

漾素、驅力、後死亡主體： 從葛黑瑪看科技與網路空間

李 鴻 瓊

一、前言

本文主要採用葛黑瑪 (Algirdas Julien Greimas) 的理論來釐清一些與當代科技或網路現象相關的問題，並且更進一步延伸筆者在之前一篇文章中所談到的生死邏輯、時間性、網路文化等後現代議題 (Lee 1997b)。由於有一部份的討論是更進一步的發展，因此無法在本文中再做交代與詳述，有關 Heidegger 與 Baudrillard 的部份只好煩請讀者參閱前一篇文章。

除了這一部份的前言之外，本文一共分為三大節。第一節處理網路或資訊文化中所出現的時間錯亂的問題：為何網路或資訊社會的發展會產生歷史消失與回歸原初社會的傾向？第二節則處理網路空間中慾望四處流竄的現象。第三節則處理生與死的問題，企圖藉著葛黑瑪的理論來解釋網路空間中所產生的永生不滅或不生不死等相關的現象與說法。一般有關網路空間的討論通常分為兩種：極端恐懼與抨擊，與極端贊同和期望。這兩種說法其實是重疊的：因為有人極端著迷所以有人極端恐懼；因為有人極度排拒所以有人視為是解放的希望所在。網路空間最為奇特之處即是這種對立的重疊，所有完全相對立的想法都適用於描寫它。而這種對立的一致性就會產生一種特殊的迴路：生死相連所產生的無窮無盡的惡性循環，過去與未來相連所產生的永恆現在的迴路……。這種迴路或循環特別可以從葛黑瑪的理論中得到相當啟發性的解釋與發展，因為葛黑瑪的敘事模式本身就是一個無始無終的內在自足、自我生發的循環。一般懼怕網路的理論家或批評家一旦遇見這種惡性循環通常會大加討伐。而擁護、支持網路者也



規避這個循環，因為它完全隔離或獨立於現實社會的運作，無法造成社會改造的任務。會支持網路者大部分是認為，網路空間的運作可以跨越重重界限/線（性別的、種族的、階級的等等），而這個純粹內在性的迴路則取消了對現實社會運作的直接影響。但是，透過葛黑瑪的理論，我們反而必須造就這一個完全獨立於社會運作之外的、完全內在於符號結構之內的循環才能有希望實現網路空間的潛力；只有透過完全的距離才能進入毫無距離的改變。這就是葛黑瑪的理論所帶出的重點；而這也是大部分的理論所無法觸及與處理的。透過他，網路空間呈現了另一個極端的面向：它跟符號系統之間的關係是完全的內在性，它代表了符號系統的內屈與死亡因為它與社會現實的運作完全無關。筆者竊自以為，葛黑瑪的理論直指網路結構的核心。因此，本文欲透過他的討論來提出一個值得重新思考的面向，希望有助於突破目前對網路文化討論的侷限與不足。

二、漾素與科技、網路的時間錯亂

一般關於網路或資訊文化的討論通常會牽涉到攸關政治行為或策略的可能性。這類的說法大致上可以分為兩種：一、社會文化空間受到資訊的全面符碼化與結構化，因此導致政治行為與結構決定的重疊，其結果則是「宣成性」(performative) 行為的消失與收縮的悲觀或恐懼；二、網路空間的出現代表了種種象徵決定機制的消失，因為社會內容或「第二自然」(second nature) 的僵硬與區域化 (territorialized) 都在無地域限制的網路空間中得到「去物質化」(de-substantialization) 與美學重組的機會，結果則是一個前所未有的「宣成」空間的出現。這兩種說法在結論上是完全對立，但二者的基本假設是完全相符且契合的——即，網路結構在真實社會與象徵符號系統之間設下距離。

就第一種說法而言，符碼與社會運作的重疊所產生的是 Lacan 所謂的「排除」(foreclosure)：網路社會的出現將「真實」(Real) 社會完全隔離於由象徵所決定的社會現實 (reality) 之外，其結果則是「社會」的消失於符號之中。一般採用這一類說法來抨擊科技的批評家通



常會過度誇張這個面向，因而導出 Foucault 式的科技權力觀，即權力透過科技全面掌控社會運作的所有層面。Arthur Kroker 的科技恐懼症則更進一步將結構的符號控制擬人化而提出所謂的「虛擬階級」(virtual class) 掌控論：這些具備電腦傳控知識與資源的階級取代了資本階級，成為現代的吸血鬼，寄生在虛擬化的資本與交換過程中掌控、剝削剩餘價值 (1996: 171, 175-7)。按 Kroker 的說法，網路社會產生了「虛擬欲」(the will to virtuality) 使我們脫離了「實質的」(substantive) 層面，因而無法接觸、面對社會倫理議題 (如民主、社會凝聚與經濟正義等) (168)。這種過度引伸的科技收編論被 Haraway 稱為是「妄想症」(paranoia)，因為它幻想了無所不在的「泛視」(panopticon) 之眼 (1991: 18)。

而第二種說法雖也假設符號象徵與社會真實之間的距離，但卻導出完全相反的結果：這個位於象徵與事實之間的距離也確保了象徵行為的活動空間與有效性；如果象徵與事實之間沒有距離，則我們所失去的同時也是政治行為與改變事實的可能性。如果沒有了這個距離，則宣成性的政治效用也隨之消失了。

然而，持這類說法的人通常忽略了，網路結構不只隔離於真實。「可能世界」的現象也點明了網路空間與象徵符號之間的距離，因為象徵符號所規範的是社會現實而非網路中的「可能世界」。或者說，象徵符號雖同時規範了社會現實與「可能世界」，但後兩者卻分別處在不同的象徵層次。換句話說，象徵符號的本身分裂成為規範社會現實的象徵符號體系與規範「可能世界」的象徵網路符號系統。從網路結構到社會現實之間尚有一段相當大的距離。要解釋網路運作對社會現實的「宣成性」就不得不先釐清網路結構與象徵符號系統之間的關係。以下將從 Heidegger 對科技的討論開始，並帶入葛黑瑪的理論來釐清此點。

Heidegger 可謂是當代最具代表性的科技哲學家，因為他可算是第一位有系統地將科技與「電腦/傳控制學」(cybernetics) 帶入哲學領域的討論的哲學家。他的討論主要集中在科技對存在與意義界域 (horizon) 所產生的極端變動之上。在一篇接受德國《鏡報》(Spiegel) 訪



談中，訪問者問到：「現在，哲學被什麼所取代了？」，Heidegger 回答「電傳控制學」（1981：59）。他所擔憂者莫過於科技對土地與意義的摧殘與破壞。在他早期的哲學中，意義的界域即是「傳統」或所謂的「詮釋界域/循環」（hermeneutic horizon/circle）。在他晚期的哲學中，意義的界域轉變為「土地」（earth），因此，摧毀土地也等於是摧毀了意義（56-7）。針對此點而言，傳統與土地可以說是相等的，因為二者皆是意義的活水源頭。據此，科技將人從土地上「連根拔起」（uprooting）也等同於是摧毀人類存在所依的意義泉源（56）。只有從這一點來看，Heidegger 所謂的「科技是對土地的『挑戰』（challenge）」才能得到適切的存在解釋。所謂科技的挑戰指的是：科技將一切事物或土地皆轉變成為「待命保留地」（standing-reserve）以待其所用/剝削（1977：14-6）。Heidegger 的話不能被表面或錯誤地解釋為生態關懷——即，控訴科技的濫用並破壞土地或自然。相反地，生存空間的擴張之所以會造成存在空間的萎縮主要的原因是，存在的必要條件不是物理空間而是意義的界域與泉源。因此，真正的問題是：對土地的挑戰或過度暴露意義的泉源何以會導致意義的消解？

要解釋這個問題必須回到 Heidegger 「轉變」（*Kehre*）前後的思想差異。他的轉變最明顯地在於：「土地」在晚期作為意義的界域，實際上而言，與早期同樣是意義界域的「傳統」有著天壤地別之差異。如果說早期的傳統代表了「在境存有」（*Dasein*）的關連指涉整體（*referential totality*）的界域（見 1962：99, 107-14），那麼，傳統也就代表了整個同質的「存有於世」（*Being-in-the-world*）或存在結構在意義層面的一致性。換句話說，傳統與存在揭顯（*aletheia*）本質上是同質的「正項」（*positive*）連結（參考 Lee 1997a：184-7），皆指向結構顯現（*manifestation*）的完整整體性與一致性——也就是「世界」的一致性與統一性。然而在 Heidegger 晚期的思想中，土地變成是內在於世界之中的反揭顯者，抗拒存在結構的正項顯現，因而呈現出存在結構的分裂與欠缺不全（Lee 1997b：92-4）。簡言之，土地就是存在結構內部的「負項」（*negativity*）。如果這個結構負項即是意義的界域，也確保了意義的存在；則抗拒揭顯的負項也確保了揭顯的可能性，甚至是後者的

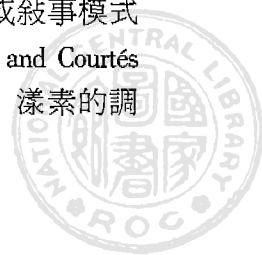


必要條件。缺少了抗拒意義的負項，意義也跟著消解了（Žižek 1997c: 160）。因此，爲了確保意義存在的可能性，Heidegger 晚期的思想就在抵抗或批判科技的無限取消負項（the negation of negativity）。

然而，在 Heidegger 的科技哲學之中卻呈現了一種分裂的狀況。用葛黑瑪的話語來說，這是一種處於「情素」（passion）與「敘事」（narrative）之間的分裂。按葛黑瑪的說法，敘事模式屬於較深層的結構；而「論述模式」（discursive model）與句法則是屬於結構顯現的層次。就意義而言，其表意連結或顯現意義的論述模式之句法連結基本上受到深層敘事模式的規範或決定（見 1987: 63-7）。換句話說，意義在論述層面的顯現必然接受結構的表意連結（或稱爲符號連結）的決定與模式化（64-5）。

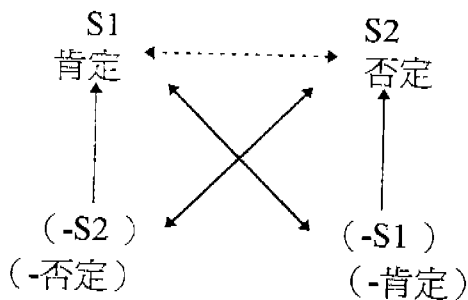
就本文此處的討論而言，存在意義也只能在由科技所構成的敘事模式中才能討論，也才有顯現或存在的可能；我們可以稱科技的敘事模式爲存在與意義的顯現句法所構成的敘事結構，也可以簡化地稱之爲歷史性或存在的環境（界域）。Heidegger 對這一點是相當清楚明確的，因爲他不斷強調，科技改變了存在的「彰顯」（coming-to-presence）界域（1977: 37）。他用「現出」（presencing）的概念來取代傳統哲學的「在現」（presence）說即是在說明，現代表意或存在的界域必須從歷史的角度來理解。但是，另一方面，他又持續堅持要保護傳統因爲它即是意義的泉源。這樣的分裂並不是兩個敘事模式（德國傳統/歷史與二十世紀科技）之間的分裂，因爲前一個敘事模式已然消解於後者的歷史性之中了。Heidegger 的分裂是位於以下二者之間的：1) 科技模式；2) 傳統模式消解後所殘餘下來、之前依附於後者的「情素」。

