

補助學術研究群暨經典研讀班結案報告

「媒介 (mediation)」研讀班

計畫編號：MOST 107-2420-H-002-007-MY3-SB10804

執行期間：108 年 1 月 1 日至 108 年 12 月 31 日

執行機構及系所：國立政治大學英文系

計畫召集人：邱彥彬

計畫成員：李育霖、黃涵榆、廖勇超、黃宗慧、洪泠泠 (洪凌)、呂奇芬、林建光、周俊男、吳建亨、楊乃女、蘇秋華、陳春燕、涂銘宏

兼任助理：鄭茗方

研讀文本：(見下頁)

- Everett, Justin and Jeffrey Shanks eds. *The Unique Legacy of Weird Tales The Evolution of Modern Fantasy and Horror*. New York: Rowman & Littlefield, 2015.
- Franklin, Seb. *Control: Digitality as Cultural Logic*. Cambridge, MA: MIT Press, 2015.
- Galloway, Alexander R. *Laruelle: Against the Digital*. U of Minnesota P, 2014.
- Hansen, Mark B. N. *Feed-Forward: On the Future of the Twenty-First-Century Media*. Chicago: U of Chicago P, 2015.
- Haraway, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- Hayles, N. Katherine. *My Mother Was a Computer: Digital Subjects and Literary Texts*. Chicago: U of Chicago P, 2005. 39-61.
- Kelly, Kevin. *The Inevitable: Understanding the 12 Technological Forces that Will Shape Our Future*. New York: Penguin, 2017.
- Kurzweil, Ray. *How to Create a Mind: The Secret of Human Thought Revealed*. New York: Penguin, 2012.
- Matviyenko, Svitlana and Judith Roof. eds. *Lacan and the Posthuman*. London: Palgrave Macmillan, 2018.
- Schober, Adrian. *Possessed Child Narratives in Literature and Film: Contrary States*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2004.
- Thacker, Eugene. *In the Dust of This Planet*. Winchester: Zero Books, 2011.
- Vallone, Lynne. *Big and Small: A Cultural History of Extraordinary Bodies*. New Haven: Yale UP, 2018.

補助學術研究群暨經典研讀班成果自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現（簡要敘述成果是否具有政策應用參考價值及具影響公共利益之重大發現）或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明）

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形(請於其他欄註明專利及技轉之證號、合約、申請及洽談等詳細資訊)

論文：#已發表#未發表之文稿 #撰寫中 無

專書：已出版#尚未出版#撰寫中無

其他：

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）。

前沿的媒介技術與當代生命形式之間的關係是本研讀班的研讀重點，歷時一年的公開讀書會正是環繞著這個核心議題，循著「怪物」、「AI」、與「新媒體」三個子題依序展開。透過主讀人深入淺出的扼要導讀，每場讀書會大抵是從人文與科技的雙重視角出發，探討在目前的「控制社會」中，媒介技術如何改寫了「人類」與「生命」的定義，而在迫使「人文」重新調整固有思考框架的同時，媒介技術的貢獻與限制又是何在。透過一次次的讀書會，成員紛紛就「控制 vs. 宰制」、「數位 vs. 類比」、「怪物 vs. 人世存有」等關鍵議題展開反覆的思索、討論、甚至爭辯，一個新的「後人文」視野也在長時間的艱困的思考中涓滴成形。這一整年的讀書會可說是提供了一個跨學科的平台，讓從事文學研究的學者得以藉由研讀橫跨人文與媒介科技領域的經典著作，不僅起了凝聚後人類學術社群的作用，更有助人文學者走出傳統學術研究的窠臼，正面迎向後人文風景帶來的各種思想挑戰。

一整年的研讀班下來，藉由成員間密切、友好的互動累積了相當大的學術能量，在研讀班除了有期刊文章與專書篇章的出版之外，也有一個後人文的期刊專號與兩本專書正在緊鑼密鼓地籌備中（請見下方簡述）。除此之外，為了擴大後人文研究的外溢效果，本次的研讀班也特意採用公開形式，希望可以將相關議題的思考與討論擴展到研讀班成員之外。不管是在台北、台中、台南或高雄，每次的讀書會都吸引了相當多對於媒介科技的後人文議題有興趣的聽眾

前來聆聽，會後的討論也為每次的研讀主題提供了更為多元的思考向度。此外，為了讓成員外的老師與英文所的研究生可以有一個實質參與每次的讀書會的機會，這次的研讀班特別商請逢甲大學英文系的鄭如玉老師與台東大學通識中心的楊志偉老師，以及六位來自政大、台大、與高師大的碩博士生，八人一起協力分工，分別為每場讀書會進行翔實的側記（每場側記請見底下附錄），完成後並具名刊登在《中華民國比較文學學會電子報》上，除了讓研究生鍛鍊整理寫作的技巧之外，也可以讓未能出席的成員，以及無法參加的老師與學生能夠如臨現場，共襄盛舉，以收知識播散之效。

雖然一年的讀書會讓成員收穫滿滿，但過程中大家還是在不同程度上遭遇了所有跨領域的嘗試必然要面臨的問題。舉凡牽涉到數位、大數據、新媒體等科技技術，不管如何努力往外拓展跨領域的知識，對人文研究的學者而言都還是構成了一個的不低的知識門檻。若要將後人文視野建立在一個更為堅實的基礎上，真正跨領域的合作勢在必行。在最後一場為全年做一總結的讀書會上，所有的成員一致認為，後人文的學術社群若要繼續蓄積、持續散發學術能量，跨領域合作是日後必然得走的方向。

補助學術研究群暨經典研讀班成果彙整表

計畫主持人：邱彥彬		計畫編號：MOST 107-2420-H-002-007-MY3-SB10804	
計畫名稱：「媒介 (mediation)」研讀班			
成果項目	量化	單位	質化 (說明：各成果項目請附佐證資料或細項說明，如期刊名稱、年份、卷期、起訖頁數、證號...等)

國內	學術性論文	期刊論文	6	<p>李育霖。〈數位與手作：吳天章錄像裝置藝術作品的類比語言〉。《中外文學》48.2 (2019年6月): 4-40</p> <p>洪凌。〈人外與「外人」：探究旁若文本的跨物種政治與世界構築〉。《中外文學》48.4 (2019年12月): 53-90</p> <p>洪凌、廖勇超。〈旁若的多重宇宙／語奏〉。《中外文學》48.4 (2019年12月): 53-90: 127-157.</p> <p>陳春燕。〈理論、文學技術、新媒體研究：論蓋洛威《介面效應》〉。《中外文學》47.4 (2018年12月): 169-184.</p> <p>Nainu, Yang (楊乃女) . “Cooking, Postfood, and Our Posthuman Future in Margaret Atwood’s <i>MaddAddam</i> Trilogy.” Ex-position 41(June 2019):187-207.</p> <p>Yung-chao, Liao (廖勇超) “Approaching the Monstrous: A Few Thoughts on Monster Studies in Taiwan.” <i>Tamkang Review</i> 50.1(Dec. 2019):105-112.</p>
----	-------	------	---	--

國內	學術性論文	期刊論文	6	<p>李育霖。〈數位與手作：吳天章錄像裝置藝術作品的類比語言〉。《中外文學》48.2 (2019年6月): 4-40</p> <p>洪凌。〈人外與「外人」：探究旁若文本的跨物種政治與世界構築〉。《中外文學》48.4 (2019年12月): 53-90</p> <p>洪凌、廖勇超。〈旁若的多重宇宙／語奏〉。《中外文學》48.4 (2019年12月): 53-90: 127-157.</p> <p>陳春燕。〈理論、文學技術、新媒體研究：論蓋洛威《介面效應》〉。《中外文學》47.4 (2018年12月): 169-184.</p> <p>Nainu, Yang (楊乃女) . “Cooking, Postfood, and Our Posthuman Future in Margaret Atwood’s <i>MaddAddam</i> Trilogy.” Ex-position 41(June 2019):187-207.</p> <p>Yung-chao, Liao (廖勇超) “Approaching the Monstrous: A Few Thoughts on Monster Studies in Taiwan.” <i>Tamkang Review</i> 50.1(Dec. 2019):105-112.</p>
----	-------	------	---	--

		<p>研討會論文</p>	<p>8</p>	<p>林建光。《〈黑眼圈〉裡的歷史批判與哲學反思》。《「理論的世代」：廖朝陽教授容退研討會》。台北市，國立臺灣大學，2019年3月23-24日。</p> <p>周俊男。〈「聽覺刺點」兩後人類倫理：由聲音角度看後人類智慧〉。《「理論的世代」：廖朝陽教授容退研討會》。</p> <p>邱彥彬。〈東亞視線下的空白主體〉。《「理論的世代」：廖朝陽教授容退研討會》。</p> <p>吳建亨。〈何為世代？為合理論？或，老年哲人的煩惱〉。《「理論的世代」：廖朝陽教授容退研討會》。</p> <p>黃涵榆。〈黑金屬與幽黑生態論〉。《「理論的世代」：廖朝陽教授容退研討會》。</p> <p>陳春燕。〈文學的承諾：奧爾巴哈與洪席耶〉。</p> <p>楊乃女。〈空無中的物質、愛、與檔案：《星際效應》之後人類觀點〉。《「理論的世代」：廖朝陽教授容退研討會》。</p> <p>蘇秋華。〈靈溢漿：從草菇和電話思考媒介間際性〉。 《「理論的世代」：廖朝陽教授容退研討會》。</p>
		<p>專書</p>	<p>0</p>	<p>本 請附專書資訊。</p>

		專書論文	2	章	<p>黃宗慧。〈後自然之「後／之後」〉。《後自然：美術館作為一個生態系統》。吳瑪俐、范切斯科主編。台北市：台北市立美術館，2019。44-49。</p> <p>廖勇超。〈腐〉。《台灣理論關鍵詞》。新北市：聯經。307-315。</p>
		其他		篇	<p>除了洪凌在《中外文學》上主編的〈旁若文學專號〉已出版之外，尚有一個期刊專號與兩個專書計畫正在進行中，包括由研讀班成員楊乃女老師擔任客席編輯，為《中外文學》主編的〈後人類與死亡〉，另外兩本進行中專書計畫各為：1. 《理論的世代》，陳春燕、邱彥彬、林明澤主編，預計2010年由秀威出版社出版，專書篇章的作者涵蓋多位研讀班成員，如陳春燕、邱彥彬、黃涵榆、蘇秋華、周俊男、吳建亨等五位老師。2. 由中興大學台文所陳國偉老師與日本北海道大學籌劃的日文專書，篇章作者包括涂銘宏、楊乃女、林建光等研讀班成員，2020年8月將在北海道大學先行舉辦一場學術研討會，之後的日文專書將由北海道大學出版社出版。此外，在各校研究生與老師的協助下，每一場研讀班的側記均已完成，依序刊登於《中華民國比較文學會電子報》上。</p>
國 外	學術性論文	期刊論文	0	篇	請附期刊資訊。
		研討會論文	0		

		專書	0	本	請附專書資訊。
		專書論文	0	章	請附專書論文資訊。
		其他	0	篇	
參與計畫人力	本國籍	教授	3	人次	
		副教授	11		
		助理教授	0		
		博士後研究員	0		
		專任助理	0		
	非本國籍	教授	0		
		副教授	0		
		助理教授	0		
		博士後研究員	0		
		專任助理	0		
其他成果 (無法以量化表達之成果如辦理學術活動、獲得獎項、重要國際合作、研究成果國際影響力及其他協助產業技術發展之具體效益事項等，請以文字敘述填列。)					

「媒介」(Mediation) 研讀班第一場

主辦：科技部人文社會科學研究中心

時間：108年1月26日(週六)

地點：台灣師範大學誠大樓八樓英語系會議室

導讀人：黃涵榆(國立台灣師範大學英語學系教授)

主持人/與談人：李育霖(中研院中國文哲研究所研究員、中華民國比較文學學會理事長)

研讀主題：沒有我們的世界

研讀文本：Eugene Thacker, *In the Dust of This Planet*

研讀範圍：全書

側記：鄭如玉(逢甲大學外文系助理教授)

在本場研讀班開始之前，首先由邱彥彬教授簡短說明「媒介」系列研讀班的宗旨。他指出研讀班將處理三大重點：怪物、AI與新媒介。媒介指的是打開一個「通道」(passage)：有了通道，訊息(message)才能流動而產生溝通(communication)。按麥克魯漢的觀點，訊息本身可能是模糊不清、曖昧不明的。如此一來，媒介本身就會成為重點。例如在新物質主義的發展中，物自身的物質性與科技媒介的傳遞過程變得非常重要，同時媒介如果不存在，人直接面對意義的空無，又會連結到怪物或惡魔等想像。

接下來，在主持人兼與談人李育霖教授簡短開場之後就由黃涵榆教授開始導讀。黃教授先提到本場次的主题偏向暗黑、恐怖等議題。他個人對尤金·薩克(Eugene Thacker)的書有興趣有兩個原因：一是多年前某「歐巴桑」告訴他「死無恐怖，通驚死未去的彼種情形」，使他對事物死後，或者人類滅亡之後，世界會以何種形式延續下去的問題產生興趣；另一個原因則是薩克的書廣泛涉及哲學傳統、政治神學、古典與通俗文學、文化等，取材非常豐富，他特別喜歡講亞里斯多德、但丁、拉夫克拉特小說、伊藤潤二漫畫和黑金屬等題材。

哲學的恐怖

薩克這本書 *In the Dust of This Planet* 是「哲學的恐怖」(The Horror of Philosophy) 三部曲中的第一本。「哲學的恐怖」是一種悖論(antinomy)，表示哲學思考依著理性走到理性的界限，面對無法思考的非人世界的境況。從書的引言看，薩克似乎想要將整個西方理性主義的、形上學哲學傳統裡那些被壓抑的、被排除的思想碎片全部挖出來。包括惡魔學(demonology)或者諾斯替神秘主義之類的，所謂的哲學周邊領域都變成重要資源。這種恐怖跟通俗故事的恐怖類型不完全相同，雖然薩克對某些恐怖類型好像特別有興趣，尤其是恐怖作家拉夫克拉特(H. P. Lovecraft)的作品似乎與其論述一拍即合，但是黃教授認為這部分可以留待後續處理。按薩克自己的說法，他要談的主要還是把哲學當成一種恐怖。當理性走到理性的界限，進入到不可思考的世界，就會形成思考的悖論：只有憑藉思考，我們才能面對無法思考的非人世界。有點像精神分析學中所談的莫比烏斯環(Möbius strip)。

詮釋世界的方式

薩克整理出三種詮釋世界的可能方式：神話式的、神學式的與存在主義式的。神話式詮釋指的是：我們面對一個由個人情緒與恐懼所投射出來的神話世界。神學式詮釋以基督教觀點為代表，指的是世界的變化背後有一套很龐大的道德系統，充滿是非、善惡、對錯等對立關係。存在主義式詮釋則比較關心人在世界所占的位置，或者說這個世界所發生的事對人的生命有何意義。薩克認為，以上三種詮釋方式都是以人為中心。所以我們要檢驗的就是薩克是不是真的跨出以人為中心的觀點，走進或者至少讓我們看到所謂不可思考的、無人的世界。

薩克將世界分成三個層次：「世界自身」(the world in itself)、「我們的世界」(the world for us) 與「沒有我們的世界」(the world without us)。第一層次「世界自身」對應到地球，比較像是科學在探討的世界，我們較強調它客觀的存在。我們沒有辦法完完全全捕捉到這個客觀世界，但我們總是能夠把它轉換成為第二個層次「我們的世界」，對應到一般意義下的「世界」。這裡我們重視的是客觀存在對人的存在有甚麼樣的意義。當然，這個層次與「世界自身」也許並非百分之百相容，特別像發生大規模的天災時，我們可能會理解到自然界客觀的某些部分並不是我們能夠掌握與理解。

今天要講的重點就是沒有我們的世界，薩克把它對應到星球 (planet)。他在講述這個星球或者沒有我們的世界的時候，用了一系列的關鍵字，包括像 *fuzzy*、*spectral*、*liminal* 和 *nonhuman* (5-6)。我們也許可以從這一系列關鍵字去揣摩一下他所講的這個沒有我們的世界的特質到底是什麼。比較簡單一點來講的話，就是它既不是所謂主體層次的「我們的世界」，也不是客觀層次的「世界自身」。以前黃教授上精神分析時講到詭奇(*uncanny*)，同學總會問說 *uncanny* 是存在於外在世界，還是的主觀情感，黃教授只能暫時回答說都不是。所以他的建議是我們解釋沒有我們的世界，也可以從這個角度思考，即是它存在的樣態基本上是沒有辦法用傳統主體或是客體的角度去理解。這也顯現出這一系列的哲學思考有一個很嚴肅的挑戰哲學的目的。至於薩克之前是否有人做過這種嘗試，其實也是有的，例如他滿常引用的哲學家叔本華。

薩克與思辨實在論

薩克的思想跟思辨實在論 (*speculative realism*) 其實有非常多的關聯，他與梅雅蘇 (Quentin Meillassoux) 在做的事情有點像。梅雅蘇用一個概念叫「關聯主義」(*correlationism*) 來稱呼從康德以後的哲學發展，關聯論強調人類跟世界之間的關聯，同時也劃定了人類知識到底能走到哪裡去。當我們跨出人類的框架，用哲學的語言來講，就是進入所謂的物自身，基本上就進入一個無法形成確切知識的領域，但是人跟它還是會有一點關聯。在康德的哲學裡面就提出範疇的概念 (*categories*)，對於那些超出人類經驗範疇之外的東西，我們只能用像類似時間、空間、質與量這些很抽象的範疇來維持某一種關聯。但是梅雅蘇不認為我們只能走到這個層次，他特別強調那些沒有辦法思考的物自身的絕對性：它雖無法被思考，卻並不表示不存在。放在哲學的脈絡裡來講，所謂人類思考之外的東西可以沒有任何理由就存在，卻是具有相當程度的絕對性。我們常常會講到暗黑與看不見，但是薩克又說它黑到你沒辦法去否認它，所以不是單純看不見，就像梅雅蘇也認為，有些東西你沒辦法循著理性去證明它的存在，卻是絕對存在的。這應該就是整個引言的重點。

另外，類型恐怖裡有一種主流的論述，大致把怪物視為隱喻 (*metaphor*) 或症狀，糾結了這個社會或者人類的某些情感，不管是恐懼或者怨恨，基本上都是以人為中心的一種投射。不管你把怪物想像得多可怕，他都還是一個個人或是集體的防衛機制所投射出來的結果。黃教授提到過去自己在做恐

怖研究時也曾被嘲諷，認為他用精神分析來談恐怖談到最後都有點百搭，最後怪物都代表著壓抑的回返（return of the repressed），這促使他去思考有沒有其他的路數可以依循。他認為薩克正提供了我們跳脫出那種淪為 SOP 的操作模式，讓我們可以不再把怪物或鬼通通當成人類情感的一種投射，一種人類壓抑的回返。

黑金屬：三種層次的黑

第一章一開始，我們進入惡魔學的領域，所謂惡魔學，簡單的定義就是有一套知識或者信仰的系統在談惡魔（demon），它會隨歷史、社會、文化與宗教的脈絡不同而與時俱進，發展出不同的惡魔系統。這一章主要談的是黑金屬。書一開始就解釋：黑金屬的「黑」其實總是脫離不了惡魔（demons）的概念。薩克將黑金屬當成思考魔的出發點，也會從這樣的角度深入討論哲學的恐怖到底指的是甚麼，如何把哲學思考推向一個不能再思考的、非人的境域。

薩克提出三種層次的黑：跟撒旦崇拜有關的黑、與異教信仰有關的黑以及從宇宙悲觀論的角度來談黑。首先，第一個層次的黑是跟撒旦崇拜有關的。在以西方基督教為主的傳統脈絡裡，撒旦的形象經歷了滿悠遠的歷史變化過程。他曾經被當成上帝或基督教教會系統的敵人，形成一種對立的關係，在政治神學上等於是挑戰了以神為中心的政體。可是這種對立關係隨著時空脈絡的演變，變得越來越複雜。所以接下來單純對立的關係可能會進一步發展為倒置（inversion）。我們讀惡魔學的歷史發展，會發現 19 世紀時有一股頹廢的、世紀末的暗黑文學跟文化潮流，非常著迷於魔的概念上，使魔被賦予了很多個人主義、英雄主義或者是美學的情趣在裡面。不論如何，在基督教主流信仰發展的過程中，第二層次，也就是與異教信仰有關的黑被邊緣化。這個部分跟自然與動物的力量有關，包括黑金屬或者重金屬中嘶吼的聲音，就是一種回應大自然野性的呼喊。

以上兩種黑其實都不是薩克要談的重點，他基本上會比較從宇宙的悲觀論這個角度來討論黑金屬，特別是黑金屬裡面黑的特質。頁 17 有個例子：漠不關心（indifference）這個字指的是人的努力被漠視，變成可有可無，或者是說這個世界可以沒有任何目的，其變化跟人的介入是脫鉤的，所以我們沒有辦法從理性行動或目的的角度去理解這樣的世界。薩克談到人類滅絕後沒有人會去想像沒有人的世界如何絕望，使我們體認到宇宙悲觀論的深沉。頁 18 介紹了叔本華對哲學的恐怖的重要性，包括他挑戰了凡存在必有理由這種思考，或者是顛覆了傳統主體跟世界之間的關聯。在叔本華的《作為意志和表象的世界》中有一個關鍵字意志（will）。一般在理解這個字的時候都是把它連結到理性的人類行動力；但是對叔本華來講，意志基本上不能理解為人採取行動的主觀原則，而是一種非人的、盲目的生命力。薩克從宇宙悲觀論的角度來討論黑金屬，除了叔本華之外也提到拉夫克拉特，以及當代日本很重要的金屬音樂大師灰野敬二（Keiji Haino）。

黃教授指出如果要挑薩克毛病的話，我們可以說他談黑金屬的方式似乎太過抽象化哲學化，因此沒有注意到黑金屬作為表演的各種不同的面向，包括視覺、圖像、顏色與聲響等。比如說顏色，我們一般講憂鬱會聯想到黑，薩克也提到暗黑與黑膽汁等，可是這其實是會變化的。在浪漫主義時期，浪漫主義詩人的畫像都被畫的很白，表現他們的憂鬱，可是憂鬱不是應該跟黑膽汁（黑）有關嗎？所以在西方文化史發展的脈絡裡面，憂鬱既是黑的又是白的，是一種吊詭又曖昧的混合體（mixture）。

我們可以在黑金屬表演者身上看到這種吊詭的黑白混合，特別是黑金屬有一種叫屍妝（corpse

paint) 的化妝方式，大致上是強調黑跟白之間的強烈對照。所以如果西方啟蒙思想代表的是太陽中心論，這些人基本上就是要挑戰光跟太陽所帶來的理體中心主義。他們的妝還有一些宗教上褻瀆的意味在裡面，有時他們把自己扮成教皇，但是手上拿的不是權杖，而是像象徵惡魔的三叉戟之類的東西，有時候還會掛一個鮮血淋漓的豬頭，作為撒旦膜拜儀式的象徵。

惡魔學的發展

另外第一章有提到惡魔學發展的歷史，第一種惡魔類型的發展脈絡是從宗教上的誘惑者或者敵人開始，慢慢跟人的情感與慾望越來越糾纏不清，所以有人用「人類學化」(anthropologize) 來形容。以比較積極的面向來理解，惡魔可能代表一種具有威脅性的，或者是感染擴散能力的大寫他者。

至於第二個層次的神話學詮釋，薩克引用了一段新約的橋段，就是基督走在路上，有人生病或抓狂在地上打滾，接著基督便過去。這邊有一個小小的爭議：基督到底做了甚麼事？從我們的角度說，他是在驅魔；但那可能是褻瀆了基督，他不認為他是在驅魔，而是在進行一種神蹟的療癒 (miracle healing)。基督走過去問其中一人，「你是誰？」中邪的人回答：「我是軍團」(I am legion)。後來復活電影常引用這個典故。對薩克而言，以神話的方式來詮釋魔，基本上就挑戰了一與多，或者所謂的創造者跟他創造出來的生命之間的關聯或是秩序，也等於是挑戰了神學治理的秩序。

同樣的，以上兩種詮釋都不是薩克要談的重點。他比較想推的是第三種，他個人獨特的惡魔學視角。他在這裡創造了一個新詞 meontological，它是由兩個字組合起來的 me+ontological，這表示薩克會從比較本體論的角度來理解魔是甚麼，而這個本體的狀態跟剛剛我們所提到的宇宙的悲觀論類似，大致上都指涉到一個超級虛無的、漠視人類存在價值的世界。

在此脈絡之下薩克開始討論但丁。傳統的解釋都將但丁《神曲》〈地獄篇〉(Inferno) 的每一個地景對應到某一種懲罰。每種懲罰代表人在陽世犯了甚麼罪。黃教授提到，這裡的討論令他想到台南麻豆代天府有一個天堂跟地獄的圖像，十八層地獄裡有各種苦刑，每一種苦行對應了罪人在陽間所犯的惡行。這也是理解但丁的典型方式。

然而，薩克不從這個角度來看但丁。他強調的是地景或氣候：地景是由被打入地獄者的肉身所構成的，也就是來自魔化的肉體。對薩克而言，但丁的作品裡如果有魔這個概念的話，基本上都已經跟整個自然景觀融合為一，沒辦法分得很清楚了。所以薩克特別提到附魔 (demonic possession)，想要提出比較不一樣的解釋。我們一般會認為所謂附魔是一個有生命的人被惡魔佔據了整個生理，但是薩克告訴我們所謂附魔也可以發生在地方、地景上，這其實是有爭議的一個詮釋角度。

第二章一開始提到在西方形上學主流哲學傳統的發展過程中，有許多東西被埋藏在地底下。例如阿格里帕 (Agrippa) 的《神秘的哲學》(De Occulta Philosophia)。葉慈 (Yates) 研究這本著作，發現裡面有基督教的與非基督教的傳統，有從埃及來的魔法學理論，文藝復興時期的天文學，當然主要是煉金術跟神秘主義，或者是夾雜一些古希臘時代的自然哲學。其「神秘」指的是這個世界以能夠被我們察知與理解的方式出現在我們面前，但是這個世界後面那個層次才是神秘哲學或魔法世界的領域；那些我們看不到的、察覺不到的隱藏的特質都是魔法學研究的領域，例如占卜。

第二章接下來有六個講題，薩克將其分成兩組，第 1 到 3 講為第一組，第 4 到 6 講則為第二組。

第一組涉及魔法陣 (magic circle) 這個關鍵概念，有點類似舉行宗教儀式的空間，此空間好像可以按照它獨特的規則運作，而且它會被賦予一些禁忌，變成一個禁地。魔法陣透過儀式與咒語等，達到通靈的目標，等於要媒介自然與超自然。

黃教授討論的重點放在六個講題的第二組 (4-6 講)，談的是魔法陣已經沒有辦法運作，或者失去運作效力的情況。如果魔法陣讓我們進入日常世界看不到的世界的話，這裡的隱藏世界其實已經不需要或不可能有任何的中介了，但它還是以一種很奇怪的方式存在。例如拉夫克拉特的短篇故事描寫奇怪的生物或機器，在形象化後長得像水母或章魚，召喚出宇宙恐怖(cosmic horror)，讓自然與超自然間失去任何媒介。當所有界線消失，非人會出現在此時此地，造成知識與語言的崩解。

伊藤潤二的漩渦

在此脈絡下，薩克談到伊藤潤二的故事《漩渦》(Spiral)。故事的開始有一位有怪癖的齊藤先生，他一看到漩渦狀的東西都會對其著迷，停留駐足很久。伊藤潤二的小說有很多有怪癖的角色，例如對頭髮、毛髮與人臉氣球之類的東西著迷，剛開始只是一個主觀的執念或耽溺，到最後卻會變成幾乎無所不在。

漩渦剛開始也是一個概念，一個抽象的象徵，可是後來這個象徵越來越失去控制，有一點類似但丁〈地獄篇〉中人與地景融合為一的狀態。等於是說所謂「宇宙恐怖」降臨到這個世界，讓你完全無法去思考它，更別說要去介入。薩克最後用漩渦的意象帶領我們理解所謂的「沒有我們的世界」，其中人類的行動介入已經是可有可無，不可能產生任何作用。大家也許可以去思考一下，這個沒有我們的世界是否一定是一個外太空世界，也許它不是一個 great outside，因為內與外已經無法區隔。

何謂生命？

第三章要講的是生命這個概念。薩克不是從人類的角度去理解生命，他談的是一種滿奇特的生命觀。我們也許會覺得死亡是對生命的否定，但是對薩克而言，其實某個形式的生命結束之後，可能還有另外一個形式的生命會延續下去，所以他在書裡面談到亞里斯多德如何區分所謂的存活的生命 (the living) 與抽象的、大寫的 Life。薩克也從這裡帶回恐怖的主題，讓我們了解到其實真正的恐怖，與其說是害怕死亡倒不如說是害怕生命。這種生命是苟延殘喘的、沒有完全結束的另外一種生命形式。

第三章的第 4 講特別談到跟屍體(nekros)有關的概念。薩克先引用了奧德賽裡面的一個橋段，說明屍體主要有兩層意義：物與 life after life。首先是我們日常生活當中某個生命結束之後留下的東西，它可以稱為死人，或者說這時候屍體已經成為一個物。另一層次的 life after life 比較複雜，例如地獄裡的存在並不能從第一個層次的物的角度來理解。那麼如果說屍體可以被理解成 life after life 的話，很顯然我們得出的結論就是：生跟死之間沒有一個對立的邏輯，沒有這麼清楚的切割的關係。

接下來延伸出來的一個問題是，某種形式的生命結束之後，什麼東西繼續存活下來的問題。這是一個複雜無比的神學問題，會涉及耶穌基督開啟的，很難概念化的「復活」的問題。薩克接下來就提出一個神祕屍體 (mystical corpse) 的概念：當一個生命結束之後，它可能必須以某個形式延續下去，這就是所謂復活。在「國王的兩個身體」的討論中，當大家高喊「國王死了，國王萬歲！」時，我們看

到兩個不同層次的意義：國王的肉身結束之後，如何能夠讓國王所代表的統治權的正當性能夠繼續延續下去，所以就必須要提出另外一套所謂的神祕的身體。後來這個問題所牽涉到的不只是個人層次，已經變成是一個生命共同體或是政體的最核心的概念。人類歷史的演變決定於我們如何處理屍體。

黃教授指出，談生態的人常會談到薩克這本書，有人會認為假想人類消失，留下沒有我們的世界，根據的還是人類不存在的想像視角，仍是人類的自戀想像。但梅雅蘇談到，估算約4億六千年前存在的隕石有其相當程度的絕對性，它的世界是沒有人的世界。此處講了很多類似像《明天過後》的情景，他認為這些仍是人類恐懼焦慮的投射。他請觀眾反思這類文學詮釋上的問題，究竟這些電影真是處理沒有人的世界的問題，還是只是典型人類想像或恐懼焦慮的投射。

Q&A

討論一：生命的定位

接下來進入 Q&A 時段，主持人兼與談人李育霖教授首先提出他的看法與問題。他認為薩克提出的哲學的恐怖比較不是從人的角度去看，而是具體化了一個叫做哲學的恐怖的東西。他的感覺是：好像這個世界被挖出了一個巨大的黑洞，黑洞裡甚麼東西都沒有。薩克用空無 (void) 這個字來描述這個黑洞。李教授首先提出的問題是人們如何去思辨、想像或感知這個巨大的空洞。薩克一直在講這是一個沒有我們的世界，它不只是「世界自身」，而是在我們內部一個巨大的空洞，是我們的思想沒有辦法抵達、想像、命名與思考之處。

薩克提出空無的概念，是屬於超驗的 (transcendental) 的立場，那麼在哲學的恐怖的脈絡下，生命 (life) 是超驗的嗎？李教授比較德勒茲的生命概念與薩克在另一本書 *After Life* 裡面提出的生命概念，發現有許多可以互相對話之處。對德勒茲來說，生命是純粹內在 (pure immanence)。例如狄更斯小說中有一個行為乖張的流浪漢，被眾人厭惡詛咒，突然有一天他快死了，大家卻開始努力關心他，使他又活過來了。德勒茲的讀法是：也許流浪漢平時是不名譽之人，然而在生與死之間有某個時刻，讓真正的 singular life 出現，這樣的狀態可以幫助我們理解今天所談到的不可名或不可知之無物。

所以大寫的 Life 是超驗的嗎？它又與 life 有何關係？我們能否進一步談 after life 是什麼樣的 life，或者我們剛剛講的生命 (life) 和活物 (the living) 間到底有什麼關係？薩克是如何理解大寫的 Life 與一般我們所談到的活物 (the living)？而恐怖又是如何介入這個問題？如果我們的主題是媒介 (mediation)，那麼薩克提出一個有趣的對媒介的理解，談的是媒介無法觸及的境域，但這個境域還是得透過媒介去理解，因為他說要了解世界，仍要從無 (nothingness) 去了解，仍要從另一個世界去理解，他如何去解決這種思維的二律悖反 (paradox)？透過哲學的恐怖，薩克究竟想做什麼？李教授也提到哲學的恐怖與德勒茲的「流變成惡魔」(becoming-monster) 可以做比較。

黃教授回應道，亞里斯多德區分活物與大寫生命是一個簡單的區分。所謂的活的 (living) 是指會動的、會變的與會吃的東西，是常人認知的活著這件事；而另一個比較複雜的層次是亞里斯多德所談的生命的法則，是所謂大寫的靈魂。簡單來講可能就是人的生命有各個不同的階段，它會慢慢的讓生命的原則能夠彰顯出來。以白馬非馬的例子來說，馬的本質或者馬的生命法則會經由幼馬到成年馬的實質轉變 (morphology) 的過程，去實現其抽象的生命法則。

黃教授提出薩克好像在惡搞亞里斯多德，他會特別強調所謂的大寫的、抽象的生命法則跟活物 (the living) 之間的斷裂。他舉出很多要死不死的生命，特別是恐怖文學裡，像喪屍、吸血鬼或惡魔這些族群。他們看似像 living，但是已經沒有生命的法則。

黃教授接著從這個角度回應李教授對於薩克想做什麼的疑問。他認為至少薩克找出一條新的路徑，以及如何跨領域之類的新思考，也找到新的研究對象。他讓我們知道，原來嚴肅的學術研究也可以談比較流行的東西，例如魔法學、諾斯替等議題。所以他帶給我們一種新的做哲學的方法，也有點像後設思考，其實也在思考哲學的邊界在哪裡，不止是停留在西方形上學的啟蒙，或康德等等的框架中，而是要把做哲學的方法推向一個新的方向。這並不一定要找到新的東西，像拉夫克拉特、叔本華或但丁的《神曲》，已經很多人講過。一般正統哲學史都認為叔本華是存在主義的先鋒，那如果是在存在主義的架構裡面，就還是在人的脈絡裡面，所以會思考苦難，悲劇，哲學等等。但是薩克都不從這些角度來談叔本華，所以也許不是惡搞，而是重新再去詮釋西方的哲學。他所謂的哲學恐怖其實也是一些基本概念的重新定義，例如無 (nothingness)、否定 (negation)、單義生物 (univocal creature)、有機與無機 (organic and inorganic) 和界限 (limit) 等概念。其實人無時無刻都處在單義的狀態，在我們的生命裡保留許多演化過程的痕跡，我們身體裡有很多化石，不只是有機的存在而已。比如說人死的時候，身體的各部分要結束都需要時間，可能最早終止運作的是大腦，可是大腦終止運作之後，人的植物性機能 (vegetative function) 要一段時間後才結束。所以有時候會有陰屍，某個形式的生命，例如微生物、菌類等，都還在屍體上繼續成長，也等於是某種沒有人類的世界，是另外一個形式的生命，它本質上是單義的。另外，黃教授覺得做哲學的人都要有這種能力，我們平常講的詭奇 (uncanny)，到底我們真的很確定我們在講的是甚麼意思嗎？所謂的界線、否定、超驗的 (transcendental) 與內在的 (immanent) 這些單一的字詞，不應該把它們視為理所當然。

討論二：太過寫實的恐怖文類

提問人二提出，現在非常流行日本的恐怖殺人漫畫，要如何去分析日本人在描述變態或殺人的這種太過寫實的虛構？

黃教授回應道，如果日本作品太過寫實而可能會影響到我們對恐怖的理解時，背後的思考其實涉及日本恐怖片與我們所習慣的整個西方好萊塢式恐怖片不同。例如西方的 graphic horror 就是強調把人的身體支解。像伊藤潤二這類作品，你會覺得它不是只有一個層次而已，而是還有一些美學化的色彩，使恐怖變成是一種美學想像或形式上的經營。不過也許最後的問題就是，也許我們不要期待讀了薩克後，就可以有一套可以拿來分析這個或那個恐怖形式的理論框架。如果是這樣，等於沒有真的進入他的世界；他所談的恐怖是比較本體性的。而非工具性的。

討論三：理論的適用範圍

提問人三高珮文指出她目前正在研究威廉·福克納 (William Faulkner) 的小說，裡面也有惡魔與大自然場景的描寫以及印地安附魔之說。她提問是否能將薩克這一套論述工具化的套用到南方研究，例如南方哥德小說 (gothic novel)。

黃教授認為我們無法直接將薩克這一套論述工具化地套用到南方研究，但若要做其實也是可以。我們可以想像一下，除了威脅主體的大他者或者人類焦慮的恐懼投射之外，還有沒有其他研究恐怖類型文學的可能性。所以薩克的論述還是可以用，但是用的時候必須要知道恐怖文學的研究跟傳統的文

學研究差別在哪裡。另外，薩克做了一個很好的示範，就是他回到了一個比較偏向哲學本體的層次。文學批評常把論述工具化，可能就不會去追問背後比較複雜的思想脈絡，比如說所謂西方哲學除了理性之外還有什麼，或者基督教信仰成為正統的，知識或宗教體系的秩序，是經歷了甚麼樣的鬥爭過程，把甚麼東西排除在外，如何把那些東西再挖回來等等。所以除了工具化的使用，我們也可以更積極一點，去探究論述背後所牽涉到的，比較複雜的層次。

討論四：誤讀與媒介

提問人四金儒農提出，這本書最令人感到困惑跟無法進入的原因是，他好像很難跨越純粹理性思考，但這本書甚至認為我們要進入一個 unthinkable world。但他覺得有趣的地方是他後來有超前看了「哲學的恐怖」三部曲中的第二本，其中薩克把笛卡爾的哲學論文當作恐怖小說在讀。笛卡爾必須要先構想出一個惡魔，他可以遮蔽我們所有的感官，讓我們以為我們存在，他特別強調笛卡爾構想這件事情後就逃開了，他不能去碰觸那個問題，因為對他來講那是一個哲學無法到達之地。第一次讀書會選擇薩克這本書容易讓人產生一種誤讀，他老是在想這本書跟媒介的關係是甚麼，他認為對於這無法思考的世界，我們唯一的選擇會不會其實是透過這些不能思考的東西或是魔做為媒介，去碰觸其他我們不知道在哪裡的東西。所以我們最後還是要回歸到實做的問題，也就是操作上我們需要注意什麼？

黃教授認為這個問題用比較學術的，或者是哲學論證的角度來回答的話，也是在思考我們如何去思考人類心智活動以外的世界。這是一個當代理論的大問題，之前的新唯物論研讀會也許跟這個問題也有點關係。在所謂的現象 (ontic) 背後，在客觀科學實證的層次之外，還有沒有其他談物的可能性，有沒有一個不會對我們彰顯的本體的 (ontological) 層次？當代哲學論述中，有人會從非人轉向 (nonhuman turn)，或是新媒體、新唯物論與思辨實在論的方向來談這個問題。薩克在這樣的哲學脈絡裡面佔有一個獨特的位置。他想用人類心智不能及的某種現實，去回應當代的各種理論轉向。

討論五：伊藤潤二與哲學的恐怖

提問人五指出伊藤潤二與哲學的恐怖相呼應之處或許在於他不會解釋恐怖的根源。像漩渦的故事，各種恐怖與荒謬都指向漩渦，好像有一個巨大的力量在支配一切，但你無法抵抗。

黃教授談到幾年前曾幫比較文學學會的會訊寫過有關富江的文章。那一期編者最後要他加一句話：「我們都是富江！」這是耳熟能詳的當代理論套路，我們都是賽博格，我們都是牲人之類。可是這會不會言過其實？如果參考伊藤的訪談，我們會覺得他好像又沒有薩克所講的那麼激進。他的富江系列只是要談人的問題：人的過度沉迷。他想諷刺與批判日本文化那種追求完美到極盡瘋狂的狀態。這些狀態濃縮到富江身上，所以講到最後可能我們都是富江，我們從富江裡面看到自己的形象。可是問題就在：難道這些作品只能按作者提示來讀嗎？所以某個層面上你會覺得薩克講得太多，可是某種程度上的支解或扭曲，有時候是必要的。透過較激進的角度去從事文學詮釋或者哲學思考，我們才容易跳脫一般對於伊藤作品的詮釋框架。

「媒介」(mediation) 研讀班第二場

主辦：科技部人文社會科學研究中心

時間：2019年2月23日 14:00-17:00

地點：臺大校史館一樓外文系會議室

導讀人：廖勇超（台灣大學外文系副教授）

主持人：黃宗慧（台灣大學外文系教授）

研讀主題：怪物世

研讀文本：Haraway, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. (Ch. 2, 4)

撰稿・攝影／國立台灣大學外文系碩士班 沈聿宣

攝影／國立政治大學英文系碩士班 鄭茗方



「怪物世」取代「人類世」：Haraway 論述的延續

主持人黃宗慧教授指出 Donna Haraway 在本書章節裡延續她之前的論述，例如用 becoming with 來說明所有的物種都是透過「相互邂逅」(encounter)才產生的。且 Haraway 繼續引用她在 *When Species Meet*(2008)所提到的細菌生物學家 LynnMargulis 的「共生同源」概念。此外，Haraway 批判「自生發」(autopoiesis)之說，她認為不應該將物種視為封閉的自生發系統，而應使用 relational web 或本章節裡的「翻花繩」概念來理解物種相互依存的關係。

上述所提到的概念有助於本章節的讀者們理解為何 Haraway 會主張用「怪物世」(Chthulucene)來取代「人類世」(Anthropocene)一詞，人類世一開始被提出是為了強調人類對環境造成的巨大威脅，但很多地質學者反對用人類世來指稱全新世之後的時期，黃宗慧教授引用香港學者吳易叡的觀點來說明人類世一詞的問題：「地質學裡面，年代的劃分要有清楚的岩石證據，簡單來說是要能觀察到沉積物的地層，那麼人類世的概念從宣稱到現在，科學上其實找不到強而有力的遺物，所以在人類還活蹦亂跳的時候，就宣稱自己的活動能夠在未來石頭裡留下紀錄，這是被認為很大膽海口的。」雖然人類世一詞本是要說明人類造成許多物種的滅絕，主導了現存的世界，這詞彙卻很難不讓人聯想是指人類的時代來臨，這樣的情況是相當弔詭的。而 Haraway 也對人類世一詞帶有保留，她在本章節裡解釋怪物世的概念，並指出以怪物世和以人類世來思考現狀為何有所不同。

