

應用倫理評論

第 53 期 2012 年 10 月

目 次

研究論文

- 1 江日新 / 愛生、自然凝觀與道：以孟祥森的文學／哲學的環境書寫作為接點

專題論文

「性／別倫理與文化現代性」專題

- 31 李根芳 / 悖愛：從臺灣兩性暢銷書看親密關係的轉變
- 57 王君琦 / 現代戀愛與傳統家庭的倫理衝突：從臺語電影家庭倫理
文藝愛情類型看 1950-1960 年代愛情、婚姻、家庭的道德想像
- 83 鄭亘良 / 誰的人權：防制人口販運運動的人權家國階序
- 109 李佳霖 / 擁護羞恥：愛滋防治的公共性羞恥問題
- 131 甯應斌 / 商業性性交易的社會建構與賣淫改良論

愛生、自然凝觀與道：以孟祥森的 文學／哲學的環境書寫作為接點*

江日新**

摘要

孟祥森，亦署名孟東籬，是一位涉及廣泛的作家、譯者，以及哲學的「學生」。他也是最早期參與國內環境保護運動的一位前驅。他喜好以札記的文體來展開他的自然／環境書寫，最後並以一個他借自弗洛姆用語的「愛生」(biophilia)的觀念，將其思想與行動帶進到一種哲學性的反思中。然由於他斷簡殘篇式的格言－札記寫作風格，使得一些評論家低抑他的文學價值。本文則試圖指出，正由於殘簡札記能更好地閃露在凝觀下的哲學洞見(Einsicht/Insight)，因此他表現為對簡單生活耽迷的「一見／看入」以及對「愛生」的運動思想，恰可讓我們藉以重新思考一種在環境中過簡樸生活的愛生之哲學意義，甚至他之與老子環境哲學的切磋。

關鍵詞：愛生、自然－環境書寫、環境倫理、老子、孟祥森

* 作者感謝兩位審查人提供許多積極性的修改意見。

** 國立臺北教育大學／醒吾科技大學兼任講師

前識：孟祥森的環境書寫

雖然田園書寫在中文書寫的歷史中並不陌生，但它作為一種獨立的書寫概念乃或文類概念，似乎還是要連結到西方的環保運動下才開始為人所關注。至今，在臺灣的環境書寫中，不但已有許多作家的作品得到廣泛流傳，並且甚至被著名地列入文學書寫的歷史反思和討論中了。¹

孟祥森，一位接受過學院哲學訓練的思想者、生活者，同時也以「孟東籬」名字出版著作，總共曾出版過翻譯及著作超過百種。²從早期翻譯齊克果（Søren Kierkegaard）、弗洛姆（Erich Fromm）的哲學、心理學著作開始，然後是許多有關文學、思想的名著，以至最後積極涉入近於靈修的一些探索精神奧蘊之著作的翻譯，一起地標誌著一個生活者的自我知識探索。同時他也尋求從他的札記書寫，在靈光閃爍中點記日常的秘密火花。³不過在他涉及有關環境（或甚至可稱為環境哲學）書寫的各諸翻譯與著作中，除去一些應時的意見表達之外，似乎還更含藏著一些可以在生活世界中「看進去」的「洞見」（insight in in-sighting）。因此本文就嘗試順著孟祥森這位作者的筆，學著追看他在生活世界——特別是自然地生活的世界——中所看進去的是什麼。然後再尋問他何以如此地走向這一接點，以及他的尋思與斷言又有何種可能轉出的意義？

¹ 最廣泛探討、評述臺灣自然書寫的著作，有例如皇皇六百多頁篇幅，吳明益所著的《以書寫解放自然：臺灣現代自然書寫的探索 1980-2002》（臺北：大安出版社，2004 年）。

² 有關孟祥森的作者稱名，在譯作上他基本上都是題名為「孟祥森」，而自己的著作則是題名作「孟東籬」，例外的有自著作品《萬蟬集》（1978）題名作「孟祥森」，以及《幻日手記》（1967）、《耶穌之繭》（1967）使用「漆木朶」筆名。其所著譯之著作目錄可參見維基百科「孟東籬」條下所繫作品表列，URL=<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%AD%9F%E6%9D%B1%E7%B1%AC>（2001/07/11 瀏覽）。

³ 包括如早期的《幻日手記》（1967）、《耶穌之繭》（1967），以及 1978 出版的《萬蟬集》及以後以孟東籬題署作者的所有自撰著作，孟祥森幾乎都是採取格言體的散文來作為他的書寫方式。若以西方格言體的散文書寫來作比較，孟祥森的書寫方式更接近於巴斯卡（Blaise Pascal）的 *Pensées* 的隨感體式，而不是維特根什坦（Ludwig Wittgenstein）層層推論之論證式的句式命題。而孟祥森亦曾選譯巴斯卡的 *Pensées*，詳參見巴斯卡著，孟祥森譯，《沉思錄（選譯）》（臺北：水牛出版社，1970 年）。

在孟祥森超過百種的譯著中，除了環繞齊克果、弗洛姆以及其他涉及現代生存境況之討論的廣義環境論述之譯著外，其他直接涉及環保運動與愛護動物的相關譯著開列如下：世界兒童著，聯合國協編的《搶救地球使命：21世紀議程——兒童版》（1995）；Peter Singer的《動物解放》（1996）；瑞秋·卡森（Rachel Carson）的《永遠的春天》（1998）；西雅圖酋長（Chief Seattle）的《西雅圖的天空：印地安酋長的心靈宣言》（1998）；英格麗·紐寇克（Ingrid Newkirk）的，《孩子！ㄋ一ㄨ也可以解救ㄨ》（2000）。至於其他涉及生活及靈性環境之觀想、知解的著述及譯作，尤其是與本文特別關注之「環境論述」議題有關的譯著，其中包括有：《萬蟬集》（1978）；《海濱茅屋札記》（1985）；《野地百合》（1985）；《愛生哲學》（1985）；《素面相見》（1986）；《念流》（1988）；《生態環境的第二十九天》（1989）；《老子的生態觀——道法自然》（1991）；《以生命為心——愛生哲學與理想村》（1992）等書，這都是要列為我們必須參考研析的著作。⁴

此外，在此還得再提出一點，說明作者所以關心並研討孟祥森之環境書寫或自然書寫的初衷。近幾十年來，臺灣由於周遭生活世界的生態環境問題日漸變得尖銳，並且得到世界環保運動直接或間接的刺激啓發，因而促成許多作家投入有關自然或環境的書寫。由此之故，自然或環境書寫顯然已經不再是一塊荒蕪不毛的領域了，甚至也有人對此諸多結果進行了結算的研究。在一部吳明益所撰著，針對臺灣有關自然書寫進行廣泛研究、討論的厚重中文專著——《以書寫解放自然：臺灣現代自然書寫的探索 1980-2002》——中，作者詳細研究、評述了多位臺灣的自然書寫作家，其中雖然也提及了孟祥森的書寫，並且還做了某種程度的討論，但由於他將「自然書寫」強調為一種必須具有某種程度博學的生態觀察和言說，因此對於孟祥森的寫作也就更傾向於它是屬於一

⁴ 以上所列各項著作，其選列的理由主要是基於其論題與自然書寫或環境書寫的議題具有直接的關聯性，至於其於世界觀學之背景討論上存有交涉或衍釋之可能者，本文因篇幅關係，不予以詳列，讀者可就孟祥森的全部譯著之論題傾向自行歸併聯結。

種傳統田園文學或嚮往的鄉愁表現。⁵但是自然書寫真的必須建立在一種對於生物生態的博學嗎？其作為倫理訴求或審美的耽愛的書寫行動，是否可以嘗試以一種更具洞見的哲學直觀來作把握呢？因此本文的撰寫，也許可以為這一缺憾稍做一點彌補。

一、尋求環境生活的生活環境： 札記散文的環境書寫與自然凝觀

孟祥森雖然接受過學院的哲學訓練，但他的書寫卻不採取雄辯滔滔的學院哲學之解析和論證，而是採取一種隨感的札記或甚至是格言短語的寫作方式。當然在此一點上我們必須先行確認，亦即孟祥森並沒有刻意要積極地在學院哲學的體系論述或建構中爭取什麼哲學家或思想家的頭銜。在 1978 年出版的《萬蟬集》中，他就曾自我宣告：「當我死後，我的墳墓上要這樣寫：『一個生活者』——不是哲學家，不是思想者，詩人或藝術家。我僅僅只是一個生活者。」⁶由於他不在意於成為一位哲學家、思想家，因此學院的嚴密論證當然也就不是他在寫作上所在意的必要呈現。

不過困難點亦在於此，因為在「思想」的表達上，由於孟祥森的寫作風格無疑地不在企求完善一種文學表現的經營或故事的跌宕離奇，因此我們若一定要以文學的文字藝術／技藝表現或跌宕離奇的故事情節構作來作為析論的準繩，那麼似乎就有點太過強求了。但是，孟祥森的書寫若還算是一種以筆耕作的文學事業的話，那麼他許多涉及文字書寫的「文學」書寫，其文字學問之關涉的定位與評價，我們又可能有何討論接點可以用來延接討論或進行申論呢？

⁵ 詳參見吳明益《以書寫解放自然：臺灣現代自然書寫的探索 1980-2002》一書下編第 2 章〈非彼之道〉。在此章的標題中，以「簡樸生活文學的特質與評價」作為章題〈非彼之道〉的下註，應該是很明確地已將篇內包含孟祥森和陳冠學、栗耘三人的書寫排除在其嚴格的自然書寫的界定當中。參見該書頁 336-384。

⁶ 《萬蟬集》，〈為自我教育·31〉，頁 16。黑體強調為筆者所加。

在前述吳明益的《以書寫解放自然：臺灣現代自然書寫的探索 1980-2002》一書中，他將孟祥森的自然書寫定位為一種素樸生活或田園文學的作家。甚至明確地提到，「粟、孟在行文時更未特意著重在生態知識的融合，且其偶而提出的生物常識常常出現謬誤之處」⁷，因此這位評論者似乎隱然地持守著這樣的主張，亦即在自然書寫的定位與評價標準中，除非書寫者具有豐富的生態觀察以及知識上的博學，否則就是不夠格的作家。這種專家標準的自然書寫也許的確是建立嚴格行規所必須，但一種環境關懷的自然書寫是否也有可能，就在對靈魂的觸動中可以精簡的詩性散文來激發一種文學的感動和行動？文學若可以以「愛慾閱讀」(erotic reading)⁸來引導向一種對自然之美的存在秩序的「承認」乃或維護，那麼此其中有關挾引企向自然之美及其「美善」(Kalokagathie)的運動，其行動實現所底據的書寫文本表現又何妨以更具愛慾隱喻的詩性散文來作為閱讀的呢喃輕喚(reading appealing)呢？更何況一種比歷史還真的文藝構作，亞里斯多德(Aristotle)早已告訴了我們！因此力求以博學、精準的自然知識及觀察為基礎來從事專家的自然書寫外，我們何妨另有也能挾引我們讀者企向自然之美及其「美善」之「愛慾閱讀」的「自然－環境」作家的作品呢？

事實上，在書寫的文體之風格上，孟祥森所偏愛的格言警句之寫作表現，相較於同歸屬為尋求簡樸生活之田園作家陳冠學的《田園之秋》的文字，吳明益的評價是：陳冠學的簡樸田園生活書寫雖然文學的「象徵意義」高於「生態知識」⁹、是在讚美全能的造物主¹⁰、以及呈現為一種對老子小國寡民、莊子之作為「無政府的先知者」的企慕投射¹¹，更還有：「……但作者信手拈來的譬喻、聯想，常可見巧思」，因此肯定地

⁷ 前引吳明益書，頁 360。

⁸ 筆者使用這一個概念是受到 Steven G. Kellman 的一本書書名的啟發。請參見 Steven G. Kellman, *Loving Reading: Erotics of the Text* (Hamden, CT: Archon Books, 1985).

⁹ 前引吳明益書，頁 354。

¹⁰ 參考前引吳明益書，頁 354-356。

¹¹ 前引吳明益書，頁 357。

下結論說：「在簡樸文學一系列的作品中，陳冠學的《田園之秋》在文學上的成就確實遠超過孟東籬、粟耘等人。」¹²

對於文學的藝術批評，尤其是文藝表現的藝術批評，每一位論者當然自有其穩當的立論理由。但就作者對於書寫文體的選擇以及他對讀者的閱讀接受之企盼來說，書寫文體之對於書寫意志的適切性選擇並不能單純地以文字技藝的巧思嫻熟來作為論斷的絕對標準。格言警句的書寫，尤其是在時空流動下的隨感，也許更能寄託那些本真的原始現象（Urphänomen）之啓示洞見——尤其是那種不屬於神靈啓示的靈感，而是哲學的可理解之智慧的洞見和把握。¹³或用孟祥森自己對自己的文學書寫的省思和說法：

……書寫文學、感知藝術的是人的心。是人心，不但感知喜怒哀樂，而且鑑照喜怒哀樂，而這感知與鑑照的雙重過程就是文學的泉源。

但不論感知與鑑照，都出於生活。

因此，體察生活並加以記錄，就是文學的最直接形式。這是一切筆記式文學的根源，包括隨筆、札記、散文，甚至詩。

以編造故事來鋪排的，則包括小說、戲劇、電影，而鋪排的主要目的之一，是更戲劇化的呈現出人的生活與人心的實況。

基本上，就是要更為揭發人心。

所以，它要求的還是「真實」。

以此而言，如果把生活的所知所感寫出來，而不加掩飾，也就做到了表白人心的目的了吧！

¹² 前引吳明益書，頁 351。

¹³ 在此筆者想只指出德國歌德（Johann Wolfgang Goethe）的「原始現象」（Urphänomen）觀念所可能給予我們思惟模式的啓發，此觀念依據歌德自己在其 *Farnenlehre*, §175 中的說明，它的大致上意涵是指一種經由現象而直接在直觀中顯示，或說，不是作為一種表象，而是作為一種一體結合的認知把握。至於有關對於它的進一步詳細討論，本文無法觸及，參考資料並可參見 Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977) 18.02. 1829 以及 27.01. 1830 兩日所記對話。

這是我認為可以以身邊的裏外事件為寫作題材的原因。

當然，這裏面還有一個「藝術」的問題。也就是用如何的方式表達人心的問題。

這個問題似乎太複雜了，不但是我講不清的，可能也是許多美學理論講不清的，我就不講吧。

我只說，有些方式會讓人浮在文字詞藻的表面，而有些方式則會讓人感觸到人心無名的深處。

我的方式是直掬生活之水。

然而，生活之水猶如大海，畢竟太深。深海難舀，舀了又會傷人。所以有時只取浪花。

但浪花可見海水。¹⁴

以上我們不避辭費，錄引這麼一大段孟祥森對於有關〈文學與生活〉的夫子自道。在這段文字中，他明白透露其在文學書寫上有關文體選擇的理由，亦即是要在他的生活中真實呈現人生、揭發人心。但如何不讓自己墮入無涯涘的追求以及太複雜的知識建構，卻又能感知並反映那表現人心深處之喜怒哀樂的直接「真實」，對此孟祥森選擇「直掬生活之水」，甚至是「有時只取浪花」來暗示說，他所以「以身邊的裏外事件為寫作題材」的書寫選擇，正是一方面認識到太多的文藝美學考量「會讓人浮在文字詞藻的表面」，以致妨礙對人心無名深處的感觸。事實上，人的意念思想是隨著事件緣起而流轉的，它的本真形式不會是在那將所感所知轉出為精巧藝術建構的努力營造中。在他題名為《念流》的隨筆札記中，底下的一個說法，也許更能清楚向我們說明，他對於隨筆札記寫作的抉擇掙扎：「……[將零散隨筆抄謄]把它分類，讀者看起來、找起來都方便。但這樣却已不是生活和意念的本來面目」¹⁵。這種掙扎似乎正要告訴我們，筆記或許只是抓住攫獲的「痕跡」，但其中所以值得保存的「真」的展現則還是必須是要依著時間來緣現。這本《念流》雖然

¹⁴ 孟東籬，《人間素美》（臺北：圓神出版社，1996年），頁200-201。

¹⁵ 孟東籬，《念流》（臺北：漢藝色研文化公司，1988年），〈序——焚餘集〉，頁5。

最終還是以〈心〉、〈藝術〉、〈生與殺〉、〈人〉、〈男女〉、〈生活〉與〈生命與真理〉分別作為此書七卷的標題，但抄謄歸併進去的許多筆記短文，它們卻似乎仍還是不捨隨時流露痕跡的偏好而有相當大的任意性。¹⁶

但無論如何，這樣一種隨筆札記式的書寫，也許是由於隨著時序緣現的真實流露，因而更能感動召喚同為人者內在裏最平常但又深刻的「存在經驗」——就像他所浸淫翻譯的作家齊克果、巴斯卡的書寫與籲求那般！？當然，孟祥森的書寫也許不是要像齊克果、巴斯卡那樣必須在龐大周密的理論思辨—論證之傳統中來掙扎出一絲些自我真實的主體性或靈心體驗，而是隨性地就在圍繞他生活周遭的最近身之人、事、地、物來展開他的書寫。對此，尤其是他所以被歸屬為「簡樸田園生活的書寫」的代表作品如《濱海茅屋札記》（1985）、《野地百合》（1985），就是以他的妻子兒女、鄰居以及連結於其素樸生活環境之來往的朋友過客為接點來展開他隨感於其周遭環境的札記書寫。這種書寫的確沒有壯闊的景觀，也沒有激情的生態奮鬥場景，甚至也沒有詩人恰意的牧歌抒情，但在幼、稚、簡、樸的日常生活場景中，即使是有刻意的天真營造，但如其所是的簡單生活，即使是故意營造的簡單生活，其實也只有就是這樣的生活。這種要簡單樸素地回歸到自己的環境生活脈絡，也許可以借用他自己獨特的用語來臆推他的書寫意向，亦即他直眼著人間的「素美」而意望以「素面」來與一切相見——而這種母題動機，或許也只有這種也許也藏有「有意的簡樸」的簡樸書寫才能托襯出來吧！？

不過，也許是太過在意、耽溺於用簡樸的文字來描寫簡樸的生活，因此局限了孟祥森在文學書寫上作出光彩燦爛、引人入勝，仿佛可以引人入寶山一探自然奧蹟的表現，或甚至就像上文所引吳明益的評價那樣，他不但在自然—環境書寫上未能堂皇入列，甚至在文學書寫上也未能在「譬喻、聯想，常可見巧思」的文藝表現上成就作為簡樸文學的師

¹⁶ 在此書中，作者同時透露，他雖然強調編年性格的「念流」之真實告白（confession），但他還是依違在倫理社會的言說道德中，意欲將更多有關不必與不能公開的筆記內容予以「付之一炬」，燒得精光。（參見該書〈序〉，頁 2-3）。對於這種作者與社會禁忌間的拉扯，也可見坦白的本真真實並不就是那麼地坦白。

範祭酒。但是自然書寫一定得要是為一種專業知識的發揮嗎？得一定要同時具備生態學家、生物學家、以及各種自然及生物觀察的行家的身分與知識嗎？對此，尤其是對於孟祥森的寫作，我們是否可以從一種「我」與「自己的環境」的自我意識出發，並且就在自我僅能的危機自我意識下，以最直接、單純的直眼中洞見每一最微渺的召喚，答應並呈顯宣告環境事實之告訊使者的宣告？那麼，孟祥森這種簡樸文字也許還是可以看作是告訊的簡樸告白——比較於黑格爾（G. W. F. Hegel）的「狡獪」（List），若可以這麼稱呼的話——；因而其寫作的價值，也就得跳出單純的文學書寫，反而是要以一種不由自主的對環保召喚之呼應來重新看待它。更何況具體的書寫貢獻，更是還可以透過其他文字勞動——例如翻譯以及後設基礎的反思——來作啓迪呢！

二、環境生活的反思接點：翻譯中的關懷

若說自然書寫必須兼備「專家」或「行家」的博學，那麼對於自然或環境的關心是否可以容許一種以翻譯來作為對召喚的應答呢？事實上，就當時還屬知識貧乏的年代來說，即使 Rachel Carson（現在臺灣似乎習慣譯為「瑞秋·卡森」）的《寂靜的春天》（*Silent Spring*）譯本在當時已喚起對 DDT 使用為害生態的熱烈回應，但更具廣泛認知的知識學習，資訊卻仍還是那麼地缺乏。而孟祥森的譯筆卻陸續翻譯出至少七本直接相關的譯著。¹⁷因此，孟祥森對於環保議題之知識提供的貢獻當亦是可說不小。底下我們也許應該根據他的這些譯著來進行一些考察和討論。

¹⁷ 除了前文學列的世界兒童著，聯合國協編，《搶救地球使命：21 世紀議程——兒童版》（1995）；Peter Singer，《動物解放》（1996）；瑞秋·卡森（Rachel Carson），《永遠的春天》（1998）；西雅圖酋長（Chief Seattle），《西雅圖的天空：印地安酋長的心靈宣言》（1998）；英格麗·紐寇克（Ingrid Newkirk），《孩子！ㄋㄟㄟ也可以解救ㄋㄟㄟ》（2000）五書之外，珍·古德（Jane Goodall）、菲立普·柏爾曼（Phillip Berman）的《希望：珍·古德自傳》（1999）以及題作孟東籬著的《生態環境的第二十九天》（1989），亦應算在其中。《生態環境的第二十九天》一書在該書第十一頁作者的〈譯序〉已明白說明是 Lester Brown, *The 29th Day* 的「理論部分抽譯」。

在這些譯著中，其主題很清楚是涉及到面對環境危機的危機意識之告喚，以及對於自然保護、動物保護等議題的知識性認知之籲求。其中如瑞秋·卡森的《永遠的春天》（*The Sense of Wonder*），它雖然不是像《寂靜的春天》這本書那樣悲觀的以科學知識警告現代科技對自然生態環境的嚴重破壞，而是以更具審美趣味的文字、圖版，結合英文原文與中文翻譯一起排版刊印，顯然是要藉此引發讀者輕鬆、興趣的意願閱讀。對於環境生態保護下有關物種存在之認知與行動的指導綱領之籲求，他翻譯了彼得·辛格（Peter Singer）討論動物權的名著《動物解放》（*Animal Liberation*，與錢永祥合譯）¹⁸，以及珍·古德（Jane Goodall）與菲立普·柏爾曼（Phillip Berman）合著的珍·古德自傳《希望：珍·古德自傳》（*Reason for Hope: A Spiritual Journal*）¹⁹。這些著作雖然不是科學或行家要貢獻作為科普著作的自然書寫，但藉由此類更多是訴諸情感影響的著作，我們似應該可以認知到，在涉及環境保護之良心及運動的自我皈依下，一種藉由譯筆的耕耘，它也可以是引種、培育至少一點點初識環保運動的種子灑播概念，甚至是進而作為「『生態倫理學』或『深度生態學』」的「動物解放」²⁰，或以「詳實的舉證……溫切的關懷」²¹、「溫柔的使命」來呼籲環保運動的「靈修」基礎²²。至於翻譯《西雅圖的天空：印地安酋長的心靈宣言》一書，則是他想要透過印地安酋長針對人與自然大地的親密關係的不捨，以及面對白人殖民者貪婪劫掠的控訴²³，從而將其自己的感動再傳染給本地的讀者大眾。另外，還有如精簡節譯《生態環境的第二十九天》的生態寓言²⁴，也是一貫地呼喚對環境危機的意識覺醒。這裡尤其應該注意的是，其中《搶救地球使命：

¹⁸ 參見《動物解放》（臺北：關懷生命學會，1996年）。

¹⁹ 《希望：珍·古德自傳》（臺北：雙月書屋，1999年）。

²⁰ 參見《動物解放》，頁9。

²¹ 參見〈譯序：卡森女士，我們都欠妳一份恩情〉，《永遠的春天》（臺北：雙月書屋，1999年），頁13。

²² 〈孟祥森序：溫柔的使命〉，《希望：珍·古德自傳》，頁5-11。

²³ 參見《西雅圖的天空：印地安酋長的心靈宣言》（臺北：雙月書屋，1998年）。

²⁴ 參見《生態環境的第二十九天》（臺北：財團法人社會大學文教基金會·社會大學出版社，1989年）。

21 世紀議程——兒童版》以及《孩子！ㄋ一ㄨ也可以解救ㄊㄩ》兩書是要提供給兒童閱讀用的，亦即是要擴大對於書寫的影響範圍——雖然 是以翻譯為基礎。

除了上述這些直接涉及環境保護的譯著外，他在哲學以及文學著作的選擇翻譯上，亦多有環境關懷的流露。首先如「譯者受惠良多」之自然書寫經典作家梭羅（Henry David Thoreau）的《華爾騰——湖濱散記》（*Walden or, Life in the Woods*）的翻譯，不但連結起從彼の森林生活到他的「濱海生活」，也提供了關心自然生活的中文讀者再多一種閱讀的選擇。此外我們若還要硬舉列出可以聯結他與有關自然書寫的翻譯工作的話，那麼屬於文學如赫胥黎的《美麗新世界》（*Brave New World*）、哈姆生的《土地的成長》（*Growth of the Soil*）；屬於新時代之智慧宣告與抉擇提議的著作如《現代人論烏托邦》（*Utopia: the Potential and Prospect of the Human Condition*）、勞勃特·狄奧巴（Robert Theobald）的《社群時代》（*Reworking Success: New Communities at the Millennium*）、伊安·泰特薩（Ian Tattersall）的《終極演化——人類的起源與結局》（*Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness*）、乃至芭芭拉·馬克斯·胡巴德（Barbara Marx Hubbard）的《你正在改變世界——有意識的演化》（*Conscious Evolution: Awaking the Power of Our Social Potential*），以至他所翻譯啓迪心靈擺脫現代困境的社會心理學家、精神分析學家弗洛姆（Erich Fromm）的許多著作²⁵——特別是《人的心》（*The Heart of Man*）、《人類破壞性的剖析》（*The Anatomy of Human Destructiveness*）以及《生命的展現——人類生存情態的分析》（*To Have or to Be*）之對於戀屍（愛死，necrophilia）、愛生（biophilia），以及對於「有」亦或「是」之抉擇的論述，不但可視為是一種對現代環境危機與困境的呼籲，甚至它更是為孟祥森自己的一種看似樸素、但其實也很具啓發的「觀念學說」——即他所名稱的「愛生哲學」預作為基礎，對此我將在下文再作申論。

²⁵ 關於孟祥森所譯弗洛姆各書出版資料，請參見文末參考書目所開列相關各項。

當然，自然書寫若是要預設著一種博學的知識背景，那麼它必然會只能是屬於「專業的」或「行家的」自然書寫作家的一塊禁巒。若冒昧的想去分食，當然也就要冒犯大不諱了。但若自然環境即就是每個人的生活環境，那麼一種出自對自己生活環境之關懷的環境書寫或自然書寫，亦即例如在猶疑踟躕自己作為「作家」資格時孟祥森的豁然與自信：「……回來時，經過一棵從坡道上向下斜垂的相思樹。沾過雨水的樹葉在路燈下反射著片片晶光。我看著看著，突然高興的笑出來，說：『我是一位作家了。』」²⁶為什麼之前不敢自認是為作家呢？為什麼又只因沾了雨水的相思樹葉的反光就讓他能夠自認是道道地地的作家呢？——他因為「……我還常會叫不出植物、動物的名字，不知他們的類別與特性，不知他們的結構與來歷而感到虧虛。……而且，我覺得我寫不出緊密的、札實的、擲地有聲的東西。」²⁷因此他不覺得寫作是他的專業，但現在他卻要宣稱自己是作家，尤其是涉及自然與環境書寫的作家，這卻是因為何理由呢？他自己的說法是：

那是因為我突然真正肯定了樹葉的黑光，我肯定了那光亮，至少和鑽石的光亮等值。我不再懷疑我這種肯定，而且認為我的反諷是不必要的，可以將之拋棄。

不但這樣，我覺得一切有關植物、動物、天地萬物的名稱與學問都是不必要的。樹葉只是樹葉，光只是光，綠只是綠，如此而已。……

但為什麼我可以呼喊自己是作家了呢？

因為作家是用他直接的辨識力去認識對象的人。他不必藉諸學問與知識。他只用他的心去觸心。……²⁸

於此我們也許可以隱約把握到孟祥森作為自然環境書寫之作家的自我認知。「作家是用他直接的辨識力去認識對象的人。他不必藉諸學問與

²⁶ 孟東籬，《人間素美》，頁 41。

²⁷ 同上，頁 42。

²⁸ 同上，頁 43。

知識。他只用他的心去觸心」，這段話不但宣告了他在寫作上的自我認知，並且擺脫了他在自然環境寫作上的知識羈絆。他重要的工作或訴求，亦即是在自己的親身感動中，憑心來召喚對當下自然環境之真實的心觸和感動。至於觸心之良的「知」，尤其能更博學以觸心的良知知識，那麼借諸許多還是為此方所陌生之名著的翻譯，也許不但可以作為補充，在打開關懷的議題與視野上，似還更多一籌？！

由此我們似可以做出這樣的結論，亦即，即使作家沒能抑或沒有熱情去作為一位飽學行家，但在一種自我關懷的意識下——尤其是在一種關聯著對生活世界之心觸感動以及對自然之秩序觀念的出想下，作家除以心觸把握來作召喚外，更又何妨以一支譯筆來充填當作他的博學細說呢！更何況在這些翻譯的著作中，不但有含括了論述環保觀念的論著、哲學理論的反省、具體個人參與之行動的報告，乃至多種激發審美感染表現的文學作品，那麼雖然是「假借」，但在全方位之環境書寫的參與上，這些應該也提供了更大的啓迪吧！

如此地我們綜觀孟祥森以翻譯而介入參與環境保護以及自然書寫，在以文字提揭、呼籲廣義的環保運動之認知中——如在告知生態的脆弱與危機、動物的尊嚴與權利、人性與生活理想等等方面，孟祥森的譯筆的確是為環境生態保護的呼喚做出了不少的貢獻。

三、一種環境哲學的形成

對於哲學，特別是學院哲學，孟祥森的態度似乎是有些不屑。但他對於環境自然的書寫之所以不同於諸多作家，是否可以藉由他在「哲學」上的進一步發言來作理解和評價呢？

至於若要在環境書寫或自然書寫中再進一步去揭櫫其中有關的哲學奠基，那麼孟祥森有關「愛生哲學」之概念的提出，也許可以為我們提供一絲些哲學批判上的反思接點。事實上，不管這個「愛生哲學」在系統哲學的反思中深度為何？影響多少？但它確實已將問題層面提高

到哲學的反思與批判中去了——即使孟祥森本人似乎仍還是很不願意讓自己再落入博學智勝的哲學之思辨繳繞中。對有關「愛生哲學」的最主要論述，孟祥森自己都已將此關鍵詞的「術語」(*terminus*) 直接呈現在他的書名中，不管是《愛生哲學》(1985) 的凸顯題示，或是《以生命為心——愛生哲學與理想村》(1992) 之作為副標題注腳的呈現，我們似乎都應該跟著他一起來強調這個「術語」所扮演的角色與分量。

孟祥森用來凝煉發展其「哲學」之思想建構而標揭出的「愛生」一詞，乃是借自其自己所翻譯心理學家弗洛姆的《人的心》與《人類破壞性的剖析》之有關戀屍(愛死, *necrophilia*) 與愛生(*biophilia*) 作對比概念的用詞。它的意思簡單說就是：

「愛生」這兩個字是用來翻譯 *bio-philía* 的，*bio* 是從希臘文 *bios* 而來，意為「生命」，*philía* 是從希臘文 *philos* 而來，意為「愛」，合起來即「對生命的愛」，簡說為「愛生」——正如「哲學」*philosophy* 是從希臘文的 *philos* (愛) 與 *sophos* (智慧) 而來，「哲學」是「對智慧的愛」，簡說為「愛智」。²⁹

在上引的這段文字中，它雖然是語源—構詞的說明，但正因他將哲學的愛智之構成要素拿來與愛生作對比，故而隱約地也透露愛生對於哲學的切磋訴求。雖然孟祥森曾自己解釋說，他的愛生觀念更傾向於作為一種「運動」來揭出，是一種要籲求人從自己內在之「裡」到環境世界之「外」的翻轉「革命」行動。³⁰他雖然也因為寫作當時的政治環境，不敢使用「運動」兩字作為標籤字眼，委屈以「哲學」兩字作為替代。³¹縱然如

²⁹ 孟東籬，《以生命為心——愛生哲學與理想村》(臺北：張老師出版社，1992年)，頁127。

³⁰ 同上，頁129。

³¹ 參見同上。孟祥森對於這一段故事作了這樣的自注：

要想抗拒[人類的物質慾望、工商業和軍事對自然與人心的破壞與掠奪]這種使世界毀滅的大軍，必須「喚起民眾」，使眾人覺醒，並且蔚為運動，以自救救世之力來改變世界的趨勢。這是一場真正的革命，把人從裡到外翻過來的革命，是有史以來最大、最深、最徹底的革命。……因此，這個運動用「愛生運動」為名是再適當不過了。……

但在十幾年前的臺灣，「運動」兩個字是何等忌諱！更不要提「革命」了。因此，我的想法就畏縮在札記和芻議階段。到了民國七十三年，我在《大自然》雜誌第四期發表這些想法時，仍舊不敢用「運動」，

此，他的「愛生運動」，尤其是在十年後，也就是 1992 年的進一步申論中，終於恢復了其在主張上的強調，但結果仍然還是要為一種極其積極的哲學再作建構；因為他賦予了「愛生」這觀念包括宇宙觀、地球觀（＝世界觀？）、神觀以及人觀的「形而上學」之「後設的」綜合論說，從以進行他有關人與其智慧、人與宇宙和自然，乃至關於其自己的破壞性與恢復重建之倫理責任之論說。³²

當然，對於孟祥森這一「愛生哲學」的構想與體系展開，我們無須高揭如哲學史上的偉大哲學體系來要求他並作比量評論。思想的意義不一定要從博學智巧的慧解來博取它的偉大，一種看進問題癥結的誠懇、切時呼籲，更多是生活的直接不忍，也是可以為最深刻的引路召喚。也就是說，哲學雖然字面上強調著一種限於智能理解的批判（*Kritik der Intelligibilität*）那種追求原理學說（*Prinzipienlehre*）的愛智學，但它也時時吐露一種急切想要回應切己關聯的「實行」世界（*Tat-Welt*）之知識實踐或運動，因此一個接手於要在生存危機中從「愛死」（*necrophilia*，也譯作「戀屍」）掙扎向「愛生」（*biophilia*）的先知，也許就著單詞作為關鍵概念，其召喚與引路（*appeal and initiation*）也許就已足夠去承做那作為治療並慰藉「苦難」（*pathogen*）的哲學關懷。³³

事實上，孟祥森因翻譯而深入接觸弗洛姆有關「愛死」（或「戀屍」，*necrophilia*）與「愛生」（*biophilia*）的論述。但這翻譯工作並不只是翻譯，而是更有進一步的承接與衍論，尤其是作為一種哲學建構的推衍論述。在一種現代的生存危機之自我意識中——不管是作為其先行者的齊

而用「哲學」，就變成了「愛生哲學」，並於七十四年在爾雅出版社出版我的雜文集時，書名選用了《愛生哲學》，只因其中有此一以及其它幾篇有關生態與環境保護的文章。（頁 129）

³² 參見同上引書中題為〈愛生哲學〉一文的論說要點，頁 137-146。

³³ Felix M. Cleve 在他的 *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy* (The Hague: Martinus Nijhoff 1965) 冠於書前綜論論文“Sources and Motives of Philosophy”（頁 xxii-xxxviii）中，分別以 *theorogon*、*glossogon* 及 *pathogon*（觀解、言辯及慰藉苦難）來解說各種不同類型之哲學出現。其中出位於思辨哲學興趣之外的 *pathogon* 哲學經營，由於它「……從不為了認知的理由來探尋認知，但會為了舒服和希望或至少心靈平靜的理由來探尋」（xxxv），因此我們於此借用來指陳那種不是洋洋誇辯的博學之哲學體系建構，但的確涉及人自身及其切身之痛的「哲學」努力與經營。

克果，抑或存在主義的代表人物以及後續至今發展的自我危機意識——，弗洛姆對於社會病態癥結的心理分析，顯然更是扮演為啓迪孟祥森對生存處境之苦難的哲學關懷與論述的接點。在孟祥森所翻譯的八種弗洛姆著作中，其中《人的心》與《人類破壞性的剖析》兩書可視作為有關病態之癥結分析的主要展示所在，而《生命的展現——人類生存情態的分析》一書則提供解開癥結之可能解決方式的概念依據。這也就是說，孟祥森在翻譯中，特別是在《人的心》中對列闡述「愛死」（「戀屍」）與「愛生」的心理癥結、行為表現與生命存在秩序的認取，讓我們（當然也要包括作為譯者的孟祥森？！）連結地認知到：「愛生」與「愛死」（戀屍）實即就是人自己對於生命之存在秩序是要任其自為存在地（也就是 to be）愛其自生，抑或是要以斷其生機的死亡喜愛來確定對於對象物項的擁有與宰控（to have）之抉擇。³⁴而亦正由於這一對生命的認知與概念的徵定及連結，我們因此甚至可以從「愛生」與「愛死」的概念對列中，進而將書名原題作 *To Have or to Be* 的《生命的展現——人類生存情態的分析》一書之核心觀念——「擁有以宰制」（to have）與「臨在而是」（to be）——相互錯綜併合而重返回到孟祥森的「愛生哲學」來檢視他在其中的不忍與訴求。

事實上，在弗洛姆的論述中，其所關心的問題接點是政治社會中人類生存的宰控與扭曲，是一個從一次世界大戰到二次世界大戰中國家主義激情所進行征服與擁有宰制的病態確認，是人對於人的「愛生」與「愛死」之傾軋。但現在更嚴重的是人宰制自然環境的能力更精進，更貪婪地為快適的享樂而揮霍自然資源，於是森林不見了、綠地不見了，連水、旱田也不見了。一切換成了現代化的水泥樓房、工廠、百貨公司、大馬路與川流不息的機動車輛，一切都展現為現代**文化**，但哪裡還有**栽植**？

³⁴ 孟祥森譯，弗洛姆著，《人的心——人心的善惡傾向》（臺北：有志圖書公司，1971年），特別是頁34-35、40-41。（又，由於《人類破壞性的剖析》一書更主要是分析消極面的破壞性，因此有關對列「愛生」與「愛死」的細緻論述，我們更強調《人的心》一書的引述意義。）

哪裡還能「修養（或「休養」？）」呢？³⁵這就是二十世紀七十年代以降環保議題聲浪所以會變得越來越大、越來越急，越來越生態性地關涉每個人自己的緣故。而這或許也就是想要生活但卻又必須掙扎喘息的孟祥森，他所以要投入環境議題，並在逆流中實驗、冥思生活或生命，以及札記自然的傳告（Ankündigung）之理由。

不過，我們於此似乎應該再返回重看一下吳明益的評論。吳明益以一節題作〈孟東籬的愛生哲學〉的文字來歸總評論孟祥森的愛生哲學。然而似乎吳明益是一位贊同誇勝生態之博學的自然書寫文學、並「期待實踐簡樸生活博物學者的出現」³⁶的文學論者，因此不對博物學博學、而只呈現為簡樸生活寫作的作家，似乎認為是屬為自然書寫的邊緣人物，成就不高。³⁷在對孟祥森寫作的分析上，他一方面借用美國螞蟻權威專家兼生物社會學（biosociology）創立者愛德華·O·威爾森（Edward O. Wilson）於 1979 年所揭的 biophilia（吳氏似乎更傾向於接受威爾森此書中譯本的「親生命性」譯法）之基於生物演化學理論的論說，將孟祥森的「愛生」觀念劃為基於上帝創造、佛道戒殺等宗教變貌的信仰所轉出的哲學玄想，甚至主張：「孟東籬認為人為上帝所造，威爾森則強調人是生物演化的結果，且唯有相信這一點，哲學與宗教才有意義。」³⁸這也就是說，吳氏在某種程度上相當明確地是將孟祥森的書寫劃歸為一種宗教書寫。對此我們也許可以稍作探討。

首先是有關 biophilia 此一概念或術語專名的問題。如前文所述，孟祥森這一個概念無疑地應該是直接承接自弗洛姆，因為早自 1971 年所出版他的《人的心》譯本中，孟祥森就已經以「愛生」來翻譯 biophilia——

³⁵ 於此我們借用了拉丁語系中「文化」（*cultura*）一詞的語源在詞類及其修辭上的孳乳變化作為一段語言遊戲的小插曲。

³⁶ 吳明益，《以書寫解放自然：臺灣現代自然書寫的探索 1980-2002》，頁 379，書中作為段落標題使用。黑體的強調為筆者所加。

³⁷ 吳明益對孟祥森、栗耘、陳冠學、區紀復等人之書寫的評論態度，曾自為表述說：「但文學史的轉變並非靠『期待』而產生的，作為一個研究者，他只能就目前的文本來衡量。而綜合上述各個層面的分析，我認為這系作品在臺灣文學史，或臺灣現代自然書寫史上的文學成就，都不算高。」同上引書，頁 380。

³⁸ 同上引吳書，頁 363。

雖然當時仍還是依一般使用習慣將 *necrophilia* 翻譯作「戀屍」³⁹，而不是如後來在 1984 年首次發表的〈愛生哲學芻議〉以「愛死」作為「愛生」之對列概念的翻譯。⁴⁰不過，吳明益在其評論中則是以威爾森的生物社會學建構來強調 *biophilia* 的理解，因此特別舉列孟祥森翻譯弗洛姆《人類破壞性的剖析》以及發表〈愛生哲學芻議〉的時間，也就是 1974 與 1984 年，拿來與威爾森於 1974 年首次在《紐約時報》發表 *biophilia* 這概念⁴¹作比較，甚至試圖去牽合兩人間的連結。但由於弗洛姆的《人的心》的原書出版於 1964 年，而且孟祥森的中譯也早在 1971 年就已譯就出版，實際上是早了威爾森的 1979 好多年。因此吳明益自己所保留的說法：「孟東籬並未提及威爾森這個說法，所以兩者之間的關聯性無法確知」，其事實上是可確知，亦即他們之間根本沒有關係！至於他將孟祥森的「愛生」觀念對立於威爾森之立基於動物行為學及對「生物多樣性」的關注，而斷言說「孟東籬則來自宗教信仰」之說⁴²，則有太過武斷之嫌。

其次，孟祥森的「愛生哲學」是否就是一種由上帝創造、佛道戒殺之宗教教條轉出的哲學玄想呢？宗教的因素也許在孟祥森的思想、寫作中扮演有角色，從早年為他惹出麻煩的《耶穌之繭》⁴³，翻譯介紹齊克果著作思想⁴⁴、甚至翻譯介紹伊斯蘭世界的蘇菲主義（*Sufism*）⁴⁵，乃至

³⁹ 孟祥森在 1974 年出版弗洛姆的《人類破壞性的解析》（臺北：水牛出版社）的譯本時，他對於 *necrophilia* 仍還是以「戀屍」來作翻譯。

⁴⁰ 〈愛生哲學芻議〉首先發表於雜誌《大自然》（1984 年 7 月 25 日出刊），後來並凸顯地作為書名收編入其 1985 年出版的文集《愛生哲學》（臺北：爾雅出版社）中。

