

劉克襄《野狗之丘》的動保意義初探：以德希達之動物觀為參照起點[◆]

黃宗慧

摘要

論及台灣當代的自然書寫，就不可不提劉克襄這位相當具有代表性的作家。他長期關注於生態觀察，早期書寫的對象雖以鳥類為主，但其實大至鯨魚小至昆蟲，都曾成為他作品中的關懷焦點。劉克襄最新的一部小說《野狗之丘》則改寫自他的野狗觀察筆記，一方面從動物行為學的觀點，描寫野狗的交配或覓食等行為，另一方面，也讓野狗道出自己的心聲，甚至還分析牠們的潛意識。值得注意的是，劉克襄並非只是在實驗一種動物寫作的可能性，當他不惜冒著「化人主義」的批判，以擬人化口吻書寫野狗時，其實也賦予了這部作品更深一層的動保意義：他之所以試著從動物角度揣想其心靈，是因為企圖以「反人類中心」的角度

-
- ◆ 本文為國科會計畫「從精神分析之鏡／外看動物他者（1/3）」之部份成果（計畫編號 NSC96-2628-H-002-074-MY3）；英文初稿曾發表於 *Littératures, Limites et Frontières* 研討會（Université Jean Moulin Lyon 3, Jun 21-23, 2007），經增訂修改為本論文。論文的完成要特別感謝劉克襄先生在《野狗之丘》尚未出版前，便慷慨提供該書電子檔，以及中興大學台文所邱貴芬教授當初的邀稿。論文修訂期間，承蒙《中外文學》匿名審查人給予諸多寶貴意見，及東吳英文系邱彥彬教授提供修改建議，在此一併致謝。謹以此篇論文，獻給那些我永遠幫助得不夠多的流浪動物們。

* 本文 96 年 8 月 29 日收件；97 年 1 月 18 日審查通過。臺灣大學學術期刊資料庫
黃宗慧，國立臺灣大學外國語文學系副教授。
中外文學·第 37 卷·第 1 期·2008 年 3 月·頁 81-115。

與動物溝通、聆聽牠們的聲音，以便將這種聲音傳遞給更多讀者，讓在都市中長期被污名化的野狗多一絲被包容的希望。為彰顯《野狗之丘》的動保意義，本文將以法國哲學家德希達的動物觀為參照之起點，並援引其他相關之動物論述來檢視劉克襄的作品，以期深入思考作家對於野狗的描寫如何讓動物為自己發聲、進而引領讀者重新思考野狗與人的關係。

德希達對於傳統哲學最大的不滿，在於其預設動物沒有論理、溝通、哀悼等能力。本文將說明劉克襄的作品如何呼應了德希達對傳統哲學的解構，批判了人類中心的論述，並成功地提供了一種回應動物他者的方式。另一方面，德希達曾以被貓看到自己的裸體會感到羞愧、且又會因這種羞愧而羞愧的心情為例，說明將動物視為觀看的他者，可以如何啓發人對於自身身份的思考，但這種「被動物看到」的經驗與心情，在劉克襄的作品中則較匱乏。換句話說，劉克襄雖然將野狗視為觀看的他者，凸顯牠們彼此觀看以及觀看人類的種種經驗，但作者自己或社區周遭的人與野狗間的眼神交會，在書中則不得見。本論文因此也將談及，這個面向的缺乏對於劉克襄的動物觀有什麼樣的影響、又是否造成了作品的某些不足之處。

關鍵詞：劉克襄，德希達，動物，化人主義，人類中心論



Animal Advocacy in Ka-Shiang Liu's *Hill of Stray Dogs*: Jacques Derrida's Animal Concern as a Point of Departure

Tsung-huei Huang*

Abstract

Continually devoting himself to ecology observation and incessantly writing about various kinds of animals, Ka-Shiang Liu plays a vital role in contemporary Taiwan's nature writing. His recent work, *The Hill of Stray Dogs*, is a novella in memory of the dogs that were killed in the stray dog eradication program enforced by Taipei City Government. In this novella, Liu does not confine himself to describing stray dogs' behavior from the ethological perspective. He also speaks for them by unearthing their thoughts and even their unconscious. Liu's mode of writing brings us to the controversy concerning whether animal writers are justified in endowing non-human animals with a voice of their own. In this paper, I argue that *The Hill of Stray Dogs*, instead of uncritically underwriting anthropomorphism, aims at criticizing anthropocentric prejudice. Liu's involvement with animal protection will be thrown into relief once we bring Jacques Derrida's theoretical dealings of animals in dialogue with Liu's novella. Derrida has contended that the animal-other still has the power to "manifest to me in some way *its* experience of *my* language" (2002: 387, original emphases), even

* Associate Professor, Department of Foreign Languages and Literatures, National Taiwan University.



though they cannot speak human language. Moreover, he questions whether we can deny non-human animals' abilities, such as mourning, pretending, suffering, as traditional philosophers do. I therefore maintain that Derrida's animal concern finds a loud echo in *The Hill of Stray Dogs*. In addition to drawing on Derrida's theory, I will resort to Martha C. Nussbaum's appeal for animal flourishing, Chris Philo and Chris Wilbert's advocacy of human-animal geographical co-existence, among others, to demonstrate how Liu's anti-anthropocentric stance is justified.

However, while Liu vividly describes the exchanges between strays as well as their gazes at one another, in contrast to Derrida's emphasis on the experience of being looked at by the animal, he fails to portray how humans feel about being seen by strays. I thus conclude that if Liu did not shun depictions of how strays may look at human beings, he might address the human-animal relations in a more enlightening way. For the answer to the question concerning "who I am," as Derrida asserts, actually lies in "the animal that I therefore follow after" (*l'animal que donc je suis (à suivre)*).

Keywords: Ka-Shiang Liu, Derrida, animal, anthropomorphism, anthropocentrism



一、前言

論及台灣當代的自然書寫，就不可不提劉克襄這位相當具有代表性的作家。劉克襄早期的作品主要以鳥類生態為題材，故曾有「鳥人」之稱，但他觀察與研究的興趣其實相當廣泛，因此大至鯨魚小至昆蟲，都曾成為他書寫的對象；而劉克襄作品的文類也頗為多樣，從散文、小說到繪本都有，不論採取的創作手法為何，劉克襄對自己的要求，是要能將自然科學知識與生態觀察融入作品之中，因此即使當他嘗試動物小說此文類時，仍會凸顯其中自然生態知識的面向。就劉克襄看來，並非以動物為主角的小說就算得上是動物小說，如果小說所關懷的重點仍在於人性，或探討的主題不脫一般小說的題旨，那麼往往會把動物過度簡化或過度擬人化，比起這樣的小說，劉克襄更期待看到的，是要能「呈現個人自然生態思維和生活態度」的作品，¹ 而這樣的書寫方式也是他一直期勉自己的方向。以他早期知名的動物小說《風鳥皮諾查》為例，書中設定的主角「皮諾查」是一隻環頸鴿，牠為了探究環頸鴿中的英雄「黑形」的行蹤，展開了一場追尋之旅，而最後自己也和黑形一樣，由候鳥變成了留鳥；作者雖然在故事中蘊含了政治隱喻，而角色的性格設定也刻意有別於《天地一沙鷗》，以期達到作者希望表現的，「反勵志」與「反英雄」的生活態度，² 然而在此擬人化的小說中，仍充滿了關於環頸鴿的生態習性知識，也飽含對台灣海岸生態的了解。簡言之，劉克襄的動物小說最大的特點，可說是結合了主觀的文學揣想與客觀的生

¹ 以上對動物小說的界定出自劉克襄於 95 年 12 月 14 日至筆者課堂演講之內容，例如大陸的動物文學作家沈石溪的作品，就劉克襄看來，有時在科學知識的傳達上就有不夠精準之虞，也較缺乏自然環保意識。

² 出處同註 1。

態觀察。³

劉克襄最近期的作品是以台北市的野狗⁴為觀察對象所寫成的《野狗之丘》，他以一度在居家附近活動的野狗為題材，將長達655天的觀察日記化為小說，以紀念那群在台北市執行野狗屠殺政策前，曾在都市中辛苦求生的野狗。⁵這本書基本上雖是延續著結合自然觀察與擬人想像的筆法，不過在《風鳥皮諾查》中，劉克襄是以主角皮諾查的觀點來說故事，對於皮諾查的心理狀態或與其他生物之間的互動與對話，也就較不避諱使用擬人化的手法，《野狗之丘》則不同，劉克襄雖然也使用了擬人化的口吻來

³ 這裡的主客觀二分自然有些粗糙，只是暫時借用一般的區別方式，稍後會以《野狗之丘》的文本內容為例，來說明劉克襄的作品如何呈現一種主客觀相互依賴、相互成立的特色。

⁴ 現今一般對於棄犬或無家的狗多以流浪狗（stray dogs）指稱，但劉克襄則稱之為野狗，為求行文間的用法一致，之後本文亦將使用野狗一詞。值得注意的是，一般若稱流浪狗為野狗，往往帶有鄙夷、敵對的意涵，但劉克襄則認為，「真正的野狗沒有所謂的『流浪狗』，彷彿到處在野外奔跑，居無定所。若有，那些多半是正在路上奔波的。很可能，牠方才被拋棄，想要找個適當的地點。或者，努力在尋找回家的路。此外，也有一些可能是環境被破壞，無法繼續生活者」（2007: 45）。

