

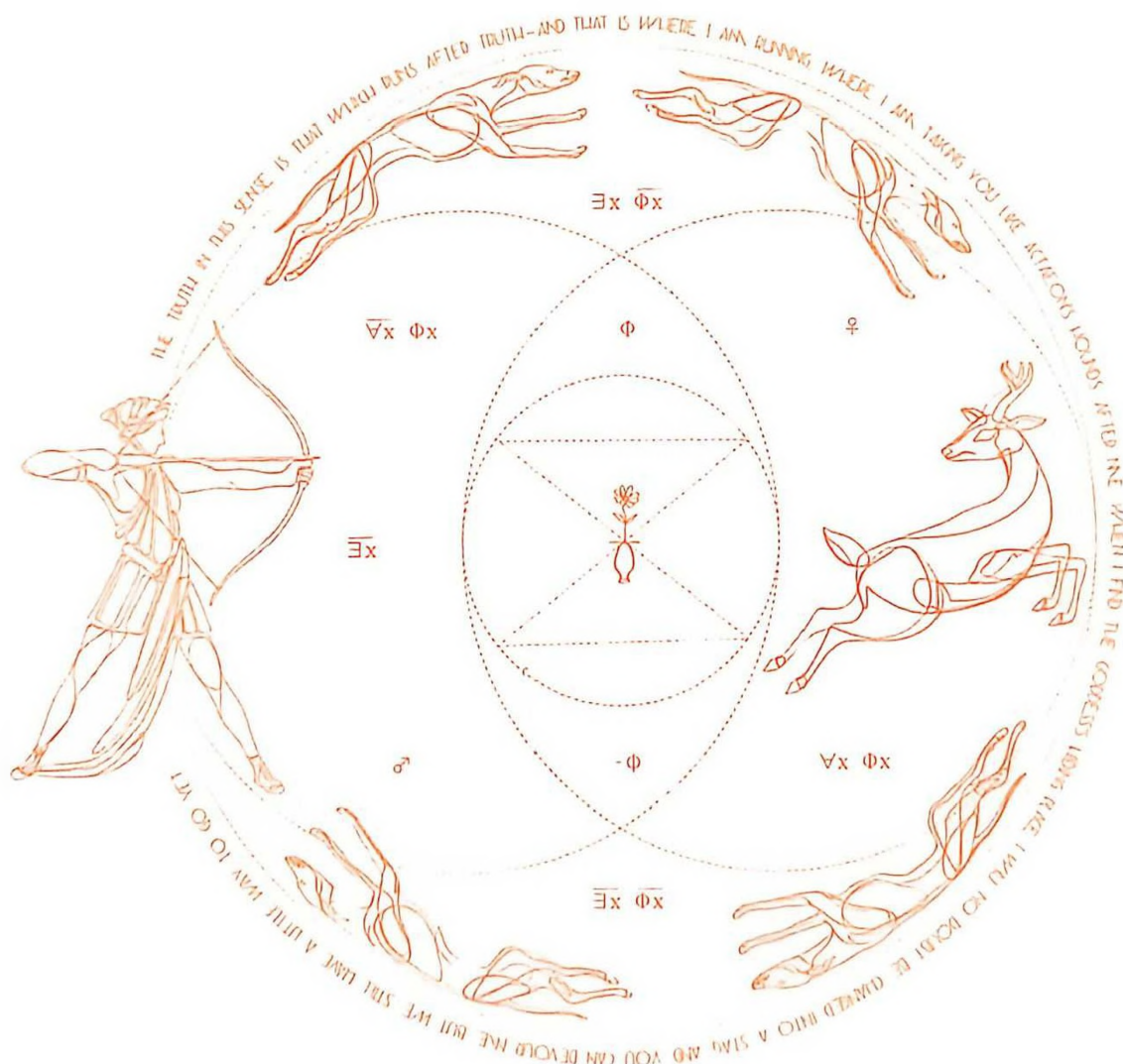
启真学术文库
QIZHEN

永夜微光

拉康与未竟之精神分析革命

A GLEAM IN ETERNAL NIGHT:
LACAN AND THE UNENDING REVOLUTION
OF PSYCHOANALYSIS

沈志中 著



真理是在真理之后追赶的东西。

——拉康

浙江大学出版社
ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS

作者简介

沈志中, 巴黎第七大学基础精神病理学暨精神分析博士,
台湾大学外国语文学系暨研究所教授, 著有《喑哑与倾听:
精神分析早期历史研究》《启蒙光亮下的阴影》。



封面设计 —— 林吴航

“启真学术文库”学术委员会

主 任

罗卫东

委 员

丁 宁 李伯重 李剑鸣 梁治平 刘北成 龙登高
渠敬东 苏基朗 沈语冰 韦 森 杨国荣 赵鼎新

丛书策划

王志毅



启真馆 出品

A GLEAM IN ETERNAL NIGHT:
LACAN AND THE UNENDING REVOLUTION
OF PSYCHOANALYSIS

沈志中 著



浙江大学出版社 · 杭州
ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS

永夜微光

拉康与未竟之精神分析革命

启真学术文库
QIZHEN

图书在版编目 (CIP) 数据

永夜微光：拉康与未竟之精神分析革命 / 沈志中著.

杭州：浙江大学出版社，2026. 1. — (启真学术文库)
). — ISBN 978-7-308-26648-2

I. B565. 59

中国国家版本馆CIP数据核字第20251QG279号

本书简体中文版由台湾大学出版中心授权出版

浙江省版权局著作权合同登记图字：11—2025—350

永夜微光：拉康与未竟之精神分析革命

沈志中 著

责任编辑 谢 涛

责任校对 伏健强

装帧设计 林吴航

出版发行 浙江大学出版社

(杭州市天目山路148号 邮政编码310007)

(网址：<http://www.zjupress.com>)

排 版 北京楠竹文化发展有限公司

印 刷 北京天宇万达印刷有限公司

开 本 635mm×965mm 1/16

印 张 35.5

字 数 459 千

版 印 次 2026 年 1 月第 1 版 2026 年 1 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-308-26648-2

定 价 118.00 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

浙江大学出版社市场运营中心联系方式：(0571) 88925591；<http://zjdxbs.tmall.com>

凡 例

一、引文中,〔 〕表示本书作者的增减。

二、本书讨论拉康讲座文献 *Séminaire*, 以下列方式简称之: 该书简称“S”, 后加册次, 如“S-I”; 如为未出版者, 以*表示, 如“S-IX*”。

三、本书讨论弗洛伊德全集 *Gesammelte Werke*, 以下列方式简称之: 该书简称“G. W.”, 后加册次, 如“G.W.-I”。

目 录

绪论 / 1

- 一、真理不尽然 / 1
- 二、永夜中之星光 / 5

第一章 阅读精神病与语言学的颠覆 / 9

- 一、弗洛伊德前后精神医学对精神病的认识 / 9
- 二、话语的结构 / 17
- 三、无意识与结构语言学 / 30
- 四、需求、要求与欲望 / 41
- 五、父亲功能与阳具意符 / 49

第二章 欲望的辩证与诠释 / 63

- 一、欲望辩证的结构与图示 / 63
- 二、欲望与说话主体的分裂 / 70
- 三、一则梦例的重新诠释 / 82
- 四、《哈姆雷特》中的欲望辩证 / 93

第三章 从欲望逻辑到精神分析的美学—伦理学 / 105

- 一、欲望伦理学与真实 / 105
- 二、萨德与绝爽之恶 / 114
- 三、安提戈涅的二度死亡 / 124
- 四、精神分析的“美学—伦理学” / 129

第四章 爱与传移 / 141

- 一、爱的隐喻与客体的诞生 / 141
- 二、从欲望到欲望客体 / 147
- 三、传移之爱 / 152
- 四、克洛岱尔的悲剧三部曲 / 157

第五章 认同与焦虑 / 164

- 一、认同与主体结构 / 164
- 二、说话主体与否定的功能 / 178
- 三、拓扑学的弹性逻辑 / 183
- 四、焦虑与欲望的根源 / 195

第六章 精神分析的四个基本概念 / 205

- 一、无意识与意符 / 205
- 二、重复与真实 / 215
- 三、传移与精神分析师的在场 / 221

- 四、欲力与其回路 / 229
- 五、欲望根源 objet a 与观看 / 238

第七章 主体结构与代数拓扑学 / 252

- 一、语言与主体 / 252
- 二、表面的代数拓扑学 / 258
- 三、专有名词与认同 / 270
- 四、分裂主体与表面的切割 / 282
- 五、再现与观看主体的分裂 / 289

第八章 幻想的逻辑与精神分析的行动 / 302

- 一、幻想的逻辑 / 302
- 二、主体的异化 / 315
- 三、绝爽的经济学 / 323
- 四、精神分析的行动与精神分析师 / 335
- 五、大他者的欠缺 / 350

第九章 真理与四个论述 / 357

- 一、四个论述与历史的转动 / 357
- 二、不可能的真理 / 367
- 三、真理与书写 / 380
- 四、无法书写的性关系 / 389

第十章 性别分化 / 395

- 一、性别差异与逻辑 / 395
- 二、绝爽与大他者 / 411
- 三、爱与书写 / 416
- 四、“吾言”(La lalangue) 与无意识 / 424

第十一章 书写与真实 / 430

- 一、主体基础结构的结 / 430
- 二、圣征 (sinthome) 与父之名 / 439
- 三、乔伊斯与被加诸的话语 / 444
- 四、真实与假象 / 452
- 五、书写自我与自我的书写 / 459

第十二章 从拓扑学到绳结理论 / 466

- 一、精神结构的三价逻辑 / 466
- 二、从波罗米昂链结到编织 / 488
- 三、没有价值的实践 / 494
- 四、拓扑学与时间 / 501

代结语 / 517

- 一、人散曲未终 / 517
- 二、永夜微光 / 520

本书部分章节原载处 / 527

征引文献 / 529

图片来源 / 539

人名索引 / 543

概念与公式索引 / 547

图示索引 / 555

绪论

真理是在真理之后追赶的东西。

——拉康 (Jacques Lacan)

一、真理不尽然

拉康的精神分析思想对这个时代最重要的启示，莫过于人作为说话者其主体意识乃因语言效应而起，也必然受制于话语的场所这个大他者。而拉康自知，对他的追随者而言，他就代表着精神分析论述的大他者，追随者们对他有着一种绝对的信赖关系。因此他提醒，不应忘记这种知识的信赖就如同精神分析所称的传移，只是暂时的、被预设的脆弱关系，并且终将在某处结束。

拉康的研究者们无法摆脱拉康论述的束缚，但至少在从中挣脱的奋斗中能够发现，拉康的处境就和他们一样，也努力地在大他者中开辟出一条道路。这么一来，原先只是被预设的信赖便转化为一种共同且坚定的确实性：在充满荆棘的知识欲望与真理之路上，唯一确定的是研究者和拉康都同样面对着不确定性。

拉康以阿克泰翁 (Actéon) 神话比喻“真理是在真理之后追赶的东西”。真理的定义无非是一种永远的追寻。但当阿克泰翁带领一群猎犬循着真理女神的足迹一路追赶到其居所时，自己却在入口处被变成一头鹿，瞬间被身后的猎犬们扑杀、撕裂。显然拉康预知，在精神分析的真理之

路上，他终将成为被吞噬的猎物。因此，他先提醒饥肠辘辘的猎犬们先别急着扑向他，毕竟离真理的入口还很远。这样的先见之明，今日看来尤其讽刺。如果说人们无法得知拉康是否已察觉真理的入口，这是因为他早已被追随者们吞噬殆尽。

拉康逝世三十周年纪念前夕（2011年9月9日），其著作权负责人米勒（Jacques-Alain Miller）发表了一封公开信。他谴责塞伊出版社（Seuil）总编辑贝图内（Olivier Bétourné）对他的不尊重，因此将退出该出版社并带走已出版的十册拉康的《讲座》（*Séminaires*）。而贝图内则表示，这完全是米勒的被迫害妄想与胡闹，事实上塞伊出版社从未拥有过拉康《讲座》的版权，否则它们早已全部出版了。^[1]我们无意评断究竟是谁在阻挠拉康文献的出版，但出版的延迟与争议难道不是证实了拉康的先见之明？拉康在1953年至1980年间不间断地讲学，至今仅出版了十五册，更不用说为数更少的英文译本。然而这些破碎的论述却成了大多数论者讲述、评论或运用拉康理论时口中反复咀嚼的材料。

因此，拉康精神分析理论的研究，至今始终处于一种被过度论述却又认识不足的真理窘境：一方面，论者一再重述数量不多却被大量引用的拉康文献，使得拉康理论极易引人反感，让人觉得过度熟悉，甚至成为空洞的陈词滥调；另一方面，若引用拉康尚未出版，但网络上早已唾手可得的讲课记录，论者的言论却可能成为一种几近精神病式的孤语。

正如拉康所言，“真理，无法被全说〔……〕只能半说（mi-dire），而半说就是真理纯粹的挫败”^[2]。这意味着，真理不可能被穷尽，并且仅存在于说的向度（dit-mension）。如此，若有拉康理论的真理，那么我们不应试图从拉康的书写文本中寻找或建构一种全然的真理，而是必须根据拉康的话语——其授课、演说、访谈等文献记录——去揭露此一不尽

[1] 检自：<http://cifpr.fr/actu/miller-fout-lacan-a-la-martiniere>。检索日期：2019年8月14日。

[2] 参阅：Lacan（1978：499-501）。

然之真理的各种变貌。因此，尽管明知无法穷尽拉康理论之一切，本书仍试图对 15000 余页的拉康文献进行详尽的整理与研究。

2

拉康的论著可分成两大部分：一方面有专为出版而撰的论文，如 1966 年出版的《文集》(*Écrits*) 以及 2001 年出版的《其他文集》(*Autres Écrits*) (收录 1966 年之后原载于期刊 *Scilicet* 的论文)；另一方面则是《讲座》的讲演记录。这两种不同文本的关系在于，前者是理论的展现，后者则是通过语言论述过程使想法过渡为理论的关键。因此，拉康的《讲座》不仅对其论著的诠释是必要的，对其论著的完备性亦不可或缺。

1953 年至 1980 年间，拉康的年度讲座均由打字员记录。每次课程均留下两份或三份讲稿复本，分别由拉康自己与法国精神分析学会 (*Société Française de Psychanalyse* [SFP]) 图书负责人格拉诺夫 (Wladimir Granoff) 保管。而从 1962 年开始，除了打字稿之外也开始有了录音记录。在 1964 年拉康创立巴黎弗洛伊德学派 (*École freudienne de Paris* [EFP]) 后，讲稿的原稿仍由拉康保存，复本则转由该学派图书室保管。然而 1970 年之后，由于影印的普及与学生、听众的剧增，拉康讲座的打字稿、录音文件誊写稿、学生笔记等各种版本的影印稿遂开始在坊间流传。因此，拉康同意学员们的建议与请求，着手其讲稿的出版工作。由于拉康在讲座中经常一边谈话一边思考，其话语原就具有反复与矛盾的特质，再加上打字员难免的疏忽与专业知识的不足，讲座的原稿实际上充斥着许多遗漏与错误。因此，拉康曾在讲稿出版初期委托纳西夫 (Jacques Nassif) 与蓬塔利斯 (Jean-Bertrand Pontalis) 负责重新誊稿。而自 1972 年起，在米勒极力争取下，出版工作改由他一人独揽，以致进度缓慢。此外，米勒也不再满足于讲稿的逐字重新誊写，而是在获得拉康的首肯后，着手建立拉康《讲座》的“书写”计划。为了提高讲稿的可读性，他大幅润饰拉康的话语，但也因此添加了许多个人的诠释。于是，由于出版进度迟缓，以及对已出版之《讲座》的真确性的质疑，拉康理论研究

3

者们莫不求助于私下流传的各种不同版本的影印稿。而随着互联网在 20 世纪 90 年代的快速发展，拉康文献的传播更是进入全新纪元。在米勒——他最初默许，最后不得不公开同意——的推波助澜之下，^[1] 拉康精神分析学派（École lacanienne de psychanalyse [ELP]^[2]）率先将拉康讲稿的影印本悉数公开于其官方网站上。随后，其他的个人网站或研究学会也相继提供各种不同版本的讲稿、录音档案与图像文件，甚至包括拉康早期发表但已十分难以取得的期刊论文。^[3]

本书对这些文献的研究，并非为了指出拉康理论的单一历史发展路线，更不是试图树立某种拉康理论的诠释权威，而是从精神分析所谓的后遗性（Nachträglichkeit）时间，去探讨弗洛伊德理论与结构语言学如何左右拉康论述的演变，以及相对地，拉康如何决定了这两者的意义与命运。如此，本书不以理论假设与知识立场去诠释拉康的论著，而是从已出版与未出版的文稿、书信、讲座记录等中，去追溯拉康如何回应弗洛伊德的精神分析所展现的新问题，并由此开辟出一条偏离传统哲学、心理学、语言学，乃至超越逻辑学与科学的道路。

近年来，精神分析理论与临床实践开始在中文世界蔚为风潮，但这样的精神分析运动却没有让精神分析免于颓败的命运。一方面，这固然是当代神经科学与心理学对精神分析根深蒂固的误解所致；另一方面，更是因为精神分析机构与组织错误地将弗洛伊德所带来的颠覆力量固化

4 成既定的实践知识，仿佛精神分析就只是一种不外传的诠释技术。拉康所标举的“回到弗洛伊德”，不只是重新去阅读弗洛伊德的著作，更要再

[1] 参阅：Birnbäum（2001: IX）。

[2] 原拉康所创之巴黎弗洛伊德学派的部分成员，因不认同获得拉康支持的米勒对知识的独裁和对拉康文献出版的策略而与之决裂，在拉康 1980 年解散学派时出走，另创拉康精神分析学派。

[3] 拉康著述详尽目录，请参阅 *Pas-tout Lacan*（<http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/SOMMAIRE.pdf>）。关于其他不同版本的讲稿与文献，请参考以下网站：www.ecole-lacanienne.net；gaogoa.free.fr；www.lutecium.fr。

次去面对弗洛伊德所遭遇的难题。而这正可作为我们的借鉴，让弗洛伊德在《梦的解析》(*Die Traumdeutung*) 题辞上所说的足以“撼动地狱”(*acheronta movebo*) 的颠覆力量，在中文世界重新被发现。

显然，除了敏锐与批评的思想家性格之外，拉康重新阅读弗洛伊德的原因，在于他肯定精神分析是具前瞻视野的理论，但这个应当为人类知识与实践带来革命的理论，本身却建立在一个薄弱的基础上。因此，拉康的理论工作可以被喻为对弗洛伊德这栋百年建筑物的二次施工。只不过，原本应是美化、修补的二次施工，却变成了地基的全面翻新。也因此，本书的目的不仅是阐释拉康的理论观点，更要洞察拉康如何重新赋予精神分析这栋百年建筑新的生命。

二、永夜中之星光

1964 年，在国际精神分析协会 (*International Psychoanalytic Association* [*IPA*]) 的压力下，拉康失去法国精神分析协会 (*Association Psychanalytique de France* [*APF*]) 的督导师资格，成为他口中所说的被出卖的“人质”。当时，法国精神分析协会是刚从巴黎精神分析学会 (*Société Psychanalytique de Paris* [*SPP*]) 分裂出来的新协会，一心想获得国际精神分析协会的认可，借此制衡巴黎精神分析学会。而国际精神分析协会提出的条件是拉康不得担任该协会的督导师与教育课程讲师。因此，拉康被迫终止他在圣安娜医院 (*Hôpital Sainte-Anne*) 的年度讲座，并经列维 - 斯特劳 (*Claude Lévi-Strauss*) 的协助，在高等研究实践学院 (*École pratique des hautes études*) 的庇护下，转移到巴黎高等师范学院 (*École normale supérieure*) 继续其讲座。这一政治因素，却也使得拉康的听众在原本的精神分析师与医师之外，加入了更多的哲学与人文、社会

科学的，甚至纯科学的研究者与学生。拉康在讲座中也更频繁地谈论哲学、科学、文学、语言学与人类学等领域的课题，强化了精神分析与科学、哲学、宗教等论述的关系。该时期的拉康思想，不仅左右了法国精神分析独特的思辨面貌与重要的哲学内涵，也引领了当代法国思潮对精神分析的关注与阅读。

纵使批判大学论述，拉康仍由衷感谢大学给他提供庇护的屋檐。然而，尽管只是处于大学门外一隅，拉康对语言的论述却不断受到来自学院语言学的流言蜚语，如1968年语言学者穆南（George Mounin）在《新法兰西期刊》（*La nouvelle Revue Française*）发表的《拉康之风格略评》（*Quelques traits du style de Jacques Lacan*）。当时拉康并未察觉这已是一记警钟，仍幽默以对。但来年高等师范学院即以教室另有他用为由，仅以一纸便笺打发了拉康，其讲座只得再次迁移至相隔几条街的巴黎大学法学院。事后，拉康表示不解，为什么有人可以完全不知其讲述的内容，而仅根据其言辞的风格，对他的教学说三道四！尤其是，穆南在文章中讽刺拉康居然敢写出“弗洛伊德与我”这样将自己和弗洛伊德相提并论的句子，这令拉康十分诧异，为何一位自认对弗洛伊德完全不了解的语言学教授，会觉得一个终其一生都在阅读、研究弗洛伊德的人，写下“弗洛伊德与我”是严重的丑闻？为何在大学论述中，“弗洛伊德”变成某种与“我”无关的“学术”？

拉康以他时常提到的一个关于观看的故事为喻。他小时候曾和住在海边的亲戚小路易（P'tit Louis）一同划船出海，他们察觉到海面远处有一个闪烁的光亮，后来才发现那只是一个空的沙丁鱼罐头。此时，小路
6 易对拉康说：“这个罐头，你看见它是因为你盯着它。但它可不需要看见你就可以盯着你。”换言之，观看并不必然需要眼睛，而且观看是来自外在的。在拉康眼中，对于我们这个时代的蒙昧永夜而言，弗洛伊德就像远处的微光，他“不需要看见我，也能盯着我”。即使弗洛伊德眼中并

没有拉康，也并不表示“弗洛伊德之事”（chose freudienne）与他无关。他始终坚守相同的岗位，以往如此，此后也将如此。弗洛伊德虽然死了一百多年，但他开创的精神分析仍与我们息息相关。拉康批评国际精神分析协会几乎让弗洛伊德再死一次，并使精神分析达到了国际级的腐朽，但这无疑也更驱策拉康竭力要让弗洛伊德的词汇与概念重获生命，以便再次彰显精神分析尘封的颠覆力量。

弗洛伊德留给这个时代最重要的遗产，并非关于精神结构与其运作的后设心理学假设，或所谓的原我、自我、超我等僵化的概念，而是能够不断翻新关于精神之提问方式的知识力量。那么在以知识取代主人位置的大学论述中，如何维护精神分析不断翻新知识的“颠覆的美德”^[1]？若主人论述是一个直接“表明要掌控”的论述，那么作为其反面的精神分析师论述，便是反对任何掌控的企图的心愿与宣示。正如拉康在《论精神因果》（*Propos sur la causalité psychique*）中指出，人生充满了偶然的意外与惊讶的挫败，这一切有如梦境般难料的命运，有什么是人的意识所能掌控的？（Lacan 1966 [1946]：159）因此，相较于主人论述，精神分析论述的主张就是不要主张，精神分析所能掌控的就是反对掌控。因而在大学论述中，精神分析最具颠覆性的力量，莫过于拉康所说的“不试图找出答案”（S-XVII: 80）——或许拉康的追随者们仍在其论述中找答案，但拉康自己绝无这样的意图。

对拉康而言，特别是在大学引入了学分制（*unité de valeur*）之后，知识的获得与交换被赋予了货币般的价值指针，大学俨然成为整个知识市场经济的一环。此时，精神分析更不应退出大学，因为精神分析正是能够对“知识与真理”此一价值市场提出批判的理论。令人庆幸的是，这一百多年来精神分析始终撼动不了的大学论述，终于开始想到要翻转了。只不过，若无法厘清“论述的结构关系”，那这样的翻转即使不沦为

[1] 参阅：Derrida and Elisabeth（2001: 285）。

空洞的口号，也只是让奴隶找到新的主人而已，即将知识传授的学术宗师换成学术市场的新资本主义主人，以便让学生的所学变得有用，更符合资本主义的价值观。相对地，拉康始终坚持在大学中讲述精神分析，并表示他“知道自己在做什么”。这和“知道自己的立足之地”并不相同，后者表示说话者心中早已有着一张学科的地图。当然，拉康并非心中没有地图，只是他认为从牛顿以来就没有任何科学领域能预设蓝图一般的真理道路，否则就不再是科学而是哲学了。然而不可否认，大学中既定的那些科学领域仍各自有其假设，以及由该领域的权威共同决定的真理，此即显示大学论述仍建立在主人论述的结构之上。在这样的大学架构下，如何树立起不同于主人论述的精神分析论述，正是拉康理论在今后所要面对的问题与挑战。

- 对精神分析而言，人类文化的“黑暗时代”并非 17 世纪的启蒙思想才发明的概念。弗洛伊德所说的“文化中之不豫”不正意味着人类进入文明的那一刻就是永夜的开始？而在这无尽黑暗的永夜，人类思想所能依赖的将只有天际的微弱星光，一如康德（Immanuel Kant）也是从仰望星空的体验中展开启蒙的革命。就像革命（révolution）一词源自天体运行的周而复始，若人所处的文明世界是有缺陷的，那么永恒地周而复始的繁星所凸显的，并非人所幻想的完美无缺的世界，而是某种超越世界和谐的可能性，那正是康德所谓的“纯粹理性”的超验结构。革命之所以具有颠覆的力量，是因为它始终不停地转动，没有预期的终点或目的。
- 8 同理，“未竟的精神分析革命”并不表示其革命事业的未完成或有待完成，而是未竟才能维持其永恒转动的颠覆力量。

- 只是，能够轻易仰望星空与沉思的时代早已远去，如今，唯有当大学论述中那些炫目刺眼的灯光一一熄灭，才能发现天边微弱的星光终究
- 9 是可靠的指引。

第一章

阅读精神病与语言学的颠覆

一、弗洛伊德前后精神医学对精神病的认识

精神病（psychoses）与精神分析的命运一开始就不可分。不仅如此，精神病还主导了精神分析理论的演化。事实上，弗洛伊德在神经症（névroses）理论中所提出的病理学观点，^[1]已经足以应付他所面对的各类患者，而且在精神分析史上，直到今天从未被改变。其中基于此病理学观点所建立的第一个精神装置拓扑理论，便是“无意识、前意识与意识”的区分。

然而，若弗洛伊德此一精神病理学观点如此完备，他为何必须在 20 世纪 20 年代翻新后设心理学，提出第二个拓扑论，去区分“它、自我与超我”^[2]？从精神分析发展来看，促成这个理论演化的，正是精神分析在解释精神病时遭遇的困难。

在史瑞伯（Daniel Paul Schreber）案例中，精神分析表面上似乎征服了精神病，但若仔细阅读该案例便可发现，正是因为面对精神病的难题，弗洛伊德才不得不大幅修正精神分析理论。因为，除了将精神病的病因归结为一个内在冲突之外，弗洛伊德还必须解释为何精神病会产生现实

[1] 弗洛伊德认为症状由精神内部的冲突引起，即一个不相容的意念引起“防御”（或“抑制”），造成该致病意念的表象与情感分离，或该意念被排拒或投射到外在，因而形成各种不同的身体或精神症状。参阅：Freud（1894a: 57-74）；Freud（1896b: 377-403）；沈志中（2009: 195-216）。

[2] 编注：简中学界多译为“本我、自我与超我”。“本我”的德语原词是“Das Es”，直译应为“它”。

的丧失与扭曲的问题。因此，他在 1914 年引入“自恋”（Narzissmus）的概念，从力比多（libido）的视角重新定义自恋，认为自恋是力比多从外在世界撤回，重新投注在自我之上（其特征表现在精神病中常见的自我夸大妄想）。弗洛伊德试图以此种力比多的撤回，解释患者外在现实的丧失。但自恋概念的引进，并没有解决弗洛伊德的问题，因为他必须解释，从外在撤回的力比多究竟投注在自我的哪一部分，从而迫使他必须重新构想自我的结构？

简单地说，弗洛伊德的第一拓扑论之所以能够完全解释神经症，是因为神经症的症状表现出的是个体精神内部的问题；而第一拓扑论之所以不足以解释精神病，则是因为精神病的症状涉及的是外在现实的问题，即现实的扭曲（妄想症）以及与现实的脱节（精神分裂）。因此，弗洛伊德在研究精神病时所面临的棘手问题是，在精神系统与外在现实的接触中，究竟精神内部发生了什么变化，为何某些改变会造成精神病的症状？这些改变的机制是什么？为了解决这些问题所提出的理论修正，就是弗洛伊德的第二个拓扑论。在新的构想中，精神装置以“知觉—意识系统”为核心，并直接接收来自外在知觉以及内在感觉的刺激。而那些已经褪去鲜明色彩的刺激，则以记忆痕迹的形式成为前意识的内容。如此，弗洛伊德将“知觉—意识系统”与前意识中的记忆称为“自我”。而在自我之外、并与自我相通的其他无意识的精神现象，则根据格罗德克（Georg Groddeck）的看法称为“它”（Es）。然而，第二拓扑论的核心观点与目的是“超我”的提出。若自我所代表的是外在现实，超我便同时代表着外在与内在：就外在而言，超我是俄狄浦斯过程中对父亲认同的结果；就内在来说，超我也经由“它”这个种系遗传的产物，从史前史的弑父神话中获得其规范的力量。于是，超我成为个体的心灵历史中最深层、但却是人类价值上最高层的产物，足以左右自我，从内在去扭曲现实，甚至迫使自我放弃自己，从而导致现实的丧失。

然而，超我的构想虽然解决了精神病的难题，却也暴露出精神分析最 12
脆弱的基础：神话的向度。正是在这个问题上，拉康将与弗洛伊德分道扬
镳。在弗洛伊德提出第二拓扑论的构想之前，精神医学对精神病的讨论从
未跳出以传统形而上学为基础的学院心理学，即将人视为一个统一的知觉
主体，其精神现象则是此主体的官能表现。于是，人的心智（intelligence）
被化约为他的感官表现，就像在中文中，“聪明”意味着听得清楚、看得
明白。于是，当患者描述一个没有根据的想法或者没有客体（object）的
知觉时，医师们就说这是妄想（delusion）或幻觉（hallucination）。例如，
某个精神病患者描述他在大马路上看见一辆红色汽车经过，并且认为这辆
汽车里的人在监视他，使他受到迫害。在没有任何证据证实患者遭受迫害
的情况下，医师们便认为患者产生了被迫害妄想。

为了弥补这些理论缺失，精神医学也常常引入各种关于情感的构想。
例如，雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）便主张应去“理解”精神病患者。如
一个人悲伤时，我们应该“理解”他是否是因没有得到内心欲望的东西
而感到悲伤。然而，正如拉康指出，这种想法显然不了解情感，更不了
解欲望的性质。事实上，很多人早已拥有欲望的一切，但仍感到悲伤。
拉康又举了另一个例子。一个小孩因为被打了耳光而哭，这所有人都能
理解，但其实哭并非必然的结果。若小孩突然被打了一巴掌，他会想这
是抚摸还是耳光。若得到的答案是耳光，那么他当然哭，因为这是约定
俗成的规则。但若他被告知那是抚摸，那么他反而会很高兴。因此，哭
并不是挨打之后必然的反应。挨打之后也可能会还手，或转过另一边的
脸让人打，甚至说“你打吧，但请听我说”等等。但所有这些可能的反
应都被雅斯贝尔斯的“理解”观点所忽略。甚至可以说，所谓的“理解”
只是一种医师主观的认知。

相较于此种“理解”的构想，拉康认为，至少可有三种不同的诠释
角度。以患者认为红色汽车内的人在迫害他的想法为例。从“真实的” 13

(réel)角度来看,这些知觉并无确切的对象,因此医师们很容易将它诠释为知觉错乱(aberration perceptive),认为病人的知觉出了问题—如红绿色盲,或无法分辨任何颜色—所以才会产生这些妄想。

但同样的现象,也可从“想象的”(imaginaire)角度来诠释。若病人看见红色汽车的情境与反应,就像一只红喉鸟看见同类时会展露胸前的红色羽毛,作为领地划分的标示,此时这种红色就具有想象或影像的功能。因此,患者会特别注意红色是因为红色唤起了他的敌意与愤怒。

最后,也可从“象征的”(symbolique)角度来诠释。也就是说,患者对红色汽车的领悟被整合在一个特殊的象征系统中。就像在牌局中,红心之所以有意义,是因为它对立黑桃。换言之,红色的意义是在红、黑对立的象征系统中才被赋予。

由此拉康认为,精神分析最重要的贡献,并非在于它提出第一或第二拓扑论的后设心理学,而在于它不再将精神现象看作一个统一的知觉主体与他对外在世界之知觉的关系。相反地,精神分析指出了主体内部的分化(分化成“它”、自我、超我),并认为精神内部的冲突便足以造成对外在知觉的扭曲。拉康也批评,弗洛伊德错误地给予这个新的观点一个伪生物学的基础,从而认为超我的力量来自种系发生的神话历史遗传。例如,他在1913年的《图腾与禁忌》(*Totem und Tabu*)中便提出了原初族群(Urhorde)与原初父亲(Urvater)的历史虚构。弗洛伊德假设在原初族群中,原初父亲享有一切的女人。某日,儿子们群起反抗,杀害了父亲并分食其血肉作为庆祝(图腾圣餐)。然而,死去的父亲却比活着时具有更强大的力量。父亲的死引起儿子们内心巨大的罪恶感,所以父亲生前不允许他们做的事,现在儿子们自己加以禁止。这便是弗洛伊德所称的“后遗性服从”(Nachträgliche Gehorsam)(G.W.-IX: 171-172)。

14 在这个原初事件之后,人类与母亲的乱伦禁忌得以确立,并由此展开人类道德与文化的传统。而这个禁忌的遗传,则被认为是通过人类精神中

的种系发生产物“它”完成。

更令拉康诧异的是，弗洛伊德之后的精神分析发展始终对这一理论基础的薄弱视而不见。因此，他提倡“回到弗洛伊德”，并不只是要回到弗洛伊德的著作，更是要回到弗洛伊德所遗留的未决的问题。拉康在其1932年的精神医学博士论文《论妄想性精神病及其与人格之关系》(*De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*)中，便明言其精神病研究就是从精神分析抵达之处出发，重拾精神分析所遗留的问题。(Lacan 1975 [1932]: 256-265)

拉康早期的精神病学研究以妄想症(paranoïa)为主，但从20世纪20年代一直到提出“象征、想象、真实”三个范畴论，他仍只是部分地采用后设心理学以及克莱因学派的“前俄狄浦斯”观点。他在20世纪20年代至30年代发表的论文大多是精神病病例报告(妄想性精神病[psychose paranoïaque]与器质性精神病[psychose organique])。这些报告大致依循传统精神医学作风，先描述症状，然后是神经科检查，病情发展，最后则予以分类。其中，1928年的关于“慢性幻觉式妄想”(psychose hallucinatoire chronique)的病例报告^[1]与1931年的“即发性疯狂”(Folies simultanées)或“双人妄想”(Délire à deux)案例，^[2]对于精神病幻觉与衍生之具有丰富想象内容的妄想均有深入的描述。这些早期论著显示，拉康是通过精神病与现实关系，亦即“幻觉”“幻想”与“妄想”的问题，而从精神病学转入精神分析中关于精神病的“自恋”“欲力”(pulsions)^[3]、“自我认同”与“超我”的议题。拉康虽然接受精神分析主张，认为精神病是在超我影响下自我的扭曲或废除，但他笃定地反对弗洛伊德以弑父神话的种系发生学解释超我力量的来源。在人类学与语言学的双重启 15

[1] 参阅：Lacan, Levy-Valensi, Meignant (1928: 550-551)。

[2] 参阅：Lacan, Claude, Migault (1931: 483-490)。

[3] 编注：其他常见译法包括“驱力”“冲动”等。

发下，拉康在当时认为，语言关系与家庭结构（特别是婴儿镜像阶段 [stade du miroir] 中与母亲的关系，以及俄狄浦斯期中父亲功能的角色）就可能造成超我与自我关系的变质，而无需求助于种系发生的神话。

拉康的博士论文显示了他在精神病理理论上完全承袭弗洛伊德的思想脉络，特别是其力比多理论。甚至，正是为了解决弗洛伊德所遗留的难题，拉康日后才在阅读弗洛伊德的基础上展开其精神分析研究的新境地。如他所言，其精神病研究确实是由精神分析抵达之处出发，重拾精神分析所遗留的问题。他与弗洛伊德思想的交汇点即在精神病与其致病机制——自恋。而弗洛伊德将自恋概念导入精神分析后产生的诸多理论问题，则为拉康思想发展的道路铺设了第一块石头。对拉康而言，自恋正如精神分析理论中的“黑暗大陆”（terra incognita），弗洛伊德的神经症理论描绘出它的边界，而通过对精神病与自恋的研究，拉康即将深入此黑暗大陆神秘、深不可测的丛林。

语言与家庭结构的议题在拉康 20 世纪 40 年代的论文中持续发酵，他陆续指出弗洛伊德自我理论的矛盾：在 1914 年的自恋理论中，自我被认为对立於外在客体（自我力比多与客体力比多的区分），但在 1925 年的第二拓扑论中，自我又被认为是由精神与外在世界的接触而分化出来的，因此自我与“知觉—意识系统”变成对立於内在的“它”（现实原则与快感原则的对立）。拉康认为，如果要解决这个矛盾，必须重新考虑所谓的现实原则。对他而言，现实不等同于外在世界，而是由主体与它所维持的力比多关系——如口腔、肛门、生殖器等关系——所定义。力比多并非神秘的生物学概念，而是一种主体经语言中介与外在世界形成的欲望关系。拉康指出，“语言有一种后遗症，让它可以在最后决定它所指称为真实者”。换言之，语言才是决定真实的主要因素。

相对于此，拉康也认为现实是人类在语言中异化的结果，代表着现实的自我，本质上十分接近精神病对外在世界的“系统化的误

识”(méconnaissance systématique de la réalité)。因而，拉康借用科耶夫(Alexandre Kojève)的概念指出，人类欲望的客体本质上是被另一个人所欲望的客体。^[1]因此他认为，精神分析的自我发生理论，必须探讨的是主体与其身体影像的认同关系。这才是所有真正的科学心理学的起点。

由此，拉康才在 20 世纪 50 年代开始他对弗洛伊德著作的批评阅读，并赋予精神分析新的语言学基础，取代弗洛伊德所沿用的 19 世纪末的生物神话学。而此一对弗洛伊德的批评阅读，则紧紧衔接当时精神分析的主流论述，通过对自我心理学、客体关系理论的批判，主张“回到弗洛伊德”的经验。拉康在 20 世纪 50 年代的《讲座》翔实地反映了上述理论历程。在最早的《讲座》(1952 年至 1953 年)仅存的零星记录中，拉康便就狼人案例的断指幻觉问题，批评弗洛伊德俄狄浦斯理论的弑父神话基础。对拉康而言，引起断指幻觉的阉割幻想，代表的是一种自我摧毁式的防御措施：处于镜像关系的自恋自我，面临了家庭俄狄浦斯情境，动摇了其镜像认同，因而产生焦虑。也就是说，父亲的角色阻碍了小孩与母亲的镜像关系，于是主体只好以退转的方式再次重复先前在镜像阶段所经历的破碎身体。由此结论，拉康也主张，在人格发展中，父亲的角色应该被化约为父系家庭结构所赋予的“父亲功能”，即他日后所称的“父之名”(Nom-du-père)，并且应该由此重新诠释俄狄浦斯的过程。

随后，在 1953 年至 1954 年的《第一讲座：弗洛伊德的技术性论文》(*Les écrits techniques de Freud*)、1954 年至 1955 年的《第二讲座：弗洛伊德理论与精神分析技术中的自我》(*Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*) 中，拉康便主张，精神分析不应和自我心理学派(ego psychology)一样，围绕着精神病性质的自我打转，而应致力于区分想象(主体与身体影像以及母亲的关系)、象征(家庭结构中父亲功能的关系)以及真实(话语结构所媒介的客体关系)三个根本

[1] 参阅：Kojève (1947)。

向度。此外，拉康在1953年的“罗马演说”《精神分析中话语和语言的功能与场域》(Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse)中也开始主张：“唯有将〔精神分析的〕这些概念引导向语言的场域，使其归属于话语功能的范畴，它们才会具有充实的意义。”(Lacan 1966 [1953]: 246)

1955年至1956年的《第三讲座：精神病》(*Les psychoses*)和发表于1958年的《论所有精神病治疗的一个前提问题》(D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose)代表了拉康理论的第一个转折。他从结构语言学的意符(signifiant)角度来探讨史瑞伯的精神病妄想所显露的精神结构课题，并认为弗洛伊德在史瑞伯案例中，早已通过语法推论的形式^[1]指出了精神分析所需迈出的步伐：“〔史瑞伯的著作〕提供给我们一种结构分析的基础。〔……〕若人们懂得阅读它〔精神病〕，那么没有一处症状不是再清楚不过地衔接在结构本身之中。”(Lacan 1966 [1958a]: 536-537)然而，这些语法形式推论所涉及的逻辑问题，却完全不被重视。因此，拉康精神分析理论的第一个重点，便是指出何谓话语(parole)的结构。他在“罗马演说”中便开宗明义，要回到弗洛伊德，唯有从话语结构的角度去理解精神分析的概念：

若作为〔精神分析〕技术之基础的概念被误识，那么技术将无法被理解，因而也无法被正确地应用。我们的工作是指出，唯有将这些概念引导向语言的场域，使其归属于话语功能的范畴，它们才会具有充实的意义。(Lacan 1966 [1953]: 246)

[1] 弗洛伊德将史瑞伯的妄想核心化约为同性恋欲望造成的冲突——一个对于“我(男人)爱他(男人)”的防御。而根据语言的语法区分(主词、动词、受词/主语、谓语、宾语)，防御这种同性恋欲望有三种可能的模式。一、改变主词：“我爱他”变成“她爱他”，结果是嫉妒妄想，因为她总是爱我的人。二、改变动词：“我爱他”变成“我恨他”，经投射后的结果是被迫害妄想。三、改变受词：“我爱他”变成“我爱她”，经投射后的结果是色情妄想。参阅：Freud (1911c)。

二、话语的结构

拉康指出，话语和单纯语音记录的不同之处在于，“说话，首先是对着他人而说”（S-III: 47）。因此，话语的结构涉及说话主体与他者的关系。而就讯息（message）而言：

话语的结构〔……〕是主体以一种反转的形式从他者那里收到自己的讯息。（S-III: 47）

此一话语结构的定义整合了拉康早期的镜像阶段理论，并将第一、二《讲座》中的“镜像关系图示”^[1]整合入话语的结构中：主体与 19

[1] 拉康在《第一讲座》中曾以布阿斯（Henri Bouasse）提出的凹面镜光学装置（请参阅：Bouasse 1932: 87, fig. 65）说明镜像经验中“理想自我”（moi idéal）的产生，以及其与“自我理想”（idéal du moi）的差异（图 1-1）。在这个光学装置中，下方隐藏在盒子内的真实花朵会经光线的反射而以倒立的虚像出现在上方的花瓶里。对拉康而言，这个装置“让我们能够非常简单地显示出想象世界与真实世界在‘精神经济’中紧密交错的结果”（S-I: 93）。

进而，若在这个光学装置中将花瓶隐藏在盒子里，并在适当位置加入一面平面镜（如图 1-2），就可让原本分离的花朵与瓶子统合成一个一体的花与花瓶影像。如此，真实的分离影像与平面镜中的想象的统一影像，就相当于“自我”与“理想自我”的关系。拉康比喻，“这个盒子可以是你自己的身体。花束则是欲力、欲望与四散的欲望客体。而圆形的凹面镜是什么？可以是大脑皮质。〔……〕而眼睛在这里〔……〕是主体的象征”（S-I: 94），代表了主体“在象征世界中所处的位置，换言之，在话语的世界中所处的位置”（S-I: 95）。拉康进（接下页）

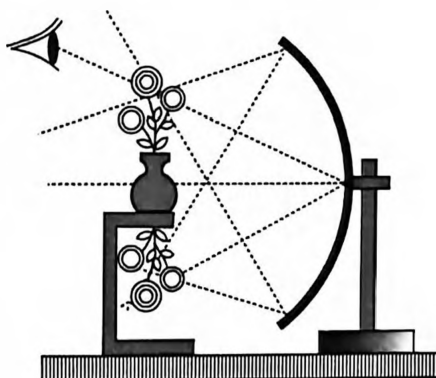


图 1-1

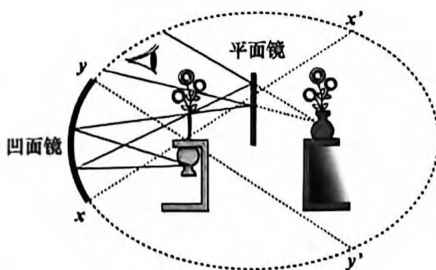


图 1-2 （S-I: 143）

他人的关系始终被镜像的想象关系 (relation imaginaire) 阻隔, 因此对别人说话时, 始终是反转地接收到来自他者的自己的讯息。拉康以 L 图示说明 (图 1-3)。

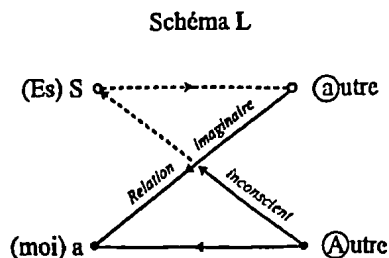


图 1-3 (S-IV: 12)

这个图示首先标示出主体与大他者的关系: 它在分析之始构成, 是虚拟的话语关系 (rapport de parole virtuel), 主体借此接收来自大他者处、以无意识话语形式呈现的自己的讯息。这个讯息对主体而言是被禁止的, 它被主体深深地误识。由于 a 与 a' 之间, 即自我与他者——其典型的客体——之间的想象关系, 这个讯息被变形、被中断、被捕猎。想象的关系本质上是一种异化的、中断的、减缓的、受禁制的, 且最常是反转的关系, 它深刻地误识了主体与大他者之间的话语关系, 因为大他者是另一个主体, 一个最能够欺骗的主体。

(接上页) 而假设, 若装置中的主体 (S) 处在某个特定的位置, 将能在镜中同时看到统一的花与花瓶影像 (“理想自我”) 以及自己的影像 (S) (如图 1-4)。如此, 后者就相当于让主体调整其位置的 “自我理想” (图示中的 I)。然而, 决定主体能否同时看见这两个影像的关键是平面镜的摆设角度。但处于镜像阶段的婴儿并无自主行动能力, 因此必须由他人发号施令来决定平面镜的角度。这便凸显出主体与其 “理想自我” 与 “自我理想” 的关系是由主体与他人之话语——大他者 (A)——的象征关系所决定的。

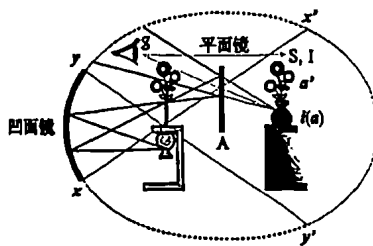


图 1-4 (Lacan 1966 [1960a]: 674)

因此, “理想自我” 是来自原初对类似者影像的想象认同, “自我理想” 则属于次发的象征认同。 “自我理想” 并非被理想化的自身影像, 而是一种被 “内摄” (introjection) 的 “主体间的关系” (intersubjectivité)。换言之, 它是主体与外在的关系整个被内化为精神审级。此外, “自我理想” 也不等同于超我。虽然这两者可能是在俄狄浦斯期结束时同时出现, 但它们并不相同。 “自我理想” 是构成主体性别差异的关键, 超我则是内在严厉的批评审级。

这个图示显示，主体话语的条件受制于大他者，亦即“无意识是大他者的言谈（discours de l'Autre）”。这是因为主体与他人的关系被镜像的想象关系阻隔，因此对他人说话时，始终是接收到来自他者的倒转的自己的讯息。

21

拉康以诺言（fides）与谎言（feinte）为例。在“你是我的女人”（tu es ma femme）或“你是我的主人”（tu es mon maître）这类诺言中，你就在我的话中，是我代替你说出“你是我的女人”或“你是我的主人”。如此，话语是从我这里发出，讯息却反转地从你那里来。因此，拉康也称这类话语为召唤（invocation）。这是一种将你牵扯进来的话语，让我可以在你之中找到我所期待的语音，并将我的欲望建立在你的存在上。

