

從「生成動物」到「生成地球」—— 陳楸帆科幻小說的後人類想像*

鄒文律**

【提要】

本文探討陳楸帆如何透過「生成動物」與「生成地球」來開展後人類想像。陳楸帆透過〈鼠年〉與〈巴鱗〉探索人與動物的雙向關係、物種界限的「生成動物」敘事，揭示了跨物種同理心與「生成動物」何以成為可能；另一方面，陳楸帆〈菌歌〉亦表現了一種「生成地球」轉向，思索以地球為中心（而非人類）的思維何以成為可能。本文試圖指出，陳楸帆嘗試以科幻小說來想像一元論為中心的後人類轉向，建立一種以普遍生命力為中心的物種平等主義。陳楸帆作品所展現的後人類想像，不僅豐富了中國科幻文學的深度，也為理解與探索後人類時代的物種關係，人與地球關係，提供了新視角。

關鍵詞： 科幻小說 後人類 陳楸帆 生成 人類中心主義

2025 年 5 月 29 日收稿，2025 年 10 月 17 日通過修改後刊登

* 承蒙匿名審查人惠賜寶貴意見，謹此銘謝。

** 香港教育大學文學及文化學系助理教授

一、引言

自從劉慈欣憑《三體》於 2015 年贏得世界科幻年會頒發的兩果獎最佳長篇小說獎，當代中國科幻小說逐漸喚起中外文學界越來越多關注。繼科幻小說「三巨頭」王晉康、劉慈欣、韓松後，當代中國科幻小說界不能繞過的重要名字，陳楸帆必屬其一。斯蒂芬·馬爾什（Stephen Marche）曾在《紐約時報》撰文推薦李開復與陳楸帆合著的《AI 2041》（2021），視之為有關人工智慧的五本最佳著作之一。¹ 由此可見，陳楸帆的文學影響力已經遍及中外。

陳楸帆的科幻小說題材多樣，有描繪各種未來人類生理心理疾患的《未來病史》（2014）、探問各種後人類境況的《後人類時代》（2018）、亦有關心人工智慧演算法怎樣重塑社會的《人生算法》（2019）。不得不提的當然還有《荒潮》（2013）。《荒潮》被翻譯成英、法、德等十多種語言，糅合了人機結合的賽柏格（cyborg）、人性異化、環境生態災難等主題，吸引中外論者關注。綜觀現存陳楸帆的研究，主要聚焦於《荒潮》。學者分別從人機結合的賽博格、² 人性異化、³ 環境生態災難等視角切入討論。⁴ 近年亦有學者試圖探問後人類意識如

¹ Stephen Marche, “The 5 Best Books About Artificial Intelligence,” *The New York Times Book Review*, (2024): 12.

² 麥可嘉（Cara Healey）認為《荒潮》一方面揭示了中國以及世界所面對的環境破壞問題，另一方面則融合了二十世紀中國批判寫實主義及西方科幻賽博朋克的寫作特色。見 Cara Healey, “Estranging Realism in Chinese Science Fiction: Hybridity and Environmentalism in Chen Qiufan,” *Modern Chinese Literature and Culture* 29, no. 2 (2017): 1-33. 劉希分析《荒潮》中的賽博格人物形象，指出小說描繪的小米「賽博格」雖然是反抗者，但也被塑造成剝奪、壓制人的自主意識的形象，認為陳楸帆未能利用「賽博格」打破傳統人文主義的性別想像。見劉希，〈當代中國科幻中的科技、性別和「賽博格」——以《荒潮》為例〉，《文學評論》第 3 期（2019 年 5 月），頁 215-223。

³ 王斑從批判生態學的角度討論《荒潮》呈現的後人類惡托邦，分析高速工業化帶來的人性異化及社會危機。見 Ban Wang, “Chapter Eight: Toxic Colonialism, Alienation, and Posthuman Dystopia in Chen Qiufan,” *Prism* 19, no. S1 (Dec. 2022): 135-150.

⁴ 孫夢天認為《荒潮》揭示了全球資本主義體系的黑暗面，那就是跨國企業如何與國家聯手，通過電子垃圾的自由貿易，造成垃圾接收地，通常是世界南方（Global South）的生態災難。見 Mengtian Sun, “Imagining Globalization in Paolo Bacigalupi’s *The Windup Girl* and Chen

何影響陳楸帆處理故鄉書寫，⁵ 家園書寫，⁶ 以及社會政治議題。⁷

在芸芸題材中，陳楸帆尤為關注「後人類」想像。宋明煒指出「後人類」(posthuman)是西方知識界繼後現代、後殖民之後的第三個「後」思潮，於二十世紀末至二十一世紀初醞釀而成。早期論述可以追溯至唐娜·哈拉維(Donna J. Haraway)《賽柏格宣言》(“*A Cyborg Manifesto*”)對於人機結合體賽柏格如何超越多種二元對立思維，諸如人與機器、有機與無機等的論述。⁸ 深受吉爾·德勒茲(Gilles Deleuze)影響的羅西·布拉伊多蒂(Rosi Braidotti)在《後人類》(*Posthuman*)一書指出，「後人類」思潮的特點在於通過後人類中心主義(post-anthropocentrism)逆反人類中心主義(anthropocentrism)。人類中心主義從文藝復興以來一直盤踞在西方宗教及哲學傳統至今，是一種以人類為先的意識形態，意味著只有人類才值得倫理道德的考慮，其他事物只是人類實現目的之手段。⁹

人類中心主義視人類為地球主宰，事事以人類發展為優先考慮，造成自然環境嚴重受損、全球暖化、大量物種滅絕等不良後果。人類中心主義的顯著特徵，便是在物種關係上認為人類能夠宰制其他物

Qiufan's *The Waste Tide*,” *Science Fiction Studies* 46, no. 2 (2019): 289-306. 另可見 Mengtian Sun, “Ecological Imaginations in Contemporary Chinese Science Fiction,” in *Transcultural Ecocriticism: Global, Romantic and Decolonial Perspectives*, ed. Stuart Cooke and Peter Denney (London: Bloomsbury Academic, 2021). 陽小莉分析《荒潮》如何展現了世界電子垃圾出口問題所造成的環境破壞與不公不義，以及揭示了電子垃圾處理工人的悲慘生活。見 Xiaoli Yang, “Dwelling on a Wasteland: Externality, Environmental Injustice, and Materiality in Chen Qiufan's *Waste Tide*,” *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 31, Issue 1 (2022): 112-132. <https://doi.org/10.1093/isle/isac026>

⁵ 郝旭映，〈後人類時代的潮汕——陳楸帆科幻中的故鄉書寫〉，《揚子江文學評論》第4期(2021年11月)，頁82-89。

⁶ Chu Kiu-wai, “Future Emotions and Senses: Chen Qiufan's Science Fiction of the Anthropocene,” *Prism: Theory and Modern Chinese Literature* 21, no. 1(2024): 196-218.

⁷ Ron S. Judy, “Chinese Post-humanism and Chen Qiufan's Political Science Fiction,” *Science Fiction Studies* 49, no. 3 (2022): 502-519.

⁸ 宋明煒，〈打開「後人類」的秘境——從文類的先鋒性到文學的當代性(中)〉，《小說評論》第2期(2023年)，頁51。

⁹ J. Baird Callicott, “Conservation Values and Ethics.” in *Principles of Conservation Biology*, ed. Martha J. Groom, Gary K. Meffe and C. Ronald Carroll (Sunderland, MA: Sinauer, 2006), 119.

種，驅策牠們為自己的目的服務。為了滿足人類的需要，人類習慣性地無視其他物種的福祉，例如極端密集的大規模動物養殖場無視動物的自然行為和本性，以高度工業化的方式為動物帶來諸多苦難。人類改造動物基因令牠們獲得某種對人類而言理想的特徵（例如改進禽畜的生殖能力），卻忽視此舉為動物帶來的健康風險。當動物越來越屈從於人類，人類對動物的暴力亦與日俱增。¹⁰

為了逆反人類中心主義賦予人類不可剝奪的獨特權利和屬性，布拉伊多蒂視後人類中心主義（**post-anthropocentrism**）為批判性出路。後人類中心主義視生命為相互作用、具開放性的過程，旨在建立一種以普遍生命力（**zoe**）為中心的物種平等主義。¹¹ 在古希臘文中，「生命」（**life**）一詞視其應用語境，可以分別由 **bios** 或 **zoe** 來表達。布拉伊多蒂認為生命由 **bios** 與 **zoe** 共同組成。一部分是非人類的、動物性的、不受理性控制的普遍生命力（**zoe**）；另一部分是蘊含政治性、智慧與言說的特殊生命力（**bios**），指涉人類特有的社會關聯網絡。¹² 普遍生命力通過一個不可阻擋的網絡，把人類與其基因弟兄——動物連接起來。¹³ 然而，普遍生命力在西方理性王國總是被視為次等的生命，一直比不上強調智慧和理性的特殊生命力。布拉伊多蒂試圖通過標舉普遍生命力，顛覆以特殊生命力為優的生命等級秩序，解構物種（人類）的超然性，打破「人」與他者（動物）之間的壁壘，¹⁴ 對物種之間的界限進行解轄域化（**deterritorialization**）。藉此打開意想不到的視角來應對人類中心主義危機。

隨著「人」做為萬物尺度的單一共同標準被替換，布拉伊多蒂認

¹⁰ 馬修·卡拉柯（J. Baird Callicott）著，龐紅蕊譯，《動物志：從海德格爾到德里達的動物問題》（北京：長江文藝出版社，2022年），頁149。

¹¹ 羅西·布拉伊多蒂（Rosi Braidotti）著，宋根成譯，《後人類》（鄭州：河南大學出版社，2015年），頁87。

¹² Rosi Braidotti, *Transpositions: On Nomadic* (Cambridge: Polity Press, 2006), 37.

