

# 數字交往還是符號互動？兼與杜駿飛教授商榷

肖小穗<sup>a</sup>

<sup>a</sup> 香港浸會大學傳理學院，九龍，香港

## 摘要

近年來傳播學界出現了一種傾向，過度強調數字交往技術的革命性影響。杜駿飛教授(2024)最近在《傳播與社會學刊》發表的〈數字交往的觀念〉代表了這一趨向。杜認為未來的傳播學應超越傳統的語言溝通手段(communication)，轉而關注行為層面的交往(association)，並將數字交往視為未來交往活動的主導模式。但本文認為，語言溝通、符號互動作為人類交往的基本形式，不會因為外部技術條件和媒介環境的變化而發生根本性改變。本文旨在探討數字交往的本質，並在如何看待、談論和理解數字交往的本體、主體及人在數字時代何以為人等重大問題上闡明自己的態度和看法。

關鍵詞：符號互動、數字交往、交往主體、媒介化、未來傳播學

肖小穗，香港浸會大學傳理學院傳播系榮休教授。研究興趣：修辭傳播、文化研究、中國傳播理論。電郵：s82299@gmail.com

論文投稿日期：2024年9月10日。論文接受日期：2024年11月18日。

## Digital Association or Symbolic Interaction? A Discussion with Prof. Du Junfei

Xiaosui XIAO<sup>a</sup>

<sup>a</sup> School of Communication, Hong Kong Baptist University, Kowloon, Hong Kong

---

### Abstract

In recent years, there has been an inclination within the field of communication to overly accentuate the transformative impact of digital association technology. Prof. Du Junfei's (2024) article "Digital Association: Conceptual Elaboration" in *Communication and Society* epitomizes this trend. Du posits that future studies in communication should transcend traditional methods and concentrate on the actional and practical aspects of human interaction, viewing digital association as the crux of future human interactive activities. However, this essay contends that language exchange, or symbolic interaction in broader terms—the fundamental form of human communication—will not undergo radical alterations due to shifts in external technological conditions or the media environment. The objective of this essay is to delve into the nature of Du's concept of digital association, elucidating the author's perspectives and stances on key issues such as how to perceive, describe, and comprehend the essence and subjects of digital association/interaction and what it signifies to be human in the digital era.

**Keywords:** symbolic interaction, digital association, subjects of communication, mediatization, future communication studies

---

Xiaosui XIAO (Professor Emeritus). Department of Communication Studies, School of Communication, Hong Kong Baptist University. Research interests: rhetorical communication, cultural studies, Chinese communication theories. Email: s82299@gmail.com

Article History: Received on 10 Sep 2024. Accepted on 18 Nov 2024.

《傳播與社會學刊》最近發表了一篇著眼於未來傳播學的文章，題為〈數字交往的觀念〉(2024)。作者杜駿飛教授深耕「數字交往」多年，高瞻遠矚，視野寬闊，且有人文主義抱負，是與之共商傳播學未來的合適人選。遺憾的是，該文一邊倒地偏向了數字交往，有高估數字交往技術影響之虞。杜教授把數字交往提升到未來人類交往之本體的高度，他的「面向未來的傳播學」並沒有給溝通、對話、語言、符號、意義、訊息等傳統的傳播學概念留下任何位置，這不能不讓人對傳播學的前景堪憂。在我讀來，文中很多結論言之過早，不少言論和觀點需要更明確的證據。因為事關目前傳播學科何去何從，杜教授的文章值得公開回應和商討。

今天到底發生了甚麼？不就是有了互聯網，呆在網上的時間多了，身邊還多了一些叫人工智能、ChatGPT的東西。但網絡不是還依然通行於人與人的溝通嗎？跟機器人聊天，不還得用人的自然語言嗎？不少人稱今天的時代為數字時代，以一個時代的主導技術命名這個時代的做法由來已久，過去也有過「石器時代」、「青銅時代」、「印刷時代」、「電子媒介時代」等說法。但是這一個又一個顛覆性的技術革命，都只是改變了人們溝通的技術和物質手段，並沒有改變人們語言溝通的基本方式，人們並沒有用石器、青銅、印刷機上的鉛字、電子或者數字來溝通，這些新技術都不過是傳遞人類語言訊息的媒介罷了。

那麼，為甚麼來到了數字時代，一些學者的口風就突然變了。我歸納了一下，變化主要表現在三個方面：(一) 溝通轉向了交往、(二) 傳播轉向了傳遞、(三) 知識轉向了信息，而這三種轉向其實都跟目前傳播技術的數字轉向相關。感覺就像是變了個世界，現在的關鍵詞不再是溝通 (communication)，而是聯結 (association)；不再是意義層面的理解，而是行為層面的交往；不再是傳播，而是傳遞；所傳遞的也不再是訊息 (message)，而是信息 (information)。這種信息不需要深入理解，只需要接收。這一連串的變化，在我看來其實反映了一個方向性和結構性的轉向。

如此高調地追捧數字交往，我就搞不懂了，難道在數字時代，人與人之間的溝通，包括情感和心靈層面的溝通，就不值一提？倒是人與人之間那條由數字技術架構起來的通道才是我們當務之急？這是不是本末倒置了？杜教授把數字交往看作是未來傳播和傳播學發展的全

部希望，如此看來，數字交往大有接手傳統溝通方式的勢頭，這讓我非常擔心。既然選擇了傳播學這個專業，進了傳播這一行，有些東西是我們要始終堅守的，譬如甚麼是這個專業和行業的本色，不能因為換了一副新行頭或新裝備，就忘了自己是幹甚麼的。

我這篇文章不求全面系統地回應，只求在重大問題上闡明自己的態度和看法。以下部分將在三個重大的學術問題上與杜教授展開商榷：

- 一、甚麼是數字交往的本體？
- 二、甚麼是數字交往的主體？
- 三、人在數字時代何以為人？

杜文的第一節和第二節分別探討前兩個問題，這兩節因此是本文聚焦的重心。對這兩個問題的深入商討必然牽扯出一個更深層的本體論和主體論問題，人在數字時代何以為人，我因此也必須回應這一問題。

## 一、甚麼是數字交往的本體

在文章的第一節「數字交往的本體問題」，杜教授著重討論了這樣一些概念，「有機聯結性」、「脫域融合」、「跨越空間」、「萬物互聯」、「交流－行動的同一性和泛在性」、「共同演化」、「數字團結」等，這當然都是些美好和讓人嚮往的概念。但在我看來，探討數字交往的本體，不是要去探究它的物質構成或物質屬性，更不是要去探知它在技術上的發展潛力，而是要回答一個本體論問題：它到底是甚麼？這是一個關乎存在（數字交往）之本質或本質特徵的問題。杜教授（2024）並沒有直接回答這一問題，只是給出以下幾點看法：

1. 在本體論意義上，我以為，一種面向未來的數字交往理論，應該是一種實踐論（183）；
2. 「數字交往」應該是：一種基於數字實踐論的傳播觀念（183）；
3. 交流即行動（183、186）；
4. 數字實踐已不再是單純的信息流動，而是一種經由「脫域」而形成的交流－行動複合體（183）；

5. 數字時代的本質之一，是人、信息、媒介與社會的「脫域融合」  
(184)；……

這幾點都不像是在陳述一個本體或一種實質性的東西。但「社會交流的本質正穩定地從『communication』向『association』演進」這一句（杜駿飛，2024：182），明白地透露了杜教授的新本體觀。杜教授（2024：183-186）還提供了另外兩種視角來理解這一轉向，名曰「實踐轉向」和「行動轉向」。這三個「轉向」都在提醒我們，一個全新的人類交流的本體已頗具規模，過往那套「communication」的思路已近窮途，面向未來的傳播學當另闢蹊徑，這就解釋了為甚麼杜教授的本體論述是在「交往」、「行動」和「實踐」的意義上展開的。

但我堅持認為，即便是未來的數字交往、交往行動或交往實踐，其本體依然是「communication」（溝通、傳播），所使用的依然是過去那套行之有效的語言或符號手段，我統稱之為「符號互動」。為此，我有三個問題要與杜教授商榷。

### 商榷一：外在表現還是內在趨向

內在的行為趨向與外在的行為表現，本不分家，如果可以排除外部的影響或控制因素，內與外、心與身、靈與肉、神與形應該是一致的。但要對事物或行動展開本體論的探索，我們會偏重它的內因而不是外因，偏重它的內涵而不是外延。也就是說，我們會從裏面來尋求答案，這是一個反求諸己和追本溯源的動作——這時候會試圖追尋一種內在的持續不衰的行為趨向，一種生生不息的動力來源。照說這種內在的行為趨向和動力來源不會以外部的技術條件和媒介環境的變化為依歸，它線上還是線下、虛擬還是實在、數字還是非數字，沒有根本性的區別。我們當然會參考這一行為趨向在不同歷史階段、不同技術背景下的具體表現和客觀效果，但這部分不是本體論探索的主要目的。

## 商榷二：「Association」取向還是「Communication」取向

我和杜教授的分歧就在於這個本體的取向上，一方是「communication」取向，另一方是「association」取向。值得指出的是，杜教授將「association」譯成「交往」，但是在文章裏這個「交往」與溝通、對話、訊息交流等沒有關係，它實際上指宇宙萬物相互聯結的趨向，這也符合杜教授當初引進「association」這概念時的原義。在杜教授的文章裏這一概念也經常用於人類和人類社會，但讀者須知，杜教授所說的「人類交往(association)」僅限於結交、集結、聚合等行動，為避免誤解，我時不時要用括弧附註這個「交往」的實際意思。

