

胡田寶與清中葉同性戀話語

宋怡明 (Michael Szonyi)

多倫多大學

乾隆三十年某日，在福州通往郊區的大道上走著一隊差役。他們過了樂遊橋，轉向登上一座叫康山的小山坡，終於到達了目的地——易俗里的靈樹廟。我們不知道他們當時在路上想些甚麼，只知道他們正在執行福州道臺發表的毀淫祠命令；並且在易俗里當下就發現了一所淫祠，他們是不是因為期待獎賞而感到興奮呢？還是因為這座廟的存在，恰恰顯示他們從前不夠注意淫祠問題，由此怕受到懲罰呢？我們也許能想像差役隊快要到達這寺廟時的情景。根據一百年後的一段描述，該廟曾經非常熱鬧：「康山靈樹廟，俗稱泰山廟。神趙姓，名時疇，宋金紫光祿大夫賓之孫也。……里有喬木甚著靈，近為巫覡之徒，創立牛頭犬頭愿名目，禱解者踵接，廟遂為淫祀之所。官雖禁之，不止也」。¹我們也能想像差役們進入廟裏時的恐慌局面，有的拜神者驚恐地跑走，也有老廟祝跪下來喊救命，但我們根本不知道這個老頭子用甚麼話來說服差役，阻止他們的行動。反正他的懇求都沒用。差役們直趨廟的正廳。差役們似乎不在乎姓趙的主神神像；引起他們注目的是主神旁邊的那一座怪異的神像，這個狀似二人互相擁抱的神像，就是使這座廟宇蒙上「淫祠」之名的同性戀的保護神胡田寶。

派遣那些差役的官員名叫朱桂(1731-1807)。他像清代很多的官僚一樣，在乾隆三十年(1765)調任福建糧儲道時，決心提高當地老百姓的道德水準，發佈過一篇《禁淫祀文》，批評閩人崇拜淫祠的習俗。他在榜文中講：

照得閩人好鬼，習俗鄉沿，而淫祀惑民，王法必禁。蓋聰明正直謂之神，禮義廉恥謂之人。人有貴賤貧富，無禮義廉恥，則同於禽獸。神有新故大小，不聰明正直，則等於么魔。從未有淫污、卑辱、誕妄、凶邪、列諸像祀，公然析報如閩俗之甚者也。本道方聞省城有淫祠二種。其一名胡田寶，塑為兩人相抱。一面稍

* 本文寫作過程中，得到了很多人的幫助。我特別感謝多倫多的同事董波、孫競昊和徐建的幫忙。福建省的朋友們也給了我很多支援和鼓勵，如福州市社會科學所的葉翔，福州市方志辦的林偉功，福建社科院徐曉望等，謹此一併致謝。

本文是依據拙文 “The Cult of Hu Tianbao and the Eighteenth Century Discourse of Homosexuality,” *Late Imperial China*, 19.1(1998):1-25，修改後的翻譯。

¹ 林楓，《榕城考古略》(福州：福州文物管理委員會，1980)，頁55。

蒼，一面嫩白，俗稱小官廟。凡無恥淫蕩之徒，見少年子弟，欲圖苟合，即向泥像禱求。於是設計勾誘，得遂所欲，謂是胡田寶之默佑，隨用豬大腸及糖塗泥像之口以為謝。不知有廉恥者，雖百胡田寶不能被誘；無廉恥者，何必胡田寶始堪作合哉。迺竟淫邪相導，習為固然。若猶具有人心，宜悔宜痛。此其一也。……本道既有訪聞，即委員差役，於東門外易俗里康山廟搜出胡田寶泥像木牌，帶至署中，當堂劈分為兩，一投諸洪山橋下，一投諸南臺大橋下。²

如上所述，18、19世紀的福州地區有一種有組織的信仰，所崇拜之神明的主要力量，在於他能夠滿足那些願意跟青年男人發生性關係的男人的願望。本文依據有關胡田寶的歷史資料，探討中國同性戀性慾史上的若干問題。本文分四部份，第一部份討論一些研究性慾史的史學問題，特別是集中討論清代福建地區圍繞同性戀而引起問題的爭論；第二部份介紹有關胡田寶的資料；第三部份討論清中葉知識分子對男同性戀性慾的理解和爭論；第四部份用一篇民間文學作品來探討社會上層的思想與民間思想的關係。相關的史料使我們可以集中考慮清中葉社會精英對同性戀性慾的話語(discourse)。在處理福州地區胡田寶淫祠問題時，當地官僚不得不考慮淫祠的社會吸引力。為甚麼會有人崇拜胡田寶？他們對此問題的答案很複雜，其中有一些認為同性戀性慾來自個人本性，這個看法很類似現代有關性取向(sexual orientation)的說法，與此同時，我們也能在當時當地的民間文化裏發現類似的概念。這種概念不但沒有在現代化過程中消失了，相反，它們對現代的概念有著深遠的影響。

一、有關於性慾史的史學問題

我們首先必須考慮以下幾個史學方面的問題。

1. 在談及古代的同性戀問題時，我們必須考慮到近幾十年來性慾史學的基本爭論，即性取向的性質問題。該爭論有兩個基本論點：其一認為性取向是一種基於生物學規律而永恒不變的、不受任何社會和歷史影響的現象，其二認為性取向是一種被建構的文化概念(cultural construct)，是在現代化過程中才出現的。像在很多其他社會一樣，中國歷史上自古以來就有同性戀行為(homosexual practices)的記載。但是用「同性戀者」("homosexual")一詞來稱呼參加這種行為的

