
文化媒體的品味與監督： 以天主教對美國電影審檢的成效為例

艾立勤* (Louis Aldrich S.J.)

摘要

本文試圖為現代生活提供一個重要議題分析：社會能夠控制大眾媒介到何種程度，以及以何種方法解決此種問題。目前大眾媒體在電影、電視、錄影帶、電腦遊戲中，性與暴力方面的負面效應日益嚴重，因此，要求藝術作品在道德方面強化，並予合理監督的呼聲也日見高漲，蓋其訊息對日常生活應有的尊嚴與品味，均有深遠之影響；事實上：從西方亞里斯多德、天主教、基督教的社會，到東方儒家思想，都對藝術資訊的創作者或負責人，期許至深，以維護社會倫理機制的正常運作。一個倫理道德軟弱的社會，正反映了自我毀滅的傾向，因此即便藝術有其獨立性，藝術亦未必是道德的載具，但欲避免不道德的藝術導致社會喪亡，吾人借重某種權威來監督制衡或領導它，是有其必要的。最理想的方式固為媒體自律，但事實證明：自律要達成高標準是有困難的，因此本文介紹「半自律」在美國試行的個案，特別是天主教正道軍的例子：彼此合作更能促使傳媒與公共道德兩者雙贏，希望能藉此激發台灣學界進一步思考：「半自律」是否適合在台灣試行的問題。

關鍵字：文化媒體、電影審檢、正道軍、半自律

* 輔仁大學神學院院長

壹、引言

不久前在美國小城立特頓（ Littleton ）發生的一場悲劇中，兩名中學生槍殺了同窗手足。至少社會上某些有力人士，其中包括美國總統柯林頓及第一夫人希拉蕊在內，已開始呼籲：應對較具暴力傾向的媒體表達方式加以「控制」，因為極其明顯的，這兩名年輕殺手曾受某些熱門遊戲軟體的嚴重影響；該類遊戲的主題為搜索並殲滅敵人，且在某一遊戲情節中，「勝利者」最後會自殺身亡。這兩名殺手同時也是暴力搖滾歌星曼森（ Marlyn Manson ）的歌迷，而曼森自認是「撒旦的司祭」，並支持反基督文化。

目前，任何審檢制度應不致因這些衛道者疾呼而遽予恢復，原因之一是「美國民權聯盟」（ American Civil Liberties Union ）等團體力量強大，一向嚴密保護言論自由；另一原因則是媒體本身對大眾視聽握有強大影響力，足以轉移社會焦點，將朝野對此個案的關注，導向槍枝管制的問題。

然而，常識將使父母與社會繼續相信該兩名少年接觸的媒體，即電影、唱片、遊戲軟體、網際網路及音樂電視等，其實已對他們的行為造成影響。其中一個男孩的朋友們，便指稱兇手在瘋狂殺人慘劇發生前一年間的言行改變許多；他們覺得至少有部份原因與他的新文化生活方式有關，而這種新的生活方式，即受到本論文所謂「文化媒體」（ cultural media ）的深遠影響。

筆者希望將上述文化媒體（如音樂、電影、音樂電視、唱片等）與政治媒體做一區別，因後者主要報導的是新聞、政治立場、社會運動等。儘管在討論新聞或政治觀點應否受檢時，會涉及某些重要的相關議題，但本文將不針對其加以探討。筆者將專注於一個對媒體（尤其是大眾媒體）而言極重要的問題：言論自由是絕對的嗎？

社會或家庭是否有權以共同利益為由，用某種方式管制言論自由？這個問題對社會與媒體而言非常重要：因為若媒體力量如許多父母的認知一般，足以侵蝕年輕人（甚至成年人）的道德感受力，且類似立特頓慘案的事件頻繁發生，過度的激烈反應可能因而產生，使媒體應有的許多正當權利與特權遭到剝奪。就另一方面觀之，若文化媒體宣稱其不斷灌輸於美國及世界文化的性和暴力，並未對反社會行為造成重大影響，媒體如何賺取每年數十億美元的廣告利潤？

事實上，所有文化都知道媒體就廣義而言，均能影響大眾生活與道德，因此所有文化都會審查或控制某些公共「表達方式」，無論其為言論、著作、藝術或娛樂。雖然電影及電視中越演越烈的性與暴力，已被現代社會所接受，但多數人目前仍無法將受害者真正死亡視為娛樂（儘管過去的文化曾是如此）。這是一個極端的例子，但卻證明了大多數人會因表達形式之殘忍、淫穢、粗暴或腐敗影響，而覺得言論自由應有其「道德限度」。即使多數人感覺有此限度，但此限度並不一致，且持續受到媒體本身所影響。事實上，判定表達方式是否無妨的標準也已急速改變，因為文化與媒體間的互動，導致大眾對性和暴力的容忍度逐漸上升。文化「道德限度」的改變無庸置疑，只要比較五零年代與今天的電影即可得知。此一客觀改變是否對個人行為造成負面影響，至今仍意見紛歧。儘管如此，一位年僅十八歲的學生，在討論立特頓慘案的原因時寫道：