¹³ Rosi Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming* (Cambridge: Polity Press, 2002), 131-132.

¹⁴ 羅西·布拉伊多蒂，《後人類》，頁95。

為後人類中心主義將會為現存的主體性結構，以及各種理論與知識生產帶來劇烈轉化。受德勒茲「生成」(becoming)概念啟發，她把這種後人類轉向過程命名為「生成動物」(becoming-animal)與「生成地球」(becoming-earth)。¹⁵「生成」概念反覆出現在德勒茲《尼采與哲學》、《千高原》、《差異與重複》中。德勒茲認為世上沒有恆定不變的事物，一切都是「生成」——「沒有一種存在能超越生成」(no being beyond becoming)。¹⁶「生成」是持續的變向過程，其中事物不斷地變化和發展，絕非靜止不動或固定不變。當「差異」(difference)在時間之流展開(unfolding)，「生成」便會發生。¹⁷任何事物與形態都是「生成」的產物，一切「存在」(being)都不過是「生成生命」之流中一個相對穩定的瞬間。¹⁸凡是有生命的東西都會不安分地流動轉化來尋找存在形式。¹⁹布拉伊多蒂更認為，「生成動物」和「生成地球」都指向人類中心主義的瓦解，承認主體性並非人類所專屬，動物與地球皆有可能成為主體。「生成動物」指人類與動物之間的相互關係可以是彼此身份的構成要素（而非人類實際上變成了動物），兩者並無絕對界線，是一種流變或者共生關係。²⁰「生成地球」意味生成「以地球為中心的主體」，地球主體將會囊括人類、動物，植物等人類與非人類，構成一個建立在關係的內在性之上的組合體。²¹

「生成動物」與「生成地球」打開了評析陳楸帆科幻小說的重要視角，有助我們釐清陳楸帆小說意圖呈現的後人類想像。在一系列以

¹⁵ 同上註，頁 97。

¹⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983), 23.

¹⁷ T. May, "When is a Deleuzian becoming?" *Continental Philosophy Review* 36 (2003): 139-153.

¹⁸ 麥永雄，《德勒茲哲性詩學：跨語境理論意義》（桂林：廣西師範大學出版社，2013年），頁 38。

¹⁹ 羅貴祥，《德勒茲》（臺北：弘雅三民圖書股份有限公司，2021年），頁 102-103。

²⁰ 羅西·布拉伊多蒂，《後人類》，頁 115。

²¹ 同上註，頁 118-119。

後人類為視角的研究中，鮮有論者關注陳楸帆探索人與動物的雙向關係、物種界限的「生成動物」敘事，特別是收入《後人類時代》的兩篇小說〈鼠年〉（2009）與〈巴鱗〉（2015），揭示了跨物種同理心（cross-species empathy）與「生成動物」（becoming-animal）何以成為可能，值得留意。²² 至於陳楸帆近年發表的〈菌歌〉（2022），則表達了一種「生成地球」的轉向，一種以地球為中心（而非人類）的思維怎樣成為可能。

下文將會以這三篇小說為核心，分析陳楸帆的科幻小說怎樣通過描述非人類生物與人類在地球互動的故事（從經過基因改造的新鼠，到擁有神話生物特性的狍鴞，再到真菌），一步一步揭示人類能夠通過同理心，擺脫人類中心主義，打破人類與非人類生物的二項性關係，實現後人類轉向，與萬物建立以普遍生命力為中心的物種平等主義。最後，本文亦會指出陳楸帆的後人類想像與他提倡的「科幻現實主義」之間的關連，說明中國科幻怎樣成為作家干預現實，改寫現實的途徑。

二、生成動物之一： 以跨物種同理心啟動後人類轉向

人類中心主義視人類為「萬物尺度」，常以理性、語言運用能力等人類獨有，或者表現優秀的領域來構成人類本質，並習慣以心智能力高低為人類與其他生物劃出界線，排序評等。基於人類為先的想法，人類認為自己可以隨意支配和使用各種動物，有權操控各種動物，把它們視為產業資源（肉食、毛皮）、可供交易和支配的身體。²³ 人類在支配和使用各種生物的過程中，很多時候並不關心手段是否殘酷，

²² 劉陽揚分析陳楸帆小說的賽博格與動物敘事時，聚焦分析技術主義邏輯中人的生存方式。劉陽揚，〈「賽博格」與陳楸帆小說的動物敘事〉，《當代作家評論》第2期（2021年），頁116。與劉文不同的是，本文主要分析陳楸帆如何通過描寫「跨物種同理心」來擺脫人類中心主義，透過「生成動物」來重塑人與動物關係。

²³ 羅西·布拉伊多蒂，《後人類》，頁102。

只在乎自己的利益。陳楸帆對於動物的不幸處境相當自覺。在《荒潮》中，狗被植入智慧晶片，成為任由主人操控的武器。小說講述一條晶片狗因為植入程式失敗，不懂向目標攻擊，只懂搖尾示好，最終被放棄和殺害，連屍體都無人收拾。小說以哀嘆的語調形容牠為「一件失敗的生物晶片實驗品」。²⁴ 無法為人類服務的動物，其生死不受人類顧念。〈鼠年〉敘寫的基因改造動物故事，呈現了深植人類文明的人類中心主義如何叫人不安，卻又難以根除。

〈鼠年〉描述虛構的「我國」為了促進與西盟的貿易，針對西盟富裕階層酷愛飼養高檔寵物「新鼠」的現象，發展出新鼠養殖產業。新鼠成年後，會出口至海外接受程式植入工序，讓牠們發出簡單的人類語音，以及做出某些客製化的行為來討好主人。「我國」有些商人為了提高盈利，決定私下改良新鼠基因，藉此增加牠們的成活率。後來，部分新鼠逃離工廠，在野外大量繁殖，被「我國」視為危及人民生活的有害之物。為了消滅野外新鼠，「我國」開始組建由失業大學生組成的軍隊，在各地發動滅鼠作戰。從小說的背景設定見出，人類對動物的支配與控制已達基因層面，而新鼠的誕生純然出於滿足人類的娛樂需要，非關生存——為新鼠植入程式，改變其先天行為，只為討好人類飼主。流落野外的新鼠因為不符出口需要，加上威脅人類生活，淪為全面撲殺的對象。

對於從事新鼠養殖業的人而言，新鼠與無生命的物品毫無分別。父親從事新鼠養殖業的李小夏十分了解這項產業的特質。「在李小夏看來，這個產業跟以前的貼牌代工電子產品和服裝服飾沒什麼區別」，²⁵ 兩者同樣都是由發展中國家為發達國家提供需要花費大量時間精力、技術含量低的代工服務。從全球貿易的角度來看，這個比喻對於闡明新鼠養殖產業的定位準確而貼切，同時揭露了人類中心主義

²⁴ 陳楸帆，《荒潮》（上海：上海文藝出版社，2019年），頁61。

²⁵ 陳楸帆，〈鼠年〉，收入《薄碼：陳楸帆科幻小說選本》（天津：百花文藝出版社，2012年），頁212。

的無情與冷漠，擁有普遍生命力的動物（新鼠）與無生命力之物（電子產品和服裝服飾），對人類來說並無二致。

新鼠果真與電子產品和服裝服飾分毫不差嗎？不符人類需要的野外新鼠真的毫無生存價值嗎？小說以第一人稱「我」開展敘述，引領讀者代入「我」的視角來思考上述問題。「我」在大學畢業後找不到工作，於是加入了滅鼠隊謀取生活所需。在連場滅鼠戰爭中，「我」發現野外新鼠懂得直立行走、築巢、表現高階心智能力——新鼠懂得社會分工與宗教崇拜，甚至願意為沒有血緣關係的同伴犧牲自身。這些看來只屬於人類才擁有的特質，新鼠統統擁有，令「我」不禁開始思考新鼠與人類的界線。思考這個問題的「我」遭到隊友黑炮取笑：「你太把它們當人看了。」黑炮是部隊尖兵，以獵殺新鼠為榮，即使面對懷孕的新鼠亦能痛下殺手。對於擁抱人類中心主義的黑炮而言，新鼠不過是有待撲殺的害物，完全不能跟人類相提並論。被黑炮取笑後，「我」馬上提醒自己，新鼠既非人也非老鼠，「它們只是被精心設計、製造出來的產品，而且是殘次品。」²⁶ 為什麼黑炮僅僅說上一句話，便足以讓「我」否定自己看見的證據與連日反思？「我」的反應表明人類中心主義乃強大的意識形態，它可以受到外在客觀證據挑戰，卻不容易被動搖。原因無他，人類恐懼失去「萬物尺度」的特殊地位後，無法對動物予取予攜。再者，承認新鼠與人類相像必然導致「我」對滅殺新鼠感到倫理道德上的困擾，「我」必須拒絕承認新鼠與人類相像的想法才不會陷入認知失調，才能繼續心安理得地滅鼠。