² 同治《重纂福建通志》，卷55，頁26b。

人，則恐怕含有時代錯置的意味。這等於說基於個人的性取向的個人社會身份(social identity)，在任何地方任何時代都是一樣的。也就是說，在任何時代任何社會中，個人的性取向毫無疑問是影響其社會身份界定的因素之一，我們難以掌握的是，同性戀行為對人們的社會身份界定有甚麼具體的影響。比較清楚的是，在很多古代社會裏，針對同性戀這種現象，人們往往關心的並非同性戀的慾望和行為本身，而是參與同性戀雙方地位尊卑的問題，即在性交過程中，主動者(penetrator)和被動者(penetrated)的區別。只要主動者社會地位高於被動者，或者被動者社會地位原來很低微，那麼，同性戀性交就不成為社會問題。按傳統的邏輯，男人應該是丈夫，是父親，是主動者。男人作為主動者是合理的，不論他插入的是男還是女。作為主動者不一定帶有任何恥辱。但是，男人被插入則推翻了合理的性別區別。所以作為被動者，必然受到一定程度的恥辱；如果地位優越的男人被插入，則更是危害了整個社會的穩定。

2. 談中國福建的同性戀問題時，必須考慮到歷史資料中存在的偏見。很多歷史資料都說同性戀行為在南方特別是在福建特別普遍。現代史學家都承認，歷史資料中提及福建同性戀時，指的一般不是客觀事實，而是一種歷史悠久的成見(stereotype)。換言之，中國歷史上有一種老傳統，就是把被認為不良的特徵附在某某地區人的身上。至於同性戀在華南比較普遍的說法，早在明代，謝肇淛就已經發現不過是一種偏見而已。他說：「今天下言男色者，動以閩廣為口，實然從吳越至燕雲，未有不知此好者也」。³文學作品裏講福建同性戀最典型的例子是李漁的劇本《男孟母三遷》，內容是講兩位福建少年的關係形同夫妻。文學史專家袁書菲(Sophie Volpp)認為在該劇本裏，李漁的目的不在於探索同性戀行為本身，而是藉同性戀題材來探索中國女性道德問題。故事不是描述真實行為，而是一種刻意虛構的滑稽作品。⁴因此，當我們閱讀有關福建同性戀行為的歷史材料時，必須考慮如何理解有關的材料。

3. 談清代同性戀問題時，必須考慮到它的持續和變化。清代律例在對待同性戀的問題上和過去的律例不同。按照清代法律，同性戀性交被視為屬於「姦」的範疇。很多史學家認為，明清兩代在法律和社會兩方面，對男與男性交的態度俱發生了明顯的變化。Vivien Ng認為滿洲統治者施行很保守的制度，用理學嚴格的性觀念和原則來控制整個社會，為的是鞏固來自漢族精英的支持。因而，清代的政府和社會都採取「敵拒同性戀」(homophobic)的態度。黃約瑟(Brett

³ 謝肇淛，《五雜俎》，卷8，頁4a。

⁴ Sophie Volpp, "The Discourse on Male Marriage: Li Yu's 'A Male Mencius's Mother,'" *Positions*, 2.1 (1994):113-132.

Hinsch)同意這個說法，認為明代以前對同性戀比較寬容的態度在清代已經不復存在。他認為除了理學以外，還有其他因由，如滿洲文化原來就比較保守，以及西方現代化的影響等等。最近，馬修·薩默(Matthew Sommer)運用清代法律檔案所作的研究顯示，雖然清中葉法律上有所變化，但新的法律和更早出現的社會觀念是完全一致的。本文擬補充薩默的論點，說明在對待胡田寶淫祠問題上官僚對同性戀的基本態度。⁵

二、福州地區的胡田寶信仰

據《重纂福建通志》中朱桂的傳記所載，朱桂調任到福州伊始，「毀胡天寶、牛頭愿兩淫祠，投像於水，械廟祝於通衢。閩人感化，祀之於鼈峰、嵩山兩書院」。⁶但是朱桂並沒有成功地消滅胡天寶信仰。七十年後，吳榮光(1773-1843)不得不再次下禁毀淫祠令。據他的自定年譜講，他一到福州，就開始查核民間不良習俗而禁止之。他發現朱桂早就搗毀過胡天寶的廟，朱桂所寫的公告已經不見，但本地書院的先生還保留了一份抄本。吳拿著抄本去說服福建總督提高警惕，他自己也寫了一篇《禁淫祀邪術》的告示，公佈於福州大市場。⁷告示上的文字後來也編入省通志：

禁淫祀邪術示：閩人讀書循禮，知義好善，民俗愈進愈淳。惟是舊俗相沿，尚鬼，其胡田寶之淫祀、牛頭愿之邪術。乾隆年間經大學士朱文正公前任督糧道時，查明毀禁，剴切曉諭。迄今又越七十餘年。本司職承宣化，訪得烏石山白馬王廟及東門外中山境康山都統祠等處，曾有供此邪像者。除飭地方官會同委員普行分別拆毀嚴禁外，合行出示，並飭各屬自行查辦禁止……一名胡田寶，凡無恥之徒，勾誘少年子弟，向像禱求，既成報謝。查例載：強姦十二歲以下幼童者擬斬，和姦者擬絞。即非十二歲以下，和同雞姦者，亦杖一百枷號一個月。此等人即不顧廉恥，亦

⁵ Vivien Ng, "Homosexuality and the State in Late Imperial China," in *Hidden From History, Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, ed. Martin Bauml Duberman, Martha Vicinus and George Chauncey Jr. (New York: Meridian, 1989), 76-89; Bret Hinsch, *Passions of the Cut Sleeve: The Male Homosexual Tradition in China* (Berkeley: University of California Press, 1990), 161; Matthew Sommer, *Sex, Law, and Society in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 2000).

