

國立臺灣大學文學院人類學系

碩士論文

Department of Anthropology

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis



逗陣來博：

一位「穿褲的」女性的日常生命實踐

Life in Gambling—

Everyday Practice of a “Woman in Pants”

杜韋樺

Wei-Hua Tu

指導教授：呂欣怡 博士

Advisor: Hsin-Yi Lu, Ph.D.

中華民國 108 年 7 月

July, 2019

謝誌



未曾想過再一個四年會怎樣度過，如今我站在已是奢求的盡頭，一切只剩下感謝。

最想說的話，我想留給惠偵。如果說我從大學到碩班這八年裡有完成什麼，你是無法缺席的存在。是你的支持與溫暖，在這個充滿惡意的世界裡，讓人還可以擁有相信的能力。沒有你，我今天不會走到這裡。

田野過程總有快樂的時刻，而阿女的溫柔照看、叔伯姨嬤們的親切相待，為我挪出了一個位置，我想我永遠不會忘懷在牌桌旁，那個無論暴雨或豔陽，人們總是能有一個陪伴彼此的去處；儘管挫敗也難以言喻地發生了，而我未能以勵志作結，依然感謝這段被寬容著的日子。

我也想謝謝我的指導呂欣怡老師，即使我在學術的路上走得如此軟弱散漫，在情緒湧現之際總是如此頹喪不堪，老師也總能堅定有力地為我穩住步伐。謝謝我的兩位口委，林開世老師從大學時期便如同暖陽般，以深厚的學術底蘊時刻關照著每一位學生。林文玲老師細膩且精準的建言，為在文字面前失語的我闢出可能。

還有曾經予我重大意義的幾位老師。趙彥寧老師、彭仁郁老師，帶領我見識了以知識為眼的旅途，一路上有我未曾想像過的晦暗與光亮、有傷與撫痕，而那些都將終生銘刻。張正衡老師、黃克先老師，總能以其學識所長，陪伴我一路從泥沼般的材料裡，逐步平整出現在的模樣。以及我終究未能釋懷的，胡家瑜老師、顏學誠老師、陳伯楨老師，您們向著知識而歡笑而憂愁的身影，時刻存在。

碩班的日子像是陷入自我質疑的無盡迴圈，能有幾位朋友陪著一起走過，是非常幸福的事。謝謝無論學術或生活都並肩扶持著的施博雯，謝謝無論畢業前後都能彼此砥礪的莊洧琛。還要謝謝一直以來相互學習著的互助會夥伴林孟榕、林必修、甘睿涵、吳佳翰、村上優。可愛的深夜寫作夥伴黃立元、林泉吟、羅盤針、吳佳錚。惠我良多的學術夥伴陳明宗、何函育、洪譽文、廖明中、李橋河、鄭茗元。從沒放棄相信我的大學好友游子慧、張家豪、林宛瑩、徐宛琳、蘇子玲、何亞函。一起經歷魔幻旅程的劇組夥伴林誼如、陳彥翰。紀錄片的拍攝團隊，熱線的同哥、智偉與柚子，以及 Sophie、鄭芳婷老師、胡郁盈老師、林實芳老師，許多曾經給予建言、幫助或陪伴過我的朋友與前輩們，不及言謝。我還要特別感謝許崇銘，我未曾好好地向你道謝過，也許你並不感覺什麼，但我想，你大抵是最好的城，謝謝你總能納進所有曾經迷離失所的人。

還有幾位一直陪伴在側的好友，恕我不特別唱名。從國高中過了十年有餘，你們看著我充滿迷茫地長大，再陪著我在碰撞裡療傷，在你們面前，我永遠都無需假裝堅強，謝謝你們。

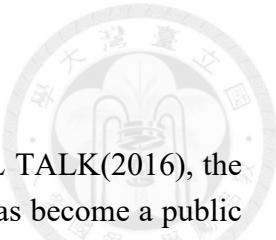
最後，謝謝我的家人，儘管你們從未能夠理解，但卻處處容許我在人生的選擇裡恣意妄為，並且用盡辦法只為撫平我那總是未能言明的焦慮。在最後的最後，我想謝謝林岑璋，我們是如此努力參與著彼此的生命，是你無邊無際的溫柔、包容與信任，為我在世界裡找到安放之處。謝謝你的相伴，謝謝你的一切，謝謝。



摘要

現年六十三歲的阿女作為紀錄片《我和我的T媽媽》與《日常對話》的拍攝主角，其陽剛化的外表與女女情慾，因紀錄片的映演與獲獎而受到媒體關注，進入了當代性別論述與倫理討論之中。本研究指出影像公共化後的一系列論述，立基於同一性邏輯的身份政治與倫理規範，並以此錯置作為追尋的起點，自阿女「性別樣態」的關注轉向其「生存/生活」的命題：嘗試通過對複雜碎裂處境的描述，重探阿女の個人生命與其存活，如何與台灣社會的都市化與「家」的動態過程相互生成；同時，拆解過往研究中既定的認同與社群邊界，聚焦在與牌友們共處的宮壇空間及日常生活裡，描述不同處境的生命樣態如何通過金錢或藥物，持續地生產親近性共處，共築具體生存的日常倫理、相互照顧，並以此存活。

關鍵字：性/別、紀錄片、都市空間、日常倫理、照顧與存活



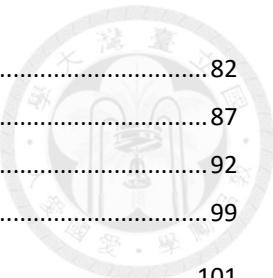
ABSTRACT

With the success of the Teddy Award winning documentary SMALL TALK(2016), the self-identification of the 63 years old main character A-Nju(阿女), has become a public topic. Being recognized as a lesbian mother, A-Nju herself, though, doesn't really agree with that. This paper starts from the distance between public dissertations and her self-location, then swift to her gambling for survival, which is emerging from urbanization and dynamic transformation of home/house/family in Taiwan. Focus on her daily life in old age in the urban shrine, I paint a picture of how people in similar situation gathering here, and how they make affiliations by gambling with each other. Through the everyday-life practices of monetary and medication exchanges, they form flexible sustaining systems different from kinship. By these descriptions, I present another possibility of seeing her, not just about identity, but alternative ethical practices of caring and living.

Key words: sexuality, documentary, urban space, ordinary ethic, care and survival

目錄

謝誌	I
摘要	II
ABSTRACT	III
目錄	IV
圖錄	VI
第一章 緒論	1
第一節 研究緣起	1
第二節 研究對象的不/可界定	4
第三節 非關類屬：從本質到倫理	9
一、 本質化及同一性邏輯的問題	9
二、 人觀與性別的民族誌重探	12
三、 照顧與日常倫理的立場	16
第四節 展露存活的痕跡：章節介紹	19
第五節 寫於章節之前	23
第二章 成為 T 媽媽：紀錄片的公共化	25
第一節 前言	25
第二節 從「我」到「我們」：私敘事的政治性與爭議	27
第三節 鏡頭對準了誰：代言與療癒	33
第四節 『金馬獎』來了：日常生活裡沒有電影	39
第五節 小結	43
第三章 離家、逃家與「回家」： 都市間隙的生命史	45
第一節 前言	45
第二節 從雲林到台北：工廠內外	48
第三節 從前場到紅頭：婚姻內外	51
第四節 買一個家：在法律間遊走，在城市裡逃亡	57
第五節 「回家」	62
第四章 有緣作伙： 棲身都市的關係與日常照顧	66
第一節 前言	66
第二節 菜市場、公園與廟壇	67
第三節 「你是哪裡人？」	76
第四節 博微（PUH-KIÁU）與博感情：關係網絡的建立	79
一、 博微（puh-kiáu）	79



二、博感情	82
三、另一種關係：日常倫理的運作	87
第五節 當病痛成為日常：關係的力量	92
第六節 小結	99
 第五章 結論	101
第一節 結語	101
第二節 可能	102
第三節 限制	104
第四節 後來	105
 參考資料	107
中文書目	107
英文書目	117
網路資料	124

圖錄



圖 1、紀錄片《日常對話》海報	2
圖 2、電影同名專書《我和我的 T 媽媽》（黃惠偵著，於 2016 年四月由遠流出版）	2
圖 3、《日常對話》金馬影展首映映後合照（左為阿女，右為作者，攝於 2016 年 11 月 05 日）	5
圖 4、紀錄片《我和我的 T 媽媽》與《日常對話》劇照（亦為阿女の日常常態）	8
圖 5、非凡新聞台報導（影像來源： HTTPS://WWW.YOUTUBE.COM/WATCH?V=E36POEPXUU ， 2017 年 2 月 20 日上線）	28
圖 6、《我和我的 T 媽媽》劇照（取自官網）	46
圖 7、1983 年都市計畫發展藍圖（來源自 74/07/25 變更永和都市計畫第二次公共設施通盤檢討 案）	69
圖 8、瓦磘溝流域與中永和地籍分界（來源自 99/10/28 變更永和都市計畫中、永和都市計畫界 及部分道路用地調整專案通盤檢討，流域為作者自行增加繪製）	70
圖 9、爭議土地範圍（安平橋至家新橋一段流域圖，深色邊界為中和、淺色邊界為永和，綠色三 角區域為該次爭議土地，由作者自行繪製）	72
圖 10、菜市場大致範圍（安平橋至家新橋一段流域圖，深色邊界為中和、淺色邊界為永和，粉色 區域為菜市場範圍，由作者自行繪製）	72
圖 11、瓦磘溝與右側土地（由作者所攝）	75

第一章 緒論

第一節 研究緣起



「這是一場儀式。我的母親牽亡超渡亡魂，而我試圖超渡母親與我之間說不出口的傷痛。作為一名法師，我的母親透過牽亡儀式的吟誦與禱念，帶領亡靈得到救贖。然而她卻始終無法超度自身所背負的傷痛過去。作為一個影像工作者，我試圖以音像來說出應該被說出的故事。然而我卻一直無法面對及揭露，那些藏在心裡深處令我羞愧的秘密。當她執起法器，我開啟攝影機，我們之間這場超渡儀式，就在陰間與陽世，過去與現在之間展開。」——黃惠偵《我和我的T媽媽》

「幾十年來，我和母親就像是同個屋簷下的陌生人，唯一交集是她為我準備的吃食。我們之間沒有噓寒問暖、沒有母女的心裡話、沒有「我愛你」。在震耳欲聾的沈默之下，藏著母親難以面對及言說的秘密；緊閉的雙唇背後，是令她窒息且擺脫不去的恥辱。我終於鼓起勇氣與她開啟對話，但我真的準備好面對答案了嗎？」——黃惠偵《日常對話》

黃惠偵導演的紀錄片《我和我的T媽媽》《日常對話》先後在 2016 年 3 月及 11 月播映，並於隔年 4 月由遠流出版社出版專書（見圖一、二）。講述一個導演女兒及其母親的故事，特別是由於母親在影片名稱中被命名為「T」的性別樣態、片中呈現著多位女朋友的豐富情感生活，銜接著 2012 年起始台灣對於多元成家議題的廣泛關注，引發了一系列討論。實際上，兩部紀錄片早在 1998 年便開始進行拍攝，黃惠偵導演當時以蘆荻社區大學的參與學生身份，與導師顏蘭權導演一同開啟這個拍攝計畫，後因母親與當時女友分手而暫停；直至 2012 年於 CNEX*CCDF

華人紀錄片大會上正式提案並獲得拍攝基金，遂與製片李嘉雯開始合作，並逐步建立完整的工作團隊，包括攝影林鼎傑的加入，重新將鏡頭對準母親、以及自己。影片中可見到不同時期的影像素材，正來源於此；當年一台輕便但畫質較粗的小型電子攝影機，與團隊工作期間最多使用到三機拍攝的專業攝影機所呈現的畫面，就像畫面中不同時期的惠偵導演及母親阿女，明顯呈現著時代氛圍與年歲的差異。

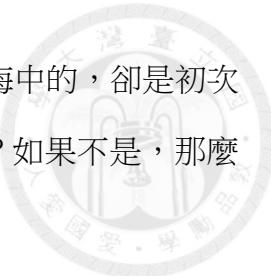


圖 1、紀錄片《日常對話》海報



圖 2、電影同名專書《我和我的T媽》(黃惠偵著，於 2016 年四月由遠流出版)

其中一個未在兩部片中呈現的鏡頭，是導演惠偵帶著母親阿女參與 1999 年同志大遊行的畫面。我已然忘了是在什麼樣的情境下看到這個影像片段。作為製作團隊中的實習生之一，我是 2013 年春天才正式加入這個團隊的，當時拍攝工作已經在進行著，因此尚未與導演惠偵及拍攝對象(即母親阿女)建立足夠信任關係的我，便未有機會參與太多拍攝現場，大部分工作係以反覆的影像觀看過程及製作討論會議為主。在那個畫面中，母親阿女由開始見到朋友的開心、很快地轉變為不耐，她說：「叫我來這裡幹嘛，我又不是『那個』！」畫面最後停留在她蹲在附近的行道樹旁抽著菸，與攝影機、同時也與人群，離得極為遙遠。這個畫面最終成為我的



記憶，儘管這個記憶至今已然有些模糊¹，然而一直縈繞在我腦海中的，卻是初次觀看這個影像的震撼感——她難道居然不認為自己是女同志嗎？如果不是，那麼這樣的她又是如何理解自身的？

影像中亦有另一個畫面，仍保留在紀錄片內的訪談片段裡。導演惠偵向母親阿女詢問是否曾困惑於「愛查某」的自己，阿女僅僅表示：「哪有什麼奇怪的，很多人都是啊，只是妳不知道而已。」完全不避諱地、簡單的一句話，有力地推進我對這個人的疑惑：在她所生長的台灣社會裡，這樣的性別樣態應當面臨著處處是壓迫的險境，她卻何以如此輕鬆看待？

為了能更進一步探問，我在 2015 年以此為研究計畫進入台大人類學研究所，並於 2016 年回去當時的拍攝地點之一，即阿女與其牌友們打牌的宮壇空間，試圖探尋立基在兩個影像上我所不解的疑問。至 2016 年 7 月開始，抱著曾經讀過的些許理論再次重返（又或許更應稱之為初次進入？）她的生活空間，當時阿女早就已經忘記我是團隊成員之一，不過我依舊每隔數日前去打擾，文中許多人物除惠偵及阿女以外其餘皆使用化名，並直至 2017 年 8 月停止。每每看她與朋友們打牌、賭博、喝茶、聊天，會幽默著開朋友玩笑、也會私下皺眉談論誰的不是，偶爾參加進香活動，種種不過最是日常的相處。當時《我和我的 T 媽媽》已經放映過，阿女及其女友皆已看過此片，而後我也經歷到《日常對話》11 月於金馬影展上映、隔年 2 月風光成為德國柏林影展泰迪熊獎的得主，獲得大量的媒體關注。然而走進宮壇空間，一切都變得極其淡然，日常便是如常過著，手機遊戲「精靈寶可夢（Pokeman Go）」都可能比以阿女為主角的《日常對話》進金馬或得獎更被關注²。最終我對自己的提問感到更加的困惑——我所思考的那些問題，究竟與她的生活處境何干？

¹ 我僅有一次在導演惠偵的專訪中再次看見她描述這件事情：「原本以為她會在遊行中很有認同，但她只有前三十分鐘覺得很有趣，三十分鐘後就開始覺得無聊想回去找朋友打牌了。」（Angeline Hsiao&Winnie Liao 2016）

² 當時該款手機遊戲於 2016 年 8 月開始討論熱度顯著暴增，至少一路延續到該年年底，加上空間旁是瓦磘溝流域，有水的地理空間在遊戲設定中便會有大量的水系寶可夢，此處更有較難以搜集的特殊寶可夢，因此空間裡常見來來去去捕捉寶可夢的人潮，公園內的阿伯阿姨們也紛紛群起安裝遊戲。阿女當時便問過導演女兒惠偵如何安裝遊戲，也饒富興致地問我如何抓取寶可夢。不過一陣風潮過後，似乎便沒那麼感興趣了。



第二節 研究對象的不/可界定

「惠偵說阿女回去後有問起我是誰、是要做什麼，然後她簡要地替我解釋了，我接著緊張地詢問：『那她是什麼反應？』惠偵描述說道：『她聽完之後也沒說什麼，就說，我給了她一顆李子。』」（田野筆記

2016/07/21）

這兩部紀錄片的拍攝對象，是導演黃惠偵的母親，出生於 1956 年的雲林、現年六十三歲的洪月女，曾做過紡織工廠女工，後以經營牽亡歌陣及擔任紅頭法師為主要收入來源。洪月女是她的名字，但大家都稱呼她為「阿女」，儘管她的外型是與名字違和的男性穿著與寸頭：一個經常的形象是她操著一口台語，瞇著眼睛、帥氣地叼著煙，談起生活會大笑著說「牽亡只是工作，賭博才是我的事業」。基於不知如何稱謂，我便跟著宮壇裡的大家如此稱呼，直到她當時女友阿芬阿姨，暗示性地令我改口為「阿女阿姨」。

阿芬阿姨現年約莫六十五歲，但身形高挑、仍保有相當姿色。倆人大約 2010 年左右認識，講起往事，她一手搭著阿女的肩膀、一邊絮絮叨叨地說道：「那時候啊我就在水果那攤幫忙，就常常看到阿女，她就常常會問啊阿芬有沒有來，我當時是想介紹她男朋友，但她說她不要交男朋友。（阿女倏地站起身，有些生氣地說『我不要聽妳在那邊亂亂講！』便換去坐比較遠的座位）...她後來都說我現在都很醜，以前那麼漂亮高貴，我那時候是五十六歲，五十六歲之後才開始老...，後來我們就...就變得很熟這樣。」（田野筆記 2016/08/23）

而阿女身型就相對矮小，但站在一群穿著鮮豔的宮壇女性友人之間，因為那穿著男用襯衫、西裝褲、總之就是各種男性衣著的打扮，仍顯得突出。經常穿著顏色較暗的我，就曾被阿芬阿姨唸過「咦你怎麼全身都穿黑的呢？你頭髮也黑的，啊連

傘也是黑的，現在七月要穿得喜氣一點呀」，確實對比於此，她們身上要不是大紅色、粉紫色，就是各式淺色系。如同在宮壇裡，阿女經常被曾做過辦桌的阿秀阿姨罵出廚房，有次用裸，我問不知道有沒有辦法幫忙，阿女走到一旁點起菸大笑勸道：「你不會啦，我也不會！」（田野筆記 2017/01/24）



圖 3、《日常對話》金馬影展首映映後合照
(左為阿女，右為作者，攝於 2016 年 11 月 05 日)

在進入阿女平時待著的宮壇空間之後，我便一直思考著如何界定阿女。阿女的模樣，在過往的台灣歷史脈絡中，或許可能被稱呼為「穿褲的」，至九零年代後同性戀論述與運動的高漲，她與女友的情感生活也不乏出現指稱她為「同性戀」——彼時「變態」或「不正常」的同義詞。台灣社會過往對於女同性戀的討論，比起男同性戀似乎較少見於媒體論述裡，多半形塑於男同性戀的對反，較具體的公共面容則是在女性主義運動與提倡過程中才逐漸浮現（Sang 2014[2003]：261-267），不過據趙彥寧（2005）所指出的，六零年代後處於冷戰結構的台灣就已經出現了區辨與稱呼女同性戀的「T/婆」用語，並隨著同性戀酒吧的經營與擴展被普及化，類似



的說法也在鄭美里（1997）書中被提及，西方嬉皮風如何影響「上一代女同志」、並形塑了「圈內」文化。

事實上，這裡所指的圈內文化幾乎可以說是「T bar 文化」。我們若回顧關於台灣本土女同性戀的研究，「同性戀」大多作為一種未被置疑的身份概念，人們被呈現出一種逐步尋求認同、扮演並認同規範角色的趨向，而這些往往就是圍繞著 gay bar、T bar 等酒吧衍生的情慾與社群網絡而生（吳佳原 1998；賴孟如 1998；殷寶寧 1999；呂錦媛 2003；趙彥寧 2005,2008a）。其他類型的同志社群如男同性戀組成的麋家班、校園女同性戀的異議性社團、非都會區年輕小T的結拜兄弟圈、中年結拜T的豬哥會等討論（簡家欣 1997；鄭美里 1997；張喬婷 2000；吳美枝 2004），相對於前述所謂「上一代女同志」，不僅幾乎是在不同的社會脈絡中所生產出來的，發展認同與生存策略所立基的資源與環境也是大相逕庭，然而，台灣的相關研究依舊專注於相似的性別身份作為參照來劃設「圈內」，將具有異質性的個人、或者不同世代，納入了一個以共通身份認同為基準的社群範疇。於此，「圈子」既是指涉參與個體對同性戀身份的意識與認同，也是作為在異性戀體制以外，彼此相互照顧的情感共同體（鄭美里 1997）。

首先，我們可以說，儘管這些研究都或多或少指出台灣女同性戀身份或認同的浮現、絕非僅僅是西方霸權下地方社會的複製與沿用，但似乎都弔詭地呈現、或再次強化了台灣性別樣態對西方論述的高度採借；在這樣的視角下，這些如今看來已被普遍化使用的詞彙、例如「女同性戀」，在台灣社會中卻經常是處於斷裂狀態，比如本研究所要探討的阿女與我們所熟悉的當代 LGBTQ 論述中的認同政治之間似乎都存在著差異甚或斷裂。國內研究亦有一段時間，出現許多針對這種「來自西方理論的同性戀」的指謫或「對同性情慾有著在地理解的華人社會」的討論（周華山 1998）。然而我所要指出，正視這些不合用，往往使我們得以去想像其生命經驗所蘊含各種其他的可能，例如阿爾巴尼亞社會裡「選擇成為男性」的宣誓處女（sworn virgin）就無法以「女同性戀」之角度來理解、似乎亦無法被簡要解釋為



有意識地身處異性戀體制以外的「酷異」（Young 2000）。換言之，「性別」應是需要被問題化的概念。

相同地，在阿女的宮壇空間裡，性別身份也無法定義這群人，這些阿姨或伯伯會聚集於此，顯然源自於各種不同的背景脈絡，簡言之，幾乎沒有一個認同政治的身份足以框定、也沒有一個核心的倫理價值或理念作為行動中心將他們聚集起來，而阿女本人顯然也並不涉足於這樣的政治性當中，或許我們甚至不會視之為一種「社群」，遑論「圈內」邊界的劃定。倘若我們再推回她的生長環境，去試圖捕捉屬於她的「圈內」生活：由於初戀女友及年輕時期幾任的情感關係，歌仔戲圈可以說是比較接近阿女所熟悉的生活範圍，特別是牽亡歌陣與歌仔戲戲班之間的相互合作關係，也加深了阿女在該關係網絡的置身，或許我們可以依此將歌仔戲班視作阿女發展認同與生存策略所立基的資源與環境，同時，關於歌仔戲戲班內女女情慾的描述也不乏相關研究（Silvio 1999；蕭伶玲 2004）。

但這樣的框定有意義嗎？我在此所要言明的兩點：第一，所謂「圈內」生活建立的關係網絡未必與性別認同關聯，若撇除掉前述研究中所認定的「連結共通性在於個體對同性戀身份的意識與認同」這一點上，人群之間的群聚與關係建立，反而更接近立基於生存/生活的照顧倫理關係。趙彥寧（2008a）文中儘管描述了一種類似女同志團體共居的形式，卻也明確指出這一點。第二，根據前述，凝聚人群成為社群並非立基於虛無飄渺的身份政治，而是生存/生活的資源與策略，那麼關係網絡的置身必然是暫時性的、倚賴於人與資源所處的社會經濟環境，倘若所取資源、社會處境、經濟狀況不同，其所生成的社群網絡及樣貌也將會不同。換言之，無論是阿女本人過往近似於「圈內」定義的社群、還是現在宮壇空間裡差異性極高的人群網絡，我認為都更接近一種稱作「共享親密/脆弱處境」的情感共同體（Biehl 2015[2007]；Han 2012）。

所謂「共享親密/脆弱處境」，從阿女生命史中的情感網絡、到現在的宮壇空間裡，處處可見。導演惠偵曾於專訪中提及自己「小時候一直以為女生長大就是要

嫁人、然後被打」（蔡雨辰 2017），因為十歲以前，家中經常出現帶著各式傷痕的阿姨前來避難（黃惠偵 2017：103-104）；阿女曾經幾任女友，在紀錄片的鏡頭前不經意的提及了過往婚姻內的受暴經驗；而現今宮壇裡與阿女親近的阿姨們，幾乎都經歷喪偶或離婚後的狀態，至於阿伯們，則多半逐漸從原有的勞動結構中滑落。



圖 4、紀錄片《我和我的 T 媽媽》與《日常對話》劇照（亦為阿女的日常常態）

這表示阿女以及其所相遇的人群，既可界定、同時也是不可界定，而他們所共築的關係網絡，既非立基於同一的身份「認同」，更難稱之為「社群」。黃孟雯（2018）曾論及戰後初期「穿褲的」的身影，往往隱身於「太妹」之中，通過在 1950-1960 年代報章雜誌的爬梳，她指出「穿褲的」之所以在當時社會中能夠「反叛有理」，一方面來自於大稻埕酒家與城市經濟的發展、另一方面就是源於立基相似反叛性的「太妹」標籤，正是此種「選擇性的親近（elective affinity）」讓她們獲得了能動性。他們之所以遭逢是因為親近的倫理處境，而人的處境往往是變動著的、而非固著不定於某一種狀態或身份，換句話說，生存/生活下去的可能與不可能，才是關係網絡的建立基礎，更甚者，我們是否可以試述：正是由於處境遭逢、才得以生長出了人群自身的模樣。

在此，我試圖指出過往台灣同志研究的基礎，正預設了身份認同決定「圈內」的邊界及其倫理，然本研究將通過阿女的實際生命處境，見識其遭逢的混雜性使我們難以界定所謂邊界，若以原先的談法論之，更遑論談其倫理。接下來我將試圖爬梳性別論述及其理論轉向，將其視之為具有歷史化過程（也盡可能地將台灣處境考量進去）的特定知識及權力形式，並定義與說明本研究將置身於何種觀看視角以觀看阿女。

第三節 非屬類屬：從本質到倫理

一、本質化及同一性邏輯的問題

忽略異質性，是為凝聚認同以行動的政治性概念所必然需要面對的問題。1960年代正是歐美社會運動風起雲湧之際，醞釀多時的女權運動益發蓬勃，不僅致力於爭取女性的權力位置與解放，至七零年代之後更逐漸開展出各種不同的女性主義論述與運動策略，而關於同性戀的討論也逐漸被重視（Rubin 1975, 1984; Lorde 1984）。事實上，若檢視這些自六零年代起始蓬勃發展的各種女性主義理論，可知這些理論是如何與歐美社會中不同歷史區段相互勾連，例如 1963 年為變性者所宣讀的具有現代性意義的性別認同（gender identity）詞彙概念出現，便可看出為後續同志運動定調的兩個重點：一是性（sex）與性別（gender）的生物/文化區分，二是以性相（sexuality）³出發的個人身份認同（identity）。

性（sex）與性別（gender）的生物/文化區分，基本上與當時整體社會氛圍的生物/文化區分論述轉向有關。Donna Haraway (2010[1991]: 218) 即指出此種論述轉向為「第二次世界大戰後生命與社會科學的自由主義修正，出自西方專業人士與正負菁英急於擺脫戰前的生物論種族歧視論調」，這種脫離生理歸因的區分方

³ 此處採朱偉誠的譯法「性相」，音近「性向」。「sexuality」在英文語境的多種字義，具體應採何種中文翻譯一直蔚為爭議，比如為甯應斌認為應譯為「社會性」，即在中文字面上直接表明性的社會建構性質，而紀大偉則主張「sexuality」在中文亦可擁有多種分身，可能是「性傾向」、「性心理」、「性相」等等，至於對於 Foucault 的著作則建議譯為「性機制」。



式，某種程度或可視為啟蒙時代思潮、以及其所立基的笛卡爾式身心二元論的復返，並特別展現在變性者及女人的論述當中，不僅變性者通過此種生物/文化區分來在醫學手術上建立性別置換的可能，女人也亟欲擺脫社會加諸於女性身體的諸多限制。正是在這樣一個歷史期間裡，性別概念逐步「去身體」或「去自然」化，現有研究討論裡，也是視此時期為女同性戀當中「butch/femme」稱謂與角色差異浮現的開端（Kennedy&Davis 1993）。

人們開始得以尋求政治建制上的保障，特別是隨著 1964 年美國民權法案的成功，性別身份依循黑人民權運動的族裔模式（ethnicity model）⁴被視作一種可能的集結策略（朱偉誠 1998：56）。1966 年舊金山康普頓餐廳事件及 1969 年紐約石牆事件作為重要分水嶺，同性戀身份開始浮上抗爭檯面，逐步開始以身份認同（identity）為名集結、建構集體現身的群體基礎。1970 年代女性主義也以一種超越各種差異範疇的「大寫女人」作為群體基礎——即所有女人無論文化、階級、族裔、性傾向，都終將面對共同的父權壓迫經驗。也正是「個人即政治（The Personal Is Political）」的呼告，致力於將個人身份經驗重組進一個更大的集體認同，人們紛紛以此認同作為現身的行動基礎，一方面減低個人從暗櫃中現身會承受的壓力（朱偉誠 1998），另一方面也是打造一個抗拒被置放於文化及公共反面的、得以要求具體權利的政治主體。

然而 1980 年代女性主義理論開始意識到，爭取進入文化及公共的範疇裡，實則是對文化/自然、公共/個人領域邊界的強化，特別是在強行劃定為「大寫女人」的同時，不僅刻意或非刻意地造成了認同的凝固，更使女同性戀、失能女人、有色女人、第三世界女人格格不入乃至於被消音，同志運動的內部亦面對了類似的矛盾與衝突。越來越多的理論開始批判同質化的女人範疇，女性主義論述出現一種差異化或細緻化身份認同的理路，例如黑人女同性戀、勞工身障女性等「多元」女性主

⁴ 即劃分出有別於主流的少數族群，以尋求法律上的公民權益。



義。自 Lorde 等人對於差異概念的確立，便奠定了美國多重文化女性主義在 1980 年代末對性別的理論化（Haraway 2010[1991]：226）。

此種討論儘管納入了對於多重壓迫的正視，其結果卻僅僅是範疇的不斷增生與細碎化。在歐美各種具差異概念的女性主義持續開展的同時，台灣社會則呈現出一種仿若精神分裂的各式論述及實踐共存。雖然 1960 年代生活實踐已然可見「穿褲的」或「T/婆」的性別樣態與指稱，立基於台灣性別運動的萌芽與茁壯卻幾乎是等到 1980 年代解嚴後，由政治菁英及學院派發聲的黨外抗爭及社會權運動才蓬勃興起，特別是具有「文學院傾向」的台灣婦運，極端仰賴知識份子的發聲、並著力於歐美相關論述的翻譯與採借，陳薇真（2016：15）便指出台灣性別運動的發展，具有三個明顯的特徵及限制：「一是以美國作為參照，二是以身份基礎的認同政治邏輯作為有效動員運動形式，三是以教育普及、校園、都市化與消費生活為形式與限制。」但脫離了美國社會發展身份認同及暗櫃/現身策略的脈絡，此種政治的運行在台灣社會明顯遭遇許多困境，眾多學者皆已指出東亞/華人社會的「家」的概念，在文化中飽含著親族、關係、經濟的多重意義，使得台灣同志難以使用西方同運那種理直氣壯的現身，而多是運用人情與實質生活的行動方式迂迴前進（鄭美里 1997；周華山 1998；朱偉誠 1998），胡郁盈（2018：110）也指出一種在現身以外、以「關係」互動來實踐同性情慾認同的思維模式。我想於此處指出的是，正是身份認同（identity）蘊存的「統一的、作為自主性根源的主體」的本體論假設，在台灣社會的同運發展過程裡產生極大的阻力。

關於身份認同（identity）政治內的本體論假設的批判，在女性主義討論多元迸發的同時，由一系列後結構主義哲學及其社會學思潮的討論所激發：生物/文化區分與身份認同政治衍生的問題，逐漸被置放在了一個更廣大的知識論反省觀點當中。在此我以 Iris Young (2017[1991]：176) 遵循思想家 Adorno 的概念「同一性邏輯」來說明，身份認同政治的運行、甚至是性與性別的生物/文化區分，事實上都是倚靠此種「同一性邏輯」來作為基礎前提：



「同一性邏輯表達了意義及理性運作的一種建構方式：一種想將事物放在一起思考、想將是物化約為一個整體的強烈慾望。建立理性的解釋就是找到普遍性、找到一個原則或法則，得以涵蓋所要解釋的所有現象。理性尋找本質，一個可以將具體特殊事物分類、放入或拿出某一範疇的單一公式，並尋找所有屬於這個範疇事務的共通本性。認同的邏輯往往根據實質 (substance)來概念化實體 (entity)，而不是根據過程或關係。實質是構成變遷基礎的自我同一的實體，可以被認同、數算及測量。」

上述提及的自我同一實體的構成渴望，即是基於笛卡爾二元論發展而出的，一個「統一的、作為自主性根源的主體」的本體論假設。正是為了達成如此統一且穩定的自我渴望，「同一性邏輯」必然需要否認或壓抑差異，以為個人尋求一個穩定範疇的生產——比如前述提及的「女人」範疇、或者「同志」身份，然而諷刺的是，身份認同的劃界其實是將所有僅僅是不同的東西，建構成為絕對的他者 (*ibid.* :176-178)。

二、人觀與性別的民族誌重探

正如前述，種種對於身份認同政治的批判，其實就是衍生自對前述同一性邏輯的反省，Young (2017[1991]: 178)便直言：「在西方思想史中，這個同一性邏輯已經創造出大量這類相互排除的對立，而這些對立規定了整個哲學的結構：主體/客體、心靈/身體、自然/文化。」在人類學研究的發展中，Levi-Strauss 等結構主義者立基於西方知識論的傳統，致力於辨析隱身在文化差異背後的普同心靈結構，而 1980 年代的人類學家們幾乎是與女性主義對此的反省類似，開始在跨文化民族誌裡意識到了西方知識論傳統的可能問題：即前述「同一性邏輯」所衍生的各種二



元區分、以及身份認同概念內含的個人主體預設，無法作為非西方社會的探討方式。

相對於分析理解「整體社會」的學科關懷，人類學較晚期才開始比較廣泛地以性別作為談論主題。1970 年代的討論明顯承續結構主義思維，視性別為重新劃定範疇的方式，以思考不同文化的婚姻、家庭與親屬內涵，並非是不可化約的社會事實（Schneider 1972），諸如將文化/自然與男性/女性連結為對應的二元結構，並且文化總是壓抑自然（Ortner 1974），或者試圖從分配的視角討論性別與公/私領域的對應（Rosaldo 1974），又或者類似於同期女性主義論述，以不同社會之間自然的相似性（例如性差異的生物性事實）作為可以比較和討論的基本前提，來反思討論當地男女之間的差別待遇（Hutt 1972）。上述的討論往往強調性別（gender）的社會文化建構，試圖創造女性進入文化或公共領域空間的努力，其實也反映了「個人即政治」的女性主義主張。對此，Marilyn Strathern（1980）通過美拉尼西亞 Hagen 社會的性別（gender）概念說明，公/私、文化/自然與男性/女性的連結與對應關係，實則是多重且充滿變動可能的，此一觀點揭示了對二元對立框架的質疑，並且提供了一種新的概念化性別結構的可能（王梅霞 2005:6-7）。

之後 Strathern（1988）則更進一步推論至人觀（Personhood）的重探——她指出，通過 Hagen 社會性別概念所顯示出的「個人（person）」，實際上相異於西方社會那一種基於持有認同的所有權而成為的個體（individual），而是一種「關係」式的人觀：所謂自我認同的界定，是與社會關係的界定共同建立與維持的，個人因而是多重、流動、充滿各種要素的倫理與道德的本體。社會的可能性也同時被梳理，即「社會文化的結構並未先驗的存在於個人之上，而必須透過個人的體驗及行動才能被個人所體認」（王梅霞 2005：15）。此種基於異文化民族誌中人觀的反思，也揭示了西方社會對於其知識論傳統的後續反省：自我不應再是以「同一性邏輯」前提打造的自主自我來視之，而是面對社會經驗敞開著、具有多孔性（porousness）的自我（Kleinman&Fitz-Henry 2007：64）。

在另外一個方向上，Gayle Rubin (1975) 依據交換及生產的概念重探，極具創建地指稱了社會有其性與性別的概念體系（而非男與女的概念體系），並且通過一系列政治經濟制度——例如婚姻所奠基的親屬基本結構——的運作，將性與性別的概念明確地區分開來，成為論述「壓迫」的基礎（Rubin 1984）。儘管創造了另一種基於生物/文化二分的視角，而非如同 Strathern 對人的概念的直接批判，她仍將人類學內關於性與性別的討論推展到了性相（Sexuality）。John Borneman (1997: 573-574) 即對於早期人類學將性或性別緊扣親屬的討論批判道，人類學對於純然規範形式的聚焦與討論，往往使得依據性相（Sexuality）所排除的、及遭受的壓迫被近乎忽視。性相概念所涉及的面向不再只是性別如何提供社會秩序的完整，而是性相如何被架構以特定形式作為道德判定的階層式倫理體系。總體來說，人類學的跨文化民族誌開始意識到、並逐步納入一種討論基礎：即過往研究所未能體察的許多性實踐或性習俗——比如那些在殖民脈絡下被簡易地「原始自然」化的女女關係（Blackwood & Wieringa 1999）。

