民困愁城

TROUBLE

PEOPLE IN

何春蕤 甯應斌

憂鬱症、情緒管理、現代性的黑暗面

Depression, Emotion Management and
the Dark Side of Modernity

ISBN 978-986-86735-6-4

9 789868 673564

本書是處理情感現代性與情緒疾病的學術論著，對流行的進步觀念與批判成見提出質疑。本書同時也解釋了當代思潮與批判理論的許多基本觀念與學術常識，部份章節可供對社會運動有研究興趣的學生閱讀，還有部份章節也適合對情緒哲學有興趣的哲學學生。

本書從批判理論與情緒哲學這兩種取向探究心理疾病與社會的關連，延續著性政治對公／私區分的辯證，主張被視為私密的情感情緒應該是社會批判理論的基本核心範疇，而且公共無法窮盡私密的意義，社會與心理之間存在著斷裂縫隙。
本書指出了(西方)現代性的黑暗面，認為高舉文明現代、政治正確的道德進步主義，看似與道德保守主義對立，其實兩者所構成的新道德主義是當代新自由主義的側翼。

本書的〈導論〉說明了情感與現代性的密切關係。〈上篇〉先解釋情緒在社會批判理論中的重要性，接著論述情緒疾病不只緣起於資本主義的社會壓迫、專家統治的社會控制，還有現代性的社會動力，由此解釋為何情緒疾病在當代由精神分裂轉向普遍的憂鬱。最後則試論憂鬱症緣起於：社會壓迫與競爭下，自戀者營造現代自我失敗的副作用。本書的〈下篇〉則首先說明「情緒管理」此一話語的社會控制意含，並追溯情緒哲學的「認知主義」之社會背景；認知主義(即，情感有其認知基礎或理性根據)並無法完善解釋許多「沒來由的情緒」，而這些沒來由情緒則和當代社會狀況處境密切相關。本書認為：認知主義雖然自古即有此學說，但是在當代成為主流的情緒哲學乃是文明化與理性化過程在當代加劇的結果，這不僅是個人與社會的反思與理性能力之加強，而且也是資訊社會專家統治的後果。然而情緒管理反而帶來無法管理的情緒。本書的〈結語〉探討了情感勞動與親密關係的理性化(文明現代性)如何被納入專家統治，所揭示的公／私辯證其實是貫穿全書的主軸。

民困愁城

憂鬱症、情緒管理、現代性的黑暗面

PEOPLE IN TROUBLE
Depression, Emotion Management and the Dark Side of Modernity

甯應斌、何春蕤 著

台灣社會
研究叢刊
16

台灣社會研究 季刊
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies

發行人　周　渝
社長　王增勇
總編輯　甯應斌
執行編輯　李柏萱
助理編輯　廖瑞華
編輯委員　丸川哲史、王瑾、王增勇、白永瑞、汪暉、邢幼田、柯思仁、徐進鈺、孫歌、許寶強、夏曉鵑、夏鑄九、馮建三、甯應斌、趙剛、瞿宛文、Chris Berry、Gail Hershatter

顧問　丁乃非、于治中、王振寰、丘延亮、江士林、朱偉誠、呂正惠、何春蕤、李尚仁、李朝津、李榮武、林津如、陳光興、陳忠信、陳信行、陳溢茂、許達然、賀照田、黃麗玲、廖元豪、錢永祥、鄭村棋、鄭鴻生、魏　玓

榮譽顧問　（依姓氏筆劃序）
王杏慶、成露茜、李永熾、吳乃德、吳聰敏、林俊義、高承恕
徐正光、梁其姿、蔡建仁、張　復、傅大為、鄭欽仁

國際顧問　溝口雄三、蔡明發、濱下武志、Perry Anderson、Arif Dirlik
網　址　http://web.bp.ntu.edu.tw/WebUsers/taishe/
電　郵　taishe.editor@gmail.com
行政院新聞局出版事業登記證局版台誌字第6395號
中華郵政北台字第2634號執照登記為雜誌交寄

國家圖書館出版品預行編目資料

民困愁城：憂鬱症、情緒管理、現代性的黑暗面/ 甯應斌、何春蕤著. --
臺北市：臺灣社會研究雜誌社出版：唐山發行, 2012.08
368面；14.8 x 21公分--（台社叢刊；16）
ISBN 978-986-86735-6-4（平裝）
1. 憂鬱症 2. 情緒管理
415.985　101016178

台社叢刊16

民困愁城：憂鬱症、情緒管理、現代性的黑暗面

PEOPLE IN TROUBLE: Depression, Emotion Management and the Dark Side of Modernity

作(編)者　甯應斌、何春蕤
執行編輯　王顯中
封面設計　黃瑪琍
印刷　中原造像股份有限公司
出版　台灣社會研究雜誌社，台北市木柵路一段111號M730室
電話　（02）2236-0556
發行　唐山出版社，台北市大安區羅斯福路三段333巷9號B1
電話　（02）2363-3072　傳真　（02）2363-9735
Email　tonsan@ms37.hinet.net　網址　http://blog.yam.com/tsbooks
定價　370元
出版日期　2012年08月
缺頁或破損，請寄回唐山出版社更換
有著作權・侵害必究

目錄

序 11

導論——情感的現代性與現代性的情感

第一節 本書的理論脈絡：社會批判理論與情感建構論（情緒哲學） 33

第二節 現代反思與理性化 36

第三節 現代性的反思乃是隨附著情感的反思 38

第四節 情感的現代性：情感爆炸 41

第五節 現代性的情感 43

第六節 本書的弱社會建構論與弱認知主義立場 44

第七節 憂鬱症與現代性批判 45

第八節 民困愁城：憂鬱症與現代性的黑暗面 48

第九節 沒來由的情緒：情緒的認知主義建構論與「情緒管理」 49

上篇——民困愁城：憂鬱症與現代性的黑暗面

第一章　前言　53

第一節　本書闡釋憂鬱症的批判理論進路與結論：身體、心理、社會　53

第二節　民困愁城的典故與含意　61

第二章　社會批判理論應面對people（人／民）in trouble（困／愁）：Reich的啟發　63

第一節　何謂民困愁城people in trouble？　63

第二節　Reich不同於馬克思主義的弗洛伊德假設　64

第三節　Reich的理論與民困愁城　67

第四節　為何「左派抑鬱」　71

第五節　結論：所有政治概念的操作都隨附情感

第三章　對心理疾病與精神醫療的社會批判：社會控制的虛構？還是社會疾病的真實？　77

第一節　精神醫療的社會觀：社會的心理治療派　74

第二節　激進的心理治療與反精神醫療派　79

第三節　心理疾病虛構論的Szasz　83

第四節 心理疾病虛構論 vs. 實在論 vs. 建構論
第五節 建構論：由虛構走向實在 91
第六節 結論：憂鬱症非虛構的建構論 93

第四章 為何／如何從瘋狂轉向憂鬱？ 95
第一節 從瘋狂轉向憂鬱的五大趨勢原因 95
第二節 壹．心理情緒的醫療化益趨普遍 98
第三節 貳．社會監控技術之更新與擴大 101
第四節 參．自殺的生命政治 104
第五節 肆．憂鬱症的媒體與專業建構 106
第六節 伍．「不能動」（失能）主體的偏差 110

第五章 現代性的黑暗面 113
第一節 紀登思的現代自我反思理論 113
第二節 紀登思的上癮理論 115
第三節 自我反思籌劃下的自戀者與變身者 116
第四節 自戀與變身的普遍化之緣起 119
第五節 試論：憂鬱症緣起於自戀變身之失敗 123
第六節 試論符合了 Freud-Lasch 之理論與主流心理學解釋憂鬱症模式 126

第七節 為何堅持弗洛伊德而非自我心理學的憂鬱症解釋 130
第八節 (現代)人生的黑暗面：Ian Craib對紀登思的批判 131
第九節 現代性的黑暗面 136
第十節 解釋憂鬱症的建構論取向 139

第六章 憂鬱症的心理／社會／生理／建構解釋模式〈附錄一〉 145
第一節 憂鬱症的心理解釋：「素質—壓力」模式 146
第二節 憂鬱症的社會解釋 148
第三節 憂鬱症的生理解釋 149
第四節 憂鬱症的建構論解釋 150

第七章 弗洛伊德論憂鬱症與自戀〈附錄二〉 153
第一節 弗洛伊德論憂鬱症 153
第二節 弗洛伊德論自戀 158

第八章 Lasch論自戀文化與家庭變遷〈附錄三〉 169
第一節 Lasch的著述主軸 170
第二節 家庭的公私變遷：再生產的社會化與現代家庭誕生 174
第三節 理想家庭生活：女性主義與保守女性 178

第四節　愛欲的家馴化　187
第五節　動物保護的家庭政治：獸性的文明化與家馴化　195
第六節　The Donzelot - Lasch Connection　205
第七節　民主體制下治療模式的社會控制　209
第八節　回應女性主義對Lasch的批判　212
第九節　父權衰落與階級再生產（回應一）　218
第十節　父權與自戀（回應二）　220
第十一節　Lasch的社會政治立場（回應三）　228
第九章　Reich in Trouble〈附錄四〉　239
下篇——**沒來由的情緒：情緒的認知主義建構論與「情緒管理」**
第十章　情緒管理、認知主義、建構論　249
第十一章　傳統的非認知理論　257
第十二章　認知主義：Solomon　261
第十三章　認知主義的問題：沒有（特定）對象的情緒　267
第十四章　認知主義的其他「沒來由情緒」問題：情緒與其對象的「不一致」　273
第十五章　四種「沒來由的情緒」對認知主義的挑戰　279

第十六章 de Sousa對沒來由情緒的解決之道 287
第十七章 情緒的(弱)社會建構論與認知主義的結合 293
第十八章 認知主義建構論如何解釋沒來由的情緒 297
第十九章 沒來由情緒的社會因素與情緒管理 303
第二十章 建構論的倫理問題與情緒管理 311

結語

第一節 情感的理性化及其黑暗面 315
第二節 情感勞動、工業心理、親密關係的專家統治 320
第三節 文明化與理性化的情感關連 328
第四節 社會深層 338

引用書目 351

民困愁城

憂鬱症、情緒管理、現代性的黑暗面

PEOPLE IN TROUBLE
Depression, Emotion Management and the Dark Side of Modernity

甯應斌、何春蕤 著

台灣社會
研究叢刊
16

獻給我們的老師

Milton Fisk and Patrick Brantlinger

感謝世新大學台灣社會研究國際中心贊助部分編輯費用

目錄

序 11

導論——情感的現代性與現代性的情感

第一節 本書的理論脈絡：社會批判理論與情感建構論（情緒哲學） 33

第二節 現代反思與理性化 36

第三節 現代性的反思乃是隨附著情感的反思 38

第四節 情感的現代性：情感爆炸 41

第五節 現代性的情感 43

第六節 本書的弱社會建構論與弱認知主義立場 44

第七節 憂鬱症與現代性批判 45

第八節 民困愁城：憂鬱症與現代性的黑暗面 48

第九節 沒來由的情緒：情緒的認知主義建構論與「情緒管理」 49

上篇——民困愁城：憂鬱症與現代性的黑暗面

第一章　前言　53

第一節　本書闡釋憂鬱症的批判理論進路與結論：身體、心理、社會　53

第二節　民困愁城的典故與含意　61

第二章　社會批判理論應面對people（人／民）in trouble（困／愁）：Reich的啟發　63

第一節　何謂民困愁城people in trouble？　63

第二節　Reich不同於馬克思主義的弗洛伊德假設　64

第三節　Reich的理論與民困愁城　67

第四節　為何「左派抑鬱」　71

第五節　結論：所有政治概念的操作都隨附情感

第三章　對心理疾病與精神醫療的社會批判：社會控制的虛構？還是社會疾病的真實？　77

第一節　精神醫療的社會觀：社會的心理治療派　74

第二節　激進的心理治療與反精神醫療派　79

第三節　心理疾病虛構論的Szasz　83

第四節 心理疾病虛構論 vs. 實在論 vs. 建構論
第五節 建構論：由虛構走向實在 91
第六節 結論：憂鬱症非虛構的建構論 93

第四章 為何／如何從瘋狂轉向憂鬱？ 95
第一節 從瘋狂轉向憂鬱的五大趨勢原因 95
第二節 壹．心理情緒的醫療化益趨普遍 98
第三節 貳．社會監控技術之更新與擴大 101
第四節 參．自殺的生命政治 104
第五節 肆．憂鬱症的媒體與專業建構 106
第六節 伍．「不能動」（失能）主體的偏差 110

第五章 現代性的黑暗面 113
第一節 紀登思的現代自我反思理論 113
第二節 紀登思的上癮理論 115
第三節 自我反思籌劃下的自戀者與變身者 116
第四節 自戀與變身的普遍化之緣起 119
第五節 試論：憂鬱症緣起於自戀變身之失敗 123
第六節 試論符合了 Freud-Lasch 之理論與主流心理學解釋憂鬱症模式 126

第七節 為何堅持弗洛伊德而非自我心理學的憂鬱症解釋 130
第八節 (現代)人生的黑暗面：Ian Craib對紀登思的批判 131
第九節 現代性的黑暗面 136
第十節 解釋憂鬱症的建構論取向 139

第六章 憂鬱症的心理／社會／生理／建構解釋模式〈附錄一〉 145
第一節 憂鬱症的心理解釋：「素質—壓力」模式 146
第二節 憂鬱症的社會解釋 148
第三節 憂鬱症的生理解釋 149
第四節 憂鬱症的建構論解釋 150

第七章 弗洛伊德論憂鬱症與自戀〈附錄二〉 153
第一節 弗洛伊德論憂鬱症 153
第二節 弗洛伊德論自戀 158

第八章 Lasch論自戀文化與家庭變遷〈附錄三〉 169
第一節 Lasch的著述主軸 170
第二節 家庭的公私變遷：再生產的社會化與現代家庭誕生 174
第三節 理想家庭生活：女性主義與保守女性 178

第四節　愛欲的家馴化　187
第五節　動物保護的家庭政治：獸性的文明化與家馴化　195
第六節　The Donzelot - Lasch Connection　205
第七節　民主體制下治療模式的社會控制　209
第八節　回應女性主義對Lasch的批判　212
第九節　父權衰落與階級再生產（回應一）　218
第十節　父權與自戀（回應二）　220
第十一節　Lasch的社會政治立場（回應三）　228
第九章　Reich in Trouble〈附錄四〉　239
下篇——**沒來由的情緒：情緒的認知主義建構論與「情緒管理」**
第十章　情緒管理、認知主義、建構論　249
第十一章　傳統的非認知理論　257
第十二章　認知主義：Solomon　261
第十三章　認知主義的問題：沒有（特定）對象的情緒　267
第十四章　認知主義的其他「沒來由情緒」問題：情緒與其對象的「不一致」　273
第十五章　四種「沒來由的情緒」對認知主義的挑戰　279

第十六章 de Sousa對沒來由情緒的解決之道 287
第十七章 情緒的(弱)社會建構論與認知主義的結合 293
第十八章 認知主義建構論如何解釋沒來由的情緒 297
第十九章 沒來由情緒的社會因素與情緒管理 303
第二十章 建構論的倫理問題與情緒管理 311

結語

第一節 情感的理性化及其黑暗面 315
第二節 情感勞動、工業心理、親密關係的專家統治 320
第三節 文明化與理性化的情感關連 328
第四節 社會深層 338

引用書目 351

序

在西方學術「轉向情感」(the affective turn)的旗幟下，雜湊了許多不同取向與議題(Hardt ix-xiii)，底下暗流的有些是女性主義的關切——例如：照顧工作與關懷，親密關係與親朋關係中的人情世故工作，服務業的情感勞動等等；有些則是酷兒研究發展出來的議題——例如：羞恥(Warner, Ch. 1 and Conclusion)，還有(因為身體和生活不合乎異性戀規範而生的)酷兒感受(Ahmed, Ch. 7)。但是在台灣的我們又是出於什麼社會與私人脈絡、動力與情感來寫作此書呢？為何要在此時此地談情感、情緒？(「情感」與「情緒」這兩個詞在本書沒有分別)

就本書最寬泛的方向而言，如同我們的前驅佛洛伊德馬克思主義者一樣，企圖將情感情緒、身體、性／別等範疇整合置入批判理論的基本核心地位，這些範疇是許多批判理論話語長期以來所忽略或置於邊緣的，同時也是目前有關經濟、政治、社會的歷史書寫與現實分析所缺

少的視野。這當然是巨大的知識工程，本書則是眾多努力起頭之一而已。說得更直白一點，高談批判資本主義、反帝反殖、中華民族偉大復興、民主自由、平等正義、環保、文明現代性等等，而不同時談性、身體、(跨)性別、情緒、個性文化等等，勢必是不完整、有盲點、甚至權力排擠的批判理論分析，最終也無法指導多元實踐，無力解釋更多複雜的現實變化。

就本書較特定的內容而言，其實這是一本遲到的書。本書主要由兩篇專論構成；〈上篇〉專論的大致內容寫於二〇〇五年，〈下篇〉專論則是二〇〇六年(兩篇專論在接下來的幾年中當然都有斷斷續續地修改)；故而本書帶著寫作時那個時間點的社會脈絡與個人處境中產生的動力與情感。那個時間點的政治是陳水扁在兩顆子彈衝擊下的連任總統成功，台灣社會正充斥著一股躁鬱氛圍；綠營群體興奮地認為民進黨從此將永續執政下去，然而這種熱情中又帶著焦躁；對立的藍營群體則充滿了苦悶、怨忿和鬱愁。不用說，躁者的狂喜過後也會有鬱的失落週期，鬱者則有時在鼓動暗示下突然躁起，躁鬱兩者週期循環不已，愈演愈烈。沒有所謂理性表達，人人都要「嗆聲」，就是當面傳達強烈情感。而支配人們行為的政治「意識形態」，並不是什麼「意識」(即，可用直述句表達的內容)，根本就是「情感」！此時，憂鬱症的說法已經在台灣氾濫，成為媒體中日益增多自殺事件的充分解釋。在躁鬱氛圍中，人們對自殺原因沒有興趣追究：躁者不耐煩追究，鬱者無心力追究，直接由媒體報導「當事人有憂鬱症」來結案。這是何春蕤二〇〇

五年寫作〈上篇〉專論初稿時（定稿後來則由甯應斌完成），之所以從憂鬱症話題入手的社會脈絡[1]。（順便一提，本書使用的「憂鬱」是台灣的習慣用語，在大陸則是使用「**抑鬱**」一詞[2]。這個語詞差異還請所有中文讀者明鑑。）

甯應斌二〇〇六年〈下篇〉專論的寫作脈絡倒不是台灣的政治情況，而是社會文化，特別是性保守團體在進入二十一世紀後對於兒少的立法與民粹道德之建構。〈下篇〉專論是從「情緒管理」話題切入的，那時已經感受到台灣性保守團體與媒體的「文明化情感」操作，但是當時卻還沒能預測出它的未來走向並標定它隱含的主軸，所以〈下篇〉批判的對象指向了（被利用來控制青少年或偏差邊緣人的）「情緒管理」。情緒管理是現代社會趨向理性化的表現，同時造成情緒管理在現代社會的文明化中扮演特定功能，正如C. Wouters指出，是一種身分地位的競爭（粗略的說，身分地位越高者越能管理情緒，這是在傳統社會的身分地位秩序衰落後的一種競爭方式）。這種情緒管理話語則在晚近用來貶低青少年的身分地位與建構其「不成熟」形象（故而需要保護與管教）。然而情緒管理話語在台灣只是保守份子局部或戰術的部署，文明化情感的操作才是台

---

1 Wolf Lepenies的*Melancholy and Society*（《抑鬱與社會》）之視野即是：社會氛圍使得整個或某個集體產生抑鬱。我認為當時台灣社會也有類似現象。關於Lepenies，參看本書〈導論〉第七節。

2 本書在後面則用「抑鬱」一詞來對應英語中較古早的melancholy，「憂鬱」則對應當前英語常用的depression。

灣保守團體的全面戰略。

二〇〇六年還沒有準確標定保守團體的文明化情感操作，是因為彼時的操作只是冒尖初現端倪，但是後來的明朗發展則成為何春蕤近期研究的對象[3]。二〇〇六年之後何春蕤開始從Norbert Elias的文明化過程思想[4]來討論情感門檻在台灣的變化（大陸也開始有此端倪），例如對於不文明的髒話、暴力（體罰、霸凌）、色情或身體暴露（羞恥）、惡待動物、驚世駭俗搞怪或違反公共秩序等行為，能容忍的門檻（threshold）越來越低，台灣各類機構與人民的情感結構都開始轉向兒少般的脆弱與嬌貴，彷彿禁不起任何挑戰公眾合宜（public decency）的言行，像對於「不堪入目」影像的大驚小怪（「嚇壞了」、「臉紅心跳」等等），處處需要馬賽克來遮掩、卻也同時製造羞恥噁心恐怖等情感。這波新的文明化不再是中產階級為主體的言行舉止標準與感受能力（sensibility），反而是以建構中的兒少為主體的「兒少文明化」[5]。這種「馬賽克情感」成為目前台

3 何春蕤，〈情感嬌貴化〉

4 文明化過程的簡單說明參見：第八章第五節，以及〈結語〉第三節。但是閱讀Elias時必須留意其歐洲中心論與進步主義的流露（杰克．古迪，第六章）。

5 少或婦幼的脆弱乃是將她們想像為受害主體。好友趙剛（東海大學社會系）則認為兒少婦幼的受害主體想像背後的脈絡，是二十年多年來台灣民粹政治操作的受害者主體想像（「台灣人是受到打壓欺負的受害者」）的普遍後果。不過

灣公共領域的新文明標記。不過，這個「文明化的情感」取向在二〇〇六書寫此書時尚未成形，但是以上描述顯示了本書提供的情感研究理論基礎對介入台灣現實的重要性。

同樣地，也在二〇〇六之後的幾年，我們的一些朋友同道對於憂鬱情感研究有另一取向的發展，並且在二〇一〇年集結出版《憂鬱的文化政治》（劉人鵬、鄭聖勳、宋玉雯編），此書雖然也處理憂鬱，但是與本書的取向像兩條平行線，看似沒有交集[6]；這些朋友同道後來繼續發展酷兒情感政治的討論與活動，產生了一定的影響。在二〇一〇年台灣的社運參選之直接民主活動中[7]，一些參與者也提到：在壓迫與壓抑社會中，性少數常常有與周遭格格不入、總覺得「卡卡的」或諸如此類的「壞情感」，也就是所謂的負面情緒。這些負面情緒有時則被主流社會當作性少數或酷兒的情感缺陷或人格陰暗面（隱含對性少數的道德判斷）。但是這些負面情緒卻有時是

其緣起恐怕也不只有李登輝到陳水扁的民粹政治，台灣解嚴後的社會運動也多半是受害者主體想像，例如婦女運動（卡維波以柯悟筆名發表的〈權力與能動性〉），或者具備受害者的妒恨情感，如工運（趙剛〈跳脫妒恨的認同政治〉）。

6 兩本書共同提到的人物只有弗洛伊德與Wendy Brown。籌劃《憂鬱的文化政治》一書出版的這些朋友同道後來邀請該書作者之一海澀愛（Heather Love）來台演講，對台灣本地的酷兒情感政治的討論有頗大衝擊；部份相關文稿則集結在《文化研究》第十三期（二〇一一年秋季）。

7 「還珠格格與女神卡卡現身8人民老大參政開開團揪團會」http://www.facebook.com/event.php?eid=161398423882887（2011/1/25）註：台灣所謂的女神卡卡就是Lady Gaga。

性少數存活下去的動力，是其主體的基本構成。這些負面情緒有憂鬱的情緒，也有羞恥的情感等等，但是卻在主流的陽光同性戀運動中被簡單否定[8]。

上述關於壞情感的說法，在本書〈上篇〉專論中討論Ian Craib（有關失望）部份約略提及，而本書的〈下篇〉專論則是對**「無法被理性管理」的「壞情感」（很多是「沒來由的情緒」）**之存在進行辯解，除了哲學論証上的存在合理性外，也追索其在社會現代性下的存在條件。在這個層面上，本書則又和劉人鵬等人的書有巧妙的呼應關係。

但是我們真正和劉人鵬等的共振之處，應該是對於（被我們稱之為）**「（道德）進步主義」**的批判，這些道德進步主義乃是主流優勢從其自身的社會位置、利害視角所倡議的選舉民主、女性主義、反人口販運、究責、綠色生態環保、進步教育、公民公共、社會福利、衛生健康（如禁菸）等等；主流優勢與邊緣左翼對同樣這些倡議的理解與運用、所欲產生的效應十分不同。主流優勢的道德進步主義乃是一切正常、規範、健康、陽光、文明、人道、關愛、開明、普世

8 對於壞情感或酷兒情感的複雜看待或甚至平反，在傳統中國文化裡也有巧妙地對應，因為傳統中國的道德人格強調負面情緒的功能，如忍辱負重，苦其心志；鬱鬱以終往往是忠義之士的特色之一；屈原因為其憂鬱自殺而成就其道德人格。換句話說，無論是憂鬱、痛苦、悲傷或羞恥（如司馬遷），都可以是成就道德人格的負面情緒。

價值、秩序、進步的代表，但是卻往往對邊緣劣勢形成壓迫與排擠，或成為常規化／正常化（normalization）的力量。道德進步主義由於其主流優勢而壟斷了所有正面符碼與話語，具有相當高的正當性，若與之抗衡便彷彿與保守派同一陣線，令人自慚羞愧。雖然進步主義自認不屬於道德（亦即，不是衛道的），但是其進步的正義姿態卻對保守、病態、髒亂、落伍、偏差、政治不正確等表現出無法寬容的道德嚴厲（自以為義），所以我們稱其為「道德的」（moralistic）進步主義，表示其與**道德保守主義**（moral conservativism）的對應。表面上，道德進步主義源自現代性，道德保守主義則源自傳統；前者進步主義經常是自由主義的開放、多元相對、包容的姿態，後者保守主義則是傳統主義的守舊、絕對價值、排他的面貌。道德保守主義高舉**道德正確**的旗幟，道德進步主義則揮舞**政治正確**的利劍。然而當代的道德保守主義早已經汲取了進步主義的操作策略、技術和部份話語，道德進步主義則因為「形左實右」的改良主義而實際上替保守主義鋪路[9]。馬克思與恩格斯早就對兩者相提並論（參見註腳138）。兩者看似對立但卻常交疊合流，此起彼落的輪

9 例如，代表道德進步主義的台灣女性主義於一九九〇年代的忌性與反色情等等之反性話語替二十一世紀台灣的道德保守主義崛起鋪路。近年來人們則發現代表台灣道德保守主義的勵馨基金會之類保守婦幼團體所使用的語言（如尊重同性戀），則與進步主義的某些話語十分相近，一般大眾根本分不清楚。事實上保守婦幼團體與女性主義之間的最低共識可能遠遠高於女性主義與酷兒路線之間的相同處。道德保守主義與道德進步主義合作的反人口販運（管制下層勞動階級全球化流動）則配合國家邊境管理。這是新自由主義與新道德主義的搭配例子。

流作莊或同場作莊，以各類ＮＧＯ形態參與國家治理。兩者彷彿是平衡的循環機制，使社會時而傾向進步的改革、時而傾向保守的反挫。例如邊緣團體在進步主義得勢時彷彿或甚至實際地被包容納入主流（獲得福利分配或得到文化認可），但是一旦循環輪到保守主義當道，邊緣團體則又落入被排斥的軌道（福利消蝕、權利打折、文化歧視）。故而，道德進步主義與道德保守主義這兩者的異同趨勢可以合稱為「**新道德主義**」（Neo-moralism），這是當代左翼在批判新自由主義時經常忽略的趨勢。

高舉西方現代性為終極理想的道德進步主義也是西方帝國主義的工具；例如以同性戀權利或婦女權利為藉口的外交軍事權力策略或對非西方文明的貶低，標榜西方「進步」的同性戀與婦女權利來漂白西方各類侵略殖民行徑；這種「粉味漂白」（pinkwash）與早期西方以傳播人道博愛摩登開化的基督教文明作為軍事與文化侵略殖民的漂白方式如出一轍。今日我們除了要反對粉味漂白外，還要反對綠色漂白（green wash）[10]，也就是以各種生態、環保、動保為藉口的權力策略或壓迫；還有「年齡漂白」[11]的壓迫。所有這些壓迫都具有國內外的兩面性，例如對國內有色人種

10 「粉味漂白」參看Maya Mikdashi。感謝黃道明讓我注意到此問題在國際的討論。「綠色漂白」參看Michael Barker，此君還在網路上寫了一些關於財團基金會資助反核、綠色和平的批判文章。

11 年齡漂白就是富國自我標榜對兒童的保護福利先進，以顯示自身的文明現代進步、窮國的落後不開化；富國擴張兒

的歧視，也同時就是對國外有色人種國家與文化的歧視（反之亦然）。粉味漂白或綠色漂白等既是帝國主義的伎倆，也同時是全球各國國內優勢集團的上升與支配策略（身分地位的向上爬升，對下層階級的宰制[12]）。粉味漂白或綠色漂白的根源是十九世紀以來的**慈善／公益／博愛團體**，關懷貧窮、弱勢、兒童、動物、家暴等等[13]，藉著佔據道德高地、顯示道德優越，而提升自身的身分地位，並且有充分正當理由對不道德的人群進行懲罰規訓與宰制支配，進行社會淨化與

12 童年齡到十八歲並且透過聯合國等國際組織將之推廣為普世標準，然而所謂「窮人孩子早當家」，迫使窮國的兒童年齡提高，往往是剝奪窮國家庭改善經濟與窮人子女的機會，更成為富國藉著諸如「雇用童工」的指控，選擇性的抵制貿易，從而操縱窮國主權。至於國內主流優勢團體利用年齡議題來漂白性／別壓迫（例如禁止青少年尋求性滿足、以保護兒少為名來迫害性少數與緊縮性風氣）、粉飾自身為道德優越以獲取利益，則是人盡皆知的。Save Children 替美國中情局拉線吸收巴基斯坦醫生 Shakil Afridi 為線民密報導致狙殺賓拉登。跨國人道慈善公益NGO與傳教與帝國主義的關係歷來千絲萬縷。

13 我在〈台灣兒福法律與西方 Child Abuse 話語〉一文非常清楚地顯示了：仿效西方先進國家保護兒童法律如何具體地壓迫了台灣下層階級家庭。

慈善愛心關懷援救的對象總是能道德加分的，故而慈善愛心的行為能獲取道德光環。但是慈善愛心關懷援助的對象絕不會是被妖魔化的污名主體，因為與污名的關連會被傳染污名，是道德減分的。這說明了「慈善愛心人士」的道德有多高尚。然而，不論是因為在網路上貼色圖色文、援交訊息或參加性派對，性惡法往往一夕間讓不知世間險惡者墜入地獄，面臨身敗名裂、失去自由、工作與親密者的恐懼絕望煎熬，被整個世界遺棄。忙著救助孤兒院病童的慈善愛心當然不會對這些污名者伸出援手；事實上，嚴厲的性惡法就是這類慈善／公益／博愛團體的傑作。

社會控制。這條慈善／公益／博愛的漂白路線如今仍在，同時還旁接出新優勢集團的各種顏色之漂白路線，後者同樣地佔據道德高地與道德優越，所代表的訴求（無論是環保、安全性行為、愛護動物、保護兒童、反性騷擾、反霸凌、反盜版、尊重同性戀、情緒管理、親密溝通等等）乃是文明開化、進步、政治正確，是超越歷史與社會的絕對普世規範（源自作為歷史與社會進化終點的西方現代性），是不同發展軌跡與形態的非西方社會都應趨同與服膺的理想目標，故而在常識話語中具有充分的正當性。西方國內的優勢集團之國際對應面則是以同樣的各色漂白為名所進行的帝國主義干預行動、新殖民主義的經濟或文化壓迫。在當代歷史中，不論是西方政府直接出資或者私人巨富將財產捐助公益所形成的基金會進行國內或國際的公益援助（例如透過醫療、慈善、教育、掃除文盲、學術補助、社會科學研究、工業改善、疾病防治、社會議題等對於落後國家的援助），歷來便是伸張其文化帝國主義的手段（cf. Arnove; Berman; Hayter）。現在由於西方道德進步主義的國際輸出已經在各國國內旁接出在地的道德進步主義，因而更堅固了西方道德進步主義的全球文化霸權。以上對進步主義的批判所強調的是：沒有普世的進步，進步總是相對於特定脈絡。即使如性別平等、民主自由人權等話語都可能成為優勢集團與帝國主義的霸權策略；這不表示我們全盤否定選舉民主、女性主義、同性婚姻、動物保護、綠色環保等等，更不表示我們全盤否定（西方）現代性，但是正如本書的副標題所示，我們要指出現代性的黑暗面。

以上交代了本書寫作當時的脈絡與情感動力，同時也略述了本書與這幾年的台灣情感政治研究之可能關係。至於本書的理論脈絡以及兩篇專論的大致內容，將在接下來的〈導論〉部份交代。**〈導論〉說明了情感與現代性的密切關係**；本書常提及的「現代性」、「理性化」、「文明化」這幾個相近卻不同的概念在〈導論〉與〈結語〉等處均有說明。本書的**〈上篇〉先解釋情緒在社會批判理論中的重要性**，接著論述像**情緒疾病**不只緣起於**資本主義的社會壓迫、專家統治的社會控制**（以上是激進／反心理醫療派的觀點），還有**現代性的社會動力**，由此解釋**為何情緒疾病在當代由精神分裂轉向普遍的憂鬱**。最後則試論憂鬱症緣起於：社會壓迫與競爭下，自戀者營造現代自我失敗的副作用。**〈下篇〉則首先說明「情緒管理」此一話語的社會控制意含**，並追溯情緒哲學的「認知主義」之社會背景；**認知主義（即，情感有其認知基礎或理性根據）**並無法完善解釋許多「沒來由的情緒」，而這些沒來由情緒則和當代社會狀況處境密切相關。本書認為：雖然自古即有認知主義此一學說，但是**在現代成為主流的情緒哲學，乃是文明化與理性化過程在現代加劇的結果**，這不僅是個人與社會的**反思與理性能力之加強**，而且也是**資訊社會專家統治的後果**。**〈結語〉探討了情感勞動與親密關係的理性化（文明現代性）如何被納入專家統治**，所揭示的公／私辯證其實是貫穿全書的主軸。

故而本書的知識—政治主旨可表達如下：本書揭示公共世界與私人生活的互相關連，因此

談論經濟、政治、資本等議題時不能不論及性、情緒、個性(自戀)文化等等之作用，反之亦然。然而本書同時也指出：公與私無法彼此完全相通——本書在探討憂鬱症時很清楚地顯示：社會壓迫與客觀的現代動力固然是憂鬱症的成因條件，但是仍有個人身體、家庭關係與生命史的偶然因素。這些不能被納入公共的偶然，雖然屬於私密領域，不能被社會完全建構或被政治方案改造，但是卻又有十足的政治蘊涵，可以用來說明那些企圖「透過公共集體努力來改造偶然私密」的政治路線之不可行，例如保守的傳統主義者、女性主義、禁慾左派的路線等。同樣的，因為這些無法被社會建構與公共努力所掌握的偶然因素作祟，(壞)情緒無法完全納入社會的理性管理，相反的，社會控制與情感理性化的企圖反而持續產生不適當或沒來由的情緒，易言之，某些情緒管理反而帶來無法管理的情緒。

一言以蔽之，本書指出：「情感的理性化」與「獸性的文明化」均有其限度，故而「道德進步」亦有其限度。

有些想要閱讀我們性／別寫作的讀者或許會因為本書沒有明顯性／別主題[14]而感到失望。

14 「性／別」在本書指稱「性」與「(跨)性別」，以及兩者的密切關係。「性／別」藉著「／」將「性別」變成不穩定的狀態，

不過，除了〈結語〉觸及性／別議題外，在第八章討論 Lasch 關於西方家庭變遷與女性理想家庭生活的部份，我們會有對於保守婦幼團體的性／別佈局之拔根批判，但是也不只針對道德保守主義（如宗教右派）、而且還針對道德進步主義（如女性主義）的批判。（又：第六、七、八、九章均是〈上篇〉的附錄，這些附錄是為了提供更多的背景知識並作為參考閱讀。）

這些年來，很多對社會批判與社會運動有興趣的學生經常問我們有什麼適合閱讀的書籍，既具有思想性與現實性，也能清楚地解釋一些理論觀念，能幫助她們理解並進一步閱讀當代批判思潮。這本書雖然是針對特定主題，但是我們覺得比寫一本批判理論導論之類的書更能符合這些學生的需求。

不過，這不是一本容易堅持全部讀完的書，除了因為這畢竟是一本學術著作外，還因為其涵蓋甚廣與跨領域的內容（有時必須用大量與大篇幅的註腳來延伸正文所涉及的更寬泛蘊涵）。我們給予讀者的閱讀建議如下：

故而不是傳統兩性的「性別」，而是跨性別眼界中的「性別」。

讀者有興趣的主題	可選擇閱讀的篇章
一般批判理論	〈導論〉、第一、四、八章、〈結語〉
情緒哲學（哲學專業）	〈下篇〉的第十到第二十章
情緒的批判論述（非哲學專業）	〈導論〉，第二、十、十一、十二、十五、十九章
性／別	第八章、〈結語〉
心理情緒疾病與社會	第一、三、四、十、十九章
憂鬱症	第四、五、六、七章

在此還要特別說明的是，本書將以西方（特別是美國）的理論與實踐為主，由於本書主要屬於理論性質，而台灣或華文世界在本書所探究的諸個主題方面較缺乏理論資源，所以只好以英美學術界較為發達的理論為主要的研究資源，這當然不意味著美國的理論是普世的有效或規範，但是卻是台灣或中文學界可以參照批判之標的。不過本書的現實著眼處則是台灣，也將理論的適切性與台灣現實參照，此外本書也以烏拉圭情況為引證資源，希望本書的理論論述能盡量避免西方中心的缺點。

本書所援引的「現代性」雖然是西方中心或歐洲中心論的現代性，但是之所以能夠有動力與

視野來批判「現代性的黑暗面」，其實正是因為本書的批判書寫位置首要地來自以台灣為中心的社會脈絡與現實動力；台灣既有被強加與挪用的西方現代性的諸多特徵，但是卻也有自身文化傳統與社會歷史過程所自生的現代性，不過這仍是停留在地方局部的特殊現代性，難以與已經成為普世的西方現代性競逐。西方或歐洲中心的現代性（繼承也對反了西方自身的文化傳統）從地方特殊成為全球普世固然是其霸權事業的工具與效果，但是也構成一些不可逆轉的現實狀況，替其他欲成為普世的現代性設下了競逐條件；很明顯的，台灣或者單一第三世界國家都難以具備競逐普世現代性的條件，只能參與西方現代性之中加磚添瓦地表現異國風情與多元趣味（例如某些人津津樂道的glocalization「全球化／地方性」下的在地特色）。惟有**跨區域的文明**具備這種競逐普世現代性的條件；杭亭頓所謂「文明的衝突」將變成未來此一競逐的隱喻。

這個普世現代性的競逐從全球國際的經濟公平、政治參與、文化認可（recognition）三個正義面向來看都是必要的[15]。為了要實現這樣的國際正義，跨區域文明在政治、經濟、文化、學術知

15 正義的三個面向或要求：在平等參與社會生活的前提下所進行的經濟重分配、政治代表權、身分的文化認可，基本上是Nancy Fraser的提法（*Scales*）：本書第五章第四節有提及。此一正義原則也大致可應用在國際正義上，各國（或地區人民）都應能平等參與世界社會生活，這涉及國際經濟秩序、國際政治秩序、國際認可秩序的重整；這之中又

識層面所開展的祛西方殖民主義、抵抗美國帝國主義、第三世界民族主義與國際主義、復興自身歷史文化傳統，（在兼顧並舉或同時促進國內正義要求的前提下[16]）都有必要性與正當性。普

以國際認可秩序較為人忽視，國際認可秩序關乎文化、新聞、學術、資訊、廣告、媒體、國家人民形象相關的壟斷和霸權，涉及的機構如奧運、諾貝爾獎、世界博覽會、奧斯卡（好萊塢）、CNN、美感機構（西洋美術、世界選美、「洋娃娃」）、西方的龍頭學術期刊、歐洲中心的理論典範、西方文化的經典等等。過去美國的正義理論學者（如John Rawls）只將正義限於民族國家的社會，而非全球國際（主要因為經濟重分配不可能跨國），然而美國卻在意識形態宣傳中成為全球正義的化身。近年由於美國與西方的全球霸權面臨挑戰和全球化新形勢（「全球治理」），所以在這方面又有新的話語出現，如「人權高於主權」、「全球倫理」等，甚至以性／別權利與生態環保來為霸權「粉味漂白」和「綠色漂白」；至於二〇一二年美國為了逼迫蘋果將生產線搬回美國，而策動報導「富士康血汗工廠」，則是「紅色漂白」。貝淡寧注意到國際人權組織對於南方國家無法達到普世標準而採取羞辱方法，反照出北方國家的道德優越感（101）

國際正義或國內正義何者優先？若離開運動抗爭實踐的脈絡，這往往是將國際正義與國內正義刻意對立起來的虛假問題。要破解這種虛假對立，首先必須肯認情緒、身體（如膚色）、性、跨性別不能被當作正義的邊緣議題或只是單純認可問題（彷彿與經濟分配和政治代表無關）。本書作者早期曾與陳光興、吳永毅、丘延亮等人提出台灣版本（而非毛澤東版本）的「人民民主」，呼應著西方的「激進民主」（詳參機器戰警），認為單一議題的社會運動容易被體制收編——如果一種社運不連結「邊緣」，便可能以「弱勢」的道德姿態進入主流共治。「人民民主」如今對本書作者而言其蘊涵之一就是：不只將性與身體這些正義的核心議題與階級、性別、族群連結，也同時要和反帝反殖、民族復興、第三世界等議題平等對待、相提並論。這種國際主義的人民民主蘊涵著國內正義的議題和國際正義的議題亦應該被平等對待、不應有雙重標準。當前第三世界許多反對獨裁專制的異議人士（特別是自由主義者）往往對正義持各種雙重標準；例如，只注重國內政治代表權（政治自由），而忽略性少數邊緣群體的性自由與文化認可，或只保障政治言

世現代性的競逐所要達成的具體目標不只是從現今美國獨霸的單極世界轉變成勢均力敵的兩極或多極世界，或者說，具體目標不只是要使得西方與非西方能夠在軍事、經濟、政治等力量上分庭抗禮、均勢制衡，同時更是在這種競逐下展現出雙方具有差異的文明現代性，也就是這個現代性競逐是不同文明文化為底蘊的競逐。但是由於與西方現代性的規定條件下（包括正義觀等個人平等價值）的競逐，而跨區域文明總是在互相參照與彼此影響下進行回歸與超克自身主體性的競逐，故而返祖復古的傳統主義閉鎖路線是反動的，也是此路不通的。無論是儒家中華、穆斯林、印度或西方文明，在互相參照與競逐下能否將異質元素轉化為

論卻查禁色情，或忽略跨國機構缺乏第三世界代表（即，忽略國際機構的不民主結構）。更廣泛地說，這些自由派不將國內正義的要求同樣一體應用在國際關係中（例如第三世界國家政府不應壟斷國內的政經與文化，但是美國卻可以壟斷國際的政經與文化），反而將美國與西方的支配霸權當作不可改變的自然秩序，意識形態上也只認定西方現代性是唯一的至高價值與目的終點，因而其國際視野往往自限於西方新殖民與新帝國外交戰略框架，卻洋洋自認是普世價值的皈依。這種高舉普世價值的令箭，只思考單一議題或持雙重標準往往就是道德進步主義的特徵；像以動物保護為名而全盤否定動物戀人獸交（亦即，沒有兼顧性／別解放的動物權思考），或只堅持普世的綠色價值或絕對的兒童保護，而忽略階級或發展中國家的處境，結果往往落入道德進步主義。總之，對正義持雙重標準的主要表現經常是：以一種正義為藉口來漂白另一種不正義。

另一層次的反省則是：國內／國際之分乃是西方現代性的結果（例如中國的朝貢體制／文明國家就不能納入這樣的現代區分），故而我們也應對主權、自決、國族、民族主義等概念有另類想像。

更新與延續主體的能力[17]，考驗與見證著古老文明的偉大與強韌。

諸現代性的競逐這個問題的重要性不在於「西方現代性不是唯一可能的普世現代性（不是所有文明的最終點）」，正如同我們早知道達成現代化不只有單一途徑（而且歷史也未終結）；這個問題對非西方世界人民的重要性在於：活在西方現代性下的第三世界之個人主體性其實是被貶低的或甚至支離破碎的，因為自身的文化傳統沒有平等地被認可，甚至產生疏離或自恨的現象。本書並沒有處理上述這段話所揭示的「諸現代性的競逐」問題，不過本書可說是為這問題的

17 由於是在競逐中吸納異質元素，其選擇起初也應具有戰術或甚至戰略意義，例如非西方文明就應該是選擇自身或西方內部的邊緣異議社群所堅持的異質元素。對照來看，西方文明現代性（包括理性化）從開端初始所排除的異質元素（參見註腳134）也參與在建構自身與異己他者的過程中，這些異質元素被標籤為瘋狂、變態、病態、野蠻、落後、髒亂、原始、傳統、地方主義、不文明、不衛生、不人道、非理性、無效率、未規劃等等。時至今日，這個建構過程仍在繼續與鞏固，只是改換了被運用的異質元素之內容或形式而已（例如「回教國家的性別歧視」就是在建構西方文明現代與回教傳統落後的元素；又例如吃狗肉等等（參見註腳136））；有時甚至不是西方的主動建構，而是第三世界對西方文明現代性的投射想像與追求，經過折射而成為西方文明現代的自我認同與宣傳建構。這些建構同時會衍生複雜籠統的歸類（如前現代、反現代、後現代等等）與挪用，此處不細論。或許有人會質疑西方或歐洲並非一體，而是內含差異；或者有人會指出文明自古交流，西方許多事物其實源自東方，反之亦然。然而本書所言的西方現代或歐洲中心不是指涉個別歐洲國家或地區的歷程，而是跨區域文明所成就的一種體制、以及對世界史的歷史解釋（例如傑克．戈德斯通，J.M. 布勞特與加州學派），至於「世界精神」昔日落在法國，今日落在德國，那是無關的。

討論做了預先前期的準備，提醒我們在以歷史與批判話語處理中國／港台以至於亞洲／世界現代性時，始終必須將情緒情感、身體、性／別置於討論的核心位置，批判在左翼與民族主義論述中表現出的排斥女陰之陽剛獨斷、陽具中心與中原中心、蔑視性與身體的正經規範。希望我們的下一本書將能開始處理上述三段內容觸及的議題。

本書的〈序〉、〈導論〉、〈結語〉由甯應斌執筆。本書〈上篇〉的專論的口頭初稿是何春蕤在二〇〇六年元月七日中華民國文化研究學會第七屆年會的主題演講稿，後由甯應斌進行修改並且增補了附錄部份。何春蕤的演講初稿本身有她一種口頭報告的語氣與情感魅力，但是在這個改寫定稿中很遺憾地只有些許餘音保留下來。〈下篇〉專論的初稿曾由甯應斌在〈二〇〇六年台灣哲學學會年會暨「主體與實踐」研討會〉（二〇〇六年十一月十八至十九日，嘉義：中正大學）上宣讀。曾經投稿此文於學術期刊，但是後來覺得一方面此文定稿過長，另方面此文的寫作理論背景雖然出自情緒哲學，但是卻連結社會批判理論，不容易從專業取向理解作者的企圖，所以決定將上下兩篇並列出書。雖然這兩篇處理不同議題並有不同的學科論述背景，但是這兩篇的共同內在理論假設在本書中屢次提及，本書可說是在理論上前後呼應上下融貫的。作者們寫作本書（或任何其他文章）時並不在意學科專業歸屬，希望只要談出最重要的問題即可。

這本書要感謝下列人士與機構：感謝台灣社會研究叢刊的兩位審查對本書給予的寶貴意見，使我們看到初稿某些地方的不周全。二〇〇九年本書通過台社評審出版後，又歷經一年半的修改，感謝這段時間台社對本書的督促與支持，台社同仁對我們思想也有著持續的影響。我們另外要感謝世新大學台灣社會研究國際中心的出版經費支持。本書是兩位作者國科會專題研究計畫的成果[18]。我們還要感謝烏拉圭學者Andrea Bielli寄贈她的會議論文全文供我們參考。感謝中央大學在二〇一一的前半年提供兩位作者一學期的教授休假，使我們得以有充分時間對本書進行大幅的修改。兩位作者在本書的修改編輯階段剛好有機會於二〇一一年初在國立新加坡大學亞洲研究中心(Asia Research Institute, National University of Singapore)做短期研究，他們提供的良好的工作環境讓我們心無旁騖地專心完成此書，在此也要一併致謝。

18 甯應斌的國科會專題計畫是〈現代情感及其形構與政治——現代情緒：情感勞動、迷戀情感下的粉都〉，何春蕤的是〈現代情感及其形構與政治——民困愁城：憂鬱症與現代性的黑暗面〉。

導論

情感的現代性與現代性的情感

第一節　本書的理論脈絡：社會批判理論與情感建構論（情緒哲學）

現代性與情感的關係是什麼？正視情感或情緒的現代性面向矯正了先前現代性話語的哪些缺失不足？為何左翼或激進的社會運動必須包含情感和相關的身體性／別議題？這些問題是本書的切入點。本書藉著批判憂鬱症和情緒管理的主流話語和背後假設，來嘗試展開新的理論與抵抗思想。

本書由兩篇專論構成，〈上篇〉專論的理論背景是「**社會批判理論**」（critical theory and social theory），〈下篇〉專論的理論背景則是「**情緒哲學**」（philosophy of emotion）。早期或傳統的社會批判理論是以馬克思主義為開端與典範的，女性主義等後繼的社會批判理論起初也建立在馬克思主義典範之上。法蘭克福學派的社會批判理論則汲取了佛洛伊德與韋伯的洞見，因為此時階級的壓迫性質與方式逐漸在轉變，經濟的赤貧剝削與國家政治的赤裸暴力部份地轉向為意識形態與文化的領導權（霸權），支配宰制越來越傾向群眾心理的操縱（因此社會批判理論曾一度流行佛洛伊德馬克思主義）以及社會控制的新科技（因此社會批判理論對於理性化的警戒，逐漸發展到對於醫療化、專業化等專家統治的批判）。之後，後現代等思潮大大地豐富了當代的社會批判理論，使得社會批判有更多元的取向與視角。在這個批判傳統之邊緣或之外，如紀登思關於現代性的社會理論（參見〈結語〉第三節）則強調與馬克思典範的不同，現代性有非資本主義（或中立於資本主義邏

輯）的一面，這意味著社會並不是單一邏輯的產物。本書的社會批判理論保持了佛洛伊德馬克思主義的核心論旨，但是也借重了（並批評了）紀登思的現代性理論。

〈下篇〉專論的理論背景雖然是專業哲學的「情緒哲學」，但是社會批判理論的視野仍在背後主導論証的方向。貫穿上下兩篇專論的哲學理論基礎則是**情緒或情感的社會建構論**（social constructionism of emotions）。由於「社會建構」已是個被濫用的概念術語（Hacking），故而任何一種情緒（如憂鬱）的社會建構過程都必須在特定的情緒建構論中展開與理解，只標舉「情緒建構論」其實是非常空洞的。但是總的來說，**本書反對「強（勢綱領）的情感建構論」**，因其認為情緒完全都是社會建構的，並且往往過於突出理性認知對於情緒的構成作用。

情感建構論的基本提問是：情感（至少部份）是社會建構的嗎？還是一種普世的、超越歷史文化的、生理—心理歷程，或人性的反應？有沒有新生的、和傳統不同的現代情感或情緒？亦即，傳統情感和現代情感有別嗎？現代情感既可理解為「現代性的情感」，也可以理解為「情感的現代性」，它們源自何種現代性條件？例如，情感和現代自我、自戀社會的關係是什麼？晚期現代或後現代在情感方面有什麼變化？情感勞動與情感商品化會導致人的異化嗎？等等。

上述這些問題也導致另一些關於情感與理性的哲學與社會理論的基本問題，如：情感與理性的關係是什麼？（Barbalet在Chapter 2提出理性與情感關係的三個進路——傳統進路：情感和理性是對立的。批判進路：情感支撐理性，突出理性而且幫助理性找出目標。激進進路：情感

和理性是連續的。）決定社會行動的基本力量是情感或理性？情感和社會行動或行為的關係是什麼？在這方面，情感是否和理性一樣對於社會行動而言是基本的？情感和社會結構的關係是什麼？對理解社會的結構與變化而言，情感佔有一席之地嗎——例如「妒恨（階級仇恨）」這種情感和社會的階級結構有關係嗎？（Barbalet）

這本書不會直接處理上述全部這些問題，但是會對某些問題的回答有所蘊涵。近年來學術界對情感越來越感到興趣，但是也有人指出現代社會的情感經驗越來越衰退與侷限；特別是，情感變成被製造的消費品，在電影或媒體中製造出激動情感（如電視中遠方的戰爭或災難），然後迅速消費後就被遺忘；或者，人們閱聽懷舊商品來喚起逝去的情感（不在現實生活中起作用的情感）；或者，人們按「讚」或表現義憤來成就人氣；或者，人們激情地參與特定政治卻也是在消費情感（只是「喊爽的」）[19]。這被稱為「後情感社會」（Mestrovi）。總之，情感理論的蓬勃，相對比現代情感的稀薄。

19 按「讚」起源於facebook（臉書），在台灣曾有民意指標的功能。「喊爽的」在台灣意指「以激烈語言或政治口號來宣洩情感，但是實際上卻沒有真正政治效應或落實」。

第二節　現代反思與理性化

情感質地的稀薄則又對比於情感的量產。然而這並不是神祕的「情感現代性」現象，我們認為這是現代性的「反思性」造成的結果，讓我們在本章第四節再詳細解釋，本節先從解釋「反思性」（與相關的「理性化」）開始。

何謂「（現代）**反思**」？或者讓我們問：「為何反思性在現代社會中有大幅增強的趨勢」？傳統社會有較強的驅力去依循傳統，行為依據的往往是一成不變的古老智慧與成規，另類選擇常會受到社會制裁。既然行事都只依循傳統，按照老規矩辦事，那就等於沒有反思的餘地，不會去反思「這樣做有效嗎？有別的方式做嗎？為何一定要做？還有什麼選擇？」等等，所以傳統社會的理性反思性不強，比較多的是道德反省。與傳統社會相對比，現代社會卻是趨向理性化，因此，要完整理解「反思性」，必須明白何謂「理性化」。

「**理性化**」指著：理性（與其形成的知識）逐漸擴散瀰漫在社會各領域（經濟、法律、行政、軍事、宗教、科技），成為指導行動、支配事物、生活方式及新世界觀的過程。理性化祛除了世界的謎魅；以理性計算的手段來達成目的。Eva Illouz列舉了理性化的五個成份：「（一）對採用的手段經過盤算；（二）採取更有效的手段；（三）有理性根據（如知識和教育）的選擇；（四）有個一般性價值原則來指引人生；（五）統合以上四個成份於理性方式的生活風格中」(31-32)。

故而理性化的意思包括：採取更有效率的手段來達成目的，而非因循習慣風俗陳規；還有，面對人生過日子時總有個大原則在指導而非無價值定向（也就是把自己的人生統一起來或系統化）；此外，遠慮、講究科學方法、理性計算、效益、行政系統的層級分明等都是理性化的表現；另外，支配現代社會的市場交易（按照供需法則與市場資訊）本身也是理性化行為。更重要的，Illouz指出理性化就是由於各類知識系統的擴張而逐漸使得日常生活知性化或智識化(32)，例如我們的飲食養生受到食品營養知識的影響，醫學衛生知識形塑了日常身體規訓，人們的戀愛生活參考了專家的愛情指南，心理治療知識滲透到人們的日常互動中，等等（這些現象也同時表明這些生活領域已經成為專業知識或專家的統治對象）。

那麼現代社會的理性化和反思性有什麼關係呢？**現代的反思性其實是理性化的一種**，現代的反思性促使人們採納專家意見或知識資訊，不斷地評估自身行動策略，預期風險與考慮後果。例如公司投資會做市場調查或預估報酬率，個人購物則會參照廣告或口碑，交友或戀愛會接受星座專家的指示，等等。換句話說，**現代反思性就是以知識或資訊作為行動與選擇的依據**（當然行動與選擇的後果或成敗也是反思的一部份，透過回饋來修正未來行動選擇）[20]。**由於社**

20 現代人有些反思性不強，完全憑直覺或機遇行事（例如購物只受密集廣告影響，完全不多徵詢專家意見或知識調查——不過廣告也算是一種資訊或「專家」），但是所有行為或選擇都有後果，而所有的後果都像報應一樣遲早會來作祟或作福，人總會面對自己行為選擇的後果。此外，由於現代社會的個人主義化使得大部分後果最終由個人來承

會的高度理性化會從制度上促進機構與個人的高度反思性，機構與個人都會受到資訊與知識影響來選擇或行動。換句話說，反思性在現代的增強是因為制度的促進，所以Giddens又將「反思」稱為「制度性反思」（institutional reflexivity）。在我看來，**個人主義化**是制度上促進個人反思的重要力量；**成本效益與道德正當性**則是促進機構組織反思的重要力量[21]。

第三節　現代性的反思乃是隨附著情感的反思

紀登思（A. Giddens）認為反思性是當前現代性的主要特色，但是我們認為紀登思的反思性給人

擔，故而如果某人在某類事務上欠缺反思性或遠慮，（從機率上來說）便容易遭遇挫敗後果，屢吞苦果又無法轉嫁他人，則會讓此人「學乖」，進而在其行事與選擇方面有更多反思性。當然，這樣的一種現代反思性不是沒有代價或黑暗面，有些人反思性甚強，以至於終日動腦弄得輾轉難眠。

21 「個人主義化」是德國社會學家Ulrich Beck闡述甚多的觀念（參見何春蕤對Beck的簡單教材解說http:/sex.ncu.edu.tw/course/romanticlove/romanticlov_schedule.htm〔2011.08.08〕）；其核心心理念是說：個人可以憑薪資獨力存活於世，各種社會制度也支持和要求個人獨立且為自己各種人生選擇負責，無法依賴傳統、家庭、或其他集體，故而個人生涯越來越不受傳統、家庭、階級、地位出身的影響。個人主義化的權力效應是使得個人必須順服現代性的各種力量，例如必須強化個人的反思性，才能成為「現代個人」（才能較容易生存下去）。至於一般的機構組織因為必然有資源的限制，故而必須反思「成本效益」才能存續；但是任何當代機構組織都或明或隱地有存在的「（道德）正當性」問題，亦即，除了遵守某些明文或不明文的規範或倫理外，還有不能違逆其機構組織成立的宗旨目的。

的印象總是理性的，純內容的——即「直述句」，而非喚起或附著於情感的資訊。我們則認為充斥在日常生活、商品(市場、廣告)、媒體、政治等領域的強而有力**資訊信息與思想知識，都不是純內容的直述句，情感與這些資訊知識始終有著如影隨形般的隨附關係**(supervenience)[22]；有時候情感隨附(依賴)於資訊知識之上：這些資訊知識的內容決定了會產生何種情感(例如一個好消息讓我們高興，一個壞消息讓我們不高興，等等)；但是有時候卻是反過來：資訊知識會隨附於情感之上(參見註腳52)，例如，一個無認知根據、**沒來由的情緒**使我們相信或產生某些想法，例如莫名其妙的高興讓我們對眼前的一些事務產生樂觀的想法或信念——這個例子是資訊知識會隨附於(依賴著)沒來由的情感之上；但是資訊知識也可能隨附於(依賴著)理性的、有根據的、主流文化建構的情感，或者偏執的、不適當的、源自無意識心理的情感等等(參見註腳211)。再舉一個例子，像《中國不高興》(宋曉軍等)這樣的書所認知的世界觀(對世界局勢的想法，對資訊的詮釋等)，也可說是基於中國民族主義很根本的「不高興」情緒上；當然中國民族主義的不高興

22 何謂隨附關係？用後設倫理學家R. M. Hare的簡單例子來說：一個蘋果如果又大又圓又甜，就是個好蘋果；因此對於蘋果而言，「好」這個評價是隨附於「大、圓、甜」這些屬性；這些屬性決定了蘋果的「好」。用另一個例子：快樂的情緒隨附於金榜題名時或洞房花燭夜。所謂「隨附關係」存在於某事物的兩類屬性之間，例如人的心理屬性與其身體物質屬性之間。我在這裡則把「情感情緒」與「資訊／知識／思想(想法)」視為人(處於特定歷史社會與人際情境中、遭逢事物或互動中)的兩種有隨附關係的屬性。對於隨附關係的基本闡釋，可參見Kim, Chapter 4。

不能說沒有來由，但是也可能來由太多過多，根本說不清楚想不明白了（畢竟數百年來中國與西方帝國主義成千上萬的互動經驗與遭遇事件都直接間接地形成了這個根本的「不高興」情感）。相對比的是，周祥宇為《世界都市（i LOOK）》雜誌所編的〈中國真高興（Gay China）〉專題（gay既指高興，也指同性戀），不只是慶讚（celebrate）中國的同性戀，顯然也有和中國民族主義的「中國不高興」在標題上唱反調的意思。然而對照於中國同性戀的被打壓處境，「中國（同性戀）真高興」也可說是沒來由的，卻為其基本展望定下基調。這些都是資訊、知識、認知等隨附於情感的例子。

這裡讓我們用簡單的例子來解釋反思活動中的情感與資訊知識的隨附關係：例如，許多對事實的報導都採取「故事化（敘事化）」的手法，附著了許多情感，來增加這個報導的吸引力。還有很多商品的推銷也是訴諸消費者的情感，這使得消費與購買商品成為消費與購買情緒的過程。政治參與也絕非理性召喚的行動，而是情感抒發（如示威、嗆聲等）；政策辯論的決定項是「人民的感受（民眾的觀感）」[23]。個人的反思活動（不論是自我的書寫、籌劃，或人生大大小小的選擇等）無不浸泡在情緒的汪洋中。Goody則明確地指出：書寫、敘事與反思性等於是放大擴張情感的科技，現代化則加劇更新此一情感科技（103, 107）。總之，沒有單純不涉及情緒的反思。

23 「人民的感受」是二〇一一年台灣流行的政治詞語，用來正當化台灣的民粹情感。

性，**所有反思活動中的資訊知識都有情緒的附著**[24]，都喚起情感或被情感喚起。晚期現代的反思性其實是一種情感的反思性。

第四節　情感的現代性：情感爆炸

換句話說，**一般談「反思現代性**[25]**」只是講資訊社會、知識社會，只講到資訊與知識生產的理性化與商品化如何促進了反思性，即，使現代社會的機構與個人都越來越依據資訊與知識（而非傳統的舊風俗習慣或儀式）去行動和選擇。但是我們現在必須體認到這個反思性同時是情感的**

24 然而，為何資訊知識的理性活動總是隨附情感呢？隨附的緣起不可能只是理性化或知識帶來的獎懲後果所致，而是（長久以來哲學家便指出的）理性本身是「不動」與「無定向」的，需要情感的推動與指引，理性活動必須有情緒作為動力與方向（cf. Barbalet）。例如我們理性活動不會針對「和慾望或情感無關的事物」。沒有任何旨趣利益的雞毛蒜皮之事（因而我們不會投注慾望或情感）便不會吸引理性注意，也不會讓人有動力去理性計算或研究。

25 反思現代性（reflexive modernity）有別於過去工業主義時期的簡單現代（Beck）。簡單現代的發展（如對生態環境的傷害）危及了現代化自身，因此這種現代性可以說是自我折損、自陷危境的，但是反而因此對現代化有自我折射的反省，出現了現代化自我轉折的契機，所以我也將之稱為自折現代。紀登思所謂的「反思」並沒有中文「反省」的道德含意，而是一種知識的活動，是對於知識與資訊的全盤回顧整理思考重估。故而「反思現代」強調的是一種建基於知識與資訊的自折（自我折射或全盤回顧）活動之現代性。

反思性，發達的反思性不只意味著知識爆炸、資訊爆炸，也意味著情緒爆炸，也就是情感的大量生產。各種類型的情感經驗之取得也因為諸如電視、電影、網路等媒體而變得十分廉價與唾手可得。我們再也不是一年才聽到一個大事件，並引起情緒的巨大波動，而是一天之內就可能從電視目睹幾個大災難，這些都使得我們的情感質地稀薄化。一言以敝之，現代社會的發達理性化促進了(情感)反思性，後者帶來了情感量產爆炸[26]，卻因此也使得情感質地稀薄。

情感反思性或情感現代性(modernity of emotion)的特色之一，如前所述，就是在大眾媒體與日常生活中有越來越大量的情感主題或產物；很多這類情感產品是自我反思性所需，亦即，為了治療自我、修補自我、實現自我、創造自我。人們透過對需要和期望的感性領悟來了解自我，情感是自我經驗的基礎和證明。許多流行話語鼓勵和確立這種「情感的自我」(Lupton)，自我與身體的打造、自我與身體對外界的認識，都離不開情緒。例如有無遭到性騷擾不再是客觀的接觸與真實動機問題，而是主體是否感到「不舒服」；或者，自我是否本真或真誠，情緒是無法掩飾自欺的證明。易言之，自我經驗的本真(authenticity)與否在於所隨附的情感。

26 我們認為對於情感爆炸的反思至少是近年來學術界「轉向情感」的一個因素，因而開始了針對情緒的新學術研究取向(Lupton)，並且逐漸擴散到各種話題或領域(如 Misha Kavka)。

第五節　現代性的情感

自我經驗的本真與隨附的情感，在二十世紀中葉，以焦慮、沮喪、作噁（nausea）、迷茫、無聊、疏離、荒謬感等「存在」情緒（"existential" emotions）成為討論主題引起注意；這些情感可以說是「現代性的情感」（emotions of modernity）或「現代情緒」（modern emotions）——這不是說過去的人不可能有這些情緒，而是說這些情緒在現代成為普遍現象，是和現代的特定社會結構與發展密切相關。Illouz也指出社會理論的經典作家都是以特定情緒來描述與解釋現代性的出現，例如韋伯提到新教教徒有「焦慮」不知道自己是否被上帝揀選（從而促進了他們成為新興資本家的制欲動力）；馬克思的「異化疏離」；Simmel講的「都市人對五光十色的無感」（blasé）；涂爾幹的「團結連帶」之核心都是情感（Illouz 1–2）。

稍早，文明化進程（Elias）對身體的監控越來越強，由此而生尷尬、嬌貴（delicacy）、不舒服（discomfort）、厭惡的噁心（disgust），以及「羞恥」等情感[27]，並且隨著社會結構和人際關係的變化而改變其界限門檻。還有晚近風險社會中的恐懼（不確定風險），後現代的懷舊，以及一些「自我感

27　Thomas Scheff認為現代的羞恥主要只針對兒童，對成人的社會監控乃依賴罪惡感、而非像古代一樣的羞恥感（Scheff, *Microsociology* 79）。在我看來，古代的羞恥主要牽涉到家族名譽與身分地位，現代的羞恥則主要涉及性的暗甌。

受」，這些均可說是現代性的情感[28]。

如前所述，個人一方面降低情感的強度（質地稀薄），另方面發展「自我感受」，更被鼓勵探索自我——也同時就是：發掘自己的感覺情緒。自我、身體（性）、情緒如麻花般糾結在一起，這樣的現象在整體上是以下幾個過程造成的：社會理性化促進的個人（情感）反思，社會結構發展出的個人主義化，以及自戀文化使得現象世界收縮為自我。隨著這些現代性情感的發展，個人越來越受個人情緒的影響支配，情緒管理的盛行有部份與此相關，在企業組織、家庭、教育都可見到這個趨勢。

第六節　本書的弱社會建構論與弱認知主義立場

這本書的〈下篇〉專論便是在這個脈絡下以情緒管理為切入點，但是直接處理的乃是哲學理論中的認知主義與情緒建構論。不過本書偏向的立場並不是「強的情感建構論」（主張情緒**完全**都是社會的建構），而是「弱的情感建構論」（參見本書第十七章），也就是主張情緒固然部份是社會建構的，但是也有部份是生物的以及涉及（十分重要的）個人身體和無意識的。**個人身體**是生物、

28　郭景萍對現代與後現代情感的特徵有另一些描述，可供參考（頁七四-八六）。

社會與個人心理的交界介面；**無意識心理**雖然源自社會壓抑，但是卻因為心理機制（如凝聚濃縮、替換、聯想）而將**個人生命史中的偶然**納入，因此既無法被理性意識所充分認知，也成為非關社會的純粹個人**獨特**表現；因此個人心理情緒也有部份不會完全歸屬於理性認知，這是較接近**非**認知主義的情感的**弱認知主義**立場。（參見甯應斌〈獨特性癖與社會建構〉一文，對於弱的社會建構論與弱認知主義在性議題方面的運用與闡釋。）

本書雖然認為弱建構論與弱認知主義較為合理，並且顯示了（強）認知主義所面對的一些難題與其可能的解決之道，但是並不是聲稱認知主義已被一勞永逸地駁倒，或認知主義必然無法成功地解決那些難題，而是最終對於認知主義進行了一種「意識形態批判」，類似於馬庫色對於哲學中邏輯實證主義的意識形態批判（Marcuse, *One Dimensional Man*），也就是先針對欲批判對象的內在理論體系之理路進行內部批判（immanent critique），並從其理論的邊緣破綻出發，進而觀照該理論或知識的社會脈絡與效應。這個進路的精神（即，關注知識的社會脈絡與效應）也被應用到本書〈上篇〉的主題：憂鬱症。

第七節　憂鬱症與現代性批判

關於憂鬱症的主流論述，或擴大的說，當代社會關於情緒疾病的知識理論，幾乎為醫療體

系所壟斷；但是醫療論述缺乏對情緒疾病的社會脈絡與醫療化效應的批判。情緒疾病的現代發展是伴隨著所謂文明病的出現，自始便和社會發展與脈絡密切相關。當代的重要情緒心理疾病則是憂鬱症，其社會脈絡在本書中有很詳盡的分析。這些利用社會批判理論的分析最終是對現代社會、以至於現代性的分析與批判。這在本書有很清楚的勾勒，本書在這個意義上也是對於現代性的一個批判性闡釋，特別是對紀登思理論缺乏情感的反思之批判。

在連結憂鬱（心理情緒疾病）與現代性（社會）方面固然有許多著作（Blazer; Brown and Harris; Kleinman; Stoppard），但與本書〈上篇〉視野相近的著作當屬 Wolf Lepenies 的 *Melancholy and Society*，不過 Lepenies 更偏重歐洲的社會歷史與文本[29]，而非如本書偏重美國理論與社會運動。例如 Lepenies 透過諸多文本，對於十八世紀德國布爾喬亞階級（即，貴族與農民之外的中間階級）在那個歷史時刻對於改變現狀的無力（缺乏行動力而只是退縮到內省反思）、或者烏托邦狂想（不必出力改變的理想世界——故而也是無力的表現）的「布爾喬亞抑鬱」，有著豐富的文本分析。其實，在我們透過（Lepenies 也很熟知的[30]）Norbert Elias 簡單分析歌德的《少年維特的煩惱》（Elias

---

29 不過 Lepenies 是從美國社會學家 R. K. Merton 關於（在社會失範下）人們的退縮不能動之失序與抑鬱的關連展開討論的。

30 Lepenies 對十八世紀德國布爾喬亞的「逃避到自然與內省」分析（Lepenies 72），正是 Elias 對維特的閱讀（Elias 16）。

16–17），便可以管窺到最終自殺的少年維特之「煩惱」[31]其實是更廣泛的十八世紀德國布爾喬亞之「抑鬱」，或者，維特症候群——如Lepenies所說，這是整個階級當時的意識狀態（Lepenies 157）。Wendy Brown後來說的「左派抑鬱」也是整個特定集體（而非個人）所自覺的意識狀態（參見本書第二章第四節）。Wilhelm Reich一生始終不穩定的精神狀態大半也是德奧猶太人在納粹法西斯興起時的集體抑鬱之後果產物。總之，Lepenies關於社會環境與集體憂鬱的關連之取向頗具啟發性，但和本書以個人心理疾病為焦點的取向不同。

一些激進左派往往將個人心理疾病最終完全歸因為社會疾病，或將心理情緒疾病完全當作社會建構下的虛構物，既忽略生物（身體）因素，也忽略無意識深層心理有其不可化約的個人偶然因素（主要緣起於家庭關係與生命史）；這種忽略身體與個人偶然的取向並不是本書的立場。本書固然重視憂鬱症的社會建構層面，特別是心理情緒疾病與社會控制之間的密切關係，但是認為憂鬱症既是社會建構（緣起於現代性的動力與資本主義社會的壓迫與社會控制）卻又是真實存在於當代個人無意識心理、自我與身體的肇因中。

本書〈上篇〉專論「憂鬱」，〈下篇〉則專論「沒來由情緒」；兩者的關連在可能是最早討論憂鬱的Robert Burton之定義中最為清楚：「（憂鬱是）沒有來由（without a cause）的恐懼與憂愁」

31 「煩惱」德文原文是Leiden，此書英文標題一般翻譯則是sorrows，Lepenies書的翻譯者則用sufferings（Lepenies 82）。

（108–109, 253）；亦即，**憂鬱乃是沒來由的情緒**。以下讓我們以摘要的方式來分別介紹本書上下兩篇專論的主題內容。

第八節　民困愁城：憂鬱症與現代性的黑暗面

本書〈上篇〉的標題：民困愁城，People（人／民）in trouble（困／愁），亦即，人民或個人不但處於物質的困境，也苦於心理的愁情；這提出了社會條件與心理情緒的連結問題。這篇專論回顧了Reich與激進（反）心理治療運動的心理—社會批判理論，本著弗洛伊德馬克思主義的初衷，結合了Giddens現代性理論中的一些洞見，企圖解釋為何憂鬱症在當代取代了精神分裂成為最受注目的心理疾病，同時也指出現代性條件與憂鬱症的可能關連，此即本書所謂現代性之黑暗面。

