

BRUNO  
LATOUR

我們從未現代過

NOUS  
N'AVONS  
JAMAIS  
ÉTÉ  
MODERNES

ESSAI D'ANTHROPOLOGIE  
SYMÉTRIQUE

布魯諾·拉圖 著 余曉嵐、林文源、許全義 譯 王文基、王榮麟、傅大為、陳思廷、陳榮泰 校訂

L B  
A R  
T U  
O N  
U R

我們在自己生活周遭目擊到許多拉圖書中所描述的新興現象，  
從而感到訝異、興奮、疑慮、不安，  
因而可以由閱讀本書深化自己對這些現象的理解、網繆我們的對策。  
而我們曾在一個世紀以上的時間中被西方人視為不科學的、無法理解的他者，  
是以我們更有理由要從被排除在外的「他者」來閱讀本書，  
我可以向讀者保證，這將是一個最有啟發性而愉悅的閱讀角度。

——雷祥麟，《我們從未現代過》中文版序

本書當然在其原生地的社會時空、理論脈絡，與學術辯論中佔有一席之地。  
而如此大費周章地翻譯本書，並不只是為了引介。除了擴大本書的閱讀群，  
讓大家領略拉圖與ANT的思考路外，更希望讓讀者能帶有距離地思考這本書：  
不是生硬地吞下本書的論點，而是加以消化，  
並實際帶著這種視野，拓展對自身立足的社會處境的思考與實作。  
這也是對當前在地 STS 研究者的工作期許——理解與創造。

——林文源，《我們從未現代過》導讀

# NOUS N'AVONS JAMAIS ÉTÉ MODERNES

在孔恩的鉅作《科學革命的結構》出版五十週年的今天，閱讀拉圖的《我們從未現代過》，  
可以深切感受到「科技研究」(STS) 走過一段漫長而引人入勝的思想旅程。  
本書展現宏大的企圖心，以科學為切入點，進而企求全面檢討「現代性」這個核心問題。  
拉圖重新審視現代性論述中一系列的「大分裂」  
(自然 vs. 文化、主體 vs. 客體、事實 vs. 價值、現代的我們 vs. 傳統的他者)，  
從而得出「我們從未現代過」這個聳人聽聞，卻又全然不同於後現代主義的重要結論。

《我們從未現代過》的重要性，在於提出理解自然與社會存在關係的新本體論架構，  
這提供了人們另一種理解歷史與世界的方法。

本書法文版自 1991 年問世以來，迄今已被譯為二十多國語言，在二十年後終於來到中文世界。  
所謂的經典，是能讓不同世代的人在閱讀後都得到激盪與啟發，而《我們從未現代過》就是這樣一部遲來的經典。



群學



00380

9 789866 525605

ISBN 978-986-6525-60-5 定價380元

布魯諾·拉圖 著 余曉嵐、林文源、許全義 譯  
王文基、王榮麟、傅大為、陳思廷、陳榮泰 校訂

**BRUNO  
LATOUR**

我們從未現代過

**NOUS  
N'AVONS  
JAMAIS  
ÉTÉ  
MODERNES**

**ESSAI D'ANTHROPOLOGIE  
SYMÉTRIQUE**

Nous n'avons jamais été modernes  
Copyright © Editions La Découverte, Paris, France, 1991  
Complex Chinese Language copyright © 2012 Socio Publishing Co., Ltd.  
All rights reserved.  
2012年10月出版

國家圖書館出版品預行編目資料

我們從未現代過 / 布魯諾·拉圖 (Bruno Latour) 著 ;  
余曉嵐、林文源、許全義 合譯  
一版一台北市：群學，2012.10  
面：公分，含索引  
譯自： *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie  
symétrique*  
ISBN：978-986-6525-60-5 (平裝)

1. 科學哲學 2. 文明史 3. 現代化  
301 101017341

我們從未現代過

*Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*

作者：布魯諾·拉圖 (Bruno Latour)

譯者：余曉嵐、林文源、許全義

總編輯：劉鈞佑

編輯：黃恩霖

出版者：群學出版有限公司

地址：台北市中正區重慶南路一段 61 號 7 樓 712 室

電話：(02) 2370-2123

傳真：(02) 2370-2232

網址：<http://socio.com.tw>

電郵：[socialsp@seed.net.tw](mailto:socialsp@seed.net.tw)

郵撥：19269524 群學出版有限公司

封面：黃暉鵬

電郵：[weipeng.huang@gmail.com](mailto:weipeng.huang@gmail.com)

印刷：權森印刷事業社

電話：(02) 3501-2759

ISBN：978-986-6525-60-5

**著作權所有 翻印必究**

定價 380 元 2012 年 10 月 一版 1 印

# 目 錄

中文版序 / 雷祥麟	5
導讀 / 林文源	25
第 1 章 危機	57
第 2 章 憲章	79
第 3 章 革命	141
第 4 章 相對主義	211
第 5 章 重新配置	281
參考書目	309
索引	321

布魯諾·拉圖 著 余曉嵐、林文源、許全義 譯  
王文基、王榮麟、傅大為、陳思廷、陳榮泰 校訂

**BRUNO  
LATOUR**

**我們從未現代過**

**NOUS  
N'AVONS  
JAMAIS  
ÉTÉ  
MODERNES**

**ESSAI D'ANTHROPOLOGIE  
SYMÉTRIQUE**

Nous n'avons jamais été modernes  
Copyright © Editions La Découverte, Paris, France, 1991  
Complex Chinese Language copyright © 2012 Socio Publishing Co., Ltd.  
All rights reserved.  
2012年10月出版

國家圖書館出版品預行編目資料

我們從未現代過 / 布魯諾·拉圖 (Bruno Latour) 著 :

余曉嵐、林文源、許全義 合譯

一版一台北市：群學，2012. 10

面：公分，含索引

譯自： *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie  
symétrique*

ISBN：978-986-6525-60-5 (平裝)

1. 科學哲學 2. 文明史 3. 現代化

301

101017341

---

我們從未現代過

*Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*

作 者：布魯諾·拉圖 (Bruno Latour)

譯 者：余曉嵐、林文源、許全義

總編輯：劉鈞佑

編 輯：黃恩霖

出版者：群學出版有限公司

地址：台北市中正區重慶南路一段 61 號 7 樓 712 室

電話：(02) 2370-2123

傳真：(02) 2370-2232

網址：<http://socio.com.tw>

電郵：[socialsp@seed.net.tw](mailto:socialsp@seed.net.tw)

郵撥：19269524 群學出版有限公司

封 面：黃暉鵬

電郵：[weipeng.huang@gmail.com](mailto:weipeng.huang@gmail.com)

印 刷：權森印刷事業社

電話：(02) 3501-2759

ISBN：978-986-6525-60-5

著作權所有 翻印必究

定價 380 元 2012 年 10 月 一版 1 印

## 目 錄

中文版序 / 雷祥麟	5
導讀 / 林文源	25
第 1 章 危機	57
第 2 章 憲章	79
第 3 章 革命	141
第 4 章 相對主義	211
第 5 章 重新配置	281
參考書目	309
索引	321



## 中文版序

# 《我們從未現代過》的三個意義

雷祥麟  
中央研究院近代史研究所副研究員  
暨陽明大學科技與社會研究所副教授

比較《我們從未現代過》與孔恩（Thomas Kuhn）在 1962 年出版的鉅作《科學革命的結構》（*The Structure of Scientific Revolution*），<sup>1</sup> 我們不禁會感到在這三十年之間，科技研究（science and technology studies）曾走過何等長遠而又引人入勝的旅程。就如同孔恩在全書第一行中所指出的，他寫作《科學革命的結構》一書的目的，就在於「對我們所深信不疑的科學形象，造成一個決定性的變化」。雖然該書曾引發深遠而又廣泛的影響，甚至可能是二十世紀人文科學界屈指可數的長銷書，<sup>2</sup> 但是全書的焦點仍然侷限於挑戰傳統的科學形象（image of science）。相較之下，

《我們從未現代過》一書的企圖心卻遠遠超過對科學的關懷，該書的切入點是科學，但它的目標卻是全面檢討現代性（modernity）這個核心問題。透過晚近科技研究對於科學的突破性理解，這個領域內最具原創性的學者布魯諾·拉圖（Bruno Latour）<sup>3</sup> 藉此重新審視現代性論述中一系列的大分裂（Great Divide），像是自然 vs. 文化、主體 vs. 客體、事實 vs. 價值、現代的我們 vs. 傳統的他者，從而得到「我們從未現代過」（We Have Never Been Modern）這個聳人聽聞，但又全然不同於後現代主義的重要結論。由於全書的企圖就在於揭示出科技與宗教、文化、藝術、政治之間有著現代性論述中無從想見的密切關連，因此本書並不是科技研究的入門書，<sup>4</sup> 相反地，它是一個對於領域外眾多好學深思的朋友們的邀請：邀請大家一起來探索彼此的關懷間千絲萬縷的連繫，共同來省思為何至今我們仍對這些關連視而不見；更重要的是，共同來揣想一個能看到它們的新視野，將可幫助我們創造一個什麼樣的新的世界。

《我們從未現代過》是一個既曖昧而又令人疑惑的書名，它當然不可能意味著現代世界從來不曾存在過，或是宣稱無數學者先前關於現代性的細緻討論都是虛幻不實的。為了初步瞭解這個書名的意義，我們必須先要注意到拉圖極有創意地使用「憲法」這個比喻來理解現代性，因此他稱之為現代性的憲章（Modern Constitution）。<sup>5</sup> 簡單

地說，許多國家的憲法中明文規定司法與行政的分立，這個制度性的規定在許多時候有著一定的效力，它一方面侷限了法官與政治人物間公開的、制度性的互動，另一方面，又將他們間綿密的往來推擠到台面下，隔離於公眾意識之外，因而該國人民會覺得自己的確身處於這樣一個雙權分立的現代社會之中。由拉圖的角度看來，許多現代性的大分裂都可以類比為這種法律規定的分立，它使我們不斷地看到科技獨立於社會文化之外的事例，卻將兩者間的交引纏繞排除到公眾的視野之外。當然，正是在這兩者的類比之下，我們反而會感到從不曾明文規定的「現代性的憲章」的力量，其實遠比各國的憲法要來得有效而深刻，因為無數的人們與媒體報導都會指出法官與政治人物的宴飲勾結，但是很少人能夠想像科學事實如何能夠與文化價值密切相關。

基於憲章的這個比喻，《我們從未現代過》至少有三個意義。

第一、雖然在許多時候，我們的行動模式確實拳拳服膺於這個規範性的憲章，但科技實作中卻總是也同時充滿著許多這個憲章所不容許的、因而視而不見的活動，人們不斷地把這些理論上應該斷然分隔的不同領域結合在一起（拉圖所謂「轉譯」〔translation〕、「中介」〔mediation〕、「網路」〔network〕），創造出混種物（hybrid）之後，又再

將它們純化分離（purification），而還原回到截然分立的兩軸（例如自然 vs. 社會），於是由結果看起來，我們彷彿一直存活在這種二元分立的現代世界之中。<sup>6</sup> 科技研究這個領域最大的貢獻，就在於考掘出這些憲章所不容許的活動；更重要的是，科技研究不是爆料或爬糞，它並不把這些憲章所不容的活動當成醜聞或是病理的現象。相反地，科技研究指出，正是因為有著這些為憲章所不容許的（是以視而不見的）活動的支撐，現代性憲章才能夠有效地運作並規範我們的生活，並帶來人們所稱頌的一切的現代化的成就與進步。值得注意的是，雖然實作與憲章間有著這樣的深刻的不一致，但由拉圖的角度看來，直到不久之前為止，這兩者之間的關係都還稱得上是一種運作良好的、具有功能性的關係。為了突出現代世界自十七世紀興起以來，我們的行為根本沒有全然符合現代性憲章的規範，而且永遠不可能符合（因為那些行為不符合規範，卻有重要功能），拉圖才斷然指出「我們從未現代過」。這當是本書書名第一個意義。

不過，「我們從未現代過」並不只是對於過去歷史的新視野與新領悟，它更涉及對於當下時代的判斷與未來歷史的展望。由拉圖的角度看來，由於越來越多不為現代性憲章所容許的混種物紛紛湧上檯面、甚至成為公共爭議的焦點，曾經一度可以運作的制度勢必面對嚴苛的挑戰，而走

到需要徹底改弦易轍的歷史關頭。<sup>7</sup>有趣的是，拉圖並不據此宣布一個新的大分裂或是「後現代」，相反地，他的主張是，只要我們能認識到原本「現代性」的斷裂就不是全然真實的，從而去共同、公開地面對那些在現代性憲章中泯滅不見的混種物與交引纏繞的實作（*entangling practice*），我們就可以處理當前新局的挑戰。本書書名的第二個意義就在於由現在開始，我們不可能、也不應當再繼續信守現代性憲章的規範<sup>8</sup>；簡單地說，「我們將不再繼續現代下去」，是以它同時是一個對當下時代變遷的診斷以及因應的方略。

請容我在此提供一個有些簡化的例子，以使讀者有一點具體的感覺。在關於基因改造食物（*genetic modified organisms, GMO*）的辯論中，有一種很常見的辯論方式就是聚焦於「基因改造」這個技術與改造而生的混種物，辯論它們究竟是屬於自然還是不自然的現象與過程。主張GMO屬於自然的人會說，自然界中本來就有混種的現象，而主張不自然的人士則會強調自然界的混種過程所花的時間非常漫長，因而對相關物種與環境的衝擊都極為有限，相較之下，「基因改造食物」所涉及的人為、瞬間完成的混種仍是不自然的。這個辯論中，雙方都企圖訴諸「自然的道德權威」（*moral authority of nature*），彷彿只要是自然的，我們就一定可以、且應當接受，而不需要過於擔

心「基因改造食物」這個新混種對社會或環境的可能衝擊，所以辯論的關鍵點在於「基因改造食物」究竟是屬於「自然」還是「人爲、社會」。我想這個辯論方式，應當十分接近於拉圖所謂的現代論的立場，辯論重點在於決定混種物屬於「現代性大分裂」的兩個陣營中的哪一個。<sup>9</sup>

恰成對比的，另一種討論的方式，是把「基因改造食物」當成一種由「科技／自然」與「社會／人爲」共同支持出來的混種物，我們不會斤斤計較於它是否真屬於「自然」，反而會仔細檢視它的哪一個技術性的特徵，會產生什麼樣的社會效應，對此，我們希望見到什麼樣的規範、甚至改造？一個具體的好例子就是由英國 STS 學者 Brian Wynne 等人參與的調查，他們企圖找出人民對 GMO 感到憂慮的真正原因，透過深度訪談，他們發現人民願意接受合理的風險，但承受這個風險必須有助於社會公義。生技公司宣稱 GMO 可以解決第三世界的飢荒，但同時卻在 GMO 內植入使種子自動失效的裝置。由於農民必須每年重新向生技公司購買種子，GMO 將使全球農業更進一步地被少數跨國公司掌控，其社會效應絕不是減少飢荒。在訪談中，許多民眾表示，如果生技公司取消這個裝置，他們便比較願意為減少飢荒而承擔 GMO 的未知風險。Brian Wynne 等人的訪談闡明了原本隱晦不彰的社會價值，迫使科技與企業界面對本身關於社會的錯誤假設，從而轉化

GMO 爭議的主軸，更可能從而改變這個混種物的具體物質特性與社會效應。<sup>10</sup>

最後，值得特別一提的是，拉圖把變遷的起點訂在 1989 年，這不止是因為柏林圍牆於當年倒塌，更不止是因為六四天安門事件，而是因為在當年史無前例地出現了以全球環境狀況為主題的會議。相較於 1993 年拉圖以新聞報紙中對於臭氧層的破洞的科學爭議揭開全書的扉頁，等到高爾 2007 年以《不願面對的真相》榮獲諾貝爾和平獎時，我們不得不承認拉圖的確在十多年前就指出了科技研究者所應當凝神關注的全球性新興現象。

第三個意義：「我們」，從未現代過？

《我們從未現代過》第三個意義在於，如果連 *We Have Never Been Modern* 一書的英文（乃至其他歐洲語文）讀者也從未真正現代過，連他們也從未壟斷關於自然的真理，那麼所謂現代文明與前現代原始文化間無法溝通的大分裂當然便難以維繫了。雙方很可能沒有現代性論者所斷言地那麼截然的不同，彼此要平等對待、相互欣賞與學習是可能的，而且並不需要付出採取文化相對主義（*cultural relativism*）的慘重代價。但是，當您在書店中看到書名《我們從未現代過》，特別是它來自法國巴黎的作者時，不知道您會不會心生疑惑：拉圖所謂的「我們」是指誰呢？究竟包不包括正在翻閱本書中譯本的華文讀者呢？

這個看起來頗為天真的問題，其實很合理而且值得深究。歷史上有太多以「我們」為名的文獻，事實上都是高度排他性的。以美國獨立宣言為例，宣言前言開宗明義就說「我們以為這些真理是不證自明的：凡人生而平等，秉造物者之賜，擁有多種不可讓渡的權利，包含生命權、自由權、與追尋幸福之權」。聽起來「我們」談及所有的人，這兩字也理應包含所有的人類，但是大家都知道，就連負責起草宣言的湯瑪斯·傑佛遜（Thomas Jefferson, 1743-1826），一生中都擁有超過 600 名的奴隸，這些奴隸何嘗擁有生命權？當年美國人七月四日齊聲誦讀「我們」如何如何之際，真正不證自明的是，有許多環繞身邊的人都被排除在「我們」之外，而是不證自明的「他者」。

我們這些中譯本的讀者，究竟是不是作者拉圖心中的「我們」呢？這涉及本書書名的第三個可能意義，也是一個需要小心探索的問題，隨著答案的不同，我們也將會以十分不同的方式來理解與使用這本書中令人耳目一新的觀點。

在過去兩百年之中，正是本書主題的「科學」，劃下了區分「現代西方」與「傳統東方」的大分裂。1793 年英國首次派遣大使馬戛爾尼（George MaCartney, 1737-1806）率領使節團來到大清國（那時「中國」一詞還沒有被用來翻譯 China），<sup>11</sup> 希望與清朝建交通商。充滿自信的乾隆皇帝

毫無興趣地回應說：「天朝物產豐盈，無所不有，原不藉外夷貨物以通有無。」早已預見即將面對這樣一個自我感覺良好的大清國，馬戛爾尼使節團在出發前特別準備了一個巨大的熱氣球，<sup>12</sup> 他們相信「只要能讓熱氣球漂浮在北京城的上空，全中國就會知道西方的優越性」。<sup>13</sup> 可惜由於和珅的阻止，馬戛爾尼無法在北京施放熱氣球，是以乾隆朝的中國人錯過了一個當場領略到「他們」是何等優越的機會，也因此東亞的人們則在多年之後，才以更痛苦也更加羞辱的方式，瞭解到彼此是何等的不同。



英國時事評論家 James Gillray (1792) 所描繪的馬戛爾尼晉見乾隆皇帝的銅板畫，圖像中央就是帶到北京的熱氣球。

就如馬戛爾尼所早已預見的，東西方不同的關鍵，就在於科技。他們西方人因擁有科技而跨越歷史的分水嶺，成爲現代人；而我們爲了追求現代與科技，幾乎必須揚棄我們所曾經擁有而感到自豪的一切，包括宗教、文化、傳統、習俗。我們不妨回想一下，東亞現代史上有多少先行者就是以揚棄傳統並擁抱現代科技而知名的，想想福澤諭吉（1835-1901）在自傳中對漢醫的不齒，<sup>14</sup> 小學課本中孫中山扭斷泥偶的手臂而破除迷信，後來曾任台大校長的五四運動領袖傅斯年曾說他寧死也不請教中醫，<sup>15</sup> 甚至當年台灣人對日本殖民的最大的肯定也來自現代衛生，<sup>16</sup> 學者因而名爲「殖民現代性」。<sup>17</sup>

經過一個多世紀的漫長追趕，經過幾個世代的仁人志士以發展科技作爲畢生志業之後，就在我們終於覺得幾乎要追上他們的科技發展時，拉圖居然跳出來說——「他們」從來沒有現代過，這不是很像一個近乎惡質的玩笑嗎？

正好相反，這使中譯本讀者多了一個理由、並多了一種方式來閱讀這本極有挑戰性的書。一方面，基於科技在我們生活中無所不在的影響力，我們是不折不扣的現代人，爲此我們極有理由關心前述兩個意義下的「我們從未現代過」。我們也在自己生活周遭目擊到許多拉圖書中所描述的新興現象，從而感到訝異、興奮<sup>18</sup>、疑慮<sup>19</sup>、不安，因而可以由閱讀本書中深化自己對這些現象的理解、綢繆我

們的對策。另一方面，不可否認地，就在不久之前，我們曾在一個世紀以上的時間中被西方人視為不科學的、無法理解的他者，我們之中的進步分子也曾為此不斷地以「迷信」、「落伍」來撻伐自己的同胞，直至今日我們之中仍還有許多人採用未經科學檢證的風水、收驚、傳統醫療與民俗療法，是以我們更有理由要從被排除在外的「他者」的角度來閱讀《我們從未現代過》這本書。身為中醫現代史的研究者，我可以向讀者保證，這也會是一個最有啟發性而愉悅的閱讀角度。<sup>20</sup>

（本文曾發表於《科技、醫療與社會》卷十（2010），頁 221-36）

## 註釋

- 1 2012年正好是《科學革命的結構》一書出版五十週年，因而有許多回顧的活動與專輯。陳瑞麟與傅大為正在編輯《「科學革命的結構」五十年：從 HPS 到 STS》會議論文集，此外傅大為也為 *East Asian Science, Technology and Society: An International Journal* 單獨編輯了 "The semi-centennial of Structure and East Asian STS" 的專輯，即將於年底刊出。
- 2 截至 1990 年 6 月 31 日，光是《科學革命的結構》的英文版便已經售出 74 萬本。Hoyningen-Huene, *Reconstructing Scientific Revolution: Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science*, xv.
- 3 關於拉圖和他的研究，除了可以參考本書譯者林文源教授的導論之外，還可以參考拉圖著，林宗德譯，雷祥麟校定，〈給我一個實驗室，我將舉起全世界〉，以及拉圖在台北的演講〈直線進步或交引纏繞？人類文明長程演化的兩個模型〉，雷祥麟譯，這兩篇文章都已收入吳嘉苓、傅大為、雷祥麟編，《科技渴望社會》。另外譯為中文的，還有一篇拉圖與研究生間十分有趣的假想的對話，拉圖著，傅憲豪、周任芸、陳榮泰譯，傅大為校定，〈一個（有點）

蘇格拉底式的對話)。關於拉圖所倡導的「行動者網路理論」(actant network theory, 簡稱 ANT), 可以參考林文源的理论性專文, 〈論行動者網路理論的行動本體論〉, 以及陳瑞麟, 《科學與世界之間》, 頁 221-251。此外, 邱大昕教授使用 ANT 理論, 以細膩的筆法清楚地描繪出由 1990 年「殘障福利法」在台灣公佈實施以來, 各種無障礙設施如何變成無功用的「殘障設施」的演變過程, 那是一篇能夠令讀者笑中帶淚的動人論文。邱大昕, 〈「殘障設施」的由來: 視障者行動者網路建構過程分析〉。

- 4 如果讀者在閱讀本書之餘, 也對「科技研究」這個領域產生更大的興趣, 我願意提供下面幾項適合入門的中文參考著作, 除了註 2 中已提及的拉圖相關作品之外, 可以參考同為群學出版社所出版的 Sergio Sismondo 著, 林宗德譯, 《科學與技術研究導論》(*An Introduction to Science and Technology Studies*), 以及吳嘉苓、傅大為、雷祥麟編, 《科技渴望社會》與《科技渴望性別》; 成令方主編, 傅大為、林宜平協編, 《醫療與社會共舞》; 陳恆安、郭文華、林宜平編, 《科技渴望參與》, 這兩個讀本收集了許多可讀性極高的本土個案, 以及楊谷洋、陳永平、林文源、方俊育編, 《科技社會人》, 這是一個國內 STS、社會人文、與工程研究者合作撰寫的本土工程相關個案集。
- 5 反過來說, 本書最引人爭議之處也正在於這一點, 當拉圖將「現代性」重新定義為「現代性憲章」之後, 他針對現代性憲章的分析與批評真的適用於傳統關於現代性的論述嗎? 拉圖會不會只是在批評一個自己建構出來的稻草人呢? 拉圖所謂的「現代性憲章」與以往關於「現代性」的無數論述之間的關係究竟為何呢? 參見 Martin Kusch 的書評, pp. 125-126。筆者並不同意 Kusch 教授的意見與判斷, 但我覺得他提出了一個值得本書讀者仔細思考的核心問題。
- 6 關於這種二元分立的現代世界的形成, 特別是科學如何被隔離於政治之外的歷史過程, 拉圖極為借重在《科學革命的結構》之後最具突破性的科技史研究成果, 就是 Shapin and Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and Experimental Life*。非常幸運地, 該書已有一本信實可讀的中文譯本與王文基教授所撰寫的導讀〈顯而易見〉, 蔡佩君譯, 《利維坦與空氣泵浦》。由於《我們從未現代過》的核心論點就是由拉圖對《利維坦與空氣泵浦》一書所撰寫的書評所發展出來的, 所以我也附上拉圖書評的出處以供讀者參考, Latour, "Postmodern? No, Simply Amodern! Steps Towards An Anthropology of Science," pp. 145-171。

- 7 自從拉圖 1993 年發表本書以來，這樣的例證越來越多，也有極多相應的對策，可以參考雷祥麟，〈劇變中的科技、民主與社會：STS [科技與社會研究] 的挑戰〉。
- 8 拉圖將它所提倡的立場，稱為「非現代」(non-modern) 的立場，這個立場與現代論有相同之處，因為兩者同樣接受現代性憲章，但又有不同之處，因為非現代論者不完全信守現代性憲章的規範，而公開地、正式地面對憲章中視而不見的混種物與交引纏繞的實作，這是現代論者所不會採取的態度與作法。由於兩者間有現代性憲章這個共同點，所以兩者間的關係，並不是一個大分裂，而有相當的延續性。另一方面，雖說「我們從未現代過」，但這並不表示我們就此逆轉時鐘退回前現代 (pre-modern)，相反地，我們仍然珍惜前現代所沒有的一系列現代性區分 (自然 vs. 文化) 等等，只是在將新生的混種物「純化」而「收納入」自然或文化之前，我們對於即將加入我們的混種物，要給予充分而公開的檢視、討論、規範乃至改造，希望藉此可以延緩它們加入的速度並減少對社會的不良影響。
- 9 Reiss and Straughan, *Improving Nature? The Science and Ethics of Genetic Engineering*, pp. 59-64.
- 10 關於「自然的道德權威」，參見 Daston and Vidal, *The Moral Authority of Nature*。關於 GMO 的個案研究，Brian Wynne 於 2002 年來台為「科技、環境與民主」夏令營主講的現場錄音，"The Genetic Manipulation Controversy in Europe and the US"，請至 <http://sts.nthu.edu.tw/tsts/wynne.htm> 下載。這個 GMO 的個案我曾在另一篇文章中引用，雷祥麟，〈代序：相互渴望的科技與社會〉，特別是頁 11-12。
- 11 Kirby, "When Did China Become China? Thoughts on the Twentieth Century."
- 12 關於熱氣球如何在法國大革命前後成為啓蒙運動最具體的象徵，請參看 Darnton, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*, pp. 20-24.
- 13 Peyrefitte, *The Collision of Two Civilizations: The British Expedition to China in 1792-4*. 轉引自 Fitzgerald, *Awakening China: Politics, Culture and Class in the Nationalist Revolution*, p. 46.
- 14 福澤諭吉作，楊永良譯，《福澤諭吉自傳》，頁 115-116。
- 15 傅斯年宣稱：「我是寧死不請教中醫的，因為我覺得若不如此，便對不住我所受的教育。」傅斯年，〈所謂「國醫」〉，頁 303-308，特別是頁 307。
- 16 《台灣民報》於 1925 年元旦以〈當局的衛生設施〉為題發表社論，文中直

言：「我們現在回顧督府治台三十年間的政績，自頭至尾，使我們最可稱讚的，便是衛生方面的設施這點吧！」引自劉士永，〈「清潔」、「衛生」與「保健」——日治時代台灣社會公共衛生念之轉變（修訂稿）〉，頁 301。

- 17 Lo, *Doctors within Borders: Profession, Ethnicity and Modernity in Colonial Taiwan*；范燕秋，《疫病、醫學與殖民現代性——日治台灣醫學史》。
- 18 例如公衛專家相信如果將女性主義的視野與敏感度引入流性病學研究之中，這些進步價值不僅不會扭曲科學，反而有助於促生出更好的科學 (better science)。具體的案例，請參見林宜平，〈女人與水：由性別觀點分析 RCA 健康相關研究〉。或者如洪朝貴教授等自由軟體的推動者，自始就明白他們努力的目標不只是推廣一種有著良好社會效應的科技產物，更同時是在推動一種具有進步性的人生理想與社會關係，我願意特別推薦理工專業的朋友去探訪洪教授網頁，<http://saturn.stu.edu.tw/~ckhung/>，其中不僅有許多內容鮮活、令人耳目一新的短文與演講，更可以看到在一個資訊管理的教授的眼中，科技有著何等豐富的社會意義與可能性。
- 19 自從德國納粹提倡優生學乃至戰敗以來，「種族」(race) 這個生物決定論的概念已經成為眾所周知的禁忌。美國體質人類學學會 (American Association for Physical Anthropology) 曾於 1996 年發表關於「種族的生物面向」(biological aspects of race) 的聲明，仍憂慮地指出：「舊的種族概念持續成為支持制度性歧視的社會慣習。」然而晚近在美國卻有人以族群的生物性差異為基礎，而要求對於非洲裔美國人進行單獨的新藥測試，這種測試無疑地會有強化非洲裔美國人是一種不同於其他美國人的生物性的種族的危險效果，然而鼓吹這種臨床測試的人士卻以為這是一種少數族裔的權益，他們需要被獨立地測試，以找到最合適他們的新藥。事實上，美國食品藥物管理局 (Food and Drug Administration, FDA) 已於 2005 年 6 月核准第一個針對個別族群的藥物，就是專供非洲裔美國人使用的心臟藥 BiDil，是以引起廣泛的爭議與抵制。有趣的是，日本政府也以日本人是一個不同於歐美的種族 / 民族為理由，而要求所有歐美新藥在日本上市前，必須針對日本人進行獨立的安全性測試。更有甚至，學者已注意到，「台灣生物資料庫」以九零年代才在台灣確立的「四大族群」作為收集樣本的架構，會有將族群「基因化、本質化」的危險，因而可能與台灣的族群政治產生不可測的互動關係，值得參與的科學家以戒慎恐懼的態度來對待。但是問題複雜困難之處，就在於在近年來歐美種族 / 族群概念的重新引入生物醫學之中的原因，不但不完全是傳統生物種族主義的復活，反而是差異政治 (Politics of Difference) 的重大反

轉，代表一種新價值，即 Steven Epstein 所說的 Inclusion，因而難以以傳統的立場斷然回應。相關討論請見 American Association for Physical Anthropology, "Aapa Statement on Biological Aspects of Race." 關於 BiDiI 與美國的情形，參看 Epstein, *Inclusion: The Politics of Difference in Medical Research*. 關於日本的情形，參看 Kuo, "Understanding Race at the Frontier of Pharmaceutical Regulation: An Analysis of the Racial Difference Debate at the ICH." 關於台灣生物資料庫的研究，參看蔡友月正在進行的研究，〈生物醫學化的族群論述：台灣生物資料庫中的四大族群〉("Genetizing Ethnicity: A Study of the Taiwan Biobank")，報告於「醫療、科技與台灣社會工作坊」，2009年11月20日，中研院社會所。

- 20 關於使用拉圖的 ANT 理論來研究並反思「中醫藥的科學化」的相關個案，可以參考拙作 Sean Hsiang-lin Lei, "From Changshan to a New Anti-malarial Drug: Re-networking Chinese Drugs and Excluding Traditional Doctors"，該文已譯為中文，請參見雷祥麟著，林盈秀譯，〈常山：一個「新」抗瘧藥的誕生〉；此外，拉圖關於「現代性的大分裂」的分析，更可以幫助我們解答台灣醫學史上一個明顯的謎題，那就是作為台灣醫學現代性代表人物的杜聰明博士，為何竟持續一輩子地推動被視為「落後、不科學」的漢醫醫院計畫呢？參看雷祥麟，〈杜聰明的漢醫藥研究之謎：兼論創造價值的整合醫學研究〉。

## 參考文獻

### 中文部分

拉圖 (Bruno Latour) (2004a)，〈直線進步或交引纏繞？人類文明長程演化的兩個模型〉，雷祥麟譯，見吳嘉苓、傅大為、雷祥麟編，〈科技渴望社會〉。台北：群學，頁 79-105。

—— (2004b)，〈給我一個實驗室，我將舉起全世界〉，林宗德譯，雷祥麟校訂，見吳嘉苓、傅大為、雷祥麟編，〈科技渴望社會〉。台北：群學，頁 219-263。

—— (2008)，〈一個 (有點) 蘇格拉底式的對話〉，傅憲豪、周任

- 芸、陳榮泰譯，傅大為校定。《科技、醫療與社會》6: 201-230。
- 王文基 (2006)，〈顯而易見〉，見史蒂文·謝平 (Steven Shapin)、賽門·夏佛 (Simon Schaffer) 著，蔡佩君譯，《利維坦與空氣泵浦》。台北：行人。
- 成令方主編，傅大為、林宜平協編 (2008)，《醫療與社會共舞》。台北：群學。
- 吳嘉苓、傅大為、雷祥麟主編，「台灣科技與社會網路計畫群」編譯 (2004a)，《科技渴望性別》。台北：群學。
- (2004b)，《科技渴望社會》。台北：群學。
- 林文源 (2007)，〈論行動者網路理論的行動本體論〉。《科技、醫療與社會》4: 65-108。
- 林宜平 (2006)，〈女人與水：由性別觀點分析 RCA 健康相關研究〉。《女學學誌：婦女與性別研究》21: 185-212。
- 邱大昕 (2008)，〈「殘障設施」的由來：視障者行動者網路建構過程分析〉。《科技、醫療與社會》6: 21-67。
- 洪朝貴教授網頁 <http://saturn.stu.edu.tw/~ckhung>
- 范燕秋 (2005)，《疫病、醫學與殖民現代性——日治台灣醫學史》。台北：稻香。
- 陳恆安、郭文華、林宜平編 (2009)，《科技渴望參與》。台北：群學。
- 陳瑞麟 (2003)，《科學與世界之間》。台北：學富。
- 傅斯年 (1980)，〈所謂「國醫」〉，見傅斯年撰，陳槃等校訂，《傅斯年全集第六冊》。台北：聯經，頁 303-308。
- 楊谷洋、陳永平、林文源、方俊育編 (2010)，《科技社會人—— sts 跨領域新視界》。新竹：交大。

- 瑟吉歐·西斯蒙都 (Sergio Sismondo) 著，林宗德譯 (2007)，〈科學與技術研究導論〉 (*An Introduction to Science and Technology Studies*)。台北：群學。
- 雷祥麟 (2002)，〈劇變中的科技、民主與社會：sts [科技與社會研究] 的挑戰〉。《臺灣社會研究季刊》45: 123-171。
- (2004)，〈代序：相互渴望的科技與社會〉，見吳嘉苓、傅大為、雷祥麟編，〈科技渴望社會〉。台北：群學，頁 7-17。
- (2010)，〈杜聰明的漢醫藥研究之謎：兼論創造價值的整合醫學研究〉，《科技、醫療與社會》11: 199-284。
- 福澤諭吉作，楊永良譯 (2005)，〈福澤諭吉自傳〉。台北：麥田。
- 劉士永 (2008)，〈「清潔」、「衛生」與「保健」——日治時代台灣社會公共衛生念之轉變 (修訂稿)〉，見李尚仁編，〈帝國與現代醫學〉。台北：聯經。
- 蔡友月 (2009)，〈生物醫學化的族群論述：台灣生物資料庫中的四大族群〉 ("Genetizing Ethnicity: A Study of the Taiwan Biobank")。醫療、科技與台灣社會工作坊。中研院社會所。

## 英文部分

- American Association for Physical Anthropology (1996). Aapa Statement on Biological Aspects of Race. *American Journal of Physical Anthropology* 101: 714-715.
- Darnton, Robert (1968). *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*. Cambridge: Harvard University Press.
- Daston, Lorraine and Fernando Vidal (2004). *The Moral Authority of*

- Nature*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Epstein, Steven (2007). *Inclusion: The Politics of Difference in Medical Research*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Peyrefitte, Alain (1993). *The Collision of Two Civilizations: The British Expedition to China in 1792-4*. London: Harvill. 轉引自：Fitzgerald, John (1996). *Awakening China: Politics, Culture and Class in the Nationalist Revolution*. Stanford: Stanford University Press.
- Hoyningen-Huene, Paul (1993). *Reconstructing Scientific Revolution: Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kirby, William C. (2005) When Did China Become China? Thoughts on the Twentieth Century. In *The Teleology of the Modern Nation-State*, edited by Joshua A. Fogel. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kuo, Wen-hua (2008). Understanding Race at the Frontier of Pharmaceutical Regulation: An Analysis of the Racial Difference Debate at the ICH. *Journal of Law, Medicine & Ethics* 36: 498-505.
- Kusch, Martin (1995). *The British Journal for the History of Science* 28(1): 125-126.
- Latour, Bruno (1990). Postmodern? No, Simply Amodern! Steps Towards An Anthropology of Science. *Studies for History and Philosophy of Science* 21: 145-171.
- Lei, Sean Hsiang-lin (1999). From Changshan to a New Anti-malarial Drug: Re-networking Chinese Drugs and Excluding Traditional Doctors. *Social Studies of Science* 29 (3):323-358. 中譯版：雷祥麟 (2008)，〈常山：

一個「新」抗瘧藥的誕生》，林盈秀譯，見李建民編，《由醫療看中國史》。台北：聯經，頁 331-372。

Lo, Ming-cheng (2002). *Doctors within Borders: Profession, Ethnicity and Modernity in Colonial Taiwan*. Berkeley, Calif.: University of California Press.

Reiss, Michael J. and Roger Straughan (1996). *Improving Nature? The Science and Ethics of Genetic Engineering*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shapin, Steven and Simon Schaffer (1985). *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press. 中譯本：史蒂文·謝平、賽門·夏佛著，蔡佩君譯（2006），《利維坦與空氣泵浦》。台北：行人。

Wynne, Brian (2002). The Genetic Manipulation Controversy in Europe and the US. Paper read at 「科技、環境與民主」夏令營。  
<http://sts.nthu.edu.tw/tsts/wynne.htm>



## 導讀

林文源  
清華大學通識中心副教授

本書《我們從未現代過》是科技研究（science and technology studies, STS）領域中的健將布魯諾·拉圖（Bruno Latour）的重要著作之一，也是以拉圖為代表性人物、在 STS 領域有重要地位的行動者網絡理論（Actor-Network Theory）的主要理論建構之一。如同所有重要作品一般，這本在其理論脈絡有重要地位的著作，也在學界引起頗具爭議性的討論。

如果我們以拉圖的幾本重要著作來定位 ANT 的理論建構，我們大致可以提出以下架構：首先，*Science in Action*（Latour 1987）是關於研究方法的討論，而 *Pasteurization of*

*France* (Latour 1988b) 與 *Aramis or the Love of Technology* (Latour 1996a) 則是其範例與研究方法教學。其次，附在 *Pasteurization of France* 一書後半的 *Irreduction* (Latour 1988a) 則提出其認識論架構，而論文集 *Pandora's Hope* (Latour 1999c) 則有不少對此認識論層面的個案研究。至於本書 *We Have Never been Modern* (Latour 1993) 則偏重其本體論建構，而 *Politics of Nature* (Latour 2004) 與 *Reassembling the Social* (Latour 2005b) 則分別由本書的主要論點：物的議會 (parliament of things) 以及類主體，在自然與社會存在的例子中進一步論證。在此架構下，本書的重要性在於提出新的理解自然與社會存在關係的架構，也就是本書中所謂的可變式本體論，或說行動本體論 (林文源 2007)。這種新本體論架構，提供另一種理解歷史與世界的方法。

本書的主要論點為，由 ANT 的關係性萌生、中介、過程式及異質存在觀點出發，拉圖力陳正視混種物 (hybrid) 的存在將如何改寫西方現代性，而將之重新定義為非現代性。一開始拉圖試圖論證混種物如何無所不在，卻在關於現代性形成的信念中持續受到否認與忽視 (第一章)。

拉圖認為這與現代性中，區分主客、社會與自然的純化 (purification) 工作，以及其不同代議體制有關：科學家為非人的物代言，而政治學家為人代言。而這純化工作更

藉由否認另一項中介（mediation）工作以及其產生的混種物的存在，而達成主客對立、社會與自然二分的宣稱。這種機制構成其現代憲章（modern constitution）的基礎。儘管 STS 已經開始逾越這種區分（如謝平〔Shapin〕與夏佛〔Schaffer〕所做的，打破現代性誕生之初，科學中的社會與自然二分預設），但卻未對稱地打破社會中主體與客體的二分預設。拉圖認為，這些不可忽視的中介工作與其混種物，顯示我們其實從未如現代主義宣稱地進入現代（第二章）。

為此，他深入對於現代性提供理論基礎與定義的諸理論，顯示由康德以降的純化工作如何在各理論中拉大社會與自然的鴻溝。而當我們正視中介，不再視之為可被忽略的媒介時，我們發現主體與客體並非絕對的存在形式，取而代之的是多重混種的類主體與類客體（quasi-object），而現代主義的單一本體論架構也成為可變的多重本體論（variable ontologies）。拉圖並據此以非現代立場指陳前現代主義、現代主義、後現代主義的缺失（第三章）。

如此，在承認混種物的存在後，西方的現代主義的獨特性消失，成為眾多文化的一種，但這不是回到一般的相對主義論。拉圖以「相對主義者的相對主義」（relativist relativism）思考西方現代主義文化與其他文化的關係。他拒斥一般相對主義，他們為打破普遍性而不切實際地將所有文化視為對等，拉圖加上第二重相對主義是為了帶回經

驗事實：同樣的網絡化中介過程中，包括西方現代文化的各文化如何達成不同程度的穩定與影響。如此，西方現代性文化與其他文化相同，都是在混種物的異質網絡中構成，而其特殊之處則在於其否認類客體的存在，以及其類客體網絡連結分布較遠（第四章）。

最後，拉圖提出我們必須重視中介。他並以類客體構成的集體性重新定義社會與自然的存在、重新思考非人所中介的人文主義、以及如何正視現實，重寫非現代憲章，以重新將兩種代言體制合而為一而建立物的議會（第五章）。

以下這篇導論先提供理解本書的相關脈絡，提供讀者定位本書論點的背景，然後再進入其衍生的相關批評。最後，藉由以上這些介紹與討論的基礎，我將試圖提供讀者在異時異地閱讀這本中譯書時的一個策略。

## 從 STS 到 ANT

STS 的發展是由人文社會觀點，將對科學的提問由規範性，轉向經驗性面向，並不斷擴充其提問廣度與深度的過程。因此，STS 一開始由科技研究（science and technology studies）出發，揭露在一般認為的抽象、絕對理性與純粹方法之外，科學更為真實的社群與文化、組織與制度、實作與物質等面向，更進一步，這些提問拓展到科

技與社會 (science, technology and society) 的關連。

在這個學術領域的發軔的背景，是二十世紀前中葉科學哲學家以規範性提問，極力思考、檢驗，甚至批判科學理性與理論地位 (Kuhn 1977; Lakatos 1978; Popper [1959]2004)。在這種規範式方向之外，學者另闢經驗式提問取徑。一方面，在偏向當代現狀的社會學取徑上，學者探討科學社群與其機構，在生產知識外，其本身作為社會部門之一社會制度與功能運作。研究焦點是科學家的社群關係、報酬系統與機構的制度性關連等社會學式的組織與制度問題 (Barnes and Edge 1982)。重要代表之一為結構功能論的科學社會學 (sociology of science) (Merton 1973)。<sup>1</sup> 另一方面，在偏向歷史的取徑上，科學史作者則以不同於過去「勝者史觀」的寫作架構重讀科學史，以社群史的角度指出科學事實、科學知識、知識演變與爭議的集體與社群特質。在此，孔恩 (Thomas Khun) 與更早的路德維克·弗列克 (Ludwik Fleck) 等，所提出的典範 (paradigm)、思想集體 (thought collectives)、科學革命等概念，提供重要的新洞見與分析架構 (Fleck [1935]1979; Kuhn 1962)。

在此，社會學者與史學者的研究逐漸落實對科學核心的經驗式提問：對科學，由其組織制度到知識內容，進行歷史與社會學式的探索，也就是由關注科學文化、組織及制度運作等社會條件的「科學的社會學研究」(sociology of

science)，轉變為「科學知識的社會學研究」(sociology of scientific knowledge，簡稱SSK)。<sup>2</sup>在此提問下，進一步出現愛丁堡學派的「強綱領」(strong program)、巴斯學派的「相對主義的經驗綱領」(empirical program of relativism)、俗民方法論與符號互動論的實驗室工作與科技軌跡研究，與行動者網絡理論(actor-network theory，簡稱ANT)等等，STS的探討焦點更深入科學知識的社群性格與知識實作。

早期STS諸取徑，受到愛丁堡學派採取的認識論問題意識的影響甚深，致力於檢視科學知識的「外部史」。不同於科學哲學以思辯方式、規範性分析科學知識如何可能、如何衡量理論與其再現的現實的關連等問題，研究者遵循愛丁堡強綱領中的核心因果與對稱性原則：不但錯的科學知識(信仰)需要因果解釋，正確的知識(信仰)也需要解釋(Bloor 1976)。學者由此跳脫科學史的線性發展觀、勝者史觀，重新爬疏科學史料，並在重新理解在線性科學史中原被視為混亂與岔路的科學爭議中，產生許多著名的科學爭議的研究。這些研究的重要貢獻是，藉由證實原本被視為外在於科學知識活動本質的機遇(contingent)因素，諸如社會想像、社會利益，與科學家信譽密切相關的社群活動等，如何與科學知識的形成與論爭密切相關，將一向被視為純粹的科學理性脈絡化，重現科學理論的競爭

與知識發展軌跡的社會與政治過程。<sup>3</sup>

之後，對科學知識演變的脈絡化，逐漸由生產知識的社會活動，轉移到生產科學知識的核心活動與其社會影響，包括在實驗室中科技物與事實的生產，<sup>4</sup> 與科技與社會交融的異質構成（heterogeneous constitution）等，<sup>5</sup> 這些研究取徑大多碰觸到先前認識論層次思考外的本體論層次提問。在這趨勢中，關於知識與行動、知識與存在、科技物的客體性，甚至是科技活動參與者的主體性、社會性構成，都更廣泛地成爲討論目標。在此逐漸擴大對科技活動的思考中，科技活動與社會脈絡之間的區別不再具有意義，使科技研究與對科技的社會影響與關連的研究逐漸融會。甚至，這些研究成果也開始拓展到反省社會學等學科的基本預設與分析方向（Latour 1996; Barry 2001; Knorr-Cetina 2001; Knorr-Cetina and Preda 2005; Latour 2005）。

ANT 是在由認識論到本體論轉變的交會點中出現。ANT 的基本命題爲，所有行動者都沒有預先確定的本質，行動者都是在網絡化過程中萌生的。在此方向下，一開始，ANT 以符號學方法<sup>6</sup> 分析科學文本，追溯科學「再現」（re-presentation）過程中，文獻的作用與歷程。這包括以實驗室的各種銘印（inscription）的軌跡與產生銘印的過程爲主題，探討實驗室如何由無秩序的現象中，以各種概念、儀器與文獻產生特定事實的銘印（Latour and Woolgar

1986)；以及更有系統地以行動中的科學與既成科學的二分 (science in Action v.s. already science)，分析各種說法 (statement) 如何成為事實 (fact) 的過程 (Latour 1987)。甚至包括，以追溯文獻而重構科學家 (巴士德) 工作如何建構其網絡而轉變自身與其研究物的過程 (Latour 1988b)。

另一方面，ANT 也將符號學方法拓展為物質符號學 (material-semiotics)，並應用在追溯「科技—社會集合體」 (technosocial collectivities)，也就是現實世界構成的討論中。這包括早期對福特的電動車發展、干貝復育 (Callon 1986a, 1986b)、葡萄牙戰艦 (Law 1986)、旅館鑰匙 (Latour 1992) 等著名案例研究，一直到後來更為全面地檢視科技活動如何中介科學事實的存在 (Latour 1999c)，以及更為一般性地如本書對異質混種物對現代性構成，以及自然與社會構成的宣稱 (Latour 2004, 2005b)。

作為一種新取徑，ANT 的核心創見在於：

一、貫徹 STS 的經驗式提問，以符號學取徑發展一般性對稱方法 (物質符號學)，將物質面向帶入概念語言中。藉此將原本 STS 將專注於知識構成過程的研究取徑，提供一套概念化工具以更為精簡地理解這些過程的多種異質元素。為了達成此目的，在早期 ANT 大張旗鼓地創造各種語彙，試圖藉由行動體 (actant)、行動者網絡、轉換

(translation)、必要通過點 (obligatory point of passage) 等術語，提供對稱地理解異質元素在科技活動中的構成與變化。<sup>7</sup> 這種一般對稱性視野，試圖解決 STS 初期面臨的雙重歷史的問題：一方面 STS 描繪科技發展的社會政治過程，而寫出無數的外部史，然而，這種外部史卻很難與傳統科技史由其科技物技術面向的發展觀點所寫的內部史結合。因此，人的歷史與物的歷史仍呈現各說各話。而 ANT 的一般對稱性則是解決此問題的重要嘗試 (Latour 1999c)。不過，到後來一方面因為歷經批評，且也因為更為正視經驗事實的多重關連與變化，因此 ANT 已經逐漸放棄術語，改以視野自居，以便更有彈性地容納經驗事實 (Law and Hassard 1999；林文源 2007)。

二、提出中介式存在與可變式本體論架構。在 ANT 對事物存在的視野，相當不同於之前 STS 的分析架構，往往以穩定化的區別為基礎，而以既有行動者為分析單元，理解科技活動與事件發展，例如，愛丁堡早期以階級作為社會利益／旨趣 (social interest) 的展現。ANT 對於探討不可化約的事物萌生過程有極大興趣 (例如 *Science in Action* 一書書名所展現的)，也因此採取中介觀點思考事物的過程式存在。這牽涉到本體論實體的中介與位移、客觀存在物的多重構成，與展演性本體論。這方面的詳細討論請見林文源 (2007)，在此僅簡單介紹中介的意涵。

如前面對本書的摘要，中介與相關的混種物存在，以及引伸的多變本體論是本書的核心議題，整個非現代論證都立基於此概念。這概念的核心是，在 ANT 的萌生與關係性構成觀點下，沒有自然（例如基因圖譜）、社會（例如社會結構）、人性（例如心理構造）的終極存在等著我們去探索。事實上所發生的是，在產生社會與科技事實與物時，在操作中的異質中介融合（mediatory fusion）。如本書第三章中，拉圖論證波以耳的真空的本體論地位是多變的：沒有單一的本體論架構預先存在讓各種事物各安其位，各種研究也非只是去發現這些事物在此架構中的位置。

ANT 認為單一本體論架構的觀點是事後追認的結果。然而，並沒有預先存在單一的本體論架構，本體論架構是在眾多中介的位移軌跡中構成的。一個較為容易理解的例子是拉圖（Latour 1999c: 24-80）以遠在南美亞馬遜叢林中的土壤，轉變為在法國學術會議中的概念與符號的過程。他指出跟隨著土壤學家生產關於亞馬遜雨林土壤的知識的活動時，雨林土壤被「本體論化」（ontologized）的各階段：「土壤」在對照卡、樣本、歸類架、數據、圖表、地圖、與報告等參照架構中，歷經一連串位移。當這些參照架構由一個循環到另一個，「土壤」也歷經了些許變動。每個參照架構都是一個融合關於土壤的概念、物質相關的行動，以及當下的土壤「本身」的中介（mediation）。在這

意義下，拉圖論說土壤並非歷經科學家的再現，而成爲概念。而是歷經許多中介的位移與轉換。藉著這些中介過程，土壤才由遠在亞馬遜雨林的不知名某處的模糊事物，被轉換爲我們意識中所認識的特定認知狀態。因此，這些中介活動非但不可化約，更是土壤的本體論化事件本身。

因此，科學的知識活動並非認識論問題，更牽涉到本體論化構成，與更基進的本體論多樣性的問題。西方哲學的主客二元論（dualism），以及自然科學的實在論與社會科學的建構論的對立，只是因爲忽略這中介行動的過程：她們要不苦思外在的物（things out there）如何與內在的心靈（mind in here）發生關連，便是極端地以某端（社會或自然）化約另一端（自然或社會）。正如生產人造物創生新客體而介入世界一般，生產事實也是對現實世界的本體論介入：創造與認識科技事實與科技物的活動都是一連串的中介鍊，在其中事物歷經細微與多種位移，事實與世界而成爲其所以如此的樣貌。這也就是爲何拉圖在本書與他處（Latour 1993, 1999c）提議以「事物生發論」（pragmatogony）取代宇宙論來理解物質如何在實作中構成，而非其先驗的本質存在狀態。也就是多變本體論或行動本體論。

在此觀點下，物質是被促動（enacted）、展演（perform）的結果：由轉換工作中的某種狀態（state of affairs），成爲一種事實（a matter of fact），一直到最後在穩

定的網絡中成爲理所當然的存在（a matter of course）。實作論的基本想法是，因爲現實是如此精心地受人爲介入，它們才能如此真實、自主，且獨立於人而存在。其中，客體並非外在於我們而存在於世，而主體也非存在於我們的語言架構與心靈中，客體與主體的本體論地位是處於行動的過程中。現實作用中的物、語言、人的運作，都是在開展當下現實，而非指向另一個層次、脈絡，或更真的現實。

三、帶回作爲行動者的物。如拉圖所說，傳統對於現代性的看法，大多將之定位在啓蒙理性的意義下。在知識與科技上，實證科學的發展與工業革命的創舉是人類對自然的掌握，以及在社會與政治上，以自由理性主體爲基礎的民主政治是人類對自身命運的掌握。在這些看法中，關於人與自然的知識共存於一個以人的行動能力（human agency）爲中心的本體論架構中。一方面，社會科學試圖更清楚地釐清與掌握人的行動能力（除了政治與社會思想，還包括拉圖未探討的心理學與精神分析〔Foucault 1965, 1979; Hacking 1999〕）；另一方面，自然科學則更有效地將物建構爲更服從於人類意志的工具與環境。這種現代性本體論架構則在殖民與全球化的各種過程中，因爲展現相對於其他文化的優勢力量，似乎更證實其普遍有效性，也更進一步加強我們對這本體論架構的信心。在此過程下，現代主義的成就一方面成功地除魅，破除前現代思維中對各

種異質的行動能力的「想像」<sup>8</sup>，另一方面則藉此更明確地將人置於世界的中心。在此過程中，科技物處於一種弔詭地位：一方面，現代歷史的重要特徵之一，便是科學知識與技術物對人類處境的劇烈影響，然而，在相應的本體論架構中，人卻又成爲唯一的行動者。這種主客分離的本體論架構，正是拉圖面對前現代、現代、後現代論者的最大論點（第三章）。

正如 STS 的重點之一，便是在探索科技在此過程扮演的角色，而 ANT 又是 STS 中最爲重視這種矛盾者，但如下一節將提到，也爲此引來無數爭議。這爭議的重點，主要來自批評者無視於中介構成，而質疑 ANT 提出的物的行動能力，以及其政治性。目前先介紹如何理解作爲行動者的物。基本上，ANT 結合中介與關係性萌生基本觀點，正視物在網絡化過程中的作用。要瞭解這一點可以由兩端趨近：一方面，由異質構成的觀點，提出物對人／社會現實構成的介入；另一方面，由拉圖所指出的「事實拜物教」（factish），找到人對物／自然事實構成的介入。

一方面，社會學者以現代主義的主客對立爲基礎，將社會構想爲由互爲主體的理性、規則與關係所構成。社會因此是人們自身的存有集合（people-among-themselves）。社會學的古典論題之一是社會秩序的問題。古典社會學傳統之一將社會視爲如事物一般集體存在（social facts as

things) (Durkheim 1964)，而社會秩序則被視為由獨具一格的特質與影響的社會結構所造成 (Porpora 1987)。在這種想法中，社會結構被視為是一種不能被化約為微觀互動的巨觀面向，因此呈現不受各別個體行動影響的相對穩定狀態。此外，社會結構也是一種社會客體，因為它不能被化約為個體心理或生理構成的互動後結果。在此構想中，社會的存在預設了不可相互化約的社會個體與結構的二元本體論架構。

ANT 的異質本體論中的轉變思考挑戰這種純粹且抽象的社會 (Law 1991)。ANT 認為位於網絡中的主體，如同客體一般，是因為身處異質網絡而成為某種行動者。較為著名的說法，有如「異質集合體」(hybrid collectif) (Callon and Law 1995)、「異質工程師」(heterogeneous engineer) (Law 1987)、「計算中心」(centre of calculation) (Latour 1987)，以及構成互為主體性的互為客體性 (interobjectivity) (Latour 1996b) 等。在本書中，在中介觀點中，拉圖更指出經由且唯有與混種物存在而存在的人，應該是以各種異質「同形」(morphism) 交織而存在為某種人 (137)。

而進一步，社會的存在也是如此。在巴斯德 (Pasteur) 的案例中，拉圖 (Latour 1983) 指出探討巴斯德作為社會行動者的方法，是去看他在法國社會中加入了哪些新的力

量。如之前所指出的，當時地位不明的微生物從小至牛奶腐壞，大至受疫情威脅的整個國家等不同規模的社會關係與場域都發揮重要影響。藉由巴斯德在實驗室的微觀工作中的促成轉變，巴斯德成爲微生物唯一的可信代言人，他的工作既是微觀亦是巨觀的。不但改變微生物與自身，最後更將整個國家放在以他的實驗室爲支點的槓桿上，促成巨觀變革。藉此，一方面，巴斯德在既有關係中加入新力量，因此改變社會生活，而他的實驗室成爲「少數能夠扭轉社會脈絡的地方之一」(Latour 1983: 158)。在此轉變模型中，個體存在與行動、社會權力、社會結構的存在不是外在於彼此，或有大小之分，他們都在行動本體論中被中介與位移而相互混雜，對彼此產生影響。另一方面，巴斯德之所以爲巴斯德乃是因爲他是與實驗室、微生物等等諸行動者所連結而成爲的「微生物的巴斯德」(Pasteur of microbes) (Latour 1983)。<sup>9</sup>

另一方面，同樣地，物也不是本質地擁有行動能力。事實拜物教反對實在論與社會建構論。自然科學的實在論認爲：現實存在之所以是真實的，是因爲它們是未經人所介入的存在，而如果受到人爲操弄與干擾便是可疑的（例如，實驗必須排除人爲干擾與錯誤）。社會科學天真的建構主義則認爲：人們往往對被建構的現實堅信不移，而我們必須破除拜物教心態（fetish）建構的社會現實後，我們才

能看到「真正」的社會現實（例如，一塊被信徒與乩童視為具有靈力的石頭，在建構論者眼中只是一塊被信徒投射了其信念與慾望的石頭，而或許其中的信仰社群的權力關係才是背後的真正社會現實）。

但由實作論觀點下提出的事實拜物教批判來說：現實無法不經人為介入而被認識，而且現實存在也永遠非外在於人的介入而存在。所以，實在論眼中的未受人為介入的現實，是因為人們如此精心打造現實，又排除自身人為作用的痕跡，才顯得如此獨立存在。而儘管建構論者總是認為，一般人無法看穿其信仰的現實背後的真正人為影響，但建構論者也無法看到其所信奉的拆解拜物教信念後的真正現實，也同樣受到人為作用才如此真實（例如，社會結構中的權力關係是在研究活動中成為被認識的現實，甚至，這些概念後續被用於行動與制度化而更穩固地造成現實）。同理，如同前面對中介與可變式本體論的討論。微生物之所以為我們所認識，且我們依照這認識而改變操作與生活方式的微生物，而非先前衛生學家所揣測的其他莫名力量，乃是因為它與實驗室、巴士德等等諸行動者所連結而成為的「巴斯德的微生物」（microbes of Pasteur）。

