

台灣社會研究季刊 | 第一一一期 | 2018年12月 | 163頁

問題與討論

男色專題

Issues and Discussions

Special Topic on *Nanse*

Sublation of Homosexuality, Pinkwashing and Joseph Massad



# 揚棄同性戀、返開新男色\*

甯應斌\*\*

## Forget Homosexuality, Revisit *Nanse*

by NING Yin-bin

---

\* 本文初稿曾宣讀於「性／別理論與運動的台灣經驗」學術講座，主辦：中國人民大學性社會學研究所、台灣中央大學性／別研究室。地點：中國人民大學，2016年8月26-27日。後來筆者2017年春季在浙江大學人文高等研究院駐訪學者期間曾做口頭報告並寫就了較簡短的初稿版本。現在定稿則又做了許多重要與大幅的增補修訂。

\*\* 服務單位：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

過去研究中國男色其實是為了證明：「同性戀不是西方專有的，中國自古就有同性戀」，而男色記載或小說的價值就是提供歷史的證據，並不對當代性／別政治具有突破意義，有些人甚至認為男色是封建腐朽的前現代沉渣。這篇文章與筆者另一篇〈晚明男色的中國現代身分〉則持相反意見：第一，中國過去並沒有同性戀的存在，同性戀是西方的殖民主義現代所產生的概念建構，並隨著西方勢力擴張與各地本土接收而普世化，於今則以「同性戀民族主義」繼續推動西方現代。第二，中國男色約在晚明發展出類似現代群體的身分意識，留下之文跡經過重新建構後可形成新男色的概念系統，與同性戀概念系統不同，可建構不一樣的世界，一個沒有同性戀的世界。第三，對於中國與其他地區男色的理論重構，並不限於男男關係而是一般的情慾關係理論，或可形成與當前跨國同性戀與女權主義競逐的新性／別知識與政治，同時也是中國與西方現代的競逐。

目前，西方同性戀的知識話語和概念系統已經成為學院校園和日常的政治正確主流常識，而且同性戀這個概念與西方現代的性別(gender)與性(sexuality)概念互相依賴強化、形成性／別研究的基本概念，本文則主張這整個概念系統應該予以揚棄。本文首先分析同性戀概念系統的源起與普世化，對比著被東方主義與性／別現代化所埋葬的男色。接著是本文的重點，就是對男色進行理論的重構，闡明同性戀與男色的差異，發展出一個新(的)男色理論，批判性／別平等對情慾位置的抹平作用，並且重新設想情慾世界——情慾總是來自不對等的關係，並建立在**外表**的基礎上。最終則申論，以中國男色為資源發展出與跨國同性戀競逐的新知識話語以及性／別政治。

「同性戀的普世化」或者「普世化的同性戀」就是說：同性戀這個概念和身分現在已經普遍地指稱「同性情慾」(泛指同性之間的情愛、慾望與性行為)。同性戀和同性情慾在本文中不是同義語，在同性戀概念的影響下，同性情慾被理解為「原因不自明而有待解釋的同性性行

為」，同性戀這個概念則緣起於西方，起初主要是為了解釋同性之間的性行為，而從心理生理科學所發現的人種概念。當然這不是說只有西方存在著同性性行為或同性情慾，事實上，全世界歷史裡都有同性性行為。但是，用「同性戀」這概念來解釋同性性行為卻是西方開始的，這是西方早期現代的發明，是企圖科學性地解釋同性情慾，是對同性性行為的西方現代觀念，有別於西方傳統宗教的「雞姦」觀念。但是西方同性戀的發明不是內生自發的，而是在文明／野蠻的殖民主義框架下，以東方學(orientalism)來建構西方自身時所發明的。現在同性戀這個概念已經普世化了，不只是西方，幾乎全世界都用同性戀去指稱同性情慾。同性戀甚至普世化到了超越歷史的地步，很多人將現代以前的同性情慾也稱為同性戀，例如說漢朝皇帝是同性戀等等。

這不表示對於同性情慾只有「同性戀」這種解釋概念，之前還有個在中國可以被稱為「男色」的概念(其他地方也有與中國類似的男色，但是限於研究資源，我的討論基本只能限於中國)。這樣說，好像是把男色也納入類似同性戀這樣的概念系統與身分分類裡，但是其實男色話語與概念的理論解釋會影響並建構出不同於同性戀的情感與慾望。例如，在男色的世界裡，好男色與好女色不是矛盾的，因而好男色可說屬於好色的自然天性。然而在同性戀的概念系統裡，同性戀與異性戀是互相排斥的，同性戀與異性戀互斥的情感與慾望也是被鼓勵培育而成為自然的。

本文第一節先將同性戀的基本常識解釋清楚，然後略述從男色演變為同性戀的歷史背景。**第一節的結尾會將較複雜理論的第二節作一扼要陳述。**

第二節則詳細解釋男色與同性戀的異同，將男色與同性戀的理論架構互相比較，指出兩者主要的差異是：同性戀理論將同性性關係中主動／被動角色(如插入／被插入)視為同類人，都是同性戀，而同性戀則需要與其對立的異性戀才能共同構成整個情慾世界。男色理論則

區分男色／好男色為不同人等，兩者蘊含的美色與好色便構成整個情慾世界，易言之，整個情慾世界只有美色／好色這兩個不對等的人等（亦可理解為攻與受、0與1、T與婆、S與M、男與女……這些不對等位置），卻不存在同性戀與異性戀。據此，本文提出「男色作為新理論」或「新男色作為理論」（解釋同性情慾並可擴及整個情慾世界）的輪廓。

第三節則說明：為何要以男色來取代同性戀？為何要提出與同性戀競逐的男色？我顯示：對「同性戀」的問題化，會進一步將「同性」、「同性情慾」這些概念也問題化，故而是對西方現代性別作為普世現象的懷疑。總之，本文從男色切入，企圖在當前西方範式下的性／別研究裡撕開一個口子。本文最後提出的主題是：中國男色及其衍生的概念系統，必須和西方同性戀概念系統互相競逐，以矯正或平衡同性戀普世化所帶來的問題——例如當前國際強權政治積極利用同性戀議題，伊斯蘭世界對跨國同性戀的批評，同性戀概念系統本身內在的問題等等。

在談男色之前，先讓我從同性戀講起。我要講的其實都是很基本的性／別研究說法，第一節大約有三點：一、同性戀衍生出包括異性戀、雙性戀、跨性別、酷兒、同妻等等在內的概念系統。二、同性戀的主流解釋是建構論，卻為何形成與建構論矛盾的同性戀普世化？三、普世化的同性戀取代了男色。下面我就按照這三點的順序來解釋。

## 一、簡介同性戀／建構論：男色到同性戀的東方主義

### 1.1 同性戀概念系統包括了異性戀，解釋了異性情慾

當西方同性戀這個概念誕生、而後形成身分並進入公眾視野後，才反射性地衍生出我們今日所理解的異性戀這個概念身分和話語，接著衍生出的雙性戀、跨性別亦進入人們的視野，然後還有酷兒、性少數（性小眾）等等。當然，從概念本身看不出它們的先後，但是就概念

與身分的社會歷史發展時間而言，西方大致是這樣的出現順序，但是其他地方則未必而可能隨著西方文化傳播而同時到來。重要的是，現在目前這些普遍被接受的性概念與性身分基本上是由同性戀衍生而來，屬於同樣的概念系統與身分分類架構：例如同性戀就是情慾專注於同性，其相反就是異性戀，也就是情慾專注於異性，故而同性戀與異性戀是互相排斥的。

上述同性戀是對同性情慾的一種特殊解釋，畢竟，「專注於同性」只是「同性情慾」的一種可能。但是由於這個「專注」的設定，在同性戀概念系統裡，如果人和同性發生性行為，他就是同性戀，因為正常的異性戀不會和同性發生性愛關係；同樣地，如果人和異性發生性行為，他就是異性戀，因為正常的同性戀不會和異性發生性愛關係。在這樣的系統裡，同性戀與異性戀又衍生了雙性戀的概念，雙性戀的概念則見證了異性戀與同性戀的**內在單一性**——異性戀的對象就是異性，同性戀的對象則是同性。當然，現實中的同性戀有可能和異性發生性關係，但是這不屬於同性戀這概念規定本身，屬於例外，屬於變異，或根本被視為是不得已的。

由於同性戀與異性戀好似鏡像反射，因此，同性戀的普世化也就同時意味著異性戀的普世化：當全世界在把同性情慾都解釋為同性戀的同時，**也把全世界人口大多數都納入了異性戀**。2016年奧運時，媒體意外採訪到中國某女子跳水選手的男友，隨即微博就說此男友因為也和男人有性關係，因此他乃同性戀或雙性戀——這便是同性戀概念系統的分類結果（也可以說是「分類暴力」）。一個異性情慾的實踐者只要會和同性發生性關係，就被視為同性戀或者雙性戀，但肯定不是異性戀了。因此，同性戀概念不但解釋了同性情慾，也解釋了異性情慾，例如弗洛伊德對同性戀的解釋就是從解釋異性情慾開始。

由同性戀衍生的異性戀概念如今普世化了，彷彿對異性情慾也只有一種解釋。或者問，難道還有什麼其他解釋呢？這等下再談。

## 1.2 同性戀建構論：要讓人看不出來是建構，而是天生自然

首先，約略地解釋何謂「建構」。在本文中，「同性戀」指著同性戀這個概念，以及由此概念而衍生的概念系統。同性戀作為概念是抽象的，源起於被視為科學的關於生理與心理之諸理論，但是何謂同性戀則對應著一些無法構成充分必要條件的模糊規定（參見甯應斌〈同性戀是社會建構嗎？〉頁14表一），其中最關鍵的規定（或一般人的共識）應該是：與同性發生「性行為」。然而現實中的具體同性戀個人可能無法完全對應這些規定、而有千百種差異樣貌，而且「被他人標籤為同性戀」與「自我認同為同性戀」或許也不對應（因此會有「我是不是同性戀？」這種困惑）。無論如何，同性戀概念在同性戀的理論或話語系統裡形成了一套概念系統，接著發展出來的同性戀身分與身分分類，則是由承載著同性戀概念的人們在社會互動所形成的社群與次文化實踐中發展出來的。

同性戀概念雖然是抽象規定，但因為透過社群、文化、身分、話語、媒體等實踐而逐漸影響了具體個人的行為、情感、思想、認知……，進而影響到裝扮、外貌、舉止、知識、經濟、政治、法律與制度等等社會安排——這就是所謂的「建構」。亦即，有關人的概念是會與具體的人互動的，也就是說，人的分類會影響被分類的人，成功的概念建構使得概念成為真理與現實。不過，一般來說，概念建構仍是會有破綻疏漏、面臨新建構的對抗挑戰等等。

在性／別研究裡，同性戀的社會建構論是主流，這裡我用最簡單的方式來解釋。同性戀建構論講的不是什麼同性情慾是先天造成或後天形成，**建構論**最主要顯示的是：**同性情慾是一回事，同性戀是另一回事**，而同性戀是對同性情慾的一種解釋方式，但不是唯一的解釋方式。不過，當同性戀的解釋深入人心之後，就會影響同性情慾、影響同性性行為——這就是建構論，亦即，同性戀概念不只解釋、還會建構同性情慾與行為。



同性戀這個解釋概念是近代才出現的。西方近代以前並沒有同性戀，因為以前沒有發明性變態理論來解釋同性性行為者的心理，沒有統一普遍接受的名稱，沒有同性情慾者在城市聚集造成道德公安問題（中國在明朝後期以前也沒有這問題），因此以前沒有同性戀的認識、存在條件與人群分類，過去的人不會用現在同性戀的概念來看待自己與他人，不會把所有同性情慾者視為同一類人。還有，過去性交對象的性別選擇並不形成人種（同／異性戀），就像嗜吃辣椒（或狗肉）與否在目前還不形成辣椒（狗肉）人與非辣椒（非狗肉）人，也許辣椒人以後在科學發現其習性成因乃某種身心偏差時會被全球唾棄，但是我們知道辣椒人現在並不存在，因為其存在依賴著我們對辣椒人的知識，以及由此所產生的歧視和反彈，從而造成他們與我們的社會存在條件（如辣椒人專屬文化、地點、商品、打扮等）以及「辣椒人／非辣椒人」這樣的人種分類。

很多人覺得「同性戀過去不存在」的說法很困惑，那是因為他們把「同性情慾」和「對同性情慾的解釋」混為一談。當同性戀這概念被普遍接受後，同性戀問世初期時的變態心理解釋（即同性戀是性變態）就可以淡出和轉變，在同性戀權利運動中轉變為「同性戀不是變態」，同性戀的心理醫學性質慢慢地被掏空，趨向和同性情慾混同，形成同性戀的「自然化」，抹殺湮滅其建構的痕跡。

這裡可以用童年的建構做類比：**兒童建構論**說歐洲過去沒有兒童或童年，但是這不表示過去沒有年紀小的人，只是過去沒有西方現在的兒童觀或童年觀。過去歐洲雖有幼兒觀念，但不區分成人與兒童（被當作小大人），沒有現在的年齡分類與概念系統，沒有現在以年齡區分為主要的教育制度（小學到中學的年級制）、文化（區分兒童與成人文化，如童話、兒戲或玩具、兒童服裝等）、話語（兒童是天真的、未來主人翁……）、演示（媒體中兒童與成人行徑有別，否則是異常）等等。兒童觀的出現則使得過去會承擔大人的工作、婚嫁等義務與思想

情感的某個年齡的人，變成「兒童」，從而與所謂「兒童不宜」的事物隔離（參考Ariès）。

再用一個稍微敏感的例子，**台灣人**。這個詞在我小時候指的是台灣本省人，不包括1949年前後遷移來台的外省人，且那時的台灣人當然是中國人，國民黨政府更宣傳是「堂堂正正的中國人」；但是後來「台灣人」的意義就轉變為「所有台灣居民」了，沒有區分本省外省；現在台灣官方則根本不承認台灣人也是中國人。所以這裡有三種建構，三種台灣人觀，但是三種解釋裡面的被解釋對象，例如我，還是同一個人，現在的台灣人在我小時候並不存在，但是小時候的我當然存在。

然而很重要的，對於兒童也好，台灣居民也好，不同的解釋都有各自相應的制度、文化與話語，不同的解釋或觀念也會直接影響人的行為觀念，會影響我們的心理、情感與身體。例如我的朋友趙剛觀察到：在本土化壓力下，即使台灣外省人的口音也逐漸刻意或不自覺地去鄉音。同樣地，同性戀這個觀念也會影響同性情慾的行為觀念、情感與身體、相應制度、文化與話語，使得同性戀這個建構的觀念逐漸自然化，讓你覺得同性戀這套概念和稱謂是天經地義的，抹煞它原來建構的痕跡，將過去其他的解釋概念都當作誤解或不確切的認識，堅持只有現在的解釋才符合我們個人的心理與身體經驗，此時此刻的認識才是真理與普世價值，自以為自己站在歷史的進步頂點。

總之，建構論雖然有暗示建構乃「虛構」的意涵，但是所有建構都傾向要湮滅自身建構的痕跡，讓自身的存在看來自然天生、自然而然，甚至終於成為真實而永久長存。

同性戀的建構論按照道理是和同性戀普世化相矛盾的。首先，建構論已經否定了西方現代之前存在著同性戀，其次，所謂建構必然是一時一地的、社會歷史的建構，那怎麼會是普世的呢？讀過性／別研究、略知建構論者不少，但是為何在使用同性戀及其概念系統時，儼然將同性戀當作普世的真實存在呢？原本是西方的同性戀，原本是在

西方早期現代所逐步建構的同性戀，為何現在普世化了？這是重要與待回答的問題。一些社會學式的建構論，例如Mary McIntosh強調同性戀角色的建構發明乃是為了對偏差行為（男男雞姦）的社會控制，嚇阻人們不要輕易嘗試同性性行為，然而McIntosh並不敢聲稱其理論可以涵蓋英國以外的其他社會，甚至能否好好解釋英國女同性戀也有問題（參見McIntosh一文的“Postscript”）。同性戀的發明在西方各國可能涉及不同因素與社會脈絡，例如Siobhan B. Somerville便強調在美國的同性戀建構也受到黑白種族之分與「種族科學」的影響（15-38）（本文的3.5節還會提到其他關於同性戀發明的說法）。如果我們從同性戀之社會建構論轉向歷史建構論，在西方有不少關於同性戀現代化的歷史敘事，例如D’Emilio的〈資本主義與同性戀認同〉（“Capitalism and Gay Identity”）一文。如果注意閱讀此文，將會發現作者特別提到美國二戰的特殊狀況（大批青年的集體生活與男女分隔），可見建構都有其特定的在地性質。

不過現代敘事的歷史建構論也提供了同性戀普世化的可能原因，亦即，西方資本主義現代化以及關於同性戀的話語和知識，透過殖民主義和其他不同機制擴散全球。在此大趨勢下，各地的特殊建構雖然有其細節的差異、名稱的差異，但是在同性戀的基本觀念上仍是普世一致的。在這個普世化的歷史建構過程中，各地原來前現代的、對同性情慾的解釋被取代了。現代同性戀普世化之前的同性情慾觀念在中國（明清時代）可以概稱為男色、男風，至於其他地區的解釋與中國男色有何差異還有待研究。為了方便，以下我姑且也用「男色」來泛稱前現代各地對於同性情慾的解釋（這裡的「前現代」是相對於西方現代而言的，中國男色的誕生發展則可能出現在中國自己內生的現代早期，這裡姑且不論）。