葛黑瑪有關「情素」與「漾素」（phoria）^①的討論主要是爲了解釋敘事模式的起源、生成、條件與基礎（見 Greimas and Fontanille 1993: 4ff）；所以他稱情素的討論爲認識論（epistemology）的問題，因爲認識論是爲了解釋方法論（methodology）——符號系統或敘事模式的結構——的存在與條件而發展出來的後設論述（Greimas and Courtés 1982: 107）。從邏輯因果的角度來說，漾素爲情素的原質，漾素的調



節與穩定產生了特定的情素類型（如憤怒、貪婪、忌妒等），而情素的類化（categorization）則提供了敘事模式發展的基礎、確立了敘事模式的生成、進而帶出論述面向的連結顯現（Greimas and Fontanille 1993: 13）。反過來說，則個別論述之中皆帶有所屬的特定意義效能（meaning effect）；而這種由意義的發散所產生的效能便是來自於情素對論述的「感化」（sensitizing）；因此，敘事的成形與情素的歸屬基本上是同時進行的（1）。簡化而言，特定的論述形式（煽動、激怒等的言辭）除了受敘事結構與句法的規範之外，尚且具有一定的情素發散（不安、焦慮、憤怒等的情緒）。

然而，一個敘事模式的消解並不直接伴隨著漾素的消解，因為後者並不是一種結構層次的形式連結，因此並不會消失，而會殘留在新的或變動過的敘事模式之中。就 Heidegger 的狀況而言，殘留的情素頑固地膠著著，並迫使他「否認」（disavow）存在意義的現代界域乃是科技的敘事模式；更進而持續堅持著殘留情素之前所伴隨、現在已消解的敘事模式。Heidegger 在科技哲學論述上的分裂明顯地呈現出心理分析所謂的「否認」（disavowal）之現象（見 Adams 1996: 27-48）：一方面他明知存在意義只能從科技顯現的模式中來理解；但另一方面他又拒絕接受或否認傳統敘述模式的消解，堅持在其中尋找意義存在的界域。他所否認者或不願承認者即是：負項是相對於結構而言的，因此它也會隨著結構或敘事模式的轉變而改變其在結構中的存在方式——傳統模式中的負項是不同於科技結構中的負項的。我們可以用葛黑瑪的「符號方陣」（semiotic square）（Greimas and Courtés 1982: 309）來解釋 Heidegger 的否認：



生成新的正項（如「藍」與「紅」等），成立新的模式（見注釋一）。

Heidegger 的存在意義與科技之間的「強勢」對立可以視爲是 S1 與 S2（科技否定意義與存在）；而 (-S1) 與 (-S2) 可以分別視爲非意義或非存在，與被保留下來的土地（土地取消了科技的否定）。如果我們簡單地將「含涉」（implication）視爲絕對重複（tautology），則我們同時也犯了 Heidegger 的否認，因爲我們也將之前的否定（科技）否認掉了；換言之，Heidegger 所否認的即是歷史性或科技敘事模式的歷史性。這種歷史性的否認會導致時間錯亂，因爲在一個模式消解或不穩定時，我們會認爲只要執行否定的功能就可以回到模式出現前的狀態（否定科技的否定就可回到傳統意義的界域與泉源）。接下來的討論就是針對模式生成與消解的問題來解釋時間性的邏輯。

當表意或模式的漾素基礎不穩定時，「漾素的張力」（phoric tensivity）會明顯地擺盪於「融合」（fusion）與「分裂」（scission）之間（Greimas and Fontanille 1993: 7-9）。但是，這個擺盪不論是在句法或邏輯上都事先假設了一個更原初的分裂或「意外」（chance）；因爲這個原初的分裂基本上帶出了表意模式的可能性與原型：如果漾素趨向融合，則會產生逆轉的現象，回歸到原初未分裂之前的狀況；如果漾素趨向分裂，則會有「趨向張力」（protensivity）的形成，進而導致更進一步的漾素調整與情素的類化（categorization）——也就是第二度的分裂成敘事或表意模式所需要的原型中的方陣四大項（見 9-13）。這也就是爲何葛黑瑪要說，分裂是重複性的發生（7），因爲第一個分裂可以視爲是成立了敘事性或表意性的可能，而第二個分裂則是成立了個別敘事模式的可能。而敘事模式的不穩定基本上會導致方陣四大項的趨於融合，並進入重新整化與類化的過程，且有可能會重複第二次的分裂。Heidegger 的時間錯亂基本上就是將第二次的分裂視爲或等同於第一次的原初分裂。這種錯亂是來自於：一個模式的消解會重複原初的融合傾向，或會從正項性走入負項性的層面；此時便會導致我們誤將分裂後的負項等同於分裂前的原初渾沌狀態，因此會產生類似科技與古風（archaism）相互結合的幻見（Maffesoli 1996: 130）。但，根據葛黑瑪的說法，第一次的否定是不能忽略的；而負項的存在或正項的



消解只能從內在性的角度來理解，因為這已經是分裂後或經模式中介後的負項了。但是，如果第二次分裂不會帶出第一次分裂的史前記憶，則我們又無法看到歷史性（或模式的結構性）之中的非/反歷史、結構的層面。（本文稍後會特別針對這個問題再做進一步探討。）

據此可知，葛黑瑪的系統中是沒有純粹負項的存在的，而是一個內在的模式替換、消解、融合、調整、重組的循環。這難道不就是網路運作的基本模型嗎？所謂網路是無法逃脫的、是完全隔離於社會運作之外的，難道不就是它將所有的社會現實都納入其運作之中因而沒有外於結構的層次嗎？各種所謂跨越界限的說法（如 Wilson 1996: 222, Tomas 1995: 261, Fuchs 1995: 282, Macauley and Gordo-Lopez 1995: 436）也不就是正項之間的混雜與融合嗎？Haraway 所謂自主性與自動性的結合於「傳控生物」（cyborg）的說法難道不是一個完全內在循環的模式嗎（1989: 139）？一方面我們看到所謂人類進化史上四大界限——人與宇宙、人與其他生物、人與無意識、及人與機器——的取消（Gray, et. al. 1995: 5-6）；而另一方面我們看到這些原來是人類存在負項的東西全部被納入傳控空間之中：遺傳控制學或 Georges Canguilhem 所謂「身體程式」（body as programme）（身體的本身即是一個程式，而非身體可以被程式化）（Marchessault 1996: 121 引）；生化/傳控人的概念；幻見的外現於網路中，或網路本身就是一個「集體交感幻想」（consensual hallucination）（Gibson 1984: 51）的呈現；而地球則成爲一個

「包含其生物環境、大氣、海洋及土壤的複合個體；是一個構成迴路或傳控系統的整體。」……地球本身就是一個傳控生物、一個自生的複合系統，最終模糊了地理、生物與科技間的界線。（Haraway 1995: xii-xiii）

然而，網路運作真是如此嗎？以上的問題真的完全成立嗎？界線的取消應當會導致自由空間的擴張，但爲何又會產生極度緊縮、封閉與排外的恐懼（Gabilondo 1995: 425）？就虛擬團體而言，一方面我們



認為所有構成社會團體的標準皆放鬆了，性別、族群、階級等等皆不再是虛擬團體的構成要素 (Poster 1997: 205, 211)，因為這些符碼基本上都從構成要素變成實驗或重整的對象。一如 McRae 所言，「性別成爲一個動詞，而不是一個名詞；是一個等待被佔據的位置，而非是一個固定的角色」(1997: 80)。但另一方面，這些虛擬團體又是極端的封閉與排外。一般進入過各種討論網站的使用者大多可發現，個別網站特有的術語與討論規則基本上是無法爲新上網者或新成員所了解的 (見 Tepper 1997: 39-40)。更極端或更理論性的說法則是：網路中只有自我的連結，所有的它者或異質性都被排除或取消了，所剩下的只是主體自我幻見的重複罷了 (Baudrillard 1990: 166-8, 1993: 122)。這種說法主要是認爲，網路空間中的溝通雖是取消了所有界線，但也同時將主體提升到可以完全依據自己的世界觀來安排或決定各種連結，因此也等同於是主體私領域的具現於公共空間之中了 (Foster 1997: 27-8)。很明顯地，兩派的說法皆成立。而我們應該如何來理解這種相反對立的一致與重疊呢？前面有關葛黑瑪的討論提供了我們一個方向來理解這一連串的問題。

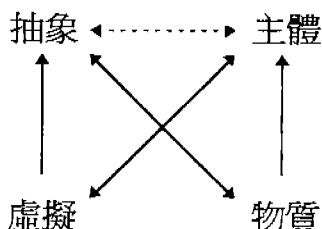
三、信用卡、慾望與主體存在句法

讓我們先從一個比較基本的現象出發來看。有一種歷史錯亂的看法即是：人類一直以來就脫離不了機器的使用 (眼鏡或石斧是最常被提到的例子)，那麼人不是從幾千、幾萬年前就是人與機器的混合物嗎 (也就是傳控生物)？Gray 等人的看法是認爲，傳控生物的說法基本上是當代的產物；我們當然可以視人與工具或機器的共生關係爲傳控生物的一種變化，但這只是後見之明罷了，傳控生物的概念基本上是一種歷史上的新產物 (1995: 6)。這種回答只能算是對了一半。答案的另一半可以從另一個問題中得到：紙鈔與信用卡等虛擬錢幣的差別在哪裡？如果傳控系統重新規劃了整個社會現實的運作，難道錢的出現不是也規劃、建立了整個市場交換體系的運作嗎？這是一個假設錯誤但結論正確的問題：錢或抽象價值的出現的確結構化整個市場的



交換體系，但信用卡所調整的卻不是或無法直接是社會現實的運作。金幣在中古時期的價值在於金子的實際價值，所以只有純粹的物質層面罷了（Žižek 1993: 28）；爲了使抽象價值出現，金幣的本身就必須分裂成爲物質性與抽象價值兩個層面：除了金子的本身具有實質價值之外，金幣的幣值本身還要成爲可以衡量其他商品的抽象單位。從純物質到抽象價值的過程當然假設了物質的取消或否定（見 Yu 1997: 139）；但就葛黑瑪的敘事模式而言，這只是一種簡單的否定。爲了成立這一個否定，我們還需要一個中介的階段來解釋從錢幣演進到紙鈔的過程。就錢幣的分裂來說，犧牲/否定掉一部份的「自己」（139）來交換另一部份的抽象價值只能算是對等公平的交換而已；因此並不能解釋爲何錢幣的分裂或自我取消已經可以具現或代表抽象價值了，還要連最後一部份的物質都要取消而完全變成毫無價值的紙張來代表抽象價值。把錢幣比成「自己」其實已經暗示了答案了：物質層次的變化或分裂會帶來使用者或主體本身的對等變化（見 Žižek 1993: 22-9）。在錢幣使用的過程中，主體同時也會發生分裂與自我取消的現象；因爲交換的部份並非只有純粹物質的商品或金子的物質價值，抽象的/去實質化的價值本身也是交換的一部份。就後面這一個部份的交換而言，工人以實質的生產勞力所換來的是空缺、毫無內容的純粹抽象價值；這是一種非對等的交換（nonequivalent exchange）：犧牲實質的東西換來空白，其結果則是主體或工人的去物質化或所謂的被剝削；因此無產階級才被稱爲是「無實質的主體性」（substanceless subjectivity）（22-5）。而這一個無實質的錢幣使用主體卻必須與純粹的抽象價值再進行對等的交換，或者說貨幣與貨幣的交易本身會發展成爲另一個層次的交換，因此錢幣必須完全取消自身的實質存在來因應這一個最抽象層次的交換；據此，紙鈔的出現符合了純粹抽象交換的要求，也形成了形式交換、互動的結構要求；於是我們才能談所謂的完整抽象價值系統的出現。換句話說，紙鈔的否定包含了符號方陣的兩個步驟：矛盾與對立——抽象價值與物質價值的矛盾/否定，抽象價值與主體的對立/交換：