問題來了，假若真的把這種聯結性質的「交往」看作是數字交往的本體，便意味著我們要麼把人類交往還原為一般和普遍的聯結原則，要麼把人類交往看作是高等的聯結行為，以便與低等的非人類的聯結區分開來。但就算是採取第二種看法，依照杜教授的意思，我們也不需要在乎交往者是否通過溝通達成了某種程度的相互理解。這就讓人非常困惑，一群不在乎溝通也不在乎彼此感受和理解的人，為甚麼還要尋求交往(結交、集結、聚合)?他們又憑甚麼可以交往和行動在一起?再說，排除了交往中的相互溝通和理解，也就抽空了人類交往的神髓——這可是人類交往中最有意義、最靈動、也最核心的部分。

杜教授(2024:182)在前言特別交代他的交往概念(association)源自兩個人，其中，「拉圖爾(Latour, 2005, p. 14)認為『行動者網絡理論』(actor-network-theory, ANT)是對塔爾德聯結原則的延續，即：社會本質在於『association』」。於是，我們還得追問：這個稱之為社會之本質的「association」到底是甚麼?

這注定是一次有挑戰性的形而上學追問，因為19世紀法國社會學家塔爾德(Gabriel Tarde)所說的「社會」，不是我們通常理解的社會，它「不是一個專門的現實領域，而是一種聯結原則」(Latour, 2005, p. 13)。在塔爾德看來，「社會」也不專屬人類，每一個事物，小至原子、細胞，大至恒星都是一個相對獨立的社會(Tarde, 1999, p. 58; 參閱 Latour, 2002, p. 120)。說到底，「社會」只是塔爾德用來「歸因於任何一種聯結方式的字眼」(Latour, 2002, p. 120)。在他原於1893年發表的文

章〈單子論與社會學〉(“*Monadologie et sociologie*”)裏，塔爾德(1999)設想宇宙中存在一個社會的原型，並將其稱之為「單子社會」(a society of monads)，名字取自萊布尼茨(Gottfried Wilhelm Leibniz)的單子論(Monadology)，意謂一種能動的精神和物質實體，作為構成世界萬物的最小單位。拉圖爾(Bruno Latour；Latour, 2002)認為塔爾德在此提供了一種不尋常的還原論，因為他假設最小的實體在聯結上有最大的優勢。塔爾德的確相信在單子聚合的社會裏，任何一個單子都具有與其他異質單子聯結成世界萬物的潛能(Tarde, 1999, pp. 57–58, 1969, p. 122；參閱Latour, 2002, pp. 119–128)。

如何回應這一還原主義的聯結概念？我發現拉圖爾和杜教授的姿態迥然不同。前者大張旗鼓地討論這一概念與其行動者網絡理論的「家學淵源」，並奉塔爾德為其理論的先驅(Latour, 2002, pp. 117–124)；杜教授則諱莫如深，隻字不提這一概念的還原主義背景。拉圖爾志在利用這一還原主義概念來去除一切有關「社會」和「社會的」的標籤，而杜教授保留了這一標籤，他最近一篇重要文章〈普遍聯結：回到施拉姆的預言〉甚至提倡「回到社會，回到人」，「以人與社會的本性為思考的起點」(杜駿飛, 2023b：31–34)。杜教授有關數字交往的論述顯示，他的交往概念並非真的源自塔爾德的還原主義概念，而是出自他對互聯網的分析。有意思的是，兩位學者在這一還原主義概念面前的不同取態，最終讓他們面臨兩種看似對立的抉擇：杜教授放棄了這一還原主義的「泛聯結」概念，但又必須把數字交往打造成全新的人類交往方式，於是要依靠當代的互聯網技術來重建新的「普遍聯結」的世界圖景，由此可以理解他為甚麼將人、信息、媒介與社會的「脫域融合」看作是數字時代的本質之一。而拉圖爾借還原主義的力量破除人世間所有「本質」的聯繫和所有「固有」的壁壘，結果是，他比以往的社會學同行都更倚重對行動者之行動意義的建構和解讀，其研究也更倚重傳播學和修辭學的分析方法。

其實塔爾德自己也沒有停留在這一還原主義的想像上，他後來的著述，尤其是探討「群體行為」(collective behaviors)、「公眾」(publics)、「公共輿論」(public opinions)等日漸顯著的社會現象時，很少再使用還原主義的「association」概念，相反，他轉向了「communication」，轉向了

會話分析和報刊評論。以下這段話表達了他轉變後的心跡：「個人意見轉化為社會意見，轉化為公共輿論，這要歸功於古典時代和中世紀的公共話語、我們這個時代的報刊、以及活躍在所有時代的私人會話，尤其是我們即將討論的那部分會話」(Tarde, 1969, p. 300；主要依據谷歌翻譯)。研究塔爾德的美國社會學者克拉克(Terry N. Clark；Clark, 1969, p. 59)這樣來評價他的會話分析：「塔爾德的會話分析的基礎是一個核心的社會學命題：社會互動導致社會系統中行動者群體共同規範的發展和肯定。事實上，塔爾德的大部分討論都包括對這一中心主題的闡述和提煉」(主要依據谷歌翻譯)。另一方面，由於塔爾德率先預見到報刊有製造共識、促進民主建設和激發民族主義情感的多重作用，塔爾德被看作是他那個時代「在『大眾傳播及其影響』這塊幾乎未被觸及的領域中最具洞察力的評論家之一」(Clark, 1969, p. 54)。塔爾德也因此多了一個「傳播研究之父」的尊號(Latour, 2002, footnote 3, p. 131)。美國社會學界後來組織翻譯了塔爾德的一些重要著作，譯作發表在《論傳播與社會影響》(*On Communication and Social Influence*) (Tarde, 1969)。耐人尋味的是，這部唯一的英文選集取名「on communication」而不是「on association」，說明美國學者，起碼是編者克拉克本人，更看重後期的塔爾德在傳播研究方面的貢獻。

再說拉圖爾。在我看來，作為塔爾德的繼承者，拉圖爾不僅延續並且完成了由塔爾德開始的從「association」到「communication」的回轉。拉圖爾(Latour, 2005, p. 9)本人曾考慮把他的「行動者網絡理論」改名為「轉譯社會學」(sociology of translation)，這個改名的念頭儘管沒有實現，但已經透露和作實了拉圖爾的這一「communication」轉向。「轉譯」的確是我們理解拉圖爾的理論志向的關鍵。它當然不是一個簡單的概念，用拉圖爾(2023：240)自己的話說，「轉譯並不意味著從某一辭彙到另一辭彙的轉變，例如從一個法語詞轉變為一個英語詞，就像這兩種語言的存在是彼此獨立的。我用轉譯來表示位移、漂移、發明、轉義，用它來表示創造一個之前不存在的結。」在此我們無須追究他說的「位移」、「漂移」、「發明」、「轉義」是些甚麼，只需要明白一點，「轉譯」帶來了新的理論視角和操作方法。過去關注「如何行動」，現在關注「如何解釋、閱讀和理解行動」，群聚行為和群體行動研究由此名正言順地



進入一個新的領域：語言表述和意義建構的領域，這本來就是我們傳播學和修辭學研究的領域。在我看來，拉圖爾所說的「行動者」首先是傳播者和修辭家，他們在建構自己行動的意義和創造性地解讀對方行動的意義，所謂行動者的「網絡」正是由這些傳播和修辭建構的意義聯結起來的。熟悉拉圖爾別具一格的分析方法的讀者知道，正是憑藉這一意義的聯結，拉圖爾才得以將許多看似沒有直接關係的行動和事物都關聯到同一個枝蔓攀生的行動者網絡上來；也正是這一靈活多變的意義聯結，讓拉圖爾最終完成對許多既定關係的解構和重組（參閱拉圖爾，2005，2023）。

如果我們把關注和搜索的範圍再擴展一下，從更廣闊的歷史和智識場域上來審視學者的研究，便會發現這兩位學者的「communication」轉向不是個別現象。群聚現象(crowds)和群體行為早在19世紀末便成為西方現代研究的重要課題，一個多世紀來，各路學者都糾結同一個問題：到底是甚麼讓相對獨立的個體自發或自覺地聯結到一起？我們再次回到人類交往行動(群體行動)的本體上來。在這個問題上，我們將發現那個還原主義的聯結概念，以及「社會的本質」在於自發的、無條件聯結的論斷其實是說不通的。上世紀60年代之前的西方學者——主要是社會心理學者——依據人們群聚時衝動、浮躁、偏激、甚至帶有不滿和怨恨的情緒化表現，認定人類的群體行為是非理性的，那時候的學者還勉強可以把群聚現象和群體行為推說是人類自身的心理需求——譬如情緒表達和宣洩的需要(參閱勒龐，2018)。到了1960年代，隨著西方工業社會和民主制度趨於成熟，走向街頭的群體運動如人權運動、新左派運動、反戰運動、勞工運動、學生運動等如雨後春筍，學者開始轉變對群體行動的看法，他們相信群體行動的參與者不僅是理性的，而且是功利的(例如奧爾森，1995)。在這個理性—功利的思路，學者發展了一系列群體行動的理論，其中影響較大的是理性選擇理論(rational choice theory)和資源動員理論(resource mobilization theory)。<sup>1</sup>我其實要說的是，當代的群體行動研究已經跳脫出「普遍聯結」的概念，因為這個概念無法解釋一個理性和功利的行動個體的行為，這樣的個體不會自發地選擇聯結，相反地，他需要可靠且有足夠回報的理據來衡量是否參與一項群體行動。