本書承襲弗洛伊德馬克思主義，認為個人心理本身是複雜結構（存在著無意識），有其個人歷史與性格形成過程，故而社會條件與個人情緒心理疾病之間不可能是簡單的因果決定關係。雖然本書接受「情緒與心理疾病乃是社會建構」此一宏觀，但是不認為憂鬱症僅僅是為了社會控制而產生的純粹虛構；相反的，我們認為心理疾病與情緒的普遍醫療化、社會監控技術的更新等等）輻輳下產生的大趨勢，不但使得憂鬱症取代精神分

裂，而且造成這些情緒心理與現代自我的反思籌劃無法分開（例如以各種資訊知識來打造自我時需要特定情緒心理），因此心理疾病（無論是憂鬱或上癮）對自我確可產生很真實的效應。

最後，本書試論憂鬱症與現代性的關連如下：高度反思（即，社會組織、制度、行動、知識生產、程序與主體均不斷地尋求新知與依賴資訊來持續更新自身並有遠慮）是晚期現代性的特色，現代自我主體也同樣地有此高度反思特色，表現為自我的反思籌劃（打造自我認同、更新生涯規劃等），這為各種自我變身的流行文化開拓了空間；在社會壓迫對自我變身的要求下，也在自我變身文化的焦躁鼓動下，當自戀文化養成的性格無法承擔打造自我的事業失敗時，潛伏在現代性黑暗處的憂鬱正伺機出動。這個試論建立在弗洛伊德對於憂鬱症的解釋模式上，也大致符合憂鬱症的主流解釋架構（即「易病素質—社會壓力」），是在人文領域對於心理疾病話語的一個批判性介入之嘗試。

第九節　沒來由的情緒——情緒的認知主義建構論與「情緒管理」

本書〈下篇〉專論從「情緒管理」話語切入，聚焦在情緒的哲學研究中佔有主流地位的認知主義，認知主義主張情緒有理性認知的基礎，蘊涵著「情緒與理性的傳統對立」不復存在。這種哲學觀點似乎也和流行於人文社會學界的「情緒的社會建構論」互相呼應，甚至可以作為通俗的

「情緒管理」的理論基礎。

在「情緒管理」的意識形態中，沒來由的情緒（即，無認知根據的情緒）被視為不適當的、「非理性的」情緒，而人們則應為控制這類情緒負責。本書檢視了一些認知主義的文獻與辯論，由此歸結出挑戰認知主義的四種「沒來由的情緒」。這些沒來由的情緒固然不能在認知主義與建構論的結合中得到妥善的解決，其解決之道則蘊涵著社會控制之意識形態，這意味著「控制（沒來由）情緒的責任」不應（像認知主義情緒管理所認為的）都歸諸於個人，而且「理性成功控制情緒」的展望，也不如認知主義建構論所想像的那麼樂觀。本書特別要指出，個人是否應為其非理性情緒負責，也和社會如何建構「情緒與理性的關係」有關——例如，傳統的「情緒與理性的對立」觀念比起認知主義，較不要求人們為沒來由的情緒負責。易言之，認知主義建構論涉及無法迴避的倫理問題。認知主義企圖在哲學論辯中將沒來由情緒「解釋掉」，即，沒來由情緒其實並不「真的」存在，然而本書卻要說明沒來由情緒有其社會緣起與持續出現的社會因素。

總之，這篇專論企圖指出，看似中立的普世哲學理論或甚至科學知識均無可避免地有其社會脈絡與效應蘊涵。

上篇

民困愁城

憂鬱症與現代性的黑暗面

第一章　前言

第一節　本書闡釋憂鬱症的批判理論進路與結論：身體、心理、社會

Depression在英文裡的一個意思是經濟蕭條或停滯，馬克思曾描述經濟危機引發的蕭條彷彿使社會回到野蠻狀態[32]，而構成景氣復甦的各種機制與條件卻是透過蕭條來達成的；危機與蕭條是下一個週期的新物質基礎[33]。更有甚者，由於經濟繁榮，反倒可能產生對資本家不利的狀況，但是蕭條卻能糾正這種不利[34]，這使得蕭條在資本主義經濟循環中成為不可避免的一環[35]，這誠可謂現代資本主義經濟的黑暗面。

32　馬克思、恩格斯，〈共產黨宣言〉，頁二五六－二五七。在另一個地方，馬克思是這樣描述蕭條的：在危機中，商業停頓、市場盈溢、產品滯銷、銀根奇緊、信用停止、工廠關閉……當生產下降一旦停止，便從危機階段轉入停滯（蕭條）階段，進入停滯階段以後，依舊是生產不振、商業凋零、物價低落、利潤低下，一句話，處於「憂鬱時期」（《馬恩全集》二十四卷，頁三一四）。

33　《馬恩全集》二十四卷，頁二〇七。

34　可參看保羅．斯威齊對馬克思的這一點闡述，頁一七三。

35　關於馬克思的週期理論與現代修正，可參看查爾斯．K．威爾伯等（頁一一二－一五一）。

本書想談的則是另外一種depression，也就是憂鬱沮喪消沈，但是卻與上述經濟蕭條之動力模式有若干雷同處。本書想要說明，現代性(modernity)的某些動力固然使個人得到榮景幸福(flourishing and happiness)甚至會興高彩烈(high)，使個人有能動性以及個人化的強烈自我認同；但是另方面，同樣的現代性動力也會促使個人憂鬱消沈沮喪，伴隨著無動能(immobility)與自我認同的紛亂或分裂。本書將把這個同時造成幸福與憂鬱的現代性動力稱為現代性的黑暗面。

本書將利用兩個問題來鋪陳這個現代性的黑暗面主題：第一個問題，社會條件與個人情緒或心理疾病的關連大概是什麼？(本書的回答：堅持佛洛伊德馬克思主義的核心思惟，認為社會壓迫與社會控制的形式決定了特定心理情緒疾病的普遍條件，但是不能完全解釋個人無意識心理內容)。第二個問題，憂鬱症為什麼在晚近變成一個普遍現象或話題，取代了數十年前人們對於精神分裂的關注？(本書的回答：大約五個重要的複雜因素發展輻輳而形成這個趨勢)。最後，本書則企圖試論現代性社會條件與憂鬱症的關連以說明現代性的黑暗面。憂鬱症或更廣泛的心理情緒疾病是本書討論的焦點。

憂鬱症(或心理情緒疾病)與社會的關係在本書中從很粗分的四種取向來探討：

(一)憂鬱症被一般心理學視為個人化的心理情緒疾病或病理狀態，乍看之下沒有被賦予任何社會內容；對於憂鬱症的主流心理學解釋則認為：憂鬱症是某些有易病素質的人(如生理或遺

傳因素）在社會壓力下容易發生此種心理情緒疾病，但是此處談的「社會壓力」只是類似生活中的不幸事件，通常欠缺社會壓迫結構的眼界（壓迫即不正義，參見第五章第四節對「社會壓迫／競爭」觀念的解說）。有些批判一般心理學的學者因而指出，「憂鬱」這觀念的社會作用之一就是使人們把生活中的不幸事件當作個人心靈的事務，而非屬於公共領域（cf. Parker et. al. 47）。

（二）與上述欠缺社會批判視野的一般心理學相對比的是，有些傳統的社會批判理論之取向則會把憂鬱等情緒狀態當作是和貧窮、社會排斥等相類似的社會壓迫（或者社會壓迫的伴隨產物）；例如女性主義將女性憂鬱聯繫到性別支配的社會因素。還有，西方一九六〇年代影響深遠的激進心理治療或反心理治療運動，它們批判「把某些偏差行為病理化」的主流心理治療話語論述，認為那是（專家統治下的）社會控制或（資本主義下的）社會壓迫的掩飾；這種取向固然也可以延伸到憂鬱症，但是這種取向往往沒有把「心理」當作一個半自主的結構，而是被社會壓迫或社會控制所直接因果決定的[36]。

（三）與上述相對比的，佛洛伊德馬克思主義則認為社會壓迫與控制（如亂倫禁忌）只構成了心理情緒疾病的普遍條件，使人產生了無意識的壓抑思想，但是並不能決定無意識的內容表

36 由於這些激進（反）心理治療運動涉及的人物甚多（參見第三章），所以不是每個人都能歸類在這個取向內。此外，許多採取這個取向的人雖然承認無意識的存在，但是總是比較強調社會對於心理的決定作用。

現，這是因為佛洛伊德馬克思主義認為人類心理是個深層結構，存在著無意識，由於無意識心理有其自主的機制（凝縮、替換、聯想等），使得個人生命史的偶然事件也進入無意識內容，而造成其獨特或非社會（a-social）的內容指涉，因此人類的心理與社會沒有簡單因果化約關係。

易言之，佛洛伊德馬克思主義認為社會因素並無法決定個人無意識的內容表現，因此人類心理不可能被社會所完全建構；換句話說，不但社會結構是深層的（亦即，社會的壓迫控制之真實操作、力量、機制、過程或層面，對於常識的意識而言通常是不透明的，是被謎魅遮蔽或甚至顛倒的——所謂camera obscura，而且部份是理性認知所不能及的）[37]，同時，個人心理結構也是深層的（亦即，個人的無意識對於意識而言是不透明的或被遮蔽的），而**深層社會與深層心理這兩者無法通約**。

（四）本書同意上述佛洛伊德馬克思主義此一核心洞見，然而本書也同時對心理與社會兩方面有更複雜的設想，不同於佛洛伊德馬克思主義，本書認為人類心理與社會不但都是深層的，也都是複雜的：

關於心理方面：本書認為在考慮心理情緒疾病時，除了無意識外，還應該包括人類心理的

37 傳統上，社會的深層結構被理解為社會有基礎（下層）與上層建築之分，這是一種從空間的絕對位置來理解社會的方式。自從Althusser之後，對於社會結構的理解更趨複雜。在此我們以相對變動位置（topology），以及動力或向量（矢量）的理解方式來闡釋社會深層結構的意義。我們在本書〈結語〉還會提到「社會深層」。

其他複雜面向，一個是有意識的自我（自我在現代社會的理性化過程中、以及個人主義化過程中被大大地強化了），另一個則是**身體**——身體既是生物的、也是無意識心理與有意識自我同時起作用的，並且也是社會建構的（但是因為生物與無意識對身體的中介影響，身體的社會建構只能是不完全的社會建構，即「**弱**社會建構」）；換句話說，身體其實是生物、社會與心理的界面。這意味著**人類心理是複雜的，並不存在一個「純心理」的領域，人類心理的邊界是和生物與社會接壤的，因為人類心理既是社會建構的，更是身體承載的**（embodied）。人類心理流著社會的血液，卻包裹著生物的皮肉，**心理情緒疾病因此不可能只關乎無形隱晦的無意識，而必然涉及社會、自我與生物身體**。但是本書沒有闡述這樣的一種心理觀，僅能將之當作本書論述的假設，不過這長久以來也是被許多人接受的假設，例如：身心疾病（psychosomatic disease）不但見證了心理與生理的關連，而且是社會壓力造成的心理壓力所致；故而即使生理身體的疾病也有社會成因（Richard Totman），有人還將此「社會—心理—身體生理」的關連假設應用到現代中國（Arthur Kleinman）。

關於社會方面：在設想社會結構或社會條件時，本書認為現代性的條件與動力在分析上有獨立於或不同於馬克思所設想的資本主義邏輯，這意味著**社會也是複雜的、而非單一邏輯的產物**[38]，這使得「意料之外的後果」以及「歷史偶然性」難以被合理解釋，亦即，這種偶然性是無法

38 這裡的思惟方式十分接近馬克思常提及的「二重性」。附帶地說：過去批判理論對社會的想像是單一邏輯的，主要是

被理性穿透的，這是社會深層的不透明[39]。本書認為當代的心理情緒疾病和「自我與身體越來越被納入現代性（隨附情感）的高度反思中」直接相關（關於「高度反思」定義，參看本書〈導論〉第八節或下文）。所以當代心理疾病無法被左派的資本主義邏輯（帶來了社會壓迫與控制）所完全解釋。

以上我們很粗略地區分了四種看待心理（情緒疾病）與社會之關係的取向。這四種取向對於心理的理解、對於社會的理解均不盡相同，也因而對於社會條件和心理情緒疾病的關係看法不同。為求理解與參照方便，我在此做一簡表（表一）。

這篇專論會論及上述這四種取向，但是不會是全面的文獻檢視；尤其因為當代關於心理治療與憂鬱情緒的文獻甚多（除了實證主義典範的研究為大宗外，當代的批判取向也有一些），故

資本邏輯；後來女性主義則提出了父權制而指向雙元系統的可能性。此外，社會壓迫（建立在階層分工之上）與社會控制（建立在合群生活上）也似乎蘊涵了兩種邏輯。還有，當人類社會從非人類中心視野去看待自然生態時，必須採用不同的邏輯去對待自然生態。

39 此外，有些隨附著情緒的觀念（例如對於「第三者」的觀念與隨附的恨妒情感）往往既無法透過理性反思來改變情緒反應，也無法被任何話語系統（無論是馬克思主義或現代性理論）所設計的社會改造方案掌握，而必須透過非循常的身體情緒經驗來改變，後者則往往說不清楚講不明白，因為既存話語系統和理性認知尚未深入殖民這些陰暗角落，這也是一種社會深層的不透明（參見〈結語〉第四節）。

表一　四種看待心理（情緒疾病）與社會之關係的取向

	心理（情緒疾病）	社會
（一）一般心理學解釋	某些有易病素質的人（如生理或遺傳因素）在社會壓力下容易發生心理情緒疾病	社會壓力（通常欠缺社會壓迫結構的眼界）
（二）社會的心理治療學派、激進心理治療派等	心理情緒疾病與社會壓迫、社會排斥、社會控制有因果關係	資本主義的社會壓迫、與專家統治的社會控制
（三）弗洛伊德馬克思主義	個人心理有深層結構（無意識），個人生命史的偶然因素造成其獨特或非社會的內容指涉，因此與社會沒有簡單因果化約關係	同右。附加：這些社會條件構成了心理情緒疾病的普遍條件（但非特定內容——特定內容是個人偶然因素造成的）
（四）本書（情緒的不完全社會建構論）	同右。但是有意識的自我與身體（生物、社會與心理的界面）也納入現代性的（隨附情感）反思中	同右。但是還有現代性的社會條件與動力（不同於馬克思主義的社會壓迫、或專家統治的社會控制）。非單一的社會邏輯使得歷史偶然性難以被解釋

而這篇專論只能將部份相關文獻當作引子[40]，最終目的是：在肯認心理（是深層複雜的）與社會（也是深層複雜的）兩者相關連（更是複雜的）之大前提下，本書將從有關現代性的理論來進一步

40　在沒有涵蓋所有理論家或當前相關心理病理學文獻的這一點上，本文和 Parker et. al. 對文獻的立場（131-133）是相似的。

發展關於憂鬱和情緒的批判論述或話語。

簡單的說，本書最後的**結論**是：憂鬱症成為當代最引人注目的心理情緒疾病，是由數個因素（心理與情緒的普遍醫療化、社會監控技術的更新等等）輻輳而成的趨勢，這雖然是憂鬱症的社會建構面向，但是憂鬱症既不能被化約為簡單社會壓迫的產物，也不能被當作社會為了控制偏差行為而虛構的心理疾病。本書以試論的方式假設憂鬱症一方面來自個人的自戀人格（家庭的社會變遷雖造成普遍的自戀文化，但是只有部份人具有較固著的自戀人格），另方面則來自「現代性的黑暗面」，亦即，晚期現代的高度反思性（即，社會組織、制度、行動、知識生產、程序等不斷地尋求新知並依賴資訊來持續更新自身並有遠慮），包括了現代自我的高度反思性（個人自我不斷地尋求新知並依賴資訊來持續更新自身並有遠慮），表現為自我的反思籌劃（打造自我認同、更新生涯規劃等等——所有與自我相關的事情，或者說，所有事情都與自我相關），為各種自我變身的流行文化與社會實踐開拓了空間。由於某些自我反思籌劃者因**社會壓迫**[41]而被迫有較大幅度的自我轉變，形成較大的與衝突矛盾的情緒賭注，在自我變身文化的焦躁鼓動下，當自戀文化養成的性格無法承擔打造自我的事業失敗時，憂鬱症便可能伺機出動。這個試論建

41 社會壓迫有時除了表現為社會競爭外（參見第五章第四節），也包括因社會控制而來的社會歧視與污名的威脅。換句話說，社會壓迫與社會控制仍然在心理情緒疾病中扮演重要角色。

立在弗洛伊德對於憂鬱症的解釋上，也大致符合主流心理學對於憂鬱症的解釋架構（「易病素質—社會壓力」），是在人文領域對於心理疾病話語的一個批判性介入之嘗試。當然，這只是一個初步的嘗試。

第二節　民困愁城的典故與含意

本書的標題「民困愁城」，典故出自Wilhelm Reich的自傳書*People in Trouble*[42]。這個說法不只是說people客觀上處於一個有trouble的具體困境中，同時還描述了people的心理情緒，也就是為這些trouble而憂愁困擾的情緒。民困愁城因此不只是「困」，還有「愁」，它同時關注了社會現實條件以及心理情緒狀態。people in trouble不但有著弗洛伊德馬克思理論（Freudo-Marxism）的豐富蘊涵（弗洛伊德重視心理的「愁」，馬克思重視社會條件的「困」），並且洞悉了一個時代的症候。「困愁」在今日似乎頗為普遍與貼切地描述了我們生存的現狀。

除了困／愁（trouble）外，民（people）又作何解呢？由於Reich的理論有著馬克思主義的關懷，

42 此書內容主要是Reich在一九三七年所寫的手稿，德文標題原來英譯為*Men in the State*。一九五三年Reich的英文已經純熟，在美國出英文版時用了*People in Trouble*的標題。Reich並沒有解釋people in trouble的含意，但是從他的整體理論我們可以窺知他的立論與用意，下面先談people in trouble的字面含意。

people in trouble的people指的當然是「(人)民」。可是，Reich理論的弗洛伊德面向也使得他總是將社會壓迫連結到具體的、活生生的個人或人群：「人(們)」！人們坐困愁城，而Reich本人正是其中之一！People in Trouble與Reich in Trouble密切相關。陳光興教授曾說，有精神疾病的人因為長期觀察自身狀態，而往往能敏銳地看出周遭人群當日的精神狀態與精神病徵，這反而是一般人所看不到的。可能我們需要一個像Reich這樣坐困愁城in trouble的人，才能更清晰地看到民困愁城，people in trouble（參見第九章）[43]。

43 本書第九章〈Reich in Trouble〉將從Reich的日記與傳記來顯示Reich in trouble，而且顯示他在理論上自覺到個人生活史與心理疾病與外在社會的緊密關連。

第二章　社會批判理論應面對people（人／民）in trouble（困／愁）：Reich的啟發

第一節　何謂民困愁城people in trouble？

People in trouble（民困愁城）是一個重大的基本人生問題與政治問題；是個人問題，也是社會問題。正如前述，people in trouble可以是指人民in trouble，也可以是個人in trouble，而in trouble可以是人民陷入客觀的困境（例如種族紛爭、經濟蕭條、文化困乏、社會失序、政治壓迫），或個人陷入困境（貧窮、疾病、失業、失戀、失敗），也可以是人民在集體心理情緒上in trouble（例如「全民大悶鍋」[44]、集體亢奮、族群仇恨等）或個人的心理情緒上in trouble（例如憂鬱）。以下講people in trouble或「民困愁城」時，可以同時指著上面這些多種意義，這應該也是Reich的使用方式。

Reich在理論上的重要貢獻之一就是把社會的政治經濟問題和個人心理情緒聯繫起來，

44　這個名詞是借用二〇〇六年前台灣TVBS電視台的一個政治模仿秀節目名稱。該節目前身是「二一〇〇全民亂講」，此節目後來改名「全民最大黨」。「悶鍋」一方面既是悶（抑鬱），另方面卻也可能爆發（躁），其實符合了我們在本書〈序〉中提到的當時台灣社會氛圍下的集體情感。

people in trouble或「民困愁城」這樣的標題就是在表達社會政經現實與個人心理情緒的聯繫，這是Reich的弗洛伊德馬克思主義的大方向。但是Reich到底和傳統馬克思主義有什麼不同呢？

第二節　Reich不同於馬克思主義的弗洛伊德假設

傳統馬克思主義沒有多少關於情緒、心理的說法，但是基本上我們認為馬克思主義基於歷史唯物論，會把情緒心理當作和意識與意識形態一樣，都是被下層經濟結構所決定的。例如，馬克思在《共產黨宣言》裡面有這麼一段：「擠在工場裡的工人群眾就像士兵一樣編制起來。他們是產業軍的小兵，受著整批士兵和將校的層層監視。他們不僅是資產者階級的奴隸，不僅是資產階級國家的奴隸，並且每日每時都受機器、受監工、首先是受各本廠廠主資產者本人的奴役。這種專橫制度愈是公開表示自己的目的是發財，那麼就愈顯得刻薄、可憎和令人痛恨。」這裡的意思是說，工人之所以有階級仇恨，那是因為他們被貪婪的動機所規訓監視奴役。馬克思《資本論》也提到權力支配的社會位置如何決定了個人的情緒行為狀態：「……資本家，昂首前行……工人，尾隨於後。一個笑容滿面，雄心勃勃；一個戰戰兢兢，畏縮不前」（頁二〇〇）。這些描述都強調社會結構決定了情緒或至少影響建構了情緒；易言之，宏觀的社會制度、組織與權力關係形塑了個人的情緒，例如社會不平等會影響人們的情感經驗，剝削的勞動條件會使工

人覺得無聊、仇恨、絕望這些情感。

Reich和馬克思主義有什麼不同呢？Reich這方面的思想結論可以用他自己的一句話來表達：「目前掌權的經濟體系（少數個人很輕易的統治整個大眾）逐漸根植於被壓迫者自己的心理結構中」（*People in Trouble* 133）。換句話說，對於「為什麼資本主義的少數人可以在政治經濟上統治多數人」這個問題，Reich的回答是多數人甘願順服少數掌權者，而這是根源於被壓迫者自身被塑造出來的心理**結構**。這裡的重點在於，馬克思可能會把心理情緒看作和意識或意識形態一樣，本身沒有自主結構而是被社會結構（即經濟結構）所決定的，心理現象只是社會或經濟因素的制約反應；作為弗洛伊德主義者，Reich卻認為**心理是有結構的，有深層心理的**（弗洛伊德思想的最基礎前提就是潛意識的存在）。換句話說，Reich對people in trouble提供了一個有別於馬克思的社會結構決定論的解釋，而且他提出的心理結構運作系統不直接受到社會條件作用的因果影響，也就是說，**深層心理現象不是由外在社會因素直接作用而產生的**。

關於這點，Reich直接點明過去的左派批判沒有能力解決「人的情感問題」（*People in Trouble* 10）。Reich在*The Mass Psychology of Fascism*（《法西斯主義群眾心理學》）中很清楚地界定了他的問題意識：為什麼群眾受到壓迫卻不反抗？為什麼違反群眾利益的國族主義運動、法西斯運動、種族主義運動卻得到人民的歡迎？為什麼納粹能成為民粹當道？[45]這些看來不理性的行為（也就是違

45 我們認為解釋二戰前法西斯納粹的興起現象，乃是弗洛伊德馬克思主義的緣起與問題意識。法蘭克福學派（如

反自身利益的行為或者順服屈從的行為）無法從機械主義的經濟主義得到解釋（19–21），因為後者不把這些問題當作嚴重的理論或實踐問題，也因此無力解釋或面對政治中的「不理性」[46]。

在Reich的年代，左派對於上述這種機械主義、講直接因果作用的經濟主義並不是沒有批判，所謂「意識形態理論」就凸顯了「意識形態」的作用，認為不能只注重經濟領域的鬥爭，而也要注重意識形態鬥爭。比較簡單的意識形態理論把意識形態當作虛假意識，說統治階級透過欺騙謊言愚弄宣傳等等來控制群眾；這種洗腦說法並沒有真的觸及群眾的心理情感，而是認為群眾只是因為被洗腦而在理性上無法分辨真假是非。另外一種比較新穎的意識形態理論則強調意識形態的反作用，Reich雖然也部份採納這種意識形態理論去批判經濟主義，但是卻以自己的思想改造了這個意識形態理論，例如他強調，意識形態是一種物質力量，有其「反作用（repercussion）」

Fromm等猶太人）都和Reich一樣深受納粹興起的衝擊。

46 當代美國政治的不理性例子就是由於小布希經濟政策而困頓的幾個州最後還是投票給小布希讓他連任。寫作*What's the Matter with Kansas?*一書的Thomas Frank在訪談中對此現象的分析其實正對照著二〇〇五年本文初稿寫成時的特定社會脈絡與民困愁城氛圍。Frank分析這些在不利自己的情況下仍投票給小布希的民眾，認為這些州的民眾長久很不滿，但是又覺得自己無能改變現況，因此一直活在憤怒中，這些民眾使用民粹主義的階級戰爭語言，把共和黨路線當作草根群眾推翻高傲自由派菁英的運動。保守的民粹主義者認為自由派其實是寄生蟲，但自命高級的自由派卻侮辱、歧視或迫害他們，美國的主流媒體則都是自由派媒體或充滿自由派偏見，甚至小布希自己也抱怨自由派菁英不屑他、欺負他。保守主義因此被理解為小人物對抗高高在上與力量強大的自由派菁英。

(*Mass Psychology* 10–18)，而不是僅僅被經濟結構決定的上層建築而已。這個「反作用」指的就是：是意識形態把經濟結構所需要的個人「心理結構」生產出來。在這裡，Reich把自己的弗洛伊德主義塞進了馬克思主義，他後來說這像把一頭大象塞進散兵坑(*Mass Psychology* xx)。

第三節　Reich的理論與民困愁城

Reich的理論大致是說，社會對性的壓制(suppression)和負面態度，再加上權威家庭，使得個人童年時在無意識(潛意識)層次有了性壓抑(repression)的心理結構，性壓抑使得人自小就順服並渴望權威(兒童順服父母，成人順服國家)，這個個人心理結構則幫助了資本主義經濟結構的持續。舉個例子，在Reich的分析中，民族主義情感就是來自家庭的紐帶(family tie)，其基礎則是孩子與母親的紐帶。這個紐帶一開始是生物的，是建立在母子的生物關係上，但是由於對性的禁止和壓制，例如大小便訓練，還有對待幼兒手淫、幼兒的性好奇、性探索與性愉悅的否定態度等問題(也包括固定的單一母子養育關係)(*Sexual Revolution* 249–259)，使得兒童不能向外發展，不能和外在世界發展各種形式的親密關係[47]，層層沈澱，終於形成性固著(戀母情結)的心理結構

47　保守派對Reich(與其跟隨者)在這方面的批評，可以參看Chasseguet-Smirgel and Grunberger 124-174。他們看出來

(*Mass psychology* 56–57)[48]。接著透過分析種族主義、法西斯、神祕主義等等和性壓制的關係，Reich在在顯示，群眾的非理性不是靠著統治階級對媒體的控制和虛假宣傳，而是源自深入個人的心理結構以及性文化和家庭生活。

這裡所說的個人心理結構被Reich在不同的脈絡中稱為「性格結構」、「性格盔甲」、「身體盔甲」，後來又延伸為「情感瘟疫」。他的想法是：人們幼年有很強烈的性慾望，但是自我還很薄弱，因為恐懼被懲罰而壓抑自我，但是壓抑久了，積累起來的性能量可能會突破這種簡單的

Reich理論中的兒少解放其實蘊涵著對Freud基本學說的修正，也看出Reich不接受Freud關於文明的悲觀論斷（即，人類一定要壓抑本能滿足才能成就文明）；保守派因此認為Reich這類弗洛伊德馬克思主義都背離了Freud的精神分析。保守派則以捍衛Freud精神分析的姿態，批評Reich與其後繼者Deleuze and Guattari（因此他們的書名是*Freud or Reich?*），認為Reich抹煞了代間的差異，也就是兒童與成人的差異（這和抹煞男女兩性差異的女性主義一樣會帶來災難）；當兒少自認和成人一樣，由於其生殖器的性尚未成熟，其性必然是前生殖器的性，這就形成了性變態，亦即，成人性變態的起源就是兒少時期仿成人的性。總之，保守派批評Reich拒絕接受人需要成熟（經過兒少成長階段）的任何理論。

48 Reich認為戀母情結是社會對幼兒的性壓制的結果（*Mass psychology* 56n, 58n），這並不是弗洛伊德的提法。兩者不同如下：弗洛伊德認為由於亂倫禁忌，因此人不至於總是停滯在家庭圈子中，而想向外在世界發展以滿足性慾望，從而形成原生家庭外的新紐帶。Reich則改變了這個弗洛伊德的說法，反過來說明人在童年時因為不能自由和外在世界發展親密關係，從而強化了家庭的生物紐帶，因此戀母情結是社會壓制幼兒的性的結果。關於戀母情結的說明參見註腳158。

壓抑，因此自我要發展出一種態度來驅趕對懲罰的恐懼，這就是害羞，這是性格形成的初步。但是害羞這類態度可以對自我形成限制，卻不足以控制本能，往往導致焦慮；為了維持性壓抑，自我於是還要更進一步強硬（像盔甲），這樣的防禦心態因此變成不斷的、自動操作的性格（*Character Analysis* 156-57）。一旦形成性格，就有不由自主地對事情反應的方式，很類似強迫症，不再是自發的、無法預測的、隨興和變化多端的；性格會決定我們處事的態度與行為的方式，基本上是一種固著。性格就是自我在人生的歷程中逐漸發展出來的盔甲，能夠自動地有效地（例如）防禦別人對自己可能造成的心理傷害，也可以不去感覺到自己被壓抑的情感。Reich認為當代一種常見的性格盔甲形式就是：不容易感到不快，但是也沒有很強的衝動（因為衝動的能量有部份被轉移而形成了這個盔甲），所以也感覺不到什麼快感。這種性格是一種僵閉。上述Reich這個理論對於「性格」提出了一個精神分析（性經濟[49]）的解釋，而且暗示了在性自由的社會中，人們是自發的、能感受強烈快樂的。

值得注意的是，作為一個唯物或物質主義者（materialist），Reich強調這個性格盔甲是透過身體習慣和行為態度來形成的，因此病人的身體正是需要分析與治療（Reich稱為vegetotherapy）的對

49 讓我們在此給「性經濟」（sexual economy）下一個定義。「性經濟」也就是把性看作能量的經濟運動，力求收支或投入產出的平衡或節約，並且遵守內在規律而被限制，性能量的運動原理因此就像經濟原理一樣。這基本上是弗洛伊德的觀念，Reich有時就用性經濟來描述精神分析的基本原理。

象；緊繃的肌肉下有著壓抑的情緒。以此來看，Reich一共做出了兩個對批判理論影響深遠的研究綱領：一個是之前講的，**把社會結構與個人心理情感相連結起來**（但是個人深層心理情緒不是社會因素直接作用的結果），另一個則是**把深層心理情感和身體做緊密的連結**（身體是心理情感的化身與體現）。近年來學術界很重視身體，Reich的治療及其理論非常值得重讀。

不過在理解這個「社會結構—心理情感（結構）—身體」的連結時，「**家庭生活或家庭的權力關係**」也必須被當作「社會結構」的一部份，或甚至是有獨立自主面向、無法完全被宏觀定律所納入歸屬（subsumed），影響了個人心理—身體之偶然性。雖然Reich關於社會結構的理論與臨床的精神分析案例確實對家庭權力關係有所觀照，但是總的來說，家庭關係與個人心理情感的理論關連，在Reich（以及後來的眾多激進心理治療）那裡還需要更充分地發展，以便能貼切解釋個體差異。R. D. Laing在討論造成精神分裂的環境時就說要考量「形成精神分裂因子的家庭」（schizophrenogenic family），而非只認定母親才是唯一產生精神分裂子女的因子，因為父親也可能直接或透過母親對子女造成影響（*Divided Self* 190）[50]。

總之，Reich與其他弗洛伊德馬克思主義的重大貢獻就是指出，people in trouble的兩重意思是相關連的：民困愁城，一方面是人民在社會與經濟層次的困境困難（trouble），在政治上的苦

50 後來這理論形成家庭治療（Family therapy）的基礎（Parker et. al. 29-33）。

悶、絕望、灰心、冷漠、不理性這些困苦(trouble)，另方面在個人生活中也有著心理疾病或憂鬱或其他身心疾病等等困愁苦難(trouble)。Reich認為社會經濟結構會有與之相應的意識形態，但是這意識形態是一種物質的力量，包括了傳統性道德、權威家庭、宗教等等性壓制，由此而來的心理性壓抑、所形成的心理結構，會造成權威人格與不理性情感，替宰制的經濟結構服務；即使社會條件發生了變化，人們還是不會理性地選擇正確的道路；同時由於這樣的心理結構，個人的心理與身體也會產生很多疾病或情緒問題；而上述集體的不理性情緒，以及個人的心理與情緒疾病都是傳統馬克思主義無法單獨解決的。

第四節　為何「左派抑鬱」

有人可能會說，馬克思主義確實無法解決人們的情緒問題，也就是諸如精神官能症neurosis這類心理病，但是馬克思主義至少可以解決經濟結構的不合理或壓迫問題吧？Reich並不是完全否定馬克思主義，Reich反對的是：馬克思主義認為個人心理情緒或性經濟問題是次要問題，應該先去解決經濟結構問題。Reich則認為，人們的心理情緒困難使人無法去反抗壓迫，反而可能促進非理性的政治，然而心理情緒的困難卻又不是經濟問題，而是「性經濟」的問題(例如，由於性交中沒有達到真正高潮以完全解除的生物能量，因而繼續變成心理病的症狀，使人無法達

到真正快樂）。從上述說法中，我們看到Reich的重要洞見，也就是同時看到社會結構壓迫與個人心理情感兩方面的「愁」或困難（trouble），也就是people in trouble的兩個意思必須**同時**被關連起來。教條馬克思主義者只單面地強調，一旦解決社會結構的壓迫，個人的心理情感就自然不藥而癒了；然而Reich清楚地知道，**當人的心理無能、情感瘟疫、身體生病時，人不可能成為改變社會結構的行動者，社會結構因此也就無法被改變**。Reich看到的是，**如果不解決個人心理情感的困難，是無法解決社會結構壓迫的，因為人們不會因為那種壓迫而自動起來反抗改變社會**。Reich對我們今日的啟示是，社會批判理論必須面對個人的心理、情感、性與身體，發展出特定的關於心理情感、性與身體的批判理論，而不能妄想只從諸如階級、性別、「種族」[51]的範疇來涵蓋；只包含這些範疇的社會理論不可能解決社會的壓迫。

一九九九年美國學者Wendy Brown闡發Walter Benjamin的「左派抑鬱」（Left Melancholy），也為上面所說做了另類的更新註腳。Benjamin批評他當代的保守左派只是依戀於逝去的左派政治理想或光輝卻缺乏慾望以新做法來超越現狀，Brown認為這種因自戀而來的左派抑鬱在當代主要表現為：一、否定文化政治（性認同、族群認同、性別認同的政治），認為文化政治規避了資本主

51 人類嚴格來說並無種族之分，雖有膚色等表相的差異，但是生物上都屬同一人種，只是文化上有族群之別。所以我們將「種族」打引號，以下則省略這個引號。

義與階級的結構問題，並使得左派大結盟無法建立。二、否定後現代理論、後結構主義、話語分析、反基礎主義等對於主體、真理、社會（實在整體）的置疑，認為這些「後學」使左派無法建立關於世界的客觀與一致的解釋，也使左派說法失去客觀或科學基礎。總之，抱持左派傳統的人認為左派的疲弱、分裂、無向……都肇因於上述兩個思想發展。Brown對當代保守左派的「左派抑鬱」之批判，我們認為可以另類解讀為：不但人民，甚至左派也會因為憂鬱等情緒心理問題而變得「不能動」（失能）。左派若不正視人民的情感心理本身有其非經濟成因的特定結構，就找不到出路（無向），因為造成人民失能的情感心理同樣地也會找上左派。Benjamin和Reich都面臨了群眾轉向法西斯右翼的局面，他們和許多左派都一樣懷憂喪志。同樣的，Brown同時代的左派也面對了雷根（里根）—撒切爾（柴契爾）—Gingrich（金瑞奇或金里奇）右翼與新自由主義政策對群眾的有效呼召。Brown關於「左派抑鬱」的短文之所以成為話題，是因為甚至在Brown文章發表後的很長一段時間，美國人民仍甘願接受小布希準法西斯的統治（也就是Thomas Frank在註腳46描述的狀況），這些都使得左派與進步知識份子處於苦悶抑鬱或懷憂喪志的狀態。其實左派抑鬱不只是美國左派的問題，我們認為中國左派也有同樣的抑鬱失能現象，特別是對於「性政治」與「認可正義」處於極度落後的狀態。總之，要抵抗左派抑鬱，在理論上顯然必須繼續發展文化政治與「後學」理論，本書也是這個大取向下的產物。

第五節　結論：所有政治概念的操作都隨附情感

我們還可以從另外一個角度來思考Reich的洞見。情感的重要性在於它並非相應於下層建築（社會位置、活動）而生的感受和心理狀態，相反的，我們越來越看到，**情感如何「構築」**（structure）**了社會的權力配置，形塑出一個個合乎權力位置的主體，而且其情感狀態似乎也正當化**（justify）**了這樣的社會位置和權力配置**。這可能意味著左翼對於「同意」（consent）的分析還有不足之處。例如人們常說當代資本主義體制取得了人們的**積極同意**（active consent），然而consent（同意／共識）可能不是「意願」的問題，也不是「理性」的問題；**consent可能是一種情感人格的表現**，也就是積極同意必須具備某種情感人格，例如所謂理性的人（可用說服手段來達成同意或共識）乃是情感上願意講理的人，但是這種講理情感未必是所謂「（理智上）成熟」的結果，而是在威嚇、誘惑、嫌惡、羞恥、自豪、興奮、恐懼、尊敬、崇拜等社會生命歷程中所造就出來的「世故（成熟）」；促使人民積極同意「全民共識」（不論是狂熱的擁抱共識或冷淡地尊重共識）都需要對人民施以長期的「情感工作」。

本書的觀點可以和理性取向的語用學觀點做對比，後者認為：如果我們用欺騙或威脅方式取得人們同意，雖然此一共識在實質上被接受，但並不是規範意義下的共識，只有說理才能帶來（**規範意義的**）consent，這種consent可用來評估達到同意或共識的程序是否合乎道德或公正

（當然，說理或講理活動須有制度上的保障，這便蘊涵著民主自由制度）；更有甚者，只有當法律與道德是建立在說理的共識上時，人們才會有動力意願去服從法律、遵守道德，因為人們知道那個法律或道德是合理的，而不只是因為畏懼刑罰才服從法律(Habermas)。然而，上述觀點的錯誤在於：以說理為法律、道德或共識之基礎的這種規範性規定，因為忽略了情感的隨附作用與現實，在作為抽象的規範標準時，**只是變成西方憲政民主體制的意識形態辯護工具**，而忽略西方這一體制在形成過程中對體制所需的情感人格／性／身體／文明化的形塑已經到位，其他國家社會則因為殖民現代性發展而未必（以西方同樣的方式）到位。不談情感人格／文明化的社會歷史發展過程，而只高舉普世抽象規範標準，就變成意識形態辯護工具。

晚近我們看到全球化下許多國家與各種人民團體、媒體或甚跨國組織的協同治理(governance)，深入社會生活、身體與私人領域，密佈管制與法律來強制道德行為與文明生活，**用管理代替說理**；此時人們若仍有動力意願去服從法律，並非只因為畏懼刑罰，而更可能是因為這種治理成功地動員了各種情感，包括污名、羞恥、嫌惡、恐慌、害怕、焦慮，其所形成的情感人格、性／別身體與文明化，預先封閉了某些「道理」的正當性（例如談論吸毒好處、急統急獨、兒童性愛、文革毛派、未成年援交、人獸交），因而使得講理或說理都無必要，只要直接加以有效管理即可，此時人民對相關立法或規範的共識或積極同意是透明可見或自動成立的。最顯著的例子就是與性相關的法律或規範（例如台灣兒少性交易防制條例第二九條這種全然不合理

的法律），通常這些法律或規範所帶動的情感使人很難著力抗拒，其產生的文明化效果則又使人們處於**極其嬌貴的脆弱情感狀態**。

不過我們也必須同時指出，理性管理或控制情感不總是滴水不漏地，且可能產生副作用或無法預見的後果。理性經常造成不理性。

結論是：所有政治概念的操作都隨附情感[52]，就像上面提到consent這個政治概念一樣。因此，社會批判理論必須轉向情緒或情感困難，必須認真思考people in trouble的心理情緒意義，不只是面對經濟或政治上的困難，而必須面對民困愁城的這個「愁」。下面我們就限縮論述範圍，集中在社會的心理治療或精神醫療（social psychiatry），以及一九六〇年代西方的反精神醫療運動；主要涵蓋的現象則是從精神分裂到憂鬱（愁）這些情緒或心理（第六章會論及女性主義憂鬱話語和關於憂鬱症的數個解釋模式）。我們的焦點是批判的心理疾病話語之歷史發展與意義，而不是有關心理疾病的「最新科學研究成果」。最後我們則會回到憂鬱和現代性的關連。

52 「隨附」的觀念可參見註腳22。有時候情感隨附（依賴）於政治概念的操作之上，即政治概念的操作決定了會產生何種情感，但是有時候卻是反過來，政治概念的操作會隨附於情感之上，例如台灣綠營台獨派對於中國的情感會決定其所有政治操作；一些大陸網民近年來也同樣是「逢中必反」（中：中共）。

第三章　對心理疾病與精神醫療的社會批判：社會控制的虛構？還是社會疾病的真實？

第一節　精神醫療的社會觀：社會的心理治療派

十九世紀西方的心理治療幾乎都在精神病院中進行，病人也監禁在這些療養院中。後來，心理治療轉移到醫生的診所辦公室或進入社區，同時，在理論上受到弗洛伊德的「心理疾病來自文明（社會）與本能的衝突」，以及涂爾幹的「看似個人（自殺）的現象其實源自社會（失範）」的影響，心理治療或精神醫療認識到社會環境（包括家庭與社區）對個人心理健康的影響，於是在二十世紀開啟了**社會的**精神醫療或心理治療（social psychiatry）趨勢（為了中文的理解方便，我們將之稱為「精神醫療的社會觀」[53]）。

在美國，「精神醫療的社會觀」在一九五〇到一九六〇年代興盛，並形成社區的精神醫療

53　精神醫療的社會觀在Blazer的筆下幾乎是個「派」或「運動」。這個派橫跨歐美，時間上則是二十世紀初到六〇年代，但是沒有中心人物或組織，也沒有運動宣示，故而我們只稱之為「精神醫療的社會觀」。

（強調人性化服務、平等與全面持續的照護、預防與復原措施等等）或文化的心理治療（注重少數族群文化對行為與心理的影響，而非預設白人文化）。這個精神醫療的社會觀和改造社會行動結合，透過改變社會，來減少精神疾病或不健康的情緒，關注貧窮、都市化、階級等等社會因素所引起的心理健康問題。在當時詹森總統的「偉大社會」政策大幅擴張社會項目時，精神醫療的社會觀趁機結合國家力量，從事社區醫療照護或預防（Blazer 59–76）。由此看來，精神醫療的社會觀是改良主義的，例如在美國內外交困（對外侵略失利、內部人民群起反抗、經濟／性別等社會不平等被挑戰、反文化興起、種族歧視被抗議等等）、社會失範的狀態下，精神醫療的社會觀幫助國家穩定社區與人心、改良社會，顯然不是激進的革命路線。在面對精神疾病時，精神醫療的社會觀立場也當然固守精神分析教義的診斷，認定某些人是精神疾病者而不質疑心理健康者（後者可說是不公義社會中的良好適應者）。（由於我們不甚熟習台灣這方面實踐狀況，所以無法在此對照比較，但是此處討論應當可以成為梳理台灣狀況的初始座標。）

精神醫療的社會觀在美國一九六〇年代後消退，Blazer認為是因為人們不再對精神疾病的社會脈絡感到興趣，對於社會因素的注意轉移到個人的風險因子，如生活中造成壓力的事件、失業、家庭變故等（77）。對此Blazer呼籲要在心理治療中開展基本的社會科學研究，對疾病的社會成因進行研究（社會病因學），看來精神醫療的社會觀在近年又有復興的跡象（163–179）。稍後我們會整體評估精神醫療的社會觀，然而，正如Castel et. al.指出，精神醫療的社會觀是在國家擴張

社會福利政策下，社會工作走向專業化與心理學化的配合產物，精神醫療的社會觀其實可以看成是「社會病態的醫療化」(39–43)。在我們進一步評估社會與個人心理的關係前，首先應當回顧美國一九六〇年代對於主流精神醫療的「批判醫療化」聲音。

第二節　激進的心理治療與反精神醫療派

在風起雲湧的一九六〇年代和一九七〇年代初期，各種批判的、基進的心理治療(marxist, critical, radical therapy/ psychiatry)和反精神醫療派(anti-psychiatry)紛紛出籠，它們都企圖將心理疾病與社會壓迫做某種連結。這些運動徵召了很多不同趨向的理論家與執業的心理治療師，有些反對精神分析(認為精神分析和主流醫療互補)，有些則和精神分析有著愛恨關係(Parker et. al. 23–29)。Claude Steiner以理論和實踐上的保守激進將他們分成四類("Principles" 10)，此處不必細論，只需指出這是個百家爭鳴的局面(當時就連同性戀運動也積極反對精神醫療對其性取向的病理標籤)，這個領域有著很複雜的論述，很難一概而論。例如，除了R. D. Laing(與被其光芒蓋過的David Cooper[54])是公認的重要反精神醫療理論家外，像Goffman[55]、Foucault、Deleuze and Guattari、

54 Cooper在他著名的 *The Death of Family* 中處處顯現其存在主義的精神(96-97)，並認為心理分析傳統忽略超越語言的

Lacan也都被視為和這個運動有關係(cf. Turkle; Parker et. al.)；其實Reich也是這方面的先行者(因而影響了Deleuze and Guattari)[56]；許多激進的心理治療實踐者則企圖引進馬克思主義的政治計畫[57]。

在這個時期，除了還帶有哲學意味的「異化」討論外[58]，最引人注目的真正心理疾病主要是精神分裂(schizophrenia)，其次可能是妄想(paranoia)；憂鬱在當時顯然不是那麼被重視的現象。

經驗(110)；不過Cooper確實是個激進派，不僅在於他對家庭的看法(5-30)，也在於他對於性的觀念，他批評至今仍在世界各地流行的『給陌生人一個愛的擁抱與親吻』運動，認為這是「去性化、反色慾的操作」，Cooper生動地形容這個運動：雖然給了溫暖，卻用冰凍的盤子來承接，去融化與限制那個溫暖(111)。據說Foucault的《瘋狂史》一書影響了Laing與Cooper；不過Cooper雖然將精神醫療與反精神醫療對比，其反精神醫療的立場卻非旗幟鮮明。

55 Goffman的*Asylums*與*Stigma*二書所提出的社會死亡、全面機構、污名等觀念，對反精神醫療思潮頗有影響。

56 保守的心理分析作者Chasseguet-Smirgel and Grunberger顯示了Reich與Deleuze and Guattari對於精神分裂的態度是相似的，認為精神分裂者的話反而揭露了社會真實(154-155)。不過這些保守作者援引的只是Reich在某個案例分析中所說的話，Reich對各種精神分裂的不同分析可參看Corrington(173-174)。

57 雖然Laing是這方面的理論先驅，也和新左派勾連，但是當時的馬克思左派一直懷疑他的激進程度(Laing後來走向神祕主義，似乎更印證了左派對他的懷疑)(cf. Parker et. al. 26)。所以下面引用的是自認左派的反精神醫療派言論。

58 佛洛姆(Erich Fromm)把青年馬克思的《一八四四年經濟學和哲學手稿》引進美國，加上Adam Schaff, Richard Schacht, Bertell Ollman的闡發，使得異化或疏離思想成為時髦，並且和存在主義、人道主義交織；盧卡奇關於物化(異化)和意識形態的著作也成為流行。這些思想都對左翼或激進的反精神醫療運動有所影響，但是即使左翼或馬克思主義者的立場也都彼此不同，例如Joseph Gabel(原著法文)就把意識形態(虛假意識)和精神病(精神分裂、自閉症等)相提並論。

我們可以由兩小段關於精神分裂與妄想症的論說窺見當時激進或反心理治療的說法。第一段是從一九六〇年代著述直至今日不輟的著名學者Thomas Scheff關於精神分裂的說法：

> 精神分裂是在美國單一最被廣泛運用的心理疾病診斷……由於其定義的超量不確定和曖昧歧義，所以精神分析是一個召喚(appellation)或一個標籤(label)，可以很容易地應用到那些違反「潛在／剩餘規則」(residual rule)而且其偏差行為很難被歸類的人。(Scheff 56)

這裡Scheff所謂的「潛在／剩餘規則」有別於那些明顯的社會規範如財產規範、性規範等，若我們違反了它們，就是偷竊(違反財產規範)或者性偏差變態(違反性規範)；但是還有一些難以歸類的、不過大家都知道是公共秩序所要求的潛在規範，例如說話時看對方眼睛而非耳朵(這些潛在規則的發現，和Goffman等社會現象學家的理論有關)。總之，凡是違反了公共秩序，但是不明確到底違反了哪個特定規則，就都被歸屬到「潛在／剩餘」(residual)的範疇裡(Scheff 50)。然而一個社會的潛在規則或剩餘規範是會變化的，所以因為違反潛在或剩餘規則而被視為精神病者，可能在之前或之後的社會中並不被視為精神病[59]。

59 例如，台灣一九九〇年代後期出現的抗議天王柯賜海，假設他出現在更早的戒嚴時期，養了大批流浪狗並利用狗來

第二段是 *The Radical Therapist* 期刊或集體[60]的同道，也是從一九六〇年代活躍到本世紀的學者 Claude Steiner 關於妄想症的說法：

> 被迫害妄想症乃是高度自覺的狀態。大部分人被迫害的程度其實是遠遠超過他們可能想像的極限。對此覺得心安的人，乃是毫不自覺的麻木。（Steiner "Manifesto" 6）

這裡的含意是，我們處於一個各方面都存在壓迫的社會裡，因此有被迫害妄想毋寧是正

抗議，在當時的社會框架裡（有特定的潛在規則）就會被認為是神經病，而不是社會抗議。因為在戒嚴時期，愛護動物話語沒有像今日這樣流行，當時的台灣人並沒有同時期西方人的寵物觀念，此時在只利用狗來當工具的文化中，一個人收養了一大堆流浪犬，本身就是精神病的症候，更何況用狗來從事政治抗議。事實上，在政治抗議的場合中，被視為精神病者不在少數。例如，在統獨藍綠的選舉場子中，若不大聲喊愛台灣或者中華民國萬歲，卻堅持「反清復明」，那就是違反了潛在或剩餘規則。或者，你如果破壞了公共的秩序，例如你在公眾場合吃大便，但是警察找不到法條來辦你，那你就是精神病了；但是也許幾年後，大家才覺悟到其實你只是為屎尿戀的性權利抗爭、或者只是表演行為藝術而已。

60 這個運動團體起初最基本成員包括兩對夫婦在內的五個人（不包括 Steiner），他們的第一本書由 Jeorme Agel 編輯出版，名為 *The Radical Therapist*（1971），書封面上印著這個運動的著名口號 "Therapy means CHANGE not adjustment"（治療是改變而非調整）。Steiner 的文章也有收入此書。

常的。這段話的最好案例大概是Reich的被迫害妄想症吧[61]。說這段話的Steiner是屬於實踐的精神醫療師，他和其他人成立了激進精神醫療中心、發行刊物等，他們基本上反對醫療專業霸權，反對精神醫療的進一步醫療化趨勢，拒絕用諸如「病人」、「疾病」、「診斷」等名詞，認為精神醫療是靈魂癒合的工作，是雙向的對話，是任何人都能從事的，最好是集體治療。至於醫療專業，可以從事研究神經生理和藥物，不過不能把醫療資源和藥物運用於社會控制（"Manifesto" 3, 5）。Steiner認為：「民困愁城」的原因不在於人們自身，而在於他們彼此疏離的關係，他們被剝削，面對環境污染、戰爭、追求利潤的貪欲（"Manifesto" 4）。當然，激進精神醫療（Radical Psychiatry）鼓動人民的解放鬥爭（"Manifesto" 5）。

第三節　心理疾病虛構論的Szasz

左翼的反精神醫療雖然在政治方面激進，但是非左派的自由至上派（libertarianism）學者Thomas S. Szasz則在反對「醫療化模式」方面更為激進[62]。

61　參見第九章〈Reich in Trouble〉。

62　Szasz與Laing的理論位置差異可參看Parker et. al. 27。

Szasz否認有心理疾病的存在，他從社會控制的角度去看心理疾病，認為醫療專業把偏差行為病理化（*Ideology* 17, 29）。類似的觀點取向到了一九八〇年已經普遍為批判學界所接受（例如Peter Conrad），這個社會控制取向有受到傅柯（Foucault）的影響，也和社會學的「標籤理論」結合，應用在同性戀、吸大麻等等偏差行為的研究中。簡單的說，這個社會控制取向分析認為精神醫療（psychiatry）的研究對象是不正常行為或者情感失序，但是這其實是相對於所謂正常行為，而後者就是合乎道德的行為，不妨害生產、生活等社會秩序的行為。Szasz因此批評：人們不加懷疑地接受分類上被稱為心理疾病的現象存在，卻不追究是在什麼條件下有些人可以指摘別人有心理疾病（*Ideology* 26）。Szasz說明這些條件是歷史與社會的演化結果（Szasz在此引用了Foucault和許多歷史家），是首先從瘋人院的建造開始區分出病人與管理者兩個群體，經過十九世紀上半的道德感化治療時期，演變到後來的「醫療化」，接著則是一次大戰時的論述文字化，以精神分裂這類學術字彙代替了對疾病原本隱喻式的稱呼，用醫院來稱呼監禁人的地方等（*Schizophrenia* 187–190）。這些以及進一步的演化使得監禁合理化，因而使得精神醫療創造了精神分裂或瘋狂——心理疾病是心理醫生與其病人的產物，就像一夫一妻的婚姻制度是父權丈夫與妻子的產物，這不只是說女人在婚姻中被監禁甚至被當作瘋子，而是兩者都是社會給病人／女人既定安排的出路，就是與醫師／男人結合（*Schizophrenia* 135–36, 141–84）。

一般人都不認為心理治療是一種社會控制，而且認為心理疾病就和生理疾病一樣，都是真

實存在的，都需要被醫療。Szasz指出這是因為心理治療把心理疾病當作是內因(endogenous cause)造成，或者因為人際關係出問題而引發，從這樣的假設來看，沮喪或憂鬱症的內因就是大腦或新陳代謝方面的問題(之前發生的神經生理化學的變化)，或者是人際關係的缺失(過去發生的事件)。但是Szasz認為這種解釋排除了「未來的事件或期待」也可能是憂鬱感覺的原因，而這種排除是不合理的(*Ideology* 27)。之所以不合理是因為：假設憂鬱是一種疾病，那就不能把其原因歸因為「未來的事件或期待」，因為疾病的原因必須是已經發生的事件，或內在於身體的原因。心理治療的假設是：我不會因為期待明天的事情而生病(不管是心理或生理的病)，除非我原來就有致病的原因存在，就是內因或過去的事件。

可是Szasz指出，假設有個因為經商失敗而破產的富翁感到憂鬱沮喪，在心理治療的觀點來看，就像身體生病一樣，因為器官病變或接觸到外部病毒感染而造成了疾病，富翁的心理疾病也是一樣：富翁因為破產或過去的事件而造成憂鬱症，這表示憂鬱乃是富翁無法控制的因果關係(如大腦神經病變、股票市場起落、童年虐待等)所造成的。但是Szasz卻認為富翁的憂鬱當然可能是富翁看待現在與未來的自我和權力喪失的一種表現(*Ideology* 27)，換句話說，是富翁在生活處境方面陷入困境(in trouble)，所以情緒上會in trouble，但是這不是富翁心理有病。當然富翁可能大腦有病變，但是這不是心理有病，而是大腦有病。假設富翁現在自稱是拿破崙，那這不是心理疾病的症候嗎？可是Szasz說，這個認定富翁有病的判斷，是把病人的想法和我們其他

人的想法做了比較，這涉及了社會與倫理的脈絡，就是對他的行為或觀念是否偏差做了判斷，而因為被認定偏差，所以會認為他有病（*Ideology* 14）。總之，Szasz會說，People in trouble，他們有"problems in living"，而且他們有情緒上等種種問題，可是他們沒有病。他們或許憂鬱，但是沒有憂鬱症。

Szasz在馬克思主義的激進心理治療家眼裡仍然是有限的或保守的，因為Szasz缺乏政治上的計畫（cf. Brown "Sociological Approach: Introduction" 4）。Szasz某些方面確實是個保守派，他和那些反精神醫療派的社會主義氣味不很相投，所以Szasz傾向誇大他自己與反精神醫療派的差異來劃清界線（雖然一般人還是把他歸類在這些激進心理治療或甚至反精神醫療運動裡）。他很不滿自己被當作「反精神醫療派」，因為他只反對非自願精神醫療，特別是監禁，但是並不反對自願的精神治療。Szasz覺得反精神醫療高抬了所謂心理疾病者，把社會規則違反者當作道德優越者，把所謂「瘋」當作真實存在，把「正常」當作不真實的存在，這只是倒轉了西方價值，而在這種倒轉中忽略了有些人是被非法監禁的，但是另外一些人卻是犯法的，該負法律責任。Szasz認為人有義務照顧自己，使自己成熟等等（*Schizophrenia* 48–54, 81–83），因此基本上反對以心理疾病為由來免除法律罪責（*Ideology* 98–112），畢竟，對他而言，心理疾病或精神分裂並不存在。[63]

63 Szasz呼籲要客觀公正地去評估精神分裂者所造成之危險的性質與程度，不能任意剝奪精神分裂者的人權，若他們真

當然，「心理情緒疾病」在今日已經被當作絕對自明與確實存在的，大部分人已經忘記這個觀念曾被猛烈地質疑與挑戰過。然而什麼構成「心理情緒疾病」始終是個醫療政治的問題，而這正是因為這個名詞之所指其實已經十分氾濫，偏離了這個觀念建構的初衷，亦即，這個觀念應該只針對較嚴重的偏差行為（即，擾亂社會秩序，例如：無法建設性地生活、帶給四周人困擾等等）；故而，這也造成新的命名議題。所謂的**邊緣性人格**（borderline personality）就是這個趨勢下的重新畫界，來形容那些較嚴重偏差的心理情緒疾病，這個名詞也透過翻譯進入中文世界（例如平井孝男，保羅．梅森等的寫作）。

的犯法，也可給予合乎人道的懲罰。總之，不能以精神疾病為名而將他們任意監禁。Szasz認為心理疾病並不存在，即使人們找到精神分裂的病因（例如在大腦）或可以用藥來控制它，這些都不能成為任意剝奪精神分裂者人權的理由。就好像當人們發現漢生疾病的病因時，這並不能作為人們監禁漢生病患的理由，應該視其所造成的危險的性質與程度而定（*Schizophrenia* xiii-xiv）。

第四節　心理疾病虛構論 vs. 實在論 vs. 建構論

以上的敘述可以歸結到兩個重點供我們繼續討論。第一，激進派傾向於認為心理疾病是外因造成的，例如認為憂鬱其實是對外因的一種回應或反應(reaction)，這其實和精神醫療的社會觀基本上相同(cf. Blazer 49-52)。我們接下來要討論的則是：這個「外因」(exogenous)，即社會環境因素，包含了什麼？馬克思主義派強調宏觀結構所衍生的系統性社會壓迫導致了異化或精神分裂，故而重點在於推翻資本主義，這種講法似乎又不夠重視個人與心理情感狀態，等於回到Reich所批評的教條馬克思主義。但是如果只談個人生活中的逆境厄運與生活壓力，似乎也是見樹不見林，就算我們把社會環境因素包括了宏觀結構與和個人生活與家庭權力關係等等，這似乎仍然落入了實證主義的認識論，也就是不加批判地接受現成的醫療建制、「心理疾病」定義與話語論述。反精神醫療運動則是把這些醫療建制與疾病定義等都看成是心理疾病「外因」的一部份。如果更激進地拒絕心理醫療化模式的觀點，那麼雖然人們會因為社會壓迫而情緒受苦，但是人其實是沒有心理疾病的。即使發現了大腦病變與行為或意識異常的關連，這只能說明此人有大腦的生理疾病，無法證明這是「心理」疾病。

故而，第二個重點是：到底有沒有心理疾病？主流的精神醫療結合著藥物工業，當然不會

懷疑精神疾病的真實存在[64]，然而也有批判學者（John Read, Richard Bentall, Mary Boyle等）繼續質疑精神分裂這個觀念的有效性，他們會承認幻覺、妄想確實存在，有些呼籲聆聽主體自己的經驗（Geekie and Read），有些則認為可以透過認知行為的干預來減輕症狀（Bentall）。上述這些爭議其實是科學哲學中的古老爭議，也就是實在論（realism）的爭議，亦即，理論假設的實體（無法被直接觀察的到），究竟是真實存在，還是只是一種方便應付現實的工具（便於預測、計算、簡化、解釋、操作現象的工具）？

近年來，更多的學者既不採取傳統的實在論，也不採取反實在論（工具論），而是採取了建構論的取向，例如，將「心理疾病」、「個人情緒」與許多社會安排都看作社會建構；也就是說，心理疾病是精神醫療的理論與實踐所建構的，心理疾病是依賴著語言與社會實踐而存在的建構物，我們因此不能單純地詢問心理疾病是否「客觀存在」，心理疾病只可能在特定的話語實踐脈絡內才能談論它是否存在。接下來的重點則是：這樣的話語與實踐是如何產生的？又是依賴著什麼（知識與權力）才持續存在？批判研究的重點於是不再是心理疾病本身，而是心理疾病知識的生產過程與理論預設；例如樣本（病人主體）哪裡找來的、如何辨識與標籤出來的？知識如何

64 不過也有學者批評反精神醫療運動，認為精神分裂確實存在，人們因為這樣的心理疾病而受苦，發瘋是客觀的存在，而不是虛構。這是某位西方學者的意見，但是作者們現在找不到出處。

從這些樣本抽取的？這個知識生產過程又如何和社會控制結合？稍微探究就發現這內中存在著不光彩的歷史或甚至現狀（cf. Goffman; Castel et. al.; Foucault, *Madness and Civilization*），近年所謂「**研究倫理**」（已經預設了整套知識生產體制的正當性）則更像**是遮羞或事後掩飾**（cover-up）**真實權力運作**，以為在大學設立研究倫理委員會，徵求受訪者的知情同意，合乎了研究倫理，就沒有了道德問題，**根本忽略了受訪者的污名或處境有多大程度是來自學術知識的參與**。更可惡的是，有些倫理委員會還藉保護名義干擾阻撓對污名身分的研究；其實任何有正當性資格的倫理委員會應先平反過去研究中被污名的身分，否則研究「倫理」毫無道德或正義可言，研究倫理應該是平反污名的政治工具，而不是中立技術。

我們將在第六章藉著討論反精神醫療運動後的一些發展來處理上面兩個問題。我們從女性主義治療的話語入手，檢討憂鬱的幾個流行解釋模式，也就是心理的、社會的、生理的、建構的解釋模式。在這個簡短討論中，我們發現反精神醫療運動的批判觀點至今仍然是健在的另類選擇[65]（雖然有著措詞的差異和局部的修正），那麼這種批判觀點和之前提及的Reich模式關係為何？

---

65 近年來認為「精神分裂無須醫療化也可以康復」的觀點還吸引了傳統批判理論以外的人士。例如Daniel Mackler這種對於性／愛／同性戀有怪異論點、接近靈修路線的作者，就曾透過以下這部記錄電影來表達其觀點，*Take These Broken Wings: Recover from Schizophrenia without Medication*. 可參見http://www.iraresoul.com（2009.08.08）。

第五節　建構論：由虛構走向實在

Reich的模式假設了心理本身具有相對獨立自主的結構存在，因此社會結構的改變與心理情緒的改變必須是雙管齊下的。反精神醫療中的社會控制取向則認為心理疾病這個標籤是被用來控制偏差行為的，不過對於社會和個人心理的關連則大致上有兩種不同看法：

第一種看法認為心理疾病是虛構的，雖然被標籤為有病者會受到社會壓迫，但是社會與個人情緒疾病可說沒有什麼真實的因果關連；這種心理疾病的虛構論承認某些生理現象的真實性，例如失眠、心悸、胸悶、病痛、頭昏、大腦化學變化等等，但是認為心理疾病是社會對這些生理現象的一種解釋(而不是肇因)。

順便一提的是，這種看法也有一種流變的版本，例如懷疑心理或精神醫療不夠科學、不是正統醫學，精神醫療的診斷有著任意性，所謂精神疾病很可能是身體生理因素造成。一個有代表性的例子是投書報紙的台灣某醫師(名叫蘇熙文，身兼人權團體成員)，他也對精神醫療的標籤化進行批判，認為精神醫生與藥廠大大利用精神疾病的標籤圖利。但是此醫師的出發點卻不是反對醫療化，而是希望病人尋求治療生理身體的真正醫生之幫助。值得一提的是，這位醫師的報紙投書之脈絡是當時台灣勞工人權團體推動將憂鬱症納入職業災害，以在職場上壓力太大會造成憂鬱症為由，要求勞委會將憂鬱症納入職業災害給付，這意味著勞工人權團體主動要求

被標籤化，以得到醫療補助（等於社會福利）。這也側面地說明了當代心理醫療化的諸多矛盾面向。

第二種看法則認為心理疾病雖然是社會的詮釋或建構（亦即，正如第一種看法的觀點，心理疾病的意義乃是社會賦予的），但是心理疾病的診斷或標籤本身不是單純或不造成任何後果的解釋；心理疾病的診斷既是對某些生理現象的解釋，也會在特定的醫療知識制度與社會脈絡下造成心理疾病的真實性。換句話說，被診斷為心理疾病者不但有著真實的身體症狀或情緒現象，而且心理疾病的診斷或標籤會造成心理疾病在社會意義上的真實性，甚至可以說一旦被標籤為病患，那麼疾病也就變得更真實，因為被貼疾病標籤的人在醫療化社會中和歧視心理疾病的文化中會成為真正的病患，進入病人的角色(sick role)[66]。Goffman曾舉過的例子就是在精神病院的精神病患若不承認自己有病，那就證明其病情嚴重、沒改善，因而很難被釋放，但是若承認自己有病，則會使自己的囚禁正當化。（不過Goffman的許多例子和解釋也可以同樣用來支持心理疾病虛構論。）

總之，第二種看法認為：心理疾病因為被標籤化而變得更真實；就好像被建構為同性戀的

66 病人角色是健康社會學或醫療社會學中很基本的觀念。教科書的介紹請參看F·D·沃林斯基（第五章），以及Turner (37-46)。

人開始進入同性戀社群，自我建構，因而在各方面成為一個與周遭異性戀不同的真實同性戀。社會對心理疾病的建構不但使得心理疾病更真實，而且也可能會使病患產生抵抗醫療化的自我建構，所以就心理疾病的社會控制取向中的建構論而言，社會與個人心理之間的關係模式是社會為了控制偏差而建構了個人心理疾病，但是卻無法決定個人心理，因為個人主體與社群都可能有能動性與反建構。

第六節　結論：憂鬱症非虛構的建構論

本書的立場傾向於後者：也就是一方面認可心理疾病的標籤具有社會控制與防範偏差行為的功能，而且心理疾病是醫療化的建構產物，但是另方面則認可心理疾病中憂鬱症的「建構真實性」，亦即，我們不同意「憂鬱症是純然虛構的」。

憂鬱症之所以不是純然虛構，一方面是由於在心理疾病醫療化的實踐（藥物、儀器、醫護人員、醫療制度等）和話語（診斷、分類、新聞、知識等）之下，憂鬱症的存在是我們難以逃脫的客觀現實，因為其存在與那些實踐和話語彼此支撐，難以分解。懷疑憂鬱症的存在，勢必也要連帶懷疑那些實踐與話語，也就是懷疑我們世界與自我的一大部分。換個角度說，憂鬱症現在已經成為我們解釋許多現象的方便工具，是我們和世界及自我打交道時（如改造或認識世界與自

我時），不可或缺的。

另方面，憂鬱症之所以不是純然虛構，乃是因為憂鬱症的建構對於主體有無法否認其存在的真實之身心效應——肉體與情緒的騷動、感覺與痛苦等等。這些真實的身心效應歸根究底乃源自現代性在自我動力方面（下詳）會產生強化憂鬱諸情緒的副作用[67]，這就是我們所謂的現代性的黑暗面。

67 與當代憂鬱症極為相似的症狀表現應該在前現代也是存在的，例如蒙田提及某人因抑鬱而二十二年足不出戶（頁六六）。但是過去憂鬱症卻非普遍流行的疾病。憂鬱症成為流行的社會歷史條件需要被解釋，這是本文的任務。

第四章　為何／如何從瘋狂轉向憂鬱？

第一節　從瘋狂轉向憂鬱的五大趨勢原因

到本節為止，我們討論心理治療與精神疾病時，主要焦點是精神分裂而不是憂鬱症。然而從一九六〇、一九七〇年代的反精神醫療運動之後到當代的最大變化，就是心理疾病的流行焦點由精神分裂轉向了憂鬱症。

為什麼近年來憂鬱症取代了精神分裂而成為頭號的社會或心理問題？精神分裂者都跑到哪裡去了呢？也許都被關在各地的青山醫院[68]？「癲人房」、"lunatic asylum"這些前現代的直白名稱早就不見，改善醫療機構與修改相關法律（例如違反當事人自我意願，可由親屬要求的強制治療之法律）則是逐漸但是步調不一地在各地發生——從一九九〇年代至今這段期間，有女性主義者凱特・米勒特（Kate Millet）的見證（《精神病院之旅》），與像 MindFreedom International 這種

68　這個在東南亞華人世界中（大陸除外）曾經非常知名的香港精神病院（「青山醫院」甚至成為「瘋狂」的隱喻），近年來越來越少為人知。由此可見精神分裂這類較嚴重的心理疾病（亦即瘋狂）慢慢從媒體與大眾視線中退居次要。

提倡精神病患人權的運動，精神上延續了反精神醫療，以及和「同性戀驕傲」一樣的「瘋子驕傲」等等。越來越人道與友善的醫治環境與診療方式使得一九七五年好萊塢電影 *One Flew Over the Cuckoo's Nest*（根據一九六二年出版的小說）成為過時的描繪（二〇〇九年的好萊塢電影 Soloist 則可說是該片過時的註腳），所以精神分裂也過時了？雖然黑夜中精神病院的急診室依舊燈火通明的二十四小時開放，病房還是人滿為患[69]，但是精神分裂慢慢從媒體與大眾視線中隱退。或者，也許很多精神分裂者的標籤變成了躁鬱症者，因為據說躁鬱症會變成精神分裂，所以在預防心理疾病的努力下，更多的躁鬱症者取代了精神分裂者而浮現。人們害怕的與媒體喜歡看到的當然是躁病者富於侵略性的行為，例如變成性慾強烈的花痴，或像瘋子拿刀砍人等聳動形象都是很典型的刻板印象。可是近年來，憂鬱症者卻似乎更引發人們的關心，佔據更多新聞，好像連躁病者都不見了。那麼到底從原本似乎普遍的精神分裂，途經躁鬱症，現在則是普遍的憂鬱症，這箇中的變化到底是因為什麼？意味著什麼？

Christopher Lasch 在一九七九年出版的 *The Culture of Narcissism* 一書中說：「每個時代都會發展屬於自身的特殊心理病態形式」(41)。Lasch 指出：在弗洛伊德時代，歇斯底里與固著精神官

69 作者們在二〇〇九年深夜造訪署立桃園療養院時目睹這樣的景象。精神疾病也有其「急診」需求，而且住院者人滿為患，這些都是極富深意的現象。

能症是主要的心理疾病，這些心理疾病是早期資本主義的佔有欲、對工作的瘋狂投入、對性的嚴厲壓抑所產生的人格特質的極端狀態。後來（在Lasch的時代）則是精神分裂前（或瀕臨瘋狂邊緣）的人格異常，以及精神分裂本身「越來越引發注目」（*Narcissism* 41）。那麼何以注目的焦點在近年來又明顯轉向到憂鬱症呢？

我們最終提出的解釋會說：憂鬱與憂鬱症**真的**變得比較普遍，是憂鬱症成為新的注目焦點的箇中關鍵，而憂鬱的普遍則是現代性或現代自我特色的一個副作用，是它的黑暗面。但是「憂鬱症因為現代性的深入發展而增加」這樣的立論還不足以解釋為什麼憂鬱症引發注目、成為媒體熱潮（media hype），畢竟可能從前憂鬱症就比精神分裂者多，可是當時引起注目的卻是後者而非前者。我們認為憂鬱症的引發注目，涉及了一個大趨勢，其中之一就是前面所提到的心理醫療化的更進一步發達，也就是和我們上面提到的心理疾病的社會控制理論傳統有關[70]。現在就讓我們先分析憂鬱症成為焦點的背後趨勢，這個大趨勢是由幾個相關因素輻輳而成的。我們將提出五個因素：**壹．心理情緒醫療化益趨普遍；貳．社會監控技術之更新與擴大；參．自殺的生命政治；肆．憂鬱症的媒體與專業建構；伍．「不能動」（失能）主體的偏差**。以下我們一一解釋。