### 1.3 從男色到同性戀：西方保守派與自由派的東方主義

男色在西方殖民擴張時期(直至早期現代)之文明開化影響下被視為東方世界墮落的惡習，其背景則是16世紀中期教廷對雞姦的積極反對，時至16世紀末，其禁令已經透過西葡殖民傳遍全球，例如西班牙人將馬尼拉的中國同性雞姦罪犯處以死刑(參見史景遷的簡短描述(292-301)，其中亦引用利瑪竇對中國男色之觀感評論；或參見林中澤170-176)。之後，英國遍佈全球的殖民地亦有追隨英國而將同性雞姦繩之於法，因而改變了非西方世界原本多半對於同性性行為的寬容對待或視而不見。不過，由於西方世界逐漸世俗化(包括科學啟蒙)的影響，從18世紀末開始，陸續有人呼籲停止以法律懲罰同性性行為，各國漫長且差異的肛交(雞姦)除罪化歷程也約莫由此時開始。有人形容西方的肛交除罪化乃是從獄卒轉換到醫生、從監獄轉換到醫院的過程，因為19世紀西方開始用「同性戀」取代雞姦或性倒錯之類的概念，同性戀這個現代醫學觀念則被歸類為性心理變態。西方這個同性戀變態的觀念(挾著科學啟蒙觀)隨即被推廣擴散到全世界，在全球加劇了同性性行為的污名。

不過，全球從男色到同性戀的近代歷程極為複雜，很難概論。可得而論的是，同性戀此一名詞與概念是較晚出現的，而且和男色、雞姦等相關說法共存了一段時間(或甚至共存至今)。而且西方對於同性情慾的解釋也莫衷一是，雖然彼時各種解釋都假以科學的姿態，早期說法尤為荒謬，許多後期說法(性學人士較接受的心理成因)則不為今日同性戀群體所接受，所謂基因之說等均未證實。「同性戀」名詞與概念的普遍接受是後來的事，但是非同性戀說法仍零星存活，例如台灣二十多年前的一些鄉下人仍沒有「同性戀」這樣的名稱或概念，而是用「查某體」「女人體」來稱呼那些男人。在這個複雜曲折過程中，非西方世界的形象則由荒淫性氾濫(例如中國三妻四妾、遍地男色雞姦)轉變為性保守和「傳統」(強調中國注重女性貞節、歧視同性戀)，特別是

對比著當代西方的性開放與「現代」。

不過，早期西方人對非西方世界的性其實包含著矛盾的評價，這是因為西方自身也有著矛盾衝突的意識形態，有傳統與現代之爭，保守派與自由派之爭。西方主流性思考的趨勢乃是以基督教的一夫一妻與制慾等為文明表徵來對比非西方世界的荒淫野蠻，這也是西方用以征服非西方殖民地的文明開化意識形態；至於西方社會自身內部近乎野蠻的犯罪或瘋狂，早期現代(19世紀後半)著名的犯罪學與醫學家 Cesare Lombroso 甚至認為是返祖現象，就是少數西方人因其天生而回到野蠻狀態，有跡象顯示他暗示天生同性戀的犯罪者即屬於野蠻的返祖(43-45, 418)。相對於這種西方主流性思考，西方也有傾向自由主義的亞流性思考，之中有不少本身是同性戀或性自由的學者(後者像東方學者 Richard Francis Burton 這類)，出於對維多利亞時期性拘謹箝制的反動，而將非西方的性當作伊甸園純真的自然表露，以此來批判西方社會的過度性壓抑或迫害。這類自由派將「東方經驗」加入西方同性戀的(亞流)建構與開明對待，故而同性戀與伴隨的性學雖然是西方的科學發明，但是並不表示沒有受到非西方世界與殖民經驗的影響。但是無論其提出何種同性戀的「科學」理論(也就是建構同性戀，將「男色／雞姦」科學化、同性戀化)，其中自由派的傾向就是倡導西方對肛交或雞姦的除罪(例如19世紀早期現代著名性學家 Richard von Krafft-Ebing 723)。

肛交或雞姦的入罪或除罪(後來等同於同性戀的入罪或除罪)，都不是線性或均衡發展的。在西方，正如前述，同性戀的發明使雞姦從宗教的罪衍更多地轉向被視為病態行為，逐漸不再將這種偏差行為當作犯罪行為，而認為雞姦者是需要治療的病人(病名就是同性戀)而非應該囚禁起來的罪犯或甚至處死(英國在1836年仍處死雞姦者)，但是幾乎到20世紀後期或晚期才在西方世界出現較普遍的同性戀寬容。至於像伊斯蘭世界(包括其中的非穆斯林人群)亦有複雜與曲折的發展，

例如奧斯曼(鄂圖曼)帝國如今被當代一些穆斯林認為是遵守嚴格伊斯蘭律法(例如蘇丹兼任哈里發)的楷模,但是卻在1858年就將雞姦除罪化,早於許多西方國家。中國明清關於雞姦的法律狀態都不如西方嚴重與嚴密(參看郭曉飛)。不過,無論東西方,全球如今對同性情慾的概念都是用「同性戀」這一範疇。

總之,目前同性戀在西方影響下已經成為普世的身分,所有同性性行為都被當作「同性戀」,「男色」則成為古老且不具現實意義或現代意義的考古概念。同性戀在西方早期現代的發明除了上一節提到的資本主義都市化中對群聚雞姦偏差行為的控制因素外,還有現代個人自我的興起——自我需要詮釋及揭露,性向則是自我核心(3.4節),並且受到當時流行的「歷史化」思惟影響,因而追憶自我成長歷程的心理退化變態而非生理遺傳造成同性戀(Reed);同時我認為同性戀概念還可能有西方一夫一妻文化脈絡的映射,也就是一夫一妻的「單一專注」映射為同性戀概念中的「同性專注」。然而將現代同性戀的發明建構完全視作西方單方面內生的產物也是不對的,正如前述,西方是在隱然地參照與對比西方與非西方世界,並且對非西方世界進行報導和研究(後來被視為東方主義的學問),在文明/野蠻的殖民主義框架下,以科學啟蒙精神發明或發現了同性戀這個現代科學觀念。對西方而言,這是個不限於西方或非西方的普世性客觀觀念,進而生產出人們腦子裡的主觀觀念,由此誕生了古往今來的全球同性戀,這是知識與觀念的殖民主義(3.7節會講到非西方對同性戀概念的主動接收)。

儘管如此,19世紀末至20世紀,同性性行為在全球範圍內的加劇污名或甚至入罪,很大程度上是從同性戀的發明而來,背景則是非西方世界的西化、擁抱西方的文明現代,像英國對同性戀的科學診斷與法律懲罰肛交影響了英國遍佈全球的殖民地,紛紛效法先進文明。但是之後西方經歷了輿論與法律的逆轉,現代同性戀得到了寬容或竟成為政治正確,但是前現代的男色與少男賣淫則因為其傳統性(反現代)



而仍然是被當作惡習劣行或政治不正確(父權的表現)。

以下第二節我將重新建構一個男色的理論，這個重構所憑藉的資源核心是明清關於男色的記載或小說(例如起初形成男色身分意識、演示其狂想的晚明男色小說)，希望能做到返本開新。我顯示中國男色與西方同性戀的不同，企圖建立一個與同性戀競逐的男色理論。男色理論的提出是要**重新設想性／別平等，重構情感、人際關係與世界的多樣性，不再被抹平**。然後在第三節，我顯示為何要揚棄同性戀，例如，同性戀概念系統的分類暴力，同性戀概念的性別對立邏輯，同性戀概念的強迫自我解放，將「同性」與「性別(平等)」概念永恆化，西方國際強權的利用等等。

這篇文章的男色理論是高度抽象的，最終意在說明情慾世界的最基本構成原理所規定的情慾關係，並沒有嘗試描繪大千世界的人間百態。男色理論的抽象規定究竟怎麼指向複雜的現實呢？在此扼要地說明男色理論指向的三個重點。

**第一、關於色：**男色理論認為**情慾關係(不同於「情」或情感，也不同於「淫」或身體快感)**的最低要求是至少一方要有可欲性(能誘發另一方的情慾)，也就是具備情慾條件——具有色相(無論是略具姿色或甚至只是對方眼中的美色)。這可能驅使所有想進入情慾關係的人都會注重色相——即，身體、衣服、打扮、舉止、動作、姿勢、身材、性徵、輪廓、聲音、味道、觸感、氣質、五官、面貌等外觀——這些是**本文所謂的色或美色**，包括了遮蔽外觀後的想像色相或「內涵」。但是「色」說到底並不是靜態外觀，而是一種**呈現自我的互動能力**，亦即，能使自身被佔有物化，例如能誘發對方色慾或性慾、誘發對方欲求被認可，例如能操作對方凝視，使對方渴求目光回應等等。

**第二、關於情慾關係：**男色理論認為情慾關係是由不對等的兩方構成，即美色與好色(例如男色與好男色)兩方。這兩方處於主動／被動、攻／受、觀看／被看等等象徵或實質的插入／被插入關係(**實質插**

入包含各類肉體接觸，象徵插入包含心理情感支配，例如動之以情），其實是說明雙方在情慾世界處於主體與被物化客體的位置。但是被插入方不一定是弱勢，反而可能會握有權柄。當然，「情慾世界的關係邏輯是不對等的」並不表示諸如現代法律世界、市場關係、民主政治等運作邏輯也是不對等的；可是目前情慾世界的不對等卻有著被其他領域的平等抹平的傾向。

**第三、關於好色：**好色也是一種互動能力，必須最終佔有色才實現的能力。好色者是情慾主體、插入者、攻方……，然而，即使好色者自身便具有美色，卻無法不假外求，因此在理論上處於匱乏缺色狀態，這種匱乏也使其理論上的情慾主體位置勢將受制於色，或簡單的說，好色需要美色來啟動。畢竟色才是情慾世界的阿爾法（化用自〈啟示錄〉22章13節）。

## 二、邁向一個男色的理論

### 2.1 男色與同性戀的不同：男色概論

男色的初始概念主要是從中國明清文學或記載所演示的或甚至狂想的男色世界裡抽取並推衍，顯示的是一種現實的可能性，據此來重構與發展男色的概念系統以致於「理論」。這種理論建構屬於理性重構（rational reconstruction），有別於歷史建構，例如可以不符合發生學的時間先後順序，可能必需重新調整理論前提的優先輕重，是靜態的切片而非動態的捕捉，總之，是現實中可能存在、但非總是必然實現的。這也是為何文學狂想或傳說都能成為理論建構的資源材料，因為目的不是演示過去發生的男色實情，而是重構出一套男色理論概念系統，能解釋與針對矛盾的現實趨勢。理論可能建構現實，現實也限制理論，從而促使理論與實踐去改變現實條件以實現理論。這並不是什麼神祕的過程，就像道德理想能建構現實，也需要理想與實踐來克服



那些實現理想的現實限制。

若用一句話來總括男色與同性戀在解釋同性情慾時的差別，可以說：同性戀概念認為同性情慾的行為人不論主被動角色都是同性戀，男色概念則認為同性情慾的行為人分為男色與好男色兩類人等。易言之，男色與同性戀在概念系統的建構上最明顯的不同是：同性戀將同性關係的雙方只看作同一種人（即，同性戀），男色則看作兩種不同的人（即，男色與好男色）。

男色理論對男色與好男色之別的兩個規定是：一、雙方不等同：男色係具有色的一方，為好男色方所好——即使好男色自身也有美色，卻在此刻關係中仍然好對方的色。二、雙方不對稱：好男色插入男色，男色則被插入。

由以上二規定可知，男色概念系統的最基礎層次是二元結構的，其情慾世界是建立在不對等的關係上。相較之下，同性戀概念系統在基礎概念層次上並不區分插入或被插入為兩類人，都認為是同性戀，是一元結構。雖然在同性戀這個基礎之下可能會進一步區分主動／被動角色（如台灣通俗的1／0，T／婆之分），但是他們都還是同一種人，即同性戀；同性戀的情慾世界是建立在對等或抹平的關係上。

如果借用現成通俗的分類語言，我們可以比方說：**男色概念系統裡有0號與1號兩種人，或者有T與婆兩種人，但是沒有同性戀！**0／1或T／婆就是男色概念系統的最基本的人種分類了。同樣地，延伸的男色概念系統會區分「女色」與「好色男」兩種人，但是卻沒有異性戀。事實上，男色概念系統可以更抽象地表達為：0／1，T／婆，女色／好色男，男色／好男色，美色男子／好色女人……，都可以簡化地說成：世上只有美色與好色兩種人，他們之間存在著攻受關係（實際或象徵的插入），這就是男色理論的世界。現在流行的「攻／受」（關係兼身分）分類，如果不限於同性情慾、異性情慾、痛快（SM，潘綏銘語），且不分男女，那麼幾乎可以替代「男色／好男色」有點拗口的說法以推

廣男色理論。我們可以說：在男色理論中，情慾世界最基本分類就是攻／受兩種人，取代一般將男／女當做最基本分類，因而揚棄了同性戀與異性戀的存在。

由上可以看出，男色概念系統蘊含更廣泛的「色」之概念系統，不只是一要解釋男男情慾而已，亦可經過語言調整來解釋女女與男女情慾，這是本文(新)男色理論的意圖(以「男色」一詞來涵蓋女女情慾並不奇怪，畢竟過去「同性戀」一詞也主要指涉男男情慾，隨時間推演才逐漸包含女女情慾)。

色的概念系統內含「色」與「好」兩個元素，並與二者的「攻受」關係產生了「(美)色」與「好色」兩類人種，男女之分則居於次要。易言之，在這個沒有同性戀與異性戀的世界裡，同性與異性之分亦居於次要了，(好)色的世界不重視男女之分，性別在情慾世界裡不是基本構造。不過，為了容易理解與簡潔解釋，下面我大多仍以男男關係來解釋男色概念系統。但是我們需記得，第一，在更廣泛地理解下，男色可代表(美)色，(美)色可包含女色。第二，「男色—好男色」或「色—好色」在男色理論中最終並不是只死板地對應0／1、T／婆、攻／受、男／女這些固定角色，舉例來說，原本被插入的0號有可能轉為好色者，此時0號甚至可以無須實際插入而只是象徵的插入者，而原來的插入方1號可能亦具有美色而此刻成為象徵的被插入之男色。總之，同一對男色與好男色可互換角色：「……若問先後乎，吾兩人者，瞻之在前忽焉在後耳」(鄧志謨《新刻洒洒篇》153)。

換句話說，經常有所謂「互相吸引」或「彼此看對眼」的說法，這意味著雙方眼中都認為對方有美色，但是無論誰是好色的插入者，雙方的情慾關係在同一時刻只能是不對等的「(美)色—好色」之實際或象徵插入關係，然後不對等情慾位置可以在其他時刻互換。這是男色理論對情慾關係的主張(關於不存在「色—色」或「好色—好色」配對的意涵，參見2.13節)。

總之，同性戀理論下的同性情慾都是一種人，也就是同性戀。相反地，男色理論下的同性情慾卻分成男色與好男色的兩種不對等人，在過去他們就不是一路人，這可能有歷史上的社會地位等級、貴賤身分之別，這個傳統的不平等在如今的理性重構中反而可以成為理論資源，能觀照出在如今(以平等之名企圖抹平的)不對等關係身分中生產的情慾與角力——例如，好色或許進取但卻可能被美色支配，實質插入看似強勢但其實攻受關係難論主次。更根本的是，好男色雖有「好(色)」的主動，但是主動未必是主宰，因為其主體存在卻是依賴「男色」，否則無色可好——好色的前提是有色可好，因為男色才是男色概念系統的啟動起點，或更抽象地說：色是使情慾世界得以存在的稀缺好貨(goods)，而插入則是匱乏好貨而企圖佔有(客體化或物化對方)的回應表現。色是好貨因為有諸如誘發色慾的功能，真正的美色也使得佔有美色者被豔羨或被認可；另一方面，透過美色方的自我客體化或物化(即，捐棄自我而讓好色方佔有)，好色方得以實質或象徵的插入(使用取得對方身體或支配對方心理情感)來企圖佔有美色——但是企圖無法真正實現，因為色不是能真正佔有的事物。

上述男色概念(男色與好男色是兩種人)與同性戀概念(插入與被插入都是同性戀)的差異有其後果。同性戀這樣的範疇把同性性關係的雙方都網羅進來，很容易被團團圍住圈在一起，因而和另一種人——異性戀——對立有別，互相區隔。同性戀與異性戀兩種範疇或人種分類，起初是帶著正常(常態)／不正常(變態)之分的意涵，今日反變態污名的同性戀運動則將同性戀視為人類性態的多元表現，但是同性戀／異性戀仍是兩個堅固與對立的範疇。同時，更因為同性戀概念涉及生理或長期心理因素，理論上是無法改變性向的，「矯治」同性戀因而被視為不可能，也就是理論上無法游離或進出同性情慾關係。