⁵ 從自然書寫出發，卻「轉向」描寫城市中的野狗，劉克襄此次所關心的議題，看似與一般認知中的「自然」頗不相同，但誠如魏貽君所指出，這是因為劉克襄從「自然領域裡最冷、最邊緣的地帶出發」，「把『自然』的定義範疇優先擺置於車馬喧嘩、人聲雜沓的『城市裡面』」（20）。換句話說，由於人類活動長期的影響與介入，想像中的自然已不復在，「劉克襄益發珍惜在他『熟悉場景』的城市進行窗台的、社區的、街道的、公園的自然觀察」（25）。筆者認為，正因為對劉克襄而言，純粹的自然／文明的城市這樣的二分並不成立，所以他分外不能認同將野狗驅離城市的作法，畢竟野狗已是城市裡面自然景象的一部份，而可以讓野狗歸去、不打擾人類都會生活的那片荒野，也並不存在。事實上，從人類馴養動物、栽種植物以來，「和人類共存的非人類（non-humans）就以倍數大量增加，使得辨識出一個純粹『人類』的社會成為一件不可能的事」（Philo and Wilbert 16）。然而對許多人來說，野狗或街貓仍被視為「踰越文明與自然、公共與私人界限的動物」，這些不好好待在牠們被分配到的空間——也就是人類視線以外的空間——之中的動物因此就是一般人棄卻（abject）的對象，想以此維持「都市文明與動物自然間的疆界」（Griffiths, Poulter and Sibley 63）。本文第二節末將就野狗與城市空間的關係再加以補充。

描寫狗群之間的對話，但似乎更費心斟酌主客觀之間的平衡，例如在呈現野狗交談的內容時，劉克襄每每會提醒讀者這是他所推敲想像出來的對話（2007: 78, 89），這一點和一般動物小說中直接了當的「化人主義」（anthropomorphism）頗為不同。⁶ 劉克襄在主客觀筆法之間小心斟酌的態度，其實凸顯了「人類能否

⁶ 筆者在摘要中曾提到，劉克襄在撰寫《野狗之丘》時，不惜冒著化人主義的批判，在多處以擬人化口吻書寫野狗，但筆者並非與部份反化人主義者抱持類似立場，預設化人主義必然是不對的。相反的，本文想點出的是劉克襄的動物書寫和一般化人主義的不同之處。化人主義是否造成問題必須視其運用手法而定，例如迪士尼化（Disneyfication）便經常扭曲動物特質，以便將之化為討喜可愛的人形（Milekic 133），而亞當斯（Carol Adams）則認為肉食者與人類本位色情主義者（anthropomorphers）也經常將動物化為人形，例如在廣告中將動物與誘人的女體形象結合，以便傳遞非人動物自己想要被人消費的訊息：「受苦？屠宰？非人道處理？沒有的事，是牠們自己**想要**的」（111）。亞當斯指出，相較之下，動物權主義者反而沒有犯下把人類特質強加動物身上的問題，他們關於動物會受苦的種種主張並非化約的化人主義式想像：「他們知道動物就像人類一樣是因為人類**就是**動物」（114-15）。劉克襄亦然，他的化人主義比較接近亞當斯所謂動物權主義者的作法，也就是當他以一般俗稱的「擬人」方式來寫動物時，往往是因為確實發現非人動物和人類之間的相似點。更何況，如果化人主義的陳述是出自「內省、以類比方式進行推理、詮釋性的分析」（Arluke and Sanders 80），或是「以動物所處的情境與行為」為基礎（Fisher 70-71），那麼這樣的化人主義非但不能算是一種誤導，反而有助於我們去進一步理解動物。一直以來化人主義都被污名化為「用人類的語彙思考非人的對象」（Fisher 70），其實這樣的定義不盡公允，因為如果我們「將某些人類特質歸屬於非人類，是因為那些非人類的確也有這些特質，那麼我們就並沒有犯錯」（Fisher 70）。即使我們永遠不可能直接去經驗動物的感受或得知其想法，但「嚴謹的化人主義」（critical anthropomorphism）仍有助我們針對動物行為提出問題並推得假設（Burghardt 72）。本文認為，劉克襄的化人主義也具有這樣的效果，可以促使讀者重新去思考人與動物的分界何在，而非武斷地賦予化人主義負面的意涵。當然，再嚴謹的化人主義仍可能遭受無法完全「去人類中心」的質疑，面對這個問題，劉克襄的因應之道是採取「提醒」的方式，亦即正文中所說的，不時提醒讀者：書中關於野狗之間的對話，畢竟是他個人推敲想像出來的產物；筆者則認為，其實「去」人類中心的超然立場並不可能存在，但這不應該成為我們駁斥一切化人主義的理由，即使人類對動物的理解難以完全避免主觀揣測或想像的投射（對其他他者又何嘗不然？），但只要不以人類的價值為唯一思考判準，便能朝著反人類中心的立場前進。

詮釋動物的心靈活動、能否為動物代言？」仍是頗有爭議的問題。就另一方面而言，素來重視作品在「科學知識上的精準度」⁷的劉克襄，在《野狗之丘》中決定結合動物行為學知識與文學想像，推敲起野狗的慾望與潛意識，顯然有其「為動物發聲」的動保目的。有鑒於劉克襄書中呈現了野狗的語言、潛意識、哀悼的能力等等，而這種種特色都是傳統哲學認為只有人類才具備的能力，因此本論文將以致力於解構傳統哲學的德希達（Jacques Derrida）為參照之起點，說明德希達如何解構傳統哲學中的人類中心主義，進而開啓了書寫與關懷動物的可能性，並檢視劉克襄作品中的動保意義如何呼應德希達的動物觀，或有何不足之處。⁸

二、牠們能說話、會假裝嗎？

比起傳統哲學論述，德希達認為文學作品更有心處理動物的

⁷ 見註 1。

⁸ 在台灣的動物保護運動中，雖不曾見到劉克襄加入任一動保團體——而下文亦將提及，他對流浪動物的看法與許多餵養流浪狗的愛心媽媽並不相同——但基本上《野狗之丘》仍展現了深刻的動物關懷，有其明確的動保意義，並非如莊裕安所言，「作者並沒有蓄意懷抱悲天憫人、伸張動物權，如果它剛好碰觸『政治正確』，也沒有選邊的預設」（E2）。由於《野狗之丘》係劉克襄 2007 年的新作，目前除筆者外，僅有朱天衣、莊裕安曾於報章雜誌發表過相關書評，故本論文尚無法發展與國內相關研究成果對話的面向，而是以德希達等西方學者的動物觀為參照，來探討此作品之動保意義。至於國內文獻關於劉克襄過去動物書寫作品的討論，主要可參見黃宗潔〈自然之愛—論劉克襄作品中的動物關懷〉一文，其中詳細陳述了劉克襄在不同時期、不同文類的作品中如何延續其對於自然生態與動物的關懷；另外如方賓秀〈劉克襄動物小說之主題意識及寫作特色析論〉、李如璇〈《風鳥皮諾查》之藝術淺探〉則是侷限於劉克襄某一兩部動物書寫，如《座頭鯨赫連麼麼》與《風鳥皮諾查》，作基本的分析。

問題（2002: 380, 382），⁹ 但在論及為動物代言的種種問題時，他同時也表示，若是過度詮釋動物非語言的表意行為或臣服於個人的情感投射，的確有可能犯下「把牠所不需要的言詞硬是指派給牠」這種毛病，而這也無異於是在對動物進行一種「馴化」（domestication）（387）；然而德希達也問道，「難道在禁止自己指派、詮釋或投射之際，我就必得，相反地，臣服於另一種暴力與愚昧，就此懸置我對於動物的憐憫、否認動物有彰顯的能力，否認牠們有可能想向我彰顯一些事物？」（387）。關於這個問題，德希達的答案自然是否定的，只不過如何為動物代言確實是一門學問，因為一不小心，便有可能重蹈人類中心論的覆轍。那麼究竟如何才能避免人類中心論的問題、正視動物的存在呢？對德希達來說，首要的任務就是破除理體中心論（logocentrism）的迷思，因為正是理體中心論的影響，讓我們預設動物沒有理性、沒有語言，也就阻礙了我們將動物視為具有觀看能力的他者（seeing other）。在理體中心論影響所及之下，從亞里斯多德（Aristotle）到海德格（Heidegger），從笛卡爾（Descartes）到康德（Kant）、列維納斯（Lévinas）、拉岡（Lacan），全都貶抑了動物的各項能力（2002: 396），¹⁰ 而文學家也未必能

⁹ 而所謂處理動物的問題，不僅止於動物關懷的層面，也包括去呈現動物如何觀看我們。德希達以“Que l’animal nous regarde”來同時涵概以上的兩個層面（見2002: 372，譯者註2）。

¹⁰ 當然，德希達將這些哲學家全歸為同一類的作法，實有可進一步商榷之處，雖然他們或許多少都有德希達所謂的漠視動物或否定動物能力的傾向，但程度卻不相同。例如拉岡雖被德希達認為是重蹈了笛卡爾式「動物如機器」論的覆轍（Derrida 2003: 133），但是拉岡至少並未否認動物有可能在一定程度上習得人類的語言（Lacan 707），因此被馴養的動物即有可能內化主人的潛意識（Derrida 2003: 123），而笛卡爾卻曾為了證明動物沒有靈魂，用妻子的狗來進行活體解剖（Leslie 242），兩者對於動物的態度顯然不宜視為一致；同樣地，康德宣稱「人類除了對其他人類外，不需對任何生物有任何義務」，列維納斯則「對於受虐動物寄予無限關懷」、認為「倫理關懷包括全部有生命的生物」（梁孫傑 139），兩者的動物觀也應加以區別。然而由於本文的

例外，例如《愛麗斯夢遊奇境》的作者卡洛（Lewis Carroll）就曾透過愛麗斯之口，說出了一段讓德希達相當質疑的話語：愛麗斯抱怨，如果貓是以咕嚕代表「是」，喵代表「不是」，或如果有任何類似的規則可循，那麼她或者還可能與貓對話，但牠總是只發出咕嚕的聲音，那麼試問要如何與一個總是說同一句話的人對話呢？¹¹ 然而德希達問道：愛麗斯又何以能如此自信地確定，在面對人的時候，她就真的有辦法區辨「是」或「不是」呢（2002: 378）？所以這段陳述的最大問題，就是過度簡化地以語言之有無來區隔人與動物之別。

如果把語言當成區隔人與動物的唯一判準，由此衍生的結果很可能是繼續剝奪動物具有其他能力的可能性，而拉岡便是曾被德希達點名批判的對象之一，諸如動物不可能假裝在假裝、沒有潛意識等推論，都是由理體中心論的預設而來的。對拉岡而言，唯有作為意符主體（the subject of signifiers）的人，才具有假裝在假裝的能力，至於動物則只有第一個層次的假裝：例如牠們不可能製造出一些真實的軌跡，卻假裝這些軌跡是假的，以達到欺騙