⁴¹ 參見上引吳書，頁 363。

⁴² 同上注，頁 363-364。

⁴³ 參見漆木朵，《耶穌之繭：一首多重變奏曲》（臺北：水牛出版社，1967 年）。

⁴⁴ 孟祥森關於齊克果的譯作包括有齊克果的《齊克果日記》（臺北：水牛出版社，1967 年）；《作為一個作者我的作品之觀點：一份對歷史的報告以及其他有關作品》（臺北：水牛出版社，1968 年）；《恐懼與顛佈》（臺北：敦煌書局，1968 年）；《死病》（臺北：水牛出版社，1969 年）；《憂懼之概念》（臺北：臺灣商務印書館，1969 年）；《誘惑者的日記》（臺北：志文出版社，1971 年）以及華爾泰·勞銳（Walter Lawrie）的《齊克果一生的故事》（臺北：商務印書館，1967 年），以及似乎有關，但現在不知詳細的碩士論文。

多種有關佛教及宗教靈修的譯作⁴⁶，他的確總是牽扯涉入於宗教的氛圍中。但他實際上對於神的看法卻是：他無法忍受全知全能的神對我們人自安的心境、生死禍福的掌握支配，他無法憑信某人是神的代言人，也無法自信內心的聲音是否就是「神的聲音」，更是會自我質疑創造的創造者是如何創造出來。因此他應該是一位宗教的懷疑者，但也因為他多方面地浸潤、接手於宗教的譯著工作，以及他時時刻刻要在當下的自然中窺覷生命存在的道路、真理、生命實相⁴⁷，所以他必然地也要牽扯於一種可以說是涉及如田立克（Paul Tillich）所提，屬於「終極關懷」之對於世界及生命存在的宗教神學理解。亦即就像他在論及「愛生哲學的神觀」時所說：「這宇宙，這地球，這地球上的一切有生與無生之物，在在驗證了這宇宙間有一股力量，……而若『偉大』二字可以有所指陳，這股力量便當之無愧。這股力量你可以稱之為神，也可以不用神來稱呼，但那股力量永遠存在，宇宙因之而有，因之而運行。……」⁴⁸這也就是說，孟祥森的宗教歸屬，更好應該稱作是一種屬於浸入於「宇宙性奧蘊」（cosmic profundity）的「泛神論者」——如果他願意接受的話！

我們若以孟祥森上述的說法來檢視他的愛生哲學的立論基礎，他固然不是如威爾森那樣以生物學家出以生物科學的科學原理來展開 biophilia 的論述，而且事實上孟祥森本人很明顯地也不是如吳明益所論，是出於一種基督教創造神學與佛道教戒殺生而發的宗教性之愛生。

⁴⁵ 參見伊德里斯·夏（Idries Shah）著，孟祥森選譯，《蘇菲之路》（臺北：聯經出版公司，1986年），此書乃是選譯自同一作者 Idries Shah 所編的兩本書 *Thinker of the East* 以及 *The Way of the Sufi*。

⁴⁶ 孟祥森關於佛教的譯著包括有鈴木大拙《禪學隨筆》（臺北：志文出版社，1974年）；鈴木大拙、佛洛姆《禪與心理分析》（臺北：志文出版社，1971年）；麥克爾·凱里澤《佛陀·至善的覺悟者》（臺北：時報出版公司，1988年）；以及解譯佛經禪典的《佛心流泉》（臺北：長鯨出版社，1978年）；《東籬說禪》（臺北：圓神出版社，1997年）；《給你一朵禪的花》（臺北：圓神出版社，1997年）；《給你一個禪的果》（臺北：圓神出版社，1997年）。關於宗教靈修的譯作則包括如 Neale Donald Walsch 的《與神對話 II》（臺北：方智出版社，1998年）；《與神對話 III》（臺北：方智出版社，1999年）；多馬斯·牟敦（Thomas Merton）《獨處中的沉思》（臺北：方智出版社，2003年）。孟祥森另外也翻譯了佛洛姆的《基督教義的心理分析》（臺北：晨鐘出版社，1972年）。

⁴⁷ 詳參見孟東籬，《以生命為心——愛生哲學與理想村》，頁 15 及以下。

⁴⁸ 同上，頁 139-140。

他其實簡單地是由對於弗洛姆著作的翻譯，學習到人心理底層的戀屍—愛死癥結的惡害，以及在愛生中的可能希望，進而轉出在自然環境中原來可過簡樸、尊重生命的生活，尤其是切身感受那不忍於那種環境對於自己的疏離異化，因此其「愛生哲學」恰正如他本意是要呼籲一種運動、一種革命，將人重新再召回到自然的秩序來過簡樸輕易的生活，是故其源源本本的哲學思想也許也可以簡單地借他自己的話來作注腳：「順生是善，逆生是惡」。（《萬蟬集》：133）

「愛生哲學」也許是一個簡單、素樸的哲學。他沒有高深的體系建構，但在某方面或某種程度上來說，由於孟祥森本來也是一位學哲學的學生和從事哲學教學的老師，抑且更何況他的許多譯作直接地也是歸屬為哲學的文本，那麼就著一份涉及其自己之哲學反思的文本，當然會是我們可以借用來討論其「環境哲學」——或至少是「環境思想」——的一個很好借徑。更何況在孟祥森諸多有關自然的書寫中，其中不少地方都隱約透露出他偏愛老子的哲學基本立場，因此我們似乎大可藉由他評解《老子》的著作：《老子的生態觀——道法自然》⁴⁹，來對他的環境哲學進行探索和理解。由於孟祥森此書的寫作是應內政部營建署玉山國家公園管理處邀請委託而撰寫的著作，因此一開始便明確賦予了「關懷生態和保護環境運動」的申論論旨。至於在書寫策略上，他則是在八十一章的《老子道德經》文本中，通過就著古書來為環保運動找借鏡這種自我意識下，總共選挑出可以發揮申論主訴議題的文本章節並分作四十七則，進行直扣論題來進行疏解和申論的演繹。

我們綜觀孟祥森這本書的分則命題，由於他經常將同一章文本分作幾則來申論其中的不同性質命題，因此在內容上並未包括全部的《老子》文本，而是其中 36 章的文本。但在此緊扣《老子》文本的疏解之外，他還加入了 6 條屬為總論或附論的申論分則。在這 6 條中，其中 1、2、3 條是總解「老子」、「《道德經》」以及「道—德」概念的導論文字，這是為讀者作有關作者、書名及書名關鍵字的簡單解題。至於另外的 3 則

⁴⁹ 孟東籬，《老子的生態觀——道法自然》（南投：內政部營建署玉山國家公園管理處，1991 年）。

附論，則是分別申論「聖人·萬物·民·百姓」（第8則）、「自然」（第19則）以及申論「輔萬物之自然」（第39則）三題。

在構成全書主要部分，也就是疏解《道德經》經文的各個分則中，作者的基本寫作方式是先抄列經文，接著以一種界於翻譯和撮要之間的作法總述段落大意，然後作出評論性的推論說解，最後再轉而以一種自然環境的事項舉例作為接點來讀取並論證隱含於文本中的環境語意。例如解釋《道德經》第一章「名可名，非常名」的第五則，他的讀解和評述書寫如下：

萬物的本身是沒有名字的。不但沒有名字，甚至是沒有「用處」的。

一切名稱，都是人為之取，為之定，為之安的。一切學術研究的分門別類，也都是依照人的觀察與了解，而為之分門別類的，甚至一切「用途」，也都是人為了使用方便而規定出來的。

「狗」並沒有說牠自己叫作「狗」，貓也沒有說牠跟老虎同科，樹蛙沒有想到牠跟青蛙相不相同；翠蛙的基因並非為生物學家提供基因庫而存在。

……

天地本是一個無名的世界。

是由於有了人（而且是很晚很晚的事），是由於有了語言文字（更晚更晚的事），人才用語言文字指涉方便，而給了它們名字，並把它們分門別類，以便使用和研究。

……這一切名稱、用途，都只是人類加上去的；他無需那般驕傲，以為自己創造了天地，是天地的主人。⁵⁰

在上面隨意引錄這落落一大段文字，我們希望是能舉列作為一個可以展示孟祥森為岌岌可危的自然世界，「從古書找尋借鏡」以作為引證或印

⁵⁰ 見上引書，頁20。

證「環保運動的一環」的努力。⁵¹文中一開始的一段，很明顯地是撮述——在某種意義下也是一種「白話句解」——所選錄《老子》文本的文句大意。不過它這撮述句解也不侷限於如注釋家們嚴格精準但枯燥無聊的注釋格式，因此讀者很可以直就簡明的撮述來把握議題申論的重點，故而接下來第二段的申論主題，即是扣緊著「名」之問題性來展開他的「名論」的評注工作。然而最重要的還是接下來有關聯結到文本之環境脈絡的「環境閱讀」(environment reading)的展示，例如在本則中他即是藉由狗、貓、蛙之不會自名以合效於人類的名份世界，它們之為「狗」、為「貓」和為「蛙」，全是人為了人自己的目的而命名的，甚至只是為了這一那一人群的目的而命名，因此若要在生態平等上承認它們作為自為行動主體的權利與地位，那麼放開人為的「名」的分別堅持，才能還其為天地自然的「生態」。而孟祥森即在這種譯解和申論的模式下，將所選錄的各則《老子》文本，一一引進到環境脈絡的閱讀中去。

也許老子《道德經》的文本是要展示一種聖人體道而自然德化天下萬物的「道—德」的世界經營，而非以「內聖外王」作積極介入的「盡性」之世界整序——也就是撥亂反之正——的努力。因此在與儒家共同之「事實作為之世界」(Tatwelt)的名目，特別是如孟祥森所舉列「聖人、萬物、民、百姓」的名目下，將之當作一種人際社會的「領袖」照顧，即使是道家的自然無為治理，孟祥森還是要失望地說：「這是美麗的願望與神話。」⁵²但若是從生態和環境的觀點來看，特別是「……把『聖人』改成『人類』或『人』，把『百姓』或『民』改為萬物」，他認為我們就可以有新的註解，也就是說，若進行如此改作，則：

……，老子的道德經，實際上幾乎可以成為一部「生態道德經」，一部「深度生態學」。因為老子對聖人和百姓的定位，正可以用在人與萬物的關係上，而人對萬物的責任，也正可以用老子書中聖人對百姓的責任來描述。

⁵¹ 同上書，頁 12。

⁵² 同上書，〈第八則〉，頁 25。

這樣一種新的註解，並沒有違背老子的本意，因為老子所講的本來就是人天之道，而且在老子那個時代，還沒有出現生態危機，如果老子處於今日，他一定會寫深度生態學，而他的深度生態學，也將是把「聖人」改成「人類」，而把「百姓」改為「萬物」。⁵³

就上述引文的「立意」或「意圖」來說，在孟祥森這本《老子的生態觀——道法自然》的書中，他的詮解策略很明顯地是要以環境作為解讀關鍵，也即鑰匙，並且就以這種「環境閱讀」(environment reading)作為解讀《老子》文本之「環境的語意」(environmental semantics)的閱讀和申論之接點。但如何可能以環境閱讀來讀出《老子》文本的環境語意呢？而這種讀法是合法有效的讀法，抑還是一種殘暴的閱讀呢？若它可以是合法有效的讀法，那麼在交錯的文本，也就是所謂的 context 中，是否即就是為一種可比擬於並透顯環境之深層結構的解讀可能性呢？

對以上各諸問題，我們可以有的解釋也許是這樣：首先，我們先撇開《老子》文本中的具體指涉，特別是對於有關社會之人際關係的具體指涉，那麼《老子》「道論」之一種投注於本原現象 (Urphänomenen) 的世界觀學建構，也許很可以作為我們變換解釋之座標的座定及調濟的分析基礎。這也就是說，作為一種揭顯宇宙發生及作用之觀解的本原現象——就像歌德所提，將一個現象回溯於另一個，將複雜現象回溯於一個「本原現象」那樣⁵⁴——的形而上的理論建構，孟祥森在解老子《道德經·第四十章》「反者道之動」時，即是將返本歸源設為對道領會的必要條件，亦即說：「在人對道的領會上，應『返本歸源』——應領會

⁵³ 同上，頁 26。

⁵⁴ J. W. Goethe, Über Naturwissenschaft im allgemeinen, *Naturwiss. Schriften* XI, 103；又參見 Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, 18. Febr. 1829. 於此作者是經由 Ernst Cassirer 的引述而注意及此說法，請參見 Ernst Cassirer, *Freiheit und Form* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1961, 3. Aufl.), S. 255，以及特別是 Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte* (Hamburg: Felix Meiner 1995), S. 123-131.

萬物的本源。」⁵⁵而這似乎也為我們借用「本原現象」來喻指作為本原之「道」與萬物化生的存有邏輯關係，以及轉喻「道」涉入環境自然之更為原本的論題的妥當有效，做了一個很積極的註腳。因為「『道』，是宇宙運行的本身，是萬物運作的本身。」⁵⁶以及「這『道』化生為萬物，萬物得之於道，則謂之德。」⁵⁷那麼因德而成其「人文化成」——也即「文化」——的人文知識與價值所開發的世界觀，現在更「還本歸源」地則即是要回到自然環境自己的所當是。如此地，那麼孟祥森藉由老子《道德經》，特別是「反者道之動」所揭櫫的對自然、特別是自然環境的「返本歸源」，即使在概念上存有糾結如：「當然，所謂『本源』與『現象』，所謂『古始』與『現在』，都是相對的分法，都只是人為的分法，在『道』的本身是無所謂『本源』與『現象』或『古始』與『現在』的。『道』是渾然一體。所以，在『現象』中，就寓含了『本源』，或說，『現象』就是『本源』之呈現。……」⁵⁸，但在最根源處，卻還是隱含地必須化其「現象」與「本源」為一，也就是一種返歸於「本原現象」的自然環境場所，而一種引導向「環境閱讀」的老子解讀——包含解釋學的（hermeneutical）以及注釋學的（exegetical）訴求——亦因此而得到其哲學的有效性證成矣。

其次，回到人際關係或人一物的具體支配關係上來說，老子哲學本是因應周文疲痺和政治社會之動盪而起的一種回應或反動思想，特別是在一種無法逃避人心機巧及鬥爭攘奪的困境中，去尋出如何保持原有或自然僅有的存在秩序的掙扎。老子哲學中的消極性態度實即是一種對於存在現實的本原現象之把握以及轉出。因為任何人為的積極設施，由於存在現實之問題的消解總是因序列發生的方向規定而只能作為發展地、特設增加地（ad hoc），藉由更複雜化、更為智巧的思想操作來尋求

⁵⁵ 孟東籬，《老子的生態觀——道法自然》（南投：內政部營建署玉山國家公園管理處，1991年），〈第二十七則〉，頁 87。

⁵⁶ 同上，〈第四則〉，頁 17。

⁵⁷ 同上，〈第三則〉，頁 16。

⁵⁸ 同上，〈第二十七則〉，頁 87。

解決。也許人文的精細辨解的確能夠為我們提供相對的解決之道，但社會現實的複雜性關聯卻總是讓我們一再地墮入其治絲益棼的王道神話之中。更何況在將一切原本自然化作人文的制作時，環境自然就像由原野森林、而阡陌田舍、而村里街道，以至小城鎮、大城市，乃至大都市，一往而不返。這是現代人的困境，而人心機巧的智、力用心，老子在其時代即已深識其患，轉而倡為簡樸柔順、無為寡欲以承道法自然，並喻如水、草、嬰孩的自然葆愛。因此在老子對掙脫這一人際社會之支配關係的道德論述，在扭轉意識及自我生存環境危機的當下，孟祥森這一尋回老子智慧的環境哲學反思，即使有其烏托邦或無政府的色彩⁵⁹，但作為一種反本歸源的簡單信仰，也許也是自然及其環境之至最的儘有可能的一個提醒或點照吧！事實上，對於要過簡（素）樸生活，孟祥森確實自己認知到，「對於尋求素樸的生活，須要先能以素樸的經驗來面對世界。」⁶⁰而這種要求著簡樸經驗的簡樸生活及其書寫、實踐，亦或也是道家的哲學信仰的一個實踐吧！？

結論：博學的論辯與深度的凝觀

在做結論之前，我們必須先澄清說明一點，亦即是，自我宣稱為「生活者」的孟祥森，在作為一位生活者兼作家的書寫努力當中，他對於知識體系的經營，很明顯地經常是採取消極且負面的態度。而他的寫作風格更是一貫地採取格言式的札記散文，這對於耽愛知識的博學以及論辯之誇勝的人來說，當然是一種缺憾。但若我們能在處境遭遇中，特別是在一種即身對於環境遭遇的敏感感性中，保持一個切身的關心，那麼能夠挑起、引導進入對於環境的關心或「良知」，那麼必然地也會是要隨緣地在其簡單素樸生活中「注意」——不經意突然看到而去看的「注意」——他周遭自然的這個、那個，因為在我與我的環境中，自然而然

⁵⁹ 參見前引吳明益書，頁 366。

⁶⁰ 孟祥森，《萬蟬集》，頁 28。

地就是一個良心「共知」(con-scientia)的存有關係。而且就因為這種我與我的環境之共知的存有關係，那麼對於它以及對於生命之自然和自我整序的深度凝觀，乃至人自己對於此環境整體，以及在此環境中對於其存在秩序之可觀、可愛的同情行動與道德良知的承擔，又何妨由單零的感動來「看入」(in-sight)環境、「看入」世界、「看入」生命之為首出「哲學」的前提。這其中也許就藏隱著一種「愛智」(philo-sophia)的「智愛」(Sophia-philía)，而且它正可以以一種「愛生」(bio-philía)的觀念來提出並轉化他所翻譯諸多齊克果、弗洛姆著作所揭露的存在掙扎或奮鬥(struggle/Kampf)等等生命的哲學變貌，甚至是他在環境—自然保護上的憤怒，義怒。

如此地，一種無法界限是文學、是格言珠璣，還是哲學思辨的自然環境書寫，以及從事這樣風格書寫的作家，對於召喚關心、良心共知來參與環境運動，來共締環境論述，應該也是很可貴的吧！

參考書目

- 孟祥森譯，弗洛姆(Erich Fromm)著，1971，《人的心——人心的善惡傾向》(*The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil*, New York: 1964)，臺北：有志圖書公司。
- 孟祥森譯，弗洛姆(Erich Fromm)著，1974，《人類破壞性的剖析》(*The Anatomy of Human Destructiveness*, New York: 1973)，臺北：水牛出版社。
- 孟祥森，1978，《萬蟬集》，臺北：遠景出版社。
- 孟祥森譯，阿道斯·赫胥黎(Aldous Huxley)著，1978，《美麗新世界》(*Brave New World*)，臺北：遠景出版社。
- 孟祥森譯，凱特布(George Kateb)編，1980，《現代人論烏托邦》(*Utopia: the Potential and Prospect of the Human Condition*, Somerset, N.J.: Aldine Transaction, 1971)，臺北：聯經出版公司。

- 孟祥森譯，哈姆生（Knut Hamsun）著，1981，《土地的成長》（*Growth of the Soil*），臺北：遠景出版社。
- 孟祥森譯，梭羅（Henry David Thoreau）著，1982，《華爾騰——湖濱散記》（*Walden or, Life in the Woods*），臺北：遠景出版社。
- 孟東籬，1985，《海濱茅屋札記》，臺北：洪範書店。
- 孟東籬，1985，《野地百合》，臺北：洪範書店。
- 孟東籬，1985，《愛生哲學》，臺北：爾雅出版社。
- 孟東籬，1986，《素面相見》，臺北：爾雅出版社。
- 孟東籬，1988，《念流》，臺北：漢藝色研文化事業有限公司。
- 孟東籬，1989，《生態環境的第二十九天》，臺北：財團法人社會大學文教基金會·社會大學出版社。（抽譯自 Lester Brown, *The 29th Day*）。
- 孟東籬，1991，《老子的生態觀——道法自然》，南投：內政部營建署玉山國家公園管理處。
- 孟東籬，1992，《以生命為心——愛生哲學與理想村》，臺北：張老師出版社。
- 孟東籬，1994，《生命的展現——人類生存情態的分析》（*To Have or to Be*），臺北：遠流出版公司。
- 孟祥森譯，世界兒童著，聯合國協編，1995，《搶救地球使命：21世紀議程——兒童版》，臺北：臺灣地球日出版社／綠色消費者基金會。
- 孟祥森、錢永祥譯，Peter Singer 著，1996，《動物解放》（*Animal Liberation*），臺北：關懷生命學會。
- 孟祥森譯，瑞秋·卡森（Rachel Carson）著，1998，《永遠的春天》（*The Sense of Wonder*），臺北：雙月書屋。
- 孟祥森譯，西雅圖酋長（Chief Seattle）著，1998，《西雅圖的天空：印地安酋長的心靈宣言》（*How Can One Sell the Air? Chief Seattle's Vision*），臺北：雙月書屋。

- 孟祥森譯，珍·古德 (Jane Goodall)、菲立普·柏爾曼 (Phillip Berman) 著，1999，《希望：珍·古德自傳》 (*Reason for Hope: A Spiritual Journey*)，臺北：雙月書屋。
- 孟祥森譯，伊安·泰特薩 (Ian Tattersall) 著，1999，《終極演化——人類的起源與結局》 (*Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness*)，臺北：先覺出版社。
- 孟祥森譯，英格麗·紐寇克 (Ingrid Newkirk) 著，2000，《孩子！ㄋ一ㄨ也可以解救ㄊㄩ (Kids Can Save the Animals! — 101 Easy Things to Do)》，臺北：關懷生命協會／臺北延平扶輪社。
- 孟祥森譯，勞勃特·狄奧巴 (Robert Theobald) 著，2000，《社群時代》 (*Reworking Success: New Communities at the Millennium*)，臺北：方智出版社。
- 孟祥森譯，馬克斯·胡巴德 (Barbara Marx Hubbard) 著，2001《你正在改變世界——有意識的演化》 (*Conscious Evolution: Awaking the Power of Our Social Potential*)，臺北：方智出版社。
- Carson, Rachel, *The Edge of the Sea*; (中譯) 瑞秋·卡森著，莊安祺譯，1997，《海之濱》，臺北：天下遠見出版公司。
- Carson, Rachel, *Silent Spring*, Boston: Houghton Mifflin, 1962; (中譯) 潘繼榮、李文蓉譯，1970，《寂靜的春天》 (*Silent Spring*)，臺北：大中國圖書公司；又瑞秋·卡森著，李文昭譯，1997，《寂靜的春天》，臺中：晨星出版社。
- Lear, Linda, *Rachel Carson. Witness for Nature*, New York: Henry Holt, 1997; (中譯) 林達·利爾著，賀天同譯，1999，《自然的見證人，蕾切爾·卡遜傳》，北京：光明日報出版社。
- Wadsworth, Ginger, *Rachel Carson, Voice for the Earth*; (中譯) 琴吉·華茲沃斯著，汪芸譯，2000，《瑞秋·卡森傳》，臺北：天下遠見出版公司。

吳明益，2004，《以書寫解放自然：臺灣現代自然書寫的探索 1980-2002》，臺北：大安出版社。

Biophilia, Contemplation in Nature and Tao: Meng Xiangsen and His Literary-Philosophical Style of Environmental Writings

Ryh-Shin Jiang^{*}

Abstract

Meng Xiangsen, also named Meng Dongli, is a productive writer, a translator and a “student” of philosophy. He is also one of the pioneers in the environmental protection movement in Taiwan. He constructs his natural and environmental writings in notes and aphorisms, applies Fromm’s idea “*biophilia*” to integrate his life experience and the philosophical reflection. Due to the fragmentary and aphoristic writing style, he has been long suffered from some literary critics. This paper, however, aims to point out that it is precisely this fragmental writing that reveals an “Insight,” or better *Einsicht* in German, within his notes or aphorisms. Indeed, Meng immerses himself in the insight/*Einsicht* and practices the idea of *biophilia* in his simple lifestyle. This can surely bring us to the deep reflection upon the inner profundity of things and the reconsideration of the philosophical meaning of *biophilia*. Moreover, one may go a step further to do a comparative study of environmental philosophy between Meng and Laozi.

Keywords: biophilia, nature-environment writing, environmental ethics, Laozi, Meng Xiangsen

^{*} Adjunct Lecture, National Taipei University of Education / Hsing Wu University

悖愛：從臺灣兩性暢銷書看親密關係的轉變

李根芳*

一、兩性關係暢銷書的生產與消費

書籍做為一項傳遞知識、保存歷史的工具，在人類文明史上扮演了不可或缺的角色。隨著大眾媒體興起、大量印刷生產日益普及，知識上的革命使得人類文明更加迅速發展，也帶來了更多溝通交流的管道。然而，出版業受到資本主義經濟邏輯的影響，業者藉由書籍的高銷售量獲得龐大利潤，書籍不再單純只是文化知識的載體，更是有利可圖的「商品」，「暢銷書」就是在這樣的環境下應運而生的一種書籍「類別」。英國學者約翰·薩澤蘭(John Sutherland)指出，就英文原意而言，bestsellers是「賣得最好的書」，但這個詞顯然大有問題，既然best是比較級裡的最高級，那麼照理應該只有獨一無二的一本，也許是《聖經》或是《莎士比亞全集》，但是每週我們看到的排行榜上暢銷書卻是分門別類，至少有數十本之多¹。他認為較為合適的說法應該是「賣得較好的書」(better sellers)、或是在某段時間內「銷售量最快的書」(fast sellers)，但這看似謬誤的名稱自1889年美國堪薩斯市的《堪薩斯時代星報》(*The Kansas Times & Star*)最早使用，之後由《出版家週刊》(*The Publishers Weekly*)、《紐約時報》(*New York Times*)沿用至今²，後兩者的暢銷書排行榜更成為美國目前最具權威的出版指標，也是全球出版發行的參考風向球。

* 國立臺灣師範大學翻譯研究所副教授

¹ John Sutherland, *Bestsellers: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford UP, 2007), p.17.

² 參見“bestseller”條目，URL=<http://en.wikipedia.org/wiki/Bestseller>。(2012/3/15 瀏覽)

最早的暢銷書僅以小說入榜，但自 1912 年起《出版家週刊》增列非小說項目，第一次出現在非小說類暢銷書排行榜的作品包括個人傳記、史地介紹，以及勵志書籍（self-help）³。雖然有人說，《聖經》應該是史上第一本勵志書⁴，不過，嚴格說來，最早在暢銷書排行榜締造佳績的勵志書應該是阿諾德·班內特（Arnold Bennett）的《如何充實度過二十四小時的一天》（*How to Live on Twenty-four Hours a Day*），這本書出版於 1910 年，1912 年在《出版家週刊》非小說類排行榜上名列第八，從此勵志書籍在美國出版界的地位便與日俱增，且內容也愈益多樣化。

過去學者對這類書籍多半嗤之以鼻，但近十餘年來，愈來愈多學者投入相關研究⁵，美國學者蜜琪·麥克吉（Micki McGee）在《自助股份有限公司：美國生活的改造文化》（*Self-Help, Inc.: Makeover Culture in American Life*, 2005）一書裡指出，美國文化受到早期英格蘭新教徒移民的影響，有很強烈的自我約束、自我改進的驅力，這樣的驅力反映在出版界，便是帶有濃厚啓發勵志意義的作品自成一個類別，據美國「市場資訊企業」（Marketdata Enterprises）統計，光是 2005 年一年這類書籍就創造成 6 億 9300 萬美元的產值，而且預估成長率為每年 8.3%。⁶由此可見，勵志類暢銷書無論是做為一種文化產品（cultural product）、或是商品（commodity），其影響力確實不容小覷。

³ 一般將英文“self-help”譯成「自助」，在此權且譯成「勵志」，但是在有關經營親密關係或提供指南、解答困惑的書籍也放在這個類別下，其內容未必是順應體制，有時也提供批評觀點。

⁴ Micki McGee, *Self-Help, Inc.: Makeover Culture in American Life* (Oxford: Oxford UP, 2005), p. 5.

⁵ 參見 Steven Starker, *Oracle at the Supermarket: the American Preoccupation with Self-help Books* (New Brunswick: Transaction, 1989/2009); Wendy Simonds, *Women and Self-Help Culture: Reading between the Lines* (New Brunswick, NJ.: Rutgers UP, 1992); Micki McGee, *Self-Help, Inc.: Makeover Culture in American Life* (Oxford: Oxford UP, 2005); Eva Illouz, *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help* (Oxford: Oxford UP, 2008).

⁶ 〈媒體發佈通訊〉(Press Release Newswire), September 21, 2006, URL=<http://www.prwebdirect.com/releases/2006/9/prweb440011.htm>, 轉引自 <http://answers.google.com/answers/threadview/id/786161.html>。(2012/3/15 瀏覽)

以自助勵志作品做爲一個類別，底下又可細分爲事業經營、個人成長、健康／瘦身、兩性關係等次文類。麥克吉認爲，各類改善自我的作品其出發點皆在於，讀者因爲能力不足，無論是美容美體、健康財富、工作或性對象的挑選、婚姻幸福或某類專門知識，靠著閱讀這類書籍所提供的最佳解答，便可以提昇自我，獲得更美好的人生（McGee, 2005: 18）。但追根究柢來看，難道所有書籍不都隱含了這種可能的目標嗎？當然小說或許不是那麼直接，但同樣有可能抱著類似目標：指引讀者找到更好的人生，對生命有更深刻的體會？爲什麼要讀書？書籍做爲一種文化產品，是否早就內建了某種價值？只不過在現今資本主義邏輯主導一切的世界裡，任何東西都具備潛在的消費價值，書籍做爲一項商品，在市場行銷包裝之下，同樣有無限的商機。出版界當然不能錯失把文化產品當作一門好生意來經營，因此書籍做爲一項文化產品，也絕對是文化商品。

我們看電視、健身、購物、旅行，把這些活動當做是休閒，同時也可能是一種逃避——脫離日常生活的一成不變，閱讀做爲一種休閒活動，不僅滿足我們增加知識、經營自我的需求，同時又何嘗不是提供了某種遁逃的路徑、某種夢想的可想，讓我們相信在「自助努力」之下，一個更美好的未來（不論是財富管理、身心靈提昇、性愛技巧或是品酒嘗美食等）就在閱讀之後等著我們。

美國做爲此文類的出版先驅，其影響力無遠弗屆。有不少論者已指出，勵志書籍是美國文化非常重要的一環，它反映出人們普遍的追求與變動的社會需求。⁷本論文主要關注的焦點在於親密關係的勵志書籍，因此不擬觸及勵志書籍的其他次文類。探究此類書籍的發展可以發現，有關兩性關係的暢銷書大量出版蔚爲風潮，應該是 1960 年之後的事⁸。

⁷ Paul Lichterman, "Self-Help Reading as Thin Culture," *Media, Culture and Society* 14, No. 3 (1992): 421-47; Sandra K. Dolby, *Self-Help Books: Why Americans Keep Reading Them* (Urbana & Chicago: U of Illinois P, 2005); Micki McGee, *Self-Help, Inc.: Makeover Culture in American Life* (Oxford: Oxford UP, 2005) 即爲相關代表著作。

⁸ Eva Illouz, *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help* (Oxford: Oxford UP, 2008), pp. 105-51.

兩性關係的勵志類書籍在六〇年代之後大量興起，顯然與女權高漲，女性對於自己的性別角色感到不確定，加上傳統核心家庭在社會變遷下面臨急遽挑戰不無關係。過去，傳統的女性相夫教子，負責灑掃煮飯等，主要扮演的是照顧者角色，隨著女性走進職場，面對的挑戰和所需要扮演的角色更加複雜多元，這時兩性關係的勵志書籍便成為最佳指南。

而這類書籍更大量運用心理學及心理諮商語言，以建立某種專業口吻，幫助個人改善自我或處理問題。以色列籍社會學家依娃·伊露茲(Eva Illouz)在《拯救現代靈魂》(*Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*)指出，

藉由心理治療語言來討論家庭，有其得天獨厚之處：不僅因為這種語言是應家庭社會轉變而生，同時心理治療一開始即源自於從家庭敘事，也就是說，自我與身份認同的敘事，向來脫離不了童年及原初的家庭關係。(Illouz, 2008: 105)

她認為美國文化充斥著心理治療的語言，到了六〇年代之後更與女性主義論述相輔相成，在人格養成、性別角色、家庭關係的相關討論裡，均可見到心理治療所使用的語彙，即便一般人未必負擔得起找心理醫生的諮商費用，在書店裡隨手可得的兩性關係勵志暢銷書，絕對可以填補大部分讀者的空虛、焦慮或不確定。(Illouz, 2008: 124)

當然兩性關係暢銷書一開始或許以女性讀者為主要對象，但隨著社會改變，男性也被要求負起更多情感上的支持與責任，他們必須學習傾聽及表達內在情感。此外，消費文化亦重新定義一個良好的婚姻關係是兩人有共同興趣和品味(Illouz, 2008: 109)，如果兩人不能配合，就會影響婚姻品質，必須學習協商適應彼此的差異，盡可能一切同步。因此，晚近的兩性關係暢銷書便以兩人相處的教戰手冊自居，不再只是針對女性的需求而已。

就臺灣的出版情況而言，無論是大量引自國外，或是由本地作家創作，這類書籍蔚為風潮，也都是近二、三十年間的事。過去雖然也有譯自 1972 年美國暢銷書的《開放的婚姻》(*Open Marriage*) (中譯本 1974

年出版，長賣二十餘年⁹)，或是女性作家在婦女雜誌上撰寫專欄，回答女性有關親密關係或婚姻等問題的書籍面世（如《葉曼隨筆》〔1963〕、《葉曼信箱》〔1979〕），但因彼時出版業仍未真正資本主義化，這類書籍也還構不上是一個獨立的類別。此外，兩性相處與家庭議題面臨較大的衝擊，與經濟型態改變，女性教育程度提高及進入職場比例提昇等，都有很大的關係，因此八、九〇年代這類書籍才開始蓬勃發展。時至今日，出版業從生產到包裝行銷及銷售，無不依循著資本主義的生產模式進行，諸如出版公司包裝作家、打造品牌概念，推動各類書系以區隔不同消費者／讀者，以及大型綜合連鎖書店的成立，再加上這類書籍市場愈來愈大，各大書局的書籍分類早已經將這類書籍列為「兩性／婚姻」或「家庭／兩性」類，而兩性專家更是活躍於各類媒體之間給予建言。例如作品以兩性關係及勵志為主的作家吳淡如，便曾經連續五年獲得臺灣金石堂最佳暢銷女作家第一名，同時也進軍電視、廣播媒體，主持兩性相關節目。

二、兩性暢銷書與親密關係的轉變

事實上，當代社會學家如紀登斯（Anthony Giddens）、貝克夫婦（Ulrich Beck & Elisabeth Beck-Gernsheim）早在九〇年代初即分別探討了現代社會結構的改變，已急遽地影響現代家庭制度，也挑戰了我們傳統以來對親密關係的定義與了解。應運而生的各類「兩性勵志」書籍，也在不同階段反映出社會變遷與性別角色調整的各式風貌。

紀登斯的《親密關係的轉變：現代社會的性、愛、慾》（*The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*）於1992年問世，他從通俗作品及兩性勵志書籍切入，對於親

⁹ 這本暢銷書是由美國夫妻檔 George and Nena O'Neill 共同撰寫，受到六〇、七〇年代婦女解放運動影響，這本書對於兩性平等及婚姻關係提供人類學觀察及相處指南，自問世後即在《紐約時報》暢銷書排行榜上締造佳績，入榜四十餘週，迄今長銷不輟，被譯成十四種語言，賣出超過 3500 萬冊。在臺灣的中譯本最新出版是 1997 年遠流出版社的二版二刷。

密關係的轉變與更深層的社會結構變遷之間的關連，抱持著樂觀的看法。他觀察當前兩性關係的逐漸開放與同志情欲的自由流動，認為以個別主體自主平等為基礎、且具有反思性的「純粹關係」，是轉變中親密關係的正面發展。貝克夫婦的《愛情常混亂》(*The Normal Chaos of Love*) 德文原著於 1990 年出版，1995 年發行英文版。他們更加強調的是現代工業化社會與消費文化追求開發進步，核心家庭成了工業化資本主義社會能夠維繫的一大支柱，隨著女性進入就業市場，過去傳統的性別分工受到挑戰，但不容否認的是，女性仍然是各種照顧、看護的主要提供者，因此性別分工不均，加上勞動市場仍有重男輕女的傾向，使得許多女性不願走入家庭，或是亟於脫離家庭、以尋求自我，因此也急遽地改變了現代工業社會對家庭的定義。這兩部著作都試圖解析在當代消費社會下，現代人如何兼顧個人自由／自主性與親密關係，也都開啓了後繼者熱烈的討論，與更進一步的相關研究¹⁰。

美國社會學家霍奇斯切爾德 (Arlie Russell Hochschild) 同樣看到社會變遷對家庭制度、女性角色及親密關係的影響，但她更關注的是資本主義體系如何滲入私領域，從而規訓個人情感生活，以順應多變的當代社會。她以 1970-1990 年代出版的兩性關係勵志書籍為分析對象，討論這類暢銷書作家如何扮演情感投資諮商顧問的角色，提供讀者做出「合適的情感投資」。她認為韋伯 (Max Weber) 所描述的清教徒藉由資本主義精神，逃脫教會的勢力牢籠，清教徒倫理與資本主義締造出當今美國社會的價值觀；同理，女性主義逃離了社會運動的局限，與親密關係商業化精神相結合，打造出兩性關係勵志暢銷書及其相關產業的廣大市場。霍奇斯切爾德並歸結出，早期這類作品對於女性的規範與父權體制相互唱和，大多勸誡女性善守「本份」，以維繫和諧家庭為前提，較晚

¹⁰ 英國社會學家瑪麗·伊凡斯 (Mary Evans)、琳·傑米森 (Lynn Jamieson) 等均曾撰文批評紀登斯或貝克夫婦論述的不足之處。

期的作品則呼應婦運之後的主張，強調女性自主與親密關係中如何追求兩性平等¹¹。

比較值得注意的是，在商業文化主導的條件下，資本主義體系有效地挪用了女性主義的主張，或者說，親密關係的商業精神成功地吸取資本主義的精髓，女性和男性應該要平起平坐，對情感的需求亦無分軒輊。資本主義相信自我約束規範，就可以累積財富，獲致成功，那麼女性只要方法得當，就可以「擁有一切」：曼妙身材、青春美麗、以及人人稱羨的親密關係。勵志書把女性追求自主與平等的概念與男性理性控制、管理的模式相結合，於是親密關係也可以透過自制自律、理性溝通來達成，如果無效，那是個人方法不對，或是自我要求不夠嚴謹（Hochschild, 1994: 13-14）。

霍奇斯切爾德更進一步地解釋，基本上九〇年代的兩性關係暢銷書把 1950 年代白人中產階級男性的愛情原則當做是標準，值得兩性奉行：不要把愛情看得太重、性與愛是可以分開的、不要太早談戀愛（經濟獨立最重要）、偶爾外遇也無妨（Hochschild, 1994: 17-18）。即使《男女大不同》（*Men are from Mars, Women are from Venus*）的約翰·葛瑞（John Gray）誇大男女之間性別差異，宣揚較傳統的兩性關係互動，隱隱然呈現一波反動勢力，但是基本上，九〇年代以後的兩性關係勵志暢銷書展現的是「文化酷炫」（cultural cooling）。她在結論追問，這是否是目前最好的選擇？對於兩性相處是否還有其他更好的選擇或建議？（Hochschild, 1994: 19）

另一位美國學者蘿拉·吉普妮斯（Laura Kipnis）在 2003 年出版的專著《悖愛》（*Against Love: A Polemic*）（臺灣出版譯名《反對愛情：那些外遇者教我的事》）裡，討論現代親密關係與資本主義經濟邏輯的相通性，和前述幾位學者的看法有相通之處。她指出：「一夫一妻制變成是勞動，慾望由契約來組織，帳務和忠實好比是勞工付出的勞動，婚姻

¹¹ Arlie Russell Hochschild, "The Commercial Spirit of Intimate Life and Abduction of Feminism: Signs from Women's Advice Books," in *Theory, Culture and Society* Vol. 11, No. 2 (1994): 2.