因此，正如主體並非人自身的存在，客體也非物自身的存在。客體的行動能力，如主體一般，也是在網絡化中介過程中被形構。如果可以由各種異質「同形」（morphism）

交織理解人類行動者，與其行動能力構成，那麼我們同樣能夠以各種同形與黑盒化過程去理解物的行動能力。

### 混種物提案與其批評者

對於本書的論點，前面已經扼要指出其重要性，下面就由負面書評提出的爭議性面向介紹相關議題。

就一般論證內容與行文風格上，仍帶點正面意味的評價是如：儘管不同意本書論點，但閱讀本書提供了相當不錯的智力練習（Proctor 1995）；儘管本書論證不盡然有效，但提供了後現代思考之外的另一種可能性（Tuchanska 1995）；以及這是重要且有啟發性的書，但卻充滿極為模糊的論證，以及奇怪的示意圖，甚至骨子裡其實還是後現代主義（Vogel 1996）。其餘批評則包括：本書藉由扭曲與簡化現代性的定義以立論，以及對對手哲學思考如哈伯瑪斯的簡化（Harbers 1995: 274; Vogel 1996: 442-3）；以好鬥姿態、暴力地簡化與攻擊對手論點（Kusch 1995）；他大費周章所爭論的物的議會，是環保運動早就已經承認的共識，但卻毫無理由地對這些事實絲毫不提（Harbers 1995）；以及本書對於知識生產過程、SSK 等仍視為重要議題的辯論毫無貢獻，但是作者的機智與誇大立論則一定會吸引一堆趕流行的崇拜者（Collins 1994）。<sup>10</sup>

其次，針對其立論內容的質疑，則大多環繞著提出物

的行動能力與相關政治性問題。這方面的批評其實已經有林區 (Lynch 1993: 107-13) 對 ANT 潛在的萬物有靈論的不安，以及著名的「膽小鬼」指控。<sup>11</sup> 針對本書，批評者提出了類似的批評。

其中最為令大家不安與不滿的是，如同英國七〇年代的保守黨首相柴契爾的名言：沒有叫做社會的東西，而將責任歸諸於個人。本書更犯眾怒的是，進一步大談類客體、混種物與物的議會，似乎現在連人這東西都不存在了，遑論由人的身上進行政治歸因或批判。例如，柯林斯 (Collins 1994: 674) 堅持 STS 的政治策略的焦點是在個人與社會之間，而非人與物之間。將物帶進來只是混淆焦點。而且從來沒有所謂的非人類學家 (nonhuman anthropologist)，因為非人並無法自我社會化。一切總是人所造成的結果。同樣地，佛格爾 (Vogel) 相當不安地說「(將類客體置於本體論的中心) 是一種令人懷疑的物化，一種混種物拜物教，讓拉圖將混種物，而非構成這些混種物的人類的作為，當成他的本體論的基礎。而且也是人類的作為，而非這些空氣幫浦，客體 (不管是不是類客體) 並不參與這些作為，它們也沒有參與調節這些作為的政治中。」(Vogel 1996: 444) 簡而言之，在所有非人的背後，最終必須被追究責任的還是人 (Harbers 1995)。

關於這種非人本體論的批評，或許拉圖與 ANT 諸人，

還是會一以貫之地以他的核心想法回應：問題不是社會端或自然端，而是在這之間中介的過程。然而，顯然大多數的 STS 研究者，如布勞（Bloor）與柯林斯等，或許還包括品區（Pinch）與白克（Bijker）等，並未能被這種說法所說服（Bloor 1999a, 1999b; Callon and Latour 1992; Collins and Yearley 1992; Latour 1999a）。<sup>12</sup>

### STS inside：面對在地處境的有效思考

關於 ANT 的功過與本書提出的混種物、非現代相關爭議，在這導讀的脈絡下，我將只介紹到此。尤其對非人政治性的爭議，在此並不擬提供一個超越時空的剖析。然而，遵循著 ANT 的經驗式取徑，或許可以藉此機會提出相關看法，並由此定位本譯本與導讀。這個討論焦點是在地有效的政治性。

由 ANT 視野中，力圖追溯各種行動體在知識與存在交織的本體論化過程的中介思考來說，這個非人政治性問題，對本地來說，並沒有太大意義。一則，就本地脈絡來說，人與非人的辯論，或現代性辯論，從來不是本地社會知識理念脈絡的重點。本地社會的確引介了現代主義、後現代主義、甚至包括本書的非現代主義。但是，當有多大程度上這些理念成為學術現實，而多大程度上又成為社會現實尚在未知之數時，斟酌人與非人意義不大。再則，就

STS 的研究對物質性的啓發而言，脫離由人爲出發點、旨在爲人且總是經由人的政治策略，而提出對非人混種物的重視，並不消極地表示現實處境及政治策略是與人無關的。

相反地，正如 STS 積極思考知識與科技物如何形構社會生活與資源分配，這是積極地在去人中心（de-human-centered）的轉向後，在策略上擴大到非人的領域與對不同政治實體的敏感度，而在價值上則保留以人爲重（human-laden）的政治關懷。<sup>13</sup> 在這意義下，儘管最終必須被追究責任的還是人（Collins 1994），且總是人／社會的作爲造成一切，但是，在現實意義上來說，當這些人／社會作爲已經歷經重重網絡中介而呈現多種異質狀態，卻只將人當成最初的源頭與最終的「根本」、「終極」解決方案，即便真正能解決與追究了人／社會，並不見得能解決什麼。因爲那些中介物仍然存在且發揮作用。

在這種觀點下，我們要如何理解這本譯作，以及如何定位這份導讀？受到引介與翻譯的本書，當然在其原生的社會時空、理論脈絡，與學術論辯中佔有一席之地。而如此大費周章地譯介本書，並不只是爲了引介。除了擴大本書的閱讀群，讓大家領略拉圖與 ANT 的思考理路外，這份導讀更希望讓讀者能帶有距離地思考這本書。也就是說，在忠於 ANT 的思考風格下，本導讀希望能提供讀者的閱讀與思考方向：不是生硬地吞下本書的論點，而是能消化本

書論點，並實際帶著這種視野，拓展對自身立足的社會處境的思考與實作。前者是較容易的且並不需要這份導讀；而後者是較難的，也是對這本譯作的導讀的首要任務：對讀者進行 ANT 式的轉換（translation）工作。

這是我對當前在地時空下，STS 研究者的工作的期許：理解與創造。這些與 ANT 和本書的幾個主要論點：中介、實作本體論、多重與異質行動能力論點有關。如果考量多重、異質行動能力的構成，那麼我們必須超越對自由主體與社會結構／科技體制的對立：不再是一種由超然的立場或道德標準提出的簡短的道德訓令，將問題歸咎於某些群體或大機制，或化約為某種對人、弱勢群體的能動性的浪漫情懷之類的，一了百了（once and for all）的解釋（Gomart 2004; Timmermans and Berg 2003）。而是一種置身事內、深入理解科技、社會、行動者，如何在實作中交互構成的描述（Latour 1988c, 2002）。唯有瞭解不同時空脈絡下的科技與社會生活在實作中的構成紋理：行動者是如何多重與異質、多重行動者的處境如何被穩定與協商，而這些不同樣態的軌跡又交會與衝突，才能就具體本地經驗，重構多重世界觀與多重實作過程所建立的本體論化世界（林文源 2006a）。

然而，這些理解並不會自然有效。置身事外的批判，極難成功，因為能動員的行動者非常少，往往就是文字論

述與道德評價。置身弱勢的批判，能夠發揮效用的可能性增強，因為行動者增多了。但是，就改變現狀而言，道德與立場上的正確並不一定代表策略上的適當，反而越是為弱勢發聲與增能的行動，越需要更深入理解現狀與策略創新。如同科技活動必須進行大量連結，以轉換（translation）諸多元素成為同盟者。同理，STS 研究／行動者也必須讓自己「有用」：唯有能為其他行動者所用，才能夠與多重行動者合作，進行相互轉換。如拉圖（Latour 2005b: 141-58）所說，Intel inside，標誌著 Intel 藉由其晶片牽動著世界上的眾多電腦，甚至產業。除了追溯本地科技構成的社會紋理，STS 研究者還必須作的是類似工作：藉由對本地科技與社會實作樣態的瞭解，發展諸多策略，讓 STS 與諸多實作者（科學家、工程師、醫護專業、政治決策者、行政人員、不同性質的「民眾」）發生連結，而轉換（translate）各種帶著不同 STS 觀點或分析能力的 STS inside 實作者。<sup>14</sup> 這是本導讀希望提醒的，在 ANT 非現代意涵下的本地政治實踐。若能與本地實作、實作者，以及個案經驗發生有效連結，屆時 ANT、非現代、非人政治性等概念與 STS 研究與行動者必將（在正面意義上）變形，脫離本書中的定義與論爭脈絡而另起爐灶。例如，如果就本書的討論引發爭議的非現代性與非人行動能力（nonhuman agency）問題來說，ANT 在以巴士德、波以耳、葡萄牙戰艦與帝國等社會企業家的案例，發展出以轉換式行動能力（translation of agency）為主的行動能力

模型，主導了 ANT 跟隨者與挑戰者的思考（Lin 2012）。然而，若是轉變視野，深入在地或是不同的個案處境與經驗，本地研究者已經不限於 ANT 個案與既有視野限制，使用對稱性觀點與行動本體論探索在地事物、行動與世界的不同構成（吳嘉苓 2011; 林文源 2006b, 2010, 2011; 邱大昕 2008, 2011; 韓采燕 2012; 楊弘任 2012; Lei 1999, Lin 2012, Wu 2011）。

在此意義下，翻譯本書是希望協助本地讀者達成這種任務與期許的中介之一。最後，簡單說明本書翻譯的過程。最初在洽談原書的翻譯授權時，拉圖親自來信建議根據英文版進行中譯，因為相較於法文版，他在英文版做了不少增修。因此，中譯本內文兩側的數碼乃英文版的原書頁碼。翻譯工作歷經數年時間才完成，最初由包括王文基、王榮麟、余曉嵐、陳思廷、許全義、傅大為，以及我自己投入翻譯、校定與討論的過程，在部分關於海德格的德文概念上，我們也請教吳俊業。初稿完成後，群學劉鈞佑主編曾檢視統整問題，而後更由陳榮泰進行全書的語句與譯文統一、勘誤與重譯，並經校譯者確認。為求信實，榮泰同時參照法文本進行統整，除了找出英譯本之問題，他也在譯註中提供英文與法文版對照之討論。我們希望感謝群學編輯同仁，尤其是恩霖，在此漫長過程的大力協助。希望這本集群力所完成的譯作，能為本地 STS 社群與思想發展提供一點幫助。

◎本文初稿刊於：林文源，2010，〈由非現代政治的難題到在地策略：評《我們未曾現代過》〉，《台灣社會研究季刊》80: 110-132。

## 註釋

- 1 在結構功能論的規範性觀點下，早期的經驗性研究卻相當帶有規範性的理想色彩。Merton 認為科學作為一種社會制度，其相關模式變項 (pattern variable)，被稱之為科學意索 (scientific ethos)：科學應該具有普遍性、中立、質疑、社群取向，都是一些相當規範性的理想類型描述 (Merton 1973: ch. 13)。
- 2 見 Steven Shapin (1982) 對早期此經驗研究取徑的全面性回顧。但這樣說不代表整體研究方案的改變，後來仍有不少堅持社會制度面的科學社會學的研究，較著名的有 Bourdieu (2004)。
- 3 關於知識社群性格的 SSK 研究，見 Thomas Kuhn (1962) 的典範研究，以及 Harry Collins (1985) 的相關經驗綱領。關於社會想像與社會利益論題，請見愛丁堡學派的 David Bloor (1991[1976]) 和 Barry Barnes (1977)。Donald MacKenzie 關於統計學與階級利益的討論為經典例子。關於信譽、知識與科學社群的討論，見 Steven Shapin and Simon Schaffer (1985)。
- 4 見 Karin Knorr-Cetina and Michael Mulkay (1983)、Bruno Latour and Steve Woolgar (1986)、Latour (1987, 1988b)、Sharon Traweek (1988)、Michael Lynch (1993)、Harry Collins (1982a, b)、MacKenzie (1990)、Andrew Pickering (1984, 1995)、Emily Martine (1994)、Knorr-Cetina (1999) 等例子。
- 5 見 Weber Bijker et al. (1987)、Thomas Hughes (1983)、Andrew Pickering (1995)、Bijker and Law (1992)、Donna Haraway (1991, 1997)。
- 6 關於 ANT 的符號學方法討論請見 Latour (1999b) 與 Lenor (1999)。
- 7 關於 ANT 一些術語定義，請見 Callon and Law et al. (1986)、Akrich and Latour (1992) 和 Latour (1999c)。關於術語的操作，見 Latour (1987, 1996a, 2005a) 各階段的作品。
- 8 例如，現在已經在此現代主義架構中被視為文化面向的象徵意涵的知識。例如對山川、動物、神靈能力的敬畏，與將這些能力納入對世界的解釋的宗教世界觀與原住民的口語傳說等。相關研究請見

Chakrabarty (2000)。

- 9 Latour (2005b) 對社會學論述作了總體檢，並由異質中介的角度提出 sociology of association 的名目，重新界定行動本體論意義下的社會與社會學。
- 10 這些批評與 Bourdieu (2004)、Hacking (1999) 等人對 ANT 的一般性評價有異曲同工之妙。
- 11 例如 Collins 和 Yearly (1992) 指出，ANT 的符號學方法以假設性方式描述人與非人的可置換性，而宣稱其一般對稱性，是誤用了 SSK 的對稱性。SSK 的對稱性有基進政治意涵，希望指出看似中立的技術問題，有相當人爲面的成分。Collins 和 Yearly 認爲，當 ANT 需要描述非人行動者時，由於 ANT 不具備對這些非人行動者的獨特知識，因此必然是借用既有的科技相關知識對那些物質（非人行動者）的理解，再用 ANT 的語彙將其重新描述過，如此，無可避免地解釋非人行動者時，「必然」將科學家與工程師的說法帶進來。因此，ANT 所宣稱的符號學方法的一般對稱性將「非人」帶進解釋架構中，甚至認爲有時候非人可以取代人的工作等等，這些做法只是將 SSK 努力由科學家與工程師手中搶回的部分詮釋權，再次交還給科技專家。也因此，他們認爲哲學上基進的 ANT 諸人在面對 STS 與科技專家的鬥爭中，反而是「認識論膽小鬼」(epistemological chicken)。ANT 的回應，請見 Callon and Latour (1992)。
- 12 在兩次工作坊場合與其私下交換意見的回應。
- 13 許多互動論研究者，在大方向上同意 ANT 的本體論，但在政治上，選擇這種以人爲重的策略 (Clarke 2005; Fujimura 1991; Leigh-Star 1991)。
- 14 Foucault 也有類似想法，他相當重視在專業化、科技化的世界中，特殊型知識分子在知識／權力關係中的策略性地位 (1972/1980: 128-9)。

## 參考書目

- Akrich, M. and B. Latour (1992). A Summary of a Convenient Vocabulary for the Semiotics of Human and Nonhuman Assemblies. *Shaping Technology, Building Society: Studies in Sociotechnical Change*. W. Bijker and J. Law. Cambridge, Mass, MIT Press: 259-264.
- Barnes, B. (1977). *Scientific Knowledge and Sociological Theory*. Boston, Routledge & Kegan Paul.
- Barnes, B. and D. Edge, Eds. (1982). *Science in Context: Readings in Sociology of Science*. Milton Keynes, The Open University Press.
- Bijker, W., T. P. Hughes, et al., Eds. (1987). *The Social Construction of Technological Systems*. Cambridge, Mass, The MIT Press.
- Bijker, W. E. and J. Law, Eds. (1992). *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnological Change*. Cambridge, Mass., The MIT Press.
- Bloor, D. (1999a). "Anti-Latour." *Studies in History and Philosophy of Science* 30A(1): 81-112.
- Bloor, D. (1999b). "Reply to Bruno Latour." *Studies in History and Philosophy of Science* 30A(1): 131-36.
- Bourdieu, P. (2004). *Science of Science and Reflexivity*. Cambridge, Polity Press.
- Callon, M. (1986a). Elements of a Sociology of Translation: the Domestication of the Scallops and the Fishermen of St. Brieuc Bay. *Power, Action, and Belief: A New Sociology of Knowledge?* J. Law. London, Routledge & Kegan Paul.
- Callon, M. (1986b). The Sociology of Actor-Network: the Case of the Electric Vehicle. *Mapping the Dynamics of Science and Technology: Sociology of Science in the Real World*. M. Callon, J. Law and A. Rip. London, Macumillan.
- Callon, M. and B. Latour (1992). Don't Throw the Baby Out with the Bath School! *Science as Practice and Culture*. A. Pickering. Chicago and London, The University of Chicago Press: 343-368.

- Callon, M. and J. Law (1995). "Agency and the Hybrid Collectif." *South Atlantic Quarterly* 94: 481-507.
- Callon, M., J. Law, et al., Eds. (1986). *Mapping the Dynamics of Science and Technology: Sociology of Science in the Real World*. London, Macmillan.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Clarke, A. E. (2005). *Situational Analyses: Grounded Theory Mapping After the Postmodern Turn*. London, Sage Publications.
- Collins, H. M. (1982a). The Replication of Experiments in Physics. *Science in Context*. B. Barnes and D. Edge. Milton Keynes, The Open University Press.
- Collins, H. M. (1982b). Tacit Knowledge and Scientific Networks. *Science in Context: Reading in the Sociology of Science*. B. Barnes and D. Edge. Milton Keynes, The Open University Press.
- Collins, H. M. (1985). *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice*. London, Sage.
- Collins, H. M. (1994). "Review of We Have Never Been Modern." *Isis* 85: 672-674.
- Collins, H. M. and S. Yearley (1992). Epistemological Chicken. *Science as Practice and Culture*. A. Pickering. Chicago and London, The University of Chicago Press: 301-326.
- Durkheim, E. (1964). *The Rules of Sociological Method*. N. Y., The Free Press.
- Fleck, L. (1979[1935]). *Genesis and Development of a Scientific Fact*. Chicago and London, University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1965). *Madness and Civilization*. New York, Vintage.
- Foucault, M. (1972/1980). Truth and Power. *Power/Knowledg: Selected Interviews and Other Writings*. C. Gordon. NY. Pantheon Books: 109-35.
- Foucault, M. (1979). *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*. New York, Vintage.

- Fujimura, J. (1991). *The Sociology of Science: Where Do We Stand? Social Organization and Social Process: Essays in Honor of Anselm Strauss*. D. Maines. New York, Aldine de Gruyter.
- Gomart, E. (2004). "Surprised by Methadone: in Praise of Drug Substitution Treatment in a French Clinic." *Body and Society* 10(2): 85-110.
- Hacking, I. (1999). *The Social Construction of What?*. President and Fellows of Harvard College.
- Haraway, D. J. (1991). *Simians, Cyborg, and Women: The Reinvention of Nature*. New York, Routledge.
- Haraway, D. J. (1997). *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan\_Meets\_OncoMouse*. New York and London, Routledge.
- Harbers, H. (1995). "Review of We Have Never Been Modern." *Science, Technology, & Human Values* 20: 270-275.
- Hughes, T. P. (1983). *Networks of Power: Electrification in Western Society, 1880-1930*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Knorr-Certina, K. and M. Mulkay (1983). *Science Observed*. London, Sage.
- Knorr-Cetina, K. (1999). *Epistemic Cultures: How the Science Make Knowledge*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Kuhn, T. (1977). Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice. *The Essential Tension*. Chicago, The University of Chicago.
- Kuhn, T. S. (1962). *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago, University of Chicago Press.
- Kusch, M. (1995). "Review of We Have Never Been Modern." *The British Journal for the History of Science* 28: 125-126.
- Lakatos, I. (1978). *The Methodology of Scientific Research Programme — Philosophical Papers. Vol. 1*. Cambridge, Cambridge University.
- Latour, B. (1983). Give Me a Laboratory and I will Raise the World. *Science Observed*. K. Knorr Cetina and M. J. Mulkay. London, Sage: 141-170.
- Latour, B. (1987). *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.

- Latour, B. (1988a). *Irreductions: Part two of The Pasteurization of France*. Cambridge, MA., Harvard University Press.
- Latour, B. (1988b). *Pasteurization of France*. Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- Latour, B. (1988c). The Politics of Explanation: An Alternative. *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. S. Woolgar. London, SAGE Publications.
- Latour, B. (1992). Where are the missing masses? sociology of a few mundane artefacts. *Shaping Technology/ Building Society: Studies in Sociotechnological Change*. W. Bijker and J. Law. Cambridge, Mass., MIT Press.
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Harlow, England, Longman.
- Latour, B. (1996a). *Aramis or the Love of Technology*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Latour, B. (1996b). "On interobjectivity." *Mind, Culture, and Activity* 3(4): 228-45.
- Latour, B. (1999a). "For David Bloor ...And Beyond: A Reply to David Bloor's 'Anti-Latour'." *Studies in History and Philosophy of Science* 30A(1): 113-29.
- Latour, B. (1999b). One More Turn After the Social Turn. *Science Studies Reader*. M. Biagioli. New York and London, Routledge: 276-289.
- Latour, B. (1999c). *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, Mass., Harvard Unity Press.
- Latour, B. (2002). "Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern." <http://www.ensmp.fr/~latour/articles/article/089.html>.
- Latour, B. (2004). *Politics of Nature: How to Bring Sciences into Democracy*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Latour, B. (2005a). *Reassembling the Social*. Oxford, Oxford University Press.
- Latour, B. (2005b). *Reassembling the Social : An Introduction to Actor-Network-Theory*. New York, Oxford University Press.

- Latour, B. and S. Woolgar (1986). *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton, NJ., Princeton University Press.
- Law, J. (1986). On the Method of Long Distance Control: Vessels, Navigation and the Portuguese Route to India. *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?* J. Law. London, Routledge & Kegan Paul.
- Law, J. (1987). Technology and Heterogeneous Engineering: The Case of Portuguese Expansion. *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*. W. Bijker, T. P. Hughes and T. J. Pinch. Cambridge, Mass, The MIT Press: 111-134.
- Law, J., Ed. (1991). *A Sociology of Monsters*. London, Routledge.
- Law, J. and J. Hassard (1999). *Actor Network Theory and After*. Oxford, Blackwell.
- Lei, H-L (雷祥麟) (1999). From Changshan to a New Anti-malarial Drug: Re-networking Chinese Drugs and Excluding Traditional Doctors, *Social Studies of Science*, 29 (3), 323-58.
- Leigh-Star, S. (1991). Power, Technology and the Phenomenology of Conventions: on being Allergic to Onions. *A Sociology of Monsters? Essays on Power, Technology and Domination, Sociological Review Monograph*, 38. J. Law. London, Routledge.
- Lenor, T. (1999). Was the Last Turn the Right Turn. *The Science Studies Reader*. M. Biagioli. New York and London, Routledge: 290-301.
- Lin, W-Y. (林文源) (2012). Displacement of Agency, *Science, Technology & Human Values*, first published before print on May 3, 2012 as doi:10.1177/0162243912443717.
- Lynch, M. (1993). *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MacKenzie, D. (1990). *Inventing Accuracy: A Historical Sociology of Nuclear Missile Guidance*. Cambridge, Mass., MIT Press.
- Martin, E. (1994). *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture — From the Days of Polio to the Age of AIDS*. Boston, Beacon Press.

- Merton, R. (1973). *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*. Chicago, University of Chicago Press.
- Pickering, A. (1984). *Constructing Quarks: A Sociological History of Particle Physics*. Chicago, University of Chicago Press.
- Pickering, A. (1995). *The Mangle of Practice: Time, Agency, and Science*. Chicago and London. The University of Chicago Press.
- Popper, K. (2004[1959]). *The Logic of Scientific Discovery*. New York, Routledge.
- Porpora, D. V. (1987). *The Concept of Social Structure*. New York, Greenwood Press.
- Proctor, R. N. (1995). "Review of We Have Never Been Modern." *American Scientist* 83: 384-384.
- Shapin, S. (1982). "Historical of Science and its Sociological Reconstructions." *History of Science: An Annual Review of Literature, Research and Teaching* 20: 157-211.
- Shapin, S. and S. Scaffer (1985). *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton, Princeton University Press.
- Timmermans, S. and M. Berg (2003). "The Practice of Medical Technology." *Sociology of Health & Illness* 25 (Silver Anniversary Issue): 97-114.
- Traweek, S. (1988). *Beamtimes and Lifetimes: the World of High Energy Physicists*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Tuchanska, B. (1995). "Review of We Have Never Been Modern." *Philosophy of Science* 62: 350-351.
- Vogel, S. (1996). "Review of We Have Never Been Modern." *Constellations: an International of Critical and Democratic Theory* 2: 442-446.
- Wu, C-L (吳嘉苓) (2011). Managing multiple masculinities in donor insemination: doctors configuring infertile men and sperm donors in Taiwan, *Sociology of Health & Illness* 33(1), 96-113.
- 林文源 (2006a)。〈探索文化的紋理：一個文化上的思考〉，收錄於周平、齊偉先編，〈《質性研究的越界：文化現象的分析》〉。嘉義：南華大學。

- 林文源 (2006b)。〈漂移之作：由血液透析病患的存在與行動談社會本體論〉。《台灣社會學》12: 69-140。
- 林文源 (2007)。〈論 ANT 的行動本體論及其政治性〉。《科技、醫療與社會》4: 65-108。
- 林文源 (2010)。〈轉變病患行動能力佈署：以台灣透析病患團體為例〉。《台灣社會學》20: 40-99。
- 林文源 (2011)。〈台灣透析醫療社會力的歷史轉變〉。《台灣社會研究季刊》81: 129-186。
- 吳嘉苓 (2011)。〈編排風險：多胚胎孕育的多重社會科技網絡〉。《台灣社會學》22: 111-156。
- 邱大昕 (2008)。〈「殘障設施」的由來：視障者行動網絡建構過程分析〉。《科技、醫療與社會》6: 21-68。
- 邱大昕 (2011)。〈為什麼馬殺雞？——視障按摩歷史的行動網絡分析〉。《台灣社會研究季刊》83: 5-36。
- 楊弘任 (2012)。〈行動中的川流發電：小水力綠能技術創新的行動者網絡分析〉。《台灣社會學》23: 51-99。
- 韓采燕 (2012)。〈工程實驗室的陽剛化及穩定機制〉。《科技、醫療與社會》14: 169-226。

# 1

## 危機

### 1.1 混種物的增生

從日報第四版，我得知今年南極上空的測量結果不太理想：臭氧層破洞正不祥地逐漸擴大。繼續往下讀，我從大氣化學家轉到了原化公司（Atochem）和蒙桑托公司（Monsanto）的執行長，這兩家公司正在修改生產線，爲了替換無辜的氟氯碳化合物——人們指控它們破壞了生物圈。幾個段落後，我碰見主要工業化國家的首腦，他們扯上了化學、冰箱、噴霧劑和鈍氣。但到了這篇文章結尾，我發現氣象學家不同意化學家。怎麼說呢？氣象學家正在

討論和人類活動無關的氣候循環波動。所以，工業國家現在不知如何是好，國家首腦們也裹足不前——我們該等等嗎？還是已經太晚了？到了這版底端，第三世界國家與生態學家又對此表示懷疑，並且談論國際條約、延期償付外債、下一代的權利和發展的權利。

同樣一篇文章混合了化學反應與政治反應。單單一條線串連了奧妙難解的科學和最卑劣的政治；串連了最遙遠的天空與某些里昂郊區的工廠；串連了全球規模的危機與迫近的地方選舉或下次委員會會議。其中的範圍、利害關係、時間架構、行動者，通通都互不相稱，但它們就是在那兒，被捲入同一則故事裡。

在第六版，我得知巴黎愛滋病毒污染了蓋羅（Gallo）教授實驗室裡的培養基；然而我得知席哈克與雷根先生已嚴正宣誓不會重演愛滋病毒發現時的歷史。我得知強硬病友組織迫切需要的藥物，化學業銷售起來卻不夠積極迅速；我得知這種傳染病正在靠近撒哈拉的非洲蔓延。再一次，國家首腦、生物學家、迫切需要治療的病人與實業家發現，他們捲入了一場混雜著生物學與社會的混沌未明的故事。

在第八版，有一個受日本人控制的電腦與晶片的故事。在第九版，有保存冷凍胚胎權利的故事。第十版報導森林大火的煙霧使某些生物學家亟欲保存的稀有物種喪

命；在第十一版有佩戴項圈的鯨魚，牠們的項圈上附載著無線電追蹤器；第十一版也報導了法國北部有個礦渣堆（某種剝削勞工的象徵）因為滋養著稀有植物群，剛剛被列為生態保護對象！在第十二版，教宗、法國主教、蒙桑托公司、輸卵管、德州的基本教義支持者為了單一避孕措施而結為怪異同盟。在第十四版，高清晰度電視的訊號線數目把德羅先生（Mr. Delors）、湯姆笙公司、歐洲經濟共同體、標準化委員會、日本人（又來了）還有電視製作人集合起來。只把螢幕標準改動了幾條線，接著幾億法郎、幾千萬台電視機、數千小時的影片、數百位工程師與成打的執行長就化為烏有。

幸好這報紙包括幾個使人放輕鬆的版面；它們純粹處理政治（激進黨的會議），還有文藝副刊，其中小說家們在津津樂道一些自戀自我的冒險經歷（我愛你……你不愛我）。若少了這些撫慰人心的專欄，我們恐怕要頭暈眼花了。因為這些混種文章正在增加，勾勒出科技、政治、經濟、法律、宗教、技術、小說的糾葛。如果說閱讀日報是現代人祈禱的形式，那麼今天要是有人一邊祈禱，一邊閱讀這些混亂的事務，這人的確相當怪異。所有文化的事務和自然的事務，天天都攪和在一起。

但沒人發現這件事令人困擾。像經濟、政治、科學、書介、文學、宗教、地方新聞等標題依舊各安其位，彷彿

沒有任何異狀發生。最小的愛滋病毒帶你從性到無意識，然後到非洲、到組織培養、到 DNA 與舊金山。但分析家、思想家、記者與決策者為你將病毒走過的網絡，切成了微小的隔間。你將會發現這些小隔間裡，或者只有科學，或者只有經濟，或者只有社會現象、地方新聞、情緒、性。按下最無辜的噴霧劑噴頭，你將會出發到南極，並且從這裡到加州大學爾灣分校、到里昂山脈、到鈍氣的化學作用，然後或許到聯合國。但串連這些的線絲會柔腸寸斷，其數如純粹學科之多。不管如何，他們似乎都在說：不要把知識、利益、正義與權力混為一談。千萬別把天與地、全球與地方、人與非人混為一談。你可能會說：「但這些糾葛把事情混在一起，把我們的世界編織在一起！」分析家則回應：「就當這些糾葛不存在吧！」他們已經用仔細磨過的劍斬斷了「高爾蒂安結」(Gordian Knot)。<sup>1</sup>「高爾蒂安結」的軸心應聲斷裂：分析家在左邊放上關於事物的知識，在右邊則放上權力與政治。

1 譯註：棘手問題可比喻為高爾蒂安結。在古希臘傳說中，一位名叫高爾蒂斯(Godius)的窮苦農民駕著他父親遺留的牛車到了佛里幾亞(Phryian)，受當地人民擁戴為王。為答謝神恩，高爾蒂斯用一個複雜的結，將他的牛車綁在柱上，獻給薩巴祖斯(Sabazios，地位相當於宙斯)。此結後為亞歷山大大帝斬斷。

## 1.2 重打高爾蒂安結

二十多年來，我的朋友與我一直在研究這怪異的情況。而這情況是我們所處的知識文化不曉得如何歸類的。因為欠缺更好的術語，我們自稱社會學家、歷史學家、經濟學家、政治學家、哲學家或人類學家。但在這些可敬的學科標籤之後，我們總會加上一個修飾語：科技的。「科技研究」(science studies)，<sup>2</sup>如美國人所稱，或者「科學、技術與社會」(science, technology and society)。不論我們使用哪個名稱，我們總是試著重新打上高爾蒂安結，辦法是頻繁地（如我們所必須的那樣）跨越分隔精密知識與權力行使的分水嶺——或者說自然與文化。我們自己就是混種，彆扭地在科學機構裡供職，算是半工程師半哲學家。我們是不求名分的第三類學子<sup>3</sup> (Serres, 1991)。我們已經選擇跟隨糾葛，不論它帶我們到何方。我們仰賴轉換 (translation) 或網絡觀念往返穿梭。「網絡」這概念比「系統」更靈活；比「結構」更有歷史感；比「複雜性」(complexity) 更依據經驗。網絡這個概念便是阿麗雅德妮之線 (Ariadne's thread)，幫助我們逃脫這個盤根錯節的故事。<sup>4</sup>

2 譯註：為避免混淆 science studies (對科學做的各種研究) 與 scientific research (具有科學性質的研究)，本書將 science studies 譯為「科技研究」，以與科學家做的「科學研究」區別。

3 譯註：「第三類學子」(les tiers instruits) 指的是受到有別於科學教育或人文教育的學生。

但人們依舊無法理解我們的工作，因為這些工作被分為三個部分，這三部分分別對應到我們的批評者習慣的分類，成為自然、政治與論述。

在唐納·麥肯錫（Donald Mackenzie）描述洲際飛彈的慣性系統時（MacKenzie, 1990），在米歇·卡龍（Michel Callon）描述燃料電池電極時（Callon, 1989），在湯瑪士·休斯（Thomas Hughes）描述愛迪生白熾燈絲極時（Hughes, 1983），在我描述由巴斯德改變的炭疽菌（Latour, 1988b）或描述羅傑·居力民（Roger Guillemin）的腦縮氨酸時（Latour and Woolgar, [1979] 1986），這些批評者想像我們在討論的是科學和技術。因為這些是邊緣課題，充其量就是純工具或計算思維的顯現，對政治或精神感興趣的人不注意我們的研究似乎理所當然。但這些研究處理的並不是自然或知識，並不是「物自身」（things-in-themselves），這些研究處理的是這些事物如何與我們的各個集體與主體產生關連。我們談的不是工具性思想，我們談的是各個社會的內容本身。麥肯錫動員美國海軍、甚至國會來討論他的慣性系統；卡龍動員法國國營電力公司（French electric utility, EDF）和雷諾公司，以及許多法國能

4 譯註：阿麗雅德妮（Ariadne）是克里特國王米諾斯的女兒。米諾斯曾與雅典交戰，雅典敗後，米諾斯要求雅典每年送七名童男童女，作為半人半獸的怪物米諾陶的祭品。後來雅典的修席斯（Theseus）自願充當祭品到克里特，打算藉此機會除掉米諾陶。阿麗雅德妮與修席斯相遇、墜入愛河，借他寶劍和她的紅色絲線，助修席斯殺死米諾陶，並順利逃出米諾陶的迷宮。

源政策，來和實驗室裡電極尖端的離子變化搏鬥；休斯圍繞著愛迪生的白熾燈絲極，重建了整個美國。如果人們拉著巴斯德的細菌，整個法國社會將映入眼簾；若沒有把腦縮氨酸和科學社群、儀器、實作，還有一切看起來不像方法規則、理論與神經元的配件連成一串，就不可能了解腦縮氨酸。

「但你們肯定在討論政治吧？你們只是讓科學真理變成政治利益，讓技術效能變成謀略吧？」這是對科技研究的第二個誤解。我們的崇拜儀式為科技的事實保留了既處於邊緣又很神聖的位置。如果科技的事實沒有佔據這樣的位置，那麼這些事實就會立刻被化約成純粹而局部的機緣，化約成驚腳的陰謀。但科技研究不是在討論社會脈絡與權力利益，科技研究討論的是社會脈絡和權力利益如何與集體和物（object）<sup>5</sup>牽連在一起。海軍組織拜其下各部門與飛彈的聯盟之賜，產生了深遠改變；法國國營電力公司和雷諾公司逐漸產生不同風貌，端視它們是否投資在燃料電池或內燃引擎上；電燈發明之前和之後的美國，是兩個截然不同的地方；十九世紀的社會改變了，端視它是由可憐的靈魂或受微生物感染的人們組成；至於躺在分析家臥榻

5 譯註：“object”是本書的重要概念，詞源為「投至前方的東西」，有時中譯為「客體」以與「主體」（subject）相對。在哲學討論中，「客體」常有獨立、外在於主體者的意思。然而在一般使用上，“object”與“thing”差別不大，譯為「物」會更流暢（如「科學物」[scientific objects]）。本譯文依據脈絡，有時將“object”譯為「物」，但當該詞對應「主體」一詞，或指涉外在、獨立之物時，則譯為「客體」。另，拉圖在本書中大篇幅討論的“quasi-object”，統一譯為「類客體」，以避免混淆。

上的無意識主體，我們的不同解釋也各有所本，端視他們的乾腦子分泌了神經傳導素，或他們的溼腦子裡分泌了荷爾蒙。我們的研究全都無法沿用社會學家、心理學家或經濟學家對社會脈絡或主體的種種說法，以便將其應用到硬科學上。這就是為何我用「集體」(collective)一詞描述人與非人的關連，而當我用「社會」(society)一詞時，指的只是社群中的一部分，只是社會科學發明出來的分裂。<sup>6</sup>人們本來就一直在重新定義技術的內容與脈絡。正如認識論者再也不能在我們提供給他們的集體化事物裡，認出他們幼年時學到的觀念、概念或理論，我們也無法期待人文科學，會在集體（其中布滿我們列出的各種事物）裡，認出他們在好鬥的青春期中所玩的權力遊戲。我們藉阿麗雅德妮的纖纖小手追蹤出的細緻網絡，依舊比蜘蛛網還要更難察覺。

5 「但你們若不是在討論物自身 (things-in-themselves) 或人群自身 (humans-among-themselves)，那就是在討論論述、再現、語言、文本、修辭嘍？」這是對科技研究的第三個誤解。那些不考慮符號外部所指（事物本質）還有說話者（語用或社會脈絡）的家伙，確實可以只談意義效果 (meaning effect) 和語言遊戲 (language game)。然而麥肯錫在檢驗慣性導引系統的演進時，他可是在討論殺死我們

6 譯註：在本書中作者一再強調 society 與 collective 的區別，本譯文統一將"society"譯為「社會」、"collective"譯為「集體」。

大家的武器部署；卡龍在追蹤科學文章中展示的路徑時，他可是同時討論著工業政策和修辭；休斯分析愛迪生的筆記本時，美隆園區（Menlo Park）的內在世界正要變成全美國的外在世界；我在討論巴斯德馴化微生物時，可是動員了十九世紀的法國社會，而不只是在對一位偉人的文本做符號學研究；我在談論腦縮氨酸的發現／發明時，是認真地在談腦縮氨酸本身，而不只談它在居力民教授實驗室裡的再現。修辭、文本策略、書寫、演出、符號學，這些種種確實也很重要，但它們以一種新形式存在，這個新形式對事物本質和社會脈絡同時造成衝擊，儘管不能將之簡化成這個或另一個。

我們的智識生活亂了章法。要是認識論、社會科學、文本科學仍各自為政，那麼這些學科還各擅勝場。若我們正在追逐的創造物跨越了這三個空間，人們就再也不了解我們。一旦我們向既有的學科出示某個細緻的社會—技術網絡，出示一些可愛的轉換過程，第一群專家就會提取我們的概念，並且拔掉所有可能將這些概念連接到社會或修辭的根源；第二群專家會抹煞網絡具有的社會與政治面向，並清掉網絡裡所有的物；最後，第三群專家會保留我們的論述與修辭，但去除我們的作品裡任何對（難以啓齒的）實在或權力遊戲的不當執著。在我們的批評者眼中，我們頭上的臭氧破洞、我們心中的道德律、自主的文本，

每一個課題都很有趣，但只有個別來討論時才會有趣。一個精巧的梭子應該要將天堂、工業、文本、靈魂和道德律編織在一起，只是這件事目前仍舊看來詭異、無法想像，也不合宜。

### 1.3 批判姿態的危機

批判者已經發展出三種截然不同的取徑來談論我們這個世界：自然化、社會化與解構。雖然不太公平，但讓我們姑且以愛德蒙·威爾森（E.O. Wilson）、皮耶·布迪厄（Pierre Bourdieu）和雅克·德希達（Jacques Derrida）三位先生，充當這三種思路的象徵人物。在第一位先生寫到自然化的現象時，社會、主體和所有形式的論述就不見蹤跡。在第二位先生寫到權力領域時，科學、技術、文本，還有這些活動的內容就不見蹤跡。在第三位先生寫到真理效應（truth effect）時，誰要還相信真的有腦神經元或權力遊戲，就會透露出無比的天真。其中的每一種批判，單獨看都很有威力，然而任何一者都不可能和其他兩者結合。你能夠想像一項同時運用自然化、社會化、解構法處理臭氧層破洞的研究嗎？你能夠想像在一個研究裡，現象的本質可能牢不可破，權力的策略也許可以預知，然而沒有什麼會真正要緊，除了那映出本質和說話者可悲幻象的意義效果？這樣的拼湊物將是醜怪的。只要認識論者、社會學

家、解構主義者保持一定距離，只要三方皆以另外兩方的弱點當成批判的養分，那麼我們的智識生活就仍然獲得認可。我們可能頌揚科學、玩玩權力遊戲，或者取笑對真實的信念，但我們絕不可以混合這三種強酸。

那麼，我們只能在以下兩種選項中擇其一。一種是，我和我科技研究的同事追蹤過的網絡並不真正存在，而這些批判者將網絡邊緣化，或將網絡切成事實、權力、論述三個部分，他們的做法就很正確；另一種是，網絡恰如我們所述，確實穿越批判所劃定的偉大采邑邊界：網絡既不是客觀的、也不是社會的，並且也不是論述效應，儘管網絡很真實，且具有集體與論述的性質。我們這些烏鴉嘴啊，要不就得消失，否則批判本身就面臨危機，因為批判吞不下網絡。是的，科學事實的確是被建構的，但科學事實不能被化約到社會面向，因為許多物被動員來建構社會面向，使得社會面向上布滿了物。是的，這些物都是真實的，但物看起來太像社會行動者，以致於它們無法被化約為科學哲學家發明的「外頭那邊的真實」(reality out there)。科技與社會雙重建構下的行動者浮現自一系列的實作，而用解構的概念，這些實作會被理解得糟糕透頂。臭氧層破洞太具社會性，也被談得太多，以致於無法真正純屬自然；公司和國家首腦的策略充滿太多化學反應，以致於無法被化約為權力和利益；關於生態圈的論述太真實也

7 太具社會性，以致於無法簡化為意義效應。如果網絡可以同時真實得就像自然，被敘說得就像論述，並且就像社會那樣具有集體的性質，這難道是我們的錯？我們要追尋網絡，同時拋棄所有的批評資源？或者我們要拋棄網絡，同時投奔到批判式三分法的常識裡？我們揭開的細小網絡四分五裂，就像被伊朗、伊拉克與土耳其分割的庫德族人；一旦黑夜降臨，庫德族人就會溜過邊界去結婚，並夢想著一片共同的故土。這片共同的故土可以從分隔庫德族人的三個國家中催生出來。

我所謂的「自然—文化」綜合體（nature-culture）多多少少也算是一種文化。因此要不是人類學讓我們習於直接而冷靜地處理此文化的無縫紋理，上述的問題將會是無出路的兩難。就算是最信守理性主義的民族學者，一旦送進田野，也能完美地將她正在研究的民族神話、民俗科學、系譜學、政體、技術、宗教、史詩與儀式，全部熔冶於一冊巨著。送她去研究阿拉佩許人（Arapesh）或阿楚爾人（Achuar），韓國人或中國人，那麼你會獲得單一的故事，一網打盡種種課題，包括人們如何看待天堂與祖先，如何建築房屋，如何種植山芋或木薯或稻米，還有如何成立政府與構思宇宙論。在海外人類學家的著作，你不會看到一絲一毫沒有同時融貫真實、社會與敘事的特徵。

如果這位分析者夠細心，她所追蹤的網絡，將正如同

我們在研究自己的西方世界裡的微生物、飛彈、燃料電池時，所勾勒出的社會—科技糾葛。我們也怕天空正在塌陷。我們也把釋放噴霧的小小動作，連結到與天相關的禁忌。我們也考慮到法律、權力和道德，以了解各科學正在告訴我們的關於大氣層高層的化學知識。

是沒錯，但我們不是野蠻人，沒有人類學家會這樣研究我們。而且我們也不可能用研究其他地方、其他人的方式，研究我們自己的文化，或者說研究「自然—文化」綜合體。爲什麼呢？因爲我們是現代人。我們的文化紋理不再無縫。分析的連續性已不可得。對傳統人類學家來說，不可能有、也不應該有「關於現代世界的人類學」這種名堂（Latour, 1988a）。各民族科學在某種程度上可以關連到社會和論述（Conklin, 1983），但科學<sup>7</sup>就沒辦法如此。甚至正因爲現代人無法用人類學方法研究自己，民族學家到熱帶地區研究他人時，才會批判力十足，且能冷眼旁觀。批判式三分法保護民族學家，因爲它授權民族學家在前現代人的社群中重建連續性。正因爲民族學家們在家鄉區別三者，他們到海外時才有勇氣將事物連成一體。

7 譯註：在本書中，作者通常用複數形名詞指涉科學或自然，當使用單數形加上定冠詞（"la science"或"la nature"，英譯本用大寫"Nature"或"Society"表示）時，他指涉的通常是特定的科學或自然，確切地說，是「現代人」創造的科學或自然。為了在中文裡區別兩者，本譯文權且以黑體標示單數定冠詞的科學、自然，而當需要強調科學與自然的複數特徵時，則增補為「各門科學」、「這些自然」等。

這兩難的表達方式現在被修改了。或者我們不可能用人類學的方式分析現代世界，而且當有人宣稱社會—科技網絡也要有其故土時，我們總有萬般理由予以忽略；或者我們可以用人類學的方式分析現代世界，但如此一來我們就應當改變對現代世界的定義。我們從一個受限的問題出發：爲何網絡仍舊捉摸不定？爲何科技研究仍受忽視？現在姑且問個更大、更經典的問題：何謂現代？我們的祖先對於織成我們的世界的網路驚訝不已，而當我們追究這種驚訝的時候，我們就會發現，欠缺此種認識有其人類學根源。好在，我們可以借助某些正把批判的老鼯鼠埋葬在自家洞穴的大事，來了解這個問題。如果我們現在可對現代世界做人類學分析，是因爲有什麼正在發生。從蓋爾芒特夫人（Madame de Guermantes）<sup>8</sup> 的沙龍那邊，我們已經學到：需要像世界大戰般的巨變，才能稍微改變知識世界的習慣，並打開它的大門以迎接那些先前不容於常規的新貴們。

#### 1.4 1989 年：奇蹟年

所有的日期都很普通，但 1989 年卻略有不同。今日每個人都同意，柏林圍牆的倒塌象徵社會主義的終結。「自

8 譯註：蓋爾芒特夫人是《追憶似水年華》中敘述者暗戀的女貴族，她主持當時最有名氣的沙龍。

由主義、資本主義、西方民主戰勝馬克思主義的空想」：這是由倖免於列寧主義之禍者發出的勝利文告。儘管致力於消滅人對人的剝削，社會主義卻把剝削放大到難以估量的規模。這真是怪異的辯證：在大規模內戰為世界上上了一課之後，剝削者還了魂，而掘墓者被坑殺。受壓抑者以雷霆萬鈞之勢，捲土重來：無產者之中的急先鋒曾以受剝削者之名進行統治，如今受剝削者再度成爲一個族類；曾遭廢黜的貪婪菁英再度全力接管他們在銀行、商業界與工廠的老勾當。自由的西方贏了冷戰，喜不自勝。

但勝利的好景不常。在巴黎、倫敦和阿姆斯特丹，同樣的光榮 1989 年見證了幾場首次討論整個地球狀態的會議。對某些觀察家而言，這些會議象徵資本主義的結束，以及資本主義想無限征服並全面宰制自然的奢望純屬徒然。藉由重新調整剝削方向，從「人對人」到「人對自然」，資本主義超限擴大了這兩者。受壓抑者以雷霆萬鈞之勢，捲土重來：原本應獲得拯救、免除一死的大眾，成千上萬地落入貧窮。而我們原以為可以絕對掌控的自然，以同樣的全球規模宰制我們，並威脅我們全體。這真是個怪異的辯證：奴隸變成人類的主人與擁有者，而且人類發明了生態滅絕以及大飢荒。

恥辱之牆的拆除和蘊藏無盡之自然的終結，兩者之間有著完美對稱。只有富裕西方民主國家看不到這點。各種

形式的社會主義同時摧毀了自己的人民和生態系統，而北方與西方的國家藉由摧毀世界的其餘部分，並迫使這些地區的人民淒慘落魄，它們的力量才能拯救自己的人民和部分鄉野。所以這是雙重悲劇：前身是社會主義的社會，認為可以藉由模仿西方來解決這兩個問題；西方社會則認為自己已經避免這兩個問題，而且自己的辦法可以提供其他國家參考，就算這令地球與其居民岌岌可危。西方社會以為除了自己，天下無其他社會擁有這確保勝利的錦囊妙計，但西方社會恐怕已經失去一切。

看到最良善的意圖出了雙重岔子，我們西方世界的現代人似乎已失去部分自信。我們難道不該嘗試終結人對人的剝削嗎？我們難道不該成為自然的主人與擁有者嗎？我們最高貴的才德過去受到兩項學生任務的服務徵召，一個屬於政治界、一個屬於科學與技術領域。但如今我們準備回顧那熱血與思想正確的青年時期，就像德國年輕人注目並且追問他們老邁的雙親：「我們過去聽從什麼樣的犯罪指令？」「難道我們能說自己毫不知情？」

「最良善的意圖是否有充分的根據？」這樣的質疑促使我們當中的某些人成為反動份子。反動份子有兩種走向。有的人說：我們必須放棄試圖終結人對人剝削，另有人說：我們必須放棄宰制自然。「讓我們徹底反抗現代！」兩派人馬異口同聲地說。

後現代主義的模糊回應從另一個不同觀點，替那些拒絕此兩種回應的人所持的不完全懷疑論，下了恰當的結論。後現代主義無法相信社會主義和「自然主義」的雙重承諾，他們也小心避免完全排斥它們。後現代主義者遊走於相信與懷疑間，等待千禧年之結束。

最後，有的人決定假裝什麼也沒改變，堅決保持現代化。他們拒絕生態學上的蒙昧主義，或者拒絕反社會主義者的蒙昧主義。而且他們也無法接受後現代主義者的懷疑論。他們繼續相信各科學的承諾，相信解放運動的承諾，或者兩者都相信。但他們對現代化的信心聽起來不再那麼真實，不管是在藝術、經濟、政治、科學或技術的領域。在藝廊或音樂廳、沿著公寓大廈的門面、還有在國際組織裡，你會有那種「心已經死了」的感覺。追求現代化的意志顯得搖擺，有時還顯得過氣。

不論我們是反現代化、現代化或後現代主義者，發生在奇蹟 1989 年的雙重潰敗都使我們受到懷疑。但我們還是能拾起思想的線索——如果我們認為 1989 年所發生的正是一種雙重的潰敗，其絕妙的對稱性可以提供我們兩堂課，讓我們能以全新的觀點審視整個過去。

萬一我們從未現代過，那會怎樣？那麼，我們將可以進行比較人類學研究，各網絡將有一席之地。

## 1.5 現代人是什麼？

現代性的定義究竟為何，其實眾說紛紜，然而都和時間有關。「現代的」這個形容詞標示出新政權、加速度、斷裂、時間中的革命。當「現代」、「現代化」或「現代性」這些字眼出現時，我們反倒正在定義古老與穩定的過去。更進一步，這辭彙總是被捲入打鬥之中，捲入一場有贏家有輸家、有古代有現代的爭執裡。「現代的」因此具有雙重不對稱性：它標示在有規律的時間推移裡的斷裂，而它也標示有勝利者與被征服者的鬥爭。若今日時人之中有許多不願使用「現代的」這個形容詞，若我們用介系詞限定它，那是因為我們不那麼有信心能夠保持這雙重不對稱性。我們不再能夠表明不退轉的箭頭，亦不能頒獎給贏家。在古人與現代人的無盡爭吵間，前者和後者一樣頻繁地成爲贏家。而且我們也說不出各種革命到底終結舊政權，或成就舊政權。所以才會出現「後」現代主義這個名字古怪的懷疑論，儘管後現代主義並不確定自己能否接替現代人。

且慢，我們必須重新思考現代性的定義，解讀後現代的症狀，並了解我們爲何不再全心投入宰制與解放的雙重任務。爲了挪個位子給科學和技術的諸般網絡，我們真要搬移天地？當然，我們要搬的正是「天」與「地」。

本論文的假設是，「現代」一詞標誌出兩套截然不同的實作。這兩種實作若要有效，就必須保持截然不同。第一套實作藉「轉換」(translation)，創造了一種嶄新的存有類型——自然與文化的混種物。第二套實作藉由「純化」(purification)，創造了兩種南轅北轍的存有論區域：一方面是人的區域，另一方面是非人的區域。若沒有第一套實作，純化的實際操作將一無所成或缺乏焦點。若沒有第二

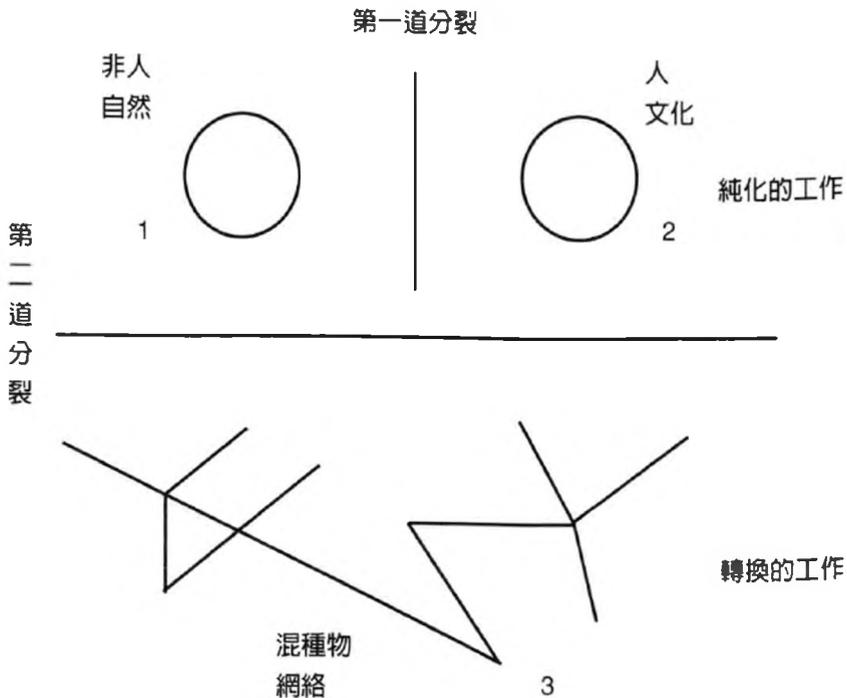


圖 1-1 純化與轉換

套實作，轉換的工作會減慢、受限或根本不可能。第一套實作符合我所謂的網絡，第二套則符合我所謂的現代式批判。比如，第一套實作會將大氣層上層的化學、科學和工業策略、國家首腦熱中的事務、生態學家的焦慮結成一道連鎖；第二套實作則會區隔開自然世界、社會和論述，其中自然世界始終存在，社會有著可預測和穩定的利益和利害關係，而論述則獨立於指涉和社會之外。

只要我們分開來考量轉換和純化這兩套實作，我們就真的很現代。也就是說，我們願意贊成批判計畫，儘管要發展批判的計畫，只能藉由下方混種物的增生。我們一旦將注意力同時轉向純化與混雜的工作，我們就立刻停止全面現代，我們的未來也就開始變化。同時我們也停止曾經現代過，因為我們回過頭意識到，這兩套實作一直運作於行將終結的時代。於是我們的過去也開始變化。最後，若我們從未現代過（起碼如批判姿態的說法），那麼我們與其他的「自然—文化」綜合體會維持的糾結關係，也會為之改變。相對主義、宰制、帝國主義、虛假意識、綜攝（syncretism）等等，一切人類學家在「大分裂」（Great Divide）這樣鬆散的表達下總結的問題，都將產生不同解釋，這些問題也將修正比較人類學。

轉換或中介（mediation）的工作，和純化的工作之間有何關連？這正是我要闡明的問題。我的假設（這仍舊顯

得粗糙)是：純化已經使轉換成爲可能。我們越禁止自己想像混種，他們的雜交就越可能發生，這就是現代人的困境。我們現在所處的特殊情境，才讓我們得以瞭解這現代人的困境。第二個問題與前現代人、與其他文化有關。我的假設(再次坦承它失之簡化)是：其他文化藉由致力於想像混種，阻止了混種物的增生。正是此種差異解釋了他們(所有其他文化)與我們(西方)之間的大分裂，並且使得無解的相對主義問題可望獲得解決。第三個問題與當前的危機有關：如果現代性將區分與增生的雙重任務執行得這麼有效，爲什麼如今現代性會藉由讓我們無法真正成爲現代人而削弱其自身？由此引出了最後一個問題，也是最難的問題：如果我們停下來，不再是現代人，如果我們再也不能區分開增生的工作與純化的工作，那我們會變成什麼？我的假設像前面的一樣粗糙，我認爲我們將得慢下腳步，將得疏導、管控怪物們的增生，辦法是提供這些怪物一些官方代表。我們將有必要擁有不一樣的民主嗎？一種延伸到事物的民主？要回答這個問題，我應當挑出前現代人、現代人，甚至是後現代人，以區辨出他們耐用的特徵與具毀滅性的特徵。

我也很明白，對一篇除了簡潔以外沒有別的藉口的論文來說，要談的問題太多了。尼采說：「大問題如同冷水浴。你必須像跳入澡盆時那般迅速逃離。」



# 2

## 憲章

### 2.1 現代憲章

13

人們通常用人文主義的措辭定義現代性，不是將其定義為迎接「人」之生的方式，就是將其定義為宣告「人」之死的方式。但這本身就是現代的定義習慣，因為這種定義的方式仍然不對稱。人文主義的定義方式沒看到「非人類」（包括物、客體、野獸）也同步誕生。這種定義方式也沒看到被劃掉、並給逐出場的上帝，也詭異地同時出現了。現代性從何而來的呢？一開始三者共同誕生，接著人們遮蓋「共同誕生」這件事，並且分別處理這三群東西

——然而底下的混種物因此繼續增生。在此過程中，現代性因而出現了。我們必須處理的，就是這種雙重的分隔：一方面是人與非人的分隔，另一方面則是發生在「上面」和發生在「下面」的分隔。

這些分隔或可比喻為政府中司法與行政部門的分立。司法與行政的分立無助於解釋法官與政治家之間的多重連結、交錯影響、持續的折衝協調。但想否定這分隔的有效性，那可就錯了。自然世界與社會世界間的現代式分隔，具有同樣的憲章特徵，但有一處不同：迄今無人擔起同時研究科學家與政治家的任務，因為中間的位置似乎並不存在。此雙重分隔的基本信條已經寫得非常得好，以致於人們將此分隔當作雙重的存有論區別。一旦有人勾勒出對稱的空間，並據此重建當初使得自然的權力與政治的權力得以分隔開來的共同協議，那麼他就不再是個現代人了。

14

我們把定義這協議和分隔的文本稱作「憲章」，一如我們談到美國憲章修正案的那個「憲章」。是誰起草這文本？說到政治上的憲章，任務落到法理學家和開國元勳身上，但迄今他們也不過完成了這份工作的三分之一，因為他們把科學權力和混種物的工作擱在一旁。說到「物」的本性，這屬於科學家的工作，但目前科學家只做了另一個三分之一的工作，因為他們假裝忘記了政治權力，而且科學家否認混種物扮演任何角色，即使他們正在增加混種物的

數量。說到轉換的工作，擬定這部憲章，就是我稍早提過的、那些研究詭異網絡的傢伙們該做的事了。但科技研究者僅履行合約到一半，因為他們並未解釋純化的工作：純化的工作在他們上頭進行，並導致了混種物的增殖。

誰來寫這整部憲章？就國外的各集體而言，人類學已然很擅長同時應付所有事情。事實上正如我們所見，每位民族學家都能用一部專著包羅某個社會運作中的種種力量；人類、神明和非人類之間的權力分配；達成協議的各種方法；宗教與權力的關係；祖先們；宇宙觀；財產權；動植物分類。民族學家不需要寫三本書，一本處理知識、一本處理權力、一本處理實作。她會寫一本書，就像菲利普·德斯寇拉（Phillipe Descola）企圖總結亞馬遜的阿楚爾人（Achuar）社會組織的堂皇巨著（Descola, [1986] 1993）：

