

虛無中見真實： 評劉紀蕙「心的變異」

Nothingness as Real:
A Review of *Perverted Heart:
The Psychic Forms of Modernity*

廖朝陽
臺灣大學



要拉倒春風得意的壓迫者，我們能依靠的不是人類可以克己向善的新理論，而是人類背負原罪的舊說。

— Gilbert K. Chesterton, *Orthodoxy*

廖朝陽，臺灣大學外國語文學系教授。

通訊作者：廖朝陽，106 臺北市大安區羅斯福路4段1號，臺灣大學外國語文學系。

「心的變異」是劉紀蕙教授近年來部份研究的總結，探討不同時空環境下幾種文化現象或藝術作品中所呈現的妄想、法西斯特質，基本上是結合文化史研究與心理分析的嘗試。書中的主體是幾個著重歷史回顧的章節，處理臺灣藝術家陳界仁的影像作品、中國二、三〇年代的前衛美學與烏托邦想像，以及臺灣三、四〇年代的皇民論述。這些章節對文化史的史料做了詳盡的敘述，然後透過穿插其間的理論章節連貫起來，企圖形成完整的論述過程。這是本書直接呈現的，也有明確自我表達的組織方式。筆者一方面認為這樣的企圖並不成功，另一方面也認為按照作者自陳的論述架構來理解本書並不是最恰當的做法。如果讀者按照這樣的架構來理解，恐怕會遇到重重阻礙，不能真正了解本書或許未能解決，但至少是揭示出來的重大文化、理論問題。這裡的解釋當然不見得符合作者自己的本意，但筆者相信這可以指向閱讀的最大可能性。

簡單的說，劉教授這本書跨越了文學理論與文化乃至社會、政治議題的界限，遊走於兩者之間，表現了可貴的研究精神，對中文史料的掌握也達到國內比較文學領域少見的水準。在研究構想方面，本書的推演也呼應跨界的精神，打破主體內外的界限，試圖延伸主體內部「變異」結構的理論（主要是援引克莉斯蒂娃的理論，以「推離」或「賤斥」結構為中心），用來解釋在主體外部關係所形成的種種集體認同。這樣的嘗試建立在主體排異的結構性操作，也就是推離與認同的類比等同關係上面。這個路線其實是克莉斯蒂娃一系列著作呈現出來的大方向（由心理分析走向宗教、民族、國家、種族等文化問題），本書則企圖以另一種方式在其中尋求變化。

問題在跨界連結雖是近年來文化研究的主流，其實也含有由片斷趨於完整，透過多元來追求周延的含意，而本書在這部份的整體呈現其實並不具說服力，甚至有立場矛盾的嫌疑。但是在另一方面，本書的論述又似乎留下許多漏洞，使這個表面架構看來另有隱情，這就在另一層次重覆了本書的主題，形成一個偏轉（perverse）關係，甚至有可能走向德勒茲式的分裂症形態：表面上本書是以「心的變異」來解釋各種文化史片斷的法西斯妄想特質，實際上，本書似乎對這樣的解釋是否也排除了異態、他解，會落入本身要批判的操作模式也有疑慮，所以不斷避免真正進入一個（也帶有法西斯妄想特質的）封閉解釋，同時也使本書的表面論述無法按一般論述程式，以集結強大的說服力為目標，因為強大的說服力與法西斯性格可能脫不了關係。

所以，即使是看似平常的，理論、實踐穿插並陳的敘述結構，也可能含有呼應主題的重要意義，在閱讀本書時是必須注意的重要指標。由「心的變異」這樣的觀念出發，我們立即可以問：本書的「心」在哪裡，是統貫全書的理論（精神）「核心」，還是作者筆下執著、迷戀於變異之心的外部（中國、臺灣）歷史對象？還是在內外交纏之中，另有超越的異心形成？又或者各種關懷早已在文化理論的百科櫥窗式列隊校閱中裂解於無形？另一個重要的問題是：本書討論的是文化的病症，那麼理論與實踐的穿插是否要有對話的過程以導向療癒，至少針對文化病症提供某種「解答」，促成某種「進步」？如果要，那麼本書是不是落入本身在批判的「現代性」排異邏輯，把自己封閉起來，對非前衛美學以及烏托邦想像、皇民論述、新生活運動、民族主義、納粹美學、法西斯這些不「健康」