相對地，男色與好男色雙方的行為雖然也會被視為不正常的偏差，卻無法形成嚴密網羅將雙方都侷限在同一堅固範疇內，因為男色

概念系統並無法隔離人員的進出游離，根本原因在於好男色者可能本身就有美色或好女色；而男色則可能也好男色或好女色（男色小說充滿了上述現象之情節）。更有甚者，以上這些未必反映真實個別男色的概念式說法，都意味著男色／好男色這種二元構造並不形成一個堅固封閉的範疇，且無與之對立的範疇，例如（好）男色與（好）女色並不對立，不像同性戀與異性戀的對立。

以上概說同性戀與男色的基本不同，以下諸節則逐次展開男色之理論建構，參照了明清男色文獻為資源與啟發。在本節結尾總結男色概念系統如下（有些內涵會在之後詳論）：**男色概念系統由「男色」與「好」兩個元素以及（象徵或實際的）「插入」關係所組成，以「男色」為啟動起點、「好」為回應終點而形成兩種有關係的人等，一方是「男色」，另一方是「好『男色』」。**雙方均企圖透過插入（物化）關係而使得好男色能佔有男色，以圖成雙方情慾關係的滿足，亦即，雙方均伸張各自力量以達成自身的主體或客體狀態，但是可能終究無法達成——情慾關係中最困難的部份往往是難以維持下去，難以成為完整的主體、徹底的客體，例如無力或乏力做為主體好色，褪色或缺色做為客體美色。

以上「**主客體與佔有關係的維繫困難**」可用簡單類比來說明：被觀看者以自己外觀舉止色相來吸引操作他人目光，即努力成為被凝視注目客體，能被對方目光佔有；而觀看者則欲取得對方眼光的反射回應（認可）而成為注目主體，企圖以目光佔有對方，但是雙方的努力都可能失敗或不全，做不成主體或客體，或（更常見的）無法持續不斷地維繫注目關係。故而，像好色方的能力條件不（再）符美色方所需，或美色方的美色力量不足（如色衰、色膩），便無法使對方達成情慾主體或客體來持續維繫情慾關係，有時雙方只能靠「情」或「淫」來維持（非情慾的）關係。

易言之，「情慾關係」必需涉及「色—好色」雙方，因此不同於可以只涉及單方的情感(情)或快感(淫)。雖然情慾、情、淫三者經常伴隨，但是三者歷史上均有演化的過程，而且情慾關係在歷史上的普遍出現可能晚於情與淫，因為情慾必須是人類社會的佔有關係與外觀文明化發達到一定程度的產物。單純的財富與暴力雖然能佔有人與物，但是卻未必能佔有美色而與美色產生情慾關係，因為佔有美色的前提是：美色願意並能夠被佔有，然而能吸引美色方的特質或條件未必就是財富與權力，美色方想要的特質條件可能世俗套路，也可能千奇百怪，因人而異，而且可能心意不斷變化、難以捉摸，男色理論沒有規定；因此即使雙方已有的情慾關係也不容易維繫。

情慾關係作為色的佔有與被佔有的不對等關係，乃是歷史產物，畢竟在物質非佔有的社會就未必存在情慾不對等關係；同時，情慾關係也是特定人生階段的關係，需要具備色的佔有與被佔有能力。由於情慾的不對等關係，因而有追求、得手、誘惑、勾引、拒絕、著迷、合意、變心、來回、鬥爭等等現象，有些是道德上重要的，有些是人生中無論快樂或痛苦的珍貴經驗。雖然情慾關係有合意時刻，但卻是暫時共處的(modus vivendi)，而不是契約性質，盟誓也無法保證持久，因為情慾是不穩定的(peculiar)佔有關係，是對不可能真正佔有物的佔有、不可能真正讓渡物的讓渡。情慾的不對等關係在闡明與理解自身後，還可能成為觸媒以洞悉重建現代人際日常的許多不對等關係。

以上透過與同性戀概念的比較，勾勒男色理論的大概。以下則參照明清文獻繼續比較男色與同性戀在特定議題上的差異，有些論點略微重複但更開展釐清。

## 2.2 男色與同性戀的不同：性角色、性別氣質、性向

如上所述，明清小說或記載所建構的男色世界，可以作為我們建構男色理論的資源。首先，在這個男色世界裡，一個男人可以插入女

人、插入男人，或者被插入(醉西湖心月主人《宜春香質》的〈風集〉中，主人翁小孫就兼有上述三種性經驗)，易言之，中國男色世界裡沒有僵固的性角色。

雖然沒有僵固的性角色，但是男色理論仍有男色與好男色的基本區分，而且男色是男色概念系統的啟動與起點——不只是理論起點(見2.8, 2.10節)，也是**歷史起點**——男色集體身分意識的誕生先於好男色。我在〈晚明男色的中國現代身分〉裡論證晚明之所以出現男色的集體身分意識與建構，直接主因是城鎮出賣男色的人口聚集增多，也由於這些賣淫者相對地**集中與公開**(好男色買淫者則相對**分散與隱蔽**)，所以男色容易因污名與標籤而形成集體身分認同，也由此衍生相關的其他概念。

沒有僵固性角色的男色世界之男子性別氣質是怎樣的呢？在明清男色世界裡，既可以是男性陽剛亦可女性陰柔或難以二分的。例如，好男色的插入者可以「平居溫柔簡默若處子」(蕭良榦《拙齋筆記》19)，因此中國男色世界裡沒有**僵固的性別氣質**。這或許和彼時中國理想男性氣質不都是偏向陽剛有關(參考雷金慶以文武動態來解釋中國男性特質)，有別於西方理想男性的陽剛氣質。Giovanni Vitiello(魏囑安)認為插入男色者通常有損其陽剛氣質，但有時卻更具男性陽剛氣質(以西門慶為代表)(94)，我則以為這比較是西方陽剛與陰柔二分預設下之觀察(西方因此假設同性戀缺乏男性陽剛)，我認為在像晚明小說的男色演示中，陽剛氣質與插入／被插的關連較不緊密，因為理想男性原本就是文武雙全而非陽剛的，例如《弁而釵》的〈情俠記〉的文武英雄主人翁張機，武功超群故不乏陽剛，卻是被插入之男色(醉西湖心月主人《弁而釵》)；甚至可以認為作者有意塑造建構這樣的文武雙全、剛柔並濟之理想男性氣質典型(這個藝術原型竟然後來還有現實的模仿者，即張獻忠之鸞童武將李二娃(施曄 111-112))。

那麼如果男色(被插入者)的性別氣質偏陰柔，是否代表他不會插入女性呢？不，他仍會插入女性。煙水散人的《桃花影》便有以美色妻引誘美色男情節，施擘亦提到以美婢或妓女來誘惑美男並逼奸為男寵的故事(148)，還有像《宜春香質》的〈花集〉故事，丈夫所好的男色會勾引妻子(醉西湖心月主人《宜春香質》)，也就是Vitiello所說的龍陽變姦夫(96)。簡言之，被插入的娘娘腔男子仍可能好女色。

如前所述，男色與好男色兩種人乃衍生自男色概念系統裡的插入**關係以及兩個基本元素**：「色」與「好」。「好」(欲求)相對於同性戀話語中的「性向」，但卻顛覆了性向的定向意涵——因為男色世界中無論插或被插，既有更好女人者，也有更好男人者(亦即，男色或好男色者均可能更好女色)；在情愛方面，既有與女子更強烈者，也有與男子更強烈者。所以，對不同性別的性愛偏好沒有一致性。此外，男色或美色男子亦被女子所欲望，可謂男女皆好美色男。當然也有好男色者是「偏自愛男而棄女」、「不好女色只好男」(煙水散人《桃花影》第六回)，這並不與上述衝突，但是這種「偏愛男色」在男色系統裡卻需要多加說明解釋，例如說此人是「天生一件毛病，不喜女色，只戀龍陽」(煙水散人《桃花影》第六回)。至於既好男色又好女色則是通行的，因為色可以成為情慾世界的通行證。

### 2.3 男色與跨性別：不再順同的攻受妖世界

關於跨性別：中國男色世界中，美男子與美女子幾無區分，常有男人因為像女子一樣美色或者因為扮成女子而被男人慾望，故而男色世界裡沒有**跨性別與同性戀的區分**。陳靜梅分析《宜春香質》、《弁而釵》時說：「男男雙方情慾的發生主要是由女性化容貌所帶來的視覺愉悅而引起」(120)，這在其他男色小說情節中亦可見到。

不過問題不僅是「男色沒有跨性別與同性戀的區分」這麼直截了當，相關的還有男假女(男扮女)、陰陽人(兩性器官)，以及變形人



(想像的變性人)等，這些複雜說法與名稱歷史久遠也並非明清才有，明清人有時乃引用前人。以下只簡略提示。

先談男假女、女扮男：明成化年間一名桑姓男子與其徒弟們假扮婦女，混入女眷閨房騙姦，這些姦淫婦女的男假女被稱作人妖，這是當時頗轟動的人妖公案(何志宏 107-108)。《醒世恆言》作者馮夢龍將此公案改寫時則是某桑姓男子偶遇一假扮老嫗之男子，桑男被當作標緻男色而發生性關係，之後從老嫗處學習化妝術來騙姦(187-188)。馮夢龍的改寫特有意義，因為在這新敘事中，男假女亦進入了男色世界的想像，而且並無當代西方跨性別與同性戀的區分。謝肇淛的《五雜俎》卷8亦記載此公案，但是同一處謝肇淛言及女詐扮男時則比擬花木蘭或祝英台而無譴責。何志宏也講了很多女扮男非但不是社會問題，還有道德嘉許(115-117)。比較可能有「妖」氣的則是妓女假扮男色來吸引好男色的顧客(李漁〈鳳求凰〉430)。應該一提的是，明清對男色(包括伶人小唱)的男扮女比較有包容性，和對前述姦淫婦女的男扮女(人妖)之態度不同(何志宏 117-119)。

關於陰陽人，謝肇淛提到至少有三種類型：「兼男女體，亦能兩用人道者，今人謂之半男女也」(兼有男女性徵)，或者「又有一種石女，一云實女，無女體而亦無男體」(沒有男女性徵)，亦有「從子至午則男，從未至亥則女」(《五雜俎》卷5)。最後這種隨時間而變的男女身體都可以從事性行為，但是已經接近我所謂的「變形人」(sex transformer)，可說是介於前述男假女以及陰陽人之間。

變形人不只是男假女或女假男，而是**男化女、女化男**：很早便有女子化為男並娶妻生子的說法(干寶《搜神記》卷6)，但是男化女的變形人(比起男假女的人妖)更接近古人所謂的妖，因為(如何志宏所示)有些人具有「二形」，就是兼有男女性徵，甚至感女則男，感男則女。還有些二形人不是天生，而是某種「妖術」(如縮陽術)所作的偽裝，以狗舐陰部才能現出男人原形(109-110)。總之，若說人妖的男假女容易



露餡，妖則更加狡獪踰越、難以分辨，不過人妖與妖乃是連續體，並無區隔。現在很多中國人以為「人妖」、「妖」的性別說法來自泰國，其實過去中國便以「人妖」、「妖」來稱呼男假女或男化女等變形人。

妖的含意或能力之一就是變形，變形可謂「化」。男化女的「陽變陰形」傳說甚為久遠，常見且可理解的「男化女」應如班固《漢書》所說「男化為女，宮刑濫也」（卷27下之上）。但何志宏還記錄了一些主要都是因為神祕因素才使得男人的性器官變成女人的（123-128），另外還有男子孕育的奇事（施暉 111），彼時古人也已經將男化女的性器官轉變稱為「變形」且與男人性交（李詡《戒庵老人漫筆》卷5），而且「至淫者化為婦人」（譚峭《化書》卷2；明人徐應秋《玉芝堂談蕙》卷11：「至淫之極，男化為女」），也就是和男色關係密切。這些變形人除了騙姦（姦女）外，也被知情與不知情的男人插入，在這一點上即說明，變形人或男化女，與男色—女色—好男色—好女色的界限模糊、關係混亂；故而被時人形容為妖，予以嚴懲。

總之，**男色與妖沒有清楚界限，不像同性戀與跨性別的區分**。本文認為不但要揚棄同性戀，返開新男色，還要揚棄跨性別，返開新人妖。但是我下面還要說：**揚棄變性人，返開變形人**。在目前，跨性別是否包括變性人還是有爭議的（參看甯應斌〈性別權、能力取向與變性政治〉），因為無論是變性手術或者變性人的概念都涉及「性」能否改變的爭議，例如有人主張深層生物性（染色體等）無法改變，真正能被改變的只是性徵外觀、舉止裝扮，或者說，能被改變的不是性，而是性別。之所以有此爭議乃是因為西方性別理論中，性與性別不是相等同一的（有些人用「生理性別／社會性別」的說法區分兩者），故而「改變性」與「改變性別（跨性別）」不是一回事。例如，根據一種流行說法，改變性別首要是改變性別認同，故而改變性別可以無須變性手術（例如台灣有倡議改變身分證的性別毋需生殖器變性手術）。這種思路追究下去應該是**西方性／別理論偏重內在認同與深層生理，而不是表面淺層**

的色相皮相。這種對內在深層的偏重在本文後面會有檢討。這樣說來，字面只涉及外形的「變形人」似乎是比「變性人」較無爭議且更適合目前以手術與藥物改變性徵與色相者，而且明清變形人其實類似當代的變性人，可以說是在缺乏現代醫學變性手術時的變性狂想。同時，明清的變形人，也就是明清的妖或人妖，仍有其當代繼承者，即林純德所深入研究的妖(東北妖)，妖是當代的一種男色？女色？亦同樣無法歸類為同性戀／異性戀／跨性別／變性人。本文揚棄同性戀與異性戀、返開新男色的同時，也主張揚棄變性人與跨性別，返開變形人與新人妖(參見小白狐)。

之前講到男色世界尚可用通俗的攻／受講法來表達男色／好男色的不對等關係，只是攻受說法在字面上欠缺「色」的面向，但是現在可用「妖」的說法來補上。妖世界就是沒有同性戀與跨性別之分的男色世界，只有外在的妖色(男假女色、男化女色)，而無內在的性取向、性認同。近年有所謂與「跨性別」(trans-gender)相對的「順性別」(cis-gender)說法，後者指著性別認同與出生時的性別一致；不過現在「順」的意義也逐漸游離出來，因而本文可以說：揚棄同性戀，不再順同性戀；揚棄跨性別，不再順跨性別。在順同、順異、順跨的順(cis)西方世界裡才有同性戀與跨性別的區分，而男色世界則是：不再順同的攻受妖世界。

#### 2.4 男色與同性戀的不同：年齡、婚姻家庭

男色世界和年齡緊密相關，例如好男色與男色兩種人往往有年齡差距。還有，被欲求的男子年老色衰就不再成為男色，而可能結束情慾關係(不等於「情」)，這不僅見於明清男色小說，「男色僅是特定年齡階段」的觀念在東西方都有普遍性，伊斯蘭世界便是如此(Najmabadi 20, 23)，英國哲學家邊沁的寫作中也講到好男色者有年齡階段性(參看本文3.3節)。李漁的清初小說亦曾提出了個年齡階段的「理論」(可能是當時流傳的說法)，就是青春期前的男色(14至16歲)開始性成熟

後，由純粹被插入角色而變成能插入且射精時，「皮裡的光彩、面上的嬌豔」就逐漸失色了，且無法與男子共處而開始好女色了（〈男孟母教合三遷〉120-121）。一般說來，中國男色小說中，時有年長者猷好男色，所以年齡限制主要是針對男色，次要才針對好男色——這再度顯示男色概念系統最基本層次的二元結構（男色與好男色）的不對稱與不等同。

最後，已婚男人好男色雖可能造成妻妾不滿忿恨（類似丈夫「娶小老婆、偷婦人」），甚至導致妻妾與他人通姦（施曄 144，148-149，155），但是這樣演示之主要目的是道德教訓。總的來說，男色與婚姻家庭是並存而無主要矛盾的，男色小說不乏喜鬧劇類的演示，以表達妻妾與男色的矛盾與共存（例如醉竹居士《龍陽逸史》第四回，第九回）。「入則粉黛，出則龍陽」的放浪子也自我辯解說，並不會因好男色而冷落妻妾，更不會絕嗣（施曄 139）。歸根究底，「男色的性」和「婚姻家庭與生殖的社會要求」沒有分離，不像同性戀的性和生殖被認為是徹底分離的。必須澄清的是：一個現實中的同性戀者當然可以結婚生子，但是作為理論或概念系統的同性戀卻是與生殖（與異性有插入關係）分離的，而且與異性結婚被視為道德上的欺騙（同妻或同夫問題）或者無法實現自我，這和男色的概念系統不同。在概念上，同性戀代表「非生殖的性」，男色卻不然，而我在本文探究的正是概念系統或理論建構，而不是具體的哪個人。