與「我」和黑炮不同，生物系研究生豌豆認為新鼠非常特別。豌豆的生物學知識讓他無法純粹把新鼠視為一件設計高超的基因產品，而不承認它們擁有類近人類的高階心智。後來豌豆收養了一隻幼年新鼠，竟然發現牠懂得模仿人類動作。眾所周知，模仿同類動作乃擁有鏡像神經元的表徵，而神經科學業已證實鏡像神經元是產生同理心的

²⁶ 同上註，頁213。

生物根源。幼鼠和豌豆並非同類，竟然能夠模仿人類的動作，極有可能擁有跨越物種界限的同理心。

跨越物種界限的同理心，視人類與動物處於相伴連續的「人類—動物」關係，是〈鼠年〉的重要主題。豌豆抗拒滅鼠，便是出於換位思考的同理心。豌豆認為在這場戰爭中新鼠與自己處境雷同：「我們的角色是追，它們的角色是逃，換一下位置也沒什麼不一樣。我實在下不去手。」²⁷ 在這場人鼠之戰，人獵鼠，鼠亦獵人；彼此都在追與逃之間互相殺戮。豌豆看待新鼠的觀點呼應了小說題記引用的披頭四樂隊歌曲：《我是海象》（“I Am the Walrus”）：「I am he as you are he as you are me and we are all together. See how they run like pigs from a gun, see how they fly.」歌詞翻譯出來的意思是：「我就是他，你就是他，你也是我，我們就是一體。看他們如何像豬逃離槍口，看他們怎麼逃走。」在這首歌中，「我」是「海象」，「海象」是「我」。「海象」被賦予人類的主體位置，「我」與海象的地位重合為一，在殺戮面前，「我」、「你」、「他」構成了「我們」，構成了承受相同遭遇的「人類—動物」連續統一體。

後來幼鼠被教官發現，「我」為了解救私養新鼠的豌豆，建議把幼鼠扔進壕溝作誘餌，引誘其他新鼠前來營救，再行伏擊。作戰十分成功，幼鼠在事後遭黑炮踏死。豌豆怒不可遏，為此與黑炮衝突，最終被黑炮設計殺害。

黑炮殘殺人類同胞的行為，與充滿同理心，捨己拯救同伴的新鼠構成強烈對比。當黑炮向「我」暗示是他把豌豆推下山時，小說如此描寫黑炮猙獰的笑容：

黑炮沒有停下腳步，只是轉過臉笑一笑。我見過那笑容，在他警告我不要把自己拖下水的時候，在他踩死幼鼠把豌豆往壕溝裡扔的時候，在他手舉長矛剖開懷孕雄鼠肚皮的時候，都露出過這種

²⁷ 同上註，頁218。

微笑，像某種非人的生物模仿著人的表情，讓人從骨頭裡發毛。²⁸

黑炮「像某種非人的生物模仿著人的表情」，行為毫無「人性」可言。陳楸帆重新定義了「人性」的本質——不是理性和語言，也不是心智能力，而是同理心。屠戮新鼠讓黑炮變得高傲、殘暴、麻木與自私，最終對人類同伴施以毒手，變得像是「非人的生物」。反觀那些能對同類以及人類表現同理心的新鼠，則比黑炮更有「人性」。

這種以同理心定義「人性」的寫法，讓人想起菲利普·迪克（Philip K. Dick）的經典科幻小說《仿生人會夢見電子羊嗎？》（*Do Androids Dream of Electric Sheep?*）。小說描寫地球上的動物幾乎被放射塵滅絕，少數堅持留在地球的人，紛紛以飼養、照顧動物來表現自己的道德感和同理心。主角里克（Deckard）渴望飼養動物，卻因為無法負擔而只能飼養電子羊。里克獵殺仿生人後，以賞金購買了一頭真山羊。可惜的是，真山羊最終被仿生人殺害。如此情節固然有助突顯小說主題——人類與仿生人（android）的差別在於人類擁有同理心而仿生人沒有。然而，細讀小說的話不難發現，里克購買動物的原因並非出於關懷與共情，而是因為擁有真實的動物能夠為他贏來別人艷羨的目光。小說描述里克最初想買一隻兔子，後來在銷售員游說下，覺得價格更高的山羊才配得起自己，而且山羊更有長期投資價值。讀者不難發現，山羊在里克心中與奢侈品及投資產品分別不大。在小說各處皆可見出，人類想要擁有動物只是為了擁有更高的社會地位，是否真正關心動物權利，對動物懷有跨物種同理心成為疑問。與迪克相同的是，陳楸帆認為同理心是「人性」的主要特質。與迪克不同的是，陳楸帆銳意描寫同理心不止存在於人類社群，還存在於動物身上。動物能夠對同類表現同理心，亦能與人類共情。事實上，晚近的動物研究告訴我們，除了靈長類動物擁有同理心外，像老鼠之類的非靈長類動物同樣擁有同理心。研究發現，老鼠目擊同類經受痛苦時的反應，比自己

²⁸ 同上註，頁 222。

親身感受痛苦來得敏感。²⁹ 設若同理心是人之所以為人的重要特質，那麼當動物都被證實擁有同理心時，人類與動物的界限真的牢不可破？

小說尾聲，滅鼠戰爭結束，「我」退役當上公務員，過著安穩的生活。每次「我」經過新鼠專賣店，回想起當日那場滅鼠戰爭，都不禁重新思索新鼠「那些複雜、微妙、超乎人性的舉動，僅僅是基因調製和程式設計的結果呢，還是說，在那張毛皮底下，的確存在著某種智慧、情感、道德」？³⁰ 這種反思表明「我」通過個人經歷與自省，正逐漸擺脫人類中心主義。可惜的是，「我」對新鼠的種種發現並不會載入史冊，「那段歲月只存在於我們每個人的記憶之中，伴隨我們衰老，直到死去。」³¹ 為什麼不能公開承認新鼠與人類相像的事實？因為在專賣店待價而沽的新鼠，這些供人類玩樂的生命，不僅是「我國」自主研發的產品，還可外銷西盟與內銷國內，創造巨大的經濟效益。如果新鼠與人類皆有同理心的事實被公諸於世，那麼培育與販賣新鼠將會引起巨大的倫理道德爭議。全球資本主義秩序不需要真相，只需要可供控制與資本化的生命。人類中心主義這種強大的意識形態正好用來遮蔽人與動物並無絕對界線的事實，合理化人類任意操控動物的行為。

陳楸帆在〈鼠年〉批判人類中心主義，肯定跨越物種界限的同理心能夠存在，同時表明同理心為人類與動物共有的特質，對人類與動物的界線進行解轄域化，開啟「生成動物」的後人類轉向。然而，〈鼠年〉中的「我」依然未能徹底認同新鼠與人類擁有類近的主體位置。到了〈巴鱗〉，陳楸帆創造一種混種生物（**hybrid creature**）來展現萬物共情的「生成動物」，藉此表現一種幅度更大的後人類轉向，同時

²⁹ Dale J. Langford, Sara E. Crager, Zarrar Shehzad, Shad B. Smith, Susana G. Sotocinal, Jeremy S. Levenstadt, Mona Lisa Chanda, Daniel J. Levitin, and Jeffrey S. Mogil, "Social Modulation of Pain as Evidence for Empathy in Mice," *Science* 312, no. 5782 (2006): 1967-1970.

³⁰ 陳楸帆，〈鼠年〉，頁 228。

³¹ 同上註，頁 228。

為人類培養跨越物種界限同理心，提供可能的技術路徑想像。

三、生成動物之二： 朝向後人類的理想混種生物

〈巴鱗〉描述似人非人的虛構狍鴉族生物——巴鱗與「我」相識相交，最終彼此跨越物種藩籬，達致相互共情的故事。不過，小說起初洋溢濃重的人類中心主義氛圍；狍鴉族因為擁有超常發達的鏡像神經元，懂得完美複製人類動作，忠實執行操縱者指令，被視為上流社會的矜貴玩物，遭到大量抓捕與販賣。父親以高價買來巴鱗送給「我」做為禮物，原意在於炫耀家世。然而，「我」最初對巴鱗並無好感，寧願父親送他一條狗更好。狍鴉與狗並舉示現了狍鴉不如人類（甚至不如一條狗）的生物位階，突顯了「我」的人類中心主義思想。

巴鱗之所以喚作巴鱗，並非出於己意，「我」亦從來沒有探詢巴鱗是否擁有名字。當「我」看見巴鱗的樣子，嗅到他身上的腥氣時，聯想到「一種瘦長、鐵烏的廉價海魚」，³² 而「巴」在土語中是「魚」的意思，遂把他命名為「巴鱗」。事實上，「巴鱗」在陳楸帆家鄉潮汕一帶的方言中，乃「圓鯪」的意思；圓鯪是一種尾部有硬鱗的魚，在魚市場十分常見。從「巴鱗」的遭遇與命名過程可見，無論是父親還是「我」，都沒有把巴鱗當成值得平等看待與尊重的對象，只是把他視為動物般操弄。