⁶ 同治《重纂福建通志》，卷140，頁25b。牛頭愿是一種報仇性的信仰。找機會向仇敵報復的人都可以在神像前舉行儀式，而仇敵馬上就會死亡。見施鴻保撰，《閩雜記》(福州：福建人民出版社，1985)，卷7，頁105-106。

⁷ 吳榮光編，《吳榮光自定年譜》(台北：文海出版社，1972)，頁38。

當愛惜身命，何得縱一日之欲，犯三刑之誅？而胡田寶導淫受謝，即應律以教誘人犯法與人同罪之條。現據閩、侯兩縣查稟，業經祠像拆毀，惟恐故習復萌。⁸

依據吳榮光的理解，胡田寶最可怕的靈應在於它能幫「無恥之徒」說服年輕男人參加同性戀性交。為了決定怎麼處罰崇拜者，吳查詢有關姦的律例。姦不滿十二歲者，不論是強姦或和姦，都判死刑；姦十二歲以上者，判「杖一百枷號一個月」。負責胡田寶廟的廟祝也有罪：「胡田寶導淫受謝，即應律以教誘人犯法與人同罪之條」。⁹

我們知道地方志的編輯者經常會刪除對當地形象有損的資料。所以，既然《福建通志》上如此詳細記載有關胡田寶的史料，我們可以比較相信胡田寶的影響不是一種文人誇張了的諷刺。一直到清朝晚期還可以看到有關胡田寶的記載，可見吳榮光憂慮胡田寶崇拜現象的持續並不是沒有道理的。施鴻保(1800-1871)，浙江人，在福建做幕僚食客多年，省內各處都跑過，閱歷豐富。據他所編《閩雜記》載，「余自道光乙巳(1845)來閩，迄今十有四年，十府二州其未歷者，福寧、漳州、永春、台灣而已。凡至之處，嘗與博雅談讌，輒詢事跡見聞，或為地志未載、載而未詳者。」他也提到胡田寶，除了名目稍微有所差別，跟朱桂和吳榮光的記載基本上是一致的。「省中向有胡天保、胡天妹廟。男女淫祀也。胡天保亦曰蝴蝶寶。其像二人，一稍蒼，一少晰，前後相偎而坐。凡有所悅姣童，禱其像，取爐中香灰，暗撒所悅身上，則事可諧。諧後以豬腸油及糖塗像口外。俗呼其廟為小官廟」。¹⁰ 施鴻保所描述的胡田寶的神像，無疑指的是一種代表長輩雞姦幼輩的神像。

至於 20 世紀前半期的胡田寶崇拜，在我的田野調查中，還沒有發現迄今仍然留存的胡田寶祠，但一些福州地區的老人清楚地記得解放前這種崇拜確實存在。

上述的歷史資料證明清代的福州地區存在一種引起官僚注意的同性戀性慾崇拜。我們有必要重新分析袁枚 (1716-1798) 《子不語》所收的著名故事〈兔兒神〉：

國處御史某，年少科第，巡按福建。有胡天保者，愛其貌美，每

⁸ 同治《重纂福建通志》，卷 55，頁 29b。

⁹ 同治《重纂福建通志》，卷 55，頁 29b。

¹⁰ 施鴻保，《閩雜記》，卷 7，頁 105-106。

升輿坐堂，必伺而睨之。巡按心以為疑，卒不解其故，胥吏亦不敢言。居亡何，巡按巡他邑，胡竟偕往，陰伏廁所窺其臀。巡按愈疑，召問之。初猶不言，加以三木，乃云：「實見大人美貌，心不能忘。明知天上桂，豈為凡鳥所集，然神魂飄蕩，不覺無禮至此。」巡按大怒，斃其命於枯木之下。

逾月，胡托夢於其里人曰：「我以非禮之心，干犯貴人，死固當然；畢竟是一片愛心，一時癡想，與尋常害人者不同。冥間官吏俱笑我，揶揄我，無怒我者。今陰官封我為兔兒神，專司人間男悅男之事，可為我立廟招香火。」閩俗原有聘男子為契弟之說，聞里人述夢中語，爭釀錢立廟，果靈驗如響。凡偷期密約，有所求而不得者，咸往禱焉。¹¹

以往學者對〈兔兒神〉這一故事做了一些不同的解釋。黃約瑟輕率地認定福建存在著以兔子為神的同性戀崇拜。這恐怕是過於簡單化。薩默的解釋恰恰相反。他認為〈兔兒神〉是滑稽作品而已，跟事實毫無關係。到底我們應該怎樣理解這個故事呢？我認為，首先必須注意的是，袁枚和朱桂是老朋友，袁枚之所以知道胡田寶的故事，很可能是因為朱桂跟他講過在福建的所見所聞。現存的文學作品，顯然是後來經過袁枚改編的結果。此外，就我所看過的其他與福建民間宗教有關的文獻，也沒有一處提到拜兔子的習俗，而且「兔子」一詞一直到現在仍是對男娼妓的侮辱詞（有趣的是，古代羅馬有同樣的侮辱用語）。說胡天寶被陰官封為「兔兒神」，很可能是袁枚自己杜撰的，為的是加點幽默。另外一個可能是他採用了社會流行的侮辱詞來顛覆侮辱，讓侮辱失效（如今天的 gay, queer 等）。〈兔兒神〉的故事還有其他部分大概是袁枚寫作時所添加的；我們在下文將作進一步分析，可以肯定的是，整體而言，這個故事也不是完全憑空捏造的，這種崇拜確有歷史事實根據。