不過 Rubin (1975, 1984) 對於壓迫的解釋，依然立基於個體（individual）的思維邏輯。除了 Strathern (1988)，1990 年代充滿多種陣營的女性主義論述裡，也生產了一系列對西方知識論「同一實體」的反省，代表者如 Judith Butler (1990) 的展演理論（performativity），其論述即試圖拆解了生物/文化區分的基本前提，並特別是指出身體的物質性乃是通過儀式性規範的不斷重複所生產出來的，將被視作生物的「身體」重新拉回性、性別領域（Butler 1994）。人類學對於性別的關注也逐漸從僅僅是婚姻或親屬的衍生討論中移開。至此，不僅個人的概念得以「性別」重新描述，「身份」也不再僅僅是存於個體的單一凝固的認同，而是通過關係、甚或是各種論述被共同生產的過程。Evelyn Blackwood (1998) 仔細梳理了印尼的 Tombois⁵ 以及其情感關係是如何不同於西方社會的「butch/femme」範疇，並且

⁵ Blackwood (1998) 描述，Tombois 往往被視為國家意識形態中母親與妻子模型的「反常」、媒體所描繪的「刻板印象中陽剛的女同志」、運動者們所描述的「相愛的女性」，而 tombois 自身則宣稱自己為「男人」身份。

Tombois 是如何置身於性別、性、與文化的論述之中——其出現是在 Minangkabau 階層社會的親屬系統、印尼國家與伊斯蘭的現代化論述以及跨國女同性戀論述中生產出來的性別越界（gender transgression）。而 Deborah Elliston (1999)⁶ 則談論在法屬的大溪地社會如何理解不同組構的同性性慾（same-sex sexuality），特別是在由法語形塑及大溪地語的分類範疇共同於地方上仿若裂解地互動、並重新攫取論述以生產新的意義。可以說，人與性別概念的重探——人並非恆常不變的單一實質，性或性別也不僅僅是僵固的象徵或範疇，既是跨文化民族誌對結構主義人類學的重新省思，也可以說是對過往知識論傳統中同一性邏輯的不斷挑戰。

不過此種省思與重新理解，在許多後結構主義分析當中，往往為了將作為自我的同一實體幻象打碎、內向性地挖掘著自我的多元和零碎，也導致了一組新的主體與主體性的二分圖像：「主體由特定論述體制所建構，而主體性則是行為、行動或展演性的結果。」（Biehl 2007:13），並且使得人們在面對真實的苦難時，被描述為一種抽象、遙遠的主體立場。那麼我們還可以如何理解並分析人類社會中的性、性別及性相，以及其與社會的關係？

林文玲（2012）展現了一種理解與分析的可能，即將性、性別及性相視之為動態的過程，並且與固有的社會結構產生互動、甚至是自此生產出新的樣態與創造性連結。文中描述了台灣原住民「姊妹（A-dju）」⁷生活與情感，是如何將其充滿曖昧的性別樣態通過具體的生產關係及結構中實踐出來，該觀點亦承繼了 Terray (1972) 對親屬關係內涵的重新省思，即親屬關係一方面真實化了生產關係，但生產關係也在其中改變了親屬本身（引自林文玲 2012:83）。正因「姊妹（A-dju）」對自身處境與苦難的深刻體認，他們得以通過血緣、親緣以及地緣與生產勞動，創造一個自我界定、轉化或服膺於規範的另類關係網絡，或可稱之為一種重新探究親

⁶ Elliston (1999) 指出其社會所擁抱的同性性慾概念實際上來源於多樣論述形構。此地的分類範疇有大溪地語中的女人、男人、半男半女（mahu）、扮裝（raerae 或 petea），以及法語中的同性戀、戀童癖（相近於 gay）、女同性戀（相近於 lesbian）等等。

⁷ 「A-dju」在排灣語中為排灣族女性情同姊妹、相互扶持的互稱，漢譯為「姊妹」。由林文玲（2012）所描繪的「A-dju」為一群不同於變裝者（CD）、跨性別（TG）或男同志（gay men）的生理男性。

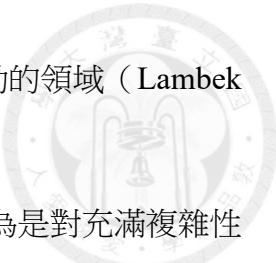


屬本質可能性的「性別苦難的政治經濟學」（Das 1997, Borneman 1997；引自林文玲 2012：90）。

三、照顧與日常倫理的立場

正因過往知識論傳統所訴諸的同一實體及同一性邏輯已無法適用，許多人類學傳統上基於「社會秩序如何可能」的整體關注以及對制度與規範的興趣，所做出婚姻制度或親屬結構的典範式分析，諸如以血親原則為系譜的非洲繼嗣理論、或者以姻親原則為依據的東南亞聯姻理論，都可能不再合適。Borneman (1997: 573-574) 指出，當代婚姻與家庭被普遍化為一種「可供翻譯的形式」，成為需要被保護的普同權利概念，或許正是人類學家通過典範式解釋所賦予的貢獻之一。

個人並不總是涉及超然理性的自我同一實體、社會集體不再擁有一個共通的穩定範疇，揭示了一系列出自倫理學與社會學內部的爭執與挑戰。當人類學的核心關注逐漸從整體論和特殊論離開，我們也需要一種新的的討論方式來理解親屬、婚姻與家庭。Borneman 期許一種新的描述性解釋，他即提出「照顧與被照顧，作為一種基本的人類需求與跨國系統間逐漸萌芽的權利」（ibid.: 582）。這裡存在了一個人類學研究客體的轉向，Borneman 揭示了兩個在過往人類學範疇中難以被理解的精彩例子：一例是兩個男性之間既非婚姻亦非親子關係的陪伴關係，希冀通過其中一方的申請收養來將遺產轉移給對方，另一例則是特定歷史處境中為獲取婚姻提供的公民身份，兩位女同性戀人通過其中一方的兒子來完成律法上的婚姻（ibid.: 580-583）。他並指出，我們應當從性或血緣的本質性排除（即婚姻制度、親屬範疇），或是從新的聯合體想像（即性認同、性別不平等或權力差異）的關注，轉向至人類經驗著「照顧和被照顧需求」及「政治經濟上的分配」的實質處境的關注（ibid.: 583）。在 1982 年由女性主義者 Gilligan 等人提出的「照顧倫理（ethic of care）」裡，定義了照顧實質上就是一種照看或照料他者幸福的概念，而其概念



正是人類學親屬研究的核心，換言之，親屬本質上就是倫理活動的領域（Lambek 2010：15）。

爾後，人類學內逐漸出現一種倡議：將「倫理（ethic）」視為是對充滿複雜性與不連續性的人類行為、之於世界的關係與存在的動態性理解，Lambek 提醒道：「任何關於倫理的新取向，都應當避免早期人類學論述的死胡同——要不是涂爾幹對於規則與義務的關注，就是鮑雅士學派聚焦於那些看似使人們陷於其中的抽象價值。」（ibid. : 12）也就是，人類學所訴諸的倫理概念並非一系列基於康德抽象理性的普遍價值，也並非涂爾幹訴諸於社會秩序存續上可被分析的規範或傳統，而是重新以一種亞里斯多德式的具體行動與實踐來探問。因而，人類學所應當去分析的，是人們在倫理問題浮現時如何應對與存活，以及這些倫理問題何以被組構而成今日的模樣（Collier&Lakoff 2005 : 22）。

當我們不再倚靠過往那種連貫地、基於共同傳統和人性共通觀點的倫理預設，越來越多的學者將日常生活（everyday life）視為倫理的來源。Stephen Collier& Andrew Lakoff (2005 : 32, 35) 指出形構倫理及道德推斷的並不是共同的文化領域或社會邏輯，而是一種基於「生活體制（regime of living）」的處境式動態過程，其指涉了一種行動者（無論是個人或是集體）在面臨問題化處境時，能夠彈性地調整道德推斷並辨識出行動可能的特定能力。Lambek (2010) 則將日常與倫理的關係進一步地理論化，即「日常本質上就是倫理的、而倫理本質上則是日常的。...（中略）日常所意味著的是，倫理相對而言是靜默的（tacit），它奠基于同意而非規則、實踐而非知識或信仰、且不過度關注自身的發生著。」（ibid. : 2）其所表明的是，真實的日常生活是在各種處境式的持續實踐中顯現，倫理所在就不會是過往倫理學所立基超然的美德、規範或義務，而是牽涉著如何行動、何時行動以及是否行動的判斷（ibid. : 26）。

也因而，在日常生活裡並沒有一個關於好或者倫理的先驗詞彙，被框限出來的倫理規範則充滿著漏洞，人們可以自有一套日常生活的倫理行動。如同 Sudhir

Venkatesh (2006) 對於美國貧困社區內人群的描述，其指出主流價值（decent）與街頭法則（street）這兩種看似相對的價值取向其實可以同時共存——每個人的行為都是藉著對應於當下那個時刻的需要、生活處境的感受狀態，來抓取適合的價值詮釋，生存倚靠的並非理性計算，而是通過不經意且偶然的抓取、協商與互動，不斷充滿矛盾地組裝起所謂倫理的實踐。Veena Das (2015: 76-80) 在其民族誌材料的描述中，解釋了人們可以一邊上街抗議穆斯林、卻也可以一邊與穆斯林成為朋友，正如台灣社會的異性戀常規體制或傳統華人家庭社會概念，往往指涉了一套嚴謹的倫理道德規範，但是日常生活處處在違反這些倫理概念，但又說不出來為什麼可以違反。這正是日常生活的性質：

「在 Stanley Cavell 的著作裡，他認為的道德觀念、或者他所稱之愛默生完美主義的圖像，不是一個先給定的、客觀的共善（common good），或自成一套詞彙的德行（virtue），而僅僅是在每日生活的面向上，期許一個在其不確定性和對他者具體殊異性（the concrete specificity of the other）的關注中的道德努力。在這個圖像裡，人所尋求的不是去訴諸某些更高層次的理念，而是孕育 Cavell 所謂的『毗連自我（adjacent self）』」
(Das 2010: 377)

這裡也顯現出另一個通過日常倫理所要揭示的重要之處，即日常生活總是與他者共存，而孕育「毗連自我」的能力，就是參與進他者生命的種種勞動（ibid.: 397）。於此，Das (2015: 85) 將日常倫理的討論推向了一種「共同存在（being-together）」的倫理。Clara Han (2012) 在其智利都市窮人的民族誌裡，討論了每日生活中存在著的緊要關頭（critical moment）、以及鄰里生活之間共同照顧的沈默善意，他指出個人纏繞在多重的關係裡，無論是血緣、或者是日常的照顧勞動，都可能面臨著道德的掙扎狀態，於此所謂照顧的責任（responsibility），顯然不是



某種倫理價值的指引，但也並非源自於自主主體的判斷，而應被視作具體處境中的應答（responsiveness）（ibid.:233），正藉此說明了，倫理道德實為自身與他者產生意義的方式（ibid.: 24）。

有更多的民族誌顯現了這一點。Perveez Mody （2008）描述了印度教徒與穆斯林的婚姻，是如何在法律程序、警察程序、裁決和公共利益訴訟的層次裡，充滿矛盾與衝突地協商（引自 Das 2010），而 Das（2010）則更進一步展現一對夫妻 Kuldip 與 Saba 的相愛是如何與家長協商、得到社群的認可與幫助，甚至是在意義上打破過去親屬關係地得到法律庇護，所有在其身邊的人都開始緩慢地轉變，她將倆人的情感喻為「成為在日常的土壤中散開的種子」（ibid.:378-379）。換言之，當我們不再依託於哲學、神學和宗教所定位的具超越性的道德論述，才會發現並且得到一個新的道德圖像：人們在城市中、家庭裡努力開放自己的日常勞動。

通過將「日常（ordinary）」視為一種人類學思考的圖像（Das 2015:54），似乎為我們提供了一種重新看待生存在這世上的一種模態：與尋求自我認可或救贖的價值或信念並不相同，它並不像處於兩種道德極端的傳統社會異性戀體制與當代同志人權的話語體制，Das（ibid.: 63）指出「倫理作為一種感受，是可以通過揭示被鑲嵌進道德想像當中的具體經驗、日常生活的指導場景（scenes of instruction）所顯現。生活是作為具現倫理感受的整體。」日常倫理（ordinary ethics）的提出並無法保證任何形式的解決方案、或者形塑一個可被追尋的美好方向，其卻實質定義了我們人類、以何種模式存在在這個世界上，各種碎裂的處境與行動的日常倫理，既是我們寓居於社會、與惡意共存的方式——也是從此逃脫的方式（ibid.: 70）。

第四節 展露存活的痕跡：章節介紹

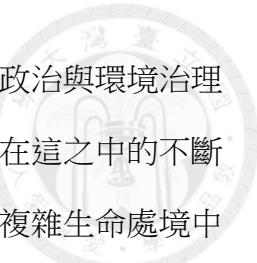
本研究作為一種嘗試，試圖在第三章中通過對於碎裂處境的描述來重看阿女的存活、與其如何與台灣社會相互生成，同時，不界定阿女及其所相遇的人群為共同的社群，而視之為複雜碎裂處境中具有親近性的共處，於第四章裡描述此等共處如何共築具體生存的日常倫理。

我首先在第二章〈成為T媽媽：紀錄片的公共化〉中將眼光投放於描述紀錄片放映後生產的公共論述，並指出存於公共論述當中的正是一系列倫理預設：一是同志話語體制對其身份的框定與操作，依然殘存了立基於同一性邏輯的認同及現身政治，二是關於私密敘事的公共化所帶來的道德討論，正是對於兩種相異道德觀碰撞的擔憂，然其批評與擔憂，建基的正是道德先驗性的本體論預設。阿女作為紀錄片《我和我的T媽媽》與《日常對話》的拍攝主角，其陽剛化的外表與打扮、幾段不同的女女情慾，因紀錄片的映演與獲獎而受到媒體關注，進而擴大了公共化的範圍與程度，進入了當代性別論述與倫理討論之中。於此，我將紀錄片本身（導演觀點）、及其公共化後生產的種種論述（媒體論述、性別論述、倫理討論）視作為多種在場，在「我們」共同生存著的世界裡與阿女的所在相逢。然而，我也將聚焦這種相逢何以錯身，特別是通過阿女與其所處的常民社會在日常生活中的淡漠來指出：正因媒體、性別及倫理論述內存了同一性邏輯的預設，衍生而出的「女同性戀主體」認同與現身政治、甚至是對於導演的道德批判——置母親於「失職」與「被迫出櫃」的雙重批判之中，實為對於阿女及其生命想像的錯置。相對於此種預設，後續章節正以另一種方式試圖描繪阿女處境與倫理思考。

至第三章〈離家、逃家與「回家」：都市間隙的生命史〉，我將嘗試「重新描述（redescribe）」阿女的生命史，指出阿女生命中與「家」的各項依附與溢脫，具有其物質條件和意識形態的轉變基礎，並且，阿女個人實與所處社會情境共同成長、生成。台灣過往研究多半指出非正統性別樣態的生命難以現身，來源於父權結構與漢人父系家庭及親屬邏輯的共構，儘管有著默言的實行空間——周華山（1998）稱之為「含蓄美學」，然劉人鵬、丁乃非（1998）卻指出此種「含蓄美學」係為漢

人異性戀社會中的犬儒心態，並是某種程度合法化了霸權施行者對當事者權力的剝奪。但此處，我希望更細緻地描摹「家」的動態性。胡郁盈（2018：112）便指出「相較於西化或現代化的「同志」認同，家庭、孝道及其象徵的父系親屬與性別結構，似乎也被簡化為一種封閉、靜止的文化傳統。」這裡我將阿女置放回台灣都市化過程的一員作為起頭：過往研究即有討論資本主義社會如何加諸於非正統性/別社群的雙邊效應（Rubin 1984；引自趙彥寧 2010：8），本研究所要進一步強調的是，與都市共同生產的，還有外於父系繼承結構的家的物質性想像與「在家感」。Margery Wolf (1972) 極早便指出台灣女性對於家庭的觀感往往是「臨時的」、「不連續的」，女性被期待進入婚姻，必然經歷與原生家庭的「斷裂」，而後再通過生育來製造新的身份與認同，然而正如同 Wolf (ibid.) 同樣描述了結構外女性的鄰里網絡可以反過來影響處在結構內的父權位置、或者通過都市化的遷移與孝道邏輯的挪用以逃避婚姻家庭，我將通過阿女的生命史指出——沿著房屋商品化、現代化異性戀婚姻家庭工程一同生長的，還有依託於前述邏輯與結構的生命叛逃。近似於林文玲（2012）以 Worsley 的物質取向親屬研究來說明「姊妹（A-du）」如何在原有的親屬形式中取得位置，阿女的叛逃在其不斷遷移的生命歷程中，也是通過許多各種具體的物質與生產關係來生成，並且在漢人固有「家」的概念與都市空間中生長出屬於自己的「在家感」與樣貌。最終，將視角來到當代，此時的阿女已是一個三代同住的中老年女性，然這並未說明「家」的意義回到了固有的父系體制概念，而是在都市新的關係網絡裡，阿女也早已存在另一種（不只是家或愛情的）相互陪伴的照顧情誼與意義。

進入第四章〈有緣作伙：棲身都市的關係與日常照顧〉，則著重描繪阿女近年的日常處境，並且更加著重於物質及其社會脈絡的相互生長，特別是棲居都市空間所具有的共同構築與長成。在這個處境裡頭，阿女已漸少從事牽亡歌陣，其日常生活轉為與牌友們共處的宮壇空間當中，並通過外於法律的非正式經濟活動「博微（puh-kiáu）」作為連結。我將試圖通過對都市發展的爬梳，指出這個宮壇空間不



僅僅生產出了差異生命本身及其遭逢，同時也是自現代都市、地方政治與環境治理邏輯的碰撞中被運作出來。與此共生的是，不同形式的金錢與藥物在這之中的不斷流動與交換，創造了阿女及其牌友們的關係、並且從其自身具有的複雜生命處境中持續生產親近與邊界。於此章中，我將強調兩個面向：一是運作在空間中的多重行動者，包含來自不同部門及邏輯的治理力量、不同邊界及處境的生命樣態、不同來源的金錢及其流轉著的運作模式、不同制度及效用的藥物及其流入的形式，如何交互關係、積累、作用與帶來轉變；二是浮現的邊緣日常與關係網絡，正如 Han (2012) 說明了智利貧民區人民如何通過日常生活的多重關係模式實作，緊要關頭之際試圖接住每一個家庭的墜落，以及趙彥寧 (2015) 通過對榮民安養病房照護空間的描述與分析，指出存於勞動與照護之中的正是一種由多方行動者所實踐的細瑣、各種知情默會 (tacit) 的「日常倫理」(ordinary ethics)。通過這兩個面向的描述，我同時試圖指出，生存總是關乎各種他者，而這些他者（無論是物質、人、空間與制度）的相互關聯與來回肯認，正是得以創造存活空間的動態過程。

在本章中，我通過對於文獻的爬梳，指出了研究的問題意識，是如何自阿女「性別樣態」的關注轉向其生存/生活的命題。這裡存在了一個前提，我們必然得先思考非同一與差異性，才能夠談論事物、人與社會的共存。過往倫理學往往預設了一個統一的、自主的、獨立的理性主體幻象，同時也正是基於同一性邏輯的延伸，肯認了某種先驗的、超越的、總是可以普遍化他異的倫理價值（真理）。第二章處理了公共論述對於阿女生命的錯置，思考紀錄片映後論述的性別及倫理探問所立基的邏輯；於是，我嘗試於第三章中展露阿女生命史，既是對於一個動態的「家」的補充，亦是拆解了過往研究中既定的認同與社群邊界，「重新描述 (redescribe)」阿女置身的邊緣與碎裂處境，並且在第四章中更進一步描述此種不確定、不穩定、充滿異質行動者的碎裂處境，依然處在持續生產、邊界不斷重組的過程，我將試圖表達一種之於倫理問題的回答——差異、異質、不穩定的共處與無法命名並非阿女處境的形容詞，而是其得以存活的依據。逗陣 (tàu-tīn，結伴、偕同之意) 來博的，



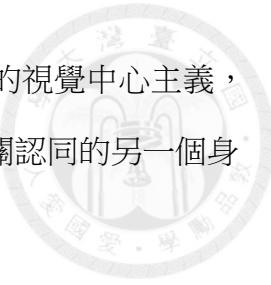
不只是一起博徼（puh-kiáu，賭博之意），也是博感情、以及對生命處境的奮力攀附。

第五節 寫於章節之前

在開啟章節之前，我想再次復返研究源起裡最初的自我困惑——「我所思考的那些性別認同問題，究竟與她的生活處境何干？」阿女在紀錄片與映後的公共論述當中成為了「T 媽媽」，然而撥開由身份政治出發的眼光，她最初那兩個簡短而明快的回應：「我又不是『那個』」、「哪有什麼奇怪的」，除了顯示出前述文獻中，認同政治的思考與想像如何與阿女的實質生命有所落差，也更映照出我們（觀眾、導演、以及我）的提問——在渴望理解阿女の路途上——是如何以認同政治的視線為她打造在既有範疇以外的某一種「身份」。

我在第二章中著重描述公共論述及置身其中的觀眾/社會，然事實上，此等錯身也涵蓋了導演/女兒以其紀錄片的景框，以及我作為一位研究者/年輕學生沿著認同政治邊界而生的視域。攝影機中介了導演與母親的關係基礎，其所攜帶的紀錄片政治性（即導演對於映演的公共化期許），也試圖為自身及阿女的創傷經驗置放進一共同承受的結構性傷害，然而導演/女兒將自身推向面對群眾與社會「為母親代言」、並為此遭致了某些批判，正是因為阿女在這個電影及身分政治所架構的倫理規範預設的世界裡，本就「失語」。

同樣地，作為一名試圖置身田野的研究者來說，我的視野依然是循著範疇的邊界尋找描述「身份」的語彙。David Valentine 以其研究報導人對自身「既是個（男）同志（gay）、又是個女人」的宣稱，指出不同於學界、或者運動者通過性別與性取向所範疇的「跨性別」標籤，她們自身對於範疇與類別的配置，正是對仿若透明的「同志」分類的不馴與重新連結（引自林文玲 2017:63）。然而當我試圖檢視此等配置與重新連結的痕跡，卻發現倚靠詞彙、界定與概念的學科目光，總是無法對



準於阿女的生活場域。林文玲（2017:74）指出人類學學科立基的視覺中心主義，並以跨性別者的「性/別」探問，更精確地描述了這種尋找「非關認同的另一個身份」徒勞無功的可能：

「不同於一般田野觀察者所進行的資料收集、謄寫、彙整以及歸納與分析的學科知識活動，跨性別者投身觀察的場域，正是他們演練並實行性別的真實場域。對跨性別主體而言，這些觀察得來的心得將不會停留在知性的層次，而是轉進、化為身體、肉身的一部份，一種體用的知識並展現在其各有分疏的主體性。在此主體性的多重質地是透過身體/物質性經驗而顯露出來（Moore1994:81）；或者如 E. Patrick Johnson 所提出的『*a theory in the flesh*』，跨性別朋友用來描述知識的語言是根植於他或她的身體、肉身當中。（參考 2005:135）」

換句話說，日常裡沒有需要一個「可供檢驗」的認同概念，需要的是以肉身真實演練、並銘刻成為「言語」的生存與生活，我所思考的關於性別認同的命題——因著我所在的年歲與社會位置、所學習並使用的概念與語彙——卻可能自一開始便與阿女錯了身。儘管我致力於將視野從阿女「性別樣態」的關注轉向其生存/生活的可能、在第三四章重新描述屬於她的模樣，然而於此，致所有可能存在的閱讀者：與試圖為阿女設想而提出批判置疑的映後觀眾/社會眾聲、試圖以紀錄片療癒與對話的導演/女兒惠偵相同，在我的書寫裡，阿女或許只是再次失語。



第二章 成為 T 媽媽：紀錄片的公共化

第一節 前言

黃惠偵導演的兩部紀錄片《我和我的 T 媽媽》《日常對話》在 2016 年公開映演，兩部片在台灣激起相當程度的觀看、討論及政治性應用。片中阿女的性別樣態、以及德國柏林影展泰迪熊獎⁸獎項的獲得，使其被媒體冠以「老 T 」「同志母親」的身分大量曝光，並進入了同志影像/運動的發展脈絡當中，在當年度婚姻平權運動的高峰之際，導演惠偵更成為「同志小孩」的發聲代表。然而片中阿女的被呈現方式，同時也引發了許多倫理爭議，這些道德倫理爭議，廣見於映後座談、或相關場合觀眾的提問。一個特別典型的批判可見於於 2017/10/21 郭力昕的座談場合裡，便有參與過導演映後的年輕觀眾提問：

「...過程中有看到媽媽要他不要再拍了，但我們在看的時候是一直持續下去的，甚至最後就是不肯中斷。我看的那場是導演有到現場映後座談，她有提到她那段其實拍了很長、是有剪接過的，但對我來說，被攝者已經那麼抗拒了，你還是繼續下去，那是不是在剪輯的時候有再跟被攝者溝通過，畢竟是要上映播出的，被攝者是可以接受你這樣的袒露？...(中略)然後導演是說整個剪輯完之後，媽媽是跟觀眾才一起看到的，看到之後母親好像也是可以接受。如果從事後來看結果，也許確實對被攝者並沒有覺得自己被侵犯，但所謂紀錄片道德問題分寸的拿捏，到底應該在什麼地方？...(中略)關於媽媽，我很佩服是因為她有點被迫於出櫃和被

⁸ 泰迪熊獎 (Teddy Award) 是平行於柏林影展的專門獎項，每年皆會從柏林影展的主要單元中挑選與 LGBTQI 題材相關的電影頒發。其評審團成員由國際酷兒影展的組織者、或者酷兒相關電影場景的工作者所組成，1987 年首次舉辦、並且在 1992 年正式列入柏林影展的官方獎項，至今已成為眾多酷兒影展策展指標。在黃惠偵導演的《日常對話》獲獎之前，另一位奪得獎項的台灣導演則是 2007 年周美玲導演的《刺青》。



出櫃這件事情上面，今天這位媽媽她是同時有同志身份、又同時要被社會所批判的角色，其實我覺得她有點被脅迫。...」⁹

上引的爭議其實可謂私密敘事紀錄片普遍被談論的問題，但本章將會重新思考前述這些論述生產的過程，卻可能是倚靠著導演所要批判的父權結構而生。這裡我將重新探究兩部紀錄片在公共化放映之後，所引發針對本片的三種論述方式：一是媒體的使用，緊抓著特別是「同志」可被窺探/獵奇的心理，並以「為國爭光」的敘事來定位阿女及導演惠偵。二是同志運動論述對片子的採納，則是基於「倫理轉向」的「愛」敘事，一方面為回應現今同志運動論述的「身份正典化」的批評傾向、納入「台灣老T」的倫理為置，另一方面也部分接續了以愛為名的親情式論述。三則是，在眾多倫理爭議背後——如前述所指出的典型批判——所顯現的「母親」及「羞恥化」的台灣父權結構。

在影像公共化後，紀錄片成為具有政治性的敘事，這裡所引發的三種論述具備各自的意識形態，並且擁有觀看、解讀與挪用的權力，這並不違背導演惠偵所期待看見的，僅管其走向並不一定代表導演觀點。我想指出的是，這些論述是如何相互交織、生產，並於阿女這一個人身上匯聚交會，形塑出阿女在公共化後所呈現的形象。Evelyn Blackwood (1998) 曾通過印尼 Tombois 來指出性別越界 (gender transgression) 的概念，其性別樣態生產於複數模型的匯聚之中，例如既是國家意識形態中母親與妻子模型的『反常』、也是媒體所描繪的『刻板印象中陽剛的女同志』，之於支持 LGBTQ 權益的運動者們則是『相愛的女性』、之於 Tombois 自身則宣稱為『男人』。類似於此，公共化的過程裡，阿女的形象正在經歷複數性別模型的詮釋、交雜與互動。最終在經過本章的討論之後，又產生了一個新的問題：我們究竟該如何自這些論述匯聚的形象中重新看見阿女？

⁹ 來源：https://imeda.culture.tw/channel/nmtl/zh_tw/media/41632。(文字部分由作者自行紀錄)

本章將通過對公共化帶來的論述及爭議作出爬梳與回應，以指認在影像背後、各式論述裡頭，阿女是如何被置放在某個政治及倫理位置之上，本章也試圖作為後續第三、四章討論的引言，通過爬梳論述產生的過程，我們將同時看見，論述是如何顯現其意識形態的存在，並將我們從理解阿女與其日常生活的路上逐步推離。

第二節 從「我」到「我們」：私敘事的政治性與爭議

導演黃惠偵並不諱言紀錄片的政治性質，或者說，該片的公開映演正是立基於此種政治性，並且鼓舞著在觀看後所有引起的相關討論。正如《日常對話》於 2016 年 11 月 5 日首映映後，惠偵提及攝影師給予的建議以及她自身對此的回應：

「我們拍到餐桌那場¹⁰的時候，其實攝影師就有站在朋友立場說，拍完之後、你想做的就已經完成了，你不需要把這個文本讓大家觀看和討論。站在朋友角度我完全了解，他也不是唯一一個這樣講的人，但我覺得，如果你要說它是一個和解過程，我覺得它要到這步才完成，我跟我母親的那些東西，就是我們社會認為不應該提的、會令我們覺得羞恥的東西，而我認為那些東西必須要被看見。」¹¹

這亦可見於導演惠偵於同場映後座談所述：「一部電影的完成如果沒有觀眾，那它基本上就不存在，所以謝謝你們來，讓這部影片的存在真的完整。」¹²換言之，影像的生產除了作為自我挖掘及療癒的方式，導演惠偵很清楚地表明了對於公共

¹⁰ 此場景皆於《我和我的 T 媽媽》、《日常對話》出現，亦是片中極具情緒張力的重要畫面。該畫面為媽媽阿女及女兒惠偵相對坐在家中餐桌的兩側，且為三機架設，由惠偵表白自己曾經遭遇父親的性暴力。此鏡頭亦為本片引起討論之處。

¹¹ 台北金馬影展執行委員會 2016〈11/05《日常對話》映後座談〉。YOUTUBE。
<https://www.youtube.com/watch?v=96WWj2kCXj4>, 2016 年 11 月 6 日上線。(文字部分由作者自行紀錄)

¹² 同註 4。

化的期許，並且直指了隱身在母女關係背後台灣社會結構之於個人的壓迫經驗。這其實正與郭力昕（2014）所談之「政治性」期許緊緊扣連，許多紀錄片研究也指出——特別是私紀錄片的出現——正是來自於 1970 年代西方女性主義所帶動的「個人即政治(the personal is the political)」的認同政治概念(Rabinowitz 2000[1994]；Renov 2004；邱貴芬 2016)。



圖 5、非凡新聞台報導

（影像來源：<https://www.youtube.com/watch?v=e36POEpXVUU>，2017年2月20日上線）

相對於短版《我和我的T媽媽》於 2016 年 3 月 22 日金穗獎影展公開首映，長版《日常對話》則是於同年年底 11 月 5 日金馬影展首映，並在 2017 年四月院線上映後，明顯帶來了更加巨量的公眾討論。此一趨向除了延續著 2017 年起獲得國內外各式獎項所帶來的「為國爭光」媒體敘事，更是銜接上 2012 年多元成家草案提出後持續至今的同志權益討論。事實上，在短版《我和我的T媽媽》放映之後，便已經有將惠偵導演列為同志權益討論代表之一的報導出現（林韋萱 2016），入圍金馬影展的長版《日常對話》則讓惠偵導演成為婚姻平權公聽會的「同志小孩」代表（陳耀宗 2016）。接著《日常對話》於柏林影展泰迪熊獎的獲獎，則先後引

起了大量以「為國爭光」為名的媒體曝光¹³（見圖五），並且於各式網路、報章雜誌、電視媒體皆有高度可見度，此時相關報導多直接稱呼「同志紀錄片」¹⁴，立基於泰迪熊獎項本身具有的 LGBTQ 背景，導演惠偵也於台上發表「給支持婚姻平權朋友最好的禮物」的得獎感言。

於大量的媒體曝光之後，短短時間內也出現許多邀約導演惠偵作為「同志小孩」代表出席的場合，諸如談話性節目公視「有話好說」（2017/03/23）、JET 綜合台「新聞挖挖哇」（2017/05/06），與以性別議題作為集結主題或倡議的機會，比如相關酷兒電影的共同播映與談¹⁵、及婚姻平權大平台於釋憲前所辦之記者會（劉郁汶 2017）。四月在釋憲法庭前的熱絡氛圍中上院線，至同年九月，政府將《日常對話》提名為奧斯卡外語影片獎項之台灣代表，被官方賦予國家層級的代表性，讓更多報導、討論與活動接踵而至¹⁶。

當片予以如此姿態進入媒體及充滿異質性的公眾之後，究竟得到什麼樣的政治性效果？在媒體及其相關敘事的推動之下，大部分的討論是落在了一處：台灣同志運動。在同志運動脈絡裡頭，我們可以看見片子的公開放映實質上帶來了兩個主要的政治性效果：一是阿女進入到一個「老 T」的倫理位置，為本土同志運動脈絡開創了一個頗具台灣味「(前)同志」的非典型角色，另一是《我和我的 T 媽媽》《日常對話》為同志影像史擴充了一個新的定位，既銜接到主流同運「愛」的討論，又帶出身分政治以外的殊異性，即林書怡（2019）所說的「倫理轉向」。

本片的長短版歷經兩位剪輯師之手，長版由林婉玉、短版由李念修剪輯，剪輯過程中都曾與導演惠偵溝通討論過敘事的位置及其倫理考量。對於兩部片的轉變，

¹³ 如《中國時報》（徐憫忻、許文貞 2017）、台視新聞台、非凡新聞台的報導。

¹⁴ 配上「揭母蓄絲邊」或「媽媽是 T」的標題，相關報導例如「中時電子報」（許文貞 2017）、「蘋果日報」（張哲鳴、李子凡 2017）、「風傳媒」（洪與成 2017）、「鏡週刊」（陳慧明 2017）、「自由時報」（吳婉婷 2017）。

¹⁵ 比如 2017/03/12 與以跨性別為題材的日本電影《當他們認真編織時》合映，由該片發行商絕色國際舉辦之「編織日常：當她們認真對話時座談會」。

¹⁶ 比如 2017/09/02 由台北市政府舉辦之「有志藝同看見愛」同志影院活動與座談，或者其他相關報導如「風傳媒」（謝孟穎 2017）、「ETtoday 星光雲」（洪文 2017），以及重刊的影評文章「生活報橘」（陳怡君 2017）。



導演惠偵解釋道：「第一個版本有很多想講的、很多很滿的情緒，反而先做了那個短的，到了長的時候才能比較放慢腳步。」¹⁷由於完成影片的狀態不同，加上篇幅差異及剪輯師的討論，同樣的素材製造出兩種敘事上差異極大的版本。林書怡（2019）對其中的轉變與差異做了細緻的文本分析，她指出從短片到長片的觀點轉移顯示了一種「由自我存在主體轉為互為主體」的倫理轉向（同上引：25-26）。有趣的是，她將此種倫理轉向置放到當今台灣同志紀錄片發展歷史之中：「...不再以強調同志形象的『可見性』來爭取同志權利或進行社會抗爭，而更為關注同志家庭成員之間的『關係性』...（中略）黃惠偵的影片在同志家庭紀錄片的新隊伍中，彰顯出對於同志紀錄片議題及家庭倫理的重新思考。」（同上引：27）並且呈現了一個形象再現的殊異性：「有別於以愛為名強力動員的主流同志婚姻平權運動，黃的紀錄片探問同志母親與女兒的生命互動，呈現一個『不情願的同志母親』，清楚表達對於婚姻生活與生育的拒絕。」（同上引：28）視之為同志影史上位置的相似肯定，亦可見於賴怡靜（2017）的評論：「有別於過往相似議題之紀錄片，拋出沉重的同志處境的探討，亦非近十年來台灣同志劇情電影，所呈現的青春、情愛的封閉糾結」，都在在強調本片所具有的特色：自身份政治敘事方式轉向一個更寬廣的關係性敘事。

紀錄片因其既是主體又是客體的雙重地位，使得它經常成為左翼運動、社會批判者、乃至於政府的政治應用（Rabinowitz 2000[1994]：22）；台灣同志紀錄片亦是經常與同志運動相應運用，比如陳俊志《不只是喜宴》、周美玲《私角落》等，以身分政治為基礎力圖使同志現身於社會、政治、歷史之中。然而近年來，當婚姻訴求成為一個能與政府機制談判的場域，主流同運不可避免地面對眾多「同性戀正典化」的質疑與討論，特別是台灣酷兒理論所轉譯來的批判，便從未停歇。劉文（2015）認為，「同性戀正典化」並非僅是身份及慾望的常規化，其理論批判的出