引人深思的是，巴鱗的真正種屬一直成疑。劉陽揚分析陳楸帆的動物敘事時，認為巴鱗乃是動物。³³ 然而，「我」卻肯定地指出巴鱗「的的確確是一個男孩」。³⁴ 與人類相比，巴鱗似人非人，似動物非動物，更像是介乎人與動物之間的「混種生物」。巴鱗所屬的狍鴉族

³² 陳楸帆，〈巴鱗〉，收入《異化引擎》（廣州：花城出版社，2020年），頁6。

³³ 劉陽揚，〈“賽博格”與陳楸帆小說的動物敘事〉，《當代作家評論》第2期（2021年），頁119。

³⁴ 陳楸帆，〈巴鱗〉，頁5。

提醒讀者，無論把他視為人類還是動物，皆不準確。眾所周知，狍鴞是《山海經》描繪的神話生物饕餮之別稱——羊身人面，虎齒人爪，音如嬰兒。³⁵ 細察巴鱗的形象，與這種半人半獸的神話生物頗為切近。巴鱗皮膚黝黑，頭上有兩個羊角般怪異的髮髻，牙齒如鯊魚般尖利細密，發出的聲音音節像是壞掉的收音機般亂七八糟。與饕餮不同的是，巴鱗不吃人肉，還對人類及其他動物充滿同理心，並無支配宰制任何人或動物的傾向。巴鱗的形象以饕餮為藝術原型，含意至少有二。首先，饕餮在中國上古文獻中，一直被比附為「異族」或「文化他者」。³⁶ 巴鱗在小說亦為「異族」或「文化他者」，被「我」和同伴視為玩物，可以任意戲弄與毆打，並不被視為與人類位階相同的生物。其次，這種以上古神話時代生物為原型，混合了人類與動物形象於一身的混種生物，擁有同時對人類和動物充分共情的能力，對不同生物皆平等待之。由是觀之，陳楸帆以巴鱗的混種生物特性提醒讀者，人類與動物的種屬界線在上古時代並非涇渭分明，那時人類與動物還處於一種相伴連續的「人類—動物」關係，皆是擁有普遍生命力，生物位階相近的生命。

同理心繼〈鼠年〉後，再次構成〈巴鱗〉的重要主題。陳楸帆的短篇小說喜歡把題記與小說核心主題構成互文對話關係。前述〈鼠年〉借用披頭四樂隊歌曲點出人類與動物處境相同，彼此不是「我」與他者的關係，而是「我們」。〈巴鱗〉的題記則引用亞當·斯密（Adam Smith）《道德情操論》（*The Theory of Moral Sentiments*）的一段話：「我用我的視覺來判斷你的視覺，用我的聽覺來判斷你的聽覺，用我的理智來判斷你的理智，用我的憤恨來判斷你的憤恨，用我的愛來判斷你的愛。我沒有也不可能有任何其他的方法來判斷它們。」³⁷ 引文

³⁵ 袁珂校注，《山海經校注》（臺北：里仁書局，2004年），頁82。

³⁶ 蕭兵，《中國上古圖飾的文化判讀：建構饕餮的多面相》（武漢：湖北人民出版社，2011年），頁37。

³⁷ 陳楸帆，〈巴鱗〉，頁3。

出自《道德情操論》第一章第三節，³⁸ 此處斯密意圖說明人能夠通過身上的不同官能來「感同身受」。

斯密認為人無論怎樣自私，他的天賦本質中總有關心別人福祉的本性。這種本性就是對別人的憐憫與體恤之情，一種看到他人遭遇不幸，或者逼真地想像到他人的不幸遭遇時所產生的情緒。同情（*sympathy*）是一種對別人情緒產生共鳴和感同身受的能力，藉由設身處地的想像力（*imagination*），人能夠與受苦者易地而處，親臨受苦者之境；甚至代入對方身體，某程度上與對方合而為一，讓對方的痛苦成為自身的痛苦。³⁹ 在亞當·斯密撰寫《道德情操論》時，「同理心」（*empathy*）一詞尚未誕生。愛德華·鐵欽納（*Edward B. Titchener*）被認為是創造「同理心」一詞的心理學家。在他看來，「同理心」指向人際關係中的一種充分同情（*full sympathy*），通過換位思考來達到想對方所想，理解對方所理解。⁴⁰ 這與斯密定義的「同情」，在涵義上幾無二致。

巴鱗同理心豐富，能夠跨越物種界限，以設身處地的想像力來感受被殺動物的脆弱性與情緒。巴鱗喜歡觀看動物記錄片，但每當他看見動物被獵殺時，身體都會無法遏制地抽搐起來，「就好像被撕開腹腔內臟橫流的是他一樣。」⁴¹ 巴鱗不止對動物有同理心，就連對時常虐待自己的「我」也能夠共情。

小說描述「我」像是操縱扯線木偶那樣，在鎮上操控巴鱗模仿各種各樣人（瘋子和傻子）與動物（貓狗與牛羊），做出滑稽的動作來取樂。後來，「我」與友伴更想出了一種殘酷的對打遊戲，輪流操縱巴鱗跟不同小孩對打。操縱者躲在巴鱗身後肆意向對手攻擊，卻由巴鱗來承受反擊，好讓自己毫髮不傷。遊戲開始後，巴鱗雖然模仿操控

³⁸ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Oxford: Oxford University Press, 1976), 19.

³⁹ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 9-10.

⁴⁰ E. B. Titchener, *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought-Processes* (New York: Macmillan Co., 1909), 29.

⁴¹ 陳楸帆，〈巴鱗〉，頁 12。

者的動作出拳，卻刻意收住拳勢，寧可自己挨打，也不願意傷害對手。

雖然斯密認為人類的天賦擁有「同情」，但顯然不是所有人都有豐沛的同理心，更遑論面對巴鱗這種「異族」。巴鱗「非我族類」的外表和神態，讓「我」一直視巴鱗為非人類生物。只要「我」不把巴鱗視為人類，「我」便可以對巴鱗為所欲為，視他為取樂工具。這種傲慢與殘暴、麻木與自私無疑是一種赤裸的利己主義（egoism）。約翰·諾爾特（John Nolt）曾論證，人類中心主義是一種大寫的利己主義，一種人類物種的利己主義。⁴² 與「我」的殘暴不仁恰好相反的是，混種生物巴鱗能夠對人類與動物充分同情。比「我」更有同理心的巴鱗，在陳楸帆的理解中可說比「我」更有「人性」。

與〈鼠年〉相異的是，陳楸帆在〈巴鱗〉寄托了人類通過「生成動物」來改變人類與非人類生物交往關係的希望。既然任何事物與形態都是「生成」的產物，一切「存在」都不過是「生成生命」之流中一個相對穩定的瞬間，人類是有能力變向他物，具體途徑便是透過「對視」。

被譽為土地倫理學之父的奧爾多·利奧波德（Aldo Leopold）有次出外打獵，打死了一匹野狼。當利奧波德看著野狼眼中猛烈的綠火逐漸熄滅，他忽然意識到那雙眼睛中存在某種對他來說全新的東西，那是只有狼和山才懂得的東西。⁴³ 只有狼和山才懂得的東西具體而言是什麼也許只有利奧波德才知曉，但可以肯定的是，狼瀕死的眼神深深觸動了利奧波德，讓他和狼之間產生共情。這次人與狼的四目「對視」，改變了利奧波德的一生——此後他全身心投入生態保育運動。⁴⁴ 類似的「對視」同樣出現在巴鱗與「我」的交往中。當巴鱗在對打遊戲中被「我」打得倒在血泊，用僅存平靜而沒有表情流露的左眼睜著

⁴² John Nolt, "Anthropocentrism and Egoism," *Environmental Values* 22, no. 4 (2013): 442.

⁴³ Aldo Leopold, "Thinking Like a Mountain," in *A Sand County Almanac: with essays on conservation from Round River* (New York: Ballantine Books, 1966), 137-139.

