

從親屬研究與多物種民族誌  
回應人類世中的跨物種親緣倡議<sup>1</sup>

**Book Review: Donna J. Haraway.**  
**Making Kin: Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene,**  
**Chthulucene. In *Staying with the Trouble: Making Kin in the***  
***Chthulucene*. Pp. 99-103.**  
**Durham and London: Duke University Press. 2016.**

饒祐睿 You-ruei Rau

國立臺灣大學人類學系碩士生

近年來，在氣候變遷、環境汙染、生態多樣性快速減少的當代處境中，命名政治儼然成為眾多學者討論的焦點，從大氣化學家 Paul Crutzen 和生物學家 Eugene Stoermer 提出人類世（Anthropocene）為一個新的地質年代（2000）以後，許多用以商榷、究責的新命名隨之而來。其中，Donna J. Haraway 近年延續她一直以來強調混雜與模糊界線的後人類與生態女性主義思想提出蘇魯世（Chthulucene；或譯為怪物世、觸生世），並受致力於親屬研究的人類學家 Marilyn Strathern「以什麼樣的想法來思量其他想法是重要的」（p. 12）觀點啟發，以親屬的語言定調人與萬物的糾纏（entanglement），要求人們在蘇魯世中「製造親族，而非嬰兒！」（“Making Kin, Not Babies!”）（p. 102）。在這樣的宣稱裡，人與其他物種的緊密關係、以及有關親屬概念的反思，這兩個人類學近年來具豐富研究成果的領域結合在了一起，而本文便意在透過回顧此兩方面的研究，分析、理解、確認、深化並反思 Haraway 邀請我們在蘇魯世中「製造親族」的倡議。

Haraway 認為，人類世的命名需要容納尺度、速度、共時性與複雜性的考量，除了應要回答量變何時成為質變（即人類的影響何時大到需要劃定一個新的地質年代），還應該處理無法獨立於其他物種之外的人類和其他生物性與非生物性力量如何交互作用的問題。有關前者，Haraway 引用 Anna Tsing 的定義：視多物種社群組合體的重組能力被破壞，並且失去庇護和修復的時間與空間，為全新世（Holocene）的結束與人類世的

開端 (p. 100)；而有關後者，Haraway 認為我們需要多個名字，除了人類世、資本世 (Capitalocene)、拓殖世 (Plantationocene) 之外，還應該加上蘇魯世，以描述那多於人類 (more-than-human)、外於人類 (other-than-human)、異於人類 (inhuman) 和作為腐殖物的人類 (human-as-humus) 所組成的無數實體的內動性組裝 (myriad intra-active entities-in-assemblage) 與無垠的時間性與空間性所內涵的複雜性，並維持邊界的開放，渴求新與舊的連結。透過蘇魯世的命名，Haraway 要求人們體認到人類實際上活在一個巨大、甚至可怖的多物種組裝體中，並應主動捲入運作其中的多重力量以重建萬物失去的庇護所，也為無法回復的失去哀悼 (p. 101)。

為此，Haraway 喊出「製造親族，而非嬰兒！」的口號，以此為當下雖艱難卻最為迫切的訴求。對她而言，所謂親族 (kin) 是外於或多於系譜連結的，製造親族就是在製造「人」(persons)，而這個「人」不必是個人類——重新組成親族之所以可能，就是因為所有生靈 (critter) 早已彼此糾纏組成無法獨立存在的組裝體，共享相同的「血肉」(“flesh”)。與我們所熟悉的家人不同，親族是陌生 (unfamiliar)、異樣 (uncanny)、鬼祟 (haunting)、躁動 (active) 的 (p. 103)。我們需要製造親族，重新與萬物建立連結，使得人類世不會是萬物的終點。

「製造親族」的口號簡潔有力，但許多疑問也隨之萌生：為何 Haraway 可以說親族外於或多於系譜連結，又說製造親族即是在製造人？即使承認人與其他物種之間具有深刻關聯，在什麼意義上可以說那是親族？而最根本的問題或許是：為什麼親族是可以被「製造」的？我認為，從人類學的多物種研究以及當代親屬研究的反思切入，或許能成為思考、釐清這幾個問題的起點。因此，接下來我將先回顧 van Dooren (2014) 和 Rose (2019[2011]) 的多物種民族誌如何呈現人與其他物種的糾纏，接著以在當代人類學親屬研究造成巨大影響的 Viveiros de Castro (2009)、Sahlins (2013) 和 Strathern (1995, 2014a) 的觀點，輔以 Kohn (2013)、蔡晏霖 (Tsai 2019) 和 Candea (2010) 的多物種民族誌，釐清「製造親族」的意義、立論基礎與可行性，最後從法國哲學家 Michel Serres 頗具啟發性的《寄食者：人類關係、噪音、與秩序的起源》(後文簡寫為《寄食者》) 一書和 Tsing (2018[2015]) 的多物種民族誌提出一些提醒與反思。

## 從跨物種的「糾纏」、「共同成為」、「連結性」到「製造親族」

如同張君玫（2020：19）所言，當代人類世情境之於人類的意義，不只在於要求人類擴展「跨物種和類別的交織，也意味著重新面對身為『人』在存有論、知識論和倫理上的曖昧」。Haraway 便相當強調這樣的曖昧性，她許多重要的核心論點早已出現在 2008 年出版的 *When Species Meet* 一書中，即認為人類並非獨自成為如今的狀態，而是早已被織入多個物種的糾纏之中，與許多同伴物種（companion species）共同成為（becoming with）<sup>2</sup> 人，且這樣的相依存（interdependence）關乎不同物種之間相遇（encounter）中的責任與回應能力（response-ability）和尊重，是個永遠持續中（ongoing）的過程，人類需要肯認這樣的糾纏關係，在與其他物種的相遇中回應之，以朝向多物種共生的未來。

這樣的觀點為許多研究者所共鳴。例如致力於生態人文（environmental humanities）研究的 Thom van Dooren（2014）便透過書寫鳥類的當代滅絕故事，指出沒有一種物種是獨自成為如今的樣子，因此滅絕也就不是發生在單一物種或者該物種最後一個個體上的單一事件，而是一種關乎整個多物種社群的，糾纏而持續的失去。他並以此反對認為人類與其他生物的存有之間具有根本的區別，視自身獨立於其他生物所構成的「自然」世界之外，因而其他物種的滅絕彷彿與人類無干的人類例外主義（human exceptionalism）。

在 van Dooren 的書寫中，尤其值得注意的是禿鷲與夏威夷烏鴉的故事。<sup>3</sup> 延續生態女性主義哲學家 Val Plumwood（2008）從吃與被吃的關係指出生物個體的死亡並不只是生命的結束，而是多物種社群的持續發展之核心的觀點，在禿鷲的故事裡，van Dooren（ibid.: 45-62）透過牠們只吃已死的動物屍體而不帶走其他生物的生命，因而避免了屍體病菌的孳生與傳染的特性指出，禿鷲是一種將死亡扭轉回生命進程的闕限生物（liminal creature），維護著個體的死亡與多物種社群的存續之間的轉換。二十世紀後半葉，原本廣泛分布於南亞的鷲類，因為其腐食來源的有蹄類動物受人類大量獵捕以及人類對鷲類的獵殺而大量減少，只有在印度未滅絕。這是因為在印度，牛因為宗教因素未成為宰殺對象，當牛死亡時會被取下牛皮棄置於村落邊，為禿鷲提供了穩定的食物來源，而禿鷲也避免了牛的屍體孳生疫病危害村莊。雖然如此看來是人類創造了供禿鷲維繫社群的空間，但事實上禿鷲在人類開始在此生活以前便與其他有蹄類共同演化，換言之人群與文化本就萌生於這個禿鷲早已棲息的土地，人與禿鷲、牛與其他有蹄類早已捲入「共同成為」的糾纏過程。

