

从艳史到性史

——“癖”的语义流变兼论王韬的艳史

[马]许维贤

摘要:“艳史”是通过中国古典艳情文学,诸如小说、诗词、笔记和类书等集大成的野史传统,所形成的一套中国性爱艺术的合法叙事机制。此传统叙事不但倾向于褒扬“情”,也把身体习癖重复进行操演的效果总结为“癖”。但此传统叙事来到近现代中国却开始面临不断收缩与崩散的局面。“艳史”对性爱叙事的合法性,渐渐被现代社会以“性科学”为名的“性史”的病理叙事机制所取代。本文把这套现代社会叙述人类各种性/别不驯历史的病理机制称为“性史”。在这套强大的性史机制下,古代中国艳史叙述所褒扬的“情”和“癖”之传统通通被改写成性欲的奇观,不然就是性爱的禁忌。

有学者把“癖”视为中国古代传统把同性恋病理化的依据,认为此字足以和西方被污名化的“homosexuality”等量齐观。本文认为“癖”一词在中国古代文学里未必是疾病的象征,有必要先厘清“癖”字的语义流变在不同的中国时代脉络经历褒贬不一的起落。本文首先追溯“癖”字的语义流变,并指出它在明清经历过一段非病理化的发展,进入现代中国以后又开始被五四文人进行病理化至今。最后,本文又论述了在西方性史的叙事权力机制以“性科学”之名进入中国前夕,近代中国的性爱艺术是如何透过艳史传统呈现女色和男色。本文以晚清文人王韬的“艳史”为例,结合他的各种笔记、游记、日记、文言小说和香艳旧诗词,探讨他在这些文本中如何通过追忆和建构妓女和优伶的身体路径,再现和哀悼艳史传统癖好在近代中国的没落。

关键词:艳史;性史;癖;王韬;男色;女色

一、问题的提出:从艳史到性史

以诸种性差异或“同性恋”之奇命名的“性史”华文书籍,从1920年代张竞生主编的《性史》一时洛阳纸贵之后,断断续续在不同年代有其回响,一直发展到20世纪末,至今更是在中国大陆及港台大街小巷的书市书摊不断复制和盗版,形同最香艳的“性教育”手册,蔚然成奇观。这尤其以刘达临编著的一系列图文并茂,重复以“性史”为名的通俗书籍为代表,例如《中国性史图鉴》和

《同性恋性史》等等,把从古至今在中国的男色和女色文化都一以贯之以“性史”的系谱进行叙述和追踪,其流通之广,影响之大,断不能小觑。

“性”有它非纯自然的历史,然而,21世纪初的刘达临跟20世纪初的张竞生一样,并没有对念兹在兹的“性”作出严格的定义和辨析。^①《中国性史图鉴》封面的英文书名是 *Illustrated Hard Book of Chinese Sex History*,^②倘若这里对“性”的认知纯粹是来自或英译自 sex,“性”(sex)似乎是没有历史的。正如戴维·霍尔朴林(David M. Halperin)指出,“性”(sex)是一种自然事实,以身体的功能性为基

① 有关张竞生《性史》的分析,请参见拙文 Hee Wai-siam “On Zhang Jing-sheng’s Sexual Discourse: Women’s Liberation and Translated Discourses on Sexual Differences in 1920s China,” *Frontiers of Literary Studies in China*. Vol. 7. No. 2(2013): 235-266.

② 刘达临:《中国性史图鉴》,长春:时代文艺出版社,2002年版。

础,倘若它有历史,那仅攸关生物学的进化史,非关身体以外的历史和文化。^①与之相反,“社会性”(sexuality)却有它的历史。^②“社会性”是一种文化生产,它再现意识形态论述对人类身体和心理能量的挪用(appropriation)。^③然而,霍尔朴林认为,即使“社会性”有它的历史,但是,这段历史也不是源远流长。^④傅柯(Michel Foucault)的《性史》早已指出,“社会性”从19世纪初以降开始以科学之名从不同的知识领域中取径形成一种“性科学”,再依赖各种医学、法律、教育和宗教制度,进行对自我主体与身份本质的建构和连结。^⑤换言之,“社会性”的历史不过始自19世纪,发展到20世纪至今,它已然成为主流论述建构诸种性差异和情欲取向的知识/性别分类。其实,“社会性”不该等同于“性科学”,然而,它却在很长的一段时期至今不断被主流论述建制为“性科学”的佐证材料。

刘达临这些年来对中国古代性文化的文物收集和推普活动,自有其不可抹杀的功劳和苦心,然而,他在《同性恋性史》里也坦言“对影视、画报上那种同性性交的画面感到恶心,感到不能接受……”,并宣称“这些年来,对同性恋问题,我形成了自己牢固的观点:这个世界上,最正的性关系该是异性恋……”。^⑥《同性恋性史》封面的英文书名是 *The History of the Homo Sexuality*, 此书的“性史”直接对应英文的 Sexuality。21世纪的刘达临如此这般把诸种性差异或“同性恋”置入“性史”的脉络进行评价之际,一如1920年代的张竟

生,亦再次重复现代社会的“社会性”论述把同性恋与异性恋进行二元对立的逻辑,对从古至今所谓的“同性恋”进行污名化的处理。这些问题不在于个人的好恶而已,这涉及到以“性史”为名进行同性恋探索的视角局限和其力道,它不但普遍体现了社会主流话语在商品化浪潮下对“同性恋”的猎奇心态,更展示了一种叙述同性恋历史的病理机制是如何借助“性科学”之名,持续发挥“教化”与“惩戒”大众的霸权。

本文把这套现代社会叙述人类各种性/别不驯(gender nonconformity)历史的权力机制称之为“性史”。在20世纪跨国资本主义商品拜物教的推波助澜下,“性史”叙事机制也是人类文化和身体不断面临“性化”(sexualized)和商品化的权力布局。它的力道不但直接体现在主流话语的逻辑中,更被承受主流话语的同志主体普遍内化进入个人的回忆、情感和欲望里,散布在诸种表意实践文本的叙事结构中,这包括小说、自叙传、日记、散文、诗词、私函和电影等等。揭示这些“性史”的叙事权力机制如何在这些文本的结构中若隐若现运作,各家叙事者有否在文本内外有意识或无意识地进行内化、协商或抵抗,理应成为关注的问题。

到底“性史”的叙述权力机制,是否源远流长均贯穿于古今中国的文本里?很多学者(例如刘达临叙述中国同性恋的性史)均认为有文字记载的中国历史就已经存在着同性恋。但正如吴瑞元提醒,“考虑情欲历史的起源,必须要清楚情欲研究的学

① David M. Halperin, “Is there a History of Sexuality?” in Henry Abelove, Michèle Aina Barale and David M. Halperin, ed., *The Lesbian and Gay Studies Reader* (New York: Routledge, 1993), p. 416.

② 本文同意甯应斌近年倡议在必要的时候,以策略性的中文词语“社会性”,翻译英文的 sexuality,其边缘颠覆效果不亚于“同志”在中港台的新用法。有关甯应斌的倡议,参见甯应斌:《社会性》,收入何春蕤:《连结性:两岸三地性/别新局》,桃园:中央大学性别研究室,2010年,第6-8页。本文在不同的行文脉络,会策略性地翻译 sexuality,除了翻译成“社会性”,偶尔也会根据行文脉络或依据引文翻译成“性”或“情欲”。另外,为了区别“同志”(gay或queer)和“老同志”(comrade),本文会以引号的“老同志”或“同志”指涉 comrade,其他“同志”,如果没有引号,一律指涉 gay 或 queer。

③ David M. Halperin, “Is there a History of Sexuality?” p. 416.

④ Halperin, p. 416. 其实笔者认为无论是 sex 或 sexuality,既有其生物基础,亦被社会文化建构所形塑。换言之,sex 有其社会文化建构痕迹,sexuality 也有生物基础。

⑤ Michel Foucault; Robert Hurley, tr., *The History of Sexuality: An Introduction* (New York: Vintage, 1990), pp. 53-73; Michel Foucault; Robert Hurley, tr., *The History of Sexuality: The Use of Pleasure. Vol. 2.* (New York: Vintage, 1990), pp. 3-4.