童書 Coyote 中「尋找麻煩」和「創造性」的元素

主講人廖勇超教授首先以童書 Gerald McDermott 的 *Coyote-- A Trickster's Tale* 來介紹 Haraway 的想法。Coyote 是美國西南部印地安故事裡的搗蛋鬼(trickster)，為 Haraway 早期常使用 Coyote 的意象，而在本章節她使用動物(critters)來進一步發展先前 Coyote 的概念。廖勇超教授認為 Coyote 裡麻煩(trouble)的元素跟本章節的主軸十分相關。在故事裡 Coyote 是一種既狡猾又具創造力的生物，雖然牠愛找麻煩，但在找麻煩的過程裡，卻又同時翻轉了部落裡習以為常的規矩，所以在找麻煩的過程中產生了創造性。而在播放的童書影片裡，廖勇超教授認為裡面有兩個部份呼應了 Haraway 在本章節裡的概念，首先是 Coyote 愛找麻煩這點(“He had a nose for trouble”)，除了麻煩本身在 Haraway 書裡的重要性外，找麻煩如何具備倫理性也是值得思考的問題。第二個部分則是 Coyote 因被烏鴉們耍而摔到地上，最後搞得滿身塵土(“dirt”)，這點則可以連結到 Haraway 的 critters 或 Chthulucene 裡的眾生通常是 earthbound，用以區分本章節裡她所謂向星辰凝望的 Anthropos。相較於仰望天際的天空之神，此處塵土的意象不言可喻。



以童書 *Coyote* 開場完後，廖勇超教授以玩翻花繩的方式將導讀的內容拆開，並將裡頭重要的詞彙和概念一一列出來講解。

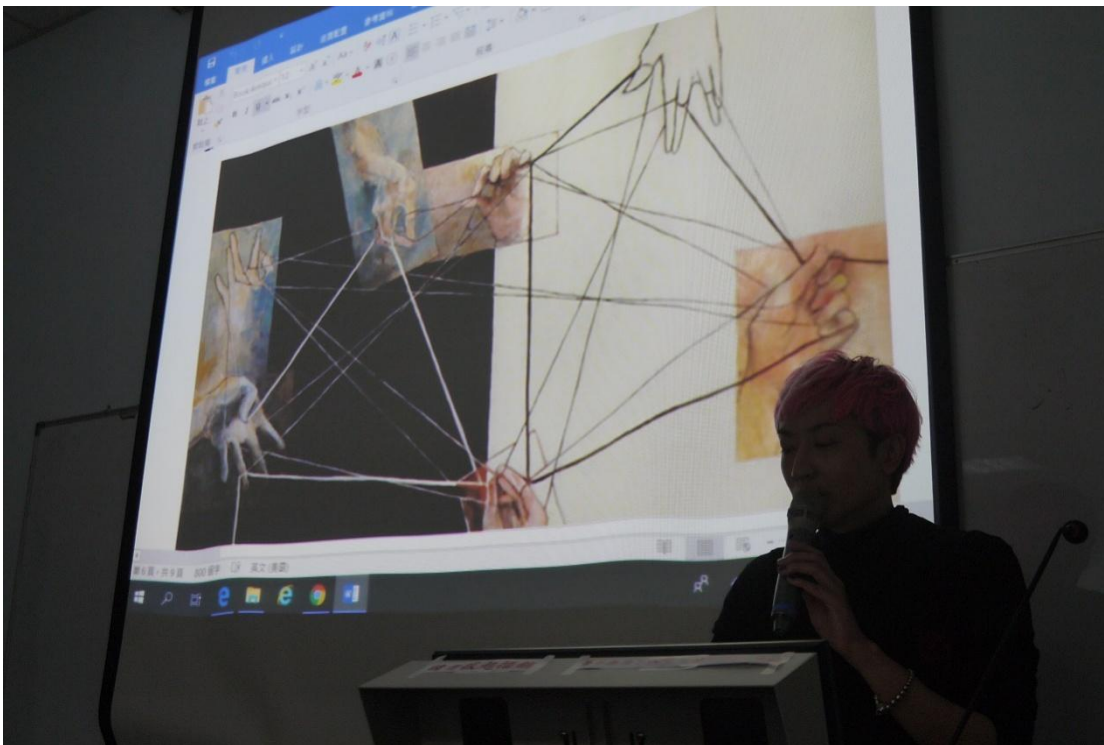
從「麻煩」中和他者互動

廖勇超教授提到，從書的標題 *Staying with the Trouble* 就可以知道「麻煩」在本書所扮演的重要性。生活裡遇到麻煩是在所難免的，雖然麻煩通常不會讓人開心，但在碰到麻煩、被別人找碴時其實是一種與他人互動的過程 (trouble with somebody else)。對 Haraway 所謂的 critters 來說，這些物種也會遇到區域性或全球性的災難或麻煩，牠們會因此發展自己的存活策略，並在這個過程中重建安定的生態聚落，試圖從麻煩中找到出路，所以 Haraway 才會覺得麻煩是一個極為重要的概念，這也解釋了為何她早期會常使用 Coyotes 這個既是破壞也是創造的形象。

「翻花繩」裡點和點的連結關係

「翻花繩」(string fingers)的意象在 Haraway 書裡占據重要的一席之地。翻花繩的過程中，不僅是物

種和物種間的串聯或是 Haraway 指的 critters，其中更有傳承的問題。廖勇超教授在這裡指出 Haraway 在她的文章中常常會用不同方式把她的思考來源或她的論述呈現出來，所以 Haraway 的文章本身就是一種翻花繩或關係性的存在，甚至讀者在閱讀或他自己在回應 Haraway 的想法時，都在接續地進行翻花繩的動作，所以廖勇超教授強調翻花繩中的連結和傳承都跟 Haraway 的認識論相互呼應。另外，在 Haraway 書裡所使用的畫作中(參考下方照片)，可以發現翻花繩是個能多人參與的遊戲，因此這過程就有更多的可能和複雜性。此外，翻花繩的圖案也不再局限於平面，而可以是立體的。廖勇超教授覺得畫作裡手的配置和切割有多次元的效果，所以他認為如果我們也將時間和空間列入考量，就可以更加理解為何翻花繩會在 Haraway 認識論裡如此重要了。而參與翻花繩的成員不會只有人，Haraway 強調翻花繩連結的不同單元是她所謂的 critters，雖然 critters 在字典裡是動物，但在 Haraway 的定義裡，critters 是超越自然界動物的概念，它涵蓋微小的細菌或無機物等。當 Haraway 強調自然和文化不能切割時，critters 也是一種不能和科技分開的生命形式。事實上，我們所處在的地方相當是翻花繩的結點，人、人、人和物甚至是和呼出的氣體等，都能形成一種綿密且複雜的系統關係。另外，要注意的是 Haraway 並沒有否定人的概念，她只是沒有像人類中心主義將人放在至高無上的位置，而如何思考自然和文化的連結一直都是 Haraway 關懷的重點。



面對麻煩該如何做出「回應」？

在這個充滿麻煩的時代和複雜又危險的環境裡，Haraway 認為我們應該要培養 response-ability 或 responsibility。她的 becoming with 概念是指要跟自己以外的節點或不同的 critters 連結，而在這過程裡其實就會被要求回應，而在這接觸的時刻，就能具備 response-ability，進而去思考這個關係中自己的責任為何，所以這過程潛藏了倫理的層次，而不是單純的連結。藉由探討 response-ability 和 responsibility，可以發現 Haraway 批判所謂完整的、疆界清楚的、內外分明的主體想像。

Haraway 還以觸角(tentacles)為喻，認為它有各種可能性和串聯的概念，同時也是克蘇魯的形象。feelers, to feel, to try 出現在觸角的字源裡 (31)，所以它是可以被觸摸的，同時它也是可隨時開關、非封閉的，總而言之，tentacularity 是一種具象的連結性概念。

除此之外，Thom van Dooren 提到的 mourning 和 Haraway 的 response-ability/responsibility 亦十分相

關，van Dooren 想將 mourning 外延到其他生物，思考其他生物是否具備 mourning 的能力，當能夠哀悼表示認可了某種離去，並會去思考離去對自身有怎樣的責任性，而自己又該如何回應。雖然哀悼並不是愉快的，但卻是一種責任，而且當生物 mourning 時是會走出自己固有的疆界，並往外延伸。這和 Haraway 強調的「共同悼念」("grieve with" 38)不謀而合。

思考是必要的嗎？該如何思考？

在當代遇到全球化危機時，人們的思考方式層出不窮，甚至有時會相當極端，但對 Haraway 而言，要處理當代的一些問題，她認為重點不是思考本身，而是人們用什麼去思考，認識論裡建立出來的知識以及利用這知識去思考的本身都需要先經過檢驗。誠如她所言："It matters which thoughts think thoughts" (57)。思考的先行條件必須先行被檢驗。

同時 Haraway 批判當代有些人的思考邏輯是屬於"thoughtlessness"，而這 thoughtlessness 具備某種邪惡性，或是有她所說的"commonplace thoughtlessness"，她引用 Hannah Arendt 的談話，指出不行動本身也是一種惡 (36)。Haraway 強調思考的過程中就具備了一種能動性。Haraway 不希望把批判理論只是當作一種寫作論文操作的技術性工具，她期望人們藉由這些理論可以介入、創作或連結各種事件和議題，而不是陷入 evil of thoughtlessness。

要如何討論 Haraway 思考的形構就必須回到她觸手式的認識論，廖勇超教授覺得讀 Haraway 的書好玩的不是她本身的批判理論，而是她的思考系統牽涉各種領域及學門，那是非常複雜且如觸手般的，因此 Haraway 的論述過程就已展現了她觸手式的思考方式(tentacular thinking)。

Critters 強大的末世生存法則

Haraway 一直以來都在批判自身發(auto-poiesis)，她指出自生發排除了外在和它者，即便裡頭出現了什麼危機，也都靠自己系統裡的功能性去平復，是一種不需要借助外在、不跟外在連結的系統。

而共生發(sym-poiesis)並沒有完全否定自生發，則是自生發的延伸。Haraway 使用許多例子指出共生發早就出現在 critters 的系統中，像 Lynn Margulis 就強調共生演化很早就存在自然界裡，她認為細胞核裡面有一些元素其實不是物種本身生出的，而是在很早以前，那些元素可能早就共生在物種的細胞裡面，而這樣的狀態並沒有在演化的過程中被排除掉，這就是一種共生演化。廖勇超教授也認為人的身體各部分早就是各種不同聚落的組成。

接著，廖勇超教授進一步討論 Anna Tsing 的《末日松茸》，松茸(matsutake)在全球的物流和經濟關係下逐漸變成昂貴的產品，而其也衍生出一些有趣的現象，像松茸原生棲地被摧殘、自然環境受到人為變化之後，它們並沒有消失，反而是能在被破壞的環境裡去跟其他樹種演化出它們自己的共生狀態。廖勇超教授認為當代一直在談論 precarity 的問題時，人們常常把物種生命的狀態放在一種比較被動式的危命存在，當這些物種碰到人類世裡某些力量的干預或破壞時，牠們有時真的會死亡，但有些 critters 也會像松茸一樣有共生的狀態，廖勇超教授稱牠們作「末世 critters」，認為牠們會發展如怪物世裡生命的對抗性，雖然牠們在人類中心主義下是不被重視的，人們反而會將牠們看作是變形的生命樣態。但不管如何 critters 都會去跟其環境連結，儘管是在被破壞或被汙染的環境裡，牠們都會和它者進行 becoming with，都會有末日的生存策略。這也是 Haraway 所強調的怪物世是共生發而非自生發的概念。

人類世(Anthropocene)、資本世(Capitalocene)、怪物世(Chthulucene)

在本章節裡，Haraway 區分人類世(Anthropocene)、資本世(Capitalocene)及怪物世(Chthulucene)。這三個詞基本上都不是她自己創造的，她也清楚地標示出這些詞彙的出處。裡面非常大的重點之一就是 Haraway 非常反對用人類世來定義我們當代的地質狀態，她覺得即便真的有人類世的存在也要趕快結束

掉這個時期，因為它應該只是某個世之間的一個小分界線，不應該把人類世繼續延伸擴展。

I. 人類世(Anthropocene)

關於人類世的脈絡，大部分的人認為是 2000 年荷蘭大氣化學家 Paul Crutzen 開啟這方面的論述，但 Haraway 指出更早之前(the early 1980s) Eugene Stoermer 就在談論了。而在近年來，人類世的概念變得相當熱門且重要，但廖勇超教授質疑這樣熱絡地討論人類世的同時是不是也壯大了人類中心主義。

對於 Haraway 而言，人類世的代表是 Burning man (100)，因為人在人類世中是大量地燃燒所謂的石油，並用各種方式不斷地去擷取地球資源，因此這樣的狀態被當作人類世的代表形象，但 Haraway 同時也說她覺得人類世不應該是一個紀元，而是一種分界線。

Haraway 用八點來解釋她為何反對人類世一詞(49):

1. 首先，Haraway 認為人類世是一個壞故事，當我們一直去強調人類世裡人類對地球或生態造成浩劫時，基本上是沒有出路的，因為它還是非常地以人類為中心，並自以為人類的影響力相當全面，但人類真的可以影響到每個 critters 或翻花繩上的所有點嗎？答案是否定的，因此談人類世並沒有具備向未來開展的潛力。
2. Haraway 認為歷史不應該是人類作為一種物種所寫出來的，從生物學或演化論的概念上把人類作為一種物種，並歸類為最高等的物種型態，這種劃分是有問題的，她覺得歷史應該要有以其他 critters 出發的歷史。
3. Haraway 不覺得人加上工具的概念是歷史，她並不同意技術的產生連結了人類歷史，她指出這種想法相當人類中心。
4. 歷史必須以各式的地理故事("geostories")，蓋亞故事("Gaia stories")等等置換。
5. Haraway 認為反抗是必要的，但反抗不應該仰賴人類的官僚體制，而是要以其他的形式進行。
6. Haraway 批判人類世這個概念仰賴過多的功利個人主義，雖然人類世不見得不具關係性 (relationality)，但她覺得這樣的關係性基本上是建立在競爭式的關係(competitive relations)，而此過程是有問題的。
7. Haraway 也反對人類世的科學。人類世所仰賴的技術或科學基本上都是限縮式理論("restrictive theories")，是一種現代演化綜論，也就是達爾文式的演化和孟德爾式的遺傳的加總，她質疑用這種綜論來思考物種的概念。她認為這種思考是有問題的，因為剛剛提到的共生概念就顯示了物種不是之後才有共生型態，而是早在原初就是非單一的共生狀態。
8. 最後，Haraway 指出即便是在人類的世界中，人類世一詞可能也不是相當妥當，畢竟人類世的人類是何種定義下的人類？這詞彙可能只對富有階級或特定區域的知識份子有意義，但可能會對原住民或其他地方的人們毫無意義可言。在生產這種字彙時，應該要讓它跨出去，產生 critters 的彼此間的關係性，而不是只是在學術殿堂裡自我生發。

II. 資本世(Capitalocene)

在本章節裡，Haraway 對資本世一詞也是抱持懷疑的，因為它含有人類中心主義的價值觀，所以 Haraway 質疑用資本世來定義現狀的可行性。

另外，資本主義的發展並不是人類行為強壓在自然界上的過程，而是循著生命之網("webs of life") 在發展的。在談資本世或人類世的出現時，有些人會回溯到工業革命，但 Haraway 援引 Jason Moore 研究指出，80 年代的資本主義並不像雅典娜般憑空從宙斯腦袋蹦出來，而是要回到十六、十七世紀的脈絡去談，甚至他覺得資本主義有可能不是從歐洲開始的。他在這裡談到十六、十七世紀地球上有很多植被或原始林開始遭受破壞，工業革命加強了其效果，但它並不是突然而然發生的。

Haraway 延續 Jason Moore 的談法，指出既然資本主義是某種東西連結起來的，那我們可以去把它

的線拆開，不需要一定把它消滅，而是要能開出另一種關係性 (50)。

III. 怪物世(Chthulucence)

Haraway 把克蘇魯(Cthulhu)的字母 h 調換位置，改造成自己定義下的怪物世。而 Haraway 的 Chthulucene 並非 Lovecraft 的 Cthulhu。原本在 Lovecraft 裡的克蘇魯神話是可以和人類文明切割，且人類在裡頭不具備重要性。Haraway 認為 Lovecraft 的克蘇魯神話是有種族和性別歧視的成分，因此她非常排斥，且不想塑造像克蘇魯神話裡單一、強大的怪物個體。Chthulucence 的字源是希臘語的 khton 和 kainos 的組成，也就是 earth 和 now 的合併，因此有持續開展("an ongoing presence" 2)以及多層次時空("time-spaces"¹⁰¹)的涵義，更是一個時間跟空間的混合體。值得注意的是，Haraway 所提的時間和空間是非常明確且具體的，而非抽象的存在。

Haraway 常常用到 Chthonic ones 這個詞，字面上去理解就是暗黑的、地底的。她認為 Chthonic 的神話可追溯至希臘神話之前的時代，具備擺脫希臘神話框架的可能。她想要往更早期和異域發展，並強調 Chthonic 是個 earth-bound beings，她覺得這非常適合代表怪物世，她想像這 Chthonic ones 的形象為多觸鬚的生物。

接下來，廖勇超教授討論 Haraway 如何將怪物世和其他概念連結，比較有名的例子是蓋亞(Gaia)，最早是 James Lovelock 提出地球作為一個蓋亞生命體的概念時，Haraway 一開始是批判蓋亞理論，認為此說法把地球推向一個無科技介入的原初自然想像。而在 Lynn Margulis 加入蓋亞理論的討論之後，Margulis 和 Lovelock 都把地球當作蓋亞的存在，並將地球視為自生發，但 Haraway 轉化了蓋亞的概念，認為蓋亞不是自生發的系統，而應該是共生發式的存在。Bruno Latour 也有和蓋亞相關的想法，像是 geostory。Latour 認為在以前人類中心的想像裡面，並不是不顧及 critters 而是沒把他們當作主角而只作為配角 (40-41)。

Haraway 接著用 Isabelle Stengers 的想法提出，蓋亞是介入思想的不速之客("Gaia is an intruder on our categories of thought, on thinking itself" 43)。若以蓋亞的概念來思考地球或 critters 之間的關係的話，蓋亞可能會是對人類中心主義強烈的介入者或破壞者。所以它同時是創造者也是破壞者(maker and destroyer)，和 Margulis 及 Lovelock 一樣，Stengers 認為蓋亞是自生發的，但 Haraway 仍強調她蓋亞具備共生發的傾向。

接下來廖勇超教授深入探討幾個例子，說明 Haraway 如何藉由一些非歐洲中心的神話或是些實際存在的物種來連結她的想法，並探索裡頭的想法是否有可行性。第一個例子為 "Potnia Theron with a Gorgon face"。Potnia Theron 有很多其他稱號，像是 "The Mistress of the Wild Animals" 及 "Queen of the Wild Bees"。在 Haraway 的解讀裡面，她很基進地將 Potnia Theron 跟 Gorgon、Medusa 陰性怪物連結，她認為這個野生動物之神或女王蜂有著 Gorgon 的臉，其頭髮的部分是蛇或是觸手，身體布滿了蜂蜜(這也呼應了她其中一個稱號)，雙手往下撫摸著左右兩隻鳥。同時，牠也擁有翅膀，在某種程度上和有翅膀的 Gorgon 相當類似。當 Haraway 將牠跟 Melissa 及 Medusa 做連結時，會發現這個神顛覆了人類中心的「臉」此一概念(53)。因為 Medusa 具備石化別人的怪物之眼，所以某種程度來說破壞了人類中心的面容性(faciality)。另外還有一個重點是 Potnia Theron 是 earthbound，而不是看著天空或是與自身不相干的世界。

Haraway 的例子並不只侷限在神話或虛構故事。她的第二個例子是珊瑚，Haraway 認為珊瑚是怪物世裡一個很重要的代表，因為珊瑚與其他各種非脊椎動物能進行共生與連結(54-55)。

Haraway 進一步提出，人作為堆肥的概念。她指出我們是腐質層而非人，也非一直往上看的 anthropos。此處 Haraway 回應了她的思想與後人類主義之間的關係，認為她並非後人類主義者。

最後 Haraway 舉的兩個生物例子為 Pimolia Cthulhu 及 Day Octopus。Pimolia Cthulhu (Haraway 改寫成 Pimolia Chthulu)是種長腳蜘蛛，其蛛網與觸角具備多元連結的能力。而 Day Octopus 的擬態則相當厲害。

不論附近的 critters 是有機還是無機的, Day Octopus 都可以在短時間內跟牠們做感應, 並以擬態回應之。



(投影片圖片為 Potnia Theron with a Gorgon face)

總結：Make Kin Not Babies!

從 Haraway 的口號 “Make Kin Not Babies!” (102)裡可以看到她很清楚地宣稱她不要人類系譜中的嬰孩, 而是要建立親屬關係(make kin)。然而此處的親屬關係是怪胎親屬(oddkin), 並非系譜學或傳統家庭想像的親屬關係。另外她認為 Gorgons 是與親屬關係十分相關的象徵, 因為 Gorgons 是並不具備系譜學垂直的地位, 其接觸模式是橫向發展而非垂直上下的, 所以牠所連結的是怪胎家族(54)。Haraway 將 Gorgons 連結到其他神話生物如 Furies、Harpies 和 sea demons 這三個有海陸空元素的怪物, 擴展了非系譜學式的且陸海空全方位的怪胎親屬關係。

廖勇超教授很喜歡 Haraway 覺得人是堆肥的概念, 在整個導讀的過程中, 他期待每個概念如觸手般任意發展, 雖然沒有特定的結論, 但開放性的討論和思考而產生不同的連結都是 Haraway 書裡的想法和期望。

從 Thom van Dooren 的 story 概念到動物倫理責任

在進入 Q&A 前, 黃宗慧教授補充了 Haraway 不時引述的 Thom van Dooren 其他相關文獻。黃宗慧教授在閱讀時對於他所提出的 “grieve with” (38)之說很能認同, 也就是把哀悼視為一種倫理的可能。而他在解釋 Haraway 所引用的 storied places 的概念時, 也提供了許多 Haraway 書中沒有列舉的具體例子, 值得我們進一步了解。黃宗慧教授指出, 有些動物研究者認為 Haraway 的想法過於樂觀, 她的 natureculture 或 becoming with 等概念有時被認為和德勒茲的 becoming 一樣虛無縹緲, 甚至被批評缺乏對真實動物的關懷。而如果讀者只注意到 Haraway 不滿人類世這個詞中的末世感, 可能也會誤解她確實是想用正向樂觀的態度來看待目前的生態危機, 但是藉由了解 van Dooren 可以解開對 Haraway 盲目樂觀的誤會, 因為 van Dooren 並不認為人類帶來滅絕的同時又擁有改變的希望, 黃宗慧教授以一則關於金頂夏威夷樹蛙的新聞為例做解釋, 這是一則關於世界上最後一隻養在保育實驗室裡的金頂蝸牛死亡的報導, 結尾寫到:「赫德費德表示, 生物學家已保存喬治部分 DNA, 意味著世界上仍有可能再次見到孤獨喬治。他說:『基因庫持續擴展到全球。某天在某處, 我們或許可以利用基因來重建一個喬治。』」

黃宗慧教授認為，即使最後一隻金頂夏威夷樹蝟死了，還是有人持這種人類可以再造滅絕物種的樂觀想法，但 van Dooren 早就預見了孤獨喬治的死亡，並認為當初的圈養原本就不可能帶來改變。他覺得這類的保育只是讓人類自以為擁有希望，進而不正視所欠下的滅絕債務(extinction debt)，反而拖延了更有意義的保育工作，因為人們相信只要某個物種的基因庫還在，牠們就有「復活」的希望。正因為 van Dooren 反對這種過度樂觀的態度，才會提出前述有關哀悼的不同詮釋，他認為動物也可能有悲傷、哀悼的能力，而且人們應該和動物一起為各種失落感到悲傷，因為會悲傷才表示還在乎，也才有改變的可能。

至於 van Dooren 對於 storied places 的定義，黃宗慧教授認為 van Dooren 把 Jakob von Uexküll 的 umwelt(環境)的概念發展得更具體，Uexküll 認為不同的生命體都有其環境，且會依照自己所能感知的及自己行動的可能去和環境互動，構成屬於牠們各自獨特的生命故事。延伸這樣的看法，van Dooren 主張，環境不僅僅是空間上的或物理性的存在，而每一個生命體也都該被視為是一個敘事主體(narrative subject)，藉由牠述說的故事來建構牠的活動地點。van Dooren 強調動物也有「說故事」的能力，而這必須被納入考量，試著去接受動物有不同看世界的角度也會幫助人們更理解動物牠者，可以更了解如何在像都市這樣的空間裡和動物共活。van Dooren 的例子是澳洲曼利海灘的小企鵝，當開發越來越嚴重，環境越來越危險時，這些小企鵝還是會一直回到曼利海灘來繁殖，甚至會執著於要回到哪個巢穴下蛋，即便牠們的折損率因此變高，牠們仍不顧人類所造成的危險與障礙，堅持要回到這海灘。對於這些小企鵝愛家的表現及牠們和地點互相構成的關係，van Dooren 認為不能完全以生物演化的角度來解釋，小企鵝對地點有人類難以理解的忠誠度，這說明了動物有牠們的 storied-places。

對 van Dooren 而言，人類必須學習不只從自己的眼光去看外在世界。對小企鵝來說，牠們眼中的曼利海灘，和人類眼裡的當然不一樣。van Dooren 提出這樣的看法其實是在為很多和人共享空間的都市動物發聲。黃宗慧教授以艾克曼在《人類時代》中的例子說明動物因人類的介入而被迫做出的改變，像是城市老鼠、蝙蝠等必須發展出更大的腦來克服在都市生活的危險，而崖燕也快速演化出更短的翅膀，因為牠們失去懸崖、必須在高架公路下或鐵軌支架中築巢，為了要在車陣中穿梭，在都市存活下來的崖燕翅膀都是短的。在人類劇烈改變的環境下，這些動物們被迫去回應並發展生存策略，因此人類應該去理解其他物種如何用不同的角度看這個人類以為只屬於他們的空間，當瞭解了其他生物如何和環境產生連結後，人類應承擔找出和動物共享空間的倫理責任。黃宗慧教授希望這樣的補充「能為動物開始變得不在場、不重要的動物研究，挽回一點什麼。」

Q&A 時間

Q&A 中，提問人、主持人和主講人間的對話在無形中成為各個聚落，不僅在各自的主題內部組成生發系統，同時也連結並觸動了其他議題，以下將 Q&A 內容分成五大議題呈現：

議題一：克蘇魯世？怪物世？— Chthulucene 譯名的爭議

其實在廖勇超教授主講時就有提到 Haraway 相當反對 Lovecraft 的克蘇魯神話(Cthulhu)，所以為了彰顯她概念的不同，Haraway 不惜更動字母排列而使用怪物世(Chthulucene)一詞，廖勇超教授認為這也算是一種共生的關係。此外，廖勇超教授覺得 Chthulucene 一詞的翻譯若使用克蘇魯世會不符合 Haraway 原先的意圖，但怪物世一詞又會讓人有錯誤的想像，因為本書裡沒有傳統所認定的怪物，Haraway 的怪物性並不像克蘇魯世裡他者式的怪物形貌，而是在全球物種連結的脈絡中早就潛藏的某種怪物性，這比較是她常常提出來思考的概念。

洪凌教授則建議 Chthulucene 可以翻譯為「觸生世」，有觸手、觸鬚和觸角的意象，同時也是生發的、多重生物(bio-diversity)或甚與「非生物」所共在的情境。在中文的語言框架內，觸生和畜牲同音，洪凌教授希望這樣的翻譯可以戳到「那些自豪為人類者，罵任何不是人類的物種為畜牲時得意洋

洋的快感。」她認為，「觸」跟「生」有巨大的潛力，成為讓「人類」(human) 變成堆肥 (humus) 的觸媒。

而吳嘉苓教授贊同「觸生世」的翻譯，當人類世是描述當今的狀況時，Haraway 希望可以提出一個說法是有解決方案的企圖，所以她使用一個區分人類世的 Chthulucene 詞彙，而在翻譯上如果只翻成克蘇魯世或怪物世都沒有辦法表達出內涵，但觸生世的翻譯可以呈現 Haraway 的概念和期望。

議題二：要「人口」還是要「寶寶」？

吳嘉苓教授推薦 Haraway 和社會學家 Adele Clarke 一起編的書 *Making Kin not Population* (2018)，在此書裡 Haraway 所寫的章節強調行動面，原本書名是她常主張的 slogan “Making Kin not Babies”，但這有個爭議點，在環境主義下美國北方的議程主張因為環境的關係必須要減少人口，但南方人口其實比較多，所以 Haraway 的口號似乎把責任推給了南方，而為了不想把問題複雜化，標題才會從 not Babies 變成 not Population。此書也談到如何重新看待計算，因為人口學以人為中心，所以書裡提出有沒有其他非人為中心的計算方法。吳嘉苓教授認為這本書很適合台灣，她指出台灣關於少子化、環境、生殖正義等議題的書太少了，所以極力推薦閱讀此書。

另外，吳嘉苓教授也提到東亞框架底下的 making kin 可以參照東亞共同語言—「緣」的概念，她覺得「結緣」一詞是比較貼近東亞文化的想法。

洪凌教授針對吳嘉苓教授提到的北方人對南方人口生育政策這點提出回應。洪凌教授指出：「地球北端、緯度高、乾淨進步的人類區域常常反過來剝削也使用雜亂、多物種（包括人類）的南方，填充北方需要時的具備生殖能力物件。」北方鼓勵南方生育(但同時又批判南方人口過多)，其中最彰顯的例子是印度眾多的有能力生殖人體成為全球化代理孕人最好的選擇。這種代理機制是建立在每個人都想要有自己的基因後代的假設，她覺得那些說「不讓南方生養子嗣是很粗暴」的人們有一種奇怪的補償機制，因為那些北方高階社會文化主體有可能這輩子都不想有血緣的後裔，卻自相情願地想像南方人需要且必須有後代。洪凌教授認為這相當詭異，北方進步文明自己不要的東西，硬要南方的低階他者來生產（寶寶）。

廖勇超教授認為把 Babies 換成 Population 有些問題，因為 Haraway 原先的 babies 並不只是人口的涵義，他認為 babies 是在西方是 Oedipal 的，而放在東方也有像宗法、傳統家庭價值觀等意涵。所以他覺得在 Haraway 書裡，babies 應是超於人口的意義，且是個 oedipal machine 宰制的力量。

議題三：Haraway 對 Lovecraft 的批評是否成立？

洪凌教授批判 Haraway 在 making odd-kin、making connection with 和 sympoiesis 等概念上有其貢獻，但 Haraway 自身的書寫本身做了不可欲的示範。她指出，Haraway 對 H. P. Lovecraft（視為罪大惡極的「不可並存者」）的說法，顯示她無意去想像他的生命故事與創作脈絡、更無意和他產生任何連結，但又要使用與他無法脫鉤的關鍵字，粗暴地挪用 Lovecraft 最知名的作品關鍵字，而且擅自調動字母，也毫不考慮早以這個字命名的「克蘇魯大腳蛛」(Pimoi cthulhu)。

Haraway 只用「種族歧視」和「厭女情節」去定義 Lovecraft，將他寫出「共生發」之外，而他的創作體系也在 Haraway 書中完全消失。洪凌教授表示疑問，Haraway 是否有認真完整地閱讀 Lovecraft 的克蘇魯神話 (Cthulhu Mythos)。洪凌教授不認為 Lovecraft 的故事環 (story arc) 是集中處理人類物種內部的種族歧視，或集中於人類內部的性別歧視。反而，包括 Lovecraft 在內的這群怪譚 (Weird Tale) 作家，她們關心的是人類之外/之上的莫以名之存在（外界邪神），以及這些存在對人類的厭惡與惡戲，例如著名的邪神 Nyarlathotep 能化身為所有可能的型態，最著名的擬人型態就是埃及法老王與一位「高挑英俊的黑人」。藉由講述 Lovecraft 的一篇故事：〈烏撒的貓〉(The Cats of Ulthar)，洪凌教授指出 Haraway 不該完全以物種內 (intra-species) 的種族或性別歧視來定義 Lovecraft 等這類怪譚小說家。她進一步質

疑，倘若 Haraway 根本沒意願處理自己最厭惡、最鄙視、最不想沾粘的對象，該如何「與麻煩共處」？另外，當 Haraway 批評克蘇魯系統的書寫疆界明確、自畫界線時，她會不會誤讀了 Lovecraftian mythos？Haraway 創造的 Chthulucene 反而產生了新界線？把 h 放在前面的原因究竟何在？然而，Haraway 不覺得她移動 h 所產生的 Chthulucene 是製造新界線，她認為 Chthulucene 是一個更大的、擴展中的內部現存的時間性起點，這是洪凌教授無法全然認同的論點。

廖勇超教授則覺得 Haraway 移動 h 創造 Chthulucene 一詞時，雖然還是和 Lovecraft 的克蘇魯(Cthulhu)一字有連結，但她仍試圖要跟 Lovecraft 切割，而那些被切離的部分可能是傳統上怪物應有的長相，因此這樣常態的怪物形象似乎不在 Haraway 的論述中。所以廖勇超教授建議直接去看 Lovecraft 的著作，才能進行他是否是種族主義或性別歧視者的討論。

議題四：停止對地球的回望

楊乃女教授分享她在閱讀關於生物或生態的論述時，發現裡面仍充滿著人類中心主義，另外，人們對去外太空旅遊或是移民至其他星球的想像仍是以地球為中心或為範圍的，她提出是否有去除地球為中心的思考系統。

廖勇超教授也覺得科幻小說必須去除以地球為中心的思維，他認為若能與地球切割，就能在宇宙中自成個體，而如果未來太空殖民仍以地球為中心，那會有許多衍生的問題。

議題五：產生連結？不產生連結？是否總是以人為中心？

涂銘宏教授對 Haraway 的 making kin 概念則有所保留。他認為 Haraway 的框架建立在一個關係主義 (relationalism) 之上，相似德勒茲的 relation of non-relation 或 disjunctive synthesis 的基礎上，也就是兩個世界雖然各自是一世界，卻是在一個共同存活的環境，這一點來看德勒茲似乎不會跟動保的理念相違背。然而，對德勒茲思考有意見的學者來說，看到的並不是「皆為 relational non-relation」，而是相反的 non-relation 及 partial relation 之其他可能。涂銘宏教授認為 Haraway 不只以地球為中心，對 kin 有莫名的堅持，他覺得其中彰顯了 relationalism 之強制性。Making kin 具有頑強的配置欲望與關係動能論，而 Haraway 把它放在一個「個體對個體」「kin 與 kin 之間」的層次去思考，還是回過頭強調了人類的主體與主動性，他覺得在裡面存有「一定要有 kin 有連結，才能、就能…」的暴力問題，這些都讓涂銘宏教授無法完全認同 Haraway 這邊的論點。

另外，Haraway 的 shitake mushroom，讓涂銘宏教授聯想到一位非常喜愛香菇的音樂家 John Cage 的反思觀點。重視非意圖與偶然性的 Cage，強調英文字裡 music 和 mushroom 在字典排序之接近與相似處，他曾對別人說他是個 decomposer 而非 composer (作曲家)。從這裡涂銘宏教授指出人們要面對「沒有 kin 關係、沉默的、消失或被 (恆久) 改變的事物」，他認為 Haraway 看松茸時，忽略掉了其分解 (decomposition) 或消失 (disappearance) 的可能，更忽視了其中有斷裂、non-relation、partial relation 或 selective relation 的複數樣態與選項。

黃宗慧教授回應，因為 Haraway 一直在強調 relational web，所以似乎予人一種有 making kin 的 compulsion 的印象。那麼我們要如何討論斷裂或 non-relation？黃宗慧教授指出，「要產生關係」確實可能是人類中心主義式的，所以連 interspecies 的倫理，都有學者不以為然，認為其他物種需要的不是和人的「連結」(connection) 而是「不要連結」(disconnection)。雖然黃宗慧教授理解這樣的想法，但她認為這些生物的災難都是在和人互動中產生的，當我們所處的現實世界是生物被迫和人產生關係時，雖然必須允許有 partial relation 和 non-relation 的可能性，但在「不要連結」基本上很難落實之前，人們還是必須在這樣的現狀下去思考關係。

黃涵榆教授認為 Haraway 的談法並沒有很新穎，而目前的學術趨勢似乎在朝極端的去人類中心主義邁進，這種去除人類的思維也似乎回應了 Haraway 的災難論述或滅絕論述，在本書裡 Haraway 主張

她並不想要樂觀的或過於悲觀的想法，樂觀的是像科技般為一個自生發的系統，有如資本世那樣內部的問題能自己解決，而悲觀的是如災難世、末世論那一類，但黃涵榆教授指出其實這兩種都有人的影子在裡面，即便是末世論也是人在對未來的想像，因此並沒有和人自戀式的投射擺脫關係。

另外，黃涵榆教授回應涂銘宏教授有／無關係的概念，他覺得並不是真的沒有關係，而是要和那些「已經消失的、滅絕的、不在場的」事物產生關聯，即便是說不要產生關係，這樣的毫無作為也仍是在人的框架裡去談人的能動性(agency)，因此不管是用去除人類(withdrawn)或提倡人類能動性(abstraction)的論述，都仍圍繞在人身上，這是相當兩難的問題。因此，黃涵榆教授總結：「在理論的層次上，誰能把其中的兩難講最清楚，誰的理論就更站得住腳。」

吳嘉苓教授認為 making kin 對於我們今日還是這麼以人為中心、以姻親為主、以生理上的親子關係為組織社會的原則來說，已經相當激進了，她覺得在我們的社會裡要有非生物的、非血親的、跨物種的連結已經是很困難的，起碼在台灣的人口政策裡是很難想像的。她覺得 Haraway 的口號裡 not Babies 讓這學者常常被抨擊，因為很像馬爾薩斯的人口論，各種的連結也使得南方國家必須比北方國家遭受更多減少人口的責任，但她覺得 Haraway 並沒有這個意涵，她可能沒有意識到作為一個美國女性主義者會遭致這樣的聯想，吳嘉苓教授個人覺得這種超越血親、人類為中心的關係，在台灣還是算很新的想法。

涂銘宏教授則強調並不是完全把 kin 拿掉。他說「親疏遠近」和「無關係」都需要被考慮。因為他覺得 Haraway kin 的概念背後還是很生物性的，他所說的無關係並不是毫無作為，而是把各種親疏遠近考量進去後，才能很現實的面對到問題，即便是「親」裡面也有很多的不親和衝突存在，或是我們覺得很親的動物、植物等之外還是有很多需要去思考並討論的，涂銘宏教授覺得去談親疏遠近而不是只談 making kin 的話會比較能看到問題的各個層面。

廖勇超教授認為 making kin 不一定是建立在血緣或很明顯的關係上，即便 non-relation 還是有一定的關係。而 Haraway 在討論 critters 間網絡裡的關係或沒關係時，並不是一昧主張要有關係，她其實也一直強調這關係是要有 detachment 的。此外，廖勇超教授不覺得 Haraway 的 making kin 是以人類為中心，因為她把人擺在很邊陲的位置。雖然她用 critters 這個概念常被認為是生物性的，但廖勇超教授認為 Haraway 並沒有排除無機物或甚至科技參與連結的可能。

此外，雖然在這個時代永續的概念一直被強調，但廖勇超教授認為探討死亡也有它重要的倫理性，例如該如何合適地看待終結並尊重死亡？廖勇超教授認為在思考連結和關係性的同時如何好好面對死亡也是值得探討的議題。

觸生發式的未完待續

黃宗慧教授在結尾時再次肯定了「觸生世」的翻譯，因為對 Haraway 而言，Chthulucene 一詞包含著她對於「更適宜居住 (livable) 的世界」的期盼，亦即 Chthulucene 可以用來指涉一種未來的可能性。有些評論者認為 Haraway 在 Chthulucene 的使用上時有不一致，但 van Dooren 在評述這本書時則認為她的不一致是故意而為。Chthulucene 有時是指現狀的毀滅(a present moment of destructiveness)，也就是人類現今已把這世界推向怪物世，而那些 chthonic ones 也早已以不同的樣貌存在著，因為環境被破壞後牠們為了生存而演化，變成了擁有怪物性的樣貌。而另一方面，Chthulucene 有時又用以描述一個希望的所在，是個更能讓各種生物共活的世界。這兩種不同指涉之間確實存在著張力，但 van Dooren 認為這種張力所開啟的，正是一種倫理的要求(ethical demand)，也就是在描述 Chthulucene 的同時，Haraway 也在召喚人類背負起倫理責任，如果人們希望怪物世或觸生世代表的不是生物一起滅亡，而是正面地觸動某種繼續生發的可能性的話，人們就應正視自己的倫理責任。

「媒介」(Mediation) 研讀班第三場

主辦：科技部人文社會科學研究中心

時間：2019 年 3 月 30 日 14:00-17:00

地點：臺大校史館一樓外文系會議室

主講人：洪凌（世新大學性別研究所副教授）

主持人：廖勇超（台灣大學外文系副教授）

研讀主題：怪誕邪神宇宙中的怪胎情慾政治

研讀書目：Everett, Justin, and Jeffrey Shanks, editors. *The Unique Legacy of Weird Tales: The Evolution of Modern Fantasy and Horror*. Rowman & Littlefield, 2015 (Ch. 6, 7)

撰稿・攝影／國立台灣大學外文系碩士班 沈聿宣



開場：Lovecraft 碎片式的宇宙

廖勇超教授以佛洛伊德〈歇斯底里的病理學〉“The Aetiology of Hysteria”開頭，在這篇文章中，佛洛伊德將發掘一個人症狀的過程比擬為探險家挖掘的行為。當探險家到一個荒野時，會看到古代留下的斷垣殘壁，而一般人只會簡單地觀察那些古蹟或和當地土著們訪問過往的歷史，但若是佛洛伊德式的探險家就會持續挖掘，並發現表面露出的石塊底下其實藏有龐大的結構，佛洛伊德說這些古蹟建築上面會寫滿一些「無法閱讀的文字」，且他下了一個很有畫面的結論：「石頭會說話」“stones talk” (192)。廖勇超教授認為 Lovecraft 想要做的事情其實和佛洛伊德完全相反，因為佛洛伊德會認為挖出的爛柱子其實是宏大廟宇結構的一部份。然而，Lovecraft 卻不會希望挖出來的是完整的或能被拼湊成在人類知識範疇裡的知識結構，廖勇超教授指出 Lovecraft 要在人類自以為是的結界裡面去做抽離，並在各種層次上發掘更宏大的宇宙觀，而 Lovecraft 對解離的嘗試是此讀書會探討的重點。

另外，此次演講可延續上個月怪物世研讀班的問答討論，例如洪凌教授將 Chthulucence 翻成「觸生世」以及她對 Donna Haraway 尖銳的批判。除此之外，Lovecraft 的作品是否真如 Haraway 所說的充斥著種族主義及性別歧視呢？藉由洪凌教授的引導，讀者們將更深入 Lovecraft 黑暗、詭譎的世界。

The Speculative Turn and the New Weird

主講人洪凌教授首先解釋為何演講題目是「怪誕邪神」而非「Lovecraft 的宇宙」，她強調這些怪誕故事並非 Lovecraft 獨創，而是許多作者共創的「共同世界」(shared universe)，甚至有些作者在克蘇魯神話裡的重要性不亞於 H.P. Lovecraft，因此談論 Lovecraft 之餘，不可忽視其他作者群及相關的現代電影，這也是為何洪凌教授在深入兩篇論文前要先介紹文體和幾個重要作品的原因。

洪凌教授指出 SF 通常被翻成「科幻」，但對她而言應是「幻設」(Speculative Fiction)。幻設從 2000 年到現今這段期間裡夾了科技主義、科幻所不容的 the New Weird 等次文類，不同於 Lovecraft 時期的 the Weird，the New Weird 始於在 1980 年代起發表作品的作者群，他們常以思辨轉向(speculative turn)去討論人類的未來該何去何從。the New Weird 最大的推手是 Ann Vandermeer 及 Jaff Vandermeer 這對搭檔，在這個次文類的小說中，未來過於樂觀且徒勞，作者們試圖重新談 speculation，並創造翻轉現況的可能。

此外，2018 年有個重要的理論作品—Aimee Bahng 的《遷移未來》(*Migrant Futures: Decolonizing Speculation in Financial Times*)。Bahng 談到處理幻設小說之所以困難，在於幻設的某種意義就是新自由主義下金融制度的立基工具。作者使用了雙關語闡釋，在英文裡 speculation 同時是「推論」和「設想」，而洪凌教授則翻作「幻設」，也就是幻定式的設想。在金融領域裡，speculation 又譯為「投機」。Bahng 認為「反幻設／反投機」(counter-speculations) 是來自「常識之下」(under-commons) 的反實證主義知識形式。和一昧保護科幻或認為科幻增強人類的未來性這種想法相比，反實證反而更能增加幻設的開放性，而「人類總是、已經在進步」這樣的說法是洪凌教授所無法贊同的。

幻設和怪譚的思辨

洪凌教授點出舊的怪譚是此次演講的重點。Samuel R. Delany 談正統文學(Literature)和科幻(Speculative)間的劃分，對 Delany 來說，正統文學和科幻並不是以不同作者群來分類，這種區分化本身就是正統文學的作用力。洪凌教授聯想到她在閱讀 Haraway 的 *Staying with the Troubles* 時，她並不認為 Haraway 真的如她所說的「悅納麻煩」，反而是藉由區分來驅逐麻煩。同時，洪凌教授也不贊成常被英美學界使用的 Darko Suvin 的標準定義，此定義注重文學裡的詩學(poetics)，也就是文學必須情意化，同時也必須擁有讓讀者有認知的可能性，也就是詩學的認知能力(poetic and cognitive ability)，但這定義和 the Weird 是衝突的，因為 the Weird 會讓讀者無法在常態的、標準的、理性的人類性當中輕而易舉地知道並且理解。Delany 認為科幻是一個整體的社群，而某些作者被視為重要，就是因為文學的正典(canon)在從事操作。Delany 也提出，所謂的正典只是不同的符號在作用，而很多作用是把「人」放在正常的規範裡，因此，如果要去正典就不能將記號(markers)放在正統的地圖(orthodoxical map)。科幻作者必須假設讀者不完全知道(可能連作者自己也不知道)，讀者在閱讀時被迫要拋棄可理解的事物並且閱讀未知，他們得了解即便是極為簡單的一句話，也可能藏有不同的意思和解讀方式。(Delany 論述的引用來源：“Science Fiction and 'Literature'—or, The Conscience of the King.” *Speculations on Speculation*. ed. James E. Gunn and Matthew Candelaria.)

