。北京：三聯。
- 小明雄。1997。《中國同性愛史錄》增訂本。香港：粉紅三角出版社。
- 不題撰人。1994。〈梧桐影〉。《思無邪匯寶》16冊，陳慶浩、王秋桂編，頁13-146。台北：台灣大英百科。
- 王振忠。1996。《明清徽商與淮揚社會變遷》。北京：三聯書店。
- 何志宏。2002。《男色興盛與明清的社會文化》。清華大學歷史研究所碩士論文。
- 何炳棣。2013。《明清社會史論》。台北：聯經。
- 吳存存。2000。《明清社會性愛風氣》。北京：人民文學出版社。
- 妥建清。2018。《頹廢審美風格與晚明現代性研究》。北京：人民出版社。
- 宋念申。2019。《發現東亞：現代東亞如何成形？》。台北：聯經。
- 巫仁恕。2005。《奢侈的女人：明清時期江南婦女的消費文化》。台北：三民書局。
- 。2011。《激變良民》。北京：北京大學出版社。

- 李孝悌。2007。《戀戀紅塵：中國的城市、欲望和生活》。上海：上海人民出版社。
- 李漁。1991a。〈男孟母教合三遷〉。《無聲戲 連城壁》。《李漁全集》第八卷，頁107-131。杭州：浙江古籍出版社。
- 。1991b。〈鬼輸錢活人還賠償〉。《無聲戲 連城壁》。《李漁全集》第八卷，頁148-172。杭州：浙江古籍出版社。
- 。1991c。〈萃雅樓〉。《十二樓》。《李漁全集》第九卷，頁128-150。杭州：浙江古籍出版社。
- 。1991d。〈憐香伴〉。《李漁全集》第四卷，頁1-110。杭州：浙江古籍出版社。
- 。1994。《肉蒲團》。《思無邪匯寶》15冊。陳慶浩、王秋桂編。台北：台灣大英百科。
- 沈定平。2007。《明清之際中西文化交流史——明代：調適與會通》（增訂本）。北京：商務印書館。
- 沈德符。1997。《萬曆野獲編》。北京：中華書局。
- 周曉光、李琳琦。1998。《徽商與經營文化》。上海：世界圖書公司。
- 岸本美緒。2013。〈明清時代的身分感覺〉。《明清時代史的基本問題》，森正大等編，頁364-386。周紹泉等譯。北京：商務印書館。
- 林中澤。2003。《晚明中西性倫理的相遇》。廣州：廣東教育出版社。
- 林麗月。2004。〈萬髮俱齊：網巾與明代社會文化的幾個面向〉。《臺大歷史學報》33：133-160。
- 芙蓉主人。1997。〈痴婆子傳〉。《中國女性三大奇書》下冊，陳慶浩、王秋桂主編，頁467-539。台北：台灣大英百科出版。
- 阿利埃斯(Philippe Ariès)。2013。《兒童的世紀：舊制度下的兒童和家庭生活》。北京：北京大學出版社。
- 阿里吉(Giovanni Arrighi)。2007。《亞當·斯密在北京：21世紀的譜系》。北京：社會科學文獻出版社。
- 施擘。2008。《中國古代文學中的同性戀書寫研究》。上海：上海人民出版社。
- 夏明方。2006。〈十八世紀中國的“現代性建構”：“中國中心觀”主導下的清史研究反思〉。《史林》6：116-142。
- 。2007。〈十八世紀中國的“思想現代性”：“中國中心觀”主導下的清史研究反思之二〉。《清史研究》3：1-19。
- 夏咸淳。1994。《晚明士風與文學》。北京：中國社會科學出版社。
- 孫康宜。2018a。〈女子無才便是德？〉。《孫康宜文集。第四卷：漢學研究專輯》，頁345-364。台北：秀威出版。