⑥ 刘达临、鲁龙光:《同性恋性史》前言(二),台北:柏室科技艺术,2005年版,第18-19页。

术发展历程,因为,现代相关情欲意识或情欲取向的历史解释,都是根据于我们文化,或者是奠基在西方性学的成果基础上。”^①他更进一步指出:

将情欲取向与情欲偏好视为历史上客观存在的事实,是二十世纪才建立起来的知识概念。以往古代描绘爱情与色欲的作品,以现在的观点,虽然可以归类在“情欲历史”的范畴中,但是这些作品未必都具有当代“情欲”、“性欲”的意义,毕竟古代没有像“性取向”、“性偏好”、“异性恋”、“同性恋”等名词。^②

倘若 20 世纪以降,中国人才渐渐将情欲取向与情欲偏好等诸种知识概念主要建立在“性史”的叙事权力基础上,那么在这之前又是怎样的一套叙事机制主要在发挥作用呢?本文把它称之为“艳史”,那是一套通过中国古典艳情说部(例如小说、诗词、笔记和类书等集大成的“艳史”传统)长年累月形成了一套中国性爱艺术的合法叙事机制,跟主流士大夫所主张的“存天理、灭人欲”的理学论述所形成的“正史”传统,含蓄地以“情”代“理”,互相周旋或协商。“情”字在不同朝代的含义有别,从《论语》和《孟子》的“质实”之意,引伸到“真心”或“诚”义解,渐渐发展到《荀子》以降解作“情感”,最后集大成于晚明文士弘扬的“情教”。^③晚明文士歌颂情感多不甘自限于文学艺术的领域,还想借此发挥道德教化的功能。^④以“情”代“理”正是艳史的“情教”和正史的理学论述互相协商的结果。

中国“艳史”传统叙事不但倾向于褒扬“情”,更发扬“癖”一词,即那种“人不可以无癖”的情理。^⑤康文庆在《癖:1900-1950 年的中国男男性关系》一书里,很敏锐注意到“癖”一词对研究中国同性关系的重要性。很可惜全书没有追溯此词在中国文献的起源,也尚未对此词在不同时代脉络的语义变化进行全盘分析,因此,他才把“癖”视为中国古代传统把同性恋病理化的依据,认为此字足以和西方被污名化的“homosexuality”等量齐观。^⑥本文认为“癖”一词在中国古代文学里未必是疾病的象征,有必要先厘清“癖”字的语义流变在中国不同的时代脉络经历褒贬不一的起落。

二、“癖”字的语义流变

“癖”字原义为“积聚”,^⑦此为形声字,首见于《黄帝内经》的《灵枢·水胀》,所谓“癖而内著”。根据张登本的注解,“癖而内著”谓“癖结不散而附着于内”。^⑧此句被后世渐渐延伸注释为与疾病密切相关的负面词汇。在《康熙字典》中,“癖”字攸关身体的两个含义:一、食不消,腹病;二、嗜好之病。^⑨这二解均把“癖”字的疾病性突现出来,即便是个性嗜好,也夹带贬义。^⑩

“癖”开始被具体化成一个有关自由和猖狂的明确概念,并含有隐世和不驯之意,始于公元 5 世纪的《世说新语》。^⑪此词在晚唐张彦远笔下指

① 吴瑞元:《古代中国同性情欲历史的研究回顾与几个观点的批评》,收入何春蕤:《从酷儿空间到教育空间》,台北:麦田出版社,2000 年版。第 161-162 页。

② 同上,第 161 页。

③ 郑宗义:《性情与情性:论明末泰州学派的情欲观》,收入熊秉真、张寿安:《情欲明清:达情篇》,台北:麦田出版社,2004 年版,第 24-26 页。

④ 同上,第 77 页。

⑤ 张潮:《幽梦影》,台北:文津出版社,2009 年版,第 15 页。

⑥ Wen-qing Kang, *Obsession: Male Same-Sex Relations in China, 1900-1950* (Hong Kong: Hong Kong UP, 2009), p. 21.

⑦ 傅海燕、王屏:《黄帝内经“癖”、“癖”、“癖”考源》,《江西中医学院学报》2004 年第 1 期。

⑧ 张登本校译:《黄帝内经》卷 5,西安:世界图书出版公司,2000 年版,第 3425-3426 页。

⑨ 张玉书、陈廷敬等:《康熙字典》,上海:商务印书馆,1937 年版,第 865 页。

⑩ 当然,《康熙字典》也列出了“癖”字比较正面的含义,例如“臣有左传癖”(《晋书杜预传》)、“人皆有一癖我癖在章句”(《白居易诗》)。但这里的“癖”非攸关身体,而是对典籍诗词的习惯偏好。

⑪ Zeitlin T. Judith, *Historian of the Strange: Pu Songling and the Chinese Classical Tale* (Stanford, California: Stanford University Press, 1993), p. 65.

涉一种自我表达的形式、一种无用于追求功名和财富的隐世态度。^①16世纪时期,“癖”是晚明文化重要的组成部分,当它成为自我表达手段的主导模式,大部分书写对“癖”的贬义所产生的顾忌和恐惧才似乎一扫而空。^②根据蔡九迪(Zeitlin)对“癖”一词的追溯,“癖”在明代基本上有三层的褒义。首先它被描述为一种对特定客体或活动的“习癖的固置”(habitual fixation),特别指涉有关收集和品鉴之癖;再来它指涉一种无节制的专心致志;最后它更明显是种种非惯俗和猖狂的姿态。^③此词在明代除了用来形容对各种物质的癖好,一旦指向人,经常指涉的是男色。此词更强调男色行为模式,多于特指特定的个人,而且往往只用于形容那些专心致志于男色癖好的行为模式,轻率或偶遇的男色模式不包括在内。^④对于那些不分男女社会性别的性爱癖好,多半也不以“癖”称之,而代之于“情”。^⑤

明代袁宏道是褒扬“癖”一词的重要推手之一,他认为“余观世上语言无味面目可憎之人,皆无癖之人耳”^⑥,在他看来,真正的癖好只有在退出和疏远惯俗群体行动的边缘活动中,才能培养起来。^⑦袁宏道把“癖”“去病化”(depathologisation),将癖视之为个人式认同的象征性政略。^⑧

同代的张岱在《陶庵梦忆》中以“人无癖不可与交”呼应袁宏道对“癖”的“去病化”^⑨,而他也含蓄地在书写里承认跟家里的男仆有过艳遇。^⑩他

不但把癖性的存在合法性赋予了褒义和肯定,亦认为习癖也有传承下去的必要性。张岱为自己的族人立传,谱写《五异人传》,作者认为史书传承下去的不见得只是警训,还可以是家族类似的“习癖”:

岱尝有言:人无癖不可与交,以其无深情也;人无疵不可与交,以其无真气也。余家瑞阳之癖于钱,髯张之癖于酒,紫渊之癖于气,燕客之癖于土木,伯凝之癖于书史,其一往深情,小则成疵,大则成癖。五人者皆无意于传,而五人之负癖若此,盖不得不传之者矣。^⑪

诚如史家史景迁(Jonathan D. Spence)所言,张岱“不只在为自家孩儿、年轻友人而写,也为那些为明朝幻灭的‘老同志’(comrade)而写”。^⑫张岱的交友原则“人无癖不可与交”再一次出现在他的《祁止祥癖》里,值得注意这包含了遗民同志祁止祥的断袖之癖:

人无癖不可与交,以其无深情也;人无疵不可与交,以其无真气也。余友祁止祥有书画癖,有蹴鞠癖,有鼓钹癖,有鬼戏癖,有梨园癖……止祥出阿宝示余,余谓:“此西方迦陵鸟,何处得来?”阿宝妖冶如蕊女,而娇痴无赖,故作涩勒,不肯着人。如食橄榄,咽涩无味,而韵在回甘……南都实守,止祥奔归,遇土贼,刀剑加颈,性命可倾,至宝是宝……乱民鹵掠,止祥囊篋都尽,阿宝沿途唱曲,以膳主人。及归,刚半月,又挟之远去。止祥去妻子如脱屣耳,独以

① Zeitlin, p. 66.

② Zeitlin, pp. 69-70.

③ Zeitlin, p. 64.

④ Zeitlin, p. 243.

⑤ Zeitlin, p. 243.

⑥ 袁宏道:《瓶史》,收入杨家骆编:《袁中郎全集》,台北:世界书局,2009年版,第21页。

⑦ Zeitlin T. Judith, *Historian of the Strange: Pu Songling and the Chinese Classical Tale* (Stanford, California: Stanford University Press, 1993), p. 64.

⑧ 邱德亮:《癖嗜文化:论晚明文人诡态的美学形象》,《文化研究》2009年第8期。

⑨ 张岱:《陶庵梦忆》,长沙:岳麓出版社,2003年版,第15页。

⑩ Timothy Brook, *The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China* (Berkeley: University of California Press, 1998), p. 223.

⑪ 张岱:《琅嬛文集》,长沙:岳麓出版社,1985年版,第164页。

⑫ Jonathan D. Spence, *Return to Dragon Mountain: Memories of a Late Ming Man* (New York: Penguin Group, 2007), p. 12.