當時，福州地區存在同性戀崇拜的習俗，可能是人所共知的。夏敬渠所寫《野叟曝言》中，也講到類似胡田寶的一種崇拜，這顯然不是偶然的。小說提到的神名叫夏得海；神廟在每年六月初六舉行廟會，場面十分熱鬧。

這會說來好笑，是個南風會。此邦所好者，錢眼和南風，初五出杜相公會，是錢眼會；初六出夏相公會，是南風會。究竟好南風

¹¹ 《子不語》，《袁枚全集》（南京：江蘇古籍出版社，1993），卷4，頁362。

的利害，錢眼會有一萬人，南風會足有三萬人……夏相公就是夏得海，他是好南風的祖宗，他這廟一年祭賽不絕，凡是此道中人，都到廟裏許願。¹²

小說的主人翁後來登上福州城牆去觀看迎神儀式，看到了以下的情形：

然後一對一對的，俱是搽脂抹粉，描眉畫眼，裝腔做勢，扭捏嬾娜而來。自十歲以上，二十以下，一般的勒髮披肩，插花帶朵，穿著大紅綢紗五色灑綿……每人身邊俱有人幫著添香換火，整衣服易褲，理髮拂塵，這便是那龍陽君的契哥。¹³

《野叟曝言》是文學作品，不是一般意義的歷史文獻，但和其他小說一樣，是在具體的歷史環境裏產生的。雖然該書表現作者對同性戀的偏見，但胡田寶和夏得海的共同點不可能是偶然的。也許夏敬渠是以胡田寶為原型，創作夏得海這個人形象。

有關胡田寶崇拜的歷史文獻顯示，即使清代法律對同性戀行為的處理，比過去嚴厲，但這並不等於同性戀行為就隨之消失了。僅就福州地區而言，至少有兩種傳統的同性戀關係形式，自清代至民國時期一直沒有中斷過，一是契兄弟，二是男娼。¹⁴早在明代，沈德符(1578-1642)已經提到過「契兄弟」這種習俗：

契兄弟：閩人酷重男色，無論貴賤妍媸，各以其類相結。長者為契兄，少者為契弟。其兄入弟家，弟之父母撫愛之如婿。弟後日生計及娶妻諸費，俱取辦于契兄。其相愛者年過而立尚寢處如伉儷。¹⁵

福建的很多文學和歷史資料，都有契兄弟的記載，上述李漁故事《男孟母三遷》就是其中的例子。夏敬渠說「他們這裏，當著是家常茶飯，小廁們若沒

¹² 夏敬渠，《野叟曝言》(台北：世界出版社，1962)，67回，頁489。

¹³ 夏敬渠，《野叟曝言》，67回，頁490。

¹⁴ 這裡指的是在普通社會發生的同性戀性交關係。我們不談那些在沒有女性的特別社會狀況裡，如在航海運船上、寺廟裡等，所發生的特殊同性戀 (situational homosexuality)。沈德符對特殊同性戀有這樣的解釋：「聞其事肇於海寇云，大海禁婦人在師中，有之輒遭覆溺，故以男寵代之，而尊豪則遂稱契父。」見沈德符，《弊帚齋餘談》，頁31b-32a。

¹⁵ 沈德符，《弊帚齋餘談》，頁31b-32a。

有契哥，便是棄物」。¹⁶這樣的說法可能太誇張，但這種習俗的延續性，從莆田縣一位老先生的回憶，似乎仍歷歷在目。

現在七十歲左右的東陽人，該還記得小時候看過的一出活劇：兩個都是紈褲子弟，一個扮作新郎，一個假裝新娘，定期舉行合誓大禮，喜帖滿天飛，一連唱了幾天戲，辦了幾夜酒席。鄉村結婚是歡迎瞧新娘的，男女老少，來者不拒。三天婚期，這一對假鳳虛凰，一擲又何止千金，真是異想天開，荒唐透頂。¹⁷

上述回憶出於莆田較早期的《文史資料》。像其他的歷史文獻一樣，《文史資料》有其特定的色彩。作者大都有目的地記載舊社會的不良習俗，為的是要說明解放後的良好社會風尚。雖然在這類資料中，比較有挑逗性的文字、記載大抵已經被刪除，但老先生還是提到男與男的結婚習俗，多少反映出同性戀的題材，在當時頗具有史料價值。有趣的是，「契弟」——即歷史文獻用來稱呼年輕的、被動者的詞——在福州方言唸「kiela」，這個音也是近代福州人稱男妓的侮辱詞。

可見，除了胡田寶崇拜以外，清代福州地區至少還有兩種跟同性戀行為有關的現象，即契兄弟和男妓。至於同時期中國其他地方的同性戀行為，在文學、法律、地方志等各種資料中都有豐富的記載；限於篇幅，這裏不詳加引述。¹⁸很顯然，雖然清代法律對同性戀行為控制得越來越嚴格，但是男與男的性交並不隨之而消失。為了解決此矛盾，薩默認為對同性戀性交的新法律實際上體現了政府把性道德和犯罪責任合二為一的理念。法律機構尤其注意雞姦，即同性戀強姦，而對雙方自願(consensual)的同性戀性交卻不大注意。為甚麼清代特別注意強姦問題呢？如同清代法律機構對異性強姦的注意一樣，他們擔心的是威脅社會治安的所謂「光棍」。那些光棍既然會威脅良家婦女，當然也會威脅良家年輕男子，使他們受辱，破壞他們長大成人的合理過程。如果同性戀性交不引起這種威脅，那麼法律機構基本上不太在意。而社會觀念跟法律是一致的。只要主動者和被動者各自的身份符合社會秩序，同性戀性交就不會被譴