的變異進行本質上被認定為含有「法西斯性格」的推離排斥？如果不要，那麼本書又如何說明本身的理論立場是正確的選擇，可以為讀者提供正面的啟發，甚至產生實質影響，為解決附隨文明而來的法西斯傾向盡一份心力？這裡筆者當然無法提供一個「正確」的解答，只能指出讀者必須考慮的重要面向：僅就本書的正面敘述來進行語意解讀，並不能充分掌握本書的精神，也就是說，本書似乎也在延伸心理分析的立場，要求讀者對書中的論述進行症狀式解讀。

從這個角度看，本書所謂「心的變異」並不是對排異心理、法西斯性格、極權體制的簡單控訴。在正面敘述的層次，本書的確有提到性解放、無壓抑社會「都不見得是可行的解決方案」（283），也就是說本書傾向認為有更好的解決方案，至少是認為某些病理結構必須「解決」。最後一章的結尾所說可以算是本書的結論：

檢視各種「團結」、「信仰」、「情感紐帶」、「我是誰」的系統性論述，或許可以使我們面對認知體系之外部的不可見與不可知的狀態，或許我們可以開放自身，由「非我」的立場理解「我」與「他」之主體位置如何各自被歷史過程所構成，而使此僵化的主體立場鬆脫，使得「我一他」得以並存。如此，文化主體或許也得以不斷湧現，而使得各種文化生機成為可能。（320）

這個強調「和解共生」的結論雖然合情合理，看起來卻與本書其他部份沒有太大關係，是過分理想化的「空降」結論。至少，如果生機是死亡的反面，文化生機就仍然脫離不了推離、排異：「廢棄物與死屍讓我看到：為了生存，我永遠拋開了什麼」（Kristeva, 1978: 5）。

「理解」、「被歷史過程所構成」——這些正是

本書正面敘述陷入偏轉的語義表徵：在論述必須「收攏」，價值必須公共化的框架下，心理分析在「理解」之外尋求意義，重視結構關係（包含時間關係）而不重視單向「歷史」決定的原則被「偏轉」而消失了，繼承自笛卡爾主體，看來相當「僵化」的主體觀也被取代（或稀釋）為政治正確的「主體位置」（本書有些地方也稱作「主觀位置」）。如果除了和解共生之外，本書真的含有解決文化問題的洞見，那麼這樣的洞見必然會是藏在空洞的公共論述之下的知見，藏在傀儡底下的侏儒。在這裡，本書與齊傑克的近作「傀儡與侏儒」形成有趣的對照（見 Žižek, 2003）。齊傑克討論基督教的「偏態核心」，本書標舉「心的變異」，雖然「心」的意思（包括語法定位）不同，論述形態與「解決」問題的方式也有歧異，兩者仍然可以說都來自同樣的心理分析傳統，面對（後）現代情境也都保有同樣的關懷。

齊傑克所謂基督教的偏態核心是說基督教雖然信仰全能的上帝，卻在幾個關鍵地方含有上帝無能、虛構、不比人高明的暗示。例如耶穌受難時陷入動搖，懷疑神的存在：「我的父，你為什麼捨棄我？」再如上帝一方面禁止亞當與夏娃偷食禁果，卻又自相矛盾的在樂園裡擺一棵知識之樹，「這難道不是祂的偏轉策略的一部份：先引誘亞當與夏娃墮落，接下來才能享用解救他們的機會？」（15）齊傑克認為，這表示基督教的本質是「無神論」：當耶穌死去，父親存在的希望也隨著消滅，現實存在的基督教體制只能靠權威、教條來維持父親存在的假象（以維持有禁可犯的「偏態」樂趣）。但是在現代性興起之後，這樣的偏態投注（以及其他非基督教的替代操作）已不可能持續，只有重新面對基督教的偏態核心，實現其中的無神論面向，才