一些學者把1990年代以來群體行動/社會運動研究的一些新動向統稱為「文化轉向」(馮建華、周林剛, 2008; 王金良, 2015; 魏海濤, 2019)。看起來, 這一文化轉向只是要把過去忽略了的話語、意義、情感、觀念、意識形態等引入群體行動/社會運動研究, 但它的最終意圖是要擺脫純理性、純功利主義和純結構導向的理論, 轉向以意義建構為主要視點的社會建構論(繆勒, 2002)。最能代表這一新取向的是1990年代至今蔚然成風的框架分析(馮仕政, 2013: 208-255; 趙鼎新, 2006: 210-216), 儘管這種分析還在不斷地摸索和改進, 它的基本假設是可取的: 群體行動的發起者必須為行動量身定制一個意義框架, 「只有當行動者對他們面臨的處境有著共同定義和理解時, 參與群體行動的意義才會被建構起來, 集體行動的形成才有可能」(魏海濤, 2019)。不否認行動者們各有自己看重的東西, 但他們依然可以在一個相對統一的意義架構下攜手共進。意義是一種奇妙的東西, 它不像人的內心那樣難以捉摸, 但也不是一個可以確切把握的實體, 它是一種概念形態。它可大可小, 小至人情世故, 大至民族大義; 它可以是物質上的, 也可以是情感、道德或精神上的。但不管是甚麼, 無論輕重, 它都是每個行動個體所在乎的, 有人為它錙銖必較, 有人為它不顧性命。對本文來說還有一點非常重要, 意義需要語言來打造和傳播。

強調意義層面的交往, 對我們今天的討論尤為重要, 因為互聯網上聚合的是話語, 傳達的是訊息和意義, 網上不同來歷的行動者由此在意義上找到了彼此的關聯(參閱拉圖爾的行動者網絡分析)。當然, 互聯網的出現也點燃了人們對聯結的新希望和新想像, 人類似乎可以借助互聯網技術來實現大一統的理想。互聯網向世人展示了一個動態的關係網絡的實體模型, 這個模型可以準確地記錄下每個網民的關係資源和集結能量, 但它也附帶了一個錯覺, 似乎現在需要在乎的不再是話說得多麼正確、多麼有意義, 倒是自己的關係網能張得有多大、有多遠、有多長久。作為傳播學者的杜教授看到了這些年來互聯網無遠弗屆的發展潛力和網民蜂擁而至的勢頭, 便得出交往(聯結)轉向的結論; 而塔爾德、拉圖爾及眾多社會學者同樣目睹了媒體技術瞬間聯結的能力, 同樣見識了群體行動快速集結的陣容, 但在尋求合理的解釋時不約而同地轉向了話語和意義建構, 因為他們知道, 即便是把

「association」提升到社會之本質的高度，也無從解釋行動者為甚麼會自覺自願集結到一起。外在的網絡媒介不是行動者結盟的根本原因，我們不能把人們在網上集結的行動歸因於網絡提供的方便條件，互聯網只是一個方便集結的平台，但行動者不是烏合之眾，他們不會盲目地集結在任何可供集結的地方。

### 商榷三：技術聯結還是意義聯結

我們再回來杜教授的本體論述。為了配合前言所說「從『communication』向『association』演進」的預設，杜教授有意繞過了溝通、語言、符號、意義、訊息、相互理解等傳播學概念，似乎來到了數字化的時代，這些概念不再重要，不值一提。但撇除了溝通、語言、符號、意義、訊息等，便等同於掏空了人類交往的實際內容，這樣做最直接的傷害是讓杜教授的有關數字交往的本體論述流於空泛，沒有實質性的內涵。他所說的「行動」、「實踐」、「交往」均沒有具體所指——雖然有行動，但沒有動機；雖然有實踐，但不知道實踐些甚麼；雖然有交往，卻聽不見聲音。如果這裏說的「行動」指交往行動，「實踐」指交往實踐，那麼這三者便不過是三個同義反覆的概念。

更讓人痛心的是，一個不再考慮溝通、說服、語言、符號、意義的「傳播學」會成甚麼樣子？經過杜教授傷筋動骨的「轉譯」之後，傳播學已面目全非。杜教授差不多把過去的傳統徹底改寫了，我們過去在意的那些觀念、那些研究問題，以及用來表述它們的那些語言也翻篇了。就拿Lasswell的五個Ws來說吧，「『Who』Says『What』to『Whom』」，這三個問題被一一下架了，「Say」（說）這個行為也絕口不提。看似還保留了「傳播人」這個概念，但已經失聲，或被強行靜音了，他們看上去只是在默默地付出行動。奇怪了，這裏說的數字交往網絡竟是「無語的」。再去看拉圖爾的「行動者網絡」，那邊有聲有色，不僅聲音響亮，還眾聲喧嘩，那邊的傳播人的交往不僅不排斥語言，還十分依賴語言的交流和傳播。

顯然在這裏，杜教授在乎的只有媒介渠道（channel）和效應（effects），所謂「脫域融合」、「共同演化」等，說的就是效應。但仔細讀進去，這

些「效應」還不是語言和訊息交流的效應，它們更像是媒介聯結和傳輸的效應。在杜教授所屬意的未來的數字社會裏，媒介實際上包攬一切，所謂「行動轉向」、「實踐化的數字交往」、「共同演化」，都不過是「媒介化」的一種說法。杜教授(2024：187)自己也承認，「(一)正是因為社會媒介化、媒介社會化的並行，『媒介－社會』才會在主流數字應用上替代信息；(二)『人』這一主體，在社會化的意義上日漸與媒介同一。」但我必須指出，這只是從媒介或媒介科技的眼裏看到的世界，這實際上是一個經由一條條有形和無形的線路，和一個個新舊接口連接起來的網絡世界。如此看來，杜教授(2024)把這樣一個媒介技術主導的網絡看作是未來數字交往的本體便不足為奇了，再由此推導出「交流－行動的同一性和泛在性」(186)，再進而「將傳播視為一個動態的、整體的人類行為」(185)也就順理成章。但這一定不是傳播主體眼中的世界，甚至不是行動者眼中的世界，相信也不會是塔爾德和拉圖爾所希望看到的世界。按照新的說法，傳播學已名存實亡，傳播學者差不多要改行從事另外一種研究才能應付這個未來的、數字的挑戰。我不禁要問，這是傳播學的解放呢，還是傳播學的終結？沒錯，我們賴以生存的媒介環境發生了巨大的變化，導致我們很多觀念要做相應的調整，這是必要的，也是應該的，但外界的變化不至於讓我們忘記了自己的本份，不至於要把傳播和傳播學的本體也連根拔了。

## 二、甚麼是數字交往的主體

杜教授(2024：187)在第二節「數字交往的主體問題」的開首宣稱：「數字交往的主體是人，這是毋庸置疑的；而媒介轉向人，又是數字時代的一個直接結果」。如此高調地轉向人，讓我心生敬意。之前，我們還只是被引導從媒介化的角度看人，無論是「傳播人」還是「交往人」，要不被看作是「任何一種機器的、對話程序的端口」，要不「等同」於物，要不成為「媒介本身」(杜駿飛，2024：184)。現在來到數字交往的主體，尤其是這句擲地有聲的「人文宣言」，我期待會有一個戲劇性的反轉，最起碼，這個「人」(主體)該來引領「媒介化」，而不是「媒介化」引領「人」。但仔細讀下來，這一節實際上說的卻是互聯網和數字化

技術的發展如何帶動人類身分的轉變，即如何由普通人轉為「傳播人」，再轉向「交往人」。

杜教授 (2024) 所說的「交往人」有這樣一些複雜身分：

1. 「人—物—實踐」的融合體 (187)；
2. 「人與媒介的融合主體」(188)；
3. 「虛擬—實在的社會關係的總和」(188)；
4. 「動態的、整體的」傳播者 (189)。

這幾種說法，說實在的，也不像是在說一個主體。我擔心的是，人一旦被如此捆上整個網絡以及虛擬/實在的各種關係之後，真正屬於他/她自己的恐怕就所剩無幾(所剩無己)。很顯然，杜教授並沒有真的轉向人的視角，他依舊延續其本體論的視角(即媒介或媒介科技的眼光)來看待人和主體，這也難怪，我和杜教授之間，既然已經認定甚麼是數字交往的「本體」，彼此對甚麼是數字交往之「主體」的理解便沒有太多的選擇。杜教授選擇的是一個泛化的、而且是被刻意忽略了內在主體性的人；而我堅持認為這個主體是一個相對獨立的個體，他/她不僅有血有肉，還必須有自主的意識。據此，我還有三個問題要與杜教授商榷。