但阿楚爾人尚未完全透過家庭的象徵網絡征服自然。確實，這個文化範圍無所不包，其中我們還發現其他亞美林登（Amerindian）社會放置在自然領域的動物、植物與精靈。所以阿楚爾人不支持兩個封閉且不可彌補的世界之間的對立。這兩個封閉且不互通的對立世界便是：人類文化世界與動物自然世界。然而有某一定點存在，在該點上人類可交際的連續體崩潰了，這連續體讓位給一個對人類而言絕對陌生的野性世界。與文化領域相

比，這小小的自然世界含有一組人類無法與其溝通的事物。和被賦予語言（*aents*）的存在者（人類乃是其中最完美的化身）相對的，是那些被剝奪了言辭（*speech*）、棲息在平行但卻又無法企及的世界裡的事物。一般的說法是，無法溝通是肇因於某些生物缺少靈（*wakan*）。這些生物包括大多數的昆蟲和魚類、家禽，以及許多植物，它們缺乏靈以致於過著機械性的、無關緊要的日子。但有時候無法溝通乃因距離所致。星球與流星的靈遙不可及且移動不定，對人言充耳不聞。（399）

15

如果我們要對現代世界進行人類學研究，那麼這種人類學的任務在於用相同的方式，去描述政府各部門（包括自然與各門硬科學）是如何組織起來的。這種人類學的任務還包括解釋這些部門分開來的方式與原因，並且說明將這些部門維繫在一起的多種安排。研究我們這個世界的民族學家必須立足於一個共同的位置。各種角色、行動、能力都在此位置上受到分配，藉由這些角色、行動、能力，我們得以界定某個東西是動物、物質或自由的行動體；我們也得以界定這個東西天生具有意識，那個東西則具有機械性質，而另一個東西又無意識、無能力。我們的民族學家甚至應該比較各種定義（或不定義）物質、法律、意識和動物的靈魂的不同方式，同時也該避免從現代形上學的觀點切入。正如憲章學家界定公民和國家的權力和責任，這部

「憲章」(Constitution，我以大寫 C 表示，以便和政治上的憲章區別)<sup>1</sup>界定了人和非人，他們的屬性和關係，他們的能力和群體分類。

該如何描述這部憲章？我選擇集中探討一個在它起草初期就產生的具代表性的情境：十七世紀中葉自然哲學家羅伯·波以耳 (Robert Boyle) 和政治哲學家湯瑪斯·霍布斯 (Thomas Hobbes) 兩人辯論科學和政治權力的分配問題的時候。要不是**一本非凡的著作才剛努力地理解一對同時誕生的社會脈絡與逃離該脈絡的自然的**話，這樣一個選擇可能顯得武斷任意。我用波以耳和霍布斯，連同他們的後代與門徒，作為總結一個長得多的故事的範例，一個我在此無法重新追溯，但其他比我更有能力的人會想追尋的故事。

## 2.2 波以耳和他的客體

謝平和夏佛的著作 (Shapin and Schaffer, 1985)，標誌出認真處理科學的比較人類學真正開展了。乍看之下，這本書不過示範了愛丁堡派科技研究 (Barnes and Shapin 1979; Bloor, [1976] 1991)、一大堆科學社會史 (Shapin, 1982) 和知識社會學 (Moscovici, 1977) 著作的口號，那就是：「知識論問題也是社會秩序問題。」如果我們分別處

1 譯註：在中文譯本中，以黑體字標示現代憲章。

理這兩個問題，將一個劃入哲學，另一個劃入社會學和政治科學，那麼我們就不可能公正地對待兩個問題中的任何一個。但謝平與夏佛把這個一般的綱領推到極致，首先他們轉移了知識論和社會學之間那分隔的歷史起源，然後他們多少不經意地摧毀了社會脈絡在解釋科學時的特權。

本書雖然闡述了知識問題之解答的政治地位，但並未將政治當作是只發生在科學領域之外、可能會有所謂強行介入科學的東西。實驗社群積極地發展並運用這種分界的言論（boundary speech），而我們也嘗試將言論放回歷史脈絡，以說明這種慣用的談法如何發展出來。如果想要嚴肅看待我們的研究所具有的歷史性質，就不能不加思索地將這些歷史人物的言論當作我們的解釋資源。將政治轉移出科學領域的這種語言，正是我們必須了解並加以解釋的。我們發現自己不贊同當前許多科學史的觀點，一些人主張應該少談科學「之內」或「之外」，說我們已經超越這種過時的範疇。還早呢；我們根本還沒開始認識其中涉及的議題。還有必要了解這種分界的成規（boundary convention）是如何發展出來的：就歷史記載而言，科學人物如何根據他們的（不是我們的）分界分派事項；而就記載而言，在面對如此分派的事項，他們又如何回應。我們也不應將任何一套分界系統不證自明地當作隸屬所謂的「科學」<sup>2</sup>。（Shapin and Schaffer, 1985: 342）

在這個長長的段落裡，作者沒有顯示英國的社會脈絡如何成爲波以耳物理學之所以發展，而霍布斯的數學理論卻失敗的原因。他們所認真處理的，正是政治哲學的根本。他們做的並非將波以耳的科學作品放在他們的社會脈絡中，或者顯示政治如何施壓於科學理論之上，兩位作者檢視了波以耳和霍布斯爲了發明一種科學、一種脈絡，以及這科學和脈絡間的分界而相持不下。兩位作者不準備藉由脈絡來解釋內容，因爲在波以耳和霍布斯達到他們個別的目標和解決他們之間的歧見以前，內容與脈絡都還不存在於此一嶄新的關係中。

謝平與夏佛這本書的妙處，來自他們成功挖掘出霍布斯的科學著作，這些科學著作過去一直受到政治學家的忽略，因爲他們被自己的英雄所留下的數學狂想弄得尷尬不已。這本書還解救了波以耳的政治理論，使之免於被遺忘。這些理論過去一直受到科學史家的忽略，因爲他們寧願隱藏自己的英雄在組織上的雄才大略。謝平與夏佛沒有建立起不對稱性，他們沒有把科學分配給波以耳，把政治理論分配給霍布斯，相反地，他們勾勒一幅相當好的四分象限圖：波以耳有一套科學與一套政治理論，霍布斯也有一套政治理論和一套科學。萬一我們的兩位主角想法差很

17

2 譯註：本段引文的底本取自蔡佩君譯，《利維坦與空氣泵浦：霍布斯、波以耳與實驗生活》，2006年7月，台北：行人出版社，頁471-472。

遠，這個四分象限就會很無趣。比如說，萬一其中一位是追隨培拉修昔士（Paracelsus）<sup>3</sup> 思考的哲學家，而另一位是波東（Bodin）<sup>4</sup> 風格的立法者。但幸運的是，波以耳和霍布斯的意見幾乎一致。他們要一個國王、一個國會、一個順服且統一的教會，而且他們還都是狂熱的機械論支持者。儘管波以耳和霍布斯兩人都是徹底的理性主義者，在對實驗、對科學推理、對政治論辯、特別是對空氣幫浦（本書真正的主角）該寄予何種期待這個問題上，兩人的意見倒是分歧。這兩個人之間的分歧（在其他所有事情上他們都英雄所見略同），使他們成為理想的實驗室材料，一種新人類學所需要的完美果蠅。

波以耳小心避免談到真空幫浦。為了整理隨托里切利空間（Torricelli's space）而來的辯論，波以耳堅持只調查空氣的重量，而沒有在空間普滿論者（plenists）和真空論者（vacuists）的爭論之間選邊站。托里切利空間位在水銀管頂端，把水銀管倒置入水銀盆後就會出現。波以耳仿照奧圖·馮·蓋瑞克（Otto von Guericke）的儀器製作了真空幫浦。這個儀器會把空氣從透明玻璃容器徹底抽出。從費用、複雜度和新奇性的角度，就當時而論，它可說是現代

3 譯註：培拉修昔士（Paracelsus, 1493-1541）為德裔瑞士籍煉金術士和醫師。他主張：外力的攻擊，而非體內不平衡造成疾病，因此治療應以化學物質直接對抗致病動因才有效果。

4 譯註：波東（Jean Bodin, 1530-1596）為法國的法理學家兼政治哲學家，堪稱現代主權學說的創始者。

物理的一項重要實驗設備的十七世紀版本。這已經是大科學（Big Science）了。波以耳裝置了不起的優點是，這裝置可以看到玻璃壁內部，還可以引入或操作樣本，因為有一系列精心設立的閘室和罩子。那時候幫浦的活塞、厚玻璃容器、還有填充在活塞周圍防止漏氣的材料品質還不夠好，所以波以耳必須精進其技術研究，才能執行他最關心的實驗，亦即「真空中的真空」實驗。他把一根托里切利管封在這幫浦的密閉空間裡，因之獲得倒置管子裡的一塊最初的空間。然後，藉由催促一位技工（此人是隱形的）（Shapin, 1989）操作這幫浦，波以耳控制住空氣壓力到足以降低水銀柱高度，使之與盆中水銀平面同高。波以耳著手進行數個實驗，都在他的空氣幫浦的密閉空間裡，他開始嘗試偵測他反對者假定的以太風（ether wind），開始解釋大理石圓柱的黏度，或讓小動物窒息和熄滅蠟燭。後來這些實驗流行於十八世紀的沙龍物理（parlor physics）。

正當一連串內戰在英國激烈進行，波以耳選擇了一種論證的方法（即以意見為方法），這種方法受到經院派學術傳統的輕視。波以耳和他的同事們拋棄了「必然論證」（apodeictic reasoning）的確實性，反而去使用意見（doxa）。<sup>5</sup> 這意見不是容易受騙的大眾腦子裡語無倫次的

5 譯註：Doxa 是希臘字，表示共同的信念或普遍的意見。

想像，而是一種用來贏得同僚支持的新機制。波以耳仰仗一個擬似法律的隱喻：有聲譽的、值得信賴、準備妥當的證人集合在行動場景前，他們可以證明事實的存在、事實的構成（a matter of fact）。就算他們不明白這事實的本質也不要緊。所以他發明了今日我們仍在使用的經驗風格（empirical style）表達法（Shapin, 1984）。

波以耳要的不是這些紳士們的意見，而是要他們觀察一個現象，這個在密閉且保護周延的實驗室空間裡經過人為製造出的現象（Shapin, 1990）。諷刺的是，建構主義者的關鍵問題（事實全都是實驗室所建構出來的嗎？〔Woolgar, 1988〕）恰好是由波以耳提出和解決的問題。是的，事實的確建構自這套全新的實驗裝置，也建構自空氣幫浦的人工媒介。在被插入幫浦透明圍圈的托里切利管裡，水位確實降低了（幫浦由無聲無息的技工操作著）。正如巴舍拉（Gaston Bachelard）會說：「事實是羅織而成的。」（*Les faits sont faits*）但「人造事實」真的因此就是「人為」的嗎？不，因為波以耳（正如霍布斯）把神的建構能力擴展到人的身上。神知道一切是因為祂創造一切（Funkenstein, 1986）；我們知道這事實的本質，正是因為我們在能完全掌控的狀況下發展出這些事實。我們的弱點變成優勢，只要我們把知識限制在事實的工具化性質上，而且擱置解釋其原因就好。我們生產的事實都是在實驗室

裡創造出來的，而且這些事實只有局部的價值。這原本是瑕疵，波以耳再度將其變成具決定性的優點：無論其他地方（諸如理論、形上學、宗教、政治、邏輯等）發生什麼變化，這些事實將永遠不會被修正。

### 2.3 霍布斯和他的主體

霍布斯駁斥波以耳整套的證明劇場。霍布斯和波以耳一樣，也想終結內戰；他同樣希望停止神職人員和一般人任意解釋聖經的現象。但他比較屬意藉由政體（Body Politic）的統一來達到目標。「在不朽之神下方的有死之神啊，我們的和平與保障皆歸功於你」（Hobbes, [1651] 1947: 89），由契約產生的主權者，是眾人的唯一代表。「這個人格（Person）之所以是單一的，是因為代表者的統一，而非由於被代表者的統一。」（85）霍布斯對「這個人格的統一」很著迷，正如他所主張的，這個人格是行動者（Actor），而我們公民是這個行動者的創造者（Author）。超越者（transcendence）<sup>6</sup>之所以無法存在，正是因為人格的統一。只要超自然的東西存在，而公民認為自己遭受凡間權

19

6 譯註：根據哲學上不同的使用方式，“transcendence”或“transcendental”有不同的中譯詞。在本書中，我們依文句脈絡將名詞“transcendence”譯為「超越」、「超越者」或「超越性」，與“immanence”（「內在」、「內在性」）相對；至於形容詞“transcendental”則譯為「超越的」，惟明顯涉及康德的術語“transzendental”時（如“transcendental ego”），才譯為「先驗的」。

威迫害時，有權向這東西申冤，內戰就會爆發。古早中世紀的歐洲人效忠君主與上帝，但如果人人都能直通上帝天聽或自己指派君主，這套效忠就行不通了。有些人求助於比世俗權威還要更高位的東西，霍布斯想要將這些訴求全部清空。他想重現宗教一統的局面，但同時封閉任何通往神聖超越者的道路。

對霍布斯而言，權力就是知識，這意謂著假如要終結內戰，就只能存在單一的知識和單一的權力。這就是為何《利維坦》<sup>7</sup> 的主要篇幅多用在註釋《新約》和《舊約》。對世俗和平的嚴重危害之一，來自相信無形體的精靈、幽魂或靈魂之類的玩意兒。人們向這些無形體的存在呼求，以對抗世俗權力的裁判。安蒂岡妮（Antigone）在宣告禱祝的價值優於克里昂（Creon）的「國家理性」的時候，她也許是個危險人物。當平等主義者、剷平主義者（Levellers）和掘土派（Diggers）爲了對抗他們的合法君王，而訴諸物質的種種主動力量以及對聖經的自由詮釋，他們更是危險。<sup>8</sup> 無生命而機械性的物質，以及對聖經的純粹符號式詮釋，

7 譯註：Leviathan，猶太文學與聖經典故，本意大海怪、巨獸。在霍布斯筆下，利維坦為眾人將權力與力量託付給一主權者所形成之政體，或稱「國家」（the commonwealth），或「活的上帝」（mortal God）。

8 譯註：掘土派是英國共和政體時代形成的激進團體，由溫斯坦利（G. Winstanley, 1609-1672）領導。掘土派倡導在公用地和廢棄地上實行農業共產主義。從1649年4月起他們在索立郡聖喬治山建立掘土者公社，繼而又在英格蘭中部和南部各郡中建立了9個公社。後來運動被鎮壓，公社也被當地地主解散。

兩者對於世俗和平都一樣重要。在這兩個例子裡，我們都有必要不計代價避免各黨派可能訴諸更高的存在者，諸如上帝或自然——主權者無法完全掌控這些存在。

這種還原論不會導致極權國家，因為霍布斯把它用在共和國本身。主權者只不過是人們藉社會契約所指派的行動者。世間不存在神授的律法或更高的行動力，可以讓主權者為所欲為，並拆解利維坦。「權力等於知識」的新政體下，主權、上帝、物質和平民一概紆尊降貴。霍布斯甚至不考慮把自己的「國家之學」轉化為對超越的祈求。他不是藉由意見、觀察或啓示獲得其科學結論，而是透過數學證明——那是唯一能夠強行達到一致同意的論辯方式。他完成這道數學證明，靠的不是超越式計算，像柏拉圖的國王那樣，而是純粹靠著計算工具，也就是機械腦——今日電腦的前驅。連著名的社會契約，也不過就是計算的加總結果而已：當那些被嚇壞了的公民們試圖從自然的狀態中解放出來，社會契約就突然而又同時地被算出來了。這就是霍布斯設計來終結內戰的普遍化建構主義：沒有什麼超越的東西，我們不用訴諸上帝或主動的物質，不用訴諸依據神聖權利而來的權力，甚至也不用訴諸柏拉圖的數學理型。

現在萬事各就各位，以迎接霍布斯和波以耳的對決。霍布斯修正且統一了政體之後，皇家學會隨後又來把每件

事物拆散分立。學會裡有些紳士宣示：他們有權在一個國家管不著的密閉空間，也就是實驗室裡，擁有獨立的意見。當這些找麻煩的人發現彼此意見一致，他們依據的不是人人都完全接受的數學證明，而是依據靠不住的感官觀察到的實驗，依據無法解釋並且未達結論的實驗。更糟的還在後面：這個新朋黨選擇將其工作聚焦在空氣幫浦上，此空氣幫浦又再度產生不具形體的東西，亦即真空，彷彿霍布斯要擺脫幽靈或精靈時惹的麻煩還不夠多。而且就像霍布斯擔心的，我們現在又打起內戰了！我們不再遭遇剷平主義者或掘土派，這些人以自己對上帝的詮釋，也以物質的特性為名反抗國王（反叛者其實已經被收平）。但以後我們必須忍受新的「學者黨」。這些傢伙會奉自然之名，援引實驗室裡編織出來的事件，開始挑戰每個人的權威！如果你讓實驗製造自己的事實，而且如果這些實驗還讓真空滲入空氣幫浦，並且從那裡滲入自然哲學，那麼你會再度割裂權威。沒有形體的精靈會藉由為受挫者提供上訴法庭，煽動大家來造反。知識和權力將會再度分離。恰如霍布斯所言，你會有「雙重之見」（see double）<sup>9</sup>。這就是他

9 譯註：“see double”採用蔡譯之《利維坦與空氣幫浦》第三章標題，見氏譯頁111、138、152。謝平與夏佛主張：霍布斯批評基督宗教的二元本體論，不僅區別了物質和靈，且讓不具形體的靈優於物質。這種二元本體論在政治上的後果，就是讓神職人員得以假託無形體卻有實質的上帝之名，竊取世俗君主的權力。導致世界上出現「屬靈的」和「現世的」兩種政府，彼此爭權奪利。此即基督宗教的「雙重之見」。

向國王提出的警告，要譴責皇家學會裡正在進行的勾當。

## 2.4 實驗室的中介

上述關於霍布斯主張空間普滿論的政治解釋，還不足以讓謝平與夏佛的書，成為比較人類學的堅固磐石。任何一位優秀的思想史學家都能作同樣的工作。但是在三個關鍵章節裡，我們的作者遠離思想史的疆界，從意見和爭論的世界中消失，轉移到實作與網絡的世界中。頭一次在科技研究中，所有關於上帝、國王、物質、奇蹟和道德的理念被轉換、轉寫，並且被迫去經歷讓儀器能夠運轉的實作過程。在謝平與夏佛以前，其他的科學史學家已經研究了科學實作，其他的歷史學家則研究了科學的宗教、政治和文化的脈絡。在謝平與夏佛之前，始終無人能同時研究科學實作與這些脈絡。

波以耳成功地將他對粗糙的空氣幫浦所做的拼湊工作，轉換成紳士們面對變得不容爭辯的事實時獲致的部分同意。正如同波以耳做的那樣，謝平與夏佛也設法解釋，關於政體、上帝及其奇蹟、物質及其力量的討論，如何、又為何得通過空氣幫浦而轉換。這奧妙一直沒有被想用脈絡解釋科學的人弄清楚。脈絡論者出發的原則是：存在有種種巨觀的社會脈絡，如英格蘭、王朝間的爭執、資本主義、革命、商人們、教會等，這些脈絡多少影響、形成、

反映、造成、施加壓力在關於物質、空氣彈性、真空、還有在托里切利管的各種理念上。但脈絡論者從未解釋事先建立在上帝、國王、國會和某隻鳥兒（牠被悶在透明的封閉幫浦室裡，裡頭的空氣都給一只由技工操作的曲柄抽光了）之間的關係。其他所有的爭議都被這隻鳥兒的經驗給轉換、置換、移動、扭曲了，按照這樣的方式，一些人只要主控幫浦，他們同時也就主控國王、上帝和整個脈絡。這是如何辦到的？

霍布斯確實企圖避免涉及實驗的每件事，但波以耳用一整套涉及漏氣、活塞填充材料和曲柄的骯髒細節，來迫使討論進行。科學哲學家和觀念史家也會用同樣的方式避開實驗室的世界，避開那間將概念籠罩在瑣事之下的討厭廚房（Cunningham and Williams, 1992; Knorr, 1981; Latour and Woolgar. [1979] 1986; Pickering, 1992; Traweek, 1988）。謝平與夏佛迫使他們的分析取決於「物」，取決於特定的空氣幫浦裡的漏氣裂縫、特定的活塞填充材料。打造物的實作過程得以恢復其因現代批判立場而失去的主宰地位。謝平與夏佛的書，不只因為其中豐富的細節而成為經驗式的作品；本書之所以是經驗式作品，也在於對一個誕生於十七世紀實驗室的新物體進行考古學研究。謝平與夏佛就像哈金（Ian Hacking），使用類似民族誌的研究法，而現在的科學哲學幾乎已經不這樣做研究了。謝平與夏佛展示出各

科學的實質基礎。但他們不談論「在外面的」外在實在，而是把不容置疑的科學實在固定「在下面」，在那實驗桌上。

實驗進行得不太順利。幫浦漏氣，需要修補。誰要是無法解釋「物」怎麼闖入人類集體裡，無法解釋物所需要的操縱和實作，就算不上人類學家。因為他們弄不清自波以耳的時代以來構成我們文化的最基本面向：我們所居之處，其社會紐帶來自於實驗室產物；理念已由實作取代；必然論證已由受控的意見（controlled doxa）所取代，而普遍同意則由一群群的學院同僚所取代。霍布斯想恢復的美好秩序，已經被孳生的隱密空間消滅殆盡。在這些隱密空間裡，人們昭告事實所具有的超越的根源：那些被人所編織出的事實，同時卻也是「無主」的創造物；那些沒有因果關係的事實，卻也都可以加以解釋。

22

社會要怎麼和平地團結在事實這種可悲的基礎上？霍布斯憤慨地質問。霍布斯特別討厭各種現象在規模上的相對變化。根據波以耳，與物質和神聖權力有關的大哉問，可以隸屬在實驗下，由局部而審慎的實驗解答之。現在霍布斯基於基本哲學的本體論和政治理由，否定真空存在的可能性。而且他繼續強力主張，一定有看不見的以太存在——就算波以耳的技工爲了操作幫浦都快喘不過氣來了。換句話說，霍布斯要求波以耳對他的「巨型」主張做出

「巨型」回應。波以耳得證明霍布斯的本體論是不必要的，而真空則在政治上可以為人接受。但波以耳如何回應霍布斯？他反倒選擇把實驗弄得更精密。霍布斯假設以太風存在，希望能藉以使他所貶低的那些人的理論站不住腳。波以耳則選擇去證明以太風是否會對偵測器（只是一根雞毛！）發生作用（Shapin and Schaffer, 1985: 82）。這太荒唐了！霍布斯提出政治哲學中的根本問題，而他的理論竟要被波以耳宅第中一個玻璃瓶裡的羽毛推翻！當然實驗中的羽毛紋風不動，波以耳因此下結論說：霍布斯錯了！根本沒有以太風。然而霍布斯不可能錯，因為他不接受他所談論的現象，竟可以產生在遠不及共和國整體範圍的尺度上。霍布斯不接受即將成為現代權力基本特徵的事情，那就是：規模的變化，以及實驗室工作所預設的種種位移（Latour, 1983）。波以耳這隻新的穿長靴的貓，現在只需攻擊縮成老鼠大小的食人魔（Orge），就可以過關了。

## 2.5 非人的證言

波以耳的創新令人吃驚。與霍布斯的見解相反，他掌握刑法與聖經詮釋這些舊有的一切技能。但波以耳這麼做，是爲了把這些技能用到實驗室裡，讓做測試的東西發出證言。正如謝平與夏佛寫道：

史普瑞特 (Sprat)<sup>10</sup> 和波以耳訴諸「此地英國法庭實作」以支持其實驗結果在情理上的確定性，並支持見證者的增多會使「這些概然率彼此呼應」的主張。波以耳還援引克拉倫登<sup>11</sup> 一六六一年的叛國條款 (Treason Act)，說其中規定兩個證人之言就足以定罪。因此憑藉見證的法律及教會模式之權威，對實驗者而言是十分重要的資源。可靠的見證者事實上就是值得信賴的社群中的成員：天主教徒、無神論者、教派份子覺得他們的說詞受到挑戰，見證者的社會地位支撐了自己的可信度，而許多證人彼此呼應使得極端份子潰逃。霍布斯向這種實作的基礎提出挑戰：他再一次闡明，支持「見證」的生活形式是一種無效率、導致顛覆的事業<sup>12</sup> (Shapin and Schaffer, 1985: 327)。

乍看之下，波以耳的花樣了無新意。一千多年來，學者、修士、法官和法學家一直在發展這些對策。然而，波以耳的新意，在於他把法庭作證的習慣應用在實驗上。早先見證者一直都是人類或神明，見證者從來不是「非人」。文本

10 譯註：史普瑞特 (Thomas Sprat, 1635-1713)，為英國羅徹斯特主教與西敏寺駐堂牧師。曾為皇家學會首屆會員，並著有《皇家學會史》(History of the Royal Society, 1667)。

11 譯註：克拉倫登伯爵一世 (1609-1674) 本名 Edward Hyde，為十七世紀英國內戰期間查理一世的主要顧問，王室復辟後受查理二世指派為上議院議長 (1660-1667)，後因被控叛變而流亡法國，並完成他的主要著作：The History of the Rebellion and Civil Wars in England，此書約於 1702-1704 年付印。

12 譯註：本段引文的底本取自蔡譯，《利維坦與空氣幫浦》，頁 451-452，並加以修訂。

一直都是由人撰寫，或受神啓示而產生，從沒有讓非人主筆或經由非人啓發的文本。法庭上已有無數次的人判或神判案件，卻從未有任何案件，訊問已轉變成法庭的實驗室裡的那些非人的行爲。相較於正直的證人未經確認的證詞，實驗室的實驗要來得更具權威：

吾人所述實驗中，水壓對無生命體有明顯作用，無生命體無偏見，亦不曾有所隱瞞，對無成見者而言價值遠勝無知潛水仗矛盾可議之說，此等人大可爲偏見左右，其感覺如其他常人恐受偏見影響，此外尚有種種狀況，皆易使人犯錯<sup>13</sup>（Shapin and Schaffer, 1985: 218）。

在波以耳的文本裡，我們目擊一個受新憲章承認的新行動者介入：物沒有生命，也沒有意志和偏見，卻能在值得信賴的證人面前展示、顯示、簽署，還有在實驗設備上註記。這些欠缺靈魂卻擁有意義的非人甚至比凡人可靠：凡人雖有意志，卻無法用可靠的方式指出現象。根據現代憲章，萬一遇到質疑，人類最好訴諸非人。後者被賦予新的符號力量，就能導致一種新的文本形式，也就是實驗科學論文。實驗科學論文是混種物，介於古老的聖經詮釋（從前詮釋只應用在聖經銘文或古典文獻上）和生產出新銘文

13 譯註：本段引文的底本取自蔡譯，《利維坦與空氣幫浦》，頁 305，並加以修訂。

(inscription) 的新儀器之間。從此刻起，證人們將會討論密閉空間裡的幫浦，討論非人帶有意義的行為。舊的詮釋學將繼續存在，但科學工具會在詮釋學的羊皮紙添上不怎麼可靠的簽名保證 (Latour and De Noblet, 1985; Law and Fyfe, 1988; Lynch and Woolgar, 1990)。有了煥然一新的法庭，其他所有的權力都會遭到推翻，這就是令霍布斯最氣惱的地方。然而，這樣的傾覆只有在一個情況下才能產生，那就是：此法庭與政府的政治與宗教部門的一切連結都切斷的時候。

謝平與夏佛不斷討論物、實驗室、技能，還有在規模尺度上的改變，並把討論推到極致。如果科學不是奠基於理念而是實作，如果科學不在幫浦的透明玻璃罩外面而在裡面，如果科學發生在實驗社群的私密空間裡，那科學要如何遍及世界？科學要如何像「波以耳定律」或「牛頓定律」那般放諸四海皆準？答案是：科學從未放諸四海皆準，起碼就認識論的意義而言。科學的網絡延伸出去且穩定下來了。科學擴張的課題（在本書其中一章有了精彩的展現），就像哈利·柯林斯 (Harry Collins) (Collins, 1985) 或崔佛·品區 (Trevor Pinch) (Pinch, 1986) 的作品一樣，皆例示了新科技研究的豐碩成果。兩位作者密切追蹤幫浦原型遍及歐洲的重製過程，並且追蹤一件所費不貲、不怎麼牢靠又很笨重的儀器，如何逐漸轉型成便宜的黑箱、轉

型成所有實驗室的標準設備。如此的研究便把一條物理定律的「普遍應用」，拉回到標準化實作的網絡中去。的確，波以耳對空氣彈性的詮釋傳揚開來了，但這套詮釋傳播的速度，正與實驗者社群和儀器發展的速度同步。沒有科學能自外於它實作的網絡。空氣的重量從頭到尾確實是普遍現象，然而它是在一個網絡裡才變得普遍。拜這網絡擴張之賜，製造真空的能力和設備才變得如此平常，像我們呼吸的空氣一般如此視而不見。但這「普遍性」是過去意義下的普遍嗎？絕對不是。

## 2.6 實驗室和利維坦的兩面技法

波以耳和霍布斯二人的發明，彼此之間的對稱性可以大到什麼程度？這點兩位作者沒交代清楚。不過乍看之下，似乎霍布斯及其門徒創造了可供我們談論權力的主要資源（代表、主權、契約、財產、公民等概念），而波以耳和他的繼承者發展了一套談論自然的主要技能（實驗、事實、證據、同行等概念）。情況似乎也很清楚，我們正在處理一套、而不是兩套不同的發明。這是兩位主角之間的權力分配，霍布斯分到政治、波以耳分到科學。然而這不是謝平與夏佛的結論。兩位作者神來一筆，將現代初期兩巨頭對實驗和政治組織的看法加以比較以後，他們反而猶豫著是否要像處理波以耳和他的科學研究那般，來處理霍布

斯和他的政治學。奇怪的是，兩位作者似乎更堅守政治的資源，而不是科學的。

但謝平與夏佛仍無意中把現代批判的固有參考中心往下移位。假如科學奠基於生活形式、實作、實驗室和網絡，那麼科學應置於何地？一定不是在物自身（*things in themselves*），因為事實是編織出來的。但科學也不可能搬到主體那邊去，不論那邊叫做社會、頭腦、精神、語言遊戲或文化都無所謂。窒息的鳥、大理石圓柱體、下降的水銀柱不是我們的創造物，它們不是由空氣中無端產生，也非來自社會關係，或來自人類範疇的創造。我們必須把科學實作擺在連接客體端與主體端的線條中點嗎？這種實作是兩者的混種或綜合嗎？它一半是主體、一半是客體嗎？或者有必要發明一個新位置，好安頓這既是政治脈絡又是科學內容的怪異產物？

兩位作者沒有給我們關於這個問題的明確答案，彷彿他們未能公平地評判自己的發現。就像霍布斯和波以耳只有在如何操作實驗這點上意見相左，兩位意見一致的作者，在如何處理「社會」脈絡上也出現分歧。也就是說，他們對霍布斯的對稱發明，所謂「有能力被代表之人」，有著相左的意見。本書結尾的幾章，就這麼擺盪於兩位作者的霍布斯式解釋和波以耳觀點之間。這種緊張只讓他們的作品更富趣味，而且提供了科學人類學一種理想的新品種

果蠅，因為這些果蠅只有某些特徵不同。謝平與夏佛認為，霍布斯關於波以耳科學的大社會解釋，比起波以耳反駁霍布斯所提出的論證，要更有說服力呢！師承科技的社會研究路數，他們似乎接受了愛丁堡學派所施加的限制：如果所有的認識論問題都是社會秩序問題，這是因為歸根究底，社會脈絡就包含了什麼叫做「好科學」的定義。這  
26 定義只能是社會脈絡之下的一個子集合。如此的不對稱性，使謝平與夏佛要解構大社會脈絡的時候，不如解構「外在」自然來得準備充分。他們似乎相信：「在上面的」社會真的存在，而它的存在解釋了霍布斯計畫的失敗。或者更精確的說，他們沒能成功回答這問題，以致於他們在結論（第八章）中取消了第七章的證明，也在本書的最後一句話，再次取消了他們自己的論證：

我們的科學知識，我們固有的社會結構，或連結我們社會與知識的固有陳述，都不再理所當然。只要承認我們的認知形式是處於約定和人工的狀態，我們就會明白：是我們自己而不是現實要為我們所知道的負責。知識，一點都不比國家少，都是人類行動的產物。霍布斯說對了。<sup>14</sup> (344)

14 譯註：本段引文的底本取自蔡譯，《利維坦與空輿幫浦》，頁 474，並加以修訂。

不，霍布斯錯了。當他身為現代知識與權力一元社會的發明者時，他怎麼可能說對？這麼生硬的理論如何用來解釋波以耳的發明，也就是在事實知識生產與政治知識生產之間的絕對二元對立？沒錯，「知識，一點都不比國家少，都是人類行動的產物」，但上面那句話正說明了為何波以耳的政治發明遠比霍布斯的科學社會學精巧。若我們打算弄清楚最後一道分隔我們和科學人類學的障礙，我們得先瓦解霍布斯的憲政發明，他說其中有個叫做「大社會」(macro-society)的東西，這玩意兒比自然更結實、更強健。

霍布斯發明出赤裸作算計的公民，這公民的權利僅限於擁有主權者，以及讓這個人為建構的主權者來代表他們。他也創造出一套語言，根據這套語言，權力等於知識。這個等式位居現代現實政治的根基。更進一步，他提供一套用來分析人類利益的術語。連同馬基維利的詞彙在內，霍布斯的這套術語迄今仍是所有社會學的基礎字彙。換句話說，儘管謝平與夏佛小心避免把「科學事實」一詞視為解釋的資源，而寧願把它當作歷史和政治發明，但在涉及政治語言本身的時候，他們就沒有這麼謹慎。他們天真地使用「權力」、「利益」、「政治」(第七章)，但誰發明這些字眼，賦予它們現代意義？就是霍布斯本人啊！於是我們兩位作者自己也有了雙重之見<sup>15</sup>、側身前進，在批判科學的同時，他們卻輕易地把政治看成唯一有效的解釋

27 泉源。現在看看，是誰提供我們透過權力來說明知識這個不對稱方法？答案還是霍布斯，就用他建立的一元大結構。在這大結構裡，知識只有在支持社會秩序時才有地位。兩位作者相當犀利地解構了空氣幫浦的演進、傳布和普及。那麼，為何他們不解構「權力」或「勢力」的演進、傳布和普及呢？難道「勢力」比不上空氣彈性那麼值得探討？如果自然與認識論不是由超越歷史的實體所組成，那歷史和社會學兩者也都不是——除非我們採用作者某種不對稱的姿態，還要一人分飾兩角：涉及自然時化身建構論者；涉及社會時轉變為實在論者（Collins and Yearly, 1992）！但要說「空氣的彈性比起英格蘭社會本身，更具政治性的基礎」，這實在不太可能。

## 2.7 科學代表與政治代表<sup>16</sup>

與謝平與夏佛相反，如果我們追尋這本書的邏輯到底，我們會了解霍布斯和波以耳同時完成的工作，彼此也有對稱性。而且我們會找到他們描述的科學實作。波以耳

15 譯註：拉圖在這裡批評謝平與夏佛並未將霍布斯的政治學和波以耳的科學同樣視為歷史或政治發明，顯示兩位作者仍服膺現代憲法的不對稱性，因此同樣有「雙重之見」。在拉圖看來，霍布斯也發明了現代科學，而波以耳也發明了現代政治學。若謝平和夏佛繼續探討霍布斯的科學主張，一個對稱現代科學史研究才算成立。

16 譯註：“representation”這個字在不同的脈絡裡常有不同的中譯詞，諸如（在知識理論裡的）「再現」、「表徵」或（政治領域裡的）「代表」、「表述」等。為保持“representation”各種意義的相似性，本譯文盡可能在同一個段落中使用同樣的詞。

不只創造一套科學論述，而霍布斯也不只創造政治論述。波以耳也創造了一套要把政治排除的政治論述，而霍布斯想像出一個必須將實驗科學排除掉的具科學性的政治學。換句話說，他們發明了我們的現代世界，在這個世界裡，透過實驗室來代表各種物，和透過社會契約來代表眾公民，兩者永遠不相干。因此不是粗心讓政治哲學家忽略霍布斯的科學，並讓科學史家忽略了波以耳在關於科學的政治上所抱持的立場。從霍布斯和波以耳的時代起，政治哲學家與科學史家都必須抱持「雙重之見」，而且千萬不要建立非人的代表與人的代表之間的直接關係，也不能建立事實的人工性與政體的人工性兩者之間的關連。同樣是「代表」這個詞，但霍布斯和波以耳之間的爭議，使得人們無法思考這個詞兩個意義彼此的相似性。如今，既然我們不再完全現代，「代表」一詞的兩個意義正重新彼此靠近。

知識論與社會秩序的連結，現在有全新的意義。霍布斯和波以耳各據一方所發展的兩個政府部門，只有在它們清楚分立時才會有權威。如果沒有科學和技術，霍布斯的國家就起不了什麼作用，但霍布斯只談論赤裸公民的代表；如果宗教、政治、科學之間缺乏明確的疆界，波以耳的科學也起不了什麼作用，這就是為什麼他竭力反對霍布斯的一元論。霍布斯和波以耳就像一對開國元勳，同心協力推動政治理論中的同一種創新，那就是：非人的代表屬

於科學，但科學不准訴諸政治；公民的代表屬於政治，但政治不能和科技所製造、動員的非人有瓜葛。霍布斯和波以耳爲了界定我們持續不假思索就使用的兩種資源而爭執，而他們這場雙重戰爭的激烈度，足以指出他們的發明有多麼新穎。

霍布斯界定出赤裸裸而行計算的公民，而此公民構成了利維坦——一個會朽的上帝，人工的受造物。利維坦仰仗什麼？仰仗對人類原子的計算。這計算導出一份契約，這份契約規定，眾人的力量不可逆地朝利維坦匯集。那麼這力量存在於哪裡？這力量在於所有的赤裸公民都委任利維坦用他們的名義來發言。當利維坦行動的時候，是誰在行動？就是我們，那明白把自己的權力交給利維坦的我們。共和國是個矛盾的人造物，它由一群公民組成，公民其中之一被推舉出來代表全體，並獲得授權。而這群公民因此授權得以聯合。那麼究竟主權者是以自己的名義發言，或以賦予它權力者的名義發言？這是個令現代政治哲學爭辯不休的死結。發言的確實是主權者，但透過主權者而發言的則是公民們。主權者成了公民們的發言人、人身、化身。主權者翻譯公民的話，所以主權者可能背叛公民。公民賦予主權者權力，所以公民可以彈劾主權者。利維坦僅由公民、各種計算、各項同意或爭論所組成。簡單講，構成利維坦的，除了各種社會關係外，別無其他。或

者乾脆說，多虧霍布斯和他的繼承者，我們開始懂得社會關係、權力、力量、社會是什麼。

但波以耳界定出更怪異的人造物。他發明實驗室。在實驗室裡，人造機器憑空捏造出現象。就算這些事實很人工、很貴又很難複製，而且只有少數訓練有素又值得信賴的證人可以見證，它們確實彷彿代表了自然。事實在實驗室、在科學論文中複製與再現，並由剛誕生的證人群擔保認證。科學家就是這些事實一絲不苟的代表。當科學家說話的時候，誰在說話？別懷疑，就是那些事實自己在說話。但它們那獲得授權的代言人也在說話。那麼，是自然或者人類在說話？這是另一個讓三世紀以來，讓現代科學哲學家殫精竭慮的無解問題。事實本身靜默無語，自然力量不過是只有蠻力的機制作用（brute mechanism）<sup>17</sup>。但是科學家宣稱：他們沒開口，事實自己說話了。因此在實驗室的人造小間裡，或在空氣更稀薄的真空幫浦室裡，這些不會說話的東西可以說話，可以書寫，可以表達意義。一小群紳士從自然力那邊獲取證言，而且他們彼此作證自己並非背叛、而在翻譯事物無言的舉動。在波以耳和他的繼承者之後，我們開始構思自然力是什麼，自然力是一個無言、卻附有或被賦予意義的客體。

17 譯註：brute 主要強調的是跟人或理性無關的，只有力的、近似野獸的，有點類似「蠻力」。

在辯論中，霍布斯和波以耳的後代提供給我們一直用到今天的資源：一方面是社會力和權力，另一方面是自然力和機制。一方是法律的臣民（主體），另一方是科學的物體（客體）。政治代言人得以代表吵鬧且善於算計的公民大眾；科學代言人得以代表不會說話且具物質性的物體大眾。前者為無法同時出聲的委託人發言，後者為打從出生起就無言的選民發言。前者可以背叛，後者亦然。十七世紀的時候，這對稱還是可見的，兩方陣營還在透過代言人爭執，指責對方為動亂火上加油。而現在，只要一點努力，就能讓他們的共同起源隱而不顯；只要一點努力，就能讓代言人消失，除了人類這一方；只要一點努力，就能讓人們看不到科學家的中介工作。「代表」這個字眼很快就會開始具有兩種不同的意義。其意義將取決於重點是選出的代理人，或是事物。知識論和政治科學就此背道而馳。

## 2.8 現代人的憲章保證

若現代憲章發明了科學權力和政治權力之間的分隔，由科學權力負責代表客體，政治權力代表主體，那麼我們就別下定論說，主體從此之後已經遠離客體。剛好相反，在《利維坦》中霍布斯同時重新描繪物理學、神學、心理學、法律、聖經詮釋和政治學。在他的作品和信件裡，波以耳同時重新設計科學修辭、神學、科學政治學和事實詮

釋學。霍布斯和波以耳聯手描繪上帝必須如何統治，英格蘭新國王必須如何立法，神靈或天使必須如何行動，物質的屬性是什麼，應如何有系統地研究自然，科學或政治討論的界限是什麼，如何嚴密管控下層階級，女人的權利和職責是什麼，以及數學有什麼用處。然後實作上，他們兩人座落於古老的人類學基質上。他們分開物的能力和人的能力，但他們尚未真正分隔純粹社會力和純粹自然機制。

30

所有現代的困境就在這裡。若考慮混種物，我們處理的就只是自然與文化的混合；若考慮純化的工作，我們面對的是自然與文化的全面分離。這兩項工作之間的關係，正是我試圖了解的。雖然波以耳和霍布斯都同時在干涉政治、宗教、技術、道德、科學和法律，他們也會切割這些任務，以致於一個把自己限制在與事物有關的科學，另一個在與人有關的政治學。他們這兩種動作之間有什麼密切關係？要讓事物得以增殖，純化是必要的嗎？爲了要讓純屬於人的政治以及純屬自然的事物存在，一定要有許多的混種物嗎？這兩種動作一定要截然二分，才能保證兩者運行順暢嗎？該如何解釋這種安排的威力？然後，現代世界的祕密是什麼？我們要抓到答案，就要把謝平與夏佛所達到的結論一般化，並界定整部憲章，而霍布斯和波以耳僅草擬了這部憲章的其中一份初稿。要這麼做時，我其實沒有我同事的歷史研究技巧，我必須憑藉所謂的推理練習，

想像這麼一部憲章，是由有意識的行動者起草的。這些行動者嘗試從無到有，建立一個可以運作的權力制衡系統。

和任何一部憲章一樣，這部憲章必須用它提供的保證來衡量。波以耳及其科學傳人，定義了與霍布斯相左的自然權力，允許無言的物透過忠誠而訓練有素的科學代言人發言，這種權力提供了重要的保證：人沒有捏造自然；自然已經存在、也一直都在，我們不過是發現了自然的奧秘而已。霍布斯和他的政治學傳人所界定的政治權力與波以耳相反，其作用在於透過一個主權者的翻譯（和背叛），讓公民只用一種聲音發言，而這主權者說的正是公民們所說的。所以這權力提供了一個同樣重要的保證，亦即只有人類能夠建構社會，並自由決定自己的命運。

如果按現代政治哲學的方法分別考慮這兩種保證，那麼這些保證仍然是奇妙難解的。如果自然非由人類製造，不為人類存在，那麼它將持續陌生，始終遙遠，並且充滿敵意。自然的超越性正好會壓倒我們，或使它遙不可及。同樣地，如果社會只是由人類製造，只為人類存在，利維坦這個人造物（我們同時是它的形式與質料）就站不住腳。利維坦的內在性正好就會在人與人的衝突裡毀掉自己。但我們必定不能分別考慮這兩個憲章保證，彷彿第一個保證擔保自然的非人性，而第二個則擔保社會的人性。這兩個保證同時誕生，彼此加強。它們是彼此的平衡力，互相制

衡，它們正是單一新政府裡的兩個部門。

如果我們現在一起考慮這兩項保證，而不是分開看，就會發現它們顛倒了。波以耳和他的後代不只說自然律（Laws of Nature）不受我們的控制，他們還在實驗室裡編織自然律。儘管有真空幫浦裡的人工建構（這就是所謂中介或轉換的階段），這些事實仍舊逃離了人類的編造（這就是所謂純化的階段）。霍布斯和他的後代並非僅僅宣稱人類單憑肉身力量創造自己的社會，而是宣稱利維坦持久、結實、龐大且強有力；他們宣稱利維坦推動了商業、發明和技藝；他們宣稱主權者一手掌握百鍊鋼劍，一手拿著權杖。就算利維坦是人造物，它還是永遠超越創造它的人類，因為在它的毛孔、血管、組織裡，它動員無數給予它耐久和一貫性的貨物和物體。然而，儘管利維坦藉由動員事物而得以堅固（如同中介工作所顯示的），我們本身只是靠理性之力構成利維坦的人類——我們這些可憐的、赤裸的、手無寸鐵的公民（如純化工作顯示出的那樣）。

但是，這兩項保證並不只是互相矛盾，它們的內在就是矛盾的。因為每一項保證同時玩弄超越（transcendence）和內在（immanence）。波以耳和他數不清的弟子不停建構自然，而又宣稱他們發現自然；霍布斯和他新定義的好公民不停藉著計算的力量和純粹社會力來建構利維坦。但他們又招募越來越多的物，好讓利維坦持久不墜。他們在說謊

### 第一個困境

我們並未建構自然，自然是超越的，且永遠凌駕我們。

我們自由地建構社會，社會內在於我們的行動。

### 第二個困境

我們在實驗室裡人為地建構自然，自然是內在的。

我們並未建構社會，社會是超越的，且永遠凌駕我們。

### 憲章

第一項保證：雖然我們建構自然，自然卻彷彿像是我們未曾建構過它似的。

第二項保證：雖然我們並未建構社會，社會卻彷彿像是我們的確建構過它似的。

第三項保證：自然與社會必須保持絕對分別；純化的工作必須與中介的工作保持絕對分別。

圖 2-1 自然與社會間的困境

嗎？他們在欺騙自己、欺騙我們嗎？不！因為他們加入第三條憲章保證，那就是：自然世界（儘管是人類建構的）和社會世界（儘管是物在維持著）應該要完全隔離；其次，混種工作和純化的工作也要完全隔離。只有在第三項保證沒有把自然和社會、混種和純化工作徹底隔離時，前兩項保證才會互相矛盾。前兩項保證之所以不互相矛盾，還在於第三項保證將一個如此明顯的對稱安排，轉變為兩

個矛盾的不對稱安排——對於這兩個矛盾的不對稱性，我們雖然可以在實作中加以解決，卻從無法表達出來。

霍布斯和波以耳具示範性的爭論所勾勒出的運動，還有賴更多的作者、機構和規則使其完備。但現在這整體結構已經容易掌握了。也就是說，這三項保證聯合起來，可以讓現代人在規模上產生改變。現代人將能夠讓自然介入社會建造的每個細節之中，同時繼續賦予自然根本的超越性；現代人也將成為他們自身政治命運中的唯一行動者，同時繼續藉著動員自然，將社會凝聚在一起。一方面，自然的超越性不會妨礙它自身的社會內在性；另一方面，社會的內在性也不會妨礙利維坦保持其超越性。我們必須承認，這真是個讓人為所欲為、不受任何限制的巧妙建構。也難怪這部憲章有可能實現人們曾說過的「將具生產性的力量解放出來」云云。

32

## 2.9 第四項保證：被劃掉的上帝

然而，我們不該認為憲章的前兩項保證之間是完美地對稱，否則它們的完美對稱會妨礙這兩項保證的貫徹。為了解決上帝的問題，第四項保證必須將祂從社會與自然的雙重建構中永遠移除，但同時讓祂體面依舊，並且還有用處。波以耳和霍布斯的跟隨者成功達成了這個任務——追隨波以耳的人除去自然裡任何神聖的存在；追隨霍布斯的

33

人除去社會裡的任何神聖起源。科學力量「再也不需要這個假設了」，至於政治家，他們可以創造出利維坦這個「會死的神」，同時不用再煩惱不朽的上帝，祂的聖經現在交給主權者進行比喻性的解釋。讓上帝干預自然律，乃至共和國的法律，就稱不上是夠格的現代人。上帝成了形上學裡被劃掉的上帝，祂和前現代基督徒心目中的神相比，可說是南轅北轍。正如實驗室製造的自然和古代的「大自然」(*phusis*)<sup>18</sup>之間，或者社會學家發明的社會與原始人類社群和其非人類群眾之間，其差異是如此巨大。

但是若真正與上帝徹底疏遠，也可能會產生問題。現代人將因此喪失了完成其機制的一項批判資源。若真是如此，自然與社會這對雙生子將會懸掛在空無中。而且萬一政府的這兩個部門產生衝突，也沒有人可以決定誰勝過誰。更糟的是，兩者的對稱會變得過於明顯。如果容我繼續採用方便的說法，想像某個具有意志、先見和機巧的行動者起草這部憲章，那麼我會說，現代人彷彿將用於自然及社會的兩層疊加<sup>19</sup>，同樣地用於被劃掉的上帝。上帝的超越性使祂永遠疏離，以致於祂干擾不了自然或者是社會的運作。然而萬一自然律和社會律產生衝突時，人們卻還留有訴諸超越的上帝的權利。現代男女因此可以既是無神論

18 譯註：*Phusis* 是古希臘文的自然，和生長有關。

19 譯註：此處的兩層疊加 (doubling)，指的是自然或社會既超越又內在的雙重特性。

者，卻仍具宗教性。他們可以侵略物質世界，且隨意再造社會世界，卻不必經歷造物主被所有人拋棄的心情。

重新詮釋古基督教神學的論題，使得上帝的超越性與內在性得以同時爲人所用。但如果十六世紀漫長的宗教改革任務，沒有和十七世紀的任務（同步發明科學事實與公民）混在一塊兒的話，恐怕會產生很不同的結果（Eisenstein, 1979）。精神性重新被發明了。全能的上帝可進入人的內心深處，但無論如何都不會干涉人類的外在事務。一個全屬個人並且全屬精神的宗教可以讓人批判科學與社會的優勢地位，但又不需要將上帝帶入兩者之中。如今，現代人可以既世俗又屬靈（Weber, [1920] 1958）。提供最後這一項憲章保證的，不是高高在上的上帝，而是缺席的上帝。但祂的缺席不妨礙人們在內心深處向祂呼求。平心而論，上帝的地位簡直就是完美，因爲祂被兩度置入括號之中，一次是在形上學、另一次是精神性。祂無論如何都無法再干涉現代人的發展，但祂依舊單獨在人的精神層面發揮效力和助益。

34

三重的超越和三重的內在交疊在一個錯綜複雜的基模中，而這基模包括了所有可能：這正是我所謂現代人的力量之所在。我們可以說，現代人未曾創造自然，他們創造出社會；我們也可以說，現代人創造自然，他們未曾創造出社會；我們還可以說，他們兩者皆未曾創造，是上帝創

造一切；我們更可以說，上帝什麼也沒創造，而人創造一切。要是我們不了解這四項保證彼此制衡，我們就不可能弄清楚現代人。前兩項保證可以使權力來源交替，藉著直接從純粹自然力轉移到純粹政治力。反之亦然。第三項保證可以避免屬於自然的東西和屬於社會的東西兩者有任何污染，儘管前兩項保證允許兩者之間快速的交替。第三項保證（其功能在於區分）和前二項保證（其功能在於交替）之間的矛盾，會太明顯嗎？其實不會，因為第四項保證敦請極其疏離的上帝擔任仲裁。這位上帝一方面徹底無能，卻又是至高無上的裁判者。

如果我所勾勒的憲章的輪廓是正確的，就表示人文主義的發明、科學的興起、社會的世俗化、世界的機械化，這些種種都與現代性無關。現代性的原創性與力量，來自上述超越與內在的三個配對，而我僅呈現了這漫長歷史中，由霍布斯和波以耳登台演出的一幕。這部現代憲章的重點，在於讓我們不再看到、思考或再現集合混種物的中介工作。缺乏再現混種物的代表，會不會限制住中介工作？不會，因為現代世界會立刻停止運轉，就像所有其他的集體，現代社會也仰賴混合維生。相反地（這也是機制美妙之處所在），儘管現代憲章否認混種物的存在及其可能性，這部憲章卻仍允許混種物增殖。藉著連續三次在超越與內在之間做同樣的輪替，現代人可以動員自然，具體化社會，並

且感覺到上帝的存在，同時堅持說，自然在我們的掌控之外，社會是我們自己的作品，而上帝不再干涉。誰能抗拒這樣的建構？某些相當特殊的事件的出現必定削弱了這強而有力的機制，使我能夠在今日以民族學家的超脫，描繪這個行將消失的世界。

35

## 2.10 現代批判的威力

值此現代人的批判力逐漸消退之際，最後一次衡量它巨大的效力頗有用處。

從宗教束縛中解脫的現代人，可藉著揭顯被舊勢力掩蓋的物質性因果關係，來批判這些勢力的蒙昧——雖然現代人是在實驗室這類人為疆界內編造出這些現象本身。自然律讓啓蒙時代最早的思想家推翻人類成見中毫無根據的主張。他們應用這個新的批判工具，區隔開自然的機制以及人類的激情、利益、無知。純化古老但卻不合法的混合體是必須做的工作，如此一來，他們眼中再也沒有混種物了。所有往日的觀念一一變得不合時宜，或只能視為約略的觀念。甚或反過來說，只要祭出現代憲章，現代人就足以創造一個和今日截然不同的「往日」。那偷偷混合著社會需要和自然現實、意義和機智、符號與實物的含糊往日已經消退，取而代之的是清楚區別物質因素和人類幻想的燦爛黎明。自然科學最終定義出什麼是自然，而每個新興的

科學學科，都會經歷一場徹底的革命，利用這場革命把自己從前科學時代的舊政體下解放出來。感受不到這黎明之美、不爲此承諾興奮的人，都不算是現代人。

但現代批判不只是轉向自然以便摧毀人類的偏見。現代批判很快往另一個方向移動，轉向了各種新建立的社會科學，以遏止自然化的暴行。這便是十九世紀的第二次啓蒙。這次，對於社會及其律則的精確認識，促使人們不僅得以批判尋常蒙昧之徒的偏見，還可以同時批判自然科學所新創出的偏見。有社會科學的堅強後盾，就可以區別其他科學裡的真實科學成分和屬於意識形態的成分。把科學的核仁從意識形態的糟糠中挑出，這工作成了往後幾代立意良善的現代化者的任務。這些現代化者在第一次啓蒙思想家的混種物裡，也時常看到不能接受、需要加以純化的混合現象。這次的純化行動的進行方式，乃是透過小心分隔出屬於物自身的部分，以及屬於經濟、無意識、語言或象徵的部分。所有往日的觀念（包括某些偽科學的概念）都變得不合時宜，或只能視爲約略的概念。甚或反過來說，一連串徹底的革命創造了一個朦朧的「往日」，即將被社會科學的燦爛黎明所驅散。自然化與科學意識形態的陷阱終於給拆除了。不曾期待這黎明、不爲其願景興奮的人，都不算是現代人。

無敵的現代人甚至覺得自己可以結合兩種批判的路

數，一是藉由自然科學揭穿權力的假面具，一是藉由人文科學的確定性來揭露自然科學和科學主義的假面具。終於，整體知識（total knowledge）唾手可得。如果長久以來馬克思主義似乎難以超越，那都是因為馬克思主義綜合了現代批判最有力的兩項資源，而且把它們永久綁在一起（Althusser, 1992）。馬克思主義能夠保存屬於自然科學和社會科學的真理部分，同時卻也小心地去除其惹人非議之處，其意識形態。馬克思實現了所有第一、第二次啓蒙的理想（也將之終結，下詳）。第一次物質因果關係和蒙昧的幻覺間的區分，以及第二次科學與意識形態間的區分，還是今日現代人義憤的兩大主要來源，儘管當代不再能用馬克思主義的方式中止討論，儘管他們的批判資本已經分散給數以百萬的小股東。從未察覺這兩股力量在內心震動

固著點	可能的批判選項
自然的超越性	我們不能違抗自然的律則
自然的內在性	我們有無限的可能
社會的內在性	我們全然地自由
社會的超越性	我們不能違抗社會的律則

圖 2.2 固著點與可能的批判選項

的人，從不為理性與蒙昧、不著迷於假意識形態與真科學之間的區分的人，都從未現代過。

自然律是超越的，基於這種確定性，現代男女有能力批判並揭露、譴責、怒斥非理性信念和非法宰制，並表達他們的憤慨。人類可以開創自己的命運，基於這種確定性，現代男女有能力批判並揭露、譴責、鞭笞非理性信念、意識形態偏見，以及專家的非法宰制——這些專家竟敢宣稱他們已經劃定出人類行動與自由的限制。然而，非我們所創的**自然**所具有的獨特超越性，加上完全由我們所創的**社會**所具有的獨特內在性，有可能癱瘓現代人。這些現代人在事物面前顯得過於無力，在社會裡又顯得過於有力。若能顛倒這些原則而絲毫不產生矛盾，該有多好！就算**自然**具有超越性，它依舊可以供人驅使、可以擬人化、可以社會化，實驗室、發表會、計算與營利中心、研究和科學機構，每天都不停將**自然**與許多社會團體的命運混在一起。反過來說，就算我們一手徹底創造出**社會**，它卻永垂不朽，在我們掌控之外，甚至宰制我們。**社會**有自己的法則，一如**自然**般超越人世之上。實驗室、發表會、計算與營利中心、研究和科學機構，每天都在劃定社會團體自由行動的界限，並且把人類關係轉化成沒人製造的持久穩固物體。現代人的批判威力就藏在這雙重語言裡：他們可以在社會關係的核心裡動員**自然**，就算**自然**與人類一在天之

涯，一在地之角。他們可以自由地創造和消滅社會，就算他們使社會法則有存在之必要，使它絕對且不容迴避。

## 2.11 無敵現代人

因為深信人與非人的完全分離，同時取消兩者之間的隔離，這部憲章讓現代人所向無敵。如果你批評現代人，說自然是人爲建構出的世界，他們會告訴你，自然是超越的，科學不過是通往自然的媒介，現代人的手一點也沒蘸上自然。如果你告訴他們說，我們是自由的，命運操之在己，他們會跟你說社會是超越的，它的法則永遠凌駕我們。如果你反駁說他們耍詐，他們會向你證明，他們從來沒把自然律和無法定期限的人類自由混爲一談。如果你相信他們並把注意轉到其他地方，他們將利用這機會把成千上萬的自然物轉變爲社會體，同時爲這個社會體謀取自然物的堅實性。如果你突然轉個圈，就像在玩「一、二、三木頭人」的遊戲，他們會貌似無辜地楞在原地：這裡左手邊是物自身；那裡右手邊是由發言主體、思想主體、價值和符號所構成的自由社會。每件事都在中間發生，每件事都穿梭在兩者之間，每件事要發生，都得經過中介、轉換和網絡，但這個空間不存在，缺乏其位置。現代人無法思考也未意識到這個中間的空間。集體既與自然的超越性結合，又與人的全然自由結合，同時集體還將自然納入，並

且爲自由劃出絕對的限制——要擴張集體，還有什麼更好的辦法？這樣一來，不管做任何事情或不做任何事情，都是可能的。

美國原住民指控白人的舌頭分岔，這話說得一點也不錯。現代人始終一心二用，把政治權力的關係和科學推理的關係分隔開來，一面繼續用理性支撐權力，用權力支撐理性。從此他們所向無敵。

