

綿延之群： 以德勒茲－柏格森生命哲學 重思生態學之初探[◇]

林宛瑄

摘 要

二〇〇四年印尼發生海嘯以來，重大天災在台灣及世界各地接二連三發生，頻率之高與災情之慘重都超乎過往的想像。眾人咸認這是大自然對現代社會的工業文明物節制破壞環境的反撲，療癒受摧殘的自然環境，並阻止事態更加惡化，便成為許多關心環保人士的著力點除了較屬實務層面的介入之外，相關人士更注意到建立新環境論述以開拓新行動空間的必要性。如果人類濫用科技過度開發是造成環境崩毀的主因，檢討並重整人與自然環境的相對關係似乎才是解決問題的根本之道。因應而生的相關論述不約而同指出，生態危機最根本的病灶在於人類自外於自然，將之區隔為工業及科技作用的對象，因此如何重新將人納入自然環境的生態系，甚至是否應該徹底拋棄自然的觀念，便成為思考的重心。本文將從檢視現今生態論述對於修正自然觀念及人類如何重回生態共群的辯證出發，並藉由對德國小說家薛慶的科幻作品《群》的閱讀，說明其如何標示了一條以德勒茲－柏格森式生命哲學中所談的生命概念來鬆動甚至取代自然觀念的路徑，由是超越與工具理性息息相關的人類經驗，並展演人與宇宙整體的關係必須透過在時間中的存在，亦即綿延，才能真正被了解，並從而展現其生態學上的意義。

關鍵詞：自然、工具理性、德勒茲－柏格森生命哲學、《群》、

[◇]本文發表時依兩位匿名審查人提供寶貴意見進行修改，特此致謝。

* 本文 100 年 4 月 10 日收件；100 年 8 月 10 日審查通過。

林宛瑄，元培科技大學應用英語系助理教授。

E-mail: jasmine-lin@yahoo.com.tw

綿延、虛在整體

The Swarm of Durations: Rethinking Ecology with Deleuze-Bergsonian Life Philosophy

*Wan-shuan Lin**

ABSTRACT

In recent years, natural disasters have been striking different areas with increasingly heightened frequency and intensifying severity. It is generally held that human activities, especially those related to industrialization and modernization, account for the deterioration of the natural environment. What underpins the excessive exploitation of nature, as asserted by critics arguing in line with Frankfurt School scholars, is instrumental rationality in modern society which is characterized by the domination of nature. For those who seek remedies for this predicament, therefore, effort should be devoted to both taking efficient measures to restore the environment as well as building proper mindset to prevent further damage. In the latter project, the priority would be to cultivate a new perspective on the relationship between humankind and nature to counter the inappropriate antithesis of nature and society. As part of this collective effort, this paper suggests critically appraising the efficacy of the notion of nature for a new environmental philosophy and proposes to rethink ecology with Deleuze-Bergsonian concept of life. It will be demonstrated by reading *The Swarm* by Frank Schatzing that how shifting from nature to life contributes to going beyond the properly human experience, which is biased toward our utility and hence a nexus of instrumental rationality, and thereby re-installing humankind in the Whole of the universe, which should be approached in terms of time/duration rather than space.

KEY WORDS: nature, instrumental rationality,
Deleuze-Bergsonian life philosophy, *The
Swarm*, duration, virtuality

* Wan-shuan Lin, Assistant Professor, Department of Applied English, Yuanpei University, Taiwan
E-mail: jasmine-lin@yahoo.com.tw

二〇〇四年印尼發生海嘯以來，重大天災在台灣及世界各地接二連三發生，頻率之高與災情之慘重都超乎過往的想像，今年三月十一日甫發生的日本東北大地震及隨後來到的海嘯即是最新例證。面對這些日趨頻繁且規模動輒如同毀天滅地般的新型災難，人類社會的理解力、想像力及動員力都被逼至極限，除各種關於如何防災及救災的實用性討論隨著災難畫面的強力放送繁衍增生外，更多人探問的是：地球到底怎麼了？一個通俗易懂且頗具真實性的答案自然是，人類挾工業及科技之力君臨自然環境，對其遂行破壞與汙染，多年下來生態環境已達某種極限，大自然因而開始展開反撲。環保團體對或由政府或由財團主導之開發計畫的批判論述，例如近年來跨界凝聚了台灣島內環保能量的反國光石化運動，可說即是脫胎於「不知節制的工業文明對自然環境造成無可逆轉的傷害」的基調¹；而佛教團體的共業說，其出發點亦是人類物質欲望過剩導致天地乾坤生病（〈綿密不斷的覺悟〉）。〈由此看來，療癒受摧殘的自然環境，並阻止事態更加惡化，便成為許多關心環保人士的著力點，企業環境倫理的推動及種種綠色科技的開發都是顯而易見的例證。除了較屬實務層面的介入之外，相關人士更注意到建立新環境論述以開拓新行動空間的必要性。如果人類濫用科技過度開發是造成環境崩毀的主因，檢討並重整人與自然環境的相對關係似乎才是解決問題的根本之道。因應而生的相關論述不約而同指出，生態危機最根本的病灶在於人類自外於自然，將之區隔為工業及科技作用的對象，因此如何重新將人納入自然環境的生態系，甚至是否應該徹底拋棄自然（nature）的觀念，便成為思考的重心。² 本文將從檢視現今生態論述對於修正自然觀念及人類如何

¹ 吳明益在《溼地 石化 島嶼想像》一書的編者序中即一言以蔽之：「所謂經濟起飛的時代，不如說是以自然資本為燃料的結果。而更可悲的是，島嶼終於形成一個對自然環境缺乏敬意的社會文化體，並將負債留給未來。而石化產業，正是臺灣此類剝削、宰制型產業的象徵與縮影」（3）。

² 在此先簡單說明及定義本文所使用的自然、環境與生態等概念內涵為何。自然是本文探討的重點之一，因此行文中對其意義的演變及細微辯證會有較詳細的探討，但大致而言，本文偏重的是發生於西方哲學史中，經歷啟蒙時代、工業革命，乃至於風險社會的自然觀念。至於環境，根據吳明益的說法，當今生態學者多以之來指涉一般定義下「具生命的生物與不具生命的無生物共同構成的生存場域」，此場域又可細分為非人為環境或自然環境（如森林、海洋）及人為環境（如城市、工廠）（125）。謝繼昌在《文化、生態與發展：人類學的探討》中也提及：「環境包含有生命部份與無生命部份，有生命部份指動物、植物和細菌，無生物部份指山、川、土壤、地形、礦物、氣溫、雨量等」（159）。生態則大致指涉涵蓋生物間與生物和環境間種種關係的體系（吳明益 124）。謝繼昌指出，一般而言，生物與其環境間會建立起適應關係；因生物體和環境皆變動不居，因此適應過程由某方面來看是機動的，但長遠來看，兩者間當能形成一種穩定

重回生態共群的辯證出發，並藉由對德國小說家薛慶(Frank Schatzing)的科幻作品《群》(*The Swarm*)的閱讀，說明其如何標示了一條以德勒茲—柏格森(Deleuze-Bergson)式生命哲學中所談的生命概念來鬆動甚至取代自然觀念的路徑，冀能指出新世紀生態論述轉向的可能性之所寄。³

承前言，近年來頻頻發生的超級天災，迫使人們不得不認真思考：過去因發生間隔往往以數十甚或百年計而被視為異常的大災難，是否已成為現代社會日常生活中的一種常態了？貝克(Ulrich Beck)是對於這類問題思考最力的當代理論家之一，他在《風險社會》(*Risk Society: Towards a New Modernity*)一書中指出，相較於以生產並分配物質財富為優先原則的匱乏社會，現代工業社會的當務之急是如何面對由科技生產所帶來的副作用，亦即工業社會的風險情境。由於這種風險源自於促進社會進步的生產力，因此是社會內部的構成因素，無法被排除到外部去；而這些科技生產力的副作用表現的型態常是超乎前工業社會想像的全球規模的生態災難，大至車諾比核災，小至無時不在發生的各種汙染，都不是工業社會的進步思維之所繫的工具理性所能妥善計算及處理的。處於風險時代的社會及個人因此恒常處於充滿不確定感生命情境，生命隨時可能被毀滅，而科學及官僚等過去所仰賴的決策體系不僅不能處理這些威脅，甚至反而根本是罪魁禍首。眾所周知，貝克的企圖當然不只是一要指出現代社會中大規模生態災難如何無可避免，而是要對風險社會作病理診斷，並提出反思性(reflexivity)這個處方。雖然海嘯及地震等天災與貝克的論述中所提及的生態災難型態乍看不盡相同⁴，但一來前者的發生與

平衡的狀態(159)。筆者認為，所謂穩定平衡的狀態與其說是相對於變動適應過程的靜態關係，不如說是生物間與生物和環境間彼此密切纏繞的狀態。本文將以生命論述角度想像這其中牽涉到的變動過程及種種連結。

³ 德勒茲—柏格森的複合詞乃沿用包德斯(Constantin V. Boundas)的用法。包德斯認為，德勒茲往往在評點他欣賞的哲學家的作品時，讓這些哲學家扮演居間調停的角色(intercessor)，以便於他提出自己的觀點。因此爬梳或引用德勒茲讀柏格森(Henri Bergson)的討論時，重點不在微調兩人論點的異同處，而在於重演前者對後者論述的重複(repetition)。包德斯創造德勒茲—柏格森的複合詞即是旨在表達兩位哲學家的觀點如何在前者與後者的相遇(encounter)中相互激發出新的可能性(82)。本文在討論生命概念如何可能補自然觀念之不足時主要援引的是德勒茲對柏格森的閱讀，因此此處參考包德斯的說法註明主要理論架構為德勒茲—柏格森(Deleuze-Bergson)式生命哲學。