能啟動全球化時代已經喪失殆盡的革命可能性（53, 171）。

偏轉就是一般心理學所謂變態。在晚近心理分析的解釋裡，變態的起因主要是欲望的偏轉。以戀愛關係來說，一般神經症（neurotic）關係裡的欲望是建立在「對方的欲望」上的：因為不能完全確定知道對方到底要什麼，所以會患得患失，會覺得對方是一個「謎」，也才能維持成為對方欲望對象的欲望。變態關係裡的對方則是一個欲望早已被規定好的「傀儡」，是「變態主體為了滿足自己而堅持要保有的佈景」的一部份（Hyldgaard, 2004）。齊傑克說上帝用的是「偏轉策略」，傳統宗教尊榮權威則是似禁實立的偏態虛構，正點出變態／偏態成立的基礎是在否定對方的自主性、主體性，也否定大對體（權威、符號體制）有自己提出要求的能力。這是欲望的偏轉，是拒絕進入伊底帕斯期，拒絕接受「父的律法」的表現，「因為只有父的律法才能為欲望設立結構，讓欲望在根本意義上成為以對方欲望為對象的欲望」（Dor, 1997: 40-43）。

「心的變異」講的「變異」自然是「變態」（perversion）的轉稱（10），但是在理論鋪陳最清楚的第九章裡，本書對法西斯的主要解釋根據的並不是變態，而是妄想（paranoia），而書中對變態與妄想之間的關係也沒有多作解釋。當然，妄想與變態一樣，都是對符號律法的抗拒（本書譯為「象徵」，這裡譯為「符號」，因為本書把克利斯蒂娃的 semiotic 譯為「符號」，而 Semiotic 從許多方面看都應該是「前符號」或符號的雛形）；我們甚至可以說妄想的抗拒更加徹底。拉康說妄想是「在符號層被拒絕的，由真實層重返」（Lacan, 1993:13; 參見 1977: 205）。這也是伊底帕斯期的固著不退，因為這裡的符號層不僅是否定符號的效力或能力（把符

號父親當成傀儡)，而是一開始就拒絕「父之名」(主體「收不到」「父之名」的信息)，使得伊底帕斯期的三角關係「化約為簡單的二元關係」(305f)，但是要視為已發病的症狀，最明顯的要求就是患者必須有語言使用錯亂的問題(92)。在這樣的架構下，本書第九章對法西斯的解釋特別顯得突兀：

我們要問的問題不僅是有關壓抑的問題：為什麼他們這麼厭惡變態或是多元的慾望？而更應該問有關「慾望」的問題：他們為什麼以如此堅決的意志力來欲求他們自身的壓抑？所謂「壓抑」，是自我從原來的愛戀對象撤回原欲，轉折後以替代物繼續投注。(287)

這裡劉教授是引用佛洛伊德對妄想症的討論。佛氏如何用「投注」來解釋妄想症是有些爭議的(Laplanche, 1999: 178f)，這裡暫且不論。妄想症是一種精神病，而精神病自我的特性就是偏向不流動，不可改變，缺少語言符號的抽象替代(Ragland, 1995: 47 引)，其中分裂症(schizophrenia)是想像身體始終處於分裂、離散狀態，而妄想症則是以想像身體的統一來「補償」符號父親的不存在，把「黑洞」變成「一團霧」(Deprost, 2002: 3)，也可以說是維持未與母親分離的狀態，透過母親的想像動力來維持符號系統的運作(Ragland, 1995: 48)。劉教授的研究由克莉斯蒂娃的推離理論出發，要導向對法西斯妄想的批判，根據的是推離造成「壓抑」，使主體厭惡屬於母系(先於符號)的多元流動。但是按照拉康對精神症的解釋，妄想結構正是母系動力未成功，使主體失去符號差異(使三角關係「化約為」二元關係)，



不能處理正常的社會關係。這裡如果有投注，也是撤回對符號父親的投注，轉投向想像認同的對象，用「一連串純粹遷就現實的認同」來補償失去的「父親」表記(Lacan, 1993: 205)。推離與妄想的關係難道不是與本書的主張剛好相反：推離是避免妄想不得不然的方式？

這就必須回到齊傑克的「傀儡與侏儒」。齊傑克在一篇訪談裡提到，他有些「反神學的庸俗唯物論朋友」以為他的意思是要以基督教是「變態宗教」來否定它，另外有些人則以為他走的是「庸俗德勒茲」路線，主張擁抱變態宗教，「變態就是解放」等等(Delpech-Ramey, 2005: 4f)。心理分析基本上是一種動力模型(economy)論，所以傀儡與侏儒雖有不平衡關係，整體來說卻是一個整體運作的動力結構，不能偏廢其中任何一部份，不能說廢除傀儡才有「真相」，也不能說打倒藏鏡人才能解救傀