「非生殖的性」如雞姦、手淫，過去在西方是有違自然的性，因而受到中世紀以來崇尚自然法則道德（natural law moral theory）的教會譴責。西方在進入現代後，有效的避孕方法日漸發展，更增加對非生殖性之焦慮，天主教曾長期譴責避孕即是一例。在此文化脈絡下，同性戀在西方一直被當成非生殖性之重要文化表徵。中國也重視生殖，婚姻家庭則有保障生殖的功能，但是男色在中國卻不是「非生殖的性」的文化表徵，這和男色概念系統並不與好女色或婚姻家庭制度對立有關，與同性性關係實際上能否生殖無關。

關於婚家的另一例子：李漁〈怜香伴〉的兩個女子處於現在所謂的「T婆」關係，二女最終都嫁給同一男子為妻，而同時進入「好色男—女色」關係，三人進入這兩種關係是男色概念系統容許的。但是從現代同性戀概念系統來理解則是：女同性戀被迫納入異性戀的婚家，還產生了「同夫」，因而屬於「悲劇」。但是李漁的用意顯非悲劇，反而是大喜劇，這只能從中國男色概念系統才能理解這個女女關係與婚家並不衝突。對於這個「女女—男」處境，現代性／別教條往往只容許單一的抹平想像，也同時是對「傳統社會」的單一想像，而只有現代社會才能有「多元家庭」的自由。

以上是個女女關係例子，本文所初步建構的男色概念系統也意欲涵蓋女女關係或男女關係，畢竟男色理論不像同性戀理論是以性來阻隔男女，而是以色來通行男女。不過男男／女女／男女的分野亦過於呆板，畢竟還有諸如**女扮男色**（不同於女扮男）的狂想（妓女假扮為被插入的男妓：「……女扮男裝，閉了前門，只開後路」（李漁〈凰求鳳〉430）），但是目前本文均以男男關係例證為重構資源，當「理論—建構」與「現實—實踐或權力」在未來更進一步互動後才能更完備男色概念系統。

## 2.5 男色不是同性戀，也不是雙性戀

許多人都會提到中國男色和西方同性戀不盡相同，因為中國男色不但被認為是同性戀，而且幾乎都是雙性戀（例如陳益源 232）。由於這是最常見的說法，本文須在此正面陳述其非。

同性戀這種與異性戀剛好相對立的性／別建構起初乃是為了建立與強化男女的性別二分（詳見3.5節），而男色概念系統則既不否定性別二分，也不肯定性別二分，而是揚棄性別的首要性——色才具有首要性，例如，男色與女色共享色相，且不互斥，美男與美女無異，故而男女雖然有別，卻不是完全互斥。還有，對男色理論而言，好男色與好女色都源自同樣的好色，而非源自性別差異，並且理論上，好男色

並不排斥好女色，故而不像同性戀理論中的同性戀與異性戀必須是互斥的，甚至還必須發明「雙性戀」來解釋既好男也好女者。男色理論則完全不需要在好男色與好女色之外，另外建構第三方。

同性戀或異性戀都假設愛戀是專注某個性別、排斥另個性別的，也就是「一個性別只能配對一個性別」規定。雙性戀的存在雖然建立在對這個一對一規定的否定上，卻也正依賴著同性戀與異性戀的存在而存在。男色概念系統之所以不需要雙性戀，正是因為男色既不是否定「性別一對一」，也不是肯定「性別一對一」，男色概念系統根本就沒有這方面的規定，因此無從否定也無從肯定。總之，男色世界裡不但沒有異性戀與同性戀的區分，男色也不是什麼雙性戀，這些都是同性戀概念系統的產物。

## 2.6 色不分男女，好色也不分男女

男色不是同雙性戀的原因就是上一節提到的「(美)色不分男女」以及「好(美)色不必分男女」，它們是男色概念系統關於色與好色的兩個常見命題，它們蘊含著：男色吸引人乃正常或常態，所以《品花寶鑑》自然推論出：「我最不解今人好女色則以為常，好男色則以為異，究竟色就是了，又何必分出男女來？」(陳森 173)。在「好男色為正常」的背後，則是不分男女的「色」吸引眾生：「我只圖好色，不分牝牡」(吳熾昌《續客窗閒話》卷5。這裡的好色原意可能是好淫)。「色」其實為男色理論的基本概念。

「色不分男女」以及「好色不必分男女」這兩個命題，當然也同時解釋了男人喜歡女人美色是天經地義的，但是這不意味著男色概念系統的解釋是以「異性戀」為前提(亦即「男人愛女人」是原型或最基本原理)。本文的男色概念系統之「理性重構」(亦即，不按照歷史發生的實際過程，而按照邏輯推理來重新建構層次關係)使得「色」成為最基本的概念，而好色是自然合理的。因此，女色與男色的共同基礎是(美)色，好男色與好女色則是對美色的自然反應。

「好色不分男女」還有個歧義，就是女人也好色，雖然過去男色話語多半只提女人好淫（好淫是只圖身體快感，而毋需好色或具備色相的互動能力），但是新男色理論則將女人也做為好色主體，可以喜好美男或美女，男女關係中的好色女在情慾關係中則主要是象徵的插入者。未來「好色女人」思考的開展才能使男色理論更為完整。

男色理論的「不分男女」意謂著不將「性別」放置於情慾世界的首要或基礎位置，按照性／別研究的說法就是：性別不是決定「性」的下層建築。男色這種立場不同於現代性別論者將性別放置於解釋世界的基礎位置（有時是唯一最基礎位置，有時與階級等範疇並列最基礎）。

## 2.7 翻轉常識：同性情慾不是異類

上述「好／色不分男女」有著翻轉常識的蘊含，在此和弗洛伊德的同性戀理論做比較。我們都知道弗洛伊德在解釋同性戀的緣起時，有個出乎意料的翻轉，就是同性戀的緣起問題恰恰不是去問「為何人會變成同性戀？」，反而應該先要問「為何人會變成異性戀？」，這就是他的翻轉。弗洛伊德說：「從心理分析觀點來看，男人只對女人有性趣也是件需要闡明的問題，而非因為化學作用而產生吸引力的自明事實」（Freud 12n），弗洛伊德同時指明：「心理分析研究最堅持反對將同性戀與其他人類分別出來自成特殊群體」（Freud 11n）。由於弗洛伊德認為每個人都在無意識中把同性（父或母）當作性對象，所以先理解異性戀的原理——也就是愛欲發展的原理與軌跡——才能理解同性戀的緣起（弗洛伊德這樣的解釋策略並沒有直接先假設異性戀是正常的、同性戀是退化或變態的，不過這確實是他最終的結論）。

男色概念系統其實也有類似的翻轉，因為一般在面對同性情慾問題時，或將「為何喜好男色？」當作首要問題，然而男色理論卻認為在問這個問題之前，其實應該探本溯源地先問「為何喜好女色？喜好色？」，易言之，「好女色」反而先被問題化了——這就是翻轉！在男色



概念系統的解釋下，好女色乃是因為好色或好美色。好男色者與其他人類並無不同、不是異類，乃常態正常，因為他們也是好色或好美色。

## 2.8 男色偏重淺薄解釋，但是有訴諸好色內在的自然天性合理

歷來有種現象很難以同性戀概念來解釋，而總是被當作「暫時」或「境遇」使然，那就是同性性關係發生在缺乏異性性滿足的情境裡。例如施曄提到「囚犯、士卒及僧道等缺乏異性性資源的群落……同性性行為只是他們不得已而求其次的性發洩方式，基本無『戀』可言」(113)，在解釋明男色盛行時，則講到「嚴格的禁娼令逼迫士大夫尋求新的性發洩通道」(118)，明人也曾用此來說明小唱男風興盛的解釋(施曄 119-120)。所謂**情境式同性戀**其實是訴求內在性心理的同性戀理論較難解釋的現象或漏洞，同性戀理論必須假設這些現象是「正常同性戀的**例外**」，然而「例外」太多可能就是「反例」。一旦理論存在許多例外，就說明這個理論並不完備。然而與同性戀理論對比，這些缺乏異性因而尋求同性的現象，對於**男色理論**而言是「**正中下懷**」——沒有男色而轉向女色，或者沒有女色因此轉求男色，可謂順理成章，是好色者的常態反應，無須視為例外、暫時、境遇使然。當然，有些「**情境**」同性性行為可能屬於好淫而非好色則另當別論。

既然好男色或好美色是對色的常態正常反應，那麼就不必多加解釋或另外深究了，因而可說男色概念對同性情慾偏重「**淺薄解釋**」。「**淺薄**」(thin)不是價值判斷，而是借用人類學流行的用法，意味著**不深入主體內在，因而不深入探討意義與深層意識**，而偏重客體外在，以「色」為依歸(參見2.10節)。

不過，雖然解釋男色時偏重淺薄解釋，但是在解釋好男色時，卻仍涉及主體內在，也就是從男色客體的外在美色(「**極美的玩好**」(陳森 173))，進而推論出好男色者的主體內在狀態。例如《品花寶鑑》有一處便說到為何喜好男色是真誠本心、明心見性、順應天理：「**真實無妄**

便是誠，自誠而明便是性……況性即理，理即天，不安其性，何處索理？不得其理，何處言天？」(陳森 172)這些常用的中國形上學話語，在此被用來解釋喜好男色的自然，喜好男色之心的真實或誠，或者說，好男色合乎天、合乎性，因此合理。這種對好男色之合理、合天性的說明，當然就是一種對好男色者主體內在狀態的解釋。當然，所謂合理或合天性的最平實的轉譯就是色能誘發色慾，色能認可好色者的價值(即，好色方個人的特質能力條件因為能吸引特定美色方而有自我存在的價值)，因而意欲佔有對方，這是合乎每日經驗的。

不過，男色理論總是要強調：好色也是因為有美色存在作為前提的：因為有美色，所以好色；**若只能近醜，則無色可好**——這種解釋可見自承好色成病的袁宏道於《瓶花齋雜錄》引用羅近溪的話：「窮秀才家只有箇醜婆娘，有甚麼色可好」。這種對好色的解釋，仍回歸到作為啟動起點的外在對象之美色。**好男色的主體存在，正是依賴男色的客體存在**，這是情慾世界的不對等或「物化」特點：好色是對美色的自然合理回應，因為好色匱乏的就是美色，好色者需要美色的認可，卻又不將對方當作主體，要在象徵或實際的插入關係中將美色據為己有，亦即，將之物化以便佔有。但是好色的主體存在卻始終以作為客體的美色存在為前提。

## 2.9 同性戀自然化以後就從深厚轉向淺薄解釋

或許有人認為同性戀的解釋因為是科學的，更勝於男色解釋的蒙昧。前面我說過，其實兩者的解釋差異乃是深厚與淺薄解釋的偏重不同：男色的解釋偏重淺薄，不太涉及符號意義與深層心理，例如中國常將喜好男色視為癖好，然而癖好乃是成習慣的喜好，因此只是另外一種方式來描述好男色的「積久成習」，講到底還是對美色的自然合理喜好，因此勢將據為己有，並沒有進一步深入解釋內心狀態，而是和其他如狎妓、玩物、蒐集等癖好相提並論，對於這些癖不追根究底，



沒有過度好奇，但是這不是反啟蒙的蒙昧主義，因為並沒有太將這些癖「問題化」。而這種淺薄取向截然有別於西方將這些「癖」問題化並以平均常態來衡量其為變態的做法。

最初西方同性戀的產生是從科學解釋的企圖出發，給予了同性情慾較深厚的描述(thick description)。在中國早期則是透過變態心理學這些知識來傳播同性戀概念的，不過即使知道同性戀這稱謂的一般人也不知道其理論緣由，性變態這種有科學根據的污名卻由此塑造了大眾對同性戀的印象。時至今日，在像台灣這樣深受同性戀平權運動與西方知識話語影響的地區，一般不再用性變態來解釋同性情慾，有些人用說不出所以然的「天生」來解釋(像同性戀基因之類說法都沒法解決如何判斷和篩選正確的「樣本」，因此都無法贏得真正科學的地位)，同性戀因此實際上也變成淺薄的描述，不再真的深刻解釋同性情慾。事實上，當同性戀自然化以後，它對同性情慾之解釋也趨向表層了，因為**同性戀幾乎和同性情慾變成同義詞了**，但是其深層解釋的面向與情緒已經積澱在最基本的概念範疇裡，左右了我們思考言說觀看世界與自我的方式。

既然現在同性戀和男色對同性情慾的解釋一樣都偏向淺薄，那麼就談不上是什麼科學性的「理論」，而只是概念系統或語意場域而已(意義相關、彼此聯繫的字詞)，不過本文中還是依照用語習慣講同性戀「理論」或男色「理論」。

以下我將從另一個角度來說明同性戀理論與男色理論的深厚與淺薄解釋差異，大致地說：同性戀理論較偏重內在心理，而男色理論則偏重外表色相。

## 2.10 男色與同性戀解釋偏重不同：內在心理／外表色相

西方的同性戀理論家注意到「前同性戀」的各地區男色概念普遍會區分插入與被插入，兩者之間有不平等權力關係(例如研究古希臘的

David Halperin)。相對地，現代同性戀概念系統在解釋同性情慾時，則不區分插入與被插入，都是用同一套理論來解釋兩者。西方這套現代理論緣起於市場等價交換的平等觀念，隨著殖民主義與資本主義的發展（例如普遍化的雇傭勞動與契約需要平等觀念），平等交換的邏輯逐漸從經濟領域進入其他領域，包括日常與親密領域，最終情慾世界本有的不對（稱）等（同）二元結構也漸被平等觀念所抹平。同性戀概念不區分插入／被插入的後果就是將男男同性關係雙方都簡化為**內心需要男人，而需要男人就類似女性**，也就是被插入，因而將插入方也想像為被插入方，於是同性關係的雙方變成同一種人，都被視為女子般陰柔。

另一方面，中國的男色概念系統不是用同一套說明來解釋同性情慾雙方，始終區分了「好男色」（插入）與「男色」（被插入），而且偏重的不是內心性向（及其性別選擇），而是對象外表的色相：面對美色，無人不愛，男色啟動了好男色的回應、使同性情慾成為可能。《品花寶鑑》裡有的地方便表達了這種思考，「所以天下的至寶，惟有美色為第一，如果真美色，天下人沒有不愛的」（陳森 81）。注意上面引文中這個「天下人沒有不愛的」的「天下人」其實可包括男人與女人；同時，此處的「真美色」也可以引申為不分男女，因為像陳森這種**想法與美色話語在彼時的俗文學裡是可見的**，像「美色當愛也。美色而不愛，非人情也」（天花才子《快心編傳奇二集》第九回）講的就是女色。亦即，在男色的概念系統裡，不只是說美色會自然吸引人，還進一步說（如前所述）好／色不分男女，故而有別於同性戀內涵的性別首要性。

男色理論對男色與好男色雙方的解釋是不對等的：雖然偏重男色（被插入方）外表為同性情慾關係的啟動起點，卻不論及或不規定男色（被插入方）的內在心理（下詳），只解釋好男色（插入方）的內在心理，亦即：因為男色外表的美色，所以好色者有合乎天性自然的喜好回應（參看本文2.8節），這個喜好則勢將對方當作客體或物以佔有美色。無論好男色或好女色均可以作此相對簡單的解釋，因此，男色理論在解

釋同性情慾與異性情慾時偏重客體外表色相。

與此對比的是同性戀理論（例如在弗洛伊德心理分析中）對同性情慾與異性情慾的解釋是偏重主體的原欲（愛欲），而不是客體對象的美色。同時，這個原欲（愛欲）則是**先於對象選擇**——也就是原欲起初並沒有在選擇對象的性別，原欲沒有固定的性別對象，不因為對象是男是女才產生原欲（愛欲），原欲先於性別而存在（這有個希臘神話的根源，此處不論）——之後原欲（愛欲）才分化為針對同性或異性，愛欲在其邁向「成熟」的發展過程中才產生異性相吸之類現象，才有正常／變態的愛欲發展過程之分，也就是異性戀／同性戀之分。

所以同性戀與男色在解釋同性情慾方面，兩者有偏重上的差異，也有雷同處。差異在於弗洛伊德的同性戀理論偏重主體愛欲（內在心理），而男色理論偏重男色作為客體的外表色相，由此啟動了好男色作為主體的喜好回應。雷同在於**愛欲與色相都不分性別**。此外，愛欲（原欲）是每個人的內在本質或生命能量（未必求生，反而可能是趨死），西方這種「人的愛欲觀」暗含著每個人起始點均相同，但是**色相則是每個人不同的，「人心不同、各如其面」**。這或有平等觀的蘊含（西方是起始相同、因而允許最終相異，中國則是起始不同、如何安排最終的同異）。

必須釐清的是：無論是同性戀理論或男色理論都會同時觸及內在心理與外表色相，但是偏重不同。例如，同性戀理論不是沒有論及外表色相，例如會提到同性外觀生殖器或性徵，但是偏重欲求同性者雙方主體的內在心理。男色理論固然偏重被欲求的同性對象客體（男色）之外表色相，但是也會提到好男色的內在心理。