⁴ 貝克著重討論的是由工業生產力過剩所直接導致的生態災難，例如各種汙染及核災；而近年來接踵而至的地震與海嘯則似乎是一個人類如何有效預測及監控天災的問題。

所造成的災情往往與工業文明導致的更深層的環境崩毀有關，二來人類社會對兩者的處理模式及無力感都可追溯至對科技決策的仰賴及對決策破局的認知⁵，因此貝克的風險社會理論對形塑巨型天災的相關論述仍有一定程度的效力，而其中最令筆者感興趣的論點即是全球規模的現代化（生態）風險源自於人類社會與自然間的「錯誤對立」（“From Industrial to Risk Society” 80）。這種認知當然與貝克對工具理性的批判與期許有關。工具理性是許多當代理論家例如法蘭克福學派關注的議題，代表性論述主要探討以科學技術征服自然的啟蒙精神及作為其核心價值的工具理性如何造成人與自然的對立，並進而使得人與人之間的關係惡化（Macauley 13-4）。在工具理性的思考脈絡中，自然因而只能被理解為外於人類、任人類生產活動作用並支配的對象。貝克提出的反思性除旨在以工具理性的自我質疑來根除其對社會價值的壟斷現象之外（“Risk Society and the Provident State” 33-5），對自然被物化的趨勢也有修正的作用：藉由反思，人類當可注意到其所習用之自然觀念並非指涉一天生地養的素樸存在，而是文明世界生產物質時經歷破壞或危害的一種「歷史性產物」（“From Industrial to Risk Society” 80）；而打破人類文明與自然之間的藩籬之後，更進一步須建立的認知即是所謂人類社會與動植物及所有維持生命之要件之間的一體性（“From Industrial to Risk Society” 74）。質言之，貝克以無可排除且無人可自外於之的全球性生態災難為出發點發展其風險社會理論，進而主張以反思性來救贖工具理性過度橫行所致的災害，而其中一項重點任務就是剖析自然與文明之間的糾葛，後者的進程如何形塑前者的觀念，再由此動搖兩者之間的區隔，並重新認知人類與其生存環境間的依存性。在如上的論述中，有兩個關乎發展新生態論述的問題值得提出來討論：首先，即使認清自然觀念是工業文明發展過程中的歷史性產物而非相對於文明的他者，當我們要進一步釐清人類與生存環境間的依存性時，奠基於或曰附屬於文明社會的自然觀念是否能有效支撐新論述空間的開展？其二，我們究竟如何擺脫工具理性以求真正理解人類與其他動植物及生存環境間的一體性？

⁵ 且不論科學教科書記載的地震與海嘯的成因為何，近年來因過度開發及溫室效應所引起的地層鬆動與海平面上升等問題，都讓災難來臨時的災情更加慘重。而從日本三一地震後福島核電廠輻射外洩的例子也可看出，貝克所討論的生態災難與近年的巨型天災之間有其難以截然劃分之處。更重要的是，地震與海嘯的監測系統不脫以科技的力量來監控自然環境的思維；而監測系統作用不如預期時，突顯的亦是科技理性思維無法全面掌控規模與威力溢出其預設之模型的自然力量。

一般而言，生態論述的內涵似乎等同於保護自然環境及動植物，然而越來越多評論者注意到，未經審慎評估就安於繼續使用自然觀念或許會徒然將生態論述的發展帶入死胡同。對於自然觀念的評述大致分成兩種路線，其中一種思考如何突破現有自然觀念的局限，改變啟蒙以降人類與自然分離的思維方式，將人類重新納入生態體系；另一派的做法則是突顯自然觀念牽涉的是社會與政治方面的議題而非保護素樸自然的問題，並進而批判另一種形式的「人與自然的錯誤對立」，以求建立有效的生態網絡論述。兩者的論述路線雖曰殊途，但所欲達到的目的可說有其公約數。前者可說是較符合直覺的解決途徑，除前述貝克的理論外，生態女性主義(eco-feminism)可謂此路線之另一種代表性思維。其倡導者主張，西方世界的生態危機源自於一整套錯誤的價值二元論，上位階的父權/文明/人貶抑被視為等同於非人自然的女性，並在對女性/自然/非人的戀懼拉扯中深化彼此的對立關係，或更精確的說是強化上位階對下位階的宰制。由於上下位階的差異建立在彼此的互斥(例如在甲乙詞組中，甲的定義為非乙，反之亦然)上，或說由上位階具備而下位階缺乏的被道德化的特質來決定(例如理性具備有秩序的道德價值，而感性則缺乏秩序)，因此分據一二元詞組兩端的自然與文明是分離的(Griffin；Plumwood)。生態女性主義的訴求因而如是：為了匡正人類(其形象為西方白人男性)對自然(及一系列被等同於自然的下位階他者，包括女性在內)的疏離與宰制，必須要停止從男性/文明/理性中心來物化自然環境的做法，並重新認識文明其實依賴自然甚深，人類與自然本為一體：「如同我們摧毀的森林及我們想馴服的河流，我們就是(大寫)自然」(Griffin 10)。貝克及生態女性主義的做法都著眼於從工具理性的宰制中贖回自然觀念，重新認知人與環境的一體性；處在文明對立面的自然觀念事實上是一種受人類本位思維弱化過且切割開來的產物，這個錯誤必須矯正，方能真正看見人與非人如何在生存環境中互相依存。綜上所述，使用「自然」這個詞彙時必須非常小心辨明其所承載的意涵為何，是處於工具理性對立面的自然觀念，抑或是與文明互相穿透的自然。必須注意的是，貝克與生態女性主義(或說其中的基本教義派)對修正後之「自然」內涵的看法並不盡相同。貝克如前所述指出自然觀念是一種文明進展過程中的歷史性產物，並強調反思性如何可能使人類重新認知其與生存環境的一體性，但並未如某些基本教義派的生態女性主義一般，強調一先於文明宰制的、符合大地之母形象的自然，在後文討論中我們甚至會發現，這種類似素

樸自然的想像正是第二種討論自然觀念的路線批判的對象。然而筆者認為，這兩種從批判過度膨脹的工具理性出發的論述立場共通的貢獻在於，兩者都認知到習用之自然觀念的問題所在，進而試圖提出一種超越人類本位價值的生態觀，重新思索從獨霸寶座退位的人類如何與萬事萬物建立相互穿透的連結。如何確保一種「超越」人但不「外於」或「排除」人的生態思考，如何理解無中心的連結狀態(interconnectedness)(Adam 90)，顯然無法倚賴對習用之自然觀念的直接套用。本文好奇的即是，如果自然觀念對於建立超越工具理性的新世紀生態觀而言不敷使用，那究竟該由甚麼角度切入才能開展論述新空間？

在提出新概念之前尚需解決的另一個問題是，如果被啟蒙精神與工具理性框架的自然觀念有待商榷，那麼訴諸於一種先於文明宰制的素樸自然又有何不妥？馬考利(David Macauley)對西方哲學自然觀念的考察與拉圖爾(Bruno Latour)所提出的政治生態學(political ecology)主張都提供了解答此疑問的相關線索。馬考利認為，由於西方哲學可說是源起於對自然的思考，自然觀念因此早已有之，亞里斯多德對自然史的投入即是一例；而這種早期希臘哲學式自然觀察的重要性倒不在其是否有科學上的精準度，而是在於其如何標示出一種屬人之外的場域。然而在對心智(mind)的興趣後來居上之後，哲學家從非人(nonhuman)的世界離開，逐漸與自然切割，終而試圖以心智力量凌駕並控制自然(1-2)。以此哲學轉向為基礎，文藝復興時期的培根(Francis Bacon)與笛卡兒(Rene Descartes)分別提出了以人為本探知自然的方式。前者認為必須以工藝與科技施加於自然，迫使自然展露其奧秘；後者則認為，人必須與自然分離，並對其進行準確的測量，才能如實測知自然(Macauley 2-3)。培笛兩位哲學家的主張都透露出將知識建立在與生存環境切割開來的人回頭來掌管自然的基調，而之後討論生態問題的哲學論述也多半遵循兩人的理論框架，思考屈居於人之下且以其使用價值被認知的自然觀念(Macauley 3)。馬考利的考察所獲致的結果乍看與前述對啟蒙精神矮化自然的批判雷同，但他所欲強調的毋寧是，以保護某種想像中的素樸自然為主的訴求如何不切實際；因為誠如論者如盧卡斯(Georg Lukacs)或阿多諾(Theodor Adorno)所言，自然觀念事實上受社會制約(引自 Macauley 5)，每一種對自然的認知總不免以隱晦的方式訴說人類整體社會的構成為何(引自 Macauley 5)。換言之，馬考利認為生態問題始終是總已受到管理與介入的自然環境問題，其實並不存在的素樸自然並不宜做為相關論述的起點或說最終

基準點。拉圖爾則更直接斷言政治生態學必須揚棄自然(9-52)。他在《自然的政治》(*Politics of Nature*)一書中重新界定政治生態學，以求與深層生態學(deep ecology)或他所謂的軍事生態學(militant ecology)所主導的生態哲學與環保政策有所區隔(26；19)。拉圖爾語出驚人地表示，當深層生態學的狂熱份子哀號自然將死時，「.....他們不知道他們說得多麼對。自然將死，真是感謝上帝」(25)。拉圖爾認為理應繼上帝與人之後死去的自然，正是某些膚淺的環保論述所假設的先於且可免於人為宰制的素樸自然，他認為這種思考框架反而會引進以更細膩的方式操作的人本思維，並且在實際運作的過程中獨厚少數「選民」(“a small number of carefully selected human”)的福祉(20)。⁶更有甚者，拉圖爾認為擁抱自然觀念所可能召喚的自然想像，事實上是一種由無風險物體(risk-free objects)遵循由「免於文明社會定義」的單一邏輯所組成的靜態系統(22；25)，這樣的系統完全無能容納因溢出傳統想像規格而被指稱帶來風險的新物體，理應被摧毀，並以不受限於「自然應免於人為介入」的思考原則的無中心多重網絡代替之，方能充分表述在其相互作用中交織出無預設面貌之網絡的種種人與非人行動者(22-6)。綜上所述，素樸自然不僅無助於摸索超越人類本位的生態思考如何進行，甚且可能導致相關論述想像力的僵化，我們顯然必須揚棄這種想像另謀出路。必須注意的是，馬考利與拉圖爾確實都並未正面批判啟蒙精神所框架的自然觀念，但並不表示對他們而言與工具理性對立的自然觀念即是生態論述應思考的對象。⁷毋寧說前者選擇越過對文明宰制自然的批判，主張與其執著虛幻的素樸自然，不如從文明與自然觀念相互建構的現狀出發，思考適切的生態論述如何展開；而後者的論點則暗示，停留在批判工具理性的階段與一味高舉科學旗幟一樣失焦且片面，重要的應是翔實觀察人與非人皆在其中的複雜網絡如何鋪陳。拉圖爾的貢獻因此除了一舉拋開著力點錯誤的素樸自然想像之外，還指出了一條新生態論述的路徑；而從拉圖爾對於素樸自然想法反而引進人類本位思維的反感可以看出，這條路徑的確立同樣有賴於一種能「超越」人的層次的思考。至於馬考利的自然觀念考察雖然並未特別如拉圖爾一樣提出新論述的願景，但從他指出亞里斯