¹⁶ 夏敬渠，《野叟曝言》，67回，490。

¹⁷ 陳祖矩，〈解放前的東陽村——封建社會的標本〉，《莆田文史資料》，第3期（1982），頁120-121。

¹⁸ 參見唯性史觀齋主，《中國同性戀秘史》（香港：宇宙出版社，1964）；小明雄，《中國同性愛史錄》（香港：粉紅三角出版社，1984）；劉達臨，《中國古代性文化》（銀川：寧夏人民出版社，1993）；Hinsch, *Passions of the Cut Sleeve* 等。

責。比如說，富裕的成年人作為主動者，與年輕僕人或男妓進行性行為，在文學作品裏是常見的，在現實社會裏也是常見的，卻不會引起特別注意。被動者感到受侮辱，但主動者不一定也有侮辱感。從主動者的角度來看，同性戀性交就像丈夫與妾或妓女發生性行為一樣，顯示著社會上層男人的特權，對其正式結婚、傳後裔的基本道德責任沒有多少影響。至於被動者，如果他本來就很貧賤，同性性交讓他們蒙受的侮辱影響或許不大，但假如他是良家子弟，法律機構便感到有責任要保護他。

為了說明這一點，讓我們來看一下袁枚在《隨園詩話》中有關「春江公子」的記載：「春江公子，戊午(1738)孝廉，貌如美婦人；而性倜儻，與妻不睦，好與少俊遊，或同臥起，不知烏之雌雄。」春江公子不是文學作品中的人物，而是袁枚的朋友。袁枚記載了他的一些具體情況，也討論過他的幾首詩。有一天，春江公子去看戲，「嘗觀劇於天祿居，有參領某，誤認作伶人而調之，公子笑而避之，人為不平。公子曰：『夫狎我者，愛我也……惜彼非吾偶耳，怒之則俗矣。』參領聞之，踵門謝罪」。¹⁹

可以這樣說，如果主動者的社會身份高於被動者，而被動者社會地位原來較低，在同性性交過程中，其所受的侮辱，就談不上於他的名譽有損，那麼，同性戀性交就不至於受到社會和政府的注意。對袁枚來說，一位武官員追求演員是很自然的；文官員拒絕武官員的追求也是很自然的。從社會形態和法律原則來說，若良家子弟的名譽受損，就需要重視。假若被動者不屬於這類人，法律就不管，社會也不管。值得注意的是，在清代，人們對同性戀性慾的理解，不只是兩個人之間的情慾那麼簡單的事，而是涉及到兩人相對的年齡和社會地位，也關乎雙方的社會和家庭責任。

三、 清中葉對男同性戀性慾的爭論

在清朝中期，一些學者就性慾問題展開過討論，提出不同的觀點，而涉及處理胡田寶淫祠的官員自然也受到了這次討論的影響。性慾漸次成為清中葉學者關注的一個重要課題。首先值得注意的，是乾嘉考據學宗師戴震(1724-1777)提出了「立欲觀」。戴震和上述跟胡田寶問題有關的人物都有來往，他批判程朱理學把基於理的「性」和基於氣(物質)的「欲」截然二分的觀點。戴震認為，欲、情、知都屬於性，是性不可少的成份：「喜怒哀樂之情，聲色臭味之欲，

¹⁹ 《隨園詩話》，《袁枚全集》，卷3，頁121。筆者迄今仍未查考出此「春江公子」的真實姓名。

是非美惡之知，皆根於性而原於天」。²⁰ 袁枚也同樣認為情是性的本質：「須知性無可求，總求之於情耳」。²¹ 「他主張以情求性，主張義理之性依存於氣質之性，就是肯定人的現實情感和物質慾望」。²² 換言之，情感就是屬於本性。如果慾望是性的成份，則同性戀的慾望並不是基於後天意志的，而是固有的、天生的，是無從否認的。

主張以同性戀慾望為人的本性固有成份的說法，會引起一個傷腦筋的問題——社會地位良好的男人在同性性交的過程中若扮演被動者的角色，他本人的男人性別特徵便不免受到威脅——清代法律假設，除了身份原來很低的賤民以外，只有軟弱的少年被強迫時，才會讓人插入。正如上面已提到的，這些少年需要法律的保護。但當時讀書人不得不承認，也有成年人樂意在性交過程中擔當被動者的角色。有的學者特別注意到這個問題，有的還提出慾望是先天的說法來解釋這種情形。紀昀(1724-1805)所講的著名演員方俊官的故事，多少反映了這樣的看法：

伶人方俊官，幼以色藝擅場，為士大夫所賞……俊官自言本儒家子，年十三四時，在鄉塾讀書，忽夢為笙歌花燭擁入閨闥，自顧則繡裙錦帳，珠翠滿頭，俯視雙足，亦縕縕作弓彎樣，儼然一新婦矣。驚疑錯愕，莫知所為。然為眾手挾持，不能自主，竟被扶入幃中，與一男子並肩坐。且駭且愧，悸汗而寤。後為狂且所誘，竟失身歌舞之場，乃悟事皆前定也。²³