你認爲閃電有神力？現代批評會告訴你，閃電只不過產生自物理機制，這物理機制和人類事務進行毫不相干。你被困在傳統經濟裡嗎？現代批評會告訴你，各種物理機制可以靠著動員龐大的生產力，搞亂人類事務的進展。你認爲自己永遠受制於祖靈的律則之下？現代批評會讓你明白，其實你受制於你自己，而屬靈的世界則是你自己依據人性（或過度的人性）建構出來的。然後你以爲你可以隨心所欲發展自己覺得合適的社會嗎？現代批評會告訴你社會發展的鐵律是什麼，還有經濟狀況遠不如你祖先時代那麼有彈性。你對世界變得機械化感到憤怒嗎？現代批評會告訴你關於造物主上帝的種種，告訴你萬物歸屬於祂，而祂賜予人類一切。你對社會世俗化感到憤怒嗎？現代批評會跟你說，精神性獲得解放，而一個全然精神性的宗教更爲優越。你說自己虔誠？現代批評給你逗得開懷大笑！

其他的「文化—自然」綜合體還能做何抵抗？相形之

下，它們成了前現代。它們原本或許還可能反抗超越的自然，或內在的自然，或人爲的社會，或超越的社會，或遙遠的上帝，或親近的上帝，可是當六者結合在一起，還能怎麼辦？確切地說，其他的「文化—自然」綜合體原本還可以抵抗現代批判，倘若它們像我今天做的一樣，重新追溯這六種資源的單一操作方式，以便同時看清這些批判資源。但這些資源看來彷彿彼此分隔、衝突，像是混雜著各個互不相容的政府部門，每個部門都訴諸不同的基本原則。更甚者，這些純化工作的批判資源，還同時與中介的實作互相矛盾，但兩者的矛盾依然一點也不影響如此多樣的權力來源，也不影響這些來源背後的一致性。

現代批評如此優越、如此富有原創性，使現代人認爲他們可以無限擴張，不受限制。一個又一個世紀過去，一個又一個殖民帝國過去，那些可憐的前現代集體被控製造人與物、符號與客體的恐怖雜燴，而那些指控者終於將它們徹底分開了。將人與物、符號與客體分開，爲的是馬上以前所未有的規模將之重新混合在一起。繼擴大空間裡的大分裂之後，現代人也擴展時間裡的大分裂。從前的人被迫考慮事物與人之間微妙的關係，現代人則感到自己可以全然自由地不去遵循那些荒謬的限制。然而在此同時，現代人卻正將更多的事物與更多的人納入考量。

你甚至不能指控他們是沒有信仰的人。如果你說他們

是無神論者，他們會向你說教，談論一位無限遙遠的全能上帝。如果你說這位被劃掉的上帝和陌生人沒什麼兩樣，他們就會告訴你這位上帝向人心深處開口教訓。他們會告訴你，就算他們擁有科學和政治，他們仍舊既虔誠又講道德。如果你訝異有個宗教既不影響世界又不影響社會走向，那他們會告訴你它可以裁斷雙方是非。如果你要求閱讀那些判決，他們又說宗教超越科學和政治，而且對它們沒有影響，或者說宗教是社會建構物，或者說宗教是神經的作用！

你還能說什麼呢？他們把持所有的權力來源，所有的批判可能性，但他們隨情況不同，替換著使用這些利器，作案手法俐落，行蹤飄忽難以緝捕。是的，不用懷疑，他們現在是、曾經是、幾乎曾經是、認為自己曾經是，所向無敵的。

## 2.12 憲章交代和沒交代清楚的

然而現代世界從未降臨，就它所遵循的不只是其官方憲章的規定這層意義而言。這就是說：現代世界從未將上述三個存有區域給分隔開來，也未曾個別地訴諸現代批評的六種資源。轉換的實作和純化的實作始終不同，或者毋寧說，這差異本身即內建於憲章裡了。因為三種動力中的任何一種在內在與超越兩者之間的雙重運作，使得所有的

事都可能發生，或者無法發生。從未見過一部憲章在實際操作上有這麼大的餘地。但現代人爲這種自由付出的代價，就是他們無法想像自己與前現代人之間的連續性。現代憲章的框架在勾勒中介工作的輪廓之餘，同時又否認其存在。由於整個中介工作脫離了憲章的框架，現代人只得設想自己與前現代人截然不同，只得創造出大分裂。

40

當我以這樣的方式表達，現代的困境似乎像是我正準備去揭穿的陰謀。虛假意識（false consciousness）迫使現代人想像一套他們永遠運用不了的憲章。他們做的正是那些他們不准說出來的事。現代世界因此充滿騙子和撒謊家。更糟糕的是，當我主張揭穿他們的幻影，揭開他們真正的勾當，探查他們的無意識信念，泄露他們的兩面手法，我所扮演的，將會是很現代的角色，換我排在揭發者和批評者的長長隊伍裡了。但純化和中介之間的關係，不是意識與無意識、正式和非正式、語言和實踐、幻影和真實之間的關係。我並非說現代人不知道自己做了什麼；我只是說，用更大的規模生產混種物，這樣的創舉之所以可能，不過是因爲他們堅守自然秩序和社會秩序間的二元對立。而這個二元對立能成立，不過是因爲現代人從不一起考慮純化的工作和中介的工作。這和虛假意識無關，因爲現代人很清楚這兩項工作，他們必須奉行現代憲章的上半部和下半部。我添加的只不過是這兩套截然不同的實作之

間的關係。

所以現代性是幻象嗎？不，現代性遠多過於幻象，又遠少於本質。現代性是加諸他人的力量。多年來，它擁有代表、加速或總結的權力，那是一種它現在沒法再完全掌握的權力。我對修正現代化的建議，類似法國學界在過去二十年間對法國大革命解釋的修正，而這兩個版本幾乎一模一樣，就像等一下我們會看到的。自從 1970 年代起，法國的歷史學家已然明白，對於法國大革命的革命式解讀已經被附加到當時發生的事件上，他們也終於明白，這種解讀形構了 1789 年以來的編史學，但這解讀不再界定事件本身 (Furet, [1978] 1981)。如同方斯華·傅瑞 (François Furet) 提議的，作為「歷史行動類型 (modality)」的法國大革命和作為「過程」的法國大革命，兩者當有所區別。1789 年的事件不具有革命性，正如現代世界從未現代過一般。1789 年的行動者和記錄者，用「革命」這個概念來理解當時發生在他們身上的事，來左右他們自己的命運。同樣的，現代憲章存在，且確實在歷史上產生作用，但它不再定義曾發生在我們身上的事情。現代性仍有俟於它的托克維爾<sup>20</sup>，而種種科學革命也仍有俟於它們的傅瑞。

20 譯註：托克維爾 (Alexis de Tocqueville, 1805-1809)，法國政治思想家。其晚年的著作《舊政體與大革命》(L'Ancien Régime et la Révolution) 是早期談論法國大革命的重要歷史研究之一。在該著作中，他提出一種關於法國大革命的連續性理論，即，雖然法國大革命宣稱要將法國與過去的君主政體切斷開來，但實際上卻造成更加中央集權的政府。

因此，現代性不是現代人的虛假意識，我們必須像對待革命這個觀念一樣，小心地認定憲章的實效。憲章並非排除中介的工作，而是將之擴大。就像革命這個觀念，讓革命份子做出在缺乏這觀念時不敢做的不可逆決定，憲章也提供了現代人膽量去動員物和人，並且以一種在其他狀況下不被允許的規模去做。規模的改變並不像現代人想的那樣，藉由人與非人的隔離而達成，正好相反，人與非人的擴大接觸，才造成規模的改變。接下來，超越的自然（條件是它仍可動員）、自由的社會（條件是它仍是超越的）和缺席的神靈（條件是上帝對著人心說話），又促成了規模的增長。只要這三者的對立面仍處在同時既顯現又不可設想的情況，只要中介工作使混種物增加，那麼這三個觀念就能用在更大的規模上。現代人認為正是因為他們小心地將自然和社會分開（並且將上帝置入括弧之中），他們才能成功地擴展。然而事實卻是，他們之所以成功，正是因為他們把更大量的人與非人混雜在一起，而他們也根本沒將任何東西置入括弧之內，或是排除任何一種組合。純化工作和中介工作之間的連結催生出現代人，但他們只肯歸功於前者。我這麼說，不是在揭露隱藏在官方解釋底下的操弄，我只是把下半部加到上半部而已。憲章的上半部與下半部必然要在一起，但只要我們是現代人，這兩半部就無法用單一連貫的形貌出現。

所以到底現代人知不知道自己在做什麼？要解答這個悖論不致太難，只要我們注意人類學家告訴我們有關前現代人的事。要從事混種的工作，人們總必須相信這個工作不會對憲法秩序造成嚴重的後果。預防憲法秩序遭破壞的途徑有兩種。第一種途徑乃是徹底想清楚社會秩序與自然秩序之間的緊密關連，從而使得人們不會粗心地引進危險的混種物。第二種途徑則在於完全分別開混種的工作，以及社會秩序／自然秩序這一對秩序。現代人保護自己的方式是，全然不思考他們的種種創新為其社會秩序帶來什麼後果。前現代人的方式卻是（如果我們要相信人類學家的話），沒完沒了像著了魔似地老想著自然與文化的連結。露骨地說，那些最認真看待混種物的人，他們盡其所能限制住混種物；反之那些隔開混種物 and 任何危險後果的人，他們選擇忽略混種物，卻將混種物發展到極致。前現代人在建構他們的文化—自然結構時，可是徹底的一元論者。

42 「原住民是有條理的囤積者，」李維史陀寫道：「他時時刻刻都把線繫在一起，反覆不停地思量真實的所有層面，不論是物理的、社會的或心態上的。」（Lévi-Strauss, [1962] 1996: 267）對於那些摻雜有各種元素——神聖的、人的、自然的——的混合物，前現代人提供它們飽足的概念，從而限制這些混合物實際上的擴張。正因為改變社會秩序時不可能不更動自然秩序，反之亦然，前現代人非得謹慎從

事不可。每個怪物都看得見且設想得到，也擺明會給社會秩序、宇宙或神聖法則帶來嚴重問題（Horton, 1967, 1982）。德斯寇拉（Philippe Descola）就阿楚爾人（Achuar）寫道：

亞馬遜流域的各個「冷社會」之所以能維持內部穩定，與其說是因為這些社會含蓄地拒絕疏離政治（克拉斯特〔Pierre Clastres〕就這點替「野蠻人」記上一功），不如說是由於某種思想系統的慣性造成的結果——**這種思想系統表述自然如何被社會化的唯一方式，乃是透過各種規範真實社會應如何運作的範疇。**與躁進的、深受演化理論影響的科技決定論相反，我們或許可以假設，當一個社會改變其物質基礎時，勢必受制於社會組織形式先前的轉變，而這組織形式包括物質生產形式的概念框架。<sup>21</sup>

（Descola, [1986] 1993: 405，黑體字為作者所加）

相反地，如果說我們的憲章批准了什麼，它無疑批准了我們用更快的速度將非人給社會化，因為我們的憲章從不允許非人以「真實社會」一份子的面貌出現。現代人讓混合

21 譯註：「冷社會」與「熱社會」是李維史陀提出的一對概念。冷社會是一種無歷史感、傾向不改變既有狀態的社會；熱社會則藉由與祖先對立以界定自身，並且藉由這種歷史感，或證成、或批判自身的演化方向。德斯寇拉在討論阿楚爾人面臨現代的開發處境時，他認為如果說阿楚爾人傾向不去改變他們的物質基礎（因而稱之為「冷社會」），這是因為對他們而言，要用不同的方式使用或看待周遭的環境或自然（亦即將自然給「社會化」），總是要考慮到既有社會組織的運作情形，包括像「以家庭為單位」這類具象徵性的自主性。

物變得不可思議。在他們的三種權力來源所界定出的中央空間裡，有一個開放的競技場，現代人將其清空，將其掃除、清潔殆盡，將其純化。藉由這些方式，現代人允許中介的實作在重新組合出所有可能的怪物時，卻不會讓這些怪物對社會的構造產生任何影響，甚至不讓這些怪物接觸到社會。這些怪物或許看起來有些奇怪，但它們不會帶來任何問題，因為它們並非公開地存在，因為人們仍無法追蹤它們造成的可怕後果。前現代人所排除的，現代人都可以允許，因為社會的秩序最終從未與自然的秩序一一對應。

43 例如，波以耳的空氣幫浦也許看起來是個嚇人的怪物，因為它透過人工產生出實驗性真空，而這真空同時界定出自然律和上帝的行動，並且平息了光榮革命時期英格蘭裡的種種爭議。根據羅賓·荷頓（Robin Horton）的說法，野性的思維立刻就祛除其危險。從此以後，十七世紀的英國將會用科學社群和實驗室來建構王權、自然和神學。空氣彈性會加入居住在英國的行動者。但招募這個新盟友不會帶來麻煩，因為並無虛構怪物的出現，不過就是發現自然律罷了。這個新盟友與社會秩序間的關係越是不可能加以概念化，動員的規模也就越大。現代人越不認為它們被混合了，兩者就越混在一起。科學越絕對純粹，它就越和社會的構造休戚相關。現代憲章加速或促進各集體的部署

(就像我稍早所說的，集體不等同於僅由社會關係所構成的社會)，卻不允許將集體給概念化。

## 2.13 譴責的終結

的確，當我說現代憲章若要有效果，便不能意識到自己所容許的一切時，我正是在揭發。然而，我揭發的對象與現代人批判的對象並不相同，主要動機也不一樣。只要我們自願遵守憲章，它就讓我們平息所有爭議，並且充當批判精神的基石。憲章提供個人抨擊與揭發的正當性。但若整部憲章現在只表現出一半，不再讓我們瞭解它的另一半，那麼變得不可靠就是現代批判的基礎本身了。因此我試著不用現代式的揭發路數，而嘗試一種險招，揭發現代憲章。我這麼做是在解釋一種模糊而不自在的感受，這感受就是：近來我們越來越無力譴責，正如無力現代化一般。採取批判立場的優勢似乎已離我們遠去。

但藉著有時訴諸自然，有時訴諸社會，有時訴諸上帝，還有藉著持續使自然、社會和上帝個別的超越性和其內在性對立，現代人有十足的動機義憤填膺。什麼樣的現代人可以不再憑藉自然的超越性批評權力的蒙昧？不靠自然的內在性批評人類的慣性？不靠社會的內在性批評人之屈從和自然主義的危險？不靠社會的超越性批評擁有個人自由的人類幻覺？不靠上帝的超越性以訴諸人的判斷與物的定性？

不靠上帝的內在性批評國教、自然主義信念和社會主義夢想？這會是種可悲的現代人，或者就說是後現代人吧。他們懷抱著強烈的批判欲望，卻無力信賴這六個上訴法庭任何一者的正當性。看來剝奪現代人的義憤，形同剝奪他們全部的自尊。剝奪批判知識份子義憤的六個基礎，擺明了是要剝奪他們的生存理由。失去對現代憲章的全心信奉，難道我們不感到自己最好的一部分也煙消雲散了嗎？這不正是我們精力、道德力量與倫理的泉源嗎？

然而，呂克·博坦斯基（Luc Boltanski）和羅宏·泰弗諾（Laurent Thévenot）已經廢止現代的譴責，在一本（對我的論文而言）和謝佛與夏平著作同樣重要的著作裡，他們就這麼做。就像傅瑞早先對法國大革命做出「法國大革命已結束」的評論，循著傅瑞的理路，《值的經濟》（*Économies de la grandeur*）這樣的副標題也可以訂為「現代的宣言已經結束」（Boltanski and Thévenot, 1991）。<sup>22</sup> 到目前為止，批判性的揭發看似不證自明。只管選擇一個值得憤怒的原因，並且用全副熱情反對虛假宣言即可。揭發正是我們現代人的神聖任務。掀開虛假意識背後的真正盤

22 譯註：《論證成：值的經濟》（*De la justification. Les économies de la grandeur*）是法國社會學家博坦斯基和經濟學家泰弗諾的重要著作。對他們而言，批判、證成或判別何者才是對的，是一種人們用以計算、衡量自己或他人之位置的策略。他們藉由六本政治哲學的重要著作，區別出六種不同的證成政體（或「城邦」），包括靈感的（Augustine 的《上帝之城》）、家國的（Bossuet 的《政治學》）、名聲的（Hobbes 的《利維坦》）、市民的（Rousseau 的《社會契約論》）、經濟的（Adam Smith 的《國富論》）、工業的（Saint-Simon 的《論工業革命》）。人們可以在同一個政體中比較價值，也可藉不同政體互相批判。

算，或是虛假盤算背後的真正利益。什麼人能夠不被這特殊的狂犬病感染，不稍微講得嘴角冒泡？現在博坦斯基和泰弗諾已經發明出同等於狂犬病疫苗的東西了。他們冷靜比較所有譴責的來源，也就是提供各種正義原則的諸「城邦」，並且將我們今日在法國有的一千零一種獲致正義的方法交織在一起。他們沒譴責其他人，也沒揭穿任何人。他們讓我們看到我們怎樣互相彼此指控。批判精神不再是資源，而變成是一個話題，批判精神是我們許多能力中的一種，是規範我們各種義憤的文法。兩位作者並未實踐具批判性的社會學，取而代之的是，他們悄悄地開啓了關於批判的社會學。

多虧對譴責的系統研究所打開的一線小縫，我們忽然間不再能完全擁護現代批評的精神了。在找人替罪的機制變得如此明顯的情況下，我們怎還能全神貫注地指控？甚至各人文科學也不再是終極的分析資源，讓我們得以分辨藏在表象之下的真實動機。各人文科學也成了分析的一部分（Chateauraynaud, 1990），它們也將各議題訴諸公論，也變得憤怒且開始批判。人文科學的傳統不再具有凌駕於行動者之上的特權，得以察覺隱藏在此行動者無意識行為背後，應當被公諸於世的真實（Boltanski, 1990）。人文科學若不落在我們這兩位同事建立的分類架構裡，就不可能感到憤慨。譴責者與他聲稱要譴責的一般人，其實是同路

人。我們不再真正相信譴責的作用，而是體認到譴責其實是一種「歷史類型」。譴責的確影響了與我們相關的事務，  
45 不過，就像革命類型未能解釋發生在 1789 年的事件一樣，  
這個歷史類型也未能解釋與我們相關的事務。今日，譴責  
和革命都已了無新意。

博坦斯基和泰弗諾的作品完成了何內·吉哈（René Girard）預測和描述的發展。根據這發展，現代人不可能再提出真誠的指控，但博坦斯基和泰弗諾不像吉哈那樣輕蔑物。爲了讓形成犧牲者的機制運作，那些公開犧牲的被控者必須真的有罪（Girard, [1978] 1987）。如果犧牲者成了代罪羔羊，指控機制就會浮現在眾人眼前：某個無辜的倒楣鬼被冤枉，只因爲要以他爲代價來調解社群糾紛。從犧牲者到頂罪的轉移使得指控喪失效力。然而，如此撤銷指控，也無法緩和現代人，因爲現代人一連串的罪行，正是由於他們從未能向真正有罪的人提出貨真價實的指控（Girard, 1983）。但吉哈不明白他因此也做出一個更嚴重的控訴，因爲他指控物不具重要性。他宣稱，只要我們想像我們在爭執攸關利害的物，我們就會迷失在模仿欲望的幻影中。就是這欲望，這欲望本身，給物添增了其原本沒有的價值。物自身不重要，物什麼也不是。藉由揭露指控的過程，吉哈一如博坦斯基和泰弗諾，不斷地消磨光我們指控他人的習性。但他更進一步延續了現代人輕蔑物的傾

向，而且吉哈全心全意地大談指控，他真的相信指控，也將得來不易的輕蔑視為最高的道德證明（Girard, 1989）。這裡有個一又二分之一的譴責者。博坦斯基和泰弗諾的著作了不起的地方是，他們將涉入審判考驗的物放在分析的核心，在此同時，他們還耗盡了譴責。

難道譴責一旦耗盡，我們就沒有任何道德基礎了嗎？但譴責做出的道德判斷之下，總是有另一個藉由分類與選擇運作的道德判斷。它叫做安排（arrangement）、組合（combination, *combinazione*），也叫折衝或妥協。夏爾·裴居義（Charles Péguy）曾說：變通的道德遠較僵固的道德要求得更多（Péguy, 1961b）。同樣地，持續篩選和散布現代人的實際解方的非官方道德，也是如此。這種非官方道德倍受蔑視，因為它不允許人義憤。但它卻活躍，又大方寬容，因為它循著各種情境和網絡的無數羊腸小徑前進。這種非官方道德倍受蔑視，因為它將「物」納入考量。物並非只是我們的欲望隨意揀選的利害賭注，正如它也不單純是我們心智範疇的容器。就像現代憲章輕蔑它所庇護的混種物，官方道德也輕蔑實際的安排和支持它的物。在主體與客體的對立背後，有著中介者所構成的旋流。在莊嚴道德的背後，有著對狀況和個案的審慎分類（Jonsen and Toulmin, 1988）。

## 2.14 我們從未現代過

現在我有個選擇。要不然我就全心相信現代憲章的兩半部完全分離，或者我就同時研究這憲章允許的和禁止的，它釐清的和搞混的。要不然我就捍衛純化的工作（如此一來我就是這部現代憲章的純化者與忠貞衛士），或者我就同時研究中介和純化的工作（但如此一來我就不再是個徹底的現代人）。

當我宣稱現代憲章並不允許自身為人了解，當我提議揭示那些允許憲章存在的各種實作，當我宣稱批判的機制如今已無用處，我這麼做難道是在宣布大家已經進入現代之後的新時代嗎？我是從字面上說的「後現代人」嗎？後現代主義是病徵，不是新解藥。它活在現代憲章下，卻不再相信現代憲章所提供的保證。後現代主義知道現代批判已經出了岔子，但它除了延長這種批判以外也無能為力，即便它根本不相信現代批判的基礎（Lyotard, 1979）。後現代主義不著手對各種網絡做經驗研究，反而拒絕一切經驗研究，將其視為幻象或騙人的科學主義——然而，後現代主義譴責的純化工作，其意義卻是由這些網絡所賦予的。後現代主義者是沮喪的理性主義者，其中的高手確實意識到現代主義已經好景不再，但他們還繼續接受現代主義劃分時間的方式，由此他們只能從連續革命的觀點來劃分各個時代。他們感覺自己跟在現代人「後面」，卻抱著一種

「現代之後無來者」的不愉快情緒。「沒有未來」是附加在後現代主義格言「沒有過去」之上的口號。那還剩下什麼？只有脫節的片刻與無憑無據的譴責了。因為後現代人不再相信他們得以譴責和激憤的理由。

一旦我們同時注意官方憲章和它准許或禁止的，一旦我們仔細研究混種物的生產及同一批混種物的消滅，不同的解答就會出現。然後我們會赫然發現，從憲章的意義來看，我們根本從未現代過。這也是為什麼我不揭穿那些言行不一的人的虛假意識。沒有人曾經現代過。現代性從未開始過。現代世界也未曾存在過。使用過去完成式在這裡很重要，事關回顧過去的情緒，事關重讀我們的歷史。我並不是說我們進入新時代：剛好相反，我們無需繼續魯莽地奔赴後—後—後現代；我們不再執著於前衛的前衛；我們不必尋求更聰明、更具批判性、更深入的「懷疑時代」。不必了。反之，我們發現自己從未開始進入現代。以下是始終伴隨著後現代思想家的荒唐念頭：他們宣稱處在一個根本還沒開始的時代之後！

47

部署而不釐清，增加而不減少，親善而不譴責，分類而不揭發——我把這樣的回顧態度稱為非現代（或非關現代）。一個非現代人同時考量現代人的憲章，還有那憲章拒絕又容許生產的混種物族群。

憲章解釋一切，但若要如此，唯有漏掉在中間者。

「沒什麼，一點也沒什麼，不過殘渣罷了。」憲章這麼談論各種網絡。混種（物）、怪物，這些哈洛威（Donna Haraway）所謂的「賽伯格」與搗蛋鬼，現代憲章禁止我們解釋它們，但如今我們卻四處可見它們。<sup>23</sup> 這些混種物、怪物不只構成我們的集體，更構成其他被不正當地稱為前現代社會的集體。就在馬克思主義的雙重啓蒙似乎已經解釋一切，就在馬克思主義的「大解釋」失敗，導致後現代人沉沒在自我批判的絕望的時候，我們發現，解釋尚未開始，而且一直都沒有開始；我們發現，我們從未現代過，或從未批判過；我們發現，我們從未有過舊日或「舊政體」（Mayer, 1982）；我們發現，我們從未真正把古老的人類學基質拋諸腦後，而且也不可能做到。

察覺到我們從未現代過，以及我們和其他集體間的差異實在有限，不代表我保守。反現代者激烈抗拒現代憲章的效力，卻完全接受這部憲章。反現代者要保衛地方性、精神、理性、往昔、普同性、自由、社會或上帝，就好像這些東西當真存在，而且確實擁有現代憲章授予它們的形貌。反現代者改變的只是義憤的正負記號和方向而已。他

23 譯註：賽伯格（cyborg）是 cybernetic organism 的簡寫，是一種逾越人與動物、機器與生命、物理與非物理等界線的物種。哈洛威用「賽伯格」這個概念角色，提示當我們處在科技與政治兩者高度纏繞的受迫情境時，如何藉多重、複合的身分獲得解放的契機。搗蛋鬼（trickster）則是普遍流傳於各民間傳說中，介於動物、人與神靈之間的東西，如北美印地安傳說中半狼半人的 coyote。搗蛋鬼有時會作弄人，但有時也具有積極的創造力，哈洛威藉由此比方，說明女性主義者可有的一種視角，成為一種多元跨界、無法以任何單一類屬涵蓋的「（被當成）不合适的他者」（inappropriate/d other），以保持批判的張力。

們甚至接受「時間一去不回頭」，還有「廢止整個過去」這樣古怪的現代觀念。不管是試圖保存或廢除這樣的過去，卓越的革命式觀念，亦即「革命是可能的」這種想法，都獲得保留。今日，對我們而言這個觀念過於誇張，因為革命只是歷史中的諸多對策之一，還有其他一點也不具革命性或不可逆性的對策。「潛在上」(*in potentia*) 現代世界是個不可逆轉、與昔日完全決裂的全新世界，正如「潛在上」法國大革命或布爾什維克革命催生了新世界。然而，若以網絡綜觀之，現代世界和革命一樣，只不過造成實踐的小小進展，知識傳播的小小加速，社會的小小擴展，行動者數目的微薄增加，舊信念的微幅修正。我們若把西方各式各樣的創新之物視為網絡，它們的形貌依然清晰可辨，也依然有其重要性。然而，它們不再是英雄傳說的材料，這大部頭的英雄傳說講述著徹底的決裂，無可挽回的命運，不可逆轉的好運或厄運。

反現代化者就像後現代者一樣，接受了他們對手的場子。另一個場子已經出現在我們眼前，它大得多，卻不是那麼好爭論的。這便是非現代世界的場子。它是「中央之國」，像中國一樣遼闊，且罕為人知。



# 3

## 革命

### 3.1 現代人，成為他們自己的成功的受害者

49

如果現代人的批判工具已經使他們所向無敵，為何他們今日會對於他們的命運有所遲疑？如果其憲章的有效性正是建基在它模糊的那一面之上，為何我可以將它連結到其清楚的另一面？對我來說，這兩套實作之間的連結一定已經改變，才使我能夠追蹤純化與轉換的實作。如果我們已不能全心全意地專注在現代化的任務上，那表示某種未預知的阻礙必定已介入了這個機制。在幾年前談論網絡部署被視為荒謬離譜，後來到底是發生了什麼事，才使得純

化的工作反而變得不可思議？

讓我們姑且說，現代人已經成爲自己的成功的受害者。我承認，這是一個大略的解釋，然而對混種集體的大幅動員使得混種物孳生而出，以至於那既否決又允許其存在的憲章架構也不再能夠安置它們。現代憲章已經被它自身的重量所壓垮，被它容許作爲實驗素材的混合物給淹沒，因爲現代憲章同時掩蓋了混合物對於社會之構作的衝擊。結果，第三階級變得爲數眾多，以致於不管是主體的秩序或客體的秩序都無法如實地代表這個階級。

當問題只是出現幾個真空幫浦而已時，它們還能夠只被分爲兩類：屬於自然法則的與屬於政治代議（political representations）的。但當我們發現我們的世界被冷凍胚胎、專家系統、數位機器、配有感應器的機器人、混種玉米、資料銀行、精神藥物、配戴雷達聲波儀器的鯨魚、基因合成物、觀眾分析器等等入侵，每天報紙上一頁又一頁展示著這些怪物，以及當我們發現這些怪物無法適當地放在主體這邊或客體那邊，甚至也無法放在中間時，我們就必須採取行動。正是因爲憲章既解放又否認的中介實作，才使得憲章的兩端最終好像已經合而爲一。似乎也不再有任何足夠的法官與批判者來區別這些混種物。純化系統已經如同我們的司法系統一樣嚴重阻塞。

要不是現代架構的發展，造成了自然與人類群體兩造

之間的短路，或許現代架構可以維持久一點。只要自然是處於遠端且受到控制，它將仍然大致類似傳統的構成端，而科學也仍能被視為只是用以揭露自然的媒介。自然似乎被維持保留在超越的、無窮盡的、遙遠的地方。但是，如此一來我們將如何分類臭氧層破洞、全球暖化，或是森林減少等故事？我們要將這些混種物放到哪去？它們是人類這一邊的嗎？是與人類有關，因為它們是我們所造成的。它們是自然那一邊的嗎？是與自然相關，因為它們不單是我們的作為。它們是全球性或是區域性的議題呢？兩者皆是。至於因醫藥與經濟的益處與害處而增長的人類群體，也是很難定位的。這些人類群體能被安置在哪個世界呢？我們是要被放在生物學、社會學、自然史、倫理學，或社會生物學？儘管這是我們的作為造成的，可是人口學與經濟學的定律對我們來說極難掌握。人口增長的時間炸彈是全球或區域性的議題呢？兩者皆是。因此，現代主義者的兩項憲章保證：物的普遍定律與主體不容剝奪的權利，不再能被視為或是屬於自然這一邊，或是屬於社會那一邊。挨餓的人類群體的宿命與我們可憐的地球的命運都被同一個難解的「高爾蒂安結」給綁住，但這次卻沒有亞歷山大大帝可以來個一刀兩斷。

那麼，就說現代人認輸了。他們的憲章能放進幾個反例，幾個例外——其實，他們乃是以此作為養料而成長。

但當這些例外增多了，當物的第三階級與第三世界聯合，入侵它所有的議會時，現代憲章就無法可施了。爲了安置這些幾乎與野性思維無異（見下文）的例外，我們必須劃出一個空間。這空間不再是現代憲章的空間，因爲這空間填滿了現代憲章宣稱要清空的中介區域。在純化的實作（水平的線）上，我們必須再加上中介的實作（垂直線）。

51 與其只藉由將混種物投射到其經度之上，以追蹤混種物的增生，我們還需藉由緯度的幫助辨識它們。我這論文一開頭所提出的，對危機的診斷現在已經十分清楚：混種物已經增長到，完全飽和地滲透現代人的憲章架構中。在實務操作上，現代人一直都是使用上述的兩向度。他們早已對這

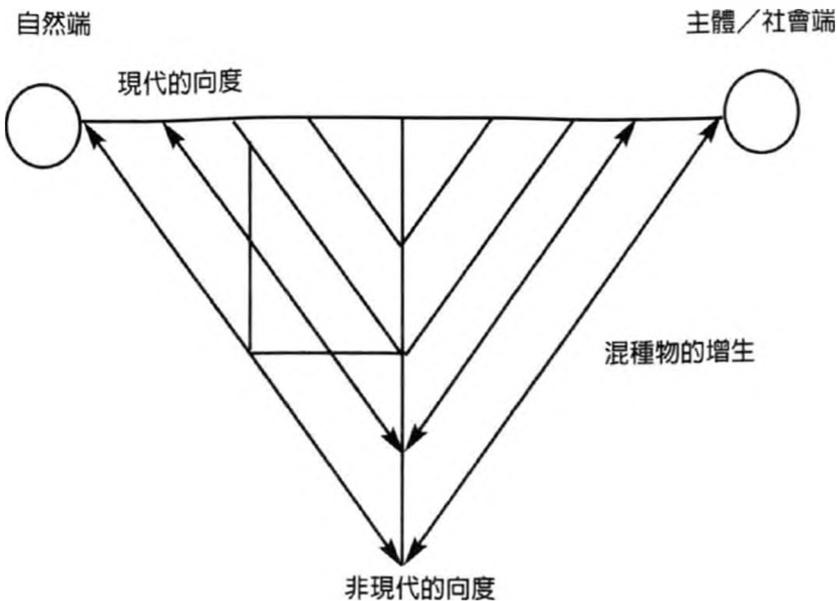


圖 3.1 純化與中介

兩者各自都十分公開，但對這兩者之間的關係卻從未如此。如果非現代人要一併瞭解現代人的成功與近來的失敗，但不落入後現代主義，他們就必須強調這兩套操作的關係。藉由同時部署這兩向度，我們也許能夠安置混種物，給他們一個地方、一個名字、一個家、一套哲學、一套本體論，以及——我希望——給他們一個新的憲章。

### 3.2 何謂類客體？

同時使用經度與緯度這兩向度，我們現在能定位這些奇怪的新混種物，並藉此理解為何我們必須等待科技研究，以便定義——用米歇爾·謝（Michel Serres, 1987）的話來說——我所謂的類客體與類主體。為此，我們只需看一下圖 3.2 幾格簡單的漫畫。

社會科學家長久以來認為他們可以譴責常民的信念。他們稱這種信仰體系為「自然化」（Bourdieu and Wacquant, 1992）。常民想像神的力量、金錢的客體性、流行的吸引力，這些都來自事物本性的某些客觀特質。幸好，社會科學家更勝一籌，他們指出，事實上作用的方向是相反的：其實是由社會指向客體。神、金錢、流行與藝術只是提供了一個表面，讓我們投射我們的社會需求與旨趣。至少自從涂爾幹，這種說法已經成為進入社會學專業的入場費了（Durkheim, [1915] 1965）。要成為社會科學家就必須瞭解客

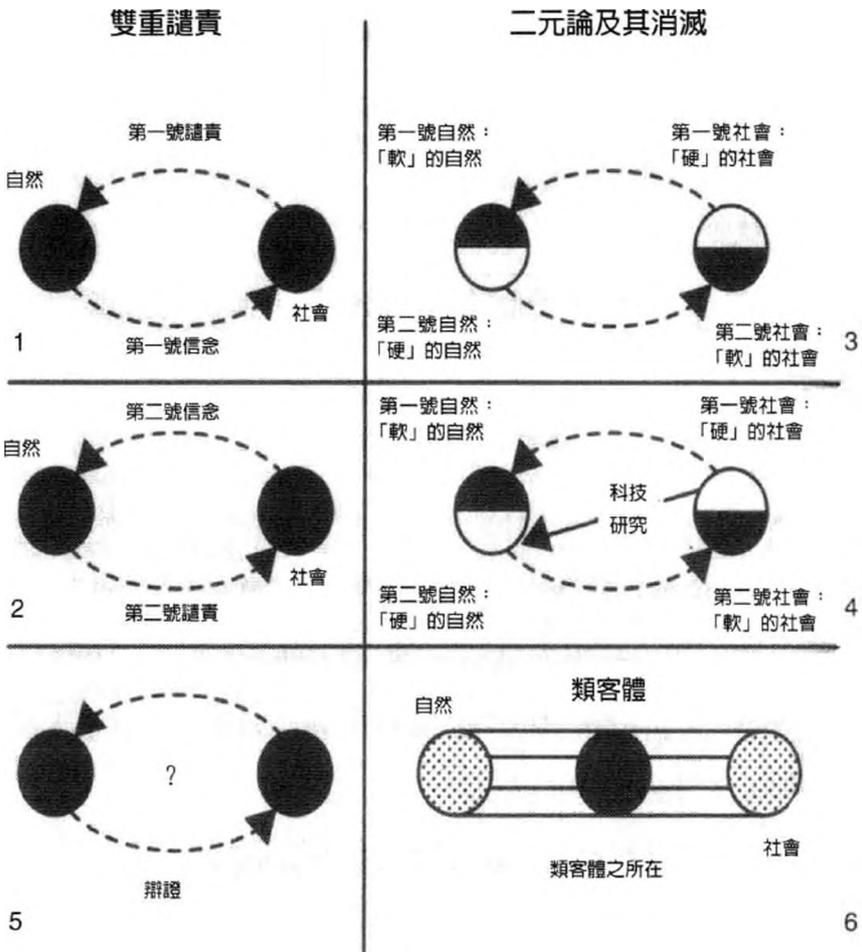


圖 3.2 何謂類客體？

體的內在特質並不算數，這些特質只是作為人類分類類屬的複製物。

然而，困難在於，要如何將這種譴責與方向完全相反的另一種譴責相調和。常民僅僅是社會行動者和一般公

民，他們相信自己是自由的，而且他們能任意調整他們的欲望、動機與理性策略。現在，他們的信念的箭頭由主體／社會端，指向自然端。但是，幸好有社會科學家在把關。他們譴責、戳破且嘲弄這「人類主體與社會是自由的」這種天真的信念。這一次他們使用事物的本性（那些不容反駁的科學結果）來指出事物的本性如何決定、形塑可憐人類軟弱不堅的意志，如何賦予此意志以形式。「自然化」不再是髒話，而是福音，讓所有的社會科學家藉此與自然科學家聯盟。所有的科學（自然的與社會的）現在被動員，將人類轉變為被客觀力量所操弄的眾多傀儡，而這些力量恰好又只有自然或社會科學家才瞭解。

53

當這兩種批判資源被擺在一起時，我們才知道，為何社會科學家很難對客體達成共識。因為他們也有「雙重之見」。在第一種譴責中，所有的客體被視若無物：它們只是被當作社會投射自身影像的空白螢幕。但在第二種譴責中，它們是如此有力地形塑人類社會，而生產出其科學的社會建構仍保持隱形。客體、物、商品、藝術品要不是太弱就是太強。然而，社會相繼被賦予的角色則更奇怪。在第一種譴責中，社會是如此地威力強大而自成一類。它如同它所取代的超驗自我一樣，沒有其他因素是它的原因。社會是如此地原生，以致於它可以模鑄與形塑不過是沒有固定形狀、可以被任意改變的物質。但在第二種譴責中，

社會卻又變得無力，反過來被強大的客觀力量所形塑、決定其行動。社會之於客體，要不太強，要不太弱；同樣地，客體之於社會，亦是如此。

這種相互矛盾的雙重否定的解決方案是如此地普遍，都已經成了社會科學家的常識了。這方案稱之為二元論。自然端將被切割為兩套：第一套的名單中包含了它的「軟」的部分（用來投射社會類屬的螢幕），而另一套的名單中則包含了「硬」的部分（造成決定人類類屬的因素），也就是說，科學與技術。在主體／社會端也作同樣的切割：其中有其「硬」的成分（自成一類的社會因素），與其「軟」的成分（受到科學與技術發現的力量所決定）。社會科學家將毫無困難地、快樂地在其中自由轉換。舉例來說，神只是受到社會秩序的要求所塑造的偶像，而社會的規則則是被生物學所決定的。

當然，這樣的轉換並不十分可靠。首先，這些名單是相當隨便的，在自然那端的「軟」名單中，聚集了所有社會科學家瞧不起的東西——宗教、消費、流行文化和政治；而「硬」的名單則由所有他們在當時天真地相信的科學所組成——經濟、遺傳學、生物學、語言學或腦科學。其次，如果客體沒什麼大不了的話，為何社會需要被投射到任意的客體上？這件事是相當不清楚的。難道社會是如此地弱，以致於它需要持續地被復甦？而且社會的面貌難

道是如此可怕，以致於它像美杜莎的臉一樣，只能從鏡中觀望？而且，假若宗教、藝術或風格是（借用一些社會科學家最愛的動詞）「反映」、「物化」、「物質化」、「賦體化」社會所必須的，那麼客體終究不也協同生產了社會？又難道社會不是實質地而非比喻地，由人、機器、科學、藝術與風格所構造而成？但若是如此，在圖 3.2.1 底部箭頭中的「一般」行動者的幻象又在哪裡呢？也許社會科學家只是忘了，在社會將自身投射到物之上以前，社會也必須被創設、打造與建構？而如果不是由非社會、非人類資源，那社會到底能由什麼東西所打造？但社會理論卻被禁止達成這樣的結論，因為社會理論對客體毫無想法，除了其他「硬」科學交給它的客體。但那些客體實在過於強大，以致於它們簡直決定了社會秩序，讓社會秩序變得脆弱而抽象。

二元論或許是個不好的解決方案，但是它提供 99% 的社會科學批判劇碼，而且如果科技研究沒有來攪局的話，這個幸福的不對稱性不會被破壞。到那時為止，二元論似乎都可行，因為社會的「硬」部分是用在「軟」的客體上，而「硬」的客體，則只用在社會的「軟」部位（Bourdieu and Wacquant, 1992）。社會科學家可以藉由他們創造的嚴謹的社會科學研究，來否定他們所不相信的作為，並且擁抱那些他們可以完全放心的科學，以建立社會

秩序。愛丁堡學派對科學的社會研究，正是因為膽敢越過這禁忌的交會點而贏得光彩（Barnes, 1974; Barnes and Shapin, 1979; Bloor, [1976] 1991; MacKenzie, 1981; Shapin, 1992）。他們利用一貫只被用來處理自然的「軟」部位的批判劇碼，來拆解自然的「硬」部位，也就是科學本身！簡而言之，他們要對科學進行如同涂爾幹對宗教，或是布迪厄對時尚與品味所做的事，而且他們真誠地認為社會科學可以像吞下宗教與藝術一樣，輕易地吞下科學，而且之後還可以繼續維持不變。但其中有個極大差異直到那時才顯現，那就是社會科學家並不真正相信宗教與流行消費，但打從他們科學主義式的心靈底層，他們卻真的相信科學。

因此，這個二元論遊戲的缺口頓時壞了整個事業。一開始以科學的「社會」研究所起的頭當然無法成功，而這也是為何它只持續一瞬間——僅久到足以揭露二元論的嚴重缺失。藉由以對付自然的軟部位的方式，同樣對付其「硬」部位，也就是將其視為受到一個自成一類的社會的利益與需求所決定的任意建構，愛丁堡學派勇猛地剝奪了二元論者以及他們自己一半的資源，而事後愛丁堡學派馬上也醒悟這一點。因為社會必須任意地生產一切，包括宇宙秩序、生物學、化學以及物理定律！這項宣稱在面對自然的「硬」部位時是如此明顯地行不通，以致於我們也會立

即瞭解這在「軟」部位也是同樣行不通的。客體不是社會類屬的無定形容器，無論其「軟」或「硬」的部位都不是。藉由攪亂二元論者的局，科學的社會研究者揭露了第一與第二種譴責的完全不對稱性，而且他們還（至少是消極地）揭露，伴隨著這些譴責的認識論與社會理論造得多麼糟。社會既不是那麼強，也不是那麼弱，客體也既非如此弱，亦非如此強。我們必須整個重新思考社會與客體的雙重位置。

訴諸辯證思考無法讓社會科學逃離「科技研究」設下的難題。將社會與自然的兩端以盡其可能多的箭頭與迴圈相連結，並未重新安置我所探討的類主體與類客體。相反地，辯證法讓對問題焦點的認識比在二元論架構中更為不清楚，因為辯證法用許多迴圈、螺旋，和其他複雜的特殊圖示假裝已經解決這問題。辯證法在實質意義上，未碰到重點。類客體是在兩端之間與之下，它們位於辯證法與二元論在附近不斷繞圈，但最終仍無法面對之處。一方面，類客體比自然的「硬」部位更為社會的、更為人造的、更為集體，但它們絕不是受社會主導的無定形容器；另一方面類客體也比（在莫名其妙的理由下）社會必須被「投射」於其上的無定形螢幕更實在、更非人與更客觀。幾代的社會科學家已經試著要不就譴責自然的「軟」部位，要不就未經批判地使用硬科學。之後，科技研究藉由嘗試為硬科

學事實提供社會解釋這種不可能的任務，已經逼使每個人重新思考與定位客體在集體建構中的新角色，並進而挑戰哲學。

### 3.3 跨越漸開鴻溝的眾哲學

56

主要哲學流派如何試圖吸收現代憲章與類客體，那個不斷擴張的中間之國呢？我們可以相當簡化地指認出三項主要策略。第一類是在主體與客體之間建立一道鴻溝，並持續擴大兩者間的距離。第二類以「符號學轉向」爲人所知，這一類哲學將焦點擺在中間，並放棄極端部位。第三類孤立出存有（Being）這想法，藉此拒斥了整個在客體、論述與主體之間所做的區別。

讓我迅速地回顧一下第一類。當有越來越多的類客體增長，就有越來越多的哲學將這憲章的兩端視爲不可共量的，儘管它們會宣稱調和兩者是最爲緊急的事。所以，這些哲學藉由它們的特有風格展示現代的困境：它們禁止它們所允許的，卻允許它們所禁止的。當然，這些哲學中的每一個都要遠比我不恰當的粗略摘要精細多了；根據定義，它們每一個也都是非現代的，因爲現代未曾真正開始；因此這些每一個也都在處理我現在很笨拙地試圖處理的問題。然而，就定義它們的任務上，這些哲學的官方與流行詮釋都呈現驚人的一致性：爲了維持既區隔我們與我

們的過去，又區隔我們與其他「自然—文化」綜合體的大決裂，要如何繁衍類客體而又不接受類客體呢？

如我們所見，霍布斯與波以耳之所以如此纏鬥，乃因他們只是勉強達成將自然的、無言的非人器物端與有意識的、言說的公民端區隔開來。這兩種人造物還如此相似，且還離其共同起源如此接近，以致於這兩位哲學家只能在這些混種物間開個小切口。要加上康德主義後，我們的現代憲章才獲得真正的經典配方。在此，一開始的小差別（*distinction*）被尖銳化為全然的區隔（*separation*），成為哥白尼式的革命。就在物自身變得無法接近時，先驗主體（*transcendental subject*）則對稱地變成離世界無窮地遠。然而，這兩項保證仍然維持著清楚的對稱性，因為只有在現象所處的中間點，經由應用物自身與主體這兩種純形式，知識才得以可能。混種物確實是被接受了，但卻只是以純形式等比例混合的混合物的方式被接受。當然，中介的工作仍可見，因為康德增加了從物的遠端世界到更遠的自我的世界間所需的階段。但這些中介物（*mediations*），僅只被當成媒介物（*intermediaries*）才為人所接受：只是挪動（*déplacer*）或是傳達純形式——只有這些純形式才獲承認。增加一層層的媒介讓人得以接受類客體的角色，但又不曾因此就給予類客體一種令「哥白尼革命」啓人疑竇的本體論。在今日每次人類心靈被視為能任意賦予無形但又真實

57 的物質以形狀時，都可見到這個康德式表述。當然，眾客體環繞的太陽王將被推翻，以讓位給其他王位覬覦者——社會、認識型（episteme）、心靈結構、文化類屬、互為主體性、語言，但這些宮廷革命總是不離焦點，也因此我所稱之為「主體／社會」。

辯證法偉大之處在於，它嘗試藉由包含所有神聖的、社會的和自然的的存在物，在最後一回走完前現代人的整個循環，如此以避免康德主義者徘徊在純化的角色和中介的角色所引發的矛盾。但辯證法挑錯矛盾。雖然它確實挑對了主體端與客體端之間的矛盾，但它卻沒看到在整個現代憲章自身的建構以及類客體增長（這增長標誌了十九世紀與我們所處的時代）之間的矛盾。或者說，辯證法認為藉由解決掉第一個，第二個就可以被吸收掉。然而，儘管黑格爾自認為他廢除了康德對物自身與主體的區隔，他卻更加深這區隔。他將這區隔提升到矛盾的層次，推展到極致及更甚，然後使它成為歷史的驅動力。如此，十七世紀的差別，成為十八世紀的區隔，然後到十九世紀加劇為完全矛盾。它成為貫穿整個情節的主軸動力。還有什麼更能說明現代的困境呢？辯證法進一步加大將客體端與主體端區隔的差距，但由於辯證法最終超越且廢除了這差距，它竟然自以為已超越了康德！雖然辯證法所說的不外乎是中介，然而它用以充斥其宏偉歷史的無數中介物，都只不過

是傳遞純本體論性質的媒介物。這本體論性質，在其右派版本中是精神的，而在其左派版本中則是物質的。到最後，如果還有無法調和的一對，那就是自然端與精神端，因為它們的對立被保留又被廢除，也就是說，被拒絕承認。幾乎沒有人可以比這更為現代了。辯證法論者無疑是我們最偉大的現代化者，由於他們似乎集結了知識與過去的整體（totality）<sup>1</sup>，並且應用現代批判的所有資源，他們就更強而有力了。

但類客體持續增長：這些第一次、第二次與第三次工業革命的怪物，這些社會化了的事實，與這些轉變為自然世界一份子的人們。整體一旦完結，就開始四處溢散。無論如何，歷史的終結仍有歷史接續。

再一次，最後一次，換現象學來建立大分裂，但這次比較不穩：現象學拋棄純意識與純客體兩端，然後，真的如字面意義，將自己攤開在之間，以試圖蓋住它意識到自己不再能吸收的大裂洞。再一次，現代的困境又被推進。意向性（intentionality）的概念將差別、區隔與矛盾，轉變為主體與客體間無法超越的張力。由於這張力是無法解決的，辯證法的希望因此破滅。現象學家感覺他們比康德、黑格爾及馬克思走得更遠，因為他們不再將任何本質指定

1 譯註：“totality”或“Gesamtheit”是黑格爾的用語，指的是辯證過程的最終成果，其中包含了所有在辯證過程中被克服或超越的一切。

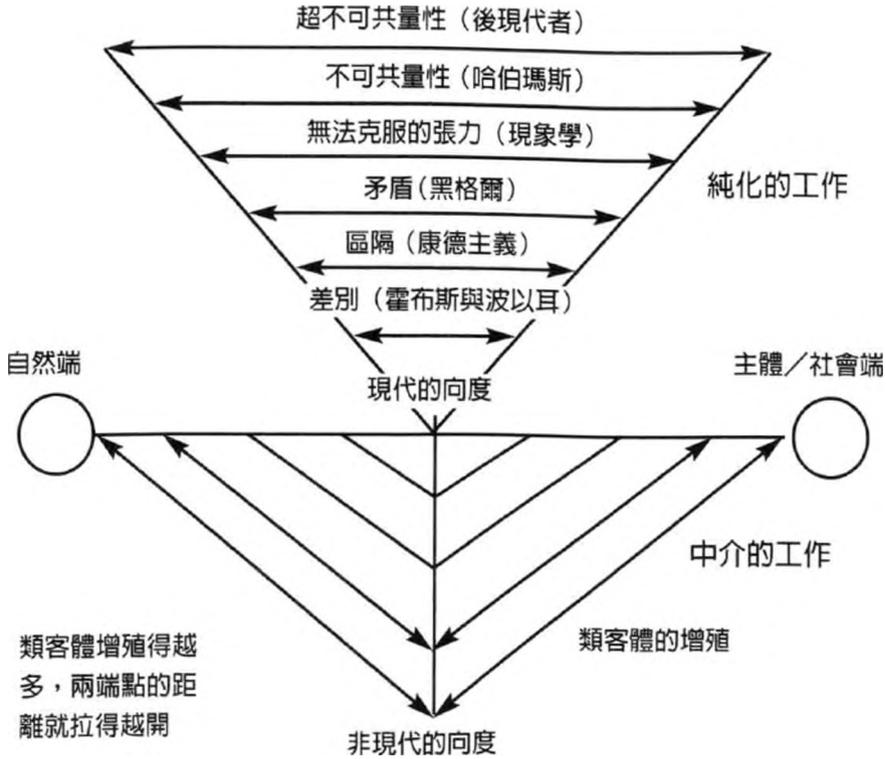


圖 3.3 現代的困境

給純主體或純客體。他們真的覺得他們只討論不需要仰賴任何一端的中介。然而，就像眾多焦慮的現代化者，他們所劃出來的，只不過是在兩端之間、被賦予至高無上重要性的線。純客體性與純意識都不見了，儘管它們更甚以往穩固地待在老地方。「對某物的意識」成爲不過是跨在逐漸加寬的深淵上的一條獨木橋。現象學者勢必垮台，而且他們果真如此。就在同樣的時期，巴舍拉（Gaston Bachelard）藉由讓科學與常識決裂，更進一步誇大科學的

客觀性，他還對稱地藉由認識論的斷裂，誇大想像所具有的無客體的力量。巴舍拉的雙重任務，為這不可能的危機、這四分五裂，提供完美象徵（Bachelard, 1976; Tile, 1984）。

59

### 3.4 終結的終結

故事的續集有個不自覺的喜劇轉彎。鴻溝越擴越大，整件事越來越像一個走鋼索的人在劈腿。到此為止，這些偉大哲學運動都相當根本且嚴肅。他們建立、探索、伴隨著類客體的驚人發展。他們力排萬難，堅信這些客體都可以被吞下且被消化掉。藉由只談論純化，他們只瞄準掌握混種物的工作。這些思想家都熱情地專注於科學、技術與經濟，因為他們在其中同時指認出危機與救贖的可能。但對於後續的哲學，我們能說什麼呢？首先，我們要如何稱呼這些哲學？它們是現代的？不是，因為它們已不再試圖掌握這連結的兩端。它們是後現代的？還不是，最糟的還沒來。就讓我們稱它們為前後現代的（pre-postmodern），用以指出它們是過渡的。原本不過是差別，在變成區隔、矛盾與無法克服的張力後，又被前後現代的哲學提升到不可共量的程度。

現代憲章作為一個整體，已經宣稱主體世界與客體世界間沒有共同的標準，但這同一套憲章卻馬上反向操作，

用同樣的標準衡量人和物，並且增加偽裝成媒介物的中介物。藉由這些操作，現代憲章又取消了主體與客體的距離。至於前後現代人，他們真的相信言說主體與自然客體、技術效果之間是不可共量的，或是，如果言說主體尚未到足夠不可共量的程度，這個言說主體則應該要成為如此。因為他們服從現代憲章關於純化的那一半，卻忽略了只操作混種化的另一半，他們因此也就在聲稱恢復現代計畫的同時又取消了現代計畫。他們想像不存在（且不能有）任何中介物。在主體那一面，他們發明言說、詮釋學與意義，而且他們讓物的世界在其虛空中漂流。當然，在鏡像的另一面，科學家與技術官僚帶有同樣的對稱態度。詮釋學愈編織自己的羅網，自然主義就愈跟著照作。但這種歷史區隔的反覆成為一幅諷刺漫畫：一邊是威爾森（W. O. Wilson）和他的基因，另一邊是拉岡（Lacan）和他的分析對象。這對孿生子不再忠於現代式意圖，因為他們不再致力於思索如何擺脫困境——困境在於不斷在下面增生混種物，卻在上面排除其存在，困境還在於想像上下兩者不可能的關係。

當前後現代哲學捍衛現代計畫，以避免它消失時，情況還要更糟。哈伯瑪斯（1987）作了最絕望的嘗試。他是否要表示最終沒有任何東西曾根本地區隔開人與物？他是否要再次擔當起現代主義計畫？他是否會證明在憲章的正

當性底下的務實安排，並且最終如戴高樂與尼克森承認中國一樣，接受眾多的混種物？完全相反，哈伯瑪斯的評斷是，最大的危險來自於古老的意識哲學所允許的：將言說與思想主體，同純粹科學與技術理性相混淆。「我已經暗示認識客體的典範必須被能言能行的主體間相互瞭解的典範所取代。」(295-6) 如果要說有誰挑錯了敵手，那自然是這個被錯置時空於二十世紀的康德主義，它試圖擴大主體所知的客體與溝通理性間的差距。反而古老的意識至少還試圖將目標放在客體上，因此還令人想起憲章兩端的人為起源。但正值類客體增長多到一種地步，我們無法在其中找到任何一個與自由言說主體或物化的自然客體有類似之處的類客體時，哈伯瑪斯卻要將這兩端變成不可共量的。連康德都無法在第一次工業革命時完成的事，哈伯瑪斯如何在第六或第七次革命後解決？更何況，康德還在物自身與先驗自我之間，增加許多層的媒介物，以便能重新建立兩者的連結。但在（哈伯瑪斯所設想的）技術理性必須被維持在與人類自由溝通盡可能地遠時，卻沒有類似的安排。

前後現代論與舊體制最末期的封建反應有些地方很像：對於榮譽的敏感程度與對貴族血統的計較達到前所未有的高。但此時才要將第三階級與尊貴血統進行劇烈區隔已經有點遲了！而現在要發動哥白尼革命，讓物繞著互為

主體性公轉，也同樣為時已晚。僅僅藉由避開任何經驗考察，哈伯瑪斯和門徒堅守著現代計畫——在他長達五百頁的鉅作中沒有任何一個經驗個案的研究（Habermas, [1981] 1989）。經驗考察會太快地就揭露第三階級，也太快地讓此  
61 階級與可憐的言說主體過從甚密。只要溝通理性顯出勝利之姿，那就讓網絡消失吧，哈伯瑪斯會這樣說。

即便如此，他還是誠實且值得尊敬的。甚至在我們這幅描繪現代計畫的諷刺畫裡，我們仍能辨識出十八世紀啓蒙運動的昔日榮耀，或是十九世紀批判運動的回聲。即便在他硬要分離客體性與溝通的強迫症中，我們仍能抓到一點因毫不可能的強作分離而起的痕跡、提示與舊疤。隨著後現代一興起，現代計畫已經被放棄了。我實在找不到更醜惡的字來形容這項智識運動，或者毋寧說是智識上的停滯不動，而任由人與非人漂流。我稱此為「超—不可共量性」。

一個簡單的現代範例就能說明這種知識上的荒廢以及後現代的自廢武功。「身為哲學家，我提供一張災難的損益平衡表，」當被某些善意的科學家問到如何概念化科學與人類社群間的連結時，李歐塔（Jean-François Lyotard）如此回答：

我只是主張，科學擴張與人毫無關係。或許我們的腦袋只是一套複雜化過程中的暫存器。接下來要緊的便是將

這套過程與到目前為止一直承載著它的腦分離。我相信這就是你們這些人〔科學家〕目前正在做的事。電腦科學、基因工程、物理和天體物理、宇宙航行學、機器人學，這些學科都致力於將這複雜性維持在獨立於地表生命生命條件之下。但如果我們所謂的「人」是指各種擁有在這星球特定區位、特定時期建立文化傳統的集體，我在這些科學中看不出有任何面向與人有關。我一點也不懷疑，這個「無關人類」(a-human)的過程，在帶來破壞性影響時，也會對人類有些助益。但這與人類的解放一點關係都沒有。(Lyotard, 1988: xxxviii)

一些科學家對這番災難評估大吃一驚，但仍繼續相信哲學家的用處。面對他們，李歐塔以誇大的哀嘆回應：「我想你們要等好長一段時間！」但這是後現代主義的失敗，不是哲學的(Hutcheon, 1989; Jameson, 1991)。後現代論者相信他們仍是現代的，因為他們接受這種全然分離，即一面是物質與技術的世界，另一面是言說主體的語言學遊戲的世界，因此他們忘了現代憲章的下半部。或者因為他們只顧著品味自由漂浮的網絡與拼貼，因此忘了現代憲章的上半部。但他們錯了，因為真正的現代人總是偷偷地增加媒介物，以便概念化混種物的大量擴張以及它們的純化。科學總是一直親密地與社群連結著，如同波以耳的幫浦與霍布斯的利維坦。一方面，是憲章對自然與社會的兩項保證之間

的矛盾，另一方面，則是純化操作與中介操作之間的矛盾，正是這雙重的矛盾構成為現代。後現代論者藉著相信這三項之間的完全分離，也就是藉著真的相信科學家是外星人、物質是無形的、技術是無關人類的、政治是純然的擬仿物，他們實際上藉由完全拿走現代主義張力的主要驅動力，而終結了現代主義。

後現代人只有一件正面事蹟值得說：在他們之後，什麼都沒了。他們根本不是終底於成的精華，而是標誌了各種終結的終結——從他們身上，我們看到各種終結與前進的方式都結束了：這些方式以最為炫目的速度，引發一連串益發基進與具革命性的批判。要是缺乏自然與社會間的張力，或者，要是純化工作與混種工作被區隔開來，我們要如何繼續進展？我們是否將想像某種超級宇宙無敵的不可共量性？這些後現代者（postmods）是歷史之終結，而最有趣的是他們還真的如此相信。爲了清楚顯示他們並不天真，他們宣稱對這終結感到高興！「你不要對我們有任何期待。」布西亞（Baudrillard）與李歐塔愉快地這樣說。沒錯，我是不對他們有期待。他們沒能力終結歷史，正如他們沒能力不天真。他們只是走上所有後繼無人的前衛派都會遇上的死路。如布西亞的倡議，就讓這些人安息到千禧年吧，但我們繼續下一步。或者，讓我們往回走，別再往前了。