妾童崽子为性命。其癖如此。^①

祁止祥一开始只是迷恋和炫耀阿宝的阴性气质,后来日久生情,与阿宝的罗曼史正是在重重苦难的考验中得以幸存下去,即使最后为了和阿宝在一起,抛妻弃子也在所不惜。张岱不但没有以今人的有色眼光来批判祁止祥的抉择,反而把祁止祥对于男色的习癖,“视之为其中一种男性高雅气质的彰显,足以和祁止祥生命中其他的爱好等量齐观”。^②

晚明文人极力褒扬癖好“不只是个人偏好的倾向,更是标示社会阶级的习癖(habitus)”。^③清初的张潮却把癖视为每个人必须具备的特质:“花不可以无蝶,山不可以无泉,石不可以无苔,水不可以无藻,乔木不可以无藤萝,人不可以无癖。”^④

张潮对“癖”的发扬不只停留在特定社会阶级的习癖而已,而是把它诠释为每个人生存必备的条件。

可见,至少在明末清初时期,“癖”一词在张岱和张潮等人的使用下已不含病理化的意味,反而更接近布尔迪厄(Pierre Bourdieu)的“习癖”(habitus,又译“习性”)一说和巴特勒(Judith Butler)的“操演”(performative)概念。布尔迪厄认为“习性是一种无穷的生成能力,能完全自由地(有所限制)生成产品——思想、感知、表述、行为,但这些产品总是受限于习性生成所处的历史和社会条件。”^⑤换言之,“性情倾向”(dispositions)形构

了习癖,^⑥在同书中,布尔迪厄直接把习癖视为“性情倾向”的同义。^⑦或在另一本专书《实作理论大纲》的一条注释里,他也如此认为“性情倾向”此词似乎特别适宜表达一种“习癖”(可被定义为一个性情倾向的系统)概念的涵盖……它 also 指认一种存在方式、一种习性状态(特指有关身体),还特指某种癖性(predisposition)、倾向(tendency)、习惯或偏好。^⑧这样一来,《汉语大词典》对“癖性”的释义“癖好习性”,^⑨正好对应了布尔迪厄提出的“习癖”概念。

巴特勒承认她提出的操演仪式维度的概念,与布尔迪厄的“习癖”的概念不谋而合,^⑩不过,她批判布尔迪厄只思考身体“习癖”如何受制于社会规范,而没有注重“习癖”暗含身体的言说(speech)也足以挑战社会规范,并构成一种所谓“习癖的操演性”。^⑪操演不能简单等同表演(performance),它不是那种随心所欲的戏耍表演,亦不是装腔作势的自我展现,^⑫操演是“一种重复、一种仪式,借着身体脉络的被自然化,在某种程度上被理解为文化所维持的世俗性持续的存在,从而达致它的效果”^⑬。本文认为中国“艳史”传统叙事倾向于暗含这些“习癖的操演性”,它足以松动中华传统伦理的恐同含蓄结构。这种历代不断重述身体癖好的传统叙事,不妨称之为“艳史”传统叙事癖好。

“艳史”(amorous history)指涉非主流的野史

① 张岱:《陶庵梦忆》,第154-155页。

② Cun-cun Wu, *Homoerotic Sensibilities in Late Imperial China* (New York: Routledge Curzon, 2004), p. 43.

③ 邱德亮:《癖嗜文化:论晚明文人诡态的美学形象》,《文化研究》2009年第8期。

④ 张潮:《幽梦影》,台北:文津出版社,2009年版,第15页。

⑤ 布尔迪厄著,蒋梓骅译:《实践感》,南京:译林出版社,2003年版,第84页。

⑥ Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1984), p. 109.

⑦ 布尔迪厄著,蒋梓骅译:《实践感》,第6页。

⑧ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), p. 214.

⑨ 罗竹凤编:《汉语大词典》,上海:汉语大词典出版社,1997年版,第4878页。

⑩ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1999), p. 192.

⑪ Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (New York: Routledge, 1997), p. 142.

⑫ Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'sex'* (New York & London: Routledge, 1993), p. 95.

⑬ Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, p. xv.

和外史,经常含有艳情色彩。^①在欧美语境里,“艳史”可以跟纪登思(Anthony Giddens)所谓的“激情之爱”(amour passion)有关。纪登思认为“激情之爱”多少是普遍存在于世界的现象,它是一种表达爱情和性依恋(sexual attachment)之间的类属联系,爱恨的旨趣跟爱恋对象息息相关,它会强烈导致个人或双方漠视正常的义务,与日常生活的常态产生冲突,不被视为婚姻的充分必要基础,并在多数文化中不利于婚姻制度。^②纪登思把“激情之爱”和18世纪末问世的“浪漫之爱”(romantic love)区别开来。^③“浪漫之爱”跟婚姻和“社会性”息息相关,在“浪漫之爱”的依恋中,崇高之爱的素质经常会压倒性爱激情的质量。^④中国“艳史”的“激情之爱”常见于中国的狭邪文化里,明清狎客对男伶和名妓的迷恋更是时尚风气,但不一定有损于男女婚姻,很可能由于当时是一夫多妻制度,“激情之爱”在中国人的公私领域里皆有其特定的发展空间。中国的狭邪文化一直延续到清末民初才逐渐没落,开始被西方“性史”的“浪漫之爱”所主张的一夫一妻制所边缘化。

三、傅柯的《性史》:性爱艺术与艳史的连接

“艳史”的意涵是否也接近于傅柯在《性史》中对中国性爱的“浪漫化”异文化想象进行想象后^⑤所称之为的“性爱艺术”?傅柯曾在《性史》中批判西方文明的性科学(scientia sexualis)缺乏东方的性爱艺术(ars erotica):

很多社会,如中国、日本、印度、罗马、阿拉伯·穆斯林社会,均具有自己的性爱艺术,根据这些性爱艺术,真理(truth)来自快感自身,它被理解为一种实践和累积的经验;快感跟那种被允许或禁止的绝对法律无关,也不涉及参考的功能性,而主要是对快感自身而言,它依据快感的强度、质量、长度,以及身体和灵魂的回响进行评估。甚至,这些知识必须转向性实践本身,从而可以从内部型塑它,并增强它的影响。因此,这就形成一种秘密传授的知识,不是因为它的邪恶元素而必须秘密传授,而是出于最大幅度地保留它的必要,因为根据传统,一旦秘密泄露,它即失去效用和品德……而我们的文明,至少在表面上来看,根本没有什么性爱艺术。相反,它却毫无疑问是唯一的进行性科学实践的文明,甚至在过去几个世纪之中,发展出整套完全有别于艺术传授和秘密传授的性真理,由知识—权力构成的文明:它着重的仅是对性的忏悔(confession)。^⑥

傅柯这种把性科学与性爱艺术进行二元区分的论述,正如刘人鹏和丁乃非指出,导致对东方性爱艺术的浪漫化,这也是不少欧美汉学家乃至大陆及港台知识分子假设的前提,甚至因此想象同性恋在华人文化受到默言宽容的友善对待。^⑦傅柯对中国的“性爱艺术”想象,其源头来自荷兰汉学家高罗佩(Gulik Robert Hans van)出版于1960年代的《中国古代房内考》。傅柯阅读过《中国古代房内考》的法文译本,并两次引用到《性史》里。^⑧高罗佩认

- ① Zhang zhen, *An amorous history of the silver screen : Shanghai cinema, 1896-1937* (Chicago : University of Chicago Press, 2005), p. xv.
- ② Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* (Cambridge: Polity Press, 1992), pp. 37-38.
- ③ 有关“激情之爱”和“浪漫之爱”的界定和差异,参见 Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* (Cambridge: Polity Press, 1992), pp. 37-48.
- ④ Giddens, pp. 38-40.
- ⑤ 刘人鹏、丁乃非:《含蓄美学与酷儿政略》,收入丁乃非、白瑞梅、刘人鹏主编:《罔两问景:酷儿阅读攻略》,桃园:中央大学性别研究室,2007年,第32页。
- ⑥ Michel Foucault; Robert Hurley, tr., *The History of Sexuality: An Introduction* (New York: Vintage, 1990), pp. 57-58.
- ⑦ 刘人鹏、丁乃非:《含蓄美学与酷儿政略》,第31-34页。
- ⑧ Michel Foucault; Robert Hurley, tr., *The History of Sexuality: The Use of Pleasure. Vol. 2.* (New York: Vintage, 1990), pp. 137-143.

为古代中国人对女同性恋非常宽容,而对成年人从事的男同性恋,史料都采取中立态度:人们认为两个男人亲密接触,不会造成任何一方的阳气受损,也赞扬那些导致艺术成就的同性恋。^①当时不但允许男/女口交,跟女肛交也是可以的。^②高罗佩自称此书目的仅在提纲挈领,乃是为了让那些不谙中文的西方读者可以从此书了解基本相关文献。^③

傅柯不谙中文,仅能依赖《中国古代房内考》的文献分析并比较古代希腊和古代中国的性爱活动,他认为两者对性爱活动的焦虑均是围绕着三个中心展开,即性行为方式、消耗的代价和死亡风险。^④不过在傅柯看来,古代希腊的性爱活动是一种生活技艺,中国的性爱活动却是“性爱艺术”。^⑤傅柯仅仅依赖《中国古代房内考》一书的文献,很粗略地描述中国性爱艺术多种多样的积极后果。^⑥他并没有告诉读者,中国古代性爱文献对性爱活动的叙述经常采取一套“一诱一吓”的谆谆善诱:它一面通过诱导刺激人们的各种性欲望,又一面通过劝诫限制人们的快感享用。^⑦它们并没有如傅柯所以为的是在把快感当作衡量性爱艺术的指标,而是更多时候要求人们要懂得从快感的享用中,把艳情化成文藻的艳丽,从快感中提炼出一套美感的升华方法。这套“一诱一吓”的“艳史”传统叙事癖好,乃跟“正史”对道德风尚的赏惩善恶,构成一套协商关系,而中国传统的“含蓄美学”正是连结“艳史”和“正史”进行协商的修辞机制。两者之间借着含蓄美学的“不言而喻”进行协商,均共享“圣王”主体在道德上预设

