

東海大學社會學系碩士班畢業論文

魅影流光：從光的社會學取徑到夜間生活現代性

**In Light of the Phantom:**

From a Sociological Approach of Light to the Modernity of Nocturnal Life



指導教授：朱元鴻  
學生：劉允華

獻給所有曾與我同行的身影

## 摘要

夜晚，和夜間生活，作為一種知識，在一般對於「文化」概念的想像裡，從來就難以獨樹一格成為學術研究中特定具體的對象。在這樣的前提之下，本文試圖藉由不同的取徑來探索夜間生活的社會意涵：相對於一般以時間作為夜間生活的分割基礎，本文提出以光與人工照明為主題的研究與敘事策略。透過同時處理光的意涵與夜間生活的歷史與文本素材，企圖相對於「日常生活」提出「夜常生活」的詮釋，說明光照在人類社會中的物質性與空間性，並提出「附／負現代性」的論題，期待能對少有系統性探索的夜間社會生活研究，提供一種具有發展性的基礎論述。

關鍵字：夜晚、日常／夜常生活、附／負現代性、光、人工照明、空間

## Abstract

In the common concept of “Culture”, night and nocturnal life had hardly been treated as specific subjects in academic endeavours. Based on this fact, I try to explore the social meanings of the nocturnal by a different approach. In contrast of ordinary categorical divisions by daily time span, I suggest another interpretive strategy of light and artificial illumination. By dealing with the historical text of light and nocturnal life, I try to develop the term “Nightly Life” in contrast of “Daily Life”, explain the social meaning of the light as material and as space, and hence the theme of “Counter/ Negative Modernity”. This thesis would be an endeavour to provide a fundamental discourse for further systematic exploration of nocturnal social activities.

Keywords: Night, Daily/ Nightly life, Counter/ Negative modernity, Light, Artificial illumination, Space

## 致

六年的研究生涯不只是為了一本薄薄的論文，然而這本論文卻是證成自己六年有所成就的重要標準。當了六年的學生，擔負校內與校外的各種任務，經歷不同事件，穿梭於各種正常與異態的人群、意識與空間內外，接觸形貌各異的世界，大方收下眾人的善意與惡意，看似完成些什麼，卻知道自己放棄了更多。但這一切，對於身在此時的我，無疑全都值得感激。

仔細思索這六年來，所有支持與勸戒、責咎與讚美、看顧與排拒、合作過衝突過、願意視我為友或許諾與我為敵的人們，無慮成百。一一詳述緣由，不過一篇冗長乏味的回憶鉅錄，一個人的範圍如此狹窄，扣連不上什麼大時代大論述；無所謂貢獻，也說不上趣味。

在一篇文章前列名感謝，實在無法意味著什麼。許多情感如此隱密而曖昧，卻又與那些亟欲感謝的對象同等重要，甚且有我既知或未知的遞移牽連。最後終能寫出來的，何嘗不是確認了那些形影在我的世界裡孤立的實然；某些以文字交結的情誼，又如何與時空裡遙遠無法觸及的那些彼此分出高下？致謝之前，或許還得先致歉。交上我這個什麼也搞不清楚的朋友，註定得不到清晰懇切的感激。

致上一個說法之前，對所有名單的設想都覺得怪異。關於這些，也許只好希望在往後的日子裡能有所回應。家人與族人在一路上適時的提醒與全然無私的支持；所有願意與我對話的人們，引我認識世界諸多陰影中難以探索的秘密；在意外時刻現身照亮幽暗生命的人們，牽扯著我一路向前；學院生活裡許多師長、前輩與同儕伸出援手，予我從未臆想過的肯定、容忍與幫助；這段時間裡一起工作或同行過的人們，能信任我並將自己的世界托付給我的人們，以巨大的善意拓展我的生命。對於這些，我仍然無比感激。

想像一篇致詞的讀者真是有趣的探索。或許我們已經相熟到可以在這裡辨識出自己，或許不能。而我也不曾認為這篇論文將結束任何關係，後會有期。

## 目錄

第一章：研究簡介、主題與方法	1
1. 序言 .....	1
2. 文獻探討 .....	5
3. 問題意識 .....	14
4. 文獻材料與章節安排 .....	15
第二章：光與暗的質素	19
1. 火光與人類文明 .....	20
2. 日光、月光與照明 .....	24
3. 光的物質性與歷史基礎 .....	27
第三章：光的權力與現代性	32
1. 光照的權力 .....	35
2. 夜市 .....	39
3. 商業與消費空間 .....	42
4. 犯夜：他者與虞犯光源 .....	47
第四章：夜間生活現代性與歷史的靈光	52
1. 光照改寫的政略 .....	53
2. 光的空間性質 .....	55
2.1 三幅圖像 .....	56
2.2 警視空間 .....	59
2.3 異態光源的自我展示 .....	61
3. 陷入更深的夢幻 .....	62
第五章：結論	68
參考書目	73

## 第一章 研究簡介：主題與方法

弔詭地，黑夜是一種揭露；  
它是存有最深刻的白晝。

——傅柯<sup>1</sup>

### 1. 序言

2005年底的一則新聞報導指出，奧地利巴登巴赫照明工程公司(Bartenbach Lichtlabor GmbH) 提出一個計畫，預計由歐盟與地方政府分攤兩百四十萬歐元（約合台幣九千五百萬）的費用，在奧地利西部的拉騰堡附近架設三十架由旋轉鏡片構成的反射裝置，將陽光反射至城內指定的某些地點，以解決這個山城在每年十一月至隔年二月無法受到陽光照射的問題。這座阿爾卑斯山麓的城鎮在西元1300年間，為了避免盜賊危害而建立在兩山之間的谷地。在今天同樣的山具有不同的意義，缺乏陽光成為拉騰堡人口以及資本流失的主要因素。而這個冬日陰影籠罩的山谷裡，人工照明卻顯然不能滿足鎮民的需求。根據民調顯示，冬季的黑暗成為鎮民最無法忍受的不便之一，也使得拉騰堡失去與鄰近山上有陽光市鎮的競爭力。報導指出，阿爾卑斯山麓一帶還有六十個城鎮有相似的問題。巴登巴赫的主管對記者表示：「我確信我們將會在近期內幫助其他山村得見光明。」<sup>2</sup>

陽光代表清醒、進取和溫暖。陰影中的城鎮則如一位拉騰堡的受訪者所說，代表「陰暗與寒冷」。根據巴登巴赫公司的研究報導指出<sup>3</sup>，人在陽光中工作效率最高，感受到的壓力也最小。報告提出的統計圖中，利用鏡面反射陽光進入建築的照明方式在增加效率以及紓解壓力兩方面的功能超越了其他人工

---

<sup>1</sup> 傅柯，1998，頁309。

<sup>2</sup> MSNBC新聞報導，網路檔案見<http://www.msnbc.msn.com/id/10138983/>。粗體由我所加。另外，英文文本引用部份皆由本文作者翻譯，以下皆同。

<sup>3</sup> <http://www.bartenbach.com/homepage/en/start.htm>

照明方案。於是，像拉騰堡這樣無法自然地獲取陽光的空間便合理地受到質疑，並提起改造的興趣。

自2002年開始，巴黎在每年的十月一日舉辦「白夜」(Nuit Blanche, White Night)活動。活動期間，官方為遊客設定各種導覽步道在各重要景點之間移動，指定的藝術中心、博物館、展覽空間、紀念碑、公園、大學、醫院、甚至游泳池等等徹夜開放，讓平日夜晚極為寧靜的巴黎突然活絡起來；儘管在這座自十八世紀以來就分外耀眼的光明之城(City of Light)裡，並不是所有遊客的生理時鐘都能夠因此停擺。而地方團體、行政中心與店主們則為那些撐過整夜的遊人提供早餐服務。

巴黎的這項活動據說在2004年就收到吸引六十萬遊客的斐然成績。此後在世界各地的都市引起一連串的模仿效應。如布魯賽爾在2002年（十月十一夜）同步開始，羅馬在2003年（九月二十七夜）、蒙特羅在2004年（二月二十六夜）、以及2006年的馬德里、赫爾辛斯基、多倫多（九月三十夜）、與里加（拉脫維亞首都）亦起而仿效同樣名為白夜的都市行銷活動。

根據牛津美語字典<sup>4</sup>，White Night一詞源於法文中的Nuit Blanche，主要指兩種意義：一為失眠之夜，一為高緯度地區「並無適切陰暗的夜晚」(a night when it is never properly dark)。相對於奧地利山間的小鎮，都市自我行銷的理性將原已世界聞名的巴黎夜生活進一步往公共空間拓展（讓「寧靜的巴黎」更活絡），投注政府資源協助遊客在夜間進行日間活動（開放原本關閉的公共設施、鼓勵商店開放）。同樣的商業理性，鼓勵人們儘可能地進行活動與消費，並順利地將活動時間延長至陽光缺席之處；在都市裡得以經濟地達成的效益，卻在一個人口稀少的城鎮裡耗費了極大的成本來達成（而作息仍依循陽光的規律）。

---

<sup>4</sup> 牛津美語字典，第二版。

在醫學上，人類的生物韻律其實較24小時的天文韻律為長，而接近25小時<sup>5</sup>。日夜之所以能決定人體清醒或昏睡的機制，掌管在腦中與視網膜連結的松果腺體，這個內分泌腺會在接收到任何一種光線訊息時抑制褪黑激素使人清醒，並在光線消逝時反向增加分泌，促進昏睡狀態<sup>6</sup>。更重要的是，這個直接與感官相連的腺體具有影響其他內分泌腺（包括性腺、胸腺、甲狀腺等等）分泌各種激素的能力。換句話說，光線的強弱在某方面決定了人體內分泌狀態，也因此決定了人體的各種活動能力。

回到奧地利的小鎮，既然醫學知識提示我們，無論哪種光源都會對同一種人體組織產生類似的作用，那麼，究竟是什麼區隔了陽光與人工照明？在巴登巴赫公司的計畫中，整組裝置將會在拉登堡產生十數個大小如同住所前院的「熱點」讓居民「聚集並吸收陽光」，以及在某些時刻照亮建築立面以顯示日間到黃昏的轉變。換句話說，這是一套包含資源分配和日光展示兩種功能的系統。而這兩種功能顯然可以便宜許多的價錢，透過人工照明（區域照明和立面照明）以及室內或室外的空調器材加以實現。質言之，在這個看似極其現代化的計畫中，拉騰堡的居民所得到的，並不如報導所提示的，是某種計算精確的功能障礙之彌補，而毋寧是針對某種「不自然」狀態的回復。跟鄰近地區相比，特定季節裡陽光的缺乏固然代表了本地的陰暗、寒冷，更重要的是它代表這個城鎮的心理缺憾與妒忌。彷彿優先於「照亮」與「取暖」的現代理性企圖，山谷裡的居民更會同意，人人都應具有**享受白晝的權力**（各引述出自註2報導）。

這個區異提示我們，從火堆、蠟燭、油燈、瓦斯燈到電力照明，具有數千年歷史的人工照明看似只為了補日光之不足而發展。然而證諸實際，人工光源的現象以及其效果，似乎並不全等於補足陽光的理性任務。

由此，我們開始懷疑夜間生活異於日常生活的獨特性質。

---

<sup>5</sup> Gay Gaer Luce, *Biological Rhythms in Psychiatry and Medicine*, p. 140；轉引自Melbin, 1987: 63。根據這份報告指出，人類的生理韻律約以24.8小時為一單位。

<sup>6</sup> 相對地，利用人造光源的強光照射人體，在臨床上便能使人清醒，目前已有針對夜貓族的光照「療法」獲得採用。見中時晚報，2004。

夜晚的意識似乎不證自明。無論是由一般論者所採取的時間分割，或由本文所主張的光照問題意識，在浩如煙海的文獻中靠夜間活動的問題意識搜尋，所得到的常是與自身文脈鮮有對比，而彼此之間又無甚關連的些少片斷。事實上，人類自有文明以來，夜間活動與夜晚的象徵就佔有極為重要的部份。從原始民族的月亮神話<sup>7</sup>、夜間祭典<sup>8</sup>，古代中國祭儀<sup>9</sup>、陰曆曆法，到不同文明皆有的對月象、星象等作為世界運轉藍圖的信仰與實踐、規範社會在夜間須進行不同於日間的活動等等。我們可以說：夜間活動對人而言確有重大的象徵意涵，這種意涵來自於人與夜間自然的互動，也來自於人類認知裡夜間與日間關係的詮釋。一直到今日，夜間活動相對於日間仍然具有類似的延續性、補充性及對映性<sup>10</sup>特徵。

以「夜間生活」為名的論文帶給人許多不同的想像。由這個題目所衍生出的不同意象非常多樣，從日常對話到實際研究過程中源源不絕地流出。簡單舉例就有：夜市<sup>11</sup>、飆車、宵禁<sup>12</sup>、Pub<sup>13</sup>、黑道、性產業<sup>14</sup>、三溫暖<sup>15</sup>、（同性戀的？）新公園<sup>16</sup>、便利商店、Café、酒樓、茶館<sup>17</sup>、工時三班制，乃至於夜祭儀

<sup>7</sup> 如Edwards, 2003。另如第二章中所引諸書目。

<sup>8</sup> 如李國銘，1998等。相關討論見後文。

<sup>9</sup> 唐擘黃，1935。相關討論見後文。

<sup>10</sup> 延續性指夜間活動來自於日間活動在活動時間的幅度上向夜間延伸、乃至殖民，代表作品有Murray Melbin, 1987；補充性包括勞動再生產、在工作場所之外尋求同階級或社群的社會交往、城市與日常生活維護作業等等，前兩者的代表作品見 W. Scott Haine, 1999，後者如城市公共衛生、例行修繕等等；對映性指日夜相對的觀念，可見於本文中提出的許多閱讀，在夜祭儀式及天象觀中已有跡象；另在時／空區域化及其與上三者意義的關連可見安東尼·紀登斯著，李剛、李猛譯，《社會的構成》，頁114-153。

<sup>11</sup> 夜市從唐代便在中國開始發展，在台灣與攤販等非正式營業形態劃上等號，難以完全定位繼承。見余舜德的相關研究。

<sup>12</sup> 如江菁頌，1998。此文所談的主要指台灣在二十世紀末的青少年宵禁措施。

<sup>13</sup> 對歷史因素較有著墨者如殷寶寧，1999。值得注意的是在許多有關夜生活場所的研究之中，顯然遠高於現實比例地，敘述（特別是同志）慾望流動現象作為關鍵概念的文章數量頗為可觀。

<sup>14</sup> 幾乎在每一種社會學的重要分析脈絡（全球化、商業力量、國家力量、情慾流動...）中，性產業都有一定的位置。然而在光的問題意識之下，或可從其他分析延伸。

<sup>15</sup> 如周君佩，1998，此文將休閒與性別並置於題旨。

<sup>16</sup> 似乎從白先勇的《孽子》開始，夜間新公園與同志的意涵開始重疊。較著名的相關研究如賴正哲，1997。

<sup>17</sup> 關於酒樓與茶館的中文與英文研究著作數量不少，特別是由明清以降的中國文化中傳統文化與現代化精神的對抗。例見Qin Shao, 1998。

式、時間殖民、消費文化、日常／夜常生活研究...等等，以及上述主題之間的交會與彼此強化。然而對於各種夜間活動本身與其研究的閱讀越多，我越認為一個以夜間活動為主題的研究必須更著重在社會生活與象徵意義，而非特定場所之上；於是不只是Pub或Café而更是「夜店」<sup>18</sup>，不只是飆車或黑道而更是「犯夜」<sup>19</sup>的本質。如同一段十九世紀的文字寫道：

這些新建的巨大廳室，被明亮的光所淹沒，折磨習慣暗處的眼睛。此處並無黑暗供思緒側身，此處亦無陰暗角落可供想像引入夢幻。這光下毫無幻象。不停地、殘酷地，它領我們回到真實。(Jules Michelle, *Le Peuple*)

這段文字的寫作是緣於作者在1845年見到瓦斯燈時，對其前所未有的光亮竟能穿透充滿整個空間的驚嘆。然而文字的內裡卻表露出疑慮，並預示了「二十世紀將要充分地體驗這無止盡的光明」<sup>20</sup>；對於夜間活動的研究，尤其在關連上特定的物質與歷史經驗的問題意識時，顯然必須更近於人在其中所體驗及其相關實踐中所體現的象徵意義，而非僅是針對特殊案例設立研究對象的範疇而已。

而一部徹底而有效的夜間活動研究想像畢竟過於龐大。為了提供有效的限定，避免研究過度自我擴張，本文在分析對象上採用「光／照明」的主題，並將歷史部份的討論大致收束在以「現代性」為名的主題之下。得益於台灣特殊的歷史情境。在現代化的過程裡，我們可以發現，在許多不同的，從傳統帝國政權到現代國家機器分別侵佔與統治的歷史經驗之下，台灣社會匯集了數種不同文明發展所帶來的歷史脈絡，又進一步使其在日常生活中能兼容並蓄地存在。由是，為了在研究中能更有效地、清晰地提出一種歷史問題意識，本文的鋪陳從世界各地夜間社會生活的歷史記錄開始，歷經各種文化之間日常與夜常生活的交流與普遍化／在地化過程之後，再將歷史問題意識的尾端收束於台灣近代以來所發展的夜間生活形式及其狀況。

<sup>18</sup> 這是近年大眾媒體對許多營業時間較晚的Pub、Disco、理容店等等許多具有夜間營業特性的店家常用的統稱，一般帶有不少貶意，並與用藥、情色等文化實踐常有互換連結。

<sup>19</sup> 中國傳統統治下的犯夜概念，見葛兆光，2003；當然更有趣的是同時代裡節慶，特別是女性的節慶與儀式性活動與夜的緊密關連，這種特徵在東西方文化中皆可找到例證。

<sup>20</sup> 引文與此處文字轉引自席維巴赫(Wolfgang Schivelbusch), 1988:134。

## 2. 文獻探討

夜晚，和夜間生活，作為一種知識，在一般對於「文化」概念的想像裡，從來就難以獨樹一格成為學術研究中特定具體的對象。例如在2005年首次出版的*At Day's Close: Night in Times Past*裡，作者宣稱在針對西方工業革命前的歷史探討中「除了對犯罪與巫術的主流研究之外，夜，就其本身，受到的注意極為不足，主要緣於長久以來（學界）皆預設其影響無甚可觀」（Ekirch, 2006: XXV）。而國內相關研究中，傅仰止的先驅作品〈社會調查中的日常生活變項：以夜間作息為例〉明白指出，無論在國內外的大型社會調查中，都缺乏能藉以認識夜間作息與長期社會變遷的相關變項(1995: 2)<sup>21</sup>；余舜德則以人類學者角度指出，在中國社會生活中，最為人熟悉的夜市場景，卻反而最缺乏相關研究(1995: 89)<sup>22</sup>。另外，史岱格與布隆(Brigitte Steger & Lodewijk Brunt)對「社會或文化分析」（包含歷史、人類學、社會學、都市研究、人文學等）忽視夜晚與睡眠相關研究也發出不平之鳴，認為「關於睡眠和夜晚的議題幾乎總是被忽視，被認定是像氣候與風一般固著而永恆的自然現象」（2003: 2-3）。證諸人文領域的學術生產，儘管不乏有提到夜間生活的作品，然而對於夜間作為日常時間的範疇，卻缺乏較具針對性而深入的討論，或根據前人研究成果進一步的衍申探索<sup>23</sup>。相對而言，藝術創作對夜晚與夜間生活的描述則有豐盛的產出。這似乎提示我們夜晚素質多以形象，而非可解析的內涵為人所認識。檢視各種學術生產，有量化需求的論者為求明確，會刻意讓夜晚的運作定義遠離曖昧的黃昏時刻（如傅仰止將半夜十二點視為晚睡、晚間十點視為晚歸的切分標準(1995:

<sup>21</sup> 傅仰止在1997年文章正式版本中仍保留這段說法，但並未提出對應的資料來源。梅本(Murray Melbin)在其1987年著作的附錄中則表示了類似的看法，但同時也提出，事實上美國勞工統計局(U. S. Bureau of Labor Statistics)在當時已有定期的大型調查「當代人口統計」(Current Population Survey, CPS)，其中已經納入24小時的統計調查資料，並可引出時薪、夜間活動場所以及夜間活動職業別等等各種具有時間因素的分類資料可供參考(1987: 148-153)。故此處可能指涉的變項空缺其細節並不清楚。

<sup>22</sup> 單就這段宣稱而言當然盡可有商榷之處，譬如中國文學與歷史文本之中所指稱的「夜市」，其實並不僅止於當下所認知的夜間攤販集市，而是泛稱不論城市或鄉村中一切在夜間仍然開放的營業場所及市街。

<sup>23</sup> 當然相關研究並非完全付之闕如，否則本文也無從產生。如艾克奇(Roger Ekirch)自己便在上述宣稱之後的註解中，提出一長串涵括不同語文的研究文獻(2006: 347)。另如下文中各項參考資料。

8)；而針對文學作品、歷史記載或民族誌的研究，就算明確表達研究對象與夜間社會生活有關，也多傾向於利用現象、物質、空間或活動的獨特範疇來為研究作自我定義(簡單舉數例，英文作品如Chatterton and Hollands, 2003; Melbin, 1987; Palmer, 2000; Schivelbusch, 1988; 中文作品如余舜德, 1995、1996、1999; 李桂奎、張學成, 2001; 陳熙遠, 2004; 熊月之, 2003)。這種現象提示(事實上也導致了)直接針對夜晚的研究取向，乃至於依其成果進而劃分出一個意義完滿的範疇，確實會出現許多困難。

在這些前提下，關於夜間生活的主題，我們可以從幾份文本開始討論。

首先是傅仰止根據「台灣地區社會變遷基本調查」所得資料所完成的研究〈社會調查中的日常生活變項：以夜間作息為例〉(以下簡稱傅文)<sup>24</sup>。本文可說是台灣在夜間生活方面的研究先驅。文章從心理學的依據出發，經由社會變遷資料的分類與驗證，企圖達成「第一，藉由變項本身揭示台灣社會夜間活動的整體情況。...第二，從作息變項剖析夜間活動人口的組成...彰顯整體趨勢背後的組合要素。第三，驗證相關理論及假設，澄清夜間活動人口的性格、心理狀況、行為態度、價值觀等」。而在引用諸多心理學的探討之後，傅文歸納出：「實際分析的主題包括...探討夜間活動人口的『非慣俗』傾向...驗證夜間活動人口的反叛傾向...檢驗夜間活動人口的日常生活壓力」(1995: 2-3)，以及心理學文本中所提及的分類在台灣資料中可驗證的程度。在本文中可發現某些可供後續發展的研究指向；然而，在彼此套用的分類標準之間，我們卻也可以看出某些進行夜間生活研究時常遇見的問題。

傅文開宗明義指出，這篇研究「實際分析的內容參照...有關夜貓子的刻板印象：非慣俗傾向、反叛性格、沮喪、莫測高深」(1995: 7)；並指出既有研究「限於特殊群體...採用民族誌方式或深度訪談法...無法據以對一般大眾做推

---

<sup>24</sup> 本文主要採用傅仰止在1995年《大型社會調查研究經驗交流暨變遷中的台灣社會研討會：社會變遷基本調查》這本會後結集中所發表的文章，而僅參酌1997年正式出版的版本。此因前者收錄文章所呈現的數據資料以及主題詮釋較為豐富完整，書中的版本則較為精簡。而後者雖經修正，卻並未解決，只是重述了在前者中產生的問題。

論」。於是在透過台灣社會變遷調查的資料檢視與運用後，分隔了「晚睡者」與「晚歸者」兩種夜間活動族群，並依據統計相關不顯著的理由排除了「為了工作而晚睡或晚歸者」(1995: 9)；最後得到的結果是，晚睡者「反對『善惡報應宿命觀』(註：此為是否具有非慣俗傾向的指標)、對現實社會文化抱持批判立場、做人的原則著重在『做人做事獨立』...反對『捨自己志向來成全父母願望』...也不在乎違規或犯法行為對社會有什麼不良影響」。晚歸者則注重「『善於交友』...反對傳統家庭婚姻價值觀...道德觀念薄弱，在日常生活的重要領域上經常感受到莫大壓力」(1995: 24)。只要將前提與結果並置檢視，我們可以發現，在本文作者精密地計算大量數據之後，所得取用以描述夜間生活人群的辭彙，其實若套用給「都市族群」、「現代人」或「中產階級」等，似乎亦無不可。有趣的是，在統計程序敘述的中途，傅文明確地認定「夜貓子人口的組成有相當鮮明的特徵：年輕、男性、未婚、住核心都市或其他市鎮、收入較高等」(1995: 14)。這樣的結果，或許正如傅仰止所述，純粹在於成功地證明一般對夜間生活的刻板印象而已。而甚至這種刻板印象仍是不深刻的敘述，對於刻板印象所提出的統計指標（是否同意做人做事獨立？反對為父母犧牲？批判社會文化？）本身進行探索，可能比單純證明其與對象群體的相關是否顯著更為有趣。此研究的效果，其實相反於文本開端所宣稱的，對於我們更了解夜間生活種種的旨趣並無甚幫助，而僅能顯現某個既定群體與各種狹義的意見選項之相關度，尤其是人口與特徵的因果關係無法確定(1997: 353)，而研究中所進行的許多相關分析與顯著性分析，甚至難以確定究竟「夜間活動人口」是否為此人群最適切的描述。另外，許多刻板印象的文化背景、歷史因素，不同時代的論述範疇問題、權力的延展與分枝、國家的統治與釋放、經濟形態、社會鬥爭與容忍等等，都決定一個時代（或更精確地，該時代的「知識型(episteme)」）會以何種「刻板印象」加諸於夜間生活及其人群之上。在這片綿密的意義網絡之中，任何一個元素的更替或轉換，顯然也將全面翻新傳文的研究活動，使其本身具備必須隨時加以徹底反省的高度流動性質，甚於能錨定任何意義鏈結。