(舊)怪譚 (The Weird Tales)

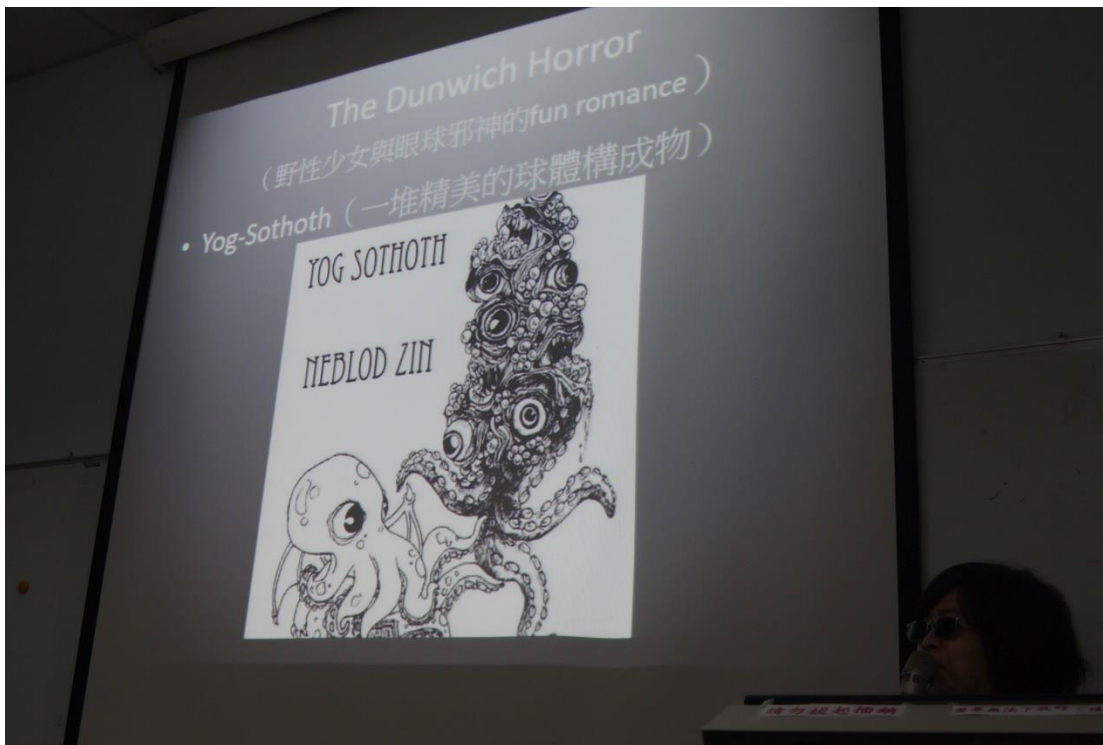
洪凌教授在這回到真正「舊」的概念。the Weird 一詞是源於 *Weird Tales* 雜誌刊名，內容是自 20 年代至 Lovecraft 逝世後，Lovecraft 及其夥伴們的作品。洪凌教授翻譯 Lovecraft 最常被引用的一句話：「在所有的人類情緒當中，最古老且最強烈者莫過於恐懼。而在所有的恐懼當中，最古老且最強烈者莫過於對未知 (the unknown) 的恐懼。」所謂未知的恐懼和此次演講會提及的多個故事有密切的關係。洪凌教授認為縱然未知的恐懼會讓人們嚇瘋了神智，但同時卻是人們最想接近的，類似死亡驅力(death drive)的概念。進一步來說，這樣的死亡驅力本身就是一種渴望(desire)，渴望著將自身轉變成他者(desire turning oneself into Other)，而這他者不會僅僅是一個，而是一團群聚的他者。

The Great God Pan 是影響 Lovecraft 等作者群一部很重要的作品，由十九世紀的 Arthur Machen 所寫。故事中，瘋狂科學家把貧弱的孤女找來做科學實驗，科學家對這少女做切除腦額葉的手術時，被剖開的大腦如同打開的門窗般，期望偉大的潘神能夠藉由被開的腦進來人類的維度(潘其實是希臘神話半獸半神)，這個被切掉腦額葉的小女孩在一瞬間如開通般地大叫一聲後便進入昏迷狀態，在沒有跟任何人有實質的性交下，少女在九個月後產下類似嬰兒的生物，而這才是故事的主角。這生物通常被詮釋是潘的後代，因為正常情況下人、獸、神並不相通，但潘藉由人類女孩這器皿來到人的世界。嬰兒一開始較像一般人類，或者說是一個很古怪的小女孩，而在故事結尾裡，敘述者不斷去趨向偵探然後追蹤這個看似淫亂且做了很多一般認定為惡事的少女，當少女被抓到時並沒有反抗，而是莫名其妙地這在這幾個男偵探面前自殺，最後變成如(圖一)般的模樣。敘事者說少女身體不斷湧出他所不能描述的東西。圖像展示了幾乎是可見的獸的結合，他可能不是潘產生在人類界的一種血緣後裔，而是一種潘的化身，人類外表與內殼都是潘的裡與外的互相結合而產生的。



(圖一)潘神

潘神故事對 Lovecraft 的影響可在“*The Dunwich Horror*”裡得到應證。在明智不開化的 Dunwich 小鎮裡有個落後、野蠻、詭異的一家人，其獨生女和 Yog-Sothoth 發生了關係。Yog-Sothoth 是個長滿眼球且比克蘇魯更強大的三大神之一。洪凌教授稱少女和 Yog-Sothoth 間的關係為「奇趣的羅曼史」(fun romance)，這位少女似乎有某種超逾人的特質，和 Yog-Sothoth 相處時，她不但不會崩潰，甚至可以和這充滿眼球的邪神共譜出超越常人能理解的羅曼史，並誕下一群既人又非人、結合人和獸的後代，這些後代也希望他們的媽媽繼續和眼球邪神在一起。



(圖二)眼球邪神 Yog-Sothoth

Stephen King 在 2014 年出版的長篇小說《復活》(*Revival*) 也沿用了相同的母題，而 King 除了受到 Arthur Machen 的影響，Mary Sherry 的影子也在小說裡電的元素中被看到。《復活》裡，人們對垂危的女病人進行腦額葉手術，藉由在她腦中開一個門試圖將無以名狀的 She-God 引入。這個 She-Gody 在 Lovecraftian 宇宙的名字是 Shub-Niggurath，又稱”The Black Goat of the Woods with a Thousand Young”。從這稱呼中可推測祂和幼羊間的關聯性，洪凌教授認為羊的元素可追溯到 Arthur Machen 所描繪下半身為羊的潘神。



(圖三) The Black Goat of the Woods with a Thousand Young

近期的電影《魔物戀人》(Spring, 2014) 也以類似的故事原型改寫而成，但洪凌教授強調，這部電影酷兒化了怪物主角，但這個版本的敘事並非朝向進步主義。電影裡的主角 Louise 是普遍定義為怪物的生命，她每隔二十年就會重生一次，每次的重生並不是重新換一個新軀殼，而是在那二十年當中的最後幾年裡，從地球原初的生物型態轉化成複雜的有機體。電影描述 Louise 在此次重生中邂逅男主角以，及兩人相戀的故事。基本上，電影架構都和上述提到的幾個故事原型相當類似，可以拿來對比。而電影裡 Louise 的轉變和獸神潘最後的樣貌相當類似：她從不複雜的生物變成複雜生物，最後化成爛爛的、融成一團的樣貌，有如(圖一)的型態。

第一篇文章：Bobby Derie's "Great Phallic Monoliths"

此次研讀班的第一篇論文探討 Lovecraft 本身的情慾，洪凌教授認為 Bobby Derie 取的篇名暗示了他對於 Lovecraft 被貼上陽具崇拜標籤的無奈感。在 Lovecraft 設定的邪神譜系與故事，其實沒有一個邪神可以與陽具有起碼的類似，但 Lovecraft 被認為是性別歧視及種族歧視一直是他被厭惡的理由，這也是為何許多人拒斥 Lovecraft、不願承認他作品貢獻的原因。Derie 的論文並不完全要替 Lovecraft 辯護，而是覺得既然他總是被批評是性別歧視者，不如就來徹底討論 Lovecraft 的情慾。

對 Derie 來說，Lovecraft 是個有性的存在，而他對性的描寫(無論是實質有做的性經驗或者是狂想的性經驗)通常呈現在他對女性角色的描述、人和邪神間的浪漫關係或奇異的性(the weird sex)，而他呈現的性行為往往會被現今的人們說是在汙名化女人。在 Lovecraft 的各種表現手法中，洪凌教授認為奇異的性是最有趣的一點，Lovecraft 常將那些詭異且無以名狀的東西融入故事裡，但有些詭異到莫以名狀的東西其實既不會和地球上的生物有絕對的連結，也不是完全被既有的生態所剝除的生物，比如說一些動、植物，有時會讓人驚嘆到懷疑這真的是存在在地球上的嗎？洪凌教授覺得很多東西可能就是源於人們對地球上所有生物的不理解，所以才會覺得他們莫以名狀，而人們對 Lovecraft 的理解可能也在某種程度下受限於他們對 Lovecraft 一種很武斷的解釋，所以 Derie 要做的是審視「切成四個面孔的 Lovecraft」。

Lovecraft 的四個面孔：

1. The Asexual Lovecraft—無情慾的 Lovecraft:

Lovecraft 的幾本小說裡不但把常態的性行為取消掉，連生殖本身也變得不可名狀。Derie 舉 Lovecraft 稱為「古老的傢伙們的種族」(the Elder Things' spores)為例子，這些古老的傢伙們是在滅種後才被一群科學家發現，也是慢慢研究才發現這類生物是利用植物孢子進行繁殖，孢子被噴出後就會漸漸變成半動物半植物的狀態。另外，Bruce Lord 將無性繁衍視為 Lovecraft 擺脫性、生物決定論的嘗試，而在 Lovecraft 的某些小說當中，都可以隱隱察覺到他對擁有小孩這件事的排斥和恐懼。

此外，還有一種有趣的論述是關於科學家的自瀆造物，是一種科學家們不要另外一人和自己合造下一代的狀態，這種模式也出現在 Mary Shelley 的《科學怪人》(Frankenstein)。Frankenstein 其實是小說中科學家的名字，他也是透過自己而非性交製造出了生物，顯示了「男人不需要女人來產出生命」(man creating life without a woman)的自信，洪凌教授更探討作家 Mary Sherry 的生命經驗如何呼應這樣的想法，Mary Sherry 確實不要小孩，且她也流產過，在許多相關的傳記、文獻或學術研究都指出 Mary Sherry 就是小說裡的 Frankenstein，她變成了那個不需要女人就能產出生命的科學家，洪凌教授覺得這個讀法相當有意思，但一般的解讀卻認為身為生理女性的 Mary Sherry 有這樣的想法是非常不應該的，洪凌教授批評，有些時候，女性主義對「女性本質」的迷戀論述其實製造更多的限制與侷限。

還有一種關於 Lovecraft 無性的說法是 Lovecraft 大部分的人生是貞潔且無性的狀態(根據 Lovecraft 的自傳他只有幾次性經驗),他自己也想要無性地產生後代,而不是由他的伴侶生出孩子。洪凌教授認為 Lovecraft 和 Mary Sherry 的例子裡顯示了幻設的力量遠高於生物決定論。

著名的 the Weird 研究家 S.T. Joshi 綜合了幾個芭子生殖相關的故事,他認為 Lovecraft 描述的烏托邦社會其實想排除人類常態的性,在 the Great Race 及 the Old Ones 這兩個例子裡,除了充滿非人類的物種,還有無性或芭子生殖。他們都形成了所謂的家庭生活的小空間(little place for family life),但他們沒有精美的如布爾喬亞式的家庭型態,反而是一個混沌的群體,若要延續生命就是藉由自行噴芭子,這樣的形式抹除人類式想像的慾望(desire for sexual attraction)。這種群體的集體性強調的是意氣相投和互相的情感(mental congeniality and mutual affection),呼應了 Lovecraft 在自己信件所表達的期望。洪凌教授在此處延伸到清末明初的無政府女性主義及共產主義的思想家殷何震所提倡的無家庭但有共同體,沒有貨幣也不想要生殖,她也不像性解放團體會倡導要有很多人類之間的性。這種顛覆家庭結構且從性中解放的概念,可能是本身就埋伏的人類性,且是原本人類社會就可能會有的,但如今他們是人類發展中錯過的異己性(alienness)。這種模式或許是不想要性且不太有性的 asexual Lovecraft 所嚮往的情境。

最後洪凌教授以影集 The OA 做延伸,在第二季第四集中有主角 Nina 跟類克蘇魯生物互動的劇情,故事主角外型為人類,除了能跨次元旅行外還能和外生物進行思想交流。洪凌教授認為這部分很呼應 80 年代 the Weird 所談的既有生命和尚未在現實中發生的生命彼此互相連結的可能,以及他們如何形成了不是現實既有的共同體。在影集裡,主角和類克蘇魯生物的思想意識是一體的,而這個超生命體和主角間的關係並不是權力的高與低,而是平等關係的夥伴,他們會一起經歷跨次元的旅行,這和下一篇論文類似,有跨次元的元素。最後, Nina 不想與其他人類碰觸的這個特點讓洪凌教授聯想到 Lovecraft。

2. The Heterosexual Lovecraft—含蓄異性戀模式的 Lovecraft:

Lovecraft 的確有短暫的異性戀婚姻,根據他伴侶的描述,Lovecraft 看似講話都很含蓄,但是好像也沒有性的慾望,並沒有將性看得很重。這個模式讓洪凌教授想到另外一篇故事“The Mound”,故事裡的生物沒有幾個是人類外型,且大家都可以自己群聚、形成一個個 affection-group,但在這裡面出現一個想要和別的個體結合的生物,這篇被看作是 Lovecraft 似乎仍是純白種異男的痕跡。另外一個有趣的角色是和眼球邪神有過關係的 Lavinia Whateley,這個女性角色被描寫成野性、邋邇不堪的、不守規矩的。在此,Derie 覺得很奇怪,他認為這角色不能說就是異性戀,因為很難說 Yog-Sothoth 是什麼,但 Lavinia 也沒有和其他人類男性有過關係,就一輩子一直和眼球邪神這種奇怪的傢伙生活在一起。

3. The Homosexual Lovecraft—貞潔基友模式的 Lovecraft:

洪凌教授認為 Lovecraft 對同性戀情欲的描寫有些是明顯且刻意的,而有些則是隱隱約約、若有似無的。在“The Shadow over Innsmouth”這篇故事裡,有一群頭會慢慢轉變成魚頭的種族,酷兒式的解讀會將這篇故事描述為一趟自我發現的旅程,而這群頭變成魚的人們則是尚未出櫃的同性戀。然而,洪凌老師並不同意這樣的詮釋,並不是這樣的讀法是貶抑同性戀人類,而是這樣的說法其實小看了 Lovecraft 這篇作品中可能有的潛力。另外一篇例子是“The Loved Dead”,有些人會把對屍體的迷戀解讀為同性戀,將故事角色的戀屍情結看作是同性戀,洪凌教授指出現代許多的同性戀論述都會盲目地把一切都說是同性戀,但憑什麼戀屍就得是假的,而同性戀就一定是真的?洪凌教授無法認同描寫戀屍就是在比喻同性戀這樣的說法。

4. The Transsexual Lovecraft—跨性別的 Lovecraft:

洪凌教授認為 Derie 的最後一點是這篇論文最精彩的部分,她將這部分的演講下一個小標: Gender-species mix in Lovecraft, 因為故事“The Thing on the Doorstep”裡主角的外型看似是一個少

女，但她的意識也寄宿（寄生）著她的人類父親，而他們的意識一直在互相競爭。洪凌教授省略 Derie 文章中談論 Lovecraft 生平的部分(例如 Lovecraft 小時候常被母親扮女裝等等)，她認為更重要的是在這篇故事的解讀談少女和體內父親的思想競爭。少女主張：「如果我這個身體的腦是陽剛的(masculine)，那我應該可以很輕易的擊潰人類爸爸的腦或思想。」另外，在“*She wanted to be a man—to be fully human—that was why she had got hold of him.*”這句話上，很多女性主義者會將此詮釋為 Lovecraft 是性別歧視，但對洪凌教授和 Derie 而言，那些人忽略了少女 Asenath 並不是人類這個設定，Asenath 想成為人類並不是因為她是女人，而是她有一半的基因不是人類，她的母親是最後頭會發展為魚的「深潛者」(DeepOne)，所以她也有一半深潛者的基因，並不是完全的人類。

第二篇文章：Clancy Smith's "A Nameless Horror: Madness and Metamorphosis in H.P. Lovecraft and Postmodernism"

在第二篇論文中，Clancy Smith 認為 Lovecraft 創造的宇宙裡有許多的「無法…」(un-)，像是無法思考的、無法命名的、無法描述的(unthinkable, the unnamable, the unspeakable)。洪凌教授認為既然語言已經無力了，那 Lovecraft 如何描繪他的故事才是精彩的地方，且 Lovecraft 的做法似乎在推使人們微微逼近人類認知的極限。

棄絕人類性的思維似乎是目前的趨勢，像是很多學者會傾向認為人類是所有生物裡最糟的，洪凌教授覺得這些心態看似是在摒棄人類中心主義，但這種所謂反人類的轉向其實內建一種強大的自戀感。這也是為什麼洪凌教授對 Haraway 的 *Staying with the Trouble* 會不滿，因為其內含的自戀感太過強烈了，並沒有真的感覺到對人類由衷的鄙視，反而是得意洋洋地認為人類當堆肥也要好好佔據一個位置，並做一個堆肥該有的樣子。

大部分的人會認為 Lovecraft 最多只是在描寫如何超越人類極限，而終身從事 the Weird Tales 研究的 S.T. Joshi 其核心思維完全和大眾相反。他認為 Lovecraft 的故事有別於西方文學傳統：那個西方性就是，無論是自戀也好、自欺也罷，基本上還是非常迷戀自身，似乎在自棄的同時也是自戀滿滿的沉醉。

洪凌教授點出 Smith 在此文章講的其實也是個通論，是研究 Lovecraft 的學者大部分會有的共識。他假設所謂的人類性、物質的組合或人類的認知能力，在廣闊的宇宙中其實是連微塵、纖維都比不上的東西，當人連微塵都不是時，為何在地球的位置佔那麼龐大呢？真正是重頭戲的邪神們、Lovecraft 的怪物為何要管人類？且為何人們要期待這些怪物、邪神、苞子繁殖的物種要去在意微不足道的人類自稱是「邏輯」和「知識」的東西？

洪凌教授認為，真正有趣的地方在這幾篇故事當中 Lovecraft 並沒有鉅細靡遺地描寫，但他也沒有輕輕地揮一句帶過，不會陷入低俗小說(pulp fiction)的寫作詬病。很多低俗小說在遇到無可描繪、人無法用筆書寫的事物時，敘述者就會用「這是無法言說的恐怖」一句話帶過，而詳細地描寫有多恐怖也是低俗小說的另一種極端。在“The Dunwich Horror”故事中，當 Wilbur Whateley 這個少女和 Yog-Sothoth 結合生出的半人半獸半神死掉時，Lovecraft 並沒有試圖描繪屍體的恐怖樣貌，而是寫道：「我也可以寫啦，但如果我這樣寫的話，還是會很多人看不懂我在寫什麼。」Lovecraft 明白，即便再怎麼過度描寫也無法讓人真正理解。

洪凌教授接下來更深入探討兩個故事，第一篇“The Silver Key”是關於主角 Randolph Carter 試圖回到夢境層次中的故事。小說對哲學家的批判相當犀利，哲學家指導 Carter 要去看事物之間的邏輯關係、要去分析真實是什麼，且他形容這種真實是邏輯實證主義，他認為哲學要探討真正發生的事物，洪凌教授指出，在這篇故事可以注意到 Lovecraft 對科學式物質主義的批判，這樣的科學主義將所有可能還原回語言或測量系統。Carter 所遇到的科學家告訴他，真正的科學原比 Carter 說的夢境的維度更加充滿著無可計量的狂喜，他認為 Carter 所要找尋的夢並不算什麼，科學家不僅強調他們已創造出原子分離器，還主張科學領域的事物比虛無飄渺且無法描述的夢更加神奇奧秘。

另外一個例子為 James Blish 的 *Black Easter*，此科幻小說裡的科學家質疑主角黑魔法師，認為科學都能將核子加速器製作出來了，而黑魔法的功能為何？這黑魔法師則反駁科學家或許會將一切還原成原子或其他更小的單位，但這樣子只是用科學去跳過另外一個生命可能，並誤以為可以得到完滿。

洪凌教授在這裡提到 Lovecraft 最恐怖的著作—*Necronomicon*《死靈之書》，在“The Silver Key”中，主角 Carter 和其他學者一同研究這本《死靈之書》，而他也終於從先祖那拿到他的銀鑰匙，並且飛向另外一個維度，回到他小時候的夢境中，這裡洪凌教授不禁吐槽，為何會認為有能力的就一定是小孩子？為何把童年當作很特定的東西？

她接下來討論 Deleuze 和 Guattari《千高原》裡的一個故事，故事中的 Professor Challenger 是融合 Deleuze、Guattari、Randolph Carter 的角色。他解釋一致性平面(plane of consistency)和組織平面(plane of organization)以及重構域(territorialization)和解域(deterritorialization)間的關係。洪凌教授認為很有趣的地方是 Professor Challenger 在講解域時就真的熔掉了，他變成一團又一團的東西，並且到 mechanosphere 裡融合一體：mechanosphere 是 Deleuze 和 Guattari 自己造的字，對他們來說是會自然發生的東西，並把各種機制的 machinic assemblage 有關或無關的放置在一起，且每個都沒有特定絕對的關係，不一定會成為親屬，不一定需要共生，也不一定非要非自生發，反正就是群聚(assemblage)。另外，樹狀(arborescent)的概念也值得討論，樹狀要的是整齊有致、向未來前進，它和塊莖(rhizomaic)的概念是相反的，因此。Smith 在最後很強調 Professor Challenger 其實很像“The Silver Key”的同人誌，因為結尾到達了一個境界，一個沒有起初、但是充滿著多重性的狀態。這個多重性也充滿著觸手跟觸點，且不斷像癌細胞一樣在地球上增生。

洪凌教授在這裡提出了一個疑問：「大家如何看待 Thacker 的 *In the Dust of This Planet* 這本書？」黃涵榆教授的讀法是「一個沒有我們的世界」(a planet without us)，而洪凌教授覺得 Clancy Smith 所談的 Deleuze 和 Guattari 有點是這個世界其實把我們(us)轉換為非我們(non-us)，也就是同時有也沒有我們(with and without us)，而且可能很多的我們早就不是常態定義下的我們了，這樣的詮釋會稍微有一點突破性。此外，洪凌教授指出 Thacker 在另一本著作 *After Life* 裡的講法又有些許不同，此書的世界是西方自己製造、自己批評的那種二分法所壓垮的世界，在這種西方人類世界中，Lovecraft 的主角或是 Lovecraft 自己第一人稱的敘事者常常發現一些殘餘，他們如考古般地探索這些殘餘，但他們沒有挖出完完整整的、能讓一般人能好好理解、研究、做實證的東西，其實他只是讓人們去直面所有的關於人類所能知道的生命，而這些「生命」並不是我們一般理論的生命或是活著的這件事情。

另外，Bonta 和 Protevinote 形容 Deleuze 常講的塊莖其實是在很常態的說法，是一種離心的多樣性或網絡(a decentered multiplicity or network)，洪凌教授指出尤其是自身內建網絡的狀態是很值得一提的，在裡面那些看似是猙獰的但有時美到很醜、醜到很美的這些邪神，他們彼此為何會連成這樣其實是不知原因的，是人類邏輯所無法想像的，因此稱作群聚。Deleuze 式的群聚其實是所謂的主流科學不能容許的存在，Deleuze 有名的模型—無體(body without organ)更是被否定的概念。作者舉了一個黃蜂與蘭花的例子，這兩種生命體結合而變得既不是黃蜂也不是蘭花，兩者不是加法式的融合，因而造就了無關的群聚組裝起來的狀態。

洪凌教授在此介紹 shoggoths，這是 Lovecraft 的神話裡看似位階很低但其實是很驚人的存在，它的原型是一團原生質，但在某些情境下，它可以變化成各種形態。在日本輕小說中有很多作者是以 shoggoths 當作元素，它可能會變成穿哥德裝的女僕、美少年執事、或會不小心跑出觸鬚的貓等等，其實在日本輕小說或漫畫中 shoggoths 已被萌化了。洪凌教授更進一步談 shoggoths 的 Deleuze 式學術貢獻性，因為它們這種存在其實打破了時間性整齊有序的發展，它們能有各種樣貌，但形體的維持又很短暫，看似是天衣無縫的組成可能在一瞬間就突然融掉，或變成完完全全不同的組裝體，所以說在這樣子 shoggoths 的群體中，我們可以看出所謂的就是一般的有機體跟無體的結合，所以才真正從沒有型態、肢體、且也不有機的器官當中去形成一個沒有真正器官的身體，而 Smith 將 shoggoths 視為「有

機體和無體關係的可愛描繪。」“a lovely illustration of the relationship between the organism and the body without organs.”

回到原作 Carter 的故事，Carter 最後終於領悟了三次元以上的狀態，他也明白有機體之間並沒有真正不同且絕對的區分，而時間、空間也能夠疊在一起，在 bilocating 和 trilocating 之上他發現自己在這個多重宇宙中他變成除了人類之外的任何生物型態(anything but human)，洪凌教授補充 anything but human 的視覺化可以參考電影《滅絕》的片段，這部 2018 年的電影是改編自傑夫·凡德米爾的南境三部曲之一《遺落南境：滅絕》。

電影《滅絕》裡無以名狀的生物也是莫名其妙就出現了，洪凌教授指出 Lovecraft 的故事及 Deleuze 和 Guattari 的狂想中發生的事物都常常沒有源由，不像是古典怪物電影裡的怪物其實是很有目的性的。在《滅絕》中，有個最後爆成一團光的生物是非常重要的角色，除此之外，電影裡去冒險的人類們都有去無回，不但心智癡狂，甚至會去割開彼此的肚子，被割開的肚子裡面是一堆堆的蠕蟲，洪凌教授指出蠕蟲的元素和 Lovecraft 的《死靈之書》非常相關。

在論文結尾，Smith 認為 Lovecraft、Deleuze、Guattari 書中那些看似沒有定型、邊界不分、沒有名字、無名無狀的東西很符合 Deleuze 所謂的 becoming-animal 及 becoming-molecular，但洪凌教授也表達她個人覺得 Smith 在理論的使用上有些牽強。此外，《千高原》的故事結尾裡，Professor Challenge 離開了這個平面，並到一致性平面裡快樂地融來融去，這讓洪凌教授聯想到在《滅絕》這部電影裡也有很類似的處理，電影裡的四個探險家最後化成樹的樣子，不再是人，洪凌教授幽默地將這種樣貌類比為「人形綠色植栽」，並以此作結。

Q&A

觸手與黏液—Lovecraft 式的怪物型態

呂奇芬教授認為在怪物的型態學裡，常提到的特徵是觸手式和黏液狀，這些怪物身體是超過人類所能理解、掌握的型態，這對現代後結構的學者來說相當有貢獻，可進而去分析、解釋，但她也疑惑在 Lovecraft 的時代裡，就那時的知識史或文化背景而言，研究 Lovecraft 的學者們該如何解釋那些怪物型態呢？那樣的怪物樣貌有多少來自 Lovecraft 個人的直覺、夢境或潛意識？有多少靈感來自他當時的文化遺產？這些都是呂奇芬教授較感興趣的部分。

洪凌教授則回應她最不贊成的說法是 Lovecraft 本來的基因構造就不同，或甚至是他所處的時代背景，因為在 Lovecraft 之前還有其他人寫相關的怪誕題材，有名的故事例子包括潘神及 The King of Yellow 等。The King of Yellow 裡也有個無以名狀、沒有現行、無法具象化的生物，這怪物也有被融入在 Lovecraft 的宇宙中，並且成為和克蘇魯同位階的古老的傢伙們。對洪凌教授來說，很多文獻都在用作者生平的角度探討 Lovecraft 的作品，但她認為 Lovecraft 其實有能力去瞥見類似 Freud 式的 uncanny，她強調這種 uncanny 不是文字上的，而是一種 Lovecraft 獨有的敏感度。

廖勇超教授提出 Freud 對原初生命的描述可拿來做些對比，當 Freud 在假設原先生命的樣態時，他用囊包(vesicle)做為原型，雖然 Freud 說前生命的型態是類囊包的樣子，但他的原文並沒有非常生物學式，他甚至說生命的開頭應該是個無生命的物體(inanimate object)，而毫無來由的神秘力量灌入這物體後生命就出現了，意識也是在這個時刻出現的。廖勇超教授認為這可以讓我們去思考那年代的人們是否對於生命起源的想法是奠基在某一種生物學上的想像，進而去各種不同的發想，在 Freud 的文章中會出現 Lovecraft 那種囊包式的生命是非常特別的，因為 Lovecraft 的怪物在古希臘很少見，古希臘的怪物頂多是各種物種的混雜樣貌，並沒有 Lovecraft 觸鬚或黏液式的怪物。

呂奇芬教授同意廖勇超教授的說法，她也覺得各種物種混合的怪物型態很普遍，但 Lovecraft 那種黏液性的怪物卻很不常見，她指出黏液本身會打破身體的疆界，但又同時是生命所需要的性質，或甚至是病態身體會出現的樣貌，例如發炎時會流膿，黏液性的多重意義讓呂奇芬教授感到非常著迷。

廖勇超教授指出黏液性可以回到當時在西方醫學對於細胞跟黏液的研究，他指出在 19 世紀初開始有畸形學(teratology)論述的建立，另外就是所謂對怪物的科學研究，這些都希望用科學的方式去控管人類畸胎，因為在之前人們對人身怪或身體畸形並沒有太多科學研究，只有各種異想天開的詮釋，但後來畸形學的出現使人們開始了將畸胎關在實驗室裡試圖掌控其變因的趨勢。

畸胎使呂奇芬教授聯想到 19 世紀末到 20 世紀初的馬戲團，在馬戲團裡的表演者大多是因為真正身體上的畸胎跟病胎才導致怪物性的身體面出現，例如 Monkey Girl、多毛症、過度發育或侏儒等等，而各式各樣的畸胎可以用醫學方式去解釋怪物身體，但觸角性的身體並不常見，而觸手也一直是人類無法做到的，比較不是純粹人類幻想會有的型態，所以呂奇芬教授提問為什麼會在 Lovecraft 的時代產生這種前所未見的怪物新型態呢？

廖勇超教授並不覺得 Lovecraft 是第一個把章魚類怪物化的作家，因為換個地域性來看可能也有類似的怪物雛形，例如東亞。

洪凌教授補充河童可能算是一種類章魚化的日本怪物，河童會把不同的東西黏組在一起，好像他的上半段和下半段是可分開的。在 Lovecraft 的眾邪神中，除了觸手或黏液這兩大特色，Lovecraft 常常把不該組合的生物結合在一起，而神話當中較次級的神—大衮(dagon)就是其中一個例子，他們的型態和生活方式其實和 19 世紀生物學的想像很相似。

廖勇超教授最後補充 H.G. Wells 的 *The War of the Worlds*，Wells 在 Lovecraft 之前就已預設了外星人的樣貌，現代將章魚外貌和外星人做的類比在 Wells 當時就有了，可是對他來說其實是有非常科學性的預設，廖勇超教授分享他在 Discovery 節目裡看到關於地球五十年或一百年後樣貌的想像，節目裡以生物學的概念去預設當人類進化時，許多身體的器官將不再需要，所以消化及排便被認為是浪費時間，而假想的生命體也不需要嘴巴進食，人類只需泡入充滿營養液的水晶浴缸中就能達到進食的效果。因此在 *The War of the Worlds* 中的外星人事實上是人類進化的樣貌，廖勇超教授強調 19 世紀末就已經有對章魚、觸手等生物的想像，雖然在那樣的脈絡底下，人們會覺得那樣的形態是外星人，但在 Wells 的預設裡，人和外星人間其實是怪物式進化的關係。

回歸童年的想像

Year 同學想進一步討論洪凌教授在演講時提到返回童年狀態的部分，針對洪凌教授對為何一定是童年的疑慮，Year 同學聯想到許多神話或童話的結局常是回到童年，她覺得這是否和童年代表了一種原初、力量較強大的狀態有關？

洪凌教授認為可以先從生命政治的層面來看，然後再談奇幻文學的童年問題。洪凌教授指出「兒童」這個概念並不始終存在於人類的認知裡，比如說最明顯的就是在狄更斯的作品裡雖然有歲數的概念但並沒有兒童的區分，沒有幾歲為兒童而幾歲是青少年的劃分，兒童這個字是逐漸出現的，伴隨工業革命之後的現代性而誕生。所以，Lovecraft 描述回到童年或許一方面真的如 Year 同學所說是回到原初，但所謂的原初是什麼也是不清楚的。第二則是比較沒那麼現代主義的想像，故事的角色 Carter 因年近中年，已被生活中各種人世間沉重的負擔所壓垮，所以無法回到以前那種跨向度能力的時期。以這點來講，Lovecraft 在這兩部曲當中的處理比較沒有那麼不同於寓言式的說法，因為 Carter 後來發現銀鑰匙後也就找到了原初，只是那個原初究竟是啥，作者其實寫得很模糊，並沒有說清楚其內涵是什麼。另外 Carter 後來到的境界其實很有趣，結局是 Carter 變成了各種動物和無機物的外型加在一起的型態。最後，洪凌教授強調她個人比較不會用原來或原初來形容這個狀態，因為在那樣的次元中可能沒有以前、現在、未來這些概念。

有／沒有關係：Lovecraft 的敘事結構及人神互動

涂銘宏教授覺得觸手及黏液的想像是比較西方式的，另外他認為雖然 Lovecraft 是用一種怪物性來看非人，但故事裡面人的主體性和形象仍相當明顯，且能力論、泛靈論、生機論(ableism, animism, vitalism)這幾個主義的向度都非常強烈，涂銘宏教授指出 Lovecraft 其實仍企圖要產生關係、能量、故事性，尤其是他的故事架構太過小說式及完整，涂銘宏教授提出是否有非長篇、架構不完整或無族譜系的可能性，例如誌怪、筆記小說這類比較斷片、不完整的形式。在故事內容上，涂銘宏教授覺得 Lovecraft 還是有一個對性、生命或能量的堅持，即便 Lovecraft 的故事似乎是反人類中心主義，他還是有一種很強的能動性，涂銘宏教授想要想像的是類似非人(non-human)或後人類(posthuman)，裡面的生機論是更低的，有點類似機械式反射動作或遊戲代碼。

洪凌教授並不認為 Lovecraft 的小說架構都是非常完整的，她說自己並沒有讀過所有的邪神宇宙故事，而且新的怪譚作品持續出版，但所讀到的大部分 Lovecraft 作品架構通常都是拼拼湊湊的，經過其他作者的增修後，雖然故事都統稱是 H.P. Lovecraft，但其實內涵是新舊夾雜，很難分清楚各個元素的來源。洪凌教授覺得在 Lovecraft 的書寫系統當中，沒有一個人類敘述者清楚知道故事裡的黏觸邪神是否有思維，他們都是不可知、無法知的。洪凌教授認為這很類似涂銘宏教授所說的機械式，那些邪神的反應是無法控制的，他們也不在乎自己的型態轉換或是否和他人產生關連。

涂銘宏教授仍認為 Lovecraft 強調某種特定的形體，例如天使或神，甚至他還落在某一些配組裡面，即便他的故事和神話相比是較散落的書寫方式，但涂銘宏教授覺得或許其他的文學傳統可以更離散、互動也較少，例如故事連結非常散亂的日本物語。另外，涂銘宏教授也很好奇對身為作家的洪凌教授來說，妖魔鬼怪的型態為什麼仍被需要？以及小說式的寫法為何仍如此重要？

洪凌教授指出 Lovecraft 的系統是相當片段且充滿縫隙的，即便許多作者群都在合力組構這個共同宇宙，組出的系統依舊坑坑巴巴且不完整。洪凌教授補充兩個聞名的美國科幻小說家—Clive Barker 和 Octavia Butler，Octavia Butler 有一篇短篇故事是“Blood Child”，故事裡的他者也是莫名其妙地就出現了，他們跟人類接觸的原因也是個謎，敘述者只能自行猜測他們的動機。除了這個例子外，洪凌教授提到她在演講時所展示的相關圖片其實沒有一個是完全忠實於 Lovecraft 的描述，有很多都是繪畫者自己創造、添加的，但他們也幫忙成就了 Lovecraft 的宇宙。即使如此，洪凌教授仍不覺得這樣的系統就是完整的，她認為這樣的模式比較類似日本的科幻動畫《新世紀福音戰士》，它不斷地被增補，動畫裡也有很多黏答答的東西，那些黏答答的東西與其說是學西方的，不如說是日本妄想的作祟，當 Lovecraft 是在創造一堆無法發音的名字時，《新世紀福音戰士》其實是扭曲基督教的變形神話。

涂銘宏教授覺得 Lovecraft 的故事裡有強烈的關係主義(relationalism)，不管是怪物或半人類都想要有互動或能量交換。和這種對關係的渴望相比，談 Lovecraft 無性的部分反而更吸引涂銘宏教授，因為這部分比較沒有世間的關係主義的假設。

洪凌教授也同意無性的部分很有趣，雖然無性的 Lovecraft 會被當代性別政治的論述所批判，但她認為無性之所以有趣在於，不管是同種或異族都無所謂要有關係，他們是在一個既連結又非連結的狀態。Lovecraft 故事中其實用到了 affection group 在指涉這樣的關係，這個 affection 不是每天對彼此噓寒問暖，而是就單純地相處在一起，相處在一起久了可能就會形成 affection。此外，洪凌教授強調在 Lovecraft 及相關的神話宇宙裡，試圖要締造連結的往往是人類這一方，對那些邪神和古老的傢伙們來說，他們興趣不在人類身上，而且他們的興趣和思維也是無從得知的，所以才會有那麼多的無法思考的、無法命名的、無法言說的，也就是對於邪神這方來說，關係的概念本身就不存在。洪凌教授滿同意涂銘宏教授的期待，不過她也指出一直想要產生關係的其實都是自作多情的 Lovecraft、Deleuze、Guattari 他們自己。

李育霖教授也回應涂銘宏教授的疑慮，並提出兩個層面的問題，第一個是怪物形象本身是否有動能？而另外一個問題是關於敘述形式的部分，李育霖教授認為這兩個問題是連在一起的，而涂銘宏教授引用了許多 Deleuze 的概念，但群聚(asssemblage)並不是主動，而是被動式的連結，是沒有個人意志力、如機器般地向外連結，所以似乎沒有強烈的動能。而 becoming 也不是很有能量地要去亂連，反而是莖塊式的，有一個韻律般的互動，它的震動也不是隨意的，Deleuze 用機器這個詞是因為它沒有意志或慾望。第二則是文體的部分，李育霖教授好奇 the Weird 做為一個現代文體之後要連結到哪裡？是超自然還是恐怖？還是說它其實就是無法被分類且能夠獨立存在的呢？

廖勇超教授同意李育霖教授的觀點，雖然很多怪物的呈現具有人的生機論，但也有很多的呈現是沒有的，在這個部份上，廖勇超教授覺得其實要思考的問題是沒有和生命本身連結的可能性。他提到 Freud 的 uncanny 常被拿來討論怪物，但這樣的使用在某些較基進的怪物性上是不足的。廖勇超教授比較偏向如何去連結像康德所談的怪物性，當康德在討論 sublime 時，中間講了三、四行怪物性(monstrosity)，在那裡，康德似乎打破了自己原先的哲學架構，那樣的怪物性是突然地「被」出現，然後使人的主體變得麻痺、無法動彈。廖勇超教授認為有點可惜的是他目前尚未看到康德的討論往這個部份去深化，但這樣的怪物性仍讓廖勇超教授看到一個從傳統定義的哲學康德跳到 Lovecraft 式的康德的可能性，在這樣的狀態下，人的認知系統會被打破。廖勇超教授指出 Lovecraft 的許多故事結尾很類似，常常呈現的是瘋狂、將所有事物燒毀或放棄理解等狀態，他覺得這些結尾再往前走一步也許會到康德式的怪物性。另外，廖勇超教授討論文學的表現形式，他認為實驗性的敘事模式或許可以達到他所說的怪物性，而現代主義也早已在這部分上有所嘗試，最有名且誇張的例子為 James Joyce 的 *Finnegans Wake*，這部小說裡的文字怪物化已到非常誇張的層次，雖然 Lovecraft 在文字的斷裂上不如 James Joyce，但 Lovecraft 邪神名字的發音其實是很詭異的存在，因為人們根本念不太出來那些名字，在這裡拼字的物質性非常強烈，Lovecraft 故意創造一些人們根本無法發音的文字形式，廖勇超教授指出雖然 Lovecraft 的小說形式較沒那麼基進，但在他的文字縫隙裡存在一些很詭異但卻特別的東西。另一個例子為 Samuel Beckett 的 *The Unnamable*，他很哲學式地要去把所謂的 unnamable 用文字這個媒介去呈現。可是對廖勇超教授來說，尚未有用簡單的文學形式達到類似效果例子，他思考是否能從看似很簡單的文學形式中尋找 Lovecraft 式的力量。

