

動物保護的家庭政治

從道德進步主義到競逐現代性*

動物保護今日不但在台灣或大陸，甚至全球許多地區都是一種潮流、倡議或運動，甚至落實為法律或政策，代表了人道與道德進步，是一種文明現代性。與動保類似的，還有環保、保護兒少、保護婦幼，也都是進步的文明現代性表現。事實上，在同樣文明現代與道德進步精神下，與上述這些倡議匯聚的還有其他人權、公益或普世價值的潮流，諸如綠色生態、反性騷擾、反霸凌、反盜版、反人口販運、安全性行為、尊重同性戀、情緒管理、親密關係民主化、究責等等。這些都是當前政治正確的標竿。

本文對於動物保護所提出的批判性檢視，源自對於「家庭政治」的反思，這個家庭政治的背景則是(看似方向各異的)女性主義與道德保守主義共同趨向愛欲的家馴化。我將在第一節約略地講述這個背景。女性主義所代表的(道德)進步主義，和動物保護一樣，正如上述那些政治正確的倡議，有著文明現代性的光環。這個文明現代性被理解為文明道德的頂峰、進化的終點。¹然而原本現代性是建立在西方社會過程本身的分析概念，卻在這些政治正確

* 這篇文章的材料來自自我與何春蕤尚未出版的新書《民困愁城》的幾處。本文第三節之中所表達的一些思想受到台社同仁很大的影響與重要的啟發，特別感謝趙剛、陳光興、瞿宛文、鄭鴻生與丁乃非。

1 而且文明現代的話語和理性主要是(也被認定是)從西方中心傳播擴散至全球——理由是：西方更早期地表現出現代性的特徵；故而這些「西方」文明現代性所接合的在地傳統因子往往被忽略，西方以外地區早發的現代性則被掩埋於歷史荒煙中。以上當然是歐洲中心論的表現。

倡議中被悄悄地置換為普世規範性的概念，有一種道德的蘊涵；這等於復活了冷戰之後的「現代化」理論，²只是現在變成：台灣若要成為文明現代的國家或社會，（不只是奉行新自由主義而已）還必須在文明行為上符合那些道德倡議。

在我們看來，目前動物保護的話語與表現出來的道德進步主義，乃是歐洲中心論的文明現代性概念，故而若要更徹底地檢視動物保護，就不只是探究其中的「文明化」或「家庭政治」（這是本文第二節的主題），而是要更全面地檢討道德進步主義的政治與現代性（這是本文第三節的主題），事實上這是我們檢討動物保護這個議題的主要目的。

一、愛欲的馴化與新道德主義

「我的家庭真可愛，整潔美滿又安康……」小時兒歌來自1823年西方的 *Home, Sweet Home* 歌謠，大抵論示了資本主義與民族國家興起背景下，西方家庭的經濟生產功能、教育社會化功能局部割讓，但是情感功能加強的過程。溫暖可愛的家庭成為外在殘酷競爭社會下的私人情感堡壘，是「無情世界的庇護所」。在這個歷史時刻，西方19世紀基督教背景的道德保守主義與保守婦女鼓吹「女性理想家庭生活」（cult of domesticity）的意識形態，其實就是同時將家庭與女性理想化（家庭是避風港，女人是充滿愛心的道德守護者）；女性主義雖然反對保守主義這種「男主外、女主內」的理想家庭觀念，但是卻與保守女性在「社會淨化」與「女人去性感化」兩方面有共同立場。

美國的文化史家 Christopher Lasch 描述西方19世紀家庭與婦女變化的核心為「愛欲的家馴化」，他認為19世紀的家庭與中產婦女不但是要「控制性」（例如社會淨化中的反賣淫，女人的去性感化），而且「……這個要控制性的

2 現代化理論的基本政治預設是：貧窮落後的傳統社會要透過資本主義、民族國家、民主議會制度等等的發展才能邁入現代社會，而且「傳統」與「現代」是尖銳對立與斷裂不連續的。現代化理論乃是不折不扣的歐洲中心論。

慾望動力乃是要控制一切其他事物的一部分，要把社會放在顯微鏡下。」亦即，「想要控制性……的同樣的這股慾望動力也出現在**進步主義**中，就是要把危險的能量(不論是社會的或性的)都放在控制之下。」(1997: 169, 引者強調)。Lasch所謂的進步主義是菁英或國家的由上而下的社會改革，通常會吸納或折射草根激進運動的革命能量。女性主義作為進步主義則傾向於控制性、貪婪競爭、侵略等危險能量，因為這些危險或破壞性的情緒和男性氣概密切相關，所以女性主義認為女人應該要滲透到社會的主要機構中(政府、企業、教育、服務專業等)，透過「女人治國」來使原本充滿暴力侵略與不當情緒的男性國家社會改變成更為和平的狀態，這也是女性主義在倡導女人參政時的願景(1997: 168)。總之，Lasch看出來女性主義者想要控制的不只是危險的**性**能量，還有危險的**社會**能量，故而以**公益慈善**為藉口，致力於下層的**文明化**。女性主義作為專家專業階級的一員，在專家統治中進行著把社會放在顯微鏡下的治理。

從過去歷史與社運經驗來看，進步主義的修辭或法律，往往使中產階級或政客輕易地取得「開明」的形象或甚至「進步」的位置，也往往分裂了被壓迫群體，使其中一部分傾向被主流同化，另一部分則被邊緣化，然而被同化的前者暫時似乎上升改善的地位，在體制改革遭到反挫時又會被「打回原形」。總地來說，進步主義沒有徹底改變體制結構，沒有深刻清算主流觀念，故而無法真正給力；被壓迫群體(特別是其中的底層)無法實質地受惠於進步主義，反而更難抵抗收編與改變體制。畢竟體制的改變必須來自改變了的主體，底層主體的自我壯大不能來自由上而下的進步主義。更有甚者，進步主義與保守主義往往輪流作莊、循環治理；兩者互相鋪路，且都散布著自以為義的嚴厲道德情操。**道德進步時期**因為接受主流同化而上升的被壓迫者，在**道德保守時期**又遭排斥而回到下降地位，看似對立的兩者可謂合流呼應。在重大顛覆體制秩序事件或危機發生時，兩者則異口同聲譴責、無法區分。