如同家庭工廠，透過嚴格的生產區紀律來管理，使得所有的妻子丈夫、家庭伴侶，都被現有的機制緊緊綁住。」¹²如果你的親密關係出了問題，那一定是你的努力不夠、方法不對，所以無法有效率地維持良好關係。為了解決問題，於是有所謂的「愛情政權維和部隊」，心理諮商與治療就是應運而生的新興產業，此外還有以文化包裝的各種娛樂工業——電影、小說、廣告、情歌，用天羅地網來強化「真愛唯一，親密關係要靠努力」的想法，更別提國家機器和工廠企業用各種以一夫一妻制為基礎的福利制度，來誘使雇員接受這樣的邏輯思考，相信這才是唯一王道。這樣一種對愛的信念與堅持，和現代工業社會強調效率、工作倫理，其實是相輔相成的。

她援用了傅柯 (Michel Foucault)「規訓」的概念，強調資本主義工業社會利用「圓形監獄」的邏輯，將專偶制「愛情」歌頌包裝成至高無上的美德與幸福，因此國家機器不需要處處站崗、時時設防，卻能達到無時無刻不在監督人民的目的。我們對於工作上的表現、和親密伴侶之間的關係，都可以「努力」來達成希冀的目標，如前所述，如果表現不盡如意、關係不盡美好，那就是我們努力不夠。除了國家對婚姻關係的規範制約外，現代美國社會也透過各種兩性關係暢銷書、心理諮商，甚至是脫口秀節目，對人們進行監督與輔導。

從上述幾位學者的研究可以看出，以英文出版的兩性關係暢銷書確實自成類型，擁有廣大的市場，而數十年來隨著社會變遷，這類書籍所刻劃的女性形象或是對親密關係的建議忠告，也隨之有了改變。近二十年來的相關學術研究分別從社會學及文化史的角度提出觀察與批判。反觀臺灣在這方面的出版雖然也有愈來愈蓬勃發展的趨勢，但是相關學術論著幾乎可說是付之闕如。無論是學術期刊論文或學位論文，對於暢銷書的討論幾乎只局限於出版行銷層面，至於暢銷書的各種不同次文類迄今仍是乏人關注的課題。這些學者的研究雖然主要以美國的兩性暢銷書

¹² 蘿拉·吉普妮斯 (Laura Kipnis) 著，李根芳譯，《反對愛情：那些外遇者教我的事》(臺北：行人，2010)，頁 25。

為分析對象，但考量到臺灣有大量的暢銷書是翻譯自美國，加上近數十年來性別角色、家庭制度與親密關係也隨著社會變遷而產生很大的變化，在許多方面與美國兩性暢銷書所勾勒的情況都有不謀而合之處。因此，本論文試圖藉由這些相關討論來檢視臺灣這類暢銷書的發展，一探其與親密關係轉變的關連性。以下便以臺灣數十年來兩性關係勵志書籍的發展做進一步的個案分析。

三、臺灣兩性關係勵志暢銷書的發展

由於臺灣最早、歷史最悠久的暢銷書排行榜是由金石堂書店所建立的，因此本文便以金石堂的暢銷書排行榜為依據，挑選自 1983 年迄今最具代表性的兩性關係勵志暢銷書，探討這些作品如何隨著社會的變遷與脈動，對通俗讀者提供有關親密關係的建議，特別是他們對婚姻及外遇的看法，一方面藉此可以勾勒出近三十年來此類書籍的消長變化，一方面也試圖探究這些作品如何反映社會變遷、家庭結構改變的面貌。此處需加以說明的是，臺灣的出版市場除了本土作家作品外，翻譯作品也不在少數，不過若以兩性關係暢銷書為類別，真正擠進排行榜單內的外國翻譯作品其實相當有限，筆者曾在他處討論此類型的翻譯作品（李根芳，2010），因此此處將重點放在本土作家，著眼於其價值觀如何呼應時代的轉變。

不可否認的是，兩性關係暢銷書確實在現代社會裡成爲一種重要的通俗文類，即便女性主義運動使女性在各方面都有積極的表現與更多的參與，也使一般讀者更公開坦然地去看性傾向與情慾等議題，但是一旦涉及「專偶制」、「婚姻」關係，媒體輿論似乎仍然有強烈的道德約束力量，破壞家庭的「第三者」往往也是千夫所指的眾矢之的。因此以下的討論除了分析兩性關係暢銷書外，也將從這類作品對情慾、外遇的看法，剖析親密關係與資本主義邏輯的糾結。

檢視過去近三十年來本土的兩性關係暢銷書作家的背景，大致可分成以下幾類，(一) 受到社會認可的已婚成功者，如薇薇夫人、楊小雲、王碧瑩、李濤與李豔秋等；(二) 特立獨行，甚至不惜挑戰主流想法的女性，如曹又方¹³、施寄青、洪小喬、黎明柔、女王、陶晶瑩等；(三) 以經營管理專業身份或溝通專家的角度提供建言，如黃明堅、黃越綏、戴晨志、吳淡如、吳若權等。

(一) 成功過來人的諄諄善誘

以第一類作家而言，他們在成為兩性關係暢銷書作家之前，都已經有穩定的婚姻關係，並且是社會認可的成功人士，他們所代表的價值呼應了七、八〇年代以後漸漸強大的中產階級價值觀：雖然女性獲得較高的教育與經濟上的獨立，但是女性仍然不該偏廢其傳統婉約的特質，這些作家普遍追求肯定的是穩定美滿的核心家庭。他們通常會以過來人的身份，扮演諄諄善誘的「導師」形象，給予以女性為主的讀者群適時恰當的意見，讓尋求自我改善、自我惕勵的女性有一個方向指標。

這類作品的風格是通常文章篇幅不是太長，作者以平實親切的風格向讀者娓娓訴說，有時會以友人閒聊探問或個人經驗做為引子，拉近與讀者的距離。這個類型的作者訴諸的並非高高在上的權威，而是樂於傾聽分享的溫柔智慧女性。就形式而言，這類作家與美國專為女性解答困惑的專欄「親愛的艾比」(Dear Abby) 非常相似，她們從女性的角度出發，比較能夠感同身受、設身處地為讀者尋求解決辦法。同樣可歸為此類型，但是是以甜蜜夫妻檔形象出書的是《親愛關係》、《親愛關係 2》，

¹³ 曹又方很早就踏入文壇，同時也是婦運先驅，除了小說、雜文外，亦以女性成長與兩性關係的散文著稱，1974 年曾與施叔青、呂秀蓮合辦「拓荒者出版社」，1979 年出版《開放的女性》，抒發她對女性主義、兩性平等的看法，在當時可算是相當前衛，開風氣之先，但並未引發熱烈迴響。九〇年代起，擔任方智出版社發行人，主要出版兩性成長及新時代心靈書籍，她也以描寫情欲及兩性關係的作品而成為暢銷書排行榜的常客，奠定了「兩性暢銷作家」的地位，知名作品包括有《寫給永恆的戀人》(1989)、《下個男人會更好》(又名《走過愛情》)(1991)、《做個全面成功的女人》(1992)、《做一個有智慧的女人》(1993) 等。她在九〇年代的作品大致還是符合主流想法，不像她的真實人生直接挑戰傳統價值，這在她的自傳裡《靈欲刺青》(2004)、《烙印愛恨》(2009) 有較多的描述。雖然她在九〇年代的作品未必直接與主流想法扞格，此處仍將她歸為第二類作家。

由媒體記者李濤、李豔秋合撰，在九〇年代上半期曾風行一時。在內容上也無非是建議夫妻要互相體諒，建立良好的互動溝通，並且要努力經營親密關係。究其暢銷之原因，或許在於其滿足一般讀者窺探名流私生活的欲望，另一方面也從男女雙方面的角度切入，提供雙薪家庭如何維繫親密關係的簡要方針。總的來說，這個類型的最佳代表首推薇薇夫人，其受歡迎程度可說是迄今未衰。

和六〇年代知名女性專欄作家葉曼相仿的是，薇薇夫人在報紙上的專欄也相當受歡迎，她最早為《聯合報》撰文，針對即是「女性成長問題」，為各個年齡層的女性提供建議，後來專欄文章結集出版為《一個女人的成長》（1985），連續八年進入金石堂的暢銷書排行榜，之後的《一個女人的成熟》（1993）也同樣進入排行榜。由於《一個女人的成長》深受讀者喜愛，2003年遠流出版社又予以修訂重出，雖然未登上任何排行榜，但顯然銷路不差，在2007年也出現四版一刷的佳績。有趣的是，其實她也在1993年出版了《一個男人的成長》，遠流出版公司2007年予以重印發行，不過這本書所受到的注意及銷售數字遠遠不如前者。

由於臺灣自七〇年代開始轉型為工業社會，愈來愈多女性接受更高的教育，也有更多的機會進入職場，除了傳統相夫教子的女性責任外，更擔負起職業婦女的新角色。她強調現代女性必須獨立成熟，無論是在家庭、職場、婚姻等各種人際關係裡扮演各種角色，都必須全力以赴，自重自信與自愛。她為自己的定位在《一個女人的成長》的第一篇裡就說得明白：

讓我做一個橋樑，把縱的橫的經驗作一種溝通或交流。讓那些活得充實愉快的女性為自己的「同類」奉獻力量，不讓千百年來女人專欺壓女人的傳統再繼續下去。這世界上也只有女人活得好時，男人才同樣活得更好，否則，光是爭取女權，很累，也不完全快樂。¹⁴

¹⁴ 薇薇夫人，《一個女人的成長》（臺北：遠流出版社，1985），頁2。

她開宗明義地指出，她的目的不是爭取女權，而是兩性平等對待，女性成長成熟。在八十篇的短文中，有五十餘文章是針對傳統對女性的種種偏見束縛提出批評，強調在新時代裡，女性有機會接受較好的教育，就應該發揮所長，她認為獨立成熟的女性永遠不放棄學習，不管她是全職家庭主婦或是職業婦女，都會以首先成爲一個自信自主的女人爲目標，適切地扮演各個角色（薇薇夫人，1985: 63-68, 105-106）。如果女性在婚後仍然一天到晚追問丈夫「愛不愛我」，恐怕是不成熟、沒自信的表現；此外，「一對成熟的、彼此尊重的夫婦，根本不需要用『同進同出』來『證明』他們之間的情感」（薇薇夫人，1985: 132-34, 142）。她不斷地在文中強調自主空間的重要，也解釋即便兩人的親密世界你儂我儂，仍然要保持一點距離，營造一點神祕色彩，這反而更能保有彼此的吸引力。

紀琇雯針對薇薇夫人的專欄及作品在七〇、八〇年代所扮演的角色，提出了以下的觀察：

薇薇夫人之所以期待專家給予各式指導，筆者認為，不只是反映出當時的中產階級婦女對於問題解決的渴求，更是由於當中國傳統賢妻良母的典範不再完全適用，往往需要其他權威性的指標來注入新血，賦予傳統新義，讓惶惶無所依循的婦女們去追尋。再者，「人生靠自己的力量去創造」這一類的說法，強調個人式對社會劇烈變遷應有相當的心理適應，進而致力於追求自我的發展。¹⁵

這樣的論點其實從當時風行的兩性關係暢銷書書名即可得見一斑，曹又方的《做一個有智慧的女人》（1993、1994 年入榜）、王碧瑩《做他永遠的親密愛人》、《做個風姿綽約的女人》（1993、1994 年入榜），都標

¹⁵ 紀琇雯（研撰），王秀文（指導），《女性專欄作家在台灣興起的興起：以薇薇夫人爲主軸（1964-1987）》（高雄：高雄醫學大學性別研究所碩士論文，2004），頁 68。

榜了獨立女性追求自我成長，卻又徬徨於女性傳統氣質、不知如何同時滿足家庭及自我的尷尬情境。

對於婚姻的看法，薇薇夫人基本上認為，真正不在乎婚姻的女性少之又少，「大多數女性仍然掙脫不了傳統婚姻制度的陰影，無法像男性那樣真正的灑脫，真正的沒有壓力」（薇薇夫人，1985: 80）。因此，她建議女性還是要把握選擇的智慧，不要排斥婚姻。她承認現下社會對男女地位確實有雙重標準，但有智慧的女性會懂得自我反省，同時了解到制度面的問題，「千百種男性社會中種種的不公平、不合理，也不是一天可以消除的」（薇薇夫人，1985: 86）。對於性的態度，薇薇夫人雖然不是保守的衛道人士，但在當時的社會條件下，她認為「用虛幻的貞節牌坊壓住自己和放浪到性氾濫，同樣都是不正常的人生態度」，「婚姻以外的任何性關係對大多數的女人來說，都隱含著不安、恐懼、迷失與複雜的情緒。也許那可以使一個未婚的女性生理成熟，但在心理上一定困擾多於其他的感受。」（薇薇夫人，1985: 82, 95）若是與稍早一批以男性專家學者主導撰寫的《愛的生活》（1979）比較之下，男性權威者的論述壓制女性、忽視結構問題，薇薇夫人至少承認問題存在，以爭取弱勢權益的角度看來，有了自覺意識，才有可能去凝聚力量，進而改造社會，因此她的作品在臺灣社會轉型，大批受高等教育女性投入職場之際，對於當時的女性確實提供了不少幫助。

（二）美麗壞女人的挑釁誘惑

九〇年代的臺灣社會有了急遽的變遷，根據行政院主計處的統計，已婚婦女走入職場的比例日益增加，一方面是女性更加獨立自主，一方面則是經濟型態轉變。過去贊同男主外女主內的比例有八成，到了九〇年代則降為五成八¹⁶，影響所及，兩性對於親密關係的定義及需求也產生了變化。正如前文提及貝克夫婦及紀登斯的觀察，社會型態的改變同

¹⁶ 引自呂玉瑕、伊慶春，〈社會變遷中的夫妻資源與家務分工：台灣七〇年代與九〇年代社會文化服絡的比較〉，《台灣社會學》No. 10（2005），頁 55。

時也帶來了親密關係的轉變。有關臺灣變遷和家庭結構轉變、女性地位與離婚率等的研究¹⁷均指出，隨著女性經濟獨立，離婚率確實節節升高。當時困擾女性讀者的問題，有不少是女性發現丈夫有外遇，或是年輕女性陷入不倫戀而無所適從。另外，女性外遇的比例也較以往提高¹⁸。如果情欲在過去是個禁忌的話題，隨著解嚴及女性解放運動等發展，長期壓抑而帶來的爆發力從此一發不可收拾。

傳統的三從四德及貞操觀念已漸漸被視為是不合時宜的規範，從女性的角度談性、談身體的兩性書籍自九〇年代起愈來愈普遍。1992 年張老師出版社所出版的《金賽性學報告》三書、1994 年在「反性騷擾大遊行」時喊出口號「我要性高潮，不要性騷擾」的何春蕤，更是將情欲自主議題推向主流媒體的重要助力。此後出版的諸多兩性關係暢銷書也毫不避諱地談論「做愛做的事」（黎明柔，1995b）、「讓我們大膽用身體去愛男人吧！」（洪小喬，1996），到了二十一世紀，甚至有筆名「女王」的作家在書裡特別開闢「慾女論壇」，討論「親愛的，妳高潮了沒？」這樣的話題，或是提出「婚前一定要有性行為」（陶晶瑩，2011）的主張。

這樣的發展與歐美九〇年代後崛起的「後女性主義」論點頗為接近，女性具備經濟獨立的條件，在事業上與男人可以一爭長短，但是仍然可以展現女性魅力，發揮女性特質。通俗小說如《BJ 單身日記》（英文原著 1996 年發行，中譯本 1998 年發行）、電視影集《艾莉的異想世界》（1997-2002 年在美國播映，1998-2003 年在臺灣放映）、《慾望城市》（1998-2004 年在美國播映，1999-2004 年在臺灣放映）便是這種「女力」（girls' power）的代表，對於塑造新的女性形象應該也帶來了推波助瀾

¹⁷ 可參考吳慧靖（研撰），陳婉琪（指導），《工作、經濟獨立、婚姻——女性就業與離婚風險》（臺北：國立臺北大學社會科學院社會所碩士論文，2009）；易漢亭（研撰），陳信木（指導），《台灣地區女性婚姻經驗之生命歷程變遷》（臺北：國立政治大學社會科學院社會所碩士論文，2008）；張佳蓉（研撰），丁乃非、劉人鵬（指導），《過去過去一直來：八〇年代女性小說的情婦書寫》（新竹：國立清華大學文學院中文所碩士論文，2005）。

¹⁸ 可參見 2002 年 8 月《台灣光華雜誌》〈遠離桃色風暴——外遇不要怕〉的報導，頁 20。

的效果。如果早先「女強人」充滿負面的意象，把事業有成的女性刻劃成「男人婆」，此時呈現的女性形象可以「美麗壞女人」為代表。

而在這類作家中，以 1995 年從台北之音電臺的廣播節目「台北非常 DJ」崛起的黎明柔可能是最特別、又最具代表性的人物。她的《非常話題 I——情色男女》、《非常話題 II——做愛做的事》兩書，是將廣播節目裡聽眾 call in 進來和她對話的內容轉為文字，出書不到一個月，即創下六萬本的驚人銷售數字¹⁹。這兩本書和其他的兩性關係暢銷書大不相同之處在於，同樣是設定主題，但是她提供了更開放的園地，讓聽眾直接參與，表達他們的看法。如果過去這類型的作家採用其他人的經歷遭遇，以間接的方式來打動、取信讀者，此處她是更單刀直入地讓這些經歷者在廣播節目中以第一人稱敘述他們的故事。例如《非常話題 II——做愛做的事》第一個主題談「賓館文化」，首先來電的聽眾便是在賓館的一對情侶，之後又有有賓館工作及經常上賓館的男性聽眾，這些「分享」滿足了聽眾及主持人偷窺的心態，但同時也是一個讓一般人有機會直接表達意見的管道。

《商業週刊》社長何飛鵬在序裡說：「這是一個全民參與的經驗分享與心理諮商」²⁰，相當準確地描繪出這兩本書的作用。但是是否任何廣播主持人／作家都可以直入「禁地」呢？黎明柔的節目自開播起，就一直是電臺「最受爭議、又最受歡迎的一個節目」（引自台北之音電臺臺長徐璐）²¹，而這兩本書的出版更延燒了相關話題²²。值得注意的是，媒體及出版社都會強調她的顯赫家世及傲人的學歷，她在掀起非常話題之前，曾在香港的衛星電視中文臺擔任電視節目主持，頂著美國耶魯大學電影系畢業的學歷，單身自主、個人風格突出。她的祖父曾任國防部

¹⁹ 六萬本的銷售數據出自黎明柔的臉書官網，URL=<http://zh-tw.facebook.com/ZOE1022.tw/info>（2012/7/25 瀏覽）；金石堂 1997 年的《出版情報》公布該書 1996 年在金石堂書店的年度銷售量為 14,782 冊。

²⁰ 黎明柔，《非常話題 II——做愛做的事》（臺北：商周出版社，1995），頁 5。

²¹ 黎明柔，《非常話題 II——做愛做的事》（臺北：商周出版社，1995），頁 6。

²² 黎明柔最早在節目中的用語「做愛做的事」，後來成為流行通俗用語即為一例。她的中文句法破碎不完整，議題多半敏感腥羶，卻開啓了主持廣播節目的新風格，也使她成為最受年輕人喜愛的電臺情人之一。參考〈空中電波，新聲換舊聲？〉，《台灣光華雜誌》1997 年 11 月，頁 44-53。

參謀總長、海軍總司令，父親曾任中國國民黨港澳總支部書記長，和其他通俗書籍不同的是，為她作序的個個來頭不小。因此在作者形象塑造上，我把她歸類為具備強大文化資本的「美麗壞女人」，她可以露骨地討論聳動的情色話題，而不至於被「妖魔化」；另外，由於兩本書都出自廣播節目的內容，這個節目本來就只限定在大臺北地區，所以兩書的觀點也強烈地反映出大臺北地區聽眾的看法，有相當明顯的都會風格。

她的節目也經常討論婚姻議題，隨著社會形態轉變，婚姻關係也產生了很大的變化。她和其他兩性專家不同的是，她會直指婚姻中各種複雜因素，邀請聽眾參與討論。例如《非常話題 I——情色男女》一書中，明白與婚姻有關的題目就包括有〈為錢結婚〉、〈性生活次數與婚齡成反比〉、〈有名無實的婚姻〉、〈捉姦〉、〈小老婆〉系列一至三、〈台灣、大陸都有老婆〉，在全書十八篇文章裡佔了四成多，可見婚姻關係確實是一般社會大眾相當關注的熱門話題。²³不過，在書中多數述說婚外情的聽眾仍以男性居多，這未必反映社會現實，事實上，何春蕤的《好色女人》（1998）²⁴即揭示了有不少女性有婚姻出軌經驗，但是女性婚外情確實比男性背負更大的社會道德譴責的包袱，因此女性多半對於其出軌經驗保密到家（彭莉惠，2002）²⁵。

黎明柔當時未婚，但是她對婚姻的看法或多或少開啓了其他的討論空間，她認為女性也有正常的性慾，「如果老公扭扭捏捏，則女人也可以像男人一樣，……向外發展。男人可以有外遇，女人在等什麼？」（黎明柔，1995a：118）她對同性戀也表示支持，鼓勵大家接受。雖然來電的討論未必深刻，但至少是公開坦然地面對這個向來被視為禁忌的話題，也對情慾、性向等課題在媒體上的探討開啓更大的可能性。

這種大膽敢言的美麗壞女人形象到了 2000 年代則以從網路部落格竄起的作家「女王」為代表，她在 2007 年出版了第一本書《我是女王：

²³ 黎明柔，《非常話題 I——情色男女》（臺北：商周出版社，1995）。

²⁴ 何春蕤，《好色女人》（臺北：元尊文化，1998）。

²⁵ 彭莉惠（研撰），張家銘（指導），《女性婚外情慾歷程之研究》（臺北：東吳大學社會科學院社會學研究所碩士論文，2002）。

那些好女孩不懂的事》，在當年度為排名第十三的暢銷書，之後陸續以女王為題，發行多本「女王書」，以嗆辣口吻強調新好女人就是要經濟獨立、敢愛敢恨、情慾自由，不要被傳統婚姻或兩性關係所限制束縛。她擅於運用網絡、電視等媒體，因此從兩性暢銷書作家身份跨界到各類產品代言，躍身為媒體名流，她的作品也和消費文化日益緊密結合。這和安琪拉·麥克洛比（Angela McRobbie）所憂心的後女性主義崇尚消費，不再具有批判反思力道，的確相去不遠。有關後女性主義與兩性關係議題將在下節再敘。

（三）溝通專家的專業建言

九〇年代後期，不僅有愈來愈多的外來翻譯作品提供親密關係指南，本土作家如戴晨志、吳淡如、吳若權等，也分別從管理經營的角度來談親密關係，其中尤以雙吳以暢銷書天王天后之姿，十餘年來出書不斷，主題幾乎不脫談情說愛與經營自我。以吳淡如為例，除了多部愛情小說外，散文著作包括有《認真玩個愛情遊戲》（1995）、《校園戀愛學分》（1995）、《真愛非常頑強》（1996）、《愛情以互惠為原則》（1999）、《乖女孩沒糖吃》（2007）、《做個好情人該懂的事》（2008）數十種。吳若權的寫作生涯也與吳淡如相仿，除了愛情小說外，還有不少戀愛教戰手冊，如《愛在魚水交歡時》（1997/2005）、《那個男人不偷心》（1997）、《誰能讓男人付出真心》（1998）、《愛要有點乖有點壞》（1998）、《愛情左岸》（2001）、《新 Love 學：加點理性更浪漫》（2007）、《劈腿心理學》（2008）、《男人心，迴紋針：激發壞男人的好特質》（2008）、《做感情女王，別做戀愛女僕！》（2009）等共八十餘種。

光從書名看來，即可觀察到近二十年來有趣的轉變。愛情可以是個遊戲，只要短短的也無妨，重點是有過戀愛的經驗，在現代社會裡，天長地久的愛情幾乎是個神話，但人人還是追求愛情。與過去不同的是，如今要在愛情裡致勝，方法可能得有所改變了。現代的教戰手冊告訴我們，即便對女性而言，乖巧順從也不再是個吸引人的特質，反而是有些

霸道、個性強悍，或許還更具有魅力。就內容而言，兩者都擺脫了早期愛要犧牲奉獻的論調，主張先要愛自己，然後才有能力愛別人；也強調愛情並非佔有或控制對方，吳若權甚至問道：「相愛，何必要結婚？」他的結論是既維持獨立自主的生活型態，又能分享親密關係，應該是最理想的，不過兩人若是決定要有小孩，那麼婚姻「絕對是必要的責任與承擔」²⁶。

如果早先這類書籍都是以異性戀當做是不言自明的親密關係前提，吳若權的作品則把同性戀的親密關係也納入討論。一般而言，暢銷書做為一項文化商品，其鼓吹的價值觀通常是與社會主流價值相唱和，當今社會比起過去對同性戀情確實較為開放，但是不容否認的是，異性戀的主流價值仍然主導各種媒體與資訊管道，這也使得他書中針對同志親密關係提出建言忠告，顯得和其他同類作品稍有不同。

隨著九〇年代消費文化愈益主導了一般大眾的生活，書籍不單只是文字作品的展現，更是結合文字、圖像、心理遊戲、網路連結的媒介，不管是吳淡如或吳若權，他們的作品裡都加入愈來愈多的插圖與照片，設計也愈益輕鬆花俏。此時作家已為一種品牌，擁有各自的部落格、廣播及電視節目。兩人也都擁有管理行銷方面的碩士學位，分別以管理溝通專家的身份為多情男女指點迷津。有趣的是，吳若權在面對有人質疑他未婚，如何提供建議時，他的反應是：「沒聽說過『溝通技巧』還有『已婚』和『未婚』之分的。」²⁷

這樣的操作與經營模式，與英美眾多兩性關係暢銷作家的做法並無二致，特別值得注意的不同點在於，國外兩性勵志類作家往往還有廣大的諮商網絡，如以《男女大不同》系列大賣的美國暢銷作家葛瑞（John Gray）即進一步成立講習班，除了書籍、相關影音產品外，並設立提供輔導、諮商和兩性交流的龐大網絡，這與美國中產階級極度仰賴心理諮商有關。在臺灣，或許婚姻心理諮商還不是那麼普遍，一般升斗小民仍

²⁶ 吳若權，《誰能讓男人付出真心》（臺北：方智出版社，1998），頁 175-79。

²⁷ 吳若權，《愛在魚水交歡時》（臺北：方智出版社，2005），頁 2。

然以書籍做為這方面主要資訊來源，因此這類書籍的教戰守則意味也分外濃厚。

這和吉普妮斯書中所討論的現象不謀而合，這類暢銷書的教戰守則提供讀者行動方針，讓讀者相信，只要接納這些專家建議按表操課，與親密愛人的關係自然會獲得改善，自己也能成為一個更好的人，在現代的工業社會下快樂幸福地生活。吉普妮斯則是批判親密關係的資本主義生產模式：「在勞力密集的親密關係裡，『努力為關係付出』，讓每個人都得要輪兩班工時。或者我們應該直接用企業用語，說這是『垂直整合』：同樣的強迫加班及多變指令，穿著禮儀及態度評量，那些可怕的年度考績評量——別忘了還有『達到性高潮』」（蘿拉·吉普妮斯，2010：26）。企業用語早已滲透到親密關係之中，並且成為最高指導原則，彷彿在工業化現代社會裡，只要有管理經營的概念，人生便能無往不利，不論是事業家庭，一切都在自己的掌握之中。

四、「悖」愛：愛情的違反／謬誤／迷惑／遮掩

依照《辭源》對「悖」的解釋是（1）違反，逆亂；（2）謬誤；（3）迷惑；（4）遮掩，本論文試圖以「悖」來詮釋吉普妮斯論述的「against」，從這樣的觀點看來，「against love」便有了「違反愛情」、「錯誤的愛情」、「對愛情迷惑」或「遮掩愛情」等不同涵義。兩性關係勵志書原本的功能在於提綱挈領，使讀者有規則可循，並以為就此可以找到真愛，維持天長地久的親密關係。批評家則點出這套愛情論述有可能是迷惑悖反，以愛之名行違背愛情之實，透過規訓和自我要求，使每個個人都能找到美好穩定的親密關係，同時成為「社會上有用的人」，亦即傅柯所說的「useful body」，以便融入整個資本主義工業社會的生產線。不論是親密關係或工作崗位，每個人都能馴服歸順，發揮最大效率，以獲得符合現代社會要求期待的美滿人生。

從這些學者的討論，我們可以歸結出，由於這類書籍的定位，基本上是以中產階級價值觀為核心，同時都是以個人自律、自我改進做為出發點，因此社會結構、社會階級、資源分配不均、性別分工不平等的問題，通常並不在討論或關心之列。無論是葉曼女士、薇薇夫人依循「婦女信箱」模式，李濤與李豔秋的「成功過來人」姿態，或是黃越綏、吳淡如的管理經營觀點，基本上還是強調以個人的角度出發，藉由提昇、改善自我，以追求美好的親密關係。即使以「美麗壞女人」形象出發的兩性關係暢銷書作家宣揚獨立自主的重要性，與其糾結在一段不健康的親密關係裡，還不如勇敢擁抱單身，做個快樂的現代女性，但是這類作品仍然或多或少地鼓吹著「下一個男人會更好」的論調，卻未對社會結構本質上的限制提出批評。

我們也可以看到這些作者都有類似的背景：高學歷（不少作者有管理溝通相關學位，以及數年的國外生活經驗）、舉止合宜的行為與討人喜愛的外在，在階級的保護下，比較容易從個人主義的觀點看待周遭事物，相信透過自我改變，就能擁有一個美好的未來和完滿的親密關係，他們往往忽略了結構上的不平等，以及性別分工、對情感需求不同所造成種種的衝突與矛盾。

值得一提的是，何春蕤早在二十年前就對報紙的婦女家庭版及婦女雜誌有所批判。她認為婦女版是女人的鴉片煙，內容無非是要女人犧牲自我或是學習妝點打扮，所刊出的大抵是軟性文章，即便對成功婦女的報導也多半強調他們如何能夠「家庭與事業兼顧」。她強調在現實歷史條件沒有改變之前，婦女版不可能消失，我們該努力的是如何轉化這個版面，使這個園地成為「前進的、批判的、自省的媒介」²⁸。如果說兩性勵志暢銷書是婦女／家庭版的一種延伸，似乎並不為過，只不過隨著親密關係的轉變，讀者未必局限於女性（吳若權的作品便是例證）。那麼，這樣的文類所負載的功能，應該像紀登斯所試圖勾勒的景況，提供一個民主、開放、協商的園地。用何春蕤在《好色女人》的話說，就是

²⁸ 卡維波、何春蕤，《為什麼他們不告訴你：性政治入門》（臺北：方智出版社，1990），頁 143-144。

「我們首先需要改變那些限定女人命運的文化腳本。我們需要發掘和創造更多不一樣的情慾文化腳本，讓眾多女人都能用各自情慾生命中的單薄或厚實來衝垮傳統女性人生的單一道路」²⁹。

如紀登斯和貝克夫婦所述，現代化進程的結果之一便是對個人主體性的推崇重視，以及隨之而來，親密關係的重新定義與轉變。然而，個人畢竟是社會的一份子，個人身份認同仍然在各方面受到社會各種體制的建構與影響，因此，無論是吉普妮斯或何春蕤等性別研究方面的學者，都強調「現實世界的變革」，並且對資本主義工業社會的操作邏輯提出具有批判性及反思性的解析。麥克洛比在《女性主義的後果：性別、文化和社會變遷》(*The Aftermath of Feminism: Gender, Culture and Social Change*, 2009) 批評紀登斯和貝克夫婦過於強調個人主體的自由和選擇，忽略了女性主義思潮和女性解放運動為女性帶來的諸多權利，同時也認為現今主流文化和政治論述有抹滅女性主義、僅向消費文化靠攏的趨勢。這可以從近來這類暢書作家也躍身成為產品代言人，彷彿掌握消費力量，就掌握了幸福人生及美好親密關係的鎖鑰。這是整個消費文化對民主社會個體最大的衝擊，同時也剝奪了其他論述的討論空間。

澳洲學者赫索登 (Rebecca Hazleden) 也批評紀登斯過於強調這類書籍民主化的力量，但是她也不同意批評者將這類書籍視為純粹只是經濟與政治壓迫勢力的工具，她試圖解釋這類書籍可能形成某種有建設性的論述力量，讓讀者和外在世界產生某種連結與表達方式，這樣的改變為讀者帶來新的能力、自信與表述方式³⁰。另外，加拿大社會學家林克 (Heidi Marie Limke) 對於這類勵志作品抱持較為激進而悲觀的態度，她援用傅柯「自我科技」(technologies of the self) 的觀點，認為這類作品只是加強馴化人民，最終的結果是人民喪失了自主性³¹。

²⁹ 何春蕤，《好色女人》(臺北：元尊文化，1998)，頁 213。

³⁰ Rebecca Hazleden, "The Relationship of the Self with Itself in Contemporary Relationship Manuals," *Journal of Sociology* 39.4 (2003): 413-428.

³¹ Heidi Marie Limke, "Governing Citizens through Self-help Literature," *Cultural Studies* 14.1 (2000): 61-78.

兩性關係勵志暢銷書最大的共同點即是把一些公領域的問題轉化成私領域的問題，諸如兩性的工作競爭與升遷機會、育嬰托嬰的機制與福利、健保制度等，過去都被內化成家庭自行負擔解決。於是絕大部分的女性（傳統的主內者）和愈來愈多的男性（未必能從工作得到絕對的滿足）從這類書籍尋求解答，希望透過改善自我，也能得到美好完滿的親密關係。然而，親密關係從來不只是兩個人的事而已，還涉及了長期相處、經濟與家事分擔、個人事業追求、養育小孩（如果有孩子的話）等複雜問題。

總結上述學者專家的論點，兩性關係勵志書籍確實與資本主義工業社會規訓個人與家庭密不可分，但這類書籍做為一種特定的文類，倒也未必只是意識形態國家機器的傳聲筒，隨著親密關係的轉變，這類書籍也有可能形成某種論述空間，鬆動公／私領域的二元對立，或許能夠促成陽剛氣質和陰柔氣質的匯流與對話。勵志書籍的作者及讀者做為這類產品的生產者和消費者，可以採用批判省思的角度，賦予這類作品更大的顛覆體制與質疑權威的力量。不容否認的是，兩性關係勵志暢銷書是資本主義社會的產物，但我們或許可由霍爾（Stuart Hall）解構通俗文化的「通俗」（the popular）一詞而得到啓發。霍爾認為，「通俗」並不是一個同質的、完整而自主的概念，因為與「大眾」緊密結合，就一定受商業完全主導，或是自然而然就具有批判精英立場的力量，無論是收編或抵抗，恐怕都是太過簡化的解讀。重點是「通俗」文化研究的核心向來在於其「轉變」，接收者如何詮釋通俗文化成品，如何加以運用，這才是最值得關注的（Hall 1981/1998: 443, 453）。這樣的文類固然滿足了市場需求，但也有可能成為質疑批判傳統兩性關係的有效門徑。本文剖析了臺灣兩性勵志暢銷書數十年來的發展情況，以臺灣的出版情況與社會變遷來看，不同階段的兩性勵志暢銷書在不知不覺中消融、或幫助降低「處女情結」，對「劈腿」關係提出更開放的解讀，可說是積極或消極地改變了現今的兩性關係，或許透過更多的討論和批判，我們可

以看到更多樣化的兩性關係勵志暢銷書，而在深入反思後，也許二十一世紀的現代主體有可能更加了解愛的真諦。

參考書目

- 卡維波、何春蕤，1990，《為什麼他們不告訴你：性政治入門》，臺北：方智出版社。
- 何春蕤，1994a，〈女人當然要性解放〉，《婦女雜誌》3月號，頁63-64。
- 何春蕤，1994b，《不同國女人：性／別、資本與文化》，臺北：自立晚報。
- 何春蕤，1994c，《豪爽女人：女性主義與性解放》，臺北：皇冠。
- 何春蕤，1995，〈情慾文化〉，《張老師月刊》No. 2，頁132-134。
- 何春蕤，1998，《好色女人》，臺北：元尊文化。
- 何春蕤，2001，〈反思與現代親密關係〉，紀登思（Anthony Giddens）著，周素鳳譯，《親密關係的轉變：現代社會的性、愛、慾》（*The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*）導讀，臺北：巨流，頁iii-xvii。
- 呂玉瑕、伊慶春，2005，〈社會變遷中的夫妻資源與家務分工：台灣七〇年代與九〇年代社會文化服絡的比較〉，《台灣社會學》No. 10，頁41-94。
- 李根芳，2007，〈翻譯類暢銷書在台灣的文化政治〉，輯於胡庚申主編，《翻譯與跨文化交流：轉向與拓展——首屆海峽兩岸翻譯與跨文化交流研討會論文集》。上海：上海外語教育出版社，頁176-190。
- 李根芳，2010，〈台灣兩性關係暢銷書的翻譯與性別再現〉，《廣譯》No. 3（Jan.），頁21-42。
- 蘿拉·吉普妮斯（Laura Kipnis）著，李根芳譯，2010，《反對愛情：那些外遇者教我的事》（*Against Love: A Polemic*），臺北：行人。
- 邱貴芬，1998，《「（不）同國女人」聒噪》，臺北：元尊文化。

吳慧靖（研撰），陳婉琪（指導），2009，《工作、經濟獨立、婚姻——女性就業與離婚風險》，臺北：國立臺北大學社會科學院社會所碩士論文。

吳若權，1998，《誰能讓男人付出真心》，臺北：方智出版社。

吳若權，2005，《愛在魚水交歡時》，臺北：方智出版社。

易漢亭（研撰），陳信木（指導），2008，《台灣地區女性婚姻經驗之生命歷程變遷》，臺北：國立政治大學社會科學院社會所碩士論文。

紀琇雯，2004，《女性專欄作家在台灣的興起：以薇薇夫人為主軸（1964-1987）》，高雄：高雄醫學大學性別研究所碩士論文。

張佳蓉（研撰），丁乃非、劉人鵬（指導），2005，《過去過去一直來：八〇年代女性小說的情婦書寫》，新竹：國立清華大學文學院中文所碩士論文。

張淑麗，1994，〈解構與建構之後：女性雜誌、女性主義與大眾文化研究〉，《中外文學》23.2，頁 110-125。

張娟芬，1997，〈《豪爽女人》誰不爽？——社運觀點的情慾對話〉，輯於何春蕤編，《呼喚台灣新女性：豪爽女人誰不爽》，臺北：元尊文化

彭莉惠（研撰），張家銘（指導），2002，《女性婚外情慾歷程之研究》，臺北：東吳大學社會科學院社會學研究所碩士論文。

詹宏志，1990，〈九〇年代女性新特質〉，原刊於《哈潑》創刊號，轉載於《出版情報》No. 23，頁 4-5。

黎明柔，1995a，《非常話題 I——情色男女》，臺北：商周出版社。

黎明柔，1995b，《非常話題 II——做愛做的事》，臺北：商周出版社。

樊洛平，2006，《當代台灣女性小說史論》，臺北：臺灣商務印書館。

薇薇夫人，1985，《一個女人的成長》，臺北：遠流出版社。

行政院主計處與女性議題有關之統計專題分析網頁。

URL=<http://www.dgbas.gov.tw/ct.asp?xItem=835&ctNode=3259>。

（2010/11/26 瀏覽）

- Appadurai, Arjun, 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: U of Minnesota P.
- Beck, Ulrich & Elisabeth Beck-Gernsheim, 1995, *The Normal Chaos of Love*, trans. Mark Ritter and Jane Wiebel, Cambridge: Polity.
- Blum, Virginia L., 2005, "Love Studies: Or, Liberating Love," *American Literary History* 17: 2(Summer): 335-348.
- Bourdieu, Pierre, 1993, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, ed. R. Johnson, New York: Columbia UP.
- Dolby, Sandra K., 2008, *Self-Help Books: Why Americans Keep Reading Them*, Urbana and Chicago: U of Illinois P.
- Ehrenreich, Barbara & Deirdre English, 1978/2005, *For Her Own Good: Two Centuries of the Experts' Advice to Women*, revised ed., New York: Anchor.
- Evans, Mary, 2003, *Love: An Unromantic Discussion*, Cambridge: Blackwell.
- Giddens, Anthony, 1992, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge: Polity.
- Hall, Stuart, 1981/1998, "Notes on Deconstructing 'the Popular'," *Cultural Theory and the Popular Culture: A Reader*, ed. John Storey, London: Pearson/Prentice Hall.
- Hazleden, Rebecca, 2003, "The Relationship of the Self with Itself in Contemporary Relationship Manuals," *Journal of Sociology* 39.4: 413-28.
- Hazleden, Rebecca, 2004, "The Pathology of Love in Contemporary Relationship Manuals," *The Sociological Review* 52.2: 201-17.
- Hochschild, Arlie Russell, 1994, "The Commercial Spirit of Intimate Life and Abduction of Feminism: Signs from Women's Advice Books," *Theory, Culture and Society* Vol. 11, No. 2: 1-24.

- Hochschild, Arlie Russell, 2003, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, 20th anniversary edition, Berkeley: U of California P.
- Illous, Eva, 2008, *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, Oxford: Oxford UP.
- Jamieson, Lynn, 1999, "Intimacy Transformed? A Critical Look at the 'Pure Relationship'," *Sociology* 33.3: 477-494.
- Kipnis, Laura, 2003, *Against Love: A Polemic*, New York: Pantheon.
- Korda, Michael, 2001, *Making the List: A Cultural History of American Bestsellers, 1900-1999*, New York: Barnes and Noble.
- Lichterman, Paul, 1992, "Self-Help Reading as Thin Culture," *Media, Culture and Society* 14.3: 421-47.
- Limke, Heidi Marie, 2000, "Governing Citizens through Self-help Literature," *Cultural Studies* 14(1): 61-78.
- McGee, Micki, 2005, *Self-Help, Inc.: Makeover Culture in American Life*, Oxford: Oxford UP.
- McRobbie, Angela, 2009, *The Aftermath of Feminism: Gender, Culture and Social Change*, London: Sage.
- Simonds, Wendy, 1992, *Women and Self-Help Culture: Reading between the Lines*, New Brunswick, NJ.: Rutgers UP.
- Slater, Don, 1997, *Consumer Society and Modernity*, Cambridge: Polity P.
- Starker Steven, 1989/2009, *Oracle at the Supermarket: The American Preoccupation with Self-Help Books*, 4th printing, New Brunswick: Transaction.
- Sutherland, John, 2007, *Bestsellers: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford UP.

現代戀愛與傳統家庭的倫理衝突： 從臺語電影家庭倫理文藝愛情類型 看 1950-1960 年代愛情、婚姻、家庭的道德想像

王君琦*

出身貧寒、標緻可人的女主角、嗜錢如命的父母、多金好色的董事長、大環境不允許的苦戀，這些都是自稱為「家庭倫理文藝愛情片」的臺語類型電影中不可或缺且為人所熟知的基本元素。以民營為主的臺語電影從 1950 年代中末期開始活躍至 1960 年代，直到 1960 年代末、1970 年代初出現疲態，因此臺語電影在戰後臺灣社會的通俗文化場域中舉足輕重。雖然臺語電影受到好萊塢電影、日本電影、廈語片等國際電影不小的影響，但相較起肩負國族意識型態的少量國語片而言，卻更為接近當時庶民社會的樣貌，也捕捉到了臺灣社會當時在倫理、道德價值觀、意識型態上的擺盪與掙扎，¹尤其是那些以社會事件或現象為題材的新本創作。²這些交錯著階級、性、愛情、家庭的故事透露了戰後臺灣社會在大規模轉進工業現代化社會之際局部但卻非邊緣的「感覺結構」(the structure of feelings)。³

* 國立東華大學英美語文學系助理教授，南加大電影電視理論批判研究博士

¹ 廖金鳳，《消逝的影像：臺語片的電影再現與文化認同》（臺北：遠流，2001 年），頁 158。

² 除此之外，臺語電影尚有傳統戲曲改編如《薛平貴與王寶釧》（何基明，1956）、《羅通掃北》（洪信德，1963）、《孫臏下山》（吳文超，1962），民間故事如《運河殉情記》（何基明，1956）、《金姑看羊》（莊國鈞，1957）、《安童哥買菜》（陳揚，1968），外國電影改編如《金色夜叉》（林福地，1964）、《地獄新娘》（辛奇，1965）等。

³ Raymond Williams, *The Long Revolution* (London: Hogarth, 1992), p. 48.