### 商榷一：泛化的「人」還是相對獨立的個體

為了正當化這個「泛化人」概念，杜教授 (2024：188) 引用了馬克思 (2016：5) 〈關於費爾巴哈的提綱〉的一句著名論斷：「人的本質並不是單個人所固有的抽象物，實際上，它是一切社會關係的總和。」這句話的原義是批評費爾巴哈把宗教的本質簡單地歸結為人的本質，現在被利用來表述數字交往的主體，它道出了交往主體內在之複雜，但與此同時，這個「社會關係的總和」不也在暗示一張巨大無比的關係網絡？杜教授在此借馬克思之口，看似在說一個泛化的、無所不在的「交往人」，實際上說的依然是「媒介」。確切地說，杜教授沒有轉向普通意義上的人，而是轉向一個「人化」或「主體化」了的媒介。這個轉向早在

二十多年前便已啟動了，杜教授在《彌漫的傳播》(2002：41-42)中，就已經把當時的互聯網(Internet)看作是「主體化客體」、「宏觀的個人」、「群體個人」等。

值得指出的是，馬克思還說了另外一句。馬克思在與恩格斯(2016：86，參閱頁514)合著的《德意志意識形態》(*Die deutsche Ideologie*)中指出：「對於各個個人來說，出發點總是他們自己，當然是在一定歷史條件和關係中的個人，而不是思想家們所理解的『純粹的』個人。」這句話其實更貼近我們對數字交往主體的理解。「社會關係總和」的說法也許更方便管理者從整體上把握互聯網的運作；但就一個個活躍在網上的傳播者和交往者而言，我們只能假設他們是從自己有限的認知、興趣和需求出發的。他們當然會利用數字化技術提供的一切便利，但一般來說他們只會關心與自己的認知、興趣和需求相關的傳播和交往。

事實上，我們並不與整個網絡發生全面而深入的聯繫。「社會關係總和」的說法容易攪和理論上的可能性和現實中的可行性，理論上說，分享同一個互聯網和同一套高度複雜系統的人都具有潛在的一體性。但在現實中，每個人終其一生都可能只與互聯網中某個時段的某個範圍裏的某些特定群體發生關係，這就決定了每個傳播者都只能是相對獨立的個體。從尋常的眼光看，這裏沒有甚麼泛人類，更沒有整體和同一的行動者，只有一個個不同的行動者，他們以「你我他」(或「你們我們他們」)相稱。即便是在將來，人類傳播交往的「在地性」，儘管會成為「脫域融合」的地域屏障，但卻是人類線下和線上生存的實際場境。僅僅使用同一個網絡，並不確保我們心往一處想，勁往一處使，除非我們之間，如前所說，能通過有效的溝通達成某種行動的協議和共識。至於跟整個網絡系統步調一致，就更不是我們這些網絡使用者們的初心。

奇怪的是，這裏說的「人」沒有物質、情感、道德和精神方面的具體需求，也沒有自己的主觀意願。這裏說的「主體」也沒有自主性的行動，遑論內在的主體活動。這個「他」實際上是被媒介化和數字化牽著走的，只能被動地調整自己的身分來適應數字化技術的發展。這部分的「主體論述」也只是關注網絡和數字化技術做了些甚麼，或者替人類做了甚麼；杜教授沒有嘗試去探知這個數字交往的主體自己想要做些

甚麼，或者想要利用網絡和數字化技術為自己做些甚麼，似乎這個數字交往的主角本來就不該是人，人沒有數字交往的主動權，人在這裏只是一個虛設。

唯一的例外是杜教授(2024：188–189)提到了「多重的感知」、「想像」、「分身」等，只有這個時候，「人」被看作了真實的主體，他有自我感知和認知世界的需要，儘管這時候的需要還僅僅是感知和認知上的，但已經實屬難得。其實人們線下的日常生活一直在實踐多樣化的感知和自我建構，這在戈夫曼(Erving Goffman；2008)的《日常生活中的自我呈現》(*The Presentation of Self in Everyday Life*)中已經說得很清楚。在此，杜教授(2024)向我們展示了一個可供多重感知和身分建構的「廣闊而深邃」的數字技術平台，在這個平台上，不僅人的「真身通過技術『擴展』在場，以化身感知在場」(199)，人還有了「在技術中『向內生長』的新的可能」(188)。杜教授要我們相信，在網絡時代即便是一個真實主體的感知和意識活動，也還是要借助網絡和數字化技術的中介作用。杜教授的這些技術承諾在我聽來是對「自我」的諷刺，假若未來的「自我」只能在這種技術所提供的虛擬環境下得到全面而深入的發展，我倒是要問：這會是怎樣一種自我？這是我們要的自我嗎？這種自我還值得信賴嗎？

在文章的第五節「數字交往作為觀念方法」中，杜教授(2024：200)信心滿滿地展望這一技術建構的前景：

那些由技術引發的、無窮無盡的自我建構的理想，多半也只能依賴技術做不斷的「發明」；在虛擬時代，技術的便利，將使人更願意尋求虛實相生的捷徑——人們必將通過「分身」，在意識深處不斷地親歷關於自己的發明。

最後一句把技術引發的自我想像和創作欲望說成是人們「在意識深處不斷地親歷關於自己的發明」，杜教授希望我們相信這是人們的自主性行為，人們在利用技術的便利，自發和自由地開發自身的各種可能。在此，我倒是要提請讀者思考兩個問題：這真是人們「自主」的行為嗎？這真是關於「自己」的發明嗎？以上這段話暗含了一個假設：技術不僅提供了便利，還提供了一塊自由、平等和安全的虛擬園地，讓

人們可以放心和盡情地從事自我的創作。但實際上，技術並不完全中立，也不完全公正和透明，技術有自己的偏向，每項新的網絡和數字化技術都會偏好某種媒介手段的自我建構，同時也會間接地帶動某種身分、背景或立場的自我建構(參閱胡泳，2021)。更何況技術研發和推行的背後還充滿了各種利益的算計。在這點上，與其說人們在「親歷關於自己的發明」，不如說這是數字資本和技術精英們精心設置的一個請君入局的羅網。

在此，我的擔心還不是技術的這種看似無所不在的掌控和滲透能力，而是杜教授描述這種能力時(起碼在以上這段話中)所流露的充分肯定和樂觀。如果我們還想保留相對獨立的自我意識，這時候難道不應該更多地考慮如何擺脫這一技術依附，給自己留出些獨立發展的空間來嗎？我始終認為決定人類媒介化或數字化生存之命運的不是技術會怎樣，而是人類將如何自處。如果未來的人類只能依賴互聯網技術來建構自己的主客觀世界，自甘將自己從裏到外都交付給技術，那才是人類萬劫不復的絕境。

## 商榷二：強調實踐的泛在性還是強調實踐的主體性

杜教授在其本體論述的後半段提到了哈貝馬斯(Jürgen Habermas)的交往行動理論，並且較為中肯地比較了它和數字交往論的主要分別，尤其是比較了彼此在交往主體問題上的不同態度。我接下來提出商榷的是杜教授的鮮明態度。

杜教授(2024：185-186)把哈貝馬斯的理論主旨歸納為以下幾點：

1. 闡述一種社會批判理論，以「交往合理性」來彌補「工具認知理性」的不足；
2. 闡明交往行動本質上是實現主體相互理解的理性；
3. 強調交往行動的內在性：「交往行動的概念所涉及的是個人之間具有(口頭上或外部行動方面)的關係，至少是兩個以上的具有語言能力和行動能力的主體的內部活動」。



而杜教授(2024: 186)則明確宣稱兩點:

1. 概括言之，數字交往論以交流—行動的同一性和泛在性回應了〔哈貝馬斯的〕交往行動論；
2. 數字交往不是一種「主體的內部活動」，〔它〕幾乎無所不包地指向各種社會實踐。

我欣賞杜教授以這種方式明確表明自己的立場。如果要在杜教授和哈貝馬斯的理論視角之間作出選擇的話，我只能選擇後者，我的選擇並非基於高深的理論思辯，我選擇的只是「相互理解」和一個我能理解和把控的「交往」概念，相信這是一個普通人或一個「具有語言能力和行動能力的主體」的選擇。對我來說，這還是一個道德和人本主義的選擇。

由於之前已多少表達了我對「同一性和泛在性」說法的保留，我在此主要回應杜教授的第二個宣稱。先看前面這句，「數字交往不是一種『主體的內部活動』」，這話預告了杜教授將緘口不談主體的心理活動和內在需求。我可以明白為甚麼要忽略「主體的內部活動」，杜教授的出發點是一個泛化人，不是一個相對獨立的個體，如是，個體是誰，想些甚麼，說些甚麼，甚至做了甚麼，對杜教授來說微不足道。但與此同時，杜教授宣稱要跨越「物質交往和精神交往的界限」，就說不通了，總不能採用無視或闖割主體的內部功能的方式來實現跨越吧。本文還有一處地方不能自洽，杜教授(2024: 179、193、198)曾三度引述笛卡爾的名句「我思故我在」，並視它為一種懷疑精神，可是在文章裏我們既沒有看到一個鮮明的「我」，也沒有看到「思」。