總之，「愛欲的馴化」就是對於性與社會兩方面危險能量(源自愛欲)的控制，理想家庭生活與現代親密關係都是「愛欲的(家)馴化」的一部分。然而

家庭生活方式或家庭世界的重新塑造不能只在家庭內部打造而已，還要外在世界的改變，保守女性與女性主義因此推動禁娼、禁酒、禁賭、禁色等社會淨化手段以改造家庭生活。

帶動愛欲家馴化的這股西方道德保守主義(基督教為根源)建構了現代的童年／兒童觀、母職、理想家庭生活世界、忠貞性道德等，並主要以中產階級婦女為其社會基礎(女性主義在許多地方也與之唱和)，把中產階級的婚姻家庭價值與兒童觀，透過立法加諸於下層階級，其保護婦幼話語與相關的社會淨化管制助長了國家的家長保護主義，最終則形成舊式鎮壓宰制與新式控制技術相結合的治理。西方道德保守主義的這樣一套作為與模式，百年來至今，不斷透過帝國主義與殖民主義的影響，在第三世界被在地的代理人與保守主義者挪用複製(這個複製過程往往調動和發揚了文化傳統中類似的保守因子，卻淹沒和壓抑了文化傳統中的「不文明」因子)。但是同時西方道德保守主義也由慈善／公益／博愛／人道的**基督教化**團體旁接出當代世俗化的優勢公民團體或所謂非政府組織，以進步與政治正確的性別平等、綠色環保、選舉民主、媒體淨化等進行新式治理與控制，這些**世俗化**的進步團體或人士因為擁抱了西方現代性所代表的普世規範，故而顯得更具有道德優越性與政治正當性，事實上他們是**道德進步主義**。道德保守主義與道德進步主義看似對立，但是巧妙配合或呼應，形成了新自由主義的文化治理，或可稱為「**新道德主義**」(源頭來自歐洲中心論)。台灣香港近年來的性／別治理就是一例。

二、獸性的文明化與家馴化

當代另一個與上述趨勢相關的發展則是：理想家庭生活與親密關係將**動物的寵物化**更推進了一步，³動物的寵物化等於增多了一項家庭責任，也

3 本文立場不同於(Serpell所提及的)西方19世紀寵物普及化開始時(但尚不是西方人口的多數)對豢養寵物的一些批評(如愛獸不愛人、愛獸成癡)。寵物化現象必須歷史社會地

是家庭樂趣親密的來源，加重了家人回家享受家庭生活的必要與誘因（寵物和小孩的功能是一樣的，或如Nancy Folbre說：小孩就像寵物一樣〔2001: 109〕）。至於家庭之外的世界，動物的地位在19世紀西方菁英的觀念中也開始有巨大轉變，布爾喬亞階級與婦女主導的公益慈善類型的團體⁴建立了動物保護的立法與輿論，這種對動物的新感受能力（new sensibility）之動力當然來自當時更進一步的文明化過程。

所謂「文明化過程」一般就是要遏制人類的殘忍、虐待與暴力衝動，透過情感的自制自持去除人的獸性，使人更不像動物。由於動物只能以獸性與人類互動，在人獸互動時，人類容易傾向也以其獸性與動物互動。這是對於文明化的威脅。不過在目前，人類的現代權力技術已經可以使人獸互動或共處中的獸性痕跡被抹去掩蓋置換。動物保護則是這個文明現代趨勢中的一個環節。

動物保護所代表的文明化因此倡導**人性或人道地**對待動物，而非獸性地對待動物；「人道對待動物」不但要去除人的獸性，其中也暗含著「動物的擬人化」——在過去，人若以「人性」與動物共處或互動，以對待人的方式對待動物（例如對牛彈琴、與動物說話、將動物視為「人」或甚至「家人」），可能會被認為瘋傻或作弄逗笑。然而「動物的擬人化」⁵現今的意義更為深刻，實

分析，Serpell（1996）則似乎將20世紀西方寵物化現象與原始部落社會豢養寵物現象混為一談。

4 例如The Society for the Prevention of Cruelty to Animals, The Animal's Friend Society。

5 動物的擬人化是「人類中心主義」的一種極致表現，但是不等於人類中心主義。人類中心主義（anthropocentrism）並不是「只考慮人類利益」，而是「完全從人類價值與經驗來詮釋世界」，即所謂「人是衡量萬物的尺度」。在討論動物議題時，人類中心主義觀點的流派之一就是賦予動物牠們所無的心智能力或特性，或把動物行為的意義不當地去和人類的文化範疇比擬（例如把人獸交形容為「強姦」動物）。最張揚而不掩飾的人類中心主義流派就是將動物擬人化。

與「人類中心主義」相對的乃是像「深度生態學」（deep ecology）這樣的思想（如萬物有其內在價值，無關乎是否對人類有用）。不過這種思想和其對手一樣都接受了西方現代性思想中的自然／人造（人工）之二分。

質上就是**動物的文明化**。動物在此代表了獸性，動物的文明化因此意味著去除社會文化中一切獸性的標記象徵與顯現。

動物的文明化首要的是動物的「沒入」(sequestration)，「沒入」既意味著「隱遁」，也意味著「權力對某物的沒收」。⁶動物的沒入——起先是野性的、後來是生產性的、功能性的動物從公共視野與空間中的隱遁沒入，這乃是「自然」從我們這個人造世界裡逐漸隱遁沒入的一部分，是(西方)現代性的標記之一(例如滿街的家禽家畜就被視為是落後社會的現象)。

動物的沒入或現代文明化，主要表現為**人類與動物之隔離**，這種隔離在現代之所以可能乃是因為機械科技動力取代了動物的動力，傳統上與人類共同生活的許多動物在城市中逐漸越來越少見，只剩下寵物化的動物，也就是納入了人類親密家庭的動物(此刻的「家庭」則多半已喪失經濟生產功能〔包括親子間謀生技藝的傳習〕，而變成情感親密功能為主，生產功能的動物因而對家庭無用)；這種家馴化的動物就是文明化的動物。至於都市中不被納入人類家庭的動物，例如都市中無家流浪(homeless)的野狗野貓，和人類遊民(homeless)一樣，始終成為都市管理的「問題」。在台灣某報「他山之石」專欄中的一篇〈德國沒有流浪狗〉則透露出現代對付「流浪」的家馴化技術，以及此間道德進步主義對於西方現代性(黑暗面)的膜拜。全文如下：