備。這個動力模型有許多變化，但在心理分析的立場來說，其中總是脫離不了「病程就是療癒」的背反。拉康的博士論文也是以妄想症為題目，而且是直接處理「自戀」妄想產生的犯罪行為，但是從後來的整體發展來看，它的重點也不是要提供治療方法，而是在探討、面對病理與普遍心理結構（病態與「正常」）之間界限模糊難辨的問題（Dean, 1992: 42-57）。齊傑克顯然是相信主體自由的，只是自由不是和諧平衡而是「暴烈的行動」（2003: 31）。當體制的限制崩潰，人可以得到「自主主體的空間」（Johnston, 2004），但是解放必須放棄偏態快感，是艱苦的實踐過程（Rasmussen, 2003）。齊傑克不認同一般以為變態是逸出規範，含有顛覆性的看法（Žižek, 1999: 247f），但在援引保羅神學來突破偏態病理的時候，他還是強調偏態與愛之間有一個「分界」（151），也就是愛並未取消主體結

構，也可能只是偏轉的再偏轉。「心的變異」論述過程在推離、妄想、偏轉各種機制之間的猶疑反覆也必須從這個角度來解釋：動力模型的局部差異不表示各種觀察之間已經形成互不相容的封閉體，而「解決」與陷溺、療癒與病程之間的分辨更須考慮主體的有限性與生存條件給定的必然。

劉教授對前衛藝術、頹廢文學的看法其實始終偏向肯定其逸出體制的顛覆性（見2000a; 2000b），上引討論法西斯「壓抑」的段落也將「變態」等同於正面性的「多元」。這或許符合「現代性」架構下符號父親強力制約主流體制的歷史現實，與齊傑克認為後現代已經全面轉向偏轉主體的判斷有其差異。「心的變異」雖然多少延續變異對抗體制的架構，甚至以變異為妄想的壓抑對象，似乎將兩者視為勢不兩立，但至少在有些地方模糊了變異與妄想的區分，保留了妄想也是主體結構某部

份失衡，以及妄想的病程中也含有療癒面向的可能性。其實在各種病理結構中，妄想是唯一堪稱為「真正信仰者」的主體形態（Ragland 1995: 220），不論妄想所拒絕的是符號還是想像，重點都在於其中顯露的，完全失去距離的主體真實驅力。本書未



能就這部份各種理論的可能性作進一步探討（如拉康晚年以作家喬伊斯為例提出的藝術昇華），就不是避免封閉論述所能解釋的了。

但是筆者認為這裡還有一個因素必須考慮。在本書理論章節裡引用了極多文化理論，而且往往已經超過心理分析的範圍，難以形成一個統合的理論架構，甚至往往簡化引用對象。例如將海德格的「座架」解釋為單純遮蔽、遺忘存在的符號體制

（37），將阿圖塞的大主體與傅柯的倫理主體視為等同（250-52）而且用來呼應以拒絕大對體為前提的妄想，將農義特殊定義下的「極權主義」（包括一般所謂「民主」）視為一般意義（307），以及按中譯本的提示，將「無為」（非符號所能造作的）



共同體解釋為偏向負面的「解構」共同體等等，都有過度簡化的問題。如前所述，這也是跨界、開放、共生的姿態展示。在拉康的說明裡，知識與妄想是有密切關係的（Lacan, 1993: 39; Mills, 2003）。本書是否在大而化之的史特拉文斯基式知識展示中也含有親證妄想，在病中求解的意味，這裡不敢妄論。但是農義對極權的解釋是一個提示，告訴我們這裡也必須考慮本書的基本立場其實可能

已經不是心理分析，而是偏向當前文化裡更主流的虛無論。我們並不能因此而直接認定本書含有對心理分析的抗拒，甚至部份延續了第五章討論的，七〇年代以來臺灣的「反精神分析論述」。但是這裡仍然必須指出：在儂義的批判下，佛洛伊德、拉康的文化理論都是離不開極權的「內在論」，「放不下同與異的本體論，阻擋共群與政治可能性的探討」（Hutchens, 2004: 108）。