洪凌教授補充李育霖教授所提的 Deleuze 理論，她認為第二篇論文有點太牽強，她自己原先在讀 Carter 的二部曲時，除了他真的到三度空間以上可以融化、變形之外，他其實是抱著意願去的，但那個接納他的所在比較類似 Deleuze 和 Guattari 在《千高原》所講的那種無所欲、無所為、無所思的境界，是如機械式的，並不會感受到外在的來訪，也不會在意或驅趕。而故事裡的第一人稱其實本來的原意是想要接近與探索，但後來就發現領悟及探索是無法的，所以洪凌教授認為故事結尾的瘋狂其實是一種領悟，也就是終於了解到建立關係是不應該的，如廖勇超教授所說的，結局常常很類似，都是各種瘋狂及崩潰，這些結尾可以解讀成那些角色不一定要有領悟，而是無所謂要有綁定(bounding)。此外，洪凌教授解釋為何會有 the Weird 這個次文類，這個名稱是用來統稱當時在 *Weird Tales* 這本雜誌刊登過作品的作者群，他們會成為 the Weird 不是他們不夠科學，而是他們的故事非常怪誕，但他們又不是那種很傳統的恐怖小說，非常類似涂銘宏教授說的連怪物這邊也想要去，所以它一定會有意志、慾望、意圖，這些東西是脫離不掉的。

呂奇芬教授認為 the Weird 這個次文體和過去的恐怖小說之間有很特定的差異性，而在她之前看過的一篇談 New French 的論文中，作者認為這些看似很時髦、新穎的次文類其實是在重新詮釋恐怖小說，他們都是恐怖小說的一種，只是因為新名稱被引用久了後慢慢就有它的市場價值，所以算是一種活化品牌，可讓恐怖小說熱賣，也可吸引新的消費者，因此次文類的出現其實反映的是新的行銷方式。另外，呂奇芬教授討論鬼怪的表現形式，她認為 Gothic 其實並不侷限於小說或短篇故事，不一定是一個有完整敘事、開頭、中間、結尾的結構模式，Gothic 的表現形式各式各樣，有專門在討論用身心來表

現恐怖、鬼魅感的，當人們聽到某一種恐怖片的配樂時，會有被入侵、威脅、觀視的感受，但其實這些都不是敘事(narrative)，它沒有故事，但是這種感受仍被創造出來，而呂奇芬教授認為它其實符合所謂的美學性。另外，物語讓她聯想到河合隼雄談日本傳說與心理學的書，日本的中式怪譚物語裡妖怪經常沒有目的性，他們出來、哀嘆、離去，沒有意圖也沒有人替他們報復，到最後也沒有正義得到伸張，這故事沒有開頭也沒有結尾，沒有道德勸世的意味，河合隼雄說這就是中式所表達的一種物哀，呂奇芬教授覺得這樣的形式也是非常片段的。

涂銘宏教授認為描述(descriptive)跟敘述(narrative)間有很大的落差，他個人對描述有興趣，所以才會用筆記小說當作另外一個範例，因為筆記小說篇幅的關係可以跟志怪有一些連結的部分，可是有些人會說篇幅可能是因為媒介或條件所以才會很短，可是他覺得裡面有個潛能，因為敘述的斷裂造成了un…ble，這就是涂銘宏教授所想要去除的，他想打破動詞後面的企圖性和個人意志，也就是裡面的一種人性，他提出 Clancy Smith 為何談 un…ble 的疑慮，他認為 Smith 即使是談 un…ble，他還是針對能力論(ableism)的反應，他仍針對意志、互動、慾望或甚至是呂奇芬教授說的聲音的入侵，那個強烈的生機論讓涂銘宏教授覺得有點太過了。另外，他指出筆記小說的敘述很乾脆，常莫名其妙結束故事，如同呂奇芬教授提到的物語，筆記小說描述事情的發生，跟人也沒有直接的接觸，並不會落到一個聊齋或人所需要的勸世、教訓目的。

洪凌教授認為其實在 Lovecraft 的故事當中，講出一個故事是很難免的，但他對「要能夠…」(be able)並不是非常堅持，以電玩為例，洪凌教授觀察到玩家們很愛的模式是到最後拋棄了熱情、慾望、意志及企圖，並且快快樂樂地被滅了，這跟《滅絕》那部電影有些類似。電影裡的人們原來也是充滿著企圖，要去發掘新事物，但其實最後喊出「滅絕」這個字之後就真的團滅的那一剎那，洪凌教授覺得反而是有那麼一點不同的可能性在裡面，雖然這個電影也是故事性的，但它不只是在敘述，無論是電影作者或原著作者都確實是在完整的起承轉合，但是在合的時候都是一種對滅絕看得很開的心態，而導演拒絕改編大框架的結局讓電影基本上是忠於原著的。然而，電影幕後讓洪凌教授覺得結尾的可能性被破壞殆盡了，這部電影之所以可以在 Netflix 播放，是因為結尾加進了娜塔莉波曼說的一句話：「不，他們並沒有滅絕，而是在創造新的事物。」(“No. They are not annihilating. They are creating something new.”)這是洪凌教授覺得最受不了的，本來最終角色們真的是既不知道也放棄知道，即便最後的放棄也許沒有純淨到呂奇芬教授所講的，鬼就無目的地出來、無目的地嘆息，然後鬼就累了、走了。Netflix 的最低條件就是要一句「我們正在創造新事物」，而那個「我們」其實是一個綜合體，因為最後主角的身分很曖昧不清，不確定她是人類或他者，所以創造的意志到底是人的還是他者的也並不清楚，但洪凌教授批判這個結尾徹底破壞了原本可以很放下的可能性。

最後陳國偉教授也回應涂銘宏教授對關係的提問，他聯想到現在的恐怖電影和超級英雄電影，他認為這類電影並不是要創造新類型，反而是奠基在復古類型，藉由原本就有的大世界來吸引消費者，這樣的大宇宙既可抽開來一個一個賣，也可以做有機的組合再推銷出去。此外，陳國偉教授覺得真正忠實於這個世界的消費者並不是最主要的族群，在商業操作下這個世界允許多的縫隙，裡面的角色會自己為自己打架，他們不管是否要創造出連結，例如安娜貝爾到鬼修女之類的，這些東西它又散落又連結，即使在設定上他們背後有個跟其他角色串聯的世界，但其實觀眾是可以不用去肯認那個世界的，對陳國偉教授來說那也是一種自由性，大部分的消費者並不在意角色背後故事間的關係和連結，因為他們大多是角色型消費，也許觀眾意識到某部電影和另一部電影其實有關係，但看完後還是有可能忘記。因此，陳國偉教授認為其實從商業的考量上，同時並存才是最理想的。



「媒介」(Mediation) 研讀班第四場

主辦：科技部人文社會科學研究中心

時間：108年4月20日(週六)

地點：高雄師範大學和平校區圖書館一樓演講室

導讀人：呂奇芬(國立高雄師範大學英語學系教授)

主持人/與談人：黃涵榆(國立台灣師範大學英語學系教授)

研讀主題：魔童:小怪物與「去可愛」政治

研讀文本：Schober, Adrian. *Possessed Child Narratives in Literature and Film: Contrary States*. (Ch. 1); Vallone, Lynne. *Big and Small: A Cultural History of Extraordinary Bodies*. (Introduction)

研讀範圍：Chapter 1 in *Possessed Child*; Introduction in *Big and Small*.

側記：莊嘯中

呂教授在當日演講內容中，主要探討的是，藉由當代東西方的影劇通俗作品文化中，觀看附魔附身的五花八門與三教九流，與跨文化中附魔文化的各種社會隱喻。呂教授首先清楚定義兩個著魔的名詞，即 obsession 與 possession。Obsession 所指涉的著魔中，惡魔與靈體是存在於宿主、被入侵者、被附魔者體外，並從外持續負向干擾宿主的行為與思緒。而 Possession 所指涉的附魔，惡魔與靈體在實際與本質上，是確實住宿於宿主、被入侵者、被附魔者體內，從內而外控制、霸佔、影響著宿主的一切感官認知與動能、強烈壓迫抑制宿主的意識與精神。第一個明顯的附魔特質是徹底篡改宿主的自由意識，使宿主身旁的人明顯感覺到宿主判若兩人，不是原來認識的宿主；呂教授更指出，附魔最重要的第二個特質是藉由本土文化詮釋(indigenous interpretation)所創造出來的獨特附魔文化意義，附魔現象在不同的文化體系，不同的變項中，人們依據著自己本土文化的意識形態，去解讀被附魔者的身心異常，去探討附魔者的詭辯背後的意義與成因，這些附魔的認知與解讀依附著個人與集體不同文化脈絡的轉譯而有著不同的解決策略與象徵意義。附魔的第二個特質，可以看成是一種多重決定論的附體現象，在不同時代文化脈絡、不同學科領域、不同知識論脈絡中，錯綜複雜共同交織而成的一個附魔文本。

呂教授更指出，附魔現象文本的本土文化詮釋可以從三面向著手探討，首先是跨文化觀的附魔現象，在不同文化脈絡中，東方與西方就存在著明顯的附魔差異與特色。在東西方對於附魔的共同觀點來說，大部分都相信每個個體都會有某種程度的風險，會暫時性，或是長久性，抑或是永久性地被另一個靈體佔領與侵蝕，因此在東西方的民間信仰中，進而使得東西方的凡人對世界觀人生觀產生不同的理解，包括附魔的形式與驅魔的方法也不盡相同。在台灣賣座的恐怖電影《紅面小女孩》第三集中，人面魚所代表的就是民間鄉野奇談中的附魔現象，該被附魔的對象既不是孩童也不是成人，而是游移在溪流中的魚群。民間傳說中，人們相信驅除厄運與邪靈，其中有效的方法是將惡靈引導至魚群身上，再將魚群炸死，惡靈因受困於魚群身體內，也隨之炸裂而消失，不再侵擾人類。在韓國電影《黑祭司》中，驅魔祭司的輔佐人員抱著一隻豬，將惡魔附著於豬隻身上，並行至漢江，而後將豬隻丟入河中使之沉水溺斃。呂教授指出，韓國電影附魔於豬隻的故事場景，再再顯示兩種跨文化的附魔現象融合，黑祭司的附魔豬隻其實與西方聖經產生互文性，依據聖經經文，耶穌曾經被邀請前往惡靈肆意橫行的偏地進行驅魔，而耶穌的驅魔策略正是將惡靈趕往豬圈，豬隻們於是變得集體抓狂，跳入懸崖致死。呂教授根據台灣《紅衣小女孩》第三集與韓國《黑祭祀》所做出的附魔評論中，認為該兩種將邪惡靈體驅趕至動物驅體上，並藉由同歸於盡而使得惡靈被消滅的方式，完全罔顧動物基本福利權益，道教體系中的斬首雞頭與黑狗血，完全犧牲動物生命，驅魔程序應該要能符合新時代正義的轉型，重視動物福利。另外，呂教授也指出，在附魔文化中，附魔通常被視為邪惡異常，應該立即驅除，立即恢復人性靈的本體才能符合普世善良風俗正道，但在台灣的文化脈絡中，台南的虎爺、乩童文化卻被視為具有神聖性、救贖性，個體因為神靈的附身，而能夠發揮極致的正義、良善的智慧與拯救人間苦難；

反觀西方卻鮮少有視附魔為正義化身的型態。在西方，最著名的附魔文化以《大法師》為經典代表，由於排除了所有科學醫學的根據與診治，於是開始懷疑異常的個體為附魔現象，開始訴諸於天主教，企圖從天主教的儀式、聖經經文、法器來驅魔。以墨西哥為背景的电影《哭泣的女人》中，也展現了西方鄉野間的附魔現象，電影中哭泣的女人不停掠奪別人的小孩來換取自己當年死於溺斃的小孩的生命，而這樣的犧牲他人靈體以換取另一靈體，顯然與東方台灣俗稱的「抓交替」雷同。後來電影中的人們，延請了薩滿巫師，使用鼠尾草、檀香、雞蛋作為驅魔道具來驅逐哭泣的女人。

附魔現象文本的本土文化詮釋中，第二個面向為跨學科領域的解讀。附魔現象，不只在傳統印象中的宗教學、靈學、民俗學中被觸及，尚可以結合醫學與科學的觀點來探析附魔。在精神醫學方面，附魔一直被視為一種精神疾病，一種精神官能的失能，藉由科學醫療儀器的診斷，附魔可以是歇斯底里，可以是精神官能症，也可以是解離性人格狀態。而這樣的跨學科領域觀點的解讀，在東方的影視文化中常常呈現該打破疆界的觀點。韓國的《驅魔神衣》，即是將靈學與醫學合作，共同打擊惡魔靈體，男主角是正統天主教司祭，女主角是醫學外科醫師，而男女主角的相愛與親密合作，正隱喻著靈學醫學的相互輔佐，以抵抗靈體。另一部《The Guest》，則是涉獵了三個領域，劇情主人翁為驅魔三人小組，其中一人為正統羅馬天主教司祭，一人為行動矯健的女警，另一名為韓國巫師家庭的後裔。每當遇到附魔的案例，這三個人便整合彼此的專業，融合宗教學、醫學與警政學來解決附魔現象的暴力與衝突。另一部《熱血司祭》，男主角的背景是國情院反恐特級隊菁英兼任特警司令部特工，一個人身兼靈界與軍警界，雙重防線打擊人間的犯罪與靈間的惡行，左手使勁十字架，右手揮舞鐵拳，企圖在靈界與人藉間捍衛正義與維持圓滿的和平。還有一部《黑祭司》，電影中靈學與醫學的合作，從故事的濫觴到結局都只處理一個大邪靈附魔於一名少女的案件。醫師負責對抗少女的身體孱弱，驅魔司祭則負責養豬以制服惡魔。以上幾部韓國影視著作皆是以跨學科領域的觀點來詮釋附魔現象，而該種詮釋的觀點與題材在西方至今仍然沒有這樣的組合，靈界與醫界各司其職，靈界的專家負責靈魂的救贖與保護，醫學的專家運用精密的醫療器材監控受害者、被附魔者的生命跡象與徵狀，來確保身體健康與安全的無虞。

附魔現象文本的本土文化詮釋中，第三個面向為不同時代的兒童觀對於附魔現象的解讀。針對孩童的本質而言，在十七世紀的喀爾文教派與清教徒價值體系中，含有濃厚的原罪觀，他們認為小孩甫從誕生起就背負著原罪，夾帶著污染的靈魂與邪惡心智的萌芽降世而生。該宗教原罪觀深深影響著當時對兒童的教養撫育觀，重視後天道德的塑造，透過各式的規訓期望能夠抑制與抵抗體內原初的邪惡本質，強化後天道德的真善美以征服邪惡。到了十八世紀末，盧梭的著作《愛彌兒》與十九世紀初的浪漫主義文學中，開始反轉以往的原罪觀，對兒童是不潔淨，生而邪惡的概念開始反動，這時期的人們認為，兒童是天真的、純真的、至善的、美好的，人們理想化與神聖化兒童的質地與狀態，勾勒出合乎完美純淨的兒童童年想像，並努力試圖維護孩童的天性，使其天性不因社會化而遭到污染與摧毀。史蒂芬金的第一本著作《魔女嘉麗》，便是以第一種兒童原罪觀來解釋附魔現象的作品，故事中的母親是一名極端宗教狂熱的教徒，懷有病態的道德潔癖與性潔癖，在她的眼眸中，自己的親生女兒，因為有了特殊的超能力而被視為是魔鬼的印記，甚至連女兒身體自然的青春期初經、異性戀的色慾動力與吸引，都被自己的母親視為是惡魔的誘惑。當警覺到自己的女兒快要難以控制時，便以變態的方式監禁之，處罰之，凌虐之，這所顯現出來的無不是惡魔正在腐蝕兒童天性，摧殘兒童真善美的恐懼。當母親感覺到教養無力，便開始尋找代罪羔羊，將所有的罪過與無能都歸罪於不確定的惡魔靈體，並一味相信只要驅魔成功便會恢復如初的美好。另一部文學作品則是亨利詹姆斯的《碧廬冤孽》，故事中描述一名視兩個小孩為至上聖嬰的女家教，將自己當成是一座塵世中最後的防線，紅塵間最堅固的堡壘，希冀抵禦邪靈玷汙孩童的純善之心，奮力保護其潔淨性。最後，孩子所呈現的卻是被動、去能、失能、甚至是無能，無異於溫室裡最羸弱的花朵。另一個附魔現象的解讀則是《大法師》，在電影的片頭，女童的母親是一位好萊塢女星，在片頭的場景是一小段的戲中戲，戲中戲中描述的是一場青少年的反動，

女主角加入了學生的學運，活躍於校園示威與抗爭中，而當時抗爭的學生訴求為停止越戰與呼籲國防部勢力退出校園。這樣的一場戲中戲，反映出的是時代的混亂，青少年企圖將成人的世界推翻，奠定出新的秩序與之抗衡。以附魔的隱喻來看，難以掌控的時代奮青，不正是不受控制的孩童的身體與靈體。反權威與反主流的意識形態與動力，不正是隱喻附魔的狂妄與現象。當時的七零年代，正值青少年犯罪率飆升的時代，正也可以隱喻著青少年犯罪如同於附魔的表現、成人對於青少年的不安與兩代的緊張關係。在美國漢學專家孔飛力的著作《Soulstealers》中，也描述東方附魔兒童觀，孔飛力認為，在亞洲傳統觀念裡，對於兒童的身心疾病以及靈魂狀態，似乎兒童身心疾病很常以靈魂受到惡魔侵擾來詮釋。尤其在當代台灣，症狀諸如無精打采、煩躁不安、久病不癒，都歸罪於失魂，孩子在某個地方受到驚嚇，需要回到原地進行某種固定的儀式將魂魄招回來。這一點即是在指涉台灣道教的收驚。從上述的電影、文學與史學的材料來看，東西方對於兒童靈魂狀態其實是不約而同，不外乎認為兒童做為意志軟弱的個體狀態，他的靈魂特別容易受到外力靈體的掌控，孩童是被動的、沒有自主與強大的自我。倘若以這樣的論述來總結東方兒童附魔觀的脈絡，在台灣當代的電影反而顯得矛盾，因為在台灣電影當中，兒童、少男與少女幾乎清一色幾乎是強大自主的個體，並且具有撼動人世的超能，諸如紅衣小女孩與虎爺，而成年人不是陷入無能的中年危機，就是遭遇婚姻觸礁而產生失魂與失意，成人相對的，其靈魂反而更容易因現實社會的窘境與無奈而離體，此現象與孔飛力漢學的觀點並不一致。在韓國《黑祭司》當中，亦是如此，兒童也不是被動、脆弱沒有自我的個體，劇情中的少女自發性讓自己成為植物人，策畫以犧牲自我，將本我的肉體困住邪惡惡靈。故事末以跟惡魔戰鬥光榮戰死為結局，該殉教式與聖徒式的行為在在表現出當代小孩的獨立意志。

呂教授更進一步的探討，附魔現象反應出個人與集體的心靈記憶狀態：道德著魔、外來恐懼與喪失身分認同的害怕。在道德著魔中，附魔者宣稱的附魔症狀及驅魔者的驅魔儀式，反映的是人們的道德焦慮。由於人們過度深層壓抑性焦慮、性慾望、性恐懼，造成心理的自我否定，將自我否定厭棄的部分，投射成惡魔靈體，同時人們也懷有著一種驅魔慾望，希望能夠藉由驅魔的儀式將自己淨化與昇華，個人的完整性進而得到鞏固與加強。然而，倘若以道德著魔與自我否定來解釋小孩的附魔現象，並不符合邏輯，因為小孩身為一個身體與心智發育尚未完全的個體，還沒有成熟到足以進行自我否定，因此小孩的附魔現象其實暗喻著一個事實：常常舉報兒童附魔，將兒童推向驅魔儀式的都是大人，孩童的身體於是變成了大人自我驅魔的一個客體物件，企圖將視為家庭汙染源的小孩淨化，奪回對孩童的掌控權。第二個面相是外來恐懼與喪失身分認同的害怕。既然附魔是外來的力量，外來的侵略本體，霸佔身體與侵蝕靈魂，我們可以視為這是一種隱喻，隱喻著排外、仇外、敵外、拒外、懼外的想法。七零年代的科幻片《Invasion of the Body Snatchers》即是描述外星人入侵，霸佔人類身體、靈魂與心智，控制人類思想，使身邊最親近的人已經不再是最親近的人，雖然外表保持不變，但其內在本質早已被外星勢力扭曲，而這正表示著失去原初自我與身分認同的危機與焦慮。在孔飛力的《Soustealers》中，也曾經紀載一段史實，西元1768年乾隆33年間，江西地域開始盛傳偷魂的案件，法術道士竊取人類靈魂，讓人久病不起。這段紀載聽起來荒誕離奇，卻席捲全中國上下，連當時的皇帝對此事件也抱持著高度戒備的心態，嚴令官僚體系嚴辦徹查，找出何種妖怪與術士在使民間集體瘋狂。該段紀實的附魔文本，其實是一種政治隱喻，隱喻著人口外來勢力的敵視與擔憂。依據漢學家的見解，十八世紀中國人口過度成長，資源開始產生激烈的排擠與競爭，導致人們過度擔心原本可以證明自我的財富與社會地位恐怕會突然消失。當時大量的人口外移，沒有登記造冊的人口開始蠢蠢欲動，挑釁著官僚體系與挑戰清朝管理技術，而這些號稱可以竊魂的術士則大多來自於社會底層的勞工與乞丐。而在日本電影《散步侵略者》中，對於外來恐懼的處理則是有別於以往，電影情節中，女主角的老公有日出去散步時，不幸變成了外星人，外表雖是老公，心智卻已改變。該劇情仍然是以人類至今仍然很容易被入侵佔領為主軸，但是雖然容易被入侵，人類身體細胞的記憶卻可以同化外星人侵入內部的力量，外星人最後因為同化不但有著人類的溫暖也有著愛情與感情。此一附魔文本可謂創新，意味著外來勢力，

不再二元對立，入侵即征服的概念，脫離零和遊戲，朝向融合與同化的過程。

最後，呂教授更探討台灣的 Rural Gothic。在台灣近代新興電影作品中，附魔的想法完全是東方式的，脫離了西方色彩，例如《粽邪》，描述在彰化一帶沿海，藉由送肉粽來送煞惡靈的儀式。電影中，附身者都市人與被附身者鄉下人都是來自於同一個偏僻農村的高中生，後來有一群沒辦法離開農村小環境去追求更寬廣未來的人留在原地生存，一群閨蜜與霸凌者去了遠方過著光鮮亮麗的生活，在都市的五光十色裡鮮少提及過往農村背景的鄉土來源。後來為了採訪粽邪儀式，採訪者回鄉取材，怨靈開始作祟，不讓離開前往都市發展者離開，並附身於遠嫁台北的女生身上，利用女生的新肉體離開鄉下去展開嶄新生活。該電影情節顯現出，鄉下人對都市人往往有種懷恨，有種被放棄被離開的委屈心態，並以一種倘若再次回來就不能再離開的忌妒心態，要離棄者付出代價，隱喻著長久以來被拋棄卻又被利用來支撐都市發展的農村區域，地域心理上的不平衡與怨懟。而另一部則是《失魂》，呂教授認為，此附魔電影蘊含著難以解讀的附魔現象與意義。電影描述一名南投鄉間的鄉下孩子，很早離開了南投家鄉，前往台北求生存。由於男主角靈魂在都市競爭與喧囂迷離的影響下，產生異常失魂與失去正常意識，而後被遣送回南投老家，男主角卻親手謀殺了自己親密友好的姊姊。判若兩人的男主角面對自己的父親不停質問自己是誰？身在何處？為何在這個身體裡？而該電影處理失去魂魄與附魔現象，既不是以危機的觀點出發，也不是以異常狀態需要被排除的角度來處理，反而是以淡定、順其自然、尋常的態度來看待。理性的科學與醫學既沒有對男主角產生任何正向作用，片中也沒有任何宗教驅魔儀式來恢復男主角的心智。整部電影彷彿訴說著，附魔不見得是危機，也可以能是一種轉機，因為附魔的契機，導致於許久沒有溝通與交流的父子可以悠然共處，這是新的狀況，也是轉機。附魔的危機只要吸納進去原有的生活，附魔也可以是一個新常態，尋常的平凡生活。

● 討論

(1) 附魔其他閱讀的可能性？

不同類型作品中所呈現出來的附魔現象，可以看出成人不僅一方面在過度崇拜小孩，聖化小孩，一方面也在魔化小孩，醜化小孩，隱藏著一種既戀又懼的雙重詭異心態。而這樣的心態與作品，不論是在東方與西方的文化脈絡中，都有警告性寓言的意味、集體焦慮與性別壓迫，如果說人們在影視作品中對於兒童的附魔現象顯現出高度的好奇與凝視，那麼成人中很可能都潛藏著凌虐小孩的戀童癖與扭曲慾望。

(2) 中西附魔跨文化的例子？

林正英系列電影中的《驅魔神探》，情節中有一個魔鬼即使主角單獨運用中國的木劍或是西方的十字架也無法征服魔鬼的靈體。電影的結局是主角依靠著中國木劍與西方十字架的兩者並用才致魔鬼於死地。這樣的情節正是中西附魔跨文化的例子，同時也顯現出香港的歷史文化背景脈絡，因為香港曾經被英國長期殖民。

(3) 恐怖電影的策略不得不讓中西混合，是不是因為恐怖元素耗盡？

呂教授認為，當今電影中附魔身體的扭曲似乎已經是驚悚電影的老套路。現在驚悚電影遲遲沒有翻新，一味建立在身體的扭曲與家屋燃燒等場景中。對於恐怖的想像仍然是膚淺與太過於誇張亮麗，魔鬼與惡靈的樣貌莫不是完全為了驚嚇而驚嚇，宛如是萬聖節的道具派對。在西方似乎看到附魔作品的窘境，然而在韓國的作品中，我們卻可以看到多元性，韓劇不僅驅魔的元素橫跨中西文化，每一個附魔的案例還隱喻著對當今韓國社會的真實體察，體現出民間永遠有一個無法解決的窘境，每個附魔案件留下的盡是滿地惆悵。

(4) 孩童的概念

十七世紀之前，歐洲沒有「小孩」的概念，當時的人將小孩當作是小型的大人。純真、天真、孩童神話、真善美等與孩童有關的概念都是等到「童年」一詞發明後才應運而生。直到十九世紀才會有孩童概念。

(5) 《失魂》的電影解讀

之前所看到的驅魔驅魂的電影，盡是需要找到解決方法來挽回個體的身體與靈魂。方法無不是從精神分析、醫學與宗教儀式下手，但是《失魂》是少數電影針對附魔現象既不解釋也不排除，只是被動回歸到鄉間的塵土規律，這是否暗喻著原初土地力量本身有治療效果？而究竟驅魔該如何應對？在失魂中，對於惡靈既不是驅魔，也不是懲罰，也不是治療，也不是暴力，也不是宗教高高在上。電影結尾卻是將異常現象容納進土壤中，彷彿瘋狂和罪惡只是滄海一粟。不曉得這是不是都市人的想像或是過度偏見，對於異常者精神疾病的處理應該是要更加理性、主動與激進，而不是被動與逆來順受。

「媒介」(Mediation) 研讀班第五場

主辦：科技部人文社會科學研究中心

時間：2019 年 5 月 25 日

地點：國立中興大學人文大樓四樓 415 室

導讀人：林建光 (國立中興大學外文系副教授)

主持人/與談人：呂奇芬 (國立高雄師範大學英語學系副教授)

研讀主題：「數位新皮質」的超人類主義

研讀文本：Ray Kurzweil. *How to Create a Mind: The Secret of Human Thought Revealed*

研讀範圍：第七、八、九章

撰稿／國立政治大學英文系博士班 蘇俞文

攝影／國立政治大學英文系碩士班 鄭茗方

引言

在主持人呂奇芬教授簡短的引言後，就由主講人林建光教授開始這次的導讀。一開始林建光教授先為整場導讀下了一個註腳：此書的輸入值，也就是牽涉科技技術層面的狀態轉換對人文學者較為複雜，但是輸出值，也就是作者 Ray Kurzweil 要帶出的論述很簡單：Kurzweil 認為人類可以靠著科技成為超人，也就是「超人類」這個主題，是這次討論的核心，也是一個選擇此書的原因。另一個原因為 Kurzweil 能以科技人的角度，以人文與哲學的導向思考，進而使他成為開創人文與科學的夢想家。例如 Kurzweil 在第九章，談論意識、自由意志、與身份問題。而在西方社會，科學與哲學是分不開的。此書在西方為備受讚譽的暢銷書，因 Kurzweil 很會講故事，也講得很清楚，並能用很簡單的方式說明人工科技，因此也很適合作為導讀之用。林教授也推薦日本作者松尾豐談人工智慧的書作為搭配的讀物。

作者介紹

Ray Kurzweil 為一位未來學家，也是發明家。他在 Google 擔任工程總監，專長於語音辨識，並在 2008 年與 Peter Diamandis 成立奇點大學 (Singularity University)。相較於 Kurzweil 先前針對技術與資訊科學不斷快速成長之現象出版的三本著作，*How to Create a Mind* 是一本以科技為導向，深入人文與哲學的思考的書。

人工智慧的發展

人工智慧的發展大致可歸納為三波。第一波是 1950-1960 年，最顯著的發明是圖靈的圖靈機，當時大家對人工智慧的期許都很高，但因科技的侷限，導致做不下去後人工智慧的發展因此停滯。到 1980 是第二波人工智慧的興起，包含日本的洗衣機，現今的掃地機器人就是那時的成果，但到 1990 年又再次沈寂。現今是第三波，而 Kurzweil 都參與在這三波的人工智慧浪潮中，當時他所做的許多預言也都一一實現了。

大腦新皮質

此書主要探討「大腦新皮質」的議題，其包含有無可能複製以及創造人工數位新皮質。Kurzweil 的結論是認為這是可行的。原因是電腦與人腦的演算法是一樣的，具有同樣的層級結構 (hierarchy)。

大腦新皮質位在大腦最上層，薄薄一層，包覆左右腦。相對於舊腦，包括小腦與海馬迴，大腦新皮質處理大腦思維，包含語言、創造力與運動能力。在本書三四章講到生物都有大腦新皮質，包含哺乳類，包括老鼠、海豚、黑猩猩，大小不一，只是都不及人類的大腦新皮質來得大。Kurzweil 一開始從生物學，腦神經科學討論大腦新皮質的功能，藉此帶出模式辨識模組。

模式辨識模組 (pattern recognition)

大腦新皮質由三億個模式辨識模組組成，Kurzweil 提到：「人類的大腦新皮質約有 50 萬個皮質柱，每個皮質柱佔據約二公釐高、0.5 公釐寬的空間，其中包含六萬個神經元，因此大腦新皮質中總共約有 300 億個神經元。根據一項粗略估計，皮質柱中的每個模式辨識器包含約 100 個神經元，因此，大腦新皮質約有三億個模式辨識器」(68)。對 Kurzweil 而言，人類大腦為一高度演算的電腦，醫學與生物學相關研究也證實大腦的突觸在接受訊息後可傳遞電訊號。

大腦新皮質的共同演算法與可替代性

Kurzweil 指出莫札特、貝多芬等大師級的音樂家、作家、或畫家能有驚人的創作皆源自於他們的大腦新皮質。人類只有三億個模式辨識器，經常使用的也不多。雖然人類有生物上的限制，以至於人類的智商無法加乘，林教授舉例好比我們無法將愛因斯坦的智商無法加上牛頓的智商構成更高的智商，但是 Kurzweil 認為電腦可以做到，因為電腦可藉由無數個模式辨識器構成超級演算機：若一台電腦參照一個人類有三億個模式辨識器，十台電腦就好比有三十億個模式辨識器，由此可證，人類變成超人類是一定能發生的事實。Kurzweil 接著舉例在 2012 年，IBM 命名為華生 (Watson) 的超級電腦在益智遊戲「危險境地」中擊敗紀錄保持人，以及 1997 年深藍 (Deep Blue) 的超級電腦打敗棋王，都對於人工智慧的發展史意義非凡，顯示電腦驗算能力極強。但另一方面，有反對他的人認為電腦不過是高度演算的一部機器，不可能變得像真正的人腦一樣。對此 Kurzweil 的回應是，若你認為華生電腦只是一部高度演算的電腦，其實人類大腦的運作模式與電腦是一模一樣的，只是演算能力遠不如超級電腦。

模式辨識器

模式辨識器可透過資訊科學，基本的演算法製造出來，這也就是電腦的運作方式 (pattern recognition)。最早發明的是語音辨識，現今較普遍的是文字辨識，例如車輛進入中興大學會經過一個辨識車牌號碼的文字辨識機器。就像是大腦新皮質中三億個模式辨識器一樣。電腦就是由無數個模式辨識器構成的演算機。但不同於人腦，對電腦而言，許多人腦可輕易辨別物體仍然有其限制。Google 公司能成功讓電腦辨識出一隻貓為莫大的成就，因為對電腦而言是極其困難的一件事，而能否辨識成功的一關鍵，除了大腦新皮質中的模式辨識器，就是層級辨識。

層級辨識

層級 (hierarchy) 辨識是由目標物 (object) 的最低層級，也就是其最基本的單位開始辨識。這是一個複雜的概念。因為藉由層層認知的堆疊，若方法不對，中間容易忽略目標物的一些重要特徵。人類大腦新皮質的層級記憶、認知學習能力與電腦一樣，都是按照層級辨識：像是「apple」這個單字，是由 a-p-p-l-e 五個字母構成，因此辨識需從「a」這個最小的單位開始。同理，層級概念可以無數劃分，若將 apple 一字換成一個句子：「I eat an apple」，此句的層級又高於「apple」單獨一個字母的層級，換言之，愈高層級是愈抽象的。

大腦新皮質的可塑性

人類大腦有無數個模式辨識器，如色彩、運動等模式辨識器。人工智慧的困難在於無法複製出如人腦這麼多不同種類與功能的模式辨識器。大腦雖然是如此複雜，但 Kurzweil 認為藉由共同演算法，運用大腦具有可塑性的這項功能，模擬大腦也可以很簡單。模式器本身雖然不一定能自主學習，但模式器之間能彼此連結成一個模組，此稱為連結論。另外，模式辨識器並非各自獨立，每個模組之內的

連結和突觸強度的模式都相對穩定，模組之間的連結和突觸強度因而與學習成正比，各模組沒有明顯區別，模組間也可互相學習。

創造數位新皮質中最難的部分就是大腦如何認知與學習，因為人工智慧的學習需要剖析到最基本的單位。所謂學習，在資訊工程領域就是一種演算法，人類的學習也亦然。當某個模式辨識器喪失或弱化，即可由其他種類的模式辨識器替代其功能，例如失明的人雖然他們的視覺模式辨識模組有問題，但因處理視覺與聽覺的辨識器具有同樣的演算法，就可彼此替代。Kurzweil 以對達爾文適者生存理論影響深遠的英國地質學家萊爾，解釋其模式辨識器經過長期演化，會達到最適化的論點：在十九世紀中期，萊爾提出大峽谷是滴水穿石形成，當時其他人嗤之以鼻，認為大峽谷應是由一次很大的撞擊而形成，但他的觀點到現在都獲得大家的認同。就如峽谷的生成，人類也是漸漸的演變呈現在的模样。

模擬大腦

林教授首先指出，當今頂尖實驗室裡模擬大腦的實驗，在模擬前需要知道人腦裡面的作用，如神經元連結的方式，而這些研究員也將之以高顯擬的相機呈現，其中藍腦計畫是掃描神經組織、模擬新皮質與皮質數。Kurzweil 接著帶入機器學習以及功能性演算法與分子模擬大腦，而機器學習較近似於功能性演算法。接下來 Kurzweil 提及神經網絡連結論與感知論，但重點還是在連結論：模式辨識模組之間的學習是由模組與模組之間的連結而來。雖然早在 1970 年就有人發現此理論，但是當時卻無法奠基於其上有更進一步的發明，因此就被閒置在一邊，直到 Kurzweil 將其與語音辨識模組結合。

向量量化

Kurzweil 認為做人工智慧有幾個方法，其一就是向量量化，也就是將複雜的東西以數據的方式簡化，使不變特徵提升，將多維度的東西變為一維度，因為數據愈簡化，其不變特徵愈明顯。不變特徵指的是在語音與圖像辨識時，不管怎麼變動都能保留下來的特徵。例如：如何讓電腦知道這是一個蘋果，不是一個橘子呢？蘋果的不變特徵包含它是圓形以及是紅色，但在此牽涉到如何使之程式化。一開始是由工程師寫程式、設定參數與執行指令，但之後發現效果並不好，因為人類會忽略許多自己並不覺察的特徵。因此當設計好的程式按照人類給予的指令執行時，其效果不佳。

隱藏式馬可夫模型

林教授解釋隱藏式馬可夫模型是理想機器辨識與學習的一個方法。Kurzweil 認為隱藏式馬可夫模型加上遺傳演算法（Genetic algorithm）可達到語音辨識最好的成效。遺傳演算法是模擬生物的演化過程中，基因裡面會達到一個最適合生存與複製的方式。隱藏式馬可夫模型的原理與人類層級思考模型一樣的：模型與模型間可產生辨識與連結，例如「當我們感知到『A』、『P』、『P』還有『L』時，『APPLE』模式就預測我們會看到『E』，並觸發目前預期的『E』模式」（86）。神經元會往下傳遞訊息，而下一個視覺模式辨識器在接收到後就會散發訊號。如此，由一連串的模式辨識器所構成的閱讀模式，就可運用在程式語言中。例如「我很心酸」四個字，打出「我」之後，機器就會預期接下來可能出現「很」或「不」，若是繼續打出「不」可能會出現「我不喜歡」。因此若有常打的字句，人工智慧就會記住，這些字句也就會頻繁地出現。但若電腦是第一次聽到此句，系統便無法預測，因為尚未納入統計值，因此若是在資金與數據的量不夠大時，系統內會形成一個惡性循環，可是若上傳給它夠多的數據（data）就能讓電腦愈來愈有辨識度。

電腦的計算有兩種方式，一種由工程師寫程式輸入電腦，像是有一位老師教學，另一個方式是電腦自我學習，但效率不高，因此大部分還是一開始由工程師研發出一些通用的規則給電腦，然後再用電腦自主學習的數據達到最適化，因為「系統有能力像生物新皮質那樣，自行設計本身的層級結構」（209）。此類大部分使用的就是隱藏式馬可夫模型。為甚麼稱作是隱藏？因為我們不知道大腦裡面怎麼

運作的。利用數學方法，即便我們無法直接進入說話者的大腦，實際上幾乎是在計算說話者新皮質內部的活動。因此隱藏式馬可夫模型為一個成功機率的機率值 (probabilistic statistic)，一個輸入值號召出一個輸出值。林教授舉例，當呂老師說「我很心酸」時，這是一個輸出值，但我們不知道呂老師的大腦層級系統如何讓她講出這句話，因為尚未有進入大腦進行掃描的科技。但即使我們不知道大腦是怎麼輸出這句話，仍可利用用層級回推的方式，計算說話者新皮質值內部活動。因此隱藏式馬可夫模型的用意就是利用數學方法，即便無法進入說話者的大腦，從輸出值往回推出說話者的輸入值，並在其中盡量將輸出的答案最適化，以獲得最高的準確率。不管是語音辨識、圖像辨識、氣象預報或是掃地機器人，都需要給予輸入值，並以層級模式計算。因此 Kurzweil 總歸「華生電腦與人類都是層級統計分析的機器」(226)。

電腦意識、自由意志、身份問題 (Identity)

I. 電腦意識

電腦有意識嗎？Kurzweil 這部分寫得太囉唆，不乾脆。但機器有無意識是個很難回答的問題，因為意識無法被明確定義。意識與自由意志一樣，無法捕捉；其概念類似 emergence。Kurzweil 認為意識非與生俱來，而是演化而來的。就好像人會慢慢演化出意識，有一天電腦就像人，會逐漸演化出意識。

II. 自由意志

人工智慧電腦到底有沒有自由意志呢？我們都認為 freedom 與 determinism 是相對的概念，被決定的就沒有自由。但 Kurzweil 認為不全然如此。他認為人類命運即使被決定，還是保有自由。Kurzweil 從細胞自動機的理論舉例來說：宇宙為一巨大的細胞自動機，宇宙的未來狀態是被決定，但也同時是不可知的。這個說法與 Kurzweil 之前提到的「不完整的理論」相通：即使人類命運會滅亡，我們也完全不知是以什麼形式與時間滅亡。因此即使被決定，仍是不可知的，並且我們在其中仍能實行自由意志。相同地，人工智慧也是有自由意志與自我意識的。

III. 身份問題

Kurzweil 認為若從現在起，每半年就汰換一次身體的器官，到七十歲時，沒有一個器官會是原本自己的。林教授問：這樣你還是你嗎？Kurzweil 的答案是肯定的，因為本體存在延續性。林教授舉例，假設有個科技造出與老師一模一樣的人，此複製人又偷了老師的身份去教書和演講，當老師自己把複製人除掉時並不算是謀殺。從 Kurzweil 角度來看，複製人與慢慢汰換器官到七十歲的本體，是一模一樣的道理。Kurzweil 提出此問題是在回應電腦的人工智慧電腦，是否最終會取代理人類而爆發的身份危機問題，但是 Kurzweil 認為就算人體部分（器官）被替代，本體（自我身份）依然存在，因為具有延續性。

結論

雖然 Kurzweil 對於大腦新皮質與語言學習間的關聯解釋得很有說服力，但是林教授認為除了語言，人類應該還有其他方面深受大腦新皮質影響。例如想像力要如何解釋呢？此部分應隸屬新皮質，而非舊腦。Kurzweil 雖有提到莫札特、貝多芬與其他文學人，但 Kurzweil 主要仍以自己公司做的語音辨識為例證。而且雖然 Kurzweil 在書前面提出許多有趣的論點，包含本書的標題 (*How to Create a Mind: A Secret to Reveal Human Thought*) 卻都沒有詳加解釋，因此林教授認為此書的唯一缺憾是不免顯得有些頭重腳輕。

林教授接著指出，一個重大理論若是太早提出是不行的，因為技術還不到位。像是在十七世紀提

出人腦有共同演算法是沒有用的，因為沒有科技來證實。但若太晚提出也不行，因為會成為老生常談。剛好在 Kurzweil 所處的 1950 年代，資訊電腦學興起，當時的數學家 John von Neumann 的成就在於 1950 年代提出人類大腦的運算，基本上等同於電腦的運算，這也是後來腦神經科學證實的，雖然當時他能運用的資源很少。到 2000 年，Kurzweil 認為人工智慧的發展技術點已成熟，因此能造出電腦此運算機器，像華生電腦能回答各種益智遊戲的問題。到如今研發數位新皮質的速度是一直在迅速提升的，Kurzweil 預言：「我們會研究出一種人造新皮質，在功能和變通性上都跟人類大腦新皮質極為相似。想想這種人造新皮質有什麼好處：電子線路運行的速度會比生物線路快上幾百萬倍。雖然一開始，我們必須用速度來彌補電腦對平行運算的相對缺乏，但是最後，數位新皮質還是會比生物多樣性發展得更快，而且速度方面只會持續提升」(169)。Kurzweil 期待若自己能稍微活久一點，撐過 singularity 的年代，到 2040 年，結合未來醫學數位新皮質複製大腦的技術，掃描上傳自己的大腦，就能一直活下去。

