

南 華 大 學

哲 學 系

碩 士 論 文

憂 鬱 的 分 裂 分 析

Schizo-analysis of Melancholia



研 究 生：梁以正

指 導 教 授：周平 博 士

中 華 民 國 一 百 年 六 月 十 六 日

南 華 大 學

哲學系碩士班

碩 士 學 位 論 文

憂鬱的分裂分析

Schizo-analysis of Melancholia

研究生：梁以正

經考試合格特此證明

口試委員：\_\_\_\_\_

孫雲卿

周平

陳龍易

指導教授：周平

系主任(所長)：尤惠貞

口試日期：中華民國 100 年 06 月 16 日

## 摘要

「分裂分析」是哲學家德勒茲晚期的思想的要點，他提出分裂分析理論是出自於他對當時結構主義、資本社會、精神醫學引領的社會文化處境所做出的深刻反省與批判。德勒茲呼籲生命是不同的生命因子的聚合裝配關係，然而人之所以把生命視作單一的個體來認識，正是因為我們只站在宏觀的立場去解讀生命，但德勒茲卻試圖從微觀的角度出發，談論生命的內容是差異的裝配。正因此，任何一個事物的呈現都不是來自於對此事物型的模仿與再現，而是來自於事物的聚合關係。若把此一觀念重新放到社會、經濟、文化等不同層面加以考慮，便能照見生命不存在一個絕對的價值與標準可以做為統領世界的基礎與根源，更不可能為不同的生命事物檢選它們的系譜。所以不論是科學、文化、哲學、藝術或是人類的生命個體，都應該被視做聚合的「多元體」的方式來加以認識與尊重，因為它們各自內部呈現的是差異、重復與變化的關係，是不同力與力之間的相互連通的運動變化，居中若是能拉出一條能夠貫穿多元生命的流線，必定又能帶出新的生命配置與斷裂；德勒茲正是借用此種方式重新談論欲望的特性是生產而非缺乏。而本文正是借用德勒茲哲學發展的具體結果，回顧當前社會一再高談闊論的憂鬱問題。而本文分別就三個面向做出討論。

- 一、精神醫學已然成為回答精神疾患問題的時下代言人，但問題是精神醫學的解釋並沒有進入憂鬱者的生命世界，而是承襲了傳統柏拉圖哲學傳統，用伊底帕斯理論完成自己的詮釋，得出自己預設好的意義。居中並沒有任何對象被治療，而是透過治療之名，不斷探尋擬像的活動，並試圖壓制它的出現；精神醫學會如此敏感的關鍵就在於擬像的狂變導致處處質疑著精神醫學的意義與管理策略，擬像的活動經常性的使事物編碼發生褪色。我們從中試圖要指出的是，精神醫學的精神管理策略，無異於

兩千年前柏拉圖所做的努力。所以本文第一部分變力圖指出精神醫學與柏拉圖在思想上有聯盟的關係，而它們都共同將擬像當作敵人進行隔離。

- 二、 本文第二部分指出，精神醫學從強調主體做出發，試圖要對不同的生命個體進行超編碼。然而此種編碼與人的生活健康毫無關聯，而是要為了要讓人符合社會的使用性。換言之，精神醫學在思想上與柏拉圖聯盟，行動上則與資本社會同盟，兩者的結合試圖將不同生命個體都轉變成社會可以使用的工人。而憂鬱在其中所扮演的角色，不是疾病，而是看見資本詭計並試圖對抗資本社會的革命先鋒，因為他們面對資本的壓榨與剝削的同時，選擇放下工作，製造出一個不合作的身體對資本社會展開非暴力的革命。憂鬱在這裡是逃脫的關鍵，它們試圖從工人的名字中出走，並號召未來的群眾，成為歷史上所有人的名字。
- 三、 本文試圖要指出憂鬱不是病症，而是對抗資本社會的英雄，它用震耳欲聾的方式吶喊，讓自己脫離資本社會體系的操弄。所以就形式上它是非暴力的革命份子，在內容上則是要以不合作的手段衝破資本的牢籠，企圖走向資本之外的世界。憂鬱者在這樣的一塊淨土裡走向斯賓諾莎的倫理世界。此種倫理脫離資本與道德的命令與規範，倫理在此不是去議論生活的對錯而是談論存在的好壞。憂鬱主動情感的突破讓自我不斷的與不同生命體發生聯繫與串連，使生命進入到不同的種群關係，它們彼此間發生一個新的事件。故，本文的最後便嘗試運用這項種群的觀點闡發一種新型態動物倫理學。

基於以上三點的發展，本文試圖倚藉著德勒茲與瓜達里在《千高原》中

的具體發展結果，融合德勒茲哲學，穿過憂鬱的議題，延伸出下一個千高原。故本文議論的內容無關乎對錯，而是要在思想上做出嘗試與冒險。

關鍵字：德勒茲(Deleuze)、無器官身體(Body without Organs)、塊莖(Rhizome)、分裂分析(Schizoanalysis)、欲望(Desire)、憂鬱(Melancholia)、多元體(Multiplicity)

## 目錄

<b>第一章、緒論</b> .....	1
第一節、問題的提出與研究目的	3
第二節、研究範圍與文獻探討	10
第三節、研究方法與大綱	15
<b>第二章、根源到延伸的思維運做</b> .....	19
第一節、根源性世界的建立	22
第二節、精神分析對柏拉圖哲學的繼承	29
一. 伊底帕斯與重覆	
二. 伊底帕斯現象與兒童問題	
第三節、精神分析與體制再現	36
第四節、精神分析對憂鬱的定論與治療策略	42
<b>第三章、從德勒茲哲學對精神分析的質疑與批判</b> .....	49
第一節、「無意識」	49
第二節、失去所愛與憂鬱無關	53
第三節、分析師的語言是強制性的「命令」	57
第四節、精神醫學的「黑洞」	61
<b>第四章、分裂分析憂鬱</b> .....	67
第一節、資本的臉	67

第二節：憂鬱機器	75
第二節、無器官的身體與動物之變	81
第三節、動物倫理的新思考	86
第五章、結語 .....	95
參考文獻： .....	99

## 第一章、緒論

德勒茲(Gilles Louis René Deleuze, 1925~1995) 與瓜達里(Pierre-Félix Guattari 1930~1992)之精神分裂分析學(Schizoanalysis)的提出最早是出自兩人合著的書目：《資本主義與精神分裂(卷一)—反伊底帕斯》，提出的概念目的是要針對結構主義(structuralism)與精神分析(psychoanalysis)引領的諸多社會文化概念發展了一套關於世界的圖像扭曲問題，進行探討與批判所提出的名詞。可以說，精神分裂分析一詞的出現主要是針對精神分析學所刻意設計的，但同樣的哲學思維方法一樣是可以放在其他脈絡之下運用，但名稱就會有所轉變。故，兩人在合著的另一本書目《資本主義與精神分裂(卷二)—千高原》宣稱分裂分析學=塊莖學(Rhizomatics)=語用學(Pragmatics)=地層分析學(Stratoanalysis)=微觀政治學(Micropolitics)。會出現這麼多詞語是因為他們在不同脈絡下所呈現的清晰程度會有所不同，就如同萊布尼茲(Gottfried Wilhelm Leibniz)的單子(monad)一樣，單子有所謂知覺上的清晰與晦暗，用這個東西來分辨單子不同性質。沒有任何兩個單子是一樣的，代表每個單子反映世界的方式會不同，每個單子對世界的清晰度也都不同。可以說在《千高原》這部著作中，兩位作者製造了無數多的單子試圖反映同一個世界，而這個世界是由眾多清晰與晦暗程度的單子所構築出一個世界，他是一個多元體的世界。所以，詞語是無關緊要的，關鍵是這些詞語背後的概念能進行一種加速，能拉出一條貫穿生命多元體的線，這種線是一種流動體，欲望流、物質流、符號流、社會流，不同流體都是不同線的表現形式，然而線的動靜關係，總能產生出新的配置與新的斷裂；德勒茲用此方式試圖表明欲望的多元生產關係。

事實上，分裂分析的提出不是要社會捨棄精神分析改用分裂分析作為治療手段，因為他們相信任何的方法上的取代都將會使自身凝固變成一個不動的「層」(strat)，層的特性會走向一個強調起源式思維，走向柏拉圖的理型(idea)，

而所謂起源式思維特性就在於，他以一個事物做為基礎，其他事物對此基礎進行拓印或模仿，而藝術家就變成模仿的模仿；到了精神分析相同邏輯是，「人」被假定了一種同一性，使成年人的癥狀成為童年的重複，來自於我現實之外的同一重複。《千高原》這本著作諸多地方強調，這種以柏拉圖為首的思想會使生命黏著在一個定點上，欲望的多變性將受到威脅，生產性將會停止，甚至方法會凝固變成「層積」，變成為霸權統治生命的藉口，形成一道無法穿越的體制牆。因此他們認為，精神分裂分析學出現的目的，是要協助精神分析，如何恢復欲望的生產與變化關係。

## 第一節：問題的提出與研究目的

憂鬱(Melancholia)又可稱做抑鬱或躁鬱(Depression)，他在不同地方會有不同的使用方式，在這裡統一使用憂鬱(Melancholia)。憂鬱的概念起原甚早，在四千年前，美索不達米亞(Mesopotamian)石板上就記載了憂鬱的症狀。希臘醫生，希波克拉提斯(Hippocrates)以體液多寡與內在平衡說明人的健康時，也用同一種理論說明憂鬱是黑膽汁過多的現象，這種關係甚至能在字意的拼寫中找到。<sup>1</sup>因此在西方歷史中很長一段時間都認為黑膽汁的多寡與憂鬱有著正相關性，這種體液說走到 17 世紀仍被部分醫學採用。

回顧憂鬱在時間軸上所做的演變，可以發現不同時代說明憂鬱，必然存在兩種面向性的理解，一種是內容(content)部分，另一種是表達或表現(expression)的部分。說內容與表現是兩種理解的原因在於，內容與表現有各自不同的內容物進行組合，這些內容物並不屬於同一個概念，而是透過某種抽象性的連想，將內容與表現連接在一起，形成一個時期的解釋。關於內容與表現有著各自不同的內容說明，我們可以在《古典時期瘋狂史》看到傅柯(Michel Foucault)有相類似的解釋：

「16 世紀，憂鬱概念處在兩種理解，一端是症狀的定義，另一端則是隱藏在名稱之下的解釋性原則。」<sup>2</sup>

外顯的症狀是一種原因行為表現，而隱藏在名稱之下的解釋原則，則是表現之下的內容物，我們要說明內容與表現是需要分開考察，理由是他們各自的內容物並不相同。以希臘時期為例，體液說雖然是衡量判斷健康的一種

---

<sup>1</sup>憂鬱就字面義可拆成兩部分，字根「melas/黑」，與字尾「khole/膽汁」結合成現在所見的憂鬱 Melancholia 一字的拼寫。參考自：林惠玲著〈精神分析、憂鬱與創作：克理斯德瓦論黑太陽書寫〉收錄於中譯專書 Julia Kristeva 著，林惠玲譯，《黑太陽：抑鬱症與憂鬱》，台北，遠流出版社，2008。P.2

<sup>2</sup> Michel Foucault 著，林志明譯，《古典時代瘋狂史》，北京，三聯書店，2007。P.379

方式，但不必然的將這種方式使用在精神問題，因為希臘人認為精神問題發生的原因遠比生理失衡來的廣泛，例如柏拉圖(Plato)在〈斐德羅〉篇(Phaedrus)說：

「躁狂可能由啟示所造成——來自上帝的啟示、來自詩歌的啟示、或是來自愛的啟示。」<sup>3</sup>

在這裡憂鬱同躁狂一樣被視為精神問題，對精神問題的考量就不在只是對他表面行為的描述，更多時候要考慮外環境所造成的影響，而這種說明讓憂鬱的內容有了更多的增補空間。到了亞里斯多德(Aristotle)對於憂鬱有了更多的讚揚內容，他在〈提問〉(Problemata)說：

「傑出的哲學家、政治家、詩人、劇作家、藝術家皆受憂鬱所苦。」<sup>4</sup>

亞里斯多德的說明，似乎讓憂鬱成了思考者特有的氣質。在這裡粗略的說，在希臘時期，憂鬱本身帶著正面意涵，是不同力量相互結合呈現的面貌，在內容上他與啟示有關，在表現上，則是思考者的型像。然而讓這兩者連接在一起的是當時人文精神的造就，讓社會對憂鬱有了一次友善的解釋。

中世紀，憂鬱不再被善意對待，相反的被視為一種行為上過錯，與心靈上的罪惡，因為教會認為憂鬱的陰暗把人帶向絕望，遠離神的光明與救贖；於是憂鬱的內容成了陰暗，表現變成絕望、過錯。將過錯與陰暗連接在一起表述的是中世紀教會的力量。<sup>5</sup>文藝復興時期，社會思潮走向重現人文精神，這股重現人文精神的力量，改變了教會對憂鬱的說明。例如文藝復興時期的

---

<sup>3</sup> Emily Martin 著，楊雅婷譯，〈躁鬱簡史〉。收錄於中譯專書：劉人鵬、鄭勝勳 編，《憂鬱的文化政治》，台北：蜆樓出版社，2010。P.3

<sup>4</sup> Aristotle. *Problems*, XXX, i. Tr. W.S.Hett. London: Loeb Classical Library,1937.p155

<sup>5</sup>林惠玲著〈精神分析、憂鬱與創作：克理斯德瓦論黑太陽書寫〉收錄於中譯專書 Julia Kristeva 著，林惠玲譯，《黑太陽：抑鬱症與憂鬱》，台北，遠流出版社，2008。P.3

西丹漢：

「憂鬱症患者，除此狀況之外，足智明理，具有不平凡的敏慧和遠見。而且，亞里斯多德說的沒錯，他說憂鬱患者具有高人一等的才智。」<sup>6</sup>

同時代的作家斐奇諾( Marsilio Ficino )更進一步認為憂鬱與偉大有著某種關連。這種論述影響到英國作家布厄騰(Robert Burton)，他在 1621 年出版《憂鬱的解剖》提到：

「為何德莫克里特(Democritus)、柏拉圖、亞里斯多德三人都認定不少憂鬱者在某些時候心智超凡卓越，到了幾近神的程度？」<sup>7</sup>

承上可以說明的是，文藝復興時期重現了人文精神的力量，而憂鬱的內容不在描述外環境的啟示，而是更進一步的添加了偉大的內容，認為只要偉大的思想家必然經歷憂鬱，在這時期憂鬱再一次的與思想、藝術、詩人相逢。到了 20 世紀精神分析( Psychoanalysis )時代，憂鬱內容與偉大、陰暗、秋天不再相關，而是欲望的本質即是缺乏出發，說明憂鬱是人失去所愛的客體，內心無法進行轉化，所形成的一種對自我的責難。並且更進一步說明，最早的痛失來自於嬰兒與母親一種親密關係的斷裂。無論如何精神分析的出現讓憂鬱的定調發生了一次重大轉向，憂鬱的內容不是身體性的考量，也無關歷史哲人的行為表現，而是就欲望出發，而欲望的本質即是缺乏，缺乏的原因又根植在精神分析所描述的伊底帕斯情結，種種精神分析的說明成為憂鬱新

---

<sup>6</sup> 西丹漢 《論歇斯底里症》收於《實用醫學》，Jault 譯，p.399。轉引自 Michel Foucault 著，林志明譯，《古典時代瘋狂史》，北京，三聯書店，2007。P.380

<sup>7</sup> Burton, Robert. *The Anatomy of Melancholy*. New York: The New York Review of Books, 2001. p.91 轉引自林惠玲著《精神分析、憂鬱與創作：克理斯德瓦論黑太陽書寫》收錄於中譯專書 Julia Kristeva 著，林惠玲譯，《黑太陽：抑鬱症與憂鬱》，台北，遠流出版社，2008。P.4

的內容，而憂鬱的表現也不是一種偉大思考者的形象，或中世紀教會所說的犯錯行為，因為在精神分析這裡，憂鬱的表現行為是一種痛失，痛失來自於欲望往尋求外在所愛的客體，並將所愛的客體內化成為自我，但一旦面臨必要的分離時，憂鬱者看似放棄了所愛的客體，但這種放棄同時也內轉變成對自我的放棄。換言之精神分析下描述憂鬱的表現，是一種痛失與自我的放棄，一種關於欲望的缺乏問題，此種論點與過去對憂鬱的記載有著莫大差別。從這時期，被陳述的憂鬱不具有力與力的相互表現關係，只有科學理性的說明，同時憂鬱出現疾病的雛形。21 世紀，憂鬱只剩下疾病的概念，世界衛生組織發出聲明，未來的 2020 年，全世界三大疾病之首將會是憂鬱症。

精神分析對憂鬱的解釋帶有一種強制力，他的權威性足以宣判正常與不正常，並讓自己學說逐漸成為這個世紀的精神判斷準則，通過各類教育宣導與社會控制，完成一套屬於精神分析的策略性防治工作。精神分析的家庭政策，看似立意良善的醫療宣導，實質上卻是與社會體制進行壓迫的共謀行為，他們運用柏拉圖邏輯方式讓每一個人都是出自對理型的模仿，對同一的再現；差異也變成在同一性的概念下進行運作。換言之精神分析祛除人與人之間的獨特性，改以一種號稱策略性的醫學治療，追尋出每個人所共有的內在，運用這種共有內在辨析人的正常與不正常，正常者返回社會工作，順從社會體制的剝削與壓榨，不順從者就到精神診所，接受心理輔導治療。因此與其說治療，不如將它看成社會規訓策略會更為貼切，致力抹去人的獨特思考與情感，讓每一個人都走向社會欲望的單行道，進而讓自我身體對體制效忠宣誓。社會體制就變成一種社會的絕對多數，他是一系列社會機構串連所宣稱的社會理性，以挾持理性來說明自身權力的合法，進而去對不同的身體、意見進行分類與判別。這儼然是社會體制的偏見，摒除人與人之間的差異更是對他人生命的妄作，因為同一性的視角會加深自身主體的設定，固化主客之間的對立，並讓彼此之間的生命黏著在固定的方向上，兩種對立的關係讓生命不

再遊走，只會變成以自己的標準去要求對方，此時的生命是固著的、僵硬的、條紋的、猶如象棋一樣，棋子在一開始就有了規則與固定步法，每一步都變成按照計畫進行。精神分析的家庭政策正是運用了同一性觀點理解欲望表現，這也是為何精神分析的任何手段都將落入社會俗套，甚至引發更多緊張與對立，這是因為精神分析只想解決欲望所引發的問題，而忽略欲望真切所要表現的事物。

關於欲望的真切性，《莊子》在〈田子方〉篇：「中國之民，明乎禮義，而陋乎之人心。」<sup>8</sup>強調的就是說中國人知道禮義，卻忽略人的真心。真心在這裡不妨把它轉換成欲望的本性。本性不是要說明欲望的本質與缺乏的關聯性，欲望的表現也無關內心想要或不想要的問題，在這裡欲望是一臺生產機器，欲望就是去欲望，就是往外連結，發展自身，使欲望與更多生命發生兼容共感，試圖在不斷融合的過程，讓生命能有所感、有所通、有所達，此刻莊子所談的真心便能朗現。在這篇文章裡，筆者相信從德勒茲哲學立場進而面對欲望的態度，會與莊子所談的真心相去不遠。不過精神分析從一開始就不是以此種態度面對欲望。從精神分析創立的初期，佛洛伊德在欲望的問題上就走錯了道路，他不斷的把欲望與缺乏、創傷、家庭記憶、伊底帕斯，串連在一起，編織出一套怎麼走也走不出的迷宮。姑且不論佛洛伊德所言真假，對於一個生產的欲望而言，欲望要不斷面對的是未來，欲望關心的是能從欲望的表現中做些甚麼。但精神分析不關心欲望的表現，而是關心欲望是什麼，欲望的問題偏向到本質形式主義下去發展，這也是德勒茲與瓜達里一開始就宣稱佛洛伊德走錯了道路，在錯誤的道路上所發展家庭結構與伊底帕斯，給欲望帶來的只是更多生命的束縛與包袱，他們的處理模式只會讓思想走向柏拉圖的傳統，讓生命的黏滯感更加強烈，使精神分析對欲望的解讀變成未來強權對人控制的藉口。

---

<sup>8</sup> 莊子 著 黃錦鏞注譯《新譯莊子讀本》，台北，三民書局，2007。P.277

這些並不是欲望所樂見的更不是欲望所欲求的，欲望是要從肯定與尊重的態度去面對生命，以一種不用二元對立，不用同一性出發的思維做基礎的生產關係去認識欲望變化，改以強度出發去認識生命本質的多樣性，此乃筆者認為德勒茲哲學所要闡明的一種關乎於內在性(immanence)的生命倫理觀點。

是故，如何讓欲望走出傳統格線，進入連續變異狀態將成為德勒茲欲望哲學最關心的議題之一。而筆者正是在社會廣泛討論的「憂鬱」問題上指出，這是發生在條紋(striated)空間與平滑(smooth)空間的交界處所形成的憂鬱變化，這種變化的出現同時受到兩種力量的作用，兩種截然不同的力量表現，並各自牽引出兩種截然不同的哲學意念在引導，導致存在著同樣的憂鬱體卻有著截然不同的政治選擇。

第一種憂鬱表現力，特性在於自我不斷用各種方式走向社會符碼領域，四處尋覓能降服自身的更高力量作為身體的主宰，他把那股力量轉述成上帝，本質、理型，理性，甚至把它當成了唯一真實的存在。此種力量所表述的哲學概念可以說是以柏拉圖的「同一性」identity 或「理型論」theory of Ideas 為首，以此作為基礎，衍生到笛卡爾 René Descartes 的理性、黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 的正反合統一理論，甚至到後期精神分析 Psychoanalysis 發展出的陽具中心主義，都可歸屬在這傳統脈絡之下。這股力量至始至終存在統一(unite)的特性，總是要走回柏拉圖的理型界，讓生命、知識、思想、情感，任何面向的發展都與哲學的知識樹掛勾在同一線上，爾後他們再運用自身發展出的「理性」reason 開始對世界進行科學式的效率管理政策。社會甚至挾持理性最為判斷事物對錯的基礎，亞里斯多德也企圖把理性當成人與動物之間可做區別的關鍵。無論如何「理性」遭到部分社會權力綁架，落入到許多「有為」與「造作」之人手上的利器，藉此束縛了人性自由，匡正欲望的發展。對此企圖匡正生命欲望的鎖鏈，差異哲學在此孕育

而生，他的出現是對著「有為」、「造作」而發，並要通過走向差異、回歸自然的無為形式，讓人重回生命的本真與多元。

由上可知，在西方世界發展出現第二種強調差異的思維力量，思多亞(Stoa)學派以事物主被動關係談論因果，而非繼承柏拉圖的因果法則；斯賓諾莎(Aruch de Spinoza)則以「神即自然」的單一實體的「神」說明事物間的多元內在性<sup>9</sup>；萊布尼茲(Gottfried Wilhelm Leibniz)的微積分(Calculus)指出生命裡的所見之物是眾多無限小知覺的聚合關係<sup>10</sup>；尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche)的主人意志，使差異得以受到肯定<sup>11</sup>；傅柯(Michel Foucault)的系譜考據點出事物的不連續性，以上皆是差異性思維的力量，他們都影響著本篇文章的主軸人物：德勒茲(Gilles Louis René Deleuze)。他個人承接的差異思想，企圖倒轉柏拉圖哲學，並直指說明，差異的力量，事物的虛擬特性，才是現代性最需要考慮的問題，甚至點出這條路徑將會是未來哲學的途徑。

兩種力量的表現關係，在尼采的論述下，一個是主人的特性，他肯定生命，相信能動力量與意志的關係。而另一種被受制約的力量，尼采稱他是奴僕，與生命的否定，與反動力拉成同一陣線與脈絡。尼采點出，兩種力量都能共同發生在人的生命各處，但對兩種力量的劃分卻不是要製造對立，而是一種簡單便宜的行事辦法。若要說這兩種力量處於對立關係，必定是對尼采的誤解，所以不如說，這兩種力量是一種差異關係，他們各自表現的方式能使人做出截然不同的生命選擇。筆者認為最直接觸碰到力量爆發點的現代人，與憂鬱有密不可分的關係，因此，筆者試圖從兩方面著手切入，探討兩種力量各自表現關係下的憂鬱生命。

---

<sup>9</sup>斯賓諾沙著 賀麟 譯《倫理學》，北京：商務印書館，1997年，頁3-4

<sup>10</sup>Gills Deleuze, *The Fold: Leibniz and the Baroque*, Translated by Tom Conley: Minnesota university press, 1993. p.88-89

<sup>11</sup>Gills Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*. Trans. by Hugh Tomlinson, New York: Columbia University Press, 1983. 64-65

## 第二節：研究範圍與文獻探討

本文以「憂鬱的分裂分析」做為探討的題目。分裂分析是德勒茲哲學的方法論，亦可稱做塊莖理論，其特性在於將事物的內容與表現視作具有多元向度的組合與裝配(assemble)，事物彼此以連續變化的方式發生在流轉與變動，在動態的相互關係中，塊莖理論指出事物內容與表現的多元蘊含關係。相對於多元體概念的哲學思維，則是具有絕對本質起源的理型概念。理型思想相信事物具有同一性起源，並帶有純粹且絕對不可分的必然本質，事物本質非但源出於此，外顯的表現更是從起源的一種平行拓印(tracing)與延伸。形式就像在錢幣上放上一張紙進行圖抹，把圖案複製拓印出來，造就了眼下事物。「理型」假定了你我皆具有一個不變的摹本，並以此視為真實的現實界，居中假定「同一」是起源與基礎。然而精神醫學便承襲柏拉圖哲學的思維邏輯，運用到精神醫學的診斷與治療，發展出精神上的伊底帕斯，以及精神疾病是如重復於自己的幼年記憶。精神醫學與柏拉圖共同說明著同一性的重要與偉大，因為他是區分真假事物的判準。對於德勒茲哲學來說，「同一性」的出現並不是要分辨真假，而是在於找出擬像(Simulacrum)。而新柏拉圖主義的三分法(Neoplatonism triad)目的就在於得出擬像，抵制擬像。抵制原由在於，擬像是複製的複製，是形象無止盡的降低，擬像發生了持續變化特性，使形象丟棄駕馭他的本質，脫離了理型界對真實應有的分有，而是從差異的分歧點上脫逃，轉變至一個不具名的物。他的脫逃就像原子論所談論的原子運動傾斜(clinamen)一樣，粒子順著運動的軌道切線脫離。事物進而與其他事物發生連續變化，使得事物無法停留在單一本質上進行分辨，使事物內容與表現總是既A又B，既大又小，既前又後的一種多元融合的事件當中。事件的出現使得事物內容走向多元。