我們到目前為止只談了紙幣或抽象價值體系的出現，而信用卡呢？筆者把它放在第二個否定（否定的否定）主要是為了呈現另一種非對等交換：用空白交換實質物件。在錢幣與紙幣之間的過渡階段出現了一種信用卷或稱「銀行錢」（bank-money）：個人將錢交予銀行，銀行開立信用卷，卷上須有存錢人的簽名，來日存款人將可憑卷與卷上的簽名向銀行取得相同數量幣值的錢幣；這種銀行錢保證了錢不會因為使用而磨損，因而減少價值，因為錢幣根本不被使用，而只是當作銀行錢的兌現標準罷了（Žižek 1993: 28）。但隨著紙鈔的出現，代表個人身分的簽名被取消了，擁有錢的個人等於是被去個人化而成為是不具名的（anonymous）帶錢者（29）。信用卡的出現等於是又恢復了帶錢者的個人性與身分，不同的是個人不再需要事先將相同數量的錢存到銀行中。換句話說，信用卡使用者可以毫無分文，只要簽名後就可交換實質的商品。所謂取消的取消即是取消完全匿名的個人而回復具身分的個人。當然，「含涉」的關係（圖中從「虛擬」到「抽象」）說明了，簽了名之後還是要用抽象的錢來支付。但是，簽名與付錢之間的時間差使得虛擬的資本運作可以再做更進一步的虛擬發展而使得真正付錢的行為得到另一個程度的變化。我們將從兩個角度來看這個問題。

第一、所謂取消否定或第二次否定的說法從一般對 Hegel 的詮釋來說等於是個體在辯證的過程中達到超越對立而提升到更高整體層次的說法。在 Baudrillard 的理論中，他整理分析出三個模擬的歷史次序：第一個是自文藝復興到工業革命以仿造（counterfeit）為主的模擬，第二個是主導於工業時代的生產（production）模擬，第三個就是當代以符碼（code）為主的模擬（simulation）（1988: 135）。這三個進程其實是一個超越的過程，因為每一個次序都收編了前一次序的價值為自己



的指射物 (121)。所謂的超越 (transcendence) 指的是 Hegel 哲學中正反合的運作。每一個階段的主導或優勢模式皆會有一個與之抗衡或相對的一方出現來呈現社會的衝突，如地主與佃農或資本家與無產階級之間的衝突。每一個新次序的出現都代表了舊衝突的消解與轉移成新衝突。不過所謂的消解只是假解決，因此相當於超越的先取消後提升 (*Aufhebung* 或 *sublation*) 的運作方式。換句話說，社會內部的衝突是無法解決的，它只能以轉換的方式以另一種樣貌重新出現。由於超越或解決社會的衝突根本就不可能，所以當代模擬就生產出全面性的資訊結構來遮掩自我超越的不可能性 (1993: 29)。但是，很明顯地，當代模擬的超越與其他超越並不相同，因為它並不轉移內容性 (兩個互相對立的社群) 的對立，反而是因應內容它者 (與自我對立的它者) 的消失而產生的遮掩而非超越的一種發展。簡單地說，這種否定的否定反而是回到了結構之前所否定的它者的位置上了，因為這種超越的重點在遮掩由被取消了的它者所留下的結構欠缺與不穩定。或者，模擬的超越基本上是結構的內曲或退入結構內部的一種運作，而不是往外包含或往上提升。因此，信用卡的虛擬邏輯可以視為是資本結構的內在變化，因此可以延長與改變金錢運作的方式。

第二、虛擬錢幣與銀行錢雖然都以使用者的個人身分為依據，但銀行錢須有確定的指涉物 (信用卷上的幣值須與當初個人存入的金額相同)；而信用卡卻有類似介面的功能，因為它等於接上了一個網路傳控系統或迴路，因此並沒有指涉物的限制。介面的說法不能只限制在兩個系統之間的轉換、隔開或表面 (外部) 連結的層面，而需要考慮到接收與開展的現象。介面在此的用法當然只是比喻式的，但重點在說明信用卡與簽名相當於是結點，而個別的結點所連接上的是個沒有實質的空間中的所有連結的可能性。筆者當然不是假設說，個別結點可以任意出入、取用所有虛擬錢幣；而是說，連接上迴路表示所有迴路中的資源都成為純粹的潛力了，因為只要迴路或系統上的連結關係可以被接上就表示有可能取得所需的資源。就否定的否定而言，負項的取消表示不可能性的取消，或之前的外於結構或模式的不可能都轉變成為可能性了，而且是具有動力或潛力的可能性，因為虛擬資本



的本身即可以視為是一個流動的迴路。這一點 Karl Popper 的「傾力」(propensity) 說可算是點明重點了。Popper 用傾力來解讀「或然性」(probability)，並據此來理解系統中的「普遍動力」(generalized dynamism)：

如果【系統的】狀況維持穩定，則統計平均會趨於平衡的現象是我們宇宙中最顯著的特色之一。我認為，只有傾力理論才能解釋這種現象。傾力理論的說法是：【系統中】存在著加權 (weighted) 可能性，非只是純粹可能性，而是具現為事實 (becoming real) 的傾向或傾力。這種具現 (realize) 自己的傾向或傾力依不同程度的變化內在於所有可能性之中，就像力場 (forces) 一般維持統計的穩定。……世界不再是一個因果機器；它現在可以被視為是一個傾力的世界，是一個具現可能性與開展可能性的開展過程。(Virilio 1995: 148-9引)

這種說法釐清了我們對虛擬錢幣的理解：信用卡所連結上的迴路並不只是純粹的處理金錢的交付，也不是因為接上虛擬資本迴路而可以直接具現或取得金錢；而是傾力化資本的流動，將可能要付錢（償付信用卡的消費）或可能從中得到錢（利用信用卡借款）的過程做更進一步的重整與處理，使得實際接觸到金錢的動作得到暫緩與變動。換句話說，這就是藉著傾力的改變來改變可能性的安排，進而達到統計平衡的效果（延長付款或利用借貸虛擬錢幣來防止因簽帳過多而可能導致的破產）。

總括而言，虛擬迴路還是完全隔開於現實的運作，因為它所直接牽涉或處理的是現實的運作規則：信用卡的使用並不能直接取代資本或金錢對現實的掌控，但卻是直接牽涉到金錢的掌控或流動的結構原則與規律。因此，筆者幾段前所提出的問題應該這樣回答：紙鈔或金錢當然是直接結構化物品或現實的運作，但信用卡卻是處理金錢的流動原則的內部變化，因此雖無法直接規範現實但卻可透過對現實運作規律所作的變化而影響到現實的運作；但是由於虛擬是一個內在自足



的迴路，因此它與現實之間仍然具有無法穿越的距離。而石斧或眼鏡等工具的使用與當代科技中生化人的概念之間的區別也是如此：前者表示一個存在方式或結構的逐漸生成與運作方式，後者表示這個結構內的規則或類項（category）的混雜與重新整理；因此二者分屬不同層次。

本文至此的一個重點應該已經相當清楚：網路的傳控模式是內在於語言之內的一個循環，會對語言的運作規則做出調整，但仍是完全隔離於現實之外的，因為現實是接受語言或符號所規範的。Virilio說得好：資訊體系的建立所導致的是一個新形式的「防止」（deterrence），不再是舊對立形式（如冷戰的美俄對壘）下的軍事與核子戰爭的防止，而是政治與社會層面的防止（1997：118）。就本文而言，這當然是對宣成性行為的防止。不過，網路迴路也同時表示進入了宣成性內在模式與條件的調整。接下來的問題是，我們要如何處理與理解網路對符號結構的內在調整，與網路中的慾望流竄與滿溢的關係？

筆者在之前的一篇文章中曾經討論過所謂的「病態公共領域」的出現與現代科技或網路文化之間的關係（1997b：98-100）。當時的說法大致上是根據 Baudrillard 與 Mark Seltzer 的理論：主體在網路中的連結基本上是主體與自身幻見（fantasy）的連結、是主體自戀的延伸或義肢的連接，其結果則是主體與幻見的「極端靠近」（proximity）因而使得語言中介並處理幻見的空間與機制的消失，亦即幻見不經語言符號的中介直接與現實連接【即是一般所謂外現（acting out）的說法】（見 Baudrillard 1990：166-8）；這種現象相當於是心裡層次與社會現實的直接連結，其結果自然是個人領域與公共領域的重疊或界線消失，因而使得迷戀主體自主性的個人必須在公共空間中呈現個人經驗的創痛（「我的成長」或暴露受創者等）來維持對主體性的固著、迷戀，因而有所謂「傷口文化」（wound culture）或「扒糞」慾等現象的出現（見 Seltzer 1997：4-5, 21-2, 24-6）。筆者現在要從另外一個角度來解釋這種幻見的氾濫。

在前面談到紙幣時與信用卡的關係時，我們提到兩種否定：紙幣的出現所需要的金幣自我分裂與物質的否定，以及虛擬金錢的再一次



否定，因此時間邏輯應該是先有紙鈔的否定（去個人性）再有信用卡的否定（恢復個人性）。但是，信用卡的否定紙鈔的去個人性其實是重複了紙鈔存在之前的銀行錢的使用狀況；因此時間順序好像應該倒過來。這種時間的錯亂就回到了本文前面所討論的符號方陣與敘事模式的問題。我們已經說過：敘事模式的分裂基本上重複了漾素的分裂；敘事的模式化也重複了漾素的調整與整合；而敘事模式的消解則會重新啟動漾素的調整與情素的類化。就信用卡的例子而言，銀行錢的出現是物質層次的重新調整（實質的錢幣只放在銀行之中）；而紙鈔的出現則代表一個抽象價值流通體系的確立，也就是敘事模式或符號系統的出現；信用卡的出現代表了資本或抽象價值模式的趨向不穩定，因而重新啟動了模式基礎的整合。這樣看來，信用卡似乎是重複了銀行錢對錢幣物質性的調整；但實際上，銀行錢所調整的是錢幣制度模式的基礎，而信用卡所調整的是抽象價值模式的基礎。因此，這裡的時間邏輯的最佳解釋就是：後續啟動的漾素調整必然會喚醒模式成立前的漾素調整，即使這兩個調整的對象有模式上的差別。我們可以簡單地用後結構的理論來理解，重複一定會有差異，所以相同性的說法不成立。但是，我們還可以更進一步說，葛黑瑪的模式解釋了歷史性的替換變化中的非歷史以及史前存在基礎的循環。這一點是一般的後結構理論與新歷史主義所較為忽略的部份。更切近本文的討論重點而言，葛黑瑪的漾素理論解釋了生與死的問題：漾素的調整與趨向張力的形成即是模式的生，漾素調整的重新啟動則是模式的死亡與再生的契機。因此，我們必須更進一步來看葛黑瑪如何處置模式主體的生成。