問題是，如果「數字交往不是一種『主體的內部活動』」，我們又何談數字交往的主體？我們又何以呈現這個主體的主體性？更重要的是，我們又該如何來解釋這個交往主體的行動？但這些還不是我要來追究的，排除了「主體的內部活動」，這個「數字交往」還能算是人類的交往嗎？在我看來，人類交往之所以能感天動地，不正是因為在這個地球上唯獨人能做到心之所向，行之所往；情之所至，力之所及嗎？人類傳達的訊息之所以厚重，不正是因為我們一言一行都是有想法的嗎？我們之所以要全情投入與某人的交往，不正是因為我們非常在乎

這個人，以至於要感知他/她神情動態的每一個細節，傾聽他/她說過的每一個字，設身處地去體驗他/她的感受，還要回憶以往交往的經歷，以便推斷他/她目前的想法。所有這些心意、情感、想法、感知、傾聽、體驗、回憶、推斷均來自「主體的內部活動」，正是這些「內部活動」構成了人們最情深意長、也最絢麗多彩的「心聲」，沒有內心的參與，沒有情感、思想、認知等心理功能的運作，人類交往便淪為純功利的交易，或生理意義上的刺激與反應，或一種機械的行為流程。

在此，我們還需要搞清楚一個問題：如果說「數字交往」無須依靠我們過去推崇備至的主觀能动性，那麼試問這種「交往」靠甚麼來驅動？杜教授在《彌漫的傳播》中多次提到「自組織性」，這也許就是他的答案。但書中這個「自組織性」，無論說的是「信息流的自組織化」（杜駿飛，2002：41、184-185）、「信息文本的自組織性」（182、184）、「虛擬社區交流的自組織性」（182）、「網絡新聞的自組織性」（183-184），還是「信息技術」的自組織性（227），都指向一個技術自主調控的程序。杜教授偶爾也提到「受眾的自組織性」（109），但從杜教授的分析看出，受眾的這個「自組織性」也不過是信息技術調控前提下的「自組織性」。我現在最為擔心的還不是人類的信息交流會受到這個「自組織性」技術程序的把控，而是我們日後的「內部活動」恐怕也將落入這張看不見的技術程序的大手上。

再來看後面這句「〔數字交往〕幾乎無所不包地指向各種社會實踐」。這是杜教授文章涉及數字交往包羅萬象之外延的最明確的表述，它呼應了杜教授所說的「人—物—實踐融合」、「社會媒介化」、「媒介社會化」等；想到數字交往的大綱將籠罩人類社會活動的各個領域，還真讓人不寒而慄。但與此同時，這也是一句最含糊的表述，因為這裏說的「社會實踐」沒有具體的內涵，說數字交往是一種社會實踐，並沒有說出些甚麼。除了暗示它是一個泛化的概念之外，杜教授沒有透露他這個概念有何特別涵義，也沒有交代它出自何方。在此，我只能依據這個概念的慣常用法來評論杜教授所說的「社會實踐」和數字交往。

問題來了，社會實踐通常被看作是具體的、可感知的，而不是泛化的、抽象的。實踐的對象還偏偏就是我們主觀世界中正在形成或已經形成的觀念（包括理念、信念、想法、規劃等），或者是我們對現實

世界中某種體制、習俗、規範、技術、程式、風尚或生活方式的理解和認知，社會實踐意謂這些觀念、理解或認知的實踐，我們需要通過實踐來驗證的也正是這一部分。社會實踐家們志在改造社會現實，建構相應的社會關係，但他們還必須通過「主體的內部活動」來實現這一改造和建構。

問題不僅於此。我們通常說的社會實踐指在地的社會實踐，各地的實踐不盡相同，實踐主體還必須根據當地的實際需求、物質資源以及文化和歷史條件作出相應的調整。這種在地性還必然造就出實踐的鮮明個性，如果說理論關注社會行動的普遍意義，那麼實踐尋求的便是它的特色和個性，譬如中國共產黨至今仍在摸索和尋求「中國特色的社會主義」。從這點上說，社會實踐也不可能是泛在和同一的。

值得特別關注的是，當代的實踐概念還帶有一種反思和批判的意識。對我們來說，社會實踐絕不僅僅是對某些觀念、理解或認知的在地的具體應用，它還致力於測試檢驗這些觀念、理解或認知。當代人常說「實踐出真知」、「實踐是檢驗真理的標準」等，指的就是這種反思性的、批判的實踐意識。遺憾的是，社會實踐的這些豐富和厚重的意蘊在杜教授的文章裏隻字未提，看上去杜教授只是在表面的字義上使用「實踐」這個概念，所謂「數字實踐」也許只是「數字化或媒介化技術的廣泛應用」。我看不出一個泛化和籠統的社會實踐概念能帶來甚麼希望，我倒是認為只有堅持社會實踐的主體性、在地性、反思性和批判性才是我們未來數字生存之本，因為只有不斷地強調實踐的這些可貴品質，才可能避免在泛在的媒介化中陷入被動麻木的境地。

### 商榷三：技術理性還是交往理性

我得感謝杜教授在文章裏提到哈貝馬斯，後者的批判理論，「一種以實踐的意圖擬定的社會理論」（哈貝馬斯，2010：3），不僅豐富和深化了我們對實踐概念的理解，而且預設了我們今天爭論的一個重要議題。

其實從亞里士多德開始，西方人就刻意把「實踐」（*praxis*）和「技術」（*techne*）區隔開來，兩者同為理性的活動，但各有專攻：技術與製作、

生產相關，實踐則與道德、政治、宗教等領域的行動和決策相關；技術處理人與物、人與自然的關係，實踐則處理人與人、人與社會的關係(參閱康德，2000；亞里士多德，2003：168-169、171-174、324)。哈貝馬斯(2010：2；參閱麥卡錫，2009：406-410)的貢獻是把「交往」、「對話」寫進了康德以來的實踐理性概念，以此強調道德實踐的社會性和交往功能，因為對他來說，像康德那樣以「獨白」的方式推導出來的「普遍法則」無助於道德的社會實踐。

在《理論與實踐》(*Theorie und Praxis*)的新版導言中，哈貝馬斯(2010：3)把技術問題和實踐問題提升為當代公眾社會的兩大問題，技術問題著眼於手段之於目的的合理性(即技術理性、工具理性或目的理性)，實踐問題著眼於人類交往行為之規範的合理性(即交往理性、實踐理性)。在哈貝馬斯(1999：69)看來，科學技術作為「第一生產力」已取得巨大成功，科技進步本身「已經成了『統治的』合法性的基礎」，技術的合理性已無庸置疑。但問題就在這裏，對哈貝馬斯(麥卡錫，2009：29)來說，「真正的問題不是在於技術理性本身，而是在於工具理性的普遍化」，也就是，在於把工具理性視為唯一有效的理性概念，在於用它來指導生活的所有領域，這意味著把一切看作是技術理性實現其目標的工具。哈貝馬斯認為，人們必須具有另外一種理性能力來掣肘技術理性的自我膨脹，這就是交往理性或實踐理性。哈貝馬斯所屬意的交往活動是一種以符號為媒介的互動，這種互動遵從另外一套理性行為的規則，即語言交往的規則。這顯然不是杜教授所說的「交往行動」，這裏說的實踐理性，也不可能是杜教授所寄望的「實踐理性」。

哈貝馬斯的《理論與實踐》發表於1963年，他的新版導言撰寫於1971年，那時候互聯網還沒有興起。過去的半個世紀見證了新媒介和數字科技的飛速發展，但哈貝馬斯所說的當代社會問題的深層矛盾非但沒有改變，技術理性與交往理性的衝突還越發尖銳。看起來這突飛猛進的新科技是在「交往」的名義下發展起來的，但背後支配這一發展的是技術理性，不是交往理性。只要數字化系統工程的大目標(例如杜教授所說「建立數字社會的普遍聯結」)決定著數字技術發展的前景和路徑，那麼總有一些更有交往實踐價值的項目要讓位給更符合這一目的

合理性要求的項目（例如杜教授在他的文章和《彌漫的傳播》中特別提到的那部分技術）。只要數字資本自身的增值決定著數字產業的運作，那麼所謂自發和自主的數字交往便始終要屈就於資本的增值過程（參閱哈貝馬斯，2010：202）。

不無諷刺的是，呼籲要「交往轉向」的杜教授卻選擇訴諸技術理性而不是交往理性來實現這一轉向。所謂「媒介的社會化」和「社會的媒介化」在此毫不掩飾地表露出一種傲視四方的技術理性視角。按照杜教授的說法，我們未來的一切，包括日常社交、信息交流、自我感知、乃至精神生活，都要拜謝於技術理性的合理應用。我懷疑將來那個「脫域融合」的、高度複雜的數字社會還會是我們熟悉的生活世界，它很可能只是一個功能系統，也許我們都已經不同程度地陷入這個系統的目標預設的工具行為的窠臼之中，系統當然會為它所預期的工具行為定製一套美好的說辭，讓我們在為這個系統貢獻勞動和流量之時，還能悠然自得地以為是在滿足自身的需求和實現個人的意願。