受日本殖民的緣故，臺灣早於 1920 年代前後就已逐步進入現代化生活，出現各式西方文明的產物如汽車、飛機等交通工具，百貨公司、公園、法院、監獄等現代空間，多在日據時期出現，1930 年代前後至少在臺北，西方文明已是都市的風貌之一。⁴除了物質現代性所帶來的影響之外，現代性所帶來文化、社會層面的衝擊繼續持續到國民政府遷臺後推行「進口替代」、「出口導向」的經濟政策後，因為更壓縮且密集的工業資本化而更加劇。⁵戰後臺灣社會以急速壓縮的方式從農業社會型態邁向工業現代化的階段，農業就業人口逐漸流失，都市創造大量的就業機會和偏高的收入引發人口向都市集中，百萬以上人口的大都市在 1960 年代以後逐漸出現，⁶而現代化發展過程中的變遷也影響著人際關係及互動，尤其是親族關係的衰弱，以及相對因核心家庭興起而被強化的婚姻與親子關係。⁷現代性思維引導下的婚姻與家庭出現了傳統父系價值與現代自由戀愛觀念交織的結構性衝突，女性也開始搖擺於追求自我愛情與恪守女子傳統道德的矛盾之中，⁸早自三〇年代的臺語流行歌曲就已經開始對於自由戀愛與傳統婚姻制度之間的扞格有所著墨，⁹上述這些結構性衝突依舊是 1950、1960 年代社會變遷下「家庭倫理文藝愛情」的類型電影在敘事上的母題與背景，戲劇張力來自個人的愛情追求與傳統家庭規範和期許之間的扞格。本文以 1960 年代幾部重要的「家庭倫理文藝愛情」臺語片為文本分析對象，耙梳這些影片如何透過愛情的命題與通俗劇（melodrama）的模式展開傳統家庭價值與現代個

⁴ 陳柔縉，《臺灣西方文明初體驗》（臺北：麥田，2011 年）。

⁵ 黃崇獻，〈「現代性」的多義性／多重向度〉，輯於黃金麟、汪宏倫、黃崇獻編，《帝國邊緣：臺灣現代性的考察》（臺北：群學，2010 年），頁 48-49。

⁶ 章英華，〈都市化與機會結構及人際關係態度〉，輯於楊國樞、瞿海源編，《變遷中的臺灣社會：第一次社會變遷基本調查資料的分析》（上冊），（臺北：中央研究院民族學研究所，1988 年），頁 162。

⁷ 謝高橋，〈社會變遷中的人際關係及互動〉，輯於楊國樞、瞿海源編，《變遷中的臺灣社會：第一次社會變遷基本調查資料的分析》（上冊），（臺北：中央研究院民族學研究所，1988 年），頁 231。

⁸ 林津如，〈追尋與徘徊：百年臺灣家庭與親密關係之變遷〉，輯於黃金麟、汪宏倫、黃崇獻編，《帝國邊緣：臺灣現代性的考察》（臺北：群學，2010 年），頁 298。

⁹ 周俊男，〈悲情現代性：由生命政治角度解讀當代臺語流行歌曲中的女性與愛情，以黃乙玲為例〉，《文山評論》第 4 卷第 2 期（2011），頁 37。

人思維的辯證、表現出個體性與集體性的摩擦和搓揉。然而本文不欲採取反映主義的立場，論證這些電影直接反映了主流文化信念和價值觀，正如 Graeme Turner 所說，電影的再現既是由文化的意義系統生產出來，也介入文化意義系統的生產。¹⁰意識型態隱身於私人故事的敘事結構與音像部署之中，透過將故事私有化以求無涉於政治社會結構。在這裡所分析的幾部臺語片裡，我們將會看到一套愛情征服一切的公式，歷經波折的愛情無論是以悲劇或喜劇收場，都帶我們見證了浪漫愛情是如何帶動個人挑戰舊秩序的戒律與規範，但其結果並非顛覆或挑戰，而是一種試圖與傳統價值折衷妥協的新道德想像（moral imagination），其中不乏矛盾與曖昧，而這個模糊地帶透露出壓縮現代化過程中某種進退失據的尷尬處境。在下文中，我將從通俗劇類型電影如何將意識型態符碼化開始，分析影片中以個體主義出發的自由戀愛與新、舊秩序各種社會力間的對立／抗爭或協商／折衷，試圖梳理出 1950-1960 年代的通俗文化對愛情、婚姻、家庭的意識型態想像與詮釋。

一、家庭倫理文藝愛情片的通俗劇模式

此類型的臺語電影兼具倫理親情與浪漫言情（即男女情愛之敘寫，以浪漫愛情故事為基礎）兩大敘事軸線。「文藝」一詞的使用多被用來相對於西方「通俗劇」（melodrama）一詞，字面意義指稱結合音樂與戲劇、以製造情感性效果為主的敘事。在蔡國榮《中國近代文藝電影研究》一書中，被定義為「偏重情緒、情感」的類型（1985: 3），但此一說法過於籠統。葉月瑜從二十世紀初的文獻考究文藝一詞在華語電影史脈絡下的變遷意涵。到 1960 年代左右，在臺灣文化語境中「文藝」一詞的使用強調精緻質感的藝術美學及廣義的社會人文關懷，不同於西方通俗劇電影自默片時期以來是透過大眾文化形式來傳遞現代性中的政

¹⁰ Graeme Turner, *Film as Social Practice*, second edition (New York: Routledge, 1993).

治社會變遷、體現現代性所提供不同於以往的官能感受。¹¹ 臺語電影以文藝遂行分類當然扣連到當時社會普遍對文藝一詞的理解，但實際上臺語電影的家庭倫理文藝愛情片反而不與傾向藝術電影的華語文藝片在同一陣營，而是與西方通俗劇模式有著不少的重疊，例如被邊緣化、被壓迫的女性受害者視角出發、道德兩極化（moral polarization）、壓抑復返（the return of the repressed）的精神分析式結構、狀況結構（the structure of situation）、激烈情感與浮誇美學上所構成的過剩風格（excessive style）、感官煽動（sensationalism）、透過沈默或拒絕溝通營造感傷力（pathos）來啓動觀眾的情感參與等等，音樂（含歌曲）在這類型的臺語電影中更是與西方通俗劇模式一樣在結構與表現手法上有絕對的重要性。¹² 究其相似的原因可能有二：一，臺語電影初始源於商業利益考量出發而非思考電影做爲一種藝術形式，因此具有「東抄西襲」的混雜特質，並沒有完全承襲泛華文化的文藝傳統；二，根據 Thomas Elsaesser 的說法，通俗劇並不是類型，而是 Peter Brooks 所謂的通俗劇想像（melodramatic imagination）：一種跨越時代與藝術形式、由歷史與社會牽動的經驗模式（Elsaesser, 1991: 68-70）。Brooks 指出，通俗劇是一個強調美德戰勝惡勢力的現代形式，具形化於君主封建制度與教堂代表的道德和真理誠律在法國大革命後解體之時，被用來於重塑美德政權（the regime of virtue）（Brooks, 1992: 14-15），而此後通俗劇最受歡迎的時間點也總是巧妙地與歷史與意識型態的危機時刻重疊

¹¹ Emilie Yueh-yu Yeh, "Pitfalls of Cross-cultural Analysis: Chinese *Wenyi* film and Melodrama," *Asian Journal of Communication* 19:4 (2009): 445-449.

¹² Thomas Elsaesser, "Tales of Sound and Fury: The Family Melodrama," rpt. in *Imitation of Life: A Reader on Film & Television Melodrama*, edited by Marcia Landy (Detroit: Wayne State University Press, 1991), pp. 68-91; Peter Brooks, *The Melodramatic Imagination: Balzac, Henry James, Melodrama, and the Mode of Excess* (New Haven: Yale University Press, 1992); Chuck Kleinhans, "Notes on Melodrama and the Family under Capitalism," rpt. in *Imitation of Life: A Reader on Film & Television Melodrama*, edited by Marcia Landy (Detroit: Wayne State University Press, 1991), pp. 197-204; Geoffrey Nowell-Smith, "Minnelli and Melodrama," rpt. in *Imitation of Life: A Reader on Film & Television Melodrama*, edited by Marcia Landy (Detroit: Wayne State University Press, 1991), pp. 268-274; Ben Singer, *Melodrama and Modernity: Early Sensational Cinema and Its Context* (New York: Columbia University Press, 2001).

(Elsaesser, 1991: 70)。臺語電影出現的時機正是臺灣社會轉形的動盪期，因應快速資本主義化所需、同時也在這個過程被製造出的新價值衝擊著舊社會的傳統秩序，通俗劇善惡二分的套數正可以被挪用以建立舊秩序崩毀後的新道德。

通俗劇是資本主義現代化的產物 (Elsaesser, 1991; Brooks, 1992; Kleinhans, 1991)。在西方的脈絡下，十八世紀戲劇形式的通俗劇發出的意識型態訊息是以中產階級意識抵抗封建餘毒，所謂中產階級意識型態指的是「在面對經濟需求、現實政治、忠誠於家族等多重壓力下逆長出的理想性志向」(Elsaesser, 1991: 70)。二十世紀初，新資本主義秩序帶來了不同以往的階級劃分、剝削、失業等狀況，運用通俗劇模式的文藝作品開始關注個人在面對都市化、工業化、企業型資本主義化等社會變遷時所感受到的飄搖存在感和道德困頓 (Elsaesser, 1991: 72)；二十世紀中期，人口流動、女性在教育及工作上的普及等因素皆衝擊著核心家庭的凝聚力和穩定性，電影當中的通俗劇想像因此將家庭描繪成高度結構化的父權社會建制，帶來壓迫的同時也是衝突的基礎和來源。¹³儘管不同時期的通俗劇模式處理不同的經驗，但基本結構方式都是將階級對立的意識型態衝突織入以情感為支配的家庭狀態中，有時階級對立會隱藏在其他的二元組合之下，如城鄉、性別等 (Kleinhans, 1991: 202)；而家庭關係、境遇乖舛的戀人、迫婚、反派角色對女主角性攻擊和預謀性侵等則是通俗劇想像中定型化的敘事元件 (Elsaesser, 1991: 71)。這個表現方式呈現出個人與融入私領域的社會結構間的交涉與對抗，換言之，雖然敘事藉由象徵善的主角受到外在力量束縛與要脅來刻畫環境之惡劣與壓迫，但私我狀態彰顯的不是性格發展或心理動機，而是意識型態與社會脈絡。正因為通俗劇想像實際上刻畫的是社會心理的態樣 (social psychological situation)，因此人物只是工具性地演繹善惡價值及設定好的衝突，但不是製造衝突的成份或催化劑 (Kleinhans, 1991:

¹³ Thomas Schatz, "The Family Melodrama," in *Imitation of Life: A Reader on Film & Television Melodrama*, edited by Marcia Landy (Detroit: Wayne State University Press, 1991), p. 154.

201)。通俗劇想像的原型其目的在於建立一個善惡分明、邪不勝正的烏托邦，透過再神聖化（resacrilization）建立新道德。如同 Ben Singer 所說，藉由無辜且良善的主人公不斷遭遇挫折、打擊，通俗劇喚起現代化生活中舊有體制的瓦解、文化的斷裂、意識型態改變等無所依歸的不安與脆弱困境。爲了消弭現代性所帶來的焦慮，善有善報、惡有惡報的封閉式結局爲觀眾確立了冥冥中會有一股力量確保公平正義的必要與必勝。但近代的通俗劇想像卻漸次簡化社會力施加的過程，將衝突來源歸諸於反派人物的性格缺陷，化解的契機多半來自於連串的巧合（*dei ex machina*）代行報復或施以懲罰而不是來自主人公自身的行動（Singer, 2001: 137）。角色的無作爲彰顯了面對現代化變遷所帶來的焦慮與無助，透過巧合的出現危機得以解除、主人公亦可在道德上確保純淨，但 Elsaesser 認爲當受壓迫的好人亦毋須反抗仍得以善終、甚至反派角色不再受到懲罰，這也意味著近代通俗劇模式從批判轉爲順應主義（conformism）（1991: 71）。¹⁴

在臺灣，中產階級做爲一個群體的出現受到特定歷史社會文化因素的影響。1950 年代的土地改革將社會結構以小農取代地主的主導地位，1960 年代則在國家的領導下快速發展資本主義工業化。新的資本累積管道帶來新的生產關係，造成社會階級結構的根本改變，資產階級、工人階級（很大一部分來自農村外移人口）浮現，而介於其中的中產階級則包括小資產階級的中小企業主、介於勞資間的專業管理階層、國家部門中上級公務人員。¹⁵在 1950、1960 年代達到巔峰的臺語電影在敘事主題上便緊扣著這個社會變遷脈絡，以通俗劇模式的階級對抗結構來面對舊秩序式微伴隨著工業資本主義興起所帶來的衝擊。扁平刻板的反派角

¹⁴ Thomas Elsaesser 在“Tales of Sound and Fury: Observations on the Family Melodrama”這篇影響電影與電視通俗劇研究至深的專文中提出「結構本身有其真理與生命」（the structure has a truth and life of its own）的觀點，從形式的部署找出內部矛盾以批判、拆解通俗劇自身日趨保守的意識型態。這個啓發也使得許多注意到通俗劇模式的電影或電視普遍受到中下階層及女性閱聽者歡迎的研究者，可以從結構上尋找批判、抗衡意識型態的可能，顛覆通俗劇保守反動的刻板印象。

¹⁵ 徐正光，〈中產階級興起的政治經濟學〉，輯於蕭新煌編，《變遷中臺灣社會的中產階級》（臺北：巨流，1989 年），頁 35-36。

色就是「董事長」（或經理），此號人物壓迫弱勢純為展現權勢與身份地位。代表好人的男女主角同樣制式，有著良善、堅忍、正直等美德特質。然而因為戰後臺灣社會在轉進工業資本主義的時程上過度壓縮，原本在西方脈絡下因為不同的時代階段所出現的不同對抗內容卻在臺語電影中一併出現而呈現特殊化、在地化的通俗劇想像。

原型的通俗劇想像尚在，門不當戶不對的男女主角克服萬難追求個人選擇下以情感相繫為基礎的浪漫愛，但真正目的是為了對抗傳統農業社會的父權封建主義，例如在《愛妳到死》（徐守仁，1967）一片中，富家子不顧一切愛上了查某佃仔翠翠，而在《高雄發的尾班車》（梁哲夫，1963），男主角不顧父親反對與鄉下女孩翠翠結為連理，而翠翠也逃離父親所安排的婚姻。有時，起身反抗封建父權控制的是女主角，如《舊情綿綿》（邵羅輝，1962）。家庭倫理文藝愛情臺語片中封建主義的主要內涵除了上述由家長作主的婚姻安排外，還包括以家庭責任義務為圭臬的生命安排，如《悲情鴛鴦夢》（吳飛劍，1965）裡失去主張自我生命權利的童養媳；《臺北發的早車》（梁哲夫，1964）和《為愛走天涯》（吳飛劍，1965）裡女主角為了替家裡還債甘願犧牲自己。雖然在《高雄發的尾班車》和《舊情綿綿》裡，資本主義所應允的經濟獨立與個體化有條件地提供了脫離家庭責任與傳統道德限制的可能性，但在大部份臺語電影中，資本主義被表現為掌握生產工具所有權和控制權的資產階級所帶來的巨大的壓迫。

而在更多其他的例子中，封建家庭中的父權與新興資產階級共謀，利用個人必須聽命於父親與家庭的道德誠律來滿足資產階級的需求，並在金錢上回饋父權家庭為交換。《舊情綿綿》的女主角被父親脅迫成為董事長夫人；《為愛走天涯》的女主角雖心有所屬，但仍須為了解決父親經商失敗的債務而在覬覦她的企業家麾下當秘書。這個共謀關係迂迴地反映出在臺灣的工業資本主義模式結合了系譜中心主義家戶制度，佔據臺灣經濟力相當版圖的中小企業正是以業主本身或自我剝削的

家族勞力方式進行。¹⁶因此，將女兒「贈予」企業家正是透過聯姻方式進入以家族為基礎的資本主義體系，而相對地，若欲推翻封建家庭體制也必然會與資本主義有一番硝戰。《愛妳到死》和《高雄發的尾班車》等片也都暗示著自由戀愛將會破壞婚姻與經濟之間應有的加乘效果。但儘管有情人終成眷屬是大多數影片的結局，但父權封建家庭與資本主義共犯結構的崩解卻不是自由戀愛勝出的連帶效應，兩造之間的鬥爭關係最後多是以妥協與和解收場。打了折的理想性志向某種程度呼應了戰後臺灣社會在經濟體制變革下出現的中產階級普遍欠缺政治意識，僅以追求財富為最大目標因而服膺國家指導性原則的心態。而在那些從現代婚姻展開的劇碼裡，資本主義現代化所推崇具有個人主義色彩的婚姻並不如想像中完美。現代婚姻中的妻子不見得願意為了家庭或丈夫的期待犧牲自己，但在家庭倫理文藝愛情類型的臺語片中，這一現代親密關係的殘缺圖像卻總是被另一個甘願承擔傳統女性角色的人物所彌補，一方面在道德上譴責已婚女性的自主性，二方面也限縮現代親密關係的自主程度，將其退回到如不少社會學者所點出的，工業社會將男女依據公私領域嚴格劃分的現代封建規則。¹⁷《大某小姨》（永新影業出品，導演年份不詳）與《三聲無奈》（辛奇，1967）都屬於這類故事，擁有傳統美德的女主角取代了不安於室的妻子照顧被拋下的家庭與孩子。透過「宿命式的巧合」問題被個人化（individualized），社會結構亦毋需被改變，因為老天自有安排，心存歹念者也可以突然就良心發現，正如《五月十三傷心夜》（林搏秋，1965）裡的真兇突然良心發現現身自首，讓原本捲入兇殺疑雲的女主角得以全身而退。

¹⁶ 徐正光，〈中產階級興起的政治經濟學〉，輯於蕭新煌編，《變遷中臺灣社會的中產階級》（臺北：巨流，1989年），頁41。Hill Gates, "Small Fortunes: Class and Society in Taiwan," in *Taiwan: Beyond the Economic Miracle*, edited by Denis Fred Simon and Michael Y. M. Kau (New York: M. E. Sharpe, 1992), pp. 176-178.

¹⁷ Ulrich Beck and Elizabeth Beck-Gernsheim 著，蘇峰山、魏書娥、陳雅馨譯，《愛情的正常性混亂》（*Das Ganz Normale Chaos der Liebe*）（臺北：立緒，2000年）；Lynne Jamieson 著，蔡明璋譯，《親密關係：現代社會的私人關係》（*Intimacy Personal Relationships in Modern Societies*）（臺北：群學，2002年）。

總的來看，家庭倫理文藝愛情臺語片當中的通俗劇想像是在表面二元對抗的框架下處理傳統與現代價值的對沖與折衷以及各種不同社會力的交纏與牽制。在下面的篇幅裡，我將系統性地就以下三個主要面向分析新舊價值間的拉鋸是如何被呈現：與父權資本主義的交涉、處於愛情競爭者間的禪讓政治、以及現代婚姻對女性的規訓。透過文本分析我們不難看出此間各種意識型態充滿模稜兩可的矛盾，而這個矛盾透露出的正是壓縮現代化過程中面對新舊交替進退失據的尷尬處境。因為臺語電影普遍較不為人所熟知，加上這類型的影片因其劇情結構有多處轉折，因此在分析之前都會提供簡短的劇情梗概以利理解。

二、惡之父權資本主義的必要

霞要是做董事長太太，那我不就是老闆的丈人？

——《舊情綿綿》

妳知道爸爸的境遇，需要妳幫忙，否則會破產，

所以我無法不阻止妳的自由。

——《為愛走天涯》

我絕對反對你和鄉下女孩結婚……

你要知道我的地位是靠她老爸牽成。

——《高雄發的尾班車》

在《舊情綿綿》與《為愛走天涯》裡，父權家庭對男女主角愛情的否定與經濟地位的取得或鞏固有絕對直接的關係，而在《高雄發的尾班車》裡，剝奪或放棄家族財富繼承權既是父權家庭否定愛情的方式，也是主角取得個體自由的方法。下面的段落將分析上述三部影片中愛情如何受阻、如何被爭取以及最後如何成功（或失敗）來論證這些影片在自由戀愛與父權資本主義鬥爭時所出現的矛盾：金錢至上的意識型態既是自由戀愛被反對的理由，也是自由戀愛可以成立的原因。

《舊情綿綿》是知名製片家戴傳李掌舵的永新製片廠為當時的紅星洪一峰量身訂做的電影。洪一峰在片中以本名飾演的一位才華洋溢的音樂老師，於鄉下任教時結識女主角月霞，兩人情投意合。月霞貪財酗酒的養父設法迫洪離職好安排月霞嫁給甫喪妻的上司，洪不堪壓力遠走山區，月霞另日逃家投奔洪，兩人生下一女，但月霞仍難脫養父與董事長魔掌。洪與月霞被迫斷絕關係後，將幼女托給鄰居自己前往臺北一邊以演唱為生，一邊查探月霞的下落。洪一家終得團圓，養父與董事長亦因詐欺罪被捕，洪以替董事長交保換得月霞的終身自由。《為愛走天涯》是多產導演之一的吳飛劍與當時一線演員金玫、石軍、陳揚合作的作品。惠珠與文華兩人相戀，但惠珠之父因經商失敗欠下債務，設法讓惠珠與劉經理交好以解決債務問題。本在臺北上班而後返鄉協助家業的文華雖在鄉下有祖產，但母親反對變賣財產幫陳家解決債務好娶惠珠。最後陳家的財務危機獲得劉經理前女友麗玲的協助，惠珠與文華的戀情得以圓滿。《高雄發的尾班車》是來自香港的導演梁哲夫以北高兩地的距離為背景的兩部作品的第一部。¹⁸村長之子呆銅單戀女主角翠翠欲對其不軌，忠義剛好經過出手相救，與翠翠結下不解之緣。忠義北返後，翠翠逃家以躲避父親為了解決債務與村長訂下的婚約。逃家後的翠翠在街上發生車禍，恰巧被忠義父的上司一家所救。上司之女美祺對忠義情有獨鍾，忠義之父為迎合，安排忠義娶美祺，但忠義在與翠翠重逢後決定私奔自組家庭，無奈周遭人持續在兩人間製造障礙，導致兩人誤會叢生，翠翠最後也因傷心過度染病辭世。

即使從簡化了的劇情梗概亦可看出，女兒的婚姻在封建社會的舊秩序中是最好的交易籌碼。無論是《舊情綿綿》裡為了升遷往上爬的養父，還是《為愛走天涯》與《高雄發的尾班車》裡債務纏身的父親，女主角都在他們的控制之下被迫犧牲自己的幸福，「賣」給資本雄厚的反派人物。而在這場交易裡，女性身體是交易很重要的一部份。《舊情綿綿》裡的養父刻意安排月霞陪董事長喝酒吃飯，並利用她換取高額聘金和高

¹⁸ 另一部較廣為人知的作品《臺北發的早車》也是由白蘭與陳揚主演，1964年出品。

職位。而在《為愛走天涯》裡，惠珠同樣被迫與劉經理喝酒吃飯，甚至是陪同過夜出差。在《高雄發的尾班車》片中，翠翠被發現偷偷夜會忠義後，立即遭到父親一頓毒打。深夜的約會暗示著身體的親密接觸，但她的身體理應要完整地留給呆銅，這場以婚姻換取財富的交易才能成立，這也是為何養父撞見月霞與洪一峰私會後，想盡辦法逼洪走路。

當女性的身體透過婚姻成為交易籌碼可以被父權家庭裡擁有絕對權力的父親喊價時，自然也對財務相對弱勢的男主角形成壓力，阻礙了以浪漫愛為基礎的戀情發展。在《舊情綿綿》裡，擔任音樂老師的洪一峰雖充其量只能算是中產階級，無法幫助月霞的養父攀向資產階級。《為愛走天涯》裡的文華雖然在臺北是領死薪水的上班族，但其身價尚包括祖傳的茶廠和茶山，即使他並非窮小子，但相對於可以立即提供現金救急的劉經理而言，在經濟地位上仍是相對弱勢。這個落差反映了資產類別的重要性在由農業轉移到工業資本主義的變革過程裡出現變化，象徵著貨幣經濟（money economy）的流動現金不只主導經濟制度，也定義著社會關係並對個人的私領域產生決定性影響。在《高雄發的尾班車》片中，忠義雖然不是因為無法替翠翠償還債務而使得戀情受阻，但他卻受挫於自己的父親想要向資產階級靠攏的企圖，男性因此也是有價的，只是貞節不是計算男性價值高低的度量標準。

上述的敘事情節透露出文本中階級對立的內涵不一定是下層階級與資產階級兩極化的衝突，而在於資本累積與晉升資產階級在速度與程度上的差異所帶來的壓力，這也導致面對階級壓迫的態度由批判轉為妥協與配合。《為愛走天涯》裡的地主之子文華唯有變賣家產後才能取得與劉經理相同的競爭條件，而這一點實際上才是城鄉落差的真正涵義：城鄉之間並非是「純樸鄉村 vs. 墮落城市」的對抗關係，而是鄉村在經濟實力上的不足與落後讓鄉村處於劣勢，甚至感受到必須追隨城市腳步的壓力。在《舊情綿綿》中，董事長的優勢不只是經濟的，也是地域的，「臺北來的」是置於董事長語彙之前用來形容的補語。《高雄發的尾班車》裡來自臺北的大學生忠義雖然面對父親上司一家人無置喙的餘地，

但相對於高雄鄉下的呆銅卻有絕對優勢。我們可以以此歸結男性象徵性的陽具權威來自於以現金為度量標準的資本實力以及城市背景的雙重優勢。

自由選擇的愛情正是如此利之所趨的普遍心態之下被凸顯出其可貴之處，甚至藉由劇中人的直接發聲將愛情至上的口號喊得響亮以對比門當戶對利益相謀的邏輯。當《為愛走天涯》裡的文華在得知惠珠陪同劉經理出差過夜而決定前去阻攔一切時，他表情堅定彷彿下了戰帖般地說著，「來看看是金錢比較有魔力還是愛情的力量比較偉大」。而在《高雄發的尾班車》裡，導演以插科打諢的方式透過一個收水費員的客串角色點出時代變遷下現代婚姻本質中的矛盾：它既應以自由戀愛為基礎（「現在是自由戀愛的時代」），又應具備協助個人及原生家庭往上層社會流動的實用價值（「年輕人有這樣的勇氣很好，但……制度」）。水費員的評語一語道破父母之命的傳統制度是自由戀愛的男女最難過的關卡，無論是文華還是忠義，違背以孝為先的倫理成了達到目的不得不的手段。在《高雄發的尾班車》和《舊情綿綿》裡，身為女性的翠翠和月霞，也透過逃家及婚前性行為的肉體事實彰顯自由戀愛最重要的意涵：對傳統封建制度的抵抗。

儘管這些影片看似鮮明地主張對抗社會結構的自由戀愛，但仔細分析故事的轉折卻不難發現此一主張事實上有所保留，更在某種程度上妥協於實用功利主義，也依舊依賴傳統家庭制度來解決焦慮、克服障礙。在《高雄發的尾班車》的前半段，愛情佔了上風，但兩人結為夫妻後卻急轉直下。忠義母在兩人婚後出面請翠翠退出，翠翠決定顧全大局，向忠義謊稱自己並不幸福。憤而離家的忠義不幸發生車禍，但在醫院照料忠義的美祺因親眼目睹傷重的忠義與翠翠兩人情深義重，決定成人之美，但不知情的翠翠仍不停設法讓忠義誤以為她水性楊花，承受多方壓力又傷心過度的翠翠終於病倒。臨終前，翠翠牽起忠義與美祺的手要求忠義將對自己的愛移轉到美祺身上，鏡頭以特寫停留在忠義與美祺放在翠翠病體上互握的雙手，而結局最後成就的姻緣正是封建家庭與資本主

義合謀的主流意識型態一路所認可與鼓勵的。翠翠是自由戀愛的陪葬品，她的遺言反而賦予了忠義與美琪兩人締結的正當性，也一起原諒了封建家庭與資本主義所帶來的傷害和壓迫。

而在《為愛走天涯》與《舊情綿綿》裡，封建家庭與資本主義的雙重壓迫結構雖然終究未能得逞，但毫無疑問的，男女主角愛情的圓滿肯定了掌握金錢就能一切操之在我的資本主義邏輯，而這也正是董事長或嗜錢如命的父親的行事邏輯。在《為愛走天涯》裡，不只文華的母親主動變賣家產取得陳家還債所需的現金，劉經理的前女友麗玲也主動賣掉名下財產出面解圍。乍看之下，有一股錢財乃身外之物的氣勢，但深究之下，其實是以資本主義的方式解決資本主義運作機制所造成的問題，愛情只是以附帶條件的方式成立。而在《舊情綿綿》裡，貪得無厭的張父雖然被繩之以法，但被蒙在鼓裡的董事長反而得到了月霞的同情。兩部影片安排都將問題根源從社會結構導向人的善念，造成悲劇的並非制度的壓迫而是權勢者的無良。在這些影片裡，自由戀愛終究順應封建父權家庭與資本主義的要求，個人接受了體制，但因為壞人已經被排除因此不需擔心被壓迫，獨留可以投射的（虛假）美好。

三、愛情的禪讓政治

在《為愛走天涯》和《高雄發的尾班車》這兩部片裡，備受阻撓的自由戀愛之所以能夠善終與原本涉入感情競爭的配角在態度上的轉變極為相關。情敵退出競爭或甚至轉而支持男女主角的情節十分常見，甚至可以說是家庭倫理文藝愛情類別的臺語片的公式之一。情敵的戲碼在開始時建立了故事衝突，但她／他們在結尾時的相讓稀釋了愛情當中以個人動機與利益為導向的競爭性。禪讓政治的展現有三種主要的方式，一是肯認浪漫愛的專一性和獨佔性，二是超越異性愛的同性情誼，三是在一夫一妻關係中包裹妻妾制度的婚外情。除了《為愛走天涯》和《高雄發的尾班車》，我將納入另外三部片《難忘的車站》（辛奇，1965）、

《悲情鴛鴦夢》、《丈夫的祕密》(又名錯戀)(林搏秋, 1958), 分析這些影片中的愛情禪讓政治。葉啓政在討論譯書《愛情的正常性混亂》(*Das Ganz Normale Chaos der Liebe*)一書時指出, 以「個體持具存有」的形式與內涵為基礎的愛情只是在證明自我, 註定要自食惡果, 他提出「帶著謙虛色彩的感激心理」來體會人與人之間的關係, 或謂博愛、或謂慈悲、或謂仁慈、或謂謙沖, 「學習以自制(或甚至是犧牲)的方式, 把自我予以適當的懸擱」。¹⁹這樣的情懷在家庭倫理文藝愛情的臺語片中俯拾皆是, 然而, 與其說這是出於對現代親密關係的反思, 更是一種現代愛情的進化未完全。

《悲情鴛鴦夢》與《為愛走天涯》一樣是導演吳飛劍、金玫與石軍的組合。女主角玉春與男主角東山雖互相愛慕, 但礙於玉春是東山堂哥三六的童養媳, 無法結合。另一方面, 東山受到叔父(玉春養父)友人大金伯的提拔, 大金的女兒燕燕心屬東山因而拒絕表哥志雄的感情, 志雄遠走日本。三六在母親安排洞房當晚協助玉春逃家, 玉春突然出現在東山和燕燕訂婚當日, 但眼見東山與燕燕已有婚約, 決定放棄, 東山卻因玉春的離去重新確認自己的感情, 而燕燕也在眾人的勸慰之下, 決定成全兩人。《難忘的車站》與《悲情鴛鴦夢》是辛奇導演改編自金杏枝小說《冷暖人間》的作品。女主角翠玉與男主角國龍在車站邂逅相戀。翠玉養母病逝後, 嗜賭的養父將她賣給酒家。國龍撞見後出面贖身, 並向父母隱瞞翠玉身世將她娶進門。國龍出國深造後, 翠玉曾為酒女的過去被揭露, 張母將其趕出家門並安排回國後的國龍另娶文嬌。翠玉為償清國龍的贖身費再入酒家工作, 被返國後的國龍撞見, 兩人再續前緣, 瞞著眾人在外共組家庭, 並育有一子。婚外情終被文嬌發現, 翠玉離開而將兒子托付給張家請文嬌代為撫養。最後, 翠玉和國龍終得到文嬌諒解, 但文嬌不幸病逝。《丈夫的祕密》是留日導演林搏秋改編自日本電

¹⁹ 葉啓政, 〈序言: 愛情、婚姻、家庭的生命圖像〉, 《愛情的正常性混亂》(*Das Ganz Normale Chaos der Liebe*), Ulrich Beck and Elizabeth Beck-Gernsheim 著, 蘇峰山、魏書娥、陳雅馨譯(臺北: 立緒, 2000年), 頁 12。

影《眼淚的責任》的作品。單親媽媽麗雲街頭巧遇好友秋薇。麗雲遇人不淑，與流氓未婚生下一子愛松，從此生活多舛，秋薇不但在財務上提供協助，並將病重的麗雲帶回家中照顧，休養期間麗雲意外發現秋薇的丈夫守義是自己的前任情人而離開，爲了躲避流氓騷擾四處從事酒女的工作。但麗雲與守義又再度意外重逢，兩人並且發生關係，麗雲因此懷孕。東窗事發後，一直爲不孕所苦的秋薇將麗雲與守義的非婚生子報爲己出，保全了自己的婚姻也有了子嗣，麗雲則與出獄後改過自新的流氓重逢，一家團圓。²⁰

在這幾部片裡可以歸納出的第一種禪讓形式藉由競爭者被男女主角的真情感動，或是意識到無可挽回而退出，以此凸顯浪漫愛基於兩情相繫的至高地位，而在過程中，當事人（男女主角）也都有犧牲自我的念頭和行徑。《高雄發的尾班車》屬於上述競爭者狀態的前者。美祺因目睹翠翠與忠義不顧世俗反對的澎湃情感而做出成全他人的決定，也不只一次表達她對翠翠的認同。美祺的退讓儘管來不及挽回翠翠的生命，但仍是一股抵禦壓迫更進一步往前逼近的力量。《悲情鴛鴦夢》裡則有多重、動機不同的禪讓關係。三六的退讓源自自卑，東山則是爲了遵守倫常，志雄則是爲了尊重燕燕的選擇。玉春一度退出是因遵守現代婚制體制的規訓，最後燕燕則因認知到現代社會中準婚姻關係無法帶來承諾的保障，決定接受父親的建議：成全他人。

在這迴圈式的禪讓過程中，志雄和東山的競爭與相讓夾雜著一種同性間的惺惺相惜。當東山拒絕了玉春的示愛回到基隆後，他與燕燕恢復了頻繁的互動，也同時增強了他與志雄的競爭關係。某日兩人在公司的露台談論起這件事，東山強調志雄與燕燕才是門當戶對，而志雄則點明互相喜歡才是真愛。對話之後，出現了三組以東山和志雄爲畫面中心、

²⁰ 彭峻益在討論本片時指出影片最後秋薇沒有擺脫「傳宗接代」的使命，但值得注意的是守義是被秋薇家招贅入門的女婿，因爲秋薇的決定不是爲了夫家傳宗接代，而是爲了自己的家族。雖然都是父權下女性必須爲家族而活的使命，但從性別政治的角度來看，男性入贅的情節的確也在女性犧牲受苦的主題之下，帶出男性雖不負責任但卻也無置喙餘地的弱勢感。彭峻益，〈林搏秋〉，臺灣電影研討，URL=<http://ctl2.tnua.edu.tw/blogs/taiwancinema/2010/06/29/林搏秋/>。（2012/6/15 瀏覽）

從過肩鏡頭拉近至臉部近特寫的正反拍鏡頭。這類在臺語電影特有的鏡頭語言向來用在女主角遭遇反派角色脅迫時，以強調兩人面對面的正面衝突，照理說，在這裡的運用應暗示著志雄與東山之間的劍拔弩張，但下一個畫面卻是在機場送別志雄的戲，而這個外派的工作在敘事上是志雄為了迴避與東山競爭而主動爭取的，這也導致在視覺上充滿張力的三組正反拍鏡頭其符號意涵除了第一層的競爭關係之外，還有第二層英雄惜英雄的象徵意義，²¹而片中更不乏東山和志雄兩人彼此肯定對方的橋段。因此我們可以說，志雄甘願放棄追求燕燕肯定了婚姻應以愛情為最高指導原則，也包括了足以超越異性戀競爭關係的同性情誼。

以同性情誼為優先而放棄愛情的敘事線在《為愛走天涯》裡則更為具體。劉經理的前女友麗玲原本和惠珠是情敵關係，但最後，她卻變賣了名下財產向劉經理換得陳家借據，成就惠珠和文華的愛情。情節的轉折在於她對於惠珠恐正經歷她所經歷過的——「被以金錢奪取肉體」——而感到良心不安。當惠珠因被文華誤會與劉經理有染走投無路時，麗玲將其收留，兩人結為姊妹。劇中，麗玲說出了一番頗具有女性意識的話強調姊妹情誼的重要：「只有查某人才知道查某人的痛處，世上沒有一個男人可靠……以後我們靠自己的力量來打拚」。麗玲所謂的痛處是「失貞」，而另一個關鍵字「金錢」點出了壓迫真正的來源。透過麗玲的角色，影片點明問題的根源來自社會結構的本質，個體間的情感競爭將使個人在零和的規則下成為壓迫他人的共犯，愛情勝過一切的最高指導原則在這類的敘事情節中得到修正。

基於同性情誼的禪讓雖然提出了愛情不是全部的另類出路，但在另一端，不以自我性為指標的競爭主義想像愛情，卻映照現代愛情中封建妻妾制度的殘影，而這也是在這類型臺語片中可以歸納出的第三種禪讓

²¹ 羅蘭巴特 (Roland Barthes) 把影像的意義分成三個層次：第一層是訊息層面，第二層是象徵層面，第三層巴特稱為「鈍義」(obtuse meaning)。而在這裡的三組正／反拍鏡頭在訊息層面上是兩人的眼神交換，而惺惺相惜之情則類似第二層的象徵意義。Roland Barthes, "The Third Meaning: Research notes on some Eisenstein Stills," *The Responsibility of Forms: Critical Essays on Music, Art, and Representation*, translated by Richard Howard (Berkeley: University of California Press, 1985), p. 43.

形式。在中國傳統文學的想像中，妾是男人戀慕的（年輕）女人，納妾是體現浪漫情懷的一種形式。在中國的家庭制度中，妻子象徵了責任與義務，而納妾則為情慾衝動提供了出口。²²《難忘的車站》的後半段先以妻妾共事一夫的原型抗衡傳統封建婚姻對個體欲望的控制，最後再以禪讓回歸現代一夫一妻的封閉婚姻關係。在片中，合法妻子文嬌的落寞對比國龍與翠玉互動熱絡的婚外情，正如妻與妾在情感基礎上的落差，也批判奉父母之命媒妁之言的形式婚姻。秉持現代婚姻圭臬的正房妻子文嬌強調兩女不事一夫的現代思維，但以妾自居的翠玉卻渴望可以「三人一起共同生活」。在寫給文嬌的書信中，翠玉稱呼她「太太」，而非「張太太」，「太太」的稱謂呼應了傳統上妾與正妻間形同主僕的位階關係（Ebrey, 2003: 95）。翠玉最後以妾身不得與正房爭權的傳統思維服膺了現代社會的一夫一妻制度，但把子嗣留給張家以傳承系譜（張父和國龍明顯表現有男丁的喜悅），正如傳統儒家禮教中妾的兒子在認祖歸宗的原則下也必須視正室妻子為母親，是母職權威的合法及唯一代理人。影片最後讓擁有合法地位的文嬌病逝好自敘事上消失，試圖在推崇自由戀愛與尊重封建婚姻制度這兩種相悖的意識型態間找到平衡。換句話說，文嬌臨終譴責自己自私的遺言在敘事意義上是遲來的禪讓，這個必要的延遲保留了她做為正室妻子的象徵性地位，但同時也圓滿國龍和翠玉的愛情並回過頭來正當化不合法卻合情合理的婚外情。

《丈夫的祕密》裡，被第三者介入的婚姻與《難忘的車站》在性質上有所不同。雖然秋薇與守義是經人介紹，但兩人情投意合，因此秋薇、守義與麗雲三人之間的情感糾葛純粹是出於婚姻排他性與個體自由之間的對立，而「三人一起共同生活」在視覺與敘事上的隱喻同樣一度在敘事中被提出成為解決對立的一種（非法性）想像。當麗雲帶著愛松於林家休養時，愛松稱守義為爸爸，不知就裡的秋薇也不以為意。麗雲離開後，守義與秋薇甚至希望麗雲回到林家，「一家真正團圓」。守義在秋薇不知情的前提下一廂情願所勾勒的圓滿正是在現代婚姻的規範內

²² Patricia Buckley Ebrey, *Women and the Family in Chinese History* (New York: Routledge, 2003), p. 40.