70 這也和傅柯的一些說法有關係：傅柯也許還有很複雜的權力哲學思想，不過以「偏差行為的社會控制」來解釋諸如同性戀等範疇的建構，也是傅柯思想社會學化後的一部份。

第二節　壹．心理情緒的醫療化益趨普遍

使憂鬱症成為關注焦點的第一個因素就是心理治療或者心理情緒的醫療化益趨普遍。現在人們普遍相信心理和生理一樣是會生病的，人們接受了「心理疾病就像生理疾病一樣有病因與症狀，需要醫生與醫藥，所以也必須隨時注意病狀病徵和求診」這種說法；人們還接受了「心理疾病是需要預防的，就像預防生理疾病一樣，平常還要健康保健，良好的情緒管理更是心理保健的一環」。這類「心理情緒醫療化」的話語主要是心理或諮商輔導等專業所推動的，因為符合這些專業的利益。這些專業話語將躁鬱症或憂鬱等情緒困擾與「發瘋」區分開來，宣稱接受心理治療與諮商輔導不表示就是「發瘋」（因而有限度地將憂鬱症等去污名，並且強調憂鬱等「現代文明病」的普遍與普通），但是同時也宣稱若不儘早就醫或預防，反而可能會惡化為瘋狂（如精神分裂），讓人們對自身與其他就醫者有揮之不去的懷疑。

另方面，「心理情緒醫療化更趨普遍」也不完全是心理醫療專業單方面的作用，因為還有部份來自各類「向內探索／追求靈性／尋找人生意義」運動與話語所帶動的「**心理治療之易感狀態**」（therapeutic sensibility），也就是強烈的渴望良好狀態、健康、心靈平靜或安全感（cf. Lasch, *Narcissism* 7）。例如在美國，對於不再接受傳統宗教的世俗中產階級，從形形色色的、收費昂貴的「治療師」那裡尋求心理健康，也成為一種時尚（階級符碼）或鴉片（對「無能改造不義世界」之慰藉）；然而，

這絕不僅僅是中產階級的現象，下層階級或窮人也同樣地感受到對心理健康的需求（Lasch, *Narcissism* 25-27），這在某些地區（特別是心理醫療發達的美國）最為明顯，連之前的政治激進份子也似乎從外在世界退縮（Lasch, *Narcissism* 13-16）[71]而強調「內在革命」（女性主義者葛羅莉亞・史坦能的書名）。在其他地區，中產階級加入新興宗教或回歸傳統宗教以追求靈性或心理健康也很常見。總之，這些「心理治療之易感狀態」趨勢是治療文化得以成長的溫床。

在心理情緒醫療化的影響下，人們開始對於自身的心情狀態保持警戒注意、敏感自覺。人們會自我詢問：「我是否得了憂鬱症」、「我應該去看心理醫生嗎」等；「**憂鬱症的自我測驗量表**」這類話語提供了一種自我診斷與自我意識或自我認同[72]。換句話說，憂鬱症的名稱與症候的廣為人知，有醫療專業的建構推動，也有**病患的自我建構**因素，而這個現象其實是整個社會醫療化的一個結果。就像人們慢慢都知道膽固醇、癌症等等引人注目、被媒體廣為宣傳的疾病，雖然不是每個人都得到這些疾病，但是大部份人都會知道它們的存在及相關症候。

71 「從外在世界退縮」就是自戀的一種徵候，Lasch認為這是（前）激進運動者自戀人格的表現。不過提出內在革命之類話語的人有些固然是深陷心理治療話語模式的泥沼，但是有些並沒有放棄改變世界的政治，而只是要呼籲兼顧內在心理性格，重視改變社會結構的主體之情緒結構與人格結構，這也是本文的立場。

72 Lasch會認為這是自戀人格的表現。他提到病人藉著醫療科技無止境地檢視警覺與早期偵測症狀來發現自己衰老、健康與疾病的跡象（*Narcissism* 48-49）。

醫療化的社會脈絡除了專家統治外還有資本主義的市場利益。每一種身體或心理現象成為醫療對象的疾病時，往往意味著帶來龐大經濟利益；藥物市場最為明顯。不過藥物的經濟利益不是憂鬱病人唯一面對的問題，病人（以及醫生與藥廠等）都深知憂鬱藥物有其副作用、依賴性、毒性等等（Martin 165–173）。醫療化是個相當複雜的問題，此處不多論[73]。

醫療化社會使得一些疾病廣為人知，但是什麼樣的疾病會被廣泛注意、成為焦點則有著社會建構的因素。愛滋就是一個例子。有人會說，愛滋或癌症是真實存在的，而且很多人得到愛滋或癌症，所以它們得到廣泛注意。沒錯，我們也會說，憂鬱與憂鬱症不是虛構的，但是卻有其社會建構的層面，亦即，確實很多人有著憂鬱和憂鬱症的問題，不過之所以得到廣泛注意，應該還是社會的原因，而不是單純患病數量多少的問題，這和造成憂鬱症成為焦點的趨勢的其他因素有關。下面就來看第二個因素。

73 甯應斌的觀點可參考「大眾用藥」網頁 http://intermargins.net/intermargins/IsleMargin/DrugLib/articles/public/index.htm（2011.08.08）。內中有〈現代用藥與身體管理——威而鋼的論述分析〉一文觸及用藥問題。

第三節　貳・社會監控技術之更新與擴大

使憂鬱症成為關注焦點的第二個因素就是社會控制的新技術之發達。上面提及的心理醫療化日趨普遍，是和之前所說的偏差行為的社會控制相關連的；愈趨普遍的醫療化也意味著某方面的社會控制增強。要解釋這點，首先我們要明白：**疾病其實也是一種偏差行為**，例如：不管是生重病的人、憂鬱症的人、自閉的人、懶惰的人，當他們躺在床上，無法從事生產時，在效果上是一樣的，都需要在醫療的脈絡中被矯正。而且生病的人往往可以從自己平常扮演的角色或義務偏差出去——因此病人時常會干擾正常的例行生活，使正常運作遭遇困擾；故而病人有時要進入規訓機構（醫院），社會秩序才得以維持，或者病人要扮演病人角色，讓人能按照角色的腳本來和他對待互動。從這個角度來看「恐病症」（就是很害怕自己得這個那個病），就會讓我們有個新認識：恐病症就是害怕自己被標籤為病患，因為病患代表了某種偏差，就和某些人很害怕自己是同性戀或性變態一樣，特別是當某個生理或心理疾病是有污名的時候，因此恐病症其實不是完全不理性的心理疾病[74]。

74　一個八卦新聞可以在此當作註腳：台灣的S.H.E.女子合唱團主唱Ella因自閉流淚，別人勸她去就醫，她自認沒有憂鬱症，但又說：「我怕會是憂鬱症。」除了恐病症外，這新聞顯示了憂鬱症話語（包括自我診斷）在台灣已深入人心。參見〈Ella自閉淚崩 怕憂鬱症拒醫〉。

當代社會控制的權力技術在各方面來說都有普遍深入的趨向，不只是醫療化所代表的控制技術而已，還有例如**各類監視技術的進步**（資料庫的建立與互通、電腦化、新知識研究帶來的新分類或評等——如風險評估），**人民自我監視與配合監視的意願增強**（全民指紋、街頭監視器、控制體重或健康檢查），這都使得社會控制的能力增強。過去只能區分偏差與正常，現在則可以在「正常」中進一步區分走向偏差的可能性，可以進行風險評估或者區分量表等。因此，整體社會有個趨勢，就是對於人們的監視和嚴格控制，逐漸由邊緣少數等嚴重的病態，轉向多數主流的常態人口，這是因為對常態人口有效的監視控制技術也已經到位了；傅柯學派就是看到了監視與控制罪犯、變態、瘋子等人口的權力技術開始被運用在常態人口中。現在，誰都可能是戀童癖；犯罪與監視器都是無所不在。從這個趨勢來說，我們看到醫療監視與社會控制的對象從少數的精神分裂者（所謂瘋子）轉向更多數的躁病患者、憂鬱患者，甚至僅僅是有憂鬱情緒的人口群。醫療化喚起人們對自身憂鬱情緒的自覺或自我監視，以及人們對周遭人心理健康或憂鬱的監視（評估），都使得人們不走向偏差而是竭力維持身心健康的狀態。總之，社會監控從少數偏差轉向更廣大人口，這為憂鬱日趨普遍提供了一種解釋。

從上面來看，第一因素（心理情緒醫療化更趨普遍）和第二因素（社會監控技術的日益更新與擴大）這兩個因素應該合在一起來解釋憂鬱症逐漸成為當代心理疾病的焦點。因為醫療化的發展也是首先從「生理病患」轉向更廣大的、過去會被當作健康的人口群，這和監視技術（包括醫

療診斷檢查追蹤技術）的發達有關，也和疾病健康的社會觀念轉變與建構有關，還有像心理健康、身體整型、疾病預防（疾病的風險評估）等等都使得醫療範圍擴大。過去心理病人是相對少數，因為過去心理病人就是瘋子，涉及比較嚴重的偏差行為，但是在醫療專業的推動下，加入「心理疾病防治」等觀念後，失眠、情緒管理失敗、沮喪、自閉、身心病等更為普遍的症狀（比瘋子相對不嚴重的偏差行為）開始引起更多人的注意與自我注意，憂鬱症也就無所遁形了。憂鬱症開始變成了新的負面榜樣，警醒著每個人自我監視心理的健康，修正自己的行為，以免走向憂鬱症。

由於被視為具有憂鬱症的症候或早期憂鬱的症候比精神分裂的症候還要普遍，因此就自然出現一批比精神分裂者人數要多的憂鬱人口，眾多憂鬱者的出現也同時意味著矯正或防治大軍的成形。有些人只是情緒失調，不需要心理醫生，但是由於人數眾多，所以社會工作者、諮商人員、情緒管理的推銷員、大眾心理學、正面積極思考的guru、宗教靈修……這些也具有監控偏差行為功能的隊伍其實都是建立在心理醫療化後所開拓出來的心理需求沃土上，整個社會文化瀰漫著前述的「心理治療之易感狀態」（therapeutic sensibility）。總之，醫療專業和其他相關集團在推動心理疾病話語時（特別是一種新的普遍心理疾病，如憂鬱）也是對自己有利益的。

不過病患當然不是呆呆地被規訓矯正而已，被視為有心理疾病或者有情緒問題的人都會在各自的處境脈絡裡面運用這些標籤和話語來反轉局勢，做出對自己有利的事情或說法。關於這一點我們就不再多說了。

雖然我們在這一節問的是：「**為何**」從瘋狂（精神分裂）轉向了憂鬱？但是在提出轉向背後的趨勢之同時，其實是指出：「**如何**」從瘋狂轉向了憂鬱，也就是這個轉向所需的權力技術與知識話語，透過能操作與深入身體和情緒的技術，才能造就這個轉向。

除了上述第一（心理情緒的普遍醫療化）和第二（社會監控技術的更新與擴大）趨勢之外，還有其他較為偶然的因素也促成了從瘋狂到憂鬱的轉向，也就是下面要提及的「自殺的生命政治」、「憂鬱症的媒體與專業建構」與「不能動（失能）主體的偏差」。

第四節　參．自殺的生命政治

使憂鬱症成為關注焦點的第三個因素就是自殺的生命政治。（我們對這個因素的觀察對象主要是台灣）。透過媒體的報導，憂鬱症者被認為會容易選擇自殺，這使得所有的自殺現在似乎都很合理地找到了解釋，就是：自殺者是憂鬱症者。「為什麼自殺？」的謎團就此解開，豁然開朗——**以前的自殺需要遺書來佐證理由**，人人都要問為什麼，追究導致當事人自殺的原因時，除了說當事人想不開外，大家會追究別人或社會的責任。現在則簡單地歸因於憂鬱症，就此結案。人不再是因為失戀、失業而自殺（如果是，那麼負心者或雇傭者要負責），而是因為憂鬱症而自殺。**自殺不再是生命之謎，憂鬱症就是死亡的答案**，是生命的句點，一切到此為止。**自殺**

與憂鬱症成了同義反覆。

當然，這裡隱含的重要假設是：憂鬱症是當事人心理的自我作為，和他人無關、和社會環境無關，是純粹的個人心理問題。自殺因此也變成純粹是個人心理問題。

自殺被憂鬱症草草結案，其實是有時代徵候的。對自殺原因的追根究底，不但涉及死者周遭人際與社會環境，還觸及生命的意義。「為何自殺？」使得死亡之謎指向生命之謎——因為「為何要尋死？」這個問題同時也就是：「為何要求生？為何要活下去？」。「生命的意義」這種形上學問題在當代社會不是個受歡迎的問題，生／死／瘋狂都是在現代社會中被隱遁、被隔離（清潔）、被私人化的經驗（Giddens：甯應斌，〈現代死亡的政治〉）。**以憂鬱症來作為自殺的「死因」，就不必去追究死亡原因了。死於憂鬱症，就像死於車禍或死於癌症一樣，使得自殺不再特別，也因而不再引發人生意義的問題了。**

不論如何，由於在流行話語中憂鬱與自殺的緊密連結（其實不是必然、而是偶然的連結），使得憂鬱症成為大眾與國家注目的焦點。現代國家由於掌管生命，生命是權力的目標對象（Foucault, *History of Sexuality*, part 5），所以自殺會引發官方關切與眾人注意；而心理健康的專業也欣然接受「防範自殺」為自己的任務使命[75]。在這種氛圍下，國家可能會在未來更加積極介入有關憂鬱

75 激進心理治療者可能認為自殺或許是合理的行為，但是在這種氛圍下卻被主流的心理健康專業當作對患者不負責任

症的管理，配合「文明淨化」團體（如禁菸團體、保護兒少團體等等），藉著防治憂鬱[76]，進行一些新的監視與控制。

第五節　肆．憂鬱症的媒體與專業建構

使憂鬱症成為關注焦點的第四個因素就是憂鬱症的媒體與專業建構。上面第一點（心理情緒的普遍醫療化）與第三點（自殺的生命政治）必然涉及媒體與心理醫療專業（機構與專家）對憂鬱症的建構，這個部份是比較複雜的，因為各地狀況會有差異，然而也會有相同之處。例如憂鬱症引發注目，首要途徑就是透過媒體，但是往往也是專業先提供消息來源。憂鬱症的媒體與專

（參見Parker et. al. 25）。

76 在台灣以反菸為志業的董氏基金會推動「菸害防治法」立法實施，一九九七年反菸大業初步功成後，從一九九九年開始針對青少年進行憂鬱症預防宣導工作，在其網站上設置「憂鬱症主題館」以及憂鬱量表，並大舉進入校園進行測量和預防宣導。另外，肯愛社會服務協會、台灣憂鬱症防治協會，原本就是在台灣以防治憂鬱症為目標的團體，這些團體在媒體建構憂鬱症的過程中扮演重要角色，例如，肯愛協會有所謂「年度五大最心疼與最溫情的憂鬱症新聞」。近年基層衛生單位也開始關心憂鬱症，例如苗栗縣衛生局社區心理衛生中心於二〇〇七年進行了憂鬱症防治檢測，做了九百份問卷，宣稱有近百分之六危險群，台灣憂鬱症的建構顯然沒有城鄉差距（參見〈憂鬱症檢測 近6%危險群〉）。

業建構歸根究底則有藥商與治療專業的利益，但是專業對憂鬱症的建構方式（或專業對憂鬱症的不同看法）可能各地不同，正如媒體對於憂鬱症的建構在各地均有異同之處。像台灣的媒體往往主動詢問自殺者有無憂鬱症病史，並且未經任何調查就公然暗示自殺者與憂鬱症的關連[77]。至於專業方面，收費昂貴並且花費時間與病人談話的心理分析師，就和一般醫院以發藥方式打發病人的做法不同。

本書主要是理論論文，故而我們只舉一篇國外現成研究為例來說明媒體與專業的建構，但是我們相信其內容可以對未來考察台灣或其他社會的媒體與專業之憂鬱症建構有幫助。同時我們也藉著這篇論文來順便釐清本書尚未處理的憂鬱症定義問題（這是專業建構的焦點問題）。

烏拉圭年輕學者Andrea Bielli在一篇會議論文裡處理了烏拉圭的媒體與心理治療專業對於憂鬱症的建構。一九九八年烏拉圭的第一大報報導烏拉圭有隱藏的憂鬱症流行病，每十個烏拉圭人就有三個憂鬱症者。這個報導所根據的研究複製了一九七年在泛歐洲所作的研究調查，該調查發現英法有近百分之十一到百分之十六人口患有憂鬱症。後來報紙又持續報導，並且將症狀列表，還述說西方歷史中患有憂鬱症的名人，藉以降

77 有些和自殺不直接相關的新聞（如自殘、殺人、藍綠鬥爭）也會放在憂鬱症的名義下報導。例如〈藝人羅志祥屏東簽唱會　憂鬱女粉絲台下割腕送醫〉，〈割臉灌硫酸 狠夫狂殺前妻〉，〈政治亂 網路「憂鬱症」搜尋人次暴增〉，等等。

低憂鬱症的污名。Bielli雖未言明，但是很明顯的，報導高比率人口有憂鬱症，不但引起政府注意因而投入資源，而且喚起大眾對自身憂鬱症的憂患意識，同時也可以降低憂鬱症污名（不再是少數人的問題），這些最終都能鼓勵人們就醫，增加藥商與心理醫療的收入。到了二〇〇一年，憂鬱症是烏拉圭的流行病已經深入電視與廣播，而且民眾也相信憂鬱症在流行。

不過在心理專業方面，Bielli提到烏拉圭的**心理分析**（psychoanalysis）與**心理治療**（psychiatry）兩派有矛盾的與不同的憂鬱症建構。心理治療派基本上援引國際心理治療（以美國心理治療為中心），例如以WHO（世界衛生組織）與PAHO（泛美衛生組織）的話語為支持自身的理據；這些國際組織都認為憂鬱症是全球性的流行病，一九九九年WHO在倫敦的國際會議上宣稱全球有百分之二十人口有憂鬱症，認為這是造成全球各地失能人口（disability）之首要原因。

心理治療派的建構取向就是將憂鬱症歸諸於生物化學或遺傳方面的因素，解決方式則主要是吃藥。但是與此派不同的（弗洛伊德傳統下的）心理分析派之治療取向則仍維持談話治療，而且重視個人生命史（這是心理治療派所忽略的）。兩派的爭議還觸及了憂鬱症的界定，這涉及將憂鬱症病理化的專業建構。

如上所述，心理治療派將憂鬱症當作生物（生化或基因）原因的流行疾病，但是心理分析派則以弗洛伊德的"Mourning and Melancholia"為論述憂鬱的所本經典，認為憂鬱和哀悼有著相似的表現與相同的心理機制，只是憂鬱不是常態的哀悼，而是病態的哀悼。心理分析派把憂鬱用

哀悼背後的心理機制來解釋，雖然也當成失常疾病，但是強調這是個人的（與個人生命史相關）與心理的（非生物決定的）疾病[78]；易言之，對心理分析派而言，憂鬱是個模糊的東西，可能只是情緒失調，但也可能是嚴重的心理疾病現象。憂鬱症作為一種病態，則需要訴諸心理過程來解釋，換言之，雖然憂鬱症是個人的與心理的疾病，但不排除（或甚至暗示）它有社會文化的肇因。

此外，弗洛伊德時代的Melancholia（此處暫時翻譯為「抑鬱症」），和現在我們說的depression（憂鬱）是有差異的。憂鬱（depression）原來是情緒失調，卻不等於憂鬱「症」；相反的，「抑鬱症」（melancholia）則原本來自醫療傳統，接近我們說的「憂鬱症」。然而一九八〇年代美國DSM手冊第三版將憂鬱症正式論述化後，憂鬱與抑鬱症就沒什麼區分了（本書也因此不加區分，通稱為憂鬱症）。值得一提的是，弗洛伊德在那篇經典文章中談抑鬱症並不注重症狀或病情，而偏重其心理過程；換句話說，弗洛伊德偏重的不是抑鬱症的病理分類，而是如何解釋抑鬱症心理，因此弗洛伊德對於抑鬱症的病情症候並沒有很精確描述（弗洛伊德對於抑鬱症或憂鬱症的解釋，請參見第七章第一節）。不過，melancholy在人文領域仍然是被喜好使用的字眼，例如之前提到Brown-

78 Bielli提到：雖然後來弗洛伊德在〈The Ego and the Id〉一文中似乎又修改了憂鬱概念，變得較不屬於病態，但是烏拉圭心理分析派沒接受這個觀點。

Benjamin在美國右翼政治下的left melancholy（左派抑鬱）說法。此外，人文領域的批判理論基本上接受弗洛伊德心理分析的許多洞見；本書就是從人文領域的批判理論立場出發的論文，故而在探討這個議題時和心理分析派一樣，不探討憂鬱症的症狀細節等，但是從社會批判與社會控制等角度來審視憂鬱症，這也是另類學術專業的（反）建構。

以上講的雖然是烏拉圭的心理分析與心理治療兩派對於憂鬱症的專業建構，但是兩派所涉及的理論差異與現實利害大概也有一定程度的普世性，其餘不是普世的部份則在於各地的專業之歷史形成、組成形態、建構方式等等。很明顯的，台灣的心理分析派並沒有在憂鬱症問題上像烏拉圭的心理分析派那樣用力發聲影響媒體與專業對憂鬱症的建構。

本書在探究憂鬱症時所採取的策略則是首先接受心理治療的憂鬱症話語的表面價值，例如不追究其所界定的憂鬱症現象是否真的是全球流行，也不深究抑鬱症與憂鬱的差異；但是這不表示本書認為憂鬱症真的就是生物原因造成，本書僅將心理治療所謂的「憂鬱症」視為一種專業與媒體的建構。本書就是要批判地檢視這樣的一種主流建構。

第六節　伍·「不能動」（失能）主體的偏差

以上我們對憂鬱症成為當代心理疾病的焦點提出解釋，我們提出了這個現象後面的醫療化

趨勢（心理疾病防治觀念的出現）、監視控制技術轉向常態人口，心理專業的利益與專業的建構（可能有派別利益衝突的建構），媒體對憂鬱症的建構，例如憂鬱症會導致青少年自殺（故而涉及了生命政治）。然而，我們認為還有一個重要因素才能完整地解釋為何憂鬱症取代了其他心理疾病而成為目前的關注焦點。

使憂鬱症成為關注焦點的第五個因素就是憂鬱症是不符合能動主體的一種偏差。憂鬱症會使人「不能動」（immobile），不再是個能動者，使人無法從事生產建設性的功能（例如不想消費、不願出門等），也就是被R. K. Merton歸類為「退縮（retreatism）」或「恐懼有所作為（fear of action）」（參見Lepenies 4–6）。與此相較，躁病症者其看似過動的偏差行為可能會帶給周遭人困擾，但有時反而能從事積極的工作或者瘋狂購物消費，他的生活與行為節拍和表現還是可以配合當下忙碌焦躁過動的社會氛圍；就其侵略性強的積極進取、興高采烈的那一面來說，也比較容易被忍受或融入（blend in）。但是憂鬱症者則趨向消極不作為的涅盤狀態，嚴重發病時更無法承擔角色的要求，不上工不上學，對於資本主義社會看重表現效能（performance）（cf. Marcuse *Eros* 32, 41）、看重生產性與積極進取的至高原則而言，這是一種比較嚴重的偏差行為，我們認為這也是憂鬱症越來越引人注目的重要原因之一。

上段話可加個註腳如下：Emily Martin提到美國的DSM（《精神疾病診斷與統計手冊》）觀察到躁鬱與意願動力（motivation）密切相關：躁強烈地充滿了動力動機，鬱則剛好相反。Martin注意

到躁鬱的「動力動機」變成高度關注的對象乃是由於美國經濟體制，因為個人的價值是和她的生產力、效能表現、創造市場價值相關(49-51, 53)，倘若個人缺乏動力動機(去奮鬥打拼求生存)，也就是「不能動」，那麼在資本主義市場體制內當然成為偏差。接著，Martin指出從精神分裂轉向躁鬱症(從瘋狂轉向憂鬱)的社會歷史緣由——她把精神分裂的社會背景歸諸於傳統社會進入現代社會時鋪天蓋地的巨大變化；躁鬱症則是傳統依靠全然喪失，經濟競爭慘烈無情的全面市場化之時代。更具體的說：精神分裂表現為情緒過於淡定無感，基本上不具情感上下波動，這主要是由於二十世紀前後西方都市化五光十色過度刺激、社會巨變的失範、個人適應層出不窮的新變化時焦慮的精神耗弱、疏離社會的孤立之後果。但是晚期現代隨著市場關係越來越發達，經濟領域主宰了社會領域，激烈與無情的競爭需要更強烈(而非淡定無動於衷)的情感，這便鼓勵了可以增加生產力與效能的躁(51-54)；易言之，競爭經濟體系所要求的高昂生產士氣、工作狂的激動情緒、勞動強度與效率的加大緊張，無不需要躁的強烈情緒，躁的上揚波動後則無可避免地下沈趨鬱，正如市場無可避免的景氣週期波動(cf. 249)這個鬱則是情緒跌至谷底深淵的「缺乏求生存的動力動機」或「不能動」。

Martin對憂鬱的市場社會背景解釋雖有啟發性，但是略嫌簡略，而且也僅止於經濟競爭因素，還忽略了其他現代性動力。由於憂鬱所導致的不能動(失能)，和我們所謂的現代性的黑暗面直接相關，因此對憂鬱的進一步分析將在下一節處理。

第五章　現代性的黑暗面

第一節　紀登思的現代自我反思理論

首先從Giddens（以下「紀登思」）的現代性理論來說[79]，現代自我的特色就是具有高度的反思性，一方面是自我監視、自我規訓，另方面則是自我肯定、自我能動（「能動」就是能夠主動作為，作為行動主體的意思）。形成這個高度反思自我的背景，就是自我不再安居於遵循不變常規的傳統中，自我必須從知識專家與爆炸的資訊中做出個人選擇，而個人原來的出身背景對個人選擇的影響日漸縮小，選擇的後果則由個人承擔。更值得注意的是，這些選擇越來越聯繫到自我認同與生活風格的建構，也就是說，透過各色各樣的選擇，我們向他人表明自己是什麼樣的人，而這些選擇所依據的也不再是傳統（傳統社會中無須選擇，只是重複過去）而是反思，這個

79　我對紀登思的說明採取的是其整體思想（多部著作）的綜合性簡述，而非貼近文本的引用。紀登思對於現代性的最直接闡述請參照*Modernity and Self-Identity*與*The Consequences of Modernity*。現代性理論不同於二戰後的現代化理論，誠如J．M．布勞特指出，後者乃是徹頭徹尾的歐洲中心論（31-2，65-6，119）。另方面，如果現代性只是描述而非規範，那麼現代性是現實中已經存在的歐洲中心論世界之結晶體。

反思和選擇往往帶動重組自我的人生故事，更新自我認同等等。在個人的意識與生活經驗裡，個人原來的出身背景也變成只是個人的選擇之一，全球化的現代性更進一步加速把在地的影響抽離；在某些現代社會裡，理論上你很難從個人的地域或背景來斷定個人的自我認同。在這個現代性的社會理論模式中，社會構成的原則越來越直接地反映到個人自我認同的構成，兩者都是同一個現代性原理構成的，就是去傳統化、自我監視、高度反思、積極能動生產。

紀登思理論裡面提到的個人心理與情緒問題有一大部分是出自人的幼年生活，就是幼年因為缺乏讓人信任的照顧，使得這種人缺乏「基本存在的安全感」(ontological security)[80]，紀登思認為這些人才會有心理疾病，但是大部分人都可以對付地(manage)活在一個理性規劃、理性計算的現代社會裡。理想上，高度理性化的社會是井井有條，有理可循的，好像提供了安全感，但是其實免不了風險與不確定的問題、信任的問題、個人上癮的問題等等。例如對於抽象的系統(像大型的官僚組織)，因為不是面對面的關係，所以會產生信任問題；解決之道就是這些公事公辦(impersonal)的大機構要推出人性化的個人代表來獲取你的信任(例如大機構與客戶的互動，不可能都只是用機器來操作，而需要真實的人做友善的客戶服務)。至於風險與不確定的問題，也可以被理性計算所(部份地)克服，例如保險或風險評估。剩下的還有常見的上癮問題，紀登思對這

80 這個詞來自R. D. Laing (*The Divided Self*, Chapter 3)。

個問題的看法倒是可以給我們關於憂鬱症的看法一些啟發。

第二節　紀登思的上癮理論

上癮其實也是晚期現代中頗引起注意的一種心理疾病，從過去藥物或酒精上癮到後來網路成癮、性上癮、外遇上癮，幾乎很多行為都出現了上癮話語論述和上癮的心理治療。從反心理治療與傅柯學派的觀點，上癮是被發明出來的心理疾病，目的是對偏差行為進行社會控制。紀登思在討論這個問題時承認上癮的社會建構成份，但是也認為上癮的自我乃緣起於晚期現代性構成自我時的一種偏差或負面指標(*Modernity and Self-Identity* 76)，換句話說，上癮不只是社會控制偏差行為，也還是晚期現代性構成自我時的一個現象。簡單的說，對紀登思而言，傳統社會無所謂上癮，因為傳統社會沒有反思選擇的必要，但是在晚期現代，自我既然必須透過選擇來形塑自己的認同、自己的身體、自己的生活風格、自我的人生故事等等，而選擇又涵蓋生活行為的各個方面，那麼選擇也是一種壓力或義務。如果我拒絕對我所堅持的特定選擇進行反思，其實就等於不去選擇而只不顧一切、不受反思影響的去做覺得**過癮**的事情，拒絕為不斷形塑自我負責，這就會被當成需要治療的上癮問題。由於當事人自我最能感受到這種內在衝突(只想過癮而不反思選擇，卻又必須透過反思選擇來建構自我)，所以對自己上癮的真實性與罪疚感都會感覺

特別強烈。

總之，紀登思一方面暗示上癮是偏差行為的社會控制的建構現象，另方面卻認為上癮在晚期現代越來越普遍，這是晚期現代性在構成自我時會產生的現象。下面我們要循著同樣的軌跡來看待憂鬱症，一方面如前述，憂鬱症引人注目有心理醫療化與社會監控的因素（伴隨著自殺的生命政治以及不能動的偏差），另方面，我們要說，晚期現代性與自我的構成關係和造成憂鬱症有關，某些人的憂鬱症可以說是伴隨晚期現代性與現代自我的「副作用」，這或許是憂鬱症越來越成為普遍現象的另一個原因。這是一個大膽（但合理）的假設，也是試論。

第三節　自我反思籌劃下的自戀者與變身者

首先，我們同意紀登思所說，現代人在生活各方面——不論是身體的管理，或者消費，或者人生中一些選擇（但不是所有的選擇）——都會為自己的人生或自我認同做出決策，也就是透過對這些選擇的反思來形塑自我，紀登思稱之為「自我變成了一個反思的事業或籌劃」（the modern self becomes a reflexive project）。但是紀登思幾乎沒有提到自我反思籌劃的各種類型和所需情感。在此我們想特別提出兩類人：

第一類首先是自我反思籌劃涉及自我的很大轉變，他們想成為跟過去自我或原生家庭很不

相同的人，通常這些人成功的自我籌劃需要很大的努力、資源、機會、競競業業的態度、還有特定的性、性別或身體（現代自我的身體是可以被營造的，也通常和自我營造緊密相連，但是身體也有許多客觀物質性的限制）。但是不論自我轉變是否表面看似成功，我們所說的第一類人就是無法在心理情感上妥善處理轉變與親密關係，總有許多衝突或罪疚感。當然，不是所有在自我反思籌劃中有巨大轉變者，都無法在心理情感上妥善處理轉變，因為有些人在主觀或客觀上未必面臨很大的壓力，因此未必有許多內在衝突或罪疚感。但是我們所說的第一類人往往面臨強大的社會壓力而被迫去做或不准去做巨大的自我轉變，並且在主觀上也感受到強大的壓力。（等下會將此類人稱為「變身者」）

第二類，就是對於這個自我籌劃在心理能量上投注甚多的人，甚至充分認同所籌劃的自我（變身後或變身前的自我），這種對自我的充分投注意味著他們是自戀人格（源起於其幼年家庭中與父母的關係），這個現象是和當代自戀文化（Lasch, *Narcissism*）興起互為因果的；第二類的人因此會比他人更在意自我的形象與認同及其營造。（等下將此類人稱為「自戀者」）。

第一與第二類人會有重疊的部份，也就是在社會壓力與心理衝突下進行了自我大幅轉變式的反思籌劃，並對其投注了很多心理能量的人，這些人通常會用心經營這個自我反思事業，注意每個細節，在大大小小的事情中都努力形塑自我，並且對變身自我產生愛恨交織的心理（下詳）。

這種用心轉變自我的反思籌劃，其實需要對所想望的自我有特別的**情感**，而不是理性反思的產物（自我反思總是情感的反思，此處的理論假設請參看本書〈導論〉的第三節有關反思隨附情感的部份）；例如我非常想成為某種生活風格的人，雖然這個自我認同和別人（父母、親密者等）所認定的我有很大的差距，還需要我做很大的努力在各種選擇中顯示我真正的自我認同。這裡所需要的情感動力是對於那個自我形象的**熱愛**，而不是專家給我的知識資訊。當然，因為熱愛與充分認同，如果營造失敗，所帶來的失望也是巨大的，而且每日籌劃經營中的熱愛也都會由於恐懼失敗而累積潛在的負面情緒，故而也是**愛恨交織的**。再者，反思的自我營造總是把自我當作一個反思的對象、營造的對象，自我或自我的一部份於是變成了類似外在物件的對象，有時這個對象似乎成為有相當距離的所愛對象。這裡說的很類似所謂的「**變身**」現象，就是自我的大幅轉變，幾乎變成為另一個人，與原來的自我有相當距離，好像一個外在於自我的不同對象。故而，對於第一與第二類重疊的那些人，他們對於在壓力衝突下的自我大幅轉變式的反思籌劃（具有**變身**的特色）投注了甚多心理能量（具有**自戀**的特色）。為了方便，可以稱他們為「**自戀的（自我）變身者**」（narcissistic self "transformer"），不過這個命名並沒有貶意。

特別需要說明的是，自我變身者未必同時就是自戀者，自戀者也未必同時就是自我變身者。但是這兩種人群可能有部份重疊，他們就是自戀的變身者。此外，我所謂的「變身者」總是限定在面臨巨大的外在壓力（家庭壓力、市場競爭或社會歧視）和內在衝突（罪疚感）下的大幅度

之自我轉變（下詳）。

第四節　自戀與變身的普遍化之緣起

自戀的變身者在當代的社會中為數不少，而且其來有自。自戀的心理人格之逐漸普遍化而形成自戀文化，乃是源起於整體社會中父權家庭的轉變（參見第八章關於Lasch的理論）。至於自我變身的普遍化之社會脈絡，則是因為晚期現代社會的去傳統化、全球化等等帶來很多變身機會，而無所不在的激烈競爭則促使或甚至迫使我們必須抓住這些變身機會，故而我們有可能徹底地脫離原有在地傳統與出身背景／地位／階級或地域／家庭／血緣／性別／性等等羈絆。更有甚者，我們感到也常被告知自己是全能有力的，我們可以be all that we can be（成為我們能做到的自我）。所謂be all that we can be不但要超越what we used to be（否定昔日之我），甚至也要against the current（逆流而上）的be what we are not（超越今日之我）。這說明了自我在當代是被鼓動需要改變的，而且可以大變動，因為we can make it（我們可以成功做到）。大眾心理學的勵志意識形態都在告訴我們，我們能夠也應該努力轉化自我或忠於自我——不順從父母或他人的期望。

在此，我們必須強調社會競爭在變身中的重要作用，因為我們認為當代激烈的社會競爭其實是壓迫性的社會結構所致，只是因為這種壓迫與競爭的關連屬於社會深層，不易察覺（對一

般常識而言是不透明的黑箱）。這裡容我們暫時偏離主題，略為闡述「**社會競爭—壓迫**」的諸形態。當代的社會競爭可大致分為：分配的競爭、認可的競爭、政治的競爭[81]：（1）**分配的競爭**表現為市場的競爭或生存的競爭，就是會影響到人們的階級、經濟收入、財富等的競爭。（2）**認可的競爭**則是在於避免歧視、追求正面認可，表現為地位的競爭（status competition）；同性戀、跨性別、性少數在性／別常規或正常化社會中，必然被迫從事認可或地位的競爭。不過這些競爭不是界限分明的，例如女人的整型減肥或者追求美貌，似乎屬於認可競爭，但是也往往是分配競爭（例如會影響其階級與職業，或者透過愛情婚姻而向上流動）。（3）**政治的競爭**則是成為政治行動者或爭取政治參與的競爭，這種競爭會影響個人所面對的法律與制度。這些競爭的場域不限於民族國家，而是在跨國的多重不平等結構內。在當代現實中，這三類競爭其實緣起於三類（分配、認可、政治）的不平等或不正義；然而，激烈競爭並不能促進正義，只是在不正義的條件下彼此爭奪壓制；競爭往往只能是持續、強化或甚至惡化不正義的現況。我在本書中將這些不正義通稱為「**社會壓迫**」。Iris Young曾列出壓迫的五種面貌：（一）經濟剝削、（二）邊緣化（包括排斥、歧視等）、（三）無力（無專門技術或非專業人士缺乏地位上升與知識進步因而無法發展能力，也缺乏工作自主和決定權，得不到社會尊敬或甚至被鄙視）、（四）文化帝國主義（主

81 此處大致觀點展望乃來自Nancy Fraser（*Scales*）。

宰集團的經驗與文化被當作普世規範，被主宰集團則被當作異己）、（五）暴力[82]（48-63）。此外，某些形態的**社會控制**則與社會壓迫密切結合，在此特別需要提及的是對偏差行為所進行的社會控制；在當代這種社會控制往往採取更巧妙的技術（如常規化或正常化），例如將偏差行為建構為一種偏差的身分（例如將同性性行為建構為同性戀這種身分），這往往是透過專家統治（如醫療化、風險評估等）進行的。由於這種社會控制會造成污名的身分或社會歧視與社會排斥，直接相關於**地位的認可**，以及**資源的分配**和**政治的參與權**，所以會造成分配、認可與政治的鬥爭與競爭。總之，社會壓迫與社會控制所造成的競爭，會迫使某些人去進行變身以脫離原有的不利處境、營造自身更好的競爭條件。

由於變身不只涉及個人，家庭或親密關係對於變身的阻撓與壓制是極為常見的。例如父權或親權的高壓權威與情感控制，恩威並施地要求子女或親密者聽話順從（亦即，不要變身），這往往帶來情感的極大衝突與壓力；令人窒息的控制卻又無法反抗出於關愛的權威與現實的供

82 暴力往往只被連結到（與社會結構無關）個人暴力，如「性暴力」的聯想就是「強姦」，但是性暴力就是因為「性」的因素而引起的暴力，是性壓迫社會常見的現象。國家機器，特別是司法、警察、教育與媒體等對於性的管制，靠的就是暴力，除了身體的暴力（例如毆打監禁）、心理的暴力（例如威脅歧視），社會文化的暴力（千夫所指），還有物質與財產的暴力（例如開除解聘職的剝奪生計）、正當性暴力（例如法律不認可同性婚姻的正當性）。將性工作或傳播色情視為非法犯罪加以取締，就是性壓迫社會的性暴力之直接表現（甯應斌，〈同性戀／性工作的生命共同體〉）。

養，此時變身只有逃離出家與經濟獨立才能達成。

然而，除了各種各樣的激烈競爭所形成的社會壓力促使、迫使或（完全相反的）壓抑禁制我們進行自我的變身轉化外[83]，這種自我轉化與反思總是隨附著情感情緒（而不是單純理性計算規劃）[84]，因此對於變身前後的自我也產生了心理情感衝突。例如，在激烈的地位競爭（status competition）情勢中，人們要表現文明化、情緒管理、「正常」，所以自我反思的籌劃面臨巨大的外在壓力（例如即使在容忍同性戀的多元文化中也要表現為「正常的」同性戀）與內在衝突（例如由於無法徹底根除的暗甒慾望或身體，而帶來的羞恥或罪疚感）。

就我們的觀察，有一類自我變身者特別感受到自我變身的巨大壓力與尖銳衝突，他們就是在成長時期有個自我的暗甒，對他們主觀而言這個暗甒十分深沈幽暗（見不得人或光），而他們主觀上卻又自覺面臨巨大壓力需要矇混假裝成「正常」，這也是一種「變身」。當然，許多人都同時具有「暗甒自我（真實自我）」與「正常自我」，但是未必在主觀上面臨同樣程度的壓力與衝突，這兩種自我的距離和關係是因人而異的，故而不是所有具有暗甒者都是我們所謂的變身者。同

83 促使或壓抑我們的自我轉變往往是同一力量的兩面，因為如果社會壓力（無論是生存競爭或地位競爭）迫使我成為男性，那麼就會禁止我成為女性；在這種情形下，如果我剛好想要轉變為男性，那麼社會壓力就促使我這樣的認同轉變，但是（反過來說）如果我剛好想要轉變為女性，那麼社會壓力就會壓抑我這樣的認同轉變。

84 參見本書〈序〉的第二節。

時，自我變身者對於變身前後的自我往往都有著愛恨交織的衝突；即使他們後來選擇「出櫃」，卻仍會面對變身的壓力，例如，在異性戀常規或兩性常規的社會中，同性戀、跨性別與性少數**始終**都感到壓力要成為「正常人」；畢竟，出櫃總是不同程度的，總是在特定脈絡、特定人群前或特定人際關係中的；可是**成為正常卻是無時無刻的「正常化」(normalizing)或「超我(良心)」之要求**。當然，不是所有同性戀、跨性別或性少數都是自我變身者，更不一定就是自戀者。

第五節　試論：憂鬱症緣起於自戀變身之失敗

在界定與澄清我所謂的「自戀的變身者」後，下面我們想提出的大膽假設就是：這些自戀的自我變身者在自我反思的籌劃成功或失敗的時候，也就是在他們透過反思來選擇或形塑自我成功或失敗時，極可能會產生憂鬱[85]。更簡單的說，憂鬱症緣起於：社會壓迫與競爭下，現代自戀自我的營造失敗的副作用。

先從常識的角度來觀察，例如，晚期現代有很多身體管理的現象，像減肥瘦身健身美容抗老化等等，主體透過身體管理來形塑個人認同與生活風格，而人們經驗到的身體管理與自我控

85　在以下文章中，我將不討論成功的狀況，因為失敗的狀況更容易被理解。

制也會給自我帶來自主有力感(all powerful)，例如減肥的人看著體重慢慢下降，覺得自己身心合一、意志力堅強。這背後的無意識情感當然是對那個已經變成可操縱控制的對象客體——也就是苗條自我——的熱愛，每一次體重下降，或在真實鏡子與他者鏡子前的反映[86]，都使減肥的人對那個苗條自我有更多的依戀、更多的投注。愛一點一滴的在累積。但是另方面這類減肥活動也可能會帶來焦慮或失控感，每次站在體重機前被宣判時總是心情忐忑，體重上升時覺得無法控制自我，更對自我感到失望罪惡，類似這種在每日生活中反覆對自我的威脅，也會在無意識中對那個自我產生恨的情感。易言之，在這種形塑自我與身體的活動中，自我總是有著內在衝突的，對於那個自己用心營造的對象物件，在無意識中既愛又恨，而這個愛恨情感則來自於這個自我的營造活動，一方面讓我們感覺有力控制自我，但另方面卻也可能會焦慮無力控制自我。如果上述主體恰巧同時就是自戀的自我變身者，那麼當他們形塑自我如若失敗或者不如預期理想因而失望或者奮鬥掙扎上上下下，我們認為這就是這類人產生憂鬱症的原因[87]。陷入憂

86 真實鏡子就是自我照鏡子時看到的反映，他者鏡子則是看到他人眼裡的自我。

87 在我們解釋憂鬱症之前需要將憂鬱症者與上癮者做個簡單比較。自戀的變身者和上癮者不同：上癮者多半自知沒有好好用心經營自我大業，沒有遵守他的反思理性指示應該去做的選擇，即使有自我認同的理想，也預期自己可能會失敗。相反的，用心經營自我的自戀變身者在這種形塑自我的失敗下，主體產生了對自我的極度失望和無力感(已經盡力而無效)，我們認為這會導致憂鬱症的狀態。

鬱症的人會暫時或長時期放棄營造自我，消極的不再做有效選擇，即使繼續扮演自己的角色功能或盡義務，但是那也好像是行屍走肉或行禮如儀，不再認真經營「自我」這個事業了。這有點像是自我的心理自殺，人陷入「不能動」的狀態。

我們在這裡講的憂鬱症和現代性的關連只是一個試論，其合理性還要看它與其他理論說法的一致性，特別是作為一個社會理論，在解釋心理現象時，它還要接合心理的理論，解釋才夠完整。為何我們自信以上提出的試論尚稱合理呢？因為以上的試論基本上循著弗洛伊德解釋憂鬱症(melancholy)的軌跡，簡單的說，弗洛伊德認為憂鬱症其實是自戀者病態的哀悼，哀悼也就是喪失了重要的對象之情感現象，這個喪失的對象(無論是愛人、事業、名譽、玩物、自我形象等等)承載了自我情感的灌注，哀悼則是慢慢地從喪失的外在對象那裡一點點地回收投注出去的自我部份(所以需要時間走出哀悼)。但是在憂鬱症中，因為自戀的自我人格，喪失的重要對象根本就是自我的投射(愛那個對象其實根本是愛自己)，所以一下就回收了自我，但是仍然保留了愛恨交織的關係，恨(批評)自我的憂鬱症現象於是便產生了(對弗洛伊德論憂鬱症的詳細解釋，參看第七章第一節)。

第六節　試論符合了Freud-Lasch之理論與主流心理學解釋憂鬱症模式

這個憂鬱症的解釋模式反映在我們描述的自戀變身者的現代自我籌劃中，也就是：自戀者在努力建構實現的自我（過程是愛恨交織的），一旦失敗，也就是喪失了重要對象（即自我），那麼由此而產生的自我哀悼，即是憂鬱症現象了。這可以再次詳述如下：

前面提到的自戀的變身者，他們會認真用心地透過反思來形塑自我[88]——「認真用心」，即寄與厚望、全心全意，也就是此人將生活中大大小小的各種選擇（而不只是某些選擇）都關連到自我認同，幾乎是其存在之道——亦即，投注自我能量到一個需要在反思選擇中不斷更新或維持的自我。這個「認真用心」不是單純理性選擇或資訊處理，而是隨附了極多的情感情緒；所謂「投注自我能量」也就是「灌注情緒情感」。（關於反思活動中資訊知識與情感的隨附關係，參看本書〈導論〉的第三節，一言以敝之，反思性總是情感的反思性）。

以上描述了**自戀**的部份；至於所謂**變身**，就是指著形塑自我涉及了很大的自我轉變，自我更像一個外在的物件被形塑；同時，這是在外在壓力與內在衝突下的自我轉變。如果這個經營

88 紀登思的理論則可能忽略了每個人原來的性格在形塑自我中會扮演什麼角色。我們認為更進一步的憂鬱症說明還可以再接合Reich的性格分析理論，以主體在一定的社會條件和成長經驗中的經驗沈澱形成性格盔甲等等固著狀態，來解釋憂鬱的程度和表現差異。但是這裡不論。

自我的反思事業因為某些原因而失敗或不如預期（特別是我們認識到「變身」是無法達成的——由於缺乏客觀的機會、資源、身體，或者某些意外或災難或病痛或其他人為因素等），也就是我們像喪失愛人一樣，喪失了所認同營造的自我，失敗使我們放棄了這個所愛的對象。雖然我們放棄了形塑自我的事業，不在生活中繼續營造那個所愛自我的活動，但是我們仍會認同那個想望的自我形象，畢竟我們曾是那麼用心努力過。可是正如前述，自戀變身者經常具有愛恨情感，亦即，原本認同的自我卻同時也是既愛且恨的對象，那麼當這個自我營造事業失敗時也就是喪失了這個自我，可是由於我與這個自我形象的認同以及原來無意識中對這個自我形象的敵意與攻擊性，因此會產生對自己的攻擊，也就是前面提到的罪疚感現象，這基本上符合了弗洛伊德對憂鬱症的解釋。

在以上的試論中，我們接受了弗洛伊德的假設，即，憂鬱症者的心理人格是自戀的；同時，我們也接受了Christopher Lasch在*Culture of Narcissism*中對於當代家庭變化而普遍產生了自戀人格的說法。事實上本書的基本假設也如Lasch所說：「每個時代都會發展屬於自身的特殊心理病態形式，以誇大的方式表達在其基礎的性格結構」（41）。晚期現代這種「社會新形式需要新的人格形式，新的社會教化模式，新的組織經驗的方式」（50）[89]。換句話說，Lasch認為心理疾病

89 Lasch的興趣在於人格異常的自戀而不是精神分裂。他指出弗洛伊德的精神官能症在近年來被自戀人格這類疾病所取

是有社會背景的肇因，所以不同時代社會產生了不同的心理疾病。在Lasch的*Culture of Narcissism*的出版年代（第一版一九七九），憂鬱症不像現在被建構成首要普遍的心理情緒流行病，但是精神分裂以外的其他心理失序（Lasch稱為「精神分裂前的心理異常」[90]）開始引人注目，Lasch將之歸諸於自戀人格，並且源起於童年。Lasch的貢獻在於：弗洛伊德固然將所有心理現象都回溯至童年經驗，但是Lasch認為是當代家庭的轉變造成了某一種童年經驗的普遍化，因而產生了普遍的自戀人格。本書分享了Lasch在*Culture of Narcissism*一書中的弗洛伊德式假設，亦即，心理疾病或人格異常是那個社會的文化之產物，個體的人格其實是社會教化過程（透過家庭與學校等機構）則修正了個人的本能以服從社會的要求。在當代則由於家庭與社會的變化（父權的衰落）所造成的童年經驗，普遍的產生了自戀人格（Lasch更深入的自戀說法，請參考第八章第十節）。

這樣的一種普遍的自戀人格在晚期現代性的自我變身遭遇失敗挫折時傾向於產生憂鬱症。換句話說，晚期現代的憂鬱症之所以普遍，乃是因為首先有了普遍的自戀人格（Lasch的論點），

代。Lasch引用另一位心理學家在一九七六年提到「過去來治病的多是強迫洗手、恐懼症，或常見的精神官能症，現在則多半是自戀者」（*Narcissism* 238-39）。但是這些說法都說明心理疾病的時代社會背景。

90 Lasch在*Narcissism*承認精神分裂也是他當代的重要病態，但是他沒有對精神分裂直接提出什麼社會背景的解釋。這應該是因為Lasch認為精神分裂是由精神分裂前或邊緣人格的心理失序進一步惡化導致的。

其次是因為有了許多自我變身者（這不但是紀登思自我反思理論與去傳統化和全球化理論的一個可能蘊涵，而且是因為競爭激烈與社會壓迫或歧視等外在壓力，以至於產生了人們被迫或被禁止做巨大轉變的自我形塑，這些自我形塑與反思總是隨附著情感情緒，而有許多內在衝突），後者既然容易遭遇失敗，根據弗洛伊德的憂鬱症解釋模式，這些自戀的自我變身者就很容易成為憂鬱症者。

以上我們解釋了憂鬱症為何在晚期現代變得似乎越來越普遍。我們對憂鬱症的解釋架構接近主流心理學界「易病素質—社會壓力」這樣的架構（參見第六章第一節），亦即，自戀人格是容易產生憂鬱症的素質，但是晚期現代總是隨附著情感的自我反思性（在競爭與歧視的社會脈絡下），這個主要的社會力量存在著可能副作用，造成了憂鬱症的盛行。換句話說，憂鬱症的普遍可以看作是現代性的意料之外的後果。

簡單的總結：為何我們從社會批判理論視野提出的憂鬱症試論有其合理性？首先，試論的核心之**心理理論**是弗洛伊德的心理分析（且循著他對憂鬱症的解釋軌跡），並且納入了自我與身體在反思籌劃下隨附的情緒衝突，在**社會理論**方面則是**紀登思**的現代性理論以及**馬克思**式的社會批判（社會壓迫、社會控制、歧視、競爭等）。心理理論與社會理論之間的連結則是Lasch的**社會心理學**理論。由此構成的憂鬱症解釋架構則符合了主流的「易病素質—社會壓力」之架構；但是對於「社會壓力」來源的理解則不能限於個人不幸事件。

第七節　為何堅持弗洛伊德而非自我心理學的憂鬱症解釋

當然弗洛伊德的心理分析不是唯一解釋憂鬱症的理論，那麼為何社會批判理論要堅持Lasch-Freud的理論來解釋憂鬱症呢？

弗洛伊德關心的是無意識愛恨交織的自我。雖然紀登思的自我不是排除無意識的，例如他在談基本安全感時也承認無意識的存在，但是他關心的主要是理性的意識層次的自我；在這方面，其實紀登思和強調意識的目的和意向的自我心理學(ego psychology)是比較合拍的。在弗洛伊德之後的自我心理學也對憂鬱有個新的詮釋，簡單的說，自我心理學的看法不用無意識的敵意、罪疚感來解釋憂鬱，而認為憂鬱主要是幾個無法相容的感覺同時被自我認知到。哪些感覺呢？lowered self-esteem，就是看衰自己，覺得自己很差，但是同時伴隨的還有那些尚未實現的自我願景，還有一個尚未割捨的自我潛能評估(a not yet relinquished sense of potential)。這些感覺的互不相容，相互障礙抵消，產生了無助(helpless)的情感狀態。總之，自我心理學把憂鬱當作自我的現象，重視的是自我的意向與目的，而無意識只是次要的因素(Klein 148)。

乍看之下，自我心理學對憂鬱症的解釋，可能與本書對紀登思現代性理論的挪用更直接吻合，也更簡單一點，因為自我認同與生活風格的營造確實要包含自我的願景和潛能，但是失敗的營造若引發了對自我(可能原來就存在)的輕看，那麼就會陷入憂鬱，這倒是直接了當的。不

過從批判的或政治的角度來看，選擇弗洛伊德仍然是本書的理論堅持。讓我們接下來說明一下。

第八節　（現代）人生的黑暗面：Ian Craib對紀登思的批判

紀登思的現代性理論雖然看似描述現代性的特質，但是從紀登思的敘述來看，他對現代性的發展是肯定的，這意味著他對於自我成為一個反思的開放的籌劃大抵是抱持肯定樂觀態度的（雖然紀登思認為現代性也是有危險與風險，在 *The Consequences of Modernity* 裡，他也覺得馬克思和涂爾幹這些古典的社會理論家對現代太過樂觀，而就連悲觀的韋伯都沒期待現代性非常黑暗的一面，見第七頁）。Ian Craib，一個很喜歡做社會理論的英國心理治療家，對紀登思理論顯然有著愛恨關係，他認為紀登思的現代性理論其實是社會改良的意識形態，而心理治療則是個人改良（改進）的意識形態，這兩者是互相唱和的：如果自我是開放反思的事業，而且自我總是能動有力的，那麼我們當然可以管理情緒，積極思考，強化自我，使自己變得更有彈性，更能適應，生活得更好。所以可以說，現代性給了我們一個幻想的保障，就是認為我們的情感生活可以被管理、可以被組織起來，就像現代性本身可以有管理組織的系統一樣。不過Craib認為這只是一種幻想，這個幻想導致我們還相信自己是一個全能有力的自我。〔Lasch屢屢指出這種全能有力的幻覺就是自戀（例如 *Minimal Self 167–168*），因此紀登思樂觀的「反思自我」實有「自戀自我」

之嫌[91]」。

Craib認為紀登思的理論基本上是說：現代世界中的自我不再植根於周遭的社群，我們都必須追求自我，親密關係必須有理性的証成，而不再被傳統打包票，**我們必須有我們做事情的理由**（we have to have a reason for what we do），亦即，不斷地重新打造自己而且站得住腳（justifying and reworking ourselves）。現代自我不斷地進行自我的重新打造和再度打造，現代性因此要求自我不斷地監視自己，這種自我觀察也使得「計畫未來」和「改寫過去」成為可能。Craib則認為生命本來就是陀狗屎，計畫或事業不會完成，我們的努力不會有成果的保障，畢竟人都會死，現代世界其實有很多和越來越多的失望，但是現代世界卻同時鼓勵我們把失望隱藏起來，好像世界上的事情可以變得十全十美，Craib則認為我們必須認識到而且接納黑暗面，也就是失望和死亡這一面。Craib所謂的失望是廣義的，就是指著衝突、困難、工作、失敗、複雜、愛恨交織、理性、道德、節制等等，可以合稱為失望，就是指人生是要工作的、有兩難的，要節制

91 紀登思的社會學自我（self）所對應的心理學自我（ego）應該屬於Lasch筆下的自由主義傳統內之理性的與接受現實試煉的自我（ego）。這個心理學的自我要一方面抗拒本能衝動，另方面則抗拒既定俗成的文明道德。自由主義的教育則是要強化自我，由此而來的則是心理治療文化，批判超我（super ego）的壓抑強制，與道德樂觀主義（最終可以達成快樂與心理健康）。參見Lasch, *Minimal Self* 205-211。

92 參考Giddens, *The Constitution of Society* (3-6)，有較細緻的說明區分。

的，沒那麼爽的，很複雜的等等。可是他覺得現代人越來越不能接納失望，因為現代性理論與心理治療都在讓人覺得世界是一個美好的地方，我們被教導去否認我們的過去有決定現在的力量，然而我們就是不可能變成另外一個人，過去的經驗多多少少會決定我們（呼應著Reich將性格視為過去的沈澱積累僵固）。換言之，自我不是真的那麼開放的事業，再多的反思也不能完全徹底的重建我們自己。

Craib在批評紀登思的樂觀改良主義時也夾帶了他自己的保守：他相信世界不會變得更好，所以有些事情就不要期待會改變，例如兩性的親密關係。紀登思在 *The Transformation of Intimacy* 中認為傳統、親屬血緣和婚姻不再能夠保障兩人的關係，所以伴侶也需要不斷地重新建構的過程，這就是「純粹關係」的觀念。純粹，乃是因為不建立在任何外在的條件上，兩人的關係必須建立在這個關係能夠帶來滿足，而對關係的不滿意將會威脅這個關係。Craib則批判紀登思的純粹關係理論，因為Craib認為情感的滿足永遠都是暫時性的，我們不可能要求我們的親密伴侶經常提供我們滿足，這是不可能的，Craib說如果有這樣的伴侶，那我們還要出去工作幹嘛。親密關係不可能像純粹關係要求的那樣只能（而且必須）依靠彼此關係帶來的滿足，相處關係當然會帶來失望，其實兩個人在一起就是親密了，別再奢求了。誰說在一起的時間長短不重要，只有在一起的品質才重要？Craib大概會說女人別幻想那麼好的親密關係了，必須接受可能偶而是狗屎和令人失望的關係（男人願意娶妳、跟妳在一起，就不錯了）。Craib的理論最後甚至說，有些

私領域是一定會存在的，不可能用政治來改造的，新好男人一定是做不成的[93]。

我們可以用憂鬱病友中間流行的一句話來勾勒Craib對紀登思的批評之精髓，那句話大概的意思是：不要想如何克服消除憂鬱，而是學習如何與憂鬱和平共存相處吧。Craib也會說，讓我們學習與失望共處吧，或者與人生必須接受的狗屎共處吧。不論我們接不接受Craib的保守傾向，他認為現代性理論加上心理治療或情緒管理這類論述不斷地說「如何做個成功的什麼什麼」，這些都在虛構一個全能有力的自我假象，可以控制自己和情感的自我，各類人生與自我的論述幾乎沒有一個會告訴你必然失敗的訊息，沒有失望的容身之地。

如果我們有了一個全能有力的自我（自戀人格的典型特徵之一），那必然可以營造與維持自己所要的自我認同與生活方式，而事實上我們在不斷營造自我的過程中確實感到自我的能動有力，而各類庸俗的心理勵志論述則不斷鼓舞我們，暗示我們是全能有力的。不過正如前述，我們的自我營造可能會失敗，由此而來的自我哀悼則可能引發憂鬱症，所以問題不只出在：這是

93 Craib在此以他的方式批評了「純粹關係」，純粹關係乃是現代親密關係的「去傳統化」之發展結果。紀登思認為這導致親密關係的民主化。本書第八章討論的Christopher Lasch則對親密關係的現代性（民主化）加以批評，例如他認為現代親密關係是愛欲的家馴化（見本書第八章第四節）；同時Lasch指出親密關係民主化（特別是親子平等）的歷史過程中，由於婦女援引專家奧援，而最終造成專家取代父母權威。我則在本書〈結語〉第二節循著專家統治的後果批判了「親密關係的民主化」。

個全球風險世界，整形可能失敗，婚姻可能失敗，減肥可能失敗，生意可能失敗，唱歌表演可能失敗，演講可能失敗，論文可能失敗，自我認同可以不斷調整更新，不是嗎？畢竟，紀登思的理論並不阻止人們選擇一個保險的、不抱太大期望的人生與自我認同。但是紀登思理論中的反思是實踐理性的活動，而情感情緒卻不是被理性所控制的，Reich就認為我們的心理是有結構的，是無法被理性全面掌握的，是有無意識的。Craib作為心理分析家，也認為Freud的價值就在於提出了不受理性控制的無意識，而這個無意識會影響並決定我們的情感和行為。憂鬱是不受理性控制的，我們有一萬個理由知道自己不必或無須憂鬱，但是顯然這無法阻止憂鬱。

憂鬱是阻止不了的，情感是無法管理的，因為不受理性控制，這都是因為我們的心理是有深層結構的，這是Freud-Reich-Craib（與Lasch[94]）的共同點，亦即，心理有著內在衝突，而內在衝突的存在恰恰就說明了：**即使世界可以理性化，自我的理性化也是有其極限的**。Freud提到的內在衝突，隨著社會快速變化和複雜化，慾望生產的大幅躍進，對個人的要求也複雜化，心理

94 Lasch堅持佛洛伊德的「文化與本能之間無法調和的對立」（*Haven* 77）。Reich則趨向解放論，和Marcuse一樣最終要推翻佛洛伊德而調和文化與本能的對立。佛洛伊德的這個主張一般被認為有保守主義的傾向，因為他等於承認現狀之不可改變（為了文明，壓抑本能無可避免），所以Craib與Lasch也都有保守主義的傾向，更遑論Chasseguet-Smirgel這類明顯的保守思想作者。

的內在衝突只有更形複雜和劇烈。可是許多道德派會強烈要求一個統一的心理組織模式，放棄或壓抑某些，擁抱另外一些，如果無法控制，就會被視為價值觀錯亂或者有病。例如對弗洛伊德來說，最簡單的內在衝突就是愛恨交織，所謂ambivalence，但是道德派會要求愛而棄絕恨，這當然導致更多的心理衝突。晚近婦幼組織的許多道德立法就是漠視內在心理衝突的立法；此外，我們也看到一些女性主義者對於情感協商的簡化認知、對於性騷擾的簡單定義，都漠視了主體內心的矛盾衝動和衝突，反而以高度抽離人生現實的法律來企圖整合眾多人生。總之，忽視內在衝突的情感心理假設，往往就會惡化民困愁城的強度。

第九節　現代性的黑暗面

紀登思的現代性理論部份挪用了傅柯的理論。傅柯強調現代的權力形態能鼓動人積極主動自發地去行動，而不只是用壓抑手段來迫使人為了權力目標而服務，因此現代權力是生產性的、建設性的(productive)；傅柯以「性」為例，說明了現代權力的重要形態不是壓抑而是誘發，例如，現代權力的主要面不是性壓抑，而是誘發人們談論性(*History of Sexuality*, part 4, chapter 2)。紀登思則認為權力的模式轉變是有歷史與性別因素的，他不同意維多利亞時期的女人沒有面對壓抑的權力模式，但是他似乎同意權力在晚期現代主要是使我們「能動」，power enables，所以我們可以

主動積極地形塑自我。不過，現代權力與現代性(modernity)都是兩面的，power enables的同時，也就是現代性(去傳統化)提供我們機會把自我當作一個開放的事業(不受傳統羈絆)來營造時，在我們覺得能動和全然有力時，也可能會產生副作用——是因為這不是它原始的目標，是意料之外的產物)，就是我們前面說的：自我營造規劃的失敗失望挫折產生憂鬱。從這個角度來看權力，我們甚至可以說：Powers may not repress(權力未必壓抑)；powers depress(但是權力使我們抑鬱)。

到目前為止，我們提出社會與個人心理情緒的一個模式是說，**一方面社會的理性化促成了個人生活與自我的理性化；亦即，社會的現代性(特別是它的反思性)構成了現代自我與其反思性**，這是紀登思的模式。但是另方面，我們還是認為**這個個人的理性化有個限度，因為個人心理是有複雜結構與內在衝突的。現代性所帶來的，因此有個意料之外的副作用：個人的理性化(反思營造自我籌劃，包括情緒管理)可能失敗失望，因而導致憂鬱或其他負面情緒，這也是我們所說的現代性的黑暗面。**

「現代性的黑暗面」其實有很多可能的意思：馬克思所謂的剝削或資本主義所帶來的野蠻，環境保護主義對於現代性改造自然的批評，以及文明既帶來富足與美好也帶來各種身心疾病(所謂文明病)，這些都是現代性的黑暗面。不過，本書說的「現代性黑暗面」只聚焦於現代性的一些基本原則，其核心是理性化，包括了理性計算、遠慮、反思性。現代性雖然讓我們免於外在自

然的侵擾，讓人生活在一個人造世界中而有安全感，盡量不擔心天災野獸和偶發暴力等，現代性讓世界在理性計算中一切井井有條地按照例行慣例；但是同樣的現代性動力本身也往往是負面情緒的產生來源，這就是我們所謂的現代性黑暗面的意思，例如在反思的自我籌劃中，不可避免的一些負面情緒(雖然很多時候這些負面情緒都被壓抑而不自覺)。現代性帶來負面情緒，我們的許多擔憂其實是理性計算或預期的副作用，例如**去傳統化給了我們不受傳統侷限的開放機會，卻也失去依循傳統的安全感；對於未來的殖民，讓我們會計劃未來，但會憂心未來，遠慮因此也成為近憂；具體危險經過計算而成為抽象的風險，也因而使風險捉摸不定；反思性使我們能形塑自我認同，但是也使我們徹夜難眠。越來越無力掌控的現狀、越來越無法預測的變動未來、越來越無處不在的風險，在在都標記了主體的情感負擔。**

與紀登思立場相近的另一個現代性理論家Ulrich Beck，從現代趨向個人主義化(individualization)的觀點描述了和本書相同的假設：亦即，個人在選擇自決的生涯時會帶來對心理的負擔，因為生涯是自我決定的，若失敗了也無法推托責任，而是自己個人的失敗(your own life your own failure)。Beck在此指出：社會問題可以直接變成心理的趨向，變成罪疚感，焦慮，心理衝突，精神官能症(24)。換句話說，原本可能是超越個人掌控的社會問題，導致了個人在自決生涯與自我籌劃時遭遇挫敗，但是這些現代性的動力(即個人主義化下的生涯自決，自我的反思籌劃)卻可能使得個人在遭到挫敗後造成個人的心理情緒疾病。

第十節　解釋憂鬱症的建構論取向

最後，我們相信有人會問這個問題，憂鬱症有無可能是生理因素造成的，或者有神經化學、基因遺傳的因素？在目前關於情緒的理論裡，我們看到幾種派別，有認為情緒是生理內在的，有認為情緒是由生物進化或基因而來，還有認為情緒是對事件的認知—評價而生，另外，還有認為情緒是社會建構的，有些認為是全面的或純粹的建構（「強建構論」），也有認為是部份社會建構、部份生物因素。一般人把後者這種容納生物因素的立場稱為「弱建構論」，而弱建構論在社會層面的解釋角度可能是從語言的、無意識的、社會結構或制度的、現象學[95]的角度，而且強調身體在情緒方面所扮演的重要角色。

如果問我們對憂鬱症的立場，我們會採取這種弱建構論的立場。當然我們也許沒有很完整地解釋了憂鬱症，我們只是試圖從**弗洛伊德**的心理分析、**馬克思**的批判理論與**紀登思**的現代性理論來解釋一點：就是為什麼好像憂鬱症越來越多、越來越普遍。我們的回答是：由於現代社

95 有些人認為情緒現象或可以化約為神經生理化學變化，故而質疑談論情緒現象的知識價值有限。但是目前社會互動、權力與制度對於情緒的理解是現象學式的（而不是黑箱內的生理化學），這樣的理解對於現實有實際的影響。這使得情緒現象擁有了社會屬性，這種高階屬性（emerging property）不是因為情緒不能無法化約為生理化學的低階語彙，而是因為情緒被更高層次的複雜組織結構（即，社會）隨附（supervene）了低階結構（即，生理化學）所無的屬性。

會的反思性促進了個人自我的反思性，而後者（在自戀文化、社會壓迫等條件下）可能有副作用，這是**現代性的黑暗面**[96]。不過單單是憂鬱症越來越普遍，不足以解釋為何現在憂鬱症取代精神分裂等而成為新的焦點，成為媒體的熱潮（media hype），媒體熱潮固然可以從自殺的生命政治、媒體與專業的建構等角度來解釋，但是我們認為還有其他因素，即，心理醫療化與偏差行為的社會控制。可是反過來說，單單醫療化與社會控制很難解釋為何憂鬱症越來越引人注目，我們認為作為真實存在的、隨著現代性發展深入而越來越普遍的憂鬱症是個很難否認的基本因素。

在心理醫療的專業裡面，弗洛伊德的說法也只是其中一種理論，而且憂鬱症被分類為很多種，其中也包括精神分裂式的、退化式的，躁鬱循環式的，而各種心理疾病（psychosis）或心理失常裡面也可以找到憂鬱症的病徵，之中也可能有大腦病變的情況。這些不同的分類顯示憂鬱症有

96 紀登思的整體思想似乎忽略了這樣的黑暗面，所以本文也是對於紀登思的批判。對紀登思而言，現代性在制度上促進社會與個人的反思性（institutional reflexivity），使個人更有知（knowledgeable）：Meštrovi 便提到紀登思假設個人更有知，因此更有力（empowered），但是 Meštrovi 卻認為更有知的結果往往是更無力（124），知道越多反而越悲觀、越難以有自信與快樂（143）。例如訊息過多或洞察真相可能讓人選擇困難或失去天真的樂觀。不過，紀登思倒也不完全否定這些可能性，只是他偏重的現代性圖像整體而言比較強調「陽光面」。

很多不同形態，也許還有不同的原因或起源[97]。我們當然承認我們這裡提出的憂鬱症說法可能只能涵蓋了部份的現象，可能只提供了一個角度的解釋，畢竟弗洛伊德也聲明他的憂鬱症理論並不周全，但是我們之所以不揣淺陋地大膽來提出我們的看法，是出於以下幾個原因。

第一，由於心理醫療化的大趨勢，連帶地使人文社會學者也逐漸退出心理疾病的解釋，像憂鬱症的題目一般都會交給醫生或者和心理醫療相關的學科，這些研究除了生理和專門心理論述外，很少有社會的眼界。在專業主義的今日，人文學者來談醫療範圍的疾病是很缺乏正當性的。但是我們認為憂鬱症作為一個引人注目的社會與文化現象，有其社會文化建構的層面，應該是文化研究所不能放過的題目。最近這些年來人文與社會學者對於情緒的跨領域研究興趣，給予我們新的資源與角度來探討心理疾病或心理現象。

第二，正如Dan G. Blazer這位有醫療背景但是認為憂鬱有社會根源的學者所指出的：在導致全球範圍的疾病之十大因素中，憂鬱高居第四，而且預期將在未來的二十年內攀升到第二位。憂鬱症完全被醫療化，基本上以藥物來治療；可是事實上，憂鬱症已經成為一種流行病；

97 從臨床治療憂鬱症(抑鬱症)的角度，可能會得出很多奇怪的偏方，也可看出醫療界內的些微差異。例如哈維·羅斯偏重食物營養，維生素(維他命)療法，將抑鬱部份歸因於低血糖與酵母(事實上，酵母在羅斯口中是許多疾病的元兇)。羅斯推崇鋰的神祕療效，但質疑鎮靜劑的副作用，且認為心理治療緩不濟急。這可說是許多爭取暢銷書或新奇意見的一個「樣本」。

而Blazer指出，一種全社會的流行病必然是因為環境的改變所造成的，而不是個人身體或心理的變化。所以在這個憂鬱時代，我們必須探究疾病流行的環境因素，也就是社會環境因素，像Blazer就把憂鬱症和歧視、貧窮與恐懼聯繫起來。

我們沒有採取Blazer的解釋路線，因為我們認為那還是接近之前我們說的馬克思典範下的一種解釋模式或精神醫療的社會觀（見第三章第一節），也就是「社會的病態造成了心理病態」。我們則認為憂鬱症這個社會流行病和人的身體與心理都有關，亦即，現代社會的反思性使得我們的身體與心理也都成為反思的，這是憂鬱症會流行的基本因素，就是**普遍的反思性**。我們認為，（一如精神醫療的社會觀或馬克思主義的心理治療派所主張的）去改變社會歧視、貧窮與恐懼這些社會病態或社會壓迫的環境，對於心理疾病的防治非常重要，因為歧視或貧窮可能（但是不必然）會迫使或禁止人們不顧自身條件去打造自我與身體；但是我們更認為，心理的深層內在衝突（例如涉及性或身體的呈現與管理問題）則是更直接導致心理疾病的原因，這是接近Reich的立場。不過，將心理疾病當作偏差行為的社會控制取向，對於憂鬱症被建構為眾所矚目的社會文化現象仍然有補充的解釋功能。