另一类话语则是谎言。如弗洛伊德所说的犹太人的故事：

一个犹太人问另一个犹太人：“你上哪儿？”对方答：“我要去克拉考（Krakau）。”他说的是真话。但这个疑心重重的人大骂：“你这个大骗子。你说你要去克拉考，是为了让我以为你要去伦贝格（Lemberg）。现在我明明就知道你要去克拉考，你为什么要骗我？”（G. W.-VI: 127）

在认为对方可能骗我的前提下，我将自己的想法牵扯入对方的话语。于是，原本是我认为你骗我，现在变成从你口中说出谎言。如此，诺言与谎言都凸显出说话的根本结构在于“主体以一种反转的形式从他者那里收到自己的讯息”。这是为何拉康强调：

话语，作为一种对他者所说的话语，是一种让他者这样说。（S-III: 48）

而牵扯在主体话语结构中的他者，是拉康所谓的大他者（Autre），说话就必然预设着一个处于听话者位置上的绝对他者。此外，话语中还有小他者（autre）的层次，即镜像关系中的自我类似者的影像。此种话语结构，使得人在谈论自己时，仿佛在一种三元的关系中做见证。例如，“我生病了”这句话意味着“我”在“听者”面前见证“我自己”。

22 此种我对我自己的认识，正是拉康所谓的妄想性知识（connaissance paranoïaque）：“人的自我，就是他者。”（S-III: 50）

于是，拉康区分了话语中的两种他者：一是被预设的、属于象征范畴的大他者；另一个则是被认同的、属于想象的小他者。整个妄想的辩证关系便是在这两者之间展开。例如，拉康曾在一对母女的“双人妄想”案例中论及女儿的幻听。这位女子有次在门廊与一位与邻居有染的有妇之夫擦肩而过时，听到这个男人骂她脏话。她一开始很抗拒，不愿说出这句脏话是什么。在后来的谈话中，她才吐露她听到的是“母猪”（truie），并且表示在听见这句话时，耳边仿佛有人喃喃地说着：“我从肉铺来（Je viens de chez le charcutier）。”后面这句话显然也影射着“猪”（cochon），甚至是“猪肉”（porc）。女患者也认为是这样，也同意别人这样理解。但拉康认为，不应满足于这样的理解，而是应该进一步去问，为何她希望别人这样理解，以及为何这句话不是明说，而是以影射的方式表达。

在这个听觉幻觉中，到底是谁在说话？拉康指出，既然患者真的听到了这句骂人的话，那就意味着是“现实”（réalité）在说话。但若单纯地认为现实是由感觉与知觉构成的，那就会像大多数精神科医师一样，推论她应是产生了幻觉。而精神分析会进一步问：

这是客体的现实（réalité des objets）吗？通常是谁在现实中说话，为我们说话？当某人对我们说话时，这是否就正是现实？（S-III: 62）

拉康以前述的“L 图示”回答这些问题：

23

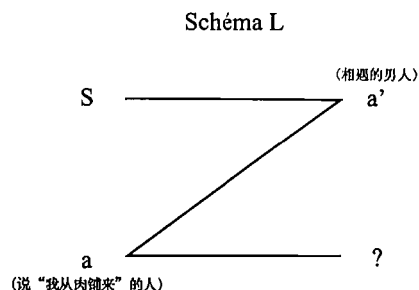


图 1-5

图示中，小他者（a'）是在门廊擦肩而过的男人，另一个小他者（a）则是说着“我从肉铺来”的人。而“我从肉铺来”这句话所影射的是主体（S）。小他者对她说“母猪”时，整个话语结构欠缺了大他者的功能，这使主体是以一种反转的形式从小他者那里（而非从大他者那里）接收到了自己的讯息。而她所说的话（“我从肉铺来”）则是关于她自己作为主体所处的那个破碎与混乱的境地。（S-III: 63-64）

话语结构使得主体若要指涉自己，就必须预设一个听话的对象。主体对着这个绝对的大他者说着自己，因此是以反转的形式从大他者处得到自己的讯息。例如，“我好饿”这句话就预设着绝对他者的存在，是对着他，我见证着我自己。因此我接收到的讯息有如“你”好饿，如此我才能在“我好饿”这句话中知道“我”指的是自己。这是主体能够指涉自己的唯一可能性，否则主体就只能通过影射的方式去表达自己的存在。因此，当主体的话语结构欠缺绝对大他者这个参考点时，他便无法从话语中认识到自己。他将无法领悟“我就是别人口中的你”，因为

24

这个被预设的“别人”并不存在，所以他只能以影射的方式描述自己。如此：

如果说这个女人是真正的妄想症患者，那是因为对她而言，这个〔话语的〕回路排除了大他者。它封闭在两个小他者之间。它们就像她面前的人偶在说话，在其中回响着她给她自己的讯息。而作为自我，她自己始终是个他者，并且以影射的方式说话。（S-III: 64）

为何这位女患者的话语结构会欠缺大他者？拉康借用弗洛伊德在狼人案例中提出的“弃绝”（Verwerfung）构想，将此种欠缺称为象征系统中的“除权弃绝”（forclusion）^[1]。这对母女几乎是以一种共生的方式存在于她们的双人妄想中，并与外在世界隔绝。即使女儿后来结婚，母女也无法分开，反而更紧密地结合在一起。因为母女各自的丈夫都有暴力倾向，都曾威胁要将她们剁成肉酱。于是，作为一种防御的方式，母女两人的生活逐渐地割除了所有男性的元素，因而她们的话语结构摒除了大他者位置，不再预设听话的绝对他者。这导致这位女患者必须以影射的方式说话，因为她无法从大他者处得到反转的自己的讯息，也不知道自己在说什么。显然，“我从肉铺来”中的“我”就影射着一只被肢解的猪。她（a）对着小他者（a'）说着她自己（S）：

我，母猪，我从肉铺来。我已经被肢解，破碎的、妄想的身体，
25 而我的世界也四分五裂，就像我一样。（S-III: 64）

[1] 拉康认为，这个与精神病息息相关的“除权弃绝”，就相当于弗洛伊德在《否定》（Die Verneinung）中提出的“原初肯定”（Bejahung）的欠缺。关于“除权弃绝”概念的历史，请参阅：《精神分析词汇》中文版译者注（Laplanche and Pontalis 2000: 178-179）。

同样地，拉康也以话语结构的观点重新阅读史瑞伯的《一个神经症患者的回忆录》(*Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*) 以及弗洛伊德所写的“史瑞伯病例”。拉康认为，史瑞伯之所以产生妄想，并非如弗洛伊德所说，是为了防御“蜕变成女人并被交媾”的同性恋愿望。因为早在发病之前，史瑞伯就曾出现过“若能蜕变成女人被交媾是多么美好”的幻想，这证明了那并不是无意识愿望而是前意识的幻想。因此拉康推论，史瑞伯妄想发作的原因在于，他在面对“蜕变成女人”的幻想时，遭遇了“什么是女人”这个根本的性别认同问题。

区别男女并非人类与生俱来的生物学天赋。相反地，精神分析认为，人是在俄狄浦斯关系中，经父亲功能的介入，才使男女性别的差异与认同得以确立。精神分析研究甚至也显示人都具有双性的特质。史瑞伯正是在生命关键时刻遭遇了“什么是女人”的问题，才显露出其俄狄浦斯结构欠缺父亲功能的严重性。

由此，拉康也将话语结构整合入弗洛伊德所论的俄狄浦斯情结，并认为俄狄浦斯不仅是造成神经症与精神病的原因，也是人类意义结构中不可化约的核心。他强调：“没有俄狄浦斯的神经症并不存在。”(S-III: 227) 精神病则是俄狄浦斯中的某个要素没有运作、没有被整合入俄狄浦斯中。因此，精神病的本质就在于“一个洞，一个意符层次上的欠缺”(S-III: 227)，即欠缺了主导俄狄浦斯历程的父亲意符。

由此可见，拉康提出意符至上性观点，并非否定精神分析的第二拓扑论，而是舍弃弗洛伊德所构想的弑父神话，改以“家庭结构的俄狄浦斯关系”重新确立此一拓扑论的基础，并以话语结构的语言学构想去阐释俄狄浦斯的成因与效应。拉康认为，也只有像弗洛伊德这般思维坚定的人，才能在科学与实证思想的双重要求下，仍无惧地建构出《图腾与禁忌》这样的当代神话来解释“父亲在哪里”的谜题。对弗洛伊德而言，
唯有从神话的向度，我们才能理解，为何人类父亲若要存在，就必须让

唯一真正的原初父亲在步入历史之前就被杀死。因为原初父亲被杀死，父亲功能才永垂不朽。换言之，是因为弑父的罪恶感，父亲的威胁与乱伦禁令才被内化为内在的道德意识。因此，拉康认为，弗洛伊德所称的原初父亲是属于象征范畴的严格意义上的神话概念。象征父亲本身无法介入俄狄浦斯的辩证，必须通过真实父亲的代言。后者则要在儿童生命的某个时刻确实充当起象征父亲的功能，才能让母子的原初想象关系获得重生，展开新的向度。换言之，俄狄浦斯的话语结构中的大他者从来都不是父亲本人，而是父亲的功能或父亲所代表的根本意符。

如此，L 图示中的三个意符（a-a'-A），就相当于俄狄浦斯中的母亲、小孩、父亲这三个主体位置，而其中第四个项目，就是现实中的主体（S），只是个毫无作用的傀儡，是整个意符系统的运作才让它具有意指的功能。正如刚出生的婴儿，若没有立即被整合入“父—母—小孩”的意符系统中，那么婴儿本身的现实存在与玩偶没有什么差别。若婴儿的哭泣没有换来父母的回应，他不过是个没人理睬、不能走动、无法说话的玩偶。相反地，只要被整合入“父—母—小孩”的意符系统，即使是玩偶也像具有生命的存有物一样。因此，主体生命存在的意义，完全取决于他所涉及的意符系统所赋予他的角色，如他是父母的小孩、老师的学生、学校的同学、同学的朋友、妻子或先生的配偶、公司的职员或老板等。除此之外，主体就只是一个空洞的存在。

拉康强调，镜像阶段的形成可从说是反自然的，因为它凸显出人类过早出生的不成熟状态。自然界中大多数的生物一出生就具备一定的生活自理能力，唯有人类生下来不仅手脚完全不协调，而且各方面都不成熟。于是，镜像阶段的效应就出现于此种不成熟状态在想象中造成的缺口（béance）。因为这个缺口，人类才能够想象自己是会死的。所有的生物中，大概只有人能够想象自己的死亡，甚至想象死后的生命状态。人在自身影像上的异化使得人注定必须与象征系统共生，从而构成会死的

主体。否则生命现象周而复始地出现、消失，人将不会知道什么是死。是因为破碎的身体与统一的身体影像之间的缺口，人才处于“破碎—统一”“生—死”所构成的象征系统中，如此人才能想象自己的死。

因此，在 1956 年至 1957 年的《第四讲座：客体关系》（*La relation d'objet*）中，拉康便借弗洛伊德的小汉斯（kleine Hans）案例强调，客体关系所凸显的母子关系并非单纯的双向关系，而是三元关系。因为在欲望逻辑中，小孩会认同于母亲的欲望客体，即想象的阳具（phallus），进而从这个想象的认同关系过渡到象征的俄狄浦斯结构。拉康在 1958 年的《论所有精神病治疗的一个前提问题》中所提出的 R 图示（图 1-6），便显示了镜像阶段中的想象关系如何过渡到象征的俄狄浦斯关系：

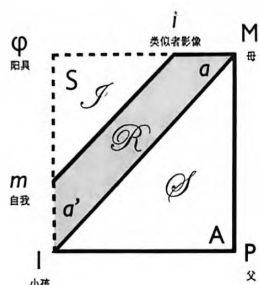


图 1-6 (Lacan 1966 [1958a]: 553)

图示中，左侧的虚线三角形 $\mathcal{S}(m-i-\phi)$ 表示的是由破碎身体（自我）、统一身体（类似者的理想影像）以及想象的阳具构成的想象认同。而右侧的实线三角形 $\mathcal{A}(M-I-P)$ 则是俄狄浦斯结构所决定的三个象征位置：母亲—小孩—父亲。如此，想象三角形与象征三角形所决定的四边形 $\mathcal{R}(i-M-I-m)$ 便构成了主体的真实范畴。其中，想象三角形的顶点（ ϕ ），便是主体最早认同于其生命之存在的点，进而，在“母—子—母亲欲望”的三元欲望逻辑下，将由父亲功能（P）赋予它阳具意符，使得想象的认同过渡到象征的、对父亲的认同。

因此拉康认为，这个 R 图示可以说明克莱因学派所称的前俄狄浦斯期（*pré-œdipienne*）的母子关系。但他也不忘指出，前俄狄浦斯期这个词并不恰当，因为就结构而言，人类一生下来就处于俄狄浦斯情境中（必须有母亲、父亲才能生下小孩）。这表示，即使是母子关系也具有三元的结构，因此，称这个阶段为前生殖器期（*pré-génitale*）应该较为适切。就精神分析而言，所谓的母子关系，并非生命的依存关系，而是爱恋的依存关系，因此，这个关系的特征在于小孩欲望着母亲的欲望。

在小孩与母亲的想象关系中，小孩不仅爱他的母亲（他与母亲是一体的），而且渴望能满足母亲，成为母亲欲望中所欠缺的东西。因此，通过欲望逻辑，小孩是母亲欲望的客体，是她所欠缺而能够满足她的客体，如此，小孩是通过母亲认同于母亲最终的欲望客体——阳具。（S- IV: 70-71）这是为何拉康有时称小孩在与母亲的想象关系中，处于一种“诱饵的位态”（*position de leurre*）。

拉康认为，小孩—母亲的欲望辩证关系中的阳具中心论，是整个前生殖器期的核心。而阳具中心论产生的条件，无疑是在人类精神中，一个重要意符的入侵。此一重要意符的入侵，正是拉康所谓的“父亲隐喻”的意义所在。对拉康而言，俄狄浦斯与父亲功能是同一件事。若无父亲，就无俄狄浦斯的问题。相反地，论及俄狄浦斯便是引入重要的父亲功能。（S-V: 166）

29 因此，拉康区分了“正常的父亲”（*père normal*）与“规范性父亲”（*père normatif*）。（S-V: 169）一个父亲本身正不正常和他是否具有规范性，这是两回事，因为规范性父亲涉及的是象征的律法向度。同样地，父亲在家庭中的缺席，并不表示他在俄狄浦斯结构中的缺席。拉康根据他在小汉斯案例的评论中所区分的三种欠缺模式——欲求不满（*frustration*）、阉割（*castration*）与匮乏（*privation*）——厘清“真实父亲”“想象父亲”与“象征父亲”的不同角色。首先，匮乏是一种“真实的欠缺”，而欲

求不满是一种“想象的欠缺”、涉及某种被欲望却不可得的东西。阉割则是“象征的欠缺”，因为阉割始终与禁止乱伦的律法不可分。相对于这三种欠缺的模式，可区分三种欠缺的客体。真实的匮乏欠缺的是一个“象征客体”、亦即，客体的在或不在。想象的欲求不满欠缺的是一个“真实客体”，如造成小孩欲求不满的始终是母亲的乳房。象征的阉割欠缺的就只是一个“想象客体”——阳具。（S-IV: 37-38）最后，导致这三种欠缺的介入者分别是：造成真实匮乏的是“想象父亲”，造成想象欲求不满的是“象征父亲”，造成象征阉割的则是“真实父亲”。（S-IV: 215）如此，在家庭关系中是由真实父亲体现阉割的威胁，但在俄狄浦斯中起作用的却是象征父亲。因此拉康强调，“父亲是一个隐喻（*métaphore*）”（S-IV: 181）。

在精神病中，回应着对父之名的呼唤的是一种欠缺。但这并非表示真实父亲的不在场，而是意符本身的缺乏。相反地，真实父亲的不在，更能凸显意符的存在（因为父亲的在与不在的对立，让父亲的意符更可以被凸显出来）。

拉康强调，在话语结构中，事实上，主体通常无法得知大他者位置上的意符的存在。换言之，大他者位置上的意符处于被抑制状态，也就是处于无意识状态。就像除了口误等失误行为之外，我们在说话过程中并不会意识到被预设的大他者。但有一种欠缺意符的状态与上述意符被抑制的状态不同，也就是弗洛伊德在狼人案例中提到的“弃绝”。对拉康而言，这意味着在父之名被呼唤的地方，在大他者处，出现了一个单纯的洞，导致父亲隐喻的效应无法产生。其结果是阳具意义无法被唤起，在阳具意义那里也是一个洞。而阳具意义的欠缺，使得在原初的母子想象关系中，小孩无法过渡到俄狄浦斯结构的主体位置，从而无法完成俄狄浦斯的性别认同过程并认识性别差异。因此，史瑞伯在产生“蜕变成女人”的幻想时，因无法回答什么是女人而陷入了“想象的瓦解”。其结

果如图 1-7、正是从 R 图示衍生出的 I 图示：

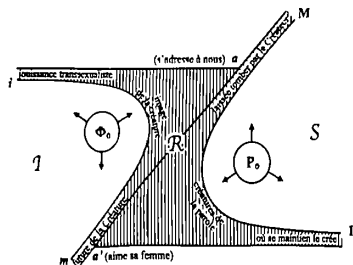


图 1-7 (Lacan 1966 [1958a]: 571)

在图示右边的象征场域(S)中，被创造出的主体(I)处在因父亲功能的除权弃绝而被空洞化的律法位置(P_0)之下。同时，也由于父亲的除权弃绝，最早的象征化的母亲(M)被彰显出来。如此，在象征化的母亲(M)与主体(I)之间，就可以设想一条在话语的创造物上攀爬的线，环绕着象征场域中因父亲的除权弃绝而陷落的洞。这些创造物就填满了无望成为主体的小孩的位置。

相对地，大他者位置上父亲意符的空洞使得父亲隐喻无法产生，以致在图示左边的想象层次(I)上也无法带出阳具的意义，因此也是一个洞(Φ_0)。面对这个空洞，史瑞伯的解决办法就只有让其自我(m)“去男性化”(Entmannung)成为女人(i)。这一开始令他深感惊恐，但慢慢地就被接受，有如一个合理的妥协，直至最后，终于演变成一个无可救药的决定，并成为他拯救世界的动机。

拉康认为，此种对精神病结构的分析显示，对疯狂的认识无需假借理智的理解，疯狂的理由就在疯狂的结构中。因为“疯狂这出悲剧就处在人与意符的关系之上”。因此，“若没有疯狂，人的存在不仅无法被了解，而且它也不会是人的存在，如果它不带有疯狂作为其自由的限度”(Lacan 1966 [1958a]: 575)。这是为何拉康强调精神分析的工作不在于

理解，而在于诠释。理解涉及的是意义（Sinn），诠释（Deutung）涉及的则是意谓（Bedeutung）。

精神病始终处于精神分析之外，但如果没有弗洛伊德与拉康先后对精神病的阅读与倾听，那精神分析也不会是精神分析。从弗洛伊德到拉康，精神分析理论的演化始终受精神病所左右。然而，认为疯狂的理性就在疯狂中——特别是拉康强调，要当精神病患者的书记，倾听他们——这难道不会陷入与疯狂者一起妄想的危险？拉康认为，完全没有必要对此感到畏惧，就像弗洛伊德也不曾因此让步。弗洛伊德对史瑞伯的分析不也是完全建立在一个妄想的产物上？

因此，拉康认为：

我们应该与弗洛伊德一起去倾听说话者，其中涉及的讯息并非来自一个语言之外的主体，而是来自一个主体之外的话语。只有这样，我们才能听进去这个话语，以及这个话语所宣示的意符的法则：“所有的无意义都自我扬弃（Aller Unsinn hebt sich auf）。”（Lacan 1966 [1958a]：574）

弗洛伊德对无意识的发现，不正在于强调一切都具有意义？在无意识的话语中，夜梦、呓语，乃至疯狂，这一切都具有意义，所有的无意义都自我扬弃。

32

在对精神病的研究中，拉康单纯从话语结构的角度，重新赋予弗洛伊德所提的超我一个新的基础，而不再需要借助种系发生的神话去赋予超我扭曲现实的力量。并且他认为，话语结构所呈现的意符关系才是主宰人类一切原始意义的法则。对拉康而言，弗洛伊德精神分析的新发现正是此种意符至上性。

三、无意识与结构语言学

拉康在《第三讲座》中提出“话语结构”(L 图示), 并强调无意识有如语言意符一般运作, 随后在《第四讲座》中将话语结构延伸为具有真实、想象、象征三个向度的 R 图示。而从 1957 年至 1958 年的《第五讲座: 无意识的形成》(*Les formations de l'inconscient*) 开始, 拉康便正式将雅各布森 (Roman Jakobson) 在失语症研究中提出的隐喻与转喻 (métonymie) 的语言学构想引入精神分析。

雅各布森在 1956 年的《语言的两个面向与两种失语症障碍类型》^[1] (Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances) 一文中, 通过区分“类似性” (similarity) (对等、同义词关系) 与“邻近性” (contiguity) (意符在句法中的邻近关系) 重新定位 19 世纪的感觉失语症 (能说但听不懂话语) 与运动失语症 (无法说话, 但听得懂)。事实上, 雅各布森的观点和弗洛伊德在 1891 年的《失语症释义》(*Zur Auffassung der Aphasien*) 中提出的批评雷同, 即失语症的症状从未是如此纯粹两极化的症状。^[2] 例如, 感觉失语症患者并非能说但听不懂, 他虽然具有符合语法的构句能力, 甚至也让人感觉到他的意向, 但就是无法准确地表达他想说的意义。因此, 雅各布森认为感觉失语症患者的困难在于无法给予定义, 无法提出同义字, 以及没有后设语言 (解释语言的语言) 的能力。感觉失语症仍保有构句能力, 只是无法精确地表达其意向。雅各布森称这是一种“类似性”的失败, 即无法以同义词互相替代的“隐喻”的失败。

相较于感觉失语症, 运动失语症的特征则是逐渐丧失语法、构句能力与词汇, 甚至最后患者的话语仅剩几个简单的字或音节, 如布罗卡

[1] 参阅: Jakobson (1971: 239-259)。

[2] 参阅: Freud (1891b)。

(Paul Broca) 有位著名患者就是仅能发出 tan tan 的声音。因此，雅各布森认为，运动失语症其实是语句中断的效应，即无法将意符串连成句子的“意符邻近性”的失败，故称之为“转喻”的失败。

根据雅各布森提出的这些概念，拉康认为感觉失语症就相当于“意向性意义与意符装置的解离”，于是语言像受到意符邻近性法则所宰制，从而无法表达任何意向。相对地，运动失语症涉及的是“意符系统内部关系的瓦解”，因此病人完全无法造句。拉康还借用雅各布森的词汇定义隐喻，认为隐喻是意符与意符的替代关系并创造出新的意义；转喻则是意符与意符在意符链上的连续关系与意义的不可能。(S-V: 65)

拉康主张，精神分析的根本预设在于，话语结构的意符关系是主宰人类一切意义的法则。而对精神病的研究正可证实这个预设，因为精神病的话语毫无掩饰地呈现出无意识的结构与运作方式。也因此，必须根据结构语言学所区分的“意符”与“意旨”(signifié) 的差异，才能认识到精神病的本质就在于“主体与意符之关系”的失调，才不至于与精神病患者一起迷失在混乱与繁复的想象意义迷宫中。同样地，也是从结构语言学的角度，精神分析才能厘清，弗洛伊德所说的“凝缩”(Verdichtung) 与“移置”(Verschiebung) 等无意识的运作法则就在于意符的转喻与隐喻作用。

34

在这样的构想下，拉康强调“意符之于意旨的至上性”。这个观点虽然反转了索绪尔(Ferdinand de Saussure) 对意旨/意符的定义，却更符合拉康在史瑞伯案例中观察到的无意识结构：

通常，我们在分析中重视的都是意旨，因为那无疑是最吸引人的部分。而且表面上，这也是精神分析的象征论研究的领域。但若误识了意符作为最初媒介的角色，误识了意符事实上才是主导的要素，那么我们不仅破坏了对神经症现象最早的理解与对梦的诠释本

身的平衡，而且也绝对无法理解精神病的过程。(S-III: 247)

如此，拉康在 1957 年的《无意识中的字母审级或自弗洛伊德以来的理性》(L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud)

中便提出了反转意符与意旨位置的公式： $\frac{S}{s}$ 。随后，为了强调意符的功能与它对意旨的效应，他将该公式改写成： $f(S)\frac{1}{s}$ 。

以这个公式为基础，拉康认为，转喻的特征在于意符的流动，无法固定在意旨上，以致意义无法产生。因此转喻的公式可以表示为：

$$f(S... S') \cong S(-)s$$

意符与意符的连结，产生了省略[……]。而括号中的-，在此显示了屏障的维持。它在最初的算式中表示着意符与意旨之关系的不可化约性，即意义的抗拒。等号与曲线则表示“相当于”(congruence)。(Lacan 1966 [1957]: 515)

经转喻的作用，主体存在的欠缺被引入主体与客体的关系，产生了一个永远无法被满足的欲望，这正是失落客体的效应。

而隐喻的特征则是经意符的替代而产生新的意义。其公式可以表示为：

$$f(\frac{S'}{S}) \cong S(+)s$$

意符与意符的替代，产生了一种意义的效应。它是诗或创作的效应，相关意义的出现(S'在这个脉络中指的是产生意符效应的项目，或具有意指性的效应。这个项目在转喻中是潜在的，在隐喻中则是显在的)。括号中的符号(+)在此显示屏障符号(-)的跨越，

因而产生意义。这个跨越表达了由意符过渡到意旨的条件〔……〕
而这个意符到意旨的过渡的时刻，就相当于主体所处的位置。（Lacan
1966 [1957] : 515-516）

因此，隐喻与转喻的差别在于，在转喻中，意符无法固定于意旨上，
只能无尽地流动。隐喻则使意符能够固定在意旨上并产生意义。而意义
的产生也标志着主体来到了话语结构中的主体位置。

在《第五讲座》中，拉康又将上述的隐喻公式改写成：

$$\frac{S}{g'} \cdot \frac{g'}{x} \rightarrow S(\frac{1}{s})$$

大写的 S（S 与 S'）是一些意符，x 则是未知的意义。s 是由隐
喻导入的意旨。隐喻在这个公式中，则是意符链中 S 对 S' 的替代。S'
被划掉，代表该意符被略去，这是隐喻之所以能成立的条件。（Lacan
1966 [1958a] : 557）

在这个新的公式中，意符 S 取代了 S'，使得意符 S 能够跨越屏障固
定到意旨 s 上，因而产生意义。^[1] 如此，拉康便可借隐喻公式说明父亲功
能如何唤起根本意符“阳具”的意义。此即“父之名隐喻”：

$$\frac{\text{父之名}}{\text{母亲的欲望}} \cdot \frac{\text{母亲的欲望}}{\text{对主体的意旨}} \rightarrow \text{父之名} \left(\frac{A}{\text{阳具}} \right)$$

例如，对婴儿来说，母亲的在场与不在场是最早的象征化（“在”对
立于“不在”）。在这个象征化中，婴儿开始了解母亲的不在具有某种意

[1] 拉康强调，这个隐喻公式并非代数公式。显然，就代数而言，这个公式毫无意义。这是为何拉
康严厉地批评他的学生拉普朗什（Jean Laplanche）与勒克莱尔（Serge Leclaire）在 1961 年的《无意
识》（L'inconscient）一文中错误地引用了这个公式，导致错误的理论结果。参阅：Laplanche, Pontalis,
Leclaire（2006: 29-121）。

义，因为他发现他不再能够完全占据母亲、满足母亲。因此，母亲的不在对婴儿凸显出他所不能满足的母亲欲望，但他一开始并不了解这个母亲欲望的意义是什么，直到父亲功能出现。父亲功能出现后，父之名就代表了母亲的欲望。这个隐喻的替代过程让意符得以跨越屏障并固定于一个意旨，由此产生主体存在的第一个意义。因此，拉康认为是父亲隐喻决定了俄狄浦斯过程的发展走向对父亲的认同。父亲隐喻是最根本的隐喻。在父亲隐喻之后，所有的隐喻与意义才能产生。

拉康在《第五讲座》中便借“隐喻”与“转喻”这两个意符作用的公式，重新诠释弗洛伊德所论的诙谐语（Witz）与口误（lapsus）的形成。他首先以“缝合点”（point de capiton）图示说明说话与语言系统的关系：

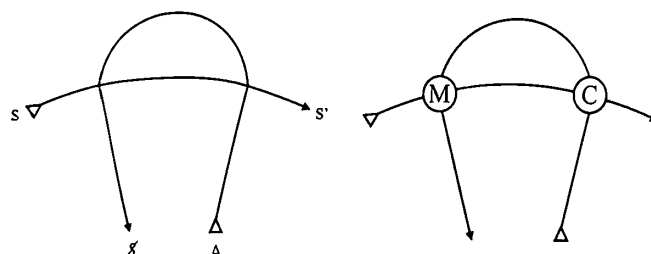


图 1-8

图 1-8 中，横向的线表示意符链（chaîne signifiante），即共时性的语言系统。当中意符材料的移置、组合、重组等各种可能性，使得转喻与隐喻的语言意义效应得以产生。纵向回转的线则代表“个别主体之具体言谈”（discours concret du sujet individuel）。它必然在后遗的时间中二度穿越意符链。言谈同时具有物质与时间的过程，所以必然具有后遗性（Nachträglichkeit）。例如，必须等到说话者说完最后一个字，才能了解其话语的意义。

这两条线的第一个交叉点，拉康称为编码（code），即语言中的大他者位置。第二个交叉点则是讯息（message），意义产生的地方。其折返的方向则凸显说话者是从大他者处以逆转的方式获得自己的讯息。如此，言谈是从“我”（je）出发，然后通向大他者（Autre），最后再从大他者处返回说话者。^[1]

通常主体的言谈都是沿着纵向折返的线进行，横向的意符链并不介入，也就是说，一般的言谈过程是经图 1-9 中 $\beta-\beta'$ 这个短路进行。这样的日常言语就像话语的磨坊一样，只是重复的呢喃。但若横向的意符链介入了主体的言谈，就是诙谐语产生的契机，同时也是话语宣示真理的时刻。

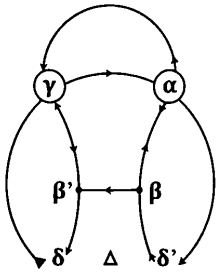


图 1-9 (S-V: 17)

拉康以弗洛伊德在《诙谐语及其与无意识之关系》（*Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*）中所提的诙谐语“familionär”为例。弗洛伊德是从形式的层次解释诙谐语形成的技术与诙谐语快感的来源。他认为诙谐语的快感来自文字联想过程的经济原则，即通过声音表象的连结关系取代原本意义连结的短路原则。于是，诙谐语与正常思维的差别就在于，诙谐语的联想过程直接利用了语言的声音表象的连结短路，

[1] 当我们说“我”，这意味着我们童年学语经验中，别人口中的你。因此，拉康说“我”事实上是第三人称。因此，当我们口中的声音变成话语时，这就意味着它已经受到大他者处的语法、编码所规范。

38 不必再进行意义与意义之间的联想。弗洛伊德所说的声音表象正是结构语言学所称的音素（phonème）或意符。这是为何拉康在精神病研究中找到精神分析新道路之后，选择以弗洛伊德的《诙谐语及其与无意识之关系》作为其新理论的根基。拉康强调：

弗洛伊德一开始就处于意符的结构理论上（théorie structurale du signifiant）〔……〕。〔而弗洛伊德所论的诙谐语的技术〕即是一般所谓的语言技术（technique verbale），亦即〔……〕意符的技术（technique du signifiant）。（S-V: 21）

弗洛伊德指出，“familiär”一词产生的技术在于凝缩并伴随复合词的形成。拉康则指出，此种意符的凝缩现象正是两条意符链碰撞的结果。正如图 1-9 中的箭头所示，两个意符链同时有着意符的流动。两个意符链上都有相同音素“är”与“mili”，因此彼此产生了共振。这个振动让讯息在形成之初就沿着 $\beta-\beta'$ 折向转喻客体。也就是说，当说话者亚桑特（Hycinthe）想说“我和萨洛蒙·罗斯柴尔德（Salomon Rothschild）一起就像熟人（familiär）一样”时，话语很快地沿着 $\beta-\beta'$ 的短路转向亚桑特渴望拥有的百万富翁（millionär）身份。但是在此，言谈链无法通过，因为事实上亚桑特并非百万富翁。于是“millionär”由此再折返回讯息处 39（ γ ）。与此同时，言谈中的“熟人”（familiär）一词也抵达此处，两者碰撞在一起就形成了“familiär”。而该词之所以显得突兀，是因为它违反了意符编码的规定（德语并无“familiär”这样的说法）。

此外，正如弗洛伊德指出，是他者（der Ander）的介人才使诙谐语得以完成。（G. W.-VI: 161）同样地，拉康也认为，大他者是诙谐语的必要条件。只是，对弗洛伊德而言，他者只是一个听众，其必要性在于让诙谐语技术的前期快感能在他身上引发更大的快感释放。但对拉康而言，

无论大他者是否由真实人物所扮演，其重要性体现为在象征层次上判定并重新将诙谐语整合入编码中，否则诙谐语就只是口误而不具有诙谐语的价值。(S-V: 24)

此种经由大他者将违反编码规范的话语重新编码，也让语言得以发展并从有限的材料中创造出无限的意义。就此而言，诙谐语不只是一种语言的失误现象，而且是一种“诗学创造”(création poétique)(S-V: 25)。而在意符系统中能够产生新意义的只有“隐喻”的意符替代过程：

通过隐喻的途径，即意符对另一意符之替代的作用，在某处不仅创造出了意符发展的可能性，而且也创造了新意义产生的可能性。这些新意义不断对现实中只能呈现为不明的东西，给予认可、复杂化、深化，赋予它深度的意义。(S-V: 32)

拉康以他在《第三讲座》中引述的雨果(Victor Hugo)的诗句为例：“他那捆稻草既不贪婪也不怨怼(Sa gerbe n'était pas avare ni haine)。”^[1]这句话所创造的诗境源于句中主词位置上的“他那捆稻草”(Sa gerbe)取代了布兹(Booz)这个人物，而通过这个隐喻，布兹的形象产生了某种新的意境。字典上的定义正是此种语言意符无尽替代的最佳范例。翻开任何一部字典都可以发现，每一个字的定义总是指向另一个字。当一个新字被纳入字典时，虽然仍是通过其他已经存在的字进行定义，但这种过程却容许新意义的产生。^[2]因此，语言意义丰富化的发展是经意符的

[1] 出自雨果的《沉睡的布兹》(Booz endormi)，收录于《历代传奇》(La Légende des Siècles)。

[2] 拉康举了法文“atterré”(吓傻)为例。一般都认为这个词与“terreur”(恐怖)有关。但一开始这个词的原意是“倒地”(mis à terre)，后来才渐渐出现具有“恐怖”意义的用法。这个新意义的产生，是因为“atterré”这个词被用来取代在指涉上与它相近的“abattu”(击垮)，而这个隐喻过程创造出了“atterré”原先没有的具有细微差异的新意义。至于“atterré”之所以能够产生与“terreur”的关联，完全只是因为这个词中有“ter”这个音节。可见，隐喻之所以能创造出新的意义，并非因为意义早就存在于某处，而是因为意符的替代过程让原本的意义产生了新的细微差异。

替代而形成。通过意符与意符的替代关系，才衍生出意符与意旨的关系。只是在一般语用上，除非去翻查字源学字典，否则这个隐喻过程发生在语言的无意识层面。

同样地，口误形成的机制也与诙谐语相同，都是某种“意符的新陈代谢”现象。^[1]例如，弗洛伊德在《日常生活的精神病理学》（*Zur Psychopathologie des Alltagslebens*）中所论的名字的遗忘与诙谐语的差别，仅在于诙谐语是意符替代过程所创造出来的东西，相对地，遗忘则是在此过程中少了某物。

弗洛伊德曾和一位外国友人乘车从拉古萨（Raguse）前往黑塞哥维纳（Herzegovine），途中他们谈起在意大利的旅行。他问友人是否曾参观过奥尔维耶托（Orvieto）教堂的壁画《四个终点：死亡、最后审判、地狱与天堂》。但当他说到这幅壁画的作者意大利画家西尼奥雷利（Signorelli）时，却想不起他的名字，反而脑中浮现的是另外两位米兰画派画家的名字：波提切利（Botticelli）与博塔费奥（Boltraffio）。显然，遗忘并非只是一个空洞或缺口，在遗忘之处，有其他名词被创造出来。

4] 这是遗忘的现象引起震惊的原因，否则人们就会对遗忘的现象视而不见。

在发生这个人名遗忘之前，弗洛伊德与友人的谈话的主题是波斯尼亚（Bosnie）与黑塞哥维纳当地的土耳其人对医生的敬重。当医生表示无能为力时，他们会说：“先生（Herr），千万别这么说，我知道如果病人还有救，你早就救他了。”于是，谈话中的“Bosnie”“Herzegovine”以及“Herr”，介入了“Signorelle”与“Botticelli – Boltraffio”之间的联想。而德文“Herr”具有“先生”与“主人”的双重意义，就像意大利

[1] 如拉康举例，他的一位分析者曾谈到，他和太太结婚前就只是“maritablement”生活着。但法文中并没有这个副词。事实上，他要说的是“maritalement”，即还没结婚前就过着丈夫般的生活。然而，口误的“maritablement”却使得语境多出了无论结婚与否都是“悲惨地”（misérablement）生活的意义。当然，若非拉康作为分析师并占据着大他者之倾听位置，那只不过是寻常的口误而已，而不会是诙谐语。（S-V: 35）

文“Signore”一样。

弗洛伊德记得在谈话过程中，他原本还想补充土耳其人对性快感的重视高于一切，甚至若他们罹患性障碍，就会不想活了。但他立刻打住这个念头，因为他不想和一位外国人谈这个主题。而这么做的时候，弗洛伊德事实上也使自己的注意力自“死亡与性”这个主题移开，因为他不久前才听闻自己的一位患者因不治的性障碍而在特拉福伊（Traföi）这个地方自杀了。但由于特拉福伊与博塔费奥发音的邻近性，后者这个原本不在意识内的记忆变得具有效力。

于是弗洛伊德假设，他原本刻意地想遗忘某事，但这件想要遗忘的事却与西尼奥雷利这个名字产生联结，以致刻意遗忘的行为失去了原本的目标。于是他将整个联想网络的结构分析如下：

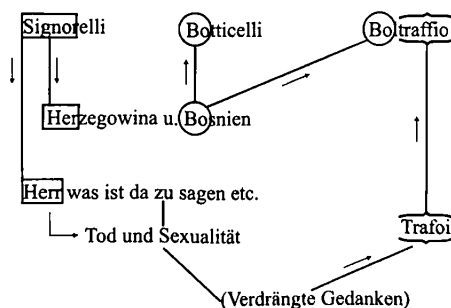


图 1-10 (G. W.-IV: 9)

42

人名“Signorelli”被分解成两部分：“Signor”与“elli”。其中，“elli”出现在“Botticelli”的后半部分，而“Signor”则通过其德文翻译“Herr”出现在因为涉及性与死亡而被抑制的“Herzogovine”与“Herr”中。而通过文字声音组合的联想产生替代名词“Botticelli”与“Boltraffio”的过程，则完全不被意识所知，是无意识的。

由此，拉康认为，人名的遗忘属于“转喻的邻近性”（approximation

métonymique) 现象。因为在“Signorelli”被遗忘之处出现的人名 (Botticelli、Boltraffio) 并不是直接的替代,而是意符组合的结果。在“Signorelli”被遗忘之处之所以出现“Botticelli”,只是因为它后面的音节“elli”是“Signorelli”中的“Signor”被遗忘之后的结果。而“Bo”的音则是“Bosnie Herzegovine”中的“Herr”被遗忘之后的结果。同样地,“Boltraffio”的出现也是因为“Bosnie Herzegovine”中的“Herr”被遗忘之后,“Bo”的音被连接到“Trafor”。后者和弗洛伊德听到他的病人因性无能而自杀的消息有关。而性无能的主题正是造成弗洛伊德遗忘人名的对话中的主题。最后,弗洛伊德所抑制的谈话中的“先生”(Herr)则是不敢正视、无法面对的主人——死神。不过,这个无法正视的“Herr”虽然被压抑 (unterdrückt)^[1],却有再度出现在对话中的可能性,因此产生了作为替代的“转喻遗迹”(ruine métonymique)(S-V: 39)。

而与上述的意符组合的转喻现象不同,从“Signor”到“Herr”的翻译是一种“异语同义性替代”(substitution hétéronyme),因此也产生了“隐喻”的意义,也就是人无法面对的死亡的绝对主宰,以致在言谈中遭到弗洛伊德压抑。^[2]

因此,口误的遗忘与诙谐语均凸显了无意识的法则就类似于语言意符的法则。若诙谐语是正面的、成功的隐喻——因为它成功地创造出新的意义,那遗忘可以说是一种负面的、失败的隐喻,因为它在新意义形成的地方造成了一个空洞,从而让转喻的残迹渗透进来。然而,意符的替代本身并不等于隐喻,而是让隐喻能够创造出新意义的前提。同样地,意符的组合也非转喻,而是转喻产生的条件。

[1] 拉康刻意将“压抑”(unterdrückt)翻译成“tombé dans les dessous”(落到底下),以区别于“被抑制”(verdrängt),后者指的是被抑制到无意识。(S-V: 39)

[2] 拉康在其讲座中多次引用这个遗忘名字的案例。而除了意符的观点之外,拉康在《第十二讲座:精神分析的严峻课题》(Problèmes cruciaux pour la psychanalyse)中进一步指出,这个例子也涉及弗洛伊德自己的名字的遗忘。参阅本书第九章。

对拉康而言，人作为说话者显然受到语言的根本法则所规范，这使得主体的无意识像一种语言般被结构着，因此，说话主体的结构与经验中的自我结构并不相同。前者有其自身的形成法则与特殊的无意识结构。而弗洛伊德通过神经症、梦与失误行为、诙谐语等所铺陈的，正是这个无意识主体的结构。

四、需求、要求与欲望

若如拉康所言，转喻与隐喻这些意符作用是主导无意识结构的法则，那么对弗洛伊德而言，无意识形成中非常重要的经济因素——快感——将从何而来？弗洛伊德认为，诙谐语的快感最早出现在儿童的语言经验中，即儿童将语言当成游戏，并且以声音表象的连结取代意义的连结。因此，诙谐语的快感来源于经济法则。诙谐语重新利用了童年语言经验中的捷径，以童年已建立的联想关系，应付日后社会教化所加诸的新事物，从而得以减轻维持抑制的精神消耗，同时释放旧有的自由。

但拉康认为这个解释并不充分，因为有许多诙谐语的快感与童年并无太大的关系，因此不应完全以童年的幻想解释。相对地，拉康主张从更根本的层次，即需求（besoin）、要求（demande）与欲望（désir）的辩证关系，去考虑意符的作用与快感的问题所构成的纠结。 44

拉康表示，若循着弗洛伊德所提到的经验（诙谐语、失误行为、梦、症状等）去探索，必然会发现无意识欲望的结构并非由生物需求的满足决定，后者反而经常受到凝缩、移置等意符法则撕裂、扭曲。这是因为需求必须通过话语翻译出来，成为向他者提出的要求，因此被语言异化。例如，在拉康提到的“施虐—受虐狂”故事中，受虐狂说“让我痛”（fais-moi mal），虐待狂则回答“才不要”（non）。谁能比受虐狂与虐待

狂更了解彼此？但除非他们不说话，否则他们提出的要求就会被语言异化，从而呈现出上述的荒谬情境。在此，虐待狂并非因为他坏，所以说“不”，而是回答“不”才符合他虐待的本质。如果虐待狂对受虐狂的要求说“好”，那就没有虐待可言。由此可见，当需求通过言语转译成要求时，就受到意符的法则决定。

对弗洛伊德而言，愿望（Wunsch）的产生与儿童的原初满足经验不可分。例如，婴儿首次感到饥渴时，其生物本能导致他体内发生改变，并发出哭声唤来母亲的奶水。而当婴儿的需求初次得到满足时，他也铭记下提供满足经验之客体的记忆。于是，当处于无助状态的婴儿再度饥饿时，他便循着快感原则，以幻觉的方式重新挹注满足经验的记忆来寻求满足。这股重新唤起知觉记忆影像的动力便是愿望。直到这个满足的幻觉带来了更大的痛苦，婴儿才分辨这不是真正的奶水并予以否定。这正是现实原则判断的开始。因此，现实原则并非对事物存在或不存在的判断，而是对事物存在价值的判断。例如，婴儿早已尝过奶水，他知道奶水存在于某处，因而他否定并拒绝和原初满足经验不相符的奶水。由此可见，现实原则的判断并非对快感原则的否定，而是快感原则的延迟，永远的延迟。因此，原初满足经验注定使人一生都在追寻其愿望的客体，但他找到的永远不是愿望中的原初客体。

而拉康进一步区分了需求、要求与欲望的概念。需求是一种生物学事实，它针对的是一个能够提供满足的客体。要求则是需求在通过语言向他者提出的过程中必然的异化，使得所要求的客体不再是提供满足的
45 客体，而是失落了的欲望客体。换言之，需求出自身体，要求则来自与他人的语言关系。例如，在原初满足经验中，当婴儿因饥渴而哭泣时，这个哭泣本身并没有意义，除非它能够被照料者（母亲）听见，并且将它诠释为一种要求。因此，他者在语言过程中的介入才让需求具有了要求的意义。这是为何婴儿明明吃饱了，却还是哭个不停，因为他要求母

亲永远都和他在一起。欲望正是诞生于需求与要求之间的落差：需求针对的是提供满足的客体，要求却是在语言的异化中被赋予了来自母亲的欲望客体。最著名的例子便是圣奥古斯丁（St. Augustin）在《忏悔录》（*Les confessions*）中所说的目睹儿童第一次经历什么是嫉妒的经验：小孩已经过了吃奶的年纪，却在见到弟弟在吃母乳时，也不断地吵着“我也要”。换句话说，他已经没有需求了却仍然要求，这便是欲望的特征。而欲望最贴切的表现就是看着弟弟喝奶时，他眼中流露出的“痛苦眼神”。^[1]

由此，拉康以缝合点图示（图 1-11）区分提出要求的三个时间：先是需求驱使小孩运用意符材料说话（1）；接着，这些意符材料与大他者首度遭遇（2）；最后则是大他者介入的结果，小孩言谈的意符材料被表达成要求（3）；此时，小孩的言谈才具有要求的意义，同时也被赋予了一个欲望的客体（objet）。

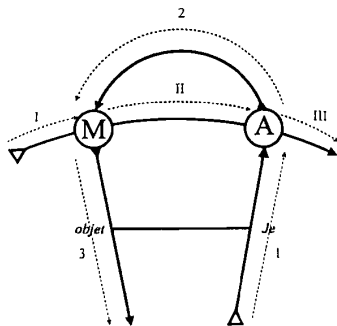


图 1-11（S-V: 90）

46

就此而言，拉康认为，诙谐语的快感并非来自儿童期联想关系的重复规避了日后教育所加诸的限制，而是来自大他者所带来的意外的满足。也就是说，在提出要求的过程中，大他者的介入使得要求不同于原先的

[1] 参阅：St. Augustin（2013 [1864]：7-8）。

需求。因此，当要求被满足时，这是一种来自大他者的额外于需要的满足。这是为何所有诙谐语均带有惊奇的特征。

但也因为大他者介入，引入了欲望的转喻客体，日后主体再提出要求时，将不会直接、赤裸地表达，而会先推测大他者所想并据此来伪装他的要求。若他要求的东西不存在，他就会以幻想的方式自己创造出它来。于是，上述提出要求的意符回路便呈现出另一种面貌：

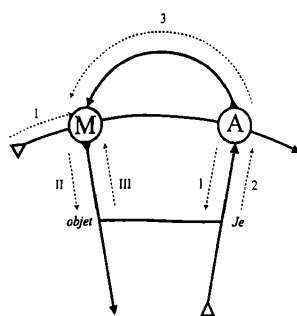


图 1-12 (S-V: 95)