方俊官認為同性戀慾望是他的本性，我們或許可以說，他也以為他的本性是有女性特徵的(feminized)。作為戴震觀點的支持者，跟朱桂哥哥有同年關係的紀昀，也同意被插入的慾望是固有的說法：「余謂此輩沉淪賤穢，當亦前身業報，受在今生，未可謂全無冥數」。²⁴ 朱桂處理胡田寶淫祠問題時，也持同樣的觀點。朱桂嘲笑他們道：「不知有廉恥者，雖拜胡田寶不能被誘；無廉恥者，何必胡田寶始堪作合哉？」²⁵ 朱桂雖然不能說明慾望到底來自那裏，但他還

²⁰ 戴震，《戴震集》，〈緒言〉上。

²¹ 《讀外餘言》，《袁枚全集》，卷一，頁21。

²² 陳鼓應等編，《明清實學思潮史》(濟南：齊魯書社，1989)，頁1530。

²³ 紀昀，《閱微草堂筆記》，載《紀曉嵐文集》(河北：教育出版社，1995)卷9，頁187。

²⁴ 紀昀，《閱微草堂筆記》，卷9，頁187。

²⁵ 同治《重纂福建通志》，卷55，頁26b。

是認為被插入的慾望不是出自意志的。

不過，並不是所有時人都接受這一觀點的。聽完方俊官故事後，倪餘疆(1712-1783)說：「衛洗馬問樂令夢，樂云是想。汝殆積有是想，乃有是夢。既有是想是夢，乃有是墮落。果自因生，因由心造。安可委諸夙命耶。」²⁶他認為同性戀性慾是後天意志性的結果。

還有另外一種說法，即把被插入的慾望看成是為受外來因素傳染的不良習俗。紀昀在另一篇故事提起這種論點：「相傳某巨室喜狎狡童，而患其或愧拒，乃多買端麗小兒未過十歲者，與諸童斬戲時，使執燭侍側。種種淫狀，久而見慣，視若當然。過三數年，稍長可御，皆順流之舟矣。」對紀昀來說，這個論點比「命定」更為合理，也更有說服力：「凡女子淫佚，發乎情欲之自然。變童則本無是心，皆幼而受給，或勢劫利餌言」。²⁷

綜上所述，清代讀書人解釋男人為甚麼會願意地被插入，有幾個不同的說法，即本性論、命定論、意志論、還有就是年少無知受壞人影響等原因，而爭論的焦點則集中在同性戀慾望究竟是後天還是先天的這個問題上。

一般來說，在同性性交中扮演主動角色的慾望，並不怎樣引起思想家討論的興趣，但如果被動者是脆弱的良家子弟，主動者就會受人注意，這就牽涉到另一個令人傷腦筋的問題：主動者為甚麼會威脅到被動者的男人性別特徵呢？吳榮光認為此問題的答案非常簡單。關鍵是主動者的慾望太過份，因而需要加以控制：「此等人即不顧廉恥，亦當愛惜身命。何得縱一日之欲，犯三刑之誅？」假如同性戀性慾是出於後天意志的，那麼便有需要受到控制。個人控制不了，國家就必須加以控制，這就是戴震和他的門人如阮元(1764-1849)等所謂的「節欲、節性」。關於這個問題，朱桂的答案就不一樣了。在處理胡田寶淫祠時，朱桂認為必須研究這種崇拜的性質。在解釋崇拜者的行為時，他說：「迺竟淫邪相導，習為固然。若猶具有人心，宜悔宜痛」。²⁸這番話的含義就是崇拜者跟平常人不一樣，他們獨特的主觀性質(subjectivity)，使他們參加同性戀性交行為。

袁枚把爭論弄得更複雜一些。他認為主動者和被動者不一定有不可逾越的區別，雙方實際上都屬於同一類別。他的朋友春江公子是喜歡跟「少俊遊」的社會精英人物。其「不知鳥之雌雄」，就因為其社會地位較高，其同伴是「少俊」，所以我們似乎應該假定他是主動者而不是被動者，不過，春江公子曾寫

²⁶ 紀昀，《閱微草堂筆記》，卷9，頁187。

²⁷ 紀昀，《閱微草堂筆記》，卷12，頁289。

²⁸ 同治《重纂福建通志》，卷55，頁26b。

詩曰：「人各有性情，樹各有枝葉；與為無鹽夫，寧作子都妾」。²⁹很顯然，這首詩的第一、二句表現了春江公子本人認為同性戀的慾望是源於本性的，而在第三、四句裏，他用了具有性別特徵的觀念(gendered terms)來描述他的慾望，他用來比附自的，是作為被動者的女性而非主動者的男性。

綜上所述，雖然清代律例對同性戀性交控制得更加嚴格，但當時讀書人對同性戀慾望的解釋卻很複雜，有不少意見認為，這種慾望是固有的、天生的、是屬於本性的可能性範疇之內的：如果同性戀慾望是屬於本性的，那就是合理的。而且，有同性戀慾望的人就是一種獨特的人，是屬於一種獨特的類別。在《性慾史》(History of Sexuality)一書中，米歇爾·傅柯(Michel Foucault)所主張的性取向(sexual orientation)不是基於生物學的現象，而是西方中產階級現代化過程中所構造的文化概念。他說，在現代化以前的西方國家社會中，引起注意的，是行為規則，而不是態度規則或心理規則。同性戀性交行為是犯規的，但焦點在於犯規行為，而不在於犯規者的心理或本性。這種態度在19世紀有了根本性的變化，人們把注意力從行為轉到行為者身上。³⁰明顯地，清代法律所關心的，也是行為，而不是行為者。最清楚不過的證明就是同性戀行為被視為屬於「姦」的範疇。不過，當時有些讀書人，或因自己有同性戀慾望，或因居官必須處理同性戀性交事件，或由於其他原因，對同性戀性交問題進行了探索。如朱桂認為胡田寶崇拜者是一種獨特的人，有參加同性戀性交的偏愛。在朱桂看來，同性戀性慾基於個人本性。這種理解很相似於近代性對象取向觀念。還有些人像袁枚所描述的春江公子或袁枚本人的人，更進一步主張同性戀性慾是先天和合理的，進而他們認為主動者和被動者都屬於同一種類別，差異不大。