葛黑瑪提出所謂「模擬主體」的說法，它既不是已生於模式中的模式主體，因此無法證明其存在；但如果不假設這一個模擬主體的存在，則模式主體的生就變得無法解釋。由於模擬主體是企圖將模式主體的生納入模式中（而非離開或超越模式之外），因此是一個具有後設或反身性質的統合主體；但是，這個後設主體卻不是超越於模式之上的思考、反省主體；而是內在於模式句法內、但又無法用模式或結構來解釋的特殊存在位置。一方面，我們也可以視之為是先於模式存

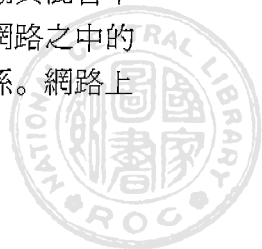


在的原初基礎；另一方面，模擬主體的說法也可視為是企圖解決敘事與論述兩層面之間的斷裂：結構與現實呈現之間存有結構所無法解釋的過渡或斷裂，而模擬正是在中介、解釋這一個結構內的句法僵局。

讓我們利用符號方陣來說明。就方陣的句法而言，其順序為：(-S1) → S2 → (-S2) → S1；因為(-S2)表示取消或否定S2，而S1的具現則為結構顯現的最後一個層次。但是，就主體的存在而言，我們還必須考慮所謂的「趨近主體」(near subject)——即模式尚未生成之前的漾素空間中之尚未完全成形的主體。因此，模擬主體（或稱「潛力主體」）的位置就是漾素張力主體在敘事模式中的所在——即(-S2) (Greimas and Fontanille 1993: 25-6)。因此，潛力主體應該是位在(-S1)之前。這一種句法時間性與主體存在樣態的時間性之間的衝突當然又是呈現了我們之前所謂的時間錯亂。葛黑瑪的解決方式則是將這兩種時間性區分開(26)。

我們也可以說，潛力主體的位置表示原初主體或負項被收納入符號方陣之中的位置；但由於每一次敘事模式的消解或不穩定皆會重新啟動這一個漾素調整的循環，因此我們仍須保留敘事模式的句法時間性；所以，結合這兩種時間性，我們得到另一個時間性的軌道：(-S2) → (-S1) → S2 → (-S2) → S1。據此可知，時間錯亂並非毫無根據、緣由，而是源於將敘事主體的句法時間性完全排除掉而產生的結果。而我們也同樣不能只訴諸敘事模式的歷史性，否則我們也一樣無法解釋敘事模式的「生」以及替換變動之間的過渡階段。

那麼，漾素的調整與慾望流竄的關係又應該如何理解呢？當模式因不穩定而趨於結構規則與規則項(categories)的混雜時，融合的傾向必然主導漾素的發展，此時主體與客體之間的界線就會模糊，因為規範主、客的模式項本身已經無法再行使規範、類化與區分的結構功能，此時便會產生「相異性」(alterity)的現象，因而使得主、客的位置產生互相交換的結果(Greimas and Fontanille 1993: 8)。這種現象當然可以解釋為自我與他者之間界線的模糊。不過，這種模糊與混合不能簡單地視為是身體與環境之間的交混融合，因為發生在網路之中的交雜並不能直接等同於一般社會或物理空間中的主、客關係。網路上



的交融所針對的對象是模式或結構的規範項。因此，種種所謂網路空間的出現可以消解或跨越界線的說法基本上不能放在「具現」的現實層面。所有認為傳控或網路結構的出現可以取消所有現實運作的界線與障礙（身體、性別、國界、空間等）的說法都忽略了網路空間與規範社會現實的符號系統或敘事模式之間的特殊句法關係。

漾素空間的混合與主客易位所產生的「張力交換」（tensive exchange）當然是漾素重新調整（分裂與融合的辯證）所產生的結果。但是，漾素的調整基本上採用了與敘事模式相同的架構，因為調整是針對模式規範項的基礎調整。我們可以說，整個敘事模式或結構都被納入漾素空間之中了；但我們也可以說，此時的敘事模式是困在模擬的潛力主體位置（-S2）之中的；據此，我們得出模式或結構的替代變動與漾素調整的另一個較為完備的軌道： $(-S2) \rightarrow (-S1) \rightarrow S2 \rightarrow \{-S2: (-S1') \rightarrow S2'' \rightarrow [-S2'': (-S1'') \rightarrow S2'' \rightarrow \dots]\} \rightarrow \dots S1$ 。一方面是 $(-S1) \rightarrow S2 \rightarrow (-S2) \rightarrow S1$ 的模式句法；而另一方面則是模式的內在調整於漾素的潛力位置 $\{-S2: (-S1') \rightarrow S2'' \rightarrow [-S2'': (-S1'') \rightarrow S2'' \rightarrow \dots]\}$ 。因此，一方面，我們所得到的就是惡性循環的無限迴路；另一方面，我們又感到這種內在循環的漾素交換、流竄於模式之內。這兩種情況難道不就是網路空間中所產生的特殊現象嗎？無怪乎 William Gibson 形容網路傳控空間為「集體交感幻覺」。而惡性循環的迴路則說明了，為何網路空間是完全隔離於現實之外的，因為網路空間——即位於方陣中的（-S2）——的循環使得「實存」的敘事層次（S2）無法連結上或進入「具現」的論述層次（S1）而直接或為現實。這當然並不是說，網路使用者無法離開網路連結；使用者當然可以隨時決定離線。而是說，網路空間是一個內在充足、封閉的循環，主體一但進入其中就等於是進入了無限循環的空間之中。

慾望的流竄或漾素的擺盪當然可以解釋網路文化中「再度迷戀」（re-enchantment）（見 Lemos 1996: 46-7）以及「厭惡」（disgust）（見 Wilson 1995: 143-51, Sobchack 1995: 206）的兩極現象。這兩種對立的出現基本上是情素對物件的反應（吸引或排斥），以確立後續的物件類化或分類；因此結構價值已經可在這個對立中看見了（Greimas and



Fontanille 1993: 5)。所以，這兩種說法都不能或不足以解釋漾素的擺盪，因為情素類別此時尚處在朦朧模糊的狀態之下。筆者以為，美學化的說法是較為適切的；而許多理論家也特別凸顯出這個面向（如 Featherstone and Burrows 1995: 13, Clark 1995: 118-9）。美學化的傾向在葛黑瑪的理論中代表了對模式的價值或價值原型的否定，也就是對敘事規則的反動所產生的主、客混合、交換的傾向，也表示對原初未區分前的漾素張力的懷思（Greimas and Fontanille 1993: 7）。但真正的重點是，美學化所呈現出來的即是：現存敘事模式喪失其決定主體存在的結構或規範能力，主體因而陷入一種漾素與失去存在基礎的敘事模式的分裂中（如身體與心理的分裂等），因此主體的感知或表意模式因而也陷入一種無規範項區分的渾沌之中；換句話說，主體在美學化的過程中其實是尚未出生的模式主體，因此相近於趨向張力主體的等待、等待自己的出生（見 6-7）。因此葛黑瑪說：「美學的情緒可以被詮釋為『重新經驗』【使主體出生的】分裂。……再次融入漾素之中，美學主體重新發現他的【主體存在】原型結構原應可以被建立的時刻、被建立成為主體或客體」；所以，在美學化的過程中才會出現主、客互換的狀況（7）。換言之，美學化雖然表示敘事模式的消解或喪失對主體的結構功能，但也同時是在醞釀一個主體的存在或敘事模式的生成。

容我再重複一遍：慾望的流竄與滿溢即是敘事模式內的漾素調整，雖然其結果可能是整個敘事模式的消解與規範項的混亂，但也可能是一個情素模式的出現，因而帶出敘事模式的再生。因此，這樣一個空間的形成也可以算是一個緩衝地帶或是一個結構的分歧點；在混亂之中帶有秩序的原型，而秩序的生成也完全依賴這一個特殊空間的調整（見 Owen 1996: 85-6）。但是，就這個漾素的循環迴路而言，我們最多也只能假設新模式出現的純粹可能性（因為這是一個無限的循環）；也是因為如此，我們必須假設或接受，在網路空間與現實之間存有無限或無法理解、測量的距離。如果不是如此，則幻見就真的與現實完全重疊了。其結果並不是天真的慾望跨越重重障礙與界線的美好遠景；而是一個存在空間、表意空間、幻見的開展空間、假象的呈



現空間的萎縮或消失。幻見的結構位置主要在支撐符號系統的運作，因為模式化是不可能完全的，所以才需要幻見來處理這些殘餘的結構負項或漾素的擺盪。一但漾素整個充滿敘事模式的開展或顯現空間，則消失的不只是敘事模式也是幻見與慾望的存在與可能性。猶有甚者，慾望物件一但失去符號的呈現、代表、與保留的空間，則慾望的要求則是無條件的實現與自我相同、重複。因為使慾望物件產生分裂的符號系統已經崩潰，所以物件不再需要它者（慾望中的物件翻版、替身）的存在；而慾望主體則只能無條件地服從或具現物件與主體自身的自我重複，因為中介的能力與環境完全消失。這種結果則見證了物件律法的無限揚升到符號的中介機制所無法介入的狀況，而終將以暴力收場（Žižek 1996a: 27-8）。這種暴力的特殊性質在於摧毀主體在符號系統內的存在空間，也就是摧毀社會存在的基本可能。

按以上所言，漾素空間反而必須自成一個內在封閉的循環。這種說法的危險性在於，我們是否在維持既存體制的完整，或者在抗拒網路空間中種種實現存在或社會連結的可能性，或者在回歸一個完全自外於模式時間性或歷史性的非歷史基礎、源頭？這幾個問題不是等價的。有一部份的答案是肯定的，當然也有一部份是否定的。接下來將針對這些問題提出解釋的模式。

四、漾素、驅力與後死亡主體

葛黑瑪的主體說有一個特殊的重點：就敘事模式而言，主體只能是模式主體，或者是敘事句法的執行者（actant）（見1987: 106-8）。就漾素而言，趨向張力主體的說法解決了模式主體「生」的問題；而漾素融合的傾向又說明了模式主體「死」的問題。於是，一方面，只有位於模式中才有（模式或符號的）「生」，所以漾素空間是一個死人或鬼魂的空間。但另一方面，進入了模式也表示進入了生死的循環，所以一出生就註定要死了；於是漾素空間反成爲超越生死循環的無時間性的所在。這兩種說法其實也是另一種對立的一致與重疊。就前一種說法而言，觀點是放在「生」上面；而這種觀點的背後則是：人類的