然而 van Dooren 並未止於指出人與禿鷲的共生關係，還指出了人類對這樣的共生關係的破壞。到了當代，印度的貧窮人群由於需要老邁與生病的動物繼續工作，多使用雙氯芬酸 (diclofenac) 治療牛的疾病，但對於以牛的屍體為食物來源的禿鷲來說，雙氯芬酸卻會造成牠們內臟腫脹、發炎與腎功能衰竭甚至死亡。禿鷲的數量因為雙氯芬酸的威脅而減少後，牛的屍體改由逐漸增加的狗或鼠類清除，但牠們清除軟組織的能力未如禿鷲快速與完整，因此造成炭疽病、狂犬病的傳染，嚴重影響人類健康與其他物種的生存。van Dooren 引述 Rose (2006) 的觀點指出這是一種「雙重死亡」(double death)——不只是個別物種的死亡，更使得物種之間連結性 (connectivity)<sup>4</sup> 喪失，對整個生態社群造成災難性後果的死亡。換言之，雙氯芬酸引發的禿鷲大量死亡，和有蹄類被肉食動物捕食的死亡不同，它並不帶來多物種社群生命的延續，而是帶來更多死亡。此外，這也反映生態正義的不平等問題，提醒了人類與其他生物的糾纏並不是均質的，貧富差距問題造成生態共生關係崩解，而最受狂犬病與炭疽病影響的，仍是買不起比雙氯芬酸更好的藥，且衛生條件也較差的貧窮人群。因此，只是指出萬物都連結在一個相依存的多物種世界中並不足夠，即使是同一物種，也不是所有個體捲入糾纏的方式都相同，我們應該要去更仔細地瞭解人與其他物種的不同社群是如何糾纏在一起，又如何造成了滅絕的擴展。為複雜糾纏的多物種生態找到一個絕對正確的解方實際上是不可能的，我們該做的是透過瞭解和其他物種的糾纏關係，為人類參與編織的多物種世界負起責任。<sup>5</sup>

所謂負起責任，還涉及對物種滅絕的哀悼 (mourning)。<sup>6</sup> 透過夏威夷烏鴉會對伴侶的死亡發出高音調悲鳴，以及許多科學家也都觀察到的不同鳥類對於同伴死亡的悲戚鳴叫，van Dooren (ibid.: 125-144) 認為面對死亡的哀戚 (grief) 和哀悼非人類所獨有，而是一種跨物種皆具有的連結性的反映，並引 Plumwood (2007) 的觀點指出人們對於其他物種的死亡與滅絕似乎不再哀悼，是因為人類例外主義使得現代人難以體認到與多物種世界的關聯，情感逐漸不為其他物種所動，也失去意識到改變滅絕現狀之必要性的能力。因此，我們不只要其他物種一同面對滅絕，更要因彼此所面對的危險而感到可危與哀戚，為之哀悼並在其中重新體認人類與多物種世界的依存與關聯，並作為回應他者、尋求解方的能力的基礎。

另一位長期投入生態人文研究的人類學家 Deborah Brid Rose (2019 [2011]) 則以澳洲原住民為田野，探討人與其他物種的連結性。對她所研究的澳洲原住民而言，人與各種動植物具有共同的祖先「傳命」(dreaming) 因而是血親關係，且這樣的親緣認知並不限於他們自己的族群，而是視為普世人類生活的寫照，例如對澳洲野犬族而言，澳洲野

犬與人來自同一個時而為人、時而為狗的傳命，因此人與澳洲野犬是一家人，而白人則是白狗的後代。此外，無論是人或是動物的生命，都是傳命所創造的族鄉（country）的一部分，族人死亡後會回到族鄉保佑生者，而動物的死亡亦如同親人死亡——這不代表澳洲原住民不獵捕動物，但他們認為動物的殺害與食用應以（包含人與其他物種組成的）族鄉的維繫與發展為考量。在傳命與族鄉的概念下，一方面動物的死亡並非無足輕重，另一方面死亡亦具有延續生命的意義，並要求活著的人們體認到與其他物種的相依存關係，而正因如此，面對澳洲野犬不斷被射殺與毒殺的處境，澳洲野犬族所看到的是「脆弱、垂死的家人（members of the family）」（*ibid.*: 4）。

和 van Dooren（2014）一樣，死亡觀念的重思也是 Rose（2019 [2011]）在書中一再強調的主題。她區分出兩種脈絡的死亡，一種是生命裡本就蘊含的死亡，包含生病、老去、遇到天災、成為獵物等地球上的生態共同體的破壞與再造，例如在澳洲原住民的族鄉觀念裡，死亡約束了萬物成為相依存的共同體，是成全生命的必經階段；另一種則是人類所發明的大規模死亡（mass death），不但非必要且無法完整生命，否定了生命與死亡的關係。但她除了將第一種死亡重新與生命連結，呈現生命如何依存於死亡之外，她還延續列維納斯（Emmanuel Lévinas）的他者哲學以回應第二種死亡，以死亡的面容所喚起的情感，包含憐憫、哀傷、同情以及愛，作為喚起人類對其他物種的倫理行動的情感動機，並藉此提醒人們早已由與他者的連結性牽連於其他物種的滅絕之中。綜合澳洲野犬族耆老的智慧並對話西方哲學，Rose 提出「生態存在主義」（ecological existentialism），以原住民所強調的跨物種連結性修正存在主義<sup>7</sup>裡人類單子化的孤獨預設，並推及普世的人類處境，辨認出人與其他物種實際上是共同演化、「共同成為」的命運共同體，具有「生成的親屬關係」（kinship of becoming）（*ibid.*: 59），因此我們不應拒絕生命原初的連結性，而應理解他者、回應他者的滅絕處境，共同面對與疼惜這充滿開放性、不確定性的世界。

Rose（2019 [2011]）和 van Dooren（2014）的研究皆呼應了 Haraway（2008）強調多物種的相依存使彼此的生命成為可能，人是與其他物種「共同成為」如今的模樣的觀點，並更進一步探討了其中的不平等問題、他者倫理，以及死亡與生命的關聯。特別需要注意的是，不同於 van Dooren 從生態功能上的共生來呈現跨物種的連結性，在 Rose 的書寫中人與其他物種之間則具有豐富的情感與文化意義，且生命的連結性是以親屬為名的，透過澳洲原住民與動植物的親緣關係，Rose 請求人們「與世上受難的生命家族共存」（2019[2011]: 209）。無獨有偶，Haraway 後來在「製造親族，而非嬰兒！」（p. 102）

的宣言也使用了親屬的語言，只是不同於 Rose 透過澳洲原住民的生態觀點來使人們體認到本就存在，卻往往被忽視的跨物種連結性，Haraway 要求的是與地球上其他物種「製造」親族。

然而，為什麼親族是可以被「製造」的？即使對照 van Dooren (2014)、Rose (2019[2011]) 的研究，承認人與其他物種之間具有深刻的連結性，但在什麼意義上可以說是親族？訴求與其他物種製造親族有什麼意義？在透過 Rose 和 van Dooren 的多物種民族誌引導我們深入人與其他物種「共同成為」的深刻關聯之後，是時候輪到人類學親屬研究帶領我們探問關係的跨物種可能性了。接下來，我將透過 Viveiros de Castro (2009)、Sahlins (2013) 和 Strathern (1995, 2014a) 對親屬與關係的討論試圖分析、理解、確認與深化 Haraway 「製造親族」的倡議。