四、《閩都別記》中的同性戀故事

以上所談的都是社會精英級層對同性戀性慾的理解，有關胡田寶的史料，全部都是當時的查禁者留下來的。我們根本無法用這些資料說明胡田寶崇拜者或者普通百姓對這一崇拜現象的理解。儘管這類史料不多，我們還是可以嘗試通過幾個辦法去瞭解。一是利用刑部檔案的個人證言，即那些跟雞姦案子有關的人在刑堂上的供詞。可惜，福州地區的這種案子並不多。二是借助民間文學去研究。民間文學當然不是真實記錄，但這並不是說其對史學研究沒有價值。民間文學作品能夠在當時的社會流行，被廣大讀者或觀眾所接受，其內容和情

²⁹ 《隨園詩話》，載《袁枚全集》，卷3，頁121。

³⁰ Michel Foucault, *The History of Sexuality* (New York: Pantheon Books, 1978), volume 1, 43.

節大抵是合情合理的。就像明代文學理論家葉畫的說法：縱然內容是虛構的，也需要體貼「人情物理」。在這個前提下，我認為清代福州地區著名小說《閩都別記》，是研究福州歷史一個非常寶貴的資料。根據現代版本學者的研究，該書出自一個名為「里人何求」的作者所寫的小說，內容源於福州地區講平話（即說書）的故事話本，這些故事大約是在《閩都別記》撰寫期間即清乾、嘉年間流傳的。我們在當地的調查中，發現福州地區講平話的老先生對《閩都別記》的內容十分清楚，逢年過節請人來講平話時講的，也常常是《閩都別記》的故事。全書共 401 回，有 20 回以上與同性戀題目有關的。有那麼多有關同性戀的故事，不但說明當時同性戀的觀念在民間文化中是很普遍的，而且也說明袁枚、朱桂等人對同性戀的理解，和一般老百姓的理解有共通之處，其中，有幾點特別值得我們注意。

1. 主動者和被動者的等級關係與其在社會上的等級關係常常是一致的。主動者的社會地位和年齡高於被動者。在《閩都別記》的幽默故事中，常有一些內容講社會地位較低或較年輕的被動者想盡辦法，企圖佔較有地位或年紀較大主動者的便宜。如第 284 回，富裕紳士鄭唐欲染指少年雞蛋小販雲中鳳。他騙小傢夥說他要買大量雞蛋，要求雞蛋放在桌子上讓他檢查。由於桌子不平，雞蛋開始滾動，小傢夥只好彎下腰來，用兩臂防止蛋掉下，結果鄭趁機雞姦他。後來鄭唐和雲中鳳建立了契兄弟的關係，但契弟雲中鳳卻像潑婦一樣，再三向契兄討錢，叫契兄幫助他開米店，給母親辦理喪事等等。³¹

2. 不良成年人運用各種手段說服年青人讓他雞姦。在《閩都別記》的第 69 回中，楊柳月妻子牧氏有兩個十三、四歲的弟弟，都「秀美如子都」。楊柳月一見到他們，「即欲謀妻弟為龍陽君」。他表示願給以珠寶金銀和古董玩物，但「二兄弟不動心」。然後他請兩兄弟到他房間參觀「外洋番國」來的一隻紅色貓和一隻紅色狗，兄弟倆非常喜歡，不忍放手，「至夜與柳月同床，不知烏之雌雄」。在這個故事中，年青的被動者的成長過程，不一定因為這種經驗而受到影響，也不一定從此就不結婚。相反，「二兄弟知被其騙，……流淚欲告母親。柳月拉住笑曰：『莫氣！再賠你一千金，討美妻來作伴，豈不勝於貓犬耶？』」對這種使用技倆來滿足同性戀性慾的行為，作者的評論是：「因此男風，以寶玉金珠局之不動，乃妝作紅貓犬騙之順意，用盡心機。」³²

³¹ 見里人何求纂，《閩都別記》（福州：福建人民出版社，1987），上冊，248回，頁101。

³² 里人何求纂，《閩都別記》，上冊，69回，頁371。

3. 因前世姻緣而致使今世參與同性戀。《閩都別記》在第 118 至 120 回中講述了這樣的一則故事：

回說慶雲在臺江遇二少年客商，一名張音，一名梁韻，其父母俱在忠懿王駕前隨班……二姓遂遷西城外吳嶼地方一屋內居住，有斷金之交。那張音、梁韻同年同月同日同時出世，品貌皆美，總角時寢食不離。其父母早為其同日婚娶，張音娶梁氏，梁韻娶張氏，歸房只三夜，出仍同榻，其父母亦無奈之何……二人之品行隨好，惟好男風……。³³

大帽山天乙洞妖貓七姑說張音、梁韻乃是前身夫妻，如願問其跟由。七姑遂曰：張音乃前世城內艾家子，名敬郎，梁韻乃劍浦冷家女，名霜蟬。兩相愛慕，遂結姻，將迎娶合晉，突被前王延翰選霜蟬進宮為妃，不從，又那其夫敬郎，並入火燒死。兩個之精氣不散，結作一團，飛至吳嶼張、梁家分股投胎，出世皆男。長來即結朋友，寢食不離，以了前恨。³⁴