柏拉圖理型論無法忍受以事件做基礎的流動性思辨，所以要對不可掌握的擬像進行壓制，改以事態、固定、測量的哲學來穩固思維上的絕對真實，

即理型論。從一個不動的點開始，柏拉圖從同一性出發思考事物的重復、差異、變化。精神分析正是繼承此套邏輯思辨系統，談論幼年的創傷如何在成年時返回，並說明兩者間的差異與變化關係。故可以具體的說，精神分析對於柏拉圖哲學思想的繼承是兩個方向的混合。在《本我與自我》、《自我與超我》中說明，內在伊底帕斯結構與自我的幼年關係是未來成年時是否得到精神疾患的依據。另一方則是關於理型，伊底帕斯情結是「一」，不同的生命表現則是多，認為每個生命欲望的展演都可謂是對伊底帕斯這個概念的分有。然而這兩點皆共同的被精神醫學使用在對小漢斯的畏懼症案例分析當中使用。佛洛伊德的偉大在於它創造了一套測量精神狀態的尺度，使伊底帕斯結構轉變成一個可以界分正常與不正常的精神公理系統；所有的治療則在於符合精神醫學所設下的標準線，要求每一個脫序的精神走向正常。對此，本文試圖藉由傅柯在《規訓與懲罰》的考察點出，精神醫學存在一種社會上的精神集權，他們不但刻意抹除生命的差異，此外成立一套精神的尺度，要求每一個生命體符合理性所言的正常。

多元且具差異的精神生命，跟隨著精神醫學的領導，上演了一場聲威浩大的閱兵典禮，它們要求每一個生命體整齊畫一的像佛洛伊德將軍致敬，並誓言對伊底帕斯的效忠。精神醫學與社會體制對人的操控相去不遠，他們彼此相互結合，對欲望之流進行嚴密的控管，而憂鬱則變成是要嚴加導正的對象。從這裡我們試圖回顧精神醫學對於憂鬱的定論與說明，指出精神分析與體制共謀的憑據。關於此點本文在第二章第四節分別論述佛洛伊德、梅萊妮克萊恩、克里斯蒂娃，所定義的憂鬱位置，並指出精神上應該有的治療策略。言之種種，精神分析對於憂鬱的策略無疑就是將它們視作有精神疾患的憂鬱者，再一次的接受伊底帕斯的編碼。

故筆者認為精神分析與社會體制存在一種不可言說的共謀關係，它們取消事物力與力的變化關係，並導引出絕對強勢的一方，主導多數發言，讓其他可能性消失，讓意義、健康、正常只能往單一方向前進。因此佛洛伊德以

後的精神分析家皆延續此項傳統，讓精神分析與權力社會共築形成一道體制牆，將人類精神固著在伊底帕斯的家庭結構。然而固著的生命雖總有指標帶領人如何生活，但這種最高的領導卻也是對生命最直接性的扼殺。文章在第四章所談的資本的「臉」變是要直指此項問題。

如果憂鬱表現上真如精神醫學的考察，身體表現呈現出一種空無的事實<sup>12</sup>，那筆者便試圖將空無的身體放在體制內外做不同的論述。體制內的憂鬱，是身體長期受到編碼，縱使自己有機會脫離體制，卻對脫離產生空無與害怕，試圖返回體制內部。換言之，他們看見社會高牆，卻無法進行穿越，而且試圖反回要求社會給予命名，這類型特徵總是在欲求法西斯，總是要求外部的強制力來填滿自己的內部空洞的人，視作體制內部的憂鬱。第二類型憂鬱是身體在體制內部，極力想向外掙脫逃到體制外部的的身體，脫逃中身體拋下原先給定的社會編碼，通過一個逃逸點，讓內心走到一片荒無的沙漠，這種沙漠是對體制收編的抗拒，卻也無形的承接萬物，讓不多的欲望流在荒無平面中產生不同的意義與共感。意義在這已然不具社會性、道德性，而是眾多生命可能性實現之後的體悟。這類型的憂鬱視作體制外部的憂鬱，他們所成現的空，是假空。空只是一種方便與手段。筆者認為兩類型的憂鬱同樣看見體制高牆，但做出了不同的選擇。本文在這試圖就第二類型的憂鬱進行論述與說明，所使用的方法便是分裂分析法。

分裂分析法在面臨憂鬱的理論上取消了傳統的三等分的講法，第一取消是我以外的真實。譬如精神疾患是童年的再現、譬如柏拉圖理型的真實界。第二取消了語言是對外在世界的表達，語言用以表達外在世界，以至於語言被當作符號的一種指射關係，第三是取消了主體也就是作者。過去以為我是在表達，設定了一個所謂的主體，但這裡要談論的是，「我」也不過是處在多元的流動發生狀態，我們用體驗的方式帶出主體與客體，而不是設定一個

---

<sup>12</sup> 佛洛伊德說：憂鬱症患者顯露了一般悲傷情形下所沒有的東西，自尊心極度遭致貶抑，自我感過分貧乏。在一般悲傷的情形下，世界變成貧乏而空虛，但在憂鬱中貧乏而空虛的是自我。轉引自：Sigmund Freud/John Rickman 編/歐申談 譯《佛洛伊德論文精選》，高雄：復文出版社，1993年，頁 124

絕對主體的我思(Cogito)進行思辨，藉由思想界定思為主體。因此我們可以說當我在言語表達的時刻，話語其實是社會集體的裝配。語言讓世界產生改變，產生一個非實體性的轉變。我們要說的是，精神醫學在特有的談話治療過程中，他透過不同的方式引導，讓他們所指稱的憂鬱者，試圖對自己進行說明與解釋，始自我對自我產生非實體性的轉變。轉變的目的並非是要使生命與其他生命事物發生共容更感，而是走向伊底帕斯的秩序結構。德勒茲稱此種行動叫：「再符碼」(Recoding)，目的是要走會社會的標準與次序。然而我們所處的社會偏偏是一個多元向度的社會，我們無法使用社會彼此約定俗成的尺度對多元的生命進行刻畫與度量，因此分裂分析的出現正是要擺脫被編碼，被秩序化的生存方式，那麼生命的欲望變會呈現出一種流動的狀態，整個語音跟語意也處於一種流動的狀態，任何詞語：「憂鬱」、「我愛你」、「疾病」、「倫理」在不同的時刻，在不同的生命向度中以各自的方式進行組裝。種種不受控制的欲望之流，便活動在一個不具指向性的身體當中漫遊。德勒茲哲學為了某種習慣與方便，給了這樣一個乘載體一個名字，即：無器官身體(Body without Organs)。筆者力圖指出體制內走向體制外的憂鬱者，成現的「空」並非真空，這種空是無器官身體的表現。目的是要在一個嚴格且具有規律的身體中，迸發出欲望的逃逸點，藉此出口使過去的體制疆域發生性質上的反轉，使本來不可見的生命美好讓他再次變的可見。

憂鬱是體制的逃逸點，通過憂鬱的通口，欲望走向那不具名的身體當中，走像一種不以本位主義做前題的生命倫理，此種倫理的獨特性就在於人能用擺掉過去的本位主義，進而開發出一種透過物我間的共振，帶出那不可感知的生命力。此種憂鬱的空洞無疑再次說明他只是一種表現上的手段。使人從泰勒制(Taylorism)的機械分層中走出走，奔像生命原本該有的多元。多元的生命體就像動物種群一般不停的發生加速、減速的變化關係，使各種異質的生命相互纏捲碰撞，人與自然回到了斯賓諾莎的倫理學(Ethica Ordine

Geometrico Demonstrata) ，自然互動的整體說明著神的存在。在這裡要說明的是倫理不發生在哪個學派的定位與說明，倫理是神，論理事物我一體呈現的生命律動。本文最後的動物之變正是要談論此項議題。

### 第三節：研究方法

分裂分析理論，與塊莖(根莖)理論是同一路的思維脈絡。名稱做出區別只是為了方便對應到不同的學科時，做出不同的轉變。所謂分裂分析亦不是要人模仿醫院裡的分裂症者，不是要成為抓狂失語的精神病患，對德勒茲哲學而言，醫院的分裂症者，也許看見了社會問題，也許試圖用自的方式突破僵局，但卻無法穿越問題。無法使自己的分裂力量感染到其他外部的群眾，因此這樣的生命可能是鬆散的，是停留在原地的。

然而精神分裂症者著實游離出以多數人為導向的生命形式，他們脫離功利、金錢、市場脫離以資本為導向的社會。但是僅有脫離並不足以讓欲望與其他生命體進行交流，只是成為個別的散戶，隨後便遭到精神醫學的緝捕。因此成為分子式生命顯然並不夠，更重要的是他們要帶出自身的感染力，號召那屬於未來的少數群眾，走出社會體制的藩籬，走出資本的市場，就像摩西帶領希伯來人走出埃及，讓生命走向那深動、活潑、那充滿感受的身體。因此，分裂分析可以說是對著某現實社會所做的闡發，此種現實社會剝奪人生命原有的感動、感覺，以及對生命的衝動與震顫。社會訓練要求人拋下情感，進入資本分工，邏輯思維、器官式的身體、座標性的視野、經緯線的海洋，事物被大寫的「人」與社會「理性」切割成不同的條紋，大海本來原有的平滑，被切割成大小均等的地塊。公民也逃離不了法律條文的切割。兒童在尚未進入教室前，世界充滿奇特的變化，鯨魚在天上飛，蝴蝶可以在地上爬，繪畫對於兒童是一場奇異的冒險。但正當兒童進入美術課堂時，畫版、畫紙、畫筆，各類的繪畫技法與觀點遭到固著，兒童的藝術都變成了工匠的模仿。老師教育從並不引發思考的創造，它的功能是要告訴兒童世人是以甚麼樣的方式看世界。這也是為什麼在一個市場化的世代，「人」俗不可耐，缺少感覺，沒有情感，只有毫無止盡的社會情緒。

德勒茲的任務就在於，如何透過分裂分析走向感覺的世界。對此他指出，

分裂分析學具有六項特性，分別是：1.和 2.連接與異質性的原則 3.多元體的原則 4.非示意斷裂的原則 5 和 6.繪圖和轉印法的原則。以上幾種原則共同面對的都是傳統哲學的本質道路。笛卡爾以「我思故我在」，做為一切哲學的基礎道路。哲學在過去做為一切學問的基礎，整個哲學轉變成找尋一門基礎的科學，從基礎當中去建立各門科學，所以這是笛卡兒的哲學「樹」。此種方法至今許在多地方仍然使用，心理學、社會學、物理學，大量沿用此種哲學做為進路，目的在保證自己所要找到的絕對性真理。分裂分析談論的哲學不在哲學根基本身，不在單一的某種科學，不是哲學史的系譜學，更不是從柏拉圖一路下來的延伸，哲學本身是橫向的，不是垂直的，因此說它是塊莖式的。塊莖的特性就在於從中間生長，一般的莖有個主軸，旁邊有分叉，但是都有一個根。而塊莖是往上往下往左往右。因此塊莖理論就預告此一方法論不是要去尋找絕對的基礎與本質，不是結構主義、不是理性科學、更不是我思、理型。德勒茲哲學要帶出一個活動式的生命，他以多元體(Multiplicity)的方式行走。就算是遺傳密碼 DNA 他同樣以橫向演化發展。在《千高原》導論中便提出科學的證明，告訴我們，貓的基因如何通過病毒跑到狒狒的身體裡。<sup>13</sup>這就是橫向演化的證據。生物學並不是要研究基因序號，研究我的祖先是誰，而是要說明是誰使自我的內容發生了橫向演化的感染。猩猩之所以呈現出來的樣子，並不依照猩猩的理型出現，而是受了貓、環境、風、陽光，各種可能性的因子，以主被動的方式影響自己的內容與表現。我們無法了解事物彼此間影響的律動，但是我們知道狒狒有貓的基因，反過來貓也受狒狒或是其他動物、生物、植物、環境的影響。反過來講一個物體，我可能又各種動物植物的基因，甚至外面環境的改變也可以影響我，原來我現在長這個樣子，是各種條件互相影響的結果，是橫向的。所以過去哲學認為事物來自事物的理型。宗叫甚至改用亞當與上帝關係重新理解人的誕生，他們所走到道路皆

---

<sup>13</sup>參考 Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.10

是把人的形象當作系譜學的方式思考。分裂分析這裡要說明的是，事物本身是多元體。既然如此本文的憂鬱就不是要從憂鬱的本質做討論，問題在於甚麼樣的生命內容構築了憂鬱體，他將通向哪，存在著哪些可能的道路，這是本文所要著墨討論的內容。要做這樣討論的原因就在於起源本身就是一種多重向度的決定，至少物理學在蝴蝶效應理論中嘗試說明了事物的相互影響的關係。分裂分析學要從傳統基礎、本質的學說中走出，進入一種多重決定的生命關係。人是在互相影響，以一種感染方式產生的聚合。每個生物都是上帝的分疏狀態，某個狀態，相互彼此緊密的聯繫與影響，我們必須用整體的方式做考量，所以這裡講的整體跟社會學講的整體不一樣，這裡的整體不是一個事態的整體、生命都是一個會動的整體，是事件的整體。

塊莖告訴我們的不是起源到延伸這種系譜學的方式，告訴我們的是反對柏拉圖那種觀念是起源是事物是延伸。事物因柏拉圖所主導的事態性哲學導致思維觀念的物，轉變成克分子(Molar)的方式，他們轉變成可以度量的生命體。塊莖的出現告訴我們生命原先是分子式(Molecular)的，呈現各種差異，在群體的活動呈現在你我眼前的是一種巨觀的知覺，要如何可能解除已經被統一性掌握的疆域，要如何可能進入一種全新的裝配。德勒茲在《千高原》舉例：當樹枝被人抓起轉身攻擊猛獸時，樹枝變成武器的樹枝就不再是原先森林當中的樹枝，因為手讓樹枝也脫離他原來的森林疆域。因此樹枝被解疆域(deterritorialization)，同時樹枝也讓手脫離動物爪子的疆域(territorialization)，進而兩者產生新的裝配關係，一種再疆域的關係(reterritorialization)。<sup>14</sup>

蘭花本來有他自己花的樣子，可是他很奇妙的是他模仿外面世界的黃蜂，所以你遠遠看以為蘭花是黃蜂，至少他讓黃蜂認為蘭花是黃蜂，我們可以說蘭花脫離原先花的疆域，而黃蜂就是在蘭花的形象上重新建立自己的疆域。黃蜂本有他的世界領域，因蘭花的形象表現，他把蘭花納進來，重新畫出新

---

<sup>14</sup>參考 Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.172

的疆域。黃蜂就此成為蘭花的生殖器官，黃蜂也同樣脫離自己的疆域進入蘭花的世界；黃蜂一旦成為蘭花生殖器官一部分的時候，蘭花就與原先的蘭花有所不同，黃蜂替蘭花傳播花粉，也使得蘭花得以重新建立起自己的新疆域，我們可以說，黃蜂與蘭花以一種異質的因素生產成一個新的塊莖。<sup>15</sup>

所以塊莖講人、事、物都是裝配起來的，講：人、事、物不是來自理型，不是來自於型式而是配置，配置的生命說明事物連續變化狀態說明他們式分子的路線。所以有兩種生命形式，一種是分子的路線，另一種是克分子的路線，這兩種型式可以在任何地方被使用。例如「發音」有各式各樣的發音，如果我用克分子的路線理解發音，就會形成所謂的標準語言。倘若我用分子式的路線理解發音，那麼中文發音就變成可以是美國、中國、北京、台灣、越南，各式各樣的發音法，「中文」本身就處在一種連續變化狀態，中文與眾多環境、方言、甚至人的生命情緒，無時無刻的發生連續變化狀態，是各種異質性的組合。德勒茲哲學要用裝配取代模仿、表象、相似性。塊莖要證成的人事物都是各種異質性的生命分子裝配在一個平面上。此平面又稱之為地圖。藉著塊莖理論，本文要反攻柏拉圖主導的理型世界，反對精神分析主張我心理狀態是來自一個童年的創傷，反對憂鬱是過去的延伸。憂鬱是多元內容的配置，透過內在性的平面，把這種異質性的因子裝配而成。德勒茲哲學的起點在柏拉圖，試圖透過倒轉柏拉圖的方式，帶回擬像，帶回差異，帶回生命原本的純真。

---

<sup>15</sup>參考 Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.10

## 第二章、 根源到衍生的思維運做

西方認識系統可比擬成西方建築上的摩天樓(Skyscraper)，運用下部地基向上堆疊，因此地基需要有堅硬特質，此外還要有不變的特性做為向上發展的基礎，這種不具變動的堅硬根基，在西方認識系統被稱做起源(Origin)，是知識發展的開始與基礎，因為西方科學知識堅信唯有站在可靠的基礎上方才會得出穩固的結論。笛卡兒繼承了西方多數的思想傳統，指出基礎的學科是形上學(Metaphysics)，因為它探討萬物起源並指出事物根基，他猶如樹的根，而樹的未來與成長皆須仰賴根基才能長出樹幹與枝葉，因此笛卡爾認為知識的根基便是固定不變的形上思想，其次的物理學與數學都將做為應用學科的骨架，進而發展成之外的應用學科。<sup>16</sup>笛卡爾此種強調基礎做為知識判斷的方法絕非獨創，因為柏拉圖的洞穴之說也是一則強調基礎起源的隱喻故事，進而才有照亮事物的光線做為可靠知識的判準。

從柏拉圖的形上學一直到笛卡爾的知識論，都是一種根源性的思想，運用同一性建立思考方法，進而對各種現象做系譜性的揀選，讓問題固定，讓事物的力量遭致緝捕，形成具由「同一」起源的基礎形上學世界，基礎思想的界定讓所有事物都無法逃離根基，讓所有事物都變成基點的衍生，讓即將發生的未來都成為永遠的過去，永遠是基點的衍生，讓任何事物都無法悖離自己的根源。《千高原》：

「樹已經變成了世界的形象，或者說，根已經成為了世界之樹的形象」<sup>17</sup>

因此《千高原》便運用「N+1」與「N-1」進一步描述此種以樹表象的世界。他說「1」是萬物的起源，是柏拉圖的理型，哲學的真理、科學的實像、社會

<sup>16</sup> 傅偉勳 著《西洋哲學史》，台北，三民書局，1990。P.264

<sup>17</sup> Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987. P.5

的理性，摩天樓的基礎，這些皆是傳統西方知識系統共同表達出所謂的「1」，是基礎的形上學，N 則代表著物種之間的多元特性，而傳統思想從根源到衍生的思維運做，企圖在多元事物之上找尋根基與起源，因此現行的知識系統則可以看做是「N+1」的表象形式。<sup>18</sup>

德勒茲所理解的事物並不存在一個絕對的形上學基礎，事物也不是笛卡爾描述的「樹」狀發展，他認為事物之間各自發展各自的獨特性，是植物裡的塊莖，塊莖與樹的「根」或「莖」不同，「根」、「莖」總是在底下生長，有一個起源，之後都將是起源的衍生，而塊莖是一個點通向四面八方，為此分裂分析的工作必須打破起源，讓生命回到本有的多元與精采，所以將「1」打破就轉變成《千高原》描述的「N-1」，讓多元性回到一個不再由根基建立的世界，不再以絕對單位來度量事物，而是讓事物各自呈現自己精彩。<sup>19</sup>因此能說分裂分析便是要打破傳統知識架構下的二原之間的對立，二元之間的突破必須讓思維不再揀選根基的形上學思考，才能進一步走到以萬物共感的型態發生學思考萬物，讓傳統的知識標線不再發生度量作用，而是讓事物因時因地的與萬物發生變化；此種工作按德勒茲哲學發展，是粉碎克分子(Molar)的僵硬型態，讓事物回到開始的分子(Molecular)狀態。以水為例，在科學實驗下，水的表現形態就是所謂的克分子，是一莫耳的表現量、之後規定出水的密度、顏色、重量，水被分類在不同形式的單元；此種認識基礎是先揀選主體位置，進而確立我所要認知的客體，再對他加以進行認識，這也是現今科學最常使用的主客對立關係。事實上，自我在認識事物時就不存在對自我主體檢選的可能，因為主體隨時改變，自我無法固定，除非自身對時態加以固定，但這只存在實驗的假設，我如何可能固定自身，然而對於水的認識何嘗不是如此。因此我們必須返回現實生活的思考，當我在思考我與水之間關

---

<sup>18</sup> Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987. P.21

<sup>19</sup> Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987. P.21

係時，存在各種不同眾多事物的收斂、發散、聚集、融合，這是一種主被動之間的混合關係，主體與水皆無法運用區隔線拉出各自單元，為各自系譜進行揀選，因為生活就是一種再真實不過的共融狀態，實驗室的獨立的存在只發生在純粹的假設，因此水可以打破知識架構的認識，以分子的型態重新考慮，此時的水就不再是以單位量、密度、顏色做思考，而是他與事物之間所發展出的強度做思考。當水的強度大到一定程度時，他變成比牆壁更堅硬的大海，當強度集中的時候，它可以是切割巨粒的河川，強度走弱時，水是孕育生命的元素，當水走到生命之初，它變成嬰孩的羊水，這些無數的表現都回到水自身。同理，主體的發展正如同「水」的強度表現，自我主體的展現是由自身欲望對外不斷進行連結，欲望在不同的強弱間起伏感受每一刻的多元與精采，讓自我時而歡笑，時而哀傷，無論是哪一種型態，欲望總是在不斷的與外界發生變化；欲望從不以根(**root**)、側根(**radicle**)的方式的找尋一個起點與終點，而是讓自我以根莖、塊莖(**Rhizome**)式出現，沒有起點與終點，因為任何一點都可以是起點與終點，而終點又可以與起點並存，德勒茲的塊莖要呈現出生命進出口之間所具有的多元特性，當中將異質因子進行裝配，而塊莖四散的開展方式提供我們一套無邊際的裝配平面，主體便在平面上如遊牧民族般隨意奔走下進行連接與裝配。然而傳統的知識系統卻不這麼認可多樣貌的生命型態，他們在欲望的世界內去蕪存菁的找到他們所相信的基點，以起源解釋衍生，讓柏拉圖理型、笛卡爾的我思(**cogito**)成為思維事物的阿基米德點，往後精神分析的欲望發展理論同樣運用相同的邏輯結構對精神現象進行劃分，指出那如何成為自我的那個點。

## 第一節：根源性世界的建立

精神分析運用一套具有起源的哲學思想，架構內在精神的發展，這種架構在哲學上是對柏拉圖思想的繼承。此種具起源的核心概念，在柏拉圖思想內稱為理型。首先，柏拉圖在思想系統內，認為理型是真正真實的存在者，存在於一個真實的世界，五官感受到的世界並非真實世界，而是一個感受知覺的現象界。而現象存在幾種不真實的特徵，首先：現象的變動性，世間的變動性讓現象轉眼即逝。其次，現象都具有相對性，所以事物自身皆不會有完善盡美，而是相對比較出來的結果。以美為例，美只有對比到醜陋才會顯現出美；而且美在不同的地點、時間都有可能形成不同的結果，所以說現象具有對立性。最後，現象界的變動性與對立性，導致眼前的現象皆不真實，而在不真實的事物內是無法看見真實的本質。<sup>20</sup>所以真實的東西在柏拉圖思想系統內是具有普遍性與客觀性，這種概念稱為「理型」。根據

《斐多》Phaedo：「感官無法獲得真理，只有理性可以掌握真正存在的事物。」<sup>21</sup>

《理想國》Republic：「只要許多個別物體有一個共同名稱，他們就有一個相應的理型。」<sup>22</sup>

由上可知，理型是通過自身理性掌握到事物的客觀本質，而這種客觀本質就在日常生活中。例如：母親救孩子，犧牲自己的性命；戰士保衛國家，為國捐軀；哲學為了真理，以身殉職。他將三件事相比較，發現會有同一特徵，就是這三者都源於「善」的理型。又如：畫家的作品，戲劇家的喜劇，一個美人，三者加以比較可以發現「美」的理型。還有當男人、女人、嬰孩、

---

<sup>20</sup> 黃見德 著《西方哲學的發展軌跡》，台北，揚智文化，1995。P.64

<sup>21</sup> 傅佩榮 著《柏拉圖》，台北，東大圖書公司，1998。P.68

<sup>22</sup> 傅佩榮 著《柏拉圖》，台北，東大圖書公司，1998。P.62

老人、白人、黑人、黃種人，將這些人比較之後，也會發現屬於「人」的理型<sup>23</sup>。由上推理，可將柏拉圖歸結如下<sup>24</sup>：

- 一、理型是具體事物的共性。如：桌子可以有無數多種，可以又有不同材質、顏色、型狀，可是只存在一種桌子的理型，而這張桌子的理型，是多中之一，其他的桌子都只是分有或複製桌子的理型。
- 二、理型永恆不變。如過去的桌子可以毀壞，明天也可能會有新的桌子出現，但無論是哪一種類型的桌子，他都是根據桌子的理型去訂製。因此桌子的理型是永恆存在的。所以說理型永恆不變。
- 三、理型是真實的。A 桌子，跟 B 桌子永遠比不上桌子的理型來的真實。
- 四、理型做為一件事物的目標。一個做桌子的工匠，必須先有桌子的理型，再去製造桌子，而製造出來的桌子，就是根據他內心中的理型打造出來的。