## 成為親屬 / 製造親族有什麼意義？

「親屬是什麼？」困擾人類學已久。自 David Schneider (1980[1968], 1984) 從象徵論觀點將以往作為普世先驗範疇的，以血緣為基礎的親屬解構為西歐中心的偏見之後，人類學家困擾於幾乎所有文化都存在類似於親屬的社會範疇，卻又難以找到一個不帶偏見的立足點作比較，而新親屬研究便是在 Schneider 對基於血緣的親屬的解構後，繼續探問跨文化的比較框架。其中，許多研究者從 Schneider 對身體基質 (substance) 和符碼 (code) 的區分切入，一方面延續 Schneider 對基於血緣的親屬作為普世先驗範疇的解構，一方面以身體基質作為跨文化比較基礎，呈現不同人群如何透過各種方式賦予身體基質意義並建構親屬，例如 Janet Carsten (2004: 137-138) 便在馬來西亞 Langkawi 社會發現由於當地具有身體會受外在環境影響的觀念，人們透過收養、同居、共食得以逐漸成為親屬。然而，Eduardo Viveiros de Castro (2009) 透過亞馬遜人群中親屬普遍被用以指涉的是姻親而非血親的例子，批評新親屬研究雖然拆解了以生物性繁殖作為親屬的基礎給定的觀念，也更細緻處理了人的誕生如何來自各種社會文化實踐而非生物性現象本身，但生物性卻仍位於討論核心，而未能解釋亞馬遜人姻親作為給定、血親作為建構的情況。這樣的批評後來刺激 Marshall Sahlins (2013) 試圖重建親屬的普世範疇定義。然而在進入 Sahlins 的討論之前，新親屬研究與 Viveiros de Castro 的民族誌已經足以回答第一個問題：透過 Schneider 與新親屬研究對親屬作為生物性事實的解構，我們已經知道親屬不只是血緣的系譜連結，也涉及日常實踐，確實具有外於或多於系譜連結 (pp. 102-103) 的更多可能性。

至於 Haraway 為何說製造親族即是在製造不必是人類的「人」(p. 103)，這麼說又有什麼行動或倫理意義，我認為這可以透過 Viveiros de Castro (2009) 的民族誌進行詮釋。Viveiros de Castro 指出，在亞馬遜的 Piro 社會中，對於一個人來說，和自己不具血緣的人類具有與自己不同的身體因而不是人，但這並不阻撓他與對方成為姻親，因為世界萬物都具有同樣的靈魂，甚至身體差異是作為潛在的姻親的必要條件，而他者透過與他成為姻親也就得以逐漸成為人——換言之，成為人與成為親族 (kin) 對 Piro 人來說是同一件事 (Gow 1997; 轉引自 Viveiros de Castro 2009: 242)。於是在此可以見到 Haraway 「製造親族」的倡議與 Viveiros de Castro 文章的相似性：在 Viveiros de Castro 所引述的亞馬遜人羣中，人與他者具有相同的靈魂與不同的身體故得以成為親族，而在 Haraway 的筆下，人類則因為與其他物種具有相同的「血肉」故得以製造親族。兩人所描繪出的親族圖像都具有某些具有給定的相似性 (靈魂、血肉) 與某種差異性 (身體、物種差異)，但兩人在說的都是：差異並不阻撓我們與他者成為親族，甚至正是因為具有這樣的差異，我們才得以捲入這彼此將對方指認為人的糾纏中。<sup>8</sup> 於是，對照 Viveiros de Castro 的文章，可以對 Haraway 的倡議做進一步的詮釋：如果在亞馬遜，成為姻親是逐漸被他人辨認為人類身體的過程，那麼 Haraway 透過「製造親族」所做的，也可說是要求人們將其他物種視為某種需要建立關係、尋求合作的「人」，並且這永遠是個未完成的過程——就像亞馬遜人一生都在成為血親的親屬過程中 (Viveiros de Castro 2009: 245)<sup>9</sup> 一樣。

## 何謂親屬、為何可以是親族？

回到人類學親屬研究的脈絡，Viveiros de Castro (2009) 指出建構論的新親屬研究一方面否定親屬來自任何普世性的給定 (given)<sup>10</sup>，一方面生物性事實如性與繁殖卻又仍舊是討論核心的矛盾之後，他並不是要發展真正沒有任何給定的建構論觀點，而是認為「給定的是有某種東西 (something) 需要被預先給定——也就是人類經驗的某些向度需要被建構 (反向發明 [counterinvented]) 為給定」(ibid.: 258；標楷體為原文的強調)，但那某種東西不必是生物性的——例如，在亞馬遜人羣的親屬即是以靈魂為給定。這樣的觀點促使 Sahlins (2013) 以「存有的相互性」(mutuality of being) 嘗試為「親屬是什麼」給出普世性的答案。

存有的相互性指的是一種我之中有你、你之中有我的存有狀態。Sahlins (ibid.) 一方面透過世界各地的民族誌舉出許多親屬之間互為主體性的互滲 (intersubjective participation)<sup>11</sup> 案例，例如 Carsten (2004) 在西方社會所觀察到的，不知道自己的父母

是誰的人的不完整感，以及 Stasch (2009) 在印尼西巴布亞的 Korowai 社會所觀察到的，在以親屬稱呼他人時，也就是把他人視為自己的一部分。另一方面，他也透過 Michael Tomasello 等心理學家的研究指出，幼兒在能言說之前會先觀察他人，藉以理解共享的精神構成，定位、協調自己的行動並理解他人，建立「共享的意向性」(shared intentionality)，在此集體性底下，他人的感受也是自我行動所考慮的要素之一，而這是不具有「共享的意向性」的黑猩猩所做不到的事。<sup>12</sup> 這些都是人類具有存有的相互性的證明，而語言與文化的意義便是將人類這種跨個人存有 (transpersonal being) 藉由各殊的準則劃歸為親屬關係。<sup>13</sup> 若親屬的基礎是存有的相互性，親人真真切切是彼此存有的一部分，那也就代表親人之間，經驗是跨個人的，也就可以理解過往研究中親屬關係裡的各種共感現象，譬如對親人之死的哀悼（以及在葬禮後將他們驅出身體的儀式——這代表原本是一體的）、對家長痛苦的共同承受、或者進食上不只是自己吃食也是使給食者滿足的現象，更重要的是這指出親群 (kinfolk) 內的利益與能動都不是個人性的，自我實際上裂散於他人之中，能動性是出於我群性 (we-ness) 的行動。

從 Sahlins (2013) 以存有的相互性解釋「親屬是什麼」的觀點檢視 Haraway 的跨物種親緣倡議，或許便能理解人為何與其他物種可以成為親族：因為在「共同成為」(Haraway 2008) 的關係之中，我們與其他物種的存有早已糾纏在一起了。然而，當 Sahlins 以人類所獨有的「共享的意向性」為存有的相互性之基礎時，也就排拒了人與其他物種成為親屬的可能。但回顧民族誌，無論是 Rose (2019[2011]) 所談的澳洲野犬族與澳洲野犬之間的親屬關係，或者 Viveiros de Castro (2009) 所提的，認為美洲豹褪下動物外皮之後是人們的食人族表親的亞馬遜例子，<sup>14</sup> 跨物種親屬關係都確實存在。為此，有關於人與其他物種之間能否具有存有的相互性，我將再引入 Eduardo Kohn (2013) 在亞馬遜雨林所見到的跨物種「開放整體」(open whole) 進行討論。

為理解亞馬遜 Runa 人與森林和其中的其他物種的關係，Kohn (2013) 從美國實用主義哲學家皮爾斯 (Charles Sanders Peirce) 的記號學 (semiotics)<sup>15</sup> 汲取資源，以探索一種超越人類 (beyond human) 的人類學。<sup>16</sup> 不同於索緒爾 (Ferdinand de Saussure) 以結構為核心的符號學，皮爾斯記號學的核心是「記號過程」(sign process)。Kohn 舉一位報導人生動描繪自己打獵時看著受傷的野豬跑向小河之後「窅嘆」(tsupu) 的故事為例，「窅嘆」在當地意指物體接觸並落入水體，當 Kohn 與其他非當地人轉述報導人的故事時，聽者聽到「窅嘆」雖然不會馬上想到物體落入水中的情景，但在 Kohn 解釋其意義後，即使不熟悉當地社會文化脈絡，也往往會在想到「窅嘆」的發音之後有種恍然大悟