立特頓槍擊案那天晚上，我看了幾個報導立特頓慘案的新聞頻道。科羅拉多州有個人說的話引起了我的共鳴。一位主播正在訪問一位瓊斯伯羅槍擊案受害者的母親。他的問題是：「如果你回想一九五零年代的美國，會發現這種事情絕不會發生，但如果你看看今天的美國，這種事情越來越頻繁。」¹

文化媒體對個人（尤其是兒童）的衝擊，是許多傳播與社會學領域研究的主題，有些人認定此種影響的確存在，但有些則否定有任何重大關聯。然而，大部分倚賴常識與傳統道德標準的父母們，卻覺得孩子在不斷接觸高度的性與暴力後，一定會受其影響。父母們也覺得：如此激烈的程度，或許會對整個文化造成傷害，使其因侵蝕而敗壞。尤其是他們可能覺得那個最普見的回應，即「如果不喜歡，就不要看，或者不要讓孩子看」，根本無視於常識性經驗法則的存在。

在現實世界裏，任何個人或家庭都很難抵擋強大的文化潮流。這些父母體認到：當孩子或社會真的遭到文化媒體傷害時，唯有廣泛的社會運動、共識或法律，方能使這種情況獲得糾正。我們或許可以肯定：若目前的趨勢持續不斷，文化媒體資訊日益增加的性與暴力，遲早會遭到反對和抵制。因此，透過某種形式的管制遏止此一趨勢，可能會對媒體有所益處。

對文化媒體施以社會性的管制，至少可以四種方式進行：

第一、由社會壓力間接管制：此法在某種程度上已經實現，但在管制年輕人的人的選擇上成效不彰。

第二、政府立法進行審查：此法對導正濫用極為有效，但對媒體與政治輿論的一般自由而言，卻是最不可行的方案。

第三、媒體自律：很不幸的，由於目前在美國連民主派的政治人物，都在呼籲立法與合法約束，因此我們必須承認自律已經失敗。

第四、「半自律」方式：即為達到合理自律，同時與其他單位合作，讓合作者真正地監督媒體的產出，真正達到調整媒體的藝術作品。

探討「半自律」之道德基礎與實際應用，為本篇論文之主要目的。凡相信現今電影、電視、唱片及娛樂業趨勢（其中一度被視為「半色情」之內容，已為主流媒體所接受，只要花一天觀看音樂電

視即知；而一度被視為「色情」之內容，則正在測試好萊塢主流電影之接受度），不致對道德或文化造成傷害者（至少其程度不須管制），均無須繼續閱讀本文。

然對關心道德與媒體之關係，以及媒體之社會責任者，筆者在此討論之內容極為重要。許多亞洲讀者或許將首次認識一套曾在美國電影工業施行卅年，且成效頗為卓著的「半自律」模式。

貳、道德與文化媒體之一般關係

在本節中，筆者將從「藝術」（至少是廣義的「藝術」）的角度探討文化媒體。藝術是文化媒體中最高層次的表達方式，甚至就狹義的「藝術」而言亦是如此。此外，筆者相信哲學家對道德及藝術間關係的一般看法，甚至可適切的應用於文化媒體中較一般的作品。對這種關係有所瞭解非常重要，因為要求管制或審查媒體的意思，即按照倫理道德的某些標準，規範某些藝術的表達方式。

一、道德與藝術間之關係，及兩者之自主範圍

首先，試以法國哲學家馬利坦（Jacques Maritain）所做的一些哲學區分，來進行探討。馬氏在將「思考理智」（其目的為純粹真理）及「實踐理智」（其中真理以達成某些「善」為導向）做一區別後，將實踐層面分為「實踐」與「製作」兩個範疇。

「實踐」在此指的是人類自由行為的實踐。在「實踐」中，人的自由意志受「明智」之德行所引導，將善的行為加以實踐，而透過此一（道德上）善的行為，人本身（在道德上）亦成為善的。²

「製作」則以產生行動為導向，其宗旨為產品或作品之製作。在此達成之「善」並非人類（道德上）的善，而是作品的善。藝術之所以令人沉醉，是因為其創造了一個新的世界，在此世界中可離

開現實生活的無趣與道德生活的壓力。³ 道德與藝術均為絕對的；「絕對」意指兩者本身即為目的。因此，將藝術視為道德的宣揚者是一錯誤。因為「明智」與引人向「善」有關，而藝術僅應與作品的「善」有關，因為藝術在此為一純粹之抽象形式，所以與道德無直接的相關。⁴

有鑑於此，就算一個藝術家的道德生活敗壞，他的藝術德行不會直接受到腐蝕。從另一方面觀之，這位藝術家所追求的，一定是比作品本身更受人喜愛之物，將藝術作品做為作者為人之「善」，就像是崇拜偶像一般。此外，製作一件在本質上不道德的藝術作品，對藝術家而言是不道德的。藝術本身不道德時，當然，關心道德的人將會試圖加以約束：「因為藝術的善有別於人的善，所以外在的限制被加諸於藝術上」。⁵ 藝術家（其中包含媒體藝術家）會抗拒該外在限制，是很自然的事。然而，根據自然道德律的部份傳統理解，若道德與藝術間有所衝突，藝術應退居其次。