⁴⁴ 彼得·渥雷本（Peter Wohlleben）著，鐘寶珍譯，《動物的內心生活》（臺北：商周出版，2017年），頁19。

「我」之際，「我」就像利奧波德一樣被打動——與傷重瀕死的巴鱗「對視」，讓「我」感受到巴鱗正在審視自己，感受到巴鱗是有意識和情緒的生命，而這樣的生命又極度脆弱。「我」突然意識到「他和我一樣，是個有血有肉，甚至有靈魂的人類。」⁴⁵ 從前文分析可見，巴鱗乃混種生物，向來被視為玩物。這次「對視」成為觸發「我」敞開自身、關懷他者、突破人類中心主義的契機。

許多年後，「我」投身神經科學研究。在童年時非常尊敬的中學老師老呂啟發下，「我」渴望探問巴鱗模仿人類行為究竟是出於自主，還是下意識的模仿現象。易言之，「我」想要了解巴鱗是否真的懂得與人類和動物共情。這種想要了解巴鱗的行為可謂一種跨越物種界限，對於他者的「普遍的關懷」（universal consideration）。這種關懷對於他者持續保持開放，並不論斷哪種他者可以成為倫理關懷的對象。「普遍的關懷」推動人一方面給他者展示自身價值的機會，並給自己一個機會去領會他者的價值。⁴⁶

「我」懷著對巴鱗「普遍的關懷」，嘗試在實驗室以 VR（Virtual Reality，虛擬現實）系統讓巴鱗經歷各種虛擬場景，同時由進入「Ghost 模式」的「我」，體驗巴鱗所體驗到的一切，研究巴鱗的神經活動。然而，巴鱗的鏡像神經元已無法被激發，他也拒絕與「我」在內的任何人「對視」。

巴鱗拒絕與人「對視」，令「我」禁不住回憶往日與他相處的點滴，深切反思自己的行為，覺得自己當年虐待巴鱗，不過「是那個鏡像神經元發育不良的渾蛋」。⁴⁷ 陷入自責與研究停滯不前的「我」，某天忽然想起那個最初見識巴鱗模仿人類動作的河邊遊戲——那一天巴鱗精準地模仿大家在河邊玩遊戲時的各種動作。「我」於是在巴鱗

⁴⁵ 陳楸帆，〈巴鱗〉，頁 14。

⁴⁶ Thomas H. Birch, "Moral Considerability and Universal Consideration," *Environmental Ethics* 15, no. 4 (1993): 328.

⁴⁷ 陳楸帆，〈巴鱗〉，頁 28。

面前重演當日彼此經歷的情境，沒想到竟然喚醒了巴鱗塵封的記憶，他主動走到「我」身邊，一邊笑一邊復現當日在河邊做過的動作。「我」表示：「這是這麼多年來我第一次聽見他笑。」⁴⁸ 巴鱗之所以笑，是因為那是他惟一一次融入「我」與友伴的群體，無分彼此地與大家玩遊戲。

小說以動人的筆觸描述接下來的一幕。巴鱗抱住了「我」——這是兩個物種之間的擁抱：

巴鱗抱住了我，就像當年父親抱住他那樣，雙臂緊緊地包裹著我，頭深埋在我的肩窩裡。我聞見了那陣熟悉的腥味，如同大海，還有溫熱的液體順著我的衣領流入脖頸，像一條被日光曬得滾燙的河流。

我呆了片刻，思考該如何反應。

隨後，我放棄了思考，任由自己的身體展開，回以熱烈擁抱，就像對待一個老朋友，就像對待父親。

我知道，這個擁抱我欠了太久，無論是對誰。

我猜我找到了解決問題的正確方法。⁴⁹

此刻的巴鱗仿如容納無數生命的大海那樣包裹「我」，把「我」融匯其中。巴鱗溫熱的淚水流入「我」的脖頸，如滾燙的河流把「我」與巴鱗的物種界限消融。大海和河流同樣由川流不息，形態無常的水所組成，而水又是構成生命必不可少的元素。「我」在巴鱗的擁抱之下體驗了一次物種解轄域化的過程——流動的水生動地象徵了布拉伊多蒂所謂的非人類而又充滿活力的普遍生命力，⁵⁰ 這是一種總是處於生成當中的生命力。⁵¹ 在這條生成生命之流中，「我」放棄了各種受人類中心主義編碼的「思考」，敞開自己，任由自己的身體展開來回應巴鱗的

⁴⁸ 同上註，頁 29。

⁴⁹ 同上註，頁 30。

⁵⁰ 羅西·布拉伊多蒂，《後人類》，頁 86。

⁵¹ Rosi Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics* (Cambridge: Polity Press, 2006), 41.

擁抱。二人擁抱為一，象徵巴鱗與「我」的生命終於經歷一種相互打開，相互作用的開放性過程。與此同時，「我」亦尋得進入巴鱗生命意識的路徑。「我」通過跨越物種藩籬的同理心來設計讓巴鱗感到舒適的實驗環境，事事以巴鱗而非「我」為中心。不過，「我」這種屏棄人類中心主義的想法並未得到實驗室主管歐陽贊同，反而遭受嘲諷。這令「我」想起老呂說過的一番話：「衡量文明進步與否的標準應該是同理心，是能否站在他人的價值觀立場去思考問題，而不是其他被物化的尺度。」⁵² 文明進步與否的指標不在人類中心主義向來強調的理性和語言能力，甚或發展科技的能力，而是同理心。值得注意的是，陳楸帆認為人類展現同理心的對象不止於人類，還及於巴鱗這種混種生物。至此陳楸帆揭示了〈巴鱗〉的核心命題——惟有同理心能夠促成文明的真正進步，讓人類擺脫人類中心主義的窠臼，朝後人類中心主義轉向，建立相伴連續的「人類—動物」關係，為後人類時代文明的持續與發展，提供方向。

新的實驗根據「iDealism」這款能夠憑藉腦波信號實時生成環境的虛擬現實程式，讓巴鱗自由在腦海中生成虛擬實境，而非拋入「我」設計的場景。「我」則通過「Ghost 模式」與巴鱗的視角重疊，觀察與記錄巴鱗的一舉一動。小說描述巴鱗戴上頭盔與「我」「對視」時，「目光平靜，溫柔如水」。⁵³ 這次「對視」表明，當巴鱗感受到「我」表現的同理心，亦願意打開心扉，讓「我」觀看他自行生成的腦波世界。「我」一邊觀看巴鱗腦海產生的各種想像，一邊熱淚盈眶。在那一幅又一幅異乎尋常的戲劇性畫面中，巴鱗為「我」帶來了觀看生命的不同視角。巴鱗一邊跳舞，一邊隨風離地而盤旋，在他舉手之處花兒盛開；在他抬足之地鳥兒翩然而來。巴鱗時而變得極大又時而變得極小，「所有的尺度在他面前失去意義。」失去意義的何止是物理尺

⁵² 陳楸帆，〈巴鱗〉，頁 31。

⁵³ 同上註，頁 32。

度，還是物種之間的藩籬。這幕扣人心弦的景象讓「我」最終領悟，在巴鱗眼中「萬物有靈，並不存在差別，但神經層面的特殊構造使得他能夠與萬物共情」。⁵⁴ 各種生靈都有其普遍生命力，以此為中心建立的物種平等主義，在布拉伊多蒂看來乃是後人類中心主義轉向的核心。⁵⁵ 這種對人類中心主義的放逐以及對後人類中心主義的接納勢必劇烈重組人類與動物的關係，而這種重組在很大程度上需要依賴多重想像與情感性紐帶來加固人類動物之間的互動。⁵⁶ 那末，怎樣才能獲得對於他者的多種想像與情感性紐帶？陳楸帆認為人類若然要接納並承認這種普遍生命力為中心的平等主義，關鍵在於大力發揚跨物種同理心——人類與巴鱗同樣擁有鏡像神經元，同樣具有與萬物共情的神經構造。這不啻是對於布拉伊多蒂後人類觀點的擴展與補充。

既然同理心是一種對他者情緒產生共鳴和感同身受的能力，藉由設身處地的想像力來獲得的話，VR 所創造的高密度、極富真實感的第一身臨場經驗的確可以幫助人類培養同理心。巴鱗因其特別敏銳發達的鏡像神經元，先天上擁有豐沛的同理心，不需要技術輔助也能夠跨越物種界限而跟萬物共情。即使像「我」這種自覺鏡像神經元發育不良的人，都可以通過虛擬現實製造臨場體驗，拓展個人感受能力，加強對他者情緒的共感，從而增強同理心，進而揚棄人類中心主義。

小說描述「我」打算等巴鱗完成實驗返回現實世界後，與巴鱗再次「對視」連接，「那時，我將盡力模仿他的每一個動作，我倆就像平行對立的兩面鏡子，照出無窮無盡的彼此。」⁵⁷「我」展現與巴鱗易位而處的良好意願——從來只有巴鱗模仿人類的動作，但這次卻改由「我」來模仿他。另一方面，「我」的意願同時隱含從預設好的人類／動物分類之間開拓通道，期望生成變向為巴鱗。「我」在生理上

⁵⁴ 同上註，頁 32-33。

⁵⁵ 羅西·布拉伊多蒂，《後人類》，頁 87。

⁵⁶ 同上註，頁 117-118。

⁵⁷ 陳楸帆，〈巴鱗〉，頁 251。

無法變成其他物種，但按照德勒茲的觀點，任何「存在」都不過是「生成生命」之流中相對穩定的瞬間，身為「存在」的「我」確實擁有生成變向他者的可能性，生成變向以獲得與萬物共情的能力。

陳楸帆的科幻小說描繪過各種由人類變向而成的生物，例如被改造為賽博格的小米（《荒潮》）、受病毒感染異變而成喪屍的麥克（〈喪屍 Inc〉）、受邀參加仿生學研究後獲得動物異能而成為「動物觀察者」，卻又為此後悔不已的盧瑟（〈動物觀察者〉）。然而，這些非人類生物皆非人類刻意變向的對象，全因意外或出於偶然。惟有巴鱗在陳楸帆小說中獨樹一幟，成為人類意圖變向的非人類生物。巴鱗是陳楸帆小說後人類想像的理想主體，因為他是一種混合了人類與動物形象於一身的混種生物；在他的生命意識之中，物種界線並不存在，擁有普遍生命力的生靈皆是可與之共情的對象。在布拉伊多蒂看來，跨物種共情正好體現了情感（affect）的作用——情感做為普遍生命力的表現形式，構成了一種促進橫向連結的生成力量。⁵⁸ 透過萬物共情，人類能夠超越人類中心主義，與非人類生物，甚至地球，重新組合為集體裝配（collective assemblage），開啟一種超越二元對立的肯定性倫理（ethics of affirmation）。⁵⁹

四、生成地球：與自然協調共生

《巴鱗》尾聲，巴鱗以腦波通過「iDealism」創造了讓人驚異的景象，其中一幕描述他在狷鴉族神靈組成的黑色波浪席捲下，不斷飛升，「在身後拉出一張漫無邊際的黑色大網，世間萬物悉數凝固其上，彈奏著各自的頻率，那是億億萬萬種有情在尋找一個共有的原點。」⁶⁰

⁵⁸ Braidotti, Rosi. "A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities." *Theory, Culture & Society*, 2018, p.18.