¹⁷ 台北金馬影展執行委員會 2016 〈11/05《日常對話》映後座談〉。YOUTUBE。
<https://www.youtube.com/watch?v=96WWj2kCXj4>, 2016年11月6日上線。（文字部分由作者自行紀錄）



現實則是針對美國政府主導新自由主義下生產、控制、管理性公民主體的治理技術。同時，正如鄭秉泓（2017）的描述：「...那群說著台語、不避諱粗話、來自底層的中老年女同志們，就這樣神奇打破了某種同志電影的迷思和刻板印象，那些真情流露的影像，不僅強大到連護家盟都無從反駁，而且還散發著一股混著土地與草根餘溫的詩意。」阿女的性別樣態以及其「倫理轉向」後的討論方式，不僅無法將其身份常規化、背離新自由主義治理的行動者建構當中，並且足夠「本土」，將阿女擺放至「老T」的倫理位置，可以說是為台灣同志運動走出一個相對寬廣的定義

¹⁸。

另一層次在於媒體的位置。私敘事能夠獲取巨大的政治性效果需要媒體的再現與傳播，並且從解嚴後婦女運動的傾向來看尤其如此（王雅各 1999；李淑君 2015）。Tze-lan Sang (2014[2003] : 276) 認為，1990 年代的台灣大眾媒體對於同性戀議題採取了一種「精神分裂式的處理方式」，逐步提高再現及可及性¹⁹的同時、卻更常以過時性學概念窺視/獵奇他者來呈現至大眾面前，很大程度左右了台灣社會大眾對此議題的一貫態度。對於近年來同性愛慾的高度商業化，她也質疑道：「雖然社會上多數人可能將自己定位為異性戀，但又大量投入酷兒的歡愉之中。...（中略）同性情慾僅僅在幾年間就成為主流，是否因為性和愛本來就是資本主義一直利用和消費的對象？」（ibid.:279）紀錄片除了創造了一個充滿草根幽默的台灣「老T」樣態，更顯示了導演女兒充滿親情的呼告（特別是在短版），進入到媒體再現後除了同志身份的被窺探，更增添了「用愛和解」的親情敘事，反倒削弱了片中實際存有的對父權體制的看見與批判。在公眾面前還是再次落入以愛為名的敘事裡，其非典型也成為主流同運能藉此使用的空間。對於《我和我的 T 媽媽》《日常對話》的種種闡述如前——尤其是置放在同志影像的脈絡上——可以說

¹⁸ 台灣於 2019/03/30 參與全球最大的同志國際會議（ILGA-World）選映的代表影片，一是《藍色大門》、另一即是《日常對話》。此片也於 2019/01/03 被選進柏林同志博物館收藏。（來源：《日常對話》臉書）

¹⁹ 比如從出版社、報紙、電視台或電台節目等，皆可見當時的大眾媒體由西方翻譯了大量與同志議題相關的事件報導、學術文章、藝術著作、問題及討論等。這裡的友善，也可以明顯與中國的媒體狀態做出對比（Sang 2014[2003] : 274-276）。



是明確彰顯了兩部片所形塑的政治性效果。我欲指出的是，事實上，前述指出的政治性效果及片子本身的巨大成功，不可否認地得之於媒體的態度，特別是近年媒體對於同性愛慾的商業操作方式，而同時，來自阿女的「非典型」樣態也某程度介入並處理了主流同運面對「同性戀正典化」質疑時的焦慮。

我們已可由前述看出兩部片所達成的政治性效果，儘管這並非導演惠偵對紀錄片的最終期待，然而也絕不會拒絕於這樣的實務操作與使用。但也正是由於影像具有其生命史，當面對具有異質性的公眾時，經驗的政治化亦可能生產另一個問題。從諸多討論及影評來看，引來的正是一個這樣的焦慮：「主觀視角私密敘事的公開（亦即該紀錄片的政治性）是否具有其倫理的必要性？」這樣的焦慮，基本上建基於兩個質疑之上²⁰：一是母親阿女在影像中的相對失聲——特別是導演惠偵向母親表述自己幼時遭受父親性暴力的鏡頭，不僅可能將阿女置入「失職母親」的批判位置、引發創傷經驗的二度現身，也同時引起紀錄片自民間化以後被更加著墨的拍攝權力與道德倫理焦慮（邱月亭 2007：49），以及面臨公共化後主體經驗反倒被抹除的問題及可能：「女性主義運動極力促使以往被忽視的女性經驗進入公共場域，其目的在於挑戰傳統父權的正史論述、顛覆國族菁英版本的歷史觀，但許多倡議運動生產出的女性公共敘事，卻又落入抹除主體經驗異質性的窠臼。」（彭仁郁 2012：174）；二是阿女在影像中「被迫出櫃」般的現身，或可置放於台灣同志運動長久以來的現身策略爭論當中，特別是身處本土社會倚靠的往往是曖昧模糊的權宜處境（鄭美里 1997；周華山 1998；朱偉誠 1998），現身於公共不僅需要面對身邊「權宜處境」動搖的危險，成為公共影像敘事更代表了誤讀的可能（劉紹華、林文玲 2012：125-128）。下兩個小節將分別回答、並推進這兩個質疑。

²⁰ 亦即本章在前言所顯現的典型批判：「對我來說，被攝者已經那麼抗拒了，你還是繼續下去，那是不是在剪輯的時候有再跟被攝者溝通過，畢竟是要上映播出的，被攝者是可以接受你這樣的袒露？」以及「關於媽媽，我很佩服是因為她有點被迫於出櫃和被出櫃這件事情上面，今天這位媽媽她是同時有同志身份、又同時要被社會所批判的角色，其實我覺得她有點被脅迫。」（來源：https://imedia.culture.tw/channel/nmtl/zh_tw/media/41632）



第三節 鏡頭對準了誰：代言與療癒

作為相對高曝光度的紀錄片，主角之一的阿女卻仿若「失聲」，無論是作為影像裡的被詮釋者、或者在政治性場合中作為發聲者的現身。事實上，自《我和我的T媽媽》的公開播映之後，便陸續有媒體、同志運動倡議團體、學術工作者表示希望能夠與阿女本人接上對話²¹，導演惠偵其實就在自由撰稿人陳憑軒（2017）的訪談中回應過類似的問題：「我應該不會讓媽媽『上一線』，因為她一定會被媒體欺負（笑），大致上是我自己來應付媒體。但是台灣的媒體關注度會不會真的那麼高呢？我看未必。…（中略）但是我已經說過這個片子是有社會公益性的，所以只要有媒體來我都不太會拒絕，這些事情總是需要有人來發聲的。」並在陳憑軒提問阿女對於社會議題及自身「成為同志偶像」的看法時，接續說道：「我有試著跟她聊過，但她對這些事情完全沒興趣。…（中略）媽媽不會朝這個方向去想，我也不會強求，她就每天去打牌、跟女友相處，只要過得快樂也挺好。符號式人物應該還會有其他人，我媽應該不太可能啦（笑）。不過如果因為這部片子，會有更多人站出來為弱勢群體發聲，那也是一件好事情。」（同上引）

《我和我的T媽媽》及《日常對話》的公開映演，具有導演惠偵一定程度的公共化期待，並且她本人於媒體或公開場合的言說，也可以說是銜接了台灣私紀錄片與女性主義認同政治的論述方向。我們若再進一步去看，事實上，兩部片的拍攝起源本身就是十分具有政治意涵的，2016 年導演惠偵接受寶島新故鄉的訪問內容便說明：

「牽亡就是陣頭，你看我們媒體要是報這些做陣頭的年輕孩子，都是不去念書的、不好的、家裡有問題的，所以我從小就一直聽別人說我們這樣。可是我明明就不是那樣的人，為什麼大家這樣說？另外我媽媽是同

²¹ 由於團隊實習期間並未與阿女有實質接觸，我其實也是在這之後才開始主動與阿女產生較為積極的互動。



志，人家就說不正常、變態，我就覺得自己好像從頭到尾都不正常。當時就遇到一個導演叫楊力州，那是我第一次電視台做紀錄片是這樣小台的，要是我存錢買一台，也可以說我們家的故事，就可以說，我們家是這樣的，不是你們說的是變態、是不正常的。」²²

導演惠偵亦於 BIOS monthly 專欄由雀雀（2016）撰文的專訪中自述：「那是我第一次認知到，可以用這東西來擁有詮釋權，來定義我自己，而非被世俗價值觀與標籤來決定我是怎樣的人。當時纏著他問了一堆問題例如攝影機多少錢？哪裡買？怎麼用？然後我就存錢買了一台，並且去找到社區大學想學拍紀錄片。」這裡正與 1980 年代台灣社會解嚴的背景有著極高關聯，在紀錄片開始擺脫國家機器宣傳的使命之後，相對輕便且商品化的電子攝影機出現在眾多反主流影像行動之中（孫松榮 2014：86），而同時，紀錄片作為一種既定的物質與象徵系統的工具，實質連帶著它所源生的二十世紀西方社會與其文化、象徵再現體系，換言之，該科技的介入不僅僅提供了社會生產另類論述的物質性，更是觸動一系列多重網絡的重組（林文玲 2013：156）。早在黨外時期的「綠色小組」，便深受葛里遜（John Grierson）對於紀錄片具有其公民社會責任的定義²³，在台灣民主化進程中扮演重要角色，這樣一種面向社會並且批判與介入的拍攝傳統，通過台灣社會彼時蓬勃的社區大學教育，逐步將詮釋權引介著從官方一路滑入民間，比如曾拍攝過《無米樂》²⁴《牽阮的手》²⁵的導演顏蘭權，便是惠偵在當時的課程講師之一。

至此，我們可以如此論述：紀錄片《我和我的 T 媽媽》及《日常對話》從攝製到公開映演的過程裡，觀眾皆是以台灣公民社會中的一員被考量，換言之，儘管導演惠偵個人及其母親的情感關係是影片主軸，然而兩部片的發想、生產、傳播與映

²² 寶島新故鄉 2016 年 5 月 15 日，文字由作者自行紀錄。（來源：<https://www.youtube.com/watch?v=sNojf9fnbDU>）

²³ 關於台灣紀錄片深受英國紀錄片導演葛里遜（John Grierson）的影響之深，在紀錄片史及相關專著中已有諸多論述，基本已成通見定論。

²⁴ 2002 年由顏蘭權、莊益增合導，拍攝面臨 WTO 衝擊處境下的台灣農民困境。

²⁵ 2011 年由顏蘭權、莊益增合導，從田朝明、田孟淑夫婦側寫台灣民主運動發展進程。

演，基本上都還是以具有相當政治性的姿態被完成。這無關乎導演個人的意願，打從選擇執起電子攝影機、拍攝紀錄片的方式，來觀看及詮釋母親的那一刻開始，影像所賦予的言說權力便已存在（即「攝影機的充權」），並且明顯相異於阿女本人習於「言說」的方式。事實上，我們更可以說，影像裡的阿女就已經並非自身行動的見證/現身主體，導演惠偵有意識或無意識地將自身推到了母親的身前，正如陳明珠（2008：18）所言：「言說者、被曝光者絕對不是握有權力的一方，真實握有權力的一方卻是聽者、揭露者、提問者、檢視者、窺視者。」自拿起攝影機起始，權力傾斜便已成為事實，這是母親仿若失聲的重要來源之一，更是片中所有倫理討論的最初原點。

也是在此處境中，紀錄片《我和我的T媽媽》及《日常對話》招來了廣大的道德倫理焦慮，特別是當導演惠偵自我揭露傷痛、並彷彿將阿女推入「失職母親」的批判位置之際，確實產生了共同召喚創傷經驗帶來二度傷害的疑慮。這樣的批判可以區分為三種層次：一是導演惠偵自我揭露的必要性，二是阿女彷彿被迫落入可被批判的位置，三是這樣的公開化是否會對阿女帶來擾動。

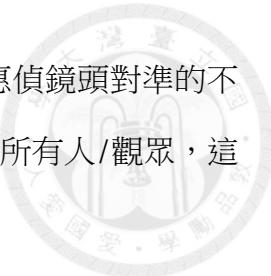
首先針對自我創傷公開的必要性，我想指出，創傷私密化儘管能夠減少心裡的擾動、維持生活的平靜，但其往往係以羞恥化的方式呈現，反而會為其賦予更大的破壞力與殺傷力，彭仁郁（2014a：443）便提及從事慰安婦研究之際，批判者認為「對於這些難堪的過去，創傷主體想隱瞞都來不及了，深加探問只會帶來二度傷害」，該說法可能更加顯現出批判者所運用的邏輯，正是此種曾令她難以啟齒、難以面對的創傷經驗背後羞恥化的社會機制，潘琴葳（2017）刊於報導者的投書評論中便指出：「創傷的秘密化與羞恥化確實會賦予它更大的破壞力與殺傷力，…(中略)此種文化也反映於，當導演將這些被認為屬於私領域的傷口與療傷過程透過電影揭示，難免得到一些『這樣公開隱私好嗎？』的回應。」同時彭仁郁指出，發生在個人身上的暴力創傷無法與外在的歷史情境和社會脈絡分開，療癒亦然，「避免自己、親人或後代被這些糾纏不去的幽靈壓垮的唯一方法，是讓這些創傷傷痕獲得

銘印，而銘印的發生必須以他者的共在、共享為前提」（同上引：466），換言之，導演惠偵將未能述說的情緒揭露於公眾，將導演自身及母親的傷痛一併逼近於觀眾眼前，這樣的做法不僅是將觀眾直接拉入鏡頭裡的餐桌旁共同參與「療癒」過程，更是要求觀眾共同逼視創造羞恥化的父權結構。最終，通過映演的公共化，創造一個觀眾所組成的存在與見證，將阿女及惠偵遭受到的暴力創傷轉換為結構性受苦的理解。

這樣的轉換顯現在阿女共同參與兩次放映場次時不同的反應，一次是《我和我的T媽媽》於金穗獎影展放映、另一次是《日常對話》於金馬獎放映，兩場參與映後的觀眾大部份表示出對於此片的熱愛。對於 2016 年 3 月金穗獎中首次觀看自己的影像，導演惠偵於台中場的映後座談中如此描述阿女：「我媽的反應比較像是在看一部超大型的家庭紀錄，她會一直指著說誰小時候怎麼樣、也會對影片哈哈笑²⁶。那天首映完回到家大概是十點多，我那天很緊張，沒吃到晚餐，我媽一回到家就開始做東西給我吃。而且在首映完整整一個月，我媽就對我很溫柔，因為我媽是那種比較不會管理自己情緒的人，所以她常常情緒起伏大，常發脾氣。但她自從看完首映之後，整整一個月情緒品質都超穩定的。」²⁷當導演惠偵於映後哽咽著說道「媽媽我愛你」之後響起非常熱烈的掌聲，此時對於阿女而言，敘說療癒力量是由女兒、拍攝者、廣大觀眾的視角共同出發，讓她自身反過來通過影像凝視及理解自身經驗，即便當時映演的光點華山電影院與觀眾們看起來是如此與她格格不入。到了《日常對話》於金馬獎 2016 年 11 月放映的時候，阿女的反應便有了變化。面對越來越多映後觀眾的熱切回應、上前表示「真的辛苦了」等語，阿女竟開始如同明星一般，認真地與每一個要求的觀眾合影。至此，影像的公共化都尚在可掌控的範圍之內，阿女也在二次揭露後可能某種程度上獲得了療癒或釋放感，可以明瞭自身

²⁶ 由於我也在現場，當天除了阿女，也有阿女另一位女兒、惠偵的妹妹，以及她的丈夫與小孩，剛開始的片段，阿女和惠偵妹妹相談說那就是誰啦、就是那樣啦等語，直到中段敘事逐漸完整，阿女便安靜了下來。放映結束後，許多觀眾想要尋找的不是導演惠偵，而是阿女的身影。然而阿女當時迅速消失在放映場合。

²⁷ 《我和我的T媽媽》台中場映後座談（來源：<https://wmwff.pixnet.net/blog/post/64499338>）。

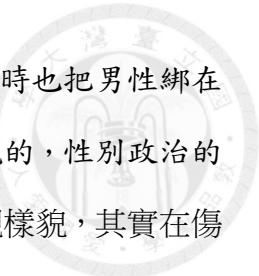


與女兒共同所遭受的暴力創傷經驗並非羞恥之事。正是由於黃惠偵鏡頭對準的不只是她自身與母親，而是那存於其中的父權結構、與身處其中的所有人/觀眾，這個轉換才有辦法成立。

再者，那幕導演惠偵向母親阿女的詢問與質疑，彷彿將前面畫面裡阿女那種不情願的、愛玩的非典型母親樣貌，冷不防地直接推進默許家內性暴力的共犯結構位置。事實上，導演對自身創傷經驗的揭示，卻很大一部分是與另一個創傷經驗並置著的：即阿女及同輩女性所遭受的家暴經驗。儘管片中未有如女兒傾訴那般特別著墨，阿女本人也明顯不願談論或多做回想過往的家內受暴記憶，然而紀錄片最重要的一點在於，導演惠偵不僅僅是通過觀眾的存在來達成將痛苦轉換為結構性理解的方式，更是通過將自身的傷痛與母親的傷痛並肩觀看，創造一種相互見證、複雜映照的過程——因為恢復或創造社會聯繫的起點，就是感受到自己並不孤單，且一起擔負隨創傷記憶被喚起而來的恐怖和混亂、自創傷位置中喘口氣甚至退出（Herman 2018[1983]：350-370）。同時，紀錄片將母女間的複雜情感與受暴經驗並置為一共同承受的結構性傷害，其政治性也不言而喻：通過揭露個別遭受之傷害出發的「對台灣父權社會結構的批判」，並同步展現出結構批判過後的個別關係修補過程²⁸。

提及此政治性的類似觀點或可見於不同的評論，如童詠偉（2016）指出片中呈現了一個在地的、庶民的台灣女性群像，以及那些不在片中的受挫的底層男性階級經驗，而潘琴葳（2017）更描述道：「墓碑上不會有女兒的名字、未出嫁的女兒不能入宗祠被子孫祭拜、男大當婚女大當嫁、被先生打不是什麼稀奇的事、沒有什麼好可憐、更沒有什麼好對人訴說。即便今日，許多人對這些壓迫依然不以為意，將它們視為女性生命經驗必然與自然的『日常』。」因而，郭力昕（2017）稱《日常對話》為一部女性主義電影，並如此讚揚：「黃惠偵通過他的紀錄片呈現了這種女

²⁸ 有趣的是，許多台灣導演（特別是女性導演）首部作品皆是私紀錄片、或至少與自身密切相關的家庭/情感敘事，通過揭露與回返私密來自我救贖。



性的可能性，華人社會原有的精神結構綁住了女性的可能性²⁹、同時也把男性綁在了既定的位置，黃惠偵的呈現推掉了這個東西。這是激進的、尖銳的，性別政治的新的道德示範。」阿女作為片中那種不情願的、愛玩的非典型母親樣貌，其實在傷痛經驗裡、面對結構暴力時也只能無能為力，許多將女兒的傷痛連結至因為其仿若「不管事」的形象、而認定片中母親被迫落入受批判位置的大眾聲音，反而更加顯現了創造母職形象及羞恥化的父權結構。紀錄片正如母女對話，亦是與社會的對話——「壓抑、解離和否認的現象不只存在於社會的意識中，也存在於個人的意識裡。」（Herman 2018[1983]：36）

最後一個倫理道德爭議，則普遍存於紀錄片倫理的討論中，即在影像公共化之後，被攝者似乎必然面臨對日常生活的擾動。在彭仁郁（2012）所指出的，慰安婦阿嬤們在 NGO 工作坊中私密諮商過程成為倡議素材的影像公共化策略，便引起了許多稱此舉為二度傷害及諮商過程無法安然顯露自身的批判，並且同時批判道，當阿嬤們作為抗爭見證主體現身的時候，往往也挑戰著阿嬤自身原有的社群關係網絡、是為對其晚年日常生活巨大擾動。前述已提及阿女參與過的兩次盛大放映，然而，特別是到了具一定國際地位與聲譽的柏林影展之後，接踵而來的高度曝光讓阿女的臉被大大地放在了家家戶戶的電視新聞畫面、報紙與雜誌的報導專欄之中，標題多數以「同志母親」作為炫目的起頭。我們再次回到彭仁郁（2012）所指出另外重要的一點：

「事實上，這些女性能夠在隱匿創傷的情況下獨力存活 50 年，證明了她們在被 NGO 發掘之前，早已練就一定的社會生存技能。...（中略）原本的親屬或微社群網絡對於揭露「慰安婦」歷史創傷真實存在、或想像可能引發的抗拒，讓大部分創傷主體選擇繼續保持緘默，避免伸張正義

²⁹ 郭力昕在同場講座中更提及過展現此種樣貌的政治性，若以傳統家庭倫理考量，這種「活在街上、不活在廚房裡面，把自己的女同志社交生活放在第一位，看起來冒犯了所有傳統女性需要克盡母職的家庭倫理」的母親確實失職，然而郭力昕也直言：「但為什麼不行？」（來源：https://imedia.culture.tw/channel/nmtl/zh_tw/media/41632）



的國際倡議運動網絡，入侵、擾亂私密領域的關係網絡。而那些進入抗爭主體位置的，往往高度挑戰著原有的社群關係網絡，有些能透過跨國社群網絡的接繫與擴展，而從抗爭行動中獲得療癒或釋放感，有些則付出相當高的社會關係成本作為代價。」（同上引：187-188）

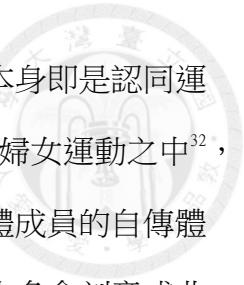
前面我們提過，作為見證抗爭主體，可能面臨必須反覆扮演自身公共形象、主體性經驗反而被掩蓋的問題，甚至在此處，必然要面對原有社群關係網絡的高度挑戰。若看向阿女的例子，導演惠偵在除了這兩場放映之外的其他時刻，顯然都代替了阿女作為主要的發聲者（即便阿女在場也僅僅是作為現身）。事實上，正是由於導演惠偵無論是在影像裡、專訪或者映後座談裡，皆不以母親阿女作為自身行動的見證/現身主體，其關係性轉向的討論方式，除了對於紀錄片抵達政治性效果的期許，還有以自身同時作為被觀看的客體（拍攝者角色）、以及發聲的創傷主體（被拍攝的女兒）³⁰出發，儘管有了許多「扁平化」阿女的批評與質疑出現，導演惠偵卻也因此有意識或無意識地將自身推到了母親的身前，這使得公共化所帶來的諸多政治性效果及相關批判討論，都盡量由導演惠偵自己迎身面對。那麼至此，可能還是要問，在導演惠偵已然盡力維護的處境之下，阿女原有的社群網絡及其日常生活又是否產生轉變呢？

第四節 『金馬獎』來了：日常生活裡沒有電影

阿女的缺席，除了導演惠偵在面對媒體時的刻意保護，更多的是阿女本人對於講述自我故事的興趣缺缺——「這部電影不會有人來看，我們的人生有什麼好講的？」³¹前述已提過私敘事所具有的政治性，事實上源自於「個人即政治(the

³⁰ 童詠偉（2016）在其「紀工報」的評論中即指出，《日常對話》的影像之所以激起如此大的爭議，某個程度也正是因為導演黃惠偵捨棄了後設性的反身思考及情感的抑制，將「自我毫不保留的全然投身」。

³¹ 2017/09/07〈《日常對話》導演拍攝母親同志情 媽媽看完後反應是這樣……〉，刊於 Fanyi 觀點。



personal is the political)」，個人身份與更廣大社會議題的連結，本身即是認同運動得以使用論述策略的背景，而這樣的策略從一開始就存在於台灣婦女運動之中³²，第一個女同性戀團體「我們之間」便於雜誌《新文化》中刊登了團體成員的自傳體敘事及其政治主張（Sang 2014[2003]：263），而「同志紀錄片」也多會刻意或非刻意的結合主流媒體，來達成要求權利、爭取能見度的目標（Hong 2013：867-688，引自林書怡 2019：6）。

然而阿女並不熟稔於此種身分政治。正如導演惠偵曾在刊於 BAZAAR 雜誌的專訪中提及，1999 年前後曾帶阿女參與當年度的同志遊行，母親的反應卻令她十分詫異：「原本以為她會在遊行中很有認同，但她只有前三十分鐘覺得很有趣，三十分鐘後就開始覺得無聊想回去找朋友打牌了。」（Angeline Hsiao&Winnie Liao 2016）或者儘管已通過媒體高度的曝光，特別是傳統媒體（電視、報紙）的重複播映，阿女身邊的朋友們自然很快地知曉了，阿女被置入這個大量重複敘說的「老 T」「同志母親」等倫理位置。在短版首映之後，同樣觀看過的時任女友阿芬其實便有意識地感受並顯現了指認的力道，但卻也立即試圖模糊命名所帶來的政治性效果：

「『阿女阿姨最近應該是去三重找她女朋友了。』一旁的阿姨愣住問：
『阿女不是女的嗎？』阿芬非常篤定的回答：『對啊，她是同性戀。但
阿女不像現在那些同性戀（我問：哪裡不一樣？）就是現在那些年輕的
同性戀，他們喔不會人家沒意思還要一直對你好，就是沒有那個非分之
想啦，我的教練朋友們男的跟男的很多啊，他們就不會這樣。（我問：
你都知道唷？）我知道啊，我一看就知道了，他們也沒有覺得不能講...
(突然話鋒一轉，對著我說) 妳...妳有男朋友嗎？我跟妳說，不要走上
這條路，很辛苦、而且爸爸媽媽會傷心的，（停頓遲疑了兩秒左右）阿

（來源：<https://www.family.tw/archives/50649>）

³² 王雅各（1999：39-40）便說明了所謂「文學式婦運」通過製造與性別相關的論述以再現於大眾傳媒的策略，這種策略一方面立基在台灣婦運人士的文學院出身、也立基在「學者」此等受社會認可的身份之上，並形成號召的力量。

女阿姨有沒有追你？』旁邊阿姨笑出聲道『他們年紀差那麼多！』阿芬

隨即回應『欸不一定，阿女很難說喔！』當我反問『可是阿女對阿芬

阿姨妳也很好啊』，她便含糊地說：『什麼？我喔，我就是陪陪她啦。』

(田野筆記 2016/12/02)

這裡的「同性戀」指的是「那些年輕的同性戀」，是通過性傾向建構身份認同的人，之於他們而言，或許就是會在電視裡聚在一起搖旗吶喊的社會性少數，儘管她們所熟識的阿女明顯不是「這種同性戀」，經過媒體再現化後的阿女卻是如此被指認³³。因此，相較於身份認同的個人政治，行為實踐成為比較合宜、熟悉的轉圜說法，比如「陪伴」、「一直對你好」³⁴。同樣地，當阿女在金馬獎的紅毯上穿著瞎趴的粉紅色球鞋，帥氣而短暫地出現在眾星雲集的媒體轉播現場，也出現了另一種詮釋的方式。此時我已進入田野一陣子了，阿女並不遮掩地談及身邊朋友們對電視熱播自己影像的反應，她大笑著分享：「他們現在看到我都叫我『金馬獎』，說『金馬獎來了喔！』，我說靠腰喔！我是沒名嗎？」(田野筆記 2017/01/24)「金馬獎」的稱號仿若玩笑，友善地隱匿了被熱播的「老T」「同志母親」指稱。必須注意的是，這裡的玩笑隱匿建立在她們早已知曉、或者或多或少意識到阿女與女友之間關係的基礎上，因此在即便是還尚未引發巨大熱度的短版播映之後，面對我的進入也隱隱然成為一種擾動日常生活的「陌生公眾的代表臉孔」的危險：當時我才剛進去沒多久，阿女的宮壇朋友阿秀便狐疑地問我來幹嘛的、要問什麼，聽說我在寫論文之後，她噢了一聲便皺著眉頭說：「阿女現在腦袋空空，自己都顧不好了，還幫你顧論文，你問她女兒就好啦，不然她都顧不好自己了。」(田野筆記 2016/08/23)這實際上顯現了，儘管他們並未能夠採取一個明確的辨識阿女與女友

³³ Gayle Rubin (1984) 便說明了在西歐及美國，工業化及都市化帶來了一種兩端化的影響：人們一方面開始逐漸與彼此相遇、並且獲得身份，然而另一方面群體的形成，卻也使其成為更鮮明的被壓迫對象，意識形態能夠加諸其上的暴力變得更加猛烈。

³⁴ 與此相似的是，阿女的原生家庭也正是如此應對，導演曾在觀點文章中指稱：「電影裡舅舅回答不知道母親喜歡的是女生時，其實母親和她的女友就在旁邊。」2017/09/07〈《日常對話》克服困難拍攝母親同志真情〉，刊於 Faniy 觀點。(來源：<https://www.faniy.tw/archives/50655>)

情感的方式，但仍然通過其他說法——比如她都顧不好自己了——來保護/避免阿女免於被外界污名所指認，特別是像我這種在放映後出現、並且明確地表達出對阿女生活興趣的陌生人物。然而這樣的隱匿或避免並非是通過理解而產生的寬容，廟裡的源哥就曾困惑、試探性地詢問過我：「那個片是在拍什麼？（我：拍阿女的故事啊）拍啥？拍過去哦？（我：都有，不過拍現在比較多，其實就是拍生活啦）喔！有這麼多可以拍喔，還拍到入圍那個。（我：阿源哥你有看唷）對啊，我就是看電視看到阿女，看到他在上面，我就去問他，阿女就說對啦沒得獎啦，他也問說啊你怎麼沒去（指頒獎）。」（田野筆記 2016/12/27）

在進入柏林影展得了一座泰迪熊獎之後，映演的範圍越擴越大，阿女再也不可能在場。大量的媒體露出、院線上映等機會讓公共化的範圍更加廣闊，阿女的臉被放在各式各樣的影展背板、海報及手冊上³⁵。同年十月，《日常對話》將代表台灣角逐奧斯卡外語片的消息，更某種程度被奠定成為某種台灣之光，國內許多的邀片放映，也不斷重複通過放映，討論起「老T阿女」或是「母親阿女」的生命處境，以及作為同志運動當中，一個可用於側面構築社會共識的個人故事。此時她在日常生活中越來越難以具體談論，特別是成為公眾討論、聚焦的對象之一所帶來的一切感受，她對這些消息的直接反應越趨單一：「那有得獎嗎？」或者「那有沒有錢？」

³⁶。

這裡顯現了敘事公共化後不同於日常生活的話語權力，日常生活沒有電影、沒有紀錄片，對於阿女或身旁友人來說，問題或許不在於「被迫出櫃」，而是該如何解釋從公眾映射出的面目被指認為「同性戀」。描述歌仔戲班同性演員親密互動的長篇小說《失聲畫眉》同樣出現類似的狀況，蕭伶玲（2004：114）便指出戲班成

³⁵ 四月正好是院線上映，我拿到《日常對話》的導演簽名海報，興沖沖地也想要拿去給阿女簽名，當時壇裡正好沒什麼人，只見她的宮壇友人阿秀湊過來看著海報上手繪的兩個人物，皺著眉指著惠偵的圖像問：「哎唷，這你喔！」沒什麼反應的阿女看了一眼回：「這我女兒啦！」「喔，這你畫的嗎？（見我搖搖頭，阿秀邊坐回椅上邊說道）哎唷，怎麼畫得這麼老？你女兒有這麼老嗎？」阿女呵呵笑了笑，面對我遞過去的筆，她揮了揮手說：「我才不要勒！」便匆匆地起身進宮壇裡去。（田野筆記 2017/04/20）

³⁶ 可見於其他訪問黃惠偵的新聞當中，例如潘鈺楨（2017）、林映好（2017）。



員們對該書非常義憤填膺：「簡直更是白紙黑字、證據俱在地更讓人們都知道歌仔戲圈有同性戀的存在了，原本在戲班內視為平常的關係，現在卻成為了社會污名的壓力來源。」這裡印照著是當時的氛圍是歌仔戲正在逐漸沒落，而儘管 1990 年代已有同志平權論述的生產與普及化，卻同時受到同性戀污名的社會壓力——比起過往默言的社會環境更加劇烈的污名。這種污名也曾體現在阿女的生活當中，惠偵曾於民報專訪中提及：「11 歲時不經意聽到長輩談論母親，『她媽媽尬意查某人、是同性愛，變態！』像把利刀刺進她的心裡。雖然失學，但她愛閱讀，翻報，那時看到媒體寫到『同性戀』都是負面用語，情殺、轟趴、吸毒...，異性戀被逮不會被強調、同性戀一定會特別加註；早年還會加註『心理疾病』。『那些有學問的人都這麼說了，應該是真的吧！』」（楊惠君 2017）

蕭伶玲（同上引：117）認為我們不該忽略，戲班成員們的焦慮在於害怕已成為經濟及文化階級弱勢的歌仔戲再受污名所拖累，換言之，「討生活」顯然比起身分政治的彰顯與肯認更加重要。我要指出的是，非屬認同政治的性別樣態使之並無「現身政治」或「櫃子」等概念，阿女の影像現身於公共，確實需要面對身邊「權宜處境」動搖的危險，然而或許正由於電影影像與實質日常生活的距離，以及建立此一處境的基礎本就無關理解與否，使「同性戀」指稱得以通過「得獎」及「賺錢」等正面且實質的意義轉換進日常生活，來填充阿女自身或身旁友人對於影像內容的想像，作為奧斯卡台灣代表「為國爭光」的媒體詞彙更某程度地轉移了命名指認所帶來的困惑與焦慮。

第五節 小結

紀錄片被大量公開映演，雖是通過導演惠偵的再現，卻也更大程度地面對異質性公眾隨之而來的解讀與誤讀。阿女の形象被置放在「老 T」「同志母親」的倫理位置，並帶來了各式政治性效果、以及公共化後的爭議及討論。然而根據我前述所

試圖回應的兩點作結的話，一是母親阿女的相對失聲，應視之為導演選擇執起攝影機、並由自身代替母親一同面向結構的必然結果，而置母親於「失職」批判位置之可能，則反而更顯示出觀眾是如何地置身於導演希冀揭露的父權結構之中；二是阿女「被迫出櫃」般現身擾動其日常生活的疑慮，應檢視阿女是如何不適用於身份政治及其現身策略的邏輯之中，而她與其身邊友人的反應或許呈現了某種擔憂污名、或難以理解的焦慮，卻通過影像世界的距離及「有賺錢」「有爭光」而暫時轉移掉。

最終，阿女在影像裡的失聲、在許多放映/倡議場合的缺席，毋寧說是阿女本不屬於電影及身分政治所架構的倫理規範世界之中，日常生活裡沒有電影，也沒有需要一個「可供檢驗」的認同概念³⁷。事實上早於，Gayle Rubin (2012[1992]) 便曾言明：「我們（所使用／擁有）的範疇（概念）是重要的。我們不能在沒有它的情況下，組織一個社會、政治運動，或我們個體的性別認同與慾望。事實上，範疇總是漏洞與永遠不能包含所有並不見得無價值的『存在的事物』，而只是限制了它。像『女人』、『T』、『女同性戀』、『transsexual』這類範疇都是不完美的，歷史的、暫時的與獨斷的。我們使用它，且它也使用了我們。」真實日常生活也往往並不真正立基於某種先驗的、超越的倫理價值，而是通過某些不經意而偶然的抓取、協商與互動，不斷充滿矛盾地組裝起所謂倫理的實踐（Collier&Lakoff 2005；Lambek 2010；Das 2010），「正是因為被框限出來的倫理規範充滿漏洞，所以我們擁有想像中的他者的空間、也自有一套日常生活的倫理行動。」（Das 2015）

因此，我們應當如何回應這個問題：如何自這些論述匯聚的形象中重新看見阿女？本研究將從影像復返，藉由第三、四章分別回返阿女個人的生命歷程及日常生活當中，試圖描繪出其所身處的常民社會樣態，以及從過往至今所面臨的、實作的、搭建的親密情感與日常關係。

³⁷ 當認同概念可被檢驗時，也代表同志對自己性別身份監控的加劇，劉文（2015：117）便曾指出，同志社群能見度的增加也建造了新的權力治理場域，監控著何為適當的、政治正確的語言、認同與行為。

第三章 離家、逃家與「回家」： 都市間隙的生命史



第一節 前言

惠偵：「他（阿女弟弟）不知道妳有女友嗎？」

阿女：「他鄉下人哪知道？」

惠偵：「你不也是鄉下人嗎？」

阿女：「我比較巧(*khiáu*, 聰明奸巧之意)啊，哈哈哈。我沒在說的啦！」

38

現年六十三歲的洪月女，於 1956 年生，大家都稱呼她為「阿女」，儘管她的外型是與名字違和的男性穿著與寸頭。在《我和我的 T 媽媽》《日常對話》兩部紀錄片裡，女友們的描述為她勾勒出一個既溫柔又飄渺（*phiau-phiat*，瀟灑、灑脫之意）的鮮活形象：其中一位曾與阿女共同決定買房過生活的女友娜娜³⁸，凝視著當年阿女贈送的玉鐲，邊拿在手裡觸摸著，有些苦笑地回憶阿女是如何地「不愛江山愛美人」，她的一句「匪類（*huí-lu ī*，不學好、沒長進的人之意）啦」道盡了倆人情感的深重與慨嘆，似乎也同時評語了阿女從雲林到台北、從前場到紅頭、在情感與處境之間、總是必須在各種間隙裡走縱（*tsáu-tsōng*，闖蕩）的人生。