⁶ 拉圖爾所說的選民通常是富裕且受過高等教育的美國白人男性(20)。

⁷ 拉圖爾甚至批判某些相關論述號稱要超越人類中心主義，但不過是轉而祭起自然中心主義(19)。

多德時代的自然歷史概念相較於後來的心智理論多納入了非人的層次這一點來看，我們可以大膽假設，如何不回返素樸自然但同時兼顧人與非人，會是一個值得嘗試的新論述角度。被工具理性矮化的自然觀念與素樸自然的想像一樣不可行，我們需要引進另一種概念以論述人、非人與生態，本文接下來的重點即開發可取代自然的，適切的新論述角度。

前述對自然觀念與素樸自然提出質疑並指出較有效的生態觀應是如何的理論家，多半以批判為主，對於取代自然的論述角度及方法論則著墨較少。貝克雖提出反思性作為方法論，但並未深入討論以人類本位中心出發的工具理性如何能藉由自我批判達到超越人的生態思維。生態女性主義的論述路線繁雜，但基本上都認同當今世界的生態危機是二元對立論為主的思維體系所導致，因此修正此一錯誤對立的重點在於認知到所謂人與非人、自我與他者之間的「連續性與差異性」(Plumwood 6)，但對於為何個體之間如何既連續但又保持其「個性性」則未提出解釋。拉圖爾的政治生態學揚棄素樸自然，著眼於觀察人與非人如何在局部性互動中逐漸形成一整體性網絡，同時也提出一種不同於服膺傳統自然法則之無風險物體的新物體觀念，主張後者沒有清楚的疆界或固定的本質，與環境間也未截然劃分，取而代之的是彼此間的根莖連結與局部網絡(rhizomes and networks)(24)；筆者認為這種新物體的觀念有效的地方在於其帶出了某種時間性，簡單的說就是注意到物體除了我們眼見的空間化輪廓(spatial configuration) (*Bergsonism* 32)之外，還有所謂「在時間中的存在」(a way of being in time) (*Bergsonism* 32)，亦即其綿延的韻律(a rhythm of duration) (*Bergsonism* 32)。筆者之後在發展以生命概念為切入角度的生態觀時會詳細討論時間與綿延對超越人類本位之思考框架的重要性，以及空間化實體為何有礙於我們覺知人以外的綿延；此處只簡單說明，筆者認為，如果無風險物體早已被既定規格框架，其集合體只能是一封閉整體，則具備時間性的新物體所催生的可說是一種開放式的生態觀。拉圖爾的說法確實有助於開拓新生態論述空間，然而較可惜的是，他似乎並未特意強調「人」也具備這種時間性，職是之故，「人」是否能真正從一種既定的空間化實體的概念中鬆脫是可存疑的，因此拉圖爾超越人類本位的思考展演似乎有可再議之處。⁸綜上所述，筆者雖得益於以

⁸ 拉圖爾在說明非人如何可能影響網絡生成時，解構了傳統以具自由意志及行動能力的主體相對於被動無思想的客體來區隔人與非人的做法，主張代之以行動者(actor)的概念，並定義行動者為能對網絡生成過程造成影響的實體(70-87)。這樣的論點誠然精闢新穎，有助於消解人

上論者對自然觀念與素樸自然的討論，然而在尋求可取代習用之自然觀念的論述角度時，將另覓更適切的理論資源，馬考利在其對自然觀念的討論中某個對柏格森的間接引述或可作為一個起點。前者提及，後者認為哲學家似乎總是閉門造車，無視於其自身如何在所居住的地球上，被動植物、昆蟲甚至單細胞動物等所組成的廣大有機世界所環繞，亦無視於其自身生命如何與前述物類的生命「在一種單一歷史中連結」(18)。⁹ 柏格森的所謂單一歷史，我們可從德勒茲的解讀中得知指的是其以綿延為基礎建立起來的宇宙記憶(cosmic Memory) (*Bergsonism* 111)及生命的分化運動(movement of differentiation) (*Bergsonism* 91-113)¹⁰，性質完全不同於拉圖爾所批判的遵循單一邏輯的靜態系統。後文會詳細討論為何柏格森的生命哲學會主張一種單一歷史，此處可以先說明的是，就西方哲學史的脈絡來看，馬考利所引述的這篇感觸之言並不令人意外，同時也標示了一種另類生態觀的可能發生點。如前所述，馬考利認為西方哲學始於對自然的思考，直到對心智的興趣後來居上，啟蒙精神的發軔則更將科學理性推上高峰；根據張典魁的觀察，十九世紀下半葉興起的生命哲學是對這種獨尊科學理性的風潮的一種反思(161-3)，而柏格森正是這種新思潮的代表人物。柯翰(Richard A. Cohen)也指出，我們無法從西方主流哲學史的傳統入手去了解柏格森的貢獻，因為相對於此傳統的神學式或本體論式的論調，後者提出的是一種生態學式的視野(ecological visions)，認為主流哲學分開來討論的身體/物質與心智/精神其實都創生自

與非人之間的分野，進一步形構新的生態觀，然而其論證重點在於非人與人同樣具有行動力，並未點出人是否也具備時間性。

⁹ 在此列出原文：“Philosophers, Henri Bergson once observed, ‘seemed to philosophize as if they were sealed in the privacy of their study and did not live on a planet surrounded by the vast organic world of animals, plants, insects and protozoa, with whom their life is linked within a single history’” (18)。將原文列出的原因是，筆者認為有必要先釐清 life 一詞的意涵。本文提議由德勒茲—柏格森式的生命概念出發來建構另類生態觀，但兩位哲學家所主張的最能充分表述生命樣貌的生命概念並非一般定義下的生物生命或使特定有機體(organism)活命的生命，而是非關特定個體、不斷分化的生命衝力(*elan vital*)，而個別有機體或維活存有(living being)基本上朝向因不斷分化而必然開放的生命整體開放(*Bergsonism* 105，詳見下文)。馬考利在間接引述柏格森這一段感言時並未對此處 life 一詞的意涵做嚴格考證，但由德勒茲—柏格森思考的脈絡來判斷，其所指涉的是向生命整體開放的個體生命。本文行文中所提及的生命概念指的是生命衝力，若提及一般定義下的生物生命時會特別標明之，以示區別。

¹⁰ 宇宙記憶尤其是德勒茲—照他自己的說法—迫使柏格森產下的畸形兒(“Letter to a Harsh Critic” 6)。

同一整體，亦即綿延/生命衝力(25)。而必須注意的是，柯翰特別指出，柏格森的生命整體觀不僅不同於黑格爾「正反合」的辯證法¹¹，也必須與亞里斯多德對自然活物的談法有所區隔。¹² 換句話說，柏格森的哲學截然不同於區隔自然和心智的哲學傳統，如果後者以自然為出發點，前者則是以生命為出發點；而如果自然這個概念對於新生態論述的形成並無助益，一種生態學式的生命概念應可避免由自然觀念出發所將導致的缺失，因而是值得一試的新論述角度。須說明的是，雖然柏格森的生命哲學繪製了極具論述潛力的生命概念的輪廓，但明確地將其綿延的概念從心理範疇帶到本體論範疇的則是德勒茲，而這種轉變，或說這個德勒茲與柏格森共同孕育的哲學怪胎，更能充分展演柏格森所提出的概念的威力，將視野從「『我』與存在的關係」擴及到所有事物於宇宙此一「巨大記憶」中共存的關係(*Bergsonism* 77)。¹³ 如果生態觀涉及的基本上是生物間與生物與環境間的關係，則德勒茲－柏格森式超越「我」去觀照生物及事物如何在宇宙中共存的生命哲學正可以作為形塑另類生態觀的起點，對於前述論述路線所留下的種種疑問，例如如何在工具理性與反工具理性之外開闢新路徑，個體究竟如何與其他個體相異然又彼此連續，及如何超越人類本位並確保整體網絡的開放性等等，都能有其解答。然而筆者亦充分認知以生命概念修正奠基於自然觀念/素樸自然的生態觀的做法實需更全面且更深入的研討及演練，所涉議題之廣並非本文篇幅所能窮盡；本文權宜的做法是藉由閱讀薛慶描述來自海洋的生態災難的《群》一書，展演德勒茲－柏格森式的生命概念所能帶出的生態想像，作為以生命概念重塑新世紀生態觀的初探。

德勒茲－柏格森的生命哲學十分複雜，為之後閱讀文本時的方便，在此先就與本文論述相關處略作摘要。在《柏格森主義》(*Bergsonism*)中，德勒茲推崇柏格森的直覺(intuition)是一種具有類似於科學的精準性的方法論(14)，其重要性在於可壓制內在於智慧或曰智性(intelligence)之中的幻覺(illusion)，引導我們超越經驗的狀態，朝向真正經驗(real experience)