- 。2018b。〈陰性風格或女性意識〉。《孫康宜文集·第四卷：漢學研究專輯》，頁365-379。台北：秀威出版。
- 桑梓蘭。2014。《浮現中的女同性戀》。王晴鋒譯。台北：台灣大學出版中心。
- 馬薩德(Joseph A. Massad)。2018。〈性之帝國〉。F. B. Éwanjé-Épée & S. Magliani-Belkacem 訪談。張竣昱翻譯。《台灣社會研究季刊》111(12月號): 249-260。
- 高彥頤。2005。《閨塾師：明末清初江南的才女文化》。上海：江蘇人民出版社。
- 曼素恩(Susan Mann)。2005。《綴珍錄：十八世紀及其前後的中國婦女》。上海：江蘇人民出版社。
- 商傳。2014。《走進晚明》，北京：商務印書館。
- 張在舟(本名張杰)。2001。《曖昧的歷程：中國古代同性戀史》。鄭州：中州古籍出版社。
- 張杰。2008。《趣味考據：中國古代同性戀圖考》。昆明：雲南人民出版社。
- (編)。2013。《斷袖文編：中國古代同性戀史料集成》(第一冊)。天津：天津古籍出版社。
- 張春樹、駱雪倫。2008。《明清時代之社會經濟巨變與新文化：李漁時代的社會與文化及其“現代性”》。王湘雲譯。上海：古籍出版社。
- 曹去晶。1979。《姑妄言》。台北：祥生出版社。
- 梁庚堯(編著)。2014。《中國社會史》。台北：台灣大學出版中心。
- 許蘇民。2003。〈“內發原生”模式：中國近代史的開端實為萬曆九年〉。《河北學刊》23(2)(3月): 171-177。
- 陳東原。1977。《中國婦女生活史》。台北：商務印書館。
- 陳益源。2001。《古典小說與情色文學》。台北：里仁書局。(此書的大陸版本《小說與豔情》，上海：學林出版社，2000。)
- 陳寒非。2016。《清代的男風、性與司法》。上海：上海三聯。
- 陳森。1998。《品花寶鑑》。台北：三民書局。
- 陳節。1998。《中國人情小說通史》。南京：江蘇教育出版社。
- 陳寶良。2014。《明代社會轉型與文化變遷》。重慶：重慶大學出版社。
- 陸人龍。1994。《型世言》。古本小說集成編委會編。上海：上海古籍出版社。
- 傅衣凌。1956。《明清時代商人及商業資本》。北京：人民出版社。
- 。1989。《明清社會經濟變遷論》。北京：人民出版社。
- 傅承洲等。2013。《李漁話本研究》。南京：鳳凰出版社。
- 童書業。2005。《中國手工業商業發展史》(校訂本)。童教英校訂。北京：中華書局。
- 賀蕭(Gail B. Hershtatter)。2003。《危險的愉悅：20世紀上海的娼妓問題與現代性》。南京：江蘇人民出版社。

- 黃克武。2016。《言不褻不笑：近代中國男性世界中的諧謔、情慾與身體》。台北：聯經。
- 黃衛總。2012。《中華帝國晚期的慾望與小說敘述》。張蘊爽譯。南京：江蘇人民出版社。
- 甯應斌。2016。〈中國做為理論：中國派的重新認識中國〉。《開放時代》265：95-117。
- 。2018。〈揚棄同性戀、返開新男色〉。《台灣社會研究季刊》111（12月號）：165-229。
- 。2019a。〈重新思考情欲：回顧西方性哲學的辯論〉。「經驗與論述」——第七屆中國性研究學術研討會，中國人民大學性社會學研究所、哈爾濱醫科大學性健康研究與教育中心主辦，8月28-30日，哈爾濱。
- 。2019b。〈普世、多元與競逐的現代：中國轉向與我的知識道路〉。《人間思想》（大陸版）第十輯：340-347。亦刊於：《台灣社會研究季刊》111（12月號）：278-286。
- 溝口雄三。2011。《中國前近代思想的屈折與展開》。北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- 雷慶銳。2006。《晚明文人思想探析：《型世言》評點與陸雲龍思想研究》。北京：中國社會科學出版社。
- 廖可斌。1994。《明代文學復古運動研究》。上海：上海古籍出版社。
- 趙興勤。2010。《理學思潮與世情小說》。北京：文物出版社。
- 劉廷磯。2005。《在園雜誌》。北京：中華書局。
- 蔡石山。2011。《明代的女人》。北京：中華書局。
- 鄭宗義。2004。〈性情與情性：論明末泰州學派的情慾觀〉。《情慾明清——達情篇》，熊秉真、張壽安編，頁23-80。台北：麥田出版社。
- 醉竹居士。2008。《龍陽逸史》。台北：基本書坊。
- 。2019。《龍陽逸史》。孫中文編注。台北：華滋出版。
- 醉西湖心月主人。2008a。《弁而釵》。台北：基本書坊。
- 。2008b。《宜春香質》。台北：基本書坊。
- 霍布森(John M. Hobson)。2009。《西方文明的東方起源》。濟南：山東畫報出版社。
- 薛英杰。2018。〈明末清初通俗小說中的僧人男風與文人權力〉。《婦女研究論叢》2：91-101。
- 謝桃坊。1997。《中國市民文學史》。成都：四川人民出版社。
- 謝肇淛。2009。《五雜俎》。上海：上海書店出版社。
- 韓大成。2009。《明代城市研究》修訂本。北京：中華書局。