⁵⁹ Braidotti, Rosi. "A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities." *Theory, Culture & Society*, 2018, p.21

⁶⁰ 同上註，頁 33。

這個天下萬物共有的原點讓人不禁想起地球——地球這顆蔚藍的行星乃各種生命賴以存活的原點，是人類與非人類生物棲息之處，是全體生靈共有的「背景」。可惜的是，人類中心主義已然對地球造成空前巨大的破壞，無數生靈的棲息地接連消失。在〈麗江的魚兒們〉（2006）中，那些十年前曾經活躍在麗江古城水溝的魚群，早已全部消失不見；取而代之的是無生命的魚群全息影像——就連街道上被人類馴養的鷹和狗，都不過是機械動物。《荒潮》描繪的電子垃圾回收島矽嶼，更是因為當地人只顧發展經濟，不惜讓矽嶼的土壤與水被電子垃圾變成荒地與毒海。「人類世」（Anthropocene）的來臨，標示了人類已然成為一種正在發揮作用的地質力量，比任何物種為地球帶來的影響都要巨大。為此，布拉伊多蒂提出「生成地球」觀念，呼籲後人類中心主義在「生成動物」以外，還需要朝向一個以地球為中心的星球視角來變向。

「生成地球」意味生成「以地球為中心的主體」，承認主體性並非人類所專屬。地球主體將會囊括人類、動物，植物等人類與非人類，構成一個建立在關係的內在性之上的組合體。⁶¹ 這種以地球為中心的思維要求人類承認自己是自然的一部分而非主宰，重新塑造人類和多重非人類他者之間的相互作用與關聯，形式一種以地球為尺度的跨物種生成流變。〈菌歌〉表達「生成地球」轉向期望的同時，也描繪「生成地球」何以可能。小說描述一個氣候異常加劇的國家：更多漫長的夏季、極端降水概率升高、乾旱時間拉長……故事發生的地點篁村，深藏西南邊陲山間，依然無法躲開氣候異常的影響——氣候異常導致夏雨連同冰雹一起來。篁村的老人都說近幾年天氣越來越奇怪，擔心繼續下去稻子種不了，魚和鴨也養不活。為了解決篁村面對的天氣問題，以及更完善地應對全國範圍的氣候異常，蘇素被派往當地遊說村民容許啟動之前播散此地的智慧傳感器，讓篁村接入「超皮層」。「超

⁶¹ 羅西·布拉伊多蒂，《後人類》，頁 118-119。

皮層」能夠在物理世界與數據空間之間建立高精度映射關係的網絡，配合人工智慧來調整不同區域的資源分配、人口流動、污染排放、植被種植計劃，藉此緩減氣候變化為人類社會帶來的損失。如果「超皮層」要發揮最佳效用，必須零盲點地覆蓋整個國家的每一寸土地，為人工智慧提供各地的實時數據。

氣候異常加劇乃「人類世」的結果之一。資本主義全球經濟發展帶來巨量碳排放，導致難以遏止的全球暖化。通過「超皮層」管制人類活動來嘗試干預天氣，可說是以人類智慧緩減氣候異常的努力。不過，這種努力依舊是人類中心主義的。首先，依託「超皮層」的人工智慧只關心氣候異常對人類帶來的影響，任何「超皮層」給出的社會治理建議，都以保障人類性命、糧食供應為優先考慮；第二，地球氣候本身乃極其複雜的系統，關涉大氣圈、水圈、冰凍圈、岩石圈和生物圈之間微妙複雜的互動與變化。人類試圖以「超皮層」收集的數據，配合人工智慧演算法來調節氣候，背後思路不啻是人類有能力掌握一切有關天氣變化的數據和運動規律，並按自己的需要來控制氣候。

遲遲未接入「超皮層」的篁村被視為必須堵上的盲點，這是蘇素必須完成的任務。蘇素遲遲未能說服篁村人應允接入「超皮層」，反而逐漸受篁村人與自然和諧共生的智慧所吸引。小說描述篁村人懂得利用天然環境建立村落和水渠，在稻田裡養魚和鴨，既能控制害蟲和雜草生長，又能以魚鴨糞便為有機肥料，實現稻、魚、鴨的豐收。蘇素更發現，真菌在篁村生態系統中扮演核心角色。篁村人善用不同種類的真菌釀米酒，生產食物和藥物，甚至懂得以經過真菌腐蝕形成的多孔彈性結構木材做地板，形成壓電效應產生電力點亮節能燈。留在篁村的時日越久，蘇素越是慨歎人類的科學家對充滿自然智慧的真菌認識非常有限，遠遠比不上篁村人。

在陳楸帆筆下，篁村遺世獨立，村民自得其樂。以歌師為代表的篁村領袖，尊重自然，樂意用身體和感受去歌唱，樂意聆聽自然萬物發出的聲音，甚至能和鳥兒、大樹對歌。歌師承認萬物有情，與各種

生靈共情，「不成為夏侯鳥就沒法和牠對歌。只有懂得了萬物的喜怒哀樂，才算是真正的交流，才能解決問題。」⁶² 歌師需要懂得萬物的喜怒哀樂，這當然不限於知性上的理解，還得「成為」動物本身——「生成動物是一種流動的情感，是一部創作，是一個需要和他者一起，也就是說在和他者遭遇中一起建構的位置。他們將主體推向他／她的極限，與外在的不同的他者不斷地發生遭遇。」⁶³ 這種把主體推向極限、不斷與他者遭遇、變向他者的取向，不單體現了以普遍生命力為中心的物種平等主義，還是跨物種生成的表現。篁村人與自然和諧共生，聆聽自然萬籟的生活，把人類、動物、植物、真菌的聲音全部都調諧在可以彼此互相共鳴共振的頻率之上。篁村這個建立在不同物種關係的內在性之上的組合體，堪稱「生成地球」的具體形象。

小說批判人類中心主義、召喚「生成地球」的主題在小說尾聲得到昭示。篁村人最終決定舉行祭祀儀式，向自然祈求指引應否接入「超皮層」，為此。一直負責接待蘇素的少女亞美以歌師的身份向自然高歌，同時邀請蘇素喝下米酒並加入歌唱。蘇素一邊跟著亞美唱歌，一邊神奇地獲得了感官能力的巨大擴展；她在歌聲的頻率中感到自己飛上夜空，完全融入了周圍的自然環境，甚至連氣流與分子的細微振動都感覺到。超乎蘇素想像的是，自然向她揭示自身豐富的智慧——她看見了攜帶生命資訊的孢子，數以億兆計的孢子通過觸發凝結核來形成雨雪，影響天氣的改變；她甚至跟隨著孢子目睹地下綿延數十公里的菌絲網絡如何將森林、灌木與草原聯結成一體，甚至通過它們產生的食物與藥物來影響動物與人類的思維與感受，「而人類竟然對這一切視而不見。」⁶⁴ 菌絲網絡傳來的振動讓蘇素意識到人類一直生存在一張生命之網中，「共生是生命的真相。自戀的人類卻只能看見自己，

⁶² 陳楸帆，〈菌歌〉，《收穫》第3期（2022年），頁96。

⁶³ 羅西·布拉伊多蒂（Rosi Braidotti）著，宋根成譯，〈論遊牧倫理學〉，《河南大學學報》（社會科學版）第53卷第2期（2013年3月），頁10。

⁶⁴ 陳楸帆，〈菌歌〉，頁99。

無視億萬種未知的微小生命的存在。」對於人與萬物共生的強調，陳楸帆早在〈美麗新世界的孤兒〉（2017）已經表達過類似的觀點。小說描述崇尚技術價值觀的新世界潛伏了一個反抗組織「三足鳥」，這個組織認為自然萬物之間都存在恰當的關係，「人只是這世間訂立契約的一個小小主體，與其他主體並無高低貴賤之分。」⁶⁵〈菌歌〉再次強調生靈之間的平等連結，並視之為小說的主題加以發揮。