更清楚地說，在男色理論的不對等解釋中，只有「好男色」才觸及主體內在，「男色」則只觸及客體外表。亦即，在男色的概念系統建構裡，我們選擇不用內在心理來解釋男色；只需外表合眼就具備男色的條件，男色就有資格進入同性情慾關係，有了情慾世界的門票。至於人為何要實現成為男色、為何實踐被插入，在現實中則可能各有動力

或原因，可能是世俗套路或無奇不有（例如，有的男色為了錢，有的為了快感或情愛，有的被誘騙，有的是因為對方好男色，也有的因為對方亦有美色，還有為了進入情慾世界等等各種無法列舉的可能），**這些不是男色概念系統的關切，男色理論並沒有規定**。這一點從同性戀理論的角度來看，是男色理論最不合理之處。

同性戀理論會認為男色理論殊不合理，因為男色理論中只有「好男色」這一方會好（男）色，有明顯的主體性，有心理活動，可是男色方卻沒有好色的規定。易言之，在男色概念系統中，好男色甲會覺得男色乙看來很順眼合眼，因而好此男色乙，可是男色乙卻不一定需要看好男色甲順眼，沒有規定男色乙何以要成為被插入客體，只說乙進入情慾關係的心理動力或因素條件可能很世俗套路、也可能無奇不有，而甲則必須能配合乙才能創造或維持情慾關係，而乙接受甲的佔有就是對於甲的認可（作為被佔有的乙因此不是真正能認可他人的主體）。那麼，為何男色理論規定男色只是美色外表，卻不規定男色同時「好『好男色』」呢？在這樣的規定之下，男色理論的兩種人群就缺乏相互性或互惠性（雙方不能同時俱為彼此之好色主體），不像同性戀的雙方有相互性——你戀我，我戀你（同性戀理論因而就去深究這個男戀男的內在心理）。這個男色理論缺乏相互性的問題會在本文2.13節討論。

總之，「同性戀」這個概念系統在成形時追索的問題是：人對同性產生情慾的內在心理為何？「男色」這個概念系統則面對兩個問題：第一，為何被插入方乙會吸引同性甲？答案是乙具有美色（也就是外表身體舉止氣質等等順眼——有時表現為性成熟之前無分男女的青春顏色），因而插入方甲欲將美色據為己有。第二，為何乙願意自己的色被佔有（為何乙接受甲的插入、為何乙被甲所吸引）？答案如前所述：各有原因，男色理論對此沒有規定，這是情慾世界中難以捉摸之處（如海底針）。

或許有人認為同性戀與男色的理論差異乃是因為同性戀概念在西

方產生時，對同性情慾加以科學性的深究成因，有著生理解剖、醫學與心理學連結，而中國男色概念產生時較缺乏科學啟蒙的影響。不過中國彼時並非沒有啟蒙精神，事實上也有向內心探索的哲學，故而不應將中西差異簡化。值得一提的是，中國男色也曾出現科學萌芽或啟蒙態度的建構說法（如謝肇淛《五雜俎》，李漁〈男孟母教合三遷〉等等），但是在本文的男色重新建構路徑中沒有納入，我會在另文相關處討論（參見甯應斌〈晚明男色的中國現代身分〉）。

### 2.11 色的等級與色的(非)性別化

至此，可先簡單地總結與複習前述：同性戀概念系統的解釋路徑不區分插入者與被插入者，不分主客體，都用同一套心理或生理理論去解釋。但是中國男色概念系統的解釋路徑則是：以男色之外表美色說明好男色之自然合理；在此，男色的存在為自足的，好男色的存在則需以男色為其對象客體。由此我們可以對比地說，同性戀的理論解釋乃訴諸同性戀者養成的內在心理，或者生理造就的心理；中國男色的理論解釋則是一方面講男色的外表色相招人希罕，另一方面講好男色者的好色（勢將色據為己有）順天應理。若將中國男色理論延伸到男女關係或女女關係，即女色、好女色，也會是同樣的解釋路徑。

由於對男色的解釋路徑偏重對象的外表色相、而非主體內在心理，這種「重色」取向需要進一步開展對色的闡釋。更何況，男色作為和同性戀競逐的理論或話語，還要考慮概念系統涵蓋現實多樣差異的解釋力。因此，色的相關概念還需要發展，例如，色的等級，色的(非)性別化，色與淫的分別。本節先談前二者以顯示我所謂的「新男色」之問題意識。

首先，就像人分三六九等，**姿色也是有等級的**，例如不但有無人不愛的「真美色」或「極美」，也有略具姿色等等。色有一定的客觀性，但是也不無主觀成份，畢竟世界上有逐臭之夫，或者情人眼裡出西施

(本文經常提到「美色」，但是並不都意味著影視明星之色相，事實上只要能進入情慾關係的色方，即有人看了順眼想佔有，便可說具有「美色」)。認真追究下去，這涉及了美感／性感的審美問題。在這方面，我過去有篇文章〈跨性別美學初探：晚期現代性與漂浮的性感〉，即是探討當代全球化下外表美感／性感的審美變化及其背後的現代動力、社會權力和個人主義化主體之間的關係。雖然當時沒有男色意識，但事後來看，這是篇對「色」做更深入詳盡的理論分析文章，補充了我在本文沒有展開且粗陋的色之分析，而且也意識到**性感或美色不是靜態外觀，而終究是一種呈現自我以誘引他人好色的能力**——不是成為主體而是成為特定對方之客體的能力。

在該文章出版的2003年，西方與日本媒體或流行文化中的男性美感形象，趨向女性化、或雌雄難辨的跨性別、作怪的妖，趨近中國男色小說中關於男色的審美。不過美國從1980年代便出現女性瘦身體能鍛鍊(如女星珍芳達)的提倡，之後在「做自我、做身體」現代動力下產生普遍健身的熱潮。在這股健身(房)的熱潮下，包含愛滋病感染者的健康形象與身體關切的因素，西方同性戀圈子男性身體的審美產生變化，逐漸更趨向肌肉健身的鍛鍊。在台灣這種跟隨跨國同性戀風潮的地方，也興起了同樣的肌肉健身風潮與審美作為男色的新標準，在大陸，同樣的風潮也似乎方興未艾。原本「美色不分男女」的傳統中國男色趨勢，受到西方同性戀影響，而在當代逐漸出現「**色的性別化**」(局部)趨勢。

這種男色的新審美標準趨向色的性別化，表現了陽剛的性別區分，這意味著在中國諸如陽剛肌肉身體已成為美色，同時也成為好男色者吸引男色的世俗條件。雖然色的非性別化仍然局部或邊緣存在，但是總的趨勢應該會使得類女性的男色更加隱藏或甚至污名。在全球許多地區所謂同性戀平等權利看似取得勝利的時刻，「娘娘腔」在男色審美中卻被排斥，頗為諷刺。

「色的性別化」和「色的非性別化(美色不分男女)」是相反的社會趨



勢，我們在理解這些趨勢時，不必想像現實的狀態都是趨於這兩種極端的。極端的想像是為了理性地重新建構概念系統的解釋，但是在現實中總是表現為有程度之別的社會趨勢——在中國一方面男色固然有陽剛肌肉趨勢，另一方面流行文化中的韓國少男明星則是以女容為美色的趨勢。

不同於古希臘的男性美體獨立於女性美學(Foucault *The Use of Pleasure* 200)，也不同於承繼古希臘的尼采男性美學(段建軍、王勉)，中國男色小說描寫男人色相時乃是以描寫女人色相的方式，幾乎是男色女色不分的，這是**色的非性別化**。古代東方世界的男色常有此種美學，與「色的性別化」相左，像伊朗卡扎爾王朝(又譯愷加王朝)的美學也是男女不分的(例如Najmabadi 11)。還有一種常見男色是性成熟前的少男，其色相與少女無異，這也是男女不分。不過就起源而論，男色女色的不分可能還是以女人美色為模範，男人因為「面有女容」(陳森《品花寶鑑》156)、擁有女人的美色因而才有男色(不過如前所述，在理性重構男色概念系統的解釋時，不必遵守歷史起源的發生順序，而可以用主次層級的邏輯推理將色當作基本，而非以女色為基本)。在男色小說中，常見的男扮女裝(甚至扮演妻妾角色)往往吸引好男色者，因為這就是如女子般的男色。可是在同性戀概念系統裡，男扮女被視為跨性別，且與同性戀屬於不同範疇，蘊含著男扮女和同性情慾無甚關係。追究這個差別，我們可以說：男色概念比起同性戀概念更模糊了性別界限，因為同性戀概念系統的出發點就有強化性別界限與二分之目的(3.5節)，故而會傾向產生「色的性別化」影響。

## 2.12 好色與好淫

在一般用法裡，好色也有好淫的意思，但是至少明末或清初流行著將兩者區別：「……真好色真愛色的，一種至情，原非淫佚」(天花才子《快心編傳奇二集》第九回)，或者像「好色者不在乎淫……如對名

花，可玩而不可褻」(吳熾昌《客窗閒話》卷3)。之所以在此討論這個好色—好淫話題乃是因為某種男色觀不但蘊含好男色和好女色一樣正常，甚至有時還認為好男色更勝於好女色而有某種道德上的優越性，後面這種想法在古希臘就有。《品花寶鑑》則這樣說：「好女而不好男，終是好淫，而非好色。彼既好淫，便不論色。若既重色，自不敢淫」(陳森 173)。這個說法把「好色」與「好淫」分開對待，並且將好色放在比好淫更高的地位上，呼應了古希臘的柏拉圖之愛，就是雖有色慾但是不發生實際的插入——可能是好色方動之以情而支配美色方的心理情感，即情的交換，也可能是其他象徵或精神的插入方式(如柏拉圖的教與受教之師生關係——師生戀是情慾關係的原型之一)。那麼，男色理論如何看待好色與好淫的區分及其蘊含呢？

上述好色—好淫說法的意思已被本文重新建構如下：情慾關係除了可以伴隨情感(情)，當然也可以伴隨快感(淫)，這是因為好色與好淫是鄰接相近的活動(正如好色與動情、發情相鄰近)。好色意謂著勢將佔有對方美色(包括實際插入或肉體接觸，但是也可以只透過象徵的插入達成)，**好淫則只是追求自身快感，典型的好淫就是手淫自慰**，當然，好淫還可以透過實際的插入或肉體接觸他人而達成。男色概念系統容許好淫或快感的隨附，這是對情慾關係的報酬與誘因(「情」和「淫」的地位一樣，此處不論)。例如在男色小說的描寫裡，肛交對於插入與被插入都是有快感的(甚至充當男色的女子也愛上肛交，如醉竹居士《龍陽逸史》頁24)，這樣的快感會吸引某些好淫的人進行(同性)性行為，但是這和因為欲佔有美色而進行性行為的好色者不同。不過好色佔有美色的情慾關係並不保證雙方或甚至單方必然能出現快感；**追求沒有身體快感的情慾關係就是「好色而不好淫」的狀態**。由於好色涉及社會交往(intercourse)的互動能力，並不僅止於自身快感，因此一般來說好色比好淫有更多社會價值。(本文以「色的佔有」來解釋情慾不對等關係和Jean-Paul Sartre(361-412)思想有關，而以「淫之快感」來解釋



情慾關係則至少有 Alan Goldman，後者則部份地受到弗洛伊德影響)。

以上所界定的「好色而不好淫」之情慾關係可能只重「情」的支配與交換，但是凡夫俗子未必能做的到。而且上面陳森引文最後還說：「若既重色，自不敢淫」，看似是過於理想化，多數人恐非如此。但是有一種可能是將極美的色視為不可褻瀆，以崇拜神聖的方式來佔有對方(把人當作偶像)，這又多少合理了。

陳森引文還提到那些好女而不好男的人只是好淫而非好色，因為如果他們好色，那麼應該無分男女，也會喜好那些有美色的男人。但是既然男男也可以發生淫行，為何多數男人(假設他們好淫)好女不好男呢？畢竟陰道交並不比肛交「方便」，因為男女有社交的阻隔(嚴防男女)。較為合理的推測是：多數男人因慣例習俗先與女交合，已經習於陰道交，從中得到淫樂淫趣，這是已經習慣的快感路徑，故而以淫女為優先。另一方面，如果女人比男人更能成為美色客體(女色較男色為多，男好色者比女好色者為多)，那麼多數男人好女不好男也是自然的——這是男色理論對「為何『異性戀』是多數？」問題的合理解釋。

上述推測還意味著：好色／好淫之分表示有些人會不論色而照樣淫，因此淫男或淫女未必是因為男女之美色，而是淫不擇色(就像饑不擇食)，這是可能的。例如可能存在只為好淫而姦淫衰老男女者(衰老男女代表著色衰，比「醜男醜女」更為典型的缺乏姿色，畢竟美醜之分有個人審美之差異)。

### 2.13 反對抹平

最後，將之前的重要主旨以不同方式再提示一次以作為總結。我姑且用「攻／受」來講這個問題會在語言上較簡潔易懂，「攻」相當於好男色(好色方)，「受」相當於男色(美色方)。男色理論把同性情慾區分出最基本的兩種人群，攻方與受方——攻方固然可以攻，受方卻不能同時反攻。或者說：攻方可以好「男色」，受方卻不能「好『好男色』」。

男色不能「好『好男色』」！這個細節可以說是比較男色與同性戀理論的關鍵差異。男色概念系統可以允許某甲與某乙二人，有時是甲攻乙受，有時是乙攻甲受，一個人可以遇攻則受，遇受則攻等等。但是系統不允許的是同時為「攻－攻」或「受－受」（如果現實中有此情況，那就不符合男色概念的建構，而屬於例外偏差）。這也就是說男色概念系統不允許：「男色－男色」或「好男色－好男色」這樣的組合。

因此，「男色」與「好男色」這樣的二元結構、兩種人群不是對等的，亦即，在男色理論的基本層次中沒有交互性或互惠性。男色世界，其實也就是我們所有人的情慾世界，基本預設就是個不對稱、不等同的世界，這是**男色理論從傳統等級社會中汲取的反現代洞見**，源自傳統男色的新男色理論，與源自西方現代的同性戀理論，有此差異並不意外。男色理論蘊含了情慾必須來自不對等，無論是主動與被動，攻與受，色與好色。

這裡的「不對等」或「反對抹平式的平等」需要充分的理解。好男色雖有「好(色)」的主動，是「攻」方，但是其主體存在卻是依賴「男色」客體，男色才是好男色的啟動起點，作為受方被佔有物化的男色是自足的，無須「反攻」（佔有美色）。

以上說法不意味著男色理論要各方固守其位，不逾越自身的攻受位置，相反地，攻守易位並不少見——不安其位，不甘於主體（想被當作客體被佔有），不滿於客體（想具有吸引美色的能力條件）。而且實質與象徵的插入可能並不一致，有時實質上的插入關係卻可能同時是象徵或精神上的被插入關係，因而有爭奪佔有的鬥爭。**但是很多情慾關係的困難不在難於易位，而是難於固守——欲為主體而無能，欲為客體而不成，情慾關係瓦解焉。**

更有甚者，男色理論意味著情慾世界的參與者要積極創造或維持不對等條件：或者努力讓自身擁有美色、或者創造能佔有美色的條件，一個人可以兩者兼具。詳細地說，一方面，**男色概念潛在地鼓動**

人們改善外在色相，以成為好色的對象(人們都明白這個道理，所以現實中注重與改善外貌舉止身體的現象非常顯著)。易言之，即便是好色者，若能改進色相，也可以成為他人好色的對象。另一方面，**好色方需積極創造條件以吸引美色方進入攻受關係**(即，創造出美色方所想望的特質、能力、狀態等等，這當然因人而異甚至無奇不有，世俗常見的包括具有財富、地位、婚姻家庭、美色、健美、才華、英雄、體貼、忠誠等等物質佔有發達社會的套路，不過亦有純真、缺陷、危險、不安定、其他競爭者等等「反佔有」相關特質)，但是**沒有特定條件或特質能保證必然持續吸引美色方，男色理論對此沒有規定**(例如美色不但是能力條件等權力所欲佔有之物，本身也可能成為權力來吸引美色，即，美色可能吸引美色——但是不必然、無此規定)，這使得雙方的自我價值處於脆弱認可的地位，因為好色者的特質能力條件可能不再被認可，或者美色不再被認可(如色厭色衰)。總之，成為美色，成為好色者，都是男色概念系統蘊含的，因為只有進入美色或好色的位置，才能進入色的世界、情慾世界。

上述理論可以簡化如下例子：甲乙若有情慾關係是因為甲看上乙的外表並欲佔有乙，強迫佔有無法形成情慾關係，乙必需願意被甲佔有，也許乙是因為被甲的財富或特點或外表……所吸引，男色理論沒有規定。但是人畢竟不是物，在人事物變化中維持佔有的主客情慾關係頗為困難，有時以甲乙的主客易位來維持(創造)二人的(新)情慾關係，易位能力意味著情慾世界的人需要某些特定的特質以吸引特定的人(主觀條件)，以及外表能被對方看上(客觀條件)。

結尾處談談男色系統將如何看待專好男色的腐女。當然這裡談的不是真實而是想像的情慾關係。兩種可能：第一種視腐女為好男色，但是好色而不好淫，而無論男子是攻或受都成為腐女所好的男色，亦即，腐女隱然成為攻，同性關係男子都被想像為受、在想像中被腐女象徵地插入(還有一種相反可能：腐女自居美色受方，而將同性關係的