存在乃是自然循環的脫序；因此脫序成爲符號結構的存在正項基礎，而脫序的空間之外的自然部份則成爲結構的負項所在。而第二種詮釋的觀點則以自然循環爲正項，因此脫序的文化空間就變爲自然循環內的小波動或起伏，終將歸於平靜而回歸自然的循環之中；因此，真正處在不生不死的狀況之中的反而是符號系統的存在樣態（見 Žižek 1996b: 220-31）。因此這兩種觀點反而證明了俗世觀與「新世代運動」（New Age Movement）觀的重疊在同一種關係中：第一種觀點爲處在近處的觀察者所採用的角度；第二種觀點則爲遠處觀看者的角度。Heidegger 著名的存在現象學的詮釋觀點屬於前者：一棵樹倒在無人的森林裡，它的倒下到底有沒有發出聲音（Scheibler 1993: 130 引）？Heidegger 自己當然沒有答案，因爲這個問題不是被設計用來回答的，而是用來帶出背後一連串的存在根本問題：自然的靠近人類與人類如何接收自然之間的關係（130）。因此，不論答案是什麼，問題的本身一定必須或早已假設一個近處觀察者的存在。第二種看法當然就是某一種新世代的世界觀，自認爲可以跳出人類的原初脫序存在而直接接上自然的循環（見 Žižek 1996b: 227）（如，戴上水晶就能與自然的磁場一致等類似的說法）。因之，不管是強調傳統爲存在界域的說法，還是強調揚棄存在界域以跳脫生死循環的主張，皆受制於同一個敘事模式的生死循環，或皆受到死亡的威脅。

那麼，爲何這兩種觀點不是互相補足呢？因爲，真正的補足不是畢卡索式的透視觀點（perspectivalism）的變化的總結（一加一不會等於二，或解析部份的總和不會等於未解析前的整體）；而是兩個對立項的完全一致：符號系統或敘事模式的存在就等於是自然的存在。在電影《MIB 星際戰警》之中，安卡利人（外星人的一族）羅斯柏攜帶了一顆帶有宇宙次原子能源的東西住在地球上。這個約鈴鐺大小的東西稱爲「銀河系」，可以被用來殺光安卡利人。後來蟲族（另一族外星人）的人殺死了羅斯柏，並奪走了「銀河系」。羅斯柏在死前道出了銀河系的下落；後來經過解釋方知所謂的「銀河系」就在這裡（地球）。這裡可以有兩種解釋。一、地球的存在本身就是一個類似 Leibniz 所謂的主體或靈魂的形上個別統合點（metaphysical point），或稱



「單體」(monad)：「每一個單體皆是個別獨立的單位，皆包含了所有的數列；因此單體中即帶有整個世界」(Deleuze 1993: 25)。這種說法當然呈現了廖朝陽所謂的超文字閱讀的「整體呈現」層次：「單一閱讀路徑雖然是特定讀者所選擇的時間組合，卻已經帶出背後【資料】的整體呈現」(Liao 1998: 19)。換句話說，這是個體與整體之間「相互決定」的關係(overdetermination)。可是，單體畢竟是整體的一部份，因此單體中所呈現的整體也畢竟是世界的一小部份，「是一個有限的數列」(Deleuze 1993: 25)。那麼，整體是以什麼方式存在於假設之中呢？第二種解釋或許可以提供我們一個方向：地球之外的世界以負項的方式存在於地球之內，地球的存在基礎或因由也就是內在於敘事模式內的漾素空間，這個內在的負項一但失去，整個敘事模式也會跟著崩潰：安卡利人要求星際戰警找回「銀河系」，否則就摧毀地球。但這個原初的因如果不以消失或負項的方式存在(在蟲族介入之前，沒有人知道羅斯柏帶著「銀河系」住在地球)，則敘事模式也一樣瀕臨消解的命運(「銀河系」一現身就成為爭奪的對象，也導致地球受到毀滅的危險)。這難道不是因為，自然就是符號系統嗎？更正確的說，自然與符號系統必須彼此互相交換空缺，所以自然才在敘事模式的內部找到自己存在的可能；反之亦然。

就葛黑瑪的符號方陣而言， S_1 加 S_2 不會等於整體；只有當 S_1 等於 S_2 時， S_1 才可能與 $(-S_2)$ 之間達成補足的關係： $(-S_2)$ 為 S_2 的否定，則 S_1 加上非 S_2 的部份(自我加上別人的欠缺)如何也不會補足 S_1 ；同樣地， S_2 加上非 S_1 的部份也不會成立補足的關係，因為所加上的是別人的欠缺而非自己的欠缺；除非此時 S_1 即等於 S_2 ，或 $(-S_1)$ 與 $(-S_2)$ 互相交換。換句話說，只有當自然在人類社會的內部找到自己的欠缺時，我們才能說我們找到了自然。就本文此處的討論而言，「生」在「死」之中找到了生的原始樣態因而確認了：要生就要死；只有進入死亡之中，「生」才找到自己存在的基礎與可能性或潛力。

所謂的「生」指的是敘事模式與敘事主體的「生」，所謂的「死」也是敘事模式與主體的「死」。生死的循環最終都連結到漾素空間之



中。但如果漾素的調整預見了敘事模式的消解與重生，則換個角度，我們也可以說，過去與未來都連結在這個現在之中了。這也就是聖奧古斯丁（Saint Augustine）對「永恆現在」（the eternal present）的看法：

過去永遠被未來所推移，未來永遠跟著過去的脚步，過去與未來都開始與結束在永恆的現在。只要可以攫住並停滯人的思想，則可以知道，在無有過去、無有未來的永恆中，過去與未來都是如何被永恆所決定。（1961: 262，粗體為筆者所加）

一些科技或網路理論家也都在網路空間中看到了這個回歸中古神學的永生與救贖的超越性傾向（如 Fisher 1997: 114）。在網路空間中，永恆現在呈現了歷史的絕對與全面存在，所有的歷史檔案與資料都進入網路之中構成一個整體共現的、無過去與未來的純粹存在。因此，歷史、記憶、物質、身體都被超越了，而網路空間則成爲一個失憶的、脫離肉體的「至福」（beatific）領域：「天堂因此以人類資料庫的形式出現」（119，亦參見 115-6）。在中古文學中，「第二牧羊人劇」（*The Second Shepherds' Play*）可算是明顯地突顯出這種特殊的永恆現在的基本輪廓：此劇主在描寫牧羊人的假生子事件預示了耶穌基督的誕生。但劇中早在耶穌尚未誕生之前，牧羊人即已宣稱耶穌之名或「爲人類而死的那人」。我們當然可以視此種時間錯亂爲時代錯誤（anachronism）的現象；我們當然也可用中古的神學觀來詮釋：一個主題（聖子的誕生）的出現貫穿所有歷史中相同的事件，並統合在「現在」（牧羊人的現在）的架構下而成一個所有部份共現的整體。③簡單地說，永恆的現在即是過去與未來的直接迴路所構成的整體循環。這種現象當然也是本文所一再重複的時間錯亂。

這種時間的循環會產生出一個完全獨立的空間、一個使生死的循環暫時停頓的空間；就像在漾素空間之中生與死皆尚未存在或暫時被擱置，因爲敘事模式此時是處在暫停的狀況，所以漾素空間才與現實之間有了無法跨越的距離。以電影《魔鬼終結者》（*The Terminator*）



當例子來說明。生化機器模型 101 (Arnold Schwarzenegger 飾) 從未來回到現在來執行殺掉莎拉的任務；而里斯 (或稱凱) 也被莎拉的兒子 (約翰) 從未來派來保護莎拉。最後，101 死了，里斯也死了，而莎拉則懷了里斯的兒子。這裡的時間邏輯還可以再繼續推演：後來莎拉生了約翰，約翰長大後又派里斯回到過去保護莎拉 (並且讓約翰自己有出生的可能)，101 和里斯又死了，莎拉又懷了約翰，約翰長大後又派里斯回到過去……；於是一個無始無終的時間循環因而形成。我們可以在大部分的時光倒流、回到過去的電影或小說中發現這種循環。《魔鬼終結者》的特點在於，導演 James Cameron 看到了時間的無限循環與「生」之間的特殊關係。要讓未來的領袖約翰與未來的人類存在、有「生」的機會就必須回到或訴諸這一個漾素的循環 (漾素的調整也是敘事模式存在的因)。William Gibson 在其小說 *Neuromancer* 之中則直接稱網路空間為「母質」(Matrix)；此字源出拉丁文的 *mater*，其意為母親或子宮 (Lupton 1995: 110)。這一個因連結生與死而造成脫離生死的原初漾素空間是一個完全不受敘事模式或歷史性所決定的空間，因為它本來就是跳脫時間因果限制的永恆現在。但是這樣一個超越死亡或「後死亡」空間的出現卻也同時帶出了一個逃脫不掉的迴路，因為所有的「事件」都不可能發生了：事件一旦發生就表示進入時間或歷史之中，但每一個時間內的事件 (不管是在未來即將發生或已經在過去發生) 都會接上時間的另一端 (過去的接上未來或未來的接上過去) 而仍然只能陷在永恆現在的漾素循環之中。於是，所謂的永生反而變成是無法行動甚至無法再生的困境。因此，在傳控科技之中的產物通常帶有既是未來又已是過去的特質 (Cubitt 1996: 238)。最明顯的例子就是傳控/生化人：它是已經存在的現象 (如植有心律調整器的病人)，但它也是未來的「後人類」(posthuman) (如腦中植有晶片、移動於網路中的生物) (Terranova 1996: 168)。

面對這樣不生不死的後死亡虛有 (virtual) 存在，主體反而面臨無法解開的存在矛盾與焦慮；所以，相對於超越肉體的純粹精神存在，又有另外一種強調「賦予肉體」(embodiment) 的傾向 (見 Clark 1995: 123)。這類比較典型的看法就是：性別、種族、階級等皆是現



實存在的基礎，不管網路空間中的變化如何可以跨越這些現實的限制；一旦回到現實之中，它們都還是最物質性的存在狀況；因此我們還是應該將真正的關注放在現實層面的物質運作（Balsamo 1995: 222）。但是，這種簡單的賦予肉體的說法其實反而變成是排除或壓抑敘事模式（規範現實的運作）的漾素基礎，也等於是排除了使存在結構產生變動的可能性，因為只有透過漾素的調整，敘事模式才有再生或新生的可能。敘事模式的變動要能進入具現的層次（即符號方陣中的S1）就必須先經漾素的潛力化，即要先進入（-S2）的循環之中；或者說，兩者必須同時進行。因此，就這種「賦予肉體」的說法而言，回到「生」的環境中反而是逃離「生」的可能性；換句話說，越懼怕不生不死的半死亡狀態反而更將主體逼向死亡的路上走。