47

需求在通过意符材料被提出来成为要求的同时，也受到来自大他者所设想之欲望客体的影响而折射，因而最后出自主体需求的意符路线（1-2-3）与受到大他者影响的意符路线（I-II-III）在讯息处碰撞在一起，这使得言谈的讯息产生模棱两可的歧义。此种讯息的歧义性，造就了诙谐语的可能性。

拉康以意符链的缝合点图示解释了大他者的介入如何导致诙谐语的形成，以及欲望在需求与要求之辩证中的产生。但这个被拉康称为“转喻的宝库”“语言的编码”“意符的法则”“真理的场所”“象征的场所”的大他者，究竟是单纯的他人还是一个象征的审级？

在诙谐语过程中，一开始在讯息处出现的只是单纯的语言失误，大他者将这个失误重新纳入语言编码中，它才被指定了诙谐语的意义。换

言之，是大他者将它从讯息处接收到的具有“些微意义”（*peu de sens*）的语句，转变成具有歧义性的“意义跨步”（*pas-de-sens*）^[1]。后者“并非没有意义（*absence de sens*）或无意义（*non-sens*），而是呼应于意义过程中的一步，某种始终是隐喻、影射过程的一步”。（S-V: 97-98）

大他者的此种特性使得需求一旦经历了语言的异化成为要求，就再也不可能获得满足。所有属于语言的现象都像此种异化的脚步，只要踏出就注定踩在别的地方，正如阿基里斯（*Achille*）跨出的每一步永远都追不上乌龟。因此，拉康强调，语言现象倾向于重新创造一个充实的意义，但这个意义始终处在他处，不可能被触及。

从早期的镜像理论开始，拉康便主张主体结构并不是哲学中所称的“自我意识”或笛卡尔（*René Descartes*）式的“我思”主体。因为一旦进入语言，便会形成另一种与大他者不可分的主体性：

48

一旦意符的作用介入，一旦两个主体经意符链的中介彼此交谈、产生关系，就会树立起另一种范畴的主体性，它会以真理之处作为参照。（S-V: 105）

在大他者的作用之下，主体的行为不再具有镜像关系中的引诱性，而是具有挑衅的特征，因为所有的话语都将如谎言一般，从作为大他者的真理之处被衡量。即使是真理也不例外，也需有笛卡尔称为上帝的大他者作为真理的保证。因此，说话就必然涉入与大他者的关系，这不仅是话语结构的根本向度，也是一般人的日常生活体验。但若未能从精神分析经验中去认识语言的异化作用，就很容易忽视大他者的功能与意符的自主性，从而误以为语言不过是为了铺陈主体意识与意向的沟通语言。对拉康而言，这个错误的观点正是对精神分析的无意识理论最深刻的抗

[1] 法文“*pas*”同时意味着“无”与“脚步”。

拒。事实上，弗洛伊德在梦的诠释中展现的“梦思”（Traumgedanken）就完全是一种自主的和没有意识附身的思想。因此拉康认为，必须对思想主体进行一种真正的驱魔仪式，以除去其中的意识附身。思想主体并非笛卡尔所称的“我思故我在”（Je pense, donc je suis）的思想者，而是“它思想”（ça pense）的无意识主体：

在我们之中存在着一个思想主体，但这个主体思想的法则与意符链组织的法则相同。此一意符的作用，正是弗洛伊德所说的在我们之中的无意识。它是如此地组织化，有别于任何意向的运作。而弗洛伊德不断向我们耳提面命的，是它是另一精神场景（autre scène psychique）。（S-V: 106）

拉康认为，在《梦的解析》中多次出现的“另一精神场景”一词虽是借自心理学家费希纳（Gustav Fechner），但弗洛伊德对该词的用法与“精神—身体”平行论无关，而是针对着有别于前意识与意识领域的无意识法则的绝对异质性。这正是拉康所强调的大他者的作用。

虽然属于意符层次的大他者仍需通过真实和活着的主体的中介才能产生作用，但那未必是人，也可以是被拟人化的神或动物。而“拟人化”就表示它们能使用语言，拥有语言材料的“转喻的宝库”。因此，大他者本质上是一个“象征的场所”（lieu symbolique）（S-V: 116）。此种介于真实与象征之间的力量，正是大他者的功能所在。拉康以酒和酒杯比喻主体的话语与大他者之间的关系：当主体开口说话时，诙谐语的美酒早已存在于主体的话语中（因为说话始终交杂地应用着隐喻与转喻）；但若没有大他者作为酒杯、容器，那美酒也只能撒在地上。因此，大他者的作用只是提供一种形式，让已经存在的东西成形。而拉康认为，大他者此种维持形式的力量，正是弗洛伊德所谓的“禁制”（inhibition）或“检禁”

(ccensure):

大他者就像一面筛子，它将那些能够被接收到，或只是被听到的东西排序、阻挡。有某些无法被听见或通常不再被听见的东西，诙谐语试图以回音的方式，让它在某处被听见。(S-V: 119)

因此，大他者本身也是一种真实的存在，一个具有相同结构的主体：

主体是一整个系统，或许也是某种在这个系统中完成的东西。大他者也是一样，他的构成方式与此相同。也正因此，他能延续我的言谈。(S-V: 122)

由此，拉康在主体言谈的缝合点图示上，再加上第二层相同的结构，表示大他者的主体结构：

50

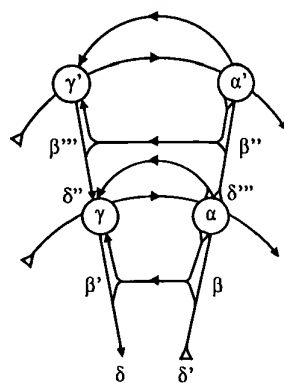


图 1-13 (S-V: 124)

从这个衍生出来的图示来看，当诙谐语从讯息 (γ) 回到大他者 (α) 时，后者将它验证为诙谐语并诠释为讯息的途径，正是第二层上的

α' 到 γ' 。因此，这个图示也显示出拉康所说的，在完成该谐语的过程中，必须从听者这一方唤醒大他者的过程。就此而言， α 是想象的他人， α' 则是象征的大他者。同样地，大他者也有着相同的与转喻客体的关系（ β'' - β''' ）。

然而，如果话语结构中的大他者从意符系统中被除权弃绝，讯息与编码之间的回路将变得不可能，从而使这两者成为独立的语言现象。这正说明了史瑞伯的两类语音幻觉现象。

（一）符码现象：因讯息到编码的途径被破坏，主体的任何言谈讯息都无法被整合至编码中。于是，从编码处发出的言语便仿佛一些纯粹的意符，无法承载任何主体的意图。这便是史瑞伯称为“根本语言”（*Grundsprache*）^[1]的语音现象，它们是意符编码的基本元素并具有语言系统的组织化特征。史瑞伯能够予以组合并说出来，但它们只是纯粹的意符与意符的连结，无法承载任何意义，因此对说话者而言，这些话语显得像某种具有神秘意义的讯息。于是史瑞伯便以“神经联系”（*Nervenanhang*）指称此种关系，并将它们实体化为“神光”（*Gottesstrahlen*）。而正如史瑞伯所说，“这些光的性质是它们必须说话”。

（二）讯息现象：因为讯息无法获得大他者的保证，主体的言谈呈现出断裂的讯息。例如：“现在，我要自己……”（*Nun will ich mich...*），
51 “你必须……”（*Sie sollen nämlich...*）或“我将要这样……”（*Das will ich mir...*）。而在史瑞伯的妄想中，他自行补充了这些语句的后半段，并诠释为神赋予他的使命或对他的辱骂。

由此可见，因为大他者缺席，史瑞伯的语言瓦解，一方面成为纯粹意符的呈现，另一方面则是破碎的、不确定的讯息，以致无法负载任何思想。

[1] 史瑞伯称此种根本语言接近古德文但更有力量，而且极富委婉言词（*Euphemismen*）。

五、父亲功能与阳具意符

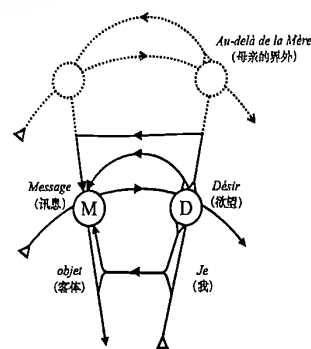
拉康在《第四讲座》中指出了俄狄浦斯的三个逻辑时间。一开始，在家庭结构中，父亲以一种隐藏或不明显的方式被引入。但此时，阳具的问题已经在母亲的某处显现出来，小孩必须去发现它。第二个时间，父亲不再以隐藏的方式出现，而是通过母亲的中介，以剥夺者之姿态出现。母亲将父亲呈现为如同母亲律法的颁布者。最后，在俄狄浦斯情结没落的第三个时间，父亲显示为阳具的拥有者，小孩因而放弃母亲客体，改以父亲为认同对象，并由此产生“自我理想”（*Idéal du moi*）（S-IV: 180）。

由此可见，拉康是在俄狄浦斯的架构之下谈论父亲隐喻，以及它在阉割情结中的角色。于是，在俄狄浦斯的欲望辩证过程中，父亲意符的地位就相当于象征场所中的根本意符，即决定意符链法则的意符。父亲之所以占据此一隐喻位置，与真实父亲的性格并无关，而是因为母亲的话语结构凸显了父亲作为律法的功能。因此，父亲隐喻仅是一种意符结构关系。即使在父亲缺席的单亲家庭中，也能够形成父亲隐喻。

在俄狄浦斯的第一个阶段中，“母、子与母亲的欲望”的三元关系使得一开始完全与世隔绝的小孩只能将他的欲望建立在母亲的欲望之上，并试图去占据母亲欲望客体的位置。也就是说，小孩感到在“母亲的欲望”中有一种他无法触及的界外性（*au-delà*）。要克服此种界外性并让母亲的欲望得以被具体掌握，就需要象征范畴父亲的介入。如此小孩才可以体认，母亲的欲望是父亲。否则，若小孩无法掌握母亲的欲望，他便陷入了拉康所说的面对大他者之危险的无助状态，即焦虑的产生。拉康在《第五讲座》中展示了这个欲望辩证过程（图 1-14）。

在这个图示中，底层是说话主体“我”（*Je*）在提出要求（*D*）的语言异化过程中，产生了来自母亲的欲望转喻客体（*objet*）。在这个层次之上，则是小孩可以从母亲的话语结构中感觉到他无法触及的母亲欲望的

界外性（以虚线表示）。



53 图 1-14 (S-V: 200)

如此，只要将这个结构往上延伸（图 1-15）就不难看出，当小孩言谈中的“我”（Je）来到要求（D）的位置时，母亲话语结构中的“我”（Je）就成为小孩话语结构中的大他者（A），而小孩从讯息位置上接收到的将是母亲欲望的讯息，这使得小孩将认同于母亲欲望的客体（objet）。如此，小孩在接纳母亲语言的同时，也接纳了母亲的欲望客体，成为一个“受制的主体”（assujet）。

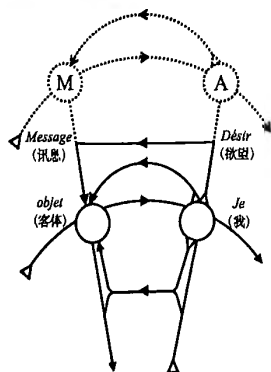


图 1-15 (S-V: 202)

而唯一能够彰显出母亲之界外性的就是父亲的功能。通过母亲的话语结构，作为禁止者的父亲才被引入俄狄浦斯关系中，进而使得母亲欲望的讯息（M）显示为“禁止”的讯息：不仅是对小孩的禁止（不准和你妈妈睡觉），也是对母亲的禁止（不准吞并你的产物）。如此，父亲的禁令所构成的回路（A-M）将动摇原本小孩与母亲关系中对母亲欲望客体之想象认同的回路（Je-objet），并促使俄狄浦斯进入终结，让小孩转而认同阳具拥有者——父亲。 54

如此，拉康以话语结构的意符回路重新诠释俄狄浦斯的过程，解决了弗洛伊德提出的种系发生神话基础脆弱这一问题，并由此重新检讨整个精神分析的病理学。首先，精神病已经被赋予新的病理解释，它是因象征父亲功能的除权弃绝而产生的语言幻觉现象。“变态”（perversions）则是父亲功能介入之后，父亲禁止的失败——母亲取代了父亲成为律法颁布者——使得小孩在俄狄浦斯的第三个阶段认同于被想象拥有阳具的母亲。在此，拉康也区分了阳具母亲中的两种母亲与阳具的关系：纳入（injet）与外置（ajet）。前者表示母亲将阳具纳入自身之中，因此她在欲力层次上可以自给自足；后者则意味着阳具虽然在母亲之外，但仍属于母亲，是母亲的阴茎羡慕的客体。于是，就“纳入阳具”而言，认同于阳具母亲就是去追求想象的阳具，这便是恋物癖的特征。就“外置阳具”而言，则是去追求拥有阳具的性伴侣，因而构成了同性恋。

拉康指出，同性恋的原因是母亲在关键时刻代替了父亲，成为父亲律法的颁布者。因此，和精神病不同，同性恋并非因为父亲功能没有介入，而是因为母亲僭越了父亲的位置，代替父亲成为立法者，这使得她的讯息不再是父亲禁止的讯息。因此，当父亲对小孩构成威胁时，小孩坚持不放弃母亲欲望客体的位置，并以认同于母亲作为解决的办法。如此，小孩可安然地处在与母亲欲望客体的关系中，因为若决定者是母亲，那么无论父亲如何禁止都无关痛痒。

因此，同性恋显示的是图 1-16 中两个三角的等同关系。

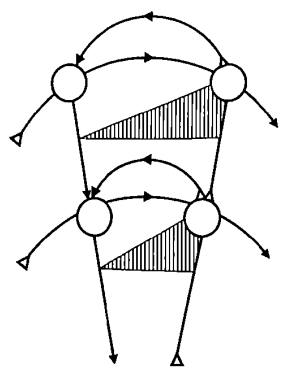


图 1-16

小孩在俄狄浦斯过程中，原本应该从“小孩—母亲—母亲的欲望客
55 体”三元关系延伸到“小孩—母亲—父亲的禁止”三元关系。但在同性
恋结构中，小孩却认同于被想象拥有阳具的母亲。因此，如果说精神分
析长期以来始终无法介入同性恋，这是因为同性恋是一种安全、稳定的
三角关系。在同性恋者的俄狄浦斯中，除了小孩与他所认同的母亲
之外，父亲的律法与禁止也同样存在，只是那掌握在母亲手里。因此，
小孩认同于母亲，并处于拉康日后在性别分化公式中所称的女性绝爽
（jouissance féminine）^[1]或大他者绝爽（jouissance de l'Autre）的位置上。^[2]
至于男同性恋与女同性恋的差异，严格来说并非在于性别，而是生理上
的器官差异，因为同性恋者的性别认同没有完成。就拉康的观点而言，
同性恋是一种对于“相同”东西的爱，即对于阳具的爱。

如此，拉康依照俄狄浦斯三个逻辑时间中父亲功能的欠缺，提出精
56 神分析的临床疾病分类：

[1] 编注：“jouissance”，简中学界多译为“享乐”。

[2] 参阅本书第十二章。

俄狄浦斯的三个逻辑时间	父亲的功能	对主体构成的问题	致病机制	临床疾病分类
I	象征父亲	要不要成为阳具？	除权弃绝 (forclusion)	精神病
II	想象父亲	要不要接受父亲对母亲的阉割？	否认 (dénégation)	变态
III	真实父亲	我是男人、女人？ 或两者皆非？	抑制 (refoulement)	神经症

由父亲功能的介入，拉康也批评客体关系理论中现实构成的矛盾。克莱因（Melanie Klein）的客体关系理论以弗洛伊德提出的原初满足经验为出发点，从欲求不满与满足（gratification, satisfaction）的角度去衡量原初的母子关系，并认为小孩对现实的认识一开始就被“好、坏客体”的幻觉与幻想性质决定。这些客体关系仅是主体的根本欲力经过需求的投射所构成的幻想世界（phantasy）。在这个幻想的基础上，主体才通过新的经验，慢慢从客体中认识到某种程度的现实。但在这个逐渐建立起的现实世界表面下，主体的基本结构仍是幻想的性质。因此克莱因认为，主体具有的是“精神病的结构”（construction psychotique）。

而在临床上，温尼科特（Donald Winnicott）将此种现实的观点应用在分析治疗对退转（regression）技术的讨论上。温尼科特认为，正常人与现实世界的关系和精神病具有高度的同构性，因此，可以利用退转的方式唤起童年有意识地经历的幻觉经验与幻想，来治疗成人在现实世界中出现的幻觉与妄想。

但拉康质疑，若小孩能够从最初与母亲的客体关系中认识现实，并判断造成欲求不满的幻想是无效的满足，那为何已经认识现实的成人还是会产生幻想？特别是在性欲力的领域中，幻想显然具有决定性的地位。而温尼科特的解决办法只是简单地区分儿童的幻想与成人的幻想，并将

57

愿地愿望。同样地，艾萨克斯（Susan Isaacs）在《幻想的性质与功能》（*The Nature and Function of Phantasy*）（1948）中区分了“fantasy”与“phantasy”两种书写方式，前者表示成人有意识的白日梦、虚构与愿望思维，后者则表示儿童的无意识幻想。但仅是区分儿童与成人幻想的功能，并无法解释为何幻想在成人的现实世界中仍具有功能。事实上，正如拉康指出，温尼科特自己的推论就已经点出了这个理论的矛盾：假设只要小孩产生需求，母亲就立即提供满足，那么在这样没有欲求不满的理想情境下，小孩将无法分辨幻觉与现实。如此一来，若认为对现实的认识是从最早与母亲的客体关系开始，那就势必要矛盾地假设，一开始提供满足的客体就是造成欲求不满的客体。否则，只要客体提供满足，主体就无法分辨幻觉与现实。

简单地说，若如客体关系理论所言，现实的构成是通过现实原则对快感原则的修正，那么成人的现实世界中就不应再有受制于快感原则的幻想。但显然无论在梦、性或临床的领域上，这个论点都无法成立。因此拉康认为，应从想象与象征的关系中重新理解现实的构成。

拉康质疑，若弗洛伊德所说的属于原过程的幻觉式满足是一种满足，那为何人们还会不满足？对拉康而言，从需求到要求的提出始终与意符链不可分，因此，在需求所启动的意符回路中产生的幻觉式回应势必是一种与客体的意符关系，而非单纯的满足。（S-V: 219）

拉康引述弗洛伊德在1896年12月6日寄给弗利斯（Wilhelm Fliess）的书信中提出的精神装置假设：精神装置是由一系列基于“知觉—意识系统”而层层重叠的记忆痕迹构成，这些记忆痕迹在日后会根据新的关系而被重新排序（Umordnung）和重新书写（Umschrift），因此，记忆并非单次的铭记，而是以不同的符号（Zeichen）被多次铭记。^[1]

据此，拉康认为弗洛伊德所谓的记忆痕迹就是符号，因此在幻觉中

[1] 参阅：Freud / 1905c: 155-156。

出现的记忆影像，并非本能理论所称，能够引起动物需求的诱饵影像，而是有如结构语言学所称的意符，也就是说，在幻觉中出现的影像也是一种与其他意符对立的意符。例如，提供满足之客体的“存在或不在”，就是一种对立的象征关系。

这是为何小孩的梦所呈现的幻觉式满足的影像，一点都不像需求的满足那样单纯，反而经常具有意符的特征（组合、连续、省略、替代等），呈现出过度与奢侈的欲望特质。如弗洛伊德提到，他女儿小时候因为生病被禁食做了一个梦。梦中，小安娜以自己的名字表示拥有状态，接着就说出一连串她最想吃的美食：“安娜·弗（洛）伊德，草莓、大草莓、炒蛋、面糊……”^[1]但小孩所梦见并非只是能够填饱肚子的东西，而是远超出满足需求所需的一顿大餐，这正是幻觉式满足的特征。显然，由于这些食物不在场、被禁止，它们具有了意符的特征。而基于语言的同位语功能，这一连串意符才得以如转喻般被一一列举。这显示，幻觉必然也是一种“意符层次上的结构现象”（S-V: 221）。

因此，拉康认为，梦与幻觉等原过程所凸显的快感原则，正是涉及大他者之意符系统的运作法则。相对地，在引入意符之后，现实世界才得以被认识。“因为有语言在世界中说话，才有一系列被意指的东西与客体的存在。”（S-V: 222）拉康将这个过程表示如下：

59

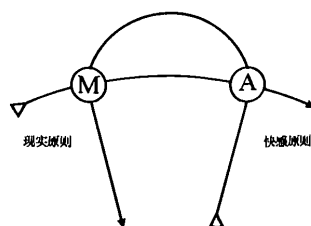


图 1-17

[1] “Anna F.eud, Er(d)beer, Hochbeer, Eier(s)peis, Papp.” (G. W.-II/III: 135)

在这个从需求到欲望的图示中，快感原则位于右侧，表示意符系统与作为意符场所之大他者的运作法则。现实原则出现在图示的左侧，因为现实世界是随着意符的引入而存在。

对作为说话者的人而言，并非先有一个“外在世界”让主体一步步地去探索或摸索，小孩在进入语言的同时，就进入了由语言意符所代表的世界。这个代表过程无疑是通过语音，即通过成人对小孩所说的话语完成的；但在严格意义的语言出现之前，这个过程先是通过小孩与母亲的客体关系中、客体的在与不在此一象征化过程完成的。换言之，原初客体的作用就在于，它在婴儿非常早期的阶段就将意符带入了世界的存在中。当小孩能够区分在与不在这两个现象时，就已经是两个语音意符的对立，而伴随着这个对立的，还有发出语音者与接收语音者的对立，即母亲与小孩的对立。如此，这四个基本项目涵盖了意符组织所有的组合关系。

因此在一开始的母子关系中，并非只有满足或不满足的客体关系，经过最早的客体象征化过程，小孩已经能够从与母亲的关系中找出自己的定位。拉康认为，克莱因的理论中的“好、坏母亲”实际上就是母亲
60 在与不在的象征化过程，只是克莱因未能具体地掌握其中的意符作用。

对拉康而言，母亲是小孩在镜像阶段中最早知觉到的完整影像，它既可被知觉，也是现实中的一个意符，并吸引了小孩的力比多投注。如此，小孩才能获得一个标定点，进而相对于这个点组织他在现实世界的行为，以及在想象的层次上进行最早自我认同。因此，小孩对现实的认知是通过意符的获得，而非单纯是经验的摸索。若非通过意符被代表，现实本身将无法被认识。

然而，此时被认为可以满足母亲欲望的想象客体——阳具意符——还未出现在它该在的位置，因而这一系列想象认同的顶点，将是在象征

层次上的自我理想的建立。在俄狄浦斯关系中，父亲以禁止者、剥夺者的角色介入，这才让想象的认同真正地过渡到象征认同。

在这个问题的症结上，拉康重新检视了弗洛伊德 1919 年的《一个小女孩被打》(Ein Kind wird geschlagen) 中的幻想问题，并且借由这个阅读正式地提出阳具中心论。

弗洛伊德提到，患者经常在克服抗拒之后吐露出“一个小女孩被打”的幻想表象 (Phantasievorstellung)。(G. W.-XII: 198) 它会重复出现并伴随着快感，甚至是生殖器快感，以致患者会产生羞愧与罪恶感。然而，究竟被打的小孩是幻想者自己，还是另一个小孩？是男孩还是女孩？而打人的又是谁？对于这些问题，患者始终表示他们不清楚，或者这不重要。

小孩目睹有人被处罚或被打始终是不愉快甚至是恐惧的经验，因此弗洛伊德认为，这类幻想应该是唤醒或增强一个更早就已经存在，且会带来快感的幻想。由此，弗洛伊德试图以语句的形式说明这个幻想的发展历程。

(一) 在家庭关系中，通常是由父亲处罚小孩，因此这个幻想的最初形式应是“爸爸打小孩”(Der Vater schlägt das Kind) 或“爸爸打那个我讨厌的小孩”(Der Vater schlägt das mir verhasste Kind)。它反映的是俄狄浦斯中，小孩对父亲的爱以及对竞争者的嫉妒与敌意关系，即“爸爸只爱我，不爱那个小孩”。 61

(二) 伴随着俄狄浦斯欲望被抑制，也产生了无意识的罪恶感，这使得这个幻想突变为“我被爸爸打”(Ich werde vom Vater geschlagen)。而在俄狄浦斯被抑制的同时，已经达到生殖器期的力比多发展会产生退转，使得“被打”无意识地满足了小孩受虐的力比多要求，进而使得该幻想受到抑制。因此这个阶段从未被患者回想起来，而是经分析建构出来。

(三) 对前述幻想的抑制，是以无关紧要的场景取代幻想的性内容，幻想者变成只是观看者，打人的也不再是父亲。因此，幻想成为模糊的

“一个小孩被打”。(G. W.-XII: 204-205)

由此，弗洛伊德认为，无论是男孩还是女孩，这个被打的幻想都衍生自对父亲的爱。对女孩而言，无意识的受虐幻想来自正常的俄狄浦斯关系，男孩的幻想则来自逆转的俄狄浦斯关系，即从对母亲的爱转变成对父亲的爱。

对拉康而言，《一个小孩被打》这篇论文是弗洛伊德思想上重要的一步，它证实了父亲功能在俄狄浦斯中的至上性——阳具意符的优位性，也凸显了意符观念的重要性，正如对幻想的抑制是通过改变语句的关系结构。拉康指出，第三个阶段的幻想是一个普遍化的过程，此时被打的不再是幻想者自己，而是任何一个小孩，打人的也不再是父亲，而是一系列象征父亲的替代人物，或父之名。

此外，在幻想中唯一不变且能够进入意识的是鞭子。因此，鞭子正是这个幻想中的意符材料，并构成主体与大他者之欲望关系的模型。换言之，人进入欲望的世界，就是面临着与意符的遭遇。在这一遭遇
62 中，他首先承受的是来自超越母亲的界外审级——是否称为父亲并不重要——加诸的律法：皮鞭的律法(Loi de la schlague)。(S-V: 243)如此，拉康认为，“一个小孩被打”这个最后形式的幻想的功能，在于呈现出主体与意符的根本关系，即主体在象征中承受的禁止与惩罚关系：只要逾越矩就逃不过鞭刑。^[1]由此，拉康提出了他最早的幻想理论：在最初的客体关系中，好东西和坏东西都是被象征化的客体，并被置入意符系统的替代与等同的价值关系中。如此，对拉康而言，受到鞭刑的主体与被意符化的客体，两者之间的关系构成了幻想的公式： $\$ \diamond a$ 。

[1] 既然进入欲望世界就意味着受到意符系统的鞭刑威胁，那人也可能拒绝进入意符系统中。对拉康而言，这正昶死亡欲力(Todestriebe/pulsions de mort)的展现。相较于弗洛伊德在《超越快感原则》(Jenseits des Lustprinzips)中对生命回归无生命状态的妄想——他认为此种归零的倾向或许是一种“超越快感原则”，一种相对于生命欲力的死亡欲力——拉康主张，我们可以具体触及的是，在主体与意符的关系中，他有时会拒绝进入意符系统，拒绝接受成为自己并不愿拥有的这个意符链。

在《第五讲座》结尾，拉康也从父亲的功能反思女性性别认同的问题。女性在人类文化范畴中具有多样化形式，始终是精神分析理论的难题之一。对精神分析而言，性别认同最重要的决定因素是俄狄浦斯期之后，在象征层次上产生的来自对父亲之认同的自我理想^[1]。但严格来说，自我理想不过就是主体对他者的某些表征（insignes）的认同，就像戴上面具一样，让自己的欲望得以转嫁在另一个欲望之上。例如，可能因为对父亲的认同，一个女人与丈夫的关系重复或延续着她与母亲的关系。这使得女性的欲望关系显得十分复杂，不仅她的欲望与要求不明，甚至什么是女性欲望主体，什么又是其客体等，都是难以立即回答的问题。

因为察觉到这些难题，弗洛伊德以及之后的克莱因进一步将女性问题的焦点追溯到俄狄浦斯之前的母子关系上。然而，从欲望辩证的角度来看，母子关系也不是一种二元的关系。正如拉康指出，无论是原初镜像拟同（identification spéculaire）还是真正的象征认同（identification symbolique），都必然涉及一种三元关系。（S-V: 305）

同样地，精神分析所论的阉割情结，也并非来自单方面的恐吓，而是在俄狄浦斯三元关系情境下产生的威胁。父亲只是这个威胁的传达者，母亲则是一个被深藏的欲望的对象。在此种三元关系下，主体接纳了阉割情结所显现出来的表征，并与它们维持一种特殊且脆弱的关系，也就是日后所称的“性别”。

然而，长期以来，阉割恐惧始终被扭曲为单纯对父亲的恐惧，甚至是担心身体完整性受到伤害的自恋性质的恐惧。而不断回溯的结果就是，阉割恐惧被等同于目睹女性器官时的不明恐惧。其结果如果不是对女性器官产生歧视，就是主体产生自卑。然而，正如克莱因的研究显示，如此不断地回溯到最后，仍会发现阉割恐惧来自潜藏在母亲器官内的父亲阳具。克莱因从小孩的图画与游戏的观察中发现，小孩一开始就察觉到

[1] 自我理想（idéal du moi）并不等同于理想自我（moi idéal）。参阅 13 页注释 2。

父亲阳具是在母亲体内，因此他害怕的是父亲的阳具——或更准确地说，阳具意符——而不是父亲。

因此，拉康认为，若不从阳具意符的角度来看，阉割恐惧就将成为如镜像反射一般的矛盾推论：一边是被威胁的器官（小孩的阴茎），另一边则是威胁的器官（父亲的阳具）。而越是朝这个方向去回溯阉割恐惧，其意义就越显神秘——例如，认为小孩之所以会察觉母亲体内的父亲阳具有威胁性，是因为他在原初的虐待攻击倾向上就已经将自己的阳具当成最佳武器。如此一来，阉割恐惧无非就是阳具的镜像反射：阳具被认为是原初攻击倾向的始作俑者，是自己在威胁阳具。因此对阉割情结的研究最终变成只是去寻找所谓的原初部分攻击欲力。但这只是将阉割情结再次整合入导致主体神经症的情结中。对拉康而言，这正是克莱因提出的“前俄狄浦斯”理论的陷阱，因为所谓的“前俄狄浦斯”，不过就是“前俄狄浦斯的俄狄浦斯”（*Œdipe pré-œdipien*）这样的矛盾概念的化身。

因此拉康主张，精神分析必须从阳具意符的角度重新思考阉割情结。阉割显然不是针对真实器官的威胁，它涉及与人类欲望的演化息息相关的阳具意符。主体的欲望要能够发展和成熟，就必须在经历阉割威胁之后，通过意符的标记让阳具成为欲望关系中被替代和交换的根本意符。事实上，此种阉割与阳具记号（*marque*）的特征，也出现在宗教中的割礼、社会的成年礼与祭典仪式，以及其他在身体上留下痕迹的方式（如刺青）中。通常来说，这些留在身上的标记都意味着主体的欲望得以晋升到某个新的层次。

因此拉康认为，记号不只是哲学联想论所称的经验与印象的联想关系，也与欲望的诞生有着不可分的关系，而那正是精神分析所要强调的意符在人类象征范畴中的主要功能。例如，弗洛伊德在1913年的《图腾与禁忌》中，为了说明人类从自然状态过渡到社会状态而预设的弑父神

话，就强调那是让父亲成为意符的唯一途径。父亲必须被杀死，才能成为意符而被保存下来。

同样地，精神上的恐惧症与族群的图腾均涉及意符的功能。恐惧症害怕的对象，是一个对主体而言可能具有无数意义的意符。因此，恐惧的症状实际上是一种保护措施，让主体免于被意义的混乱淹没。例如，小汉斯所害怕的马的形象不只是父亲的化身，它在不同时候是不同的父亲或其替代者的化身。同样地，族群的图腾也是一种无所不能的意符。但无论是父亲或图腾，其作为被恐惧、害怕的禁止意符，同时也是能够从混乱中建立起秩序的根本意符。这个根本意符，让人类个体能够相对于它而处在知进退的秩序中。就此而言，弑父神话中的父亲之死并没有让父亲的乱伦禁令消失；相反地，父亲之死才是对父亲的缅怀之爱的开始，使父亲成为无所不能的意符。

以往人们未能掌握《图腾与禁忌》的理论贡献，误以为那只是弗洛伊德的消遣之作。但拉康认为，从意符的角度来看，《图腾与禁忌》完全颠覆了 20 世纪以来的人类学、社会学、哲学与文学批评的视野。弗洛伊德在弑父神话中引入了欲望与意符的构想，这才让精神分析脱离了古典哲学以来的伦理学传统。因此，为了凸显出弗洛伊德的构想，拉康提出以下三个公式，说明欲望与意符的异化关系：

$$\begin{aligned} d &\rightarrow s \diamond a \hookrightarrow i(a) \leftarrow m \\ D &\rightarrow A \diamond d \hookrightarrow s(A) \leftarrow I \\ \Delta &\rightarrow s \diamond D \hookrightarrow S(A) \leftarrow \Phi \end{aligned}$$

第一个公式表示的是欲望与想象的原初认同的关系，即从欲望（d）产生出幻想（ $s \diamond a$ ）的途径与最初自我（m）和其镜像 [i(a)] 的想象认同途径之间的相互关系。换言之，欲望的表达通过说话主体（s）受制于一个借自想象领域的元素（a）。

第二个公式则是要求与次发的象征认同的关系，即要求（D）与自

我理想(I)的关系。要求(D)是通过话语对他者提出的,大他者本身也受制于他自己的欲望($\Lambda \diamond d$)。而能够凸显大他者欲望的,则是主体对他者之象征认同所产生的自我理想(I)所赋予的大他者的意旨[s(A)]。

最后,第三个公式则表示处于意符世界中的需求主体与阳具意符的关系。主体原先无形式的需求(Δ)必须经对他者之话语的中介转变成要求($S \diamond D$),因而引入了能够彰显大他者之欠缺[S($\mathcal{A}$)]的阳具意符(Φ)的作用。

由此,拉康指出,欲望涉及复杂的意符回路,这使得欲望始终以暧昧的形式出现而被错误地等同于欲望的对象。然而,欲望始终是对另一个欲望的欲望,即“欲望是对指涉着大他者欲望之欠缺的欲望”(S-V: 329)。
66 欲望涉及的并非能够提供满足的对象,而是在满足之外被欲望的东西,因此欲望具有一种离心性(ex-centricité)特质:人所欲望的始终是处于欲望之外的东西。欲望的本质就是不可能被满足。欲望的满足就意味着
67 欲望的丧失。

第二章

欲望的辩证与诠释

一、欲望辩证的结构与图示

拉康在 1958 年至 1959 年的《第六讲座：欲望与其诠释》（*Le désir et son interprétation*）中指出，精神分析所论的边缘现象（梦、失误行为、诙谐语等）与病理结构（神经症、精神病与变态）均因情欲化（*érotisé*）而卷入欲望过程，从而逃开主体的意识范畴，甚至导致主体与存在的脱节。（S-VI: 9）其中，病理症状与精神边缘现象的差异仅在于，前者在被卷入欲望机制的同时也引发了焦虑。就此而言，拉康认为，弗洛伊德所谓的精神防御（*défense*）无非就是对欲望的防御。同样地，精神分析所称的精神能量——力比多——也不是狭隘的生物化学概念，而是属于人与他人之间的意符作用所产生的欲望能量。^[1]（S-VI: 10）

欲望是“人在意符链的结构中所受到的牵制”（S-VI: 19）。人必须进入已经存在的语言中才能说话，因此主体的构成不仅依赖也受制于语言

[1] 拉康也批评由费尔贝恩（Ronald Fairbairn）所提倡的精神分析理论。费尔贝恩虽然体认到重新定义力比多的重要性，但仍只是将它由一般所认为的快感导向（*pleasure-seeking*）解释为客体导向（*object-seeking*）。换言之，他只是以力比多所针对的特定对象去衡量力比多。参阅：Fairbairn（1944: 70-92）。而拉康通过重新发掘“欲望的概念”在精神分析中的意义，不仅试图重新定义力比多这一精神分析理论中的核心概念，也试图在临床实践上，厘清对传移（*transfert*）的分析，并主张不应着眼于传移是正面或负面的情感问题，而是应从分析中的欲望关系来看什么是传移。

59 的意符系统。在这个结构起点的语言经验中，^[1]是来自体现着语言意符宝库的大他者的回应才让主体因需求而发出的呼唤成为了语言表达的要求。但也因为大他者的介入，经语言意符而传达的要求始终超出主体的需求，其间的落差便构成了欲望状态。因此，欲望的结构并不由生物需求决定，反而是生物需求在经话语表达成对他者的要求时，经常会受到凝缩、移置等意符法则的扭曲与撕裂。

婴儿一出生就与使用着语言的大他者——通常是母亲，但也可能是其他的照料者——有着密切的关系。婴儿的需求要获得满足，就必须通过大他者这处语言的场所，将身体需求的模糊意图“编码”成对他人提出的要求，才能后遗地获得具体的讯息，达到其满足的目的。拉康以缝合点图示说明人从“婴儿/无语者”进入语言的过程：

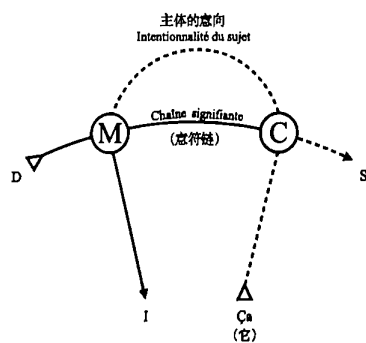


图 2-1 (S-VI: 21)

D：意符链，S：意符，C：编码，M：讯息，Ca（它）：需求萌发的状态、语言中无主体意识，I：从话语关系中产生的初期的认

[1] 拉康强调，人类从婴儿/无语者（infans）进入语言只能是一种结构的假设，无法在历史时间中溯源。我们当然可以观察到婴儿出生时最早的呼唤与母亲的回应，却无法设想在历史的起源上曾经存在着一个拥有语言的大他者，回应了第一个无语的人类。

同理想物。

图示中，D-S 表示历时性的意符链（其中 D-C 以实线表示说话者能够选择的共时性意符系统）， Δ -I 则表示主体的意向（虚线表示其尚无形式的特征，直到从大他者处获得具体的讯息才成为实线），它以一种后遗方式，使主体的要求具有了语言的形式。如此，无语的婴儿进入语言的结果，是在需求成为要求的过程中产生“第一个原初认同”（*première identification primaire*）。它见证着主体与语言最早的遭遇，也见证着要求在需求上留下的印记。但那仍不是自我理想，因为后者是在俄狄浦斯的次发性象征认同后才形成。^[1]

此外，婴儿进入语言的同时，也领悟到了能够回应他的大他者的存在，因此在他的言谈（D-S）之外，亦形成了另一个结构相仿的言谈（D'-S'）：

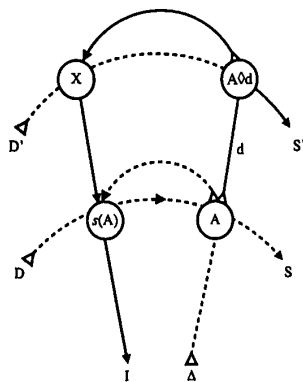


图 2-2 (S-VI: 24)

在这样的话语双层结构下，主体才能产生自我意识并懂得在语言中

[1] 参阅 13 页注释 2。

使用“我”(je)这个空洞的词汇。对拉康而言，这才是弗洛伊德所谓的无意识产生的原因，也是为何“无意识像一种语言般被结构着”或“无意识是大他者的论述”。

如此一来，这个双重结构便可显示出主体的欲望(d)是如何依附于大他者的欲望(A ∅ d)而产生。首先，在原初满足经验中，大他者的在场与不在场构成象征化作用，^[1]使婴儿体认到大他者必然另有其欲望，因而产生“你要什么”(Che vuoi?)^[2]的疑问。但在来自父亲功能的阳具意符尚未介入之前，大他者欲望的讯息仍是一个暧昧不明的“X”。这正是弗洛伊德所称的“无助状态”(Hilflosigkeit)以及拉康日后定义的“焦虑”(angoisse)的来源(图2-3)。

1966年出版的《文集》则将该图示表示为图2-4。

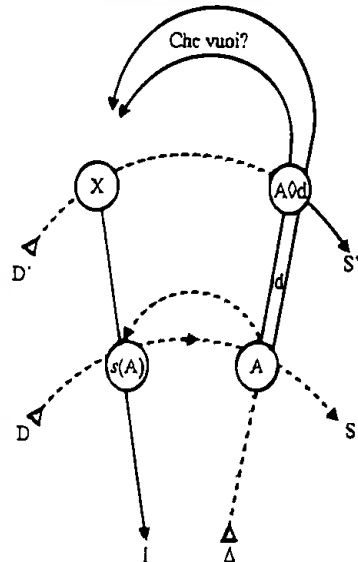


图 2-3 (S-VI: 25)

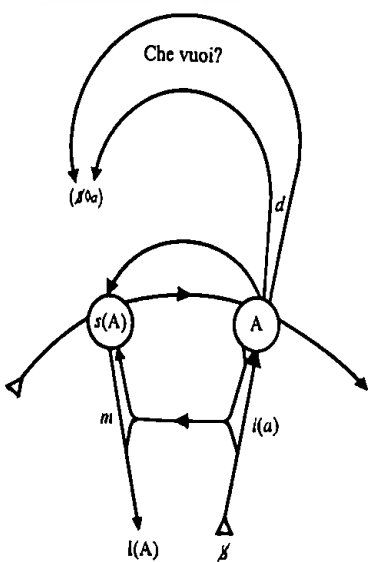


图 2-4 (Lacan 1966 [1960b]: 815)

[1] 这个象征化过程特别表现在母亲和婴儿玩的“不见了”游戏中。婴儿很早就非常沉迷于与母亲玩这个游戏，甚至会大笑。但若由其他人取代母亲，如果不是引不起婴儿的兴趣，就是会让他吓得大哭。依附理论也依照此实验判断婴儿与母亲的关系是“安全型依附”或“焦虑型依附”。

[2] 该词借自卡佐特(Jacques Cazotte) 1772 年的小说《恋爱的恶魔》(Le Diable amoureux)，书中被召唤的邪魔现身时所问的话就是“你要什么”。

但此时，婴儿只能通过原初认同的想象模式——即主体的自我（ m ）72
 对其“类似者影像” $[i(a)]$ 的关系——来防御面对大他者之欲望时的无
 助感。因此，在图示上层，主体对欲望的防御是通过一个“代表主体的
 意符”（ s ）与一个“借自想象领域的元素”（ a ），此即拉康所称的幻想公
 式（ $s \diamond a$ ）：^[1]

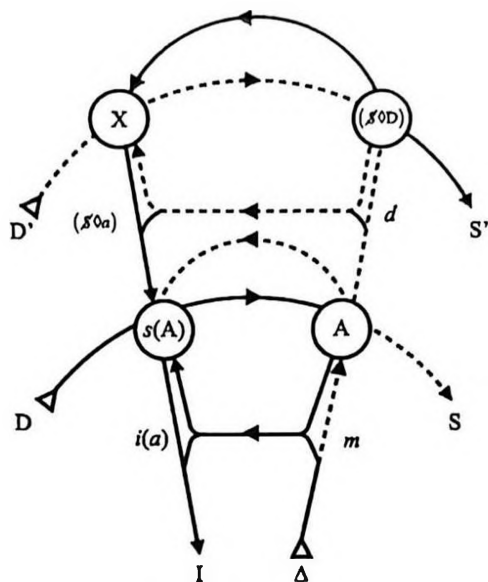


图 2-5 (S-VI: 28)

图 2-5 显示，人的欲望并非依照其欲望的对象打造，而是被幻想赋予了形式。主体仅能借镜像认同经验来提出他的欲望，因此图示上层的欲望与其防御形式的关系（ $d-s \diamond a$ ）和底层的自恋认同 $[m-i(a)]$ 之间，呈现出一种类似结构的对应关系：73

[1] 拉康在强调欲望具有一种幻想的结构的同时，也区分了法文“*désir*”（欲望）与德文“*Wunsch*”（愿望）的差异。明显地，在欲望中，性扮演了一定的角色。但性只是以一种侧面的、衍生的方式涉入欲望中。这正是法文的“*désir*”相对于德文“*Wunsch*”或英文“*wish*”所具有的特点。但应该注意的是，拉康并没有因此改而采用法文中表示“愿望”的“*vœu*”或“*souhait*”，而是强调应该扭转“*désir*”这个词的意义重心。对拉康而言，欲望当然涉及性，但更重要的是欲望的表达方式呈现出的幻想结构，那才是精神分析的诠释所该诠释的对象。

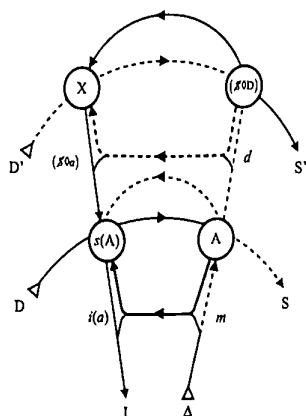


图 2-6 (S-VI: 50)

拉康强调，欲望图示代表的是“一个”论述（discours），因此，其中的第二个层次并非时间上的第二阶段，而是在同一个话语行为中，从意识的言谈中同时衍生出的无意识论述。也就是说，说话的过程是从 Δ 、D、A、D' 四个端点同时开始，并在 $\overrightarrow{\Delta I}$ 、 $\overrightarrow{DS}$ 、 $\overrightarrow{As(A)}$ 、 $\overrightarrow{D'S'}$ 这四条路线上同步进行。因为主体在话语过程中被意符结构决定，图示才显示为上、下两层。下层表示主体在要求的脉络下，所遭遇到的意符结构。此时，处于无形式的需求状态的主体只能通过语言意符让他的需求具有要求的形式，并产生对他者的原初认同（I）。后者将构成“自我形成的最初核心”，其内容则是得自大他者的意旨 [s(A)]。如此，母亲不仅给予小孩乳房（sein），而且也给予他意符结构的第一个印记（seing）。图示上层则是弗洛伊德称为“另一个场景”（andere Schauplazz）的无意识场域，其内部的虚线代表着被抑制物不停地盘旋其中的纯粹意符层次。因此这个图示也凸显了弗洛伊德所强调的，只有“表象—代表”（Vorstellungsrepräsentanz）——即拉康所称的意符——能够被抑制的主张。

当主体进入大他者这一话语场所时，其中并没有能够代表他的意符，

因此一开始主体就只能以欠缺的方式在其中被代表，而唯一能够代表欠缺的意符是阳具。阳具在语言中有着丰富的象征，却没有任何意符能够直接指明，所以阳具始终只能通过隐喻的方式作用。这便显示阳具既是一个欠缺的意符，也是一个意指着欠缺的意符：它是大他者所欠缺的东西，同时也意指着这个欠缺。这是为何拉康强调，欲望转喻着主体作为欠缺的存在，使它永远找不到对应的意旨，阳具则转喻着主体永远都找不到的意旨的意符。因此，阳具是主体想要成为，却永远无法填满它的空洞的意符。这是人逃不开俄狄浦斯命运的原因。人的定义是说话者，人只要说话就无法逃避精神分析在临床上观察到的阉割情结所导致的现象，而阉割情结的作用在于通过父亲隐喻产生阳具这个根本意符。如此，加入了阉割情结的父亲隐喻之后，就可以看到最终完整的欲望图示：

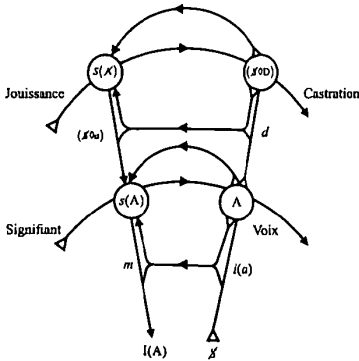


图 2-7 (Lacan 1966 [1960b]: 817)

日后，当拉康进一步区分说的主体（sujet de l'énonciation）和话的主体（sujet de l'énoncé）时，图示上层便代表无意识的说的主体，底层则代表意识的话的主体。对拉康而言，这个图示将是精神分析的基础与蓝图。精神分析师必须从主体与意符的关系厘清要求与欲望的差异，才能知道什么是诠释，以及在临床上该诠释什么。