各國處理流浪狗的方式不一，被譽為「沒有流浪狗國家」的德國，做法最完善。

為有效控制犬隻來源和數量，德國的犬隻繁殖場皆必須領有合法執照，並依照政府規定的育犬數量繁殖，育犬數量必須和人口數成正比。

由於每隻狗出生後皆已植入晶片，主管單位若發現犬隻在街頭遊

6 死亡、瘋狂、性、髒亂、排泄、兒童(童性)、疾病等這些「自然」都在西方現代初期被沒入、被隔離——亦即，從公共場所與公眾眼前消失、被權力「沒入」或關進殯儀館、屠宰場、精神病院、廁所、學校、醫院、家庭等等。然而許多被沒入或隔離的「自然」(即，不文明現代的事物)後來在有些社會中則因為各種反排斥的社會運動(或其他社會矛盾)而在晚期現代要回(重返)曾屬於他們的公共空間(Giddens)。

蕩，會立刻找上飼主，第一次先開勸導單，第二次就重罰，一次可罰新台幣九十一萬元，這麼重的罰金是依據流浪狗導致社會付出的成本計算出來的。

德國還設有動物警察，執行各項動物保護工作，各社區也都有進行犬隻登記，每一隻狗皆予登錄和植入晶片，並定期普查，以便隨時掌握該國的犬隻數量。

在上述引文中，我們看到文明化如何結合理性化與官僚行政，其所採用的監視、控制與規訓技術（與納粹德國監管猶太人的技術似曾相識）乃是類似傅柯描述的對於混亂或流浪的人事物之導正秩序技術。雖然這樣的現代權力技術可以結合不同目的與需求（不論是在動物園、工廠、實驗室、集中營、都市交通動線等等），但是透過對這些技術的引進（有時失敗有時成功），使得處於第三世界的我們擁抱沒有流浪狗的（西方）街頭乃是文明進步的高峰終站，而忘記自兒時起流浪狗就是市鎮居民的一分子或活動街景傢俱的一部分。有時懷舊可以治療失憶，也就是召喚我們曾經不那麼文明進步的過去景況，（或許失真地）回憶起當時還未活在由道德進步主義透過種種監視管控技術所強加的秩序中，懷念起原生社會自發秩序（混亂）之自由自在。對這種可能失真的自由自在之懷舊則推動我們去想像另類的現代性與不一樣的文明化。

文明化在這個歷史階段的核心內涵就是家馴化。家馴化或寵物化的動物則必須接受人類的調教規訓，而且隨著動物的文明化之進展，**寵物主人所需負擔的責任越來越多**，因而寵物主人也一樣地被調教規訓——動物的文明化調教離不開人類的文明化調教。這意味著，**所謂動物保護其實包含著對人類的管制與文明化調教**。⁷

雖然對於動物的關懷自古即有（Finsen and Finsen, 1994: 24），但是要到19世紀英國才有動物保護的運動組織，其興起的社會背景是布爾喬亞階級與

7 除了越來越多的立法規範或管制外，主人再也不能粗暴地對待動物，不能任意地耍弄動物。

婦女對下層窮人(工人與農民)的文明化任務，是馴化愛欲之淨化社會大計的一部分。動物保護有多重的文明化效應，首先就是階級區分的功能，其次則是國族區分的功能。在階級區分方面：下層窮人在很長的一段時間裡，對於動物的利用仍是非常工具化的，即使是豢養貓狗也主要是為了特定功能(防盜、捕鼠等)。另一方面，上層階級家庭不但把寵物當作家人，寵物所受待遇與花費往往是頗為昂貴的。因此，對待動物的態度與方式有著區分階級的功能(但是必須指出下層階級也有豢養寵物的情況)。其次，在國族文化區分方面：當西方的動物保護觀念與寵物化傳播到第三世界時，也有區分富裕文明國家與野蠻落後國家的功能；狗肉爭議最能凸顯這個功能所衍生的問題。⁸

不過，除了階級區分或甚至國族區分的功能外，動物保護的文明化功能也是中產階級的兒童教養中很重要的一環，原因在於兒童文明教養的核心就是壓抑兒童的獸性，然而兒童與動物互動時卻可能因為動物的獸性而促使兒童

8 在我們看來，狗肉爭議必須與牛肉作為對比才有意義，西非與亞洲有些地區文化或人民將狗視為肉食來源，但是卻不將耕牛當作肉食來源。大清律例嚴懲宰殺耕牛與販賣者，再犯可充軍。不過，第二次大戰後美國大量生產牛肉的動物養殖業，透過政治力與文化宣傳的經濟傾銷，使戰後貧窮的亞洲人無招架之力(台灣的牛肉麵之誕生與流行可為歷史例證)，逐漸改變亞洲人民不吃牛肉的習慣(特別是由於原來許多亞洲人不吃牛肉並不直接涉及制度化宗教信仰、而只是文化民俗習慣，故而沒有堅強的抗拒牛肉文化。此外，約自2009年開始，即使在狂牛症與瘦肉精的陰影下，美國仍然持續運用龐大政治力多次企圖傾銷牛肉到台灣，則是又一例證)。可是讓我們想像假如情況剛好顛倒，假如戰後亞洲才是全球霸權，韓國大量生產狗肉傾銷到貧窮的美國，那麼牛排便不會是代表高貴西餐與現代性，反而可能是殘忍落後不文明。事實上，2010年台灣台南縣建立了「老牛之家」，讓老的耕牛能夠安享晚年，有許多新聞報導與感人故事，這顯示人牛情感與尊牛的文明現代性之建構可能。總之，牛肉與狗肉的對比是重要的，因為印度人不吃牛肉，回教徒不吃豬肉，卻只被當作「宗教文化的特殊信仰」，而不是「普世價值」，更不是顯示美國吃牛肉的殘忍落後不文明；但是亞洲人吃狗肉，卻是違反普世價值。很顯然的，只有已經占據了普世位置的西方現代性才有權力定義與決定普世價值。故而，我們一定要批判以動物保護為藉口來漂白帝國主義經濟與文化殖民的「動物漂白」(animal wash)。有的人類學理論以馴化程度來解釋「牛－豬－馬－狗」的可食用，端視與人的親近距離，請參看Goody對此理論的批判(1998: 155-157)。