### 3.5 符號學轉向

當各種現代化的哲學爲了吸收類客體的增長，而分裂憲章兩端時，有另一套策略被用來掌握這不斷擴張的中間區域。這套策略並非專注於純化工作的極端部分，而是集中在純化工作的中介物之一：語言。不管這被稱之爲「語言學」、「符號學」或「語言學轉向」，這些哲學的目標都是讓論述不再是讓人類主體與自然世界接觸的透明媒介物，而是一種獨立於自然與社會的中介物。過去半世紀以來，我們當代最偉大的思想家們都專注於這種將意義領域自主化的想法。如果他們也把我們帶上死路，那不是由於他們「遺忘人類」或「放棄指稱」（如同今日現代人的反應所稱的），而是因爲他們只將他們的工作限定在論述。

63

這些哲學已認定，要將意義自主化，唯一的方式是一方面懸擱（bracketing off）對自然世界的指涉問題，另一方面懸擱言說與思考主體的身分問題。對他們來說，語言仍處於現代哲學的中心位置（對康德，則是現象的交會點）。但語言並未變得更透明或更模糊，更爲忠於或是更爲背離言說者，語言反而佔領整個空間。語言已經成爲它自身的律則，一套主宰其自身與其世界的律則。「語言系統」、「語言遊戲」、「能指」、「書寫」、「文本」、「文本性」、「敘事」、「論述」，這些詞彙都指涉到符號的帝國——擴展自羅蘭巴特的書名（Barthes, [1970] 1982）。當現代化的哲

學家藉著把客體與主體變得不可共量而不斷擴大兩者的距離時，研究語言、論述或文本的哲學則佔據著被放空的中央區域，自以為已遠離被它們給懸擱的自然與社會（Pavel, 1986）。

這些哲學的偉大之處在於他們發展、保護了讓中介物維持其尊嚴的概念，免受指涉物與言說主體的雙重蹂躪——中介物不再只是單純的載體或媒介物，用以將意義從自然傳給主體，或是反過來。文本與語言創造意義，它們甚至生產指涉，這些指涉內在於論述，內在於安置在論述裡的言說者（Greimas, 1976; Greimas and Courtès, 1982）。若要生產自然與社會，文本與語言所需的只是自身，以及藉由奇特的自力救濟操作（bootstrapping operation），它們由其他敘事形式中抽取出自身實在的原則。在能指作為首要原則的狀況下，所指只是處於邊緣地位，沒有任何特殊優越性。文本成為首要的，而它所傳達或表示的則是次要的。在意義產生的效應下，言說主體被轉變為如此多重的幻象，至於作者，他除了作為他自身寫作產生的造物外，什麼都不是（Eco, 1979）。被談論到的客體成為浮現於書寫表層的實在效應。建築與烹飪、時尚與神話學、政治，每樣東西都變成符號與符號系統，甚至連無意識本身也是（Barthes, [1985] 1988）。

然而，這些哲學的重大弱點是使自主化的論述與它們

已暫時擱置的事物——在自然那邊的指涉物，與在社會 / 主體那邊的言說者——之間的連結，變得更困難。再一次，科技研究又扮演攪局的角色。當他們將符號學應用到科學論述，而不只是小說的文獻時，論述的自主化變成一種詭計（Bastide, in press）。在此情形下，當必須被處理的是真理與證據，而不是說服力與誘惑時，修辭的意義完全轉變了（Latour, 1987）。當我們面對的是科學與技術時，我們很難持久地相信我們其實是正在撰寫自身的文本，正在自說自話的論述或是沒有所指的能指遊戲。我們很難將整個宇宙化約成一套大敘事，將次原子粒子的物理學化約為文本，將地鐵系統化約為修辭工具，將所有的社會結構化約為論述。符號的帝國維持得不比亞歷山大的帝國久，而且就像亞歷山大的帝國，符號帝國最後垮了，且被將領們瓜分（Pavel, 1989）。有些人要藉由重新建立言說主體或甚至社會群體，讓自主的語言系統更為可行，為此，他們啓程向古老的社會學取經。其他人藉由重建與指涉物的關連，試著讓符號學較不荒謬，為此，他們選擇科學或常識的世界，以便於重新固定論述。社會學化或自然化，選項總是不多。其他人則保持符號帝國的初衷並開始解構自身，用自主的註解去註解自主的註解，直到自動消解為止。

由這關鍵的轉折點開始，我們已經瞭解，要逃離自然

化與社會學化的並行陷阱，唯一出路在於賦予語言以自主性。若不如此，我們要如何部署在自然與社會間的中間地帶，以安置類客體與類主體？各種形式的符號學提供絕佳的工具箱以便於追蹤語言中介。但藉著避免連結到指涉物與脈絡的雙重問題，符號學無法讓我們追著類客體一直到底。如我所說，這些類客體同時是真實的、論述的與社會的。它們亦屬於自然、社會與論述。如果將自然交給認識論學者，將社會交給社會學者，而藉以使論述自主化，那就會讓重新結合這三項資源這件事變得無望。

65 後現代情境最近試圖將這三種現代批判的資源（自然、社會、論述）並列，但根本不試著連結它們。如果它們被遠遠地隔開，如果這三者都與混種化的工作隔開，那後現代論所提供的現代世界圖像將會十分可怕：絕對豪華的自然與技術，只由虛假意識、擬仿物與幻覺組成的社會，只由意義效果所組成但與任何事物都不相干的論述。而且這整個表象世界漂浮著諸網絡的眾失連元素，而這些元素總能隨興地與所有時空間的拼貼合併。這真的足以讓人考慮跳崖。這就是為什麼後現代論者會有膚淺的絕望，此絕望是他們從其前輩——荒謬大師們——的不安那裡接管來的。然而，要不是後現代人更糟糕地相信自己已經遺忘存有，他們也還不至於落到這種可笑與怠慢的程度。

### 3.6 誰已遺忘存有？

儘管從一開始，存有（Being）與存在物（beings）之間的區別似乎是一種用來窩藏類客體的相當不錯的方法，這是在現代化的哲學與語言學轉向之外的另一種策略。類客體不屬於自然、社會或主體，它們也不屬於語言。藉由解構形上學（也就是說，解構在隔絕混種化工作之後剩下的現代憲章），海德格（Martin Heidegger）標出所有事物聚在一起的中心點——此中心點離主體跟客體都一樣很遠。「存有思維奇特之處在於其簡單性；正是此簡單性將吾人隔離於這種思維。」（Heidegger, 1977a）環繞著這個中心，這個「肚臍」（omphalos），這位哲學家的確堅稱形上學純化與中介工作間有連結存在。「思維正向著其暫定的本質的貧乏處下降。思維將語言匯聚為簡單的說法。如此，語言是存有的語言，正如雲是天空的雲。」（242）

但這位哲學家立刻就喪失這種善意的單純。為何？非常諷刺地，他自己指出理由——在一段關於昔日曾借麵包店烤爐藏身的赫拉克力特司（Heraclitus）的寓意中。「在此也有神。」赫拉克力特司向看見祂如凡人般為自己單薄身體取暖而感到驚訝的訪客們這樣說（Heidegger, 1977b: 233）。「在此也有神。」（*Auch hier nämlich wesen Götter an*）但海德格也像這些天真的訪客們一樣，因為他與他的信徒

們除了在黑森林的林在路上，並不期待找到存有。存有不能存在於一般存在物上，四處盡是存有之荒漠。神不能存在於技術上，因為技術是純粹的集置（*Ge-Stell*）<sup>2</sup>（Zimmerman, 1990），是無法逃避的命運（*Geschick*），是最大的危險（*Gefahr*）。我們也不能在科學中尋找神，因為科學除了技術本質之外別無其他本質（Heidegger, 1977b）。神也不在政治學、社會學、心理學、人類學、史學——這是存有的歷史，並在數千年來為其紀元。神也不能存在經濟學中，那是永遠陷入存在物與憂慮的純粹算計。神也不會在哲學或本體論中被發現，因為這兩者早在兩千五百年前就遺忘它們的命運了。因此，如同訪客對待赫拉克力特司一般，海德格同樣地蔑視現代世界。

然而，「在此也有神」：在萊茵河堤上的一座水力發電場中，在次原子粒子中，在愛迪達運動鞋中，也在用手工挖空的老木鞋中，在企業農場中，也在歲月蝕刻的地景中，在商店主的算計中，也在賀德林（Hölderlin）痛徹心扉的詩句中。但為何這些哲學家不再認出它們？因為它們相信現代憲章關於自身的陳述！這個困境應當不再使我們

2 譯註：德語 *Ge-Stell* 是個組合詞，前綴詞 *ge-* 意指「……的群集」，詞根 *stellen* 則有「放置」、「擺放」、「設置」之意。海德格使用此字詞時賦予其特殊的意義，他用 *Ge-Stell* 描述科技的「本質」，即科技是對萬事萬物的系統性、統籌式的擺放與設置。*Ge-Stell* 有時中譯為「框架」、「座架」、「構架」等，為保留科技「聚集」、「收納」各種事物以當作資源的意涵，我們統一將此詞譯為「集置」。關於 *Ge-Stell* 的翻譯，特別感謝吳俊業教授提供的意見。

訝異。現代人的確宣稱技術不過是工具性的宰制，科學純粹是集置（*Das Ge-Stell*），經濟純粹是算計，資本主義純粹是再生產，主體純粹是意識。到處都是「純粹」！他們這樣宣稱，但我們要小心，不能把他們的話當真，因為他們所堅稱的不過是現代世界的一半，即純化的工作，它精煉了混種工作所供給的東西。

誰已遺忘存有？沒人，沒有人曾經這樣過，否則自然將真的只是純粹的「庫存」。環顧你的四周：四處流動的科技物同時是主體、客體與論述。眾網絡中充滿著存有。至於各式機器，它們承載著主體與集體。一項存在物怎麼可能喪失它的差異、它的未完成、它的標記，與它存有的痕跡？這絕不在任何人的能力範圍之內；否則，我們應當得想像我們已經完全現代了，我們應該已經被現代憲章的上半部給騙了。

然而，是否有某些人已遺忘存有了呢？有的，任何真的認為存有已經被遺忘的人。正如李維史陀所說：「最野蠻的，就是那些相信野蠻主義的人。」（Lévi-Strauss, [1952] 1987: 12）那些不對科學、技術、法律、政治、經濟、宗教或小說進行經驗研究者，便無法掌握分布在無所不在的存在物間的存有痕跡。如果你看不起經驗主義，因此選擇先退出科學，再退出人文科學、傳統哲學、語言科學，然後窩進你的森林中——那你的確會感到一種悲慘的失落。但

失落的是你自己，而不是世界！海德格的信徒已經將這明顯的弱點轉為優點。「我們對任何經驗事物一無所知，但這不打緊，因為你的世界裡毫無存有。我們把存有的微小火苗安全地跟一切東西隔開，而擁有剩下其他一切的你，卻什麼也沒有。」情況恰恰相反，我們擁有一切。因為我們擁有存有與存在物，而且我們從來未曾搞混存有與存在物的差異。我們正在進行海德格發起的不可能任務。海德格相信現代憲章的自我宣稱，卻不知那宣稱只是從未背棄古老人類學基質的更大機制中的一半。沒有人能忘卻存有，因為現代世界從未存在過，或者，同理，形上學不曾存在過。我們一直停留在前蘇格拉底、前笛卡爾主義、前康德主義、前尼采主義。沒有什麼基進的革命可以將我們與這些過往分離，所以也不需要什麼反革命將我們帶回我們從未放棄的狀態。是的，「在此也有神。」赫拉克力特司是比海德格更可靠的嚮導。

### 3.7 過去的開始

因此，有三種策略被用來應付類客體的增長：首先，在自然的物自身與社會或主體的人群自身兩端間不斷增大的區隔；其次，語言或意義的自主化；最後，西方形上學的解構。四種不同資源讓現代批判可以發展這些招式：自然化、社會學化、論述化以及對存有的遺忘。這些資源中沒

有一個能夠幫助我們理解現代世界。如果它們被擺在一起但卻保持分離，那狀況會更糟，因為結果會導致一種憤世嫉俗的絕望，而這就是後現代主義的病徵。這些批判資源都有共同的毛病，沒有同時追溯混種物的增生工作與純化工作。若要逃離後現代的癱瘓狀態，我們只要重新運用這些資源就夠了，但我們必須藉由追隨類客體或網絡，將這些資源連在一起使其運作。

但既然這些批判資源僅僅產生自彼此的爭論，我們要如何讓這些批判資源一起運作？爲了部署一個足夠大的空間以安置純化的任務與中介的任務（也就是說，現代世界的兩個半邊），我們必須回溯來時路。但如何回頭追溯過去的足跡呢？現代世界不是由時間的箭號所標誌的嗎？它不是吞食了過去嗎？它不是與過去一刀兩斷了嗎？當前我們面臨的消沉狀態，難道不正是因爲我們處在「後」現代時期——這個時期無可避免地跟在前一個時期之後，而這前一個時期又是在一連串災難般的變動下，跟在前現代時期的後頭？歷史不是已經終結了？要想辦法試著同時納入類客體與其憲章，我們必然要考量現代人的時間架構。既然我們不願跟在後現代人「之後」，我們唯有修正「時間是如何過去的」這件事本身，否則就無法主張要回到我們從未離開過的非現代世界。

我們從類客體的定義被引導到時間的定義，而時間也

同樣有現代與非現代、經度與緯度的向度。對此，裴居義在《克里歐》（*Clio*）中的說法無人能出其右。在這本書中，他對歷史的醞釀做出驚人的沉思（Péguy, 1961a; 亦見 Latour, 1977）。曆算時間能將事件妥當地以規律的日期序列定位，但歷史性卻將事件依照其強度定位。當歷史的謬思女神將雨果（Victor Hugo）可怕的劇作《領主們》（*Les Burgraves*）（時間的堆疊卻沒有歷史性）與博馬舍（Beaumarchais）的一小句話（無歷史的歷史性的完美範例）相對比，她生動地解釋的正是這一點。

「當我被告知，哈托（Hatto）——亦即馬紐斯〔Magnus〕的兒子、維洛那〔Verona〕的侯爵及諾利〔Nollig〕的領主——是哥洛瓦（Gorlois）——亦即撒瑞喀〔Sareck〕的領主與哈托的私生子——的父親，我什麼都不瞭解，」她〔克里歐〕說，「我不認識他們，我也不會認識他們。但當我被告知薛于比諾（Cherubino）<sup>3</sup> 在他未被指派參加的一場進攻要塞行動中死了，唉呀，那時我才真正瞭解一些事。而且我清楚地知道我被告知了什麼。一陣祕密的顫動提醒我：事實上我已經聽到了。」（276，黑體為作者所加）

3 譯註：法國劇作家博馬舍（Pierre-Augustin Caron de Beaumarchais, 1732-1799）的作品費加洛三部曲中的角色。

以現代的方式流逝的時間，不過是一種特殊形式的歷史性。我們從哪裡得到「時間會流逝」這種想法？是由現代憲章本身。在這一點上，人類學可以提醒我們：時間的流逝可以用幾種方式詮釋——循環週期或衰退、墜落或不穩定、復歸或持續顯現。讓我們將對這種流逝的詮釋稱之為時間性，以便將它與時間小心區分開來。現代人有一種特殊的偏好，他們將時間理解為會流逝，彷彿時間真的會將過去拋在身後。他們自以為是匈奴王阿提拉（Attila），在自己走過的足跡上草都再也長不出來。他們並不覺得與中世紀之間是被幾個世紀隔開，而是被哥白尼革命、認識論斷裂、認識體系中斷所隔開。這種斷裂是如此徹底，以致於在他們身上找不到絲毫過去留下的痕跡——屬於過去的不應該還留在他們身上。

「關於進步的理論根本就是一套關於儲蓄銀行的理論。」克里歐說，「整體且全面地，它預設、創造一個碩大而且普遍性的儲蓄銀行，一種巨大的智識儲蓄銀行，為所有人類社群而存在。對整個人類社群來說，這銀行是全面的，甚至普遍的且自動的，自動的意思是說，人類只會存入但從不領出，也是說，貢獻的錢會持續不斷地自己加進去。這就是關於進步的理論。而這些就是它的藍圖。像個折腳梯。」（Péguy, 1961a: 129）

既然所有流逝的事物都被永遠廢除了，現代人自然感覺到時間是一支無法回頭的箭、一種錢財的累積、一種進步。但因為這種時間性被強加在一種運作方式十分不同的時間體制中，因此有許多不協調的症狀。如尼采很早就觀察到的，現代人罹患歷史主義的病。他們要保留所有東西，紀錄所有東西的日期，因為他們認為他們已經確定與自己的過去決裂了。有越多的革命，他們就保存越多東西。他們積累得越多，就放越多東西到博物館展示。瘋狂地破壞被同樣瘋狂地保留所平衡了。過去有多麼地不可追回，歷史學者就多麼小心地按照細節重構過去。但我們是否真的如同我們所想要的一樣遠離了過去？並非如此，因為現代的時間性對時間的流逝並沒有多大影響。因此，過去還在，甚至復歸。這種復甦對現代人來說是無法理解的。因此他們將它當成是被壓抑者的重返。他們將之視為復古。他們認為，「如果我們不小心，我們將會返回過去。我們將會退步到黑暗時期。」歷史重構與復古是現代人的兩個病徵，起因是他們無法消除他們必須消除的，以便維持時間會流逝這樣的印象。

如果我說革命試圖廢除過去但卻無能為力，我又會有被指控為反動的危險。這是因為對現代人來說，一如對他們的反現代敵人與他們的後現代假敵人來說，時間之箭是清楚明瞭的：你能向前，但是你必須與過去決裂。你亦可

選擇後退，那你就必須與已經和他們自己的過去徹底決裂的現代化前衛派決裂。這項條文直到最後幾年都還是現代思想的主軸——當然，卻對中介實作沒有任何影響，這種實作總是將各種時期、各種類型、各種想法混合得像前現代人的混沌異質狀態一樣。我們現在知道，如果有什麼是我們無法實現的，那就是革命，不論是在科學、技術、政治或哲學都一樣。如果我們認為這個事實令人失望，彷彿一切都被復古風給侵占了，彷彿再也沒有公共的垃圾場可以堆放我們拋到身後、被壓抑的東西，那麼我們就仍是現代的。若我們藉由將所有時代的各種元素——都是同樣過時且退流行的元素——並陳在拼貼板上，試圖超越這種失望，那麼我們就仍是後現代的。

### 3.8 革命性奇蹟

70

現代憲章默默地連結起自然與社會這兩個不對稱性，並且讓混種物在下面滋長。現代形式的時間性與這個憲章的連結是什麼呢？為何現代憲章使我們必須將時間體會為一種總是必須不斷開始的革命？再一次，答案已經在科技研究對歷史的勇猛進擊中提出來了。科學的社會史試著將文化史研究的尋常工具，不再應用在軟的、因緣際會的區域性人類事件，而是用在硬的、必然的普遍性自然現象。再一次，歷史學者相信在歷史的城堡擴建新側廳是件容易的

事，但吸納科學卻逼他們重新評估大多數對「一般」史的隱性假定，正如同發生在社會學、哲學或人類學的事一樣。歷史學科裡嵌附著對時間的現代式想法，但很奇怪地，此想法竟取決於對科學的某種想法。這種對科學的想法取消自然物的來龍去脈，並將這些物的突然萌生呈現為彷彿是奇蹟。

現代時間是由難以說明的現象所組成的序列，這些現象來自於對一般歷史與科學或技術的歷史的區分。如果你取消波以耳與霍布斯和他們的論爭，如果你剔除了幫浦的建構、學術社群的收編、劃掉的上帝的創造、英國皇室的復辟，你要如何解釋波以耳的發現？空氣的彈力會變成是無中生有的。它突然間全副武裝地冒出來。為了解釋變成大謎團的東西，你就必須建構一種適用於這種新事物的神秘萌生的時間意象，一種早已存在、且無人介入的人為時間意象。基進革命的想法是現代人唯一想到的解決方案，可用來解釋他們的憲章既禁止又允許的混種物的萌生，而且這也是為了用來防堵另一個怪獸：物本身也有其歷史的想法。

認為政治革命的理念是借自科學革命的理念是有其道理的（Cohen, 1985）。我們可以理解為何如此。既然拉瓦錫（Lavoisier）已經消滅他的建構的所有痕跡，也切斷他與他斥為含混的前行者間的連結，那這位偉大的科學家的化學

怎麼可能不是絕對的創新？但是歷史的悲慘諷刺是，人們竟然以同樣的蒙昧主義之名，將他送上他用在前輩身上的同一個斷頭台（Bensaude-Vincent, 1989）。在現代憲章中，科學或技術創新的起源是如此地神秘，只是因為它無法思考局部的、人爲的定律所具有的普遍超越性，而且爲了避免這醜聞爆發，只好一直保持神秘。至於人類的歷史，則仍舊是在狂吼暴怒中變動的因緣際會。從此開始，就有兩種不同的歷史：一種處理普遍的與必然的且老早就存在的東西，除了完全的革命和認識論的斷裂以外，這些東西沒有任何歷史性；另一種則專注在與物分離的可憐人類的因緣際會與持續變動。

藉由這個機遇與必然、歷史與非時間的區分，現代人的歷史將因爲非人的萌生（畢氏定理、太陽中心說、萬有引力定律、蒸汽機、拉瓦錫的化學、巴士德的疫苗接種、原子彈、電腦）而被中斷。每一次，時間會被重新設想爲由這些神奇的起點開始，如此，「化成肉身」在各個超越科學的歷史裡有了世俗化的版本。如同以耶穌誕生前與耶穌誕生後對時間所做的區分，人們也將開始依據電腦出現點，劃分「BC」與「AC」。在通常伴隨著宣告現代的宿命的顫抖聲音下，人們甚至會開始提出一種「猶太基督教的時間觀」。然而，這是一種時代的誤植，因爲猶太教義與基督神學都沒有任何關於現代憲章的傾向。他們以臨現（也

就是上帝的臨現) 為核心，建構其體系，而非以真空、DNA、微晶片或自動化工場等等。

現代時間性與「猶太基督教」沒有任何關係，而且幸運地，也不持久。藉由粗暴地區分開自然的事物（它們沒有歷史，但仍然萌生於歷史中）與人類的勞動與熱情（它們從不曾離開歷史），人們將中央王國投射到一條被轉化為箭頭的線上，成為現代的時間性。自然與文化間的不對稱便變成過去與未來間的不對稱。過去是將人與物混為一體，而未來則是不復混雜兩者。現代化正是在於不斷地走出混淆社會需求與科學真理的蒙昧時代，以便進入一個新時代，從此人們終於可以清楚地區分何者屬於非時間的自然而何者來自人類，哪些依賴物而哪些屬於符號。現代的時間性來自於兩個差異的重疊，其一是過去與未來的差別，其二則更為重要，是中介與純化的差別。描繪出「當下」的，是一系列徹底的斷裂與革命，它們構成許許多多讓我們永遠無從後退的單方向齒輪。這條線就跟節拍器的律動一樣空洞。然而，現代人將在這條線上投射類客體的增長，以及藉由這些客體的協助，追溯兩個系列的不可逆前進：一個往上，朝向進展；另一個往下，朝向衰落。

### 3.9 一去不回之過去的終結

更爲大規模地動員世界與社群，使構成我們的自然與社會的行動者增多，但是這些動員並不意味著時間會系統性或秩序性地流逝。然而，由於現代人相當特殊的時間性，他們要不是將這些新行動者的增長安排爲一種累積征服物的資本增長，就是將其安排爲一種災難持續不斷的蠻族入侵。進展與衰落是他們的兩大資源，而這兩者有同樣的根源。曆法時間、進展、衰落，在這三者中的每一個上頭，都可安置反現代人——他們接受現代時間性，但反轉其方向。爲了消去進展或衰落，反現代人要回到過去，好像真的有這麼一個過去一樣。

「我們活在一個與過去決裂的新時代」這個現代式印象的根源是什麼呢？是一種聯繫（liaison），一種在其自身沒有任何時間性的反覆嗎（Deleuze, 1968）？只有當我們將構成日常宇宙的整個團塊的元素連結在一起才會造成時間一去不回頭的印象。正是這些元素系統性地凝聚在一起，並且被後續時期裡同樣凝聚在一起的元素給取代，我們才會有時間流逝的印象，一種由未來朝向過去的連續流動的印象，如裴居義所說，一個折腳梯。各種事物必須藉由一致的步伐而變成屬於相同的時代，並且還要被同樣整齊排列的事物所取代；如此，時間才變成一種流動。現代的時

間性是一種對事物再訓練的結果，如果沒有這種嚴苛的規訓（discipline），各事物將屬於任何類型的時間，並且擁有任何類型的存有地位。

73 真空幫浦本身既非現代的，也非革命性的。它連結、結合並重新部署無數行動者，其中有些是剛出現且新奇的——英格蘭國王、真空、空氣重量——但不是所有的都可以被視為新的。它們的凝聚性還不足以與過去清楚決裂。需要一整套分類、清理與分割的附加工作，才能獲得與時俱進的現代化印象。如果我們將波以耳的各種發現置於永恆真理中，然後突然間落在英格蘭；如果我們將它們與伽利略、笛卡兒的發現，以「科學方法」加以連結；並且最終，假如我們將波以耳所相信的奇蹟斥為過時的——那麼我們就獲得了一種全新的現代時間印象。不可逆的箭頭的觀念（進展或衰退），源自於對類客體的有序安排，而現代人並沒有辦法解釋它們的增生。時間進程的不可逆性本身起因於科學與技術的超越性，這超越性是現代人無法理解的，因為他們憲章的兩半從未被一起釐清楚。屬於自然的事物和屬於社會的事物來自下方的中介工作，但時間的不可逆性是一種分類器具，它掩蓋這些事物不被承認的起源。正如現代人消除了關於混種物的種種，他們將異質的重新安排，詮釋為所有事物會在其中結合一體的系統性整體。只有當日曆上同時代的事物都屬於相同的時間，人們

才有可能設想現代化進程。若要如此，這些元素必須形成一套完整且可辨識的團塊。然後，也唯有如此，時間成爲連續與持續進展之流，在這時間流中，現代人宣稱自己是其前鋒，反現代人是後衛，而前現代人則被置於完全停滯的側道。

一旦我們認爲類客體混雜了不同的時期、本體論或類型，這個美麗的秩序便受到干擾。然後，一個歷史時期將給人一種大雜燴的印象。我們通常將得到充滿漩渦與激流的紊流，而非穩定平順的流動。時間會成爲可逆的而非不可逆的。這原先對現代人並不是問題。他們認爲所有不與進展同步的東西都是過時的、非理性的與保守的。而且，反正反現代人樂於扮演現代場景爲其準備的反動角色，現代人便可部署光明進程對抗蒙昧的偉大劇碼，或是瘋狂革命者對抗理性保守派的反劇碼——同樣地，還是爲了帶給觀眾更大的樂趣。但是，如果現代化的時間性要持續發揮作用，「分享相同時間的所有元素有著有序的前緣」這樣的印象就仍需是可信的。如此，其中便不能有太多的反例。如果這些反例增長過度，談論復古或被壓抑者的復返，就變成不可能的事了。

類客體的增長已經擠爆了現代時間性與其憲章。隨著異例大量增加，人們無法將其放在時間的規律流動中，或許從二十年前起，或者從十年前起，又或者就從去年起，

74 現代人朝向未來的旅程就停下來了。首先是後現代的摩天大樓建築（建築是這不幸的表達方式的起源），然後是無法將之定位為具革命性或反動的何梅尼的伊斯蘭革命。從那時開始，異例便不停迸出。現在沒有人能將「同時代」的行動者分在同一個一致的類屬中。對於在庇里牛斯山再次引入熊、前蘇聯集體農場、氣溶膠、綠色革命、抗天花接種、星際戰爭、伊斯蘭教、獵松雞、法國大革命、服務產業、工會、冷融合、布爾什維克主義、相對論、斯伐洛克國族主義、商業帆船等，再也沒有人知道這些是過時的、當前的、未來主義式的、非時間的、不存在的或永久的。後現代人很早就以敏銳的感受性，在藝術與政治的兩項前衛運動中，感受到這種時間流的漩渦（Hutcheon, 1989）。

然而，一如往常，後現代是一種病徵，而非解決方案。後現代人保留著現代的架構，但將現代化者好好地歸類在一個秩序中的元素拆散。後現代論者在這方面是對的，因為每個同時代的聚合都是多時間性的。但他們錯在保留現代架構，並繼續相信現代人要求的不斷創新是不可或缺的。藉著拼貼與引用的方式將過去的種種元素混在一起，後現代人認識到在何種程度上這些引用是真正過時的。更甚者，正是因為這些引用是過時的，所以後現代人才將它們挖出來，為的是用來嚇嚇那些前身是「現代主義者」，但現在已不知該往何處崇拜神祇的前衛派。然而，從

真正結束了的過去中挖出挑釁的引用句，與恢復、重複、再訪從未消失的過去，兩者之間仍有很大距離。

### 3.10 揀選與多重時間

幸運地，沒有人強迫我們必須保留現代時間性。我們不需要堅持其不斷接續的劇烈革命，不需要那些回返到自以為已逝者處的反現代人。我們不需要讚美和抱怨現代時間性的雙重奏：或贊成或反對持續的進步，或贊成或反對持續的衰退。我們並非永遠依附在這種時間性，它既無法讓我們瞭解過去，也無法讓我們瞭解未來，它逼迫我們擱置包括人與非人的第三世界的整體性。或許我們應該說，現代時間性已經停止消逝。我們不該哀嘆這事實，因為我們的真實歷史與這現代化者及其敵人強加之上的規範之床（Procrustean bed）<sup>4</sup>，兩者之間的關係再模糊不過了。

時間並不是一般性架構，而是一種事物間連結的暫時結果。現代式規訓已經將同時代元素的團塊重新組裝、掛勾、系統化於一體，且因此消除那些不屬於該系統者。這項嘗試已經失敗了，它總是已經失敗了。存在的、曾經存在的，唯有那些避開系統的元素，唯有那些日期與持續時間都不確定的客體。並非只有貝督因人（Bedouins）與喀

75

4 譯註：Procrustean bed 指希臘神話中的據地為王的霸主 Procrustean 的鐵床。他將人放置床上，過高則截斷、過矮則拉長。意指強加的規範。

貢人 (!Kung) 等游牧部族會混合電晶體收音機與傳統行爲，混合塑膠桶與皮製容器。有哪個地方不能被稱之爲「充滿對比之地」？我們全都已經到達搞混各時間的地步了。我們全都再次成爲前現代的。如果我們無法再以現代人的方式進展，我們是否就必須以反現代人的方式退化？不是這樣，我們必須由一種時間性過渡到另一種，因爲時間性本身與時間毫無關係，它是一種將事物連在一起並歸檔的方法。如果我們改變歸類原則，在同樣事件上，我們會有不同的時間性。

例如，讓我們假設，我們要把同時代的元素以一種螺旋而非直線的方式重新分類。我們還是會有過去與未來，但是此未來採取一種朝向各種方向擴張的迴圈的形式，且此過去也不是被超過，而是被重複、重新檢視、包圍、保護、重新結合、重新詮釋與改組。當我們循著螺旋移動時，有些元素顯得相距遙遠，然而當我們比較各個迴圈時，那些元素就變得很近了。反之，當我們用直線距離來判斷，有些元素看起來幾乎屬於同時代，然而當我們橫越幅條，那些元素就有天涯之別了。這種時間性並不迫使我們使用「過時」或「先進」等標籤，因爲每一同時代元素的團塊都可能匯聚了來自一切時間的元素。在這架構中，我們的行動終於被視爲是多重時間性的。

我可能使用電鑽，但也用鐵鎚。前者約存在三十五年

之久，而後者有數十萬年。你是否會將我視為一位「充滿對比」的 DIY 專家，因為我混用來自不同時間的姿態？我會成為民族誌研究感興趣的題材嗎？相對地：請提出一個由現代觀點來說是同質的活動來看看。我的某些基因有五億年之久，有些是三百萬年，其他是十萬年，而我的習性的長久則由數天到數千年不等。正如裴居義的克里歐所說，而米歇·謝重複的：「我們是時間的交換者與釀造者。」(Serres and Latour, 1992) 是這交換定義了我們，而非現代人為我們所建構的曆法或時間流。將各個領主前後排好，你依舊無法得到時間。但若你繞個彎去掌握薛于比諾的死亡本身的強度，那時間將會出現。

那我們是傳統的嗎？也不是。長久以來，「穩定的傳統」這樣的想法已被人類學家糾正為幻覺了。在前天，這些靜止的傳統全都動起來了。大多數的祖傳傳說，都像是十九世紀初才發明出來的「百年」蘇格蘭裙 (Trevor-Roper, 1983)，或是像位於勃根第區我們鎮上的銀杯騎士 (Chevaliers du Tastevin)，其千年儀式還不到五十年之久。「沒有歷史的民族」是這些認為自身的歷史非常之新的人所發明的 (Goody, 1986)。在實作上，前者持續創新，而後者則被迫無止盡地不斷重新經歷同樣的革命儀式、認識論斷裂以及現代與古典間的爭論。沒有人天生是傳統的，人是藉由不斷創新而選擇成為傳統的。想要完全重複過去與想

要徹底與過去切割，這兩種想法是同一種時間觀的兩種對稱結果。我們不能回到過去、傳統，我們不能再重複，因為這些偉大的靜止領域是今日已經不再應許給我們的土地的倒影：進展、不斷革命、現代化與向前飛翔。

如果我們既無法前進，也無法後退，那我們該做什麼？轉換我們的注意焦點。我們從未前進也從未後退。我們一直在積極地揀選各種屬於不同時間的元素。我們仍能揀選。是揀選造成時間，而非時間造成揀選。現代主義（正如其造成的反現代與後現代）只是一種少數人以全體之名所做的選擇。如果我們有更多人重新獲取能力，得以自行揀選屬於我們的時間的各種元素，我們將重獲現代主義阻止我們得到的運動自由——事實上，這是一種我們未曾真正失去的自由。我們並非萌生自蒙昧的過去，在那時，各種自然與各種文化混淆在一起；我們也不是為了到達未來，在那時，兩個端點終將因為當下的連續革命而清楚地分開來。同質而規律的時間之流或者來自未來，或者來自時間的深處，但我們從未跳入其中。如今沒有持續升高的潮汐繼續流動。從來未曾有過這樣的潮汐。我們可以進行其他事物——也就是說，回到那些總是以不同方式流逝的眾多事物。

### 3.11 哥白尼的反革命

如果我們有辦法將人類群體與非人環境壓制在我們之後久一點，我們或許就能繼續相信現代時間真的正在消逝，同時正在消除路徑上的所有事物。但是被壓抑的已經回來了。在東方與南方，人類群體又出現了，而無止盡的多樣非人群體則由四面八方而來。他們不能再被剝削了。他們不能再被超過了，因為不再有任何東西能超前他們。沒有比環繞著我們的自然更為大的東西。東方民族不再能被化約為他們的無產階級先鋒，至於第三世界的人群，將不受任何限制。我們要如何吸收他們？在焦慮中，現代人這樣問。他們要如何全都被現代化？我們或許已經完成現代化，我們過去認為我們可以完成現代化，但我們不再認為這是可能的。就像一艘逐漸減速的大渡輪，最終靜止在大西洋北部的藻海中，現代人的時間終於被中止了。但時間與此無關。存在物之間的關連本身造成了時間。正是事物在一致整體的系統連結中構成現代時間之流。現在這個層流已經變成亂流，我們可以放棄對時間性空洞架構的分析，回到流逝的時間——也就是說，回到存在物與其關係，回到建構出不可逆性與可逆性的眾網絡。

但如何才能改變分類事物的原則呢？那些不合法的群體怎樣才能被賦予代表、家系、市民地位？我們要如何探

索這個我們如此熟悉的未知領域？我們要如何從客體或主體的世界走到我所說的類主體與類客體的世界？我們要如何由超越／內在的自然，移動到同樣真實、但來自實驗室且轉變為外在實在的自然呢？我們要如何由內在／超越的社會，轉移到包含人與非人的集體呢？我們要如何由超越／內在的被劃掉的上帝，走向各種起源之神——或許我們應該稱祂為「在下方的上帝」？網絡的型態是如此怪異，而其本體論甚至更為不尋常，而且網絡握有連結與區分的能力（也就是生產時間與空間的能力），我們要如何獲得進入這些網絡的方式？我們要如何設想中央之國？正如我說過的，我們必須追溯現代與非現代的向度，我們必須部署經度與緯度，以便讓我們畫出足以容納中介工作與純化工作的地圖。

現代人相當清楚如何設想這王國。他們並未藉著消去與否認讓類客體消失，彷彿他們只是要壓抑類客體。相反地，他們承認類客體的存在，但藉著將充分發展的中介物轉為僅只是媒介物，使它們成為毫不相關的。媒介物——儘管被視為是必要的——只是將能量從憲章的一端傳遞、轉移、傳輸到另一端。媒介物本身是空的，僅具有較不真實或者多多少少不透明的性質。然而，中介物是原創的事件，中介物不但創造它所轉換之物，也創造它在其間扮演中介角色的各種東西。我們只要將中介角色歸諸所有行動

者，由完全同樣事物組成的世界將不再是現代的，而將成爲它從來都是的樣子——也就是說，非現代的。現代人如何同時挑出且剔除中介工作呢？藉著將每個混種物視爲兩種純形式的混合。現代人在解釋混合物時，乃是將其劈開，以便抽取出來自主體（或社會）與來自客體的部分。之後，他們增設媒介物，藉由混合純形式，以便於重建他們已經破壞的一體性。因此，這些分析與綜合操作總有三個面向：初步的純化、分割的區分、持續進展的混合。批判式解釋總是由端點開始朝向中間，這中間地區一開始時是分隔點，之後則是對立的資源的會合點——這就是現象在康德的大敘事裡的位置。藉此，中間區域既被維持又被取消，既被承認又被否認，既被標出又被消音。這是爲何我可以不自我矛盾地說沒有人曾經現代過，而且我們必須停止現代的原因。增設媒介物以重構消失的一體性，此必要性一直爲人所承認——因此，除了後現代人之外，沒有人真的相信與自由浮動及不互相連接的眾網絡徹底不同的自然與社會兩極端——但是只要這些媒介物被視爲是由純形式所造成的混合物，我們就總是逃不開相信現代世界存在的信念。這整個差異的關鍵在於中介物與媒介物之間的細微差別（Hennion, 1991）。

如果我們試著爲中央王國部署其自身，我們就必須倒轉這些解釋的一般形式。區隔（同時也是會合）的點成爲

解釋的起點。我們在做解釋時，不再由純形式朝向現象前進，而是由中央朝向各極端。後者不再是實在所依附的點，而是諸多暫時與片段的結果。根據艾尼翁（Antoine Hennion）所提議的模型，眾多的媒介層被中介物的系列所取代。這解釋不再否認混種物的存在，而後也不再很糟糕地以媒介物之名重構它們，這解釋模型允許我們將純化工作整合為中介的一種特殊類型。如此，現代與非現代概念之間的唯一差異便被打破了，因為純化被視為需要工具、  
79 制度與技巧的有用工作，但是在現代的典範中，中介工作卻沒有明確的功能與明顯的必要性。

如我們所見，康德的哥白尼革命使客體環繞一個新焦點運行，且增設媒介物以便一點一滴地取消兩極端之間的距離。康德的哥白尼革命為現代化的解釋提供了完美的模型。但是我們沒有必要將這革命視為決定性的事件，從此便讓我們步上科學、道德與神學的穩當之路。這項逆轉或許會被類比為與其相關的法國大革命：兩種革命都是將時間變成不可逆的絕佳工具，但它們本身並非不可逆的。我稱這種逆轉的逆轉為「哥白尼的反革命」：兩個極端往中間與下方移動，使得客體與主體兩者皆以類客體與中介物的實作為中心繞行。我們無須將我們的解釋依附在被視為是客體或主體 / 社會的兩種純形式上，因為，相反地，這些只是片段和被純化了的結果而已，來自我們唯一要關注的

中間區域的實作。我們所嘗試的解釋的確會得出**自然與社會**，但是它們只是作為最終的產出，而非起點。**自然**的確會繞中心運行，但並非繞著**主體 / 社會**。它環繞的是生產出物與人的集體。主體也會繞中心運行，但並非繞著**自然**。它環繞的也是生產出物與人的集體。如此，最終中央王國被呈現出來了，而各自然與各社會都是它的衛星。

### 3.12 由媒介物到中介物

一旦我們提出哥白尼反革命，且將類客體置於下方、與物自身及人群自身等距的位置，也就是，當我們回歸到我們平常的操作時，我們注意到不再有理由將重要的本體論類屬限制為兩種（或是三種，如果把被劃掉的上帝也算進去）。

一直被我們用來作為範例的真空幫浦本身是否可以構成一種新的本體論類屬呢？我們不能讓不對稱的歷史學者來回答這問題，因為他們無法定位這常見的本體論問題。這些人中的某些人是十七世紀英格蘭史學者，他們對於幫浦沒有任何興趣，只有在編其年表時，才會讓它神奇地出現於觀念的天堂。另一方面，科學家與認識論學者會描述真空的物理學，但卻對英格蘭、甚至是波以耳毫不關心。讓我們將這些非對稱作法——有的忽略非人類行動者，其他的忽略人類行動者——放在一旁，並假設當對稱的史學者

運用中介物或媒介物思考時，會比對這兩份損益評量表。

在哥白尼革命的現代世界中不會有新事物，因為我們被認為應該要將真空幫浦一分為二，將其起源分到兩端：第一部分會被移往右邊，並成為「自然律則」，而第二部分會被移往左邊，而成為「十七世紀英格蘭社會」。同時我們會標誌出現象的位置，在這個還是空空的位置上，我們必須把兩個端點重新縫在一起。然後，藉由增加媒介物，我們被認為應當把我們所分開的再次緊密地擺在一起：我們得說實驗室的幫浦「揭露」或「再現」或「物質化」或「讓我們掌握」自然律則，以類似方式，我們得說有錢的英國紳士們的「再現」讓「詮釋氣壓」與「接受」真空的存在成為可能。藉由靠近這個區隔暨接合點，我們得由整體脈絡進入局部脈絡，我們得展示波以耳的姿態與皇家學會的壓力如何使他們瞭解幫浦的漏氣、變異等缺失。藉著增加媒介項，我們被認為最終應該重新連結起幫浦的兩個部分，這兩個部分距離自然與社會皆無窮遠。

根據這種解釋，沒有任何本質性事物發生。要解釋空氣幫浦，我們只不過交替地把手伸進兩個容器裡，一個永遠裝著屬於自然的存在物，另一個裝著屬於社會世界的永恆動力。自然永遠不會變，而社會也總是由同樣的資源、利益與熱情所組成。在現代視野中，自然與社會是可以用來解釋的，因為它們本身不用被解釋。當然，媒介物存在，而且

它們的角色正是在建立這兩者的連結，但是它們之所以能建立連結是因為它們本身不具有任何本體論地位。它們只是傳遞、傳達、轉移真實的唯二存在物（自然與社會）的力量。當然，媒介物或許轉換得很糟，它們或許很笨拙，沒有如實傳達。但是它們未如實傳達這件事，並未賦予它們本身任何重要性，因為相反地，這正證明了它們的媒介地位。它們的能力不屬於自身。從壞處想，媒介物是畜牲或奴隸；從好處想，媒介物是忠誠的僕人。

如果我們帶進哥白尼反革命，我們就必須更嚴肅看待媒介工作，因為媒介物不再只是傳遞自然與社會的力量，而且它們也會產生同樣的真實效果。如果我們要列舉哪些東西具有自主的地位，我們會發現種類非常多，遠多於兩三樣。自然是否厭惡真空？幫浦內是否真的有真空，或者一些隱微的以太（ether）是否會溜進去？皇家學院的見證人們會如何解釋空氣幫浦的漏氣呢？當絕對權力的問題即將解決時，英格蘭王要如何同意讓人民回歸到可以討論物質的特質，並重建自己的私人聚會呢？奇蹟的原真性能否被機械化的物質所支持呢？如果波以耳專注於進行這些粗俗的實驗任務，而放棄學者的唯一正途——演繹解釋，那他是否會成為受尊敬的實驗者呢？這些問題不再只限於自然與社會之間，因為它們都重新定義了社會是什麼，以及自然是什麼。自然與社會不再是解釋項，而是必須被聯合解釋的東

西。在關於空氣幫浦的工作中，我們見證了各種東西的形成：新波以耳、新的**自然**、關於奇蹟的新神學、新的學術社交、新的**社會**——此後這個社會將納入真空、學者與實驗室。歷史的確發生一些作用。每件事物都是一個事件。

我們不應再輪替地用**自然與社會**這兩個容器來解釋空氣幫浦的創新。相反地，我們要裝滿這些容器，或者至少根本地改良它們的內容物。**自然**會在波以耳的實驗室被改變而萌生，英格蘭社會也會。但波以耳與霍布斯也會有同樣程度的改變。如果只有**自然與社會**這兩種自古以來就有的存在物，或說，前者保持永恆，但只有後者會被歷史所攪動的話，這種變形是不可理解的。相反地，如果我們將本質重新分配到構成這歷史的各事物上，這些變形則變得明瞭。但這樣這些事物便不再是單純、忠實程度不一的媒介物。它們成爲中介物——也就是說，被賦予能力，能夠轉換、重新定義、重新部署以及背叛它們所傳遞的事物。農奴再次變成自由公民了。

藉由提供原本被禁錮在**自然與社會**中的存在給所有中介物，我們就能再次理解時間的推移。在哥白尼革命的世界裡，其中每樣事物都被包含在**自然與社會**的兩端之間，歷史並不真的算數。**自然**只是被發現了，或**社會**只是被部署了，或者其中一個被用於解釋另一個。現象不過是已經存在的元素的交會。儘管的確有歷史的因緣際會，但那只是人類

專用，與自然事物的必然性無關。只要我們由中央區域開始，只要我們翻轉解釋的箭頭，只要我們將累積在兩端點的本質重新分布到整套的媒介物之間，只要我們將後者提升到完全的中介物地位，然後歷史會真的成爲可能。時間不再無足輕重，時間真的存在。波以耳、空氣彈力、真空、空氣幫浦、國王、霍布斯身上的確發生某些事。他們最後都改變了。所有的本質都成爲事件，空氣的彈力變得跟薛于比諾之死一樣。歷史不再只是人類的歷史，它也變成自然物的歷史。

82

### 3.13 歸咎，歸因<sup>5</sup>

哥白尼反革命最終修正客體的位置，將它帶離物自身，進入集體，但卻未讓它更接近社會。就達成這種位移或下降而言，米歇·謝的工作跟謝平與夏佛的或艾尼翁的一樣重要。正如謝在他最好的作品之一中寫的：「我們要描寫客體如何萌生，不只是工具或美麗的雕像，而是本體論意義上來說的一般客體。客體如何涉入人類的本質呢？」（Serres, 1987）但問題在於，「有些書描述客體本身構成人

5 譯註：本節的英文版標題為“Accusation. Causation”，前者指的是將某罪行歸咎於某人的控訴行為，後者常意指尋求某事物之原因或理據的行為，二詞皆源出拉丁文的“causa”。法文版原標題為“De la chose-en-soi à la mise en cause”，其中的“mettre en cause”在法語裡同時有「尋找真相」和「譴責」之意。

類主體的原初經驗過程，但〔他〕卻無法在這些書中發現任何東西。因為書的寫就正是爲了埋藏此經驗，爲了阻礙所有通往此經驗的管道，因爲論述的噪音淹沒在全然的靜默中所發生的事。」（216）

我們擁有數以百計的神話，描述著主體（或集體、或互爲主體性、或認識型）如何構成客體—康德的哥白尼革命只是一連串案例之一。而我們卻沒有任何東西說出故事的另一面：客體如何構成主體。謝平與夏佛可以得到關於波以耳與霍布斯想法的數以千計檔案，卻無從得知關於空氣幫浦的隱微操作，或操作幫浦所需的微妙技巧。構成第二半歷史的見證者的，並非文本或語言，而是如幫浦、石頭、雕像等沈靜而原始的剩餘物。即使謝的考古學位在空氣幫浦好幾層之下，他也遇上了同樣的靜默。

在被解體的哭牆前，以色列人吟頌詩篇，吟誦那如今已成爲碎石殘礫的神廟。在距離我們與距離埃及邱帕司法老（Cheops）的時代一樣遙遠的那時，有智慧的泰利斯（Thaleäes）在埃及金字塔前，他到底看到什麼、做些什麼、想到什麼？他爲何在這一堆石頭前發明出幾何學？所有回教徒夢想著前往參加朝聖，在那裡，卡巴天房（Kaaba）上保存有黑石。現代科學則源自於在文藝復興時期對於落體的研究：落向地面的石頭。爲何耶穌將基督教會建立在一個叫彼得（Peter）的人身上？<sup>6</sup> 在這些

創始例子中，我刻意將宗教與科學混在一起。（Serres, 1987: 213）

我們為何要認真看待這個對各種石化現象的輕率綜論——把宗教的黑石與伽利略的落體混在一起？理由與我之所以認真看待謝平與夏佛的作品相同：在討論現代的科學與政治時，他們也「在這些創始例子中，刻意將宗教與科學混在一起」。他們用一個未知的新行動者（手工拼湊打造、會漏氣的空氣幫浦）當作壓艙石，穩定了認識論。謝也用一種未知的行動者（靜默之物）當作壓艙石，穩定了認識論。他們都是在同一個人類學意義下的理由作這件事：他們藉由深刻地重新詮釋何謂「歸咎」與何謂「試驗」，連接起科學與宗教。對波以耳（如同對謝）來說，科學是司法系統的分支。

在歐洲所有的語言中，南北都一樣，表達事物的字詞，無論其形式為何，皆根源於法律、政治或一般的批判領域中表達原因的字詞。彷彿客體本身的存在只根據集會的辯論，只跟在陪審團的判決後頭。語言希望這個世界單單產生自語言。至少語言是這麼說的……（Serres, 1987: 111）

6 譯註：Peter 源自古希臘文 *Petros*，字面意思為「石頭」。馬太福音 16 章 18 節：我還告訴你，你是彼得，我要把我的教會建造在這磐石上。

因此，在拉丁文中表達事物的字詞是 *res*，從這個字而有 *reality*，它乃是司法程序的客體或是訴訟的事由 (*cause*) 本身，因此，對於古人來說，被控訴者又叫做 *reus*，因為執法者控告他們。這似乎是說人類唯一的 *reality* [真實存在] 只來自法庭。(307)

在此我們可以看到神奇之處，並能找到最終之謎的解答。"cause" [起因] 這個字指出 "*chose*" [事物] 這個字的根源：*causa* [拉丁文的「原因」]、*cosa* [義大利文的「事物」]；*thing* [英文的「事物」] 或 *Ding* [德文的「事物」] 也有類似的根源……。<sup>7</sup> 法庭呈現出原因與事物、語詞與客體的同—性，或呈現出從一者轉變為另一者的取代過程。物源自於此。(294)

因此，謝用上述三則引言，一般化了謝平與夏佛花極大工夫所整合的東西：起因、石頭與事實未曾佔據物自身的位置。波以耳思索著要如何終止內戰：藉由迫使物質變得遲鈍無生氣，藉由請求上帝不直接臨現，藉由在容器中建構一個封閉空間讓真空顯然存在，藉由放棄因個人意見而譴責見證者。波以耳說，不再存有任何人身攻擊 (*ad hominem*) 的控訴；不再相信任何人類的見證，只有由紳士

7 譯註：英文的 "thing"、德文的 "Ding"、丹麥文或挪威文的 "ting" 原皆有集會、議會的意思，後轉而意指集會中爭論的議題，再轉指事物。

們所觀察的非人類指示器與儀器才能被視為可信的。紮實地累積的種種事實將為恢復和平的集體奠定基礎。然而，「發明事實」這件事，並非是發現了外在的物。它是一種人類學發明，這種發明重新分配了上帝、意志、愛、恨與正義。謝提了完全相同的論點。對於物在裁斷、內戰、判決與法庭之外的面向，我們一無所知。不控訴，我們便沒有原因好辯護，而我們也就無法將原因指派給現象。這種人類學處境並不限於我們前科學的過去，因為它更屬於我們科學的當下。

84

因此，說「我們活在現代的社會」，並非因為它與其他社會不同，終於將自己從社會關係的地獄、宗教的矇昧、政治的殘暴中解放出來，而是因為就像其他社會一樣，它重新分配了控訴的行動，用科學的、非社會的、事實的（matter-of-factual）的原因取代了司法的、集體的、社會的訴訟原由。我們不可能在任何地方觀察到主體與客體，觀察到原始社會與現代社會。一連串的取代、置換與轉換，以更為大規模的方式動員了人與物。

我想像在起源處有個湍急的漩渦，在其中，客體對主體的構成，彷彿回過頭似的，在不停更新又復歸原點的駭人半週期裡，對稱地滋養主體對客體的超越構成……存在一種超越的目標物（objective），它是主體的構成條件，主體藉由以一般客體樣貌呈顯的客體而存在。說到

旋風渦流的倒反或對稱的條件，我們有書寫在不穩定的語言中的證詞、記錄或敘事……但說到建立在客體上的直接構成條件，我們則有各種見證者，它們摸得著、看得見，它們既具體又令人生畏，它們很沉默。無論我們在喋喋不休的歷史或靜默的前歷史裡往回走多遠，這些見證者仍然在那裡。（Serres, 1987: 209）

在他如此不現代的作品中，謝重構了一個如同希臘古詩人海希奧德（Hesiod）或黑格爾古老的宇宙生發論一樣精彩的事物生發論（pragmatogony）。<sup>8</sup> 然而，謝並非由型態變化或辯證法，而是由取代進行這項建構。新科學將集體偏離、轉變、捏揉到事物中。但在關於取代的漫長神話學裡，這些新科學只是後進。這些追溯網絡或研究科學者，只是在記錄謝為我們描繪的精彩起源的螺旋的第 N 道迴圈。當代科學只是延長我們已經做過的事。霍布斯在活生生的裸身基礎上建構了一個政治身體：他發現了他自己與利維坦這個巨大的人造物在一起。波以耳將內戰中的所有爭執集中到空氣幫浦上：他則是發現了他自己與事實在一起。螺旋中的每一個迴圈定義了一個新的集體與新的客體性。這個環繞著持續更新的物而持續更新的集體從未停止

8 譯註：“pragmatogony”這個字由“pragma”（「事物」或「完成了的事實」）和“gonia”（「創生」）所組成。如果說“cosmogony”是研究世界的起源，那麼“pragmatogony”則是研究事物的起源。

演變。我們未曾離開過人類學的基質——如果你喜歡的話，我們可以說我們還在黑暗時期，還在世界的嬰兒期。

85

### 3.14 可變式本體論

一旦我們將歷史性賦予所有的行動者，我們便能安置類客體的增生，自然與社會的存在不過如西方與東方一樣。自然與社會成爲方便而相對的參照點，現代人可藉以區分各種媒介物，這些媒介物有些被稱爲「自然的」、有些被稱爲「社會的」，另外有些被稱爲「純自然的」、有些被稱爲「純社會的」，而其他的則被認爲是「不但是」自然的「而且」還帶一點社會的。朝向左方的分析者被稱爲實在論者，而那些朝向右方的則被稱爲建構論者（Latour, 1992b; Pickering, 1992）。那些希望維持在正中間位置的會發明無數的組合，如在物的「符號面向」與社會的「自然面向」輪替，以便綜合自然與社會（或主體）。其他的，更爲帝國主義式或偏向其中一邊者，會試著藉由將社會整合到自然，以便自然化社會（Hull, 1988），或用社會（或主體，這則較爲困難）消化自然，以便社會化自然（Bloor, [1976] 1991）。

然而，這些參照點與討論仍是單向度的。要將整套事物沿著由自然到社會的單一條線分類，結果會變成單以經度爲基礎繪製地圖，而結局是會將它化約爲一條線！第二個

向度讓我們得以標出事物的緯度，並且展開地圖，上頭同時標有（如同我說過的）現代的憲章及其實作。我們要如何定義這相當於北方與南方的座標？由我所用的隱喻混合而來，我要說它必須被定義為一種梯度，此梯度標示出從事件到本質的過程中，事物的穩定性所發生的變化。當我們說空氣幫浦再現了自然律則或英格蘭社會，或者說空氣幫浦產生自社會和自然這兩個對立的限制時，我們仍對幫浦一無所知。我們還得被告知的重點是，空氣幫浦是作為十七世紀的事件，抑或作為十八或二十世紀的穩定了的本質。穩定化的程度（緯度）與在自然到社會這一條線（經度）上的位置，兩者皆一樣重要（另一種更為精確的定位工具，請見 Cussins, 1992）。

86

因此，中介物的本體論具有可變式的幾何學。沙特對人類的評論——人的存在先於其本質——也適用於所有的行動體（actants）：適用於空氣的彈力與社會，適用於物質與意識。我們不用在第五號真空（其本質不仰賴任何人類的外在自然的實在），與第四號真空（西方思想家已花數世紀工夫下定義的表徵）之間選擇。或者，我們應該只有在兩者都已經穩定的狀態下，才能夠在其間作選擇。對於在波以耳實驗室那個非常不穩定的第一號真空，我們無法說它是自然或社會的，只能說它是在實驗室中藉人工方法產生的。第二號真空或許是經由人手所製造出來的人造物，

除非它被轉變為第三號真空，成為逃離人之外的實在。那麼，何謂真空？這些位置都不是。真空的本質是連結這些位置的軌跡。換句話說，空氣彈力有其歷史。在依照這種方式所部署的空間中，每個行動體擁有一種獨特的簽名軌跡。要追溯行動體，我們無須對自然或社會的本質做任何假跡。

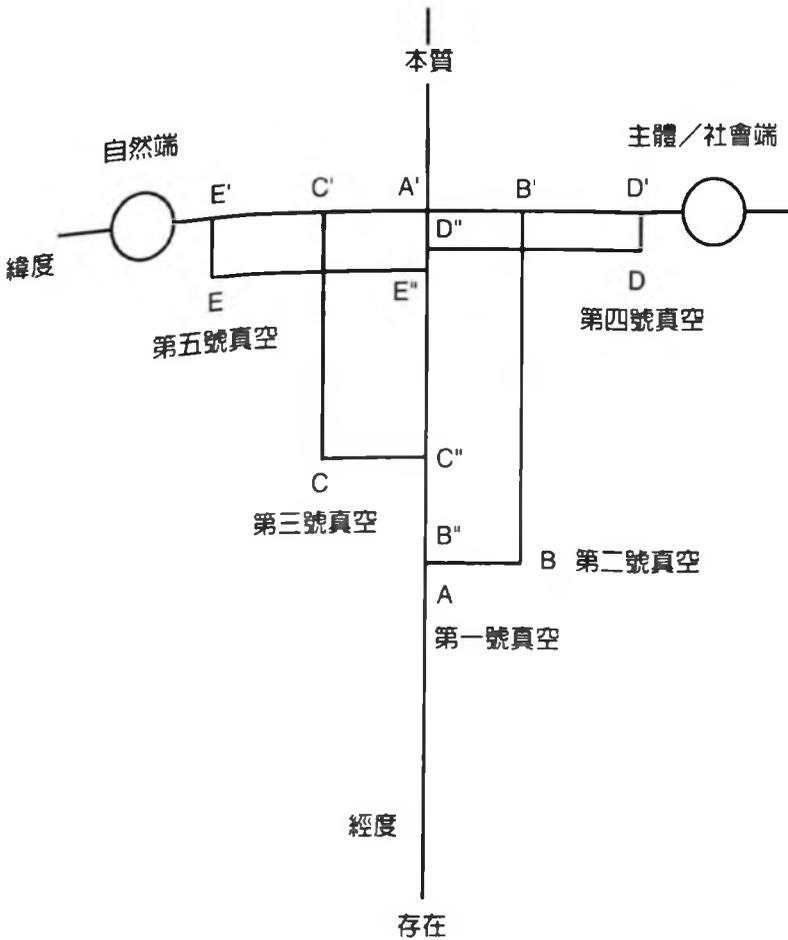


圖 3.4 現代憲章及其實作

87 設。層疊所有的簽名，你會得到現代人爲了總結與簡化，而錯誤命名爲「自然」與「社會」的形狀。

但假若我們將所有這些軌跡，投射到連結之前的「自然」端與之前的「社會 / 主體」端的單一直線上，所有的東西都會無可救藥地被搞混。所有點（A、B、C、D、E）將只被投射到緯度上（A'、B'、C'、D'、E'），其中中心點 A 被定位在前述現象的位置——在現代的場景中，這個地點正不應發生任何事，因爲它不過是自然與社會兩個端點的交會點，而所有實在都存在於這兩端點之中。在這簡單的線上，實在論者與建構論者會爲了如何詮釋真空爭執幾個世紀：前者會宣稱這真實的事實不是人爲製作的，後者會說這社會的事實全然地由人手所創造。中間領域的鼓吹者會在這兩種「事實」的意義間搖擺，一律使用「不但……而且」這種也許更好、也許更壞的配方。這是因爲其中的人爲製造過程藏在這條線之下的中介工作，只有當我們將穩定化程度納入考量才會爲人所見（B''、C''、D''、E''）。