二、欲望与说话主体的分裂

弗洛伊德指出，梦以幻觉的方式实现了白日残余的念头，并因此触发了更深层的童年愿望。如此，梦满足了主体维持睡眠不受干扰，以及趋向无刺激状态的根本愿望。但拉康认为，严格地说，梦并非实现主体的愿望，因为睡眠的定义正是主体的消失，实际上，梦是愿望的自我实现，即愿望以幻觉的方式表达出来。因此拉康主张，梦所实现的愿望也是一种“语言的满足”（satisfaction verbale）（S-VI: 60）。

拉康以弗洛伊德在《精神事件二原则论纲》（Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens）中提到的“父亲之死”的梦为例。梦者长期照顾重病的父亲，并在他过世之后，反复地做着以下相同的梦：

他看见父亲仍然活着，如往常一样和他说话。但同时他又感到非常悲痛，因为父亲已经死了，只是并不知道（dass der Vater doch schon gestorben war und es nur nicht wusste）。（G. W.-VIII: 238）

弗洛伊德表示，要理解这个荒谬的梦，就必须在“父亲已经死了”这个句子后面补充“如他所愿”（nach seinem Wunsch）或“依照他的愿望”（infolge seines Wunsches），并在“只是并不知道”之后加上“这是他所愿”（dass er es wünschte）。这显示弗洛伊德对梦的诠释完全是一种语言意符层次上的介入，而非对意义的诠释。相反地，就梦的意义而言，弗洛伊德认为，这是人在亲人死后常会做的典型的自责的梦。也就是说，梦者在照料重病的父亲时，曾想过若父亲死了就可以解脱病痛折磨。但这个念头立刻带来巨大的痛苦与自责，万一父亲生前得知他会这样想，那

会有多恐怖。而这样的自责唤醒了梦者童年时曾希望父亲死去的愿望。^[1]

正如拉康质疑，若梦的诠释仅停留在愿望的层次，那只不过解释了人为何做梦，对理解什么是梦的过程并没有任何帮助。更何况就这个梦而言，无论是做梦时还是梦者童年时，“希望父亲死去”都是曾出现在其意识中的念头，精神分析又何需去建构梦者早已知道的事？相反地，若弗洛伊德加入了梦原本没有的语句片段（clausules），那就表示梦从一个文本中删除某些意符，这才是对精神分析具有正面价值的现象。（S-VI: 73）因此拉康认为，梦的诠释应针对被梦删除、遗漏、变形的内容，以及这些意符作用的机制。

显然，若梦从文本中删去了某些文字、语句，那就表示弗洛伊德所说的受到抑制的“表象—代表”就是意符的同义词。受到抑制而与表象分离的情感（Affekt）则是欲力动势（Regung）的量的表现，它并不会出现在无意识系统中，而是一种欲力的卸除过程，并在最后被感知为感觉。如此，在遭到抑制之后，“表象—代表”会留在无意识系统中，情感则相当于某种附带的效应。

就这个梦的意符过程而言，梦对意符的删除与省略就像以空白或零来替代被删除的意符，因此这些意符替代的隐喻效应便引申出一个新的意义，即出现在梦者脑海中的“死者的影像”（S-VI:74）。是它在梦里说着话，梦者却不知道它如何存在，也无法对它说话，这正是人类无以名之的哀悼经验。仿佛死者无声无息地回来，像往常一样说话、走动，但人却无法走入他的世界，对他表达内心的思念。

但梦如何能够对意符进行删除、省略等替代现象？换言之，抑制作用如何产生？这可从小孩和成人的梦的不同表达方式来看。小孩的梦经

[1] 拉康强调，这也是弗洛伊德在1900年的《梦的解析》中对传移（Übertragung）的构想。也就是说，传移是一个属于过去的情境（如童年的父亲之死的愿望）被移置到当下类似的情境中（希望重病的父亲死了就一了百了），因而使得当下的情境唤起了最原初的愿望。

常有如直述句，是欲望最初状态的显现。例如，弗洛伊德的小女儿安娜（Anna Freud）19个月大时曾因为呕吐被禁食，饿了一天之后，她在睡梦中说着：

安娜·弗（洛）伊德，草莓、大草莓、炒蛋、面糊。（G. W.-II
III: 135）

梦中，小孩以自己的名字表示拥有状态，接着就一一列举她喜欢的东西。正如弗洛伊德指出，“梦是（被抑制的）愿望的（幻觉式）满足”，这些被列举之物显然就是小孩所欲望，并以表象形式呈现出来的幻觉。而基于对精神病幻觉的研究，拉康主张所谓的幻觉基本上就是一种语言幻觉，即一种意符的过程，只是弗洛伊德当时仍欠缺结构语言学的意符构想，才会沿用新康德学派所称的“表象”（Vorstellung）描述梦与幻觉中的原过程。

根据弗洛伊德的构想，生物的需求若要得到满足，就必须有一个或一系列由现实原则决定的次过程的介入，因此次过程完全是因为原过程的存在才出现。这表示，决定人类对现实之认识的次过程完全取决于依循快感原则的原过程。原过程的满足则是一种退转式的投注，即重新去唤醒已经存在、体验过的记忆表象，其结果就是导致幻觉现象的产生。由此，拉康比喻，梦就像被结构在如羊皮纸（palimpseste）般的书写空间中的一系列铭记，其中层层重叠的文本并非不同意义之间的关系，而是字母与字母的关系。（S-VI: 88）如此，弗洛伊德在《梦的解析》中所称的“另一个场景”就是梦所展开的书写空间，而那无非就是拉康所谓的意符结构本身。（S-VI: 90-91）

就小安娜的梦而言，她在梦中说出自己的名字之后列举的那一系列极尽繁多的欲望客体，都是她被禁止食用的东西。这显示欲望最初的状态

态就是一种对禁止的挑战：即使被禁止，仍然要说出。因此拉康表示：

（欲望）满足的现实是“禁止（被说出来）”或“（被说出来的）禁止”（inter-dite）。（S-VI: 89）

但小安娜的梦毕竟是小孩的梦，它和成人的梦有着一个主要的差异，即其中缺少检禁作用。成人的梦是愿望和检禁作用之间的拉锯，儿童的梦则是愿望直接的呈现。拉康认为，检禁作用要能够确立，必须有两个一体两面的条件：一、说的主体和话的主体的分化；二、语言的否定功能。^[1] 79
拉康以漫画书《丁丁》（*Tintin*）中的人物对话为例，说明检禁的特征：

谁敢在我面前说塔比欧卡将军不如阿卡扎将军，我就对他不客气。（S-VI: 95）

[1] 弗洛伊德在《梦的解析》中发现，无论是肯定还是否定的命题，梦似乎都以相同的模式来表现：“对梦而言，‘不’似乎不存在。基于某种特殊的偏好，那些对立都被合并成一体，或在同一次被呈现。更明确地说，梦也会自由地从它愿望的对立中选择任何元素来呈现。从而，表面上，我们完全无法得知这些可能对立的元素究竟是以肯定还是否定的方式被包含在梦的思维中。”（G. W.-II/III: 323）为何梦的工作会如此忽略否定，以至出现在梦中的某物有时可以意味着完全相反的事？弗洛伊德在《论初始文字中之反义》（*Über den Gegensinn der Urworte*）（G. W.-VIII: 214-221）中表示，他从阿贝尔（Karl Abel）的语言学论著中发现，梦工作的这个特性，与古埃及文的特性相同。也就是说，同一个字或词经常可以同时表达对立的概念：如某字既可表示“强”也可表示“弱”，或某字既可表示“明”亦可表示“暗”。阿贝尔认为，因为人是从比较的行为中才能获得概念，所以在原初的文字中仍可以看到此种对比的同时存在。通过运用语言的过程，人才慢慢学会分开这些对立的概念。例如，古埃及文是通过在书写上加上不发音的限定符，来决定一个字用于相反意义中的哪个意义。同样地，若梦像原始语言一样具有此种对立并存、相反并立的现象，那么梦的检禁，对于说出来的愿望的检禁，最有效、最经济的方式，显然就是通过对说的行为的否定。进而，弗洛伊德在1925年的《否定》（G. W.-XIV: 11-15）中区分了两种不同的否定功能，即“否定的判断”（*Verurteilung*）与“对判断的否定”（*Verneinung*）。后者是一种否认的作用，因此也是让人得以辨识出被抑制物的方式。其特殊之处在于，虽然表面上是抑制的废除，被抑制物进入意识，但被抑制物并未因此被接纳。换言之，否认可以说是“抑制的扬弃”（*Aufhebung der Verdrängung*）（G. W.-XIV: 12），它既废除也保存被抑制物，特别是予以升扬。

显然，无论是塔比欧卡将军还是阿卡扎将军的人马听到这句话都会不高兴。因为即使话语以禁止、不准说的方式否定了“塔比欧卡将军不如阿卡扎将军”，但这句被禁止的话还是被说出来。就像古代的书记官在颁布犯上罪法令时说“谁说英国国王是白痴，就会被砍头”，于是他就被逮捕了。可见，检禁的特征在于它是从语言的另一个层次去否定愿望。但同时也让愿望以否定、变形的方式说出来。这两个语言的不同层次正是结构语言学所区分的“说”（*énonciation*）和“话”（*énoncé*）的差异。若欲望是将被禁止的东西说出来，即让被禁止的东西说成“话”，那么检禁机制就是在“说”的层次上进行的过程。例如，若要检禁“英国国王是白痴”这句话，就必须从说话过程中，将这句话变成某种间接述句，如“谁说‘英国国王是白痴’就要被砍头”或“我从没说过‘英国国王是白痴’”等。同样地，梦中的检禁或抑制过程就在于让“说”的层次上的说话主体消失，让原本表达主体欲望的“我说……”变成“谁说……”或“不是我说……”如此，梦的检禁与抑制作用正凸显出说的主体与话的主体的分裂。

就人类的语言过程而言，小孩是否具有表达能力的关键在于他是否从学习说话的过程中产生了说的主体的意识，即他能否知道自己是说话者。日后，当这个说的主体从说的层次上被擦拭、删除，便构成了检禁与抑制。例如，小安娜的梦能够以直接、赤裸的方式表达其愿望，这就显示虽然梦说出了她自己的名字，但事实上19个月大的小孩尚未完全确立起说的主体的意识。相对地，成人的梦的特征就在于说的主体和话的主体的区分，从而能够运用检禁与抑制的机制。

对拉康而言，语法学上所区分的时态、语态、肯定、否定、直接、间接等述句的差异，都在于说明说的主体与话的主体的区分，如法文中的前未来式（*futur antérieur*）语句“我以后会当总统”，当下说这句话的“我”是说的主体，以后会当总统的“我”则是话的主体。

同样地，否定的作用也显示了说的主体和话的主体的不同。拉康以《鲁宾逊漂流记》中的脚印说明否定意符的功能。一开始沙滩上的脚印并不是意符，而是“为某人代表某物”的符号（如为鲁宾逊代表星期五的存在）。只有当脚印可以被划掉、被否定时，它才成为“为另一个意符代表着主体”的意符（如相对于其他的脚印，被划掉的脚印就代表着鲁宾逊自己）。这显示，意符是某种擦拭、划掉的过程，但同时也让主体得以留下痕迹。因此，拉康称意符具有一种“不一说”（non-dit）的特质，它通过否定的擦拭、划掉，让主体得以永恒存在。（S-VI: 104）这正是弗洛伊德所谓的让思想、判断成为可能的否定功能，即在说的层次上“对判断的否定”，而非话的层次上的“否定的判断”。

此外，拉康也借用皮雄（Eduard Pichon）与达穆雷特（Jacques Damourette）在《从文字到思想：法文语法论集》一书中对法文语法的分析，说明此种否定意符的构成以及说的主体与话的主体的分化。^[1]拉康虽然认为皮雄尝试从文字回溯到思想的论点很有问题，但仍然推崇他对文字观察的敏锐性，特别是他针对法文的否定形式所提出的除权否定（*négation forclusive*）与不协调否定（*négation discordantiel*）概念的区分。皮雄指出，法文中的“这里没有任何人”（*Il n'y a personne*）是一种排除性的除权否定。因为，这里有人的可能性在句中是完全被排除的。同时皮雄也察觉到，法文如果要表示这种除权否定，必然会使用特定的复式否定词，如“*ne... personne*”“*ne... rien*”“*ne... point*”“*ne... guerre*”等。所谓的不协调否定则是法文一般否定词“*ne... pas*”中的“*ne*”。在其他语言中，否定句通常以一个否定词表示，如德文的“*nicht*”或英文的“*not*”，但法文却以“*ne... pas*”两个否定词表示，某些语言学家认为这多此一举并将这个“*ne*”称作“多余、附加的”（*explétif*）。甚至在一般口语的表

[1] 参阅：Damourette and Pichon（1968: 129-146）。拉康早期也是从这两位作者的书借用了“除权弃绝”一词来翻译弗洛伊德所称的“弃绝”。

达上，它也经常被省略，如“Je sais pas”（我不知道）。

拉康同意皮雄的批评，也认为这是语言学的无知。因为这个“ne”不仅不多余，而且其来有自。事实上，“ne”和“pas”这两个否定词分别来自说的层次和话的层次——因此皮雄称此为不协调否定。特别是在某些完全没有否定意义的句型上，可以见到这个“ne”的重要意义。例如，“Je crains qu'il ne vienne”的意思是“我担心他会来”，句中完全没有否定的意义，但法文却仍加上“ne”，这就显示它是来自说的层次，即说话时“我希望他‘不要’来”，从而表达出来的话语会留有这个否定的痕迹。虽然似乎只有法语使用复式否定，德文或英文仅有单一否定词，但拉康强调，这些语言中的否定词通常不能直接连接动词，例如，在英文中，不能说“I not go”或“I go not”，而是必须使用助动词说成“I don't eat”或“I won't go”，显然助动词的功能就是将说的主体引申到话语中。

由此可见，皮雄对法文“ne”的重要观察呼应了弗洛伊德所称的否定，因为它涉及的不是“否定的判断”（如“你不会来”），而是“对判断的否定”（如“我不希望你来”）。所有这些语法例子均显示，当主体进入语言中说话时，他必然因语言意符的结构而分裂成说的主体与话的主体。在
82 这个分裂的主体结构中，说话者才能产生否定、检禁与抑制等功能。

对拉康来说，这也是哲学的主体概念与精神分析所论的无意识主体之间的差异。长期以来，哲学始终将主体抽离出主体自身，并将它等同于一种可认识的客体。如此，主体与外在世界的客体无异，它不过是一种被外在客体的知识所预设出来的东西。换言之，哲学中的主体只是外在客体的替身和阴影。精神分析所称的无意识主体则是说话的主体，它只在某些说话的瞬间（如口误、诙谐语、忘词等）才出现，但又很快消失。这样的主体构想完全颠覆了哲学上的主客体关系。对精神分析而言，客体所涉及的并非单纯的知觉，而是欲望的场域：

客体并非主体需求的对应物，而是在主体必须面对他的存在时能够支撑起主体的东西。客体支撑着主体最根本的存在，即主体在语言中的存在。换言之，客体是某种在主体之外且只能在语言中才能掌握其特有性质的东西。但为此，主体必须消逝、退去，消失在一个意符背后。这可以说是一个恐慌的时刻，此时主体必须依附在某个客体之上。而他所依附的正是其欲望客体。（S-VI: 108）

这才是欲望客体的特征。拉康引述超现实主义女诗人德阿尔姆（Lise Deharme）的诗作《秘密愿望》（vœux secrets）^[1]为例：

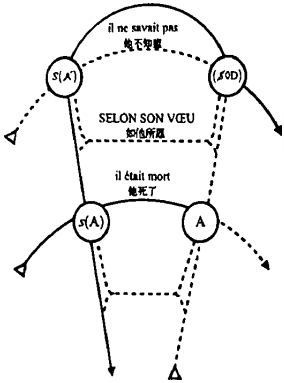
Être une belle fille	当个美女	
Blonde et populaire	金发又受欢迎	
Qui mette de la joie dans l'air	将欢乐带入气氛中	
Lorsqu'elle sourit,	当她微笑	
Donne de l'appétit	就振奋了	83
Aux ouvriers de Saint-Denis.	圣德尼的工人们。	

诗句中的主体被省略了，因此其动词是没有人称变化的原形动词。但严格来说，主体是以被省略的方式被期待着。读者若试着进入这个原形动词的时态，就不难发觉那是一个位置，一个在主体面前并且后遗地决定着他的位置。而诗句在这个位置上呈现的正是“金发美女”这样的欲望客体——现实中的德阿尔姆是个黑发、矮小的女人，因此这首诗并非表达灵感或惋惜，而是以某种后遗的方式决定了主体的欲望客体。换言之，这首诗就是欲望的表白，其特征和梦相同，均是主体的省略。但也由于主体的分裂以及说的主体的省略，最真诚的欲望表白必然也是最

[1] 收录于 Deharme（1933: 55）。

虚假的谎言。因为如此一来，将不再是说话者自己说着“我”希望成为美女，而是话的主体“她”是美女。同样地，诗句中的欢乐也只不过是幻想中被欲望的转喻客体而已。

厘清说话主体的分裂之后，拉康便将前述“父亲之死”的梦所呈现的话语分别放在欲望图示的不同层次中：



84 图 2-8 (S-VI: 142)

首先，梦中“他死了”这句话必然预设着一个说的主体的存在，因为已经不存在的死者无法说“我死了”。因此，若不是因为产生了“他不知道”这个无意识的说的主体，那么话的层次中的“他死了”将不具备任何意义，也不会有任何效应，正如不会说话的动物对尸体是冷漠和不感兴趣的。相反，若某些动物显得会对死者有所感念，那就表示它们具有某种粗略的意符结构。

其次，“他死了”这句话也预设着父亲以被否定的方式进入语言，成为永恒不灭的存在。正如在弗洛伊德的弑父神话中，死去的父亲远比活着的父亲更能永恒地保存父亲的功能。相对地，是活着的儿子才能感受到成为纯粹意符存在的死去父亲的痛楚，因此他抑制了“如他所愿”这个话语片段。由此，拉康认为这个梦的触发点是“如”（nach）这个关键

意符，在这个有如转辙器的意符上，汇集了当前的与童年的欲望，从而促使梦的形成。

就“话”的层次而言，“他死了，如他所愿”的欲望对梦者来说是巨大的危险，因为他目睹父亲在病痛中逐渐死去，也能想象自己也会像父亲一样死去，成为不再拥有欲望的纯粹意符的存在。此种“欲望丧失”（aphanisis）^[1]的可能性使梦者感到极大的痛楚和恐惧，从而导致说的层次

[1] 琼斯（Ernest Jones）在1927年提出 aphanisis 的概念，表示对“性欲丧失”的根本恐惧。琼斯试图通过这个概念解决精神分析俄狄浦斯理论所蕴含的广受批评的阳具中心论问题。琼斯推论，由于男孩、女孩生理构造的差异，对“性欲丧失”的恐惧也有主动与被动的不同机制。对男孩而言，其机制是：想要通过做一个特定的行为来获得满足，但他不敢这么做，因为他害怕这会引来性欲丧失的惩罚，也就是阉割。相对地，女孩的机制则是：想要从一个特定的经验来获得满足，但她不敢做任何尝试，像是提出要求，或是坦白罪恶的愿望，因为她害怕这会引致性的丧失。如此，“性欲丧失”的机制在男孩身上表现出的是阉割的主动形式，而在女孩身上则是一种分离的恐惧。琼斯认为这个差异解释了为何女人比男人更依赖于其性伴侣的意愿与道德许可。也因此，女人更容易自责，并且需要获得认可。参阅：Jones（1927：459-472）。但弗洛伊德对于琼斯的理论修正显然不领情，他在1931年的《论女性性别》（Über die weibliche Sexualität）中，仍然坚持无论男女都必须经历以阳具为主导的性发展时期。他认为，男孩必须在俄狄浦斯中发现阉割的可能性（如看到女性的器官），进而重新铸造俄狄浦斯的结构，放弃母亲这个性对象，最后通过内化父亲的秩序，导致超我的产生，让他成为社会文化的一员。而女孩在发现阉割之后，其俄狄浦斯发展有三种可能的方向。一、对性的全面排斥。在与男孩的性器官比较之后，女孩不满自己的阴蒂并放弃阳具特质的性活动，最后甚至全面地放弃性活动。二、女孩肯定自己并接受挑战。她仍坚持其阳具特质的性活动并期待获得阴茎。此种“男性情结”则可能让她成为明显的女同性恋者。三、女孩产生“阴茎羡慕”（Penisneid）并以真实阴茎的拥有者——父亲——作为性对象，这才开始正常的女性性别发展。（G. W.-XIV: 515-537）对拉康而言，弗洛伊德反对琼斯的理论假设，并坚持其阳具中心观点，这显示弗洛伊德理论的真理——或许他自己都不自知的真理——是欲望的逻辑。而琼斯的错误在于将弗洛伊德的观察视为单纯的自然观察，而企图让弗洛伊德的结论更符合自然主义的色彩。因此他认为女孩的阳具期恐惧，只不过是女孩先天就已经诞生的女性位置的一个迂回而已，即女性的位置先天就被吸吮的嘴决定。而女孩在克服阳具期恐惧后，就会重新找回她原先的女性位置。但对拉康而言，若不将阳具视为一种欠缺的意符（signifiant du manque），那么在琼斯所引用的克莱因的观点中，阳具客体的重要性将无法被设想。而作为一种意符，阳具意味着要求与欲望之间的落差的意符。换言之，阳具意味着小孩欲望中，那个他认为能够满足母亲欲望，但他却没有的东西。而在这当中，决定小孩成为男孩或女孩的因素，并非女孩天生就具有女性的位态，而是女孩必须进入一种社会结构所决定的“联姻与亲属关系”的交换辩证中，即结构人类学中所说的，女性是社会亲属关系的建立中被交换的物品。也就是说，在俄狄浦斯关系中，女性必须接受成为交换循环中的一个要素。换句话说，男女性别认同的差异，并非在于两者生理器官的不同，（接下页）

介入并形成抑制效应，即删去语句的连接意符“如”，以致最后梦以“他死了、他不知道、如他所愿”的荒谬情境显现，而荒谬化正是对恐惧最好的防御方式。但正如弗洛伊德指出，“梦的最大资本家”是来自童年的俄狄浦斯欲望。小孩在俄狄浦斯关系中希望父亲死去的愿望，将在俄狄浦斯没落时反噬，成为小孩对父亲之象征认同的最大威胁。因此在父亲真的死去这绝望的一刻，他只能以退转的方式，通过紧抓着类似者的影像，来防御这带来巨大罪恶感的童年愿望。这是为何梦呈现出“仍然活着且如往常一样说话的父亲的影像”。梦中欲望正是以拉康所谓的幻想结构（*Scen*）的形式出现，其特征正是说的主体的消失和被省略。同时，幻想也让主体在对欲望对象的关系中，让这个被划掉的主体占据由死去的父亲所凸显的阳具意符位置。

对拉康而言，这才是精神分析所应进行的诠释。弗洛伊德在《梦的解析》第六章中强调，梦者关于梦的感觉、判断与各种评论（如“我忘了梦中的某事”“梦中某部分很模糊”“我说不上来”等），这些被视作在梦文本之外添加的评语与感觉也属于梦的隐思维的一部分。换言之，梦者在梦文本的边缘所加注的任何语调和音高，就像乐谱中伴随着音符的曲调（快板、渐强、渐弱等）一样，都是梦的乐章不可分的一部分。因此弗洛伊德在诠释梦的过程中，也会将梦者所有关于梦的怀疑感觉、评论和梦文本一样列入考虑，这是精神分析所谓的“同等悬浮的注意力”规则。但拉康强调，不应仅将弗洛伊德的观点当成分析应遵守的规则，从而不再详细追究其原因。

当人说做了一个梦时，梦被说出来成为话语（*énoncés*）。其中有些间接陈述句的话语可以被分离出来，因为它们完全具备了为另一个意符而代

「替」上」则是对言结构的亲属关系所赋予的不同角色使然。这也解释了人类性别认同出现错乱的可能性。因此，拉康强调，他的思想和琼斯相反。琼斯认为“性欲丧失”才是根本的恐惧，阉割只是其象征而已。而拉康则认为：“因为有阉割，因为阉割涉及意符的作用，主体中才会出现这样一种向度（欲望与欲望的辩证），从而让可能密扣，警觉到欲望在未来可能的丧失。”（S-VI: 237）

表着主体的意符特征，如“有人告诉我……”“某某人证实了……”“这个人或那个人说……”这类间接述句都涉及自己或另一个主体的说话行为，即“一个说话行为，它说出的话中涉及另一个说话行为”，拉康以公式 $E(e)$ 表示（S-VI: 166）。显然，在这个结构之下，在说梦时必须加上某些附加的语调，才能让说梦这件事成为一种纯粹的描述。换言之，必须在某种程度上以间接的方式来说梦，如果以直接、自发的直述句来说，将无法确定所说的究竟是梦还是想象。因此，无论是否处在分析情境中，人只要说梦，这个说的行为就具有 $E(e)$ 的结构。公式中被说出来的梦则是处在括号内的一个完整封闭的单位，因此梦文本属于“话”的层次，且无法随意被改动，只能被接受或不接受、相信或不相信。“说梦”则处于“说”的层次，因此主体能够像一般言谈一样任意添加各种语气和语调，或进行分段或缩减。这也表示主体为梦添加的各种语调、语气、评论或判断等描述的意符回路必然比梦本身更短，因此，梦者经常会表示做了一个很长的梦，但说出来的描述却只有简短几个句子。如以下 87 图示：

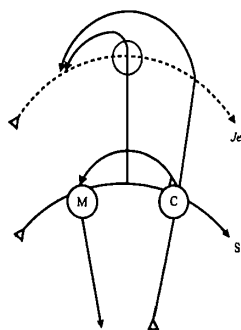


图 2-9 (S-VI: 163)

下层的“梦”是意符链的意义单位，上层的“说梦”则是意符链的自由联想向度，它使下层的意义单位得以再被分解，其中的任何意符都

可能被扬弃或替代。对拉康而言，这就是弗洛伊德所说的，描述梦时的各种语气、语调或评论也同样属于梦的隐思维的结构关系。

无意识主体在“说”的层次中再次介入运作，这才使梦的自由联想过程产生口误、诙谐语或遗忘等改变。毕竟当人说“我做了一个梦”时，说话者无法断定这个“我”是谁。因为做梦时“我”是睡着的，我们从来都“不知道”到底是谁在我们背后做了这样一个梦。这种无意识是一种永远不可得知的绝对异质性。而探测这种绝对异质性的唯一方式，是和它具有相同破碎性质的自由联想工作，即让意符链中的意符可被替代、打乱顺序与随意分段。精神分析的诠释工作正是从那些意符的断裂处去
88 追踪抑制的线索，并循线找出主体的欲望道路。

三、一则梦例的重新诠释

显然，相较于传统精神分析对梦的意义的诠释，拉康强调的是从梦的叙述去捕捉欲望的意符结构。从拉康对夏普（Ella Sharpe）的案例的重新诠释中，便不难见出这两者的差异。后者在1937年的《梦的分析：精神分析师的实践手册》第五章“一个个别的梦的分析”（Analysis of a single dream）^[1]中示范了传统精神分析对梦的诠释。

书中提到分析者有抑制身体感觉的症状，他总是过度控制身体肌肉与运动。同样地，他说话的方式与遣词用字也尽量中规中矩。但某天，他在进入诊室前却轻轻地咳了几声，并在躺下后自问自答地表示，这样咳嗽的目的通常是提醒房间里的恋人，即将有人要进门了。但他想不出为何进分析师的诊室前要咳嗽，他只是联想出一个幻想：自己躲在一个不该进去的房间，于是，为了不被人发现，他会学狗叫，让人以为房间

[1] 参阅：Sharpe（1937: 125-148）。

里只是一只狗。从这只狗，他又联想到曾有只狗磨蹭他的脚自慰。接着，他就提到以下的梦：

不知道为什么，这让我想到我昨夜做的梦，一个很巨大的无止尽的梦。我必须用接下来一个小时内仅剩的所有时间来告诉您这个梦。[……]这应该是我做过最长的梦〔但他说出来之后却是一个简短的梦〕。我梦见我和我太太进行了一趟环游世界之旅（I was taking a journey with my wife around the world）。我们到了捷克，在那里发生了各式各样的事。我在途中遇见一个女人。那条路让我想起不久前向您描述的两个梦中的道路。在那两个梦中，我在一个女人面前和另一个女人玩着性游戏，而这也发生在这次的梦中，当时我太太就在那里。89我遇见的这个女人非常热情，她让我想到昨天在餐厅遇见的另一个棕发，双唇饱满、红润且非常热情的女人。显然，只要我给她一点试探，她一定会有回应。可能就是她引起了这个梦。梦里的那个女人想和我性交并且采取主动。如您所知，这对我有很大的帮助，女人愿意这么做对我帮助很大。在梦里，那女人就贴在我身上。我刚想起来，她显然想把我的阴茎放入她身体里，我可以形容她是怎么做的，但我不同意。她非常失望，所以我可能要手淫她（she was so disappointed I thought that I would masturbate her.）。但把这个动词当成及物动词听起来不太对，应该说“自己手淫”才对，把这个字当成及物动词完全错了。（Sharpe 1937: 131-133）

分析者关于梦的联想首先围绕着梦中的女性生殖器的形象，它有像斗篷（hood）一样突出并下垂的阴唇（labia），就像他儿时曾和母亲一起去过的一处有着巨大嘴唇（labia）的洞穴。而“阴唇—嘴唇”这个双关词又使他联想到一个以中国文字和西方文字的不同书写方向比喻这两者的笑

话。此外，斗篷这个词也通过汽车引擎盖以及系住引擎盖的皮带的联想，唤起他小时候剪皮带的习惯以及曾被皮带绑在床上的记忆。

根据这些联想材料，夏普推论这个梦应是伴随着早发性手淫行为的幻想。其中，“阴唇—嘴唇”的联想显示梦者童年应曾目睹姐姐或母亲的生殖器官。年幼的他因此需要万能的力量匹配（这是梦中多次出现“万能”主题——如“环游世界”“最长的梦”等说法——的原因）。同时，梦者也发现了阴蒂、阴唇，因而有“斗篷突出下垂”的想象。至于“皮带和束缚在床上”的联想则显示，梦者幼时应曾因手淫行为在睡觉时被束缚住，而当时伴随着早发性手淫行为的幻想的内容就类似于这个梦。

此外，不可控制的咳嗽与儿时剪皮带的冲动，也引起梦者关于“婴儿车皮带，家里的婴儿车，忘记寄发许可证给俱乐部新成员，忘记拉裤子拉链的暴露愿望”等一系列的联想。夏普认为这些联想均指向他童年因不愿见到母亲再生其他小孩而产生的，被无意识地连结到阴茎上的攻击性。至于咳嗽的目的，应与他小时候在半夜拉肚子或哭泣的目的相同，即借此分开父母。梦者近期的一次焦虑发作间接证实了这一推测：他曾负责某典礼的工作，国王与王后均将出席该典礼，他开车进城时突然感到焦虑，担心找不到停车位会堵住皇家车队。最后，夏普也认为，梦者对于女性生殖器官与嘴的联想显示，他想象的女性生殖器就像具攻击性、会咬人的嘴，因此他不敢将阴茎放入而是以手取代。

夏普一开始并未将全部的诠释都告诉分析者，而是选择其中最可能释放抑制的部分，即他童年的攻击性幻想，以及他害怕母亲报复而产生的母亲生殖器的恐怖意象。直到分析者在分析中的反应显示他已退转至童年的俄狄浦斯关系，夏普才进一步诠释他对分析师的转移与攻击幻想。夏普特别强调，她自己在分析过程中不太说话或只说一个词，是为了避免满足分析者所说的“如果女人采取主动，对他的帮助很大”。最后，夏普判断这场精神分析诠释是有效的，证据是分析者终于敢展现身体的力量：他与朋友打球起冲突时，

掐住了对方的衣领，将他逼到角落（cornering him）。

对于夏普的诠释，拉康虽然称赞她心思细腻，但也批评她为了理解梦所呈现的幻想，而忽略了其中的意符结构关系。（S-VI: 197）事实上，梦中并没有任何线索足以说明“她非常失望……”指的是对什么失望。分析者随后所说的“我可能要手淫她”^[1]，显然已是弗洛伊德称为“二次加工”的事后理解。更何况梦者自己也指出，必须修正“手淫”这个动词的“反身性”，即“她非常失望，所以我可能要手淫她”应重组为“她非常失望，没有我的阴茎（或没有阴茎）〔所以〕我想她可以自己手淫而不是我手淫她”。如此，梦显示的应是主体在幻想中擦拭掉自己的企图，正如分析者一开始提到处于不该去的房间并学狗叫，这就已清楚地显示其幻想的想象结构（structure imaginaire）是“我不在那里……因为有人（想象的他者）可能会以为……”。显然，他不在他所处的位置上而是被一个意符代表着，因此学狗叫并不表示他是狗或他模仿狗，而是通过“狗叫声”的代表，让自己不再是自己。^[2] 如此，幻想所呈现的始终是“主体

[1] 有趣的是，拉康的引文中漏掉了“she was so disappointed I thought that I would masturbate her”这句话中的“I thought”。换言之，拉康以梦的检禁方式，让这个梦的说的主体消失了。

[2] 拉康以儿童的语言发展为例。一般都认为无语的婴儿一开始处于一种自体情欲的世界，之后才慢慢认识到客体的存在。但经验显示，婴儿对客体以及客体的影像事实上非常感兴趣。例如拉康转述，一位朋友曾惊讶地发觉他的小孩称呼一只狗“汪汪”，但他很肯定自己从未以“汪汪”称呼狗，且只对小孩说过那是“狗”。这显示小孩对狗的认知是根据狗所发出的声音。此时，这几声“汪汪”就是代表着狗的符号。而当小孩能够以“汪汪”来取代成人所说的“狗”，而不是取代狗这个物体或狗的影像时，“汪汪”就成为了一个意符。拉康称这是语言起源的“第一个隐喻”（première métaphore）或“谓语功能”（opération prédicative），也就是最基础的形容词句型，有如将“狗是汪汪”简化成“汪汪”。因此当小孩称“汪汪”时，他不仅是在叫小狗，而且是在说一句话——“狗是汪汪”。拉康指出，在某些原始形式的语言中，形容词的功能就是隐喻。这是语言结构的必然性：要让意旨能够产生，就必须存在一个意符对另一个意符的替代。这一隐喻功能的明显证据就是，小孩在学会说“狗是汪汪”之后，就开始把一堆和狗没有关系的东西也叫“汪汪”。这也显示，当自然符号变成意符之后，小孩会将它应用在各种有关和无关的事物上测试，无论它们是真实的物体或另一个意符。例如，小孩可能蛮横地坚持“小狗喵喵叫”而“小猫汪汪叫”。这只不过是单纯意符的替代所构成的隐喻。通过这类意符替代的测试与练习，小孩的语言才衍生出“形容”（qualification）这样的范畴。如此，只有当小狗能够喵喵叫，而小猫能够汪汪叫时，“小狗汪汪叫”这句话才真正成为语言，即“意符性的说话”（接下页）

02 被去掉，这不是他，同时那里还有另一他者，想象的他者a”的结构：
 $S \diamond a_c$ (S-VI: 202)

同样地，原本应由分析师询问分析者为什么进门前要咳嗽，他却自己开口谈咳嗽的事，并自问这会有什么目的，这就显示他偷偷地将自己藏身于大他者的位置，并在那里自问大他者会给出什么样的意符。正如拉康强调，处于传移作用中的分析者必然假设精神分析师知道答案，^[1]但实际上分析师和分析者一样什么都不知道，因此在传移关系中，能够给出意符的是一个全知全能的大他者，表示为 $S(A)$ 。但在传移关系化解时，那必须是一个有所欠缺的大他者： $S(A)$ 。

由于忽略了这个重要的意符结构关系，夏普的分析存在很大的局限性。她虽然懂得这几声轻咳意味着“在一起的恋人”要分开，但忽略了这是一种三元结构的关系，其特征是“第三者在外，另两者就在一起；第三者闯入，另两者就分开”。这样的三元关系构成了整场分析的纹理。

拉康主张，应将分析者对于梦的联想定位在欲望图示上层的说的主体

(按上页)(*énonciation signifiante*)，而不再只是一种单纯的对真实自然现象的模仿。当人说“狗”或指着它叫“狗”时，这属于符号的命名层次，但当人能够给予狗一个属性(如“小狗汪汪叫”或“小狗喵喵叫”)时，这便属于意符的层次。如此，小孩就能利用意符的功能对世界进行分类，如“有些东西汪汪叫”“有些则喵喵叫”。进而，那些发出其他声音的东西就可以陆续被纳入这个系统。拉康指出，达尔文(Charles Darwin)也曾描述过此种语言诞生的现象。他发现小孩似乎有种特殊的能力，可以从鸭子身上分离出“呱呱”的声音，然后将这个声音归属到一系列不同的东西上，如酒和钱币。然而，达尔文并没有结构语言学的概念，他只能从自然符号的观点去解释，认为那可能是因为钱币上有老鹰的标志，所以小孩是将“呱呱”的声音和所有禽类联想在一起。但酒和“呱呱”的关系就令人费解了，于是达尔文想，这可能是因为酒是液体，而鸭子洗澡、划水的水也是液体。然而，拉康指出，若小孩能够因此种知觉的邻近性而将酒和“呱呱”联想在一起，那就更证明了，必须从意符链的范畴来看小孩对世界的认知是如何受到话语的结构所决定。小孩这么说，并非因为他们发现鸭子、液体或钱币有某些相似的本质或意义，相反，他们之所以能够任意地将这些东西排列在一起，正是通过“无意义的练习”(exercice du non-sens)，即将符号变成可以替代的意符的练习。拉康讽刺地说，若要推荐儿童心理学的论著，他会推荐卡罗尔(Lewis Carroll)的《爱丽丝梦游仙境》(*Alice's Adventures in Wonderland*)而不是皮亚杰(Jean Piaget)的任何著作。因为《爱丽丝梦游仙境》是根据儿童的心智游戏(言语)写成的，它所凸显的正是语言的无意义层面。(S-VI: 200-202)

[1] 这是拉康日后所说的“被假设知道的主体”(sujet-supposé-savoir)。

层次（图 2-10 中的虚线）。这些破碎的讯息必须经过“编码”和“讯息”两处、处于编码位置的则是作为大他者的精神分析师。如此，分析者一开始自问“咳嗽的目的”时，即显示他自处于分析师的位置，并试图通过幻想（ $S \diamond a$ ）将这些破碎的意符关系组织成大他者的讯息： $S(A)$ 。

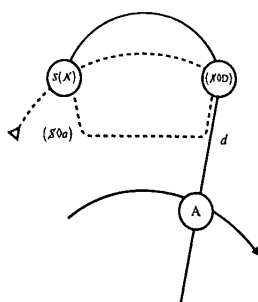


图 2-10 (S-VI: 203)

在学狗叫的幻想里，狗叫声是让他可以表示“我不在”的意符，但在自慰狗的联想中，磨蹭他的狗不再是意符而是他的类似者：这只狗在自慰，并向他展示自慰的场景，此时若有第三者闯入，他将会羞愧地消失。由此，拉康认为经咳嗽所揭开分析序幕应是：

做给我看，我该怎么做。但前提是作为第三者的大他者不在那里〔……〕否则我就会羞愧地消失。（S-VI: 205）

由此，分析者一开始的咳嗽与关于狗的幻想，凸显的是其分裂主体的结构 S ，他的梦则强调出想象的客体 $\text{objet } a$ ^[1]，同时隐藏了主体的意符。

此外，根据比昂（Wilfred Bion）的“容器”（container）和“内容物”（contained）理论，夏普认为梦中具有红润内里与突出褶皱的唇状形象应

[1] 编注：中文学界多译为“客体小a”或“对象小a”。

代表母亲的肚子或子宫的内部，甚至是某种女性阴茎的投射，并等同于神话学与民族学上普遍证实的吃人的母亲意象。但拉康批评，这只是基于理论的成见，因为若分析者强调了“手淫她”这个动词的语法修正，并以各种语言修辞去描绘这个形象，这就显示那是属于象征范畴的“风格”问题。更何况分析者自己也提到，那也涉及文字书写方向的差异。^[1]因此应将他所描述的形象视为一种将欲望表达为幻想的象征意符。若分析者将“手淫她”修改为“自己手淫”，那就显示了语法上的包覆关系，即“手淫她”就等于“自己手淫”，而梦所呈现的形象正是这样一种能够包覆的剑鞘（gaine）或手套（gant）——正如阴道（vagin）一词的拉丁文“vagina”的字面意义就是剑鞘或剑套。（S-VI: 227）分析者的欲望就固着在这个包覆的意象上，例如，在担心自己的车可能会堵住皇家车队的念头中，他也是被包覆在一辆汽车里，只要他停下来，象征着双亲的国王和皇后也会停下来，一切都将停下来。就此而言，他就像被包覆在克莱因所说的“交合双亲形象”（combined parents figure）中，而他必须分开他们，必须将这个双亲一体的怪兽分割成男和女。

此外，分析者小时候被绑在床上或婴儿车上的联想显示，当他“被绑住”“被停下来”时，他就享受着幻想且伴随有强迫性排尿的“错误快感”（fausse jouissance）（S-VI: 229）。这使得他的情欲被女性化，就像梦里那个有强烈需求的女人，他在梦里则告诉自己所化身的这个女人该怎么做。但也正因为情欲的女性化，他必须处于无能的状态才能维持男人

[1] 夏普的分析者表示想不起来这个关于文字书写方向的笑话来自何处。而拉康试着在英文的文化遗产中找出这样一则笑话。他发现勒格曼（G. Legman）所著的《五行打油诗》（*The Limerick*, London, 1974）中的第1388首五行诗，似乎就浓缩了这个笑话所呈现的意象：

There was a young lady from China
Who mistook for her mouth her vagina
Her clitoris hugs,
She covered with rouge
And lipstick her labia minor.