其次是梅本的研究*Night as Frontier*。儘管此書的出版時間早於傅文，並受其引用（傅文將此書稱為無法進行直接驗證的次級資料研究），但其中提出的諸多問題卻較傅文更有助於釐清對夜間生活研究的想像。梅本將人類進入夜間活動的行為等同於文明人類向未知處女地前進拓疆的行為，並且以時間作為中心觀點，認為在資本與社會分工的推助下，夜晚的時間逐漸成為可供進一步開發利用，並與白晝時間**均質**的資本：機器得以整天開機、三班制的輪班工人最大化了固定資本的使用率（當然國家介入要求企業給付加班費與夜間加給也同樣加入考量）、產業得以更迅速地回應市場變化、部份勞動者則因為產品交付時限(*deadline*)的出現而主動延長工作時間至夜晚(1987: 15-17)。由於時間成為量化資本之可能，梅本認為人類往夜間拓展的動力因此得以藉由資本理性而展開，就像「一個土地拓荒者會受到可榨取之物的激勵」，具有近用潛力的夜晚時間也會激勵人的動力。

此書的第四章將傅文的研究前提設為問題意識，章節標題為「誰在夜間活動？」(1987: 53-66)。在這裡，梅本提出更進一步的說法：選擇夜間生活的人，或許有其各自的理由。譬如同性戀者可能因為在夜間的監管與社會規範的壓力降低，有些人可能只因為生活安排而偶然在夜間行動，在這方面，「入夜之後的人口幾乎與一般社會相同」(1987: 61)；有些人因為具有自由安排行程的權力（這同時涵括了高社經地位者與無業游民），有些則是因為生活而進入夜間勞動。此處我們可同時考慮列費勃禾(Henri Lefebvre)對工作—休閒分際的歷史發展，提及當代全球性情境時的論述。列費勃禾認為，在一般對歷史的認知裡，有所謂閒暇階級，或將生活皆投入休閒生活的想像。然而那並不代表這些階級就自動外於社會生活。亦即，無論將多少生命投入休閒生活中，這些個體仍然處於具有效用的社會位置，而休閒生活也並非外於日常生活，休閒生活所顯示的**逃逸**性質常常僅是假象，而工作—休閒的循環，特別在近代社會分工與生產形式發展之下，普遍展現為「日常生活中的非日常生活」(Lefebvre, 2000: 29-42)。這多少為梅本在此處的分散敘述取得一定的總結。

而在梅本的脈絡中，對於夜間人口分類的標準，他認為：「這個問題的答案不止於描述所出早歸的人們便無法勝任夜間勞動(Melbin, 1987: 65)，僅止於「注視夜間生活者，讓人易於遺忘其他人或許也曾嘗試過」，許多人離去，或許僅是無法調適生理時鐘；另一方面，留下的人們也會在夜間拓荒／改變環境的過程中逐漸改變自己，而非只是持續某種本質性的態度(1987: 66, 127)。

此書基本上將夜間活動類比於拓荒者的墾荒生涯。在這個概念框架之下，生產與經濟是背後最大的驅動力，人工照明的意義則一方面是為了拓荒需求而生，另一方面照明科技本身又提供進一步佔據並利用無日照時間的可能性。對於光照，梅本認為，「光是啟能者(Light is an enabler)」(1987: 10)，視其為必要但非充分的夜間活動條件。光照亮四周，使人們能在天暗後行動。「長期而言，它帶領人們提早進入可在夜間活動的社會狀態」(1987: 127)。梅本在解釋時提出，人類歷史上脫離日間的活動並非與照明並進發展，而是與時間相關：書中提及包括猶太教燃燈八日不斷的修殿節（光明節，Hanukkah）儀式、印度、泰國、西藏的光之慶典；還有基督宗教儀式裡長燃不息的火代表對神的禮讚、奧古斯丁將光與神等同、教會活動時間的延長表示教會的奉獻不在夜間停止等等。梅本認為，活動時間的延長乃是對應著宗教要求舉行儀式，展演出信徒永不止息的奉獻；這些歷史證據「暗示人工光照並非向夜間擴充的原因」(1987: 12)。人們對於夜間的敏感應著眼於時程的安排，來自對於量化時間的拓殖需求與可能性。然而，單從本書所舉的例子而言，或許由於梅本將主題專注於現代意義的資本擴張之上，並未重視從古至今的日常活動中，包括家計勞動、傳統手工業與商業活動在內，其實一直都含有夜間活動的部份；甚至在史前人類穴居的時期，火的照明形式便在居住與壁畫創作等活動時出現，因此應可推論，火光照明的使用至少是因為某些特定活動的需求而產生。另外，如果沿用瑟圖(Michel de Certeau)的戰術／戰略觀點加以解析(Certeau: 2002)，我們可以發現，儘管宗教提出了舉行這些儀式所代表的意義，然而人們在使用包括朝聖、望彌撒、沈思、告解等儀式，或參與教會舉辦的活動時，並無理由直接否定使用者的主動性與利用態度；在儀式間點燃的光源是否徹底決定了信徒趨向的目標，

影響了光／照是否夜間活動的驅動因素。關於這個概念將在第二章進一步闡釋。

其三是以英國社會研究經驗出發的 *Urban Nightscapes: Youth Cultures, Pleasure spaces and Corporate Power*。此書由多位學者對於「中產階級青年夜生活」的研究經驗出發，企圖描繪在跨國資本與全球化的夜間生活（娛樂）商業形態之下，英國傳統的都市夜間生活經驗如何被滲透／排除，並介紹在地青年所主導的抵抗／另類活動（這些活動也因此被納入夜間都市地景的範疇）。

這本著作讓我們得以看到在戰後的當代全球化浪潮下，都市夜間地景（特別是一般概念下的夜間營業場所：舞廳、咖啡店、酒吧等）如何受到流行與標準化營業形態的影響（大致與仕紳化(gentrification)的概念重疊），讓在地的，特別是與英國地區歷史脈絡有關的夜間生活營業與社交形態逐步弱化。其中甚至帶有「中產階級回擊勞動階級」的問題意識(2003: 88)，或許正如列費勃禾提及的，歷史上對日常生活的批評（變遷動力）常常只是「對其他階級的批評」(Lefebvre, 2000: 29)。而相對於這類變遷，本書也提及仕紳化以及連鎖化營業形態本身所遭受的挫敗經驗(Chatterton and Hollands, 2003: 123-125)。然而全球化與在地化卻也不是如此判分或落實在宰制／反抗的界線上。書中提及一個例子，是美國費城酒吧業主集體反對健力士(Guinness)公司的強力推銷手法，以及該公司在全球各地建立數以百計的「愛爾蘭主題酒吧」的行為(2003: 125)。根據書中指出，這些酒吧並非完全以連鎖體系的形式經營，而許多是由健力士公司所支持型塑的獨立營運場所。因此很明顯地，在此受反對的是特定文化生產的全球化，異於台灣想像中，將異國風情視為風尚指標的態度。另一方面，在敘述青年反文化的篇章，如第八章（篇名：Residual youth nightlife）裡，提及的卻是跨國性的青年失業與社會排除現象。而在第九章(Alternative nightlife on the margins)裡所提及的異態生活形式：另類夜店、銳舞(Rave)、蹲佔(squatting)<sup>25</sup>等等，如今已是具有全球性基礎，在各地青年文化裡均有發生的重要現象。

<sup>25</sup> 翻譯得益於吳哲良，2003。然而須注意此處所指蹲佔行動之參與者與吳文所探討之生活群體

由是，此書所顯示的立場是，針對都市地景的全球化（麥當勞化？）提出質疑的觀點，並同時考察在地歷史脈絡的反省與跨國性的抵抗行動。然而，作者對於諸如情慾流動、飆車、夜行、銳舞等同樣具有抵抗效力（甚至更高）的夜間活動卻極少加以著墨，或許也就因此，書中似乎不見對反抗的立場提出相對有效的建議或分析。

最後是德國學者史勒(Joachim Schlör) 的著作*Nights in the Big City: Paris, Berlin, London, 1840-1930*。在這本或許是現存最接近社會學理論書寫的夜間生活研究中，作者藉由遊記、調查研究、報導與警察報告等等資料的閱讀，扣緊可近用性(accessibility)的概念，探索至1930年為止的一個世紀之間，歐洲三個世界級都會的夜間生活問題。「場所」和「街道」的對比是本書分析中劃分空間的重要範疇。配合在這段期間對歐洲夜間生活而言最重要的照明技術發展，作者敘述過著夜間生活的人們，在夜間開放的場所、在夜晚無論明暗的街道，或從各種場所走上街道，以及從街道回到場所的流動與對於不同空間近用的方式、能力與意願等，這也形成本書對各種資料理解與討論的基本架構。<sup>26</sup>

根據作者的斷代意識，1840到1930年間「久為人所熟悉的夜晚遭遇驚人的變遷，與加速度轉型的進程。」街道與櫥窗照明、交通、和言說形式都產生了現代的形勢，而傳統社會結構仍存，因此在固有結構和高度轉變的表徵之間產生了許多「衝突、矛盾與（不同群體與空間轉型的）非共時性」(1998: 20)。這些衝突在「安全」與「道德」的領域上展開，並歸結於「貫串前二者的」第三項目「可近用性」之上(1998: 22-24)。

---

在年齡與經濟階級上皆有不同。近期台灣較受矚目的青年蹲佔行動例如【廢墟】及【寶藏巖公社】<http://www.wretch.cc/blog/Whitehouse55>、[http://blog.yam.com/treasure\\_hill](http://blog.yam.com/treasure_hill)。

<sup>26</sup> 這個斷代同樣也提示我們在東方的當代都市發展，與台灣有關的脈絡中，特別是上海與東京的都會想像。在這兩地現代化的歷程裡，可能由於傳統都市文化長久以來就已有繁盛的發展，特別在如表演和社會交往場所的長期發展以及官方的弛禁，市街的可近性似乎較不容易成為政治角力的中心。相對地，在傳統中早已成形的夜間生活形式，在上海例如茶館文化、在日本例如夜晚睡眠時間管理問題，反而成為國家現代化過程裡針對整肅的目標。前者參見 Shao, 1998；後者參見“Negotiating Sleep Patterns in Japan”, in Steger & Brunt, 2003。東西方情狀對比之下，對於史勒簡單提起的所謂「非共時性」意見當可有進一步的批判性理解。

然而，單就具社會性的夜間活動而言，我們知道場所與街道並不是獨立互斥的分類範疇，其中所暗示的「私密／聚集」與「公共／分散」的預設基調也相當不完整。至少在舞會、公園、夜市、戶外集會<sup>27</sup>、祭典乃至嘉年華會場合在此分類下都具有跨界的性質；在現代化過程裡，新的夜間生活形式可能會立刻為人接受，而具有強烈傳統性質（結構？）的夜間生活形式也可能仍是道德命題所指責的對象，甚至，現代化帶來的「新」事物也許包含對傳統的全新攻擊態度，或對既有活動形式中與傳統脈絡有關的部份逐步發展出不平均的差別對待（當然，我們並不須製造對反的命題，基進地認定所有活動形式中攜帶的傳統氣味就決定了一切夜間生活形式盡皆與傳統結構密不可分）；另外，可近用性的概念並無法徹底涵括夜間生活相關談論中所展現的道德命題，基於宗教、勞動倫理、進取意識或性規範等等立場的道德指控，並不一定會對街道或場所的可近用性提出規約性的應然想像<sup>28</sup>。更進一步而言，在如帕瑪(Bryan D. Palmer)的分析立場上，夜行者最大的特色即是其踰越(transgression)的性質。帕瑪在解釋自己的夜間生活研究時，認為夜行者的空間同時貫透並存在於時間與地點，他說：

這本書提供寬廣的評註集錦，探索夜行的踰越，不僅在時間與地點之上，也是在可能得見差異被定義與被體驗的形上空間之中。

黑暗的夜間文化因此並非統合在任何範疇性的同一歷史之下。毋寧說，它們在此呈現為被日間歷史所排除的片刻，一個受經濟理性與政治規則結構之邏輯所宰制的時間、空間與地點中的反詰點。夜晚可以被理解為這些宰制前降下的帷幕，引介雙義和踰越的劇場，領向解放的演出。(Palmer, 2000: 17-18)

因此，面對夜晚的研究者，大致上有兩種不同的態度。一種將夜晚與日間在時間與天象上予以分割（當然黃昏與早晨也因而對這些作者產生意義），並循此處理在某段時空中所發生的事件與社會生活；另一種則將日夜分割與特定意義疊合，視某些活動與社會生產為對立於日間秩序，因此即與夜晚產生連結

<sup>27</sup> 較為鮮明的例子如賞月集會，例見台灣日日新報漢文版，1907a，關於夜遊的記敘；近代可見林衡道，1960。這種形式的夜遊可能由於現代夜間生活的繁複多樣，而失去其獨特性，當代已較不受人特別重視與敘述。

<sup>28</sup> 當然史勒的分析方式並非全然錯誤，只是可近用性之上還須架構諸如性別、職業、階級、傳統等等道德立場更有興趣的分辨主題，才構成批評的基礎。另外，以可近用性作為出發立場，則難免落入權力之眼的問題意識之中。這在第三章裡會加以討論。

的象徵。兩者都會因其研究途徑而見到日夜時空和社會生活與象徵彼此交錯無法涵蓋的狀況。而，倘若我們從光的基礎出發，分辨日光與照明的性質，並分析光與社會的互動內涵，或許在加入不同的明度與調性之後，能夠解決在相關分析中無法顧及範疇分割的部份難題。

### 3. 問題意識

儘管當下對於夜間生活的研究聚焦於生活作息，亦即時間分割的問題，並確實地取得某些具有意義的成果；但是根據時間來分辨日間與夜間，並不見得是一種具有確實性的區劃方式。自古代始，不管是日常時間刻度或年節曆法，都與日月星光的刻度脫不了關係。時間的計量或者可由漏刻得知，但時刻的精辨則仍必須以日光確認（王爾敏，2000：27）。在現代，地球上不同的時區是根據地方光照的時間而分配，在同一時刻，不同的地點依據此分配而有不同的時間讀數與相對應的作息韻律。因此時間與光照亦有密不可分的關係，由1916年的德國開始，許多國家至今仍在實行的「日光節約時間」或「夏令時間」即為明證。<sup>29</sup>在陽光照射時刻提前，照射時間較長的季節，由國家統一將時間向前調整一小時（也即是將夜間生活中可用的夜晚時間縮短一小時<sup>30</sup>），在關於日光節約時間的倡議中被認為能夠節省資源，並利用更多陽光（雖然可節省的資源是否有效已見爭議）。然而在一世紀後，當都市生活韻律逐漸延展至二十

---

<sup>29</sup> 相關資料參見 <http://zh.wikipedia.org/wiki/夏時制>。據說最初是因富蘭克林(Benjamin Franklin)見到法國人耽溺夜生活，於是在1784年向巴黎雜誌建議巴黎人早睡早起，避免「浪費大好陽光」，並計算出可節省的蠟燭量達每年六千四百萬磅。一直到富蘭克林發現電力可供人類使用，並由其他人發明電力照明器具之後，夏令時間仍被認為具有替國家節省發電資源的作用。根據詞條內引用的資料，初實施夏令時間的德國與法國成功地節省了約15%的煤氣與電力使用。究竟是日間生產活動或夜間生活的縮短造成這種節省則有待查考。此處資料屬於軼聞的部份，不在正文之中討論。另關於台灣的日光節約時間資料見中央氣象局網站 <http://www.cwb.gov.tw/V5/astronomy/Data/calendar/summert.htm>。（兩份網頁最後閱覽時間皆為2007年5月11日）

<sup>30</sup> 當然這些預想能夠建立的前提，是固定工時，以及主要能源消費來自黑暗天色中夜間活動的前提之下。然而當人們在陽光下勤於工作，回家後也會勤於休閒。如美國在2007年的報導就指出日光節約時間提高人們開車出遊與能源耗費的機會。見美國USA Today網站報導[http://www.usatoday.com/money/industries/energy/2007-04-05-daylight-savings-usat\\_N.htm](http://www.usatoday.com/money/industries/energy/2007-04-05-daylight-savings-usat_N.htm)

四小時的循環、社會生活與資訊傳遞的範圍逐漸跨越時區，而夜間的旅遊／觀光／服務業生產價值逐漸被重視之時，日光節約時間的存在反而提醒我們時間在本質上是光照的衍生物。由此，我們便可注意陽光與人工照明所代表的不同意涵。

但這並不代表本文必須忽略時間與作息的問題。畢竟，在以模糊不確定的時間作為日夜分野的前提之下，許多以時間作為日夜劃分基礎的文本仍然報導或揭示了夜間生活的諸多面向。

本文的第二種問題意識與歷史有關，關注的是光照與歷史間的至少三種關連：1. 由人類遠古文化起始，夜晚與夜間生活在人類社會中如何產生意義；2. 物質性的光照。照明器具、照明範圍、人類控制光的各種能力（照明、投射、透視、點亮等等）在歷史上發展的情況，以及在社會生活中產生的意義；3. 雖然人類不斷地擴展其夜間生活的空間，然而相對於日間光線充斥，萬物皆可明見的視覺意象，人類照亮黑夜的野心與能力似乎永遠不足以真正將夜晚的空間轉化得「彷彿白晝」；對於夜晚的空間，社會依然注視著陰暗無光的角落；而在夜間生活幾乎全在光照下發生的同時，也依然將部份只見於夜間的活動視為社會之黑暗，又復將此社會之黑暗具象化，視為需要光照／啟蒙的對象。關於這些現象，我們將從與夜晚相關的論述與意義生產之中加以探索。

#### 4. 文獻材料與章節安排

夜間生活作為問題意識，並不如勞動、社群認同、民主政治、貨幣金融等等範疇一般，在任何廣為社會採納的意義上被納入社會建構的計畫中。亦即，不論對現代性採取何種態度、對未來社會採取何種視野、對過往歷史採取何種知識建構的角度，在學術研究上，迄今我們仍難以確認一種在對於夜間生活的認知中有效並被廣泛採納的立場、視域或想像。換言之，在本文的問題意識之中，缺乏其他研究所具有的如都市、時間、身體等等可從某個相對確切的主體

意識出發並可在論述過程中逐步進行定義的概念。事實上，如上文所述，連「夜間」本身都常被認為是難以定義的概念，遑論「夜生活」、「夜間活動」等等。因此，對夜間生活的研究必須從不同的詮釋脈絡開始。上文曾經提及的脈絡，諸如照明的引進、光的社會經驗等等，接連上述的歷史問題意識，將我們身處的台灣作為一種歷史現象，會發現某些歷史關連值得提起，並能提供相當的解釋性。例如：經由國府來台引進如上海等發達的中國都市文化想像與對應發展的管制措施、日本政權引進受歐陸影響極深的現代化建設與日本國內的都市文化／管制措施等等，以及美軍休閒計畫帶來對台灣的影響等等。台灣夜間生活現代化的過程，因此牽動著東西方不同的文明史內涵。一方面，台灣近代歷史經驗的性質，無法只限於歐陸現代化、明清時期的中國近代化，或日治時期的現代國家治理問題。其特殊的地位只有在引進不同文化史發展脈絡的前提下才能加以詮釋；另一方面，在全球化論述盛行的今日，所有具有異國情調的現象彷彿可以用全球化或殖民帝國概念加以概括解釋，而本文採用的歷史取向，即意在反省這種用法所造成無意識的斷代效果，看似在全新的「全球化時代」才得以散佈的不同文化現象，在台灣早在不同的殖民統治與文化滲透的長期歷史進程中逐漸融合。因此本文採用主題分析(Theme Analysis)的方法，試圖從東西方不同的歷史事實、記載、創作與研究等文本中，辨識出數個不同的主題，並在敘述之間穿插相關的台灣歷史體驗，企圖藉此回應並證成上述多種脈絡在本地熟悉的體驗裡所存在的匯聚與沈澱。希望藉由台灣歷史現象與各主題分析的呼應與轉折，能夠將在地的現象鑲嵌在具有世界性的各個歷史主題裡，在進行概念分析的同時，也能處理落實到現象中的詮釋問題。

在採用的文獻材料方面，首先是關於夜間生活的研究資料。在本文中試圖以光的角度重新出發，轉引並改寫。其次是以報紙作為公共言論場域的代表，同時也可以作為觀察當時社會現象與態度的起點。這類資料有：日治時期的《台灣日日新報漢文版》、《台灣民報》，此二者皆為綜合性報紙，在時議立場上具備官方與民間立場的對立。國府時期則以《聯合報》為主，另外期刊如《人

間》月刊作為一九八〇年代知識份子社會批判的重要觀察對象、《台灣風物》作為台灣社會現象觀察與討論的結集等。最後則廣泛蒐集近年來的國內外報刊訊息，提供歷史研究不足於當代的補充。

接著是文學創作的採用。本文採用的材料將包括詩、詞、筆記小說，以及城市見聞的記錄等，同樣藉以觀察當時社會現象，而在此同時要探討文人對於都市生活的體驗。其他文化文本如畫作、展品、電影等等也是搜尋範圍。再來是台灣文史資料。其中以政府與各地文化中心支助的地方文史出版品為主。

由於與本研究相關的素材難以藉由既有範疇預測資料來源，本文在材料蒐集上，事先採用二手資料與研究結集的引導，再進一步探索相關原始文本。而由於資料複雜多樣，不僅止於歷史資料或社會科學著作，在分析方法上，會採用論述分析、文本分析、跨學科比較、文學批評等方法，企圖針對主題形成具有意義的詮釋與分析。

在章節安排上，本文首先引入歷史的問題意識。配合夜間生活現代性的主題，必須注意關於夜間活動的社會意義，與夜間生活的用途，特別是相關社會生活的研究文獻討論。第二章從光的歷史現象開始，首先說明光對於人類所具有的語言與社會意義，接著討論自然光源與人工照明的歷史承續關係，並說明光所具有的物質性，以及如何根據此物質性把光放入歷史分析之中。在第三章，就當下對於日間／夜間活動的大致分野，尋找將「日間的」工作、就學、交易行為與「夜間的」活動如消費、休閒、祭典、節慶等對立比較的歷史研究與理論詮釋。並依循夜間生活的歷史體驗，說明如國家、夜市、商業、虞犯等群體，在各種夜間生活場景之中，如何透過光的展演與操作，劃出各自歷史的演進軌跡。在第四章，我會依據上述諸種歷史分析的立場，提出幾種概念性的主題對光與夜間生活的問題提出進一步詮釋。分別為：1. 以光－物質為基礎提出分析詮釋的可能性；2. 以光作為空間，特別是夜間生活空間提出分析詮釋的基本立場；3. 如何從上述夜間生活的分析主題裡反省日間生活，並辨識出何種

具有夜間特性的現象反向擴散至日間。而在第五章的結論裡，我將試著整理上述提及的各個主題，並提出能呼應本文題旨的論述。

## 第二章 光與暗的質素

她睡著之後  
仍能看見整個世界；  
她緊閉的眼睛，  
射出強烈的黑色之光，  
把天空燒出大洞，  
一些星星掉了下來  
親吻她智慧的額頭。  
一切在黑光中變得美麗。  
但光明的我們渾然不覺，  
只說  
她在睡夢中，  
笑得很神秘。

——顏艾琳〈黑色的光〉<sup>31</sup>

除了睡眠之外，果真有一種夜間的社會生活，完全浸於黑暗之中，絕不點起任何燈火，因此社會才賦予這種活動以全然的黑暗之徵候<sup>32</sup>？台灣歷史文獻叢刊所收錄的《彰化縣志》中提到一段關於台灣農民夜行的記載：

漢莊、番社，無不家製車，而戶蓄牛者，冬春皆夜行。田潦盡涸，四野康莊，夜靜風生，蹄輕行疾。輾輾之聲，遠近相聞，有臨緇即墨之風焉（周璽，1993：292）

然而這些在黑暗中行進的農民，仍然有星月孤燈指引路途。視覺是人類難以取代的感知，在夜間的社交活動裡尤然<sup>33</sup>。倘若時間正如梅本所說，是均質

<sup>31</sup> 中國時報「人間詩選」，2005。

<sup>32</sup> 一個相對的例子如夜行軍，這種特別要求在黑暗裡進行的活動，或許因為其高度的紀律性與組織性，則似乎不被視為社會的黑暗面，或可能因此產生違法亂紀行為的文明之影。當代研究則有認為夜間軍事活動是靠著對於夜間人身威脅性增高來製造警醒效果，主要仍依附於夜間作戰所需(Ben-Ari, in Steger & Brunt, 2003)。類似的例子又如第三章中撤除一切夜間娛樂活動的人口普查，同樣被視為沾染現代性與國家集體榮光的場景。此處光的消除，由於與規範和權力高度相關，反而並不賦予相關活動以負面的社會規範指稱。自然，如夜間宗教儀式、走私、賣淫、偷竊、幫派暴力等等就當不客氣地被「抹黑」。