這篇文章對於憂鬱的基本態度似乎是「一無是處」——憂鬱帶來不幸，最好能消除憂鬱；即使對主張「憂鬱與失望無法消除、不可避免」的Craib而言，憂鬱也是不得已而必須被接受的。但是憂鬱是否有一些心理的與社會的功能？Adam Phillips談論憂慮（worrying）的方式給了我們一些暗

示。當然，憂慮和憂鬱不同，但是Adam Phillips顯示，憂慮在我們的心理生活中有著迴避自我懷疑的功能(58)。那麼，如果今後我們也能多發掘憂鬱的心理或社會功能，將能更平衡與平實地看待憂鬱[98]。

民困愁城，people in trouble，如何解決呢？我們的分析本身指出了一些方向，但是也沒有簡單答案，因為並不是去消除「社會病態」就能解決。在民困愁城時，人民也沒有動能去消除社會病態或壓迫。Reich的日記有段話，部份地表達了我們的困境：「我找到了苦難的來源，但是我還沒找到用什麼樣的組織來消除苦難」(308)。我們還在摸索中，we are still in trouble。

98 Wendy Brown提到Benjamin雖然用負面的方式使用「左派抑鬱」，但是Benjamin對於悲哀憂鬱不是斷然地否定，還甚至將之視為創造力的來源。

第六章　憂鬱症的心理／社會／生理／建構解釋模式〈附錄一〉

本章是〈上篇〉正文的第一個附錄。由於本書對憂鬱症提出了批判理論的綜合觀點，或許有些讀者會好奇，一般關於憂鬱症的解釋為何，故而我們在本章敘述並檢討數種解釋憂鬱症的模式。我們先從女性主義的論述談起。

在激進心理治療與反精神醫療運動中，隨著女性主義的興起，女性的心理情感論述和女性心理治療（以及同性戀的心理治療）也出現在這些運動與文獻中（女性與同志治療的簡短歷史可參看Castel et. al. 231-247）。不過，Castel et. al. 認為雖然女性主義治療有喚起性別意識的政治化作為，但是還是有利於擴大心理治療與服務的市場，擴展了新式的與更隱蔽巧妙的社會控制形式（240）。不論如何，由於憂鬱經常被視為在女性中較為普遍，而且女性主義對許多「女性疾病」的認定與建構（例如經前症候群、月經不來或不孕被當作疾病等等）向來有所批判反思（Sherwin 183–189），而且女性主義視角注重心理與社會的聯繫，故而下面我們將藉著討論女性主義的憂鬱研究來整理上述憂鬱（心理疾病）與社會脈絡的關係。

一九七八年 Brown and Harris 的 *Social Origins of Depression* 抽樣發現倫敦勞工階級婦女有很高的比率罹患憂鬱症，而她們的子女尚小，沒有就業，沒有固定伴侶，居住貧困等。這種案例使

得女性主義可以從政治社會角度來解釋憂鬱。而這種女性主義角度在近年來的一個代表作就是二〇〇〇年 Janet M. Stoppard 的 *Understanding Depression: Feminist Social Constructionist Approaches*。由於這本書也大致介紹了心理學界對憂鬱的看法，我們就在下面利用 Stoppard 的文本來簡單地引介與整理關於憂鬱的基本問題，因為女性角度包含了不可缺的社會性別面向，可以幫助我們評估上面提到的「精神醫療的社會觀」以及「憂鬱的外因或內因」、「心理疾病的建構論」諸問題。

對於憂鬱的一般解釋，大致有心理的（本章第一節）、社會的（第二節）、生物的（第三節）、社會建構論（第四節）的解釋。Stoppard 也接受這樣的分類，並且偏向社會建構論，以下我利用 Stoppard 與他人的敘述來簡單地檢討這些解釋模式。

第一節　憂鬱症的心理解釋：「素質—壓力」模式

心理的解釋主要是「素質—壓力」模式（diathesis-stress models），就是有些人格素質在環境中有不好的事情發生時（因而帶來壓力）傾向發生憂鬱（Stoppard 43）。

「素質—壓力」模式是對憂鬱症頗流行的解釋模式，因為一般認為這是結合了內因（endogenous）與外因（exogenous）的解釋模式。例如，如果一個人抗壓性低或依賴心嚴重或特別好強（過度完美主義）等等，那麼碰到一些挫折就會引發憂鬱，此時治療者便要針對其內因；而這個內因在很

多人眼裡，其實往往根源於大腦病變或遺傳基因的問題（等下我們會再檢討這種生物成因說）。反過來說，如果一個人遭逢巨變（巨大的壓力），那麼其憂鬱就應該是外因引起，此時若不能解決其外因，那麼治療也是枉然。乍看之下，這個模式是內因（心理）外因（社會）兼顧的。

不過這一套解釋模式在臨床診斷時勢必要假設某種「中庸」的人格素質（才能判斷某人的抗壓性是高是低，某人是否過於完美主義，某人是否過度依賴等等），也要假設事件可能產生的「平均」壓力（例如離婚是否產生巨大壓力），而這往往是問題的所在。例如，所謂「**草莓族**」的說法就講到整代人的抗壓性低，而這又是假定了草莓族所面對的社會與生活壓力其實並不比上一代巨大；在這種通俗話語裡，當然沒有分析草莓族與其上一代所面對的社會性質的諸多變化和差異，但是卻很便利地將問題歸諸於人格素質。

提出這個「素質—壓力」模式的初衷乃是解釋為何某些人會憂鬱，而其他人不會。雖然說，這個模式講到環境與壓力，但是除了一些公認的（任何人遭逢都會變成憂鬱的）巨大災難外，人生哪裡或何時沒有不好的事情發生呢？為何有些人碰到同樣程度壓力的事情就會（不會）變成憂鬱症？於是「素質」就成為一種方便的解釋方向。所以其實這個模式還是把憂鬱的真正成因放在人格素質上，因此是一種隱蔽的內因論。也難怪Stoppard認為，當人們用這個模式來解釋女人憂鬱時，就很容易變成「責怪受害者」（victim-blaming）(55, 57)也就是女人較多憂鬱是因為其人格素質。

可是「素質—壓力」模式不是還談「環境帶來的壓力」嗎？然而，所謂「環境中有不好或負面的事情發生」，其實也是因人而異或者有不同詮釋的，例如離婚是否為不好的事情發生？這好像無法脫離當事人生活脈絡、孤立地來詮釋；另方面，這個模式講的「環境中負面事件帶來壓力」，只注意到個人生活，忽略了更寬廣的社會脈絡或者系統性的（對女人的）歧視（Stoppard 55–58）。其他的例子像，失業對於不同性別、階級、年齡、社會背景的人，引發的壓力就不會相同。生病對於不同健康期待、健保方案的人，也會承受不同壓力。

第二節　憂鬱症的社會解釋

除了「素質—壓力」這種心理解釋外，第二種是對憂鬱的社會解釋，檢視那些使女性較容易變成憂鬱的社會環境，或者女性才會面臨的社會因素（Stoppard 12–13）。社會解釋模式偏重個人生活中出現的逆境或厄運，這些逆境或厄運對女人會產生較大的壓力。Stoppard認為這樣的社會解釋模式可能有如下缺點：（一）忽略宏觀結構的物質條件（若要修正這個缺點則必須由個人轉向社會，由所謂生活壓力轉向結構壓迫）；（二）忽略女性真實感受到的經驗乃是社會文化與語言的建構（而不是女人的認知方式造成對事件的詮釋比較悲觀）；（三）不加批判地接受流行的「壓力」話語；以及最重要的，（四）忽略女人身體經驗在憂鬱中扮演的角色（74–89）。最後這點有其理

論上獨立的重要性，因為憂鬱其實是個身體經驗，不論是心理或社會的效應都作用在身體上，而身體本身也有其生物的規律層次。

第三節　憂鬱症的生理解釋

由於憂鬱是個身體經驗，那麼是否表示在解釋憂鬱或心理疾病時，也不能偏廢生物醫學層次呢？但是Stoppard指出如果只訴諸生物因素來解釋憂鬱或女性憂鬱，也有不足之處，因為生物解釋或者偏重大腦與基因的影響，或者偏重生殖的（懷孕、月經、停經、生產等）生理影響。要修正生物模式而又不落入身心二元論或化約論，就要把女人身體同時當作物質與社會（話語）的建構（90–109）。不過這種建構論要和之前提到的「素質—壓力」（vulnerability–stress）模式，做一區分。

「易病—壓力」模式認為某些人的基因其實容易傾向心理疾病。在這個模式下，社會環境因素則是壓力來源，而生活中的厄運事件則是引爆「易病基因定時炸彈」的導火線。這個模式號稱結合了「心理—社會—生物」三個層次，看似是十分平衡與面面顧到的心理疾病解釋模式，但是其實不然。因為就像我們之前提到「素質—壓力」模式其實是隱蔽的心理內因論，也就是基本上將憂鬱歸因為人格素質的「心理解釋」，現在這個「易病—壓力」模式則將心理壓力、心理創傷、

與社會因素（貧窮、歧視等等）只當作導火線（而非火藥庫本身），也就是抽空或忽略了心理與社會層次，而把生物因素當作真正決定性的因素，故而其實是隱蔽的生理內因論；而這個目前流行的隱蔽生物解釋模式卻得到藥物工業的支持（Read et. al. 4-5）。

第四節　憂鬱症的建構論解釋

心理疾病的（社會）建構論是流行而且比較容易辯護的立場。Stoppard的「物質—話語」（material-discursive）取向在考察女性憂鬱時注重女性的身體經驗，但是這些經驗也是話語的（社會）建構（102-109，208-214）。然而社會建構論也可能變成企圖面面顧到（號稱不偏廢身體生理、心理、社會、家庭等等）的四平八穩解釋模式，故而如何運用社會建構論才是關鍵。例如，Parker et. al.用建構論（他們稱之為解構）來攻擊主流的實在論立場（亦即，心理疾病是真實存在的疾病，精神疾病者是危險的等等），並且宣稱心理疾病並不真實存在（於人的腦裡），而是社會建構的（由於心理治療的建構才使得心理疾病有了真實的效果）[99]，不過，心理疾病者的受苦是真實

99　Parker et. al. 在135頁宣稱心理疾病不存在，但是卻又說心理疾病存在於心理治療的理論與實踐中。136頁則說瘋狂不存在，是社會建構。看來Parker et. al.使用建構論是為了否定心理疾病的存在，而不是像另外些人肯定心理疾病在建構的話語中的「存在」。

的，憂鬱沮喪是嚴重的（133-136）。這樣立場的政治含意就是心理疾病其實是心理健康專業活動的副產品，我們與其研究心理病理本身，其實應該要研究心理病理學（如何被建構）（Pilgrim and Bentall 261）。

以上簡略的討論不可能窮盡文獻的諸多差異立場，只能大概地歸結兩種看待心理情緒疾病的方式：第一種是主流看法，認為心理疾病是真實存在的，基本上是生物生理的成因。不過，像精神醫療的社會觀是不會否定或排除社會因素的。第二種是批判看法，也就是認為心理疾病是建構的、非實在的。不過同樣是批判看法，對於「否定心理疾病的存在」之理由則不盡相同；有人認為不是基於社會批判的理由，而卻是基於科學的理由，也就是說，從科學研究的角度而言，應該放棄像精神分裂這種用處不大的觀念（Bentall "Deconstructing"）；同樣的，也要基於對真實世界的科學研究方式來看待憂鬱（性質上不同於精神分裂），一方面探索憂鬱的社會成因，一方面探究個體如何詮釋其遭遇（Pilgrim and Bentall）[100]。

100 Bentall雖然屬於批判取向，而且也認為要從社會建構觀點來考察心理病理學，認為要從社會角度批判地評估這門學問，但是對於心理疾病的存在卻不是建構論立場，而是「批判實在論」，也就是從科學理由來懷疑心理疾病的真實性。認為我們不是只要研究心理病理學，還要科學地研究心理病理的現實。

第七章　弗洛伊德論憂鬱症與自戀〈附錄二〉

本章是〈上篇〉正文的第二個附錄。由於本書多次提到弗洛伊德，或許有讀者希望較完整地了解弗洛伊德對憂鬱症與自戀的看法。故而我們在這個附錄對於弗洛伊德專論憂鬱症與自戀的經典提出較詳細的注釋解說，幫助讀者自行閱讀時參考。

第一節　弗洛伊德論憂鬱症

現在所謂的憂鬱症，在弗洛伊德時代稱為melancholia。以下所講的，即使有些地方沒有標明翻譯引用的頁數(恐怕也無可避免地加入我們的詮釋和中文語法)，但都是根據那篇著名的"Mourning and Melancholia"文章，希望我們對此文章的闡釋和寫法即使是一般的學生也都能理解。

首先，弗洛伊德注意到憂鬱和哀傷或哀悼的情感幾乎是一樣的，除了憂鬱者還會看輕自己外，兩者幾乎相同，所以對於憂鬱症的了解可以從哀悼的現象來觀察。哀悼就是我們因為失去了一個很重要的對象(可以抽象如祖國、自由、理想等)或愛的對象(親人)，所以感到哀傷

(164)。哀悼一開始是對外在世界沒有興趣，哀悼者完全被痛苦與回憶所佔據，但是此時自我會面臨是否要和逝者同死，還是斬斷對逝者的依戀。如果哀悼者為了活著所帶來的滿足，最終殺掉死亡(killing death)，那是正常的哀悼(cf. Laplanche and Pontalis 486)。一般從心理能量來解釋這個過程就是說，哀悼主要是因為起先我們將自我原慾libido的能量投注在外物，例如投注在愛人身上，我們愛一個人就是在對方看到自己的可愛，然而當愛人死去，此時通常無法一下收回投注的能量，就像自我的部份死亡一樣，所以哀傷哀悼的情緒就是在慢慢地回收投注出去的自我，這會需要一段時間，使自己最終和已經不在的重要對象真正分離。上述所描述的仍是正常的哀傷或哀悼，可是如果哀悼者覺得自己應該為死者負責，或者相信自己被死者影響或附身，或者自己也得了病故者同樣的病等等，那就是病態的哀悼。不過還有一種是憂鬱症的哀悼，在這種極端病態的哀悼或憂鬱症中，人覺得自己沒有價值，活著很沒用，自己會責怪自己，自我批評，常有自殺的念頭。這些情緒狀態很顯然是一種罪疚感。對於上述這些現象弗洛伊德理論要怎麼解釋呢？

弗洛伊德從哀悼與憂鬱的相同現象推論：憂鬱應該也是對於喪失一個所愛對象的反應，但是未必就一定是死了愛人，可能是失戀，也可能悵然若失但是說不上來失去什麼；所以，也許你失業、你破產、你被歧視而失去尊嚴、你失去安全感、你失敗等等，這些使你得了憂鬱症，但是究竟在這些失去中，你到底失去了什麼，你不確定。總之，憂鬱症的失去所愛對象是涉及

無意識的，這和哀悼不同。

在憂鬱症的情況下，首先，你失去或放棄了你選擇的所愛對象，原本你是愛欲這個對象的，也就是說，你的原慾(能量)投注在這個對象身上，但是因為你失去你選擇的對象(你不能佔有這個對象了)，這個對象沒留住這些能量，而這些原慾也沒有轉移到其他對象去，而一下全部就被你回收了(因為你把對象「吃進去」了——憂鬱症的特色)，能量不向外投注，而只向內給自我，這是弗洛伊德所定義的**自戀**。回收到自我的這些原慾，於是在你自我中建立起和這個被你放棄(或失去的)對象的認同(等同)，這就是弗洛伊德的名言，「這個對象的陰影就降落在你的自我之上」(170)。這個認同的方式乃是「吃進去」(introjection向內投射)，這裡會有愛恨並存的狀態，就像我們吃東西的「咬」，往往既是愛又是恨。總之，這使得自我從此可以像那個被放棄的對象一樣，被當成一個對象來批評(這就是憂鬱症常見的自我批評的由來，批評即是「恨」的表現)。自我此時就分裂成出一個批評自我的部份，即理想的自我(在後來弗洛伊德的著作中被稱為「超我」)；憂鬱症時的自我，感覺上是被超我所恨(批評責罵)的。

上面這個說法裡還有些細節，就是憂鬱症者對於所選擇的所愛對象本來是有很強的固著的，是放棄不了的，可是一旦失去那個對象，卻能很快地回收投注的能量原慾，而不是收不回來或要慢慢地才能收回來，也就是一下就放棄了那個對象，這個矛盾暗示了原來在選擇所愛對象時，是基於**自戀**(170–71)，所以一旦不能投注了，就很快退回自戀的能量回收到自我。所以這

種和所愛對象的自戀認同，使得我們可以在現實中失去了那個對象、但是在自我中仍然保有與那個對象的愛的關係。因為那對象還存在你的自我中，你和對象認同了，而且你愛著那個部份的自我，所以愛的關係還在。

愛的關係裡總是有恨，有時是因為實際相處經驗而來，有時就是從愛的生成元素中而來（下詳），愛恨心理在這個自戀認同的時刻找到機會發作了。亦即，我們原來無法放棄的所愛對象，現在存在於自我認同中，真實的對象則被放棄了，恨則開始發作針對這個替代的認同對象（也就是自我的一部份）大肆攻擊或批評，讓它難受，透過這種虐待式的讓它難受而得到滿足。此時，由於自我的部份也被當作物件或對象，所以可以被虐待或甚至殺死，這使得和人類原本的自愛與求生相反的自殺衝動成為可能。

（弗洛伊德還解釋了為何「鬱」常會有「躁」伴隨，大致上是說憂鬱症就像個打開的傷口，把所有能量都吸走，自我被吃乾抹盡，自我被那個所愛的對象認同所抑制，而躁就是像久旱逢甘雨、終生窮的焦慮而突然中獎致富一樣，自我突然克服了那個所愛對象，一下子所有能量都被釋放，可以跑去找新的投注對象了，就像餓壞的人跑去找麵包一樣。這些都是弗洛伊德用的比喻。〔174〕）

總之憂鬱症和正常的哀悼不同，因為有愛恨的衝突（ambivalence），而這個愛恨衝突的來源，一種就是constitutional（生成的），意思是：在這個人的自我心理人格結構裡，他所有的愛的關

係都會包含恨的元素；另一種則是因為有可能會失去那個所愛對象，故而產生不安全感，因此由愛生恨——由沒安全感的愛（或在愛中的不愉快經驗）而生恨。這兩種可能都造成了愛恨衝突（177）。也因為如此，造成憂鬱症的刺激因，比哀悼多的多：哀悼的刺激因是所愛之人死了，憂鬱症的刺激因則是無數的一件件愛與恨、為了那個對象而爭戰的衝突，恨的情感要原慾脫離那個對象，可是愛則堅守固著原慾的陣地（libido-position，這是不容易放棄的），這一件件衝突都在無意識中進行（177-178）；直到終於在現實中放棄了那個所愛對象的時刻，愛逃進了自我而免於被消滅（自我和那個對象認同，以使得自我和對象的愛的關係仍然存在），此時愛恨衝突就從無意識到了意識，因為變成了自我（其實就是分裂出去的超我，也就是有「自我批評」功能的自我部份）對自己的批評控訴、自責等等典型的憂鬱症現象（178）。

以上弗洛伊德對憂鬱症的說明，當然也可以應用到因所愛對象死亡，但是由於這個哀悼者更進一步和死者認同，且對死者有愛恨情感，而產生憂鬱症的情形。例如有些人對於死去的母親，無意識中其實是有敵意和攻擊進犯情感的，但是不能在意識層次承認這個敵意或攻擊性的存在。但是當我們和這個死去的人認同（一般正常哀悼者不會這樣做），因而把死者的某部份帶進自我裡面，在某些方面（如動作、愛好等等）也無意識地變成像死者一樣，和死者有認同作用。既然這個病態哀悼者無法在意識層面認識自己對死者有敵意，他就把敵意導向自己和死者認同的那個部份，也就是把死者內化到自我的那個部份，自我就分裂了，一部份成為被攻擊的

對象。因此所謂罪疚感(guilt)，也就是我們所經驗到的一切不快樂的情感，其實和攻擊性、憤怒敵意是有關係的；罪疚感就是向內的攻擊，對自己的攻擊(cf. Fancher 206–210)。當主體既對那個對象有敵意攻擊性，卻又和那個對象認同時，那麼敵意攻擊性也就變成攻擊自己(如責備自己)，由此便產生罪疚的種種憂鬱症現象了。

第二節　弗洛伊德論自戀

弗洛伊德最早在"On Narcissism"開始談自戀，他提到一般觀察到的自戀(從愛欲外界轉移到自身)應該是次發的自戀(secondary narcissism)而非原發的自戀(primary narcissism)，後者跟兒童或原始人的可操控外在世界的「全能」想法有關(57–58)。弗洛伊德在此說的「原發自戀」其實就是幼兒還不能分清人我、物我之別的狀態，例如幼兒會以為母親乳房也是自己的一部份。此時幼兒以為自己是全能的，因為外在世界很聽話，要什麼有什麼，飢餓隨時都能得到滿足。這個時候幼兒是以自己為愛欲的對象(Laplanche and Pontalis 337)。弗洛伊德指出這種原發自戀人人都有("On Narcissism" 69)，而人長大後的自戀都是退化到這種原發自戀的狀態。

這個原發自戀的說法其實帶來很多難解的問題因而遭到質疑(Laplanche and Pontalis 338)。其中之一是弗洛伊德原來假設人有生存本能(自我保存本能)與性本能，性本能一開始並沒有外在對

象，而是以自己身體來滿足，弗洛伊德於是假設幼兒最初有個「自淫（自體享樂）」（auto-erotism）階段，也就是全身都是快感帶，可以不假外求地得到滿足，後來才以母親為第一個性愛對象。那麼原發自戀與自體享樂有什麼差別呢？弗洛伊德說，自我不是一開始就有的，自我需要發展，在自體享樂階段還沒有自我，故而後來才有原發自戀（"On Narcissism"59）（Wollheim認為這不是很好的回答〔125-26〕）。同樣的問題還可以另個方式來問：自體享樂涉及的是性本能，原發自戀涉及的是生存本能或自我（保存）本能，那麼為何自我本能與性本能不是同一個東西？弗洛伊德在"On Narcissism"中堅持在心理分析中區分性本能與自我本能是有價值的與有證據的，他從原欲（能量）的理論來看，我們要區分由自我本能而來的自我原欲（ego libido）——也就是灌注在自我的能量，以及由性本能而來的對象原欲（object libido）——也就是灌注在對象的能量（這個對象是我們以外的性對象），這兩者其實對應著一般說的飢餓與愛情（60）。一個例證就是生病的人就會突然對外在世界或別人（不關心他生病的人）沒有興趣（就像我們俗話說的：沒有力氣去愛別人了），這是因為對象原欲在這個特殊情況下回收到自我，成為自我原欲了（64）。弗洛伊德還指出性本能對自我本能有依存（anaclitic）關係，例如我們會因為母親餵養與保護我們的生存而以母親為性對象，但是有些人卻因為心理干擾而退化（到原發自戀），而以自己為性愛對象〔或者將一個像自己的男孩當性對象，這就是同性戀（69）——這是弗洛伊德對達文西的分析〕。

綜觀"On Narcissism"一文，性仍是弗洛伊德關切的重點。自戀一詞〔以及「自淫（自體享

樂）」詞」則是從性學大師 Havelock Ellis 而來(56 n2)(雖然有些曲折，詳參 Laplanche and Pontalis 255-257)。但是後來自戀的理論發展慢慢脫離了這個起先的「性」連結；上一段弗洛伊德講的「性本能／生存本能」在後來逐漸轉向到「生命 vs. 死亡本能」，以自我(ego)與本我(id)的心理結構作為解釋模式，其代表作就是 *The Ego and the Id* 一書。雖然這個轉向還是留下很多不解的問題（如死亡本能中的進犯趨力是否屬於自戀？）(cf. Brenner 99)，但是我們可以略過不論，因為在 *The Ego and the Id* 中關於自戀的原欲轉變之「基本面」(對象原欲轉變為自我原欲）仍然是和 "On Narcissism" 一樣的，那麼自戀主要的理論改變在哪裡呢？

原本在 "On Narcissism" 中，原欲發源與儲存於自我中，但是在 *The Ego and the Id* 中卻是發源於本我中。這是主要的理論改變處，這個改變對弗洛伊德理論有重大意義，也可能使得「原發自戀」的存在成為問題，但是其實對於自戀的原欲轉變的「基本面」影響倒不大。原本弗洛伊德的說法是：這個自我原欲會流向性對象，向外發展而變成對象原欲。用通俗的話來說，因為性，使得人向外發展，對外在世界有興趣，會灌注能量到別人(外在對象)上，性使得人不再自戀了。但是現在(即在 *The Ego and the Id* 中)原欲卻儲存與發源於本我中，本我(id)將原欲灌注到外在的性對象，這部份的原欲就成為對象原欲，可是當自我逐漸強大後，使自己成為本我愛的對象(本我因而灌注原欲到自我)，而把本該是對象原欲的能量拉向自我原欲，形成自我(自戀)原欲和對象原欲的拉鋸。這種自我原欲的灌注就是次發的自戀，是相對於原發自戀的。前面

提過，幼兒不區分自我與外界，也以為自己是全能的，這是原發自戀；但是幼兒後來由於挫折與不滿足而發現了父母的存在並且依賴父母，認為父母才是全能的，此時就想把父母「吃進去」（這個階段的幼兒主要挫折是飢餓，滿足方式則是吃），也就是和父母認同或等同以分享父母的全能。這個吃進去或向內投射（introjection）的模式對次發自戀很重要，因為可以把本我所愛的外在對象的特性變成自己所擁有，使自己被愛。這個部份和憂鬱症的關連需要一點點解釋如下：

弗洛伊德在 *The Ego and the Id* 繼續發展他之前關於憂鬱症的解釋，簡單的說，當一個人不得不放棄性對象時（例如我們的戀人不要我們了），此時我們為了容易放棄對象，就像把對象「吃進去」（introjection）一樣把失去的對象在自我中設立起來[101]：自我要改變成為具有那個對象的特色，亦即自我要認同或等同於那個對象；或許（弗洛伊德猜測）唯有這樣，本我才願意放棄那個對象，因為在某個意義上，現在本我（透過自我等同於那個對象）仍保有那個對象（19）。弗洛伊德說，當自我將自己改變成具有那個對象的特色時，彷彿強使本我將自我當作一個愛欲對象，而使得本我能接受現實對象的失去。自我對本我說：「看，你也可以愛我——我好像那個對象」（20）[102]。這樣一來，對象原欲就被轉化成自戀原欲（transformation of object-libido into narcissistic libido）。這是

101 可參考 Wollheim 222。

102 心理分析學者 Frosh 對於此名句的詮釋是：本來我們要透過對象而得到滿足，但是當我們得不到所慾望的對象時，我們只好把受挫的慾望回收到無意識的狂想中，但是為了「安撫」（找出路）這些被壓抑的慾望能量，自我就變身（等

弗洛伊德講的「次發自戀」。

用我們前面講的一些觀念，簡化的說，次發自戀就是不再愛外在性對象，把對象原欲收回，變成愛自己（自戀原欲）。這樣就對外界失去性興趣，這其實也是一種昇華，就是不再有性目標，把對於性目標的原欲挪做他用（在自戀中，挪做愛自己），這是去性化，所以是昇華（*The Ego and the Id* 20）。

那麼自戀是否病態呢？若照我們上述的詮釋來看，自戀所依據的心理機制是每個人都有的，因此自戀不等於心理疾病。例如人在失戀後會有療傷止痛的哀悼期，此時就是自戀的機制在作用，此時也可能出現較為自戀的現象，雖然這是一種退化（到原發自戀），但未必就是病態（如憂鬱症等）。Charles Brenner指出：自戀在應用到成人時有三個意思：對於自我的過度灌注，對於外在對象的過低灌注，以及與外在對象病態的不成熟關係。至於在兒童方面，自戀則是發展中必有的階段或特點。此外，對弗洛伊德而言，原欲的大部分都是自戀的，終生都是自我導向的；這是「正常」或「健康」的自戀（Brenner 99）。而且如我們上述指出的，在原欲理論中，原欲基

同）於那個可被愛欲的對象，這就是自戀的機制。雖然自戀好像表現為自我膨脹、自以為是、膚淺、操縱他人等等，但是其實是一個絕望與哀求被愛的自我（「看，你也可以愛我—我好像那個對象」）。自我想要裝作是可愛的，但卻可悲地不是那個真的值得愛的對象—失去的對象；故而，自戀不只是愛自己，而是掩飾「愛不到、得不到」的愛（69-70）。

本上是一種能量，灌注到外在世界的對象原欲其實來自自我原欲；當我們失去對象後或其他原因，對象原欲又會被自我回收，轉變成為自我原欲，這也歸類為自戀的機制，是正常的。事實上，Philip Rieff就指出，像弗洛伊德這樣的原欲理論蘊涵著：從外在對象得到滿足其實只是繞道的自戀方式。關懷別人只是比較禮貌的慾望別人；不慾望任何東西的人，也就不關心任何東西。所有的愛其實都是自我滿足——兒童愛父母，因為父母提供兒童滿足；愛配偶乃是因為配偶有父母形象（戀父戀母）；父母愛子女，乃是因為子女是小號的自我，終究還是基於自戀（158）。

總之，自戀是有不同程度的，自戀的程度決定於對象原欲與自戀原欲的互相拉扯，有時傾向一方較多，那另一方就少。倘若幾乎沒有對象原欲，那就是到了某種精神分裂的程度（完全無涉外界，而活在自己世界中）。然而，有些人可能根本沒失戀（或根本還沒有放棄愛欲的對象），但仍傾向自戀；或者說，他會有種種自戀的特色（自我膨脹，以為自己全能，無法愛別人、易受外界影響操縱等），這是在人格或性格方面有自戀的慣常模式。這就是自戀人格。在詳細解釋自戀人格之前，先需要說明人格或性格的形成。

弗洛伊德在*The Ego and the Id*提到，在自戀過程中，自我要回收object-cathexes（這英文一般翻譯為「對象灌注」，在此的意思是指：曾灌注在已失去的對象中的能量或原欲）。弗洛伊德指出，自我的性格就是過去放棄的object-cathexes的凝結沈澱，且包含了個人對象選擇（object choice）的歷史；自我的性格就是這樣建立起來的（19）。也就是說，一個人的自我的性格是受到其性選擇

對象的影響而形成的。怎麼說呢？首先，每個人大概都會經歷不同的性選擇對象（最早的對象則是母親），當你選擇了一個對象或愛上了一個人，你的原欲灌注在這個對象上，因此這些對象原欲會有此人的特色；當你失去這個對象（比如，此人不愛你了，或者你不能愛這個禁忌對象了），因而你收回這些灌注在他人之原欲時，這些對象原欲中比較凝結沈澱的部份會保留了這對象的特色，因此在轉化成自我原欲時形成你自我的一部份，也可以說對你產生了影響。弗洛伊德在此接著指出，自我的性格可以有不同程度的能力去抗拒或接受過去那個性對象選擇對自我的影響(19)。換句話說，自我對於對象的特色可以接受（因此會刻意和這個對象的特色保持不同，甚而具有剛好相反的特色）。經歷不同對象選擇而逐次接收的這些影響就逐漸形成自我性格。

在解釋完自我的性格或人格的形成後，再來解釋自戀人格。

現在假想有一種性格或人格，它總是會傾向接受過去性對象選擇的影響而不抗拒，這就是一種自戀人格。

為什麼我們對弗洛伊德這段話做此詮釋？如果讀者自行閱讀原文，便會發現弗洛伊德其實並沒有在這幾段話中提出「自戀人格」，不過他緊接著說，那些有很多戀愛經驗的女人似乎在她們的性格中很容易找到過去付出的愛（即object-cathexes）所留下的遺跡(19)。這意思是說，這些女人的自我性格不會抗拒過去性對象選擇的影響，她們照單全收，所有付出去的愛或原欲通通

都收回來，也就是付出的對象原欲（對性對象付出的能量）都要全部回到自我，成為自我原欲，這就是自戀。女人有自戀性格或自戀傾向。

女人比較自戀？有自戀人格？男人比較不自戀？弗洛伊德在“On Narcissism”就是這麼說的（69-70），讓我簡述如下。在性對象選擇上，正如前述，弗洛伊德將依戀類型與自戀類型做對比，他認為男人對女人的性乃源自他的生存依靠女人（如媽媽養他，他就以媽媽為性對象，這就是依戀類型的對象選擇），男人的生存或自我保存因此不必保留原欲，因為女人榮養他，所以男人就可以把原欲導至性方面，將原欲灌注到性對象去，自我沒有保留太多原欲，易言之，他的對象原欲大大多於自我原欲。自我既然小或少（自我貧乏），那就很容易高估對象，把對象想得很完美、很可愛等等（男人總以為女人是香的、聖潔的……等等）。這個高估本來是來自幼兒原發自戀時對自己的全能想像，但是現在這個自戀原欲卻轉變成對象原欲了；原本是高估自己，現在變成高估對象。總之，男人比較不自戀，也因此，過去的對象選擇對他的性格影響有限。

在女人自戀方面，弗洛伊德就說得比較含糊。他說當女人（弗洛伊德這裡說的女人是「最純粹與最真正的女性類型」）進入青春期開始性成熟，可能會強化她們的原發自戀。弗洛伊德沒有解釋為什麼，一個可能是由於女人最初的戀母情結，因而有同性戀傾向（因為與母親同性），而同性戀又有自戀因素，因此會強化其原發自戀。弗洛伊德接著說，由於在對象選擇上女人有社會的限制（也就是社會對女人有性壓抑），女人（特別是很美的女人）反而因此有一種不假外求的

自足，作為補償(70)。這裡的可能意思是，這些女人因為自己的美，一方面可以成為自己愛戀的對象，另方面，她們不用向外追求，就能得到許多愛(不乏追求者)。社會的性壓抑也可能使得她們去性化，不去追求性，而且這些女人不會高估其性對象(男人)。弗洛伊德說，這種女人需要的不是去愛，而是被愛。弗洛伊德還說，這種自戀女人很吸引男人，不只因為她們美，而是因為她們自戀時所表現出來的不假外求之自足。因為自戀的人會極度吸引已經放棄了部份自戀的人，這就是為什麼小孩很吸引我們，我們覺得小孩可愛，因為小孩有一種自足，而且無法觸及他的內在(70)。

在上述討論中頗有趣的是，自戀的人雖然將對象原欲轉變為自我原欲，所以自我不是貧乏的而是充滿原欲灌注的，但是其自我性格卻對過去的對象選擇之影響沒有抗拒能力，過去付出的痕跡都能留下，彷彿自戀者沒有什麼真正的性格，或者說，自戀自我的人格反而容易受到外在影響。

弗洛伊德在*The Ego and the Id*提出另一種可能的自戀類型(實際上就是在談女人的自戀性格)，亦即，在我們做對象選擇(object choice)而且還沒有放棄對象前就先與對象等同或認同(identification)(19–20)。所謂做對象選擇就是向外追求性滿足，是性的活動，是以一個外在對象來滿足我們的性需要，這就是要把自我原欲轉變成對象原欲，把能量從自我轉移到外物去。但是與對象認同或等同則是向內的，而不是向外的；不是性活動，而是為了保存自我；是要把對象原

欲轉變成自我原欲，把能量從外物那裡回收到自己。用另一個說法，選擇對象也就是想佔有(to have)那個對象，認同對象則是想成為(to be)那個對象。可是現在弗洛伊德講的這種自戀類型是：在還沒有放棄對象前(放棄是因為佔有不成而失去對象)，就同時認同對象的這種人。我認為這個意思就是：在愛欲其對象時(object-cathexes)，就其實同時在愛欲自己(libidinal cathexes of ego)；那麼這種人顯然較為自戀。因為這種人等於在還沒失去對象前，就先預防失去，而藉著認同對象保有那個對象。這是一種自我保存大於性趨力，或者說，這是一種預防付出的對象原欲收不回來，故而先回收以求保險的做法。這應該也是一種自戀性格或人格。

第八章　Lasch論自戀文化與家庭變遷〈附錄三〉

本章是〈上篇〉正文的第三個附錄。由於本書曾引用Lasch論及當代自戀人格與自戀文化的興起，因此在這個附錄較詳細地解釋（Lasch的理論）「自戀人格成為普遍現象的家庭－社會因素」，特別是西方家庭變遷的政治、女性主義治理的緣起。這個緣起對理解台灣當代民困愁城的鬱結有著重要意義，因為透過本章我們可以了解當代「**保護婦幼之保守話語－主流女性主義－理想家庭意識形態**」這種**新道德主義**糾結一體的歷史與意識過程，其所致力的「愛慾的馴化」則導衍出今日各種「文明化」衝動（包括**動物保護**）、社會淨化，以至於反性忌性，強化了民困愁城的整體社會氛圍。雖然Lasch是性保守派，但是反而因為他對「現代進步的（女性主義）性別與家庭觀」的反動，使得他的家庭史與心理分析對十九世紀西方開始的現代家庭變化趨勢提出了許多批判洞見，值得關注性／別研究的讀者參考（集中於第二至第七節）。本章在最後（第八至第十一節），則較詳細地說明與評論Lasch的自戀理論，以及Lasch的社會政治立場。讀者將發現本附錄是本書中篇幅字數上最長的一章，內中有許多對Lasch文本的解說，這是因為中文學術界之前並沒有系統地介紹過Lasch，我們希望藉著這個機會對Lasch做較詳細且有痛癢的介紹。

有些讀者可能會困惑何以我們如此看重Lasch這個性保守份子，或者困惑何以我們對於

「親密關係的民主化」、「情感溝通」、「兩性平等」，甚至「動物保護」持批判態度。其實Lasch和Richard Rorty等一樣屬於某類左派保守主義（參見〈結語〉第四節），當然有其侷限，但是Lasch以左派之姿既批判了道德保守主義，也批判了道德進步主義，更看到這兩者的交疊合流（新道德主義——雖然他未曾使用過上述這些名詞），這是非常重要的批判洞見。我們建議讀者可以回顧本書〈序〉相關道德進步主義部份，則可以更清楚本章的背景脈絡。

第一節　Lasch的著述主軸

Lasch對於西方家庭（基本上是英國家庭）變遷與自戀文化的思考完整表達於幾本互相關連的書裡（下詳），雖然這些書的內容是思想史與社會史，理論上服膺弗洛伊德的心理分析，政治上批評自由主義或進步主義，有時採取大而化之的左派立場，但是感覺上推動Lasch這些書寫的背後情感動力是他在成長年代對女「性」的文化變化之不安。根據Lasch傳記作者Miller，在一九五〇年代的末期Lasch已經看到許多性實驗（包括「開放婚姻」）的出現，女人勇於做自己與爭取性權利等等（引自Miller 70），在處理這個性／別不安上，我們個人的詮釋是：Lasch採取了一個保守的立場，以至於他隱諱地反對女性主義某些作為，明白地反對性革命或性解放。然而他對被視為「性／別進步開放」的現象所抱持的懷疑態度，**反而能讓Lasch更早地洞察婦女家庭變化中的**

隱患，看到女性（主義）治理中以理想家庭來馴化愛欲的企圖。正是因為Lasch和主導知識潮流的新左派與自由主義意見相左，使得他對看似開明、實則收編或排斥邊緣的「進步主義」種種表現，有著敏銳的批判。進步主義（自由主義的治理）除了是菁英或國家由上而下的改革外，其核心則是無限度或無止境的成長[103]。Lasch晚年寫的*The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*（1991）提到這種進步主義或自由主義如何方便了激進保守派或新右派對民粹主義的挪用，這本書中的一段話很清楚地勾勒了他的中心思想與關懷：

> 家庭生活形態的改變是否導致了（長期來說）人格結構的變遷？我在一九七〇年代中期之所以提起這個問題，因為我慢慢發現：當前社會秩序不再需要公民充分被告知後的共識。每一種形式的權威，包括父母權威，都似乎嚴重地衰落。如今兒童成長在大眾媒體與「助人

103 Lasch在此附和的是當時開始抬頭的生態環保思潮（反對無限經濟增長）。不過近年來綠色環保也成為道德進步主義的倡議之一，像綠色產業之類則更是主流經濟體制的一部份。由於發展主義與反發展主義的辯論，使得第三世界國家應否和西方國家一樣追求「發展」也成為問題。很多時候「進步陣營」只能舉著「反發展」的大旗，卻無法做正面表述，因而陷入兩難——一方面，第三世界自覺不應該循著所謂「現代化」或發展主義話語去發展，可是另方面又其實只是跟班似地隨著西方流行的環保話語起舞，一會兒減碳一會兒綠色發電等等，完全落入西方設計的（反）發展策略。其實第三世界必須從「競逐現代性」的整體目標來看待發展，亦即，第三世界所要追求的發展乃是為了能夠與西方做現代性競逐（關於現代性的競逐，參看本書的〈序〉）。

> 專業」的監護(tutelage)之下，缺乏有效的父母檢視或指導。「社會教化」[104]形態如此激進的轉變……可以預期對人格有重要的影響，最讓人不安的影響應當是獨立判斷、主動進取、自我紀律等能力的弱化，這些能力一向是民主政治所仰仗的。(31)

在這段話中，Lasch自承大約從他寫針對現代家庭演變的*Haven in a Heartless World*(1977)一書開始，他就關懷西方家庭變遷長期下來可能形成的自戀人格。Lasch認為這個自戀人格無法處理權威與秩序(例如傾向完全否定權威或無批判性地順服權威)，是不利於真正民主的，因為民主的社會秩序是公民在充分告知後形成的共識，這種共識形成需要令人心悅誠服的權威，而不是單純權力的支配或操縱的順服所造就的社會秩序。Lasch其實就是批判自由主義下新形態(非壓制方式且深入身心)的控制操縱，以及保守派對民粹的利用。這些論斷至少對於西方和今日台灣是有著現實意義的。

*Haven*一書出版後，右派叫好，女性主義與一些左派則批判他，Lasch乾脆拉長戰線，發展*Haven*中提及的自戀主題，出版了*The Culture of Narcissism*(1979)。可能此書恰巧捕捉到當時美國

104 「社會教化」在中文學界一般稱為「社會化」，我們因為怕和下文的另一個意義的「社會化」混淆，所以改為「社會教化」，這個詞的意思請參見註腳116的說明。

社會流行的某種氛圍，成為暢銷書，使得Lasch成為名滿天下的公共知識份子，但是此書並沒有平息爭論，而且Lasch此書主要針對美國的自戀文化，卻沒有把自戀這個中心概念談清楚，故而Lasch在隨後的*The Minimal Self*(1984)中針對自戀的心理分析理論，既大器地與各種理論政治立場辯論，也小細節地澄清自戀(例如自戀不是自私、自我中心等等)[105]。Lasch死後由其女兒編輯出版的歷史文集*Women and Common Life*(1997)則針對女性主義而對家庭變遷提出更多歷史細節的專論，同時對女性主義批判弗洛伊德的話語，Lasch也乘機加以反駁[106]。女性主義與Lasch立場可說是水火不容的，兩位非常知名的女性主義者Michele Barrett與Mary McIntosh在她們合寫的名著*The Anti–Social Family*(1982)中便批判了Lasch有關家庭演變與自戀人格形成的基本主張，我在第八節也會論及。

105 Minimal self指的就是自戀的自我。

106 Lasch說明輕視女人不是心理分析的傳統(*Minimal* 174)。女性主義者誤認為弗洛伊德心理學的結論是：健康成熟的心理最終是要與母親徹底分離(即，完全克服戀母情結)；由於「徹底分離」的主張顯然是偏向男性純陽剛的想像(如陽剛英雄不近女色，非常獨立而不依賴她人)，故而為女性主義所批評。Lasch則否定女性主義的批評前提，認為對弗洛伊德而言，戀母情結並不是非要完全解決克服不可(*Minimal* 175)。

第二節　家庭的公私變遷：再生產的社會化與現代家庭誕生

下面我將先勾勒Lasch對西方家庭變遷的敘述（有時我會用其他的文化歷史學家如Zaretsky, Ariès, Stone, Donzelot的材料來補充），然後漸次展開其社會政治蘊涵。

*Haven*一書開始的歷史社會架構和語法是左派或馬克思主義式的。馬克思曾提出資本主義的特色是「生產的社會化」，也就是生產從個別家園移出，越來越調動集體的合作與資源的集中（例如，資本主義生產需要很多工人的工廠，需要很多財富機器的集中等，不再是個別家園的小規模生產），這樣的變化對於家庭與婦女都有很大的影響[107]。Lasch則指出：相應於「生產的社會化發生之前，當家庭還是生產單位時，女人雖然在家工作，但是並未脫離社會，其家庭勞動是社會勞動的一部份（此時男人也在家工作）。但是當家庭不再是生產單位，雖然女性也因此不再附屬於家庭生產單位而成為「獨立個人」（工業社會中每個人都成為獨立個人），但是其家務勞動卻不再是社會勞動，同時（相對於在公共世界中的男人）女人則被限制在家庭（28）。這裡必須指出：我們在描述生產社會化時是過於簡化的，彷彿家庭與工廠是截然二分且直接過渡的，其實從農業社會過渡到工業社會並沒有截然二分，家庭工廠、家庭手工業、家庭外包都是很普遍且至今仍存在的。故而此處所說都是就大趨勢而言。此外，在某個時期的商品生產從家庭移出到工廠時，下層階級的女人與小孩也曾和男人一樣到工廠工作。

107 Zaretsky便指出：生產的社會化（即，商品生產移出家庭）對女性的地位既有所改進，也同時倒退，因為在生產的社

化」必然會發生「再生產的社會化」[108]，他指的是對下一代兒童的生養教育從個別家庭的私人化走向社會化（*Haven* xx–xxi; *Narcissism* 154），像義務教育灌輸給兒童的知識，醫學專家對生養方式的指導，媒體對兒童的影響等等。我們認為「生產的社會化」之所以必然走向「再生產的社會化」的宏觀原因是：生產的社會化的另一面就是生產的資本主義化[109]，生產領域中被資本組織起來的原理原則會進一步應用到其他領域：亦即，從生產擴及消費，從工作擴及休閒，家務勞動也商品

108 「再生產」有數個相關意思：工廠開工不可能只作一次性生產，總是會繼續生產下去，不可能生產第一批成品後就停工了。所以工廠一定會再生產，事實上工廠在生產時就已經準備再生產的條件了，會準備購入或儲存繼續生產的原料、能源、工人、設備等等。所以生產其實必然是再生產，生產必須包含再生產的條件。生產或再生產的條件之一還包括了勞資關係（例如勞工會聽從老闆的指揮），法律保障勞資的利益和規定財產所得的歸屬，更廣泛的還包括市場與政治的有利資本之條件。生產或再生產的核心是工人。如果工人領了工資就喝醉而次日無法上班，這便是沒有確保再生產條件。生產或再生產需要工人持續上工且不短缺，因此工人工資必須足夠餵飽自己和家庭，因為工人需要妻子照料其身體（煮飯等）與性需要。此外，就整個資本主義生產而言，工人必須有下一代，這樣當工人老死後仍有新一代工人繼續生產，這表示資本主義再生產條件包括了生殖下一代工人。「生殖」和「再生產」在英文都是同一個字：reproduction。所以，再生產也有生殖下一代的意思。不過，對資本主義再生產而言，僅僅工人生殖下一代仍是不夠的，還需要確保下一代也甘願做工人，服從老闆等權威，所以還有教養和社會教化的問題。故而「再生產」有生養下一代的意思。Reproduction這個字也有「複製」的意思，有時「複製」也表達了同樣的再生產意思。

109 生產的「社會化／資本主義化」對應著馬克思主義中所謂生產的二重性概念，前者（社會化）生產使用價值，後者（資本主義化）生產交換價值。

化（最突出的是生殖勞動的商品化，即代理孕母），最終使得生養下一代也被資本主義化，因而造成再生產的社會化。對於「再生產的社會化」，Lasch提出的解釋是：「生產的社會化」帶來了企業與國家中管理階級與專業階層的興起與擴張（例如國家的文官或官僚制度化，也就是國家組織的理性化）（*Haven* xxii）（「理性化」參見本書〈導論〉第二節），也因為這樣的權力變化，相應地出現新的知識，眾所周知最典範的例子當然就是勞動者的生產知識或家傳祕密（因為生產的社會化而）被管理階層取得佔有與改造，而成為科學管理（參見Braverman的經典闡釋）；這就是**社會科學**興起的背景[110]。社會科學與一種新的社會控制形態息息相關，就是社會被當作病人而被醫療化（*Haven* 97），許多偏差行為開始被病理化，於是社會科學與知識專家得以治療社會病態，例如防範未成年犯罪等，這是治療型社會（therapeutic society）或治療型國家的興起。在這種專家統治的形勢下，專家與知識（如社工、育兒知識、兒科醫生等）侵入私人領域或家庭，這就是Lasch所謂的「再生產的社會化」所帶來的家庭變化。

西方家庭的變化客觀上可以描述為：原本在家庭內進行的工作，像勞動生產、健康照料、接生、教育，在歷史過程中都移出家庭，進入工廠、醫院、學校；國家的醫療與福利機構接手

110 由於社會科學知識與治理的勾連，統治階級現在不必高言大志地顯示自身的合法性，只要祭出「現實真相」作為權威，就能令被統治者臣服（Lasch, Haven 23）。二十世紀強調的政治的科學化則是這個發展的極致（例如政權與政策的合法權威來自選舉、民調、統計數字、政策專家的科學研究等）。

了許多傳統的家庭功能，使得國家能夠干預家庭[111]。由於國家與專家入侵家庭生活，家庭也喪失了隱私。

但是這樣的變化其實同時伴隨著家庭意識形態的變化，也就是家庭開始被視為「私人生活」領域（參見註腳224），同時成為公共關切的對象，並樹立理想家庭的想像等等。由於當時西方社會是布爾喬亞階級擁有文化領導權（hegemony），故而布爾喬亞的家庭意識形態是全社會主導的意識形態，西方的家庭意識形態變遷因此先要回溯到：布爾喬亞階級男性逐漸不再於自家中社交、洽商、辦公[112]，工作場所與住家分離，工作與休閒分開。上述這種公私區分在韋伯（Max Weber）看來正是理性化的一部份。同時，居家的建築也相應有所改變，房間有了專門的目的（如出現臥房、飯廳等），並有了房門；人們開始有了獨處的空間與時間（即，有了隱私）。Philippe Ariès在敘述這段歷史時特別提出「**合群**」（sociability）這個觀念，指出原本社會生活的密度甚高而使得獨處幾乎不可能，人們總是過著合群的社會生活，這使得人們缺乏隱私，也因而不可能有「家庭」的觀念（Ariès 398）。現在布爾喬亞開始有了隱私，有了私人生活，因此才有了我們現在所知的「家

111 這不是Lasch的獨到見解，而是非常多學者的看法，例如Parkin（167）。

112 此時布爾喬亞階級的「家」是個大房子，當時（十七世紀）並沒有咖啡館或公共房屋，所以家的性格是合群的，是公眾社交與辦公的。家中訪客川流不息，而且遠處來客是不分深夜白天的，用餐時間也是隨訪客而定的。（參見Ariès 393）。

庭」之誕生。

第三節　理想家庭生活：女性主義與保守女性

不過「家」(household)之所以逐漸有了我們當前所謂「家庭」(family)的意義，之所以形成了與公共生活（公共世界）對立的「家庭生活（家庭世界）」(domesticity)的觀念，還有一個重要的意識形態因素，這就是十九世紀「女性理想家庭生活」(cult of domesticity)的意識形態之興起，其實就是將「家庭」理想化，也將「女性」理想化。這個意識形態不僅僅鼓吹「家庭世界／公共世界」二分下所假定的「男主外、女主內」性別分工，而且崇尚鼓吹保守的婦德與母職，也就是認為女人在這個世界的適當或真正位置是在家庭中做賢妻良母、相夫教子，認為這符合了女人的天性或本性。被稱為「慰藉的天使」的女人為在外辛苦打拼的男人提供了一個溫暖可愛的家庭，一個「情感堡壘」。[113]

溫暖可愛的家庭從何而來？原來，在資本主義早期殘酷競爭下，也伴隨著自由戀愛婚嫁與

113　正如Zaretsky指出：「女人在家庭中的角色被理想化了，因為家庭被理想化了」(35)。家庭被理想化為溫暖可愛，女人則是溫暖愛心的母親。母親形象當然與「性」衝突，Zaretsky在同一處說到，性大抵上從布爾喬亞家庭中消失，歸給工人階級女性中的妓女。

浪漫愛情的興起，家庭開始成為人們可以逃避殘酷世界的私人自顧領域，有著家庭隱私，是一個「**無情世界的庇護所**」（*Haven* 的書名）（*Haven* 5, 6）[114]。但是同一時間隨著自由資本主義轉變到壟斷資本主義階段的出現，家庭這個私領域開始被外在力量所穿透[115]（就是剛才提到的再生產的社會化）：亦即，各種助人專業（helping professions）、學校、國家、媒體、少年法庭、慈善機構、醫療、社福、社工、商業逐漸架空了父母權威；換句話說，父母原來對子女的教育功能很大程度被取代了（父母的這個教育功能使子女能夠學習必要的技能和習性，以承襲那個社會中的規範、習俗與意識形態，也就是所謂的「社會教化」，但是和上一段講的「（再／生產）社會化」意義不同[116]）。

114 對於「家庭轉變為庇護所或避風港」的歷史過程，Zaretsky提供了更為詳盡的敘述（29-36），他稱家庭為工業社會中的化外之地（enclave飛地）（33）。

115 Lasch除了將此現象稱為「再生產的社會化」外，也稱為「父母管教的無產階級化」（*Haven* 12），這個現象對應著資本主義早期開始的「勞動者的無產階級化（貧乏化）」，也就是勞動者被剝奪了生產工具（土地、原料、工具器械、家傳技能與知識），只能依靠資本家才能從事為了生存的勞動。「父母管教的無產階級化（貧乏化）」也就是父母只能依靠專家、社工、學校、媒體、醫生等等，才能教養子女。無論是「再生產的社會化」或「父母管教的無產階級化」，都是Lasch企圖比附馬克思主義而故意使用的語法。

116 兒童或下一代學習所生長社會的規範、習俗與意識形態，學習與其他人交往互動，這個漸進過程叫做「社會（教）化」。但是「（再／生產的）社會化」指的則是勞動生產或者生養下一代不再是個別家庭所為，而是社會集體的合作。這是兩個不同意義的「社會化」，請讀者明鑑。我們為了容易區分，將前者一律稱為「社會教化」。

西方家庭的這個轉變，或者說自由資本主義時期布爾喬亞家庭的轉變，有好幾個直接原因（Lasch, *Minimal* 185）。其中最重要的乃是：十九世紀一些慈善家、教育家、社會改革者、醫生、公共衛生官員、傳教士開始主張布爾喬亞的家庭生活是解決當時社會病態與問題的良方。什麼樣的社會病態與問題呢？一方面是下層階級的道德淪喪（demoralization），例如醫生報導說在法國鄉下，丈夫無動於衷地讓太太染上梅毒，太太則不關心子女的健康等等（*Haven* 169）；另方面則是中上階層「**時髦的浪擲狂歡**」（fashionable dissipation），也就是上流社會的奢侈生活或放縱（aristocratic license），例如沙龍、派對、宴會、煙草美酒、奢侈品等在道德人士看來是傷身破財之生活方式。

其實這些教育家、改革家、傳教士、官員所代表的道德保守主義（但是其社會淨化運動在當時的形象則是「改革進步的」），從十六世紀便開始積極反對與限制「**密婚**」（中世紀的法律認定「只要互許終身且發生了性行為，就被當作實質結婚」，這被衛道之士謂之「密婚」，認為此風不可長，後來衛道之士甚至擴張「密婚」定義：「即使有教士見證，沒有父母同意」也是密婚）。這股道德保守主義（企圖將整個社會「基督教化」，特別是要規訓教化下層階級）到了十八世紀中葉制定了〈**婚姻法**〉（一七五三年）來反對密婚，其直接藉口是杜絕誘姦或略誘（有錢少女被無賴男騙去密婚、或者有錢男子被妓女騙去密婚），但真實精神是不要讓**激情性慾**來成為婚姻的基礎，**理想婚姻**要建立在成熟的慎思、長期熟識、清醒判斷、互相尊重，而非一時的性吸引力就匆匆發生性行為而後結婚。所以〈婚姻法〉認定密婚非法，規定婚姻必須在教堂公開預告（徵詢有無

對該婚事之異議）。這個法律實質上是反對下層階級的早婚（通常建立在一時激情性慾的誘姦，生米煮成熟飯後的密婚），要求下層階級活在布爾喬亞的理想家庭生活方式中，而且是保守道德主義對下層階級規訓的一部份（當時還制定法律反對流浪與遊手好閒，建立工作場和「**醫院**」[117]以便將偏差者囚禁與勞役，以人口太快增長為由，不鼓勵窮人結婚，還有圈地[118]，等等），想使下層階級能符合布爾喬亞階級的勤奮、準時、勤儉之新標準，並譴責低俗殘忍的娛樂（如鬥雞）。（本段散見Lasch, *Women and Common Life* 第三章）

我們之所以要講這些歷史細節，是因為希望台港大陸都能從這些敘述看到**這股西方的道德保守主義（基督教為根源）建構了現代的童年／兒童觀、母職、理想家庭生活世界、忠貞性道德等，並主要以中產階級婦女**[119]**為其社會基礎（女性主義在許多地方也與之唱和），把中產階級的**

117 西方過去的「醫院」不同於我們目前所熟知的現代醫院，西方中世紀以後的醫院是有宗教背景的慈善機構（收容、救濟、避難）；十七、十八世紀的法國與義大利醫院有監護和管制的功能，病人和小偷、輕犯、乞丐、老弱者、孤兒、妓女、流浪漢、失業者和瘋子關在一起（羅伊．波特，頁三三九）。甚至到了一八七〇的美國波士頓，醫院也未必提供醫療，而可能只是助窮人休養；只有下層窮人與工人住院的情形，一直到相對晚期才有改變，後來中產階級有錢人也開始住院治療，不過之前的醫療技術的水準不高，住院並無法真的提供更多有用的醫療（Vogel 5-6, 97）；起初窮人在醫院被診治與實驗的成果應該有助於醫療技術的提高。

118 請參考百度百科的「圈地運動」詞條：http://baike.baidu.com/view/23164.htm（2011.08.08）

119 為了學生理解方便，容我們很粗略地（！）勾勒一下「中產階級」、「布爾喬亞」這些名詞的意義：**布爾喬亞**是歐洲歷史

婚姻家庭價值與兒童觀，透過立法加諸於下層階級，其保護婦幼話語與相關的社會淨化管制助長了國家的家長保護主義，最終則形成舊式鎮壓宰制與新式控制技術相結合的治理。西方道德保守主義的這樣一套作為與模式，百年來至今，不斷透過帝國主義與殖民主義的影響，在第三世界被在地的代理人與保守主義者挪用複製（這個複製過程往往調動和發揚了文化傳統中類似的保守因子，卻淹沒和壓抑了文化傳統中的「不文明」因子）。但是同時西方道德保守主義也由慈善／公益／博愛／人道的**基督教化**團體旁接出當代世俗化的優勢公民團體或所謂非政府組織，以進步與政治正確的性別平等、綠色環保、選舉民主、媒體淨化等進行新式治理與控制，這些**世俗化**的進步團體或人士因為擁抱了西方現代性所代表的普世規範，故而顯得更具有道德優越性與政治正當性，事實上他們是**道德進步主義**。道德進步主義代表了一種普世的進步主義，亦

上的中間階級，上面有貴族階級，下面有農民（奴）；這個**中間階級**（middle class）的構成份子也隨著歷史社會變化而流動。過去因為這個階級多居住城市中，而也被稱為**市民階級**。曾經國王與布爾喬亞聯手削弱教皇與貴族勢力，但是最終布爾喬亞則成為推翻國王帝制的領導階級。在這個過程中，由於工業革命與資本主義的興起，布爾喬亞的一部份成為資本家，正如許多鄉下農民轉化為城市工人。有時布爾喬亞被翻譯為**資產階級**（指稱其有產階級或資本家身分），有時被翻譯為**中產階級**（指稱其中間階級的身分）。就歷史精神與文化心態的繼承來說，當代中產階級最接近過去的布爾喬亞。不過現今「中產階級」表達的更多是經濟（收入）觀念與中間位置（資本家與工人的中間），不像過去布爾喬亞不但是經濟階級，也是清晰的政治力量，還有進步的文化領導權。故而，我認為當前承載道德保守主義與道德進步主義之階級的恰當中文稱謂應該是「**中堅階級**」。

即，進步不是相對於特定歷史社會，一種倡議進步與否不是在具體脈絡中評價，例如：倡議普世價值的運動不必和被壓迫的邊緣團體結盟仍然是進步的。道德保守主義與道德進步主義看似對立，但是巧妙配合或呼應，兩者的源頭都來自歐洲中心論。台灣香港近年來的性／別治理就是一例。以下我們還要繼續這一敘事。

Lasch指出：在這個時刻（十九世紀英國），像醫生等「助人專業」宣揚一種平等意識形態，幫助家庭中的弱勢（妻子兒女）來鬥爭父權，鼓動妻子對抗丈夫，倡導兒童權利，譴責父母對後代的任意權力，也質疑父母教養子女的知識與能力。結果首先是親子關係受制於國家的監管，例如學校、社工機構，少年法庭，其次是家庭內權力的改變，丈夫失去許多傳統的權威，子女則得到一定程度的獨立，這也因為父母對於傳統教養子女方式失去自信，而必須依靠專家或專業[120]。雖然這種家庭平等意識形態改變了女人與小孩在家中的權力地位，但是卻沒有很大幅度

120 Lasch上述的歷史解釋，在Giddens的平板社會學描述中則可歸結為兩項：親密關係的民主化，教養子女的去傳統化（de-traditionalization）；後者最終形成（因為專家意見的衝突，以及專業知識的爆炸）**父母教養的反思性增強**。但是Lasch與Giddens兩人顯然都需要有所修正或發展：因為在晚期現代，父母權力也有反撲之勢（例如反對學校的性教育，或者如台灣中產父母反對教育改革）；亞洲崛起的富裕中產父母對於階級再生產（即子女未來能否成為或維持中產階級位置）有著不確定的焦慮，從而轉換成對於全球化下各類新生文化事物的恐懼（而非增強的理性反思），反而成為保守（基督教背景）的NGO的支持者（Ho 467, 473n2）。

改變女人與小孩在外面世界中的權力地位（*Minimal* 185–186）。

這種家庭內平等的意識形態，看似與之前提到的「女性理想家庭生活」意識形態衝突，但是兩者其實可以共存共榮[121]。「女性理想家庭生活」看似對女性（妻子／母親）很不平等，而且也確實在一九六〇年代的第二波女性主義中被徹底批判與揚棄，但是「女性理想家庭生活」實際上確立了布爾喬亞婦女在家庭世界（私領域）的主宰地位（女主內），以及道德優勢（婦德與母職——虔誠、忠貞、含辛茹苦、犧牲自我的偉大母愛、在男人背後默默支持等等），並且憑藉這個道德優勢取得政治的權利與權力。Lasch認為十九世紀的「女性理想家庭生活」意識形態其實是為了批判某些布爾喬亞階級婦女的「貴族化」——亦即，當時向上流動的中間階級婦女想躋身上層階級婦女行列，成為「淑女」，只想追求時尚、扮演一個花瓶的角色，家事丟給管家奴僕，自己則打扮時髦、終日交際、悠閒過活，亦即前面提到的「時髦的浪擲狂歡」（fashionable dissipation）（*Women* 68）。Goody則指出英國女性的反貴族化其實是帶有英國民族主義的反「法國化」（141）。Lasch特別指出：十九世紀傳統保守婦女倡導的「女性理想家庭生活」（cult of domesticity）主要是批判這股「貴族化」風氣，而不是對十八世紀的平等浪潮（如法國大革命等）的倒退反動；故而女性主義者（如

121 Zaretsky和多數女性主義一樣則認為「女性理想家庭生活」之意識形態不利婦女解放，符合維多利亞時代的性別不平等。但是Zaretsky也同意當時的女性利用了這個意識形態來達到自己目的，她們和（因為世俗化而被邊緣化的）宗教人士結合進行社會淨化與衛道（37-38）。

Mary Wollstonecraft）與反女性主義的傳統保守婦女們在反貴族化（包括去「性感化」）這個問題上有著一致的交集，亦即：「女人應該讓自己有用，而不是戮力於性吸引力的藝術」（Lasch, *Women* 77）。Lasch更進一步論說，「女性理想家庭生活」常被當代誤解為令女人待在廚房的反動意識形態，但是其實是讓一般平凡婦女先從理想家庭生活的那一套話語推論出切身的權利，要求丈夫將妻子視為可以分享他的快樂痛苦的平等伴侶，而不是幫傭或傢具；在夫妻家內平等的同時還賦予女性道德優越感（即，女人為了丈夫兒女和家庭犧牲了自我，並且具有忠貞等德行，是公共道德的捍衛者）。易言之，「女性理想家庭生活」意識形態所起的作用反而是讓一般普通婦女實際上具有女性主義意識，對平凡女性而言是很給力的，為後來女性主義成為重要力量鋪了路。這種「女性理想家庭生活」意識形態也使得女性要保衛家庭，所以積極地發起道德淨化運動，反對賣淫的運動，禁酒運動等等（*Women* 79–80）。女性主義與保守女性的共通（社會淨化與去性感化）在現實的性／別治理上更為清晰：堅決反性的女性主義後來往往與保守團體密切合作。其實這正是我之前說的道德保守主義與道德進步主義的合流呼應。

「女性理想家庭生活」意識形態，以及家庭與婦女的理想化（如家庭是避風港，女人是充滿愛心的道德守護者）雖然緣起於布爾喬亞階級，但是最終也被工人階級接受。這不是布爾喬亞意識形態的自然征服，也不是女人群體的自然趨同，而是一方面無產階級化使人除了家庭外一無

所有；另方面受到小資產階級[122]個人主義的影響，使得工人階級男女將家庭私人生活當作實現個人價值的所在，個人的成就與存在意義就是家庭，一切都奉獻給家庭，家庭成為從公共世界逃離的烏托邦。對此，我們便不在正文多加解釋了[123]。

122 所謂「小資產階級」常常指涉不清，典型的像小文員、小店主、小教師等等。由於小資產階級貼近無產階級，而且又有知識教育，所以頗能洞悉體制，許多革命或激進份子便是來自此一階級。小資產階級在左派論述中常被視為有投機傾向，典型說法是：在景氣上升時，小資產階級有上升希望，因此可能趨向保守；但是當景氣下降時，小資產階級的無產階級化危機則使之極端激進。由於小資產階級的異常激進總是隨著景氣循環間歇發作，所以有所謂「小資產階級的間歇性狂熱」此一典故用來譏笑過激主張者。這大概是同樣小資產階級出身的左派之某種自恨表現。台灣作家陳映真早期以「小市鎮知識份子」來隱諱地指涉「小資產階級知識份子」。「小資」此一階級位置顯然有其魅力，中國大陸這些年來不斷地有「小資的品味情調」之認同與可辨識性。

123 工人階級也接受布爾喬亞的家庭理想，Zaretsky對此的解釋是透過小資產階級個人主義的影響（散見其書第四章），讓我們綜述其思想如下：在資本主義逐步邁向工業社會時，不但廣大的下層人民變成無產階級工人，也有越來越多布爾喬亞階級下沈加入了小資產階級（小布爾喬亞）的行列。隨著兩極化的發展，小資產階級與手工業的工匠階級都有繼續淪落為無產階級的可能。在這股大工業化與無產階級化浪潮中，帶有浪漫主義色彩的小資產階級個人主義戮力反抗工業化對個性的抹殺（因此可能會產生革命或反叛的動力），小資浪漫主義強調個人的獨特、創新、情感、主觀性或主體性，而且認為個人所生產的產品或文藝作品是在表現自己，個人價值是透過自己的產出或擁有來實現。但是無產階級化狂潮使得小資再也沒有什麼私有財產可擁有，小資與無產階級一樣失去了土地、生產工具、生產的商品（歸於老闆）、創作的作品（歸於文化工業）等等，剩下的只有家庭—只有家庭是屬於他的「財產」。與此同時，無產階級化也使得廣大群眾中出現了新的家庭形式—家庭不再是生產領域，而是一個與經濟生產生活分開的私人生活之領域（參見註腳224），一個與工作和公眾無關的地方（晚期現代的公私新發展參見註腳226），是個人最終唯一

第四節　愛欲的家馴化

上面引用 *Women* 的部份分別來自 Lasch 討論（英國為了壓制密婚而制定的）〈婚姻法〉、以及討論「女性理想家庭生活與女性主義」兩篇文章[124]，這三者的關係是 Lasch 的核心問題意識。Lasch 的女兒 Elisabeth Lasch-Quinn 為 *Women* 一書所寫導論的開頭曾引用 Lasch 寫於一九八五年

可擁有的空間。易言之，這個家庭私人生活是工作與公共生活以外的、純屬個人的隱私天地，是可遁入其中的避風港。家庭存在著情感親密且帶來滿足，家庭是自我所造就的，是個人真正價值的寄託所在，許多無產階級雖然在經濟生產中飽受壓迫，但是將人生意義放在家庭，辛苦打拼都是為了這個家，犧牲奉獻努力經營家庭，彷彿家庭就是個人真正成就與人生價值之所在。於是在小資產階級的個人主義影響下，無產階級最終也接受了布爾喬亞的家庭觀念。（當然，我們認為還有一個原因是：因為都市化和世俗化，所以傳統宗教社群或鄉親集體的網絡鬆散，也使得家庭成為個人唯一的精神與情感寄託）。以上討論的政治意義是：左派向來比較強調經濟生產，比較不把家庭當作政治問題，然而許多工人階級無意於集體運動，而將人生意義寄情於家庭，故而左派不應忽略無產階級化所帶來的個人主觀性（情感需要、自我認同等），特別是家庭問題；同時，如何將小資產階級浪漫個人主義轉化為積極的革命性也是重要課題。當代浪漫個人主義在新的現代性條件下出現對於性／別自由的追求，很不幸的，左派卻往往認定無產階級的「自然屬性」就是一夫一妻家庭與禁慾道德，這點與反動的資產階級合流，將無產階級單純視為勞動生產力，故而要確保家庭安定來生產下一代正常不偏差的勞動力（這個「正常」也包括了性／別正常），並且認為追求新自由的個人與集體鬥爭不相容。

124 第一篇 "The Suppression of Clanestine Marrige in England: The Marriage Act of 1753" 最初發表於一九七四年。第二篇 "Bourgeois Domesticity, the Revolt against Patriachy, and the Attack on Fashion" 最初發表於一九八一年。

一封信的內容，Lasch說他二十五年來所關懷的問題或可稱為「**愛欲的家馴化**」(the domestication of eros)，也就是追索下列三者的關連：十九世紀新的家庭生活之理想，女性主義，「親密」的現代意識形態(modern ideology of intimacy)——〈婚姻法〉便是這意識形態的起始代表(*Women* ix)。親密關係在現代中的變化，不能不說和女性主義與婚姻家庭變遷有直接關係。如上所述Giddens對這個變化方向顯然抱著樂見其成的立場(*The Transformation of Intimacy*，參見第五章第八節)，與此對比，Lasch卻對這樣的現代性持著批判態度，他使用「愛欲的家馴化」〔後來另一個地方則用「慾望的家馴化」(*True* 58)〕的一個具體含意指涉當然是：激情和性吸引的馴化、下層階級密婚的中產家庭化，但是應該也指涉了性愛或生命本能[125]被「文明化」所壓抑(此處「文明化」特指中產女性的理想家庭世界與女性主義所倡導的現代平等親密關係)。不過，Lasch的保守「性」觀念卻阻礙了他整個思想與性政治的方向(下詳)[126]。

在Lasch批評Carl Degler的書評中似乎可以看出「愛欲的馴化」的蛛絲馬跡。Degler是Lasch

125 愛欲(eros)在弗洛伊德那裡代表整個生命本能(與死亡本能對立)，但是這並不是一個去性的、昇華的觀念，有時根本就等於性愛，其能量便是libido (Laplanche and Pontalis 153-154)。

126 「愛欲的馴化」會讓人聯想起Herbert Marcuse的思想。Lasch思考成形時期曾受到Marcuse的影響(Lasch, *True* 28-29)，而且Marcuse批評資本主義之下的性開放，這個立場蠻符合Lasch性保守的口味，但是Lasch最終批評了Marcuse，因為後者無法接受「解放是有限度的」(*Minimal* 229-234)。

所受益的文化史家之一，其他的名家像 Philippe Aries, Eli Zaretsky, Edward Shorter, Lawrence Stone, Nancy Cott（*Women* 161），還有法國的 Foucault 與 Donzelot，都觸及了 Lasch 所關懷的問題。Lasch 和 Degler 都認為十九世紀女性理想家庭生活的意識形態是建立在夫妻乃平等伴侶的原則（友愛婚姻的觀念[127]），這個原則不僅可保護女性權益，而且能提出很多其他要求，例如：已婚女性的財產權，離婚法律有利妻子，男人的性自制，社會必須管制性交次數與懷孕否則對女人不利，社會正義與「社會淨化」的改革，並使得女人成為家庭與相關利害的道德裁判。雖然女性主義批判「女性理想家庭生活」這個看似讓女人死守家庭私領域與奉獻犧牲的意識形態，但是卻實際上從這樣的意識形態得到支持與基礎（Lasch, *Women* 163, 164）。Lasch 在批評女性主義者 Judith Stacy 時就說明了這一點：Stacy 認為「維護家庭」（profamily）的價值是反女性主義的，但是卻驚奇地發現福音派基督徒婦女總是說男女對神來說是平等的，丈夫是一家之主並不因此就給他管治太太的資格，而是要以愛與尊重來服事妻子（Lasch, *Women* 158–159）。相似地，十九世紀布爾喬亞女性曾利用女性理想家庭生活的意識形態來改變家庭的生活方式，重新塑造家庭世界，使之對女性有利。Degler 指出這個意識形態與其說是限制女性，不如說是一種限制「性」的道德，故而女性不但要追求家