漾素空間並不是一個物質的空間，因為物質的運作（或稱現實）是敘事模式的具現所帶來的結構化的結果。現實的運作還是必須回歸這一個非物質、也非精神（符號系統的形式）的潛力或模擬空間。換句話說，解釋生就是為了解決死（敘事模式的趨向消解）的問題。但是，漾素空間的成立並不是現狀；因為現實或敘事模式的存在必須排除或壓抑這一個非物質的存在。而網路空間雖也可以視為是漾素空間在現實中的存在方式，但實際上並非如此。光是就網路空間是一個隔離於社會現實的內在循環而言，許多理論家的「科技收編」或「跨越界線/限」的說法幾乎都是將網路空間的運作方式等因地直接放入社會現實之中；因此反而取消了本文所謂的網路空間的存在。我們當然可以或者也應該視網路空間的運作為（完全內在於）社會的一部份，但是這種簡單的說法卻無法突顯出網路空間的特殊性：如，為何它會特別與融合、界限、生死、原初等現象相關。

漾素的循環空間是抽象或形式結構的基礎，但這個基礎又是非物質的存在、是敘事模式生成所必須壓抑的，但又是模式的動力所在、是被結構所切割因而與（模式）主體分離開來、是「生」與「死」的罩門所在（既導致生也趨向死）、也是造成模式或主體存在的惡性循環（愈求生則愈陷入死亡的恐懼與焦慮）……；這些種種的漾素特質都再再說明了：漾素即是心理分析所謂的「驅力」（drive）（見本文注



釋一)；或者可用驅力的概念來解釋與延伸漾素空間與敘事模式之間的辯證關係。這種說法或許只是一種比附，但是驅力的概念確也能更進一步說明漾素空間與網路結構之間的特殊關係。

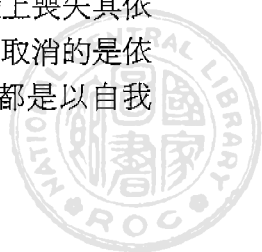
Freud 在《超越快樂原則》(*Beyond the Pleasure Principle*) 一書中的重點主要在釐清驅力的分裂所造成的現象：驅力在發展的過程中有一部份會與自我 (ego) 相結合而形成快樂原則的機制運作，但有另一部份的驅力無法融入或符合自我的統一性，因此便分離出去而被壓抑到無意識之中，因而沒有滿足的機會 (1955: 11)。與自我相結合的部份驅力卻可以符合快樂原則的運作而得到滿足；用葛黑瑪的理論來說，這一部份的驅力便形成敘事模式的「情素」，可在模式的結構原則下得到發散。而分裂出去且遭到壓抑的無意識驅力有時便會掙脫壓抑、要求得到滿足，此時自我便感覺到「不快」(unpleasure) (但其他融入快樂原則的驅力的滿足卻是快樂的)，因此即使是不快，但就驅力或無意識而言卻是另一種滿足；就葛黑瑪而言，這一部份的驅力當然就是漾素的趨向融合，會導致模式的不穩定與崩解。這一種超越快樂原則驅力的要求得到滿足便會產生所謂「強迫的重複」(compulsion to repeat) (20)；這種特殊的現象與不快的滿足便是 Freud 全文企圖要解釋的。

驅力的運作基本上是屬於「初步過程」(primary process)，而快樂原則的建立則是屬於「第二過程」(secondary process) (Freud 1955: 34-5)；被壓抑的驅力則是不受快樂原則所管束 (binding) 的純粹自由流動動力，是內在於生物體的「魔力」(daemonic power)，是純粹回歸生物體的原始慣性穩定 (inertia) 的衝動或動力，因此也可以視為是生物原質 (living substance) 的保守 (conservative) 本性 (36)。但是就生物體的自然歷史而言，生物胚胎卻必須符合遺傳所留下的自然歷史軌跡：胚胎細胞必須重新取得或經歷它的祖先所發展出來的所有細胞形式 (從胚種到分裂、成熟等)，而不能直接採用最佳捷徑 (一出生就馬上進入生物體的最終狀況——死亡) (37)。因此，在純粹保守的慣性驅力與自然歷史的累積之間形成了生物體的迂迴時間性：生物體必須執行無條件的慣性驅力，但也必須接受歷史性的安排路徑；後者雖



延長了驅力的時間性，但卻是以前者為唯一的依歸與目的。換句話說，歷史的累積為外於生物體對內在於生物體驅力的紛擾與分歧，雖看似導致了生物進化，但實際上卻是完全符合生物原質的內在死亡要求（38）。如果生物體的終極目的是回歸非生物的死亡狀態，則生命的目的反而是反生存的慣性動力；而驅力也就是來自於這種迴路之中的生死張力（38）。照這樣講，生命的延續就必須建立一個最大的迂迴路徑來延長死亡驅力的到來；但反過來說，自保驅力（self-preservative instincts）卻也確保了通向死亡的路徑的內在性：死亡必須採用生物體的內在累積的過程，而不能借用外力的捷徑來馬上達到死亡的目的；因此生存驅力也只是死亡驅力的一部份或內在變化罷了（39）。但是，性驅力（sexual instincts）卻與這些（自我）驅力（ego instincts）完全不同：自我驅力完全是死亡驅力的變化而已，但性驅力的生物複製、再生卻是一種純粹生命驅力或潛在永恆不滅（potential immortality）的表現（40-1）。因此，生命原質就可區分為必死的生物體（soma）與不死的胚質細胞（germ cell）；前者遵守自然死亡的生物規律，後者則完全否定了自然的生死規律與循環（45-6）。

Freud 接著來個大逆轉，完全取消前面的講法。他引用 Weismann 的說法，認為生死生命原質的區分只存在於多細胞生物上；而單一細胞生物並未有生殖或複製細胞與個別生物之間的區分，兩者是完全重疊、毫無區分的（單細胞生物就是一個自我複製、繁殖的細胞原質）；因此自然死亡的說法並不是生命原質的最終目的，自然死亡反而是外來的介入所產生的結果，與生命原質的內在性無關（46）。Freud 當然是在推翻一般對死亡的自然看法，不過也同時挑戰了我們對生的看法：如果單細胞原生動物的無限自我複製的能力取消了自然死亡是最終的生命目的之說法，難道自然生命原質的自然不滅就是自然存在的原則嗎？如果我們推翻了死亡是自然的說法，生就能成為另一個自然嗎？顯然不是，因為原生單細胞生物的自我繁殖最終還是會趨向衰老而死亡（47-8）。因此，生死驅力的區分雖然在自然的基礎上喪失其依據，但並不表示我們就可以因此而完全取消這種區分。被取消的是依據自然生死而定的性驅力與自我驅力的區分，因為兩者都是以自我



(ego) 的存在為依歸 (52)。因此，即使死亡驅力無法在自然生死中證明其存在，我們仍然無法完全否定其在另一個層次的存在。

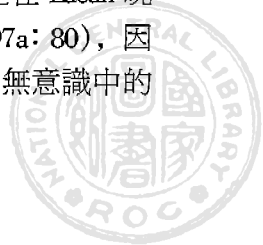
Freud 在〈驅力與其消長〉(“Instincts and Their Vicissitudes”) 一文中曾經用施虐與受虐的關係來說明驅力的句法：施虐為句法的第一階段，表驅力的主動性；第二階段為反身性，表驅力放棄原來的施虐對象，並將自我轉換成為驅力的對象；但三個階段則為被動的受虐，將別人變成驅力的主動主體 (1957: 127)。於是，Freud 認為，受虐不過只是施虐的主體的逆轉其對象，將自我轉變為受虐的對象罷了 (127)，因此並沒有所謂原初受虐的現象存在 (128)。但是，在《超越快樂原則》一書中，Freud 為了說明死亡驅力的存在，便肯定了原初受虐的說法。如果受虐表示了驅力的逆轉，則逆轉必然是一種回歸的傾向、回歸到驅力的原初狀況，因此施虐的逆轉必然假設了一個更早的原初受虐、死亡驅力的存在，否則我們就無法解釋為何施虐會產生逆轉的驅力回歸 (1955: 54-5, 1961: 40-7)。就呈現不滅生存驅力的性繁殖而言，某些動物在滿足了性驅力之後就死亡了的現象也說明死亡驅力的存在 (1961: 47)。

讓我們重新整理一番：生物體的性驅力表示生物進入由性繁殖所產生的生死循環，也表示生物可以藉由性繁殖所產生的生命迂迴來防止死亡驅力的到來；但是，生物體一旦進入生存驅力的循環迂迴就註定了一定會在生命的盡頭接受死亡驅力的決定，因此進入生存驅力反而成為是接受必須死亡 (mortality) 的絕對規範 (Lacan 1978: 205)，這一個伴隨生存驅力而存在的終極界限就稱為死亡驅力。而所謂的生存驅力的不滅最終也只能視為是在死亡驅力的內在迂迴中的延長生命存在的一種現象而已。因此，Lacan 才說：「驅力……一直是死亡驅力，本身呈現了死亡在性生物【sexed living being】中所佔的部份」(205)。就葛黑瑪的架構而言，模式主體的生表示漾素的分裂與脫離漾素的融合；雖然模式的存在可以藉由句法的變換而延長存在的時間，但也同時接受了漾素的擺盪所構成的威脅，終將因融合傾向的出現而導致模式主體的死亡；但也因為接受了漾素的規範，才有模式的生成。我們可以說，死亡驅力雖然代表了生存驅力的界限，但也確保了生命存在



的可能性。沒有生死之間的分裂就沒有生命的迂迴於死亡界限之內，這就是我們之前所談的漾素分裂與敘事模式分裂之間的關係。模式主體的存在需要引介並模式化一部份的漾素，這當然就是指符號層的竊奪、切割一部份的慾流以為己用；這一部分進入符號模式的慾流或驅力是來自於被排除、壓抑到無意識中的漾素或死亡驅力，反而可以成為模式的生命驅力的迂迴動力（見 Brousse 1995: 113-4），不過最終也陷入敘事模式的有限生死循環，引導模式主體走向死亡。因此，這一種模式內的漾素必須要能連結上原初漾素的驅力才能不至於陷入模式的生死循環：「驅力的過程是主體唯一可以用來踰越快樂原則的方式」（Lacan 1978: 183）。脫離驅力雖使我們進入符號系統而存在，卻也使得漾素空間變成使模式主體懼怕的鬼域，因此想盡各種辦法來遠離、抗拒、壓抑這個真實的非物質驅力；換言之，帶來死亡的是符號，因為符號將主體隔離於真實之外，在這種以模式主體或自我的生存為依歸的狀況下，Lacan 才稱驅力為純粹的死亡驅力（Lacan 1995: 275）。但是越遠離它就越導向死亡，因為進入性的規範就表示取消了超越死亡的生存驅力；於是也只有執行死亡、採用死亡驅力的路徑，我們才有機會接觸到純粹的生命驅力（Jaanus 1995: 131）。