<sup>33</sup> 對個人而言，自然永遠有機會進行無光源的暗中行動。夜行、盜獵、竊盜等等皆是。

的資源，光照的形式便成為日夜分野最重要的特徵，一方面決定了夜晚作為非勞動休憩時間的地位，另一方面更強調了夜間活動裡光照的重要性。

人類社會生活固然離不開光照，據說因此而確定了日出而作，日入而息的生活韻律（如葛兆光，2003）省視古代中國的作息時間，農人多半「從日出到日落」都在外工作，而家中無論是務農、作官或從商，家中／店中的女性、僕佣或學徒等的手工藝勞動則多半在夜裡點燈進行（楊聯陞，1985）。而城市裡的茶館、酒館、妓院、勾欄瓦舍等等無疑更會點起燦爛的燈火。甚至是那些被認為是都市或社會「陰暗面」的集會，陰謀的、顛覆的、離經叛道的、狂歡出神的，同樣會點亮屬於自己的光，而權力之眼不會放棄投射出搜尋的視線，也不會放過他們在其眼光下閃現的任何身影。

夜間社會生活因此少不了光照的必要性。除了極少數的例外<sup>34</sup>，集體活動沒有照明無法發生，夜間活動也幾乎從未是真正在黑暗中的行動。那麼，何以夜間活動仍然被視為陰暗而具有抹滅權力之眼的顛覆性質？何以夜間活動的處所因其陰暗被視為異於白日光照之處，而其中的活動被管制者與反抗者同視為具有日間／秩序生活不可見容的特性？夜間照明從火燭開始，逐漸邁向普遍光照的明亮世界，其中又引致或代表了何種夜間生活意義的轉變？

我們必須從光的質素開始討論。

## 1. 火光與人類文明

火焰即獨處之人的世界

——巴什拉

---

<sup>34</sup> 如近來興起的「黑暗餐廳」，讓顧客在完全黑暗之中用餐交談。但這卻高度牽涉到文明化的教養問題，包括交易風險、互動禮儀、秩序維護問題。報導指出，餐廳內的侍者皆有配備夜視裝備，於是在餐廳裡，光作為可視性，是徹底由餐廳管理者所掌控，黑暗並未推離，反而更為拉近規範與監控的距離。

儘管巴什拉(Gaston Bachelard)在書中謙遜地提到：「從火焰的宇宙觀到光的宇宙觀，需要一整本書才得以正確闡述」，<sup>35</sup>基於本文的目標，我們仍必須試圖去詮釋，還要更進一步地將光的意義納入夜間生活研究的一部份。當然，就巴什拉的觀點而言，火焰並不只關於夜晚，更與某種由太陽輻射出來，寄存在萬物之內的「向上」的力量有關(1988: 39-61)。就像植物不只在日間生長，火焰所代表的光亮與溫暖也不只在日間出現。人欲求光與溫暖，在僅存清冷星月的夜晚、在隔絕日光與乾燥土地的洞穴中，甚至在自己所建築的陰暗空間內，生活都離不開火。儘管人類聚居文明始於水岸，然而遠在文明聚落出現之前，猿人已經懂得用火。而在史前時代的房屋遺跡內，也皆能找到居所火堆的證據。水與食物容或可能自居所的遠方採集，然而火卻始終與人類日常生活緊密相隨<sup>36</sup>。

另一方面，火的儀式／宗教／祭典意涵也值得注意。根據近代對初民社會的考察，涂爾幹曾分析道，初民社會基本上是在平靜的日常生活和狂暴出神的祭典狀態之間擺盪。當祭典開始之後，所有參與者都會出現與日常狀況完全不同的行為模式：脫序、激情、暴力攻擊、亂倫、吼叫、肢體亂舞。涂爾幹繼續說道：

如果我們再考慮到這些儀典一般都在夜裡舉行，那點點火光刺破了黑暗，我們就很容易想像出這幅場景對於參與者的心理會產生什麼作用了。結果是導致了他們在生理和心理上狂暴的過度興奮，以致於這種興奮不能支持太久，當事人最終會筋疲力竭地倒在地上。(涂爾幹，1999：287)<sup>37</sup>

這個特質不甚完整地延續下來，至少在中世紀時的篝火，除了慶祝各種節日，或只是愉快地燒掉日常所需的木料以「拋開灰暗的日間生活」之外，在皇室的重大事件發生時，當局也會點起巨大的火堆。在黑暗中燃燒的火代表基督

<sup>35</sup> 本段前引文與段首引文出處：Bachelard, 1988, pp. 2, 10-11.

<sup>36</sup> 例見王魯明、陳琛，2004。此文指定火在歷史上的四種功能分化（煮食、取暖、照明、薰臭）並納入考慮，若沿著這樣的想法，基於本文的題旨，相對於文中所述火的「邊緣化」，逐步發展的各種人工照明器具毋寧是光在人類居處以及各種場所內的「無限蔓延」，直到光脫離火的物質連帶，直至整個場所空間都被照亮為止。

<sup>37</sup> 這是澳洲原住民的例子。涂爾幹特別在書中多處強調，類似情況在世界各地都可見到，初民社會的精神生活對世界人類普遍的狀態有一定的代表性。

救主或邪不勝正的意念。當然，當篝火點燃時，人們總是圍繞火堆跳舞，火堆旁也總是瀰漫著刺激的，有時甚至是色慾的氣息(Verdon: 123-126)。巴什拉在思考火在原始人手中生發時，也一再強調，根據最初的鑽木取火的摩擦動作與各種記載中鑽木取火的儀式性質，火在精神分析方面具有不可忽視的價值(Bachelard, 1968: 21-41)。而，相對於僅僅在特定時日短暫地延伸至夜晚的貴族饗宴，歐洲大城市的狂歡節可能持續整整三個月，而這三個月裡，顯然是不分晝夜地，人們都身體力行衝破政權、教會和道德的束縛，顛覆一切象徵，嘲弄最有權力和道貌岸然的，解放自己平日的社會身分，和必須嚴守份際的身體與姿態(巴赫金，1998：16-34)。此時，日夜的時間是延續的，慶典的意涵並不與夜晚或光本身密切相關。而中世紀與文藝復興年代裡極為豐盛並與民間文化緊密相連的詭態(Grotesque)文化資源逐步在時光中扭曲與淡化，如同巴赫金所說，浪漫主義的詭態<sup>38</sup>風格不再含有「廣場和全民的性質」而「逐漸成為一種室內的風格」(44)，失去世界觀的無窮體驗與再生力量。作者宣稱，浪漫主義詭態「主要是黑夜的詭態」，而民間詭態風格則具有光明的典型，是「春天的和清晨的、黎明前的詭態」(48-49)。於是民間慶典的意義被削弱了，在歷史上，約在十七世紀，幾乎在警察廣泛設置路燈征服夜晚空間的同時，嘉年華會也正式步入夜間。此時貴族的娛樂形式已經成為嘉年華會的主要內涵，加上中產階級的亦步亦趨，逐步擴展夜間生活的商業價值(見第三章關於商業空間的討論)。當然，火光並不完全是專屬於古代傳統儀典的表徵。在諾雅(Dorothy Noyes)對加泰蘭(Catalan)語區博加(Berga)地方年度狂歡傳統「帕圖(Patum)」的考察裡，儘管儀態與勞動的要求在節慶裡消失了，但帕圖仍然不等於徹底的解放，例如，便「不是私通的好時機」(149)。另外，大量的政治意涵也由主辦者與組織者所意識到，添加入各種特意規劃的活動，乃至因路線問題而爭執：法西斯／民主、民族／國家、全球化／在地連帶、觀光／社區等等問題圍繞纏結著帕圖而展開。於是節慶在此不只是失去了原有的詭態與生發的力量，儀式成為可以被操作、表態、再發明的單一元素，而其本身尚且被納入當代各種政治脈絡

<sup>38</sup> 此處，依據台灣譯法將Grotesque譯為「詭態」而非「怪誕」。參考朱元鴻，1999。

之中，被視為創作與扭轉社會實體的場域而展開。(Noyes, 2003)。在台灣，對平埔族夜祭的研究裡，也多關注族人在長期原住民身分受壓抑後，撿拾拼湊過往記憶的歷程，以及如何配合漢族、文化行銷、國家行政體制等等外在因素重新建立夜祭場景與集體認同的現象（見李國銘，1998；陳榮輝，2003；簡文敏，2001）。

相較之下，中國似乎難以找到篝火的身影，頂多在早期祭儀的記錄，以及戰爭場景裡提及<sup>39</sup>。這或許緣於中國官方對於宗教的禁制。而其中最相關者則是祆教，魏時靈太后曾廢諸淫祀，雖然並未廢止祆教，但可見官方對一般民間宗教慶典已有極大的壓制能力。後來唐朝有官專司祆教祭祀，直到西元845年唐武宗罷黜各教時，祆教也同受其害，而後至宣宗時弛禁，至南宋都有相關的民間祭祀。13世紀之後，祆教才少見於中國本土的祀典記載（施安昌，2004：28-30）。在道德規範與統治形式高度混同的古代中國，文字中較難以見到燈火之外的火光記載<sup>40</sup>，民間慶典、節日、飲宴、夜遊等等夜間社會形式也多是在燈火的圍繞下展開。極有可能要等到以上海等大城市受到電力奇觀的衝擊之後，夜晚的光才開始有較為具體的狂歡意象。這時文化衝擊（對東方而言，科技奇觀；對西方而言，東方風情）又使得西化的都會比起歐美都市顯得更具有歡慶的意味。

節慶本身或許正是當代夜間生活的寓言：在光聚集之處，無論在形式或內涵上，不再只存有一種姿態、一種政治，或一種包容涵納一切的社會真實。許多彼此矛盾、多少交錯，互相對抗爭奪或合作並進，有意識地分化或整合的諸多線索不斷擴張各自的領域，一場篝火再也無法只代表一種效應或一種願望。中世紀祭典詭態之豐盛來自於生發力量所代表的無限潛能，而當代的夜晚卻無

---

<sup>39</sup> 單就照明用途而言，甚至在距今四千多年前的中國考古遺跡中便已有用燭條作為集會所照明的證據（唐玄之、劉興林，1998），則篝火的用途可能在中原極少，但少數民族居處或稱為「燎祭」的民間祭典則有見之。戰爭部份，陳勝與吳廣帶領的起義就以宗祠旁的篝火為始。

<sup>40</sup> 根據我瀏覽的非正式資料，或許在祭典場合或民間活動中的篝火只不過並未在官方視野中出現並詳記，或多被任意併入祆教之類「諸淫祀」的範疇。

法承受豐盛的遺產，歷史與語言脈絡紛紛開展，看似多音喧譁，卻因彼此乾枯的邏輯確認而帶來社會實體的裂痕。如同在夜間生活之中，我們也只能見到紛亂的現象與樣貌，以各自的立場將其錨定於語言，卻忘記在我們任意指稱夜間生活以為整體的同時，夜間生活正因為我們的指稱而不斷碎裂崩毀。

## 2. 日光、月光與照明

在哲學上，神便是純粹狀態的光，而能發光的物，它們不只高貴，尚且神聖。

——Robert Grosseteste<sup>41</sup>

日光與月光的對比常被用來排置在日／夜分際的範疇序列裡。中國古代有所謂以陽燧取火、以方諸取水的儀式，即是指在日間以窪鏡聚光起火、在夜間以方形水精石或雲母菟取露水。（唐肇黃，1935）論者明白指出，無月之夜一樣可以取水，然而在中國的陰陽符號序列裡，「天地之襲精為陰陽...積陽之熱氣生火，火氣之精者為日；積陰之寒氣為水，水氣之精者為月...物類相動；本標相應。故陽燧見日則然而為火；方諸見月則津而為水」（淮南子，轉引自前文）。這是將日月個別收納進陰陽象徵序列之後的結論。而根據唐文所述，至少印度也有類似的儀式。另外，不僅是中國，中世紀的法國（乃至歐洲）也同樣具備類似的象徵序列。維東(Jean Verdon)如此說明：

法語令夜晚為陰性而白日為陽性...當中世紀的男人面對擾人的黑暗如同為男人所穿透並孕育人類的神祕陰性身體，而同樣體驗到苦惱與反感時，當代的男人，感謝科技，已然征服了夜的黑暗並給予女人自己身體的自主...(2002: 217)

關於這個序列，世界各地的神話裡存在更多證明。如林衡立分析台灣原住民射日神話時，以相對頗多的篇幅介紹了世界各地的射日與捕日神話，在使用對等物為各種神話進行內在結構連結之後，並聲稱其內在的一致性「使此一

<sup>41</sup> 地方官員與主教，1235年文件，轉引自Jean Verdon, 2002, p. 70。

神話模式之環球的連續體成為完整」。其中日與月的分際，若非人類傷日為月（例如后羿神話與台灣原住民神話）、日將月焦傷（例如印度、菲律賓、密克羅尼西亞），便是捕捉兩個太陽後傷害其中一日為月（非洲、北美、紐西蘭、玻利尼西亞等）（林衡立，1962），都具有類似的階序高下意涵。另外葛赫里(Michel Graulich)在對墨西哥印第安人進行較為詳盡的日夜神話研究中，也提及兄弟中有勇氣跳入火堆的成為日、而較晚（也因此較冷）跳入的便成為月的故事(Graulich, 1981)。這些都補充並強化了日夜象徵序列（白日—太陽—陽性特質—秩序—理性／夜晚—月亮—陰性特質—身體—慾望）的合理性。

維東提示了這個序列在歷史上接下來故事：

然而，繼續分析下去，我們或許會驚訝於與中世紀奇特的相類性...透過將神代換為男人，他被認為在各處帶來光與主宰—「中世紀的暗夜」而後是文藝復興、啟蒙時代，是我們科學與電的世界！他大幅地擴張了「受掌控的夜晚」。但也因此，他失去了造成真正超然之崇高的需要和能力。於是還存在著「恐怖的夜晚」，那是科技與人類宰制尚未成功征服的，只緣於那種宰制會在最渺小的挑釁前崩潰，若不是在於外，便必然是在我們之內。弔詭地，中世紀豈不是武裝得更好嗎？人類的夜晚受神聖的光所照亮。(2002: 217-218)

「武裝得更好」，意味著在傳統與現代的對立中，傳統無疑地是屬於更讚許這種日夜清晰分割的一方。然而在風俗中，我們同樣可以見到，屬於夜晚的節日常代表著常日受限於道德規範的女性能夠自由行走、傳達情慾與祈求生產或生育能力的恩賜。例如漢人元宵走橋、摸釘、拔蔥，七夕祈巧，中秋聽香、摸秋；台灣原住民「查某暝」習俗；古雅典城邦中女性能在黑暗中自由行走、集會，並分享慾望的阿都尼亞節等（例見洪淑苓，2003；簡文敏，2002；桑內特，2003）<sup>42</sup>。只有在此時，女性直接與天地神祇（而非男性家長）建立關連，而平日男女之間多少存在的份際與隔閡也會解除<sup>43</sup>。在此，日常生活的規範與禁錮被解開了，生活空間的開放與慶典化同時也展示著光的解放。人們或提著

<sup>42</sup> 另見Kevane & Gray, 1999，提及非洲某部落的諺語“women’s fields are made at night”，進一步將女性與夜晚連結在一起，由於男人擁有所有土地產權，這句諺語表示女人只能在夜晚與丈夫爭取財產權，也暗示了夫妻之間「夜常生活作為節慶」的有趣指涉。但此篇論文主要在討論如何細緻地在研究中處理對象的性別互動脈絡，故不在本文中討論。

<sup>43</sup> 而這也包括了男性的踰越。中古歐洲的五月間，年輕男子會偷取植物放在女性門前表達仰慕之意，在此，是因慾望的暗示而同樣屬於黑暗。(Verdon, 116)

自己的燈，或藉著他人家屋的燈<sup>44</sup>自由行走、交換情慾、尋求自身的幸福。此時光不再是權力的展現（光的權力意涵分析見下節），而是回到人們手中的親密友伴。

在燈火晦暗的時代，自然光與照明的分際並非如此絕對。事實上，維東在提及歐洲中古建築風格時也指出，歐陸的平民住居由於防寒風的理由，除了大門之外，白日也幾乎完全沒有光線進入；而少數能負擔昂貴玻璃窗面的教堂與貴族住居，其使用的玻璃形式並非完全透明，而只是具備透光功能的牆面而已。其中歌德式教堂使用彩繪玻璃之始，便是希望藉由日光透過朦朧多彩的玻璃樣式，為信徒營造出具備宗教感的膜拜空間(2002: 71-74)。在這個意義上，窗亦可視為人工照明燈具的一種，使日間也埋藏著朦朧的空間，信徒便在充滿陰影的巨大建築之中與神建立關連，敬拜、沈思。

然而，在玻璃材質逐步提高透明性，加上鋼鐵構架的發展之後，城市有了完全不同的面貌。鋼鐵構架創造廣大的室內無遮蔽空間，建築師的考慮從厚重的牆轉向精密計算的線。同樣在採光效果上，席維巴赫提示我們十九世紀在建築照明上產生的革命性轉變：1. 十九世紀前半，鋼鐵一玻璃建築技術溶解了傳統的厚重建築元素以引進更多自然光。在第一座體現此種建築特色的倫敦博覽會「水晶宮」裡，巨大的無廊柱空間、與傳統相比極其輕薄的鋼鐵量體，以及大量引入日光的玻璃牆面，大幅改換了人的建築體驗；2. 在十九世紀後半，由於人工照明的逐步完善，自然光被視為無法控制的不穩定光源，建築反而產生封閉內室的趨向。然而，由於鋼鐵一玻璃建築在形式上也有重大的影響，所以第二種趨向較不具備明顯影響力(Shivelbusch, 1986: 50-51)。席維巴赫在描述當代對水晶宮的讚嘆時指出，這種巨大的透明建築不再被視為空間，而是「人造環境」。在其中，光與空氣彷彿被輕薄的量體從連續的自然界中隔絕開來，光因此獲得獨立的性格(48)。而配合照明的發展，獨立後的自然光與人造光被視

---

<sup>44</sup> 根據報導，中國鄉村本身也有在村口與街道轉角設置天燈（即懸掛式路燈）的習俗，提供不同的光源。但習俗起源時間無法確認，可能在清初（劉永華，2003），另有一說則是在「近代以前的都市」（熊月之，2003）；另外日治台灣電力還未到達之處也有類似的社區共設路燈現象（吳政憲，1999：561）。

為具有同等地位。班雅明(Walter Benjamin)摘錄十九世紀的一段關於鋼鐵—玻璃建築的文字指出：

在厚重牆面的堅實和抵禦被大量縫隙所消弭之處，我們的屋舍有了如此眾多的開口，看來就像是半透明似地。這些以玻璃裝飾的寬闊開口，單層或雙層，霧面或透明，都將會——在日間向內而在夜間向外——傳遞一種具有魔力的光輝。(轉引自Benjamin, 2003: 564)

這裡並沒有形容屬於光輝的魔力究竟為何。但我們知道，約當同時，商店櫥窗正經由玻璃的良化與大眾化開始發展。在公共照明為街道帶來更多潛在的客戶之際，十九世紀中期，落地玻璃窗成為可能，商店開始利用新的照明與建築技術裝點門面。不只是街道兩旁的商店變得明亮誘人，在當代人們的寫作中，甚至認為整條市街大道就像是在**黑暗的牆面與天花板中**明亮閃耀的巨大宴客廳。「光亮的櫥窗如舞台、街道如劇院而過客如觀眾—這就是大城市夜生活的即景」(Schivelbusch, 1988: 143-150)。甚至在其後，電力照明讓「商業的光從(本屬黑暗)的屋頂遠遠落下，脫離櫥窗，進入它自己的，獨立的領域」(154)。光不只獨立於自然，不再與黑暗平行比對，而是從誘引的櫥窗中滿溢出來，撒落在城市，而創造了承載夜常生活所在的空間。

### 3. 光的物質性與歷史基礎

班維(Theodore de Benville)說，當卡蒙(Luiz Camoen)的蠟燭熄滅時，詩人便倚賴貓眼中的光芒繼續寫作。

——巴什拉<sup>45</sup>

儘管光作為研究人類社會夜間生活的重要部份，如同月光來自於日光，夜間生活的主體仍然是光映於其上的人與物。夜或許代表著相對於日間的陰暗，但夜間生活卻無法離開照明；或更精確地說，無法離開可見之物，即反射光照

---

<sup>45</sup> Bachelard, 1988, p. 26.

的物。我們無法在關於夜晚的思考中拋開光照，就像無法忽略日間的陰影。夜晚賦予處在其中之物以普遍的黑暗，但是，與其說夜晚代表不可見，不如說夜晚提供一種外於可見的性質。可見代表可感知，於是外於可見性則代表無法完全感知。在事物可見的部份之外，世界的可能性增加了，不再得以確定，克勞岱(Paul Claudel)說：

(夜晚) 奪走我們的實證；我們不再知道身處何方...我們的視野不再有可見之物作為邊際，而是不可見作為囚牢，同質的、立即的、疏離的，密實的。(轉引自Bachelard, 1999: 103)

不可見的黑暗提供一種變質或衍異的暗示。此所以光與影雖然在日夜皆存在，然而光影的對比與隱現卻在夜晚的主題中特別顯著：夜晚明亮的事物成為積極進取的象徵，而陰暗不可見的事物成為我們重視並積極探索的主題，在此同時，日間卻似乎只有光亮，而陰影卻被輕易地忽略，或被夜晚的主題所同化滲透。巴什拉提示我們，「夜穿透水體，模糊了湖的深度、也讓池水有了深淺差異」，而雖然他願將夜擬人化為涵蓋一切的「罩紗女神」，但他也提及有關夜的想像同樣充滿具活性、嘲諷或侵入的動態意涵，此時夜不再是瀰漫伸展的罩紗，而是自成一體的**物質**。「Night is *made of night*」[sic](Bachelard, 1999: 101)<sup>46</sup>。夜穿透水體，就算白日時分也在其中留下夜的質素。這是將夜視為在日間也有殘留的物質。相對地，**光作為具備照明功能的物質**，同樣有穿透與侵入的特性，至少從具備視覺感官與物質性想像的人類角度而言，照明當可理解為日間的光在夜裡留駐的物質性餘緒，由此我們才有可能想像如何「向夜間拓殖」，並理解對於光照處「恍如白晝」的喜悅。

相對地，在中文研究的領域裡，許興寶提出所謂「宋詞作為夜文學」的問題意識。根據他的統計，「宋詞夜意象約出現8千多次」，其中使用較多的柳永、周邦彥、蘇軾與吳文英各約使用120次、130次、93次，與380次(2002a)；將月意象與夜意象重合之後，更有一萬五千多次(2004)。許文中歸納出五個層次的思考：1. 宋朝文人與貴族在白日多有俗務，而詞等小技多在夜間書寫；2. 夜

<sup>46</sup> 同時，光同樣也在科學界中被認為同時具有**物質**和**能量**兩種性質，跨越此物理分界的現象。是故在物理分析中，光能作為傳達能量的**波**來量度，亦可視為能**激發物質反應**的粒子。

晚是人們「回憶往事，偷香竊玉」的重要時光；3. 宋朝夜間生活豐盛，詞人身在夜晚，對夜晚的社會與自然的審美意念特別敏銳；4. 詞人重視主體能動性的發揮，展現了聯想、殘補與昇華等等主動捕捉與演繹夜意象的能量；5. 宋人的「夜思惟條件反射呈放射態勢，並非鍊條式」，也是「混合型思惟發達的結果，其中理性思惟的位置佔到絕對重要環節」（2004）。綜觀數篇相關論文，則尚有文人在宋代地位與生活水準提高與社會開放之際將情慾作表達及昇華的題旨(2001, 2002a, 2002b, 2004)。在此，許文中並未詳細解釋夜晚如何與宋代詞人及其作品彼此連結的意涵，僅提供基本的**社會基礎與動因**。而，在另一個將明清小說的走向視為「夜化」的問題意識裡，論者認為，燈光夜色的詩意、對艷異主題的趨向，以及明清文人喜於夜談的風氣是造成明清小說夜化的主因（李桂奎、張學成，2001）。有趣的是，往古回溯，同樣有論者提出了唐代杜甫的「夜傷」傾向（張娟，2003）、唐代文學與夜生活的關連（王賽時，2000）、先秦時代作品中的「夜行」辭句意象考證（李學勤，2004），甚至楚辭中指涉夜晚的「黃昏意象」（周建忠，1995），乃至跨代的女性文學陰性特質「火焰考古」（童若雯，1997），更不必說清末之後「新感覺派」與其他都市作家（例見趙衛東，2003），及更往後關於夜晚與夜間生活的眾多作品（例見韓春燕，2006）。瀏覽各文，可發現每個作者幾乎皆止於幫自己關照的主題賦加上當代特定的政治經濟或文學內涵作為與夜連結的條件，將其並置，便顯示了夜作為文學主題，在中文語境中，僅止於夜晚作為一實存於自然界和社會生活的現象作為「賦、比、興」的物質條件，而不曾出現一種**特定而普遍**的詩學／物質想像基礎，這或許有待相關研究進一步加以整合。然而在那之前，我們仍可以透過對光的演繹，針對夜晚的某些主題展開探索。