復辟二女共事一夫的內涵，這個做法也得到秋薇舅父的認同。與《難忘的車站》相同的是，兩部影片都以深厚的婚前情感為工具凸顯現代婚姻的理性壓抑，藉以讓介入婚姻的情感得到諒解與認同，而子嗣在家族傳承的重要性也就象徵了妻妾式家庭不能存在但曾經發生的間接證據。

不同於日本的原著小說，影片的第一個敘事母題就環繞著秋薇不孕，麗雲懷孕後，秋薇的舅父出面介入要求孩子的所有權，與《難忘的車站》雷同的敘事邏輯再次出現：妾之子因系譜傳承的需要被納入正規的家戶系統之內，但妾不一定就能因子而貴與正房平起平坐。麗雲在情感上的禪讓出於背叛秋薇的良心不安以及與守義的感情欠缺合法性，但她之所以變成自己口中借腹生子的工具乃是相對於秋薇在地位上的低下。另一方面，秋薇不願叔父反對將麗雲與守義的孩子報為己生而非養子的做法固然源自於解決絕嗣的問題，但若加上影片一開始就透露守義渴望孩子的訊息，則我們可以說影片清楚傳遞的是為人妻應承擔丈夫作為的婦德教條，而這一點不因婚姻的現代化而有所更變。無論是透過正室妻子在敘事中消失或是第三者的退讓，一夫一妻的現代規訓最終都能以確認，然而在敘事鋪陳中我們卻能聽到以對舊制度的緬懷所發出對現代規訓的囁嚅之音。

四、摩登女性的婚姻不適

無論是文嬌還是秋薇，妻子的角色在《難忘的車站》和《丈夫的祕密》中都呈現出女子既嫁從夫的傳統教條，尤其願意養育非己出的孩子更是以夫為尊、以宗嗣傳承為重的表現。但在家庭倫理文藝愛情類型的臺語片中，並非每個母親都是賢妻良母，《大某小姨》和《三聲無奈》裡的母親拋夫棄子只為追求自己的情欲與物欲。現代化的社會允許女性出外工作並擁有自己的生活圈，但追尋自我經常成為女性道德瑕疵的主要原因。雖然《悲情鴛鴦夢》的玉春、《高雄發的尾班車》的翠翠、《舊情綿綿》的月霞等都主動啟動情感關係，甚至自願與男主角發生婚前性

行爲，然而在違逆父權家庭追求個體性的同時，經濟階級上的弱勢使得她們得以以受害者的姿態得到憐憫，而她們從一而終與自我犧牲的情操也讓她們站穩了道德立場。正如紀登斯所指出的，羅曼史的女主角積極地主動創造愛情，但高貴的浪漫愛與婚姻扣連、結合了妻子與母親的角色。²³浪漫愛顛覆了世俗規範，但母職與婚姻卻壓抑了女性的自主性，而在《大某小姨》和《三聲無奈》裡則是此一邏輯的反轉：女性的自我追尋與自我認同讓她們失職於妻子與母親的角色，而對她們的負面刻畫顯然是對挑戰妻子與母親角色的現代女性做出了懲罰。

《大某小姨》的片名容易讓人誤以爲是另一部以現代婚姻暗渡妻妾想像的故事，但劇中主角其實經過了現代的離婚程序。身爲舞女的秋雲因無法忍受貧賤生活，選擇離開丈夫大業與還在襁褓中的兒子仲明遠走香港。六神無主的大業遇到被惡棍（稍後透露爲秋雲的表哥）性攻擊的靜芬，兩人因此結緣。七年後秋雲以富商太太的身分返國，挾著金錢優勢與表哥聯手展開奪回大業與兒子的計畫，先是利用靜芬的父親陷害大業入獄，再製造靜芬與婆婆之間的嫌隙並收買靜芬父親爲說客，也試圖收攏只認靜芬爲母的親生兒。秋雲詭計最後未能得逞，獨自一人遠走他鄉。

在影片開場的場景裡，秋雲穿著精緻的無袖洋裝出現在頗爲寒愴的房內，目光雖看向床上的嬰孩但卻是站在床尾收拾行李，場面調度各個元素間的衝突既透露出秋雲與家內空間的格格不入，也表明她與母親形象的扞格，與稍後出場的靜芬樸實的白衣黑裙形成強烈對比。秋雲從香港返國後的扮相更爲摩登（盤髮、濃妝、飾品、香煙），當然也更顯出靜芬的端莊閨秀。從這裡開始，兩者在階級、扮相、個性等的差異貫串了整部影片，更大的不同在於她們看待婚姻和家庭的價值觀。秋雲離開時，對著孩子（也是對著觀眾）明說她是因感到不幸而離開，換言之，離開是爲了追求自己的幸福。但她的新身分將她所追求的連結到資本主

²³ Anthony Giddens 著，周素鳳譯，《親密關係的轉變——現代社會的性、愛、慾》（*The Transformation of Intimacy, Love & Eroticism in Modern Societies*）（臺北：巨流，2001[1992年]），頁46-47。

義蓬勃的商品戀物 (commodity fetishism)，²⁴而她第二階段的自我追求——以更好的經濟條件重組家庭——則被定位為自私的表現。相反地，靜芬為愛不為財，全心奉獻忍辱負重。秋雲與靜芬的對比最後在生育與養育孰為大的爭執中被激化。秋雲以血緣及懷胎十月主張其做為生母的權利，而靜芬則以妻子的法律身份及七年的養育之情為自己辯護，而影片透過仲明與靜芬的母子情深給出答案。一旦女性主張自我生命的權利並拒絕配合男性扮演賢妻良母的角色，則血緣關係不再具有決定性的關鍵地位。影片的意識型態是藉由以愛之名的現代婚姻(靜芬與大業)對比以經濟需求為考量的擇偶方式(秋雲與大業)；同時，透過稱許為人妻為人母以愛之名奉獻的偉大情操讓女性自願留在私領域之中，以滿足他人欲望為自我欲望，如秋雲般踰越男女二分楚河漢界的女性終究被排除於以妻母身份認可女人的象徵秩序之外，以達規訓之效。

在《三聲無奈》的故事裡，士宏與英美夫妻，替遭債主性脅迫的秋香解圍，秋香自願擔任女僕以報恩。士宏前往泰國經商後，英美生下一女慧珠，士宏因政變入獄失聯數年。丈夫失蹤的英美又因父親藥廠的違法糾紛遭有心人士利用導致疏於母職、家產散盡淪為舞女。帶著慧珠離去的秋香與管家阿忠相依為命，終得與返國後的士宏重逢，但英美仍決定與士宏離婚。士宏在往日下屬的協助下恢復事業，另娶秋香，英美則為彌補自己的錯誤出家為尼。

雖然英美的墮落不像《大某小姨》裡的秋雲一樣拜金，但她同樣沒有堅守於妻子與母親的崗位，而溫柔賢淑的秋香與靜芬一樣是英美的對照組。英美在士宏失聯後夜夜晚歸、交友不慎、與慧珠疏遠，照顧家庭與養兒育女的母職責任全落在秋香身上。慧珠與英美、秋香的親疏也透過場面調度中演員的相對位置呈現，英美與慧珠母女倆的身體共同出現時多位於在景框最遠的兩側象徵著距離，若是靠近則衝突一觸即發；相

²⁴ 周俊男以「生命政治」的觀點討論三〇年代臺語歌曲中煙花女子的悲情時指出，臺灣女性現代性的內在矛盾就在於「一方面解放主體，一方面把主體量化」使其成為可被管理的對象(2011: 42)。秋雲成為時髦現代的女性後所經歷的挫折，亦可以從這個角度理解為是施以懲罰的管束方式。

對地，秋香與慧珠的身體從襁褓時期開始就一直彼此貼合，而慧珠尚且不止一次將秋香與母親的意象合而為一。在敘事情節中，妻子與母親的角色與需求屢屢被暗示為不相容。對英美而言，守（活）寡讓她成為一個不幸的妻子才導致她不甘寂寞自甘墮落，但對士宏而言，身為妻子的需求應屈就於做母親的職責。似乎，成為稱職的母親是每個女人最重要的責任與身份認同，但矛盾的是，做為一個稱職的母親並不一定就能換得救贖、淨化的機會，或正如英美自己所說的，要先是聖女才有資格做一個稱職的母親。毫無意外地，這一切的矛盾在擁抱母職、安分守己的秋香身上得以化解。片末，士宏對秋香的評語說明了一切：「她是一個標準的女人」。與《大某小姨》一樣，《三聲無奈》的愛情與婚姻具有了自由選擇的現代意義，然而選擇的依據卻鞏固了封建的性別二分。男主外女主內的性別意識型態延續自 1930 年代以來國民黨蔣氏右派政權所宣揚的女性內涵：「女性最主要的責任是照顧家庭與養兒育女……母職被公開地讚揚與榮耀，也藉此約束、壓抑女性性相（female sexuality）來否定其存在」。²⁵《大某小姨》將女性在經濟上的獨立以及賢妻良母以外的自我追尋扣連到資本主義的壓迫，而《三聲無奈》雖將英美定位為遭人誘拐、控制的可憐女人，但也間接否定了任何與賢妻良母宗旨相悖的女性自我意識。

五、結語

家庭倫理文藝愛情類型與通俗劇模式的高度相似性讓我們可以從價值對立的基本結構為起點，進一步發掘蓬勃於 1960 年代接近底層庶民社會的臺語電影如何透過對愛情、婚姻、家庭的想像投射出社會變遷時的新舊對立。而在本文的分析裡，我們發現藏在對立底下的是一連串因妥協帶來的矛盾。主人公所經歷的生命波折與愛情阻滯都鑲嵌在資本

²⁵ Norma Diamond, "Women Under Kuomintang Rule: Variations on the Feminine Mystique," *Modern China* 1:1 (1975): 12-14.

主義現代化階級對立的時代脈絡裡，也彰顯了階級對立所造成的迫害與困境，但脫離困境的方式卻是進入資產階級，並將階級意識從對立的成因中移除，改以心存善念的傳統道德規訓化解階級衝突。此外，這些影片一方面肯定現代社會中體現個體性的自由戀愛，但卻憂心於它具有破壞人際社群的殺傷力。在這樣的兩難中，競爭者的禪讓成了現代性的個體主義與舊制度的以親族為核心的集體主義兩者協商後的結果，然而女性間的禪讓卻回到了妻妾傳統的思維，介入者以道德上的羞愧感交換諒解與同情，正室以接受呼應以夫為中心的一夫多妻傳統。透過其中一人以死亡方式在敘事上的消失，現代社會一夫一妻的現代規訓雖得以建立，但傳統妻妾家庭的幽靈不散。最後，現代社會雖賦予了女性某種程度自我追尋、建立新的自我認同的條件，但這些摩登女性卻總是背離對女性的傳統道德期待。現代性所應允的個體性主張既提供了女性（看似可以）擺脫困境的方法，但她們同時也承載了社會對於女性自主普遍感到的焦慮與不安。家庭倫理文藝愛情類型的臺語電影挪用通俗劇模式的故事結構掩飾了面對新舊秩序價值轉換的曖昧不明，而這正是社會結構快速變遷下道德斷層所衍生的必然效應，也透露出在經濟結構往資本主義現代化快速移動的同時，面對社會權力位階更迭時的保守與顧忌。

參考書目

- 林津如，2010，〈追尋與徘徊：百年臺灣家庭與親密關係之變遷〉，輯於黃金麟、汪宏倫、黃崇獻編，《帝國邊緣：臺灣現代性的考察》，臺北：群學，頁 283-310。
- 周俊男，2011，〈悲情現代性：由生命政治角度解釋當代臺語流行歌曲中的女性與愛情，以黃乙玲為例〉，《文山評論》第 4 卷第 2 期，頁 31-57。
- 徐正光，1989，〈中產階級興起的政治經濟學〉，輯於蕭新煌編，《變遷中臺灣社會的中產階級》，臺北：巨流，頁 33-47。

- 陳柔縉，2011，《臺灣西方文明初體驗》，臺北：麥田。
- 章英華，1988，〈都市化與機會結構及人際關係態度〉，輯於楊國樞、瞿海源編，《變遷中的臺灣社會：第一次社會變遷基本調查資料的分析》（上冊），臺北：中央研究院民族學研究所，頁 159-194。
- 黃崇獻，2010，〈「現代性」的多義性／多重向度〉，黃金麟、汪宏倫、黃崇獻編《帝國邊緣：臺灣現代性的考察》，臺北：群學，頁 23-61。
- 葉啓政，2000，〈序言：愛情、婚姻、家庭的生命圖像〉，《愛情的正常性混亂》（*Das Ganz Normale Chaos der Liebe*），Ulrich Beck and Elizabeth Beck-Gernsheim 著，蘇峰山、魏書娥、陳雅馨譯，臺北：立緒，頁 3-15。
- 廖金鳳，2001，《消逝的影像：臺語片的電影再現與文化認同》，臺北：遠流。
- 蔡國榮，1985，《中國近代文藝電影研究》，臺北：電影圖書館。
- 謝高橋，1988，〈社會變遷中的人際關係及互動〉，輯於楊國樞、瞿海源編，《變遷中的臺灣社會：第一次社會變遷基本調查資料的分析》（上冊），臺北：中央研究院民族學研究所，頁 195-237。
- Beck, Ulrich and Elizabeth Beck-Gernsheim 著，蘇峰山、魏書娥、陳雅馨譯，2000 [1990]，《愛情的正常性混亂》（*Das Ganz Normale Chaos der Liebe*），臺北：立緒。
- Giddens, Anthony 著，周素鳳譯，2001 [1992]，《親密關係的轉變——現代社會的性、愛、慾》（*The Transformation of Intimacy, Love & Eroticism in Modern Societies*），臺北：巨流。
- Jamieson, Lynne 著，蔡明璋譯，2002 [1998]，《親密關係：現代社會的私人關係》（*Intimacy Personal Relationships in Modern Societies*），臺北：群學。
- Barthes, Roland, 1970 (1985), *The Responsibility of Forms: Critical Essays on Music, Art, and Representation*, translated by Richard Howard, Berkeley: University of California Press.

- Brooks, Peter, 1976 (1995), *The Melodramatic Imagination: Balzac, Henry James, Melodrama, and the Mode of Excess*, New Haven, Yale University.
- Diamond, Norma, 1975, "Women Under Kuomintang Rule: Variations on the Feminine Mystique," *Modern China* 1(1): 3-45.
- Ebrey, Patricia Buckley, 2003, *Women and the Family in Chinese History*, New York: Routledge.
- Elsaesser, Thomas, 1972, "Tales of Sound and Fury: The Family Melodrama," *Monogram*, 4: 2-15, rpt. in *Imitation of Life: A Reader on Film & Television Melodrama*, edited by Marcia Landy, Detroit: Wayne State University Press, 1991, pp. 68-91.
- Gates, Hill, 1992, "Small Fortunes: Class and Society in Taiwan," in *Taiwan: Beyond the Economic Miracle*, edited by Denis Fred Simon and Michael Y. M. Kau, New York: M. E. Sharpe, pp. 169-185.
- Graeme, Turner, 1993, *Film as Social Practice*, 2nd ed., New York: Routledge.
- Kleinhans, Chuck, 1978, "Notes on Melodrama and the Family under Capitalism," *Film Reader* 3: 40-47; rpt. in *Imitation of Life: A Reader on Film & Television Melodrama*, edited by Marcia Landy, Detroit: Wayne State University Press, 1991, pp. 197-204.
- Nowell-Smith, Geoffrey, 1977, "Minnelli and Melodrama," *Screen* 18(2): 113-19, rpt. in *Imitation of Life: A Reader on Film & Television Melodrama*, edited by Marcia Landy, Detroit: Wayne State University Press, 1991, pp. 268-274.
- Schatz, Thomas, 1981, "The Family Melodrama," in *Hollywood Genres: Formulas, Filmmaking, and the Studio System*, New York: Random House, rpt. in *Imitation of Life: A Reader on Film & Television*

- Melodrama*, edited by Marcia Landy, Detroit: Wayne State University Press, 1991, pp. 148-167.
- Singer, Ben, 2001, *Melodrama and Modernity: Early Sensational Cinema and Its Context*, New York: Columbia University Press.
- Williams, Raymond, 1961 [1992], *The Long Revolution*, London: Hogarth.
- Yeh, Emilie Yueh-yu, 2009, "Pitfalls of Cross-cultural Analysis: Chinese *Wenyi* film and Melodrama," *Asian Journal of Communication*, 19(4): 438-452.

誰的人權： 防制人口販運運動的人權家國階序*

鄭亘良**

一、權利普世性的矛盾：誰的人權？

以自由主義的民主觀點來說，每個人的權利都應受到基本的保障，不容有歧視，對於涉及歧視的言論，就有相應的法律來規範，以保障被歧視者的權利。因此，權利保障或反歧視的主張，係要保障每個人都享有平等的權利且不受侵害，尤其是保障弱勢者的權利。但弔詭地是，像是防制人口販運的議題上，政府與婦女宗教團體高舉人權，但移民、移工、性工作者等卻批評其人權並未因此受到保障、反更受到限制。更甚者，像是台灣真愛聯盟等基督宗教團體或財團，在與自身利益或主張相左的議題上，反而藉著伸張普世性權利，反控社會弱勢、底層邊緣的異議侵害其權利，以合理化自己的訴求，無顧其訴求忽視、排斥社會底層草根的聲音。¹為何普世原則於落實時卻成爲了自身的對反？

* 本文改寫自本人以英文撰寫的碩士論文《批判 2003 年至 2009 年台灣的反人口販運運動》（*A Critique of the Anti-Human Trafficking Industry in Taiwan from 2003 to 2009*）第一章（丁乃非〔指導〕，中壢：國立中央大學英美語文學研究所碩士論文，2009/06）。本文的觀點主要來自國立中央大學性／別研究室老師們的知識啓蒙，以及來自作者參與日日春關懷互助協會、人民老大／人民民主陣線性福團的集體民主實踐經驗反芻，因篇幅有限尚無法交待整理作者觀點的生成過程，特透過此小段表示感謝，以強調本文並非僅是個人研究，更是受到前述知識學習與實踐經驗過程中，來自老師與老大們集體刺激學習的知識生產成果。也特別謝謝聖勳的建議。

** 香港嶺南大學文化研究系博士生

¹ 例如台灣真愛聯盟 2011 年強力反對教育部調整「性別平等教育」課綱介紹同志，認爲政府「忽視廣大沉默善良百姓的心聲」。其主張可以參見：台灣真愛聯盟，2011，〈反對教育部在國小、國中性別平等教育中鼓勵性解放〉，台灣真愛聯盟聯署網頁，URL=<http://tulv.tw/>（2012/07/01 瀏覽），以及〈性平教育

本文認為，上述問題係源於將權利的普世性視為單一的概念，忽略其建構的脈絡，進而忽略了權利保障的核心問題：誰的人權、以及哪些人權需要保障？因而往往只要高舉人權就取得了正當性。本文選擇從防制人口販運（human trafficking prevention）運動這項由政府與民間婦女宗教團體所主導的人權政策，透過其建構的脈絡與論述分析，指出人權普世意義下，其實涵蓋了不同社會與政治位置之間的角力。同時，本文特別針對防制人口販運運動中關鍵的「丟包事件」建構進行分析，說明其角力不僅僅只是不同人權價值認知，更是反映了社會的性道德階序（hierarchy）、國家主權的焦慮與不同社會階層的政治權力差異，而人權保障反而是保障了主流性道德價值與再製臺灣政府在國際上「人權立國」的想像，並且排斥了移民、移工、性工作者的人權。藉此，本文透過突顯人權在具體政治與社會權力差異脈絡下的動態建構過程、以及建構過程所反映的社會階序與政治權力關係，以點出權利（rights）即權力（power），人權保障不僅僅只是訴諸普世但抽象的原則，更必須坐落於實踐的脈絡，分析並拆解當中的權力結構。

二、人權立國與防制人口販運： 普世人權下的多重動力與矛盾

對於人權普世性的問題，陳瑤華曾在《人權不是舶來品》²一書中，透過歷史化《世界人權宣言》的論述建構，指出《世界人權宣言》普世性的人權價值並非單一、去歷史的西方哲學與宗教價值的體現，反而其

北區公聽會真愛聯盟牧師發言），2011/07/19，Youtube，URL=<http://www.youtube.com/watch?v=yPOC1YDBRtU&feature=related>。（2012/07/01 瀏覽）

另外，綠黨性別支黨部副召集人王鐘銘也投書寫到：「倡議稅制公平的時候被說歧視富人，倡議保護居住人權的時候被說歧視建商，而現在，倡議性別平等教育的時候則是被指控『歧視異性戀、兩性關係與家庭價值』。……原子能委員會的官員委屈地表示擁核者根本沒有說話的空間，而在四月的同性伴侶法制化專家諮詢會議中，反對同志婚姻與伴侶權的學者認為他們的言論被打壓。」可參見王鐘銘，2012/06/28，〈弱勢者 贏了辯論輸了現實〉，《中時電子報》，URL=<http://news.chinatimes.com/forum/110514/112012062800477.html>。（2012/07/01 瀏覽）

² 陳瑤華，《人權不是舶來品：跨文化哲學的人權探究》（臺北：五南，2010年）。

普遍性意義係各國經過世界大戰與殖民的教訓，由各不同文化與政體（歐洲與美洲、乃至亞洲中華文化）相互協商統合的結果，以作為共同遵守的基本原則。因此她批評，將普世人權視為西方人權單一標準的體現、將人權去歷史單一化（包括歐洲人權概念發展也有其特定歷史進程），就會看不見不同文化路徑解釋與實踐國際人權的可能（陳瑤華，2010：164-166）。雖然陳瑤華的批評係針對文化本質主義者（例如新加坡的「亞洲價值」）視人權普世性僅有單一的西方文化意義，並高舉文化差異來作為保護自己國家主權而拒絕落實人權的謬誤（陳瑤華，2010：124-159），對話對象與本文要討論的人權矛盾不同，但是，陳瑤華的分析卻點出普世人權被抽空其建構脈絡而成為單一化普遍性概念，因而被任意挪用的問題，和本文所討論的「人權被政府或社會主流簡化為權利的保障，卻無視人權落實的脈絡差異」，同樣指出普世性人權被簡化為一概念的問題。因此，我認為陳瑤華在方法上，重新將人權的討論賦予歷史脈絡與政治建構的視野，其實有助於我們拆解前述普世人權的弔詭。

以臺灣政府的人權保障與防制人口販運運動為例，雖然政府高舉國際人權作為防制人口販運的基礎，但其人權的內涵，係經過臺灣政府、婦女宗教團體、美國政府國際壓力所構成，而理當受保障的移民、移工、性工作者，卻發出反對聲音要求從其主體出發的人權保障。在這多重關係之中，美國政府、政府、婦女宗教團體取得政策主導位置所欲保障的人權，卻與移民、移工、性工作者等社會邊緣所爭取的人權，仍存相當大的落差，後者仍需不斷爭取被看見與認可。

就政府的人權論述而言，隨著對抗威權政府的社會與政治反對運動至解嚴，人權（包含言論自由、社會底層弱勢的保障）一直是重要的議題，對內象徵著民主發展，對外則提供參與國際、獲得國際認可的管道。2000年，臺灣反對黨民主進步黨陳水扁於總統直選贏得選舉，完成政黨輪替，政治意義上而言，以號稱代表人民與社運心聲的民進黨打敗了長年壟斷政治權力的國民黨威權，於是民進黨總統陳水扁在總統就職演

說中，就重申「公元二〇〇〇年台灣總統大選的結果，不是個人的勝利或政黨的勝利，而是人民的勝利、民主的勝利」，在此意義上，進一步宣佈新政府遵守國際人權規範，包括《世界人權宣言》、《公民與政治權利國際公約》以及維也納世界人權會議的宣言和行動綱領，研擬將國際人權規範國內法化，設定獨立運作的國家人權委員會。³並於同年 10 月 24 日，由當時的副總統呂秀蓮主持「總統府人權諮詢小組」，作為總統府人權政策的重要諮詢單位，並研議「國家人權委員會」之設立。⁴然而，國民兩黨不斷於統獨議題、族群議題、兩黨政治權力爭奪相互攻訐，往往也擱置了重大攸關人民政策的落實，而政策往往淪為政治角力的工具。

2008 年陳水扁卸任，民進黨更因為陳水扁貪汙受重挫，而強調清廉、形象清新的國民黨候選人馬英九繼任為總統，因為國民黨八年總統選舉的失利，以及馬英九所訴諸的政治形象，人權保障也是國民黨的重要政策之一。在臺灣社運團體諸如台灣人權促進會不斷遊說壓力下，⁵立法院終在 2009 年 3 月通過國際人權兩公約《公民與政治權利國際公約》、《經濟社會文化權利國際公約》批准案並於同年 12 月施行，同時於 2010 年 12 月成立人權諮詢委員會，協助制定人權相關政策與審查國家人權報告，最後於 2012 年 4 月首度提出《公民與政治權利國際公約》

³ 就職演說全文可參考：陳水扁，〈中華民國第十任總統陳水扁宣誓就職演說全文：台灣站起來——迎接向上提升的新時代〉，《台灣光華雜誌》2000 年 6 月號，頁 78，URL=http://www.sinorama.com.tw/show_issue.php?id=200068906078c.txt&table=0&h1=%E5%8F%B0%E7%81%A3%E5%AF%AB%E7%9C%9F&h2=%E6%94%BF%E6%B2%BB。（2012/03/12 瀏覽）

⁴ 相關報導可見林奇伯，〈人權新世紀：「總統府人權諮詢小組」成立〉，《台灣光華雜誌》2000 年 11 月號，頁 49，URL=http://www.sinorama.com.tw/show_issue.php?id=2000118911049c.txt&table=0&h1=%E5%8F%B0%E7%81%A3%E5%AF%AB%E7%9C%9F&h2=%E4%BA%BA%E6%AC%8A。（2012/03/12 瀏覽）

⁵ 當馬政府批准通過人權兩公約後，多個民間團體即組成「兩公約施行監督聯盟」，監督政府落實兩公約的程度，並針對政府的國家人權報告提供民間團體的影子報告。根據聯盟召集人黃文雄的說法，民間團體十餘年不斷向政府遊說施壓，雖然 2002 年立法院曾通過批准案的審議，但因條文爭議最後不了了之，最後在歷經三任政府，才在馬政府任內通過。參見黃文雄，〈《兩公約民間社團影子報告》序一〉，《2011 年台灣人權報告——兩公約民間社團影子報告》（臺北：台灣人權促進協會、兩公約施行監督聯盟，2012），頁 III。

及《經濟社會文化權利國際公約》國家人權報告，⁶以彰顯中華民國政府雖非聯合國會員國，卻積極參與國際人權事務，並宣誓政府「保障人權之決心與作為」。⁷

從陳水扁至馬英九任期期間，防制人口販運運動也隨著婦女宗教團體與美國對政府持續施壓下成爲重要的人權政策。1980年代末至1990年代，反人口販運係以救援被迫從事賣淫的原住民少女爲主，婦女宗教團體也持續藉此擴大運動爲反對兒少色情與賣淫，但至2001年，隨著越來越多女性中國大陸與東南亞移民透過婚姻進入臺灣，這股反人口販運運動的浪潮也漸漸轉向這些移民，包括婦女救援基金會即展開救援偷渡或探訪所謂假婚姻被拘留於收容所的中國女性，且自2003年「丟包事件」(下一節將進行分析)，以及2004年因爲政府擬將性交易合法化，婦女與宗教團體更呼籲加強懲罰協助賣淫犯罪與嫖客，將這股反人口販運運動擴至移民，反對跨國賣淫的流動。⁸另一方面，這些婦女宗教團體也不滿政府的受害者保護機制，婦女救援基金會與台灣終止童妓協會於2005年應「美國國務院監督及打擊人口販運辦公室」(U.S. Office to Monitor and Combat Trafficking in Persons)之邀參訪美國作法時，向美國報告臺灣現況，因此該辦公室於2005年的《人口販運報告》(*Trafficking in Persons Report, T.I.P. Report*)，便將臺灣從第一級降至第二級，⁹婦

⁶ 2012年4月政府邀各政府機關撰寫發表《公民與政治權利國際公約》及《經濟社會文化權利國際公約》國家人權報告，該報告共分《作爲簽約國報告組成部分的核心文件》、《公民與政治權利國際公約初次報告》、《經濟社會文化權利國際公約初次報告》。

⁷ 馬英九，2012，〈總統序〉，《作爲簽約國報告組成部分的核心文件》，頁1，URL=<http://www.humanrights.moj.gov.tw/public/Attachment/24201619161.pdf>。(2012/07/15 瀏覽)

⁸ 鄭巨良(研撰)，丁乃非(指導)，《批判2003年至2009年台灣的反人口販運運動》(*A Critique of the Anti-Human Trafficking Industry in Taiwan from 2003 to 2009*) (中壢：國立中央大學英美語文學研究所碩士論文，2009/06)，頁56-67。

⁹ 《人口販運報告》係由美國國務院監督及打擊人口販運辦公室每年定期發行，針對各國前一年防制人口販運的作爲評分，分爲四級：第一級、第二級、第二級觀察名單、第三級。第一級爲完全符合美國人口販運保護法(Trafficking Victims Protection Act, TVPA)最低標準之國家；第二級爲未完全符合標準卻有進行顯著努力改善的國家；第二級觀察名單爲未完全符合標準卻有進行顯著努力改善的國家，但是還有嚴重販運行爲的受害者、對於防制嚴重販運行爲未有顯著改善、或者該國尚只有承諾需於下一年努力達成標準；第三級爲未達成標準也未努力改善的國家，也將會受到美國的制裁。可參考*Trafficking in Persons Report 2012*的說明，URL=<http://www.state.gov/j/tip/rls/tiprpt/2012/192363.htm>。(2012/07/17 瀏覽)

女團體也藉此要求政府加強防制跨國賣淫與被害人安置。此時，婦女宗教團體援引美國的架構，將跨國性工作移民定調為人口販運受害者的人權議題，邀請美國的學者專家與臺灣政府機關，共同研擬防制人口販運的政策與被害人保護的機制，形成一套人權保護體系（鄭巨良，2009：68-76）。

到了 2005 年 8 月發生大規模泰國移工暴動，抗議宛如現代奴役的勞動處境，2006 年《人口販運報告》再次將臺灣從第二級降至第二級觀察名單。在面對美國制裁臺灣的國際壓力，政府卻未回應移工團體的訴求，而是依前述體系制度化防制人口販運政策，最後於 2009 年馬政府任內通過《人口販運防制法》，該政策也成為政府對內回應婦女宗教團體訴求、對外回應美國國際政治壓力的重要人權政策之一（鄭巨良，2009：79-97）。¹⁰2012 年《公民與政治權利國際公約初次報告》中，馬政府也特別於第 8 條「禁止使人奴隸」說明政府的努力。¹¹

不過，上述由婦女宗教團體主導、進一步由政府制度化的販運被害人權保障政策，看似於人權保障往前一大步，但以移工、移民與性工作者的觀點而言，仍問題重重。2008 年台灣國際勞工協會理事長顧玉玲曾為文批評「由美國所主導的……由上而下全面發動的『防制人口販運行動』，以犯罪偵察為核心，鎖定性產業、跨國婚姻展開查緝及監控，卻對早已奴工化的外勞處境視而不見」，並進一步點出「國家藉『人口販運』議題，納入特定對象加強控管，卻排除相關政策的全面檢討，檢警調張開天羅地網搜尋『受害人』，藉保護為名而進一步汙名化、罪犯

¹⁰ 以上對於反人口販運運動與政策的流變與分析，請詳見作者碩士論文第 2 章與第 3 章（鄭巨良，2009/06）。值得注意的是，美國《人口販運報告》猶如雙面刃，該泰國移工抗議的事件使得該報告於 2006 年將臺灣降級，也迫使臺灣政府在美国壓力下要有所作為，但同時因為臺灣反人口販運的運動多由政府機關與婦女宗教團體所主導，而該報告本身反對跨國販性的立場也支持了婦女宗教團體的訴求，所以運動走向偏向了反跨國性工作與被害人安置，相對之下即便移工的勞動剝削也開始被辨識為人口販運受害人，但造成剝削的整體勞動條件仍改善有限。

¹¹ 中華民國，2012，《公民與政治權利國際公約初次報告》，頁 29-32，URL=<http://www.humanrights.moj.gov.tw/public/Attachment/24201619419.pdf>。（2012/07/15 瀏覽）

化、邊緣化特定行業及特定族群。」¹²同時，黃惠欣¹³、張貴英¹⁴、陳美華¹⁵的田野研究、以及來自性工作者團體日日春關懷互助協會的第一線實踐經驗，¹⁶皆描繪出性產業複雜的社會網絡形態與跨國性工作者多元的生命樣貌，更批評防制人口販運論述係簡化、汙名化性工作。何春蕤更直接批評，這些自九〇年代末至 2000 年初主導防制人口販運運動的婦女與宗教團體，藉此擴大性規訓的「禁性反色的牧世大業」。¹⁷許雅斐也點出婦女與宗教團體透過「性優越」將性工作建構為「虛擬的性罪惡」，使得防制犯罪的反奴役人權架構與性／別規訓接合成為新的性工作管制。¹⁸我的論文（鄭巨良，2009）及周憶如¹⁹的論文，也點出政府藉著人權完成臺灣以美國為首、在國際地位失落的國族想像。

多個民間社運團體²⁰組成的「兩公約施行監督聯盟」，也提出《2011 年台灣人權報告——兩公約民間社團影子報告》回應馬政府國家人權報告，指出臺灣整體防制人口販運政策仍未解決既存的勞動剝削問題，例

¹² 顧玉玲，2008，〈檢視台灣「反人口販運」的建構過程〉，在地人權之保障與實踐國際研討會（2008/10/03），中國人權協會、成功大學政治學系暨政治經濟研究所主辦，頁 1，台灣國際勞工協會網站，URL=<http://www.tiwa.org.tw/media/download/Anti-Trafficking20080825.pdf>。（2012/07/19 瀏覽）

¹³ 可參考黃惠欣（研撰），趙彥寧、夏鑄九（指導），《跨界流動與邊界管制：台灣性產業中之中國大陸無證移民女性》（臺北：臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文，2005/01）。

¹⁴ 可參考張貴英（研撰），夏林清（指導），《位移的抵抗性略之生成——移住性工作者的生命構形性》（臺北：輔仁大學心理所諮詢與諮商組博士論文，2012/07）。

¹⁵ 可參考陳美華，〈層層剝削？互利共生？：兩岸性交易網絡中的交織政治〉，《臺灣社會學刊》第 48 期（2011/12），頁 1-49。

¹⁶ 可參考日日春關懷互助協會於 2006 年 11 月 24 日至 29 日所主辦的「2006 性產業政策國際會議與 2006 國際娼妓文化節暨行動論壇」討論、以及日日春關懷互助協會國際部專員張榮哲，〈跨國移動的性工作者：談台灣「非法性產業裡的非法外勞」〉，第一屆人權學術論文研討會：人權新議題——原住民、新移民、性工作者（2005/05/27），東吳大學人權教育學程主辦。

¹⁷ 何春蕤，〈從反對人口販賣到全面社會規訓：台灣兒少 NGO 的牧世大業〉，《台灣社會研究季刊》第 59 期（2005/09），頁 1-42。對於婦女與宗教團體如何在九〇年代興起，與國家權力接合，主導國家對於性、色情與性工作的管制，更詳細分析也可參見 Ho（2007）、甯應斌（2005）的分析。

¹⁸ 許雅斐，〈反人口販運與母權政治：性產業的罪與罰〉，《台灣社會研究季刊》第 87 期（2012），頁 40。

¹⁹ 周憶如（研撰），夏曉娟（指導），〈誰是劊子手？——遭性剝削東南亞籍人口販運被害人在台灣之處境與困境分析〉（臺北：世新大學社會發展研究所碩士論文，2008/08）。

²⁰ 該報告含影子報告作者介紹、「兩公約施行監督聯盟」參與的團體、非聯盟成員但參與撰寫影子報告的團體，可參見台灣人權促進會、兩公約施行監督聯盟（彙整），廖福特（主編），《2011 年台灣人權報告——兩公約民間社團影子報告》（臺北：台灣人權促進會、兩公約施行監督聯盟，2012），頁 7-12。

如建教合作生的勞動剝削、家庭幫傭與看護移工的勞動條件不受到保障、人口販運受害者無法繼續在臺工作等（台灣人權促進會、兩公約施行監督聯盟，2012：74-83）。而中國大陸人民、無戶籍的華僑黑戶、外籍愛滋感染者都受到差別的待遇，政府更以防堵人口販運為名，選擇性針對東南亞、中國大陸、非洲等婚姻移民實施婚姻面談，並在毫無事實根據就拒發簽證，移民也無管道能夠申訴與申請救濟（台灣人權促進會、兩公約施行監督聯盟，2012：113-132）。

由上述防制人口販運的流變觀之，所謂人權保障係由政府、美國、婦女宗教團體等多重動力所驅動，不同動力在政治上形成既合作又緊張的關係。同時人權也因著不同主體位置而有不同的意義，就移民、移工、性工作者、勞工與黑戶等角度觀之，人權保障反映了自身與政府、社會主流之間於階級、性／別與性、種族的社會位置差異。差異之間，美國、政府與婦女宗教團體主導論述並形塑政策，而移工、性工作者、移民、勞工的身分未因此受到認可、人權仍被忽略，更反映了彼此間政治權力的階序（*hierarchy*），有權者決定了底層的人權。所以，既然人權保障是不同權力之間持續的角力，關鍵就不在於訴諸普世原則，而是進一步去暴露社會結構中不同人權保障論述之間的矛盾與具體權力關係，也才能找到落實人權的利基點。本文將於下一節，以防制人口販運「丟包事件」為例，分析這矛盾關係中的權力運作，以不斷質疑、拆解普世人權來完成、看見具體人權保障的社會基礎，而非僅訴諸普世原則而陷入其對反。

三、反人口販運運動的「丟包事件」： 人權之恥與道德重整

臺灣政府於 1992 年訂定了「兩岸關係條例」，對中國大陸來臺者的資格有相當嚴格的限制，除了專業人士來臺交流與婚姻配偶之外，能來臺的機會幾乎不可能，也就是在這樣的嚴格限制下，任教於中央警察大

學的婦女救援基金會前董事長葉毓蘭就曾指出，不少人蛇集團便透過假結婚或偷渡的方式，引進成年與未成年女性（未滿 20 歲未婚）從事賣淫。²¹然而，直至 2002 年陸續發現中國大陸性工作者以及 2003 年「丟包事件」發生，這類所謂來自中國女性的「假結婚真賣淫」、「偷渡賣淫」，藉由像是婦女救援基金會等婦女團體，召喚著臺灣 80 年代底原住民少女賣淫之人口販運運動形象，²²才像葉毓蘭等言論，開始被認知、論述為「人口販運」，並與當時政府強調之人權立國相呼應，因而政府與社會展開了一連串對於移工、移民、性工作、人口販運、人權等相互共生的論述。但就如前節所言，政府與婦女宗教團體在九〇年代末期擴大人口販運為反性工作與反色情，高舉人權以打擊犯罪並保護受害者，但此人權保障論述，對於移民、移工、性工作者的人權處境，依舊沒有從問題源頭提出具體的方法，甚至侵害其人權。

本節將進一步分析防制人口販運運動初期，政府與婦女宗教團體如何建構「丟包事件」的人權論述，來檢視其中的權力操作，如何透過人權在性與種族上，將移民、移工、性工作者的主體建構為犯罪與受害者，反過來成為侵害其人權的社會規訓，並再次維護政府與婦女宗教團體的利益。本文不僅想說明，訴諸普世人權的人權保障，往往維繫了社會的性道德（婚姻）與國族想像，形成了性與族群的階序，也希望展開將人權置於社會權力結構之中的分析方式，有別於主流將人權視為抽象概念的討論方式。

（一）建構「丟包」：移民的犯罪與受害

2003 年 8 月 26 日，報載有數名中國大陸籍女性非法移民，在偷渡過程中因為被臺灣警方發現，因而被負責載運的蛇頭丟下海中，以避免

²¹ 葉毓蘭，〈兩岸共同合作打擊人口販運〉，《婦研縱橫》第 84 期（2007），頁 27。

²² 參見婦女救援基金會網站關於婦援會的介紹：「2002 年，婦援會發現雖然台灣雛妓問題已不多見，但色情市場不見萎縮，大陸女子猶如十幾年前的不幸少女一般被販賣來台，因此婦援會開始了救援及關懷遭人口販運被害人」，婦女救援基金會，〈緣起與宗旨〉，婦女救援基金會網站，URL=<http://www.twrf.org.tw/p1-about.asp>。（2012/08/11 瀏覽）

警方逮捕，當中一部分人奮力游泳，但也有六名女子淹死，這是所謂的「丟包事件」。²³然而，這些女子到底是偷渡客還是被迫來臺、是自己跳海還是被強迫推下去海裡、那些女子來臺的目的為何（到底是不是從事性工作）等問題尚未釐清前，隨著女子落海畫面在媒體上的播送，就引起了軒然大波，事件很快地被定調為「賣淫與道德墮落的台灣男性」的問題，就例如黃惠欣（2005：2）在其描述這些中國大陸女性移民主體多重面貌的論文中，就觀察到此次事件發生後，彼時的副總統呂秀蓮就在媒體上痛批臺灣男子應好好反省爲了自身的慾望卻害了這些無辜的女子。²⁴與此同時，這些蛇頭，也很快地被視爲有組織、狠心的犯罪集團。²⁵也就是說，這事件被描述爲「萬惡的蛇頭，用各種方式躲避警方查緝，壓迫無辜中國大陸女性來台從事賣淫，以滿足道德墮落的台灣男人慾望」。

延此敘事主軸，各媒體也進行各深度報導，描述大陸女子來臺賣淫過程如何被蛇頭欺壓。²⁶自 1980 年代末開始從事原住民被迫賣淫、雛妓救援、反對性作爲一種勞動與交易的婦女救援基金會，也接受媒體採訪，特別指出其曾進入靖廬這個拘留大陸籍非法女性移民的中心進行調查，發現這些大陸籍女子曾面臨被蛇頭極度剝削強制來臺從事賣淫的處境，同時要求政府加強國境管制與掃蕩賣淫。²⁷因此具體而言，這事件

²³ 相關新聞可以參考曾鴻儒、蔡智銘、顧恆湛、劉禹慶、潘文仁、黃忠榮，2003/8/27，〈蛇頭逼跳海 大陸女 6 慘死 4 嫌被逮〉，《大紀元》，URL=<http://www.epochtimes.com/b5/3/8/27/n365596.htm>。（2012/03/08 瀏覽）

²⁴ 該報導可見修瑞瑩，〈呂秀蓮：情欲沈淪 社會應自省〉，《聯合晚報》（2003/08/29），話題新聞第 2 版。

²⁵ 例如，陳世宗，〈【海上丟包】蛇頭避檢狠招 偷渡伎倆一變再變 警方查緝見招拆招 驚險搶灘無異與海搏命〉，《中國時報》（2003/08/28），中部大社會 C3 版；又例如王綽中，〈蛇頭大中小 毒性不一樣 小謀財 中害命 大的謀財又害命 海上丟包 不是頭一遭 婦援會籲加強查緝〉，《中國時報》（2003/08/29），政治新聞 A4 版。

²⁶ 例如楊欣怡，〈淘金血淚，大陸女：不接客就輪暴；丟包、毒打、賣淫，當畜牲偷渡來台，猶如一趟死亡之旅〉，《中時晚報》（2003/08/28），一版焦點 01 版。又例如蔡旻岳，〈小紅自首 罵蛇頭沒人性 與溺斃大陸女同一天偷渡 上岸被迫賣淫悔不當初〉，《中時晚報》（2003/08/29），一版焦點 04 版。

²⁷ 婦女救援基金會相關報導可見楊欣怡《中時晚報》報導（2003/08/28）；以及王綽中《中國時報》報導（2003/08/29）。

的根源，尤其從婦女團體的論述中，被描述為是跨越國境的性剝削，而政府需要針對國境與賣淫進行更嚴格的管制。

相對於這條沿著婦女團體將大陸女子化為賣淫性剝削受害者的主流敘事，同時也有報導將這些女子描述為掏金客以及蛇頭的共謀。例如，在〈【新聞幕後】近半大陸妹 被騙來台？〉²⁸這則報導中，一些專門看守收容中心的資深員警則指出，即便這些女子都會述說其可憐的處境，但實際上她們很少被迫來臺，該報導也指出，在「丟包事件」發生前六個月，內政部官員曾到收容中心進行視察，當中就曾有女子坦承她們就是來掏金的，即便過程中花了不少錢，但沒有被迫，可是事發後，多數被抓的女子卻反而說她們是被迫的。面對這些女子反應的差距，報導同時引用一名員警的懷疑，認為這些女子應該是蛇頭的共犯，這些話術都由蛇頭專業訓練過，以避免刑責。

但是無論從臺灣國家治理管制非法移民的角度、²⁹或婦女團體延伸自九〇年代將賣淫視為性剝削、而女性為性剝削犯罪受害者的角度，³⁰非法跨國從事賣淫是確定的基調，只是因應國家政府或婦女團體論述，這些女性不是被視為犯罪共謀，就是犯罪受害。值得注意的是，過去類似事件被再現為賣淫與非法移民，從國家的角度就是違法犯罪，但隨著婦女團體的論述，該事件中連當時位在副總統之位的呂秀蓮，都將這些女性視為受害者，在此我們可以看到主流對於非法女性跨國賣淫的視角轉向，從國家的國境管制增添了婦女團體的性剝削論述：具體而言，跨國賣淫不僅是犯罪，更是社會道德問題、性別問題與衍生的犯罪問題，而女性是性剝削、性道德淪喪的受害者。也因此，當「丟包事件」尚未明確證明這些女子就是從事賣淫前，卻先依此定調為賣淫，反映出跨國（尤

²⁸ 陳育賢，〈【新聞幕後】近半大陸妹 被騙來台？〉，《中國時報》（2003/09/05），新竹新聞 C2 版。

²⁹ 可參考黃惠欣（2005）及趙彥寧（2007）論述現代國家乃透過國境管制（尤其針對非法移民），維持其領土的完整，以確立其民族國家（nation-state）的地位，同時中國與臺灣特殊的政治關係（臺灣相對於中國的政治主體以及恐共反共的心理），如何強化了這套作為確立民族國家地位的國境管制。

³⁰ 如前簡述，臺灣婦女團體如何以兩性性別平等的論述，將賣淫視為男性剝削女性，女性則是有待救援的被害者，可以參考何春蕤（2005）、Ho（2007）、許雅斐（2007）的分析。兩者的文章也特別批判這樣的論述不但簡化主體的能動性、賣淫做為「性工作」，更是接合了、擴大了國家與社會對性的規訓。

其是透過非法的方式)、女性、賣淫三者已形成一套正相關的刻板敘事模式，而賣淫的性道德問題與性別問題在法律上被犯罪化呈現：**這是宗犯罪（非法移民與男性性剝削的賣淫），包括了犯罪者（媒介與從事非法移民及賣淫）與受害者（性剝削下的女性受害者），而賣淫也是道德的墮落與男性對女性的剝削。**

當政府、主流婦女（呂秀蓮與婦女救援基金會）、以及媒體將這事件建構為犯罪事件，事件男性被視為加害者，女性則是非被迫的性剝削受害者、抑或共謀淘金客，事件的主角總在犯罪與受害的對立與剝削關係下被認知，而並非從事件的主體（從蛇頭到這些女性）怎麼看待自己的權利、要什麼樣的人權保障，這樣的論述與認知有過於簡化的危險。這意味著，這些女性移民的面貌、移動的經驗，皆缺乏描繪與解釋，卻很快地滑入了社會道德與法律的政治正確框架中，進而也無法從這些事件當事者的角度（蛇頭、女性），認識並瞭解這套跨國界移民過程到底發生了什麼事、以及背後的政治經濟社會結構為何。另一方面，在對抗犯罪與保護受害人權的大旗下，也難以檢視政府與社會急切地定調該事件屬性的背後，到底反映什麼樣的焦慮或觀點。也因此，本節也將進一步分析該事件的人權論述，暴露其焦慮所反映的社會想像。