「獸性大發」，因此教訓兒童人道（人性）對待動物，也是文明化兒童的方式。

在當前文明化兒童的各種教訓故事或影視中，不但充滿「動物的擬人化」，而且其「擬人化」有著性別、種族、階級等等社會細節的分殊與背景，反映著各類主流刻板印象或流行的（包括進步的）意識形態（例如好萊塢動畫倡導回歸家庭價值、美式個人主義、殖民主義、環保等等），⁹動物角色甚至不再使用早期現代的「益蟲／害蟲」、「家禽／猛獸」等功能性分類，而走向可愛化，也就是變相的「寵物化」。這是一種徹底的（radical）擬人化，因為不再是前現代動物神話寓言中（圖騰社會殘留）的擬人化——在兒童與成人之社會區分不如今日明顯的前現代時期，關於動物的神話或寓言並非只以兒童為對象，亦即，並不是「童話」。此時神話故事中的動物擬人化並不是徹底的，故事中的動物往往未經過徹底社會教化而殘留了獸性，因此暗喻了人類的擬獸化，這是圖騰社會的遺跡。易言之，雖然前現代神話寓言也具有文明化與社會教化的功能，但是之中動物的人性化並未能剝除人類的獸性。即使在西方早期現代前後，童話故事中的動物擬人化也並非今日的寵物化，對動物的評價仍保有了功能性（對人類的益害）的分類。但是今日晚期現代動物的形象呈現（representation）則是徹底擬人化（例如可愛化）：動物在被賦予人性的同時，也彷彿經過社會教化，活在近似人類社會中的動物世界中。動物之獸性在這種徹底的擬人化故事中被象徵地完全「沒入」，動物獸性也因而被象徵地或實際地壓抑。總之，這些兒童故事或影視都是同時文明化動物與兒童的調教規訓。

由於保護動物和保護婦幼的話語原則是同出一源的，因此保護動物的話語也可以促進家長保護主義的整體意識形態，不但能強化保護婦幼的正當性，還能正當化國家干預介入的保護措施。保護動物和保護婦幼話語的共同

9 例如在對好萊塢動畫的細緻分析下，可以看到其內涵經常是矛盾的與混淆視聽的，例如，某特定動物角色可能在種族方面符合主流的刻板印象，但是性別方面則否。或者，雖然不符合主流刻板印象，但是卻倡導流行的意識形態。這種後現代的生產方式容許另類解讀，但是長期的好萊塢壟斷（若缺乏挑戰）也能達到文化霸權之目的。

預設是「保護弱小」，婦幼與動物因此都被視為「弱小」或甚至「受害」。

婦幼與動物被當作弱勢和受害者來加以保護，在19世紀英國有其特定的階級與性別背景，是布爾喬亞婦女與菁英的治理與權力活動，因此馬克思與恩格斯對於當時的動物保護團體有著不以為然的態度；¹⁰ 這是馬克思與恩格斯對於當時的道德進步主義(夾雜著道德保守主義)的批判的一部分。18至19世紀一些動保的女性作家雖然主張廢除黑奴(卻可能同時支持殖民主義)，但是卻是在打造與促進英國民族主義、對抗「歐洲帝國(法國、天主教)」的脈絡下之考量(Ferguson, 1998)。

一直到一九七〇年代，大規模生產動物肉食的資本主義生產方式在當時左派文化與運動氛圍下被批判反省，同時，由於新左派發展了階級以外(包括性/別、族群)的各種解放運動，此時不同於動物保護的**動物解放運動**才於焉誕生。值得注意的是，原初的動物解放運動觀不但包含著「反資本主義」的衝動，也包含著與其他解放運動聯合共通的想像，但是今日由於「解放」的想像與話語已經不太流行，「動物權」的提法便成為了主流。¹¹ 在「動物權」的標籤下則有動物保護與動物解放的差異趨向。

「動物保護－動物權」這一路數充滿中產階級的溫情脈脈，並成為階級區分的高人一等標記(對動物「有愛心」——愛所隱藏的暴力則是最難察覺與反抗的)，積極加入社會淨化與文明化的行列，對於其他(西方眼中的落後或野蠻)文化與下層階級對待動物的工具化態度，缺乏社會歷史發展視野的理解寬容，反而是極為嚴厲地要加以懲治，對於異己完全沒有愛心。另一方面，「動物解放－動物權」的路數則企圖與其他解放運動連結，而不是透過動物保

10 在〈共產黨宣言〉中，馬克思與恩格斯說：「資產階級中的一部分人想要消除社會的弊病，以便保障資產階級社會的生存。這一部分人包括：經濟學家、博愛主義者、人道主義者、勞動階級狀況改善派、慈善事業組織者、動物保護協會會員、戒酒協會發起人以及形形色色的小改良家。這種資產階級的社會主義甚至被制成一些完整的體系。」上述這些人既包括了道德進步主義，也包括了道德保守主義者。

11 「動物權」並不是當代的提法，19世紀末就有此提法，並且明白地與「進步」掛鉤等同(參看 Salt)。

護來排斥異己、自居文明、標榜人性(排除獸性的高等人性)。我在此特別要提出動物戀或人獸交的爭議以作為「動物保護」與「動物解放」兩條路數的癥候差異；動物解放路數的彼得·辛格(Peter Singer)曾經表示不反對某類人獸交，¹²這是動物保護的「人性」路數無法同意的。¹³「人獸交」關乎的不只是「性交」，而是人獸之間的親屬或親友關係與新形態家庭(正如反對同性婚姻者所質疑的「如果同性可以結婚，那麼人狗為何不能？」)。

事實上，動物保護的道德進步主義隱含著進化假設，將(作為動物且有獸性的)人在進化過程中與(不會道德進化的)其他動物區分開來。故而，在我們看來，¹⁴動物解放的目標應該包括在動物文明化過程中被沒入的獸性(animality)。這裡的「獸性」不是所謂的「自然天性」(nature)，因為「自然(天性)」是和「人工(人性)」抽象對立的，兩者隔絕互不相涉，但是我們強調的「獸性」卻是可能在人獸互動中被沒入或被喚發的。我們認為具有解放性質的人獸互動就是能喚發人的獸性、喚發在文明化過程中被消蝕與沒入的獸性，也就是能置疑所謂的「人性尊嚴」。易言之，我們提出「獸性」這個範疇與視野，並不是為了與「人性」對立，也不只是為了確立動物在自然存在中的獨特位置，而同時是為了批判性地看待「人這種動物」(human animal)如何在文明化過程中確立其「人性(尊嚴)」，並且以種種法律與社會控制繼續消蝕與沒入