重點在於凸顯德希達的動物論述中具備動保政治效力的面向，俾能與劉克襄的動物書寫作為參照閱讀，故無法進一步討論德希達對其他哲學家的動物觀是否有簡化之虞；相關的論述可參見立皮特（Akira Mizuta Lippit, 1998）或梁孫傑的著作，前者曾對於德希達如何論海德格動物觀之不足加以闡述，後者則對於列維納斯的倫理觀是否在處理人與動物的問題上有著雙重標準，作了詳細的討論。

¹¹ 德希達並指出了此段陳述的法譯本（*quoiqu'on leur dise, elles ronronnent toujours pour vous répondre.....Mais comment peut-on parler avec quelqu'un qui répond toujours pareil?*）與英文原文（*whatever you say to them, they always purr.....But how can you talk with a person if they always say the same thing?*）的差異，法譯本除了忽略英文原文中以斜體所強調的字眼外，並出現了英文原文沒有出現的 *respond* 一詞，雖然有些人認為這樣的差異無關緊要，但德希達卻認為值得深究（2002: 378），法譯本似乎暗暗呼應了一般認為動物只能反應（*react*）而不能回應（*respond*）的說法，而這樣的區分也是德希達所致力瓦解的（詳見 Derrida 2003）。

的效果 (Lacan 2006: 683)；¹² 德希達則不同意這種人類中心論的預設，他認為如果我們根本無法分辨：動物在交配或欺敵行為中種種的假裝，究竟是假裝還是假裝的假裝 (a feint or a feint of a feint)？那麼「所有的假裝在假裝就都仍只是一種單純的假裝，又或者，相反地，但也是同樣的道理，所有的假裝，不管是多麼單純的假裝，都有可能已經過不確定地重複與反覆安置 (reposited)，也因此可算是假裝的假裝」(Derrida 2003: 135)。簡單來說，「所有的假裝必然都是以把他者考慮進去為前提」(136)——假裝必然是為了欺瞞他者，而由於當我們與他者在這個欺騙的戲局中互動時，他者必然也會產生某種「增補的行動」(supplementary move) (136)，使得假裝永遠有可能變為更繁複的，假裝的假裝，所以我們其實並無法分辨，假裝當中到底有多少層次的假裝；而就另一方面來說，再複雜的假裝卻也全都可以化約到「欺騙他者」這一個基本層次。德希達因此表示，如果我們無法否認動物的確具有「把他者考量進來」的能力，那麼以假裝的能力與層次來區分人與動物就顯然是行不通的。¹³

¹² 拉岡之所以特別強調「假裝」的能力，仍是因為這種能力可凸顯語言此面而在其理論架構中的重要性；而對於動物哀悼能力的質疑，或認定動物沒有潛意識，也同樣都是以動物沒有語言這樣的立論為基礎的。誠如德希達所指出，拉岡整套關於「假裝」的論述其實已經預設了只有語言層次的欺騙——也就是「說謊」——才算是欺騙，動物為求偶或求生所作的欺騙，在拉岡看來不過都只是因應生存所需的「策略性欺騙」(strategic pretense) (2003: 130)。更精確地說，對拉岡而言，人與動物的欺騙能力之所以有別，不僅只是因為人類能說謊，更重要的是他們可以說了實話卻還讓對方以為是在說謊，這種反身的能力 (reflexive power)、這種對於自己有能力欺騙他人的自覺 (Derrida 2003: 130)，是拉岡藉以建立人類優位性的關鍵。

¹³ 德希達早在 1992 年就已處理過類似的問題，當時他批駁的，是「動物不可能保守或擁有秘密」(86-87) 這樣的預設。動物不可能有秘密這樣的主張，仍是來自於把秘密視為某種可說但不說的「隱而不顯」(nonmanifestation)，這種隱而不顯與其他形式 (例如動物的擬態) 最大的差別在於，它是一種能以語言形式表達出來、但主體卻有意識地禁止自己表現出來的秘密。對大多數論者來說，只有人才可能「把某件事只保留給自己」、只對自己說，但對

德希達對於語言中心論的批判，在動物研究的領域中亦不乏呼應之聲。阿律克與桑德斯（Arnold Arluke and Clinton R. Sanders）便表示，雖然有些人認為動物既沒有語言，我們若嘗試與之溝通或詮釋牠們的思想，其實很可能只是在自說自話，但問題是我們和人類的溝通中，難道就沒有自說自話的成份嗎（79）？語言並不是溝通與認知所賴以憑藉的唯一工具，我們還可以從對其行為的觀察或身體的感知等多方面去增進理解的精準度；所以問題的重點應該不在於動物是否「真的」如我們的詮釋所呈現出來的一般，這樣想、這樣計畫、這樣打算、這樣感覺，而在於我們對他者的感知與理解，若放在實際的互動與溝通的框架中去檢驗，是得到印證還是會被推翻？不論我們試圖理解的對象是人或動物，阿律克和桑德斯認為，都應該用這樣的標準去看待（78-79）。¹⁴ 就此面向來說，劉克襄的《野狗之丘》可說是相當符合這樣的觀念與原則。

先前已提到過，《野狗之丘》是以台北市的野狗為觀察對象

德希達來說，這個從自身回到自身的過程中間，自己已從自己之中分歧出去了，而在這個可說卻未說的空間中，我們又如何確定秘密真的被保有了下來，沒有以任何其他的形式或痕跡彰顯出去？如果人類的這種「隱而不顯」是如此地不確定，表示人也未必能有意識地禁止自己不表現些什麼，也因此人的「隱而不顯」與動物前語言（preverbal）或非語言的（nonverbal）的秘密也就不該是涇渭分明的。再從另一方面來說，如果人類從自身回到自身的過程總是已經過無盡的迂迴繞道，那麼動物也一樣，因為任何回到自身的過程當中都會發生衍異（différance），所以我們並沒有理由假設動物無法回歸自身（Derrida 1991: 100; Staten 348）。當然，德希達欲解構人與動物對立的作法也引來一些疑慮，儂希（Jean-Luc Nancy）便問他，「你決定不將潛在的『主體性』設限為人類所獨有，但又為何仍設限於動物？」（Derrida 1991: 106），意指德希達無法處理植物或其他生物的問題。德希達則回答，他並無任何排他之意，使用動物一詞只是因為方便探討人與動物之別此一古典教條，事實上，動物與植物之別也都可以再繼續地解構下去（1991: 106）。

¹⁴ 阿律克與桑德斯甚至基進地引用了希金斯（Paul Higgins）的說法，表示與其說動物無思想與溝通能力是一個事實，不如說是一個社會建構的產物，如同所謂心智或身體上的種種「失能」，與其說是與真實的能力本身有關，不如說也是社會建構的結果（qtd. in Arluke and Sanders 79）。

所完成的作品。更仔細地說，這是一本由日記改寫為小說的作品。十多年前，作者從自家五樓用單眼望遠鏡觀察在住家附近活動的野狗，並把每天觀察所得記錄在日記中，原本並無意處理為文學創作，但十多年後，有感於野狗的處境「始終未為人所充分理解和認知」（2007: 191），於是決定將這長達 655 天的觀察記錄去蕪存菁，鎖定其中 12 隻野狗為主角，按照事實的發展鋪陳故事情節。而每當有野狗消失，作者又未能親眼目睹前因後果時，就會向社區警衛、學校工友、附近的商店或餐飲店，乃至交通警察與捕狗人打探，拼成故事的全貌。換句話說，雖名為動物小說，本書卻有相當高的紀實成份，甚至十之八九都是真實的（191）。這樣一部看似是客觀動物行為記錄的作品，卻同時充斥了大量的動物對話，表面上是一種矛盾，但其實正是因為有了這些客觀的觀察為基礎，讓劉克襄得以熟悉牠們的覓食習慣、求偶儀式、生存方式、牠們和人的互動情況等等，他也才能夠揣想野狗之間可能進行的對話，或內心可能的想法。

理體中心論把語言文字的使用視為保障人類獨特地位的明證，劉克襄不同於此，他肯定野狗具有溝通的能力，換言之，牠們並非沒有語言，只不過野狗的語言有別於人類熟悉的語言文字，但若是人們願意嘗試理解，便會發現其符號中也有豐富的訊息：

野狗們不像人類可以透過語言瞭解彼此。當一隻狗和另一隻狗遇見時，憑藉的是互聞。透過互聞，兩隻狗間，明顯地傳遞了許多溝通的內容。牠們經由這種接觸，認知對方。這樣的互聞，加上其他的行為諸如叫聲、搖尾、豎耳，或者其他細膩的表情與動作所發展出來的意圖，以及衍生的符號意義，其實都清楚地釋放了許多訊息。



這些卻是習於文字和講話溝通的人類所難以理解的。
(29)

而野狗不但能以其豐富的符號訊息與彼此溝通，牠們也確實是德希達所謂的，觀看著我們的動物（“*Que l’animal nous regarde*”）。長期生活在有人類的世界中，牠們雖不能言語，卻也懂得觀察人類社會的行爲，學習與人類互動。劉克襄就以書中那對堅貞的伴侶——蛋白質與瘋子黑毛——爲例，說明了原本在野狗中罕見的一夫一妻制，如何在牠們身上實現，而牠們又如何彼此守護，共同在艱困的環境中求生。¹⁵ 蛋白質剛成爲棄犬之時，除非餓到不行了，否則總不肯吃路人施捨的殘羹剩飯，但認清事實之後，就開始和巷子裡的商家打交道，而「先生」瘋子黑毛則總是在人行道上等候，讓牠單獨在店裡吃完東西，再把老闆另外打包的食物叼出來給牠和躲在洞裡的孩子們吃（144, 149）：