自然與社會的群體可與板塊構造中已經冷卻的大陸相類比。如果我們要瞭解它們的運動，我們必須往下進入岩漿爆發的灼熱裂縫中。是在更晚且更爲久遠之後的冷卻與逐步堆疊後，於此爆發的基礎上才產生出我們能穩固立足的大陸。正如地質物理學家，我們也必須向下探詢並逼近那

些造成混合的地方，這些混合將成爲（但還要很久以後）自然或社會的部分面向。若從今開始，我們應該說明我們所討論的事物的緯度與經度，以及將本質視爲軌跡與事件，這是否爲太過分的要求呢？

我們現在對於現代人的困境有更爲清楚的瞭解。藉由同時利用中介與純化工作，但從未同時再現兩者，現代人同時玩弄自然與社會兩者的超越性與內在性。這賦予現代人四種矛盾的資源，以便使他們擁有不尋常的運動自由。現在，如果我們畫出本體論變化的地圖，我們會注意到其中並不是四個區域而是三個：自然與社會兩者所具有的雙重超越性，對應著各穩定了的本質所組成的單一集合。對於社會的每個狀態來說，其中存在對應的自然狀態。自然與社會並非兩個對反的超越者，而是同樣的一個，其超越性來自於中介工作。另一方面，自發的自然與集體兩者所具有的內在性對應著單一個地區：此區域屬於中介工作，也屬於事件的不穩定性。因此，現代憲章是正確的：在自然與社會間的確有道深淵，但這深淵只是穩定化過程所產生的延遲結果。唯一重要的深淵，分離了中介工作與憲章的格式，但是由於混種物增生，這深淵成爲一種我們能夠跨越的連續梯度——一旦我們再次成爲我們從未停止是的：非現代人。若我們將一個非官方的、「熱的」或非穩定的憲章版本，附加於官方的、穩定的憲章版本，那麼被填滿的將是

中間區域，反之，空的將是兩端點。我們會瞭解為何非現代人並非現代人的繼承者。前者只是將後者所否定的實作給官方化。付出反革命的一點代價，我們終於回顧瞭解我們一直以來都在做的事。

### 3.15 連結四種現代的資源

藉著設立現代與非現代這兩個向度，藉著操作哥白尼反革命，藉著使客體與主體同時往中央與下方滑動，或許我們現在能利用現代批判的最佳資源。現代人已發展四種不同且視之為不相容的資源，以便應付類客體的增長。第一種資源關乎一個自然的外在實在，我們並非這外在現實的主宰，即使我們能夠動員與建構它，但它外在於我們，既無我們的熱情也無我們的欲望。第二種資源關乎讓人類彼此相依附的社會連結，關乎足以推動我們的熱情與欲望，關乎組織社會（一個即使由我們所組成，卻仍大於我們的社會）的人格化力量。第三種資源關乎表意（signification）與意義，還關乎組成各種故事（我們對自己說這些故事）的行動體，這些行動體歷經的考驗與冒險，以及關乎組織它們的敘事類型，關乎那些即使只不過是文本與論述，但卻又同時是無窮盡地主宰我們的大敘事。最後，第四種資源談論存有，並且解構當我們只關心各種存在物時，我們總是遺忘的東西——儘管存有的顯現

(presence) 散布在存在物之間，並且與存在物的實存本身（即其歷史性本身）有共同的擴延（coextensive）。

只有在現代憲章的官方版本中，這些資源才是不相容的。在實際操作上，我們很難分離這四者。我們無恥地搞混我們的欲望與自然的東西，也就是搞混欲望和社會建構出的各種科學——這些科學接著又看起來很像論述，描摹我們的社會。只要我們追溯某個類客體的痕跡，它就會時而看起來像事物，時而像敘事，時而又像社會連結，不會被化約為僅僅是存在物而已。我們的真空幫浦追溯空氣彈力的痕跡，但它也描繪十七世紀的社會，並且定義一種涉及實驗室裡的實驗的新文類。當我們跟隨著空氣幫浦時，我們是否必須假裝所有東西都是修辭的？或所有東西都是自然的？或所有東西都是社會建構的？或所有東西都受理性所集置與盤查（*arraissement*）<sup>9</sup>？我們是否必須預設同樣的幫浦本質上有時是客體，有時是社會連結，有時是論述？或是說它每種都有一點？又或者說它有時僅只是存在物，有時則被存有與存在物之間的存有學差異所標誌？假若是我們自己（現代人）將一個獨特的軌跡，人為地區分為客體、主體、意義效應與單純的存在物，那會如何？

9 譯註：法語版原文“*arraissement*”在此對應的應該是海德格的用語 *Ge-stell*（參見「3.6 誰已遺忘存有」一節），A. Préau 翻譯海氏 *La question de la technique* 一書時亦使用這個詞。“*arraissement*”除了「盤查」（特別用作航海術語）的意思外，其字面則有日常較少用的「使……交付理性（說明理由）」之意，亦符合海氏對 *Stellen* 這個動詞其中一個面向之說明。

假若這四種資源的區分只用在較後來的穩定階段時，那又會如何？

當我們由本質移向事件、由純化移向中介、由現代向度移向非現代向度、由革命移向哥白尼反革命時，沒有什麼能夠保證這四種資源仍會保持不相容。關於類客體與類主體，我們只能說它們追溯著網絡。它們是真實的，十分真實，而且我們人類並未編造它們。但是它們是集體的，因為它們使我們互相依附，因為它們在我們的手中循環，而正是這些循環定義了我們的社會連結。然而，它們也是論述性的：它們被敘說，它們形成歷史並帶有激情，它們之中充斥具有自主形式的行動體。它們是不穩定與危險的、存在的，且它們從未遺忘存有。一旦我們正式地再現相同網絡裡的四種資源，這四者間的連繫就允許我們建構一個大到足以寓居中央王國的處所，一個非現代世界與其憲章同居的真正家園。

只要我們仍保持真正的現代，這種連結就不可能出現，因為自然、論述、社會與存有永遠是大於我們的，也因為定義這四套資源的，乃是其間的區隔，並且此區隔又維持住我們的各個憲章保證。但是要合為一體還是可能的，只要我們在這些保證中加上因為憲章否定其存在而被允許的中介實作。現代人一次要足現實、語言、社會與存在，在這一點，他們是正確的。他們只是錯在相信這四套

資源永遠相互抵觸。與其總是藉由區隔這些資源來分析類客體的軌跡，我們在寫憲章時，難道不能想像這些資源彼此之間應該連串在一起？如此，我們或許能逃離因為過度服用這四種批判資源而造成的後現代頹廢。

90

發現自己永遠困在語言之中，困在社會的再現之中（如諸多社會科學家希望你變成的那樣），對此，你是否感到不耐？我們要能夠達到物自身，而非只觸及其現象。實在並不遙遠，相反地，在全世界所有被動員的客體中都可以觸及實在。就在我們之中，外在實在不是到處都有嗎？

你難道還沒受夠被自然所主宰？那個超越的、未知的、不可及的、精確的且就只是真實的自然，其中包含著眾多靜止的事物，這些事物就像睡美人一樣沈睡，等待科學王子發現它們的那一天到來。比起令人厭煩的物自身所誘使我們去期待的，我們生活於其中的集合體要來得更為積極、更有生命力且更為社會化。

對於那些只繞著社會打轉的社會學，你難道不會覺得有些厭倦？只因為社會學家無法適應同樣構成社會的客體內容或是語言世界，這些社會學就理應只由不斷重複的「權力」與「正當性」等字詞所支撐嗎？比起無聊的人群自身所誘使我們去期待的，我們的集合體要來得更為真實、更為自然化且更具論述性質。

你難道還未受夠語言遊戲，以及無止境解構意義的懷

疑主義？論述不是指向自身的世界，而是一群行動體，它們與物、社會混在一起，這些行動體支撐著物與社會，也反過來仰賴這兩者。對文本的關注並不讓我們遠離實在，因為物也必須被提升到敘事的尊嚴地位。至於文本，它們形成了結合我們的社會連結，我們為何要剝奪它們這種榮耀呢？

你難道還未厭倦被指控遺忘了存有，被指控活在其實質、神聖性與藝術已經被淘空的低俗世界？爲了重新發現這些珍寶，我們是否就必須放棄我們生活其中的歷史、科學與社會世界？其實，我們再次投身科學、技術、市場、物，並不會讓我們離存有與存在物的差異，比我們離社會、政治與語言的距離更爲遙遠。

如同自然那樣真實，如同論述那樣被敘說，如同社會那樣具集體性，如同存有那樣存在：這些都是現代人所增生的類客體所具有的特徵。當我們只是成爲我們從未停止的非現代人時，我們就必須去探索它們。

# 4

## 相對主義

### 4.1 如何終結不對稱性

91

在本文卷首，我建議以人類學作為描述我們世界的模型，因為似乎只有人類學才能把類客體的奇特軌跡連成一體。然而，我深知此模型並非馬上可用，因為它未曾應用到科學和技術上。雖然民族誌學者（ethnographers）輕而易舉便能追溯民族科學（ethnoscience）和社會世界之間的鍵結，他們對於精確科學（exact sciences）卻無法這麼做。為什麼把人類學運用到我們西方世界的社會科技網絡上會如此困難？為理解此問題，我必須理解我們所謂的現代指的

是什麼。如果我們透過官方憲章來理解現代性，一方面截然區分人和非人，另一方面又區隔純化和中介，那麼我們就無法對現代世界做人類學研究。但是如果我們將純化和賦與純化意義的中介，這兩種工作聯結成單一圖像，我們就會在回顧時發現，我們根本不曾現代過。結果，到目前為止在科學與技術領域內一直跌跌撞撞的人類學，又可以成為我所追尋之描述的模式。人類學無法把前現代人比作現代人，卻可以把兩者都比作非現代人。

很不幸的，在人類學目前所處的境況中要再使用它並非易事。現代人將其所研究的人視為前現代人，影響所及，人類學在其實踐、概念和問題上，已經把我之前所說的不可能性內化。人類學排斥研究自然物，而將探究範圍完全限制在文化之上。因此它也就停留在不對稱上。人類學要能比較，要能在現代人和非現代人之間來回往復，它必須重造為對稱的人類學。為達成此目的，它要有能力面對的，不是迂迴感動我們的信念——我們對此始終具有足夠的批判性——而是我們全然信守的真實知識。人類學必須藉超越知識社會學（尤其是認識論）的限制，來研究科學。

對稱性的第一原則是，一視同仁地對待錯誤與真理，以顛覆傳統知識社會學（Bloor, [1976] 1991）。在過去，知識社會學透過整編大量的社會因素，僅能說明關於偏離了

筆直且狹窄的理性道路上的偏差。對錯誤、信念，可以做到社會性的說明，但是對真理（truth）卻依然停留在不證自明上。有關飛碟的信念當然可以用社會因素來分析，但對於黑洞的知識則不行。我們可以分析靈異心理學的幻覺，但卻無法及於心理學家的知識。我們可以分析史賓塞（Spencer）的錯誤，可是對達爾文的確定性卻不敢碰。相同的社會因素，卻無法適用於兩造。這種雙重標準，造成人類學的分裂：可以公開研究民族科學，但對於科學則不然。

如果認識論學者（尤指法國的傳統）不曾標榜奠基於真、偽科學之間的不對稱性原則的話，那麼知識社會學先入為主的成見，就不會這麼長久以來恫赫著民族學者。只有偽科學——「過時的」科學——可以跟社會脈絡有關。至於「核可的」科學（'sanctioned' sciences），它們只有在抽離所有脈絡的情況下，抽離歷史性的污染痕跡，抽離任何質樸的感受，甚且逃離自己的過去之後，才成其為科學。對於巴舍拉及其門徒，史學和科學史的差別正在於此（Bachelard, 1967; Canguilhem, [1968] 1988）。史學可以是對稱的，但這幾乎無關緊要，因為它從未處理真正的科學（real science）；科學史絕對不可以是對稱的，因為它處理科學，而且它的最高職責是讓認識論的分裂進行得更為徹底。

舉個例子來說就夠了，當認識論者必須差別對待真科

93 學和偽信念時，可以想見的，他會怎樣排斥完全對稱的人類學。當岡居朗（Georges Canguilhem）區分科學意識形態與真科學時，他不只斷言我們不可能用同樣的方式研究達爾文（科學家）和迪德羅（Diderot，意識形態宣傳者），更宣稱將兩者混為一談根本是不可能的。「科學已經取代了意識形態，只有少許意識形態殘存於科學裡面。區分意識形態與科學，可以避免我們將他們視為連續體。所以這樣的區分，使我們得以避免在〔迪德羅的〕《達冷柏之夢》（*Dream of d'Alembert*）中預見《物種原始》（*Origin of Species*）。」（Canguilhem, [1968] 1988: 39）唯有永久與意識形態決裂者才是科學。遵循這樣的原則，要細究類客體就真的很困難。類客體一旦落入這種認識論學者手中，將會被連根拔起。客體單獨保存下來，但會與賦與其意義的整個網絡切割開來。但是為什麼要提到迪德羅或史賓賽？為什麼要理會錯誤呢？這是因為沒有錯誤，真理之光會過於閃亮！「覺察到意識形態和科學之間的聯繫，應該可以使我們免於將科學史化約為沒特色的景觀，一幅沒有地勢起伏的地圖。」（39）對這種認識論學者而言，「輝格」史不是應該被克服的錯誤，反而是應該以最嚴格的態度落實的任務。科學的歷史不應該和歷史搞混（Bowker and Latour, 1987）。錯誤的存在突顯了真理。拉辛（Jean Racine）以歷史學家的崇高之名，頌揚太陽王（Sun King）<sup>1</sup>，現在

岡居朗也在幹同樣的事，篡奪科學史家的名號，為達爾文歌功頌德。

相反的，對稱性原理旨在重新建立連續性、歷史性，以及——我們或許可以這麼說——基本正義。如同謝（Serres）是巴舍拉的對頭一般，布魯爾（David Bloor）也是岡居朗的對頭。「『科學裡面沒有神話』這種想法本身就是最大的神話。」當謝與認識論決裂時，他是這麼說的（Serres, 1974）。對謝以及名符其實的科學史家而言，迪德羅、達爾文、馬爾薩斯（Malthus）和史賓塞都要以相同原則和相同的因果關係來解釋。如果您要解釋有關飛碟的信念時，您也要確保您的解釋能對稱地適用於黑洞的說明上（Lagrange, 1990）。如果您宣稱可以揭穿靈異心理學的假面具時，您能用同樣的因素來檢驗心理學嗎（Collins and Pinch, 1982）？如果您能分析巴斯德的成功，那麼同樣的也能說明他的失敗嗎（Latour, 1988b）？

尤其重要的是，對稱性的第一原則建議我們，針對社會科學家所提供有關錯誤的解釋務必要進行瘦身。要解釋偏差，已經變得多麼容易！舉凡社會、信仰、意識形態、符號、無意識、瘋狂等，每件事情都有現成的解釋，可以說已經氾濫成災。可是真理呢？當我們不再輕易乞靈於認

---

1 譯註：指法國國王路易十四（Louis XIV, 1643-1715）。

識論的斷裂時，我們很快就明白，我們這些研究科學的人所提出的大部分解釋都沒什麼價值。我們用不對稱性組構所有的解釋，並在「錯誤」這傷口上灑鹽。然而，如果接受對稱性原則的嚴格鍛煉，強迫只留下那些同時適用於真理與錯誤、信念與知識、科學與超科學的因果解釋，那麼一切將完全改觀。那些用不同的量秤衡量贏者與輸者，並且對輸者高喊「悲哉失敗者」(*vae victis!*)的人，就像布倫努斯(Brennus)一樣<sup>2</sup>，造成兩者間的斷裂，迄今仍讓人百思莫解。我們只有精確重建平衡的對稱性，才能清楚察覺何以有些人贏，有些人輸。

94

## 4.2 普遍化的對稱性原則

對稱性的第一原則大有助於幫助我們擺脫認識論上的斷裂，擺脫「核可的」和「過時的」科學的這項在先的劃分，或讓我們不再人為地區分哪些社會學家研究知識，哪些研究信念系統，哪些又研究各種科學。過去，當人類學家從遠地回來時，發現家鄉的科學已被認識論整編，隨而發覺他再也不能建立民族科學與科學知識之間的連續性了。就在這個好理由之下，他豁免於研究自然，而專注於

2 譯註：西元前 390 年，高盧首領布倫努斯率軍隊攻破羅馬城。羅馬人以一千磅黃金與布倫努斯達成協議贖回城市，卻發現天秤被動了手脚，於是便向布倫努斯抱怨。布倫努斯以「悲哉失敗者」回應之——失敗者沒有要求公平的權利。

研究文化。現在，他返鄉發現到，有愈來愈多的研究探討他自己家鄉的科學與技術，那道鴻溝已經愈來愈小了。在沒有多大困難下，他的研究可以從初布蘭島（Trobriand）<sup>3</sup>的領航員轉移到美國海軍的領航員（Hutchins, 1980）；從西非的計數者轉移到加州的算數學者（Rogoff and Lave, 1984）；從象牙海岸的工匠轉移到拉荷亞（La Jolla）的諾貝爾獎得主（Latour and Woolgar, [1979] 1986）；從神祇巴爾（Baal）的祭獻轉移到挑戰者號太空梭的爆炸（Serres, 1987）。他不再將自己侷限在文化研究，因為自然（Nature）——或是複數的自然（natures）——已經同樣可以近身研究了（Pickering, 1992）。

然而，布魯爾所界定的對稱性原則，很快的就會陷入僵局。如果解釋必得遵守鋼鐵般的紀律，那麼這項原則本身也是不對稱的，如圖 4.1 所示。認識論學者和知識社會學者透過真理與自然實在之間的一致性來解釋真理，且透過社會範疇、認識型、或旨趣等等的限制來解釋錯誤。他們是不對稱的。布魯爾的原則試圖透過同樣的範疇、同樣的認識型與同樣的旨趣，一視同仁地解釋真理與錯誤。但是它選擇什麼樣的術語呢？它選擇的是霍布斯及其許多後繼者所塑造的社會科學術語。所以，它之所以是不對稱

3 譯註：Trobriand 是巴布亞新幾內亞群島中的一個小島。

的，不是因為它使用如認識論學者般的方式，來區分意識形態與科學，而是因為它擱置自然而僅使用「社會」這端，來承擔所有解釋重擔。就其關心的自然而言，它是建構論者；但就社會而言，它是實在論者（Callon and Latour, 1992; Collins and Yearley, 1992）。

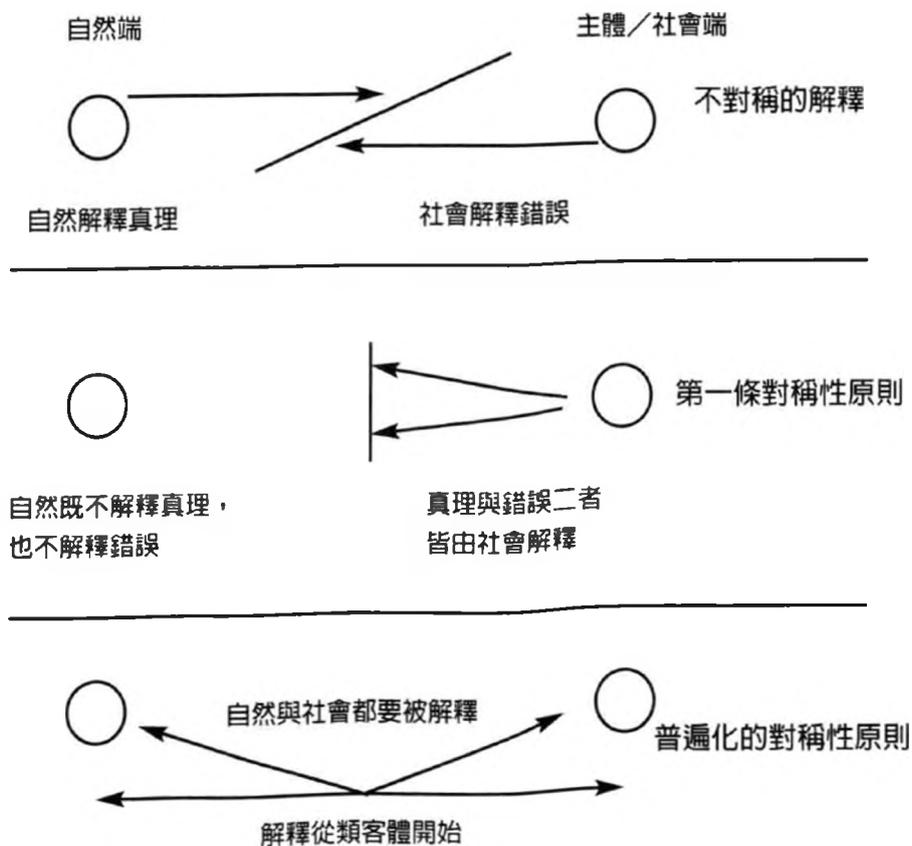


圖 4.1 對稱性原則

但是社會（如我們現在所知道的）在人為建構程度上並不亞於自然，因為兩者都是同一個穩定過程所產生的結果。自然的每個狀態都有其相對應的社會狀態。如果我們在自然的案例中是實在論者，那麼我們在社會的案例中也應該是實在論者；如果我們在自然的案例中是建構論者，那麼在兩個案例之中都應該是建構論者。或更正確地說，如我們對兩個現代實作的研究所顯示的，我們必須能夠同時理解自然和社會如何又是內在的（在進行中介工作時），又是超越的（在純化工作完成後）。自然和社會並不會提供穩固的鉤子讓我們的解釋依附（該解釋就岡居朗看來，應該是不對稱的，可是就布魯爾看來，應該是對稱的），它們是要被解釋的標的。自然和社會所提供的解釋只出現在後期階段，在那時，穩定了的類客體才會在分裂後，一方面蛻變成外部實在的客體，一方面蛻變成社會的主體。自然與社會是問題的一部分，而非解答的一部分。

95

爲了讓人類學具有對稱性，僅僅接受對稱性的第一原則是不夠的——該原則充其量只不過終結了認識論上最惡名昭彰的不正義而已。它必須還要接納卡龍所謂的普遍化的對稱性原則：人類學家必需將自己定位在中介點，在那兒他可以同時密切關注非人的和人的屬性（Callon, 1986）。他不被允許使用外部實在來解釋社會，或是用權力遊戲來說明什麼塑造了外部實在。同樣地，他當然不可以爲了維

96

持原初的不對稱性（那只是拿一端的弱點來掩蓋另一端的弱點而已），而混用自然與社會，肆意地交替使用自然實在論和社會實在論（Latour 1987）。

只要我們是現代的，要站在自然和社會據以形成對稱的中心位置是不可能的，因為這個位置並不存在！此憲章所認可的唯一中心位置，如我們之前所見的，就是現象——自然的一端和主體的一端可以彼此接觸的交會點。截至目前為止，此地點依舊是一處戰場中的無人地帶（no-man's-land），一個不存在的地點（nonplace）<sup>4</sup>。當我們不再交替著從現代向度的一端擺盪到另一端，而是代之以游盪在非現代的向度時，一切將全然改觀。那個不可思議的不存在地點就成為憲章下中介工作出現的地點。它一點也不是空蕩蕩的：類客體、類主體在裡面繁衍著。它不再不可思議，所有完成於網絡上的經驗研究反而都在此處。

但是，這地方不正是人類學在過去一世紀以來艱苦開關，而今天民族學者研究其他文化絲毫不費氣力就可動身前往的據點嗎？的確，毋庸調整民族學者的分析工具，我們就可以觀察從氣象學到親屬系統，植物特性到其文化表徵，政治組織到民族醫學，神話結構到民族物理學或打獵技術等的各式轉換。當然，民族學者認為他們完全只是在

4 註釋：“no-man's-land”原指戰場上兩軍短兵相接前，兩軍對峙時，戰場中間的無人地帶。而“nonplace”意指“nonexistent place”。

處理表徵，並從這種浸淫已久的信念中，汲取勇氣而構築了這一個無縫的網路。自然——就其自身而言——依然維持了其獨特、外在與普遍性。但是如果我們將這兩個位置重疊（民族學家爲了研究文化而毫不費力氣佔據的位置，和我們爲了研究自然而千方百計確定的位置），那麼比較人類學就算不容易，至少還是可能的。比較人類學不再只是比較各種文化，然後把自己的文化攔在一邊——因爲後者藉由某種令人訝異的特權，得以接近普遍的自然。比較人類學比較了各種「自然—文化」綜合體（natures-cultures）。各種「自然—文化」綜合體是可以互相比較的嗎？它們類似嗎？它們相同嗎？或許我們現在可以解決這個關乎相對主義的無解之題了。

### 4.3 兩個大分裂的輸入—輸出系統

97

「我們西方人絕對與其他人不同！」這正是現代人勝利的呼喊，或歹戲拖棚的悼詞。我們（西方人）和他們（任何其他人）之間的大分裂，從中國海到加勒比海的猶加敦半島，從愛奴人到塔斯馬尼亞原住民，永不止息地困擾著我們。不管他們做什麼，西方人還是用堅船利炮、用望遠鏡筒、用預防針管，來譜寫歷史。西方人承擔這種白人的負擔，有時像是令人異常興奮的挑戰，有時像是悲劇，但總是像命中註定的一般。他們不只是宣稱，他們跟其他人

的不同，只是如同 Sioux 族和 Algonquins 族之間的不同，或 Baoules 族和 Lapps 族之間的不同而已，他們更宣稱他們有著根本的、絕對的差異。此差異大到西方人不可以和其他文化相提並論。因為其他文化有個共通事實，就是它們都只是諸文化中的一個文化。在西方人眼中，西方（而且只有西方）不是諸文化中的一個，它不只是一種文化。

爲什麼西方會以這種方式看待自身？爲什麼西方、而且只有西方，不是一種文化？爲了瞭解我們（Us）和他們（Them）之間的大分裂，我們有必要追溯到我之前界定的人與非人的這個大分裂。實際上，前者是後者的輸出。我們西方人不只是諸文化之一，因爲我們能動員自然。我們動員自然的方式，與其他社會不同。其他社會係以自然的意象或表徵來動員，我們則是以如自然所是，或至少是以如科學所知的方式來動員——此認知方式依然隱在背景中，未被研究，無可研究，神奇地與自然本身結合在一起。因此，相對主義問題的核心，即爲科學的問題。西方人如果已經滿足於貿易和征服、掠奪與主宰，他們就不會如此極端地將自身和其他的貿易民族和征服者劃分開來。然而，他們仍不滿足。他們發明了科學，這種活動和征服與貿易、政治與倫理的活動，截然不同。

即使那些信奉文化相對主義、捍衛文化之間連續性的人，不再用進步性來排序不同文明，而且不再隔離各種文

化 (Lévi-Strauss, [1952] 1987)，他們也認為，只有盡可能向科學靠攏，才能捍衛文化間的連續性。

「我們有必要一直等到本世紀中，」李維史陀在《野蠻的心靈》(The Savage Mind) 中這麼說：「才跨越這長久以來被區隔開來的各種道路：藉著〔與野蠻心靈的〕溝通，迂迴的抵達物理的世界；以及，我們近來才知道，透過物理〔現代科學〕，迂迴的達致溝通的世界。」(Lévi-Strauss, [1962] 1966: 269)

邏輯的心智狀態與前邏輯的心智狀態兩者之間虛構的矛盾也就同時被克服了。就意義與方式來說，野蠻的心靈跟我們的心靈都一樣合邏輯，雖然就像我們的心靈一樣，只有當其用在認識一個世界時才合邏輯：在這個世界裡，心靈同時辨識出各種物理的和語意的特性。……有人或許會反對說，原始部落人和我們的思想仍然有重大的差異：資訊理論探討真正的訊息，而原始人卻錯把物理決定論的種種平凡表現當作訊息。……〔具有野蠻心靈的〕人將動物和植物國度中可感知的特質視為好像是訊息的要素，並於其中發現一些「鮮明的特徵」(signatures) (也因此發現了一些符號〔signs〕)，他們從而犯了認定上的錯誤：有意義的元素並非總和他們設想的一樣。然而，在沒有完美的工具的情況下 (也就是顯微鏡這種工具)，他們仍「彷彿穿越雲霧的遮蓋」，辨識

出這些詮釋的原理，而這些原理所具有的啓發價值及其與實在的吻合度，我們得要透過非常新穎的發明（如電訊、電腦和電子顯微鏡等）才得以掌握。（Lévi-Strauss, [1962] 1966: 268）

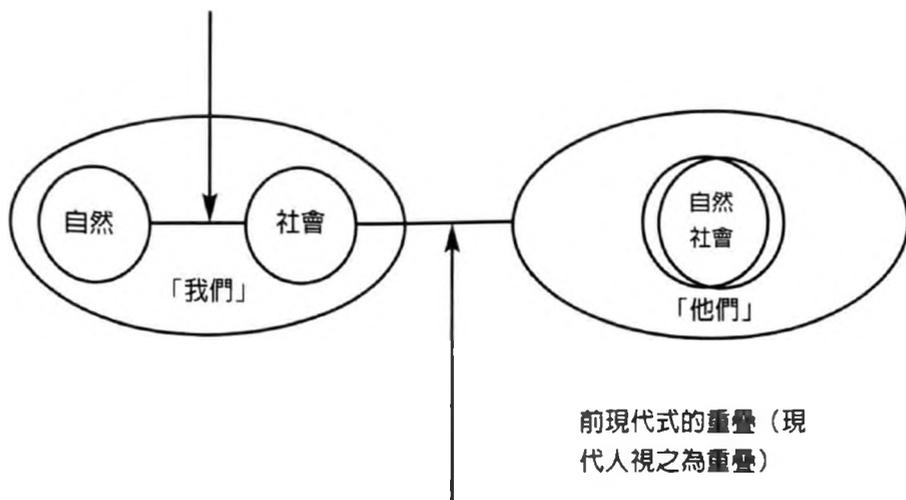
李維史陀這位慷慨陳詞的辯護律師，毫不手軟地讓其客戶儘可能看起來像是不折不扣的科學家！如果原始人與我們之間的差異，並不如我們所想像的那麼大，那是因為他們已經預知了我們最近才掌握的資訊理論、分子生物學和物理學所能征服之境，他們只是沒有適當的工具而出現了「認定上的錯誤」。用來提升其客戶地位的這些科學本身，仍然處在場子外頭。依照認識論的方式來設想，這些科學仍是客觀而外在的，類客體所在的網絡仍被清除殆淨。「給原始人一架顯微鏡，他們就可以跟我們一樣思考」，要砍掉那些你想免除其罪的人的頭，還有比這更好的方式嗎？對李維史陀而言（一如對岡居朗、李歐塔、吉哈、德希達，還有大多數的法國知識分子而言），這種新科學知識仍然完全不屬於文化的領域。就是科學的超越性——與自然合而為一——使得所有的文化，包括他們的和我們的文化，都變成相對的。當然，要附帶提出一項警示，正是我們的文化，而非他們的，才是由生物學、電子顯微鏡和電子通訊網絡等所建構的。原先設想應該縮小中的鴻溝，又再度擴張開來。

在我們社會中的某處，而且只在我們的社會，一種前所未聞的超越性現身了：自然就是自然，與人無關，有時甚至是不人性的，而且總是在人之外（extrahuman）。自從自然顯示其超越性之後（無論人們認為此事件發生於希臘的數學、義大利的物理學、美國的核子工程或比利時的熱力學），兩種文化（將自然納入考量的文化，與僅考慮自身文化或對物質只有扭曲的觀點的文化）間，就有了完全的不對稱。那些發明各種科學和發現各種物理決定論的人，

99

## 第一個大分裂：內在的大分裂

現代式的劃分（現代人  
做了劃分但卻否認）



## 第二個大分裂：外在的大分裂

圖 4.2 兩個大分裂

除非意外，從未純然處理人的問題。其他人則只表徵了自然，而人類文化中令人魂牽夢縈的東西（preoccupations）多多少少干擾了或限定了他們對自然的表徵，只有在幸運的情況下——「彷彿穿越雲霧的遮蓋」——才能看到如其所是的事物。

就這樣，內在的大分裂可以解釋外在的大分裂。我們是唯一可以絕對區分自然與文化、科學與社會的一群人。反之，在我們眼中，其他人——無論是中國人或 Amerindian 人，Azande 人或 Barouya 人——都不能真正區分什麼是知識而什麼是社會，什麼是符號而什麼是事物，什麼來自於自然自身而什麼又是其文化所需要的。不管他們做什麼，如何調適，他們總是因為這種混亂而受到蒙蔽；他們深受社會和語言的桎梏。而不論我們做什麼，如何惡性重大，如何帝國主義，我們卻可擺脫社會和語言的桎梏。透過天意授與的出口（亦即科學知識），我們掌握切入物自身的道路。人與非人的內在區分，定義了第二項區分（亦即外在的區分），透過此劃分，現代人將其自身與前現代人分隔開來。對他們而言，自然和社會，符號和物，佔據差不多的空間。但對我們而言，則不是如此。雖然我們仍可以覺察到自己社會裡，還是有像瘋狂、孩童、動物、大眾文化和女人身體這些模糊地帶（Haraway, 1989），但我們相信，我們的職責就是盡力根除這些恐怖的混合物——辦法是，我

們再也不要混淆了屬於社會中令人魂牽夢縈的東西，以及只跟事物真實本性有關的東西。

#### 4.4 從憂鬱熱帶返鄉的人類學

當人類學從憂鬱熱帶返鄉之後，爲了重新加入那已經準備好且翹首等待的現代世界的人類學，它剛開始有點戒慎，如果不說它是膽怯的話。剛開始，它認爲只有在西方人像野蠻人一般，將表徵與物自身混雜在一起時，才可以運用其方法。它因此循著外在大分裂的定義尋找和其傳統最爲相像的領域。當然，它必須犧牲異國風味，不過這個代價還不算慘重，這是因爲人類學一向藉著研究理性的邊緣和碎片，或理性無法企及的領域，來維持其批判性的距離（critical distance）。然而因爲自然的問題——亦即科學的問題——依然未被觸及，諸如大眾醫療、Bocage 的巫術（Favret-Saada, 1980）、核子發電廠陰影下的農民生活（Zonabend, 1989）、常民對技術風險的表述（Douglas, 1983），這些都還可以說是優秀的田野研究題材。

不過，大返鄉的故事並未就此打住。事實上，和社會學家、經濟學者、心理學家或歷史學者的零散研究不同，當民族學者犧牲異國風味，其研究最具原創性的特質也就喪失殆盡。在憂鬱熱帶中，人類學家並未滿足於只研究其

他文化的邊緣性質 (Greetz, 1971)。儘管出於志業和方法上的必要，她得保持在邊緣，她仍然主張，這樣做是爲了重構這些文化的中心：它們的信仰系統、它們的技術、它們的民族科學、它們的權謀手段、它們的經濟，簡言之，它們存在的整體 (Mauss, [1923] 1967)。如果她返鄉，卻要限制在研究其自身文化的邊緣面向上，那麼她就喪失辛苦經營所贏得的人類學優勢了。譬如說，歐傑 (Marc Augé) 棲身於象牙海岸的礁層住民間，試圖理解巫術所顯示的整個社會現象 (Augé, 1975)。他的邊緣性並不會妨礙其掌握 Alladian 文化的整體社會脈絡。不過，在返鄉之後，他卻把自己限定在研究地鐵的最膚淺面向 (Augé, 1986)，詮釋地鐵廊道牆壁上的塗鴉。這次，他面對西方經濟學、技術和科學時，被自己的邊緣性嚇到了，而變得膽怯畏縮。一個對稱的歐傑應該要研究地鐵自身的社會技術網絡才是：它的工程師及其駕駛、它的經理人員及其顧客、國營事業僱主等整個系統。他應該在返鄉後做些他在其他異鄉所常做的事。西方的民族學者不能把自己限定在邊緣上，否則還是不對稱，還是面對他者時果決勇敢，面對自身時卻戒慎恐懼。返鄉後的人類學不需要成爲邊緣中的邊緣學門，只撿食其他學門盛宴中掉落的碎屑。

101

然而，爲了獲得這種移動與調性上的自由，我們必須有辦法用同樣的方式看待這兩個大分裂，並將兩者視爲對

於我們世界的一種特殊定義，及這個世界和其他世界的關係。既然這些大分裂在界定我們的世界時，並不比在界定其他世界更佳，它們就如同憲章或現代的時間性（見 3.7 節）一樣，並非認識所需的工具。爲了獲得對稱性，人類學需要全盤翻修，並重新整備知識工具，它才可能一次解決那兩個大分裂，既不相信家鄉有人與非人之間徹底的分裂，也不相信他鄉的知識與社會是全然混在一起。

現在讓我們想像一個相信內在大分裂的民族學者來到了憂鬱的熱帶。在她眼裡，她所研究的民族一直都把世界的知識（這是她身爲一名優秀的西方科學人，一出生就擁有的特權）和社會功能的需求都混在一起。是以接待她的部落只有一種世界觀，一種表達自然的方式。援用過去牟斯（Marcel Mauss）和涂爾幹的著名說法，這個部落將其自身的社會範疇投射到自然上（Durkheim and Mauss, [1903] 1967; Haudricourt, 1962）。當我們的民族學者對原住民解釋說，他們應該更謹慎地將世界及他們提供給世界的社會表徵區分開來，原住民無不感到震驚或狐疑。民族學者認爲原住民的憤怒與誤解，恰好是明證，彰顯了他們具有前現代的困惑。他們實在無法忍受民族學者所信奉的二元論——人在一邊，非人在另一邊；符號在這頭，物自身在另一頭。我們的民族學者因此獲得這樣的結論：社會不同，這種文化需要一元論的態度。「我們彼此交流理念；可是

〔野蠻的心靈〕卻只是將理念收藏起來。」（Lévi-Strauss, [1962] 1966: 267）

現在讓我們想像，我們的民族學者返鄉，並試圖解決內在大分裂的問題。假設由於一連串令人開心的意外，她決定去分析諸部落中的一個部落，譬如說，科學研究者或工程師（Knorr-Cetina, 1992）。從她過去經驗學到的教訓，她運用一元論來觀察，因此整個情況反轉了。可是她所分析的科學家部落卻宣稱，他們科學家最終把關於世界的知識與政治倫理需求完全區分開來（Traweek, 1988）。然而，就觀察者的眼光來看，這種區分從來一點也不明顯，或者只是副產品，來自於更為混雜的工作，來自於某種在實驗室內外的東拼西湊。民族學者的訪談對象宣稱，他們可以逼近自然，但是就民族學者看來，他們其實只是逼近一種觀點，一種對於自然的表徵，連民族學者自己都無法將此表徵與政治社會利益簡潔地區分開來（Pickering, 1980）。這個部落和前一個部落一樣，還是將其自身的社會範疇投射在自然上；比較新穎的只是它假裝沒那麼做而已。當民族學者對其訪談對象解釋，他們無法區分自然與對它的社會表徵時，他們一樣感到震驚或狐疑。我們的民族學者就在他們的憤怒與不解中找到證據，證明他們的現代式困惑。民族學者如今居住的一元論中，人總是與非人混雜在一起，這對他們而言是無法忍受的。於是我們的民族學者獲

致這樣的結論：社會不同，西方科學家需要二元論的態度。

然而，她這兩個結論都不正確，因為她不會好好傾聽其訪談對象說些什麼。人類學的目標不在於一再地驚嚇其研究對象，也不在於一再地引發不解：第一次時透過輸出內在大分裂，而將二元論強加在排斥它的文化上；第二次時透過取消外在大分裂，而強加一元論在絕對排斥一元論的文化（亦即我們的文化）上。對稱的人類學必須理解，這兩大分裂並不是對於實在的描述，不論是我們自身的或是他者的實在。兩大分裂只是自認為現代的西方人，用來界

103

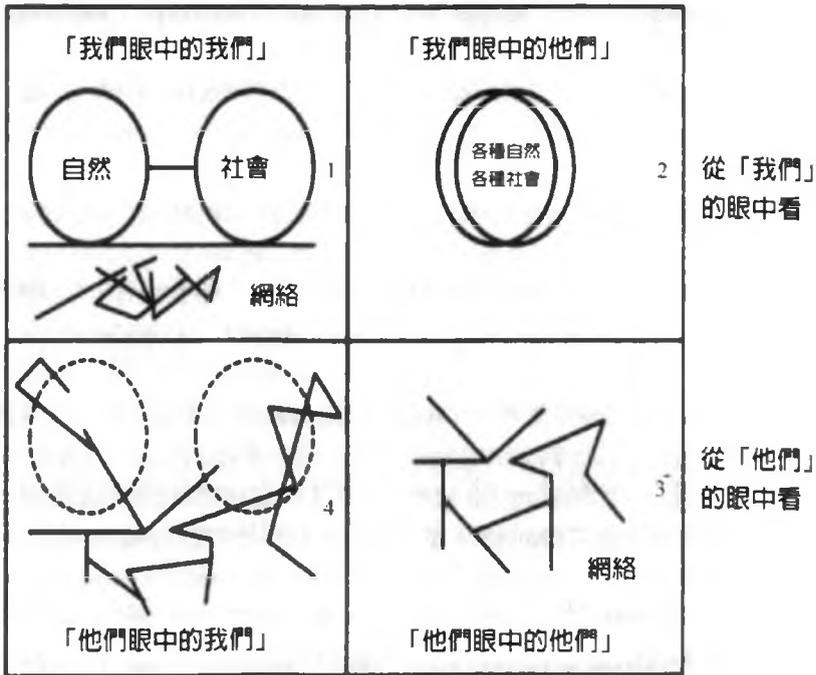


圖 4.3 他們與我們

定與他者之關係的特殊方式。「他們」將自然與社會混雜在一起，而「我們」卻將兩者區分開來。如果我們考慮憲章的官方部分下頭我們允許其增生的種種網絡，那些網絡看起來就像「他們」自言己身所居住的網絡。據說，前現代人不曾區分符號與物自身，其實「我們」也不曾區分過（圖 4.3.3 和圖 4.3.1 的底層看起來非常類似）。如果來個像特技一樣的思想實驗，我們還可以進一步要求「他們」，設法將我們令人困惑的二分法拼入其網絡中，並用他們自己的術語，進一步想像，何謂純粹的自然和純粹的社會，那麼雖然不容易，他們所畫出的自然與社會的草圖，還是很難脫離於網絡之外（如圖 4.3.4）。在這幅圖中，自然與社會重新分布在網絡中，而且只有在好比虛線所圈住之處，才能模糊地逃脫於網絡。那麼，這幅圖表示了什麼？它正表示出在非現代人的眼光中，我們的世界的模樣！這幅圖，正是我在本文一開頭所試圖提供的，在這幅圖中，憲章的上半部與下半部逐漸交融合併。前現代人跟我們一樣，一旦進行具對稱性的審酌，他們對於西方人的分析，可能比現代人類學對前現代人的分析還好！或更精確一點來說，我們現在可以完全拋棄「我們」和「他們」的二分法，甚至是現代人和前現代人的區分。我們同樣都會建立種種自然與社會的社群。我們只有一種人類學，亦即，對稱的人類學。

## 4.5 文化並不存在

我們來假設人類學從憂鬱的熱帶返鄉，決意採取三重對稱的位置來重新裝備自己的工具。它以相同的術語來解釋真相和錯誤（這是對稱性的第一原則）；它同時研究人與非人的生產（這是普遍化的對稱性原則）；最後，它拒絕事先宣稱西方人和他者之間有什麼區分。當然，它喪失了異國風味，不過卻獲得了新領域，包括西方人所屬的領域在內，讓它可以分析所有集體的中心機制。它喪失了對文化（或文化面向）的完全依賴，但是它獲得了無價的自然。本文一開始就鋪陳的兩種位置——一種是民族學者不費吹灰之力就佔據的，另一種則是分析科學的研究者費了九牛二虎之力才略有收穫的——現在可以合而為一了。網絡分析伸出援手，人類學現在有了已經準備好並亟待投入的工作。

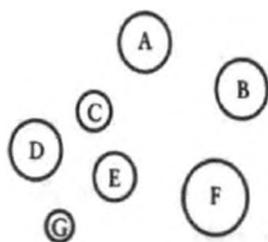
104

相對主義的問題也就變得不那麼難解了。如果認識論這條路所構思的科學無法解開相對主義的難題，那麼我們只需要像通常那樣，改變關於科學實作的概念，以便去除這人造的難題。理性搞複雜的事情，網絡則將其解開。西方人尤為特殊之處在於，他們透過官方憲章搞出內在大分裂，將人和非人截然分開，進而人為地創造了對他者的詆毀。怎麼會有人是波斯人？怎麼會有人無法在普遍的自然

和相對的文化之間，建立徹底的差異？不過，文化這個概念本身，就是藉由懸置自然，而創造出來的人工製品。然而，各種文化（無論是特殊的或一般性的）並不存在，自然亦然。有的只是「自然－文化」綜合體，而且也只有這些才有可能作為比較的基礎。一旦我們將中介實作以及純化實作一併納入考量，我們就會發現，現代人並未絕對地區分人與非人，同樣地，「他者」也從未絕對地將符號與物自身混在一起。

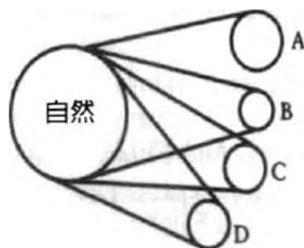
現在我可以比較不同型態的相對主義了，依據它們是否也考慮到對種種自然的建構。絕對的相對主義預設各種文化分隔開來，而且不可共量，所以無法排成任何階層次序。我們討論它也沒有用，因為它不考慮自然的問題。至於文化相對主義就比較細緻，自然在其中扮演某種角色，但我們毋須預設任何科學的工作、任何社會，毋須預設經歷怎樣的建構和動員，毋須預設網絡，自然就是存在。這是被認識論修改、校訂過的自然，對認識論而言，科學實作依舊處在其鏡頭之外。按此傳統分布的各種文化就像許多大體上正確的觀點，觀看著那個獨一無二的自然。有些社會「彷彿穿越雲霧的遮蓋」，觀察這個獨特的自然，有些則透過濃厚的霧霾，還有些則是在晴朗的天際下。理性主義者堅守這些觀點所共通的面向；相對主義者則堅持社會結構無可避免地會扭曲所有觀點。如果我們可以證明各種

文化的範疇並不互相重疊，理性主義就會被駁倒；如果我們可以證明這些範疇重疊在一起，相對主義就變弱了 (Hollis and Lukes, 1982; Wilson, 1970)。



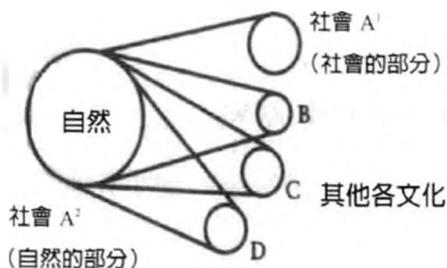
絕對的相對主義

文化既無階層也無接觸，全都不可共量；自然則被擱置



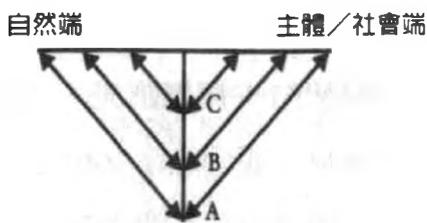
文化的相對主義

自然在場，卻是在各文化之外；各文化多少都對自然有某種明確的觀點



特殊的普遍主義

其中一個文化 (A) 擁有接近自然的特權，自然則讓此文化與其他文化有別



對稱的人類學

所有集體同樣都組成各種自然與文化，差別僅在於動員的規模

圖 4.4 相對主義與普遍主義

然而，實際上，一旦自然以不依附特定文化的方式扮演其角色，我們就總是秘密地使用第三種模型：我將這種  
105 普遍主義稱之為「特殊的」普遍主義（"particular" universalism）。所有社會中的其中一個——它永遠是西方社會——界定出自然的一般架構，而其他的社會所處的位置則依據這個架構。這正是李維史陀的解決方案：他區分開西方社會與自然本身。西方社會對自然有一套特殊的詮釋；我們的社會奇蹟般地就是能認識自然本身。該論證上半段考慮到溫和的相對主義（我們的詮釋只是諸多詮釋中的一種），但是下半段就偷偷摸摸請回了傲慢的普遍主義了（我們依然是絕對不同的）。在李維史陀眼中，這兩段論證並不矛盾，正是因為我們的憲章、也只因為我們的憲章，讓我們區分開社會 A<sup>1</sup>（由人所構成的）和社會 A<sup>2</sup>（由非人所  
106 構成，但是永遠和第一種社會分離）。這種矛盾只有當我們採取對稱的人類學眼光，才得以彰顯出來。不管相對主義者怎麼說（他們除了文化之外，從未相對看待任何事情），第三種模型才是其他兩者的共同支柱。

在討論文化間的平等性這個主題時，相對主義者從來都無法令人信服，因為他們一直將其考慮限制在文化上。至於自然呢？對他們而言，自然就是自然，對每個人都一樣，因為它是放諸四海皆準的科學所定義的。為了走出這樣的矛盾，他們將所有人們永遠囚禁在他們自己的社會

中，限制他們只有一種表徵世界的方式，或者反過來，他們必須將所有科學成果化約為局部而機緣的社會建構下的產物，否定科學具有任何普遍性。但是，想像自有史以來，數以億計的人們被囚禁在扭曲的世界觀中，就和想像中子、類星球體（quasars）、DNA 和萬有引力是德州、不列顛和勃艮第的社會產物一樣的困難。這兩種反應都一樣的荒謬，而這也是何以有關相對主義的大辯論不會有任何進展的原因。將自然普遍化，一如將它化約到文化相對主義狹窄的架構中，同樣是不可能的。

解消「文化」這種人造物的同時，解答也就出現了。所有的「自然—文化」綜合體都類似，同時建構了人、神和非人。它們都不處於符號或象徵的世界裡——這些符號或象徵被強加在只有我們才認識到的外在自然上。它們（尤其是我們自己的「自然—文化」綜合體）也都不處於物的世界裡。它們都揀選出什麼可以承載符號，而什麼不行。我們所有人都做的一件事是：我們建構了我們的人的集體，以及環繞其四周的非人。在建構他們的集體時，有些人動員祖先、獅子、恆星和祭獻犧牲的血塊；在建構我們的集體時，我們動員了基因學、動物學、天文學和血液學。「不過那些〔我們所動員的〕是科學！」現代人對此混亂感到恐懼而宣稱。「他們必須盡其可能地逃脫社會的表徵！」然而，科學的出現並不足以打破此對稱性；這是比

較人類學的發現。從文化相對主義出發，我們來到了「自然的」(natural) 相對主義。前者導致荒謬；後者卻讓我們回歸到一般常識。

#### 4.6 規模上的差異

107 然而，相對主義的問題還是沒有解決。我們只是暫時除去了懸置自然所造成的混淆而已。我們發現我們得面對「自然—文化」綜合體的產出物，即我所謂的集體。在此的集體既不是社會學家所謂的社會（人群自身），也不是認識論者想像的自然（物自身）。如我之前所說，從比較人類學的觀點看，這些集體有其相似之處，即，那些在穩定化以後變成自然的元素或社會世界的元素，兩者皆受集體所分派。所有的集體在構成時都會動員天與地，身體與靈魂，財產與法律，神明與祖先，權力與信仰，野獸與魍魎……。這種古老的人類學基質，我們從未放棄過。

但是這個共同的基質只是比較人類學的出發點。所有的集體都有互不相同之處，包括它們區分存在物的方式、它們賦予存在物的屬性，以及它們認為哪種動員方式是可接受的。這些差異構成無數的小區分，沒有一個區分大到可以形成大分裂。在這些小區分之中，有一個小區分是我們現在可以確切指出來的，並且在三個世紀以來，這個小區分已脫穎而出，成為某些社群特定部分的官方版本。這

個小區分正是我們的憲章，它將非人的角色歸給一組東西，再將公民的角色歸給另一組，而把專斷卻無力的上帝之功能放在第三組；並且，這個憲章將中介的工作與純化的工作切割開來。就其自身而言，此憲章並未把我們和他者顯著區分開來，因為在比較人類學的觀點下，它只是一長串用以定義我們的特徵清單中的一個。這些特徵可以轉錄成人類學部門龐大資料庫中的一個詞條群組，再將之命名為「人與非人關係領域檔」即可。

當我們在分派各個可彈性變動的東西時，我們和阿楚爾人（Achuar）的差異，就與他們和泰皮瑞佩人（Tapirapè）或阿拉杷許人（Arapesh）的差異一樣大。不多也不少。然而，這種比較側重於自然與社會如何結合在一起成為「自然—文化」綜合體，而這也只是集體的一個面向。這樣做或許可以滿足我們的正義感，但是在許多方面都會碰到和絕對相對主義一樣的困難，因為這樣做將所有的差異變得相等，瞬間解消了差異，卻不容解釋本文一開始即在探索的其他面向：動員的尺度（the scope of the mobilization）——這是現代主義所造成的果，同時也是現代主義傾頹的因。

這是因為對稱性原則的目標不只在達成平等而已（平等只是將測量天秤歸零），還要登錄差異（歸根究底來說，也就是不對稱性），並且還要理解某些集體得以主宰其他集體的實作手段。即使各集體在共同生產（co-production）上

可能有類似的原則，各集體仍有規模大小之分。在開始衡量差異的時候，核子發電廠、臭氧層破洞、人類基因圖譜、橡膠輪胎地下鐵、衛星網路或宇宙星河，這些東西的分量並不比營火、可能塌陷下來的天、系譜、馬車、天堂裡可見的精靈或宇宙生發論來得更重要。如本文之前所述，這還不足以打破對稱性。在每個案例中，這些類客體躊躇地追溯、勾畫出自然和社會的各種形式。然而當衡量程序完成時，前面那一落集體的輪廓，就與後面那一落有著天淵之別。只因為我們剛開始就用對稱性原則校正過天秤，這些新的差異才可量度出來，所以我們也該認可這些差異。

換言之，集體之間的差異雖然可以量度，但也只是規模上的差別而已。這些差異很重要（文化相對主義的謬誤在於輕忽這些差異的重要性），不過它們並非無法相比（普遍主義的謬誤在於將這些差異設定為大分裂）。除了規模大小之外，各種集體都很類似，正如同一條螺線上一個個接在一起的螺旋圈一般。有的集體需要祖先和恆星，而另一個較為古怪的社群需要基因和類星球體。此項事實可以透過各自凝聚起來的集體的尺寸大小來解釋。較大數量的客體，需要較大數量的主體。較大程度的主體性，需要較大程度的客體性。如果我們需要霍布斯及其徒子徒孫，也就需要含納波以耳和他的門生。如果我們需要利維坦，也就

要有空氣幫浦。正是這種立場，使得尊重差異（螺旋的尺寸大小確實有其差異）與尊重類似性（所有的集體都以同樣的方式將人與非人混雜在一起），同時成為可能。相對主義者嘗試把所有的文化放在平等的立足點上，將它們都視為對自然世界的專斷編碼（arbitrary coding），然而對於自然世界之生產卻無所解釋。這種作法，使得他們無法著眼於各集體在互相支配上所做的努力。而另一方面，普遍主義者也無法理解集體間深沉的兄弟之愛（deep fraternity of collectives），因為普遍主義者汲汲於賦予西方人接近自然的特權，而將所有其他集體囚禁在社會範疇內。其他集體只有西化之後成為科學的、現代的人，才得以逃出此牢籠。

科學與技術之所以值得注意，並不是因為它們是真理或有效——科學與技術是額外取得這些特質的，而且它們取得這些特質的理由，也迥異於那些認識論學者所設想的（Latour, 1987）——而是因為它們大量增生非人（在產生的集體過程中，這些非人也涉入其中），也因為它們使得我們與非人存在物一同打造的社群，變得更加親密。螺線的擴展、螺線擴展後增大的招募事物範圍、螺線吸納這些存在物後不斷增加的長度，正是標出現代科學特徵的事物，而非將科學與其前科學的過去永遠切割開來的某種認識論斷裂。現代的知識和權力的不同處並非在於它們最終將逃脫社會範疇的暴政統治，而是在於它們加入日益增加的混種

物，來重新組合社會連繫和擴展其規模。不只空氣幫浦屬於這些混種物，微生物、電力、原子、星體、二次方程式、自動機械和機械人、磨坊和活塞、潛意識和神經傳遞介質亦然。在螺線的每一圈上，類客體都發生新的轉換，這促使了我們重新界定何謂社會體，以及何謂主體與客體。對「我們」而言，科學與技術並未反映社會，正如對「他們」而言，自然並未反映社會結構一般。沒有人在胡亂擺動鏡子。這是各集體在愈來愈大的尺度上建構自身的問題。差異確實是存在的，但只是尺寸上的差異。本質（nature）上的差異並不存在——更別提文化上的差異了。

#### 4.7 阿基米德的政變

普遍化的對稱性原則讓我們能夠察覺到新的不對稱性，而什麼能解釋這種不對稱性？集體的相對規模大小，會因為含納某特殊型態的非人之後而有重大的轉變。在幫助我們理解規模大小的變化上，沒有比蒲魯塔克（Plutarch）所詳述的不可能的實驗更扣人心弦了。歐提爾（Michel Authier）稱此實驗為「博學者的準則（canon of the savant）」（Authier, 1989），而它跟波以耳的空氣幫浦一樣動人：

亥厄洛國王（King Hiero）的親屬暨朋友阿基米德，寫信告訴國王，只要有力量就可移動任何重量；而且據說，

證明的力量給他勇氣，他甚至宣稱，如果有另一個地球，而且他能去的話，那麼他就能移動我們現在這個地球。亥厄洛大吃一驚，乞求他實踐其假說，也就是展示如何用很小的力量移動某種巨大的重量。阿基米德於是費了眾人九牛二虎之力，將皇家艦隊一艘三桅貨船拉靠岸。在把許多人和例行的載貨送上甲板後，阿基米德離船遠遠坐定，然後不怎麼使力，用手操作一個滑輪組系統，結果船就緩慢而穩定地向他靠近，好像船在水面滑行一般。國王深感神奇，並理解到該技藝的重要性。國王於是說服阿基米德為他整備在每種攻防戰中都會用到的攻擊性和防衛性的器械。（Plutarch, *Marcellus' Life*, xiv, 7-9, transl. Bernadotte Perrin）

阿基米德不只是藉著滑輪組顛覆力量關係，他還逆轉了政治關係，辦法是獻給國王一套真實的機制，讓個人的力量在物理上大於一群人。當時，主權者代表群眾，國王是其發言人，但沒有因此而擁有更大的力量。阿基米德為此利維坦設計了一個不同的組成原則，將政治代表的關係轉化成一種機械比例關係。在沒有幾何學和靜力學的情況下，君王必須慮及力量無限大於他的社會力量。但是如果我們將技術槓桿納入政治代表的遊戲中，那麼我們就可以比群眾還強壯；我們可以攻擊和防衛我們自身。難怪，亥厄洛會對技術的力量「大吃一驚」（*sunnoéas tès tecnès tén*

*dunamin*)。在這之前，他想都沒想過，滑輪組竟然可以跟政治權力扯上關係。

蒲魯塔克給的教訓還要更進一步。阿基米德運用大與小、簡化模型與實物應用的比例關係，讓物理的力量與政治的力量變得可共量。然而，這第一個重要時刻還伴隨著第二個甚至是更重要的關鍵時刻：

阿基米德用戰爭機器裝備敘拉古 (Syracuse) 後，他的發明已經為他奠定了超凡入聖的名聲，但他崇高的精神、深邃的心智，以及豐富的科學理論素養，令他不願在此議題上寫下任何文稿。他認為工程師的工作和滿足生活需求的任何技藝，都是卑賤而粗俗的。他只將其真摯的努力獻給不受生活所需影響、精緻且迷人的研究。