（二）道德沉淪與「人權立國」之恥

如前簡述，2000 年臺灣的反對黨民進黨陳水扁在總統就職演說中，即表明將國際人權納入其政策，並由當時的副總統呂秀蓮主持「總統府人權諮詢小組」，研議「國家人權委員會」之設立。³¹然而，隨著「丟包事件」被視為一個國境犯罪與性剝削問題，陳水扁政府「人權立國」³²的主張也受到動搖，此時人權保障因而藉著嚴懲加害與保護受害，以解決政府與主流社會對於性的焦慮與再建臺灣相對於中國大陸的民主文明想像。

³¹ 相關報導可見林奇伯（2000）。

³² 關於陳水扁「人權立國」所參考的理論、主張與政府計畫，可以參考行政院，《人權立國與人權保障的基礎建設：2002 年國家人權政策白皮書》（臺北：行政院研究發展考核委員會，2002 年）。

一方面，就社會對於賣淫的嚴厲批評，不僅當時的副總統呂秀蓮嚴厲「譴責人蛇集團控制偷渡來台的柔弱女性，並利用她們身體美色牟取暴利的行徑，『是人類之恥』」。³³中國人權協會（2010年改名為中華人權協會）名譽會長柴松林也批評，「丟包事件」不但是「台灣男人的恥辱，更是中華民國的重大恥辱」，他質疑「為什麼台灣男人會這麼需要未成年的非法來台大陸女孩來滿足性需要？為什麼會這麼變態？是不是有毛病？」³⁴柴松林更進一步痛批「這不僅讓台灣被國際社會劃為未開化的國家，中共也會以台灣比中國不重人權來作宣傳」（鄭益凌，2003/08/29：焦點話題 04 版）。上述批評建構出，「丟包事件」不但是臺灣的道德淪喪（變態臺灣男性為滿足性需求剝削柔弱少女）、更是人性之恥，是一個以文明、開化、講求人權的國家恥辱，比對岸的中國大陸（臺灣政治的他者）還不如。如此嚴重的用語，暴露了政府與主流社會對於性道德（不容性交易，將之視為性剝削）、以及國際上臺灣比「未開化」中國大陸民主的國家定位焦慮。而且，從個人的性到人權國家想像之間，存在著連續關係，即個人不道德的性是講文明人權國家的恥辱，這恥辱影響了臺灣在國際上、尤其是相對於中國大陸的地位。因此，這事件的人權保障建構，也反映了如何維持「好的性」，並維護受到動搖的、比中國大陸文明的「人權立國」想像。

另一方面，進一步就「人權立國」想像分析，從陳水扁的宣言至馬英九的人權報告，政府的人權保障始終帶有在中共壓力下與國際接軌的企圖。2012年馬政府兩公約人權報告的《作為簽約國報告組成部分的核心文件》中，仍舊不斷地強調臺灣雖非聯合國會員國，且受中共「限縮中華民國參與國際組織及國際活動空間」³⁵，但透過報告「正式向全世界宣示我國保障人權之決心與作為……政府與民間仍不斷為促進及

³³ 請參考鄭益凌，〈柴松林：台灣人之恥 指大陸女溺斃事件 將使我淪為未開發國家〉，《中時晚報》（2003/08/29），焦點話題 04 版。

³⁴ 請參考楊欣怡，〈柴松林痛心：台灣男人之恥〉，《中時晚報》（2003/08/28b），焦點話題 03 版。

³⁵ 中華民國，2012，《作為簽約國報告組成部分的核心文件》，頁 1，URL=<http://www.humanrights.moj.gov.tw/public/Attachment/24201619161.pdf>。（2012/07/15 瀏覽）

保障人權而努力，積極參與國際人權事務之決心」（中華民國，2012b：VIII），上一節也提及政府防制人口販運運動積極以美國對全球人口販運監督為架構。回到 2000 年，初掌權、以民主反對國民黨威權的民進黨，致力於人權民主，並依此積極參與國際社會，成為其穩固政權與建立臺灣國際地位的重要目標³⁶，就如同陳水扁於 2000 年就職演說所言：

我們更要積極參與各種非政府的國際組織。透過人道關懷、經貿合作與文化交流等各種方式，**積極參與國際事務，擴大台灣在國際的生存空間，並且回饋國際社會。**……我們也願意承諾對於國際人權的維護做出更積極的貢獻。**中華民國不能也不會自外於世界人權的潮流**，我們將遵守包括「世界人權宣言」、「公民與政治權利國際公約」以及維也納世界人權會議的宣言和行動綱領，**將中華民國重新納入國際人權體系。**（陳水扁，2000：78，粗黑體為我強調）

也就是說，從冷戰臺灣退出聯合國至今，處在相對於中國大陸的獨特國際政治處境下，臺灣政府希望透過訴求人權保障來與國際接軌，這也成為政府建立臺灣的自我認同與國際自我定位的重要方式之一。

不過，當「丟包事件」破壞了這套國家想像，當時的陳水扁總統，在一場接見澳洲國會議員訪問團的國際場合上，卻透過將中國大陸描述為蠻橫不重人權的國家，以對照臺灣的進步，以再次強化了臺灣與中國大陸之間於人權與文明的對比。根據報導，他說：

最該負責任的還是北京當局，中國領導人無法逃避這個責任。……**這些偷渡女子是用腳投票，向北京當局表示不滿，……北京當局不重視人民生命財產安全，竟然在國際舞台打壓台**

³⁶ 在美國冷戰布局下，臺灣一直被塑造為相對於中國大陸共產主義的民主國家，而這種相對的意識形態，又因為臺灣退出聯合國與自美國與臺灣斷交後，臺灣作為中華民國在國際舞臺上也漸漸不受重視，甚至國際社會認可中國大陸政權的合法性，而非中華民國。對於爭取臺灣獨立的民進黨來說，爭取國際外交空間，至少在意義上更顯得重要，也因此當陳水扁就任總統時，民進黨所強調臺獨的主張更是會帶來臺灣與中國大陸之間形成張力。

灣，包括新加註台灣的護照也反制，要求一些國家不應承認和接受，甚至在世界衛生組織蠻橫無禮的嘴臉也讓台灣人民非常傷感情，這些都是他們不應該做的，結果做了，但對於如何防止自己同胞偷渡到台灣，反而沒有負起應負的責任，這是中共政權的本質。(粗黑體為我強調)³⁷

呼應陳水扁總統的批評，當時民進黨與行政院院長游錫堃都作出了類似的回應。根據報導，民進黨事發後發表聲明，除了要根絕兩岸人蛇犯罪集團，更批評「中國當局對於偷渡事件，長期抱著消極甚至默許的態度，兩岸人蛇集團才會如此猖獗。對於海基會一再要求儘速處理偷渡客遣返工作，海協會以政治理由擱置，不願意積極配合處理，這是整個事件背後的結構性原因。」³⁸當時的行政院院長游錫堃也再次強調人權立國之精神並批評中國大陸政府，報導中表示「尊重生命與人權是普世價值，我國以人權立國，絕不容許大陸偷渡女子遭強推落海死亡類似事件再度發生。……呼籲中國政府，正視偷渡客遣返問題，展開兩岸協商，否則就是對犯罪的協助與縱容。」³⁹同時，總統府人權諮詢小組也建議政府就大陸偷渡犯問題進行國際訴求，透過國際人權組織共同向中國大陸政府施壓防制偷渡問題。⁴⁰

³⁷ 報導請參見郭淑媛，〈陳水扁：大陸女溺斃中共該負責 指偷渡者冒生命危險登台 用腳投票 表達對中國不滿〉，《中時晚報》(2003/08/27)，焦點話題 02 版。

³⁸ 林淑玲、林晨柏、劉永祥，〈游揆：不容悲劇再發生 民進黨嚴厲譴責人蛇惡行 籲中台聯手嚴辦 兩岸婚姻 研擬先在澳門面談〉，《中國時報》(2003/08/28)，政治新聞 A4 版。

另外，針對偷渡客遣返作業在國際政治意義上做為一種國家主權的伸張，黃惠欣透過討論國界的相關理論文獻，說明國境管制係作為全球化下現代民族國家維護其利益的調節，而非非法移民議題的國境管制往往是國家用以操作政治的工具，所以一方面放任非法移民以調節國家於內部的經濟利益（例如因非法而廉價的外來勞動力），另一方面，在政治上訴諸非法移民入侵國家疆界的安全想像，說服人民在面對國家內部矛盾衝突時配合國家統一的措施，也將國家不正義的社會政策轉嫁到非法移民掠奪資源上；而且就臺灣而言，又由於臺灣與中國大陸的對立關係，彼此之間國家主權的交涉成為臺灣確立其政治主體的重要手段，而處理大陸偷渡客所涉及的法律主權與司法管轄權更是國家主權實踐的核心焦點（2005：13-15）。

³⁹ 李祖舜，〈陳水扁：大陸女溺斃中共該負責 指偷渡者冒生命危險登台 用腳投票 表達對中國不滿〉，《中時晚報》(2003/08/27)，焦點話題 02 版。

⁴⁰ 〈總統府人權諮詢小組也同時建議政府就大陸偷渡犯問題進行國際訴求〉，2003/09/14，中華民國行政院新聞局，URL=<http://info.gio.gov.tw/ct.asp?xItem=12732&ctNode=3802>。(2012/03/15 瀏覽)

簡言之，從人權團體柴松林至總統對該事件的評論，「丟包事件」將跨國賣淫視為性剝削犯罪，而犯罪代表道德沉淪，沉淪則是臺灣以民主人權自居的國家恥辱。這恥辱，既是以性的道德為標準，更是以臺灣政治上的他者——中國大陸——為比較的對象，而陳水扁與當時行政院院長游錫堃的一番評論，雖然和柴松林、呂秀蓮兩人反問臺灣社會自身的批評不同，卻也更巧妙地從臺灣之恥歸咎於中國大陸政權的本質問題，進而再次透過表明對「丟包」問題的重視，相對於中國大陸政權的冷漠，突顯臺灣「人權立國」的精神，並如游錫堃所言，拿此作為一種政治手段，向中國大陸喊話展開兩岸政治協商，同時試圖透過國際組織的認可，進一步向中國大陸政府施壓。因此，「丟包事件」的人權論述，既建立在特定的道德價值（惡質男性對女性的性剝削），反映出社會的性道德與婦女團體的性別主張。同時，因為「道德沈淪」挑戰了臺灣人權立國的國家想像，更暴露人權立國係政府藉此自我想像（重視人權），應付臺灣國際上相對於中國的國際定位（不被承認並受打壓）的政治論述手段。

（三）權利的階序有別：

移民婚姻管控作為人權立國的道德重整

面對「丟包事件」是性道德沈淪、「人權立國」之恥，一方面政府藉由對比中國大陸的蠻橫與不民主，轉移了自身主張與政策執行的矛盾；另一方面，為了防範「跨國性剝削的道德崩落」，政府不僅嚴格查察非法移民，更透過婚姻面談，排除任何可疑的中國婚姻移民。於是，所謂的人權保障，反而鞏固了社會上正典婚姻的形式，任何正典之外的婚姻皆可能涉嫌從事賣淫、促進性剝削。人權保障在此體現了社會正典的性道德：門當戶對的婚姻。

當時執政黨與內閣除強調要協助被害人，並嚴辦這起事件的兩岸人蛇，透過加強海巡，查緝防制兩岸偷渡，同時當時負責處理兩岸事務的行政院大陸委員會主委蔡英文，更表示除希望中國大陸增加遣返作業頻

率，「政府也將透過面談及嚴格查察，過濾假結婚案件。」⁴¹針對「丟包事件」，爲了杜絕偷渡與人口販運等非法移民，政府最主要的方式就是加強國境的管制。但是奇怪地是，只涉及非法偷渡的「丟包事件」，爲何政府要強加合法的女性婚姻移民控管？根據當時主管移民業務的內政部入出境管理局表示，「目前中國配偶自港澳及國外來臺者，都由境管局駐外境管秘書或外館領務秘書進行境外面談，但中國地區來臺者，因無法採行境外面談，造成假結婚、真賣淫問題重」，同時宣布於同年9月1日起對中國配偶實施面談制度，就面談對象進行篩選，當中「中國配偶年輕貌美與台灣配偶相貌不相當、老夫少妻、老妻少夫、台灣配偶重度殘障、原住民等都列爲面談對象。」⁴²依照入出境管理局上述的理由，加強對於婚姻合法移民的控管，肇因於兩岸婚姻的機制有漏洞，因此許多中國女性藉由婚姻的方式來臺從事其他行爲，而且都和「丟包事件」那些女性一樣（雖然未經證實而是先被媒體定調了），係來臺從事賣淫。也就是說，兩岸的婚姻（中國籍女子嫁臺灣男性），即便是合法，就像「丟包事件」的非法偷渡一樣，已經被視爲潛在促進賣淫性剝削的管道。

弔詭地是，陳水扁與民進黨看似支持「用腳投票」給臺灣的中國女性，卻矛盾地加強婚姻管制防制中國合法移民，彷彿將中國人民如中國政權來看待，而且這套婚姻面試管制，則是以社會主流的婚姻關係價值（年紀相當、社經地位有一定條件的配偶）、及其價值所延伸出來的性關係作爲標準，將有疑慮的婚姻關係（非典型的婚姻形態）視爲潛在的假婚姻、並認爲假婚姻不符合主流婚姻的性關係，所以就會促進賣淫。也就是說，政府要解決人權立國的性道德焦慮與國家定位，就是將非我族類的中國移民（乃至臺灣的原住民）、特定底層階級（老人、重度障礙者）、非正典婚姻關係（及婚姻所隱含應有的性關係）排除在臺灣的

⁴¹ 林淑玲，〈游揆：不容悲劇再發生 民進黨嚴厲譴責人蛇惡行 籲中台聯手嚴辦 兩岸婚姻 研擬先在澳門面談〉，《中國時報》（2003/08/28），政治新聞 A4 版。

⁴² 徐珮君，2003/08/29，〈中國配偶擬面談篩選〉，《蘋果日報》，頭條要文，URL=http://tw.nextmedia.com/applenews/article/art_id/311313/IssueID/20030829/applesearch/。（2012/03/15 瀏覽）

國境大門之外，以道德化、性化的國境管制，維繫社會主流族群與婚姻道德，重整這人權立國所牽涉的族群（相對大陸）、道德（合於婚姻）的文明開化想像。也因此，所謂的「人權」，並非保障中國非法移民、婚姻與性工作的權利（且自九〇年代引入的東南亞移工身影此時依舊不被看見），而是以「人權」再次建構出國家、主流社會與移民、移工、性工作間於性、性別、種族、國家上階序有別⁴³，而人權之恥的責任就由移民、移工、性工作等不被看見的人來承擔。

四、不一樣的人權

面對許多財團或主流的婦女宗教團體，藉普世人權的保護，鞏固自身利益、正當化對社會邊緣底層的排除，本文對普世人權提出批判。本文以近年政府的人權論述、及因之而起的防制人口販運運動為例，指出普世人權只是基本原則，並非具有規範意義，其內涵建構係涵蓋不同社會權力的角力。同時藉分析「丟包事件」，拆解人權的家國階序與政治權力操作，嘗試將人權置於權力的分析之中。最後，本節將以中國婚姻移民對於「丟包事件」的回應、報章對於跨國非法移民的報導與學者田野作為本文結尾，進一步提供不同上述、來自主體自身的人權觀點，總結本文論點。

中國配偶婚姻面談施行後，中國大陸配偶即現聲批評政府不僅長期以來對大陸配偶實行差別待遇與歧視，更要求政府不該漠視合法婚姻配偶的權益，放縱假結婚侵害真結婚者。⁴⁴中華兩岸婚姻協調促進會更抗議面談制度侵害配偶隱私，批評「面談時被問及性生活，感覺很不受尊重。……境管局的面談制沒有施行細則，面談官要問什麼問題完全自行

⁴³ 感謝鄭聖勳初稿時的回應。

⁴⁴ 張愛秋，2003/09/30，〈加緊查緝假老婆老公〉，《蘋果日報》，副刊，URL=http://tw.nextmedia.com/subapple/article/art_id/388830/IssueID/20030930/applesearch/（2012/03/15 瀏覽）。來自中國大陸的張愛秋，在爭取大陸籍配偶身分證抗議的脈絡下，透過《蘋果日報》投書批評政府無視大陸籍配偶取得臺灣身分證需 11 年這項歧視性的政策，並話鋒一轉批評政府不該漠視合法婚姻配偶的權益，反而放縱假結婚侵害真結婚者。

決定，無法可管。」⁴⁵一方面中國移民主體的現身與現聲，暴露出政策反移民的種族歧視⁴⁶，另一方面，移民主體所揭露的面談內容，更反映出本文上節批評：所謂人權，係政府透過婚姻的性規範，來維繫國境管制。⁴⁷移民主體的現身與現聲，揭露了臺灣國民與移民之別，人權保障卻侵害人權的矛盾。

不過，移民主體的現身係強調保障移民的合法身分，但是非法移民與性工作者的人權，甚至因為移民為了確認自身合法而被排除討論，仍舊被視為犯罪，到底跨國非法移民性工作者的面貌為何呢？《中國時報》有一篇報導，採訪了曾往返兩岸載運偷渡客的船家，提供另一套理解的可能。報導中，多數船家表示「丟包事件」「只是一起擦槍走火釀成不幸的意外事故，卻被偵辦的檢警刻意渲染為故意殺人，殺一儆百的意味濃厚。」⁴⁸報導更進一步透過訪問一位專門偷渡中國大陸女子長達兩年時間的「船老大」小陳，描述了兩岸偷渡的行規，以及該「船老大」對「丟包事件」的理解，那位「船老大」小陳表示：

船老大要將大陸妹送上岸才有運費可收，中途有什麼閃失，船老大要認賠；而大陸妹千辛萬苦渡海而來，無非也是想要淘金，無論是船老大還是大陸妹圖的都是錢。……大陸妹都是存著淘金夢，才會千辛萬苦偷渡來台，以當時船已近岸卻碰上後有追兵的狀況，「根本不用人推也會自己跳！」大陸妹與其坐以待斃落得一場空，還不如跳船搶灘搏上一搏，紛紛往船身兩側跳水。（張企群，2003/11/26：政治新聞 A4 版）

⁴⁵ 楊雅穎、林紹琪，2004/02/25，〈大陸配偶來台考閩房隱私 做愛幾次入題境管局遭批侵權〉，《蘋果日報》，頭條要聞，URL=http://tw.nextmedia.com/applenews/article/art_id/739337/IssueID/20040225/applesearch/。（2012/03/15 瀏覽）

⁴⁶ 可參考唐湘龍，〈誰賣淫才正確？〉，《中時晚報》（2003/09/02），焦點話題 02 版；以及石之瑜，〈偽種族主義〉，《中時晚報》（2003/09/24），焦點話題 02 版。

⁴⁷ 如張愛秋「放縱假結婚侵害真結婚者」之言論，也反映出政府政策使得合法婚姻移民與非法跨國性工作者之間，於性道德上形成了矛盾關係，且是階序關係。

⁴⁸ 張企群，〈船老大：讓我碰上 結果也一樣 冷眼看待同行被判刑 指大家圖的是錢 殺一儆百意味濃〉，《中國時報》（2003/11/26），政治新聞 A4 版。

從船家的觀點，「丟包事件」背後的跨國賣淫，很清楚地不是加害與受害的剝削關係，也無涉所謂性產業的道德問題與人權問題，而是一種兩岸人民相互依存的地下經濟模式。

從跨國性工作者的角度來看呢？黃惠欣在其碩士論文《流動慾望、跨界行動與邊界管制：台灣性產業中之中國大陸無證移民女性》中，訪問跨國性產業的從業人員與來自中國大陸的性工作者。黃惠欣觀察到，這些跨國移民者未必基於貧窮的結構因素被迫移民，反而是對臺灣現代化有著憧憬，想追求更好的生活而來臺，同時她也指出來臺從事性產業的移民管道係處於非法狀態，所以從來臺至安頓工作，層層關卡都必須打點好，成爲一個層層分包的人際網絡，當中透過非法管道偷渡來臺者，較假結婚者失敗風險更高，所以更仰賴蛇頭、付出更多費用打點好一切，但也因爲地下化，移民也就無從以法律上來保護自己權利，而是靠這社會關係網絡中找機會，但非法之下社會網絡資源更難累積，非法的成本後果都由其承擔（黃惠欣，2005：21-34、41-53）。因此，黃惠欣批評，將這些跨國性工作者視爲結構操弄下的受害者，無法肯定其流動的正當性與權利（黃惠欣，2005：25-26）。同樣將她們視爲「被騙」，也無助於理解其主體能動，看見所謂「被騙」是有複雜的層次，亦即多數並非來臺受到性剝削，而是在非法化下，勞動條件及生活與其預期想像中產生了落差（黃惠欣，2005：18）。因此，查緝、遣返、當成受害者，皆無助解決其問題，反更增其弱勢，將性產業與非法移民的非法性讓這些非法移民承擔（黃惠欣，2005：40）。同時，政府藉國境管制確立主權，更反映了臺灣主權未明的焦慮（黃惠欣，2005：72-75）。

上述中國婚姻移民的現聲，以及這些非法移民女性與跨國移動的樣貌，打開了另一種貼近這些移民複雜生命經驗的理解視角。透過其視角，直接暴露出政府與社會主流的人權保障論述與防制犯罪政策，不但沒有達到宣稱上要救援受害移民的正義，還隱含了臺灣政府與主流社會企圖以掌控移民（及跨國移動）、與跨國性工作者（及性工作）等社會邊緣底層，來維護自身國家主權與社會性道德的既得利益。因此，本文

認為訴諸普世性的人權保障，卻將主體視為被動、只需要受保護的弱勢個體，反而使得人權保障返身再製規訓與壓迫。

如同長期研究跨國非法性工作移民的蘿拉奧古絲丁（Laura Agustín）批評，主流社會總將跨國性交易個案視為違反人權的弱勢保護與道德的性剝削犯罪，然而始終缺乏證明，對於整體地下經濟文化的了解更是付之闕如，而「商業性的文化研究」（the cultural study of commercial sex），才能把握跨國流動中的倫理、習慣、生活與社會關係、觀光、乃至犯罪等面貌。⁴⁹所以，人權保障更基進的意義，就必須能回應主體在社會結構的生命經驗，從其社會底層邊緣的視角，檢視權利落實背後的社會階序與政治權力關係，讓權利落回具體的權力關係之中，人權保障才能找到公平正義的基礎。⁵⁰

參考書目

中文文獻

中華民國，2012a，《公民與政治權利國際公約初次報告》，

URL=<http://www.humanrights.moj.gov.tw/public/Attachment/24201619419.pdf>。（2012/07/15 瀏覽）

中華民國，2012b，《作為簽約國報告組成部分的核心文件》，

URL=<http://www.humanrights.moj.gov.tw/public/Attachment/24201619161.pdf>。（2012/07/15 瀏覽）

台灣人權促進會、兩公約施行監督聯盟彙整，廖福特主編，2012，《2011年台灣人權報告——兩公約民間社團影子報告》，臺北：台灣人權促進會、兩公約施行監督聯盟。

⁴⁹ Laura M. Agustín, “The Cultural Study of Commercial Sex,” *Sexualities* 8(5)(2005): 618-619.

⁵⁰ 例如黃慧欣就因此提出「跨國流動作為一人權基本權」，肯認在主流敘事中失聲的非法移民流動的權利（黃惠欣，2005：80）。

台灣真愛聯盟，2011，〈反對教育部在國小、國中性別平等教育中鼓勵性解放〉，台灣真愛聯盟聯署網頁，URL=<http://tulv.tw/>。(2012/07/01 瀏覽)

行政院，2002，《人權立國與人權保障的基礎建設：2002 年國家人權政策白皮書》，臺北：行政院研究發展考核委員會。

何春蕤，2005，〈從反對人口販賣到全面社會規訓：台灣兒少 NGO 的牧世大業〉，《台灣社會研究季刊》第 59 期，頁 1-42。

〈性平教育北區公聽會真愛聯盟牧師發言〉，2011/07/19，Youtube，URL=<http://www.youtube.com/watch?v=yPOC1YDBRtU&feature=related>。(2012/07/01 瀏覽)

林奇伯，2000，〈人權新世紀：「總統府人權諮詢小組」成立〉，《台灣光華雜誌》2000 年 11 月號，URL=http://www.sinorama.com.tw/show_issue.php?id=2000118911049c.txt&table=0&h1=%E5%8F%B0%E7%81%A3%E5%AF%AB%E7%9C%9F&h2=%E4%BA%BA%E6%AC%8A。(2012/3/12 瀏覽)

周憶如（研撰），夏曉娟（指導），2008/08，《誰是劊子手？——遭性剝削東南亞籍人口販運被害人在台灣之處境與困境分析》，臺北：世新大學社會發展研究所碩士論文。

馬英九，2012，〈總統序〉，《作為簽約國報告組成部分的核心文件》，URL=<http://www.humanrights.moj.gov.tw/public/Attachment/24201619161.pdf>。(2012/07/15 瀏覽)

張貴英（研撰），夏林清（指導），2012/07，《位移的抵抗性政略之生成——移住性工作者的生命構形性》，臺北：輔仁大學心理所諮詢與諮商組博士論文。

張榮哲，2005，〈跨國移動的性工作者：談台灣「非法性產業裡的非法外勞」〉，第一屆人權學術論文研討會：人權新議題——原住民、新移民、性工作者（2005/05/27），東吳大學人權教育學程主辦。

- 許雅斐，2007，〈性／別規範與仇恨犯罪：性工作的政策管制〉，《文化研究》第4期，頁41-81。
- 許雅斐，2012，〈反人口販運與母權政治：性產業的罪與罰〉，《台灣社會研究季刊》第87期，頁5-43。
- 陳水扁，2000，〈中華民國第十任總統陳水扁宣誓就職演說全文：台灣站起來——迎接向上提升的新時代〉，《台灣光華雜誌》，頁78，
URL=http://www.sinorama.com.tw/show_issue.php?id=200068906078c.txt&table=0&h1=%E5%8F%B0%E7%81%A3%E5%AF%AB%E7%9C%9F&h2=%E6%94%BF%E6%B2%BB。（2012/3/12 瀏覽）
- 陳美華，2011，〈層層剝削？互利共生？：兩岸性交易網絡中的交織政治〉，《臺灣社會學刊》第48期，頁1-49。
- 陳瑤華，2010，《人權不是舶來品：跨文化哲學的人權探究》，臺北：五南。婦女救援基金會，〈緣起與宗旨〉，婦女救援基金會網站，
URL=<http://www.twrf.org.tw/p1-about.asp>。（2012/08/11 瀏覽）
- 甯應斌，2005，〈排斥的公民社會：公民治理與「文化戰爭」〉，輯於譚若梅、古學斌、江紹祺編，《公民身分的再思與打造：華人社會的社會排斥與邊緣性》，香港：香港理工大學應用社會科學系政策研究中心，頁3-26。
- 黃文雄，2012，〈《兩公約民間社團影子報告》序一〉，《2011年台灣人權報告——兩公約民間社團影子報告》，臺北：台灣人權促進協會、兩公約施行監督聯盟，頁III-VIII。
- 黃惠欣（研撰），趙彥寧、夏鑄九（指導），2005/01，《跨界流動與邊界管制：台灣性產業中之中國大陸無證移民女性》，臺北：臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 葉毓蘭，2007，〈兩岸共同合作打擊人口販運〉，《婦研縱橫》第84期，頁23-31。
- 趙彥寧，2007，〈親屬連結、社會規範與國境管理：中國福建省無證移民的研究〉，《台灣社會學》第13期，頁129-171。

鄭巨良（研撰），丁乃非（指導），2009/06，《批判 2003 年至 2009 年台灣的反人口販運運動》（*A Critique of the Anti-Human Trafficking Industry in Taiwan from 2003 to 2009*），中壢：國立中央大學英美語文學研究所碩士論文。

〈總統府人權諮詢小組也同時建議政府就大陸偷渡犯問題進行國際訴求〉，2003/09/14，中華民國行政院新聞局，URL=<http://info.gio.gov.tw/ct.asp?xItem=12732&ctNode=3802>。（2012/03/15 瀏覽）

顧玉玲，2008，〈檢視台灣「反人口販運」的建構過程〉，在地人權之保障與實踐國際研討會（2008/10/03），中國人權協會、成功大學政治學系暨政治經濟研究所主辦，台灣國際勞工協會網站，URL=<http://www.tiwa.org.tw/media/download/Anti-Trafficking20080825.pdf>。（2012/07/19 瀏覽）

報紙文獻

王綽中，2003/08/29，〈蛇頭大中小 毒性不一樣 小謀財 中害命 大的謀財又害命 海上丟包 不是頭一遭 婦援會籲加強查緝〉，《中國時報》，政治新聞 A4 版。

王鐘銘，2012/06/28，〈弱勢者 贏了辯論輸了現實〉，《中時電子報》，URL=<http://news.chinatimes.com/forum/110514/112012062800477.html>。（2012/07/01 瀏覽）

石之瑜，2003/09/24，〈偽種族主義〉，《中時晚報》，焦點話題 02 版。

李祖舜，2003/08/27，〈陳水扁：大陸女溺斃中共該負責 指偷渡者冒生命危險登台 用腳投票 表達對中國不滿〉，《中時晚報》，焦點話題 02 版。

林淑玲，2003/08/28，〈游揆：不容悲劇再發生 民進黨嚴厲譴責人蛇惡行 籲中台聯手嚴辦 兩岸婚姻 研擬先在澳門面談〉，《中國時報》（2003/08/28），政治新聞 A4 版。

- 林淑玲、林晨柏、劉永祥，2003/08/28，〈游揆：不容悲劇再發生 民進黨嚴厲譴責人蛇惡行 籲中台聯手嚴辦 兩岸婚姻 研擬先在澳門面談〉，《中國時報》，政治新聞 A4 版。
- 修瑞瑩，2003/08/29，〈呂秀蓮：情欲沈淪 社會應自省〉，《聯合晚報》，話題新聞第 2 版。
- 徐珮君，2003/08/29，〈中國配偶擬面談篩選〉，《蘋果日報》，頭條要文，URL=http://tw.nextmedia.com/applenews/article/art_id/311313/IssueID/20030829/applesearch/。(2012/03/15 瀏覽)
- 唐湘龍，2003/09/02，〈誰賣淫才正確？〉，《中時晚報》，焦點話題 02 版。
- 陳育賢，2003/09/05，〈【新聞幕後】近半大陸妹 被騙來台？〉，《中國時報》，新竹新聞 C2 版。
- 陳世宗，2003/08/28，〈【海上丟包】蛇頭避檢狠招 偷渡伎倆一變再變 警方查緝見招拆招 驚險搶灘無異與海搏命〉，《中國時報》，中部大社會 C3 版。
- 郭淑媛，2003/08/27，〈陳水扁：大陸女溺斃中共該負責 指偷渡者冒生命危險登台 用腳投票 表達對中國不滿〉，《中時晚報》，焦點話題 02 版。
- 張企群，2003/11/26，〈船老大：讓我碰上 結果也一樣 冷眼看待同行 被判刑 指大家圖的是錢 殺一儆百意味濃〉，《中國時報》，政治新聞 A4 版。
- 張愛秋，2003/09/30，〈加緊查緝假老婆老公〉，《蘋果日報》，副刊，URL=http://tw.nextmedia.com/subapple/article/art_id/388830/IssueID/20030930/applesearch/。(2012/03/15 瀏覽)
- 曾鴻儒、蔡智銘、顧恆湛、劉禹慶、潘文仁、黃忠榮，2003/8/27，〈蛇頭逼跳海 大陸女 6 慘死 4 嫌被逮〉，《大紀元》，URL=<http://www.epochtimes.com/b5/3/8/27/n365596.htm>。(2012/03/08 瀏覽)

楊欣怡，2003/08/28a，〈淘金血淚，大陸女：不接客就輪暴；丟包、毒打、賣淫，當畜牲偷渡來台，猶如一趟死亡之旅〉，《中時晚報》，一版焦點 01 版。

楊欣怡，2003/08/28b，〈柴松林痛心：台灣男人之恥〉，《中時晚報》，焦點話題 03 版。

楊雅穎、林紹琪，2004/02/25，〈大陸配偶來台考閱房隱私 做愛幾次入題 境管局遭批侵權〉，《蘋果日報》，頭條要聞，URL=http://tw.nextmedia.com/applenews/article/art_id/739337/IssueID/20040225/applesearch/。(2012/03/15 瀏覽)

鄭益凌，2003/08/29，〈柴松林：台灣人之恥 指大陸女溺斃事件 將使我淪為未開發國家〉，《中時晚報》，焦點話題 04 版。

蔡旻岳，2003/08/29，〈小紅自首 罵蛇頭沒人性 與溺斃大陸女同一天偷渡 上岸被迫賣淫悔不當初〉，《中時晚報》，一版焦點 04 版。

外文文獻

Agustín, Laura M., 2005, "The Cultural Study of Commercial Sex," *Sexualities* 8(5): 618-631.

Ho, Josephine, 2007, "Sex Revolution and Sex Rights Movement in Taiwan," in *Taiwanese Identity from Domestic, Regional and Global Perspectives (Chinese History and Society/Berliner China-Hefte 32/2007)*, edited by Jens Damm and Gunter Schubert, LIT: Münster, pp. 123-139.

U.S. Office to Monitor and Combat Trafficking in Persons, 2012, "Tier Placements," *Trafficking in Persons Report 2012*, URL=<http://www.state.gov/j/tip/rls/tiprpt/2012/192363.htm>. (2012/07/17 瀏覽)

擁護羞恥：愛滋防治的公共性羞恥問題*

李佳霖**

公共性文化必須是一個資源，而非一個代罪羔羊。

——Michael Warner¹

建立一個酷兒世界必須具備某些類型的親密關係的發展，這些類型
和居家空間、親屬關係、配偶形式、財產、或是國家，
並無必要的關聯。

——Lauren Berlant and Michael Warner²

一、性羞恥的「公—私」空間

隨著愛滋病相關的醫療科技的進步，臺灣整體在篩檢和治療等專業技術上，其實並不落後於其他國家。然而，當今臺灣的愛滋防治工作所面臨到更嚴峻的挑戰，其實來自社會大眾如何看待「性」，各式各樣脫離居家空間、穩定配偶、國家許可的性。就愛滋防治而言，這是一個公共衛生的問題。但對於個人或某些群體而言，這密切關乎自我實踐、人生態度、生活模式等等，是一個需要充分倫理思辨且高度政治化的課

* 本文是由作者在2012年文化研究年會發表的〈知／不知羞恥：擁抱公共性羞恥的愛滋運動與酷兒親密性〉一文改寫而來。特別感謝甯應斌老師與鄭聖勳給我的建議、指教。也要感謝張祐誠這四年來給我的支持與陪伴。

** 國立中央大學英美語文學碩士。目前就讀國立交通大學社會與文化研究所博士班

¹ Michael Warner, *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life* (New York: Free Press, 1999), p.210.

² Lauren Berlant and Warner, Michael, "Sex in Public," in Michael Warner, *Publics and Counterpublics* (New York: Zone Books, 2005), p.199.

題。當性浮現在公共空間中，便提供了我們一個機會去思考，臺灣社會是否抱持著「忌性」的態度去面對愛滋防治作為一個公共衛生的問題，以及我們是否能夠去除在公共空間裡的各種性壓迫，藉此開拓愛滋防治藩籬中的性政治局勢。因此，在本文中，我想探討的是公共性(public sex)——「性」在公共空間的政治，特別是以愛滋防治論述為主的公共性羞恥政治。

在〈性別政治的年齡轉向〉一文中，何春蕤把 Gayle Rubin 提及的關鍵字 *sex-negative* 翻譯成「忌性」，並指出「忌」這個字代表的多重涵義，包括顧忌、猜忌、禁忌、忌諱、妒忌等等。³我認為臺灣社會是個忌性的公共空間，這並不代表性的再現在大眾面前被抹除，或是公眾媒體不再以性、腥羶色為著墨題材。恰好相反。所謂的忌性，有可能是在性被大量曝光之後（特別是一切浮現在公共場域的性），人們用一種負面的心態、一種鄙視的眼光，讓當中的人事物成為負面教材。企圖達到的效果除了要羞辱當事者，同時也讓所有曾在公共空間與人性交的觀者知道這件事情是錯的、道德上有缺失的，藉此感到羞恥、自我譴責。抱持忌性態度常常會導致兩種後果：第一就是 Rubin 在“Thinking Sex”一文中提到的，阻礙性基進理論的發展，讓對於性進行思考、思辨這件事情打上死結。⁴而我認為這個死結同時也會導致公共性議題失去辯證的空間。忌性產生的另一個後果，是使人們對於性產生反感 (*aversion*)，無論是恐懼、噁心、憤怒或羞恥。此反感更有可能在公共性浮現時加深。

美國酷兒理論家 Heather Love 提到，許多學者已經研究了情感和 полит 之間的關連，並指出情感是動員與形塑凝聚力的地基。通常有兩大負面情感是這些學者感到興趣的，即陰鬱 (*melancholy*) 和羞恥 (*shame*)⁵。

³ 何春蕤，〈性別政治的年齡轉向〉，發表於第三屆兩岸三地性／別政治新局勢學術研討會，國立中央大學性／別研究室主辦，2011 年 9 月 24-25 日。。

⁴ Gayle Rubin, “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality,” *The Lesbian and Gay Studies Reader* (London: Routledge, 1993), p.9.

⁵ Heather Love, *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), p.12.

所謂的羞恥感，常被認為與個人最隱私、最私密的面向有關，可能是身體的私處（陰莖、陰道、肛門），或是一切關乎個人的性（sexuality）。除了性活動本身被歸類到不可言說的「私」生活，性所引發的羞恥感也總是讓人難以啓齒的，從感到害羞（blushing）到自我禁聲（silencing），不但是一種自我規訓的社會心理過程，同時也斷絕了個人在公共空間拓展情慾的機會。

值得我們釐清的是，所謂的公共空間指的是什麼？意即，公共性的「公共」二字指涉哪些具體的場所？若從酷兒理論家 Lauren Berlant 與 Michael Warner 的提法來看，⁶我們可以說所謂的公共空間，就是溢出單偶、居家環境的空間（monogamous, domestic space），例如公廁、公車、公園，以及其他被認為不適宜發生性行為的場所，像是三溫暖、泳池更衣間、學校、圖書館、電影院、電梯、KTV 包廂、火車包廂、泡沫紅茶店等等。而公共性要探討的重要議題就包括人們如何在這些場所與他人發展性關係或其他多樣態的親密關係。

當愛滋防治針對溢出居家場域的性做宣導、勸戒時，公共性涉及到的「公—私」區分、疊合、連續又斷裂，是我認為應該重新探討的層面。公共空間的公與私，並非一分為二的兩個對立面，而是像「公—私」中間的那條軸線，有其連續性。以下提供一個具體例子。2011年9月19日《蘋果日報》報導，在臺北捷運地下街的某間公廁，發現了同志圈俗稱的鳥洞。⁷而日前一名男大學生在此如廁時，發現從鳥洞看過去有一名男子正在自慰。趁著那名男子貼近洞口自慰時，男學生拿出 iPod 錄影。事後他向《蘋果日報》投訴，影片也因此隨著該報的動新聞供大眾觀看。⁸

新聞及影片曝光後，公共性所引發的「不舒服」，立刻成為將公共性實踐者病理化的主要力道。該名男學生說自己感到很不舒服，自己有

⁶ Lauren Berlant and Warner, Michael, "Sex in Public," in Michael Warner, *Publics and Counterpublics* (New York: Zone Books, 2005), p.201.