¹⁵ 本文審查人之一指出，劉克襄在描述蛋白質與黑毛時，稱牠們是「『堅貞的伴侶』遵守著『一夫一妻制』」，又「或以『締結良緣』（144）和『夫妻』（166）稱呼牠們的關係」，審查人因此問：「這樣的描述，是否將人類既有的道德標準和婚姻制度加在牠們身上呢？面對艱困的環境呈現出來人性光輝的一面，是否有『化人主義』之嫌？」書中對於蛋白質與黑毛這對「夫妻」的相關擬人化敘述確實不少，筆者認爲，這或許是因為根據劉克襄的長期觀察，野狗較少出現類似人類「一夫一妻制」的模式，因此當他發現這類「特例」時，行文間就會特意凸顯牠們的行爲模式與人類文明的類似之處；這樣的陳述是否已不符「嚴謹的化人主義」的要求？或許是一個見仁見智的問題，但誠如筆者在註 6 中所言，化人主義未必就需要被全盤推翻，即使有些特質可能在過去一直被認定是人類所獨具的，但若是某些動物的行爲也表現出這些特質，我們實毋須刻意規避化人主義的陳述，甚至陷入貝克（Steve Baker）所謂的化人主義恐懼症（“*anthropomorphophobia*”）（175）之中。當然，由蛋白質與黑毛這樣的「特例」，能否擴展爲推論所有野狗都能進入人類文明？又是另一個可以討論的問題，或許有些人會認爲，需要有更多關於野狗的生態相關觀察與紀錄，才能驗證野狗文明化的行爲是否只是特例，但從另一個角度來看，我們也不妨以這種「特例」的出現作爲一個開端，藉此反思長期以來關於人獸之別的僵固定義。

蛋白質依舊在雜貨店門口等食物，而瘋子黑毛則在對街，默默地保護著牠。〔……〕在原始時代，人類和狗之間還沒有這樣密切的行為時，一隻公狗在野外，會不會有這種等待母狗獲得食物的行為，或是叨食物回來給母狗？懂得在門口等待，其實這已告知，母狗知道裡面有食物可以獲得，而且是某個人給予的。這種行為已經「文明化」了，屬於一個城市的公民行為。（152）

正因為劉克襄眼中的動物和人類一樣具有思考、溝通與學習的能力，所以當他目睹家犬不斷地被棄養、野狗又不斷地被以殘酷的方式捕殺時，他不禁痛心地問：「野狗是城市的公民，人類思考過這樣的議題嗎？除了人類以外，其它動物算不算城市公民？」（152）。對劉克襄來說，「一個偉大的城市應該不只是尊重穿著時尚的都會男女，而要也能尊重存活下來的野狗」，因為野狗在如此艱難的環境中生存下來，所展現的生命力是值得尊敬的。¹⁶

¹⁶ 以上摘自劉克襄於 96 年 3 月 24 日接受 News98 電台「阿貓阿狗逛大街」節目訪問的內容。此觀點也可見於他的《綠色童年》。在〈城市裡不能只有人——流浪狗札記〉一章中，他表示「假如只有一種動物，只有人，這個城市再如何繁榮，都不夠文明」（74）；魏貽君則認為，當劉克襄以批判的角度看待台北市的外來種植物時，展現的也是「城市裡不能只有人」這種類似的觀點，亦即對於城市「生命能量」的重視：行政機關為了免除掃落葉的困擾，在行道樹的選擇上大量栽植外來種的印度橡膠樹、黑板樹，「『可是這種不開花的外來種，生長迅速，卻永遠是一種模樣。樹在那兒活著，卻毫無生命的力量，彷彿啞巴』，且因這些外來的行道樹無法吸引昆蟲、鳥類駐足，等於減少了城市生命能量」（33）。值得一提的是，這種對於生命力的強調也可用以對照閱讀德希達對拉岡的批判。德希達認為，在拉岡的論述中，動物不知死亡為何物、所作的一切只是為了存活下來，且這也被當成牠們不如人類的一種證明，因為對拉岡來說，「動物是活著的生物，只是活著，牠是『不死』（“immortal”）的活物。一如海德格所言。拉岡在此變得與海德格特別類似……〔認為〕動物不會死亡」（2003: 131）。德希達認為拉岡將動物限縮在一切只為存活的領域——甚至連動物界的殘酷，拉岡也將之理解為一種殘酷的無辜（cruel innocence），亦即只是為生存所需，故無關善惡——但這樣

對於在城市中從事自然觀察的劉克襄而言，既將野狗當成城市公民看待，又肯定「野」狗的生命力及其類似野生動物的自然天性，可以是並行不悖的；換句話說，儘管野狗有其未被馴化的動物本能，這並不表示牠們就應被視為與文明對立的一方，也因此劉克襄要以他的野狗觀察札記，向以文明之名驅逐野狗的人喊話，試圖證明野狗的某些行為足可說明牠們也能進入都市文明。當劉克襄凸顯了文明化的野狗在城市中求生的空間如何遭到擠壓時，他等於也質疑了這個城市關於文明的定義：是認定野狗為城市亂源，用盡一切方式趕盡殺絕的人類較文明，還是努力適應人類社會、學習城市公民行為的野狗比較文明？劉克襄的提問，開啓了這樣的思考空間。

的確，如果一個現代化的都市只著重表面的光鮮亮麗，甚至爲了保持這樣的表面，不惜採取速效但不人道的方式來剷除像野狗這類的異己，以便換取一個不受威脅的、安全又舒適的空間，又真的算是文明嗎？更何況，如果「安全性永遠都不夠，總是還會有更多〔排他〕的工作要做」（Griffiths, Poulter and Sibley 64），那麼與其不斷訴諸棄卻的手段，徒勞地想除盡都市中所有礙眼的「野草」，是否不如嘗試「刻意地打破都市秩序、接受『野草』以及其他在霸權的規範原則下被視為『格格不入』（out of place）的自然元素，從而重新與自然接軌」（64）？從這個角度來看，劉克襄將野狗視為城市公民、希望人們透過野狗接近自然的呼籲，其實頗能與當今動物研究的關懷重點切合。¹⁷ 尤其當貓

的思考其實太過簡化，且與傳統對動物的定見無異（132）。在此德希達的重點是要批判拉岡關於動物只求求生、不識死亡的認定太過武斷，而劉克襄對動物生命力的肯定，亦可以引領我們更進一步去質疑「認知死亡才算高等動物」的預設：堅韌的生命力本身，不就有其值得肯定與尊敬之處嗎？

¹⁷ 劉克襄認為，「野狗一如流浪漢，其實是城市文明必然的一部份。我們有時該讓孩子有接觸野狗的機會，在街道、在公園遇見，學習遠離牠，避開危險，或者接近牠，餵食麵包，甚至遇見牠的死亡。孩子遇見野狗，其實也是在學

狗等同伴動物已成為都市人生活的一部份，甚至有「取代人的子嗣與伴侶」的傾向時（Olson and Hulser 133），¹⁸ 走失或棄養的流浪動物也必然不可能完全消失於人類的視線之外，如何開發一種「人—動物在地理上共存的新模式」（Philo and Wilbert 24），可說是人類應認真思考的問題。¹⁹ 誠如歐森（Roberta J. M. Olson）與胡斯爾（Kathleen Hulser）所言，如果在啓蒙時代，人類以理性思考及道德能力等等來區隔人與動物之別，那麼在二十與二十一世紀，研究人與動物關係時的強調重點，已改為放在「人如何隸屬於動物的世界，以及動物能如何教導人類去認識他們自

習一堂自然生命的課程。這樣現實的生活，這樣巨大生命的接觸，不是可愛的熊貓和白鯨所能取代的」；他並慨歎野狗的消失，「讓我們離自然更遠了」（2006）。

¹⁸ 對於都市同伴動物日增的現象，有些學者認為這是隨著農業社會傾頹、工業化興起的必然結果，有些學者則憂心地將之視為一種危機，認為這反映了人已不知道如何適當地區隔與動物的分界（Olson and Hulser 142）；但不論以平靜或悲觀的態度看待此一現象，同伴動物在都會生活中地位漸趨重要已成為一個事實。證諸台灣本地，亦不難發現，隨著不婚族漸增及少子化現象，同伴動物亦有取代伴侶或子嗣的趨勢（王宗彤 A6），根據台大獸醫系在 2005 年完成的全國家犬家貓數量調查推估，全國飼養的家犬約 113 萬隻，家貓 21.7 萬，其中又以都會區的比率最高，大台北縣市便佔了三成，而 2006 年台灣地區的新生兒則約 19 萬（楊雅民 C3）。

¹⁹ 當菲力歐與威柏特提出這種人與動物在地理上的共存時，指的不僅只是在都市中與同伴動物共存而已。他們認為對動物而言，領土（territory）是相當重要的，牠們在領土上的活動是支撐其存在（beingness）的要素，人類因此應該尊重與動物生命休戚相關的，牠們的領土（23）；也因此他們呼籲一種人與動物在地理上共存的新模式，亦即不僵固地依人類對空間的分配宰制來安置動物，而是反過來要求人類給予動物更多的空間：例如以空間較大的卡車來運送農場動物到屠宰場；又如即使在人類居住的範圍內，也提供動物更多的生態資源（24）。允許流浪動物在都市中生存即可以歸類為後者。除此之外，給予動物更多生態資源的作法還包括：當人類的都市、城鎮或村莊中同時也有動物的棲地時，以動物通道來保障其生存空間（Philo and Wilbert 24）。關於以動物通道來保障野生動物的安全，在國外頗為常見，至於國內，雖有玉山國家公園曾「設置獼猴天橋，希望台灣獼猴能應用，而減少穿越馬路被車輛撞擊的機會，而陽明山涵洞型動物通道，也證實有許多動物可以利用」，但尚有許多待改進與發展的空間（曾榮英、蘇維翎）。

己以及他們的環境」等面向上（133）；而劉克襄的呼籲，或許正足以引領我們去思考，如果人與動物在地理上共存的新模式，在過去的台北市從不曾存在，未來，它能不能、能如何被開發出來？