這就是說，這兩位青年人之所以有同性戀的行為，是因為他們前生結下的緣分。

《閩都別記》的故事情節有一個特點，即人物的性別角色變換不定。例如，其中一個故事講述鄭唐契弟中鳳，因為店鋪生意虧本被債主追討，鄭唐對他說：『『此城內公差還會進來搜拿，可改作女妝為兄小妾，改名為一鳳，誰敢來捕？此計如何？』』中鳳曰：『既出不得，由兄行為！』遂將中鳳男假女妝³⁵。有些故事人物的性別特徵的改變，甚至不是易服改裝，而是實質性的改變。劉洛為了跟國學生陳基的妻子交歡而假扮女性。他打扮得非常漂亮，結果陳基愛上了他。後來陳基發現他是男人，非常生氣，要把他送交衙門。劉洛向他求情，說願意留下來作僕人。陳基聞後笑曰：『『收汝作奴才使得，但汝是男子不便，我亦不放心，除非你閹了，便不說破送官，留在家中亦不作奴才，就如此妝束，與我做男妾，與巧霞(指正房)同室。你如不閹，斷難饒恕，你可自思』』。劉洛因要命，不得不閹。遂留為男妾，改名洛霞。』³⁶。

³³ 里人何求纂，《閩都別記》，上冊，118回，頁607。

³⁴ 里人何求纂，《閩都別記》，上冊，119回，頁614。

³⁵ 里人何求纂，《閩都別記》，下冊，284回，頁101。

³⁶ 里人何求纂，《閩都別記》，上冊，36回，頁204。

又如第 188 回中，歸南徵喝醉時被高官江濤雞姦。睡醒後，他假裝同意跟江濤建立契兄弟關係，也跟江濤僕人說：「汝老爺要我女妝收入家中為妻；恐入閹不便，特將割去耳」。³⁷ 雙方同意，簽訂合同文書，但合同上用的語言十分模糊。故事的結局是歸南徵把江濤綁起來，閹割他，然後以合同為據，說是江濤願意的。當然，聽這則故事的百姓大概會覺得被動者想辦法閹割主動者，是很幽默惹笑的。

概言之，《閩都別記》中的同性戀題目跟社會精英的記載有很多相通之處。主動者與被動者相對的社會地位大體上符合社會普遍的期望。簡言之，社會地位高或年長者居於主動者的角色，社會地位低下或年青者則處於被動者的角色。願意作被動者有幾個原因，有的是因為年少無知被邪惡分子誘惑，也有因為前世姻緣而致使今生與同性戀者相戀。這說明精英階層對待同性戀的話語，與平民百姓的話語基本上是一致的。這兩種話語在對待同性戀性慾的性質問題上，說法不一，不外乎環繞同性戀行是否出於自願，是後天意志還是先天本性的結果等展開辯論，較諸社會精英的記載而言，《閩都別記》中的故事，更進一步強調同性戀性慾促使人們的性別角色變換不定。故事中被動者不只像女人一樣具有女性的特徵，甚至徹底地變成了女人。

五、結語

綜上所述，清中葉福州地區的確存在一種有組織，以同性戀活動為中心的信仰。由於有關的廟宇被歸類為貽害良家子弟的「淫祠」，地方官員便感到有必要禁止這種信仰活動，因此便不得不思考信仰者崇拜這種神的原因。當時，有些讀書人包括部份官員，認為同性戀慾望源起於個人本性。他們這個說法與現代性對象取向說很類似。他們把有同性戀慾望的人作為一種獨特的人，跟一般人不一樣。根據袁枚的觀點，這種獨特的人可以是主動者，也可以是被動者。這就等於說性取向的區別是塑造個人身份和社會認同的其中一個因素，跟現代的性取向說法很相似。清中葉的同性戀話語，不論是讀書人還是平民百姓的話語，都不把同性戀視為個人行為來解釋，而是把人們對同性戀慾望的理解、社會控制、以及社會等級制度的鞏固聯繫在一起來討論。

到了近代，有關同性戀的討論把阮元所主張的節慾論、個人和社會對性慾的控制，和國家現代化的主張，結合起來，成為現代化話語的一部份。在這個

³⁷ 里人何求纂，《閩都別記》，中冊，188回，頁295。

階段，同性戀性交被視為屬於公共道德範疇的問題，但過去的話語還繼續發揮影響。馮客(Frank Dikötter)認為，清末民初的話語，對同性戀性慾基本上提出三種解釋。第一是把同性戀說成是青少年期的暫時迷失；第二是視之為一種疾病；第三是視之為一種「顛倒」，即認為男同性戀者內含女人本性，成長的卻是男人的物質身體。³⁸ 這幾種不同說法與上述清中葉的話語不是一刀兩斷的。青少年期的契婚習俗與近代把同性戀現象歸結為青少年問題的說法確有相似之處。像紀昀所主張關於同性戀性慾源於外在影響的說法，與近代傳染疾病說也肯定是有關係的。像春江公子和方峻官自己的同性戀性慾，源於其本性中的女性性別特徵的說法，解釋也與近代的「顛倒」的說法很相似。本文以福州地區的胡田寶的信仰研究為中心，結合當時讀書人對同性戀問題的討論，企圖說明的是，以前的研究可能過分強調清代以前和清代中葉以後同性戀性慾話語的差別，甚至可以進一步推論，所謂現代化前和現代化後的意識形態上的分別，也不一定像以往學者所認為的那麼涇渭分明。

關鍵詞：同性戀史，福建史，民間信仰史，話語史

³⁸ Frank Dikötter, *Sex, Culture and Modernity in China* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1995), 64-65.