(Plutarch, xvii, 4-5)

數學證明和卑微的手工藝、粗俗的政治學及單純的應用依然是不可共量的。阿基米德是神聖的，數學的力量是超自然的。這兩個重要時刻之間如何構成、怎麼連繫、結盟或串連，這些種種的痕跡現在都消抹掉了。甚至是論文也得消失，不留痕跡。阿基米德在第一個重要時刻藉著建立政治形態和比例法則之間的聯盟產生了無名混種物，拜其所賜，強弱易勢，弱者變成了強者。第二個重要時刻則純化了政治與科學，純化了人的帝國和數學天堂，而使得它們

變成了不可比較 (Serres, 1989)。阿基米德的支點不見於第一關鍵，而出現在這兩大關鍵的銜接點上：我們如何使用突然間變得可共量的新工具來從事政治，同時又不讓任何絕對不可共量的活動產生連結？資產負債表上兩邊都是正數：亥厄洛用可依比例計算其大小的機械捍衛敘拉古，這個集體也跟著依比例成長；但是此大小規模變異（可共量性）的源頭卻從此消失，只留下數學天堂成為創新力量的資源，隨時隨地都可資利用，卻又從來也看不到。是的，科學確實是用其他工具進行的政治，該工具只有徹底與政治保持他者的身分才有其力量 (Latour, 1990b)。

111

藉由阿基米德（或更正確的說，蒲魯塔克）的絕妙謀略 (Archimedes' coup)<sup>5</sup>，我們辨識出一種新型態的非人進入集體網絡中的切入點。這種事無關乎找出幾何學如何「反映」亥厄洛的利益，也無關乎敘拉古社會如何被幾何學定律所「制約」。新集體的組成，乃是透過招募幾何學進入集體，復又否認集體曾招募過幾何學。社會不能說明幾何學，因為它是以幾何學為基礎的新社會，這個社會開始根據幾何學抵擋瑪切羅士 (Marcellus) 對敘拉古的攻城掠地。以政治為基礎的社會是人造物，它要在消除城牆和槓

5 譯註：作者在此處使用 coup 應是想要與本節的標題 Archimedes' coup d'état 之中的 "coup d'état" 形成一個俏皮的雙關語，兩處都意在指出阿基米得當時將物理力量與政治權力之間作結合（即使其可共量）的作為，以及後來還是將數學與技藝分別開來（即使其不可共量）的看法，對當時與後來的人類歷史發展而言，至為關鍵。

桿、滑輪與刀劍之後才存在，正如十七世紀英格蘭的社會脈絡，只有在預先排除空氣幫浦和初生的物理學之後才存在。若把攪拌在集體內的非人移除，其殘餘的部分（也就是我們所謂的社會）就會變得讓人無法理解，因為其規模大小、持續程度和堅固程度皆不再有原因。也就這樣，我們維護一種只由赤裸公民和社會契約構成的利維坦，裡頭沒有空氣幫浦、刀劍、清單、計算機、檔案或宮殿（Callon and Latour, 1981; Latour, 1988c; Strum and Latour, 1987）。憲章的另一部分讓我們既能動員物，又讓客體與社會世界永遠不可共量。要維持社會關係，不能沒有這些物。

#### 4.8 絕對相對主義和相對主義者的相對主義

然而，相對主義的問題並無法就此解決，即使我們同時考慮所有「自然—文化」綜合體（古老的人類學基質）之間深刻的相似性，也考慮這些集體在尺寸上的差異及動員的範圍。事實上，正如我之前已經指出好幾次了，尺寸與現代憲章有關係。之所以如此，正是因為憲章確保了類客體可以絕對地且不可逆地轉化為外在自然的客體或社會的主體，這才使得對這些類客體的動員達到前所未有的強度。對稱的人類學因此必須公平地處理這個現代憲章的特殊點，而不該在此特殊點上頭添加任何認識論上的斷裂，任何偉大的形而上學區分，任何前邏輯社會和邏輯社會之

間的差異，任何「熱」與「冷」的差異，以及任何置身政治的阿基米德和在觀念天堂探首的神聖阿基米德之間的差異。而處理這項特殊性的挑戰在於，透過最少量的工具，產生出最大量的差別（Goody, 1977; Latour, 1990a）。

現代人確實與前現代人在這唯一的特徵上有別：現代人拒絕概念化類客體本身。在他們眼中，混種物所呈現的恐怖，無論如何、不管付出任何代價，都得永不停止甚至瘋狂地加以純化。單單依此憲章表述的差異並不夠，因為這種差異還是不足以讓現代人與他者區分開來。有多少集體，就有多少的純化程序。不過，拒絕「將類客體給概念化」這件事，卻啟動了創造差異的機器。正是因為拒絕概念化類客體，引發某特定型態的存在不可遏抑地增殖：一種特定的客體。這種客體雖然建構了社會，卻被排除在社會世界之外，而給歸到超越的世界。然而這個超越的世界並不神聖，相對地，這個世界產生出一種承載著法律與道德的飄浮主體。波以耳的空氣幫浦、巴斯德的細菌、阿基米德的滑輪組，都是這樣的客體。這些新的非人擁有奇蹟般的屬性，因為它們同時既是社會的，也是非關社會的，同時是自然的生產者，也是主體的建構者。他們是比較人類學的搗蛋鬼。透過這樣的開場，科學與技術以極其神秘的方式自社會中浮現出來，這樣的奇蹟從而迫使西方人認為自己與他者截然不同。第一項奇蹟帶動第二項奇蹟（為什麼他者不會同樣

這麼做？），然後又帶動第三項奇蹟（爲什麼我們如此特別？）。此項特色產生了一連串的小差異，這些小差異又集中、總結、擴大爲大分裂，成爲西方的大敘述，如此，西方就徹底地與所有的文化分隔開來。

一旦精確地找到此項特色，從而將其中性化，相對主義就不再是什麼大難題了。當我們界定出兩種迄今爲止被混爲一談的相對主義，就再沒有什麼能阻止我們重啓「如何建立各集體間的關係」這樣的問題了。第一種相對主義是絕對的，第二種則是相對的。第一種相對主義將文化閉鎖於異國風味和瀛寰搜奇之中，因爲它接受了普遍主義者的觀點，卻又拒絕站在普遍主義這一邊：如果沒有共同的、獨特的和超越的量測工具，那麼所有的語言都無法翻譯，所有親密的情緒都無法溝通，所有的儀式都同樣可敬，所有的典範都不可共量。一切都歸諸個別的品味或顏色。當普遍主義者宣稱真的有共同的量尺時，絕對的相對主義者則高興地說根本沒有這樣的東西。他們的態度或許有所差異，但是兩個團體陣營都同樣主張，訴諸某種絕對的量尺對其辯論是很重要的。

113

這種作法讓我們太小看相對主義的實際運作，甚至太小看「相對主義」這個詞。「相對主義」包含幾種意思：建立關係；使得彼此間可共量；規範量度工具；創制一系列的度量衡；制定對照用的字典；討論各種規範與標準的

相容性；擴展校正刻度後的網絡；設定和協商度價值量尺（Latour, 1988d）。絕對的相對主義正如其敵對兄弟理性主義一般，忘記了量度工具是需要被制定的。當我們忽視了制定儀表的工作，逕自將科學與自然混為一談，我們就一點也沒辦法理解「可共量性」這個概念本身了。絕對的相對主義和理性主義甚至更徹底地忽略了西方人為了「量度」、「估算」其他民族時所做的努力：藉由軍事的和科學的遠征，西方人讓其他的民族變得可以共量，並且創造出原先並不存在的量度標準。

但是如果我們理解這個量度工作，我們就要以形容詞「相對主義者的」來強化「相對主義」這個一副蠢相的名詞。相對主義者的相對主義恢復了人們認為早已遺失的相容性（compatibility）。當然，相對主義者的相對主義必需拋棄「絕對」這個字眼，此字眼構成了普遍主義者及最早先的文化相對主義者的共同論述。相對主義者的相對主義堅持到最後，而不是半途而廢，終於在各種作品和蒙太奇、實作與爭議、征服與宰制等等的形式中，重新發現了建立關係的過程。少量的相對主義，讓我們與共相拉開距離；大量的相對主義就又把我們拉回共相，不過這是網絡內的共相，不再具有神祕的性質。

普遍主義者界定了一種單一的階層結構。絕對的相對主義則讓所有階層結構平等。相對主義者的相對主義更謙

和卻更接近經驗，指出什麼樣的工具和連鎖用來創造非對稱性和平等性，階層結構和差異（Callon, 1992）。只有那些墨守已測量好的（measured）量度的人，才會認為各種世界可共量或不可共量。然而所有的量度——無論在硬科學或軟科學之中——也都是測量中的（mesasuring）量度；而這些測量中的量度建構出一種可共量性，在它們自身未校正之前，可共量性是不存在的。沒有一件事物單就自身便可化約或不可化約到其他事物上。這永遠不可能單靠其自身完成，而總需要透過其他東西的中介。當轉換正是關聯過程的靈魂時，我們如何宣稱這許多世界之間是無法轉換的？當有成千上百的制度從未止息地統整這些世界時，我們如何能說它們是離散的？人類學自身——眾多學門中的一支、眾多制度中的一員——參與了關聯，建構目錄與博物館，派遣傳教士、遠征軍和研究人員、地圖、問卷調查、和檔案系統等工作（Copans and Jamin, 1978; Fabian, 1983; Stocking, 1983, 1986）。測量中的量度，實地裡建構出某些特定的可共量性，解決了相對主義的問題，民族學只是這些測量中的量度之一員。相對主義的問題難分難解，然而相對主義者的相對主義（或說得更優雅些，關聯主義〔relationism〕）原則上不會有爭議。如果我們不再完全現代，關聯主義將成為主要的資源，用以連繫起各集體，而這些集體將不再是現代化的標靶。關聯主義可作為我們摸索建構各種相對共相（relative universals）的實際協商工具。

## 4.9 有關世界除魅的小錯誤

我們確實與他者有別，但是我們不可以將此差異，定位在現在已解決的相對主義所設想的情境中。作為集體，我們都是兄弟。我們可以認出，前現代人與非現代人之間的變化是連續的。兩者唯一的差別在於規模的大小，而規模的大小本身肇因自分配事物時的各種細小差異。很不幸的，相對主義的困難之所以出現，不只因為我們擱置了自然。此困難也導源於下面這項相關信念：現代世界真的被除魅了。西方人認為自己跟他者有根本上的差異，並不只是出自於自大，還經由自我懲罰的方式，出自於沮喪。他們喜歡用自己的命運嚇自己。他們用顫抖的聲音比較野蠻人與希臘人，比較中央和邊緣；或者他們用顫抖的聲音慶祝上帝之死、人類之死、歐洲危機、帝國主義、反常失序，或是我們現在知道不免一死的文明之終結。為什麼我們從自己的與眾不同——不僅與他者不同，還與自身的過去不同——之中獲得如此大的樂趣？哪位心理學家心思夠細膩，可以解釋我們這種孤癖的快樂：置身於沒完沒了的危機中，並聲稱歷史已終結？我們為什麼會喜歡將各集體之間小規模的差異，轉化成極具戲劇性的大差異呢？

現代人的這種悲愴之情，使我們無法覺察集體間的兄弟之愛，無法更自在地分類整理這些集體。比較人類學為了完全避開這種悲愴，有必要精確測量尺寸差異所引起的

115 效應。除非現代憲章停止運作，否則它便無法指出各個集體為什麼會有規模上的不同。因此，現代憲章要求我們混淆規模變化的原因與結果。現代人被效應的規模嚇到了，所以相信其原因必也龐大駭人。現代憲章倒果為因，所以它唯一認可的原因就顯得神奇萬分。這使得現代人顯然必須想像自己與普通人類有著天淵之別。在他們的控制之下，游離無根的、文化融爐的、美國化的、科學化的、科技化的西方人，成為一個像 Spock 的半人半 Vulcan 的變種<sup>6</sup>。為了世界除魅，我們所掬的眼淚還不夠多嗎？強將自己描繪成可憐歐洲人，被推入冰冷、沒有靈魂的宇宙，在了無生氣的星球上漫遊於無意義的世界中。我們嚇自己還嚇得不夠嗎？在機械化資本主義和卡夫卡式的官僚體制<sup>7</sup>的絕對宰制下，成為機器人般的無產階級中的無產者，在語言遊戲中彷彿遭棄置的扁舟，迷失於水泥和麗光板（formica）中。我們顫抖得還不夠嗎？消費者在媒體和後工業化社會的權力控制下，離開汽車駕駛座位後，只得轉移到電視沙發上。我們遺憾得還不夠嗎？我們多麼喜歡穿著荒謬的苦行僧服！捲入後現代的無意義中，更是樂趣！

然而，我們從未放棄古老的人類學基質。我們永不止

6 譯註：Spock 是電影《星際大戰》（*Star Trek*）的人物，其母親為人類，父親則是 Vulcan 人。

7 譯註：卡夫卡的小說《審判》和《蛻變》描述在官僚審判下，冰冷無感情的偵訊、錯誤的審判、莫名其妙的沒收充公，對主角的純真造成很大的衝擊。這象徵真實生活出現的遭遇與處境，全然複雜、詭異和不符合邏輯。

息地使用以可憐的人類與卑微的非人所製成的原料，來建造我們的社群。當我們的實驗室和工廠，每天都生產數以千百計、前所未有的詭異混種物來充斥此世界，我們怎能除此世界之魅？波以耳的空氣幫浦難道就不會比阿拉吧許人的精靈屋奇怪嗎（Tuzin, 1980）？在建構十七世紀的英格蘭中，它的貢獻有比較少嗎？當每個科學家都以千倍的速度增生新事物，以便這些新事物能化約為當中的少數幾個時，我們怎麼能夠成為化約主義的受害者？當我們目光如豆，僅及自己的鼻尖時，我們如何成為理性主義者？當我們發明的每種新物質都擁有些新屬性，而沒有任何單一物質可以讓我們將這些屬性統整為一時，我們如何可能成為物質論者（Dagognet, 1989）？當機械是由主體組成，且不會成功地融入多多少少穩定的系統中時，我們怎麼可能是整體技術系統的受害者（Kidder 1981; Latour 1992a）？當各種科學既熾熱又脆弱，既具人性又充滿爭議，裡頭充滿著會思考的蘆葦<sup>8</sup>與本身為物所佔據的主體時，我們怎麼會在科學冰冷的氣息中噤若寒蟬（Pickering, 1992）？

只要重新建立起對稱性，並且同時考慮純化與轉換，我們很容易就可以理解現代人對其自身所犯的錯誤。現代

---

8 譯註：「會思考的蘆葦」出自巴斯卡（B. Pascal）的《沉思錄》：「人不過是蘆葦，自然界裡最虛弱的東西，但人是會思考的蘆葦。整個宇宙無需武裝即可摧毀他。一陣水汽、一滴水就足以致他於死。但，如果自然要摧毀他，人還是比其殺手要更高貴，因為他知道自己將死，並且知道整個宇宙要比他更佔優勢。宇宙對此一無所知。」

116 人將成品與製程搞混了。他們相信，要先預設理性的官僚，才會產生官僚式的理性化；他們相信，要產生普遍的科學，有賴持普遍主義的科學家；他們相信，有效的科技生產導致工程師的有效性；他們相信，產生出抽象的過程本身是抽象的；他們相信，產生出形式主義的過程本身是形式的。我們或許也可以跟著學舌，煉油廠以精煉的方式生產汽油，製酪廠以奶油的方式生產奶油！「科學」、「科技」、「組織」、「經濟」、「抽象化」、「形式主義」、「普遍性」，這些字眼指涉許多真實的效應，我們確實應該尊重，也應該說明。但是它們卻未曾指出這些相同效應的成因。這些字眼是好的名詞，但是它們卻是笨拙的形容詞和糟糕的副詞。科學並未科學地生產其自身，同樣地，技術並非技術地生產其自身，經濟也未經濟地生產其自身。在實驗室的科學家（波以耳的後裔）對此知之甚詳。但是，一旦他們回顧自己做了些什麼事時，口中卻吐出社會學家和認識論學者（霍布斯的後裔）所用的字眼。

現代人（和反現代人）的困境在於，他們為了解釋超大型的效應，從一開始就接受了超大型的認知或心理解釋；然而，在所有其他的科學領域內，他們只為大效應尋求小原因。化約主義從未應用在現代世界，但是我們卻認為它已經適用於一切事物。我們的神話在於我們想像自己和他者有根本上的差異，甚至早在我們探索細微差異和小

區分之前就是如此。然而，雙重大區分一旦消失，此神話就四分五裂。一旦將中介工作與純化工作同時納入考量，普通人性和普通非人性勢必就會重新浮現。那時我們會大吃一驚，原來我們對於什麼導致科學、技術、組織和經濟，所知竟然這麼少。打開討論社會科學和認識論的書，您就會知道他們怎麼使用「抽象的」、「理性的」、「系統的」、「普遍的」、「科學的」、「有組織的」、「整體的」、「複雜的」等形容詞和副詞。試著找找有沒有人不使用前述的形容詞或副，而去解釋「抽象」、「理性」、「系統」、「共相」、「科學」、「組織」、「整體性」、「複雜性」等名詞，幸運的話你可以找到一打。詭異的是，我們認識阿楚爾人、阿拉吧許人或阿拉地安斯人（Alladians），比認識自己還要深。只要是由細微而局部的原因產生出的局部差異，我們都能追蹤出來。那麼我們為什麼不再能夠追蹤那些具有怪異地貌的路徑，並跟著這些路徑從局部走向全面，然後再回到局部？難道人類學就註定要限縮在有限的疆界內，而無法追蹤網絡嗎？

#### 4.10 就算是長一點的網絡，在所有點上仍是局部的

117

爲了精確測量我們的差異，而不要像相對主義曾做過的那樣化約這些差異，也不要像現代化者傾向的那樣過於誇大這些差異，我們這麼說吧，現代人只是藉著招募某特

定型態的非人，而發明了長一點的網絡而已。此網絡伸展的過程，在早期曾被打斷，因為它對於維持領土疆界造成威脅（Deleuze and Guattari, [1972] 1983）。但是，各集體藉著繁殖一半是客體、一半是主體的混種物（即我們所謂的機械和事實）已經改變了自身的地形地貌（topography）。集體招募這些新的存在物，致使局部的關係變成全面的關係，從而產生規模放大的效應，但是因為我們一直都用過去「普遍的」和「偶然的」這兩個對立的範疇來思考，我們往往會將西方人加長的網絡，轉變為系統的和全面的整體。要驅散此難解之謎，我們只要追尋那些讓規模得以變化的不尋常路徑，並且以人們盯著瓦斯管線和下水道管線的方式，盯著與事實和律則有關的網絡。

在技術網絡裡，我們很容易就可以領會，該如何對西方特有的尺寸效應，提出世俗的解釋（Bijker and others, 1987）。如果相對主義曾先應用到技術網絡的話，理解相對的共相（這是相對主義最偉大的榮譽頭銜），就一點也不是難事。鐵路是局部的還是全面的？兩者皆非。鐵路在沿線所有點上都是局部的，因為你總是可在沿線發現枕木和鐵路工人，而且在沿線也都有車站和自動售票機。然而，它也是全面的，因為它可以載我們從馬德里到柏林，或是從布雷斯特（Brest）到弗拉迪渥斯托克（Vladivostok）。不過，鐵路並不普遍到足以載我們到任何地方。我們不可能

直接搭火車到奧弗涅（Auvergnat）的小村落馬爾皮（Malpy），或是到史塔佛德郡（Staffordshire）的小村落德雷敦市鎮（Market Drayton）。只要大家負擔得起支線的費用，就會有接續的線路，引領我們從局部到全面，從視情況而定到普遍，從偶然到必然。

鐵路模型可以擴展到我們每日所面對的技術網絡。或許可以這麼說，電話網絡已經擴展到任何地方了，不過，我們還是知道，如果沒將電話線插好、連上話筒，等電話會等到死。下水道系統或許已經全面普及了，可是沒有任何東西可以確保，我掉在臥室地板上的衛生紙，最終會流到下水道系統。電磁波或許無所不在，但是，我還是要有天線、要訂閱和連上解碼器，才能連上 CNN（Cable News Network）。因此，在技術網絡的案例中，要調解局部和全面這兩個面向並不困難。技術網絡由各特殊場所組成，這些場所藉由跨越其間的一連串支線銜接起來；這些支線，又需要其他的支線，以連結成網絡。嚴格來講，網絡線與網絡線之間空無一物：沒有火車、沒有電話、沒有通風管線、沒有電視機。技術網絡，顧名思義，也就是散處各場所的網，它們只保留了那些場所中一些散佚各處的元素而已。它們是互聯的線網，而非覆蓋的平面。它們絕非完整的、全面的或系統性的，它們並未覆蓋整個表面，但仍能伸展到很遙遠的距離。對於關聯主義（relationism）而言，

相對普遍化的工作，還是很容易掌握並徹底依循的範疇。我們可以記錄下每一次的分支、校整、關聯，因為這些分支、校整與關聯都產生出追蹤器，並且需要代價。網絡線幾乎可以擴展至四處，可以在時間與空間中擴展，但仍不會填滿時間與空間（Stengers, 1983）。

然而，對於觀念、知識、定律與技能而言，技術網絡的模型似乎有所不足，尤其是對那些對擴散效應印象深刻的人（即相信認識論所說之科學的人）來說。追蹤器變得更難追蹤，它們的成本不再被好好的記錄著，我們也遭受風險，難以找到從局部到全面的崎嶇路徑。因此共相這個與偶然情境迥然有別的古老哲學範疇，也就被應用到這些東西上頭。

於是，觀念與知識似乎不費吹灰之力就可以傳布到任何地方。某些觀念似乎是局部的，其他的觀念則是全面的。萬有引力似乎出現在任何地方，並且總是有效力；我們對此深信不疑。波以耳定律、馬略特定律<sup>9</sup>、普朗克常數，也是無處不合理，無處不恆常。至於畢達哥拉斯定律和過渡有限數（transfinite）<sup>10</sup>則似乎普遍存在，甚至可以逃逸出人世間，而加入神聖阿基米德的作品行列。正是在

9 譯註：氣體的體積與壓力關係的定律，在美國和英國稱為波以耳定律，但在歐陸則稱為馬略特定律。馬略特（Edme Mariotte, 1620-1684）是法國科學院的第一屆院士。

10 譯註：過渡有限數的概念是為了避免使用像無限大（infinite）這種實際上無法想像者而發明的概念。過渡有限數比任何有限的數都還要大，但不見得是無限大。

這裡，舊的相對主義與其死對頭兄弟理性主義，兩者開始冒出頭來。因為相較於這些共相，也唯有相較於這些共相，卑微的阿楚爾人、可憐的阿拉吧許人或不幸的勃良第人，才顯得令人絕望地既偶然又任意，永遠受桎梏於其局部的特殊性與地方知識的限制（Greetz, 1971）。如果我們只有威尼斯、熱內亞和美國商人的世界經濟，如果我們只有電話和電視、鐵路與下水道，西方人對這世界的支配，看起來就只會像某些虛弱纖細的網絡一樣，既暫時又脆弱。但是我們有科學，科學總是隨時在更新、在將一切變成一整體，填補著網絡留下的漏洞，以便使網絡看起來像是平滑而統整的表面，像是絕對普遍的表面。只有我們一直抱持至今的這種科學觀，才讓原來仍是相對的統治，變成絕對的統治。所有從特定情境通往共相的細微幽徑，都被認識論學者打斷了，我們發現到自己一邊是可憐的偶然性，另一邊卻是必然的定律。當然，我們也就無法概念化兩邊的關係了。

119

現在，「局部的」和「全面的」作為概念，能良好地運用於表面和幾何學上，可是運用於網絡和拓樸學就顯得很糟糕。一個人要是相信理性化，不過是犯了範疇上的錯誤。他混淆了數學的兩個分枝。但只要我們將觀念、知識或事實視為技術網絡來處理，就可以輕易地理解它們的旅程（Schaffer, 1988, 1991; Shapin and Schaffer, 1985;

Warwick, 1992)。好在，我們可以更容易地將它們比作技術網絡——不只因為認識論已終結，還因為憲章也已終結，並且因為憲章所允許卻未被納入其中的種種技術轉化。會思考的機器和電腦讓精神可被物質化，多虧如此，我們要追蹤各種事實經歷過的旅程，就變得更容易了。當資訊以位元（bytes）和波特（bauds）來計量，當我們簽署登入資料庫，或者當我們連進或退出具有分散式智能的網絡時，要將普遍的思想描繪成盤旋在眾海域的精靈，就變得更加困難了（Lévy, 1990）。如今理性要更像是無線電視網絡，而非柏拉圖式的理型。因此，我們變得比過去更容易地將各種定律與常數想像成是一種穩定了的客體。當然，這些客體廣泛地通行各處，但它們仍然處於妥善安排好的度量網絡之內。唯有透過分枝、簽署、解碼，否則這些客體便無法離開其網絡。

要將科學事實這個素以淵深的論述方式處理的主題，以通俗的話說出來，我們或許可將之比擬為冷凍的魚：爲了保持新鮮而將魚凍結起來的一系列鏈結，不可以被打斷，不管多麼短暫都不行。網絡中的共相與絕對的共相相較，兩者有同樣的效果，但產生出網絡中的共相的原因，卻不再那麼天馬行空。我們或許可以證明萬有引力真的「無所不在」，但代價是我們得相對地擴張測量與詮釋的網絡。我們或許可以證明真有空氣的彈性，如果吾人接上空

氣幫浦，而空氣幫浦又透過實驗者多次轉化，一點一滴地擴散到全歐洲（Shapin and Schaffer, 1985）。試著在不簽署登入多重度量衡網絡與實驗室和儀器的情況下，來檢證最細微的事實、最無關輕重的定律、最卑微的常數。畢達哥拉斯定理和普朗克常數雖已擴展到學校與火箭之中，且也已擴展到機器與工具之中，然而它們仍未走出它們的世界，就像阿楚爾人沒有離開過他們的村莊一樣。前者建構了長度拉大的網絡，後者建構了領土或迴圈：兩者的差異固然很重要，也必得尊重，但這個差異並不足以證成前者具有普遍性而後者為局部性。當然，西方人或許會相信，即使沒有任何儀器、任何計算、任何解碼、任何實驗室，萬有引力依舊是普遍的，但這就像新幾內亞的 Bimin-Kuskumin 人也會相信他們就是全人類。這些信念雖可敬，卻不再是比較人類學必須分享的信念了。

120

#### 4.11 利維坦是一團網絡

網絡鋪設出從偶然通往必然的道路，現代人卻略而不談這個由實作、儀器和制度所構成的精巧網絡。他們因此情不自禁地誇大了其科學的普遍性，並且就像這樣，他們也情不自禁地誇大了其社會的規模與牢固性。他們認為自己具有革命性，一來因為他們發明了永遠獨立於局部特殊性之外的科學普遍性；二來因為他們發明了巨大的理性化

組織，掙脫出過去一切靠忠誠維持的地方組織。當現代人這麼做時，他們兩度遺失了自己的發明的原創性：他們發明的新拓樸學（這種拓樸學讓人幾乎可以到達任何地方，卻又僅僅佔用了一些狹窄的力線），以及具連續性的混種化過程（此過程的一邊是社會化了的客體，另一邊則是藉非人而變得更持久的社會）。現代人對於自己無法擁有的優點（理性化）感到興奮，但是他們同樣也為自己無能為力犯下的罪（又是理性化）而鞭打自己！在這兩種情況下，他們都將長度或連結的差異錯認為層次上的差異。他們認為，確實存在著像人民、意見、情境等局部的事物，也存在著像組織、定律、律令等全面的事物。他們相信，既有所謂的脈絡，也有享有「去脈絡化」或「去局部化」這些神祕特質的他種情境。的確，如果我們沒有重新建構出類客體的中介網絡，那麼我們要掌握社會便如掌握真理一般困難，而且基於相同的理由。被抹除的中介者包含了一切事物，而處於極端者一旦被孤立，就不再是任何東西了。

傳統社會理論的對象，如帝國、階級、職業、組織、國家，如果少了那些難以計數的客體保住他們的耐久性和穩固性，就會變成許多難解之謎（Law, 1986, 1992; Law and Fyfe, 1988）。舉個例子來說，IBM、蘇聯紅軍、法國教育部或全球市場的規模有多大？它們可以動員數以千百萬計的行為人，當然都是規模龐大的行動者。因此，造成它們

規模如此大的原因，必須是從前那些小集體所不能理解的。然而，如果我們到 IBM 內部逛一下，如果我們爬梳蘇聯紅軍的命令鏈，如果我們在教育部的迴廊打聽一下，如果我們研究買賣一塊肥皂的過程，我們就會發現，我們從不會離開局部的層次。我們總是與四或五個人互動；大樓主管總是嚴密看守自己的地盤；董事之間的會話聽起來就像是雇員的一般；至於銷售人員，他們不斷地找零和開發票。宏觀的行動者可能是由微觀的行動者組成的嗎（Garfinkel, 1967）？IBM 可能是由一系列的局部互動組成的嗎？蘇聯紅軍是由軍隊餐廳裡的對話所組成的集合體嗎？教育部是由堆積如山的文件組成的嗎？全球市場是由許多的地區性交易和商談組成的嗎？

121

我們又回到了和火車、電話或普遍常數相同的問題。一件事物既不是局部的，又不是全面的，那我們要如何將之聯繫起來？現代的社會學家和經濟學家，都被這問題給難倒了。他們要不是停留在人跟人互動的「微觀」層次，就是突然跳到「宏觀」層次，只處理去脈絡化與去個人化的理性。無靈魂、無行為人的官僚系統就像純粹而完美的市場一樣，都是神話，這些神話如鏡子般反映了關於普遍科學定律的神話。現代人不再持續進一步探索，反而強行主張一項本體論的差異，其基進程度就如同十六世紀的人們所做的區別一樣，月亮以下的世界是易腐化而不精確的

世界，月亮以上的世界則是既無變化又常保精確的世界。（跟著伽利略嘲笑這種本體論區分的同一批物理學家，自己卻反而隨即又建立了同樣的區分，以保護物理定律免於社會的腐化！）

儘管如此，阿麗雅德妮的線索仍然是存在的，讓我們可以一步步從局部走到全面、從人通向非人。這條線索就是實作和儀器的網絡，文獻和轉換的網絡。組織、市場、制度並不在月亮上，組成它們的物質也跟月亮下我們這些可憐而局部的關係，沒有什麼不同（Cambrosio *et al.*, 1990）。唯一的差異是，它們由混種物（hybrids）組成，而且爲了描述它們，必須動員爲數眾多的物。馬克思或布勞岱爾（Fernand Braudel）的資本主義並非馬克思主義者所說的那種全盤的資本主義（Braudel, 1985）。資本主義是一團比較長的網絡，勉勉強強從一些變成獲利與計算中心的點出發，包圍出一個世界。在一步一步追溯資本主義的過程中，我們不會跨越該要區分開局部與全面的神秘邊境防線（limes）<sup>11</sup>。錢德勒（Alfred Chandler）所描述的美國大企業組織（Chandler, 1977, 1990），並不是卡夫卡所描述的全盤組織（Organizaion）。企業組織是網絡線索纏成的辮子，在訂單、流程圖、局部的程序和特殊的整備上，具體實

122

11 譯註：“limes”原意指羅馬帝國的邊境防線。

現。藉此，儘管企業組織的網絡並未覆蓋整片大陸，卻伸展於這片大陸。我們不用改變層次，也不用訴諸「去脈絡化」的理性，就能理解組織成長的全貌。極權國家靠著由統計與計算、辦公室與偵訊調查所構成的網絡，來達成其統治規模，這樣的網絡一點都不符合「全盤國家」這種古怪的地形圖（Desrosières, 1990）。懷斯（Norton Wise）所描述的凱爾文爵士（Lord Kelvin）的科技帝國（Smith and Wise, 1989），或是休斯（Tom Hughes）所呈現的電力市場（Hughes, 1983），從未要求我們抽離實驗室、會客室或控制中心的特殊性。儘管如此，這些「電力網絡」和「力線」的確已擴展至整個世界。合約經濟學<sup>12</sup>所描述的市場，確實是受規範的、全球性的，雖然規範市場和集聚市場的種種原因，沒有任何一個本身是全球性的或全盤性的。集合體（aggregates）與其正在組成的東西，兩者的構成材質並無不同（Thévenot, 1989, 1990）。可見或不可見的手從來不會突然下凡，為離散而混沌的個別原子帶來秩序。局部和全面這兩個極端，遠比我們稱之為「網絡」的中介安排，要來得無趣多了。

12 譯註：「合約經濟學」（Économie des conventions）是1980年代興起於法國的社會—經濟學取徑，主要提倡者包括 Jean-Pierre Dupuy、François Eymard-Duvermay、Olivier Favereau、André Orléan、Robert Salais、Laurent Thévenot 等學者。此取徑主張市場並非由單一的經濟模式所決定，而是由各種相異的協調模式所商議而成的複雜集合體。

#### 4.12 偏愛邊緣的品味

正如「自然的」和「社會的」這兩個形容詞所指涉的是對集體的表徵，但集體本身既不是自然的，也非社會的；同樣地，「局部的」和「全面的」這兩個詞只是看待網絡的不同觀點，但網絡的本質既不是局部的，也非全面的，網絡只是多少有些長度、多少連接在一起而已。我所謂的現代異國風味，就在於使用這兩組對立詞來定義我們的世界，而與所有的他者區分開來。據此我們建立了四個區塊。自然的和社會的並非由相同成分組成；全面的和局部的在本質上就不同。然而，我們要認識屬於社會的事物，唯有透過我們以為的關於自然的知識；反之亦然。同樣地，我們要界定什麼東西是局部的，唯有對照我們認為必須屬於全面的東西；反之亦然。故此，當兩組對立詞配成對時，我們也就可以理解現代世界在認識自身時犯下多大的錯誤：在中間的區塊無事可想，既沒有集體、也沒有網絡、更沒有中介；所有的概念資源都累積在四個邊端。我們身為可憐的主體—客體（subjects-objects）、卑微的社會—自然（societies-natures）、謙卑的局部—全面（locals-globals），被拆卸到四個存有領域，這些領域界定出彼此，卻不再像我們的實際作為。

此四分使得揭示現代人的悲劇成為可能：現代人認為自身與其他所有的人類和其他所有的自然類，是無可救藥

地截然不同。但是，如果我們回想這四個術語只是表徵，且這些表徵與賦予其意義的集體和網絡並沒有任何直接的關連，則這樣的悲劇並非不可避免。在四大極端的中間處，上頭應該空無一物，但實際上幾乎每件事都在那裡。而在極端處——根據現代人，自然與社會、普遍性與局部性，所有這些力量都源於此處——除了用來保證憲章的一些純化了的機構部門之外，什麼也沒有。

當反現代的人誤信現代人的自描，而試圖從這些看起來像船難的殘骸裡搶救出一些餘生，這齣悲劇更加令人痛苦。反現代的人堅信：西方已將這個世界給理性化且除魅了；西方真的已經讓冷酷且理性的怪物棲身於社會領域，而且讓它們滲透到所有空間；西方確實已經把前現代的宇宙轉化成純粹物質的機械相互作用。但是反現代人看待這些歷程的方式與現代人不同，他們不將之視為雖然令人痛苦、卻是光榮的征服，而將此情境視為無可比擬的災難。除了正負號不同之外，現代人和反現代的人分享所有共同的信念。後現代人總是逆向思考，接受此情境確實是災難的想法，但是他們認為對此不該哀嘆，而是要喝采。他們聲稱弱點就是他們最終的美德，正如他們其中一位以旁人模仿不來的風格斷言：「對形上學的療治，正如對集置的療治一般。」（*The Verwindung of metaphysics is exercised as Verwindung of the Ge-Stell*）<sup>13</sup>（Vattimo, 1987: 184）

那麼反現代的人面對此船難殘骸時，他們會做些什麼？他們鼓起勇氣，拯救所有可以救的：靈魂、心靈、情感、人際關係、符號面向、人情溫暖、在地特色、詮釋學、邊緣和外圍。這真是個可敬的任務，不過，如果所有那些神聖的船舶真的沈了的話，那就更可歌可泣了。然而，威脅來自何方？當然不會來自集體，在集體脆弱而狹窄的網絡裡，充斥著靈魂與物。顯然也不是來自於科學，科學必須日復一日移轉和校準刻度、運用及調整儀器，才贏取其相對的普遍性。當然也不是來自於社會，唯有當可變式本體論所描繪的物質存在物增生時，社會才會跟著改變其規模。那麼，此威脅來自哪裡？答案是，一部分來自反現代人自身，一部分來自他們的共犯現代人。反現代人與現代人彼此威脅對方，並且為大尺寸的結果尋找巨大的原因。「您在除這個世界的魅；我偏要堅持精神的權利！」  
124 「您要堅持精神？那麼我要將它變成具體的物質！」「化約主義者！」「精神主義者！」反化約主義者、浪漫主義者、精神主義者愈是企求拯救主體，化約主義者、科學主義

13 譯註：拉圖原文的 *Vermindung* 一字應是 *Verwindung* 的誤植。義大利哲學家 Gianni Vattimo（原文錯拼為 Vatimo）以提倡對存有的「弱思考」著名，他曾詮釋晚期海德格的思想，將其應用於「後現代」處境。依據 Vattimo 的說法，海德格使用 *Verwindung* 這個字探討一種不同於 *Überwindung* 的「克服」概念，*Verwindung* 是一種透過「接受」與「深化」而來的克服，既未全然拋棄原有的東西，也不帶有辯證式的進展特徵。此外，這個字還有「從病痛中療癒」以及「扭曲」的意思。似乎對 Vattimo 來說，在後現代的處境中，當形上學面臨衰亡，或者當人無法從自己與集置（*Ge-Stell*）的關係中抽身時，人所能做的並非藉征服而擺脫形上學或技術化的世界，而當是扭曲／療治形上學或現代技術，將其導引至不可由其本質預見的方向。

者、物質論者愈是想像他們能掌握客體。後者愈誇大，前者愈害怕；前者變得愈狂野，後者就愈相信他們真的嚇到人了。大部分的倫理學家，不都忙於這兩個既對立卻又對稱的工作：一邊忙著捍衛科學和理性的純潔，以免被熱情與利益的影響污染了；一邊又忙著捍衛人類主體的獨特價值與權利，反對被科學和技術的客體性宰制。

捍衛邊緣性，本身就預設了極權中心的存在。但是，如果中心和中心的整體性只是幻覺的話，盛讚邊緣性就有點荒謬。想要捍衛受苦的身體以及人情之溫暖，以抗拒科學定律具有的那種冰冷的普遍性，這並沒有什麼不對。不過，如果普遍性的一系列發源地，隨處可見溫暖的、有血有肉的身體受苦，那麼這種捍衛難道不可笑嗎？捍衛人類免於機器和科技官僚的宰制，這是一種值得讚賞的事業。不過，如果機械布滿整個人類，人在機械中找到救贖，那麼這樣的捍衛也就顯得荒謬（Ellul, 1967）。證明精神的力量超越機械性自然定律的限制是可敬的。不過，如果物質一點也不具物質性、機械一點也不具機械性時，此計劃就顯得有點愚蠢。拼命吶喊，試圖拯救存有是可敬的，尤其是正當技術的集置（*technological Ge-Stell*）似乎宰制任何事情時，因為「只要哪裡有危險，哪裡就蘊育救贖的力量」<sup>14</sup>。

14 譯註：此句為詩人 Friedrich Hölderlin (1770-1843) 的詩句。海德格在“Die Frage nach der Technik”一文中引此句，描述在技術宰制的世界裡擺脫被宰制之危險的可能。

但是，如果危機還不見端倪，就要從該危機厚顏無恥地獲利，那豈不是非常偏執嗎？

你幾乎總是可以在號稱反現代主義者身上找到現代神話的源頭。反現代主義者以精神、情感、主體或邊緣構築堅不可穿的障礙來對抗現代主義。反現代主義者提供靈魂的補給品給現代世界，而現代世界擁有的東西——或現代世界曾擁有過、又不能失去的東西——卻給奪去了。一方減掉，另一方又加回去，現代人和反現代人彼此威嚇著對方，卻立足於同樣的基本點上：我們和他者絕對不同，而且我們徹底地與過去決裂。談到這場史無前例的大災難時，現代人和反現代人只能提出各種科學與技術，各種組織與官僚制度，權充證據。但也正是透過這些證據，科技研究以最佳的方式直接證明了古老人類學基質的永久性。創造了加長的網絡固然是很重要的事，但卻不是引起如此大的混亂的理由。

#### 4.13 避免加入新罪惡

然而，要平撫現代人那種遭遺棄的感覺是非常困難的，因為那種感覺源自下列這項可敬可佩的情感：現代人意識到自己對所有其他的自然和文化世界犯下了無可彌補的罪，也對自己（其規模與種種意圖皆達到前所未見的程度）犯下無可彌補的罪。現代人如何回復到普通人性和非

人性，又不致於太快赦免他們有理由去尋求救贖的罪？我們如何能夠宣稱，並且是正確地宣稱，我們的罪行雖然嚇人，卻也很平常？我們如何宣稱，我們的德性雖然高貴，卻也很普通？

我們可以拿我們接近自然的方式，比較我們的過失行爲：即使我們在衡量這些惡行的果時，我們也不可誇大這些惡行的因，因爲誇大本身會引發更大的罪。每一種整體化（totalization），無論是多麼具批判性的整體化，都會助長極權主義（totalitarianism）。我們不必在真實的宰制上添增整體的宰制。我們不要在力量上添增權力。我們不必在真實的帝國主義上添增整體的帝國主義。我們不必在資本主義上添增絕對的去地域化（deterritorialization）——資本主義已經夠真實了（Deleuze and Guattari, [1972] 1983）。同樣地，我們也不需用（亦爲整體的）超越性和（亦爲絕對的）理性，潤飾科學的真實與技術的效力。研究過失行爲就如研究宰制、研究資本主義就如研究科學，我們所理解的只是普通的面向：細微的成因及其巨大的影響（Arendt, 1963; Mayer, 1988）。

「妖魔化」<sup>15</sup> 或許更令我們滿意，因爲即使是在惡的範疇裡，我們仍然最與眾不同。我們依舊與所有他者和我們自己的過去徹底割裂。我們在以爲自己是最好的現代人之

15 譯註：妖魔化是一種製造二元衝突的方式：將對方歸諸於惡，藉以界定自身之善。

後，又當自己至少仍是最壞的現代人。更甚者，「整體化」還偷偷摸摸地加入了它宣稱要革除者的陣營。整體化讓人在面對其敵手時無能為力，因為它賦予對方奇妙的屬性。沒有人能切分開光滑平整的系統。沒有人能重新結合出超越而同質的自然。沒有人能重組全然具系統性的技術系統。對於卡夫卡式的社會，沒有人能重啓談判。沒有人能重新配置「去地域化」而又全然精神分裂的資本主義。一個與其他「自然—文化」綜合體都不相同的西方，不容任何人討論。當文化被永遠囚禁在任意的、完全的、一致的表徵中，沒有人能加以評估。當世界全然遺忘了存有，沒有人能加以拯救。當徹底的認識論斷裂將某個過去同我們永遠分開，就再也沒有人能夠揀選出這個過去了。

126 行動者並未要求這些補充整體性的東西，批判者卻一股腦把它們全推給行動者。小生意人瞻前顧後，追逐一點市占率；征服者因興奮而顫抖；可憐的科學家在他的實驗室裡修修補補；卑微的工程師把一些還算合適的力量關係拼湊在一起；政治人物又結巴又驚惶。把批判者鬆綁，讓批判者撲向這些行動者，我們從中得到什麼？資本主義、帝國主義、科學、技術、宰制——每一項都是同樣絕對的、系統的、集權的。在前一場景中，行動者顫抖著；而在後一場景中，他們就不這樣了。在前一場景中的行動者是可打敗得了的；但在後一場景中就不再如此。在前一場

景中，行動者還很節制，距離脆弱而可修正的中介工作並不遠；可是現在他們被純化了，而且全都同樣令人怖懼。

那麼我們該如何處理如此光滑而被填滿的表面，如何處理如此絕對的整體？當然是立刻將它們從裡到外翻開來；顛覆它們，革它們的命——這正是最優秀的現代主義者（馬克思主義者）的策略。喔！多麼可愛的悖論啊！藉著批判精神，現代人在同一時刻發明了全面性的系統，發明了終結此系統的全面性革命，以及發明了無法實踐這個革命的全面性失敗——此失敗讓他們陷入全面的後現代沮喪中！我們責備自己犯下的許多罪行，不就來自這個原因嗎？批判者不考慮轉換的工作，只想著憲章，他們因此已然認為我們無力進行修補、重組、混種與揀選的工作。批判者以集體一直形構的異質網絡為基礎，精心造出種種同質的整體。除非發生全面的革命，這些整體性碰都碰不得。也因為全面顛覆雖不可能，批判者卻還試著顛覆，所以他們從一個罪，又跑到另一個罪。主張實施整體化的人的「不要碰我」(*Noli me tangere*)<sup>16</sup>之呼籲，怎麼還依然能被視為道德的明證？那麼，相信徹底而全面的現代性，是否可能導致不道德？

或許談談世代不同所造成的效應，比較不會太不公

16 譯註：*Noli me tangere*，語出約翰福音 20 章 17 節。當抹大拉的馬利亞認出復活後的耶穌，耶穌要她別碰他。

平。我們出生於戰後，在我們身後有右派陣營（black camps）和稍後的左派陣營（red camps），在我們底下有饑荒，在我們頭上有核能啓示錄，在我們前方要面對的則是這個星球的全面毀滅。對我們而言，要否認規模大小的影響實在非常困難，但是要我們毫不猶豫地相信，政治、醫藥、科學或經濟上的種種革命具有無與倫比的優點，那又更難。然而，我們生於科學昌明的年代，我們所知的只有和平與繁榮。或許我們得承認，我們熱愛科技和消費物品，那是早期哲學家 and 倫理學者建議我們應該憎惡的。對我們而言，科技並不新穎。就「現代」這字眼的陳腐意義來看，科技也不現代，因為科技一直以來都在建構我們的世界。更甚於之前的世代，我們這個世代消化、整合科技，或許也將其社會化。我們是第一批既不相信科學和技術的美德，也不相信它們的危險的人；但我們也是第一批分享科技的惡行和美德，而不在其中看到天堂或地獄的人。因此，對我們而言，尋找科技的原因，卻不去訴諸白人的負擔、資本主義的災害、歐洲的宿命、存有的歷史、普世的理性，也許比較簡單。或者，在今日，放棄我們自身迥異於他者的信念，會比較簡單。我們尋常而不怪誕。因此，他者也就不再那麼怪異。他們就像我們一樣，一直是我們的兄弟。我們不要因為相信自己與所有他者截然不同，而在我們已犯的罪行之外，再加一條罪。

#### 4.14 大量豐富的超越者

如果我們不再全然現代，而且也並非前現代，那麼我們要在何種基礎上比較各集體的異同？如前所述，我們在官方憲章上還要加入非官方的中介工作。當我們將憲章與以往的不對稱人類學所描述的文化相比較時，我們得到的結論只能是相對主義和不可能的現代化。相反地，如果我們比較各集體的轉換工作，就可以讓對稱的人類學行得通，並且排除了絕對相對主義的偽問題。但是，我們同時也失去了現代人開發出的種種資源：社會、自然、論述——更不用說那已被除名的上帝了。這就是相對主義最終極的困難所在：既然比較已變得可行，那麼在什麼樣的共同空間裡，才能讓所有的集體，亦即自然與社會的產出者，平等地浸潤於其中？

在自然之中嗎？當然不是，因為平滑、超越、外在的自然，其實是集體生產出來的相對且遲來的結果。在社會之中嗎？也不是，因為社會只是對稱於自然的人造物，它是當所有客體被移除之後，且當利維坦的神秘超越性被製造產出之後，所遺留下來的東西。那麼在語言中嗎？不可能，因為論述是另一種人造物，只有將其參照的外在事物和社會脈絡暫時擱置時，才有意義。在上帝之中嗎？這非常不可能，因為在形上學裡，以上帝之名義出現的存在物，只能居於遙遠的仲裁位置，以維持祂在兩個對稱的存

在物（自然與社會）之間儘可能遠的等距的地位。在存有之中嗎？這甚至更不可能，因為關於存有的思想，在一驚人的悖論後，已然成爲渣滓：當每門科學、每項技術、每個社會、每段歷史、每種語言、每部神學都被貶斥爲只是存在物的純粹擴張，就只剩下關於存有的思想了。自然化、社會化、論述化、神聖化、存有化，所有這些「化」都同樣不可行。它們皆無法成爲共同的基礎，讓各集體能歇息於上頭，並且可以互相比較。是的，我們並非從自然降落到社會，從社會到論述，從論述到上帝，從上帝到存有。這些機構部門唯有壁壘分明，才能扮演它們在憲章中的角色。其中沒有任何一個部門可以涵蓋、填補或包含別的部門；也沒有任何一個可以描述中介和轉換的工作。

那麼，我們在哪裡？我們於何處著陸？只要我們繼續問這樣的問題，無可置疑地，我們仍身處現在世界，我們仍著迷於去建構單一的內在性，亦即建構一個可棲身之處（*immanere*：棲身於……內），或者解構另一個內在性。我們依然還在——用過去的術語說——形上學之中。現在，藉著跨越這些網絡，我們不再棲身於任何特殊同質的事物之中。我們反倒停留在形而下學之中。那麼，我們是內在的嗎？我們是眾多力量中的一種、眾多文本中的一類、眾多社會中的一員、眾多存有中的一個嗎？

似乎也不是，因爲如果我們讓中介物生產複數的自然

與社會，而非將可憐的現象附著於自然與社會的穩固鈎鈎之上，那麼我們就可以倒轉超越性，使其不再循現代化的方向。各個自然與社會也就成爲相對的歷史產物。不過，我們並不只是掉入內在性裡頭，因爲網絡並不沉浸於任何事物之中。我們不需要神秘的乙太，來傳遞網絡自身。我們不需要填滿所有空白。當現代人回到非現代性時，最終會被修正的正是「超越」與「內在」這一組概念。誰說「超越」一定要有對立相反的觀念呢？我們從未拋棄超越性，換言之，我們仍然透過穿越、傳送的中介，讓自身得以持續顯現。

主動的或精神的力散布在其他所謂的前現代文化裡，這個面向總是令現代人感到震撼。在這些前現代文化之中，沒有可以讓純物質、純機械力量入戲的空間。精靈和作動者（agent），神靈和祖先，混雜於四處。相反地，從現代人的觀點來看，現代世界已經除魅，排除了神話成分。現代世界已經被犀利的純粹內在力量給宰制了；我們人類獨力在這純粹的內在之上加上了符號的面向，而在內在性之外，或許存在著「被劃掉的上帝」這個超越者。若無內在，而只有網絡、作動者、行動體，我們不可能被除魅。人類並不能任意將「符號面向」強加於純物質力量之上。這些力量如同我們一樣，是超越的、活躍的、騷動的、具有靈性的。自然並不會比社會或被劃掉的上帝更容易接

129 近。現代人玩弄於三種存在物之間，且每一種存在物都既是超越的、也是內在的。如果我們不像現代人那樣，那麼我們就獲得了超越者增生的單一過程。超越其實是爲了反制內在的侵略，所發明出來頗具爭議性的術語。如果「超越」不再有反義詞與之對立的話，其意涵勢必也要改變。

我稱這種缺乏反義詞的超越爲「委派」(delegation)。發聲、委派，及訊息的傳送或信使等，使得「持續顯現」(remain in presence)——也就是存在(to exist)——成爲可能。當我們放棄現代世界時，我們並非掉落在某人或某物之上，我們並非著陸於本質之上，而是落在一種歷程，一種動態，一種通道之中，也就是球賽裡的傳球過程。我們從連續而冒險的存在出發——因爲冒險而持續存在——而非從本質出發；我們從顯現(presenting)出發，而非從永恆(permanence)出發。我們從聯結(vinculum)自身出發，從傳遞的過程和關係出發，而不接受任何不在此關係中出現的存在作爲起始點。此關係本身既屬集體的，又是真實而具論述性質的。我們不從人類開始，人類屬於晚到者，也不從語言開始，語言一直到更晚近才蒞臨。意義的世界和存有的世界是同一個世界，那個在轉換、替代、代表、傳遞中的世界。我們可以這麼說，任何其他有關本質的定義都「缺乏意義」；實際上，這類定義缺乏持續顯現的手段。要獲得所有的延續性、所有的穩固性、所有的永恆

性，都要以其中介物為代價。正是因為我們探索沒有對立者的超越，才會使得我們的世界非常不現代，而滿是傳遞訊息的使者、中介者、代表、盲目崇拜的信物、機械、小偶像、工具、駐外使節、天使、代理商（lieutenants）、發言人 and 基路伯（cherubim）<sup>17</sup>。是什麼樣的世界使我們必得同時思考事物的本性、技術、科學、虛構的存有、大大小小的宗教、政治、法理、經濟和潛意識？當然，是我們自己的世界。當我們將所有本質，替換成賦予其意義的中介物、特派員和轉換者時，我們的世界就不再現代了。這就是為什麼我們還尚未認知到這個世界的原因。這個世界呈現了一個古老的面向，有著各式各樣的特派員、天使和代理商。然而，我們的世界也還不像民族學者所研究的各種文化，因為西方民族學者從未開始著手，將特派員、中介物和轉換者帶回家，以用來對自己的社群進行對稱性的研究。人類學一直都是建立在科學的基礎上，或是在社會的基礎上，或是在語言的基礎上；它總是在普遍主義和文化相對主義之間游移，而最終，它所能夠教導我們有關「我們」的事物，還是與教導有關「他者」的事物一樣少。

17 譯註：基路伯是有翅天使。在聖經中，有時以上帝的「戰車」形象出現。



# 5

## 重新配置

### 5.1 不可能的現代化

130

我們已描繪並說明現代憲章爲什麼長久以來都所向無敵的理由；我們已展示了類客體的出現爲什麼會壓倒批判式的革命，使我們不得不併用非現代面向來理解現代；我們已重新建立集體之間的對稱性，進而測量這些集體在規模大小上的差異，同時平息了相對主義的問題。在這之後，現在，我終於可以來解決下面這個最困難的問題，作爲本論文的總結：非現代世界的問題，這個問題牽涉到我們正要進入——據我主張——我們未曾真正離開過的世界。

現代化雖然用武力和流血戰爭破壞了各種文化與自然的準完整性（near-totality），但它卻有一明確的目標。現代化終於使得外在自然定律和社會習俗之間的區分，成為可能。征服者無處不進行此區分，要不是將混種物寄存於客體範疇，就是寄存於社會領域。伴隨此區分過程的是一連串連貫而又持續的革命戰線，發生在科學、技術、行政、經濟、宗教等領域，以名副其實的推土機作用，將後方已過去者消除殆盡，但至少還在前方開啓未來。過去是野蠻大雜燴；未來則是文明人做出的清楚分別。當然，現代人也總能意識到，自己一樣也將客體和社會、宇宙論和社會學混雜在一起。但是那已經是過去式，那時他們仍是前現代人。透過日益駭人的革命，他們已經可以把自己跟過去撕裂。既然其他文化依舊把理性的限制和社會的需求混在一起，那就有必要幫助他們消除過去，從混亂中脫困。進行現代化的人很清楚，甚至在他們自己裡面，野蠻之島依然屹立，在島上技術效率和社會專斷極度地交纏繚繞在一起。但是過不了多久，他們就會達成現代化，清除這些野蠻島嶼，而我們就可以都住在同一星球上；我們將一樣的現代化，一樣可以獲利於（而且只獲利於）永遠脫離社會利益的暴政之事物：經濟理性、科學真相、技術效率。

131

某些進行現代化的人還繼續說著，好像這樣的命運是可能的，而且是可欲的。然而，這樣的宣稱其實自相矛

盾。由於現代憲章藉由否定混種物的存在而造成混種物的大量繁殖，現代人本身就要為混種物繁殖負責，那麼，我們最終如何帶來科學與社會的純化呢？長久以來，現代人數目快速增加的表象將此矛盾隱藏起來。人們原先認為國家、科學和技術內永久持續的革命終究可以藉由把混種物納入社會或自然範疇中，而將他們吸收、純化和文明化。但是左側社會主義和右側自然主義的雙重失敗（這是我這篇論文的起點），使得純化工作益發不可能並使得矛盾日益明顯。庫存裡已經沒有革命可以持續推進航行了。混種物那麼多，以致於沒有人知道怎麼把它們擺進現代性過去所應許之地。這也是後現代人之所以會突然癱瘓的原因。

現代化對於前現代人毫不留情，而後現代化又如何呢？帝國主義的暴力至少提供了未來。然而征服者倏忽軟弱了下來，卻是再糟糕也不過了，因為征服者除了與過去永遠割斷，現在軟弱的征服者竟然也跟未來決裂了。可憐的人們在平白遭受現代人的現實性批打耳光之後，現在還得臣服在後現代的超現實性之下。凡事無價值可言；每件事情都只是鏡像、虛擬物影、浮光掠影；然而他們卻說，就是這個弱點會拯救我們免於技術、科學、理性的侵略。將所有東西破壞殆盡，最終傷到自己，招來這種侮辱，真的值得嗎？後現代人開展的虛無世界（empty world），是他們自身（而且只有他們）所造成的虛無，因為他們虛心領

受現代人的諄諄教誨。後現代主義是現代主義矛盾的一種症狀，不過它無法診斷此矛盾，因為它與現代主義共同分享憲章的上半層結構（科學和技術是在人類之外的〔extrahuman〕），但後現代主義卻不再分享憲章之所以強壯與偉大的原因：由於將人與非人完全分開，讓類客體得以不斷繁衍，人與非人間的媒介物得以倍數成長。

132

然而，只要我們對稱地將純化工作和中介工作納入考量，要診斷病症並不很難。即使在西方統治權最糟糕的時期，問題也從不在於將自然定律與社會規約全然分開。問題總在於混合某種特定型態的非人與某種特定型態的人，藉此建構出集體；並不斷擴大規模，萃取出波以耳式的客體和霍布斯式的主體（更不用提已被劃掉的上帝）。發明出較長的網絡是很特殊的事情，但這並不足以讓我們與他者從根本區分開來，也不足以讓我們與過去永遠分隔。進行現代化的人並沒有義務，一定要整編戰備武力、忽視後現代的困境、咬緊牙根來持續發動革命，也沒有義務一定要不計任何代價，繼續相信自然主義和社會主義的雙重承諾。這是因為他們這種特殊的現代化迄今從未真正開始過。這種現代化不過是種官方表述，表述另一種更加深刻又頗為不同的工作，此工作一直都在運作中，如今還擴大了其規模。同樣地，我們也沒有義務一定要為反對現代化而奮鬥——不管是持反現代人的戰鬥態度，或是以後現代人

的幻滅態度——這是因為我們奮戰也只能攻擊到憲章的上半部，若我們依然不瞭解它的活力來源，則只會增強它的力道而已。

不過，以上對不可能的現代化的診斷，真的能提供任何療方嗎？如我之前不斷陳述的，憲章容許混種物繁殖是因為憲章拒絕將之概念化，那麼它只要否認混種物的存在就可以持續有效地運轉。如果官方的純化工作與非官方的中介工作，這兩部門之間富有成效的矛盾變得清楚可見，那麼憲章會不會停止作用？現代化會不會成為不可能？我們會不會變成、或者回到前現代人？我們要聽任自己成為反現代人嗎？我們是否得因為缺乏更好的選項，只能繼續當現代人，但又由於少了信念，只能徘徊在後現代人的模糊地帶裡？

## 5.2 期末測驗

要回答以上的問題，我們首先要釐清各種立場，以使得非現代與這些立場的最好特質都能夠相容。我們要保留現代人的什麼特質？每一項特質都該保留，但要拋棄對現代憲章上半部無保留的信心，因為該憲章需要略做整修以涵蓋其下半部。現代人偉大的地方在於他們增生混種物，加長某種特定類型的網絡，加速生產各種軌跡，增加特派員的數量，摸索地生產各種相對來說更普遍的共相。他們