三、牠們會哀悼、「能」受苦嗎？

然而，不論是呈現野狗文明化的一面，藉以代野狗提出對人類的詰問，或是去描寫野狗彼此之間的情感與對話，對於反化人主義的學派來說，都還是大有問題的作法。劉克襄還不只寫狗的對話，他也寫牠們的潛意識、牠們哀悼的心情，這些更是傳統的人類中心論所不能容的。但有了充份的客觀觀察為基礎，動物的這些「能力」，在劉克襄筆下，卻表現得極為理所當然。如果說德希達是以質問的方式來點出動物也有可能懂得哀悼——他問道：當人類宣稱動物沒有潛意識、沒有文化、沒有理智、不會哀悼、不懂尊重之際，是否曾思考過：那又是什麼理由讓我們足以認定，自稱為人類的這種動物就必然擁有以上一切的特質（2003: 137）？²⁰ 劉克襄則是根據他對動物行為的觀察與理解，直接肯

²⁰ 德希達這裡所批判的對象當然不只拉岡，而包括了否定動物一切能力的許多傳統哲學家，但關於動物沒有潛意識、不能假裝在假裝等面向，他主要的批評對象則的確是拉岡，他尤其不滿拉岡沒有援引任何動物行為學的知識或例證就下此斷語（2003: 123, 137）。不過值得一提的是，認為動物沒有潛意識未必就會導向物種歧視。以波希亞（Jean Baudrillard）為例，他主張動物沒有潛意識、沒有語言（138），原因在於他認為我們非但不應將幻想投射在動物身上、強行賦予牠們潛意識，且應該反過頭來質疑關於人類潛意識的種種假設（138）；他也反對人類強行解釋動物的沉默，他指出當人「讓動物說話」時，往往是要牠們在人類的寓言故事中說一些道德論述，或是用牠們來支撐各種理論——不論是圖騰主義或是像德勒茲所謂的「變成動物」，又或者是透過種種實驗，要動物「從實驗室中傳遞出牠們『客觀的』訊息——解剖學的、生理學的、遺傳學的」（137）。可見波希亞雖認為動物沒有潛意識與語言，但並非意在否定動物的能力，反而是要批判人類中心主義的霸道。菲力

定動物的種種能力。例如當他注意到母狗「豆芽菜」的種種異常行為之後——在非發情的時節沿街亂竄與撒尿，甚至下雨了也不去躲雨，還到處亂找東西埋在山腳下等等——他於是推論出「豆芽菜潛意識裡還有一種恐懼吧」。原來豆芽菜是自己跑來賴在釣魚池的主人家的，而主人家真正飼養的那隻「大矮子」，最近正在生小狗，主人也因此冷落了牠，豆芽菜極有可能正害怕著小狗的出生會讓自己被趕走（48）。這樣的呈現也再次呼應了德希達主張動物具有「把他者考量進來」的能力此說法。

而至於野狗的哀悼能力，更是書中著墨極多，也最讓人掩卷不忍卒讀的情節。例如當蛋白質一家被捷運工程的人驚嚇而逃離平日棲身的學校後，又被交通警察以警棍驅趕，倉惶逃難的過程中，跟在後頭的小狗被疾駛而過的車子輾斃，劉克襄以極長的篇幅紀錄了蛋白質與瘋子黑毛如何不顧來往的車輛，徘徊在小狗屍體旁邊的過程：

野狗關係若緊密時，當牠的夥伴或孩子死亡時，牠們往往以不可思議的肢體語言，動人地展現自己的哀傷，猶如詩句形容死亡意象，展現了特別的冷靜肅穆。蛋白質這時的神態和情緒，都讓路人充分感受到這樣的特質。

這時正好是上班時間，經過的車子為了閃避，不得不彎繞。結果，迅即造成大排長龍的堵塞狀況。適才執行驅趕的交通警察，再度跑過來，一腳踢向瘋子黑毛。瘋子

歐與威柏特指出，波希亞基本上反對以化人主義的方式理解動物，但他們則認為我們其實可以既反對人類中心主義，又接受某種程度的化人主義——尤其考慮到動物的確有某些和人類似的特質時（23）。例如當他們要推動人與動物在地理上共存的模式時，必然要試圖進一步理解動物，但這並不表示他們因此會「強迫動物對我們說話」，或者簡化地認定動物「像我們一樣」（29）。關於化人主義的爭議亦可見本文註6與註15。

黑毛哀嚎一聲。交通警察再氣沖沖地揮舞警棍，趕走了蛋白質。他順手把小狗的屍體拎起，丟到旁邊的草叢。這對夫婦閃到旁邊，繼續在附近逗留，和警察保持一個適當的安全距離。過了一陣，蛋白質低伏著身子，彷彿很害怕被發現般，溜回到草叢，把小狗叨走。

兩隻狗相伴著，緩緩走到雜貨店。蛋白質將小狗的屍體擱在門口，彷彿希望雜貨店老闆，幫忙料理小狗的身後事。只是雜貨店還未開門。一名路人過來，嫌惡地威嚇蛋白質，進而拎起小狗，丟擲到旁邊的大垃圾桶。

蛋白質靠近大垃圾桶嗅聞，悲痛似乎更深了，但我們著實難以體察那種悲傷吧。只見牠回去和瘋子黑毛並肩，傷心地臥躺在對街一輛車子底下，久久未起身。（2007: 166；黑體係筆者附加）

當然，劉克襄並不是要把書中所有的死亡情節都煽情地描述為驚天地泣鬼神，或把每隻狗面對同伴死亡、失蹤的反應，都呈現得一樣深刻。當另一隻主角「小冬瓜」的孩子凍死時，劉克襄並未書寫牠的心情，只淡淡地說牠「用腳丫子扒了個坑，小狗半埋於小山上的土堆和油桐葉裡，露出腐敗的皮毛和腳掌」（130），並在五天之後的日記中，寫到小冬瓜如何已將小狗死亡的事拋諸腦後（132）；而「無花果」的小狗被車子輾得血流滿街時，劉克襄雖然寫牠如何一再舔舐小狗的身體，彷彿希望牠活過來，但也寫倖存的小狗如何繞著母親與死去的小狗蹦蹦跳跳（136）；也正因為劉克襄並無意強調所有野狗哀悼的能力都是一樣的，這些具有個別差異的經驗描述讓他的文字更增添了一些客觀性，提供了更多樣的對於動物行為模式的觀察。

從以上關於蛋白質如何面對孩子死亡的描述中，我們看到了

劉克襄顯然相信，野狗會哀悼、會隱藏自己的行跡（例如低伏著身子以免被警察發現）、甚至會希望有人幫牠埋葬小狗。傳統哲學吝於承認動物有這些能力，但劉克襄以文學的形式把這些能力還給了動物。雖然我們可以說，動物是否有這些能力永遠是信者恆信、不信者恆不信的問題，但若是面對「動物能受苦嗎？」這個問題，卻很少人能說答案是否定的。作為效益主義（Utilitarianism）者的先驅，邊沁（Jeremy Bentham）主張，關於動物，「問題不在於牠們能論理嗎？或牠們能說話嗎？而在於牠們能受苦嗎？」（130）；從這樣的角度思考，效益主義者認為人類有直接的責任去防止動物受到無謂的痛苦（睿根 26），這一點對於動物福利運動可謂影響深遠，辛格（Peter Singer）在《動物解放》一書中對於物種歧視（speciesism）的批判、對於動物受苦必要性的考量，基本上都是出自效益主義的立場（45）。而當德希達重提這個邊沁所提出的問題時，他的重點倒不是在於直接去聲援動物權論者的立場——雖然他曾說支持素食主義、生態與動物保護等團體也是他會想要做的事（1991: 112）——而是要利用這個關於「能力」的問題其內在的不穩定性，繼續對理體中心論進行解構。「動物能受苦嗎？」這個問題和前述「動物是否能思考、能溝通、能哀悼？」等種種問題最大的不同，在於它所設問的「能力」——能受苦嗎——其實是一種「不能」（inability），一種無力的可能性（a possibility without power），一種奠基於無能為力的脆弱（2002: 396）。如果理體中心論關於動物能力的各種設問，都是在問動物是否像人類一樣具有某種才能，那麼這個問題所問的能力，則已被一種「被動性」（passivity）所干擾了，但也正因如此，德希達認為這種受苦的能力應當成為連結人與動物的起點、應當是使得憐憫之心得以產生的關鍵，因為我們人類和動物一樣，在這種物質肉身的侷限性上並無二致（2002: 396）。

劉克襄在《野狗之丘》中不時抗議野狗如何被剝奪了生存

權、流露對野狗的同情，也正是因為他看到了牠們如何「能」受苦。當然，何謂受苦這個問題原本就存在著定義上的爭議，若要考慮動物所能感受到的痛苦包括哪些？可能就更難定論。從這個角度看，德希達將邊沁問題中的重點放在「不能」這個被動承受的面向上就更顯得有意義，因為不管痛苦的種類與內容到底如何定義，我們都無法否認動物與人都有其「不能」。不過基於行文之需要，本文以下仍將暫借辛格的看法來界定受苦，這一方面是因為他在《動物解放》一書中「用大量證據，顯示經濟動物、實驗動物、同伴動物在人類手上承受的『痛苦』」（錢永祥 295），故其說法在動物倫理學的領域得到一定的肯定，另一方面也因為劉克襄書中所描述的痛苦種類——肉體上的苦痛、恐懼、焦慮、乃至死亡等等，大致與辛格的說法相符。²¹ 在書寫野狗於都市中求生的不易時，劉克襄雖然也描寫牠們所受的飢餓與皮膚病之苦，但是這種痛苦都還有被暫忘的可能——例如有時啃草這樣的探險可以讓小狗忘了餓肚子這回事（46），又有時野狗之間嬉戲的快樂似乎戰勝了皮膚搔癢之苦（43-44），²² 但是在書中，凡是人類加諸野狗的痛苦，則幾乎都是深具毀滅性的。諸如被兇惡地遺棄以至於「充滿挫折感，對自己對人類，甚至對未來的生活都喪失信心」（74），或是被疾行的車子撞到臉部腫脹、後腿無法施力時，還會在拖著滿身污血的身子前進時被小學生威嚇，繼而過著躲躲藏藏、聽到疾行的車聲都會顫抖的生活（54-55, 57），都是書中野狗命運的「常態」。至於非人道的捕狗過程，更是書中最慘烈的情節之一，或者被帶著釘針的棍子戳打（167）、或