⁷ 指在廁所隔間的隔板上挖了一個洞，讓鄰間的雙方可以互相觀看、口交、手淫等。

⁸ 楊忠翰、黃仲明，2011/09/19，〈噁 男廁赫見洞伸「鳥」〉，《蘋果日報》。

被侵犯的感受，同時也稱那位自慰男子很噁心、變態。這些壞情感的生產讓社會輿論和男學生的感受站在同一陣線。但試問，到底真正被侵犯的人是誰？在沒有經過對方的同意之下，男學生把錄影的畫面提供給大眾媒體，甚至拍下對方的臉，讓自慰男子的身分曝光。但是沒有任何人認為該名男學生的行徑已經侵犯了對方的隱私權，反而批評自慰男子將私密處刻意展現在公共場所。從這個鮮明的例子，我們可以清楚地看到，所謂的公共空間不但已經先行排除性的隱私權的保障，也讓社會大眾將公共性羞恥的負面情緒（噁心、不舒服、性道德敗壞）轉向攻擊真正被侵犯人權的公共性實踐者。就如同敘述者旁白在動新聞影片最後所說的，「不要在公共地方打手槍報導」，明顯就是在針對性實踐者進行道德訓誡，而非指出男學生的錄影手段是侵犯他人隱私的不當舉動。

在事件的後續發展中，媒體也訪問到了臺灣性別人權協會的王蘋。王蘋認為烏洞現象是同志公廁文化，是屬於「公領域的私場所」所發生的親密關係。⁹王蘋的說法正面肯定（而非企圖切割）同志文化中的情慾，對於性別平等運動是不可或缺的論述資源。但某種程度上，這種說法似乎有點太快把烏洞所代表的公共性空間和同志的身分連接在一起。我並不是否認同志和烏洞的關聯性，而是覺得更值得關注的是，所謂的「公共性」所引發的羞恥、撻伐、排斥、病態化等等，並非只針對同志或同性戀，而是所有性主體都有可能面臨。當蘋果動新聞中旁白說的是「不要在公共地方打手槍」，而不是說「同志不要在公共空間打手槍」，我們就必須注意到，即使是一男一女被人發現在公廁做愛，還是會遭受到許多非議。我認為問題的關鍵點在於王蘋所說的「公領域的私場所」。我們該如何針對這個空間進行酷兒歪讀，並對於公共性羞恥進行有系統的論述、反思。

在我看來，愛滋防治作為一個公共衛生的問題，不能只是在限縮人們在公共空間裡性交的機會和慾望，而是要思考上述所謂的「公領域的私場所」，提供性實踐者哪些溢出居家空間的選擇性及其重要性。我們

⁹ 何柏均、施昂強，〈「同志文化 毋須驚怪」〉，《蘋果日報》，2011/09/19。

也可以藉由空間上公與私交融的談話，進一步去思考公共性的可能性，以及它所能帶給臺灣性政治的開拓動力。然而，要能在性政治上有實質上的突破，我們就不能不先去處理貼附在公共性上的羞恥感受。以下我將分別以公廁性愛當事人被逮捕，以及一個愛滋防治的實例（即新 MSM 運動），勾勒出公共性羞恥對於臺灣本地愛滋防治的影響。

二、愛滋防治的公共性羞恥

（一）鎮壓公廁情慾就是愛滋防治？¹⁰

在「政治正確」的愛滋防治論述中，公共空間發生的性愛常常被視為傳播病毒的主因。然而，我們應該要面對人們想在公共場所做愛的慾望。若我們無法主動擁抱公共性引發的羞恥，反而被羞恥情感矇蔽了酷兒批判的能動性，就有可能把愛滋傳播的問題矛頭，錯誤地指向公共性（public sex），而非不安全性行為（unsafe sex），以下事件即是最明顯的例子。2011年10月4日《聯合晚報》刊登一則標題為〈公廁口交 愛滋男遭起訴〉的新聞，文中描述有位男性愛滋感染者在臺北火車站的廁所，幫另一名未成年男學生口交，被警方以現行犯逮捕，並遭臺北地檢署以臺灣的愛滋防治專法「人類免疫缺乏病毒傳染防治及感染者權益保障條例」起訴。整起事件佔的媒體篇幅略小，但它所展現的國家公權力之暴力（警方與檢方），可以說是清晰可見、規模甚鉅。

據報導，兩人因為在公廁裡發出的聲音過大，遭到民眾報案。這不禁讓我在想，如果今天有人上廁所很大聲，或是講電話很大聲，還會不會有民眾檢舉？警方還會不會那麼大費周章地派警員在廁所門外堵人？如果在所謂的公共場所發出的音量過大，就構成了警方以現行犯逮捕的條件，那麼選舉造勢的候選人該不該被逮捕？在公園裡志工們用大聲公鼓勵附近民眾捐血該不該被逮捕？捷運地下街播放音樂練舞的年

¹⁰ 本文這個部分，改寫自作者本身在苦勞網的投稿文章〈鎮壓公廁情慾 公權力的暴力與荒謬〉，2011/10/06，URL=<http://www.coolloud.org.tw/node/64373>。（2011/10/06 瀏覽）

輕人該不該被逮捕？很明顯的，這兩名男子之所以被警察攔下、偵訊，其實背後所體現的就是一個忌性的思維。換句話說，警方的執法行動意味著：在公廁裡你可以講電話、換衣服、補妝、看報紙等等，但就是不准發生性行爲。這樣子警察公權力思維透露出來的，是一個極力把所謂的公共空間去性化，甚至把公廁的公共性視爲潛在犯罪看待。於是，性公共空間，在警方的查緝之下，就永遠只是一個犯罪的親密空間。

另一方面，當檢方向疾病管制局詢問口交染病的機率，得到的答覆是「口交相對不算是高危險性的性行爲，但仍存有染病的機會」¹¹，於是認定那名愛滋感染者與他人進行「危險性行爲」，將他起訴。但值得注意的是，這名感染者是「幫」那名學生口交，而非「被」對方口交。在這種情況下，染病的機率可以說是微乎其微。再加上這名感染者從民國 87 年就被列管，直到現在還很有活力可以尋歡，證明他一定有透過藥物治療將病毒量壓的很低，此事更大幅度地減低傳染他人的機率。於是，他們兩人所發生的性，絕對不是所謂的危險性行爲，而應該被視爲一種省思過後所採取的「較安全性實踐」(safer sex practice)。

然而我們的衛生署疾病管制局完全不加思索，單純以一種風險機率論的方式，提供了檢方有力的工具將這名感染者起訴。如果真的按照衛生署和檢方的邏輯（即只要有任何一丁點傳染機率，就構成犯罪因素的危險性行爲），那麼即使戴保險套所行的性交，也是一種危險性行爲。因爲保險套有可能在做愛的過程中破掉或鬆脫，導致雙方的體液或黏膜組織直接接觸、交換。這就是爲什麼有一些夫妻明明使用了保險套避孕，結果妻子還是意外有喜。當然，臺灣的衛生主管機關的人員，每個人都是具有「專業」公衛或疾病防治的背景，也絕對清楚此案例的口交模式，即使不戴保險套，也不太可能會傳播 HIV。所以我們才必須進一步追問：那爲什麼疾管局還會作出這種聲明呢？原因出在對於公共場所發生的性行爲（更廣義的來說，任何溢出一夫一妻家中主臥房的性），

¹¹ 王聖藜，2011/10/04，〈公廁口交 愛滋男遭起訴〉，《聯合晚報》。

國家與官方總是一體將之視為有問題、有風險的危險來源，而這正是公共性引發的羞恥感在擾亂正確愛滋防治思維的實例。

捍衛公廁情慾，絕不是說愛滋防治不重要，而是這個由檢、警、衛生單位三方所設下的「愛滋防治策略」，其實背後的邏輯便是透過「製造羞恥」的暴力方式所組成（例如警方和檢方完全不顧男學生的隱私權，直接將他的性向暴露給他的家人知道）。這不但無法真正達到愛滋防治的成效，反而使得公權力的執行與「揭露下半身的羞恥」劃上等號，好讓那些居於道德高位的人藉此與性異議／骯髒份子做區分。而此製造羞恥的情感策略，不只發生於國家機器，也有可能出現於同志社群內部，特別是與同運關係甚密的愛滋防治論述。

（二）愛滋防治的去性化

要清楚看到公共性羞恥和同志身分的汙名兩者的相異卻又關係緊密，我們可以從臺灣的愛滋防治一路走來的歷史開始分析。早從 1980 年代開始，臺灣的同性戀和愛滋病就劃上了等號，甚至在當時許多男妓和男同性戀被警方盯上、強迫驗血。隨著之後的同志團體和人權團體的努力，以及社會大眾漸漸地知道愛滋病傳染的途徑，「同志=肛交=愛滋」的等式邏輯才被挑戰和批判。從同志平權運動的角度來看，同志的身分受到愛滋所帶來的「另眼看待」，絕對是一件必須平反的汙名。因此，「反歧視、去汙名」的口號，不僅在同志社群內部發酵，同時也獲得同志友善人士的認同。

然而，隨著愛滋防治的專業名詞從同性戀者轉為男性間性行為者（Men who have Sex with Men，簡稱 MSM），這看似把同性戀（homosexual）或同志（gay）脫鉤於愛滋病的汙名，但同時也讓男性間的性行為——不管是哪一種性行為——成為了所有媒體和愛滋防治的焦點。MSM 其實一開始也是從全球化愛滋防治論述中浮現，原初的目的是企圖別讓同志的身分與性向再次被愛滋蒙上陰影，意即所謂的愛滋病去同志化（de-gayng AIDS）。接著 MSM 這個名詞被移植進來臺灣

的官方用語，如今在衛生主管機關和愛滋防治專家領域中都被大量的使用。¹²

一些所謂的同志友善的愛滋防治研究員或公共衛生人員，也使用了這個名詞來敘述他們的研究與觀點。然而本論文企圖揭發的是，當同志平權運動和對於同志友善為出發點的公衛、愛滋防治論述接合後，竟然出現了忌性的規訓力道，特別是針對公共場所發生的性行為，把公共性羞恥標示為同志如果要「驕傲做自己」所必須去除的負面情感（也就是和酷兒主動擁抱性羞恥的策略背道而馳）。最明顯的例子就屬來自公共衛生體系背景的丁志音撰寫的文章〈突破雙重標籤化的影響 同志應推廣新 MSM 運動〉。這篇文章刊登在 2009 年的同志公民運動手冊上，因此可以推測得知的是，丁志音的說話對象主要是臺灣的同志。丁志音除了給予 MSM 一個新的定義：Mitigate Stigma Myself（終止歧視，從自身做起），將之命名為「新 MSM 運動」（New MSM movement），也企圖叫同志族群在性方面有所節制、潔身自愛，才能去除常年以來的性汙名，走到陽光底下：

在全球籠罩在 HIV/AIDS 的這二十多年以來，男同志必須背負雙重標籤，其一是脫離常模的性取向；另一則是性行為或性生活方式。[……]眼前我們可以感受到、觀察到的男同志文化中，某些的確不斷的在強化第二個標籤。所謂性藥氛圍下的風險：It was dark, I was drunk, and I didn't have a condom. 的確常讓人遺憾終生，也耗費社會資源。當三溫暖、Gay bar、健身房、或私宅聚會等同志消費場域增多，且其中充滿了性訴求，而這訴求又逐漸讓大眾知曉時（目前似乎並未如此），第二個標籤的去除會容易嗎？¹³

¹² Chia-Lin Li, *The Uses of "Men who have Sex with Men" in Taiwan's Official AIDS Discourse*, M.A. thesis, English and American Literature Department (Taiwan: National Central University, 2011).

¹³ 丁志音，〈突破雙重標籤化的影響，同志應推廣新 MSM 運動〉，輯於《2009 年同志公民運動：認識同志手冊》（臺北：臺北市府，2009），頁 50-51。

丁志音的這套同志平權、終結性身分歧視的策略，看似非常的同志友善，但其實充滿了對於性本身的負面觀感。在〈紅絲帶主流化：臺灣愛滋 NGO 防治文化與性治理〉一文中黃道明指出，丁志音是希望同志透過修身養性、自律自清，也就是在性生活方面要自我負責，才有洗刷汗名的機會。¹⁴

我想強調的則是，在這個愛滋防治的邏輯之中，同志身分與性的牽扯只是其中一個問題。因為對於丁而言，男同志的「社交場所」本身充滿「性訴求」此事，就是同志身分的汗名標籤難以去除的主因。這種由身分政治延伸到同志性交空間的說法，就使得所有公共場所的情慾都被問題化了。也就是說，打壓性訴求本身並非只針對同志，而是所有曾經有過公共性交經驗的人。因此「性」所引發的羞恥，在丁的談話中，不但是同志身分政治要消除的壞情感，更是一種在空間譬喻上必須洗淨的污垢。

對於丁志音而言，男同志在公開場合（in public）不要有性訴求，在社會大眾面前（the general public）最好也以陽光男孩的面貌出現，雙重標籤才能被消除，同志才可以脫離那個黑暗、充滿羞恥的小角落，從此過著幸福快樂的日子。黃道明在 2011 年 6 月的性權會募款餐會的發言稿〈新好健康同志與愛滋的羞恥政治〉¹⁵，以及上述他的研討會論文，都一直不斷強調，所謂的新 MSM 運動，就是一個以健康、正常、自律好同志為主體的「自清」運動，也就是純潔化、企圖消滅長久以來與性、同志綁在一起的道德羞恥感。這或許也就是為什麼我們常常會聽到，一個愛亂搞、性生活不檢點的人被社會輿論罵「不知羞恥」。黃道明的提法很值得我們借鏡，不過我們還是有必要從他的論點進一步往下推，亦即所謂的公共性羞恥如果不該自清，而是該主動擁護，該如何擁護，才算是一個積極的抵抗策略呢？這種抵抗策略又透過哪些文本得以開展

¹⁴ 黃道明，〈紅絲帶主流化：臺灣愛滋 NGO 防治文化與性治理〉，發表於第三屆兩岸三地性／別政治新局勢學術研討會，國立中央大學性／別研究室主辦，2011 年 9 月 24-25 日。

¹⁵ 黃道明，2011/06/05，〈新好健康同志與愛滋的羞恥政治〉，性權會募款餐會的發言稿，URL=http://gsrat.net/library/lib_post.php?pdata_id=267。（2011/12/06 瀏覽）

呢？我將以兩本情慾小說——《趴場人間》與《敗德男秘密檔案》——為討論文本，指出公共場所的性氾濫所生產的羞恥，正是我們必須擁護的情感資源。

三、《趴場人間》與《敗德男秘密檔案》： 性氾濫教會我的事

基本書坊在 2008 年 6 月出版了兩本小說——《趴場人間》與《敗德男秘密檔案》，對於臺灣的男同志性社交空間，以及當中的情慾竄流，作了非常寫實的描寫。值得注意的是，雖然趴場通常指的是飯店或私人住宅，但因為邀約外人一同參與，並非封密式地局限於單偶，所以其意義絕對要被視為一個公共空間。接下來我將探討兩本小說當中的性愛場景，指出性羞恥作為一個公共資源，具有組構超越家庭單偶親密關係的動力。

在《趴場人間》一開始，作者喀浪就給了讀者一個非常鮮明的景象——男人重疊著男人重疊著男人又重疊著男人再重疊著男人。¹⁶這幅景象呈現出來的，是趴場當中的肉慾橫流以及多 P 濫交，一方面貼近地描寫了本地部分男同志生活的一個層面，也直接挑戰性道德觀所擁護的一對一忠貞穩定關係的典範。這樣的男同志性社交空間，其實反映了當時臺灣警方打壓男同志情慾與情域的歷史脈絡。故事中提到男同志各個社交場所都被警方臨檢，特別是在 2002 年港星蘇永康遭臺灣警方查獲涉入搖頭丸，知名搖頭店 teXound 被勒令停業之後，同志族群漸漸從搖頭店轉移到飯店或自家住宅舉辦的 home party，俗稱「轟趴」。喀浪說明這種轟趴的特性在於不限營業時間，也可躲避警方查緝，因此提供大家一個藥效未退還可以棲身的場所，顧及到了「安全」和「保險」。雖然在許多主流媒體再現以及衛生主管機關的論述中，趴場就是男同志集體

¹⁶ 喀浪，《趴場人間》（基本書坊，2008），頁 6。

飛蛾撲火的人間煉獄，¹⁷但在喀浪的這本小說裡，在男體重疊的濫交場域中，我們看到的不僅僅是狂歡，更重要的是，轟趴主辦人與趴場參與者在不需明文規定的情況下，發展出相互依存、照料的信賴性生態（sexual eco-system）。在此生態圈中，「情慾／多 P」與「安全／保險」並非相互衝突的價值觀，而是酷兒親密關係當中共生共存、不可或缺的元素。被警方所代表的公權力介入或查緝，才真正是破壞「情慾／多 P」威脅「安全／保險」的不幸。

舉例來說，2004 年初的農安街轟趴事件，警方帶領著媒體進入轟趴現場，惡意將空調溫度調低，不准在場的參與者穿衣，並讓九十幾名身著內褲的男同志曝光在社會大眾的眼前。這樣子的同志性愛場景，正好提供了臺灣社會一個如同 Simon Watney 所說的愛滋病的奇觀（the spectacle of AIDS）¹⁸。這個奇觀的目的的一方面要把社會上對於性氾濫的恐慌全部投射在轟趴同志身上，一方面也要同志社群內部對於公共性交感到更加羞愧。然而喀浪透過描述轟趴，讓我們讀者看到了同志圈性交模式的多元百態：

像我就碰過一個主辦人，是個大 0 號，在網路上狂徵 1 號葛格來輪暴他，我看全場就他最爽。我也碰過愛幹人的主辦人，找了五、六個 0 號來服侍，論體力和耐力我還真佩服他。當然還有其他的，如 SM 派對，主辦人真是欠幹又欠揍到極點，不打他還不興奮咧！還有要求拳交、two in one（兩根進一洞之意）……，各種形形色色的人都有。（喀浪，2008：15）

上述的多元百態的重要性在於，它不再局限於同性之間的性愛，或是性身分的多元（例：LGBT），而是直接把「性／性交」這件事的多元複雜

¹⁷ 長期以來，臺灣衛生署疾病管制局的新聞稿，把轟趴描述成愛滋傳播的集散地，也把轟趴參與者塑造成飛蛾撲火的性動物，完全忽視《趴場人間》所描寫的安全性實踐。見疾病管制局一篇名為〈毒趴、轟趴已成愛滋感染溫床 疾管局呼籲拒毒拒轟趴 切勿飛蛾撲火〉的新聞稿，2007/02/21，愛滋虛擬博物館新聞稿。

¹⁸ Simon Watney, "The Spectacle of AIDS," *AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism* (MA: The MIT Press, 1988), pp. 71-86.

性毫不含蓄地描述出來。趴場上的人生百態，有很大的一部分即是性偏好及性實踐的百態。各式各樣的性交模式，正好呼應了 Gayle Rubin 的文章“Thinking Sex”。文中 Rubin 提到了性的階層如何區分性的「好」與「壞」（而非只是同性戀或異性戀）（Rubin, 1993: 14），社會大眾又如何根據好與壞的區分給予獎賞或施予懲罰（Rubin, 1993: 12）。所以即使同性戀本身漸漸能夠被社會大眾接受，那些愛搞轟趴、進行雜交、喜歡 SM 的邊緣酷兒主體，反而更進一步地被汙名與歧視，而這正是 Rubin 要我們發展性的基進思維（radical thinking on sexuality）時需要挑戰的面向。酷兒親密關係所要捍衛的，不再只是「同志的愛也和異性戀大眾一樣平等」，而是讓人感到羞恥、無法言說的許多性實踐。

如同之前所說的，「羞恥」的其中一個最強大也最有害的影響，就是讓人無法開口訴說自身的經驗，無法正視羞恥所引發的情慾快感，或根本對於性這件事產生厭惡。這對於肯認性的正面意義的愛滋運動來說，無疑是個巨大的挑戰。然而在《趴場人間》的故事情節中，喀浪不但把原本會引發羞恥感的性交行為清楚地表達出來，更提到了趴場裡愛滋防治非常務實的一面，包括「趴上大多會備齊足夠的套子和 KY（潤滑劑），有時還會提供 Rush 給大家聞，讓零號放鬆心情」（喀浪，2008：28）。趴場裡的生態提供參與者充足的保險套、潤滑液、Rush 等，讓所有參與者在這個前提下，能夠擁抱性的歡愉並感到放鬆，不再受到羞恥感或道德約束的壓迫，反而從羞恥感當中玩出個「趣味」：

安全性行為也要多注意。保險套，潤滑劑絕對不可少。做 1 號要勤換套子，不要以為別人的命就可以糟蹋。……一根肉棒雖然是一對多，但套子記得只能 one by one，用過一個就要換了。1 號千萬別擔心在換的過程中工具會軟掉，基於安全的考慮，0 號會耐心等待……大頭後來在飯店開轟趴，不曉得哪兒學來的鬼點子，居然在砲房裡安排幾個「性服務生」負責替人弄硬、吹硬，無所不用其極。愛滋防治做得好，還幫人帶套套。（喀浪，2008：34、37）

上述提到的「一根肉棒雖然是一對多，但套子記得只能 one by one」，非常明確地把性濫交（promiscuity）納入實際愛滋防治策略的考量當中，去思考性氾濫和安全性行為兩者的相輔相成，而非直接把濫交或多 P 排除在安全的範疇之外。這也提醒了我們，趴場作為一個公共性空間，不管人數少至 10 人左右、或多至接近百人（不過根據喀浪小說裡的描述，以及本地同運份子的實際觀察，人數上百的轟趴在警方的強力查緝之下，已不復見。通常小型的趴場只能容納二十名以下的參與者），¹⁹都是一個溢出正典單偶（normative coupledness）的情慾實踐場所，一個讓實踐者可以主動迎向被性道德觀鄙視為不知羞恥的性愛模式（多 P、雜交）的棲息地。趴場體現的濫交與愛滋防治，其實正好對應於 Douglas Crimp 的文章“*How to Have Promiscuity in an Epidemic*”。²⁰Crimp 在此文中肯認濫交在同志社交圈以及愛滋防治的重要性，指出濫交的實際性愛經驗，在 1980 年代愛滋病襲捲期間，正好教導了（美國）同志族群許多事情，包括性愉悅的多元複雜、比較安全性行為的具體方法（safer sex practices）等等。這樣子的性濫交，對於 Crimp 以及許多草根同運組織來說，才是真正能夠拯救（Crimp 使用了“save”這個字）同志。相反的，所謂的「一對一穩定關係」（monogamy）或是「節制／禁慾」（abstinence），並不是真正的安全。

我以喀浪描述的轟趴以及 Crimp 的「性濫交拯救」之說為例，目的並不在於論證轟趴很乾淨、安全，或是提倡所有轟趴的場所都應該有保險套。我也並非企圖把「無套轟趴」排除在人們性愛方式的選擇之外。我關注的是，轟趴這個被視為極度負面的空間當中，羞恥與濫交可以發展出來的「趣味」。藉由這個趣味，人們原本對於濫交的羞恥感，得以

¹⁹ 喀飛在他的文章〈糾葛愛滋污名的男同志轟趴風潮〉，指出隨著警方的臨檢與查抄，轟趴規模從原本的 50 人以上的飯店場所，縮小為在私宅舉辦的 5 至 20 人的私趴。值得注意的是，喀飛提醒我們「慾望，不是公權力可以打壓的。它，只會自己找尋出口。」見喀飛，〈糾葛愛滋污名的男同志轟趴風潮〉，輯於酷兒新聲編委會主編，《酷兒新聲》（中壢：國立中央大學性／別研究室，2009），頁 185。

²⁰ Douglas Crimp, “How to Have Promiscuity in an Epidemic,” *AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism* (MA: The MIT Press, 1988), pp. 237-271.

轉變成正視濫交作為一種人生選項的性愛實踐。至於這個性愛實踐本身是否安全、如何變得安全，並不是轟趴作為一個公共性羞恥空間的目標。從轟趴這個場域，我們看到的是濫交酷兒主體積極走入充滿性羞恥的公共空間，透過公共性羞恥看穿教條式的安全性行為口號（如：節制、一對一）的虛偽。畢竟如果要談性羞恥的趣味，而無套轟趴也可能是某些人從中得趣的生活方式，那麼安全與否便是其次了。重要的是，公共性提供給我們的羞恥，如何得以批判性道德的偽善。

在另一本我要探討的小說《敗德男秘密檔案》裡，作者阿敗直接揭開性道德的偽善。例如，在阿敗對自己的期許中寫著「多點時間打砲，少點時間打字；多幹幾個男人，少用幾張衛生紙」。²¹這種直白的性態度，提供了讀者一個可以正視性與性羞恥的管道，進一步發展自己在公共空間被打壓的情慾。在其中一篇名為〈入珠警官〉的故事中，作者開宗明義挑戰那些站在性道德高位的人的態度：「如果你想義正辭嚴地告訴我：你不去『那種』地方（說的時候下巴抬起、眼睛眯成半線，彷彿聽見狗屎一般汗穢的名詞），那還是免了吧」（阿敗，2008：28）。上述引文中提到的「那種」地方，指的是男同志三溫暖。在臺灣本地男同志公共性交場所來說，三溫暖確實扮演了一個非常重要的角色。三溫暖不但提供了一個比飯店相對便宜的過夜空間，同時也正當化了不穿衣服的羞恥感。作者阿敗也描述了三溫暖當中的性實踐：「在『性享樂』的大旗下，只要有膽有料、夠猛肯玩，保證絕對左右逢扁、滿載而歸」（阿敗，2008：29）。同樣的多 P 濫交（「左右逢扁」）的畫面，迴盪在三溫暖的情慾空間之中。

濫交、情慾、無限可能的想像空間，都是阿敗作為一個男同志不可或缺的生命經驗，也是阿敗認識自我的一個管道。阿敗回憶起第一次去三溫暖的經驗：「對初來乍到的菜鳥來說，三溫暖這個情慾空間似乎是充滿無盡可能、卻也絕對生疏的。我像是個無端入侵的闖入者，走進這個繁華似錦的慾望領域」（阿敗，2008：32）。此處提及的「繁華似錦」，

²¹ 阿敗，《敗德男秘密檔案》（基本書坊，2008），書皮內側。

以及上段引文強調的「性享樂」，都是絕對肯定濫交所帶來的羞恥。也就是說，羞恥感不再是一種壓迫主體追求性愛的力道；相反的，它提供了酷兒主體（此處特別指涉愛在趴場或三溫暖搞雜交的男同志）一個豐碩的情慾資源，更是讓這些被罵不知羞恥的邊緣性主體透過共享的羞恥，建立一個適合鈞人、把人、幹人的性空間，並以此為榮。這，就是 Warner 強調的——酷兒的尊嚴是存在於羞恥之中（dignity in shame），酷兒眾生的親密關係與驕傲聯繫於共享的羞恥感。（Warner, 1999: 36）Warner 所提倡的擁抱羞恥策略，即是要我們看出所謂的羞恥，非但不是我們要去去除的，反而其實是我們所「共享的」。正因如此，公共性所引發的羞恥，正是那些喜歡在公共空間性交的人們該把握的情感，並藉由公共空間與他人分享、連結。

這種透過共享的羞恥，並以公共場所為地基發展的互動與聯繫，更是方便了性這件事情可以大方的與他人一起進行，即所謂的「獨樂樂不如眾樂樂」。因此我認為，性的相關隱私權固然有其法理上的依據，但不能就此扼殺想要搞公共性的人們的集體快感。例如阿敗告訴我們讀者的，三溫暖作為一個情慾空間，是如何讓人得以釋放平時的壓力：「到三溫暖打砲還有一項優點，那就是能夠『盡情地叫』……在三溫暖，隔音不好的缺點反而成為天助的『啦啦隊』。聽別人叫、自己叫，此起彼落地，像要把平日壓抑許久的慾望全部釋放出來」（阿敗，2008：42）。也就是說，原本隔音不好的缺點，在這個公共性交的場域卻意外變成幫助達到高潮的優點。聽著別間幹砲的淫穢聲，加上自己幹人或被幹的叫床聲，在情感上以及想像層次，都是在建立多 P 淫亂的酷兒親密性。在此場域中，平常令人感到羞恥的叫春聲，反而是種滿足感官、補給情慾的「啦啦隊」，亦即感到越羞恥，叫得越大聲，幹得越起勁，爽得更過癮。

從上述兩本小說，我們都可以看到喀浪與阿敗如何透過擁抱公共性羞恥，與外界做情感上的聯繫，讓自身與他人「爽」。兩人在轟趴或三溫暖中所進行的性愛是否安全、是否有使用安全套，其實都不是重

點。因為愛滋防治的公共性羞恥問題，不在於探討愛滋防治的公共衛生成效，而是在於我們如何掙脫愛滋防治對於公共性的查禁，並且進一步建立一個人人可以選擇進入的性空間，重新思考性羞恥對於自我情慾發展的趣味補給。

四、建立一個羞恥友善的性公共空間

Heather Love 提醒我們，將「羞恥反轉成驕傲」此事並非一勞永逸。（Love, 2007: 28）感到驕傲的情感也很有可能再次被轉化為羞恥。我之所以會提到 Love 對於情感政治的分析，目的在於提醒一件非常重要的事——性羞恥的翻轉或挪用，排斥或擁抱，比起性別身分的正名來得複雜許多。情感的稍縱即逝、捉摸不定，也讓公共性的羞恥在性壓迫層面中可以一再地被衛道人士佈署、運用。因此，本文中我想強調的「翻轉羞恥」，比較不是將羞恥轉變成驕傲，而是希望透過「擁護羞恥」來開拓原本被羞恥所封閉的性空間。

這種擁護羞恥的基進策略，在我看來尤其重要（但也尤其困難），因為在看似性別平等、性別「已經」主流化的臺灣，即使同性戀者真的再也不被歧視了，兩個男生之間的親密行為如果發生在公共空間，一樣有可能令社會大眾（的某些人）感到不舒服，一樣會讓同志社群內部某些持有「別讓幾顆老鼠屎壞了一鍋粥」觀念的人批評不知羞恥。於是性所帶來的羞恥感，以及羞恥感如何在公共場域被放大、被挪用成為撻伐性實踐者的政治力道，都是酷兒們必須正面回應的挑戰。

然而面對此嚴峻的挑戰，酷兒們到底該如何有效地作戰呢？我們知道同志運動有很大的主力放在翻轉性汙名，讓同志這個性身分能夠是一個驕傲。例如從 2003 年開始每年一度的臺北同志大遊行，同時也是同志能夠驕傲上街的場合（所謂的 pride parade）。然而酷兒理論家 Michael Warner 以美國為例，指出美國主流的同運陣營只是一味地希望去除性身分的汙名，無力處理性本身所引發的羞恥感。Warner 於是提出了更基進

的抵抗主流正統道德觀的策略，即「位於羞恥的尊嚴」(dignity in shame)，同時也認為所謂的羞恥感反而能讓各種酷兒主體（各種所謂的性偏差者、性異議者）進入親密的同一陣線，建立有力量的社交聯繫(sociability)。簡單來說，Warner 所提出的酷兒抵抗路線，即是主動擁抱性羞恥，能夠正面且有智慧地處理羞恥政治的去性化，並進一步藉由酷兒所共享的羞恥讓彼此更有凝聚力。因此，酷兒眾生，對於所共享的羞恥其實是感到驕傲的，清楚知道羞恥對於公共性交以及性本身的每一個壓迫都是可戰的場域，而非「不知」羞恥。

臺灣本地的酷兒理論家卡維波在他的一篇〈酷兒如何反抗性霸凌〉文中，提到主流的性／別收編策略是把「性／別身分」與「性(情慾)」區分開來，前者是乾淨、無虞的，而後者是骯髒的。²²所以主流講「同性戀」乃是指著性／別身分認同，完全不包含像肛交這類的性。換句話說，就算性別平等或愛滋防治教育所追求的「反歧視、去汙名」是包括同性戀的，但卻不包括許多卡維波指出的「肛交／指交／口交／婚外交」。所以按照卡維波的說法，同志只能上半身出櫃而已，下半身的性羞恥必須鎖在衣櫃裡。在我看來，透過賤斥「下半身」的性羞恥，以取得「上半身」的性尊嚴的愛滋防治策略，不但無力挪用公共性實踐的經驗值，反而將那些喜歡搞公共性交的酷兒們加以噤聲。

在當今的愛滋防治論述中，常常會把公共性當作愛滋傳播的罪魁禍首，以及讓同志蒙羞的主因。然而酷兒並不能拋棄或假裝沒看到性羞恥的存在，反而應該要擁抱公共性羞恥，肯認公共空間的情慾化，因為在公共性羞恥中存在、存活、做愛、與人建立非婚姻家庭單偶式的親密關係，都是我們必須面對的，也是許多人的真實生活的一部分。其次，擁抱性羞恥的愛滋運動和以公衛思維主導的國家愛滋防治政策，兩者必須處在一個具有張力、可以批判、且相互辯證的動態關係。因為我認為透過公共性羞恥所建立的酷兒親密關係，還是有可能和愛滋防治相輔相

²² 卡維波，2011/06/11，〈酷兒如何反抗性霸凌〉，苦勞網公共論壇，URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/62583>。(2011/06/11 瀏覽)

成，而不是像保守忌性團體所說的相互衝突。換句話說，單純把公共性當作愛滋防治的首要敵人的論述，其實往往都是在加深人們對於公共性的厭惡，而非真正促進愛滋防治的成效。

在 *The Trouble with Normal* 一書中，Michael Warner 批判 1990 年代美國紐約市長 Rudy Giuliani 任內推動的都市重劃 (Warner, 1999: 157-159)，非常值得我們借鏡。此都市計畫下令要求所有的成人產業(包括成人書局或影片販賣店、同志酒吧等等)移出住宅區。在此同時，紐約市衛生局也在 1995 年禁止所有在商業區內的口交、肛交、陰道交的行爲，不管是否戴套 (Warner, 1999: 150-154)。紐約市官方所有看似「光明、正確」的都更計畫與愛滋防治，其實恰好反映出 Warner 所說的把「對於性的厭惡當成是公共衛生的指導方針」(aversion as public health)：

羞恥的動力 (dynamics of shame) 可用來解釋在許多層面 (HIV) 感染率持續升高：對於個人而言，羞恥和汙名增添許多吸引力在風險上，使得人們難以去思索風險本身；對於公共政策來說，羞恥的虛偽道德觀導致反挫生產力的 (防治) 措施 (counterproductive measures)。此種在公共政策和意見裡的趨勢 (指性羞恥)，事實上，對於支持安全性行爲文化採取逃避，並朝向一個更處罰式的 (防治) 手段。(Warner, 1999: 198)

Warner 想要提醒我們的是，當官方對於性的態度是忌諱、羞恥，把自身對於性的厭惡投射到愛滋防治的公共政策上，其實就並非在處理不安全性行爲 (unsafe sex) 本身，而是企圖消滅公共性 (public sex) 及其文化生產。

從 Warner 和 Crimp 的批判觀點來看，公共性文化必須被視為一個有用的資源，而非愛滋防治政策之下的代罪羔羊。而 Warner 和 Berlant 合撰的“Sex in Public”也指出，性與親密都是由公共中介的 (publicly mediated)。(Berlant and Warner, 2005: 187, 193) 這樣的論述有很大程度上對應著臺灣早期同志親密關係的建立，亦即，同志或其他更邊緣性主

體的情慾／感發展，從來就不是在所謂的私密場所（家庭）當中，而是公共空間（例如：臺北新公園）。對於很多同志而言，家不但不是可發展情慾的空間，甚至是時時刻刻要提防警戒的場所。因此，在所謂的公共場所發展情慾、與人發生性的互動，似乎是同志社群一項不可或缺的公共資源，必須好好被同志利用。

回到臺灣的愛滋防治脈絡，丁志音所謂的新 MSM 運動，不但將男同志的公共性場域視為問題所在，更被官方愛滋防治政策認定為政治正確的說辭。然而，丁完全沒顧及到在臺灣本地的同志運動歷史脈絡中，從來就沒有一個 MSM 運動（在同志運動的文宣或遊行標語，從來沒有使用 MSM 這個辭彙），又何來的「新」MSM 運動呢？丁所強調的要同志族群離開充滿性訴求的社交場域，迎向陽光般地組成啦啦隊或志工團，無疑就是刻意視而不見充滿性氾濫、性羞恥的公共場域中，人們如何與他人進行性與情感上的互動。更重要的是，公共性羞恥其實是自身與他人所共享的情感，而且還是「越羞恥、越高潮」的情感地基。因此，一個去性化的愛滋防治，再加上企圖將性私密化、去公共化的忌性氛圍，再再迫害了一個酷兒世界——性公共空間（sex public）的建立。唯有透過建造對羞恥友善的性公共場域，讓各式各樣、各種口味的性文化資源能在此空間被取得、分享，才能使得所謂的親密關係或性關係不再和家庭、單偶、國家延續等掛勾，性羞恥也才能轉變成酷兒壯大力量的情感。

參考書目

- 丁志音，2009，〈突破雙重標籤化的影響，同志應推廣新 MSM 運動〉，輯於《2009 年同志公民運動：認識同志手冊》，臺北：臺北市政府，頁 50-51。
- 王聖藜，2011/10/04，〈公廁口交 愛滋男遭起訴〉，《聯合晚報》。

- 卡維波，2011/06/11，〈酷兒如何反抗性霸凌〉，苦勞網公共論壇，
URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/62583>。(2011/06/11 瀏覽)
- 李佳霖，2011/10/06，〈鎮壓公廁情慾 公權力的暴力與荒謬〉，苦勞網
公共論壇，URL=<http://www.cooloud.org.tw/node/64373>。(2011/10/06
瀏覽)
- 何春蕤，2011，〈性別政治的年齡轉向〉，發表於第三屆兩岸三地性／別
政治新局勢學術研討會，國立中央大學性／別研究室主辦。
- 何柏均、施昂強，2011/09/19，〈「同志文化 毋須驚怪」〉，《蘋果日報》。
- 阿敗，2008，《敗德男秘密檔案》，基本書坊。
- 疾病管制局，2007/02/21，〈毒趴、轟趴已成愛滋感染溫床 疾管局呼籲
拒毒拒轟趴 切勿飛蛾撲火〉，愛滋虛擬博物館新聞稿。
- 黃道明，2011/06/05，〈新好健康同志與愛滋的羞恥政治〉，性權會募款餐
會的發言稿，URL=http://gsrat.net/library/lib_post.php?pdata_id=267。
(2011/12/06 瀏覽)
- 黃道明，2011，〈紅絲帶主流化：臺灣愛滋 NGO 防治文化與性治理〉，
發表於第三屆兩岸三地性／別政治新局勢學術研討會，國立中央大
學性／別研究室主辦。
- 喀浪，2008，《趴場人間》，基本書坊。
- 喀飛，2009，〈糾葛愛滋污名的男同志轟趴風潮〉，輯於酷兒新聲編委會
主編，《酷兒新聲》，中壢：國立中央大學性／別研究室，頁 181-196。
- 楊忠翰、黃仲明，2011/09/19，〈噁 男廁赫見洞伸「鳥」〉，《蘋果日報》。
- Berlant, Lauren and Warner, Michael, 2005, "Sex in Public," in Michael
Warner, *Publics and Counterpublics*, New York: Zone Books, pp.
187-208.
- Crimp, Douglas, 1988, "How to Have Promiscuity in an Epidemic," *AIDS:
Cultural Analysis/Cultural Activism*, MA: The MIT Press, pp. 237-271.

- Li, Chia-Lin, 2011, *The Uses of "Men who have Sex with Men" in Taiwan's Official AIDS Discourse*, M.A. thesis, English and American Literature Department, Taiwan: National Central University.
- Love, Heather, 2007, *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History*, Cambridge: Harvard University Press.
- Rubin, Gayle, 1993, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality," *The Lesbian and Gay Studies Reader*, London: Routledge, pp. 3-44.
- Warner, Michael, 1999, *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, New York: Free Press.
- Watney, Simon, 1988, "The Spectacle of AIDS," *AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism*, MA: The MIT Press, pp. 71-86.

商業性性交易的社會建構與賣淫改良論*

甯應斌**

前言

為何性交易（賣淫）會成為社會問題或治理對象，而其他商業交易不會？這涉及了「社會問題」的建構、越軌行爲的分類與標籤等。本文首先從這個角度出發，分析了性交易的社會建構及其建構方式。賣淫的社會建構論與賣淫的改良論是相關連的，因為從社會建構論的角度來說，賣淫並非本質上即是罪惡，賣淫作為一種社會建構，其罪惡可以被改良，甚至在有些脈絡下賣淫不但沒有道德錯誤，反而可能有進步元素。歷來對於性交易的政策大抵有兩種相反方向：禁止或改良。本文則認為應採改良賣淫的方向，並且要將性交易的商業機制正常化，以健全的商業性質來改良性交易中的犯罪因素。本文將婚姻改良論與賣淫改良論做出比較，顯示賣淫與婚姻都並非全惡或極惡，都可以在歷史過程中被改良。故而廢娼的女性主義立場不如賣淫改良論立場來得合理。同時，主張廢娼的女性主義者本身有其特定社會位置與利害，其社會基礎並不能代表全體女性的利益。

* 本文原發表於「治理性性交易：法律與公共政策專家圓桌會議」（原會議名稱有「商業性性交易」字樣，也是本文標題的緣起），浙江省社會科學院婦女與家庭研究中心主辦，廈門大學海峽兩岸性別研究與教學合作中心承辦。會議地點：福建省廈門市國家會計學院。2009年11月28日至29日。之後因為未能通過政治審查，沒有收入會議論文集出版。筆者在其他寫作中曾刻意區分「改良」與「改革」，但是在本文中考量修辭策略而不區分兩者。

** 國立中央大學哲學研究所教授

一、哲學視角的「破題」

商業性交易是一種社會現象。哲學視角在面對這樣的現象時，不只是探究 how，而且是 why 與 what，亦即，如何以法律或公共政策去處理商業性性交易的這個問題，還必須聯繫到為何商業性性交易成為要處理的問題（在何種社會歷史脈絡下變成社會問題、成為法律與政策關注的對象——畢竟不是所有社會現象都受到法律與政策的關注），以及究竟什麼是商業性性交易（定義與預設）。最後這項問題就是「破題」，分析商業性性交易的定義，追究其背後預設，解構其看似自然的本質，還原其社會建構的現實。這個破題的工作，提醒我們，並非有個現成客觀的自然現象在我們之外發生，需要我們去商量對策，而是我們所說所作的就正是在繼續建構這個社會現象。¹

二、「社會問題」如何被建構的一個例子

為了讓讀者都能簡單地明瞭「商業性性交易的社會建構」，我以 1942 年在柏林近郊舉辦的萬塞會議（Wannsee Conference）為例²，參加會議者都是來自政府各部門的高官與專家，有軍事的、國家安全的、外交的、司法的、經濟的、內政的等等。他們要處理的是猶太人問題，特別是將猶太人遣送到境外東部的問題。當然，誰是猶太人就是個討論焦點：二分之一或四分之一的猶太人、與德國人結婚的猶太人、第一次大

¹ 本文的這種「性的社會建構論」思考模式有許多來源，在歐洲較早奠定範式的是 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Vol. I (New York: Vintage Books, 1980). 約莫同時或稍早在大西洋彼岸的美國社會學者也發展了相似取向。Mary McIntosh, "The Homosexual Role," in *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, edited by Edward Stein (London: Routledge, 1992), pp. 25-42 (本文最早發表於 1968 年)。

² 以下關於萬塞會議的許多資料來自 Mark Roseman, *The Wannsee Conference and the Final Solution: A Reconsideration* (New York: Picador, 2002). 本文的初次發表時的廈門會議乃是集合了兩岸三地關心此議題的各種立場學者專家齊聚一堂，筆者提及萬塞會議並沒有將兩個會議相提並論的意思。

戰對德國有戰功的猶太人、年滿 65 歲的猶太人等等；這都涉及了誰會被遣送出境。有人認為應該要強迫德國人與猶太人離婚，也有人認為應該使用絕育的方式而非遣送離境的方式，還有人認為在工業中的猶太工人不能遣送出境，以免影響戰爭經濟。當然，最後討論的結果就是眾所周知的「猶太人問題的終極解決之道」。在會議記錄的最後一段話則提到：「猶太人如同一種傳染病的帶原者，代表了極度的危險。而且猶太人造成國家經濟結構的永久混亂，因為他們不斷從事黑市交易。」

這幾句話標示了：首先，猶太人對社會的威脅，是一種傳染病對生機體的危險，也就是從病態人口會擴散到常態人口的危險。在此，疾病變成一種道德的隱喻，道德秩序的維護則變成一種疾病防治。背後的假設則是常態或道德的人口吸引不了病態的人口，無法讓病態人口自動被感化而變成常態與道德，相反的，病態人口卻對常態人口有無比的吸引力，如果不加以干預和提防，常態與道德的人口就會逐漸受引誘而變成病態人口。在這裡，我們可以看出「疾病」這個隱喻的妙用了。因為當兩種制度、兩種價值觀等等互相競爭時，最吸引人的那個當然是較有優越性的，然而如果其中之一被預先當作疾病，那麼就不是用競爭模式來理解優越性。優越性是預先已經設定的。德國人是優越的，猶太人作為疾病則是社會的共識。

其次，那段話也提到了猶太人的商業交易造成經濟混亂，這裡也巧妙地避開市場競爭機制的問題，因為猶太人的商業交易被禁止而成為黑市交易，這個黑市交易顯然有其競爭力，因為它竟能造成合法交易的經濟混亂。但是為什麼猶太人的商業交易要被禁止？為什麼不是猶太人與德國人商業交易的開放競爭？因為猶太人的商業交易已經被預定為有害的，這也是社會共識。

這個例子的有意思或戲劇性部分在於，所謂猶太人問題，至少曾有百年以上的歷史，始終是德國的重大問題，在 1942 找到了「終極解決之道」，卻在 1945 年立即煙消雲散，從此不成為一個問題。

我要借著這個例子顯示，對於一個國家在軍事、社會、文化、經濟、法律、人口、糧食、外交、工業發展、犯罪、國策、治理等等各方面都影響深遠的巨大問題，需要召集相關政府部會的高級長官與專家來會同協調處理的問題，結果**可能根本不是問題**，而只是因為當時社會某個特定成見或歧視，因為深入社會的各種制度，深入社會的道德共識與集體心理，深入人們的日常生活，因而對當時身在那個社會的人而言，成為具體而真實的重大問題。可是一旦那個**最基本的成見與歧視消失，整個問題也就煙消雲散了**。

萬塞會議的成員雖然有一半是博士學位，但是卻不可能在那個會議中去談論與反省他們對於猶太人的成見與歧視，由於這些成見與歧視進入他們的婚姻法與其他法律，進入他們的經濟、政治、社會制度、文化、大眾意識與道德共識等等，所以才形成了猶太人問題。然而，所謂「猶太人問題的終極解決之道」，事後來看，反而是最大的問題與罪惡。

就我看來，整個商業性性交易問題的建構根基，就在於對性的成見與歧視，使得性交易與其他交易很不相同。由於時代與學術的進步，我們今天的會議可以面對性交易被建構為社會問題的根基，可以探究性交易或賣淫的社會建構過程。**我們不一定要尋找問題的解決之道，反而是尋找「解決之道」的問題。**

三、性交易的社會建構

所謂賣淫，自古以來在不同的社會有不同的面貌與形態，例如賣淫可能是公開活動，妓女則有社會功能，而不是社會問題。即使在現代，賣淫或妓女的角色也可能會有國家的認可，例如軍妓或公娼，還有被當作愛國或救國而受到表揚的妓女等等³。換句話說，賣淫或妓女不是一

³ 關於妓女參與愛國活動受到臺灣社會表揚的一些記錄，參看宋玉雯，〈他人的臉：「良婦／娼婦」的兩極修辭〉，輯於酷兒新聲編委會主編，《酷兒新聲》（中壢：國立中央大學性／別研究室，2009年），頁 221-248。

直都被當作掃黃滅娼的對象，不是都被當作社會病態或問題。因而這引起了倡妓研究中另一個看待賣淫的角度，也就是把問題的焦點從賣淫或妓女身上轉移開來，而去探究為何國家與某些人要主張掃黃滅娼？是在社會的何種變遷下、何種話語下，賣淫會被當作需要解決的社會問題？也就是賣淫是如何被社會建構的？

賣淫的社會建構之基本問題，當然就是何謂賣淫？何謂性交易？如果按照女性主義的說法，交易女人（所謂販運女人〔the traffic in woman〕⁴）其實是人類親屬關係與文明的起點，那麼我們的婚姻家庭、兩性之別與文明都離不開性交易。然而，為什麼現在我們好像能夠清楚地指認出來誰是妓女？什麼是賣淫或性交易？這當然是性交易的社會建構之結果；這個建構的方式可以簡單列出如下：

1. 性工作與其他「正當」種類工作（或活動）有清楚的區分；
2. 性工作的經驗和其他人生「常態」經驗有清楚的區分；
3. 性工作和其他正式的社會制度有清楚的區分（如婚姻內不存在性工作）；
4. 性工作被標誌為「（少數）偏差」，有文化上的汙名（恥辱烙印）；
5. 性工作處於被隔離、被局限、被監視、被管制或甚至被監禁的處境，或者形成某種共用的次文化與生活方式；
6. 由於以上諸項的權力操作，特別是法律的管制，性工作者因此產生了某些共通性、成爲一種獨特的身分，性工作因而可以作爲知識研究的對象（透過統計、調查、記錄、訪談、報導、自白、團體治療、個別諮商、參與觀察等等正式方法，但是也透過媒體或戲劇的再現、常識意見、經驗分享等等）；
7. 性工作研究所得的「實證知識」將會進一步鞏固性工作的社會建構。

⁴ Gail Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex," in *Toward an Anthropology of Women*, edited by Rayna R. Reiter (New York: Monthly Review Press, 1975), pp. 157-210.