### 三、何以為人：符號互動還是數字交往

商榷至此，有一個概念呼之欲出，儘管杜教授對此避而不談，但他使用的大部分概念，從信息交流到數字交往，從主體的內部活動到外部的實踐，都最終指向這一概念，它就是符號互動，即以語言文字及其他符號為媒介的交往活動。數字交往不再是傳統意義上的語言交流，而是更廣闊意義上的符號互動。口頭和書面語言依然是我們最基本也最重要的符號系統，但數字交往在今天還包括其他形式的符號交互活動，譬如大量使用圖像和視覺符號（如表情符號、照片分享等）、密集採用音頻和視頻內容（音頻消息、視頻通話和分享）、符號化身分表達（用戶暱稱、頭像和個人標籤）、點讚、評論和分享（評論區討論、內容轉發和分享）、協作和共創（維基編輯、線上文檔共用和編輯）、虛擬環境中的互動（網絡遊戲中的角色扮演、虛擬世界的探索），等等。過去我們關注訊息傳遞的準確度和有效性，現在則更關注符號意義的建構和理解。如果不把數字交往僅僅看作是一個數字編碼的過程，即

「通過數字編碼對交往過程中的語言內容和情緒反應進行轉寫並收發」(康雅瓊、高騰飛, 2023), 那麼對我來說, 數字交往主要指每天發生在互聯網上的各種形式的符號互動。

但這不是杜教授要的數字交往, 從以下的一些話中能看出, 他所屬意的「數字交往」, 其實是一個萬物互聯的過程。問題又來了, 無端端一個人, 為甚麼要「借助通用人工智能 (AGI), 通過超級經驗體系 (metaverse), 與所有人、所有的機器及賽博格聯結」; 還要「與風、水、植被、一條魚聯結」; 還要「與看不見的平台、演算法聯結」(杜駿飛, 2024: 184)? 僅僅是因為這個世界上還存在這樣那樣一些東西, 就值得去聯結嗎? 杜教授並沒有清楚地說明個體為甚麼要主動參與這樣一個萬物互聯。自然界中萬物互聯是一回事, 人為甚麼要交往(或聯結) 又是另一回事, 人畢竟不是物, 人與外界的結交也不同于事物間的相互作用。對人來說, 行動是有意為之, 因此要有一個自己在意的理由, 即所謂行之有理、行之有據。

看來我們之間還有一個更根本的問題沒有解決, 我們最終無法迴避這個問題: 在數字時代何以為人? 用杜教授 (2024: 196) 自己的話說, 「關於人在數字人類世中將『何以為人』的疑問, 我的回答是: 只有在保有自由意志與道德良知時, 人才可能繼續為人, 並在數字交往的空間裏實現數字化的躍升」。我感謝杜教授在此提到了「自由意志和道德良知」, 在媒介化和數字化的今天我們迫切需要這份意志和良知來把持住自身的獨立和節操。遺憾的是, 杜教授只是簡單地提了一下, 並沒有展開論述。在大部分的時間裏 (包括他 2023 年發表的〈何以為人: AI 興起與數字化人類〉), 「何以為人」對杜教授而言不是一個道德問題, 而只是一個技術問題, 這個問題並不取決於人自己, 而是取決於數字科技的發展, 更確切地說, 取決於人能否順應數字科技的發展。為了適應數字科技的深度發展, 杜教授 (2023a: 77) 甚至預期人將「趨向於成為深度媒介化的人, 他們依靠數字技術的嵌入來獲得生存資格, 更通過被高超的技術力量所支配來建立生存優勢; …… 到頭來, 數字交往化的身分才是人的基本身分」。杜教授 (2023a: 77) 一如既往地將人類數字化生存的資本押在了數字科技之上, 而為此人類付出的代價卻是:

在那裏，人顯得更為功能化了，在時間、空間、心理的多重意義上，人的本體走向一種混同的定義，那些融入數字交往的人成為了「新人」：他們是被AI輔助的人；是生理意義上的增強人；甚至，是非整數維度意義上的數字人。

杜教授(2023a：77，2024：195-196、200)清醒地意識到這個深度媒介化(或數字化)趨勢「也在預示著人被數字科技所支配的生命危機」。不能理解的是，杜教授明知這是個大坑，為甚麼還要一個勁往裏鑽？人不是有自由意志和道德良知嗎？那麼人有太多正當的理由和辦法不去追隨這個「深度媒介化」；再說，我們也不希望這個「深度媒介化」從此把技術理性(或工具理性)堂而皇之地引入人的概念，從而把人真的變成工具性或功能性的「社會媒介」。但杜教授除了表示憂慮之外，並沒有採取任何意在解脫這一困境的實質性行動。在我看來，杜教授的問題是他始終未能擺脫他的「泛式」思維，這種思維只會執意把自己，連帶把他所說的「人」，越來越沉重地拖入到媒介化(或數字化)的漩渦中去。可以想見，到了如此「深度媒介化」的境地，人已經身不由己，只能寄棲在世界萬物的「普遍聯結」的幻象之中。

而我相信，人不可能依仗數字化技術來獲得解放，所以，「何以為人」的問題並不取決於數字科技，只能取決於人自己。我對甚麼是人的看法得益於兩位西方前輩，一位是德國文化哲學家卡西爾(Ernst Cassirer；2014：31-35)，他寫了一部獨樹一幟的《人論》(*An Essay on Man*)，把人定義為「符號的動物」(symbolic animals)。另一位是美國社會心理學家米德(George Herbert Mead)，他提出了一個符號互動理論，主張從互動的角度來理解人類行為，他認為事物本身沒有意義，意義是人借助於命名、定義、標籤等語言符號手段賦予事物的；人們的行動也不是直接衝著事物來的，而是衝著他們所賦予的意義去的；而事物的意義也不是某個人或某一方說了算的，它必須經歷一個對話協商的過程才得以確定下來(參閱Blumer, 1969, pp. 2-5)。米德還認為語言符號活動在個體的主體化過程以及主體間的相互理解中發揮了至關重要的作用(參閱米德，2008)。

作為一個傳播學者和一個人文主義者，我由衷地相信人進化或成長為真正意義和社會意義上的人與他的符號活動密不可分，如果人還只是被動地接受生存環境的現實條件，還只是對外部給出的「信號」(signs)作出本能的反應，而不能將這些「信號」轉換成有意義的「符號」(symbols)，不能利用符號來指引自身的行動的話，那麼這人還沒有完全走出他的動物世界。正如卡西爾(2014：49-50；Cassirer, 1954, p. 62)所說：「沒有符號系統，人的生活就會像柏拉圖洞穴比喻中的囚徒，就會被限定在生物需求和實際利益的範圍內，就會找不到通往『理念世界』的路——一個通過宗教、藝術、哲學、科學向人類展現的世界」。從這個角度看，我們與其感謝上天賦予人自由意志和道德良知，不如感謝人類的符號活動讓人的自由意志和道德良知成為可能。

從以上兩位學者的角度看，我和杜教授起碼在兩個基本點上是一致的，我們都利用過去的符號資源來打造自己的象徵世界，與此同時，我們也都依據各自所賦予或強調的符號意義(譬如杜教授所賦予「萬物互聯」的宏大意義)，採取相應的行動。在現實中，人是人，媒介是媒介，杜教授(2024：184、189)說「數字交往中的人成為社會媒介自身」，這顯然是他要打造的一種新認知，這種新認知只可能存在於一個用語言建構的象徵世界裏。事實上，杜教授利用了「交往」、「行動」、「實踐」、「技術」、「理性」等當代時興的概念和像「融合」、「團結」、「共生」、「協同」這樣一些早已形成某種道德共識的美好字眼來建構他稱之為「萬物互聯」的象徵世界，這個「互聯」的象徵意義當然有助於說服傳播學者轉向「association」。而作為商榷一方的我，也只能在符號和意義的界面上通過質疑杜教授所賦予的意義來質疑他所呼籲的行動。

我們今天的紛爭，其實與現實的物質世界是不是萬物互聯(或者是否我們所期待的那種方式的萬物互聯)沒有直接的關係，我們沒有資格談論這現象實際上是怎樣的，即便是這方面的科學家和專家也只能表述他們假設性的看法，而且也只能在一個共享的象徵世界裏通過主體間的符號互動取得彼此的理解。我們的紛爭倒是與我們要不要萬物互聯(或者是要甚麼意義上的、或以何種方式實現的、或控制在多大範圍內的萬物互聯)有密切的關係，因為「要不要」、「該不該」是我們自己可以把控的，起碼是可以坐下來談的。總之，我們之間談論的是「有邊



界」的萬物互聯，而不是杜教授(2024：185)說的「沒有邊界」的、「泛在」的萬物互聯。如此看來，杜教授所說的「萬物互聯」在這裏也不過是一個符號互動的典型案列。

除了「萬物互聯」，杜教授還提到了「互利共生」、(生物界的)「共同演化」等，這些提法作為一種理念、理想或信念是很好的，可以起到自我約束的作用，但也不否認它們在數字化的今天被用濫了，超出了我們可以認知和把控的範圍。杜教授(2024：191)說：「當我們討論『connection』(事物或觀念之間的聯繫、關聯、聯結)這一概念時，則是要在天地萬物的意義上，在對萬類交往的聯結作更廣泛的、齊一化的闡釋」，在我讀來，這話說過頭了，這是在說一些我們可能永遠不會確切知道的東西。天地間有太多我們不了解的奧秘，又遑論對它們作「廣泛的、齊一化的闡釋」？我個人認為，與天地萬物互利共生，共同演化，最好的方式是不要干預太多，尤其不能強加我們人類的意志，管好人類社會這一攤子事就很不錯了。今天的數字科技產業自認為可以掌握「通天」的技術，越是這樣，我們就越需要冷靜地坐下來商討如何管控好這門技術。