圖六是阿女多年後回到出生地雲林，那趟旅程也難得地與原生家庭的兄弟姊妹一起返回早已無人居住的老家，這一幕是影片中阿女與女兒孫女一同走在小路上，中途獨自坐在一旁休憩的模樣。這亦是紀錄片《我和我的 T 媽媽》的主要預告

³⁸ 紀錄片《我和我的 T 媽媽》與《日常對話》裡未播出的訪談片段，感謝紀錄片導演黃惠偵提供參考。

³⁹ 娜娜，沿用黃惠偵 2017 年出版《我和我的 T 媽媽》裡的稱呼，書中描寫她長髮飄逸、步履輕盈，「簡直就是生在世間的仙女」（同上引：138），原先是歌仔戲團員、與阿女交往後開始幫忙奉養歌陣事業，也照顧著當年尚還幼小的惠偵兩姐妹。

片段，鏡頭就這樣擺放著、阿女也就這樣坐著，身後的稻被風吹拂地一陣一陣。隨後在片中，孫女採了一朵小小的紅花跑上前去，阿女露出笑容說道「哎唷是送給我的嗎？」而當她們再次啟程，走回那條向著不知何處的小路上，阿女將那朵小花一一像所剩無幾的煙蒂——輕輕地捻在了電線竿上。整顆鏡頭，彷彿是導演女兒自幼時便次次無聲的探問「媽，妳究竟在想著什麼？」我想，就像紀錄片選擇阿女回到雲林來當作預告那般，或許一切討論的起點就在這裡。



圖 6、《我和我的T媽媽》劇照（取自官網）

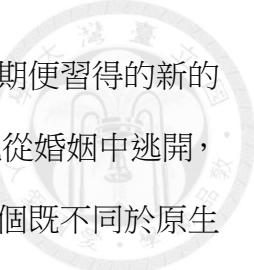
本章沿著阿女生命歷程開展討論，並將其視作不斷在「家」的意義轉變中來回遊走的實踐過程，且為台灣都市進程相互長成。過往人類學談論台灣漢人家庭，便指出家的社會邊界是自共食與共生的特質裡劃定出來的（Jordan 2012[1972]），而父系繼嗣則決定性地建構了漢人社會的基本結構，其展現於家庭結構與宗教秩序之上（Wolf 1997[1974]；Sangren 1987, 2012[2000]）。然而在這樣的體制系統裡，女性僅僅是結構體制中的「外來者」，其所感知的「家」既非穩固結構、亦非連續的系統性存在，而往往是處於當下的群體（Wolf 1972）。若從精神分析觀點來說，家（home）經常被預設為提供在家感（at home）的場域，但在心理層次上「返家」，卻不必然連結於現實生活的家（彭仁郁 2014b）。

在第一章中我們已然期許了一個重新描述親屬、婚姻與家庭的理解方式。誠如黃應貴（2014：2）所言，「家是人類社會發展的歷史產物，有關家的爭辯與討論，都必須放回其歷史條件及其社會文化脈絡中，才可能給予家的型態及性質妥當的位置。」台灣人類學研究也逐步在搭建一個新的「家」的概念（林文玲 2014；林瑋嬪 2014；趙彥寧 2014b）。於此，若我們重新談論「家」，我希望將其視為一個雙重動態的過程，是意識形態與物質基礎的同時轉變與相互構建⁴⁰。家庭作為一意識形態與物質性基礎的同時存在，在社會文化及歷史條件不斷轉變的過程裡，人們所感知到的都必定不斷在創造新的規範、限制、互動與可能。資本主義過程不僅生產了都市，也同時生產了外於父系繼承結構的家的物質性想像與「在家感」⁴¹；在阿女的例子裡，通過都市生活及經濟物質基礎的轉變，她得以掙脫父系繼嗣結構的束縛，同時，對於體制的置身與遵循，也為她帶來物質條件的穩固，一方面名義上仍置身異性戀婚姻體制內的阿女，能夠在多年後以配偶身份，取得丈夫死後其勞保制度所賦予的死亡給付（黃惠偵 2017：76），以及生養的女兒保證了老後基於「孝」的義務返還與照料；另一方面，阿女所習得、進入的牽亡歌陣等陣頭產業，實則是藉著台灣蓬勃於 1960-1980 年代「孝道」邏輯與展演的攀附，而穩固了生存的經濟基礎。兩者不斷轉變、亦不斷生產的相互建構，使得生命的彈性成為可能。

因此，本章將特別聚焦於阿女不斷遷移的生命歷程，是如何既受制又同時受惠於台灣社會環境變遷過程的歷史及物質條件，並遊走於漢人固有「家」的概念、逐步鑲嵌進都市空間中生長出屬於自己的樣貌：第二小節描述阿女從雲林原生家庭來到台北進入到都市工廠，在工業化社會裡被巨大的勞動力需求推著，離開了原先以親屬關係作為分配基礎的原則，並且在逐步開展的都市空間裡遭逢了第一段女女情感關係。第三小節說明阿女依然走入婚姻家庭背後所依循的漢人社會邏輯，但

⁴⁰ 此種討論方式亦可見於劉欣蓉（2011）對於戰後住宅治理的談論，她指出房屋所隱含的現代家庭意識形態、亦回過來支撐並物質化了自由婚戀的想像與實踐，莊濬琛（2018）則更進一步地，將都市國宅與阿美族文化視作一個並生的動態過程。

⁴¹ 關於資本主義過程為性/別差異主體創造的空間，趙彥寧（2010）即描述了勞動力是如何自父權家戶生產和再生產體系「釋放」出來，並且都市所具有的生產、分配、行銷和消費的統合性質，為人們創造了過去難以建立的親密關係與獨立的生活型態。



同時也是在依循著「孝道」邏輯的處境裡，取得了婚姻外自工廠時期便習得的新的經濟模式及發揮空間。第四小節進入真正的叛逃——帶著兩個女兒從婚姻中逃開，此時買房成「家」的物質性想像提供了新的機會，即與女友共築一個既不同於原生家庭、亦非婚姻家庭的「家」，然而其物質性想像及其實踐之所以可能，藉助的卻是台灣彼時蓬勃發展的房屋商品化、以及與此同時打造的現代化異性戀婚姻家庭工程。第五小節則將視角來到當代，此時的阿女已是一個三代同住的中老年女性，然這並未說明「家」的意義回到了固有的父系體制概念，而是在都市新的關係網絡裡，阿女已然存在另一種（不只是家或愛情的）相互陪伴的照顧情誼與意義。

第二節 從雲林到台北：工廠內外

1956 年阿女生於台灣雲林，水林鄉雖鄰近北港，卻是個安靜許多的鄉間村落。她僅有一次聊起自己的原生家庭，那時她正好有些頭痛，瞇著眼睛斷斷續續地、彷彿魂回到過往：

「我喔，我們家有六個兄弟姊妹，最大的姊姊差了二十歲啦，最小的弟弟差了五歲。（阿女邊說邊點起菸，一旁的老伯見狀立即插話道：『妳這樣（頭痛）還可以抽？』）醫生說不行啊，戒不掉啦，不抽很痛苦。（老伯接過阿女遞去的菸，點點頭說道：『我也是，我國中就開始抽了』）這個我國小就開始抽了（老伯問：『啊你菸怎麼來的？』）偷爸媽的啊，大家都是這樣，哈哈。不愛唸書啦！（我說：『不過你可以自己學會牽亡歌，其實很聰明耶！』）聰明有什麼用？我就是不喜歡讀書，不做正途（老伯問我：『嘆那你今天不用去上學嗎？』我回：『不用去啦！』）哈哈哈！我國小也很常翹課，很喜歡跑去墓園玩...。（此時另一位阿伯

出現在廟口，充滿活力的招呼，打斷了我們的談話）」（田野筆記

2016/08/03）



二戰戰後各地物資極端缺乏，來台後的國民黨政府便直接對民生製品及相關產業進行扶植保護，加上 1950 年韓戰爆發，美援以資金和物資援助方式大量挹注、同時提供部分技術管控與協助，以棉紡織產業為例，政府除了優先配給電力、外匯及融資，也在 1951 年開始以管制進口的方式保護國內發展，進入代紗代織階段⁴²（瞿宛文 2008）。隨後 1954 年《中美共同防禦條約》的簽訂，確立了台灣成為冷戰防堵戰線的一員，在紡織業方面，由於承接石化工業的出現，人造纖維的生產也開啟了另一扇大門，整個 1950 年末不斷出現新設與擴充的工廠。然而，1957 年美援開始將部份贈與轉為借貸方式，同時工廠林立的狀況也引發了都市地價上漲及侵占農田的問題（張景森 1991），在這樣的背景之下，國民黨政府大幅修正其政策方向，除前期即針對《所得稅法》做了修正，也開始著手對都市發展做出相對整合性的規劃，1960 年行政院也制定《獎勵投資條例》，以期吸引各項外資投入，開啟了 1960 年代台灣經濟的急速成長階段⁴³。

從戰後至此的基礎建設與工廠之盛，帶來了極大量的勞動力需求，同時，農村機械化也為務農人口提供了轉移的空間，「來台北」遂成為台灣鄉村人們工作賺錢的重要選項。1963-1972 年間台北盆地的社會增加和自然增加率都成長達到戰後最高峰，其中社會增加率的增長來源不同於第一波戰後的外省移民，而主要來自於外縣市人口的遷入（曾旭正 1994）。阿女的兄姐便是其中一員，他們十餘歲便北上到工廠工作；據說當時在台北工作的二姐深深感覺到讀書識字的重要性，因此堅持賺來的錢、必須提供阿女去上學（黃惠偵 2017：28）。1970 年，十四歲的阿女循著一樣的路線來到了台北，進入正蓬勃發展的紡織工廠，成為眾多女性勞動力之

⁴² 瞿宛文（2008）指出此時廠商無需自購原料、也無需負責商品銷售端，同時所需周轉的資金也不用太多，既有利潤又有一定保障，使得 1954 年台灣棉紡織業發展便已達到進口替代的目的。

⁴³ 據曾旭正（1994）年指出，此處正是一個由軍事威權體制轉向技術官僚的過程。



一。在各期建設計畫的催生下，根據《雲林發展史》（1997），雲林縣 1972 年全年的人口遷入及遷出比例已來到 1:1.5 左右。

離開原生家庭從雲林鄉村到台北工廠，意味著離開以親屬關係作為社會資源和權力基礎的分配邏輯。人們與他人共同集中在一個地方勞動、一同住在工廠宿舍，共同受規範化的權力規訓。談及紡織工廠的工作，阿女便沒什麼勁地說：「那個是上班的，比較不自由，做陣比較自由。（我問：做陣比較自由哦？）對啊，沒事情的時候就可以玩啊！但有事情的時候一整天都很累。」根據黃惠偵（2017:35）在書中指出，當阿女還在工廠工作時，假日時間就在工廠附近的廟口看野台歌仔戲，也是在這裡，遇上了來招攬年輕女孩打工的牽亡歌陣陣團（同上引：42），陣團裡的活兒要學唱、學跳、學劈腿、學下腰，學會了便開始跟著兼職出團。

正如前述，工廠規訓的同時也創造了假日及下班時間，並且為都市內展開新的關係網絡建立了基礎。正是沿著都市發展造就的非正式經濟，也開啟了混合著戲班、臨時工、以及出陣人群的勞動空間（林其民 2009）。做陣並沒有比工廠工作來得輕鬆、或者總體擁有更多非勞動時間，甚至必然需要面臨失去正式僱傭關係的保障⁴⁴，但阿女對於「自由」與否的定義區分，或許正如趙彥寧（2010:20）以曾任電子裝配廠女工的少德所述：「該勞動的異化性質，也同時讓她在區分『上班』和『下班以後』的身體慣習過程裡，確立了後者『本質不同』的情感和快感價值。」同時，做陣與工廠工作一個根本性的差異在於，做陣薪資為當天現金現領、而且「多做多賺」，勞動與金錢的關係變得直觀，金錢在日常生活的社會功能更為具現——人們交際應對與日常娛樂的空間。

野台歌仔戲與牽亡歌陣的出現與興盛，與 1960 年代之後漸趨穩定的經濟環境不無關係。彼時國民儲蓄率迅速增高，根據《台灣省通志》、《教育志》統計，1960 年個人擁有的收音機數量來到百萬台，而 1967 年台北市人口也迎來百萬以上的數

⁴⁴ 儘管就許多研究指出，女性勞工獲得晉升或正式僱傭的機會較男性少非常多，絕大部分還是臨時聘僱身份。

字⁴⁵，除了同期美國文化的影響，民生產業的穩定與豐饒也為常民娛樂鋪墊了基礎。關於當年野台戲劇的盛況，蕭伶玲（2004：64-68）文中即有如此描述：「當年 1960-1980 年代在三重著名的野台戲劇團，人潮洶湧，因他們總是能推陳出新，大量改編當時的港劇或電影，最高紀錄一年 342 場。...（中略）當時年輕，很愛跟著朋友到處看戲，因為三重一帶的戲實在太多了，往往只要騎個腳踏車、搭個公車就可以隨處看戲了。」相比於後來發展出的內臺及電視歌仔戲，野台歌仔戲中的觀眾與演員關係更加密切，甚至是成為戲箱⁴⁶、朋友⁴⁷，當時三重新莊一帶移民眾多、廟宇活動旺盛，野台戲班生意也較其他地方更受歡迎，在這裡，觀演之間發展出情感關係實屬常見。作為一個來到台北打拚的雲林女孩，儘管有兄姐及同鄉朋友，阿女「剛到城市工廠的時候，常常躲在棉被裡偷偷哭。」（黃惠偵 2017：34）直到在工廠外的戲臺邊，十九歲的阿女看戲看出了戀愛，過沒多久，她便從工廠宿舍搬進了小生演員的家裡。

第三節 從前場到紅頭：婚姻內外

一年多後，兩人吵架分手，二十一歲的阿女（1977 年）回到了家鄉，便很快地與家人介紹的男性對象結婚，扮小生的女孩後來也結了婚。一方面是因為賭氣，另一方面則是兩人也都到了適婚年齡，儘管表面上仍然是阿女選擇了進入婚姻家庭，然而在漢人社會中「婚姻」所標誌的是完成權利義務的人生必經道路，實與情感無絕對關係⁴⁸。黃惠偵（2017：40）提及，她曾問過阿女當時進入婚姻的想法，

⁴⁵ 當然，這也與都市計畫將台北市的區域劃定併入了六鄉有關。

⁴⁶ 蕭伶玲（2004）在其文中提供了其定義：經常跟隨演員身邊並餽贈物品、衣物及金銀的忠實戲迷，其隨身性有如「戲箱」一般。女扮男裝的小生往往擁有眾多女性戲箱，但亦有追隨小旦者或男性戲箱。

⁴⁷ 蕭伶玲（2004）文中即特別描述與探討了此種朋友（ben-yu）關係：不僅觀影者們熟稔後互相成為朋友，觀演之間亦建立起更深厚的關係，例如邊看戲邊照顧演員小孩、或者擁有更多私下的日常互動，甚至是「人生許多關鍵時刻，生子、喪夫、生病都必然隨身相伴（頁 70）」。該文同時指出，觀演間產生之同性情感，也會以「朋友」作為非同性戀或者獨佔性的宣稱。

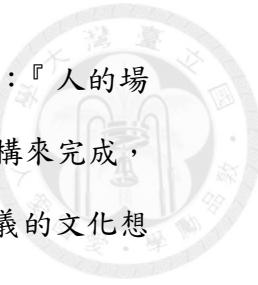
⁴⁸ 紀錄片中，阿女女兒惠偵曾有此提問：「如果當時同性婚姻合法，妳會去結婚嗎？」而阿女則毫不猶豫地回應了：「不會，一個人比較自由。」

而阿女的回答是「如果對方是一個顧家、願意照顧老婆和照顧小孩的男人，應該就會跟著他過一輩子，就和其他女人一樣」，由此我們看見阿女似乎展示了一個關於性別的想像，其基本與婚姻結構相依相附⁴⁹，以及阿女自我認同的位置——即婚姻結構中相對於男人的「女人」，並且，是一個可以孕育、生養孩子的女性身軀。我們或可於此進一步思考與傳統漢人社會中「婚姻」概念的關聯。

人類學對漢人親屬與宗教已有諸多討論，特別是延續繼嗣理論所導出之「父系繼嗣原則」（Freedman 1958；Cohen 1976），認定該基本原則建構了整個漢人社會結構——無論是在世俗的現實社會、抑或是理想化的神聖秩序。繼嗣制度決定了所屬成員的判定與權利義務，並由此延續土地及其餘財產資源，在父系原則當中，所屬成員及其資源擁有權的判定便是以父系男嗣為主。而人是否具有社會身份的穩固性、包含了其在死後世界的處境，取決於他/她能否在父系社會原則中取得位置，丁仁傑（2013）延續 Sangren（2012 [2000]）的討論，將此稱為「位格化與結構化原則（Codification and structuralization）的操作」：

「現實世界以父系繼嗣原則定義出了一個人是屬於結構還是非結構的，這種性質會延續到死後世界，屬於結構者會成為祖先、屬於非結構的就會變成鬼。男人與女人都必須有後代以延續父系世系，男人一出生就已得到身份，有了男性後代就永保了自己的被供俸，而女人則是要等到嫁入夫家才能得到身份，並且從男性後代身上得到供奉，當人符合這種狀態，它就成為正常結構的一份子，作者稱此為結構化的人。整個社會的秩序與延續，都是透過這樣一個父系繼嗣群的結構標記所定義和劃定出來。」（丁仁傑 2013：131）

⁴⁹ 其形塑關於性別的想像似乎無異於婚姻結構裡的「丈夫」與「妻子」。阿女曾向我說過，自己苦口婆心地教過女婿「對妻女要怎麼成功」、「對妻女要好好地講」。

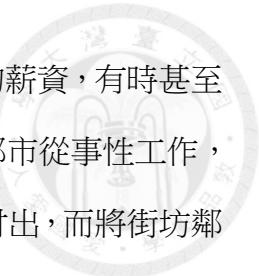


「理想的社會秩序，是靠兩個場域裡的結構化來加以完成的：『人的場域裡的結構化』與『鬼的場域裡的結構化』，前者以家的結構來完成，後者以祖先及擬制的官僚體制來完成，兩者之間形成相互定義的文化想像。」（ibid.：208）

父系繼嗣原則建構了漢人社會的基本結構，而在此我們進一步從社會結構的面向，進到日常生活中被實踐的實質內容。Stevan Harrell (1981) 曾指出，孔子倫理其實是一種期許達成社會整體和諧與利益的論述，它視社會為一個有機系統，其中生命作為一種永遠無法被償還的「禮物」，「孝」的義務就必須執行，並且直至家長死亡之後依然以祖先崇拜的形式被延續。Charles Stafford (2000) 亦曾指出漢人社會當中的親屬關係，實為一個與父系繼嗣體系並行的「互惠養育⁵⁰ (the cycle of yang)」循環系統，該系統強調親屬之間循環復始的金錢交換、食物交換與共居，也就是「完成婚事、生育子女、奉養父母、為子女完成婚事、為子女所奉養、合宜的死亡」的過程，林瑋嬪 (1990：19) 並談道，人一旦完成這一系列的「互惠養育」，便可以稱作「好命」、達到一個「道德人 (the concept of the moral person)」的理想狀態。換言之，在父系繼嗣體系及互惠養育循環並行下的漢人社會，女性的生育角色被視作是延續體系與完成循環的媒介，而婚姻自成為所有義務的起始，這也正是阿女一輩女性對於婚姻無關情愛的實質想像：婚姻既是對原生家庭的「孝」的義務展現，也是通過生養為自己保證孝道義務的回饋過程。

倫理觀念是如此根深柢固，以至於晉身工業化社會的台灣儘管迎來了許多改變，女性仍然沒有太多自傳統父系家庭結構離開的機會。事實上，工業化與都市化的並行，讓女性勞動力不僅僅流入工廠，也同樣流入沿著都市發展而生的各式服務業（包含性產業），無論何種產業型態，在都市工作獲取的金錢之高，往往成為女性改變其家庭位置的資本。胡台麗 (1985) 藉 1976-1978 年在台中南屯的田野指

⁵⁰ 此處採林瑋嬪的譯名。



出，許多年輕未婚女子工作受僱於工廠，而她們在工廠工作多年的薪資，有時甚至比父兄還要高；Wolf（1972）便曾於民族誌中提及鄉村女兒去都市從事性工作，一方面可以逃避婚姻，另一方面又因為工作提供的金錢對家庭的付出，而將街坊鄰居對於這份工作的性質與關係解釋為『孝順』，進一步被不得不肯認。然而，前述兩例中的女性，之所以能夠通過對原生家庭的經濟資助來規避看似必然的婚姻制度，實則不過是將金錢以「孝」的邏輯返還（或者說「互惠養育」）至原生家庭的操作。正因「孝」作為傳統漢人社會倫理的核心道德，其義務是絕對並且超越了所有的親屬與公民身份，甚至是足以為強調父系血脈的繼嗣體系撐出彈性空間，例如領養、冥婚⁵¹等策略性運用。換言之，回應於前述兩個民族誌例子，父系結構的力道並未隨著都市化或工業化而消散，反而以「孝」的邏輯持續運作。也正是如此，即使是與女性交往的阿女，卻仍然進入婚姻家庭的此一「選擇」，若從上述漢人社會邏輯來看，其實再理所當然不過。於此，性別只是標誌此種婚姻結構的位置與方式。

1984 年，二十八歲的阿女有了兩個小孩，為了增加家庭收入，決定開始自己做牽亡歌陣。對於後來逃家後依然選擇重啟經營牽亡歌陣，黃惠偵（2017：43）在書中描述道：「由於牽亡歌這個工作不用每天出門，工時短且工資比工廠還高，更重要的是出陣當天就有現金可領，救急又實際，是當時我媽能有的最好選擇。等到我和妹妹再大一點，我媽就開始帶著我們一起去跳牽亡歌，這樣連日托保姆費都可以省下來。」起初，阿女是有高薪聘請了其他陣團的法師與琴師，然而請別人還不如自己做的省錢，加上陣團之間競爭激烈，阿女便自己做起了「紅頭法師」⁵²。開始自行擔任紅頭法師，亦是在對於自身勞動理解下的最佳選擇——

⁵¹ 冥婚也有不同形式，傳統意義上的冥婚是藉由與某一男方結婚以進入該世系受人祭拜，而蔡佩如（2001：167）則指出還有一種是女性亡魂通過與姐妹「共事一夫」來過渡成神。

⁵² 紅頭在經驗或文史資料記載上都是由男性扮演（林茂賢 2001，徐福全 2003，龔萬侯 2005）。



「（我問：『前場這個你做過嗎？』）做過啊，一開始就做這，（我問：『那三弦琴呢？』）也做過，喔這個阿偵很厲害喔！（我問：『那後來怎麼變成做紅頭啊？』）沒辦法，那時候要自己做，找不到人，就自己學了，（我問：『自己學？這麼厲害！』）對啊，沒有人家教喔，是慢慢看、慢慢記，那個很難學欸！是不簡單。（我問：『那你自學，這些道具怎麼來的呀？』）買的啊！都買得到啦，這個（指紅頭頭盃）很貴喔，一個要六千元！不過，做一場（牽亡歌陣）也很貴，現在要一萬喔，以前大概八千吧！認識的才會算便宜一點。」（田野筆記 2016/07/20）

自學紅頭在傳統生命儀禮形式上其實並不被允許，甚至阿女本身的性別也不符常規⁵³，然而從阿女的例子中可得知，「自學、自買」往往常見於台灣社會之中，特別是當年台灣正歷經經濟起飛、並且尚未擁有太多金融性商品選擇的年代，不僅紅頭頭盃買得到，「孝道」也藉此大展鴻財——1960 至 1980 年代以私人或家族為主的中小型葬儀社迅速發展：「台灣到 1980 年代，有登記的葬儀社已經高達 800 多家。」（李佳穎 2011：41）對於葬儀產業在當時社會的蓬勃發展，徐福全（2001）認為由於台灣社會的普遍富裕，加上都市化鬆動了原有的社會關係，帶來動輒長達一千公尺以上的各式陣頭、電子花車⁵⁴等出殯隊伍，禮金白包絡繹不絕，於此「孝道」的義務被極盡推展，不惜耗費大量資金，也要讓亡者「風光送行」，來自於一種「輸人不輸陣、極盡鋪張豪華」的心理。事實上，Marcel Mauss (1991[1924]) 便曾延續 Boas 所言，指出北美 Tlingit 及 Haida 人喪禮禮俗即是一誇富宴，為了在盟會及氏族中贏得榮譽，「某些誇富宴制度裡，主角不得不耗盡家財到分文不剩的地步」（ibid.：52），在許多漢人社會的研究當中，亦有諸多學者說明漢人喪葬習

⁵³ 見註 16。我曾與某位熟悉漢人民俗文化的研究專家提及此事，他愕然且激動地表示不可能，指出紅頭沒有女性在擔任的，況且傳統紅頭的傳承承襲於嚴謹的師徒制，如果是女性也不會有師父收的。

⁵⁴ 電子琴引入西樂隊，至 1984 年，全台已有 315 個電子花車團（梁家瑋 2013）。



俗所具有的慷慨與餽贈的展演性質（Watson and Rawski 1988；何翠萍 1991；閻雲翔 2017b）。

同時，慷慨贈與在制度中也保證了具延遲性的報償，喪葬儀式通過大量金錢展現了對亡者的贈與行為，一方面是生者世界裡的「面子」展演（Hwang 1987），另一方面則幾乎完全符合「互惠養育」系統裡的孝道邏輯運作。正如 Harrell (1981) 所指，生命作為一種永遠無法被償還的「禮物」，「孝」的義務就必須執行，並且直至家長死亡之後依然以祖先崇拜的形式被延續，這正是為了保證償還，「孝」的運作體系便必須被延續；而作為義務實踐的中介物，金錢連結了給予與回報的循環復始。也正因為完成循環復始的義務重要性遠超過父系繼嗣體系所規範的傳統形式，若有易變且難以掌握的自然狀態使形式出現缺漏，人們都可以策略性地用一種「社會的擬制性」來彌補（Jordan 2012[1972]：124）。

阿女作為一生理女性卻能在非傳統師徒制的處境中成為紅頭法師，一方面由於阿女外貌上的男性化，彼時大量聘請陣團的喪家未能辨識、因此也未產生衝突，另一方面，也得益於牽亡歌陣的紅頭法師性質（亦稱三壇法師），雖在傳統規範上被視為應由道教中具道行的紅頭法師擔任，但早期的牽亡歌陣便有所有角色皆由歌仔戲班演員所擔任的例子（王雙福 2007[1950]），並沒有真正影響協助喪家展演孝道的能力⁵⁵。換言之，正因「完成孝道義務」的邏輯依然能夠如常被執行出來，之於社會大眾而言並無產生真正意義上的衝突。

至於「完成孝道義務」的邏輯依然能夠如常被執行，儀式本身的商品化也佔有重要的位置。「在 1960 年代後的葬儀組織型態商業化程度較高，在其中不管是人力還是物品，都是以工資與物品價格來被支付，其組織就算只有一個老闆，也會藉

⁵⁵ 這與牽亡歌陣的性質或有重大關聯。在台灣民間信仰中的牽亡與牽亡歌陣並不相同，儘管都有著引渡亡魂之意，但牽亡係替亡者家屬與亡魂溝通，而牽亡歌陣則更接近以勸世安魂的戲劇與唸唱完成的歌舞小戲。因此，三位前場（按原戲劇角色細分為姥婆、倒退、小旦，但現今已無角色區分）往往是由歌仔戲班演員來兼職擔任，過往研究多紀錄三位前場的兼職性質，並未著墨於紅頭與樂師是否也有類似情形，而紅頭也往往被認定與道教牽亡的紅頭法師無異。但在王雙福 2007 年提供予文化部國家資料庫的五零年代台南「牽亡歌仔團」照片與說明中，便顯示了該團成員全為歌仔戲班演員擔任。由此或可解讀為，紅頭法師在此陣的角色定義模糊，法師實際上不具有道行、或者由在傳統上被視作「不潔」的女性身體擔任，對於協助喪家操演孝道之能力並未產生重大影響。



由人力外包與廠商合作的方式來籌辦喪禮。而在此種類型的葬儀社中，工作人員幾乎要扮演十項全能的角色，角色分工較不明確。」（李佳穎 2011：51）儀式用品正如阿女所述「都買得到啦」，可能是過往（或想像中主流的）嚴謹師徒傳授制中鮮少見到的狀況，而參與成員也由於工作時間難成為固定性的上班，團員們往往是請歌仔戲班兼差擔任，流動性也高，儀式本身逐漸浸入商品化市場中，為了在眾多競爭業者之間爭取演出機會，陣團主無不一人多用、或者在表演內容裡竭盡所能加料，並且盡力與承接客戶的葬儀社老闆們博交情，以便增加及穩定工作管道。搏感情的各種方式裡，「象棋麻將」⁵⁶即是一個迅速找到位置的管道，阿女便是在此時逐步成為「很會贏錢的阿女」⁵⁷（黃惠偵 2017：48）。

然而這些賺來的錢，在丈夫持續的嗜賭與暴力相向而下，沒能夠穩固家庭經濟。三十二歲的阿女決定帶著兩個年幼的女兒逃家，直到生活稍作穩定，才重啟了做牽亡歌陣的生活。

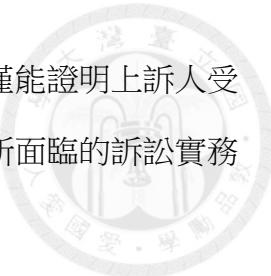
第四節 買一個家：在法律間遊走，在城市裡逃亡

1988 年，阿女帶著兩個女兒逃離中和的家，也等同自法律可觸及之處離開。事實上，在《家庭暴力防治法》1998 年首次公佈之前，除了離婚後相關權利的諸多判定不公以外，法院對於不堪同居虐待的離婚訴訟判定十分嚴苛，例如需要在訴訟前半年至少申請三張驗傷單⁵⁸，且備齊所有相關人、物證以確認傷勢是施虐者所為，因此阿女並非沒有想過離婚一途，卻在諮詢區公所時打退堂鼓，惠偵在訪談中描述了阿女的反應：「還要再去被挨打，那我一定會被打死了。」（楊惠君 2017）比如韓欣芸（2014）所指出的兩例：地方法院 68.02.28. 六十七年度婚字第 234 號即有「客觀上尚難認對於原告所受虐待已達不堪繼續同居之程度」，及最高法院

⁵⁶ 在 1986-1989 年大家樂盛行之際，許願、請願、酬神活動更是甚囂而上。

⁵⁷ 換言之，儘管喪葬儀式的大行其道看似擁有大量的現金收入，但正由於陣頭生意決大部分來源於人際網絡的牽線，這些收入更多時候必須再次投入到關係網絡的維持之上。

⁵⁸ 受暴婦女面對醫療單位時，經常發生被拒絕或拒開驗傷單的情形。



73.07.13. 七十三年度臺上字第 2974 號民事判決指出「診斷書僅能證明上訴人受傷而無從證明為被上訴人所加害」等字樣，即顯示了家內受暴人所面臨的訴訟實務問題⁵⁹。

她們第一個逃去的地方，是同樣來自雲林水林女性好友在三重的家，擔任茶室侍應生所賺來的金錢，使她有能力早早購置了在台北的房產（黃惠偵 2017：115-117）。在幾個朋友那邊輾轉避風頭後，為了獨立支付家中開銷，阿女重啟牽亡歌陣的生活，約莫是在 1997 年左右，阿女與當時的女友娜娜決定在蘆洲購置自己的房子。

購置房產的熱潮在當時可謂風起雲湧，房地產市場的漲跌左右了許多資本流向。這樣的情景來源於台灣的歷史脈絡，我們可推回戰後國民黨政府遷台之際，同時帶入大量人口與通貨膨脹的情境開始細談。戰後，移民激增而住宅嚴重短缺的情景在台北盆地十分顯著，除了對於軍事移民的安置與防空疏散的規劃以外，一開始的城鄉移民們多半都是自行建屋，國民黨政府對整體都市規劃仍然沒有太多建樹，也是源於其政治經濟環境的特殊性，容忍著非正式部門與非正式地景的佔用（黃孫權 1997）。實質的作為則要等到國民黨政府在 1965 年通過「聯合國特別基金（UNDP）」計畫申請到了技術支援，並且隔年在聯合國顧問的協助下成立「都市建設及住宅計畫小組（UHDC）」⁶⁰，直接催生 1973 年的《都市計畫法》（林秀澧、高明孝 2015）才正式開始。面對不斷發生之住宅嚴重短缺情境，由於政府一直未能建立一套住宅金融補貼制度、銀行貸款比例又極低，加上土地增值稅在 1968 年以前都只適用於都市計畫範圍內土地的狀況下⁶¹，1960 年代初期便開始出現華僑或地主轉型為營建公司（例如國泰建設、華美建設、太平洋建設等），也成為當時期

⁵⁹ 晚晴協會的出現顯然也是立基在法制實務上的難以保護，人們必須採取自己自力救濟的方式。從更早時候開始，就有許多不堪同居的受暴婦女會選擇自行逃離，只不過當時囿於同居義務的存在，許多丈夫便可在報紙上刊登「警告逃妻」等廣告，並以此要脅妻子回來。

⁶⁰ 隸屬於行政院經合會，其為 1950 年美援運用委員會的改組。

⁶¹ 據劉恆奴（1996）指出，為了防止以長期出典的方式代替買賣來逃避土地增值稅，政府增訂了都市土地設定典權時也必須如買賣所有權移轉時一樣看待，但當時的修訂適用範圍僅限於都市土地。換言之在都市計畫外的土地，則有著各種可能。



最主要的住宅來源。之後，也出現越來越多的地方民間資本大量投入，「土地」逐漸發展成為一種新的經濟租金（陳東升 1995：145）。

面對都市內眾多城鄉移民及家庭的住房需求，給予回應的也正是地方民間資本。營建商發展出一套「預售制度」，以符合移民們「缺乏現階段資金但擁有長遠生產力」的特性（曾旭正 1994）。由於預售制度的內容在於購屋者是在房屋尚未興建前就預付訂金，並且隨工程進度繳納款項，換言之，預售制度延遲了償付的時間、購置壓力及門檻相對降低，使得人們能更有餘裕將「可預期的未來所得」投注在地產之上，其立基的是通過固定帳面收支所換取的「信用」機制，換言之，人們所購買的是一種對於未來住屋落成的想像：一種特定的、通過信用換取的「家」的安居想像。在這樣的情景中，成家買房的廣告論述源源不絕地生產出來，房屋遂成為「彰顯個人成就」的商品。Zhang (2010) 在其昆明中產階級的民族誌說明了在面對私有化的地方治理之後，都市居民開始將擁有房子視為最安穩的投資⁶²，對男性來說，「擁有房地產」是自尊與地位的展現、而女性則是以年齡與外貌，雙方正是在這種物質性資本（財富資本與外貌資本）為基礎的市場當中，彼此構建對親密關係的理解。「買房」成為中產階級打造自身的手段，不僅成為「成家」的實質內容與前提，更是儲蓄置產的金融性商品。

但這裡有趣的正是，不同於握有信用資本的中產階級打造工程，阿女與女友娜娜在一波波買房熱潮裡，決定在蘆洲購置自己的房子，要打造的卻是外於父系原則的家。房屋的商品化帶來了一個更重大的概念轉變：即二胎房貸⁶³。二胎房貸在民間融資單位裡的興盛正是來源於房屋商品化的進程，這些房屋不僅僅作為市場中的買賣商品，更成為貸款的權利行使物品，特別是由於陣頭職業收入係以非穩定的

⁶² 閻雲翔 (2017a: 258)：「Deborah Davis 和 Stevan Harrell 認為，在集體化終結之後，國家對私人生活的控制逐步減弱，並將主要的注意力放在了經濟和政治的關鍵部門，使得人們產生了道德與意識型態的真空，與此同時，村民們又被捲入了商品經濟與市場之中，他們便在這種情況下迅速接受了以全球消費主義為特徵的晚期資本主義道德觀。」

⁶³ 二胎房貸即是房貸戶再把房子拿去做抵押，等於該房屋在債權行使上有第一及第二順位，第一順位多半可以貸到原貸款金額的五至八成，但因第二順位者往往承擔風險更高，故銀行的二胎貸款成數很低，民間融資單位則為之興盛。

現金流為主，阿女在信用貸款上難有優勢，這使得儘管二胎利率通常高出許多、且成數僅有原貸款金額的一至二成左右，對阿女來說，「房屋」的抵押權還是成為資金取得的最佳管道，而彼時阿女小弟剛在台北購置的房子，便成為她購置房產的資本。