之感。這樣的恍然大悟所反映的，即是對「窅嘆」進行詮釋的記號過程——「窅嘆」作為記號，透過其發音與落水聲的相似性，聽者得以對其進行詮釋，並將其詮釋視為新的記號進行再詮釋，如此不斷延伸下去，藉而捕捉到報導人所描繪的情景。「窅嘆」在皮爾斯記號學中，即可視為藉由與對象物的相似性而具有記號功能的圖標 (icon)，除了圖標之外，皮爾斯記號學裡還有指標 (index)、象徵 (symbol) 兩種記號，指標透過圖標間的關聯浮現，象徵則進一步浮現於指標之上，以文化傳統連結對象物，即一般所謂的語言。<sup>17</sup> 藉由皮爾斯記號學，Kohn 展示了一個在人類慣常以語言思考的文化體系之外的世界，並且指出我們習以為常的文化體系實際上浮現於指標與圖標的記號過程之上，而更重要的是，雖然象徵記號是人類獨有的記號運用方式，但動物也會使用圖標與指標等記號思考，例如猴子會因為樹倒下的經驗而產生對樹倒下的聲音的警覺，聽到相似的聲音時便以指標方式連結到過往經驗的圖標，藉而產生危機感。

但 Kohn (2013) 的企圖並不止於指出動物也會思考，還進一步指出「自我」(self) 並不是一個穩固、獨立於世界的存在，而是在詮釋世界的記號過程中浮現，因此若其他物種也會思考，那牠們也可以是個「自我」。<sup>18</sup> 於是森林成為了一個「自我」們組成的生態 (ecology of selves)，且由於「自我」——無論身體是人類或是其他物種——的浮現，根本上來自對圖標等記號不斷進行詮釋的記號過程，因此「自我」實際上相連於一個多於人類的世界，一個記號學的開放整體之中，只是人類往往受象徵記號 (或說人類語言) 所建立的思考所限，而未能體認到這件事。

因此，與其說自我 (selves) 裂散於親群之中 (Sahlins 2013: 52)，不如說「自我」本就滲透於世界 (而不只是親群——或說人類) 之中。<sup>19</sup> 於是我們得以回答，在「製造親族」(Haraway 2016) 的口號下，人與其他物種之間的關係在什麼意義上可以是親屬？如果依循 Sahlins (2013) 將存有的相互性視為親屬的基礎，從人作為與其他物種的「共同成為」(Hawarary 2008) 切入，並透過 Kohn (2013) 的觀點體認到「自我」與其他物種一樣，開放於自記號過程浮現的世界，且因為「自我」所有的經驗與思想都是記號學中介的 (semiotically mediated)，人與人之間的互為主體性、以及跨物種同理與溝通皆是記號過程而沒有範疇上的不同 (ibid.: 87) 的話，我們確實與其他物種具有產生存有的相互性，並得以成為親族的基礎：也就是無論是人類或其他物種，「自我」們都相連於記號學的開放整體之中。以 Kohn 的觀察取代 Sahlins 用以論證的「共享的意向性」，不同物種之間亦可具有存有的相互性，從這個觀點來看，親屬確實可以用來指認人與其他物種相互糾纏的關係，更重要的是，如同 Kohn 所說，如果要在人類世活存，那我們便需

要積極培養這種像森林一樣的思考方式 (ibid.: 227) ——即體認到活在一個多於人類的開放整體之中，並重視其他不必是人類的「自我」如何思考。<sup>20</sup>

## 如何製造親屬 / 親族？

一連兩個疑問都以亞馬遜民族誌回答，促使我必須面對一項根本的問題：即使在亞馬遜人群中，人與萬物同樣都與記號所構成的開放世界具有根本性的連結 (Kohn 2013)，親族可以且需要被創造、並且是成為「人」的重要過程 (Viveiros de Castro 2009)，但對於我們——無論是 Haraway 所在的西方社會或是台灣社會——來說，「製造親族」是可能的嗎？或者終究只是一種浪漫修辭罷了？我認為，依循 Marilyn Strathern (1995、2014a) 從關係 (relation) 重思親屬的進路，可以提供重要的線索。

在劍橋大學的就職演說中，Strathern (1995) 指出英語裡的「關係」<sup>21</sup> 一詞在近代以前指的是將詞彙或概念透過邏輯聯繫起來，以關係來指涉親屬是近代以後的現象，<sup>22</sup> 因此她從「關係」可以指涉抽象概念之間的關聯、與實體親屬之間的關聯的雙重性切入，指出知識的生產、與產生後代之間似乎具有某種平行關聯。<sup>23</sup> 她舉洛克 (John Locke) 1690 年一篇以食火雞的親屬關係來論證人類認知此種抽象議題的文章，以及 20 世紀新幾內亞的 Karam 人以自己的親屬關係產出有關食火雞的知識作為例子，這兩個例子一方面具有差異——在洛克的脈絡下先存的是抽象論題，但對 Karam 人來說先存的是實體親屬——但另一方面，卻都可以見到關係揭露與創造其他關係的能力。透過回顧人類學結構功能論所強調的「系統」(system) 對關係而非個人的強調，例如 Fortes 等人從 (實體的) 親屬關係分析 (抽象的) 道德體系的主張，背後的邏輯是人可以透過關係而被分類的預設，反映英語人群以關係作為創造知識的核心，而關係亦是人類學研究的核心。總結而言，Strathern 認為「關係」是英語人群——包含 (西方) 人類學本身——具有自組織 (self-organising) 性質的認識論工具 (epistemological device)，關乎知識生產的創造性過程，而知識又具有創造實體關係的效應。甚至在她所舉的，「關係」從抽象概念到實體親屬的指涉範圍轉變的例子之中，就可以看到這種以關係為知識生產的創造性核心的例子，且無論是上述哪一個例子都可以見到關係的另一種雙重性：關係一方面從認識活動裡產生，一方面認識活動又本就產生於關係之中。

Strathern 在後來的文章 (2014a) 中，便以此種從英語人群的「關係」開展的思考，回頭處理關係與親屬，並將關係置放於更根本的位置。她從兩個具明顯對比卻又隱含某

種相似性的民族誌開始探討：對 Stasch (2009；轉引自 Strathern 2014a: 43) 所研究的 Korowai 人來說，親人 (relative) 指涉任何具有連結的人；而對 Crook (2007；轉引自 Strathern 2014a: 44) 所研究的 Angkaiyakmin 人來說，沒有對應於「關係」的詞，因為當人與人接觸時便相互包含 (mutually encompassed) 了對方。前者處處是「關係」，而後者完全沒有「關係」此詞彙，但這兩個民族都充滿相互性，且談起他人對自身的作用時都在談一種宇宙觀；另一方面，對英語人群而言，「關係」可以毫無障礙地對應親屬關係與廣義的關係，並且兩者不會彼此混淆，因此對英語人群的人類學家來說，這些美拉尼西亞民族的親屬似乎佔據了不同的社會位置。這使得研究者需要去檢視英語的「關係」的詞意與運用如何影響了民族誌分析，並藉此反思關係根本的意義。

為跨越這個語言與描述的限制進行比較，Strathern 從父職 (fatherhood) 與母職 (motherhood) 切入。她指出美拉尼西亞民族的概念世界 (conceptual world) 中，關係並不一定是靜態地指涉既有範疇，而可能多是動態的展演實踐，具有許多儀式或聯姻規則去生產親屬，人類學家所辨認的父職與母職是對親屬實踐的後設指認而非既定範疇。回到英語人群，「關係」是一種認識論的工具，透過指認出差異性的對比、與相似性的連結，生產對世界的知識，而父職與母職實際上便是對比與連結的認識活動的結果，並且可以藉由與親屬之外的其他脈絡如法律、教育的關聯而被重新描述。於是，Strathern 透過對比英語的「關係」與美拉尼西亞民族的關係，並分別以認識或構成世界的實踐理解之，重思了既有的英語詞意與運用下對關係的理解，也解釋了知識為何具有擴展英語人群對親屬關係的認識的潛力。