²¹ 辛格看法的依據主要是英國「虐待野生動物行為委員會」（The Committee on Cruelty to Wild Animals）以及英國政府針對動物實驗及大規模養殖業裡的動物福利設立的另外兩個委員會；根據以上委員會的調查與報告，動物會感受到的痛苦包括「直接的肉體傷害、以及懼怕、焦慮、壓力等等」（1996: 56）。

²² 《傾聽動物心語》一書的作者也傾向於認為，動物對於肉體上苦痛的承受度，可能超過對恐懼與焦慮的承受度。

者被鐵絲粗暴地勒頸後扔上捕狗車（169），作為「最後一批見證者」，101 巷的野狗「殘忍地經歷了這個野狗漂流都市的過程」（172），連最機警、最懂如何求生的也不例外：

捕狗車緩緩駛近巷口時，並未看見蛋白質和瘋子黑毛。捕狗車接著駛進巷子巡邏，在榕樹下，赫然發現了三層皮和馬鈴薯。三層皮一看到，機警地隨即往巷底奔跑，但牠未料到前方竟有一輛摩托車疾駛而來，與牠擦撞。牠唉叫一聲，彈到路邊。忙不迭再爬起，但速度慢了，拎著網袋的捕狗人，一步趕上。厚重的粗網從空中罩下，輕鬆地套住牠。捕狗人再雙手一拎，像丟棄貨物般，碰然一聲，重重地甩入了車箱裡。三層皮似乎暈眩了一陣，勉強爬起，發現周遭躺了三四隻同類，早都奄奄一息。牠驚慌得想要衝出，捕狗人早就料準這一掙扎動作，一根棍棒伺候在旁。當下就朝牠的頭惡狠狠地揮擊而下。只聽牠痛苦地悶哼，應聲倒地，橫躺在其他野狗身上。101 巷最機警、頑強的野狗，就這樣悲涼地結束了一生。（167）

許多人以為野狗在都市中可以輕易求生、會迅速大量繁殖，因此若不積極「剷除」，就會造成無窮後患，但是劉克襄對野狗的刻畫，卻相當程度地質疑了這種刻板印象²³：即使強悍機警如

²³ 一般人對於野狗的刻板印象，和媒體的報導頗有關係：「時而會在新聞報導的一隅，看見牠們被描述為成群結隊咬傷路人、攻擊小孩的惡獸，又或者會在以流浪動物為拍攝對象的作品裡，看見幾張牠們或休憩或曬著太陽的照片，搭配上『不知流浪疾苦』的文字，彷彿照片中凍結的片刻便是牠們一生自在又逍遙的明證」（黃宗慧 49）；也因此每每有人提出類似以下的這種主張：「大自然有它自己平衡運作的定律，人類切勿隨意插手……狗，就像其他任何一種動物，路上沒得吃，牠就上山了。牠更自由，更快樂」（胡健騁 15，黑體係筆者附加）。連號稱是「流浪動物報導文學」，表示要「站在野

三層皮，在充滿惡意的都市叢林中，也難逃悲涼結束一生的下場。劉克襄對三層皮所流露的同情之所以可以引起共鳴，是因為上述的描寫並非只是主觀的投射或是為了增加煽情的戲劇效果。先前已提過，劉克襄書寫中的文學想像與生態觀察，或說其中的主客觀成份，始終是相互依存的：正是因為長時間觀察野狗、見證了牠們在城市中受苦的歷史，所以他得以將這些苦難化為充滿憐憫之情的文字。劉克襄因而憤慨地評論台北市宣布野狗撲殺政策那個關鍵的日子：「這座城市似乎忽略了，這個決定的可怕後遺症，以及隨之而來的，屠殺的悲劇。昨天是這座城市發展歷史裡，一個最為可恥的日子。這座城市容不得流浪狗，只有

狗位置，設身處地的來為野狗講講話」（孫啓元 7）的作品，也不時充斥著這種刻板印象：例如想像家狗被綁著或關著的看門生活很不快樂，而代牠說出「毫不人道，毫無自由，我情願去當流浪狗」（36）這樣的話，又或者表示「有人說流浪狗生存機率低，其實不然，餵食的民眾多得連狗也挑嘴，養尊處優」（98）。事實上，孫啓元的《狗臉歲月》一書雖然和《野狗之丘》一樣，既有大量的野狗照片也有對於野狗生活的文學想像，但兩者立場卻相差甚遠，劉克襄凸顯的面向是野狗在結束其短暫的一生之前，在惡劣的大環境下掙扎求生的過程，孫啓元卻強調野狗群「日益壯大」（67）的可能性，或牠們機警兇悍的一面：「有人振振有辭，野狗不應該殺害，但應該結紮，試問能用甚麼方法捉狗結紮，狗機警的程度實非可以想像」（64）；甚至連不人道的捕狗手法，孫啓元也暗示其「情有可原」：對於他認為狀似兇惡的野狗，他表示，「這樣的流浪狗，怎麼抓，誰敢抓，木棍、鐵線、繩索通通不靈光，麻醉槍成成本高，難怪毒肉包又上陣了」（60）。而他對流浪貓的描述也時有過度化人主義式的主觀投射，試看他如何想像家貓變成流浪貓之後的心情：「流浪，本身就是放縱。流浪，代表成長，象徵遊學。流浪，無憂無慮，無牽無掛，自由任性，漂泊不定。我酷愛流浪的感覺。興奮。歡樂。奔放。灑脫。即時行樂。不醉無歸……玩世不恭，幾近人盡可夫。形如識途老馬，我每天賊兮兮地攀簷走壁，笑傲江湖，流浪再流浪」（175）。相較之下，《野狗之丘》的動保意義就更顯得重要，足以平衡先前這些「不知流浪動物疾苦」的報導。當然，就動保的政治效力考量，凸顯流浪動物生存的困境未必沒有風險，因為仍然可能引來：既然生存如此辛苦，或許「只有焚化爐才是牠們超生之地」（司馬中原 27）這樣的反應。因篇幅所限，在此無法繼續討論對於野狗形象的不同再現手法，將產生怎樣不同的動保政治效力，但至少我們可以看出，劉克襄對野狗生命力的肯定、對人類中心主義的不滿等動保立場是相當明確的。



人才能活著。流浪狗沒有市民權」（72）。目睹野狗在城市求生的困境，劉克襄慨歎，野狗的「不能」、牠們肉身的脆弱沒能成為人類同情的起點，甚至竟成為牠們不應存在的理由。²⁴

四、牠們能活出本性嗎？

從《野狗之丘》一書中我們可以明顯看到，劉克襄不僅期待野狗能在都市中保有自己的天性，面對野狗群中優勝劣敗、適者生存的法則考驗，盡其本性地生活下去，也隱隱控訴了剝奪野狗生存權的人們。這樣的想法看似基進，卻和納斯邦（Martha C. Nussbaum）提出的，「能力取向」（capabilities approach）的正義理論不謀而合。納斯邦認為，面對動物所承受的苦難時，呼籲人們應有憐憫之心固然是很重要的，但憐憫此價值還需要和正義的概念結合，換句話說，我們不但應該同情因不當對待而受苦的動物，對於使動物承受不當苦難的人，基於對正義的堅持，我們也應該感到憤慨（337）。錢永祥曾將納斯邦的能力取向理論作過非常清楚的闡釋：

能力取向著眼所在，不在於求欲望的滿足或「福利程度」、也不在於問滿足欲望的條件是不是具備，而是關切個人生命的各項基本「能力」，是不是能夠順利的發展與作用，讓生命能夠按照其應有的方式「運作」，表現出該一生命應有的尊嚴與潛能。〔……〕它的基本信念用俗話表達就是：人應該活得像人、人應該有機會活出人性。（292-93）

²⁴ 例如若看到有嚴重皮膚病的野狗，「不少市民都生怕被野狗傳染某種怪病，遇見此一類型癩皮病的野狗出現時，往往二話不說，見狀便持棍子追打，兇狠地驅趕離開。甚至，惡狠狠地打死呢！」（2007: 37）。

近年來納斯邦更盡力把這套理論推展至動物倫理學的範圍，試圖證明「讓一個生命盡其本性、以其應有的方式運作、發達，乃是一件具有道德意義的『好事／價值』」（錢永祥 294）。當然納斯邦也並非天真地主張所有的動物都可能充份活出其本性，但至少其基本權利（basic entitlements）應該能得到適當地實現，由於納斯邦要求的是「基本權利」，而非主張將人與動物平等對待，故讓動物盡可能按本性生活未必就會衝擊到人的利益；即使人和動物的利益在某些狀況下會衝突，她認為基於正義理論的考量，人仍然有義務去思考解決這些衝突的方式，她於是舉了許多的例子來說明如何處理此類困境。在許多層面上，劉克襄的動物觀和納斯邦是頗為接近的，這除了從他書中同時流露了對動物的憐憫之情以及對罔顧動物者的憤怒之意可以看出之外，附錄一的〈狗大便〉一文，更透露出他的觀念與能力取向的正義理論多所契合。某次到小學演講時，劉克襄試圖要孩子們感同身受地去理解狗大便在紅磚道上的不得不然，他問孩子們，若在沒有廁所的狀況下，會選擇在草地或馬路上大便？幾乎所有的人都選擇草地，他於是解釋，狗也一樣，天性是想在野草地上舒服地排泄，但現在在城市裡，很多地方連一點野草皮也不留給牠們，所以除了紅磚道外牠們已別無選擇（178）。除了替野狗伸張這類基本權利之外，他也認真思考如何解決狗大便對人的困擾，例如像香港一樣在路邊為遛狗的人設置投遞狗大便的箱子、修建諸如沙坑之類的狗公廁，訓練牠們在沙坑大便等等。不管這些想法是否可行，我們看到了劉克襄的確相信，如何讓野狗活出其本性是一件值得思考的事。