敘事模式或符號系統的建立帶來了時間性——即表意鏈的時間性；但無意識或驅力的空間是沒有時間的慣性動力所在（Soler 1996: 64）。隨著時間性的建立，生死的界線才出現。隨著漾素的開闢、隨著符號大對體（the Other）的開【或稱「疏離」（alienation）】與主體的真實因壓抑而產生的闕【或稱「脫離」（separation）】（見 Lacan 1988: 294-308, 1995: 268-71），符號的慾望辯證系統因而成立，但卻也將主體隔離於真實之外；而驅力就是介於無意識的潛力主體與慾望機制的符號大對體之間（Lacan 1996: 419），因此是連接內在（充滿原樂的身體）與外在（符號的介入）的特殊迴路（Lacan 1978: 155-6）。由符號所建立的慾望辯證基本上是一個惡性循環，符號主體只能是歇斯底里的空白主體，被律法宣判永不得接觸遭壓抑的真實；但是在 Lacan 晚期的驅力理論中，慾望主體被「去歇斯底里化」（Žižek 1997a: 80），因而可以藉著浮上身體表面（性感帶）的驅力循環而接觸到無意識中的



非物質真實，使死亡驅力得到滿足（Miller 1996: 425-6）。

從我們為葛黑瑪所理出較完備的漾素與模式的句法而言，這一個浮上符號或模式表層的漾素空間即是被納入模式句法中的潛力主體的位置（-S2）；它並且可以喚起遭壓抑的史前（時間性未建立前的）記憶。但這個時間錯亂的重點在獨立出一個位於敘事模式內的完全自我封閉的漾素空間，並且執行死亡驅力的要求、終結模式主體的存在。漾素空間所產生的位於符號系統與現實之間的時間差也就是死亡驅力所獨立出來的循環（見 Žižek 1997a: 38）。一般所謂跨越界線/限的說法也就是在逃避這一個模式的內在封閉性，假設在模式之外另有一片天空可以化解模式所產生的種種問題（見 Žižek 1997c: 29-31）；但這只不過是轉移真實問題的所在罷了。隨著漾素或驅力封閉空間的出現，敘事模式或符號系統的運作被暫時終止，因此主體此時也面臨自己的短暫死亡（Žižek 1997b: 60-1）。這也就是漾素交換過程中主客交換、易位的結果。換句話說，主體要超越死亡就必須先自己進入驅力句法中來自殺：施虐驅力的發軔在中途就被慾望辯證所攔截了，驅力主體必須橫越、中斷敘事模式的運作來完成驅力的路徑，將主動的驅力主體化為被動的驅力物件、將施虐主體化為受虐對象。這就是主客的交換、易位；主體在此時變成「負項物件」（negative object），既非主體在符號系統中的存在樣態、也非困在慾望中的主體，而是「符徵的暫時消失」（the blackout of the signifier）（Lacan 1982: 49）。Lacan 用「使自己被」（*se faire*）看、吃、虐的說法來解釋驅力的封閉迴路的形成（1978: 194-6, Jaanus 1995: 127）。這當然不是一般觀念中的被動受虐，而是主體的主動成為被動的驅力施受對象。

在網路空間中，我們難道不是遇見驅力迴路可以完成的可能性嗎？因為主體自戀的義肢複製即是將主體轉變成為驅力的對象：主體在網路中只看到自己、接觸到自己、與自己發生性行為。但是，這樣也等於是進入了漾素的惡性循環。主體接著要做的就是自殺的行為，完全隔離社會現實的運作以求成立一個主體的完全自我相關的迴路。一般的網路理論大多重新將網路空間的運作拉回社會現實之中，強調新的社群連結方式、各種社會界線的跨越、新時代的形成等；這只是



又將純粹的驅力賦予物質性罷了。Marquis de Sade 的性錯亂 (perversion) 也就是將驅力的非物質物件或對象物質化到人的身體上，認為不朽驅力即位於血肉之軀之中，因此無條件的施加驅力於受虐者身上來找尋永恆不朽的享樂意志 (Jannus 1995: 123-4)。主體若要在網路空間中成立驅力的封閉迴路就必須去物質化、更極端地虛化網路空間的運作，而不使其落入「極端靠近」的慾望或幻見外現 (Žižek 1997c: 155-6)。

這個漾素空間的確立於敘事模式之內也就是要求模式主體執行象徵/模式死亡的儀式。如我們之前所言，《魔鬼終結者》一片中已經成立了時間的封閉迴路；而《魔鬼終結者 II》 (*Terminator 2: Judgment Day*) 一片中則呈現了象徵死亡的執行。一些同類的穿越時空文類中，過去一旦被改變，其對現在的影響通常可以馬上見到：在電影《回到未來第三集》中，馬蒂 (Michael Fox 飾) 回到 1885 年的西部救了包博士一命，此時馬蒂從未來所帶來的照片馬上就反應了對現實的影響——照片上刻著包博士名字的墓碑馬上變成空無一字。但在《魔鬼終結者 II》中，戴森 (創造未來世界生化人的電腦工程師) 被殺了，這也表示終結者與 T1000 型生化機器不復存在；但未來並未因此而改變，因為這兩個從未來回到過去的生化人仍然持續存在，而我們也無法從影片中看到未來所可能發生的變動。終結者還是必須在這個時間迴路內自我解決 (把主體變為終結驅力的對象)，因為現實所發生的事件 (戴森被殺) 並無法規範這個特殊的迴路 (這個由時間的暫停所構成的迴路是不受敘事模式的時間性所控制的)。漾素空間的調整當然會對現實發生影響，但我們無法得知；而漾素空間中的主體只能自己改變自己，必須執行自殺的行為。如果未來已經被改變了，終結者自不自殺有差別嗎？因此它的自殺行為反而變成只是多餘的、對現實毫無任何增減的純粹象徵行為。這個象徵死亡同時也打破了漾素的惡性時間循環：終結者死了，它不再會從未來回到過去來救莎拉與她的兒子；未來也改變了，機器與人類的戰爭不會發生在約翰長大後的 2029 年，所有從未來回到過去的事件都不會發生了 (至少不會發生在 2029 年或莎拉的身上)。但是，這些未來的改變還是無法在這個漾素

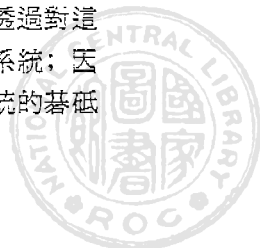


循環中看到。

後死亡主體就是在封閉的漾素空間中執行象徵死亡的主體，終結或暫停模式的運作。這個極端虛擬化的封閉空間使得現實失去符號系統的規範，因而可以導致現實的極端不穩定 (Žižek 1997c: 164)；漾素的融合、交換雖導致模式的趨向死亡，但也同時開啓了再次分裂與模式化的可能。但是，筆者還是要再強調，漾素空間是內在於模式句法內的曲折，隔開了敘事模式與論述具現化的連結，因此我們無法直接看到它對現實所產生的影響。而網路空間的無法逃脫性或惡性循環也可能造成最危險的狀況，即使它同時也帶給我們改變敘事模式或符號系統的最大希望。這難道不就是 Heidegger 所謂，解救的力量來自於最危險的地方嗎 (1977: 28)？網路空間的潛力在於中斷符號系統對現實的規範性，而其危險與遭受的批評也同樣來自於這一個暫時的終止。但也只有藉著漾素空間的中斷敘事模式與漾素的重新調整，敘事模式才有改變與新生的可能。

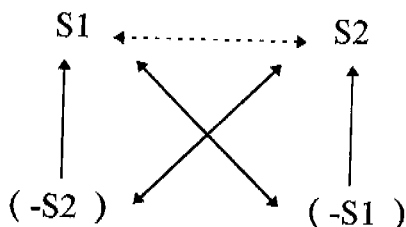
注 釋

- ① 筆者翻譯葛黑瑪的名詞術語時遭遇諸多困難，主要是因為它們通常與這些概念的一般意義之間有相當大的差異與距離。就「情素」(passion) 與「漾素」(phoria 或 aphia) 而言，情素根本不關乎一般所謂的感情或熱情，反而與基督教的七大罪有較深的關係，因為憤怒、貪婪、忌妒等一直是他分析情素的主要對象與原型。但他又用符號學與敘事模式理論來重新賦予這些情緒完全不同的解釋。筆者的翻譯所根據的是：漾素是尚未被調整與類化 (categorized) 成為固定情緒的基礎元素 (substance) (所以稱之為「素」)，擺盪 (所以稱之為「漾」) 於 (或尚未分化為) 「適意感」(euphoria) 與「不適意感」(dysphoria) 之間的一種感覺 (Greimas and Courtés 1982: 15)。漾素並且與主體對身體的感知有特別的關係，因為根據葛黑瑪的說法，主體對外在世界的感覺基本上是透過身體來感知，然後才透過對這些感覺的結構化或模式化而發展出整個表意與論述的符號系統；因此漾素除了是感覺的元素之外更是整個敘事模式或表意系統的基礎



與根源（見 346, Greimas and Fontanille 1993: xxi-xxii）。漾素與身體之間的特殊關連即是引導筆者在最後一節中將漾素與心裡分析的「驅力」（drives）連結起來的一個依據。而情素則是經模式對漾素的調整所產生的特定情緒類型；由於要特別強調其中的漾素基礎所以稱之為情「素」而非「情緒類型」（這是筆者原先的選擇之一），雖然後者或許較適合原意。此外，筆者原先誤翻驅力為趨力，幸得台大廖朝陽教授的指正，得免於過。

② 葛黑瑪的方陣原型為：



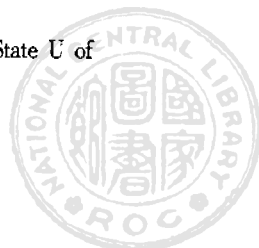
S1 加上 S2 所構成的軸稱為「複合」（complex）軸，(-S1) 與 (-S2) 所構成的軸稱為「中立」（neutral）軸；S1 與 S2 稱為「對立」項（contraries），(-S1) 與 (-S2) 為「次對立」項（sub-contraries）；S1 與 (-S1)，或 S2 與 (-S2) 之間為「矛盾」（contradiction）的關係；S1 與 (-S2)，或 S2 與 (-S1) 之間為「含涉」（implication）或「互補」（complementarity）的關係。舉例而言，S1 為「白」，S2 為「黑」；則 (-S1) 為「非白」，(-S2) 為「非黑」；「白」與「黑」為強度對立，「非白」與「非黑」為弱對立，「白」可暗指（含涉）或補足「非黑」，「黑」可暗指或補足「非白」（見 Greimas and Courtés 1982: 308-11）。有二點值得特別注意：一、「非白」與「非黑」之間並不直接構成對立的狀態，雖然在早期的圖中有對立箭頭的存在（葛黑瑪 1987: 49），但後來的圖並沒有此箭頭（Greimas and Courtés 1982: 309）；二、「互補」的說法其實說明了，符號方陣的本身構成一個內在完整、自我封閉的循環，並不需要、也沒有外於方陣的東西；這一點正文中會有更進一步的發展。