最後一個問題的答案呼之欲出。親族真的可以被「製造」嗎？我想，Strathern (1995, 2014a) 已經跨越語言的限制說得明白了：親屬可視為一種關係，且關係並不是固著不變的關聯性，而是創發性的過程。<sup>24</sup> 因此製造親族是可能的，這一方面是因為無論是認識活動或是「共同成為」(Haraway 2008) 的糾纏，我們都早已捲入以關係創造、揭露關係的過程中；<sup>25</sup> 另一方面也是因為這樣的糾纏關係同樣具有創發性，得以創造新的關係——即親族。<sup>26</sup>

那麼，可以如何實踐「製造親族」呢？蔡晏霖 (Tsai 2019) 便以友善耕作<sup>27</sup> 為一種製造親族的實踐，探討宜蘭的 LGBT 友善小農如何透過農耕實踐，重探與土地和家鄉的連結之外，也學著在多於人類 (more-than-human) 的農耕地景中與非人 (non-human) 共生。在台灣的工業化發展下，鄉村人口流失嚴重，以核心家庭為主的農場空洞化、甚至農地被轉作為建造豪宅之用，陷入社會與生態的雙重危機。然而，在近年來農耕生活

方式重新受到都市人群嚮往的農藝復興（蔡晏霖 2016）浪潮下，新農人進入宜蘭鄉村，並以對農耕土地的照顧為承諾（而非傳統的血緣或土地所有權）而得以使用舊有核心家庭農場的休耕地實行友善耕作，與農地裡的非人——包含往往被視為農害的福壽螺，以及傳統上宗族裡無人祭祀的孤魂野鬼「老大公」——相遇，嘗試建立和諧共生的關係。於是在這由非血緣、非婚姻，並且跨物種的關係所編織的農耕地景裡，農人開始不將福壽螺視為農害而強調如何與之共生，土地上的「老大公」在農耕活動裡也被視為需要祭拜的「田頭主」，人的安適（well-being）依賴於非人的安適，荒廢的農地與各種怪親族（odd kin）<sup>28</sup> 的製造與維護，在這片農耕地景裡被編織在了一起。而我在此要加上的是，在此也可見到關係的創發性，例如在宗族裡被視為他者的「老大公」被透過人與土地的關係連結在一起，並且後者也創發了人與土地上的福壽螺的關係，一步步將人與非人捲入更加複雜糾纏，永遠未完成的共生關係之中。

雖然蔡晏霖（Tsai 2019）的例子裡人是透過強調友善的農耕實作產生和諧的關係，但實際上，人與其他物種的關係如何被建立與維持，並不只涉及積極的互動。在此，我想要透過 Matei Candea（2010）以狐獾與人的關係為研究對象的文章，補充保持友善距離之於「製造親族」亦具有重要性。在科學研究的場域裡，Candea 發現雖然狐獾看起來很習慣與人互動，但牠們似乎比較把人類當成風景的一部分，會接近、好奇，卻似乎總保持距離，研究員則出於對科學研究客觀性的要求，也保持一定距離觀察。這樣的人與動物關係明顯地不是互為主體性的，因為兩方都有意保持距離，但是兩方對彼此都不是毫無興趣，除了研究員對理解狐獾行為的興趣之外，過往的動物行為研究也已經指出，忽視可能代表信任或緊張，但絕對不是中性的。於是，為理解研究者與狐獾之間彼此保持距離卻又持續關注對方的關係，Candea 提出「互為容耐」（inter-patience）的概念來擴充對人與動物關係的討論，認為更能捕捉關係的動態性質。

Candea 以互為容耐對比於互動（interaction）：互為容耐雖然與互動都強調 inter-的相互性，但前者卻是透過懸置行動（act）讓相互性得以發生與維持。他認為，我們不應只看到人與動物關係之中的持續互動，還需要看到默默觀察以瞭解對方，並且不以互動打擾，使對方感到舒適的互為容耐。就像研究者除了要平均地照顧每一群狐獾之外，有時還需要刻意保持距離以免狐獾太親近人，因而影響研究者對狐獾的瞭解；而狐獾對研究員的忽視而非躲避，也可能是在觀察研究員，以找出與研究員最合適的關係。因此，參與介入（engagement）和拉開距離（detachment）在人與動物關係中不必是一套相反的概念，分離對關係而言並不一定是負面的，因為關係本身所關乎的就不只是密切的參與

介入，而是參與介入與拉開距離的平衡。

除了科學研究以外，Candea 亦以狐獴影集的拍攝團隊為田野。同樣地，要讓影集裡的狐獴顯得自然，拍攝者要做的不是刻意驅動狐獴做什麼，而是和科學研究的研究員一樣，退一步讓那個動物與拍攝者之間的神奇魔力發酵。然而狐獴終究會死亡，當影集中備受觀眾喜愛的狐獴死亡時，許多觀眾因此感到難過甚至憤怒，認為拍攝者無情無義不介入延續狐獴的生命。但 Candea 認為這樣的聲音實際上是化約了拍攝者與狐獴的關係：觀眾透過欣賞影片和狐獴所建立的關係與責任感，和現場的人在互動與互為容耐、參與介入和拉開距離的動態平衡中建立的關係與責任感，兩者並不同，並且在觀眾的憐憫之心之中，狐獴是否仍只是被投射情感的客體也有待商榷。<sup>29</sup>

Candea 的觀點實際上是引導我們更完整的思考關係如何被建立與維持，這在「製造親族」的口號底下更顯得重要：製造親族不是要求人類如同 Candea 文中的影集觀眾，自我中心地憐憫其他物種，而是要密切觀察，必要時也需要保持距離，尋求最妥善的關係。此外，Candea 的觀點也呼應了 Kohn (2013) 的提醒：我們不應限縮在人類的思考方式之中，而忽視其他物種也會思考，並且也必須體認到思考方式並不一定相同，這並不表示人類與其他物種之間就無法相互理解，而是相反——不要太直接地以人類慣常的思考方式設想其他物種，正是相互理解的第一步。即使「製造親族」的口號具有倫理意義，並且也確實可行，我們仍需要走出人類中心的泥淖，而不是繼續以人類的思維框架理解他者。製造親族可能是人類中心的訴求，但製造親族的方法則需要多於人類的視野，才能使製造親族成為可能。

至此，為分析、理解與確認 Haraway「製造親族」的倡議，我已借用 Viveiros de Castro (2009) 的文章詮釋成為親族的倫理意義，透過 Kohn (2013) 修正 Sahlins (2013) 的論證肯認以親族作為訴求的可行性，也從 Strathern (1995, 2014a) 的觀點確認了製造作為關係的親族的可能性，並以蔡晏霖 (Tsai 2019) 的民族誌為製造親族的實例。最後為延伸 Haraway 所未明確觸及的人類思維的限制問題，我從 Candea (2010) 的文章呼應 Kohn 的觀點，提醒一種超越人類中心的思維框架在製造親族中的重要性。我們作為人類，需要在人類世裡製造親族，以探問與地球上的其他生靈共生的可能，然而我們也需要知道：這是針對造就了環境破壞、生態系統崩毀，並且忘記或者假裝忘記自己僅僅是地球上生靈之一的人類的倡議。因此，延續本節最後的討論，接下來我將以 Serres (2018[1997]) 重思關係的「寄食者」框架和與 Tsing (2018[2015]) 的多物種民族誌作結，補充人類世情境下其他物種的處境和牠們的能動性，以求作為人類的我們能夠更謙

卑地與其他生靈「製造親族」。

## 尾聲：留守於危機之中

透過當代親屬研究的討論，我們得以確認「製造親族」的意義與可能性，但別忘了 Haraway 的蘇魯世即使澄清了其前綴詞 Chthulu-與 H. P. Lovecraft 筆下的邪神「克蘇魯」(Cthulhu) 沒有直接關聯，但仍然構築了某種難以摸清底細的可怖形象。更重要的是，談到製造親族的對象時，Haraway 說的是「親族是陌生的（外於我們所認為的家庭或宗系）、異樣的、鬼祟的、躁動的」(p. 103)。我們待製造的親族——地球上的其他生靈——為何會像某種難以掌握的巨大力量一樣陌生、異樣、鬼祟、躁動著呢？哲學家 Michel Serres (2018[1997]) 的觀點可以提供一個切入點。