在對西方詩意的探索中，巴什拉提到：

藉著光，那棟遙遠屋舍觀看著，保持著警戒，警戒地等待...透過光，屋舍變得像人。它像人一樣看著。它向夜晚張目以對。(Bachelard, 1994: 34-35)

在另一處則提到，在土地上閃爍的屋舍像是「草上的星辰」(1994: 35)。又，在一處關於星光的段落，巴什拉歸納出：「在想像的領域裡，一切閃耀的物都

是一種凝視」(2002a: 183)，一如個人所持有的珍貴礦石。在中世紀時，對光／消去黑暗的希望被寄託在發光的礦石上(Verdon: 70)，巴什拉也提及「寶石是土中的星辰，星辰是天上的鑽石」(Bachelard, 2002b: 223)。這是在光與人彼此孤獨相對沈思的時刻，人透過對光的感知與自然產生聯繫。

然而一旦光**為人所用**之時，卻突然具有功能性，傳達操控者的意志，不僅是持續的警戒，甚至具有侵犯他人所在的性質。對於孤獨的哲學家而言，孤身對燈的沈思能輕易地被遠方另一盞燈火所侵擾。哲學家點亮燈火是為了**標誌**自己的孤獨，然而卻被這等待著、守衛著的遠方燈火打斷自己的孤獨。這位被遠方燈光的「監視」所苦的哲學家，幾經思考，最後決定**隱藏自己的燈以窺探他人的燈光**(1988: 71-72，粗體由我加註)。於是敵明我暗，哲學家選擇了最直覺的反擊方式，因他人的侵擾而反向進行窺探對方的行動。然而在這整個行動完成之際，所有的變化，卻僅僅是一盞燈的明滅而已。圍繞這盞燈所展開的行動，卻不能離開燈火而存在。窺視與反窺視、眼光與燈光、充滿疑慮以致任由自己的想像去填補他人的位置。一旦哲學家覺得自己的領域被侵犯，採取戰鬥位置的他，便正與權力者的視野疊合。

在西方中古時代，整個歐洲都實施宵禁與夜間巡邏，所有居民與城牆都嚴守住門戶，每夜加鎖，「像是船員準備好面對即將形成的風暴」(Schivelbasch: 1988: 81)。在每晚約九點開始的宵禁之後，任何沒有攜帶光源的夜行者都會被視同嫌犯逮捕(82)。人民必須負擔讓自己被看見的責任，每個人都必須照亮自己，在權力之眼所環視的安全與秩序之中，人們被要求攜帶屬於自己的光源，一具小的凝視之眼，警戒之眼。它**代替權力**監視自己的主人，隨時向遍佈城市的守夜人回報行蹤，燈藉由照明的能力，成了權力的捐客。

另一方面，光作為物質，不只附屬於照明燈具而存在，更有其**填充**乃至**自成空間**的性質。在此，席維巴赫提供我們一段生動的描述。十七世紀的劇場「包含兩種同等重要的表演空間：舞台與觀眾席。」並且，「照明產生的影響在於其同等地照亮舞台與觀眾席。」而在十八世紀，觀眾席逐漸黯淡，舞台則逐步

明亮。光線被有意地減少以增加觀眾對於舞台「幻象」的專注，並因此消除了舞台底下的社會生活(Schivelbusch, 1988, 203-212)<sup>47</sup>。由於照明技術的進步，舞台本身及其上的演員成為發光體，精確地說，演員反射了舞台所投射的燈光，照明技術將光集中在舞台空間之內，而舞台、演員與戲劇本身則逐步地吸引觀眾的目光，一直到電影發明之後。我們可以在此辨識出一個收編的過程：首先是**光的對抗**，具有啟動社交能力的觀眾席光照與啟動藝術呈現的光照彼此抗衡，劇作者與觀眾各執立場，彼此干涉。經過一連串建築與照明技術的**專業改革**，舞台的光逐步亮起，觀眾席的光逐步晦暗，就像是**舞台空間吸收了社交空間的光**，創作與表演佔得了光的所在，亦獲得掌控整個劇院空間的權力。

或許因此，我們稱舞台上閃耀的演員為「明星」，一同讚嘆美麗奪目的光輝，但人們並沒有注意到，在眼中如此光亮的軀體，其光芒如同月光一般，是**反射**自舞台眩目的（根據演員或主播的證詞，有時是過度眩目的）照明，以及觀眾與批評者的灼灼目光。在人們把目光從彼此身上移開之後，一致地齊集在作品之上，不只造成創作者更高的壓力；在黑暗的劇院裡，他人投射的目光從友善或好奇的探訪，也一變而為可能具有懲罰性的沈默指控。目光的意義分裂了，期許與思索歸於舞台，而反感與責備則歸於彼此。在劇院裡，人們從社會生活參與者變成孤獨而多疑的哲學家，憂慮著他人的眼光、窺探、觀察，卻已失去挑戰舞台的意願。而千目所視的舞台則意外地為光的現代化鋪設一條坦途：光的權力與集體夢幻的性質由此而生。

---

<sup>47</sup> 關於這點，中國常見的綜合表演場地茶館的觀眾席中，則一直維持社交生活的特色。直至上海引入當代的西方劇場以及日本時代歐化規範的興起，才在短暫的衝突後被「現代化」。(Qin Shao, 1998)而西方較非正式的餐廳與酒館表演也持續存在，這提醒我們觀看表演創作的規條、甚至其中「現代」與「進步」的意涵，無非都是社會規範的作用所致。

### 第三章 光的權力與現代性

譬如一燈入於闇室  
百千年闇悉能破盡

——《華嚴經》

傅柯(Michel Foucault)曾經以波特萊爾(Charles Baudelaire)為詮釋依據描寫「現代性」：「現代性是使得掌握當下『英雄式』面向成為可能的態度」。他認為波特萊爾的這種態度使其面對其當下的時代移轉，使其必須透過掌握去面對並轉換之，而其中自由的實踐實現自對當下真實同等的敬重與違抗<sup>48</sup>。這樣的態度接續著他在前文中所指稱的啟蒙歷程，使得歷史將「今日」作為歷史上的差異而探究相關知識成為哲學家的任務。而同樣舉波特萊爾為例，列費勃禾則提出了在其開創詩意與現代藝術蹊徑的眼光視域之外，「日常已被摒棄，在摒棄過程中它『生而為語言』，而語言被塑造為絕對。」<sup>49</sup>對列費勃禾的日常生活觀點而言，語言／科學對詮釋與分類的權力獨佔，使得日常生活不僅被扭曲，被消音，同時也被迫以一種權威語言引介的姿態現身<sup>50</sup>。當然這樣的敘述貼合的是西方的現代化經驗，其中並無台灣近代化歷程中不斷接受新政權統治的類殖民意識。然而若將「統治政權知識—受統治者知識」視為一個詮釋台灣現代化經驗的既定框架，我們會發現，當代所生產對台灣史事的重新探索，其限定於經濟／全球化與文化／社區中心的論調所製造的多半是相對於一或更糟糕地正向支持一以往政權所持內地主義與國家主義觀點，其對日常生活知識的抹滅與轉化，並在無意間共享了的斷代方式與視野區劃；因而在閱讀夜間生活的歷史時，這個框架竟使我們驚見與上述並無二致的理論軌跡。

<sup>48</sup> Michel Foucault, 1997, "What is Enlightenment?"

<sup>49</sup> Henri Lefebvre, 1995, "What is Modernity?"

<sup>50</sup> 見Lefebvre, 1991, pp. 174-175。

相對於此，本文將「台灣」作為特定的研究對象，並不見得可直接視為一個廣受使用的歷史學語彙，而應該首先是一個能夠敘述特定文化史脈絡匯聚的概念。台灣在甲午戰爭前作為清帝國的邊陲地帶，繼承中國漢人傳統文化與作為少許「洋務」新科技如鐵路、電力的實驗基地；在戰前接受力求「脫亞入歐」邁入「現代化國家」的日本政權統治，由這個政權引進了全面而完整的現代牧養國家／民族國家體制概念；在戰後則是曾受到列強與戰禍等近代中國體驗為苦的國民政府，渴望在對台統治時建立一個繼承中國傳統的現代國家（當然，歷史的經驗顯示，這種繼承「中國傳統」的冀望並不見得以原有傳統的形式確實在日常生活中扎根，反而更多是以中國近代產生的都會文化為基礎，後文將予補充），然而其後台灣作為一個具有觀光潛力的南洋島嶼，在解嚴前即經歷了越戰美軍R&R產業形式的洗禮及其後日本商務觀光資本的挹注<sup>51</sup>，其實不必等到台灣解嚴，社會動力湧現的時刻，都市夜間生活早已在文化的角度上體驗到不同文化的多元性格。

另一方面，照明科技的歷史發展，帶來的不只是原本在夜間無法近用空間的開放，更重要的是它帶來不同的空間意識，包括在日常生活中觀看與近用的方法。班雅明在敘述十九世紀的巴黎時提示了鋼鐵與玻璃材料引進建築的歷史紀念(Benjamin, 2003: 150)，同時照明科技的發展與普及在採光之外又加上一項概念，即從內而外，特意設置的發光效果。這在商業上的成功，促使商店櫥窗不斷放大，促成了整條明亮的商業街區；最後許多商店在不營業的時刻仍然讓櫥窗或招牌持續發亮，展示店面與商品(Schivelbusch, 1988: 143-154)。這些明亮

---

<sup>51</sup> 美軍消費形式以色情、Pub等等美國大眾休閒形式為基礎的方式展開，在基隆、台北、桃園、台中、台南、高雄等地的美軍據點為中心發展，大量資本挹注了迅速的商業行為發展；日本商務觀光等則是美援結束後到來，又啟動另一波發展，造成如今台灣的「夜店」面貌同時繼承於這兩種脈絡，這種趨勢在殷寶寧的論文中有相關敘述（殷寶寧，1999）。另外，台灣自歐陸文化所承繼的夜間／休閒生活形態與消費形式，相對於日本與美國，則較無歷史與政治經濟立場上可辨識的證據。然而從日本明治維新後在政治與文化上向歐陸學習的風潮在日本時期轉進台灣，以及國府時代以後基於文化仰慕以及商業求新、甚至少量的人口接觸等等原因，並非不可見的現象。前者見陳柔縉，2005、2007；後者如台北市雙城街英式酒吧源自來台英國工程師的消費需求，見聯合報，1989。

之處所發散的光芒吸引人們，在公共空間裡，夜間活動的據點在明亮的地方逐步展開。（相關討論見第二章）

此處值得提及台灣的照明發展狀況。在台灣，瓦斯燈，特別是能源集中供應的「有管線瓦斯燈」，是在1910年才引進，時間甚至比電燈（指日本總督府主導引進的燈泡照明開放民眾申裝時間，而非清末劉銘傳建置的弧光燈具）晚了五年。在此之前台灣已有人使用電土充填的獨立「無管線瓦斯燈」，或許因為引進時間的接近，導致從瓦斯到電力的照明技術進步意象並未深植人心，時人認為瓦斯燈「光明無異於電燈也」。而台灣的瓦斯供應產業，則因為總督府行政手段的介入，間接阻礙其與電力照明的競爭而一蹶不振。相較之下，由於直至日治末期，電燈普及率仍因售價、線路鋪設與戰爭等理由而未超過40%，油燈反而仍然佔有相當重要的地位。<sup>52</sup>然而證諸台灣當下的夜間生活發展，「有管線瓦斯燈」這個環節的缺乏，並沒有對後來的夜間生活發展構成何種阻礙或缺憾。事實上，雖然是十九世紀的照明科技發展帶來上述在概念上的啟發，然而回顧更早的世界，夜間活動的最大特點一直就只是任何光亮的聚集所在。不論是古時的茶館酒樓、夜市或祭典現場，**無論光源來自火堆、油燈或煙火**，凡是夜間光亮所在即是眾人活動所在。許多當下可見的夜間活動，其實在十九世紀的照明發展前就已經存在。照明科技的現代性真正帶來的改變，如同席維巴赫在其書名所提示的，是一種「夜的除魅」。在照明器具工業化，照明在各地迅速公共化並普遍化的同時，其意涵中專屬於祭典或節慶性質的，識闕性(Liminality)的現象成份相對而言大幅減少，而與日常生活關連的成份則大幅提高。「透明」概念在此具有兩重意含：一為經由採光使空間受到陽光與視線的穿透而完成敞視空間的隱喻；一為經由照明／發光而標明、凸顯並視覺化特定建物／地點而形成的生活「地方」(place)場景；因而，相對於傳統以無所不在、無處不可見的（日間）自然為基礎的空間意象，近代夜間活動的基礎則是以各種光源為中心向外發散的另一種空間意象。

---

<sup>52</sup> 見吳政憲，1999，頁100-135。括號內皆引自原文。

## 1. 光照的權力

最後的守夜人守最後一盞燈  
只為撐一幢傾斜的巨影  
做夢，我沒有空  
更沒有酣睡的權力

——余光中，〈守夜人〉

當我們提起夜間之「不可見」時，究竟是誰不可觀看，又是誰可不被觀看？是我們自身作為完全獨立的主體接受這個「見不到」的焦慮，抑或，我們只不過是為了管控者或自己作為其共謀者的角色想像之不滿而代為焦慮？史勒在探查歐洲城市現代化的過程裡，提及不同群體之間在認知上的「非同時性」(non-simultaneity)，提及城市裡的某些群體無法接受發展所帶來的可能性，並因此認為「他們的城市意象受到危害」(Schlör: 20)。由於城市的某些部份不再能夠想像，遂失去一部份原本存在的透明性，整個空間竟因此一變而為不再能安穩生活之處。

十九世紀後期，照明逐步進入光源穩定、照明範圍廣大、（瓦斯與電力等能源的）中央分配體系與工業化大量生產的階段(Schivelbusch, 1988: 1-78)，夜晚也隨之更加遠離黑暗的世界，轉以徹夜維護規模儘可能大的光亮空間為目的(1988: 81-134)。1848年的法國革命時，人們在佔據之處大規模地擊毀街燈，而在1830年的革命時期，雖然也有零星事件，但不曾達到如此規模。在比較兩個時間點的技術背景之後，席維巴赫認為，這是由於1830年時街燈以油燈為主，但1848年時則大量更換為瓦斯燈。每盞油燈都具有自己的燈油槽，而瓦斯燈則代表巨大工業體系的一部份。而相對的，國家則派出軍隊保衛瓦斯製造與分發的中心，據說能夠帶給市民以極大的安全感(1988: 111-112)。而當革命份子在

某些區域獲得成功時，他們會四處奔走，要求市民在窗口點起燈火。同時，在維也納的革命者則點起大量的火炬。論者稱為「光的革命性用途」，而：

在警察的眼裡，這些光的嘉年華會立刻變得與之前的黑暗一樣具有威脅性。再怎麼說，這些既非監控的光也非貴族表演的光或古王朝的慶典照明——他們是互古篝火的重生。(1988: 114)

當然，無論是皇權時期或民主時代，統治者從未放棄利用大規模照明和紀念性空間的政策來證明自身的威望。而隨著企業資本的擴張，商業活動也能與國家級的公共照明比肩，靠著明亮的市招有效吸引遠方人群。「光能誘人」(Licht lockt leute, Light Lures People)成為德國威瑪時代夜間生活的最佳註腳之一，由商業帶來，結合廣告與電力的高度技術發展，創造了由電力廣告組合而成極為多彩的城市立面。這也使得現代主義建築、商業資本乃至政治領袖都爭相採用；為納粹德國的凝聚舉辦了無數次夜間人民聚會的建築師史畢爾(Albert Speer)，在納粹掌權期間最具代表性的巔峰作品，便是由130盞巨型探照燈向天投射的光牆所組成的「光之教堂」(Lichtdom, Cathedral of Light)(Ward: 92-141)。

由（商業或政府）中央供應的能源想像，包括瓦斯、電力、自來水等等，確實造成社會意識重大的改變。光照更是這個想像之中最具體化的呈現。例如，作為少數在日夜皆具有光照空間的公共場所，教堂中徹夜點亮的燈火，既能以單獨一種空間形式為流動的眾多信徒提供一致的影響力，不但揭示教會巨大而齊一的整體，展現其驅使眾多執事與維護人員的力量；也提供遍佈各地的安定氛圍，為人的世界提供神聖的保證。而，藉由中央能源供應系統的維護以及集中管理的優勢，街燈與市招成為國家與商業得以保證其遍在的重要工具。不再只有神賜予光明，如今國家與商業成了都市之光背後顯著的指涉。其影響同時也顯現在革命者身上，革命者攻擊國家提供的光源，但期待的不是永遠的黑暗，而是短暫黑暗後再度綻放的光明。1938年11月9日夜晚，納粹黨有系統地縱容與鼓舞各地支持者乃至黨員對猶太人及其店面進行攻擊，絕大多數的猶太教堂、猶太商店和百貨公司被縱火或損毀。這被認為是納粹迫害猶太人的行動之始。而在此一事件之後，人們且語帶嘲諷地稱這一夜為「水晶之夜」

(Reichskristallnacht)<sup>53</sup>，隔日陽光撒下之時，面對滿地遭破壞的痕跡，視為美麗的水晶閃耀；這個賦名如此強橫地宣稱了自己的勝利，彷彿將猶太「小商人」們私藏的寶藏從店裡翻上大街的瞬間，帝國所宣稱的財富與階級平等的美好社會便已來臨。在此，不僅是宗教的光遞移到國家手上，而國家尚且收編了革命的象徵，透過滿地的水晶光芒掩蓋他者流下的鮮血、點燃勝利的光芒，宣示國家與人民一體的勝利。

另一方面，是同受到現代國家理性統治的台灣。蘇碩斌在《看不見與看得見的台北》一書中提出，日本時代的統治權力事實上依據的是一整套將城市／地域予以視覺透明化的科學技術。包括：打通行政官僚系統直至最基層、提高警察權力、製作精準而客觀化的地圖與精密的人口統計、打通城市空間消弭視覺與（日間）光照和（夜間）照明的阻礙，以及利用公共衛生建設消滅被稱為「黑暗」的不衛生城市等等（蘇碩斌，2005：144-203，相關論點全書皆可見）。然而這些蘇碩斌歸納而為「權力之眼」服務，所謂「部署視線」的行政手段，事實上具有多重意涵且可進一步討論之處：1. 在蘇的想像中，精確的土地測繪與人口統計為統治機構帶來的是對其領域的徹底視覺化。然而，權力所見到的，無非是經由科學技術處理過，比例精確的全景圖(Panorama)而已。這個分割之所以重要，可由於我們對十九世紀全景圖的大眾化，並非以「看見真實」，而是以「集體夢幻」視之的現象來對比。統治機構作為以人為組成份子的機關，無疑如同人民一般。在決定政策時，被測繪與統計數字置入的想像，並不能因此成就個人「透視主權領域」的奇特能力，反而，由於相關資料的客觀化與廣布，人民因此獲得理性參與公共事務的機會，更接近以國家為思考內涵的「國家學」建言者；2. 城市空間視野的打通，與其全等於國家的現代性，不如同時考慮豪斯曼(Baron Georges-Eugène Haussmann)的巴黎工程，其實不過是為了服務歐洲自古以來便存在的守夜人的視線。在視覺上，都市空間的現代化，同時表徵者或許為日本國家規劃意志的歐化，卻不一定是屬於現代化的範疇；3. 警

---

<sup>53</sup> 較好的翻譯應為「帝國水晶之夜」。此處史料頗雜，但事件本身相對簡單，故以英文維基百科為參考。<http://en.wikipedia.org/wiki/Kristallnacht>。

察作為統治者的視線延伸，不宜直觀認為是「國家的『耳目』」（2005: 181），而更像是權力所置放的「警戒與守護的燈火」，警察本身具有的糾正、巡視、裁罰等等自主權力，或許在被殖民者眼裡無非統治者的器官，但對於權力核心而言，其實是具有一定程度的獨立性，乃至於不透明性；4. 這種不透明性可以進一步理解，即，配合警察透入民間社會，日本政權同時也收編了原本作為市街規範者的仕紳階級，在這樣的收編裡，仕紳透過體制與政治經濟地位的轉變，其視野逐步轉為國家主權的立場，而非地方自治性質的權力者，但若以地方日常生活政治的角度，權力高位負責地方調解保衛事務的知識並沒有太大的轉變。如果以傅柯的說法而言，這個部份其實是沿襲了中國的**規範知識**（注意並非蘇文中所提及轉交中央控管的**指揮體系**）。同樣視為「透明化」的措施，具有「不同空間位置的同時性感知」與「某些形式上的賦加」的**雙義性**(Rowe and Slutzky: 1997, pp. 22-23)。在此，主權的空間並非只是簡單的圓形敞視獄所，而是具有分層通報、級別場所獨立而不完全透明的監獄**體系**。5. 相對地，日本政權的措施之下，人民視覺通透的喪失亦提示了，其正在此政權手段嚇成為現代牧養國家中「人口」的進程（見Foucault, 2000）。相較於以往具互動可能的仕紳結構而言，這個階級的受國家收編與警察體制所取代、國家法制成為堅不可摧亦難以轉圜的**規範知識**，以及國家依據科學理性所進行的許多措施（鐵道、自來水與電管線、公衛地下水道，乃至理性知識本身），都增加了統治權力自身的視線範圍，而對於人民而言卻是逐步增加了統治一事的不透明性。國家逐步侵奪了視覺的主動性與通透力，更逐步全面地掌控國土上通透性與視覺可見之物的權力。在現代國家計畫之下，從地底到天空，從水道、紀念建物到林立的電線，處處都看得見中央管控機構的影子，而人民固然因此沾光，如趙彥寧在分析國族與現代性時所說，「...對科技之想望...縫合了主體與霸權性的國家權力：透過『科技』，主體觀想到的並非國家霸權的無所不在，而是誇大、扭曲、但具輻射性的國家之榮光，與無限進化／進步的奇觀」（趙彥寧，2001，頁161）<sup>54</sup>，另一方面，卻漸漸被包裹在由不透明的技術所建構起來的世界之中；

<sup>54</sup> 底線如原文。趙文在此所敘述的是1950年代的台灣，並在文後註中以1930年代的城市書寫說

7. 不僅在空間規劃與行政體制上，其他方面也可見到這種統治技術對光的侵奪。日本政權將所有廟會、慶典都納入管理，而自己更舉辦諸如時的紀念日（呂紹理，1999：62）、天長節（台灣日日新報，1907b）等具有教化性質的節日。另外，以始政四十年博覽會為高峰，日本政權透過一系列創造出排置並展示台灣器物生活的系統性文化生產（呂紹理，2005）。為了吸引群眾，大量使用了電力照明技術，例如在國防日用強力探照燈照射夜空(269)，僱請台日五十餘家廣告社與美術社生產各種廣告訊息(319)，製造燈光高塔讓全台北市都能親見(320)等等手法，利用照明的最新技術與燈海壯麗景象<sup>55</sup>製造出不僅止於隱喻的「國家之榮光」。透過視覺與光為取徑的改寫後，從這七個論點，我們更能清楚地理解，在蘇碩斌書中所強調，治理落實方式「從知識到空間」的改寫效果（蘇碩斌，2005：278-279），其實可以更進一步以視覺性來再度改寫，如此我們才得以理解，為何日本政權汲汲於吸引台灣本島、日本內地、中國大陸乃至世界的矚目，投入大量資源進行文化生產，又為何能因此將這榮光經由通透的現代治理空間的另一面傳布開來。提示我們這個通透統治空間的多面性格。其中對商業形態各式創意的沿用與整合，更清晰地顯示出除了政權之外能夠影響社會的整體性手段的不同面貌。

## 2. 夜市

燈宵月夕，雪際花時，乞巧登高，教池游苑。舉目則青樓畫閣，繡戶朱窗，雕車競駐於天街，寶馬爭馳於御路，金翠耀目，羅綺飄香。新聲巧笑於柳陌花衢，接管調弦於茶坊酒肆，八荒爭轉，萬國咸通。集四海之珍奇，皆歸市易；會寰區之異味，悉在庖廚。花光滿路，何限春遊，簫鼓喧空，幾家夜宴。

---

明這是中國文人面對現代性的一致想像。我不清楚這裡的中國概念是否延伸至日治台灣（事實上就書中田野對象主體而言恐怕是不願延伸的），但相關資料證實類似的想像的確也出現在日據政權所帶來的科技奇觀之下。例見陳柔縉，2005與吳政憲，1999中描述台灣人對各種科技事物及現代化意象的驚奇與接納。