然而這種對於活出本性的要求，也使得劉克襄對於某些愛心人士為野狗結紮或原地餵養的行為不甚認同，因為從他的角度看來，這些行為都是有礙野狗順其本性生活的。於是當無花果在寒流中生下六隻小狗，得到社區住戶的關懷照顧時，劉克襄多次發

出質疑：「從野狗生活的角度，這種待遇或許已失去適者生存的法則。嚴格說來，對其他附近野狗相當不公平，對六隻小狗也不盡然是好事，因為並非最強壯的小狗生存下來」（131）。²⁵ 而當無花果被帶去作結紮手術後，他感歎「一隻狗結紮後，多半會失去活潑的個性」（141）。這樣的立場其實又和納斯邦的主張不盡相同。納斯邦雖然認為應該要讓動物盡量照其本性發展，但她也明白，人類對於動物的棲息地、覓得食物的機會、遷移的動線，乃至其他各種發達（flourishing）的可能，都有著全面性的影響，在人類介入自然與影響其他物種如此之深的情況下，從動物倫理學的層次來說，讓動物活出本性已不可能是任其自行發展，而是去思考如何在保護動物的行為與讓牠們保持物種自律性（the autonomy of a species）之間做到一種平衡（374-75）；換句話說，如果對動物的適當保護並不會在其他方面造成更大的傷害，則納斯邦其實是支持的（379）。如果從這個觀點來看，也許劉克襄就不會那麼執著於要讓野狗維持本性、接受考驗了。

另一方面，或許也因為劉克襄的觀察重點在野狗本身，而未能嘗試描寫愛心人士如何與狗互動、又是基於怎樣的決定幫狗結紮或進行原地餵養，所以對於他們有較多的不解或質疑。先前已提到，劉克襄是採取由住家五樓以單眼望遠鏡觀看的方式進行野狗觀察，基於他的觀察理解與文學想像，他因此充份賦予野狗觀看彼此、觀看人類的行為，然而他採取的觀察方式也使得全書無法直接提及他自己如何被野狗看、被看之後有何反思，²⁶ 也

²⁵ 類似的質疑還出現在同一頁前一段落及頁 130、頁 133、頁 140、頁 146。他反對餵食的理由也同樣是因為認為如此會讓野狗養成依賴性、失去作為一隻野狗的考驗。

²⁶ 朱天衣認為，劉克襄即使在具體的行為上是個旁觀者，但在情感上卻不是，故事尾聲的大屠殺尤其讓他難以忍受，因此最後才有「『馬鈴薯』穿越隧道迎向光亮的那一幕，是個隱喻，也是個提升，若不如此安排，將情何以堪？」（E5）。由此觀之，當然我們也可以說，《野狗之丘》全書本身可能就是劉

沒有描寫諸如菜農或社區的善心女士等角色又是如何被狗看，是否是與野狗的眼神接觸所帶來的心情，促使了他們決定如何對待野狗？換句話說，劉克襄的作品所未能觸及的，是德希達所強調的，被動物看的經驗。

德希達被家中飼養的母貓看見自己赤身露體時，引發了一連串的感受與思考，他以此為例，說明動物如何能成爲一面「原初的鏡子」（“primary mirror”），讓人類從其眼睛深處更清楚地看見自己（2002: 418）。德希達表示，當他赤裸地出現在貓的面前時，他不僅感到羞愧，而且也爲這種羞愧的感覺而羞愧（ashamed for being ashamed）（372）；這種無從承認、無法合理解釋的「反射的羞愧」（reflected shame）因此使得德希達自問：「是在羞愧什麼？是在誰面前赤裸？爲何被羞愧的感覺所征服？又爲何因爲羞愧而再次羞愧臉紅？」。這一切的問題，看似可以以傳統的人獸有別來理解：人因爲不同於對自己的赤裸一無所知的動物，所以會對於處在「像動物一樣赤身露體的狀態感到羞愧」（373），然而這樣的答案並不足以解決德希達的問題；他認爲，動物既然不知何謂赤裸，也就沒有裸體的狀態可言：「動物是赤裸的，但不存在於赤裸的狀態中，所以牠既感覺不到也看不到自己的赤裸。所以牠不是赤裸的」；人類則剛好相反，人既然發明了衣服來遮蔽性、既然再也不是赤裸的，所以他也就有裸體可言（374，原標重點）。這樣來看的話，反而是只有人才有裸體可言、才需要爲裸體而羞愧。在德希達的反覆推敲中，人獸之間截然二分的高低位階得以被重新思考，人能識善惡或有羞恥之心不

克襄看見野狗眼神後，有所不忍而促成的作品，故書中處處不乏他對野狗問題的反思，只不過劉克襄的確還是想維持一個較爲抽離的觀察者立場，因此即使他曾因擔憂無花果產後的處境，而託書中的菜農買罐頭餵食，但他只在接受電台訪談時提及自己「忍不住跳進去」的這段插曲，在書中仍刻意不寫這類的心情。



再被用以證明人類絕對的優越性，而且「正是動物讓人意識到他的裸體、意識到善惡」（372）。²⁷

德希達強調，當他提到自己被貓看到裸體的經驗時，他不是用貓來作為某種隱喻或用牠來代表貓這種物種，他純粹就是在描述自己和這隻真實的、獨一無二的貓相遇的某種瞬間。在遭逢貓的凝視而又無法克服自己的窘迫感時，德希達不是把貓趕走，而是「趕快遮掩這個事件的猥褻性，簡言之就是把自己遮蔽起來。只有一種想法縈繞著我：穿上衣服，一些也好，或者，跑走，這也可以算是同一件事——彷彿我正在把自己趕出這個房間」（379）；這樣的反應讓他了解，為赤身露體而羞愧已是人無法擺脫的、存在的根本真相，而如果不是和貓同在，自己這種赤身露體時會因羞愧而羞愧的感覺將更不明所以，因為他將更無法解釋自己何以如此羞愧（379）。也就是說，正是動物這種完全的他者（wholly other），可以讓人看到人的界限、看到人如何定義自己為人（382）。例如他的貓就讓他發現，早在被貓看到自己的裸體這個事件發生之前，「甚至早在看到我自己被貓看到以前，我已被動地以裸體的狀態呈現在牠面前，被看，被看到裸體。〔……〕裸體就是一種被動性，不自主的自我暴露」（380）。對於「人們喜歡觀察動物、甚至從中理解人類與人類社會」的傾向，哈洛葳（Donna J. Haraway）曾評論道：「我們擦亮一面動物鏡子來尋找自己」，但她也提醒我們，如此所得到的究竟是洞見或是幻覺？將取決於我們如何建構這些鏡子（21）。德希達所主張的，透過被動物看到來看見自己的迂迴路徑，顯然是一種頗能破除人類中心幻覺的方式，而這也是《野狗之丘》比較沒有處理

²⁷ 所引文字是英譯者威爾斯（David Wills）對德希達全文意圖所作的解釋。他認為德希達有意翻轉創世紀對動物的迷思。在創世紀中動物透過女人使得人類墮落，而德希達則以各種解構的方式說明動物非但不是人類墮落之因，反而可以讓人得以思考何謂赤裸、何謂善惡。

的一個面向。

五、結 語

一直以來，論述動物者大多只做到「看、觀察、分析、思考」動物，而不願意「被看到被動物看到」(*seen seen by the animal*) (Derrida 2002: 382)，這是因為大多數人即使明明感受到動物的眼光，卻可能因為種種不同理由，²⁸ 不願意將動物視為觀看的他者，因而試圖否認自己「被動物看」的經驗，自然也不願讓自己「被動物看」的狀態被看到；德希達則相反，他揭露自己被貓看到的經驗，刻意「被看到被動物看到」，是因為他相信與動物眼神交會的經驗不只有助於我們去理解動物，也有助於思考人類主體自身、思考人與動物的關係。回頭檢視劉克襄的《野狗之丘》，我們可以說，作為一本深入觀察與理解野狗的生活與心情的著作，劉克襄確實已把動物當成具有觀看能力的他者，所以在他筆下，野狗是有語言、會哀悼、能受苦的，就此層面而言，他已相當程度地批判了一般人認為野狗不值得存活的偏見。比較可惜的是，作者自己或社區周遭的人與野狗間的眼神交會，在書中則不

²⁸ 其實不願意將動物視為觀看他者的人，未必全都是從人類中心的傲慢角度出發，否定動物可能具有和人類類似的能力，而有可能像註20提及的波希亞一般，是出自反化人主義的立場，另外，也有可能是想「拒認」動物的眼光，特別是面對動物受苦或求助的眼光時。阿多諾 (Theodor Adorno) 便曾指出，當受傷動物的眼光落在人類身上時，人們會以「畢竟它只是隻動物」來抵抗這種眼光對自己造成的衝擊，但自我說服的這個行為，卻正足以說明他們並非完全相信「它只是隻動物」(105)。這種拒認有可能導致相當嚴重的後果，例如為了不再被這樣的眼神困擾、為了合理化殘酷的行為，以更瘋狂的態度否定所有的非我族類，將之貶為非人類、只是個「東西」(Adorno 105)。雖然阿多諾以動物為喻，所要討論的重點是反猶太主義等集體屠殺的問題，但卻也指出了，受傷動物的眼神「已穿透到人的領域」，只是人卻可能「拒絕承認〔和動物之間的〕交流已經發生」(Lippit 1997: 60)。

得見。²⁹ 這也使得我們無法更進一步地去比較或理解，如果同樣關懷野狗的人，對於野狗在都市中應如何生存、和人類應保持怎樣的互動等問題有著不同的想法，是基於什麼樣的原因？他們「被野狗看到」的不同經驗所引發的思考，是否能提供一些回答上述問題的線索？³⁰ 整體而言，《野狗之丘》彷彿提供了一面鏡