的勇敢果決、他們的研究、他們的創新性、他們的鎔補連結、他們過剩的年輕活力、他們不斷增大的行動規模、他們創造出獨立於社會之外的穩定客體、從客體中解放出社會自由等，這些都是我們要保留的特色。另一方面，我們不能保留現代人對其自身的各種幻覺（不管現代人視之為正面的還是負面的），現代人想將這些幻覺普遍化到每個人身上：他們是無神論者、物質論者、有靈論者、有神論者，他們是理性的、有效的、客觀的、普遍的、批判的，他們徹底與其他人類社群不同，他們與自身過去切割開來（他們的過去保持在一種人工狀態中，只由歷史主義維持其殘存），他們與自然脫離開來（主體或社會可以在此自然上任意強加種種範疇），他們是非難者（總是和自己交戰），他們被囚困於事物與符號、事實與價值的絕對二分之間。

西方人覺得自己已經遠離前現代，是因為有一個外在的大區分，如我前面所說的，這個外在的大區分不過輸出自內在的大區分。如果後者崩解了，前者也會消失，而為規模大小的差異所取代。對稱的人類學已經重新配置大區分了。既然我們跟前現代人不再有如此的天涯之隔（因為當我們在談論前現代人時，我們必須將我們自身的一大部分包括在內），我們也就必須挑選出他們的特質。讓我們保留前現代人最好的特性，尤其是這些特性：前現代人無法長久分清楚網絡，與自然、社會這兩大極點有何不同；他

們超乎尋常地樂於思考自然和社會的混種物，以及事物與符號的混種物；他們相信到處都是大量而豐富的超越者；他們有各種能力來想像過去與未來，而不僅只能以進步與衰頹來思考；他們增殖的非人，和現代人所增殖的類型大不相同。另一方面，我們不應該留存的前現代人特性包括：對集體的大小規模強加的限制、藉領土疆域固守於局部地方、尋找代罪羔羊的過程、種族中心主義，以及持續地不區別各種自然與各種社會。

但是這種整理似乎是不可能的，甚至跟我之前的說法有矛盾。既然發明較長的網絡或增大集體的尺寸，皆取決於集體對類客體保持沉默，我又怎麼能夠既保證集體可以持續改變其規模大小，又放棄讓類客體得以擴展的不可見性？更糟糕的是，我怎能一方面排斥前現代人對自然和社會的持續混同，另一方面又放棄現代人對於自然與社會的絕對二分呢？如果混種物現形的話，我們又怎能維持它們的規模，並持續探測、增生它們呢？然而，這正是我所要尋找的汞齊（amalgam）：自然與社會仍舊能透過創造出外在的真理與法律主體，調整其規模大小，但同時我們又不會忽略掉自然與社會一同生產出來的過程。此汞齊使用前現代的分類架構來將混種物概念化，可是又保有現代人純化工作的最終產出，也就是與主體截然區隔的外在自然。我想要依循這個從不穩定的存在（unstable existence）到穩定化的本質

(stabilized essence) 的變化梯度，而反之亦然。我想要完成純化的工作，但只是作為中介工作的特殊案例。我想要保存現代人二元論的所有優點，又免除其弊——亦即類客體的神秘性；並維繫前現代人一元論的優點，又免於承受其弊——也就是對知識與權力的持續混淆所導致的規模變化的限制。

後現代人已經感受到現代人的危機，並試圖克服它；所以，他們也允諾重新檢視與整理。但想要保存後現代人的諷刺、沮喪、挫折、虛無主義、自我批判等特質，當然是不可能的，因為這些優美的特質所賴以建立的現代主義觀，連現代主義自身也未曾真正實踐過。然而，只要我們將憲章的下層部分加入上層部分，很多後現代主義的直觀就可證明為正確的。例如，我們能保存解構（deconstruction）——因為它不再有對立面，它就轉而成為建構主義，而不再與自我毀滅掛鉤。我們可以保留解構論者對於自然化的否定——因為自然本身已不再自然，否定自然化就不會使我們遠離科學，相反地，卻讓我們更接近行動中的科學。我們可以保留後現代人對反身性（reflexivity）的出色鑑賞力——因為所有行動者都分享此特質，所以它也就失去了其特有的諷刺嘲弄特質，而成為正面的性質。最後，我們也可以跟後現代人一樣，否定一致而同質、如鵝步前進的時間之觀念——我們是可以進行這樣的否定，但卻沒有必

要保留後現代人對於使用引文與年代倒置的偏好，這些偏好維持了他們對「真正已被超越的過去」的信念。只要摒除後現代人對現代人的幻覺，那麼他們的缺點也就成為優點——非現代的優點！

	留下的	拒斥的
從現代人處	<ul style="list-style-type: none"> <li>- 長的網絡</li> <li>- 尺度</li> <li>- 實驗</li> <li>- 相對的共相</li> <li>- 在最終階段，客觀的自然與自由的社會分隔開來</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- 自然與社會間的區隔</li> <li>- 中介實作具有的鬼祟特徵</li> <li>- 外在的大分裂</li> <li>- 批判式的譴責</li> <li>- 普遍性、理性</li> </ul>
從前現代人處	<ul style="list-style-type: none"> <li>- 事物與符號二者無法區隔的特性</li> <li>- 沒有反面的超越</li> <li>- 非人的增殖</li> <li>- 依強度而定的時間性</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- 必須總是將社會秩序與自然秩序連在一起的義務</li> <li>- 尋找替罪羊的機制</li> <li>· 種族中心論</li> <li>· 疆域</li> <li>- 尺度的限制</li> </ul>
從後現代人處	<ul style="list-style-type: none"> <li>- 多重的時間</li> <li>- 建構主義</li> <li>- 反身性</li> <li>- 去自然化</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- 對現代主義的信念</li> <li>- 批判式的解構</li> <li>- 嘲諷式的反身性</li> <li>- 時代錯誤</li> </ul>

圖 5.1 留下的與拒斥的

令人遺憾地，在反現代者身上，我沒有發現值得保存的特質。他們總是採取守勢，一貫地相信現代人對其自身的說法，而且固執地針對每一項現代人的宣稱，貼上反對的標籤。雖然號稱反革命，他們對過去和傳統的獨特觀點與現代人如出一轍。他們所捍衛的價值，其實不過是他們敵人殘留的渣滓。他們從未理解現代人的偉大其實就在於反現代者攻擊的反面。即使在他們的後場保衛戰中，反現代者仍擔任保留給他們的次要角色，從來不思改變。我們甚至不能偏袒他們說，他們替現代人的瘋狂踩了煞車。因為對現代人而言，反現代者實際上一直是他們最佳配角。

這份檢驗的清單（balance sheet）<sup>1</sup>並不會太苛刻。只要我們能夠將科學與技術的客體重新整合進憲章內，我們可以拋棄現代性，而仍保有啓蒙運動。科學與技術的客體作為類客體的一種，其來源必須不再神秘。我們必須徹底追蹤這些類客體，從孕育它們的熾熱事件開始，追蹤它們逐步轉化成自然或社會的本質的冷卻過程。

我們是否有可能草擬出某個憲章，正式認可這個運轉過程？我們必得這麼做，因為老套的現代化已經不再能吸納其他的民族或自然了。至少，此缺憾正是本文緣起的信

1 譯註：Balance sheet 原意是「資產負債表」，根據會計原理，該報表代表一企業在特定日期的財務狀況，為一種靜態報表，其資產部門項下各會計科目的加總，一定等於負債部門項下各會計科目之加總，顯名曰“balance sheet”。而作者可能也是取這 balance 的意涵，以呼應圖 5-1 裡「留下的」與「拒斥的」項下的加總比較之意。但由於此處的脈絡與會計報表較無關聯，為免突兀，故採用「清單」一詞作為 balance sheet 的譯名。

念。現代世界爲了自身的好處，必須再度變回它在實作裡一直是的樣子，亦即變回像其他文化那樣的非現代世界。否則現代世界將無法繼續擴展下去。革命式的現代化留下了兩組東西，一組是我們再也無法主宰的自然萬物，一組是再也沒有人得以支配的人群。如果我們要吸納這兩組東西，這種兄弟之情是有必要的。現代的時間給人不斷加速的印象，那是藉由驅逐不斷增大的人與非人，將它們拋棄到過去的虛空中而造成的。不可逆性已然換了邊。如果有一件事情是我們無以迴避的，那就是各自然與各群眾兩者同樣是全面性的。政治任務重新啓動，得要付出新的代價。爲了吸納十八世紀的市民和十九世紀的工人，我們必須由上而下調整我們集體的經緯。時至今日，我們仍然必須徹底自我轉化，以騰出空間來吸納科技所創造的非人。

136

### 5.3 重分配過的人文主義

在修改憲章之前，我們首先要重新安頓人的位置，但人文主義對於人，尚不盡公平。以下是現代人已經有能力描繪和保存的某些圖像：自由的行動者、建造利維坦的公民、驚心的個人面容<sup>2</sup>、關係中的他者、意識、思維者（the *cogito*）、詮釋者、內在自我、對話中主格與受格的

2 譯註：此處指的是 E. Levinas 對他者之面容（le visage d'Autrui）的說法。

「你」、自我顯現 (presence to oneself)、互為主體性 (intersubjectivity)。但是所有這些圖像仍舊是不對稱的，因為這些圖像像極了科學的客體，後者如孤兒似地給丟到認識論者手裡，他們與社會學家一樣，視其為化約的、客觀的、理性的。機械們的莫尼爾 (Mouniers)<sup>3</sup>、動物們的列維納斯 (Levinas)<sup>4</sup>、事實們的呂格爾 (Ricoeur)<sup>5</sup> 在哪裡？儘管如此，如同我們現在已理解的，除非構成人類的另一部分 (亦即事物的部分) 歸還給人類，否則人類依然不能夠被瞭解與獲得救贖。如果我們建構人文主義的方式，是將其對比於遺棄給認識論的客體，那麼我們將既無法理解人，也無法理解非人。

我們要把人類安頓在哪裡？類客體、類主體在歷史中衍續著，長久以來我們已經明白，我們不可能用某種本質來定義人。人類的歷史和人類的人類學太過紛歧，無法一勞永逸就把圖像拼湊出來。沙特很聰明地將人類定義為「自由存在」，而將人類從空無意義的自然中連根拔起。這顯然不是我們所能做的方式，因為我們已在類客體上，投注了行動、意志、意義、甚至言語的能力。裹住人類存在

3 譯註：這裡指的是提倡人格主義 (personnalisme) 的法國哲學家 Emmanuel Mounier (1905-1950)。

4 譯註：列維納斯 (Emmanuel Levinas, 1906-1995)，法國哲學家。他發展一套以他者或「人與人面對面遭遇」為主要關懷的倫理學，並將其提升至第一哲學的位置。

5 譯註：呂格爾 (Paul Ricoeur, 1913-2005)，法國哲學家，其作品以哲學的人類學為主題，並結合了現象學描述與詮釋學兩個取徑。

之純粹自由的實踐惰性（pratico-inert）已不復存在。將人對立於被劃掉的上帝（或者相反，讓人與祂和解），這也一樣不可能，因為現代憲章就是以人和上帝都對抗自然這個共同點，而把祂、自然、人類三者都定義好了。那麼，人類就一定得沉浸在自然之中了嗎？但如果我們搜尋特定科學學科的特定研究結果，好為這部機器人（其活力來自神經元、神經衝動、自私的基因、基本需求及經濟計算）套上外衣，那麼我們所能找到的不外乎是怪獸和假面人。科學增生對於人類的定義，卻不打算取代舊的定義，將其化約為同質的單一定義，或統一這些定義。科學增加而非刪減實在（reality）。各種科學在實驗室發明的混種物，遠比它們信誓旦旦要打破的事物，異國風味更濃。

137

我們是否必須鄭重宣布人之死，是否必須將人消融在語言的遊戲裡，而此語言遊戲僅短暫地反映出令人無從理解的非人結構？不，我們不在「自然」裡，但我們並沒有就更在「言說」裡。無論如何，沒有什麼東西缺乏人性到足以將人們消融於其中，並宣布他們的死亡。人類的意志、行動和言語都豐富到無法解消。為了避開此問題，我們有必要將人類視為某種超越的東西，而和那單純的自然永遠保持距離？但這樣做又會掉回現代憲章的極點上。我們有必要強力擴展某些寫在各種人權宣言或憲章前言中暫時又特殊的定義嗎？但這樣做又會迎回兩大區分，再度相

信起現代化來了。

如果人沒有擁有穩定的形式，它也不會因為這樣就毫無形式可言。如果我們不要將人定位在憲章的一個極點上，而將之推往中間些，它就成為中介物或甚至是兩極點的介面。人與非人不是憲章上對立的兩個極點。「人」與「非人」這兩項表述詞已經過時，不足以用來標明另一個向度的晚近發展結果。價值量尺不應將人類的定義，放在連結客體端與主體端的水平線上滑動來測量，而應沿著界定非現代世界的垂直向度滑動。<sup>6</sup> 揭露人的中介性質，則人自會有其形式。若將之遮掩起來，則我們就必須討論非人性（inhumanity）了，即使它用各種人權法案包裝自身。「擬人形的」（anthropomorphic）這個字眼相當程度地低估了我們的人性。我們有必要討論何謂「同形」（morphism）。「同形」位於各種形式的交會處：技術形（technomorphisms）、動物形（zoomorphisms）、自然形（phusimorphisms）、觀念形（ideomorphisms）、神形（theomorphisms）、社會形（sociomorphisms）、心理形（psychomorphisms）交匯之處。這些形式的結盟和交易併在一起，定義了人（anthropos）。將各種形式編織在一起的人——這是否足夠成為一種定義呢？人愈是接近此配置，就愈具有人性。離開愈遠，就愈能以多重形式出現，而使

6 譯註：請參考第三章圖 3.1。

得它的人性很快變得無法辨識，即使它還具有個人或自我的模樣。若試圖從人攪拌的熔爐中抽離出人的形式，我們不僅無法捍衛人文主義，相反地，我們會失去它。

人（anthropos）怎麼會受到機械的威脅呢？人製造機械，將自身植入機械，在眾機械當中分類自身，用機械構築自己的身體。人怎麼會受到客體威脅呢？客體一直是準主體（quasi-subjects），流通於自身描繪出的集體中。人由客體所構成，正如客體由人所構成。人以增殖事物來定義自身。人怎麼會被政治欺騙呢？政治是人造出來的，透過不斷爭論誰來代表，人得以在任何時刻，說出自己是什麼和自己要什麼。如此，人一再重組集體。人怎麼可能受到宗教的影響而曖昧不明呢？宗教是用來讓人與所有夥伴聯繫，確知自己具備人格的身分。人怎麼會受到經濟的操縱呢？人要獲得暫時的形式，不能不流通商品與債務，不能不持續分配我們靠物品的恩惠所締結的社會關係。人哪，他被派遣、被中介、被分配、被委託、被陳述。人的威脅究竟從何而來？威脅就來自那些傢伙，他們試圖將人化約為本質，還藉由嘲諷事物、客體、機械和社會並切斷所有代表和發報器，將人文主義變成脆弱而珍貴的東西，面臨著被自然、社會或上帝淹沒的風險。

現代的人文主義者是化約主義者，因為他們試圖將行動歸因於少數的掌權者，而世界的其他部分，只剩沉默的

力量。我們如果將行動配給所有的中介物，人的化約形式確實會喪失，但是我們會獲得他種形式，吾人可稱之為不可化約的（irreducible）形式。人類就存在於委託本身，在於傳輸中，在於送達中，在於形式持續的交換中。人當然不是事物，但是事物也不僅是事物。人當然不是商品，但是商品也不僅是商品。人當然不是機械，但是任何懂得機械的人都知道，機械很少僅具有機械性質而已。人當然不屬於這個世界，但是這個世界也並不僅屬於這個世界。人當然不在上帝內，但是在天上的上帝和在地面的上帝之間有什麼關聯呢？人文主義只有與所有被委任者分享，才能維持其自身。人的本性（human nature）是其委任者及其代表者的集合，是其象徵人物及其使者的集合。這個對稱的共相（universal）至少跟現代雙重不對稱的共相，一樣具有價值。這個根據主體 / 社會的位置而更動的新位置，現在需要由新修訂的憲章來背書。

#### 5.4 非現代憲章

整篇論文下來，我不過是重建了兩個政府部門的對稱性：關於事物的部門（也就是科學和技術）和關於人的部門。我也表明，在允許混種物繁殖的情況下，這兩部門之間的分權已經不再能代表新的第三階級。一部憲章的價值須由其所提供的保證來評斷。我們在第 2.8 節描述的現代

人的憲章，包括四大保證。這四大保證只有在它們都兜攏在一起，而又嚴格維持個別的特殊性時才有意義。第一項保證讓自然與社會組織截然不同，從而保障了自然的超越性。這抵觸了前現代人的看法，前現代人認為自然秩序與社會秩序之間存在著連續連結。第二項保證給予公民人爲重建社會的完全自由，從而保障了社會的內在面向。這也抵觸了前現代人有關自然與社會秩序之間存在著連續連結的看法。這種看法使得前現代人若修改其中一種秩序，無法不也修改另一種秩序。但是當這種二元區分在實踐上允許我們一方面動員、建構自然（藉由動員與建構，自然變成內在的），並且反過來也讓社會得以穩定而持久（因爲招徠愈來愈多的非人，社會變成超越的）。第三項保證則確立了分權原則，讓政府兩大部門截然區隔開來：即使我們可以動員、建構自然，自然依舊與社會無關；同樣地，即使社會是超越的，而且因爲動員了事物而變得持久，也跟自然不再有任何關係。換言之，類客體在官方憲章上銷聲匿跡（或者說成了禁忌？），而轉換的網絡也隱藏了起來，成爲純化工作的對應物，然而轉換的網絡仍持續地被追蹤與監測，直到後現代的人將其完全消滅爲止。第四項保證是被劃掉的上帝，這項保證讓上帝儘管不顯現或不握有權力，卻仍具有仲裁的功能，得以讓這個二元而不對稱的機制保持穩定（見第 2.9 節）。

要勾勒出非現代憲章的梗概，我們只需考慮現代憲章忽略的部分，並挑選出我們希望保留的保證。我們一直希望能提供代表給類客體。爲此，現代憲章的第三項保障就必須剔除，因爲就是這項保證使得我們不可能分析類客體的連續性。自然和社會並非兩個截然不同的極點，而是各種「自然—社會」綜合體（或集體）一系列狀態下的同一個產物。因此，我們所草擬的新憲章的第一項保證，就是類客體、半類主體的非區隔性（nonseparability）。任何概念、制度或實作，只要妨礙集體的連續部署過程，或者妨礙集體做的混種實驗，都會被視爲危險的、有害的，或者說被視爲不道德的。中介工作因此成爲自然與社會這雙重權力的中心。網絡重見天日了。中央之國有了代表。原本無足輕重的第三階級，現在成爲舉足輕重的一切。

140

然而，如前所述，我們並不希望再次成爲前現代人。自然和社會的無區分性，缺點是會使得大規模的實驗變成不可能，這是因爲自然的轉化，都必須伴同條件對等的社會轉化，反之亦然。現在我們想要保留的是現代人的主要發明：我們可以區隔開某個不由人所建構的自然（此即自然具有的超越性），也可以自由地操作我們自己打造的社會（此即社會具有的內在性）。然而對於反向的機制，即我們可以建構自然（此即自然的內在性），並且使社會長久穩固（此即社會的超越性），我們不打算繼續加以隱瞞。

我們可以保留舊憲章的前兩大保證，不堅持現在看來顯然表裡不一的第三項保證嗎？是可以的，雖然這看起來像化圓為方一樣不可行<sup>7</sup>。自然的超越性（客觀性）和社會的內在性（主觀性），其實源自中介工作，而不是如現代憲章所宣稱的源自自然和社會的分離。自然或社會，兩者皆同樣源自持久且不可逆的委任與轉換工作。在此過程的最後階段，確實會出現非我們所塑造的自然，以及我們可自由改變的社會；確實有不容爭辯的科學事實，和自由的公民。但是，一旦我們從非現代的觀點來看，就可知道，這些只是結果，雙雙產生自我們可清楚看見其連續性的實作。它們並不如現代人所認為的，是一對遙遙相望的原因，並且產生出與其抵觸的不可見實作。我們新起草憲章的第二項保證讓我們不必區隔現代憲章的前兩項保障，就可將它們保留下來。所有妨礙自然的漸進客體化（objectivization）過程（自然被整併進某個黑盒子中），同時並妨礙社會的漸進主體化（subjectivization）過程（我們可自由操控社會）的觀念、制度與實踐，都會被視為有害的、危險的，甚至是不道德的。若無此第二項保證，第一項保證所解放的網絡，仍將狂野而不受控制。現代人錯不在於追尋客觀的非人和自由的社會，現代人錯在過於相信

7 譯註：畫圓為方（squaring the circle）是古希臘幾何學的難題之一，即運用尺規求一正方形，其面積等於一給定圓的面積，此問題已被證明無法僅用尺規就能完成。

我們若要生產出自然與社會，必須完全區分開兩者，並且要持續壓抑中介工作。

141 歷史性在現代憲章中並無立足之地，因為歷史性只由它所認可的三個存在物架構而成。對現代人而言，偶然的歷史只為人類存在，而如我在第 3.8 節所說的，革命是現代人理解過去的唯一方式，要透過完全地與我們的過去決裂的方式來理解我們的過去。但是時間並非平滑、同質的時間流。時間有賴於聯繫，然而聯繫卻不依賴時間。我們不會再碰到那種說「時間一去不復返」的論證，那種論證成立的依據在於將屬於所有時間與本體論的眾元素，重組成前後一致的一套說法。然而，如果我們想恢復爬梳道德上重要的且與定義人類有關之事物的能力，最重要的是，不可有前後一致的時間流限制住我們選擇的自由。第三項保障（與其他各項一樣重要）是我們可以自由組合不同的聯繫，而不需在復古和現代化、局部性和全面性、文化的和普遍性的、自然和社會之間做選擇。自由已從現代表徵時期，獨自盤據在社會極點的一端，移動到了中間或較下層的區域中，而且也已成爲整理與重新組合社會科技糾葛的能力。每一次新的革命呼籲、任何認識論上的突破、任何哥白尼式的騷動、任何有關某些做法已永遠過時的宣稱，都會被視爲危險，或更糟糕的是，以現代人的眼光來看，被視爲過時了。

現代憲章	非現代憲章
第一項保證：自然是超越的，但自然也是可動員的（內在的）。	第一項保證：各種社會與自然是一同產生出來而無法區隔開的。
第二項保證：社會是內在的，但社會永遠凌駕我們（超越的）。	第二項保證：持續地追蹤（客觀的）自然與（自由的）社會二者的生產過程。到底，的確有自然的超越性與社會的內在性，但二者並不區隔開來。
第三項保證：自然與社會二者全然有別，而純化的工作與中介的工作毫無關係。	第三項保證：自由被重新定義為一種能力，藉此能力，當混種物不再依賴同質的時間流，我們還能揀選分類各種混種物的結合。
第四項保證：被劃掉的上帝完全缺席，但又確保兩政府部門間的仲裁。	第四項保證：當混種物的生產過程變得明確而具有集體的性質，一種擴大了的民主就以此生產過程為目標，規範並且緩和其生產的節奏。

圖 5.2 現代與非現代的憲章

但是，如果我對現代憲章的詮釋是正確的，如果現代憲章官方地禁止它實際上允許的作為，如此果真讓集體得以發展，那麼既然我們公開了類客體的實作，我們又怎麼能繼續發展類客體呢？以新保證取代舊保證，我們不就讓這種明暗的語言玩不下去，連帶的使得社群也無法成長？然而這正是我們所要做的。這種減緩、調和、規範，正是我們

所期盼的道德。第四項保證（或許是最重要的保證）是要我們在有規範、大家贊同的條件下生產混種物，而非偷偷摸摸地繁殖混種物。或許，再次闡述民主的時候到了，不過此種民主應當擴及事物。我們可不想再被阿基米德的絕妙謀略綁住手腳。

我們有必要在這新憲章裡加入被劃掉的上帝嗎？有必要把祂從不毛的放逐地釋回嗎？上帝問題重起，但非現代人不用再普遍化已知不可行的現代人形而上學了——那個會強迫他們相信信仰的形而上學。

## 5.5 物的議會

我們想要有可能嚴謹地挑選類客體，不用偷偷摸摸，羞於見人；相反地，我們要光明正大地做，而且在太陽光下。我們渴望類客體見光，渴望類客體融入語言，渴望它們變得公開。在行這些渴望時，我們依舊認同啓蒙運動的直覺。這種直覺從來沒有與它相配的人類學。啓蒙運動的直覺已經區分了人和非人，並相信在對比之下淪為前現代人的他者不會做同樣的事。雖說在增加動員和加長網絡規模時，這種區分或許還有用處，但是現在已經變成累贅、不道德，說得粗魯些，還反憲章！我們已經現代了。很好。不過，我們再也不能用這種方式現代化。當我們修訂憲章時，我們還是相信各種科學，不過，我們已不再無條

件接受它們的客觀性、它們的真理、它們的冷靜、它們的治外法權——除非送交認識論獨斷處置，它們從未有過這些品質——我們保留的反而是它們一直以來最有趣的特色：它們的勇敢、它們的試驗、它們的不確定性、它們的熱情、它們不協調的混合、它們重構社會聯繫的瘋狂能耐。我們拿走的只是它們的出身神話，以及它們那種神秘性帶給民主的危險。

是的，我們確實是啓蒙運動的後裔，只是啓蒙運動不對稱的理性對我們而言太過狹隘。波以耳的後裔定義了一個啞者的議會（實驗室），科學家在那裡只是媒介，都以事物的名義來說話。這些議會代表們說些什麼呢？他們所說的就只是，如果事物自己會說話時將會說的話。在此實驗室外，霍布斯的後裔定義了共和國，在此國度，赤裸裸的公民無法同時說話，需由他們中的一位來代表，即主權者，一位簡單的媒介和發言人。此代表說些什麼呢？他們所說的就只是，如果公民自己可以在同一時間說話時將會說的話。但是就在此雙重轉換中，有關其品質的疑慮隨即悄然發生。如果科學家所說的是他們自己的話而非事物的話時，該怎麼辦？如果主權者追求他自己的利益，而非複誦其國民寫給他的稿子時，該怎麼辦？在第一種情況下，我們會喪失自然，而落入人的爭議中；在第二種情境，我們會陷入自然狀態（the state of nature），而彼此交

戰。在科學和政治的代表截然區分的情況下，可能會出現雙重的翻譯—背叛。我們永遠不會知道，科學家究竟會翻譯或背叛。我們永遠不會知道，代表究竟會背叛或翻譯。

在現代時期，這種雙重的疑慮和此疑慮不可能終止的特性，將繼續是批判者賴以維生的養分。現代主義之所以是現代主義，就在於它選擇了這樣的安排，然而卻對這兩種型態的代表一直都存疑，可是也不將這兩個問題合成一個問題。認識論者懷疑科學實在論（scientific realism）和科學是否能忠實反映事物；政治學家懷疑代議制，以及選任的官員和發言人的相對忠誠度。這些懷疑者有一個共同點：他們都憎惡媒介物，渴望沒有媒介物的立即（immediate）世界。這些懷疑者都認為，這是為了忠實再現必得付出的代價，但他們卻不曾了解，問題的解答就躺在政府的另一部門內。

整篇論文下來，我已說明了如果科技研究重新審視這種分工，會發生什麼事。我也闡述了現代憲章多快會崩解，因為它已不再允許我們容納現代人遺留給我們的「社會—自然」綜合體。再現的問題不是兩個，而是只有一個。政府並沒有兩大部門，而只有一個。究竟是誰生產出來的產品，只有在遊戲的後期，且一起檢驗之後，才能區辨。科學家表面上看來是背叛了外部實在（external reality），但其實只是因為他們同時在建構他們的社會與自

然。主權者表面上看起來是背叛了他的國民，其實只是因為他正將其人民和難以數計、使利維坦屹立不搖的非人，攪和在一起。對科學再現的懷疑，只是源於一種想法：若無社會的污染，自然立即就會顯現。有些人就這麼說：「消除了社會因素，您最後會獲得忠實的再現。」另還有些人這麼宣稱：「消除了客體，您最後會獲得忠實的再現。」這整個辯論都是因為現代憲章強制執行分權而引起的。

144

我們再來討論對於兩大再現及其代表忠誠度的雙重疑慮，那麼我們就該定義何謂「物的議會」(Parliament of Things)。在它的範圍內，社群的連續性(the continuity of the community)重新組合起來了。不僅不再有昭然若揭的真理(naked truths)，也不再赤裸裸的公民(naked citizens)。整個範圍都是中介物的空間。啓蒙運動終於有了棲身之地。各種自然現身了，不過是與它們的代表一起現身的，它們的代表便是以它們之名發言的科學家。各種社會現身了，不過是與物一起現身的，而物從不復記憶的互古以來，就一直扮演著穩定社會的基石。一個代表談論諸如臭氧層破洞的問題，另一個代表蒙桑托生化產業，第三個代表該產業的工人，另一個代表新罕布夏州(New Hampshire)的選民，第五個代表極地的氣象學，再讓另一個代表美國發言——這有什麼關係呢？只要他們都在談論同樣的事物，亦即都在談論他們所創造出來的類客體，談

論「客體—論述—自然—社會」這個混合體，它的新特質令我們全都目眩神迷，而且透過化學、法律、美國、經濟和人造衛星，它的網絡從我的冰箱擴展到南極圈。各種糾葛和網絡本來在現代憲章下沒有空間，現在有它們自己的整體空間了。它們必須擁有其代表；以它們為核心，物的議會於焉召開。「匠人所棄的石頭，已作了房角的頭塊石頭。」（〈馬可福音〉12:10）

然而，我們不必為了號召另一場革命而無端捏造出這個議會。如果我們重新思量過去，如果我們回顧地理解我們從未現代過，如果我們重新接合霍布斯和波以耳打破成兩半的符號，作為識別記號，那麼我們會發覺，我們需要做的只是去認可我們一直以來在做的事。我們的政治有一半是由科學和技術建構起來的。自然的另一半則是由社會建構起來的。讓我們將這兩部分拼湊在一起，那麼政治任務便可重新開始。

如果我們只是要求公開認可實際已經發生的事物，這樣的要求會不會太少？我們是不是應該爭取更有魅力、更具革命性的行動綱領，而非只是凸顯出那些天天可在報紙上讀到、摻雜了社會與技術爭議的事情——在科學家、政客、消費者、實業家、公民等一同涉入的實作中，這些事情已然隱約可見？如本論文一直試圖在發掘的，官方的再現有實際效力；在舊的憲章下，允許我們探勘與繁殖混種

物的，正是官方的再現。現代主義並非妄想，而是具高度行動力的展演。如果我們可以草擬新憲章，同樣地，我們也會深刻地改變類客體發展的軌跡。另一份憲章將同樣有效力，不過它將生產不同的混種物。如果我們期望一紙憲章就改變再現，這種期望會不會太多了點？或許是吧；不過，有時候我們需要新的語彙來召集新的議會。先賢想出各種權利並賦予公民，先賢將工人整合進我們社會的網絡，這些作為大膽之處，比起我們並不遑多讓。作為一個哲學家 and 體制下的一分子，我盡本分蒐羅了比較人類學散逸各處的主題，方便其他人召開「物的議會」。

145

我們幾乎沒有多少選擇了。如果我們不改變我們共同棲息的地方，我們將無法把我們已不再具有主宰優勢的其他文化納入這個棲息之所，而且也永遠無法將自己無力控制的環境涵納進來。無論自然或是他者，都將無法現代。1989年這個奇蹟般的兩百年紀念<sup>8</sup>，給了我們寶貴的實際教訓，讓我們明白社會主義與自然主義已一同瓦解。我們得靠自己改變我們做改變的方式，否則柏林圍牆的坍塌，將只是徒然。

8 譯註：本文寫於1989年左右，該年正紀念1789年法國大革命兩百週年。



## 參考書目

- Althusser, Louis (1992), *L'avenir dure longtemps*, Paris: Stock.
- Arendt, Hannah (1963), *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*, New York: Viking Press.
- Augé, Marc (1975), *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Paris: Hermann.
- Augé, Marc (1986), *Un ethnologue dans le métro*, Paris: Hachette.
- Authier, Michel (1989), 'Archimède, le canon du savant', in *Éléments d'histoire des sciences*, ed. Michel Serres, pp. 101-28, Paris: Bordas.
- Bachelard, Gaston (1967), *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris: Vrin.
- Barnes, Barry (1974), *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Barnes, Barry and Steven Shapin, eds. (1979), *Natural Order: Historical studies in scientific culture*, London: Sage.
- Barthes, Roland ([1970] 1982), *The Empire of Signs*, New York: Hill & Wang.

- Barthes, Roland ([1985] 1988), *The Semiotic Challenge*. New York: Hill & Wang.
- Bastide, Françoise (In press) *Oeuvres de sémiotique des textes scientifiques*, Forthcoming, 1994.
- Baudrillard, Jean (1992), *L'illusion de la fin, la grève des événements*, Paris: Galilée.
- Bensaude-Vincent, Bernadette (1989), 'Lavoisier: une révolution scientifique', in *Éléments d'histoire des sciences*, ed. Michel Serres, pp. 363-86, Paris: Bordas.
- Bijker, Wiebe E., Thomas P. Hughes and Trevor Pinch, eds. (1987), *The Social Construction of Technological Systems: New directions in the sociology and history of technology*, Cambridge, MA.: MIT Press.
- Bloor, David ([1976] 1991), *Knowledge and Social Imagery* (2nd edn. with a new foreword), Chicago: University of Chicago Press.
- Boltanski, Luc. (1990), *L'amour et la justice comme compétences*, Paris: A.-M. Métailié.
- Boltanski, Luc and Laurent Thévenot (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris: Gallimard.
- Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant (1992), *Réponses: Pour une anthropologie réflexive*, Paris: Le Seuil.
- Bowker, Geoffrey and Bruno Latour (1987), 'A booming discipline short of discipline: social studies of science in France', *Social Studies of Science*, 17: 715-48.
- Braudel, Fernand (1985), *The Perspective of the World: 15th to 18th century*, New York: Harper & Row.
- Callon, Michel (1986), 'Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St Brieux Bay', in *Power, Action and Belief: A new sociology of Knowledge?*, ed. John Law, pp. 196-229. London: Routledge & Kegan Paul.
- Callon, Michel, ed. (1989), *La science et ses réseaux: Genèse et circulation des faits scientifiques*, Paris: La Découverte.
- Callon, Michel (1992), 'Techno-economic networks and irreversibility', in *A Sociology of Monsters: Essays on power, technology and domination*, ed. John Law, vol. 38, pp. 132-64. 38. London: Routledge Sociological Review Monograph.
- Callon, Michel and Bruno Latour (1981), 'Unscrewing the Big Leviathans: how do

- actors macrostructure reality?', in *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an integration of micro and macro sociologies*, ed. Karin Knorr and Aron Cicourel, pp. 277-303, London: Routledge.
- Callon, Michel and Bruno Latour (1992), 'Don't throw the baby out with the Bath school! A reply to Collins and Yearley', in *Science as Practice and Culture*, ed. Andy Pickering, pp. 343-68, Chicago: University of Chicago Press.
- Callon, Michel, John Law and Arie Rip, eds. (1986), *Mapping the Dynamics of Science and Technology*, London: Macmillan.
- Cambrosio, Alberto, Camille Limoges and Denyse Pronovost (1990), 'Representing biotechnology: an ethnography of Quebec science policy', *Social Studies of Science* 20:195-227.
- Canguilhem, Georges ([1968] 1988), *Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences*, transl. A. Goldhammer, Cambridge, MA: MIT Press.
- Chandler, Alfred D. (1977) *The Visible Hand: The managerial revolution in American business*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Chandler, Alfred D. (1990), *Scale and Scope: The dynamics of industrial capitalism*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Chateauraynaud, Francis (1990), *Les affaires de faute professionnelle: Des figures de défaillance et des formes de jugement dans les situations de travail et devant les tribunaux*, doctoral thesis, Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Clastres, Pierre (1974), *La société contre l'Etat*, Paris: Minuit.
- Cohen, I. Bernard (1985), *Revolution in Science*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Collins, Harry, M. (1985), *Changing Order: Replication and induction in scientific practice*, London and Los Angeles: Sage.
- Collins, Harry M. and Steven Yearley (1992), 'Epistemological chicken', in *Science as Practice and Culture*, ed. Andy Pickering, pp. 301-26, Chicago: University of Chicago Press.
- Collins, Harry M. and Trevor Pinch (1982), *Frames of Meaning: The social construction of extraordinary science*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Conklin, Harold (1983), *Ethnographic Atlas of the Ifugao: A study of environment*, New

- Haven, CT and London: Yale University Press.
- Copans, J. and J. Jamin (1978), *Aux origines de l'anthropologie française*, Paris: Le Sycomore.
- Cunningham, Andrew and Perry Williams, eds. (1992) *The Laboratory Revolution in Medicine*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cussins, Adrian (1992). 'Content, embodiment and objectivity: the theory of cognitive trails,' *Mind*, 104.404: 651-88.
- Dagognet, François (1989), *Éloge de l'objet: Pour une philosophie de la marchandise*, Paris: Vrin.
- Deleuze, Gilles (1968), *Différence et répétition*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari ([1972] 1983), *Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Descola, Philippe ([1986] 1993), *In the Society of Nature, Native Cosmology in Amazonia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Desrosières, Alain (1990), 'How to make things which hold together: social science, statistics and the state', in *Discourses on Society*, P. Wagner, B. Wittcocq and R. Whitley, eds., Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 195-218.
- Douglas, Mary (1983), *Risk and Culture: An essay in the selection of technical and environmental dangers*, Berkeley: University of California Press.
- Durkheim, Emile ([1915] 1965), *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York: Free Press.
- Durkheim, Emile and Marcel Mauss ([1903] 1967), *Primitive Classifications*, Chicago: University of Chicago Press.
- Eco, Umberto (1979), *The Role of the Reader: Explorations in the semiotics of texts*, London: Hutchinson.
- Eisenstein, Elizabeth (1979), *The Printing Press as an Agent of Change*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ellul, Jacques (1967), *Technological Society*, New York: Random House.
- Fabian, Johannes (1983), *Time and the other: How anthropology makes its object*, New York: Columbia University Press.

- Favret-Saada, Jeanne (1980), *Deadly Words: Witchcraft in the bocage*, trans. Catherine Cullen, Cambridge: Cambridge University Press.
- Funkenstein, A. (1986), *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press.
- Furet, François ([1978] 1981), *Interpreting the French Revolution*, transl. Elborg Forsher, Cambridge: Cambridge University Press.
- Garfinkel, Harry (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Geertz, Clifford (1971), *The Interpretation of Cultures: Selected essays*, New York: Basic Books.
- Girard, René (1983), 'La danse de Salomé', in *L'auto-organisation de la physique au politique*, ed. Paul Dumouchel and Jean-Pierre Dupuy, pp. 336-52, Paris: Le Seuil.
- Girard, René ([1978] 1987), *Things Hidden Since the Foundation of the World*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Girard, René (1989), *The Scapegoat*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Goody, Jack (1977), *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, Jack (1986), *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Greimas, Algirdas Julien (1976), *On Meaning: Selected writings in semiotic theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Greimas, A.J. and J. Courtès, eds. (1982), *Semiotics and Language: An analytical dictionary*, Bloomington: Indiana University Press.
- Habermas, Jürgen ([1981] 1989), *The Theory of Communicative Action*, Boston, MA: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen ([1985] 1987), *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve lectures*, transl. Frederick Lawrence, Cambridge, MA: MIT Press.
- Hacking, Ian (1983), *Representing and Intervening*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Haraway, Donna (1989), *Primate Visions: Gender, race and nature in the world*,

- London: Routledge & Kegan Paul.
- Haraway, Donna (1991), *Simians, Cyborgs, and Women: The reinvention of nature*. New York: Chapman & Hall.
- Haudricourt, A.G. (1962), 'Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui', *L'Homme* 2:40-50.
- Heidegger, Martin (1977a), 'Letter on Humanism', in *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell, pp. 189-242, New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin (1977b), *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York: Harper Torch Books.
- Hennion, Antoine (1991), 'La médiation musicale', doctoral thesis, Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Hobbes, Thomas ([1914] 1947), *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, London: J. M. Dent.
- Hollis, Martin and Stephen Lukes, eds. (1982), *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell.
- Horton, Robin (1967), 'African traditional thought and Western science.' *Africa* 37: 50-71, 155-87.
- Horton, Robin (1982), 'Tradition and modernity revisited' in *Rationality and Relativism*, ed. Martin Hollis and Stephen Lukes, pp. 201-60, Oxford: Blackwell.
- Hughes, Thomas P. (1983), *Networks of Power: Electric supply systems in the US, England and Germany, 1880-1930*, Baltimore, MD.: Johns Hopkins University Press.
- Hull, David L. (1988), *Science as a Process: An evolutionary account of the social and conceptual development of science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hutcheon, Linda (1989), *The Politics of Postmodernism*. London: Routledge.
- Hutchins, Edward (1980), *Culture and Inference. A Trobriand case study*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Jameson, Frederic (1991), *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, New Brunswick: Duke University Press.
- Jonsen, Albert R. and Stephen Toulmin (1988), *The Abuse of Casuistry. A history of moral reasoning*, Berkeley: University of California Press.

- Kidder, Tracy (1981), *The Soul of a New Machine*, London: Allen Lane.
- Knorr, Karin (1981), *The Manufacture of Knowledge: An essay on the constructivist and contextual nature of science*, Oxford: Pergamon Press.
- Knorr-Cetina, Karin (1992) 'The couch, the cathedral and the laboratory: on the relationships between experiment and laboratory in science', in *Science as Practice and Culture*, ed. Andrew Pickering, pp. 113-38, Chicago: University of Chicago Press.
- Lagrange, Pierre (1990), 'Enquête sur les soucoupes volantes', *Terrain* 14: 76-91.
- Latour, Bruno (1977), 'La répétition de Charles Péguy', in *Péguy écrivain. Colloque du centenaire*, ed. Centre Charles Péguy, pp. 75-100, Paris: Klincksieck.
- Latour, Bruno (1983), 'Give me a laboratory and I will raise the world', in *Science Observed*, ed. Karin Knorr-Cetina and Michael Mulkay, pp. 141-70, London: Sage.
- Latour, Bruno (1987), *Science In Action: How to follow scientists and engineers through society*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (1988a), *Irreductions. Part II of The Pasteurization of France*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (1988b), *The Pasteurization of France*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (1988c), 'The prince for machines as well as for machinations', in *Technology and Social Change*, ed. Brian Elliott, pp. 20-43, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Latour, Bruno, (1988d), 'A relativist account of Einstein's relativity', *Social Studies of Science* 18:3-44.
- Latour, Bruno (1990a), 'Drawing things together', in *Representation in Scientific Practice*, ed. Michael Lynch and Steve Woolgar, pp. 19-68, Cambridge, MA.: MIT Press.
- Latour, Bruno (1990b), 'The force and reason of experiment', in *Experimental Inquiries: Historical, philosophical and social studies of experimentation in science*, ed. Homer Le Grand, pp. 49-80, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Latour, Bruno (1992a), *Aramis, ou l'amour des techniques*, Paris: La Découverte.
- Latour, Bruno (1992b), 'One more turn after the social turn: easing science studies into

- the non-modern world', in *The Social Dimensions of Science*, ed. Ernan McMullin, pp. 272-92, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Latour, Bruno and Jocelyn De Noblet, eds. (1985), *Les "Vues" de l'esprit. Visualisation et Connaissance Scientifique*, Paris: Culture Technique.
- Latour, Bruno and Steve Woolgar ([1979] 1986), *Laboratory Life: The construction of scientific facts* (2nd edn with a new postword), Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Law, John (1986), 'On the methods of long-distance control vessels navigation and the Portuguese route to India', in *Power, Action and Belief: A new sociology of knowledge?*, ed. John Law, pp. 234-63, London: Routledge & Kegan Paul.
- Law, John, ed. (1992), *A Sociology of Monsters: Essays on power, technology and domination*, vol. 38, London: Routledge Sociological Review Monograph.
- Law, John and Gordon Fyfe, eds. (1988), *Picturing Power: Visual depictions and social relations*, London: Routledge.
- Lévi-Strauss, Claude ([1952] 1987), *Race and History*, Paris: UNESCO.
- Lévi-Strauss, Claude ([1962] 1966), *The Savage Mind*, Chicago: University of Chicago Press.
- Lévy, Pierre (1990), *Les technologies de l'intelligence: L'avenir de la pensée à l'ère informatique*, Paris: La Découverte.
- Lynch, Michael and Steve Woolgar, eds. (1990), *Representation in Scientific Practice*, Cambridge, MA.: MIT Press.
- Lyotard, Jean-François (1979), *The Postmodern Condition: A report on knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lyotard, Jean-François (15 April 1988), 'Dialogue pour un temps de crise (interview collective)', *Le Monde*, p. xxxviii.
- MacKenzie Donald A. (1981), *Statistics in Britain. 1865-1930*, Edinburgh: The Edinburgh University Press.
- MacKenzie, Donald A. (1990), *Inventing Accuracy: A historical sociology of nuclear missile guidance systems*, Cambridge, MA.: MIT Press.
- Mauss, Marcel ([1923] 1967), *The Gift: Forms and functions of exchange in archaic societies* (with a foreword by E. Evans-Pritchard), New York: W.W. Norton.

- Mayer, Arno (1982), *The Persistence of the Old Regime: Europe to the Great War*, transl. Jonathan Mandelbaum, New York: Pantheon.
- Mayer, Arno (1988), *Why Did the Heavens not Darken? The 'Final Solution' in History*, New York: Pantheon.
- Moscovici, Serge (1977), *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris: Flammarion.
- Pavel, Thomas (1986), *Fictional Worlds*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pavel, Thomas (1989), *The Feud of Language: A history of structuralist thought*, New York: Blackwell.
- Péguy, Charles (1961a), 'Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne' in *Oeuvres en prose*, pp. 93-309, Paris: Gallimard, Éditions de La Pléiade.
- Péguy, Charles (1961b), *Oeuvres en Prose 1909-1914*, Paris: Gallimard, Éditions de la Pléiade.
- Pickering, Andrew (1980), 'The role of interests in high-energy physics: the choice between charm and colour', *Sociology of the Sciences* 4:107-38.
- Pickering, Andrew, ed. (1992), *Science as Practice and Culture*, Chicago: University of Chicago Press.
- Pinch, Trevor (1986), *Confronting Nature: The sociology of neutrino detection*, Dordrecht: Reidel.
- Rogoff, Barbara and Jean Lave, eds (1984), *Everyday Cognition: Its development in social context*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Schaffer, Simon (1988), 'Astronomers mark time: discipline and the personal equation', *Science In Context* 2,1:115-45.
- Schaffer, Simon (1991), 'A manufactory of OHMS: Victorian metrology and its instrumentation', in *Invisible Connections*, eds. S. Cozzes and R. Bud, pp. 25-54. Bellingham Washington State: Spi Press.
- Serres, Michel (1974), *La Traduction (Hermès III)*, Paris: Minuit.
- Serres, Michel (1987), *Statues*, Paris: François Bourin.
- Serres, Michel (1989), 'Gnomon: les débuts de la géométrie en Grèce', in *Éléments d'histoire des sciences*, pp. 63-100, Paris: Bordas.
- Serres, Michel (1991), *Le tiers instruit*, Paris: Bourin.

- Serres, Michel and Bruno Latour (1992), *Éclaircissements: Cinq entretiens avec Bruno Latour*, Paris: Bourin.
- Shapin, Steven (1990), "'The Mind is its own Place": Science and Solitude in seventeenth-century England', *Science in Context*, 4,1: 191-218.
- Shapin, Steven (1992), 'History of science and its sociological reconstruction', *History of Science* 20:157-211.
- Shapin, Steven (1984), 'Pump and circumstance: Robert Boyle's literary technology', *Social Studies of Science* 14: 481-520.
- Shapin, Steven (1989), 'The invisible technician', *American Scientist* 77: 553-63.
- Shapin, Steven and Simon Schaffer (1985), *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the experimental life*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Smith, Crosbie and Norton Wise (1989), *Energy and Empire: A biographical study of Lord Kelvin*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stengers, Isabelle (1983), *États et processus*, doctoral thesis, Brussels: Université Libre de Bruxelles.
- Stocking, G.W., ed. (1983), *Observers Observed. Essays on ethnographic fieldwork*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Stocking, G.W., ed. (1986), *Objects and Others: Essays on museums and material cultures*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Strum, Shirley and Bruno Latour (1987), 'The meanings of social: from baboons to humans', *Information sur les Sciences Sociales/Social Science Information* 26:783-802.
- Thévenot, Laurent (1989), 'Équilibre et rationalité dans un univers complexe', *Revue Économique* 2: 147-97.
- Thévenot, Laurent (1990), 'L'action qui convient: Les formes de l'action', *Raison pratique* 1: 39-69.
- Tile, Mary (1984), *Bachelard. Science and Objectivity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Traweek, Sharon (1988), *Beam Times and Life Times: The world of high energy physicists*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

- Trevor-Roper, Hugh (1983), 'The Highland tradition of Scotland', in *The Invention of Tradition*, ed. Eric Hobsbawm, pp. 15-41, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuzin, Donald F. (1980), *The Voice of the Tambaran: Truth and illusion in the Iharita Arapesh religion*, Berkeley: University of California Press.
- Vatimo, Gianni (1987), *La fin de la modernité: Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne*, Paris: Le Seuil.
- Warwick, Andrew (1992), 'Cambridge mathematics and Cavendish physics: Cunningham Campbell and Einstein's relativity 1905-1911'. Part 1: The uses of theory', *Studies in History and Philosophy of Science*, 23: 625-56.
- Weber, Max ([1920] 1958), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (with an introduction by Antony Giddens), New York: Charles Scribner's Sons.
- Wilson, Bryan R., ed. (1970), *Rationality*, Oxford: Blackwell.
- Woolgar, Steve (1988), *Science: The very idea*, London: Tavistock.
- Zimmerman, Michael E. (1990), *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, politics and art*, Bloomington: Indiana University Press.
- Zonabend, Françoise (1989), *La presque île au nucléaire*, Paris: Odile Jacob.



# 索引

條目後的頁碼係英文版頁碼

檢索時請查正文頁邊數碼

- Achuar, 阿楚爾人 14, 42
- air pump, 空氣幫浦 17, 42-3, 70-1, 72-3, 79-81, 83, 86-7, 89
- Althusser, 阿圖塞 36
- anthropology, 人類學 7, 14-15, 91-4, 96, 100-3, 104, 113-14, 116, 127-9
- antimoderns, 反現代 9, 47, 72, 73, 116, 123-4, 134-5
- Archimedes, 阿基米德 109-11
- Arendt, 鄂蘭 125
- asymmetry, 不對稱性 26, 55, 71, 91, 109-11
- Augé, 歐傑 100-1
- Authier, 歐提爾 109
- Bachelard, 巴舍拉 18, 58-9, 92-3
- Barnes, 巴恩斯 15, 54
- Barthes, 巴特 63
- Bastide, 巴斯泰德 64
- Baudrillard, 布西亞 46, 62
- Beaumarchais, 博馬舍 68
- Being, 存有 88-90, 127-8
- Berlin Wall, 柏林圍牆 8-10
- Bijker, 貝格 117
- Bloor, 布魯爾 15
- Boltanski, 博坦斯基 44-6
- Bourdieu, 布迪厄 5, 51, 54
- Boyle, 波以耳 15-35, 56, 81, 83, 84
- Braudel, 布勞岱爾 121
- Callon, 卡龍 3-5, 94, 96, 111, 113
- Canguilhem, 岡居朗 92-3, 95
- cause, 原因 83-5
- Chandler, 錢德勒 121
- collective, 集體 4, 107
- Collins, 柯林斯 24, 93-4
- Conklin, 康克林 7
- Constitution 憲章
- definition of, 其定義 14, 15
  - its efficacy, 其效用 144-5
  - the modern Constitution, 現代憲章 29-5
  - the non-modern one, 非現代憲章 138-42
  - its use, 其用途 50, 70, 88, 89, 96, 103, 107, 132

- what it clarifies and what it obscures,  
它所交代和沒交代清楚的 39-43
- Contextualists, 脈絡論者 21
- Copans, 科旁思 114
- Copernican counter-revolution, 哥白尼  
的反革命 76-9
- critical stance, 批判姿態 5-8, 11, 35-7,  
43-6, 88-9 122-7
- culture, 文化 91.96-100.103-6
- Cussins, 庫辛 85
- Dagognet, 達高涅 115
- Darwin, 達爾文 92-3
- delegation, 委派 129,138
- Deleuze, 德勒茲 117, 125
- democracy, 民主 12, 142-5
- denunciation, 否認 43-6, 51-4
- Derrida, 德希達 5
- Descola, 德斯寇拉 14, 42
- Desrosières, 德羅西雅 122
- dialectic, 辯證法 55, 57
- Diderot, 迪德羅 92-3
- discourse, 論述 11, 62-4, 88-90, 127-8
- disenchantment, 除魅 114-16, 123-4
- Douglas, 道格拉斯 100
- Durkheim, 涂爾幹 52, 54, 101
- Eco 艾科, 63
- Edinburgh school, 愛丁堡學派 15,25,  
54-5
- Edison, 愛迪生 3-5
- Eisenstein, 愛因斯坦 33
- Enlightenment, 啓蒙 / 啓蒙運動 / 啓  
蒙時代 12, 35-6, 61, 70, 135, 142,  
144
- essence, 本質 86-8, 129, 134
- ethnoscience, 民族科學 7
- event, 事件 81, 85-7
- Fabian, 費邊 114
- Favret-Saada, 法佛瑞－撒達 100
- first and second guarantee, 第一項與第  
二項保證 30-2, 139-40
- fourth guarantee, 第四項保證 32-5, 142
- freedom, 自由 141
- French Revolution, 法國大革命 40-1, 79
- Funkenstein, 方肯斯坦 18
- Furet, 傅瑞 40, 44
- Garfinkel, 加芬科 121
- Geertz, 紀爾茲 100, 118
- Girard, 吉哈 45
- God (crossed-out), 上帝 (被劃掉的)  
32-5, 39, 127-8, 138-9, 142
- Goody, 顧迪 112
- Great Divide, 大分裂 12, 39, 56, 97-  
103, 104, 107-9, 113, 116, 137
- Greimas, 格理瑪斯 63
- Guillemin, 居力民 3-5

- Habermas, 哈伯瑪斯 60-1
- Hacking, 哈金 21
- Haraway, 哈洛威 47, 100
- Haudricourt, 奧德里庫 101
- Hegel, 黑格爾 57
- Heidegger, 海德格 65-7
- Hennion, 艾尼翁 78, 82
- Heraclitus, 赫拉克利特司 65-7
- history, 歷史 140-1  
     of science, 科學史 70-4, 79-82, 93
- Hobbes, 霍布斯 15-35, 56, 81, 84
- Hollis, 霍利斯 104
- Horton, 荷頓 42
- Hughes, 休斯 3-5, 122
- Hugo, 雨果 68
- humanism, 人文主義 136-8
- Hutcheon, 哈企翁 61, 74
- Hutchins, 哈金絲 94
- hybrids, 混種物 10, 30, 34, 41-3, 78, 112, 131, 142
- ideology, 意識型態 36
- immanence, 內在 / 內在性 128-9
- intermediaries, 媒介物 56-7, 63, 77-82
- Jameson, 詹明信 61
- Jonsen, 強生 46
- Kant, 康德 56-7, 60, 63, 78-9
- Kidder, 奇德 115
- Knorr-Cetina, 諾爾-塞蒂納 21, 101
- laboratory, 實驗室 20-2, 28, 142
- Lacan, 拉岡 59
- Lagrange, 拉格朗日 93
- Lavoisier, 拉瓦錫 70-1
- Law 勞, 24, 120
- Lévi-Strauss, 李維史陀 42, 97-8, 105
- Leviathan, 利維坦 19, 28, 30, 110-1, 120-3
- Lévy, 列維 119
- Lynch, 林區 24
- Lytard, 李歐塔 46, 61-2
- Machiavelli, 馬基維利 26
- MacKenzie, 麥肯錫 3-5, 54
- market 市場, 121-2
- Marxism, 馬克斯主義 36, 126-7
- Mauss, 牟斯 100, 101
- Mayer, 梅爾 47, 125
- mediation, 中介 31-2, 34, 50-1, 56-7, 67, 69, 78-82, 86, 87, 89-90, 126, 134, 137
- mediators, 中介物 63, 77-82
- metrology, 測量學 119-20
- modern, 現代人 / 現代的  
     definition of, 其定義 9, 13, 76  
     selection of, 其選擇 132-6  
     use of, 其用處 10, 11, 33, 34-5, 43, 62, 84, 96, 112, 129

- modernization, 現代化 71-4, 76, 77, 130-2, 135-6
- moralist, 道德主義者 123-7
- morality, 道德 139-41
- morphism, 同形 137-8
- Moscovici, 默思柯弗齊 15
- Nature 自然, 11, 77, 79-81, 85, 87, 94-6, 97, 98-100, 104-6, 127-8, 139-40
- nature-culture, 「自然－文化」綜合體 7, 96, 105-9
- network, 網絡 3, 6, 7, 11, 24, 47, 48, 77, 89, 103, 104, 117-20, 121-2
- Nietzsche, 尼采 12, 69
- non-modern, 非現代的 / 非現代人 46-8, 78, 88, 91, 127-9
- non-modern Constitution, 非現代憲章 138-42
- nonhuman, 非人 23, 111
- organisation, 組織化 120-2
- Parliament of Things, 物的議會 144-5
- Pasteur, 巴士德 3-5
- Pavel, 帕維 63-4
- Péguy, 裴居義 45, 68-9, 72, 75
- phenomenology, 現象學 57-8
- Pickering 皮克林, 21, 94-5, 102
- Pinch, 品區 24
- Plutarch, 蒲魯塔克 109-11
- politics, 政治 27-9, 110-1
- postmodern, 後現代的 / 後現代人 9, 10, 43-4, 46-8, 61-2, 64-5, 67, 69, 74, 90, 123, 131, 134-6
- pre-modern, 前現代的 / 前現代人 12, 37-9, 41-3, 72-5, 91, 97-100, 101, 103, 112, 128, 133-6
- 'pre-postmodern', 前後現代的 / 前後現代人 59-60
- principle of symmetry, 對稱性原則 92-4, 96, 107-8
- purification, 純化 10-11, 30, 31-2, 39-43, 50-1, 67, 78-9, 87, 131
- quasi-object, 類客體 51-5, 82-5, 89-90, 108, 139
- relationism, 關聯主義 114, 118
- relativism, 相對主義 12, 104-9, 111-14, 117-20
- representation, 代表 / 再現 / 表徵 / 表述 27-9
- revolution, 革命 48, 67, 69-72, 76, 126-7 130-1
- Rogoff, 羅高夫 94
- Royal Society, 皇家學會 20
- scale, 規模 / 尺度 22, 32, 43, 49, 72, 84-5, 106-9, 111-19, 117-23, 126, 132, 133-4, 140

- Schaffer, 謝佛 15-35, 82, 119
- science, 科學 27-9, 84, 98-100, 111, 118-20
- science studies, 科技研究 3, 14, 15, 24, 54-5, 70, 124, 143
- semiotic turns, 符號學轉向 62-4
- Serres, 謝 51, 75, 82-5, 94, 110
- Shapin, 謝平 15-35, 54, 82, 119
- Smith, 史密斯 122
- society, 社會 4, 11, 26, 77, 79-81, 85, 87, 94-6, 107, 111, 127-8, 139-40
- spokespersons, 代言人 29, 143
- stabilization, 穩定 85-8, 107
- Stengers, 史坦格斯 118
- Stocking, 史塔金 114
- Strum, 斯特拉姆 111
- subject/society, 主體 / 社會 57
- symmetry, 對稱 24, 27, 32-5, 103-4
- temporality, 時間性 68, 73-5
- territories, 領土 116-20
- Thévenot, 泰弗諾 44, 122
- third constitutional guarantee, 第三項憲章保證 31-2, 34, 139, 141
- Tile, 泰爾 59
- time, 時間 10, 35-6, 67-77, 81-2, 130-1, 140-1
- totalization, 整體化 125-7
- transcendence, 超越 / 超越性 / 超越者 128-9
- translation, 轉換 3, 10-11, 39-43, 113, 127
- Traweek, 特拉維克 21, 102
- Tuzin, 圖辛 115
- universality, 普遍性 24, 71, 105, 112-14, 117-20, 124
- Vatimo, 法提莫 123
- Warwick, 沃維克 119
- Weber, 韋伯 33
- Wilson, 威爾森 5, 59, 104
- Wise, 懷斯 122
- Woolgar, 伍爾加 18, 24
- Zimmerman, 季摩曼 65
- Zonabend, 容拿班 100