由以上的分析，我們可說道德藝術的討論可能不甚恰當，因為道德並非藝術的主要目的。儘管如此，針對不道德的藝術進行討論卻是可能的。「不道德」可分為三個不同的等級：第一、是一般所謂的猥褻作品；第二、從大多數倫理學家的角度觀之，很明顯對個人而言，是屬於「臨近罪惡敗行的情境」（a near occasion of sin / immorality）的作品；第三、嚴重地使社會道德感受度，普遍降低的作品。

二、不道德的作品

到目前為止。大部分國家的法律至少在理論上禁止猥褻性著作、電影、唱片、電視節目等。若道德無法約束猥褻品，藝術便完全不受道德之約束。大多數人還是認為猥褻品應受管制，至少在非成年人方面是如此。然而，這個普遍的共識卻立刻面臨一實際障礙：

猥褻品的定義問題。雖然在多元化的社會裏，猥褻品的定義非常困難，我們仍可提出以下定義：猥褻品「包含內在意向或傾向在於激起性慾之作品」。根據此一定義，一件作品是否猥褻，並非特定個人之反應所能決定：這是因為就一方面而言，有些人極不敏感（舉例來說，罹患某疾病），一件很明顯的猥褻作品也無法激起他們的慾望；就另一方面而言，有些人基於個人特質或容易興奮，甚至完全單純的作品也能激起慾望。⁶

一件因其內涵或屬性而能激發性慾的作品，在道德上為惡的，因為這種慾望僅在合法夫妻準備示愛時，才是合乎道德標準的。從傳統道德的角度觀之，上述不合乎道德的激情不僅本身是惡，也可能導致其它嚴重的不道德行為，如婚前性行為、通姦、同性戀性行為、自慰等。

我們也可以從觀察者的角度，重申反對猥褻性藝術的道德立場，因為對此觀察者而言，猥褻性藝術是倫理學家所謂的「罪惡的機會」（an occasion of sin）。此種機會為輕易使人從事不道德行為之人、地點或事物。這種機會的形成因人而異。舉例來說，對酗酒者而言，甚至一杯酒都算是邪惡因素，但對大多數人來說卻不是。因為對多數人而言，對邪惡因素的事物設限，通常是整個社會的責任。除猥褻性藝術外，「暗示性藝術」也是所謂「淫猥惡」（sins of impurity）的邪惡因素；「淫猥惡」為一種不符道德之行為，其中包含婚前性行為、濫交、性幻想等。很明顯的，若我們檢視今日的文化媒體，婚前性行為基本上已是一種「道德中立」的活動，而性幻想及其它各種情慾，更是媒體不斷刺激的目標。一般而言，文化媒體似乎不將傳統道德所稱之「淫猥」，視為一種嚴重的道德過失。

傳統道德卻視「淫猥惡」為重罪，無論其程度為何皆然，因為「淫猥惡」會導致以下幾種後果：

藐視婚姻生活與人類繁衍的偉大奧密；對造物主、伴

侶、子女或後代不負責任（尤其是後代）；失去尊嚴（色慾中固有的自我放縱現象，使人失去感受尊嚴的能力）；並造成根深蒂固的自私主義，將愛視為糞土（故有人無恥的貶低自己，與他人共同褻瀆上主…無法感受或甚至逃避上主，將心閉鎖於真愛之外）⁷。

由此可見，傳統道德認為最重要的是保護家人、子女與後代。由於任何無法保護家人與子女的文化，都正走向自我毀滅的道路，因此大多數存續數千年的文化（如基督或儒家文化），以道德、社會及法律方式嚴禁各種「淫猥惡」的作法，實不足為奇。筆者稍後將回到這一點。首先，讓我們談一談暴力的問題。

「猥褻」過去雖是由激起性慾的角度加以定義，今天卻傾向於將該定義延伸至引發暴力（如鼓勵強暴或殺害警察的饒舌歌），或者特定團體仇恨（如納粹宣傳影片）的媒體作品。這種定義方式的問題之一，便是極難將觀看某部電影，與引發暴力或仇恨間取得確切關連；但常人只要觀看一部色情電影，就能很快的激起慾望，至少對男性而言是如此。然而，有鑑於人會對暴力與仇恨逐漸免疫，觀看暴力電影或仇恨宣傳所累積的效果，便成為關心大眾福祉者呼籲管制藝術表達型態的原因之一。事實上，在立特頓發生悲劇之後，迪士尼已主動將其部份最暴力的電動玩具撤出市場。

三、亞里斯多德和孔子：文化樂曲

首先，本節將簡單說明「自然道德律」為何，以及我們如何知道此道德律的理論之一。西方文明（從希臘開始，經羅馬至基督世界）與儒家文明（中國、日本、韓國等）兩種道德系統，都遵循某種自然道德律的倫理系統。這些系統的基礎是：人類具備一共同的人性，且依此人性生活，將導致個人與社會之繁榮；從另一方面觀之，違反人性只會導致自我毀滅。