<sup>55</sup> 根據記載，博覽會期間使用的臨時電燈數量甚至超越整個高雄裝置的燈泡數量（呂紹理，2005：255）。

——孟元老《東京夢華錄》序

在一般的歷史知識裡，夜市是從唐宋兩代之後才開始發展的社會現象。然而依照歷史學者的考據，至遲在漢代，漢民族在今日陝西、甘肅、四川、舊時吳地等區域與不同民族接壤的地帶，便應已有夜間集市開始發展（言金星，1987；倪根金，2000）。

葛兆光在探討中國夜禁意識時，從作息時間談起，提到：「時間分配，說到根本處是一個有關『秩序』的事情」（葛兆光，2003：34）。以維持農務生產為主軸的秩序，對於季節遞嬗以及每日時間分配的規範，自然有著習慣與規矩互相影響下產生的一套規範性知識。其中，「日出而作，日入而息」的觀念自古以來皆被認為是符合自然韻律，理應遵循的基本規矩，也成為統治者藉而維繫社會一致性的管理原則(2003: 36)。

儘管如此，中國古代城市的夜晚仍然熱鬧無比。夜市的發展就是最好的證明。遠在漢朝，當時始有注本的《周禮》作者還想像著周代有「禁宵行者、夜遊者」的「司寤氏」，漢人已經開始在邊疆地區隨各地民族風俗做起夜間買賣（言金星，1987）。而到了唐代，儘管官府朝廷三令五申試圖禁絕夜市，但在坊市制度既已遭到破壞的前提之下，官方再也無力將市限制於圍牆或時間的局限之內，商人甚且「侵衢造宅」，或在規定的地界之外定期集市，這在兩京和中國各大小城市皆不得免（張鄰，1983）。在此商業發展遂突破政治管理的意識而獲取相對的自主性，夜間市集也成為隨處可見的日常景觀。至遲在宋代，還發展出三更開市，日出則散的「鬼市子」，完全以夜晚為集市時間，販賣古董、衣物、變現雜貨乃至膺品贓物等<sup>56</sup>。在宋代，夜市更是通宵達旦，配合酒樓茶館的音樂演出、以「勾欄」分類區隔不同演出的綜合性遊藝場所「瓦肆」，

<sup>56</sup> 見伊永文，2005，頁72-79。這篇文章將歷史文獻中提及關於「鬼市子」的文字，無論志怪附會，皆視為可信記載，在史料處理上有過度詮釋之虞，但從文中相對較確實的引用記錄裡仍能確認鬼市子的存在。當代台灣亦有類似市集的記載，如吳哲良關於台中「賊仔市」的記錄(2003: 59)。

「每夕皆然...樓燈初上，...往往至四鼓乃還...」的大隊歌舞表演（豐家驊，1986；楊文秀，1997）。

宋代以後，夜市逐漸定型成為中國俗民生活中不可或缺的部份。而酒樓、茶館、妓院等等空間更營業至極晚，城市中的日常生活逐步延展到夜間，消費與交易的行為在夜間與在日間同樣繁盛。這在某種程度上模糊了日常／節慶的分際，因為夜間活動相對於日間的勞動，逐漸成為恆常發生的節慶而替代為工作／休閒的模式。

台灣亦承續了夜市這樣的生活形態，在日本時代，將夜間商店營業與「露店」分別納入管理，儘管日本政權的政策一直有著公共衛生等現代化的要求，但對於露店傳統並未加以禁絕，僅要求「衛生和美觀」，各自據地營業，並發給執照管理。在林石城的回憶錄中，則提及當年日人要求他出面擔任「露店協會的理事長」，與當時日人透過仕紳進行地方管理的狀況相合；而違反協同規矩的推車攤販，會遭到日警追趕<sup>57</sup>。大致情況竟與今日夜市無異。至今雖然「露店」之名不再（或以「攤販」籠統涵括合法與非法的露天營業），但在台灣，「夜市」的命名已與傳統中文語境有異，而成為以露天夜間集市為主的辨別語彙。

在夜市燦爛的光域裡，體現的是少數不完全受到國家或道德規範的社會力量。余舜德在他對台灣夜市的相關研究中提到，「夜市常為人所詬病的亂象卻常是顧客們喜歡逛夜市最重要的原因之一」，夜市所具有傳統文化應受保存的正當性，與現代化國家想像裡經濟活動應受規制的要求；夜市的髒亂混雜同時又能滿足顧客「叛逆性的小違規...享受一下『自由』，『無拘無束』的感覺」；夜市的庸俗和貪婪的標籤，在當代「...喜愛高級文化的人們，在抗拒資本社會商品化的侵蝕時」，將夜市當成台灣文化低落的象徵，卻也成為「鄉土、純樸、

---

<sup>57</sup> 見林石城，《八十春秋話當年》網頁版<http://www.pingtung.com.tw/80saylife/s0-7.htm>，與曹銘宗、陳雅玲，1997，頁83-90。

道地、真實且非刻意營造」的空間(1996: 153-154; 1999: 99)<sup>58</sup>；這在基層警察、民代、店家、住戶與攤商的日常接觸裡，與各自的利益結合，產生出各取所需的論述對抗，共同構成夜市半合法、半合理的存在狀態(1996: 155-168)。而在國家的視野下，這幾組不同的對立意見需要在進一步的都市管理中整合。然而在市政府舉辦的座談會裡，各家學者對於夜市政策的建議，並不出希望保障消費樂趣、加強意見調查、加強外觀、特色商品等吸引元素配合觀光發展等等(台北市文獻會，2004)，對於重要的空間並存與權力衝突並未提出具體的想像或解決方案。在台北市政府對圓環夜市懷有現代化想像的重建計畫已告失敗之際，可以預期的是，一般夜市的存在狀態在形式與內涵的細節上皆與社會脈絡有很強的基礎連帶，因此恐怕難有重大改變，遑論其他如基隆廟口夜市、台中逢甲夜市、高雄六合夜市等等大型傳統露天夜市。夜市具有的功能，如吸納失業人口(工商時報，2004a、2004b)、夜常節慶的解放意涵(見第二章)等等，讓它能與跨國資本運作的邏輯同時存在或攜手並進，甚或成為台灣城市行銷的一個部份，至今屹立不搖。

### 3. 商業與消費空間

在這「探戈宮」裡的一切都在一種旋律的動搖中——男女的肢體，五彩的燈光，和光亮的酒杯，紅綠的液體以及細細的指頭，石榴色的嘴唇，發焰的眼光。中央一片光滑的地板反映著四周的桌椅和人們的錯雜的光景，使人覺得，好像入了魔宮一樣，心神都在一種魔力的勢力下。

——劉訥鷗<sup>59</sup>

<sup>58</sup> 當然，社會觀感也不盡於此。例如1980年代《人間》雜誌便認為，當代的夜市其實已經失去傳統意涵，商品化的浪潮消除了夜市的傳統性質，這是將夜市視為現代化侵佔傳統文化的鬥爭場域，便較無所謂將夜市一概視為傳統文化的理據。見李疾，1986。

<sup>59</sup> 2005(1930)，〈遊戲〉。

相對於中國的夜市傳統，西方傳統的夜間商業形態就較為侷限。可供對比者，一直到十八世紀為止，歐洲的夜間生活，還是以酒館和貴族享樂形態為主。而自從十七世紀嘉年華會從日夜移至夜間後，十八世紀初，歷史學者便見到「巴洛克的夜間文化產生了現代夜間生活」(Shivelbusch, 137-138)。中產階級開始透過延遲生活時間，來獲得以往貴族用遲到來表達地位的效果。結果，一切都發生得更晚。路易十四的時代戲院在下午四至七點開場，十八世紀時通例在下午五點十五分開場，表演至九點，之後則是用餐、進賭場或妓院的時間<sup>60</sup>。旅者常驚訝於巴黎或倫敦深夜的活力<sup>61</sup>。而除了上層社會之外，作坊與店舖常開到半夜，早上也常在九點之後才開始營業(140-142)。席維巴赫在此下了註腳：

我們所認知的夜間生活包括了這些商業、娛樂和照明的夜間運作。它從光中產生了自己的，特別的氣氛，從店舖、咖啡廳和餐廳撒落在路上，那是為了吸引過客和潛在主顧的光。那是廣宣的光—商業化的節慶照明—，相對於街燈的光，警察秩序的光。商業光源之餘警察光源就像布爾喬亞社會之於國家... 不像警察統一而同質的光照，商業的光來自於多樣的源頭。這就是為什麼，甚至今天，它都將色彩借予城市。

公共照明創造了夜間商業得以安全營業的基礎。巴黎知名的舞廳Le Chat Noir在1881年開幕時，正好趕上巴黎市換裝電力路燈，於是營業規模急速擴張，如今已與紅磨坊(Moulin Rouge)齊名(Dewdney, 2004: 90-91)。在現代統治權力的形式大致底定時，夜間生活的營業形態開始邁向商業全球化的進程。儘管夜間生活的需求在基本形態上沒有太大的改變，但全球化的擴散卻為世界帶來不同的色彩。與此同時，西方都市文化透過租界的引介，在上海生根，也使其成為東方少見的世界級大城市。此時的上海幾已完全與西方現代文明同步。夜間活動成為繁榮與進步的象徵，儘管背負著墮落與腐敗的汙名，然而在不分階級性別一致投入之下，至多有治理意見的對立，已無全面性管制存在（例見張寧，2003）。到了二十世紀的近代與現代，夜間的城市幾乎已經成為巨大的主題樂園。不可勝數的商品被擺置、流動，玻璃與鋼鐵構建出裸露的都市骨架，從未

<sup>60</sup> 然而，史勒則宣稱十九世紀只有室內才存在夜間娛樂，而街上只有短暫的流鶯身影閃現。或許是指夜間娛樂生活並未普及(45)。

<sup>61</sup> 席維巴赫認為這是城市與鄉村的差別所致。然而，根據維東的說法，歐洲鄉村仍充滿各種聚會：女人們會群聚做細活聊天、窮困的農人會在冬夜齊聚分享火堆，等等(117-123)。此處的驚奇想是來自對都市生活的特殊性格，尤其是對奢侈的大量光照消費所致。

見過的燈光閃爍變幻充盈四處，人們放蕩地招搖，穿著美麗的服飾為了取悅自己而奔忙。茅盾在小說《子夜》的開頭如此描述上海城的景況：

太陽剛剛下了地平線。軟風一陣一陣地吹上人面，怪癢癢的。蘇州河的濁水幻成了金綠色，輕輕地，悄悄地，向西流去。黃埔的夕潮不知怎的已經漲上了，現在沿這蘇州河兩岸的各色船只都浮得高高地，艙面比碼頭還高了約莫半尺。風吹來外灘公園裡的音樂，卻只有那炒豆似的銅鼓聲最分明，也最叫人興奮（註：此段李文未引，見下文）

暮靄挾著薄霧籠罩了外白渡橋的高聳的鋼架，電車駛過時，這鋼架下橫空架掛的電車線時時爆發出幾朵碧綠的火花。從橋上向東望，可以看見浦東的洋棧像巨大的怪獸，蹲在暝色中，閃著千百只小眼睛似的燈火。向西望，叫人猛一驚的，是高高地裝在一所洋房頂上而且異常龐大的霓虹電管廣告，射出火一樣的赤光和青燐似的綠焰：Light, Heat, Power!（茅盾，2002：3）<sup>62</sup>

這段文字，同時也是李歐梵在《上海摩登》中用來開啟上海研究的部份文字。他認為，對於具有左翼作家身分的茅盾而言，這段文字本身就帶有「矛盾」的訊息：「外國資本主義統治下的上海雖然很可怕，但這個港口...的景象，還是滲透出了她無窮的能量」，茅盾連續使用了四個英文字Neon、Light、Heat、Power，「顯然強烈地暗示了另一種『歷史真實』：西方現代性的到來。」（李歐梵：4）。我們同意這四個字帶來西方現代性的訊息，但同樣引起注意的是，在把視野從外向內拉時，茅盾書寫的是從自然到人工的都市景觀。表現在背景上，是從日落而夕而夜的色調轉換；而表現在光上，則明顯地有著陽光→水色→夕潮→暮靄→鋼架上電車的火花→暝色中的洋棧→燈火→霓虹廣告的序列。這個序列綿密地變化，將夜晚、光照、都市以及現代性一併從讀者眼前絢爛地展開。在1930年代的上海，受到西方現代夜間生活形式的影響，基本上具備了各式各樣的夜生活場所：各種等級的舞廳、歌廳、夜總會，夜間飲食店，百貨公司，電影院，咖啡館，酒吧，遊樂公園，跑馬場，跑狗場等等。任其發展。

<sup>62</sup> 本段引自茅盾人民文學出版社2002版本。與李歐梵引文稍有出入。李引文如下：

暮靄挾著薄霧籠罩了外白渡橋的高聳的鋼架，電車駛過時，這鋼架下橫空架掛的電車線時時爆發出幾朵碧綠的火花。從橋上向東望，可以看見浦東的洋棧像巨大的怪獸，蹲在暝色中，閃著千百只小眼睛似的燈火向西望，叫人猛一驚的，是高高地裝在一所洋房頂上而且異常龐大的Neon電管廣告，射出火一樣的赤光和青燐似的綠焰：Light, Heat, Power!（李歐梵：3，引用來自香港南國出版社1973年版）

而在台灣，日本統治下的夜間活動並無如此多的分類，還是以日本文化影響下的類型為主。為了管理便利，日本政府頒定規則，限制貸座敷（低級旅社，常供性交易用）必須在指定區域「遊廓」內營業，而相關的料理店等產業也必須在門口懸掛特定樣式招牌，並「至夜用標燈均行揭懸」（朱德蘭，2003）。當然電影院、百貨公司等也都已引入台灣，夜間營業也不乏霓虹市招。大致上日本政府只是把特定的夜間生活種類圈定管理。根據記載，當時在娛樂營業場所內工作的婦人多能與顧客親狎，遊廓內的「接待婦」類別即有：藝妓、娼妓、酌婦（酒家女）、仲居（老闆娘）、舞女、女給（酒吧女侍應）等（柯瑞明，1991）。就算在一般市區，咖啡店內的女給不見得提供進一步的性服務，但握握粉腕，抱抱細腰的情況並不奇怪（陳柔縉，2005，頁25）。但遊廓外的營業時間則較有限（呂紹理，1999）<sup>63</sup>。於是主要的夜間娛樂場所，幾乎都集中在特定區域。只是這樣一來，圈內的繁華景象自不待言，但恐怕就難比上海整個城市沸騰奢華的光景了。

到了國府時期，光復伊始，由於戰爭結束的氣氛影響，夜間活動一時極為繁盛。1945年9月22日的《台灣新報》日文版刊載〈宛如店的洪水〉：「在萬華車站到龍山寺這段路間」，「一到了夜晚就好像是被上了色彩般的有著朝氣與活力。店與店不斷地接續蜿蜒。」，「高聲呼喊的販賣聲及客人的哄笑聲，充分反映出了大家從戰爭生活中解放出的自由」，後世引文者且讚嘆著，「何等鮮活，何等明亮！」<sup>64</sup>。其後228事件造成台灣內部嚴重混亂，國民政府從中國大陸撤退，台灣被納入冷戰結構，政府宣佈戒嚴，其中也包括宵禁措施<sup>65</sup>。然而夜間活動並未因此禁絕。除了基隆廟口夜市榮景依舊（曹銘宗、陳雅玲，

<sup>63</sup> 呂紹理在此處所引用的資料只限於一般販賣業與博覽會夜間參觀人數少於日間作為證據。然而，從他的其他研究中可見，無論是台灣的夜間市集或風化娛樂區，其實都已經有具規模的發展，並由政府納入國家管理。1930年代的台北市公車，就已晚至十一點半收班(1998: 109)，而廣播節目最晚在十一點半還有一節日語新聞，對比早上六點到六點半的教化早操與廣播開播時間，很顯然地存在有各種不同的作息韻律。(85, 194-195)事實上，早在1897年的報紙觀察，就早已記載台灣夜生活「每夜絡繹不絕甚於白晝」(吳政憲，1999: 545-)，另外像是料理店的管理辦法，僅規定十二點後「不准歌舞音曲其餘喧擾」(朱德蘭，2003，頁119)。

<sup>64</sup> 引文及評論來自〈光復剎那的台灣〉，《中時晚報》。

<sup>65</sup> 見聯合報：1951c, 1952, 1953等。注意此時所謂宵禁，亦只限十二時（台北凌晨二時）前停止營業。另外元宵節慶不在此限。

1997)，其他地方的夜間活動也同樣不時見諸當時的報導（如聯合報，1951a、1951b）。

1966年開始，深陷越戰的美軍開始分批運送軍人到台灣來渡假休閒，為台灣帶來巨大的觀光業發展契機。在這個《人間》雜誌所稱「台灣的娼婦經濟」開始起飛的年代（鍾俊陞，1988），台灣彷彿從動員戡亂與白色恐怖的氣氛中頓時轉換成美麗的熱帶觀光天堂。在1956年的報紙上尚可見到「公共食堂」為陪酒女侍主要工作場所的現象（聯合報，1956a），1960年代中起，酒吧、飯店、夜總會等西式夜生活場所便異軍突起，進入夜間生活的代名詞之列。美軍來台，不僅帶來觀光與經濟上的利益，透過高度消費的能力，基本上可說幾乎完全解放了城市空間。這也引起國家立場的緊張。在當時監察院所提的一項糾正案中，要求「所有餐廳、飲料店、純喫茶、牛排館、咖啡廳及浴室等，其室內之隔間形式，椅背之高度，燈光之照明，以及女性服務生之總數，必須使其達於正常之標準，不使其有成為色情營業之可能。所謂理療院者多係色情營業，應照取締妨害風化辦法予以管理。」然而對營業場所「調亮」和「打開視野」以求掃除不正當營業狀態的方案，卻難以抵抗，恐怕更是正面加強了商業招引之光的擴散。國家無法抵抗商業的擴展，在當時以國家動員體制為主的社會意識而言，顯然難以忍受，甚至會遁入自己的夢幻之中。同樣作為反共宣傳的一環，聯合報在1950、1960年代一方面提出世界各國的夜間生活報導，利用夜間生活的繁盛一方面讚頌「自由國度」的風采，一方面凸顯共產勢力如何壓制夜常生活，卻「暗中」利用鼓動犯罪的手段進行鬥爭(1954a, 1954b, 1956b, 1957a-h, 1962b)；針對本地的論述則又有不同，讚頌夜間生活的美麗卻憂心過度逸樂影響反共復國大業或社會道德治安(1956a, 1962a, 1964, 1965)；1956年的一篇文章則透過首次全國人口普查的事件盛讚台灣民主制度的發揚與政府人民同心一致的管理與自制：

一千萬人同時犧牲睡眠，停止工作來共同做一件事情，在中國歷史上這還是第一次。如果人人鄭重其事，雖然是短暫的六小時的工作，也可以表現出我們是一個有組織、有條理的社會...今晚人人歸戶，這現象將比舊曆除夕澈底得多...十二時後，我的窗外將聽不見餛飩擔子的竹板聲，吆喝茶葉蛋聲，燒

肉粽聲。手癢、腳癢的各位，即使未能盡興，今夜將不至在萬籟俱寂中，喧嘩的互訂後會和喝叫三輪。南昌街夜市上的醉漢，也不會眾板齊鳴的踏過飛街，自遠而近，終於留下了失眠給住戶，而自己消失在夜空裡。就這一方面說，這將是一個難得的安靜的夜晚。(1956c)

在這個恍如傅柯筆下瘟疫時代的隔離場景中(Foucault, 1991: 195)，台灣人民卻像是在一夜的死寂中超越了現世的風俗逸樂，在總體國度的夢幻中，一同靜默地提升至科學、進步與民主法治的理想世界。

#### 4. 犯夜：他者與虞犯光源

資本主義的黑暗使得爲了光的鬥爭成爲必須；日與夜的分際唯有在革命性地翻轉所有異化關係時才得以超越，其中最關鍵者乃是階級力量。

——馬克思<sup>66</sup>

歷史似乎從不缺乏對他者的鄙夷或排斥。不管論者所在意的是當下道德的墮落、懷舊情調的喪失、國家管控的困擾或深厚文化的亡佚，厚此薄彼的歷史詮釋，在對夜間與光照的考察中，由於其資料與論述的分散不連貫，顯得特別醒目。有趣的例子是燈具的演變。從燈燭、瓦斯燈、弧光燈、電燈、白熱燈泡到電子燈具，每一個階段都見識了當代人熱烈的讚賞與懷舊的遲疑<sup>67</sup>，不斷印證著傅柯在上文所引說法裡「敬重與違抗」的雙重效果，更多少嘲諷地顯示了他在此下描述的「永恆性」之所在。(Foucault, 1997)

在中國唐宋時期，夜市已是日常景觀，不分性別階級盡可上街同歡（豐家驊，1986；楊文秀，1997）。然而在當時的法律與執法記載裡，卻見到官方使

<sup>66</sup> Karl Marx，轉引自Palmer, p. 8。

<sup>67</sup> 當瓦斯燈發明時，便讚頌其光亮或反對其太過光亮(Benjamin, 2003: 562, 564, 569)；當瓦斯燈與電燈遍佈，便讚頌其現代化或懷念以往燈燭的浪漫（熊月之，2003：200-204）；當電子照明普及後，除了讚頌其省電耐久的好處外，也有開始懷念以往白熱燈泡的聲音（吳政憲，1999：643）。

用越來越強烈的禁制手段企圖恢復日夜規範。例如直到明代，仍有保甲入夜鎖甲門及巡夜的規定；清代甚至還有官方與地方仕紳勸諭人民在路口埋伏隨時逮捕夜行者。而論者認為這是政府為了對抗逐漸鬆散的日夜秩序而行的「無奈之舉」，無法產生太多實際效果（葛兆光，2003：36-39）。相對地，西方對於夜晚的禁制則較為徹底。除了自古即有的酒館，鄉村權力不及之處，與貴族的夜間生活之外，十八世紀之前，夜間的勞動大幅受限，室外夜行被禁止，而夜間的地方管制也極其嚴密並受到高度的配合。

回到中國，儘管從孔子對子貢提示所謂「一張一弛，文武之道也」<sup>68</sup>開始，數千年的中國傳統社會裡，年假、例假與民俗慶典始終不曾斷絕<sup>69</sup>，然而見諸當時有關日常時間分配的記載，卻可發現特別是中下階層或家務勞動的階層／性別，卻也常被要求全天候地進行大小工作（楊聯陞，1985）。在這種日程表彼此滲透的狀況下，所謂的「一張一弛」，儘管由表面遵循儒家教化的各政權所聽從，但證諸夜間生活禁無可禁的歷史，人民身體的韻律（或許主要仍是男性與有閒階級）卻逐步侵奪，並反諷著國家定義看似仍具一致性與管理安定性的「張弛之道」。逸樂與各種社交(Sociability)活動迅速地向夜間擴張，形成疑似大規模逃逸的行為，未曾達到暴亂或革命的政治高度，卻襲奪了原本在統治理性裡肯認的「張弛之道」之意涵，更以徹夜的活動加以顛覆。中國夜間生活無論形式，因此而永久帶有節慶性質的顛覆意涵，不斷引致國家與道德捍衛者的巨大疑慮和控管意志，卻如台灣等地承繼的夜市傳統一般，仍然不斷存續。

相對地，類似的策略在納粹統治德國時期卻透過精密的政治手腕而獲取一定的成功，儘管官方散發充滿歧視字眼反對夜生活的傳單，然而對內部文件的研究卻顯示，納粹政權並非要消滅，只是嘗試去管理夜間生活，宣傳納粹德國的繁榮，不過度刺激國內外輿論。論者稱為「綏靖與分心的策略」，一方面在官方意識形態上主張消滅墮落的夜間生活保護論述核心，另一方面容許夜間生

<sup>68</sup> 《禮記·雜記》，轉引自葛兆光，2003，頁52。

<sup>69</sup> 根據楊聯陞的研究，古代中國公署例假甚至有五日休一日的習慣，以及長短不等的年假或節慶假日。一般工農勞動也多遵循只在日間進行本職工作的規律，總體說來比起現在七天一休加上十餘天例假，不見得少。見楊聯陞，1985。

活場所生存（但逐步將其逼離街道），而任酒吧和俱樂部吸納難以反抗又不願徹底融入社會的人們，這個策略成功地強化，並成為政權有力的支柱。(Schlör, 1998: 283-284)