的美善整全性。不同仅在于“艳史”是假正经的谆谆善诱,“正史”却是正经八百地严惩告诫。康正果曾对有别于“正史”的“艳史”叙事模式进行分辨:

艳史不同于正史的地方在于,它虽然也打起了惩戒的旗号,但它的真正旨趣却非客观而忠实地记载罪行,而是尽量向读者炫示新奇、怪异和令人难以置信的道听途说之词。^⑧

“艳史”传统叙事癖好依赖的是一套来自街谈巷语的“新奇”和“怪异”之说,以刺激读者眼球的消费和品鉴。职是之故,它需要千方百计炫示诸种普遍不容于中国主流社会论述的性爱行为,例如男色书写。虽然康正果在书里意识到古人的“男色”和今天的“同性恋”是两个并非完全相同的概念,不过,他还是把“男色”或“同性恋”视为“不正常的偏好”,这肇端于他以当代被病理化的“性史”叙事机制追溯古代中国的男色面面观有关。^⑨即使康正果提出“艳史”之说,然而,它更多是指涉帝王臣子的荒淫性生活,康在书里并没有自觉地把以“性”(sexuality)主导的“性史”叙事机制从“艳史”中区隔开来,此中英书名的副标题《性与中国古典文学》(*Aspects of sexuality and literature in ancient China*)正说明了这一点,以至于他和早前西方学者一样,误以为古代中国的男色“不仅盛行于各个朝代,而且法律和道德基本上都对它持容忍的态度”。^⑩

本文认为古代中国主流社会多半并没有“默言宽容”这些男色的存在,而是“艳史”传统叙事

① Robert Hans van Gulik, *Sexual Life in Ancient China: A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from CA. 1500 B.C. till 1644 A.D.* (Leiden: E.J. Brill, 1974), p. 48.

② Gulik, p. 49.

③ Gulik, p. xv.

④ Michel Foucault; Robert Hurley, tr., *The History of Sexuality: The Use of Pleasure. Vol. 2.* (New York: Vintage, 1990), pp. 125-139.

⑤ Foucault, p. 138.

⑥ Michel Foucault; Robert Hurley, tr., *The History of Sexuality: The Use of Pleasure. Vol. 2.* (New York: Vintage, 1990), p. 137.

⑦ 康正果:《重审风月鉴:性与中国古典文学》,台北:麦田出版社,1996年版,第13-14页。

⑧ 同上,第183页。

⑨ 同上,第137-146页。

⑩ 同上,第109页。

癖好需要借助男色的绘声绘色,补充“正史”很多时候对史上“以色事人”事例的空白或过于简略的春秋笔法。“艳史”从来未能取代“正史”的主流论述地位,正如“男色”也从来没有取代正统论述的“女色”地位一样。这些虚实参半如同“正史”的“艳史”,构成汉学家想象古代中国性爱多样性的主要凭据,即使它们多半均是文学的杜撰,却成为外国人想象中国主流社会论述对男色的“默言宽容”。

其实有时候被“默言宽容”的仅是男色作为“艳史”的“野史”想象。正史从《汉书》以降,均是谴责“男色”,把它的威胁提升到与“亡国亡种”的预兆进行连锁。最早的“男色”一词见于《汉书》中的《佞幸传》“柔曼之倾意,非独女德,盖亦有男色焉”。^①从班固《汉书·佞幸传》以降,所谓的“主疾无嗣,弄臣为辅,鼎足不强”的“男宠乱政”焦虑一直笼罩着中国历代官方撰写的史书。^②近年已有汉学家意识到男色在古代中国遭受大量交织着社会和心理的压力,仅有极少数有阶级能力品鉴男妓的贵族可以例外。^③

甚至发展到清代,《大清律例》是明文规定鸡奸乃是犯法,有关法律于1740年制定了惩罚成人之间你情我愿的鸡奸行为,“和同鸡奸”或简写为“和奸”被认定是有罪。^④而对同性性犯罪案件进行审理,常需比附有关异性性犯罪的律条。^⑤有汉学家分析那些出现在《大清律例》相关鸡奸记

录的案件,尤其犯罪刑案记录几乎都针对农民、城市游民或边缘个体,那些支配或包养优伶和男妓的社会精英无视鸡奸法的存在,持续拥有特权维持他们的男色癖好,可见,鸡奸法比较倾向于针对下层阶级。^⑥而和奸“刑法的拟定远较强行逼奸的罪行缓和许多”。^⑦在各种案件的汇编中,“和奸”单独成案的非常少,对“和奸”的惩罚一般都伴随有其他更严重的犯罪,但鸡奸话语在法律中的出现,体现传统社会的后期改变了前期对男风的中性态度,国家用刑事化的手段表达了一种负面的评价。^⑧

幸好,古代中国民间依旧流传“艳史”的传统叙事癖好,在某些朝代朝廷屡禁不止的状态下,还能以游击战式的出没,或以民间说唱方式在不同时代不时从不同侧面与“正史”周旋。然而,这个“艳史”的传统叙事癖好来到近现代中国却开始面临不断收缩与崩散的局面,其对性爱叙事的合法性渐渐被现代社会以性科学为名的“性史”的病理叙事机制所取代。

傅柯在《性史》中认为西方文明缺乏一套东方文明的“性爱艺术”,性行为的多样性是在于快感强度的程度不同,至于性对象是男是女,往往是个人偏好有所不同而已,而不是一种知识/性别的分类。^⑨在傅柯看来,中国人没有一套以性科学实践为名的性史文明,傅柯没有注意到19世纪末以降,几代的中国人至今即在打造以性科

① 班固:《汉书·佞幸传》,台北:鼎文书局,1978年版,第3191页。

② 同上,第2768页。朱伟诚曾就中国古典“男宠乱政”论述,深入分析,参见朱伟诚:《诡异的镜像:透过马洛的“爱德华二世”来看中国古典男色的“君臣篇”》,何春蕤编:《同志研究》,台北:巨流图书,2001年版,第239-278页。

③ Timothy Brook, *The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China* (Berkeley: University of California Press, 1998), p. 232-233.

④ Vivien Ng, "Homosexuality and the State in Late Imperial China" In Martin Bauml Duberman, Martha Vicinus and George Chauncey, ed., *Hidden from History: Reclaiming the Lesbian and Gay Past* (New York: New American Library, 1989), p. 76.

⑤ 张在舟:《暧昧的历程:中国古代同性恋史》,郑州:中州古籍出版社,2001年版,第488-502页。

⑥ Matthew H. Sommer, *Sex, Law, and Society in Late Imperial China* (Stanford, California: Stanford University Press, 2000), pp. 310-311.

⑦ 纪智闵:《暧昧的奸情:清代乾隆时期男同性性犯罪问题探讨》,新竹:清华大学历史研究所硕士论文,2009年,第29页。

⑧ 郭晓飞:《中国法视野下的同性恋》,北京:知识产权出版社,2007年版,第17-29页。

⑨ Michel Foucault; Robert Hurley, tr., *The History of Sexuality: An Introduction* (New York: Vintage, 1990), pp. 57-58.

学为名的性真理,张竞生的《性史》即是一例。^①暂且不论傅柯在多大程度上浪漫化了东方的性爱艺术,或许有必要先尝试去厘清,在西方文明的性科学话语全盘进入现代中国前夕,中国社会的性爱艺术究竟如何呈现女色和男色?是否就如傅柯所谓的完全以快感来探索真理,不涉及参考的功能性,不着重性的忏悔?桑梓兰支持欧美学人魏浊安等人的看法,在欧洲性学还没进入中国之前,中国人所谓的“好男色”相对于“好女色”,都属中性(neutral)词汇,不含负面价值判断,^②是否真是如此?以下将以晚清文人王韬的“艳史”为例,结合他的各种笔记、游记、日记、文言小说和香艳旧诗词,探讨他在这些文本如何再现女色和男色。

四、王韬的艳史:品评女色和男色

王韬既是中国近代民族主义的先驱人物,也是晚清老牌正宗的名士。王尔敏认为王韬“代表十九世纪香艳书籍出版推广与著作之巨擘”,^③声言他“高居近代香艳情史、闺阁列女传之开创宗师”^④。他终其一生风流至性,放浪形骸,征逐酒色,挥霍无度。^⑤早年处处行文已自辩在先:“嗜酒好色,乃所以率性而行,流露天真也。”^⑥王韬以“天真”一词,传神地为他的艳史找到合法的措辞。此类自我表白,绝非戏言。王韬年方19岁已

开始狹妓,这无需好事者考究,王韬在《弢园老民自传》里早已老实招供,自称于1846年的秋天赴南京参加乡试,待考前已开始在那里寻欢作乐,最后落败考场,^⑦并自认“生平酷有游癖”^⑧,一生造访天下名山和名妓,把其癖性贯彻到底。