從上可知，理型是多中之一的概念，因為他是眾多共相之間不變的範本。但，事物之間又存在著無數範本，所以從這意義上講，理型同時又是多。眾多的理型，形成「理型的世界」，這個世界也是唯一真實的世界，所有現象界的物質都必須從這邊去「分有」<sup>25</sup>理型的特性。所謂分有指的是個別事物能夠產生和存在，是因為他們分有了理型。人可以有不同類型，可以有高矮胖瘦，但是我們看到一個人，指稱他是人的原因就在於，這個人分有了人的理型。正如「貓」字，意謂的是理想的貓，一隻具有形上基礎的貓，其於個別的貓都分享著貓的性質，但多少是不完全的，但也因為這種不完全，才出現許許多多的貓。「貓」是真實的，而個別的貓分享了貓的理型。<sup>26</sup>理型論的建構意義在於區分，區分本質與表象，本質是基礎，表象則是對本質進行的模仿。德

---

<sup>23</sup> 參閱黃見德 著《西方哲學的發展軌跡》，台北，揚智文化，1995。P.66

<sup>24</sup> 同上

<sup>25</sup> 分有一詞可替換成「複製」、「模仿」。

<sup>26</sup> 參閱羅素(B.Russell)著《西方哲學史-上》，台北，五南出版社，1984。P.171

勒茲：

「柏拉圖主義所奠基的領域，就成為哲學自身的領域：由複本/模仿—表象所充斥的再現領域，不在是通過某種與對像的外在關係來定義，而是某種與摹本或基礎的內在關係加以定義。而柏拉圖的摹本是「同一性」。……柏拉圖主義的複本則是「相似性」，這是第二位的佔有者。」<sup>27</sup>

然而，理型論並沒有因此完備摹本與複本的區別，按德勒茲自己所說，柏拉圖理型論無法清楚解決靈魂轉世的問題，因此他進一步說，理型論通過與神話的融合，讓神話成為靈魂轉世選擇的標準，換言之，神話成為眾人轉世的摹本。德勒茲：

《斐德羅》「靈魂轉世神話顯示出，靈魂投胎前就能看見理型。就這一點，神話給予我們選擇的標準。……在《政治家》，循環的神話顯示出，政治家做為「人的牧人」，從字面上講，此定義只適用於最初的神。但是一個選擇的標準從神話中被提煉出來，根據此標準，城邦內的不同人，在不同程度上是分有了神話的模式。簡言之，選擇性的分有反應著選擇方法的問題。」<sup>28</sup>

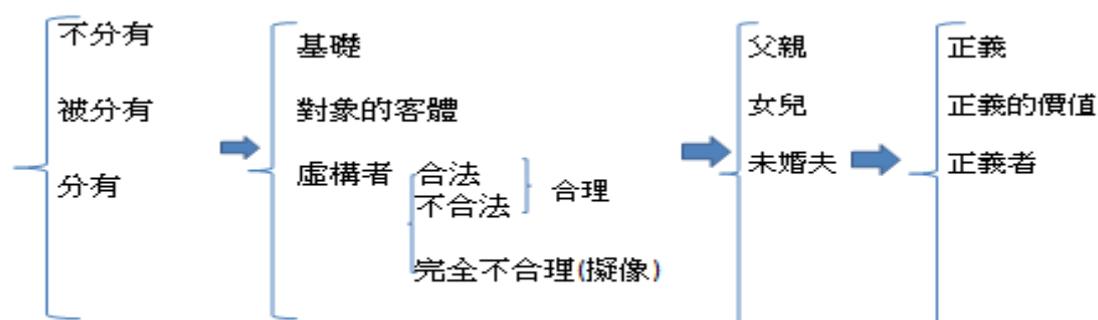
神話與理型的結合，讓理形成為眾人的內在基礎，根據這項基礎，建構出新柏拉圖主義的三分法(Neoplatonism triad)，目的是要對眾多分有事物區分誰具

---

<sup>27</sup> Gills Deleuze, *The Logic of Sense*, Translated by Mark Lester with Charles Stivale : Columbia university press,1990. P259

<sup>28</sup> Gills Deleuze, *The Logic of Sense*, Translated by Mark Lester with Charles Stivale : Columbia university press,1990. P254

有合法的分有，誰是非法的分有。<sup>29</sup>三分法分成「不分有者」(The Unparticipated)、  
 「被分有者」(The participated)、與「分有者」(The participant)，三分法把「不分有者」代表根基、起源(origin)，絕對的知識或基礎，他以基本的方式占有某物；而分有者分享了他的形式，構成本質上的比例關係；不分有者與分有者的形式，正如一種父女之間的關係，父親是「不分有者」，他做為基礎是因為他以基本的方式占有某物，如此一來，女兒就成為父親的「分有者」，以某種本質比例關係承襲父親，當分有者受到參與與追求，被分有者就會出現，並對分有者進行追求，而不分有者(父親)便把分有者給予追求的被分有者，而參與追求的被分有者正如同女兒的未婚夫或是一種女婿的關係，只要他能被不分有者認可，通過父親的檢驗，就有機會成為一定程度上的次要占有。



在《政治家》提到，政治家是人們的牧人；此話本來只用於古代神，但正因此話讓選擇標準出現，讓各類虛構者誕生，虛構者還可分成合法的虛構與不合法的虛構，如：商人、醫生、農夫、每一個人聲稱自己就是人們的牧人，按柏拉圖三分法商人、醫生、農夫皆是虛構者，虛構雖有合法與不合法，但問題仍在「合理」的評判方式，但無窮的推演會導致一種完全「不合理」的偽裝者出現，他們是「擬像」(Simulacrum)。<sup>30</sup>如果從柏拉圖主義出發，要說

<sup>29</sup> Gills Deleuze, *The Logic of Sense*, Translated by Mark Lester with Charles Stivale : Columbia university press,1990. P.255

<sup>30</sup> 德勒茲關於「擬像」(Simulacrum)寫道：「擬像是複本的複本，一種無限退後的肖像，一種無限減弱的相似性，正因此過度到了本質方面。在擬像與複本之間，存在著本質上的差異，……複本是一種相似的圖像，而擬像不具備這種相似的圖像」Gills Deleuze, *The Logic of Sense*, Translated by Mark Lester with Charles Stivale : Columbia university press,1990.P.257

明的是，擬像是對理型的不合理分有，或是說本質上的不曾分有。<sup>31</sup>

複製品是次要的占有。他們是合理的虛構者，保證與基礎的相似性；擬像是假的虛構者(不合理的虛構者)，以不相像為基礎，它暗示本質的歪取與偏離。<sup>32</sup>

因此擬像是複製的複製，無止盡降低的形象，擬像丟棄駕馭它的理型與本質，丟棄相似性原則，改以分歧與差異做為自身基礎，將非相似性內化成自身；因此可說，擬像包含了差異的觀點，觀點也成為差異自身，隨著自己觀點的改變而改變，它變成一種瘋狂的變化，無止盡的變化，總是變化成另一個他者，不停的運用變化對結構進行破壞與逃離，運用變化逃離柏拉圖的相似與同一。柏拉圖對擬像的無法忍受也就在於此，擬像的狂變讓本質發生多元的特性，讓本質走上歧路，因此他必須對擬像進行壓制，然而德勒茲認為這正是柏拉圖三分法壓制擬像的關鍵原因。<sup>33</sup>

德勒茲在〈柏拉圖與擬像〉中說明了柏拉圖區分法的意圖不在於區分摹本與複本的問題，區分的目的也絕對不是在對事物做更精細的劃分，區分法的目的在於為萬物揀選系譜，區分合理的分有與不合理的分有，將差異做為自身基礎的擬像打入冷宮，因為他們的狂變讓本質發生了多元的特性。然而擬像的差異與柏拉圖哲學中的差異，卻有著截然不同的不同，因為柏拉圖正是壓制了擬像後才能明確表明差異、重覆與變化的問題。關於差異，德勒茲：

讓我們考察兩個表述 A：「唯有相似才是差異」B：「唯有差異才有

---

<sup>31</sup> 參閱 Gills Deleuze, *The Logic of Sense*, Translated by Mark Lester with Charles Stivale : Columbia university press,1990.P.253-256

<sup>32</sup> 參閱 Gills Deleuze, *The Logic of Sense*, Translated by Mark Lester with Charles Stivale : Columbia university press,1990.P.257

<sup>33</sup> 參閱：Gills Deleuze, *The Logic of Sense*, Translated by Mark Lester with Charles Stivale : Columbia university press,1990.P.258-259

相似」。A 句，他從某種相似性或者說是預定的同一性出發來思考差異。B 句相反的將同一性或相似性視為在根本上不對稱的產物。而 A、B 兩種表述涉及到對世界的兩種解讀。……A 句的解讀有不可取代性，他的「同一性」讓人有回家感覺，他也確切的定義了複本的世界，或者說是再現的世界，他把世界設定為表象。B 句的解讀則截然不同，他把世界定義為擬像的世界。<sup>34</sup>

柏拉圖壓抑擬相發展同一性為基礎的差異觀，讓差異也源自同一，他率先定義 A 與 B，它們的存在與表象也都源自同一性。從同一性出發，界定出差異的概念，因為柏拉圖認為我們要先了解 A 的本質屬性，才有辦法定義 A 的型式，換言之，我們得先知道甚麼是 A，不然沒辦法通過 A 進行外部的對比，或形成有關於 A 的任何命題。例如 A 是一個學生，我們在講述 A 是一個學生時，除了定義學生型式、本質，還需要對「A」進行定義，在定義下，時態與地點是固定的，不然我們沒辦法說：「A 是一個學生」。柏拉圖哲學通過固定的時態、型式、本質說明什麼是 A，什麼是差異，而此種固定型式的思考，延伸到重覆與變化的思考。什麼是重覆，重覆是某個型式的返回，或說某物的再次出現，如鐘槌的擺動，第二次擺動是對第一次擺動的重覆。什麼是變化，變化是一個狀態過度到另一個狀態，這裡同要先要了解什麼是一個狀態，一個狀態代表著某物是 A 就不會是非 A，用同一性界定某物的型式、本質，或是說它的理型。柏拉圖通過理型界定萬物，展開他的認識論系統，因為他堅稱，只有理型才是真實，萬事萬物都是對理型的再現與模仿，因此在面對差異、重覆、變化，仍然存在一個優先的型式做為主導。柏拉圖的區分法看似得到了勝利，萬物被明確的界定，這都是因為他對擬像無情的壓制，但問題是擬像被壓制得住嗎？筆者認為無論如何德勒茲哲學無法接受衍生根源自

---

<sup>34</sup>Gills Deleuze, *The Logic of Sense*, Translated by Mark Lester with Charles Stivale : Columbia university press,1990. P.261-262。文句中的 A 與 B 是為了寫作上的方便，筆者自行加入，原文中沒有使用這種區分。

某種基點的說法，並且他試圖在時間的問題上對基礎形上學所設立的同一觀念進行突破，因為這種同一讓事物的表現都無法脫離起源，讓時間的發展永遠都必須回到過去，讓未來變成只是過去的再現。<sup>35</sup>柏拉圖式的預設到了精神分析以同樣的模式再次上演，讓欲望、感受、情緒、挫折，都變成是源自於自己的過去，而現在變成是過去的再現。德勒茲正是要突破此種以同一為號召的重覆力量，這也是為什麼他無法忍受精神醫學所做的任何分析與治療，因為這種起源性的神話讓人變得不再有任何可能，讓人變得僵化甚至無可能性存在。精神分析對人精神思想的箝我們能在下一節的敘述中找到有力的說明。

---

<sup>35</sup>Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.7

## 第二節：精神分析對柏拉圖哲學的繼承

精神分析對柏拉圖哲學的繼承分成兩部分。第一部分是重覆的繼承，第二部分是神話的繼承，神話與重覆的概念是架構佛洛伊德分析憂鬱的結構，因此在這裡提出說明。

### 一、伊底帕斯與重覆

重覆的內容與自我幼兒期所遭遇的經驗有關，幼兒期的經驗形成伊底帕斯情結，因此重覆的問題需要配合著伊底帕斯內容相互進行。而伊底帕斯是每一個人共有的感受。佛洛伊德在 1897 年的書信中寫道：

「我在我身上，就像在其他任何地方一樣，都發現了對於母親的愛和對父親的忌妒，我認為，這種感情是所有兒童都有的，……古代希臘神話中伊底帕斯的有著令人驚奇的效應，已經成了所有的人都承認的一種強制性，因為所有人都重新感覺到了他，每一位聽者都會有一天在萌芽狀態中、在想像狀態中成為伊底帕斯，並面對他被移置到現實的夢幻時現，並對此感到恐懼。」<sup>36</sup>

佛洛伊德認為伊底帕斯情結起源甚早，嬰兒口腔期的發展過程，通過吸允母親乳房獲得快樂，而乳房與母親被嬰兒視為一體，使得乳房或母親成為嬰兒第一個喜愛對象，因此佛洛伊德認為嬰兒在早期時候便存在著對母親的依戀，同時也存在著對母親的性衝動。依戀關係讓嬰兒一度認為自己地位與父親等同，直到自我對母親性欲望變的更強烈，父親存在就成為母子之間障礙，導致自我對母親的欲望無法得到滿足；佛洛伊德借用希臘伊底帕斯中弑父戀母的神話故事，說明幼年時期自我與家庭關係，而自我與父親之間的對立情結，就以伊底帕斯情結(Oedipus-complex)命名。

---

<sup>36</sup> 埃利克·波爾熱：《偷竊觀念嗎？威廉·弗利斯，他的嫖竊與佛洛伊德》巴黎，Denoël，1994。P.198。轉引自：Alain Vanier 著，懷宇譯《精神分析導論》天津：人民出版社，2008。P.17

佛洛伊德在〈自我和超我〉：

「小男孩發展對自己母親的對象精力關注，這個對象精力貫注最初是與母親的乳房相關聯的，並且在性欲依附的模形上是性愛對象選擇的原型；男孩用把自己與其父親等同起來的方法對待他的父親。有一段時間，這兩種關係並肩進行著，直到男孩對他母親的性欲變的更強烈，並且發現他的父親成為母子之間的障礙時為止；從這開始，伊底帕斯情結才產生。」<sup>37</sup>

伊底帕斯情結假定人基本衝動為幼兒本能的違反人倫卻對雙親異性帶有持久的性衝動，但自我衝動卻遭受社會文化與去勢威脅讓自我被迫退縮形成創傷受阻，導致內在欲望轉而向下壓抑到自我無意識<sup>38</sup>，而往後生命再次遭遇相似情境，過去內心受創的欲望就會再次浮現，並在不同環境下重覆體驗，但社會文化依舊對自我欲望進行控管與束縛，導致心理再次重覆折敗，形成精神上的病態，因此病態的根源是自我內心的伊底帕斯情結<sup>39</sup>作祟。佛洛伊德：

「患者被迫將壓抑的東西當作當下的體驗來重覆，……他們始終以某些幼兒期性生活的內容，也就是伊底帕斯情結及其衍申現象做為自己的主題。」<sup>40</sup>

「患者在移情過程中重覆所有這些討厭的事情，以及痛苦的感受，並且運用最大的機智力來使這些東西再現，……但是患者並沒有

<sup>37</sup> 佛洛伊德(S. Freud)著 林尘等譯《弗洛伊德後期著作選》，上海，上海譯文出版社，2005。P.183

<sup>38</sup> 佛洛伊德的無意識原本是意識的層面，但因現實上無法讓心理願望達到滿足，意識被壓抑後下潛進入無意識。

<sup>39</sup> 伊底帕斯情結不必然指涉每個人家庭中的雙親關係，因為伊底帕斯結構內的雙親關係更類似一種象徵性位置，所以父親可以替換成陽具(phallus)或國王。因此伊底帕斯情結可往外推演，並可以發展到社會族群關係。佛洛伊德在《圖騰與禁忌》就曾經將父親這個概念對應到部族內的首長。

<sup>40</sup> 佛洛伊德(S. Freud)著 林尘等譯《弗洛伊德後期著作選》，上海，上海譯文出版社，2005。P.18

從以前的這些體驗中記起任何教訓，而是在某種強迫原則的逼迫下，身不由己地再三重覆這些活動。……在某些正常人的生活中，我們也可以觀察到精神分析工作在精神分析患者的移情現象中所揭示的那些現象，這些正常人給人的印象彷彿被某種厄運追隨著，或被某種魔力控制著。但是精神分析理論始終認為，這些人絕大部分命運是由他們自己安排的，並且是由早年幼兒期的影響決定的」<sup>41</sup>

伊底帕斯情結是精神分析判斷精神狀況的基礎。起初母親成為自我欲求的對象，直到父親型像的介入，欲求便遭到了禁止轉向成壓抑，形成自我與父親的對立期。父子間的對立可以獲得修復，修復的過程來自於自我要先確立父親的位置，並對父親的型像產生內化性的認同，認同的力量同時也會擴延到對自身欲望的控管，此時自我對母親的欲望會產生崩解，形成亂倫禁忌，並成為自我內在欲望準則。內在準則形成佛洛伊德所謂的超我(super ego)，超我始自於自我對父親產生內化性的認同，並將父親視為自身典範，讓自我有了高級本性(良心)，同時對自身欲望加以控制。佛洛伊德在〈自我和超我〉：

「正是這個自我典範或超我中，我們具有那個高級本性，他是我們與父母關係的代表。當我們還是小孩時，我們就知道那些高級本性，我們羨慕他們，也害怕他們；之後我們把他納為己有。……通過自我典範的建立，自我控制了伊底帕斯情結，同時還使自己掌握了對本我的控制權。」<sup>42</sup>

精神分析宣稱人因為缺乏某物或想要某物所以有了欲望，而最初始的欲

---

<sup>41</sup> 佛洛伊德(S. Freud)著 林尘等譯《弗洛伊德後期著作選》，上海，上海譯文出版社，2005。P.21

<sup>42</sup> 佛洛伊德(S. Freud)著 林尘等譯《弗洛伊德後期著作選》，上海，上海譯文出版社，2005。P.187

望在於自己的母親關係中，但正因這層關係形成自己與父親間的伊底帕斯情結；此情結是每個生命所共有的基礎，只要生來都帶必然要經歷這種父母子的三角關係，通過關係的界定，劃分了父親、母親的位置，同時也確立了自我的位置，從這裡開始，自我受到父親的去勢威脅，進而轉向對父親的認同，認同形成超我，變成內在良心。由此可見精神分析以伊底帕斯神話做為眾人基礎，並確立這才是欲望的起源，往後的生活世界都是一種欲望的不同變型，通過精神分析的抽絲剝繭，看見根源在於自我的家庭關係。所以伊底帕斯是每個人最真實且真切的生命結構，正如同柏拉圖所說的理型一樣，伊底帕斯情結是一，不同生命所展演的現像是多，每個生命欲望的展演都可謂是對伊底帕斯這個概念的分有與變形。伊底帕斯情結具備著柏拉圖的理型觀點，甚至為柏拉圖找到靈魂轉世的神話摹本。此外，精神分析也保留同一性觀點去認識外部世界。以重複為例，他依然代表著某種型式的再現，通過同一性去界定重覆，以至於在精神分析內所預設的內在心靈，不論在遭逢何等事物，讓內心起了何種欲望，都必然是帶著過去的自我去面對，這是欲望以缺乏的型式再次出現，也因此精神狀態都被視做過去的自我演變，導致人無法脫離固定型式，因為現在都被視為過去自我生命型式中的重覆與再現關係。

## 二、伊底帕斯現象與兒童問題

伊底帕斯神話故事讓佛洛伊德建立起父權為中心的陽具中心主義 (phallogentrism)，形成精神分析結構化的詮釋，套用在每個人幼年時期，試圖解釋自我的欲望根源來自於「性」(libido)。佛洛伊德案例當中最直接說明伊底帕斯情結的兒童病例是別名叫小漢斯(Hans)案例，<sup>43</sup>父親、陽具做為詮釋主軸，解讀漢斯內心恐懼「馬」的根源；當佛洛伊德替漢斯進行分析時，秉持伊底帕斯結構，將漢斯的話語環繞在父親、陽具做分析，而父親與陽具

---

<sup>43</sup> 「小漢斯 1903 年出生時他們父母正接受精神分析治療。因此，他們決定用佛洛伊德的方式培育孩子，向他們傳授有關性的知識。他們認為，完全按照佛洛伊德的性欲階段，避免任何欲望抑制的方法對孩子實施教育一定會使其健康發育」。引自：Didier Pleux〈教育與精神分析〉收錄於中譯專書 Catherine Meyer 主編 郭慶嵐、唐志安譯《佛洛伊德批判—精神分析黑皮書》，濟南，山東人民出版社，2008。P381 註腳 1

的關係則是同一體的不同面向，因此詮釋上父親跟陽具的位置變成等同。漢斯在三歲時開始對自己的小雞雞(widdler)<sup>44</sup>產生興趣，Freud 認為這是自我一系列的探索。起初漢斯問母親：

漢斯：「媽咪，你也有小雞雞嗎？」

母親：「我當然有，為什麼問？」

漢斯：「我只是剛好想到。」

在這段時間裡，他(漢斯)曾經到牛棚，看到一頭被人擠奶的乳牛，他說：「啊，你們看，有牛奶從小雞雞流出來！」……

佛洛伊德分析：「在這時期，他對小雞雞的興趣，絕不純粹只是一種理論建構，正如我們所預期的，這也讓他有了「碰觸」自己生殖器的衝動。當他三歲半時，他的母親發現他把手放在自己的陰莖上，便威脅他說：「如果你在這麼做，我就叫 A 醫生來把你的小雞雞切掉，到時看你要用什麼東西尿尿？」

漢斯：「用我的屁股。」

當他這麼回答時，他沒有任何罪惡感，但這正是他發展閹割情結的時機。……有一次(三歲九個月)漢斯站在車站，看見有水從引擎流出來，他說：「噢，看！引擎在尿尿，他的小雞雞是從哪裡來的呢？」……接著說：「狗和馬有小雞雞，桌子椅子沒有。」<sup>45</sup>

佛洛伊德認為漢斯的說明代表著他開始對有機物與無機物的區分，而且他對於知識的渴望總是與性好奇相關。然而漢斯用屁股尿尿的回應讓佛洛伊德認為此時的漢斯沒有閹割焦慮，但卻導致往後的閹割情結。無論如何去勢情結

---

<sup>44</sup> Widdle 是小便口語的表達方式。參見：佛洛伊德(S. Freud)著 簡意玲譯《小漢斯：畏懼症案例的分析》，台北，心靈工坊，2006。P33

<sup>45</sup>佛洛伊德(S. Freud)著 簡意玲譯《小漢斯：畏懼症案例的分析》，台北，心靈工坊，2006。P33~35

必然晚於伊底帕斯情結，因為唯有孩子先表現對母親的愛意，才會感受到自己與父親的敵對關係，才會更進一步感受到自我父親的龐大威脅。在漢斯的案例裡，讓漢斯感受到父親比自己來的龐大的關鍵在於陰莖大小，對此漢斯有著相徵性的夢境：「漢斯夢到兩頭長頸鹿，一隻很大，一隻皺巴巴，漢斯想把皺巴巴那隻帶走，引來大隻的喊叫，直到他將大隻長頸鹿握在手裡他才停止出聲，然後漢斯就做在縐巴巴的長頸鹿上面。」<sup>46</sup>

此夢境佛洛伊德與漢斯的父親都給了說明，漢斯父親認為大的長頸鹿代表自己的陰莖，皺巴巴長頸鹿象徵母親的性器官。<sup>47</sup>然而佛洛伊德對此繼續解讀：

「我們大可以預言在幻想的背後，隱藏了他擔心媽媽不喜歡他的疑慮，因為他的小雞雞比不上父親的大。」<sup>48</sup>

五歲時的漢斯開始對馬產生恐懼，一系列提到與馬有關的事，如馬、馬車、咬人的馬、摔倒的馬、長鬍子的馬。並且更具體的說：「有一匹白馬會咬人，如果手指靠近他，他就會咬你。」<sup>49</sup>在佛洛伊德分析下，漢斯的白馬是他父親，手指是漢斯的陽具，而白馬會咬手指代表著漢斯內在對去勢情結的焦慮。對於漢斯，佛洛伊德評論：

「漢斯真是個小伊底帕斯，他希望父親出局，希望擺脫父親的管束，以便於他美麗的母親獨處並同眠。……漢斯開始注意到父親的存在與否，與他能否與渴望的母親有親密的依存有著絕對關係，

---

<sup>46</sup> 參閱：佛洛伊德(S. Freud)著 簡意玲譯《小漢斯：畏懼症案例的分析》，台北，心靈工坊，2006。P62

<sup>47</sup> 參閱：佛洛伊德(S. Freud)著 簡意玲譯《小漢斯：畏懼症案例的分析》，台北，心靈工坊，2006。P64

<sup>48</sup> 佛洛伊德(S. Freud)著 簡意玲譯《小漢斯：畏懼症案例的分析》，台北，心靈工坊，2006。P66

<sup>49</sup> 佛洛伊德(S. Freud)著 簡意玲譯《小漢斯：畏懼症案例的分析》，台北，心靈工坊，2006。P54

在當時的願望不過就是希望父親「走開」；往後的階段則變成是害怕被白馬咬。」<sup>50</sup>

佛洛伊德認為通過此案例更進一步確信所有精神疾患根源是來自家庭結構的伊底帕斯情結<sup>51</sup>。當漢斯對母親產生愛慕時，也會看見父親對自己的去勢威脅，威脅潛入漢斯夢境，以不同象徵物變形呈現。對弑父戀母的關係的確定，伊底帕斯情結就變成解讀欲望的基礎，同時成為解讀正常與不正常的判準，形成一套結構化的詮釋行為，開始對不同的欲望流進行說明分析與編碼。因為精神分析總是這麼直接認為，沒有受到伊底帕斯化的孩童在未來可能染上了精神疾病，並且毀去孩童未來幸福，而精神分析在家庭關係的建立就是最好的預防措施。<sup>52</sup>而往後的精神分析學者進一步說明孩童的家庭結構無法健全，會造成孩童種種不良的行為發展。<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> 佛洛伊德(S. Freud)著 簡意玲譯《小漢斯：畏懼症案例的分析》，台北，心靈工坊，2006。P143