在這一闕昭示自然真知、以溫暖與博大的脈動來感動蘇素的菌歌中，蘇素深切體悟到自然界的動物、草木、真菌都比人類有智慧，因為這些生靈都接受自己的使命，接受自己是自然萬物的一部分。「這是超乎人類想像的計算能力，一種分散式的智能。而自以為高高在上的人類卻只想著用原始而粗暴的機器智能來接管這一切。」⁶⁶ 即使人類成功發明「超皮層」，並且有能力通過人工智慧分析、預測，甚至干擾天氣；在陳楸帆眼中，這種人類的中心化智慧都比不上自然萬物的分散式智慧來得高明；更重要的是，人類尚未接受自己的使命，那就是承認自己是自然萬物的一部分，並不優於其他生靈。

蘇素通過歌師歌聲與真菌釀造之米酒酒力，在超常狀態遭遇孢子的這一段描寫，與前述「我」通過 VR 裝置進入巴鱗腦波構成的世界極其相似。陳楸帆以高密度的寫實筆觸，把主角經歷的感官感受，以及主角的個人省思細膩地呈現在讀者眼前，讓讀者仿如親臨其境一般。無論是〈菌歌〉的蘇素還是〈巴鱗〉的「我」，經歷了這種與他者迎面遭遇，進入他者生命意識的同情共感後，都自覺批判人類中心主義，並領悟了物種共生的道理，轉向「生成動物」或「生成地球」。

不能忽略的是，陳楸帆雖然以浪漫有情的筆觸描述以篁村為象徵的「生成地球」觀念，卻沒有呼籲拋棄現代文明，全面回歸山野。科幻小說容許各種天馬行空的想像，但陳楸帆終究希望科幻小說擁有現

⁶⁵ 陳楸帆，《人生算法》（北京：中信出版集團股份有限公司，2019年），頁82。

⁶⁶ 陳楸帆，〈菌歌〉，頁100。

實底色，甚至能夠干預現實，為當今或未來社會指引出路。即或指引之火微弱，亦能燃點希望。篁村被描述為一處寧靜安詳，人與自然萬物共生之地，但瓦解的威脅縈繞不散。威脅來源除了氣候異常，還有人口老化——年輕村民受到現代化生活吸引，紛紛離村往城市打工。這是小說沒有視而不見的現實。堅持不接入「超皮層」或許能夠保留篁村的生活形態一時，卻未必能夠持久。陳楸帆非常清楚這一點，他通過蘇素向阿美說明，篁村的文化歷史，乃至村民與本地生物共生的智慧，絕對值得用以優化現有的人工智慧演算法，提高「超皮層」效能。本來打算為篁村人帶來先進科技助力的蘇素，反過來想要學習積澱於篁村的自然智慧，吸納更多少數民族的知識和經驗，藉此修補「超皮層」的不足。〈菌歌〉不止標舉物種平等，也強調城市文明與少數民族文明之間並無高下之別。城市人需要拋棄高高在上的心態，謙卑地向生活在山林之間的少數民族學習，吸納他們的知識和經驗，才能真正與自然萬物共生，人類才能繼續成為地球的一部分。這種對少數民族智慧的抬舉並不完全排拒人類以先進科技干擾自然，只是提醒人類要警剔運用科技力量時的人類中心主義，不能盲目相信科技的力量。事實上，現實世界已經再無「不知有漢，無論魏、晉」的桃花源，少數民族亦需要與現代城市文明接軌，始能獲得保存自身的能量。再者，亞美等篁村人從事農業和畜牧業亦非對自然毫無干擾。誠如羅安清（Anna Lowenhaupt Tsing）在《末日松茸》（*Mushroom at the End of the World*）所言，在大自然之中，干擾（interrupt）總是常態，萬物相互糾纏（tangle with）與干擾。任何有機體包括真菌與樹木都會為自身創造環境，例如真菌會寄生在樹根吸引植物的營養，同時為樹木帶來更多水分；樹木會盤根於巨石，以抵禦洪流。⁶⁷ 干擾不一定等同損害。人類既然已是地球難以忽視的地質力量，那麼問題的關鍵不是人類如

⁶⁷ 羅安清（Anna Lowenhaupt Tsing）著，張曉佳譯，《末日松茸：資本主義廢墟上的生活可能》（上海：華東師範大學出版社，2020年），頁163-195。

何避免干擾自然，而是如何通過干預來彼此協調，然後順勢發展？怎樣的干擾才能被地球上的各種生靈所承受，同時讓集體進行重組與更新？陳楸帆在〈菌歌〉提出的願景是現代文明必須盡可能向自然開放自身，深入自然；這不是征服與宰制，而是學習、變化與融合。正如篁村接入「超皮層」不等如現代文明對傳統文化的吞噬和終結，而是借助科技的力量與自然環境彼此協調與更新，再行順勢發展出彼此共生共存的新關係——合作生存需要跨文明協調、跨物種協調。如此一來，「生成地球」才有可能成真。當然，在全球資本主義秩序下，如此美好的願景如何能轉化為現實？在轉化過程中、人類與非人類生物、人類文明與自然環境將會面對怎樣的挑戰？運用科技力量干擾自然，怎樣做才能避免造成傷害？這是〈菌歌〉尚未回答的問題，但筆者相信，現代文明、傳統文化、科技力量、自然環境四者如何攜手並進，將可見於陳楸帆日後寫成的科幻小說。

五、結語：科幻通過製造現實來干擾當下

陳楸帆自從 2012 年在全球華語科幻星雲獎科幻高峰論壇上提出「科幻現實主義」以來，一直身體力行地以科幻小說書寫現實主義文學尚未觸及的各種文學主題，比方說通過《荒潮》描寫電子垃圾對環境與人類身心的雙重損害，通過《AI 2041》思考人工智慧對人類社會正在產生或者可能產生的影響。生活在經濟和技術皆高速發展的中國社會，讀者每天都在目睹自己的價值觀和物質條件以超乎他們概念閾值的速率加速，現實和未來都在激烈地發生轉變。陳楸帆的科幻小說不斷使用各種嶄新科學發現與科技概念，重新塑造讀者對當代社會的理解與未來社會的想像，甚或引導讀者在革新觀念後，同時改變個人行為，達到通過文學來干預社會的功效。

陳楸帆同樣希望通過「科幻現實主義」干預現實。陳楸帆自言《荒潮》發表並被翻譯成十幾種語言在全球發行後，他收到不少讀者表示

他們經由閱讀科幻小說，開始理解自身所處的複雜世界，甚或改變生活與消費習慣。同一時間，電子垃圾問題得到中國政府高度重視，從2018年起，中國不再進口電子垃圾。從陳楸帆的話可見，他的小說在一定程度上達到一種「從文學到現實的升維」：⁶⁸

在這個意義上，科幻可能是一種最能夠在認知、審美和情感上建立超越人類中心主義、超越二元對立、超越種種局限性的文學樣態，它不斷地打破人類對於已有主體性的認知，不斷地將人類拋擲到陌生化的環境裏，讓讀者從某個異於當下日常生活的甚至是非人類的視角來看待世界，從而獲得一種對他者的身份認同和同理心。⁶⁹

現實主義文學在中國發生已過百年，「科幻現實主義」意欲干預的社會現實與舊日已經相去甚遠。今時今日擺在人類文明面前最大的挑戰源自「人類世」。「人類世」帶來的挑戰不止於一國一地，而是普世性的。地球生態環境急遽惡化、物種多樣性消滅、全球暖化引發的氣候異常加劇令人類文明能否存續，成為「科幻現實主義」必須處理的當代現實。在這個人類中心主義作為強勢意識形態的時代，陳楸帆致力以科幻小說批判人類中心主義，呈現人類中心主義對其他物種的殘害（〈鼠年〉、〈巴鱗〉），以小說示現非人類視角看待世界的方法（〈巴鱗〉），鼓勵讀者培養對他者的同理心（〈巴鱗〉），以及自然智慧的可貴之處（〈菌歌〉），人類應與其他物種合作生存，進行跨物種協調，以求順勢發展（〈菌歌〉）。此等企圖，無一不是作家力圖啟導讀者消解人類中心主義，以文學在「人類世」進行新一輪「從文學到現實的升維」（從人類中心主義轉向後人類）。誠如宋明煒所言，「科幻現實主義」比起傳統現實主義更具啟示性，它通常涉及世界更為基本的結構；⁷⁰ 這種基本結構

⁶⁸ 陳楸帆，〈從科幻現實到現實科幻〉，《二十一世紀》第194期（2022年12月），頁28。

⁶⁹ 同上註，頁29。

⁷⁰ 宋明煒，〈在摹仿論的廢墟上，如何建立真實性——科幻詩學問題與當代文學的知識論〉，《南方文壇》第6期（2023年6月），頁17。

在〈鼠年〉、〈巴鱗〉、〈菌歌〉中就是人類與非人類生物之間的關係。布拉伊多蒂認為，人類中心主義主導的人類與他者關係已然不合時宜，人類急切需要建立一種以普遍生命力為中心的物種平等主義，拋棄支配性主體性（*dominant subjectivity*，一種排他、霸權式的主體性，根植於人類中心主義），⁷¹擁抱變向他者的游牧主體性（*nomadic subjectivity*，一種強調流動、轉變和生成的主體性），⁷²一種以地球為中心的觀點。

調整人類與非人類生物的關係，知易行難。人類應該如何培養對他者的跨物種同情，阻延地球上的物種消亡，同時挽救人類未來？陳楸帆試圖通過小說勾勒一條通過科技來建立人類與非人類生物共存的可能路徑，那就是發展有助人類進入他者感官的技術（例如 VR 技術），讓人類能夠具體地進入非人類他者視覺與感覺，藉此提高人類對他者之同理心。另一方面，發展人工智慧算法的時候宜擺脫人類中心主義的角度，把自然智慧納入算法。凡此種種，都導向一個人類與萬物共生的世界。

布拉伊多蒂在《後人類》一書的結論言及，人類對於何去何從並不十分清楚，甚至難以解釋遇到的和周圍正在發生的一切。新的可能性無邊無際，叫人興奮又不安。然而，人類迫切需要以一個新的後人類社會議程來思考自己和規劃未來，擁抱我們的後人類游牧主體性。陳楸帆正通過科幻小說從事這樣的努力，讓他在當代中國科幻小說領域卓爾不群。惟有如此，人類才能遭遇「所有可能的後人類世界中的最好的一個世界」：

這是我們置身的一個新景況：後人類星球上的此時此地的內在性，只要我們共同努力和集體暢想，它就是所有可能的後人類世

⁷¹ Rosi Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics*, 77.