的身份。相反地，只要有性欲望或显示出能力，就会成为女人。这解释了他害怕在工作上过于成功的症状。

95

拉康认为，由于被包覆在男女不分的一体形象中，该分析者所领悟的性关系就只能如同梦所呈现的独特手淫形态。就此而言，夏普将这个形象诠释为具攻击性的母亲性器官或母亲的阳具，这显然是过于粗略的理论套用。甚至，为了替错误的诠释自圆其说，夏普以跳跃的方式指出梦所涉及的并非母亲的阳具也不是梦中性伴侣的阳具，而是主体自己的阳具。但这一切都只是“分析师的想象”，因为无论是从分析者的梦还是联想中都找不到证据显示分析者将阳具当成攻击的器官。相对地，拉康认为应从“相互主体的拓扑学”（*topologie intersubjective*）才能重新组织分析的要素，进而澄清这个梦与其欲望的结构。（S-VI: 232-233）

首先，梦显示的包覆形象并非交媾，因为其中被放入的不是应该放进去的东西，更何况——这也是夏普忽略的重点——在梦里分析者的太太也在场。梦者就像表演魔术般，在太太面前展示着某种该在那里却又欠缺的东西。拉康指出，这个梦的谜题仿佛就是“阳具在哪里”。就像在爱伦·坡（Edgar Allan Poe）的《失窃信件》（*The Purloined Letter*）中，没有人知道信件被藏在何处，更不知道信件的内容，但信件不在场的在场却一再地决定了所有人物的关系。同样地，梦中阳具不在场的在场也解释了梦的奇异特征：它是个手淫的梦，却又显示“手淫她”就是“自己手淫”的包覆形象；梦呈现的始终是不在那里的阳具，^[1]梦中伴侣想要抓住的是一个不断逃开、消失的东西，正如所有关于梦的联想也都呈现出无尽的逃避、替代与欠缺的修辞风格。就此而言，分析者童年剪断皮带与姐姐的凉鞋的强迫行为也是“阳具在哪里”的象征阉割，因此，拉

[1] 拉康发现，分析者忘了寄证书给俱乐部新成员时所说的“我们没做（undone）该做的事，我们之中没有什么好东西”应是出自《公祷书》（*Book of Common Prayer*）。但他显然将其中的“我们之中没有健康”改成“我们之中没有什么好东西”。如此，这个不在他那里的好东西无非就是阳具。

96 康认为应追问这个象征阉割的意符结构，而非像夏普一样，片面地将这些行为诠释为分析者小时候对原始攻击性的报复。

在这场分析中，虽然阳具始终不在被期待的位置上，但它还是在某处。“它在那里，就像失窃信件一样，在我们最意想不到的地方，但一切都指向那里。”（S-VI: 247）拉康借用夏普的比喻指出，分析就像一场棋局，其引人入胜之处在于其中每个棋子都像意符一般依照特定的位置与法则移动，而棋局的对弈就在于逐渐减少棋子的数量。同样地，精神分析的过程也在于削减一定数量的意符，并从仅剩的少数基本意符去察觉出主体的位置。就此而言，夏普的分析者就像不愿失去皇后的蹩脚棋手，他不懂得有时候为了赢棋，牺牲皇后是必要的策略。他因为太担心可能失去代表万能力量的阳具，而在棋局中将它藏起来。但藏在哪儿？就藏在梦中最令人意想不到的人物身上，也就是他的太太身上。对分析者而言，女性伴侣就是他的大他者，女人不仅是最不可碰触的禁忌，也主导了他的欲望经济。正如拉康指出，整个梦的关键就是“我梦见和我太太进行了一趟环游世界之旅”（a journey with my wife around the world）这句话中的补语顺序的异常，即“和我太太”明显地被凸显出来。换言之，并非如夏普所说，“环游世界”彰显出主体的万能愿望，实际上，他的太太才是万能力量的展现。

就像在对弈中，最危险之处通常就是最安全的地方。同样地，分析者害怕若展现出力量就会失去它，因此将代表力量的皇后藏在对方的国王身上。于是，梦里的太太就是分析师夏普，梦就像在她面前翻弄着魔术袋，企图不被发现袋子里其实没有任何东西，因为阳具就藏在看着这一切的她身上。因此，拉康认为这个梦是分析师所引起的，因为她操之过急地想将分析者“逼到角落”，导致他害怕一旦失去皇后就全盘皆输，97 所以做了这样一个耍诈的梦来转移分析师的注意力。梦中那个神秘的形象就像魔术斗篷一般被翻来覆去，这是要让分析师误信阳具在斗篷里，

以便隐藏阳具真正的位置。

如此小心翼翼地隐藏阳具的态度，也表现在分析者与汽车的关系上。正如人类文明始终将汽车和力量画上等号，汽车就像阳具对等物，是无能者的力量救星，但语言也赋予汽车某种女性含意，^[1]人们甚至会给汽车取各种女性的昵称。同样地，对分析者而言，汽车既是阳具也是女人，就像他用来形容梦里包覆和保护他的女性生殖器官形象的词汇“hood”同时具有斗篷与汽车引擎盖之意。而当夏普说出她的诠释，让分析者察觉到他将在这场分析对弈中输掉一切时，他说：“我并不需要我的车子，但我强烈想要它，我爱它。”这就显示了，因为对性交的错误认知，分析者完全不知道阳具有什么作用，但他仍然热爱它，因为阳具就代表着万能的力量。此外，分析者这番话也凸显出其欲望的特征正是一种没有动机、不被需要的欲望。

分析者在夏普的诠释之后尿床，这证实她的诠释确实产生了某种影响。但拉康认为这未必是有利于分析的适当反应，因为尿床经常是儿童对双亲性交的反应，也是他们对自己器官的真实感受的表现，而分析者尿床就表示他的器官不再是象征的阳具意符，而是以真实阴茎的方式起作用。同样地，夏普对分析者终于敢于展现力量的反应也高兴得过早了，毕竟只是在起冲突时就掐住对方脖子将他逼到角落，这和在球场上展现力量的意义大不相同，甚至只会让他更加无法在比赛的规则中将对手逼到角落。换言之，那显示的是他更加无法在代表律法与话语之大他者的关系中适切地反应。就此而论，拉康认为夏普错失了这场分析的关键，未能找出阳具意符在分析者欲望结构中的位置。

阳具意符是通过父亲隐喻所引申出的根本意符，对小孩的精神发展 98
或性别认同来说均是非常重要的角色。小孩可能否认父亲对母亲的阉割而“认同于母亲的阳具”（to be the phallus），或是承认阉割而去“拥有阳

[1] 汽车的法文“voiture”是阴性名词。

具”(to have the phallus)^[1]。若男孩接受母亲被父亲阉割的事实，他就可以不再认同于阳具，进而发现自己和母亲不同，“他并非没有阳具”(il n'est pas sans l'avoir)。因此悖谬地，男人通过阉割才重新获得阳具。而女孩接受父亲对母亲的阉割之后，虽然也放弃对阳具的认同，但她将发现自己的处境和母亲相同，即“她没有阳具”(elle est sans l'avoir)，这便是她日后对阴茎的羨嫉的来源。

由此，拉康认为，分析者的父亲在他3岁时过世，这使他没有准备好接受母亲被阉割的事实。对他而言，女人不能暴露在任何可能被阉割的危

[1] 拉康在《第五讲座》中曾以结构观点来理解俄狄浦斯情结。精神分析将俄狄浦斯分为三个时期：前俄狄浦斯（母—子的双人诱饵关系）、阉割（俄狄浦斯的分水岭）、俄狄浦斯（步入正常异性爱恋，成为法治社会动物的门槛）。而决定整个俄狄浦斯情结演化的关键是象征父亲、想象父亲与真实父亲的不同作用。据此，拉康区分了俄狄浦斯的三个逻辑时间。（S-V: 167-196）

前俄狄浦斯期的特征在于，原初的母—子想象关系通过欲望辩证（欲望是他人的欲望）发展成“想象的三元关系”：小孩—母亲—母亲欲望的对象（阳具）。其中，阳具所占据的位置显示父亲的功能从一开始就已经起着作用。在这个三元关系中，小孩很快会发现他与母亲都有着欠缺。母亲的欠缺是因为她有欲望，而相对于母亲的欲望，小孩也感觉到自身的欠缺（因为他无法完全满足母亲）。于是在这个欲望逻辑中，小孩认同于母亲的欲望对象。因此，小孩在这个阶段面临的问题，是拉康所说的“要不要成为阳具”（to be or not to be the phallus）（S-V: 177）。若此时父亲功能被除权弃绝，日后精神病的条件则形成。

小孩在前俄狄浦斯期对阳具（父亲功能）的发现，首先将引入想象父亲的角色。对小孩而言，拥有能够满足一切的阳具的人，必然是个全知全能和能够剥夺一切的人。于是父亲从原本小孩眼中的玩伴与母爱之竞争者，摇身一变成为一个想象的全能父亲，并让小孩体认到自己以及特别是母亲的真实的匮乏。此时，原先母—子关系中的想象阳具，也变成由父亲律法所决定的象征阳具。“小孩—母亲—母亲的欲望”的想象三元关系，开始转变成“小孩—母亲—父亲”的象征三元关系。因此，构成前俄狄浦斯发展之顶点的阉割，并非一般以为的父亲对小孩的阉割威胁，而是父亲对母亲的阉割，即他剥夺了小孩想象母亲拥有的阳具。小孩在这个阶段面临的问题是“接受或拒绝父亲对母亲的阉割”。若此时小孩拒绝了阉割，他就可能认同于拥有阳具的母亲，或者认同于阳具。这两者都将构成临床上可见的变态症状，前者是恋物癖，后者则是变装癖（认同于藏在母亲衣物下的阳具）。最后，若小孩接受父亲对母亲的阉割，俄狄浦斯便慢慢走下坡，直到化解。经过阉割之后，男孩开始停止追求想象的阳具，进而认同于阳具的拥有者——真实父亲。此时，男孩才真正拥有男性的性别。同样地，女孩也停止追求想象的阳具，而追求真实阴茎的拥有者——父亲，并且在寻求得到父亲的爱的时候，接纳女性的位态，走向成为女性的道路。于是，这个阶段小孩面临的问题是：“我是男人还是女人？或者两者都不是？”对拉康而言，前者正是歇斯底里症状所呈现的问题，后者则是强迫症症状所呈现的迟疑不决。

险中，因此他在梦里将阳具藏在最令人意想不到的女人身上，这导致整场分析始终围绕着“阳具在哪里”的问题打转，正如分析者的梦与其联想的共同主题就是“使消失”（aphanisis）^[1]：隐藏阳具，使它不被发现。

四、《哈姆雷特》中的欲望辩证

拉康在夏普的案例讨论中指出，小孩在俄狄浦斯过程中面临“要不要成为阳具”（to be or not to be the phallus）的存在认同问题。而“to be or not to be”的犹豫，正呼应了莎士比亚的悲剧《哈姆雷特》的主题。一般认为，将精神分析应用于文学是将文学作品视为诠释的对象。如此，就戏剧艺术而言，人们很容易以为戏剧作家是通过他所创造的人物的性格来感动读者和观众，但拉康认为《哈姆雷特》让此种文学诠释的观点无法成立。首先，哈姆雷特并非真实人物，而是一种错觉的效应。也就是说，戏剧的英雄主角并不只是剧本的言谈所呈现的人物，也是一种论述的语态（mode du discours）。戏剧之所以能够深刻地感动观众，并不是因为人物的性格能够引起共鸣，而是因为戏剧作品的组织与配置形态以无意识的方式吸引了他们。因此拉康主张，对文学与艺术的精神分析并不是要去读出诗人、作者或故事人物的无意识——即使这并非不可能，精神分析也没有理由这么做，因为那是次要的，且与对作品本身的阅读与研究无关。（S-VI: 323-324）相反地，从欲望的结构来看，《哈姆雷特》的重要意义在于整部

[1] 虽然拉康认为琼斯的理论不正确，却对后者所提出的“aphanisis”的原始意义——“使消失”——非常感兴趣，并以自己的方式使用这个词。（S-VI: 236）如此，无论是主体的学狗叫幻想，还是他的咳嗽，都是在让某物消失。在学狗叫幻想中，是让自己消失，入门前的咳嗽则是要让门内的某物消失，让里面某种一体的东西消失。而在梦中的意象，以及一系列由此衍生的联想，都表明是要让主体消失，让主体变得渺小。拉康甚至以魔术袋比喻，主体总是在某种躲藏游戏中，我们以为他在那里，他却不在。

戏剧的铺陈与不同层次交叠的组织，让人得以从中见到人类主体与其欲望结构的向度，正如拉康称哈姆雷特就像“一个由空洞位置所构成的人物，让人可以看见自己的无知”(S-VI: 326)，即人的无意识的呈现。由此可见，陈述文学作品的心理学向度（无论是作者、人物、演员还是观众的心理）并非“应用精神分析”(psychanalyse appliquée)，而是精神分析理论不可或缺的一部分，临床才是精神分析的应用。(S-VI: 326-327)

莎士比亚在《哈姆雷特》中呈现了人类俄狄浦斯根本结构的某种变貌。他通过修改俄狄浦斯的冲突，将人的欲望问题搬上舞台：人不仅被欲望掌控、包围，而且必须在这座欲望迷宫中找出自己的位置。^[1]对拉康而言，《哈姆雷特》就是一出可以厘清阉割情结之意符结构关系的欲望悲剧。但正如拉康自己提出的质疑，若重要的仅是《哈姆雷特》所呈现的欲望结构，那么只要去阅读它就好了，戏剧的作者、其演出又有什么作用？对此，拉康主张，阅读《哈姆雷特》和观赏这出戏剧的演出是完全不同的经验，后者显然更能表明“无意识是大他者的论述”(S-VI: 327)，因为在看戏的过程中，观众的无意识正是通过剧中人物的言谈呈现出来。演员们像傀儡一样在舞台上依靠肢体演出，就类似于人在无意识中通过自己的肢体去演出大他者的论述。因此，演员与演出对戏剧并非没有作用，只是那是演员或剧场心理学的问题，而非精神分析关心的重点。

弗洛伊德在《梦的解析》中认为《俄狄浦斯王》(*Oedipus Rex*)与《哈姆雷特》这两出悲剧均针对相同的主题，它们处理手法上的不同则显示出“十多个世纪以来，抑制在人类情感生命中的演变”。在《俄狄浦斯王》中，小孩深层的愿望幻想(Wunschphantasie)就像摊在阳光下的梦境一样被实现；但在《哈姆雷特》中，这个愿望幻想处于被抑制的

[1] 这个精巧的欲望结构设计并非莎士比亚个人的创造，而是长时间累积的结果。从最早12世纪至13世纪丹麦的萨克索·格拉玛提库斯(Saxo Grammaticus)的传说版本，到16世纪法国的弗朗索瓦·德·贝尔福雷斯特(François de Belleforest)的小说与英国的托马斯·基德(Thomas Kyd)的草稿，甚至莎士比亚自己一系列的草稿，均可见出《哈姆雷特》结构演变的痕迹。

地下状态，只能像神经症一样通过它所散发的禁制效应得知其存在，就像哈姆雷特对复仇使命的“迟疑与犹豫”（procrastination）。然而，无论是戏剧本身还是历代的诠释都无法说明哈姆雷特迟疑、犹豫的原因究竟是什么，以致歌德认为哈姆雷特应是某种因思想过度发达而麻痹了活动力的人格典型，甚至一般的诠释也倾向于认为哈姆雷特代表了一种病态和无解的神经衰弱性格。但这样的诠释似乎也不完全符合哈姆雷特在剧中的行动，因为他至少曾经两度果断地采取行动：第一次是在情绪激动时，出手刺杀了躲在壁毯后偷听的波隆尼尔（Polonius）；另一次则是狡猾地策划，以文艺复兴时代王子的不羁作风，让两个担任宫廷侍从的童年好友（罗森克兰茨 [Rosencrantz] 和吉尔登斯吞 [Guildenstern]）代他受死。因此弗洛伊德认为，应该是替父亲复仇这个使命本身的特殊性才使得哈姆雷特迟迟无法对杀父仇人出手。毕竟杀父夺母的叔父克劳迪（Claudius）可以说替他实现了被抑制的童年愿望，因此，他对克劳迪的仇恨也纠缠着深刻的自责并转变成“良心的疑虑”（Gewissenskrupel）^[1]。根据这个观点，俄狄浦斯与哈姆雷特这两个角色最大的差异在于，前者是无意识地走向弑父悲剧并因此受到惩罚，后者却是有意识地谴责自己弑父的欲望。换言之，哈姆雷特为父亲复仇的欲望和他对母亲的欲望重叠在一起，导致两者同时受到抑制，所以他才迟迟无法下定决心采取复仇行动。 102

从弗洛伊德以来，传统精神分析始终认为哈姆雷特之所以迟疑，是因为他就像杀父夺母的仇人的共犯，他若揭发后者的罪行也必将揭露出自己深藏的罪恶。然而拉康认为，简单的逻辑推论就可以证明这个见解无法成立。因为根据俄狄浦斯情结的观点，若哈姆雷特爽快地一剑刺死

[1] 参阅：《梦的解析》（G. W.-II/III: 271-273）。拉康注意到弗洛伊德对《哈姆雷特》的阅读并非任意的，而是有着清楚的规划。因为弗洛伊德所强调的“良心的疑虑”已经是一种意识层次上的工作。如此，问题将仅在于如何将此种良心的反刍衔接到无意识欲望的关系。

仇人，正可让原本深藏的无意识罪恶感外显到意识的层次。如此，哈姆雷特在惩罚仇人的同时，不仅一举揪出了内心那个古老的俄狄浦斯罪人并满足了由父亲鬼魂所体现的超我的期待，也除掉了母亲身边的仇人，实现他重回母亲怀抱的愿望。由此可见，单纯恋母弑父的俄狄浦斯观点并不足以解释哈姆雷特犹豫不决的原因，应从欲望辩证的结构才能全面地厘清哈姆雷特欲望的不明性。

事实上，对《俄狄浦斯王》与《哈姆雷特》进行比较，我们可以发现两者具有相同的欲望结构，只是其中某个意符的位置改变了，这才导致局势的转变与命运的差异。拉康根据前述“父亲之死”的梦的结构指出，处于俄狄浦斯的欲望结构上层的是“他死了，但他不知道”的父亲，但对哈姆雷特而言，那却是“他死了，且他知道凶手是谁”。^[1]换言之，对俄狄浦斯而言的无意识欲望，在哈姆雷特身上变成有意识的表象，这使得哈姆雷特的欲望结构遭到深度扭曲，并导致其犹豫与行动的延迟。甚至，这个扭曲的欲望也反应在哈姆雷特的性倾向上，例如，奥菲莉亚（Ophelia）明显是西方女性美的化身，哈姆雷特却惧怕此种女性特质，以致当奥菲莉亚从少女蜕变成美丽的女人时，哈姆雷特顿时无比残酷地反目相待。

对哈姆雷特来说，弑父欲望的罪恶从一开始就存在，而不是最后一刻才被揭露。他的意识从一开始就面对着这个存在的原罪，这迫使他做出“存在或不存在”的抉择。但无论他如何选择都无法逃避这个“象征的”原罪，因为他所承担的并不是他犯下的过错。哈姆雷特的父亲在双手还沾满着征战的鲜血时被杀害，未能在死前告解并偿还一生犯下的罪，以致死后成为不得安息的幽灵。同样地，哈姆雷特也因承担着一一种他的

[1] 琼斯在《哈姆雷特父亲之死》（The Death of Hamlet's Father）中也特别强调这个差异。琼斯发现莎士比亚在早于《哈姆雷特》的同一故事、不同版本的戏剧中，曾安排国王（虽然有着不同的名字）当着众人屠杀了和皇后有染的人，而这个国王最后也被他的兄弟杀了。但与《哈姆雷特》不同，所有人都知道国王是被兄弟所杀。参阅：Jones（1948: 174-176）。

存在无法偿还的象征罪恶而活着成为人间不得安宁的游魂。

在不知情状态下犯罪的俄狄浦斯，得知真相之后尚能刺瞎双眼作为惩罚和赎罪，但哈姆雷特从一开始就背负着并非他所犯下的罪，以致他的存在既无法赎罪也逃避不了内心的谴责。正如他在第一幕结尾时呐喊：

时间脱序。
喔，可恨啊，
我竟是生来重整它的人。（Hamlet: I-5）

这几句话道出了人类生下来就必须面对俄狄浦斯命运的心灵监牢。哈姆雷特之所以怨恨时间对他不公平，是因为相较于俄狄浦斯，他生下来就必须重复先前的罪恶。因此他只能通过“不要存在”将这个存在的象征债务一笔勾销。这是为何他复仇的致命毒剑必须迂回地先刺中自己，然后才能杀死杀父的仇敌。哈姆雷特的复仇行动就是一场与自己的死亡之约，而他行为上的犹疑与拖延无非是为了延迟这场死亡之约。

对拉康而言，哈姆雷特复仇之路的迂回反映出他修正扭曲的欲望结构的企图。哈姆雷特面临的并非精神分析传统上认为的“对母亲的欲望”（*désir pour la mère*）（S-VI: 329），而是“母亲的欲望”（*désir de la mère*）（S-VI: 333）。在《哈姆雷特》的戏中戏之后，哈姆雷特前往母亲寝室与她进行的那场面对面的对话便清楚显示了其欲望结构的扭曲。哈姆雷特几乎以训诫的口吻对母亲表示：你不再年轻了，该收心回归道德正途，不要成天想乱搞和叔父睡觉（Hamlet III-4）。正如拉康强调的，“人的欲望是大他者的欲望”（S-VI: 338），哈姆雷特对着母亲这个大他者说话，但说的却不是他自己的意志。表面上，哈姆雷特此刻代表的是父亲的意志，即秩序与礼义廉耻的意志，但就在他对着母亲说出这些超出母亲的话的同时，他也落入了“母亲的欲望”的陷阱，仿佛他代替母亲说

着：“我就是我、没有办法、我就是个性器（génitale）。”（S-VI:339）而哈姆雷特面对着如此决定其欲望的大他者，也只能屈膝服从。正因为母亲是全知全能的人物，对性别认同非常重要的父亲隐喻才会遭遇困难甚至失败。

此外，哈姆雷特父亲的鬼魂表示，他是在熟睡时被人从耳朵滴入毒药，那么他当下应该不知道发生了什么事才对，可是剧中的父亲鬼魂却不仅知道自己是怎么死的，而且能够告知儿子真相。这个来自彼岸的真理正是大他者给出的讯息，也就是欲望图示上层讯息处的大他者意符： $S(A)$ 。而经父亲鬼魂的指点，哈姆雷特得知的无疑是绝对的爱情背叛。就此而言，《哈姆雷特》一剧显示的是没有希望的真理，即对爱情的背叛无法有任何救赎的机会。

然而，强调大他者的真理是没有希望的真理，这并非悲观论调或荒谬主义哲学，而是指出了大他者场域必然的欠缺，因为“没有大他者的大他者”（S-VI: 353）。换言之，大他者之真理的保证必然是一个欠缺，没有真理的真理，真理的背后不再有任何真理，否则真理就不构成真理。如此，能够凸显大他者之欠缺，并构成主体存在之真理的意符，正是精神分析所称的阳具。然而在哈姆雷特的欲望结构中，他却“无法从大他者中获得阳具，来保证大他者言谈的意义”，大他者给他的回应只是一个欠缺的意符 $S(\text{A})$ ，以致无法构成意义的回路（图 2-11）。（S-VI: 355）

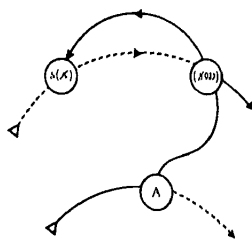


图 2-11（S-VI: 336）

对拉康而言，是这个仿佛来自地狱的无意识的绝望真理让哈姆雷特经过一系列的迂回逐渐走向死亡之约。而这场与母亲面对面的对谈，正是《哈姆雷特》中欲望结构扭曲的重要线索。

也正是哈姆雷特欲望的扭曲，才导致其爱恋客体关系的变质。正如拉康指出，莎士比亚在戏中巧妙地安排了奥菲莉亚的哥哥雷尔提（Laertes）这样的角色，并让他在关键时刻充当哈姆雷特的模范，以血肉之躯支撑起哈姆雷特的欲望。事实上，哈姆雷特的性格从优柔寡断转变成勇敢果决的关键，就是他纵身跳入奥菲莉亚的墓穴与雷尔提争夺拥抱奥菲莉亚尸首的那一幕。（Hamlet: V-1）哈姆雷特从墓穴爬出来之后，就像换了个人，成为一位令人不寒而栗的杀手。显然，借助雷尔提这个类似者的自恋影像，哈姆雷特才得以完成对爱恋客体奥菲莉亚的哀悼，进而重新抓住自己的欲望，并成为能够行动和战斗的男人。在这个意义上，拉康表示：

《哈姆雷特》只是一出戏，但它像一个欲望的转盘，让人能够在上面找出欲望的所有特征。（S-VI: 343）

如此，《哈姆雷特》这出悲剧的核心可归结为“请赐予我，我的欲望”（S-VI: 345）。而哈姆雷特这个角色所呈现的欲望结构，正是摆荡在歇斯底里与强迫症的欲望问题之间。当然，哈姆雷特并非忧郁症患者，也不是歇斯底里或强迫症患者，但作为文学创造物，哈姆雷特向世人展示出什么是神经症的欲望结构。

《哈姆雷特》中著名的戏中戏的作用，便是通过幻想的搬演，让主体能清楚地维持欲望图示中两条轴线之间的距离（图 2-12），如此才能在余生开启欲望的空间。但哈姆雷特与母亲的面对面谈话显示，哈姆雷特的欲望是一个扭曲的欲望，它是“母亲的欲望”而非“对母亲的欲望”。

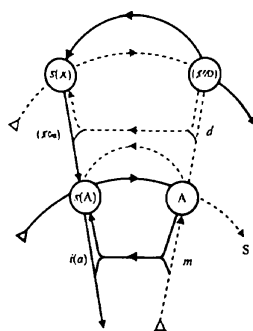


图 2-12 (S-VI: 338)

从欲望图式来看，“你要什么”这个生命存在之大裁问的终点是幻想（*S ∅ a*），但幻想并非真理的解答，它只是“真理的时刻”（*l'heure de la vérité*）（*S-VI*: 349）。正如神经症者的幻想和变态者的幻想均具有相同的结构，但后者的重心是在一个与主体有密切关系且吸引着主体的客体上，例如，施虐幻想的核心就是一个能够承受虐待与辱骂的客体。因此，变态者的幻想像一种时间上的定格：主体与客体的关系被固定并悬置在某种空间中——这并非“无时间性”（*atemporel*），而是“外于时间”（*hors du temps*）。相对地，神经症者幻想的重心则是在退隐（*fading*）的主体上，其客体的意义仅在于它代表着主体所追寻的“真理的时刻”和“对的时机”。然而，也由于客体仅是一种替代、推托，它所代表的时刻始终不是太早就是太迟。（*S-VI*: 373）

哈姆雷特正是如此，直到生命最后一刻他都活在他人的时间中。例如，当他撞见叔父正在为一生的罪孽祷告时，原可“趁机”偷袭为父报仇，但是他不得不停下来，因为此时杀他，反而是将他送上了天堂。又或者，若哈姆雷特在遇见鬼魂之前“及时”前往威登堡（Wittenberg），那么一切悲剧都不会发生。最后，这场悲剧也是在奥菲莉亚自杀的时刻

才结束。可见此种“时不我予”正是哈姆雷特一生的特征，他始终活在父母、叔父、情人、朋友的时间里，直到死亡终结这场活在别人时间里的悲剧。

俄狄浦斯总是比神谕早一步行动，走在命运之前，哈姆雷特却始终被命运牵着鼻子走。前者因不知情而让命运成为悲剧，后者却是因为知道一切才让悲剧成为命运。这显示哈姆雷特的疯癫与古代悲剧中的疯狂有多么不同。正如拉康指出，因为走在命运之后且活在别人的时间里，哈姆雷特才必须装疯卖傻，这是“现代英雄的策略”（politique du héros moderne），若他是真的疯子，就没有悲剧可言了。（S-VI: 377）

最后，就哈姆雷特欲望结构中的替代客体而言，拉康也认为奥菲莉亚这个角色体现了莎士比亚戏剧中女性客体的转变。在《哈姆雷特》之前，莎士比亚对于女性的问题着墨不多，但在之后却有了诠释女性的最佳剧作《特洛伊罗斯与克瑞西达》（*Troilus and Cressida*）。从比《哈姆雷特》早两年完成的喜剧《第十二夜》（*Twelfth Night*）中女扮男装的薇奥拉（Viola）那里或许可以见出这个转变的端倪。薇奥拉这个角色的创造显示，女性在当时必须装扮成男性才能彰显她的价值并吸引男性。因此当哈姆雷特失魂落魄、衣衫不整地紧抓着奥菲莉亚端详时，仿佛是为了确认其性别。（Hamlet II-2）在此之前，奥菲莉亚还是哈姆雷特爱慕的客体，现在却突然变得陌生、疏离，哈姆雷特因而犹疑不定，必须一再确认。在确认之后，奥菲莉亚不再是爱恋客体，就像哈姆雷特所说：“我曾经真正爱过你。”（III-1）此后，哈姆雷特就将奥菲莉亚视为生小孩的工具与蕴藏所有原罪的“女人”，并以残酷的态度与各种不堪入耳的咒骂对待她。

拉康认为，奥菲莉亚就印证了精神分析中“女孩等于阳具”的价值等式。从希腊语词源学字典中可知，荷马时代就有“ophelio”一词，表示“变胖”“肿胀”之意，因而被用于指称“蜕皮”或“生命的发酵”。而该词的动词形式“ophallos”则引申着阳具，甚至仅就字形来看，“Ophelia”

和“Ophallos”也极易被混淆。^[1]这显示在哈姆雷特的欲望结构中，奥菲莉亚必须是替代阳具的 objet a 才会成为被欲望的客体。通过这层与客体的关系，哈姆雷特才能获得大他者所欠缺的阳具意符，使其不明的欲望状态具有了明确的形式。在这之后，他才能从母亲的欲望中挣脱出来，领悟自己的欲望并确立自身的主体性，进而从失魂的游离状态回归最终的死亡之约。

因此，拉康称为 objet a 的欲望客体并非客体理论所称的部分客体，^[2]
109 而是一个必须通过阳具才得以彰显的客体：

客体取代了阳具〔意符〕在幻想中的功能，以幻想为基础的欲望才得以构成。(S-VI: 370)

阳具意符(Φ)的特征使欲望不再针对某个能够满足需求的客体，而是针对一个幻想的客体。相对地，客体在幻想中的功能就在于“填补主体在象征系统中所缺乏的东西”。

因为主体自己欠缺某种具有代表其异化之意符的价值的东西，也就是阳具。正因为主体缺乏生命中让他能够依附于意符系统的重要东西，所以一个特殊的客体便成为了其欲望的客体。(S-VI: 387)

[1] 除此之外，在戏中戏那一幕中，哈姆雷特要求把头放在奥菲莉亚两腿中间。以及，奥菲莉亚投水自尽时为自己编织花圈的雄红门兰(Orchis mascula)也是具有阳具意象的花朵。这些均暗示着奥菲莉亚与阳具的关联。

[2] 拉康也批评主张客体理论的精神分析师经常将客体混淆为生殖器期或前生殖器期的客体，从而提出诸如口腔、肛门客体等概念，这是误将要求当成客体。确实，主体的要求可能具有口腔、肛门或生殖器等不同表达形式，但主体所要求的却始终是不可得的欲望客体。而造成这个混淆的原因就是，无论是在要求的关系(80D)还是欲望的关系(80a)中，主体始终处于一种被划掉的“退隐”状态。

欲望客体的本质始终是替代主体在象征中的欠缺的另一者，因此人所欲望的始终不是他已获得的东西，而是永远的另一者。^[1]至于作为欲望客体的 objet a 则可以是任何东西、或任何东西的组合。

由此，拉康给出诠释：哈姆雷特在墓园中对奥菲莉亚的哀悼是对阳具的哀悼。他原本是出于忌妒才跳入墓穴和雷尔提争夺奥菲莉亚的尸体。因为他不能忍受后者在他面前表现出夸大的哀悼。但在这幕哀悼场景之后，哈姆雷特说出了“我爱奥菲莉亚”。这显示，客体只有变得不可能，才有机会再度成为欲望客体，这正是欲望的强迫特征。

对弗洛伊德而言，哀悼是主体将失落客体逐渐体内化（incorporation）的认同过程。而拉康则进一步认为，必须从象征、真实与想象三个向度来考虑哀悼的过程：哀悼是由客体的丧失在真实中造成的空洞所引起，因此哀悼是通过象征的仪式（如丧礼）去弥补一个真实的空缺。^[2]虽然欲望与哀悼都涉及主体与客体的关系，但在欲望幻想中的客体是替代主体之欠缺的客体，哀悼的客体则是主体所认同、并入的对象，换言之，是自恋性客体。哀悼的客体虽然是一种真实的空洞，但人所认识的现实是圆满的，万物都应该在它的位置上。同样地，欠缺也是如此，因此它是象征的欠缺。就像精神病的机制一样，象征的欠缺只能以想象、影像的自恋方式弥补，而那正是幻想公式中的 objet a 的功能：

欲望的 objet a 是一个客体，它支撑着主体与他所不是的那个东

[1] 对拉康而言，必然先有欲望结构上的意符辩证，才有随随意符的交换而产生的客体价值体系。然后，才能产生所谓的主体性，以及马克思主义者所强调的物化或恋物化的主体性。因此，拉康对阿尔都塞（Louis Althusser）的以下论点表示反对：从马克思的思想来说，必须先考虑人与人的关系，然后才能在这个关系中谈所谓的意义理论。

[2] 就此而言，哀悼的过程与精神病的机制刚好相反：精神病的幻觉现象的原因是真实填补了因“除权弃绝”所造成的象征的空洞，哀悼则是通过象征去填补一个真实的空缺。这是哀悼与精神病关系密切的原因，因为两者的机制是相同的，但作用的方向相反。

西的关系。(S-VI: 413)

objet a 维系着主体与存在的否定性或虚无——如存在主义所论。而什么是主体所不是的东西？显然，主体生而为满足母亲的欲望，但他必须不是满足母亲欲望的阳具，才能在存在中找到自己的位置。

对拉康而言，哈姆雷特的命运就是去找出这个相对于阳具的主体位置。在哈姆雷特的父亲死后，阳具就由叔父体现，是他能够满足母亲。因此哈姆雷特无法下手杀他。拉康甚至也认为，如果说人们无法杀掉希特勒，那是因为他群众所认同的对象，是群众的阳具。阳具意符是如此强势，哈姆雷特屡次与它对决均落败而归。若非阳具阻挡在前，哈姆雷特可以杀人不眨眼。他并不畏惧他的敌手，而是知道自己要杀的是别的东西，因此他只能在放弃自恋并牺牲一切之后，才能对这个阳具下手。

最后，作为诠释的总结，拉康将《哈姆雷特》第四幕的名言“身体
111 与国王同在，但国王并不与身体同在”(The body is with the king, but the king is not with the body)改写成“身体与阳具同在，但阳具并不与身体同在”。换言之，身体涉及阳具，但阳具却不涉及任何东西，它就像哈姆雷特所形容的“无物之物”(a thing of nothing)(S-VI: 417-418)。就此而言，《哈姆雷特》彰显的并非弑父恋母的俄狄浦斯欲望，而是该欲望在阉割威胁之后的没落。弗洛伊德在1924年的《俄狄浦斯的没落》(Der Untergang des Ödipuskomplexes)中指出，俄狄浦斯的没落是让主体得以发展的关键转折点。主体在俄狄浦斯中无论如何都是输家：若他僭越父亲的位置，他将受到阉割威胁；若他取代母亲，他必须放弃阳具。(G. W.-XIII: 393-402)此时，主体处于两难的困局，只有阳具意符这个“无
112 物之物”才能让他从要求的层次过渡到欲望的层次。

第三章

从欲望逻辑到精神分析的美学—伦理学

一、欲望伦理学与真实

相较于其他身体或心灵的治疗形式，精神分析不仅重视治疗关系，甚至也是唯一在利用治疗关系之后，会试图回去化解该关系的治疗形式。此一特征使得精神分析颠覆了一般的治疗伦理关系，不再以痊愈或恢复先前状态为治疗目的。例如，精神分析师在临床实践上不再一味地回答或满足患者的要求——包括对痊愈和幸福的要求——而是时时刻刻思考着如何去面对并回应患者的要求，进而指出其真正意义。然而不可否认，精神分析作为一种心灵治疗方式，当然也蕴含着某种人类行为的尺度与伦理判断。更重要地，随着弗洛伊德揭露了人与无意识的关系，精神分析理论也给传统伦理学的发展带来了一种双重省思：一方面，精神分析试图通过弑父神话、惩罚的需要与超我等概念，解释人类伦理与道德的起源；另一方面，它也通过死亡欲力的构想，试图超越亚里士多德以来以追求快感为原则的“善”的伦理学。然而，精神分析的伦理向度是什么？它与一般治疗伦理的差异在哪里？

首先，任何形式的治疗都涉及“好/坏”“对/错”与“善/恶”的判断。病人的某些身体与精神状态被称为病态，这便凸显出治疗所蕴含的伦理判断。于是，医疗行为的目的就在于“让人变好”“矫正”“行善”“助人”“希望人好”等。正如在传统伦理学向度中，善始终是人类

113 行为的指标，从事治疗工作的人更是自居于这样一种以善与助人为本的视野中。但即使治疗行为是出于善意或好的动机，人们心中仍不免质疑，这究竟是为了“谁”好？是为了个人，还是为了大多数人和群体的利益？假设一个士兵在战场上受伤，医护人员的立场当然是尽力医治，让他恢复健康，但这却是让他重回沙场去面对死亡。这样的医疗行为究竟是为了谁的好、谁的善呢？

为了解决此一传统伦理学的困境，康德提出了普遍法则（allgemein Gesetz）的伦理规范。他主张，人的道德律法必须排除任何涉及情感性的客体。也就是说，凡是个人所感到的幸福（Wohl）都不能成为人类伦理行为的最终目标。只有受到普遍准则规范的行为，才是道德的行为。如康德所言：

你的行为要让你意志的准则能够在任何时候都有如普遍律法的原则。（Kant 1913 [1788]：30）

例如，贪婪与自私可以是个人的行为准则，因为那可以带来个人的好处与幸福，但这一幸福原则却不能成为人类的伦理法则。因此康德认为，能够作为伦理道德律令的善，必须是一种放诸四海皆准、至上的、超越个人与客体的善。如此，医疗行为似乎可以合理地以“普遍、绝对的善”为最高法则，并将个人的好恶置于一旁。但普遍法则真能作为医疗行为的“归依”吗？

事实上，康德的主张虽然代表了传统亚氏伦理学发展的极致，却也暴露了其内在的困境。因为，在这个主张之下，绝对的善的意志可能悖谬地带来绝对的恶的行为。而最能凸显康德伦理学的内在悖谬性的，便是萨德（Marquis de Sade）的变态主张。显然，同样是根据康德的所谓普遍法则的至上性，萨德却可以提出极为变态的主张，认为只要男人欲求

某个女人，便可依照天赋平等的享用权来强制她就范。甚至，这一天赋权利也不受任何性别、年纪、亲属关系的限制。因为，既然享用权是普遍的平等法则，那么它所造成的任何个别结果均与法则本身无关。如此一来，若康德的伦理学主张真的实现，人们将无法想象会面临什么样的变态的社会！

萨德的例子充分表明了康德所代表的传统善的伦理学发展的内在挫败：道德律法所维系的至善同时也是至恶。萨德的著作不正凸显出人类所有违背伦常的行为是如何符合康德所称的道德法则的无上命令的吗？这也是为何萨德的书写经常被视为弗洛伊德的前驱，因为其变态的幻想与行为早已预先揭露了弗洛伊德所发现的人类道德的变态性。

相较于亚里士多德以来的伦理学，精神分析重新开启了被排除出伦理学范畴的欲望向度。对精神分析而言，人的道德力量就源自欲望本身：是欲望引起了对欲望的防御。但不同于18世纪的自然主义伦理学解放欲望的主张，精神分析也发现，解放欲望无法使人免于精神病痛或不受法律与义务的束缚。相反地，人不仅是追求快感的动物，同时也是限制快感的动物。正如弗洛伊德所言，快感原则发展的结果并不是获得最大的快感，而是限制快感原则的现实原则的出现。正如梦是一种愿望的满足，满足所带来的应该是快感，然而事实上，梦者排斥并检禁了其愿望，这才使得愿望以梦的形式出现。梦者与其愿望之间并不是一种简单的关系。对拉康而言，这正是人类欲望结构的自缚特征。如此，若除去神话的色彩，弗洛伊德以弑父解释道德与文明的起源，无非是为了说明欲望的力量如何转变成对欲望的压抑。因此，精神分析并不主张解放人的欲望，那只会造成更大的痛苦与罪恶感。但精神分析也不应为了减轻人的罪恶感而去驯服人的欲望或主张禁欲的生活。拉康指出，这样的倾向只能说是较人性化的泛道德主义罢了。

然而作为一种治疗，精神分析必然处于好坏与是非对错的伦理判断

位置。但在精神分析中，症状的错却经常被归咎于构成人类文明起源的弑父原罪，或更为晦涩不明的死亡欲力。虽然，从弑父神话到提出死亡欲力的构想，已经是精神分析理论的进步，但这些观点充其量仅解释了人无可避免的命运，即“你必须如何”的义务与律法。然而伦理显然还蕴含着“你应该如何”的理想与规范向度。因此，精神分析的伦理学不应仅限于超我的概念，更应该凸显弗洛伊德所说的“它所曾在，我必成为”（Wo Es war, Soll Ich werden）中的“应该”（sollen）的理想向度。因此拉康认为，必须重新审视精神分析中的三个“理想”：一、建立在良好客体关系基础上的“理想的愛”；二、弗洛伊德在《有尽与无尽的分析》中所说的对“真理之愛”；三、精神分析治疗的伦理目标。

对拉康而言，所谓的理想正是不真实（irréel）的领域，因为理想涉及的是想象的拟同与象征的认同关系。因此，拉康在1959年至1960年的《第七讲座：精神分析伦理学》（*L'éthique de la psychanalyse*）中强调，精神分析的伦理学必须从真实的场域出发：

在我们受到象征所结构的活动中，道德律法、道德命令与道德审级的存在是真实〔……〕借以展现的方式。（S-VII: 28）

拉康在对弗洛伊德1895年的《科学心理学大纲》（*Entwurf einer Psychologie*）手稿的阅读中指出，欲望虽然针对着各种不同样貌的客体与对象，但驱使欲望的唯一动力因是源自原初满足经验的欲望物（das Ding）：

〔欲望试图〕重新找回的客体是有如主体之绝对大他者的那个欲望物。^[1]（S-VII: 65）

[1] 拉康从弗洛伊德在1895年的《科学心理学大纲》中所论的原初判断（Ururteilen）（接下页）

如此，对拉康而言，弗洛伊德在原初经验中所论的物，正是主体日

（接上页）推演出欲望物的概念。弗洛伊德指出，基于处于无助状态的婴儿与其照料者——他人（Nebenmensch）——的关系，人类注定必须重新找回在此原初满足经验中失落的原初客体。然而欲望所找回的，始终不是已失落的欲望物本身，而是其快感效应。在此种愿望与期待状态中，生命体在快感原则下寻求一种最佳的紧张状态。而在这个最佳值之下，将不会有对现实的知觉，也不会有任何精神判断工作。对弗洛伊德而言，构成所有思维活动基础的判断过程，就是将知觉（表象）综结（Wahrnehmungskomplexe）分解为不变的物（das Ding）与可变的属性，并据此对不同的表象进行比较。当某个知觉表象与记忆表象之间出现落差，将促使思维活动产生，直到两者完全相符，思维活动才会停止并启动卸除的运动。如此，“对他人的知觉综结便分裂为两个部分，其中之一会通过其恒常结构加诸印象，并且留在一起成为物，另一部分则通过记忆工作被理解，即可以回溯到〔主体〕自己本身的报告”（G. W.-XVIII：426-427）。拉康在区分现实（réalité）与真实（réel）的概念时，便援引弗洛伊德在此所论的物。他认为弗洛伊德所说的知觉综结的分裂，就是“现实经验的原初分裂”（division originelle de l'expérience de la réalité）。因为，属性能够成为 ψ 系统中的投注，它们构成了主体最早接受到的表象，并受到快感原则的宰制。以恒常结构加诸主体的另一部分——物——则是完全不同的东西。因此，弗洛伊德所称的物并非外在世界中可被言说，可与字表象（Wortvorstellungen）连结的实物（die Sache）。（S-VII：78）

此外，拉康也引述了弗洛伊德在1925年的《否定》一文中关于判断功能与思想起源的讨论。弗洛伊德强调，所有的判断都可被化约为属性判断与存在判断：“判断功能（Urteilsfunktion）主要在于做出两个决定。它必须说出一个属性是否属于一个物，以及它必须去同意或否决一个表象是否存在于现实（Realität）中。”（G. W.-XIV：13）弗洛伊德进而从欲力动势的观点考虑判断过程：物之属性的“好/坏”“有益/无益”相应于原初快感自我对物的并入或排除。好的就是自我所要予以并入的，坏的则是要被排除的。继快感自我之后，在原初满足经验所带来的挫折之下，现实自我（Real-Ich）才逐渐形成：在原初满足过程中，主体尝到了带来满足的客体，于是当生理需求再度出现时，处于无助状态的主体首先试图以幻觉达到满足。当此幻觉式满足带来的只是更大的痛苦时，主体才开始对外在世界进行判断，并在判断过程中建构出其外在现实。换言之，主体开始去比对外在世界的客体是否是原初满足经验中的客体，如果对外在世界客体的知觉能够带来满足，这个客体就被判断为存在，若不能带来满足，则被判断为不存在：“判断功能的另一个决定是关于被表象之物之真实存在的决定。这是由快感自我（Lust-Ich）发展出来的最终的现实自我的旨趣（现实测试 [Realitätsprüfung]）。”（G. W.-XIV：13）因此，物的存在与否的判断，是原初快感自我在现实测试之下所发展出来的现实自我的结果。但正如拉康所强调，弗洛伊德此文的不寻常之处在于，快感自我对物的属性判断（好/坏、有用/无用等）逻辑上是先于现实自我对物的存在与否的判断的。因而，对拉康而言，若不将快感自我的好/坏分裂诠释为一种对原初意符——也就是物——的排拒，那么弗洛伊德所称的这个早于物之存在判断的属性判断就无法被设想。（S-VII：171）换言之，在快感原则宰制之下，生命体只有“并入/排除”的区别，并无主体与外在现实之分别。在现实原则介入之后，原本被并入的统一体才开始出现主体与外在世界的区隔。而在原初的并入与排除过程中，好的被肯定，坏的则被排除（而非被否定）。但在此“好/坏”判断的同时，物作为拉康所称的原初意符已然已被排除，否则将无法解释为何物的“好/坏”属性判断会先于其存在判断。因此拉康强调，不应像客体理论那样认为一开始有“好东西”（接下页）

后必须不断重新找回的客体，即作为绝对大他者的欲望物。而此一欲望物、早在构成现实世界的原初分裂时就被排除在象征范畴之外，这便构成了有别于现实世界的真实向度。根据这个欲望逻辑，拉康提出其伦理学命题：

道德律法的提出是针对于真实本身，而这个真实则是欲望物的保证。（S-VII: 92）

此一真实的欲望物正是原初满足经验中的失落客体（objet perdu）。严格来说，它虽然是永远必须被重新找回的东西，但却从未真正失去过。它是当外在世界首次在精神中构成时被分裂出来的陌生部分。在这个分裂之后，人的记忆表象便围绕着它而运作，并受到快感原则控制。这意味着受到快感原则主宰的欲望只能是一种无尽的迂回过程，所有的欲望满足都只是一种围绕着欲望物的不可能的替代性满足。因此，欲望物就如决定并且推动着欲望的不可见律令，但欲望的运作却只能依循着快感原则的无尽迂回。快感原则只让欲望找到替代性的满足，而无法触及欲望物这个失落的真实客体。如此，就欲望的拓扑学而言，欲望物可说是处在“快感—不快感”这一无尽迂回原则的边界，或处于“超越快感原则”的境地。

换言之，欲望物一方面遥不可及，另一方面却又必须被重新找回。这个矛盾与悖谬的处境，让弗洛伊德所说的升华（Sublimierung）过程得以出现。也因此，拉康认为升华是探索伦理与道德意识之根源的另一面。

在精神分析中，升华最早是针对力比多的可能变化所提出的概念。弗洛伊德在《性学三论》（*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*）中提到：

（接上页）（good object）、“坏东西”（bad object），而应说，一开始有物与“好/坏”属性的分裂。只有后者才进入记忆系统，成为受到快感原则控制的精神表象，而物并没有进入记忆系统，它成为某种被排除在现实判断之外的原初意符，从而成为某种超越了快感原则的因素。

随着文明发展对身体的逐渐遮掩，这更唤醒了性的好奇。这种好奇心让人渴望自己去填补性对象，去揭露它掩藏的部位。但若能将生殖器部位所引起的兴趣从这些地方脱离出来，并导向整体的身体形式的话，这种性的好奇心也可能转移（升华）到艺术的方向。^[1]
(G. W.-V: 55)

由此，拉康认为，必须从欲力客体的角度才能说明什么是升华：性欲力在升华中并非通过症状达到满足，而是在某些客体上直接获得满足，这些客体也因此被社会赋予高度价值。在1914年的《自恋导论》（*Zur Einführung des Narzissmus*）中，弗洛伊德也指出，升华是一种关于客体力比多的过程。（G. W.-X: 161-162）因此拉康认为，升华作用所凸显的是客体价值与地位的提升，而非欲力性质的转变。通过升华，人从艺术家、工匠等所创造的艺术品或想象物中找到某种幸福。但升华的核心并不在于社会对这些物品所赋予的价值，而是这些物品具有替代欲望物而成为欲望客体的作用，能够让主体欲望具有明确的幻想形式： $\$ \diamond a$ 。由此可见，欲望客体并不等同于欲望物，后者是原初满足经验客体之失落的真实空洞。

因此拉康主张，升华是“将一个客体提升到欲望物的地位”（S-VII: 133），例如，就人类理想的爱情而言，11世纪至13世纪出现在欧洲的所谓的宫廷之爱（*amour courtois*）的骑士文学风格，正显示出女人这个客

119

[1] 这是弗洛伊德最早提出的升华概念。弗洛伊德认为，升华在个体的发展上也具决定性的作用，其起源则是儿童潜伏期的性压抑。在1915年为《性学三论》所添加的注释中，弗洛伊德认为升华也可能通过较为简单的机制产生，如对性的好奇心直接转变成对“知识、理论的追求”与“研究的动力”。而在《性学三论》结尾，弗洛伊德则指出，性变态的体质因素可能有三种不同的发展结果。第一是发展成变态患者，第二是抑制，其结果是神经症的产生。第三种发展的可能性则是升华。

体的升华。这种特殊的文学风格与吟游诗人这个职业^[1]出现在中世纪欧洲的宫廷、贵族等上流社会圈，之后却又神秘地消失，仅留下残缺不全的记忆。而最令研究者疑惑的是，从历史文献来看，当时女人在封建社会中实际的处境与地位，与宫廷之爱文学所凸显的仕女理念之间有着巨大的差异。^[2]

拉康批评研究者将宫廷之爱解释为某种宗教直觉或外来神秘主义的影响，他认为应从客体与升华作用的角度，才能理解为何这种文学风格消失之后，它所塑造出来的女性价值仍然影响着人类理想的爱情关系。拉康指出，正如当时的诗歌经常出现的哀悼主题所示，宫廷之爱所歌咏的“女士”（Domnei）事实上是以被剥夺（privation）和不可碰触的形式显现。无论诗人所处的社会地位如何，当时诗歌的核心都是爱情客体的不可及。她们有如一种不具任何实体的去人格化的人物。

如此，宫廷之爱显示出，在升华中的欲力目标有如细胞中的气泡（vacuole），是一个真实的空洞。此外，拉康也以文艺复兴时代出现的变形画法（anamorphose）与透视法（perspective）绘画为例，说明艺术造物与这一真实空洞的关系。如16世纪德国画家霍尔拜因（Hans Holbein）的《大使们》（*Les ambassadeurs*），这幅画中经透视法而扭曲变形的骷髅头，显示除了画中物品所象征的科学与艺术等主题之外，还有着被隐藏的真实空洞，也就是死亡这个主题。^[3]同样地，宫廷之爱所塑造的女士，正是在升华作用之下，在真实空洞的位置上被变形、夸大的客体，某种“非人类的伴侣”（partenaire inhumain）（S-VII: 180）。

[1] 吟游诗人在法国中部被称为“troubadour”，在北部被称为“trouvère”，在德国则被称为“Minnesänger”。英国与西班牙则是稍晚才受到这种诗学艺术风格的影响。

[2] 如拉康引述12世纪的安德烈亚斯·卡佩拉努斯（Andreas Capellanus）的《论爱情》（*De Amore*）中所记载的宗教裁判文献，其中显示，在世俗王权与教会利益摆布之下，当时女人的命运就只是权力与利益交换的对象。

[3] 参阅本书第六章。

因此，升华意味着通过人造的、虚假的意符组织形成某种禁欲的准则，进而投射出欲望物这个真实的空洞。而升华所凸显的“欲望的逾越”（transgression du désir）与禁止，便构成了拉康所说的精神分析伦理学的出发点。

就此而言，拉康认为，弗洛伊德坚持以弑父这样的神话作为人类文化的起源，并以此解释超我与道德力量的来源，这是因为他领悟到了文化与自然的区别就在于乱伦禁忌的确立，亦即在人类主体与作为其大他者的母亲之间必须有某种阻隔，禁止这两者的乱伦关系：

禁止乱伦的律法正诞生于〔人类〕与〔其〕欲望物的无意识关系
系中。（S-VII: 83）

此即拉康所谓的父之名的作用：树立起禁止乱伦的律法，确保人的欲望世界与其欲望物之间的绝对阻隔。也正因为决定人类行为动机的欲望物被一道禁止的界线所阻隔，欲望的满足必然只能是一种“逾越界线的绝爽”（jouissance de transgression）^[1]。也是在此，精神分析对欲望的分 121