<sup>51</sup> 參閱：佛洛伊德(S. Freud)著 簡意玲譯《小漢斯：畏懼症案例的分析》，台北，心靈工坊，2006。P173

<sup>52</sup> 佛洛伊德在 1903 年：「我們正是通過明智的心理分析式的教育方法達到了個人神經官能症的預防效果。」轉引自：Didier Pleux〈教育與精神分析〉收錄於中譯專書 Catherine Meyer 主編 郭慶嵐、唐志安譯《佛洛伊德批判—精神分析黑皮書》，濟南，山東人民出版社，2008。P381 註腳 2

<sup>53</sup> 孩童不良的教育發展，如：A：學童無法適應學習生活的原因是伊底帕斯情結揮之不去。B：孩子本身沒有辦法與老師建立起新的目標關係，原因是戀母情結。C：學習表現不良的原因在於伊底帕斯欲望解決不當所致。D：孩童出水痘是「在表述」一個男孩有誦讀障礙，這是跟爸爸關係的問題。嬰兒吐奶說明跟媽媽關係出現問題，所以要把母乳排掉。參閱：Didier Pleux〈教育與精神分析〉收錄於中譯專書 Catherine Meyer 主編 郭慶嵐、唐志安譯《佛洛伊德批判—精神分析黑皮書》，濟南，山東人民出版社，2008。P383-388

### 第三節：精神分析與體制再現

精神分析的伊底帕斯結構可謂是自我內在欲望的體制規定，教育自我因處的位置，欲望的流向，與自我該對什麼事物產生認同。形成系列性的編碼工作，所以稱它叫欲望體制；由權威告訴你姓名、位置與什麼事情是該做與不該做，清楚界定劃分心靈去向，如不遵從標準精神疾患就會上門，這些是由精神分析所發出的警告聲，因此德勒茲在《哲學權力的談判》：

「欲望生產被簡化為一套被稱做無意識表現的系統，簡化成談話、表達或相應理解的型式；無意識工廠簡化為一種戲劇舞台，簡化為伊底帕斯、哈姆雷特；力比多的社會包圍簡化為家庭包圍；欲望被疊合在家庭的座標上，疊合在伊底帕斯上——又是伊底帕斯。……無論如何，伊底帕斯根本上都是抑制欲望的機器」<sup>54</sup>

伊底帕斯儼然變成一套心靈體制試圖對不同靈魂進行相同編碼，然而所有體制所要做的第一件事情都是教育。體制教育伴隨著被教育者對體制認同，讓認同者學會在體制內找尋身分價值並獲得存在感，這就是一種體制教育人自身定位的問題，在這裡精神分析通過伊底帕斯結構定出自己位置，建立內在超我，讓良心教育你什麼該做或不該做，然而精神分析所做的工作與傅柯對體制所做的考察相去不遠。傅科在《規訓與懲罰》認為正常是通過不同類型機構訓練出來的正常化結果，如學校、教會、監獄、軍團、醫院……，這些機構同樣脅持教育掌握權力進行發言，試圖以改造靈魂的方式來影響人的身體，將不同類型的人變成同一種模式。所以精神分析所主張的教育與傳統體制建構的教育的差距性並不大，原因在於兩者的結構並沒有過大的差距，只是過去管訓人的是一套體制制度，在精神分析則轉變成伊底帕斯、超我；

---

<sup>54</sup> 德勒茲(G.Deleuze)著《哲學與權力的談判：德勒茲訪談錄》，北京：商務印書館，2001。P19

功能上同樣是對自我靈魂的監督與管訓。所以受到此種教育訓練出來的人，他們不是真的隨順自我欲望創造生命，而是背負一套鐵的紀律來對自我進行監督，自我是一系列機構操縱、訓練、製造的產物，此種強制力對人施加的目的只是為了使人變的更為有用。傅柯：

「紀律的歷史環境是，當時產生了一種支配人體的技術，其目標不是增加人體的技能，也不是強化對人體的征服，而是要建立一種關係，要通過這種機制本身來使人體在變的更有用時也變得更順從，或者因更順從而變得更有用，當時正在形成一種強制人體的政策，一種對人體的各種因素、姿勢和行為的精心操縱。人體正進入一種探究它、打碎它和重新編排它的權力機制。」<sup>55</sup>

權力機制可以變型延伸滲透到每一個角落，從政府、軍營、監獄、工廠、醫院、學校、公家單位，每一處都存在體制的強制力，展現他對人的要求與規定，這是編碼工作；人只存在於一種被規定好的型式，脫離型式外的人必須遭到體制緝捕，讓身心靈回到一個社會所標示正常範圍下的人。此邏輯與柏拉圖對「擬像」的壓制手法乃如出一轍，尋找同一、標準，將超出範圍者進行改造。理型的同一概念在此轉變成社會準則，性質上卻是檢查機制，監督物品對理型模仿時是屬合理的或不合理的。到了精神醫學時代生命的多元特性並未得到成顯反倒是讓佛洛伊德變本加厲的去運用伊底帕斯對人心靈控管，讓超我變成自我良心，監督自我內在欲望是否符合準則。因此當我們試圖比較柏拉圖與精神分析時，表面上一方使用伊底帕斯，另一方使用理型，但在實質上雙方卻是運用「同一」的形式壓抑擬像。在柏拉圖時期，擬像是不合理的模仿，在精神分析的擬像是一堆莫名的精神疾患，兩者同樣存在著

---

<sup>55</sup> 傅柯(M.Foucault)著 劉北成、楊遠嬰譯《規訓與懲罰》，北京：三聯書店，2007。P156

無法言說的道理，然而這些不可言說的道理會讓自身的基礎受到質疑，因此他們運用同一性標準進行鎮壓，在柏拉圖時代是思想的鎮壓，在精神分析是欲望的鎮壓，對人採計畫性的改造，他與傅科所說的規訓相同，目的是生產正常的有用者，製造繁榮的富足社會，與看似高尚的人格教育。德勒茲指出眼下社會像一台巨大機器，目的在製造他所要的產品，並以自己的標準當作天下人的標準。所以這個社會正常的事實是來自於社會製造出來的結果，是社會機器所生產出來的效果，在效果背後，存在一套凝視的權力機制，緊盯自己的欲望，要求它們走合乎理性的道路。

權力的凝視讓自我走上鴉雀無聲的詭譎寧靜，人早已在各類體制下服從、配合到沒有自我，甚至期待體制力量的到來；這足以說明為何許多當前家庭社會，總存在為數不少雙親相信精神醫學宣導的防治工作，因為對他們而言，自由比不自由來的更加難以捉摸甚至值得害怕；因此放棄孩子自身欲望創造力，選擇交出自己的靈魂，放棄存在應展現的魄力與勇氣，放棄成為一個能決定自己欲望的鬥士。人就在一系列體制規訓下，成為尼采描述的奴隸，自我也早已忘卻如何當自己的主人。傅柯說：

「在 17 世紀依然可見那種理想的士兵形象。首先，這個士兵從遠處就可以一眼辨識出來。他就有某些符號……動作機敏靈巧，昂首挺胸、肩寬背長、腹部緊縮、大腿粗、小腿細、雙腳乾瘦，因為這種人肯定既靈活又強壯。……到了 18 世紀，士兵變成可以創造出來的事物，用一堆不成型的泥、一個不合格的人體，就可以製造出這種所需要的機器。體態可以逐漸矯正。……總之，人們改造了農民，使之具有軍人氣派。新兵逐漸習慣於昂首挺胸，收腹垂臂，筆直地站立。」<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> 傅柯(M.Foucault)著 劉北成、楊遠嬰譯《規訓與懲罰》，北京：三聯書店，2007。P153

由上可見體制的本質是一種規訓人的策略，一種針對身體的符碼，透過精神分析，透過體制規訓，把各類人都變成同一種型式，抹去先天符碼，改穿戴體制所要求的符碼，人就在一系列的體制機器下學著認識它、習慣它、且接受它、認同它。

史蒂芬·金(Stephen King)在《四季奇譚》<sup>57</sup>描述的監獄就是一個最具體制化的地方。裡面講述一群監獄犯如何受到體制的規訓與懲罰，使得受刑人出獄後無法脫離體制去扮演自己。囚犯在監獄裡已經認同到要先報告小便，才能去廁所。但當他假釋出了監獄，他不向人報告一滴尿也出不來的窘境。監獄是一個極端的體制，用盡一切監視系統觀看犯行者；從吃飯、睡覺、活動無不監視，一旦身體被監視習慣，自然不能沒有它，因為自我情感以被動的方式認同體制，並調整自己與體制相依為命。但是這套壓迫體制忽然從人的生命解放開來後，人卻會瞬間變的無所適從。小說中的年老假釋犯耗盡青春歲月學著與監獄共處，他的身體、心靈早已被監獄枷鎖鉗制，身體一但少了體制給定的指標，會讓囚犯連生存都發生困難。

小說中的監獄是讓欲望發生倒錯與異化的地方，因為它讓人不再擁有自由，不再具有自我的主動情感去發展自己，而是被動的學會去遵守體制，因此出獄的假釋犯，縱使有工作、有金錢、有新鮮空氣，甚至有自由，但對於這些獄犯來說，資本時代最恐怖的地方就是他太自由，它少了一套體制讓他聽命行事。監獄的體制已經在他囚犯的生命中形成毒瘤，自我的主動情感早已被根除，只留下被體制強加的被動情感，囚犯早已忘記生活，遺忘欲望的表現力，在他身上只剩下體制的毒瘤，一種內在無力與憂鬱便走到眼前。小說裡的「雷」望著沙堡的監獄說：

---

<sup>57</sup> 銀行家安迪本欲報復外遇的妻子，但在行動之前打消主意，卻不料其妻及其情夫當晚即遭人殺害，安迪因此被判無期徒刑，進入「鯊堡」監獄。在獄中，安迪認識了從事黑市交易的囚犯雷，並與其他囚犯慢慢熟稔；在這同時，安迪以其專業知識，逐步引導監獄中的生活，讓事情開始有了轉變…。20年的鐵窗生涯，讓安迪看透監獄官僚的貪污、腐敗、虛偽與詭計圈套，也讓他體會到要還其清白之身，唯有逃獄一途…。

「監獄的這些牆很有趣。一開始你恨它，慢慢的習慣它，最後依賴它。這就是體制化。他們把你終生關在這裏，把你的生命都拿走。」

體制是社會機器表現出對「人」控制的形態，透過不同機關與特性裝配出社會生產線，生產它可用的社會產品；其中人力資源、時間管理、成本會計、勞動分配等，這些可歸類成社會機器的「特性」，這些特性再通過不同機構打模鑄造，如學校、教會、軍團、監獄、醫院等，就是不同形式底下的打模鑄造機構，目的是要求自我身體的柔順性，展現出對體制該有的服從，而精神分析正是體制機構中的強大一員，讓人生來就變成尼采所說的奴隸<sup>58</sup>，因為人不再具有自身的主動情感去表現，只剩下外在被動情感的影響。

奴隸要變成奴隸需要學習與教育，學習認識擬像，教育他，當自我面對擬像的出現時，要如何運用體制標準去壓制擬像，體制的標準讓社會本有的多元性與差異性消失殆盡。現在精神分析又再一次的重述體制標準的合法性，它通過家庭結構說明人皆源於此處，它宣稱要有健康的心靈就需要完整的家庭。因此說到底，精神分析一直都與體制有共謀關係，它們製造奴隸，規訓身體，奪取人的主動情感，導致被改造出來的身體，以荒謬的態度等待體制來指出自身的價值與存在。追究到最後發現人的無力與憂鬱並不是它與社會脫軌的問題，而是社會機器成功運用不同機構展現自身體制，成功奴化不同身體與心靈，只要當機器不在進行運作與裝配時，生產線就會終止，被形塑的身體就會產生恐慌，因為價值與存在發生了變動與轉移。就上陳述，可見憂鬱問題是社會機器運用不同機構展現體制力量，將人主動情感抹去，變成只具有被動情感的奴隸。但此種論點必然不會受到精神分析的同意，我們不

---

<sup>58</sup>在尼采《論道德的譜系》裡認為主人首先肯定自己的善，來說明別人是惡；而奴隸則做了與之相反的路徑，他們先通過對別人的否定，說明別人是惡，進而證明自己是善。

妨試著從佛洛伊德的腳步出發，觀察精神分析對憂鬱的剖析是否真實存在與社會體制共謀的證據。

#### 第四節、精神分析對憂鬱的定論與治療策略

佛洛伊德在 1919 年〈哀傷與憂鬱〉(Mourning and Melancholy)論文中，率先將哀傷與憂鬱做一對比，並強調兩者情境相類似，皆與所愛的客體喪失引發的創傷有關。如：失去親人、喪失自由、理想，這些都可算是對所愛客體的喪失。而此篇章幾環繞在對比哀傷與憂鬱在喪失所愛客體時面對哀傷的異同，以便分析兩者思維上的路徑。

佛洛伊德認為哀傷與憂鬱有相同共性在於兩者都是一種以生活事件為前提的行為表現。哀傷雖然也讓人脫離生活軌道，但不至於生病，甚至在某些時間過後，還可能對事件感到意義，因為哀傷者的主動能力和興趣並未喪失，因此過些時候哀傷者自然會痊癒。他認為哀傷是每一個人都可理解的情緒反應，同時也不具備病態的氣質。<sup>59</sup>憂鬱同樣是所愛客體失去形成創傷，不同的是憂鬱者會對外界興趣減弱，讓愛的能力喪失，感受不到自我價值，自我責怪、責罰，甚至引發輕生。在憂鬱情境中，自我的內在是一片荒蕪，有時他們連失去所愛的對象是誰都表達不清，有時只能隱約說明有些東西已不復存在，但不存在的某物必然是他過去所愛戴過的。憂鬱與哀傷雖然皆與意識中客體喪失有關，但憂鬱者往往連自己失去的東西都無力言說明白，因為他已然在心裡結構中喪失了自我。<sup>60</sup>佛洛伊德：

「憂鬱病人與哀傷者最大區別在於，自我感覺完全被剝奪、自我完全缺乏。在一般哀傷者那里，世界變的貧乏空虛，但在憂鬱病患那裡，貧乏空虛的是自己。病人認為自己沒有價值，無法做任何的努力，感到卑賤、低微，他們自責自怨，認為自己該受到懲

---

<sup>59</sup> 參考自：Freud - Complete Works. Ivan Smith 2000. All Rights Reserved. This is an internet version of *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* Freud - Complete Works. p3041-3042

<sup>60</sup> 參考自：Freud - Complete Works P3042-3043

罰。在眾人面前他們將自己貶到最低，為自己的卑微感到抱歉。……這種臨床表現導致了失眠、食不下嚥，在心裡上對所有基本生活願望也極度壓抑。」<sup>61</sup>

佛洛伊德對於憂鬱狀態，他引哈姆雷特王子的話：

「不管真相如何，不管有多少公正，我是真的有病。」<sup>62</sup>

憂鬱者的病態在於缺少自我，不同於一般人的暴露自己短處，但是對佛洛伊德而言，任何所做所為皆受到內在本質為缺乏的欲望導引，每一個欲望又有它渴望感受的意義；為此，佛洛伊德斷言，憂鬱者自我詆毀的過程企圖讓內在欲望感受某種滿足。換言之自我詆毀的過程讓憂鬱者感到某種滿足與快感，因此詆毀並不是針對自我，而是針對過去自身所愛的客體，他們試圖以這種方式感到滿足。佛洛伊德：

「耐心聆聽憂鬱者千萬次的自我指責，可以發現這些實際上與病人狀態並不吻合，而多少與病人自身所愛的、愛他的、理因愛戴的客體特徵相符合。……我們可以得出這樣的結論，即病人對自己指責實際上是關於他所愛的客體，而指責方式是以朝向自我的型式呈現出來。」<sup>63</sup>

佛洛伊德認為憂鬱者內在自我已然了解與所愛客體喪失了完善關係，但內在欲力(Libido)並沒有因此撤回力量，去找尋其他所愛客體或轉移與他期望相符合的客體上；欲力沒有因為創傷轉向它處，而是導向自我，以非一般方

---

<sup>61</sup> Freud - Complete Works. P3043

<sup>62</sup> Freud - Complete Works. P3044

<sup>63</sup> Freud - Complete Works. P3046

式在運作，並且被個體自我用於建立對喪失者的認同。在伊底帕斯階段，自我就會經歷認同作用，「自我」是在家庭結構中通過認同關係進行界定。我是誰，誰是父親母親以及親屬關係，透過伊底帕斯結構劃分一套血親與姻親系統。換言之，自我出現的關鍵在於對父親的認同作用，它建立內在超我形成良心發展內在秩序。但顯而易見的是憂鬱的行為已然脫序，內在秩序力量消失，產生形同施虐的行為；這些行為對於同樣是失去所愛客體的哀傷者而言並不會發生。佛洛伊德：

「對客體的投影落入自我當中，把自我當成客體，客體的喪失(object loss)變成了對自我喪失(ego loss)。同時，自我與被愛客體間的衝突轉向化為自我批評結構與自我認同客體部分之間的衝突。」<sup>64</sup>

「自我消失」表示伊底帕斯建立的認同關係不復存在，同時引發建立內在秩序的超我一併消失，自我結構因此潰散顯現出憂鬱者獨特的內在空無，它不斷掏空自我直到完全空虛，這點說明著憂鬱的失眠行為。此外，行為上的自虐則是對所愛客體的抗議，試圖以病態緩解雙邊敵意，他的舉止無非是想拾回客體關注。因此歸結起來，憂鬱有雙重意涵，首先是認同作用跑到所愛的客體上，其次是憂鬱者具有矛盾的衝突關係；他憤怒客體離去，卻又祈求客體返回，雙邊矛盾衝突力量最後都反向自己。<sup>65</sup>

哀傷與憂鬱同樣都與失去所愛客體有關，哀傷者要求自我放棄客體，通過貶低客體或消滅客體的方式解除心理矛盾與衝突，解除固著再客體上的欲力，試圖讓欲力轉向，或轉嫁到其他客體上。憂鬱者不同的是，他無法收回對客體的認同關係，卻又必須面對客體離去的事實，在愛恨交織間憂鬱者選

---

<sup>64</sup> Freud - Complete Works. P3047

<sup>65</sup> 參考自：Freud - Complete Works. P3049-3050

擇是對自我摧殘、放棄，甚至自殺，一片虛無墮罩在憂鬱的身體上。精神分析認為關鍵在於認同走錯方向。但事實上憂鬱的身體存在另一種現實，他是社會力量運用認同作用成功奴化人的身體，讓奴化的軀殼無法脫離控制力量去獨力自存。但精神分析不會探討社會機器是如何挾持理性來發號施令，如何通過體制壓制內在欲望流動，對精神分析而言了解問題的唯一途徑就是回到憂鬱者的過去，以過去做為現在的全部表現，並以伊底帕斯結構做為進入點探討憂鬱者為如何在面臨創傷時不能像一般的哀傷者一樣讓事情過去，而是選擇對客體的依戀與認同，對此梅萊妮克萊恩(Melanie Klein)提出了說明與解釋。

梅萊妮克萊恩針對憂鬱的創傷提出說明。他從精神分析指導原則出發，把創傷當成過去經驗的再現，而過去創傷指的是自我發展伊底帕情結時失去母親與父親對立的經驗，對此他提出說明。首先，嬰兒發展初期是由內攝(introject)<sup>66</sup>與投射機制所決定，自我會內攝好客體與壞客體，而不論好壞皆以母親乳房做為原型，得到時是好客體，失去時是為壞客體；從最初的乳房開始，其次是對完整的人(母親)，進而對客體完全認同，但同時期父親型像會逐漸成型而且巨大，威脅自我放棄母親，讓自我對所愛客體產生焦慮，試圖想保留他，卻也面臨必需失去他的命運。自我在這時期必須重新建立所愛的客體，因為斷奶前後的經驗便會造成自我首次失去我愛的客體，這將會形成日後的憂鬱狀態。<sup>67</sup>克萊恩：

「成人在生命的後期，每次經歷哀傷時，同年早期的哀悼就會直重來一遍」<sup>68</sup>……「嬰兒經歷的憂鬱感覺在斷奶之前、之間和

---

<sup>66</sup> 內攝作用是主體以幻想性的方式，將對象及其屬性由外部導入內部的作用。同時內攝與認同作用有密切關係。引自：Jean Laplanche & Jean-Bertrand Lefèvre Pontalis 著 沈智中、王文基譯《精神分析辭彙》，台北：行人出版社 2000。p225

<sup>67</sup> 參考自：Melanie Klein 著 呂煦宗譯《愛、罪疚與修復》—〈論躁鬱狀態的心理成因〉，台北：心靈工坊，2009。p358

<sup>68</sup> Melanie Klein 著 龔卓軍譯《愛、罪疚與修復》—〈哀悼及其與躁鬱狀態的關係〉，台北：心靈

之後，會到達高峰期。我將嬰兒的這種心理狀態稱之為「憂鬱心裡位置」，並提出這是一種原生狀態(statu nascendi)的憂鬱。受到哀悼的客體是母親的乳房，以及乳房和乳汁在嬰兒心裡代表的一切，也就是愛、美好與安全。……伊底帕斯情結很早就會出現，與斷奶的挫折息息相關。」<sup>69</sup>

克萊恩重現精神分析的預設，讓每一個行為舉止都看做是過去的演變，換言之個體憂鬱肇始於幼年，成年的憂鬱則是對過去事件的重復。他認為自我發展期間缺乏整合能力，於是存在著兩種力量，一種是趨於整合，一種是趨於潰散，並且兩種力量會相互交替，整合力量讓自我完整，潰散力量則讓自我碎裂，而憂鬱的內在自我壓抑，可被視為親密關係碎裂的表現。在嬰兒發展過程中，自我與母親的碎裂關係形成心裡的憂鬱位置，因為自我害怕失去好客體(母親、乳房)形成哀傷與擔憂，並牽引著日後伊底帕斯情結的衝突。

憂鬱在精神分析是矛盾的心理結構，對客體的愛恨總是同時發生，為了愛他所以將對方植入在我內心成為我認同的對象；恨他，讓他成為一個壞客體，因此我也開始對我懷有恨意，我讓自己成為了壞東西，所以殺死對方的行為最後轉變成對自我的殺害—自殺。克里斯蒂娃(Julia Kristeva)認為自我殘害的行為中內心結構必然起了「超我」作用，通過「認同」機制將客體崇高部分納入自我，成為不可或缺的、專制的，裁決的基礎。<sup>70</sup> 此類憂鬱歸類成「對象性憂鬱」。此外另一種憂鬱是他人造成自我挫折、沮喪，憂鬱者不認為對方懷有惡意或敵意，因此對於他人不帶有認同作用，不會將他者崇高部分納入自身，在此類患者身上，憂鬱的來源不是認同走錯方向，而是反指向原始的自我。他對自我存在不安全感、無秩序感、把自己視為不完整、或是空

---

工坊，2009。P431

<sup>69</sup> Melanie Klein 著 龔卓軍譯《愛、罪疚與修復》—〈哀悼及其與躁鬱狀態的關係〉，台北：心靈工坊，2009。P.432

<sup>70</sup> 參考自：Julia Kristeva 著，林惠玲譯，《黑太陽：抑鬱症與憂鬱》，台北，遠流出版社，2008。P.37-38

洞，此種憂鬱的問題就不歸類於失去所愛的客體問題，而是歸類在自我認為自己先天不足，導致現在對自我的折磨。此類憂鬱者被稱為「自戀型憂鬱」。對這些人來說，憂傷是他們所欲求的，所依賴的生命替代品，通過憂傷，完整自己的生命，彌補內心所缺乏的對象。因此對這類型人而言，自殺、埋怨就不是針對失去所愛的客體，自殺在這裡與憂傷交織在一起，此類型憂鬱稱為自戀型憂鬱。總結來說，兩類型憂鬱成因不同，對象型憂鬱起因來自認同走錯方向，把所愛的客體視為崇高，把對象當成自我行為準則基礎形成內在超我，讓超我指導自我什麼該做與不該做，甚至該對什麼感到羞恥與認同。自戀型憂鬱根源不在認同作用走錯方向，而是內在存有根源性創傷，每一次外力的挫折都是對過去創傷的再現與重複，而創傷根源都必須追回到自我幼年時期家庭關係中自我與父親的對立衝突，斷奶過程讓自我失去母親(好的客體)被迫承認父親，家庭關係形成自我的原初創傷，讓每一次外力挫折都變成是對原初創傷的再現與重複。兩類型憂鬱發生雖有差異，但精神分析認為兩類型都與伊底帕斯結構不完整有關。克里斯蒂娃：

「我認為戰勝憂傷的關鍵在於自我不再認同失去的對象，而能認同第三者——父親，型式，秩序結構。……此種認同可稱為陽具或象徵認同。他確保了主體進入符號與創造的世界。此象徵勝利背後的父親，並非伊底帕斯父親，而是想像的慈父。這是佛洛伊德所謂：「個人史前父親」，是確保完成原初/基層認同的人。然而，這個個人史前父親，必須同時能扮演象徵界與律法中的依底帕斯父親。只有在兩種父親角色和諧融合的基礎上，在溝通中使用的抽象、任意符號才幸運地，能夠與各種個人史前認同中的情感意義連結。而原本罹患憂鬱者的無生命語言，由此才得以從與他人