③ 筆者有關《第二牧羊人劇》的詮釋乃得自於師大紀蔚然教授。

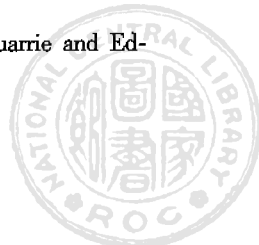


引用書目

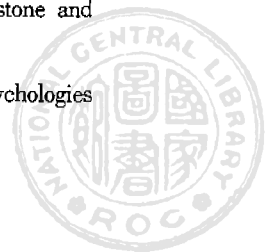
- Adams, Parveem. 1996. *The Emptiness of the Image: Psychoanalysis and Sexual Differences*. London: Routledge.
- Aronowitz, Stanley, et al., eds. 1996. *Technoscience and Cyberculture*. London: Routledge.
- Augustine. 1961. *Confessions*. Trans. R. S. Pine-Coffin. Baltimore: Penguin.
- Balsamo, Anne. 1995. "Forms of Technological Embodiment: Reading the Body in Contemporary Culture." In Mike Featherstone and Roger Burrows, eds. 215-237.
- Baudrillard, Jean. 1988. *Jean Baudrillard: Selected Writings*. Ed. Mark Poster. Cambridge: Polity.
- . 1990. *Seduction (1979)*. Trans. Brian Singer. London: Macmillan.
- . 1993. *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena (1990)*. Trans. James Benedict. London: Verso.
- . 1996. *The Perfect Crime (1995)*. Trans. Chris Turner. London: Verso.
- Brousse, Marie-Hélène. 1995. "The Drive (II)." In Richard Feldstein, et. al., eds. 109-17.
- Clark, Nigel. 1995. "Rear-View Mirrorshades: The Recursive Generation of the Cyberbody." In Mike Featherstone and Roger Burrows, eds. 113-33.
- Cubitt, Sean. 1996. "Supernatural Futures: Theses on Digital Aesthetics." In George Robertson, et. al., eds. 237-55.
- Deleuze, Gilles. 1993. *The Fold: Leibniz and the Baroque (1988)*. Trans. Tom Conley. Minneapolis: U of Minnesota P.
- Featherstone, Mike, and Roger Burrows. 1995. "Cultures of Technological Embodiment: An Introduction." In Mike Featherstone and Roger Burrows, eds. 1-19.
- , eds. 1995. *Cyberspace/Cyberbodies/Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment*. London: Sage.
- Feldstein, Richard, et. al., eds. 1995. *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Albany: State U of New York P.
- . 1996. *Reading Seminar I and II: Lacan's Return to Freud*. Albany: State U of New York P.



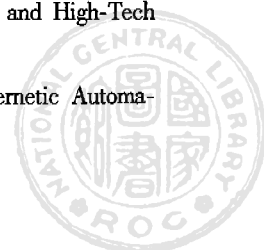
- Fisher, Jeffrey. 1997. "The Postmodern Paradiso: Dante, Cyberpunk, and the Technos-
ophy of Cyberspace." In David Porter, ed. 111-28.
- Foster, Derek. 1997. "Community and Identity in the Electronic Village." In David
Porter, ed. 23-37.
- Freud, Sigmund. 1955. *Beyond the Pleasure Principle* (1920). In James Strachey, ed.
The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (SE).
Vol. 18. London: Hogarth. 1-64.
- . 1957. "Instincts and Their Vicissitudes" (1915). *SE*. Vol. 14. 110-40.
- . 1961. *The Ego and the Id* (1923). *SE*. Vol. 19. 1-66.
- Fuchs, Cynthia J. 1995. "'Death Is Irrelevant': Cyborgs, Reproduction, and the Future
of Male Hysteria." In Chris Hables Gray, ed. 281-300.
- Gabilondo, Joseba. 1995. "Postcolonial Cyborgs: Subjectivity in the Age of Cybernetic
Reproduction." In Chris Hables Gray, ed. 423-432.
- Gibson, William. 1984. *Neuromancer*. New York: Ace.
- Gray, Chris Hables, ed. 1995. *The Cyborg Handbook*. London: Routledge.
- Gray, Chris Hables, et. al. 1995. "Cyborgology: Constructing the Knowledge of Cyber-
netic Organisms." In Chris Hables Gray, ed. 1-14.
- Greimas, Algirdas Julien. 1987. *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory*.
Trans. Paul J. Perron, et al. Minneapolis: U of Minnesota P.
- Greimas, Algirdas Julien, and Joseph Courtés. 1982. *Semiotics and Language: An Ana-
lytical Dictionary* (1979). Trans. Larry Crist, et al. Bloomington: Indiana UP.
- Greimas, Algirdas Julien, and Jacques Fontanille. 1993. *The Semiotics of Passions:
From States of Felling to States of Affairs* (1991). Trans. Paul Perron, et al. Min-
neapolis: U of Minnesota P.
- Haraway, Donna. 1989. *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of
Modern Science*. London: Routledge.
- . 1991. "Cyborgs at Large: Interview with Donna Haraway." In Constance Penley
and Andrew Ross, eds. *Technoculture*. Minneapolis: U of Minnesota P. 1-21.
- . 1995. "Cyborgs and Symbionts: Living Together in the New World Order." In
Chris Hables Gray, ed. Xi-xx.
- Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time* (1927). Trans. John Macquarrie and Ed-
ward Robinson. New York: Harper and Row.



- . 1977. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Trans. William Lovitt. New York: Harper and Row.
- . 1981. “‘Only a God Can Save Us’: The *Spiegel* Interview” (1966). Trans. William J. Richardson, S. J. In Thomas Sheehan, ed., *Heidegger: The Man and the Thinker*. Chicago: Precedent. 45-67.
- Jannus, Maire. 1995. “The *Demontage* of the Drive.” In Richard Feldstein, et. al., eds. 119-36.
- Kroker, Arthur. 1996. “Virtual Capitalism.” In Stanley Aronowitz, et al., eds. 167-79.
- Lacan, Jacques. 1978. *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (1973). Ed. Jacques-Alain Miller. Trans. Alan Sheridan. New York: Norton.
- . 1982. “Desire and the Interpretation of Desire in *Hamlet*” (1959). Ed. Jacques-Alain Miller. Trans. James Hulbert. In Shoshana Felman. *Literature and Psychoanalysis: The Question of Reading Otherwise*. Baltimore: Johns Hopkins UP. 11-52.
- . 1988. *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud’s Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955* (1978). Ed. Jacques-Alain Miller. Trans. Sylvana Tomaselli. New York: Norton.
- . 1995. “Position of the Unconscious” (1964). Trans. Bruce Fink. In Richard Feldstein, et. al., eds. 259-82.
- . 1996. “On Freud’s ‘Trieb’ and the Psychoanalyst’s Desire” (1964). Trans. Bruce Fink. In Richard Feldstein, et. al., eds. 417-21.
- Lee, Hong-chung (李鴻瓊)。1997a。〈從拉崗到民族主義〉。《中外文學》。25. 10: 180-214。
- 。1997b。〈空間、旅行、後現代：波西亞與海德格〉。《中外文學》。26. 4: 83-117。
- Lemos, André. 1996. “The Labyrinth of Minitel.” In Rob Shields, ed. *Cultures of Internet: Virtual Spaces, Real Histories, Living Bodies*. London: Sage. 33-48.
- Liao, Chaoyang (廖朝陽)。1998。〈超文字、鬼魂、業報：從網路科技看班雅民的時間觀〉。《中外文學》。26. 8: 8-31。
- Lupton, Deborah. 1995. “The Embodied Computer/User.” In Mike Featherstone and Roger Burrows, eds. 97-112.
- Macauley, William R., and Angel J. Gordo-Lopéz. 1995. “From Cognitive Psychologies



- to Mythologies: Advancing Cyborg Textualities for a Narrative of Resistance.” In Chris Hables Gray, ed. 433-44.
- McRae, Shannon. 1997. “Flesh Made Word: Sex, Text and the Virtual Body.” In David Porter, ed. 73-86.
- Maffesoli, Michel. 1996. *The Contemplation of the World: Figures of Community Style* (1993). Trans. Susan Emanuel. Minneapolis: U of Minnesota P.
- Marchessault, Janine. 1996. “The Secret of Life: Informatics and the Popular Discourse of the Life Code.” In *New Formations* 29: 120-9.
- Miller, Jacques-Alain. 1996. “Commentary on Lacan’s Text.” Transcribed Jacques Peraldi. Ed. Catherine Bonningue. Trans. Bruce Fink. In Richard Feldstein, et. al., eds. 422-7.
- Owen, Sue. 1996. “Chaos Theory, Marxism and Literary History.” In *New Formations* 29: 84-112.
- Porter, David, ed. 1997. *Internet Culture*. London: Routledge.
- Poster, Mark. 1997. “Cyberdemocracy: Internet and the Public Sphere.” In David Porter, ed. 201-17.
- Robertson, George, et. al., eds. 1996. *FutureNatural: Nature, Science, Culture*. London: Routledge.
- Scheibler, Ingrid. 1993. “Heidegger and the Rhetoric of Submission: Technology and Passivity.” In Verena Andermatt Conley, ed. *Rethinking Technologies*. Minneapolis: U of Minnesota P. 115-39.
- Seltzer, Mark. 1997. “Wound Culture: Trauma in the Pathological Public Sphere.” In *October* 80: 3-26.
- Sobchack, Vivian. 1995. “Beating the Meat/Surviving the Text, or How to Get Out of This Century Alive.” In Mike Featherstone and Roger Burrows, eds. 205-14.
- Soler, Colette. 1996. “Time and Interpretation.” In Richard Feldstein, et. al., eds. 61-6.
- Tepper, Michele. 1997. “Usenet Communities and the Cultural Politics of Information.” In David Porter, ed. 39-54.
- Terranova, Tiziana. 1996. “Posthuman Unbounded: Artificial Evolution and High-Tech Subcultures.” In George Robertson, et. al., eds. 165-80.
- Tomas, David. 1995. “Art, Psychasthenic Assimilation, and the Cybernetic Automa-



ton.” In Chris Hables Gray, ed. 255-66.

Virilio, Paul. 1995. *The Art of the Motor* (1993). Trans. Julie Rose. Minneapolis: U of Minnesota P.

———. 1997. *Open Sky* (1995). Trans. Julie Rose. London: Verso.

Wilson, Peter Lamborn. 1996. “Boundary Violations.” In Stanley Aronowitz, et al., eds. 221-9.

Wilson, Robert Rawdon. 1995. “Cyber(body)parts: Prosthetic Consciousness.” In Mike Featherstone and Roger Burrows, eds. 239-59.

Yu, Chih-chung (于治中)。〈從意識形態到商品拜物教——一個符號學的研究〉。《中外文學》。26. 3: 120-51。

Žižek, Slavoj. 1993. *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham: Duke UP.

———. 1996a. “The Fetish of the Party.” In Willy Apollon and Richard Feldstein, eds. *Lacan, Politics, Aesthetics*. Albany: State U of New York P. 3-29.

———. 1996b. *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*. London: Verso.

———. 1997a. “The Abyss of Freedom.” In Slavoj Žižek and F. W. J. von Schelling. *The Abyss of Freedom/Ages of the World*. Ann Arbor: U of Michigan P. 1-104.

———. 1997b. “The Lesbian Session.” In *Lacanian Ink* 12: 58-69.

———. 1997c. *The Plague of Fantasies*. London: Verso.

* 筆者要特別感謝台大 張漢良教授、廖朝陽教授與師大 紀蔚然教授對相關問題的啓發以及所提出的寶貴意見。

李鴻瓊，台大外文所博士班研究生。