而在這些看似仁厚實則有更明確目標的管理原則，以及各地不同的應用成果之下，夜間生活的各種形式從不被認為是完全合法，而更近於傅柯在描述所提及的「虞犯」概念。傅柯在*Discipline and Punish*一書中「虞犯」(delinquent)類型的出現時提到，十八世紀興起的對於監獄的懷疑，促成人們對於「監禁制度」而非「監禁機構」的重視。監禁制度所提及的不止於對於罪犯的定罪與懲罰，同時也結合教養與改造的功能。監禁制度「把話語和建築，強制性規章和科學命題，實際社會效應和所向披靡的烏托邦，改造虞犯的計畫和強化過失傾向的機制組合成一個形象」，而「十九世紀初，民眾非法活動...進入一種普遍的政治觀；它們明顯地與社會鬥爭結合；不同形式和層次的違法行為相互溝通」。因此，虞犯的意義是「監禁制度以及網絡所確定、分割、離析、滲透、組織、封閉在一個確定的處境中的非法活動」。人們「覺得這些虞犯近在身邊，到處出現，處處令人恐懼」，於是接受一種「分割社會，實行司法和警察監督的制度...」。這種發展到了十九世紀，「各種監禁制度的複雜、分散但統一的擴展與物質構架」使得「某種重要的共向貫通了最輕微的不規矩與最嚴重的犯罪。它不是犯法，不是對共同利益的冒犯，而是對規範的偏離、反常。正是它籠罩著學校、法庭、收容院與監獄...社會的敵人取代了君主的對頭，同時也被變成一個不正常者，他本身就帶有搗亂、犯罪與瘋癲等多重危險」。一種新的權力經濟學興起了，因此監禁體系促成新形式的「法律」出現，那是「一種合法性與自然本性、約定俗成與章程的混合，即規範」(Foucault, 1991: 277-292)。今日看似再正常不過的酒館、茶樓、咖啡廳，以「規範」之名，都曾遭受不停的騷擾、非法化與檢禁。事實上，國家的管理手段不斷滲入日常與夜常生活，這並不是近代才開始的現象。所謂一張一弛的管理原則，與其說是一種確切可遵守的政策方針，還不如說是孔子面對統治規劃懷有疑慮的子貢「因材施教」的權宜修辭來的適當。

在台灣反共親美意識當道的時刻，類似的焦慮表現在報紙對於夜間生活的態度上，即是一方面讚頌復興基地的繁榮進步，一方面則憂心道德、生產或戰鬥力量的失落。然而，越戰時期，美軍為台灣帶來大筆的外匯，根據當時政府估計，光是美軍來台渡假部份，便讓台灣賺進美金五千三百萬元左右（聯合報，1972a）。另有估算則是十億（柯瑞明，2000，頁208）。數字不可謂不大。在強大的經濟誘因以及美國的龐大政經力量支持／滲透之下，政府甚至能專為因應美軍來台而開放酒吧賣淫（聯合報，1972b），遑論在社會風氣及規範上能有多少作為。對這股巨大的逸樂風潮，所能管轄者，無非是毒品傷害殺人等較為嚴重的刑案，或社會賢達予以譴責而已。實際談不上什麼夜禁的問題。

另一方面，在夜間光明燦爛的榮景之下，則上演著無數對抗與妥協的戲碼。昭和二年(1927)，台灣民報刊登一則楊雲萍的作品〈加里飯〉，描述一名留學日本的窮困學子，幾經考量後走進一家咖啡店，但身上的錢只夠買一盤加里（咖哩）飯。他看著鄰桌的日本顧客點上許多食物，言語無礙地與女侍調情，經濟、語言和性的無能讓他難以紓解作為次等公民的鬱悶，最後他走出咖啡廳，向著街上燈火明亮的地方走去（台灣民報，昭和二年a）。日本政權與文化所肯認的光，卻在台灣留學生的民族意識上投下陰影。而其後，學生走向街上光亮的行動，同時複合了排斥次等公民的身分與對現代性依舊的嚮往。他自然不能走向黑夜，因為在咖啡店中他已經受夠了強加的陰影。對他而言，咖啡館中夜生活的光燦即是殖民政權的魅影，他離開了給予他劣勢政治地位的光之所在，而迎向看似不具政治意識的現代性的光輝。同年的一月九日，台灣民報刊登了一篇〈歌仔戲怎樣要禁？〉的評論，指責這種民俗活動「傷風敗俗」、「歌詞淫蕩，樂器低級」，演員刻意勾引異性觀眾等等罪狀（台灣民報，昭和二年b）。也在同一年，民報刊登一則訊息，表示台南中華會館為台人與華僑開設的漢文夜學教室，被警察署所禁止。警察表示台人「自有教育他們的機關」，不允許台人參與夜學（台灣民報，昭和二年c）；相對於此，日本政權本身在推廣國語（日語）的工作上，卻同樣採用夜學的方式（吳政憲，1997：574）。

對於各類光照場所的不同符指所表達的態度，正指出台灣民報追求現代化而質疑台人等地位的立場。

1980年代開始，不同於國家觀點以人口、行為，或總體生產／戰鬥能力作為出發點的判斷模式（例見聯合報，1962a、1973、1974），台灣逐漸興起對物質文化過盛的反思，現代公民社會的成形帶動另一波檢討消費逸樂的風潮。標榜人文關懷，知識分子氣息濃厚的《人間》雜誌，在短短數年的發行生涯裡，就直接針對夜間生活相關的主題，便進行了龐克族（潘庭松，1985）、卡拉OK（侯聰慧，1986）、夜市（李疾，1986）、飆車（官鴻志，1987）、舞廳（林育德，1988）、性產業（鍾俊陞，1988；鍾喬、陸傳傑、紀雲山，1988）、紅包場（簡慧蓉，1989）等八篇，每篇都是當時台灣正盛行或剛起步的夜間生活形式。幾乎無例外地，在其敘事之中，這些正興起的文化現象或消逝中的傳統，都是以被壓迫或迷失在物質文明中的邊緣人形象呈現，作者並普遍地表現出將這些視為社會問題的表徵而期待關注與解決。至1990年代以後，政府縮減公娼人數、強力管制特種營業、實施青少年宵禁、取締飆車與改裝車、恢復傳統娛樂事業與文化行銷、常態性掃蕩舞廳酒廊等夜店，甚至私人場所內的「轟趴」等等，其背後的道德想像，與此時養成的道德合法性有相當的關連<sup>70</sup>。

而與此相對的，是更加繁多的夜間生活形態。面對商業的全球化和國家與公民治理性的發展，夜間生活的全球化也順勢展開。透過類似的行銷傳布管道，舞廳、PUB、Lounge、咖啡廳、茶館、三溫暖、KTV、夜總會、Rave、蹲佔、飆車等等生活形態，在不同文化之間迅速流動散播，無論是在居酒屋裡飲宴作樂的上班族，或是城市畸零地上在銳舞場合裡來自各國追求性靈解放與共同提升的青年，在全球綻放繽紛多采的光芒，成功地自我建設為足以與日間生活抗衡的力量，彷彿暗示我們千年之後酒神遲來的回歸。

---

<sup>70</sup> 當然，這些規範語言之間也並不是毫無扞格。例如將藝閣等民俗活動接上電子花車的流變脈絡與道德指責，便可能激發從維護民俗傳統角度加以駁斥。見吳金泰，1997。須注意的或許是，正是這些衝突本身，掩藏了背後更重大的分化。

## 第四章 夜間生活現代性與歷史的靈光

望入夜晚，摸索出一條路穿越它厚重的黑暗  
且繞過它受壓抑的昏暗視野，用各種清晰度  
去觀看具有引人入勝的挑戰性和無限種多樣  
性之彈力的景觀與場址，建立一個真正嶄新  
世界的諸多時刻。

——帕瑪<sup>71</sup>

或許我們在此處應該回溯最初關於歷史的命題。特別在關於現代性的部份，列費勃禾在許多地方提及循環(cyclical)與線性(Linear)時間的問題，對他而言，循環時間是連接著「深層的、宇宙觀的、生命的」韻律，而線性時間則連接著「知識、理性和技術」(2002: 231-232)。對比我們在第三章所引用關於現代性的段落，在歷史現代性的問題裡，藉由凸顯「宇宙觀／理性」這樣的強調，列費勃禾似乎將現代性理論範疇中的不同概念分配給兩種不同的（歷史）時間觀。相對於，諸如「傳統／現代」、「保守—守舊／進步—發展」，甚至「在地化／全球化」等等當代研究中範疇分劃所關照的諸多對象，列費勃禾將兩種時間範疇的概念作為中心，重新配置了這些問題。然而，在這樣的範疇之間，我們不應劃下過於確定的界線。若利用列費勃禾的概念來檢視上文中關於夜間社會活動的考察，我們會發現，具有進步意涵的各種歷史發展關口之間，也就是「線性時間」不斷前進之際，「循環時間」所帶有的回返與重複性質的意涵，不僅只是與線性時間彼此互補，更是直接滲入看似與進步高度相關的社會時間之中。諸如「安全—管制」、「懷舊—進步」、「道德—解放」等等在社會中既衝突又並存的主題，可能自從有史以來就不斷纏崇著人類歷史的進程，在不同的時刻之上與之間，從可考究的文化現象中一再浮現。

因此，在不同的意象之下，歷史資料對我們啟示的各種現象與動力，也因而有了不同的面貌。

---

<sup>71</sup> Palmer, 2000, p. 453.

## 1. 光照改寫的政略

我拉起簾幕遮住陽光。讓它安然地按時休  
止；讓它不再被提起。於是在瓦斯燈火之外  
我已不知其他的光。

——Julien Lemer<sup>72</sup>

任大慶在針對方元《韓熙載夜宴圖》的異解加以質疑時，提出的第四個疑問是「關於夜的氣氛」。在這裡，爭辯的焦點是一盞燭光。方元認為這盞燭火沒有點燃，證明這幅畫的場景其實並不是發生在夜晚；而任大慶的反駁也只是「不但點燃著，而且燒得很旺」（任大慶，2003）。燭光不在代表白天，燭光在場則代表夜晚。於是這根置放在構圖中央的蠟燭<sup>73</sup>，便成了決定整幅畫作日夜背景的關鍵。



然而這個判分卻是相對少見的例子。在視覺性的問題意識裡，我們在乎的不是光的在與不在，而是眼球作為感官的見與不見。西方學界對視覺性有意識的探討，亦是從眼球作為中心展開討論(Jenks, 1995)。事實上，在夜間生活的領域裡，我們常常可以看到被認為屬於黑暗的，卻僅只是對某個視野而言不可見的光。因為我們只見到自己頭上的日月，因此無法理解世界上其他地方正處於黑暗；或我們以為只有主觀所見的世界才充滿光，



<sup>72</sup> *Paris au gaz*, 轉引自 Benjamin, 2003, p. 567。

<sup>73</sup> 不過並無法確認是繪圖者或後世工匠決定了這盞燭台的位置，因為此圖是否經刻意重組尚有爭議。例見劉偉冬，2002。

於是擅自將他異的社會稱為影。在光與影的修辭中，我們卻又只是期待看到一體的兩面，將自己的倫理、慾望與規範投射往他方，一旦見到他方反射意外的光彩，反而引起我們的恐慌，指責他者逃逸出原本就只屬於我們的社會。

從光出發進行改寫的政略，因此存在有一定的詮釋潛力，啟動一種對視覺概念的物質性反省。就像是西方將知識的啟發稱為enlightenment，然而在消費光的意涵之際，卻極少有人提出普照世界的究竟是何種知識的問題。以光為出發點，發光與反射、投射與照明的意義才得以判分。理解到觀看物件作為汲取反射光的行動，或許便能解釋何以在某些文化首次接觸攝影時會對這種科學儀器充滿神話式的想像；革命行動中摧毀街燈卻點燃篝火的行為也因此有了意義，光的奪取成為有效的政治行動。點燃**屬於我們的光**，如同革命的意義不只是宣告某次戰役的勝利，更是宣告**屬於我們的社會**終於來臨。

這並不是「有光才有陰影」一類的宣稱，認為處於分析中心的物質必然是具有構作整個宇宙觀的神性元素。基督教的神已然宣稱過一次**我即是光**，並把光賦予世界而讓他自己遍在世界之中。但神的光輝終歸不是由人所點亮，而這種神性的遍在揭示的同時也是黑夜與白日的截然判分。這正是傅柯詳細敘述古典時代如何把瘋狂推入三重黑夜的邏輯基礎：在這個服膺白天與夜晚絕對對立，「君臨一個沒有黃昏的世界」之法則的時代裡，1. 瘋子的白天只能遭遇黑夜中反覆無常的形象。他們看見不存在的事物，因看見而無法反駁，卻因看到的是夢幻或虛無而脫離存有，無法肯定真實，只能「放任心中靈光為所有夢中幻象掩蓋」；2. 在悲劇人物達米安的瘋狂裡，是「錯誤的形象之夜」，其中閃現「一道假的亮光」，夢幻帶給悲劇人物恐怖的啟示—代表復仇的「暴風雨之光和謀殺之光」。然而這個形象卻只能閃現一時，隨即又必須回到「她們自身的虛無」；3. 第二位人物奧萊斯特上場，將達米安視為自身瘋狂的完成，並「獻上自己的心給她吞噬」。此時達米安的瘋狂在短暫閃現之後，成為奧萊斯特瘋狂的證據與終結。此時瘋狂墮入第三重黑夜，無法回頭的，不斷吞噬的黑夜。傅柯結論道，沈默主宰譫妄，而瘋狂「消失在非理性永恆引退的臨在之中」（傅柯，1998：307-313）。然而，今天我們理當能了解，沒有純粹的黑暗，正如同

沒有純粹的光。面對社會，特別是在面對具有如此多樣繁複光彩的夜間社會，從光出發的分析政略，並不懷想一種純粹的烏托邦。

## 2. 光的空間性質

熱力學第二定律供應十九世紀以其神話資源  
最基礎的核心。今世則似為空間的時代。

——傅柯<sup>74</sup>

在本文中所提及光的諸多性質裡，**光作為夜晚空間**的概念具有一定的重要性。一方面，夜作為「黑暗空間」的概念既可成立，則夜的屬性自然可與其他空間屬性相提並論，並進而納入空間與社會的既有論述中加以解析。而光無論是作為相對於夜的物質、征服黑暗空間的工具、排拒夜晚的手段，或穿透黑暗作為指引標的，皆能因此將其視為展開了與黑暗具有相對性的空間。另一方面，延續前文提及夜晚之中光與社會活動的關係，對夜間光的考察同時也涵括並表現了絕大多數的夜間生活形態。因此光不僅具有物理空間的性質，同時也具備社會空間的屬性。綜合上述，光不僅作為**照明**而鞏固一定的可視空間，同時也作為**焦點**而吸引遠方的注視—無論是直接目視或經過再現—，在這裡面我們很容易找到關於社會空間，或更直接地，關於共同體的想像契機。無論是有光的市招、場所、遊廓、都市，乃至國家或民族的榮耀，**向內充填**與**向外發散**的兩種物質屬性啟動了光作為空間的分析標準，同時也提示一種專屬於夜間社會與夜常生活的研究取向。

---

<sup>74</sup> Foucault, 1998, "Different Spaces".

## 2.1 三幅圖像



Vincent van Gogh, Café Terrace at Night

這幅梵谷最為人所知的畫作之一，或許正是光與夜間生活空間關係的最佳註腳：一家沒有牆的咖啡廳，一旦點起燈火，就像是在夜晚黑暗的牆內創造出一個空間。當露天咖啡廳坐滿顧客，人們進行的社交活動與一般無異，作為生產社會意義的場所，自然也類似於有牆的咖啡廳。其中的差別是，在城市裡，人工照明的光線，儘管排斥了夜晚天象裡的星月光輝，但同時也需要在想像裡與星月同構，唯有由星月反襯出夜間的黑暗，畫家才更能凸顯人工照明的光

亮。相對於夜晚，人工照明產生溫暖與從屬的意涵，同時替代了牆面與門窗，光與暗的交界看似模糊，無法劃定界線，但這個無界線的狀態正如齊穆爾(Georg Simmel)曾在‘The Sociology of Space’一文中所提及的，並不模糊人們對於光與暗的分野，卻反而更提供一種想像的刺激性(Simmel, 1997)，由於人們更願意將自己置放在明亮的所在，因此激動人們對光源的趨向。於是，咖啡廳空間的生成在燈光撒落之處向內並向外展開。在法國巴黎，他們依這幅畫的描寫重建起一家咖啡廳，成為城市旅遊行銷的一部份。



這是在德國卡爾斯魯藝術與媒體科技中心(Zentrum für Kunst und Medientechnologie Karlsruhe, ZKM)展出，「人工光源的藝術」展覽中的一件作品。經由紅色的霓虹寫出五個字樣—「五個紅色的霓虹字樣」，這個作品本身揭露了霓虹燈的性質。它僅僅作為吸引注意力的光源而存在，五個字樣的呈現掏空了五個字樣的意涵，將霓虹燈本身便足以引誘的特質不留餘地地展現出來。這令我們想起，第一個發光的廣告，就是1882年倫敦博覽會中閃爍著“EDISON”六個字母的電力裝置<sup>75</sup>。自從廣告市招開始使用電力照明作為構成元素之後，能源集中供應與遠端開關控制的兩種特質保證了具有大量資本的商業與國家成為最大的廣告推播者。而無論這種器具是為商業或國家所用，甚至在兩者協力共造的情境（就如世界各地興起的大型博覽會）裡，光的發散一事都同時具有兩種特性：其一為**發散性**，透過自我發光或受光照亮的製造計畫，將廣告設置者所欲指涉的內容向外散發；其二為**誘引性**，將原本平淡、零碎或無生產性的空間（如建築立面、道路邊緣、都市綠地等等）轉變為在黑暗天象中自我凸顯而能召喚目光與識讀的中心點。這兩種特性都不僅只作用於與其直接接觸的人群身上。近代影像攝取與複製技術的高度發展，同時也保證了這兩種

<sup>75</sup> 見McQuire, 2005。

特性能夠作用於遠方。更進一步，不只是特定意義的召喚，諸如建築的光雕效果、都市治理中對於整合性立面的追求、觀光生產裡以俯瞰夜景或光照街道作為號召等等現象，皆是將人工光源的這兩種特性加以演繹而成。

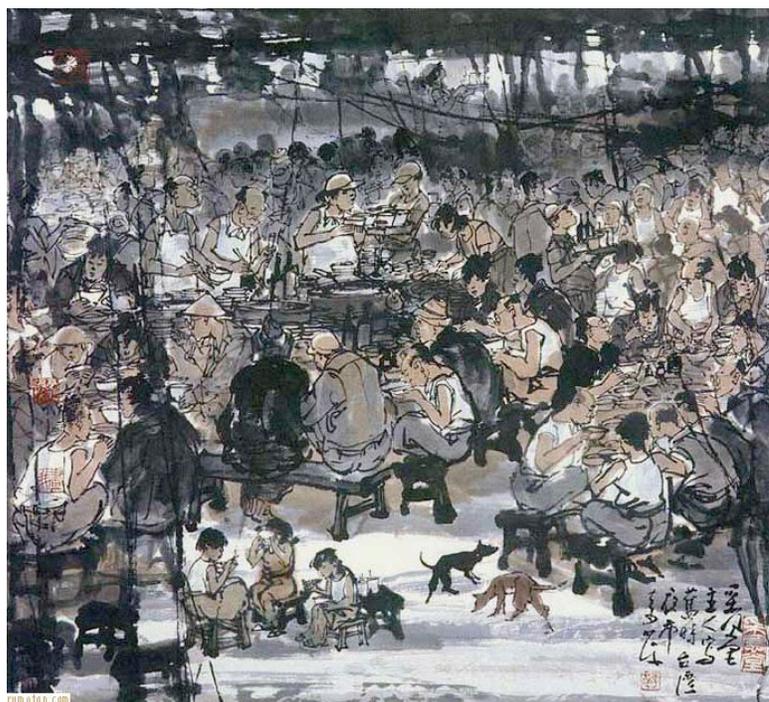
而不同於取用某個光招作為例子，可能使意義過於滿溢或偏逸；這個較為單純的作品所提供的，是一個在城市光海中冥思的機會與出發點：先有了五個紅色的霓虹字樣，然後有了一個招牌，然後是高處屬於企業的巨大市招、屬於國家的紀念物、低處屬於小店的遍地霓虹光，最後則是街道、區塊、城市。



李奇茂，圓環，水墨，150\*150cm

這幅水墨作品在李奇茂的諸多夜市畫作中相當特殊。採用鳥瞰的形式，因此沒有常見明顯的人體形貌（如下圖），也沒有畫家在民俗描繪裡時常強調（有時看來甚至異常擁擠）的人潮。圓環上方列隊等候的三輪車一致朝向圓環內，左方看來並不擁擠熱鬧的遊客們環繞著圓環行走，表達光的筆法也是環繞著建物，有些部份甚至稍微脫離了建物。像是光環。圓環本身也不見明顯的出入口。整個場景與畫家其他與夜市相關作品相比，顏色較淡，對比柔和，像是籠罩在

煙氣繚繞的氛圍裡，只有表示光的部份是以純白色呈現。畫中人們在進行的彷彿是對發光聖物的崇拜，而不是一般想像中熱鬧嘈雜的夜市空間。然而圓環中孕育著與向外透出的光芒卻提醒我們內裡市況正熱，於是圓環裡看不見的繁華與圓環外乃至於畫框外的觀看者之間形成了張力，在圓環旁等待的車夫與我們一同等待著迸發的那一剎。透過同時表現光的充塞與發散的兩種形式，畫家的筆精準地道出圓環夜市的空間形態。不是車行繞過的多餘地塊，而是懷有與吸引的核心，也是眾人眼光與活動交集的空間。



李奇茂，士林夜市，水墨，90\*90cm

## 2.2 警視空間

在關於光與權力的討論中，我們已經見到燈光本身所具有的警戒與對視的意涵。警察與公共照明的設置關係密不可分，前文裡也提及，在街燈普及之前，權力且要求人民負擔攜帶光源的義務。而在公共照明普及之後，照亮逐漸成為

權力者而非人民的責任。人民不斷要求國家照亮各處角落<sup>76</sup>。1920年代開始，日本與台灣的居民開啟一波電燈降價運動，台灣部份由於電力供應本身品質不良，與各種涉及殖民／被殖民者關係的惡劣執法行為，民怨更為沸騰。甚至造成台灣民眾黨與各大報刊的介入，前者且將電燈降價立為政黨努力方向之一（吳政憲，1999：494-524）。官營與民營的電力公司都成為運動抗爭與交涉的對象。此處，在現代國家的知識型構裡，**權力必須看見**的規範指令持續，然而**維護光亮**的掌控主體與期待對象都有了轉變。1967年，日本刑警部門贈送台灣省刑警大隊一種新的「紅外線監視器」，可以在六十公尺內窺探人犯「使對方無所遁形」，讓「一個現代化的刑警人員」在「科學辦案的途徑中」平添助力（聯合報，1967）。而隨著遠端遙控的技術進步，如今國家所想像的已經不是隱藏主體的監控效果，而是在各地佈置自動化的監視器具；就像人民拒斥隱藏式與偷拍的警察相機，卻歡迎或並不反對閉路監視器(CCTV)廣設四處，認為監視器的存在能維持日夜街道的安全。至此，史勒對十九世紀夜間生活的命題完全被倒反了：正是因為街道的可近用性因街道近乎完全開放而不再成為問題，使得道德與安全的宣稱獲得施展的空間<sup>77</sup>。那些原本僅存在夜間，讓人們被看見也讓統治被看見的光源，如今透過科技，一變成為日夜常駐的戍衛。在這個貫徹日夜的攝影手段之上，所體現的是**權力之光的反向滲透**。安全意識不再只是指派守夜人與點燈人，而是更進一步指派無數的值日者，將警醒的燈火在白日也點亮。就像在舊時屋舍陰暗的正廳內點起祈求保佑的長明燈，日間的光亮無法除盡社會的陰影，權力的視線填補這個空缺，把整個時空都視為夜晚虞犯空間，施予不斷的偵視、戒備、搜索。於是日間也被推向夜晚。彷彿在獲取光的權力之後，已經玩厭了不斷征服夜晚的遊戲，而依循同樣的邏輯向白日進侵。

---

<sup>76</sup> 在日治時期的台灣，狀況稍有不同。路燈有由商家出資點亮，「町會」負責管理，也有從示範道路開始的官方裝置或由電力公司協助出資。由於商業效用動機較強，裝設的路燈可能較官方更多樣也更亮。而在不同狀況下，各地政府與輿論同樣認為公共電燈的設置有防止犯罪違規的治理效果。見吳政憲，1997，頁557-562。

<sup>77</sup> 這並不表示徹底拒絕監視器設置的政治態度。反而應該正視在監視器所在的區域以及其承載的安全符指之外，真正造成開放空間危險的事物，並不會因為有監視器而稍減。關於在開放空間攻擊女人以及攻擊少數族群的問題敘述，可參見Solnit, 2001, pp. 232-246。

於是我們對二十世紀末在英國進行的24小時城市(Twenty-Four Hour City)計畫有了不同的理解。論者提出，在這個計畫中「(文化倡議者)應同時與都市設計策略並肩進行以**提供新的公共空間**，而交通疏導與公共運輸倡議者須提供**安全的、可近的環境**俾使包含夜間經濟的活動得以進行。採用24小時城市進程的諸多城市也求透過**自然監視**或**人民一警視**配合其他更正式的監視，如**閉路電視**和**照明規劃**等以產生一個更安全的城市」(Tim Heath, 1997. 粗體為我所加)。如同菲佛與巴尼斯特(Fyfe & Bannister)指出，混合了振興經濟與安全保障的想法，閉路監視器的設置策略除了預算理由外，從未引起可見的抵抗。而閉路電視看來有效減少的犯罪，卻有跡象顯示出在鄰近區域發生；甚至弔詭地，藉由錄下的影像，企業主擁有決定每個訪客行動細節是否為虞犯的權力，反而造成集權淨化與排除可近用性的效果。(Fyfe & Bannister, 1998)