在《寄食者》中，Serres 以寄食關係重新建構理解人類關係的模型，在傳統的主客關係之間，他加上關係本身的寄食者 / 噪音 (parasite)<sup>30</sup> 的存在。在主人、客人、寄食者 / 噪音的三元寄食關係中，主導關係的動力並不是傳統所認為的，主人與客人的雙向交換，而是寄食者 / 噪音白吃白拿，從中獲益。甚至雖然寄食者 / 噪音看起來是寄食關係裡的第三者，但 Serres 從許多寓言故事指出，主人、客人都可能是想作為在寄食關係裡白吃白拿的寄食者 / 噪音，寄食者 / 噪音、客人與主人誰才是寄食關係裡的主導者，實際上是模糊、動態而非穩定的。於是除了主人與客人所組成的關係之外，Serres 要求我們去看到關係裡的寄食者 / 噪音的存在，寄食者 / 噪音既有的關係形成干擾威脅，卻也為關係的組成帶來新的可能性，而當我們體認到人類關係裡寄食者 / 噪音的存在，我們同樣需要意識到：這個寄食者 / 噪音不必是人——寄食、寄生本就是一種種間關係。

引入寄食者觀點的原因在於我們的視野還需要再拓寬。為了讓人類與地球上的其他生命在這個多於人類的世界之中繼續一同活存，人類需要製造親族，但關係從來沒有這麼簡單，真正創造與毀壞關係的並不只有人類。無論是自以為可以宰制地球上的所有生命與非生命，或是自以為其他物種有待人類去憐憫與拯救，這些觀點都需要注意到，或許當人類得意洋洋地發表高見的時候，某個寄食者 / 噪音已經在角落偷笑：人類什麼時候可以主導關係了？我倒覺得他們擔心自己都來不及了咧！

在此我並不是要回到某種人類中心的觀點認為人類的存續最重要，而是要提醒地球上的其他生靈從來不是毫無反撲的能力。這裡有兩項事實需要被指出：一方面，當物種一個個滅絕時，人類會知道自己的生活與其他物種的關聯有多麼緊密，失去了同伴物種

(Haraway 2008) 的人類有多麼脆弱；另一方面，其他物種並非沒有任何調適與應對人類影響的能力，人類也從未真正成為地球的主人——主人、客人與寄食者 / 噪音誰才真正是「主人」還不知道呢。讓我們透過一個相對親和的寄食物種——真菌，看到其他物種的能動性與主動介入人類社會的能力。

Anna Tsing (2018[2015]) 圍繞著松茸書寫的民族誌，是個看到人類社會如何密切關連於其他物種的合適切入點。該書內容涵蓋甚廣，從松茸的採收端與消費端、松茸與社會的糾纏以及與地景 (landscape) 的糾纏，到維護松茸永續的各項行動皆涵蓋在內。松茸無法人工栽培，並且往往生長於飽受干擾的地景之上，例如日本在十九世紀工業化大量砍伐森林之後，二十世紀初裸露的土地上便開始長出赤松與松茸；美國奧勒岡州的森林則因為林業的失敗經營，原本宰制森林的美國黃松數量大減，樹齡較長的海灘松得以生長茂盛，並長出與之共生的松茸。透過松茸這樣的特性，Tsing 要求我們反思何謂「干擾」：「不習慣思考『干擾』的人文主義者，會把這個詞語與『損害』聯想在一起。但生態學家所說的干擾並非絕對負面，也不一定是人為造成……干擾一向與萬物並存；這個詞無意要人思及干擾前的和諧狀態……干擾是常態」(ibid.: 185)，並要求我們超越人類中心的觀點，以地景為框架思考歷史，看到其中的不穩定性與可能性的一體兩面。

另一方面，Tsing 在奧勒岡州森林裡也發現，白人採菇者、苗族人、寮國人、柬埔寨難民以及日裔美國人各自的故事，與這片地景和其中的松茸產生了共鳴。森林使參與過越戰的白人退休軍人想起他們所熟悉的生存方式，也使苗族人想起故鄉的山林；採菇使柬埔寨難民感受到行動的自由，也使信奉佛教的寮國人得以實踐捨棄物質追求的生活；更不用說帶起松茸採集潮的日裔美國人了，在原鄉文化被壓抑的情況下，松茸儼然成為一種文化傳承的精神象徵。同樣一片具有松茸的森林，對於不同歷史與文化背景的人具有不同的意義，於是生長在廢墟之中的松茸與生命裡也滿是廢墟的人們共同聚集於此，各自追求各自的「自由」。

先前引述的蔡晏霖 (Tsai 2019) 的文章同樣是多個邊緣存有——LGBT 社群、無人祭祀的「老大公」與被視為農害的福壽螺——的匯聚，但 Tsing (2018[2015]) 與蔡的文章最大的不同，便是蔡晏霖在宜蘭所看到的人與其他物種的共生關係得以被製造，源頭仍是人們友善土地的理念推動了農耕的實踐，但在 Tsing 所觀察的奧勒岡廢棄森林裡，卻是松茸難以捉摸的特性使不同族裔的邊緣人群在此匯聚。於是我想起 Haraway 所說：親族陌生、異樣、卻也鬼祟、躁動著。

因此，我們需要在蘇魯世中製造親族，但也要知道親族可以是可怖的，更重要的是，

再次借助 Viveiros de Castro (2009) 的亞馬遜觀點：即使他們對我來說不是人，甚至可能是危險的，這也不妨礙我們成為親族。這樣的親族關係不該是人類出於悲憫其他物種處境之心的垂憐，其中更多的應是自危的意識，並以此謙卑地為自己所傷害過的其他生靈負起責任，與「留守於危機之中」(“staying with the trouble”) (Haraway 2016)，之後才探問共同生活的可能。

我們並不是獨自成為人，而是與許多其他物種共同成為如今的樣子 (Haraway 2008)，因此在人類世的情境之中，我們更需要體認到我們與其他物種的密切關聯 (van Dooren 2014; Rose 2019[2011])，並且製造親族。但製造親族不應是一種以人類為中心出發的，對其他物種的憐憫，因此便要學習多於人類的思考方式 (Kohn 2013; Tsing 2018[2015])。創造親族並不是什麼浪漫的修辭，一來如同我以當代親屬研究 (Sahlins 2013; Strathern 1995, 2014a) 所呈現的，它並非只是修辭；二來它一點都不浪漫，甚至從寄食關係的框架 (Serres 2018[1997]) 來看，它可能是可怖的，然而這並不阻礙我們與其他物種成為親族。一方面承擔起人類對地球上其他生靈的傷害所應負的責任，一方面體認到它們亦具有危險性，並謙卑地尋求共同生活的可能，這才是我們僅僅作為人類而非萬物之靈，在這人類世—資本世—拓殖世—蘇魯世的當下，所應該要做且必須要做的事。

## 附註

1. 本文得以完成，得益於黃郁茜教授在書寫過程中的啟發與諸多建議、呂欣怡教授的鼓勵，以及蕭冠祐對本文草稿的諸多建議，特此致謝。惟文責由我自負。
2. 「共同成為」(becoming with) 是本節論及的所有著作中共通的核心概念，其一方面透過“with”強調人並非獨自成為人，一方面使用包含時間性、表示永遠未完成的“becoming (human)”而非“being (human)”，以強調人是與其他生命互動中暫時成為如今模樣的未完成品，而非穩定、獨立於世界的存有者。後文提到此概念時將加上括號寫作「共同成為」，以凸顯其意義。
3. Thom van Dooren (2014) 一共講述了五種鳥類的故事，包含中途島受塑膠垃圾威脅的信天翁、即使澳洲海岸都市化依舊會回到該處產卵的企鵝、美國一再嘗試復育的高鳴鶴，以及本文正文所提及的禿鷲與夏威夷烏鴉。
4. 連結性 (connectivity) 「基本上指的是維持大地上生命系統的緊密連結」(Rose