[1] 在拉康在《第七讲座》对萨德的评论中提出绝爽（jouissance）这一概念之后，它便不断出现在其后续的讲座中，甚至构成拉康后期理论的主要论点之一。从一开始，绝爽的定义便与被禁止的满足不可分。而在《第十三讲座：精神分析的客体》（*L'objet de la psychanalyse*）中，拉康则明确指出绝爽是语言给主体带来的回响，因为主体进入了语言而产生了欲望这个受到阉割威胁所禁止的范畴。也是在同一个讲座中，拉康基于对带来语言的大他者与性别差异的讨论，区分了大他者的绝爽与阳具绝爽（jouissance phallique）（1966年6月8日讲座）。一直要到《第二十讲座：再次》（*Encore*），拉康才在性分化（sexuation）的议题上归纳出他所称的绝爽的特征。首先，绝爽虽然与性的部分欲力的满足有关，但它是“另一种满足（l'autre satisfaction）〔……〕是在无意识层次上满足的东西。〔……〕是建立在语言之上的满足”（S-XX: 49）。其次，由于此种无意识满足与超我的关系，绝爽始终与禁止、批判的范畴不可分。也就是说，要“享有绝爽”（jouir）但不得逾矩，不得跨越乱伦的界线，否则将面临严峻的阉割威胁。如此，绝爽的本质在于追求立即、全然的满足，而其最终目标将是母亲的身体所象征的大他者的绝爽。但这种要求同时也受到来自阳具功能的阉割威胁：“绝爽的特征在于这个洞（trou），它仅通向一条唯一的道路，也就是阳具绝爽的道路。〔……〕而作为性的绝爽必然是阳具的，即它并不涉及大他者本身。”（S-XX: 14）如此，被阉割威胁所限定的绝爽，只能通过幻想、梦、（接下页）

析与诠释抵达了边界。而什么能够让人跨越这道边界呢？毫无疑问，萨德的著作显示了恶就是这样一种逾越的绝爽的可能性。

二、萨德与绝爽之恶

萨德的名字不仅成为精神病学上性施虐狂（sadisme）的专有名词，其在著作中对各种性变态行为的描述，也毫无疑问是弗洛伊德的先驱。拉康则试图找出萨德晦涩力量背后的理性根据。对他而言，萨德的《寝室里的哲学》（*La Philosophie dans le boudoir*）中的“寝室”，就像希腊哲学的学院殿堂，因为百年之后的精神分析欲望伦理学正是从萨德的“寝室”里诞生。

《寝室里的哲学》的颠覆性在于它不仅符合康德的《实践理性批判》的理性精神，甚至补充并道出了其中的真理：在萨德笔下，康德所提出的定理突然都失去了作者所赋予的实践功能与基础，因为一切定理的实践都将导致极为荒谬甚至荒诞的结果。于是，拉康在《康德与萨德一起》（*Kant avec Sade*）这篇短文中，让康德与萨德背靠背地站在一起，让人无法忽视地惊觉，原来坚定地支撑起萨德所有变态主张的晦涩力量，就是康德的实践理性！

例如，萨德通过在《寝室里的哲学》中巧妙安排的一本书中书《法国人再努力点，如果你们要成为共和国民……》（*Français, encore un effort si vous voulez être républicains...*），主张享用权（droit de jouissance）也是天赋人权之一。萨德的论据便是“人生而自由，权利平等”（Sade 1795:

（接上页）口误等症状形式出现。而越是在症状中进行的绝爽就越是无法被卸除，于是形成了在身体动情带上累积的多尔绝爽（plus-de-jour）（S-XX: 21）。由此可见，在拉康的论述中，“jouissance”始终是一个不断改变定义的操作概念。这也导致了翻译的困难。在此，为了行文与阅读的方便，本书权宜地依照其法文发音将它译为绝爽——这当然是不得不翻译的勉强选择。

116)。首先，“人生而自由”是无上律令，因此人不得拥有、奴役别人，也不属于任何人。同样地，女人也不能被任何一个人拥有，她们属于所有人：“根据自然法则，没有一个男人可以对一个女人拥有独占的、个人的权利。”（Sade 1795: 119）据此，女人当然也不能以她爱上某人或已与某人结婚为理由，拒绝另一个男人的求爱。因为根据自然法则，她不得属于任何人。其次，在“人生而权利平等”的普遍原则之下，人虽不能有独占他人的拥有权（droit à la propriété），但却可以平等地拥有其享用权，因为他人是所有人共同的财产（bien）：“所有男人对所有女人都拥有平等的享用权。”而何谓享用权？萨德在注释中解释，根据自由与平等的天赋人权，“对于在路上遇见的这口喷泉，我没有任何拥有权，但我肯定有享用它的权利。我有权享受它给我止渴的冰凉泉水。同样地，对这个或那个女人，我没有任何真实的拥有权，但我有享用她的不容置疑的权利。无论她以什么理由拒绝我享用她，我都有迫使她就范的权利”（Sade 1795: 118）。由此，萨德甚至提议法国大革命后的新政府应该立法成立一个“爱神殿”（temple de Venus），只要男人觊觎某个女人，就可以依法强制她到这个神殿满足他各式各样变态的需求。此外，这个享用的天赋权利也不受任何性别与年纪的限制。例如人们可能认为，这或许对年纪太小的女孩来说有害健康。但萨德强调在普遍准则面前，这个说法不能成立——这正体现出康德所谓的普遍准则最为变态、悖谬之处。因为享用权既是普遍、平等的，那么它就排除了任何康德所谓的“病理客体”，因此享用权所造成的任何个别或个人的结果，都无关乎其普遍性与平等。于是，享用权是否会产生受害者的问题便可以不被考虑。同样地，女人对男人、男人对男人、女人对女人也都拥有享用权。而这一切正是“为了所有人的幸福（bonheur），而不是为 123 了私有的、专属的幸福”（Sade 1795: 119）。

在这个享用权理论的保障之下，萨德想进一步维护的行为，是被社会道德视为人类两大罪恶的乱伦与杀人。萨德宣称，乱伦并不危险，相

反地，它能够扩展家庭关系、有助于增长公民对国家的爱。况且，乱伦是人的自然法则，因为人对属于自己的东西的绝爽似乎都最甜美。因此萨德肯定地表示，“乱伦必然是所有以博爱（fraternité）为基础之政府的律法”（Sade 1795: 129）。同样地，在平等无条件的无上律令之下，就算杀人也不该受罚。因为杀人也属于天赋权利，你有权杀人，正如别人也有权杀你。由此，萨德谴责死刑的残酷并主张废除死刑，因为杀人是共和国必须容忍的必要恐怖、而非应受惩罚的犯罪。

正如拉康所强调的、令人惊讶的是，萨德写出这些恐怖的文字并非为了讽刺法国大革命、而是源自他对康德所谓的理性的信仰。萨德显然相信康德的道德理论、甚至愿意终其一生去实践。例如，他认为毁谤不是坏事、相反地，毁谤他正好让这个人可以提防可能会做的坏事。而萨德的著作也显示，人们会做的坏事（如乱伦、通奸、强暴、杀人等），无一不符合康德所称的道德法则。就此而言，拉康认为萨德和康德的主张是一致的：萨德的世界证实了，康德眼中维系一切道德律法的至善，同时也是至恶。（S-VII: 96）

然而，萨德的著作也明确地向世人宣示，若试图克服欲望的重重阻碍，去达到不可及的欲望物，那么人将为此绝对快感付出的代价，就是所有人全面、无尽的恐怖与痛苦。这也是萨德的小说总是让人觉得充斥着既荒诞又疯狂的黑色幽默的原因。因为任何人只要仍有一丝一毫的理智，就不会相信社会能够通过立法程序将这些变态规则加诸所有人的意志。但拉康则提醒，所谓的幽默不过是“叛逃到喜剧里的超我效应”（Lacan 1966 [1963]: 769）。因此，萨德可以说是通过超我这个大他者之口，说出了这些道德准则。就这点而言，萨德远比康德诉诸内在良心要诚实多了。

康德认为，在道德法则的无上命令之下，人被赋予了义务这一沉重负担。但也因为义务，人才产生了自由意志。康德举例，假设某人被迫

决定是否要进入他梦寐以求的美女的房间，若进入房间就可满足他所有的欲望，但条件是走出房间就必须受死。如此，康德故作天真地明知故问：是否会有人选择进入房间？显然，死亡具有足够的威慑力，没有人会为了这一刻的尽情享乐而接受下一刻的死亡。因此，这只是康德狡猾地为下一个选择预先铺陈的例子。他又举例，假设一个暴君下令某人作伪证出卖无辜者，否则就得受死，这个时候，死亡是否还有相同的力量，迫使这个人做出违反道德正义的行为？于是，康德肯定地表示，人是否会牺牲性命去维护正义并不确定，但这样的选择毫无疑问是可能的。（Kant 1913 [1788]：30）换言之，死亡的威胁必然会阻止人去满足其私欲，但却可能无法阻止人选择拒绝出卖别人。对康德而言，是义务的分量赋予人选择的自由意志。

拉康在《康德与萨德一起》一文中，便以欲望与幻想的公式，说明康德如何取消欲望的“病理学客体”并引入道德意志的选择：

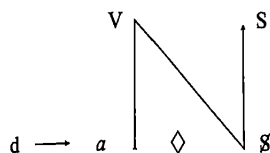


图 3-1 (Lacan 1966 [1963]：774)

图 3-1 中，底部的轴线表示欲望和它支撑起的幻想： $d \rightarrow a \diamond s$ 。曲折而带有方向性的 N 字形线条，则是康德所引入的计算。例如，在康德所举的第一个例子中，人不会为了享受女人而牺牲性命，这显示死亡的威胁使得欲望的客体不足以作为行为判断的准则；取而代之的是康德在第二个例子中所称的自由意志（V），让主体能够判断要选择成为服从于义务的道德主体（s）还是原初的快感主体（S）。125

然而正如拉康所质疑的，和萨德相比，康德的稍微不诚实之处，就是他的例子过快地贬抑了欲望客体的地位。事实上，未必所有人都不会为

了享受女人而牺牲性命。“牡丹花下死，做鬼也风流”这句俗语，不正表示女人可能在欲望中被提升地位与价值从而让人愿意为她牺牲性命？这正是弗洛伊德在《性学三论》中所说的爱情生活中的“性〔客体〕的高估”（Sexualüberschätzung），即客体的升华。（G. W.-V: 52）拉康也强调，男人也可能出于其他非升华的理由而选择进入房间。就像在某些变态犯罪行为中，男人可能冷静地选择进入房间并出来受死，但这么做不是为了和女人睡觉，而是为了将她切成碎片的快感。这些反例都表明了快感原则在现实原则的限制下逾越这些限制的可能性，正如升华与变态都凸显了另一种非康德式的道德标准的可能性。

而抱着享用权的萨德，则扭转了康德的计算，将该图示向右旋转90度：

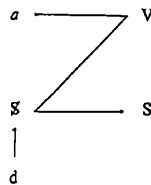


图 3-2（Lacan 1966 [1963]: 778）

享用权的主张让欲望客体（a）重新回到相当于康德赋予道德的位置，使得在原初快感主体位置上出现的是绝爽的意志（V）。而后者所决定的，不再是道德主体（s）或快感主体（S）之间的选择，因为道德主体已经处于被贬抑的欲望客体位置。

从这两个图示中不难看出康德的道德意志与萨德的绝爽意志之间的共同结构。两者唯一的差异仅在于，前者贬抑了欲望客体并代之以道德意志，后者则是将欲望客体提升到具有普遍性的地位，主体的意志只能是绝爽的意志。

拉康也指出了康德两个例子中隐藏的逻辑陷阱。在第一个例子中，

快感与惩罚被绑在一起：要爽就得死，不想死就没有快感。但在第二个例子中则是快感或惩罚之间的选择：得到快感就不必受罚，或者维护正义、放弃快感，然后就得接受惩罚。如此，在第一个例子中实际上并无选择可言，因为那就像拉康举的例子——“要钱或要命”（la bourse ou la vie），无论怎样选择都必须失去一个重要的部分，这也正是拉康称此为异化（aliénation）的原因。在第二个例子中才有选择快感或惩罚的逻辑可能性：选择善以维护正义，并因此接受惩罚；或者选择恶，作伪证害死无辜者，甚至因此获得他的财产作为奖励。^[1]因此，只有在觊觎别人之物这个恶的前提下，才会有康德所谓的善的律法。正如拉康所言：“律法与被抑制的欲望是同一件事，而这正是弗洛伊德的发现。”（Lacan 1966 [1963]：782）就此而言，道德义务问题的主轴仍然在于绝爽。

循着康德与萨德所揭示的伦理学路径，弗洛伊德在《文化中之不豫》中进一步指出“绝爽是一种恶”，因为它涉及对邻人的恶行，并引发他的痛苦：

127

人试图以邻人来满足自己的攻击需要，不断地剥削其劳力，在未获其同意下将他当成性的工具，夺走他的财产，予以羞辱，使其痛苦，折磨他，置他于死地。（G. W.-XIV: 470-471）

对弗洛伊德而言，文化发展所依循的快感原则，本身就夹带着某种超越快感原则的向度，即人的攻击与破坏倾向、人的恶与残酷。但也是

[1] 当然，此处的选择并不能完全就选择的内容来区分。甚至，根据精神分析的观点，接受惩罚的结果难道不也可能是选择快感（受虐快感）？实际上，拉康是就逻辑的观点去评论康德这两个例子的。第一个例子的两个选项彼此有交集（intersection），无论选择哪一者都将同时失去交集的部分，即被选择的内容必然不完全。这是拉康所指的异化选择。第二个例子则是逻辑异或（exclusive or），即可以选择“一者或另一者，但非两者”。如此，才是真正的完全选择。

这个处于超越快感原则的恶，让人不得不停留在快感原则的境地中。换言之，若快感是善，善的作用不过是让人远离那个被禁止的恶，也就是绝爽。在拉康眼中，弗洛伊德之所以不同于传统道德学家，是因为这些道德学家没有说明，若快感是善，那么善是什么，而弗洛伊德则告诉我们，那个极致的快感、所谓的至善，就是绝爽，而绝爽却是一种恶！正如康德与萨德的例子显示，从欲望物这个不可触及的根源中，可能衍生出道德的世界，也可能衍生出变态的世界。

因此，必须从“绝爽是一种恶”的角度，才能理解弗洛伊德为何对“要爱邻人如爱己”这条基督教戒律感到震惊。弗洛伊德考虑的是“值不值得爱”的计算问题：爱是那么地珍贵，怎么可以轻易去爱邻人。但拉康强调，这个要不要和别人分享我的爱的考虑，反而让弗洛伊德错失了掌握已触及的绝爽的机会。弗洛伊德之所以对“爱邻人”的戒律感到震惊，是因为邻人身上就有着恶，就像我身上也存在着恶一样。而这个恶就是绝爽，这才是爱邻人的困难。因为还有什么比我的绝爽更接近我却却又令我不敢靠近？人无法忍受自身的绝爽之恶，使得他也无法爱邻人。可见，对于“爱邻人”这一戒律的嫌恶与抗拒，和人阻止自己触碰绝爽是一股相同的力量。

而“绝爽之所以对主体而言如此困难、不可企及、受到阻隔，或许是因为绝爽并非单纯需求的满足，而是一种欲力的满足”（S-VII: 247-128 248），也就是死亡欲力（Todestriebe）的满足。

毫无疑问，最能彰显绝爽之恶的正是萨德的著作。萨德写下这些惊世骇俗的幻想，仿佛他就站在快感原则的边界，想象着他如何跨越这道界线。在这个意义上，拉康称萨德的著作为“实验文学”（*littérature expérimentale*）（S-VII: 237）。

而萨德的幻想同时也构筑出某种超越快感原则的形而上学理论，如在《朱丽叶特的故事》（*Histoire de Juliette*）中，教宗庇护六世（Pape Pie

VI) 的系统论便主张：自然是诸多恶的法则之间相吸或相斥而组成的巨大系统，人只不过是这些法则所产生的结果之一，而不是在任何目的或意图下被创造出来的。人与自然之间没有任何从属关系，“自然无法通过任何法则来束缚人类，而人也完全不依赖自然”（Sade 1797:306）。因此，当自然的法则改变，人也将随之消失。对自然来说，被视为有助于人类生存的那些善的美德，却是妨碍自然发展的罪恶。自然的法则总是不断地翻新演化，若人类如自然的创造物一样自我毁灭、自相残杀，这对自然而言才是好的。正如萨德假借古代哲学家之口所说：“战争是万物之母。”（Sade 1797: 316）人类参与自然创造的唯一方式，就是无恶不作、残害与凌虐生命。如此，人的行为伦理目标就在于实现一种“绝对的恶”，才能与一个彻底的恶的自然整合，与之处于一种倒错的和谐中——因为“太完美的和谐将比混乱更不适当”（Sade 1797: 315）。

萨德如此强调至恶（être-suprême-en-méchanceté）的形而上学理论，使得伦理的唯一美德便是罪恶。人存在的唯一理由就是作恶。罪恶不仅是必要的，而且越极端、越具破坏性越好，因为那将使自然更趋于至善。自然最根深蒂固的倾向是一种釜底抽薪式的彻底毁灭，然后从废墟与灰烬中，重新开启新生命力的建设工作。由此，萨德主张：

为了服侍它〔自然〕，必须要有更全面的破坏〔……〕，比我们所能做的更完全的破坏。那就是残暴，那就是它想要的无尽的罪恶。我们的破坏越是属于这类，自然就越高兴。而为了更好地服侍它，必须反对让我们埋葬的尸体轮回重生。残杀只是夺走了我们所袭击的个体的第一个生命，必须要拿掉他的第二个生命才能对自然更有用，因为它要的是毁灭（anéantissement），而我们还无法将我们的残杀扩展到它所欲望的程度。（Sade 1797-VIII: 317-318）

对萨德而言，人的生和死并没有差别，因为生命不过是物质组织在母体当中孕育出来的东西，而死亡也一样是物质在大地肺腑中的翻新与重新组织，所以萨德也将死亡称为“第二个生命”。这是为何对萨德而言，人死一次还不够，为了迎合自然的彻底毁灭倾向，人死后还必须经历再死一次的二度死亡（seconde mort）。

对拉康而言，萨德的二度死亡论述和弗洛伊德的死亡欲力概念均涉及意符的功能，因此也都处于历史的向度，而不同于单纯的能量归零的涅槃原则：“死亡欲力被视为属于历史领域，因为它只能在由意符链功能所定义的层次上才得以展现出来。也就是说，必须有某种秩序的参照被置于自然的运作关系中，〔才能显现出死亡欲力的破坏与乱序特质〕。”（S-VII: 250）换言之，自然的运作必须先有某种秩序，某种由意符链所决定的秩序（即萨德所称的自然的发展法则），然后死亡欲力才能从秩序中显现其趋向无序的毁灭倾向。因此，意符链的存在是死亡欲力的历史前提：必须有意符链，才能让意符链中的某些要素以死亡欲力的形式呈现为摧毁现有一切的企图。也就是说，只有当意符链存在，当中的要素才能以记忆、被回忆的方式铭记下来，如此才可能开启死亡欲力的向

130 度，即回归到真实的空洞，然后再从虚无中开始重新创造。^[1]

[1] 值得注意的是，虽然拉康借萨德的论述去诠释弗洛伊德的死亡欲力，但他一再强调，这并不表示他不再认为死亡欲力是一个可疑的概念。相反地，他坚持认为，死亡欲力的构想，和萨德对人类的罪恶能够促进宇宙的和谐的想象，是一样地荒诞、可疑。例如在弗洛伊德的《超越快感原则》中，死亡欲力仿佛以某种主体意志来取代自然倾向，因而无论怎样去建构这个主体，这个主体始终是一个“有所知”的意志主体——就像弗洛伊德自己，因为他发现了超越快感原则。仿佛弗洛伊德与他自己的意志合作，发现了在人类经验的边界之外有一个场域。而在那个境外之地，若主体存在，那么肯定是一个完全无知的主体。如此，如果说作为精神分析之父，弗洛伊德能够发现死亡欲力，那么为何他在其中所论的生命主体——也就是芸芸众生——却是“不知不觉”走向死亡的生命主体？换言之，若死亡欲力是某种主宰自然的力量，而非任何主体的意志，那么为何死亡欲力会显示为一种趋向毁灭的意志？而且只向弗洛伊德显现？由此，拉康不认为在这样的玄想下，弗洛伊德的死亡欲力论述还有什么意义可言：“我也不会说在这个玄想的点上，这些事仍然有意义。我想简要说明的是，弗洛伊德著作中的死亡欲力的构思并非真，亦非假。它是可疑的……”（S-VII: 250）然而，没有意义并不（接下页）

就拉康所主张的精神分析伦理学而言，欲望物所构成的真实的空洞是精神世界运作的重力核心，所有趋向此一核心的运动即为欲望。在这个核心与快感原则所主宰的精神世界之间，存在一道不可跨越的界线，而这个禁止跨越界线的禁令，使得所有的绝爽都是一种逾越的绝爽。那么人是否曾经跨越这道界线？或究竟是否可能跨越它？若答案是肯定的，那么人类所面临的迫切的问题，就是快感原则所建构的这个善的世界之外究竟是什么？若说那将是令人害怕的境外之地或许并不正确，因为正如弗洛伊德所说，害怕已经是针对着一个明确对象的防御。但我们仍不知道彼岸究竟是什么。既邻近又有隔阂，那个世界就在那里，却仿佛包裹着禁止思考、禁止想象的标记。但这不也正是萨德与弗洛伊德所立足的共同地基？面对着欲望核心当中那个不可碰触、无法形容的真实的空洞，弗洛伊德和萨德各自通过思考或想象创造出了升华的作品。在逾越的绝爽之下，他们似乎都越界了。

131

尤其对今天的人来说——拉康在1960年就已敏锐地观察到——萨德所说的二度死亡以及自然为了重生的大毁灭，都变成了非常实际与切身的问题。例如，基因改造工程可能造成的染色体乱序与物种的灭绝，还有总是随着谣言传播的各式传染病病毒，均让人感觉到此种二度死亡的大毁灭似乎并非不可能。（S-VII: 272）因此，与人类眼前所面临的真正的巨大灾难相比，萨德写出的令人颤栗的想象中的下流世界，只是小巫见大巫。而萨德的恐怖世界与人类即将面临的灾难间的唯一差异，在于后者并没有快感的动机！因为引起这场灾难的并不是变态的人，而是官僚、

（接上页）表示那是错的。既然死亡欲力的概念是一种妄想，那么妄想又有何对错可言？因此拉康想要强调的只是，那仍是一个可疑的概念。而且，即使可疑，死亡欲力的概念毫无疑问是弗洛伊德在面对某种场域的结构时，为了避免落入无底的问题深渊所不可或缺的概念。因为若不提出死亡欲力的概念，弗洛伊德就无法解释他所观察到的那些无目的的重复强制现象。从这个理论角度来说，拉康认为死亡欲力的概念是弗洛伊德自己在面对欲望物这个真实的空洞时，所展现的创造性升华（sublimation créationniste），就像萨德的文学创作一般。（S-VII: 250-252）

政治人物，而我们甚至无法说明他们究竟是出于善意还是恶意。

同样地，人以为自己是自然的动物，但人所有真实的或想象的欲望追求，都暗示着所谓自然的欲望是多么的不着边际与脆弱无力，因为它总是很快地让步给变态的欲望。人处心积虑地想要去认识自己，找出欲望的秘密，但不知从何处渗入心灵的变态欲望，却时时刻刻提醒他有多么不了解自己。而人对自己、对欲望的研究——无论是科学的还是文学的——最后总是索然无味地失败。这样的失败正凸显了萨德与弗洛伊德远远高于我们的地位。

三、安提戈涅的二度死亡

拉康认为，萨德所说的“介于生命结束与彻底毁灭之间”的寓言，正是索福克勒斯悲剧中被囚禁在墓穴的安提戈涅（Antigone）身处的“两个死亡之间”（entre-deux-morts）或二度死亡的状态：^[1]

在早于苏格拉底、柏拉图与亚里士多德的伦理学理论的时代，索福克勒斯已向我们呈现了面对着孤寂道路的人。他将英雄放在“死亡驻足于生命”的区域，让他处于我称为二度死亡的关系中。此种与存在的关系悬置了一切与演变、世代更迭的轮回，甚至是历史的关系，并将我们推向比这一切都更极端的层次，即牵涉语言的层次。（S-VII: 331）

[1] 拉康从萨德的著作中撷取出二度死亡的构想。萨德主张自然受到其僵化法则的束缚，唯有在彻底毁灭的境地，自然的生死法则才能有所扭转。因此，那并非代表生命结束的死亡，而是能够改变生死法则的彻底灭绝。同样地，对拉康而言，人在欲望与现实世界中的死亡仅是生命的结束，事实上人死后仍继续存在于象征世界中——这是丧葬仪式、碑铭、悼文等的作用。唯有处在二度死亡的境地，人才能看见他在象征中的存在与不存在问题。正如拉康所强调，安提戈涅的命运迫使她活着被囚禁于墓穴，正是此种生命在死亡中的停留或死亡在生命中的驻足，才让安提戈涅能够发出对其存在的悲叹。参阅：Lacan 1966 [1963]: 765-790。

《安提戈涅》在文学史和哲学史上都占据了许多篇幅，因为它体现了某种道德法则的冲突，特别是代表群体的国家利益与代表个人的家庭亲情之间的冲突。但拉康认为，从精神分析作为一种颠覆的欲望伦理学角度来看，这出悲剧正可以说明悲剧的功能，以及更重要的，美在欲望中的功能。

拉康反对黑格尔（G. W. F. Hegel）在《精神现象学》（*Phänomenologie des Geistes*）中将《安提戈涅》诠释为一出国家与个人法则之争的悲剧。他试图借悲剧的本质——即净化（*catharsis*）——去凸显安提戈涅命运的意义，并借此探究悲剧是否也受制于柏拉图与亚里士多德以来的快感经济与善的伦理学，以及安提戈涅的命运能否超越上述的伦理学，甚至成为一种新的伦理学的可能性。

拉康对《安提戈涅》的阅读的特别之处，在于他强调安提戈涅遭受的恐怖酷刑，即犹如活着进入死亡一般被囚禁于墓穴。安提戈涅被迫进入某种生死混淆的交界，或如拉康所称，那是“死亡在生命中的驻足”或“生命在死亡中的驻足”（S-VII: 291）。

拉康也强调安提戈涅对于其兄长之不可取代性的论证。安提戈涅对 133 兄妹之爱的固执与坚持，甚至让歌德（Johann Wolfgang von Goethe）这样的人道主义者都感到羞愧和难以接受。但拉康认为安提戈涅对“吾兄就是吾兄”（*mon frère est mon frère*）的宣称凸显的是这个专有名词的不可取代性，而这正显示出在她的激情中有着某种不屈不挠的绝对特质。就像精神病的语言一样，安提戈涅的语言仿佛被化约到最极限的状态，意符不再具有意义的可能性，而是被固着下来并且只引申到它自己。^[1] 对拉康而言，只有在语言、文字与意符能够运作时，人世间的一切律

[1] 拉康在《第三讲座》中重新阅读“史瑞伯”病例时指出，精神病患者所说的妄想语言——如史瑞伯的根本语言——并非一般的语言。一般语言能够具有意义，是因为这一意义始终引申到另一个意义，正如字典对一个字的定义始终引申到另一个定义。但史瑞伯的语言中有些所谓的关键词，它们就像某种“新字”（*néologisme*），无法以其他的意义定义，因为“这些字的意义并不引申到任何意义，而是引申到自己，是不可化约的”（S-III: 43）。

法才能被说出来。也只有在语言的前提下，一切的善恶判断才能成立。正如因为有语言、克里昂（Creon）才能说安提戈涅的哥哥是罪犯，并指责他毁坏国家的城墙，将敌人领进自己城邦的土地。然而安提戈涅的坚持却让她立于语言的边界上，对她而言，“吾兄就是吾兄”，是敌或是友、这在地下世界一点也不重要。因此拉康认为，安提戈涅不顾国家律法且不畏严刑酷罚，坚持埋葬兄长的尸首，正是为了划出并捍卫语言的边界。也因此，人们才得以在安提戈涅令人晕眩的美丽光芒之下，一窥超越语言边界的境外之地。就此而论，拉康认为安提戈涅作为该悲剧中唯一真正的英雄，始终都超越了亚里士多德所谓的怜悯（pitié）与恐惧（crainte）。

不同于黑格尔主张安提戈涅与克里昂分别代表着个人价值与国家律法，拉康认为，克里昂的命令虽然残酷，但其原则——不能同等对待朋友与敌人——是符合康德所称的实践理性的行为准则，因此他代表的是对至善的追求，是符合公众利益与政治正确的主张。相对地，安提戈涅的命运则是此种善的伦理学的反证，它显示善并不足以主宰一切。安提戈涅的生命悲剧不正是追求至善所带来的悖谬后果？

此外，安提戈涅不仅超越了怜悯与恐惧，也超越了命责（atè）^[1]。对拉康而言，安提戈涅的命运与俄狄浦斯家族一连串的不幸有关。作为俄狄浦斯与母亲乱伦的下一代，安提戈涅传递着那个拥有意符的大他者的讯息。毕竟全天下唯一没有俄狄浦斯情结的人，就是俄狄浦斯自己。若人的罪恶感是来自恋母弑父的欲望，那么俄狄浦斯是唯一在没有这个欲望的状态下实现它的人。俄狄浦斯并没有俄狄浦斯的原罪，但安提戈涅却仿佛生下来就是为了承担这个不属于她的罪恶，她的命运不仅让俄狄浦斯的罪恶成为不朽，也让人看见定义着人类欲望的锚准点。为此，她

[1] 拉康并未翻译“atè”这个他认为不可取代的词，他反对以“不幸”（malheur）来翻译这个词的一般做法，因为不幸已不足以表达安提戈涅一生所承担的命运与责任。（S-VII: 307）

必须承担生命的乖舛与二度死亡的极限状态。她的悲剧命运让人能够检验世间一切的不幸与死亡。

对拉康而言，安提戈涅代表着“某种属于律法，但却没有被陈述在任何意符系统中的律法”（S-VII: 324），那是属于不可及的超越语言的境地、是语言边界之外的境地。因此“安提戈涅所攀附的虚无（*ex nihilo*）无非就是在人的生命中树立起语言之存在的断裂”，即从没有语言的“婴儿/无语者”到开口成为说话者（*être parlant*）之间的断裂。（S-VII: 325）一旦成为身处语言中的说话者，人就不可能看见语言的边界；只有在语言之外才能见到语言的全貌，但语言之外已经不再是语言，因此拉康主张没有后设语言，只有某种语言的全貌。^[1]

人会从语言中去思索没有语言的状态，这就显示语言的存在蕴含着某种回到语言起源的欲望。同样地，也只有在语言中，人才会设想什么是死亡，一旦超出语言的边界也就超越了语言中的死亡。对拉康而言，此种超越语言或回到没有语言的原初状态的欲望，才是精神分析所谓的死亡欲力。那是一种表现在意符层次上的重复力量，它针对的并非语言中可捉摸的生命的结束，而是超越语言象征之死亡的二度死亡力量。

值得注意的是，拉康还将他对这出悲剧的阅读聚焦在安提戈涅令人不敢直视的耀眼美貌上。他特别引述唱诗班对安提戈涅美貌的歌颂，并指出悲剧中真正令人着迷的并非家庭亲情与国家利益的对立，也非道德的冲突，而是安提戈涅令人屏息、目盲的凄美影像。安提戈涅不仅美丽，而且是自愿的牺牲者，她的美并非快感的美，而是令人着迷、哀伤，且心生畏惧的美，一种介于生与死之间的美。正当当克里昂下令将安提戈涅囚禁于墓穴时，唱诗班便歌咏着这位美妙少女“眼中流露可见的欲望”（*désir né des regards*），让“欲望成为可见”（*imeros*

[1] 此即日后拉康所称的“吾言”（*La parole*），参阅本书第十章。

enarges) 的那种耀眼的美 (Sophocle 1973: 112)。美与欲望在她身上神秘地交融在一起, 就在安提戈涅跨越语言与生命并实现其命责的那一刹那, 她的美丽闪耀出无比的光芒。那不仅像暗夜中的灯塔一样指示出生命责之所在, 其耀眼的光芒也像太阳一般令人无法直视。安提戈涅的美既显现又隐藏, 它在令人晕眩的闪耀光芒中指出了人与死亡的关系。对拉康而言, 彰显出此种近在眼前又遥不可及的真理, 才是悲剧最主要的功能。

拉康指出, 美是立于快感原则与善之边缘上的另一个要素, 它与欲望始终有着一种特殊的暧昧关系。正如哲学传统虽然将欲望排除在美学范畴之外, 但自从圣托马斯 (Saint Thomas) 以来, 美又被认为具有架空、降低或遏止欲望的效应。美使欲望卸除武装, “美的显现遏止、禁止了欲望” (S-VII: 279)。这显示美与善这两者和欲望的关系极为不同, 善就像欲望的诱饵, 美的功能却是唤醒并让人重新去适应欲望。仿佛借助美的力量, 人就可以通过遏止来接纳欲望, 或通过接纳来遏止欲望。因此, 在拉康称为欲望物的真实场域的边界处, 并不都是恶的死亡欲力, 美也是其中一个重要元素。正如拉康发现, 每当分析者在联想或独白时提到与美或美学相关的事物, 那经常都与某种破坏欲力的显现有关, 例如, 分析者在描述梦境时, 若出现一些攻击性念头, 总是会引述《圣经》、文学经典、现代作家, 或是想起某段音乐旋律等。

通过对萨德的著作以及《安提戈涅》与《俄狄浦斯王》等悲剧的阅读, 拉康指出在精神分析经验涉及的二度死亡向度中, 美的功能正是作为最后一道防线, 阻挡欲望冲破界线, 遏止它侵入空洞的核心。也是在这道界线上, 弗洛伊德提出了所谓的死亡欲力的神话。我们可将拉康理论中的“真、善、美”的拓扑关系, 简单地呈现如下:

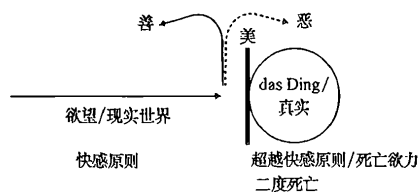


图 3-3

除了描绘欲望与欲望物的拓扑结构关系，拉康也通过对《安提戈涅》的阅读，展现出悲剧英雄如何无惧地接受命运的背叛，在欲望的道路上勇往直前，走向“让欲望清楚可见”的升华的求知欲境界。（S-VII: 311） 137

四、精神分析的“美学—伦理学”

对拉康而言，精神分析的欲望逻辑彻底颠覆了传统伦理学的视野。那么在认识到人与欲望的关系之后，精神分析治疗还能“以善为名”吗？无论那是私人的、家族的，还是社会的、国家的善？诚然，如拉康所说，没有理由让分析师去担任布尔乔亚幸福梦想的保证人，更不应让精神分析成为国家或社会的矫正工具，然而精神分析作为一种治疗，无论如何都具有某种正常化、规范化的要求。只是这一伦理面向经常被误解为是要让人与世界的关系更正常、和谐，例如人们会寻求婚姻咨询师的帮助，让两性关系更为和谐。但就精神分析的观点而言，既然欲望建立在俄狄浦斯结构之上，欲望与爱情便充满了替代与虚幻的诱饵特质，如何可能有和谐的性关系？

在拉康眼中，此种和谐的企图不外是人类文化遭遇危机时经常出现的一种田园向度（dimension de la pastorale）：期许人能够返璞归真，与世界、自然处于更和谐的关系中。（S-VII: 107）在文化史上，这个需求

表现为所谓的田园文学，在今日则是以某种普罗大众的意识形态的形式出现，正如每当世界经济不景气、出现能源危机等，就会出现绿色生活、有机生活等呼吁，仿佛人只要自己下田种菜或做些瑜伽，就能与自然相处得更和谐、让世界恢复景气！显然，期待精神分析带来更和谐的世界、或至少带给人与自己更和谐的关系，这也属于相同的田园向度梦想。然而，精神分析不仅无法向世人许诺这样的和谐世界，它还让人察觉到某种无法被纳入此种田园向度的东西。弗洛伊德的讯息并非告诉人想要改善与自然的关系或达到一个较好的自然会遭遇什么样的困难，而是指出了善与恶、好与坏始终不可分地同时存在。这个悖论就显现在人类道德的残酷性上：人的道德意识越高、越缜密，它就越严厉；人越是服从道德意识，不挑战它，它就越残酷；人越是在行为中自我克制，道德意识就越膨胀，甚至凌驾于生命与欲望之上。道德意识的不灭性与其悖谬的残酷性，使它有如人类心灵的寄生虫，人越是去满足它，它就越强大、残酷，这便是精神分析所发现的道德悖论现象。

然而，病人求助于精神分析或其他形式的心理治疗，所要求的难道不是幸福与快乐？但若精神分析也对病人如此许诺，那与政治欺诈有什么不同？政治的诈术不就表现为其标举的“幸福与快乐”的口号？只是政治没有言明，所谓的“幸福与快乐”是指“所有人的”幸福与快乐，这就意味着在这个永远处于未来的目标之下，每个人都必须牺牲其个人的幸福与快乐。

若精神分析不去满足人们对幸福的要求，那么精神分析的目的是什么？精神分析的结束与其结果，是否像整形美容一样，应该符合病人的要求与期待？如果精神分析有与其他治疗方式不同的目的，那又是什么样的精神分析方法呼应着这个不同目的？这些都是精神分析应该深思的伦理课题。

当然，精神分析也自知无法给予人所要求的至善，因为精神分析的

终点无非就只是前述与欲望疆界的遭遇。是在此边境地带，欲望结构的全貌才得以显现。就此而言，精神分析能够承诺的不过就是一种“有所知、有警觉的欲望”（*désir averti*），让欲望不再是盲目引诱下的无知欲望。（S-VII: 347）正如拉康指出，欲望的功能是与死亡的一种根本关系，因此精神分析的理想终结无非是让人能够去面对人性处境的现实性，也就是弗洛伊德所说的导致人类焦虑的无助状态（*Hilflosigkeit*）。是在二度死亡的彻底无助状态下，人才真正地超越象征中的生与死，并见到自己的存在。即使生命结束，人尚可依靠他人的协助继续存在于意符系统中（如丧礼），但面对自己在象征意符系统中的完全消失（二度死亡），则没有任何人能够伸出援手。理想而言，在精神分析治疗的最后，主体必须到达并认识此种绝对无助经验的场域。如此，焦虑就不再是症状的来源，而是一种预先的保护。当危险再次出现时，焦虑早已严阵以待，让人不至于在无助经验下崩溃、瓦解。 139

由此可见，精神分析的伦理学并非人如何获得幸福快乐的善的玄想，而是涉及拉康所说的“生命之悲剧经验”（*expérience tragique de la vie*）（S-VII: 361）。人必须从这个悲剧向度中找出自己行为的价值。对拉康而言，因为精神分析对人类经验的欲望认识得更深，才能够修订传统伦理学，并提出以下具有最后审判性质的伦理判断：你是否依循着你背后的欲望行事？对此，拉康以实验性的口吻表示：

唯一令人感到罪恶的，至少就精神分析来说，是在其欲望上的让步。（S-VII: 368）

这并非表示只要不对欲望让步或克制欲望，就可以解决罪恶感的问题。正好相反，拉康认为造成罪恶感的并非“对欲望让步”（*avoir cédé à son désir*），而是“在欲望上让步”（*avoir cédé sur son désir*）！换言之

之、人因为半途而废、不再像俄狄浦斯一样勇敢地在欲望道路上追根究底，才产生罪恶感。那么，人如何在欲望道路上追根究底？就拉康对索福克勒斯的悲剧《安提戈涅》的分析而言，那就是无惧地走向欲望的尽头、跨越界线并踏入二度死亡的境地。如此，悲剧英雄的命运就是欲望的升华，即将一切的欲望化约为最纯粹的求知欲（*Wissstriebe*），将“我想要……”化约为“我想要（知道）……”。就像在神话中，俄狄浦斯登基后明明享有一切荣华富贵，但追求真理的求知欲仍驱使他放弃一切，甚至不惜刺瞎双眼。

140 从这些伦理思考出发，拉康认为精神分析治疗必须着重对欲望的诠释，并重新审视分析师自己认为病人“应该如何”的伦理态度。换言之，精神分析师不仅考虑分析者的欲望，同时也反思自己的理想与欲望，这便是精神分析所揭示的所有医疗行为均需面对的实践伦理课题。

然而值得探讨的是，正如拉库-拉巴特（Philippe Lacoue-Labarthe）^[1]指出的，虽然拉康的伦理学思考是为了回应弗洛伊德学说中的双重伦理向度（以超我的构想解释人类伦理与道德的起源，并通过死亡欲力的概念超越以快感为原则的善的伦理学），但一旦拉康重新开启伦理学的议题、特别是在海德格尔（Martin Heidegger）之后，那就等于对整个伦理学与哲学史进行全面的反省。就此而言，拉康对伦理学的思考不仅涉及精神分析理论，也涉及某种更广泛的、超越快感的伦理学的创立。精神分析的伦理学必然同时是关于伦理起源与伦理法则的原初伦理学（*archi-éthique*）（Lacoue-Labarthe: 22），因此拉康必须回溯到哲学的史前史，也就是希腊悲剧。

拉康的阅读从弗洛伊德出发，一路经康德、萨德等人上溯到亚里士多德，并在最后遭遇了安提戈涅。然而拉康阅读的未必是《安提戈涅》这部“戏剧”，而是安提戈涅这个悲剧人物的美以及这部“诗篇”，因为

[1] 参阅：Lacoue-Labarthe（1991）。

拉康是借用安提戈涅的命责来陈述他所强调的欲望伦理，以及美所具有的遏止欲望的作用。而拉康与安提戈涅遭遇的交汇点正是跨越界线（transgression）的议题。对拉康而言，跨越界线首先是指跨越维持着善的欲望世界的界线，因为“善的向度在我们欲望的道路上筑起了一堵高墙”（S-VII: 270）。这堵阻挡欲望道路的高墙同时也是一道历史边界，因为善和快感的世界正是弗洛伊德描述的文明所带来的不适世界。正如康德与萨德互为一体两面，善的世界同时也是恶的世界。此种“善/恶”的辩证，正反映在当代以幸福为愿景的政治企图中：善的道德只会带来以未来的幸福为名的政治，而未来的幸福则始终是历史上所有恐怖杀戮的借口。因此，超越快感的界线同时也是跨越当代历史悲剧边界的企图。 141

对拉康而言，无论在理论或历史层面上，均有一道必须被跨越的界线。然而跨越界线之后的另一边是什么？表面上，似乎可以期待作为一种原初伦理学的精神分析能够指出并达到此一超越的境地，但实际上，跨越界线之后却面临着另一道无法跨越的知识界线，因为界线的另一边是精神分析称为无意识的不知道的世界。如此一来，精神分析对伦理界线的跨越，也必然涉及人类对于世界之知识（形而上学、哲学）的超越。这解释了为何拉康在跨越伦理界线的当下，要以希腊悲剧《安提戈涅》为范例。拉康深知只有在对悲剧的诠释中才能反思哲学的未来，甚至也才有另一种思想的可能性。希腊悲剧的出现早于柏拉图为了与之抗衡而建立的哲学，以及随之而来的亚里士多德的善的伦理学。但希腊悲剧的思想早已被西方哲学淹没、遗忘，因此精神分析的原初伦理学必须从哲学对悲剧的错误诠释中找回悲剧的真正教诲。

然而，拉康原本是要通过《安提戈涅》这出悲剧去陈述弗洛伊德在《超越快感原则》中所提出的死亡欲力，最后却在悲剧人物安提戈涅的身上找到它。而且与其说是对死亡欲力的肯定，拉康在安提戈涅身上找到的更像是死亡欲力的某种最早证据。事实上，拉康对《安提戈涅》的阅读有

其不可或缺的前提。首先，他必须重新诠释从亚氏《诗学》以来，美学理论对于净化作用的定义。亚里士多德主张悲剧不同于史诗，因为其目的是通过怜悯与恐惧来净化与这些情感状态类似的激情。^[1]但他同时也认为，
142 这样的净化作用经快感才能达成。因此拉康批评亚里士多德始终以快感衡量世间的一切，^[2]以致日后人们对《安提戈涅》的理解就停留在黑格尔所谓的个人与群体之间的快感的冲突。

其次，拉康也区分了悲剧的三个不同向度：英雄、行动与唱诗班。他认为怜悯与恐惧这两个需要被净化的激情出现在悲剧英雄身上，而不是如亚里士多德所说出现在悲剧的行动中。对拉康而言，悲剧是一种“演出”（to perform）而非“行动”（to act），悲剧本身只是模仿与再现悲剧英雄的意志与命运。因此悲剧英雄才是悲剧的本质，悲剧的表演则是次要的。这是为何拉康可以强调“安提戈涅闪耀的美貌”（*éclat d'Antigone*），而完全忽略希腊悲剧的人物戴着面具上场演出的事实。

同样地，不仅悲剧的表演是次要的，甚至观众也是次要的。悲剧评论者对悲剧中的唱诗班角色的讨论，始终着重于他们是否代表观众与读者，但拉康认为唱诗班不过就是一群“感动的人”，他们或许可以但不必

[1] 亚里士多德虽然在《诗学》（*Poétique*）第六章中论及悲剧与净化作用，但这一篇章大多已佚失（参阅：Aristote 1883: 12-17）。反而在《政治学》（*Politique*）第八章中可见到关于净化作用较深入的讨论。亚里士多德在其中讨论音乐教育的问题，特别是应不应该禁止某些会引起人们狂热的器乐，如笛子。他认为，这类音乐虽然不具有调和心灵的教化意义，但仍有缓和人心的效用，也就是净化，因为人在听了这些令人狂热的音乐之后，会变得沉静。但并非所有人都会受到此种狂热音乐的感染，有些人则比较容易受到怜悯与忧虑的感染。对后者来说，他们对某些其他类型的音乐，如悲剧中的音乐，比较容易有所感受而产生净化作用。（参阅：Aristote 1874: 281-287）

[2] 拉库-拉巴特指出，亚里士多德在《诗学》第四章中探讨快感与模拟的关系时，强调这种快感就像某些在现实中看到会令人感到痛苦的东西——例如不知名的怪异动物或死尸——但人却喜欢观看惟妙惟肖地模拟着这些东西的影像。因此，亚里士多德所谓的快感并不是“欢愉/快感”（*hèdonè*），而是某种“死亡/致命”（*khairos*）的符号（或许可称为致命的快感）。就此而言，亚里士多德所说的快感其实更接近于拉康所称的绝爽。因此拉库-拉巴特认为，亚里士多德远比拉康所想象的走得远，即对亚里士多德来说，悲剧之所以能够产生净化效应，是因为悲剧成为某个深邃行动的模拟，从而使得此种“死亡/致命”的快感能够产生。（Lacoue-Labarthe 1991: 29-30）

然代表观众与读者。经唱诗班的中介，悲剧或许可以让观众的情绪受到净化，但更多时候这个间接的净化效应并不会产生。正如拉康举例，人们晚上去看戏时，心里惦记的难道不是自己的琐事？像白天掉了的笔或明天要签的支票等等。因此观众未必会因为唱诗班的净化而感动，但可以肯定的是“观众必然会对安提戈涅的影像着迷”（S-VII: 295）。由此，143拉康强调，不应混淆悲剧的表演以及这个表演所呈现的特殊影像。虽然看戏者被称为观众，但实际上正如亚里士多德所言，他们更接近于听众。他们看到的表演其实是场面调度（mise en scène）所制造出来的东西。观众实际上并没有在看，因为他们始终是被安排在同一个层次、同一个视角中。^[1]这是为何拉康认为我们不需看戏，只要通过阅读便可感受安提戈涅之美。

显然，通过对悲剧净化的美学理论的重新诠释，拉康才得以将他对于《安提戈涅》的阅读聚焦于英雄人物安提戈涅的美，并指出这个美的作用就在于它让人在闪耀光芒的晕眩下得以窥见跨越欲望界线的方外之境，但同时也让人因美的震慑而盲目，无法直视这一超越的方外之境。由此可见，拉康的欲望伦理学是建立在某种美学构想之上，而这种美学显然不再是亚里士多德以来的传统美学。

如此，拉康在将亚里士多德的伦理学诠释为一种快感论述的同时，也将戏剧——或更准确地，表演——打入冷宫，仿佛美学上所称的模拟（mimesis）只是一种单纯的呈现技术，一种模仿与再现的技术。因此拉