在此基礎之下，各文化經由一種「有德者最適存」（morally fittest）的原理，逐漸發現符合與違反人性的人類活動為何。就某種程度而言，這種測試非常簡單：背離自然道德律的程度愈高，文化便愈脆弱，且愈容易走向毀滅之路。

事實上，所有歷史悠久的文化，都主張嚴格限制婚外性行為。相較於今日文化媒體所表達的道德觀，基督信仰與儒家的性道德訓誡不僅「保守」，也肯定一個文明的道德觀須受某種「文化樂曲」（cultural music）的支撐，才能延續家庭及社會生活。此「文化樂曲」除音樂本身以外，尚包含文學與戲劇、人類互動的禮節與順序、儀式與禮儀及娛樂型態等等。孔子曾以下列說法，闡述「文化樂曲」與道德間應有的關係：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」⁸，且「志於道，據於德，依於仁，游於藝」。很明顯的，藝術、人文、德行與「道」之間具有內在關連，且藝術不僅不應不道德，還必須使人「尊貴」，以對個人與社會有所助益。

對孔子而言，禮、樂和藝之所以促進人類繁榮，並不是因為三者均為德行，而是因為三者塑造了易於「行德循道」的內外環境：「導之以政，齊之以刑，民免而無恥；導之以德，齊之以禮，有恥且格」⁹。這位華夏文明的道德天才看見了「文化樂曲」，以及文明與個人「自律」能力間的密切關係，他有可能誤判了嗎？時至今日，透過電影與電動玩具，當代另類的「文化樂曲」腐蝕了從事性或暴力活動時的羞恥感，年輕人又如何能「自律」呢？

在西方，亞里斯多德為自然道德律提供了理論基礎。他在探討兒童教育時曾說道：

「立法者應毫不猶豫的剷除穢言，因為一句輕聲的無恥之言，將很快的導致敗德之行。年輕人尤其不應重述或聽見此類言論……，同時我們既然不准有不當的談吐，所以我們顯然也應禁制猥褻的圖畫或言論。」¹⁰

然而，亞里斯多德和孔子的假設，都是立法者或當權者會行使某種權力，以管制或審查「文化樂曲」或「文化媒體」。然而，是否有一管制或審查的理由為今日媒體所能接受的？筆者將敘述天主教會的立場，因為天主教是西方少數以哲學理論探討審查制度的機構之一。針對天主教的觀點進行探討，亦與筆者稍後將介紹的媒體「半自律」有關。

參、天主教對審檢的觀點

本節一開始，或許應再次強調：審檢（即透過道德管制藝術）是人類社會的一種普遍作法，而不是宗教或天主教才有的專利。在討論審查制度時，第一個問題便是何謂「自由」，以及自由與「權威」間之關係。對某些思想家而言，自由的精髓就是毫無外在限制。

然而，根據天主教的觀點，自由主要是「自由從事個人應做的事」。換言之，自由有兩個層面：選擇的自由與行「善」的自由。選擇的自由顯然是行「善（道德）」的必要道德基礎，但行「善」的自由必須包含內在的恩寵、習慣、動機與德行等，才能自由的實現個人所選之「善」。此外，除非自由的基礎為道德真理的客觀層級，否則選擇的自由會逐漸導致奴役，而非真正的自由。在現實世界裏，「毫無外在限制」的自由，卻經常犧牲了社會正義與公共利益。對自由而言，權威的角色就是保護並倡導公共利益。¹¹

至於在自由與公權力的關係方面，根據自然道德律的原則，權威的角色為整合個人之正面貢獻，並限制個人之負面行為，以符合公共利益。就文化媒體的管制而言，肩負實現共同利益責任的權威有三種：父母權威與政府權威（經由法律施行），以及運用法外工具的非政府權威（教會、婦女團體、兒童保護組織等）。在最理想的狀況下，以上三者會合作致力於實現公共利益。

在多元化的民主社會裏，這三種權威的協調非常困難，但某些一般原則是存在的。第一、若有人表示任何言論自由管制，在根本上是錯的，他已誤解了自由的意義，以及自由與自然道德律和公益間之關係。第二、要求管制言論自由的法令完美無缺（或根本不要法令），是不對的。第三、儘管言論自由的管制法令越少越好，但法律至少應禁止猥褻的藝術品，以符合公共利益。

儘管如此，為求公益而以法律方式限制言論自由，卻面臨了兩個限制。第一、就個人或媒體自由的角度而言，濫權情形（尤其是政治濫權）將因法令的增加而惡化；第二、就公共利益的角度而言，在毫無文化支援的狀況下施行該法令，速度可能非常緩慢，以致傷害在法令實施前便已造成。舉例來說，目前網際網路中的色情資訊傳播，幾乎毫不受限，蓋未成年者均可輕易存取，且其數量似乎已達法律所難以有效控制的程度。因此，除了法律之外的其他方式，是很值得探討的。其它的方式包含：「自律」、「半自律」及「公共壓力」。本文重點即為「半自律」（semi-self-regulation）。