男子都想像為攻。對此可能我不置可否)。第二種則是改變腐女「好色」的意義，轉到「色」的另個含意，即從個人美色轉為「性事」或「色情」(由色引發的情慾狀態活動)，亦即，腐女喜好男男性事與「色情」。腐女的這種「好色」更似男色世界的旁觀者而非參與者，故而可違反男色概念系統的規定，例如腐女可能是同時的「好男色」與「好『好男色』」之違規，即，腐女主體狀態是攻受兼具的，或俱缺而待滿足之狀態，暫試論於此。

無論如何，當代的新男色將會面對更趨複雜與矛盾並存的局勢，但是中國男色話語至少仍然可能是個比西方同性戀更適合某些階層、族群、性別、年齡、以致於某些地區或圈子的概念系統。在這些西方知識權力控制較弱的「窯洞」裡，男色能夠與西方同性戀話語競逐、提供對同性情慾以及性／別政治的另類想像與選擇。總之，本文鋪陳了男色理論的基本進路，未來還需要在與同性戀話語競逐的情況下，發展新男色的理論。

### 三、為何揚棄同性戀、返開新男色？

#### 3.1 酷兒解構同性戀身分，但只有空洞的流動來替代

以上我們看到男色與同性戀是兩種不同解釋同性情慾的概念系統。由於同性戀的概念限制必然會預先封閉許多可能的知識與現實(慾望、主體、實踐、制度等等)，而男色既然正是歷史上與現實中猶存的替代概念，由之發展出新的知識－政治應該是理所當然。然而，當代西方性／別知識界似乎沒有企圖構建另一個與同性戀競逐的知識－政治，即使是酷兒之類批判理論，流行的還是解構的路徑，亦即，解構同性戀概念卻未企圖建立另個與之競逐的知識－政治。解構之後由於沒有替代競逐，只有空洞的身分或情慾「流動」，因此無法真的動搖已經普世化的建構。西方酷兒這樣的解構依賴在同性戀的建構之上，往

往讓人懷疑解構的深入與建構的強化是否互為表裡。

可是，為什麼要在同性戀話語與概念系統之外再企圖構建男色話語呢？這是個知識－政治企圖與動機的問題。但是要清楚全面地陳述這個知識－政治卻不容易，畢竟背後有預設的政治立場和知識假設，而且線頭很多，我在此只能用快刀斬亂麻的粗暴方式陳述。

### 3.2 同性戀分類的暴力與衝突化(同妻為例)

首先，從社會控制論的角度來說，同性戀概念或身分原初有社會控制之目的，就是盡量嚇阻同性之間跨越性行為的界限。同性戀這概念說到底，其實就是個阻隔，是通往同性性交之路的路障，把同性性交盡量侷限在少數人群裡，而不擴散到更廣泛的人口裡。從控制論角度來看，同性戀的概念彷彿是在說：「如果你不是同性戀，不是真的只愛戀和慾望同性，那麼沒事就別和同性性交吧。」雖然現在對同性戀十分寬容，但是其基本同性戀／異性戀互相排斥之預設仍然不變。雖然有所謂「情慾流動」之說，但是這個在同性戀與異性戀之間流動是要越過阻隔障礙的，不像男色話語從根本就沒有同性戀與異性戀的區分，根本不用流動，或說本來就是通行無阻的：好色者好女色、好男色，有美色就可以成為性愛對象，這和當前無論男女注重外表色相的風氣是合拍的。然而，如今同性戀壟斷了對同性情慾的解釋，這種同性戀霸權阻隔了男色、女色，擠壓了許多無法被同性戀概念系統妥善分類的人群：例如中國小官的當代化身，money boy(江紹祺)；還有妖(林純德)與其妖客(香港午夜藍)(或者說妖就是一種跨性別，然而妖與跨性別往往有文化資本或階層地域出身的差異，當跨性別逐漸能取得認可時，妖恐怕還是不行，林純德發掘了許多妖的在地面向無法被歸類為跨性別)。此外，無法被同性戀概念妥善分類的，還有一些女女關係中被標籤為雙性戀的女人，當她們與男人糾纏不清或嫁給男人時，她們被視為對女同性戀不夠忠誠、不誠實面對自己的性等等。

「同妻」當然也屬於同性戀概念系統的衍生身分，因為同性戀概念的出現與普及，所以產生了同妻。換句話說，沒有同性戀這概念就沒有同妻。沒有同妻，當然不表示沒有不幸福的婚姻，男女婚姻裡面一定存在那些缺乏愛情與性生活的夫妻，存在著沒有情慾關係的夫妻，存在著互相工具化的夫妻(把妻子當生殖功能的丈夫，把丈夫當賺錢工具的妻子)，和別的男人女人談戀愛的夫妻，賣淫嫖娼(娼，可以包括男妓)的夫妻，欺騙配偶的夫妻等等。同性戀與同妻的效果則是使不幸婚姻中的受害意識聚焦且尖銳化，或者，將某些婚姻解釋為不幸婚姻或欺騙婚姻。

上段話的結論用另一個例子可以看得更清楚：雖然現在有性成癮、性冷淡、親密困難、與特定人的性愛只能維持一定期限、慣性外遇……這些概念和命名，但是還沒有像同性戀一樣發展成普及與流行的身分意識。如果我們的文化將上述這些概念變成每個人必須認識的自我身分，就像同性戀、異性戀一樣，那麼顯然某些人在婚前就知道自己在婚後一定會外遇或移情別戀，或缺乏激情等等，那麼在婚姻之內同樣會產生欺騙問題，也會產生尖銳的受害意識(你既然知道自己有親密困難／性成癮／愛情短期消退症……，你為什麼還要和我結婚？為何要隱瞞－欺騙？)

從同妻例子來看，同性戀因為內涵對立(首先就是同性戀與異性戀的對立)，所以會將原本的矛盾尖銳化、衝突化，或至少將衝突表面化。例如家庭中有好男色者或男色，固然可能產生矛盾，但是若有同性戀，則衝突會加劇，這首先是因為同性戀的性別區分對立邏輯，其次是這個對立邏輯會產生自我認同的要求，以和他者區分。我3.4節再談自我認同的要求，下面3.3節先說性別對立邏輯的效果。

### 3.3 同性戀的性別對立邏輯(與邊沁男色之比較)

現代同性戀產生之前，幾乎全世界都有類似中國男色的現象，這是為何以中國傳統男色為資源的新男色理論可能與西方同性戀競逐，



有成為普世解釋的潛力。當然，各地的「男色」現象會有差異，**像西方早期現代之前一段時間的同性情慾汗名焦點是好男色者，這和中國早期現代時期的汗名焦點是男色顯然不同。**無論如何，下面要談功利主義哲學家邊沁的論述以顯示前同性戀的英國並沒有後來同性戀與異性戀對立的邏輯。

邊沁應該是英國最早反對治罪男男性交的（許多是和年輕男性交的成年男，當時英國稱後者為 pederast），他認為即使 pederasty（姑且翻譯為「好男色」）很普遍流行，也對女人的嫁夫前景影響有限，男人仍然有動機去和女人結婚。他提出的理由包括了：妻子可以作伴，而且可以和這個伴終生和諧相處；還有，丈夫隨時可以滿足性慾的便利，不假外求，不必破費，也不必費事隱藏，不怕被發現。顯然邊沁或他的那個社會文化並不假設好男色與好女色衝突，這和今日男同性戀的對立假設是不同的。例如，我認為所謂男同性戀的「厭女」不應該被認定為源自父權或者源自男性情慾，而是接續了同性戀的對立假設之後果，亦即，男同性戀在理論上被設定為厭惡或不喜歡和女人發生性關係，由此產生了男同性戀的厭女話語。然而邊沁並不作這樣的一般假設，反而一般地假設好男色（pederasty）和女女性關係可以並存，好男色並不厭惡和女人相處或成家。當然邊沁知道當時有些好男色者不喜歡甚至厭惡和女人的性關係，但是邊沁認為年長後男色關係會結束（參看本文 2.4 節提到男色與年齡限制），那時反正就必須換口味而娶女人，至於年紀大了卻不結束男色關係者則根本配不上有德行的女子。由上述邊沁論證可以看出，其出發點主要考量好男色現象對女性與婚姻家庭的影响。值得注意的是，今日女子不會願意嫁給男性情慾的實踐者，只因為他們是同性戀！單單同性戀這一個理由就足以讓大多數女子拒婚。但是邊沁時代的女子並沒有同性戀的觀念，在邊沁筆下並沒有女子不願意嫁男色實踐者的問題（以上關於邊沁，可以參看甯應斌〈同性戀是社會建構嗎？〉19-22）。



上述這個**沒有同性戀的邊沁時代之英國**給了我們什麼啟示呢？我姑且說：相較於男色，同性戀與異性戀的性別對立邏輯所產生的後果會給親密關係與婚姻家庭（簡稱「愛－婚－家」）帶來較多的衝突矛盾，這是因為**同性戀的性別對立邏輯使得愛婚家也必須產生一種內在的對立**，例如，愛婚家必須是異性戀的，不能有同性戀的愛人、夫妻或家人，像同妻或同性戀的父母子女都會造成愛婚家的問題。對此，或許有人建議說：過去愛婚家確實必須是異性戀的，因為只有異性才能進入婚家，但是現在不是有同性婚姻了嗎？不過，這忽略了：**只要世界上存在著同性戀，同性婚姻也沒有辦法消除愛婚家的內在對立**，因為：**現在的同性婚姻，必須等於同性戀婚姻，才能有正當性**，亦即，同性的愛婚家必須是同性戀的，有別於異性戀的。為什麼？如果深入思考原因，將會發現這正是因為「同性戀的對立邏輯使婚姻產生了異性戀與同性戀的內在對立」，因此異性婚姻必須等於異性戀婚姻，否則有同妻或同夫現象。既然同妻同夫被問題化，那麼同性婚姻若不等於同性戀婚姻，當然也是有問題的，可能會有異夫異妻（參考卡維波〈同性婚姻不是同性戀婚姻〉）。

總之，在男色與同性戀的對比方面，似乎可以粗略論說：沒有同性戀概念的父母，對家庭成員好男色的擔心，遠不及知道家庭成員是同性戀的父母。另一方面，同性戀不只是個祕密行為（不欲人知的行為很多，不只同性戀一樁），而是祕密身分，下一節我會講這個祕密身分又同時是同性戀自我認同的核心，因而同性戀有向父母（或其他親密者）出櫃坦白的壓力。這是親密關係所要求的自我揭露，在父母扮演其維持愛婚家的角色時，子女往往陷入出櫃的困境。

### 3.4 出櫃：同性戀或性概念的強迫自我解放及其魔戒

同性戀話語或概念身分會「強迫」個人的自我出櫃，因為其潛在的分類暴力迫使每個人要自我認識自己，自我必須選擇「一個」性身分

(同性戀、異性戀、雙性戀等等)，這是所謂身分政治的基礎。亦即，每個人被迫首先要向自己出櫃。故而同性戀政治發展到最後，往往得出應該向他人出櫃的結論，這不但是透過他人來確認自己的身分，也是因為自我被同性戀話語塑造為祕密，有待誠實坦白真相，不出櫃則始終是壓抑自我、欺騙他人。

誠然，很多人在向自我與他人出櫃後感覺到自由解放的力量，然而出櫃的自由解放力量卻是被同性戀這個知識／權力話語所賦予的，個人是在同性戀權力下才得到個人的權力力量。這很像《魔戒》故事中，眾多權力權柄其實乃是受制於魔王索倫(Sauron)的魔戒，換句話說，同性戀成為個人自我力量或權力的魔戒，個人受其給予的權力的誘惑與召喚。這讓我們想起傅柯引述狄德羅故事中讓性器官說實話的戒指(Foucault *The History of Sexuality* 79)，傅柯注意到權力問題與性成為了自我真相的問題——說出性，即說出真相，而真相讓你得自由解放。這個自由解放其實來自強迫的自我認識。

在當今之世，男色概念的競逐與重構是否也會步上和同性戀一樣的身分政治或者「強迫自我解放—出櫃」軌跡？我不認為會，但是顯然需要有策略與話語來另闢蹊徑。為此，回顧過去相關思考總是有益的，香港學者作家周華山1997年6月出版曾經引發辯論的《後殖民同志》，反對高調式的出櫃或現身，認為美國同性戀解放運動的對抗式身分政治的「站出來」策略，有其國情、社會與文化背景，和中國文化社會背景不同，特別是美式個人主義在中國家庭關係中的空間有限。

周華山文章出現在香港九七回歸的前夕，不但其後殖民思考及時應景，而且也對整個中國(包括未來香港)的政治國情有所判斷(「在一個以家族為本，強調和諧、安定團結的社會裡，對抗式同解模式是否最適合？」(《後殖民同志》385))，因而周華山不贊成採取美國式同性戀公民權之對抗運動方式(周華山此處沒有細分同性戀「平權」與同性戀「解放」運動，兩者並不相同：其實同性戀解放運動比黑人民權之類

的公民權運動更為廣闊且希望避免各類公民權的身分政治)。周華山對內地同志的基本判斷，部份建立在他之前的田野經驗(《北京同志故事》一書)，他觀察到在西化不深刻的地方沒有同性戀意識時，(我所謂的)「男色」現象是存在的，例如香港男同志覺得1980年代很容易和內地的「普通男人」發生性關係，「關鍵是，若對方知道這叫同性戀，又知道同性戀被視作變態，大抵就不會那麼自然流露人與人間的感情，更不會容許自己享受同性之情愛」(《後殖民同志》380)。

周華山雖未完全否定現身或站出來，但是指出弱勢缺乏資源站出來，而且質疑站出來是否需要突出性取向的身分。他認為成功的華人現身例子有三個特點：(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(《後殖民同志》386-390)。這些說法有其啟發性，提示了標準正確出櫃說法之外的多重路徑。但是台灣學者朱偉誠則認為像這類多重路徑並沒有「完全自立門戶地擺脫暗櫃／現身這一組概念，顯然是因為在國際文化霸權的現實下，並沒有太多這樣另類路線開創的空間。由於歐美核心在全球的文化霸權地位，連帶使得它的同志運動與次文化也弔詭地……坐上世界龍頭的位置」(18)(朱偉誠自己的後殖民出櫃觀點在此略去不談)。

就本文的「競逐」觀點而言，揚棄同性戀並不可能「完全自立門戶」，因為非歐美地區難以完全擺脫歐美同性戀的知識概念與運動文化，例如周華山的中國式現身便仍然預設了歐美自我現身的基本概念，故而男色與同性戀的「競逐」總是要先承認才能揚棄西方同性戀的普世化現實(亦即，與對方競逐或較量時總是要先承認對方的現實力量)，在揚棄的最初階段總是使用同性戀概念話語來表達新理論，從新概念看待舊世界，之後才能隨著新理論與實踐的繼續開展而與同性戀漸行漸遠，男色新語彙逐漸替代同性戀舊語言，語言棄而不用以致將之遺忘。在揚棄或遺忘同性戀這個過程中，非西方諸社會如何開創發展自身的另類路線，可能就必須儘量從彼此相互參照的本土現實與傳統資

源去尋找。周華山對自己過去作為西方知識範式的「殖民文化買辦」，販賣(翻譯改寫)西方知識有著深刻的反省與儆醒(《後殖民同志》39-41)，因而轉向華人家族文化，並回溯中國古代傳統。但是當時周華山能參考的中國古代同性戀研究多半是史料的發掘整理，雖然很有價值，卻恰恰缺乏後殖民觀點的重新導向。有時，像「中國傳統文化對同性性事只是默言寬容」(《後殖民同志》384)之類的論斷(參見Hinsch相似意見，頁162)雖然成立，但是其中國敘述缺乏較豐富的脈絡、也缺乏對西方說法更銳利的較量，容易引起一些批評(例如劉人鵬、丁乃非)。

男色在理論上關乎外表色相，不涉及男色的內在心理，因而理論上不會有追尋真實自我的強迫出櫃。至於好男色的內在心理也是一目了然的合理；「寡人有疾，寡人好色」雖然也是坦白，但並不是出櫃。不過，男色是否會步上身分政治的軌跡，乃是由男色話語在實踐過程中的效應所決定，通常是話語所召喚的人群之異質或同質程度所決定，話語集中單一主軸則趨向同質、主軸廣泛則趨向異質(但因此不易動員)。由於男色話語的建構或「返開新男色」是後殖民思潮之後與中國崛起之影響，其話語因而涉及性／別之外更廣泛的國際政治與知識生產，為此，男色話語所呼召的動力或許是較異質而不易走上身分政治之路。

在我討論國際政治之前，我先說明男色話語在知識生產(非西方中心)上如何突破西方主流知識範式下的性別與同性。

### 3.5 何謂「同性」、「同性情慾」？同性戀與性別

本文一開始即區分「同性情慾」與「同性戀」，然而「同性情慾」或「同性」的意義真的就是那麼自明自足的嗎？我們現在當作自然而然的「同性」，是否也是同性戀概念系統裡的一部份，被同性戀的發明所自然化、強化與鞏固？甚至「同性情慾」也因著同性戀的發明而更為顯露化、變態化？這個問題之所以讓人困惑或不好理解，正是因為我們當