購置房產為阿女帶來另一個重要的效果：真正實質意義上的「離開」。依據黃惠偵（2017：139）書中所言：「離開中和之後，因為戶口名簿沒帶走，母女三人的戶籍一直都還在那裡，當了近十年的幽靈人口後，阿女貸款在新北市蘆洲買了房子，才在婚姻關係存續的情況下，將三人戶籍遷到阿女名下的房子。」依時間計算，阿女買房並將戶籍遷出中和的那一年，正是處於民法及戶籍法進行大幅修訂的時刻，也極有可能是藉助了這樣的法律修訂，母女三人才得以順利將戶籍遷入新家。我們由法規內容的變遷探究一二，以 1930 年迄今都未更動過的民法親屬編第 1001 條為中心，該條文明訂「夫妻互負同居之義務」，幾乎許多的律法限制都是由此而來——比如，在當年男女權益相差甚劇的氛圍裡，民法親屬編第 1002 條長期持著「妻以夫之住所為住所」的內容；而同樣地，在 1992 年刪除該條文之前，戶籍的裁策標準其一正是「妻得以夫之本籍⁶⁴為本籍」、且「一人不得同時有兩個本籍」，換言之，戶籍作為協助國家標定公民身份的基礎，基本上與婚姻中的同居義務直接連動綁定。1952 年的台灣省政府代電公文中，即有一案由妻子提出在婚姻關係中申請本籍變更，公文毫無意外地出現了裁定「夫妻既以終身共同生活為目的，互負同居之義務，依法自應同一住所，不宜不同之本籍」的內容⁶⁵。然而 1987 年解嚴之後，1990 年代女權論述、性別運動風起雲湧，戶籍法及民法親屬編皆前後修改了相關規定：接續著民法親屬編 1002 條「妻以夫之住所為住所」於 1992 年刪除，戶籍法也於 1992 年將戶籍登記由「本籍」改為「出生地」、刪除連帶的「妻以夫之

⁶⁴ 據陳昭如（1997）的說明，「本籍」概念的出現，與受日本殖民的歷史有關：本籍意指殖民母國之身份、而被殖民地僅能登記為寄留，因此日本的戶籍法未曾真正在台灣實施，而是以戶籍/戶口的雙軌制度存在。

⁶⁵ 見肆壹寅寒府綱丁第八二五號：電復雲林縣政府為夫妻互負同居義務不得分設本籍—張廣恩之妻申請本籍變更一案。此例亦可見於韓欣芸（2014）。



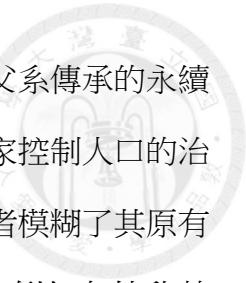
本籍為本籍」，並於 1997 年全面修正。民法親屬編第 1002 條更於 1998 年修訂為「夫妻之住所，由雙方共同協議之」（韓欣芸 2014：106）。

接續前述，我想說明的是，戶籍概念言明了一個重要的核心論述——即「家」的概念往往包含住屋的擁有權，更可以反過來說，「家戶」指涉的是「父系繼嗣成員」與「父系傳承的物質基礎」。1945 年民法繼承編頒訂以前，日據時期台灣的財產繼承以《繼承登記法》分為家產與私產，家產是以該戶籍的戶主身份作繼承，由男性直系血親卑親屬為繼承人，在該法第三點中明定「女子直系卑親屬及因別籍異財或分家等原因離家之男子直系卑親屬均無繼承權」，而私產之定義與保留類似於民法規範下的財產繼承，於該法第十二點中明言：「私產繼承純屬財產繼承性質，與家之觀念無關」，可知「戶」與「家(父系家庭)」概念之相連；而基於戶籍體制作為現代國家管控人口的計量化單位，所擁有「人必歸戶」的前提（林勝偉 2005），「戶」往往指涉與土地相關之住房擁有權⁶⁶，而「家」之定義則與同居事實相連，正如民法第 1122 條認定「稱家者，謂以永久共同生活為目的而同居之親屬團體」，戶籍不僅僅作為「人口—土地」的管理關係，也同時是民事親屬事實上所認定的「家人」的法律關係：家戶此一單位實質上作為「家(人)一家戶一家屋」的連結。在此，我們更可以進一步揭示，家戶概念背後所隱含的父系意識形態，即不僅僅是「家戶」內的「家(人)」以父系繼嗣成員為考量，「家屋」更是父系成員可被繼承的財產，住房遂成為所謂「父系傳承的永續物質基礎」⁶⁷（趙彥寧 2008b, 2014a）。

然而隨著臺灣工業化後家庭型態的轉變，「家(人)」的實質內涵發生變化，特別是進入都市之後，「房屋」的交換價值也被獨自拉入房地產市場的運作之中，論述上更逐漸被轉化為一種特定的「家」的想像，正是這個房屋商品化的過程，揭示了一件事情：「家戶」概念其實從未只能是現代國家治理機制的手段，而是同樣可

⁶⁶ 施添福（1996）便曾指出蘭陽平原的土名和街庄設計，就是「一套『以地統人』或『以地籍統戶籍』的系統，使人口和土地渾然結為一體，這提供了蘭陽平原一套長期穩定的空間組織系統、有效管理人口與土地。」

⁶⁷ 此處為趙彥寧（2014a）所言，本文接續將直接使用此詞彙，以表達「住屋」此一物質性基礎在台灣社會中所隱含的父系繼嗣原則。



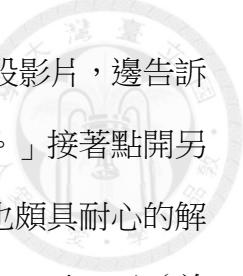
以反為市場與人民所操作的概念，並且房屋的商品化更帶來了在「父系傳承的永續物質基礎」以外的家的可能。若將「戶籍」制度不僅僅視為現代國家控制人口的治理技術而重新深究的話，人們對於制度的彈性使用，往往顛覆、或者模糊了其原有的治理效力，甚至成為婚姻婦女逃離傳統父系體制的可能手段，例如在韓欣芸（2014：75）針對台灣 1975 年起「逃妻」策略開始通過遷移戶籍來達成，亦或者是至今依然普遍的遷戶籍以跨區就讀等，並且為「戶籍制度」的基層執行者所理解，阿女便言明購屋移出戶籍，便是「戶政事務所小姐教的方法」（黃惠偵 2017：140）。其所造成的效果——正如對阿女來說——移出戶籍代表的是實質意義上的「離開」，而當土地、房屋成為可以交易的商品，購置房產也意味著建立外於父系原則的「家」的可能。

儘管在購置房屋後不久，阿女就為了替另一位女友償還債務，就將這棟曾經賦予了「共築一個家」的房子再拿去做了二胎貸款，最終在債務的壓力之下賣掉。除了惠偵的妹妹因為結婚將戶籍遷入了夫家，1999 年，阿女和惠偵又再度成為了幽靈人口，直到惠偵決定進入婚姻。

第五節 「回家」

「這裡是阿偵（惠偵）跟她先生找的，應該有四五年了喔。現在阿娟（惠偵妹妹）就住三重，那時候就住在隔壁。（我：現在不住在一起，比較少見面齁？）過年還是會回來嘛，過年要回娘家呀，以後妳嫁出去了也是要嘛，不會不想回去嘛。」（田野筆記 2017/07/05）

2016 年夏天，我們坐在中永和巷弄裡的宮壇前隨意地聊著天，此時的阿女與女兒就一同住在附近，已經鮮少出團的她平時在家幫忙帶孫女，無事時就來這裡跟大家聊天賭博。問及做陣的工作，阿女便拿出手機，瞇著眼睛點了點螢幕上的社群



播放平台，推薦頁面上是「牽亡歌陣」與一些趣味影片。她開啟一段影片，邊告訴我「這我孫女跟我女兒那團，這個跳得最好，從小就跟我一起跳...。」接著點開另一段：「這個我也幫忙過，都認識的啦！」當我問及差異細節，她也頗具耐心的解釋：「南部的比較輕鬆，這個（又換開另一段影片）是北港那邊的，就沒有那些（前場的花式表演）。做這個很好玩欸，因為看他們（前場）有時候也會摔下來，哈哈哈！（我問：『那之後還會想繼續做陣嗎？』）她（指最小的孫女）長大之後，就回去做陣啦，妳看上班那種就不行，妳老了誰要用妳？但做陣的，這個年紀的也有。」（田野筆記 2016/07/20）

然而牽亡歌陣至此已經歷了巨大的轉變。在前述我們可以看見，參與儀式產業裡的金錢並不僅通過勞動流轉，還有賭博的輸贏⁶⁸。無論勞動或者賭博，兩種經濟形式都因其成員數量、以及現金流動的性質而難以估計，政府對於其龐大的資金流動毫無規範管制，這裡便可引伸到 1991 年開始政府對殯葬政策的態度轉變。1970 年之前，政府對於殯葬政策的實施皆是以物質設施的規範為主，如 1936 年沿用之《公墓暫行條例》等，儘管 1970 年在政府「中華文化復興運動」策略方向之下設置的《國民禮儀範例》，開始將「殯葬文化」也視之為規範對象，卻因國內外政治情勢的巨變而未有實質影響（梁家瑋 2013）。1991 年政府宣佈廢止《動員戡亂時期臨時條款》，此時《國家建設六年計畫》頒布，出現諸如《端正社會風俗—改善喪葬設施及葬儀計畫》、《建設人間靜土—『禮儀環保』計畫》。在「文明化」的建設要求下，社會氛圍逐漸轉為批判，牽亡歌陣所屬之喪葬禮俗被認為是「變得鋪張浪費、乖離喪禮本質」（徐福全 2001：5）。之後歷經首次總統民選及政黨輪替，「新政府」大刀闊斧，2002 年更設立以「配合公共衛生、永續發展之綠色矽島願景」為立法前提的《殯葬管理條例》，許多隨死亡併生的產業型態被明確視為「鋪張浪費」並亟須被改善的偏差問題。這也使得牽亡歌陣、甚至整個生命儀禮產業，都必然要面臨轉型。

⁶⁸ Mauss (1991[1924]) 在其第二章註解 120 寫道：「賭博是一種誇富宴的形式、也是送禮體系的一部份」，並以 Haida 人 tip-cat 遊戲為例。

儘管阿女回應「做陣的，這個年紀的也有」，中高齡的身份依然難在產業轉型的狀態裡維持優勢。事實上，除了產業需求轉變，許多中高齡勞動者也面臨身體已無法再負荷體力勞動，阿女曾提及自己的兄弟：「大哥、二哥跟小弟都做蓋房子的，建築工人啦，都一起做的，做習慣了啦，但現在也沒在做了。」當中高齡者因應各種因素逐漸退出其所處的經濟結構，就如阿女在紀錄片中所言「生小孩是老了以後有人靠啦」（黃惠偵 2017），「孝道」（即前述「互惠養育」）首先被預設為唯一的生命支持系統，與女兒惠偵共居陪伴、且能以女兒收入作為目前的主要經濟來源，也確實為日常生活確保了基本的物質基礎。

那時我們正好在她家裡，阿女走到陽台抽菸，我跟著推開紗門進來，她倚著陽台邊，看了一眼東張西望的我，笑道：「小安（阿女最小的孫女）都說我是抽菸機，哈哈哈，我都在這抽煙，小安就在紗門那跟我講話。（我問：他不過來嗎？）我不讓他過來的，因為這裡很危險。（停頓）噢，對面正在煮飯了，聽到煮飯的聲音。那邊（指向相鄰的房子），有看到嗎？這一家有時候會在，我都會跟他聊天，哈哈哈！」（田野筆記 2017/07/05）比鄰而居的鄰人情誼，是往常少見於描述都市的用詞，然而對於曾為臺灣島內眾多城鄉移民一員的中高齡勞動力，都市也並非一個社會既存的狀態，而是他們遭逢了彼此、並且共同構建生長的過程，「回家」的意義也已然隨之多次轉變。

某次正值清明時節，身邊許多友人出國或返鄉，台北頓時冷清了些許，但宮壇空間卻與平常並無不同。看到我依舊前往，源哥顯得有些驚訝：「你爸爸媽媽沒有帶妳出國啊？」見到宮主淑姐像平常一樣端著菜、招呼著大家吃飯，我便隨意地問起清明節會不會要回去？淑姐看了我一眼，放下湯碗離開前只丟了一句：「回哪裡？都沒人了回哪裡？」⁶⁹（田野筆記 2017/04/04）在都市與勞動者的相互進程裡，都市讓個人自親屬關係與土地中離開長成勞動者，人們既仍受父系繼嗣結構所規範、

⁶⁹ 紀錄片《我和我的T媽媽》、《日常對話》裡皆有一幕是阿女與其手足一同回到雲林老家，那裡已成頽敗舊屋，四人到處看了看後、直挺挺地站在門口給導演惠偵訪問，當導演問：「覺得回到老家是什麼感覺？」，阿女的手足們紛紛回應：「哪有什麼感覺？東西都壞了不能用了，哪有什麼感覺？」「懷念過去要做什麼？過去的東西都要淘汰了。」



卻也足以在劇烈的變化中尋求新的「家」的意義。在台灣傳統社會常規當中，無論男、女性，進入具有繁衍功能的「家庭」單位，正是整體社會得以延續的必要環節，然而對於作為結構體制中「外來者」的女性來說，所謂的「家」本就不是連結過去與未來的連續線，而是當下的群體，這不僅僅指涉了通過生育而達成的「子宮家庭」、也同時是指涉與村落內其他女性鄰人的社群網絡（Wolf 1972）。相互照顧及創造在家感（at home）若為家的實質內涵，不僅要看阿女從原生家庭、婚姻家庭、戀愛同居直至現今的三代同住，更要看在其生命歷程裡隨之生長的都市生活，阿女已然存在另一種（不只是家庭或愛情的）相互陪伴的照顧情誼與意義。「問事只是接觸宮壇的開端，大部分來的信眾不見得是來問事，而是在結束工作後利用閒暇時間來宮壇泡茶聊天交友，待久了，就開始幫忙廟務運作。」（陳杏枝 2003：120）都市成為新的關係連結所能棲居的地方，更成為所有在家庭結構體制外，另一種足以稱之為「家」的情誼與意義。

第四章 有緣作伙：

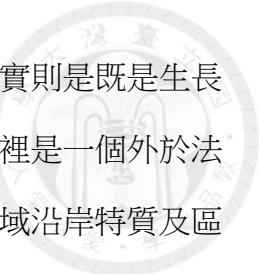
棲身都市的關係與日常照顧



第一節 前言

「舊式電視機擱在牆邊，螢幕上正播著台語歌KTV，阿姨們動作熟練，邊聊天、象棋麻將邊刷刷刷地在桌上進行。我向其中久未出現的阿琴打聲招呼，阿女在一旁說：『她喔之前去考老師啦』我摸不著頭緒：『考老師？』『去警察局考賭博的老師啦』她邊大笑、邊悠悠地吐了一口菸，其他阿姨們也都跟著豪邁地大笑了起來。」（田野筆記 2017/04/29）

阿女近年來經常博徼（puh-kiáu，即賭博之意）的宮壇空間，就位在新北市中永和交接、一個非法卻合理佔用達二十年的地方性傳統市場裡。這裡是一個市場內蜿蜒小巷的角落，共存著一個私有宮壇及土地公廟，許多難以在地圖上被辨識的小巷潛伏在各式各樣攤販所攀附的街道內，貼緊著貫穿中永和的河流而生。在菜市場狹小的巷內，共存於同一空間的壇與廟，各自延伸了空間、擺放起桌椅。進行的活動隨著圍繞著的人群組成而有些許不同，土地公廟桌通常就是泡茶，以廟裡人員為中心、熱絡邀請附近鄰居一起喝茶聊天，而某些興趣相投的阿伯們若是相聚、便會拿出摺得小小的六合彩簽注表，小小聲地相互討論下注號碼；隔壁的宮壇桌，也是會泡茶聊天，不過以私人宮壇較熟的朋友為主，有人喜歡吃檳榔、而有人喜歡賭錢打牌，偶爾牌咖湊不齊，人們便叼根菸坐在桌旁、跟隔壁的有一搭沒一搭的聊天，到了午飯、晚餐時間，宮壇的人經常就煮了些菜，湊和著一塊兒吃。這個看起來是死巷的街角，卻實際上連接著前述提及作為里民中心使用的鄰里公園，人們從這裡過渡到那個與菜市場緊密相縫的空間，只需要通過著一個十分隱密的小橋。



回觀都市整治計畫的發展歷史與過程，這個看似日常的空間，實則是既是在都市整治計畫之內、卻又外於空間治理的偶然，我們可以說，這裡是一個外於法律的街角空隙。本章將首先描述該宮壇空間的歷史脈絡，指出其流域沿岸特質及區域劃分模糊的空間特性，如何導致各種隱晦的土地爭議與變遷歷程。而與這些「隱蔽、邊緣、往往是棄置空間」角落共生的，絕大部分是四十歲至八十歲的中老年人，有菜市場攤販、附近住戶、廟裡人員，以及因為鄰里公園太常被警察注目而轉移陣地的賭客們。對阿女而言，與此共生的則是她現在熟稔的牌桌、牌友以及日常生活。

正如莊淯琛（2018）通過沿著海濱國宅周遭生長出來的都市菜園，指出其同時生長與維繫著阿美族居民們之間的社會關係；本章將試圖沿著相似的路徑，說明地方政治與環境治理邏輯的力量是如何在這一外於法律的街角空隙中共同運作，並且與此共生的是同樣外於法律的非正式經濟活動——以「博微（puh-kiáu）」作為連結的日常生活。在這裡，儘管連結著的人群並非相同職業，然而他/她們與阿女共享著相似的狀態，這些自勞動體制所排除或滑落的中老年人群，也正通過相互博微（puh-kiáu）、博感情的互動，以及金錢、藥物、資訊作為交換基礎的運作，創造了一個在家庭結構體制之外，足以稱之為「家」的另類關係網絡，人們相互包容著、照顧著、參與進彼此生命，孕育出既含糊又看似矛盾、建基在各種迂迴卻又積極參與其中的日常倫理（ordinary ethics）。

第二節 菜市場、公園與廟壇

如果是在黃昏時段走進菜市場，穿梭在擁擠的人群中便容易失去方向，但若沿著那一年四季都掛著的紅燈籠，越過瓦磘溝，很快就可以看到紅色的小型牌樓，牌樓後是一條彎曲的小巷，像是藏著那般座落了一個背對河流的小土地公廟，以及相鄰著、但面向菜市場的私人宮壇。宮壇像是從壇中延伸到巷子地擺放了配套的木製桌椅，一旁架著一台老式電視機，加上連接著二樓陽台底端、瓦磘溝側邊矮牆以及

兩側老樹以撐開的紅藍相間的防水帆布，陽光灑落時整個空間是暈開的淡暖色調。隔著其中一棵老樹，隔壁的土地公廟裡也擺放了桌椅，不過風格相互迥異，鐵製的辦公桌、褪色的紅色沙發、一張破舊的黑色電腦椅、兩個長凳、幾個疊放著的紅色塑膠椅凳，來自於廟裡人員或附近住戶家裡用不著的捐獻。辦公桌的桌腳稍嫌不平、而置放的位置又顯得有些階差，便抵著一兩塊磚頭當作支撐。桌椅空間外的另一側則是三個紅色的廟佈告欄，上頭貼著進香或廟宇活動的公告及照片。

這個看似平穩的空間實則生成於一系列歷史的偶然性，並且隱含了一個關於土地歸屬的衝突。在佈告欄後，有一條高掛著的白色布條，寫著抗議廟方以佈告欄及鎖鏈擋住該住宅建築的出入口，不久後，廟方委員們帶著一條更大的、充滿喜氣的「恭祝風調雨順」布條，在白布條前毫不客氣地展開。又過了一陣子，一張下載列印出來 A4 的建築物地籍套繪查詢圖，貼在了該戶的另外一側門口，寫著「非法神壇違法佔有既有道路！」到了土地公的生日，廟方辦了一桌的菜邀請大家前來共享，我也被邀請坐在主委及副主委的身邊，他們高高興興地敬茶、吃著配茶的小點，副主委源哥像是要炒熱氣氛，舉著茶杯說道：「各位，我們越大聲、越歡喜，那邊（指抗議廟方的住戶）就越不開心！」（田野筆記 2017/02/27）該項衝突與雙和地區的發展進程中，特別是瓦磘溝流域附近空間的零碎化與土地歸屬的曖昧不明，具有相當程度的關聯性。

1945 年國民黨政府接管台灣後五年期間，帶來了大量戰爭移民，1951 年雙和地區即以台北市周邊地區的身份列入防空疏散政策，使得此區直接被劃歸大量中低階外省軍人的眷區，而其不利於農業發展的特質，也在此時逐漸承接了民生輕工業發展的空間。由於人口逐漸增加，國民黨政府才在 1955 年⁷⁰因應規劃了針對雙和地區的都市規劃政策，當時規劃者所參照的理念來源自英國社會主義改革思想家霍華德（Ebenezer Howard）花園城市規劃，該政策出現於英國工業革命後的一系列城鄉轉變的討論之中，來到這份台灣的都市化計畫書裡，成為坐擁七個公園、

⁷⁰ 來源為 1955 年〈內政部都市計劃審核小組會議記錄〉。

合於溪洲地區圓弧地理形狀的藍圖。同時間，由於溪洲地區的人口仍在不斷攀升，至 1957 年已增至約 14,983 人⁷¹，讓中、永和分鄉設鎮的聲音也逐漸高漲，1958 年國民黨政府終於准予永和鎮自中和鄉分出來，所依據之劃分邊界正是當時的「瓦磧溝」流域，然而由於其中一地的漳、泉人居住比例相當，對於劃歸哪方爭議眾多，鄉公所便決定讓當地人依其意願分邊（林竹君等人 2013），也因此導致當時的四號公園預定地周遭雖位於「瓦磧溝」流域屬於永和的地方，卻整個被歸入漳州人較多的中和一側。

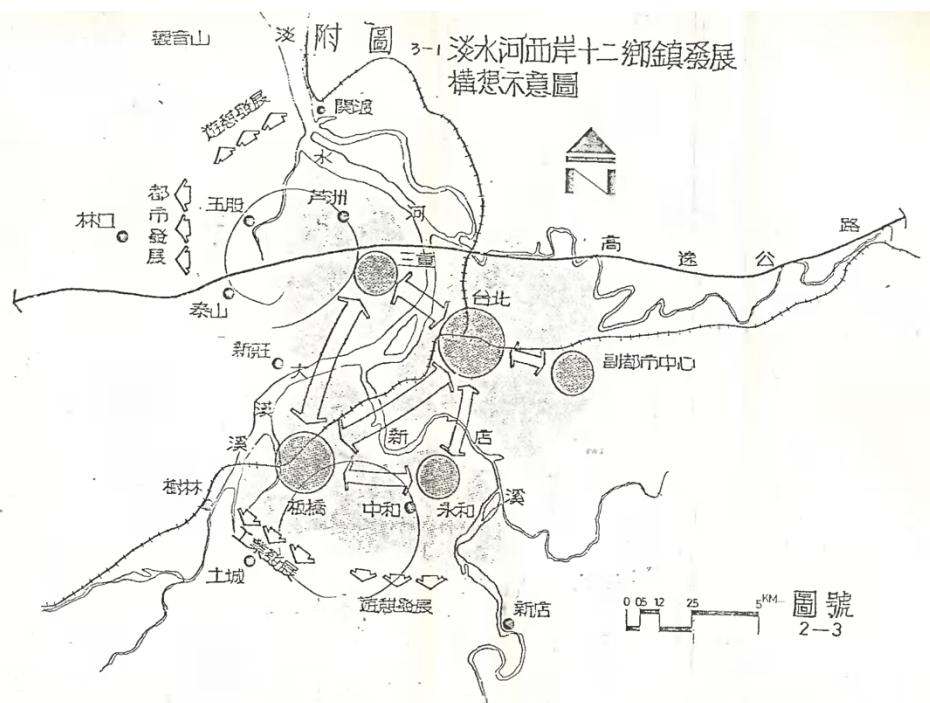


圖 7、1983 年都市計畫發展藍圖
(來源自 74/07/25 變更永和都市計畫第二次公共設施通盤檢討案)

人口飽和的狀態之迅速與密集程度，讓永和鎮在 1979 年就正式升格為永和市，在 1983 年台灣北部區域計畫「南北走廊」⁷²的都會區域概念裡，永和更直接躍居為台北生活圈的主要發展區域之一，這一北部都會區構想同樣展現在 1985 年的「變更永和都市計畫案」內容中（見圖七）。在這樣的背景之上，市內的建設發展需求也不斷出現呼聲，例如低窪沙地易淤的地理特質所引起的問題，特別是瓦磧溝流域

⁷¹ 來源為《重修中和鄉志》。

⁷² 來源為內政部區域計畫委員會所公告之〈台灣北部區域計畫〉。

附近易引水患，國民黨政府遂在 1984 年起始進行了一連串分期分段的整治計畫⁷³。然而，瓦磘溝的整治計畫執行起來卻是困難重重，其中包含了幾項因素：一、經濟與土地開發的急速上升擠壓了河道的生存空間，如今瓦磘溝早已無法看出當年的運輸灌溉等功能，但人們也並沒有想要為瓦磘溝作出地下化規劃，絕大部分的建設是以沿線縮道的方式來為產業發展和人口成長騰出空間，而這些騰出的剩餘空間緊鄰河道且面積狹長，作為其他用途的可能很小，二、接續前述，政府為杜絕水患所做出之規劃例如建置抽水站或堤防等，實則同樣佔去許多堤防邊的土地空間，這些土地空間被零碎化地遍佈在河流流域兩側，因建設堤防而導致荒廢的堤防邊土地約有 120.66 公頃（許雅淳 2010），三、最終，瓦磘溝作為當時劃分中、永和的主要依據，使得兩方必須同時進行整治計畫的辦理，然而河道的縮減、堤防的建設

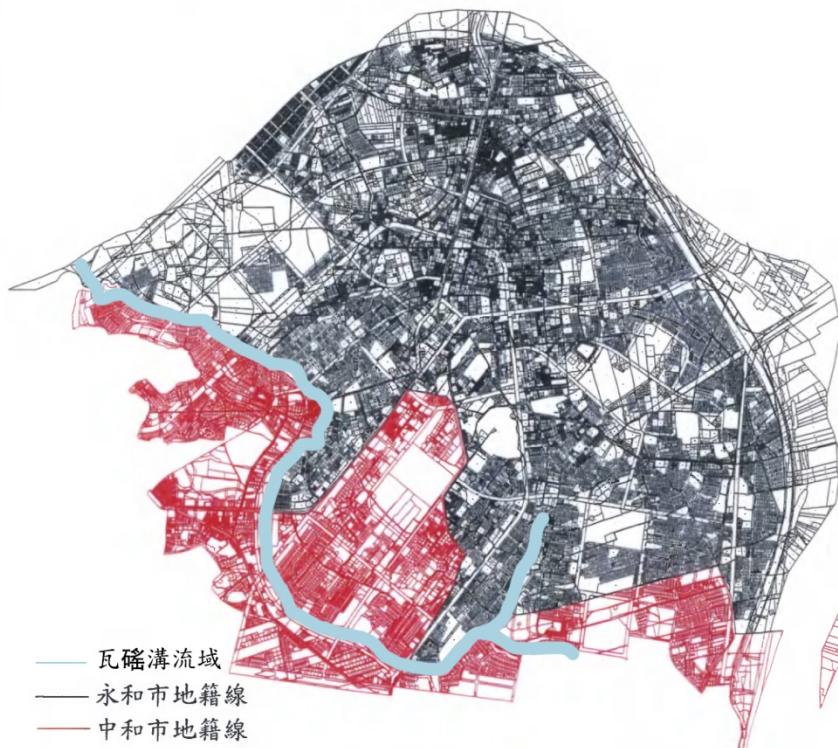


圖 8、瓦磘溝流域與中永和地籍分界
(來源自 99/10/28 變更永和都市計畫中、永和都市計畫界及部分道路用地調整專案通盤檢討，流域為作者自行增加繪製)

⁷³ 如民國 73 年〈台北地區防洪計畫初期實施計畫〉、76 年〈台北地區防洪計劃第二期實施計畫〉，82 年亦於〈變更永和都市計畫(部分綠地、住宅區、道路用地、溝渠用地為抽水站用地及道路用地為河川區暨部分溝渠用地為道路用地)案〉中提出台北地區防洪三期中原堤防部分之計劃內容。



需求，在在顯示出兩方土地權屬的曖昧不明，以至於前期整治計畫都仍然處於簡易的護岸修復工程，直到 2010 年，中、永和混亂的邊界地帶才真正在計劃層面針對地籍與河道的符合程度進行細部調整（見圖八）。

這些空間的零碎化與土地歸屬的曖昧不明，使得瓦磘溝附近的土地空間私有狀況更加複雜，由政府在 2011 年至 2013 年間的整治範圍來看，計劃經費支出有九成的比率必須用作沿線私有地徵收，而政府相應所提出的「競價收購」⁷⁴方式成效不彰，絕大部分土地仍然難以完成徵收，大量的沿岸土地成為廢棄地、或者是違建的私有停車場。若以 2014 年第四期水利工程範圍潭墘橋至民享橋的流域一段為例，到現在仍有至少四處以上的綠地屬於私有土地，而細看各項工程內容，也多是針對現有公有地進行簡易的「綠美化工程」為主要項目，我們也可從此得知，瓦磘溝沿岸土地的混亂與零碎，使政府一直難以進行完整的施工整治空間。而土地歸屬問題也同樣顯現在 2013 年的用地爭議裡，中永和無不住宅遍佈林立，然而由於 1972 年重新修訂的都市計畫裡，將瓦磘溝流域附近大多數土地確認劃歸為綠地使用，當該年水利局通知要進行瓦磘溝整治計劃並提出低價購屋之時，便與住戶引起衝突，至 2014 至 2016 年間，此爭議空間才漸次更正登記為私有住宅區用地⁷⁵（見圖九），然若從指出紛爭的住戶所指出的資料顯示，此區的土地所有權人竟有高達數十名，換言之，土地的混亂與零碎依然存在。

事實上，在瓦磘溝流域沿岸長出的爭議並不止這一塊地帶，然而此處同時還生長著另外兩樣外於政府規劃的領域——私有菜市場（見圖十）、以及位於其中的鄰里公園。該菜市場由許多地方攤販長期佔據街道巷弄所組成，一佔、就是四十年，1961 年前後就搬來的廟伯說道：「我搬來的時候連這個（菜市場）都沒有喔！當

⁷⁴ 地方政府編列預算後公開招標，以出價最低者得標的方式來收購土地。水利局針對瓦磘溝沿岸各於民國 103 年 1 月、5 月與 8 月分別辦理了 3 次公開招標。

⁷⁵ 初見於民國 103 年〈變更中和都市計畫(第二次通盤檢討)(都市計畫圖重製) 書〉。

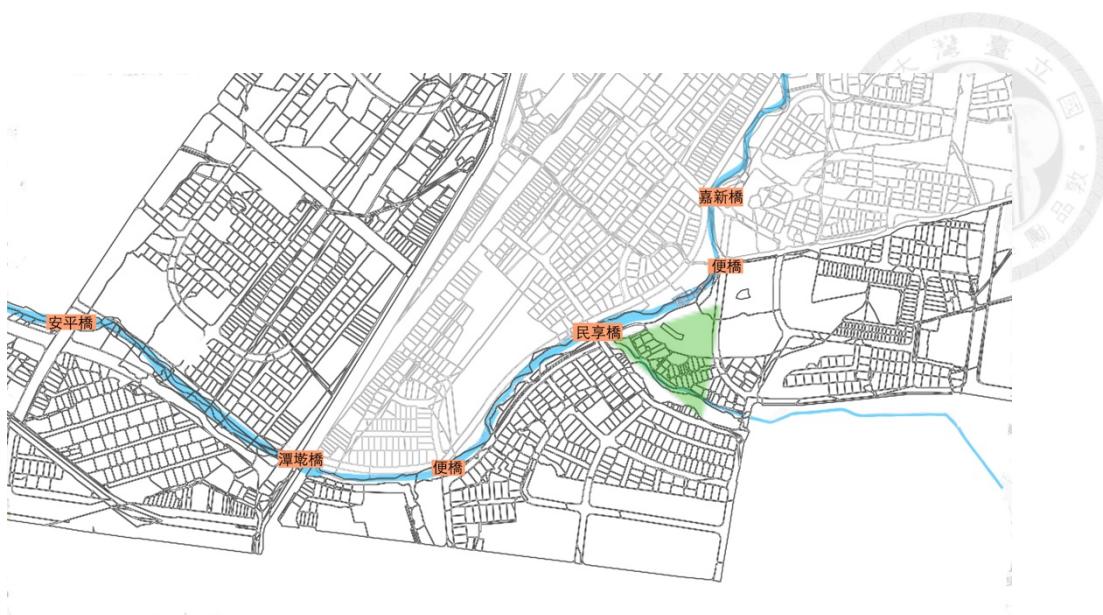


圖 9、爭議土地範圍（安平橋至家新橋一段流域圖，深色邊界為中和、淺色邊界為永和，綠色三角區域為該次爭議土地，由作者自行繪製）

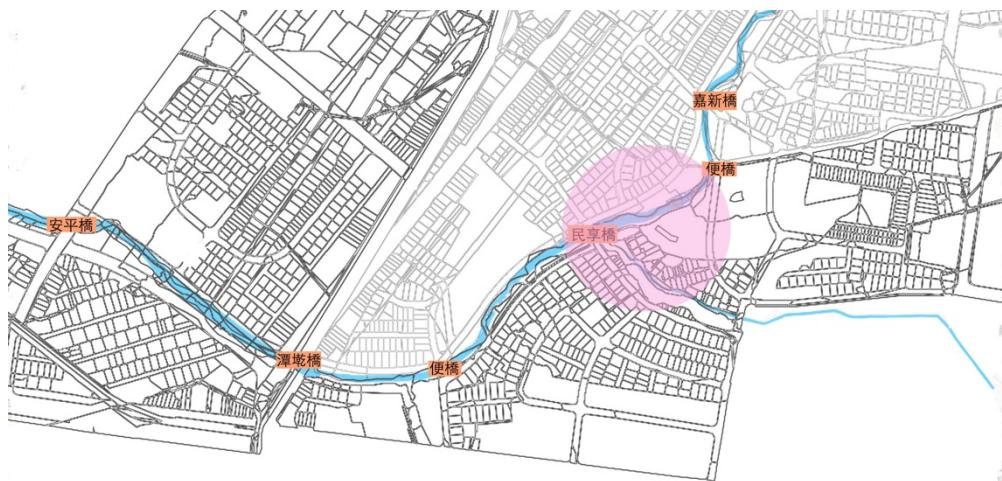
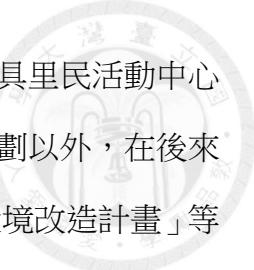


圖 10、菜市場大致範圍（安平橋至家新橋一段流域圖，深色邊界為中和、淺色邊界為永和，粉色區域為菜市場範圍，由作者自行繪製）

時就是有幾個小販在這邊賣，擺攤擺久了人越來越多，就是你佔了就是你的的概念。」（田野筆記 2016/11/11）巷弄內許多街道空間在土地權屬上被劃歸於住宅區，市場範圍內的道路用地則有三分之一屬於私有。早上看起來僅是矮房相連著的普通巷弄、過了中午攤販們逐漸靠攏便成為了地方生活的重要所在，而其游移於邊界的非法性質，也帶來了不少爭議新聞⁷⁶。位於其中，疏散著菜市場擁擠人潮的鄰

⁷⁶ 來源為新北市政府城鄉發展局網路資料、菜市場相關新聞。



里公園，則設置了提供給人群及兒童的桌椅和遊樂器材，也同時兼具里民活動中心的功能；然而，除了 2004 年該里長曾提及該地作為公園的規劃以外，在後來一連串的政府採購案裡，只有時任台北縣長周錫偉所提出「村里環境改造計畫」等資金挹注的 2009 年前後，出現「巡守隊崗亭」以及「遊樂器材」等相關購置計畫字樣。新北市議會在 2012 年的議案討論裡，即指出該空間並無合法建造執照，亦非合法登記之里民活動中心，甚至座落於公有地及水利地⁷⁷。

由上述的歷史脈絡爬梳，我們看見的是一個街角空間的生成，是如何受各種驅力所生產。從最開始的都市規劃藍圖裡，即可看見戰後台灣的政治論述對於西方現代建築論述的承接與挪用。容納鄉村般綠地自給自足、又結合了一定程度的工業發展的「花園城市」概念，在 1920 年代的都市規劃裡蔚為風潮 (Parker 2007[2004])。而 1954 年中美共同防禦條約的簽訂，台灣成為美國冷戰防堵的一員，也正是在這樣不穩的戰後政經環境裡，國民黨政府將標誌著英美現代性的「花園城市」的規劃論述，直接橫植嫁接⁷⁸於 1955 年的都市計畫之中，而由該年度的內政部都市計劃審核小組會議記錄裡，我們可看見該論述之於雙和地區的落成想像（例如坐擁七個綠地公園）。都市內的公園綠地對 Lefebvre (1991[1947]) 來說，便是一種將「自然」取代為一種虛假的娛樂休閒想像，而這種都市空間內「第二自然」的出現，正是資本主義社會裡「匱乏 (scarcities)」的展現：原本自然發生的空氣、光、水、甚至是土地本身，都逐漸變得稀少，自然成為僅僅是再製的商品，當這些元素本身都成為了商品，「空間」開始成為生產、分配、銷售的過程裡的一員。