肆、半自律的個案及成效

若我們檢視美國或台灣文化媒體之現況，基本上兩者目前均以自律的方式運作。從傳統道德標準的角度觀之，此類自律方式已經失敗；換言之，媒體已成為許多人的「接近犯罪的機會」，且正使道德生活的素質降低。大多數主流媒體可能不贊同傳統道德觀，而且就算同意，也不希望透過法律將其實現

一、貝爾電話公司的例証

在目前的情況下，媒體本身即掌握著管制（或不被他人管制）的力量，何必將其交由另一個管制組織？貝爾電話公司（Bell Tele-

phone System) 的例子，或許能幫助我們瞭解為何制訂外部管制的政策，反而會對媒體有長遠的益處，且在確保言論自由方面尤其是如此。

今天的美國已將電話系統民營化視為理所當然，但這並不一定是必然的。維爾（Theodore Vail）為貝爾公司一九一零至二零年代中期的總裁。在那段期間，許多歐洲電話系統均在政府之下正常運作。為避免美國電話系統的國營化，維爾做出以下決策：貝爾公司比任何政府機構更能捍衛社會利益。當時這項政策至少具備三個層面：(一)貝爾公司雖為獨佔事業，卻能以合理價格提供優質服務；(二)貝爾公司將繼續致力研發，以提升服務品質；(三)鼓勵將貝爾公司交由公眾管制（public regulation）。由於此一策略極為成功，杜拉克（Peter Drucker）曾稱許維爾「或許是商業史上最具有成效之決策者」。維爾所採經營策略的第三個層面，即本文最感興趣之處。¹²

在一個基本上是電信獨佔事業的企業裏，多數總裁可能會將時間花在對抗管制上，但維爾十分明白：就傳統角度觀之，正因貝爾公司不單只是一間自由企業而已，因此長遠看來，若能由公眾管制則是由政府接管外的唯一選擇。維爾的結論是有效且有原則的公眾管制，是貝爾能否存續的關鍵，而歷史也已證明其正確性。維爾開始實施其計畫時，某些公眾管制機構已經存在，但商業利益的力量已使這些機構形同虛設。維爾不僅將恢復這些管制組織視為己任，還要求所有地區主管如此。貝爾公司並未追求短期暴利，而是鼓勵這些單位制訂公平，且能真正保障公共利益的費率，同時讓貝爾也能獲得合理利潤。¹³ 筆者之所以界定維爾推動的系統為「半自律」模式，是因為此一系統雖不是完全的自律，但卻能發揮合作與互助的精神，而非衝突與對立的氣氛。這個策略為美國大眾提供了頂尖的電話系統，也使貝爾成為一特殊且受保護的獨佔事業。美國文化媒體本身也有一個例子：三零至六零年代中期電影工業的半自律措

施。在實施半自律之前，美國的电影工業曾嘗試自律，但卻功敗垂成。

二、好萊塢首次嘗試自律

美國的电影工業起步時，除了反猥褻法律之外，並無任何管制。然而，到了一九二零年代，電影劇情的道德問題開始凸顯。

在二零年代晚期，電影業承認其道德觀已跌至谷底（業者目前也大多承認當時是如此），甚至連部份製片人也有同感。擔心道德責任或票房下跌（或兩者）的製片人，開始思考自律的可行性。電影圈內所有的大公司在一九三零年主動提出「電影工業製作規範」（Production Code of the Motion Picture Industry），以約束所有主要的業者。¹⁴

前段敘述的關鍵是：業界本身意識到業者未善盡道德責任，而此失責行為也打擊了票房。越來越多人拒看那些違反其道德感受的電影。「電影工業製作守則」（後來簡稱「守則」）在一九三零至三四年間曾經歷多次修改，但到了一九三三年時，這種自律方式顯然已經失敗，因為業界無法約束個別製片人。這正符合了維爾與常識所洞悉之原則，即營利組織的自律極為困難。另一個問題，是藝術家通常專注於作品的「非道德的善」（non-moral good），而此種「藝術感受」有別於一般人的「道德感受」，對父母而言尤其是如此。儘管出師不利，「守則」在三零年代中期至六零年代中期間逐漸發揮效力，其原因主要是美國天主教主教團的強力支持。經由電影工業的協助，天主教會成立了一個名為「正道軍」（Legion of Decency）的組織，以監督電影的道德內容。「正道軍」為業界扮演「半自律」組織的成效卓著，且時間達數十年。¹⁵

「守則」的成功是電影業者與「正道軍」合作的結果。奎格里（Martin Quigley）與電影業及「守則」的接觸達卅年之久，他便曾

表示：

「守則」獲得主要業者的大力支持，在好萊塢和紐約均是如此……，業者對「守則」的支持度令人欣慰。此一獨一無二的現象，代表了電影業已誠心接受其道德責任，在商業領域中是無出其右的。這是影劇娛樂圈史無前例的現象。¹⁶

無論奎格里的「史無前例」是否過於誇大，「守則」成效卓著是不爭的事實（奎格里或許不知：貝爾亦透過「半自律」接受了道德責任）。現在讓我們看看「半自律」實際的運作方式。