2019[2011]: 15)。

5. Thom van Dooren (2014) 此論點參考了 Karen Barad (2007: 353-396) 對內動生成 (intra-active becoming) 之倫理意涵的討論。
6. 此處可注意哀悼 (mourning) 在精神分析理論中的意義: Freud (1957[1917]) 認為哀悼與鬱結 (melancholia) 是人面對失去所愛時的兩種不同反應, 哀悼雖然悲痛但並非病態, 是個體克服與接受失去的過程, 而鬱結則未能接受失去, 被 Freud 視為一種病徵。以此而言, van Dooren (2014: 125-144) 所謂的哀悼就不只是為其他物種的死亡感到哀戚, 還包含正視與面對這樣的失去並進一步回應與行動的意義。
7. 存在主義有許多不同類型, 此處 Rose 所謂的存在主義, 以她的說法而言, 採用的是一般定義, 即: 「人既沒有預先存在的本質, 未來也沒有終極目標等著我們, 卻能經驗到身為人與變成人那種出乎意料的開放性」(2019[2011]: 58)。
8. 此處 Haraway (2016: 103) 所用的詞彙「血肉」(“flesh”) 或許使人聯想到身體基質或血緣, 但一方面 Haraway 所謂血肉指的不是共享的身體物質, 而較接近共同演化並在當下共生的事實; 另一方面我要指出的是, 她和 Viveiros de Castro (2009) 兩人都同時指出了人與要建立親屬關係的對象之間的差異性與相似性。
9. 以 Viveiros de Castro 自己的話來說, 對亞馬遜人群而言「一個活著的人是身體與靈魂的組合體, 由自我 / 他人、血親 / 姻親的雙極性內構而成。這個可分的實體在死亡中被拆解, 『姻親性』的他者性, 也就是靈魂, 從『血親性』的相似性, 也就是死亡的身體, 拆分出來。純粹的血親只能在死亡中達成: 它是親屬的生命過程的最終結果, 就如同純粹的姻親是親屬的生命過程的宇宙論前提」(2009: 245)。
10. Viveiros de Castro (2009) 所指涉的是他所謂的「建構論模式」(constructive model), 這樣的觀點著重於親屬如何透過文化實踐被打造, 而非某種先天給定 (例如由血緣決定) 的範疇。
11. 互滲 (participation) 一詞來自 Lévy-Bruhl (1985[1926]), 指涉的是主體與客體相互滲透、未能區分開來的存有狀態。Sahlins (2013) 引述 Leenhardt (1949; 轉引自 Sahlins 2013: 33-34) 對 Lévy-Bruhl 的解釋, 認為互滲是存有存在 (exist) 的必要條件, 藉以說明他想表達的互為主體性: 不是數個獨立主體彼此建立緊密的關係, 而是這些主體的主體性其實本就相互滲透。

12. Sahlins (2013) 所引述的是 Tomasello 等人的研究，他們在測試共享的意向性的實驗中發現，黑猩猩明顯不具有互換角色並從而與另一個體共同存在的能力 (Tomasello et al. 2005；轉引自 Sahlins 2013: 40-41)。
13. 若依 Sahlins (2013) 從心理學來證明存有的相互性的論證脈絡，這似乎仍是一種生物性的給定，只是這種生物性的給定與繁殖下一代的生物性行為本身沒有直接關聯。然而，若 Sahlins (2009: 258) 是在回應 Viveiros de Castro 認為在親屬裡「人類經驗的某些向度需要被建構（反向發明）為給定」的觀點，那 Sahlins 應是認為親屬裡被建構為給定的是（原本無關乎生殖的）存有的相互性，而不是如同將血緣等同於親屬一般而將存有的相互性直接視為親屬，換言之這其中仍具有將存有的相互性建構為親屬裡的給定（也就成為跨文化比較基礎）的構成成分。
14. 我在這裡擱置了 Viveiros de Castro (2009) 文章將親屬的討論推至本體論 (ontology) 的意圖 (鄭瑋寧 2012)，而僅取其民族誌材料。
15. 為強調與較常見的索緒爾符號學的不同，本文將皮爾斯的 semiotics 譯為「記號學」。
16. 以下有關 Kohn (2013) 的理解，要感謝蕭冠祐與我討論、釐清，惟文責仍由我自負。
17. 有關圖標、指標與象徵的階序性關聯，可以 Kohn (2013) 書中兩位報導人對灰腹棕鵝 (Squirrel Cuckoo；學名：Piaya cayana) 叫聲的不同反應說明。當地傳聞，聽到灰腹棕鵝發出 ti' ti' ti' 的聲音時，心中所想的就會實現，而當聽到牠發出 shicuá' 的聲音時，則代表不會實現。有一次兩位報導人正在說話時，一隻灰腹棕鵝突然飛過並發出 shicuá' 的叫聲，這時一位報導人接著模仿了 shicuá' 的聲音，另一位報導人則說「牠說『Shicuhúa』」，而 Shicuhúa 即是當地稱呼灰腹棕鵝的方式。有關前者，shicuá' 雖然不是當地語言中稱呼灰腹棕鵝的方式，但人類或其他動物仍然可以將其視為記號，例如將這樣的聲音視為一種指標，連結到同時出現在視線裡的灰腹棕鵝；而有關後者，則可發現報導人的說法是牠說了 Shicuhúa 而不是牠發出了 shicuá' 的叫聲，Shicuhúa 在此是一個象徵，是以當地人的語言系統詮釋而產生意義。然而 Shicuhúa 得以指涉灰腹棕鵝，仍依賴於人類透過文化對（以指標形式連結到灰腹棕鵝的）shicuá' 的詮釋。由此可見，象徵浮現自指標（如用以指涉灰腹棕鵝的 Shicuhúa 浮現自對 shicuá' 的詮釋），指標浮現自圖標（如若以 shicuá' 指涉灰腹棕鵝，便是透過詮釋 shicuá' 與灰腹棕鵝的圖標之間的關聯

性)，具有單向的階層性，但是反過來看，象徵亦依賴指標、指標亦依賴圖標而得以作為記號。感謝蕭冠祐提醒我此段重要的民族誌材料，在此致謝。

18. 為凸顯 Kohn (2013) 將 self 一詞擴及其他物種的特殊性，我以加上括號的「自我」表示，後文亦以此區別 Kohn 所說的「自我」與其他學者所說的自我。
19. Kohn (2013) 和 Sahlins (2013) 使用 self 一詞的原因不必然相同，尤其後者所說的自我限縮於人類而前者的「自我」並不限於人類，但都與認知到自己有自主意識的「自我感」(selfhood) 有密切關聯，且都強調自我並非獨立存在的主體，因此我認為可以相互對比、參照。
20. 重視其他「自我」如何思考，關心其他「自我」所見到的世界，是來自 Kohn (2013) 書中我未提及的章節，為不干擾主文脈絡，我在此補充。對 Runa 人來說，靈魂盲 (soul blindness) 是危險的，因為在亞馬遜萬物都有相同的靈魂，並且因此得以相互理解並對對方的行為做出適當的回應，反之，舉例而言，若一個人無法與美洲豹的靈魂溝通，也就看不到美洲豹如何看世界，因此具有被當作獵物卻渾然不知的危險。因此，理解其他的「自我」是重要的，這也是為何豹人 (Runa Puma) 在當地是個模稜兩可的存在：他們一方面是他人，一方面又是最能理解他人的人。
21. Strathern (1995, 2014a) 一方面談英語的「關係」(relation)，一方面也談「關係」所指涉的關係概念，兩者難分難解，但大致而言前者我已加上括號的「關係」表示，後者則直接稱之為關係。
22. 英文中 relation 或 relative 都可以用以指稱親屬。
23. Strathern (1995) 舉的例子是 1993 年加州最高法院的一項判決。該案件是一對夫妻與另一名女性簽約以生殖技術使她為他們懷胎，然而該夫妻因為與該名女性的關係惡化，因而要做出產前宣告已宣稱自己為合法的父母，該名女性亦提出抗告。然而，法官以這個小孩如果沒有該夫妻的生育意圖 (procreative intent) 則不會存在為由，判該夫妻勝訴。這個判決隱含的是抽象的意圖相較於實體的生育在創造小孩的過程裡是更根本的要素，是「意圖」使人產生連結，Strathern 在此見到實體的親屬似乎與抽象的知識之間具有某種關聯，並開展有關關係的思考。
24. 面對 Strathern (1995, 2014a) 對關係的討論聚焦在英語人群，為何可以推到普世人類處境的問題，我認為 Strathern 所要探討的並不只是英語人群的關係，而是透過比對其他人群的民族誌，反思英語人群的親屬實踐，將英語的「關係」也視為具有