前的話語思想範疇早已接受了「同性戀—同性」及其相關的「性別」、「性(向)」等概念系統，不再多加思索。

關於這些問題，我先鋪陳一下必要的概念背景：同性戀概念系統建立在逐漸全球成形的現代的「性」(sexuality)與現代「性別」(gender)觀念上。現代之前其實只有sex(生理性、生物性)這個觀念，指著男女的生理生物特徵或差異，也同時指著性行為。西方早期現代同性戀概念的出現，使得性行為有了內在心理自我的意義，是對同性性行為(以及其他偏差性行為)與「正常性行為」差異的社會建構後果，這個新的性觀念，從起初的性取向或性向(傾向生理因素或固定性質)一直演變到性偏好(傾向心理因素或選擇性質)、性身分(政治認同與社群次文化)，與晚近的性生活方式(個人風格的各種表現、不限於偏差)的意涵，可謂對生理性(sex)的現代社會建構，故而最恰當的稱呼應該是「社會性」(sexuality)。「社會性」浮現之後在發展過程中又出現了「社會性別」(gender)概念，兩者互相建構地繼續發展發達。所謂「社會性別」意謂著：男女之別不是生物生理性的差異，而是對於生理性的社會建構。因此性／別研究處理對象是生理性、社會性、社會性別三者；三者關係為何便是各種性／別思想流派差異之所在。

本文為了簡便之故，有時仍以「性」來代表「社會性」或「生理性」，以「性別」代表「社會性別」或「生理性」。所謂「男女之別」、「兩性之別」可能指著男女的生理性差異、社會性別差異，偶而也包括男女的社會性差異。這樣的簡化或歧義使用代表了不同性／別思想流派並沒有共識定論，以及這些概念並不是充分完備而總是在建構中；但是這樣的簡化稱呼也多少會使得「社會性」、「社會性別」不被認為是特定歷史與社會的產物，而趨向自然化、普世化(例如可以探討漢朝的社會性別與社會性)。此外，由於「社會性別」與「社會性」都源自對於同一「生理性」的社會建構，因此社會性別與社會性看似往分離方向發展交鋒，卻又往往互相定義與共享建構。

以下我將說明：(一)「同性—性別」和「同性戀—性」這兩組概念為何是彼此支撐、互相定義，亦即，同性戀的發明在當時有著穩定性別秩序的功能。如果同性戀與性別是互相定義的，那麼揚棄同性戀，也勢必要揚棄性別。然後我將指出：(二)同性戀概念系統關注的是性／別平等與性／別差異的緊張與抹平(例如色情或SM是否違反性／別平等，查禁色情與SM是否抹平性／別差異)，男色概念系統則肯定情慾的不對等關係，而關注情慾的發生與維繫條件，並且質疑：(三)「性別」、「同性情慾」等概念在應用於過去時有歷史穿越之嫌。

先讓我們從何謂「同性」開始討論。「同性」同時預設了「異性」這個觀念，而同性與異性的區分就是「性(別)」；男女兩性本是有別的，但是如果男人去做女人才會做的事情(例如和男人發生性關係)，那麼其實會動搖「男女之分」，因而使得兩性之別，也就是「同性」(異性)概念不再穩固和邊界模糊了。

西方早期現代是如何對付這種動搖與模糊的兩性之別呢？沒錯，發明了同性戀。許多西方理論家如賽菊寇(Eve Kosofsky Sedgwick)就指出，同性戀／異性戀區分的功能就是鞏固性別二分，或者說，性別(男女之分)與性(性取向)是互相界定的，亦即，一方面，以性別來界定性：如果男和男、女和女——也就是「同性」發生性關係，那麼就是同性戀；另一方面，以性來界定性別：如果是同性戀，那麼就是男和男、女和女(「同性」)之間發生性關係——這個「同性」(性別)是被同性戀(性取向)所界定的。換句話說，**同性戀的發明等於在性別體系之外找到了另一個支點來鞏固確定男女性別二分**，也就是能清楚地確定「同性」(或「異性」)的意義。

之所以在西方早期現代需要同性戀來支撐鞏固性別二分與其規範，有其時代的特定社會背景，這個背景在另一種關於發明同性戀的解釋中看得更清楚，這種解釋不同於「發明同性戀是為了控制男男雞姦」的說法，而是為了控制女女關係中(象徵或實際)的被插入方(現在



俗稱的「婆」)，這和當時女性角色的社會巨變有關：像英國早期現代除了都市化後出現特定地點的男扮女裝與男男雞姦的集結現象外，工業革命後男女分工產生變化，少數女性逐漸經濟獨立，並有女權運動興起；同時出現了氣質與外觀陽剛的女子（許多以女人為性愛對象），此現象從下層階級擴散到白人中產女性（像著男裝的喬治桑是較知名的一個），挑戰了中產女性規範。但是女女性愛與男男性愛有個基本不同處——男男性愛雙方都可以用傳統的「雞姦」污名來控制，但是女女性愛則無所謂雞姦問題，因此起初是以「性(別)倒錯」(sexual inversion)的觀念來涵蓋這些脫序的陽剛女子。「性(別)倒錯」則是指性別角色的顛倒，例如男人卻行女事，女子竟如男人，其焦點是在「性別」。但是「性(別)倒錯」也僅能適用於那些主動角色的陽剛女子(「T」)，並不適用於她們的性愛伴侶(「婆」)，因為後者是被動角色的陰柔女子，她們是性別角色正常而非顛倒的女子。易言之，「性(別)倒錯」看似與「同性戀」指稱同樣現象，但是其實並不完全相同；「性(別)倒錯」只能指稱(污名)女女性愛中的陽剛者或主動方，「同性戀」則能指稱(污名)女女關係的雙方。之後正如George Chauncey所示，性學觀點與話語後來逐漸從「性(別)倒錯」轉變為「同性戀」，由此涵蓋了那些性(別)倒錯女子的陰柔女性伴侶，後者也終於成為偏差者。用現在流行的語言來說，性倒錯只污名了T而非婆，但是同性戀污名卻涵蓋了T與婆雙方。「同性戀」就是把同性情欲雙方都涵納進來(並且抹平等同雙方)的設計。(註：「T婆」是當代語言，為了解理解便利而穿越應用於英國狀況)。

但是為何非要發明同性戀以污名「婆」不可？這正是因為「婆」的性別角色正常，而卻處於同性性關係中，由於性與性別的互相支持與界定，故而如果不將婆也驅逐到偏差人群予以隔離，那麼即表示：性別角色正常的人也可以同時有同性性關係，以及有同性性關係的人也可以是性別角色正常。這顯然會危及性／別秩序規範。

總之，上述對於歐洲工業革命後為了鞏固性別區分(包括控制女女



關係)而發明同性戀的解釋，讓我們清楚看到：同性戀概念其實與「同性」、「性別」這些概念互相依賴界定、互相支撐強化。易言之，並不總是有固定意義的「同性」或「性別」才產生「同性戀」，事實上，同性或性別的概念是不穩定的：男女分工的社會變遷會使之不穩定，還有諸如同性戀、女性情慾(好色女)、跨性別等新出現的性觀念現象也會使「性別」、「同性」概念不穩定。例如，在很長一段時間裡，跨性別與同性戀並無嚴格區分，但是後來的發展(因素比較複雜，參見甯應斌〈性別權、能力取向與變性政治〉63-70)，使得同性戀必須與跨性別區分，否則「同性」與「同性戀」就難以確定——例如，當一對同性夫妻其中一人改變性別，兩人若仍被分類為同性戀，那麼就動搖與模糊「同性」的意義；反過來說，如果兩人仍被視為「同性」，那麼就將「同性戀」問題化了。但是如前所述，男色概念系統中並沒有類似同性戀與跨性別的區分，男色變成女人，可能更吸引好男色者，並不會因此動搖模糊「男色」、「好男色」的意義。那麼，為何男色與同性戀有此差異呢？簡單的說，因為男色不像同性戀依賴著現代的性與性別。

目前的同性戀概念系統的形成起初是由生理性(sex)的性行為轉變為社會性(sexuality)的性向或性人格，之後男女兩性之別(即，同性異性之別)的觀念也由生理性(sex)轉變為社會性別(gender)；從字面簡單地說，同性戀的「戀」就是性或性向，同性戀的「同性」則是性別。然而相較之下，男色理論卻不建立在現代的性與性別的雙重網羅之內，這可從性與性別兩方面來對比解釋：

性方面，現代的「社會性」既表達又建構了個人自我；同性戀、異性戀、雙性戀等等都是一種現代的「性」，其中有內在的區分(例如同性戀與異性戀是不同甚至對立的)。對比之下，男色並沒有上述的性觀念：淫行的身體快感並不具有自我內在深度或區分，也不是定義情人際關係的核心，只是情慾關係的隨附發生。而且由於色與好色的對立並不封閉隔絕，不像異性戀與同性戀的對立隔離，男色概念系統還

容許少數人的性行為或淫行游離於插入與被插入。因此男色概念系統的性缺乏內涵與邊界，無從固定定義性別。

性別方面，現代的「社會性別」概念強調男女之別並非生理差異，而是社會建構。在「社會性別」這個同一概念範疇中又有內在的男女區分(性別差異的社會建構)，亦即，**所有男人屬於同一個社會群體，所有女人則屬於另一個社會群體**(等一下我會批評這點)。性別差異的社會建構也產生了男女的性差異。對於社會建構下的性別差異與性差異，人們爭議的是哪些性／別差異屬於性／別不平等而應該消除，哪些性／別差異則是與性／別平等無關而不應該被抹平。相較之下，由於男色概念系統解釋情慾關係的性行為時，性別不是首要的基礎(「色」與「好」才是首要基礎)，因此性別無從直接定義男色關係的性，同時，好色與美色雙方的情慾關係(相當於「性／別差異」)也不是以性／別平等來評估，而是根本就規定了雙方是不對等關係，關注的則是**情慾不對等關係如何發生、維繫與抹平的社會條件與政治**。

以上我用與之前稍微不同的方式重述了男色理論不建立在現代的社會性別與社會性的雙重網羅內，不像同性戀理論依賴著現代性別與性，因而產生了諸如兩者在看待跨性別方面的差異。不過男色理論還有其他理由要揚棄社會性別，簡述如下：

「社會性別」或「性別」概念本身雖然並不假設男女平等，但卻是在男女平等的社會或觀念下才可能出現「性別」這樣的社會範疇概念，亦即，在男尊女卑而且在男男之間(女女之間)並不平等的社會中，有生物觀念的男女，卻不太可能存在「性別」這種以同一社會範疇來指稱男女的概念。然而，現在就像「同性戀」(可以同時用來指稱插入方與被插入方)，「性別」可以同時用來指稱男與女，將男女雙方都視為同一種人，都納入同一社會範疇。如果從現代男女的法律人格與政治地位平等來看，將男女都視為同一種人(例如都是公民)，用「性別」來指向男女兩性平等的意涵並沒有錯。但是，這樣的「性別(平等)」與男色理論

的情慾不對等關係就會產生緊張關係，因為在色與好色所構成的不對等情慾關係中，我認為男女至今仍不能逕自被視為同一種人，這是因為過去多數男人是好色方，多數女人則是美色方，而好色方與美色方並不是同一種類人，雖然現代產生了許多流動（例如美色男子、好色女人的存在），但仍未全盤改變，因此許多男女在情慾關係中仍是不對等的兩種人，這意味著：指向平等的現代性別或社會性別會傾向抹平許多男女的情慾關係。因此男色理論在情慾關係中揚棄的不僅僅是注重內在心理的現代的性觀念，也傾向揚棄現代的性別觀念。

再深究下去，現在使用「性別」這種概念來談論過去中國的男女是否合適呢？受西方影響之現代中國的性別平等或男女平等之自由主義流派，主要是將男女當作兩個對立身分群體來建構——來動員群眾、呼喚主體自覺、強化群體意識，呼召所有女性是同一團結群體身分；這可以說是現代性別意識的濫觴，逐漸使人們能指稱現代社會學意義的男女性別。可是在這個現代中國的性別建構之前，如果也用現代性別的意義來指稱過去的男女，那就是彷彿把社會學當作能（非）歷史穿越的時光機器了，或可簡稱為「社會學的穿越」。我的意思是，在西方現代的中國之前，男女雖然有別，但是仍不具有現代性別的群體性質與意識（這是從Rogers Brubaker談族群時得到的靈感），例如女奴與貴婦不會有同一群體的意識與物質基礎（沒有社會、法律、政治、意識形態……的支持，如女奴與貴婦之人格平等）。由此而論，**建立在西方現代身分群體概念下的「性別」也是不存在於前（西方）現代的中國**。更有甚者，西方現代性別究竟是日前全球各地男女（不分種族、階級、年齡、權力……）的現實，抑或只是想像構造呢？總之，將全球生物男女都納入社會範疇的兩個現成的性別身分群體是殊為可疑的。至於意圖用現代性別意義的「同性」（與衍生的同性情慾、同性戀）來定義過去的男色，當然也是一種社會學的穿越！

附帶一提，本文並沒有系統地批判現代的性(sexuality)，但是暗示情慾與淫的觀念應取代之。作為性向的同性戀(homosexuality)是密切地與現代的性互相蘊含的，故而本文的揚棄同性戀，也應包含揚棄現代的性。

總之，如果我們以男色來揚棄同性戀，那麼其實能鼓動我們重新思考西方現代性／別的整個系統，以及包含在這個系統下衍生的「性別(平等)」等等——甚至由於「同性」也被問題化，因此「同性情慾」這個本文使用的概念也不再是穩定的，畢竟「同性情慾」在沒有被科學所問題化以前，其實是個沒有公眾共識與聚焦的眾說紛紜現象，無法構成單一融貫的概念對象。在同性戀被自然化而幾乎等同於同性情慾的今日，揚棄同性戀勢必也需要揚棄同性情慾。

### 3.6 西方現代性／別平等 vs. 中國男色情慾不對等

本文闡釋的男色概念系統很不同於現代性／別(現代婦女、現代同性戀或現代「性」)的概念系統，此處只談「情慾關係不對等」。

現代性／別思潮中的女權主義認為情慾世界的不對等，往往源自傳統社會的不平等(貴賤尊卑等級包括男女)，不符合現代平等原則，應該抑制與改造(抹平)，故而女權主義反對痛快(SM)，可說是其來有自。激進女權主義流派雖然認清了情慾世界本身的權力快感邏輯必然是不對等的，無法改造，但是由於激進女權主義以性別來解釋整個世界包括情慾世界，而且將情慾世界視為性別領域的核心區，情慾不對等乃性別不平等之起源，情慾的不對等會使得性別永不平等，故而女性只有盡量抑制或棄絕情慾，以法律或其他權力手段來壓制圍堵情慾世界。我們看到各地女權派一直走不出類似的觀點，認為情慾的不對等將生產出不平等權力。

另一方面，男色概念系統則認為情慾關係本質上是不對等的，在思考情慾關係與相關的社會問題時不應該為了平等要求而抹平；再者，

在情慾世界中基本區別或解釋項並不是性別，而是色與好色。由此男色理論關切很不一樣的問題意識：一來由於當前美色方的美感性感不再只是「自然天生」，而涉及複雜的社會脈絡和政治角力（例如西方文化殖民化下的美感），故而美色的生產必須在主體與現代各種力量的拉鋸中來考察（參考甯應斌〈跨性別美學初探：晚期現代性與漂浮的性感〉）。二來由於好色方要營造某種能力條件特質才能佔有美色，所以關切重點反而是這些能力條件特質是否能夠因人而異的多樣化，而未必就都是世俗的財富地位種族等等這些社會經濟與國際力量的塑造問題。由於維持不對等情慾關係而成為主體或客體是最為困難的，男色理論也必須分析箇中因素究竟反映人類普遍存在處境或其他可能。

總之，西方性／別現代無法調和情慾的不對等與性／別平等取向，而本文的中國男色初步建構則顯示，情慾世界中的抹平平等與性別優位必須被揚棄才能有新的出路想像。本文從男色切入，企圖揚棄同性戀，也就是將當前西方範式下的性／別研究撕開一個口子，期待能繼續深入發展與目前範式競逐的男色理論。

### 3.7 跨國同性戀的政治與知識

上面所說多少是在特定社會或國家的範圍內（如中國、歐洲等），下面要談西方同性戀普世化與當代西方或美國霸權與國際地緣政治的關連。這方面我曾寫過較詳細的文章（卡維波〈粉飾與同性戀民族主義之後〉），因此以下只概論跨國同性戀的政治，並總結本文的指向。

前面提到同性戀的普世化趨勢，於今的載體則是冷戰結束後的新自由主義全球化，包括強勢跨國媒體的文化傳播，以及全球知識生產從擴散轉變到控制模式（西方知識中心對邊陲學術有了更大的監控力量，例如發表在西方刊物的論文被視為更績優）。於是我們看到隨著西方性／別研究知識與連帶的文化產品和社會行動話語進駐殖民全球後，西方同性戀概念系統與分類變得普及化了，包括港台反對同性戀