¹¹ 柯翰認為，黑格爾「否定的否定」(negation of negation)的方法論，最多只能重建生命衝力的運動(movement)，而非運動本身(26)。

¹² 亞里斯多德認為事物的發展是朝向某種目的(telos)的，柏格森的生命衝力則無此傾向(26)。

¹³ 德勒茲在《柏格森主義》中所一再強調的所謂本體論意義(詳見下文關於綿延之本體論意義的探討)，乃是指對綿延與虛擬共存的討論如何有助於對存有或現實狀態的思考。

而非可能經驗(possible experience)的條件(conditions of experience)¹⁴，在生活經驗(lived experience)的混淆事態(composites)中找出真正的性質差異(difference in kind)或是真實的表達(articulations of the real)，超越形塑生活經驗的決定性轉折點(decisive turn)(20-7)。簡言之，智性的幻覺讓我們把生活經驗呈現給我們的混淆事態當成事物的本來面貌；如此一來，我們只會看到事物的空間化輪廓，而在空間中，所有的差異或多樣性(multiplicity)都只能以程度多寡或規模大小等建立在同質性之上的尺度來衡量，這些尺度與單位都可以無限劃分，然而所得到都只會是同質性的樣態，差別只在於有無、多少與大小等程度上的差別，甚至連時間也被空間化為一系列並置(juxtapose)然而不連續(discontinuous)的頃刻(instants)或切片(sections)，一再地進行同一性的重複(repeated identically)。在空間中，差異只能是程度差異(differences of degree)，多樣性也只能是數量多樣性(numerical multiplicity)(31-8；51)。這種同質性空間及事物在其中的輪廓和配置關係實屬幻覺，卻無可避免，德勒茲引述柏格森的說法指出，原因除了智性本即喜好空間化之外，基於需求、基於行動所需的判斷或基於社會的法則，我們也本有只留意事物符合我們興趣或利益的一面的傾向，於是我們總太快以概括性的(general)觀點遮掩真正的性質差異(33)。¹⁵ 綜上所述，要避免局限於經驗的混淆事態並進而發現真正的性質差異的第一步，便是認知到事物的空間化輪廓事實上遮蓋的比顯現的多；而對只能看見空間的智性幻覺的抑制，顯然會跟超越我們的興趣與利益有關，此亦即德勒茲與柏格森所謂的應該要超越的經驗狀態轉折點，因為正是在這裡經驗開始偏斜向確保對我們有實用利益(utility)的方向，並因而變成「不折不扣的人類經驗」(“properly human experience”)(27)，筆者認為，啟蒙精神與工具理性或可說是這種人類經驗的一種極致展現。如果智性必然導致空間化的幻覺，直覺則能帶領我們超越綜合自身的興趣與利益等的人類狀態(the human condition)，而值

¹⁴ 真正經驗的條件不比其所規範的經驗寬泛，而可能經驗的條件則總已被普遍化及抽象化(Bergsonism 23; 27)。

¹⁵ 必須注意的是，與其說德勒茲與柏格森意欲斥逐空間化觀點，不如說他們主張這種觀點過度延伸時就徹底是幻覺(34-5)。同時要說明的是，筆者充分認知審查人所提及智性與思想(thought)在德勒茲哲學體系中的差別，也同意人的意識在某個層面上可局部反應思想的法則(因篇幅所限，在此不深入討論德勒茲對意識(consciousness)的複雜討論)；但本文所強調的毋寧是對智性幻覺的抑制，而非對思考的全面屏棄。

得注意的是，直覺預設了以綿延來思考(28；31)。如前所述，事物除了空間化輪廓外，更重要的是其綿延的韻律。例如一塊糖，在空間化的認知中有其可測量的輪廓，然而其溶化的過程卻彰顯了其在時間中的存在，糖在溶解過程中產生的變異除了透露出與他物間的性質差異之外，更重要的是其與自身的性質差異，事物真正的狀態便是其在時間中的連續多樣性(*continuous multiplicity*)，亦即此事物的綿延(32；40)。在綿延中我們才能脫離空間化的同質性尺度去真正思考物與物之間以及物自身的性質差異，柏格森著名的「我必須等糖溶化」的例子即說明了我等待時的不耐如何標示出我的綿延，即我在時間中與自身的性質差異，並且顯示出其他與我性質相異的綿延，即糖的溶化(32)。綜上所述，唯有透過綿延我們才能看見真正的性質差異，而直覺則能帶領我們浮出自身的綿延，直接確認上於或下於我們的綿延之存在。¹⁶ 如此我們方能超越前述使經驗變得太過人類的轉折點，脫離智性搭建的人類狀態，避免工具理性的過度宰制，朝向次人(*the inhuman*，意指下於我們的綿延)及超人(*the superhuman*，指上於我們的綿延)開放(28)。¹⁷ 上述智性/空間與直覺/時間的對照也是筆者在前文質疑拉圖爾的人是否如其所討論的新物體一般從空間化輪廓中鬆脫的理論依據，因為唯有進入綿延才可能離開人類狀態，確保其所說的人與非人的網絡不致落入智性觀點及其空間化配置而徒具形式。

直覺做為一種思考運動，除了能夠超越使經驗變成人類經驗的轉折點以揭示性質差異與人和非人的綿延之外，還能在另一個經驗的轉折點讓我們看見事物存在的充分理由(*sufficient reason*)。在第二個轉折點，每一個從混淆事態中分出來的性質差異會重新匯集，然而這個點是一個虛

¹⁶ 「上於或下於我們」譯自英譯本中的“above or below us”，必須注意的是不同的綿延之間並沒有階級之分(33)。

¹⁷ 英譯本定義次人及超人為 *durations which are inferior or superior to our own*，但德勒茲特別在其他段落載明，*inferior* 及 *superior* 指的純粹是性質差異，而非優劣之分(33)。筆者先比照註十七譯作下於及上於。此外，這裏要感謝審查人提出的補充意見，亦即就德勒茲在《柏格森主義》一書第一百零二頁至一百零三頁提及，若以有沒有發展到取得自我意識的標準來看，分化確實有完不完整的區別；且德勒茲也確實在第一百零六頁引用柏格森的話指出，由綿延在人這條生物線上取得自我意識這一點來看，人是「整個演化過程的目的」(這也是後文提及德勒茲-柏格森對人的創造性情感相關討論的出發點)。然而筆者認為，德勒茲在此特地強調性質差異而非優劣之分，主要應是基於第一個轉折點所欲突顯的正是眾多非人綿延的存在，而這些綿延並無法以空間化的程度差異來評比。

存點(virtual point)，不同於我們從人類經驗出脫的那個起始轉折點(28)。¹⁸ 要充分了解第二個轉折點的作用與重要性，我們必須回顧並更加延伸前述對透過時間/綿延思考及連續多樣性的討論。不同於空間再現且由外在決定(其在空間中的配置，如尺寸大小等程度差異)的數量多樣性，在純粹綿延中的則是「連續、融合、組構、異質性、區辨性質或是性質差異」的多樣性，「虛存而連續」(virtual and continuous)(38 原文強調)。因為時間的多樣性展現在每一次的劃分(division)都必然導致性質的改變，更重要的是，時間/綿延必然會不斷地經歷從虛在走向實化(actualize)的運動：「[時間/綿延]藉由創造對應於其自身中各個性質差異的分化之線(lines of differentiation)來實化自身」(43)。也就是說，以時間來思考多樣性，我們會看到一種由虛在的實化運動所帶出來的內在連續性。若第一個經驗轉折點讓我們注意到空間程度差異之下的性質差異，也就是讓我們重新探究真正異質的差異為何，則第二個轉折點的作用之一是讓我們發現時間的異質性如何兼具連續性，亦即性質差異如何虛存共在於綿延中，而綿延又是如何不斷地分化以實化自身的性質差異。在此或許已露出一些端倪可據以討論生態女性主義未說明的「差異性與連續性」的運作機制，然而德勒茲認為，我們尚須確認綿延的本體論意義，才能更進一步了解第二個轉折的虛存點如何說明了事物存在的充分理由。要將綿延從心理範疇(我必須等糖溶化)帶到本體論的範疇，有賴於對記憶的討論。綿延就是記憶，但我們必須先認知到，一般對於記憶的討論最大的謬誤便是認為，既然記憶是關於對過去(past)的回憶(recollections)，則其形成必然是在現時(present)的感知(perception)之後；然而事實上，反倒是現時必須預設一種純粹過去(pure past)，或說一般過去，作為其可以逝去的條件(59)。¹⁹ 何以如此？首先，現時必須同時正在逝去，否則不可能成為過去，因此現時與過去是同時發生的；如果每個過去都與其「曾經是」的現時同時發生，而過去在現時逝去時又總是將自身保存於自身，則表示所有的過去都會與任一新現時並存，柏格森著名的倒轉圓錐體即是在說明這種所有的過去虛存共在(virtual coexistence)的現象。圓錐體的尖端

¹⁸ the virtual 的中文翻譯向來莫衷一是，本文有鑑於 the virtual 雖相對於 the actual 可說是虛的，但德勒茲以之定義的是一種「絕對真實的存在樣態」(“Bergson’s Conception of Difference” 55)，所以將之譯為虛在，並將作形容詞使用的 virtual 譯為虛存，例如虛存點。

¹⁹ 在《差異與重複》(Difference and Repetition)中，德勒茲也將這種過去稱為「純粹先驗的過去」(pure, a priori past) (81)。

與物質的接點是最收縮的現時，而圓錐體自身包含了無數的平面，每一個平面收縮或膨脹的程度各不相同，因此彼此之間有差異，然而這些平面或層次都包含了整個過去。每一次刺激與反應的間隙(interval)中，被重複召喚的總是這整個過去；這也就是柏格森說的當我們在尋找特定的回憶時，總需一躍進入我們的整個過去，才能實化我們所搜尋的目標回憶，構成現時心理意識。在此綿延的連續性有了新的面相，其連續是建立在這種更深刻的所有過去共存於虛在中的基礎上。最後，我們的整個過去顯然必須先於任一現時存在以作為其逝去的基礎，所以回憶的運動，並非從現時到過去或從感知到回憶，而是從過去到現在或說從回憶到感知，這就是純粹過去的概念(*Bergsonism* 37-63; *Difference* 81-3)。

當我們說綿延就是記憶時，所有各自包含整個過去的收縮平面構成虛存共在的內涵，回憶的運動則實化相對收縮和膨脹的記憶平面中的回憶影像(recollection-image) (*Bergsonism* 67)。對於綿延就是記憶的認知與其內涵的了解如何有助於將綿延帶到本體論範疇，又如何跟本文的主題有關呢？關鍵在於釐清「過去繼續存在」的事實。一般的認知是存在的只有現時，過去最多只能說曾經存在但已不在，然而這事實上是把存在(Being)與現時存在(being-present)混淆了；過去確實無用且不再活躍，然而卻是存在最純粹的狀態，「它是」(it IS) (*Bergsonism* 55)，或如德勒茲在《差異與重複》中說的，「它堅持，它構成，它是」(it insists, it consists, it is) (82)。²⁰ 這種純粹過去所展現的時間在己性(the in-itself of time)具有本體論式的重要性(ontological significance) (*Difference and Repetition* 82; *Bergsonism* 56)。換句話說，所有彼此相異的記憶平面虛存共在於一個本體論的領域，綿延因此脫離了心理範疇的限制。如此一來，我們就可以從個人的回憶進入宇宙記憶的討論，進而看到各種綿延的韻律在單一的無人稱時間或單一的綿延中共存的狀態，這就是第二個經驗轉折點所欲呈現的事物存在之充分理由的全貌。如果第一個經驗轉折點以性質差異來分析混淆事態的做法是一種二元論(時間/空間，我的綿延/糖的綿延)，則第二個經驗轉折點要重新形成的一元論當然不是指回到分析前的混淆事態，而是指各個性質差異如何表現為不同收縮程度的平面虛擬共存於本體論領域中，各個不同韻律的綿延又是如何共同參與同一宇宙整