性工作或性交易的建構的目的之一就是標定出特定而且通常是少數的人口群，是可以供辨識的、可以被政策與法律所處理的。用簡單的話來說，警察只能去抓妓院裡賣淫的，不可能去抓二奶、或者執行潛規則的女明星、或者把婚姻當作長期飯票的女人等等。故而，性交易的建構不會擴大打擊面，流彈四射。

不過，再嚴密的建構，都會有邊界不清楚的狀況（正如誰是猶太人的問題一樣），性工作的建構也是一樣；例如在「正當」工作中夾帶性工作，或者常態經驗中、正式制度中同時有性工作並存。如果正視這些性工作的存在，性工作就可能不是少數人的行為。因此這些性工作都被當作可以忽視的例外、少數，而不是建構分類的破綻。就像在男女形式上不平等的社會裡，傑出女性被當作少數例外，而不被當作「女人天生不如男人」這種建構的破綻；只有在已經接受男女形式上平等的社會裡，人們才會奇怪為何過去的人看不出「女人天生不如男人」明顯不符合事實的諸多破綻。

總之，性交易的建構策略之一是將性交易局限到較小範圍，使得「性交易」成為一個可以被法律與政策處理的對象。例如帶有情感關係的商業性性交易，則被當作少數例外，或者，假設「商業性」本身就排除了「人際私密關係」（這個假設不總是符合事實），這樣就可以不必處理可能涉及的複雜問題。最後這兩個例子，顯示了「商業性」也是個社會建構。

四、商業性的社會建構

本次會議的主題是「商業性性交易」（參見本文首頁註腳*），我希望能對這個會議的主題進行解構與反思。故而我從建構論的觀點提出的問題會是：什麼是商業性性交易？商業性的性交易與商業性的交易之差別到底在哪裡？商業性性交易與非商業性的性交易之差別又在哪

裡？這些差別區分的目的是什麼？這些區分又是借著什麼社會的、法律的策略才成立的？

要回答這些問題，有歷史社會的層面。中國的情況我姑且不論，例如英國工業革命以後出現的娼妓原來是勞動階級人口群的一部分，開始時是偶然從事，後來則因著社會動亂與變遷、法律制定以及警察的追捕，而逐漸成爲一種職業，被社會排斥與孤立的人群。不過這個歷史社會層面無法在本文中詳談。

但是這裡可以簡短地談「商業性」這個概念，**因為商業已然成爲日常經驗與正式制度，所以我們往往忽略了它的社會建構性質，而將之視爲「自然」。**

商業性的性交易，可以說屬於黑市經濟或地下經濟，其交易鏈卻又涉及合法的經濟，正如同泰國或許多國家的觀光業和其性產業密切連結一樣。這種地下與地上經濟的交易鏈，並非怪異的現象，因爲就商業行爲而言，地上經濟的交易與地下經濟的交易並無不同，其差別僅在於法律地位而已。

易言之，黑市經濟或地下經濟或許看來是個嚴重的社會問題或經濟問題，然而這個問題也可能在一夕之間煙消雲散，不成問題。例如性交易在臺灣此刻已經處在除罪化或合法化的前夕（臺灣大法官會議決定2011年11月6日之前罰娼法律將自動失效），原來在性交易非法化下處於地下經濟的地位，可能一夕間轉變爲地上經濟。

但是當性交易仍屬於非法時，所謂商業性性交易的「商業性」部分就處於一個與既有的正式制度與日常行爲可能衝突的狀況。因爲此時的商業性，一方面有市場邏輯的推動，另一方面卻又受到許多限制而無法貫徹市場邏輯。眾所周知，這就是性交易會帶來其他複雜問題的來源。例如，爲了維護商業交易秩序，性交易無法訴諸警察與法律，只有轉向地下的警察或地下的法律（也就是黑社會團夥）。

現代的商業性建構，除了促進經濟發展、自由市場、開放競爭外，也有促進個體自由、獨立自主、理性計算等等功能。但是當法律與政策

對商業性性交易另眼看待時，往往是限制其商業性（例如商業性性交易並不被納入競爭模式），使之走入地下黑市，或者多方管制而使交易鏈中斷或阻力重重。由此，也對從事交易的主體產生不利的諸多影響，例如主體往往更容易依靠「非商業」的人際私密關係（如人身依附關係）。

關於商業性性交易的法律與政策制定，因而有兩個對立相反的取向或方向，一個是對於性交易的建構朝向阻撓或限制其商業性的發展，另一個則是朝向順從其商業性的發展（亦即，如同一般商業性的交易）。前者實質上是廢除賣淫，後者則是改良賣淫。

或問：對於「商業性性交易（賣淫）」的改良，為何一定要採取「健全其商業性」或「正常化商業性」的途徑？我的意見是：性交易在商業社會中一直沒有健全的商業性質，其商業部分從來沒有正常化，由此衍生了許多問題。故而，我們不需要特別對待性交易，而應將之首先視為一般商業交易；利用性交易的商業性之充分發展來消除長期地下非法交易所寄生的諸多問題。

此外，常有人憂慮性交易對於道德的負面影響，也就是：一件大家都認為道德錯誤的事情因為被社會容忍，而影響到社會的道德感，使得其他道德錯誤的事情也逐漸出現增多。但是性交易為什麼被認為是「道德錯誤」呢？就最直接的社會成因來講，是因為目前性交易有汙名，大家就認為那是道德錯誤。就像過去女人未婚性交有汙名，大家便認為那是道德錯誤一樣。故而所謂對社會的負面影響其實是來自性交易的汙名。但是當性交易的發展和其他商業交易無異時，汙名與道德爭議也自然會消退，因為商業是最有力的道德中和劑；當某商業行為成為日常例行，無論是其神聖性或低賤性都會變成平庸陳腐。

或許有人會反駁說：如果性交易和其他商業交易無異，因而使人們不再覺得性交易有什麼錯誤，其實是使一種道德罪惡在不知不覺中習以為常。持這種觀點的人還必須進一步主張，性交易之所以被認為是道德錯誤，不是因為汙名，而是因為性的本質，例如，性就是神聖的，或者

與陌生人的性交是貶低人格等等，所以性交易在本質上就是道德錯誤的。

上述這種看法就是「性（交易）的本質論」，與「性（交易）的社會建構論」是針鋒相對的。**性本質論或性交易本質論認為不論在哪一種社會文化中，性交易總是道德錯誤的。但是性交易的社會建構論則認為在不同的社會情境與脈絡下，有些性交易是道德錯誤的，有些則否。**性交易本質論根據的往往是一種武斷的人性論，或者武斷的或宗教教義的性觀念，無法說明一些人類學或社會學的事實（例如現代性道德與性行為模式的轉變）。性的社會建構論則建立在相對主義的道德觀以及道德社會學的取向，這是接近歷史唯物論的取向，是把性行為與性交易看作人類交往的一部分，其意義不是凝固不動的。

總之，我主張**健全性交易的商業性是改良賣淫的有力槓桿**。以下讓我離開社會建構的思路，開始闡述賣淫的改良論。

五、賣淫改良論

自古以來，婚姻就是個壓迫女性的制度，這個制度對女性有許多不公平之處。到今天為止，全世界還有許多地區，婚姻在法律條文上就明顯地對女性不公平，更遑論在實際的婚姻生活中，女性遭到不公平的待遇。

在西方，例如在英國，我們現在所熟習的友愛婚姻或伴侶婚姻的觀念，也就是夫妻應該是伴侶而不是主僕關係的觀念，是在 18 世紀下半葉才開始逐漸成爲一種趨勢的，雖然即使到了 19 世紀下半葉，妻子的法律地位仍是不平等的。丈夫可以處置太太的財產⁵。Defoe 的 *Roxana* 一書中就說：「婚姻的本質，不過是把自由、財產、權威和一切事物交

⁵ Lawrence Stone 著，刁筱華譯，《英國十六至十八世紀的家庭、性與婚姻》下冊（臺北：麥田，2000 年），頁 278、281。

給一個男人，而女人此後就只是一個女人——也就是說是個奴隸」⁶。過去有很長的一段時間裡，西方婦女即使有富有的父母也不能不結婚，因為過了某個年齡而未婚，其財產將被剝奪。

女性在婚姻中往往扮演了犧牲自我的角色，文化也頌揚這種爲了家庭、丈夫與子女奉獻的精神。歷來有許多女性主義都批判婚姻家庭，認爲這是壓迫女人的制度，不是沒有道理的。即使在今天臺灣，許多選擇不婚的女性，也是認爲婚姻可能會造成個人的不利處境，使自己被剝削。

但是從過去到現在，還是有許多願意或甚至渴望結婚的女人，這些女人是習慣了奴役的生活呢？還是因爲她們是弱勢，沒有真正的選擇，而不得不進入婚姻？那些被文化最爲頌揚的家庭主婦，是否爲最愚蠢的父權洗腦受害者？那些有優勢資源但卻渴望婚姻的婦女，是否已經內化了奴隸的心靈？那些自稱享受並頌揚婚姻家庭生活的婦女是否爲婦女中最可惡的叛徒內奸？

面對這個壓迫女性的婚姻制度，廢除婚姻制度的呼聲至今仍然時有所聞，但是明顯的趨勢卻是婚姻制度的改良而非廢除。如果我們從最早女人當作交換的婚姻形式來看，婚姻經過了很漫長的改良過程。而且婚姻制度的改良是從男女的極端不平等，改良成較為平等，而且也有可能促進男女平等的。

不過，今天現有的婚姻家庭制度仍需要繼續改革（亦即，婚姻家庭制度不能只爲了服務主流良婦），例如，婚姻的有效期限可以彈性選擇、婚姻相關特權的廢除、婚姻的財產制度之自由選擇、婚姻內與婚姻外的性愛有同等正當性、一夫一妻以外的家庭形式、親屬關係不限於姻親、家人戀的合法化、通姦除罪化、同性或跨性婚姻、婚前契約的多元選擇，婚姻的意義應該是自由結合，等等。

過去女性主義常常指出婚姻是壓迫女性的制度、婚姻是強化性別不平等的、是排除同性戀或其他人際組合的（例如一對一以外的組合）。

⁶ 轉引自前書頁 164。

但是爲什麼現在女性主義不主張廢除婚姻呢？除了因爲當前主流女性主義的日趨保守與其良家婦女立足點外，人們認識到**婚姻制度除了性別不平等外，還有其他複雜面向與功能，既非全惡也非極惡；全面廢除婚姻可能會製造其他新的不平等，並且傷害依靠婚姻來生存的女性，因此以改革婚姻取代了廢除婚姻。**

其實，賣淫也是一樣；即使賣淫的某些行爲或某些面向是性別不平等的，這仍不足以證明整個賣淫制度都是不道德的、且無法改革而必須廢除的；我在《賣淫的倫理學探究》⁷這本書證明了目前賣淫不是必然性別不平等的，賣淫的性別不平等面向是變動而非穩定的，賣淫還包含了促進性／別平等的可能趨向與潛在動力，易言之，賣淫還包含了其他面向與功能，而且可以透過改革賣淫來促進性／別平等與其他正面價值（例如改變現有女性情欲與女性貞潔的文化意義，滿足弱勢的性機會缺乏者之需求，正當化女人各類的性感工作，鬆動現有婚姻中強制的性獨佔，等等）。更直接的說，賣淫的性別不平等可以改革成性別平等。

總之，反娼女性主義的反娼立場面臨的幾個問題是：如何證明賣淫制度是性別不平等的？如何證明賣淫的性別不平等無法透過改革賣淫或改變賣淫之文化意義來解消？如何證明賣淫的性別不平等可以透過禁娼而乾淨地「手術切除」，亦即，反娼女性主義還必須證明：一方面，賣淫是「極惡」的——賣淫的性別不平等之惡，更勝婚姻或其他性別建制，需要被禁止廢除；另一方面，賣淫也是「全惡」的，無其他複雜面向與功能——反娼女性主義必須說明這個禁娼的政策、實踐與文化意義不會產生（性、階級、族群、年齡等的）不平等、侵害人權或民權、增強國家專斷或主流壟斷的權力、使妓女與弱勢者更被傷害或沒有出路。

美國哲學教授 Martha Nussbaum 在其 *Sex and Social Justice* 一書中的「倡妓與哲學教授」(The Prostitute and the Professor of Philosophy) 一

⁷ 甯應斌，《賣淫的倫理學探究》，台灣社會研究叢刊 14（臺北：台灣社會研究季刊社、世新大學台灣社會研究國際中心，2009）。

節⁸，比較妓女與哲學教授的身體服務，其實她在此是夫子自道，也就是比較妓女與她自己所作的收費行爲。哲學教授將自己的思考以書寫或言說的方式表達並收取費用（大學付薪水），這也是一種身體的勞動或服務。當然有些人會覺得不應該用「身體服務」來形容哲學教授的勞動，但是哲學教授的勞動不但必須使用大腦（身體的一部分），還需要神經、肌肉、手等等，正如同所有其他勞動一樣。確實，沒有人類的勞動或服務不使用大腦與身體其他功能；差別僅在於簡單勞動與複雜勞動，正如馬克思在《資本論》第一卷開頭所提到的⁹。總之，妓女與哲學教授都提供付費的身體服務。不過，有些人卻反對妓女賣淫，理由是因爲賣淫行爲涉及了與自我相關的親密事物（亦即，賣淫不是像到餐廳接受飯菜服務，不觸及自我。與此對比的是，親密的人替你做飯就可能觸及自我相關的親密事物）。可是 Nussbaum 反駁說，拿薪水收學費的哲學教授也以思想來改變很多與自我親密的事物（如我們最珍視的觀念、我們安身立命的基礎等），既然哲學教授這種出賣服務沒有什麼不對，賣淫在這方面也沒有什麼不對。

讓我稍微換個說法來解釋 Nussbaum 上述的話，有些人反對賣淫是因爲性所涉及自我與親密是非常神聖而不能出賣的，賣淫就像所謂出賣靈魂一樣，是道德上有問題的。Nussbaum 則指出哲學教授所出賣的東西也涉及人類很內在的精神，是可以讓人「靈魂深處鬧革命」的；所以中世紀的人們認爲「講授哲學思想且收費」是道德上有問題的，因爲這種觸及精神靈性的活動還要收費，那會有貶低與污染精神靈性的可能。在此，反對哲學活動收費和反對性活動收費，根據的是同一個道理。但是既然現在我們都覺得哲學家收費是正當的，妓女收費也應該是正當的。

⁸ Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice* (Oxford: Oxford UP, 1999), pp. 283-84. 以下關於 Nussbaum 言論均出自此處。

⁹ 馬克思，《馬克思恩格斯全集》卷 23（北京：人民出版社，1972 年），頁 57-58。Nussbaum 並沒有用馬克思來解釋她對「哲學教授的身體服務」的使用，這對她似乎是自明的。

Nussbaum 最後還說（又是影射自己），如果我們談的是個女哲學教授，那麼大家還會認為女哲學教授的出賣身體服務有利於性別平等，因為打破了刻板印象等等。但是妓女出賣身體服務卻被認為強化性別不平等。Nussbaum 言下之意是為妓女抱不平。

以下讓我將 Nussbaum 的「倡妓與哲學教授」例子略加修改，以一個思想實驗來說明：不是所有的賣淫都是道德錯誤的。Nussbaum 假設的是個女哲學教授，我則假設一個男哲學教授在教書之餘，偶而也從事援交或賣淫。那麼我們要問在這種情況下究竟何錯之有呢？

首先，此教授不是因為貧窮而被壓迫從娼的，所以沒有被迫或無選擇的問題。如果說由於賣淫沒有辦法去挑選性對象，因此變成沒有性自由與性自主，那麼此教授可以從事能挑選顧客的賣淫方式，因而不涉及性自由問題。既然賣淫者是男的，那麼此人的賣淫也不會有「妓女被男嫖客性剝削」或者「妓女強化了女人受男性支配的形象」的問題。此外，男教授應該具有能動性、自主、保護自己的能力等等，凡那些認為賣淫者都是無助、無力的受害者之論證因此均不適用。下面我就不贅述了。

或曰，男教授是優勢，但是大部分賣淫者是弱勢。然而從這個說法我們只能主張「禁止弱勢者賣淫」，不能禁止優勢者賣淫。那有人會說，准許優勢者賣淫，而不准許弱勢者賣淫，這不公平。但是如果賣淫是不好的，那麼不准弱勢賣淫即是在保護弱勢，而非不公平。反過來說，如果說賣淫其實是好的，那就沒有理由禁止弱勢者賣淫了。或者說，優勢者賣淫會起示範作用，變成大家都想賣淫。可是賣淫不是被迫才會去做的事情嗎？而且讓我們這樣想，體能有優勢的人可以去爬喜馬拉雅山聖母峰，而體能弱的人去爬可能喪命，可是我們沒有理由禁止這些體能優勢的人去爬。假設全世界就只有一個人能爬，其他的人去爬都會死，我們也沒有理由去禁止她爬。

這個例子顯示**賣淫不是極惡、全惡，賣淫的本質並不就是邪惡，賣淫可以在某些脈絡下無害**。更重要的是，我們找不出理由來禁止像男教授這類社會條件者的賣淫，那麼至少這類人的賣淫應當合法化。

從這個理路去思考，我會說，如果反娼女性主義禁娼的理由是弱勢貧窮婦女被迫從娼，那麼就禁止貧窮線以下的婦女從娼，但是不要禁止小康以上的婦女從娼；去禁止教育程度低女性從娼，但是不要禁止教育程度高女性的從娼。這就是賣淫制度的改良。至於其他問題，像選擇客戶等等，其實在制度裡面都是很容易解決的技術問題。

以上我講的男教授從娼以及體能優勢者爬山的這兩個例子之思惟邏輯是一樣的，但是爲什麼賣淫一直沒有被像爬山一樣對待呢？亦即，政府可以用家長保護主義來禁止可能受害者從娼或爬山，但是不必禁止其他人從事。這樣簡單的道理沒有被實現，當然是因爲賣淫和爬山不一樣。哪裡不一樣呢？在此，這超過了女性主義話語的範圍，也就是所謂性別平等的範圍，而進入了性（平等）的範圍。我認爲很多人用性別平等來反對賣淫，其實主要是個藉口或理由。因爲一般大眾並沒有真的接受女性主義，就連多數女人也不是都接受女性主義的。我認爲一般人反對賣淫的真正原因是他們對於性的諸種觀念，也就是對性的成見與歧視，例如性要和婚姻愛情結合，性應該在一對一的關係裡，和很多不同的人發生性關係不是好事，性不應該用來交換，性其實是道德上可疑的，性不是能登大雅之堂或者其實就是負面的。即使在理解性別平等時，一般人的觀念其實是從傳統上歧視女人的性出發的，例如女人和男人發生性行爲是吃虧的，女人的貞節德行會因爲性而被玷汙，所以跟很多男人上床是作踐自己，一般人是從這類歧視女人的性的觀念來看賣淫，而得出賣淫是性別不平等的看法。由於反娼女性主義者只是在性別方面有批判思考，但是如果在性方面沒有批判視野的話，反娼女性主義者也一樣會存有大眾的性心理與性道德觀念，畢竟反娼女性主義者也是我們這個社會的性文化產物，因此我甚至懷疑某些反娼女性主義者在反對賣淫時，真正的直覺情感或原因還是受到一般性觀念的影響。

如果人們反對賣淫只是因爲性別平等，而不是因爲傳統性觀念作祟，那麼應該沒有理由反對性開放的觀念。換句話說，人們可以反對性工作，但是不應該反對淫蕩的性、人盡可夫的性、爲錢（而非爲愛）而

性的性、和陌生人的性、無婚姻基礎的性、純功能性的性、多性愛對象的性、一夜情的性、口交肛交變態的性等等。性開放的觀念認為這些都是好的、值得推廣的性。可是我懷疑當人們真的認為這些性模式都是沒問題或好的時候，人們還會去反對賣淫嗎？

剛才講的反對賣淫之理由，主要都是道德觀念的；但是反對賣淫的人真的都是出於其道德觀念嗎？在此，我們應該採取唯物主義的角度來考察。舉例來說，老鴇或許有一般人的性道德觀念，但是她不會反對賣淫，那是因為賣淫關係到她的利害、她的社會存在。**那麼反對賣淫的人，除了道德觀念外，有沒有社會基礎或社會利害的因素呢？**

要回答上述問題，我想先指出一點，某些婦女團體基於性別平等的理由而反對賣淫，這不應該構成反對男妓或同性戀賣淫的理由，那麼當某些婦女團體不加區分地反對所有賣淫時，就必須在社會基礎上去瞭解其社會利害。在這方面，我曾經指出「性」在我們社會就和性別、階級、身分地位等一樣，是個社會分層的因素，就是你會因為你的性而處於社會的不同階層。性在女人之間也有同樣的社會分層因素，最簡單的就是分化為良婦與淫婦，這個區分不是道德區分而已，同時也是社會階層之分¹⁰，直接影響到個人在社會裡的身分地位，所可能擁有的生命機會、官職（公教）、向上流動等等分配正義的問題，也還有社會認可的問題。當一個社會趨向性開放，性價值變遷、性工作平反，也就是性如果慢慢不成為顯著的社會分層因素，那麼良婦與淫婦就會趨於平等，良婦的優勢位置就會喪失。**良婦與淫婦的社會差異與社會階層蘊涵，是一個客觀的社會學事實，不容回避也不容否定，我們必須要直面性政治的這一**

¹⁰ 這就是性道德與社會階層是「同構的」。在過去曾有學者指出孔子思想中的君子／小人之分，其實不但是道德之分，也同時是社會階級之分，這就是道德與階級同構的另一個例子。Gayle Rubin 則提出性道德與性階層是同構的思想，性階層乃是權力壓迫的階層，也就是有些人的性模式（如異性戀）會壓迫其他性模式（如同性戀）。Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality," in *The Lesbian and Gay Studies Reader*, edited by Henry Abelove, Michèle Aina Barale and David M. Halperin (New York: Routledge, 1993), pp. 3-44.

面。我們必須在某些婦女團體反對賣淫的修辭背後，尋找對其知識立場的更合理解釋之社會學基礎。

對於不同性政治立場背後的知識社會學分析，還可顯示：當某些婦女團體認為賣淫不能改良，女性只能在教育、經濟、政治這些場域裡從事女權抗爭，那麼這是有利於在這些領域裡的菁英份子，就是女教授、女中產階級、女政客等等，這些人將是婦女的代言人與領導。但是如果性領域或賣淫的不公平可以透過性領域本身的改良與實踐來改良，那麼顯然就會有另外一批女性來分享女性領導的權力。或者簡單的說，如果賣淫可以改良，那麼這個改良的主體（即妓女）就應該在改良賣淫的女權事業中有一席之地。故而男女平等的大業，領導女性走向平權之路的，就不只有教授與政客，還有妓女，妓女也應該入閣或作為婦女的代言人等等。

最後回到我的結論：**賣淫和婚姻一樣可以改良**。我的妓權運動觀點認為歷史上許多社會中的賣淫制度固然有不平等的面向，但是被現代社會各種制度所鑲嵌的現代賣淫則有甚多複雜且不斷變動的面向與功能，目前賣淫並非必然性別不平等，我們無法整體斷言現代賣淫制度是不道德的¹¹。而且，現代賣淫可以透過改革賣淫制度、改變賣淫意義來促進平等。這使賣淫議題充滿了性政治的進步可能性：例如，挑戰了女人之間的不平等（主流良婦與邊緣淫婦的不平等），性別之間（男、女、跨性別）的不平等，各種性（同／雙／異性戀、性主流／性多元如 SM、跨代戀等性小眾）之間的不平等，階級—族群—年齡的不平等，國家對邊緣人口的管制與社會排斥等等。**妓權運動是個比反娼禁娼更堅持平等價值的政略，是寄望正義與放眼解放的女性主義者應該擁抱的社會運動。**

¹¹ 我先前的兩本書都對此點有所闡釋。甯應斌，《性工作與現代性》（中壢：國立中央大學性／別研究室出版，2004 年）。甯應斌，《賣淫的倫理學探究》，台灣社會研究叢刊 14（臺北：台灣社會研究季刊社、世新大學台灣社會研究國際中心，2009）。

賣淫改良的第一步當然是性工作的合法化、除罪化；但是也必須包括改革社會對於性的成見與歧視，所以涉及的是對於各種性的重新認識與各種性的平等對待，也就是性價值的多元主義。

參考書目

- 朱元鴻，〈娼妓研究的另類提問〉，《台灣社會研究》季刊，第 30 期，1996 年 6 月。頁 1-34。
- 宋玉雯，2009，〈他人的臉：「良婦／娼婦」的兩極修辭〉，輯於酷兒新聲編委會主編，《酷兒新聲》，中壢：國立中央大學性／別研究室，頁 221-248。
- 馬克思，1972，《馬克思恩格斯全集》卷 23，北京：人民出版社。
- Lawrence Stone 著，刁筱華譯，2000，《英國十六至十八世紀的家庭、性與婚姻》下冊，臺北：麥田出版社。
- 甯應斌，2004，《性工作與現代性》，中壢：國立中央大學性／別研究室。
- 甯應斌，2009，《賣淫的倫理學探究》，台灣社會研究叢刊 14，臺北：台灣社會研究季刊社、世新大學台灣社會研究國際中心。
- Foucault, Michel, 1980, *The History of Sexuality*, Vol. I, New York: Vintage Books.
- McIntosh, Mary, 1992, "The Homosexual Role," in *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, edited by Edward Stein, London: Routledge, pp. 25-42 (本文最早發表於 1968 年)。
- Nussbaum, Martha, 1999, *Sex and Social Justice*, Oxford: Oxford UP.
- Roseman, Mark, 2002, *The Wannsee Conference and the Final Solution: A Reconsideration*, New York: Picador.

- Rubin, Gail, 1975, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex," in *Toward an Anthropology of Women*, edited by Rayna R. Reiter, New York: Monthly Review Press, pp. 157-210.
- Rubin, Gayle, 1993, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality," in *The Lesbian and Gay Studies Reader*, edited by Henry Abelove, Michèle Aina Barale and David M. Halperin, New York: Routledge, pp. 3-44.

《應用倫理評論》稿約

- 一、本刊為國立中央大學哲學研究所應用倫理研究中心所發行之學術刊物。本刊原名為《應用倫理研究通訊》季刊，自民國九十八年起改名為《應用倫理評論》半年刊，每年四月與十月定期出刊。
- 二、本刊以推動應用倫理之研究為宗旨，除發表與應用倫理學議題相關之哲學論述外，亦歡迎相關之規範倫理學的理论研究，以及其它專業科系就理論評介與實踐經驗作多元的探討。本刊開放投稿，竭誠歡迎海內外學者專家賜稿。
- 三、本刊除致力為應用倫理學之專業學術研究提供發表的園地外，並期許能為應用倫理議題的理性討論建立跨領域交流的公共論壇，本刊之學術專論因而依論文的性質分為二類：
 - (一) 研究論文：開放投稿，刊登符合本刊之宗旨的專業學術研究成果，論文字數以一萬字為原則。
 - (二) 專題論文：以本刊編輯或特約編輯主動邀稿為主，但亦歡迎讀者自行投稿，專題論文之主題將提前預告，專題論文字數以六千字為限。
- 四、本刊設有審查制度，所有稿件皆需通過審查方予刊登。研究論文一律送請兩位以上的校外學者專家進行雙盲匿名審查。專題論文部分，則由本刊編輯與特約編輯組成審查委員會進行審查。
- 五、本刊隨時接受來稿，惟專題論文請於專題徵稿截止日期前來稿。來稿請勿一稿兩投。本刊保留對來稿格式與文字的刪改權。
- 六、研究論文來稿，請包括首頁、中英文摘要與關鍵詞、正文及註釋、參考書目等，稿件詳細的寫作格式，請參閱本刊撰稿體例。
- 七、作者需自負文責，論文中牽涉版權部分（如圖片或較長之引文），請事先取得原作者或出版者之書面同意，本刊不負版權責任。
- 八、來稿經審查通過採用，將通知作者提供修正稿及定稿電子檔案，並簽署著作財產權讓與書乙份。凡經本刊收錄刊登之論文，即視為作者同意將

稿件之著作財產權讓與予本刊出版者所有，惟著作人仍保有未來集結出版、教學等個人使用權利，如需轉載刊登，須經本刊同意。

九、來稿刊出後，隨即致贈研究論文作者當期《應用倫理評論》兩本及抽印本二十份，專題論文作者致贈當期《應用倫理評論》三本，不另贈抽印本。

十、來稿請以電子檔用 E-Mail 傳送，寄至 ncu3121@ncu.edu.tw 中央大學應用倫理研究中心收，信件主旨欄註明《應用倫理評論》稿件，本刊收到後會給予正式確認回函。

《應用倫理評論》撰稿體例

註明*記號者，表示只適用於「研究論文」

- 一、來稿請以電腦橫式撰寫，並以 Word 電子檔寄至中央大學應用倫理研究中心（E-mail: ncu3121@ncu.edu.tw）。
- 二*、稿件內容順序：首頁、中英文摘要及關鍵詞、正文（含註腳與圖表）、參考書目、附錄。
- 三*、首頁需載明：
 - (1) 稿件屬「研究論文」或「專題論文」
 - (2) 中英文論文題目（題目字數以不超過20字為原則）
 - (3) 中英文作者姓名
 - (4) 中英文服務機關名稱與職稱
 - (5) 聯絡方式（通訊地址、電話、傳真、e-mail 等資料）
- 四*、摘要頁需包含中、英文之題目、摘要（各300字以內）與關鍵詞（以不超過5個為原則）。
- 五、正文之章節劃分：請依序以一、（一）、1、(1)表示。標題層級以四層為限。
- 六、外來人名，可直接以外文原名出示，如“John Rawls”；若有中文通譯，如柏拉圖、亞里斯多德、康德等，亦可只直接使用；其他人名，若使用中譯，請用拉丁字母把外文姓名附列於首次出現的譯名之後。例如：約翰·羅爾斯(John Rawls)，而同一人名再次出現時，只須寫出譯名，不需再附加外文原名。
- 七、遇有外文專門術語而尚未有通譯者，或雖有通譯而另作新譯者，均請於譯名首次出現時用拉丁文字母附列原名，如：「涉利者」(stakeholder)／「利害關係者」(stakeholder)。同一術語再次出現時，只須寫出譯名，不需再附原名。

八、引文體例：

- (1) 引用外文文獻之文字，在正文中必須譯成中文；如有需要，可於內文中討論原文或於註腳中列出原文。
- (2) 凡首次引用之文獻均需於註腳中註明完整出處，體例如第十條所示。惟第二次（含）以後出現之相同文獻，可以「隨文註」方式註明文獻出處，亦即，在引文之後以學術上認定的縮寫格式註明之，例如：「（李凱恩，2004: 11-12）」。
- (3) 若引文在四行以內者可直接納入正文，例如：「企業的『良知』是其委託人善良的自然道德的延伸。不管委託關係的內容是什麼，社會所有人一樣要以一定的道德義務彼此對待」（Goodpaster, 1991: 68）。
- (4) 若引文過長，超過四行以上，請另行以獨立引文的方式另外成立一段落，並以標楷體表示之，且該段落左邊界縮排三個中文字寬並排齊。例如：

企業被視為一個生產組織，它的存在是為了滿足消費者及工人的利益，增加社會的公業。要達到這些目的，企業要依靠自己的一些特別的優勢及減少不利的因素，這是企業作為一個生產組織的道德基礎。社會契約亦可用作生產組織表現的度量工具，即是說，當這些組織滿足了契約的條件時，則他就做得很好。當它們作得不好時，社會在道德上就有理由責難它。（Donaldson, 1982: 54）

九、引用論文或書籍（含電子書及電子檔案），中文書籍請用《》表示，例如：《儒家生命倫理學》；中文論文請用〈〉表示，例如：〈動物權：一個佛教向度的解讀與解釋〉。外文書籍請用斜體字表示，例如：*Ties That Bind – A Social Contracts Approach to Business Ethics*。外文論文請用雙引號表示，例如：“Business Ethics and Stakeholder Analysis”。

十、註腳一律採用頁底註方式。註腳序號請用阿拉伯數字，全文連續編號，置於標點符號之後；若是針對個別名詞說明者，則註腳序號緊隨該名詞之後。註腳格式如下：

- (1) 在註腳中引用的文獻若為期刊論文，註明之內容依序為：作者姓名，

文章名稱，期刊名稱與卷期數（年份），頁數。（外文期刊依循慣例）其寫法如下：

葉保強，〈全球環境管制體制急需建立：從海牙會議失敗談起〉，《應用倫理研究通訊》第24期（2002），頁8-10。

T. Donaldson and Lee E. Preston, "The Stakeholder Theory of the Corporation: Concepts, Evidence, and Implication," *Academy of Management Review* 20 (1995): 65.

(2) 在註腳中引用的文獻若為專著，依序為：作者／編者姓名，書籍名稱（出版地點：出版者，年份），頁數。其寫法如下：

朱建民，《知識論》（台北：國立空中大學，2003年），頁25。

Peter Singer, *One World: The Ethics of Globalization*, second edition (New Haven, CT: Yale University Press, 2004), pp. 127-129.

十一*、參考書目請列於文末。參考書目包括中文及外文參考文獻者，請先列出所有中文參考文獻後，再接著列出所有的外文參考文獻。

(1) 中文參考文獻，請先依作者筆劃序，同一作者再依成書年代之順序排列。在參考書目中，中文專著、期刊論文與專書論文，撰寫格式分別如下：

朱建民，2003，《知識論》，台北：國立空中大學。

葉保強，2002，〈全球環境管制體制急需建立：從海牙會議失敗談起〉，《應用倫理研究通訊》第24期，中壢：國立中央大學文學院哲學研究所，頁8-24。

莊世同，2008，〈合法性與整全性——對德沃金法治觀的審視與反思〉，輯於王鵬翔（編），《法律思想與社會變遷》，台北：中央研究院法律學研究所，頁45-84。

(2) 外文參考文獻，請依作者姓名之拉丁字母序（即所謂 alphabetical order）排列：姓氏居先，名字（可用全稱或簡稱）在後；姓名相同者，依出生年月為序；同一作者之著作，依出版年月為序；同一作者同年同月出版之著作，則依書名之拉丁字母為序。在參考

書目中，外文之專著、期刊論文與專書論文，撰寫格式分別如下：

Rawls, John, 1993, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.

Donaldson, T. and Preston, Lee E., 1995, “The Stakeholder Theory of the Corporation: Concepts, Evidence, and Implication,” *Academy of Management Review* 20: 65-91.

Clouser, K. D. and Gert, B., 1999, “A Critique of Principlism,” in *Meaning and Medicine: A Reader in the Philosophy of Health Care*, edited by James Lindemann Nelson and Hilde Lindemann Nelson, New York: Routledge, pp. 156-166.

十二、引用網路下載資料，不論於註腳或參考書目中，請採用以下格式註明出處（惟外文作者之姓名寫法在註腳中與參考書目中有別）：

王家祥，2003，〈我所知道的自然寫作與台灣土地〉，文學園地網，
URL=<http://ecophilia.fo.ntu.edu.tw/read/read/1997-0910h.html>。

（2010/01/11瀏覽）

趙祥，1997，〈謝林的美學〉，智庫網，URL=<http://www.GK.com/chzao.htm>。

（2009/03/24瀏覽）

【於註腳中】

Ron Harton, 2000, “What is Nature Writing,” Naturewriting Website,
URL=<http://www.naturewriting.com/whatis.htm>.（2008/09/28瀏覽）

【於參考書目中】

McClintock, James I., 1994, *Nature’s Kindred Spirits*, Naturewriting Website, URL=<http://www.naturewriting.com/whatis.htm>.

（2011/10/24瀏覽）

十三、引用、評論學位論文，請採用以下格式註明出處：

【於註腳中】

吳明益（研撰），李瑞騰（指導），《當代台灣自然寫作研究》（中壢：國立中央大學文學院中文研究所博士論文，2003/06）。

【於參考書目中】

吳明益（研撰），李瑞騰（指導），2003/06，《當代台灣自然寫作研究》，中壢：國立中央大學文學院中文研究所博士論文。

《應用倫理評論》

訂閱單

發行公司：遠流出版事業股份有限公司

連絡電話：+886-2-23926899

服務信箱：ylib@ylib.com

傳真專線：+886-2-23926658

遠流博識網：http://www.ylib.com/

訂閱金額

圖書館／機關團體					個人				
	新台幣	亞太	美洲	歐洲		新台幣	亞太	美洲	歐洲
一期	\$ 800	US\$ 62	US\$ 65	€ 53	一期	\$ 400	US\$ 38	US\$ 41	€ 34
一年	\$ 1600	US\$ 111	US\$ 114	€ 92	一年	\$ 800	US\$ 62	US\$ 65	€ 53
期刊費用：	期 ~ 期				數量		金額		總金額
郵寄費用：	*台灣單冊郵寄處理費 55 元				數量		金額		

注意事項

1. 期刊將在付款後兩個營業天內寄出。
2. 價格及建議出版日期恕不另行通知可能變更。
3. 機構團體是指圖書館、政府機構、公司使用者及公司以個人名義訂購。
4. 個人訂戶是指單一個人使用而非以營利為目的者。
5. 對於有意或無意扭曲「個人訂戶」一詞者，遠流出版事業股份有限公司保留法律追訴權，並得求償損失。

訂閱者資料

機關名稱 / 個人姓名：	
發票抬頭：	統一編號：
聯絡電話：	傳真號碼：
電子信箱：	
收件地址：	

付款方式

<input type="checkbox"/> 郵局劃撥	帳號：01894561	戶名：遠流出版事業股份有限公司
<input type="checkbox"/> 支票付款	公司：遠流出版事業股份有限公司	地址：100 台北市中正區南昌路二段 81 號 6 樓
<input type="checkbox"/> 銀行匯款	戶名：遠流出版事業股份有限公司	
	銀行：第一商業銀行 建國分行	
	帳號：193-10-110981 (代碼：007)	
<input type="checkbox"/> 信用卡		
發卡銀行	<input type="checkbox"/> MasterCard <input type="checkbox"/> Visa	
信用卡號		
信用卡有效期限	西元	年 月 卡片背面末三碼
持卡人簽名	須與信用卡背面簽名相同	
付款後請傳真或回函本訂閱單，即完成訂閱		

Applied Ethics Review Subscription Form

You may subscribe to the journals by completing this form and sending it by fax or e-mail to

Tel: +886-2-23926899 Fax: +886-2-23926658 E-mail: ylib@ylib.com

Website: <http://www.ylib.com/>

Price

LIBRARIES / INSTITUTIONS				PERSONAL			
	Asia/Pacific	US/CA	Europe		Asia/Pacific	US/CA	Europe
1 Issue	€ 62	US\$ 65	US\$ 53	1 Issue	€ 38	US\$ 41	US\$ 34
1 Year	€ 111	US\$ 114	US\$ 92	1 Year	€ 62	US\$ 65	US\$ 53

Vol. _____ ~ **Vol.** _____ **Copies** _____ **US\$** / **€** **Total** _____ *All Price include postage

PLEASE NOTE

- Issues will be sent in two business days after receiving your payment.
- Please note that all orders must be confirmed by fax or email.
- Prices and proposed publication dates are subject to change without notice.
- Institutions include libraries, government offices, businesses, and for individuals where the company pays for the subscription.
- Personal rates are available only to single-user personal subscribers for personal and non-commercial purposes.
- Yuan-Liou Publishing Co., Ltd. reserves its right to take appropriate action to recover any losses arising from any intended or unintended misrepresentation of the term "Personal Subscriber".

BILLING INFORMATION

Company / Name:	
Tel:	Fax:
E-mail:	
Shipping Address:	

INTERNATIONAL PAYMENTS

Direct Bank Transfer	
Beneficiary	YUAN LIOU PUBLISHING CO., LTD.
Address	6F, NO.81, SEC.2, NANCHANG RD., TAIPEI 100, TAIWAN
Bank Name	FIRST COMMERCIAL BANK CHIEN KUO BRANCH
Account No	007-193-40-002183
Swift Code	FCBKTWTP
Bank Address	NO.161, MING SHENG E. ROAD, SEC. 2, TAIPEI, TAIWAN

Pay by Credit Card	
Card Type	<input type="checkbox"/> Visa <input type="checkbox"/> MasterCard <input type="checkbox"/> JCB
Card Name	
Card Number	
Expiry Date	_____ / _____ CVV number _____
Signature	