127 現代親密關係的意識形態的出現與〈婚姻法〉的出台都是伴隨著「友愛婚姻」的觀念。關於友愛婚姻，參見勞倫斯・史東，第八章。

內的自主，也發動了改變社會性道德的運動，像廢除賣淫運動，限酒禁酒，**提高合法性行為的年齡**，保護女性不受男性的性暴力與性騷擾（引述自Lasch, *Women* 163, 164），這些都和「性的社會控制」相關，也都是女性主義的運動。接著，Lasch批評Degler雖然看到了十九世紀的家庭與中產婦女是要「控制性」，「但是卻沒看到這個要控制性的慾望動力乃是要控制一切其他事物的一部份，要把社會放在顯微鏡下」，亦即，「想要控制性……的同樣的這股慾望動力也出現在進步主義中，就是要把危險的能量（不論是社會的或性的）都放在控制之下」（*Women* 169）。

Lasch所謂的**進步主義**是菁英或國家的由上而下的社會改革，通常會吸納或折射草根激進運動的革命能量（參見下段）。女性主義作為進步主義則傾向於控制性、貪婪競爭、侵略等危險能量，因為這些危險或破壞性的情緒和男性氣概密切相關，所以女性主義認為女人應該要滲透到社會的主要機構中（政府、企業、教育、服務專業等），透過「**女人治國**」來使原本充滿暴力侵略與不當情緒的男性國家社會改變成更為和平的狀態，這也是女性主義在倡導女人參政時的願景（*Women* 168）。總之，Lasch看出來女性主義者想要控制的不只是危險的**性**能量，還有危險的**社會**能量，故而以**公益慈善**為藉口，致力於下層的**文明化**。女性主義作為專家專業階級的一員，在專家統治中進行著把社會放在顯微鏡下的治理。在歷史中最為諷刺的是，女人與專家的結盟固然推翻了男性在家中的專制暴烈權力[128]，但是最終也架空了女人在私領域中的真正權力，特別是女人與醫生的結合最終造成接生婆行業的沒落（*Women* 169）。

從過去歷史與社運經驗來看，進步主義的修辭或法律，往往使中產階級或政客輕易地取得「開明」的形象或甚至「進步」的位置，也往往分裂了被壓迫群體，使其中一部份傾向被主流同化，另一部份則被邊緣化，然而被同化的前者暫時似乎上升改善的地位，在體制改革遭到反挫時又會被「打回原形」。總的來說，進步主義沒有徹底改變體制結構，沒有深刻清算主流觀念，故而無法真正給力；被壓迫群體（特別是其中的底層）無法實質地受惠於進步主義，反而更難抵抗收編與改變體制。畢竟體制的改變必須來自改變了的主體，底層主體的自我壯大不能來自由上而下的進步主義。更有甚者，進步主義與保守主義往往輪流作莊、循環治理；兩者互相鋪路，且都散佈著自以為義的嚴厲道德情操。道德進步時期因為接受主流同化而上升的被壓迫者，在道德保守時期又遭排斥而回到下降地位，看似對立的兩者可謂合流呼應。在重大顛覆體制秩序事件發生時，兩者則異口同聲無法區分。

在以上的敘述中，「愛欲的馴化」就是對於性與社會兩方面危險能量（源自愛欲）的控制，理想家庭生活與現代親密關係都是「愛欲的（家）馴化」的一部份。**然而家庭生活方式或家庭世界的重新塑造不能只在家庭內部打造而已，還要外在世界的改變**，保守女性與女性主義因此推動禁

128 家庭中**傳統男性父權被現代專家權力取代**這一過程，也逐漸**改變女人所偏好的男性氣質**。現代專家所代表的男性氣質是偏重腦力而非體力，其階級表現由於更高程度的文明化而顯得較為陰柔。不過，女人性偏好的變遷還受到特定文化傳統與社會發展等許多因素的影響。

娼、禁酒、禁賭、禁色等社會淨化手段以改造家庭生活。畢竟，如果爸爸不回家吃晚飯，整天不招家，在外嫖妓喝酒賭博，家庭不會自動比外在世界更有吸引力，故而**外在世界不能有太多好玩的誘惑**，因此更多的活動需要被禁止[129]。在新的家庭理想下，**男性的外遇或私生子，從稀鬆平常變成威脅其事業與社會生涯的聳動醜聞**，則是眾多控制的一例。

現代親密關係也是愛欲的（家）馴化的一部份。家庭的現代親密關係（在理想上）是只建立在兩個個人的情感關係之上（與各自家族或婚姻法律無關），雙方「合則來、不合則去」，故而現代親密關係要求男性與妻兒有更緊密的情感連結與相應的責任（而不是傳統規定的夫妻職責與行禮如儀的角色扮演）。這意味著，男性不是只要能賺錢養家即可、自己可以終日在外風流，而是要和妻子與子女建立緊密的情感關係。愛欲或危險的社會能量因此透過這種親密關係而被馴化在家庭之中。現代親密關係造就了可愛的家庭：因為現代親密關係倡導親子平等、生育控制以及兩性平等、浪漫愛情（所以現代親密關係乃是親密關係的「民主化」），而比傳統親密有著更強與更緊密的親密，並且很大程度上建立在個人選擇之上，因此必然包含反思的責任。這使得愛欲更被個人自動自發地限制在家庭內，不得流動。故而現代親密關係是一種愛欲的家馴化。

129 例如壓制大眾娛樂，包括了殘忍的（特別是涉及傷害動物的）競賽，參看 Lasch, *Haven* 219n2 提及的文獻。

這種現代親密關係的提倡還有其副作用。夫妻之間的現代親密關係不再只是傳統的歸宿責任或傳宗接代的義務、而還有情感的密合與子女的細緻監護，並且假定夫妻與親子之間都是平等的個體，甚至要求婚姻之內的個體也維持其主體性，這些都帶來更多可能衝突。特別是由於現代親密關係標榜婚姻乃是愛情的結合，這種合則來不合則去的新理想，在情感消逝後，使得離婚更理所當然與普遍。此外，親子必須有非常親密的關係變成了父母的責任，由於親密關係需要較長時間的相處，這往往使得母親必須花費更多時間在兒女身上，且忙著吸取媒體與專家意見(「以免與社會脫節」)來教養子女。原本現代的節育應該減輕母親的負擔，較少子女可以讓母親有更多時間外出或照護自己，但是現代親密關係的要求卻使得婦女可能花費更多時間在以兒女為關切重心的活動上。至於親子之間的現代親密關係[130]在Lasch眼裡則開啟了更糾結的戀母

親子之間並不是自然的親密；當代母親與子女的親密程度在過去並不存在。前現代或進入現代後的農村婦女必須忙碌於家庭外的生產，正如我們今天仍看到的一樣，故而無法如當代中產階級親子般的親密；至於前現代或早期現代的貴族與許多布爾喬亞婦女則忙於時髦的浪擲狂歡，養育子女則是交給他人為之。從當前美國主流階層所宣傳的觀點看過去親子關係多半是「**疏忽漠視兒童**」(child neglect)。Lasch反對這種「疏忽漠視兒童」，但是卻又不完全與當前美國主流相同。Lasch的性保守意識形態，使得他反對兒童性啟蒙與青少年性愛，從而使得他傾向某種家長保護主義。Lasch認為父母應該親力監護子女，對子女有權威(非親子平等)，而不是讓渡權威給專家或媒體(因為媒體提倡享樂主義或性開放，專家則提倡兒童平等性權利等等)，否則就是一種疏忽漠視兒童。難怪Lasch的思想被指責似乎是一種懷舊，想停留在歐洲早期布爾喬亞家庭，因為只有在早期布爾喬亞家庭時，也就是溫暖可愛的家庭理想生活

情結與親子之間的性吸引力，其影響非常深遠。

愛欲的馴化對象是誰？誰是愛欲不馴者？男人固然是上述敘事中的愛欲不馴者，需要被教化馴訓成為理想家庭中的理想承擔者，然而「淫婦」（包括妓女）、「孽子逆女」、同性戀、性變態等等違逆理想家庭、理想親密關係的主體，甚至所有不符合（理想家庭、理想親密關係所直指的）文明化標準的主體（如精神病患、流浪遊民、強姦犯、虐待動物者、成癮者、問題少年等等）也是愛欲不馴者，時隱時現地在愛欲的馴化過程中被各種立法、監視、管訓、矯正過程所控制著。

意識形態成形時，親子之間才開始一種父母權威下的親密，才沒有「疏忽漠視兒童」，之前是沒有這種歷史社會條件的（理由就是我們這段話一開始所敘述的）。所以Lasch所倡導的家庭是真正的私人堡壘或庇護所，而沒有國家與專家的外力入侵，家庭內親密但是不平等（或者說，父母仍有權威，夫妻之間則非權利意識）；Lasch即使不想復古，但是他所想望的這種家庭十分類似（被女性主義批評的）十九世紀保守女性擁抱的「理想家庭生活」。必須強調的是，這個理想家庭生活的觀念塑造出「母職」，亦即，**母親必須親自長時間地養育監護子女，現代意義的「童年／兒童」因此誕生**，親子關係也變成前所未有的親密（與糾結或張力），這是現代親子親密關係的由來與特色。

第五節　動物保護的家庭政治：獸性的文明化與家馴化

在此我們要附帶一筆的是(Lasch並未提到的)當代另一個與上述趨勢相關的發展：理想家庭生活與親密關係將**動物的寵物化**更推進了一步，動物的寵物化等於增多了一項家庭責任，也是家庭樂趣親密的來源，加重了家人回家享受家庭生活的必要與誘因〔寵物和小孩的功能是一樣的，或如Nancy Folbre說：小孩就像寵物一樣(109)〕。至於家庭之外的世界，動物的地位在十九世紀西方菁英的觀念中也開始有巨大轉變，布爾喬亞階級與婦女主導的公益慈善類型的團體[131]建立了**動物保護**的立法與輿論，這種對動物的新感受能力(new sensibility)之動力當然來自當時更進一步的文明化過程。

所謂「**文明化過程**」一般就是要遏制人類的殘忍、虐待與暴力衝動，透過情感的自制自持去除人的獸性，使人更不像動物。由於動物只能以獸性與人類互動，在人獸互動時，人類容易傾向也以其獸性與動物互動。這是對於文明化的威脅。不過在目前，人類的現代權力技術已經可以使人獸互動或共處中的獸性痕跡被抹去掩蓋置換。動物保護則是這個文明現代趨勢中的一個環節。

131 例如The Society for the Prevention of Cruelty to Animals, The Animal's Friend Society。參見註腳129。

動物保護所代表的文明化因此倡導**人性或人道地**對待動物，而非獸性地對待動物；「人道對待動物」不但要去除人的獸性，其中也暗含著「動物的擬人化」[132]。「動物的擬人化」[133]實質上也就是**動物的文明化**。動物在此代表了獸性，動物的文明化因此意味著去除社會文化中一切獸性的標記象徵與顯現。

動物的文明化首要的是動物的「**沒入**」(sequestration)，「沒入」既意味著「隱遁」，也意味著「權力對某物的沒收」[134]。起先是野性的、後來是生產性的動物從公共視野與空間中的隱

人若以「人性」與動物共處或互動，以對待人的方式對待動物(例如對牛彈琴、與動物說話、將動物視為「家人」或「人」)，在過去可能會被認為瘋傻或作弄逗笑、愛獸成痴。

又：本文立場不同於(Serpell所提及的)西方十九世紀寵物普及化開始時(但尚不是西方人口的多數)對豢養寵物的一些批評(如愛獸成痴、愛獸不愛人)。寵物化現象必須歷史社會地分析，Serpell則似乎將二十世紀西方寵物化現象與原始部落社會豢養寵物現象混為一談。

動物的擬人化是「人類中心主義」的一種極致表現，但是不等於人類中心主義。人類中心主義(anthropocentrism)並不是「只考慮人類利益」，而是「完全從人類價值與經驗來詮釋世界」，即所謂「人是衡量萬物的尺度」。與「人類中心主義」相對的乃是像「深度生態學」(deep ecology)這樣的思想(如萬物有其內在價值，無關乎是否對人類有用)。在討論動物議題時，人類中心主義觀點的流派之一就是賦予動物牠們所無的心智能力或特性，或把動物行為的意義不當地去和人類的文化範疇比擬(例如把人獸交形容為「強姦」動物)。最張揚而不掩飾的人類中心主義流派就是將動物擬人化。

死亡、瘋狂、性、髒亂、排泄、兒童(童性)、疾病等這些「自然」都在現代初期被沒入、被隔離—亦即，從公共場所

遁沒入，這乃是「自然」從我們這個人造世界裡逐漸隱遁沒入的一部份，是（西方）現代性的標記之一（例如滿街的家禽家畜就被視為是落後社會的現象）。

動物的沒入或現代文明化，主要表現為**人類與動物之隔離**，這種隔離在現代之所以可能乃是因為機械科技動力取代了動物的動力，傳統上與人類共同生活的許多動物在城市中逐漸越來越少見，只剩下寵物化的動物，也就是納入了人類家庭的動物（此刻的「家庭」則已喪失經濟生產功能，而變成情感親密功能為主，生產功能的動物因而對家庭無用）；這種家馴化的動物就是文明化的動物。至於都市中不被納入人類家庭的動物，例如都市中無家流浪（homeless）的野狗野貓，和人類遊民（homeless）一樣，始終成為都市管理的「問題」。在台灣某報「他山之石」專欄中的一篇〈德國沒有流浪狗〉則透露出現代對付「流浪」的家馴化技術，以及此間道德進步主義對於西方現代性（黑暗面）的膜拜。全文如下：

> 各國處理流浪狗的方式不一，被譽為「沒有流浪狗國家」的德國，做法最完善。為有效控制犬隻來源和數量，德國的犬隻繁殖場皆必須領有合法執照，並依照政府規定的育犬數量繁

與公眾眼前消失、被權力「沒入」或關進殯儀館、屠宰場、精神病院、廁所、學校、醫院、家庭等等。然而許多被沒入或隔離的「自然」（即，不文明現代的事物）後來則因為各種反排斥的社會運動（或其他社會矛盾）而在晚期現代要回（重返）曾屬於他們的公共空間（Giddens, *Modernity*）。詳細參見〈結語〉第三節。

殖，育犬數量必須和人口數成正比。由於每隻狗出生後皆已植入晶片，主管單位若發現犬隻在街頭遊蕩，會立刻找上飼主，第一次先開勸導單，第二次就重罰，一次可罰新台幣九十一萬元，這麼重的罰金是依據流浪狗導致社會付出的成本計算出來的。德國還設有動物警察，執行各項動物保護工作，各社區也都有進行犬隻登記，每一隻狗皆予登錄和植入晶片，並定期普查，以便隨時掌握該國的犬隻數量。

在上述引文中，我們看到文明化如何結合理性化與官僚行政，其所採用的監視、控制與規訓技術(與納粹德國監管猶太人的技術似曾相識)乃是類似傅柯描述的對於混亂或流浪的人事物之導正秩序技術。雖然這樣的現代權力技術可以結合不同目的與需求(不論是在動物園、工廠、實驗室、集中營、都市交通動線等等)，但是透過對這些技術的引進(有時失敗有時成功)，使得處於第三世界的我們擁抱沒有流浪狗的(西方)街頭乃是文明進步的高峰終站，而忘記自兒時起流浪狗就是市鎮居民的一份子或活動街景傢具的一部份。有時懷舊可以治療失憶，也就是召喚我們曾經不那麼文明進步的過去景況，(或許失真地)回憶起當時還未活在由道德進步主義透過種種監視管控技術所強加的秩序中，懷念起原生社會自發秩序(混亂)之自由自在。對這種可能失真的自由自在之懷舊則推動我們去想像另類的現代性與不一樣的文明化。

文明化在這裡歷史階段的核心內涵就是家馴化(domestication)。家馴化或寵物化的動物則必須

接受人類的教訓（調教規訓），而且隨著動物的文明化之進展，**寵物主人所需負擔的責任越來越多**，因而寵物主人也一樣地被調教規訓——動物的文明化調教離不開人類的文明化調教。這意味著，**所謂動物保護其實包含著對人類的管制與文明化調教**[135]。

雖然對於動物的關懷自古即有（Finsen and Finsen 24），但是要到十九世紀英國才有動物保護的運動組織，其興起的社會背景是布爾喬亞階級與婦女對下層窮人（工人與農民）的文明化任務，是馴化愛欲之淨化社會大計的一部份。動物保護有多重的文明化效應，首先就是階級區分的功能，其次則是國族區分的功能。在階級區分方面：下層窮人在很長的一段時間裡，對於動物的利用仍是非常工具化的，即使是豢養貓狗也主要是為了特定功能（防盜、捕鼠等）（但是必須指出下層階級也有豢養寵物的情況）。另方面，上層階級家庭不但把寵物當作家人，寵物所受待遇與花費往往是頗為昂貴的。因此，對待動物的態度與方式有著區分階級的功能。其次，在國族文化區分方面：當西方的動物保護觀念與寵物化傳播到第三世界時，也有區分富裕文明國家與野蠻落後國家的功能；狗肉爭議最能凸顯這個功能所衍生的問題[136]。

135 除了越來越多的立法規範或管制外，主人再也不能粗暴的對待動物，不能任意的耍弄動物。

136 在我們看來，狗肉爭議必須與牛肉作為對比才有意義，西非與亞洲有些地區文化或人民將狗視為肉食來源，但是卻不將耕牛當作肉食來源。大清律例嚴懲宰殺耕牛與販賣者，再犯可充軍。不過，第二次大戰後美國大量生產牛肉的動物養殖業，透過政治力與文化宣傳的經濟傾銷，使戰後貧窮的亞洲人無招架之力（台灣的牛肉麵之誕生與流行可

不過，除了階級區分或甚至國族區分的功能外，動物保護的文明化功能也是中產階級的兒童教養中很重要的一環，原因在於兒童文明教養的核心就是壓抑兒童的獸性，然而兒童與動物互動時卻可能因為動物的獸性而促使兒童「獸性大發」，因此教訓兒童人道（人性）對待動物，也是文明化兒童的方式。

在當前文明化兒童的各種教訓故事或影視中，不但充滿「動物的擬人化」，而且其「擬人化」有著性別、種族、階級等等社會細節的分殊與背景，反映著各類主流刻板印象或流行的（包括進

為歷史例證），逐漸改變亞洲人民不吃牛肉的習慣（特別是由於原來許多亞洲人不吃牛肉並不直接涉及制度化宗教信仰、而只是文化民俗習慣，故而沒有堅強的抗拒牛肉文化。此外，約自二〇〇九開始，即使在狂牛症與瘦肉精的陰影下，美國仍然持續運用龐大政治力多次企圖傾銷牛肉到台灣，則是又一例證）。可是讓我們想像假如情況剛好顛倒，假如戰後亞洲才是全球霸權，韓國大量生產狗肉傾銷到貧窮的美國，那麼牛排便不會是代表高貴西餐與現代性，反而可能是殘忍落後不文明。事實上，二〇一〇年台灣台南縣建立了「老牛之家」，讓老的耕牛能夠安享晚年，有許多新聞報導與感人故事，這顯示人牛情感與尊牛的文明現代性之建構可能。總之，牛肉與狗肉的對比是重要的，因為印度人不吃牛肉，回教徒不吃豬肉，卻只被當作「宗教文化的特殊信仰」，而不是「普世價值」，更不是顯示美國吃牛肉的殘忍落後不文明；但是亞洲人吃狗肉，卻是違反普世價值。很顯然的，只有已經佔據了普世位置的西方現代性才有權力定義與決定普世價值。故而，我們一定要批判以動物保護為藉口來漂白帝國主義經濟與文化殖民的「動物漂白」（animal wash）。有的人類學理論以馴化程度來解釋「牛—豬—馬—狗」的可食用，端視與人的親近距離，請參看Goody對此理論的批判（155-157）。

步的）意識形態（例如好萊塢動畫倡導回歸家庭價值、美式個人主義與殖民主義等等）[137]，動物角色甚至不再使用早期現代的「益蟲／害蟲」、「家禽／猛獸」等功能性分類，而走向可愛化，也就是變相的「寵物化」。這是一種徹底的（radical）擬人化，因為不再是前現代動物神話寓言中（圖騰社會殘留）的擬人化——在兒童與成人之社會區分不如今日明顯的前現代時期，關於動物的神話或寓言並非只以兒童為對象，亦即，並不是「童話」。此時神話故事中的動物擬人化並不是徹底的，故事中的動物往往未經過徹底社會教化而殘留了獸性，因此暗喻了人類的擬獸化，這是圖騰社會的遺跡。易言之，雖然前現代神話寓言也具有文明化與社會教化的功能，但是之中動物的人性化並未能剝除人類的獸性。即使在早期現代前後，童話故事中的動物擬人化也並非今日的寵物化，對動物的評價仍保有了功能性（對人類之益害）的分類。但是今日晚期現代動物的形象呈現（representation）則是徹底擬人化（例如可愛化）：動物在被賦予人性的同時，也彷彿經過社會教化，活在近似人類社會中的動物世界中。動物之獸性在這種徹底的擬人化故事中被象徵地完全「沒入」，動物獸性也因而被象徵地或實際地壓抑。總之，這些兒童故事或影視都是同時文明化動物與兒童的教訓。

137 例如在對好萊塢動畫的細緻分析下，可以看到其內涵經常是矛盾的與混淆視聽的，例如，某特定動物角色可能在種族方面符合主流的刻板印象，但是性別方面則否。或者，雖然不符合主流刻板印象，但是卻倡導流行的意識形態。這種後現代的生產方式容許另類解讀，但是長期的好萊塢壟斷（若缺乏挑戰）也能達到文化霸權之目的。

由於保護動物和保護婦幼的話語原則是同出一源的，因此保護動物的話語也可以促進家長保護主義的整體意識形態，不但能強化保護婦幼的正當性，還能正當化國家干預介入的保護措施。保護動物和保護婦幼話語的共同預設是「保護弱小」，婦幼與動物因此都被視為「弱小」或甚至「受害」。

婦幼與動物被當作弱勢和受害者來加以保護，在十九世紀英國有其特定的階級與性別背景，是布爾喬亞婦女與菁英的治理與權力活動，因此馬克思與恩格斯對於當時的動物保護團體有著不以為然的態度[138]；這是馬克思與恩格斯對於當時的道德進步主義（夾雜著道德保守主義）的批判的一部份。一些動保的女性作家雖然主張廢除黑奴，但是卻是在打造與促進英國民族主義、對抗「歐洲帝國（法國、天主教）」的脈絡下之考量（cf. Ferguson）。

一直到一九七〇年代，大規模生產動物肉食的資本主義生產方式在當時左派文化與運動氛圍下被批判反省，同時，由於新左派發展了階級以外（包括性／別、族群）的各種解放運動，此時不同於動物保護的**動物解放**運動才於焉誕生。值得注意的是，原初的動物解放運動觀不但包

138 在〈共產黨宣言〉中，馬克思與恩格斯說：「資產階級中的一部分人想要消除社會的弊病，以便保障資產階級社會的生存。這一部分人包括：經濟學家、博愛主義者、人道主義者、勞動階級狀況改善派、慈善事業組織者、動物保護協會會員、戒酒協會發起人以及形形色色的小改良家。這種資產階級的社會主義甚至被制成一些完整的體系。」上述這些人既包括了道德進步主義，也包括了道德保守主義者。

含著「反資本主義」的衝動，也包含著與其他解放運動聯合共通的想像，但是今日由於「解放」的想像與話語已經不太流行，「動物權」的提法便成為了主流。在「動物權」的標籤下則有動物保護與動物解放的差異趨向。

「動物保護—動物權」這一路數充滿中產階級的溫情脈脈，並成為階級區分的高人一等標記（對動物「有愛心」——愛所隱藏的暴力則是最難察覺與反抗的），積極加入社會淨化與文明化的行列，對於其他（西方眼中的落後或野蠻）文化與下層階級對待動物的工具化態度，缺乏社會歷史發展視野的理解寬容，反而是極為嚴厲地要加以懲治，對於異己完全沒有愛心。另方面，「動物解放—動物權」的路數則企圖與其他解放運動連結，而不是透過動物保護來排斥異己、自居文明、標榜人性（排除獸性的高等人性）。我在此特別要提出動物戀或人獸交的爭議以作為「動物保護」與「動物解放」兩條路數的症候差異；動物解放路數的彼得．辛格（Peter Singer）曾經表示不反對某類人獸交[139]，這是動物保護的「人性」路數無法同意的[140]。「人獸交」關乎的不只是「性交」，

139 參見http://sex.ncu.edu.tw/animal-love/animal_love18.htm（2011.08.08）。這個連結有Singer原文與翻譯，此網頁出現在何春蕤的動物戀官司期間，也見證了一些台灣動物保護人士超乎常情的敵意。例如在此文被翻譯公佈後，還會去質疑有無原作者彼得．辛格的翻譯授權，甚至後來還要去告誡辛格不要被利用。

140 Serpell承認動物戀是人獸親密的極端狀態（即，和不極端的人獸親密有某種連續性），但是強調動物戀是少數（35）。西方基督教社會在歷史上對人獸交曾採取嚴厲懲罰（人獸俱處死），時至文明現代的今日本應表現寬容，然而近年動

而是人獸之間的親屬或親友關係與新型態家庭（正如反對同性婚姻者所質疑的「如果同性可以結婚，那麼人狗為何不能？」）。

事實上，動物保護的道德進步主義隱含著進化假設，將（作為動物且有獸性的）人在進化過程中與（不會道德進化的）其他動物區分開來。故而，在我們看來[141]，動物解放的目標應該包括在動物文明化過程中被沒入的獸性（animality）。這裡的「獸性」不是所謂的「自然天性」（nature），因為「自然（天性）」是和「人工（人性）」抽象對立的，兩者隔絕互不相涉，但是我們強調的「獸性」卻是可能在人獸互動中被沒入或被喚發的。我們認為具有解放性質的人獸互動就是能喚發人的獸性、喚發在文明化過程中被消蝕與沒入的獸性，也就是能置疑所謂的「人性尊嚴」。易言之，我們提出「獸性」這個範疇與視野，並不是為了與「人性」對立，也不只是為了確立動物在自然存在中的獨特位置，而同時是為了批判性地看待「人這種動物」（human animal）如何在文明化過程中確立其「人性（尊嚴）」，並且以種種法律與社會控制繼續消蝕與沒入獸性——這裡的「沒入獸性」包括了對動物的支配控制，以及對人類本身獸性的支配控制。

141 物保護加上恐性的氛圍高漲，動物保護的溫情品味在碰到人獸交案例時就變成歇斯底里，屢屢採取重判；例如晚近的新聞〈性侵吉娃娃　男子判囚10年〉，顯然性侵動物比殺害動物更為嚴重。

這段以下文字來自甯應斌〈當動物遇上性〉一文，收錄於甯應斌，《性無須道德》。

第六節　The Donzelot - Lasch Connection

Lasch的*Haven*出版於一九七七年，同年Jacques Donzelot出版了*The Policing of Families*，兩人對現代婦女家庭的變化與政治竟有不約而同的相似觀察，只是Lasch史料來源偏重英國情況，Donzelot則是法國（Goody提醒我們英國民族主義史學家Stone等高抬英國女性主義而忽略法國女性的先驅角色〔143-147〕），Lasch與Donzelot的驚人合拍也被他們的女性主義批評者注意到（Barrett and McIntosh 117）。一九七九年Donzelot一書的英譯本出版，Lasch在封底高度讚揚此書，又在一九八〇年發表的一篇文章裡介紹Donzelot的論點（此文收入Lasch, *Women* 161-186），表明了兩人的相似立場。Donzelot在其書的一九七九年英譯本的序言裡則把Lasch應說未說或說不清楚的地方很簡約地表達出來。由於Donzelot所說對於台港大陸的性／別佈局有現實的意義，又能讓我們看清Lasch企圖的方向，容我們再度偏離主軸地介紹如下：

Donzelot指出：法國大革命之後，家庭權力（一家之長）與國家權力（一國之主）的一體化，隨著君主專制的舊統治秩序被推翻，因而有所改變，家庭父權不再是公共秩序或統治之道所需，新的布爾喬亞統治秩序出現，家庭也開始從內部轉變，普遍接受新的醫療、教育、親密關係的規範（即醫療專業、衛生專家、心理分析與布爾喬亞妻子結盟，她是這些專家的同盟軍，她教育整個家庭，而且執行這些專家的命令），這些新規範之目的則是為了取代傳統教養兒童的舊

習俗（Donzelot xx）——例如將不同年齡的兒童（甚至和成人）混在一起，或將兒童送往其他家庭作為僕役。

但是這些轉變不是將布爾喬亞模式單一地強加於其他階級，因為這些規範的傳佈擴散是透過兩個完全不同的管道：第一，布爾喬亞家庭自願地採用醫學指導，給予兒童新的教育模式（免受僕人與社會的不良影響），因此兒童從家庭父權下的解放可稱為「保護下的解放」。第二，工人家庭在制度的約束和獎懲下也開始把兒童當作家庭的中心，其過程則可稱為「監督下的自由」（Donzelot xx–xxi）[142]。這些名詞都顯示，兒童權利的修辭（「自由解放」）雖然符合平等的意識形態，但是實質上卻不可能真正平等。當時的社會現實中有被棄養的、流浪的、被剝削的、反叛父母的、犯罪的兒童，亦即，既有處於危險中的兒童，也有「危險兒童」，這便強化了公益團體與法律介入的必要，公益團體推動的法律於是從下層階級失能家庭的父母那裡取得了兒童教養權。這裡必須對照台灣情況插上一句：台灣解嚴後，從威權體制轉換到民主體制時也出現了對兒童

142 在此我也提供一個相關的重要資訊：一九七〇年法國將民法中所有“parental authority”（父母授權）。這個改變意義深遠，表示親子關係不是建立在地位高下的權力支配（親子平等與父母權威不矛盾），相反的，父母被授與權威乃是為了保護兒童的安全、健康和道德。這樣改變的視野（自一八八九後？）一直零碎點滴地存在於法國司法與立法中，但是到了一九七〇年這次民法更動才完全彰顯（Blakesley 295-297）。我相信這是Donzelot在一九七〇年代寫作時具體感受與評論的變化現實之一。

教養的新知覺感受（new sensibility），例如人們開始覺得應該禁止體罰。危險兒童（不良少年）的可見度隨之降低（志願從娼的少女在「保護隱私」下彷彿消失般被囚禁在教養院中），取而代之的是脆弱易受害、處於危險中的兒童（他們面對的則是**戀童**、**家暴**——以及二〇一〇年前後的校園**霸凌**話語論述）。這些發展都可以說是來自西方中產階級兒童觀與專家知識的殖民輸出，被台灣的中產婦女與「公益」團體強加於下層階級家庭之上（詳參甯應斌，〈台灣兒福法律與西方Child Abuse話語〉）。

其次，Donzelot指出：家庭父權也因為家庭法律而改變其古老且龐然獨大的權威，新的法律一種是監護式體系，針對依賴社會福利、父親沒有實質權利的下層家庭；另一種則是契約式體系，針對自由化、關係可協商的家庭[143]。當然，女性主義總是認為家庭父權是亙古不變、永恆壓迫的，不因為從君主專制到布爾喬亞的自由民主體制而有所改變。但是Donzelot指出：家庭在現代確實有所轉變，卻不是馬克思主義講的那種純然為了配合資本主義的再生產；國家不

143 契約式是讓家庭自律，例如表現在一八八四年離婚的合法化（法國受到法國大革命的影響原本在一七九二可以合法離婚，但是大革命的後續發展讓人們怕秩序瓦解，故又在一八一六年廢除自由離婚）。不過Donzelot注意到一八八九年開始對父母權力限縮，故而認為這種家庭法律的變動其實是一方面給人們（離婚）自由、讓人們自律，但是如果做不到自律，沒有遵守規矩（例如沒有按照專家與國家的規範來教訓兒童），便等於對體制沒有用，那麼就收回契約式，不給自由，而採取監護式（Donzelot 91-92）。

是造成家庭轉變的主動作為者，事實上，女人才是：**若沒有女人的主動參與，家庭的現代轉變是不可能的**[144]。布爾喬亞階級女人和**工人階級女人**是改造家庭生活、家庭世界的行動的主要支持〔Donzelot的重要論點之一是：工人階級女人也跟隨了布爾喬亞女人（參見註腳123）〕。當女人在家內權力增加時，那些「民間社會」專業人士對女人的支持不但給了女人參與公共生活的管道，也是女人參政權利被認可的跳板。若忽略十九世紀女性主義與社會公益的結盟，就不能正確評估當時好戰女性主義的重要性（Donzelot xxi–xxiii）。

在*Policing*一書的正文中，Donzelot指出上述歷史過程的重要意義，那就是從「對家庭的治理」（government of family）轉換到「透過家庭的治理」（government through family）。在此Donzelot使用的是Foucault的觀念，將家庭當作權力的神經末梢或接力中轉。Donzelot偏重的是家庭如何自動地支撐體制，權力如何深入個人身心，但是這個治理的轉換其實也是Lasch對福利國家興起的觀察，即，從家庭父權轉換到國家父權，或者說，從家庭父權的家長保護主義，轉換到沒有父親的新家長保護主義[145]。下面讓我們再回到Lasch的觀點。

144 這也是Carl Degler的論點，參見Lasch, *Women* 163。

145 對照台灣的發展狀況，請參看甯應斌，〈極端保護觀：透過兒少保護的新管制國家與階級治理〉。

第七節　民主體制下治療模式的社會控制

Lasch的概括觀點可用他自己的一句話來勾勒：「布爾喬亞社會的興起擴大了自由的邊界，但是也創造了新形式的奴役」(*Haven* 167)。換句話說，他針對的是資本主義的民主體制、福利國家與文明現代性下新的不自由，他和Foucault的企圖因此是相似的(cf. Rajchman 121–124)。但是對我們而言，Lasch(以及Foucault與其跟隨者如Donzelot)還提供了對政治治理一個不同的視野取向，亦即，無論是西方推翻絕對王權後直至今日的美式民主，或者台灣戒嚴體制結束後的實行民主，或者現在很多人想像的中國大陸未來也實行資本主義的民主體制與各類自由(言論自由等)去達成平等正義，反而願意承受更深入細緻的壓迫宰制？這樣一種社會歷史發展與主體變化是如何形成的？我們這本書(透過Reich)已經指出單單訴諸馬克思或左派的政治經濟學話語是無法解釋的，也無法把「分配」(經濟正義)、「認可」(文化正義)與「政治」(參與正義)的運動議題團結起來。情緒、情感、身體、性、性別、家庭、兒童、文明現代性、文化傳統……這些主題都還需要進入人民民主抗爭的想像，連結起反帝反殖、復興發展文化傳統、團結第三世界的階級鬥爭。

對Lasch而言，資本主義民主帶來了新的奴役[146]，但是Lasch特別注重的是透過醫療化或治療文化的專家統治之新式奴役。西方十九世紀開始，醫療與國家聯手針對社會落後狀態進行

現代化，對抗的不只是身體疾病，也是進步人士眼中的道德病態，其實就是對抗前現代的各種「陋習」(*Haven* 170)。有些「陋習」阻礙了資本主義發展，有些「陋習」的改革能促進公民社會形成[147]，等等。這其實也可以從民國以來進步人士對於公共衛生與個人衛生的強調看得出來，難怪諸如孫中山等無數改革者(包括蔣介石的新生活運動)都強調衛生在建設現代中國與文明開化方面的重要性；像是**個人衛生**的養成基本上就是很深入個人的身體規訓與心靈鍛鍊。**健康生活**總是有某種道德生活的意含(例如花天酒地夜夜狂歡就不可能是健康的——規律生活與禁慾節制是健康的規訓，也同時會要求中庸與克制上癮，不論是煙癮、酒癮、性癮、電腦癮、美食、垃圾食物、含糖飲料等，在健康教訓中使個人能更建設性與積極有生產力，也因而要求有種「天天

146 例如普遍教育開啟民智卻也使群眾被政治宣傳與廣告洗腦。部份原因是由於資本主義發展到一個階段，為了自身的生存就必須鼓勵消費，資本主義組織生產的模式因此也被應用到消費與休閒。在這方面Lasch的論述和傳統左派差不多，亦即：勞動者要被改造成為消費者，將消費當作一種生活方式，廣告不只是要鼓動無限的消費慾望、創造虛假需求、渴求商品，還要渴求新的經驗和滿足個人的夢想；消費解決了人生的不滿，但是又創造新的不滿，等等(*Narcissism* 71-72)。

147 例如「隨地吐痰」可說是一種陋習，但是健康人隨地吐痰其實無礙衛生，不會傳染疾病(Elias曾指出西方社會的不隨地吐痰只比中國早了幾十年，起初並沒有抬出衛生理由，只是純粹文明禮貌的要求)，但是隨地吐痰有侵犯他人疆界或不符合「公共場所」的想像，所以不隨地吐痰也是在培養一種公民社會的情操，所謂尊重他人—當然，關鍵是「吐痰是不尊重他人」這樣的情感在現代社會以前並不存在，故而此一情感門檻的誕生因而是個需要被置疑探究的問題。

向上」的道德態度）。又例如，過去有些社會邁向文明現代（也有「民健國強」的國族主義動力），起初安排**集體的體操活動**（解放後中國大陸便是如此），但是隨著身體規訓技術與社會控制的深入，人們會自動自發地從事各類健身體育活動。主體不再是威權高壓下的被動，反而是自動自發地去符合體制要求。

Lasch指出，醫療專業在改革社會的過程中凸顯了**家庭其實是一種監護機構**（asylum），功能和醫院、精神病院、監獄是一樣的；後者將病人、瘋子與罪犯隔離並且加以專家的監督教訓，家庭也將兒童與成人世界隔離[148]，加以專家的監督與調教規訓（*Haven* 170）。醫療專業在與國家合作的公共衛生與文明現代過程中將瘋子送入精神病監護機構，也與婦女合作建立起布爾喬亞的家庭理想生活，將危險的能量送入家庭這個監護機構，這是愛慾的家馴化。畢竟，婚姻家庭就是一種性壓抑的機制[149]。總之，醫療化或治療文化的核心是：「社會控制從權威模式轉變為治療模式」（Lasch, *Minimal* 47）——這同時對應著政治威權統治轉變為民主體制，而且從經濟的自由放任轉變為福利國家（在經濟上也往往對應著資本技術密集經濟與高端服務業的興起），既得利益的壓迫者逐漸不再需要笨重的威權統治來壓制人民的政治自由，治療模式與專家統治則使得民

148 部份原因則是勞動不再在家中進行，而開始集中於工廠（Lasch, *Narcissism* 169）。

149 婚姻家庭區分了正當／不正當的性，但是又使得正當的性（婚姻家庭內一對一夫妻為生殖進行的性）因為無趣而日趨無性。

主體制下的被壓迫者不思反抗[150]。

第八節　回應女性主義對Lasch的批判

以上所說的政治與社會歷史脈絡，正是大力促成當代自戀文化出現的社會文化發展的脈絡，之中又以所謂「平等家庭」的出現為最重要[151]，亦即，如之前我們一再提及的，以進步主義為

傳統的威權壓制模式只能造成被動的主體，主體雖然順服，但是卻缺乏意願動力，只為了獎懲而努力，卻不會自動自發。例如學生進入大學後，沒有聯考壓力就不用功讀書；市民沒有罰則就不講公德。或又如（Lasch的例子），在威權模式下，工人沒有獎金就不會自動加班，但在治療模式下，管理則趨向人性化地讓工人有歸屬感（Lasch, *Minimal*

46-48, 51）。Foucault也同樣地描述過這個從威權模式轉換到治療模式（對應著越來越民主的政治體制，以及越來越**需要有創意的主體之技術密集產業與能自我監視的主體之高端服務業**，但是反而越來越順服體制的主體）：起初有賴於許多監護或規訓機構的出現，使用各類規訓技術模塑出可被常規化的主體，被常規化的主體就具備可被統計的固定特徵，便能從中抽取社會科學的知識，以控制操縱或預期主體行為，所造成的社會科學之興起則也反過來完善監護機構與規訓技術（例如觀察與度量方式進入了規訓個體的技巧，不再是權威的評斷），這種知識與權力的結合，特別表現在先將「偏差者」當作病人來「治療」—治療永遠是知識性的權力介入干預，而且透過治療則能發展出一套控制方式（就好像病人的身體與行為都必須聽從醫囑與醫院常規），接著便能將「正常人」也當作病人來治療（就像健康的人也必須預防疾病與保健，故而身體行為也要遵守常規）。

除了所謂平等家庭的出現，Lasch認為促成自戀文化的另外兩個社會文化發展是：兒童越來越受到家庭以外的社會教

名的公益慈善與道德宗教團體倡導下，助人專業與婦女聯手打造理想家庭，批評父權，倡導夫妻平等、兒童自由（但卻是在監督保護下的自由解放）；這種平等家庭改變了家庭內的親密關係與教養方式，和兒童的自戀人格養成直接相關。現在讓我們來解釋這一點。

對Lasch最容易的一種解讀是像兩位（其實非常傑出的）女性主義者Barrett and McIntosh在她們的名著*The Anti-Social Family*中對Lasch的批判。她們認為Lasch是懷舊地哀嘆保有隱私的父權家庭一去不返，而在新式的平等家庭中，父親的缺席，或者說只有慈母而無嚴父，只有愛沒有紀律，都使得兒童無法經歷「戀母情結的危機」（沒有閹割恐懼，亦即沒有嚴父給予懲罰），或者，國家與專家對家庭的介入（如少年法庭）取代了嚴父的懲戒，也就是父母採取放縱方式或者將紀律交付給家庭外的權威，這些都造成被寵壞或長不大的自戀人格（以及國家的新家長保護主義）。女性主義者訝異於Lasch將父權當作正面名詞，因而也覺得無話可說、不用再多批判Lasch什麼（Barrett and McIntosh 111–121）。

根據傳記作者Miller的分析，一九七〇年代女性主義對Lasch的批判攻擊其實是讓Lasch感到受傷的，而且Lasch覺得女性主義誤解了他的觀點甚至進行了誹謗中傷。一九八〇年他寫給友人如下的話：

化影響：大眾文化模糊了現實與幻想的區分（*Minimal* 185）。

我說「左派對核心家庭的不斷攻擊，其實是炒冷飯浪費精力」，結果我被誤解為替「父權」家庭辯護。當我說「男女之間關係惡化」（我引用女性主義的寫作來說明並支持這個論點），結果我卻被誤解為「Lasch主張是女性主義造成男女關係惡化」。當我說「男女應該學習與性別差異共存」，卻被誤解為是在維護性別現狀。（引自Miller 248）

本書作者們認為Lasch對主流女性主義確實有敵意（並且有時簡化了女性主義），其出發點則是比較大而化之的左派立場。他說「主流女性主義現在幾乎只關注單一目標——壯大女人力量使她們進入企業與專業而與男人平起平坐」（*Women* 118），然而他也認為主流女性主義雖然為女人爭取到好處，但是這些好處「大部分只是專業與管理階層的女人受益——不是因為工人階級沒救地愚昧無知或保持『威權』的性別態度，而是女性主義的方案一直沒有提供工人階級太多東西」（引自Miller 248）。依Lasch之見，要徹底改造資本主義的工作環境才行（下詳）——這個「改造資本主義」背後有個思惟，就是要抵抗或抵制「將資本主義的分工和組織原理貫徹到家庭」，亦即，反對「家庭的資本主義化」，所以這其實是家庭隱私的保衛戰。或許有人認為，那麼我們只要保證家庭場域不被資本主義入侵就好了，工作還是可以資本主義化；但是Lasch清楚看到：不改造資本主義的工作環境，就無法保衛家庭隱私不受資本主義侵入。由於資本主義不但已經完全貫徹在工作場域，也侵入休閒與消費場域（即，休閒消費的資本主義化），由於休閒與消費在早期主

要是家庭休閒與家庭消費（近年才變成個人休閒與個人消費為主），因此資本主義力量（伴隨著專家統治與專業權威、大眾媒體與廣告）也侵入家庭，於是資本主義的分工與組織原理也想要貫徹到家庭場域中，例如，各種家務勞動的分工或商品化，像教養子女可以交給托兒所（學校或國家），這就是一種分工。畢竟，資本主義下的生活都講求效率增長，**家庭也可以變成一個很有效率與增長的組織，也才有競爭力**（例如家庭收入增加、休閒時間增加、家庭消費力強等等）。用簡單的例子說，每個人都時間有限很忙碌，父母應該把自己不擅長或沒效率的工作交付他人來作——不過，這就觸及Lasch最保守之處，因為他認為女性應該親自照顧子女，而不是交給托兒所（*Haven* xvi–xvii; Miller 248），但是這個保守想法卻也讓他批判資本主義所定義的「工作」與「成功」（例如工作和家庭分隔，生產力掛帥等——下詳）。不過我們必須看到，Lasch也同樣指責男性逃避到工作的世界中（*Haven* 123），在Lasch心中理想的工作——家庭安排中，男性也要兼顧家庭、回家調教規訓子女。

然而Barrett與McIntosh兩位女性主義對於Lasch真正關鍵的指控（即，Lasch主張應該恢復父權家庭，或兒童自戀人格都是父親失勢所造成的），她們也沒有真的找到佐證她們解讀Lasch的直接引文證據[152]。Lasch沒有明明白白地陳述上面女性主義指控他的立場，一切似乎只是Lasch

152 Lasch在陳述平等家庭時沒有表態譴責父權家庭對女人小孩的壓迫，這也是女性主義對Lasch指控的「證據」（Barrett

敘述中的暗示或蘊涵。我們不打算花費太多篇幅來論証Lasch心中的幽微，而只就三個關鍵重點來說明Lasch。作為對女性主義批評的回應[153]，本節先說個大概，九、十、十一節將有更詳細的解說。

〈回應一：Lasch要恢復父權家庭？〉：Lasch對父權家庭的觀點部份來自法蘭克福學派（Lasch, *Minimal* 233），兩者論述的都是父權家庭的功能，以及父權失落後的社會文化影響，例如父母對子女的放縱、缺乏強勢的「父親」（扮演紀律者角色），造成子女缺乏堅強整全人格，結果子女依賴像大眾媒體這種制度性的權威，或者總是以陰謀角度來忖度權威，等等。但是我們不能由此推論出Lasch（或法蘭克福學派）肯定父權家庭或希望恢復父權家庭。事實上，要單純恢復強化父母權威的主張被Lasch當作（新）保守主義的取向，是Lasch所反對的（下詳）。

〈回應二：Lasch主張因為父權旁落而造成兒童自戀人格？〉：父權家庭被平等家庭所取代，對兒童的教養權威先是轉向母親（母職），但很快地父母權威就被家庭以外的權威所取代。故而

---

and McIntosh 122）。我則傾向於認為Lasch的沒有表態是出於他對現實中（而非理想中）「平等家庭」的態度，也就是他不認為現實的平等家庭真的造就了平等，但是卻進一步造成諸如自戀文化等其他社會問題。

153 必須說明，兩位女性主義的書出版於一九八二，而Lasch對自戀與女性主義的更多闡釋出自其一九八三年出版的*The Minimal Self*。Lasch一九九〇寫的"Afterword: The Culture of Narcissism Revisted"（收入*The Culture of Narcissism*的一九九一版）則是他整個思考的提綱挈領說明。所以本文在闡釋Lasch方面也比兩位女性主義者佔了後見之明的便宜。

對Lasch而言，不是父權旁落才造成兒童自戀人格，因為即使是父權旁落的「慈父慈母」（或父母慈嚴並濟）也不會形成自戀人格，問題是來自平等家庭中的「慈父慈母」。（慈嚴之說在此不可狹窄地理解為教養兒童的手段態度，而是指著「有無真正權威」——Lasch認為現代家庭缺乏的不是父母支配權力，而是缺乏讓人心悅誠服的父母權威，也就是缺乏嚴父或嚴母。此外家庭只是造成自戀人格的因素之一，還有其他社會文化因素）。

〈回應三：Lasch究竟要如何改變自戀人格與文化？他的社會政治立場是否為保守主義？〉：

Lasch對自戀文化與人格持批判態度，但是他也認為此一社會文化的形成不是哪些權力集團的陰謀所製造，反而很多時候是出於善意（這裡其實暗示了促成平等家庭的乃是善意，所以其實肯定了「（性別）平等」此一價值理想）。他在社會政治立場上也有別於一般的保守主義。然而，我們認為：Lasch對於當前自戀人格與自戀文化之困境所提出的實際解決之道，只是開出了左派的簡單藥方，並採取了極為性保守的立場。我們認可Lasch在歷史與理論層次的許多貢獻，但是在現實的政治社會改革與運動鬥爭方面還需要更多的視角。

以下讓我們對上述三點回應內容的某些方面做更詳細的解說。

第九節　父權衰落與階級再生產（回應一）

上面已經澄清Lasch的企圖不是要恢復父權家庭，但是沒有說清楚他思想的法蘭克福學派淵源，以及（本書作者認為非常重要的一點）**父權衰落對於階級再生產的影響**（「階級再生產」就是使子女繼承父母的階級地位）。以下說明。

法蘭克福學派如馬庫色（H. Marcuse）認為「父親意象已然衰落」（*Five Lectures* 59），他指出：「家庭已經不是社會教化的主要機構，兒童知道父親不是心理或行為的權威。玩伴、鄰居、帶頭的老大、運動節目、電影才是權威」。這樣的改變來自經濟結構的改變：由於資本主義的發展，「個人與家庭事業衰落，傳統的『父繼子承』家傳技能與職業的衰落，專業的、企業的與勞動組織扮演越來越關鍵與全面的功能，以上這些都使得父親角色衰落」（*Five Lectures* 53）。下層的父權旁落在經濟結構面因此有「無產階級化」的因素，也就是生產勞動移出家庭後，父親沒有家傳技能可傳授子女，同時父親喪失了供子女繼承的土地與生產工具。另外，父權失落的趨勢同時對布爾喬亞階級再生產也產生影響；但是首先Lasch觀察到老式的大資產階級或大地主階級在教養子女方面仍是非常父權的，子女必須繼承龐大財富，故而自小也必須習慣社會的不平等，包括父子不平等。這類貴族式家庭往往擁有（子女就讀的）學校與教會，因此並不會把所諮詢的專家放在眼裡，而且有家族的久遠歷史作為父權權威後盾，子女對父親的敬畏使得他們最終能認同父親（家

產），因而一般來說，這種貴族式家庭的階級再生產不成問題（*Narcissism* 219–220）。

不過我們認為，其他的布爾喬亞階級或新專家階級在子女主體的塑造方面（至少部份地受到平等家庭影響）就無法保證階級再生產，而只能盡力透過優渥家教與頂尖教育等文化資本與社會資本來使得子女能繼承父母階級位置。但是在全球化與經濟變動的今日，中產階級的階級再生產（或者下層階級父母希望子女向上流動）都充滿風險不確定性，父母又往往誤以為「外界的誘惑使子女走入歧途」，這使得父母必須隔離子女到一個純淨世界的想法更為強化（這是極端保護觀的起源），甚至使得父母開始產生對於開明專家的反動，這一方面可能只是父母更依賴保守專家，另方面也可能是父母權力的再度興起（參見註腳120與145）。

必須澄清的是，Lasch所說的平等家庭與自戀文化興起之漫長過程主要是西方或美國的狀況[154]，但是透過「西方文明現代」的全球傳播（包括西方商品與市場所帶來的空間與實物的改

154 Lasch的自戀文化之說並沒有過時。晚近（二〇一〇）有兩個心理學的流行作家寫了一本關於自戀的書，可笑的是，她們批評Lasch的*Culture of Narcissism*沒有什麼科學實證研究（Twenge and Campbell 62），而且她們還批評Lasch錯誤地把自戀歸咎於經濟衰退（Twenge and Campbell 3），而且她們還批評Lasch錯誤地把自戀歸咎於經濟衰退（Twenge and Campbell 3），但是其實是學淺的她們根本沒有讀懂Lasch。然而，她們指出自戀在當代美國是個熱門用語或標籤，而且變成一種流行病的現象，這倒印證了Lasch對當代美國文化的診斷。

變[155]），影響了西方以外的許多社會[156]，不過仍不是絕對普世的狀況，有些地區的下層階級或鄉村可能仍然是父權家庭，甚至有些都市中產家庭可能依然是父權家庭。然而，造成平等家庭與自戀文化的基本經濟結構與家庭意識形態是比較普遍的，而社會力量和政治制度則還有些許差異，這是我們在分析西方以外地區時必須注意的。同樣的，所謂自戀人格也有程度之別，例如，並不是說美國所有人都極為自戀，或者自戀文化在所有地區都是全然主導或全面籠罩的。

第十節　父權與自戀（回應二）

Lasch不應被誤解為主張「因為父親失去權力，所以兒童變成自戀」的簡單因果——從「父權家庭衰落」到「自戀文化興起」的漫長歷史過程中，不是單一直線因果使得父母（而不是只有父

155 所謂西方文化與意識形態的移植必須寄生在具體的實物、制度與空間中，必須有後者這些具體承載物才能進行「世界的改造」（world making）。故而汽車、電視、家電、手機、電腦……以至於建築與空間設計、管理技術等等都可以組合構成意識形態機器（ideological apparatus）。

156 自戀文化的種種跡象也出現在美國以外的其他現代社會中。例如徵兆之一便是，現在不只是名人在公共領域展現私密，普通人也在網路上展現自我而無明顯的公私界限；而且如Lasch所見，越是自戀的人格就越在當代社會佔據顯目位置，而且這些名人要求人們對他們本身（而不是他們的成就）無限與無條件的仰慕，這些都是自戀現象（*Narcissism* 231-232）。

親）權威衰落，使得子女能某種程度獨立於父母權威。

首先，父權家庭被平等家庭所取代的同時，母親負起了教養子女的全部責任，因為她被視為比父親更適合教養子女，這就是所謂的「母職」，是理想家庭生活中的女人角色。在這之前，父親原來有時暗助子女來平衡母親的「龜毛」（吹毛求疵），但現在已經不可能（Lasch, *Haven* 171），因為子女之所以某種程度上能獨立於父母（但不是真正獲得平等解放），不僅因為其他權威取代家庭功能，而且是因為在面對兒童專家或教育專業權威時，父母對管教子女方式是否正確失去了信心。Lasch更進一步指出，二〇世紀的廣告工業不斷頌揚青春，這也更進一步地弱化父母權威；廣告暗示父母應該一切都給予子女最好的，但是卻也暗示父母不懂子女真正的需要或心意（*Minimal* 186）。時至今日，父母成為電腦文盲或與流行文化和科技產品脫節，在子女眼中根本談不上是「具有充分資訊做出明智判斷、能正確指導子女人生前途」的權威。故而，從「父權家庭衰落」到「父母權威的弱化」是有多樣因素造成的。

在此，我們認為必須區分「父母權力」與「父母權威」的差異（參見註腳142）。正如Lasch所說「權力永遠無法取代權威」（*Minimal* 201），亦即，「權力」與「權威」是有別的：有權力未必有權威，或者，只是具有權力，無法成為令人心悅誠服的權威。父親在家庭中或許兇悍高壓，對關於子女性教育問題專斷獨行，但是並不因此讓家人認為他是性教育的權威。同樣的，在母職觀念被普遍接受的社會中，即使母親在家庭中支配或教養子女的實質權力不如父親，母親（而非父親）

仍被視為教養子女的權威。不過，有時喪失權威也會成為喪失權力的一種方式，反之亦然。總之，我們認為Lasch正是在講述西方父母權威衰落的歷史與社會文化過程；這個過程是始於父親權威的喪失，然後是母親權威的喪失，他們的支配權力也相應地有所變化。

然而，我們必須看到（Lasch等人所未強調的）在父母喪失權威與權力的過程裡國家所扮演的重要角色。例如強迫義務教育便是國家迫使父母割讓教育權力、將社會教化功能轉移到政府所控制的學校機構。又如禁止童工，也是限制父母的支配權力。還有許多關於兒童福利或健康的立法也是幫助專家權威取代父母權威，並且由法律明白規定限制父母權力（如限制體罰程度，禁止某些教養與監護方式，不得帶兒童深夜遊玩或出入「不良場所」等）。即使父母因為宗教信仰或「民俗」（迷信）而採取的教育方式也會被國家管制，晚近成為焦點的則是父母的性／別觀念教育也被專家權威取代或被國家法律所限制，例如許多國家的保守派經常抗議學校性教育是專家侵犯了親權[157]，或例如，台灣保守團體遊說政府檢查新聞內容修法成功後，也被報紙社論抗議「政府或專家學者似乎比兒少的父母或監護人更知道什麼是兒少福利」（〈新修兒少法〉），易言之，兒

157 二〇一一年台灣教育部計劃要在國中小學推動新的性別平等教材，涉及同性戀等性／別議題。反對者有如下言論：「雖然兩性平權『專家』出來為其『進步性』說項，但是在台灣母親的眼中，平常隻身對抗『小三』這種多元情慾的媒體環境已經夠辛苦了，政府居然要將這類精髓寫進自己孩子的教材當中。事實上，從某一個角度來看，這是政府再一次以專業之名、入侵台灣母親所捍衛的家庭」。轉引自甯應斌，〈極端保護觀〉，頁二九二。

童應該知道什麼新聞內容、養成何種道德人格，都不再由父母權威或權力所決定，而被政府與專家取代——這是國家立法強制的作為。

在上面澄清父母權威／權力與國家／專家的關係後，下面讓我們開始討論Lasch對女性主義的回應。

女性主義似乎指控Lasch將父親的重要性抬高到關鍵地位。Lasch在*Minimal*中的一處有明確提到父親的重要性，他說「現代家庭的研究者一直指出父親的情感缺席；對我們而言，其重要性在於它移除了兒童幻想自己全能的一個重要障礙」(192)。這段話提及兩個有內在關連的現象：「父親情感的缺席」、「兒童幻想自己全能」。首先我們要了解，**父親不是一向缺席的，父親原來是天天在家勞動並與兒童每日相處的，由於父親教習兒童未來生存所需的勞動技能而獲得兒童情感的認同**。但是當家庭勞動移出到工廠後，家傳技能在資本主義新的生產力競爭下變成過時無用，父親則終日在外工作，親子相處以及衝突的機會減少了，但是也因此使得兒童在心理上無法認同與繼承父親(作為懲罰紀律者)，因而無法成長為懲罰紀律者，而缺乏懲罰紀律則導致自以為全能的幼稚幻想(cf. Lasch, *Haven* 123–124)。

其次，「幻想自己全能」乃是自戀的基本表現。在第七章我們提到原發自戀就是幼兒因為沒有人我之分與物我之分，故而錯以為自己是全能的。但是胎兒一旦離開汪洋般(oceanic)的子宮，就真的離開全能的狀態，那麼之後的心理發展又是如何呢？Lasch以下的兩段敘述澄清了在幼

兒早期心理發展中，父與母幾乎是同等重要的，**母親也可以是紀律者，也可以（象徵地）閹割幼兒**，值得我們在此全文引用。

> 對幼兒早期最震驚的心理事件之一，乃是幼兒發現了自己生命所依賴的親愛照顧者們竟然同時也是自己許多挫折不快的來源。父母（特別是母親）提供滿足，但是由於父母供給能力不是無限的（引者按：例如不是幼兒一感到不快的當下，父母就能立即提供滿足），他們因此也無可避免地造成幼兒痛苦與哀傷的初始經驗。父母作為判斷與紀律者，也給子女帶來痛苦。兒童難以接受滿足與受苦的結合來自同源，乃是因為兒童難以接受自己的依賴與有限（引者按：因為兒童原來有「自己是全能」的自戀幻想）。
>
> 對父母的雙重認知（引者按：父母既是快樂也是痛苦的來源），表示兒童發現了父母不僅僅是兒童自己慾望的投射。兒童不能接受（否認）這樣的發現而採取的標準防衛機制，乃是將父母意象分裂為好與壞，亦即，幼兒的幻想將成人照顧者們的「不快挫折方面」與「提供快感方面」分開；故而幼兒發明了「乳房」的理想意象，與「吞噬的陰道／閹割的陽具／閹割的乳房」這些父或母權威的意象並列，後者是全能的、威脅的與毀滅的。（引者按：「吞噬的陰道」指著會將幼兒吞噬的陰道，「閹割的陽具／乳房」則指會將幼兒閹割掉的陽具或乳房。）（*Narcissism* 246）

從上述Lasch的敘述中，可以看出在幼兒早期心理發展中，父與母（或父母的身體器官如乳房或陰莖）幾乎佔據了相同的心理位置，父或母對幼兒沒有顯著的差異，母親也可以是閹割幼兒者和紀律者。但是之後在「戀母情結之閹割恐懼」發生時期，父親便扮演了重要角色。戀母情結就是男女幼兒會從依戀乳房（生存與滿足的來源）而最終愛上母親[158]，這個戀母情結的危機[159]是

弗洛伊德的戀母情結使得人類生殖的解剖差異具有了社會意義（即，由「公／母」成為「男／女」）。但是**幼兒為什麼會戀母呢？**弗洛伊德認為性愛來自依存關係（anaclisis）：亦即，幼兒依賴吸吮母親乳頭維生，由此產生吸吮的快感，這個快感就是最原初的性愛（sexual love）。在這個階段，性的發展還沒有到達生殖器的青春期階段，但是來自依存關係的性愛已經存在，這個性愛到了成年階段固然有所發展和變化，但是所有高階發展中總是保留了低階發展的痕跡或遺緒（甚至有時還會退化或固著於低階），因此人們即使在成年後，所謂的愛情很難講說沒有依賴關係，但也許有些不是單向依賴，而是互相依賴。

那麼幼年戀母和之後的戀愛（不論成人戀愛或兒少戀愛）有什麼關係呢？首先，弗洛伊德認為幼兒（不分男女）對母親的愛，會因為閹割恐懼或亂倫禁忌而壓抑了性的成份，性愛因此只能轉向他人或外界，兒少或成年的異性戀男性轉向其他女人，亦即，其他女人只是次要選擇（second choice）。女性幼兒有相似但不完全相同的過程，但是因為一開始愛的對象是相同性別的母親，所以後來比男人還更傾向雙性戀。總之，不分男女幼兒，母親永遠是初戀，這個戀母後來被潛抑到無意識，但是卻成了愛情的能量來源。換句話說，人們戀愛時運用的正是被潛抑的戀母之心理能量；**人的每一次戀愛都是他第一次戀愛（即戀母）的重複**。這當然不是說人總是尋找類似母親的性愛對象，而是說無意識中與母親有（可能牽強與薄弱）關連的對象更能喚起性愛心理能量。**總之，戀愛的本質就是戀母，愛情總是有個基本的老梗**。

人們常懷疑戀母情結，懷疑兒童為何會戀愛，但是卻沒有意識到：「**為何成人會戀愛？**」這個更為基本的問題卻被

如何化解的呢？其解決之道就是：男女幼兒因為怕被父親懲罰（恐懼被父親閹割）而放棄當下與母親結合，只好等到將來長大成人。這樣的一種解決之道是自戀無法接受的，因為長大成人時固然擁有了似乎全能的自給自足（出自幼兒對成人世界的幻想），但是這是延遲快樂的性壓抑，是自戀所無法接受的。另方面，若幼兒與母親立即結合則可使得自己不用與母親「分離」；心理分析中所謂「分離的問題」源自「自戀容不下分離」（「分離」是和「自戀」相反對的），也就是：自戀是無視於自我與環境的不同或分離，自戀沒有物我之別——我就是全世界，全世界都聽我的話（例如：乳房是我的一部份，我餓時就給我奶吃——我是自足與全能的），因此自戀的發展就傾向要消滅對於「分離」（人我不同、物我不同）的意識。因此，自戀總是想與母體結合，甚至回到子宮。故而，（不分男女幼兒）自戀都不接受戀母情結的解決之道（即，怕父親懲罰而放棄與

當作理所當然而不置疑。若要回答「為何成人會戀愛？」則必須回溯到兒童的戀愛。最後，讓我們綜合簡述上面所說如下：幼兒由於最初的依存關係而對母親產生性愛，當然幼兒最起初沒有人我之別、物我之辨，所以幼兒誤以為母親乳頭是自己的一部份，這時的性愛屬於自戀，等到性愛對象從乳房轉向母親這個外在獨立對象後（幼兒並產生了自我認同與性別認同），此時性愛才堪稱戀母。戀母所留下的痕跡遺緒在以後性愛發展階段仍然存在，亦即，這個戀母是後來其他戀愛的原型與能量來源，只是戀愛的對象從母親轉向父親或其他人。這說明了成人與兒少的愛情都是從戀母來，戀母則從依存關係來。

稱之為「危機」，並不是沒有預設的。這可以是亂倫的社會道德危機，可以是性愛排他模式下的家庭危機，還可以是有部份傾向自戀的心理危機。

母親立即結合），因為那沒有解決「分離」所帶來的痛苦挫折（Lasch, *Minimal* 182, 184）。

總之，在「自戀 vs. 解決戀母情結的危機」對立中，父親有了一個重要位置，就是代表外在世界的懲罰（使得子女暫時放棄戀母）；父親的出現可看作是幼兒同時有了自我認同（人我之別）與性別認同（男女之別）的大致後果。Lasch說「在自戀的（與母體）結合狂想中，否認需要父親」，對此Lasch接受法國保守的心理分析家Chasseguet-Smirgel的說法，認為（無父）自戀是「無視性別的差異」（父與母的差異），同時也和「無視世代差異」（親與子的差異[160]）密切連結（Lasch, *Minimal* 184）（參見註腳47）。

不過，我們認為當Lasch將「無視性別差異」等同於「無視父母差異」時，Lasch將心理位置的「父」與生理男性的「父」混同了。如果Lasch真的有此混同，那麼不但女同性戀家庭與單親母親家庭必然缺乏懲罰紀律子女的家長，而即使嚴母（女）慈父（男）也無法造就子女的非自戀人格。但是如果說同性父母依然能夠產生出子女「正常的」性別認同，那麼我們相信在家庭中作為子女的懲罰紀律者〔握有「權柄（phallus）」並可象徵地閹割子女者〕，可以是一個生理女性；而且滋養

160 Chasseguet-Smirgel則對這個世代差異提出非常生物主義的詮釋，認為父親的陽具已經發育成熟，可以和母親性交，但是幼兒則否，故而幼兒會豔羨父親的陽具（因此同時也用生物主義詮釋了「陽具豔羨」）（參見Lasch, *Minimal* 172）。在我看來，這些生物主義的詮釋其實是天真的異性戀性交想像，彷彿只有陽具與陰道才構成性，彷彿「被插入的男人」與「插入的女人」都不存在。

愛護者與紀律懲罰者也可以是同一個人。上面我們引用Lasch的兩段引文顯示了Lasch應該認可母親可以是個閹割者或懲罰紀律者，但是Lasch似乎沒有擺脫對「父」的生物主義詮釋[161]。

至於「無視世代差異」會促進自戀人格的提法，其背後動機主要來自保守派反對「世代平等」或「兒童解放」（參見註腳47），保守派並將「成人兒童化」（也是「無視代間差異」）當作自戀文化的表現加以批判。但是「成人兒童化」其實就是將人們的兒童狀態延續，這恰恰是「延長的童年」之後果——這正是保守派對待青少年的方式，亦即，青少年這一範疇的出現延長了童年時期，而且保守派還傾向兒少不分，刻意將青少年視為兒童。青少年被兒童化，正是無視代間差異的表現。在保守派的社會淨化的文明化中（例如對於性與色情的沒入隔離），一種極端保護觀開始抬頭，使得不但兒少被嬌貴化，成人也被嬌貴化與兒童化[162]。

第十一節　Lasch的社會政治立場（回應三）

上面最後的討論開始進入現實政治的層面，這就是稍早提及的第三點回應，也就是Lasch

161 Lasch認為幼兒幻想「握有『權柄』（phallus）的母親」其實是否認性別差異的自戀，仍然是幼兒否認自己需要父親（*Minimal* 173）。但是，「握有權柄的母親」確實存在（正如「去勢的父親」之存在），並非幼兒的幻想。

162 文明嬌貴的觀念來自何春蕤，〈情感嬌貴化〉。

究竟要如何改變自戀文化？如果他不是要恢復父權家庭，那麼究竟他的方向是什麼？由於在自戀人格與自戀文化的形成因素中，家庭關係只是因素之一，另外還有專家統治的新家長保護主義（專家與一些機構變成教養子女的權威），以及廣告媒體文化（背後是休閒與消費的資本主義化），所以改變自戀人格與自戀文化就意味著全面的社會改變。但是在家庭與性／別這一塊，Lasch的立場究竟是什麼？

在政治上，Lasch刻意將自己與（新）保守主義區分，他更批評美國的政治右派。在Lasch看來，美國的右派（從雷根的新右派到老小布希時的鷹派，至今日的茶黨——Lasch死於一九九四年）基本上是兩條路線，一種是主張以放任的自由市場（新自由主義、去管制、小政府）來造就秩序，一種是主張用強硬方式（嚴刑峻法、亂世重典）來造就秩序。

但是保守主義者不同於上述右派；保守主義者不信任以鎮壓的法律或外在控制來遏止「亂象」，而是強調道德共識的重要性，並且主張將道德良心內化；人們不是因為獎懲，而是因為對父母師長等的尊敬才遵守規範秩序。所以保守主義講到「紀律（規訓）」時，是指「內在道德與精神的紀律，而非鎖鏈、監牢、電椅。〔真正的文化保守主義〕尊敬權力，但是也認識到權力永遠不能取代權威」（*Minimal* 201）（之前曾指出Lasch在此區分了「權力／權威」）。感覺得出來，Lasch其實頗為接近文化保守主義（許多人也確實這樣歸類Lasch）。

但是Lasch似乎刻意將自己與保守主義加以區別，他認為如果套用心理分析的語言，保守主

義其實是屬於「超我」的立場[163]，超我就是父母權威的內化，但是超我內化的是父母權威中「禁止」的那一面（*Minimal* 178），表現為無上的道德命令，是對於錯惡衝動的良心檢查。超我良心總是責備或攻擊我們的本能或衝動，結果反而可能強化了我們本能衝動的攻擊性。此外，由於道德禁令（例如「汝不可姦淫」）和被禁止的（例如姦淫）貼的太近，反而使得被禁止的衝動充滿光環與刺激誘惑（*Minimal* 203）；這都是因為（如上所述）超我內化了權威的禁止面，而不是權威的令人崇拜景仰的那一面（*Minimal* 178）。Lasch認為我們的良心應該要建立在對權威的忠誠與感激上，而非懼怕上，亦即，我們應該要和權威有情感上的認同——目前社會的權威並不缺乏提供人們道德指導，缺的是提供人們安全感與保護以致讓人信任權威、尊敬權威、景仰權威（*Minimal* 203）。例如，高呼「法律與秩序」的政府如果不能降低犯罪率、不能保證公眾安全、不能針對犯罪的深層原因，那是無法讓人們發自內心地尊敬信任政府的（*Minimal* 204）。所以保守主義不應該只是振興道德大旗，寄望人們內心良心自發地遵守道德，更不能像政治右派用嚴刑峻法來維持秩序，而是必需恩威並濟。

Lasch不但以心理分析語言來分析保守主義，還分析了自由主義與女性主義（新左派）。對於

163 許多保守主義可能根本不信佛洛伊德這一套，Lasch則是借用心理分析語言來定位保守主義，方便他闡釋彼此的不同。

自由主義（容我很粗略地勾勒），Lasch主要是將之連結到道德樂觀主義，一種「人定勝天」的進步主義，相信理性力量與科技能力來改造社會與自然[164]。這在Lasch看來是自戀者的自以為全能和自足（*Narcissim* 243–245; *Minimal* 205）。

在女性主義方面，特別是佛洛伊德派的女性主義近年不斷發展一種話語，亦即，男性氣質與男性心理密切連結了工具理性、自主、侵略性、戰爭、征服支配、獨立分離（即，人與人關係被假設為彼此陌生人的分離獨立）等等；另方面，**女性氣質與女性心理則密切連結了關懷照顧、依賴、滋生榮養、和平、共生、相互關連**（人與人關係被假設為相互關連或親密之網絡）等等。這樣一套話語觀點影響了反核、和平運動、環境運動、素食或動物保護、關懷倫理、以及「美國社會的女性化」（這是Lasch時代女性主義推廣的運動）。

在上述女性主義話語裡，女性自我所感知到的「**極度自主**」相對立的。Lasch對這個女性主義的男女對立之批評，表達了Lasch的核心立場，讓我們引用如下：

164 以人自己的形象來重新改造世界，也就是相信科技的人定勝天、征服支配自然，被Lasch稱為浮士德的科技觀（*Narcissim* 243, *Minimal* 19）。這與某些環保思想的「融入大自然的共生結合」都是自戀心理的兩種不同表現。

不分男女，我們所有人都會經驗到分離的痛苦，並同時渴望回復原初意義的結合〔即，合體〕。自戀源自幼兒與母親的共生融合，但是回返至這個極樂狀態的慾望不能等同於「女性的相互性」；自戀的回復與母合體之慾望既是所有人普遍均有，也造成「極度自主」的幻想——這幻想也是不分男女均有。完全自足的慾望既是原發自戀的遺留，也是對相互關連的慾望。因為自戀不知道自我與他人的區分，自戀在成長後的人生裡表現為與他人極樂結合之慾望（例如在愛情中），也表現為絕對獨立於他人之慾望。藉著絕對獨立自主的慾望，我們復活了自己全能的原初幻想，否認了我們依靠外在來源的榮養與滿足。透過科技使我們能獨立於自然則體現了自戀的「唯我獨存」面，正如同與自然的神祕結合之慾望體現了自戀的「共生無我」面。（*Minimal* 245–246）