### 2.3 異態光源的自我展示

夜的社會史即是光的社會史。雖然夜晚是以其黑暗作為標示，然而人們若要產生互動，進而產生社會生活，卻需要在有光的地方進行。根據齊穆爾的看法，正是由於人們預想中的空間具有無限延伸的性質，如同邊界的模糊與寬廣性質一樣具有刺激性，這些概念的影響力甚至延伸至「非空間的概念」上。因此，「黑暗賦予集會一種相當特殊的框架，將狹窄與寬廣的重要性引入一種特殊的統合中」。這同時使得在聚會之中的人們彼此感覺更接近，甚至消除了彼此的界限，消除身處空間的感受；卻也刺激聚會之外的人視此為不可忍受的危險所在(Simmel, 1997: 145-146)。

這個命題同樣也適用在一般被稱為文明或都市之影的異態文化上。當各種夜間生活形式(「正常」的：酒館、咖啡廳、演出場合...)逐步被納入管理視野之中，尤其在二十世紀初期之後，許多夜間生活的空間從虞犯性質的光成為夜常生活的一部份。彷彿人們好不容易接受的風險仍不夠多，夜晚之中新的光仍然不斷誕生。飆車、銳舞、蹲佔、各種樣貌的性交換等等，藉著這股變遷的

動力，更願意理直氣壯地展示自己，原本不可見的光有意識地自我展示，不斷挑戰一再敗退的管制手段與道德呼喚。

官鴻志在報導台灣1980年代飆車現場時，提到現場的圍觀群眾與夜市，「使人緬想起舊社會的野臺戲...臺上臺下，交融成一片熱鬧景象」。成群結隊恍似「大河」的飆車隊伍，便如此建立屬於自己的空間（官鴻志，1987a）。而他在另一篇文章的分析中更將飆車的青年與「新種族」（或許是當時的流行用語）作工人與中產階級後代的分割。文中特別提及後者「甚至...（政府）曾經為他們舉辦雷射舞會」，而因此認為飆車文化中「存在著一個社會衝突」。文後更引用英國社會學者的說法，認為「這種次文化將會吞噬中產階級在日常生活上的社會位階」，藉此提出工人階級與道德規訓的衝突性質與未來想像（官鴻志，1987b）。然而他並沒有意識到「雷射舞會」仍然也只是如同官方一直希望以賽車場收編飆車族的治理手段。以其階級凝聚的議程而言，也因此失去與其他異態光源的結盟機會。另外，廖剛甫在談及銳舞空間時，將音樂、光線與藥物認為是銳舞空間構建的要素。在光線部份，由螢光的科幻想像與閃光製造的錯覺維護銳舞群眾的空間感，孕育銳舞新奇的吸引力與共享愉悅的經驗。另一方面，異態的光（或如廖文所指涉的，詭態的光）再怎麼閃亮也不能夠提供鄰近社區與治安單位任何安全上的保障。文中(頁69)所引的一則筆記即指出，警察理直氣壯地用「這裡這麼黑」以及「若是在場其中有一位女性...發生危險」等理由制止銳舞活動進行（廖剛甫，2001）。顯示在官方眼中，異態光源並無法照亮黑暗，提供安全。在當局利用更多照明等技術條件，乃至於慶典符碼的挖掘與操作來發展夜間經濟(Hughes, 1999)，跟隨「24小時都市」計畫時，對於像是銳舞這樣的現象，仍然將樂曲視為噪音、將光源視為黑暗，更凸顯了夜間生活的社會規範性質。

### 3. 陷入更深的夢幻

- 人們總是在晚上亮燈時歡呼。
- 不知是為什麼？
- 他們說，夜晚是人們最期待的時刻。

——電影〔長日將盡(The Remains of The Day)〕

廣告有了新的版本—不再是企業、品牌、社會交往和溝通效用裡或多或少的巴洛克、烏托邦或出神的劇本—新象限中的廣告侵入一切，而公共空間（街頭、紀念物、市集、場景）則皆消逝。

——布希亞<sup>78</sup>

從各種脈絡出發，許多文本不厭其煩地告訴我們，這個時代及其攜帶的「現代性」歷史意涵，意味著一個政治構作被妥善隱藏，社會統合在牧養、監禁與全視的權力—知識型構之下攜手並進，而表徵和刺激物終將主宰日常生活的景象。從夜間生活與光的現代性問題裡，我們能如何理解這個預言？

儘管內含的素質已經有所變易，但古老的狂歡力量仍然以各種不同面貌多少滲入現代的夜間生活之中。在德國的科隆和緬因地方，早在1820-1830年代就開始有計畫地組織嘉年華會的活動，並視為是都市認同的重要成份。19世紀末，兩地的嘉年華會活動即已成為吸引觀光和消費的焦點(Spencer, 2003)。而在當代，休斯(George Hughes)對英國愛丁堡節慶活動的符號操演以及另一份由里斯特與眾多學者共筆的論文“Receiving shadows: governance and liminality in the night-time economy”(Hobbs, Lister, Hadfield, Winlow & Hall, 2000)，提示我們面對在當代都市行銷中的節慶活動的不同態度。兩篇文章皆由二十世紀末「後工

---

<sup>78</sup> 轉引自 Ward, 2001, p. 141。

業社會」中的英國都市治理開始，認為政府的角色從都會管理者轉為資本與促進消費的企業家。跟隨梅本向夜間拓荒的精神，夜間經濟(Night Economy)與節慶化空間的潛力便成為新的著眼對象。在國家力量逐漸介入或協助之下，投入更多的警察、照明與資本，創造有利的投資環境，而確實也吸引到更多組織者與創投資本的進入。然而，正如里斯特一文所提到的，夜間生活場所必須達成與維護識閼性(Liminality)的日常化（亦即，使每日誘引的光具有一定程度異於日間的形象），同時又要遵照私有化空間生產的資本規則。於是，藉由酒精與原始部族階序的模仿（如DJ、公關人員或圍事作為長老），商業力量在各自的地方組織起各自的儀式與族類，其上承載著諸如不遮掩的性愛、爛醉和自我中心等識閼性的想像戲碼。里斯特等學者認為，仔細檢視會發現，在由商業需求所劃定的截然分界之下，「每個細節都與傳統工作日中所沿用的同樣務實」(Hobbs et al., 2000)。在休斯的概念中，雖然同樣使用了慶典「符號的想像戲碼」(repertoire of the symbols)這樣的語彙，固然對他而言，傅柯關於規訓的分析、安全與道德的想像，以及商業全球化的資本規範確實掌握了現代性的動力，但他仍保持一定的樂觀，認為儘管是將古老節慶符號提出來消費，但在符號的操作，以及消費社會物件的迅速過期、淘汰、更新之下，古老慶典的符號意涵及其傳達的宇宙觀被「活在當下」的新時間符號與其中「物的道德觀」所取代。在全球化商業浪潮的席捲所帶來的巨大不安之中，這是一種「對於存在不安全感的後現代式保全」，一種「新的生活策略」(Hughes, 1999)。

只是，在符號的操演與襲用裡，為什麼只有這些透過在當下的符號襲用而重生，卻不是其他？

在兩次世界大戰之間，德國與日本兩個將在日後攜手成為盟友的國家，不約而同地採用了大量的視覺素材、包括二十世紀初發展極為興盛的電力廣告與照明立面等材料，來維繫政權的形象，以及透過各種技術與政策製造全新的訊息來吸引人群、達成奇觀震懾的效果，並分享進步國家之榮光（見第三章）。納粹政權利用收編廣告、擊退商業力量和極端明亮的光芒製造出純粹國家的效

果(Ward, 2001: 132-133)，而日本則透過與商業共進、協同宣傳和現代化管理與科學技術的引進來達到鞏固政權的效果。或許正是由於兩者在基本態度上的不同，造成前者最強烈的形象是為以巨大光照立面包圍的「光之教堂」，而後者在台灣最為人記憶的事件則是始政四十週年台灣博覽會。透過日本總督府與台灣各地產業行會的合作，這次博覽會被認為同時對政權與商業都有相當的利益。然而，由於商業團體與統治政權從一開始就懷有不同的心志，而事實上由地方人士籌辦的南方館相較於主展場也吸引更多人潮，在呂紹理的分析中，認為「在尋求驚奇娛樂與購買物品的消費活動中...庶民大眾早已把『歷史回顧與認同殖民榮光』的企圖輕輕地消解掉了」（呂紹理，2005，242-291）。有趣的是，這段針對二十世紀前期歷史的分析，看來卻與休斯的「後現代」立場有些許相似。

渥德(Janet Ward)在敘述威瑪時代如何點亮城市立面的文章最後，提及電力市招在後現代情境中的狀況。她藉由大量引用布希亞(Jean Baudrillard)的文字來說明，當代的廣告已經取代街道本身。在拉斯維加斯(Las Vegas)、在維蒙(Vermont)，這裡沒有街道，只有廣告的電光與聲響所製造的巨大氛圍包圍了人，創造出「街道效果」。而威瑪立面的「光與暗、沈滯與急速、真實和廣告文本」等等主題之間再無交鋒(Ward, 2001: 140-141)。這無疑翻轉了立面的所有意義。在此處，視野的通透與否也不再是個問題，或者說，正是立面的消失，達成更完美的包圍。在羅威與史勒斯基(Colin Rowe and Robert Slutzky)的概念中，透明性「明顯地具備雙義性」，如同納吉(Moholy-Nagy)提醒的，透明性一方面作為透視阻礙的消失，另一方面同時也會「賦予某種寓言的性質。與某些形式上的賦加」(Rowe and Slutzky: 1997, pp. 22-23)。市招的光脫離了附屬於立面的地位，取代了立面，成為城市主要的風景；沒有立面的城市，卻同時更有效地將人們包覆其中。

早一個世紀之前，班雅明就提醒我們，資本主義商品生產的性質，會將人類帶入如幻夢般的世界體驗之中(Buck-Morss, 1991: 253-286)。此即幻景

(phantasmagoria)。提德曼(Rolf Tiedemann)詮釋道：「幻景即是整體資本主義生產方式，會將自身構作成一種自然力量而與創作它的人民敵對」(Tiedemann, in Benjamin, 2003: p. 938)。人類再一次進入有如神話時代般的畏懼，而如今在圖騰旁點亮燈火的，不是部族的長老，而是社會本身。資本主義生產方式／消費社會所帶來巨量的商品奇觀，乃至於自足成為自然地景的幻景世界，我們身處其中，是否能像休斯那樣樂觀？提德曼整理了班雅明的作品，總結道，班雅明期待出現的，乃是物的靜止辯證(Dialectics at a Standstill)。在其上，則是讓歷史回歸當下，儘管這樣的歷史述說短如長夜夢中電光一閃，仍然可能成為彌賽亞來臨前先知的預言(944-945)。這並非是去預構一個包含所有組成細節的烏托邦，而是去預期末日到來之前的時刻，去想像先知現身道出預言的當下剎那。當下確實成了辯證與解放的核心，然而那個當下卻絕不能減去與歷史及未來的共構。班雅明提到，在集體的無意識中，烏托邦「已在生命的一千種型構中留下痕跡」，他提示我們去收集「歷史的垃圾」，去「贖回」它們免於毀滅(945)。如同提德曼不直接收集彌賽亞的敘述而專注於靜止辯證的片段，班雅明的裝置也從不是直接提供我們單一的遠景如幻夢，而更像是啟動想像的機制：倘若在全球千千萬萬的官方慶典、銳舞曲目，甚至夜行路徑之間，有那麼一個活動，而其中一個特別的歷史瞬間被絞盡腦汁的工作人員從歷史最隱晦之處挖掘出來，從官方眼底下溜過，歷經重重官僚與企業體系，在無數夜常聚集的人群面前蹦現...？

或許也不必痴痴等待這個凡世神啟的片刻。在日常／夜常生活的政略裡，只要宰制可被清楚辨識之處，反抗與連結就會隨之展開。了解到任何現實的空間裡都不存在純然的黑暗或光明，於是我們不須索求某種烏托邦在任何地方實現。只要看到，在每一個歷史的轉角：公共照明的發生、夜間市集打破坊市結構，或現代統治手段的生成中，我們都會經歷一次英雄化與反英雄化的強調，而後再添上一筆屬於夜晚的永恆質素。只要自問，在黑暗中閃現的光亮，打擾了誰？激起誰的憂慮？滿足誰的需求／計畫？當夜間市集發展成徹夜不眠的享樂天堂，違背了誰的道德？激起誰的憂慮？生產出誰的榮華想像／幻象？這

些語言與歷史都需要更詳細地加以領會。如此一來，每一個歷史拓展的重要關卡，都像是在暗夜裡點起一盞新的燈火，在時間的彼端，指引我們看清在平凡中攪動萌生的巨大力量。

## 第五章 結論

那在日間被迫迎合異地語言的，夜裡將夢見原鄉的聲調。

- A. Roger Ekirch<sup>79</sup>

如同在第一章所提到的，關於夜間社會生活，我們可以辨識出延續性、補充性與對映性等三種脈絡。若進一步細究其中的關係，對映性，亦即將夜晚與白晝加以分割並對比的態度，事實上包含了前兩者論題中各自的正反兩面。在延續性上，例如梅本所提出將夜視為均質資本或席維巴赫提出夜的除魅兩種現代化進程中，無論如何進展，終究必須面對此理性進程不可行之處。而在征服夜晚的現代化進程中看似窒礙難行之地，即位於深夜時間活動的可能性，在歷史上卻能找到各種反例。如艾克奇提及在前現代的歐洲社會，無論鄉村或城市、貴族或農民，普遍有將睡眠分為兩段，在深夜起身進行各種日常事務的習慣(Ekirch, 2005: 300-323)；史壯(Roy Strong)在關於飲宴歷史的研究中提到，就像是十九世紀的晚宴一般，在古羅馬帝國時期，貴族的飲宴時間由於人工光源的發展而逐步向晚間發展(Strong, 2003: 24)。而本文也已指出，市民階級的夜常遊憩或勞動者的飲酒尋歡，在時間上也早已深入半夜乃至凌晨；更不用提這其中具有補充性的社會活動，在活動的本質上已是專屬於夜晚，幾乎可以說，在火受到普遍使用的那一刻，人類早已裝備好征服夜晚的能力與精神。

然而，從古到今，人類卻也不斷受到夜晚無法征服的意念所苦。更甚者，每一次照明技術的進步，或全新照明概念的提出，雖然帶給社會不同的夜晚想像，卻也提起社會進一步的防範措施。在此考慮史勒的三元分析架構，配合本文已經呈現的史料，我們可以發現，其實街道（以及更進一步，包含森林與原野等自然環境在內的「室外」範疇）一直在事實上都是可近的，然而就像中產階級把俱樂部與沙龍的門緊緊關上，拒絕其他階級近用，社會道德體系也不斷試圖將室外封閉，阻止不應出現的人們出現，質疑讓那些人們出現在街道上

---

<sup>79</sup> Ekirch, 2006, p. 314.

的一切措施與技術。也就是說，若將歷史現代性視為從某個單一年代開始，人類社會齊一心志向前邁進的理性行動，這樣的史觀預設，至少在關於夜間生活與照明主題的研究中，確是必須從一開始便時刻遭遇質疑的。

而建築在延續性和補充性的論題之上，對映性則表現了夜間生活作為分析對象的尷尬地位。就像夜間休閒活動可能被視為日間勞動力的補充與再生產，也可能被視為違背日常秩序或具有反抗素質的領域；延續性與補充性的可能與不可能、可欲或不可欲，在我們觀察夜間生活的幾乎所有面向時都會同時成為問題。例如以下這兩則報導：

【中央社記者余滌之台中十六日電】台中市面，已漸趨繁榮，新開百貨商店及飲冰室(sic.)多，入夜中山路一帶燈火輝煌，各商店競相陳列上海百貨，其中尤以日用品化妝品為多，價格有較台北為賤者...又台中公園，保存完好，遊人甚多，遊艇蕩漾湖中，終日不斷。

——民報，1946. 7. 17，〈台中市面漸趨繁榮〉

【中央社高雄廿七日電】高雄之商業市場，現趨向於畸形繁榮，街頭攤販極多，但無正常之大宗交易，入夜則燈火輝煌以酒館最為炫耀，昔日之舞場已均改為酒樓。侍應生除一律改穿白色制服外，其他似無大異...記者側聞市中人言，若干商人多就沿海隱蔽處，與外來船隻作非法交易。

——民報，1946. 7. 29，〈高雄畸形繁榮〉

在這兩則前後相距不過半個月的報導裡，具有相當同質性的夜常生活場景被賦予幾乎完全相反的兩種敘述。當時台中與高雄的市況差異理當不會如此徹底<sup>80</sup>，「無大宗交易」的情況相類，兩篇報導之間，百貨／飲冰室與攤販／酒館的對比，便具有相當顯著的正常／虞犯修辭效果。兩個繁華的市區，相類的光照空間，在極為接近的時空與論述脈絡下，卻有完全不同的演繹。此處，現代性在論述上的展現，正如傅柯所說，是同時間的敬重與違抗。相似的狀況也出現在各種時空，譬如中國文人對繁華夜間生活的頌讚與企圖壓抑、史勒在著

<sup>80</sup> 至少在1946年警察的「肅娼」報告中，台中市記錄原有娼妓42名，高雄市也僅4名。資料轉引自林弘勳，1995，頁91。

作中視為分析輿論重點的非同時性等，是在同一個論述層次上彼此對立的位置；台灣夜市的半非法狀態，則是相當具有代表性的空間層次。

而在不同的社會階層之間，治理權力的社會意義於焉浮現。權力似乎特別喜愛在夜晚時分提起可見性的問題，彷彿白晝時權力果真可以一覽無遺。事實並非如此。以光作為分析的主軸，在上文中已經表明，權力在可見性一事上的擴張，最初要求人民不可夜行，或必須攜帶光源；而後由國家廣設路燈藉以使夜晚的空間逐步可見；最後透過閉路電視的設置，翻轉原屬於夜晚的可見性問題，反向延伸，侵奪白晝的時間。在這個意義下所進行的24小時城市計畫，不僅有較受人矚目的夜間擴張旨趣，同時也是製造全天候監視系統的大好機會。在都市中，彷如白晝的照明與攝取影像的監視機制等等裝備，共同維護著一個全年無休的監管系統。而這個系統不僅由國家提供，同時也遍佈於商業空間，除了全年無休，這個系統更有主宰一切都市開放空間的野心。在這個系統背後，則是承載國家／商業意志的經理人在監視、分辨是非，制定策略。

在夜間生活的分析裡，光除了帶有權力掌控的意涵與分析效果之外，同時也具有空間的性質。更精確地說，能夠生產類似於空間的社會意義。人工照明，即便只是最原始的火把或燈燭，一旦點起，亮度便超越夜晚的星月，儘管無法完全加以遮蓋，但已經具備引誘、聚集、通知、標記等等功能，而這並非自然天體所能達成。光的空間性質主要可分為兩個主題：充填與發散。充填指照明能以光的姿態在四周的相對黑暗中劃定並維持一個範圍；發散則包含了誘引、標記、廣宣等等不同功能。因此光照空間也有兩種形態：社會或個人生活得在其中展開的一種，以及誘引目光集中並反饋特定訊息的一種。在本文的敘述中，正是藉由這兩種光的空間性質，使得國家與商業資本能夠在照明技術進入大規模的中央供應與控管時代之後，配合影像複製技術，成功壟斷絕大部份的目光，藉此獲取權力或利益。

當國家與商業搭建的舞台逐漸變得無所不在，我們也不能忽視虞犯與非法光源的存在。權力不斷警戒著夜間活動的各項發展，國家與商業不斷從夜間生

活之中抽取有效生產性元素並加以合法化，歷史上已經證明禁無可禁的夜間社會生活，也不斷以異態光源的形式自我展現。在光／影的修辭習慣下，光被認為是善的、進取的、溫暖的、強壯的、秩序的，而影則反之。異態光源的存在顯然擾動了這個語言序列的和諧，致使社會仍必須以黑暗的修辭加以形容。將顯然是光亮而活動繁盛的現象仍稱為都市或文明之影，這種論述的隨制性質再度強化了黑暗在語言上的階序。而儘管人類宣稱夜晚已被征服，就如維東所說，夜晚永遠還有無法征服的角落。

更進一步問，【夜間生活現代化＝征服夜晚＝照明拓展】的等式果真如此牢不可破？要求降低都市光害的Dark Sky計畫從1980年代開始，在全球各地都產生組織性的響應。結合了「節能照明」的環保概念，這個計畫已經獲得數個城市重新制定照明規範<sup>81</sup>。無論怎麼說，這個計畫都是極其現代的。甚至從另一面來看，在這個極其現代的計畫裡，連街燈與商業照明—正是最無可置疑的現代性夜間計畫—都只因為阻礙了觀星與能源損耗的需求而能輕易地被視為現代社會產製的錯誤。正是繼承了對於夜幕下他者活動的警戒與敵視，在面對各種夜間活動與夜間社會生活現象時，只因其屬於夜晚，一切否定便似乎有了最基本的根據。諸如中國古代官方對於「夜聚曉散」的質疑、西方自古以來一直存在的守夜人制度、不分東西方皆有對各種夜晚民間活動的恐懼與幻想等等權力的緊張，在現代化的過程裡，從警戒、否定與禁制轉向全面開放但持續監控的巨大體系，同時透過大規模的夜間活動與光照展示來收編以往視為不合法的活動，並製造政治與經濟權力無可反駁的合理性。觀察今日眾人視為完全合理正常的夜間活動，看似是不斷解放的過程，然而透過細緻化的管理手段與選擇性的合法化過程，一種傅柯式的現代權力已經誕生，不再需要恐懼提防，而只需不斷保護並增強當下的治理手段。

因此在結論時，我認為應可針對夜間生活現代性的主題與政略提出「附／負現代性」的題旨。上述的對映性論題，構成夜間生活形態在認識上的基礎，

---

<sup>81</sup> 見IDA組織網站，<http://www.darksky.org/>。

「夜常生活」因此在概念上可視為由兩個層次共同構成，一是受禁制而仍存續的民間社會生活，一是權力許可的正常合法社會生活。在以光照為主軸的分析取徑下，可以見到兩個層次之間的流動與交換。這個題旨能透過夜間生活的歷史視野，將我們的認知拉回夜間活動至今仍存在著的禁制之上，也能因此認識到這個主題上所承載的長遠變動、每個階段裡一再重演的表態、對抗與逃逸戲碼，以及當下在我們的社會裡，所有相關歷史軌跡沈澱至底，稀微但仍可辨的些許紋路。

## 參考書目

中文書目、英文書目、報紙資料、圖像文本、網路資料

### 中文書目

- 巴赫金(Mikhail Mikhailovich Bakhtin)著，李兆林、夏忠憲等譯，1998，《拉伯雷研究》，河北教育出版社。
- 王爾敏，2000，《明清時代庶民文化生活》。中央研究院近代史研究所。
- 王魯明、陳琛，2004，〈香燭與壁爐—從火的使用看中西傳統住宅的不同〉，《新建築》，2004卷6。新建築。
- 王賽時，2000，〈唐代的夜生活〉，東岳論叢第21卷第4期。山東社會科學院。
- 白先勇，1992，《孽子》，允晨文化。
- 台北市文獻會，2004，〈臺北夜市文獻座談會記錄〉，《臺北文獻》第148期。台北市文獻會。
- 江菁頌，1998，〈台北版的灰姑娘童話開始在街頭上演—探討台北市青少年柔性宵禁〉，國立臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 朱元鴻，1999，〈她讓自己丟人現眼！—詭態與美學判斷再探〉，第四屆《性教育、性學、性別暨同性戀研究》國際學術研討會。中央大學。
- 朱德蘭，2003，〈日治時期臺灣花柳業問題(1895-1945)〉，《人文學報》第27期。國立中央大學文學院。
- 任大慶，2003，〈《〈韓熙載夜宴圖〉疑辨》的疑辨〉，《榮寶齋》第21期。《榮寶齋》編輯部。
- 伊永文，2005，《到古代中國去旅行》。中華書局。
- 言金星，1987，〈漢代夜市考〉，《江西社會科學》1987年第5期，江西省社會科學院。
- 李桂奎、張學成，2001，〈論明清文言小說時間設計的夜化傾向〉，《臨沂師範學院學報》，臨沂師範學院學報編輯部。
- 李疾，1986，〈岡山籬筐會：台灣傳統市集的沒落與蛻化〉，《人間》1985年10月。人間出版社。