三、正道軍的運作

在介紹正道軍實際的運作方式之前，筆者必須強調一些重點。首先，「製作守則」的制訂較「正道軍」為早。此外，正道軍的責任僅限於電影的道德內容，而非藝術或技術價值。最後，雖然正道軍的宗旨為提倡「健康」電影，但卻反對透過電檢方式達到此目的。因此，天主教「電影監督委員會」（Episcopal Committee on Motion Pictures）發表了以下聲明：「正道軍認為法律措施極可能引發政治審查之危險，而非確保電影得以健全之工具。」¹⁷

基本上，正道軍及美國主教團相信「自律」為保障電影藝術及道德品質的最佳方式：「回顧美國教階制度於一九五七年針對『審檢』所發表之聲明，我們希望提醒業者：天主教會已清楚表明由業界自我約束，並將法律控制降至最低，為較適合之管制方式。」簡言之，正道軍的目標為：「確保健康電影，以提供大眾正當休閒娛樂。」社會輿論是達成此一目標的最佳利器，正道軍認為提升民眾意識，較聯邦或州管制更能抵制不道德電影。

儘管正道軍不斷反對（或至少未運用其影響力提倡）法律審查，

並以鼓勵「自律」為其正式立場，但正道軍仍採取了實際行動，與電影業建立了某種半自律「組織」的關係。¹⁸ 當正道軍提及以社會輿論「做為武器」時，便可清楚看出此一走勢，因為該說法隱含的問題是：以誰為目標？答案是那些違反「守則」的製片人。就某方面而言，正道軍在告訴電影業：既然你們制訂了約束不道德電影的規範，我們就會運用大眾輿論加以監督。若電影業能以維爾的態度面對「公眾管制」，正道軍便不須被迫使用較輿論更為強大的武器。

事實上，正道軍所擁有的武器，不僅是激起社會輿論而已。最有效的武器，或許是他們足以間接抵制違規電影的強大號召力。由於大多數天主教徒會遵守正道軍的建議，因此若正道軍認為某電影製片違反「守則」，該片的利潤自然會下降。甚至反對「守則」者，都會因壓力而對電影的道德內容有所注意，以避免收益上的損失。上述抵制行為是如何運作的？

加入正道軍者誓言：拒看被該團體視為「有違道德」（morally objectionable）的電影，他們亦不鼓勵他人觀看此類電影。「有違道德」與否須視觀眾的成熟度而定，有些電影「對兒童或青少年而言有違道德」，但成年人卻可觀賞；有些電影則被評定為「對所有人而言均有違道德」。

上述誓言屬自願性質，但卻受到主教團的鼓勵，而一般教友皆認為主教團為極高的道德權威。整體而言，起誓者均會遵守誓言。有鑑於此，正道軍根據「守則」所制訂的分級系統（rating system），對家庭觀看某部電影與否具高度的影響力。被正道軍評為C級「應受譴責」（對所有人而言均有違道德）的電影，在票房營收方面等於被判了死刑。唯隨著時代的進展，這些誓言的強悍意味逐漸淡化，用語也較自制，以下是部份彼時的誓言：

「本人願加入正道軍，以譴責一切低賤且不健全之電影。本人願與志同道合者攜手團結，共同抵制此類嚴重危

害青年、家庭生活、國家及宗教之電影。」

「本人嚴正譴責猥褻之電影，因其與其它墮落組織共同啃蝕社會道德，並在我們的領土上提倡性狂熱。」

「本人願戮力激發社會輿論，共同抵制視惡行為常規；視罪犯為英雄或英雄。」¹⁹

隨著時代的轉變，誓言也較簡化：「本人譴責猥褻與不道德，以及頌揚罪惡或罪犯之電影。」即便在這段簡化的誓言中，我們都可發現正道軍與現代電影之道德觀有段差距。

現代電影經常頌揚罪惡與罪犯，但在那段史上一些最偉大電影問世的期間，幾乎每一部片中的罪犯，至少在最後一幕都會自食惡果。此外，正道軍不會因其認為某片將威脅天主教成年人之道德觀，而將該片加以譴責。這是因為正道軍也希望塑造一種「道德環境」（moral atmosphere），即亞理斯多德和孔子的「文化樂曲」（moral music），以致使該類電影的產量日見減少。事實上，正道軍在其影響力達到巔峰時，相當成功的達到此項目標。然而，正道軍是如何評定電影是否有違道德？²⁰

就現代女權主義的角度而言，正道軍在某種程度上領先時代，因為大多數的「評審」都是受過大專教育的母親們。每位評審須繳交一份四頁的影片分析，但其目的並非評斷「影片之藝術、娛樂或技術價值」（對藝術家而言最重要的層面），而是審查影片的道德觀。

基本上，影評必須評定「該片是否違反或呼應基督與傳統道德標準？」此外，評量還包含：婚姻是否遭誹謗？電影是否具暗示性？犯罪是否被描述為懦弱，而非英雄行為？犯錯創造利潤或應予譴責？個人或一群人之間的善惡掙扎，當然可以是描寫的主題，但藉「揚惡」卻模糊了「惡」之意義，或者藉「隱善」扭曲「善」之內涵，卻會「使人心墮落並貶低藝術」。²¹