12 參見彼得·辛格(Peter Singer)〈重度「寵」愛〉(何春蕤譯)，http://sex.ncu.edu.tw/animal-love/animal_love18.htm (2011年8月8日擷取)。這個連結有彼得·辛格原文與翻譯，此網頁出現在何春蕤的動物戀官司期間，也見證了一些台灣動物保護人士超乎常情的敵意。例如在此文被翻譯公布後，還會去質疑有無原作者彼得·辛格的翻譯授權，甚至後來還要去告誡辛格不要被利用。

13 Serpell承認動物戀是人獸親密的極端狀態(即，和不極端的人獸親密有某種連續性)，但是強調動物戀是少數(1996: 35)。西方基督教社會在歷史上對人獸交曾採取嚴厲懲罰(人獸俱處死)，時至文明現代的今日本應表現寬容，然而近年動物保護加上恐性的氛圍高漲，動物保護的溫情品味在碰到人獸交案例時就變成歇斯底里，屢屢採取重判；例如晚近的新聞〈性侵吉娃娃 男子判囚10年〉，顯然性侵動物比殺害動物更為嚴重。

14 這段以下文字來自甯應斌〈當動物遇上性〉一文，收於甯應斌(2007)《性無須道德：性倫理與性批判》，桃園：中央性別研究室。

獸性——這裡的「沒入獸性」包括了對動物的支配控制，以及對人類本身獸性的支配控制。

三、道德進步主義與競逐現代性

上述對於動物保護的反思其實來自對於道德進步主義的批判，而道德進步主義則與歐洲中心論的現代性視野密切相關。本節將進一步說明我們的思考方向。

我們所欲批判的「(道德)進步主義」乃是主流優勢從其自身的社會位置、利害視角所倡議的選舉民主、女性主義、綠色生態環保、進步教育、公民公共、社會福利、衛生健康(如禁煙)等等；主流優勢與邊緣左翼對同樣這些倡議的理解與運用、所欲產生的效應十分不同。主流優勢的道德進步主義乃是一切正常、規範、健康、陽光、文明、人道、關愛、開明、普世價值、秩序、進步的代表，但是卻往往對邊緣劣勢形成壓迫與排擠，或成為常規化／正常化(normalization)的力量。道德進步主義由於其主流優勢而壟斷了所有正面符碼與話語，具有相當高的正當性，若與之抗衡便彷彿與保守派同一陣線，令人自慚羞愧。雖然進步主義自認不屬於道德(亦即，不是衛道的)，但是其進步的正義姿態卻對保守、病態、髒亂、落伍、偏差、政治不正確等表現出無法寬容的道德嚴厲(自以為義)，所以我們稱其為「道德的」(moralistic)進步主義，表示其與**道德保守主義**(moral conservatism)的對應。表面上，道德進步主義源自現代性，道德保守主義則源自傳統；前者進步主義經常是自由主義的開放、多元相對、包容的姿態，後者保守主義則是傳統主義的守舊、絕對價值、排他的面貌(Ning, 2012)。道德保守主義高舉**道德正確**的旗幟，道德進步主義則揮舞**政治正確**的利劍。然而當代的道德保守主義早已經汲取了進步主義的操作策略、技術和部分話語，道德進步主義則因為「形左實右」的改良主義而實際上替保守主義鋪路。¹⁵ 馬克思與恩格斯早就對兩者

15 例如，代表道德進步主義的台灣女性主義於一九九〇年代的忌性與反色情等等之反性話

相提並論(參看註腳10)。兩者看似對立但卻常交疊合流，此起彼落的輪流作莊或同場作莊，以各類NGO形態參與國家治理。兩者彷彿是平衡的循環機制，使社會時而傾向進步的改革、時而傾向保守的反挫。例如邊緣團體在進步主義得勢時彷彿或甚至實際地被包容納入主流(獲得福利分配或得到文化認可)，但是一旦循環輪到保守主義當道，邊緣團體則又落入被排斥的軌道(福利消蝕、權利打折、文化歧視)。故而，道德進步主義與道德保守主義這兩者的異同趨勢可以合稱為「**新道德主義**」(Neo-moralism)，這是當代左翼在批判新自由主義時經常忽略的趨勢。

道德進步主義代表了一種**普世的進步主義**，亦即，進步不是相對於特定歷史社會(例如，兩性平等、動保、環保、民主在任何社會或歷史脈絡中都是進步的)，一種倡議的進步與否不是在具體脈絡中被評價，例如：倡議普世價值的運動不必和被壓迫的邊緣團體結盟卻仍然是進步的；普世價值的普世性乃是西方文明現代所揭櫫的人類永恆理想。

高舉西方現代性為終極理想的道德進步主義也是西方帝國主義的工具；例如以同性戀權利或婦女權利為藉口的外交軍事權力策略或對非西方文明的貶低，標榜西方「進步」的同性戀與婦女權利來漂白西方各類侵略殖民行徑；這種「粉味漂白」(pink wash)¹⁶與早期西方以傳播人道博愛摩登開化的基督教文明作為軍事與文化侵略殖民的漂白方式如出一轍。今日我們除了要反對粉味漂白外，還要反對綠色漂白(green wash)，¹⁷也就是以各種生態、環保、動

語替21世紀台灣的道德保守主義崛起鋪路。近年來人們則發現代表台灣道德保守主義的勵馨基金會之類保守婦幼團體所使用的語言(如尊重同性戀、反人口販運)，則與進步主義的某些話語十分相近，一般大眾根本分不清楚。事實上保守婦幼團體與女性主義之間的最低共識可能遠遠高於女性主義與酷兒路線之間的相同處。道德保守主義與道德進步主義合作的反人口販運(管制下層勞動階級全球化流動)則配合國家邊境管理。這是新自由主義與新道德主義的搭配例子。