王韬书写不少艳诗,以笔记、小说为妓女、男伶竖碑立传,品评名姬的女色和歌颂伶人的男色,以及大量出版涉及谈艳的笔记和丛书,一时洛阳纸贵,例如《海峒冶游录》《花京剧谈》和《艳史丛钞》。这些作品,成为中外社会学家研究中国19世纪城市与在地风月史的重要史料。^⑨

他搜集前代之所谓淫书而汇刻为《艳史丛钞》,在《艳史丛钞序》中,他谈及出版淫书的目的:“世有喜于狎邪游者阅之,然后乃知情天之变幻无常,欲海之风波不定,未有不怵然若惊,而怅然自失者,则此诸编,作百八之钟声,万千之棒喝可也。”^⑩

此书像古代中国艳史诸多淫书一样,开宗明义突出著书教化众生的道义,王韬一方面辑书海淫,另一方面却强调其警世和教化的功能。这是儒家由上而下的“内圣外王”道德观驯化王韬的情欲修辞,并内化了其艳史的含蓄美学理想。纵观《艳史丛钞》全书,那些具体描写身体快感的文句,几乎付诸阙如,更多是对仗人美貌和家世的

-
- ① Hee Wai-siam, "On Zhang Jing-sheng's Sexual Discourse: Women's Liberation and Translated Discourses on Sexual Differences in 1920s China," pp. 235-270.
- ② Tze-lan Deborah Sang, *The Emerging Lesbian: Female Same-sex Desire in Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), p. 107.
- ③ 王尔敏:《王韬生活的一面:风流至性》,《中央研究院近代史研究所集刊》第24期(1995年6月),上册,第260页。
- ④ 同上,第232页。1990年代大陆郭廷礼的《中国近代文学发展史》为王韬写了专节,不过对王韬小说里的冶游书写,郭廷礼则持消极的批判立场。参见郭廷礼:《中国近代文学发展史》,济南:山东教育出版社,1990年版,第1388-1400页。
- ⑤ 王尔敏:《王韬生活的一面:风流至性》,第230页。
- ⑥ 王韬:《漫游随录·扶桑游记》,长沙:湖南人民出版社,1982年版,第246页。
- ⑦ 王韬:《弢园老民自传》,南京:江苏人民出版社,1999年版,第193页。
- ⑧ 王韬:《漫游随录》,北京:社会科学文献出版社,2007年版,第20页。
- ⑨ 例如法国的安克强的著书,虽然他的研究范围跨越近现代,从1849年至1949,但主要聚焦当时的中国妓女,没有涉及男妓。参见Christian Henriot, *Prostitution and Sexuality in Shanghai: A Social history (1849-1949)* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2001), p. 4.
- ⑩ 王韬:《艳史丛钞》,台北:广文书局,1976年版,第4页。

刻画和赞颂,以及青楼地理风光和位置变易的细写。换言之,这些通过文赋诗词形构的艳史,并不是傅柯所以为的“不涉及参考的功能性”,反而成为一代嫖客的“嫖妓指南”,明确指向某个特定青楼的位置以及特定伎人的样貌。此外,主编王韬与大部分《艳史丛钞》的作者,均是在借青楼兴衰和伎人的浮华云烟,抒发自身对前朝秦淮和江南繁华的哀悼和今不如昔的怀旧:“余曼翁作板桥杂记,不以为谈艳之书,而以为伤心之史。予读之而掩抑摧藏,有同慨焉。”^①即使满卷不是对昔日情人的忏悔之词,也在流露出对故园旧人的怀念和追思。正如吕文翠指出王韬:“一方面充满内省与自我质疑的观照,一方面也在边缘化与剩余者的叙述中诱发在地意识,故这类文本中经常出现的自我设问语气,亦堪视为城市冶游文学的现代性文化症状……”^②王韬通过追忆和建构妓女和男伶的身体路径,再现城市文人在地意识的情感流动,哀悼艳史传统癖好在近代中国的没落。

在《海陬冶游录》和《花京剧谈》里,王韬以笔记记载了155个他在不同程度接触过的妓女。^③王韬结合当时的青楼文化,对不同等级的妓女进行分类和分级。这些分类带出她对不同妓女的喜恶以及道德判断。他对高级妓女如书寓、长三给予肯定和赞美,而这些高级妓女的年龄都比较幼小,未成年,多半都具有三寸金莲,满足王韬的恋童癖和恋足癖,这有他的笔记为证:“貌妍而肤白,不事傅粉,娇若海棠之含晨露,艳如桃杏之映朝霞,俊骨轻躯能于掌上立,双弯纤小其行如杨柳之迎风。”^④相反的,王韬对普通妓女给予谴责,而这些妓女有

些俗称“野鸡”,她们四处招揽顾客,引起王韬的反感:“每当金乌西坠,玉兔东升,涂脂抹粉,遍倚市门,遇乡氓之抱布贸丝者,辄目挑手招,务引其入彀而后已,无识者流诮为奇逢为艳福。”^⑤王韬尤其对上海特有的“台基”给予抨击。台基是幽会屋,城内外皆有,出租给自称是“良家妇女”和那些自称为“非嫖客”的“嫖客”进行性交易,以减低双方的罪恶感。这些佯充“良家妇女”的普通妓女,被王韬指责为“沪上风俗之最坏者”^⑥。由此可见,王韬给予女色的评估,主要不是以对方带给自己身体的快感指数为衡量标准,而是以妓女的社会等级和实际年龄作为评估尺度。

当年漫游日本不过短短的五个月,却留下不少流连青楼的艳情诗。从《扶桑游记》的记录看来,王韬所见侍姬、歌舞伎及品茗女侍,不下45人。王韬最少与其中七人有染,^⑦先后共宿共居,而其中两人不过十六七岁。更有一月之中,有两侍姬相从王韬,^⑧作者有诗为证:“一月之中易两姬,要使餐花比僮玉。两行红粉尽嫣然,如余好色流媚目。三女成粲我所欢,惜若蟠桃犹未熟。”^⑨此诗张扬三人做爱的欢悦,末句还形象化地刻画两位少女是未成年的雏妓。

王韬这一代人的艳情不独献给女子,亦赠国色天香的男伶。其《海陬冶游录》也载有他归纳上海诸公对梨园名班优伶的品评,这些男伶以色艺称者,按京剧脚色分类,被点名列上、中、次三品,总共120人,王韬从各式各样的京剧脚色中,点名略举上品者十位,其中包括胡子生(老生)、青衫旦、大面(大花脸)、武生、开口跳(丑行)、花旦、武旦、小生、老旦和小花面。^⑩这显示当时这些以

① 王韬:《艳史丛钞》,第45页。

② 吕文翠:《海上倾城:上海文学与文化的转异(1849-1908)》,台北:麦田出版社,2009年版,第398-399页。

③ Christian Henriot, *Prostitution and Sexuality in Shanghai: A Social history (1849-1949)* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2001), pp. 25-26. 这个数目还少于王尔敏的统计,王尔敏是以上述二书概括的名妓个人传记为计算,总共是181人。参见王尔敏:《王韬生活的一面:风流至性》,第233-234页。

④ 王韬:《海陬冶游录/花京剧谈》上卷,光绪四年(1878),淞北玉觥生刊行本,第11页。

⑤ 王韬:《海陬冶游录》附录上卷,第2页。

⑥ 同上,第3页。

⑦ 王尔敏:《王韬生活的一面:风流至性》,第250页。

⑧ 同上,第249页。

⑨ 王韬:《漫游随录·扶桑游记》,第252页。

⑩ 王韬:《海陬冶游录》附录上卷,第15页。

色事人的男伶不仅限于男扮女装的乾旦,也包括那些在舞台上以形形色色男性形象示人的男伶,例如武生、小生和老生。^①

此外,《淞滨琐话》的《瑶台小咏》,收录多首他与友人为34个男伶评头论足的序文和艳诗。王韬和友人以色艺、相貌、年龄、文武、品德和歌艺,为诸伶论座排次。王韬把男伶细分成七个流品。跟对妓女的分级方式有所雷同,王韬也是以男伶的社会等级作为细分的标准,从第一流的男伶论座排次到第七流的男伶,最大差别不外第七流的优伶比起前六流的优伶来得“柔曼倾意”,^②即从事男妓勾当,不获社会好评,因此排在最末流。^③可见“男色”和“女色”一样,在近代中国未必不含负面价值判断,对“男色”的褒贬取决于对方的道德高低和职业等级,而不是以对方带给自己感官的快感指数作为主要衡量标准。

当年15岁的男伶田际云,亦曾使王韬与友人倾倒,赠五律三首予他,赞他“天与娉婷质,嗔宜笑亦宜。衣香飘绛绶,钗影压琉璃”^④。此诗赞颂田际云亭亭玉立,无论是笑起来,或生气起来,均显得可爱。田际云攀不上王韬眼中的男色上品,上品的男色必须“凤仪华美,无小家子气”^⑤,例如名列色艺第一的是年仅12岁的名伶泰云,被形容为“气自清华韵自娇,天生典重似琼瑶”^⑥。名列文榜第二的是稚芬,相貌美艳,压倒群芳,被赠五绝四首,其一云:“亭亭十六七,情如春草生。含情