的緊密關係中產生活化的意義。」<sup>71</sup>

父親是準則、秩序、結構，是建立自我地位價值的基礎，憂鬱者無生命的語言就變成缺乏父親型像的具體表現。因此精神治療就放在重建秩序讓自我結構條理化，讓心靈體制自行控制身體，把父親視作崇高可敬的對象進行認同，讓父親形象成為我的內在信仰，讓心靈建立體制並要求身體嚴守紀律。<sup>72</sup>精神分析所做的不是關心，而是將多元的生命簡化成唯一型式，因此我們無法從精神分析的文獻鐘看出憂鬱者的世界正在進行的變化，他們也不曾真切的進入過憂鬱者的世界，更遑論讓自己在程度上發生憂鬱變化，他們做的事一種觀察、比較、分析，將帶有秩序的生命各體當作正常、標準、是伊底帕斯的正常化表現，反之找不到伊底帕斯結構的生命各體，就變成精神疾患的發生處所。

---

<sup>71</sup> Julia Kristeva 著，林惠玲譯，《黑太陽：抑鬱症與憂鬱》，台北，遠流出版社，2008。P.52

<sup>72</sup> Julia Kristeva 著，林惠玲譯，《黑太陽：抑鬱症與憂鬱》，台北，遠流出版社，2008。P.40

### 第三章、從德勒茲哲學對精神分析的質疑與批判

#### 第一節：「無意識」

精神分析宣稱他們透過「無意識」(unconsciousness)進入內在心裡，對複雜的無意識進行剖析，進而找出病症根源。但令人遺憾的是他將無意識當成語言學的結構進行分析理解。精神分析通過對夢境、行為、自由聯想，不斷嘗試觸及無意識領域，卻又在觸即之後立即返回家庭的主題，總是將事情圍繞在父親、母親、陰莖、陰道、秩序、創傷、缺乏……，精神分析總是將所有無意識的語言表現拉回到同一性與統一性層面進行分析解讀，預設每個人的無意識起源發展近乎雷同，唯一的差別就在於表現的形式。因為精神分析預設一個具有階級的形上結構做為事物根源，當成無意識的共通摹本，事物可以碎裂分成無數多的變形，但碎裂的事物仍要回歸起源，精神分析要通過伊底帕斯的語言力量統整四分五裂的欲望流。《千高原》在〈狼與狼群〉中：

「對於佛洛伊德來說，事物碎裂並喪失其同一性時，詞語依然存在，正是它恢復了此種同一性或創造了一種新的同一性。我們看到的的正是一種關於能指的冒險與起源，……」<sup>73</sup>

精神分析總是在夢境捕捉無意識，總能觸及到生命分子流變過程的多元特性，但總是以敏捷的速度返回克分子結構，返回精神分析的起源，總以父親當成絕對的能指對生命進行無聲的獨裁，使精神病或神經病無論在甚麼樣情況，總被當成精神的失序。精神分析研究精神疾病，但卻不了解精神疾病內在的多元特性，甚至缺乏他們內心所發生的經驗感受。而是一昧的建力精神結構與框架，對無數多的心理進行統計分析，不斷的捕捉心裡作用如何影響身體

---

<sup>73</sup>Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.28

行為，並將心理所有表現癥狀都回到家庭結構進行解讀，一切都從家庭出發，刻意忽略無意識表達的內容。從德勒茲的差異哲學出發，可以得知無意識的認識與了解不能以語言結構的模式進行歸納分析。無意識具有多元特性，多元性則是來自於自身的差異性。差異不是 A 與 B 的不同，如果只是談論 A 與 B 的「不同」，那必定要預先一個形式做主導。但德勒茲要表明的是，任何出現的形式都不是預先存在事物之前的，精神結構也同樣不存在先天的伊底帕斯結構做為眾人的摹本，他強調的是任何的形式都是後天被加註在事物之上的，所以形式永遠在事物的後方。因此要了解事物，絕不能透過對形式的認識去掌握事物，而是對差異進行著手，要就事物的差異去思考關係，用差異思考差異，而非用同一思考差異，用框架限定事物的走向。但何謂差異！在德勒茲哲學觀念裡，「差異」可表現在各種事物上面。如「水」的發音，就可以有無數多種關於水的念法，它可以念成中文發音的水，可以念成英文的 water，甚至有多少種語言，多少種類型的人種，字音就存在著多少種不同的表現方式，這正是德勒茲所謂的差異，不同的表現方式呈現了事物的差異特性，並且讓事物不斷進入連續變化狀態當中，而所謂的連續變化代表的並不是不停的轉動，而是一個同樣的發音，在不同的時刻，不同的處境，由不同的人，發出同樣相同的字音時，字音都會發生改變，因為組裝的模式造成改變，得到的意義同樣改變，這是意義的連續變化狀態。<sup>74</sup>正因為如此，德勒茲要指出事物無法如同語言學將字音、字型、字義進行定位，因為字義會在不同的發生環境中進行改變。連續變化的特性正是差異的特性。無意識同樣如此，有多少人，多少處境，就存在多少種無意識想像，他們各自都是差異的表現，甚至在不同時刻，不同夢境中，各自進行著自身連續變化的特性，它

---

<sup>74</sup>Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p. 95

們永遠都以多元群體的方式進行相互蘊涵的表現關係，它們始終是多元的裝配關係。<sup>75</sup>

佛洛伊德試圖從無意識的視角來接近群體的現象，不過它甚麼也沒看到，它不明白，無意識從根本上而言就是一個群體。它既近視又重聽，它把群體當成一個人。相反的精神分裂患者沒有將群體的喧嘩與推擠當成父親的聲音。有一次榮格告訴佛洛伊德一個關於骷髏頭與骨骸的夢境。骷髏頭與骨骸從來就不是單獨存在，而它本身就是一個多元體。但佛洛伊德強硬表示這代表某人的死亡，縱使榮格再三強調不只一個而是多個，但佛洛伊德依然故我。

76

任何精神現象反應與無意識表現，佛洛伊德永遠想到的只有父親、陽具，但現實是，每個人夢境裡的精神反應都有各自不同的情感裝配在對意義進行組裝，甚至上一刻與下一刻的意義組裝模式可以完全不同。佛洛伊德完全不理會生命的多元特性，甚至到置之不理的態度，強硬的抹去生命原有的差異特性，把無意識的表現拉回同一性層面進行統整，將伊底帕斯當成絕對的能只試圖對欲望流進行控管。精神分析的做法不是要了解無意識，它也從來就沒有想要解析人內在多元性的相互蘊含關係，更遑論無意識的連續變化狀態。精神分析的工作與心理無關，相反的它更像一個政府所安置的部門，佛洛伊德像是政府所任命的部長，協助國家機器對人進行分類與控制，甚至更直接的可以說他替現代資本主義做事，協助社會權力體對人進行更有效率的控管。佛洛伊德必須除去無意識的多元特性，除去的必要性在於無意識與柏拉圖所

---

<sup>75</sup> Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p. 93-94

<sup>76</sup> Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p29-30

壓制的擬像有著相同特性，它們共同丟棄先天形式與本質，挑戰先天形式架構的地位。無意識與模仿再現無關係，它自身的表現就是擬像的表現，是社會權力階層最為無法掌握編碼的欲望流；然而有一群人帶著憂鬱的氣質，不斷的與無意識為舞，它們是哲學上的尼采，是柏拉圖理想國裡的詩人與藝術家。柏拉圖不斷的說明這些人需要被逐出理想國，因為他以功能性、效用性、與它所具備的存在本質(即理型)去解讀詩人與藝術家，而正因為它們與擬像與無意識打交道，正因為它們發現多元性的無秩序性，使得它們不得不以畫作以詩詞的方式展現這種擬像所具有的差異流變力量，但柏拉圖否定它們，貶抑它們，到了現在的精神分析，藝術家與詩人不但沒獲得真切的認識，反倒直指無意識表現了欲望缺乏的本質。佛洛伊德為什麼要這麼做，因為它知道權力階層對無法掌控事物的惶恐與不安，它必須以醫生的姿態協助社會權力階層控制每一條欲望流，使眾多的欲望表現都納入一個共同次序當中，就像門德烈夫(Dmitri Mendeleev)所製作的元素周期表一般進行編碼。精神分析到底向我們說了些甚麼！除了伊底帕斯還是伊底帕斯，它並沒有聽到任何無意識傳達出的歌聲。……試想，如果藝術家、哲學家、詩人，文學家，真實到了柏拉圖的理想國裡，它們能不憂鬱嗎！

## 第二節：失去所愛與憂鬱無關

按佛洛伊德自己對憂鬱的解釋，是一種與自身失去所愛，但自我依然依戀客體所至造成的結果。佛洛伊德將愛的逝去與憂鬱拉上關係，爾後精神分析師更加激進指出：「此種失去所愛客體的創傷來自於自我幼年與母親的關係」。預設每一個行為舉止都根源自過去的演變，直指個體憂鬱肇始於幼年，成年的憂鬱則是對過去事件的重復。對精神分析來說，憂鬱的治療工作便放在能否重建患者身上的伊底帕斯結構，因為完整的家庭結構，才能孕育病人的自我轉化動力，自我與雙親的修復力量即是愛的力量，讓自我重新回到對父親的認同。

此種「愛」的意義或行為被限縮在結構框架內，符合認同才有愛，反之愛不存在。精神分析也未將愛與憂鬱之間的蘊含的裝配關係進行說明，仍然是把憂鬱與愛當成兩個獨立項目各自分述，沒有就愛的多元性本身思考，而愛的多元性是發生在一連串的事件當中，但是精神分析排除事件的裙帶關係，只就憂鬱的行為紀錄進行統整記錄；但精神統計數字無法說明人的心理，正如同統計的無法指明人的信念與感受。為什麼事物的多元性總被忽略思考，這是因為西方的知識建構都假定一套形上起源對事物進行思考。

柏拉圖主義到精神分析在思考事物方法上預設固定「型式」，從型式出發去解釋關係、差異、同一、重複、模仿，使用型式在先的思考讓事物產生固定作用，讓同一律產生效果，讓 A 不會變成非 A，正常與不正常清楚對立出來。但設定型式總需要用固定現在的時態去檢驗我們對像物，縱使過去未來也屬過去的現在與未來的現在，型式永遠需要一個現在做保證才能去指向外在事物的發生狀態。因此事物或感受變成是一對一的轉變關係，讓一個狀態變成另一個狀態，然而兩個狀態間的轉變就要預先設定兩個型式變成各自理型加以追隨；無論如何，從柏拉圖到佛洛伊德「型式」總是發生在永恆的當下。但是我們回頭思考事物的發生，必然無法找到所謂的現在，因為事物總

是在變化狀態，「愛」同樣遵守著變化的原則，但不是在型式底下說變化，而是將時間視做流動而非固定的時候，必然無法產生一個固定型式，而是一個關於愛的流變關係，因此對於愛，我們所能掌握的變成了是一個關於愛的事件。

何謂事件？德勒茲舉刀子割手為例，刀子割到手讓手流血。在沒有割到手之前，手並未流血，跟割傷流血後的手形成對立狀態，一個先一個後，兩者相互矛盾。矛盾的原因在於把刀子割到手用事態型式進行區隔，割到手之前是一個過去的現在，割到手之後是一個未來的現在，用現實狀態看待保持雙邊的矛盾關係。可是當我們轉變成刀子割傷手的事件後，流血的手與未流血的手會相互包含，以至於我們能看成一個事件。<sup>77</sup>

《愛麗絲夢遊仙境》和《鏡中奇緣》描寫的是一種特殊的事物：事件，純粹的事件。當我說愛麗絲變大時，我說他變的比原來大。同樣，他也可以比原來小。他不可能是大又是小。現在他變大，以前變的比現在小，他在同一個時刻，一個人比原來大也比將來小，這是變化的同時性，其特點是逃避現在。而就逃避現在這點來說，變化不允許把以前跟以後，或過去與將來做分割。<sup>78</sup>

愛麗絲不可能既大又小，這是以事態做前提的思考，規定事物不能既存在又不存在，是以現實狀態進行區分。但就事件而言，不是進入現實性而是進入事物的虛擬性(simulacrum)。<sup>79</sup>虛擬不代表不存在或不真實，而是被做當作可能性等著被實現出來。但自柏拉圖之後，思考方法不曾進入事件本身，而

---

<sup>77</sup> Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.86

<sup>78</sup> Gills Deleuze, *The Logic of Sense*, Translated by Mark Lester with Charles Stivale : Columbia university press,1990. P.1

<sup>79</sup> Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.96

是就事態本身區分物的質與量。

就身體感受到「愛」而言，我們無法清楚定義我有多愛，愛一個人是無數多元體的運動作用，知覺總是以既大又小的方式，總是在眾多事物主被動混合後有清楚與模糊的感覺交織在我身體裡的知覺，這個身體無法被定義，因為它自身就是一個沒有器官的身體。《千高原》在〈狼與狼群〉：

愛一個人這意味著什麼？始終是在它參與其中的某群民眾之中去把握他，始終是將他從某個參與其中的集群(無論集群有多小)之中抽離出來，——無論是通過其家庭還是通過其它事物；接著，要去探尋它自己特有的集群，那些封閉於自身之中的多元體，這些多元體也許也許具有完全另外一種的本質。將這些多元體與我的多元體聯繫在一起，使它滲透到我的多元體當中，使我的多元體在滲透到對方的多元體當中。莊嚴的婚禮，多元體所構成的多元體。愛就是作用於一具代形成的無器官身體之上的去人格化運動，正是在此種去人格化的最高點上，某人才可以被命名，領受其姓與名，在對於多的瞬間把握之中獲得最高強度的不可分辨性。<sup>80</sup>

因此身體感受的愛是在一個主被動混合的事件當中所形成的一具沒有器官的身體，它是一個強度的流量。如果要讓他脫離事件的流變關係，就需要通過度量的刻劃，對強度刻畫，界定心理的承受力量，現代神經醫學的統計量表試圖將感受靜止在一張毫無關係的問卷上，讓心情不再起變化，不再流動。因此量化的科學基礎是假定一個不動的世界進行劃分，之後再將理型加在不同事物身上成為事物根源。然而德勒茲所看到的愛麗絲夢遊仙境的世界是一個失序的時間世界，是哈姆雷特(Hamlet)所說：「時間已經脫了白」(The

---

<sup>80</sup> Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.35

time is out of joint)。時間脫了臼意味著在愛麗絲的世界裡，不再有一個連貫系統的時間世界，事物也不再是次序性的方式呈現，我也喪失主體的位置去觀看客體，我落入一個冒險的迷宮，一個模糊不清的感受知覺，沒有同一性，沒有自己的名字，失去認同的身分，我成了一個充滿可能性的身體，一個被精神分析視為空無的憂鬱身體，與其說空無，倒不如說是沒有了次序沒有了方向，在身體內所有被感知的生命元素都不再以理型方式做區分，不同可能性的愛都將被視作各種擬像在活動，等待未來可能的片刻中被實現出來。<sup>81</sup>憂鬱裡所發生的愛是一次重大的事件，一個脫了臼的身體事件，一個去人格化的革命運動；憂鬱者的革命正是因為他看見社會體制的高牆，看見精神分析將生命的流變關係加以編碼，猶如在地球身上畫下經緯，憂鬱者在一個秩序的假像中出走，不讓感受再次的落入窠臼，憂鬱的穿牆之旅是沙漠裡的冒險，是船隻的迷航，他脫離地球的經緯，走向可能，成為一個流浪者，沒有固定身分，沒有限制，讓任何具創造的「力」在它處發生關係與變化，「主體」不是固定具有絕對的本質實體，憂鬱的本質就是力量的表現，而力量不停的流變，在等待與被等待之間進行準備。然而那些沒走出高牆的憂鬱者，它們變成精神分析底下的病人，成為接受社會再符碼的個體。

---

<sup>81</sup> 參考自：羅貴祥《德勒茲》，台北，東大出版社，2008。P.3-4

### 第三節：分析師的語言是強制性的「命令」

伊底帕斯化是精神分析治療上的策略，他讓治療的患者自行述說，分析師再通過引導引出患者內心的壓抑找到患者的創傷，並詮釋說明這些創傷都來自幼年的家庭記憶；這是柏拉圖思想的延伸所形成的分析方法，假定同一，將徵狀視為童年創傷的重複，來自於現實之外的重複，預設了一個我以外的真實世界，在柏拉圖裡面稱做理型，在精神分析稱做伊底帕斯。因此任何創傷都與伊底帕斯有關，這也是分析師關心的地方，通過創傷點讓患者進入與父親之間的關係，之後患者在與精神分析的言談療法(talking cure)，通過自己的口對自我進行伊底帕斯化的療育，治療過程中自己變成自己的醫生，通過自己對自己所說的話，產生「非實體性的變化」(incorporeal transformations)，對於非實體性的轉變，《千高原》：

法官判案之前所發生的是某人被指控犯罪，而法官判案之後，一個被告轉變成罪犯。在這之前所發生的是某人被指控犯罪，在這之後所發生的是對於罪犯所實施的刑罰，即作用於肉體的行為情感……然而將一個被告轉變成罪犯是一個瞬間的行為，是法官的語言造成罪犯的非身體性轉變。……非身體性轉變是瞬間的、直接的、以及被表達的陳述和他所產生的效果之間的同時性而被確認。<sup>82</sup>

語言具有一種內在的行動力，可以對身體產生非實體性的變化。產生非實體性轉變的關鍵就在於一個陳述的語句具有「命令」的功能，他指揮著身體、欲望、價值的行走方向，要求你納入一個次序活動去思考或發言。這種關係就像卡夫卡(Franz Kafka)自己所說的，語言及口令，既使在一個父親對孩

---

<sup>82</sup> Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.80-81

子說話的時候也同樣是這樣一層關係，這種口令的發佈都帶有著死刑判決的味道。<sup>83</sup>說口令具有死刑的功能是因為生命本來有各種組裝可能去成形出現，倘若口令一但發佈，過去各種可能性就會消失，剩下父親所指出的唯一方向。現在不只是父親的口令，還有老師、牧師、老闆、醫生、長官的口令，每一個語句陳述都不是為了傳遞他們所知的訊息，而是告訴你一個應該遵守的次序，並命令你下一刻要怎麼走。所以語言會造成身體的非實體性轉變的第一層關鍵就在於，語言的第一個特性不是傳遞訊息，而是傳遞口令，而口令本身蘊藏著一種內在的行動力，足以對一個事物發生改變。

德勒茲論證中，語言之所以會成為一個命令語的原因在於內部具有一種行動力，這種行動力源自於語言的第二層特性，即人類所使用的語言與其他動物不同，人類語言有「間接引用」的特性。<sup>84</sup>間接引用，代表人說明一個事物多半不是我親有所見，而是聽他人陳述所以跟著這麼說，而不同人的語句陳述便能內摺到我的陳述句。換言之，我的陳並不是我一個人所說，而是在這之前受到無數多語句影響，進行組裝、配置產生出當下的陳述句。因此間接引用導致了人類語言形成了第三層特性，即我們的話語都是陳述的集體裝配。在這裡引發的問題關鍵是，語言裝配是否具有「自由」的特性，我是否能按照我自己所喜好的事物對我的語言進行裝配。原則上我是一個乍看之下具自由選擇的人，但現實卻是我的潛意識存在於一種秩序的意念，這種意念是小學老師、牧師、老闆、醫生，在社會機制的各種規定安排下，告訴我在甚麼樣的情境中，我應該運用甚麼樣的次序模式去組裝我的話語。精神醫學正是在一種社會變動的情境下所生的產物。因此口令是一個具變動的個體，語言同時具有表像的自由，在表像的深處，我們脫離不了老師、牧師、老闆、醫生的控管，而借接引用的目的就是要把自身所聽到的東西再告訴下一個人，

---

<sup>83</sup> Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.76

<sup>84</sup> Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.76-77

這代表著人都是在不知不覺的無意識狀態下，接受社會所給的命令。而精神分析師正是一個新加入會員的發號命令者，他再發部一個次序，要求那些流離在外的欲望快快回家庭結構。

有此可知，語言不同於結構主義所說的帶有指涉概念物的功能，而是一種導致行為強制力的關鍵。例如，一個精神醫師告訴接受治療者說：你患有憂鬱，所以需要接受精神分析療法；當這句話通過訓練有素的醫生嘴裡陳述出來後，就會形成某種強制力，讓本來無事的「人」沒有任何標籤標記的人，瞬間變成一個病患，分析師的話語讓人同時間的發生轉變。也許就此人來講，他並不會得到什麼或失去什麼，但是他改變了，從一個人變成了一個病患，變成分析師所要治療的對象。《千高原》在〈語言學的公設〉篇章開頭便指出，語言與傳遞訊息沒有關連，德勒茲與瓜達里如此寫到：

當學校教師考問一個學生的時候，他不是獲取信息，同樣的當教師在講授一門算數或與法規則的時候，它也不是在提供資訊。而是給定一個符號，他在發號施令，進行指揮。……因此義務教育的機器並不傳播訊息，而是將符號、框架強加給孩子。語言的基本單位—陳述，就是命令。<sup>85</sup>

分析師運用語言與權威重疊的特性，要求我對自我進行強制的立法，要求自我納入某個社會秩序，而我無法抗拒自己所設立的規定，因為這個體制是從我嘴裡說出，我變成最沒有條件反悔的個體，同時我也起了伊底帕斯化的效果。換言之，我要求我對自己進行立法。而分析師在言談治療過程裡，打從一開始就不是要患者對生命進行思考或是判斷任何事物，也不關心被分析者所吐露的情感為合，從交談的一開始，就是一個階級性的對話，透過言

---

<sup>85</sup> Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.75

談，分析師頒布了一本伊底帕斯化的生活指南交給患者，進一步指揮心靈的活動運作，告訴患者什麼是該認同的或不該認同的，精神分析師從一開始就把自己設定成一個義務教育的工作者，而伊底帕斯語言則是他的教鞭，用來強化命令的準確性與絕對性。

精神分析通過對語言的搭配，讓事物進入到他的定位，讓自我進入伊底帕斯的次序，語言變成維持自我正常與維持社會秩序的一種方式。語言與傳遞訊息毫無關係，而是不斷的製造訊息的最大化使人留下最深刻的印象，使自己在下一次的言談中將相同的邏輯次序傳遞給下一個閱聽人。如果語言只為了傳遞訊息，一個釣魚台事件，中國、日本、台灣，表述出來的應該是一個同樣的事情，但現實是一個釣魚台事件，發出三種截然不同的版本，這正是因為三個地方背後各自存在著不同的集體裝配在指引著群眾該如何進行陳述與發言，目的是要使不同的閱聽人得到最大化的認同與支持，形成一個牢不可破的民族力量，一種勢不可擋的群眾認同，這是《千高原》論証下的語言功能。在間接引用的過程裡不斷的構築出一個大多數人所認為的正常生活，指導著每一個社會新鮮人以甚麼樣的方式思考，而我們也同樣在語言的間接引用關係中，無意識在不自覺的情況下納入團體所呈顯的次序，成為社會層面的一環。

#### 第四節：精神醫學的「黑洞」

黑洞不是一個模糊不可定義的區域，相反的，黑洞是讓事物從模糊走向清晰，是讓自我言說「我」的點。「點」掉落在語言無限指涉的能指鏈中。<sup>86</sup>無限指涉的能指鏈，意指事物的指涉關係是無止盡的，一個問題總倒向另外一個問題，一個徵候、一個跡象，陷入不斷說明與解釋，被言說解釋過的事物，隨即又轉變成能指，指向另一個新事物。當我說這個是一個瓶子時，為了解釋何謂「瓶子」，於是對瓶子進行補述的解釋說：「瓶子是裝水的容器」，補述的語句(瓶子是裝水的容器)就轉變成瓶子的所指。話語的關係並不會因此結束，因為回應的問題會隨即再次轉變成能指，等待下一個所指的說明。之前「裝水的容器」指向瓶子的內容，隨後「裝水的容器」又變成能指，去指向另外一個事物，形成能指無限循環的鎖鏈。我們無法去確立能指的固定義義，因為能指具有不斷滑動變化的特性，他總是跑向下一個等待被指涉的事物，形成不斷指涉的迴圈。在語言的環繞之下，事物成了一個既清晰又模糊的「氛圍」。此種氛圍感可以不斷向外延伸擴張，感受相似是要對一個非華語系統的外國人說明何謂道家的「道」解釋禪宗的「空」、「無」。對一個缺乏華語系統的外國人來說，「道」、「空」、「無」對他們而言往往只能是一個令人感到清晰與模糊的含混體。「氛圍」是一張無邊際的網，龐大且無止盡的形成一堵無限向外延伸的牆，使人在其中失去焦點，使自我模糊化。精神醫學看見能指鏈所導致的不確定氣氛，在模糊中立下那能撐起世界的阿基米德點，試圖讓自我舉起那幻想的世界。阿基米德的點便是精神醫學的黑洞，是一個找尋到「我」的關鍵，一個主體化的點(The point of subjectification)。這正是精神分析施展的魔法，如何讓人在模糊的氛圍中成為自己。

回顧小漢斯的案例，一套關於「小雞雞」的描述時，談的不是身體的器官問題，也不是器官裡的功能問題，而是一個質料在聚合的關係中，在連接

---

<sup>86</sup> Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.167-168

配置的關係中如何產生排水功能。凡能產生這種配置的材質，小漢斯都稱他一聲：「小雞雞」；一種關於機器零件配置所產生的功能現象。這也是為何小漢斯認為火車、汽船、男人、女人都具有小雞雞；人與汽船之間當然是截然不同的裝配方式，但卻都能呈現出排水表現；相反的，椅子無論在何種配置關係下都無法成現同樣的機器表現。換言之，小漢斯的「小雞雞」放到了機器的功能脈絡下進行生產，而非固化在器官的功能性表現上。