16 「粉味漂白」參看Maya Mikdashi。感謝黃道明讓我注意到此問題在國際的討論。

17 「綠色漂白」參看Michael Barker，此君還在網路上寫了一些關於財團基金會資助反核、綠色和平的批判文章。

保為藉口的權力策略或壓迫；還有「年齡漂白」¹⁸的壓迫。所有這些壓迫都具有國內外的兩面性，例如對國內有色人種的歧視，也同時就是對國外有色人種國家與文化的歧視（反之亦然）。粉味漂白或綠色漂白等既是帝國主義的伎倆，也同時是全球各國國內優勢集團的上升與支配策略（身分地位的向上爬升，對下層階級的宰制）。¹⁹粉味漂白或綠色漂白的根源是19世紀以來的**慈善／公益／博愛團體**，關懷貧窮、弱勢、兒童、動物、家暴等等，²⁰藉著占據道德高地、顯示道德優越，而提升自身的身分地位，並且有充分正當理由對不道德的人群進行懲罰規訓與宰制支配，進行社會淨化與社會控制。這條慈善／公益／博愛的漂白路線如今仍在，同時還旁接出新優勢集團的各種顏色之漂白路線，後者同樣地占據道德高地與道德優越，所代表的訴求（無論是環保、安全性行為、愛護動物、保護兒童、反性騷擾、反霸凌、反盜版、尊

18 年齡漂白就是富國自我標榜對兒童的保護福利先進，以顯示自身的文明現代進步、窮國的落後不開化；富國擴張兒童年齡到十八歲並且透過聯合國等國際組織將之推廣為普世標準，然而所謂「窮人孩子早當家」，迫使窮國的兒童年齡提高，往往是剝奪窮國家庭改善經濟與窮人子女的機會，更成為富國藉著諸如「雇用童工」的指控，選擇性的抵制貿易，從而操縱窮國主權。至於國內主流優勢團體利用年齡議題來漂白性／別壓迫（例如禁止青少年尋求性滿足、以保護兒少為名來迫害性少數與緊縮性風氣）、粉飾自身為道德優越以獲取利益，則是人盡皆知的。Save Children替美國中情局拉線吸收巴基斯坦醫生 Shakil Afridi 為線民密報導致狙殺賓拉登。跨國人道慈善公益NGO與傳教與帝國主義的關係歷來千絲萬縷。

19 我在〈台灣兒福法律與西方 Child Abuse 話語〉一文非常清楚地顯示了：仿效西方先進國家保護兒童法律如何具體地壓迫了台灣下層階級家庭。

20 慈善愛心關懷援救的對象總是能道德加分的，故而慈善愛心的行為能獲取道德光環。但是慈善愛心關懷援助的對象絕不會是被妖魔化的汙名主體，因為與汙名的關聯會被傳染汙名，是道德減分的。這說明了「慈善愛心人士」的道德有多高尚。然而，不論是因為在網路上貼色圖色文、援交訊息或參加性派對，性惡法往往一夕間讓不知世間險惡者墜入地獄，面臨身敗名裂、失去自由、工作與親密者的恐懼絕望煎熬，被整個世界遺棄。忙著救助孤兒院病童的慈善愛心當然不會對這些汙名者伸出援手；事實上，嚴厲的性惡法就是這類慈善／公益／博愛團體的傑作。

重同性戀、情緒管理、親密溝通、反人口販運²¹等等)乃是文明開化、進步、政治正確，是超越歷史與社會的絕對普世規範(源自作為歷史與社會進化終點的西方現代性)，是不同發展軌跡與形態的非西方社會都應趨同與服膺的理想目標，故而在常識話語中具有充分的正當性。西方國內的優勢集團之國際對應面則是以同樣的各色漂白為名所進行的帝國主義干預行動、新殖民主義的經濟或文化壓迫。在當代歷史中，不論是西方政府直接出資或者私人巨富將財產捐助公益所形成的基金會進行國內或國際的公益援助(例如透過醫療、慈善、教育、掃除文盲、學術補助、社會科學研究、工業改善、疾病防治、社會議題等對於落後國家的援助)，歷來便是伸張其文化帝國主義的手段(Arnove, 1980; Berman, 1983; Hayter, 1971)。現在由於西方道德進步主義的國際輸出已經在各國國內旁接出在地的道德進步主義，因而更堅固了西方道德進步主義的全球文化霸權。以上對進步主義的批判所強調的是：**沒有普世的進步，進步總是相對於特定脈絡**。即使如性別平等、民主自由人權等話語都可能成為優勢集團與帝國主義的霸權策略，這並不表示我們全盤否定選舉民主、女性主義、同性婚姻、動物保護、綠色環保等等，更不表示我們全盤否定(西方)現代性，但是我們要指出現代性的黑暗面(不過我們的路數不同於傳統主義或後現代主義)。

我們目前書寫所援引的「現代性」雖然是西方中心或歐洲中心論的現代性，但是之所以能夠有動力與視野來批判「現代性的黑暗面」，其實正是因為我們的批判書寫位置首要地來自以台灣為中心的社會脈絡與現實動力；台灣既有被強加與主動挪用的西方現代性，許多方面展現出西方現代性的諸多特徵，但是卻也有自身文化傳統與社會歷史過程所自生的現代性，不過這仍是停留在**地方局部的特殊現代性**，難以與已經成為普世的西方現代性競逐。西方或歐洲中心的現代性(繼承也對反了西方自身的文化傳統)從地方特殊成為全球普世固然是其霸權事業的工具與效果，但是也構成一些不可逆轉的現實

21 道德保守主義與道德進步主義合作的反人口販運(管制下層勞動階級全球化流動)則配合國家邊境管理。這是新自由主義與新道德主義的搭配例子。

狀況，替其他欲成為普世的現代性設下了競逐條件；很明顯地，台灣或者單一第三世界國家都難以具備競逐普世現代性的條件，只能參與西方現代性之中加磚添瓦地表現異國風情與多元趣味（例如某些人津津樂道的glocalization「全球化／地方化」下的在地特色）。唯有跨區域的文明具備這種競逐普世現代性的條件；杭亭頓所謂「文明的衝突」將變成未來此一競逐的隱喻。