问春草,无雨更多晴。缠绵复缠绵,饮子碧筒酒。好为连理花,持荷得成藕。”^⑦年纪最小的上品优伶仅10岁,受赠五律一章:“性巧珠同慧,神情玉作姿。天生好标格,当此妙龄时。”^⑧纵观这些男伶从上品到中品的年纪,最小者不过9岁,最长者也不超过20岁。

最让王韬反复赞颂的是一位名曰周凤林的男伶,被誉为上海诸伶之冠。^⑨王韬《淞滨琐话》和《淞隐漫录》为优伶竖碑立传,周凤林均在二书中被提及。《淞隐漫录》的《名优类志》记述这位叫人倾心的优伶:“风年未及冠,貌如处女,当装束登场,一种秀逸之态,妩媚之情,真足荡魂摄魄。”^⑩王韬以“荡魂摄魄”来形容自身对他的强烈着迷程度,乍看之下王韬是把男伶当作处女欣赏,其实不尽然。跟着王韬津津乐道这位男伶行侠好义的文武全才和为人品德:

凤林字桐荪。工书,尤善钟鼎文字。能作小词……生平事母极孝,出入必告,以弦歌之资奉甘旨外,购田宅于吴门为退步计。客有日暮途穷者,桐荪解囊仗助之,其人得不困。慷慨好义,士大夫且难,况得之梨园中人哉?……能诗而又任侠,较近日之自命为诗人,自负为侠客者,亦远甚矣。^⑪

在王韬看来,凤林的人品以“孝”“义”令人动容,不但可以舞文弄墨,仗义助人的侠气,让他看起来比那些自认为“侠客者”更显得有男性气概。倘若置于中国男性建构“文-武”和“君

① 乾旦却在现当代作品中成为男男之爱的污名或荣光(aura)的重要承担者,参见郭劫:《晚明至民初视觉文化与男同性关系之想象》,《中正汉学研究》第2期(2013年12月),第214-215页。举例就有从小说到电影的同志文本《霸王别姬》,仅有少数同志文本例如台湾徐立功导演的电影《夜奔》出现一位以色事人的武生,因此,这显得难得可贵。

② 王韬:《瑶台小咏》,王韬:《淞滨琐话》,石家庄:河北人民出版社,1991年版,第342页。

③ 有关七个流品的讨论,参见张在舟:《暧昧的历程:中国古代同性恋史》,第572-573页。

④ 王韬:《瑶台小咏》,王韬:《淞滨琐话》,第354页。

⑤ 同上,第346页。

⑥ 同上。

⑦ 同上,第347页。

⑧ 同上。

⑨ 同上,第362页。

⑩ 王韬:《淞隐漫录》,北京:人民文学出版社,1983年版,第530页。

⑪ 同上,第532页。

子-才子”的性别范式下,显然凤林的侠气即符合“武”之条件,其作词的才华亦达到“文”之标准。^①其在外能诗文,不但在客人眼中是“才子”,其在家对母亲尽孝,显现“君子”之德。由此观之,王韬眼中的近代中国男性气概的基准是以仗义助人作为界定,而并不是那种以外表雄武和行为狠辣作为界定的西方男性气概,因此,近代士大夫如王韬能欣赏秀逸如处女的男子,在他们看来,这些男子不缺男性气概,因为所谓的男性气概被界定为言行的侠义,而不是身体动作的粗犷。换言之,男性阴柔在那个年代尚未被妖魔化,阴柔更像一种让人感受到的气质,而阳气更似一种让人体会到的品德,这造就传统中国人的“阴阳合德”,即是传统中国男性建构“阴-阳”的基本性别范式。^②

在西方的性科学论述逐渐渗透中国人的知识建构之交界处,中国社会的性爱艺术在王韬笔下是女色和男色的互相越界,然而,这些书写对身体感官的探索非常含蓄,它并没有如傅柯所预想的那样,中国社会的性爱艺术完全以快感来探索真理。作为中国传统诗学的含蓄美学,在某种程度上制约王韬艳史的叙述机制。其儒教道德的圣王阶序,也限定了王韬在女色和男色之间进行越界的底线。当代欧美学人从高罗佩到傅柯都对东方性爱艺术怀有浪漫化的想象,因此,都比较倾向于急于确认东方社会对同性爱默言宽容的正面性,以凸显前现代西方中古世纪对同性爱赶尽杀绝的负面性。换言之,前者的说法更多时候似乎是为了服务于后者的结论。这种东方/西方、正面/负面的二分法,无助于让人们看清历代中国传统伦理文化里对男色进行强力抵制或协商

的含蓄结构,是无法被简化成正面/负面的二分法来进行诠释和再现。这套含蓄结构深藏在中国史传的语言机制中长久以来发挥力道,并接合了中国正史叙事和艳史叙事的协商机制。这套叙事的协商机制被19世纪末以降来自西方的性史叙事所替代之后,其恐同的含蓄结构并没有消失,反而强化了性史叙事的恐同症症状。如何正视和揭示这些含蓄结构从正史、艳史再到性史的操作,有助于人们重新检视中国文化对男色的复杂立场。

五、“癖”的病理化:

现代中国从男风到同性爱的争论

晚年的王韬风流如故,驰情酒色,年届花甲依旧流连于妙龄少女和少男之间。王韬对美色当前不分男女的垂涎,把他称之为近代追求“激情之爱”(passionate love)的名士,实不为过。具有讽刺意味的是,男伶田际云后来在清末民初率领群班首倡禁止男伶进行性交易,废除“私寓”,并向北洋政府投诉,终获外城巡警总厅出告示云:^③

名伶田际云,于民国元年四月十五日,曾递呈于北京外城总厅,请查禁韩家潭像姑堂,以重人道。外城巡警总厅,乃于同月二十日批准,其告示原文,曾刊于是日北京正宗爱国报中。文曰:外城巡警总厅为出示严禁事。照得韩家潭外廊营等处诸堂寓,往往有以戏为名,引诱良家幼子,饰其色相,授以声歌。其初,由墨客骚人偶作文会宴游之地,沿流既久,遂为纳污藏垢之场。积习相仍,酿造成一京师特别之风俗,玷污全国,貽笑外邦。

- ① 雷金庆(Kam Louie)提出中国男性建构的范式是以“文-武”为中心,并以才子和武侠为主题的二类小说作为论证,认为这些男性建构的性别范式也继续影响现代中国的文本,有关“文-武”的中国男性建构,参见 Kam Louie, *Theorising Chinese Masculinity: Society and Gender in China*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 1-21; 宋耕却指出有关“文”的男性建构范式过于简化,必须再分化成“君子-才子”范式,以掌握中国男性建构在公与私之间的矛盾和差异,有关“君子-才子”的中国男性建构,参见 Song Geng, *The Fragile Scholar: Power and Masculinity in Chinese Culture*. (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2004), pp. 13-15.
- ② 宋耕在其著作中则认为“文-武”的男性建构范式不足以解释不同的男性建构所再现的爱情和情欲,反而被雷金庆舍弃不用的“阴-阳”范式才是理解中国社会性别论述的基本范式,参见 Song Geng, pp 13-15.
- ③ 晚清的“私寓”跟“堂子”的意涵相近,即男伶跟狎客进行性交易的居所。晚清有关“堂子”作为娱乐业的研究,参见么书仪:《晚清戏曲的变革》,北京,人民文学出版社,2008年版,第157-207页。

名曰“像姑”，实乖人道。须知改良社会，戏曲之鼓吹有功。操业优伶，于国民之资格无损。若必以媚人为生活，效私倡之行为，则人格之卑，乃达极点。现当共和国初立之际，旧染污俗，允宜咸与维新。本厅有整齐风俗，保障人权之责，断不容此种颓风尚现于首善国都之地。为此出示严禁，仰即痛改前非，各谋正业，尊重完全之人格，同为高尚之国民。自示之后，如再有阳奉阴违，典买幼龄子弟，私开堂寓者，国律具在，本厅不能为尔等宽也。切切特示，右谕通知。^①

田际云以“人道”之名，北洋政府以“人权”为由，公开禁止北京像姑营业。可见，清末民初的中国人对“人道”主义和“人权”论述并不陌生，但对这些“人权”论述的理解，恰好跟当代西方同志平权运动以人权之名捍卫同志的权益南辕北辙。民国此禁令也得到许多戏曲家的叫好，并把此举誉为如同林肯解放黑奴的壮举，几百年以来涉及男风的优伶被比喻形同黑奴，清末民初的田际云登高一呼把他们“解放”了，凡是进行男风活动的优伶今后都不准登台演出，此策被许多知识分子视为至此提高京剧艺术地位的论据。