這樣說來，**單方面的女性氣質（如依賴）也是自戀之表現，正如同單方面的男性氣質（如自主）一樣**。Lasch主張我們對待母親的方式應該就像我們對待大地母親（自然）一樣，既依賴又支配自然，與母親既結合又分離。Lasch說：「在個體發展中，兒童逐漸意識到他們許願希望能懲罰或消滅之父母雙親，同樣地也是他們依賴（提供愛與榮養）的父母雙親。個體發展接受了對父親、母親、自然的依賴，也同時接受與基本生命來源的分離」（*Minimal* 259）。Lasch在表述其基本論點時仍賦予了父親、母親（加上自然）同樣重要的心理位置。

那麼，與自戀相反的「情感成熟」又是如何呢？情感成熟的人承認或認識到：「我們需要別人、也依賴別人，而這些『別人』獨立於我們，也不聽我們指揮」（*Narcissism* 242）。由此，Lasch拉出了他的社會改革立場與人生哲學：

> 更廣泛地說，情感成熟在於接受我們的有限。這個世界不是只為了滿足我們自己的慾望而存在，這是一個我們能在其中找到快樂與意義的世界，只要我們明白其他人也有權利得到快樂與意義。心理分析印證了古代宗教的洞見：達到幸福的唯一道路是心懷感激與懺悔地接受有限，而不是企圖消滅有限或苦澀地懷恨有限。（Narcissism 242）

這段引文固然將Lasch的人生哲學表達清楚，但是我們認為這段引文也暗含了Lasch的政治與社會改革立場，那就是：（一）政治與社會改革有其限度（這是一種反「解放」的立場）；（二）認可或承認他人有同等權利（某種多元主義與平等精神）；（三）對於權威不是全面反叛或歸順〔這一點呼應了（一），例如激進反傳統或者復古傳統主義都是無視社會改革的限度〕；（四）權威進行懲罰與紀律的基礎必須建立在提供人民榮養與安全，但是也要同時提供人民自由與放手讓人民獨立自主，而不是一昧禁止或甚至嚴刑峻法；（五）需要一個可持續的共同體的公共世界（參見Minimal 193），這不但呼應了（二），也是以社群主義的精神來平衡自由個人主義

（cf. Miller 309），畢竟個人不是可以完全獨立於社群的，與任何社群分離的「世界人」或「無所屬之無根飄零人」乃是自戀表現；（六）個人必須追求（有限度的）自主與反權威、與群體有時必要的分離（不過Lasch也許認為當前已經是自由個人主義當道，所以看不出他強調（六）。畢竟Lasch更常譴責沒有社會責任的自私、自我耽溺的享樂主義等）。在此必須聲明：Lasch並沒有明白陳述過上述六點，而是我們綜合他在*Haven, Narcissism, Minimal, Women*四本書的思想後對他政治立場所作的合理推論。

以上這六點立場也許有些保守氣息在內，但是主要反映的是現實或務實的精神，我們認為是許多社會政治運動可以接受的立場。即使是Lasch反對的「解放派」也未嘗不能在接受「世界改造是有限度的」前提下，懷抱解放願景作為改革運動的動力，也就是所謂「明知不可為而為之」。[165]

上述Lasch第五、六點雖發自西方脈絡的「社群集體vs.個人自由」，但是引申其意義後卻對殖民主義下喪失主體性的文化傳統有所啟示：在現代化、文明化、全球化、市場商業化、主流化（與國際接軌）等等名義的狂潮下，許多後殖民社會的個人均與自身的語言文化歷史傳統疏

165 Lasch在*True*一書提出帶有宗教意味的「希望」，認為它不同於進步主義的「樂觀」。如果這個區分真的言之成理的話，那麼希望也應該是建立在現實地承認「有限」，而樂觀則是不現實地無視於「限度」。解放在這個意義下也可以作為一種希望。

離，內在是個碎片拼湊的空洞主體，更因為缺乏豐厚的文化歷史傳統資源而內化殖民主義的階序與價值。與此類喪失主體性相反，在積極抵抗殖民主義、復興自身文化歷史傳統時，必須慎防返祖復古主義與右翼民族主義的傾向，而與其他被殖民的文化傳統互相學習(畢竟這樣的互相學習影響是自古以來就存在，故而也同時是恢復歷史記憶)。更有甚者，必須謹記Lasch的第六點，正視現代私人生活之個人主義已然存在與不可逆轉的歷史潮流，也就是**毛澤東**所認可的「個人心情舒暢、生動活潑」這種價值的重要性(但是要謹記杰克．古迪對「西方個人主義／東方家庭集體主義」二分的反駁)，這種個人個性的發展往往與傳統的性別規範、生活風格以及傳統的家庭組織發生衝突，然而其價值也正在於由此發展出的新社會連結網絡〔如新的親友關係(參見註腳166)〕、新的個體性。在復興民族文化傳統時，必須抗拒復古主義中的性保守傾向，而納入(西方現代性之工具理性所規訓與排斥的)個人自由——一種基進的年齡與性／別解放來批判與超越西方「保護監督下的自由」(參見本章第六節)。

Lasch自己則對政治與社會改革提出了某些具體評論意見和立場，特別是他反對美國新左派一九六〇年代的反文化或文化革命(主要集中表現在性革命上)。Lasch是性保守派，他受到法國女精神分析家Chasseguet-Smirgel很大影響，對於世代平等與性解放都持批判態度(Lasch, *Haven* 183)，並且基本上將這些運動的表現歸諸於自戀文化。我們不打算在此費力地對於Lasch這些性政治論點加以辯駁，僅需指出：無論是思考(性／別與世代)平等與權威在公私領域的操作、或

者社會政治改革，都必須容納更多視角，方能反映個人獨立自主後的新多元公共社群的形成、新多元權威的建立。

讓我們用一個簡單例子來表明我們的想像：Lasch在回應女性主義時有提到重新改變資本主義工作的安排（不再追求經濟成長與個人成功，讓家庭生活與工作生活整合、不再分割），讓工作更人性化（工作配合家庭需求），使得職業婦女能兼顧家庭，而不是把子女交付托兒所（*Haven* xvii; *Women* 119）——之前也指出Lasch同時也認為這同時可使父親兼顧家庭，承擔教訓責任——這多少是傳統的左派想像。另一個視角則是：如果真的重新改變工作的安排，沒有了殘酷的資本主義競爭，那麼人們未必非常需要家庭這個「無情世界的庇護所」，新的親友關係（new kinship即，與血緣和婚姻無關之伴侶關係或親密網絡）正在發展[166]（Butler "Kinship"），隱私小圈子生活也可

166 Butler在"Kinship"一文中談新親友關係時並不限於同性戀社群，但是同性戀社群卻是最顯著的例子；或正如Michael Warner指出，在同性戀社群中，性關係與朋友關係常是互相重疊的，不論是一夜情、性交易、炮友、前任、現任（複數）、酒友、生命伴侶、朋友的朋友等等，構成一個複雜的親密網絡，以及持久的友誼、關心、親情（Warner 115-116）。又：kinship一般稱為親屬關係、親戚關係，曾被認為是人類學的核心概念；這樣的情況受到性／別視角以及晚近一批著作的影響而起了變化，故而我們將之稱為親友或親朋關係。這些著作中較知名的包括了：David Schneider（*American Kinship: A Critique of the Study of Kinship*）與Janet Carsten（*After Kinship*），還有反映新研究的選集（Franklin and McKinnon; Carsten, *Cultures*）。主流人類學對此挑戰的回應綜述可參看Rapport and Overing（Kinship條 Ⅲ，249-262）。

能很溫暖，外在世界也可能很可愛，或者，甜蜜的家庭可能需要甜蜜的外在世界，甜蜜的家庭生活需要甜蜜的其他生活，例如甜蜜的家外（公共、社群、小圈子親友）生活、甜蜜的性生活。

「甜蜜的性生活」不但提醒了我們關於「婚姻家庭作為性壓抑」的主題，也提醒了「性可以是一種促使人向家庭外發展的動力」，在這個意義上，性也可以有避免「自戀」的功能，但是這個「自戀」不是Lasch討論自戀時只關注的「原發自戀」，而是在弗洛伊德理論中的「次發自戀」。**次發自戀**就是不再愛外在性對象，把灌注到外在對象的慾望能量收回，變成愛自己；這樣就對外界失去性興趣（參見本書第七章）；故而基本上，「向外發展」是與自戀相對立的。外在世界充滿了真實的障礙與痛苦教訓，挫折每一個人的幻想，自戀者也不例外；不過，在當前社會中往往人們有了一個性愛對象後，向外發展的性愛就被懲罰，性愛被限制於家內或單偶關係。如果自戀人格與自戀文化真的是一種隱患，那麼，從性愛的「向外發展」角度來思考如何改造現有社會安排以克服自戀傾向的工作還沒有開始。

步入二十一世紀第二個十年的亞洲很不同於Lasch所熟習的二十世紀美國。被視為自戀者在網路公共世界展示隱私，其實也在企圖改變公私疆界與秩序，但是卻常被懲罰教訓（文明化禁止將網路公共當作臥房浴室）。宅男宅女宅配也在變化「家宅」的內容，各型的社交網站則開啟了新的親友網絡。凡此總總，正對我們關於自戀與家庭關係之理解想像提出新的挑戰。

第九章　Reich in Trouble〈附錄四〉

本章是〈上篇〉正文的第四個附錄。之前本書闡釋了Reich的「民困愁城」觀點，這個附錄從Reich的個人傳記來追索「民困愁城」背後的Reich個人之困愁，作為〈上篇〉的結束，並向Reich致敬。

當Reich出版*People in Trouble*一書時，其實他也正在說he is in trouble。那是一九五三年，*People in Trouble*這本書大部分都被美國政府銷毀了[167]，一九五七年底就死於監獄中。不過根據Reich的日記，他早在一九四七年底就因為發生了FDA（美國政府的食品藥物管理局）在內的一連串事件，便感覺到連鎖反應已經開始，還有更多的麻煩要來（*American Odyssey* 430）。故而Reich自己非常了解自己in trouble，他能講出像people in trouble這麼簡單有力但是又富有理論意義的話來描述現狀，這不是偶然的。Reich曾說，一個概念涵蓋越廣，這個概念和其支持者的個人生活史就越緊密的交織在一起（*People in Trouble* 118）。People in trouble顯然是一個很有徵兆性的例子。

167　此一資訊來自Wilhelm Reich Archive關於此書的說明 http://www.bodymindintegration.com/ReichArchive3.html（2009.08.08）

在客觀上，Reich一生幾乎都是in trouble的。他自己描述一九三〇年代的重大人生遭遇時說：「一九三三年我被共產黨批鬥開除，一九三四年我被國際精神分析協會開除，這些都是威脅我的個人、專業、社會生存的巨大災難，而且也危及性經濟運動的未來發展。突然間，我發現自己好像在真空中，遠離了人們的生活」(*People in Trouble* 135)。這些災難的根源都與「性」分不開，是性壓迫的具體展現。為了對抗性壓迫，Reich堅持進行的性運動與性立場言論，在人類社會史上極端重要，但對其個人生活史卻造成了重大的災難。一九三〇年代的遭遇當然不是Reich一生中唯一的災難，一九四〇年四月納粹佔領挪威與丹麥那天，Reich面對好友們可能因此遇害，思考著學術工作的無能為力與無意義，他也有一種「真空」的感覺(*American Odyssey* 21)。

除了災難外，Reich始終遭遇著各種各樣大大小小的挫折，隨便舉一個小例子：一九四七年，*Politics*雜誌請著名的學者Paul Goodman評論Reich的《法西斯群眾心理學》，在一切都安排好以後，*Politics*又突然把書評工作轉交給一位女作家Ethel Goldwater，這位女作家對Reich的書做出非常不友善的評論(*American Odyssey* 388)。同年，Mildred Edie Brady女士在*Harper's Magazine*和自由派刊物*The New Republic*中都對Reich提出惡毒的攻擊，例如她認為Reich宣稱orgone收集器可能帶來性高潮，因而要求立法來處置Reich，此時美國政府的食品藥物管理局(FDA)已經開始找Reich的麻煩，Brady的文章傳播甚遠，深刻影響Reich的形象，而學術界卻對Reich的奮戰和受苦保持緘默。當時Reich寫著：「我是孤單的，絕望的孤單。這是真的：美國報紙刊登抹黑我的

文章，但是卻拒絕刊登更正或對我友善的文章」(*American Odyssey* 442)。

當然，Reich的眾多挫折來自他所倡導的主題是違反道德禁忌的「性」，性的污名往往會使得刊登任何替Reich辯護文章的媒體也顯得不道德〔Reich也曾說：「整個學術界都把性看作污穢的事情」(*American Odyssey* 21)〕，而任何為不道德的性提供發聲管道的媒體也會in trouble。Reich最後被美國政府起訴判刑，死於監獄中，這只是他一生不斷in trouble的最顯著例證。

我們一直用英文in trouble來描述Reich，是要指出他不但是「困」(遭遇挫折與災難的困境)，而且本身的心理情緒狀態也是in trouble(愁、鬱、憂等等)。我們曾經讀到他的孤單絕望，他說：「這樣子是完全沒希望的」(*American Odyssey* 21)。那麼，他是否嚴重地in trouble，甚至有心理疾病呢？

Reich的好友A. S. Neill說：與Reich同時代的科學家認為Reich是瘋子(383; Also Wilson 245)。著名的哲學百科全書的編者／作者Paul Edwards在他親自慎重撰寫的Reich條目中斬釘截鐵的說：「毫無疑問的，Reich在他最後幾年是心理有病了(mentally ill)」(114)。Reich在一九四〇到一九四七年之間寫的信件和日記在他死後出版為*American Odyssey*一書，在其中一封信上Reich透露：「我的小孩直到最近仍堅定地深信我瘋了」(*American Odyssey* 40)。但是Reich也曾暗示，如果他趨向瘋狂，那是因為洞悉了周遭人類的非理性所致。理性洞見可能導向個人的心理疾病，也可能導向個人開始理性地改變社會(*People in Trouble* 7)；真理也可能讓人無法承受而發瘋。Reich在此暗示，

他可能瘋了。事實上，人們可能認為Reich堅持orgone的真理就是Reich瘋狂的證據，orgone這個理論基本上認為在宇宙與有機生物中都存在著某種生命能量，人類可以去收集這些能量來治療癌症等等，Reich不但堅信這個理論正確，用它來取代他早期被視為更有學術價值的理論，並且為了捍衛這個理論，不惜入獄。這聽起來似乎是一種瘋狂的狀態，然而這還是不能證明美國政府對他的迫害是有道理的，正如Reich面對FDA調查時悲憤地說：「我要求有錯誤的權利（the right to be wrong）」（*American Odyssey* 442）。

Reich可能早在提出orgone理論前就被人認為瘋了。他自己也說：「像我這樣一個受人尊敬的醫生和科學家去參加失業者的示威，在工人階級區域發放社會衛生的傳單，和警察發生衝突，一般人都會認為我瘋了」（*People in Trouble* 102），可見得他十分自覺別人對他的瘋狂的評價，一九四七年他也很自覺別人認為他有很強的侵略性（aggressive），甚至暴力傾向（violent），以及有被迫害妄想症（paranoid）[168]。Reich回應這個被迫害妄想症的指控時說：「渺小的[169]、為害人間的人最熱

168 Reich好友A. S. Neill曾說到外界認為Reich是paranoic（Reich, *Record* 365）。沒得到Reich親友授權寫作Reich傳記的多產作家Colin Wilson也不斷在他書中認定Reich是paranoid（例如 *The Quest for Wilhelm Reich* 6），這也反映了一般人對Reich的認定。

169 Reich喜歡用little來形容他的對手，*Listen! Little Man*就是他被迫害而凝聚意志的書，他寫作此書絕非偶然（*American Odyssey* 430）。

衷於起訴、耳語、誹謗、擾害別人，卻又不准受害的人為自己辯護。要是受害者提出說詞為自己辯護就會被說成是被迫害妄想症。在美國，這個診斷的行業特別蓬勃。但是被迫害妄想症理應是一個人沒被迫害而認為自己被迫害；故而一個真正受到迫害的人說出他被迫害的事實，根本就不應該是被迫害妄想症了」(*American Odyssey* 390–91)。這是對paranoid很精闢的政治批判(因為許多被迫害者常被說成有精神疾病，被迫害者的自辯則被說成是「被迫害妄想症」，但是Reich則反駁說，此人既然真正受到迫害就不是妄想症了)，這個政治批判可以和(第三章第二節提及的)基進心理治療學派的說法相對照。

Reich對自己的可能瘋狂有著充分的自覺。他在一九三七年寫著：「如果一個對確的想法沒辦法找到一個合適的表達形式，這會成為瘋狂的跡象，或者會引發瘋狂。我在這裡說的『瘋狂』其實是它正確的意義，亦即，看到人生中一個根本的、重要的問題，但是卻缺乏能力不管它(沒辦法放下它)、或缺乏能力解決它、在理智上安置它。我很清楚我自己內在可能失衡。」(*People in Trouble* 118)。由此可見，Reich確實懷疑自己可能會有心理疾病，只是他認為只要能夠把理論難題想通就能免於心理疾病。這可能是太樂觀的想法，畢竟，當人提出一個理論卻不被接受，反而被當作瘋狂或犯罪的證據，這當然也是對心理的一大打擊。Reich是這樣描述他的感受：「再一次，人類又扼

殺了一個溫暖的靈魂，刺傷了那為人類而燃燒的心靈。再一次，人們把權力交到了渺小的士官長手中」(*American Odyssey* 445)。

也許Reich真的有某種程度的心理疾病。例如在Reich最困難的時候，他甚至懷疑他幾乎絕無僅有的一位忠誠朋友A. S. Neill，而且認為他的司法審判是由蘇聯共黨所策動的(Reich, *Record* 417, 419)。根據Myron Sharaf所撰寫的Reich傳記*Fury on Earth*，Reich在為假釋聽證會寫的文件中曾說：「我在全球大氣層的科技成就，已經被美國空軍的特種部門所採用，並且做了進一步發展。不過我因為星球安全的理由不願意召喚我那些在美國政府的朋友來向世界證明我在宇宙能量方面的研究」(Sharaf 474)。Reich在監獄裡的時候也曾經被一位年輕且崇拜他的精神分析師Richard C. Hubbard評估為paranoia，其結論是：「在我看來，這位病人無論從司法或心理學的角度來說都是心理有病的人，因此不應該以刑事罪名判刑」(Sharaf 469)。不過Hubbard也記錄Reich還曾建議把自己歸類為「精神分裂被迫害妄想症」(Schizophrenic Paranoid)比較準確。總之，Hubbard建議Reich應當從監獄轉移到醫院去(Sharaf 469)，但是接下來另一個監獄的醫生群卻和政府律師一樣認為Reich並沒有發瘋，這類診斷其實也充滿了政治考量(Sharaf 470–471)，畢竟耶穌是否瘋狂[170]？這不是精確科學能解決的問題。

170 一九五二年Reich寫完*The Murder of Christ*，在該書第四頁Reich說到人們陷在洞穴中沒有出路(隱喻人們陷在自己的

Paul Goodman在Reich妻子寫的傳記導言中說：「雖然Reich的妻子有立場做這方面的判斷，她卻不願意說Reich到底後來有多瘋狂或者變得多瘋狂。當然他有一些瘋狂，但是有趣的問題是：在哪些方面或者到了什麼程度……充滿憤怒和哀傷的寫作顯示他是一個想不到任何出路的人，但是並非一個失去理智的人，而且放眼四周的世界，他的憤怒和哀傷都有其道理。事實上，大部分所謂瘋狂，只是面對一個荒謬的環境，進退失據時所採取的絕望回應，而這種情形在我們周圍十分常見」(Goodman 14)。瘋狂來自被荒謬的環境逼迫而且無所遁逃。或許只有那些曾被逼得無路可走的人才能體會瘋狂的滋味。畢竟，不是只有Reich in trouble，而是people in trouble，民困愁城。

以上關於Reich的敘述或許說明了心理情緒的疾病或困擾的多重面向：不只是時代社會的騷動變化(如納粹主義或階級鬥爭)、人生際遇的打擊、他人眼光的認可，更還有當事人對自己心理狀態的自覺與不斷反思，以及(如Reich所指出)由於自己對於人生重大問題的無解、或無法不管，而引起的情緒心理問題等等。但是重點不是Reich究竟瘋了沒有？或者我們有無憂鬱症？Reich也許瘋，也許不瘋[171]，重點是he is in trouble，而那是因為他認為people in trouble，他想要

情感性格結構中)，但是像耶穌這樣的指路人卻被當作瘋狂或罪犯而被殺害，事實上，看不到也不肯走向出路的這些殺耶穌的人才可能是瘋狂的。

171 如果說Reich的理論包含著我們現在看來怪誕的、甚至欺幻的(delusional)觀念，就是瘋了，那麼這應該只是偏見。

提出一個真理來解決 people in trouble。Reich 認為是因為性壓抑、資本主義、納粹，而使得民困愁城。因此對 Reich 來說，People in trouble（民困愁城）是一個重大的基本人生問題與政治問題；是個人問題，也是社會問題。Reich in trouble 和 people in trouble 是無法分開的。

畢竟過去許多科學家同樣有過現在看來荒誕的觀念。Corrington 認為至少在一九五〇年代初期，Reich 並沒有精神分裂（214）。

下篇

沒來由的情緒

情緒的認知主義建構論與「情緒管理」

第十章　情緒管理、認知主義、建構論

從社會史的角度來看近年來像「情緒管理」、「情緒教育」、「EQ」或「情緒智商」在大眾心理學與通俗話語裡的流行，以及其號稱可以遍及教育、企業、婚姻、醫療健康等領域的應用，是具有顯著意義的[172]。以美國的丹尼爾・高曼(Daniel Goleman)所著的《EQ》，或者台灣的教育諮商工作者蔡秀玲與楊智馨所著的《情緒管理》為例，都顯示出此刻重視情緒與情緒控制的目的和社會控制相關，幾乎所有的社會問題與犯罪偏差，如憂鬱症、情殺、自殺、殺人、家庭失和、外遇、上癮、飲食失調、吸毒、縱火等等，特別是青少年犯罪或青少年問題[173]，都可以被歸入「情緒」問題[174]。許多原本被視為社會不滿的徵候，例如

172 本書所針對的「情緒管理」話語，不同於(但也不是全然無關)社會學研究中更一般性的、諸如郭景萍討論的「情感控制」(頁三〇七-三三一)，後者的關懷和本書〈導論〉中提及Barbalet關於理性與情感之關係是同出一源的。但是本書對情緒管理的關懷則在於其作為一種意識形態，一種社會控制話語、一種青少年建構等等。

173 上述所有這些偏差行為都可以在青少年問題中互相排列組合。例如憂鬱與吸毒、情殺與外遇等等。可參考署名賴仕涵的報紙投書〈憂鬱青少年 吸毒高危險群〉。

174 這是因為所有的失序或偏差行為都可以方便地歸因於情緒管理問題。以二〇〇七年二月九日蘋果日報一則婚外情兇殺案報導為例：「記者問他為何強姦劉婦，他聽到後立刻情緒激動、表情扭曲地對記者大吼……而他稍後突然恢復

破壞公物的頑鬥（vandalism）也被歸類為個人「情緒（失控）」問題。或者，原本可能和社會失範相關的自殺，均不明究理地歸因於個人憂鬱情緒（參見本書第四章第四節）。又例如在論及壓力與壓力調適時，幾乎沒有歸因於社會結構與權力關係（如歧視壓迫等）所產生的壓力來源，而都只歸諸於情緒範疇。本書並不是要批評這些流行的論述，而是想指出：從這些流行的論述來看，人們越來越要求對於情緒應該有更強的與更合理的控制，或許很多人也相信確實可以強化理性認知來管理情緒，這些對情緒的要求與信念已經隱約成為我們的時代氛圍。

流行的情緒管理話語往往是非常散漫的，有些可能偏重健康醫療（帕德絲等），有些會夾帶著各類社會成見〔例如呼籲「勿讓菲傭塑造未來主人翁、成為孩子的擁抱機」（高麗芷，頁一五七—一五八）〕。同時，對於各派情緒理論（傳統情緒理論或心理學中的認知論，甚至中國儒家思想）則是各取所需地並陳俱列（例如：王淑俐，頁一〇六—一三二；蔡秀玲與楊智馨，頁二五—五九）。在比較學術一點的著作中，例如Oatley的情緒史書寫中，也會把情緒管理當作歷史的一章，並寫道：「……較高的情緒智商和以下相關連：降低學童的侵略性、青少年較少抽煙喝酒、員工更有效率的表

冷靜，冷冷地看著記者說……接著拒絕回答任何問題。記者當時對他能從幾近抓狂的狀況下瞬間冷卻情緒，印象非常深刻。兩性情緒管理專家吳娟瑜指出，婚外情的男女主角自制力都較弱……並沒用圓融、周到方式處理感情，才會走到玉石俱焚的地步。」這個報導存在著自相矛盾：一個明明很能控制情緒的婚外情男主角卻被說成自制力較弱，可見用情緒來解釋各類行為是「過於方便」。

現……」(149)。

若認真探究上述情緒管理論述背後的假定就會發現，與之相當合拍或相容的情緒哲學理論就是目前位居主流的情緒的認知理論(D'Arms and Jacobson 129)。所謂情緒的認知理論(cognitive theory of emotions)[175](簡稱為「認知主義」)就是說：情緒的本質是認知的，或者至少情緒有認知的面向、依賴著認知；同時，情緒的認知內容與功能之差異則區分了各種不同的情緒、或區分了情緒與非情緒之別。不過，情緒管理之說本身並不必然蘊涵認知主義，故而我說情緒管理與認知主義只是合拍或相容，亦即，認知主義比其他情緒理論更容易接合情緒管理之說。這是因為：情緒管理意味著對情緒的理性控制，但是如果情緒是非認知的、非理性的，亦即，情緒與理性只是純然對立的兩種能力或力量，那麼為什麼情緒能夠被理性所管控則是有待解釋的問題。可是認知主義假定了情緒與理性的認知**有共通的成份**，這就不難解釋理性對於情緒的控制。再者，目前通俗的情緒管理論述對情緒的隱含想像，並不是難以被理性與知識所駕馭而時有衝突的力量，而是可以在適當的紀律規訓、教育或甚至社會工程中[176]，被知識與理性所引導與有效管理的對

175 關於「情緒的認知理論」的更嚴謹定義，可參考Solomon (*Not Passion's Slave* 87)。認知主義或情緒的認知理論只是一個泛稱，它還有其他名稱，例如「判斷主義」或者"content theories"——意思是情緒有(認知)內容；或者如Griffiths所稱「命題態度理論」(2, 21-22)——因為哲學家把信念、慾望等分析為對於命題所採取的態度。

176 我不太確定新一代的學生是否了解「社會工程」的意思，這裡簡單解釋一下：曾經有過將社會循著科學工程的方式、

象。用個比喻來說，**目前通俗情緒管理論述所想像的情緒與理性的關係，並非像野獸與文明人的關係**[177]，**而是像兒童與成人的關係**，因為文明人固然能控制野獸，但是卻無法真正透過理性認知的教化來管理野獸，但是兒童卻被認為可以強化其理性認知能力來達到成熟，後者的模式正是通俗的情緒管理論述所想像的。

不過，情緒的認知主義還需要結合「情緒的社會建構」才能與通俗的情緒管理論述合拍，因為如果情緒不是社會建構的，而是自然產生的，那麼即使情緒有認知的成份，這不能保證情緒可以被後天的經驗知識所影響管控（cf. Nussbaum 142）。以前面的兒童與成人關係來比喻，如果兒童對外在世界的認知是自然產生而不受修正影響的，而從成人來看這些認知可能充滿了謬誤，那麼成人就無法以成人的理性規劃來順利的教化兒童。因此，通俗的情緒管理論述除了需要結合認知主義外，還要否認情緒的認知成份是自然形成的，而認可情緒的認知成份是受到周遭的社會文化與知識所修正影響的，是後天取得的，是社會建構的。後者這種想法則被稱為「情緒的社會建構論」，目前普遍流行於人文社會科學領域（Lupton 15）。

依照某種藍圖來設計打造的想法，這種社會工程主張大抵上呼應著當時「政治的科學化」呼聲。不過批判知識份子很快地就把「社會工程」當作類似歐威爾小說《一九八四》那種負面的烏托邦想法，企圖以類似工程規劃的科學方法去操縱影響人們的信念態度或思想行為。

177 Solomon 在 *Thinking about Feeling* 的導論中曾經用過野獸這個比喻來講控制情緒（3）。

換句話說，比起其他的替代理論，「情緒的認知理論」（簡稱「認知主義」）與「情緒的社會建構論」（簡稱「建構論」）這兩個理論與通俗的情緒管理論述更容易接合在一起（elective affinity）[178]。從知識社會學的角度來看，這兩種理論在哲學與人文社會領域裡的主流地位，和情緒管理的時代氛圍不無關係。另方面，即使沒有情緒管理的氛圍籠罩，就理論本身的內在傾向而言，建構論的「自然盟友」也是認知主義，正如Jerome Neu所說：「一旦我們認識到思想在情感構成中的中心地位，我們就變得容易體會社會、政治與文化因素在塑造我們情緒生活中的角色」（163）。Nussbaum雖然正確的指出建構論與認知主義並不蘊涵彼此，故而不必然結合在一起，但是認知主義讓我們容易看到社會對情緒的影響（142-43）。總之，認知主義與建構論兩者是頗為相容合拍的。

本書專論〈下篇〉在簡單地檢視認知主義與建構論的主旨後，將說明「沒來由的情緒」對上述這兩種理論的挑戰；我將說明可能存在著無法歸諸於認知因素的沒來由情緒，這意味著情緒可能無法被社會的認知因素所完全建構[179]。那麼，這是否也意味著：個人試圖透過理性認知所進行的情緒管理之效力也是可疑的？

178 這裡套用了韋伯的觀念。elective affinity此一觀念源自化學中某些成份較易結合的現象。

179 「強」認知主義因此有較多困難，「弱」認知主義則較能自圓其說，參見第二十章。

Hochschild的社會學學術著作把情緒管理當作情緒工作（私人生活中的情緒管理）或情緒勞動（職場中的情緒管理）的同義詞[180]，而且情緒管理被當作理所當然的社會現實，情緒管理是人們在公私領域中每天都在做的事情。情緒管理依據的是現成的情緒文化、情緒規則（Hochschild稱「感覺規則」），亦即，情緒規則促使我們管理自己的情緒，而這可能會產生「異化」的情形（例如職場中強迫性的情緒勞動或情緒管理日久使我們分不出自己真正的情緒）（Hochschild, *The Managed Heart*）。但是Hochschild並不置疑情緒管理本身，她認為人們會用（像演員那樣）表面的或深度的表演來管理自己的情緒與情緒表達（"Ideology and Emotion Management"120-122）；雖然表面或深度的表演不同於理性認知活動，但是情緒管理似乎是人們原則上可以做到的平常事。Averill也認為我們可以控制（不適當的）情緒，而且也經常這樣做，失控是很罕見的（265）。

不過本篇專論的重點不是質疑情緒管理的有效（做得到與否），也不是斷言認知主義必然無

180 當然這裡的情緒「工作」與情緒「勞動」之區分，正像此區分所蘊涵的公／私之別，並不是絕對的。就我個人的用語習慣而言，我反而偏好用「工作」（work）來指稱職場的勞力勞心活動，而用「勞動」（labor）指稱私人生活的勞力勞心活動。因此「家務工作」指著是替人幫傭的有償活動，「家務勞動」則是家庭主婦在自家中的無償活動。同樣的，「性工作」指著妓女的賣淫活動，「性勞動」則指著家庭主婦在婚姻中的無償活動。但是我在〈結語〉時也用「情緒勞動」來籠統地涵蓋兩者。

法解釋沒來由的情緒，本篇專論的核心論旨主要是顯示沒來由的情緒在當前社會生活中的重要意含與背後動力，由此說明當代的情緒管理話語其實掩蓋了這些更寬廣的社會動力與脈絡，因而是一種掩蓋現實的意識形態。換句話說，這篇專論不只是對於認知主義情緒建構論的內在批評（這些批評乃是為了鬆動或質疑其假設），而也是所謂的「意識形態批評」[181]。從另一個角度來說，本篇專論的方法學是**挑戰主流哲學的普遍主義傾向，而要將哲學理論或主張（不論對確與否）座落於社會與歷史的脈絡，以揭示其可能的意識形態效應、社會功能或歷史緣起**（例如下章從文明化過程解釋認知主義取代非認知主義的緣起；在本書的〈結語〉第二節則會提到：即使認知主義是正確的，亦即，即使人類情感的本質自古以來就是理性認知的，運用此一本質的能力卻不是自古便發達與普遍的，而是必須透過「情感的理性化」此一社會歷史過程，故而認知主義的哲學教條成為主流或顯學，其實受益於特定的政治經濟社會之權力支配關係；只抽空地論証認知主義往往有著道德與正義的危險）。因此**對本篇專論的最可能誤解乃是認為本書的重點在於主張非認知主義或弱認知主義，因而認為我企圖在本書中駁倒認知主義**[182]**，但是筆者在提出認知主義的困難與解決之道的分析時，顯示的正是其困難與解決之道所蘊涵的意識形態與社會**

181 每個時代都有某種流行的哲學主張，這種對於流行哲學主張的意識形態提出批評之前驅是Herbert Marcuse在*One Dimensional Man*對於實證主義哲學的批評。

182 雖然我確實認為弱認知主義比強認知主義更能處理沒來由情緒的問題。

脈絡和動力。以下我將先粗略地勾勒認知主義的大要，從中引導出四種沒來由的情緒（第十五章），然後考察情緒建構論能否解決這些沒來由情緒，最後則試論沒來由情緒的當代社會緣起與脈絡（第十九章）。

第十一章　傳統的非認知理論

什麼是情緒？傳統上（conventionally），情緒是被當作感覺或感受的（Griffiths 2; De Sousa 37），「感覺」是指生理感覺或身體的騷動，但是還可以包括心理的感覺。傳統的這種「情緒＝感覺」主張乃是一種非認知主義的情緒理論，因為傳統理論認為情緒（即感覺）不同於信念、判斷、慾望等涉及對外界的認知或感知（perception），相反的，「情緒」被認為是和「理性／認知」相對立或衝突的（Barbalet 33–38）。

就「感覺」是「身體騷動」而言，「情緒＝感覺」之說似乎不容易成立。因為不論我們感覺到的情緒是否強烈，身體的騷動或感覺都不必然會出現，而是時有時無的偶然事實，所以很多哲學家不但否認情緒就是身體感覺，也不認為身體感覺在解釋情緒本質時是必要的（Armon-Jones, "Thesis" 50–51; Nussbaum 60）。當然這問題有點複雜（Goldie 51–57），此處可以不論。

不過，傳統情緒的非認知理論，正如Nussbaum所指出的，有一點值得注意，亦即，傳統理論所描述的情緒是**人獸共同**的：情緒只是無思想的自然能量，是無須智力或推理能力的動作，是未經思考的騷動；情緒有一種急迫性，好像一把火、推動著人；人則是被動的，是身體的，而不是心智的。易言之，情緒和思想、評價、計畫無關，情緒不像這些心智活動的平靜與抽

離，不像作出判斷的主動（24-27）。因此，在傳統情緒理論看來，人的情緒就和沒有思想智力的動物一樣，人的情緒還是屬於動物王國的，人的情緒和動物的情緒是同一種屬的。

許多當代的情緒理論都企圖遠離傳統的情緒理論，由情緒的非認知主義轉變為認知主義，之中不無**人類情緒更勝於獸性情緒**這種抬高人性尊嚴的想法（cf. de Sousa 3），但是我認為可以從歷史社會學的角度對這種認知主義的轉變給予歷史性的解釋，例如Norbert Elias曾認為西方早期中世紀的人很容易與他人決鬥和陷入情緒衝動，而後來逐漸在文明化過程中（civilizing process），**學習理性計算，消除獸性的表現，使情緒受到理性的駕馭**。我認為這意味著：**「非認知主義轉向認知主義」其實代表了不同社會歷史階段的文明化發展過程變化**（從獸性與兒童向著文明成人演進）[183]，同時這也意味著**現代人的情緒結構與過去不盡相同**（參見本書〈導論〉）。當然在這個文明化過程中，浪漫主義對人類自發情緒的讚揚是一種對當時快速發展的機械文明的反動，其影響延續至今日，正如de Sousa所觀察到的，晚近智慧機器的大幅進步使人類陷入認同的危機，情緒上寧可與動物為伍，也不願與機器相提並論（3）。撇下這些不談，讓我回到哲學家非歷史的討論，我將簡單勾勒和傳統的「情緒＝感覺」理論恰好相反的「情緒＝認知或判斷（信念）」之認知主

183 這不是說過去沒有認知主義式的情緒理論思想（它們代表著更高階文明化的少數倡導者之先覺），更不是說當代不存在非認知主義的情緒理論（如浪漫主義的餘緒），但是情緒理論思想的主流變化乃是從非認知主義轉向認知主義的。

義[184]，最重要的代表人物則是Solomon（下章詳述）。

184

情緒的認知主義在心理學也有代表人物與學派，例如評估理論（appraisal theory）。本文則只論及哲學學科。認知主義強調信念對情緒的影響，然而心理學取向者還會同時強調情緒對信念的影響，如Frijda et al。過去這種情緒對於信念或理性的影響一向被視為負面的影響，但是Evans, Barbalet, de Sousa則顯示了情緒對理性的正面影響，例如我們四周環境中存在著無數的信息，因為任何一件事物都有無數的特色，那麼我們如何認識四周環境呢？如何理解任何一件事物呢？此時就凸顯情緒的重要功能了——因為情緒可以突出事物中值得被理性注意的特色，以免無窮的搜尋。附帶一提的是，受到進化論心理學影響的哲學家與心理學家一般會認為認知主義哲學缺乏經驗證據，甚至都不約而同地用「安樂椅」來形容哲學認知主義的玄想（如Griffiths 1; Goldie 88; Spicer 55; Robinson 43）。不過，認知主義是否為「最終的真理」，並不是本書的關懷，我們要解釋的是認知主義所代表的社會歷史或時代徵候，本書是對整個認知主義情緒哲學之意識形態的批判檢視。

第十二章　認知主義：Solomon

Solomon的*Not Passion's Slave*一書是他歷年來關於情緒哲學論文的重要結集，副標題「情緒與選擇」(Emotions and Choice)其實也是他最早(一九七三年)提出自己觀點的情緒哲學的論文標題。這個題目透露了沙特存在主義對他的影響(*Not Passion's Slave* xi)，也顯示了其觀點的基調，就是：情緒(作為一種認知與評價的判斷)乃是我們(不自覺)的選擇[185]，我們要為自己(選擇的)情緒負責(*Not Passion's Slave* 17)。這個「為情緒負責」之說，乃是Solomon在序言中總結自己學說的兩個論旨之一，另一個論旨則是「情緒是認知的」(Not Passion's Slave vii)。看來Solomon的認知主義就是為了鋪陳「情緒責任說」，後者是Solomon始終不渝的堅持(例如*Not Passion's Slave* xi, 193–194, 232)。下面就讓我簡述Solomon的這兩個論旨。

Solomon認為情緒是理性且有目的性的，而非不理性或干擾破壞的(*Not Passion's Slave* 3, 17)[186]；

---

185 後來Solomon修正與澄清了「情緒即選擇」主張中言過其實的部份(*Not Passion's Slave* 21–22, 192–194)，也修正了許多他早期的論斷(例如*Not Passion's Slave* 189-190)。

186 後來Solomon又對上述主張做了一些限縮，例如容許情緒可以是「不理性」的——如果情緒無法達到其目的或功能的話。(*Not Passion's Slave* 23)

這個立場清楚地和傳統情緒理論針鋒相對，後者將情緒當作非理性或有時不理性的。對Solomon而言，情緒是由認知構成的，但是構成情緒的認知不是靜態的資訊(information)，而總是帶著價值或評價的反應；情緒也不是靜態的信念，而是一種經驗(*Not Passion's Slave* 180-181)。Solomon的立論就是：情緒基本上是對不尋常情境的一種理性反應，是一種判斷(*Not Passion's Slave* 12-13, 186-188, 210)，一種評價性的判斷[187]（等下我會用簡單的例子說明）。總之，對Solomon而言，情緒是認知的，因為情緒是評價或估量的判斷，而判斷則和思想、信念等一樣是屬於認知的。

Solomon立論的証成關鍵在於他指出：情緒是有意向的(intentional)，亦即，情緒是關於某事物(about something)(*Not Passion's Slave* 3-4)。例如我生氣的情緒不是無關任何事物的，不是沒來由的，而是關於某事物的，例如是關於約翰偷了我的車(！)[188]。但是我的情緒多半不是關於「約翰在下午一點零分零七秒偷了我的豐田美製一九九五汽車」這些或許為事實的方面(*Not Passion's Slave* 4-5)，

187 對此，在Solomon(*Not Passion's Slave* 99-100)有些但書和討論。對於「情緒即判斷」的一些標準反對可以參看Robinson(29-35)，Griffiths(27-30)。

188 為何要用驚歎號提醒這個例子？因為這是個很美國的例子，既是洋名約翰，又是美國人情感上極為投注的財產——汽車。這樣的美國例子在一本中文書裡有些突兀，不過既然此例是所引用的英文書所用的例子，我也就沿用了。台灣的西方哲學寫作往往自認普世，其實單單就舉例一事而言，例子就可能有社會文化差異。自詡普世書寫，但往往只是為西方社會所發展出來的哲學傳統與議題提供註腳而已。就這一點而論，某些台灣學術人的創新能力真不如台灣能自創國際品牌的工商業。

而是對於事實的某種詮釋，這就是「意向性」。所謂「意向性」，正如Martha Nussbaum所說，不是僅僅「指向」某事物，而是涉及了我的主動「詮釋」，也就是我以某種方式看待某事物(27)。在這方面，Solomon認為情緒與感覺不同，因為感覺不是意向性的(*Not Passion's Slave* 4n2)，感覺沒有「方向」(*Not Passion's Slave* 4)，不指向其他事物，因此「感覺只是情緒的裝飾，而不是其本質」(*Not Passion's Slave* 30)，亦即，情緒的本質並不是感覺，感覺只是附帶出現的，例如我可能生氣，但是卻沒有生理感覺，或沒有生氣才有的獨特感覺(*Not Passion's Slave* 5–6)。總之，對Solomon而言，情緒的本質部份必然是意向性的，亦即具有「情緒＝……關於……」這樣的結構；情緒的本質部份其實就是判斷，亦即，「情緒＝判斷」，而判斷就是意向性的。

情緒的意向性對象雖然往往就是情緒的原因，但是Solomon卻堅持：情緒的「原因」和情緒的「意向性對象」(即，情緒所關於的事物)是有區別的(*Not Passion's Slave* 7, 64–65)。正如Frijda所指出，這是自從哲學家Hume以來就有的區分。例如：我現在有個生氣的情緒，我生氣什麼呢？這有兩個意思，一個是問我為什麼生氣(因果問題)，一個是問我生氣是關於什麼(意向性對象)——換個方式說明這兩種區別：我為什麼生氣？因為約翰偷了我的車(這是原因)，我生氣是關於什麼？約翰，他是我生氣的對象(Frijda, "Varieties of Affect" 60)。可是假設其實是因為我失戀所以我現在才會生氣，那麼我生氣約翰偷了我的車的原因乃是因為我失戀，而不是「約翰偷了我的車」；可是我還是可以生氣，而且我生氣的對象乃是偷了我的車的約翰，或者說，我生氣是關於

約翰偷了我的車[189]。以上這個例子顯示，情緒不論其因果為何，是關於某事物的，有其意向性對象。

情緒既然和信念、慾望等一樣是意向性的，這暗示著情緒是屬於信念家族的，Solomon進而認定情緒是規範性的判斷，且往往是道德判斷（*Not Passion's Slave* 7-8）。我生氣約翰偷了我的車，可是「約翰偷了我的車」有什麼好氣的呢？其實這裡涉及了我的一個判斷，而我的生氣是和我的判斷分不開的，這個判斷就是約翰偷車是對不起我，我生氣就是我判斷約翰對不起我（*Not Passion's Slave* 8-9）。不過，Solomon認為情緒不同於冷靜的判斷，而是一種倉促的當下判斷，是一種面對不尋常情境的理性反應或判斷雖然是為了眼前的目的，之所以是「理性」的，乃是因為我們的反應或判斷是短期倉促的，所以可能但總是出於我們的整體目的所作的行為。不過，由於這個反應或判斷是短期倉促的，所以可能會是短視的（*Not Passion's Slave* 12-14）。

Solomon這個理論使情緒有著道德意含，因為情緒不是被動的發生，而是（像沙特所主張的）主動的指向某個事物（亦即，情緒的意向性），主動的詮釋、主動的判斷。Solomon顯然認為我們可以因為改變了信念而改變情緒，例如，我們發現引起情緒的原因並不是我們生氣的意向

189 Solomon認為「約翰偷了我的車」這個事態或理由（對事實的某種詮釋）可以是意向對象，而不像Frijda只限於「約翰」這個人。

對象時（例如我發現我是因為失戀才會生氣約翰偷了我的車，或者我發現約翰沒偷我的車），那麼我的情緒就解消了。在這個意義上，情緒是我們自己的作為，我們要為自己的情緒負責（*Not Passion's Slave* 10）。這個「情緒責任說」，如前所述，乃是Solomon學說的兩大主張之一。

「情緒責任說」如何與Solomon的另一主張「情緒認知說」關聯起來呢？其實「情緒是我們的主動作為（因而我們需要為之負責）」的面向之一就是：情緒作為規範的判斷是可以被批評、辯論、反駁的（*Not Passion's Slave* 10）；亦即，情緒和道德責任的關連是理性或認知可以引導的；易言之，我們可以透過強化理性認知活動來引導我們的情緒（判斷）。這樣的理論蘊涵正是許多認知主義背後的企圖，也是認知主義與情緒管理能夠合拍的地方：**它透露出一種社會願景，就是理性可以有力地控制曾被認為是獸性般的情緒**[190]。

190 認知主義關心能否利用理性認知來控制情緒。但是「情緒控制」涉及很多複雜的考量。例如，一般說來，控制情緒的能力應不限於來自理性認知。再者，所謂控制情緒是壓抑情緒的表達，還是改變情緒本身，這兩者也涉及不同的考量。還有，控制情緒或情緒管理的能力是否和「為情緒負責」相關，還涉及一些複雜的考慮，此處均不論。（參見Averill, "Emotions Unbecoming and Becoming."; Ekman and Davidson, "Afterword: Can We Control Our Emotions?"）

Solomon這個理論有個可能的反對論點。假設我生氣約翰偷了我的車，但是再假設我發現約翰並沒有偷我的車，我的車沒丟，可是我卻怒氣未消；在這個時候「約翰偷了我的車」這個意向對象就沒有了，我生氣，但是我不能說「我生氣約翰偷了我的車」；我生氣，但是我已經不能判斷「約翰偷車是對不起我」，所以這時候我生氣的感覺或情緒已經不是意向性的了，已經失去意向的對象了，亦即，情緒失去其目標或對象了。可是為什麼我還有生氣的情緒呢？是否情緒不必然有意向的對象？

Solomon對這個反對的回應與他的理論尚稱一致。他的回應是說，沒有意向性就不是情緒，亦即，情緒沒有目標就不再是情緒，就只是生理感覺；例如，我發現約翰沒偷車後，我就立刻不再生氣了，但是感覺卻存留下來，這是我生氣時同樣的感覺，但此時已經沒有情緒了，只剩下一些逐漸消退中的面紅耳赤、悸動、暴躁等騷動感覺（*Not Passion's Slave* 6, 10–11），亦即，沒有生氣

191 Griffiths對認知主義（Griffiths稱為「命題態度理論」）進行批評時，第一個批評對象就是Solomon，第一個批評理由也就是本節講的「沒有對象的情緒」。Griffiths認為Solomon代表的是認知主義的簡單理論，接續下來還有其他改良版本的認知主義，包括下文提到的Stocker（Griffiths 27-38）。本文則基本上不區分不同的認知主義。

的情緒，只有「無目標、無指向」的一些感覺。不過，我認為Solomon的回應不是那麼周全，讓我試著分析如下。

首先，我們可能要和de Sousa一樣將情緒的意向對象細分為「理由」和「目標」（參見註腳189），那麼在這個例子中，我雖然不再生氣約翰偷了我的車，因為我現在知道約翰沒偷車，我沒有理由生氣，但是我仍然怒氣未消，我可能是對著約翰這個目標生氣，是對約翰沒有理由的生氣。這種沒理由但有目標的生氣，不同於既沒理由、也沒目標的生氣，亦即，只是生氣，但不是針對約翰或任何目標生氣；後者或許比較接近Solomon說的「純感覺」，但是前者（沒理由卻有目標）的生氣也很難被Solomon當作情緒，因為沒有理由便無法構成一種判斷。可是我認為這種針對某人的沒來由情緒，確實是一種情緒而不是純感覺，在日常生活中，有時我們會說我們因為氣壞了所以一時無法恢復，無法收回對生氣目標的怒氣，雖然在認知上或理性的意識中，我們知道我們已經沒有生氣的理由了（或許有些餘怒未消是瞬時轉換了目標或理由，此處不論。）

此外，我們還是要追問：當我們的情緒完全沒有對象（既沒有理由、也沒有目標），但是生氣的（或震驚的、害怕的、快樂的等等）感覺卻仍然存在時，真的只是純感覺，而非情緒嗎？這不只是字詞定義的問題，也是「沒來由情緒」是否存在的真實問題。還有所謂「後怕」的說法，就是事後才感到害怕，這種害怕是對已經不存在的事物的害怕，也是沒有對象的害怕。那麼為什麼「後怕」不是一種情緒，而只是（像Solomon會主張的）「純感覺」呢？還有所謂「空歡喜一場」，

有人固然會失望，但是也有些人會殘留阿Q式的快樂，沈醉於消逝的夢境。在我看來，這其實也是沒有對象的情緒。我把上述這些都歸類為「沒來由的情緒」，因為生氣、害怕、快樂的對象（情緒的理由或目標）已經消失了，可是情緒猶在。另外，de Sousa也指出，當我們發現自己情緒目標消失或沒有理由時，我們的情緒會轉換成剛好相反的情緒（由悲轉喜）或其他情緒（由悲轉怒），這類情緒的「惰性」現象(6-7)也挑戰著認知主義。

由於認知主義建立在「情緒的意向性」上，也就是情緒有其意向對象或目標，所以不但「沒有對象的情緒」會造成認知主義的難題（如上面所示），一些沒有「特定」對象的情緒也會造成認知主義的問題，例如Solomon另一個論點就和「情緒／心情」這個區分有關：雖然很多人都主張的「情緒／心情」的區分(Griffiths 248-257; Davidson 51-55; Frijda, "Varieties of Affect" 59-67; Spicer 53-54; Faravelli et al. 79-80)，但是方式略有不同[192]，Solomon則是較早明確地將某些不指向特定事物、沒有什麼特定

192 例如Davidson認為情緒的主要功能是模塑或影響行為的，心情的主要功能卻是模塑或影響認知的，如憂鬱心情讓我們更易接收悲哀的回憶，減少快樂回憶；而且心情總是隨時都有或都存在的，情緒則否(1994: 52)。Frijda則認為心情對認知的影響是全面的或散漫的，但是情緒對認知的影響則是局部的、聚焦的；而且心情是無意向內容的，情緒則是有意向內容的(Frijda, "Varieties of Affect" 60-63; cf. Spicer 53-54)。Clore則認為情緒與心情的不同，在於情緒較能意識到發生原因，而心情則否(288)。屬於醫療界的Faravelli et al.則認為心情與現實是雙向互動的，亦即，現實會影響心情，但是心情也會影響現實。心情會給現實「著色」，心情就像戴著有色眼鏡來看現實。但是Faravelli et al.隨即提出「病態的心情」，也就是心情只單向影響現實，現實卻不影響心情(80)。這就是一種沒來由的情感；將之標籤

意向對象的情緒，例如，幸福感、憂鬱、沮喪等歸類為「心情」(moods)而不當作真正的情緒來對待(*Not Passion's Slave* 4, 8, 23)。**這些「沒有特定對象的情緒——心情」其實在當代有很重要的社會意義，例如普遍的憂鬱或躁鬱症候**[193]、**從眾的**(conformist)**「幸福意識」**(Marcuse, *One-Dimensional Man* 84)、**性別化的心情與用藥**(Ettorre and Riska)[194]，**都是重大的社會現象與理論議題，但是卻被Solomon的情緒理論排除在認知焦點之外**(因為沒有特定對象，所以不形成認知的焦點)[195]。

上述這些沒有(特定)對象的情緒，我將視之為諸多種「沒來由的情緒」中的一種，它們無法在個人意識層次得到解釋，而必須訴諸社會因素，以及無意識(參見de Sousa 10)。例如Stocker便認為，由於無意識的心理感覺的存在，所以我們可能不知道我們的情緒指向什麼事物；我生氣，但是我可能不知道我生你的氣，或甚至不知道我在生氣，這不因而表示我的生氣不是情緒而只

193 為「病態的」，並不能因此否定這種沒來由情緒的存在。

DSM-IV將躁鬱症(bipolar disorder)當作「心情失序」(mood disorder)。可參看Emily Martin對DSM的分析，特別是(躁鬱)心情與情緒的差異(43-51)。

194 Ettorre and Riska並沒有觸及心情與情緒的區分之哲學認識論問題。她們切入的角度是從Psychotopics開始的，也就是幾類改善心理情緒、神經與鎮靜的藥物，如抗憂鬱、神經用藥、鎮靜劑和安眠藥。女性對於這些用藥的相較需要，使得心情必須從性別角度來探究，例如這些性別化的心情如何在廣告中再現等等。

195 Griffiths在批評Solomon這一點時曾(不以為然地)提到，有認知主義者認為像憂鬱症其實不是沒有對象的情緒，而是以「一切事物」為對象的情緒，憂鬱症就是「一切事物都很糟糕」的情緒(Griffiths 28)。

是心情而已。

值得注意的是，Stocker並沒有否定情緒的意向性(例如我的憎恨是關於某事物，像：我恨你)，但是他指出我們可能不知道意向的對象為何(如我可能不知道我恨什麼)；同理，我可能一直都沒意識到我愛你。或者，我可能長期都在生氣，而且未必只是「傾向」(dispositional)生氣而無外顯，我的生氣很可能偶而會冒出來，但是冒出來時可能沒有形成完全的「生氣」，而只是「不高興」(Stocker 262)。Stocker的這些例子等於挑戰了Solomon對於「情緒」和「心情」的區分，Solomon認為心情沒有意向性：例如我長期憂鬱，而且不知道是關於什麼事物的；可是Stocker假設我們有時無法意識到自己的情緒究竟是關於什麼事物，而那些被Solomon視為「心情」而非有意向性的「情緒」的憂鬱、沮喪等等，在Stocker看來也是有意向性的，只是因為無意識的遮蔽、偽裝，當事人不明意向所指為何。這些無法意識到情緒對象的情緒也屬於「沒來由情緒」的一種。

第十四章　認知主義的其他「沒來由情緒」問題：情緒與其對象的「不一致」

除了上述沒有（特定）對象的情緒或無法意識到對象為何的情緒（我都通稱為「沒來由情緒」），認知主義還有其他「沒來由情緒」的問題，例如，情緒的對象與情緒相衝突的問題。讓我用 Patricia Greenspan 的說法解釋如下：認知主義以評價判斷來解釋情緒的理論，使得恐懼害怕不等同於顫抖、冷汗這些感覺，而涉及有危險環伺這樣的信念（"Reasons to Feel" 265）——假設我看到老虎而恐懼害怕，此情緒涉及的不只是有老虎出現的事實，而還涉及了老虎是危險或傷害的評價（因此 Greenspan 把這種以評價判斷來解釋情緒的理論稱為「判斷主義」）。判斷主義或認知主義對於一種情緒反應是否適當是有蘊涵的：假設我現在有個高興的情緒，但是這個高興情緒的意向對象卻是老虎，而且我對老虎出現的評價是危險或傷害，那麼我不應該高興（此處排除我可能是見「獵」心喜的狀況），我的高興是不適當的或沒理由的，因為是和情緒對象相衝突的（「情緒對象」就是我們的評價判斷）。

與情緒對象相衝突的情緒是「沒來由」、「不恰當」、「不正確」等等。這類沒來由的情緒是和認知主義相衝突的，因為認知主義蘊涵了「情緒對象」與「情緒」的某種一致性或合理性。換另個說法，這些沒來由的情緒和我們的信念或評價判斷相衝突，D'Arms and Jacobson 將它們稱為「固

執的情緒」(129)。總之，認知主義認為我們不應該有這些沒來由的情緒，這樣的情緒是不理性的，或至少是沒有理由的。

面對上述的「情緒」與「對情緒目標的評價判斷或信念」的衝突矛盾，認知主義不會輕易認為這些「沒來由的情緒」是不理性或不適當的反應，而總要想出一些說法來解釋箇中的衝突矛盾。Greenspan（"Emotions, Rationality, and Mind/Body"，"Reasons to Feel"）、D'Arms and Jacobson、Cheshire Calhoun和Goldie都提出了解釋或解決之道，此處我只需討論和本書直接相關的後兩者如下：

Calhoun先分析了認知主義的種類和立論(236-239)，然後鄭重地指出：「認知主義者必須嚴肅地思考這個明顯的可能性：即，有些情緒是沒有情緒相關的信念的」(239-240)。這也就是說，認知主義所面對的難題就是「沒來由的情緒」，或者「情緒-情緒對象的衝突矛盾」，亦即，「情緒-信念的衝突矛盾」(因為「情緒對象」其實就是我們的信念或判斷)。例如：在芝加哥市內的林肯動物園，我與老虎隔著透明玻璃相望，彼此不到一公尺的距離，我相信自己應該很安全，但是卻會忍不住感覺害怕。對於這個「情緒-信念之衝突」，Goldie認為像這種不能被信念所影響的情緒，可說是「認知上無法穿透」的情緒(76)，是我們進化時為了能迅速反應而付出的代價(110)。另方面，Goldie卻認為認知上無法穿透的情緒有不同的穿透程度，有時可以被所謂「認知治療」來矯治這種不適當的情緒(77)。不過，如果認知主義承認有不少情緒是「認知無法穿透的」，也就是非認知性的情緒，那就等於自我否定——因為認知主義只能主張非認知性的情緒是

少數例外。

由於「情緒–信念之衝突」（即，情緒與其對象的不一致）是頗為常見的，所以認知主義者如Calhoun還要分析其他的可能性來化解「情緒–信念的衝突」、來解釋「沒來由的情緒」。Calhoun提出了幾個可能的假設作為出路。

第一個是情緒惰性假設。我從小就長期怕鬼，雖然後來相信世界無鬼，但是情緒的習慣一時改不過來，跟不上信念更新的腳步。所以與我這個情緒（害怕）相關的信念（有鬼）不是我現在相信的，而是我以前相信的。這是用情緒的惰性來解釋情緒–信念之衝突。不過Calhoun隨即反駁了這個假設，主要的反駁論點是說：為什麼信念不比情緒更有惰性呢？我小時候不但怕鬼，而且還相信有鬼，那為什麼不是信念殘留到現在呢？（240-241）

過去的信念殘留至今因而和現在的信念衝突，這個可能性就是Calhoun嘗試提出的第二個假設——衝突信念假設。雖然Nussbaum就是持這個假設的人之一，她認為童年的信念是會殘留的，特別是關於價值的虛假信念很難擺脫（35-36）。衝突信念假設意味著我們的信念系統不都是統一融貫的，所以「情緒–信念之衝突」在目前的假設中實質上就是「信念–信念之衝突」。但是我們真的這麼不理性嗎（因為我們的信念系統內含衝突矛盾）？Cahlhoun懷疑這個假設的最重要理由就是：只因為我們的情緒「不適當」（相信自己安全，卻害怕），是不足以推論我們的信念系統有衝突矛盾的——除非我們已經預設了所有的情緒都對應著適當的信念

（241）。

Calhoun最後提出的第三個假設是：也許那些不適當的情緒所伴隨的信念是有缺陷的（242）；畢竟，如果我相信我是安全的，可是我仍然害怕，那也許我的信念是有缺陷的。信念為什麼有時會有缺陷呢？Calhoun認為我們的信念有時是從具體經驗而來，有時是從抽象的認知或推理而來。如果一個信念一般說來是應該從具體經驗而來，但是我們卻是只從抽象認知或推理而相信，那麼這個信念就是有缺陷的（242-3）。例如，由於我只是抽象的推理出「我是安全的」，可是我的經驗卻可能與此信念矛盾，所以我會害怕。

Calhoun是否妥善地解釋了「信念—情緒之衝突」的沒來由情緒，姑且不論（畢竟任何信念都有具體與抽象的成份，適當的情緒也可能找得到缺陷）。在此我的目的只是要顯示：認知主義的論旨——情緒就是對其對象的評價判斷或認知信念——會因為情緒與其對象的「不一致」而衍生出「沒來由情緒」的問題。因為情緒的意向對象可以說就是情緒的根據或來由，當情緒沒有（特定）對象時，或者與其對象的評估（即所根據的信念或評價判斷）相衝突時，都會使得情緒沒有來由或根據。

情緒和其對象「不一致」的狀況還有一種也可以視為沒來由的情緒，這就是情緒的強度不符合對情緒對象的評估。例如，Nussbaum說到當情緒所指向的對象或目標（如親愛的人逝世）對幸福生活而言事關重大時，情緒便強烈到好像翻天覆地（upheaval）一般（55）。對Nussbaum來說，情

緒和我們追求幸福生活有關，我們情緒的強度會因為情緒的目標或對象影響我們幸福的程度而成正比。很明顯的，這種情緒強度完全取決於個人觀點(49)，例如有人喪母就可能沒有翻騰的情緒——但是這種情緒反應適當嗎？「家犬死了，如喪考妣」，這在寵物文化正在成形的社會中可能被一部份人認為適當，另部份人認為不適當，後者會認為「家犬死了，如喪考妣」是一種沒來由的情緒——畢竟，「不就是死了一條狗嗎？」。情緒管理的意識形態會認為我們有責任控制不適當的情緒，但是「不適當」與否，究竟是誰的判斷？當事人或旁人？

如果「情緒強度適當與否」只取決於當事人的個人觀點或評價(如我認為我母親的逝世對我的幸福生活毫無影響)，那麼這會是有問題的。事實上，Nussbaum便指出有時人在評價時會有「敝帚自珍」的情形(51)，還有，有時個人對於某對象的重要性評估可能過高或過低(56)，但是我們能否說此人情緒強度是不適當的嗎？假設我看電影時情緒翻騰，那麼這究竟和我追求幸福生活有何關係？Nussbaum可能會說這種只是暫時的情緒(55-56)，或者就是不適當的情緒強度——我錯誤地把電影情節當真了。可是如果看完電影回家後一段時期仍然有情緒影響(很多電影禁止兒童觀看，似乎假設了這是常見的現象)，那是否適當呢？Nussbaum或許會建議，這種現象的出現表示了：我們其實對於情緒對象的重要性不自知[196]。更有甚者，許多這類現象的解釋必須

196 弗洛伊德便把不適當的情緒強度(過度或不足)當作無意識的心理分析對象。

訴諸情緒的發展歷史，也就是我們幼年情緒的發展(178-79)。例如某個女人看到丈夫裸露時會有嚴重的羞恥和嫌惡噁心之情緒，不小心看到裸體電影也會好幾個月都情緒波動，這顯然和幼年的情緒發展有關。**這些羞恥和嫌惡雖然是個人的道德發展所必要的情緒，但是我們似乎仍然可從個人以外的社會角度來判斷情緒強度的適當與否。**

總之，不適當的情緒、不適當的情緒強度，都可說是沒來由的情緒。之前還提到好幾種「沒來由的情緒」，但是這些沒來由的情緒真的「沒來由」嗎？對於認知主義而言，情緒不是沒來由的，而是認知性的、有根據的、有特定對象或目標的；因此，沒來由的情緒(若真存在的話)便構成了對認知主義的挑戰。同時，沒來由情緒也會造成(與認知主義合拍的)情緒管理之說的難題，因為沒來由情緒既然難以被理性認知所管理，那麼我們為什麼要為沒來由的情緒負責呢？

第十五章　四種「沒來由的情緒」對認知主義的挑戰

下面讓我較為系統地整理一下「沒來由的情緒」的四種意義：

（一）情緒沒有所指的對象或目標。認知主義堅持情緒是有意向性的，所以不可能沒有所指的對象；情緒總是其來有自，不可能沒因沒由。如果某人就是經常性的暴怒而毫無理由，或者「喜怒無常」，認知主義者會將之歸類為「心情」陰晴不定。換句話說，認知主義者會區分「情緒」與「心情」，而容許後者的「沒來由」、或「只有很含糊的意向對象」（Nussbaum 133; Solomon *Not Passion's Slave* 4, 8; de Sousa 6–7）。這種做作或刻意（ad hoc）的區分**其實把一些重要的、具有現代社會意義的情緒（如憂鬱、莫名憤怒、焦慮、不安分、不安全感、興高〔high〕等）排除在情緒的討論之外**。此外，一般認為人會受到酒精、（迷幻）音樂、藥物或其他生理因素影響而產生沒來由的情緒——**此一現象則可能和社會偏差行為有關，卻也被排斥在認知主義的邊緣地帶。上述考量讓我們看出認知主義不是沒有社會蘊涵的。**

（二）情緒的惰性現象。亦即，情緒產生後，情緒的對象或原因消失，但是情緒仍然存在（「昨日之怒」、「空餘恨」），或者轉化為別的情緒（「樂極生悲」），後者的新情緒也是沒有所指對象的。情緒的惰性現象似乎暗示了**情緒有自主的動力**，不是認知的附屬而完全隨著認知而

起滅。和情緒惰性相似的一個現象，或可稱為「**情緒的自我給力**」，這十分接近de Sousa所謂的bootstrapping(11-12)，例如，假戲真做或弄假成真（本來沒情緒，也沒情緒對象，假裝之後卻有了情緒），火上加油（越哭越傷心、借酒澆愁愁更愁——即，放任情緒，使得情緒增強），安慰劑（以假當真；尚可包括：認真作假的有意識之自欺；自得其樂；自high；欲賦新詞強說愁）。情緒的「上癮」現象（有時在與認知矛盾的情況下，情緒仍繼續帶給自己持續下去的動力）也可以歸於此類。總之，情緒的自我得力現象指的是：情緒（的動力、能量或變化）來自情緒本身而非認知。

（二）情緒意向的無意識遮蔽、偽裝、替換(displacement)。主張這種沒來由情緒存在的人，可以承認情緒有意向或所指對象，但是由於無意識的遮蔽、偽裝，使得當事人不自知情緒所指或誤認情緒（無意識的「自欺」可以歸類於此）。有時候，甚至會產生替換現象：這可能是（1）情緒的替換，例如「惱羞成怒」；（2）情緒所指對象的替換，例如「遷怒」現象；（3）情緒原因與強度的替換，Clore曾以「疲累一天的父母因為幼兒打翻牛奶而大發脾氣」為例(289-290)。這些都意味著，個人對於自己情緒及其對象可能沒有比旁人更為特殊的管道(privileged access)來觀照，或者縱使有，也不是絕對無誤的(incorrigible)。認知主義如Nussbaum並不排除無意識的存在，但是傾向於無意識是不典型的、寄生於有意識的情緒經驗中，而且原則上仍可被理性探索而不是大問題(62)。另方面，我則認為由於大部分時候無意識過程與作用的深不可測（深埋於童年的不復記

憶，聯想偽裝的偶然隨機），實際上是難以認知的「沒來由」。[197]

（四）「不適當」（inappropriate）的情緒。除了社交場合或社會情境中不適當的情緒（如喪禮上的高興或「幸災樂禍」，不知羞恥的出櫃，海濱逐臭），還有與信念或評價衝突的情緒（例如：「明知山有虎、偏向虎山行」的相信存在危險，但是卻不怕），或者沒有好理由的情緒（例如：歧視的輕蔑），或沒有充分理由的情緒（例如：過分強烈或過度冷淡的情緒，或者杞人憂天）。後面兩種也可以稱為「沒足夠確實根據的」（unwarranted——以下簡稱為「沒實據的」）、「不合理的」（unreasonable）情緒。此外，除了情緒與信念的衝突外，還有情緒與情緒的衝突（de Sousa 17, 25），例如悲喜交集、愛恨交織（衝突的情緒可能基於同一理由，或者基於互相矛盾的理由），這也可以歸類於「不合理的情緒」範疇。

一般來說，社會學家較不注意認知方面的不適當（沒實據或不合理），而注重或可稱為「**情緒偏差**」（emotional deviance）的不適當情緒。情緒偏差可被當作社會偏差行為的一種來分析，而所謂「偏差／適當」之說表示了：其實情緒是有（潛在）規則的，同時情緒的表達也是有互動規範的（Hochschild將之分別稱為「感覺規則」、「表達規則」）。不適當的情緒就是違反這些規則的情

197 必須澄清的是：此處我們談的是對於情緒原因的無意識，或者對於情緒的認知評估的無意識，亦即，對於情緒過程的無意識，而不是「無意識情緒」本身。有沒有無意識情緒的存在，自從弗洛伊德以來就是一個爭辯的問題，此處存而不論（Clore 285-288, 290; Ledoux 291-292）。

緒[198]；情緒的偏差就是不適當的情緒或情緒表達（Hochschild, "Ideology and Emotion Management"; Thoits）。

以上四種情緒不甚相同，但我都用「沒來由」稱之，為避免混淆誤解，我必須說明：這四種情緒的分類不是唯一的分類方式；此外，混雜在這四種沒來由情緒之中，有一類是可謂有認知基礎或根據的，還有一類則是缺乏（沒有）認知根據的（或缺乏「確切的」認知根據），認知主義傾向於否定後者這類「沒來由情緒」的**尋常存在**，因為認知主義認為情緒都是有認知根據的。認知主義並不否定「有認知根據」但是「沒來由」情緒的尋常存在，只是比較難以認知角度去解釋這類沒來由的情緒而已。此外，缺乏認知根據的情緒，不同於涉及認知錯誤的情緒，後者還是具有認知性質的，不過我也會把後者稱為「沒實據的」、「沒來由的」。當然，一種看似沒來由的情緒（例如我在崩裂的泰山前不害怕）究竟是「沒（確切）認知根據」、「有認知根據但根據錯誤或不足」還是「有認知根據且根據正確」，並不容易立即可辨，所以我有時都稱為「沒來由」，不過我相信從上下文應該不難辨認我講的「沒來由情緒」之所指。

值得一提的是，「病態的」忌妒情緒是個重要有趣的例子，似乎在上述四種沒來由情緒中都

198 Hochschild後期的著作指出：我們也會對情緒規則產生情緒（"Ideology and Emotion Management" 127），但是卻沒論及這種情緒是否適當，有無後設規則來評價或管理這種情緒。

存在[199]，容我在此偏離討論主軸，稍微評論這個有趣例子：性愛方面的忌妒（吃醋）[200]與愛情似

199 認知或判斷主義者Solomon也承認忌妒是個分析上較困難的情感，但他仍堅持忌妒有認知基礎（"The Philosophy of Emotions" 11），但是我認為「病態的」情緒是較難分析其認知基礎的。

200 性愛方面的忌妒只是更一般的忌妒之一種或一部份，對於一般的忌妒，赫爾穆特．舍克的《嫉妒與社會》將忌妒放在極為重要的地位，例如他闡釋了弗洛伊德關於忌妒的心理分析，說明人類的平等主義以及領袖崇拜其實都來源於忌妒，因為忌妒情感驅使自己不能接受別人勝過自己，所以要求平等主義（誰也勝不了誰）或領袖崇拜（所有人都是平等的，因為只有一人能大勝過所有人）（頁三六－三八）。舍克在這本書的其他部份基本上反對社會主義（平等主義）可以透過改變社會制度來完全消除忌妒。換句話說，舍克其實在回應激進平等主義的烏托邦設想。至於通俗的文藝作家約瑟夫．愛潑斯坦不但接受舍克對「社會主義無法解決忌妒」的評估，還認為像自由主義者羅爾斯（John Rawls）的激進重分配方案也無法解決忌妒（愛潑斯坦，第八章）。其實，以研究Samoa社會著名的人類學家Margaret Mead在更早的時候（一九三一年）就已經把類似舍克的思想勾勒成一篇短文，分析了忌妒的社會原因；她還提到文化歧視、美與成就的文化標準如何造成不安全感（導致忌妒），並且以Samoa原始社會與蘇聯共產主義的社會制度來分別說明如何可能緩解忌妒（及因而所付出的代價），但是她的結論也是不可能完全消除忌妒，因為還有「運氣不好」這種非人為因素。最後，Mead認為條件不好的人可以用「物以類聚／相濡以沫」的方式在小圈中取暖，就不會受歧視，也因此不用去忌妒條件好的人。或者，由於國家與文化的差異，那些條件不好的人若轉移到別的地方或人群中便可免受忌妒之苦，例如一個性愛條件差的西方男人可以到亞洲而成為受女人歡迎的大情人（這不是Mead的例子）。總之，一個幾乎沒有種族、階級等社會分化（只看重「人」本身而非社會差別）、高度同質的社會，是較不會因種族這類差別而受歧視（導致人們忌妒優勢種族或階層）。此外，對於個人差異而引發的忌妒，Mead認為高度異質的大都會生活是最好的消除之道。Mead這些洞見頗為有趣，她寫此文時明顯地帶著性／別角度來思考忌妒。附帶一提：基督教傳統的七大罪之首便是忌妒，這也許是忌妒在社會生活中的重要性之折射，但是Melanie Klein也從心理分析角度講到幼