創造性的關係概念，只是每個社會操作關係的方式與效果不同。如英語人群可能是從抽象概念創造實體關係，Karam 人可能是由實體關係創造抽象概念，Korowai 人和 Angkaiyakmin 人則可能是透過關係來揭露存有的相互性。我無法得知（具創造性的）關係是不是普世的人類認知基礎，而這也未必是 Strathern 所關心的，但至少透過她的討論，我認為關係的創發或揭露性質是所有有關關係的研究都需要注意到的。

25. Strathern (2014b: 7-8) 亦曾指出，Haraway (2008) 認為人類與同伴物種使彼此的生命成為可能的觀點，和英語人群對關係概念的領會所帶來的想像潛力具有密切關聯。
26. 事實上 Haraway (2016) 所說的也不只創造新的連結，而是「保持邊界開放並渴求令人驚喜的新的與舊的連結」(p. 101)，但補上 Strathern (1995, 2014a) 的觀點，可以發現舊的連結並非僵固的，且新的連結的創發可能是依存於舊的連結的。
27. 在此以友善耕作指稱不同於傳統農業的耕作實踐，一方面是在有機農業體系裡它並未獲得有機認證 (Tsai 2019)，另一方面，友善耕作也不一定僅僅是生態友善，更深的或許是對土地的情感，且這樣的情感也造就對生物之外的其他非人（例如孤魂野鬼）的友善。
28. 此處「怪親族」雖使用 odd 一詞，但不應視為一種貶抑，而是要去關注這些「怪」卻又創發「親族」的實踐開展出什麼樣的共生可能性。
29. 在此還可以加上 van Dooren (2014: 45-62) 對死亡觀念的重思作呼應：如果就生態社群而言，個體的死亡維繫了社群的生命更新，那麼如果拍攝者介入其中，雖然可以延續觀眾所喜愛的狐獴的生命，但這可能只是滿足觀眾的憐憫之心，對於整個生態系統而言未必真的有益。
30. 在法文中，parasite 同時具有寄生蟲、食客等寄食者與通訊中的噪音雜訊兩種意思，且 Serres (2018[1997]) 其中一個主要論點便是此兩種意義的相通性，然而中文語意下較難一次聯想到兩者，因此我選擇同時保留兩個意思以寄食者 / 噪音呈現。

## 參考書目

張君玫

- 2020 〈人類世中的女性主義：立足點、地方與實踐〉。《中外文學》49(1)：13-60。DOI: 10.6637/CWLQ.202003\_49(1).0002

蔡晏霖

- 2016 〈農藝復興：臺灣農業新浪潮〉。《文化研究》22：23-74。  
DOI: 10.6752/JCS.201603\_(22).0003

鄭瑋寧

- 2012 〈人類學知識的本體論轉向：以21世紀的親屬研究為例〉。  
《考古人類學刊》76：153-170。DOI: 10.6152/jaa.2012.06.0008

Barad, Karen

- 2007 *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham and London: Duke University Press.  
DOI: 10.1215/9780822388128

Candea, Matei

- 2010 “I Fell in Love with Carlos the Meerkat”: Engagement and Detachment in Human-animal Relations. *American Ethnologist* 37(2): 241-258.  
DOI: 10.1111/j.1548-1425.2010.01253.x

Carsten, Janet

- 2004 *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.  
DOI: 10.1017/CBO9780511800382

Crook, Tony

- 2007 *Exchanging Skin: Anthropological Knowledge, Secrecy and Bolivip, Papua New Guinea*. Oxford: Oxford University Press.  
DOI: 10.5871/bacad/9780197264003.001.0001

Crutzen, Paul J., and Eugene F. Stoermer

- 2000 *The Anthropocene*. *IGBP Newsletter* 41: 17-18.

Freud, Sigmund

- 1957[1917] Mourning and Melancholia. *In* The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works. James Strachey, ed., Pp. 237-258. London: Hogarth Press.

Haraway, Donna J.

- 2008 When Species Meet. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 2016 Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene. Durham and London: Duke University Press.

Kohn, Eduardo

- 2013 How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human. Berkeley: University of California Press. DOI: 10.1525/california/9780520276109.001.0001

Lévy-Bruhl, Lucien

- 1985[1926] How Natives Think. Princeton: Princeton University Press.

Plumwood, Val

- 2007 Human Exceptionalism and the Limitations of Animals: A Review of Raimond Gaita's The Philosopher's Dog. *Australian Humanities Review* 42: 1-7.
- 2008 Tasteless: Towards a Food-based Approach to Death. *Environmental Values* 17: 323-330. DOI: 10.3197/096327108X343103

Rose, Deborah Bird

- 2006 What if the Angel of History Were a Dog? *Cultural Studies Review* 12(1): 67-78. DOI: 10.5130/csr.v12i1.3414
- 2019[2011] 《野犬傳命：在澳洲原住民的智慧中尋找生態共存的出路》。黃懿翎譯。臺北：紅桌文化。

Sahlins, Marshall

- 2013 What Kinship Is-And Is Not. Chicago: University of Chicago Press. DOI: 10.7208/chicago/9780226925134.001.0001

Schneider, David M.

1980[1968] *American Kinship: A Cultural Account*. Chicago: University of Chicago Press. DOI: 10.7208/chicago/9780226227092.001.0001

1984 *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press. DOI: 10.3998/mpub.7203

Serres, Michel

2018[1997] 《寄食者：人類關係、噪音、與秩序的起源》。伍啟鴻、陳榮泰譯。新北：群學。

Stasch, Rupert

2009 *Society of Others: Kinship and Mourning in a West Papuan Place*. Berkeley: University of California Press. DOI: 10.1525/california/9780520256859.001.0001

Strathern, Marilyn

1995 *The Relation: Issues in Complexity and Scale*. Cambridge: Prickly Pear Press.

2014a *Kinship as a Relation*. *L'Homme* 210: 43-61. DOI: 10.4000/lhomme.23542

2014b *Reading Relations Backwards*. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20: 3-19. DOI: 10.1111/1467-9655.12076

Tsai, Yen-ling

2019 *Farming Odd Kin in Patchy Anthropocenes*. *Current Anthropology* 60(S20): 342-353. DOI: 10.1086/703414

Tsing, Anna Lowenhaupt

2018[2015] 《末日松茸：資本主義廢墟世界中的生活可能》。謝孟璇譯。新北：八旗。

van Dooren, Thom

2014 *Flight Ways: Life and Loss at the Edge of Extinction*. New York: Columbia University Press. DOI: 10.7312/columbia/9780231166188.001.0001

Viveiros de Castro, Eduardo

2009 *The Gift and the Given: Three Nano-essays on Kinship and Magic*. *In Kinship and*

Beyond. Sandra Bamford and James Leach, eds. Pp. 237-268. New York and  
Oxford: Berghahn Books.