以上敘述，證明正道軍關切的不只是「淫蕩猥褻」，還包含我們所謂的文化音樂或禮儀。在正道軍影響力達到巔峰的期間，亞里斯多德口中的「無恥之言」，幾乎自電影中完全消失。除非悔改，否則沒有一個罪犯是英雄；權威一般而言受到支持，甚至連父母的智慧亦如此。同樣的，今天觀賞電影者一定可透過其「所見所聞」感受此一差別。情況之所以會改變，主要是因為正道軍及「規範」失去影響力。這也引發了另一問題：電影工業為何最終放棄了「半自律」模式？

四、回歸自律方式

基本上，回歸自律的原因有三：第一、許多好萊塢的製片及藝術家，強烈希望擺脫正道軍支持之「守則」藝術限制；第二、天主教會對正道軍應如何運作，缺乏共識；第三、自六零年代中期起，人們對所有權威的尊重日益降低，其中以對天主教會者為尤。

一九六四年前後上映的「藍月」(The Moon is Blue) 為首部成功挑戰「守則」的電影，而好萊塢對「守則」與正道軍制衡作法的抗拒，可由該片導演派明格爾(Otto Preminger) 的言論看出：「部份主要電影公司的懦弱，使正道軍取得了不當的權力。他們怕正道軍，他們怕賠錢。」²² 第二部成功打擊正道軍道德權威的電影，是一九六五年的「當舖老闆」(The Pawnbroker) 。一方面，該片是一部描述猶太大屠殺的嚴肅電影；另一方面，在片中一個妓女解開上衣暴露出胸部，違反了「電影規範第七條第二款，以及好萊塢的最後禁忌」。儘管「當舖老闆」明顯違反「守則」，執行「守則」者卻批准該片，而正道軍則將其評為「該受責難」。正道軍並未貶低該片之藝術價值，但堅稱批准將使裸露在電影中正常化，裸露將因商業利潤而遭濫用。

正道軍的執行秘書解釋：裸露之所以不被接受，「不是因為正

道軍認為一切裸露在本質上均為猥褻，而是因為公共利益使然。一旦裸露因正當理由獲准，便無法確保其不遭濫用。」²³

就客觀角度而言，正道軍的立場有如先知預言：裸露甚至在電視上亦已被接受。儘管立場再正確不過，正道軍卻再也無法表達其看法。甚至在天主教會內，正道軍也慢慢無法堅稱電影的「道德評量」，可獨立於藝術價值之外。高度的藝術價值或「可取之社會內容」，逐漸被用來將至少有部份內容不符道德或公益者合理化。一般而言，這表示強調社會正義的主題，可包含「守則」過去應會禁止之性、暴力或犯罪鏡頭。一旦這種藝術價值與不道德內容相互抵銷的情形普遍化，正道軍的有效性便蕩然無存。其實，正道軍本身也開始以此方式評量電影。於是，「誰怕吳爾芙？」（Who's Afraid of Virginia Woolf?）這部顯然用語「粗鄙下流」且違反當時「守則」的電影，也未被正道軍評為「該受責難」。此一放寬的趨勢，也導致正道軍本身的分裂。²⁴ 這種分裂，反映了在傳統道德與較寬鬆的性道德之間，天主教會內的意見已逐漸分歧，而全美國也是如此。好萊塢當權製片人的反對，加上教會及正道軍的內訌，終使美國電影工業的「半自律」模式步入歷史。

正道軍在六零年代晚期至七零年代初期瓦解，而自那個時候起，美國便無任何現存的公眾機構，有能力向電影工業施以任何程度的管制。此種結果，使我們重回本文一開始所提及的：現行自律模式，已使傳統道德標準評為「不道德」的性與暴力，可在電影中出現。若至此處，讀者尚覺得道德重整確有其必要，筆者願提出以下建議。雖然在這些建議中，有部份可應用於一般的媒體情況，但筆者將只專注於台灣現況的局部討論。

伍、台灣文化媒體半自律的可能性

在本節中，筆者將探討台灣文化媒體實行半自律的可能性。凡相信媒體應擁有絕對言論自由，或現今媒體之道德內容未侵害公眾利益者，均不須繼續閱讀本文。然而，凡相信媒體之暴力與性「毒素」，已使兒童與青少年過度暴露於其中，並導致台灣社會受到傷害者，筆者將針對台灣施行半自律系統的可能方式，提出一些結論與建議。

第一個結論是「純自律」就長期而言並不可行，且只會導致兩種結果：台灣社會普遍道德感的逐漸低落；或可促使政府立法審查的強烈反彈（因犯罪、家庭瓦解、婚外性行為、經濟蕭條之情形逐漸增加）。上述結果均並非我們所樂見。

第二、媒體本身須瞭解其本身並無「純自律」之能力。為符合公眾利益，媒體須由一配合度高之外部機構進行監督。這表示效法貝爾電話將眼光放遠，不讓可能的短期優勢或利潤，遮掩了媒體及電信事業皆可由政府接管（或起碼經其直接立法管制或審查）的事實。