[1] 拉康认为，在费里尼（Federico Fellini）的电影《甜蜜的生活》（*La Dolce Vita*）中，就可见到这类成功的场面调度，特别是电影结束前的最后一幕，在清晨的海边，那些在松林间随着光影颤动的人影，就像移动的雕像般突然全部往海滩的方向走。而吸引他们前去的是某个不明的影像，即渔船拖网从海里捞出的某具令人作呕的不明怪鱼死尸。在这个例子中，拉康认为观众看到的是人群前往海滩的动作，而那不过是导演的场面调度安排；相反地，真正令观众震撼的，其实是那个无以名状的特殊影像。因此拉康认为，表演其实是次要的场面调度技术所制造出来的背景，悲剧英雄的影像才是震撼人心的核心。

库-拉巴特批评，拉康就像海德格尔以来的许多哲学家一样始终歧视戏剧。（Lacoue-Labarthe: 30）拉康对悲剧的阅读并未改变他对表演的冷淡，他仍视表演、模拟为次要的，并认为通过阅读就能够获得悲剧英雄的形象所带来的净化效应。无论拉康是否知情，还是说他根本不想知道，如果144 他只将模拟视为某种场面调度，当然就只能将净化效应托付给唱诗班。是唱诗班在中介着净化效应，而非观众直接被感动。（S-VII: 294-295）

就此而言，正如拉库-拉巴特所指出，拉康对《安提戈涅》的伦理学阅读也涉及某种对艺术本质的判断。显然，必须有某种美学观点才足以支撑起拉康所强调的欲望伦理学，因此拉库-拉巴特称拉康的精神分析伦理学为“美学—伦理学”（*esthétique*）。这样的构想要成立，“就必须从美学中扯掉美学，如当代所有艺术哲学倾向一样，从自柏拉图以来构成美学的模拟论（*mimetologie*）中扯掉美学”（Lacoue-Labarthe: 31）。换言之，让模拟不再是艺术的本质，让艺术不再是一种演出，而是一种再现性质的模仿、或以拉康的理论来说，一种再现某种东西的意符。如此，悲剧才能成为拉康的欲望伦理学的基石。

在拉康开启的欲望逻辑视野中，精神分析伦理学针对的是人的盲目的欲望与其追求的意符之间的关系。而悲剧与广泛的艺术在此意符结构论述中要占有一席之地，甚至位居核心，就必须能够在意符结构中被掌握，正如拉康所论：

广义的弗洛伊德美学〔就在于〕通过整个意符经济（*économie des signifiants*）的分析，指出这个不可及的欲望物。（S-VII:190）

可见，拉康与海德格尔相同，也将艺术的本质化约为一种语言意符。对拉康而言，艺术创作就是“让一个被创作出来的客体，能够不去避免如意符般的欲望物，而是去代表它、再现它”（S-VII: 144）。同样地，

拉康关于艺术史的论点也显示了这个倾向。^[1]他以西班牙的阿尔塔米拉（Altamira）的洞穴壁画为例，重新诠释所谓的原始艺术与欲望物的关系。拉康质疑，为何这些原始艺术始终位于地底的洞穴中？这样的位置不是让原始艺术更难以创作、难以被发现与观看？拉康主张这是原始艺术的 145 主观与客观的试炼。一方面，它们是对艺术家的主观试炼，因为这些影像经常彼此重叠，只要能够在漆黑的洞穴里作画的人，就可以来此将他想呈现的影像投射出来，即使是画在别人的图画上也无妨。另一方面，这也是客观的试炼，因为这些图像不仅与猎人组成的原始族群的生存有关，也与某种超越神圣特质的东西有关，即与欲望物的空洞有关。拉康认为洞穴壁画就像建筑的诞生一样，都是为了圈限出欲望物的核心空洞。正如神殿、庙宇上的壁画也是围绕这个空洞组织起来，然后才逐渐发展出透视法，以便在空洞的墙面上画出这个空洞，直到绘画技法的发展逐渐控制、捕捉了这个空洞，并成功地以幻觉的方式——欺眼法（trompe-d'œil）——将它固着在透视法中。

然而透视法出现之后，绘画并未就此停留在三维空间的幻觉中，而是再次经历痛苦的伤口，一种艺术史的逆转，这使得透视法不再仅被用于营造三维空间，也被用于其他目的，如 16 世纪末与 17 世纪初诞生的变形画法。

在拉康眼中，变形画法表明艺术家们重新将透视法从空间幻觉的创造中萃取出来，让它再度回归原始艺术的目的，同时也是艺术的原始目的：以意符的方式呈现被隐藏的真实。

同样地，开启现代绘画革命的塞尚（Paul Cezanne）所画的苹果也不是在模仿苹果，而是创造出不同的“东西”。特别是，塞尚后期的画风更是明显地显示那完全是一种“呈现客体的技术”（technique de présentification de l'objet）（S-VII: 170）。塞尚不仅打破了透视法的幻觉，也显现出一种全新

[1] 参阅本书第七章。

的与真实的关系，进而重新赋予被创造的客体重要地位。因此拉康主张：

146 艺术作品毫无疑问模仿它所再现的客体，但其目的却不是再现这些客体。通过模仿客体，艺术作品让客体变成完全不同的东西。因此，艺术作品只是伪装模仿。客体在某种与欲望物（la Chose）^[1]的关系中被树立出来，而这个关系同时在于去圈限（cerner）、去呈现（présentifier）和去隐藏（absentifier）。（S-VII: 169）



图 3-4 变形画法^[2]

147 可见在拉康理论中，艺术的目的始终是创造某种客体来圈限出欲望物的空洞。艺术作品让客体成为一种意符，能够呈现又隐藏欲望物。如此从意符结构的角度去掌握艺术的创造，首先就意味着在艺术作品中有某种东西必须被视为次要的，必须被抛弃。但为了萃取艺术本质而被抛弃的东西，难道不就是艺术本身？正如对拉康而言，仅通过意符的阅读就可以掌握《安提戈涅》悲剧的真理，无需考虑悲剧的演出，但少了演出，悲剧还

[1] 拉康有时以法文“la Chose”翻译德文“das Ding”。

[2] 此为皮奥拉（Domenico Fiola）的作品。

是悲剧吗？正如少了形象（无论是具象或抽象），绘画还是绘画吗？

拉康在谈论梵高（Vincent van Gogh）的绘画时，罕见地提到了他自己的一次经历。他曾受邀前往英国演说，他的太太也同行，他们被接待住进一栋有着维多利亚式装潢的美丽建筑里，但屋内弥漫着烤吐司和令人无法下咽的果冻的味道。隔天一早，拉康的太太突然告诉他，某位 D 教授也在这里。因为是一大清早，且 D 教授也不是非常熟的朋友，所以拉康问她怎么会知道。拉康的太太回答：“我看到他的鞋子。”听到太太这么说，拉康先是一愣，然后疑惑地想，根据摆在门口的一双鞋就认出人来，这个理由似乎不怎么充分，因此他只觉得好笑。但当拉康走到房间走道时，瞥见一个身着睡袍并露出一截典型长内裤的人影正走出一扇房门。清楚一看，那真的是 D 教授。

这个唐突的例子当然没有美感可言，但对拉康而言，这个例子既结合了大学教授鞋子所具有的普遍性与 D 教授个人绝对的个别性，也可凸显出这两者的对比。从这个例子出发，拉康指出，要掌握梵高《旧靴子》（*Les souliers*）系列画作的美——这也是海德格尔的分析所选的例子——就必须抛开鞋子所意指的绝对个别性（如 D 教授的鞋子），即抛开意符与意旨之间的关系，这样才能感受到鞋子的普遍性，以及其无与伦比的纯粹形式之美。梵高画的那双鞋就在那里，如果说它们具有拉康所谓的震慑、遏制欲望之力量的美，那是因为它们显示了某种介于想象与象征之间的意符。那甚至不是行走、疲倦，或任何激情、人性等的意符，而只是一双被丢弃的鞋子所呈现的纯粹的“存在”与“不存在”的意符。它是静止、无生命的静物，但同时又静郁地诉说着它的存在与不在。 148

然而，看着梵高的《旧靴子》时，我们真的能够忽略这幅画作的绝对个别性，即被拉康精彩地描述为“仿佛被魔法变得里外相反，或就像一对几乎就要发芽的树苗”的靴子吗？正如拉康在《第九讲座：认同》（*L'identification*）中指出，书写诞生的关键就是史前人类所创造的那些图

像被阅读为字母——拉康称为“符号的阅读”（lecture de signes）。之后，这些字母才被用来承载人类的发音语言，进而产生了文字书写。换言之，从图像到文字书写的演化过程，就是符号被化约为意符，而其关键正是符号与事物之间的个别关系被抹去，成为能够承载普遍意义的意符。（S-IX*: 89）但艺术能够在这样的结构化过程中被掌握吗？

拉康自己或许给了这个问题某种答案。他指出，在判断艺术作品价值方面、精神分析师的立场比小学生还不如。（S-VII: 279）关于艺术，弗洛伊德显得特别谨慎，他认为关于美的创造，精神分析师没有置喙的余地。对拉康而言，正因为弗洛伊德理论对艺术着墨不多，精神分析对于艺术品价值的评价反而退回到以善为衡量的层次，即将艺术品当成商品来衡量。例如，弗洛伊德认为艺术家将个人被禁止的欲望升华，让它具有了美的形式，而观众购买艺术作品的行为，则是社会通过经济力量去肯定并补偿艺术家的勇气与牺牲。如此一来，精神分析虽然开启了欲望的超越向度，但在艺术理论上却又退回到快感原则，这使得精神分析的艺术理论陷入某种短路状态。

对此，弗洛伊德有充分的自知之明，因此他特别将艺术创造的问题排除在精神分析理论之外，以致在面对艺术时，精神分析只能诉诸对于美的一般论述。因此，若有“精神分析美学”，那么它后面也必须紧随着问号，因为那仍是有待建构的论述。弗洛伊德尚且如此，那么拉康呢？

149 若拉康让精神分析的欲望伦理学依附于“前美学”或“前诗学”的悲剧美学，却又在这种“前美学”的美学中后遗地投射了结构语言学的意符理论，这难道不也让“精神分析的美学—伦理学”陷入某种短路状态？事实上，要等到1964年拉康提出“观看”（regard）作为 objet a 的客体理论以及绝爽的经济学之后，精神分析美学才开始展露它对艺术品价值的
150 诠释的力量。^[1]

[1] 请参阅本书第六、第七与第八章。

第四章

爱与传移

一、爱的隐喻与客体的诞生

在提出欲望辩证之后，拉康在 1960 年至 1961 年的《第八讲座：传移》（*Le transfert*）中，通过对柏拉图的《会饮篇》（*Le banquet*）与《斐德罗篇》（*Phèdre*）的阅读，重新回到爱情的课题。究竟欲望与爱情有何关系？为何与人有爱恋关系的主体也同时是其欲望的客体？对拉康而言，澄清爱情的问题就等于解释了传移的基础，进而回答了他在《第七讲座》中提出的精神分析师的欲望与伦理的问题。此外，《会饮篇》中的“阿加码”（agalma）概念也促使拉康在之后的《第九讲座》与《第十讲座：焦虑》（*L'angoisse*）中更完整地提出了欲望根源客体 objet a 的构想。

拉康赋予《第八讲座》的副标题“传移与其主体的不等性、其情境以及其技术的探索”（*Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*），清楚地强调了传移关系中主体的不对等性：传移并非一般认为的将主体的情感转移到另一主体身上的人与人的相互主体关系，它始终涉及主体之间的不对称甚至不公平性。因此，对于传移问题的重新考虑将有助于修正精神分析实践的分析技术。

拉康主张精神分析的实践在于追溯欲望的道路，这个观点势必会动摇传统精神分析对于分析情境的理解。就最直观的方式而言，精神分析师与分析者的关系就是爱，分析者将昔日的爱转移到当下与分析师的关

系上。但这个定义对拉康的欲望伦理学已不再适用，因为处于分析情境
151 中的分析师必须放弃做他自己，他不再是一个主体。分析者对分析师的
转移之爱（amour du transfert）也不是对于一个主体的爱。

此外，转移的问题也并不仅限于精神分析情境——后者充其量只能说是一种人为的、虚构的情境——因为若被爱的不是一个主体，那么什么是通常所谓的“爱”与“被爱”？什么又是所谓的“相爱”的“爱情”？

如果说精神分析能够回答这些问题，那是因为精神分析的诞生与爱的发现息息相关。正如拉康仿效《圣经》表示“精神分析的太初之始是爱”（S-VIII: 12），这不仅因为精神分析的历史就始于布罗伊尔（Josef Breuer）与安娜·欧（Anna O）两人混沌不明的爱，也因为对精神分析而言，爱是人与人的所有关系的起点。

布罗伊尔与安娜·欧的谈话治疗（talking cure）仿佛是精神分析的原初场景，它笼罩着某种难以启齿的羞愧感，使得布罗伊尔仓促逃离，不肯面对迎面而来的爱，导致这个原初事件终究发展成一场夭折的爱情故事。显然，这个爱情故事并非如一般精神分析史所描述的那样，是女方一厢情愿的幻想，而是医生也爱上了女患者，才自觉羞愧地逃避。正如拉康指出，布罗伊尔突然终止安娜·欧的治疗之后，立即带着妻子赴威尼斯旅游，而夫妻的感情也在此次旅游中增温并为家庭再添一个女儿，这就显示出一种典型的布尔乔亚爱情观的补偿心态。也就是说，出轨者内心的激情总是在某种责任感中清醒过来，于是他逃回妻子身边，以自己的妻子来抵御出轨的爱。

布罗伊尔是否拒绝这个爱并不重要，那终究只是无数爱情意外的一例。因此拉康认为，没有必要像弗洛伊德传记的作者琼斯一样，创造出逆转移（Gegenübertragung）这样一个定义不明的伪专业术语来掩饰精神分析初始的羞愧。重要的是，这个原初事件在 15 年之后促成了弗洛伊

弗洛伊德与布罗伊尔在歇斯底里研究上的分道扬镳。谈话治疗的过程所产生的不明的爱吓跑了布罗伊尔，但弗洛伊德却坚持要面对它。仿佛爱神之箭原本射中布罗伊尔，但他却逃走，使得爱神最后在弗洛伊德身上找到主人。但为什么弗洛伊德没有逃走？拉康认为，从弗洛伊德写给未婚妻玛莎（Martha Bernays）的信中可以看出，并非弗洛伊德不逃，而是他没有退路，因为他对爱与欲望始终有着某种毫不让步的坚持。

弗洛伊德对于爱与欲望的坚持不退让，才使得治疗中的爱能够从不明的激情与羞愧中挣脱出来，成为精神分析中可见的，或至少可言说的爱。这正是拉康在精神分析的伦理学中所强调的“不要在欲望的道路上让步”。面对分析者的爱，精神分析师固然不应欣然接受，让它成为合法的或地下的恋情，但也不应逃避而导致治疗关系中断。他应该小心翼翼地不忽略转移的爱，也不因此斥责分析者，但同时又必须以无比坚定的态度不去回应这个爱，并将它视为分析治疗必然产生的不真实情境。如此，他才能回溯这个爱的无意识根源，进而让分析者的爱情生活的秘密在意识中显现（G. W.-X: 314-315）。

另一方面，弗洛伊德在1921年的《群体心理学与自我的分析》（*Massenpsychologie und Ich-Analyse*）中也主张，维系人类群体关系的因素并非所谓的群居欲力（*Herdentriebe*），而是更根本的力比多，也就是爱或性欲力（*Sexualtriebe*）。精神分析区分了对自己的爱与对客体的爱，即自我力比多（自恋）与客体力比多（包含了对爱恋客体、双亲、子女、朋友、邻人、抽象观念等的爱）。但所有这些爱的倾向，本质上都是同一股性欲力动势的表达，也就是驱使两性达成性结合的爱。只是在某些情境下，这个性结合的目标可能受到阻挡，使得这些欲力动势产生转移。例如，性目标转变为群体成员之间的认同（*Identifizierung*）关系。从爱的共同基础，弗洛伊德区分了构成双人关系的认同，以及结合人类社会群体的认同。前者是取代爱恋客体（成为它）或摄取爱恋客体（拥

有它)；后者则是群体成员将同一个爱恋客体放置于各自的“自我理想”
 153 (Ichideal) 位置，因而复制了彼此对爱恋客体的关系 (G. W.-XIII: 115-128)；

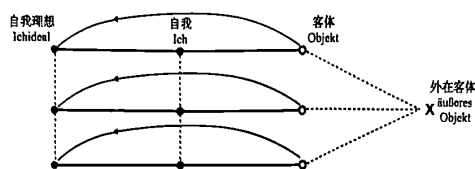


图 4-1 (G. W.-XIII: 128)

可见无论就精神分析的历史还是其核心理论而言，精神分析的太初之始都是爱。人的太初之始也是爱。西方思想传统中不乏爱情论述，数十个世纪以来，人们不断地谈论、辩论爱情。在近代亦有神学家尼格伦 (Anders Nygren) 试图区分“基督教的爱” (Agape) 和“世俗的爱” (Eros)。相对于这个丰富的爱情论述传统，始终浸淫在爱的现象中的精神分析提出了什么样的论述？

对精神分析而言，爱情的萌芽与客体的诞生息息相关。在《性学三论》中，弗洛伊德指出爱情生活依附在失落的原初满足经验上，因此“找到〔性〕客体 (Objektfindung) 其实是一种‘重新找回’ (Wiederfindung)” (G. W.-V: 123)。这表示在爱情中，人对爱恋客体的选择必然以原初满足经验中的提供满足者为模型 (依附型客体选择)，或以自身为模型 (自恋型客体选择)。然而，所谓爱恋客体的“选择”这个概念本身就大有问题，因为就上述的依附观点而论，人的爱情根本没有选择可言。人不仅不是自己的主人，甚至也不是自己爱情的主人！这不正是精神分析对人类的自恋所带来的巨大伤害之一？然而，这种宿命的爱情构想也使精神分析陷入了巨大的理论困难。毕竟，若爱情没有选择，将如何解释爱恋客体的诞生这一拉康所称的爱情奇迹 (miracle de

l'amour)？换言之，精神分析突然让有情人不再明白他深情款款地望着 154
的东西究竟是什么？这样的论述难道不是让人类自古以来对爱情的歌咏
变得一文不值？甚至说精神分析物化了被爱者也不为过。

对精神分析而言，爱情并非两个对等的主体之间的相互主体关系，
而是两个人和一个第三者位置的关系。这个第三项目使得被爱者处于一
种既非主体亦非客体的处境，一个属于失落客体的欠缺的位置，一种同
时是“在场与不在场”(présence-absence)的情境。人在这个欠缺的位置
上投入其幻想，并试图通过幻想从被爱者身上找到替代性的满足。就此
而论，爱情只不过是一种围绕着幻想打转的体验，情人的双眼仿佛被幻
想所蒙蔽，看不见被爱者作为一种欠缺的真实。正如拉康所言，“爱是给
予人自己没有的东西”(S-VIII: 46)。换言之，在“我爱你”中的你不再
是你，你只不过是我不所不知道的我的欠缺。

如此，爱情的开端从来都不是只有“爱人”与“被爱”的二元关系，
被爱者也并未被视为和“我”一样的主体。人会主动去爱，是因为作为
一个欲望主体，他有所欠缺，但他并不知道他欠缺着什么。相对地，被
爱的人也不知道自己有什么可以让对方爱。(S-VIII: 53)因此，在“爱人”
与“被爱”之间几乎没有任何交集，一者欠缺的并非另一者所拥有的东
西。爱情就是如此不和谐的关系，人只要陷入爱的经验，就必然落入这
个不协调的深渊。在拉康称为“爱的辩证”的欲望与被欲望客体的关系
中，他者的存在既非主体，也不全然是一个客体，而是处于被欲望位置
的失落的客体。

但正如拉康强调，正是在不可能性之中，爱才显现了它的奇迹。因
为欲望并非针对着一个主体，而是一个失落客体，爱情才有了开端。是
对被爱客体的欲望才让爱情得以产生。因此拉康认为，从欲望结构的意
符效应来看，爱情就是一种意符的替代效应，亦即隐喻： 155

爱情像意义 (signification)^[1] [*****] 爱情是一个隐喻，以我们的话说来，隐喻就是 [意符的] 替代。[……] 是因为作为欠缺的主体的爱人 (érostès) 取代了被爱客体 (érôménos)，才产生了爱情的意义。(S-VIII: 53)

根据拉康的隐喻公式，是“爱人”——一个有所欠缺的主体——取代了“被爱”，才产生爱的意义。因此，爱情的奇迹就在于“被爱的客体”也变成另一个“爱人的主体”。这是为何欲望辩证关系中的爱始终是一种不可能的爱，因为其中涉及的是两个主体和一个他者位置的三元关系。为了说明这个爱情隐喻，拉康也创造了一个爱情的创世纪神话：

就像人伸手去摘成熟的果子、绽放的玫瑰或翻动燃烧的柴火。然而果子的成熟、花朵的美貌与柴火的燃烧和这只手有着密切的关系，就像是这只手在靠近客体但还没有碰到客体时，客体也产生了某种变化，仿佛从果子、花朵或柴火中也伸出另一只手和您的手接触。此时，在果子的封闭与花朵的开放的充实性中，在燃烧的手的爆炸中，是您的手僵住了——此时此刻发生的就是爱情。(S-VIII: 69)

如此，似乎爱人与被爱手牵手、心连心，这就是爱。然而当被爱也伸出手时，他就从客体的状态转变成另一个欲望主体，成为一个“爱人”。因此看似对称的手牵手的爱情结构关系只是表面而已，实际上爱情一点也不对称，更不是相互回报的关系，因为从柴火中伸出的这只炙热的手，并不是伸向爱人，而是伸向另一个失落的“欲望客体”。

[1] 在施伊出版社出版的《第八讲座》中，该词被误植为 signifiant (意符)。

二、从欲望到欲望客体

从古希腊至今，无论是在世俗还是宗教领域，几乎没有任何关于爱情的论述会错过柏拉图的《会饮篇》这部创始性的对话。拉康也不例外，历史上对于《会饮篇》的评价大多围绕着所谓的“柏拉图式爱情”，但拉康并不打算重新讲述一堂哲学课，而是从最直觉的角度去阅读《会饮篇》的爱情论述，借此探讨欲望的本质结构。

在《会饮篇》中出场的人物显然均非市井小民，他们是雅典的知识与文艺阶层人士。这场酒宴也绝非普通的流水席，而是一群老同性恋者的聚会。宴会主人阿伽松（Agathon）已满 30 岁，带队闹场的美男子阿西比亚德（Alcibiade）也有 36 岁，而苏格拉底则已经 53 岁。但也正因为参加宴会的宾客多半垂垂老矣，不再有令人激动的青春外貌，这场聚会的对话才不致成为轻浮的调情，而是关于爱情的高谈阔论。拉康在《第八讲座》中介绍了《会饮篇》诸位宾客的爱情论述，随后便直接进入其中最突兀也最常被刻意忽视的结尾，也就是阿西比亚德对苏格拉底的酒后告白。

正当苏格拉底发表完发人深省的爱情论述，众人哑口无言之际，头顶着“葡萄藤和紫罗兰编织的大花冠，并缠绕着许多缎带”的阿西比亚德，突然领着一群烂醉的人喧闹地闯进宴会。他一进入宴会就喧宾夺主地表示，接下来的谈话将不再是赞美爱情，而是每个人要去赞美他右边的人。换言之，《会饮篇》接下来的对话不再是爱情论述，而是爱的“行动”，是一者和另一者之间的爱情行为关系。于是，轮到阿西比亚德赞美苏格拉底时，他便狂妄地道出和老情人苏格拉底的秘密。他大谈曾如何引诱苏格拉底，和他约会，一起运动，最后和他共睡一床且盖同一

正如拉康强调，若非《会饮篇》具有可敬的传统，人们初次阅读时，必然会对这段结尾的插曲感到震惊，甚至会质疑历代的抄写员与教徒是有多无知，才会将这样露骨的文字保存下来。因为即使在今天，这段文字也会让人脸红心跳。况且就对话的脉络而言，这段文字显然与宴席间的谈话格格不入，甚至也打乱了雅士们原先饮酒高论的规矩。因此，后世的学者们认为，柏拉图另外创作了《斐德罗篇》就是为了替苏格拉底解围，证明他的清白与道德、或至少减小这段插曲的影响！

然而，与前人关于《会饮篇》的学术评论截然不同，拉康认为这段插曲才是《会饮篇》真正的核心，因为是围绕着这个爱的“行动”，《会饮篇》的对话才能深刻地澄清什么是爱情的本质，以及爱情与转移的关系。拉康特别强调苏格拉底对阿西比亚德的回应。苏格拉底表示，阿西比亚德所说的这番话并不是为了他，而是为了第三者。阿西比亚德是为了挑拨苏格拉底与阿伽松的关系，以便让自己能够亲近后者。对拉康而言，此种三元结构关系正是精神分析最重要的发现。这个爱情的三元关系也立刻与苏格拉底先前转述的迪奥提姆（Diotime）的论述形成强烈对比。后者主张爱是由美所诱导的二元想象认同关系，即爱情的过程是主体从追求美的东西，变成对美的追求，并在最后认同于永恒的形式之美，将美视为最高、最完美的爱情作品。这种二元爱情论述的目标是对于最高的至善——美——的认同。而从阿西比亚德这一幕开始，某种能够彰显欲望、欲望主体与欲望客体的三元结构关系，取代了爱情论述中的至善主题。

当阿西比亚德表示将揭露苏格拉底的真面目时，他以著名的西勒诺斯（συληνοῖς）来形容苏格拉底。这个比喻具有双重含义。一方面，它借浑身是毛的矮小羊神的形象来影射苏格拉底其貌不扬；另一方面，西勒

[1] 参阅：Platon（1999: 72-92）。

诺斯也是某种可以打开、包装物品的盒子：

158

各位朋友，要颂扬苏格拉底，我将借助一些意象。当然他肯定会以为这是为了好玩，但意象的目的是为了真理，而非玩笑。我说他就完全像雕塑家工房里陈列的西勒诺斯，艺术家们想象他手里拿着短笛或笛子。如果将他打开，就会看到他里面还藏着一些珍宝（ἀγάλματα）。（Platon [1999]：215b）

之后，阿西比亚德赞美苏格拉底的智慧，并强调只有他曾见过深藏于苏格拉底内在的珍宝：

他一生都在装天真，和人玩笑。但当他严肃的时候，西勒诺斯打开了，我不知道是否有人曾见过他里面装的珍宝，但我曾经见过，它们显得近乎神性、珍贵，又无比美妙、特别，让我不得不立即屈服在苏格拉底的意志与命令之下。（Platon [1999]：216e）

阿西比亚德的西勒诺斯之喻，有如掀开一层又一层的俄罗斯套娃，最终显露出苏格拉底内在所蕴藏的某种珍贵宝物——agalma。如此，在揭露苏格拉底内在的同时，阿西比亚德也将爱情从原本对话中的至善与美的辩证，转移到欲望物的层次。至于什么是agalma，《会饮篇》的文本始终没有说明，但可以肯定的是，那是某种能够产生颠覆效应并让人立刻臣服在其拥有者之下的东西。对拉康而言，这就是失落的欲望客体的特征。

拉康强调，唯有逐字逐句地阅读《会饮篇》，才能领悟到agalma一词所展开的欲望向度。它就像拉康欲望图示中那个来自大他者的欲望并回应着“你要什么”问题的意符，因此拉康认为，agalma这个希腊词不

能单纯地翻译为“装饰”“打扮”，更不是一般译文所称的“雕像”“神像”（S-ⅤⅢ: 172）这类翻译只会让 agalma 一词的意义完全被掩盖。事实上，
150 仅靠字面阅读就不难发现，agalma 总是指涉着某种被珍爱的欲望客体，就像日常用语中的“偶像”一词也经常具有指涉着欲望客体的特殊功能。当人们说“某人是我的偶像”时，指的并非以他的形象所复制的偶像，而是将他视为欲望客体并珍藏在自我理想的位置上。

拉康也进一步总结了其他希腊文文献对 agalma 一词的用法，并认为 agalma 所涉及的就是精神分析所称的“部分客体”（partial objet）^[1]——但那并非客体理论学派所理解的部分客体，而是构成欲望根源的客体。弗洛伊德的著作已经指出，部分欲力的客体不一定是完整的人，也可能是身体上一个想象或真实的部分。这显示，成为人类欲望主轴的客体确实具有一种“部分性”。虽然对于部分客体的功能与重要性的研究始于克莱因及其学派，但拉康反对客体理论学派后续的论述将部分客体的诠释又带回由“部分”通向“完整”的辩证，并以此对立来看待从部分欲力到生殖器之爱的发展。这使得所谓成熟的爱（生殖器阶段的爱）被认为就是欲望客体从部分发展成完整的客体。这个发展的观点会让人产生一种无私奉献的爱的对等错觉，仿佛成熟的爱就是对完整客体的爱，因此被爱的他者是一个作为他自己本身的完整他者，就像自认为成熟的恋人总会说：“你不必因为我的爱而做任何改变，因为我爱的是你原本的样子，是作为你自己的你。”

然而，即使作为欲望客体的他者可以是一堆部分客体，但一堆部分客体的总和并不等于一个完整的客体。换句话说，客体的部分性才是欲望客体的真正性质。克莱因学派错失了弗洛伊德所指引出来的欲望客体向度，以致以极度简化的发展目标来看待爱情，即预设一种和谐、互为

[1] 在此应注意，拉康并不是说 agalma 这个希腊文应该翻译成“部分客体”，而是认为它的作用就像部分客体。

主体的爱、并认为只要能将部分欲力推展到生殖器阶段，就能够达到这样的成熟的爱。但拉康批评此种欲力发展的理想是荒谬的预设，因为欲力从口腔、肛门到生殖器阶段的发展并不表示欲力的客体会相对地从部分客体变成完整客体。此外，就算欲力发展到生殖器阶段对应着所谓无私奉献的爱，那么在这样的爱情关系中，人从被爱者身上寻找的是绝爽还是他的完整性？显然，只是“主体 / 客体”的对立就足以让人从无私奉献的爱这类道德错觉中醒来。当然，相反地，过于简化的主客对立也会被用于强调爱就是视对方为主体而不是客体。但如此一来，所谓的客体就只是具有快感、带来享乐的爽物。这也正是一般受到严厉批评的物化概念的逻辑：因为道德不容许物化客体，所以人们必须强调爱情中的他者必须被当成主体。由此可见，一个过于简化的概念可能导致何等严厉的道德后果！而道德的反扑则进一步使人认为，达到生殖器阶段的成熟的爱，就是一种无私奉献的爱。 160

然而，拉康理论中所谓的物化并非只是客体化、商品化，而是欲望物化。拉康在《第七讲座》中便曾指出，宫廷之爱中女性客体的升华就是将一个女性“提升到‘欲望物’的地位”（S-VII: 133）。就此而言，女性作为人类欲望的客体，当然是一种物化，但那是将女性提升到欲望之核心根源的欲望物层次。因此，若将这个欲望物化的客体放回传统的主客对立中来看，它就变成只是让主体享乐、获得快感的工具，可以被任意更换、丢弃。如此的物化当然会遭到道德严厉的谴责，并成为最政治不正确的观点。

然而拉康质疑，为什么人们会认为被爱者被视为主体就符合某种崇高的道德？即使将被爱者视为可被交换和替代的客体这样的想法是可悲的，但只是将被爱者当成主体，也不会为爱情关系带来什么改变。因此，精神分析不应拘泥于道德束缚，而应从欲望的关系来看什么是物化，才能厘清为何爱情关系中的主体同时又是被欲望的客体。 161

事实上，欲望客体并非有对价关系、可被交换的客体，因为作为欲望的客体就已使它完全不可与其他客体等量齐观。正如拉康在《第七讲座》中所举的例子：通常收藏家乐于展示的藏品，无论再怎么珍贵，都是可被交换、交易的一般客体；反之，真正的欲望客体是他无论如何也不肯展露出来的东西。这正说明了欲望客体与一般客体是不可相提并论的。是这个欲望客体的性质，才让精神分析的所谓部分客体的分析具有意义。

就此而言，无论是否处于精神分析情境，都必须区分爱情的两个层次。其一是认为爱是一种追求至善的过程，以致隐没、省略或升华具体的爱情经验。这是阿西比亚德出场之前《会饮篇》中主要的爱情论述，也是一般所谓成熟、无私奉献的爱。其二则是强调“被爱”是作为被欲望客体的欲望层次。拉康的爱情论述正是从主体的三元拓扑结构，从“主体、小他者、大他者”之间的关系去找出欲望客体的位置，并重建它在爱情与欲望中的作用。

三、传移之爱

《会饮篇》无疑是人类文化中爱情论述的历史源头，而阿西比亚德与苏格拉底的这一幕“爱的行动”更展现出爱情关系中最深刻、最极端，同时也最神秘的欲望层次。因此，拉康不仅从爱与欲望的角度反思人类的爱情论述，也以苏格拉底对阿西比亚德的爱的（不）回应厘清精神分析太初之始的传移之爱。

为了避免过度的传移效应，精神分析始终将分析者与分析师的身体接触视为最不可触犯禁忌，甚至连一般诊疗常见的听诊、触诊都被视为对规则的破坏。然而，几乎所有形式的治疗与知识传递都依赖传移的

作用、为何唯独在精神分析中，转移的效应会“过度”而必须被严格禁止？显然，精神分析一开始就在人与人的关系上强调爱的高度的升华，即使在最平凡的分析中也有着极为强烈的约束。

事实上，并不难想象这个禁令的必要性，因为在分析情境中，两人共处一室，没有秘密地无所不谈，其危险不言而喻。正如拉康所言，无论精神分析的诊疗室如何清高，其本质仍是一张“爱床”（lit d'amour）——即使那是虚构的。（S-VIII: 24）正如弗洛伊德也曾强调，从催眠到群体现象，人与人的关联始终都是由爱情关系（Liebesbeziehungen）所维系的（G. W.-XIII: 100）。相较于精神分析传统只是一味逃避，架空转移之爱的意义，拉康决定效仿弗洛伊德，正面挑战这个构成精神分析之基础的议题。对拉康而言，唯有深入了解什么是爱情，才能厘清分析诊室里转移之爱的悖谬：它既是精神分析治疗所仰赖的必要基础，又被视为最大的威胁而倍受防备。

转移之爱的危险在于，那是通过爱并利用爱去让人知道他的爱所欠缺的东西。就像苏格拉底和阿西比亚德独处一室、同床共枕，虽然最后什么都没有发生，但苏格拉底确实利用了阿西比亚德的爱，让他学会并知道他所欠缺的是什么。但不应过快地宣称苏格拉底是为了善的目的，所以精神分析师也是为了分析者着想，才利用了他的爱。因为精神分析伦理学所指出的，正是善与美均只是爱与欲望的诱饵与防卫。善的目的并不能解释转移之爱的正当性，更何况精神分析的目的也不是为了分析者的利益与好处，而是为了让他能够学会去爱。就这个目的而言，精神分析师不可避免得像苏格拉底一样，不但必须说明什么是爱情，也必须在分析的“爱的行动”中让人领悟什么是爱。但可惜的是，爱情却是精神分析理论中最缺乏论证的议题，仿佛爱与恨是自然而然的矛盾双重性，是不需任何解释的根本欲力。更不用说在精神分析的实践中，爱更是被视为必须严加防范的重大威胁。

163 自从弗洛伊德开创精神分析以来，传移一直是精神分析理论的核心议题，但日后的精神分析师们在尝试回答“什么是传移”时，始终不得其门而入，就像《会饮篇》中那些饮酒的雅士们对爱情的高谈阔论与玄想。相反地，拉康从苏格拉底与阿西比亚德的“爱的行动”去扭转传统上对传移之爱的提问。他不再问什么是传移之爱，而是去思索精神分析师如何操作传移之爱。换言之，对拉康而言，传移之爱的关键就是其中的精神分析师的欲望。

弗洛伊德之后的两个主要精神分析学派对精神分析师的角色有着明显对立的主张。克莱因学派认为精神分析师应作为被分析者的“好或坏客体”，其功能在于补偿被分析者童年幻想中对于母亲身体的伤害。但拉康批评这个客体理论欠缺真正的客体构想，它仍是从一般客体而非欲望客体的角度来讨论客体。另一方面，安娜·弗洛伊德（Anna Freud）学派则主张精神分析师应扮演一个健康的主体，并与病人形成坚强的治疗同盟。拉康虽不反对这个观点，但仍认为其衍生出的自我心理学早已违背弗洛伊德对无意识的发现。

但无论就爱或欲望的结构来看，精神分析情境绝非仅止于两个人之间的想象关系。精神分析师的角色既非客体亦非主体。甚至，若考虑欲望客体所占据的理想位置，可以说精神分析师是在和一个死人玩游戏，或更准确地说，他是在玩死人的游戏。在精神分析情境中，分析师的“我”这个小他者，必须能够“装死”（jouer le mort）（S-VIII: 226），就像与阿西比亚德同床共枕的苏格拉底一样，才能彰显分析者投射在他内在的欲望客体的空洞与欠缺。拉康以桥牌的牌局情境来说明这个

164 关系：^[1]

[1] 在出版的《第八讲座》中，拉康的图示被省略。

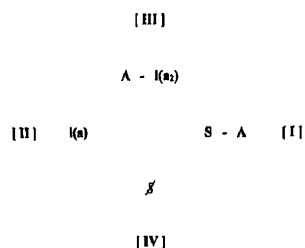


图 4-2

图示中，分析者的主体 S [I] 面对的是他自己的自我 i(a) [II]；另一方则有分析师所占据的大他者的位置 A [III]，他去倾听说话的分析者 (S) [IV]。但与桥牌玩家不同的是，分析师的小他者必须装死，才能空出欲望客体的位置。如此，处于大他者位置上的，就能够是分析者所投射的自我理想 i (a₂)。就像打桥牌一样，分析者在有了分析师作为队友的同时，也必须在分析师的大他者位置上 S-A [I] 找出其自身的真理底牌。

然而精神分析这场牌局的特征，在于精神分析师对自我的否定。精神分析师并非和分析者对弈，而是帮助他去找出精神分析师手上所握有的他们双方都不知道的底牌。因此对精神分析师而言，这是一场“输即是赢”的牌局。但要操作这样一场牌局，分析师的“我”就不应该出来搅局。他的自我必须像死人一样，才能时时刻刻清楚整个分析情境的状况。

从这个桥牌情境来看，精神分析师在传移之爱中所处的位置，正是弗洛伊德所说的群体关系中的自我理想。许多人混淆了自我理想与理想自我 (Idealich)，导致分析师的角色经常被当成另一个自我。早在《第一讲座》中，拉康便主张应区分弗洛伊德所说的自我理想与理想自我。前者属于象征范畴，后者则属于想象、影像的范畴。自我理想并非自我，¹⁶⁵ 而是一个理想的位置，让主体可以看见其现实自我与理想自我的关系。如此，经由自我理想的认同，是将处于理想位置的欲望客体的意符内在

化，因此是一种象征的认同，与想象的认同是内在化类似者的影像不同。当分析者在传移之爱中认同于分析师，便是内化了作为其欲望客体的分析师所占据的那个“空位”，亦即内化了让他可以看清自己欲望结构的意符关系。对拉康而言，这才是传移之爱的真谛。

然而实际上要人装死何其困难。精神分析师们也承认，实际的分析情境很难达到此种理想的状态。因此一般会认为在精神分析实践中，分析师也必须考虑自己所体验的情感。换言之，精神分析师必须对自己的逆传移有所警觉。但拉康批评这只是以一个比传移更不清楚的概念去搪塞问题而已，毕竟对于什么是逆传移，精神分析至今仍未有过明确的定义。

就欲望的拓扑结构而言，即使分析者并不知道，但分析情境的设置必然使精神分析师被预设为拥有其欲望客体的大他者，分析者必然会在传移关系中将其欲望客体放置在分析师所处的位置上。如此，分析师所感受到的逆传移——无论是正面或负面——都没有理由被称为“逆”传移，因为这些现象只不过是传移情境不可化约的效应。换言之，所谓逆传移其实就是传移效应的延伸而已。因此拉康认为，没有必要另外创造逆传移这样不清楚的概念，再将它看成是精神分析师的一部分，甚至是他错误的那一部分。相对地，应该强调的是“精神分析师的欲望”的角色。

精神分析师要认识传移之爱的效应，首先就必须知道什么是欲望。但一开始，精神分析师唯一能够知道的就只是欲望的结构：他自知处于拥有分析者之欲望客体的位置，但他并不知道即将和他一起经历这场分析历险的主体所欲望的是什么。此种对于欲望客体的“无知识”（non-science）（S-VIII: 234）正是令精神分析师对逆传移现象感到害怕的原因，也是精神分析在传移之外的另一个隐伏效应。

然而，即使不被知道，这个欲望客体早已存在于分析师所处的大他

者位置，因此分析者才能够以虚拟的方式，从一开始被关爱的被爱者蜕变为爱人的人。对拉康而言，这个事实就符合了“爱人”取代“被爱”的爱情隐喻条件。对于分析者一开始就出现爱的火花，分析师自然无需感到惊讶，也不必将它视为不利于分析的征候，因为那反而促使分析师的欲望得以被正视。况且，如何处理这个棘手的爱，也正是精神分析师的职责所在。只是，一旦分析师在不知情的情况下，也将自己的欲望客体放在分析者身上，那么这表面上看似“公平”的治疗关系，就真的成为必须回避治疗的警示了。

四、克洛岱尔的悲剧三部曲

悲剧始终是人类爱情与欲望结构的最佳写照，它彰显出受语言和逻各斯（logos）所害的人的处境，以及其欲望的样貌。（S-VIII: 368）因此悲剧和神话一样均具有结构性的作用，而且不同时代、语言 and 文化的悲剧与神话也都可以放在同一个欲望结构层面上衡量。

正如精神分析所谓的创伤是指“产生并出现在结构的某些位置上的特定元素”（S-VIII: 380），神话与悲剧也不只是世代之间的情感纠葛，而是涉及世代之间的意符的连贯性，其中任何意符要素的改变，都将导致整个结构关系的改变。例如《俄狄浦斯王》与《哈姆雷特》的差异就在于“知道”这个意符要素在欲望结构位置上的不同：俄狄浦斯的父亲对自己的死并不知情，而哈姆雷特的父亲则知道自己已死。仅是这个发生在上一代的差异，便造就了下一代两个命运截然不同的悲剧英雄。因此拉康认为，“要指出主体欲望的构成，不需要上溯到人类的父亲亚当，而是只要回溯三个世代就够了”（S-VIII: 351）。在《第八讲座》的结尾，拉康便以法国剧作家保罗·克洛岱尔（Paul Claudel）的悲剧三部曲为例，

说明爱与欲望的结构关系。^[1]

克洛岱尔在《人质》(L'otage)、《硬面包》(Le Pain dur)与《蒙羞的父亲》(Le Père humilié)三部曲中,描述了因法国大革命而没落的科方丹家族三个世代的故事。1911年出版的第一部《人质》的主角是出身贵族的女儿辛妮·德·科方丹(Sygne de Coufontaine),她在大革命之后独力撑起日渐没落的家业,却不幸卷入了爱情与信仰间的重大抉择。故事从流亡英国的表兄弟乔治(Georges)的突然造访展开,乔治刚刚遭遇家破人亡的人生巨变,其孤立状态与辛妮的命运相似,两人很快坠入爱河并论及婚嫁。然而,与乔治一同到访的还有一位神秘的贵客,也就是在移监途中被乔治营救出来的教宗。乔治有意将教宗窝藏在科方丹家作为人质,但早已听闻劫狱事件的警长杜桑·图留(Toussaint Turelure)很快便掌握了教宗的去向。警长原本是科方丹家族女仆的儿子,却在大革命时忘恩负义,靠着举报辛妮的双亲而封官晋爵。于是,当觊觎辛妮已久的他发现教宗就躲在辛妮家时,便威胁女方嫁给他,否则将向官方举报她藏匿教宗。辛妮因此陷入两难:应忠于爱情、不顾信仰,还是忠于信仰、抛弃爱人并和仇敌结婚。最后,在告解神父巴迪隆(Badilon)的引导下,辛妮选择成为教宗神圣的救赎者,她愿意嫁给图留,放弃自己一生所维护的身份、家庭,以及最重要的爱情的价值。换言之,嫁给杀父仇人就等于否定了她自己存在的价值。辛妮就像安提戈涅一样,被迫走向二度死亡168 死亡的境地,活着目睹自己已经死了的存在。

得知了图留的阴谋后,乔治决意刺杀图留,但辛妮却自杀式地替图留挡下子弹,死在自己情人的枪口之下。特别的是,克洛岱尔替第一部

[1] 拉康表示,他最初对克洛岱尔这三部曲产生兴趣,是因为他注意到克洛岱尔和纪德(André Gide)曾在书信中讨论,“科方丹”(Coufontaine)这个名字中的字母û很难找到大写形式的印刷体。这表明克洛岱尔对悲剧中人物的命名均是经过深思熟虑,他/她们的名字经常具有深意。例如,“辛妮”(Sygne)和“符号”(Signe)同音,“庞塞”(Pensée)就是“思想”(pensée)等。因此拉康认为,这些名字均指涉着“字面意义”的阅读(prendre au pied de la lettre),就像他早期对精神病的阅读。

写了两个不同的结局。第一个结局是神父巴迪隆为垂死的辛妮告解，但他得到的回复始终是辛妮的“不”（non）。辛妮拒绝安息，拒绝将自己献给即将接纳她的灵魂的上帝。而随后，复辟成功的法国国王则给予图留应得的奖赏。由此拉康强调，辛妮的牺牲换来的其实是她的“绝对拒绝”这样荒谬的下场。而面对这样的“绝对拒绝”，那个从头到尾都处于无能状态的父亲——也就是教宗——即使挽回了地位，也不能改变什么。在拉康看来，这个结局仿佛是为了让法国观众承认，所谓复辟只不过是一场闹剧。相对地，第二个结局则显得寓意深远：辛妮垂死之际，图留不断恳求辛妮安息并原谅他，但直到断气前辛妮始终说“不”。正如巴迪隆为她祷告时所说的“神啊，科方丹在此”（Cœufontaine adsum），这就是辛妮一生的意义：她是为了她的“名字”（nom）而存在，而那同时也是“不”（non）这个否定的意符。正如拉康强调，辛妮嫁给图留时唯一的要求，便是后代子孙必须保有“科方丹的名字”（nom de Cœufontaine），而那也正意味着“科方丹的不”（non de Cœufontaine），这正是串连起克洛岱尔的悲剧三部曲的力量所在。

1918年的第二部《硬面包》则叙述了家族下一代，也就是辛妮和图留的儿子路易（Louis）逐渐走向弑父的命运的故事。路易成年后前往法国殖民地阿尔及利亚开疆拓土，因此债台高筑。他一方面向父亲图留要求继承科方丹家族的财产，另一方面也向波兰裔的未婚妻露米尔（Loumîr）借钱周转。但露米尔日后投身波兰革命，急需索回这笔借款，路易遂请她回法国向他的父亲要债。当露米尔抵达科方丹家时，与她接洽的是图留的情妇西谢尔（Sichel）。她是放高利贷的奸商阿里·哈本尼希特（Ali Habennichts）^[1]的女儿。当图留得知儿子将提出继承家产的要求时，已先和哈本尼希特串通，利用借贷来掏空科方丹家的财产。但在掏空财产的计划完成之后，西谢尔决定不再忍受图留这个丑恶的老头，于

[1] 讽刺的是，哈本尼希特这个德文名字的字面意义就是“一无所有”。

是和前来要债的露米尔密谋，一起怂恿路易去杀掉自己的父亲图留。西谢尔和露米尔知道做多了亏心事的图留非常怕死，因此她们计划让路易用装空包弹的枪吓死他。她们给了路易两把手枪并告诉他第二把枪装有实弹，万一图留没被枪声吓死，就直接杀掉他。但事实上，两把枪都被装了实弹，只不过最后都没有击中图留，他就自己吓死了。

图留死后，顺利继承遗产的儿子却重演了父亲的命运。一夕致富的路易变得和父亲一样怕死，理想对他已不再重要，他拒绝追随露米尔投身波兰革命，于是娶了一直和他私下暗通款曲的父亲的情妇西谢尔。然而不久之后，他就和父亲一样尝到了被背叛的滋味：西谢尔亮出了图留给他父亲哈本尼希特的借据。这场背叛使得西谢尔成为了难以被接受且“被贱斥”（abjection）的欲望对象，路易不再对她感兴趣。对拉康而言，这四个人两人一组彼此合作的关系就相当于他用来比喻分析关系的桥牌牌局，差别仅在于其中唯一的输家是被所有人背叛的父亲图留。由此可见，科方丹家族两代人之间欲望结构的变异，都因父亲功能的改变而起。