我不抗拒技術，只是不願意委身於技術。我同意黃旦(2024：160)所說技術有它自身的延展空間：「技術是以自己的方式，參與決定人與世界的關係，同時也就參與到現實的建立之中。」過去我們沒能意識到這一深遠影響，現在意識到了，就更要審慎考慮該如何處理與技術的關係。我相信在技術開發和使用(或利用)的過程中人是可以有所作為和選擇的。

我承認目前互聯網上的符號互動大量使用數字交往技術，但與其說數字交往技術造就了網上的符號互動，不如說是符號互動的內在需求帶動了今天的數字交往技術。符號互動可以沒有數字交往這套硬件，但數字交往不能沒有符號互動。杜教授(2024：183-184)把「脫域融合」歸功於互聯網革命，但事實上，早在兩千多年前我們的老祖宗就已經構想出種種「脫域融合」的具體方案，譬如《論語·顏淵篇第十二》的「克己復禮，天下歸仁」，又譬如《周易·繫辭上》的「子曰：君子居其室，出其言善，則千里之外應之，況其邇者乎？居其室，出其言不善，則千里之外違之，況其邇者乎？」。那時候的人相信合乎道德的交

往行為和言論自有一種穿越空間、感召四方的精神力量，這種感召力量當然是象徵世界裏建構起來的。當代技術著著實實地用金屬和電子材料造出了一個網絡世界，看起來，這個網絡世界更加實在、更加直觀，似乎也更加靠譜。網絡技術還有其更新換代的演進規律，但有意思的是，其演進的歷史也越來越清晰地展示了一個重要的人性化規律，用董晨宇(2024)的話說，網絡和數字媒體通過自身的更新換代「不斷接近人與人面對面的交往狀態」，這在我看來，就是不斷嘗試回歸人類最直接和坦誠的溝通方式。數字交往技術需要從人類的符號互動中吸取自身發展的靈感和動力。

卡西爾把符號系統看作是「通往『理念世界』的路——一個通過宗教、藝術、哲學、科學向人類展現的世界」，我很高興他提到了科學，科學在此與宗教、藝術、哲學一樣，是一套符號展示系統。科學使用數學公式、化學方程式、生物分類法、圖形、模型等多種符號來表示自然現象，用精確的術語、定義、推論、假設、實驗數據來陳述自己的主張；科學在數字時代還是一個信息處理和信息符號化的系統。為了普及科學，科學家不能不與宗教家、藝術家、哲學家及其他領域展開頻繁的符號互動。為了擴展科學的行動，聯合其他領域的行動者，科學家也必須依靠符號互動。讓我把杜教授所倚重的拉圖爾再次拉進來說明這一跨域的符號互動現象，拉圖爾(2005)的《科學在行動》(*Science in Action*)就是最好的說明，所謂「科學行動」，其實並不純然科學，科學行動者們不僅忙著跟不同領域進行符號互動，還忙於和風細雨的循循善誘、大張旗鼓的宣傳造勢，以及唇槍舌劍的語言交鋒。在拉圖爾(2005: 33-174)看來，最終促成「科學的聯合行動」的不是技術理性，也不完全是哈貝馬斯所說的交往理性，而是科學話語的「修辭」。結果是，科學和非科學的行動者們紛紛集結在一張用符號編織起來的大網上，其來由可以一言蔽之：他們都是人，都是符號的動物。如果人與人之間還可能有某種意義上的「整體」和「同一」的行動，那麼這個整體和同一的行動也只能指望符號互動這張大網來拉動。

最後，在何以為人的問題上，我的態度是人該幹嘛還幹嘛，當初人在沒有太多技術幫助的情況下，憑藉符號互動，群策群力，一步步

走到了現在，如今也必定有辦法憑藉符號互動來應對數字化帶來的各種挑戰。面對數字化技術無孔不入的滲透和管控，人們也只能訴求於符號互動來擺脫技術理性的侵擾。假如真有這麼一天，如杜教授所願，每個交往主體都有條件接駁上同一個高度複雜的數字化系統，我們也只有指望主體間的協商和協作，來確保這個不透明的複雜系統沒有在侵蝕普通交往者們的主體意願。我不拒絕「數字團結」，但在我看來，「數字團結」的意思不是要所有的大腦都自覺服從一個中央調控的數字化大腦，而是允許每個大腦尋求切合自身認知、興趣和意願的路徑來實現主體間的聯合和團結，最後能把眾多不同的路徑聯結到一起的不是一張數字生成的技術網絡，而只能是交往主體們通過彼此不懈的溝通和協商聯手編織起來的一張意義網絡。

## 結語

杜教授的文章有一個拐點，拐點不在「數字交往的主體是人」這句話上，而是出現在後來的頁193和頁200之間。在以下句子中，杜教授(2024)改變他之前熱烈的、明快的態度，明白地表露出他的猶疑和擔憂，讓我看到了一個不一樣的杜教授：

1. 「未托邦式」的哲學立場，要求我們不全部否定、但也絕不輕率承認數字技術與數字生存的趨向，而要對數字文明的演化始終保持警覺和懷疑、解析和追問(194)；
2. 「當下最重要的數字交往敘事」所預示的未來會是怎麼樣的，其實並沒有甚麼人確切地知道。更令人疑惑的是，關於它的善惡好壞的因果，也並沒有多少人想要認真討論。人們在新聞中、在IT評論中、在學術論文裏之所見，主要還是充滿技術狂熱的頌揚(194)；
3. 「人文主義者」要在一望無際的技術海面上觀察一切，審視數字未來的不測風雲和淺灘暗礁，及時發出警告——如此而已(195)；

4. 重複一遍：人類「常識」的傾向，使我對計算邏輯能否實現人本身抱有懷疑。在人與機器生命之間，比智能鴻溝更難填平的，是物種鴻溝(197)；
5. 在信念的歸依上，相較於那種讓先進代碼和發達人工智能支配人的科學主義原則，我還是寧可相信「人文」——它給人以好奇心、良知和勇氣，去追問那些遙遠的、沉重的、未知的東西，即使未來杳無音訊(197)；
6. 萬物互聯，人工智能，那些經由媒介技術所發展的未來工程，既在提升人的生存，也在壓抑人自身的功能(199)；
7. 我想，那些被媒介所消解的生存意義，是所有人都需要面對的生存危機；我們人類將如何在技術的狂奔中保有心靈？這恐怕已是所有學科都需要面對的詰問(200)。

這些話義正辭嚴，擲地有聲。我一字不落地把它們摘錄下來，是因為讀者需要對杜教授有比較完整的理解；再說，這些話說得太好了，適用於我這篇商榷文章的結語。

但我還是要責怪這種憂患意識來得有點晚，以至於坦露時缺少足夠的鋪墊和實據。假如這些話放到前面(最好是第一、二節)去說，我相信整篇文章的佈局和格調會有所調整。起碼論述數字交往的本體和主體時會少一點熱烈和明快，多一些實際和具體的討論；展望數字交往和數字生存的前景時會多幾重審慎；論及「交往」、「行動」、「實踐」等重要概念時會多幾分嚴謹；在數字交往技術的應用上也會持有較多的保留。

相信我們都來自同一個人文主義，只是在如何實現這一人文主義大目標的問題上，出現了一些重大的分歧——包括本文已經指出和尚未來得及指出的分歧，這些重大分歧值得學界尤其是傳播學界重視。

## 註釋

- 1 有影響力的群體行動理論還包括濫觴於1970年代末的政治過程理論 (political process theory) 和其後的政治機會結構理論 (political opportunity structure theory)，但這兩個理論偏向政治色彩鮮明的社會運動，與本文的討論關係不大。

### 披露聲明

本文作者未報告潛在的利益衝突。

### Disclosure Statement

No potential conflict of interest was reported by the author.

### 研究經費資助

本文未獲研究項目經費資助。

### Funding

This article was not funded by any project grant.