正如前述，不切合的現況與延宕弱化的規劃執行，使得花園烏托邦的都市理想成為脈絡錯置的代表之一，但這並不等同於政府空間生產的工程未有作用。該錯置也某個程度地遺留下政府與都市規劃師所構建的抽象空間，「空間」自此早已成為政治經濟活動裡的必要資本，直至我田野期間，這樣的生產過程（例如各種流域附

⁷⁷ 來源為新北市議會第 1 屆第 3 次定期會—民政類別。

⁷⁸ 西方現代建築論述的影響不僅存在於都市計畫，也包含隸屬其中的國民住宅設置，例如 1960 年代初期由公共工程局所出版的《國民住宅叢書》，並且也持續影響至 1980 年代。

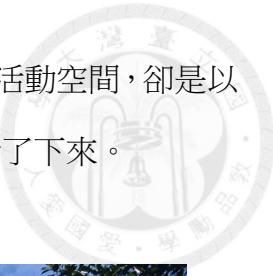


近的綠美化工程)都仍然持續運作著，而遺存在地圖上的綠地如同無所不在的西方魂魄，持續成為爭議所在。

不過，我們也都能同時看見在政策規劃裡所實踐的、以及難以實踐的部分，特別是瓦磘溝的整治，以及後來的「村里環境改造計畫」。以前者瓦磘溝整治計劃為例，許多研究皆已揭示都市內水資源管理與整治背後所凝聚的高度政治性與發展主義，例如 Anne Rademacher (2011) 針對加德滿都環境生態改善計劃及河岸住民的討論，無疑直指了非正式居處和都市環境之間的動態關係：政府憑藉著環境污染、生態退化的治理邏輯，重新介入都市空間及社群的重新生產。而後者即所謂的「村里環境改造計畫」，我們也得以看見空間——尤其是公共空間——實為權力角逐的場域：例如 Setha Low (2000) 的著作裡，她指出公共空間的諸如建築材質、形式、空間的規劃，都往往通過國家的資金與介入成為可被管控決策的對象，但這些地方對於不同的人群而言並沒有統一的廣場經驗 (*experience of being in the plaza*)，所謂的「廣場經驗」是在使用者日常實踐與感受中不斷重建的碎形生產，也正因如此，其中就存在著反抗的可能。

正是這兩者的空間生產，不僅在空間上留下了地方政治運作的籌碼，也為日常生活生產了異質的可能。瓦磘溝沿岸零碎與混亂權屬的土地，對於政府而言，若不整治為可使用、可作為抽象的虛假娛樂空間，在資本主義邏輯之下就同等於毫無生產價值的物，正如緊鄰宮壇空間的土地原先便是作為「停車場」之用，僅能為私有地主創造此等法律之外的生產價值，因此不難理解整治計畫的出現正是其生產手段之一（見圖十一）⁷⁹。然而當政府提出向私有地主收購土地之際，這些原先因為被劃歸為綠地的計畫用地，而難以為地主售出、創造交換價值的空間，則成為地主與政府談條件的政治籌碼。2007 年前後，隨著社區營造概念風起雲湧的出現，以及當年度的選舉催化，乃出現了大筆以「村里環境改造計畫」為名的資金，提供給新北市（舊稱台北縣）的各村里進行建設，這些建設理當成為政府彰顯政績、同時

⁷⁹ 圖中的右側土地即為閒置空間，平時被用作私人停車場，此時正由廟方使用舉辦普渡。田野後期受綠美化工程改建為有遊樂器材的小型綠地。



也是把持公共空間管理的方式，但此區通過該筆資金所建的里民活動空間，卻是以外於法律的形式、甚至是既像公園又不是公園的邊際特質，存活了下來。



圖 11、瓦磘溝與右側土地（由作者所攝）

而前述不斷提及的瓦磘溝計劃，也在 1993 年擬定相關都市工程的政策⁸⁰，而其工程範圍涉及了當時某處福德宮，根據福德宮歷史記載，遂於 1995 年依三株老樹為樹公，搬遷到菜市場內之現址、並重建於該街角空間，也因為資歷較其他廟宇為年輕，建築也相對素樸。有趣的是，此街角空間正是上述提及菜市場與爭議空間的重疊之處。這一街角空間不只存在著 1995 年重建的小型福德宮廟，緊鄰著隔壁的，則是 2012 年設置的另一以供奉王母娘娘為主的私有宮壇，其明顯由住宅空間所改建，事實上，雖然相對於隔壁的私有宮壇，該小型福德宮廟較早建立、也較為公眾所使用，然而兩者真正重整與建設的時間卻是相近的⁸¹，且由於座落於土地公

⁸⁰ 來源於〈變更中和都市計畫(部分住宅區、道路、水岸發展區為綠地及住宅區為道路)(瓦磘溝東支流整治計畫)案〉。

⁸¹ 土地公廟民國 101 年才建爐，民國 104 年才設告示牌，而後因爭議拆掉。



廟私爭議空間之上，在面臨建設與不滿住戶的衝突之時，其土地爭議便成為重要說詞。

第三節 「你是哪裡人？」

「你是哪裡人？」作為廟壇桌上最常見的開場白，這些來打牌跟泡茶的人們往往不吝於分享自己的家鄉。大部分人來自台南、嘉義，老伯來自宜蘭，宮主淑姐是澎湖人、阿女則是雲林人，幾乎都是二十多歲的年少時期來到台北打拚。

這裡若我們以 Low (2000) 中論及的「經驗的碎形生產」來視之，活躍於這個私有菜市場的攤販、巷內的附近住戶、爭議空間的廟裡人員、非法聚賭的賭客們，正是以不同的身軀、不同的時間，不斷游移在鄰里公園以及這個街角空間，通過不斷被重塑、複數而碎形的日常經驗再生產了這些空間。然而於此不同的差異可能在於，Low (2000) 所談的這些市民主體，幾乎都被置放在所謂中產階級的位置之上，他們所憑藉生產的是「市民行動主義」，換言之，若按照 Low (2000) 的觀點來理解，這裡的中老年人們在討論裡其實根本上被排除在整個意識形態角力的場域、所謂「市民」的界定範圍之外。這樣的差異事實上來自於街角空間與廣場公園的「公共空間」意義來源不同，後者屬於「界定清楚、具官方定義的公共空間」，而本田野的街角空間作為前者，則是自「隱蔽、邊界、往往是棄置空間」創造而成的灰色地帶。

但這並不表示日常生活中的再生產，就真的能夠完全逃逸於資本主義與政治權力的結構，因為非正式空間與非正式經濟活動之所以存在，往往是依於前述結構的剩餘與邊界，賴以為生。以住民為例，此區依據 2018 年地政事務所公告屬於中低地價，而這些公寓屬於較脆弱的建物結構比例高、且屋齡超過三十年，乃符合《都市危險及老舊建築物加速重建條例》危險老舊房屋之定義，除了分租給外地學

生或移工，設籍於此的人口約有 43%超過五十歲⁸²，老化指數高達 175.29，遠超過同年臺灣總人口的老化指數 105.7⁸³。會出現在宮壇空間的住戶們大致可分為兩種類型，一是因工作機會搬居至此的外地男性，以現年近八十歲的廟伯為例，差不多於 1960 年前後搬遷至此並從事建築工，另一則是嫁給外省籍丈夫的外地女性，例如七十多歲的明姨、梁姨皆隨外省丈夫定居於此。相較於公園及土地公廟絕大部分為七八十歲以上的老年住戶，阿女所處的宮壇空間，則是以五十歲至六十多歲為主，並且涵括著更多近五至十年才搬遷至附近的人群。例如在土地公廟擔任副主委的源哥、以及宮壇的宮主淑姐。

五十多歲的源哥曾經從事酒家生意，談及過往源哥略有遲疑，接著面帶無奈的談起：「不過現在沒有在做了啦，那是我年輕的時候，現在沒有了，之前陳水扁當臺北市長的時候，全部都抄完了。」（田野筆記 2016/07/20）1996 年，時任臺北市長陳水扁展開「859 專案」，並於隔年改為「擴大掃黃專案」，其所設立之〈臺北市舞廳舞場酒家酒吧及特種咖啡茶室管理規則〉⁸⁴將所有八大行業的營業場所嵌入都市計畫法、都市計畫法臺北市施行細則及臺北市土地使用分區管制規則內：「其營業場所所在地點應距離國家紀念性建築物、孔廟、忠烈祠、學校、公共圖書館、醫院周邊一百公尺以外。」通過都市計劃制度的規範，且該營業登記無法設立於住宅區，幾乎直接大幅地限制住了相關行業的發展，其中亦明訂營業場所建築需符合建築法之規定，因此警察機關更是直接以 1995 年新頒之〈建築法〉第 91 條：「...逾期仍未改善或補辦手續者得連續處罰，並停止其使用。必要時並停止供水、供電或封閉、強制拆除。」來作為整頓相關行業的方式之一。據新聞所示，政策發

⁸² 來源於內政部統計處新北市統計圖表系統 107 年 6 月統計資料，依所在之單一里計算，50 歲以上佔全里人口 43%，同時 65 歲以上有 908 人、0-14 歲者有 518 人，依老化指數(65 歲以上人口/0-14 歲人口)*100 之計算，指數高達 175.29。同一統計圖表系統查詢，至寫作期間 108 年 3 月該里老化指數已攀升至 187.45。

⁸³ 內政部統計處 107 年第 6 週內政統計通報公告。

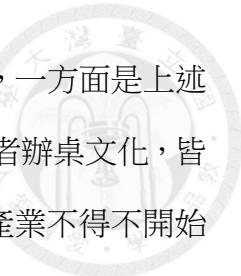
⁸⁴ 後於 2004 年改為「臺北市舞廳舞場酒家酒吧及特種咖啡茶室管理自治條例」，將原先臺北市建設局的主管機關權限，開放委任至臺北市商業處。然而相關行業的管理責任究竟是否應由臺北市建設局或商業處所承擔，前述機關、財政機關與警察機關都各有說詞，實務管理上便持續呈現各自分治，總體責任的歸屬問題也使得行業持續處於模糊的灰色地帶。

布後約有 291 家相關業者關門大吉（王嘉慶 2016）。源哥如今以廟方及菜市場生意為主，並沒有參與賭博，而是經常在一旁泡著老人茶：「每個人興趣不同嘛，我們這群（土地公廟桌）閒閒沒事，來這裡聊是非啦，他們喜歡賭博，賭完就回家了。」

（田野筆記 2016/07/20）

六十多歲的宮主淑姐也是臺北市都市發展歷程中的「受害者」。原先在臺北市區內設立大型神壇的她，因建築法及相關宗教法令的變更而被迫搬離，直到 2012 年左右才確立搬遷至此。早期都市計畫裡的土地使用類別並無「宗教用地」，因此許多寺廟、宮壇的興建過程都可以說是無法源依據，導致今日違法宗教建築的數量與發展路徑更加難以估算。在 2002 年設立之〈臺北市土地使用分區管制規則內各分區經本府核准使用組別之核准基準表〉裡，即已規範宗教建築物依照不同分區需「臨六或八米以上道路」等，非「獨棟建物」也需取得附近住戶之同意，以避免後續噪音、污染或者公共安全等問題。除此之外，在〈寺廟登記規則〉中，申請建造執照除了需經過民政單位，亦牽涉地政、稅務、建築及環保等領域相關計畫，申請登記過程之麻煩，使得未立案之私人神壇四處林立，對此，2006 年臺北市政府民政局針對先前已頒布之〈臺北市神壇輔導要點〉提出細節更新與調整，並修正為〈臺北市未立案宗教場所輔導要點〉，將所有相關單位如警察、環保、消防、建管局皆列入聯合稽查之中。淑姐談及搬遷至現址，其實是「好不容易」的事情，因為神明指示了很多地方，但過程中「好多房東都不願意，鄰居也不願意」，而這裡大家「人比較好啦」。（田野筆記 2017/02/12）

來到這個宮壇空間的人群，相對於隔壁的土地公廟，則是以中老年女性為主。蔡佩如（2001）曾談及私人宮壇及其女童乩的性別身份本身，相對於正廟便更具有「陰性」或者「私密」的特性，為民間女性留住了一個在家外仍然可以宣解情緒的空間。阿女、阿秀、阿琴等人皆較其他住戶住得稍遠，但卻經常來到此處賭博聊天。這些人都可以說都以非正式經濟為主，比如阿女從事牽亡工作、阿秀與阿琴過往經常去做辦桌，對於工作，阿女的說法是：「（做陣）這種就沒有在看年紀啊。六十



幾歲是常常有的就是。」可實際上，接到工作的機會卻是越來越少，一方面是上述幾位皆提及過身體上的疾病與變化，另一方面，無論是牽亡歌陣或者辦桌文化，皆屬於傳統產業，在現代都市內（特別是北部）正在逐漸式微，相關產業不得不開始創新轉型，以求在有限的環境裡有更多元的機會，而屬於前輩的阿女、阿秀與阿琴便鮮少再有類似工作機會。

無論是因為產業的勞動需求減少、抑或是像源哥等人因為計畫整治後的無處可去，被拋入、匯聚於此的人們，幾乎都面臨了一個相似的處境——中高齡⁸⁵所遭遇的就業困難。正如阿女某次談及女友阿芬所說明的：「六十幾歲都沒有在工作了啦，誰要找她去工作？」梁莉芳（2015）便指出主流人口學與政策對於依賴人口與勞動人口的區分，揭露了資本主義市場邏輯對於「老年人口」等同「缺乏獨立且不具生產力」的觀點，而在此種意識形態及倫理上被問題化及邊緣化的處境裡，原有通過工作或類似領域所建立的社會關係，因為工作機會的減少，往往也隨之減少，如何建立新的關係基礎便成為中高齡人群（特別是從事社會地位相對不高、且穩定性低的非正式經濟及產業）必須面對的處境。然而 Silver（2003）指出，正是由於老年人群在社會上所處的邊緣性，使得他們得以去置疑社會常規。下文將試圖指出，「賭博」是如何扮演了這種都市內人群關係的建立基礎，並且獲得家戶以外社會關係與情感的可能（葉俊男 2012）。

第四節 博徼（puh-kiáu）與博感情：關係網絡的建立

一、博徼（puh-kiáu）

「約有八九個人有些緊密地圍站在棋盤旁，我走近時明顯招惹了矚目，三三兩兩坐在稍有距離處的阿姨們看起來帶著疑惑，彷彿漫不經心、卻

⁸⁵ 《就業服務法》第 2 條，「中高齡者」定義為年滿 45-65 歲者。

又直勾勾著看過來。紅衣阿伯認出我，立刻帶著我從原處走向靠近出入口的一個小巷子裡。」（田野筆記 2016/07/03）



在公園或宮壇空間裡，不乏中老年人們的群聚，而他們所正在進行的遊戲，則是象棋麻將。象棋麻將，基本上是以象棋棋具玩簡化規則的麻將，依子數的不同，玩家從二至四人皆可，手上湊一定牌型組合即算勝利。遊戲初始，所有棋子以暗棋方式四個一疊擺放桌面，每位玩家手持四子依序摸一張牌，若五張湊成勝利條件即為「自摸」，若無則於手持牌數中放出一張，順序中的下家可依需求吃牌、手上餘此張即可達成勝利條件者則可優先胡牌。若因他人丟牌而胡牌者，即稱丟牌者為「放槍」。當其中一位玩家胡牌達成勝利，本局即結束。在賭金方面，「自摸」者可獲得所有玩家的金額，因他人放槍而「胡牌」者，其金額由放槍者支出。以宮壇牌桌上的慣例來說，每位玩家們需支付勝者各三十元，單一放槍者則由他個人支付勝者五十元，換言之，「自摸」者單局可獲九十元、因他人放槍而「胡牌」者單局則獲五十元，每局皆依此類推。

由於規則及勝利條件較麻將簡單，通常一局都在五六巡牌之內即可結束，簡單快速的遊戲玩法降低了入門門檻，而極依靠運氣的性質則讓遊戲更具不確定性。依臺灣現行法律⁸⁶，「二人以上於公共場所或公眾得出入之場所，以未知之不確定事實決定勝負，並爭取金錢或其他具經濟價值之物的行為」即屬於觸犯刑法第 266 條之「賭博」定義，刑罰除罰金以外，將會沒收賭博器具及財物。因此，象棋麻將作為賭具的「象棋」，便成為另類的偽裝方式，即有新聞指出，當賭客們發現有員警巡查，便會迅速將「博奕」改為下棋「對弈」，以規避賭博刑罰（王鴻國 2014），更由於抓賭往往出動外觀上難以辨識的便衣警察，如阿女描述：「警察常常來這邊，都不穿警察制服，假裝摸那個信箱，等到看到就會說：『不要跑！都坐好！』」（田

⁸⁶ 內政部警政署刑事警察局官網：「刑法賭博罪之構成要件」之定義。

野筆記 2017/01/24) 人們對於明顯陌生或不同的臉孔變得警覺極高，正如田野筆記所述，我作為一年輕而陌生的臉孔，在中老年人群聚的這幾個地方極為突兀。

相對於開放性高的公園，阿女所身處的這個宮壇空間，則因巷內空間設有一巡邏點，這些警察幾乎皆與廟壇大哥阿展熟識，而起了一定的保護作用。某次年輕警察如以往騎著車闖入了宮壇空間，阿展立即笑笑地迎上前，倆人看似神情輕鬆低聲私語了一陣，在阿展送走了警察、回過身後，便向著師兄陳伯甚是不悅：「你喔！就叫你小心點！有人要來抓你了啦，先來警告了，都有人跟他通風報信，懂齁？」緊接著他們議論紛紛了起來：「啊是誰去講的，這裡抓耙子很多，細細節節的東西很多（學長⁸⁷插話：像是手機啦）這是沒什麼事情啦，賭博這是沒關係，這是把你當做組頭，這大條，麻煩，一定給你敲的。」（田野筆記 2017/02/12）而我這個外人的存在，其實也帶來了一定的「威脅感」，某日我一如往常地坐在阿女和阿姨們身旁觀看她們打牌，一位之前未曾見過的阿伯路過，看見我便嚴肅地說：「哎唷，有小姐在這，你們...。」淑姐瞟了他一眼，立即轉頭跟我笑說：「賭博不好，啊我們這就是矇打啦，你知道齁？」（田野筆記 2017/04/29）同樣地，在土地公廟桌聊起便衣警察一事，副主委源哥也是神情嚴肅地轉頭叮嚀我：「遇到不認識的就說不知道，知道嗎？」⁸⁸（田野筆記 2017/02/19）

事實上，阿女等人亦在公園處或他處被抓過，每次罰幾千元不等，且皆會留下紀錄。然而無論是阿女抑或是公園的中老年人們，皆可以從早坐到傍晚，彷彿「來上班」而不感疲倦，對此阿女說道：「不（累）啦！賭博就是消磨時間，賭博的時候，時間都過得真快。」消磨時間，正是大部份人的典型回應，邊姨即嘆過：「沒

⁸⁷ 阿秀的兒子，四十餘歲，從事空調修理工作，近一兩年離婚後便很常來此處。接觸之始，因為我「台灣大學」學生身份被大肆介紹，當時在一旁喝茶的他大笑接續：「這麼巧，我也是台灣大學畢業的，（見我愣了一下）台灣這個社會的大學啦！懂意思齁？」我便也跟著笑著回應：「那我就要叫你學長囉，學長好！」自此，眾人便會藉此開他玩笑，諸如「你學妹來啦！」「學長要照顧學妹啊！」等語。

⁸⁸ 類似的叮嚀不只一次。某次有個黃衣服的陌生男子，很自然地坐在土地公廟桌，想要跟大夥兒聊天，卻見沒有任何人理會，後來源哥甚至整個背對他。待他走了之後，源哥顯示出相當嫌惡的表情，他們幾人開始討論他到底是誰。林大哥便轉頭告訴我：「你比較老實啦，但這裡是公共場所，會有一些奇怪的人，像是剛剛那個，我們都不認識，不知道為什麼跑來這。你這邊的人都已經看過了齁，沒看過的就不要跟他說話，那不是我們的人，你看我剛剛背對他，他就知道意思了。」



頭路就無聊歟！」正如前一節我們所談及的，在現代都市經濟發展及勞力工作的變化下，中高齡人群不得不所面臨逐步失去原有勞動狀態的處境。在趙彥寧（2005）文中已通過「老T」達力的遭遇描述指出，在全球化發展裡被迫擠入非正式經濟的，不僅止於移民及女性，更涵蓋了無論性別的中老年公民。面對不再具有勞動狀態（或者說被迫落入不穩定勞動狀態）的中高齡人群，其所面對的異化與隔離等無論肉身或社會經濟狀態的轉變，將「老年經驗」重塑為新的日常處境；下一個段落將試圖指出，在這個日常處境裡，賭博是如何作為網絡穩固或流動的關係形式。

二、博感情

要能夠作為關係中一員，必須展現出「不介意金錢」的豪放特質，尤其在象棋麻將的過程裡，表現出「介意輸贏/金錢」的態度並不被歡迎。也因此，他們往往特別強調自己「矇打啦！」的輕鬆態度，不僅僅是試圖對外模糊「賭博」在法律上的嚴重性（特別是在我這個外人／研究生／後輩面前），更是對內表達出「不介意金錢」的豪放特質。當某次賭局後，因為手頭沒有零錢而有了欠款的阿伯，在隔日見到阿女後便想起要還錢時，卻聽阿女愣了愣大笑回答：「免啦！還計較那幾塊錢？」（田野筆記 2017/01/24）

但此種態度並非是「真的不介意」。某日阿女與她的常駐牌咖淑姐、阿秀、阿琴，四人如同以往玩著象棋麻將，然而阿秀當天的手氣似乎挺不順利，牌局尚未結束，阿秀錢包裡已耗掉一張千元紙鈔，也因此臉色越來越差、牌桌上推出牌與錢的手勁也愈發大力。進行到了某一局，這次阿秀又放槍給了阿琴，便十分不甘願地將五十元推到阿琴面前，只顧著看電視節目的阿女沒見著，洗牌時便隨口問道：「啊妳錢怎麼沒給阿琴？」阿秀幾乎是用了比平時兩倍大的聲音，帶著惱怒地回答：「給了啦！是怎樣？」其餘三人都愣了愣，牌局間變得沈默起來。（田野筆記 2017/04/29）在此例中，連連輸錢的阿秀難掩「介意輸贏/金錢」的急躁態度，而



阿女的一句問話，等同於直接揭示了阿秀原先意欲掩飾的「介意輸贏/金錢」模樣。

關於阿秀「實在不夠意思」的說法同樣出現在另一例中，偶爾一起打牌、也會來土地廟桌串門子的明姨，某天跟源哥抱怨自己賭贏了，卻沒有拿到該贏得的錢，源哥表示驚訝地問：「有輸有贏，哪有不給的？」明姨有些著惱地說道，「我說都是朋友，就免啦！她（阿秀）就真的沒給（錢）了。」（田野筆記 2017/05/10）

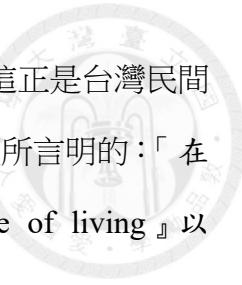
我們可以看見，金錢的流動足以確認彼此之間的關係，而表現出太過介意金錢的態度，在賭局中表現出不想輸、或者對輸錢的極不情願，於這個不言明的關係模式而言，那便是「不夠意思」。必須重複強調的是，並非是這群人真的不介意金錢，這些賭金在幾巡牌之後，確實可能會來到如阿秀輸到一千左右的金額額度，一例可顯示出他們並非不在意「金錢」：某天淑姐和阿秀倆人都不在宮壇，因為「去萬華買衣服」，對此淑姐的解釋是說「那邊比較便宜、花樣也比較多啦。」談及此，只見阿女邊撥著剛買來的青菜梗、邊臉色一沉地說：「什麼買衣服、根本就是去賭大的，一次三千多！三千多欸，我就叫他們不要去，還是跑過去。」（田野筆記 2016/09/21）換言之，這筆錢對於經濟狀況並不富裕或穩定的他們來說，事實上是有所影響的。但重點正在於，如何通過「豪放的展演」，運用這些金錢的流動來鞏固與確認關係，並且這些金錢，即使是在賭局結束後，也仍然處於可流動的狀態，換言之，賭輸的錢仍然有可能重新以其他形式回到自己身上。在這裡，勝者賭贏的錢，往往會用作分享的依據。由於宮壇空間原先就是住宅空間，裡頭廚房便成為曾做過辦桌的阿秀、阿琴大展身手的地方，阿女等人晚上大多數皆會留下來在宮壇一起用餐，因此幫忙買菜、出錢，即是將賭贏的金錢重新再分配回賭友們之間的方式。

有趣的是，面對關係不足以被納入賭桌的關係模式裡、或者本身即在「無關賭博」的關係外圍之人，其實都還是有機會通過金錢、或者其他形式的物質轉換，而致使流轉其中的金錢外流出去，完成另一種「豪放」的展演。阿女女兒惠偵某次便有些無奈地說道：「給她都是全部花掉啊，有次她贏錢，給我五百元說給我吃紅，我說你存起來呀，她都不存。」在台灣，「吃紅」的說法其實多半指涉牌友之間，

而非牌友外的他人；但在阿女的語境裡，即便無關牌友之間的關係網絡，作為主要經濟提供者的女兒實質上扮演了一種類似於投資人的角色。若不論「贏錢吃紅」的語境，阿女仍然會以其他的形式將金錢轉換為對女兒表達的關係基礎。某次造訪，我看見阿女將平時買菜餘下的零錢（一元硬幣）堆放在床前放藥的櫃子上，一疊十個、大約有五六疊整齊地並排著，但賭博僅會使用到其他幣值的硬幣或紙鈔，我不解為何不花掉或換為常使用的形式，便問道：「這留著是做什麼用的呢？」她看了看回答：「喔，這是給阿偵（惠偵）用的，坐公車啊、還有坐捷運啊，那個卡加值啊，她可以拿去用。」（田野筆記 2017/07/05）此例所顯示的，與惠偵無奈提及的「她都不存（錢）」不謀而合，因其再次肯定了，比起存在戶頭裡，金錢的流動之所以更加重要，正在於背後所乘載的「關係」的建立及確認。

而若關係不足以被納入現有的關係模式裡時，送禮或收受者則會轉換禮物的詮釋方式，以掩蓋其中具有的金錢性質。比如當我帶著餅乾前往，想分享給阿女等人配茶，接過餅乾的宮主淑姐卻笑盈盈地回：「哎唷，這是送『宮主』的嗎？」便起身把餅乾放去了供品區。（田野筆記 2016/09/21）又比如當副主委源哥在廟慶的時候，特地買了便當給遲到的我，深感不好意思的我連連道謝，源哥便大笑說：「說什麼，不用啦，這頓飯喔，是土地公請的啦！」（田野筆記 2016/12/20）這些物質轉換所顯示的，則是另一種「慷慨」、「豪放」的金錢展演。

「豪放」的特質亦展現於趙彥寧（2010）文中，該文講述了兩個世代不同的金錢關係實作——一是「無私且怵目壯觀的消費」、另一則是「T性雄風」，然我們皆可看見，金錢是如何作為一種親密倫理實作，並以各式面貌存在於不同階級、世代的人群身上。另，Paul Festa（2007）曾通過台灣麻將的研究，指出賭桌上的競爭、命運與策略性質，使得參與者彷彿重新置身軍事訓練的共同懷舊之中，成為一種再生產了陽剛價值與公民模式的儀式空間。該文文中的參與者指涉皆為男性，但 Festa（ibid.）在後半段亦指出了，他認為 T 吧裡具有同質異象（polymorphous）的擬態方式，並且此種擬態消解了陽剛認同所必要的身體物理基礎。換言之，所謂再生



產陽剛價值與公民模式的擬態，實則存在於許多日常娛樂之中，而這正是台灣民間社會面對「命運」一種遊戲性的方式與策略，正如 Festa 在文章最後所言明的：「在我看來，麻將詩學及政治很大程度地解釋了台灣人民們通過『game of living』以掙扎或擁抱嶄新事物的優秀能力，並且將會持續下去。」（ibid.）

在這些金錢展演背後，同時指涉了不合宜的展演與金錢運作邏輯之人，將會逐步退離關係網絡。六十三歲的阿芬是阿女女朋友，偶爾也會來宮壇空間找阿女，坐在一旁陪著觀看打牌過程，偶爾也會加入賭局，卻總是沒能融入其中。阿女對此曾說：「我有教阿芬啊，阿芬都不會用，這個也是要有技術餒，都隨便用。但阿嬌會，她們賭博都是阿嬌比較厲害。」（田野筆記 2017/07/05）隨著時間流逝，阿芬越來越少出現在空間裡，反而回到了之前比較常在菜市場裡幫忙顧攤的狀態，有次碰見，她問我阿女人是否在廟那邊打牌，當我回答最近比較少見到時，她露出一臉神秘的表情，小聲說道：「我猜喔，是那裡的人牌品比較不好啦！」（田野筆記 2016/12/02）雖然無法確知阿女本人是否同意此番猜測，但可以肯定的是，阿芬此言其實是指出自己與賭桌關係逐漸疏遠的原因。在此，我們得以看見「金錢」在賭桌關係裡所佔有的份量：能否展演「慷慨」、「豪放」的技術，以及在不言明的關係默契裡維繫相應的肯認，實則掌握了都市內人群交往的生態。

錯誤理解及運作金錢關係邏輯者，實質上也等同於未能理解自身在關係網絡的位置，在此以我自身為例。在阿女女兒惠偵解釋了是拍攝團隊裡的實習生成員之後，每次見到我，阿女都會十分親切地買雞腿、地瓜條，或是叫我留下在宮裡一起吃飯。夏日太過悶熱的時候，阿女等人也會轉戰有冷氣的宮內小房間，她便會看似隨意地塞個一百元：「去跟他們喝茶，都認識的，這給你，你去買個東西吃。」金錢所具有的赤裸感，使得每逢此刻的我都感到無比尷扭。於是，某次當她談及自己肩頸非常不舒服，我替她按摩了一陣，離開時她再次硬塞了兩百元說「這妳拿去買飯吃」的時候，我便決定拐彎抹角地返還這筆金錢——當時我與惠偵剛好有機會見面，便說起此事、並由我負擔此次見面餐飲的費用，算是將那兩百元，以一種我自



以為符合前述的「金錢流通邏輯」將人情反饋回去。然而，也便是在此之後，阿女不再堅持為我「買雞腿」，有時面對我客氣的回應，準備走去市場的她更是會愣了兩三秒，再硬生生地轉身回宮廟裡。最終，在面對某次與他人聊天的契機裡，阿女為我們的「朋友」關係下了結論：「她是讀書人，讀書人跟讀書人，沒讀書的跟沒讀書的啦！」（田野筆記 2017/08/18）正因為我並不屬於牌友們之間的關係邏輯裡，此份好意其實更接近「單向贈與」的金錢流動，在我返還金錢的同時，便等同將對方的好意給返還了回去⁸⁹。

對於自身在關係網絡裡的錯誤理解，使我誤用了屬於他們關係裡的金錢運作邏輯，而下述我以阿女女友阿芬的反應來試圖推斷，這份金錢單向流動的形式背後所代表的「屬於我」正確的關係位置：在第一次見面時，阿芬便似乎對我這個人的存在早有既定的猜測，她不只一次突兀地詢問我「妳沒有男朋友齁」、或是告誡說「不要走上同性戀這條路喔」，一開始我認為，紀錄片拍攝團隊裡的實習生身份本身便言明了我的來意，因此她會有所想法，也不足為奇。直到某次，當時紀錄片剛獲得金馬獎，她突然談起對阿女的不滿：「阿女跟那些同性戀不一樣，就是現在那些年輕的同性戀，（我問：哪裡不一樣？）他們喔不會人家沒意思還要一直對你好，就是沒有那個...沒有那個非分之想啦，我的教練朋友們男的跟男的很多啊，他們就不會這樣，沒意思還要對妳好。」她盯著我說完上述的話之後，話鋒一轉，「妳...妳有男朋友嗎？我跟妳說，不要走上這條路，很辛苦、而且爸爸媽媽會傷心的，（停頓遲疑了兩秒左右）阿女阿姨有沒有追你？（旁邊阿姨笑出聲：他們年紀差那麼多！）欸不一定，阿女很難說喔！」但當我回應「可是阿女對阿芬阿姨妳也很好啊！」，她便含糊地說：「什麼？我喔，我就是陪陪她啦。...（中略）但我就不像那個剃頭店的（指阿女的前任女友阿嬌）講話那麼粗俗。」（田野筆記 2016/12/02）

⁸⁹ 值得一提的是，我曾與不同老師討論過此一挫敗，老師們皆給予了不同的解讀可能。一方面，我通過女兒惠偵「彆扭返還」的展現，拒絕了一種金錢可以相互虧欠、不斷循環流轉的「朋友關係」；另一方面，正是我「踰矩」的按摩舉動，在身體上逾越了我們實則並不親密的關係界線，使得阿女以給予金錢的方式，試圖將關係等價轉換回一般的「陌生人」關係，而我的返還，則可能宣告了我對於此種關係形式的錯認，導致阿女後續逐漸（必須）冷漠以對。我認為都是非常有趣的解讀，並且都不斷展現了阿女如何以金錢作為關係的物質基礎。在此一併致謝。

此段話有趣地展現了，此種金錢流動的形式所代表的我的位置：我大膽地猜測，阿芬的擔心並非空穴來風。於她的立場，阿女所給予我的那些單向贈與，儘管展演「豪放」所要達成的關係可能不同（比如也許僅是長輩對晚輩的慷慨餽贈），卻極有可能與當時「追」阿芬的方式，如出一徹，以致阿芬產生了此等理解。在此特別值得一提的是，而後由於阿女明顯刻意減少了與我的互動，熱心的明姨便某天主動相揪我們一同去吃冰，示意我不可拒絕、並且努力為我們「破冰」，一邊拖著一臉不太情願的阿女，一邊豪放地說著「我請客啦！」（田野筆記 2017/08/18）在這一例子上，我們所看見的不僅僅是「金錢」作為關係肯認的物質與技術，也同時顯示了「金錢」在外於牌友間的關係狀態裡——追求關係、修補關係——是被如何被同樣「豪放」地運用。

在這個賭博空間裡，參賭者多半是以中老年女性為主，原因正與蔡佩如（1999）所談之女童乩的存在特質相類似，私人宮壇及其宮主的性別身份本身，相對於正廟便更具有「陰性」或者「私密」的特性，為民間女性留住了一個在家外仍然可以宣解情緒的空間，同時，人們的關係往往依循著「不介意輸贏/金錢」的豪放展演來界定這個人是否「夠意思」，在阿女無論是面對異性戀男性友人的反應「免啦！計較那幾塊錢？」、或者是面對女兒或女朋友「給錢/給吃」的慷慨裡，皆合乎於此一豪放展演的性質。

三、另一種關係：日常倫理的運作

接續前述，阿芬對自己位置的詮釋倚仗著傳統倫理道德的想像，卻實實在在地於日常裡顯現巨大的矛盾與落差，而明明情感與關係的實質大可類同於同志話語體制所提供的認同範疇，卻又看似矛盾地抗拒著那些被既定的身份框架。正如我在第二章所提及的，這種「我就是陪陪她啦」的轉圜說法，就如同圍繞在阿女身旁的其他人，避免常見於媒體的同志詞彙、而改採玩笑式的「金馬獎」來稱呼阿女，既

談論了被大肆曝光的紀錄片，也友善地隱匿了阿女被定調為「同性戀」身份所帶來的社會標籤的污名，又或者面對剛進入田野的我，宮主他們以「她都顧不好自己了」（田野筆記 2016/08/23）來避免阿女落入污名指認之中。此種友善的隱匿，或許看似類同於周華山（1998）所言的「默言寬容」，但我正想指出的是，這裡朋友們的態度，並非是逐漸通過理解而默言接受差異的存在，又或者基於 Wendy Brown 所謂「寬容（tolerance）」文明治理機制的運作（何春蕤 2016），而更接近奠基于親近處境（比如都是朋友、都曾離過婚、或至少都是作為經歷過婚姻的女性等等）之上——一種既輕描淡寫、卻又積極地迂迴參與——的日常倫理。

首先，理解而寬容、或者文明治理機制皆無法確切解釋阿女身旁這群人的應對。就像副主委源哥還是會私下問我「那部片是在講什麼？」（田野筆記 2016/12/27）一樣，不只阿女和阿芬，人們心裡或多或少都明白電視畫面上阿女被指稱的「同志」是什麼，以及該指稱所連結的過往社會論述，但正因感覺與實常相處的阿女不太一樣，故而產生「阿女跟那些同性戀不一樣」的說法。同時，這群阿姨阿伯事實上又是不斷接收到寬容與文明的連結的，特別是台灣媒體現今獲得大量曝光的平權論述，不斷強化了文明、進步與人權自由概念（包含性別認同）的連結論述，以至於阿女有時會歸因於「現代人比較明理啦」的說法，來闡述目前身邊的處境。然相異於立基在此種進步價值的認同與接受，阿女身邊的這些阿姨阿伯們，卻是顯示出對這種進步價值的困惑、反感或不理解，比如就有阿伯曾經不滿地說過「我覺得現在社會真正亂，都在講自由啊、要這個要那個的，離婚率這麼高，應該去研究這個啊」（田野筆記 2017/02/12），而阿芬阿姨本人更是直接說「我還是覺得這是不正常，阿女阿姨那是沒辦法嘛，走上了就走上了。」正如當我再進一步詢問到關於她自己之後，這種對於污名的反感與害怕也顯現在她看似莫名其妙的自我解套：「但我不像那個剃頭店（指阿女的前女友）的講話那麼粗俗」（田野筆記 2016/12/02），因片中阿女的前女友阿嬌直接面對鏡頭說出了「她（指阿女）在床上很溫柔」「她