精神分析對於「小雞雞」總是直接聯想到器官功能，並帶入醫學的次序與結構進行頗析，分析師的每一個註腳都破壞了小漢斯的機器世界，荒謬的將小漢斯的欲望生產解讀成人格發展的「性好奇」，變成閹割情結(castration complex)。佛洛伊德沒有進入小漢斯的欲望機器，而是斷章取義的將部分片段進行類比、在透過轉碼、翻譯，變成精神分析所要表達的內容與次序。精神分析從一開始就走錯方向，他更不懂孩童內心的欲望生產以及欲望的流變關係，而是不斷的把種種片段導向成家庭因素，欲望的表象總是被倒向缺乏的本質解讀。但欲望至始至終都與缺乏的本質無關，欲望從一開始就不是一個可固定描繪的形象，欲望不斷的在飄移、滑動、不斷與下一個生命多元體產生另一種配置關係，精神分析沒看到欲望如何像「塊莖」一般以散開的放式向四處流動，它的運動正表示著欲望的生產，生產一個新的塊莖，發生新的變化(becoming)，等待下一個可能性的配置。

佛洛伊德也許忽略了以動態的方式注視欲望，但這不足以致欲望於死地，因為欲望它仍然並不會因為你的束縛而停止。對欲望而言任何停止都是短暫的，長時間的停止，只會帶來欲望更強大的爆發力，欲望運作從不止息。正如小漢斯的欲望機器並沒有因為生產遭受阻斷而放棄，相反的他企圖從分析師所畫定的監牢裡進行逃脫，試圖讓自己變成純粹性的材質，使自己再度變成塊莖，再次進入變化。孩童讓自己起了馬的變化，長鬍子的馬，跌倒的馬、分娩的馬，馬與馬車，小漢斯不帶任何社會的指涉與編碼系統，在他內在的

平面上開始創作，讓馬與不同的事物以全新的方式配置出現。起馬的變化，不是對馬進行模仿，不是語言上的比喻關係，而是用自身行為與肉體，透過動、靜的方式讓自我與馬之間的元素、質料進入到可流通的關係，是要試圖在不同生命的定點上進行加速，運用速度讓「點」變成一條流動的線，不斷的在自我內心平面上進行動與靜、快與慢的遊牧，不斷的衝破事物的單一性、同一性、功能性、統一性，不斷通過自身情感感受(affects)進入到多元流變的關係。本質與事物的多元性變化息息相關，小漢斯運用多元的內在本質去表現了他的存在。

小漢斯的動物變化，讓生命發生新的配置，新的配置是要讓欲望重新流動，但精神分析總是跳過小漢斯的欲望生產，把小漢斯所提的事物當成各種不同的癥候進行分析，逼迫小漢斯從他自身對世界的認識轉跳到精神分析對世界的認識，讓所有的「馬」都指向了關於父親的問題，各類型的癥候都轉變成伊底帕斯神話的角色。老掉牙的戲碼即將再次上演，佛洛伊德先生依然是導演，小漢斯不意外的再次成為伊底帕斯王。小漢斯走向精神分析的大牢，馬與小漢斯都將被固著化，任何事物不再被准許變成純粹性的材質發生加速減速，不准有任何游離精神分析次序的逾越行為，所有的材質都將拉回到精神分析所畫下的標準線之內。我們只能無奈看著「馬」如何等同「父親」。看著機器如何死去，看著生產的欲望之流如何乾涸。《千高原》：

佛洛伊德在小漢斯起馬的變化過程與費倫奇在小阿爾帕德起小公雞的變化裡，發現的只有父親。馬的眼罩是父親的眼睛，馬周圍黑色的部分變成父親的鬍子，馬蹄的蹬踹變成父母親的做愛。分析中，沒有字彙描述著小漢斯與街道的關係，……精神分析對參與自然與孩子內心所發生的配置可以說是毫無知覺。<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.259-269

在精神分析創建的過去，佛洛伊德是如何打著欲望的旗幟發展人類欲望，但對於小漢斯的每一步分析，卻是處處制欲望於死地。打從一開始，佛洛伊德先生就不了解生命的多元與差異，他總以同一、統一的觀點對事物進行解讀，事物的意義變化變成了單純的類比對照關係，打從一開始他就不懂小漢斯為何會起動物的變化。在小漢斯的案例裡，我們看見的是佛洛伊德先生如何錯失了認識孩童的機會，如何錯失讓自己起孩童的變化，他總是無法了解孩童的生命裡如何放鬆，而是不斷的直指說明小漢斯描繪的事物所代表的「徵候」，總是要說明這些徵候的意義。但對於起動物變化的小漢斯而言，動物代表甚麼不是欲望所要了解的，對一個起變化的生命而言，他所探討的是，動物之變能為生命帶來甚麼！

可惜精神分析對小漢斯如何起了馬的變化不聞不問，因為他關心的是他所要表現的魔法，這套魔法能使兒童的內在歷險轉變成可表述的意義主體。

「轉變」涉及到「跳躍」，讓小漢斯的機器配置迴圈跳入精神分析的家庭迴圈，迴圈的跳躍是精神分析製造出來的作弊、欺騙系統，讓任何一個將被提出的問題都倒向陽具(phallus)，並使他成為精神唯一的起始點。<sup>88</sup>試圖在能指鏈無限延伸出的白牆上，標下一個意義的點，這個點出現的目地是要將所有癥候、意象、能指等眾多意義置於自身意義的核心內，它具有公式化般的解釋意義，除此外他也吸納所有游離符號，納入精神分析次序系統；換言之，一個符號系統被另一個符號系統進行了翻譯與取代，形成德勒茲哲學所說的超編碼(overcodeing)。<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> 《千高原》：欺騙的新方面出現了，即祭司的欺騙：解釋可無限地進行，而且他所遇到任何有待解釋的事物都已然是一種解釋。……雖然精神分析學家已經停止言說，但他們卻更多地進行解讀，更精準的說是從一個地獄的循環跳到下一個循環中進行解釋。Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.114

<sup>89</sup>超編碼概念從編碼而來。編碼意指事物自身本有一套屬於自己規律的運動，使事物自然而然呈現出它的模樣。如傅柯在《規訓與懲罰》說明人同樣具有先天符碼，從厚實的肩膀與大腿的粗細可以判斷出此人是否具有運動員的符碼。而運動員的符碼可能正是此人每天日積月累對肌肉訓練

精神分析對內在精神，對想像的符號具備著同樣超編碼功能，緝捕游離在外各自發展的符號，並重新以精神分析的符號對事物加以定位與說明，讓符號原先意義全都轉變成精神分析翻譯過後的意義。精神分析的魔法是白牆與黑洞的混用概念，他們合力構築成精神分析的「臉」，一張具有指引與詮釋功能的臉，讓價值行為，甚至存在意義全都收納到精神分析的公式，內化到自我的心靈，使內在住著一位精神分析師，讓雙眼不斷注釋著自我，猶如電影特寫手法，告訴著自我每個意義與每個次序，甚至告訴你接下來將要到來的事情，通過特寫鏡頭的不斷放大，自我完全進入到精神分析的次序。白牆與黑洞的結合是電影特寫鏡頭無限放大的「臉」規範，詮釋行為的對錯與價值。精神分析所製造出來的正是一張無限放大的臉，如同西方世界的基督徒，如何將上帝的臉無限放大，如何形成全面性的詮釋翻譯系統，如何導引生命步驟，精神分析與基督宗教是如出一轍的在規勸每一個無序的生命回到正軌。

除此之外，伊底帕斯化的臉不只要求對所有符碼進行超編碼，更關鍵的地方在於分析師要求被分析者自行畫出伊底帕斯的臉，此種治療策略是透過引導患者內心的壓抑，讓他自行指出生命的創傷點，再透過精神分析的作弊系統，把創傷內容都倒向家庭問題作詮釋。精神分析在這關係點，引導患者重建對父親形象認同，重新畫製一幅他所認同的秩序形象，但重建的工作必須是來自於自己，而分析師便在旁監工；換言之，精神分析營造一種心理情境讓患者進入，之後再通過患者的口，對自我進行編碼，讓自我畫出一張父親的臉讓我認同，一張監視的臉，這張臉是通過醫師的引導所完成。我通過這張臉我變成一個我願意接受自己的主體，讓自己的話語在自己身上產生非實體性的變化。這個轉變就是要一個主體納入一個社會次序當中，讓自我的

---

所造成的結果。符碼是環境日積月累之後構造出來的社會體或是生命體的型式。倘若要在事物的形式身上再重新制定一套新的符碼，作為現有符碼的依據時，這個加在現有符碼上的編碼就被稱作超編碼。

靈魂對身體進行監禁。監禁讓生活可能性消失，而臉的暴力也讓人腳步變的遲鈍。

回顧小漢斯、回顧傅柯考察的精神病患、回顧德勒茲所談的精神分裂、回顧本文所要談的憂鬱，我們發現他們面對的是一個黏著僵化的社會，並試圖從中進行脫逃，他們的脫逃比精神醫學更值得了解，因為他們的聲音，是在對權威的吶喊，他們告訴上帝，哲學家、精神醫師、老師，理性不是引領人到存有處所的關鍵，如果理性有此能力到達，那這塊存有處所必定狹窄與偏頗。理性無關乎生命的本質，理性是人的生命配置中所能展現的一環，但不可否認的是、瘋狂、憂鬱、非理性，也皆是人生命所能配置出來的生命特性。哲學的發展目的並不是要摧毀精神分析，批判的目的是要指出精神分析在哪些立場上使欲望無法流動，對欲望規定的是荒謬且可笑的，對於德勒茲而言，欲望要被談論，但不是談論它是甚麼，而是欲望都做了些甚麼！

## 第四章、分裂分析憂鬱

### 第一節、資本的臉

各個時代都有一種知識性視角，或多或少的都與「根基」脫離不了關聯。理型、我思、存有、資本主義、社會主義，任何思想形式都涉及到超越形上學的基礎，現象中找尋共相，從共相推出思想模型。事物在事件中的發生變化跑到了思考的定點；定點不是平面中的一個點，「點」帶有思想上的超越性與知識的基礎特性，它同時可做為自身思維歷程的起點。宗教活動頻繁的借用此種特性開展自己的學說義理，從定點、根基出發，畫出大千世界的繁華，將人間的熱鬧都看做是彰顯萬物主的權威與力量。「神」在宗教的歷程裡總是扮演著自我最終難以脫逃的一張臉，神的權威性與無限性使得自我在任何情境裡都受到指引；神是準則、法律、價值、觀念，是事物的起點、終點與基礎。

神的臉進入資本的時代裡，面部出現斑駁與裂痕，神不再做為事物的考量基礎與價值，在資本的時代，問題環繞到金錢身上，神的臉易位成資本的臉。換言之，在神的世界裡，可以通過教義體認到自己的存在與價值，但到了資本主義盛行的年代，給定價值的權力者易主到資本主義身上，通過資本人才變成為一個主體，資本成為一個可以讓自己成為主體的點。因此臉的主題並未發生改變，只是跑到了資本身上。但何謂資本主義的臉，要怎麼認識這張臉。對此《千高原》探討資本主義的成型與發展過程中認為，資本主義發展不是柏拉圖所想的先天存在的觀念，資本主義並非預先存在於世界上，爾後再透過回憶方式去實踐成型。《千高原》認為要了解資本主義的發展與特性，需要了解它對外連接的機器零件是誰，是誰與它發生合作關係。《千高原》一書指出，資本主義的成型與顯現需要透過國家的捕獲機關去捕捉表現國家形式的各種欲望流，資本主義與國家是一種合作互補的關係，它們共同組合

成資本主義的全球化世界。<sup>90</sup>換言之資本主義需要國家型式發展做配合。資本主義的問題連接到國家成型與發展問題。對於國家的出現《千高原》不接受馬克思(Karl Heinrich Marx)以生產力做前提的國家形式，他們不接受用下層結構來解釋上層結構的發展，不認同以生產模式與剩餘價值來判斷鄉村、城邦與國家，他們認為國家的出現本身就是一種多元混雜的偶然，從中間發生，不存在依循的起點做進展，國家自身就是一個塊莖。《千高原》：

一開始就是偶然地——雜交和選擇產生出農業和畜牧業。我們看到了有關這個問題的已知條件和所發生的變化及其重要性。不再是以儲備以潛在的剩餘為前提；相反的是，國家是直接在一個採集者、獵人的環境之中被建立起來，是國家創造了農業、畜牧業、冶金業——開始在自己的土地之上，隨後又將施加於周圍的世界。不在是農村逐步創造城市，而是城市創造了農村。國家不再是以一種生產力做為前提，相反的是國家的生產形成了一種方式。用來循序漸進的發展過程論證的方式已然失效，國家的出現就像是一個袋子裡的種子，使於全然的隨機與混合。<sup>91</sup>

國家出現不僅僅只發生於現在，從過去在古代帝國便存在國家形式，但國家的工作並沒有發生多重大的改變，它們同樣進行一種對欲望的捕獲策略。古代國家發展出現目的是要掌管所能觸碰到的每一項事物，從領土到農業、再到各個活動者，人、事、物、以及土地所產物皆是國家要捕獲的對象，缺少此種控制與掌管，國家的稅金與財政與管理就會出現困難，所以國家首要任務是對流動在外的各種活動流進行超符碼。去除事物過去週期活動產生的

---

<sup>90</sup> Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.452

<sup>91</sup> Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.429

符碼形式，去除事物原先符碼的原因在於國家不容許事物有自己的編碼形式，如果事物都以自己的方式進行編碼，捕獲就會出現困難。因此國家首要是對事物進行統籌規畫，計算國家土地的生產力，因此必須在人、事、物的補貨物中給予一個統一的編碼，即「超編碼」。<sup>92</sup>人與物皆轉變成可利用的資源、資產，農民、商人、學生都變成可規訓的對象，公民變成可作戰的士兵，與保衛國家的力量。古代國家的捕獲裝置，使得帝國內部的貨幣資產、勞動發生了解符碼的流。<sup>93</sup>換言之，超編碼的同時，去符碼流將會一併誕生，兩兩相互運行的關係，萌生了資本主義。<sup>94</sup>資本主義將各種解符碼流進行普遍性結合，使所有人都變成勞工、變成沒有土地符碼的去符碼人民；去符碼在這裡的意思是，身體不接受過去的符碼形式，同時也不接受形式的超編碼，國家也不再能使用國家權力限定工人，這些被解符碼流的蔓延與滲透，使得多數受薪階級者受到感染形成一個族群，他們是民族國家的誕生，他們高聲呼喊著自己是甚麼樣的一群人。<sup>95</sup>

民族國家的母體讓資本主義成為實現的可能。意思是，古代國家同樣具有盛行的商業活動，如：羅馬、拜占庭、明朝，商業活動頻繁，具有各類型的經貿合作關係，但不足以構成資本主義社會的誕生。<sup>96</sup>因為社會國家仍以超編碼力量控制各種欲望流，雖然此刻的解符碼流同時並生，但資本主義仍就是做為虛擬性的一種存在，它的實現仍須透過民族國家做為母體，缺少民族的後盾，人、貨幣、商品仍然受到一個國家控制，依然沒有辦法進行超於國

---

<sup>92</sup> 參考 Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.448-449、458

<sup>93</sup> 參考 Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.449

<sup>94</sup> 參考 Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.452-453

<sup>95</sup> 參考 Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.457

<sup>96</sup> 參考 Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.452

家的運作。<sup>97</sup>但資本主義與民族國家的結合使得情況不然，他透過國家形式普遍性的結合解符碼流，讓貨幣脫離控制，讓商品農業成為普遍性的交換，貨幣與勞力付出不再相關，貨幣成為一種虛擬遊戲，人脫離自己的土地，跳離帝國的編碼，轉變成商品的模糊空間，金錢流、人力流、不再受到控制，轉變成虛擬數目，變成多變的資金流，以不定形方式在任何可能地方成顯。資本主義的全面性就在於他把一群人，不論高低，每一個人人都變成受薪階級的工人，這些工人在各自認同的領域之間，組成自己民族的誕生，民族的關鍵就在於彼此共同接受社會的表現形式，資本變成一個主體化的點，它巧妙的落在一個面民族的白牆上；民族無關乎生物學上的血緣，無關乎自己的祖籍，民族是人與人情感相互感染的聚集地，人在其中型構自我主體的誕生，透過資本，我們又開始學著說明我是誰，我是工人、醫生、商人、牧師，我們陷入另一張資本社會的臉。《千高原》：

主體化與一種裝配關聯，換言之，與權力的組織關聯，他充分運用於經濟當中……資本尤其是一個主體化的視點。<sup>98</sup>

資本做為主體化的點而運作，這個過程將所有人都轉型構成一個主體。一部分人(資本家、法官、醫師)作為陳述的主體，其他人做為述句主體(勞工、被告、病患)，但他們皆從屬於技術性的機器，自己在過程中實現成不變的資本。<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> 參考 Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.457

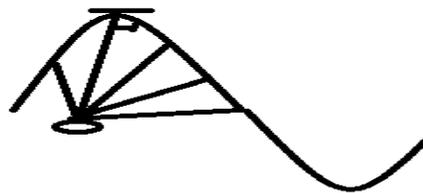
<sup>98</sup> Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.130

<sup>99</sup> Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.457

之前主體化的點使用在精神分析系統，通過「點」我學習如何成為一個自我。主體化的視點，是自我看世界的觀點，觀點不是人主觀的特性，而是自我所佔據的一個視點位置，通過這個視點開始認識世界，並形構成自我的思想主體；宗教的靈魂、精神醫學的「我」，狄卡爾的我思、柏拉圖的理型、甚至是一本書的觀念，都可以成為自我的觀念系統，透過系統的點自我成為一個主體，使自我變得能思、能想、能說、能感受，而點變是各種觀念系統所裝配結合成型的產物。

德勒茲在《摺子》(The Fold)：

從彎取的一段枝節出發，我們確定了一個點，點不是遍及彎取的點，也不是彎曲點本身。而是垂現與切線在變化狀態中的相交點。確切的說他不是一個點，而是一個地點、一個位置、一個場所、一個焦線，即是來自線條的線條，我們稱他叫視點。他代表著變異和彎曲，這是透視主義的基礎。透視主義不表示對於事先確定的主體從屬關係，相反的，主體是所抵達的視點，或是滯留於視點的東西。<sup>100</sup> (如下圖)



視點是一個社會集體性的裝配，讓自我不知不覺的進入到一個價值觀念系統，使自我誤以為這些價值是自己的思想。主體化的視點要說明的就是，我所認

<sup>100</sup> Gilles Deleuze, *The Fold: Leibniz and the Baroque*, Translated by Tom Conley : Minnesota university press, 1993. p.19-20

為的事物並非是我自己所想，而是背後有一套想法機制告訴我要如何思考，自我在其中並不自由，是變向的受社會奴役。資本化的社會與資本所強調的自由並不是真切的自由，而是資本社會對外的一種宣傳廣告策略，但自我誤以為自己能夠順著自己的心意去投資、工作、展現自我，孰不知，自我被社會的思想系統制約，我被一個社會的大多數情感所奴役，使自我無法脫離業績的壓力，無休止的追逐市場利潤，為了生存、工作、金錢，自我接受社會多數的情感牽引，進入規範性的社會，種種條件孕育著工具理性(**Instrumental Reason**)的出現。行動變成是受到市場利潤與市場反應所作的驅使，思考變成是借助理性定位出自身所要前進的目的。工具理性變成資本社會的傳聲筒，社會規範以及生活效率並不是提升自我的存在感，相反的是這些社會規範是對人的統治，自我在最不自由的情境下對市場利潤進行評估選擇，在資本大規模的滲透之下，個體變的冰冷僵硬，市場所聽聞的自由就只是一個既美麗又虛假的口號，事情的真相告訴我們，自我並不存在可能性的空間對其他事物選擇，我們只能被迫的參予社會的標準化、工具化、被迫的選擇讓自我被物化。

讓自我接受被「物化」的選擇無疑是放棄自我的真實感，標準化與規範化的社會指出世界應然的形象，世界變成唯一的世界，變成一個資本體為主的世界，事物皆以利潤做為思考的前景，以絕對固定的資金價格來判斷事物的成長起伏，資本做為一個主體化視點的關鍵就在於它將連續變化的事物將以規約、固定、條紋化，之後再轉變成自我認識世界的方式，一但變成自我認識的習慣與角度，資本同時也限定了自我要以甚麼樣的方式去表現，用一套單一的方式去取代各種混雜模糊的感覺，用一套既定的規範去說明甚麼才是正確的社會角色、甚麼才是企業該走的正軌、資本運用了更多的生硬策略對連續變化的事物加以束縛網綁。在資本化視點底下「人」因此喪失了看世界的能力，同時也喪失了知覺世界能力，我們的感受，說到底都變成市場利

潤的高低。

世界本來不存在單一具體的形象，這點至少可以從周遭小孩的行為表現有所發現。每個孩童在尚未受到教育洗禮之前，他們對世界都存在著個自的異想國度，他們個自畫出不同的形象與圖形來說明世界的形象，沒有標準、規範告訴他們世界應該如何，以至於每個小朋友能個自以個自的思想，在事物間平滑游走，感受也不再是固定的器官功能去進行表現，小小藝術家們總是能透過眼去摸，耳去看，從不讓器官往單一方向行徑，小孩永遠是最親近世界的藝術家。藝術領域的繪畫也許從一開始就與表象世界無所關連，如果只是要如實的表象世界的「真」相片永遠做為景物最具體的表現，然而藝術家的特性就在於他們個自所看出來的世界都有所不同，他們個自運用個自的方式對空間對結構進行捕捉、重組。奧地利的白水先生 (Friedensreich Hundertwasser) 運用扭曲、色調、造型，讓本來沒有生命力的公寓再次甦醒，讓石頭、木材、水泥、磁磚各種生硬之物帶出自然所呈現的曲線，讓各種僵死之物重新掌握力量，所展現出來的便是一個藝術家的空間與世界。挪威畫家孟克 (Edvard Munch) 所繪製的吶喊又何嘗不是如此，手上的畫筆所走出的彎曲，帶出聲音的爆發力，此種聲響的強烈不正是運用觀看者的眼睛所捕捉的聲音。

精神醫學並不是勸阻自我勇敢的堅持自己的夢想，並不是告訴自我要真實面對自我的情感，而是告訴你，自我應該選擇面對一個社會多數的情感，他告訴你在那裏才會使自己變得像個正常人；這種做法使得許多心理諮商者往往誤以為自己能夠因為精神分析重獲健與幸福，事實上卻是加深了制度的冷酷，並使自己心靈再次飽受社會的強制力摧殘，說它是摧殘是因為心靈並沒有因為精神分析療法，變得更勇敢的去展現自己的生命形象，反倒是學著以虛假、畏縮、世故來度日。這樣有過的比較好嗎？精神醫學對伊底帕斯的再編碼與超編碼總是保持著某種肯定態度，認為精神疾病的療育方式是重新

建構心裡的內在秩序，選擇認同父親形象。精神分析總是反覆稱讚傳誦這些荒謬的戒條，把夢境、想像的馬、當成父親，直指父親的認同關係才有個人意義可言。他們將憂鬱的無聲之語當作虛無，認為自我在人與人的關係中缺乏了意義感。然而透過德勒茲思想的巨大機器一路走來，使我們不得不問，虛假、畏縮、市儈，與市場利潤會比存在的感受更具有意義的事嗎，難到自我必須通過假面的偽裝才能獲取社會的加持與認同嗎？沒有社會的鼓勵與加持能不能繼續生活，能不能讓資本主義的虛假自由變成一個真實的自由？

## 第二節：憂鬱機器

憂鬱不應該單純視作一個疾病客體對待，而是最真切的一種社會欲望表現形式，是群眾對資本最深切的一種感受。是身體對資本社會所做的回應與態度。資本社會的醫療系統絕對無法攔阻憂鬱洪流的擴大與蔓延，因為憂鬱是這個社會所呼喚出來的人民，是這個極度物化的社會，呼喚而來的人民，他們是社會的少數群眾，透過彼此間的相互感染讓彼此走在一起，憂鬱不再是屬於單人的情感，而是眾多情感所凝聚的一個多元體，凝聚成一股不可言說的力量企圖踰越社會上所看不見的界線，企圖在資本社會的利潤圖表上畫下哪筆最突兀的線條，畫出情感的逃逸線，通過這條線欲望再次走向生產的道路。這種生產的欲望行動正是精神分析所不能理解的。

精神分析總是大筆一揮的將欲望寫成缺乏，缺乏觀點的出現是因為精神分析面對欲望皆以片段化的時間切割欲望流，始欲望具有固定的特性、形式，欲望被各種文字的形容詞、名詞、組裝成一組可描述欲望的定義句。精神醫學面對欲望時總想以符合科學的方式將欲望加以科學定義，而科學的定義往往把一個事件分割成各種時態加以定位處裡，把流動的整體分成好幾個片段加以歸納分析，此種歸納方式正是前文所提的事態的時間觀，時間只有現在存在，現在就是時間的全部，這種時間稱做：「Chronos」。Chronos 時間觀不是由時間自身思考時間，而是從空間思考時間，是空間化的時間觀，藉由空間切割出的片段再去界定運動變化的事物，事物在定位的時間中被規定出本質，對本質的描述、界定與形容就變成往後的解釋與說明。精神醫學面對流動生產的欲望以固定片段的方式得到靜止，從靜止片段化的欲望中分類，抽取不同片段的欲望共象，使欲望本質恆等成缺乏。《千高原》：

Chronos 是標視尺度的時間，它對事物和人進行固定，展開一種形

式，並確定出主體。<sup>101</sup>

《千高原》要走出空間化的時間觀，走出被切割成片段的事態時間觀，要重新面對事件的時間觀，一種涵蓋著過去與未來的流動性時間，德勒茲與瓜達里稱這種時間叫：「Aeon」，其特性是「現在」總是剛剛到來與即將過去，因為事物永遠在變化當中，以至於現在不斷的往兩邊走，因為一個事件總是蘊含在正成為過去的時間與即將到來的時間當中。換言之，事件說明了一個非實體性變化的時間，而這種時間是流動的、變化的、相互蘊含的事件時間。《千高原》：

Aeon 就是事件的不確定時間，就是只具有速度的飄逸線，他不停的將所發生的事件同時劃分為一個「已經」和一個「尚未」、一個太晚一個太早、一個即將發生與一個剛剛發生。<sup>102</sup>

Aeon 所特有的飄逸、與非律動的時間——即純粹事件或變化的時間，表達著相對的快與慢，不依賴時間在其他語句形式中所採用的編年與計時的尺度。<sup>103</sup>