的基督教團體都會向其信徒介紹西方知識體系下的同性戀之基本概念（包括跨性別不是同性戀等等分類）。無論對於同性戀的道德價值採正面或負面的立場，同性戀概念已經成為共識，並且因為全球通用而變得自然化。

雖然性／別研究教科書說「同性戀是建構的」，但是在「同性戀全球化」裡建構出來的，卻是普世（全球）同性戀彷彿自然天生，見證這個普世同性戀的則是現實裡的「**跨國同性戀**」，存在於泰國旅遊、各地健身房、國際NGO、同性婚姻倡導、A&F等消費主義中。故而精確地說，同性戀的普世化由於在今日是依憑著全球化以及跨國同性戀的影響，應當稱為跨國同性戀的普世化。

跨國同性戀的普世化為今日國際政治帶來複雜的問題。晚近西方刻意輸出文明進步主義以對抗（特別是）伊斯蘭勢力，利用文化衝突來取得地緣政治的支配，這些在同性戀民族主義、粉飾（pink-washing）等爭議裡都表現得非常明顯。馬薩德（Joseph A. Massad）便指出，由於西方對阿拉伯世界的壓迫，使得跨國同性戀的普世化激發出伊斯蘭社群的反彈，從而開始嚴格解釋經典、立法嚴懲傳統男色行為，同性戀(!)因而遭到迫害。馬薩德進一步指出，由於同性戀的普世化同時也就是異性戀的普世化，跨國同性戀概念普及到伊斯蘭世界的後果則是使得一些好男色行為者（特別是可男可女的插入者）選擇避免男男性行為，以免有損陽剛，這降低了男色的普遍性（這原本就是西方建構「同性戀」的社會控制目的），被插入的男色行為者則失去更多性機會。不過這樣的同性戀普世化還沒有完全征服阿拉伯世界，而且我相信在全球仍有不具備同性戀概念者，畢竟不是所有人都是城鎮居民或有文化者。

反對同性戀此一概念的普世化（即，反對同性戀被「自然化」，而認為同性戀乃特定時間、地域、階層、群體的產物），也就是反對異性戀普世化（Massad）。在當前同性戀的概念系統中，同性戀／異性戀被認為是固定的性心理取向（性對象選擇），無法透過學習或文化影響而



改變，亦即，同性戀永遠是固定的少數人口，異性戀則是固定的多數人口，同性戀不會變成異性戀，異性戀不會變成同性戀，治療改變性向是無效的，故而同性戀乃安全地隔絕於異性戀之外。相對地，在同性戀或異性戀沒有普世化的時空群體中，學習或文化對同性情慾的影響並不確定，與同性發生性行為也並非同性戀。

（跨國）同性戀的普世化也帶來了恐同（恐懼同性戀）的普世化。目前像是伊斯蘭世界中的反對同性戀，都被簡化地標誌為「恐同」，因此「恐同」也是同性戀概念系統所衍生，而且「恐同」是全球無分別的固定描述，不論那個地區的傳統文化或社會形態是什麼，都可以從「同性戀平權文明進步」這個位置很方便地穿越去指控。恐同的普世化，遮蔽了各地差異的人群與複雜的政治，特別是遮蔽了西方地緣政治的強權操作。

跨國同性戀的普世化並不意味著各地沒有地方特色、沒有特殊的角色或稱呼，有時各地還會旁接其他類的話語，溢出同性戀概念系統（例如中國類女權流行話語的「直男癌」使用了同性戀概念系統中的直男與病理化標籤「癌」），而且就像過去西方同性戀的擴散傳播包含了在地的主動或甚至與西方的互動。總之，**西方同性戀話語是強勢但非強加的**，不是單向傳播的。雖然各地本來就有自己對同性情慾的解釋概念，但是因為西方的政治經濟與文化力量，其同性戀概念系統的基本分類是持續強勢影響的，同時在各種西方現代個人主義制度與培訓影響下（例如，自我生涯故事化、自我揭露親密化……），個人有著真實自我的追尋與出櫃的壓力與動力，這也是為何跨國同性戀影響日增的原因之一。總的來說，西方的性／別研究知識範式主導著跨國同性戀話語。

但是，全球各地同性情慾現在都應該接受西方所持續建構的現代（跨國）同性戀嗎——特別是，當這個建構同時隨附了知識／權力、地緣政治與強權支配？非西方世界在西方現代同性戀之前的各種同性情



慾解釋只有考據的意義嗎？全球的同性情慾都應該要繼續被「同性戀化」(由此衍生出異性戀、雙性戀、跨性別等)嗎？都要繼續透過當前同性戀理論範式來解釋與同化各地現實？這樣一種「世界是平的」的單一現代性又是為了誰的利益？雖然推土機不斷開動，當今世界還不都是平的，那麼全球國際酷兒是否也要(已經?)加入推土機的抹平行列？如何面對非西方現代的、非個人主義的、非世俗的、貧窮被壓迫的群體(往往是尚未被同性戀化的群體)？對於這類的問題，我們要如何開始才能扎根在非西方世界的歷史文化傳統與反帝反殖的現實鬥爭中？

馬薩德在批判跨國同性戀普世化現象時面臨了兩難。在只有「同性戀」或現代的「性」概念下批判同性戀普世化時，由於沒有其他選擇，因此可能只會進一步激發人們用同性戀概念去解釋同性情慾，從而更強固同性戀的建構，可是又不能永遠保持緘默不做批判。同時，馬薩德亦面臨現今伊斯蘭世界中被迫害的同性戀之問題，必須要開展不同於跨國同性戀的政治道路。在我看來，以酷兒話語來單純地解構當前同性戀概念系統，是不夠的，在同性戀知識範式之外發展新的解釋同性情慾的範式，是必要的。發展與同性戀競逐的男色話語是抗拒同性戀普世化的實際道路。

中國與阿拉伯世界，以及其他地區的男色(歷史、文化、話語、實踐等資源)在知識面有待開展，身為中國人，更有義務將中國男色做更深入的歷史文化研究與當代應用開展，不如此便無法理解其他地區的男色，也無法建立普世化的男色來連結各地特殊的男色。這可以說是政治上促進非西方世界團結的一種方式，但是也是在知識上糾正西方中心範式的不足。我在其他地方已經論述過中國作為理論的意義，也就是重視中國或其他非西方文明，或者過去非西方諸帝國的歷史經驗，因為過去世界帝國的歷史經驗有著許多可能內生的普世概念(源自帝國是多樣異質的和平共處)，但是卻未能在邁向自身現代歷程中充分地發展出來就被西方現代所斬斷。目前幾乎所有的理論與普世概念都

是來自西方的歷史經驗，因此發展建立在世界歷史經驗(特別是過去被忽視的非西方歷史經驗)之上、與西方理論競逐的新知識範式是非西方知識圈無旁貸的責任。

在男色與同性戀競逐、將同性戀問題化的同時，未來恐怕不可避免地也要進一步將「西方性別現代化」也予以問題化、揚棄西方性／別現代。畢竟從帝國轉向現代的民族國家時，性別平等或女權是這個現代化的一部份，這個性別現代化在中國是一夫一妻的確立，同時也是從女權角度對賣淫以及對男色的譴責；同性戀則是性別現代化的結果與接續。我的推論是，同性戀的污名在性別現代化的初期是必要的，這是對於當時仍存在的男色之實質壓制，同時男色被視為傳統父權社會的惡劣產物——至今這還是當代女權主義影響下的觀點。當同性戀普世化獲得成功、男色失落之後，同性戀平權就是男女平權的接續，成為當代性別現代化的表徵。所以「一個國家的文明現代程度端看其婦女的平等地位」(起源於倡導情慾理論的傅立葉(Charles Fourier))，這樣的說法在當前逐漸變成「一個國家的文明現代程度端看其同性戀的平等地位」。

然而文明開化與現代化應許美好世界的同時，暴力強制、剝削壓迫、貶低支配、殖民侵略與封鎖制裁……始終是如影隨形的。一種平等被倡導時，往往以其他不平等為代價，有時則是以抹平為平等，深入親密領域(甯應斌、何春蕤 324-327)，而抹平如今之所以成為全球性的，是因為外在有帝國主義政治的力量，內在有市場交換滲透的生活世界。因此，面對眾多普世價值與平等關係時，不是放任多元自流，而應該排序何者優先和輕重比例，這涉及歷史的、現實的、整體的、平衡的評估，也應是我們開展知識與政治的重新導向。

## 參考書目

### 中文書目

- 小白狐。《如果可以選擇，我願意出世便是……》。香港：今日出版有限公司，2016。
- 干寶。《搜神記》卷6。〈<https://zh.wikisource.org/zh-hant/搜神記/第06卷>〉（上網日期：2018年11月10日）。
- 天花才子。《快心編傳奇二集》第九回。〈<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=976688>〉（上網日期：2018年11月10日）。
- 卡維波。〈同性婚姻不是同性戀婚姻：兼論傳統與個人主義〉。《應用倫理評論》62（2017年4月）：5-35。
- 。〈粉飾與同性戀民族主義之後：以夷制夷下的知識生產〉。《台灣社會研究季刊》111（2018年12月）：231-248。
- 史景遷。《利瑪竇的記憶宮殿》。譯：章可。桂林：廣西師範大學出版社，2015。
- 朱偉誠。〈台灣同志運動的後殖民思考：論「現身」問題〉。《從酷兒空間到教育空間》。編：何春蕤。臺北：麥田，2000。1-25。
- 江紹祺。《華人男同志：跨地域研究》。香港：香港中文大學出版社，2018。
- 何志宏。《男色興盛與明清的社會文化》。碩士論文，清華大學歷史研究所，2002。
- 吳熾昌。《客窗閒話》。〈<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=103026>〉（上網日期：2018年11月10日）。
- 。《續客窗閒話》。〈<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=874650>〉（上網日期：2018年11月10日）。
- 李翹。《戒庵老人漫筆》卷5。〈<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=491190>〉（上網日期：2018年11月10日）。
- 李漁。〈男孟母教合三遷〉。《無聲戲 連城壁》，《李漁全集》第八卷。杭州：浙江古籍出版社，1991。107-131。
- 。〈怜香伴〉。《李漁全集》第四卷。杭州：浙江古籍出版社，1991。1-110。
- 。〈鳳求凰〉。《李漁全集》第四卷。杭州：浙江古籍出版社，1991。419-522。
- 阿利埃斯，菲力浦(Ariès, P)。《兒童的世紀：舊制度下的兒童和家庭生活》。譯：沈堅、朱曉罕。北京：北京大學出版社，2013。
- 周華山。《北京同志故事》。香港：香港同志研究社，1996。
- 。《後殖民同志》。香港：香港同志研究社，1997。
- 林中澤。《晚明中西性倫理的相遇》。廣州：廣東教育出版社，2003。
- 林純德。〈「妖」性工作者研究：視角與方法〉。《積澱與反思：2016-2017中國「性」研究》上冊。編：黃盈盈、潘綏銘。香港：1908出版公司，2018。175-185。
- 施擘。《中國古代文學中的同性戀書寫研究》。上海：上海人民出版社，2008。

- 段建軍、王勉。《男性美學》。北京：人民出版社，2014。
- 香港午夜藍。《性路無疆：深圳性工作者口述歷史》。香港：香港午夜藍出版，2010。
- 班固。《漢書》卷27下之上。〈<https://zh.wikisource.org/wiki/漢書/卷027下之上>〉(上網日期：2018年11月10日)。
- 徐應秋。《玉芝堂談蕙》卷11。〈[https://zh.wikisource.org/wiki/玉芝堂談蕙\\_\(四庫全書本\)/卷11](https://zh.wikisource.org/wiki/玉芝堂談蕙_(四庫全書本)/卷11)〉(上網日期：2018年11月10日)。
- 袁宏道。《瓶花齋雜錄》。〈<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=615550>〉(上網日期：2018年11月10日)。
- 郭曉飛。《中國法視野下的同性戀》。北京：知識產權出版社，2007。
- 陳益源。《古典小說與情色文學》。台北：里仁書局，2001。
- 陳森。《品花寶鑑》上冊。台北：三民書局，1998。
- 陳靜梅。〈男越女界：論晚明兩部同性戀小說集的性別意義〉。《南京師大學報(社會科學版)》2007(4)：119-123。
- 傅立葉。《傅立葉選集》第一卷。北京：商務印書館，1979。
- 馮夢龍。《醒世恆言》。台北：河洛出版社，1980。
- 甯應斌。〈跨性別美學初探：晚期現代性與漂浮的性感〉。《跨性別》。編：何春蕤。中壢：中央大學性／別研究室，2003。283-312。
- 。〈同性戀是社會建構嗎？：保守與革命的社會建構論〉。《政治與社會哲學評論》20(2007年3月)：1-55。
- 。〈性別權、能力取向與變性政治〉。《政治與社會哲學評論》43(2012年12月)：37-80。
- 。〈晚明男色的中國現代身分：邁向中國派的性思考〉(尚未發表)。
- 甯應斌、何春蕤。《民困愁城：憂鬱症、情緒管理、現代性的黑暗面》。台北：台灣社會研究雜誌社，2012。
- 煙水散人。《桃花影》。〈<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=440782>〉(上網日期：2018年11月10日)。
- 雷金慶(Kam Louie)。《男性特質論：中國的社會與性別》。譯：劉婷。南京：江蘇人民出版社，2012。
- 〈啟示錄〉。《聖經》。香港：聯合聖經公會出版，1961。
- 劉人鵬、丁乃非。〈含蓄美學與酷兒政略〉。《罔兩問景：酷兒閱讀攻略》。著：劉人鵬、白瑞梅、丁乃非。中壢：中央大學性／別研究室，2007。3-43。
- 鄧志謨。《新刻洒洒篇》上冊。台北：天一出版社，1985。
- 醉竹居士。《龍陽逸史》。台北：基本書坊，2008。(此版本補上了《思無邪匯寶》中一些脫落的字)。

醉西湖心月主人。《弁而釵》。台北：基本書坊，2008。

——。《宜春香質》。台北：基本書坊，2008。

蕭良榦。《拙齋筆記》，收入於《叢書集成新編》冊88。臺北：新文豐出版事業股份有限公司，1985。

謝肇淛。《五雜俎》。<<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=186337>>（上網日期：2018年11月10日）。

譚峭。《化書》卷2。<<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=206392>>（上網日期：2018年11月10日）。

#### 西文書目

Ariès, Phillippe. *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*. Trans. R. Baldick. New York: Vintage Books, 1962.

Brubaker, Rogers. "Ethnicity without Groups." *Arch.europ.sociol.* XLIII. 2 (2002): 163-189.

Chauncey, George. "From Sexual Inversion to Homosexuality: Medicine and The Changing Conceptualization of Female Deviance." *Salmagundi* 58/59 (Fall 1982-Winter 1983): 114-146.

D'Emilio, John. "Capitalism and Gay Identity." *Lesbian and Gay Studies Reader*. Eds. H. Ablove, et al. New York: Routledge, 1993, 467-476.

Foucault, Michel. *The History of Sexuality, Vol. 1: An Introduction*. Trans. R. Hurley. New York: Vintage Books, 1978.

---. *The Use of Pleasure: The History of Sexuality, Vol. 2*. Trans. R. Hurley. New York: Vintage Books, 1985.

Freud, Sigmund. *Three Essays on the Theory of Sexuality*. Trans. J. Strachey. New York: Basic Books, 1962.

Goldman, Alan. "Plain Sex." *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings* (2nd ed., revised). Ed. A. Soble. Savage, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1991, 73-92.

Halperin, David M. *One Hundred Years of Homosexuality*. London: Routledge, 1990.

Hinsch, Bret. *Passions of the Cut Sleeve: The Male Homosexual Tradition in China*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1990.

Krafft-Ebing, Richard von. *Psychopathia Sexualis: The Classic Study of Deviant Sex*. Trans. F. S. Klaf. New York: Skyhorse Publishing Inc., 2011.

Lombroso, Cesare. *Crime: Its Causes and Remedies*. Trans. H. P. Horton. London: William Heinemann, 1911.

Massad, Joseph A. *Desiring Arabs*. Chicago & London: University of Chicago Press, 2007.

McIntosh, Mary. Interview with Jeffrey Weeks and Kenneth Plummer. "Postscript: 'The Homosexual Role' Revisited." *The Making of the Modern Homosexual*. Ed. K. Plummer. Totowa, N.J.: Barnes & Noble Books, 1981, 44-49.

Najmabadi, Afsaneh. *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*. Berkeley: University of California Press, 2005.

- Reed, Matt T. "Historicizing Inversion: Or, How to Make a Homosexual." *History of the Human Sciences* 14.4 (2001): 1-29.
- Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Trans. H. E. Barnes. New York: Philosophical Library, 1956.
- Sedgwick, Eve K. *Epistemology of the Closet*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2008.
- Somerville, Siobhan B. *Queering the Color Line: Race and the Invention of Homosexuality in American Culture*. Durham: Duke University, 2000.
- Vitiello, Giovanni. *The Libertine's Friend: Homosexuality and Masculinity in Late Imperial China*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.