乎是共生的，可能因為愛情本來包含持續被愛或佔有的渴望，故而同時會有失去愛情的不安全感或恐懼（佛洛伊德的 fort/da game 充分說明了這一點）；吃醋的忌妒則是這一恐懼的防禦心理，企圖保衛愛情，盡量使敵意或仇恨導向第三者、而不至於針對愛人，但未必成功。在全球化與社交公開的社會條件下，外遇出軌劈腿的誘惑從國外、街頭、手機、網路（skype、MSN、QQ、人人網、facebook臉書等等），處處與隨時均有可能入侵；人們也流行「搞曖昧」（若有似無地調情），這也是劈腿年代的備胎、候補或保險策略；在各種聊天室、交友尋伴紅娘網站上的遙遠外國人可能下個月就來本地商務旅行並約會（在出差的各地尋找性愛機會本來就是他上這些網站之目的）。所有這一切均大大地強化了忌妒吃醋的情感之普遍性與頻繁度，也因為如此，病態忌妒和正常忌妒幾乎已經沒有界限，因為實際上所有這些（網路資訊上的）短暫交會（brief encounter）都很可能變成（肉體上的或虛擬性愛的）短暫交會。

但是讓我們從當代吃醋忌妒的社會條件變化現象回到這些吃醋忌妒情感適當與否的問題。剛才已經提到病態忌妒和正常忌妒的界限正在泯滅中，但是可能仍有人會堅持有些吃醋忌妒是有確實根據的（warranted），當然人贓俱獲的情況是有確實根據的，不過半夜——不，跨年夜傳

兒對母親力量的忌妒損害了生命之源的美好，因而忌妒是諸罪之首也算有理（參見Lasch *Narcissim* 242-243）。最後一點聲明：即使我們不把謝勒（Max Scheler）與尼采談的「怨懟」（ressentiment）當作忌妒的延伸，有關忌妒的文獻也甚多而無法周全討論，這個註腳只略提舍克與Mead兩個有政治蘊涵的文獻。

來的短信簡訊，臉書facebook照片的按讚，微博的粉絲關注留言，Chatroulette聊天室的閒逛瞎聊，與朋友的夜遊，對商品或偶像的喜好——凡此種種（幾乎已經成為一些人的尋常／循常的生活方式），究竟構不構成忌妒情感的根據？愛人的吃醋口角總是一方指責忌妒情緒的沒來由、非理性、無認知基礎、不適當，另一方則為自己的忌妒情感有確實根據而自我辯護。但是正由於忌妒有據的辯護失敗，愛情才因此成功存活了下來。

在全世界每個角落每天可能發生數以億計的忌妒情緒，我相信，總是有相當一部份沒有根據或沒來由、不合理或不適當。這些沒來由的忌妒情緒對成功的愛情來說見證了愛情的成功，甚至被認為是愛情中不可少的情緒，但是對於失敗的愛情而言，沒來由的忌妒情緒則見證了當事人的「病態」情緒。安妮．艾諾（Annie Ernaux）的《嫉妒所未知的空白》[201]便是這樣的一部自述小說，女主人翁與男友主動分手後，得知前男友另結新歡，女主人翁便對這個她一無所知的女子產生許多無法抑制、著魔般地想像與忌妒，由於無知總是用想像來填補，忌妒所根據的線索與推理也不一定是真的，因此可能把街上的陌生女子認定是那名新女友而忌妒，等等。關於忌妒的討論就到此為止，以下回到主軸。

201 感謝Kaire告知我這本書與提出意見。

必須澄清的是，上述這四種沒來由情緒對認知主義構成的只是「挑戰」而非「駁斥」，認知主義對這些挑戰有各種回應。

第十六章　de Sousa對沒來由情緒的解決之道

當然認知主義者仍然可以想辦法回應「沒來由情緒」的挑戰，但需要更為複雜的理論，以下就讓我們來看Ronald de Sousa的解決之道。

首先，De Sousa與其他認知主義者不同的是：他不認為所有情緒都有共同本質、都是信念或判斷；相反的，de Sousa認為每一種情緒類型都有屬於自己的形式對象(formal object)。為什麼叫做「形式對象」而不是本文之前講的「(意向)對象」呢？De Sousa的意思是這樣的：假設我害怕一些毫不可怕的花花草草，那麼這些花草是我害怕情緒的意向對象，但是卻不是害怕的「形式對象」，害怕的形式對象必須是可怕的事物(例如泰山崩於前)。De Sousa認為每一種情緒類型都有各自的形式對象，亦即，都有屬於自己要達到的「成功」狀態(121-123)。例如愛的情緒對象就是可愛的人；義憤的對象就是不公正。或者，換一個說法，害怕這類情緒如何達到「成功」呢？就是當害怕的對象是可怕的(20)，這在實質上就等於說，一個害怕的情緒要有最低限度的理據或理由，否則就不是「成功」的。藉著這個「成功」(形式對象)的觀念，我們便可以界定何謂「適當的」情緒。例如，怎麼知道我的害怕是否適當呢？那要看我的情緒對象是否提供了最低限度的理據或理由：假設我害怕泰山崩於前，那麼這是個適當的情緒，因為「崩於前」是可怕的、危

險的，所以符合了「我害怕」這個情緒類型的形式對象，亦即，我的害怕是有理由或根據的。由於「理性」總是建立在某種成功的判準上，所以達到「成功」的「適當的」情緒也同時是理性的情緒。照這樣說來，看到泰山的花花草草就產生恐懼，或者憂鬱，這些情緒沒有提供最低限度的理據，屬於不適當和不理性的情緒。

其次，de Sousa除了認為不同類型的情緒具有不同的形式對象外，我們還必須對情緒的對象做更精細的分析，這樣我們在形式的表述上就不必把憂鬱這類「心情」刻意排除在情緒的形式表述之外了。以「我生氣約翰偷我的車」為例，de Sousa把情緒的對象分成以下幾種：「目標」（約翰）、焦點（偷我車）、推動情緒的方面（偷我車—對不起我）、原因（偷我車—對不起我）、所根據的命題（約翰偷我的車）等等。但是如果我事實上是因為約翰的長相太像我的仇人（但是我自己並不知道這才是真正的原因），那麼原因就不是「偷我車」了，而是「約翰的長相像我的仇人」，推動情緒方面也是一樣，可是焦點卻仍是「偷我車」，等等。De Sousa用這種分析方法來說明：所有情緒類型都可以用當事人和「目標」、「焦點」、「推動情緒的方面」、「原因」、「所根據命題」等之間的關係來表達（113-128）。例如，憂鬱就是一個通常沒有「目標」的情緒或心情，恐懼和希望有時也沒有「目標」；愛，則沒有「所根據的命題」（126, 134）。

可是de Sousa這種分析法並沒有真的解決「沒來由的情緒」的挑戰。我的憂鬱沒有目標，雖然仍然可以將之表述為「我憂鬱就是我與憂鬱的目標、焦點、原因等等的關係」，但是沒有目

標，就沒有焦點，那還有沒有原因呢？如果都沒有，那這實質上還是一個沒來由的情緒，一種實際上沒有意向對象的情緒——雖然我們可以用 de Sousa 表述情緒的方式來表達它，但是情緒對象被細分的所有項目（目標、焦點、原因等）都是空的，也就是等於沒有情緒對象，空有一種表述方式而已。所以，情緒至少要指向一種情緒對象——沒有目標？那至少要有原因，或至少最低要求要有「所根據的命題」。

至此，我們可以明白情緒（所意向的）對象對所有認知主義的重要性，因為情緒對象就是情緒的認知內容或認知來源；情緒和純粹感覺之所以有別，就是因為有情緒對象這個認知內容。沒有了情緒對象，就變成沒來由的情緒，與飄忽不定、變化莫測的感覺無異。有情緒對象，才能有認知內容，才能做理性或道德的評估，以及可能的理性控制。不過 Solomon 與 Nussbaum 等人對情緒對象沒有細分，就直接把所有情緒類型都當作建立在信念（判斷）上而有「目標」與「焦點」的情緒對象，可是像擔憂、希望這些情緒類型的對象就不是建立在信念或判斷上，就不「依賴一個想法」（thought-dependency），像「我擔憂我會遲到」，不表示我相信我會遲到。在這方面，de Sousa 就比 Solomon 等思慮周全些：De Sousa 建議擔憂有時沒有「目標」，而只有「我會遲到」這個擔憂所根據的命題，這是一種情境（134-138）。De Sousa 由此結論說：「任何可以被理性所評估的心理狀態，必須有對此心理狀態對象之描述（不論這描述多麼不足道），在此描述下心理狀態是適當的或理性的」（139）。De Sousa 這個結論可以把不少 Solomon 會認為不理性的情緒（因為其根

據太不足道了）「挽救」為不失為適當或理性的情緒。不過，如果連個命題對象都沒有的憂鬱情緒，即使從de Sousa寬鬆的標準來看，也確實不能從理性認知來理解了。

總之，若講不出因何憂鬱？憂鬱什麼？就只是沒來由的憂鬱，那這當然會對以認知主義為基礎的情緒管理、「理性控制情感」構成難題。目前憂鬱症普遍流行，雖然有時憂鬱病發是因為某件事引起，但是很多人認為憂鬱症似乎不是能用「說之以理」來消解，因而鼓勵服藥、運動等等（不過這種看待憂鬱症的態度也許不是因為人們不相信「情緒管理」，而是憂鬱症被視為「神經病」或瘋狂病態，無法以理性來說服）。此外像「急劇恐慌」（panic attack）或「急劇焦慮」（anxiety attack）雖然可以說具備情緒對象，但是可能有**過多**的情緒對象——幾乎**對大多或太多的事物感到恐慌或焦慮，其實等於沒有特定情緒對象**。即使是De Sousa也承認，甚至有些「普通」的焦慮也似乎無法以理性來抗衡（137）。

此外，一般認知主義傾向於：把無法以認知因素來解釋的不理性情緒歸因於個人內在的身心病變[202]。不過上述這些人們認為**無法說之以理的沒來由情緒也不一定只是內在的原因（如大腦病變）所造成，而可能有外在的或社會性的原因**。就像**「空曠恐懼症」**（agoraphobia）**是兩個世紀前婦**

202 有位西方哲學家說如果一個人只要站在高樓往下看，沒來由地便在腦海中掠過跳下去的念頭，就是典型瘋狂的情緒。我很懷疑這種論斷，例如筆者在高處時常常就會沒來由地有類似念頭，我相信有些和筆者同樣正常心理情緒的人偶而也會有此念頭。

女開始進入公共的空曠空間時較普遍出現的情緒，這顯然有其社會成因；但是若從認知主義的角度來分析，卻被認為是「沒來由」或「沒實據」（Armon-Jones, "The Social Functions of Emotion" 67）。同樣的，憂鬱也不能說和社會因素或社會建構無關（參見本書〈上篇〉）。

綜合上述，de Sousa其實是提出了認知主義對於不理性（沒來由、不適當）情緒的一個**形式上**的判準，其基本精神就是：無最低認知根據的情緒是沒根據或不理性的。這不是一個讓人驚訝的認知主義結論，但是de Sousa還想說：沒來由情緒的存在不是很普遍尋常的，很多看似沒來由的情緒仍是有認知基礎的（不論正確或錯誤的認知），但是我們無法從認知者的意識自身內容來孤立地判斷，我們必須檢視社會脈絡。

在此de Sousa開始引介了社會建構論的成份，他自稱為**脈絡主義觀點**（contextualist view）：**情緒不是只存在人裡面，而是在社會脈絡中學習而得的**（44-45）。例如情感的強度是否適當，是否倫理上或美學上適當，都是社會脈絡才能決定（122）。De Sousa以類似社會學的腳本學說來提出他的「典範腳本（情境）」（paradigm scenario），大致就是我們從幼年開始學習「某種情境會提供特定情緒類型的對象」以及「該情境下的正常情緒反應」（「正常」先是生物的，但很快的就變成文化的）（182）。那麼，所謂「適當的」情緒固然可從「人性」來建立正常的腳本，但是因為「人性」有爭議性，故而可以從社會與生物兩方面來建立正常的腳本。同時，為了容納個體差異，也可以因著個人氣質不同，而有「個人的正常」（202），也就是，只針對這個個人的正常腳本（例如，一般人

是泰山崩於前而色變，但是他特別勇敢，所以色不變，因此算是適當的情緒反應）。

De Sousa式的認知主義以社會建構論、「正常腳本」或「個人正常」，來解決沒來由情緒的問題，究竟有多大的說明價值，還需要檢視社會建構論後才能做最後的結論。

第十七章　情緒的（弱）社會建構論與認知主義的結合

所謂「情緒是社會的建構」，就是「情緒總是透過社會與文化過程而被經驗到、理解與命名」，故而情緒的社會建構論「傾向於將情緒視為或多或少是學習而來的，而比較不是天生的行為或反應」（Lupton 15）。事實上，社會建構論的產生便是因為觀察到情緒的文化差異性（Griffiths 137），即，不同社會的文化有不同的情緒表現，而不像主張生物進化的自然論者講的「情緒的普同」。不過在多大程度上，情緒是社會的建構則有強／弱建構論之分。**強的社會建構論**把所有情緒都視為社會的建構（人類學較多此類理論），而和**進化論心理學**針鋒相對，後者幾乎將所有情緒（或至少某些「基本情緒」）都視為生物進化的產物，跨越社會與文化。不過這兩者其實內部各自有很多差異（Johnson-Laird and Oatley, 459–461），這種二分也可能有些簡化（參見Robinson; Griffiths），但是在此姑且不細論。不論如何，調和此二者的「**弱的社會建構論**」則認可：「有限範圍的自然情緒反應」之存在是生物與生俱來的，故而獨立於社會文化的影響與學習（Armon-Jones, "The Thesis of Constructionism" 38）。弱的社會建構論〔Hochschild稱為情緒的互動模式（*The Managed Heart* 211–222; "Ideology and Emotion Management" 119–120）〕是人文社會科學頗流行的理論。

當弱建構論和認知主義結合後（Johnson-Laird and Oatley 462）就不那麼「弱」了。因為弱建構主義只

排除「有限範圍的自然情緒反應」或「基本情緒」，其他所有的情緒若結構上都是認知的——即，其本質特色就是像信念、判斷、慾望這樣的「態度」（或「感知」）——那麼其他所有情緒便都是建構的，因為（如Armon-Jones所指出）建構主義主張：信念、判斷、慾望這些態度的內容乃是由文化信念、價值與道德系統所決定的，因為人從出生開始就是在學習這些系統以及之內的情緒（Armon-Jones, "The Thesis of Constructionism" 33）。

弱建構論與認知主義結合後，不但將大部分情緒納入認知建構的範圍，而且還成為一種具有強烈社會控制意味的理論。正如Armon-Jones進一步指出的，建構論還主張：人在面對某情境時，社會會規定一套情緒反應方式，這是因為情緒的建構有著社會文化功能，**「適當的」情緒可以克制不可欲的態度與行為，支撐與肯定文化中的價值**。易言之，建構論同時也是**功能論**，情緒有維持現存社會的功能。這也就是說，**情緒的建構有著社會控制的作用**，節制並規範著個人在某些情境中的反應，也賦予個人某些責任在情緒上強化社會價值（Armon-Jones, "The Thesis of Constructionism" 33-34）。

但是為什麼建構論非要和認知主義結合不可呢？建構論可否和非認知主義結合？首先，從Armon-Jones的理論可推知，如果建構論和非認知主義結合，由於建構論意味著情緒是社會文化的建構，那麼社會文化因素不但決定了情緒的感知部份（即信念、判斷與慾望），也理應決定了情緒的**感覺**部份，也就是我們主觀經驗到的**感覺特質**（**qualia**）。可是這個主觀的感覺特質根本上

是非常個人的、而非社會的，那究竟能否被社會文化因素所決定就大有問題。同一種情緒，雖然有共同的感知成份，但是可能個人經驗到的感覺特質有所不同，那麼社會文化因素真的決定了這些充滿差異的個人感覺特質嗎？(Armon-Jones, "The Thesis of Constructionism" 45)若答案是否定的，我們又如何能主張情緒是社會建構的呢？——畢竟，非認知性質的感覺也是情緒的一部份。上述這個理論上的理由使得建構論必須和認知主義結合，而不能和非認知主義結合。

其次，如果情緒是非認知的，那麼社會的理性就必須結合像暴力或其他力量(包括情緒在內)來控制情緒，外在力量而不只是個人的自我努力會成為情緒控制的關鍵。相反的，如果情緒有認知的根據，那麼情緒就能受制於理性的說服與批評(參見Armon-Jones, "The Thesis of Constructionism" 44)，社會可以透過知識的建構、信念和價值的宣導來幫助個人控制情緒，這使得個人透過理性認知得以志願地、自主地作情緒控制成為可能。後面這種想法呼應了Habermas關於生活世界中的社會教化與社會行動需要溝通說理的理論，這是一種突出理性認知主導社會進化的理論。

換句話說，建構論與認知主義的結合，突出了社會**以知識建構而非肉體規訓**[203]或強制來作為**情緒的社會控制**之主要手段，而且由於**情緒的社會建構被視為是透過個人的理性認知所達成與維持的**，因此也將情緒控制的責任轉移到個人自我的理性認知，**遵守社會教化的情緒規則**，

203 Foucault雖然沒有發展情緒理論，但是他顯然不會親近認知主義，而與Habermas不同。

由此也產生了對理性成功控制情緒的樂觀展望——情緒不再是難以控制的，因為情緒與其社會建構的內涵都可以透過個人理性認知來控制。當然，情緒的非認知主義或「弱」認知主義（即，情緒兼具認知與非認知的成份），都會多少折損上述情緒控制之個人責任與樂觀展望[204]。

一般通俗的情緒管理等書籍未必有很嚴謹的情緒理論，不見得很一致性地假設了認知主義與建構論的結合，但是通俗的情緒管理論述的特點卻恰恰是**強調情緒控制的個人責任與樂觀展望**。在這一點上，認知主義與建構論的結合提供了通俗情緒管理論述最佳的辯護基礎。

204 不過非認知主義也可能認為個人需要為情緒在一定程度上負責。例如Goldie雖然某些方面和認知主義相同立場，但是他批評認知主義過度把情緒智性化（7, 47），所以可說是「弱」認知主義者。不過Gordie認為有時候我們沒有足夠時間思考而匆匆地讓情緒引導我們（例如我過馬路時公車突然在眼前呼嘯而過，因此我感到害怕），或者即使深思熟慮但是卻仍然有不符合思考結果的情緒，這都是意志的薄弱。雖然我們無法在一時之間改變我們某個特定的情緒，但是我們仍然可以在一段較長時間的教育之後來改變我們的情緒反應。故而終究說來，我們需要為自己的情緒負責（7, 111-122）。

第十八章　認知主義建構論如何解釋沒來由的情緒

以上說明了建構論與認知主義的結合與其蘊涵，特別是對通俗情緒管理的意識形態之支持。本章與下一章我將回顧之前第十五章提及的「沒來由情緒」，它們都是難以從認知主義來解釋，或者造成認知主義困難的情緒。現在我將考慮在認知主義結合了社會建構論、並加進了社會脈絡因素後，是否能為這些沒來由情緒提出合理的解決之道。但是首先我要說明認知主義、沒來由情緒與情緒管理之間的關聯。

正如前述，認知主義傾向於否定沒來由或非認知情緒的尋常存在，認知主義當然可以在**形式上**界定「不理性」或「沒來由」的情緒為（例如）無最低限度的理據之情緒，像毫無理由的恐懼。由於認知主義認為真正無認知基礎之情緒並不存在，因此像失去意識者的流淚，或生理病變所產生的感覺現象，都不是真正的情緒。不過，有些看似沒來由的情緒（看到泰山的花草而感到害怕），固然可能沒有任何認知根據，但也可能還是有認知理路可循的，因為即使情緒是建立在認知的失敗或錯誤上（如精神狀態或認知官能不正常而造成虛假認知，或者推論不對確，或者遭到矇騙、幻覺等），也是一種有認知基礎的情緒，可以透過正確認知來改變。易言之，如果某人一切都是正常且理性的，那麼他不可能產生沒來由的情緒——亦即，既然看似「沒來由的情緒」其

實是有來由或認知基礎的（例如可以歸因於認知的錯誤或失常），那麼就是能被理性所成功控制的（**樂觀展望**）——除非是無法矯治的精神不正常等病變。同時，那些看來「不適當」或「不理性」的沒來由情緒既然是出於我們自己的作為（如錯誤的認知），那麼我們便有責任去控制那些情緒（**個人責任**）。所以，解決沒來由情緒問題、和情緒管理的「理性控制情緒之個人責任與樂觀展望」，是息息相關的。

結合建構論的認知主義現在除了**認知**上不適當或沒來由的情緒需要解決或解釋外，還有從**社會功能**眼光看來不適當或沒來由的情緒需要解決或解釋，所以認知主義建構論似乎面臨了更多沒來由情緒的挑戰。但是另方面，原本認知主義在解釋認知上沒來由情緒方面的困難，現在有了社會建構論的幫助，或許可以在社會脈絡中尋找「不適當」情緒的可能理由。以下我將批判地檢視de Sousa與Armon-Jones兩個認知主義建構論者對沒來由情緒的一些解釋或解決方式。

在四種沒來由的情緒中（參見第十五章），de Sousa與Armon-Jones都把焦點放在第四種「不適當」的情緒，特別是之中的「沒實據」的情緒，因為這不同於完全無認知根據的情緒，只是認知可能有誤的情緒。不過Armon-Jones還提了一種「不適當」的情緒是我稍早在討論認知主義時沒提出的，就是像過度的罪惡感、卑下的忌妒、報復的仇恨（Armon-Jones, "The Social Functions of Emotion" 67）。這些對於認知主義而言並沒什麼不適當，但是對於社會建構論而言就有點不適當，因為建構論認為情緒有社會文化功能，可是這些情緒很難說有什麼功能（即使是反對建構論的進化論都很難

解釋這類情緒的存在為何有利進化）。認知主義結合建構論後，也帶來了**新的**不適當或沒來由情緒問題。

可是為什麼建構論要偏向功能論、而帶來解釋上述「不適當」情緒的困難？粗淺的說，**功能論**傾向把所有的存在都當作有促進整體系統的功能，而那些看來危害系統、或看來沒有用處但是卻穩固長期的存在就無法在功能論中得到適當的典範，乃是因為像與功能論相左的衝突論的典範[205]將無法保證情緒建構的成功：**衝突論**將社會存在當作衝突的過程與結果（當然這也是粗淺的說），這固然能解釋「反社會」的長期存在，但是設想我們若從小面對的就是衝突的情緒養成方式、衝突的情緒價值，我們就像無所適從的學生一樣，將無法作任何有效的學習，因為社會提供了衝突的學習內容，故而最後學習到的結果也很難歸因於所學習的特定內容，**因此無法說明情緒是透過社會學習而決定的**。

撇開那些專門造成建構論困擾的「（社會功能上）不適當」情緒，讓我們回到造成認知主義困

205 對Randall Collins而言，真正與衝突論並列的社會學傳統是他稱為「涂爾幹的傳統」，雖然涂爾幹、Merton與Parsons都忽略與貶低社會中的衝突與支配，但是涂爾幹不似Parsons那麼功能論的意識形態（140-141）。Collins並不是左派社會學者；在有的左派社會學者那裡，衝突論的對立面是秩序論，衝突論有著進步與激進的視野；以本書所關懷的「偏差行為」來說，秩序論視之為社會系統的功能病態，衝突論則視之為可能是改變現有社會關係所必要的進步行動（John Horton 41）。

擾的「（認知上）不適當」或「沒實據」情緒，看看結合建構論的認知主義能否給我們一個說法。首先，Armon-Jones說某些不適當情緒涉及了兩種沒實據的情緒，一種是根據錯誤或虛假的信念，一種就是心智的毛病（不正常）（"The Social Functions of Emotion" 71）。換句話說，不適當或沒實據的情緒乃是因為認知的缺陷——認知**內容**的缺陷（虛假信念）與認知**官能**的缺陷（不正常）。這不是令人驚訝的結論，因為認知主義認為所有的情緒都是有認知根據的，因此有缺陷的（不適當）情緒當然是因為有缺陷的認知。但是就非認知主義而言，所謂不適當的情緒只是無法以認知根據來合理地解釋的情緒，故而很多「不適當」的情緒可能只是非認知的情緒而已，無所謂不適當。

不過認知主義結合了弱建構論後，不但可以把某些沒來由情緒歸諸於「生理因素」（「弱」建構論承認有些情緒是生理決定的），而且可以用社會因素或脈絡來解釋不適當情緒。例如，有些兒童的「不適當」情緒（可能是有「認知缺陷」的情緒，或者缺乏社會價值的情緒，兩者有時不易區分）可以因為年齡與成熟的因素而容許為「適當」，否則我們就需要承認兒童的沒來由或不適當情緒是尋常存在的[206]。（當然，有些兒童教育專家會傾向較嚴厲看待兒童的「情緒障礙」（參見高麗芷，1997）］。情緒除了有年齡的典範腳本，還可以有性別的典範腳本；例如某兒童的行為究

206 認知主義建構論者應該會說：我們不排除兒童仍有認知缺陷的情形，但是我們不能說，兒童總是誤認事實、推理錯誤或認知官能不正常。此外，還有一些社會性的情緒是只適於兒童青少年的，這些情緒若出現在成人身上，就不正常了。

竟是害羞還是懦弱呢？如果是女孩，那就會被說成是害羞而非懦弱（Armon-Jones, "The Social Functions of Emotion" 76-80）。但是這樣的觀點其實又隱含地把年齡發展與性別差異「自然化」，也就是年齡與性別的「正常」發展；**「適當」情感於是變成了維護社會現有的自然化（像性別或年齡等等）秩序的功能**。De Sousa的「正常或典範腳本」則有著更為保守的蘊涵，預設了功能穩定且標準單一的正常或典範，沒有提到年齡成熟、性別差異等可能變數。

不過，de Sousa和Armon-Jones的認知主義的弱建構論有時也吸納「衝突論」的社會學典範來平衡強調「正常」的保守功能論。例如，Armon-Jones承認「好勇鬥狠」或許在青少年次文化中是適當的；亦即，「情緒有無根據」的判準必須容許衝突的價值（"The Social Functions of Emotion" 68）。更有甚者，de Sousa與Armon-Jones都提出「個人正常（差異）」的觀念（de Sousa 202; Armon-Jones, "The Social Functions of Emotion" 68-69），也就是容許個人在情緒表現上的差異，這使得某些不適當情緒（例如：高興被性騷擾）被歸諸為出於個人性格或動機影響。此外，Armon-Jones認為情緒的惰性（早期社會教化的影響猶存）可以解釋某些沒來由情緒（"The Social Functions of Emotion" 70），即過去的情緒的社會建構和現今的建構有衝突，而造成了沒來由的情緒。

上述兩人（特別是Armon-Jones）對於不適當情緒的認定，由於建構論的影響而表現出**表面上的「開明」與「寬容」**，原本可能被認定為（認知上）不適當的情緒現在可能被寬容地認為「適當」——因為年齡、性別、次文化、個人因素等等。「喪禮上的高興」可能原來會被歸諸於社會功

能上的不適當，或者認知缺陷造成的不適當，或者瘋狂失智，但是現在卻存在一種可能是：個人豁達地擁抱新的生死價值的適當情感。但是在這個表面「開明」與「寬容」之下，包含「正常」理想且維護社會現有秩序的「情緒適當與否」之區分依然存在，而且還使得不適當（沒來由）情緒對認知主義的挑戰被稀釋了：這是因為「喪禮上的高興」原本也有可能是沒有認知根據的情緒（莫名其妙、毫無理由的高興），現在卻可能被歸諸為多少有認知理路的「適當」情緒；這反證了沒來由情緒不是尋常的存在，因而有利於認知主義。

不過上述認知主義建構論對不適當情緒的解決或解釋卻多少會造成「情緒管理」意識形態的一些困擾。例如，某人的女友劈腿並與新男友開車離開，此人氣到用頭將擋風玻璃撞破，拚命搥擋風玻璃而滿手是血。此人自述道：「那時真的無法控制……我後來看台灣很多情殺，覺得那其實是**正常的情緒發洩**，只是有些人發洩的**比較嚴重**去殺人，而我只是去撞車」（〈女友劈腿我用頭撞玻璃〉作者強調）。這裡對於目睹劈腿的情緒反應之詮釋是「正常的」[207]，甚至因而殺人的情緒也只是「比較嚴重」。對於不適當情緒的寬容解釋很可能會導向這個例子的結論，但是這顯然不是情緒管理意識形態所能接受的結論。

207 曾經有段時間在西方某些國家中，如果丈夫目睹妻子偷情而失控殺人，其情緒反應可能被詮釋為正常反應，甚至可以免刑責。有些地區則對於配偶通姦的強烈報復情感視為當然。

第十九章　沒來由情緒的社會因素與情緒管理

上述認知主義以結合建構論來解決沒來由情緒的方式，最主要針對的是不適當的情緒，但還忽視了其他種類沒來由的情緒。以下我要針對情緒管理的意識形態，從第十五章所列舉的那四種沒來由情緒所代表的**社會意義與成因**來說明：**個人不應該**為那些沒來由情緒**負太多的責任**，而且對以理性來成功控制那些沒來由情緒的展望**也不應該太過樂觀**。

我在第十五章列舉了四種沒來由的情緒：

（一）**第一種沒來由的情緒**就是被刻意當作「心情」的情緒。這些情緒不指向特定對象，但是它們卻大多是現代以來，特別是晚期現代的今日，十分顯著的社會情緒，大批人口經常擁有、追求或逃避這些情緒，不但成為**醫療問題**，也是社會問題。**也許在個人的意識裡找不到這些情緒的理由，但是它們顯然有著社會的原因**，在這個意義上，這些被認知主義所排除或邊緣化的情緒也是廣義的社會建構。以下舉出幾個常見的例子；例如，低落的情緒或心情固然有時是因為特定的對象（特定的挫折或不幸等）所造成，但是**沒來由的心情低落**也是常見的，這多半應該是長期壓力所形成的心理休息狀態（長期壓力往往則和環境或社會處境相關）。其次，**沒來由的興高**（high）（不同於因個人特定喜事而來的**興高**）則多半是充斥周遭的各類慾望刺激所引發的亢

奮。低落與興高在社會鼓動下交替循環的躁鬱現象也出現在「不滿」(discontent)與「幸福感」的交替中——Freud則注意到文明因為需要壓抑，故而將會導致**普遍不滿**，各類文明病因此是不可免的副作用(*Civilization and its Discontents*)；另方面，不但消費社會鼓動人們的**幸福感**(Marcuse, *One-Dimensional Man*)，民族國家為求統治的正當性也企圖製造幸福意識(即，人民的自我感覺良好)，但是這種幸福感在個人處境中卻沒有真正的根據，個人往往只是被告知各種集體平均的幸福與痛苦指數而自覺應該感到幸福或不滿。所謂取代GDP的GNH或國民幸福指數(Gross National Happiness)成為政府新的正當性辯護。另外，**沒來由的不安全感**往往不是來自個人自身的處境、而是風險社會的產物：風險無所不在，但是都不確定，就連風險預防也充滿風險(Beck)。還有**沒來由的焦慮**其實是對抗「迅速變動且隨時有變的世界」的最佳防禦心理。**沒來由的不安分**則是面對一切都在移動(on the move)的心理準備。**莫名的憤怒**則是競爭社會中每個人為了對抗所有其他人的戰爭(a war of all against all)所儲備的侵略性。同理，目前普遍的**憂鬱症**(經常是沒來由的鬱愁與失敗感)則可能是在社會壓迫與競爭下，現代自戀自我的營造失敗的副作用(參見本書第五章)。

這些沒來由的情緒(沒有特定對象的情緒)可能會引發個人生理-心理的病變，但是我們不應假設它們的病因乃是來自個體自身。正如Dan G. Blazer以憂鬱症為例所指出的：憂鬱症在全球十大病症中目前排名第四，估計在未來二十年中會上升到第二。這說明了憂鬱症是一種流行病，而這種全社會流行的感染病往往都是因為環境而非個人心境所引起的。疾病流行必然有社

會環境因素。

總之，就第一種沒來由的情緒而論，由於情緒原因不在個人缺乏某種認知、或缺乏足夠根據的好理由，因此個人對這種沒來由情緒控制的責任相對較小；而且也不存在著理性成功控制沒來由情緒的樂觀展望，因為這涉及社會環境的改變，而上述許多社會因素是幾乎無法改變的現代性動力。

（二）**第二種沒來由的情緒**是情緒的惰性現象。情緒惰性現象有其社會層面：**情緒惰性現象其實就是「社會變遷」在個人情緒中的反映**，即幼年社會教化時期的情緒之社會建構與今日成人後的社會建構相衝突。而且，社會快速與劇烈的不斷變遷（在成人生活的有生之年內）會產生更大量的社會性的情緒惰性現象[208]。假設我過去對裸體工作者或遊民會有（有理由根據的）噁心嫌惡感，最近則由於社會變遷的文化價值轉變而學會開始同情這些人，但是對這些人卻仍有「沒來由」的嫌惡感，這個情緒惰性現象也許已經無法在我意識中找到理由（我已經沒有相關的信念或評價對象），或者，也許理由還埋藏在潛意識中而造成信念系統潛在的不一致衝突，但是我個人去控制這個惰性情緒的責任也是相對較小，畢竟是社會變遷讓我產生了惰性情緒。同時，惰性

208 從過去的現代化（所謂從傳統過渡到現代）、都市化（從鄉村移居到都市的西方化（第三世界移民到歐美）、全球化（新傳播科技與跨國影響）、後社會主義的轉型（集體主義消失與市場化）、後福利社會（風險增加與社會安全網的破洞）等等，都是使情緒惰性現象大量增長的普遍性因素。

情緒的存在事實與社會根源也讓人無法對理性成功控制情緒有太樂觀的展望。

（三）**第三種沒來由的情緒**乃是來自無意識的遮蔽、偽裝、替換。一般所謂「理性控制」的範圍往往只能在意識層次發揮功效，故而雖然無意識的遮蔽等是屬於個人的心理作用，有其個別偶然的獨特性、而非社會因素的作為[209]，但是個人的理性在控制這類沒來由情緒方面之責任相對較小（因為這些情緒不是理性認知或意志的產物），而且理性的成功控制也很不樂觀。

（四）**第四種沒來由的情緒**就是「不適當」或「沒實據」的情緒。這種情緒也往往有社會的成因或起源、而不是純粹個人的作為。**這裡可大致分成兩類，〈第一類〉**（不適當／沒實據）沒來由情緒是那些往往被當做「認知缺陷」的情緒，例如，Armon-Jones便認為「空曠恐懼症」是沒實據的（"The Social Functions of Emotion" 67），因為空曠並不危險，何必害怕；但是正如前述，這忽略了潛在的社會原因（參見第十六章）。類似的集體性情緒（如各種各樣的恐懼症）若只在個人意識中尋找理由（這是認知主義的傾向），其實有違社會建構論的脈絡主義精神，即，個人的情緒並不存在個人的皮膚之內。對於這些沒來由情緒的解決之道，並不能限制在「個人情緒」的領域中（如目前的醫療化方向），也當然不可能透過個人層次的說理來解決。**〈第二類〉**（不適當／沒實據）沒來由情緒則起源於**價值的相對化、多元文化主義**這類明顯社會因素。Armon-Jones的解決之道是承

209 讀者可能注意到在這一點上我對佛洛伊德主義的堅持，參看〈導論〉的第六節，以及第五章第八節。

認年齡、性別與次文化的典範腳本所帶來的相對性(如好勇鬥狠、不知羞恥的出櫃、歧視外勞、「偏向虎山行」的追求危險刺激等等，都可以是「適當的」情緒)，但是其前提仍是：在「正常與否」區分的存在下，個人情緒可由某個集體或小社會所建構；至於「適當」與否的爭議則是像主流與亞流之間或不同族群的衝突表現。至於所謂個人正常或個人差異的情緒反應(如不同強度的反應，像大驚小怪等)，則是在「認知官能正常」、「集體建構個人情緒」的假設下，容許個人氣質與性格等差異。

不過，通俗情緒管理與情緒教育的意識形態往往不如Arm-Jones的寬容開放：所謂「價值相對與文化多元」並不適用於青少年等等需要「控制」的弱勢邊緣族群，而預設**主流**文化價值與維持**正常**社會功能的情緒才被視為「適當的」情緒。例如對通俗情緒管理論述而言，「好勇鬥狠」就不可能成為「適當」情緒。

由於「價值相對性、文化多元化」的趨勢，晚期現代的發達國家兒童青少年自小就開始接受到四面八方的多樣資訊與衝突價值，很多過去被認為不適當的情緒，在「開明寬容」的眼光中都成為適當。一個異性戀少女發現所愛慕的少男是同性戀而覺得高興，這樣的情緒適當或有據嗎？對一些「BL愛好者」[210]而言，或許再適當與有據不過了。然而，類似這樣的價值相對與認知

210 BL指著日本boy's love漫畫，漫畫主角都是俊美近乎跨性別的男同性戀，內容則往往有性愛色情的場景，頗受亞洲年

分歧，對於原來以民族國家為範圍的社會秩序與共識構成了威脅，因此針對青少年的保守色彩的情緒教育、EQ教育等呼聲四起，並不是偶然的。

可是既然這類不適當情緒源自價值的相對化與文化的多元化，是個人在其所屬的文化與價值群體中學習而來，並不一定是個人反社會的產物，那麼，個人應為這些不適當情緒所負的責任相對較小，理性成功控制這些情緒的展望也不樂觀。更何況，開明寬容的立場與保守主流的立場互相爭議「適當」的判準（這個爭議本身也是價值相對、文化多元的表現與結果），也折損了情緒管理的意識形態。

值得一提的是，近年來個人主義化（individualization）的潮流日盛（Beck 87–101），各種次文化（亞文化）也像流行一樣，倏起忽滅，個人則到處選購（shop around）新認同的小群體。個人（特別是年輕人）在全球化下可選擇遵循的腳本複雜多樣且變化，兩可兩難情緒的情境增加，表現出情緒反應的任意化與「個人化」（即，對於任一集體文化的情緒規則總是有個人例外存在），因而看似難以理性控制個人情緒，個人也因缺乏對特定文化情感的忠誠義務、而對自身飄忽的情緒變化沒有什麼責任。社會建構論原本意味著集體文化對個人情緒的決定，但是在個人主義化的趨勢下，全球或跨國的大小集體文化的情緒腳本反而成為個人（在一定限制下）的選擇。

輕女性（「腐女」）喜愛。

然而個人主義化卻同時蘊涵著相反衝突的意識形態。亦即，個人主義化也帶來個人責任的意識形態；個人既然被視為自我選擇情緒腳本，當然也要為自己的情緒狀態負責。畢竟，既然個人可以透過理性反思來作出各類選擇（如消費選擇）[211]，那麼（在一定條件限制下）對情緒的選擇與進一步控制則也被視為可能的。像這樣的一種個人主義化意識形態所產生的文化效應，又強化著通俗情緒管理話語裡的「情緒控制的個人責任與樂觀展望」之意識形態。反過來說，通俗情緒管理的意識形態也增強個人主義化的趨勢。

以上我對於四種沒來由情緒的社會背景分析，除了個人主義化的影響外（這個影響本身卻是包含矛盾衝突或甚互相抵消的），大致上顯示**其實個人不應該為那些沒來由情緒負太多的責任，而且以理性來成功控制那些沒來由情緒的展望也不應該太樂觀**。既然如此，通俗的情緒管理論述的兩個意識形態都是「過度的要求」。這些「過度」由於帶給人對自己不切實際的自我要求，或者給予制度機構對人進行嚴格社會控制的藉口，勢必將會造成某些負面情緒問題（例如，因沒有

211 其實這樣的理性反思總是隨附著情感（或被情感隨附著），而這些情感可能是適當或不適當的、理性或非理性的、有認知根據的或沒來由的、充分自覺的或源自無意識的、新取得的或惰性的、尋常的或偏執的等等。在主流的個人主義化理論或現代個人反思理論中，往往忽略了情感隨附的事實，因而變成很簡化的理性反思、過於樂觀的理性控制之想法（參見本書的〈導論〉第三節「情感隨附」部份與第五章第八節「現代性黑暗面」部份）。上述這種簡化與過於樂觀想法是個人主義化下個人責任之意識形態的基礎。

成功控制自己情緒而覺得羞恥）。這便涉及了社會建構論的倫理問題。

第二十章　建構論的倫理問題與情緒管理

所謂「社會建構論的倫理問題」指的是：從認知主義建構論的觀點來講，情緒既然多半不是自然決定、而是認知因素的建構，那麼我們對於情緒的認知（包括信念、價值或知識理論）之諸種假設就會影響情緒的社會建構。例如，修正我們對情緒的認知，也就會相應地改變情緒的社會建構。如此一來，我們就有了如何改變社會建構以追求對社會與個人均有利的倫理問題（Armon-Jones, "The Thesis of Constructionism" 82）。

認知主義建構論所蘊涵的倫理問題會質問：目前的社會建構是否理想？是否對社會或個人有利？除了可以質問通俗的情緒管理是否為一個「好」的情緒社會建構說法，更吊詭的是，我們還可以質問認知主義或建構論本身是否為一種有利社會與個人的信念，是否為「好」的情緒之社會建構[212]。這是因為認知主義的建構論（以及通俗的情緒管理論述）都參與在情緒的社會建構中。解釋如下：（容我用簡化的符號來表示）從C（認知主義建構論）的觀點來說，E（情感情緒）是K（知識等認知因素）的建構，易言之，E（情感）的構成部份中有K（認知或知識），或反過來說，（使用集合論的記號）$K \subseteq E$，K是E的一部份（子集合）。可是既然C（認知主義建構論）也是一種K（知識或學問），也就是$C \in K$（C屬於K），那麼$C \in E$，亦即，C（認知主義建構論）也參與在

212　認知主義建構論絕非一種中立的學說，而是本身就牽涉在情感的社會建構中。

中：一個社會若相信「個人要為控制自己情緒負最大或完全責任」和「理性控制情緒的展望是樂觀的」，顯然在人們處理情緒或建構情緒方面會不同於一個相信「個人有時無法為沒來由的情緒負完全的責任」和「個人無法以理性成功地控制自己沒來由情緒」的社會。例如，「沒來由的情緒」、「非理性的情緒」、「不適當的情緒」等標籤的出現，不但和認知主義認定它們缺乏認知根據有關，而且也可能在接受認知主義的社會中被建構為傾向「情緒偏差」的社會標籤。更簡單的說，一個相信認知主義（情緒其實是一種理性認知）的社會，會不同於一個相信非認知主義（理性與情感是對立的）的社會；兩種不同的情緒理論會有不同的倫理後果——**當然，以上成立的前提是如果我們接受認知主義的話**。

另方面，非認知主義（包括「弱」認知主義，即不排除有些情緒具有認知根據，但是卻認為有另些情緒包含非認知的成份，存在著沒來由的情緒或感覺[213]）與弱建構論結合時，即使仍有建

213 E（情感）的建構中，故而C不是中立的。

弱認知主義的一種形式就是：情緒除了包括認知成份（信念、慾望、判斷）外，還附加感覺成份，後者是非認知的。這種觀點又被稱為「雜種理論」（Spicer 55；Griffiths 33-36）或者「附加理論」（Goldie 4, 40）。另外一種弱認知主義可以視為較細緻的非認知主義，例如支持達爾文進化論的「面部表情是普世的」學者Ekman，雖然提倡情緒反應是被生理上的複雜且協調的自動情感程序（affect program）所操控，但是也強調經驗的學習，而且情緒作為一個過程，內中包括了評估的因素，不過情緒並不等於認知評估（Ekman "From Biological and Cultural Contributions to Body and Facial Movement in the Expression of Emotions" 122-124；參看Griffiths 77）。

構論的倫理問題，卻與認知主義大不相同。認知主義會說，除了有限範圍的自然情緒外，其他情緒都可以透過認知（理性控制、規劃手段等）做完全的社會建構；但是弱認知主義則說，除了有限範圍的自然情緒外，其他情緒即使透過認知，也不能做完全的社會建構，亦即，我們沒有途徑來進行必然會對社會或個人有利的情緒的社會建構，因為情緒無法由理性認知所完全決定或掌握，存在著沒來由的情緒。

故而，弱認知主義與弱建構論的結合，使得弱建構論變得更弱了。除了「自然的」基本情緒外，很多情緒也都**不完全**是社會決定的。而且弱認知主義對於情緒控制的影響並非完全確定的，我們只知道：假設我接受弱認知主義或非認知主義，那麼我便知道有些沒來由的情緒是無法藉由說理或認知來改變的。不過，這種悲觀展望並不必然使我不去控制某個情緒、而只是被動接受現實，因為我既沒有理由相信我可以、也沒有理由相信我一定不可以控制某個情緒；更何況，可能有個沒來由的情緒推動我去做理性控制。可是總的來說，弱認知主義的「不完全」社會建構論反對情緒管理的意識形態。

結語

在這個〈結語〉（而非結論）中，我們將以稍微不同的角度再度闡述本書主題的基本框架——現代性（資本主義）／情感（情緒）／理性化（反思性）之間的關連。之前我們顯示憂鬱症透露著西方現代性的黑暗面，在此〈結語〉我們也要指出道德進步主義倡議的情緒管理相關話語（包括「親密關係的民主化」）之現代性黑暗面。

第一節　情感的理性化及其黑暗面

在本書〈下篇〉提及的「情緒管理」可以視為現代社會「理性化」中發展出來的反思性，以及要求個人日常生活與人生有一種「條理性（系統性）」。這種看似中立的條理性，會因為所參照的知識與社會脈絡而有不同的內容與權力效果，例如個人人生或每日生活可能會環繞著資本主義所界定的成功與利益，來有條理地組織自己的工作、休閒、消費、親密關係、身體、自我認同等等，不斷反思自身行徑與情緒是否配合這樣的條理或系統性，在這種脈絡下的情緒管理就是為了再生產資本主義關係的話語。同樣的，情緒管理也可以

是性／別或年齡的社會控制所需要的話語趨勢，等等。

情緒管理因此可以視為情感的「理性化」（理性化參見〈導論〉第二節），亦即，（一）情感被當作認知的對象（這是哲學上的情感認知主義）、（二）情感由感覺轉化為話語系統、（三）情感由不可捉摸成為可計算的事物、（四）情感最終能納入理性的生活方式。情感的理性化是個社會的與歷史的長期過程，與資本主義的發展、文明化過程和現代性的出現促進都密切相關。當然，情緒管理或情感的理性化使得人們對情感更有反思性，更文明，更能夠進行情感的溝通，也促成了親密關係的轉變（我馬上會解釋），因此被視為文明現代的一大進步；但是我們仍然不能忽略情感理性化或情感現代性的黑暗面。

下面讓我們分四個面向對「情感的理性化」這個趨勢提出更為深入的解釋。

（一）情感被當作認知對象的後果，在本書〈下篇〉已經有充分討論：所有沒來由的情緒均被置疑或被視為非常態，並且偏執地堅持追索沒來由情緒的認知基礎，這股**浮士德的慾望**起初也推動著心理分析的誕生，但是卻在心理治療或情緒管理等通俗話語中得到無節制的滿足。然而，凡是被當作認知對象者，必然走向被「標準化」（常態化）的道路，例如在實驗室中成為科學方法與知識可操弄的對象時，所有樣本都必須被篩選或去除雜質，進而標籤、分類、監視記錄等等，以便在特定實驗條件控制下顯露其純粹本質；相似地，凡是在社會歷史過程中（因為管理、交易、道德等不同需求）被當作認知對象者也都經歷著這樣一種控制、規訓、監視、標籤、

分類的過程（Rouse）。實驗室、工廠、學校、監獄、醫院、軍營、動植物園……或任何管理混亂或流浪的機構，都分享了相似的常態化「知識／權力」策略。

（二）情感由感覺轉化為話語系統，這個過程類似於傅柯（Foucault）論及的「性轉化為話語系統」（*History of Sexuality*, part 2 chapter 1）。首先，它假設人們（特別是男人或情緒疾病者）壓抑自己的情感，情感需要被解放或釋放；此外，認識自己被壓抑的情緒、發現自己真實的情感，有助於認識真實的自我。於是情感情緒被納入「真理」的模式，「真理」一方面來自真實自我，一方面有認知根據（認知主義），兩者互相印證情緒的真理。其次，人們被鼓勵訴說自己的情緒（不論是否壓抑的或隱藏的），幾乎可以無止境地用語言來捉摸尋思情緒的祕密。談論訴說情感、追索情感的真實（發現自我與發現情感的來由），因此也就是解放情感；情緒解放變成一種話語的解放（因而語言詮釋的位階高於身體與感覺）——這是情感從感覺轉化為話語的後果。

（三）情感由不可捉摸成為可計算的事物。首先，當情緒轉化為話語時，情緒脫離了當下未經反思的身體感覺之具體脈絡，而成為抽象的、語言符號的情緒；這種抽象情感藉著共享性質的語言也取得了可共享的特質，這個情感語言化的過程被Illouz描述為：「給予情感名稱以便對付處理情感，賦予了情感一種存在」，而且「創造出情感經驗和個人對情感的認識之間的距離」（33），因此原本未經反思的情緒經驗透過語言化，變成了（與原本情緒經驗有距離的）對情緒的反思認識，後者也和具體情緒經驗一樣地真實存在，而且其存在狀態不再是渾沌地無以名狀或個

人的私有語言，而是可以共享的客觀存在。情緒的語言化的結果則是：「從流動且未經反思的情感經驗抽離出來，並且將情感經驗轉化為情感字詞和可觀察與可操弄的物體」(Illouz 33)，這造成了情緒一方面可以溝通(下段詳)，另方面可以通約(commensurate)。「通約」就是彼此都可以採用某種共通的衡量方式，也就是從「質」化約到「量」(cf. Illouz 32)，或至少使得情緒可以加以比較。

情感可以通約的後果就是可以被計算，以至於人們可以談論在情感方面的「對等」、「公平」，這是資本主義的「商品公平交換」模式深入發展到情感領域，特別是在親密關係中受到女性主義的影響，兩性情感的付出也要求對等與公平的交換。Illouz將這樣的趨勢稱之為「情感資本主義」的文化，也就是「情感與經濟雙方的話語和實踐互相形塑彼此，由此產生了一個廣泛且橫掃的趨勢動力，情感成為經濟行為的本質面向，而(特別是中產階級)情感生活則遵守經濟關係與交換的邏輯」(5)。這裡Illouz談的「情感成為經濟行為的本質面向」乃是指著：情感隨附著經濟行為，例如情感經常是經濟行為所欲購買獲取的事物或者是經濟行為的動力、後果、附帶衍生等等。在經濟形態脫離基本生存的富裕社會中，經濟行為的反思性增強，而反思性總是隨附著情感的反思(參見〈導論〉第三節)。至於「(特別是中產階級)情感生活則遵守經濟關係與交換的邏輯」，應該是因為中產階級在情感的理性化、情感的反思性方面更為發達。情感遵守經濟理性有助於個人在經濟理性為組織原則的社會中發達，使得個人生活與人生都具有系統條理，以達到成功，這也使得情感最終能納入一種理性的生活方式。

（四）情感最終能納入理性的生活方式。當然，「理性的生活方式」在理論上可以指涉多樣不同的「理性」，然而在當前現實中，資本主義關係的經濟理性佔據了主導地位；不過，我們（和傅柯一樣）必須強調情感其實是被轉化為多樣不同的話語系統，而不是單一的經濟交換話語中；這些不同場域中的情感話語固然可以被縫合（sutured）在一起，但是也存在著張力衝突或斷裂罅隙。例如，文明化的情感話語中也隱含著「理性」（畢竟文明生活被認為是理性開化的生活），但是與經濟理性的關係不明。還例如，主流性傷害的情感話語（像被襲胸的婦女竟會留下終生的傷害[214]）其實保留了傳統的貞操話語或意識[215]，拒絕被「現代化」，其情感建構所指向的「理性生活方式」則是以某種性價值觀（而非理性）為核心的，與經濟理性無必然或無確定關係。總之，雖然在資本主義的現代社會中，情感被納入經濟理性為主導的生活方式中，但是各種情感話語系統在「理性」方面彼此並不是統一無矛盾的。更有甚者，在資本主義的工業化與理性化浪潮下，反動這股浪潮的浪漫主義興起，強調自發情感，這是和情緒管理或認知主義基本對立的，而浪

214 二〇一一年九月十二日高雄市鳳山五甲社區一名十六歲少年騎機車尾隨落單女襲胸（約一秒），當日電視新聞報導時便聲稱受害婦女有終生的傷害，此新聞在同月十五日於《蘋果日報》有報導。

215 在主流性傷害話語中，性被賦予了一種神祕的玷污與傷害力量，好像不論人多老多小，是有意識還是昏迷或懵懂，只要被性侵，就一定留下終生傷害。其實這就是貞操意識的變形，因為「貞操」的特色就是不論當事人狀況，一旦玷污就「終生」失去，成為「終生」的污名，無法恢復貞操（對應著：一失足成千古恨，女人失貞毀掉終生幸福等傳統說法）。

漫主義也被設想為「更人性化」。以此來看，在情感的理性化之大趨勢下，對於情感的理性生活方式之設想仍存在著差異，甚至有抵抗經濟理性的可能。

不論如何，情感的理性化可總結為幾種趨勢：情緒成為可計算的認知對象、情緒轉化為多樣話語系統、情緒納入理性生活方式。下節讓我們分別檢視其在當代三個不同領域的具體表現後果。

第二節　情感勞動、工業心理、親密關係的專家統治

在情緒成為可計算的認知對象、情緒轉化為多樣話語系統、情緒納入理性生活方式的過程中，(一)服務業的情感勞動工作、(二)職場企業的管理、(三)人際親密關係，都產生重大的變動轉折，也都成為資本主義專家統治的對象。

(一)首先，情感勞動工作當然需要情感成為一個可被勞動者本人(以及管理者和顧客)觀察、評量、控制與反思的外在對象，一個可以接受訓練並提供標準化的情感勞動。故而情感勞動工作中的「情感」絕非傳統情緒理論中和理性對立的情感，而是(透過情感的理性化的社會歷史過程)能從勞動者自我「讓渡」(alienate，也有疏離異化的意思)給他人的情感，這誠然是情感

的現代性現象之一。哲學的認知主義似乎假設情緒從來在本質上就具有認知或理性基礎(即，情感自古以來就是認知的或理性的，情感的認知本質一直真實存在)，但是卻忽略了運用這種情感的認知本質所需的情感**能力**，是在現代的理性化與文明化過程中日漸增長與擴散到各個領域的。例如情感勞動的商品化與發達(主要是服務業，並接受資本邏輯與專家知識指導)，促進了我們談論、操弄、控制、監視、反思情感的能力(反之亦然)，而這個過程也益發地讓我們**發現**情感的認知本質，或者**建構**情感的認知本質。不過即使是前者(發現觀)，也必須和後者(建構觀)一樣，承認**情感的認知或可計算面向呈現出一種漸進發展的趨勢，不是和社會演變、文明化、科學方法與知識的出現等毫無關係**。

比較有趣的一點是，不但專業專家構成一般服務業情感勞動的知識來源，專業工作者本身也必須展現情緒管理技巧，正如Stephen Fineman指出：諸如諮詢師、醫生、護士、社工等等在面對客戶時，都必須看來認真、善解人意、自制、冷靜、感同身受等等，而且在碰到自己私下感到痛苦、絕望、恐懼、喜愛、厭惡之情況時，都要能假裝置身事外的距離感，以免那些感覺干擾了與客戶之間的專業關係。如果無法掩飾，沒作好情緒管理，那麼最嚴重可能會被專業排擠(19)。換句話說，專業者本身的情感勞動也是專業統治的對象。

(二)其次，在職場與企業的管理中，或者對組織機構內的情緒研究，在近年來被認識到並不真的是階層制(bureaucratic)理性當道，而是內含複雜情緒、需要被管理(Fineman)。而且，這些情

緒問題往往被置入更廣泛的員工心理脈絡中，包括強化員工的工作意願動力或士氣問題。近年來西方許多企業開始採取心理測驗或心理的剖析側寫（profiling），既是認識員工心理情緒與動力意願的差異（以便人盡其才的發揮其潛力），卻也是進一步對員工的情緒管理與心理控制。不過，對於這些「心理話語**知識**／管理**權力**技術」的抵抗策略，有時可能反而應該是將目光轉向工作職場以外、轉向無工作或後工作的情緒心理（下詳）。

當前對員工心理情緒和人際關係的管理等方面的話語可回溯至J. A. C. Brown一九五四年的經典 *The Social Psychology of Industry: Humn Relations in the Factory*。Brown把這門學問（社會科學、工業心理學等）之原初目的講得很清楚，就是管理者如何控制與激勵員工成為組織中更有效能與更有生產性的一份子（315）。在這本書裡，Brown主要是反駁從「人性」（如好逸惡勞、競爭貪婪、自利，工人是因為怕失業飢餓以及為賺錢享受而工作，等等）來看待員工心理與處理工廠的人際關係。雖然這類學問的後繼者有層出不窮的各種理論（人性化管理、後現代管理、人力資源管理HRM等等），當時Brown至少指出「工業民主」這個理想目標不能只靠開明的工廠管理來達成，還需要政客造就一個公平的社會系統，政客必須讓產業工人的利益和管理階層的利益一致（301–302）。不論「勞資利益的符合一致」（亦即，管理要顧及勞工利益）是否幻想，Brown至少設想到：工業民主的人際關係和心理，需要更廣泛的社會政治環境、而非完全不觸及社會政治制度的「情緒管理」話語或者「心理剖析側寫」這類技術。

Brown一書真正有趣之處是他在一九五四年初版中批評傳統管理以失業來威脅員工遵從規訓時對「充分就業」的天真看法。Brown指出「工人因為恐懼無業而遵從規訓」這一觀念是無效的，因為「似乎可以確定這個國家的未來任何一個政府都會被迫（儘可能地）維持充分就業」(18)；二次大戰後美國資本主義空前繁榮的樂觀情緒顯露無遺。一九八〇年此書再版並增加了〈後記〉，Brown不情願地承認「充分就業至少目前看來……無法達成了……」(311)，曾經被法律與工會大力捍衛的就業保障（也被人們視為理所當然）與充分就業都一去不返了[216]，人們對於失業有著不安全感與恐懼(312)。這些都使得Brown不得不改變說法；原本他極力論証工作在資本主義社會是極為重要的，工作界定了人的身分地位以及存在之意義，但是由於現在越來越難找到工作，中年大量失業，因此「我們需要重新評估我們對工作的態度，以及其他表現我們的社會歸屬與社會貢獻的方式」(312)。Brown甚至提到嬉皮運動的「退出」社會也多少提示人們去反思：工作是否應該為人生的重心，去反思管理者是否應該要顧家、而非為了高生活水平而拼命工作(313)。Brown這些反思在當時資本主義美國或許有耳目一新感，但是現在則多少有點陳腔濫調。在我看來，這些反思其實反映了資本主義的就業危機，所謂工業心理學竟然被迫正視工作以外的心理學，也就是失業或無業的心理與情緒，不可不謂一大轉折。總之，Brown的一九八〇年版工

216 Brown初版與再版之間，就業市場的最大變化之一乃是婦女的就業(310-311)。

業心理學看到了未來需要新的、不以工作為人生中心之文化價值(325)。「人生中心並非工作」的這種觀念，馬克思女婿拉法格(Paul Lafargue)其實早就提出過；非工作或後工作的新文化價值之倡導在今日也已經有很多著作，包括復興拉法格的懶惰權(*The Right to Be Lazy*)的Andre Gorz(*Farewell to Working Class*)，S. Aronowitz and J. Cutler (eds.)(*Post-Work*)，和晚近的Viviane Forrester(*The Economic Horror*)。這些新文化價值與心理，以及適應**無工作或後工作**所培育中的新情感，都可能回過頭來挑戰職場與企業中所培育的員工情緒心理，其發展仍是方興未艾的。

如前所述，西方某些企業的雇傭程序同時要求心理測試與用藥(毒品)測試，其深入管控員工身心之目的是很明顯的，形形色色新鮮名詞的管理理論(HRM等等)也不脫「優化員工效能以提高組織生產力」這類資本的目標。對於員工與管理者的心理情緒之操控和管理，得力於心理學知識，前提則是：情感已經成為可操控管理的對象。

Illouz提到晚近所謂「溝通技巧」成為企業選擇管理者的最重要關鍵因素(22)，並因此改變了企業經濟人的男性陽剛要求，而朝向傳統女性的「傾聽」與柔軟身段(23)。事實上，大概從一九三〇到一九七〇年，美國的通俗心理學就已出現「溝通」模式(18)，但是越來越成為一個熱門字眼，這個「溝通」話語的氾濫確實已經成為人際關係與情感親密領域的顯著現象，下段就來談談這個現象。

(三)Illouz指出，心理學和(自由派)女性主義影響了現代親密關係的理想模式：例如平

等、公平、情緒溝通、追求性享受、克服與表達隱藏的情緒，訴說真實自我，並且透過「健康情緒」、「健康關係」的說法來擺脫不平等權力的陰影，要求「公平的交換」(29)。Giddens讚賞現代親密關係的這種轉變(例如「**親密關係的民主化**」[217])，然而Illouz卻看到**親密關係之現代性的黑**

217 在第八章第四節，我們已經從「愛欲的家馴化」批判過主流女性主義設想的「親密關係的民主化」；例如「民主化」被設想為排斥性／別多元的「兩性平等」(例如容納不下BDSM)，「親密關係」則只能建立在良家婦女想像的一對一關係。簡言之，「親密關係的民主化」變成朝向家庭中心的、鞏固婚姻家庭的——主要針對男人，要求男人與妻小產生更緊密情感連結，例如父親需花更多時間與子女相處與教養子女，不只是爸爸回家吃晚飯(不嫖妓)、反家暴，而且親密關係的民主化也包含兒童的嬌貴化。或許尊重子女同性戀，但是卻不可能尊重父母配偶的同性戀或異性戀(小三)。不過，現代親密關係的一部份精神是自由結合(free association自由結社)，也就是平等個人之間的自由契約。如果運用此一精神於伴侶家庭，當然不限於一對一，而是可以多人的自由結合；也不限於核心家庭，而可以是延伸家庭(extended family即包括親友的大家庭)。尤其是在性少數圈子中出現的「新親友關係」(即，與血緣和婚姻無關之伴侶關係或親密網絡)，可能取代原生家庭血緣為主的舊親友關係(參見註腳166)。理論上，現代親密關係的安排是自由平等的、去傳統化的、容忍並尊重差異的，故而有些個別的親密關係應該能容納多配偶、外遇、小三、賣淫嫖妓等等。不過主流的「親密關係民主化」是不容許這種想像的，因為在主流的說法裡，這必然違反了「兩性平等」(親密關係民主化的核心)；在兩性平等的論述中，如果是男人外遇嫖妓，那麼必然是因為男女不平等，女方只是因為忍氣吞聲才容許現狀，所以這不是親密關係的民主化。當前有所謂同性伴侶家庭(而非法律規定的婚姻家庭)的提議，之中有些突破的潛力，因為同性伴侶家庭沒有性別不平等的問題，雙方協議的親密關係如果容忍外遇或嫖妓或第三者，那麼仍然是或反而更是親密關係民主化的表現。同性伴侶家庭若能不限於一對一的兩人，而突破人數(之內可包括不同性別組成)以及不同親疏關係(新親友關係)，這會是對現有異性戀婚姻家庭的挑戰。這也許不是終極的挑戰，但是打開了不同親密關係、不同家庭形態的空間。上述這種另類的同性伴侶家庭並不是要取代傳統異性戀

暗面，因為當代親密關係被情感理性化的趨勢所支配，最終則是服膺個人主義與市場公平交換的邏輯。Illouz說：「情緒的控制，搞清楚自己的價值與目標，使用計算的技巧，情感的語言抽象化與客體化，都蘊涵了親密關連的知性化，都是為了一個更大的道德目標，即，無止境地口語溝通自己的需要、情感、目標，為的是創造平等與公平的交換」(34)。

上段引文中提到的「控制情緒」、「搞清楚自己價值與目標」等很容易在一些(多半針對女性讀者)關於親密關係的指南中找到例證，計算分數或量化更成為這類指南測驗問卷必有的技巧；然而，現代親密關係的溝通模式卻因為強調「對等」而滲透了平等權利意識以及公平交換。「平等權利意識」意味著肯定個人價值的個人主義；不平等安排則需要積極同意的協商、充分告知的自由選擇。「公平交換」意味著經濟上的「計算」或「有利」，例如女人不再是犧牲付出，而是要求對等的情感回報，自己的需要同樣必須被滿足；不公平則需要被補償，等等。

這種政治意識(權利)和經濟意識(對等)便是現代親密關係之所以「現代」的成份，而且正在不斷掏空親密關係中比較「**傳統**」的成份——習俗或習慣的、傳統義務的、性別化(男女有別)

婚姻家庭，因為同性伴侶家庭不要複製傳統婚姻家庭的模式，而是要創造現代親密關係的真正民主化，容許人們真正自由平等地締結各種契約關係，自由結合。這樣的親密關係也不限於性愛，可以是友情或親情(未必血緣關係)。反過來說，既然傳統異性戀婚姻家庭仍然是自由選擇的結合形態之一，就沒有理由反對這種親密關係的「激進民主化」。

的、少反思的，以及比較「**感性**」的成份——主觀的、自發的、具體的、衝動的、慾望的親密情緒。易言之，親密關係中的現代與知性成份正在取代其傳統與感性成份，結果是：「**溝通**」**成為現代親密關係的義務與規範，而情感在溝通中則被管理控制、語言化、抽象化、客體化、療癒化、計量化等等**。由於語言的特色就是可以不斷地言說下去（往往是重複覆誦主流話語，但是也有創造詮釋與新意義的可能），所以溝通可以永無止境，反思不斷。現代親密關係的模範就是永恆不斷的充分溝通。親密關係中沒來由的情緒（不論正面負面、愛恨、失控或非理性等）雖然可以被容許，但是要被分析認識其認知基礎，了解自己、認識對方。事實上，**親密關係的溝通模式就是情感認知主義的對口，是情緒管理的放大延伸；其溝通／認知／管理的最終價值取向則是追求個人權利與公平交換**。

那麼，現代親密關係要求不斷溝通的後果是什麼？一個後果是：人們即使在親密關係中亦（透過追求個人權利與公平交換的溝通）再生產了資本主義的個人主義之情感——畢竟，資本主義制度或任何制度的主體（「經濟人」等等）必須具備制度所需之情感；親密情感的公平交換見證與強化了市場公平交換的自然普遍。另一個後果是：即使是親密情感的私密領域，也因為有效或充分溝通時所援引的各種資訊話語，而被各類專家知識所殖民。由於親密關係並不訴諸公共，故而歪曲專家知識這類溝通行為不易受到制裁，矛盾的專家意見也可能導致溝通的破裂。但是總的來說，**就像情感勞動、工業心理一樣，現代人際親密關係也是資本主義下專家統治的**

對象。

第三節　文明化與理性化的情感關連

〈結語〉的最後兩節就來談本書並未深入探討的兩個主題吧。一個是文明化過程與情感現代性（包括理性化）的關係，另一個則是在思考「抵抗策略」時必須思考的「社會結構」。本節先談文明化與理性化（還有現代性與公共），下節再從「社會深層結構」這個觀念談到抵抗策略。由於「文明化」、「現代性」、「理性化」這些詞很容易被擴張意義，進而變成彼此無甚差異，故而我們在此是謹守其原初核心或高度理論的含意。

首先，文明化進程和現代性往往被相提並論地緊密連結（所謂「文明現代」），不過往往西方現代性才被視為「文明」的真正代表或高峰；其實，文明化與現代化、現代性的關係尚待釐清。根據紀登思（Giddens）的闡釋，「現代性」就是工具理性對自然的控制：自然被終結了，成為人造的環境，受到社會組織化的知識的影響（紀登思在此似乎有將自然／人造二分對立的傾向，但是這種傾向可以修正而不影響其大致論點）。故而，現代性的另一個意思就是社會系統變成徹底的「內在參照」，亦即，社會所有的元素都有知識來試圖控制，而不會無法控制，社會生活也不會由傳統、理所當然的習慣、對外在自然的實用調整等等來組織。現代性既然要控制「自然」，形

成一個社會與自我的內在參照系統，那麼就要將外在自然的打擾減低到最小。例如，老虎猛獸與天災必須加以控制防範，未來的不確定必須用保險等技術來掌握，生老病死等不能時刻出現在自我意識內，以免自我沒有安全感。為了要形成一個不受外在自然打擾與風險困擾的內在參照的社會與自我，知識理性與制度等現代組織要造就一個頗有安全感、一切井井有序、千篇一律、可以預測的「例行化」或「循常」(routine)的日常生活與世界。這就是現代性的重要特質，受到理性化很大的影響。在*Modernity and Self-Identity*一書中，紀登思指出，現代日常生活的「循常」和一些現代動力，隔絕或「沒入」(sequestration「沒入」一詞參見第八章第五節)了許多有可能引發潛藏的存在焦慮(existential anxiety)的事情(攸關「人生意義」)，如生殖(童年)、老年、疾病、死亡、瘋狂、犯罪、性、遊蕩流浪、貧窮等等「自然」之事，形成一個保護繭(protective cocoon)，自成為一個內在參照的系統(紀登思所描述的這種內在參照之現代性只能當作「動力」來理解，即，既非現代性的理想狀態、也不一定是現實狀態，而是存在著形成內在參照的動力)。

那麼，上述的現代性與文明化有何關係呢？Elias所闡釋的「文明化過程」並不限於現代，而是自古以來就不斷推進的過程，但是肯定在現代與資本主義社會有重要的發展，但是Elias卻對此著墨不多。不過文明化與現代性顯然有所交集，因為所謂文明化過程也就是壓抑人類的獸性、控制情感的過程；人類的自然的生理功能，如排泄、分泌、性、身體、放屁吐痰、睡眠、吃喝，還有生老病死，以及暴力，都因為直接和獸性相關連而被推移到社會生活的幕後(如死

亡放到停屍間與殯儀館，宰殺動物在屠宰廠，身體有衣服遮蔽，性交與睡眠在臥房而非公共場所、暴力被國家壟斷與禁止或只能表現在運動節目中，兒童被隔離在無成人的環境與機構中，畸形殘障不出現於公共場所等等）。這些「不文明」如果一旦觸及就會產生強烈的尷尬、羞恥感或厭惡感，甚至成為禁忌。同時文明化過程也要求自制、不許表達太強烈的情感（包括高聲喧譁之類），因為太強烈的情感也接近獸性的暴力（暴烈情感）。另外，由於文明化是反暴力的，所以要求和平，於是排隊有序乃是文明的表現，爭先恐後的雜亂混亂則是不文明。

由以上對現代性與文明化的描述看來，兩者的交集在於對所謂「自然／獸性」的沒入隔離或隱藏，被「公共」所排斥（「公共不宜」），也從而建構出公私之分、一個文明現代的「公共」（公共論壇、公共空間、公共場所、公家機構、公眾、公然等）。如前所述，公共不只排斥「隱私」，而是排斥一切不文明事物（包括不符合中產階級禮儀的事物），例如，婦女、髒亂（下層階級）、流浪（怠惰）、犯罪等等，這個過程使得一些自然生理的功能也變成隱私。例如早期現代常見的在公共場所臥倒睡覺，兒童穿內褲上街，缺乏遮蔽個體的公共廁所或當街便溺，婦女的公然哺乳等等，在文明化過程中逐漸消失。有些自然生理功能不但變成隱私，還轉化為具有性意含的隱私，例如哺乳、如廁等。

近代公共發生變化的最大力量，乃是婦女（特別是妓女）進入公共，隨著婦女進入公共，性也開始進入公共（因為婦女具體承載了性），以及農民大規模地進入城市打工，因而進入並威脅

到市民階級男性所壟斷的公共。然而，隨著階級、性別、族群、市民運動的興起，原來被排除於「公共空間／公共」的下層階級、婦女、少數民族（社區居民）逐漸要求一個友善的公共空間與都市，要求參與和共享公共空間（例如婦女可以帶著年幼兒童參加成人為主的正式公共場合）。於是，**公共與文明化的內容和界限就在不斷拉距改變與重新界定中**。現在由於年齡、身體、性等運動的興起，也開始要求老人、青少年兒童、殘障、性多元也加入公共的想像，要求一個友善的公共空間。例如，公廁要對女性友善、對殘障友善，對跨性別友善。

透過以上的描述，我們可以說當前的「公共」是現代性與文明化兩種力量的作用結果。現代以來，公共的許多變化有時是從不文明走向文明，但是也有時看似從文明變成不文明（例如公共「性」的出現）；不過Elias提到，當文明化已經深入人心時便無須過度嚴謹，有些文明化的正式要求反而可以放鬆，而造成「**非正式化**」（informalization），像公共場所可以吃喝，衣著可以暴露，當街可以熱吻，公眾人物可以隨便或隨興，兩性互動可以不拘禮儀，也就是規矩鬆綁、禮儀外表不再拘謹嚴格的現象（在某些保守者眼裡，這是文明化過程的「倒退」[218]）。

上述的非正式化也對應著晚期現代性的變化。紀登思指出，許多被沒入隔離的「前現代／

218 非正式化（informalization）和文明化過程的真正倒退（decivilizing）在概念上當然是有別的，不應該混為一談；但是如何在實際的社會分析中區分這兩種趨勢則是Elias研究尚未解決的問題。我們認為Elias的問題乃是錯誤地假設文明化過程大致是（也應該是）線性進步的，可參見杰克．古迪第六章。

不文明」在晚期現代又有重返社會生活的中心、回到公共空間的運動和趨勢，例如，對醫療化社會的批評、另類醫療運動、反心理治療、公共「性」……等等。在台灣，我們看到喜憨兒（烘培屋）、顏面傷殘者（陽光洗車），假釋者（更生組織），腦性痲痺（考取大學）、精障（龍發堂）、漢生病或痲瘋病（樂生療養院）等等。總之，過去被監禁的邊緣人口從機構（療養院、監獄、醫院）裡面移了出來，開始進入社區與公共空間。即使是早期現代以來最顯著的趨勢，即，動物與自然從都市中沒入隱退，如今也有多樣方式重返都市與公共。