²⁰ 相對的現時則「是不是」(is not, *Bergsonism* 55, 原文強調)，因其是純粹的變化，總是朝向自身之外。

體(the Whole of the universe)，因此事物存在的充分理由就是其對此一宇宙整體的參與。德勒茲也將此一所有存在與所有綿延韻律共存於虛在中的本體論領域稱為宇宙記憶，並說明置入(installed)此一領域後，我們就會發現到一種無人稱的單一時間(78)，亦即時間的一元論(a monism of Time)：「只有一種時間，一種綿延，每個事物都會參與其中，包括我們的意識，包括生物，包括整個物質世界」(Bergsonism 78)。這種單一時間，就是理解前述柏格森所說的單一歷史的起點，由此我們也可以開始討論德勒茲－柏格森的生命衝力概念。如前所述，綿延必然會分化，而兩位哲學家皆同意，綿延的分化主要是透過「一種內在的爆炸性力量」而產生，並且「只在多分支的系列中得到肯定、被展延並前進」(Bergsonism 94)，綿延在這種分化的運動中出現的時候就被稱為生命。而由於分化的運動必然預設一虛在整體，亦即前述的萬物皆參與其中的宇宙記憶本體，分化運動因此是虛在整體循不同的分化線(lines of differentiation)實化的過程，而每一條分化線也都必承載著這個虛在整體，由此我們可得知，生命的變異必定是始自虛在整體經實化而成實在(the actual)，而非從此實在到彼實在。此外我們尚須注意的是，實在與虛在整體(virtuality)之間並無相似性(resemblance)：

為了被實化，虛在.....必須要積極地**創造**實化.....實化的過程中，差異是最基本的要素一起始的單一虛在與所抵達的複數實在之間的差異，以及實化據以發生的複數分支線(這些線彼此互補)之間的差異。簡言之，虛在整體存在的特性是藉由被分化而被實化，而且被推動著去分化自身，創造自己的分化線以求被實化。(Bergsonism 97)

每一條實化線確實都對應虛在整體中的某個層次，但每一條實化虛在的分化線都是一種創造，因此虛在雖然是一個單一整體，但卻是開放性的整體，而實化後的維活存有也朝向此虛在整體開放(Bergsonism 97-105)。綜上所述，宇宙記憶與單一的虛在整體乃是綿延的分化運動－亦即生命衝力－開展的本體論依據，談論德勒茲－柏格森的生命哲學的理論要素至此可說皆已到位。如前所述，德勒茲－柏格森生命哲學對於事物如何共存於一單一但開放之虛在整體中及事物如何由虛在中循新創的分化線實化的探討，不僅可提供差異性與連續性如何協調這個問題一個可能的解答方向，更重要的是可以做為以生命概念重新想像生態觀的起點，以

下將在對《群》的閱讀中展演這種思考角度的作用及效能。

「法國頂級餐廳『三個胖子』的廚房裡，鮮美的龍蝦用牠黑色的眼睛盯住大廚，然後，自己爆炸了；來自海底的訊息，從都市下水道流瀉蔓延...」「戰艦水母引發了中毒恐慌；一群群劇毒的水母聚集岸邊，威脅著澳洲和印尼...」諸如此類聳動的情節描述，在薛慶的科幻作品《群》中俯拾即是。²¹ 本書自二〇〇四年出版以來，便雄鋸暢銷書排行榜多年。一般書評咸認其引人注目之處除了其令人咋舌的厚度之外，薛慶在做足功課後所展現出來的科學專業知識也令人讚嘆；而小說本身的可看性亦是一大賣點，作者所嫻熟調度的懸疑緊湊的情節及描繪之種種令人匪夷所思的海洋生物面貌，甚至吸引了好萊塢重金買下電影改編版權。不可否認的是，雖然幾乎佔內容一半比例的科普陳述讓本書別具特色，但《群》的情節發展某方面看來確實可說套用了通俗災難文類的公式。由中文出版商對本書的宣傳詞不難看出，其喚起的是一種在動輒遭遇超大規模天災的世代中，人們已過於熟悉的末日想像；而毀天滅地時刻的殘垣斷瓦間，又似乎最適合上演人性試煉的戲碼。²² 更精確的來說，本書中關於海洋屠殺人類的情節及角色間對於秘魯沿海魚群的消失與過度捕撈的責任歸屬問題、是否適合在深海中蓋自動化採油工廠、抽取甲浣水合物作為新能源的構想是否可行、及賞鯨究竟有助於還是有害於鯨豚保育運動等等的思考及爭辯，確實不難讓人窺見其藉由描繪生態浩劫參與環保論述的企圖心。²³ 然而筆者認為，雖然薛慶並不掩飾其對人類過度使用自然能源及草率開發自然環境的批判，但《群》著力更深的地方來自於其對於人類並非地球上唯一具備高等智慧的生物及異生物之間究竟如何溝通與共存的相關情節的想像與鋪陳。人與非人的接觸的確是科幻小說或

²¹ 出自《群》中譯本的書背，粗體為原文強調。

²² 摘錄部分介紹詞如下：「而當人類共同面對這樣驚懼滅絕的末日時，卻連對手是甚麼？甚至，有沒有對手？都一無所知。於是，石油業者和狂熱環保份子、激進愛國軍人攜手合作，生物學家和地質學家、天文學家共同切磋，一起面對完全未知的敵人，同時演出一場無知、貪婪、敬畏、謙遜、慈悲、掠奪，所有人性的**聖潔和卑劣**交織錯落的**大時代劇**」。粗體為原文強調。而薛慶本人在第二章開頭引用聖經啟示錄十六章二至五節的內容(22)，亦透露出本書召喚末世災難想像的意味。

²³ 中文讀者最常從本文中接收到的即是這類可稱之為「海洋的逆襲」的生態浩劫想像。

參見以下網址：

<<http://blog.roodo.com/swarm/>> 及 <<http://www.businessweekly.com.tw/webarticle.php?id=28529>> 等等，查閱日期為2011年3月6日。

電影常見的主題之一，本書中所呈現的非人物也並非完全不落俗套，然而筆者認為，薛慶提問的新意在於其對於超越人類本位主義的堅持，並試圖從書中所說的「世界的記憶」的角度出發來揣想「這世上的每樣東西是如何相互纏繞、彼此連結」（872；868）；這樣的作法除了鬆動人與非人之間由啟蒙精神畫下的分野之外，更重要的是將時間性帶進所謂人與非人或生物與環境間的種種生態關係中，指出一種各種個體生命向之開放的宇宙整體。²⁴ 相較於對人類破壞自然環境的指責，薛慶更想質疑的是將非人生物矮化及擬人化而不自覺的人類本位思考框架；而其超越人類本位主義的視野最終所窺見其一斑的，正可說是涵攝了各種綿延並因生命衝力不斷進行分化運動而維持開放的整體宇宙記憶。做為一部描述生態災難的小說，《群》的創新之處在於其脫出人類與自然之對立的思考框架，在開放人類視野的過程中讓讀者看見人以外的、在宇宙記憶中共存的綿延之群(the swarm of durations)，做了一次從生命概念出發建構生態觀的展演。²⁵

《群》的故事編排一個值得注意的地方是，首章〈異常〉長逾四百頁，而其餘的四章加上序章及終章的總長度也不過五百頁，也就是說，在癱瘓全球的海底崩移與大海嘯在故事中段「終於」發生之前，薛慶花費了近全書一半的篇幅在描寫各地各種零星的災情。如此頭重腳輕的安排不免啟人疑竇：薛慶的目的只是為了要充分描繪各種五花八門的海洋殺人事件嗎？筆者認為比起各種殺人事件本身，更值得注意的是書中人

²⁴ 中文版本將英文版本中的“the world's memory”(851)翻譯成「世界的回憶」(872)；但因為「回憶」二字向來給人「某特定意識主動進行智識性回想」的聯想，容易誤導讀者將之視為僅僅是心理記憶，而忽略了“the world's memory”所能表述的另一更深刻的意涵，亦即某種本體論式的無人稱(impersonal)記憶。因此本文另採「世界的記憶」的翻法，以兼顧 memory 的本體論意涵。此外，必須釐清的是，薛慶自然未必是以德勒茲—柏格森的宇宙記憶為藍本來形塑其書中所謂的世界記憶，某種程度上，我們甚至可說薛慶藉由提出世界回憶此一詞彙來批判人類的短視近利：「人類已經目光短淺了二百萬年。人類這個物種在進化過程中，花了大部分時間在狩獵和採集上，所以我們的大腦變成了今天這個樣子……人類天生看不到整體，以及自己在其中扮演的角色」(872)。然而世界記憶在書中所發揮的作用，卻正是迫使人類本位的思考框架退位，並進而得窺世界萬物在時間中的深刻連結(詳見後文)。質言之，書中對世界記憶的設定可說開啟了通往如德勒茲—柏格森所探討的宇宙記憶之門。

²⁵ 筆者所謂的綿延之群，是一種另類詮釋本書書名的嘗試。本書之所以被命名為《群》，作者於書中自述的原因是故事中的海中生物攻擊人類時總是成群出現(598)；但從全書超越人類視野朝向宇宙記憶開放的企圖來看，群一詞更深刻的意涵應可說是人與非人之群。放置到德勒茲—柏格森生命概念的理論框架來看，超越人類視野可看見的各種人與非人的綿延，故有「綿延之群」一詞之議。