照理京剧艺术地位应该跟戏子表演的艺术高低直接有关，但民国以降戏子的性倾向/性生活却渐渐成为戏曲专家评论其艺术高低的主要潜规则。各种民国小报尤其《晶报》集结一大批文化保守派精英，经常嘲讽或抨击这些从上层到梨园的男风，从末代皇帝溥仪和太监们的分桃之好，一直到曹锟当上北洋政府的总统和其男宠李彦青的断袖绯闻等等，不但有意让老百姓感到中国的阳刚之气正被男风威胁，也让人们再次轻易地把国家的衰败和男色的“猖獗”进行因果关系

的连锁。^②纵然清代有大清律例管制男风，但1903年修订的《大清新刑律》不再惩罚和同鸡奸，此法律于1912年稍作修改后，成了包括后来北洋政府也在用的《中华民国暂行新刑律》，以及南京国民政府1928年的《中华民国刑法》。^③民国政府并没有相关的犯罪条例处罚男男性关系。^④虽然北洋政府1911年在北京八大胡同张贴北京巡警总厅文告，公开取缔进行男男性交易的堂子，然而，以男男卖淫为业者，还是散布在各大城市里，在国家政治失序的状态下得以维持。这一切也导致民国小报的文化保守派精英借此向男风宣战。民国小报销量极大，很具影响力，有研究指出这些民国小报作者群的文章长期产生污名化男男性关系的效用。^⑤这些对男风的污名化，也导致前现代中国的艳史叙事癖好在民国报刊中渐渐失去合法诠释男色的正面功能。

表面上民国之后戏曲界经历去“社会性”化(desexualization)的过程，但实质上戏子的艺术生命不断遭受异性恋“社会性”的检视，其性倾向还是成为论者评价其艺术生命高低的潜规则。民国此禁令最大的影响力和杀伤力还不在于即刻杜绝男风，而是以白纸黑字的方式宣布其非法，也开启了从上层到下层民众对男风长年的污名化，也内外响应现代中国知识分子对隔绝中国旧风俗的号召。五四与新中国知识分子历来对田际云提高京剧地位的壮举赞不绝口，其实是肯定他杜绝京剧男风有功，名声载入新中国史册。王韬这类在五四一代人眼中“半新不旧”的晚清改良派，即使他曾为了改革进言亡命天涯，也不及一个男伶登高一呼杜绝男风有功。

民国的主流报刊媒体有不少对同性爱的讨论和争议，无论是正方或反方，都比较倾向于大

① 张次溪：《燕归来簪随笔》，《清代燕都梨园史料》，北京：中国戏剧出版社，1988年版，第1243页。

② 民国女性刊物《玲珑》也曾刊载据称是溥仪写给他义弟“极性致连绵之致”的情书，参见佚名：《傀儡帝的同性爱书》（《玲珑》1935年5月15日，第892-893页）。有关民国小报针对溥仪和太监们、曹锟和李彦青之间的抨击或嘲讽，参见 Wen-qing Kang, *Obsession: Male Same-Sex Relations in China, 1900-1950* (Hong Kong: Hong Kong UP, 2009), pp. 96-101.

③ 郭晓飞：《中国法视野下的同性恋》，第51页。

④ Wen-qing Kang, *Obsession: Male Same-Sex Relations in China, 1900-1950* (Hong Kong: Hong Kong UP, 2009), p. 6.

⑤ Wen-qing Kang, p. 10.

量引述西方性科学有关的同性恋研究,反思男风现象。男风所代表的那一整套前现代中国艳史叙事产生的文化经验,反而成为知识分子群起而攻之的对象。这些受到西方进化论、医学、心理学、生物学和社会学等等主导的性科学所形成的性史叙事机制,尽管有小部分正面肯定同性恋,但大多数是把同性恋进行病理化。这条含有恐同意识的西方性史延长线,再度从明末以降的传教士手里,顺利衔接到西方性科学家的显微镜下。^①同性恋被放大成中国国民性必须克服的缺陷,各方寄望教育可以解决此社会问题。

西方的 Homosexuality 一词取径日本以“同性恋”或“同性恋爱”被译进中国。此译词出现在1910年代至1940年代期间在中国出版的性教育手册、主流刊物和小报中。^②日本人以“同性恋”(dōseiai)翻译 Homosexuality。^③现代汉语直接从日文里采用了这个译词。中国人从此词发展成“同性恋爱”和“同性恋”之说。^④

1929年的中国发生一场来自杨忧天和胡秋原有关同性恋爱的争论。两位作者当时都是身在东京

完成各自的长文,后来这两篇长文于1930年结集成小书《同性恋问题讨论集》,由上海北新书局一版再版。^⑤此争论起源于杨忧天在《北新》杂志发表《同性恋的问题》。^⑥该文大量依赖西方性科学、犯罪学和生物学有关的报告和研究,其中包括格拉夫·爱宾(Krafft-Ebing)、阿图·怀林格尔(Otto Weininger)、郎布罗左(Lombroso)、毕勒迪(Binet)、格莱(Gley)和达尔文等人的研究,为各种从动物到男女同性恋的情况和两性特征进行分类和分析,并认为“同性恋在心理学者看来,便是变态的恋爱,在精神病学者看来,便是颠倒性的恋爱”。^⑦此乃中国封建文化的死灰复燃,有违社会的进化,因此,各方必须想方设法防止其流传,而作者一如当时反同的五四知识精英们,认为阻止其蔓延的有效方法,就是要解放“性的秘密”,而最不可思议的性的秘密就是同性恋,作者要揭穿同性恋的谜底,传播那些能把男女引向正轨的性知识。^⑧

胡秋原则频繁引述卡本特(Edward Carpenter)和葛理斯(Havelock Ellis)等人有关的同性恋爱论,撰文《同性恋的研究》响应杨忧天的观点

① 明末的利玛窦(Matteo Ricci)和清初的卫匡国(Martino Martini)来华传教,先后表达对中国男色的不悦和批评。他俩对中国人把男性的同性社交和同性恋混合在一起的“恶习”感到极大焦虑,卫匡国认为这些“污俗”破坏同性之间的“友道”。两人从基督教出发诠释的有关“友道”著述带有的恐同意识,开始在中国流传开来,当时的士大夫以“同志”一词,接合这些传教士著述中的“友道”概念,“同志”一词也因此在此时的中国基督教徒之间通行起来。这些传教士通过著述强化“同志”友道和男色之间的对立,灌输给国人男人鸡奸是耻辱的情欲意识形态。由于西方的国族主义思潮尚未进入明末清初的中国时空,因此,当时的中国人还未能把传教士主张“友道”的“同志”含义,像清末民初那样广泛连结到中国社会的政治改革运动。参见 Vitiello Giovanni, *The Libertine's Friend: Homosexuality and Masculinity in Late Imperial China*. (Chicago: University of Chicago Press, 2011), pp 87-89.

② Wen-qing Kang, p. 41.

③ Mark McClelland, *Queer Japan from the Pacific War to the Internet Age* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2005), p. 82.

④ Sang, Tze-lan Deborah, *The Emerging Lesbian: Female Same-sex Desire in Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), pp. 102-103.

⑤ 胡秋原(1910-2004)于1932年参与“文艺自由论辩”,捍卫文艺必须自由创作而留名于文学史。1949年后移居台湾,一生著述甚丰,曾任国立台湾师范大学教授和中研院近史所兼任研究员,有关他的背景和思想自述,参阅胡秋原,《哲学与思想:胡秋原选集第二卷》,台北:东大图书,1994年版,第1-27页。

⑥ 康文庆曾在他的英文专书记述杨忧天的文章发表于《新女性》杂志,参见 Wen-qing Kang, p. 43。笔者认为其实是《北新》杂志,胡秋原在文中并没说杨忧天的此文发表于《新女性》,而说是《北新》,参见杨忧天、胡秋原编,《同性恋问题讨论集》(上海:北新书局,1930年版,第49页)。笔者查询《北新》杂志和《新女性》杂志,证实此文的确出自《北新》杂志,参见杨忧天:《同性恋的问题》,《北新》杂志1929年3.2:403-439。

⑦ 杨忧天:《同性恋的问题》,杨忧天、胡秋原编:《同性恋问题讨论集》,第2页。

⑧ 同上,第1-47页。

“不过是代表着社会上一般人的意见而已”，并澄清自己的这篇文章“并不是要来赞扬同性爱”，而是要介绍几个现代最伟大的先驱思想家、文化批评家、医学家对于这个问题的意见，给予大家新的启示。^①胡秋原的此作极力肯定同性爱的正面性，并承认一直被论者挂在口中污蔑同性爱的名词例如龙阳、男色、男风、男妓、兔子、变童、磨镜党等等的确藏有社会的黑暗事实，但不能因为这样就否定同性爱的价值。^②作者澄清六种对同性爱的武断和误解：首先，同性爱者不是人们以为的少数，而是在社会表面下“形成一个广大的成分”^③；其二、同性爱也不是身心有病，作者认为“……同性恋爱决不是身体上或心理上变态疾病的结果，而‘同性爱’和‘病态’之中，决没有一个相关的连击……”^④；其三、同性爱不等于性，其特质是“极端精神的、情绪的”^⑤；其四、同性爱不是意志薄弱和低能，反而是出类拔萃和感觉敏锐的人^⑥；其五、同性恋爱不是一件偶然的事实，也不会仅是发生在少年时期，