- 羅宗強。2013。《明代文學思想史》下冊。北京：中華書局。
- 嚴昌洪。1998。《中國近代社會風俗史》。台北：南天書局。
- 蘇力。2006。〈這是一篇史學論文？〉。《法律與文學：以中國傳統戲劇為材料》，頁333-355。台北：元照。
- 西文書目
- Austen, R. 1977. *Playing the game: The homosexual novel in America*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company.
- Bentham, J. 1984. An essay on 'Paederasty'. In R. Baker & F. Elliston (Eds.), *Philosophy and sex* (new revised edition) (pp. 353-369). Buffalo, New York: Prometheus Books.
- Brongersma, E. 1986. *Loving boys*. Vol. 1 & 2. New York: Global Academic Publishers.
- Brubaker, R. 2002. Ethnicity without groups. *Arch.europ.sociol*, XLIII, 2, 163-189.
- D'Emilio, J. 1993. Capitalism and gay identity. In H. Abelove et al. (Eds.), *Lesbian and gay studies reader* (pp. 467-476). New York: Routledge.
- Davidson, A. I. 1987. Sex and the emergence of sexuality. *Critical Inquiry*, 14(1) Autumn, 16-48.
- El-Rouayheb, K. 2005. *Before homosexuality in the Arab-Islamic world, 1500-1800*. Chicago: The University of Chicago.
- Farson, R. 1974. *Birthrights*. New York: Macmillan Publishing Co. Inc.
- Foucault, M. 1978. *The history of sexuality, Volume 1: An introduction*. (R. Hurley Trans.). New York: Pantheon Books.
- Goffman, E. 1959. *The presentation of self in everyday life*. New York: Anchor Books.
- Harris, J. 1996. Liberating children. In M. Leahy & D. Cohn-Sherbok (Eds.), *The liberation debate: Rights at issue* (pp. 133-144). London: Routledge.
- Hinsch, B. 1990. *Passions of the cut sleeve*. Berkeley: University of California Press.
- Holt, J. 1995. *Escape from childhood*. Cambridge, MA: Holt Associates.
- Karlen, A. 1971. *Sexuality and homosexuality: A new view*. New York: W. W. Norton & Company, Inc.
- Kong, T. S. K. 2011. *Chinese male homosexualites: Mempa, tongzhi and golden boy*. London: Routledge.
- McIntosh, M. 1981. The homosexual role. In K. Plummer (Ed.), *The making of the modern homosexual* (pp. 30-44). Totowa, N. J.: Barnes & Noble Books.
- Mill, J. S. 2008. *The subjection of women*. New York: Cosimo Classics.
- Sartre, J.-P. 1956. *Being and nothingness: An essay on phenomenological ontology*. (H. E. Barnes Trans.). New York: Philosophical Library.
- Stekel, W. 1945 [1922]. *The homosexual neurosis*. (J. S. Van Teslaar Trans.). New York: Emerson Books.
- Tsang, D. (Ed.). 1981. *Age taboo: Gay male sexuality, power and consent*. New York: Alyson Pubns.

- Vitiello, G. 2011. *The libertine's friend: Homosexuality and masculinity in late imperial China*. Chicago: University of Chicago Press.
- Volpp, S. 1994. Classifying lust: The seventeenth-century vogue for male love. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 61(1), 77-117.