物對突然降臨的怪事或災難的反應與詮釋。首章中每一處災情的關係者幾乎都有類似的疑惑：「這怎麼可能呢？」或是「這到底是什麼動物」(20；93)？做為秘魯環嘉可沿海地區最後一位駕蘆葦編製的傳統小舟持傳統漁網卡卡遵循古法出海捕魚的漁夫，烏卡南被一群金鯖魚逼近海裡而溺死前，隨著心中的恐懼浮現的是這類疑問（「難道是金鯖魚毀壞了卡卡？一群金鯖魚？這怎麼可能呢？」(20)）；當挪威科技大學的生物學教授西古·約翰遜告訴國家石油公司的蒂娜·倫德，她的鑽油團隊在陸棚邊坡發現的大量疑似新物種的蟲有著以生物學常識來說非常荒謬的生理構造時，困擾倫德的也是這類疑問（「西古，牠們在下面做什麼？這到底是什麼動物？」(93)）；當加拿大溫哥華島海邊發生鯨魚無預警攻擊賞鯨船的事件時，戴維氏賞鯨站的資深導覽員李奧·安納瓦克百思不解的還是這類疑問（「...安納瓦克飛快地轉著念頭問為什麼。他一向認為自己對動物很了解，現在卻束手無策，找不到合理的解釋」(156)）；澳洲數目多得不得尋常的水母侵襲事件，以及巴黎的龍蝦殺人事件，引發的都是這類疑問。各地都在發生怪事，而其怪在於這些事件逸離人類各種規範化的認知與理解方式。當各方人士試圖解謎時，薛慶確實藉由某些角色之口宣示人類挾工業及科技以破壞自然環境的行徑乃是災難的源頭，例如書中的激進環保人士灰狼就直指鯨魚攻擊船隻的事件是一種大自然的報復(145)；但薛慶的夫子自道顯然不限於文明與自然的錯誤對立，由安納瓦克帶動的故事支線即提供了另外一種思考角度。安納瓦克在思考為何鯨魚行為反常時，自覺走進了死胡同，於是以死馬當活馬醫的心態徵詢一位印第安酋長喬治·法蘭克的意見²⁶，法蘭克的說詞便指出問題可能不在

²⁶ 薛慶刻意將主角之一安納瓦克設定為出身馬卡族但因故拒絕承認的印第安人，灰狼則是渴望成為百分百印第安人的混血兒，並藉由他們兩人的心理矛盾以及與其他印第安人的互動來引介印第安人的生態觀。這種深信萬物有靈的原住民對照高唱科技萬能的白種人的情節自然是同類故事常套用的公式，薛慶也在其序章之前就以溫哥華島努洽努爾部落文化的核心思想「萬宗歸一」為全書點題；但本文並不欲從一般生態女性主義的角度來談原住民文化如何具有環保意識，而白種人如何以褊狹驕傲的心態對自然與其原住民進行雙重宰制，筆者感興趣的是本書如何從時間性而非自然觀念的角度來詮釋所謂的「萬宗歸一」。「萬宗歸一」的原文為 *hishuk ish ts'awalk* (*Swarm* 259)，是流傳於加拿大溫哥華島上努洽努爾特部落中的印第安諺語，但根據法蘭克的說法，「這幾乎是所有印第安文化的核心思想」(296)。英文版本中保留印第安語的寫法，僅藉由法蘭克之口說明這種思想的內容是「一個人的遭遇，也是所有人的遭遇」(“If one thing changes, everything else does too”) (296；*Swarm* 259)。關於這種思想的討論詳見下文。此外，薛慶刻意安排與印第安人文化精神頹頹的母寧是聖經中的上帝創世說。基督教及天主教相信上帝將人類造為最高等的物種，而「萬宗歸一」的價值觀則較偏向書中人類必須由此寶座退位的設定。事實上上帝賦予人類智慧管理其他生物並使用自然資源在人世以模仿上帝創世為目標進行創造的說法是頗為熱門的生態議題之一，但本文亦不欲針砭這個說法的政治正確性幾何，所欲檢視的是薛

科學也不在鯨魚，或更精確的說，不在一般所說的兩者的對立關係上：

科學是一個偉大的東西，人類從中獲利匪淺。問題在於視角，當你運用知識時，看到了什麼呢？你看著的那些發生變化的鯨魚，卻沒有真正認出牠，為什麼他成了我們的敵人？是什麼使他變成這樣的？你傷害牠了嗎？或者牠的世界傷害了牠？鯨魚是生活在哪個世界裡呢？你尋找對他產生直接傷害的原因，你找到了一大堆。這些毫無意義的屠殺、水被毒化、賞鯨旅遊失控事件，是不是因為我們破壞了牠們的食物來源，用噪音玷污了牠們的世界，我們奪走了牠們撫養子孫的地盤……你看……這就是你熟悉的鯨魚世界，牠們生活在其中，但是，這世界永遠存在更多讓鯨魚感覺舒適或不舒適的各種環境，說不定問題根本不在鯨魚，李奧，也許牠們只是我們所看到的問題的一部分。(299)

法蘭克這段談話的一大重點在於向安納瓦克解釋，局限於科技與自然對立的視野是他走入死胡同的主因。一味朝著工業文明與科技發展如何加害於非人生物的方向思考，並不能找到名為「萬宗歸一」，亦即生態學的真相(296，原文強調)。²⁷ 根據法蘭克的解釋，簡單來講，「萬宗歸一」指的是萬物與環境彼此纏繞連結的關係：「河流發生的事，也發生在人類、動物、海洋身上。一個人的遭遇，也是所有人的遭遇」(296)。必須注意的是，這種觀念對關心生態問題的人而言當然不陌生，生態女性主義、風險社會理論或廣義的自然書寫者都各自在其論述脈絡中討論過這種萬物間息息相關的狀態²⁸；筆者感興趣的亦非法蘭克對於「萬宗歸一」

慶在書中呈現的生態觀與宇宙記憶的關聯。

²⁷ 薛慶藉由法蘭克與安納瓦克的對談宣示「萬宗歸一」等同於生態學。當法蘭克提出此一思想時，安納瓦克回以：「沒錯，其他人叫它生態學」(296)。

²⁸ 例如亞當(Barbara Adam)提出他者已消失(the loss of “the Other”)的說法，說明自二十世紀末伊始，在「…資訊、時間與環境問題的全球化已破壞了人類、物種與物質環境間的界線」的情況下，再沒有人(尤指所謂「冷漠疏離的文明西方人»)能以「客觀的觀察者」自居(89)；也就是說，過去被當成觀察對象的外在他者已因觀察者與被觀察物之間的界線消失而消失，取而代之的是西方社會對於「與自然互相依賴與互為共同體」的重新體驗(90)。吳明益在〈沒有旁觀者的時代〉一文中也從對原國光石化預定地生態環境的關懷出發，得出了類似的結論：「各位讀者，我懇請您翻閱這本書。只因為我們的身體就是一座生態系，我們的島嶼就是一座生態系，不是只有當地人會吃到毒蚶，也不是只有當地人才會吸到飄散的空氣，而海終有一天會將她無

的解釋，而是本書後半如何以德勒茲—柏格森的宇宙記憶重新想像這種萬物的連結狀態，然而法蘭克的說法仍舊值得一提的原因是，他明白指出了安納瓦克的困境其實就是繼續套用受工業文明宰制的自然觀念可能帶來的困境。必須釐清的是，兩位印第安人之間的這場討論並不代表薛慶企圖全盤否認工業與科技掠奪環境與物種的事實，引文中他對人類如何傷害鯨魚的舉證歷歷，正表示這些傷痕是不容抹滅的；薛慶想藉這位印第安酋長之口所說的是，科技與自然的對立關係並不同於萬宗歸一/生態學的內涵，科技對自然的破壞當然是問題，但更深層的問題在別處。從這裏我們可以讀出薛慶離開了自然觀念的框架以另闢蹊徑建構生態觀的企圖。

脫離了習見的自然觀念的談法，《群》長篇大論的首章便成了從錯綜複雜的各地災情中確立新問題的場域。德勒茲在《柏格森主義》中指出，要能夠從混淆的經驗中分析出事物真正的狀態，就必須要從提出真問題(true problems)，創造敘述這個問題所需的述項(terms)開始(15)。²⁹ 在這個摸索提問的過程中，前述災難的相關者驚愕地發覺習慣的思考框架無能提供解答的方向，法蘭克的談話確認問題的層次比工具理性可理解的科技和自然的對立更深刻，而肩負解謎之責的主角們更是循路拋出建立新問題的述項。由排斥擬人化最力的鯨豚研究員安納瓦克擔綱的支線所提出的是人如何向非生物開放的分項議題，他與負責聆聽宇宙訊息的鳳凰計畫主力成員珊曼莎·克羅夫的午餐對談即聚焦於此：「克羅夫說得對。原則上他們探索的是同一件事。他們都分別在自己的領域裡傾聽，並且希望獲得答案。每個人內心都渴望尋找到一個社會，一個非人類的智慧生物社會」(45)；而超越人類狀態向次人(此處指鯨豚)及超人(此處指太空)開放的思考行動開展的第一步即是承認人類的「知」如何有限：「研究顯示，人類對於智慧(intelligence)的認知，僅存在於特定範圍之內。智慧必須符合我們的行為框架，才能為人類所知悉。如果我們碰到程度超出該框架以外(比方說微宇宙裡)的智慧，將會完全不知其存在」(814)。面對非人，不只習見的思考框架不足恃，更根本的是要認知到建

法消化的物事，重現在我們的餐桌上。我們得想辦法，捏熄那個始終在島民瞳孔中，熊熊燃燒的恐懼。因為，人們越理解我們所居住的地球是一個複雜的運作體系，就越證明此刻是一個沒有旁觀者的時代」(2；附加強調)。