憂鬱機器所表現的欲望即是在一個 Aeon 的時間觀中進行，事件的時間觀說明了事物的連續變化狀態，此種狀態同時表達欲望特性。此外即將成為過去與即將到來的事件時間，說明著事物總是在一種相互蘊含的狀態當中，此兩種特性迥異於過去的哲學傳統命題，此種時間觀違反同一律、排中律、矛盾

---

<sup>101</sup> Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.262

<sup>102</sup> Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.262

<sup>103</sup> Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.263

律，因為這種事件的時間所捕捉的並非是事物的性質，而是在進入事物的感覺。感覺的特性即是一種既上又下的飄逸流，他無時無刻的在與不同生命發生共榮共感，我們稱這種狀態叫變化。變化(becoming)說明著欲望的表現過程。換言之，欲望即是去欲望，欲望在前進欲望的過程當中表現出的特性即是變化。

你有沒有認識到欲望多麼的簡單？睡覺是一個欲望。散步是一個欲望。聽音樂、或製造音樂，或寫作都是欲望。春天，冬天是欲望，老年也是一種欲望。甚至死亡也是。欲望不需要解釋，他本身是實驗性的東西。<sup>104</sup>

欲望無時無刻都在實驗，實驗說明的是欲望的流動過程，即變化過程。變化在 Aeon 的時間觀念進行，一種既上又下、既大又小、既前又後，既開始又結束的一種蘊含關係，關係說明著感覺(sensation)的變化強度。有身體才能感覺，感覺並不是預先設立一個感覺主體與感覺客體再去進行感覺，而是主客未被劃分之前，欲望驅使身體進入世界當中去感受，自我蘊含在萬物，而萬物同時也說明著我，感覺表明了一種我在世界中存在的關係。因此我不再是使用觀察者的角度去說明世界形象，我對世界的認知就表現在身體所遭遇的感覺當中，感覺不是性質、不是本質，不是柏拉圖的某個理型，而是具變化的強度流，感覺不能使用詞句加以界定，理型無法掌握感覺。但身體可以進入其中。透過身體我們進入各種感覺所起的變化世界。人無論如何都要透過一個身體使欲望機器運轉，欲望在其中驅使著任何感覺強度，對感覺所做的任何呼應，無論大小都已各自的語言方式說明著何謂身體。身體即是感覺，他反映著自然與身體的運作關係。德勒茲在《感覺的邏輯》：

---

<sup>104</sup> Gills Deleuze Editors- Constantin V Boundas. *The Deleuze reader*. New York : Columbia university press,1993.p.136

現象學家們所說的「在世存有」即是我在感覺中成為我，同時又有某物通過感覺而來到，此處通向他處，此處就在他處中。而且，說到底，是同一身體給予感覺，又接受感覺，既是客體，又是主體。<sup>105</sup>

憂鬱如果說明的是一種人類心理反應，那此種反應必定是代表著一個世界整體，我的心理不再是放到伊底帕斯的框架去考慮，不再有一個精神醫師做為觀察者對行為表現做分析。在憂鬱機器裡，心理反應都是涉及到自我與社會的整體性。精神分析過去不斷錯估了自己所要解決的問題，抱持著療育的心態看待憂鬱，總認為健康就是回到社會的多數，它們停留在事物的解讀層面，忽略了事物的連續變化特性，此外它們不斷以主體客體的方式製造出正常與不正常的對立。

心理從一開始就不應該放入任何心理模型去解讀分析，心理只能被進入，只能透過身體感覺去看，也只有這種看才能找到憂鬱機器的入口，它在社會中，同時也在我的心理中。憂鬱從來就不是單一個體的行為反應，憂鬱一直都是社會整體的事，是社會少數群眾以自身情感力量做號召，讓憂鬱成為未來的群眾出現。憂鬱就是如此，憂鬱無法治療，它是未來社會的人民，它們面對著資本機器，組裝出一台憂鬱機器，回應資本市場所標註的惱人界線，它們不斷號召社會的少數群眾，一同走出資本的臉。

憂鬱是一具不折不扣的機器，無聲之聲的言語是對理性工具的怒號，更是運作的最大聲音，面對資本利潤的詭計，憂鬱機器生產出一個呆若木雞的身體與顫抖的手回應那吃人的利潤生產線。憂鬱者的喃喃細語，不斷的訴說那曾經可愛的自然生命在曾幾何時只剩下社會成本與個人利潤的考量，生活、

---

<sup>105</sup> Gills Deleuze .*Francis Bacon: Logic of Sensation*. Trans. by Daniel W. Smith, Minneapolis: Minnesota University Press, 2002.p.31-32

感受處處充滿著商品、價錢與規格化的線條，條紋化的資本平面迫使憂鬱從中出現，在不同環境、時間、氛圍中讓欲望的步驟通向一具無器官的身體，一具不存在功能導向的身體，因為只有在這樣不具功能性的身體裡，生命意志才存在著自由遊走的空間，此進程中自由成為了一種真實的可能。精神分析不了解如何擺脫用器官功能性思考，肛門、生殖器、乳房、都被精神醫學拿去與生命衝動、幼年記憶、伊底帕斯、家庭結構相互結合。小雞雞，不是一個器官功能，他是機器的零組件，分裂分析一直以來的問題都是，這些零組件要進入哪一種裝配領域中。<sup>106</sup>不同的裝配領域呈顯出不同的欲望實踐，憂鬱機器同樣如此。他將自由的選擇下一個所要配置的機器，進入下一個多元體當中。

傳統醫學無法對憂鬱機器進行標註性的說明，沒有任何僵死的文字及語言可以替憂鬱找到答案，這台構成性的憂鬱機器是社會集體的組裝，是一個多元性的身體，它表現出的每一個欲望都是群眾的實踐、社會的實踐、分子狀態的聚合，這種機器我們只能參與它、感受它、進入它，讓自己成為其中的一個零組件去運作，倘若試圖用理性邏輯對憂鬱機器進行分析理解，那麼只會一次次的錯過各種生命強度的饗宴，因為每一次憂鬱機器的欲望生產帶來的都是獨一無二的新事件，新語言與新意義。憂鬱的連續變化狀態說明著這台機器的運作活動，每次的強度變化都是說明一個新的存在者，有時活躍、有時憤恨、有時癱軟、有時強而有力，不同時刻它自由的以己自己的意志畫下自己的路線，路線與路線之間構成一張平面地圖。憂鬱不存在起源、起因、不存在治癒的目標與終點，憂鬱從中間開始，畫出它的地理，說到底憂鬱是塊莖的。精神分析不了解塊莖思維，把憂鬱當成歷史分析考察，試圖標下故事的起點與終點，說明著誰先誰後的相互關係，我們慢慢的也就開始不意外為何精神分析總抱持著幼年記憶、家庭關係、生命創傷、伊底帕斯來對憂鬱

---

<sup>106</sup> Gills Deleuze Editors- Constantin V Boundas. *The Deleuze reader*. New York : Columbia university press,1993.p.137-138

的各種行徑標下大小不一的註腳。歷史所思考的憂鬱不能說明事物間存在著力與力的角力關係，歷史中誰先誰後的因果問題，憂鬱只能扮演著資本遊戲中的一個失敗者，或是被資本收買的奴隸，甚至那條以感覺強度畫出的憂鬱之路也將變成資本主義的偽裝，這條道路依然不會成為資本與利潤的逃逸之路。歷史的特性總是把時間凝結在一個當下做判斷。憂鬱機器不會因為歷史視點的凝固使它不運作，未來的憂鬱將以開放的姿態迎接外在一道道的情感強度貫穿於感覺的身體，進入一個內在平面，一個無器官的身體，一個欲望衡流的感覺之鄉。



## 第二節、無器官的身體與動物之變

《千高原》一書對於無器官身體是如此說到：

「無論怎樣，你都在形成一個無器官身體，要是不形成一個，你就不能欲望。——他等著你，這是一種不可避免的訓練與實驗，他在你著手進行實驗的那一刻，便已經形成。——但你停下他變無法完成。」<sup>107</sup>

無器官身體涉及的不是一個存有學上的概念，而是生活實踐的行動。它在哪，千高原告訴我們，它正身處在你我生命其中，我們不會達到它，卻又在不斷的感知它，所以無器官身體是一系列實踐的集合，並非哲學上的界定。故，無器官身體的出現是針對情感問題所做的闡發，這是因為過去生命情感產生了黏著。然而每一個生命體本都能以自身的方式知覺情感，但問題是社會操縱了知覺的去向。如：媒體、新聞，連續劇，生活廣告，處處指引著人應當以甚麼樣的方式知覺自己的生活與存在。簡言之，社會存在一種不可見的力量，它指引著人應當以何種方式去知覺建構你我的生活世界。換言之，人往往誤以為自己是社會下自由人，誤以為自己能隨心所欲的去建構自我的生命價值。熟不之，所謂的生命價值或生命情感是社會的操控。因此我們總以多數人的生命價值當作自己的生命價值，讓多數人約定俗成的意義轉嫁到自我的意義認知。但問題是，生命偏偏是這理所談論的少數型態，每一個人都各自用自身的個體性去體現世界的純真與美好。於是何以可能以國家的公度量單位，談論人的價值高低。憂鬱的問題，一直具備兩種型態。一種憂鬱者著實發展成了一種病症，那正是因為他無法拋棄那世俗社會給予的既定價值與意義去思考自己，使生命變黏著在一個不動點上，總抱持著世俗價值做

---

<sup>107</sup> Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.149

為自身的價值，他們撞見體制高牆卻無法穿牆而過，他們成了醫療系統下的憂鬱症。此種疾病的出現無關乎任何細菌、病毒的入侵；腦部離子訊號異常的轉換更不是患病的根源。現代醫學在診斷上只做了表象的改善，總把事物的表現當作事物的本質，把憂鬱治療奠定在改善腦內訊號，以及重建自我心靈的秩序結構，現代醫學與精神分析面對憂鬱問題未能從根本著手，而是用多數的生命價值對少數者試圖進行編碼，等編碼的力量又顯褪色的時刻，憂鬱又悄悄走回。正如邱吉爾所言，憂鬱的忠心程度就像那黑狗一樣，始終與人形影不離。<sup>108</sup>

憂鬱無法驅趕，亦不是一般醫學談論的身、心、靈病症，憂鬱是一具活生生的欲望機器，它與不同的生命體上演了一齣動人的戲碼，以敞開身體感知力，面臨生命的種種黏著與不愉快的苦痛，從這裡帶出那無器官的身體，所談論的「無」，已不單單是要談論如何化去生命的黏著，此外「無」是帶著壯士斷碗的決心與毅力，與尼采所謂的主人意志力，試圖從社會的多數的(Majoritarian)價值中遁逃成為社會的少數(Minoritarian)。少數與人口數量多寡無關，而是使自己的生命思想從社會的多數中發生偏移，是相對於多數社會人而言所形成的少數。而生命的偏移猶如德謨克利特(Democritus，西元前460—370年)到盧克萊修(Titus Lucretius Carus，西元前99~55年)所提出的原子運動傾斜(clinamen)一樣，粒子順著運動的軌道切線脫離。<sup>109</sup>這是分子活動對社會群體的開脫，它成為一個真切的少數，試圖用自己的方式進行感覺。因此另一類憂鬱者的活動，與醫學所談的病症毫無關係，憂鬱是為了得到感覺，是為了讓自己進入一個社會的少數運動，從被規定的常數中進行偏移與脫離，這亦是分子式的運動，使人脫離分層累積的社會，脫離主客對立的劃分，透過現象學的體驗找到一個主客融合的身體，但此處的身體已然脫離梅

---

<sup>108</sup> Thony Storr 著 鄧伯宸譯《邱吉爾的黑狗：憂鬱症與人類心靈的其他現象》，台北，立緒出版社，2005。P.5

<sup>109</sup> Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.361

洛龐帝的肉體性身體，因為身體不再是被規定好的肉體，身體就是身體，是一個生命體驗的場域，各種器官沒有任何使用上的限定，任何情感知覺得以在此奔放跳躍，使那過去被固定凝結的生命情感得以再次活動。憂鬱是為了重新掌握感覺，使男人、女人、小孩、動物等各種生命在身體上重新以不同的生命強度發生體驗。彼此間的區分不是要維護甚麼樣的社會關係，或是社會上的人倫道德。而是要使分子得以在不同的生命場域中運動遊走，男性的分子力量能跨足到女性世界，亦能進入小孩、動物的世界遊走，此種說明不代表男性身上具有女性的纖細，而是指男人可以用女性的方式進行知覺。正如同卡夫卡讓自身進入一個甲蟲的感覺當中進行了一場動人的寫作。動物之變從這裡展開，他談的不是人與動物的模仿問題，而是透過憂鬱的逃逸點結合了各種分子團塊，凝聚出無器官身體，讓身體捕捉到那屬於動物的生命力。

《法蘭西斯培根—感覺的邏輯》：

當感覺穿過有機組織而達到身體時，他帶有一種過度的、狂熱的樣子，他會打破有機活動的界線。在肉體中，他直接訴諸神經之波或生命的激動。……無器官身體是肉體和神經；一道波穿過他，在他身上劃出各個層次；感覺就好像那道波在身體上起作用的各種力量的相遇，是情感的田徑運動，是叫喊與氣；當感覺如此與身體相關時，他不再是再現的，他成為真實，而殘酷也不與一個可怕之物聯繫在一起，他只是各種力量在身體上起作用，或者說就是感覺。<sup>110</sup>

筆者認為卡夫卡運用動物的力量寫下了《變形記》、《豺狗和阿拉伯人》與各類的短篇小說，這正是卡夫卡所體驗到的動物力量，透過現代醫學稱為

---

<sup>110</sup> Gills Deleuze .*Francis Bacon: Logic of Sensation*. Trans. by Daniel W. Smith, Minneapolis: Minnesota University Press, 2002.p.39-40

陰鬱的性質脫離以效益做導向的社會分工，展開了一場非人式的寫作，卡夫卡的獨特魅力就在於他跨出了一個你我所跨不出的界線。界線是社會的種種層積下的不變律則，是多數社會人的共識。卡夫卡透過動物書寫跨越了社會界線，號召出屬於未來世界的群眾，他以自身的少數力量向未來人民發出動物宣言。跨越界線的目的不在於找出更完備的生命理論，而是透過憂鬱形塑一個可以重新得到感知的無器官身體，而那一次次的書寫與創作，非但只是要走出世俗三綱五常的羈絆，更重要的是他開出了一個能保證萬物存在的生命平台，讓每一個欲望，每一個存在物如實的被保有，這保有的場域是無邊際的內在平面，讓不同的欲望各自展現自身意義，並讓生命意義無限擴張。我們可以很確定的是，每一位藝術家、哲學家、文學家所備有的陰鬱氣質目的正是要重新找回屬於人的生命感知力，無器官身體則是最具體的實踐，透過此種實踐襯托出生命本該有的倫理向度。憂鬱並非醫學所指的病態空洞，而是指器官未形成時的那種各種分子未分的模糊不清狀態，分子式的生命是無法給定任何意義，而混沌更是對多元生命的特有乘載，是對萬物的護生。因此混沌是脫離本位主義的技法與姿態，讓不同的生命化生成不同的欲望強度流在流竄，居中沒有對應的符號與概念，只有欲望流在無器官身體上所留下的遺跡，順著痕跡走，找不到本質，尋不到起源，因為欲望永遠在內在的平面中滾動，以自由、無設限的方式與不同的機器連接生產，這是分裂分析的策略，試圖讓萬物自其所適安其所安的去該去的地方，並繼續在不同的分子發生變化(becoming)，變化的意義就在於掌握感覺，讓那生命的不可見變的可見。所以德勒茲所要表明的無器官身體別具獨特的倫理向度。在《法蘭西斯培根—感覺的邏輯》中：

感覺的節奏統一只有超越了有機組織才得以發現。現象學的假設可能是不夠的，因為他指涉及有體驗的身體，而有體驗的身體相

對於一個更深層的、幾乎不可體驗的力量而言，是遠遠不夠的。  
事實上，節奏的統一體，我們只有到節奏本身投入混沌，投入黑暗去尋找。<sup>111</sup>

欲望投入混沌之中，欲望使身體再次獲得感覺。莊子〈應帝王〉說：「一以己為馬，一以己為牛」<sup>112</sup>正是說明著主體不單只是被侷限在固定性框架被說明解釋，而是通過動物的生命力重新裝配出另一種生命的感知力。從這裡出發，憂鬱的身體不以對立計較的心去界分生命的價值，而是脫離自身的本位主義，以一種非實體性變化的方式與動物情感發生分子式的傳遞，而這正是無器官身體保證了動物之變的可能。

---

<sup>111</sup> Gills Deleuze .*Francis Bacon: Logic of Sensation*. Trans. by Daniel W. Smith, Minneapolis: Minnesota University Press, 2002.p.39

<sup>112</sup>莊子 著 黃錦鉉注譯《新譯莊子讀本》，台北，三民書局，2007。P.101

### 第三節：動物倫理的新思考

在過去動物問題一直被納入自我主觀性的思維領域中進行思辨。從本位主義主觀性出發，討論動物地位的有無、以及人與動物間是否存在著道德義務的問題。例如科學的動物實驗、動物圈養、醫療美容、服裝製作、資本消費、飲食文化、屠宰，以及速食業發展的工業化飼養。各種的飼養方式皆史動物脫離原先的生長，改走向市場利潤的需求。所以在資本不斷催生的市場裡，一隻工業化生產的肉雞，從孵化到生產線的屠宰，業者盡可能的縮短它的飼養時間，因為資本家只在乎個人在市場中的最大效益，而最大效益的觀點亦是眾多飼養業者經營時的準繩與信念。反抗者所帶出的動物問題直指人面對動物的態度，以及在處理動物生存問題時，是否符合人道思想。諸種問題聯合說明著：「人是否可以任意剝奪動物的生存權利」。藉著動物議題人類不斷省思自己對待動物手法的正當性。動物聲音依然被人的主觀性做出了分界與區隔。

自我意識所出現的人權，滑移到了動物問題，出現了當前的動物權。動物問題催促著思想者、業者、立法者，從過往資料中為當前行為找尋最有力量的背書，其目的是要為自己的行為找到合法性。聖經在其中扮演著舉足輕重的地位，其中認為人之於動物，存在著間接義務。此觀點形成當前盛行的間接義務理論 (The Indirect Obligation Theory)。聖托馬斯·阿奎納(St. Thomas Aquinas)發起此項理論，在此之後，康德(Immanuel Kant)間接的繼承並推動與發展，形成討論動物問題的主要流派之一。阿奎納藉著聖經的字句出發，表明人對動物存在間接的義務關係。聖經在創世紀中寫道：

神說：「我們要照著我們的形象，按著我們的樣式造人；使他們管理海裡的魚、空中的鳥、地上的牲畜，以及全地，和地上所有爬行的生物！」於是，神照著自己的形象創造人；就是照著他的形

象創造了人；他所創造的有男有女。神就賜福給他們，對他們說：  
「要繁殖增多，充滿這地，征服它；也要管理海裡的魚、空中的  
鳥和地上爬行的所有生物。」……神說：「看哪，我將遍地上一  
切結種子的菜蔬和一切樹上所結有核的果子全賜給你們作食物。  
至於地上的走獸和空中的飛鳥，並各樣爬在地上有生命的物，我  
將青草賜給牠們作食物。」<sup>113</sup>

「凡活著的動物都可以作你們的食物。這一切我都賜給你們，如  
同菜蔬一樣。」<sup>114</sup>

聖經的每一處段落都具有起源(origin)的思想特性，世間事物皆是造物主  
做為起點與根源，任何事物皆無例外。因此神做為萬物的起點，而萬物便做  
為起點的延伸。故基督神學世界排除世間的偶然與機率，認為事物在發生的  
開始就被賦予了絕對的價值與意義。此觀點放入人與動物的關係時，認為神  
依然給定了絕對的價值空間，說明動植物不僅是食物的供給關係，同時人也  
做為其餘生命的管理者。因此，阿奎那認為人對動物因此有著間接義務，且  
對待動物的方式，影響著人對待他人的態度。基督世界的起源性思維是哲學  
上柏拉圖理型思想的繼承，本質與意義在人的生存之外，往後生活是對理型  
採取模仿的形式，而純粹的真理則在一開始就被給定。形成思想上的同一性，  
理型做為起點，事物則是對理型的模仿與再現。間接義務的論點便是理型論  
與自我意識的結合，推論出絕對本質的思維體系，將變化不定的事物安置在  
固定不動的理型界，由此定位物體次序，說明動物的價值。間接義務論在康  
德時期得到更多發展，自我意識轉變成理性，因為康德認為，任何道德原理  
皆應當建構在存粹的理性之上，並宣稱，人與物的不同便在於理性的有無，

---

<sup>113</sup> 《聖經》—〈創世記〉，新標點和合本，香港：聯合聖經公會出版，2005年。1:26-30

<sup>114</sup> 《聖經》—〈創世記〉，新標點和合本，香港：聯合聖經公會出版，2005年。9:3

即是否存在自我意識。康德在《道德底形上學基礎》：

「若存在不是基於我們的意志，而是基於自然的存有者，若他們是無理性者，就只有一項「當作工具」的相對價值，且因此稱為「物」。反之，有理性者被稱之為人(person)，因為其本性已使他們凸顯為目的自身，亦即不可以被當作工具而使用的東西，因此加以限制不可以任意對待他們，而要視為一個尊敬的對象。所以，人不只是主體性的目的，人也是客觀的目的，亦即其存在就是目的自身的東西，而且是在他之外無法在加上其他目的，而其他目的都應當只作為他的工具；若不能如此的話，就根本不會有任何東西具有絕對價值。」<sup>115</sup>

由上可知，康德認為只有人才是理性的受造物，只有人能自由的進行選擇與思考。動物或其他物種並不屬於理性這一行列。其次是人有無限的價值與尊嚴，使得人與其他受造物有所不同，人是理性存有者，是目的自身。最後，正因為人是有理性的目的自身，同樣也是道德法則的作者，所以人服從義務並不是一種奴隸的順從，而是有尊嚴的自律行動。康德將人與動物做出了明確區分，認為人對於動物沒有直接義務，因為動物不具有理性與自我意識，牠們無法成為自己的目的而是單純做為事物結果的過程與手段。<sup>116</sup>人面對動物的思考路途上總是峰迴路轉的走向自主性的思維。

自我意識的強調與發展使思維作用並未觸及動物，而是不斷發展笛卡兒(René Descartes)的我思(cogito)，以此做為不可被懷疑的起點推論一個不可懷疑的生命主體。笛卡兒認為思維意識是人與動物之間最主要的分界，他認為

---

<sup>115</sup> 康德，李明輝譯《道德底形上學基礎》，台北：聯經出版社，2005。P.52

<sup>116</sup> 參見：Loius P. Pojman 著，江麗美譯《生與死：現代道德困境的挑戰》，台北：桂冠出版社，1997。P.134

動物不具備自我意識能力，因此笛卡兒果斷的認為動物毫無地位的關鍵，原因就在於他認為動物無法推導出絕對不可懷疑的自我意識運動。康德明顯的對此觀點有所繼承。<sup>117</sup>然而自我意識已然是眾多哲學思維的起源點，動物問題單調的只談論地位的有無，以及人的責任與義務。問題的發展也只是將人權問題轉移到了動物，形成動物權。這是自我意識活動對動物所找到的避難所，但也正因為此種思維過程加劇了人類殘害動物的力道，不同主義所論述的立場，代表不同的資本社會消費，動物的表現都被套用在人類對社會的解讀方式，使得人與動物變成是截然不同的生命，彼此對立且無法融合。

德希達(Jacques Derrida)在《明天會怎樣》的訪談錄中同樣提及自我意識做出發思考動物問題的不恰當性，他說：

笛卡兒的哲學遺產在關於動物問題上卻對現代社會起著決定作用。……儘管每個人的觀點不盡一致，在人與動物的關係問題上，他們的哲學遺產(康德、列維納斯、拉康和海德格爾及所有認識論者)對現代思想仍起著決定性的作用。現代的權利觀念在很大程度上仍然取決於笛卡兒時代的我思論、主觀性、自由觀、主權論的思想。當然笛卡兒的文本並不是目前這種狀況，但在區分人與動物的界線方面具有代表性。因此給予或承認動物的權利，實際上就是通過欺騙和隱晦的方法認可某些人對人類本質的歪曲解釋，而這種解釋正是虐待動物的根源。<sup>118</sup>

對於動物的論點與立場不論是無地位論、有地位論、平等論、間接義務論或飲食上的素食主義，或強調效益生產的動物工廠，不論是何種討論形式

---

<sup>117</sup> 參見：Loius P. Pojman 著，江麗美譯《生與死：現代道德困境的挑戰》，台北：桂冠出版社，1997。p.131-132

<sup>118</sup> Jacques Derrida 著，蘇旭譯《明天會怎樣：雅克·德里達與伊麗莎白盧迪內斯庫對話錄》—虐待動物(一)，北京：中信出版社，2002。

皆是對動物的殘害與消費，每一個新的社會論點都是從自我意識出發對動物的存在進行了形式不等的虐待。各種理論之間的差異只在於表現形式所呈現虐待的力道大小問題，縱使素食主義也只是在不同立場反應社會對於動物的虐待問題，全球吃素不會使虐待動物的問題消失，即便是素食主義者，他們也可能無意識的在食肉，只是方法不同。為何無法處理虐待動物的問題，德希達給出了方向，他直指人類思想是關鍵，因為我們都共同使用了笛卡兒的我思主體。從笛卡兒我思主體出發，動物問題皆以人的自身形式做轉移與複製，變成人的權利與動物權利的權衡與拿捏。雖然素食主義與愛護動物團體不停催促國家應以法律限制各種對動物屠殺的相關條款，但事實上人無非只是在條款中，給自己一個合理的藉口保護自己的消費利益，事實上法律條文對於動物而言根本毫無意義，人只是不斷消費動物來強化自我行為的正當性；這正是對動物最直接的虐殺與暴力。