這個普世現代性的競逐從全球國際的經濟公平、政治參與、文化認可（recognition）三個正義面向來看都是必要的。過去正義的這三個面向或要求（Fraser, 2008）只應用於國內正義，²²現在此一正義原則也大致可應用在國際正義上——亦即，各國（或地區人民）都應能平等參與世界社會生活，這涉及國際經濟秩序、國際政治秩序、國際認可秩序的重整；這之中又以國際認可秩序較為人忽視，國際認可秩序關乎文化、新聞、學術、資訊、廣告、媒體、國家人民形象相關的壟斷和霸權，涉及的機構如奧運、諾貝爾獎、世界博覽會、奧斯卡（好萊塢）、CNN、美感機構（西洋美術、世界選美、「洋娃娃」）、西方的龍頭學術期刊、歐洲中心的理論典範、西方文化的經典等等。為了要實現這樣的國際正義，跨區域文明在政治、經濟、文化、學術知識層面所開展的祛西方殖民主義、抵抗美國帝國主義、第三世界民族主義與國際主義、復興自身歷史文化傳統，（在兼顧並舉或同時促進國內正義要求的前提下）²³都有必要性與正當性。

22 過去美國的正義理論學者（如John Rawls）只將正義限於民族國家的社會，而非全球國際（主要因為經濟重分配不可能跨國），然而美國卻在意識形態宣傳中成為全球正義的化身。近年由於美國與西方的全球霸權面臨挑戰和全球化新形勢（「全球治理」），所以在這方面又有新的話語出現，如「人權高於主權」、「全球倫理」等，甚至以性／別權利與生態環保來為霸權「粉味漂白」和「綠色漂白」；至於2012年美國為了逼迫蘋果將生產線搬回美國，而策動報導「富士康血汗工廠」，則是「紅色漂白」。貝淡寧注意到國際人權組織對於南方國家無法達到普世標準而採取羞辱方法可能反照出北方國家的道德優越感（101）。

23 國際正義或國內正義何者優先？若離開運動抗爭實踐的脈絡，這往往是將國際正義與國內正義刻意對立起來的虛假問題。要破解這種虛假對立，首先必須肯認情緒、身體（如膚色）、性、跨性別不能被當作正義的邊緣議題或只是單純認可問題（彷彿與經濟分配和政治代表無關）。本文作者早期曾與陳光興、吳永毅、丘延亮等人提出台灣版本（而非毛澤

普世現代性的競逐所要達成的具體目標不只是從現今美國獨霸的單極世界轉變成勢均力敵的兩極或多極世界，或者說，具體目標不只是要使得西方與非西方能夠在軍事、經濟、政治等力量上分庭抗禮、均勢制衡，同時更是在這種競逐下展現出雙方具有差異的文明現代性，也就是這個現代性競逐是不同文明文化為底蘊的競逐。但是由於與西方現代性的競逐是在西方現代性的規定條件下(包括正義觀等個人平等價值)的競逐，而跨區域文明總是在互相參照與彼此影響下進行回歸與超克自身主體性的競逐，故而返祖復古的傳統主義閉鎖路線是反動的，也是此路不通的。無論是中華、穆斯林、印度或西方文明，在互相參照與競逐下能否將異質元素轉化為更新與延續主體的能

東版本)的「人民民主」，呼應著西方的「激進民主」，認為單一議題的社會運動容易被體制收編——如果一種社運不連結「邊緣」，便可能以「弱勢」的道德姿態進入主流共治。「人民民主」如今對本書作者而言其蘊涵之一就是：不只將性與身體這些正義的核心議題與階級、性別、族群連結，也同時要和反帝反殖、民族復興、第三世界等議題平等對待、相提並論。這種國際主義的人民民主蘊涵著國內正義的議題和國際正義的議題亦應該被平等對待、不應有雙重標準。當前第三世界許多反對獨裁專制的異議人士(特別是自由主義者)往往對正義持各種雙重標準；例如，只注重國內政治代表權(政治自由)，而忽略性少數邊緣群體的性自由與文化認可，或只保障政治言論卻查禁色情，或忽略跨國機構缺乏第三世界代表(即，忽略國際機構的不民主結構)。更廣泛地說，這些自由派不將國內正義的要求同樣一體應用在國際關係中(例如第三世界國家政府不應壟斷國內的政經與文化，但是美國卻可以壟斷國際的政經與文化)，反而將美國與西方的支配霸權當作不可改變的自然秩序，意識形態上也只認定西方現代性是唯一的至高價值與目的終點，因而其國際視野往往自限於西方新殖民與新帝國外交戰略框架，卻洋洋自認是普世價值的皈依。這種高舉普世價值的令箭，只思考單一議題或持雙重標準往往就是道德進步主義的特徵；像以動物保護為名而全盤否定動物戀人獸交(亦即，沒有兼顧性／別解放的動物權思考)，或只堅持普世的綠色價值或絕對的兒童保護，而忽略階級或發展中國家的處境，結果往往落入道德進步主義。總之，對正義持雙重標準的主要表現經常是：以一種正義為藉口來漂白另一種不正義。

另一層次的反省則是：國內／國際之分乃是西方現代性的結果(例如中國的朝貢體制／文明國家就不能納入這樣的現代區分)；故而我們也應對主權、自決、國族、民族主義等概念有另類想像。

力，²⁴ 考驗與見證著古老文明的偉大與強韌。

諸現代性的競逐這個問題的重要性不在於「西方現代性不是唯一可能的普世現代性(不是所有文明的最終點)」，正如同我們早知道達成現代化不只有單一途徑(而且歷史也未終結)；這個問題對非西方世界人民的重要性在於：活在西方現代性下的第三世界之個人主體性其實是被貶低的或甚至支離破碎的，因為自身的文化傳統沒有平等地被認可，甚至產生疏離或自恨的現象。易言之，在現代化、文明化、全球化、市場商業化、主流化(與國際接軌)等等名義的狂潮下，許多後殖民社會的個人均與自身的語言文化歷史傳統疏離，內在是個碎片拼湊的空洞主體，更因為缺乏豐厚的文化歷史傳統資源而內化殖民主義的階序與價值。與此類喪失主體性相反，在積極抵抗殖民主義、復興自身文化歷史傳統時，必須慎防返祖復古主義與右翼民族主義的傾向，而與其他被殖民的文化傳統互相學習(當前去歐洲中心論的世界史均顯示這樣的互相學習影響是自古以來就存在，故也同時是恢復歷史記憶)。更有甚者，我們必須正視現代私人生活之個人主義已然存在與不可逆轉的歷史潮流，也就是毛澤東所認可的「個人心情舒暢、生動活潑」這種價值的重要