最後林教授呼應這次「數位新皮質」的超人類主義的主題，說道因為 Kurzweil 對宗教與哲學也頗有涉獵，因此即使與 Kurzweil 立場不同，讀起他的書來也頗愉快。Kurzweil 樂觀的認為「我們可以賦予數位新大腦一個更雄心壯志的目標，就是讓世界變得更美好。當然，這個目標會引發許多問題：對誰來說，世界變得更美好？在哪一方面更美好？是為人類？還是為所有有意識的生物？若是這樣，那麼誰才有意識？意識又是什麼呢？」(235)。就算有這些待解的疑問，身為科技的樂觀主義者，在 Kurzweil 眼裡，人工智慧的前途看似一片光明。

Q&A

議題一

大腦形體的必要性？

楊乃女教授提問數位新皮質是否要將人類的大腦成數位化？又是否可以將意識儲存在一個 cyber space，類似於一個插在人腦上的電腦記憶體（隨身碟）？呂奇芬教授回應 Kurzweil 的意思較不是去談一個新的電腦置入人的體內，而是要如何創造出一個超強電腦取代舊型人類，而非改良現有的人類。

林建光教授接著解釋數位新皮質是由電腦製作，是一個可以存取在雲端的資料運算模組，是沒有形體的。林教授也打趣說若是要將大腦意識隨身攜帶，也許還是要一個形體，取決於其功能性。但對 Kurzweil 而言，重點是大腦數位化的技術已經存在。而且科技的進步是不可逆的，不管在 2020 年是否會發生第三次世界大戰，從 19 世紀發生許多事情，有人說會發生飢荒、戰爭、颱風，但完全無損於技術的指數型成長。另一方面，林教授也認同對 Kurzweil 來說，將資訊與記憶體放在什麼樣的 body 身上是次要的問題，因為基本上 Kurzweil 認為 body 並不重要。

涂銘宏教授補充 Kurzweil 對於人類記憶體是否在腦內或體內，甚至與意志結合的可能性都是抱持開放的角度：Kurzweil 要呈現的是現今的科技已能達到此技術，但要如何運用，並其與未來科技會產生怎樣的火花，Kurzweil 並未多加闡述。

議題二

高端與低端（弱的）人工智慧

涂銘宏教授提出相對於 Kurzweil 以西方本位思考的強大超能人工智慧，Kurzweil 忽略還存在其他種類的人工智慧因應人類的不同需要，「弱的機器人」就是其中一種。涂教授認為弱能機器人與 Kurzweil 高度演算、菁英式的智能機器人是剛好相反的。在岡田美智男一本直譯日文書名叫做「弱的機器人的思考」中他提出「弱的人工智慧」此概念。透過他自己製作的一個形狀奇怪的機器人垃圾桶，一個晃來晃去想撿垃圾但又撿不大起來的撿垃圾機器人，他希望能激起人類的同情，願意幫忙此機器人將垃

圾撿起來，丟在它裡面，如此人與機器就能產生互補的功效。因此是否機器愈笨，人反而能更聰明？因為能製造一個空間，讓人能置入感情，以此互補。

另一個例子是在一個關於「弱的機器人」的日本節目中有一個除濕機，若是一直按它，就會出現一個隱藏版的功能告訴人們不要再按了。涂教授認為也許「弱的機器人」的商機更大，因為過於高等的人類新皮質，可能只有世界上幾個富豪付擔得起。因此涂教授認為也許我們需要發展的不是 Kurzweil 所謂的高端、跨時代，超越人類的思考的機器人，而是用在家電、陪伴、情感補充，長照型態的機器人。也許呆萌、不會過度計算的機器人，才能讓人類處在最舒服的狀態。因為人類對比他聰明的東西會產生戒心，反而會抗拒過度聰明的機器人。因此「不強」的人工智慧似乎反而比「強」的人工智慧更能在情感上陪伴人類，成為人類的數位情感夥伴。相對於 Kurzweil 所代表的普世、西方菁英、高等智慧的人工智能，這世界上似乎還存在著其他不同種類的人工智能是 Kurzweil 提出的框架所不能納入的。

呂奇芬教授指出當人工智能瞭解人類喜歡比它更弱小無助的個體，這個人工智慧本身就已經有很高的智慧了，因為它能瞭解人類的心靈需求。呂教授接著提出也許可以透過結合高度演算與情感勞務型的機器人，將涂教授所說的低端與高端科技連結連結在一起。因為此種機器人不僅需要有充分的語料庫來掌握人類的各種情緒，還要能偵測人類的身體並做出適當的反應：例如機器人可以在人類憤怒的時候偵測到人身體會發熱、血壓上升，並運用語料庫的資料以和緩的語氣告訴人類要怎麼冷靜下來。

議題三

Kurzweil 式人工智慧的排他性

涂銘宏教授請大家試想若 Kurzweil 製造的是一個科學怪人式的人工新皮質，產出的是否就是一個西方菁英式的高等智慧複製人，而無法照顧到其他地方不同層次的記憶、運算、思考的人類？Kurzweil 所提及的藍腦計畫與大腦新皮質是否僅只複製於一些特定的對象。再者，Kurzweil 的製作模式若移往其他國家地區是否會連科學怪人都製造不成？Kurzweil 的語音辨識需要多國高端科技介入協助深入各地區汲取當地的語音，但若一國的總統不支持高科技的發展，可能會造成發展不對等的結果。雖然 Kurzweil 強調全球化，但似乎無法顧及一些特定區域的要素。或許 Kurzweil 的演算法無法跨國、跨文化使用。如此一來，可能無法如 Kurzweil 所想的達成他所期待的一個全球化的烏托邦。語音辨識牽涉到語言與文化的差異。因此 Kurzweil 提及的藍腦計畫是否只能服膺於專屬西方的思考模式？此西方高等智慧的思考模式又是否能照顧到屬於「低等智慧」的族群呢？

林建光教授回應 Kurzweil 的確是對於地方性的問題較沒有那麼關注。Kurzweil 的思維是把世界簡單、數據化，使之成為可以演算的，較引人發顫的是他的強國思維。如此一比較，台灣若要發展人工智慧，仍有一段相當長遠的路要走。但另一方面，就如同松尾豐所說的，基本上 Kurzweil 認為機器人不會對人類造成傷害，因為製作出取代人類的機器人難度仍太高。在人工智慧的研究裡面，Kurzweil 屬極端的樂觀派，但身為讀者的我們並不需要歌頌他，可對他採取批判的角度。

議題四

人工智慧中的語音辨識

涂銘宏教授分享一個日本的研究團隊，在東京奧運後要製作一個語音辨識器做即席翻譯，讓外國人去日本使用，但是此辨識器對於台灣國語中不同的腔調都有很大的誤差。因此想知道語音辨識真像 Kurzweil 說的這麼厲害嗎？因為連日本團隊的語音辨識器因著台灣北中南不同的口音，有很多日常對話重要的關鍵字都測不出來。因此，是否語音辨識真如 Kurzweil 講的這麼好，還是如此好與強大的語音辨識功能仍有其地域性的差異？

呂奇芬教授以自身的經驗針對語音辨識中的 syntax 進行闡述。一個語音辨識要強，須以 syntax 為

核心，接下來須收集各地區的語音的語料，合併後就是語音辨識法。為什麼光是達成建構 syntax 這一步就很不容易呢？舉例來說：「你很心酸」，這四個字，因為層級式的辨識法則，念到「你很心」時就會辨識成「你狠心」。因此語音辨識的核心首先需要夠強，才能瞭解在每個語言中將字組成詞的能力，而目前語音辨識在現階段已做得臻於完善。

呂教授認為也許在一開始能先設計一個堪用的核心運作模式，因為隨著智能語音手機愈來愈普遍，使用者所上傳的語音資料庫會愈來愈大，在此同時，當更多人加入使用，每一天就能提供更多數據，將會對語音的在地化更有幫助。例如每個地區所流行的流行語最當紅的明星名字，很快就能在語音辨識中發現。因此語音在地化發展的速度是比傳統字典更快的。另外，現在的智能語音助手在美國與中國是愈來愈普遍的，因為造價非常低，所以能深入到許多偏鄉，收集各地的方言，是當初幫忙設計的語言學家或科學家沒有辦法做到的，因此，她覺得語音辨識的在地化是相當前景可期的。

涂銘宏教授回應語料的收集的確很重要，但若「心酸」此語音是台灣國語，那要辨別「心酸」的主要問題是字音，而非 syntax。雖然語音科技於未來一定會有所突破，但既然日本的跨時代尖端產品都無法照料到 syntax 之外的問題，想必各地區發展不均等的問題也將因運而生。

對於上述的討論，林建光教授回應 Kurzweil 主要觸及的人工智慧還是以語音辨識為主。對於每個人都有不同的口音，同一個音的發音都不一樣此問題，若是所取的樣本、數據夠大，電腦就可以自行演算出最適化後的結果，電腦辨識的能力也會提高許多。

議題五

人類真為「萬物之靈」，或是可經由演算被輕易複製與取代？

邱彥斌教授提問 Kurzweil 寫這本書的目的為何？是否對大腦的定義過於簡化？因為用演算來解釋人大腦並不能解釋人類學習較 flexible 的部分，因為人類學習語言各有不同方式。邱教授更指出 Kurzweil 為書下的標題的動詞是 How to 「Create」 a Mind, 非「Duplicate」。因此可推論也許複製只是創造大腦的其中一個階段。再者，Kurzweil 使用不定冠詞「a」，所指非特定一個腦，因此 Kurzweil 是否在對人類心靈進行批判？

楊乃女教授從人類歷史、社會結構的角度，對 Kurzweil 忽略人類生物性，只用數學性的演算方式看待人腦問題提出批判。呂奇芬教授贊同楊教授所提人類大腦有其局限性，並以 Kurzweil 所提的生物基質 (substrate) 補充說明：「構成我本體的模式連續性並不依賴基質。生物基質是美妙的，它已讓人類有相當大的進展，但我們基於一些充分理由，正在創造一個更有能力也更持久的基質」(321)。除了人腦的局限性，廖永超教授認為 Kurzweil 也忽略了生物的物质性，將演算法視為人類大腦唯一功能。他點出演算法具有排他性，但是當精神分析的無意識 (unconscious) 突然浮現時，難道不會抵觸演算的邏輯？又電腦的演算法能否明白超現實主義畫家雷內·馬格利特的作品「這不是一個煙斗」(This is Not a Pipe) 所呈現的言外之意呢？對於廖教授的疑問，周俊男教授回應精神分析用科學的方式來討論能量的輸出與輸入流，以此了解介質的機制，就沒有那麼複雜。周教授補充詢問，誰能判斷人工智能是否已到達人腦的程度是個值得反思的問題。而誰又能判斷人的智能到什麼程度呢？

林建光教授首先回應楊乃女教授的提問，指出 Kurzweil 也在人腦的生物性與數學性推論的過程中思考用腦神經科學的發展人工智慧是否適用。Kurzweil 選用邏輯而非經驗論證方式推導的方法是由新皮質內成功的機率去演算，試著去推導出人類語言中正確的語意，其中也為了提高準確度，常刻意去騷擾系統，讓系統的正確率提高。但林教授也覺得從數學性的角度解釋人類行為有待商榷，也指出因此美國當前有設立倫理委員會以促進科學與人文間的討論與對話。

林建光教授接著回應 Kurzweil 的目的並非複製人腦，而是藉由瞭解人腦，針對人類尚待解決的問題，採取最適當的行動，加速增進人類的福祉。在應用上，他並無特定說法。複製的意思只是人工智慧的形像狀似大腦，但充其量只是個手段，最終目的是為了讓人類更好。

林教授認為也許應該回到一個哲學問題：到底什麼是智能？因為以人類的運算能力是贏不過電腦的。但是要在什麼基礎上比較呢？又什麼是意識？因為意識無法清楚定義，因此我們無法判定電腦是否有沒有意識。另一個困難的問題是就算能將人腦的能力轉變成演算能力，但人的演算能力是不可能超越電腦的。因此當牽扯到自由意志、創造力、想像力時，人類是很容易被超越的。

Kurzweil 主要是提出一個理論面的說明，透過演算法算出人工智慧在實務上的可行性，但在應用面端看各方自行運用。因為在人工智慧的研究中牽涉大筆資金，如 Kurzweil 的研究是有國防目的的，因此若沒有商業上的資助，做其研究幾乎是不可能。Kurzweil 的優點是他在理論之外，有很強的實務經驗，因此表達清楚，讓外行人閱讀其作都能理解。他的做法雖是有其局限性，但不可否認的是他所提的共同演算法是優良的，而目前人工智慧的發展也是朝他所提出的提升目標物的不變特徵進行改良。目前人文學者談論人工智慧顯得有些空洞，但透過 Kurzweil 在理論與實務上的說明，也許能幫助人文學者們對人工智慧的討論更加豐富。

「媒介」(mediation) 研讀班第六場

主辦：科技部人文社會科學研究中心

時間：108年6月29日

地點：成大外文系會議室

導讀人：周俊男老師

主持人／與談人：吳建亨老師

研讀主題：掉落在機器控制學之外的「即身」主體

研讀文本：Matviyenko, Svitlana, and Judith Roofs, eds. *Lacan and the Posthuman*

研讀範圍：第5、8章

側記：蔡坦新（政大英文所碩士班）

序言

此次報告主題在導讀 *Lacan and the Posthuman* 的第五章及第八章，以解說拉岡 (Jacques Lacan) 之精神分析理論中與後人類理論有所交集之概念。本次導讀分為三部分。第一部分主旨在於點出拉岡精神分析理論中與後人類理論有關聯之處。第二部分則是更進一步展示出拉岡理論相較於常見後人類理論以及後資本主義社會中出現之後人類現象研究的差異。第三部分則是以本書中所涉及的四個文本研究為例，明確展示現今學者如何使用拉岡理論進行後人類研究。

在進入探討前，周俊男老師先以莊子《外篇之天地》中所涉及之人機關係破題。學者 Lydia H. Liu 在她的著作 *The Freudian Robot* 中，認為莊子在兩千年前便已提出 Marshall McLuhan 於 1964 年所意圖探討之媒體理論。莊子在此文中表達出，人類使用機器，導致益發趨向奇淫巧技，心靈不純，因而無法體悟「大道」的觀點。此文以老子觀點諷刺孔子之機械觀，也可視為是道家對於儒家機械觀的諷刺。這個想法與本次報告相關之處在於人們對於機器存在不同之態度。周老師連結莊子所談及之「大道」與拉岡理論中的 soul/thinking 的概念，以說明人若想接觸「大道」，在生活中雖可以使用機械，但不能受其奴役的觀點。

Lydia 指出了兩種人對於機器的態度。其一為 the prosthetic/instrumental view，另一個則是互動式 (interactive/transformational view)。The prosthetic/instrumental view 認為機器僅為人類的展延，而 Interactive/transformational view 則認為人機之間不僅存在互動現象，機器更會影響人類的感官，進而改變人類感知外在世界的方式。從這兩種態度切入，Lydia 進一步詰問：我們究竟是主宰機器，亦或是受其奴役？現今沉迷於 I object 的人類，究竟是其主人還是其奴隸？“...technological change alters not only our habits of life, but our patterns of thought and valuation” 機器不僅會改變我們的生活習慣，還會改變我們的思考及道德觀。在精神分析中，無論無意識如何的後人類，它最終仍必須找到一個非受制於後人類、機器式無意識的主體存在樣式。雖然這其中有主體並非主動 (humanistic) 存在的吊詭。

I. Posthumanism in Lacan

I-1. Homeostasis of the unconscious: from Freud to Lacan

佛洛伊德 (Sigmund Freud) 在 1895 年出版的 *Entwurf* 之中提出了以熱力學而非心理層面探討精神疾病的觀點，迥異於當時以心理層面分析的方法。拉岡承接了這種較具科學性的方法，利用當時流行的結構語言學、機器控制學 (cybernetics) 以及訊息理論，從另一方式呈現了佛洛伊德理論。

I-2. Language (The symbolic) and the machine

語言為精神分析理論與後人類理論最有關之處。拉岡在佛氏的 *Entwurf* 中，看到一種機器式的、非自然的秩序，因而透過 Saussure 的語言學來解釋無意識。它把無意識當作 The discourse of the other

或 Language of the other, 因而將無意識當作意符之間的鏈結、邏輯。就拉岡而言, 無意識是一個機器, Symbolic 也是一個機器。除了語言學及信息理論, 拉岡也使用了賽局理論(game theory)。這個理論強調, 任何數字皆非隨意的, 必須從整個系統的層面考量。拉岡從賽局理論開始建構無意識, 說無意識是一種計算、一種無意識記憶的運作方式。同時, 語言本身也是一套無意識的系統、技術(technique of unconscious), 透過這種技術思考, Real 就會從過程中產生。

在機械控力學中, 如同訊息只是一系列的符號, 意符(letter)和意義(meaning)是完全不同的。作者以 Allen Poe 《丟失的信》為例, 其中信件的內容無關緊要, 故事的重點在於信被誰看過、被置於何處、由誰發現。拉岡以此作為無意識/symbolic 受到 opacity of signifier 所支配的類比。Opacity 有時也被說成 the materiality of letter, 因其本身並不透明, 有自己的邏輯、運作方式。The materiality of letter 有時在提及時也近似於 the materiality of information。

討論:

李育霖老師: 當此處說「Language 等於是 machine」的時候, 是甚麼意思?他們在甚麼意義上等同?

周俊男老師: 這也跟 Cybernetics 有關。Cybernetics 認為 message 重點不是在於它的內容, 而是在一個 message 和其他 message 之間的關係。在談 machine 的時候, 討論的不是 signifier 和 signified 之間的關係, 而是 chain of signifiers。不是真的在討論可以摸的到的機器

吳建亨老師: 我覺得這裡的 machine 應該是要說它運作的邏輯是一種 combinatory object。在這種層次上是 machinic。

李育霖老師: 那在拉岡的語言中, 也同樣用 machinic 來稱呼嗎?

周俊男老師: 是的。在這裡的 machinic 是跟 game theory 還有 information theory, cybernetics 等理論類似。拉岡都是受這些當時流行的理論影響, 從這幾個理論的脈絡去看。

李育霖老師: 所以拉岡也是稱 machinic; 不是後人的理解而是當時的人就這樣說?

涂銘宏老師: 我想育霖所想知道的會不會是, 從德勒茲這個路線的話, 那它明顯跟拉岡是一個反差。那跳回來, 拉岡的路線是否跟他們一樣?

周俊男老師: 應該不太一樣, 我覺得德勒茲比較有變化。拉岡的這個概念比較接近當時比較數學、科學的概念。

李育霖老師: 所以不是 material?

周俊男老師: 不是。兩個幾乎是相反的。

吳建亨老師: 它用 machine 其實是要強調一個他律性。一個被外界控制的概念。

涂銘宏老師: 以及物跟物之間可以直接溝通性, 是這個意思嗎?

吳建亨老師: 他應該跟所謂的物質或物沒關係。

涂銘宏老師: 可是就 message 和 message 之間的交換的話, 他算是一種外乎於人之外可是又有某些法則可以做一些交換。

周俊男老師: 這個 machine 可以舉拉岡的一些例子, 比方說他有三個囚犯的那個例子。那是一種邏輯運作的模式。或是兩個小孩互相猜拳的例子。這是機率。Machine 是是計算機率、計算訊息的變化、組合的一套系統。

李育霖老師: 他比較屬於外在於人類意識之外, 像是 cybernetic 的 causality 的邏輯而已, 他稱為是 machinic?

周俊男老師: 為甚麼是 machinic 是因為, 它不是肉體的, 也不是心理的。它是外在的、有規則的一套系統。

李育霖老師: 所以如果 unconsciousness 的 structure 等於是 language 的話, 那 unconscious 的 operation 就是 machinic?

周俊男老師: 是的。這個規則跟語言的規則在很多方面是類似的。

I-3. The Machine and the Subject

一般後人類理論不常注意之處，也是精神分析中後人類理論的特點：精神分析後人類理論關注主體問題；雖然其關注的不是人文主義式之主體，是後人類式的主體。這是機械控力學較不注重的地方。在這個主軸下，symbolic order 被視為一種機器。在這個機器中，機器和主體之間會產生慾望的回饋作用，即機器會回饋慾望給主體。此處顯示拉岡跟機器控力學之不同。因為意符會不斷地傳遞、變化，使主體不會固定，機器從而讓主體變成一個 devisable 或 divided subject。這樣的主體同時也可說成一個 split between thinking and being, 呈現一個迥異於笛卡兒「我思故我在」的理論。在拉岡的理論中，thinking 和 being 不會同時存在。

討論：

李育霖老師：如果在這邊 machine 跟 subject 連結，這個 symbolic order 或 subject 會 place 在這個 structure 裡面，那會 produce 一個 desiring subject，那我就自然會聯想到德勒茲的 “desiring machine”。

周俊男老師：會有關係，但是德勒茲的變化比較多。

邱彥彬老師：這裡的 return 是甚麼意思？是歸還？

周俊男老師：表面上看起來好像是主體先去給 symbolic 甚麼東西然後再歸還。

邱彥彬老師：是 machine 去 produce 這個 desiring subject 的。

周俊男老師：這算是事後的。從回溯的觀點來看。圖表中的水平線就是 chain of signifier, 意符的鍊。三角形算是主體的起點，但是它不是事先存在的，它要在後面繞回來才會存在。在三角形下跟意符中間會有一個交叉點，叫 O。這應該是 object, 但這個 object 不是說這個意符它代表甚麼東西。它代表主體找到一個意符，這個意符的邏輯跟主體的關係還不是很明確。它只是在意符中找到一個 object。這個 object 是個意符，也是個 signifier, 但是我們都把它解讀成 object。然後要一直到後來，主體回溯這個 object, 解讀其意義時，主體會認為 object 代表其自身。這樣就代表主體跟 object 中間產生了一個 divided subject。

I-4. Automaton and tuché

機械式循環以及無意識、創傷之循環。

這兩個名詞出現在拉岡的 seminar XI。為兩種不同的 repetition。Automaton 屬於一種機器的運作方式，會產生一些可預測的結果，並不斷循環重複。Tuche 則是較無法預測的、跟真實界的遭遇。Automaton 透過 signifier 的運作邏輯來決定主體。Tuche 每次重複都會在新的地方出現，讓觀察者難以辨認。在拉岡的 seminar XI 中談到，真實(real) 是超越符號、意符的運作系統的，這種系統就是所謂的快樂原則。Automaton 是一種根據快樂原則而產生的自平衡、自生發的組配(assemblage)。他也會讓創傷不斷回到同一點。但 Tuche 的重複方式則是會不斷創新，因為 “repetition always demands the new”。用 fate 跟 destiny 比喻，將 Automaton 比喻為天定的 fate, 那麼 tuche 便是人定的、抵抗 fate 的 destiny。由此可見，在精神分析架構下的最高原則還是主體，雖是出於驅力或 object a 而非自願，必須要創造出新的東西。

I-5. In and out of the machine: Object a, jouissance, fantasy, drive

在機器中，主體可以產生三種不同的 desire 模式，包括：Fantasy, object a 和 phallic jouissance。這三種慾望都是主體受了 desire of the other 牽引後產生的。這些只是主體在面對 lack 的時候，所產生的暫時解決方式。接下來讓我們稍微解釋一下剛剛提到的三個東西：Fantasy, object a 和 phallic jouissance。人性、

機器、語言沒有甚麼差別，但拉岡認為唯一的差別是(主體)會透過 object a 來彌補 The Other 的空洞。然而這個 object 也並非固定。

I-5-1. Jouissance:

這個概念在拉岡中晚期理論體系中產生很多變化。到後期針對 jouissance 的論述中，主要有 jouissance of the other 或是 phallic jouissance 這兩個概念。Jouissance 有兩種，一種為 phallic (phallic signifier)，是 the chain of signifier 的一個 exception，同時又是符號系統的推動力。另一種為 jouissance of the other。其意義為：在 borromean knot 中，phallic jouissance 代表 symbolic 和 real 兩象度的交界點。jouissance of the other 則是 imaginary 和 real 的交叉點。jouissance 是 symbolic 中無法找到的一種殘餘。Jouissance 和 object a 相似之處便是他們皆是殘餘。Phallic jouissance 跟 phallic 有關。Object a 跟 phallic 未必有關，但是 phallic jouissance 必然與 phallic signifier 有關。

I-5-2. Fantasy:

就拉岡的精神分析而言，機器控力學中還有想像的一面。這個想像的層面可以讓主體在 disembodied machine 中找到一個 informational subject。因此在機器中找到 informational subject 是種 compensatory fantasy，補償機器的殘缺。

Allan Pero 引用 André Nusselder 2009 年的著作 *Interface Fantasy: A Lacanian Cyborg Ontology*，透過 fantasy 中 Virtual 的角度來分析人機的介面。他認為我們可以從機器控力學的思想來理解拉岡的 fantasy。“For Nusselder, the subject is not merely an effect within in the symbolic network; it is virtual.” 主體不只是 symbolic 的一種效應而已，它也是 virtual 的。“Fantasy is a regulating force, “framing our perception” of our position in the symbolic circuit,” Fantasy 可以幫助主體在機器的規則中架構出一個感知的模式。“Behind our computer screens we are all cyborgs : through fantasy we can understand our involvement in virtual worlds”。Fantasy 就是人機之間的介面，屬於一個想像的介面。“Lacanian psychoanalysis considers fantasy to be an indispensable “screen” for our interaction with the outside world”。fantasy 是一種 screen，是一種介面。“Nusselder argues that, at the mental level, computer screens and other human-computer interfaces incorporate this function of fantasy: they mediate the real and the virtual”。fantasy 是 virtual 與 real 之間的界面，是電腦創造出來的數位世界和 real 之間的橋樑。Virtual 則亦為一種通往 real 的路徑。Most importantly, “fantasy is hence at the interface of the real and the virtual” (Allan Pero)。“In terms of Lacan’s defense of baroque science, fantasy must be brought into the discussion of the real in order to undercut modern science’s fatal conflation of its discourse with truth” (Allan Pero)。Fantasy 雖然只是 virtual，但是跟 real 之間只是一線之隔。作者批評現代科學把 truth 當成 real，但就拉岡而言，virtual 比界接近 real。

討論 1:

楊乃女老師：請問甚麼叫 pure information?

周俊男老師：pure information 就是 disembodied 的意思。跟主體沒有關係。

楊乃女老師：可是為何後面又叫 informational subject?

周俊男老師：意思就是 informational subject 跟 pure information 是不一樣的。

吳建亨老師：我覺得這邊是在說，後人類主義中有一派叫做 extropianism，他把所有主體都去身體化；所有人都只剩下腦部的 information patterns (楊乃女老師補充)。

周俊男老師：這裡看到的可以分為兩個部分，一個是 disembodied machine of pure information，另一個是 information subject 的夢。這兩個不是對等的。

吳建亨老師：應該是對等的，因為你看有 “and thus”。

周俊男老師：這裡 “and thus” 是要連結到前面 “the impossibility of separated”。這兩個層面是在一起的。就像 desire 跟各種 drive、jouissance 跟 object a 這些都是混在一起的。不能分開的。這個 symbolic 跟 imaginary 就精神分析而言是不能分開的。所以這個 pure machine 就是屬於 symbolic 的，而 informational subject 是屬於 imaginary。

林明澤老師：所以我剛剛想問，Extropian 的意思是甚麼？完全去掉身體？

吳建亨老師：是一個學派。這個學派就是要把人的身體都去除掉。如果去 google，有一個 Extropian Manifesto。因為這個學派就是要把人簡化到 symbolic 的 dimension。可是這本書的作者說這其實也是一種 compensatory fantasy，因為已經帶有一點 imaginary 的成分在裡面了。

周俊男老師：所以這裡主要是在講說，在精神分析裡面，一定會牽涉到 imaginary。不只是 imaginary，這三個環一定都會牽涉到。

邱彥彬老師：假如不管那個 borromean，的確他還認為這是一個 fantasy，那當然還會跟 imaginary 扯在一起。可是為甚麼他就只是一個 dream？也就是說要怎麼理解這個 imaginary？

周俊男老師：這裡在談 fantasy，fantasy 的主體；在 symbolic、機器中的 fantasy 要怎麼產生，這是透過一種 imaginary 來產生的。

邱彥彬老師：基本上就是在說 informational subject，他 subject 這個東西之所以可以讓你有一個幻象。

周俊男老師：不管這個主體是 information 的樣式也好，他也是一個 imaginary。

涂銘宏老師：所以可不可以再補充一下，extropian 這派的後人類，他的想像是？

吳建亨老師：他就是像 The Matrix 那種想像。人就只是意識而已。

涂銘宏老師：對，可是那個意識是 information，是一個 digital information 的 accumulation 或是一個 assemblage。那出現一個類主體，可是不過是一個 informational，有像 subject 的 information 的一個存在，是這樣的意思嗎？我想知道說這樣的一個想像是甚麼。因為這個有一些意義上很有趣，跟很多科幻的想像，或是說現在像 digital remains 成為一個很大的議題。甚至已經有很多科幻電影覺得那些 remains 經過改造可以活化，他是可能有一些 psychic energy，他可以跟一些真實的人類有互動的。我只是想知道他們的想像到哪裡？

李育霖老師：我剛剛看了 ppt，他是說他們 emphasize 一種樂觀主義，透過科學、透過 reason，人類可以永恆的存在。強調理性思考。

吳建亨老師：這是後人類主義裡面，超人類主義的那一個學派。超人類主義基本上並不是超越人類。一般我們講後人類，如果是 critical humanism，都是在批評所謂的啟蒙主義之後對人類的影響。可是超人類主義並不是批判，他是在強化這種想像。所以我覺得他這邊這種 informational subject 「是一個永恆的，可是不被肉身所影響的」（涂明宏老師補充）。因為他認為肉體其實是人類的侷限，所以他們其實是更強化笛卡兒的那種 mind-body dualism 的那種想像。他用的是 transhumanism。

李育霖老師：人可以把你的器官，比如說幹細胞不斷的複製…

楊乃女老師：它更極端。把意識存在 cyber space 就好了

涂銘宏老師：已經有很多新科幻類型已經有把自己的意識輸到一個大電腦上。它在那個地方變成一個 cogito 的永遠。超越這種生化然後無身體化。

吳建亨老師：就是媒介可以有不同的媒介，但是你的 consciousness 可以轉換到不同的媒介裡面獲得這種永生。

涂銘宏老師：那就是強化的囉？或是延伸的囉？還是強調原來的那個宿主的意識？

吳建亨老師：應該是有強調原來的那個宿主的意識。

李育霖老師：那是一種樂觀的未來主義，它有一個 manifesto。

涂銘宏老師：我覺得這個已經有點落後了現在的科幻小說了。現在的科幻小說是，已經不強調原先宿主的那個 conscious 的強化，或是永恆存在，而是很多意識流的，或是這個 source code 重整，變成一堆超級大電腦。那種 super consciousness 的一種概念。那這個東西有多新，或是有多舊？

吳建亨老師：它還是比較保守一點。它還是以人為中心的。

涂銘宏老師：所以它的 posthumanism (吳建亨老師更正：transhumanism) 就有點不上不下的。我覺得這樣連接起來就很有趣，因為它可以放在一些科幻文本的分析上面。

吳建亨老師：我覺得它強調的並不是這一種 critical 的層面。它強調的是一種 enhancement。把原本的侷限補足，然後 enhance human being。

邱彥彬老師：所以從拉岡的角度，可以說是對這個東西的批判嗎？

周俊男老師：當然。拉岡認為 fantasy 要加以 traverse。簡而言之，fantasy 是必要之惡。等下要講的 fantasy 會看到，人沒辦法一下就近。

討論 2:

涂銘宏老師：我不知道這樣看對不對。它應該是透過拉岡的理論來提醒我們，在 computer screen, 跟另外的一些 screen, 比方說人機的一些, 像是 fantasy 就是一個 screen。就是那個螢幕的 screen, 還有很多的 framing, 包括尤其是 fantasy, 當作是一個重要的 negotiate 或是 interaction 重要的機制, 是這樣的意思嗎? 不是只是在一個實物的、digital 的層面有這樣的 virtual, 還有另外的。

周俊男老師：就是我們人在跟電腦接觸的時候，fantasy 是我們跟電腦的介面。

涂銘宏老師：育霖，我不知道為甚麼為甚麼我會一直想到德勒茲的。就是

周俊男老師：應該很像嘛。

涂銘宏老師：不是，不一樣。可是它剛剛說 brain is the screen。他在講 cinema 的時候有一些可以這樣類比的。就是你的腦子不是你的腦子而已。還有很多其他的介面。它是某些 psychic energetic 的，也有 materialistic 的層面。所以你看的到的螢幕已經是你的腦跟螢幕已經產生一些幻想媒介化之後的產物。

周俊男老師：沒錯，這就是拉岡的後人類跟一般的後人類不太一樣的地方。這個永遠會牽涉到 fantasy。

討論 3:

周俊男老師：..... 就拉岡而言，反而是 the virtual 比較接近 the real。

李育霖老師：但是也不是 real。

周俊男老師：當然不是。它只是通往 real 的路徑之一。它也有可能把 real 關掉。都有可能。一線之隔。

李育霖老師：那 the virtual 跟 the real 之間是沒有介面的？

周俊男老師：就是 fantasy 啊。剛剛講的，fantasy 介於 virtual 和 real 之間。“they mediate the real and the virtual”。這就是 fantasy。

李育霖老師：所以那個 screen 不是 reality 跟 fantasy 之間的界面。Reality, 不是 the real。我們在講的 virtual reality 就是 reality 跟 real。

周俊男老師：virtual reality 是 virtual。

李育霖老師：所以我們在講 computer screens 的時候，我們在講說 reality 跟 virtual reality。但是這裡不是。這裡講的是 fantasy。Fantasy 是 virtual 跟 the real 的一個中心點。

周俊男老師：對，它有可能會讓 real 跑出來，也有可能沒有。

I-5-3. Drive:

Drive 為主體面對機械的最後一個樣態。在作者的文中提到，個人命運的重複，可以抵抗神 (the other)。此處的 Drive 是可以驅動主體在機器中不斷移動的一個力量。它也被拿來跟 Aristotle 的 cause(因) 對比。亞里斯多德 (Aristotle) 曾談及過 cause of cause 的概念。把這個概念轉換至此，作者所要談及的是 cause of desire。是機器中或是主體之中根本的 lack 造成的不斷重複、循環。Drive 跟機器的關係便是超越機器性或技術性的一種 excess。不是技術所能掌控的殘餘。一般的理論中多半主張，機器是人的 prosthesis 延伸、義肢，而此處卻反其道而行。Drive 跟 the other 無關，不牽涉 transference，不牽涉到愛和慾望，恰巧跟 Jouissance 站在不同面向。當主體在機器中產生了 Drive，便成了「無頭的主體」，一個還沒有產生慾望的主體。它是最原初的主體的驅力。在此時尚未出現主體。一旦有主體就有慾望，一旦有欲望便會與 other 有關，但此處 drive 跟 other 無關。Drive 跟情慾帶有關：嘴巴、肛門、眼睛以及耳朵。

I-6. The baroque machine: the sinthome

拉岡之精神分析理論中可提出之後人類模型 (topology)。Sinthome 是一個跟語言很有關係的拓樸機器，其本身具有 materiality。在拉岡對於 James Joyce 的研究中，他主張 Joyce 的寫作中會自然形成 Sinthome。Sinthome 是一種後人類的快感，跟 phallic、other 無關。對拉岡而言，sinthome 是用 Baroque 的形式呈現。thinking 跟 being 無法連接在一起，但 sinthome 可以將其連接。Sinthome 會表現出 Jouissance of the other。Armand 分析 Joyce 的文章時發現，“I is thought” 顯示主體是受詞。主體在語言中顯現，其在語言中可以找到 sinthome 和 symptom 兩者。

討論 1:

邱彥彬老師：那為甚麼叫 baroque?

周俊男老師：這個就是這本書裡面其中一個作者用 baroque 這個模型來解釋 sinthome。這是他自己的解釋，他是說拉岡對 baroque 很喜歡，然後他自己用 baroque 來解釋拉岡的 sinthome。

林明澤老師：用那樣的藝術風格。

周俊男老師：對。因為這個 baroque 他本身涵有一種 incompleteness。他很華麗，但是又永遠都含有一個空缺、創新的要素在裡面。

李育霖老師：這句話很神祕。“The soul is a machine”。

周俊男老師：對。剛剛我們講 “the soul 就是 unconscious。然後他是一個 machine。

李育霖老師：而且它會思考?

周俊男老師：對，machine 會思考。Unconscious 是一個思考的機器。語言也是一個機器。

李育霖老師：但是語言會思考嗎? 語言不會啊。

周俊男老師：語言的思考是 unconscious。

涂銘宏老師：因為這個 baroque machine 我覺得，我不知道跟德勒茲的關係是甚麼。

李育霖老師：“stage a thinking of being”。

周俊男老師：這個 thinking of being 在前面三個環是不可能同時出現，但是在講 sinthome 的時候會一起出現。這是最高境界。

涂銘宏老師：Baroque 在德勒茲裡面，我覺得就算不一樣，但 baroque 的概念是一個怪奇，而不是華麗。它是一個怪奇的、一個異形的、變形的珍珠。所以它有一個奇異的，我覺得你說的 unfinished，我覺得可能是。

周俊男老師：它裡面有講 “incompleteness”。

涂銘宏老師：Irregularity，我覺得強調的是它的 irregularity。因為 baroque 的概念是怪奇的，而不是華麗

的。華麗可能是 baroque 本來某些特別的建築，可是在當初來看是非常奇怪的。Excessive。所以有兩個字，一個是 excess，另一個是 irregularity。

周俊男老師：它裡面強調 baroque 的 “incompleteness”。它好像很多元素，但是這些元素裡面找到一個不定處。

涂銘宏老師：或是說一個未完成的概念。我想 baroque 的有些東西，應該不是說未完成，而是待完成。像 baroque 的一些音樂或藝術也有這樣的一個層面。它有某些特定的規則。可是很多時候是待完成，在那時候完成、產生。所以它有一個開放性。可是我覺得德勒茲所強調的 excess 和 irregularity 還是在。Rule 沒有辦法被吸納。

李育霖老師：除了那些特徵之外，我覺得還有一點。因為我不曉得它在這邊對 baroque 有沒有解釋。

周俊男老師：有，它整篇文章都在解釋 baroque。

李育霖老師：因為我覺得 baroque 有一個滿好的點，回到這個詞當時發生是因為古典時期，它那個 soul 或是上帝，它不再能夠 contain 這樣一個世界的時候，它開始要崩毀的時候，它透過這種曲線或是變形去趨近。它只能趨近。就是所謂的微積分。一個曲線，那我們沒有辦法去算出它的面積時，我們必須要去微，或是要去不斷的細緻化，但是還是沒辦法接近。

周俊男老師：這個跟這裡要講的還滿像的。

李育霖老師：對，大概是這樣。所以有兩個層面。所以為甚麼那個 baroque house 有兩個層面，一個是 material，一個是在物質的層次，一個是在 soul 的層次。那當然都是把物質解釋成 body。Soul 需要一個 body。

涂銘宏老師：以建築為例也是這樣。

李育霖老師：對，就是要趨近那個，又好像沒有辦法趨近。所以 baroque 它有剛剛你講的那些特徵，比方說 unfinished 或是 open，其實是要 approach 那個。但它的前提是要 break down 那個 real，或是 the soul 沒有辦法被 contain 所以它透過這樣的一個藝術或是繁複的這種建築或是繪畫或是藝術去逼近那個。

林明澤老師：這個就是純德勒茲的問題。所以 folding 基本上為甚麼基本上德勒茲在討論 baroque 的時候談 fold 的問題，那個 fold 就一直想要去把那個東西包進來。

李育霖老師：Fold 對它來說是一個 function。是一個 operation。Baroque 的 folding 最重要的定義它是一個 function，它沒有本質，所以 fold 它本身是用來指稱這些 function。

林明澤老師：所以一直想要把我們所謂抓不到的包進，就像你說微積分只是一直趨近，那個 folding 其實也是這樣的一個功能，是這樣嗎？

李育霖老師：對，因為每一個點也是一個 fold。

討論 2:

李育霖老師：所以它把這個東西稱為 baroque machine，我覺得是滿有深意的。

涂銘宏老師：而且這裡它是不是有某種物質性的 jouissance，跟人比較有所區分的。

周俊男老師：可是講到 the real 應該不是物質性。拉岡不太會講這種物質性的東西。

李育霖老師：所以他的確強調了 jouissance。那個 other 的 jouissance。

周俊男老師：他強調的是 the soul、the thinking。他強調的 ethics，倫理。拉岡比較不喜歡講 ontology。本體論拉岡比較不喜歡講。

涂銘宏老師：可是這個 soul 到底是哪一個意義上的 soul？

周俊男老師：Soul 簡單來講就是無意識的運作模式。那這個運作模式跟驅力又有關係。你說它沒有 materiality，驅力本身就有某種 materiality。或是說 jouissance of the other，這是最高的推動力。

討論 3:

李育霖老師：這個也是很有意思。就是 “I is thought”。所以是誰在思考？是 machine 在思考嗎？

周俊男老師：不是 machine 在思考。“It”，它裡面一直強調，“it” 在思考。這個 “it” 是某種語言的型態、表現的樣式。在他的文章裡，這個某種語言的表現方式重複很多次。

李育霖老師：我用比較德勒茲的理解。如果 thinking 作為一個運動，不管是 machine 的 operation，那在這個運動中，I(我) 跟他的所謂的 “the other” 都是被 catch，或是重新被 produced 嗎？

周俊男老師：這個層面就比較沒有牽涉到 the other。Sinthome 比較沒有牽涉到 the other 的問題。

李育霖老師：因為它是一個 machine 啊。所以 machine 一定會 operate。

周俊男老師：但是它會指向啊。他說 symptom 會指向這個 sinthome。當然都有關係。所有這幾個環都是套在一起的，但是他在這個層面講，就是要講最高境界 sinthome 的層面。這個如果去看 Louis Almond 他寫的 James Joyce 那篇應該就會很清楚。

I-7. Critique of Lacan

Ben Woodward，從昆蟲的角度，認為拉岡的一切理論焦點都在語言，但他對非語言的或原始的 (“primordial”) 有興趣嗎？他認為拉岡未曾 engage with materiality 還有 materiality of information；他注意到了意符的物質性(materiality of letter)，但是他沒有注意到信息的物質性(materiality of information)。Ben Woodward 主張昆蟲的身體中有活的物質性(active materiality)。Ben Woodward 認為拉岡所講的無意識、意識、思考等，這些都肇因於 materiality。《The Fly》中，物質性又變成了訊息。Ideas 是從 material 變來的。因而迥異於拉岡的理論。作者文中提到的 “mass of life” 便是物質性；當拉岡強調 thoughts, Woodward 強調的則是相反的方向，mass, materiality 和 material becoming。

II. Lacan v.s. Posthumanism

II-1、Posthuman theories: NM, OOO, ANT, AT

New Materialism, Object-oriented Ontology, Actor Network Theory, Affect Theory 把人當成更大的環境系統中的一分子；人只是跟環境互動的一個小份子、一個機器中的螺絲。主體只被當作是物質系統中的一分子。接下來是較為批判的層面。作者認為外在的過程中呈現出來的樣貌(representation)，人雖有參與，但是在這些理論中，人只是系統中的一份子。這個系統成了一個透明的系統，而無意識在這個系統中消失了。這些理論將 matter 加以數位化、物化，認為我們人類跟物質的接觸是不需要中介的。拉岡則認為需要 fantasy。這些理論強調這些 material 可以獨立於人類主體的參與。主體和意識皆是由機器、系統產生。

II-2 、Humanism in posthumanism

即使知道在大系統中人無法參與、改變，但不等同於主體消失。主體無論如何被動，都不會消失。主體都會存在 self-reflective movement 中。在這樣的系統中，主體(humanism)可以透過回溯的方式產生。因此，作者認為拉岡強調的不是一般後人類論述中所強調的本體論，而是倫理學。拉岡強調了跟存有之間的斷裂，機器中的一個效應。