⁷² 羅西·布拉伊多蒂 (Rosi Braidotti) 著，趙雅惠譯，《游牧主體：當代女性主義理論中的具身性和性差異》（上海：上海人民出版社，2025 年），頁 11-12。Rosi Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics*, 148.

界中的最好的一個世界。⁷³

「科幻現實主義」不止於反映現實，還試圖干預現實，製造現實。畢竟，任何當下的微小改變，都有機會干擾、塑造那個尚未來到的現實，將它變成更好的現實。

引用書目

- 宋明煒，〈打開“後人類”的秘境——從文類的先鋒性到文學的當代性（中）〉，
《小說評論》第 2 期，2023 年。
- 宋明煒，〈在摹仿論的廢墟上，如何建立真實性——科幻詩學問題與當代文學的
知識論〉，《南方文壇》第 6 期，2023 年 6 月。
- 郁旭映，〈後人類時代的潮汕——陳楸帆科幻中的故鄉書寫〉，《揚子江文學評
論》第 4 期，2021 年 11 月。
- 彼得·渥雷本（Peter Wohlleben）著，鐘寶珍譯，《動物的內心生活》，臺北：
商周出版，2017 年。
- 袁珂校注，《山海經校注》，臺北：里仁書局，2004 年。
- 馬修·卡拉柯（J. Baird Callicott）著，龐紅蕊譯，《動物志：從海德格爾到德里
達的動物問題》，北京：長江文藝出版社，2022 年。
- 陳楸帆，《荒潮》，上海：上海文藝出版社，2019 年。
- 陳楸帆，〈鼠年〉，收入《薄碼：陳楸帆科幻小說選本》，天津：百花文藝出版
社，2012 年。
- 陳楸帆，〈巴鱗〉，收入《異化引擎》，廣州：花城出版社，2020 年。
- 陳楸帆，〈菌歌〉，《收穫》第 3 期，2022 年。
- 陳楸帆，《人生算法》，北京：中信出版集團股份有限公司，2019 年。
- 陳楸帆，〈從科幻現實到現實科幻〉，《二十一世紀》第 194 期，2022 年 12 月。

⁷³ 羅西·布拉伊多蒂，《後人類》，頁 291。

- 麥永雄，《德勒茲哲性詩學：跨語境理論意義》，桂林：廣西師範大學出版社，2013年。
- 蕭兵，《中國上古圖飾的文化判讀：建構饕餮的多面相》，武漢：湖北人民出版社，2011年。
- 劉希，〈當代中國科幻中的科技、性別和「賽博格」——以《荒潮》為例〉，《文學評論》第3期，2019年5月。
- 劉陽揚，〈「賽博格」與陳楸帆小說的動物敘事〉，《當代作家評論》第2期，2021年。
- 羅安清（Anna Lowenhaupt Tsing）著，張曉佳譯，《末日松茸：資本主義廢墟上的生活可能》，上海：華東師範大學出版社，2020年。
- 羅貴祥，《德勒茲》，臺北：弘雅三民圖書股份有限公司，2021年。
- 羅西·布拉伊多蒂（Rosi Braidotti）著，宋根成譯，《後人類》，鄭州：河南大學出版社，2015年。
- 羅西·布拉伊多蒂（Rosi Braidotti）著，宋根成譯，〈論遊牧倫理學〉，《河南大學學報》（社會科學版）第53卷第2期，2013年3月。
- 羅西·布拉伊多蒂（Rosi Braidotti）著，趙雅惠譯，《游牧主體：當代女性主義理論中的具身性和性差異》，上海：上海人民出版社，2025。
- Braidotti, Rosi. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- Braidotti, Rosi. *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity Press, 2006.
- Birch, Thomas H. "Moral Considerability and Universal Consideration." *Environmental Ethics* 15, no. 4 (1993): 313–328.
- Callicott, J. Baird. "Conservation Values and Ethics." In *Principles of Conservation Biology*, edited by Martha J. Groom, Gary K. Meffe, and C. Ronald Carroll, 119. Sunderland, MA: Sinauer, 2006.
- Chu Kiu-wai, "Future Emotions and Senses: Chen Qiufan's Science Fiction of the

- Anthropocene”, *Prism: Theory and Modern Chinese Literature* 21, no. 1(2024): 196-218.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*. Translated by Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press, 1983.
- Healey, Cara. “Estranging Realism in Chinese Science Fiction: Hybridity and Environmentalism in Chen Qiufan.” *Modern Chinese Literature and Culture* 29, no. 2 (2017): 1-33.
- Judy, Ron S. “Chinese Post-humanism and Chen Qiufan’s Political Science Fiction.” *Science Fiction Studies* 49, no. 3 (2022): 502-519.
- Langford, Dale J., Sara E. Crager, Zarrar Shehzad, Shad B. Smith, Susana G. Sotocinal, Jeremy S. Levenstadt, Mona Lisa Chanda, Daniel J. Levitin, and Jeffrey S. Mogil. “Social Modulation of Pain as Evidence for Empathy in Mice.” *Science* 312, no. 5782 (2006): 1967-1970.
- Leopold, Aldo. “Thinking Like a Mountain.” In *A Sand County Almanac: With Essays on Conservation from Round River*, 137-139. New York: Ballantine Books, 1966.
- Marche, Stephen. “The 5 Best Books About Artificial Intelligence.” *The New York Times Book Review*, 2024, 12.
- May, T. “When Is a Deleuzian Becoming?” *Continental Philosophy Review* 36 (2003): 139-153.
- Nolt, John. “Anthropocentrism and Egoism.” *Environmental Values* 22, no. 4 (2013): 442-459.
- Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Oxford University Press, 1976, 9-10, 19.
- Sun, Mengtian. “Ecological Imaginations in Contemporary Chinese Science Fiction.” In *Transcultural Ecocriticism: Global, Romantic and Decolonial Perspectives*,

edited by Stuart Cooke and Peter Denney, 82-99. London: Bloomsbury Academic, 2021.

Sun, Mengtian. "Imagining Globalization in Paolo Bacigalupi's *The Windup Girl* and Chen Qiufan's *The Waste Tide*." *Science Fiction Studies* 46, no. 2 (2019): 289-306. Titchener, E. B. *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought-Processes*. New York: Macmillan Co., 1909, 29.

Wang, Ban. "Toxic Colonialism, Alienation, and Posthuman Dystopia in Chen Qiufan." *Prism* 19, no. S1 (2022): 135-150.

Yang, Xiaoli. "Dwelling on a Wasteland: Externality, Environmental Injustice, and Materiality in Chen Qiufan's *Waste Tide*." *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 31, Issue. 1 (2022): 112-132.

<https://doi.org/10.1093/isle/isac026>

From “Becoming-Animal” to “Becoming-Earth”: Posthuman Imagination in Chen Qiufan’s Science Fictions

Chau, Man-Lut*

【Abstract】

This article explores how Chen Qiufan envisions posthuman conditions through the concepts of “becoming-animal” and “becoming-Earth.” In “The Year of the Rat” and “Ba Lin,” Chen Qiufan examines the reciprocal relationships between humans and animals, constructing narratives of “becoming-animal” that blur species boundaries, reveal the potential for cross-species empathy and “becoming-animal”. On the other hand, “Fungal Song” manifests a shift toward “becoming-Earth,” contemplating how Earth-centered, rather than human-centered, mode of thinking becomes possible. This article argues that Chen Qiufan’s science fiction attempts to envision a posthuman shift centered on monism through science fiction, establishing a species egalitarianism grounded in universal vital force. The posthuman conditions depicted in Chen Qiufan’s works not only deepen the philosophical dimensions of Chinese science fiction but also offer new perspectives for understanding and exploring species relationships and human-Earth relations in the posthuman era.

Keywords: Science fiction, posthuman, Chen Qiufan, becoming, anthropocentrism

* Assistant Professor, Department of Literature and Cultural Studies, The Education University of Hong Kong.