24 由於是在競逐中吸納異質元素，其選擇起初也應具有戰術或甚至戰略意義，例如非西方文明就應該是選擇自身或西方內部的邊緣異議社群所堅持的異質元素。對照來看，西方文明現代性(包括理性化)從開端初始所排除的異質元素(參見註腳6)也參與在建構自身與異己他者的過程中，這些異質元素被標籤為瘋狂、變態、病態、野蠻、落後、髒亂、原始、傳統、地方主義、不文明、不衛生、不人道、非理性、無效率、未規畫等等。時至今日，這個建構過程仍在繼續與鞏固，只是改換了被運用的異質元素之內容或形式而已(例如「回教國家的性別歧視」就是在建構西方文明現代與回教傳統落後的元素；又例如吃狗肉等等)；有時甚至不是西方的主動建構，而是第三世界對西方文明現代性的投射想像與追求，經過折射而成為西方文明現代的自我認同與宣傳建構。這些建構同時會衍生複雜籠統的歸類(如前現代、反現代、後現代等等)與挪用，此處不細論。或許有人會質疑西方或歐洲並非一體，而是內含差異；或者有人會指出文明自古交流，西方許多事物其實源自東方，反之亦然。然而本書所言的西方現代或歐洲中心不是指涉個別歐洲國家或地區的歷程，而是跨區域文明所成就的一種體制、以及對世界史的歷史解釋(例如傑克·戈德斯通，J. M. 布勞特與加州學派)，至於「世界精神」昔日落在法國，今日落在德國，那是無關的。

性，²⁵ 這種個人個性的發展往往與(復古主義所建構的)傳統的性別規範、生活風格以及傳統的家庭組織發生衝突，然而其價值也正在於由此發展出的新社會連結網絡(如性少數社群中的新親友關係)、新的個體性。在復興民族文化傳統時，必須抗拒復古主義中的性保守傾向，而納入(西方現代性之工具理性所規訓與排斥的)個人自由——一種基進的年齡與性／別解放來批判與超越西方「保護監督下的自由」。這提醒我們在以歷史與批判話語處理中國／港台以至於亞洲／世界現代性時，始終必須將情緒情感、身體、性／別置於討論的核心位置，批判在左翼與民族主義論述中表現出的排斥女陰之陽剛獨斷、陽具中心與中原中心、蔑視性與身體的正經規範。

參考書目

中文

- J. M. 布勞特(Blaut)(2002)《殖民者的世界模式：地理傳播主義和歐洲中心主義史觀》(譚榮根譯)。北京：社會科學文獻出版社。
- 貝淡寧(Daniel A. Bell)(2009)《超越自由民主》(李萬全譯)，上海：三聯書店。
- 彼得·辛格(Peter Singer)〈重度「寵」愛〉(何春蕤譯)，http://sex.ncu.edu.tw/animal-love/animal_love18.htm，2011年8月8日擷取。
- 馬克思、恩格斯(1972)〈共產黨宣言〉，《馬克思恩格斯選集》第1卷，北京：人民出版社，頁228-286。
- 傑克·戈德斯通(Jack Goldstone)(2010)《為什麼是歐洲？世界史視角下的西方崛起(1500-1850)》，杭州：浙江大學出版社。
- 甯應斌(2010)〈台灣兒福法律與西方Child Abuse話語〉，收於何春蕤編《連結性》，桃園：中央性別研究室，頁205-234。本文初稿〈Child Abuse、兒福法律與兒童性侵犯的政治〉，收於趙文宗編(2009)《兒童性侵犯：聆聽與尊重》，香港：圓桌文化，頁156-195。
- (2007)《性無須道德：性倫理與性批判》，桃園：中央性別研究室。
- 〈性侵吉娃娃 男子判囚10年〉，《蘋果日報》即時新聞，2011年12月25日，<http://tw.nextmedia.com/realtimenews/article/international/20111225/102630>。
- 〈德國沒有流浪狗〉，《自由時報》「他山之石」專欄，2007年5月21日。

25 但是要謹記Goody對「西方個人主義—東方家庭集體主義」二分的反駁(31, 38ff)。

英文

- Arnove, Robert F. (Eds.) (1980) *Philanthropy and Cultural Imperialism: The Foundations at Home and Abroad*. Bloomington, IN: Indiana UP.
- Barker, Michael (2009, November 17) "Saving Trees and Capitalism Too", *State of Nature*, retrieved March 25, 2012, <http://www.stateofnature.org/savingTrees.html>.
- Berman, Edward H. (1983) *The Ideology of Philanthropy: Influence of the Carnegie, Ford, and Rockefeller Foundations on American Foreign Policy*, Albany: State University of New York Press.
- Ferguson, Moira (1998) *Animal Advocacy and Englishwomen, 1780-1900: Patriots, Nation, and Empire*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Finsen, Lawrence, and Susan Finsen (1994) *The Animal Rights Movement in America: From Compassion to Respect*, New York: Twayne Publishers.
- Folbre, Nancy (2001) *The Invisible Heart: Economics and Family Values*, New York: The New Press.
- Fraser, Nancy (2008) *Scales of Justice: Re-imagining Political Space in a Globalizing World*, New York: Columbia UP.
- Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self-Identity*, Stanford, California: Stanford UP.
- Goody, Jack (1998) *Food and Love*, London: Verso.
- Hayter, Teresa (1971) *Aid as Imperialism*, Middlesex: Penguin Books.
- Lasch, Christopher (1997) *Women and The Common Life: Love, Marriage, and Feminism*, Elisabeth Lasch-Quinn (Eds.), New York: W. W. Norton Company.
- Mikdash, Maya "Gay Rights as Human Rights: Pinkwashing Homonationalism", retrieved February 28, 2012, http://www.jadaliyya.com/pages/index/3560/gay-rights-as-human-rights_pinkwashing-homonationa.
- Ning, Yin-Bin (甯應斌) (2012) "The Socio-Cultural Exclusion and the Regulation of Sexuality in Taiwan", *Liverpool Law Review*, 33(1): 67-76.
- Salt, Henry S. *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*, Clarks Summit, Pennsylvania: Society for Animal Rights, Inc., 1892, 1980.
- Serpell, James (1996) *In the Company of Animals: A Study of Human-Animal Relationships*, Cambridge: Cambridge UP.