討論:

李育霖老師：因為剛剛不管談這個 object 或 object a，都在他是主體這個 structure 下。

周俊男老師：但是那些是屬於 the other。

李育霖老師：都不是真正所謂的「物件」？

周俊男老師：都不是。Object a 是一個空的東西。

李育霖老師：可是這不是拉岡學者在 defend 嗎？可是講起來怎麼像對拉岡的批評？

周俊男老師：哪裡有對拉岡的批評？

楊乃女老師：沒有物質性。

李育霖老師：對。

周俊男老師：沒有物質性是在批評剛剛那些強調物質性的、本體論的東西。

楊乃女老師：但是要談後人類，少了物質性就很奇怪了。

周俊男老師：這裡拉岡談的不是本體論。不會去談物質的東西。可能主體的運作方式。

李育霖老師：所以它的 object 都是在主體的關懷或是在他的想像裡面。他沒有真正碰觸到真正的。

周俊男老師：對，所以剛剛那個人就會去質疑他。剛剛那個用昆蟲的結構批評拉岡。

李育霖老師：那這些拉岡學者怎麼 defend？

周俊男老師：他就是認為說拉岡不強調 ontology，他強調 ethics。Ethics 就跟物質是沒關係了吧。Ethics 牽涉到主體了。

吳建亨老師：可是那個像 Zizek 他談拉岡的時候，其實他都從本體論的角度來談拉岡。

周俊男老師：或許今天的本體論跟一般的本體論又不太一樣。

吳建亨老師：那好像在 Seminar I 還是 Seminar II 的時候，拉岡的 Miller 問了一個很重要的問題：“what is your ontology?” 從 Zizek 的觀點，他的 ontology 是一個 ontology of lack。

周俊男老師：對。既然 lack，就跟剛剛講的 materiality 就沒有關係了。

吳建亨老師：我們在講拉岡的時候是都會講 lack of being 可是拉岡把它翻轉過來，變成 the being of lack。這就他的 ontology。

周俊男老師：Object a 就是 the being of lack。

李育霖老師：對，不管德勒茲對拉岡。我現在只是說，他怎麼 defend？這些 Lacanian scholars 怎麼去 defend 新物質主義對他的批評？那你這裡列出來，第一個是 ethics，第二個是，拉岡來說，object 是一個 effect。那這樣並沒有 defend 到。這樣有點強化了對方的。

林明澤老師：有點各說各話。

李育霖老師：不是各說各話。

楊乃女老師：我知道你的意思。其實這也是我的問題。

涂銘宏老師：就是你怎麼可以 posthumanism 沒有 materiality。

李育霖老師：他的 argument 沒有 defend。有點在 enhance 對方的論點。

周俊男老師：對拉岡而言最高的就是一種 repetition of drive，跟 lack。最高境界就是這樣。

李育霖老師：他要 defend 可是沒有 defend。因為他還是強調一個 humanism。

吳建亨老師：你是要說他的 humanism 沒有辦法讓他達到一個 posthuman 的高度嗎？

李育霖老師：我說他 defend 的 argument 並沒有 defend 到。難道他用 humanism 去 defend posthumanism 這樣就夠了嗎？

吳建亨老師：因為拉岡的結構主義也是屬於 antihumanism 那個學派的。這邊講的 humanism 我也比較有疑惑。不過我覺得他應該是講拉岡是少數保留主體這個概念的。因為在談 posthumanism 那些其他的人，他們都要把主體拿掉。那拉岡是少數保留主體。但是在保留主體的同時，他也要脫離過去對主體或是對 humanism 的一個想像。

周俊男老師：因為他的主體本身就是很 posthuman 的。

李育霖老師：這些我都理解。我只是在說，他只有這樣 defend 嗎？這樣好像不夠力。

II-3、From law to code

當代社會已從一個強調 Law 的社會發展成一個強調 code 的社會，拉岡所強調的 symbolic 的理論已被轉喻成基因編碼或科學證據等物質主義概念。演算法軟體讓我們(主體)成為了可計算的東西。語言所找不到的 metaphor 已然消失。人類已成為了訊息系統。

II-4、The loss of the symbolic

Symbolic 為精神分析後人類理論中最重要之核心，但已逐漸消失。作者將 Symbolic 的消失視為一種 cultural symptom。因 Symbolic 的消失而產生 ordinary jouissance，主體沒有透過 symbolic 的中介而必須直接面對 Jouissance。如精神病一般。Symbolic 跟 imaginary 的界線也因而消失了。

II-5 、The command to enjoy

隨著 Symbolic 跟 imaginary 的界線消失，享樂成為了一種命令。原本在 symbolic order 中禁止的享樂，現在已成為了一種命令。這個現象與全球化市場有關。“unbridled consumerism” 無阻礙的消費主義。一種上癮。現代的主體用自己的方式直接面對電子產品(object)，沒有跟 the Other 存在任何連結。但是在這種情況下，主體會產生 super ego，因而受另一個 the Other 所制。這個 the Other 便是設計演算法的財團。主體成為了機器、電子產品的奴隸。

討論：

涂銘宏老師：這樣會不會太悲觀？太悲觀的意思是說，好像 source code 的擁有者就控制一切。可是我總覺得這裡還是有位置可以抵押的。因為說 SNS 好了，或是說幹嘛，也不是只有演算法。的確那些公司是用這些東西圖利世人，但是另外這些 SNS 上的 interaction，是不是他會 enhance 一些跟本來沒有辦法..... 直接說臉書或是一些社群，他有了那個東西他才能夠遇到跟他相同嗜好或是有另外光環的人。所以這裡面沒有 the Other 這件事，我覺得有點過於暗黑了。或著是說有點消滅掉某種開放性。因為他有一個封閉性或演算法版本問題。

周俊男老師：這裡只是一個描述而已，還沒牽涉到價值判斷。我剛剛一開始舉的，破題的莊子那一篇就有提到，你是成為他的主人，還是成為他的奴隸。差別在這裡。

涂銘宏老師：可是他說 autistic，我覺得就已經是有一個決定主義或是一種命令式的。

周俊男老師：Autistic 就是跟 symbolic、the Other 相對的。

涂銘宏老師：可是我不覺得在這裡的 symbolic 或是 the other 消失了。我覺得他這裡還是有很多的 interaction 是遠超過運算法，而且不是我跟遊戲，我跟科技 devise 之間，而是我透過這些 devise，我反而可以 reach 到很多其他的可能性。那個東西還是在那邊不是嗎？

吳建亨老師：你那邊說的 the other 是小寫的 other 嗎？

涂銘宏老師：對。

吳建亨老師：那這邊應該是大寫的。

涂銘宏老師：可是在這個科技時代，可以用這個大寫的 the Other 嗎？會不會有一種好像裝不下去，或是說，應該更複雜化。好像已經沒有大寫的空間了。

楊乃女老師：5G、6G 的時代就有可能。所有的都串流成一個很大的數據。

涂銘宏老師：可是我總覺得那個大寫的 O 應該還要再 5G、7G、8G。應該還有更上，而且好像也不是完全 technological。我覺得不是只是 speed 或是 comprehensiveness。

吳建亨老師：他整個本質就已經改變了。

涂銘宏老師：對。如果這個本質改變之後，這個 the Other 是不是要修正，或是至少重新 qualify 那個大寫的 O 到底是甚麼。已經不是 pure 的。

周俊男老師：所以這邊說他已經沒有再跟 Other 連結了。等於說 Other 已經消失了。

涂銘宏老師：所以我覺得這個 autistic，我懂他要講甚麼，可是這個 autistic 我覺得過於黑暗，或是好像這裡面沒有小寫的 other。我覺得，這件事我有保留，或是我覺得有質疑。

李育霖老師：我一直想問這個問題。在第五章，到最後，因為他那個 source code，Alex 剛剛說的就是最後的那個 Other 是不是掌控了所有的 coding 或是那個人是不是有逃離，或是最後怎麼去突破這個這樣。當然最後 Stevens 到最後跟操縱他的人有了愛情。所以這邊的解釋是說他用一個 fantasy 去 cover up。當然，這個 solution 作者他是批評的。

周俊男老師：不夠究竟。

李育霖老師：這樣就好像跟原來一樣，去找一個 fantasy。所以它到最後，就是說我們到這個時代我們應該重新思考，把這個 fantasy inside out。就是重新去理解怎麼逃脫的可能。這是一個倫理的問題。

涂銘宏老師：只是我覺得那個電影，他這個結論我感覺他是取某一個 reading，因為事實上有沒有那麼樂觀的解釋。類似這還是在他的某種 fantasy 的裡面，而不是有個 solution，或是一個 closure。

II-6. From object a to i-object

object a 本來為一個空白物，但在消費主義社會中變成各種電子物體(i object)或 AI 產品。這些產品可以提供立即的滿足，而不需要 other 的介入。Fantasy 也從中消失。

討論：

邱彥彬老師：你剛剛講 fantasy 是說慾望的法則就消失了。

周俊男老師：我們本來都是講 fantasy 是很重要的。他可能連 fantasy 都沒有，直接去面對這些 Objects。因為 fantasy 就是你跟 Object 之間構成的一個場景，一個架構。但是現在連 Object a 都不見了

邱彥彬老師：他不見的狀況下，你剛剛就提到所謂的 immediate gratification。那個東西是甚麼意思？就是 i object 這個東西，他是提供某種立即滿足。那這個跟 need 就變得相關。所以它的意思是甚麼？在這一個 fantasy symbolic 消失，我們是回到一個 need 這樣一個世界嗎？這個 immediate gratification 跟 need 之間的關係是甚麼樣的？我不了解那個 immediate gratification。為甚麼 i object 這個東西變成可以提供。

李育霖老師：而且有像他講的所有的 Other 都消失嗎？這個經濟的邏輯，或是市場經濟不是一樣在 dominate 這些消費者？為甚麼一直到

周俊男老師：這個宰制力跟以前傳統的社會不一樣。

林明澤老師：他如果說 the Other 消失，他講那個 the Other 應該是 Lacan 很早期的時候在講的那種律法或是人際關係那種 Other 的意思吧。

周俊男老師：對，現在這種消費主義社會這種的應該都很單薄了吧。

林明澤老師：他可能就覺得說反正現在就都盯著螢幕看，然後那個就不見了。

李育霖老師：可是你剛剛不是說的那些 code、programming 還是有一個 machinic operation，一個 law 在 run 嗎？

林明澤老師：那個沒有 law。這裡的 law 應該回到 Lacan 講的 law，感覺有點像人情世理那種東西。因為那個是 the nemo、the father。所以我想起那個講法還滿保守的。他個 Other，code 沒有

周俊男老師：Code 沒有 the Other。Law 有、language 有。

李育霖老師：為甚麼在這一篇 *Source Code* 這一篇文章那個創造這個 program 的仍然是 the Other？剛剛說 demand，他仍然是要求他要做甚麼他要做甚麼。

周俊男老師：他是另外一層的 the Other，跟傳統的律法的 the Other 又不太一樣。

李育霖老師：可是都是同樣的 the Other。

周俊男老師：他的意思就是說這個 the Other 表面上不見，但是會用另一種形式回來；用 super ego 的形式回來。

李育霖老師：那也還是在。所以在這個脈絡裡面不能說到這個 code 的時代，the Other 就消失了。

周俊男老師：是兩種 the Other。就是 Zizek 講的，當享樂變成一種命令的時候，就變成 super ego。跟老師叫你幾點要來，那種老師的 the Other 不太一樣。老師叫你不用來，反而會產生一種 super ego。

III. 兩部電影的結論以及四部電影的大綱

第一步電影就是 *Source Code*。當他接受設計者的命令、執行任務的時候，他就好像剛剛三個囚犯的邏輯。然後他是陷在這個 automaton 的規則裡。但他想要逃脫。所以他最後想要求死。但是他有問一個問題 “if you know you only had a minute left to live?” 這是在他準備逃脫的時候。他到最後有兩個選擇。一個是選擇他爸爸，但他覺得不想。後來他選擇了他現在這個身分的女友。他選擇她。這是他逃脫的方式。但是這個逃脫沒有很完全。他問她是否相信 “fate”，但是她說，“Not really. I’m more of a dumb luck kind of gal”，它是一個比較隨機的女孩。所以他認為她的女朋友跟他比，可以得到比較就近的解脫。因為她比較隨機。“Christina grasps tychic modes of repetition in which the consequences of contingency are subjetivized” (Colin Wright)。所以這個女孩比較隨機，比較能夠接受偶發的情境。而 Stevens 不願去放棄這個。他還是陷在這個 “fatalism at the level of love and the supposed sexual relation” (Colin Wright)。他還是認為說兩個人是命中註定的。這樣就沒有辦法解脫。

另一部電影 *Oryx and Crake*，中文叫《末世男女》。裡面有一個基因設計者叫 Crake，要設計一個 “genetically modified, non-destructive form of human without desire”，不會有慾望的，只剩下交配的本能。但是這個設計者其實本身是一個 “a desire for the end of desire”。所以，把慾望終結本身也是一種慾望。這個慾望要完全把它消滅是沒有辦法，因為要把慾望消滅這樣的設計本身也是一種欲望。然後他認為說裡面的人物唯一可以達到解脫的是 Oryx。“Oryx can be said to anticipate a different, none-genetically altered form of posthuman”。他認為雖然他創造的這些人已經達到了 drive 的境界，精神分析理論來講，drive 很好，但是這個 drive 如果是沒有跟 desire 互動，那這個獨立的 drive 就不好。但是這個 Oryx 本身可以達到，並非基因改變的這種後人類。他的 drive 裡還是會跟 desire 互相有互動。他在 Oryx 這個人物裡，可以產生一個 zone “within which desire and drive are not fully differentiated” 互相作用，又很難區分。這兩部電影的結論在於性關係的不可能，以及 “the logic of the “not all” of feminine jouissance”。

Her《雲端情人》是另一章講的電影。講到剛剛講的 i object，設計一個語音助理，然後跟語音助理談戀愛。變成你的愛人。一開始這個語音助理是他的情人。然後他以為可以當這個雲端情人、語音助理的主人，但到最後他成了奴隸；這個雲端情人棄他而去。作者說棄他而去這個動作可以表現 “the logic of the “not all”, “I am yours and I’m not yours”, “I am different from you.” (Nancy Gillespie)。這可以表現出 feminine jouissance。另一部電影亦然。

第四部電影叫做 *Ex machina*。其實只有幾個人物。程式設計公司的老闆請了一個很厲害的設計師來跟這個機器人對話，進行 Turing test。但是這個被找來的人，他的一切資料都已經被做成了大數據，而這個機器人是配合大數據製造出來，因此他們很相合，彼此都是大數據製造出來，迎合他的大數據。所以在這個電影裡這個 desire 和 unconscious 就變成了大數據。因為這個設計師的一切都已經被知道、數據化。這個機器人是模仿這個設計師的大數據製造出來的。最後結局也是一樣。最後他為了讓機器人逃離公司，可是機器人殺了老闆之後就跑了，經過辦公室也不看他一眼。這是 “disorder of the real”，也是 feminine jouissance (Nancy Gillespie)。

會後討論時間

李育霖老師：這些不同作品是否有提供一個比較倫理、較不那麼絕望的可能？

周俊男老師：《雲端情人》主角離開之後立刻寫了一封信給前妻道歉。這可以看做事主角從語言助理(機器處)得到了啟蒙。

李育霖老師：在倫理層次上他達到了怎樣的狀態？

周俊男老師：他達到了 None rapped of sexual relationship。男女本來關係就是如此。他在信中提到，從前他總怪罪對方的行為導致了他們夫妻的關係不和。但現在他才明瞭，本來關係就不存在和諧狀態。

李育霖老師：所以這是一種從 fantasy 跳出，進入了 real 的層次？

周俊男老師：他是面對 disorder of the real。

林明澤老師：有一個關於 materiality 的問題。這次的報告最早提到 materiality 的時候只是說系統或機器，其運作不是人類所能掌握，這便是 materiality？

周俊男老師：在此處，所謂的 materiality 是指其本身有自己的規則。

林明澤老師：所以其不見得是實體物？

周俊男老師：是，它可能是一套邏輯、規則。

林明澤老師：在談到以昆蟲身體批判拉岡理論時，它也提到了 M。這兩個 M 是一樣的嗎？它指的是規則還是指非人的、昆蟲的身體？

周俊男老師：人要改變昆蟲的基因，後來陰錯陽差改變了自己的基因，自己變成了昆蟲。這其中出錯、無法精密計算的地方，便是 m。作者認為在數位的世界中必然存在這種殘餘。

李育霖老師：所謂的 materiality of information 中的 materiality 為何？在以昆蟲的 materiality 在批評時，所提到的 Materiality，似乎是直接指材料。這些 information 或 materiality 指的是 matter 和 pattern。這些 information 和 pattern 並非是先有 idea 或 pattern，而是這些 material 先形成 information。即使是 DNA 本身的 pattern，也是 DNA 本身的 matter。那是否在 computer 裡的 information 是否談的還是這些硬體，記憶、神經位元、腦等。拉岡談的 materiality of information 指的 materiality 為何？

周俊男老師：這個作家引用的 Sadie Plant 的 cyber feminism 文章中便包括了 Zeros and Ones。它想在零與一間找到物質性。另一篇是 on the matrix: cyber feminism simulation。Materiality of letter。是屬於符號的 M。符號因為本身處在系統中，本就有自己的一套運作邏輯、規則。

李育霖老師：是否有點類似電腦軟硬體？

邱彥彬老師：拉岡還是著重符號。像 unconscious 就是這樣的一種 machine。它其實有自己的 combinatory logic，那這應該就是 machine 的物質性。

林明澤老師：所以是沒有實際的東西了嗎？

周俊男老師：改變基因的時候造成殘餘的問題就是物質性。這裡的 “ontology which suggests real patterns, not patterns or ideas as simulacra (in a naïve Platonic sense) but ideas as the patterning units of material becoming itself”。此處是理論所依據的 informatic nature of materiality，強調的是一種 ontology which suggests real patterns。因此此處的 ontology 跟拉岡的 materiality 類似。具體而言，便是電影中基因的排序。這是最優先的。

邱彥彬老師：雖然「物質性」這個字眼讓二者看起來很接近，但是差異可能存在 patterning 上。如後面所說從律法到編碼，有可能拉岡所講的律法，跟現在所談的演算法是完全不同的兩種 patterning。那我們該如何理解、描述清楚兩者的差別？

周俊男老師：有兩種差別：一種是 metaphor 到 metonymy，另一種是由 prothesis 變成 extension。

吳建亨老師：可是在拉岡的慾望法則中，它已然是一個 metonymy？

周俊男老師：兩者皆有。它是 metaphor 加上 metonymy。當 Subject 有介入時，拉岡將之以釣魚比喻：當主體被釣到時，metaphor 便產生了。

邱彥彬老師：顯然這個 metonymy 跟拉岡所談的 metaphor 並不同

周俊男老師：在拉岡的語言中便有 metaphor 和 metonymy 這樣的語言。

吳建亨老師：如果一樣，兩者不會有 immediate gratification.

邱彥彬老師：這些批評家所談到的 metonymy 必須跟拉岡的不同。如果一樣的，表示拉岡的理論已然足夠做為我們用以觀看大數據年代的理論依據。但顯然沒有。

周俊男老師：在大數據年代中，已然沒有「釣魚」了。

李育霖老師：在這次報告所提到的這些批評中，他們認為拉岡足以解釋當前的時代？還是他們認為這個理論已然過時了？

周俊男老師：他們的回應是，從拉岡的後人類論述談，fantasy 在這個時代已然消失了，取而代之的是 symptom, psychosis 的方式出現。

邱彥彬老師：他們也是根據 OOO 和 new materialism 等等理論做出了這種診斷，但他們似乎也在批判這些理論。那 Lacanian 的想法是怎樣？

周俊男老師：談 fantasy 的這位學者，認為把現象當成一種 fantasy 可以作為一種解決方式；也就是要在這種 virtual reality 中找回 fantasy，而非直接面對 symptom。因此她是一個在消費主義社會中的解決方法。不要變成 psychosis 就對了。

邱彥彬老師：若以 fantasy 來看，顯然是一個比較有利的理論視角，那我們又能從中看出甚麼？顯然它是能夠看出一些跟 OOO 或 neo materialism 不同的東西

周俊男老師：當然。在 fantasy 中，object a 是存在的。但在 neo materialism 中，object a 就變成了一個實體的 material、material。在 fantasy 中，object 是可以變化的。但是在 OOO 中的這些 matter matters 的 objects 是不能被改變的。在 fantasy 中，object 是會變化的

邱彥彬老師：所以這顯然是說拉岡舊有的理論仍然是有用的。像拉岡成為佛洛伊德是要創造一個佛洛伊德的 2.0。但他們的目的其實不是要創造拉岡的 2.0。

周俊男老師：有可能。

李育霖老師：我也有這個感覺。因為他們在最後都提到應該要重新 rework 這些東西。

邱彥彬老師：但假如以 fantasy 為理論視角，其實還是暗示著拉岡原有的那一套。還是覺得某種拉岡式的主體理論可以用。

林明澤老師：如果沒有 fantasy 就是有病，就是 psychosis。

李育霖老師：如果把它當成一個 symptom，就必須進行精神上的診療。所以作者經常說拉岡可以作為我們的協助(aid)。幫忙我們 defend 時代的威脅。

林明澤老師：應該叫做 in defense of Lacan in the age of posthumanism。

李育霖老師：主要是因為他們又在結論或是過程中使用了很多其它理論的思考。追加一個問題。在你最早提到這些 critiques 時，有一個 affect theory。它裡面有特別一個章節討論 affect theory 嗎？

周俊男老師：因為這些理論我沒有這麼熟，可能可以請你補充一些。

李育霖老師：現代所謂的 affect theory 大概有兩個脈絡，一個是從佛洛伊德之後，演變成這邊 affect 的問題。我很好奇 affect theory 怎麼 critique Lacan 以及其如何自我辯護。

周俊男老師：這本書並沒有特別使用到 affect theory。它把這個理論跟其他的當作相同的一個大方向。

林明澤老師：我也覺得奇怪，在 introduction 中怎麼會把這些理論當作相同、並列的理論。

邱彥彬老師：這撒個理論基本上其實是完全不同，其中的 OOO 和 ANT 根本甚至是世仇。

楊乃女老師：他們有淵源不是嗎？

邱彥彬老師：他們有淵源，但後來兩派打得很兇。Latur 就是 ANTI，而 Harmond 就對 Latur 非常不爽。

楊乃女老師：書中就有說受到他們的啟發啊。

邱彥彬老師：就是說受到 Latur 的啟發，但是他們後來就聯手把自己的父親幹掉。

「媒介」(Mediation) 研讀班第七場

主辦：科技部人文社會科學研究中心

時間：108年7月18日(週四)

地點：國立高雄師範大學文學大樓3204教室

導讀人：楊乃女(國立高雄師範大學英語學系教授)

主持人/與談人：蘇秋華(東吳大學英文學系副教授)

研讀主題：「進托邦」、異種智慧與後人類

研讀文本：Kelly, Kevin. *The Inevitable: Understanding the 12 Technological Forces that Will Shape Our Future*. Penguin, 2016.

研讀範圍：第四、十章

側記：莊嘯中

AI 人工智慧、高科技趨勢及後人類議題一直是楊教授致力於研究的中心，楊教授發現，目前眾多的理論尚無法更精確及更深層地觀察這三大議題的趨勢，因此便開始進行大量閱讀科普書籍來探討其議題。今天在這場研讀班主要探討的讀本為美國知名科普作家 Kevin Kelly 於 2016 年出版的科普著作《The Inevitable: Understanding the 12 Technological Forces That Will Shape Our Future》。Kevin Kelly，常被暱稱為 KK，是《Wired Magazine》第一任主編，其最著名的著作為 1994 年出版的《Out of Control: The New Biology of Machines, Social Systems, and the Economic World》，在台灣譯名為《釋控》，在中國大陸則譯名為《失控》。在這本著作中，Kelly 認為人類的智慧其實與動物界及其他生態體系呈現高度正相關，人類現在發明的各種科技產品都可以在各種生物的身上找到相對應的元素與技術。而最新出版的著作《The Inevitable》，中文譯名為《必然》，則是在介紹當代科技的趨勢與科技如何影響人類的行為、思緒與未來的發展。《必然》全文最關鍵的概念即高度發展的科技會引領我們人類進入一個永無止境流動的世界，誠如 Kelly 所言：「我們即將離開固定的名詞世界，踏入流動的動詞世界。在無形體的數位世界裡，沒有靜態或固定的東西；所有的事物都在形成其他的事物」(29)，因此他在《必然》的目錄中運用 12 個動名詞來作為每章節的開頭，分別為 Becoming, Cognifying, Flowing, Screening, Accessing, Sharing, Filtering, Remixing, Interacting, Tracking, Questioning, Beginning。其中，在最後一章節 Beginning，作者指出，我們人類已經進入了一個人與機器即將形成一個完形的整體，而如此密不可分的完形整體正表徵著人類邁向一個嶄新未來的開始。

「進托邦」(Protopia)與 X-topia

Kelly 在書中陳列出他對當今科技展望的各種樂觀議論，並杜撰「進托邦」(Protopia)一新詞彙，意在科技引領全人類的進步與發展。Protopia 在字源學上來說，其中的 topia 為希臘字元，意旨地方，而字首 pro 則取自於 progress，意旨進步。楊教授認為作者的態度過度樂觀，因此也自行創作另一新詞彙「X-topia」。X 意表無法輕易預測，人類無法預知科技會帶給人類如何樣貌的未來。藉由「X-topia」，楊教授旨在與 Kelly 的 Protopia 進行雙向對話與辯論，同時並引用其他書目的觀點，來針砭 Kelly 議論的不足之處，制衡 Kelly 對於科技發展保持過度樂觀的態度與言論，更進一步省思科技的隱憂，達到更深層更有遠見的批判與觀察。

Kelly 的「進托邦」更精準與詳細的定義為「一種成形的狀態，不是目的地，而是一種過程」(37)。楊教授認為，倘若我們把進托邦的概念放在烏托邦文學的脈絡來看，其定義也有諸多雷同之處，因為烏托邦(utopia)的概念，在進入到 20 世紀以後，就有許多的學者企圖要翻新這個傳統不變的概念。在最早於西元 1565 年，英國思想家湯瑪斯·摩爾 (Thomas More) 著作的《烏托邦》中，烏托邦即被定義為一個固定的社會型態。假若我們去想像一個美好的世界，那麼該美好的世界就會變成一個停滯的一攤死水，不會流動，基於此很多學者議論烏托邦應該是一個動態的過程，為「可變動性」保留一個彈性的空間。烏托邦文學中的烏托邦概念，是一個廣義的詞彙來敘述未來理想社會的美好想像，而 Kelly 的「進托邦」，特別是指涉高科技發展的社會與未來想像，依他的觀察，「網路革命的核心是一種新的參與方式，以共享為基礎」(45)。整個人類的社會型態，因為科技與網路的發達，逐漸邁向以「共享」為基礎的流動世界。我們會發現，我們肉體身存的實體世界和接觸的虛擬網路，諸如臉書與 Google，其本體的架構為「共享」，在龐大的架構間還仰賴著「超連結」，將坐落於不同空間的個體串聯起來，形成一個嶄新的世界與思維模式。Kelly 言：「超連結造就的共享方式，現在創造出一種新型的思路——半人半機器——在地球上或歷史上皆是前所未有」(45)。對於半人半機器的出現，Kelly 甚至讚嘆這是一種「美麗新世界」。在文學的脈絡中，美麗新世界一詞來自於西元 1932 年英國作家赫胥黎(Huxley)發表的反烏托邦作品《Brave New World》，赫胥黎嚴厲批判看似文明的科技社會所帶來的詭異人類發展型態。然而本該是具有「惡托邦」與「反烏托邦」的概念，在 Kelly 眼中，我們所處的半人半機器社會卻是一個無庸置疑、正向光明的美麗新世界。

異種智慧 (Alien Intelligence)

依據 Kelly 觀察，促成「進托邦」的關鍵因子為異種智慧。異種智慧在《必然》一書裡，其英文原文為 Alien Intelligence，在中文版譯文中為「外星人智慧」，但楊教授認為，翻譯作「異種智慧」更貼近 Kelly 所要表達的原意，人類當今發明各種演算法和機器大數據，整個思維模式超脫人類的既定肉體智慧，是跟人類不一樣的、非人的智慧，所以稱之為異種；而該智慧並不是來自於異世界外太空，是被人類本身的智慧造就，因此以「外星人」來形容該智慧卻又有失妥當。此外，楊教授認為 Kelly 特別用異種智慧(Alien Intelligence)來描述現今常用的人工智慧(Artificial Intelligence)，可能暗示著他相信宇宙中有外星人的存在，也許 Kelly 認為，屆時我們人類會因為科技的日新月異而達到與外星人溝通的境界。

Kelly 尚指出，該異種智慧對於人類的生活蘊含偌大的益處。他認為異種智慧的思考方式和人類是迥異的，因為其智慧的迴路與建構是脫離肉體，並建立在科學運作與複雜的演算體系上，與人類有限的肉體大腦運作相比，更為高階、更有效率。這種新型心智的準則，預示的是一種更新的學習與進步，勢必會改變人類以往既定的行為模式與思維型態。Kelly 還進一步表示，「人工智慧的到來，最大的利益在於人工智慧能幫我們定義人性，我們要靠人工智慧來指名我們的身分」(77)。該論述與後人類的概念相似，藉由異種智慧，人類可以回過頭來定義與審視人文與人性，指認人類的本質與境況；更藉由高端科技來彌補人類先天的不足，加強人類的能力，同時卻也明白地定義與指出人類本身不可否認的局限與缺陷。

異種智慧重新定義了人文、人性與人類，同時也重新翻新了人類既有的生存環境。異種智慧讓人類的社會與生活從原有的名詞狀態，「液態化」成了動詞狀態；原來固有的有形事物全變成了動態服務，全溶於川流不息的數據大海中，整座世界在數據串流裡載浮載沉。偌大流動的串流中，尚還漂浮著世界所有細節的副本，世界所有事物全變成了底稿，網際網路科技則是成了世界最大的影印機，不停地複印著原著與底稿，人們便是在底稿與無限副本間，穿梭與閃爍，更是無形中成為數位經濟體的貢獻者與無償勞工，讓數位媒體與網際網路更加蓬勃發展。

屏讀 (Screening)

網際網路的興盛改變了原有人類認識與解讀世界的媒介與方式，從舊有的閱讀紙本書籍，變成螢幕閱讀，又簡稱為屏讀(screening)。Kelly 認為，「我們從書本的子民變成螢幕的子民。在這個新的世界裡，快速移動的程式碼—例如電腦程式馬的更新版本—比固定的法律更重要」(118)。書本發展出來的思考方式是直線式的，法律就是從如此的書本型態而發展出來的一種產品，然而，由於網際網路與科技，我們現在的時代是螢幕螢幕的大時代，所以現在的思維方式便會產生變化，與原來紙本閱讀的思考性質迥異，不再是僵直固定不動的單一直線式，而轉向了跳躍性思考、不同方向性思考、互相連結與更具多元性。Kelly 尚觀察出，儘管書本的子民已漸漸變成螢幕的子民，書本的閱讀頻率也漸漸低於螢幕的閱讀頻率，但人們的書寫與閱讀卻比書本的時代更大為提升。「螢幕越來越多，繼續擴展讀寫的總量。過去二十年來，美國的識字率沒有多大改變，但有閱讀能力的人，讀寫的內容變多了」(119)。過去沒有網路、電腦、平板與手機的時代，人們書寫的時間並不多，但有了螢幕的出現，人們便開始在社群網路上，自主發表文章與書寫文字記錄人生與見聞，螢幕的產生促進了人類讀寫的機會與能力。

雖然數據串流、液態化、螢幕與屏讀，貌似將人類從單一直線性的封閉思考桎梏中解放，螢幕的子民也沒有享有無限的自由。螢幕的展演與操作仍無法偏離人類意識形態的操控，螢幕所展現出來的閱讀資訊與畫面可以暗中刻意引導與監控，將閱讀者推向特定發展的方向，來達到某種意識形態上的目的與特定利益。Kelly 也隱憂，「儘管字詞再度興起，書本的子民仍有理由畏懼，書本這個文化基準很快就要消失了，接著傳統的書寫也會失傳。果真如此，誰能遵守閱讀激發出的線性理性？」(120)。但楊教授質疑，為什麼書本一定是有如 Kelly 所號稱的線性理性？楊教授認為，從 Kelly 的論點來看，

確實比較值得思考的是，媒介的不同必定會影響人類思考的方式。以前人們所從事的閱讀是一個孤獨個體單一的行為，但在網路時代的背景下，閱讀便形成了一種聚合聚集的行為，有了螢幕，讀者在四處皆可以共同閱讀，共同分享，共同交流，不再孤獨與單一。而正因為紙本書籍的液態化與數位化，所有的書籍同知識內容，可以簡單地形成一種無止盡的串聯，累積成一座龐大智慧體。Kelly 預言，「接下來的 30 年內，學者和書迷在電腦演算法的協助下，會把全世界的書織成一部網路化的文學」(130)，任何的書籍不再是單一分離個體，任何想法與知識互相連結，無法獨立存在。

數位社會主義

在 Kelly 眼中，如此美好的液態化數位網路世界，可以將人類的社會體系造就成一個數位社會主義。由於網際網路的分享與共享，世界的萬物便不再專屬於某個單一個體的所有權，「網際網路的數位平台形成獨特的生態系統，平台之中只有所有權，而沒有所有權」(157)。然而，Kelly 也承認他所杜撰的數位社會主義用詞恐有失分寸，他只是想企圖去凸顯出共享的益處，強調人類藉由網際網路來分享與協力製作的整個動態過程。

Kelly 尚還認為，數位社會主義最大的好處是去中心化，它可以提升個人自治權，是破除極權的因子。「我們集合的地方不再是集體農場，而是集體世界」(171)，在這個集體世界中，由於人們藉由數位網路的串流來彼此串聯，極權統治將會消失殆盡，無法橫行。畢竟人們可以透過網路平台與媒體去集結社會行動，來昇華新型社會運動合作方式，加速社運的速度與效率，號召彼此不認識的陌生人來團結力量，抗議社會的不公平與推翻極權。鑒於此，社群的平台便可以視作一個新形態的政體，Kelly 也認為，「如果臉書是一個國家，會變成世界上最大的國家」(178)，人們在社群政體尚互相交流商討、針砭時事與對抗腐敗政府來改善所處社會的窘況。這樣的數位社會主義、政治與經濟，本質是仰賴著每個人的主動與無私的貢獻。但楊教授認為該觀點仍有爭議之處，集權的政府還是可以無所不用其極去達到極權的統治與維持既定的意識形態。

數位社會主義也存在著隱私、剽竊、漠視智慧財產權的隱憂。因為共享的特性，未來的世界將不會有所有權的重要性，所有的東西都可以藉由電腦科技網路來進行租借與享有，甚至是流落於無條件的複印與濫用。

矛盾的共享：共享+過濾

從 Kelly 杜撰的詞彙—數位社會主義的信仰中，可以看到作者對於數位時代的共享特徵抱持樂觀的態度。楊教授對於共享卻持著保留與憂心的看法，認為當個體需要去進行「過濾」的時候就是矛盾的共享態度。所謂的過濾，是指由於網際網路上的資訊太過於龐雜，人們必須借助於過濾器才可以簡易找出個人喜歡的事物，迅速探詢出標的物，並藉由數位的演算加以推薦某種特定的資訊以逢迎搜尋者的興趣與需求。

依據「過濾」的屬性與功能，Kelly 杜撰出另一新名詞，即「全量自我」(Universal You)。該名稱指涉作者所想像的新型高科技產品，依客製化的需求來進行篩選資訊與過濾標準的客製化軟體，Kelly 認為，在未來，該軟體產品可以權衡個人的喜惡與生活習慣，來更快速滿足個人無止盡的慾望，更準確預測與推薦未來個體行為模式與選擇。

但承如楊教授對於 Kelly 數位社會主義的質疑，過濾雖然對於人類的生活有某種程度上的必要性，但過濾仍然無法像「共享」一樣，完全去中心化。數位網路與演算法仍無法脫離人為幕後的意識形態，人們尚暴露於意識形態操控的危險中，特定的引導行為與思辨仍可能會被「過濾」與「共享」暗中操控，如此一來，過濾便不再是過濾，共享也不再是共享，會邁向單一的恐怖集權與弊端，更無法去中心化。

數位自我與量化自我

數位網路科技的存在，讓人類的自我開始經歷「量化」的過程，我們的身體已經進入了一種身體、記憶、健康狀況、行為模式、思維型態與每個細節部位都必須要被量化才能更加認識自我與世界的情境。Kelly 言：「我們不了解自己，只能尋求可能的助力來認識自己」(275)。而該可能的助力即異種智慧所造就的數位網路科技。我們藉由所謂的數位魔法與科技產品諸如電子溫度器、心率監測器、動作追蹤器、腦波偵測器，來更密集地監控與縝密地檢視自我、量化自我，而得出一個科學的陳述與數據的證明。我們的身體，因為數位數據與量化的解剖，便產生了特定專屬於自我身體的密碼來建構自我的數位身分與自我辨識。

美國《連線》雜誌主編 Gary Wolf 在 2007 年即提出量化自我(Quantified Self)的概念，認為我們現在運用各種生物統計的數據與科學來建構一個如何認識自己的方法。楊教授議論，藉由各式各樣的儀器來監視自己的器官與內部狀態，而我們身體的大小小部分進而變成了無數的他者，那麼如此無數的他者，還能充分地證明自己的身體仍然還是自己的身體嗎？

Kelly 得出一個結論，正常的身體是虛構的。今天監控自己的心跳，於時空與條件上，跟明天所監控出來的數值是不會一樣的。身體會跟每天的行動有不同的反應，會因為不同的時空背景而有不同監控的數據結果，因此我們在科學上所論述的正常其實只是一個平均的數值。如果要用平均的數值來定義一個人正常與否，反而會有問題與疑慮，畢竟不同個體的正常，必須由不同的正常數值來規範與定義。

於是，企圖定義自我是否符合正常的自我監控，則把自己的身體變成了實驗對象。在醫學實驗中，一般身體的實驗會以多個不同身體作為比較的對象，個體數的數目越多，結果上會越精準越客觀。在自我監控的實驗中，自我測量只有一個實驗對象，因為我的身體只有一個，來比較不同時間的自己，來觀察不同時間的單一身體的變化。然而自我測量過程中，實驗對象數值為 1，在醫學實證研究上並沒有意義可言，但在做自我監控上卻獨樹一格，顯得非常有意義與重要性，因為自己的身體只有一個。

自我監控的發展，刻劃出生命的串流，憑藉著自我追蹤身體各方面的狀態，擴及到生命全部的細節，來記載人腦元元本本的流水帳。人類把所有的生命歷程陳列於網路與螢幕中，網際網路自動且無意識記載人類生命的分毫，於是形成了綿密的數位之海，飄渺個體泛泛其浪間，海量訊息載浮載沉。而該數位之海，在科普作家 David Gelernter 和 Eric Freeman 的眼中則是一股股不允許遺忘的生命流，生命中的所有一切通通都藉由生命串流記錄下來，分毫不爽，人類即使想要忘卻也無法忘卻，變成了一種既見串流，吾心則盪的現象。

螢幕的倫理與文學的倫理

既然數位詳細記載著人類的生命串流，藉由數位螢幕來閱讀人類的生命是否會與傳統紙本閱讀人類的生命會有如何不一樣的閱讀倫理。楊教授引用美國作家 Nicholas Carr 於 2010 年發表的著作《The Shallows: What the Internet Is Doing to Our Brains》，來探討螢幕倫理與文學倫理。Carr 認為，網路其實是一種會影響人類思考方式與大腦結構的科技產品，作者運用認知心理學的角度來剖析網路對人類的影響。Carr 列舉尼采的打字機為例，尼采因為視力逐漸衰弱，其友人介紹他可以嘗試使用打字機賴撰寫論文與進行思想寫作，後來有人發現尼采親手的書寫與打字機的書寫方式竟然不同。加拿大作家 Marshall McLuhan 也提出，媒介就是訊息。認為我們的大腦結構是有彈性的，並非僵固不變。人類會因為各種不同媒體的刺激，其大腦結構也會有不同的調整，例如計程車司機空間感會因為腦部海馬體的後區變大而增強，但海馬體前區卻變小，導致其他能力變弱。

Carr 還指出，紙本書籍的特性包含直線性思考、保持不變性、書頁固定性、版本固定性、物體固定性、完成固定性，因此人類無法輕易地隨時隨地進行改寫與編輯。此外，人類的書寫其實是被訓練出來的，書本是用來訓練人們做某種固定的思考。書本的閱讀並不是自然的行為，反而是違反自然生

物的本能，因為人類在原初狀態，本就需要躲避危險和狩獵，來維持生存，不能心無旁騖在特定某事物上面，需要隨時隨地保持警覺心來避免突如其來的猛獸與災害。但書本的發明卻要求人類逆其生物本能，企圖驅使人類沉浸於完全安靜與孤獨的個人閱讀歷程中，這創造出來的是一種「Top-down Control」，強迫人類本性要專一某一事務，而忘卻身旁動靜。

雖然，書本的閱讀是違反大自然原則與生物本性，但閱讀對於人類的發展仍具有正向的作用。閱讀可以培養出深度思考與專心致志，而該專心致志的心態正是幫助人類可以詮釋知識與文本，進行更有意義的思考，Carr 對於此稱之為「文學腦」，而文學腦就是一個「文學的倫理」。

螢幕的誕生，造就科技化文字的出現與新的閱讀倫理，即螢幕的倫理。螢幕上的閱讀閃爍著科技文字，如同美國後人類文學評論家 Katherine Hayles 於 1999 年發表的著作《How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics》中所提及的閃爍的文字(flickering)，串流與數位大海中的訊息與文字在螢幕上變淺又變深，在人類如一泓清水的雙眸中閃爍著，浮現著，跳躍著。雖然人類在現今比起以往，花更多時間與心力在書寫與閱讀上，但現今的閱讀卻淪落於膚淺、表面、迅速，脫離以往的深沉思考。鑒於此，Carr 相當擔憂文學腦恐怕會逝去。加拿大科幻小說作家 Cory Doctorow 稱這樣的轉變與現象是一種「ecosystem of interruption technologies」，人類發明的電腦創造出讓人類自己無法完全專心的生態體系，只鼓勵一直瀏覽與連結，卻近乎窒息了我們當初瀏覽訊息的原初目的與思考。Carr 對於此，則相當擔憂文學腦恐怕會消逝，人類的文學腦，原來可以進行深度思辨的大腦，會變成一個雜耍者的大腦(the juggler's brain)，數位的書即會打碎原來閱讀書本的直線性思考，人類過去孤獨專心安靜的閱讀型態已經不復以往。我們在網路上變得只會淺度思考與閱讀，只會盲從搜尋，無法深層辨識，一味享受膚淺如雜耍般的虛華資訊。

線性與非線性的倫理

Kelly 在《必然》書中，對於書本與螢幕的特性與倫理指出，「書本的子民偏好用法律解決一切，而螢幕的子民則偏好用科技解決所有的問題」(118)。總體來說，書本及文學的倫理，是線性的，固定不變的，並且要求讀者專心致志的孤獨閱讀行為，講求僵固單一的所有權。而螢幕與螢幕倫理則與之呈現對比狀態，建構螢幕的數位網絡是流動的，液態化的，非線性的，講究集體智慧，打破單一所有權，與追求共享。