²⁹ 雖然筆者認為劉克襄未能處理他被野狗看的心情與經驗，但本文審查人之一亦提供了另一種發人深思的觀點，故將審查意見引用如下：「雖然通觀全書，劉克襄很顯然盡其所能將自己被動物看見的角色完全從文字敘述抽離開來，但在書中所附的野狗圖片中，不難發現有數張是野狗凝視著鏡頭（也就是說，凝視著正在凝視牠們的劉克襄，或是所有的讀者）。我們看著書本的封面或背面，就會發現『半邊』凝視著劉克襄／我們，另外還有：68 頁的馬鈴薯，96、106、107 頁的無花果，142 頁的瘋子黑毛，156 頁的蛋白質（這張蠻值得好好討論的），175 頁的小冬瓜等。當然，討論影像可能需要另一篇論文的篇幅，但就這點而言，劉克襄並不見得沒有看到他被動物看到，也不見得沒有處理。其它圖片的野狗，或是迴避鏡頭，或是垂下視線，都有可討論的空間。」誠如審查人所言，討論影像需要另文處理，在此因篇幅所限，以下僅能稍作補充。筆者在另一篇論文中曾論及《野狗之丘》書中的照片如何產生羅蘭巴特所謂「另一種刺點（另一種『傷痕』）」（another *punctum* [another “stigmatum”]）的效果，展現了一種「此曾在」（“that-has-been”）（Barthes 96）的強度（Tsung-huei Huang 2007）：某張相片中兩個小女孩正望著飛過村莊上空的古老飛機，巴特於是說：「她們多麼地活潑，整個生命在她們眼前！而（今天）她們死了，（昨天）她們已經去世」（Barthes 96；此處採詩綺玲之中譯，見巴特 114）；由於《野狗之丘》中的主角們是早在十多年前就已在台北市捕犬浩劫中死亡的野狗，這些照片因此也是一種「未來式的死亡」，以「這將發生，這已發生」的形式成為刺點（Barthes 96；巴特 112）。就筆者看來，這些照片中「早已發生的災難」雖然可能引發觀者顫慄的情緒（Barthes 96；巴特 112），但若繼續援引巴特的說法，我們會發現，照片的刺點若能「刺痛」觀者，往往並非出自攝影者的企圖（攝影者太刻意的意圖有時甚至會引起反效果）：「刺點就在被拍物的畫面裡，作為一附加物，逃也逃不掉……它不一定能說明攝影家的技藝，只能指出攝影家曾經在場……攝影者的超人眼力並不在於『看到』而是在於『在場』」（Barthes 47；巴特 58）。若以此觀之，野狗凝視著劉克襄／我們的照片雖然可以刺激觀者的種種思考、可以說明劉克襄「曾經在場」，但呈現照片本身是否就等同於他已經處理了自己如何被動物看到的這個面向？筆者認為仍有待進一步討論。

³⁰ 事實上，若就動物保護的政治效力而言，我們不但得思考同樣關懷野狗的人「被野狗看」之後的反應何以不同，還得去探討不願意「被看到被野狗看到」的人其想法與心態，畢竟「如果你不知道公眾現在的想法，你就不會知道什麼是他們覺得可以接受的，什麼又是會讓他們反感的」（辛格 2006: 292）。

子，照向鮮爲人所關心的野狗世界、反映了野狗的多樣面貌，也因此讓讀者得以看見牠們的生命力與辛酸史，但若是吹毛求疵的進一步要求，假使作者亦能把野狗當成人類的鏡子，去著墨書中的人類角色在野狗的眼睛裡看見了什麼，或許對於深入思索人與野狗的關係、甚至對於動物福利運動的行動策略，將能提供更大的貢獻。

引用書目

- Adams, Carol. *The Pornography of Meat*. New York: Continuum, 2004.
- Adorno, Theodor. *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. Trans. E. F. N. Jephcott. London: Verso, 2002.
- Arluke, Arnold and Clinton R. Sanders. *Regarding Animals*. Philadelphia: Temple UP, 1996.
- Baker, Steve. *The Postmodern Animal*. London: Reaktion, 2000.
- Barthes, Ronald. *Camera Lucida: Reflections on Photography*. Trans. Richard Howard. London: Vintage, 2000.
- Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulation*. Trans. Sheila Faria Glaser. Ann Arbor: U of Michigan P, 1994.
- Bekoff, Marc, and Carron A Meaney, eds. *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*. Westport, CT: Greenwood, 1998.
- Bentham, Jeremy. "A Utilitarian View." *Animal Rights and Human Obligations*. Ed. Tom Regan and Peter Singer. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1976. 129-30.
- Burghardt, Gordon M. "Critical Anthropomorphism." Bekoff and Meaney 71-73.

然而《野狗之丘》畢竟是一本具有動物關懷的小說，而非致力於探討動保在實踐層次上需面對的問題，故這部份的描寫雖在書中缺席，其實也是可以理解的。



- Derrida, Jacques. “The Animal That Therefore I am (More to Follow).” Trans. David Wills. *Critical Inquiry* 28 (Winter 2002) : 369-418.
- . “‘Eating Well,’ or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida.” *Who Comes After the Subject?*. Ed. Eduardo Cadava, Peter Connor, and Jean-Luc Nancy. New York: Routledge, 1991. 96-119.
- . “How to Avoid Speaking: Denials.” *Derrida and Negative Theology*. Ed. Harold Coward and Toby Foshay. Albany: SUNY, 1992. 73-142.
- . “And Say the Animal Responded?.” Trans. David Wills. *Zoontologies: The Question of the Animal*. Ed. Cary Wolfe. Minneapolis: U of Minnesota P, 2003. 121-46.
- Fisher, John Andrew. “Anthropomorphism.” Bekoff and Meaney 70-71.
- Griffiths, Huw, Ingrid Poulter, and David Sibley. “Feral Cats in the City.” *Animal Spaces, Beastly Places: New Geographies of Human-Animal Relations*. Ed. Chris Philo and Chris Wilbert. London: Routledge, 2000. 59-72.
- Haraway, Donna J. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.
- Huang, Tsung-huei. “Anthropomorphism or Becoming-animal?: Ka-Shiang Liu’s *Hill of Stray Dogs* as a Case in Point.” Unpublished essay, 2007.
- Lacan, Jacques. *Écrits*. Trans. Bruce Fink. New York: Norton, 2006.
- Leslie, Esther. *Hollywood Flatlands: Animation, Critical Theory and the Avant-Garde*. London: Verso, 2004.
- Lippit, Akira Mizuta. “Rodney Kingdom: Mnemotechnics and the Animal World.” *Women and Performance* 9.2 (1997): 53-80.
- . “Magnetic Animal: Derrida, Wildlife, *Animetaphor*.” *Modern Language Notes* 113 (1998): 1111-25.
- Milekic, Slavoljub. “Disneyfication.” Bekoff and Meaney 133-34.



Nussbaum, Martha C. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: Belknap-Harvard UP, 2006.

Olson, Roberta J. M. and Kathleen Hulser. "Petropolis: a Social History of Urban Animal Companions." *Visual Studies* 18.2 (2003):133-43.

Philo, Chris and Chris Wilbert. Introduction. *Animal Spaces, Beastly Places: New Geographies of Human-Animal Relations*. London: Routledge, 2000. 1-35.

Staten, Henry. "Derrida and the Affect of Self." *Western Humanities Review* 50.4-51.1 (1997): 348-51.

巴特 (Ronald Barthes)。《明室·攝影札記》。許綺玲譯。台北：台灣攝影工作室，1997。

王宗彤。〈不管男女都要伴，養寵物解孤單〉。《中國時報》。2008 年 1 月 27 日：A6。

方賓秀。〈劉克襄動物小說之主題意識及寫作特色析論〉。《台南師院學生學刊》20 (1999)：101-113。

司馬中原。〈狗瘋與瘋狗〉。《中國時報》。1997 年 6 月 17 日：27 版。

朱天衣。〈誰愛野狗〉。《聯合報》。2007 年 4 月 15 日：E5。

李如漩。〈《風鳥皮諾查》之藝術淺探〉。《台灣人文》6 (2001)：123-137。

辛格 (Peter Singer)。《動物解放》。孟祥森、錢永祥譯。台北：關懷生命協會，1996。

——。《捍衛·生命·史匹拉》。綠林譯。台北：柿子文化，2006。
《阿貓阿狗逛大街》。劉克襄受訪。林清盛主持。News98 電台。2007 年 3 月 24 日。

胡健驊。〈愛牠就別餵牠〉。《聯合報》。1998 年 11 月 13 日：15 版。

孫啓元。《狗臉歲月》。香港：郭良蕙新事業有限公司，2000。

梁孫傑。〈狗臉的歲／水月：列維納斯與動物〉。《中外文學》34.8 (2006)：123-50。



- 莊裕安。〈不養狗指南〉。《中國時報》。2007年3月10日：E2。
- 曾榮英、蘇維翎。〈生態工程：避免野生動物車禍，軟體建設優於硬體工程（下）〉。《環境資訊電子報》2007年9月28日〈<http://e-info.org.tw/node/26845>〉。
- 黃宗慧。〈狗眼看世界〉。《聯合文學》260（2006）：49-51。
- 黃宗潔。〈自然之愛——論劉克襄作品中的動物關懷〉。《台灣的自然書寫》。陳明柔主編。台北：晨星，2006。37-62。
- 楊雅民。〈台灣寵物 135 萬隻，新生兒才 19 萬人〉。《自由時報》2007年4月24日：C3。
- 葛蘭汀、強生（Temple Grandin and Catherine Johnson）。《傾聽動物心語》。劉泗翰譯。台北：木馬文化，2006。
- 睿根（Tom Regan）。〈倫理學與動物〉。王穎譯。《中外文學》32.2（2003）：15-39。
- 劉克襄。《風鳥皮諾查》。台北：遠流，1991。
- 。《綠色童年》。台北：玉山社，2000。
- 。〈野狗消失十二年〉。《中國時報》2006年1月28日：A19。
- 。演講。文學、動物與社會。台灣大學，台北。2006年12月14日。
- 。《野狗之丘》。台北：遠流，2007。
- 錢永祥。〈納斯邦的動物倫理學新論〉。《思想》1（2006）：291-95。
- 魏貽君。〈自然何方？劉克襄的「自然」空間試探——以《小綠山》三部曲、《偷窺自然》、《快樂綠背包》為探索範圍〉。《台灣的自然書寫》。陳明柔主編。台北：晨星，2006。19-36。





臺灣大學學術
期刊資料庫