所謂「內在論」，其實就是以人爲自足存在的人本論。這是尼采、海德格以降整個「精進[accomplished] 虛無論」的一部份。按法提摩的說法，所謂精進虛無論並不是否定一切價值，而是否定主體能完全掌控存在，同時將「最高價值」縮減爲可變化，易流動的交換價值，透過價值的普遍等同與流動來「消解主體」（Vattimo, 1988: 21f）。這是現代末期的文化走向。科技「召喚人本論進入超越的行動」，人因此可以告別建立在「不朽靈魂」上的主體，認識自己是「許多有限靈魂的組合」（41）。這些說法與「心的變異」對妄想症的批判是吻合的；值得注意的是法提摩把拉康的弱勢主體放在尼采、海德格這邊（47），或許提供了整合虛無論與心理分析的一種可能。

按筆者之見，心理分析的真實層觀念並不是那麼容易在符號流動中消解、交換，本書也不可能完全放棄架構在真實層之上的病理規律。但是本書的好處就在讀者並不須接受某種固定的立場，而是必須在各種理論交換的操作中尋找作者的心路歷程，決定自己在眾多論述路徑中如何，或是否要，適度（帶點罪惡感）的「吸納、排除」。筆者看到的最主要的選擇是心理分析的真實與「精進虛無論」的符號流動，但是不同的讀者所見當然也「不排除」有其他的可能。

參考文獻

- 劉紀蕙（2000a）。變異之惡的必要：楊熾昌的「異常爲」書寫。孤兒·女神·負面書寫（頁190-23）。臺北：立緒。
- 劉紀蕙（2000b）。前衛的推離與淨化：論林亨泰與楊熾昌的前衛詩論及其被遮蓋的際遇。輯於周英雄、劉紀蕙編，書寫臺灣：文學史、後殖民與後現代（頁141-67）。臺北：立緒。
- Delphech-Ramey, Joshua (2004) On divine self-limitation and revolutionary love: An interview with Slavoj Žižek. *Journal of Philosophy & Scripture* 1.2. <http://www.philosophyandscripture.org/SlavojZizek.pdf>
- Deprost, Francoise (2002). Feminization in psychosis: clinical fragments. *Courtil Papers*. <http://www.ch-freudien-be.org/Papers/Txt/Deprost-fc7.pdf>
- Dor, Joël (1997). *The clinical lacan*. Ed. Judith Feher Gurewich. Northvale, NJ: Jason Aronson.
- Hutchens, Benjamin (2004). The Senselessness of a curable world: Jean-Luc Nancy on Freudian massenpsychologie. *Theory@Buffalo* (9), 105-19. <http://wings.buffalo.edu/theory/archive/pdfs/Hutchens.pdf>
- Hyldgaard, Kirsten (2004). The conformity of perversion. *The Symptom* 5. <http://www.lacan.com/conformper.htm>
- Johnston, Adrian (2004). Review of Žižek 2003. <http://mentalhelp.net/books/books.php?type=de&id=2038>
- Kristeva, Julia (1982). *Powers of horror: An essay on abjection*. Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia Univ. Press.
- Lacan, Jacques (1977). On a question preliminary to any possible treatment of psychosis. *Écrits: A selection*. (pp.179-225) Trans. Alan Sheridan. New York: Norton.
- Lacan, Jacques (1993). *The Psychoses. The seminar of Jacques Lacan*. Book 3, 1955-1956. Ed. Jacques-Alain Miller. Trans. Russell Grigg. London: Routledge.
- Laplanche, Jean (1999). Seduction, persecution, revelation: To Jean-Pierre Maïdani-Gérard. Trans. Philip Slotkin. In *Essays on otherness*(166-196). London: Routledge.
- Mills, Jon (2003). Lacan on paranoiac Knowledge. *Psychoanalytic psychology* 20 (1), 30-51.
- Ragland, Ellie (1995). *Essays on the pleasures of death: From Freud to Lacan*. London: Routledge.
- Rasmussen, Eric Dean (2003). Liberation Hurts: An Interview with Slavoj Žižek. <http://evans-experientialism.freewebspace.com/rasmussen.htm>
- Vattimo, Gianni (1988). *The end of modernity: nihilism and*

hermeneutics in postmodern culture. Trans. Jon R. Snyder. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press..

Žižek, Slavoj (1999). *The ticklish subject: The absent centre of political ontology*. London: Verso.

Žižek, Slavoj (2003). *The puppet and the dwarf: The perverse core of christianity*. Cambridge: MIT Press.