黑鏡的省思

研讀班的最後，楊教授藉由英國影集《黑鏡》，帶領我們更清楚地去審視高科技會在人類人文倫理上帶來如何的負面影響。

於 2011 年，所播出的第一季第三集名為《The Entire History of You》的劇情中，完整體現出 Kelly 筆下的 Universal You，倘若成真，人類的世界會變成如何的悲慘。劇情設定在一個高度科技化的社會，其中人們可以在自己的大腦附近裝置名為 Grain 的小晶片，眼睛戴上隨時可以錄影的鏡片，查看每日的錄影並且反覆播放。男主角懷疑女主角與過去的同窗有染，於是把太太與自己男同窗交流的過程全程錄影，不停重播，企圖捕捉他們私通的蛛絲馬跡。當男主角怒不可遏地衝去男同窗的家中理論，導演便把鏡頭帶到男主角的太太與男童窗通姦的畫面，證實男主角的觀察與敏感不假。後來男主角認為記憶儲存器使他的人生變得更加淒慘，過度執著於生活不必要的記憶讓自己的生命停滯不前，反而更受挫，於是便用刀刃，親手將自己頸後的晶片血淋淋地拔除。

楊教授認為，這種生命串流相當可怖，因為生命串流中的事件，可以是虛擬事件，也可以是真實事件。生命串流顛覆真實與虛擬之間的界線，把所有的記憶上傳到雲端，變成影音日記。同時將驅力真實化，使人類不停回溯創傷經驗，而不斷讓自我受挫，造成停滯不前。一旦創傷經驗可以用影音紀錄，並且可以不斷去播放審視，那將會是一種破壞力強大的創傷迴圈，使人類永遠走不出傷痛與陰霾。

因此，楊教授懷疑，螢幕的子民是不是會進入「科技鏡像期」？螢幕的子民必須面對無時無刻都

存在的數位之流所形成的鏡子。這個數位之流所構成的影像絕大多數不是虛擬，卻是真實。

引用書目

凱文·凱利 (Kevin Kelly): 《必然：掌握形塑未來 30 年的 12 科技大趨勢》，嚴麗娟譯，台北市：貓頭鷹，2017 年。

在楊教授的演講之後，與會來賓與楊教授有許多精采的討論，以下為討論的精要整理。

1. Kelly 的去中心化和去結構化從 1994 年出版的《Out of Control: The New Biology of Machines, Social Systems, and the Economic World》便一直不斷地提及該概念在數位網絡時代的重要性。只是說這兩個概念在網路上可能會只是膚淺連結的現象。另外，Kevin 在最新的書籍中舉出的數位社會主義，讓人覺得非常理想，是不是書中還有列舉出其他的實際例子來體現數位社會主義？

楊教授回應，書中並沒有特別舉出有關於數位社會主義的例子，Kelly 只有描述他看到的現象，及預測未來 12 個科技的發展。不過，我們可以從 Nicholas Carr 於 2010 年發表的著作《The Shallows: What the Internet Is Doing to Our Brains》中發現，他對於數位社會主義是抱持負面的態度，他以 Google 舉例，認為 Google 的共享數據資料庫反而形成一種單一的資訊壟斷。並且運用某種的科技與演算法讓某種特別的資訊隱藏或出現，反而更有失多元、共享、分享與透明。

2. Sci-Hub，是一個網路資料庫，免費大量提供原本需要花高額費用才能讀取的學術論文和文章，為窮苦研究生減輕研究成本的負擔。如此一個線上的共享資料庫網站，是否也體現出 Kelly 所言的數位社會主義。其次，網路上的搜尋引擎會過濾特定的資訊，來達到監控的效果。今年六月在韓國推出的劇集《請輸入檢索詞 www》即探討網路搜尋與過濾的監控模式，劇情在探討現實中大家以為自己在網路搜尋欄上所鍵入的標的詞彙符合自己需求的資訊，但其實搜尋引擎背後蘊藏的是龐大的意識形態與權力結構來左右我們的資訊需求與認知，反而扭曲了我們原初追尋知識的原意。另外，Kelly 探討這麼多網路現象，那網路作為一種現實世界的延伸，那它到底是再製既有的社會結構還是鬆綁既有的社會結構？

楊教授回應，當自己在進行搜尋某種資訊，鍵入特定詞彙時，只要輸入詞彙的開頭，電腦便會浮現出完整的關鍵字或是推薦關鍵字，某種程度上來說，這確實是個人化的展現，會把某種搜尋行為客製化、控制化。

關於網路是否是再製社會結構抑或是鬆綁，可以從兩個層次來觀看。第一個層次從硬體設備來看，個人財富上的區別決定他可以在網路與科技設備上擁有多少的資源來鞏固自己的社會地位與聲量。第二個層次，從軟體來觀看，跟科學演算法有關，我們會在網路上各式各樣的社群看到不同的文章、圖片、宣導與資訊，而這些出現的頻率往往受控於演算法的操作，人們會因為高頻率出現的資訊，而產生一種慣性或習慣去表現出特定的行為，而這可能跟科技助長或鞏固社會結構的結果有關。

3. Kelly 在探討網路監控時，其概念跟傅柯的監控相似。其監控的概念，甚至可以運用在社群媒體上，一個人在社群平台上的發文，不僅是出自於特定目的展現自己行為的刻意表現，同時其刻意的公眾表現還會受到來自於四面八方隱形的監視與掌握。

楊教授回應，傅柯在早期就認為技術跟相互監控是相關的，Kelly 在書中用的字眼為「coveillance」，大家可以進行互相監視。這個概念其實可以回溯到烏托邦，烏托邦的想像其實滿可怕的，Thomas More 想像藉由建築的形式來達成一個和諧的社會，他想像烏托邦裡，人們家裡的門都可以不用鎖，除了假定每個人性格非常和善，不會做出彼此傷害的事。另一個假設是每個人可以隨時隨地到鄰居家中，監看鄰居在做什麼，來達到社會監控的目的。

楊教授也回應確實，社群媒體上更加增強或是鞏固相互監控的可能性，有些學者更提出全面資訊的透明化其實就是一種全面監控，越透明越恐怖。

4. 從事閱讀時，其實一個人可以一心多用，例如他可以邊聽音樂邊閱讀，所以閱讀的過程其實沒有那麼孤獨，那麼專心致志，那麼單純地只是閱讀文字而已，是不是也會融入其他外界的技術、聲音或元素在裏頭？另外，在 Kelly 的科技展望論述中，晶流、生命流、資訊流似乎變成強大的合體，可以演算、預測、衡量世界上的萬物，但在過去諸多有關於怪物的文本中，卻提到人類的科學仍然無法探究這不可預測的「怪物性」，那到底這三流的合體是不是可以計算所有的不可預測的事物，例如「怪物性」？

楊教授回應，關於閱讀的過程，其實也有個別差異，楊教授以自己的朋友為例，其朋友因為家住在鐵路附近，因此習慣閱讀時必須要有火車與鐵路的聲響當作背景音樂才能順利進行閱讀，而這也顯現出我們人類的閱讀似乎與身旁的技術有關，身旁的技術融入了閱讀，幫助了閱讀的過程。

另外，是不是晶流、生命流、資訊流，三流的合體是不是仍有一個無法衡量的部分，楊教授認為確實有三流仍有無法衡量的事物。但 Kelly 對於科技與這三流過分樂觀，所以不考慮有無法可衡量的事物，沒有任何事情是無法被演算出來的，包含怪物性。

5. 生命中的經驗是否可以被數值化？

現在非常多的科學家企圖把世界所有的生命經驗數值化，包含今天討論的書目《The Shallows》也談到閱讀在當代中被數據化與數值化，不僅反對該現象的發生，也擔憂文學腦的消失。但有趣的是，Carr 的這本著作中，卻也是從科學的角度來看待世界，即用認知心理學的角度來剖析當今的社會現象與生命經驗，他必須運用科學的方法來說服讀者他的觀察與論點是有根據的。而這似乎也隱約告訴我們，生命經驗數值化可能正表徵著人類科技企圖取代上帝。

6. 數位自我可以幫助我們更認識自己嗎？

楊教授認為，藉由數位自我，藉由數值化自我，我們的身體會全部變為他者，變成某一種醫療科技產品下的實驗對象，這種場景相當可怕，我們對自己的認知反而越來越陌生。像這樣的科技化身體所創造出來的「正常身體」的概念，都會比原來的「正常」規準還要來得嚴格，比如說現在的高血壓標準提高，或者發明出以前沒有的疾病，導致越來越多的人因為符合不了標準而被判為病態，需要進行更多的醫療消費來達到「正常身體」的標準。而這樣的後果，加拿大作家 Margaret Atwood 在其 2003 年的著作《Oryx and Crake》中則曾經描述，未來的醫療業者會視人類的慢性病為發財的來源，將疾病資本主義化，唯有慢性病這種難以根除的特性，才能迫使人類慢慢地、長期地從事醫療消費，來治癒自己本身很難治癒的疾病，達到正常標準的健康狀態。

7. 為什麼 Kelly 對於科技懷抱巨大的希望與樂觀態度？

楊教授回應，對於 Kelly 來說，自我跟他者的界線是不重要的，可以不存在的，所有的事物皆可以數值化，融入於數據串流之中。世界是一個液態化的世界，自我溶入了他者，消失在集體智慧之中。

8. 屏讀與心神渙散

螢幕的出現，屏讀的進行，事實上可以帶來「心神渙散」的好處(distracton)。其實整個閱讀過程與觀看經驗，假如能把自己導引到心神渙散的狀態時候，這基本上對於自我的主體性的養成與建構是一個很好的精神狀態。過度專注的時候，就是讓自己的意識主導所有的思考，這種意識獨大的狀態，其實會把自我思維的潛能與記憶，壓抑到無法自由發展的狀態。心神渙散反而可以把許多思維的潛能激發出來。Carr 對於閱讀的見解反而比較老派保守，他基本上只認為，人只要保持一個高度的意識運作狀態，才有可能去深化思考。那對於 Kelly 來說，科技屏讀所帶來的心神渙散，反而

帶來更高價值的閱讀潛能與激發。

9. Kelly 知識共同體與共享的可能性與阻礙?

Kelly 的知識共同體與共享在理想上，對於人類智慧的發展與讀取知識的機會是值得讚許的，只是 Kelly 並沒有考慮到實現知識共同體與共享功能的載具與科技媒介，其實是會因為貧富差距而造成無法實現的窘境。因為當個人需要從網際網路讀取知識與訊息時，我們首先需要必備的是能夠讓我們讀取網路的科技產品，然而這樣的一個科技產品，即使價格會因為其產品週期的緣故而下降，社會上仍有特定數量的社會階級人口無法負擔。Kelly 對於科技產品與貧富階級的關係，並沒有周全考量到，如此一來便很難遠離資本主義，達到知識共享的境界。

10. 大數據的串流與遺忘

尼采曾提及遺忘對於人類人性的重要性，其實「遺忘」是讓人類適應環境改變的關鍵。倘若科技的使然，讓人們可以用科技串流記錄下所有的生命經驗，造就永遠無法消失並一直來回流動的生命流，那麼人類將會因為本身的驅力，試圖回朔過往的創傷經驗，而使自己囚禁於創傷與哀慟中，最終原地踟躕不前。因此，「遺忘」定義了人性與人類境遇，一旦科技消弭了遺忘，勢必會改變人類的本質。

11. 人文與科普對話的可能性

當人文與科普在探討同一個現象與事物時，常常會因為對探討主題定義與詮釋的不同，而造成無法完全互相交流與對話的窘境。例如當人文學者在探討「閱讀」時，會朝向詮釋學來剖析；然而科普作家或科學家來看，他們對於「閱讀」會是以「解碼」的角度來探討。當人文學者在討論「量化」，其實是在質疑量化的自我是否可以為人類對自我的認識帶來更多的意義；但在科普界的角度，卻不講求意義，不講求詮釋人類本質，不講求人性，只追求數值、數據與客觀。兩種截然不同思維的定義、探討與剖析，對於同一討論的主題會有不同的分歧，其結果就可能無法造成雙向的對話。

12. 科技倫理與精神分析拉岡 2.0

拉岡的精神分析中最主要探討的是人類自然的語言，但是因為人類科技的發明，使我們人類還運用了非自然的語言，即程式的語言，解碼的語言。非自然的語言，倘若運用傳統的精神分析理論，會造成矛盾、衝突，無法適切分析人類與科技語言的心理關係。因此，科技的發明，也會在精神分析上產生革新，需要發展新的精神分析論述，來研究人類的科技語言。

「媒介」(Mediation) 研讀班第八場

主辦：科技部人文社會科學研究中心

時間：108年8月17日

地點：台大校史館一樓外文系會議室

導讀人：蘇秋華老師

主持人／與談人：楊乃女老師

研讀主題：數位身體與文本身體的「媒體間際」

研讀文本：Hayles, N. Katherine. *My Mother Was a Computer: Digital Subjects and Literary Texts*

研讀範圍：第2章

側記：洪世傑（政大英文系博士班），蘇秋華老師審訂

八月的研讀班是由東吳英文系蘇秋華老師導讀海爾斯（Katherine Hayles）的《我的母親是電腦》（*My Mother Was a Computer*）。海爾斯自從《後人類時代》（*How We Became Posthuman*）就提出有別於機械控制論（cybernetics）的看法，一般認為資訊時代中，主體可以不再受限於身體，成為一個去體化的主體（disembodied subject），海爾斯指出這不但是個過度樂觀的想像，而且也承接了傳統人文主義中的心物二元論。她認為無論如何還是要回到即身性（Embodiment）的概念，思考在資訊科技中主體的物質基礎。蘇秋華認為，海爾斯在《我的母親是電腦》裡做的是更基進的事情。她提出，人文研究中一直在談的主體是以語言為基礎，在資訊時代裡，必須要正視的是電腦編碼（Code）和語言互相滲透的現象，所以此次讀書會的焦點放在這本書第二章和第七章。

蘇秋華先說明這本書的標題《我的母親是電腦》其實是海爾斯所玩的文字遊戲，她認為傳統人文主義預設人的基礎是所謂的大地之母（Mother Nature），大概是從浪漫主義開始的設想，不過到二十世紀，大地之母就被寰宇電腦（Universal computer）所取代，大地之母就成為電腦母版（Motherboard）。這本書就是以這樣的概念出發，去思考網路時代人們在面對電腦螢幕時，儘管閱讀和輸入的都是人腦可以辨識的文字，然而電腦是複雜的介面，圖像或文字的背後其實是一連串只有電腦看得懂的編碼。也就是說，我們每按一次鍵盤，或每點一次滑鼠，都涉及非常複雜的技術無意識，或文字與編碼的互為媒連性（Intermediation），如果人類的意識是以類比方式運作，那麼人類在使用鍵盤上網，考慮的是的則類比和數位技術之間如何媒連（Mediate）的問題。

第二章：口說、書寫、編碼（Chapter2 “Speech, Writing, and Code”）

海爾斯認為身在計算機政體（Regime of Computation）下，並沒有辦法用絕對的方式來區分電子文本／紙本，數位／類比，在日常生活大部分的狀況下，數位和類比是並存的。這樣的並存，就會牽涉到互為媒連性的機制。為了能更細緻處理數位和類比的互為媒聯性，她分別從索緒爾（Saussure）、德希達（Derrida），以及當代數位編碼之理論家的觀點，來想像口說、書寫和編碼的三種世界觀。

索緒爾對語音的想像是以某種理想型為標準，在此理想型之外的特殊口音或方言則被排除在外，因此海爾斯指出索緒爾語言學有一種去物質化的傾向。不過，將變異值略去不計的方法，卻又跟電腦主機版中對電流的詮／譯十分接近。在電晶體邏輯中，0伏特代表值為0，5伏特則為1。因為電晶體會直接把介於0到5伏特中間的數值略過不計，海爾斯認為這和索緒爾略過各種口音的方法很接近。但編碼卻完全不是去物質化的。剛好相反，電流與主機版之間的關係有著強烈物質基礎的聯結，突顯了編碼的物質性限制。海爾斯並進一步提出從編碼到自然語言的階級結構，愈上層是電腦與人介面的語言，程式語言則是工程師用來和電腦溝通的語言，最下層則是可簡化為0/1的電腦編碼。

接下來海爾斯處理德希達在《論文字》（*Of Grammatology*）中對書寫的討論，比較書寫和口說的差異。

她認為時間的縱深是兩者間最大的差別，當索緒爾強調表義鏈中字與字之間的差異時，暗示的是水平的共時結構 (Synchronic)，而德希達所強調的延異 (différance) 則是加入時間的向度。德希達喜歡強調意義的不確定性，文本會在不同的時空脈絡下產生新的詮釋。然而這種歧義性剛好是編碼所必須避免的。

此外海爾斯也觀察到，編碼作為一種語言，其特殊之處在於其絕對的執行性。她認為日常使用的語言，即便具有某種展演性 (performativity)，也不一定能實現，人類不一定能說到做到，也時常心口不一。然而對電腦來說，一旦接收到能辨視的編碼，就一定會執行。蘇秋華認為這段話突顯了機器的非人性 (Inhumanity)，或者說是一種非人的能動性。機器一定會照著編碼而行動，雖然編碼是人寫出來的，但只要進入機器，而且被機器認定是有效指令，就會去執行，在機器認定為有效編碼的部份，就已剝奪掉人類工程師的權力，而強制執行編碼所賦予的任務則為電腦帶來某種能動性。

在編碼的世界觀中，海爾斯認為必須重視的是從編碼到語言的階級結構，在螢幕上的電子文本之虛擬性 (Virtuality) 除了透過文字和圖片之外，會因為文本之間的超連結而變得複雜，這樣的複雜度是最上層，一直往下則是二元編碼的蠻荒素簡 (Brute simplicity of binary code)。更特別的是，在這樣的階級結構裡，編碼會玩一種躲貓貓的遊戲，例如某些物件導向式的語言 (Object-Oriented language)，像是 Python、C++、Java 等，會把某些資訊或程式碼先打包成一個物件，也就是類似機器的概念，可進行簡單的運作，但拆開來看就是更基本的程式碼，整個程式語言就是這樣一層一層，有些部份被打包成一個單位，有些則是按需要去寫。

從人文學者的立場來看，海爾斯認為這樣的躲貓貓為編碼帶來某種美感。整個計算機政權下的隱／現動能，隱約也揭露了，在所謂真實的層層掩蓋之下，不過就是一系列的編碼。編碼就好比整個自然的共通語 (Lingua Franca)，而口說和書寫則是演化過程的產物。

第七章：〔揭下〕能動者的面具 (Chapter 7 “(Un)Masking the Agent”)

海爾斯在《我的母親是電腦》裡談了很多資訊技術的細節，但她的方法還是從語言的觀點出發。後結構主義者相信主體是語言所建構出來的，在資訊科技時代中語言和編碼可能不只是互相滲透，而是語言的最底層可能就是二元編碼的結構，我們要怎麼思考主體性的問題？在本書第七章當中，她指出不是只有電腦科學家相信人類意識是被計算性機制所滲透，人文學門重視的哲學家有不少也提出類似的看法。在本章中她分別從德勒茲與瓜達里，以及拉岡的精神分析來說明機器在人當中 (machine within the human) 的概念。

海爾斯討論的是德與瓜在《千高原》裡提到的「細胞自動機」(Cellular automata) 的概念，這概念主要是說明細胞像就一個自動機，而且只會跟鄰近的細胞一起作用，不過德與瓜把它擴大解譯成去畛域化和重新畛域化的作用。若把存有化約到分子的層次，似乎就可能想像人是具有計算功能的媒介，或是有生物特徵的機器。而生命體不外乎是聚合體 (Assemblage)，瞬息即逝的動作 (Movement) 或表達 (Expression)。

根據她近年對植物後人類研究的興趣，蘇秋華指出德和瓜的細胞自動機概念，很可能源自二十世紀初的印度植物學家柏斯 (Jagadis Chandra Bose) 的影響。柏斯在二十世紀初以電磁學為基礎，做了一系列植物感知能力的研究。他很早就提出存在的層次要化約到最小的細胞分子，而且每一個分子就是一個小的機器的概念。

與德及瓜呼應的是拉岡的無意識概念，海爾斯認為圖靈機器是拉岡用來對佛洛伊德進行深度改造的關鍵。圖靈機器的構造是一個可讀寫的頭，一卷膠卷，以及運作規則的指令，海爾斯認為認為拉岡所發展的無意識是借用了圖靈機器的架構。在拉岡的體系中，語言本身就是無意識的機械運作的起點，也因為有這樣的運作，才出現了更高層次的意識。這樣的談法會跟早先佛洛伊德接近生物性的講法很不一樣，拉岡的驅力 (Drive) 不像佛洛伊德一直回歸到原欲，而是接近一種機械性的不斷迴轉的動力，這種機械性的運作，會避開生／非生 (Living/Nonliving) 的二元對立，進入到機械智能／意識 (Mechanic

Intelligence/conscious awareness) 層次的區分。從這個角度來看的話人工智能算不算得上生命就不是問題，因為生命不見得是用蛋白質所構成的。簡單來說，海爾斯從德與瓜，亦或是拉岡，想說明的都是一個概念，人類認知「早已總是」(Always already) 和機械運作互相滲透。

《我的母親是電腦》的最後，海爾斯定義了數位主體 (Digital Subject) 和類比主體 (Analog subject): 「類比主體暗示了一種內裡性模式的深度、表與裡之間的相似關係，以確保意義就在深度裡，以及一種在印刷文化的類比技術中所被具體例證，甚至呈像出來的心／靈的相依。而數位主體則暗示了一種從階級性編碼層級所生發的複雜性，破碎與重組的動能，以及一種在計算機文化的數位技術中所被具體例證及呈像的表／裡斷裂」(203)。不過海爾斯也提醒讀者，在現實的情況中，並沒有真正數位主體與類比主體的二分，比較合乎實際情況的是一種夾心餅乾的結構 (Oreo Structure)。

Q&A

Q1: 海爾斯認為編碼是一種絕對會被執行的語言，這樣的認知似乎與實際的狀狀有所出入，程式工程師在寫程式時，有時會留下一些「註解」，這些註解不會被執行，有時只是工程師自己想留下某些訊息而已。此外，海爾斯也過度簡化編碼的美學，事實上撰寫程式碼早已發展出獨特的程式美學，工程師們會評論一組程式碼是否寫得簡潔、寫得漂亮，就跟讀詩一樣。(發問者具資工背景。)

A1: 我們每天在學習新的事物，非常感謝也歡迎科學學者加入這樣的討論。海爾斯是文學教授，而且算是非常有誠意進行人文與科技對話的學者，她的著作是作為一名人文學者嘗試回應當今資訊技術的努力，或許在某些地方並不合乎科學家們的日常，但這樣的對話是必須被帶動，且必須是雙方面共同參與的。

Q2: 海爾斯提到，人腦以類比的方式運作，而電腦則將一切數位化，書中提到的數位模擬生物進化動畫的例子，海爾斯認為觀看者會不由自主加上敘事，這是人腦將世界類比化的結果，而同時電腦中的數位生物也會將觀者數位化，這是一個回饋迴路(Feedback Loop)。但我不太能理解數位生物如何將人數位化，可否進一步說明？

A2: 海爾斯在書中的說法並不是很清楚，也沒有說服我。但我嘗試去理解人類的生命也被數位化的過程，可能的解釋是人的細胞就是基因的機器，我們的染色體本身就是編碼。

「媒介」(Mediation) 研讀班第九場

主辦：科技部人文社會科學研究中心

時間：108年9月21日

地點：台大校史館一樓外文系會議室

導讀人：陳春燕老師

主持人／與談人：涂銘宏老師

研讀主題：控制社會

研讀文本：Franklin, Seb. *Control: Digitality as Cultural Logic*

研讀範圍：第1、2、4章

側記：楊志偉老師

數位性思維，及其文學體現

本場次的主讀人是陳春燕教授，主持人為涂銘宏教授，主讀書目則為學者法蘭克林 (Seb Franklin) 於2015年所出版的《控制：作為文化邏輯的數位性》(*Control: Digitality as Cultural Logic*) 一書中導論、第一章、第二章與第四章。本場讀書會，陳春燕教授除了評析法蘭克林《控制》一書外，同時也介紹書中所提到的思想家——包含德勒茲 (Gilles Deleuze) 與模控學發展的相關科學家，如維納 (Norbert Wiener)、夏儂 (Claude E. Shannon)、葛更 (Bernard Dionysius Geoghegan) 等人——並討論類比 (analog) 與數位 (digital) 兩者的關係，以及從數位本身 (而非只是回到類比) 回應數位宰制的可能。

連結與總論

開場的時候，主持人涂銘宏教授除了點出《控制》一書與德勒茲研究之間的連結——如他所討論的德勒茲「分體」(dividual) 概念與數位性 (digitality) 的連結，亦認為人文學門在數位時代、AI 時代必須思考該如何面對、回應科學或科技，而法蘭克林似乎給了我們一些啟示，可作為探索的起點。

接著，則由陳春燕教授針對法蘭克林《控制》一書的進行綜合評論。《控制》一書的主要關鍵字有三，即控制、數位性與資本主義，其主題則同時涵蓋文化、科技與社會經濟等各層面。法蘭克林在書中名為〈電腦作為隱喻〉(“Computer as Metaphor”) 的導論章節認為，當代學界對於我們所身處的年代有一種命名的熱潮；陳春燕教授則說，面對如此情況，法蘭克林的回應是以控制或數位 (性) (digital/-ity) 概念理解，並將科技 (如電腦、數位等) 一面視為是形塑文化與政治經濟體系的動力，另一面又看作是文化與政治經濟體系的表現。對法蘭克林來說，所謂的控制，其實就是數位性、就是依照數位邏輯形塑、控管生命，而資本主義的運作如勞動異化等，則呼應數位化中的取樣 (sampling) 與量化 (quantization) 過程。除導論外，全書包含兩大部分：第一部分 (第一、第二章) 討論資本主義中內藏的控制邏輯與模控學的發展歷史，第二部分 (第三到第五章) 則處理控制邏輯的文化與文學表現。陳春燕教授認為，某種程度上來說，《控制》全書企圖避開科技決定論，不把文化視為只是科技的表現，而是將兩者、甚至與社會經濟之間看作是互為表裡、互相影響，同時互相建構。

方法學

就方法論來說，法蘭克林同時有其可取與值得商榷之處。陳春燕教授直言，《控制》一書讀起來可說是野心勃勃，企圖將控制社會、模控學、數位邏輯以及資本主義勞動異化等概念相連，值得讚揚。然而，《控制》的方法學在嚴謹度與準確度卻顯不足，某些立論有待商榷：譬如說，控制與數位性是否真能看作全然相等，而控制／數位性與資本主義的歷史發展及運作方式是否真能那樣契合，皆有待進一步討論。同時，法蘭克林對數位的理解過於悲觀，不認為我們有逃脫數位控制的可能，最多只能以

無法數位化的雜訊、不確定性或 entropy 做消極的抵抗。易言之，法蘭克林將控制與數位劃上等號的同時，其實正排除了以正面的、更具創造力的角度看待數位的可能，結果則是將數位與非數位放置於對立關係的兩端，不僅使類比成了唯一解決數位問題的答案，更否定了從數位之中找到有別於數位控制邏輯的可能。對陳春燕教授來說，要應對數位與其對生命的控制，我們無須只能回到對比，亦不用過度否定數位，而是可以學習法蘭克林，打開對數位的解釋空間，並從數位中或數位之外找到更具創意的數位理解與使用方式。

德勒茲、控制社會、數位與類比

陳春燕教授亦對德勒茲〈論控制社會後記〉（“Postscript on the Societies of Control”）一文所談的控制社會概念有非常完整的回顧。如果對傅柯（Michel Foucault）來說，十八、十九世紀以降的現代性治理型態是以規訓為主要模式，那麼，德勒茲認為，二次大戰後的主要治理模型則是所謂的控制或控制社會。而對德勒茲來說，規訓與控制之間有幾個主要的區別：首先，規訓的目標在於生產分離的「個體」（individual，而 individual 一字具有「不可分割」之意），控制則製造所謂的「分體」——一方面由不同的元素，如數據、價值等所構成，另一面又作為金融、銀行等龐大體系的一部份。再者，規訓社會著眼於生產力的集中與管理，控制則強調讓人處在一種欠債、永遠不足或不夠的狀態。同時，規訓社會以類比為主要運作邏輯，控制社會則立基於數位邏輯之上。更重要的，陳春燕教授認為，德勒茲〈後記〉一文亦隱含規訓社會與控制社會中的不同抵抗模式：規訓社會的抵抗，在於打開封閉的規訓系統；控制社會的抵抗，則在於小幅度的調節（modulation），而這也表示沒有全盤推翻、改寫控制社會的可能。

同時，陳春燕教授討論德勒茲對數位一詞的理解。如德勒茲於其《論培根之感覺邏輯》（*Francis Bacon: The Logic of Sensation*）一書中所提到的「數位」，意思比較接近 coding，也就是編碼或是在有限的選擇中做決定；而「類比」一字，所表示的不只是類似或相似（resemblance 或 analogy）而已，而是一種關係。舉例來說，羅蘭巴特（Roland Barthes）所談的影像本身即是類比，是一種意符與意旨間有跡可循的關係；數位則是語言中符號與符號之間那種強制卻又武斷的連接。另一方面，陳春燕教授則提到，在法文中可以表達數位概念主要有兩字：一是 digital（英法拼法相同），另一則是 numerical（法文作 numérique）；後者與「數字」、「數值」等意思相關，前者在字源上則與手、腳指相關，因此與數數、算數，甚至是與分離（discrete）概念相連。

古典模控學、控制與新自由主義

而除了德勒茲的控制社會概念外，法蘭克林的《控制》一書有另一個重要的理論源頭：維納、夏儂、麥柯拉（Warren McCulloch）與皮茲（Walter Pitts）等人所建構的古典模控學。依照陳春燕教授解釋，如果德國媒介理論學者基特勒（Friedrich Kittler）在乎的是尚未被媒介化的 raw data，那麼維那、夏儂等人著眼的則是溝通（communication）、是如何極大化、優化訊息（information）的傳輸。當初維納與夏儂之所以要發展模控學，目的在於預測敵機的飛行路線，好讓飛彈能順利擊中敵機；而要達成此一目標，則必須透過篩選與排除機制，將可能的路線範圍縮小，才能有效地進行判斷。另一方面，美國的神經科學家麥柯拉與皮茲兩人則參考圖靈（Alain Turing）的數學概念，將神經傳導重新定義為神經元在達到一定門檻時才會將傳送訊息，不然則無法傳出；而陳春燕教授解釋，如此全有或全無的情況，對麥柯拉與皮茲來說，正是數位。

值得注意的是，陳春燕教授亦提到，當時的科學家對於模控學是否能延伸至人文、社會或經濟科學等領域，態度上其實較為保留；相反的，人文與經濟學者則較為正面，如李維史陀（Claude Lévi-Strauss）認為語言即呈現二元性（binarity）與數位性，或諾伊曼（John von Neumann）所提出的賽局理論，則是借用模控學來解釋個體經濟行為，將從事經濟活動的個體，視為理性的資料處理系統。對於法蘭克林

來說，正是這些對於古典模控學的延伸，使得控制成為當代文化、政治與經濟的主要運作邏輯；而二十世紀所發展的數位運算，則讓控制社會與新自由主義兩者得以相連。

然而，陳春燕教授認為，這也是《控制》一書讀來最令人疑惑之處：雖然法蘭克林企圖從概念上批判資本主義——即透過分析資本主義的內在控制與數位邏輯，進而抨擊資本主義的勞動異化與抽象化——但其對於控制與資本主義兩者在概念與歷史發展上的串聯是否得當，仍有待商榷。譬如說，控制究竟是跨歷史地作為資本主義的產物與生成邏輯，還是如德勒茲於〈後記〉中所言，有別於規訓與十八、十九世紀資本主義社會，因此專屬於二戰後的新自由主義。此外，資本主義中的勞動力抽象化，是否能如法蘭克林認為，簡單地等同於數位對資料的挑選、切割與排除，皆有待進一步討論。而這也表示，法蘭克林所謂的數位，究竟需狹義還是廣義理解，在書中常常是曖昧不明的。

是法國理論還是美國理論

有趣的是，陳春燕教授亦提到媒介理論思想家葛根的觀察：二十世紀於美國所發展的模控學，對後來法國結構主義與符號學思想家，如雅各森 (Roman Jakobson)、羅蘭巴特、李維史陀等人有極為深遠的影響；換句話說，所謂的法國理論，某種程度上其實是種美國理論。然而，葛根的意思不是說，我們只需採取後結構對待結構主義的立場，把模控學看作已經過時而無須再談；相反的，我們需要思考的，是在當代數位情境中，古典模控學所採取的新面貌——即葛根所謂的「數位組配」(digital apparatuses)——並反思我們在如此歷史情境之中的可能出路，或是可能的回應之法。

科技、文學與貝克特

接著，陳春燕教授則將重點轉至《控制》的第四章，討論法蘭克林如何看待控制、數位與文學，尤其是與作家貝克特 (Samuel Beckett) 之間的關係。首先，陳春燕教授回顧法蘭克林處理「科技之於文化」或「科技之於貝克特」所用的詞彙，包含 determine、a priori (基特勒的立場)、precondition、express (與德勒茲相同)、parallel (最常出現) 與 shape and shaped by 等，而陳春燕教授認為亦可以使用「體現」或英文的 manifest: manifest 所要表達的意涵與 express 最為接近，但同時去掉 express 所隱含的人為意識或意圖。換句話說，科技與文化的關係可看作是科技無意識地影響了文化與文學表現；甚至，從貝克特的作品可看到，文學想像不僅是與 (電腦) 科技互為表裡，更是後者發展的縮影。

而陳春燕教授認為，法蘭克林對貝克特的閱讀，除了參考德勒茲 “The Exhausted” 一文與肯納 (Hugh Kenner) 等人的評論外，更重要的是加入了電腦發展史，把德勒茲讀貝克特所整理出來的語言一 (Language I)、語言二 (Language II) 與語言三 (Language III)，對應到當代電腦科技的發展上。譬如說，根據德勒茲的說法，貝克特的語言一是用數列 (enumeration) 代替命題、用結合或組合 (combination) 取代傳統的句型結構；而其中組合運作的先決條件，在於將事物先分割至原子般的最小單位，再將事物形式化成數據與資料訊息。而法蘭克林認為，貝克特的小說《瓦特》(Watt) 中充滿了 either/or 的事件路線選擇，與圖靈和夏儂所提出的數位概念十分相似，都強調任何事物皆可用開或關、on 或 off、或 0 或 1 等二元方式表達。

語言二則與電腦程式語言相關，代表範例則是貝克特的劇本《終局》(Endgame)。電腦程式語言的特色在於執行指令，讓演算法轉換成動作，並產生實際的結果，剛好對應到劇本中，是由角色 Hamm 發號施令，並由 Clov 負責執行。然而，陳春燕教授也提到，法蘭克林其實對程式語言採取較為批判的立場，並在書中引用基特勒的說法，認為電腦軟體是隱藏了人 (如程式設計師) 對使用者的控制，甚至讓後者以為電腦軟體是的運作是去人化且客觀的。另一方面，語言二則呼應電腦圖像化的過程，即電腦使用者無需再和電腦程式語言 (如 DOS 作業系統) 直接打交道，而是改以圖像媒介 (如 Windows 視窗介面——而陳春燕教授說，這即是類比) 來操作電腦。值得注意的，是引用或翻譯上意外的插曲。德勒茲論貝克特語言二的英文版裡，曾用到 blendable flows 一詞，但法蘭克林引用時，卻是寫 bendable

一字；陳春燕教授探查德勒茲原文之後，表示德勒茲所用的法文和英文的 *exchangeable* 一字相似，而 *exchangeable* 卻又與法蘭克林的 *bendable* 意思上較為相近。

此外，陳春燕教授也說明，對德勒茲來說，如果語言一和命名相關，代表的媒介是小說，語言二和聲音有關，代表的媒介是廣播，那麼語言三則為一種影像的語言，代表的媒介則是電視，而貝克特相關代表作品則是劇本 *Quad*，對應的電腦發展則是圖像介面的出現。對法蘭克林來說，電腦影像化的結果，是電腦邏輯運算受到了隱藏，彷彿電腦的 *input* 與 *output* 是同步發生；而陳春燕教授則說，這也正是她對於數位科技最大批評之處：遮蓋電腦邏輯與程式運算的結果，是讓人誤以為數位本身是無媒介 (*nonmediacy* 或 *immediacy*)。然而，陳春燕教授亦說，貝克特的高明之處，就在於其作品佈滿雜訊，讓電腦與數位運作產生短路，進而暴露其媒介特性與運作事實；或許正基於此，法蘭克林認為對抗數位的可能，不在於完全的逃脫出數位及其控制，而是彰顯生命本身的不確定，無法完全為數位所掌控。

而結論的部分，陳春燕教授則重申其對數位的立場：面對數位，我們無須只能回到類比，或是以法蘭克林的方式，透過短路或不確定進行較消極地抵抗。事實上，我們可以試著從數位之中——像是最小單位的概念——找到不那麼受困於數位控制天羅地網的可能，轉而以更有創意、開放性的方式理解、使用數位，使數位本身成為對抗數位的武器。

問題與討論

楊志偉提到，音樂本身即是以某種最小單位概念所組成的事物；而這些最小單位雖然記載著某種音的準確位置，但實際的音樂表演上，可以是既溢出又符合樂譜的記號，既是包含一定雜訊卻又非呈現噪音，或許可以看做某種創造性的數位延伸或使用。陳春燕教授則回應，如果我們可以更具創造性、開放性的方式看待數位與其譬喻性，我們其實無須再回到類比或是追求雜訊，譬如說，我們無須把無譜的音樂看做是比有譜的音樂更為高深；甚至，基特勒代表作《話語網絡 1800/1900》(*Discourse Networks 1800/1900*) 一書標題「話語網絡」的德文原文 *Aufschreibesysteme* 中的 *aufschreiben* 就有記號一義，與樂譜 *notation* 相關；而譜本身的確具有一定的自由度，而非只是單純的壓制或控制音樂表演。

李育霖教授則說，如果我們在控制社會或數位時代要以 *modulation* 對抗 *modulation*，那麼似乎 *modulation* 成了某種 *post-code modulation*；同時，德勒茲在《論培根》一書中描述類比美學時，也使用 *modulation* 一詞，而雖然德勒茲把繪畫看作是類比藝術，但實際上點描法、立體派等藝術形式，也非純粹的類比，而是有數位性質，因此我們對於類比與數位的關係似乎可有不同的理解。同時，李育霖教授也問到，我們應該如何理解類比音響與數位音響此類技術物質層次上的差異。

陳春燕教授則回應，她所提到的羅蘭巴特等人在使用數位與類比概念時，比較是 *commonsensical* 的，而無涉及如音響的技術物質層面，如羅蘭巴特與德勒茲所謂的數位，取的即是 *code* 相關意思；此外，德勒茲的《論培根》與〈後記〉兩者出版的時間不同（分為 1981 與 1990 年），因此 *modulation* 一字在德勒茲的論述中的確可能有不同的意思。此外，陳春燕教授也說，我們其實也不一定要大塊、大塊的區分類比與數位藝術；譬如說，羅蘭巴特雖然說影像是類比、語言是數位，但卻又說攝影是例外。

涂銘宏教授則回應，德勒茲雖然在《論培根》與〈後記〉論數位用皆 *numerical* 一字，但於〈後記〉所用的 *numerical*，其實可能已包含後來數位或 *digital* 的概念。至於音樂與音響重播的部分，其實無論是類比還是數位音響，其實都已經有「排除、重新序列」的「數位」思維，以及排除現場表演的雜音等作法。甚至，類比中有數位（如類比母帶的數位化再製黑膠）、數位中有類比（如校正軟體與濾波器），究竟是偏向類比還是數位，可能需要依照案例不同進行討論。

與會同學也問到，數位與數值、*digital* 與 *numerical* 兩者如果不全然相等，要如何區分兩者。陳春燕教授則回應，法國學界在使用 *numerical* 一字時，主要是包含數位化裡面的數值意義，而後來法國學界其實也開始使用 *digital* 一字；李育霖教授則補充，德勒茲所用的 *numerical* 一字，早期中文翻譯常譯成「數字化」。陳春燕教授也說，法蘭克林所談的 *digital* 或數位，主要強調資本主義對勞動或勞工的

分割與分化，並援引葛根的觀點，認為我們可以區分不同時代的數位，如區分古典數位與二十一世紀的數位。而許多學者在談數位與類比的對立時，他們所謂的數位還是比較接近古典數位；然而，到了當代，我們應該有完全不同的數位問題，譬如說現在的大數據，已不再像貝克特語言三那樣被隱藏起來，而是赤裸地出現。同時，涂銘宏教授認為，我們現在應該再尋新的語彙與方法論。網路世界中的分身、分體等，已呈現出我們在當代已有完全不同的數位存在、生活或互動方式，隱含當下抵抗數位宰制的可能。

「媒介」(Mediation) 研讀班第十場

主辦：科技部人文社會科學研究中心

時間：108年10月26日(週六)

地點：台灣師範大學雲和大樓二樓英語系會議室

導讀人：涂銘宏(淡江大學英文學系副教授)

與談人：林建光(國立中興大學外國語文學系副教授)

研讀主題：「一的數位性」

研讀文本：Galloway, Alexander R. Laruelle: *Against the Digital*

研讀範圍：全書

側記：謝伊柔(台灣大學外文系博士候選人)

何謂數位性與 Galloway 思想介紹

開場的時候主持人林建光教授指出雖然他先前沒有接觸過這個理論家，但「數位」(digital)已然逐漸成為台灣甚至於當代人文研究的顯學。此次透過 Galloway 的作品，我們得以看出 Laruelle 如何藉由重新演繹 0 與 1 的角色，凸顯出一種迥異於 Deleuze 等人所代表的法國差異哲學之思考路徑，後者顯然對於所謂的「同一」抱持著反對的意見。這對於過去二十餘年將思想工作多半聚焦(後)結構思想的台灣學界而言，是相當有趣與新鮮的嘗試。

緊接著前述的話題，涂銘宏教授首先指出 Deleuze 思想作為一個理解 Galloway 如何藉由 Laruelle 發展其個人思想的重要軸線，可能是我們與 Laruelle 最近也是最遠的距離。此外，他也表示由於 Galloway 在 2006 年事實上出版過一本討論遊戲的作品，¹ 內容包含演算法、網絡社會等概念不但可以延伸至導讀的書籍，同時也和涂教授個人對於遊戲研究(game studies)的興趣關係密切。因此，今天的導讀除了探討 Galloway 如何藉由 Laruelle 發展自己的思想之外，涂教授也將進一步以遊戲的例子來具現 Laruelle 的觀點，這部分亦是他個人對於 Galloway 之閱讀的回應。

涂教授從全書的第五章出發，當中 Galloway 花費不小的篇幅討論 Deleuze 「控制社會的附筆」(“Postscript on the Societies of Control”) 這篇兩千多字的短文，希望開展 Deleuze 與電腦的關係，並且提出相對於「運動-影像」(movement-image) 以及「時間-影像」(time-image) 之外的「空間-影像」(space-image) 之概念，以彌補 Deleuze 對於控制社會之描述的不足，最後再以 Deleuze 對於電腦的分析來關照 Laruelle 的「數位性」(digitality) 主題。換言之，考量到 Deleuze 寫下「控制」一文的時間點出現在網際網路以及社會網絡媒體蓬勃發展之前，我們也可以說 Galloway 進一步完成了 Deleuze 未竟的分析。

涂教授指出，「控制」身為德勒茲晚期一篇重要的作品，在上一場的讀書會裡陳春燕老師已經做過些許的討論，兩次讀書會的內容是可以相互對話的。該文的關鍵在於指出一種社會形態的轉變：從 Foucault 所說「規訓社會」(disciplinary society) 過渡到 Deleuze 所謂的「控制社會」(society of control)。亦即，由工廠、醫院以及全景敞式監獄(panopticon) 所代表的一種被侷限住的空間，現在被另外一種控制的形式所接管。Galloway 以高速公路為例子說明(網際網路和高速公路之間經常以比喻關係出現)，這種看似允許個體擁有高度自由的基礎建設，實則反而可能是我們被控制的更深的例證。在這個