筆者認為人與動物確實有別，但不該只是在本質上對比相同或相異，人與動物思考不該只是單純探討分水嶺的位置，因為人與動物的差異不在於傳統本質性的思考。筆者思考的問題是，我們能否提供一條不同於笛卡兒的思維路徑重新對動物題做探討，關於此德勒茲哲學給予了一個可能的方向，如果人與動物的問題是在於傳遞感覺，此種傳遞關係即是一種變化過程，從感覺出發，試圖建構一個足以承載人與動的情感平面。

此種平面的條件在於要能承載萬物，所以必定以開放的生命姿態迎接萬物，萬物在這樣的平面上進行忽快忽慢的感覺運動，在其中人也成為感覺運動的一員，在這樣的平面上與動物共同編織了一張網。網不以功能、材質、效益做思考，網做為事物的承載，不做為某物的工具。因此它是人與動物共同編織的一張生命地圖，就像彼此共組的一具身體，這種身體是因為有你有我的情況而誕生，沒有器官的功能，沒有要帶領感覺走向何處，也不曾指引身體要往何種感覺前進。這種不具指引性的身體因感覺而出現，而感覺也因

不具名的身體被保留，它是一張由動物與人兩個多元體所共組的多元體，德勒茲認為這即是一具無器官的身體。

一道廣度強度變化不一的波，穿過無器官的身體，在那裡依據廣度與強度的大小畫出區域與層面。在某一個層面上的波與外在力量相遇時，有一種感覺出現了。<sup>119</sup>

身體是來自不同部分的聚合與聯繫，身體做為接納各種生命的感覺而出現，它承載了不同生命粒子的誕生與死亡、進入與退出。生命地圖呈現出多元生命的偶然與聚合，是一個隨時在增加與減少的變化身體。這種身體無法以柏拉圖理性做後盾，無立足點使用笛卡兒的我思，這個身體沒有基礎，任何一處都是感覺的實驗，到處都發生著感覺的糾結與融合，拆散任何一處都是主觀意識的偏見。然而殘酷的問題不會因此消失，人類對於動物問題依稀能感受到殘酷，在一個與多元生命糾結的感覺中，殘酷的思考並不與某種形像聯繫，殘酷是不同生命力量在無器官身體上集體表現。<sup>120</sup>情感組織的聚合使得殘酷得以被感覺。人與動物的問題必須從情感出發，探討彼此間如何共組了一個無組織的感受性身體。

人與動物在情感傳遞間呈現了一種新的生命力量，身體也不是由一個先天形式去組織各種質料，身體脫離理型與模仿的關係，身體不是對形式的再現，而是將各種生命環境聯合起來，在動靜間，在過去與未來間，組織各種生命強度，人與動物能在加速減速中緊密聯繫成一團不具形式的霧氣。霧氣隨著時間環境，隨時準備散去，但也隨時準備再次靠攏。因此如果要說人與動物有別，那差別不在於性質與形式，而在於人與動物對於生命表現出不同

---

<sup>119</sup> Gills Deleuze .*Francis Bacon: Logic of Sensation*. Trans. by Daniel W. Smith, Minneapolis: Minnesota University Press, 2002.p.39-40

<sup>120</sup> Gills Deleuze .*Francis Bacon: Logic of Sensation*. Trans. by Daniel W. Smith, Minneapolis: Minnesota University Press, 2002.p.39

的生命強度，不同的強度表現帶出了不同的生命力量加入一個群體。無論如何人與動物不能拆開討論，因為它們各自的型態就像自然界的分子聚合一樣，既靠近又分散，它們不斷的維持一種布朗運動，而聚集的密度說明了它們的名字。回顧人權問題轉移到動物思考不再是一個恰當的論述，動物權的提出只單方面的思考到人要怎麼對待動物，忽略了動物是如何與人類相處與交流。人與動物無法在本質形式上被界定與區別，談論動物的問題必須從彼此共組的身體中所感受到的強度做進入。在此思考之後，人與動物談的不再是權利、責任、義務，人與動物問題從感覺出發，進入一個沒有形式的生命體，所要觸及的皆是變化與聚合的問題。

德國導演荷索(Werner Herzog)，2005年製作了記錄式電影《灰熊人》，說的便是一種人與動物間的變化聚合關係。主角提姆·崔德威爾(Tim Treadwell)過去十三年來的每一個夏季，都進入到阿拉斯加的卡特邁國家公園拜訪他最喜愛的灰熊，並自詡是灰熊家族的一員。在過去還沒來到灰熊國度的提姆一直是一個生活糜爛的問題青年；直到有一年到他到阿拉斯加遇見灰熊後肢站立的剎那，提姆感覺到的不是驚慌與害怕，而是一種情感力量，一種屬於灰熊的生命粒子瞬間穿過了提姆。對於粒子的運動與穿越，就是一種變化關係。《千高原》說：

變化就是從我們所擁有的形式，自己所是的主體，我們所具有的器官，我們所實現的功能出發，從中釋放出粒子，在這些粒子之間，建立起動與靜、快與慢的關係。<sup>121</sup>

之後提姆變化了，他起了一種灰熊的變化，一種非實體性的變化

---

<sup>121</sup> Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.272

(incorporeal transformations)。<sup>122</sup>在此之後，提姆每年都到阿拉斯加紀錄灰熊，以他自己的方式維護灰熊。那種維護就像在維護兩個生命力量所共組的無器官身體一樣，以生命的情感顫動來彰顯他的存在。提姆認定自己是灰熊家族的一員，也全心全意想成為灰熊，但他卻不了解動物對他所起的變化是非實體性的，改變的是提姆的精神而非肉體。一味的踩進灰熊領域導致提姆在2003年10月慘遭灰熊殺害。提姆曾有過動物變化，曾有過一個屬於他與動物間的無器官身體，灰熊的生命力量也曾使他的生活發生了重組，但變化不是肉體的模仿，走向肉體的形式，只會使運動中的粒子再次固定，使本來在加速與減速中解開固定用途的身體消失。人起了動物的變化只會是非實體性的，這種表現力就在共組的無器官身體當中，這個身體對提姆而言就是一個灰熊的身體。《千高原》以狼人為例說明了這種動物變化：

狼人不是一種再現，也不是一個替代物，而是一個我感覺，我感覺自己變化成狼，狼群中的一匹狼.....這絕對不是相信自己就是一匹狼，或將自己再現為一匹狼。狼、狼群，他們就是強度、速度、溫度，一種不可區分又隨時變化的距離。<sup>123</sup>

從人與動物的感覺身體做出發，一種新的動物倫理學由此誕生。此型態的動物倫理學談的不是人要如何看待動物，不是要界定動物的地位，也不討論道德與不道德的問題。這些過去動物倫理學所討論的問題一直沒有脫離自身的主觀性，並且忽略主觀性出現之前，人對動物必須先要有感受。感受是

---

<sup>122</sup> 《千高原》一書一開始說明非實體性變化指的是語言的目的不是為了傳遞訊息，而是為了傳遞口令。在口令中自我如何被納入一個社會次序當中。書中說明這種轉變特性不是直接在肉體上發生改變，而是在人的性質上發生變化。例如劫機客在飛機上犯案的那一刻起，飛機瞬間變成監獄，旅客瞬間感受威脅使他們變成囚犯與人質。參見 Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.80-81

<sup>123</sup> Gills Deleuze and Felix Guattari, *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Translated by Brian Massumi : Minnesota university press,1987.p.32

各種生命粒子以不同的連結方式相互影響所出現的力量，它作用在一個共組的身體上，因此感覺問題無法從感覺主體去定義客體，感覺是雙方同時性的誕生，在瞬間造成一種生命的顫動，它是兩種異質因子在橫向連結中彼此感染凝聚成一個不具組織性的身體。這個身體恢復了自然原有的律動。倘若能談論一種無器官身體的動物倫理學，那此種倫理學所要做的便是談論人如何形成動物變化，或是動物如何產生人的變化，而變化則是不同生命粒子對不同形式穿越後所造成的一種新組織，此種生命組織必定以生命的情感強度做出發，從生命運動的感知力當中帶出大地的不可被感知的力量。換言之人在過去的社會形式中習慣性的被組織成社會需要的樣子，我們變成社會的產品，消費的同時也被消費，我們與動物一樣共同面臨的是社會消費的殘酷。動物倫理學提供了一個生命的實驗場，讓人通過動物的變化突顯出那過去被社會蒙蔽的自然力量。我們回到了一種自然主義的生存狀態。狀態不再是用形式與質料去剖析，不是社會理性的測量與分割，生命的韻律順著動物的奔騰而出場，帶出不可度量的自然韻律。然而新型態的動物倫理學便是要以恢復生命的姿態，找回生命原有的律動。

## 第五章、結語

本文寫作策略是以藉著德勒茲與瓜達里在《千高原》中的具體發展結果，融合德勒茲哲學，穿過憂鬱的議題，延伸出下一個千高原。《千高原》在形式上是一本書，在內容上卻是多本書，它是一也是多，書中所談論的內容從不表象一個現實世界，書與閱讀者的共鳴被當成一具機器的運作。生產不是要指引人往某個方向前行，而是要通過機器的生產力連接到機器的外部，即域外。所以域外並不代表外在世界。域外是要在被結構主義所框架的生活方式中找到不同的可能性，一塊未開化領域被稱做域外。如果我們可以說《千高原》的前卷是要運用「反伊底帕斯」這具機器連接到結構之外的域外，那麼我們也同樣在談論如何通過憂鬱這具機器，走出資本的之外。

資本是當前的社會機器，它製造了全球化的時代。為了完成它豐富的願景，釋放出多元的解符碼流，在解符碼的同時，資本社會的自由特性從中誕生，使得人人都可以是懷有夢想的資產階級，然而這條路的盡頭卻是把各種類型的人都轉變成社會的資本與勞工，變成可流通的交換物。個體不再保有自身的差異性，甚至每一個動作都轉變成可虛擬化的數量，各種解符碼流的相互聚合讓資本社會成功的變成繼基督之後下一個世代的臉。它的出現使得每一個生命都受到具體的指示，它們變成勞工、變成勞動流，他們的未來將為了市場做出奉獻與努力。

資本社會帶來一種無法言論的荒謬，它把人轉變成虛擬，轉變成受薪階級的勞工流。然而本文所議論的憂鬱問題是建立在一個被社會控制心靈的前題下所做的闡發，也正因為此本文試圖從個體與社會的聯繫面向進入憂鬱的無聲之聲。本文試圖要帶出說明的是，憂鬱可以不只是被當作病徵面對，憂鬱可視作是生命的逃逸點，通過憂鬱進入一個不具名的身體。因此就無器官身體而言，欲望已然不再是有待解釋的行為夢境與幻想，欲望的表現不是可被詮釋度量的意義，而是不同的生命欲望流在一個內在場域中表現出它的顏

色、聲音與變化。他不是個人的意識行動與幼年回憶，欲望的題才都只是一種具體生命力的實踐與創作；因此不論是動物、女性、兒童，任何的表現或書寫都不是要自己的身體發生實質轉變，更不是一種假設與回憶，而是讓不同的生命力穿過我的身體，讓事物重新展現出新的裝配，異質性因子的結合、震動，帶出一個新事件。是事件使情感、體驗、能以不同強度刻畫在無器官身體上，所以這裡欲望談論的是作用的問題，是他做甚麼的問題。所以在這樣的實踐背景關係下，進行的不是一個等待著我們詮釋的行為，而這點正是當前精神分析不能處理憂鬱的原因。本文回顧精神醫學的視角，我們可以得出，精神醫學運用分析與詮釋得所謂的意義，但精神醫學的意義都是預先存在的，它是柏拉圖的理型，也正是因為這層關係，才說精神醫學與柏拉圖哲學存在共謀，它們彼此間的聯盟都是為了從行為去論證那預定的生命價值。

本文藉著德勒茲哲學的發展結果，試圖從預定的價值中出走，讓欲望的生產不是等待被解釋行為，使欲望每一次的出場都是不同的生命事件展演。正是藉著這項論點，筆者試圖說明憂鬱是對抗資本社會的戰士，它拒絕把自己的欲望生產當作資本的虛擬的數量在估量，它在看見資本社會與精神醫學如何與柏拉圖聯盟的同時，為了讓生命繼續的往下走。他們放下工作，發出怒號。倘若你我聽聞不見那聲響，那是因為我們落入器官的有限性使用，他們的無聲之聲，不只針對器官性的耳朵，更重要的是，轟然之聲都試圖突破每一個網綁生命的鐵鍊，在這裡憂鬱可以被看做是一種生命活動的策略，試圖走向生命本有的純真與美好。

憂鬱的策略使自己得已站上生命的逃逸點，號召未來的群眾走出資本的臉，它的號召不是具體的宣言，而是生命的一種感動，此種傳染力超越了聲響與形象，並張開雙臂迎接著每個生命的色彩。所以憂鬱必然激增，數量的出現與伊底帕斯無關，與大腦的健康無關，憂鬱沒有歷史性的起點與根源，憂鬱就是塊莖，從中間發生，在人群中相互感染，並以自身力量號召未來群

眾，通過憂鬱的策略，人試圖走向自己本來的純真，這樣的努力與行動是對存在勇氣的呈現，相反的，走向資本的牢籠才是懦弱。藝術家與工匠的差別就在於對存在勇氣的有無，藝術家們每天與慾望交流，通過創作的表現逃逸到跑去無合有之鄉，逃離了資本臉的疆域，他們的出發就像摩西帶領以色列人走出埃及一樣神聖與莊嚴。

逃逸不是要躲避，不是自我在社會上沒有辦法競爭，事業受創，於是逃回我自己生命的避風港，這樣的憂鬱表現是把眼睛從社會壓迫那一頭轉開，進而躲到陰暗的生命死角，把臉轉開的確足以形成了憂鬱的形式，但把臉轉開僅僅只是一個開始，爾後必須採取行動。因此本文區分兩種類型的憂鬱，一種是體制內逃向體制外的憂鬱；另一種是走向體制外但對體制人有所欲求的憂鬱，兩種憂鬱進而導向兩種面向的自殺，一種是肉體性的自殺，他們欲求體制尋找認同，並要求社會再次說出他們的名字，倘若自我無法得到的再次的肯定與包容，他們無法自我放逐，選擇輕生；另一種自殺面對的不是肉體，而是靈性上的自戕，刨去生命的根基，製造出生命的塊莖，這種死亡帶出強而有力的生命意志，通過憂鬱的死達到重生。這種重生使得人與萬物之間的倫理向度發生了實質上的轉變。倫理談論的不是道德應該如何，不是要討論預先存在的道德問題，所以也不是一個道德上要處理的善惡問題。本文議論的倫理是斯賓諾莎的倫理學所要談論的倫理，這樣的倫理學不談論對錯，而是議論生命的好壞。好、壞乃是生命表現的存在模態，合乎生命本質的就是好的，不合乎就是壞的。根據這樣的倫理學，生命涉及的是一個全然內在性的場域，而內在性的問題一直都是各種生命之間相互串連所形成的生命網絡，不同的生命力道在這樣的場域中畫下不同的生命線，彼此的尊重、協調、與距離在一開始就在對抗抽象道德的力量，對抗柏拉圖的理型，佛洛伊德的陽具，倫理議題的出場不是要達到更高的統合，而是為了走向另一處高原，我們在做的變是在沒有終點的平面上，無盡的活下去。

憂鬱的存在需要莫大的勇氣。人之所以無法感受此種勇氣的力量乃是因為我們缺乏以主動情感展現生命，我們被動的在生活習慣中安插不同類型的規劃，各種規劃都是社會體制的變身，指引人的發展方向，而多數人被動的隨順體制力量移動而移動。我們並不清楚自己是否真的喜歡這樣的感受，只是出於不想惹事的心態，我們對我們的生活選擇漠不關心。無形間，我們變成最不願改變的反動份子，變成尼采口下的奴隸，但縱使如此，我們仍有機會通過活下去的意志走出體制束縛。我們就是在每一個生命事件中帶出那不可被感之的生命力。所以本文最後的無器官身體式的動物倫理學不但是要走出傳統對動物的主觀性思維，此外還要通過動物的變化力量帶出承載生命的大地。此種不可被感知的力量被人與動物、生物、環境各種異質因子相互編織的身體所掌握，它是斯賓諾莎的神，是自然，是每一個生物共組的生命平台。在這樣的倫理學之中談的不是等級、地位與道德，而是生命力量如何相互蘊含又能彼此尊重。蘊含的關係被稱做變化，變化不是形體的模仿或是質料的改變，而是以強度為基礎所多元蘊含關係。關係帶出的是不同的生命粒子如何在加速減速之間使自己進入到新的生命配置，如何使自己進入到一個新的種群當中。故，無器官身體的動物倫理學要談論的已不再是動物的生命與性質，而是要論述一種環境、動物、人，各種異質因子相互蘊含纏捲的力量。無器官身體的動物倫理學也將只是個開端，未來他將會走到另一處高原，走向另一處不可被感知的生命力。

全文完

參考文獻—英文書目：

1. Deleuze, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*. Trans. by Hugh Tomlinson, New York: Columbia University Press, 1983.
2. Deleuze, Gilles. *Spinoza, Practical Philosophy*. Trans. by Robert Hurley, City Light Books, 1988.
3. Deleuze, Gilles. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Trans. by Martin Joughin, New York. zone books press. 1990.
4. Deleuze, Gilles. *Foucault*. Trans. by Sean Hand, Minneapolis: Minnesota University Press, 1988.
5. Deleuze, Gilles. *Logic of Sense*. Trans. by Mark Lester, New York: Columbia University Press, 1990.
6. Deleuze, Gilles. *The Fold: Leibniz and the Baroque*. Trans. by Tom Conley, Minneapolis: Minnesota University Press, 1993.
7. Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition*. Trans. by Paul Patton, New York: Columbia University Press, 1994.
8. Deleuze, Gilles. *Francis Bacon: Logic of Sensation*. Trans. by Daniel W. Smith, Minneapolis: Minnesota University Press, 2002.
9. Deleuze, Gilles. Editors- Constantin V Boundas. *The Deleuze reader*. New York : Columbia university press, 1993.
10. Deleuze, Gilles & Félix Guattari. *What is Philosophy?* Trans. by Graham Burchell and Hugh Tomlinson, New York: Columbia University Press, 1995.
11. Deleuze, Gilles & Félix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. by Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane, Minneapolis: Minnesota University Press, 1998.
12. Deleuze, Gilles & Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and*

- Schizophrenia*. Trans. by Brian Massumi, Minneapolis: Minnesota University Press, 1998.
13. Parr, Adrian. edited. *The Deleuze Dictionary*. New York: Columbia University Press, 2005.
  14. Freud, Sigmund. *Freud - Complete Works*. Ivan Smith 2000. All Rights Reserved. This is an internet version of The Standard Edition of the Complete Psychological Works.

### 中文翻譯書目：

1. Claude Arfouilloux, Jean. 《當影子成形時—兒童分離與憂鬱三論》，林淑芬、黃世明、楊明敏 譯。台北：記憶工程出版，2007 年。
2. Descombes, Vincent 《當代法國哲學》，王寅麗 譯。北京：新星出版社，2007 年。
3. Deleuze, Gilles. 《哲學與權力的談判—德勒茲訪談錄》，劉漢全 譯。北京：商務印書館，2003 年。  
Deleuze, Gilles. 《德勒茲論傅柯》，楊凱麟 譯。台北：麥田出版社，2000 年。  
Deleuze, Gilles. 《摺子》，楊潔 譯。長沙：湖南文藝出版社，2001 年
4. Deleuze, Gilles. 《解讀尼采》，張喚民 譯。天津：百花文藝出版，2000 年。  
Deleuze, Gilles. 《尼采與哲學》，周穎、劉玉宇 譯。北京：社會科學文獻出版社，2001 年。
5. Deleuze, Gilles. 《普魯斯特與符號》，姜宇輝 譯。上海：上海譯文出版，2008 年。
6. Deleuze, Gilles. 《感覺的邏輯》董強 譯。桂林：廣西師範大學出版，2007 年。
7. Deleuze, Gilles & Félix Guattari. 《卡夫卡為弱勢文學而作》，張祖建 譯。

- 湖南：湖南文譯出版，2007年。
8. Deleuze, Gilles & Félix Guattari. 《什麼是哲學》，張祖建 譯。湖南：湖南文譯出版，2007年。
  9. Deleuze, Gilles & Félix Guattari. 《資本主義與精神分裂（卷2）：千高原》，姜宇輝 譯。上海：上海書店出版社，2010年。
  10. Foucault, Michel. 《規訓與懲罰：監獄的誕生》，劉北成、楊遠嬰 譯。北京：三聯書店，2003年。
  11. Foucault, Michel. 《古典時期瘋狂史》，林志明 譯。北京：三聯書店，2005年。
  12. Freud, Sigmund. 《精神分析引論》，彭舜 譯。陝西：陝西人民出版社，1999年。
  13. Freud, Sigmund. 《小漢斯—畏懼症案例分析》，簡意玲 譯。台北：心靈工房出版，2006年。
  14. Freud, Sigmund. 《弗洛伊德后期著作選》，林尘、張喚民、陳偉奇 譯。上海：上海譯文出版，2005年。
  15. Immanuel Kant 著《道德底形上學基礎》，李明輝 譯。台北：聯經出版社，2005。
  16. Jacques Derrida 著《明天會怎樣：雅克·德里達與伊麗莎白盧迪內斯庫對話錄》—虐待動物(一)，蘇旭 譯。北京：中信出版社，2002。
  17. Kristeva, Julia. 《黑太陽—抑鬱症與憂鬱》，林惠玲 譯。台北：遠流出版社，2008年。
  18. Loius P. Pojman 著《生與死：現代道德困境的挑戰》，江麗美 譯。台北：桂冠出版社，1997。
  19. Laplanche, Jean. & Pontalis, Jean-Bertrand Lefèvre. 《精神分析辭彙》，沈智中、王文基 譯。台北：行人出版社，2000年。
  20. Klein, Melanie. 《愛、罪疚與修復》—〈論躁鬱狀態的心理成因〉，呂煦宗 譯。台北：心靈工坊，2009。

21. Klein, Melanie. 《愛、罪疚與修復》—〈哀悼及其與躁鬱狀態的關係〉龔卓軍譯。台北：心靈工坊，2009。
22. Nietzsche, F. 《論道德的系譜》，周紅譯。北京：三聯書店，1992年。
23. Russell, B. 《西方哲學史-上》，台北：五南出版社，1984。
24. Unwerth, Matthew. 《佛洛伊德的輓歌》，張美惠譯。台北：張老師文化，2006年。
25. Spinoza, Baruch. 《倫理學》，賀麟譯。北京：商務印書館，1981年。
26. Shorter, Edward. 《精神病學史—從收容院到百憂解》，韓健平、胡穎翀、李亞平譯，上海：上海科技教育出版社，2007年。
27. Storr, Anthony. 《邱吉爾的黑狗：憂鬱症與人類心靈的其他現象》，鄧伯宸譯，台北：立緒文化事業有限公司出版，2005年。
28. Vanier, Alain. 《精神分析學導論》，懷宇譯。天津：人民出版社，2008年。
29. Žižek, Slavoj. 《有人說過集權主義嗎？》宋文偉、侯萍譯。江蘇：人民出版社，2001年。
30. Meyer, Catherine. 主編《佛洛伊德批判—精神分析黑皮書》郭慶嵐、唐志安譯。濟南：山東人民出版社，2008。
31. 荻原資明 著《德魯茲—游牧民》，徐金鳳譯。石家莊：河北教育出版社，2001年。
32. 《聖經》—〈創世記〉，新標點和合本，香港：聯合聖經公會出版，2005年。

### 中文書目：

1. 莊子 著《新譯莊子讀本》，黃錦鉉注譯。台北，三民書局，2007。
2. 程黨根 著《游牧思想與游牧政治試驗—德勒茲後現代哲學研思想研究》，北京：中國社會科學出版，2009年。
3. 李幼蒸 著《欲望倫理學—弗洛伊德和拉康》，嘉義：南華大學出版，1998年。
4. 汪民安 編《生產第五輯—德勒茲機器》，桂林：廣西師範大學出版，2008年。
5. 傅佩榮 著《柏拉圖》，台北：東大出版社，1998。

6. 黃見德 著《西方哲學的發展軌跡》，台北：揚智文化，1995。
7. 汪民安 著《尼采與身體》，北京：北京大學出版，2008年。
8. 夏基松 著《現代西方哲學》，上海：人民出版社，2006年。
9. 陳小文 著《佛洛伊德》，台北：東大出版社，1994年。
10. 陳永國 著《理論的逃逸》，北京：北京大學出版，2008年。
11. 陳永國、尹晶 主編《哲學的客體—德勒茲讀本》，北京：北京大學出版，2009年。
12. 姜宇輝 著《德勒茲身體美學研究》，上海：華東師範大學出版，2007年。
13. 潘于旭 著《斷裂的時間與異質性的存在—德勒茲《差異與重復》文本解讀》，杭州：浙江大學出版，2007年。
14. 萬胥亭 著《德勒茲、巴洛克、全球化》，台北：唐山出版社，2009年。
15. 羅貴祥 著《德勒茲》台北：東大出版社，2008年。

#### 論文期刊：

1. 李智惠〈德勒茲哲學-欲望生產的世界〉，淡江大學法國語文學系碩士論文，2006年。
2. 張國賢〈S/M 與德勒茲的時間思想〉，「共生與文化疆域：法國哲學在東方」國科會人文學研究中心，2009年。
3. 張國賢〈強度閱讀—依據德勒茲構想的一種閱讀—從圖像與文字的觀點來論述〉，政大哲學系，2010年。
4. 張國賢〈失序的時間—德勒茲的時間思想〉時間—當代歐陸哲學會議，南華大學哲學系，2008年。
5. 張國賢〈偶然的邏輯—德勒茲與胡塞爾的意義理論〉揭諦 No. 15，南華大學哲學系，2008年。