### ORCID

肖小穗 (Xiaosui XIAO) <https://orcid.org/0000-0002-9346-3359>

## 參考文獻

### 中文部分 (Chinese Section)

- 尤爾根·哈貝馬斯(1999)。《作為「意識形態」的技術與科學》(李黎、郭官義譯)。學林出版社。(原書Habermas, J. [1968]. *Technik und Wissenschaft als "Ideologie."* Suhrkamp Verlag.)
- Habermas, J. (1999). *Technology and science as "ideology"* (L. Li, & G. Guo, Trans.). Xuelin Press. (Original work published 1968)

- 尤爾根·哈貝馬斯(2010)。《理論與實踐》(郭官義、李黎譯)。社會科學文獻出版社。(原書Habermas, J. [1971]. *Theorie und praxis* [4<sup>th</sup> ed.]. Frankfurt am Main Suhrkamp Verlag.)
- Habermas, J. (2010). *Theory and practice* (G. Guo, & L. Li, Trans.). Social Sciences Academic Press. (Original work published 1971)
- 王金良(2015)。〈社會運動研究：一個學術史的梳理〉。《教學與研究》，第8期，頁101-109。
- Wang, J. (2015). Research on social movement: A review of academic history. *Teaching and Research*, 8, 101-109.
- 卡洛爾·麥克拉吉·繆勒(2002)。〈第一章：建構社會運動理論〉。艾爾東·莫里斯、卡洛爾·麥克拉吉·繆勒(編)，《社會運動理論的前沿領域》(劉能譯)(頁3-29)。北京大學出版社。(原書Mueller, C. M. [1992]. Building social movement theory. In A. D. Morris, & C. M. Mueller [Eds.], *Frontiers in social movement theory* [pp. 3-26]. Yale University Press.)
- Mueller, C. M. (2002). Building social movement theory. In A. D. Morris, & C. M. Mueller (Eds.)(N. Liu, Trans.), *Frontiers in social movement theory* (pp. 3-29). Peking University Press. (Original work published 1992)
- 卡爾·馬克思、弗里德里希·恩格斯(2016)。《馬克思恩格斯全集》，第三卷(中共中央編譯局編譯)。人民出版社。(原書Marx, K., & Engels, F. [1975]. *Marx-Engels-Gesamtausgabe*. Dietz Verlag [Berlin].)
- Marx, K., & Engels, F. (2016). *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, vol. 3 (Compilation and Translation Bureau, Trans.). People's Publishing House. (Original work published 1975)
- 古斯塔夫·勒龐(2018)。《烏合之眾：大眾心理研究》(陳劍譯)。譯林出版社。(原書Le Bon, G. [1896]. *Psychologie des foules*. Alcan.)
- Le Bon, G. (2018). *The crowd: A study of the popular mind* (J. Chen, Trans.). Yilin Press. (Original work published 1896)
- 布魯諾·拉圖爾(2005)。《科學在行動：怎樣在社會中跟隨科學家和工程師》(劉文旋、鄭開譯)。東方出版社。(原書Latour, B. [1987]. *Science in action*. Harvard University Press.)
- Latour, B. (2005). *Science in action: How to follow scientists and engineers through society* (W. Liu, & K. Zheng, Trans.). Orient Press. (Original work published 1987)
- 布魯諾·拉圖爾(2023)。《潘多拉的希望：科學論中的實在》(史晨等譯)。上海文藝出版社。(原書Latour, B. [1999]. *Pandora's hope. Essays on the reality of science studies*. Harvard University Press.)

- Latour, B. (2023). *Pandora's hope. Essays on the reality of science studies* (C. Shi, et al., Trans.). Shanghai Literature & Art Publishing House. (Original work published 1999)
- 伊曼努爾·康德(2000)。《實踐理性批判》(韓水法譯)。商務印書館。(原書 Kant, I. [1788]. *Kritik der praktischen Vernunft*. Philipp Reclam jun.)
- Kant, I. (2000). *Critique of practical reason* (S. Han, Trans.). The Commercial Press. (Original book published 1788)
- 托馬斯·麥卡錫(2009)。《哈貝馬斯的批判理論》(王江濤譯)。華東師範大學出版社。(原書 McCarthy, T. [1978]. *The critical theory of Jürgen Habermas*. The MIT Press.)
- McCarthy, T. (2009). *The critical theory of Jürgen Habermas* (J. Wang, Trans.). East China Normal University Press. (Original book published 1978).
- 杜駿飛(2002)。《彌漫的傳播》。中國社會科學出版社。
- Du, J. (2002). *Diffusion of communication*. China Social Sciences Press.
- 杜駿飛(2023a)。〈何以為人：AI興起與數字化人類〉。《南京社會科學》，第3期，頁76–85。
- Du, J. (2023a). What makes us human?: The rise of AI and digital humanity. *Nanjing Journal of Social Sciences*, 3, 76–85.
- 杜駿飛(2023b)。〈普遍聯結：回到施拉姆的預言〉。《國際新聞界》，第4期，頁25–49。
- Du, J. (2023b). Universal connection: Back to Schramm's prophecy. *Chinese Journal of Journalism & Communication*, 4, 25–49.
- 杜駿飛(2024)。〈數字交往的觀念〉。《傳播與社會學刊》，第69期，頁179–210。
- Du, J. (2024). Digital association: Conceptual elaboration. *Communication and Society*, 69, 179–210.
- 亞里士多德(2003)。《尼各馬可倫理學》(廖申白譯註)。商務印書館。(原書 Aristotle. [1895]. *The Nicomachean ethics*. G. Bell.)
- Aristotle. (2003). *The Nicomachean Ethics* (S. Liao, Trans.). The Commercial Press. (Original work published 1895)
- 胡泳(2021年7月16日)。〈技術並不中立，而有特定目的〉。上網日期：2024年7月27日，取自經濟觀察報網，<https://www.eeo.com.cn/2021/0716/495016.shtml>。
- Hu, Y. (2021, July 27). *Technology is not neutral, but has a specific purpose*. Economic Observer News. Retrieved July 27, 2024, from <https://www.eeo.com.cn/2021/0716/495016.shtml>.

- 恩斯特·卡西爾(2014)。《人論》(唐譯編譯)。吉林出版集團。(原書Cassirer, E. [1972]. *An essay on man*. Yale University Press.)
- Cassirer, E. (2014). *An essay on man* (Y. Tang, Trans.). Jilin Publishing Group. (Original work published 1972)
- 康雅瓊、高騰飛(2023)。〈數字交往的發展階段、隱憂及其未來實踐〉。《青年記者》，第2期，頁9-13。
- Kang, Y., & Gao, T. (2023). Developmental stages, pitfalls and future practices of digital engagement. *Youth Journalist*, 2, 9-13.
- 曼瑟爾·奧爾森(1995)。《集體行動的邏輯》(陳郁等譯)。上海人民出版社。(原書Olson, M., Jr. [1965]. *The logic of collective action: Public goods and the theory of groups*. Harvard University Press.)
- Olson, M., Jr. (1995). *The logic of collective action* (Y. Chen, et al., Trans.). Shanghai People's Press. (Original work published 1965)
- 喬治·赫伯特·米德(2008)。《心靈、自我與社會》(趙月瑟譯)。上海譯文出版社。(原書Mead, G. H. [1962]. *Mind, self, and society*. The University of Chicago Press.)
- Mead, G. H. (2008). *Mind, self, and society* (Y. Zhao, Trans.). Shanghai Translation Publishing House. (Original work published 1962)
- 馮仕政(2013)。《西方社會運動理論研究》。人民大學出版社。
- Feng, S. (2013). *Theory of Western social movements*. China Renmin University Press.
- 馮建華、周林剛(2008)。〈西方集體行動理論的四種取向〉。《國外社會科學》，第4期，頁48-53。
- Feng, J., & Zhou, L. (2008). Four orientations of Western collective action theory. *Social Sciences Abroad*, 4, 48-53.
- 黃旦(2024)。〈傳播研究的範式的變更：媒介學的興起〉。《傳播與社會學刊》，第70期，頁153-184。
- Huang, D. (2024). Paradigm shift in communication research: The rise of mediology. *Communication and Society*, 70, 153-184.
- 董晨宇(2024)。〈董晨宇的傳播學課，第二講：新舊媒介有哪些演進規律〉。上網日期：2024年8月20日，取自得到網，<https://www.dedao.cn/>。
- Dong, C. (2024). *Dong Chenyu's communication class, lecture 2: What are the evolutionary laws of old and new media?*. Dedao. Retrieved August 20, 2024, from <https://www.dedao.cn/>.
- 趙鼎新(2006)。《社會與政治運動講義》。社會科學文獻出版社。
- Zhao, D. (2006). *Lectures on social and political movements*. Social Sciences Literature Press.



- 歐文·戈夫曼(2008)。《日常生活中的自我呈現》(馮鋼譯)。北京大學出版社。(原書Goffman, E. [1959]. *The presentation of self in everyday life*. Doubleday & Company.)
- Goffman, E. (2008). *The presentation of self in everyday life* (G. Feng, Trans.). Peking University Press. (Original work published 1959)
- 魏海濤(2019)。〈集體行動的形成：一個文化視角的理論模型〉。《社會學評論》，第4期，頁75–87。
- Wei, H. (2019). The making of collective action: A theoretical model from a cultural perspective. *Sociological Review of China*, 4, 75–87.

### 英文部分 (English Section)

- Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism: Perspective and method*. University of California Press.
- Cassirer, E. (1954). *An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture*. Doubleday & Company.
- Clark, T. N. (1969). Introduction. In T. N. Clark (Ed.), *On communication and social influence: Selected papers* (N. C. Ellis, et al., Trans.)(pp. 1–72). University of Chicago Press.
- Latour, B. (2002). Gabriel Tarde and the end of the social. In P. Joyce (Ed.), *The social in question: New bearings in the history and the social sciences* (pp. 117–132). Routledge.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford University Press.
- Tarde, G. (1969). *On communication and social influence: Selected papers* (T. N. Clark, Ed.)(N. C. Ellis, et al., Trans.). University of Chicago Press.
- Tarde, G. (1999). *Monadologie et Sociologie*. Les Empêcheurs De Penser en Rond.

## 本文引用格式

- 肖小穗(2025)。〈數字交往還是符號互動？兼與杜駿飛教授商榷〉。《傳播與社會學刊》，第71期，頁211–243。

## Citation of This Article

- Xiao, X. (2025). Digital association or symbolic interaction? A discussion with Prof. Du Junfei. *Communication and Society*, 71, 211–243.