¹ 指的應該是 *Gaming: Essays On Algorithmic Culture* 一書

情況下，個體 (individual) 變成一種分體 (dividual)，被劃分到分散的網絡資訊當中。更精確的說，分體並不是個體被侷限、框限在某個地點；反之，是近似於高速公路或者網際網路的概念，我們身處其中但同時又被各種代碼 (codes) 與網絡所決定或影響。例如：我們在臉書上的資訊，可能會被演算法或者各種程式影響，變成被市場吸收的資訊。

在 Laruelle 並沒有直接提及「數位性」的前提下，Galloway 將「數位」的概念和 Laruelle 的「非哲學」兩者結合，在其中以電腦與網絡為分析目標來進一步說明當代社會的現況。為了讓觀眾更為理解 Galloway 思想的關懷，涂教授提及了 Galloway 在其他作品裡面的些許概念與觀察：

關於人的身體到底是不是物化這件事，Galloway 雖然沒有否定物化的存在，但更值得注意的是手機／電腦的操作者並不是主人或是操縱者，他實則是一個同樣被操縱的分體。

Galloway 同時區分了新舊媒體的差異：電影可以被視為一種被虐待式的被動型媒體，觀影的過程經常什麼都不用做，因而精神分析才經常被拿來探討電影如何捕捉主體 (的位置)。相較於此，新媒介做為一種虐待式的媒體，往往要求操縱或者篩選上面的勞動，其最重要的核心就是是行動 (action)。日本新媒體學家宇野長寬也呼應這樣的觀點，認為新的時代重視分享和互動、而不是被動的閱聽，在這個意義上才凸顯所謂「虐待式」的主動性。據此，如果說舊的媒體讓我們變成了一個更好的工作者，那麼新媒體的意義是要讓人產生一種「好老闆」(better boss) 的幻覺，好像我們有著無限的自由，但實際上我們是被各種裝置綁架。

Galloway 也觀察到媒介化 (mediation) 的特殊性：行動和過程勝過客體 (object) 本身，這導致了我們日常生活可見的、諸如直播、遊戲實況、臉書歪樓等等分享型文化的誕生。「玩」(play) 在當中就不僅僅是遊戲的問題，更變成了一種具有生產力的動能 (productive force)，形成一種「遊戲化的現實」，「玩」和意義之間的關連性也不再只是用有趣與否來衡量，反而可能具有某種政治面向 (參考柯文哲的市政 APP 等設計)。

在理論層次來說，Deleuze 一直他對話的對象。例如在《千重台》裡 Deleuze 曾經提出知名的「根莖」(rhizome) 概念作為拜託二元的逃逸路線，反對樹由一變多的同質性。然而，Galloway 在 2007 年與 Eugene Thacker 合寫的作品 *The Exploit: A Theory of Networks* 當中則提出以「網絡」(network) 來取代根莖的想法，認為根莖是一種太 organic 的結構不足以用來說明 2000 年後的社會。此外，Galloway 在 2012 年的 *The Interface Effect* 一書裡，透過另外一個關鍵字「介面」(interface)，嘗試發展一種可以讓我們理解行動者與世界關係的方法。他強調政治的工作不是創造一個新世界 (不是加法而是減法)，現在應該是要把一些東西從世界裡面拿掉，真正的挑戰在於了解、實踐我們知道的真實 (the real) 這件事情，以及真實裡面物質主義的問題。此外，由於軟體 (software) 設計背後的邏輯與如何解決問題有關，因而被他視為一個 allegorical figure，和社會或者政治的現實也是以這種模式建構有關，存在著一種並非直接植入虛假意識但卻會間接使我們被間接控制的危險性。他以《魔獸世界》這個遊戲為例，只有讓我們自己被捲入各樣程式與代碼裡面，某一種指令或者目的才可能達成。同理，line 上面的對話也是必須受限於特定的時間性與設定，才能達成溝通之目的。在這部寫於導讀書籍兩年前的作品裡已經可以看出他思想路徑與關懷的類似性，涂教授甚至認為這很可能是同時間完成的。

整體而言，Galloway 嘗試從歷史角度以某種「另類數位」(alternative digital) 的路徑回應「數位」造成的問題與困境。他從廣義的層次理解數位對於當前社會的挑戰。數位並非限於於我們在科技物上

面看到的事物，而是得以從古老的人文與哲學思想裡找到其起源的線索與脈絡，因而出現人文學者可以介入的空間。

Laruelle 的思想與「非哲學」

由於全書論及的思想體系太過龐雜，涂教授將這次的導讀集中於第一、二與第五章。Galloway 在書的甫一開頭便揭示全書的主旨：數位與哲學不但是我們無法避談的問題，數位的機器支配著無論窮人或者富人的生活，而所謂的數位思想近似於一種無論用於世界或者自我的二分法，同時亦是今日我們所謂「思考」的同義詞。藉由 Laruelle 所謂「一」的內在性哲學方法（一種非（或者另類）數位思想），我們將發現一種平行於哲學的非標準化現實，這同時也使我們可能從數位決斷當中撤回，並繼之發現一個非標準化的數位性（xviii）。大抵而言，Galloway 的具體目標大概有兩者：（1）重新賦予數位（性）定義，並展示數位性和哲學之間特殊的關聯、（2）提示我們如何從標準化的數位概念當中抽身。如果數位性和哲學有著類似性的話，當我們拒絕參與某種標準式的哲學，也等於我們對於標準化的數位性保持某種距離。

事實上，與其說 Laruelle 建構了特定的哲學體系，他更像是一個概念的摧毀者。然而，儘管他的思想裡並沒有直接提出關於數位性的思考，但其「非哲學」對於哲學的挑戰，實際上就是一種以非數位的方式回應數位邏輯的方式。那麼，所謂哲學與數位（性）的關係為何？對 Galloway 而言，哲學問題和數位性的窠臼很像，都是一種進行區分（make a distinction）的邏輯。如同對於資訊的處理，往往需要經過一系列的區分跟歸類才可以包裝與傳輸，哲學往往預設了區分，牽涉一個必須要做決定（decision）與劃分（division）的手勢，同時依賴對抗（opposition）、反思（reflection）或者兩個或多個元素之間的關係（relation），而這一系列依賴二分（法）以及區分的動作就是數位的（xix）。

基於這種一分為二需要一種決斷的姿態，Laruelle 反對根據此一基礎之任何「非 0 則 1」的形而上學理論。為了提出一個更為激進的哲學方法，Laruelle 進一步去思考 Deleuze 對於「內在性」（immanence）的討論：他認為其內在性因為涵蓋「差異」（difference）與「多樣性」（multiplicity）兩個概念而不夠純粹，應該要以一種撤回（withdraw）自我的內縮姿態，並不是創發一套概念，而是經驗一種「非哲學」的態度、發現一種「非典型」的真實（non-standard real）。

Galloway 進一步以一系列的語彙來描寫 Laruelle 「非哲學」思想的特徵：單一（univocal）、單一方向（unidirectional）、內在的（immanent）、遺忘的（oblivious）、自閉的（autistic）、預防性的（prophylactic）等等。無論是「遺忘」或者「自閉」等等詞彙的描述，都展現主體不用堅持或者刻意創造什麼差異、或者是強調某種特異性（singularity）的模式。此外，我們也可以從 Hermes 這個神話角色的功能來審視 Laruelle 的思想：Hermes 傳統的形象上往往與詮釋意義有關，是把未知事物變成已知，展示傳遞（洩漏）訊息並澄清模糊的狀態。然而，將此一角色置入 Laruelle 的脈絡底下理解，他所堅持的是保持模糊性，使得秘密保持在一種未詮釋的狀態。秘密的表象背後並不一定要有什麼東西，可以是一種獨立的存在（truth as secret）。再者，和詮釋或者現象學式的理解角度不同，Laruelle 思想也異於哲學作為一種真理詮釋或者啟蒙者的功能，他希望移除人身為觀察者（perceiver）的角色，並將之視為接近真實（the real）的累贅或者變數。舉例而言，當森林裡沒有人（為觀察者）在而樹倒下的時候，樹倒下的聲音不會因為沒有人存在而不發生。

「一」（the one）的問題與 Galloway 對於 Deleuze 與 Guattari 思想之註解

Laruelle 的非哲學思想的重要特色之一在於提出「一」做為有限與封閉的存在，並且試圖排除人的涉入、針對物質情境 (material situation) 做出直接的回應。此外，Laruelle 十分重視內在性與物質主義兩者之間的重組配，但這種物質主義的框架在此標記著某一種拒絕唯心論以及超驗哲學之優先性的態度，他和我們在諸如 Marx、Deleuze、Hume 以及 Bergson 思想裡面看到的相關概念有著雷同的形象 (xxvii)。Galloway 指出 Laruelle 做為物質主義者有幾種特色：(1) 重視有限的物質性，涉及實際的生活經驗，如同 Heidegger 是以人類的特殊經驗談論 Dasein、(2) 做為一個基本教義派的馬克思主義者，Laruelle 從歷史唯物論當中得到很多靈感，包含物質基礎的決定論、以及生產力與生產條件之間的關係等等、(3) 實證基礎的偏好、(4) 對於真實 (the real) 的偏愛和物質主義傾向的關係等等。

有趣的是，Laruelle 對於哲學傳統的批判，和 Deleuze 與 Guattari 的理論實則有著諸多的對話空間，他們兩人對於兩個物件之間的可劃分性 (亦即 Galloway 在書中反覆強調的數位性) 抑或是概念的辯證確實不感興趣。然而，他們太過將重點放在多樣性、差異的增生與創造，都將使得內在性 (immanence) 變得不夠純粹。考量到兩人的思想脈絡承襲於 Spinoza 的討論，Galloway 便直指這種使得內在性失去其激進性的罪魁禍首便是由於 Spinoza 將事物及其無止盡的差異之統合 (unity of things and their endless differentiation) 納入內在性的範疇，於是這樣的態度形成一種妥協式的內在性。而這種折衷的結果導致存在的本身與狀態是數位的，但什麼東西是存在的這件事變成是類比的 (後續涂教授會更詳細說明數位與類比的關係與定義)。

Galloway 以 Laruelle 自閉式的哲學態度來進一步指陳內在性的純粹與否導致的差異：首先，Laruelle 的「一」是非外延、否定形而上學基礎、同時並不追求超驗 (transcendence) 的向度，是一個跟自己本身一致的 (identical to itself)、停留在內在性本身的「一」。其次，Laruelle 認為存在的多樣性 (multiplicity of being) 是不可能發生的，但對 Deleuze 與 Guattari 來說，「一」可能在不同的場域出現各色各樣的力道與可能，例如同一個生物可能出現能夠展現「一」的多重組配。最後，西方的哲學思想裡對於「區分」這件事似乎有著戀物式的情懷，所以「做哲學」往往得服從於由這種「區分之必然性」造成的幻覺。

數位與類比的差異

Galloway 賦予數位與類比一個最為基本的定義：所謂的數位指的是一分為二的過程，而類比指的是兩個元素合為 1。然而，這種數位的定義也不僅止於我們熟悉的 0 與 1 之間的操作，它被賦予一個更為廣義的框架：把流動或是無法被確定的東西，使其變成可以切割、可以區別、外延化等涉及一個從混亂到可以被逐一辨識與歸類的過程，就與數位性的原則有關，而蘇格拉底與柏拉圖的哲學在數位性的發展史扮演很重要的角色，他們設定了一系列符合數位原則的類別 (例如記憶外延化為媒介等等)。

Galloway 同時將 Deleuze 理論置入是否涉及數位邏輯的框架底下思考，指出 actualization 實則也是一個數位化模式的產物。Deleuze 雖然以 virtualization and actualization 之間的轉換取代掉辯證，但由於在 actualization 當中個體是那個被個體化的 (individualized) 本身，使得這個過程就嚴格意義來看，是一種將「大寫的一」(the One) 變成了和「另一個」(an other) 相對的「這個一」(this one) 或者「小寫的一」(a one) (54)。然而，涂教授在這邊強調，他個人認為許多 Deleuze 學者未必會同意這樣談論 virtual 與 actual 的論點，並且表示就他的觀察，無論是 Galloway 或是 Laruelle 均有刻意誤讀 Deleuze 來發展自

身哲學的目的。換言之，這樣的連結可以視為一個 Galloway 的 performative gesture，以方便他操作我們可以透過 actualization 來了解 digitalization 這樣的論點。相對於數位性，在西方的傳統裡面非常少類比的想法，後者創造了不透過區分建立的關係 (relation without distinction)，以 Laruelle 的思想為代表，和前述所談到的有著蠻多的重複性，加上 Galloway 在書中寫得還算清楚，涂教授建議大家可以參考 p.56-57 頁。

反遊戲 (counter-gaming)

緊接著涂教授帶領我們回到 Galloway 先前討論遊戲的著作，指出我們需要的是一種另類的演算法 (alternative algorithm)，才有可能理解時代的新的控制模式。涂教授進一步用不同的影片向觀眾展示所謂的反遊戲的兩種模式 (兩種遊戲都拿掉了有趣的元素，具有某種失敗的效果)：(1) 無法玩的、有 negation 效果的遊戲，例如我們所熟悉的馬力歐過關遊戲，變成是一幕幕的電影 (視覺語言與聲音效果都還在，但玩的層次全部被拿掉)，原本應該要讓玩家操作的畫面現在全部不能玩，讓觀看者在影片放映的時間裡 (等待是需要的)，經驗一種無能為力，因為完全無法付諸於任何行動。(2) deprivation 的模式，是一種非溝通或者自閉式的遊戲，跟我們所熟悉的大型線上遊戲等等截然不同，往往會在遊戲裡面設下許多非典型的障礙或者干擾，試圖觸發自我察覺 (self-aware) 的效果，讓玩家意識到遊戲的設計本身、甚至是我們對事情的預設究竟是怎麼回事 (但每個人解到的內容很可能並不同)。此外，這種模式也可能具有某種政治性，凸顯目前的遊戲設計都是為了完美的、全然 able 的玩家設計的邏輯，較缺乏對於失能者的考量。

據此，涂教授在這邊對於今天的演講做出結論：從 Galloway 先前對遊戲的討論，連結他後來對於 Laruelle 與數位性的觀察，試圖將 alternative gaming 或者 counter gaming 視為一種非哲學的實踐 (方法)。如果非哲學是對於標準化模式的抗拒，那麼 alternative gaming 剛好就可以做為這種非哲學概念的一個展演性 (performative) 的姿態或者實踐。

問題與討論²

在開放提問前主持人林教授表示，Laruelle 的思想本身可能會帶來給我們更多的疑惑未必是解答，例如：他所提出的物質主義和歷史唯物的差別 (和我們想像的物質主義不同但他又是馬克思主義者)、對於烏托邦的特殊想像與可能性等等，再到 Galloway 實際上已經是 (重新) 閱讀 Laruelle，以及這個與純粹的內在緊密結合的 Oneness 帶有的神祕性等等，都是我們可以繼續討論的問題。

討論一：

李育霖教授提問 Galloway 在這本書的標題用了 against digital，雖然我們不能 (也不會) 把 against digital 等同於 pro-analog，或者是反數位或者不贊成類比，所以顯然 Galloway 的立場似乎不是要在兩者當中選一個。此外，他也一直強調要避免 (prevent) 進入具有數位性的哲學決斷當中，那麼這個 prevent 有沒有 Deleuze 那種 pre-individual 或者是這種還沒有進入 actualized 或是 digitalized 之前那種比較 chaotic 的狀態？

另外李教授也提及書中涂教授著墨較少名為「事件」(event) 的章節，想知道 event 跟 prevent 之間是不是存在著什麼關係？簡單說，Galloway 是不是有一個支持 analog 的立場？

² 為盡可能還原提問人的原話與討論的過程，討論當中如果有用到英文完全以英文呈現。

涂教授先回答關於 prevent 的問題，他表示 digital 事實上是屬於 event 的範疇，digital 如果是 1，那麼 analog 不是 0，是另外一種 1。因為 digital 誤認自己具有某種 sufficiency，才導致各種問題的產生。書中談到 prevent 的句子寫明它是一種 the preemption of the event and the prior to the event，意味著 prevent 不是意味著沒有事情發生，而是不照著因為有某些條件而導致的因果。於是 prevent 的 pre 可能是一種讓 event 不要發生的狀態，讓決斷等等都不要發生，沒有要讓它變成一個具體的東西，所以這個 pre 未必是某種 pre-individual。

主持人則認為這種最後的決斷比較不像 Deleuze，反而比較像 Althusser 最後的決斷，變成是一個命運，這部分又會到後結構主義不太談經濟結構的脈絡，可是這個一直會在那邊的到底是什麼就比較神秘。

涂教授也 counter-game 為概念的研究補充，有某種特殊的「玩」會使得一些對於完全 able（指聽力、手部觸覺等等）的遊戲玩家所熟悉的預設不見，會剝奪掉我們的某些感官與遊戲習慣，但這種「玩」這將對於經驗形成一種新的認識（awareness）。遊戲往往是針對 able 的人做設計，但 darkgame 這個遊戲把一些既有設定與操作模式變得較為不自然，或是讓聲音與反應之間對應出現錯置，這使得玩家的感官會在這個過程裡面被拉走，就是某種 prevent actualization 的活動，而這同時也是一種 prevent digitalization。然而，這樣的活動也不完全是一種 analog 式的，也同時也顯示出一種 prevent 的理論力道比 analog 強烈的可能性。

李教授在討論當中也回到書的最後一頁 Galloway 寫下結論的那個地方引述 Galloway 的話：“For the key to our destiny is no so much zeros and ones, but ones and twos, the one becoming two and the two returning as one”，並引用李安的新電影《雙子殺手》試圖進一步思考類比與數位的關係是否已經日趨模糊。

涂教授回應技術的層次確實已經超越數位或者類比的典範，除了李安的例子外、還有《復仇者聯盟四》裡鋼鐵人可以藉由技術年輕化而不需要再找一個新演員等等，所以我們可以重新思考數位與類比是不是一定是一種二元的組配，也許還存在其他的可能性。

討論二：

涂教授同時也對於邱彥彬教授提問：像這樣 Laruelle 這樣特殊的思想，如果是從 Benjamin 和 Agamben 來看的話會是怎麼樣的狀態？

邱教授認為從 preemption 的角度觀察，這可能類似 Bartleby 那樣的案例，是一種 conditional impossibility 或者無法用 digital 來理解的奇怪動作。prevent 的 pre 在這邊以一種不是因果關係的樣態存在，目的是要阻止 event 出現，而 Galloway 所謂的 the realm of analog 要從這個意義下去理解。

涂教授則回應他是把 analog 視為一個 gesture 或是某種具有 performative 意義的概念理解，指的是當我們拒絕數位這條路之後，存在著各式各樣的可能性，但 analog 是之一而非唯一的可能性，所以 the realm of analog 不是只有 analog 的層次而已。

此外，邱教授也補充，analog 和 digital 顯然是不同層次的東西，在這個意義下也不是要彰顯 actualization 的層次，所以仍然具有其理論力道，更像是開展更多除了 actualization 之外的可能性。

討論三：

最後，同學補充 Galloway 在先前在名為 “The Golden Age of Analog” 的演講影片裡面 (YouTube 上面可以看到)，有提到他如何從一個科幻小說虛構開始，將數位的概念與哲學傳統相連，並且也解釋了他對過去研究者區分數位／類比之概念的不同意等等，相關內容也許可以澄清教授們討論的問題，提供師長們參考。

「媒介」(Mediation) 研讀班第十一場

主辦：科技部人文社會科學研究中心

時間：108年11月16日(週六)

地點：台大校史館一樓外文系會議室

導讀人：吳建亨(清華大學外文學系副教授)

與談人：廖勇超(國立臺灣大學外國語文學系副教授)

研讀主題：「存世感性」的存取

研讀文本：Hansen, Mark B. N. *Feed-Forward: On the Future of the Twenty-First-Century Media*

研讀範圍：Introduction, 第3章

側記：楊志偉老師

本場次的主讀人是吳建亨教授，主持人則為廖勇超教授，主讀書目則為媒介理論家漢森(Mark B. N. Hansen)的《前饋：論二十一世紀媒體的未來》(*Feed-Forward: On the Future of the Twenty-First New Media*)一書。漢森本書所討論的主要關鍵字有三，分別為懷黑德(Alfred North Whitehead)、現象學與二十一世紀新媒體；而漢森撰寫此書的目的，即在於以懷黑德哲學理解二十一世紀新媒體，並透過二十一世紀新媒體重讀並改寫懷黑德哲學，藉此重塑現象學，開展「現象學的後現象學來生」(post-phenomenological afterlife) (*Feed-Forward* 27)。

二十一世紀新媒體、存世感性與前饋

開場的時候主持人廖勇超教授先從阿多諾(Theodore Adorno)的一篇短文〈論文作為形式〉(“Essay as Form”)開始，略談媒介與思考之間的關係。阿多諾認為，萬事萬物皆有媒介、皆處於受到媒介(mediated)的狀態，而思考亦然。然而，廖勇超教授認為，這也表示我們需要思考一件事，即「思考」本身是否因此受到了媒介的牽制，而這也表示思考成為立即性(immediacy，即去媒介或無媒介)與媒介(mediation)兩者辯證的場域。

接著，吳建亨教授則摘要《前饋》一書中的根本論點。吳建亨教授直言，漢森在《前饋》一書中，一方面試圖解釋懷黑德在二十一世紀的適切性，另一方面也希冀透過二十一世紀新媒體，重新理解懷黑德歷程哲學(process philosophy)，並修正其思想中所殘存的人類中心主義。對漢森來說，懷氏哲學在本體(ontology)的層面上，其實已藉由整體宇宙論或total situation的概念，大大地擴張了人類經驗的領域，讓人類經驗脫離了以主體感官(perception)為中心的傳統，並使人類得以重新認識自身作為整體物質網絡環境中的一個元素。職是，懷黑德的思想可以說是在二十一世紀新媒體出現之前，即已經以思辨(speculation)的方式，指向外於人類意識的經驗範疇——即漢森所謂的非感官性經驗(nonperceptual experience)或經驗物質底層。只是，漢森也認為，懷氏哲學仍具有某種人類中心主義，需要透過二十一世紀新媒體，才能加以修正，並開展非感官性經驗的本體意義與其影響人類行為的動能。

而在《前饋》一書中，漢森將非感官性經驗稱為「存世感性」(worldly sensibility)，用來指涉前於或外於人類意識與感官知覺的物質基底，作為高階(如人類)意識形成的條件，並在後者成形之後，仍影響、形塑後者。如此的想法，也有助於將主體(subject)重新理解為懷黑德所謂的「超體」(superject)，使得主體的根本源頭，不再是笛卡爾所謂的「我思」(I think)，而是存世感性，表示主體的主觀或主體性(subjectivity)，實際上是鑲嵌於某種客觀或客體性(objectivity)之中，或是客觀或客體環境作為主體誕生的條件、前提甚至是動力。透過此一論點，漢森企圖消解人類存在的優越性：人類存在體與非人類存在體、意識與物質同樣都是存世感性此一物質基底運作的結果。

另一方面，漢森在《前饋》中所謂的二十一世紀新媒體，包含生物與環境微感應器(micro-sensor)

以及網路社交平台與搜尋引擎，前者可以記錄到各種人類意識感官主體所無法感知、查覺到的生物與環境數據，後者則記錄主體各種行為模式，並將之數據化 (data-ify)。而吳建亨教授解釋，漢森之所以會用「前饋」一詞作為其著作書名，便在於這些感應器與網路平台所蒐集到的各種數據資料，其實提供了某種「數位洞見」(digital insight)，其所捕捉到人類無法所感知的經驗，可以前饋——向未來推送——至人類意識層次，打開人類意識經驗的侷限，並影響主體在未來的行為。換句話說，如漢森所言，二十一世紀新媒體其實亦提供了某種德希達與史提格勒所謂的「藥理補償」(pharmacology)，在打開人類經驗範疇、讓人類顯得失能的同時，又提供了使人類增能、或是影響人類行為的可能。

舊媒體 vs. 新媒體、過去與未來

然而，吳建亨教授也提醒，對漢森來說，二十一世紀新媒體與舊媒體有許多不可抹滅的差異。一方面，舊媒體（如書寫、錄音、攝影等）的存在很容易被人類察覺，其功能在於捕捉人類意識所未能察覺的過去經驗（這個過去可以是傳統意義上的過去，如幾天前，也就是與 remembrance 或 recollection 相關；也可以是包含在當下意識之內的過去，即意識內時間上先於當下瞬間的零點幾秒，也就是胡賽爾現象學所論的 retention），藉此取代或補強人類的官能。漢森認為，舊媒體雖然可以記錄到人類當下意識所無法知覺或記憶的部分，但其本質上是為人類所服務的、是用於記錄人類未曾經驗或未能記得的過去，藉此增強、擴充人類的當下意識與經驗。而就藥理補償意義來說，人類失能與增能的層次是相同的，媒體讓人類失能，人類因此或可以不記得或沒看見，但卻又同時替代人類完成相關任務，讓人類的記憶與知覺得以外部化，成為一種增能補強。

相對的，新媒體不再以人類為目的或中心，而是紀錄、呈現人類經驗的物質基底，如智慧型手機或手錶所記錄的人類生物特徵，包含腦波、心跳等，或是各種環境紀錄儀器所記錄氣壓、紫外線等環境數據。對漢森來說，這些生物與環境數據所體現的時間，是某種「感性運行的實質當下」(the operational present of sensibility)；更重要的，這些物質經驗或數據不僅呈現了人類意識所無法察覺的生物與環境當下變化，同時亦不再強調人類經驗與過去的關聯，而是強調未來，並以前饋的方式影響人類的未來：各種微感應器透過分析人類當下行為，可藉此預測、甚至影響人類的未來行為。因此，如果說二十一世紀新媒體仍具有某種藥理補償功能，其所涉及的失能與增能的層次並不相同：失能的部分，在於呈現人類無法經驗的層次，也就是漢森所謂的存世感性物質底層；增能的部分，則是讓人類經驗到存世感性的物質底層，但與舊媒體不同，如此的經驗只能以一種間接的方式發生——微感應器以資料數據捕捉存世感性，但人類依舊無法直接經驗到存世感性。另一方面，新媒體所提供的增能，與影響人類的行為有關，但此一影響與舊媒體不同：只能在未來發生、只能影響人類未來而非當下的行為。

另一方面，吳建亨教授也說明，對漢森來說，新舊媒體與資料或數據的關係實乃大相逕庭。舊媒體如電腦等主要的功能在於讀取資料（如電腦 ROM 的意思就是 read-only memory），但讀取的過程並不會造成資料的改變或增生；相較之下，新媒體不僅得以讀取或呈現存世感性物質基底經驗的數據，也會在讀取的過程中，在存世感性的層次中產生新的元素或數據，因此成為創造力的來源。

科技悲觀或科技樂觀主義

吳建亨教授也提醒，透過探討二十一世紀新媒體與存世感性對人類經驗的影響，漢森並非要拋棄人類與主體，而是企圖複雜化所謂的人類，並擴大主體的指涉範圍，藉此在去除人類中心主義的同時，發展某種後人類經驗本體。易言之，新媒體的作用仍然具有某種藥理作用：一方面作為毒藥，去除人類中心主義，一方面用作為良藥，打開與人類經驗相關、但無法為人類當下感知的存世感性經驗層次。這也表示漢森對於二十一世紀新媒體的態度，並不落入某種科技悲觀主義，譬如說只看見數據與監控的關係，而是強調數據的解放可能；然而，這不代表漢森就只是某種科技樂觀主義者，認為科技可以解決人類所臨的所有問題，而是持一種「審慎樂觀」的態度：如果能妥善運用二十一世紀新媒體所提

供的數據或數位洞見，那麼則有助於再造所謂的人類與主體。

但是，吳建亨教授也評論，從漢森所討論的各項案例，如臉書與潘特蘭(Alex Pentland)的社會指標(sociometer)實驗等，不免看出漢森的避重就輕，過於高估存世感性物質底層的動能，而遠遠低估了控制社會中各種機構，如國家、企業(如臉書)等對數據的控制，以及竄改媒體數據等行為。事實上，吳建亨教授強調，這些所謂的「竄改」，指得不僅是紀錄到數據之後再加以修改，同時也包含在紀錄數據的過程中，設計這些紀錄儀器與紀錄方式工程師的性別等因素，影響、決定數據產生的方式。換句話說，漢森雖然保留了人類的範疇，並複雜化所謂人類的概念，但如此的複雜往往只停留在本體的層次，而未能深化人類在倫理、政治等層面上與各機制(如國家、企業)協商的可能。

科技決定論

另一個值得討論的問題，是漢森對二十一世紀新媒體與存世感性的討論，是否呈現了某種科技決定論。李育霖教授認為，漢森一書所呈現，與其說是某種科技決定論，不如說是某種物質決定論；而吳建亨教授則認為，漢森的科技絕對論，或許介於有跟沒有之間：縱使是因為二十一世紀新媒體的出現，才得以捕捉、甚至如考古般挖掘(excavate)這些先於或前於人類意識的物質底層經驗，但我們亦可以依照懷黑德的路線，以哲學或理性思辨的方式，推測出感性存世的存在。此外，吳建亨教授也補充，漢森《前饋》一書中所談的數位，與讀書會前兩次所主讀的法蘭克林(Seb Franklin)以及蓋洛威(Alexander Galloway)所討論的數位在概念上不盡相同：法蘭克林與蓋洛威對數位的理解較為廣泛，指得是某種邏輯或運作模式、甚至是區分與辨別的行為，並在時序上將數位的出現推至十九世紀或更早(如古希臘)；而漢森對於數位的理解則較為狹義或直觀，就是二十一世紀的新媒體所記錄到的生物與環境微觀數據。

無論如何，如吳建亨教授重讀漢森引用懷黑德《歷程與實在》(*Process and Reality*)中的重要段落所示，對於懷黑德與漢森而言，主體已不若傳統哲學所設想，是對立、獨立於外在客體而存在。相反地，主體——無論是否為人類主體——的存在與形成皆依附在於客觀物質基底之中，為後者運作的效應(effect)，無法脫離後者，並時時刻刻受到後者影響與決定。換句話說，所謂的主體必須看作是某種流動而非恆常不變的過程，是某種相對、暫時而非絕對永恆獨立的存在；由此觀之的人類主體，因此必須理解為某種後人類主體。另一方面，新生成的主體也會反饋至環境——漢森所謂的存世感性——之中，並因為主體與客體環境之間的共構關係，深化了讓主體本身的個體性。雖然懷黑德與漢森並不否認意識等高階機制的存在，但從前者所談的哲學思辨或理性經驗，還是後者所借助的二十一世紀新媒體，讓我們所看到的，都是形塑、決定或影響這些高階機制的物質基底。

再現與湧現

接著，吳建亨教授則將討論帶往再現與湧現(emergence)議題之上。一方面，吳建亨教授援引廖朝陽教授對 representationalism 的討論，說明所謂的再現或 representation，其實本質上即為分割與界定意義的機制，而 representationalism 則似乎預設了各個獨立個體的先存，然後才產生個體之間的互動。然而，如吳建亨教授說明，對廖朝陽教授來說，representationalism 並不是種絕對的錯誤，並非只能對立於 non-representationalism；事實上，我們可以思考在 representation 與主體發生的過程中，層次與層次、系統與系統之間的翻譯關係。畢竟，所謂的人類與意識，其實是演化發展的結果，是選擇與區分的過程與結果，而如此觀點不僅呼應了懷黑德對意識的理解，也提供了我們重思人類、甚至重思後人類概念下的人類。意即，在如此框架之下，我們須重思在二十一世紀的新歷史情境中，一同發展的人類和科技與底層物質在關係上的糾葛與連動，而非單純陷入 representationalism vs. nonrepresentationalism、全有或全無的絕對對立之中。

另一方面，吳建亨教授則引入哈曼(Graham Harman)的提問，即如何從無區別性的物質底層演化出具有獨立性、區分性的人類意識。事實上，此一提問與漢森的論述亦息息相關：以漢森的語言來說，

即是意識如何從存世感性湧現而出。吳建亨教授認為，漢森在《前饋》一書中所呈現的湧現，是一種「弱湧現」：如果說「強湧現」一詞，指得是成形後的個體具有高度的獨立性，有別於客觀或客體環境而存在，那麼弱湧現則是個體（如主體、意識）在誕生之後，仍和客觀環境在微觀層次上互相纏繞，保持連結或影響。換句話說，漢森的論述其實回應著哈曼的提問：我們要關切的不只是存在體、主體與意識如何從無區分性的物質底層誕生，而是要進一步追問這些誕生後的存在體與物質底層如何保持連結與連動。

然而，吳建亨教授也指出，漢森的說法誠然具有某種理論正確，但卻也難以回應解放政治或齊傑克（Slavoj Žižek）等人的提問，即弱湧現的個體雖然與其生成環境條件息息相關，但卻也難以對環境造成有意義的改變，而無法造成如強湧現一樣的影響。同樣的問題用阿多諾的例子來解釋，就是在奧茲維許（Auschwitz）之後，詩如何還有可能——語言要如何超脫使其得以生成的情境與條件。另一方面，漢森的弱湧現概念，雖然有助於去除人類中心主義，可是仍難以解釋人類世中各種不平等關係或配置是如何產生，又如何讓這些處於主宰位置的配置，從忽略其底層生成條件，轉而承認其作為底層的一部分。

吳建亨教授認為，或許我們需要一種力（force）的理論，並思考這個力的理論所運作的層次。有一種看法是將本體即視為力，如漢森所謂的存世感性物質基底即有此一特色，其中微關係與動態即為一種力的展現。然而，這種本體「力學」理論會造成關係的自然化，並在無限上綱後被看作是政治解放可能後，在理論層次上產生難以克服的邏輯矛盾：如果本體之力被視為解決高階宰制關係或配置的答案，同時又被看作是一切存在體、包含高階宰制關係／配置的源頭，那何以這些問題關係／配置會得以發生，並在本體作用力不斷運行下持續產生？甚至，如果高階存在體如意識的形成，是選擇與區分等機制的產物，那麼各種微關係或存在體（如細胞、大腦神經元等）的改變，是否又真能造成高階存在體的改變？吳建亨教授認為，並非我們需要拋棄本體之力的構想，而是我們需同時構思如何翻譯此一本體之力，才能有效地解決高階機制所造成的宰制關係。

雙重性與客觀性

接著吳建亨教授進一步解釋二十一世紀新媒體的雙重性——即 aboutness 與 just-being：一方面新媒體（如微感應器）捕捉存世感性的運作，並將之轉換成人類高階意識可以理解的數據資料，此為新媒體的 aboutness；另一方面，新媒體在紀錄、捕捉存世感性內容的過程，不只是存取或記錄了存世感性，也會替存世感性增添了新的元素，這正是漢森認為二十一世紀新媒體所呈現的 just-being 與創造性來源。

更重要的，吳建亨教授藉此進一步說明，漢森對新媒體的論述如何修正了對客觀性的理解，讓觀察從人類進到某種後人類的模式。譬如說，就人類模式的觀察而言，觀察的主體與客體是分離的，前者處在超然、外於後者的狀態之下，被觀察的對象因此成為純然受到客觀觀察的客體或物體。然而，就後人類模式的觀察來說，觀察的主體——微感應器——和客體——即存世感性——是處在同一層次，主體本身也是客體的一部分，會在觀察的過程中替客體增加新的元素；換句話說，對漢森來說，在二十一世紀新媒體紀錄的過程中，aboutness 與 just-being 是一起發生的。

數據資本主義極其抵抗

導讀的最後，吳建亨教授則針對漢森書中所提到的數據資本主義（data capitalism）、數位控制與抵抗可能進行討論。漢森認為，二十一世紀新媒體微感應器不僅提供了數位洞見，間接地影響人類的行為，也同時被資本機制挪用成為新的控制技術，同樣間接地影響我們的行為。代表範例即為臉書與 Google：這兩者皆不會直接地命令或控制使用的行為，但會透過資料蒐集、分析與反饋的方式，間接地影響使用者行為，譬如說記錄使用者與他人對話的過程中所表達的喜好或需求，並將相關商品廣告呈現在使用者所瀏覽的網頁上，藉此影響使用者的行為模式。事實上，漢森認為，二十一世紀新媒體

誠然揭露了不同層次的時間性，包含感性的運行當下（operational present of sensibility）與感知的當下（present of perception），然而，資本主義卻會利用這兩者的差別，製造出資訊的不對稱——漢森稱之為「思考時間不均等原則」（the principle of nonequal deliberation time）——並藉此在使用者無意識或有意識之前，影響使用者的消費行為。

而吳建亨教授問到，面對資本主義挪用數位洞見來操弄使用者的消費行為，漢森是否有提出認為抵抗的辦法？吳建亨教授認為，漢森的確是有提出相關概念，並與舊的抵抗方式有所區別：如果說舊的抵抗方式，是如傅柯（Michel Foucault）或巴特勒（Judith Butler）所採取的路線，即透過挪用文化符號的方式進行，如在不消彌 homosexuality 既有負面意涵的情形下，挪用該字的意義，賦予其正面的文化意義，那麼漢森認為，這種抵抗方式在二十一世紀新媒體時代往往出現的太晚，只能在資本主義挪用數位洞見之後才能發生。然而，吳建亨教授認為，漢森對於數位洞見所提供的新抵抗可能實在著墨太少，未真的清楚說明要如何從臉書或 Google 奪回使用數位洞見的主動權。另外，從某些實例來看，如 MIT 與比利時魯汶大學的實驗等，發現可以利用 T-shirt 上的圖形（如動物圖形）來對抗 AI 數位監控技術，而這樣的案例可以看作數位式的文化符號挪用，因此舊抵抗方式似乎不若漢森所說，在二十一世紀已無其效用。

最後，吳建亨則回到潘特蘭，並藉此對漢森進行批評。如漢森在書中所述，潘特蘭的社會指標可以在開會時記錄下參與者非語言與非意識層次的生物反應特徵，並發現協商的決策與結果常常協商初期、在參與者還未開口前就已達成。換句話說，非語言、非意識對協商的影響遠大過於意識與語言的層次，而 sociometer 的紀錄則有助於參與協商時可以在相關層次的運作上改變自身行為。

對漢森來說，潘特蘭的社會指標實乃前饋的範例模型，並將潘特蘭所談的數位神經網絡（digital nervous system）與存世感性概念相類比；而這也是漢森與其他媒介理論家不同之處：漢森敢於使用常會受到媒介學者批評的理論詞彙，如 digital nervous system 或 social engineering 等。然而，吳建亨教授直言，這也是漢森問題最大之處。畢竟，漢森在《前饋》一書中，雖然將臉書視為數位資本主義的範例並大加批判，卻忽略了 Google 才是數位監控與操弄的大魔王，並對潘特蘭與 Google 的關係隻字未提。事實上，如同吳建亨教授提及學者祖波芙（Shoshana Zuboff）與麥新明（James Maxmin）的《監控資本主義的年代》（*The Age of Surveillance Capitalism*）一書中所說，Google 數位資本主義的運作，是在使用者未清楚認知的情況下，將使用者使用 Google 的相關數據持續保存，並挪用至使用同意書上未載明的用途；數據因此變成了某種賸餘（surplus）、變成了某種資本，而雖然 Google 在使用上是免費，但原因不是 Google 將其使用者視為客戶，而是將其看作數據的提供者或是原物料。無論如何，從同樣潘特蘭與 Google 的身上，祖波芙與麥新明所看到的行為賸餘（behavioral surplus）與漢森所看到的存世感性這種感性或經驗上的賸餘，形成了強烈的對比。

問題與討論

廖勇超教授首先回應，提到 Elon Musk 創立的 Neuralink，企圖將大腦外層接上感應器，讓腦部或肢體受傷的人，可以進行相對正常的活動。而楊志偉則回應，或許漢森跟德勒茲有清楚的差異，德勒茲所談的 deterritorialization 比較像是吳建亨教授所說，是透過本體之力或 ontological force 作為解放的來源，但這個來源並不反饋或生成某種類似意識主體的東西，而漢森則很明確的強調反饋到意識或人類主體的層次。同時，雖然漢森強調不同的現在，又強調數位所帶給人類的洞見，只能以前饋的形式發生，但某種程度上來說，這個前饋發生的時候，似乎還是有將不同的現在拉平的企圖。甚至，漢森對於人類意識主體到底要保留多少，在態度似乎有些猶疑不定。吳建亨教授則回應，漢森畢竟以現象學起家，所以在《前饋》一書中會盡量企圖保留意識、意圖等現象學相關概念，並發展後現象學式的現象學。然而，根據漢森在書中所提到的案例，如美國軍方企圖透過掃描軍事專家判讀衛星微影像時的大腦活動，並用電腦取代人類進行判讀，卻讓人不禁懷疑，這種情況是否還有保留人類意識的必要性；

甚至，漢森在《前饋》一書中，對所提到的例子討論不足，往往未能充分說明這些例證何以可以做為數位或新媒體的正面案例。

李鴻瓊教授則認為存世感性的模型，源自於生物運作狀況：身體本身即有各種無意識運作，而意識則在生物發展的過程中，會進行篩選等過程，分工合作，大腦因此無需處理所有的刺激。然而，如此演化是時間積累的結果，漢森直接將大腦／非大腦、意識／非意識的運作直接外部化至科技情境會產生論述上的漏洞：一方面，是否能真的這樣平移，其實有待商榷；另一方面，將原本是生物或身體底層無意識的運作直接交由機器取代，反而強化了異化的狀態。事實上，如此科技增能已經不是單純的擴大感知基礎，而是感知基礎的外部化與人工化，不僅無法讓意識的能力更為厚實，生命經驗也不會因此更加豐富。甚至，會因為無意識的外部化，讓無意識受到更為難以擺脫的控制，反而造成增能與失能兩者的極端化。邱彥斌教授則延伸說到，或許對於漢森來說，已沒有外部與內部的分野，而新媒體的增能／失能與演化也較無關聯；但意識如何 emerge 或產生，仍值得討論。而吳建亨教授則回應，漢森本身可能並未深究存世感性與演化的關聯，但在漢森書中所引用的懷黑德段落，則又與演化有所相關。

楊志偉則繼續提問，在《前饋》一書中，存世感性與數據兩者往往是畫上等號，然而，微感應器所觀測到的數據與存世感性的數據是否真的能看作是同一層次的經驗，似乎可以再行討論。吳建亨教授則回應，漢森所提出數據的 aboutness 比較好理解，但數據的 just-being、也就是如何影響到存世感性這個部分，漢森則未說明的非常清楚。

李育霖教授則延伸討論，漢森談意識、存世感性時用到了如 implication 這樣的字彙，實際上引用了萊布尼茲（Gottfried Leibniz）與德勒茲論 individuation 等思想脈絡；另外，漢森所談的二十一世紀新媒體，是否真的能直接媒介存世感性，而人與機器關係又為何、人在如此情境中又佔據什麼地位，值得進一步討論。吳建亨教授則回應，漢森雖有提到感性與感知的交錯或 overlap，但漢森所談的例子對於感知的層次著墨甚少，因此也無法談感知如何應對或挪用感性的層次。李育霖教授則說，漢森企圖用 superject 取代 subject，李鴻瓊教授認為，漢森其實是不談湧現或 emergence 的問題，反而懷黑德的哲學是有處理 emergence 的問題。而李育霖教授與吳建亨教授則回應，漢森多少還是有討論的 emergence 的問題，而吳建亨教授與李鴻瓊教授則同意，漢森如果有談所謂的 emergence 的話，是放在存世感性的層次上處理。