或者仅在异性缺少的环境中发生，也不会因为结婚而停止，作者指出同性爱的“癖性”是终身支配他们终身生活的^⑦；其六，男同性爱者并不是憎恨女性或不得志于女性，他们理解女性情绪上的需要，能和女性发展“柏拉图式的友谊”^⑧。接下来作者探讨西方友爱与文艺、教育、社会的关系，作者用尽全力为同性爱辩护，可被视为民国时期非常罕见正面再现同性爱的宏文。全文直接大段引述和翻译西方各家从思想家卡本特到大诗人惠特曼等人支持同性恋爱的文章观点入文，前现代中国的艳史叙事机制的癖性一字得到作者略提之外，整篇长文的结构都是依傍西方的心理学家、科学家、社会学家、文学家和思想家互相支持同性爱的观点支撑起来。^⑨作者倾向于把同性爱跟中国古代男色文化划清界限，他以“罪恶”形容“历史上的佞幸”、并以“无聊败德”来抨击“袁枚之流”的男风。^⑩文末作者声明自己赞同那些西方专家的观点，但此文决没有丝毫要为那些卖淫的

① 胡秋原：《同性爱的研究》，杨忧天、胡秋原：《同性爱问题讨论集》，第50-52页。

② 同上，第51页。

③ 同上，第72页。

④ 同上，第74页。

⑤ 同上，第78页。

⑥ 同上，第79页。

⑦ 同上，第81页。

⑧ 同上，第83页。

⑨ 之前胡秋原已直接翻译卡本特的《同性恋爱论》，并在《新女性》一连两期连载刊登于《新女性》，有关分析参见 Hee Wai-siam "On Zhang Jing-sheng's Sexual Discourse: Women's Liberation and Translated Discourses on Sexual Differences in 1920s China," pp. 261-262。1925年胡秋原在武昌大学读书，在其亲密同窗严达洙的影响下，一起参加共产主义青年团，对革命理念抱有理想。1927年底严达洙和他都被武汉政府怀疑为共产党员，前者被枪决，后者幸免于难，1928年逃到上海进入复旦大学，并于1930年初考入日本早稻田大学。落难上海期间，秋原痛失亲密好友严达洙，着手翻译卡本特的同性爱文章，也在那里撰文回应杨忧天对同性爱的指责，付印的印刷局忽遭火灾，原稿焚毁一半，后来秋原留学东京凭记忆补写该长文。秋原自称早期为“自由主义的马克思主义者”（参见胡秋原《哲学与思想：胡秋原选集第2卷》，第12页），对卡本特情有独钟并非恰合，卡本特也是一名社会主义者。卡本特的同志身份也被晚近西方学者津津乐道：“纵然卡本特的同性恋有其部分因素导致他成为一名社会主义者，但这绝非唯一原因。卡本特的社会主义和性改革是紧密相连的，这在他看来能构建人类的新感性。”（Tsuzuki, Chushichi. Edward Carpenter 1844-1929: Prophet of Human Fellowship (London: Cambridge University Press, 2005), p. 199)秋原显然是从卡本特的著述里得到社会主义和性改革的双重启蒙。秋原以“去党国化”的“同志”身份站在当年苏汶的“第三种人”立场奋笔疾书，对国共两党的意识形态左右开弓。虽然后来胡秋原在台湾娶妻育儿，成为国民党的重要党员，但晚年在台湾无视国民党的强烈反对，1988年飞往中国大陆与中共元老邓颖超等人会面，笑谈和平统一的可能性，被中外誉为“两岸破冰第一人”，回台湾后被国民党开除党籍，他也面不改色，贯彻他终其一生的“第三种人”立场。

⑩ 胡秋原：《同性爱的研究》，杨忧天、胡秋原：《同性爱问题讨论集》，第51页。

男风或淫乱之徒辩护。^①

可见,无论是那些在民国小报撰文嘲讽男风的文化保守派精英,或在外国留学回来在报刊讨论同性爱的新型知识分子,都倾向于抨击那些涉及卖淫的男风。即使那些少数比较正面看待同性恋爱的知识分子例如胡秋原,也倾向于把那些卖淫的男风撇清于他们的同性恋爱论述之外。原因不外这些卖淫的男风容易在文化象征层面上,极易在社会舆论上跟当时中国国力的衰败连锁成因果关系,不利于同性恋爱的正面讨论。

纵使五四作家也像明末文人那样高喊个性解放,不过一旦谈到癖性,显然此词来到现代中国已带有更多的贬义。五四作家吴组缃于1942年在《谈癖》里如此给癖下了定义:“大约是指某些不正常、没道理的习性而言。其形成,想多起于积习,慢慢发展而成心理甚至生理的病态……癖,是畸形的发展。”^②虽然吴组缃认识到有些癖性乃遗传而来,在他笔下被默许的仅是一些无伤大雅的孩童癖好,不然就是某些不奇不怪的文人癖好,但其他关乎积习的癖好多半被他批评。张爱玲却是比较正面看待癖性,不然她也不会《洋人看京戏及其他》中这样反思:

群居生活影响到中国人的心理。中国人之间很少有真正怪癖的。脱略的高人嗜竹嗜酒,爱发酒疯,或是有洁癖,或是不洗澡,讲究扞虱而谈,然而这都是循规蹈矩的怪癖,不乏前例的。他们从人堆里跳出来,又加入

了另一个人堆。^③

说这番话的时候,同样是戏迷的张爱玲企图站在洋人看京戏的外行角度,窥伺民国时期平剧舞台上的中国人生。这一番由外返照的眼光,让张暗惊到现代中国人夸张的集体主义和从众心理,以至于个人“怪癖”的阙如。对张爱玲来说,怪癖意味着一种对集体主义和从众心理的抵抗。胡兰成曾指出“张爱玲却教了我没有禁忌”^④,老中国的种种癖好,从恋物癖到磨镜之癖,多半可以在张爱玲巨细靡遗的华丽文字迷阵中得到若隐若现的彰显,而张爱玲当年写作的源头活水是来自清末民初鸳鸯蝴蝶派的文言小说。换言之,“艳史”传统叙事癖好在中国现代文学中并非完全消失,但却被五四文学以民族国家主义的主流论述所边缘化。“艳史”的传统叙事癖好的流风余韵,化成碎片式的华丽辞藻,零星散布在现代文人的旧诗词或散文里,^⑤或在鸳鸯蝴蝶派到海派的文学叙事中,或者碎片式的再现于民国上海的“软性电影”中,^⑥并在张爱玲以降的“张腔”谱系作家群里,在中国境外断续催生一批谱写各种感官之癖,其中包含同志书写的作品。^⑦换言之,历史的发展当然是多样并陈的,从艳史到性史在本文里不是单一发展的线性历史发展叙述,更不是性史简单地取代艳史之意。所谓从艳史到性史,仅是要对照这两种叙述机制在不同历史时空主流论述下的强弱之分而已。

【责任编辑 王宏林】

作者简介:许维贤,新加坡南洋理工大学中文系专任助理教授,主要研究方向为中国文学与华语语系文化。

① 胡秋原:《同性爱的研究》,杨忧天、胡秋原:《同性爱问题讨论集》,第221-222页。

② 吴组缃:《谈癖》,《新世纪文学选刊(上半月)》2008年第11期,第26-27页。

③ 张爱玲:《流言》,北京:北京广播学院出版社,1993年版,第23页。

④ 胡兰成:《今生今世》,台北:远景出版社,2009年版,第279页。

⑤ 例如郭沫若的旧诗词和散文,有关分析参见拙文《从“同性恋爱”到“走向革命”:〈我的童年〉与郭沫若日后的“自我改造”》,《台湾研究季刊》2014年94:51-106。

⑥ 软性电影的代表作《化身姑娘》(1936年)有类似酷儿的女扮男装情节,有关软性电影和《化身姑娘》电影剧照以及分析参见 Zhang zhen, *An amorous history of the silver screen: Shanghai cinema, 1896-1937* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), pp. 284-288.

⑦ 例如白先勇、朱天文、林俊颖、林裕翼和李天葆等等,可惜绝大部分都是台湾作家、美籍华裔作家或马华作家。有关张爱玲的同性恋书写与“张腔”谱系作家的关系,参见许维贤:《借“张”还魂。“癖”字当头:李天葆对张爱玲的操演》,收入林幸谦编:《张爱玲:传奇、性别、谱系》,台北:联经出版社,2012年版,第685-708页。

从艳史到性史——“癖”的语义流变兼论王韬的艳史

作者: [许维贤\[马\]](#)
作者单位: [新加坡南洋理工大学](#)
刊名: [汉语言文学研究](#)
英文刊名: [Chinese Language and Literature Research](#)
年, 卷(期): 2015(3)

引用本文格式: [许维贤\[马\]](#) [从艳史到性史——“癖”的语义流变兼论王韬的艳史](#)[期刊论文]-[汉语言文学研究](#) 2015(3)