(指阿女)說洗我內褲很爽」等已直接顯示了倆人有著超乎陪伴的性關係的話語，而阿芬阿姨則意欲（儘管看似無力地）向我撇清。（田野筆記 2016/12/02）

此種撇清有力地展示了傳統倫理價值如何作用於他們所認知的概念裡，甚至是作為阿女女友的阿芬阿姨之上。換言之，日常生活中「寬容」的氛圍，並非是通過宣告式的現身與確定的肯認來獲取的，那麼另一種可能則是，是否有可能其實是通過完全地隱身與他人的無法辨識來達成？我曾經與阿女閒聊時詢問，有沒有被問過「是查某（女性）還是查逋（男性）」，她回道：「有，但這裡人不會問（我：一開始來這邊也沒被問喔？）不會啊，大家都慣勢了啦！」（田野筆記 2017/01/24）可阿伯阿姨們並非沒有留意到阿女外在氣質上的差異，例如某次聚在宮壇桌吃飯，恰巧一個穿著迷你短褲的女子走過，眾人熱切討論著誰以前穿著像迷你裙般「瞎趴」時，主委笑道：「喔你（指阿女）不行，穿那個要這樣扭啊扭的這樣走路…」（田野筆記 2017/02/26）而同時，他們也能隱晦地辨識出倆人關係的特別之處。某次進香我也受邀一同前往，在知道我會去之後，一直對我十分熱情的明姨感到相當開心，大家當時正熱烈討論著遊覽車的位置，她拉著我的手便笑說：「妹仔，你有要去進香齁！你可以跟阿女坐…」只是倏地，黑嬤尖聲打斷了她：「啥！你別給人亂安排，阿女是要跟阿芬餽！」明姨一臉尷尬：「唉，阿芬會去喔，我不知道欸。」黑嬤揮著手說：「嘿啦，阿女報名的時候就拿兩千二，說她跟阿芬的齁，妳是在…」坐在隔壁的白嬤顯然也有些吃驚：「阿芬也要…」黑嬤緊接著小小聲地湊了過去，明姨見狀，隨即轉向我一一彷彿是要化解尷尬地、又或是要蓋過黑白兩嬤的碎語討論一大聲說：「妹仔，不要擔心，不然你跟我孫子一起坐，我孫子也會去！」（田野筆記 2017/03/12）黑嬤與白嬤顯露的懷疑與碎語，要不是關乎阿芬阿姨的評價、就是對阿女與阿芬倆人關係的看法，相較之下與阿女更加熟識的明姨，其態度便顯得模稜兩可。明姨不僅在前述努力幫我跟阿女「破冰」，也與阿女在理髮店的前任女友阿嬌是熟識，雖然相對之下跟阿芬阿姨似乎沒有太多交集，卻持著一個相當典



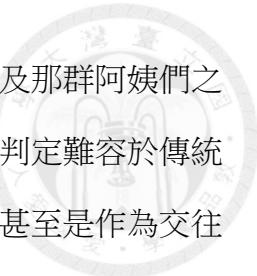
型的態度：她顯然知道她們之間不只是好朋友，也並不會替他們承認或否認，但卻會幫忙輕描淡寫掉那些流言與臆測。

明姨的反應正是絕大多數與阿女較熟的朋友們的典型反應。這也是立基於阿女一種無需宣告式言語的「現身」策略，身旁的人們亦無需進行言語肯認地接收，或者說，當人們沒有因此有「反應」，那便意味著人們其實能夠接受。正如我們某次聊起如何讓家裡人知道交往對象的事情，她便理所當然地說「帶回家就知道了」「如果（家裡人）不能接受，就不會帶回家啦」（田野筆記 2017/07/05）我問，那帶來這裡呢？大家不會覺得好像一陣子帶的人不一樣？只見阿女嘿嘿一笑：「大家攏知影啦，攏慣勢了啦。」在日常熟識的朋友們之間的實質應對處理，正是此種仿若默契般、「慣勢（kuàn-sì，即習慣）」的相應態度。阿女曾提及兩個前後任女友在同個地方打牌，她的應對方式具有一定的關係腳本，比如等阿芬阿姨（現任）不在的時候才可以跟阿嬌阿姨（前任）說話，而一同打牌的宮主淑姐、阿秀、阿琴、明姨等人，也都默默地配合著這樣的關係腳本。這種默契般的相處，不僅僅是展現在誰在的時候，可以與誰說話、不與誰說話，也關乎要跟誰坐、不跟誰坐。進香當天，明姨的孫子顯然沒有前來，凌晨大家亂哄哄地上了車，只有宮主淑姐一行人就像擁有好默契一般，拉著我跟一群平時打牌的阿姨們坐在了遊覽車前排，並指令「妳跟阿書坐！」將我安放在阿書阿姨⁹⁰身邊，同時阿女和阿芬阿姨則熟稔地走去了車子的最後排，跟在後頭的明姨經過時，還充滿活力地拍拍我的肩膀說：「好啦！這樣好！妳跟阿書坐是對的啦！」自己則蹦蹦跳跳地坐去車上卡拉 ok 的熱門座位。（田野筆記 2017/04/08）

在「慣勢（kuàn-sì）」的相應態度之下，是人們基於自身對類似處境的試圖理解與同理。無論是基於女性的處境、或者是個性不合⁹¹的可能，處在該空間的大家

⁹⁰ 阿書是一位五十多歲、頗有姿色的阿姨，一身優雅的深色服裝和俐落的極短髮在阿姨們之間相對突兀，美工科畢業，國語十分好。阿書阿姨經常出現在宮壇，我並未看過她參與象棋麻將的遊戲，她自己笑說比較常玩別的，不過她的身份似乎又與其他人不同，因而仍然算是較多互動的朋友群之一。曾有一次聽陳伯私下八卦的時候，陳伯對於我「居然不知道她老公（前夫）是誰」感到訝異，最終我還是不知道是誰。後來因為在家帶孫子，便沒有再來宮壇。

⁹¹ 在前述阿伯說完「離婚率這麼高，應該去研究這個啊」，前幾年才剛離婚的學長（阿秀兒子）便



幾乎都曾經描述過（或者八卦過他人）婚姻中的辛苦，特別是阿女及那群阿姨們之間，幾乎都面臨著離婚或喪偶之後的狀態。因而，即使關係情感的判定難容於傳統倫理價值，也依然可以以自己的立場出發，共同相處、互相幫忙，甚至是作為交往對象。通過都經歷過一段以離婚為收場的婚姻關係，阿書阿姨將阿女與阿芬的關係模模糊糊地類比於阿秀與宮主——「就像阿秀明明已經搬走了卻還是常常搭公車回來，因為看淑姐一個女人家跟兒子在這邊，也是辛苦嘛，幫忙成習慣，簡直都要成為副宮主了。」（田野筆記 2017/04/08）在這裡，人們並不是在試圖為他們的情感關係創造一個「默言寬容」的氛圍，而是儘管無法確定朋友究竟是不是電視上說的那種帶有既有污名的「同性戀」指認，卻依然用自己的類似處境來試圖理解、並且努力以此來維護彼此之間的連結——即一種迂迴的積極參與。

因而，真正於此運作的，既非周華山所謂「中國式」的默言寬容、亦非得以形塑善良進步公民的文明治理機制，而是既含糊又看似矛盾、建基在各種迂迴卻又積極參與其中的日常倫理（*ordinary ethics*），人們在日常生活裡不斷勞動，努力開放「自己」、參與進他人的生命當中。Veena Das (2010) 在其民族誌材料中即說明了，Kuldip (印度教男子) 在愛上 Saba (穆斯林女性) 之後，是如何向他家人傾訴他們的困難、以及對於是否能夠承受這種婚姻壓力的猶豫，家人們因為其累積的情感，逐漸開放出可協商、可被接納的空間，比如 Saba 便自承 Kuldip 的母親如何試圖以其自身的理解來接納她：「或許母神也不希望我們將妳帶離阿拉身邊，我們不能將妳從妳的 *samskara*〔行：印度教用語，指個人身上的印記，亦可指個人淨化儀式的家祭〕中帶走。」同時，Kuldip 的母親也向 Das 說道：「人們批評我將 Kuldip 和 Saba 帶回家，但是我說有很多人可以保衛印度教，但是我的兒子就只有一個，我不能失去他，請母神原諒我，不要懲罰我愛我的兒子。」(Das 2010:390-391)

事實上，倫理應被視作生活表述的整體、而非特定倫理場景（例如倫理困境）的時刻 (Das 2015)，我將視角放置在對阿女非主流/非典範性別樣態的關注之上，

插嘴道：「哎啊，那就是個性不合啊！那也沒辦法啊！」

並且得以使用日常倫理的概念來討論或解釋，是因為當日常脈絡中面臨這些時刻，那些潛在的日常倫理的運作軌跡會更加明顯。正如 Das (2010:377) 所言，人們「僅僅是在每日生活的面向上，期許一個在其不確定性和對他者具體殊異性 (the concrete specificity of the other) 的關注中的道德努力。」此等努力的實踐，無關乎道德之於內在的指引，而是如同 Wittgenstein 「指導場景」(scenes of instruction) 概念所闡釋的孩童學習的過程，那些在日常處境當中不斷試圖接近彼此的努力，其實無關「理解」的內在心理機制因素，而是一種通過對規則的反覆遵從與違反中所體現出來的實踐 (Das 2010:378)。所謂日常倫理，正是這些在日常當中通過參與進他人生的勞動所實踐出來的，而那些日常勞動如同我們前述談及奠基於金錢邏輯運作出的關係網絡，在特別是面臨中老年經驗所帶來相似脆弱的日常處境裡，人們對於個人性相 (sexuality) 的留意顯得愈趨淡化。建立關係、面對生老病死的共感之中，使得參與進他人生的勞動更隱含了一個照顧的意涵，並體現在逐漸「身體化」的日常狀態之上。

第五節 當病痛成為日常：關係的力量

「淑姐從醫院取藥回來，桌上鋪滿了一個個藥袋，有降血壓、抗憂鬱、等等基本藥物，阿姨們圍坐在牌桌，阿琴將藥袋裡的藥丸一個個取出，交給淑姐擺入一週週的藥盤當中，旁邊的阿秀會拿著藥盒唸著『一日三份...飯後...』等用藥資訊，她們邊聊著天、邊一個個分裝整理，偶爾還會聽到她揮揮手反駁藥盒上的用藥資訊說：『這吃兩次就好啦！』而分藥的阿琴則會看著藥袋上的作用說明嘟噥著說道：『哎唷，這藥我也有，副作用是這樣喔！』淑姐擺完後便蓋上藥盤，轉頭對我笑說：『我們喔，以前是用命在賺錢，現在是用錢來買命，妳說我說得對不對？』」（田野筆記 2017/08/03）



中老年經驗所代表的並不僅是年齡或閱歷上的堆疊，他們共同面對的是身體狀態的改變，疾病或不適感在日常生活當中的影響逐漸出現，原有的日常狀態變得越趨「身體化」，這裡指涉的是感知到身體的具象：健康的時刻並不會特別意識到「身體」，但往往在器官衰弱或出現徵狀的時刻，我們才意識到身體的存在。而這種身體化也將「死亡」逐步逼近的可能顯現為一種具體的生命狀態。阿女某次少見地、滿臉倦容地從宮壇內的賭桌退了出來，坐在桌邊摸了摸自己的頭，談起自己近期剛被診斷患有失智：「有時候頭腦就突然空空的，很累，剛剛賭博也是，賭到一半不行，就出來了。」我看她抬起的左手有個像是黑青的瘀腫，說是走路走到一半跌倒，眾人便紛紛問道「啊你是怎麼走的，走路走到去跌倒？」阿女只是皺眉摸著自己的身體回說「全身都好痛」，洪伯在旁一直皺眉看著，淡淡地補了一句「要死了啦」，阿女便也唉了一聲說：「真的，要死了。」（田野筆記 2016/08/03）

不僅是一種因為感受到身體老化的自嘲與互嘲，更像是一種被反覆展演的日常生活。八十歲的老伯⁹²是土地公廟義工，身上多處嚴重痛風而較不易走動，便每天坐在廟裡幫忙顧桌，有時候整天沒什麼人來，便沒什麼精神地跟我說：「是妳在這裡跟我聊天，不然喔，我就像孤單老人了喔！」語畢，他緩緩靠著那張捐獻的電腦椅閉眼睡去。到了 2016 年年底，某一天聽聞他在廟裡跌倒便回家休養，之後就沒有再看見他，大概過了兩個禮拜後我忍不住主動向正要去買菜的阿琴問起，阿琴邊嗆了一聲說：「他死了啦！」邊牽著腳踏車離去。當時在市場裡從事雞肉生意的黑哥⁹³正好過來，聽我轉述後便點點頭說道：「喔對啊！（我問你們怎麼知道的？）他家人來說的。」可能看見了我震驚難過的表情，便淡淡地以國語安慰道：「哎呀不要在意，我跟你說，你要想喔，如果今天他一身是病，然後都不能來這裡聊天，還要給別人照顧，人說久病無孝媳，一開始可能會很顧啦，但之後喔就難說了，大

⁹² 宜蘭人，搬來此處五十餘年，曾從事水泥行業，不識字、也完全不會說國語，很喜歡看六合彩，總是拿著表。與太太住在附近。

⁹³ 五十歲，早上會在新店的早市賣，中午左右便會移到這裡準備接下來的生意。後期幾乎都沒有再看見他。



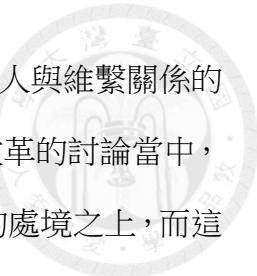
家都要忙啊，要上班啊，你想他會開心嗎？人總有一死嘛，這沒什麼，他也活夠了，活了幾歲了，有那個福報就撐過去、沒有就撐不過去，那也是沒辦法的事情。」爾後，老伯就像是茶餘飯後最微不足道的日常⁹⁴，除了「那也是沒辦法的事情」以外，再也未被提及，人們如常活絡地打著牌、喝著茶，那張平時老伯坐著顧廟的電腦椅，很快地換成了原先都來隔壁宮壇喝茶的廟伯的位置。

此一態度其實正顯示了，他們很清楚「死亡」的隨時襲來，而這正立基於「病痛」是如何平常地展現在身體之上、日常生活之中，死亡的步步逼近像是被日常生活重複地具象化，正如同前引之田野筆記內淑姐所說，「用錢買命」已成為這群人的日常處境。七十歲以上的阿嬤跟阿伯們，最喜歡叫我猜他們幾歲，並對此樂此不疲。我總是識相地猜低幾歲，他們再有些得意地擺出手勢：「什麼七十，我八十囉！」某次又談及這個話題，梁姨亮出她左腳膝蓋處包裹著厚厚的一層白紗，裡頭隱隱透著中藥藥膏味，她興奮地分享這次的推拿診所：「我九月三號跌了一跤，就一直沒好、很痛，人老了就是好的慢，年輕的話一下就好了，我之前也是去看骨科啊什麼的吃藥，都沒好，這次去XX中醫，欸不痛很多欸，（眾人問：哪間啊？）XX中醫啊，就菜市場彎過去那間，阿源（副主委源哥）介紹的，他們都去那裡，樓下是推拿的、樓上是看醫生的，我去樓下給這個推，我去了三天（阿女問：多少錢？）八百喔還多少（阿女嘟囔：好貴喔！）欸真的比較不痛了，之前要靠柺杖，現在你看我可以慢慢走，也是會痛但好很多了。」（田野筆記 2016/09/21）

不只是分享診所資訊，藥品也往往會多買、多拿幾罐，大家「分著吃」。某次阿女拿了罐友露安放在桌上，我問是感冒不舒服嗎？阿女答道：「沒啊，沒感冒還是會喝，矇吃啦！這裡面那個恰查某（阿秀）買來的，分一罐給我吃。」語畢大笑，一旁正在廚房忙進忙出的阿秀大聲罵了幾句後，我接著問那吃這個有效嗎？「對我來說都沒效啦。吃習慣的啦。」阿女邊說邊看到藍伯坐下來，便抓起她的友露安往上湊，高興地說：「喔最近怎麼都沒看到你！啊你要吃大的⁹⁵、還是友露安？」（田

⁹⁴ 阿女則是藉此跟我告誡：「老灰仔喔跌倒不要給他拉起來，自己爬起來比較好。」

⁹⁵ 指醫院開的藥。



野筆記 2017/01/24) 正是在這裡，「藥物」的共享成為了關懷他人與維繫關係的重要方式，在 Clara Han (2012) 關於智利底層人民面對國家政策改革的討論當中，人們所經歷的債務與經濟邊緣，便具身化在精神創傷及身體疾病的處境之上，而這群人們的因應之道，正是通過友情及鄰里間的日常關係與禮物實踐，達成互助的網絡，例如一位女性將醫生處方箋當作禮物送給另一位受疾病困擾的鄰居。換言之，儘管在疾病性質上有所差異，我們仍然可以試圖指出，藥物、以及醫藥相關資訊的共享不僅僅代表的是能夠被共享的身體處境與感受，甚至有可能作為共同經驗著「經濟脆弱 (economic precariousness)」的物質基礎 (Han 2012)。

在阿女等人的例子裡，不僅僅是中老年身體的衰弱所導致的病痛，還有一種經濟脆弱的具象化——即，他們所遭逢產業變遷及都市發展的處境，其實也類似於前述所談及之新自由主義下的「經濟脆弱」；然而有趣的是，藥物之所以在這裡能夠成為可被共同經驗、成為互助網絡的物質基礎，卻是立基在一系列關於台灣醫藥及社會制度商品化的脈絡之上。1995 年台灣全民健保制度開辦，將原依照職業別所實施的不同保險統合在一起，並納入原先未在前述職業別內的人們，其概念立意良善，但實施該政策的「論件給付」⁹⁶原則承接的邏輯，卻是源於歐美二十世紀初因盤尼西林的重大發現而形塑的「魔彈取徑 (magic-bullet approaches)」，該取徑認為「每一個疾病都有一個特定的致病原因，只要去除或者削弱這個特定原因，疾病就可以被很好地治療」（許益源 2017a），因應此一邏輯的醫療原則，就成了以「技術供應」——也就是藥物治療——作為主要的手段。換言之，提高醫療診斷及藥物提供的可及性 (accessibility) 成為主要的公衛政策：一方面致力於診所、醫院及藥局延伸至各地區來創造醫療服務的可及性，另一方面也將醫師診察費及藥費納入定價管制之內。此種對於醫藥可及性、而非預防及臨床照護的關注，João Biehl (2015[2007]:13) 稱為「公共衛生的藥療化」⁹⁷。因而，台灣醫療環境朝向兩大原

⁹⁶ 也就是按照看診的次數為給付原則，換言之看診次數越多、治療越多，醫療機構的收入就越多。丁彥伶 (2001) 刊於全民健康保險雙月刊第 92 期的評論〈論人計酬方案追求更高的醫療品質〉即指出，此一制度顯示醫療機構無心涉入前端的預防醫學。

⁹⁷ Biehl (2015[2007]:13) 原文為「pharmaceuticalization of public health」，陳秋山翻譯為「公共衛生



則，一是以提供治療為原則，二是在健保制度以外延伸尋求營收機會，即醫療服務的市場化與商品化。

在健保制度之前，戰後台灣的醫藥環境基本上銜接日治時期對地方衛生機構網的設置，其中「寄藥包」也逐漸成為家戶倚賴的日常醫療系統。為因應醫療藥品的缺乏，1953 年國民黨政府開始較為積極地鼓勵國內設立藥廠，加之 1960 年代《獎勵私人投資條例》的政策導向，這些小型製藥廠商開始生產製造通常具有「萬用功能」的複方家庭用藥，提供人們在醫療資源不足且交通也不便的情形下，也能先行自主判斷身體狀況來服用藥品。同時，為了能成功賣藥，製藥廠在「寄藥包」的基礎上還發展出具有推銷和外送藥品功能的「外務員」。據陳瑞芸（2008：77-78）指出，這些外務員不僅是負責送藥的「行動藥房」，更像是貼心的「家庭藥師」角色，不僅觀察並記錄不同客戶家中的狀況，甚至會建立起親友般的情誼：「有些老人家有病痛、或像是發生像婆媳紛爭等困擾時，就會跟外務員訴苦，外務員耐心傾聽，適時的給予建議或安慰，有時還會天南地北聊了起來。（黃金財 2000；郭麗娟 2006）」

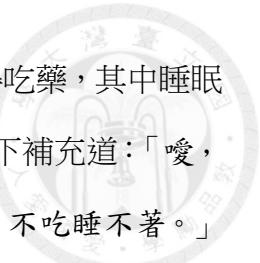
然而此種「寄藥包」及「外務員」文化，在 1970 年《藥物藥商管理法》（後為《藥事法》）訂定之後，便急速沒落。健保制度開辦後對於醫藥可及性的重視，將醫病之間的關係簡化為最基本的「判斷—開藥」，陳瑞芸（2008：74）便描述了一位老年報導人的抱怨：「等了一個多小時，好不容易進到診療室，連椅子都還沒坐熱，醫生就要他出去排隊領藥。冷淡的問診、每天 3 顆小小的藥丸，讓他不相信醫生會比自己更懂得『用藥』。」政策上對於預防保健、衛生教育的相對缺乏，以及制度導向下醫師對於病人的心理需求及關懷的忽視（許益源 2017b），讓人們相信比起看醫生，自行購買藥品是更有效率的自我照護方式（陳瑞芸 2008：22）。

的醫療化」，此處我改採傅大為的翻譯將「醫療化」更換為「藥療化」，相對於醫療化（Medicalization），藥療化（pharmaceuticalization）更加強調了存於醫師診斷背後由國內外藥廠所建構的知識及權力。另前述「魔彈取徑」之翻譯亦取自 Biehl (*ibid.*)，概念初始由德國醫師 Paul Ehrlich 所提出，他成功發展藥物 Salvarsan 以治療梅毒，並將其稱之為具針對性及殺傷力的「神奇子彈(magic bullet)」，但毒性過高，直到 1943 年「盤尼西林（Penicillin）」帶來了化學療法的盛世。

因而，隨著收音機與電視機的普及，以台語為主要語言的賣藥節目（無論是賣藥電台或是電視節目）也成為中老年常民們的首選，主持人和聽眾們之間的資訊傳遞、call-in 聯繫與娛樂，都成為醫藥類電台高居廣播節目達八成之多的主要原因（同上引：107）。

這類電台並不只有在販售藥品，也包含用講古的方式談新聞時事、或者是讓聽眾 call-in 進來點歌聊天，阿女也是受眾之一，沒有打牌的時候就在家裡聽廣播：「（你沒有看電視，在家不會很無聊嗎？）我都聽廣播喔！（都聽什麼？）隨便聽啊，有固定時間在聽啦，有什麼就聽什麼，白天也在聽，晚上也在聽，就一直放、放到睡著。」（田野筆記 2017/01/24）阿女床頭擺了兩個收音機，我去的時候，收音機裡的女主持人正說著如何的飲食方式，才能有健康的身體。對照於陳瑞芸（2008：113）的觀察，電台節目裡人們的絮絮叨叨（包含主持人及其他 call-in 聽眾），某個程度正是一種形塑「病識感」的過程，換言之，儘管已經通過醫師專業的診斷名詞來標定不適感的來源，然而陌生的診斷詞彙與院所診療室裡的氛圍卻使這個標定不具有「照顧」的實質意義，隨之而來對於疾病的對應策略也就無法被信任，對此阿女女兒惠偵表示出無奈：「只要一提到身體的狀況，跟他勸幾句，就是調整生活作息啦，不要抽煙啦，原本好好的喔，就會生氣。」（田野筆記 2016/08/04）電台裡那些對於藥物/用藥、醫藥相關資訊的共享——事實上也類似於前述宮壇裡的共享——可能更能描述自己身體感受、並且感覺到照顧與同理。

因而，我們更進一步談論關於藥物的存在。除了友露安或中醫診所資訊的互相交流，健保給付所帶來的取得性高的各種處方藥，包含糖尿病、高血壓等，對於阿女以及阿女身邊的人來說，更轉化成為可被共同經驗、強化互助網絡的物質基礎。許崇銘（2007）在其談論憂鬱症患者的自我定位時，提及在精神疾病醫療化的過程裡，對疾病經驗與憂鬱症角色的定鑑，最關鍵的並非醫生或病情，而是「藥物」。吃多少藥也成為描述疾病與感受的具體工具：「當醫療越專注於以藥物做為手段時，藥物也就成為描述疾病的主體。」（同上引：52）而在阿女的例子裡，她經常



談到自己每天都有一大堆藥得吃，除了失智，糖尿病、三高也都得吃藥，其中睡眠品質不好最為困擾，因此習慣性地服用安眠藥，談及此，她頓了一下補充道：「噃，大家（淑姐等人）都有在吃啦，吃那個安眠藥喔才行，大家都要吃，不吃睡不著。」（田野筆記 2017/07/05）⁹⁸換言之，雖然情境並不相同，但「藥物」作為一種標準化診斷下的治療方式，在阿女等人的例子裡，也回過來使人們確切地體認到身體狀態的轉變、定錨這種自身的老年經驗與感受，並且同時將具有相同經驗的人們，劃歸為感受可被共享的「大家」。正如本節最前述所描述的，宮主淑姐從醫院拿回了一大袋藥，「她們邊聊著天、邊一個個分裝整理，偶爾還會聽到她揮揮手反駁藥盒上的用藥資訊說：『這吃兩次就好啦！』而分藥的阿琴則會看著藥袋上的作用說明嘟噥著說道：『哎唷，這藥我也有，副作用是這樣喔！』淑姐擺完後便蓋上藥盤，轉頭對我笑說：『我們喔，以前是用命在賺錢，現在是用錢來買命，妳說我說得對不對？』」在這裡，藥物不僅作為自我及身體感受的定錨，更擔綱著「用錢買命」的互助關係網絡裡，一個不可或缺的物質基礎。

我們可以說，這個互助關係網絡就此扮演了「日常照顧」的重要角色。在 Han (2012) 書中即另有一例描述：「當診斷出重大疾病之後，由於無法負擔安寧養護所需的嗎啡費用，她的親屬和鄰居們舉辦了一個 Bingo 遊戲以增加資金。其中各式各樣的金錢在其中流動，賭一輪要 600 披索、買一杯酒要 200 披索等等，只有當輪的勝者可以獲得掌聲及免費的酒。在玩了整晚之後，一名女人向沒有贏任何一輪的作者說道：『別擔心，我們並不是為了贏而玩。』」(ibid.:75) 在阿女身邊這個互助關係網絡裡，也孕育而生了一個未能由現有醫療體制所實踐的實質「照顧」意涵：人們打著牌、或者聽廣播電台，互相傾吐著生活中的大小事，共享著藥物及資訊的流動的同時，而當身體的老化/疾病經驗成為日常，這些流動與相互照料也就成了人們對當前日常處境的共同承擔。這正是人們經驗著「照顧和被照顧需求」

⁹⁸ 談到睡不著這件事，阿女便接著抱怨起當時似乎未能體會此一困擾的女友阿芬：「阿芬說要跟我出去玩啊、出國玩，我都說不要，也會認床啊，睡不著很麻煩啦！有時候我不想接電話，她就叫她兒子打給我，她兒子都會打給我喔，問我有沒有吃藥什麼的。晚上她也會打電話來喔，真是肖仔，我後來晚上都關機，免得她打來。」（田野筆記 2017/07/05）

及「政治經濟上的分配」的實質處境（Borneman 1997:583），一種接近於「作伙修補（shared doctoring）」的照顧過程（Mol 2018[2015]:133）。作為相對緊密的牌桌夥伴，淑姐與阿女感情尚稱不錯。當時胃膽曾開過刀的淑姐，因為身體狀況而在短期內掉了二十公斤，醫生警告她既不能吃快、也不能吃多。有次淑姐端著一碗飯站在門口，身後是宮內一盤盤的菜，她問阿女：「妳要吃嗎？」阿女頭也沒回：「免，我剛剛才吃了一個便當而已。」「妳哪來的便當？」「我剛剛買的呀！」淑姐便大聲起來，說：「我剛剛問妳要不要分妳吃，妳說妳不要吃！」她邊拉了一個椅子坐下來，邊嘟噥著：「妳就知道我現在只能吃一點點，妳還去買！」（田野筆記 2017/01/24）

第六節 小結

本章納入了龐雜的敘述視角，首先爬梳此一空間所具有的社會歷史脈絡，指出治理的邊隙是如何長出非正式的經濟活動，而同時具有各自背景的中高齡人群又是如何匯聚於此，通過物質基礎以建立關係網絡，最後我試圖解釋在這個關係網絡裡日常倫理是如何運作，以及日常生活裡是如何長出「照顧」的實質意義。

在談論「都市治理邊隙」的小節當中，我們爬梳了本田野街角空間所身處的社會脈絡：戰後，國民黨政府基於西方建築論述所提出的都市規劃藍圖，意圖生產某種抽象的休閒與住宅空間，然而很快地受制於政治經濟環境的現況，以及戰爭移民的進入，該空間生產成為失敗卻縈繞不去的鬼魂，隱隱存在於當代住居與土地環境議題的角力場域。之間，政府的都市規劃仍然隨著經濟產業和政治政策的發展持續進行，後來的社區營造氛圍也作用於其中，種種空間生產的過程裡，處於中永和治理灰色邊隙上的特質使得該區域得以長出非正式的經濟活動與人群關係。

因而，在「邊隙裡的中老年人群」此一小節裡，我們討論了處於此空間裡的人們，是如何匯聚至此，以及非正式經濟活動的逐漸浮現：一方面是台灣經濟轉型與

產業的變遷，逐漸導致中高齡人群勞動機會的邊緣化，另一方面，都市計畫整治也某個程度上驅逐了不合於正式經濟體制的宮廟及酒家文化，進而驅逐了從事該行業的人群。此時，勞動機會的邊緣化與被驅逐，使得其所建立的社會關係也往往隨之減少，如何建立新的關係基礎便成為中高齡人群必須面對的處境。也正是如此，我們得以在這個空間裡看見，日常生活是如何重新再生產了社會關係。

日常生活裡的這個空間所生產的新的社會關係將會是什麼模樣？我試圖通過對於「博徼（puh-kiáu）與搏感情：關係網絡的建立」的描述指出，金錢作為象棋麻將遊戲的流通物質，其所乘載的不僅僅是這些中老年人群的關係基礎，在賭局以外，也同時是生產情感之物（無論是對於女友、女兒抑或是我）。而要進入這個由金錢流通串起的關係網絡之中，所要依靠的正是「豪放」特質的展演，此種操作之於阿女而言，正是如魚得水。於此，我們通過關係網絡裡另一種關係的存在與互動，指出日常倫理的運作方式：人們以自身的類似處境與平日互動的情感來試圖理解、並且努力以此來維護彼此之間的連結，迂迴而積極地參與進彼此的生命。

而後，我也在田野中意識到，人們對於個人性相（sexuality）的展現儘管有所留意、卻也顯得淡然處之，而這似乎是純粹以日常倫理來討論未能更深刻揭示的：即當此關係網絡共同面臨了一種生老病死的共感，日常狀態必然地「身體化」，使得參與進他人生命的勞動更隱含了一個照顧的意涵。因而我在最後的小節「當病痛成為日常：關係的力量」中試圖闡明，當病痛跟不適感成為一種共同的日常感受，關係網絡的運作便成為日常照護的重要來源，「買/吃藥」不但成為可共享的話題，也成為一種標定關係、同時標定相同身體感受的物質基礎。廟壇裡茶餘飯後的閒聊不僅僅是這些藥品資訊分享及諮詢的管道，更共同構建了一個提供中高齡人群相互慰藉的日常生活，而這一構建，既是藉助了台灣公衛制度藥療化的進程與制度，也在藥療化的治理以外，體現出實質陪伴與共同照顧的另類可能。

第五章 結論

第一節 結語



研究起始於一個關於認同的疑問，最終發現，或許置身其中的命題是如何存與活。通過第一、二章的爬梳，我想一一指認纏繞在性/別研究裡、以及阿女身上的各種論述，但論述並非附體攀枝，指認也並非是為了解開「束縛」。論述僅僅是多種在場，在日常生活的場景裡或錯身、或能相逢。

於是第二章中我描繪了紀錄片公共化後，阿女是如何經歷著複數論述，涵括著讓阿女被迫出櫃現身、同時面對非典型母親批判的觀者質疑，以及同志運動論述如何將其納歸為歷史的一部分。我首先嘗試將紀錄片的政治性理解為創傷療癒的可能，此時敵向的對象並不僅有阿女，也有影像及論述所觸及的公眾社會；同時，我也試圖指出前述論述生產的意識形態過程，實則是一隅由電影及身分政治所架構的倫理視角，在與媒體相逢的大眾裡，一部分阿女身邊的人群——並非所謂圈內社群——卻是在日常生活裡長成另一種參與。正如林書怡（2019：27）對於紀錄片的評論：「無論同志或非同志，個體並非超然於世的孤獨存有，個體存有的意義與無數的他者息息相關。」第一章裡性別研究與人類學學科基於對同一性邏輯的反省，既是批判了身份認同政治，也展現了以關係性存在作為討論基礎的可能，他者如何參與，探問的正是我們如何同在其中的倫理問題。

因而，我試圖從影像復返，藉由第三、四章分別回返阿女個人的生命歷程及日常生活，描繪「政治經濟分配」及「照顧和被照顧」的實質處境（Borneman 1999：583）。描繪處境並非僅僅將生命置放進社會脈絡裡，更揭示相似處境是如何讓人們在分配與規範面前遭逢，並循著隙縫展露存活。

所謂分配與規範，是第三章談及的傳統父權體制的「孝道」邏輯、陣頭產業的商品化、現代化異性戀婚姻家庭的打造工程、都市空間的生產與房屋市場化，也是第四章闡述的河流整治計畫與掃黃工程的都市治理、公衛制度的藥療化；而這些

分配與規範，既是置身桎梏之處、卻也是生命攀附的地方，其創造了一個外於父權制度的家的可能，也生產了一個外於制度的生命得以遭逢的宮壇空間。阿女及其友人們便是在此處遭逢，通過金錢、藥物等物質性基礎，持續生產親近、共同搭建關係網絡及相互照顧，以及存於其中的日常倫理。延續前兩章的辯析探問，生存總是關乎各種他者，在阿女的生命與生活中，這些他者的相互關聯與來回肯認，正是得以創造存活空間的動態過程。

第二節 可能

研究起始於一個關於認同的疑問，若從性/別研究後來的發展來看，或許可以提供另一種思考的途徑。「關於我是誰」的形塑若非本質，那會是什麼？對反於本質化的身份認同政治，Haraway (2010[1991]) 通過對於關係性的強調，指出所謂女性經驗、性別，都可以被稱之為賽伯格 (cyborg)，即由世界中不同社會、物質、技術、文化組裝各種可能性的聚合物：

「性別是一個動詞，不是名詞。性別總是關於主體的生產，並在其中關係到其他主體，關係到其他物件。性別乃是關於這些組裝的物質—記號生產，人們就是這些人—物件的組裝。人們總是早已和許多世界組裝再一起。人是聚合物，集合了那些並非我們的事物。」(Haraway 2004 : 328 ; 引自張君玫 2016 : 129)

這樣的思考在 Butler 近年的著作也有趣地顯現出來，特別是重新接回女性主義與存活問題的連結，並指出人的概念的「開放性」至關重要 (Butler 2009[2004] : 227)。正因「我們」始終混雜、充滿聚合與開放性，「認同」的碎裂作為一種前提，始能將所有群體/物種落實回歷史、物質、社會混雜著的世界之中重新生長及



生成（張君玖 2016:30）。最終，若我們期待揭露主體的存在、或是對於聚合物的考察與思考，便唯有在各種組裝、會聚、集合的具體關係過程中才能展露。

若認同已呈碎裂，群體、或者行動又該如何可能？Haraway(2010[1991]:253) 主張一種通過「親近性（affnity）」而生成的結盟政治，並將其定義為：「透過選擇，而非血緣，來相互關聯，一個化學核子群體的訴諸另一個，化學親合力(avidity)。」（ibid. :252 ）Young (2017[1991]) 則將 Haraway 的親近性解讀為一種社會過程中產生的人與人之間的感受，她將親近性定義為一種「與他人分享視為理所當然的看法、情感連結及人際關係網，這樣的方式可以在團體中區別出彼此，但卻不是根據某種共通的本質。」（ibid. : 291 ）因而，她將都市生活視為「差異政治」的實踐可能，因為「在城市中，人們及群體在空間及機構中互動，他們都體驗到自己屬於這些空間與機構，而不需要將這些互動融為一種統一性或是共同性。」（ibid. : 394 ）即，人們仍然保留了特定的群體認同，但這些群體認同並非一個實質的本質，而是立基於差異的相遇、以及在相遇中「發現」某種群體內的「親近性」（ibid. : 98-101 ）。