²⁹ 必須釐清的是，筆者無意指控自然觀念是德勒茲—柏格森所謂的假問題(false problems)，所欲突顯的只是《群》試圖從自然觀念出走的摸索過程。

構這些思考或認知框架的人類智慧本身太過人類，必須要超越人類狀態才能得見非人。另外，約翰遜的軸線則暗示諸多怪異的現象如何與一般的時空經驗相扞格。與倫德討論不符合生物學常識的蟲子究竟是否可能影響挖油工程時，他表示那些怪蟲「說不定真的是從寒武紀爬到我們這裡來」(93)；而他向同事請教澳洲沿岸的水母事件究竟怎麼回事時，同事的回答也指向某種空間的錯亂：「接著，箱形水母。牠們在那麼遠的外海幹嘛？簡直就像有人變魔術似的，把牠們變了過去」(195)。不符合過往經驗的時空錯亂，加上前述人類智慧可靠性的破局，《群》的首章標示出了第一個應被超越的人類經驗轉折點。書中的生態災難將經驗異化，人類無法安全地從中留存符合自己利益的興趣的部分，人因而被推動著離開人類狀態，尋求向次人與超人，亦即與人有著性質差異的非人綿延，開放之途。全書中出現過兩次「為什麼厭惡蜘蛛」的問題，第一次是安納瓦克對一位美國高階將領提出的，而當這位高階將領答以：「牠們就是令人噁心」時，前者隨即指出對蜘蛛的恐懼事實上是基於一種實用性的判斷：「你為什麼厭惡蜘蛛呢？因為在人類發展過程中這種害怕救了我們的命」，而這種實用判斷使人類只看得見蜘蛛對人而言的危險性（「小心蜘蛛會咬人」），必須越過這一個經驗轉折點才能看見蜘蛛自身的差異性(688)。為何厭惡蜘蛛的問題第二次出現時已經來到第二個經驗轉折點，也就是科學記者卡倫·韋孚與 Yrr，製造各種生態災難企圖消滅人類的高等智慧生物，進行接觸的時候。在人類社會因海嘯席捲而瀕臨癱瘓之後，美國軍方主導將相關領域的專家集中到一起試圖解決這個危機。過程中自然是各人各有打算，尤其是希望利用這場災難掌握更多權力的海軍總司令萊斯特·黎，以及想要趁機取得某些學術榮譽的生物學家米克·魯賓，更是小動作不斷。不過這個臨時成軍的團隊總之查明了所有看似新品種且生物特徵不合常理的海洋生物，都是由一種約翰遜命名為 Yrr 的高等智慧生物製造出來的，行為異常的鯨豚或水母也是受其操控。住在深海中的 Yrr 本身是一種單細胞生物結合而成膠狀物，但聚合體中的每個個體的 DNA 都不同，而每個個體的知識與經驗都與集體共享。簡單的說，Yrr 被設定為一種生存策略優於人類的生物，與它的相遇逼使人類離開自己的理解方法，想辦法跟自己「保持距離」以真正改變視角，向某種「超人」開放³⁰；然而本文更感興趣的是 Yrr 如何作為一種宇宙記憶的展現。

³⁰ 雖然作者確實設定 Yrr 相對於人的優位性，但對於人類如何看待這種生物則側重對其超越人

韋孚搭乘小潛具到海底去尋求去 Yrr 的接觸時，進行了看見萬物如何共同參與單一整體的旅程。超越人類經驗的轉折點後，韋孚首先必須認知到存在的多樣性，亦即綿延之群，以及這些綿延的共存。在下潛的過程中，她「必須」在時間感錯亂的狀況下（「她還要在這下面堅持多久？」（877））提醒自己鎮定（「冷靜。妳得保持冷靜。」（877））；如同因必須等糖溶化而不耐的「我」一般，由此顯現出來的是韋孚自身在時間中的連續多樣性，亦即其綿延。此外，讓韋孚在下潛過程中無從辨別空間輪廓的一團漆黑的深海，「充滿謎團」但「豐富多變」的深海，也迫使她面對了「自然的原本樣貌」，亦即「變化」：

當然了，妳還醒著，注意力專注，但妳正做著不該做的夢。全人類都夢想著一個不存在的世界，然後被困在這白日夢裡。我們活在分類表格和準則的世界中，不能接受自然的原本樣貌……大自然在我們的眼睛之外獨立存在著，豐富多變！只有透過偏見的眼鏡看，它才變得如此貧乏——因為我們用宜不宜人來評斷它……若我們總是需要透過樣板去理解任何東西——「貓」和「黃色」等，那我們的知覺還能讓我們看見多樣性嗎？人類的大腦用這種標準來對抗變化萬千……我們是如此迷戀標準化，以致我們忽視了，正常出自於異常，出自於差異。統計學的歷史是一部誤解的歷史，它幫助我們進行概括，但它否認變化。它讓我們疏遠世界。（868-7）

需再次釐清的是，薛慶在這段引文中雖多次使用「自然」的字眼，但本文作者感興趣的是其致力描繪的自然事實上如何展現不同於傳統自然觀的論述潛能。前文已討論過《群》一書認為科技與自然對立的觀點無助於尋求生態學的真相，這一段引文則點出了解生態的關鍵字之一是「變化」，亦即與人的綿延性質相異的複非人綿延。薛慶在此處用來說明文化及世界的多樣性的例子中，值得注意的是伊努特人對雪的看法：「伊努特人沒有統稱雪的字，只有數百個字描述不同種類的雪」（869）；數百種對雪的稱呼事實上就意味著對雪的連續多樣性的注重，與此認知相呼應的是韋孚在下潛的旅程中所必須看見且面對的「異世界」中種種的生成與

變化，或說種種的非人綿延。³¹

綜上所述，韋孚必須等小潛具下沉並面對陌生的深海的過程，就如同柏格森所說「我必須等糖溶化」的心理歷程，讓她於其間看見自身的綿延與其他性質相異的綿延。因此在她發現人類的知覺在此不管用，而做為感覺器官之延伸的裝備也只不過是禁錮其意識的「一座監獄」時，她心中浮現的念頭是想「看到全部」，而所謂的全部就是複數的綿延，或說綿延之群：

事實上，妳沒看到這整條路上擠著數十億個生物。其中只有三個是人。一個是狗。除了那三隻鳥還有另外我看不到的五十七隻鳥坐在樹上。樹木本身也是生物，葉子和樹皮裡住著數不盡的小昆蟲。鳥的羽毛裡爬滿了小蟲，人類皮膚的毛孔裡也是。那條狗的毛裡聚集了五十隻左右的跳蚤，十四隻壁蝨，兩隻蒼蠅，腸胃裡寄生了數千條微小的蟲子，唾液裡滿是細菌。一個人類的身上也布滿了細菌，這些生物彼此間的距離實際上是零。黴菌、細菌和病毒飄散在空氣裡，形成有機鏈，而人類也是有機鏈的一環，大家彼此交織成一個超級有機體。(870-1)

但是各種綿延之群必須是在一種無人稱時間中共同參與宇宙整體，各個展現性質差異的單項要能形成這裡所謂的有機鏈，產生真正有連續性的連結，必須是在單一綿延之中。在《群》的設定中，人類觀點看不見萬物深刻的連結的主因在於人類獨鍾於誤將頃刻或說現時的並置視為時間整體的空間化時間觀：「對我們的祖先而言，所謂的未來也只不過是下一刻，而下一刻以後的任何東西都像遙遠的過去一樣朦朧、模糊。我們記不住過去，也沒能從中學習，我們無法考量未來.....整個世界的記憶，我們不參與分享」(871-2)。因此除了超越人類狀態認知真正的性質差異之外，更重要的是進入宇宙記憶中，看見各個綿延韻律的虛存共在，以及事物存在的充足理由。韋孚辯稱只有人類才有記憶時，得到的答覆是：「要看透這個世界，妳必須找到另一種方法看待時間.....Yrr 就是記憶」，並在

³¹ 如不斷開闢囊袋、變換閃光以試圖嚇唬韋孚的烏賊(869-70)，如被稱為「異世界的邊境前哨」的深海中種種的蟲子、蚌類、白蟹和魚，甚至是流動的熔岩及海水與不斷將硫化氫氧化的細菌(874)。

Yrr 的帶領下以時間之流中的微粒之姿進行了一場地球如何自我創造的穿越時空之旅(871-2)。但值得注意的是，這場超時空之旅牽涉到的並非是身體實際的移動，也不如韋孚所自認的是一種幻覺，或者可以說重點不在於究竟是不是人類觀點所定義的幻覺；韋孚所進行的是一場重新認知自身的綿延如何被安置在宇宙記憶整體中的歷程：「一千年，小微粒。超過了十代人，而妳繞了這世界一圈」(879)。首先，在此歷程中，我們看到不斷變化的微粒在時間中開展其多樣性，亦即其綿延的韻律，忽焉「和無數同類一同沉入寧靜的深處，一滴冰冷的水，鹹鹹的，從熱帶北上進入不毛之地的極區」(872)，忽焉「.....進入了洶湧的漩渦。妳踉蹌著，跳躍著，被拉近一場暴動中」(877)；有時在阿拉伯海的溫暖淺灘吸滿了鹽分(878)，有時又「慷慨地將妳的溫暖分給歐洲，好像妳有無窮無盡的熱量似的」(878)。這一切的變化即韋孚/微粒的綿延，但同時也突顯了宇宙記憶的整體之流(fluxes)，亦即各種綿延的共存。³² 因此《群》一書中所提及的韋孚/微粒的旅程中所有的「旅伴」，其他水滴、來自百慕達的圓形飛碟、來自各海域的海水以及形成斷層和裂隙的熔岩等等(872-8)，都是如柏格森所說的流動的水或飛翔的鳥等的綿延之流。

然而必須注意的是，如前所述，各種綿延的共存必須在無人稱時間中方得以展露，韋孚/微粒在宇宙記憶的整體之流(fluxes)中穿梭於不同收縮程度的記憶平面之間時，所意識到的正是此單一時間及其所包含的所有的綿延韻律。韋孚/微粒的綿延因此進入了其未曾真正經驗過，但卻是其綿延成立之條件的純粹過去，「見證」了虛擬共存於其間的各個記憶平面，看見海床如何形成，盤古大陸如何裂開，最古老的生物如何誕生等；同時也在此單一的無人稱時間中，意識到洋流的撕扯、蒸發後的鹽分、細菌將硫化氫氧化的過程等綿延之流(872-9)。記下了這一切的 Yrr 本身即是宇宙記憶的體現，所有前述的地球創造或更新運動則做為共存的記憶平面：

³² 關於多種綿延的共存以及可包含所有流的單一無人稱時間的討論，見《柏格森主義》，80-1。德勒茲在此引述柏格森：「當我們坐在河岸邊，水的流動，船的滑行之或鳥的飛翔，以及我們生命深處不斷的低語，對我們而言是三種不同的東西或是一種，隨我們決定」(80)。張歷君在其〈從少數政治到諸眾語法：論德勒茲的《柏格森主義》〉一文中說明，這段論證的重點在於指出「非人稱時間」(作者譯為無人稱時間)如何做為流動的水、飛翔的鳥及我生命的低語等等「各種相互差異的綿延得以同時展露的惟一時間的『象徵』」(14)。而因非/無人稱時間「不是個人以至任何活物的特殊經驗」，因此張主張其正是德勒茲對綿延的討論由個人心理(我和存在的關係)正式進入本體論範疇(宇宙記憶或所有事物共存的關係)(張 14-5；Bergsonism 76-7)。