總之，公共的變化與爭奪，涉及其背後的（一）文明化（非正式化）內容與界限的拉鋸定義，（二）對早期現代性的「監禁式社會」與「經驗的隔絕沒入」之挑戰。在這個爭奪公共的鬥爭中，一方面，之前被公共所排斥的「不文明」重返公共了，另方面，對抗公共如今朝向開放的態勢，企圖維持現狀或恢復舊觀的保守派作為、以及更細緻多樣化的社會排斥也相應隨之出現，例如像「掃黃淨化」、「社區拒絕色情入侵」、「噁心畫面不應播放」、「以Megan Law來限制強姦前科犯」、「樂生療養院拆遷」、「愛滋中途之家被驅趕」等等維持「經驗隔絕沒入、監禁化社會」的反動做法。

但是何以在文明化的大趨勢下，那些「不文明」能夠挑戰早期現代性，改變並爭奪公共的詮釋權？非正式化、反監禁、反沒入的社會運動當然都是關鍵，但是，我們認為還有一個關鍵，就是那些「不文明」得以依附一些主流的或正當的力量，因而能夠被公共某種程度的接受，

在公共中有個立足點（而不是在公共中當作示眾的負面樣板，如新聞報導中的罪犯或妖魔）。最明顯的是，有些不文明並非純粹以「前現代」或「傳統」的面貌與脈絡進入公共，而是透過商品化、美學化、政治化、常規化或理性化，才能贏取正當性或甚至「尊貴可敬／體面高尚」（respectability）[219]。「（不文明之）**商品化**」也就是在晚期資本主義的發展中以慾望（往往也是一種不文明）促進消費，但是商品化很多時候無法正當化「太不文明」的事物或慾望。「（不文明之）**美學化**」則是將不文明改裝或包裝在美感之中，可以廣泛地包括藝術化、設計化、戲劇化、神聖化等等。「（不文明之）**政治化**」則是將「不文明的無法進入公共」轉化為一個公共議題，前面提到的反監禁、反沒入的社會運動即是一例[220]。「（不文明之）**常規化**（正常化、常態化、規範化）」有時簡單地等同於被主流同化，但是其實常規化包括像醫療化與管制化——即，專家統治的對象（參見註腳150）——都是一種廣義的理性化。至於「（不文明之）**理性化**」（理性化作為現代性的普遍動

219 如何春蕤所示，respectability這個概念對文明化以及當前的性政治是重要的（Ho, "Global"），她引用Iris Marion Young曾經提到「高尚的規範」（norms of respectability）：「就是壓抑性、身體功能、和感情表達的那些規範……正經的人是貞潔的、自持的、不表達任何淫慾、激情、自發、或豐富，她是節儉的、乾淨的、輕聲柔語的、舉止得當的。高尚的秩序意味著一切都在控制之下，一切都適得其所，絕不越界」（Young 136-141）。

220 不過有時相反的操作，例如將「不文明」瑣碎化（像無關痛癢的笑話）也偶而可以被容許在公共中呈現，例如扮醜搞笑的男扮女裝。

力），則是使不文明得以進入公共的最普遍力量；我們看到，「不文明」一旦理性化（即，將「不文明」納入一種理性化的程序或機構），就可能可以進入公共。

為何理性化的「不文明」可能進入公共？舉一個「死亡的麥當勞化」例子，所謂「麥當勞化」乃是理性化的進一步發展之結果。George Ritzer在《社會的麥當勞化》（修正版）一書中指出死亡的麥當勞化現象就是葬禮與殯葬業都變成有效率的、理性化的、迅速的、標準化的（127-131）；其重點則是避免死亡對於循常秩序的干擾，有效率且乾淨地處理死亡。這其實延續了現代以來隔離死亡的趨勢，但是這類對死亡的理性化處理（包括殯葬業的改革、死亡學的知識話語等等）使死亡不再是混亂的、迷信的、繁瑣的等等，也促使死亡成為公共的話題。如果我們考察許多當代進入公共的不文明（生老病死性等等）都會發現它們被納入理性化的程序與機構，像高度理性化的監獄、屠宰廠、工廠，均可供外人參觀，或者，賣淫如果置於專區加以管理則可以容忍。

總之，「不文明」事物經過理性化之後便被容忍許可進入公共，乃是因為理性化的對象給人的感覺是「乾淨」、「整齊」的，這些既是文明化的要求與表現，也是文明化事物給人的感覺；**理性化帶來的秩序感與控制感也同樣是文明化帶給人的感覺情緒**。此外，**理性化的可計算性帶來了一種不單純的人造「簡單」**，有時也和文明化給人的**俐落**（elegant）感覺相符。蔣介石一九三〇年代的新生活運動（一種文明化運動）所提出的口號即是「整齊、清潔、簡單、樸素、迅速、確實」，這裡面的「迅速、確實」就是對應著「**效率**」（「**樸素**」曾是布爾喬亞的文明化之內容，針對

著傳統社會或貴族階級的「鋪張」，主要是反對無節制的「過度」）。效率雖然不是文明化的要求，正如同標準化、系統化、優化、簡化、計算化等也不是文明化的要求，但是理性化的對象給人的感覺情緒，特別是**整齊、清潔、秩序、節制**或**有控制**的感覺，我們認為正好也是文明化的對象給人的感覺情緒。

換句話說，「不文明」被理性化後所隨附的一些理性化之感覺情緒，恰巧也是文明化所隨附的一些感覺情緒；這樣的情感關連使得這些「不文明」得以進入公共，**因為現在這些「不文明」給予人一種文明的感覺（其實是理性化帶來的感覺）**。易言之，並非「不文明事物透過理性化而變成文明事物」，而是「不文明事物現在讓人產生像文明事物的感覺情緒」。當然，前述提及的「不文明」之商品化、美學化、常規化、政治化，更會強化「不文明」進入公共的力量。

以上所說雖是關於「被公共排斥的不文明」，但是其實由於「不／文明」的發展過程，正如「公共」的包容／排斥程度，都是不斷變化進退的，上述觀點因此並不限於特定文明發展階段或者特定公共的開放程度，而可以概略地適用於文明化與理性化的一般關係——即，**理性化帶給人文明化的感覺情緒**。

但是文明化與理性化之間是否存在張力呢？讓我們先回顧文明化與「理性」的關係。首先，文明與理性（啟蒙）似乎是關係密切的，所謂「文明開化」即是一例；而且文明化必須以理性控制情緒（例如，由於文明化壓制暴力，所以在人際親密關係的家暴或霸凌話語中往往會應用情緒管

理的話語）；此外，在中產階級公共空間與公共生活中，文明化往往需要**理性的藉口**，例如衛生話語的運用（隨地吐痰不衛生，「雜亂」被說成是「髒亂」等）。

但是上述並不表示文明化和理性化之間沒有矛盾張力。首先，正如Elias所說：「『理性的理解』不是文明化的推動力」(95)，例如人們是先厭惡吐痰，然後才以不衛生為由來反對隨地吐痰。故而，總的來說，**文明化的重點並不是理性認識，而是情感門檻的變化**（例如同一情境過去不會造成尷尬，但是現在會），甚至是**品味或美學的變化**（公共場所橫躺睡覺被認為「太難看」），有時文明化固然表現為對「理性秩序安排」的愛好（例如對不排隊或失序的厭惡），但是文明化也會超越理性秩序安排而要求一種（中產）美學品味，後者則未必和效率、計算、標準化、人生的統一價值等必然相關。例如，廁所的理性化安排有可能與文明化一致，但也可能不一致，二〇一〇年台北花博起初在設立男廁所時不是採用個別獨立的小便池，而是一排沒有分隔的不鏽鋼小便溝渠；後者其實符合了一些理性化的要求（容納更多人、便於清洗、成本低、容易建造等等），但是卻未必符合台灣中產文明化的要求與品味[221]。更有甚者，我們剛才提到**文明化與理性**

221 當時（二〇一〇）台北花博廁所被批評當然有政治因素，但是批評理由卻和「文明化」有關，即，無法隱藏排泄時的個人生殖器（因而也隱約有恐懼同性戀的因素）。同時，批評者也提到這種廁所是大陸之前舉辦世博會時使用的廁所，在此中國大陸則代表了一個文明化程度不如台灣的社會。

化有些共同的感覺情緒，就是給人整齊、清潔、秩序、節制或控制的感覺，[222]或許還加上「簡單」（在類似美學極簡主義的「俐落」時），但是文明化的對象還給人諸如「**優雅**」（elegancy）這樣的感覺或品味。我們認為這類美學化的感覺情緒是理性化所無的——也許這有爭議[223]，不過，由於文明化壓抑獸性，故而和凸顯超越獸性的「**人道**」是密切連結的。人道代表文明，文明必須人道；相對而言，**理性化卻可能「不人道」**，當代關於理性化導致納粹集中營屠殺等話語就是顯著的例子，這顯示文明化與理性化確實可能存在張力矛盾。

不過，在理性化、文明化與人道議題上必須澄清的是，有時理性化還是直接為了文明化的目的而服務的，例如，Temple Grandin 所發明的理性化的屠宰程序同時也是人道的對待動物，因而也是文明化的。凡此種種說明了，現代的文明生活與理性生活的關係，在某些面向上仍是不確定的。不過，我們似乎可以暫時結論說：如果理性化合乎人道，沒有殘忍的爭議，也沒有粗

222 第三世界常被描述為髒亂、無序、缺乏規劃，像紊亂的街道、建築風格與招牌等等；與「西方先進社會」對比，第三世界的這種「不文明現代」可說是因為欠缺理性化的結果。但是現在可以聽到另類的話語，認為第三世界（例如崛起的亞洲）的雜亂代表了**活力**，可能是另一種現代性，也代表了另一種文化或文明（而非「不文明」）。在這種另類話語中，「理性化」開始與「現代性／文明化」做某種程度的脫勾。

223 有些人認為科學與理性本身有一種美感，或許他們會認為理性化也給人優雅的感覺——至少是俐落的感覺（優雅與俐落在英文中可用同一個字 elegant 來表達）。

俗的爭議、或甚至能符合優雅的最低要求，那麼便與文明化沒有衝突張力。換句話說，在文明化被特別重視強調的時刻，也就是中產階級之經濟政治與文化取得上風的時刻（何春蕤〈文明嬌貴〉），合乎人道與不粗俗的理性化的各種措施更能暢通無阻（例如針對霸凌或高危家庭的通報系統等）。由於當前的性／別保守派主要是以「文明」及其情感來進行公共排斥與社會排斥，這裡的分析可為未來進一步研究之用。

第四節　社會深層

本書關於抵抗策略的思考是蘊涵在對現實的批判與分析中，例如對於資本主義的社會壓迫與專家統治的社會控制之分析批判，呼應著分配正義、認可正義（或加上參與正義）（參見第五章第四節）。然而，當前的批判理論話語還沒有成功地整合分配與認可的眾多議題（cf. Fraser, *Scales*），例如經濟與性的議題，反帝反殖與性／別身體（Hyam），復興與發展文化傳統的主體性，等等，都還沒有整合成一套系統的話語（許多人也否認這種系統整合的可能性），更遑論能提出整合性的「抵抗策略」了。本書的意圖之一便是希望能開始將性、身體、跨性別、情緒（這些長期以來被左派忽略的權力範疇）整合置入批判理論話語之中，這意味著必須對社會結構有新的思考。（這樣的思考還欠缺去歐洲中心的歷史或世界歷史的視野，亦即，缺乏本書的〈序〉所提及的「諸現代性的

競逐」視野，但是本書的立論亦是此一視野不可或缺的部份）。

批判理論過去對於社會結構的想像是上下階層的，例如「社會上層壓迫著社會底層」，或者「社會的下層建築決定上層建築」。但是我們建議提出一個（不同於「社會下層」或「社會底層」）「**社會深層**」的觀念（參見註腳37），作為未來的研究綱領，以下的論點因此有著試論、武斷與簡略的性質。我們首先要說的是：社會深層類比於心理深層（無意識），有兩個互相關連的所指。

社會深層的第一個所指就像無意識對於意識與行為起著隱蔽作用，社會深層也對社會秩序、文化價值或政經運作起著隱蔽作用。「隱蔽作用」同時指著（甲）將其所產生的作用或因果關係隱蔽起來，也就是將**作用的結果或痕跡**隱蔽起來；（乙）將背後真正原因隱蔽起來，也就是將**作用者**隱蔽起來。更簡單的說，A對B起著隱蔽作用的意思就是（甲）不讓人察覺B有被A影響過，讓B看來自然或其他原因造成；（乙）不讓人察覺A的存在（A就是深層）。亦即，A不在論域範圍內存在；例如當論域是公共的，A會被視為私密的；或者，當論域是普遍的或全面的，A會被視為特殊的或局部的。例如一般我們討論政治經濟等公共問題時，性與身體就被視為私密或特殊問題。

上面描述了社會深層第一個所指的**形式**性質，其**內容**則是隨著社會歷史的變動而有不同的基本範疇。**在目前，（緣起於生殖、卻逐漸脫離生殖的）「性」是社會深層的內容之基本範疇**（過去在直接可見的血緣生殖為社會分類基礎的時代中，生殖並不是社會深層的基本範疇）。這裡的

「性」固然是「社會性（sexuality）」，也就是當代被建構的一個很寬泛的概念（包括性身分認同、性經驗、性行為、性取向、性隱私、性符號、性心理、性文化等等），連結著身體並隨附著極深的情緒。個人關於性、身體、親密的情緒觀念在受到不同社會教化機構的塑造影響之前，起初是具體地座落於私人生活或家庭中的親密關係與再生產；再生產也就是生殖與教養——**教養**形成個人最初對於性、身體、親密的「情緒觀念」，亦即，隨附著（如羞恥、忌妒、恐懼、痛苦、快樂等）情緒的性觀念、身體觀念、親密觀念。這些最初觀念不是抽象說教形成的，而是在親密關係的具體互動中伴隨身體經驗與情緒灌注下形成的（例如教養兒童對生殖器或排泄產生羞恥或厭惡的情緒觀念），亦即，**有些情緒觀念是透過肉體規訓而非透過說理或意識形態形成的**。當然，這些根深蒂固的情緒觀念之改變也不是透過抽象說教或理性反思可達成的。

很明顯的，本書中社會深層這一提法乃是針對「社會下層建築決定上層建築」，也針對「只重視經濟分配卻忽略認可」，因為性（以及與之密切連結的身體和情感）在目前是所謂「認可」（recognition）的文化價值與道德秩序的核心；同時，種族歧視、性／別歧視歷來都是認可政治的焦點——種族與性別都是生殖（生殖是性的社會歷史前身）延伸衍生而來的。當然，**食物（勞動）與性（生殖）**起初都是生存的重要動力與需要，但是過去左派的批判理論偏重「**勞動—經濟（社會下層）—分配**」這條軸線，而忽略「**生殖（與延伸的性別／家族／種族）—性（社會深層）—認可**」這條軸線。事實上，生殖活動所決定的親屬關係或血緣關係（非／我族類、不／可通婚……）而產

生的身分地位、階級、被插入者或被交換的婦女，都關涉認可；此一對應親屬關係的認可在前現代是政治／經濟／社會支配的依據。故而有人認為認可乃是分配(不公)的起源，亦即，**認可之地位低下則其勞動貢獻被輕視，以致分配較少**。Axel Honneth便認為經濟分配與政治(公民、排斥)的根源基礎都是「認可」。但是即使經濟階級不是源自認可，「性／經濟／政治」在社會結構方面也至少是三足鼎立的，但是在左派或自由主義的話語中，卻只有經濟或政治才是普世的、基礎的、優先的、終極目的的。故而我們提出社會深層(性以及相關的身體、情緒、親密、再生產)來重新看待社會結構。

但是我們不是要維持或加深經濟與性的分立、分配與認可的分立、公共世界與家庭私人生活的分立，反而是要理解與盡量克服這些分立斷裂的現象是其來有自的，是在社會歷史過程中形成的；Zaretsky曾經顯示資本主義的發展如何造就了私人生活的領域[224]、造就了

224 資本主義的「生產的社會化(脫離家庭)」(本書第八章第二節)區分了「社會化的勞動／家務勞動」，這使得家務勞動沒有任何交換價值，從而形成了與家庭生活世界不同的工作生活世界。換句話說，生產生活脫離了家庭生活，使得家庭生活與生產生活形成公私對立，家庭生活變成了私人生活，生產生活則變成在家庭以外的工廠、和非家人以外的同事集體的分工合作，故而生產生活也從原本的私人家庭性質變成公共生活。同時，資本主義的生產力也逐漸使人們工作時間減少，因而出現了工作上班以外的私人生活，私人生活的核心則是家庭內的親密關係與性、家庭的生殖與教養、工作同事關係以外的私人朋友關係。私人生活所包括的內涵，如文化陶冶、休閒娛樂、性愛交往、身心發展等，過去原本只限於有閒階級，現在則普及到一般人(Zaretsky 14-15)。不過，晚期現代的私人生活與生產活動

個人主義的主體性（追求人生意義與自我認同），這是過去極少數上層人士才有條件具備的，現在卻是一般工人都具備這種個人主義存在與主體性，以至於有著被認可的需求，以及進而追求個人權利、個人幸福、情感滿足、個性解放、存在意義、個人尊嚴等等可能導致社會變革的作為。不過Zaretsky的歷史唯物論較偏重形成私人家庭生活的經濟力量，較少提及當代越來越多的人脫離生產生活（如失業或兼差），他／她們所參與的公共生活也經常地去政治化[225]；此外，私人生活的內容也未必以「家庭」為主，而是「個人」為主，配合著「個人主義化」（參見註腳21）的趨勢。一言以敝之，資本主義的發展起先使得家庭生活與生產生活從合一狀態分裂為新的公／私

225 未必有清楚界限（例如在家的網路工作者或電話接聽者，沒有明顯的工作時間，網友既可能是工作諮詢夥伴，也同時發展私交），可參見註腳226。

嚴格來說，「公共生活」對理想主義的政治自由主義而言（如詮釋古典希臘民主的Hannah Arendt），恰恰是脫離生產生活、透過（沒有經濟利益操縱的）公共論壇之自由對話、顯示個人卓越傑出、貢獻造福共同體之生活。至於現在一般人所理解的「公共生活」則是私人家庭以外的社群生活，以及與陌生人在公共空間的社會互動，例如市場交往。但是Zaretsky思想中與「私人生活」對比的「公共生活」則指著社會化的生產生活，而不是自由主義者講的政治生活，也不是在商業市場或公共空間的消費與休閒、社會互動。不過這些名詞定義的不同，也反映了社會歷史的演變。在西方歷史中，下層工人階級的公共生活起初主要是合作生產的經濟生活，政治參與被排除或僅有極低度。後來隨著工作時數減少，無論私人或社會互動都被資本主義的消費與商業休閒所支配或中介（例如巴黎開闢大道便利城郊社區工人進入市中心參觀百貨公司，這造成新的「（去）公共生活」趨勢，參見Sennett 131-143），都市中公共空間與商業力量形成拉扯、政治生活往往僅止於投票……這些趨勢逐漸形成我們今日所認知的「公共生活」。

之別。這情況在晚期現代有些變化跡象，有些私人生活由家庭中心趨向個人中心，公共生活則部份地脫離生產生活（有原子化傾向），甚至去政治化。兩者出現交疊現象[226]。

不過Zaretsky的重要洞見仍是有效成立的，那就是：（一）必須從公共世界的形成動力來分

晚期現代這種公私交疊的變化來源主要是因為：勞動強度增加、彈性勞動與派遣兼職更強化了「忙」與「躁」，而且由於傳播通訊的發達，某些工作者的「網路人生／工作」其實是公私不分的，也無所謂上下班時間，同時在智慧手機、平板或傳統電腦的多工多視窗中處理私事與公事，或者公私不分的事務（社交、販賣、求偶、廣告、資訊告知、政治說服、商業行為、自戀與公共活動總是同時互相「置入性行銷」）。不過，像某些公眾人物或工作狂的私人生活也往往與其公共生活難以區分，但是他們和傳統社區生活中那些具有公共性格者不同，後者對隱私的私人生活需求甚少，喜歡終日生活在單位機構社區鄰里親朋同事等之中、與準公眾互動。當代的自戀者也往往有私人生活與外在世界不分的趨勢，亦即，將外在世界納入其私人生活中，整個世界即是自我：最好是所有人都知道與看到我從早到晚所作的任何瑣事、心情與念頭。以下便是個私人生活與公共生活交疊的例子：

「我是複合式人類，所以工作與生活領域，因本身興趣與涉獵多元，導致複雜到難解！以我經營六年的無名小站部落格內容為例，會看到潮流時尚、當代藝術、展覽設計、生活趣事、吃喝玩樂、攝影作品、演藝工作，再到3C與寵物……同理可證，我一整天所接到的工作，也很雜！比如中午先是電台電視訪歌手，下午主持3C或遊戲廠商記者會，傍晚接受商業雜誌訪問替設計展打分數，晚上為都發局演講談台北，回家再為藝術或音樂雜誌寫專欄，加看DVD為隔天電影首映做功課……我喜歡跨界，喜歡這樣的人生！那是我生命養分，我不想辜負老天給我的多核心腦袋，不想辜負媒體人角色！我要努力散布好資訊給大家，當然，它們也早轉換為我的謀生工具，能把興趣變工作，再幸福不過！」（黃子佼）。

又：黃的全文其實正是我上面提及的多種目的之置入性行銷，甚至包含對兩岸關係的隱喻。

析理解私人生活，同時（二）私人生活不是公共世界的「上層建築（副產品）」、居於次要地位。易言之，（一）不能（像某些無涉公共世界的人生哲學或精神靈性的宗教追求）脫離社會發展來思考個人的安身立命或個人自由解放。其次，不能將家庭或私人生活之內的現象視為「自然人性」，而必須從公共世界的社會歷史發展來理解分析。例如男女的性別氣質不能離開經濟與性的分析（例如有些文化女性主義就認定女性氣質天然地傾向於關懷照顧、愛好和平等等）；在思考社會變革時不能忽略家庭與個人的內在主觀情緒生活（例如對個人自由的想望、家庭所產生的異性戀常規情感）。（二）私人生活和公共世界的議題與範疇是同等重要或甚至互相構築的。例如，Judith Butler在"Merely Cultural"一文中便批判左派保守主義將同性戀只視為認可議題或文化範疇，而不屬於分配議題或經濟範疇（因此同性戀這種文化問題不如吃飯問題重要）；接著Butler指出，由於經濟的再生產必須仰賴異性戀家庭的再生產（53），因此同性戀其實是經濟生產方式的核心議題[227]。此外，無論是殖民主義或帝國主義的擴張，都和種族的生殖活動、身體外觀與膚

227 Butler在"Merely Cultural"中的論証其實稍微複雜些，針對此文Nancy Fraser也似乎很有力的予以反駁（"Heterosexism"）。Fraser認為當代社會的分化使得生殖／性領域不再密切與政治經濟的支配緊密結合，反而充滿縫隙；同性戀雖然也遭受物質層面的壓迫（如解雇等），但是畢竟和經濟結構中的勞資分工或剩餘價值的剝削機制無關，而主要還是文化認可問題。因此同性戀與左翼的結合不是自然天成，而需要連結實踐促成（"Heterosexism" 60-67）。如何回應Fraser的說法將是酷兒左派學者的重要工作。

色的階序、對於異族女體的佔有征服等等密切相關（參見例如Hyam）。不過，通常我們不清楚性／別、身體、情緒等對於政治經濟所起的作用，這固然是研究不足，但也是因為性、身體等社會深層的範疇對政經運作起著隱蔽作用[228]。

不過其隱蔽性也因社會發展變化而逐漸被披露。過去私人生活的性／親密／生殖／身體主要是透過家庭加以管制形塑，但是隨著專家統治、個人主義化、保守婦女力量興起、國家對人民的身體（健康、生殖、死亡、性、老化等等）的加強管控、以及（最重要的）家庭與社群的傳統社會控制之失靈或轉變（部份和資訊全球化下手機網路等新媒體出現有關），國家法律開始從幕後走到台前更密集地介入家庭與私人生活、性／別的社會互動，即所謂「管制化」（juridification）的趨勢，但是卻在目前關於金融、環境等管制與去管制爭議的辯論中被忽視。在此需要順便澄清的是，私人生活是社會深層操作的主要場地，例如性主要是在私人生活中，但是也有公共性（public sex）[229]的存在，所以私人生活與社會深層並不是吻合的概念。

228 如果同性戀是經濟生產方式的核心議題，那麼其作用為何被隱蔽？這其實也可以在馬克思主義內找到部份答案：忽略性、生殖、身體等問題，其實正是商品交換價值不斷走向抽象化、走向商品拜物教、資本被誤視為能夠脫離其所鑲崁的社會關係……之後果，以至於將經濟當作（與性／別和身體無涉的）獨立至高之範疇（cf. Butler "Merely Cultural" 53）。

229 公共性通常指著公共場所的性愛，但是我們也用這個詞指稱像公共空間中的色情（色情電影或賣淫）、性的公共討論

Foucault是處理社會深層之隱蔽作用的重要理論家。他顯示「性」如何建構個體認同、個人隱私與主體性，以及性所產生的更廣泛權力效應和治理方式——然而性的這些作用是隱蔽的：首先是因為性與生殖進入了私人生活的領域成為隱私，同時生殖血緣決定身分地位的「階級再生產」方式逐漸式微；此外，由於避孕節育晚婚等，性與生殖分離，性脫離生理而進入心理領域與文化領域。其次，在一個常規化（正常化）社會控制方式的世界中更不容易察覺（作為社會深層的）性所起的作用。例如，Zaretsky將私人生活大致等同於家庭生活和朋友關係，未提及都市化下同性戀等性少數形成的社群生活（D'Emilio）；事實上，由於偏差的污名，性少數社群的生活是更為隱密的私人生活，但卻獨立於家庭生活（往往在家人面前隱藏性少數身分），或甚至疏離原生家庭而形成新的家族關係，離開原生社群而進入新社群。性本身及其作用的隱蔽，往往使人們忽略性少數私人生活的核心可能已經脫離了婚姻家庭，這個事實也凸顯當代保守派的社會政策總是假定了以婚姻家庭為中心的私人生活，也就是常態化或正常化的私人生活，因而排斥了性／別少數或者將性／別少數正常化（如納入婚姻家庭）。有些女性主義者在談論公／私之分時，也假定婚姻家庭是私人生活的核心；在她們的分析中，同樣地沒有發現性（特別是脫離婚姻家庭的性）在造就公／私時所起的（隱蔽）作用。總之，性的權力作用之隱蔽使之成為社會深層

或公開化、公共空間中的裸體等所謂「公共的社會性」（public sexuality）。

社會深層第二個所指，就像心理深層的無意識，有一種不透明的遮蔽性質。這個「不透明」(opaqueness)也有兩個意思[230]：（一）從最表面的意思來說，社會深層的觀念只是對常識的意識不透明，例如無法洞悉「性的社會控制」的作用，不清楚社會控制和社會壓迫之關連，或者不明白性與身體如何在自由民主體制內造就順服不反抗的失業工人，這些不透明需要「科學」的認識或理性的祛除謎魅。（二）但是我們建議社會深層的不透明還指著：**理性和語言無法完全進入或掌握**社會深層。這樣的一種（部份地）無法接近使用(inaccessible)並不是神祕主義，而是像某些偶然事件無法被社會歷史的發展所完全解釋，或者像有些情緒、感覺、經驗的沒來由，身體與性的某些體驗的難以言說或無法洞悉(inscrutable)。這就是我們之前所說的「弱認知主義」結合「弱建構論」，但是現在我們將之從情緒理論推廣到社會結構的後果（即，就像情緒一樣，社會結構也無法被理性認知所完全洞悉或建構掌握）。

更清楚的說，社會深層第（二）個意思的「不透明」**設下了人類認識社會（社會知識）的限制（對應著「弱認知主義」），以及人類控制社會（社會實踐）的不確定偶然性（對應著「弱建構論」）**。

第（二）個意思的「不透明」也和之前談論「將情感由感覺轉化為一種話語系統」（情感的理性化）時提到的「情緒解放乃是一種話語的解放」有關。情緒的全然話語化或理性化忽略了情感有

230 大致對應著前述之隱蔽作用的（甲）與（乙）兩個所指。

時在社會深層結構中的不透明，這對於「抵抗策略」也有所暗示。在一九九〇年代的台灣，本書作者之一的甯應斌曾強調情慾解放或性解放(僅)為一種話語的解放(亦即，當時甯應斌強調：如果性少數只做不說，如果性少數只是活在社會邊緣的祕密小圈子而沒有文化的認可，那麼性少數的性慾釋放根本談不上性解放，因為並沒有改變性少數的被壓迫階序與污名，故而性解放最重要的是以新的話語知識來挑戰主流、改變社會)，這種強調始終與何春蕤的情慾解放有所差異。最近她在〈回歸身體回歸性〉裡的一段講話可以將此差異講得更清楚：

……但是如果我們自己在這個議題的辯論過程中也極力撇清，劃地自限，強調多元性別教育並不是鼓勵多元性別認知，不是鼓勵青少年發生性行為，不是引導青少年發展多元情慾，不是鼓勵他們嘗試建立多元家庭，那麼，這個多元性別教育還剩下什麼東西是值得我們費力去推動、去爭戰的？

這幾年，從政客到民眾，大家都越來越文明，越來越學會用開明的語言和開明的姿態，像「尊重」、「保護」這樣聽來無可拒絕的善意字眼不斷出自那些具體推動社會緊縮的團體和個人嘴中。所以我今天還是要回到豪爽女人性解放的基本立場：我認為，關鍵不在腦筋，不在價值觀，不在信念，不在理論，甚至不在認同。這些東西都可以在開明的語言裡輕鬆的收編帶過。

真正的關鍵在身體，在經驗，在活生生、赤裸裸、汗淋淋的體驗，在透過性的好奇所帶動的探索和越軌，在短暫歡愉中領悟社會文化對個人長久以來的剝奪，在跨越羞恥和罪惡所設立的藩籬時體驗解放的快感，在個人的匱乏中克服妒恨的狹隘，在失敗和成功的人際親密互動中學會人同此心的悲憫等等等等。也就是徹底改變主體的感覺和情感構成。我們有好多好多的功課要練習，或許我們這些成年人有點晚了，但是下一代的孩子總是有機會從頭開始的，這也就是為什麼我們必須抵抗那些再度要把兒少鎖入身體暗櫃的團體，我們必須打兒少的性自由這一仗。

如果我們不在身體的層次壯大自己，任何絮絮叨叨的認同論述都是空泛無力的。如果我們不在這個情感的層次操練自己，任何遠大理想都很容易墮落成為妒恨的新黑洞。如果我們不堅守這個解放身體、解放性的立場，任何運動都有可能淪為虛無的開明語言的俘虜。改造社會不能矮化成修法立法而已，而必須透過身體經驗和情感來改造主體結構，也必須徹底改造規範身體實踐與親密關係的那個社會結構。這——就是我的性權運動的底線。

今日不得不承認何春蕤畢竟是對的。她這個自一九九〇年代以來的女性主義立場於今日有著非常「酷兒」的意義，也抵抗著性運主流化趨勢，同時對抗道德保守主義（善於鼓動道德恐慌的民粹）與道德進步主義（善於轉譯擺弄進步的性／別語言）。雖然何春蕤不會否認性解放話語的

重要，但是從她觀察體會的女性經驗中，她知道：我們許多根深蒂固的（隨附著情緒的）觀念的真實改變，或者更廣泛地說，我們某些心理、情感、意識、理性、知識、身體的真實改變，不只是來自相關話語知識的取得、理性反思或說教，還要來自（相對於個人處境的）非每日循常情境中（或社會邊緣、亞文化、偏差越軌、主流打壓、犯罪冒險、極限體驗等異質空間中）實際的（也是女性與兒少比較缺乏的）「活生生、赤裸裸、汗淋淋」的身體經驗、探索越軌、快感歡愉、痛苦學習、人際親密互動、等等無法被知識和語言所取代的活動、情緒、體驗[231]。

無法被知識和語言所取代，是因為處於社會深層（現有話語論述和理性尚未深入殖民的化外境地）的身體情緒體驗有一種不透明性，不是理性和語言所能完全掌握和進入的。從這個角度來看，「社會深層」確實是個黑暗的洞穴，理性的光亮接近不了，知識的火種使用不上，但是那裡有著無法清楚言說的偶然，孕育著生命的力量。

231 更糟糕的是，即使在知識的脈絡裡，例如在教室課堂中，訴說身體經驗或情色性經驗，都是困難的（參看bell hooks）。更何況現在教師很容易因為這種教學內容而被指控性騷擾或者其他罪名。

引用書目

F．D．沃林斯基。《健康社會學》。孫牧虹等譯。北京：社會科學文獻出版社，一九八二年。

J．M．布勞特（Blaut）。《殖民者的世界模式：地理傳播主義和歐洲中心主義史觀》，譚榮根譯。北京：社會科學文獻出版社，二〇〇二年。

丹尼爾．高曼（Daniel Goleman）。《EQ》（*Emotional Intelligence*），張美惠譯，臺北：時報出版，一九九六年。

王淑俐。《情緒管理：祝你健康快樂》二版，臺北：全華，二〇〇五年。

平井孝男。《我和我的四個影子：邊緣性病例的診斷及治療》。廣梅芳譯。臺北：心靈工坊，二〇〇五年。

安妮．艾諾（Annie Ernaux）。《嫉妒所未知的空白》。張　綺譯。臺北市：大塊文化出版，二〇〇三年。

何春蕤，〈情感嬌貴化：變化中的台灣性佈局〉，《中國性研究》二〇一一年第六輯（總第三三輯），黃盈盈、潘綏銘主編，性學萬有文庫〇六二，高雄：萬有出版社。頁二六二–二七六。

——，〈回歸身體回歸性：2011年台灣性別人權協會募款餐會的發言〉，http://intermargins.net/Headline/2011_Jan-June/c_power/c_power_01.html（2011.08.01）

宋曉軍、王小東、黃紀蘇、宋強、劉仰。《中國不高興》。臺北：印刻，二〇〇九年。

貝淡寧（Daniel A. Bell）。《超越自由民主》。李萬全譯。上海：三聯書店，二〇〇九年。

周祥宇（Xander Zhou）編（客座主編），〈中國真高興〉（專題），《世界都市（i LOOK）》雜誌，二〇〇九年八月號。

帕德絲，古雷特，布瑞克林（編）。《情緒管理手冊》（三冊），臺北：月旦出版社，一九九三年。

拉法格，〈懶惰權〉，《拉法格文選 上卷》，中共中央馬恩列斯著作編譯局國際共運史研究室編，北京：人民出版社，一九八五年。頁六七–九八。

杭亭頓。《文明衝突與世界秩序的重建》。黃裕美譯。台北：聯經出版公司，一九九七年。
杰克・古迪。《偷竊歷史》。杭州：浙江出版社，二〇〇九年。
保羅・梅森，蘭蒂・克雷格。《親密的陌生人：給邊緣人格親友的實用指南》。韓良憶譯。臺北：心靈工坊，二〇〇五年。
保羅・斯威齊（Paul Sweezy）。《資本主義發展論》（*The Theory of Capitalist Development*）。陳觀烈、秦亞男譯。北京：商務印書館，二〇〇〇年。
哈維・M・羅斯。《戰勝抑鬱》（*Fighting Depression*）。朱靜宇譯。臺北：業強出版社，一九九四年。
柯悟（卡維波），〈權力與能動性：〈妖言妖語〉讀後〉，《島嶼邊緣》一四期，一九九五年，頁五六—六〇。收入何春蕤編《呼喚台灣新女性：《豪爽女人》誰不爽？》，一九九七年，台北元尊，頁四〇八—四一九。
查爾斯・K・威爾伯（Charles K. Wilber）・肯尼士・P・詹姆森（Kenneth P. Jameson）。《經濟學的貧困》（*An Inquiry into the Poverty of Economics*）。範恆山，鄭紅亮譯。北京：北京經濟學院出版社，一九九三年。
約瑟夫・愛潑斯坦（Joseph Epstein）。《嫉妒》。李玉瑤譯。北京：三聯書店，二〇〇七年。
馬克思、恩格斯，〈共產黨宣言〉，《馬克思恩格斯選集》第一卷，頁二二八—二八六。北京：人民出版社，一九七二年。
——。《資本論：馬克思恩格斯全集》，二三卷。北京：人民出版社，一九七二年。
——。《馬克思恩格斯全集》，二四卷。北京：人民出版社，一九七二年。
高麗芷。《兒童情緒障礙與情緒管理》，臺北：師大書苑，一九九七年。
郭景萍。《情感社會學：理論、歷史、現實》，上海：三聯書局，二〇〇八年。
傑克・戈德斯通（Jack Goldstone）。《為什麼是歐洲？世界史視角下的西方崛起（一五〇〇—一八五〇）》，杭州：浙江大學出版社，二〇一〇年。
勞倫斯・史東（Lawrence Stone）。《英國十六至十八世紀的家庭、性與婚姻》（下）。刁曉華譯。臺北：麥田，二〇〇〇

年。

甯應斌，〈台灣兒福法律與西方Child Abuse話語〉，《連結性》，何春蕤編，台灣中央大學性／別研究室，二〇一〇年。頁二〇五－二三四。本文初稿〈Child Abuse、兒福法律與兒童性侵犯的政治〉，《兒童性侵犯：聆聽與尊重》，趙文宗編，香港：圓桌文化，二〇〇九年，頁一五六－一九五。

——，〈同性戀／性工作的生命共同體：理論的與現實的連帶〉，《性／別研究》一＆二期合刊，中央大學性／別研究室出版，一九九八年，頁二六四－三一〇。收入《性工作：妓權觀點》，臺北：巨流，二〇〇一年，頁二八一－三二五。新版本收入《批判的性政治》，朱偉誠編，台灣社會研究叢刊，二〇〇八年。頁三四一－三七九。

——，〈現代死亡的政治〉，《文化研究》創刊號，二〇〇五年九月，頁一－四五。

——，〈極端保護觀：透過兒少保護的新管制國家與階級治理〉，《台灣社會研究季刊》八三期，二〇一一年八月。二七九－二九三。

——，〈獨特性癖與社會建構：邁向一個性解放的新理論〉，《台灣社會研究季刊》二六期，一九九七年六月。頁六七－一二八。本文同時發表於《性／別研究的新視野：第一屆四性研討會論文集》，何春蕤編，元尊文化，一九九七年。頁一〇九－一九〇。之後收入《批判的性政治》，朱偉誠編，台灣社會研究叢刊，二〇〇八年。頁三五－八六。

黃子佼，〈請不要封閉！〉，《聯合報》，二〇一一年十月一九日。

葛羅莉亞．史坦能（Gloria Steinem）。《內在革命：一本關於自尊的書》（*Revolution from Within: A Book of Self-Esteem*），譯者：羅勒，臺北正中書局，一九九七年。

蒙田。《蒙田隨筆全集》中卷，馬振騁、潘麗珍等譯，南京：譯林出版社，一九九六年。

赫爾穆特．舍克（Helmut Schoeck）。《嫉妒與社會》，王祖望、張田英翻譯，臺北：時代文化，一九九五年。

趙剛，〈跳脫妒恨的認同政治，進入解放的培力政治：串連尼采和工運（或社運）的嘗試思考〉，《台灣社會研究季刊》三〇期，一九九八年六月，頁七七－一六一。收入《告別妒恨：民主危機與出路的探索》，趙剛，台北唐山，一九

九八年，頁二六二—二九九。

劉人鵬，鄭聖勳，宋玉雯編。《憂鬱的文化政治》，台灣：蜃樓，二〇一〇年。

蔡秀玲，楊智馨。《情緒管理》，臺北：揚智文化，一九九九年。

機器戰警（卡維波）。《台灣的新反對運動》。台北：唐山出版社，一九九一年。全書網址 http://intermargins.net/intermargins/IsleMargin/alter_native/robocop.htm（2011.08.08）賴仕涵。〈憂鬱青少年 吸毒高危險群〉，《自由時報》，二〇〇八年五月二〇日。

羅伊．波特等編著。《劍橋醫學史》。張大慶等譯。長春：吉林人民出版社，二〇〇〇年。

蘇熙文，〈如果憂鬱症納入職業災害〉，《中國時報》二〇〇八年六月一〇日。

Agel, Jerome, ed. *The Radical Therapist.* New York: Ballantine Books, 1971.

Ahmed, Sara. *The Cultural Politics of Emotion.* London: Routledge, 2004.

Arendt, Hannah. *The Human Condition.* Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Ariès, Philippe. *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life.* Trans. Robert Baldick. New York: Vintage Books, 1962.

Armon-Jones, Claire. "The Social Functions of Emotion." Harré 57-82.

——. "The Thesis of Constructionism." Harré 32-56.

Arnove, Robert F.,ed. *Philanthropy and Cultural Imperialism: The Foundations at Home and Abroad.* Bloomington, IN: Indiana UP, 1980.

Aronowitz, Stanley, and Jonathan Cutler, eds. *Post–Work: The Wages of Cybernation.* London: Routledge, 1997.

Averill, James R. "Emotions Unbecoming and Becoming." Ekman and Davidson 265-269.

Barbalet, J. M. *Emotion, Social Theory and Social Structure.* New York: Cambridge UP, 1998.

Barker, Michael. "Saving Trees and Capitalism Too." *State of Nature,* November 17, 2009. http://www.stateofnature.org/

savingTrees.html (2012/3/25)

Barrett, Michele, and Mary McIntosh. *The Anti–Social Family*. 2nd edition. London: Verso, 1982, 1991.

Beck, Ulrich. *Risk Society*. London: Sage, 1992.

Bentall, Richard P. "Deconstructing the Concept of Schizophrenia." *Journal of Mental Health* 2.3 (1993): 223-238.

Bentall, Richard P.,ed. *Reconstructing Schizophrenia*. London: Routledge, 1990.

Berman, Edward H. *The Ideology of Philanthropy: Influence of the Carnegie, Ford, and Rockefeller Foundations on American Foreign Policy*. Albany: State University of New York Press, 1983.

Bielli, Andrea. "Political and Social Implications of Pathologized Melancholia Concept: The Uruguayan Response to The Epidemic of Depression." Melancholic States International Conference, Lancaster University, September 27-29, 2007.

Blakesley, Christopher L. "Child Custody and Parental Authority in France, Louisiana and Other States of the United States: A Comparative Analysis." *Boston College International and Comparative Law Review* 4.2 (1981): 283-359. http://lawdigitalcommons.bc.edu/iclr/vol4/iss2/3 (2011.08.08)

Blazer, Dan G. *The Age of Melancholy*. New York: Routledge, 2005.

Boyle, Mary. *Schizophrenia: A Scientific Delusion?* 2nd edition. London: Routledge, 2002.

Braverman, Harry. *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*. New York: Monthly Review Press, 1974.

Brenner, Charles. *An Elementary Textbook of Psychoanalysis*. Revised and expanded edition. Garden City, New York: Anchor Books, 1974.

Brown, J. A. C. *The Social Psychology of Industry: Humn Relations in the Factory*. New York: Penguine Books, 1954, 1980.

Brown, Phil. "The Sociological Approach: Introduction." *Radical Psychology*. Edited by Phil Brown. New York: Harper Row, 1973. 1-6.

Brown, Wendy. "Resisting Left Melancholy." *Boundary 2* 26.3 (1999): 19-27.

Burton, Robert. *The Anatomy of melancholy.* Philadelphia: J. W. Moore, 1857. (E-book obtained at http://books.google.com)

Butler, Judith. "Is Kinship Always Already Heterosexual?" *Undoing Gender.* New York: Routledge, 2004. 102-130.

——. "Merely Cultural." *Adding Insult to Injury.* Kevin Olson, ed. New York: Verso, 2008. 42-56.

Calhoun, Cheshire. "Cognitive Emotions?" *What is an Emotion?* Solomon, ed. 236-247.

Carsten, Janet. *After Kinship.* New York: Cambridge University Press, 2004.

Carsten, Janet, ed. *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Castel, Robert, Françoise Castel and Anne Lovell. *The Psychiatric Society.* New York: Columbia UP, 1982.

Chasseguet-Smirgel, Janine, and Béla Grunberger. *Freud or Reich: Psychoanalysis and Illusion.* New Haven: Yale UP, 1986.

Clore, Gerald L. "Why Emotions Are Never Unconscious." Ekman and Davidson 285-290.

Clough, Patricia Ticineto, and Jean Halley. *The Affective Turn: Theorizing the Social.* Durham: Duke UP, 2007.

Collins, Randall. *Three Sociological Traditions.* New York: Oxford UP, 1985. 台北唐山出版社翻印(此書 | 九九四年新版，改名*Four Sociological Traditions*)。

Conrad, Peter. "On the Medicalization of Deviance and Social Control." Ingleby 102-119.

Cooper, David. *The Death of the Family.* New York: Penguin Books, 1972.

——. *The Language of Madness.* London: Allen Lane, 1978.

Corrington, Robert S. *Wilhelm Reich : Psychoanalyst And Radical Naturalist.* New York : Farrar, Straus and Giroux, 2003.

D'Arms, Justin, and Daniel Jacobson. "The Significance of Recalcitrant Emotion (or, anti-quasi judgmentalism)." Hatzimoysis 127-145.

Davidson, Richard J. "On Emotion, Mood, and Related Affective Constructs." Ekman and Davidson 51-55.

de Sousa, Ronald. *The Rationality of Emotion.* Cambridge: MIT Press, 1987.

D'Emilio, John. "Capitalism and Gay Identity." *The Lesbian and Gay Studies Reader.* Edited by Henry Abelove, Michele Aina Barale, and David M. Halperin. New York, NY: Routledge, 1993. 467-476.

Donzelot, Jacques. *The Policing of Families.* Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins UP, 1997.

Edwards, Paul. "Wilhelm Reich." *The Encyclopedia of Philosophy.* Vol. 7. Edited by Paul Edwards. New York: Macmillan and Free Press, 1967. 台北虹橋書店翻印。104-115.

Ekman, Paul, and Richard J. Davidson, eds. *The Nature of Emotion: Fundamental Questions.* Oxford: Oxford UP, 1994.

Ekman, Paul, and Richard J. Davidson. "Afterword: Can We Control Our Emotions?" Ekman and Davidson 280-281.

Ekman, Paul. "From Biological and Cultural Contributions to Body and Facial Movement in the Expression of Emotions." *What is an Emotion?* Solomon, ed. 119-124.

Elias, Norbert. *The Civilizing Process.* Oxford: Basil Blackwell, 1994.（此書現有更新的修訂版）

Ettorre, Elizabeth, and Elianne Riska. *Gendered Moods: Psychotropics and Society.* London: Routledge, 1995.

Evans, Dylan. "The Search Hypothesis of Emotion." *Emotion, Evolution, and Rationality.* Edited by Dylan Evans and Pierre Cruse. Oxford: Oxford UP, 2004. 179-191.

Fancher, Raymond E. *Psychoanalytic Psychology: The Development of Freud's Thought.* New York: W. W. Norton Company, 1973.

Faravelli, Carlo, and Claudia Ravaldi and ElisabettaTruglia. "Unipolar Depression." *Mood Disorders: Clinical Management and Research Issues.* Edited by Eric J. L. Griez, Carlo Faravelli, David J. Nutt and Joseph Zohar. Hoboken, NJ: John Wiley Sons, Ltd., 2005.

Ferguson, Moira. *Animal Advocacy and Englishwomen, 1780-1900: Patriots, Nation, and Empire.* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1998.

Finsen, Lawrence, and Susan Finsen. *The Animal Rights Movement in America: From Compassion to Respect.* New York: Twayne Publishers, 1994.

Fineman, Stephen. "Organizations as Emotional Arenas." *Emotion in Organizations.* Edited by Stephen Fineman. London: Sage, 1993. 9-35.

Folbre, Nancy. *The Invisible Heart: Economics and Family Values.* New York: The New Press, 2001.

Forrester, Viviane. *The Economic Horror.* Cambridge, UK: Polity, 1999. 中譯：《經濟恐怖》（法）維維亞娜・弗雷斯特爾著。劉紅雨・劉方譯。商務印書館・二〇〇四年。

Foucault, Michel. *The History of Sexuality: volume I: An Introduction.* New York: Vintage Books, 1980. 台北唐山出版社翻印

——. *Madness and Civilization.* Translated by Richard Howard. New York: Random House, 1965.

Frank, Thomas. "What's Wrong With Kansas?: A Conversation With Thomas Frank." *Dissident Voice* (www.dissidentvoice.org). June 14, 2004. http://dissidentvoice.org/June04/Frank0614.htm（2009.08.08）

Franklin, Sarah and Susan McKinnon, eds. *Relative Values: Reconfiguring of Kinship Studies.* Durham: Duke UP, 2001.

Fraser, Nancy. "Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler." *Adding Insult to Injury.* Kevin Olson, ed. New York: Verso, 2008. 57-68.

——. *Scales of Justice: Re–imagining Political Space in a Globalizing World.* New York: Columbia UP, 2008.

Freud, Sigmund. *Civilization and its Discontents.* Translated by James Strachey. New York: W.W. Norton, 1961.

——. *The Ego and the Id.* Translated by Joan Riviere. Revised and Newly Edited by James Strachey. New York: W. W. Norton Company, 1960.

——. "Mourning and Melancholia." *General Psychological Theory: Papers on Metapsychology.* Edited by Philip Rieff. New York: Collier Books, 1963. 164-179.

——. "On Narcissism: An Introduction." *General Psychological Theory: Papers on Metapsychology.* Edited by Philip Rieff. New

York: Collier Books, 1963. 56-82.

Frijda, Nico H. "Varieties of Affect: Emotions and Episodes, Moods, and Sentiments." Ekman and Davidson. 59-67.

Frijda, Nico H., Antony S. R. Manstead and Sacha Bem, eds. *Emotions and Beliefs: How Feelings Influence Thoughts.* Cambridge: Cambridge UP, 2000.

Fromm, Erich. *Marx's Concept of Man.* New York: Frederic Ungar Publishing Co., 1961.

Frosh, Stephen. *Identity Crisis: Modernity, Psychoanalysis, and the Self.* London: Macmillan, 1991.

Geekie, Jim, and John Read. *Making Sense of Madness: Contesting the Meaning of Schizophrenia.* New York: Routledge, 2009.

Giddens, Anthony. *Consequences of Modernity.* Stanford, California: Stanford UP, 1990.

——. *The Constitution of Society.* Cambridge, UK: Polity Press, 1984.

——. *Modernity and Self-Identity.* Stanford, California: Stanford UP, 1991.

——. *The Transformation of Intimacy.* Cambridge, UK: Polity Press, 1992.

Goffman, Erving. *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates.* New York: Anchor, 1961.

Goldie, Peter. *The Emotions: A Philosophical Exploration.* Oxford: Clarendon Press, 2000.

Goodman, Paul. "Introduction." *Wilhelm Reich: A Personal Biography.* Ilse Ollendorff Reich. N.Y.: St. Martins Press, 1969.

Goody, Jack. *Food and Love.* London: Verso,1998.

Gorz, Andre. *Farewell to Working Class.* London, Pluto Press: 1982.

Greenspan, Patricia. "Emotions, Rationality, and Mind/Body." Hatzimoysis 113-125.

——. "Reasons to Feel." *What is an Emotion?* Solomon, ed. 265-270.

Griffiths, Paul E. *What Emotions Really Are.* Chicago: U of Chicago P, 1997.

Habermas, Jürgen. *Communication and the Evolution of Society.* Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon P, 1979.

Hacking, Ian. *The Social Construction of What?* Cambrdige, MA: Harvard UP, 1999.

Hardt, Michael. "Forward: What Affects Are Good For." Clough and Halley, ix-xiii.

Hare, R. M. *The Language of Morals.* Oxford: Oxford UP, 1952.

Harré, Rom, and Robert Finlay-Jones. "Emotion Talk across Times." Harré. 220-233.

Harré, Rom, ed. *The Social Construction of Emotions.* New York: Blackwell, 1986.

Hatzimoysis, Anthony, ed. *Philosophy and the Emotions.* Cambridge: Cambridge UP, 2003.

Hayter, Teresa. *Aid as Imperialism.* Middlesex: Penguin Books, 1971.

Heelas, P. "Emotion Talk Across Cultures" Harré. 234-66.

Ho, Josephine. "Is Global Governance Bad for East Asian Queers?" *GLQ* 14.4: 457-479.

Hochschild, Arlie Russell. "Ideology and Emotion Management: A Perspective and Path for Future Research." *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, edited by Theodore D. Kemper. Albany: State U of New York P, 1990. 117-142.

——. *The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling.* Berkeley: U of California P, 1983.

Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts Studies in Contemporary German Social Thought.* Cambridge: MIT Press, 1996.

hooks, bell. "Eros, Eroticism, and the Pedagogical Process." *Back to Reality? : Social Experience and Cultural Studies.* Manchester: Manchester UP, 1997. 74-80.

Horton, John. "Order and Conflict Theories of Social Problems." Lindenfeld 34-51.

Hyam, Ronald. *Empire and Sexuality.* Manchester: Manchester UP, 1991.

Illouze, Eva. *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism.* Cambridge, UK: Polity Press, 2007.

Ingleby, David, ed. *Critical Psychiatry: The Politics of Mental Health.* New York: Pantheon Books, 1980.

Johunson-Laird, P. N., and Keith Oatley. "Cognitive and Social Construction in Emotions." Lewis and Haviland-Jones

458-475.

Kavka, Misha. *Reality Television, Affect and Intimacy: Reality Matters.* London: Palgrave MacMillan, 2008.

Kim, Jaegwon. *Supervenience and Mind.* Cambridge, UK: Cambridge UP, 1993.

Klein, George S. *Psychoanalytic Theory: An Exploration of Essentials.* New York: International UP, 1976.

Kleinman, Arthur. *Social Origins of Distress and Disease: Depression, Neurasthenia, and Pain in Modern China.* New Haven: Yale UP, 1986.

Laing, R. D. *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness.* Baltimore, Maryland: Penguin Books, 1965.（中譯《分裂的自我》·貴陽：貴州人民出版社·一九九四年。）

——. *The Politics of Experience.* New York: Pantheon Books, 1967.

Laplanche, J., and J.-B. Pontalis. Translated by icholoson-Smith. *The Language of Psycho–Analysis.* New York: W. W. Norton Company, 1973.

Lasch, Christopher. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations.* New York: W.W. Norton Co., 1979; revised edition 1991. 中譯：《自戀主義文化》(美)克里斯多夫·拉斯奇著·陳紅雯·呂明譯·上海文化出版社·一九八八年。

——. *Haven in a Heartless World: The Family Besieged.* New York: W. N. Norton Company, 1977; Preface to the paperback edition 1979.

——. *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times.* New York: W. N. Norton Company, 1985.

——. *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics.* New York: W. N. Norton Company, 1991.

——. *Women and The Common Life: Love, Marriage, and Feminism.* Edited by Elisabeth Lasch-Quinn. New York: W. W. Norton Company, 1997.

Ledoux, Joseph E. "Emotional Processing, But Not Emotions Can Occur Unconsciously." Ekman and Davidson 291-292.

Lepenies, Wolf. *Melancholy and Society*. Translated by Jeremy Gaines and Doris Jones. Cambridge, MA: Harvard UP, 1992.

Lewis, Michael, and Jeannette M. Haviland-Jones, eds. *Handbook of Emotions*. Second edition. New York: The Guilford P, 2000.

Lindenfeld, Frank, ed. *Radical Perspective on Social Problems*. Toronto: Macmillan Company, Collier-Macmillan Canada, Ltd., 1968.

Lupton, Deborah. *The Emotional Self*. London: Sage, 1998.

Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization*. New York: Vintage, 1962.

——. *Five Lectures*. Boston, Beacon P, 1970.

——. *One–Dimensional Man*. Boston, Beacon P, 1966.

Martin, Emily. *Bipolar Expeditions: Mania and Depression in American Culture*. Princeton, N. J.: Princeton UP, 2007.

Mead, Margaret. "Jealousy: Primitive and Civilized". Lindenfeld 92-103.

Meštrovi , Stjepan G. *Postmotional Society*. London: Sage, 1997.

Mikdashi, Maya. "Gay Rights as Human Rights: Pinkwashing Homonationalism." Jadaliyya. http://www.jadaliyya.com/pages/index/3560/gay-rights-as-human-rights_pinkwashing-homonationa (2012/02/28).

Miller, Eric. *Hope in a Scattering Time: A Life of Christopher Lasch*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

Nue, Jerome. "Emotions and Freedom." *Thinking about Feeling*. Solomon, ed. 163-180.

Nussbaum, Martha. *Upheavals of Thought*. Oxford: Oxford UP, 2001.

Oatley, Keith. *Emotions: A Brief History*. Oxford: Blackwell, 2004.

Ollman, Bertell. *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*. Second Edition. Cambridge: Cambridge UP, 1971, 1976.

Parkin, Wendy. "The Public and the Private: Gender, Sexuality and Emotion". *Emotion in Organizations*. Edited by Stephen

Fineman. London: Sage, 1993. 167-189.

Perelberg, Rosine Jozef. 'On Narcissism.' *Freud: A Modern Reader.* Edited by Rosine Jozef Perelberg. London: Whurr Publishers, 2005. 72-90.

Phillips, Adam. *On Kissing, Tickling, and Being Bored: Psychoanalytic Essays on the Unexamined Life.* Cambridge, Mass: Harvard UP, 1993.

Pilgrim, David, and Richard Bentall. "The Medicalisation of Misery: A Critical Realist Analysis of the Concept of Depression." *Journal of Mental Health* 8.3 (1999): 261-274.

Rajchman, John. *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy.* New York: Columbia UP, 1985.

Rapport, Nigel, and Joanna Overing. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts.* 2nd edition. New York: Routledge, 2007.

Read, John, Loren R. Mosher and Richard P. Bentall, eds. *Models of Madness: Psychological, Social and Biological Approaches to Schizophrenia.* New York: Routledge, 2004.

Reich, Wilhelm. *The Mass Psychology of Fascism.* New York: Farrar, Straus Giroux, 1970.（中譯本《法西斯主義群眾心理學》。張峰譯。重慶出版社，一九九〇年。內部發行）

—. *The Murder of Christ: Volume one of The Emotional Plague of Mankind.* New York : Farrar, Straus and Giroux, 1953.

—. *People in Trouble: Volume two of The Emotional Plague of Mankind.* Translated by Philip Schmitz. New York : Farrar, Straus and Giroux, 1953（一九五三年出版的書籍被美國政府銷毀，一九七六年重新出版）.

—. *Record of a Friendship : The Correspondence between Wilhelm Reich and A.S. Neill, 1936–1957.* Edited and with an introduction, by Beverley R. Placzek. New York : Farrar, Straus, Giroux, 1981.

—. *The Sexual Revolution.* New York: Farrar, Straus Giroux, 1974.

Rieff, Philip. *Freud: The Mind of the Moralist.* 3rd edition. Chicago: U of Chicago P, 1979.

Ritzer, George. *The McDonaldization of Society*. Revised edition. Newbury, C.A.: Pine Forge Press, 1996.

Robinson, Jenefer. "Emotion: Biological Fact or Social Construction?" *Thinking about Feeling*. Solomon, ed. 28-43.

Rouse, Joseph. *Knowledge and Power: Toward a Political Philosophy of Science*. Ithaca: Cornell UP, 1987.

Schacht, Richard. *Alienation*. London: George Allen Unwin Ltd., 1971.

Schaff, Adam. *A Philosophy of Man*. New York: Dell Publishing Co., 1963.

Scheff, Thomas. *Microsociology: Discoruse, Emotion, and Social Structure*. Chicago, IL: U of Chicago P, 1990.

——. "Schizophrenia as Ideology." *Radical Psychology*. Edited by Phil Brown. New York: Harper Row, 1973. 46-59.

Schneider, David M. *American Kinship: A Cultural Account*. 2nd edition. Chicago: University Of Chicago Press: 1968, 1980.

——. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press: 1984.

Sennett, Richard. *The Fall of Public Man*. New York: Alfred A. Knopf, 1977.

Serpell, James. *In the Company of Animals: A Study of Human-Animal Relationships*. Cambridge: Cambridge UP, 1996.

Sharaf, Myron R. *Fury on Earth : A Biography of Wilhelm Reich*. New York : St Martin's Press, 1983.

Sherwin, Susan. *No Longer Patient*. Philadelphia: Temple UP, 1992.

Solomon, Robert C. *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*. Oxford: Oxford UP, 2003.

——. "The Philosophy of Emotions." Lewis and Haviland-Jones 3-75.

Solomon, Robert C., ed. *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*. Oxford: Oxford UP, 2004.

——, ed. *What is an Emotion? Classic and Contemporary Readings*, second edition. New York: Oxford UP, 2003.

Spicer, Finn. "Emotional Behaviour and the Scope of Belief-Desire Explanation." *Emotion, Evolution, and Rationality*. Edited by Dylan Evans and Pierre Cruse. Oxford: Oxford UP, 2004. 51-68.

Steiner, Claude, et. al. *Readings in Radical Psychiatry*. New York: Grove Press, 1975.

Steiner, Claude. "Manifesto." Steiner et. al. 3-6.

——. "Principles." Steiner et. al. 9-16.

Stocker, Michael. "The Irreducibility of Affectivity." *What is an Emotion?* Solomon, ed. 258-264.

Szasz, Thomas S. *Ideology and Insanity: Essays on the Psychiatric Dehumanization of Man.* New York: Anchor Books, 1970.

Szasz, Thomas S. *Schizophrenia: The Sacred Symbol of Psychiatry.* Syracuse, NY: Syracuse UP, 1988.

Thoits, Peggy A. "Emotional Deviance: Research Agendas." *Research Agendas in the Sociology of Emotions.* Edited by Theodore D. Kemper. Albany, NY: State U of New York P, 1990. 180-203.

Totman, Richard. *Social Causes of Illiness.* New York: Pantheon Books, 1979.

Turkle, Sherry. "French Anti-Psychiatry." Ingleby. 150-183.

Turner, Bryan S. *Medical Power and Social Knowledge.* 2nd edition. London: Sage, 1995.

Twenge, Jean M. and W. Keith Campbell. *The Narcissism Epidemic: Living in the Age of Entitlement.* New York: Free P, 2010.

Vogel, Morris J. *The Invention of the Modern Hospital: Boston 1870–1930.* Chicago: U of Chicago P, 1980.

Warner, Michael. *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life.* New York: Free P, 1999.

Wilson, Colin. *The Quest For Wilhelm Reich.* New York: Granada, 1981.

Wouters, C. "On Status Competition and Emotion Management." *Journal of Social History* 24(1991): 699-717.

Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference.* Princeton, N.J.: Princeton UP, 1990.

Weber, Max. "Economic Policy and the National Interest in Imperial Germany." Partially Translated by E. Matthew. *Max Weber: Selections in Translation.* Ed. By W. G. Runciman. Cambridge: Cambridge UP. 1978. 263-268.

——. "The Social Psychology of the World Religion." Trans. by Hans H. Gerth and C. Wright Mills. *From Max Weber: Essays in Sociology.* Eds. by Hans H. Gerth and C. Wright Mills. Oxford: Oxford UP, 1946. 267-301.

（我在書目中特別標示出至少四本由台灣書店所翻印的英文書。翻印書見證了美國知識與文化傾銷，以及台灣所偏好的知識選擇。彼時翻印尚不是盜印，未被污名化。）

新聞

〈Ella自閉淚崩 怕憂鬱症拒醫〉，《蘋果日報》，二〇〇六年八月一八日。

〈女友劈腿 我用頭撞玻璃〉，《蘋果日報》論壇，二〇〇七年五月八日。（記者陳玉梅採訪，受訪者張先生）

〈兇嫌賣首飾 擅長結交已婚婦〉，《蘋果日報》，二〇〇七年二月九日。

〈性侵吉娃娃　男子判囚10年〉，《蘋果日報》即時新聞，二〇一一年十二月二五日。http://tw.nextmedia.com/realtimenews/article/international/20111225/102630/（2011.08.08）

〈政治亂 網路「憂鬱症」搜尋人次暴增〉，《中國時報》，二〇〇六年九月二〇日。

〈割臉灌硫酸 狠夫狂殺前妻〉，《中國時報》，二〇〇八年二月二〇日。

〈新修兒少法混淆了誰更該受監督〉，《中國時報》社論，二〇一一年十一月一四日。

〈德國沒有流浪狗〉，《自由時報》「他山之石」專欄，二〇〇七年五月二二日。

〈憂鬱症檢測 近6%危險群〉，《聯合報》，二〇〇七年四月三日。

〈藝人羅志祥屏東簽唱會　憂鬱女粉絲台下割腕送醫〉，中廣網，二〇〇七年二月一八日。

猾醱
抾靡
唳
醴翹
啑歹１１
絳蹦〴〳口覜腔聊測俶迵聊測俶腔口覜歹３３
菴玲誹　掛抾腔燴蹦闕釐凵扦頗蠶瓚燴蹦迵口覜膘凳蹦丌口唚歿悝乞歹３３
菴媼誹　琊測毀佷迵燴俶趙歹３６
菴　誹　琊測俶腔毀佷騰岈呴蜇翍口覜腔毀佷歹３８
菴侐誹　口覜腔琊測俶凵口覜惇旖歹４１
菴拻誹　琊測俶腔口覜歹４３
菴鞠誹　掛抾腔　扦頗膘凳蹦迵　＇眭翍砢蕾部歹４４
菴仝誹　蚡郙痌迵聊測俶蠶瓚歹４５
菴匐誹　鏍嬪啾傑凵蚡郙痌迵琊測俶腔窪做醱歹４８
菴嬝誹　羶懂蚕腔口唚凵口唚腔＇眭翍砢膘凳蹦迵☆口唚奪燴★歹４９
妓⑩〴〳鏍嬪啾傑凵蚡郙痌迵聊測俶腔窪做醱歹５３
菴玲棔　ゴ晟歹５３
菴玲誹　掛抾莠庋蚡郙痌腔蠶瓚燴蹦輛繚迵賦蹦凵晃极｝陋燴｝扦頗歹５３
菴媼誹　鏍嬪啾傑腔萎嘟迵漪砩歹６１
菴媼棔　扦頗蠶瓚燴蹦茼醱勤ｐｅｏｐｌｅ　/鏍歹ｉｎ　ｔｒｏｕｂｌｅ丌嬪/啾歹凵Ｒｅｉｃｈ腔ぎ楷歹６３
菴玲誹　睡彔鏍嬪啾傑ｐｅｏｐｌｅ　ｉｎ　ｔｒｏｕｂｌｅ丶歹６３
菴媼誹　Ｒｅｉｃｈ祥肮衾鎮親佷翍砢腔艇醫眇肅樑挖歹６４
菴　誹　Ｒｅｉｃｈ腔燴蹦迵鏍嬪啾傑歹６７
菴侐誹　峈睡☆酘巖眚郙★歹７１
菴拻誹　賦蹦凵垀蚳渠笥衙癩腔紱釬飲呴蜇口覜歹７４
菴　棔　勤陋燴撞瓷迵儕枋瓟谿腔扦頗蠶瓚凵扦頗諷案腔剞凳丶遜岆扦頗撞瓷腔淩妗丶歹７７
菴玲誹　儕枋瓟谿腔扦頗夤凵扦頗腔陋燴笥谿巖歹７７
菴媼誹　慾輛腔陋燴笥谿迵毀儕枋瓟谿巖歹７９
菴　誹　陋燴撞瓷剞凳蹦腔Ｓｚａｓｚ歹８３
菴侐誹　陋燴撞瓷剞凳蹦ｖｓ．妗斐蹦ｖｓ．膘凳蹦歹８８
菴拻誹　膘凳蹦凵蚤剞凳輟砑妗斐歹９１
菴鞠誹　賦蹦凵蚡郙痌準剞凳腔膘凳蹦歹９３
菴侐棔　峈睡／　睡植瑁遼蚵砑蚡郙丶歹９５
菴玲誹　植瑁遼蚵砑蚡郙腔拻湮Д岩埻秖歹９５
菴媼誹　蹉〕陋燴口唚腔瓟谿趙祔Дﾌﾍ梢歹９８
菴　誹　楚〕扦頗潼諷撮抒眙載陔迵孺湮歹１０１
菴侐誹　〕赻伀腔汜韜溬笥歹１０４
菴拻誹　侻〕蚡郙痌腔羸极迵蚳琣膘凳歹１０６
菴鞠誹　斫〕☆祥夔雄★丌囫夔乞翍极腔⑴船歹１１０
菴拻棔　琊測俶腔窪做醱歹１１３
菴玲誹　槨腎佷腔琊測赻居毀佷燴蹦歹１１３
菴媼誹　槨腎佷腔妓颸燴蹦歹１１５
菴　誹　赻居毀佷喉赫狟腔赻蟋氪迵曹晃氪歹１１６
菴侐誹　赻蟋迵曹晃腔ﾌﾍ梢趙眙埽お歹１１９
菴拻誹　伀蹦凵蚡郙痌埽お衾赻蟋曹晃眙囫啖歹１２３
菴鞠誹　伀蹦睫磁賸Ｆｒｅｕｄ－Ｌａｓｃｈ眙燴蹦迵翍霜陋燴悝賤庋蚡郙痌耀宅歹１２６
菴仝誹　峈睡澄厥艇醫畛肅奧準赻居陋燴悝腔蚡郙痌賤庋歹１３０
菴匐誹　丌琊測乞　汜腔窪做醱凵Ｉａｎ　Ｃｒａｉｂ勤槨腎佷腔蠶瓚歹１３１
菴嬝誹　琊測俶腔窪做醱歹１３６
菴坋誹　賤庋蚡郙痌腔膘凳蹦厸砢歹１３９
菴鞠棔　蚡郙痌腔陋燴／扦頗／汜燴／膘凳賤庋耀宅●蜇翹玲△歹１４５
菴玲誹　蚡郙痌腔陋燴賤庋凵☆匼窐〴揤薯★耀宅歹１４６
菴媼誹　蚡郙痌腔扦頗賤庋歹１４８
菴　誹　蚡郙痌腔汜燴賤庋歹１４９
菴侐誹　蚡郙痌腔膘凳蹦賤庋歹１５０
菴仝棔　艇醫畛肅蹦蚡郙痌迵赻蟋●蜇翹媼△歹１５３
菴玲誹　艇醫畛肅蹦蚡郙痌歹１５３
菴媼誹　艇醫畛肅蹦赻蟋歹１５８
菴匐棔　Ｌａｓｃｈ蹦赻蟋恅趙迵模穻曹ガ●蜇翹　△歹１６９
菴玲誹　Ｌａｓｃｈ腔翍扮翍粣歹１７０
菴媼誹　模穻腔鼠仳曹ガ凵婬汜莉腔扦頗趙迵琊測模穻筑汜歹１７４
菴　誹　燴砑模穻汜魂凵躓俶翍砢迵悵忐躓俶歹１７８
菴侐誹　乾郗腔模拳趙歹１８７
菴拻誹　雄昜悵誘腔模穻溬笥凵忤俶腔恅隴趙迵模拳趙歹１９５
菴鞠誹　Ｔｈｅ　Ｄｏｎｚｅｌｏｔ－Ｌａｓｃｈ　Ｃｏｎｎｅｃｔｉｏｎ歹２０５
菴仝誹　鏍翍极案狟笥谿耀宅腔扦頗諷案歹２０９
菴匐誹　隙茼躓俶翍砢勤Ｌａｓｃｈ腔蠶瓚歹２１２
菴嬝誹　虜　迟邈迵論撰婬汜莉丌隙茼玲乞歹２１８
菴坋誹　虜　迵赻蟋丌隙茼媼乞歹２２０

菴坋玲誹　　Ｌａｓｃｈ腔扦頗課笥蕾部丌隙茼　乞歹２２８
菴嬝棓　　Ｒｅｉｃｈ　ｉｎ　Ｔｏｕｂｌｅ●蜇翹侐△歹２３９
狟⑩〃〃羶懂蚕腔口唇乚口唇腔＇眭翍砜膘凳蹦迵☆口唇奪燴★歹２４９
菴坋棓　　口唇奪燴｝＇眭翍砜｝膘凳蹦歹２４９
菴坋玲棓　　換芫腔準＇眭燴蹦歹２５７
菴坋媼棓　　＇眭翍砜乚Ｓｏｌｏｍｏｎ歹２６１
菴坋　棓　　＇眭翍砜腔恀柂乚羶衁丌杻隅乞勤砐腔口唇歹２６７
菴坋侐棓　　＇眭翍砜腔［坻☆羶懂蚕口唇★恀柂乚口唇迵［勤砐腔☆祥玲柴★歹２７３
菴坋拻棓　　侐笱☆羶懂蚕腔口唇★勤＇眭翍砜腔泔桉歹２７９
菴坋鞠棓　　ｄｅ　Ｓｏｕｓａ勤羶懂蚕口唇腔賤樵眙耋歹２８７
菴坋仝棓　　口唇腔丌　乞扦頗膘凳蹦迵＇眭翍砜腔賦磁歹２９３
菴坋匐棓　　＇眭翍砜膘凳蹦　睡賤庢羶懂蚕腔口唇歹２９７
菴坋嬝棓　　羶懂蚕口唇腔扦頗秖匼迵口唇奪燴歹３０３
菴媼坋棓　　膘凳蹦腔豐燴恀柂迵口唇奪燴歹３１１
賦逢歹３１５
菴玲誹　　口覜腔燴俶趙摯［窪做醱歹３１５
菴媼誹　　口覜櫛雄｝馱琯陋燴｝朩躇壽炵腔蚳模芫笥歹３２０
菴　誹　　恅隴趙迵燴俶趙腔口覜壽蟀歹３２８
菴侐誹　　扦頗旮脯歹３３７
竘蚚抾醴歹３５１