- 李國銘，1998，〈頭社夜祭與祀壺信仰初探〉，《台灣風物》第48卷第1期，台灣風物雜誌社。
- 李歐梵，2001，《上海摩登——一種新都市文化在中國1930-1945》，北京大學出版社。
- 李學勤，2004，〈論先秦道家的「夜行」〉，《史學集刊》。《史學集刊》編輯委員會。
- 呂紹理，1998，《水螺響起——日治時期台灣社會的生活作息》，遠流。
- ，1999，〈日治時期台灣的休閒生活與商業活動〉，載於《台灣商業傳統論文集》，中央研究院台灣史研究所籌備處。
- ，2005，《展示台灣：權力、空間與殖民統治的形象表述》，麥田。
- 余舜德，1995，〈空間、論述與樂趣——夜市在台灣社會的定位〉，《空間、力與社會》，中央研究院民族學研究所。
- ，1996，〈對立與妥協：試論夜市與國家的關係〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第82期。中央研究院民族學研究所。
- ，1999，〈夜市研究與台灣社會〉，載於徐正光、林美容主編，《人類學在台灣的發展：經驗研究篇》。中央研究院民族學研究所。
- 孟元老著，黃驗注，2004，《圖解東京夢華錄》。實學社。
- 林弘勳，1995，〈台灣地區「風塵次文化」之社會基礎〉，私立東吳大學社會學系碩士班碩士論文。
- 林育德，1988，〈D. J. 流行尖塔上的行業〉，《人間》1988年6月。人間出版社。
- 林衡立，1962，〈台灣土著民族射日神話之分析〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第13期，中央研究院民族研究所。
- 林衡道，1960，〈台北附近的觀月勝地〉，《台灣風物》第10卷第8、9期，台灣風物雜誌社。
- 官鴻志，1987a，〈怒吼的大河，反叛的車龍〉，《人間》1987年9月。人間出版社。
- ，1987b，〈當工人「飆」上街頭 飆車族的社會學根源〉，《人間》1987年9月，人間出版社。

- 周君佩，1998，〈逾越／愉悅的身體政治—女子三溫暖的女性休閒經驗與空間意義〉，國立臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 周建忠，1995，〈《楚辭》黃昏意象發微〉，《雲夢學刊》1995年第2期，湖南理工學院。
- 周璽，1993，《彰化縣志》，台灣歷史文獻叢刊。台灣省文獻會。
- 吳金泰，1997，〈蜈蚣閣、藝閣、電子花車—一個歷史現象的再觀察〉，《台灣風物》第47卷第1期，台灣風物雜誌社。
- 吳政憲，1999，《繁星點點：近代臺灣電燈發展（1895-1945）》。國立臺灣師範大學歷史研究所。
- 吳哲良，2003，〈蹲佔聚落的日常生活分析：以台中市無尾巷為例〉，私立東海大學社會學系碩士論文。
- 茅盾，2002，《子夜》，人民文學出版社。
- 涂爾幹(Emile Durkheim)著，渠東、汲喆譯，2000，《宗教生活的基本形式》。上海人民出版社。
- 倪根金，2000，〈漢代夜市考補〉，《學術研究》2000年第9期。《學術研究》編輯部。
- 侯聰慧，1986，〈漂泊者之歌〉，《人間》1986年3月。人間出版社。
- 柯瑞明，1991，《臺灣風月》。自立晚報文化出版部。
- 洪淑苓，2003，〈女性節日文化初探：以近代方志中的「元宵走橋」等習俗為例〉，《台大文史哲學報》第59期。台灣大學文學院。
- 紀登斯(Anthony Giddens)著，李剛、李猛譯，2002，《社會的構成》。左岸。
- 唐玄之、劉興林，1998，〈中國古代燈、燭原始〉，《中國科技史料》第二期。《中國科技史雜誌》編委會。
- 唐肇黃，1935，〈陽燧取火與方諸取水〉，《國立中央研究院歷史語言研究所集刊》第五本第二分。中央研究院歷史語言研究所。
- 施安昌，2004，《火壇與祭司鳥神》。紫禁城出版社。
- 桑內特(Richard Sennett)著，黃煜文譯，2003，《肉體與石頭》。麥田。
- 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〉，國立臺灣大學建築與城鄉研究所博士論文。

- 許興寶，2001，〈宋詞構設夜意象的基本原因〉，《鹽城師範學院學報（人文社會科學版）》第21卷第3期。鹽城師範學院。
- ，2002a，〈詞為「夜文學」的思考〉，《陰山學刊》第15卷第3期。《陰山學刊》編輯部
- ，2002b，〈春宵一刻值千金〉，《廣播電視大學學報（哲學社會科學版）》2002年第3期。《廣播電視大學學報》編輯部。
- ，2004，〈宋詞的質性〉，《廣播電視大學學報（哲學社會科學版）》2004年第4期。《廣播電視大學學報》編輯部。
- 陳柔縉，2005，《台灣西方文明初體驗》。麥田。
- ，2007，《囍事台灣》。東觀。
- 陳熙遠，2004，〈中國夜未眠—明清時期的元宵、夜禁與狂歡〉，《中央研究院歷史語言所集刊》75.2。中央研究院歷史語言所。
- 陳榮輝，2003，〈從6.23「頭社夜祭」談文化認同〉，《平埔族群與台灣社會大型研討會論文集》。中央研究院民族學研究所。
- 曹銘宗、陳雅玲，1997，《台灣的飲食街道·基隆廟口文化》，基隆市立文化中心。
- 傅仰止，1995，〈社會調查中的日常生活變項：以夜間作息為例〉，《大型社會調查研究經驗交流暨變遷中的台灣社會研討會：社會變遷基本調查》。中央研究院民族學研究所。
- ，1997，〈夜間活動人口的型態與特質〉，張荳雲、呂玉瑕、王甫昌編，《九〇年代的台灣社會》。中央研究院社會學研究所籌備處。
- 傅柯(Michel Foucault)著，林志明譯，1998，《古典時代瘋狂史》，時報文化。
- 童若雯，1997，〈火焰考古：中國女性文學傳統源起與疑難〉，《中國文化》第15、16期。中國文化研究所。
- 張娟，2003，〈杜詩之「夜」—論杜甫的傷夜情懷〉，《南京工業大學學報（社會科學版）》。南京工業大學。
- 張寧，2003，〈是運動還是賭博？：跑狗論述與現代上海的成形，1927-33〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第42期，中央研究院近代史研究所。
- 張鄰，1983，〈唐代的夜市〉，載於《中華文史論叢》第1輯，上海古籍出版社。

- 熊月之，2003，〈燈燭之情〉，載於熊秉真編，《睹物思人》，麥田。
- 葛兆光，2003，〈嚴昏曉之節—古代中國關於白天與夜晚觀念的思想史分析〉，《台大歷史學報》第32期，台灣大學歷史學系。
- 楊文秀，1997，〈北宋東京市民的夜生活〉，《唐都學刊》第52期，西安文理學院學報編輯部。
- 楊聯陞，1985，〈帝制中國的作息時間表〉，《國史探微》，聯經。
- 趙彥寧，2001，《戴著草帽到處旅行》。巨流。
- 趙衛東，2003，〈愛、夜、燈：戴望舒詩歌的情感與意象〉，《南京航空航天大學學報（社會科學版）》。南京航空航天大學。
- 潘庭松，1985，〈空虛啊！空虛...黑夜裡不停流轉著的舞步〉，《人間》1985年12月。人間出版社。
- 賴正哲，1997，〈在公司上班—新公園作為男同志演出地景之研究〉，淡江大學建築學系碩士論文。
- 廖剛甫，2001，〈Let's Go Party: 台灣銳舞(Rave)文化之研究〉，東海大學社會學研究所碩士論文。
- 劉永華，2003，〈閩南四保的路燈習俗〉，《民俗研究》。《民俗研究》編輯部。
- 劉吶鷗，2005，〈遊戲〉，《城市風景線》。百花文藝出版社。
- 劉偉冬，2002，〈歡宴的另一面—解析《韓熙載夜宴圖》〉，東南文化。南京博物院。
- 韓春燕，2006，〈隱蔽的生活之痛—解讀遲子建中篇小說《世界上所有的夜晚》〉，《當代文壇》2006年第2期。四川省作家協會。
- 鍾俊陞，1988，〈台灣的娼婦經濟第三卷 依賴與發展〉，《人間》1988年11月，人間出版社。
- 鍾喬、陸傳傑、紀雲山，1988，〈溫泉文化系列報導〉，《人間》1988年9月，人間出版社。
- 豐家驊，1986，〈宋代的夜市〉，《文史知識》1986年第7期，《文史知識》編輯部。
- 簡文敏，2001，〈游移、接軌與重構—小林與加蚋埔平埔夜祭文化展演現象初探〉，《台灣風物》第51卷第2期。台灣風物雜誌社。

- 簡文敏，2002，〈「查某暝」與「偷拔蔥」—兩種女性生命形態之變遷、整合與比較〉，《台灣風物》第52卷第3期。台灣風物雜誌社。
- 簡慧蓉，1989，〈「紅包場」的世界〉，《人間》1989年2月，人間出版社。
- 顏艾琳，2005，〈黑色的光〉，中國時報「人間詩選」2005年11月16日。中國時報。
- 蘇碩斌，2005，《看不見與看得見的台北》。左岸文化。

#### 英文書目

- Bachelard, Gaston, tr. by Alan C. M. Ross, *The Psychoanalysis of Fire*. Beacon Press.
- , tr. by Joni Caldwell, 1988, *The Flame of a Candle*. The Dallas Institute Publications.
- , tr. by Maria Jolas, 1994, *The Poetics of Space*. Beacon Press.
- , tr. by Edith R. Farrell, 1999, *Water and Dreams*. The Dallas Institute Publications.
- , tr. by Edith R. Farrell and C. Frederick Farrell, 2002, *Air and Dreams*. The Dallas Institute Publications.
- Benjamin, Walter, 2003, tr. by Howard Eiland & Kevin McLaughlin, *Arcade Project*, Harvard University Press.
- Buck-morss, Susan, 1991, *The Dialectics of Seeing*. MIT Press.
- Chatterton, Paul and Robert Hollands, 2003, *Urban Nightscapes*. Routledge.
- De Certeau, Michel, 2002, *The Practice of Everyday Life*. University of California Press.
- Dewdney, Christopher, 2004, *Aquainted with the Night*. Bloomsbury.
- Edwards, Carolyn McVickar, 2003, *In the Light of the Moon: Thirteen Lunar Tales from around the World Illuminating Life's Mysteries*, Marlowe & Company.
- Ekirch, A. Roger, 2006, *At Day's Close*. Norton.
- Foucault, Michel, tr. by Alan Sheridan, 1991, *Discipline and Punish*. Penguin Books.

- , tr. by Catherine Porter, 1997, “What is Enlightenment?”, in Paul Rabinow ed., *Essential Works of Foucault* Vol. 1. The New Press.
- , tr. by Robert Hurley, 1998, “Different Spaces”, in James D. Faubion ed., *Essential Works of Foucault* Vol. 2. The New Press.
- , 2000, ““Omnes et Singulatim”: Toward a Critique of Political Reason”, in James D. Faubion ed., *Essential Works of Foucault* Vol. 3. The New Press.
- Fyfe, Nicholas R. and Jon Bannister, 1998, “The “Eyes upon the Street”: Closed Circuit Television Surveillance and the City”, in Nicholas R. Fyfe Ed., *Images of the Street: Planning, Identity and Control in Public Space*. Routledge.
- Graulich, Michel, 1981, “The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual”, in *Current Anthropology* Vol. 22, No.1. The University of Chicago Press.
- Haine, W. Scott, 1999, *The World of the Paris Café*, The Johns Hopkins University Press.
- Heath, Tim, 1997, “The Twenty-Four Hour City Concept”, *Journal of Urban Design*, Vol. 2, issue 2. Routledge.
- Hobbs, Dick; Stuart Lister; Philip Hadfield; Simon Winlow and Steve Hall, 2000, ‘Receiving Shadows: Governance and Liminality in the Night-Time Economy’, *British Journal of Sociology* Vol. 51 Issue 4. Routledge.
- Hughes, George, 1999, “Urban Revitalization: the Use of Festive Time Strategies”, *Leisure Studies* 18. Routledge.
- Jenks, Chris, 1995, “The Centrality of the Eye in Western Culture: an Introduction”, in Chris Jenks ed., *Visual Culture*. Routledge.
- Kevane, Michael and Leslie C. Gray, 1999, “A woman’s Field is Made at Night: Gendered Land Rights and Norms in Burkina Faso”, in *Feminist Economics* 5(3). Routledge.
- Lefebvre, Henri, 1991, tr. by Donald Nicholson-Smith, *The Production of Space*. Blackwell.
- , tr. by John Moore, 1995, *Introduction to Modernity*. Verso.
- , tr. by John Moore, 2000, *Critique of Everyday Life*. Verso.
- , tr. by John Moore, 2002, *Critique of Everyday Life*, Vol. 2. Verso.
- McQuire, Scott, 2005, “Immaterial Architectures: Urban Space and Electric Light”, in *Space and Culture*, vol. 8. Sage Publications.

- Melbin, Murray, 1987, *Night as Frontier*. The Free Press.
- Milne, Lorus J. and Margery J. Milne, 1981, *The World of Night*. Harper Colophon Books.
- Noyes, Dorothy, *Fire in the Plaça*, University of Pennsylvania Press.
- Palmer, Bryan D., 2000, *Cultures of Darkness: Night Travels in the Histories of Transgression*. Monthly Review Press.
- Rowe, Colin and Robert Slutzky, 1997, *Transparency*. Birkhäuser Verlag.
- Schivelbusch, Wolfgang, 1986, *The Railway Journey*. The University of California Press.
- , tr. by Angela Davis, 1988, *Disenchanted Night: The Industrialization of Light in the Nineteenth Century*. The University of California Press.
- Schlör, Joachim, tr. by Pierre Gottfried Imhof and Dafydd Rees Roberts, 1998, *Nights in the Big City*. Reaktion Books.
- Shao, Qin, 1998, “Tempest over Teapots: The Vilification of Teahouse Culture in Early Republican China”, *The Journal of Asian Studies*, Association for Asian Studies.
- Simmel, Georg, 1997, “The Sociology of Space”, in David Frisby and Mike Featherstone ed., *Simmel on Culture : Selected Writings*. Sage Publications.
- Solnit, Rebecca, 2001, *Wanderlust: a History of Walking*. Penguin.
- Spencer, Elaine Glovka, 2003, “Adapting Festive Practices: Carnival in Cologne and Mainz, 1871-1914”, *Journal of Urban History*, Vol. 29 No. 6.
- Steger, Brigitte and Lodewijk Brunt, 2003, *Night-Time and Sleep in Asia and the West*. RoutledgeCurzen.
- Strong, Roy, 2003, *Feast*. Pimlico.
- Verdon, Jean, tr. by George Holoch, 2002, *Night in the Middle Ages*. University of Notre Dame Press.
- Janet Ward, 2001, *Weimar Surfaces: Urban Visual Culture in 1920s Germany*. University of California Press.

#### 報紙資料

- 工商時報，2004a，〈攤販劇增 紓解失業壓力有功〉，2004年5月2日。中國時報。

- 工商時報，2004b，〈攤販救國論〉，2004年5月3日。中國時報。
- 中時晚報，2004，〈光照夜貓晚上睡得著〉，2004年4月26日。中國時報。
- 中時晚報，2005，〈光復剎那的台灣〉，2005年8月15日。中國時報。
- 民報，1946a，〈台中市面漸趨繁榮〉，1946年7月17日。民報。
- 民報，1946b，〈高雄畸形繁榮〉，1946年7月29日。民報。
- 台灣日日新報，漢文版，1907a，〈基隆觀月風景〉，1907年8月27日。台灣日日新報。
- 台灣日日新報，漢文版，1907b，〈天長節夜會狀況〉，1907年11月5日。台灣日日新報。
- 台灣民報，1927a，〈加里飯〉，1927年1月2日。台灣民報。
- 台灣民報，1927b，〈歌仔戲怎樣要禁？〉，1927年1月9日。台灣民報。
- 台灣民報，1927c，〈中華會館夜學被禁止〉，1927年5月15日。台灣民報。
- 聯合報，1951a，〈電力公司籲請用戶節約用電〉，1951年9月16日。聯合報。
- 聯合報，1951b，〈台北風情畫 台北廿四小時小賣過市〉，1951年10月1日。聯合報。
- 聯合報，1951c，〈各縣自下月起開始冬防戒嚴〉，1951年11月25日。聯合報。
- 聯合報，1952，〈冬防戒嚴守則 當局訂定十項〉，1952年12月5日。聯合報。
- 聯合報，1953，〈環島萬家花燈火 縣衙一片讀書聲〉，1953年3月1日。聯合報。
- 聯合報，1954a，〈假面具下的東柏林〉，1954年2月14日。聯合報。
- 聯合報，1954b，〈黑色的威脅〉，1954年12月5日。聯合報。
- 聯合報，1956a，〈杯底紅粉愛國情殷 率先自購敬軍花朵〉，1956年2月9日。聯合報。
- 聯合報，1956b，〈北平夜生活 晚上九時全部打烊〉，1956年7月2日。聯合報。
- 聯合報，1956c，〈今夜晚〉，《聯合報》1956年9月15日，聯合報。
- 聯合報，1957a，〈上了共產思想的當！女人天堂·丹麥〉，1957年4月28日。聯合報。

- 聯合報，1957b，〈通宵達旦酒色無邊 女人天堂·丹麥〉，1957年5月2日。聯合報。
- 聯合報，1957c，〈春色無邊話巴黎〉，1957年5月30日。聯合報。
- 聯合報，1957d，〈上海—最寂寞的商埠〉，1957年7月16日。聯合報。
- 聯合報，1957e，〈夜巴黎底情調〉，1957年7月30日。聯合報。
- 聯合報，1957f，〈集東方風月之大成 中國人的天下 星加坡〉，1957年9月5日。聯合報。
- 聯合報，1957g，〈東方人雖窮，但她們要臉 昏沉沉的香港〉，1957年10月29日。聯合報。
- 聯合報，1957h，〈東京吧孃〉，1957年11月9日。聯合報。
- 聯合報，1962a，〈準備以最大犧牲爭取最後勝利〉，1962年3月20日。聯合報。
- 聯合報，1962b，〈東京夜生活冠全球〉，1962年6月30日。聯合報。
- 聯合報，1964，〈銷魂處·子夜筵前歌舞〉，1964年8月9日。聯合報。
- 聯合報，1965，〈夜總會多少問題〉，1965年11月8日。聯合報。
- 聯合報，1967，〈刑警睜隻電光眼 要把黑暗看個穿〉，1967年9月24日。聯合報。
- 聯合報，1972a，〈美軍停止來台度假〉，1972年4月12日。聯合報。
- 聯合報，1972b，〈茶室酒吧無非是變相淫窟 昏燈高椅怎能不想入非非 兩監委指出台北市色情氾濫嚴重 監院通過糾正案請政府弭此歪風〉，1972年7月11日。聯合報。
- 聯合報，1973，〈節約能源人同此心 杜絕浪費各抒卓見〉，1973年11月29日。聯合報。
- 聯合報，1974，〈聞雞起舞〉，1974年4月1日。聯合報。
- 聯合報，1989，〈今夜，來點不一樣的 逛逛PUB，如何?〉，聯合報。

#### 圖像文本

李奇茂，《圓環》，水墨，150\*150cm。

——，《士林夜市》，水墨，90\*90cm。

顧闓中，《韓熙載夜宴圖》，水墨，333.5\*28.7cm。

Joseph Kosuth, 1965, *Five Words in Red Neon*. (Neon)

*The Remains of The Day*, 1993, directed by James Ivory, screenplay by Ruth Praver Jhabvala. (Movie)

Vincent van Gogh, 1888, *Café Terrace at Night*, Oil on Canvas, 81\*66.5cm.

網路資料

中文維基百科，<http://zh.wikipedia.org/wiki/夏時制>

中央氣象局，<http://www.cwb.gov.tw/V5/astrometry/Data/calendar/summert.htm>

林石城，《八十春秋話當年》網頁版，屏東生活資訊網  
<http://www.pingtung.com.tw/80saylife/default.htm>

廢墟，<http://www.wretch.cc/blog/Whitehouse55>

寶藏巖公社，[http://blog.yam.com/treasure\\_hill](http://blog.yam.com/treasure_hill)

Bartenbach Lichtlabor GmbH, <http://www.bartenbach.com/homepage/en/start.htm>

International Dark-Sky Association (IDA), <http://www.darksky.org/>

MSNBC, Nov. 21, 2005, “Mirrors to banish village's winter darkness”  
<http://www.msnbc.msn.com/id/10138983/>

USA Today, Apr. 5, 2007, “Gasoline use up 2.8% since early time change”  
[http://www.usatoday.com/money/industries/energy/2007-04-05-daylight-savings-usat\\_N.htm](http://www.usatoday.com/money/industries/energy/2007-04-05-daylight-savings-usat_N.htm)

Wikipedia, <http://en.wikipedia.org/wiki/Kristallnacht>

## 跋

…而您，親愛的主！恩賜我俾能創作幾首美麗的詩，讓我證明自己並非最卑下者，更卑下於那些我所鄙視的。

——波特萊爾

這是一篇關於夜間生活的碩士論文。有關於光、感官、日常生活空間／經驗，與人類文明的一個錯誤的斷面。

作為社會科學最基礎的事前準備，也就是議題設定、問題意識決斷、甚至研究方法與資料範圍等等，難以定案。說清楚點，根本是處在所有零件皆有可能浮動更替的半透明狀態。

重點再也不是最初面對這個問題時「找不到」的無奈與惶惑，而逐漸變成如今「到底該是什麼」的自我對話。不斷地、重複地逼問自己，究竟是什麼？要不要放入賣淫的歷史？要不要關照夜間勞動的感知史？要不要採用框架分析的立論態度？要不要重新編排巴什拉？要不要深入採取班雅明的城市光輝？要不要堅決顛覆文化傳統裡的明／暗修辭系列與對比？要不要強硬地接連韻律分析裡身體與社會的空缺？要不要...？

困擾。無盡的困擾。當夜間生活的歷史事實不斷堆累，分析成為一種困苦的勞動，並不只是學界神話中所謂「找到切入點」這麼單純，而是永遠無法自我滿足的白日盡頭。恐懼不隨著夜幕高張，卻蔓延在燈光所及的模糊地界之上。稍為認真唸書的這幾年來，接觸這麼多知識的精華，能夠引領我的，仍只是極少極少的斷簡殘篇。

碎裂的世界裡，我們佔據有光的角落，踏在疑似明亮的邊界上，對那片廣大的黑暗嚮往不已。

長期以來，我梭巡在各種邊界上，尋找其他逾越者稀薄的身影。彷彿追尋一事實果真可以決定什麼。彷彿只要我在這寬容過度的盜獵時期裡拾獲一片偶然，生命便有了屬於自己的出路。在另一段學界神話裡，那個頓悟的時刻，心酸眼亮的剎那，在格物冥思的盡頭終於願意睜開雙眼，一切事物因此點亮，燃起晶瑩的火光。多少人，多少神話的主角，帶著籠罩萬物的火光，乘著延展的枝桠不停向外，直至更多的一切對靈魂而言完全透明。神話英雄們因此轉身，而所聽聞見的再也不是原來的世界。

我毫不質疑那些神話的虛幻，但如今我知道是怎樣的困窘與挫折讓這些神話在人類文明理性中心之處堅韌地存活。

在這個題目裡，沒有什麼是不可期待的，正因為沒有什麼是已經沈澱的。在序文裡發出豪語要探索夜之真實的歷史學家，最後只以「雞鳴」作為過往逝去之現代化的註腳；不顧學界慣例堅決轉向詩意的科學史論作者，對於夜晚也只有賜予我們幾句詭祕的詩句；主張戰爭與國家絕對意志之氣概的歷史罪人，以米諾娃夜梟的翱翔自況知識分子的思索；獨裁者在夜晚用光柱的序列感動整個歐洲；統治之眼因見到人民被博覽世界的彩光炫惑而喜悅。夜讓所有陰謀坦誠相對。最深沈的夜晚引領最顯著的暴露，最耀眼的真理永遠在破曉之前閃爍。

然而，在書寫獲得面紗女神恩賜的靈光之前，沈默仍然如陰黑的深水，唯能代表無盡的死亡。

在這段日子即將迫近的終點之前（我對這個階段的時間限制極其感恩），我無力地書寫、運動、聲明、對各種事物上癮。網路上的對話改變不了什麼，運動改變不了什麼，連書寫都改變不了什麼。我被迫搬弄從來不曾信仰的理念，傳遞不可承諾的訊息，轉移自己的焦點，期待努力有所回報。

然而這一切與我何關？

世界僅在其極盡繁多之處。我給予自己認識的限度，永遠在不可望及的遠方。

我將要做些什麼呢？在社會學無盡變化的宇宙裡，我正致力於一個星球的誕生。萬千引力盤覆吸扯的重力場裡，這個吸子的質量與構成元素，決定了自身的周圍，甚至周圍以外的世界，如何在表面映照出這顆星球淡薄的魅影，其中漂浮的各種量體、元素、奇異點，如何因它而些微更易自己的軌道，在個別的世界裡自認自足，卻無可避免地受到我的星球所影響。我希望此處誕生恐懼的暗影，無法見光，卻依舊存在。這不只能反映著這顆星球的誕生，也堆積著星球誕生的整段時間裡蘊含的體驗之苦痛與愉悅。