一顆微粒不會問還要多久時間。微粒只是移動或停下。它順著造物的節奏，是萬物順從的僕人。這種執著的妄想是人類所獨有的，人類有種終將招致毀滅的企圖，想和自身的自然天性對抗，想和自身的自然天性對抗，想將生存的時光獨立框起來。Yrr 對時間不感興趣。打從細胞生出的那一刻起，**它們的染色體裡就裝著時間。一切都在這兒**：兩億年前，海洋板塊和龐大的陸地結合，那就是今天的北美；六千五百萬年前，格陵蘭島開始漂離歐洲；三千六百萬年前，大西洋的地型特徵已經成形，而西班牙還離非洲很遠……

(877；附加強調)

而這個包含了所有綿延韻律的無人稱時間/宇宙記憶，被一股內在的力量推動著不斷更新：

經過一千趟這種旅行，海床就要徹底更新一回。更新了一百次，海床和海洋就將要消失，陸地將聚在一起或被拉扯開來，新的海洋將形成，世界的面容將發生變化。在妳旅行的一秒鐘之內，簡單的生命型態誕生了，然後死亡了。在毫微微秒內，原子進行了交換。化學反應發生的時間更短。(879)

這股內在於單一綿延的變異力量正是生命衝力的展現，而在宇宙記憶中旅行與這種創造性分化運動的關聯，正在於後者表現為前者做為一虛在整體的實化過程。於是韋孚在這趟旅行中看見了生命衝力的創造運動，而創造是沒有任何預設目標的，所以世界必然是一開放的整體。綜上所述，韋孚的超時空旅行相當於對達到前述第二個超越人類經驗的轉折點的努力，我們因此看見所有事物如何在單一綿延中虛存共在，以及生命衝力的展現。認知到自身綿延與所有綿延韻律共同參與在宇宙記憶之中，可以深化萬物連結的意涵，因為所有事物必須透過對單一歷史的參與，才能在虛在的本體論領域中真正連結；至此，「為什麼討厭蜘蛛」的問題不再是蜘蛛如何威脅人類的問題，而是如何尊重與自身綿延有性質差異但卻在與單一綿延中與自身虛存共在的另一綿延韻律的問題。而當生命衝力的內在創造運動所能呈現的生態學意義也正在於加深所謂環境與個體間的連結。由於創造的分化運動總是虛在的實化過程，整體因而

是開放的，而此開放性的重要性即在於確保了實化後產生的實在朝向自身即具備開放性的虛在整體開放，因而深化了對於萬物皆在環境中的體悟。討論至此，我們回頭來看做為宇宙記憶之體現的 Yrr，為何一開始企圖殺害人類，其解答也或可在生命創造運動的框架中顯明。根據寇布魯克(Claire Colebrook)的說法，晚近生機論者如柏格森、詹姆斯(William James)及萊爾(Raymond Ruyer)都曾指出，人們過度使用智性為求有效率地駕馭世界而發展出來的概括性觀點時，所導致的惡果之一即是否定生命(life-denying 1)；Yrr 所想破壞的，或許正是這種智性掛帥而至於否定生命創造運動的人類惰性，及其所導致的人類利益掛帥的決策模式。

本文的嘗試是對於以德勒茲－柏格森生命哲學出發來建立生態觀的初探，討論了兩位哲學家的生命概念如何能夠真正超越人類觀點，想像包含性質差異但又充分認知萬物連結的生態關係。在結語的部分，筆者將簡短討論由生命出發的生態觀如何面對被破壞的自然環境的問題。《群》的終章雖然提到了保持大自然完整無缺的論調，但對於如何面對殘破世界的最終結論卻是：「也許人類進入另一層次演化的時間到了」(899)。也就是說，就這個議題而言，除了修復自然環境的討論外，生命概念可以提供給生態觀的靈感是回到人類可以做到怎樣的創化(creative evolution)去思考。在《柏格森主義》中，德勒茲提到人的綿延享有一種一種自由，可以打亂記憶平面，超越構成其綿延之條件的平面，而這種自由來自於創造性情感(creative emotion)。創造性情感如同宇宙記憶一般，可以同時實化所有的記憶層次，由此將人類從其分化線所相應的平面中解放出來，使其成為相稱於宇宙整體的創造行動的創造者。雖然德勒茲認為藝術家與神祕主義者是最能展現情感之創造力的靈魂，但也認同哲學家是從情感出發，去探索兩個經驗轉折點，找出事物的充足理由。這種由創造性情感所得到的自由讓人類脫離自身限制以表達持續自然化的自然(naturing Nature)，也就是開放的虛在整體(107-12)。³³ 如此看來，創造性情感就是人類展現相稱於創造性演化的力量之關鍵條件。在《群》

³³ 必須注意的是，此處引文中所謂的持續自然化的自然，根據德勒茲-柏格森的說法，指的是人的分化線所能表現的開放整體(a whole that is itself open)(107)，並不同於本文所要批判的自然觀念，亦即受科技思維框架的自然，以及並不存在的素樸自然。柏格森與德勒茲行文的重點並不在於批判生態理論中的自然觀念，因此並未對自然一詞的使用再加斟酌。然筆者認為，我們必須要透過綿延及生命衝力的概念才能理解這裡所謂持續自然化的自然；因此整體而言，不僅此處的自然不同於本文所欲推翻的自然觀，更重要的是，生命衝力的成功展現(人的分化線)才能促成對這種持續化自然的自然的表現，我們因之仍是在生命概念的討論範疇內。

一書中，韋孚與 Yrr 接觸，並試圖說服後者與人類形成共群時，訴諸的是感情(889)，因為感情如同情感，能召喚整個宇宙記憶，讓已實化的實在脫離自身條件，獲致改變自身的機會。如同《群》中的人類希望與 Yrr 結合，這種由情感發動的再創造可以跨越經驗狀態中的各種人與非人製造新觀念與新身體³⁴；在面對自然環境殘破，生態思考亟須新觀點介入的此刻，這或許是一種新思考的起點。

³⁴ 誠如審查人所指出，此處的論證已指向身動力(affect)及身動力之間所能形成的特異組合(singular combinations)，而這樣的特異組合正具備連續多樣性的特質，亦即如前所述，每一次的劃分都必導致性質的改變(*Cinema I* 98-9)，也因此由身動力的結合而產生的身體必然形成的是開放的整體。換言之，從德勒茲整體的哲學脈絡來看，綿延、流變(becoming)與身動力等概念回應的問題皆與如何思考真正的差異有關，亦即與不斷分化的生命有關，因此作者同意審查人的推論。然因篇幅所限，本文僅集中處理人如何超越人類經驗將時間空間化的局限，重新將自身綿延安置於開放的宇宙整體之中。

引用書目

中文書目

- 法蘭克·薛慶(Frank Schatzing)。《群》。朱留華、顏徽玲譯。臺北縣：野人文化，2007。
- 吳明益。〈天真智慧，抑或理性禁忌？關於原住民族漢語文學中所呈現環境倫理觀的初步思考〉。《中外文學》37.4 (2008)：111-47。
- 。〈沒有旁觀者的時代〉。《溼地 石化 島嶼想像》。吳晟、吳明益編。臺北市：有鹿文化，2010。2-6。
- 張典魁。〈陳立夫《唯生論》與柏格森哲學關係之探討〉。《中正歷史學刊》12 (2009)：157-94。
- 張歷君。〈從少數政治到諸眾語法：論德勒茲的《柏格森主義》〉。2011年4月1日。〈<http://www.srcs.nctu.edu.tw/joyceliu/mworks/mw-onlinecourse/political/data/08.5.pdf>〉。
- 謝繼昌。〈文化、生態與發展：人類學的探討〉。《生態人文主義：邁向一個人與自然共生共榮的社會》。林耀福編。臺北市：書林，2002。157-80。
- 〈綿密不斷的覺悟〉。《慈濟月刊》。2011年4月1日。
http://www.newdaii.tv/culture/?mod=tc_monthly&act=detail&id=1490〉。

英文書目

- Adam, Barbara. "Revision: The Centrality of Time for an Ecological Social Science Perspective." *Risk, Environment & Modernity: Towards a New Ecology*. Ed. Scott Lash, Bronislaw Szerszynski, and Brian Wynne. London: Sage, 1996. 84-103.
- Beck, Ulrich. *Risk Society: Towards a New Modernity*. Trans. Mark Ritter. London: Sage, 1992.
- . "From Industrial to Risk Society: Questions of Survival, Social Structure and Ecological Enlightenment." *Theory, Culture and Society* 9 (1992): 97-123.
- . "Risk Society and the Provident State." Trans. Martin Chalmers. *Risk, Environment & Modernity: Towards a New Ecology*. Ed. Scott Lash, Bronislaw Szerszynski, and Brian Wynne. London: Sage, 1996. 25-43.
- Boundas, Constantin V. "Deleuze-Bergson: An Ontology of the Virtual." *Deleuze: A Critical Reader*. Ed. Paul Patton. Cambridge: Blackwell, 1996. 81-106.
- Cohen, Richard A. "Philo, Spinoza, Bergson: The Rise of an Ecological Age." *The New Bergson*. Ed. John Mullarkey. New York: Manchester UP, 1999. 18-31.
- Colebrook, Claire. *Deleuze and the Meaning of Life*. New York: Continuum, 2010.

- Deleuze, Gilles. *Cinema 1: The Movement-Image*. Trans. Hugh Tomlinson, and Barbara Habberjam. Minneapolis: U of Minnesota P, 1986.
- , *Bergsonism*. Trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. New York: Zone Books, 1991.
- , *Difference and Repetition*. Trans. Paul Patton. New York: Columbia UP, 1994.
- , "Letter to a Harsh Critic." *Negotiations*. Trans. Martin Joughin. New York: Columbia UP, 1995. 3-12.
- , "Bergson's Concept of Difference." Trans. Melissa McMahon. *The New Bergson*. Ed. John Mullarkey. Manchester: Manchester UP, 1999. 42-65.
- Griffin, Susan. *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*. New York: Harper & Row, 1978.
- Latour, Bruno. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge: Harvard UP, 2004.
- Macauley, David. "Greening Philosophy and Democratizing Ecology." *Minding Nature: The Philosophers of Ecology*. Ed. David Macauley. New York: The Guilford P, 1996. 1-23.
- Plumwood, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge, 1993.
- Schatzing, Frank. *The Swarm: A Novel of the Deep*. London: Hodder, 2006.