我承接 Young (2017[1991]) 的概念，在第四章中試圖描繪都市空間內發生著的親近性，並且以此作為第一章中，重新界定人群——無法、也不應被劃歸為任一認同群體——的理解與嘗試；然而，Haraway 本意卻是不同於 Young 的詮釋。Haraway 訴諸於「親近性」概念所要闢出的可能性，是物種與物種之間的「一種共同化成(becoming together)、共同打造世界(becoming worldly)」（Haraway 2008: 23,27,35,287,301；引自張君玖 2016 : 148 ），換言之，其所要著重描摹作為展望的結盟政治，是來自多重、多物種、無生命的行動者，持續開放與重建邊界的技術過程（張君玖 2016 : 96 ）。

同時，在田野裡我所覺察到的，並不需要以強調多重組裝、而後重建邊界的技術過程，來鋪設及理解在一個個人的生命歷程裡那些必得面對的制度與結構、以及那些為存活所展開的具體歷程與互動。我所要強調的，更多地還是在人（特別是一

個特定的個人）如何好好活著——非常平凡且親身直面的一—關乎日常生活一切的基礎上，有關在隙縫中尋求在家感、在病痛之中感受到陪伴，以及人與人之間存於日常情感中的照顧與倫理。因而，我並未期許提供一個更宏大視角的學術書寫，而是期許不同章節之間緊依著彼此，以關注著與他者共存、規範與可能皆由其生長的生命日常（Han 2012 : 28）。

第三節 限制

「宮壇的大哥正要做桶仔雞給大家吃，阿女和我拿著廟裡的紅色塑膠椅凳，坐在烤甕旁，一根根放入、翻轉著從旁邊小店裡拿來的木柴。柴火讓空氣中混著一股熱氣，我試圖用台語與阿女閒聊，阿女突然說道：『我知道妳都跟那個老灰仔練台語。』『嘿啊，那妳覺得我有沒有進步？』她毫不猶豫地搖搖頭，邊把下一根木柴戳進烤甕裡、邊嘿嘿嘿地笑了起來。」（2016/10/04 田野筆記）

日後想起這個畫面，總有些許地好笑，更多的則是憂慮。台語能力的未能精進，讓我經常在田野裡難以言說與傾聽，能夠好好地記錄下來的，不過是豐富日常裡非常小的一部分而已；同時，阿女已然不慣於述說自我，當我因語言能力無法準確地承接她的述說，田野裡的關係便難以到達支撐個人生命史訪談的深度，我感覺到，面對一個長期的貼近觀察，阿女反而越趨沈默。關於她性別樣態的挖掘與探問，也正如我在第一章末所指出的：與試圖為阿女設想而提出批判置疑的映後觀眾／社會眾聲、試圖以紀錄片療癒與對話的導演／女兒惠偵相同，或許在我帶著尋找範疇外「身份」的學科目光之際，便已與阿女的肉身體現錯了身。

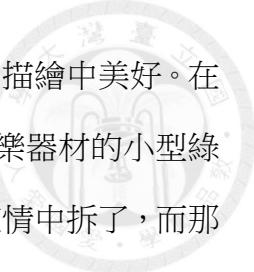
最終我是藉著黃惠偵撰寫的電影同名專書《我和我的T媽媽》、以及我與惠偵的認識作為基礎，將阿女話語裡碎裂的描述拼湊出輪廓。這顯示了，我並未能夠做

到個人史書寫的獨特之處——Marjorie Shostak 在 1981 年所出版的經典個人民族誌《Nisa : The Life and Words of a !Kung Woman》，便是通過一位五十歲婦女 Nisa 作為述說主體，研究者與報導人充滿情感地、相互分享生命中的所見所感； João Biehl 與 Peter Locke 在 2017 年〈The Anthropology of Being〉一文中，Biehl 也是以 Catarina 個人的傳記式書寫，對應於 Locke 所描述的塞拉耶佛集體生命，並指出個體生命史事實上充斥著集體的變音與意義，就如同集體範疇與可能的連帶，總是佈滿了個體的生活與故事（Biehl&Locke2017:51）。綜合上述，阿女依然在我的描述裡失語了，而這也使得，我的田野並未能夠彰顯，關於個體生命所能乘載的最大動能，包含她對自我的詮釋、與情人的相處，甚或是通過個體生命所能展示的集體意義與連帶。

這也觸及了另一個問題：日常倫理是否仍然是我置身時所看見的模樣？在 Veena Das 等人談及日常倫理的過程裡，參與他者生命的努力是必要的前提與勞動，那麼研究者若要觸及、觀看到這層日常倫理的運作，便無法置身這樣的網絡以外。Clara Han (2012: 26) 曾在其著作中提及：「時間越久，我越發現自己捲入了關係之中。... (中略) 正因我開始以不同形式牽連進他者的生命當中，我也必然參與進那些生活中的規範。」然在田野中終究是他者的我，特別是具有極高差異性的我，並未知曉日常生活裡的那些倫理實踐，是否有哪一刻僅僅是因為我的在場而存在，而自日常生活裡運行著的規範，又是否在我未能理解的時刻運作其中。

第四節 後來

為期一年的田野，我跟隨著她的步伐，試圖也參與進那些沒有鏡頭的生活片刻，看他們如何參與進彼此、照顧著彼此。我家離宮壇空間只有三個公車站的距離，在去刻意尋找她之後，所有空間曾經賦予我的親近感都被打碎，浮現出的是它們在另一群人眼中的樣貌。我想，這就是都市。



而由我描繪的這一切，都仍然在變動著，也許變動本身並不如描繪中美好。在田野後期，瓦磘溝沿岸的空地在綠美化後就已經成了有著少許遊樂器材的小型綠地，再後來，土地公廟的告示牌和牌樓在那位住戶的持續抗議與陳情中拆了，而那位住戶似乎亢奮著希望可以把土地公廟也告到拆了；也聽說，阿女比較不常來這，應該是改去另一個空間打牌了。

我也沒有再去了。那個在破爛台語之下要到的號碼，一直存在我的手機裡，有時候會傳個簡訊問候阿女是否一切安好，阿女有說過，簡訊會看、但不會回，而我知道她也不需要回，無論世界有著什麼樣的變動，我相信，巧（*khiáu*，聰明奸巧之意）如她總是有辦法繼續好好生活下去。

參考資料



中文書目

丁仁傑

2013《重訪保安村：漢人民間信仰的社會學研究》。臺北：聯經。

內政部區域計畫委員會

1983〈台灣北部區域計畫〉。

1955〈內政部都市計劃審核小組會議記錄〉。

王梅霞

2005〈「性別」如何作為一套文化表徵：試論性別人類學的幾個發展方向〉。

《考古人類學刊》64：30-58。

王雅各

1999《台灣婦女解放運動史》。臺北：巨流。

朱偉誠

1998〈台灣同志運動的後殖民思考：論「現身」問題〉，《台灣社會研究季

刊》30：35-62。

何春蕤

2016〈小心公民社會：當代台灣公民政治及其文明情感〉，刊於《性／別 20》，

何春蕤、甯應斌主編，頁 1-20，中壢：中央大學性／別研究室。

何翠萍

1991〈導言：禮物・人情・債——舊社會禮物交換形式〉，《禮物——舊社

會中交換的形式與功能》，頁 1-28。臺北：遠流。

吳佳原



1998〈城市荒漠中的綠洲：台北市男同志酒吧經驗分析〉，臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。

吳美枝

2004〈非都會區、勞工階級女同志的社群集結與差異認同一以宜蘭一個「Chi-Town」女同志社群為例〉，師範大學地理學研究所碩士論文。

吳婉婷

2017〈同志紀錄片《日常對話》奪柏林影展泰迪熊獎——導演黃惠偵：證明「愛」放諸四海皆準〉。《自由時報》2月19日：A12生活版。

呂錦媛

2003〈金錢與探戈：台灣女同志酒吧之研究〉，臺灣大學社會學研究所碩士論文。

李佳穎

2011〈套裝的死亡旅程通往何方？當代台灣死亡儀式商品化研究〉，清華大學社會學研究所碩士論文。

李淑君

2015《黨外女性的他者敘述與自我敘述：民主與性別的歧義分析》，臺北：花木蘭文化。

周華山

1998《後殖民同志》，香港：香港同志研究社。

林文玲

2012〈部落「姊妹」做性別：交織在血親、姻親、地緣與生產勞動之間〉，《台灣社會研究季刊》86：51-98。

2013〈製作「原住民」：轉換中的技術載體，轉化中的文化身分〉，《台灣人類學刊》11(1)：155-187。



- 2014〈跨性別者的成家之道〉，刊於《21世紀的家：臺灣的家何去何從？》，
黃應貴主編，頁169-204，臺北：群學。
- 2017〈從田野到視野：跨性別/肉身的體現、重置與挑戰〉，《台灣人類學刊》
15(1)：53-102。
- 林竹君、李苡昀、彭映淳、陳譽仁、蔡念辰
- 2013 《永和族群溯源》。臺北：小寫文化。
- 林其民
- 2009〈戰後三重市都市發展下的非正式部門〉。臺灣師範大學地理學研究所
碩士論文。
- 林秀澧、高明孝
- 2015《計劃城市：戰後台北都市發展歷程》。臺北：田園城市。
- 林茂賢
- 2001《台灣傳統戲曲》。臺北：國立台灣藝術教育館。
- 林書怡
- 2019〈從告白到對話：《我和我的T媽媽》和《日常對話》的倫理轉向〉，
《女學學誌：婦女與性別研究》43：1-35。
- 林國明
- 1999〈國家與醫療專業權力：台灣醫療保險體系費用支付制度的社會學分析〉，
《台灣社會學研究》1：77-136。
- 林勝偉
- 2005《政治算術：戰後台灣的國家統治與人口管理》，政治大學社會學研究
所博士論文。
- 林瑋嬪
- 2001〈漢人「親屬」概念重探：以一個臺灣西南農村為例〉，《中央研究院
民族學研究所集刊》90：1 -38 。



- 2014〈「比兄弟姊妹咯卡親」：移民、都市神壇與新類型的家〉，刊於《21世紀的家：臺灣的家何去何從？》，黃應貴主編，頁 205-248，臺北：群學。
- 邱月亭
- 2007〈解嚴後「白色恐怖」紀錄片的創傷敘事與記憶政治〉。清華大學台灣文學研究所碩士論文。
- 邱貴芬
- 2016《「看見台灣」：台灣新紀錄片研究》。臺北：台灣大學出版中心。
- 施添福
- 1996《蘭陽平原的傳統聚落－理論架構與基本資料》。宜蘭：宜蘭縣立文化中心。
- 胡台麗
- 1985〈臺灣農村工業化對婦女地位的影響〉，《婦女在國家發展過程中的角色研討會論文集》，頁 337-353，臺北：臺大人口研究中心。
- 胡郁盈
- 2018〈從「現身」到「關係」：台灣性別社會變遷與女同志親子協商〉，《女學學誌：婦女與性別研究》40：107-151。
- 孫松榮
- 2014〈超紀實之眼：論張照堂 1970 年代的另類紀錄片〉，《現代美術學報》27：77-104。
- 徐福全
- 2001〈台灣殯葬禮俗的過去、現在、與未來〉，《中華禮儀》7：1-9。
- 2003《臺灣民間傳統喪葬儀節研究》。臺北：徐福全出版。
- 徐憫忻、許文貞
- 2017〈台片揚威柏林影展：《日常對話》奪泰迪熊獎〉，《中國時報》2月 19 日：A16 文化版。



殷寶寧

1999 《「中山北路」：地景變遷歷程中之情慾主體與國族認同建構》。臺灣大學建築與城鄉研究所博士論文。

張君玫

2016 《後殖民的賽伯格：哈洛威和史碧華克的批判書寫》。臺北：群學。

張喬婷

2000 《馴服與抵抗：十位校園女菁英拉子的情慾壓抑》。臺北：唐山。

張景森

1991 《台灣現代城市規劃－一個政治經濟史的考察（1985-1988）》。臺灣大學土木工程學研究所博士論文。

梁家瑋

2013 〈「禮儀師」的誕生：從台灣殯葬禮儀治理視角切入的歷史考察〉。臺灣大學社會學研究所碩士論文。

盛清沂編

1965 《永和鎮志》。臺北：永和鎮志編纂委員會。

盛清沂、吳基瑞

1977 《重修中和鄉志》。臺北：中和鄉公所。

莊洧琛

2018 〈八尺門之後：國宅空間與都市部落的共生〉。臺灣大學人類學研究所碩士論文。

許崇銘

2007 〈混沌之後，開竅之前-台灣憂鬱症患者的疾病角色、疾病經驗與醫療化過程〉。臺灣大學人類學研究所碩士論文。

許雅淳



2010〈永和市都市發展及其居民環境識覺之研究〉。臺北市立教育大學社會學習領域教學碩士論文。

陳杏枝

2003〈台北市加蚋地區的宮廟神壇〉，《臺灣社會學刊》31：93-152。

陳明珠

2008〈新聞事件中性／別他者的再現與書寫：以 2003 年理律劉偉杰盜領案與治平專案鄭惠芳被捕案為例〉，《台大新聞論壇》7：3-39。

陳東升

1995《金權城市—地方派系、財團與台北都會發展的社會學分析》。臺北：巨流。

陳昭如

1997〈離婚的權利史：臺灣女性離婚權的建立及其意義〉，國立台灣大學法律所碩士論文。

2010〈婚姻作為法律上的異性戀父權與特權〉，《女學學誌》27:113-199。

陳瑞芸

2008《「空中藥房」— 醫療消費文化之場域分析》，政治大學新聞學研究所博士論文。

陳薇真

2016《台灣跨性別前史：醫療、風俗誌與亞際遭逢》。臺北：跨性別倡議站。

彭仁郁

2012〈進入公共空間的私密創傷：台灣「慰安婦」的見證敘事作為療癒場景〉，《文化研究》14：139-196。

2014a〈過不去的過去：「慰安婦」的戰爭創傷〉，刊於《戰爭與社會：理論、歷史、主體經驗》，汪宏倫主編，頁 435-513，臺北：聯經。



2014b〈失序的「家」：法國亂倫性侵倖存者的家庭經驗〉，刊於《21世紀的家：臺灣的家何去何從？》，黃應貴主編，頁127-167，臺北：群學。

曾旭正

1994《戰後台北的都市過程與意識形構之研究》，臺灣大學建築與城鄉研究所博士論文。

雲林縣發展史編撰委員會編

1997《雲林發展史》。雲林：雲林縣政府。

黃孟雯

2018〈西裝與香花：戰後初期台灣「穿褲的」女性的身影〉，臺北藝術大學藝術跨域研究所碩士論文。

黃孫權

1997〈綠色推土機：九零年代台北的違建、公園、自然房地產與制度化地景〉，臺灣大學建築與城鄉所碩士論文。

黃惠偵

2016a《我和我的T媽媽》，54分鐘。臺北：黃惠偵。

2016b《日常對話》，89分鐘。臺北：鏡象電影。

2017《我和我的T媽媽》。臺北：遠流。

黃應貴

2014〈導論〉，刊於《21世紀的家：臺灣的家何去何從？》，黃應貴主編，頁1-31，臺北：群學。

新北市政府城鄉發展局

1955〈中和鄉都市計畫案〉。

1985〈變更永和都市計畫第二次公共設施通盤檢討案〉。

1993〈變更中和都市計畫(部分住宅區、道路、水岸發展區為綠地及住宅區為道路)(瓦磘溝東支流整治計畫)案〉。



2000〈變更永和都市計畫中、永和都市計畫界及部分道路用地調整專案通盤檢討案〉。

2012〈變更中和都市計畫(第二次通盤檢討)(都市計畫圖重製)書〉。

葉俊男

2012〈「喚免法律的所在」：臺灣地下六合彩交易體系的考察〉，中山大學社會學研究所碩士論文。

趙彥寧

1999〈國族想像的權力邏輯：試論五〇年代流亡主體、公領域、與現代性之間的可能關係〉，《台灣社會研究季刊》36：37-83。

2000〈台灣同志研究的回顧與展望：一個關於文化生產的分析〉，《台灣社會研究季刊》30：207-244。

2001《戴著草帽到處旅行－性/別、權力、國家》。臺北：巨流。

2002〈家國語言的公開秘密：試論下階層中國流亡者自我敘事的物質性〉。《台灣社會研究季刊》46：45-85。

2005〈老T搬家：全球化狀態下的酷兒文化公民身分初探〉。《台灣社會研究季刊》57：41-85。

2008a〈往生送死、親屬倫理與同志友誼：老T搬家續探〉。《文化研究》6：153-194。

2008b〈社福資源的分配邏輯與國境管理的限制：由大陸配偶的入出境管控機制談起〉，刊於《跨界流離：全球化下的移民與移工》（上冊），夏曉鵠、陳信行、黃德北編，頁165-210，臺北：臺灣社會研究雜誌社。

2010〈不/可計量的親密關係：老T搬家三探〉。《台灣社會研究季刊》80：3-56。

2014a〈新自由主義國家霸權與邊境暴富主體的交逢：福建平潭綜合實驗區的案例〉。《文化研究》19：150-186。



2014b〈在地知識與全球理論的勾連關係：「家」的基進化可能〉。《考古人類學刊》81：215-220。

2015〈餘命治理下的生死界闊照顧倫理：以老年就養榮民為研究案例〉。《台灣社會研究季刊》100：53-90。

2017〈與之共老的酷兒情感倫理實作：老T搬家四探〉。《女學學誌：婦女與性別研究》40：5-51。

劉人鵬、丁乃非

1998〈含蓄美學與酷兒政略〉，刊於《罔兩問景：酷兒閱讀攻略》，丁乃非、白瑞梅、劉人鵬合著，頁3-43。中壢：中央大學性別研究室。

劉文

2015〈酷兒左翼「超英趕美」？「同性戀正典化」的偏執及臺灣同志運動的修復詮釋〉，《應用倫理評論》58：101-128。

劉欣蓉

2011《公寓的誕生》。臺灣大學建築與城鄉研究所博士論文。

劉恆妏

1996〈臺灣法律史上國家法律體系對民間習慣規範之介入：以臺灣「典」規範之變遷為例〉，臺灣大學法律學研究所碩士論文。

劉紹華、林文玲

2012〈應用人類學的倫理挑戰：美國經驗的啟發〉，《華人應用人類學學刊》1(1)：117-135。

蔡佩如

2001《穿梭天人之際的女人：女童乩的性別特質與身體意涵》。臺北：唐山。

鄭美里

1997《女兒圈：台灣女同志的性別、家庭與圈內生活》。臺北：女書文化。

蕭伶玲



2004〈朋友(bein-yu)的社會學研究—以野台歌仔戲的觀演關係為例〉，清華大學社會學研究所碩士論文。

賴孟如

1998〈次文化空間之研究—以女同性戀酒吧為例〉，中原大學室內設計學研究所碩士論文。

賴怡靜

2017〈同志生養下的母女關係——試論《日常對話》中的性別、家庭、階級及相關社會議題〉，未出版，發表於2017年女性學學會年度研討會。

閻雲翔

2017a《私人生活的變革：一個中國村莊的愛情、家庭與親密關係 1949-1999》，
鞏小夏譯，上海：上海人民。

2017b《禮物的流動——一個中國村庄中的互惠原則與社會網絡》，上海：上海人民。

韓欣芸

2014〈逃家・離家——同居義務的女性主義法律史考察〉，臺灣大學法律學研究所碩士論文。

瞿宛文

2008〈重看臺灣棉紡織業早期的發展〉，《新史學》19(1)：167 - 227。

簡家欣

1997〈喚出女同志——九〇年代臺灣女同志的論述形構與運動集結〉，臺灣大學社會學研究所碩士論文。

龔萬侯

2005〈牽亡歌陣儀式意涵之探討—以台南地區為例〉，南華大學生死學研究所碩士論文。



英文書目

Biehl, João

2007 Subjectivity: Ethnographic Investigations. Joao Biehl, Byron Good and Arthur Kleinman, eds. University of California Press.

2015[2007]《求生意志：愛滋治療與存活政治》(Will to Live: AIDS Therapies and the Politics of Survival)，陳秋山、李佳霖、曹寶文合譯，新竹：交通大學。

Blackwood ,Evelyn

1998 Tombois in West Sumatra: Constructing Masculinity and Erotic Desire. In Cultural Anthropology 13(4): 491-521.

Blackwood, Evelyn& Wieringa, Saskia

1999 Sapphic Shadows: Challenging the Silence in the Study of Sexuality. In Female Desires: Same-sex Relations and Transgender Practices Across Cultures. Evelyn Blackwood, and Saskia Wieringa, eds. Pp.39-63. NY: Columbia University Press.

Borneman, John

1997 Caring and Being Cared For: Displacing Marriage, Kinship, Gender and Sexuality. In International Social Sciences Journal 154: 573-584.

Butler, Judith

1990 Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.

2011[1994]《身體之重：論性別的話語界限》(Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex")，李鈞鵬譯，上海：上海三聯。

2009[2004]《消解性別》(Undoing Gender)，郭劫譯，上海：上海三聯。



Cohen, Myron

1976 House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan. NY: Columbia University Press.

Collier, Stephen, and Lakoff, Andrew

2005 On Regimes of Living. *In Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics As Anthropological Problems.* Stephen Collier, and Aihwa Ong, eds. Pp.22-39 .MA: Wiley-Blackwell.

Das, Veena

2010 Engaging the Life of the Other: Love and Everyday Life. *In Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action.* Michael Lambek, ed.Pp. 376 – 399. NY: Fordham University Press.

2015 What Does Ordinary Ethics Look Like? *In Four Lectures on Ethics: Anthropological Perspectives.* Michael Lambek, Veena Das, Didier Fassin, and Webb Keane, eds. Pp.53-125. Chicago: HAU.

Elliston, Deborah

1999 Negotiating Transnational Sexual Economies: Female Māhū and Same-Sex Sexuality in "Tahiti and Her Islands" . *In Female Desires: Same-sex Relations and Transgender Practices Across Cultures.* Evelyn Blackwood, and Saskia Wieringa, eds. Pp.232-252. NY: Columbia University Press.

Festa, Paul

2007 Mahjong Agonistics and the Political Public in Taiwan: Fate, Mimesis, and the Martial Imaginary. *In Anthropological Quarterly 80(1): 93-125.*

Freedman, Maurice



1958 Lineage Organization in Southeastern China. London: The Athlone Press.

Han, Clara

2012 Life in Debt: Times of Care and Violence in Neoliberal Chile. University of California Press.

Haraway, Donna

2010[1991]《猿猴、賽伯格和女人：重新發明自然》（Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature），張君玲譯，臺北：群學。

Harrell, Stevan

1981 Growing Old in Rural Taiwan. In Other Ways of Growing Old: Anthropological Perspectives. Pamela Amoss, and Stevan Harrell, eds. Pp. 193-210. Stanford University Press.

Herman, Judith

2018[1983]《從創傷到復原：性侵與家暴倖存者的絕望與重生》（Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence—From Domestic Abuse to Political Terror），施宏達、陳文琪、向淑容譯，臺北：讀書共和國。

Hutt, Corinne

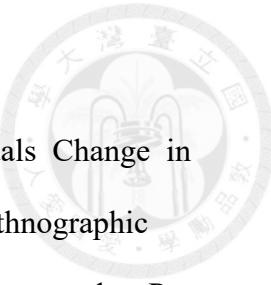
1972 Males and Females. Oxford, England: Penguin

Hwang, Kwang-Kuo

1987 Face and Favor: Chinese Power Game. In American Journal of Sociology 92(4): 944-974.

Jordan, David

2012[1972]《神、鬼、祖先：一個台灣鄉村的民間信仰》（Gods, Ghosts, & Ancestors: Folk Religion in a Taiwanese Village）。丁仁傑譯，台北：聯經。



Kleinman, Arthur, and Fitz-Henry, Erin

2007 The Experiential Basis of Subjectivity: How Individuals Change in the Context of Societal Transformation. *In* Subjectivity: Ethnographic Investigations. Joao Biehl, Byron Good and Arthur Kleinman, eds. Pp. 52-65. University of California Press.

Lambek, Michael

2010 Introduction. *In* Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action. Michael Lambek, ed. Pp. 1 – 36. NY: Fordham University Press.

Lefebvre, Henri.

1991[1974] The Production of Space. Oxford: Basil Blackwell.

Lorde, Audre

1984 Sister Outsider: Essays and Speeches. CA: Crossing Press.

Low, Setha

2000 On the Plaza: The Politics of Public Space and Culture. University of Texas Press.

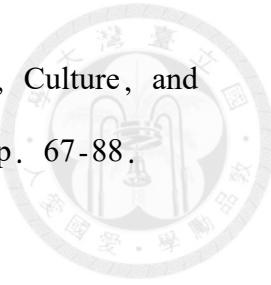
Mauss, Marcel

1991[1924] 《禮物：舊社會中交換的形式與功能》（The Gift: Forms and Fuctions of Exchange in Archaic Societies）。汪珍宜、何翠萍譯。臺北：遠流。

Mol, Annemarie

2018[2015] 《照顧的邏輯》（The Logic of Care: Active Patients and the Limits of Choice）。吳嘉苓、陳嘉新、黃于玲、謝新誼、蕭昭君譯。臺北：讀書共和國。

Ortner, Sherry



1974 Is Female to Male as Nature to Culture. *In Women, Culture, and Society*. Michelle Rosaldo, and Louise Lamphere, eds. Pp. 67-88. Stanford University Press.

Rabinowitz, Paul

2000[1994] 《誰在詮釋誰——紀錄片的政治學》(They Must be Represented: the Politics of Documentary)。游惠貞譯，臺北：遠流。

Rademacher, Anne

2011 Reigning the River: Urban Ecologies and Political Transformation. Duke University Press.

Renov, Michael

2004 The Subject of Documentary. University of Minnesota Press.

Rosaldo, Michelle

1974 Women, culture, and society: a theoretical overview. *In Women, Culture, and Society*. Michelle Rosaldo, and Louise Lamphere, eds. Pp.17-42. Stanford University Press.

Rubin, Gayle

2012[1992] Of Catamites and Kings: Reflections on Butch, Gender, and Boundaries. *In The Persistent Desire: A Femme-Butch-Reader*. Joan Nestle, ed. Boston: Alyson. (陳薇真摘譯：
[https://transgenderpunk.wordpress.com/2012/12/16/翻譯-gayle-rubin, of-catamites-and-kings-2/](https://transgenderpunk.wordpress.com/2012/12/16/翻譯-gayle-rubin-of-catamites-and-kings-2/))

1975 The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex". *In Toward an Anthropology of Women*. Rayna Reiter, ed. NY: Monthly Review Press.

Sang, Tze-lan



2014[2003]《浮現中的女同性戀：現代中國的女同性愛慾》（The Emerging Lesbian: Female Same-Sex Desire in Modern China）。王晴鋒譯，臺北：台大出版中心。

Sangren, Steven

1987 History and Magical Power in a Chinese Community. Stanford University Press.

2012[2000]《漢人的社會邏輯：對於社會再生產過程中「異化」角色的人類學解釋》（Chinese Sociologics : An Anthropological Account of the Role of Alienation in Anthropology）。丁仁傑譯，臺北：中央研究院民族學研究所。

Schneider, David

1972 What is Kinship All about? In Kinship Studies in the Morgan Centennial Year. Priscilla Reining, ed. Washington, D.C.: The Anthropological Society of Washington.

Silver, Catherine

2003 Gendered Identities in Old Age: Toward (de)gendering? In Journal of Aging Studies 17:379 – 397.

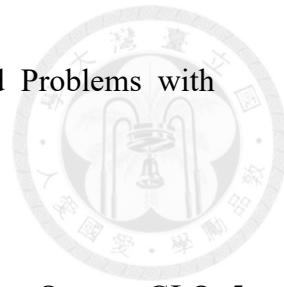
Simon, Parker

2007[2004]《遇見都市：理論與經驗》。王志弘譯。台北：群學。

Stafford, Charles

2000 Chinese Patriliney and the Cycles of Yang and Laiwang. In Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship. Janet Carsten, ed. Pp.37-54. Cambridge: Cambridge University Press.

Strathern, Marilyn



- 1988 The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia.
- Teri, Silvio
1999 Reflexivity, Bodily Praxis, and Identity in Taiwanese Opera. GLQ 5 (4): 585-603.
- Venkatesh, Sudhir
2006 Off the Books: The Underground Economy of the Urban Poor. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Watson, James ,and Rawski, Evelyn
1988 Death Ritual in Late Imperial and Modern China. University of California Press.
- Wolf, Arthur
1997[1974]〈神、鬼、祖先〉(Gods, Ghosts and Ancestors)。張珣譯。
《思與言》35(3):233-291。
- Wolf, Margery
1972 Women and the Family in Rural Taiwan. Stanford: Stanford University Press.
- Young, Antonia
2000 Women Who Become Men: Albanian Sworn Virgins. Oxford: Berg press.
- Young, Iris
2017[1991]《正義與差異政治》(Justice and the Politics of Difference)。陳雅馨譯。臺北：商周。
- Zhang, Li

2010 In Search of Paradise: Middle-Class Living in a Chinese Metropolis.

Cornell University Press.



網路資料

Angeline Hsiao&Winnie Liao

2016〈平凡中的不凡家書，與《日常對話》導演黃惠偵對話〉，「BAZAAR 雜誌」。

<https://www.harpersbazaar.com/tw/culture/filmandmusic/interviews/a1269/documentary-small-talk/>，2016年12月07日上線。

Fanily 觀點編輯

2017a〈《日常對話》導演拍攝母親同志情 媽媽看完後反應是這樣……〉。

「Fanily 觀點」。<https://www.fanily.tw/archives/50649>，2017年9月7日上線。

2017b〈《日常對話》克服困難拍攝母親同志真情〉。「Fanily 觀點」。

<https://www.fanily.tw/archives/50655>，2017年9月7日上線。

丁彥伶

2001〈論人計酬方案追求更高的醫療品質〉。「中央健康保險局電子報」第194期。

<http://www.nhi.gov.tw/epaper/ItemDetail.aspx?DataID=2638&IsWebData=0&ItemTypeID=7&PapersID=223&PicID=>，2001年8月25日上線。

內政部新北市統計圖表系統

https://semap.moi.gov.tw/ntpc/Web/Map/STATViewer_Map.aspx

王嘉慶

2016〈臺北市掃黃踢鐵板 去年撤銷率100%〉。「蘋果即時新聞」。



<https://tw.appledaily.com/new/realtime/20161020/971453/>，2016年10月20日上線。

王鴻國

2014〈象棋變麻將 警蒐證逮聚賭〉。「中央社新聞」。

<https://www.taiwannews.com.tw/ch/news/2430867>，2014年03月08日上線。

王雙福

2007[1950]「牽亡歌仔團」。由石麗蘭女士捐贈。文化部國家文化資料庫（詮釋資料識別碼：F-095-cca100062-KH2006_014_051）。

http://nrch.culture.tw/view.aspx?keyword=%E7%8B%9F&advanced=%3A+1950&s=88625&id=0006714581&proj=MOC_IMD_001，2017年1月1日上線。

台北金馬影展執行委員會

2016〈11/05《日常對話》映後座談〉。YOUTUBE。

<https://www.youtube.com/watch?v=96WWj2kCXj4>，2016年11月6日上線。

台視新聞部

2017〈台紀錄片日常對話奪柏林影展泰迪熊獎〉，YOUTUBE。

https://www.youtube.com/watch?v=HKd8xfL-Uoc&fbclid=IwAR2Oc77kqcrroi7TLBDzBt_5MmA0n-xOg2iLmNZeUbTjMZ5FVoggdUYVNtY，2017年2月18日上線。

台灣採購公報網

<https://www.taiwanbuying.com.tw/default.asp>

林映妤

2017〈為了同志媽媽跟女兒！丁寧挺大肚也要現身站台〉。「ETtoday 星光雲」。

<https://star.ettoday.net/news/904009>，2017年4月13日上線。

林韋萱

2016〈【走入同志家庭】專訪紀錄片導演黃惠偵：我的T媽媽教我的，不是恨〉。「報導者」。<https://www.twreporter.org/a/homofamily-documentary>，2016年5月6日上線。

洪文

2017〈台灣首例！同志紀錄片日常對話代表角逐奧斯卡〉，「ETtoday 星光雲」。

<https://star.ettoday.net/news/1015672>，2017年9月21日上線。

洪與成

2017〈《日常對話》奪柏林影展「泰迪熊獎」 導演：給支持婚姻平權朋友最好的禮物〉。「風傳媒」。<https://www.storm.mg/article/225032>，2017年02月18日上線。

張哲鳴、李子凡

2017〈日常對話揭母蕾絲邊，柏林奪泰迪熊獎〉。「蘋果日報」。

<https://tw.entertainment.appledaily.com/daily/20170219/37556536/>，2017年02月19日上線。

許文貞

2017〈同志紀錄片《日常對話》獲柏林影展泰迪熊獎〉。「中時電子報」。<https://www.chinatimes.com/realtimenews/20170218001731-260404>，2017年02月17日上線。

許益源

2017a〈1995年至今的全民健保給付制度，還停留在魔術子彈時期的舊觀點〉。「關鍵評論網」。<https://www.thenewslens.com/article/66695>，2017年04月25日上線。



2017b〈醫療如何變成尊爵不凡的商品——從台灣醫療發展談起〉。「關鍵評論網」。<https://www.thenewslens.com/article/66688>，2017年4月24日上線。

郭力昕

2017〈在袒露、追究與對話中培力——從平路《袒露的心》到黃惠偵的《日常對話》〉。「國立台灣文學館文學影音館」。https://imedia.culture.tw/channel/nmtl/zh_tw/media/41632，2017年10月21日上線。

陳怡君

2017〈你不知道的《日常對話》：一個同志母親的故事，為什麼能代表台灣入圍奧斯卡(原名：尋常家庭，非一般日常對話)〉，「生活報橘」（原刊於2016年12月9日上報）。

<https://buzzorange.com/vidaorange/2017/09/22/small-talk-oscar/>，2017年9月22日上線。

陳慧明

2017〈媽媽是T又是女主角！台片《日常對話》獲柏林泰迪熊獎〉。「鏡週刊」。

<https://www.mirrormedia.mg/story/20170218ent002/>，2017年02月18日上線。

陳憑軒

2017〈《日常对话》导演专访：一部女性「私电影」的社会意义〉。「豆瓣評論」。

<https://movie.douban.com/review/8405032/>，2017年3月8日上線。

陳耀宗



2016〈【婚姻平權公聽會】媽媽是同志，黃惠偵：社會曾讓我以為要仇恨母親才是正常人〉。「風傳媒」。<https://www.storm.mg/article/195225>, 2016年11月28日上線。

雀雀

2016〈用一輩子，換拍一家家庭紀錄片——專訪《日常對話》導演黃惠偵〉。「BIOS monthly」。http://www.biosmonthly.com/interview_topic/8265, 2016年11月21日上線。

童詠偉

2016〈《日常對話》：雙面黃惠偵〉。「紀工報」第39期。
<http://docworker.blogspot.com/2016/12/blog-post.html>, 2016年12月20日上線。

楊惠君

2017〈不一樣的媽媽／黃惠偵：我的母親是同志，她讓我成為自己真正的樣子〉。「民報」。<http://www.peoplenews.tw/news/345f6323-28ce-4865-8d87-150ecf73f6e6>，2017年5月13日上線。

劉郁汶

2017〈釋憲法庭在即 同志號召寫信給大法官正視權益！〉。「新頭殼」。
<https://newtalk.tw/news/view/2017-03-16/83010>, 2017年03月16日上線。

潘琴歲

2017〈投書/紀錄片《日常對話》：在關於傷痛的對話中，構築愛與理解的日常〉。「報導者」。<https://www.twreporter.org/a/opinion-small-talk-counseling-psychologist-view>，2017年4月27日上線。

潘鈺楨



2017〈黃惠偵獨力籌資太客氣〉。「中時電子報」。

<https://www.chinatimes.com/newspapers/20170224000669-260112?chdtv>,

2017年2月24日上線。

蔡雨辰

2017〈【紀錄・人物】蘋果落地，離樹不遠－專訪《我和我的T媽媽》導演

黃惠偵〉。「紀工報」。<http://docworker.blogspot.com/2016/03/t.html>, 2017

年01月24日上線。

鄭秉泓

2017〈她和她的同志媽媽——《日常對話》無疑是今年台灣最好的電影〉。

「udn 鳴人堂」。<https://opinion.udn.com/opinion/story/10012/2407721>, 2017

年4月17日上線。

謝孟穎

2017〈台灣同志紀錄片前進奧斯卡！她拍下母親埋藏30年心聲：為何想殺死

父親？〉。「風傳媒」。<https://www.storm.mg/article/334299>, 2017年9月

21日上線。

寶島聯播網

2016〈【寶島新故鄉】牽亡媽媽 黃惠偵的人生〉。「寶島新故鄉」。

<https://www.youtube.com/watch?v=sNojf9fnbDU>, 2016年5月15日上線。