第三、管制機構須執行決策之權力，但其不一定非得是直接的法定權力。此機構可以是公眾管制團體或類似正道軍之組織。媒體本身必須支持此一組織，如果媒體有智慧，就應效法貝爾公司前總裁維爾的作法。當維爾入主貝爾電話時，商業力量已徹底擊垮管制機構，而今天西方及台灣的媒體，亦享有幾近完全的自由。然維爾卻促使管制機構重生。正如維爾一般，媒體可以思考的是：就長遠而言，過度保護權利，是否反而會扼殺媒體合理的藝術自由？

第四、藝術與道德應有之範圍應獲得保障。正道軍僅就電影的道德內容進行評量，在基本上是對的。一方面，只要藝術不含猥褻、

暗示或明顯敗壞道德之內容，道德「審檢」便不應擅加判斷；另一方面，若道德內容對公眾利益有所侵害，任何程度之藝術價值，均不得做為進入大眾媒體之理由。

第五、在台灣可成立何種「半自律機構」方面，筆者提出以下實用建議：由佛教、道教、儒教與基督信仰各派代表成立跨宗教組織，或許是最恰當之方法。若該組織能就何為「不道德」電影達成共識，則符合此共識的電影一定已違反公眾利益。此外，這種跨宗教組織應該避免過度狹隘之道德詮釋。最後，這樣的組織若能實現，便可能建立真正的道德權威，並促使家庭及個人遠離不道德的電影、電視節目、遊戲軟體、搖滾電視音樂等。如此一來，該跨宗教組織為台灣提供之服務，便與正道軍曾提供美國電影業之服務近似。

陸、結 論

筆者是一個住在台灣近廿年的美國人，記得剛到台灣時，文化媒體還受到相當程度的嚴格管制，至少彼時在電影的性內容方面確係如此。若與同時期的美國電影相比較，今昔差距誠如天壤之別。當時，甚至很難看見大專學生情侶公然牽手。

我還清晰記得是在什麼情況下，首次意識到：台灣也正在步上美國低俗文化的後塵。有一次，我搭乘的公車停在桃園市的某個十字路口，我注意到路旁有個年約十一歲的小男孩，正好奇而專心的盯著一面牆。公車大概在那兒停了一分鐘，而那個男孩也一直盯著那面牆。當公車載著我從小男孩身邊經過時，答案揭曉了：一張充滿暗示性的色情電影海報。

我不知道那張海報當天會對小男孩的未來有何影響，卻知道台灣媒體的「美國化」已使青少年人口群產生劇變，已是社會上既存

的事實：婚前性行為及之後的墮胎，在中學裏也不足為奇。

那名男孩所看到的與台灣青少年不斷暴露於文化媒體中，引起台灣性態度的開放改變，以及暴力與反社會行為的情況，將嚴重侵害台灣的家庭與社會生活。為了台灣的未來，尋找將「禮」與「樂」融入現代文化媒體之方式，實為當務之急。

註 解

- 1 Sarah Roney, "From Where I Stand : A Teenager's Voice from Inside the Culture of Death", (April 21, 1999).
Web site: <http://www.nwnorth.com/users/lcorbett/clcforum/country/10>
- 2 Jacques Maritain , Jucques and Raissa Maritain Oeuvres Completes. Freiburg Suisse: Editions Universitaires Suisse, Publication in Progrtess, Vol. I , Art et Scolastique[AS]. p.623.
- 3 Ibid., p.624.
- 4 Ibid., p.632.
- 5 Ibid., pp.691-692.
- 6 Harold Gardiner, Catholic Viewpoint on Censorship, Image Books(New York, 1961) , pp.64-66.
- 7 Bernard Haring, The Law of Christ, Vol. III , Mercier Press(Cork, 1967), p.290.
- 8 A Source Book in Chinese Philosophy, translated and compiled by Wing-tsit Chan, Princeton University Press (Princeton, New Jersey, 1963).
- 9 Ibid., p.22.
- 10 The Basic Works of Aristotle, edited by Richard McKeon, Random

- House(New York,1961), pp.34-35.
- 11 Harold Gardiner, Catholic Viewpoint on Censorship, Image Books (New York, 1966), pp.34-35.
 - 12 Peter Drucker, The Effective Executive, Harper and Row, Publishers (New York. 1966), p.114-116.
 - 13 Ibid., p.115-116.
 - 14 Harold Gardiner, Catholic Viewpoint on Censorship, Image Books (New York,1961), p.85.
 - 15 Ibid., p.86.
 - 16 Ibid., pp.86-87.
 - 17 Ibid., p.88.
 - 18 Ibid., p.89-90.
 - 19 Ibid., p.92.
 - 20 Ibid., p.92-94.
 - 21 Ibid., pp.105-107.
 - 22 E. Michael Jones, John Cardinal Krol and the Cultural Revolution, Fidelity Press (South Bend, IN.,1995), p.323.
 - 23 Ibid., pp.324-327.
 - 24 Ibid., pp.342-349.