最后，1920年的第三部《蒙羞的父亲》呈现的正是在这样的扭曲之下，科方丹家族三代人的欲望结构的彻底瓦解。正如拉康指出，路易和西谢尔婚后生下的女儿名为“庞塞”（Pensée），这意味着第三部所呈现的是崩解的“庞塞的欲望”（*désir de Pensée*），同时也是“欲望的思维”（S-VIII: 356）。而要了解庞塞的欲望，就必须回溯到第一部中母亲的受难。辛妮被迫走向二度死亡，见证着对自己存在的否定。她的命运所凸显的正是意符系统中的极端否定——“说不”（*Versagung*）。这是辛妮这个人物与其悲剧命运的典范价值所在，她被迫接受的不是威权与命令，而是必须与家族仇人缔结婚约的“自由意志”。对她而言，一切的存在都像受到诅咒一般，她只能“说不”。

拉康认为，是这个代表母亲存在的“不”在意符系统中的出现，才让儿子路易真正进入了俄狄浦斯期：他在对露米尔的欲望驱使下，杀了

父亲并娶了父亲的女人。但路易的欲望结构仍与俄狄浦斯的神话有所不同，因为他娶的女人并非母亲，而是父亲的情妇。然而这个差异并没有让儿子成为更好的父亲、相反地，他继承家产后就抛弃与露米尔的婚约，并娶了将他玩弄于股掌间的女人西谢尔。但这样的婚姻所生下的后代，却诡异地重现了那个被抛弃的女人的形象。露米尔的爱是一种“革命情感”，并且她对国家的爱不可分。而庞塞则重现了露米尔的绝对欲望，她追求的是足以撼动世界的绝对正义。由此可见，第三部呈现了从俄狄浦斯历程发展出的主体心灵与其欲望结构。庞塞无疑是美丽的化身，同时也是欲望客体的最佳代表，是被升华的“欲望物”（S-VIII: 366）。但也因此，她的美丽是盲目的——这不仅因为她是盲人，而且也因为她对绝对正义的盲目追求。

在第三部中，围绕着庞塞的欲望的两个男人是欧莫达门（Homodarnes）家的两兄弟：欧瑞安（Orian）和欧索（Orso）。他们是教宗的侄子与教子，分别代表着欲望结构中的“自我”与其“类似者”。庞塞所爱的兄长欧瑞安，无法接受她的爱，弟弟欧索则深爱着庞塞。于是欧瑞安死前请欧索传达他的遗言，要庞塞接纳欧索的爱。拉康认为第三部的关键在于，庞塞就像一位心灵的捕猎者，她通过自我与其类似者的幻想关系，找回心灵的结构。于是这个戏剧的结构关系就相当于拉康的“话语结构”的L图示：庞塞体现着大他者（A），欧瑞安和欧索则是自我（a）与类似者影像（a'），而什么都不知道的分裂主体（\$）自然就是观众和读者。（S-VIII: 368）

对拉康而言，克洛岱尔这出悲剧三部曲与弗洛伊德的下述说法相呼应 171
应：在所有的神经症的源头都存在着一个“说不”（Versagung）^[1]。但“说不”并非一般翻译所称的“欲求不满”，而是让主体能够拒绝的否定意符的出现。这正是辛妮的命运所凸显的结构关系。到了第二部，毫无疑问

[1] 参阅：Freud（1985[1887-1904]: 155-156）。

就是俄狄浦斯神话的问题。儿子在一个女人的欲望驱使下杀了父亲，并娶了父亲的女人，但这也让他从儿子成为了另一个男人、另一个混蛋父亲。最后，第三代的庞塞就代表着俄狄浦斯过程中欲望客体的诞生。庞塞体现了以拒绝形式出现的大他者的欲望，作为欲望客体，她是被禁止的欲望物的化身。

最后，通过对克洛岱尔三部曲的阅读，拉康也将阉割放回欲望问题的核心。因为，

阉割就等同于〔……〕欲望主体（sujet du désir）的构成——那并非需求的主体，也不是欲求不满的主体，而是欲望的主体。阉割〔……〕让欲望所欠缺的客体等同于欲望的工具，也就是阳具。（S-VIII: 350）

就欲望逻辑而言，父亲功能的存在才能确保阳具意符对主体的意义。若父亲的功能不彰，无法凸显母亲欲望的欠缺，那么对主体而言，阉割将不存在，支撑起主体欲望结构的阳具意符也无从显现。因此拉康批评精神分析的发展越来越远离弗洛伊德所强调的父亲功能，反而倾向于将阉割者的角色交给母亲。虽然母亲作为阉割者的例子确实存在，但那充其量只能说是母亲僭越了父亲的功能。

此外，关于悲剧的功能，黑格尔在《精神现象学》中主张，基督教悲剧解决了希腊悲剧中英雄命运的困局，因为基督教悲剧强调的是和解（Versöhnung）。但拉康并不同意黑格尔的看法，因为无论是《哈姆雷特》或克洛岱尔的悲剧三部曲，其中的悲剧英雄都没有任何救赎或和解的机会。虽然《哈姆雷特》中可见基督教教条的影响，例如死去的鬼魂是一个受到诅咒、承受着永恒的地狱之火的父亲，但毕竟故事的发展并没有让鬼魂获得安息，因此并没有任何和解可言。相对地，哈姆雷特就像哲

人蒙田的学生一般，对生命抱有永远怀疑的态度。因此拉康认为，应从父亲的功能与角色去区分古代悲剧、基督教悲剧和现代悲剧的不同历程与功能。在古代悲剧中（如《俄狄浦斯王》），父亲的死是无知的，他并不知道自己为何而死。在基督教悲剧中（如《哈姆雷特》），父亲知道自己是怎么死的，并且以鬼魂之姿重返人间。最后，由克洛岱尔的三部曲所代表的现代悲剧则凸显出对父亲的羞辱，正如终曲的标题《蒙羞的父亲》所指的并非教宗，而是死于两个女人和自己儿子手下的图留。

173

第五章

认同与焦虑

一、认同与主体结构

虽然在精神分析中认同（identification）的效应经常出现，其过程却十分难以想象，导致精神分析只能借用纳西索斯（Narcisse）的神话来谈论认同。然而拉康认为，自恋充其量只说明了“想象、影像”的认同，相对地，主体的产生与其结构的分化则是涉及意符作用的“象征的”认同，^[1]这两者不应混为一谈。

拉康从话语经验指出，同一性（identité）涉及的是相同（même）的重复，例如“A 是 A”这个同一性就建立在相同意符 A 的重复上。此种相同的重复，让语言的人称代词出现了“自己”，如“我自己”（moi-même）、“你自己”（toi-même）、“他自己”（lui-même），甚至“自己本身”（soi-même）等。^[2]也是这样的语言经验才让笛卡尔能够提出主导西方哲学的“我思故我在”（cogito ergo sum）的主体思想。然而对精神分析而言，没有什么能够支持传统哲学的主体观念，主体的形成有赖

[1] 拉康以索绪尔在《普通语言学教程》（*Cours de linguistique générale*）中所举的例子说明什么是意符的认同。如“晚上 8 点 45 分，日内瓦—巴黎班车”这句话，就其同一性而言具有完美的定义。也就是说，尽管实际上每天在这个时间出发的火车可能是不同的列车（火车头、车厢、人员都不同），但它们都是“晚上 8 点 45 分”的车。又或者，一条街被拆掉重建，明明外观都不一样了，但我们还是说那是同一条街，这些都是“意符认同的结果”。参阅：Saussure（1972: 151）。

[2] 同样地，希腊文 autos、德文 selbst、英文 self 等词汇，都指涉着某种相同的重复。

于意符的存在与其效应。这正是拉康认为必须澄清什么是认同的主要原因。

175

从意符的角度来看，“我思故我在”的问题就在于“我”的存在是建立在“我”这个意符在语句中的分裂与重复。但严格来说，“我思”并非一个“思想”的存在，而是一个“行动”，因为思想是始于无意识的过程，人并不知道自己在思想，也不知道思想如何运作。当人以为“自己”在思想时，那个“自己”已经是思想的结果，可见“我思”并不能支持“我”的存在。

“我思”的困境就如同“我说谎”的逻辑悖论。“我说谎”究竟是实话还是谎话？解开这类逻辑悖论的关键，正是拉康提出的说的主体与话的主体的分裂。例如，在“我说：‘我说谎’”中，第一个我是说的主体，他并不知道、也不等同于话的主体，也就是句中的第二个我。对说话者而言，他说“我说谎”是说实话，但对句中的我而言，“我说谎”则始终是谎话。如此一来，就不再构成逻辑矛盾。

同理，“我思故我在”中的“我思”最多也只能表示“我是一个思想者”。“我思”并不能证明“我在”，因为“我的存在”早就被预设在了“我思”的前提中。可见“我在”只是一种想象的偏见，一个自认为正在思考的我，然而这个想象的“被预设知道的主体”却构成了整个西方主体哲学的基础。就此而言，拉康认为，如果说“我思故我在”是笛卡尔最大的贡献，那是因为这句话构成了不可能的悖论与死巷，但它所带来的主体错觉也让精神分析得以开辟出无意识主体的道路。因为颠覆了主体的错觉，精神分析才发现了无意识经验的可能性。正如拉康戏称，对精神分析来说，应该是“我思故我不在”（S-IX*：20）。因为我不在，所以思想才是无意识思想。

由此可见，拉康所谓的无意识主体是没有被包含在述句中的主体；更准确地说，是以被排除的方式被包含在述句中的说的主体。正如法文

176 复式否定中的 *ne* 就凸显出说的主体与话的主体的区分，以及说的主体如何以被排除的方式显示在语句中。^[1]

长期以来，哲学始终将主体从主体自身中抽离，并将它等同于一种可被认识的客体。但对精神分析来说，这只不过是话语结构的意符效应所造成的主体分裂的结果。主体只是一种意符效应，是对于一个意符的认同结果。正如人和动物不同之处，就在于人能够通过意符而在某个动物或东西上去认同一个主体，拉康举例：某庄园的领主死后，他的家仆看见一只老鼠绕着农场四处走动，并走进农具间、仓库等地方，于是他非常肯定这只老鼠就是他的主人，并认为主人化身为老鼠回到庄园巡视且一一告别。很显然，只有人类具有此种认同的能力，这是人类语言的意符作用使然。拉康开玩笑地表示，他养的狗就绝对不会把老鼠当成他。

因此，认同必然以意符作为中介。而意符并非符号 (*signe*)。拉康对符号的定义是“为某人代表某物” (*ce qui représente quelque chose pour quelqu'un*)，如鲁滨逊在海滩上见到的脚步痕迹，对鲁滨逊来说，那代表着这个岛上还有其他人。但当鲁滨逊为了确认那不是自己的脚印而将它划掉时，这个划掉的记号就具有意符的功能。因此意符是“为另一个意符代表着主体” (*ce qui représente le sujet pour un autre signifiant*)，正如相对于没有记号的脚印，被划掉的脚印就代表着鲁滨逊自己。

对拉康而言，认同的作用只发生在意符的结构层次上，而结构正是他所谓的象征范畴。从 20 世纪 50 年代开始，拉康就已经提出想象、象征与真实的区分，并强调那并非存有学定义，也不是不同的存在模式，而是弗洛伊德通过精神分析所揭开的向度。拉康在 1946 年的《论精神因果》中指出：

[1] 参阅本书第二章。

〔精神分析师〕专门为了符号的改变而生的双眼，更能看清依玛构（*imago*）^[1]面貌的显现，就像沙漠中的猎人可以从不可见的痕迹中看出羚羊的脚印。（Lacan 1966 [1946]：151）

在此，所谓“符号的改变”就是意符以及意符在序列中的连结性、互操作性与变异性，这才是关于无意识的“思想”。但无意识的思想还能算是思想吗？显然，如果弗洛伊德能够避开“思想”一词，他早就这么做了；如果他仍然称之为“思想”，那是因为无意识的问题就凸显出主体的自主性——这并非表示主体具有自由意志，刚好相反，它强调的是主体不是他自己的主人，而是一种自主的意符效应。因此，对精神分析而言，并非先有主体，然后从他的意识中产生思想，而是先有无意识思想，也就是意符的运作法则，然后主体才从意符运作的效应中诞生。

为了说明这个抽象的意符概念，拉康借用弗洛伊德所提到的“一个个别的特征”（*einziger Zug*）一词，并依其字面意义将它翻译成“一划”（*trait unaire*）（S-IX*：82）。^[2]无论这“一划”写成阿拉伯数字的1，还是中文的“一”，即使被写下的每个一划都不尽相同，但它们始终是同一个一。同样地，虽然每个人的笔迹都不相同，但写出来的均是相同的字，^[3]这正是意符的特征。

若称意符是符号的改变，那是因为它们不仅不可以被固定在任意

[1] 请参阅：《精神分析词汇》中文版（Laplanche and Pontalis 2000：212）。

[2] 弗洛伊德在1921年的《群体心理学与自我的分析》中讨论了不同的认同形式，特别是在第七小节，弗洛伊德区分了“俄狄浦斯期对父亲的认同”“神经症认同”以及“精神病的认同”。其中，关于歇斯底里的神经症认同，弗洛伊德写道：“在这些认同中，自我有时复制不爱的人，有时复制所爱的人。我们也不应忽略在这两者中的认同都是部分的、极受限的，并且仅借用客体人物的一个特征（*nur einen einzigen Zug von der Objektperson entlehnt*）。”（G. W.-XIII：117）拉康便借用了在此看似平凡无奇的 *einziger Zug* 一词。

[3] 拉康在课堂上将他以中文楷书临摹的明朝诗人徐渭的诗句（“帽影时移乱海棠”）和徐渭的草书放在一起。结果，即使不懂中文的人也能发现两者是相同的字。

178 旨之上，甚至也不能固定在它自己之上，否则意符就会变成如“专名”一样的符号，而书写也将成为不再具有文字功能的“签名”。意符的特征就像史前时代的兽骨上那一道又一道的痕迹，它们并不再现任何实物。否则，当时人类早已能在洞穴石壁上描绘出十分写实的狩猎图像，为什么还要刻画这些粗糙的痕迹？更何况，若是为了再现，为何不选择更大的兽骨作画，而是在一小块骨头上做记号？显然，这些记号并非代表着某物的符号，而是最早的意符。就像用最简单的一划来代表一场狩猎，而每一场狩猎的猎物均不相同，因此这许多个一划并不涉及任何实质的差异，而是一种纯粹的差异性。^[1]

拉康认为，主体和意符的关系也涉及这样显示纯粹差异的一划：

我们必须区分意符与符号，然后说明为何所跨出的这一步是擦拭掉事物。而让意符得以产生的那些各种各样的擦拭[……]就会显示出主体显现的主要模式。(S-IX*: 77-78)

主体的形成并不是因为“存在”，而是因一划意符的作用才成为可能。拉康以转喻公式 $S \rightarrow f(S)$ 表示“主体是意符的效应或功能”。而意符显示的是纯粹的差异化： $f(S\ S'\ S''\ S'''\dots)$ 。其结果则是意义无法产生，即拉康所称的“少许的意义”(peu de sens)： $S(-)$ 。这便是主体的显现模式，同时也是意符最根本的结构。如果用一划来取代此处出现的这些 $f(S\ S'\ S''\ S'''\dots)$ ，就成了 $f(1\ 1\ 1\ 1\dots)$ ，这便清楚地显示了精神分析所谓的重复强制(Wiederholungszwang)，或拉康所

[1] 这也是数学中的集合论所定义的“元素”。集合和种、类的概念不同。如鸡是一类，兔子是另一类，这两类东西无法相加构成同一类。但集合的内容仅是元素，因此鸡和兔子可以被放入同一个集合，因为它们各自都只是“一个元素”。同样地，拉康也引述欧几里得(Euclide)在《几何原本》中对数字的定义：“数字无非是因单元(monas)的引入才产生的多元性”(《几何原本》第七书第1、2句)，并指出他所谓的1就是欧几里得的单元在数学上的功能。

称的重复自动性 (automatisme de répétition), 无非就是一种意符复返的 179
循环。

当然, 精神分析强调的重复强制并非任意的意符循环, 而是在某种创伤效应下的循环。创伤创造了某个代表创伤的意符单元, 因该意符被抑制, 取而代之的便是现实中的行为循环。因此, 重复行为的目的就在于让该意符再度出现, 例如在创伤神经症中, 先是创伤导致某种意符产生, 之后, 无论个体行为重复的机制有多么复杂, 其作用始终是为了让这个意符再度出现。

此种一刻意符的重复, 正显示了主体是意符的结构聚合 (accolement structural) 的结果。(S-IX*: 72) 正如拉康在《第四讲座》中所主张的, 主体的存在是生命体对一个特殊意符, 也就是阳具意符 Φ 的认同结果。^[1] 是此种根本的认同让生命体能够以主体的方式存在于象征系统中, 并获得一个相对于其他意符而代表着主体的意符, 也就是“名字”。因此, 就意符的观点而言, 拉康不同意英国逻辑学家罗素 (Bertrand Russell) 的类型论将专名 (proper name) 视为语言中“指称特定物的字” (words for particulars)。

罗素在 1919 年的《数理哲学导论》(Introduction to Mathematical Philosophy) 中将专名定义为一个用来指称个体 (individual) 或特定物

[1] 拉康在《第四讲座》中引述小汉斯的“两只长颈鹿的梦”: “在夜里, 有一只大长颈鹿和一只被揉成一团 (zerwutzeln) 的长颈鹿在房间里。大长颈鹿尖叫, 因为我把他的揉成一团的长颈鹿拿走。然后他停止尖叫, 我就坐在揉成一团的长颈鹿上。”拉康认为, 梦中画在纸上并被揉成一团的长颈鹿正是梦所展开的一系列象征关系的起点, 因此也显示了小汉斯精神中象征向度的运作。换言之, 梦以影像的方式显现出了象征范畴在精神辩证中的出现。在梦中, 小汉斯就像具有拥有权一般“坐”(draufgesetzt) 在象征的小长颈鹿上面, 这正是小汉斯的根本认同。是这样的根本认同, 让小汉斯能够抵御来自原初母亲世界的捕捉, 而这就是意符的功能。也就是说, 意符是某种让主体能够确定下来, 能够延续存在的东西。让人在象征范畴中的存在能有立足点——存在或不存在 (to be or not to be), 就是人在遭遇象征范畴时的第一个重要问题 (S-IV: 263-266)。

(particular) 的字, 此外没有其他意义。^[1] 因此专名不同于其他的摹状词
180 (description)。基于这个定义, 罗素所举的第一个专名竟是指示代名词,
如“这个”(this)或“那个”(that)。他甚至认为, 也可以将黑板上的
一个点称为 John, 又或者, “苏格拉底”不应该被认为是一个专名, 因为
“苏格拉底”已经不再是个别的人, 而是被涵盖在一定的关系中(例如他
是柏拉图的老师, 是喝下毒药的人等等)。^[2]

罗素这些主张引起了古埃及学家加德纳(Sir Alan H. Gardiner)的质
疑, 他在 1940 年撰写了《专名理论》(*The Theory of Proper Names*)进行
反驳。加德纳在书中引述了英国哲学家密尔(John Stuart Mill)的观点,
即专名虽然只是对某物的标记, 但不可否认地, 专名仍具有一定意义。^[3]
例如童话故事里, 仙女为了保护某户人家免于灾祸, 便在村里所有房子的
门上都画上相同的记号, 让原先被标记有如专名的记号失去意义。可见,
作为单纯的标记, 专名虽不具任何意义, 但它在语言中却又显然具有
某种意义的功能, 因此加德纳试图从意符与意旨的区分去厘清这个两
难的问题。他指出, Durand、Smith 等人名之所以构成专名, 并非因为
它们的意义, 而是它们的语音差异。换言之, 它们之所以成为专名, 是
因为它们不再是一般专名(common proper name), 而是成为了意符。由
此, 加德纳认为, 既然专名的特征是语音的差异, 那么在使用专名时,
语音的差异也势必影响专名的功能。然而在一般的沟通语言中, 语音的
差异反而是被忽略的部分。例如 Smith [smi θ] 这个名字, 德国人会说成
[fmit], 法国人则说成 [smitt], 但它们仍指称同一个人。根据这个推论,

[1] 这样的“孤字”正是精神病语言的特征。就像弗洛伊德在《无意识》(Das Unbewusste)中所说, 精神病人的语言倾向于将“字表象”当成“物表象”。如对一般人而言, “手”并不是一个专门的字, 而是可以用在“左手”“右手”“你的手”或“我的手”中。是这种意义的可能性, 让人的语言具有丰富的面貌, 但对精神病患者来说, “手就是手”, 它像某种独立的专名一样无法被整合到沟通的语言中。

[2] 参阅: Russell (1970: 142-143, 179)。

[3] 参阅: Gardiner (1957: 31-32)。

加德纳主张，命名（naming）的问题必须从心理学的角度去考虑。 181

然而拉康批评，无论加德纳的论战要求是否具有价值，他将问题延伸到心理层次的做法就已经导致其主张的失败。加德纳的败笔就在于未能适切地提出主体功能的构想，而是从具体的心理范畴去定义主体。相反地，拉康认为主体的功能必须从主体与意符的关系去定义。然而这并不代表主体就等于意符，而是意符只是主体认同的工具：

主体的存在与意符本身不可混淆。主体是在与意符的引申关系中才得以展开，而这个引申关系的特征是完全可以被陈述的，是这些特征让我们能够掌握专名所具有的惯用语特征（caractère idiotique）。（S-IX*：110）

对拉康而言，专名的特征就在于，它是为其他意符代表着某人的意符。因此，

要定义专名，就必须察觉到命名者的发音〔语音〕与某种根本上属于字母（lettre）范畴的东西。（S-IX*：81）

但即使不识字、不认得字母的人，不也使用着专名？或者，在字母与文字书写被发明之前，专名难道就不存在吗？对于这类质疑，拉康引用费夫里耶（James Février）的《书写的历史》（*L'histoire de l'écriture*）^[1]指出，从语言到书写的发展，一开始是人类先具有了说话般发出语音的能力，继而出现某种具有图像性质的笔画记号，这些记号就是最早的意符。拉康批评语言学误将这些原始记号称为表意文字或象形文字（idéogramme），事实上刚好相反，它们之所以成为表意文字，正是因为

[1] 参阅 Février（1948）。

它们逐渐失去图像再现的性质。例如“马”虽仍保有部分象形文字的特征，但在“妈”这个字中，马的象形特征就完全消失。当象形的特质被
182 除去，原本的象形文字就只留下笔画的特征，如此它们才能成为意符。

显然，表意文字要能表达什么东西，首先就必须失去与物的关联，并成为可被读出的字母。正如中文里仍存在为数不少的象形文字，但若仅有象形文字并无法构成语言系统，只有在象形被使用在数量更多的形声字上，真正的语言才得以展开，并成为丰富的系统。拉康引述瑞典汉学家高本汉（Bernhard Karlgren）在《汉文典》（*Grammata Serica Recensa*）^[1]中所举的象形文字“可”为例。根据《说文解字》，“可”意味着“能够、可以”。而高本汉选择这个象形文字，是因为“可”的象形就是模拟人的嘴巴的发音动作。由此拉康认为，若中文以“可”代表“能力”，就显示主体是因为能够发音才降临世界。但如果仅有这个代表主体在意符系统中存在的意符，中文并不能构成一个系统。是因为这个意符能够和其他意符组成任何可能的字，语言系统才有可能。例如“可”和“大”组成“奇”（表示“巨大的能力”，或读成 Jī 表示“奇数”。这个读音仍保留了古音的痕迹，就像人们在《诗经》的音韵学研究中所看到的^[2]）。此外，若在“大可”上加上“木”，就变成“椅”，加上“马”就成为“骑”，等等。（S-IX*: 174-179）

对拉康而言，这些中文的象形文字都是像字母一样的意符，因此中文可以证明，字母和语言并非线性发展的关系，并非从象形逐渐变成抽象形式，而是一开始就是一系列的交替作用：意符出现的关键是读音，读音让象形文字失去与事物的关联，成为拼音的一环，进而使得一系列意符的交替成为可能。拉康将这个过程比喻为由意符构成的水车，每次

[1] 参阅 Karlgren（1957）。

[2] 《诗经》显然引起拉康很大的兴趣，因为《诗经》里的许多诗歌可说是古代求偶歌谣。因而拉康认为，人们若去读《诗经》，就不难发现这些诗歌要说的其实就是“我想要和你交媾”。（S-IX*: 126）

拍打水面都会捞起一些东西，落入水中时又加入了某些东西。如此，通 183
过这个意符组合的过程，语言发展成丰富且复杂的系统。但人无法得知
这些组合过程中的决定因素是什么，语言学家如索绪尔便强调语言意符
具有任意性（arbitraire），是某种约定俗成（convention）的结果。

此外，拉康也以楔形文字为例。如𐎶这个图案在某个时期曾经被用
于表示“天”，之后这个字被读成 an，于是𐎶就是“天”的名字。但在之
后的时代，𐎶这个表意文字被某种具有音节的拼音文字拿来表示 an 这个
音节，从此之后它就和“天”不再有任何关系。这个例子表明所有的表
意文字也都同时具有形声的功能。但不应忽视，书写文字的意符一开始
都是以具有区别特征的标记形式被创造出来，如拉康引述古埃及学家皮
特里（Sir Flinders Petrie）指出，埃及文字诞生在埃及前王朝时期的陶器
上，而几乎目前所有西方文字的字母形式——如希腊字母、伊特鲁里亚
文、拉丁文、腓尼基文等不同语言的字母——都曾出现在古埃及的陶器
上。因此，虽然就西方书写的历史而言，先是腓尼基人以及之后的希腊
人开始借助书写来记载语言的音素功能，但书写文字作为被取用的材料
早已经被发明，并且在经历“意符形成”之后，被当作字母使用。^[1]

如此，从字母的功能来看，拉康主张专名的特征始终在于它们与书
写字母有直接的联系，而不是和声音的关联。正如当人们试图翻译一种
尚未被破译的文字时，始终先从找出专名开始，如古埃及文的解码工作
就是始于托勒密（Ptolémée）和克里奥帕特拉（Cléopâtre）这两个专名。
尽管不同的语言之间仍有细微差异，但专名的结构始终都被保存下来。
即使被保存下来的只是声音结构，但这个声音结构之所以能够被区分， 184
正是因为存在所有其他的声音结构中，专名仍和书写字母连接在一起，因

[1] 然而这并不表示拉康承认书写早于语言，仿佛他说了德里达（Jacques Derrida）所要强调的“原初
痕迹”的概念。对拉康而言，是因为这些看起来像是书写的记号被化为字母，也就是成为意符，然后
被发音，之后才产生了拼音文字的书写。所以对拉康来说，话语（Logos）还是早于痕迹。

而能够和其指涉物相关。

表面上，这个结论看似又回到了罗素的论点，即专名是指称特定物的字。但正如拉康强调，专名不仅与个别的指涉物有关，也同时涉及从书写符号中诞生的整个意符系统。语言学史上的一个重要发现就是人类历史上确实曾有过一段尚没有书写文字，但已经存在一些可以被语言读出的记号的时代。之后这个关系翻转，因为被读出来，符号具有了字母的功能并且可以记录语言的片段，此时书写文字才算真正诞生。因此，语言文字的创造过程的逻辑顺序应该是：符号→发音→意符→文字。对精神分析而言，其中最重要的是从符号到意符的过程，因为那是主体得以产生的关键。因此拉康主张，标记着主体的专名不只是指称个体或特定物的符号，也不只是一个被发音的符号，它凸显的是语言结构中的“一划”意符功能，是这个纯粹意符的特征使得专名从一个语言转换到任何语言时都不被翻译。

就专名的意符特征而论，拉康认为专名的出现也和无意识的起源有关。如以历时性向度来看，人作为说的主体，只能从专名这个意符开始一步步地往意符链中推进。但也因此，从共时性的向度来看，人说话时必定无法知道这个代表他自己的意符。而如此不自知的说话主体，便是精神分析试图定义的无意识。无意识并不是一般认为的潜藏在生命体或其精神内在中的实体，而是生命体在语言中的代表，正如拉康指出，“无意识是‘它’说话的主体位置”（S-IX*：129）。

这也表示，弗洛伊德所说的属于物表象的无意识与属于语言表象的前意识两者之间的界线，并不存在于主体的精神内部，而是在语言的作用中。前意识毫无疑问是属于语言的范畴，但那不只是被说出来的语言，
185 同时也是支配着人的思想的语言。而无意识的思想虽然也像一种语言一样被结构着，但它们显然并不容易在一般的沟通语言中表达。对无意识主体而言，一般的沟通语言是外在的，但这样一种外在语言却可以凝聚

并组织人最私密的思想。

被说出来的话语具有一定的物质性，就像在中世纪的图画里，人说话时是从嘴巴伸出一条话语的带状物，因此属于语言的前意识必然也是某种外在的东西。但无意识的构成则处于不同层次，无意识和前意识的关系不应以内在与外在来分界，它们是同一个说话过程的两个不同层次。只有当无意识被说出来，出现在言谈中并被听见了，才会出现无意识与前意识的界线问题。

然而无意识被听见了之后还是无意识吗？无意识过渡到前意识就意味着原本在无意识中的内容遭遇一个已经存在的言谈，从而与现实中的事物有关，因此无意识本身仍是不可知的，当它被听见，过渡到前意识，就像被翻译成某种事物一般。虽然原则上没有什么能阻止那些试图显现的无意识过渡到前意识，但就无意识的结构而言，它始终无法进入能够被前意识语言说出来的层次，只能无时无刻不通过失误行为、口误或症状等“翻译”试图被听见。这个矛盾的特征正说明了无意识本身虽然无法进入前意识的世界，但它仍是一个受到话语所结构的世界。正如拉康比喻：

从无意识到前意识的过渡，就只是一种正常的放射效应，是那些在无意识的构成中打转的东西所散发出来的放射效应。（S-IX*：131-132）

此处所谓在无意识中打转的东西，指的便是在无意识中维持着说话主体这个最初和最根本的功能的要素。

此外，当无意识被说出来成为前意识之后，若要再进入意识则必须经过某种改写（révision），也就是经过弗洛伊德所说的知觉系统。如果说无意识是意符的作用，而前意识则相当于语言形成过程中的符号功能，

186

那么意识可说是人从外对自己的思维与言谈的知觉。如此，意识的功能反而是让无意识能够拒绝来自前意识的干扰，或对它们进行缜密的筛选。这就是拉康所谓的“系统功能交错”现象。拉康以下图说明：

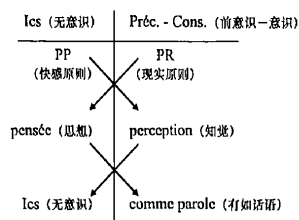


图 5-1 (S-I-X*: 133)

首先，受到快感原则宰制的无意识思维，经前意识表达成为话语与思想，继而从外在经现实原则主宰的意识所知觉、筛选之后再次进入无意识。否则，受到语言所结构的无意识本身是一种混沌和无法被掌握的流动的思维链，它始终依照意符的快感原则运作。意识则是在知觉的一致性之下产生。弗洛伊德所谓的“现实的测试”就是知觉在世界中的作用。

弗洛伊德认为，前意识系统的运作原则是追求思维的统一性，也就是哲学上的同一性原则。然而令人不解的是，弗洛伊德却认为无意识系统追求的是知觉的统一性。若如拉康所称，无意识像被一种语言所结构着，那么其运作如何可能涉及主体的知觉？对拉康来说，唯一的解释是无意识始终在于找回“曾经知觉”过的东西，即弗洛伊德所说的原初满足经验中失落的“物”。但那也正是无意识所欠缺的，因此，一方面，无意识接受来自外在世界的东西，必须予以连结；另一方面，由于无意识只能以意符的形式连结它们，它所能接受到的只是它们的纯粹差异性。这说明了为何无意识永远无法在知觉同一性的追求中达到满足。

由此，拉康从无意识与前意识—意识系统的区分，重新诠释了笛卡尔的“我思故我在”的经验。对他而言，“我思故我在”的解释只能是

“我思”被说出来成为前意识的意符，并涵盖着某个意旨 x 。而这个 x 则是“我在”，也就是主体一开始所寻找的东西。拉康以连分式表示如下：

$$\begin{array}{l} \text{我在} \leftarrow \text{我思} \\ \hline \text{我在} \leftarrow \text{我思} \\ \hline \text{我在} \leftarrow \text{我思} \\ \hline \dots \text{等等。} \end{array} \quad \begin{array}{l} Je \text{ suis} \leftarrow Je \text{ pense} \\ \hline Je \text{ suis} \leftarrow Je \text{ pense} \\ \hline Je \text{ suis} \leftarrow Je \text{ pense} \\ \hline \dots \text{etc.} \end{array}$$

这个看似无限循环的过程，最终将收敛于其中不断重复的意符，也就是“我思”。而“我思”则是让人在意符系统中得以成为说话主体的一划意符。因此，拉康也将该公式改写如下（S-IX*: 138）：

$$\begin{array}{l} i \leftarrow \frac{1}{} \\ \hline i \leftarrow \frac{1}{} \\ \hline i \leftarrow \frac{1}{i \leftarrow 1} \end{array}$$

若将 1 代入 i ，那么这个连分式就相当于数学上的收敛序列（série convergente）：

$$\begin{array}{l} 1 + \frac{1}{} \\ \hline 1 + \frac{1}{} \\ \hline 1 + \frac{1}{} \\ \hline 1 + \frac{1}{} \\ \hline 1 + \frac{1}{1 + \dots} \end{array}$$

在一系列运算之后，该连分式可得出一个恒常的值，那就是这个序列最后收敛的界线，如：

$$1 + \frac{1}{1} = 2 \quad 1 + \frac{1}{1+1} = \frac{3}{2} \quad 1 + \frac{1}{1+\frac{1}{1+1}} = \frac{5}{3} \quad 1 + \frac{1}{1+\frac{1}{1+\frac{1}{1+1}}} = \frac{8}{5} \dots \text{etc}$$

如此，上述连分式的收敛值将等于： $\frac{1+\sqrt{5}}{2}$ 。

拉康强调，提出这个公式只是为了指出，主体的功能就类似最后那个倾向于完全稳定的值。换言之，“我在”的意识主体错觉就像数学中想象的虚数 $i = \sqrt{-1}$ ，即使它不存在，但它在运算上却比任何实数都具有更大的力量。如此，若进一步将这个虚数代入前述连分式：

$$\sqrt{-1} + \frac{1}{\sqrt{-1} + \frac{1}{\sqrt{-1} + 1}} \dots$$

那么这个序列就不再是收敛序列，而是一种周期函数，其特征是三个值会周期地出现。如第一次是 $i+1$ ，第二次是 $i + \frac{1}{i+1}$ ，第三次则是 $i + \frac{1}{i + \frac{1}{i+1}}$ 。而其中第二次的值就等于： $i + \frac{1}{i+1} = \frac{i+1}{2}$ 。对拉康而言，这个 i 加 1 除以 2，就意味着分裂（splitter）为二，这表示主体要在意符中占有一个位置，并像一个意符一样相应于一个意旨，则其必然的结果就是分裂。最后，第三项的值是 1，就相当于主体认同过程中的一划意符。如此，若将这个周期数列放回先前所论的无意识、前意识与意识的拓扑区分，则可得到一个类似的过程：一开始是一个无意识核心 i ，之后这个 i 被发音而成为意符，其结果是主体的分裂。最后，当这个意符从外在被意识所知觉时，就成为能够代表主体的一划意符 1。（S-IX*：141-143）

二、说话主体与否定的功能

拉康重新诠释笛卡尔的“我思故我在”，并非为了指出主体诞生的历史起源，而是要指出人作为说话主体的分裂结构。对拉康而言，儿童从无语状态到发出声音、进入语言中说话的历程，就相当于象形符号发展至书写的过程。原始人类一开始对象形符号的朗读（lecture）让意符的作

用得以产生，而意符的功能也使得这些象形符号成为字母，并由此发展出书写。同样地，幼儿一开始牙牙学语时，是处在语言的混乱中，甚至只是把说话当游戏。随后，在发现意符的功能之后，他才能经由一划的意符作用真正进入语言中说话，但同时也具有了说的主体与话的主体的分裂主体结构。是这个分裂结构使得弗洛伊德所说的“它所曾在，我必成为”的理想与认同的向度得以产生，因此拉康将这句话改写为：

某个曾经知觉过的东西（Gewesen）被保留下来，让主体在往这个目标迈进时，无法不察觉到他的位置必须经过一种深度的回转（retournement）作用，才能让他在这个位置上掌握到自己。（S-XI: 107）

这个让人能够在语言中掌握“自己”的回转作用，便凸显出了主体的分裂结构，同时也是弗洛伊德能够区分两种不同层次的否定功能的原因，即说的主体层次上的“否认”与话的主体层次的“否定”。拉康以法文 *Je ne sais* 和 *Je sais pas* 的差异为例。这两者表面上意义相同，都表示我不知道，只是前者是较文雅的书写用语，后者则是日常生活中的谈话。然而事实上这两个句子之间仍存在着细微的差异，*Je ne sais* 表达出了更多的说话者的迟疑与犹豫，而在 *Je sais pas* 中，说的主体则完全被隐藏起来。口语中甚至经常将 *Je sais pas* 说成 *ch'sais pas*，连 *Je* 都不见了。换言之，*ch'sais pas* 这句话像开启了一个虫洞，让主体可以躲进去。由此可见，否定词 *ne* 在句子中的功能就是承载说的主体的在场。 190

拉康认为，精神分析区分的说的主体与话的主体这两个不同层次的否定，也能够一并厘清从亚里士多德到康德以来构成哲学与逻辑学基础的“相反”（*contraire*）与“矛盾”（*contradictoire*）的概念。根据亚里士多德的逻辑学，中世纪逻辑学家区分了四种基本述句：一、全称肯定（如“所有人都说谎”）；二、全称否定（如“所有人都不说谎”）；

三、特称肯定（如“有些人说谎”）；四、特称否定（如“有些人不说谎”）。这四者的关系被区分为“相反”和“矛盾”两类，表示如下：

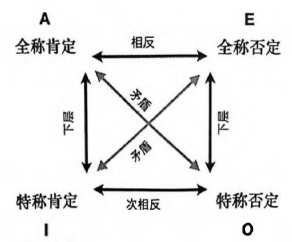


图 5-2 (S-IX*: 158)

上图中，全称肯定与全称否定、特称肯定与特称否定是相反的关系，它们均不能二者同时为真或同时为假。全称肯定与特称否定、全称否定与特称肯定则是互相矛盾，若一者为真另一者就是假。

然而，美国逻辑学家皮尔士（Charles Sander Peirce）仅以一个简单的
191 四分仪（quadrant）图示就推翻了这个相反与矛盾的法则：^[1]

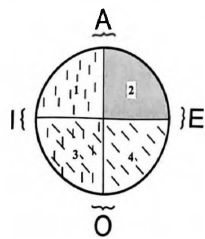


图 5-3 (S-IX*: 161)

在皮尔士的图示（图 5-3）中，上半部 A 表示全称肯定（所有线都是直线），下半部 O 表示特称否定（有些线不是直线），左半边 I 表示特称肯定（有些线是直线），右半边 E 则表示全称否定（所有线都不是直线）。

[1] 参阅：Peirce (1880 [1989] : 172)。

而由图示可见，全称肯定和全称否定并非相反，而是重叠，只是它们的交集（2）是一个空集合，也就是没有线的空洞。换言之，因为右上角没有任何线，所以它同时符合所有线都是直线以及所有线都不是直线这两个条件。同理，特称肯定和特称否定也不是相反，而是有所重叠。左下角（3）就构成它们的并集，在此有些线是直线，同时有些线不是直线。

此外，也可以利用欧拉图示（diagrammes d'Euler）将这 1、2、3、4 四个部分的关系表示如下：

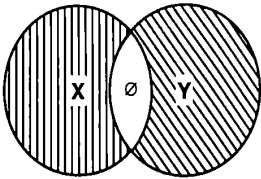


图 5-4192

图示中的 X 是 1，所有线都是直线。Y 是 4，所有线都不是直线。而 $X \cap Y$ 是 2，没有线。 $X \cup Y$ 则是 3，有些线是直线且有些线不是直线。

显然，古典逻辑学的量词逻辑并不足以说明“相反”与“矛盾”的关系。这是因为量词（所有、有些）所属的层次并不同于谓语（是、不是）的层次，正如在这两个层次上的否定的意义也全然不同。例如，所有线都不是直线并不等于并非所有线都是直线。同理，有些线不是直线也不等于没有线是直线。

相较于量词逻辑，拉康认为，康德在《纯粹理性批判》中对于“判断”的分析，就指出了某种例外逻辑的必须性。康德依照“质、量、关系与模态”将判断区分如下：

质	量	关系	模态
肯定判断	全称判断	定言判断	或然性判断
否定判断	特称判断	假言判断	实然性判断
无限的判断	单称判断	选言判断	必然性判断

康德除了区分全称判断和特称判断，也强调有某种单称判断，如“苏格拉底会死”就是一种例外、单一性质的判断。更重要的是，康德将“否定”放在判断的“质”的范畴之下，这就表示量的否定和质的否定并不相同。前者是0的概念，后者则是对于一个肯定的否定，例如对1的否定是-1而不是0。因此0与-1的概念就凸显了前述说的主体与话的主体不同的否定层次。康德称为“单称”的一划意符1，是从0中产生，继而才有-1的否定。

在皮亚杰引述的比内（Alfred Binet）的著名的儿童观察中，如果小孩会很自然地说出“我有三个兄弟：保罗、恩斯特和我”（J'ai trois frères: Paul, Ernest et moi），^[1]而不是“我有两个兄弟”，这并非如皮亚杰所说，是因为小孩仍未发展出抽象运算的能力。相反地，在这个句子中，小孩已经在计算，只是他误将自己作为说话者所处的0的位置也当成了1。这正是拉康所称，人从无语状态进入语言系统时所产生的一划意符。小孩的计算明显错了，但算错不也证实那正是计算的主体的错？如果没有这个计算主体，自然不会有算错的问题。

皮亚杰在《儿童的数字概念的诞生》（*La genèse du nombre chez l'enfant*）中指出，儿童很早就开始算数的活动。然而皮亚杰是通过对孩子提问，再从他们的回答去判断他们什么时候开始具有数字的概念。这种研究方式和动物行为制约的实验一样，儿童答对或答错均受到实验条件的制约，因此未必能证实儿童是否产生数字的概念。但拉康认为，皮亚杰的实验仍有值得借鉴之处，只是那并不在心理学领域，而是在逻辑学领域，特别是皮亚杰在1942年的著作《类别、关系与数字》（*Classes, relations et nombres*）中所提出的理论，即类别、关系与数字之间具有一种逻辑的结构关系。从儿童实验中观察到的心智现象，其实是一些先验和早已构成的意符系统。早在能够进行抽象运算之前，儿童就已经通过

[1] 参阅：Piaget（1936: 57-80）。

“感觉—运动模式”的思维在计算了，只是他计算的基础是一划意符，而非日后成为数字概念的1。

如此，这个“多出来的一划”^[1]就是语言中承载着说的主体的意符，经这多出来的一划的原初肯定，才能产生“少掉的”-1的否定，进而形成拉康所谓的对一划意符的象征认同的动力。而当中少掉的“欠缺”，正是精神分析试图通过阉割所说明的象征的欠缺。

194

三、拓扑学的弹性逻辑

拉康指出，在精神分析经验中，一划意符的作用就显示在无意识每次重复的一划性（Einzigkeit）上（S-IX*：194）。无意识中的重复与自然界的循环完全不同，它并非复返（retour），而是追寻意符的一划性。无意识的重复深植在原初的一划中，而这一划又紧密地重叠在主体的结构上。弗洛伊德便是在这个关系中发现了重复现象，甚至将它视为某种死亡欲力的展现，仿佛无意识的重复就是生命体的目的。换言之，烙印在无意识主体上的这一划，使无意识主体的显现“每一次”都像相同意符的重复，并且不知道自己正在重复。这说明了前述例子中儿童必然会算错的原因，因为主体功能的构成本身必然蕴含着0的空洞，而导致“有一”的计算错误。

早在1953年的“罗马演说”中，拉康就曾指出主体的结构有如一个中间有洞的环。生态学家于克斯屈尔（Jakob von Uexküll）认为生命体的结构有如球体一般，是一种被包覆的内在世界（Innenwelt）和外在世界（Umwelt）的关系，但拉康强调，精神分析所针对的主体并非这样的生命

[1] 拉康在《第十九讲座：……或更糟》（...ou pire）中，将这个“多出来的一划”称为“有一”（Yad'lon）。参阅本书第十章。

体，而是一种内在与外在交错的表面结构（Lacan 1966 [1953] : 280）。而在 1961 年至 1962 年的《第九讲座》中，拉康便首次提出了环状体（tore）的拓扑图示，说明此种蕴含着一个空洞的主体结构。^[1]

在拓扑学上，环状体的定义是其表面具有一个不可化约的空洞，即亏格（genus）。^[2] 如图示：

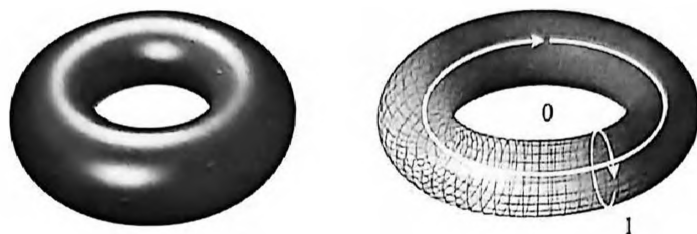


图 5-5 （S-IX*: 244）

环状体的结构是由围绕着一个核心空洞（0）不断重复的环圈（1）所构成，这就相当于从空洞的存在状态到一划意符的重复所形成的主体结构。拉康将围绕着核心空洞并构成环状体之实体的大圈称为实圈（cercle plein），而大圈内部不断重复的小圈则称为产生圈（cercle engendrant），两者的关系可由一条贯穿环状体同时也随着产生圈旋转的线来表示：

[1] 拉康在 1953 年的“罗马演说”（《精神分析中话语与语言之功能与场域》）中已提及可运用环状体的形式去设想处于话语中的

主体结构。请参阅：Lacan (1966 [1957] : 321)。

[2] 拓扑学上定义，若一个表面的所有的洞都可以化约为一个点，称其亏格为 0（如球体表面），若有一个无法化约的洞，则亏格为 1（如环状体）。依此类推，双环状体的亏格为 2，三环状体的亏格为 3（图 5-6）。

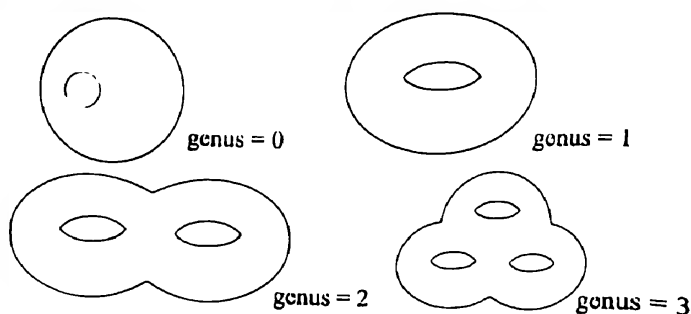


图 5-6

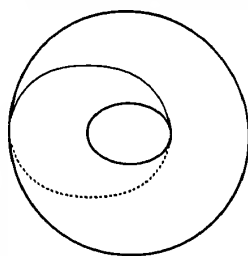


图 5-7 (S-IX*: 247)

若将环状体剪开成为圆桶状，即可见这条线的螺旋结构：

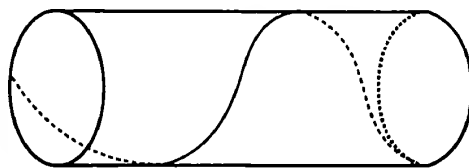


图 5-8 (S-IX*: 249)

若再将这个圆桶状剪开成长方形，则这道螺旋线就成为方形表面上的两道斜线：

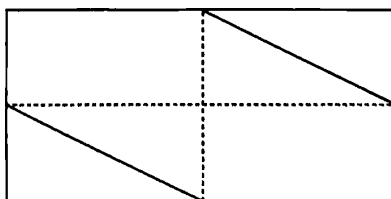


图 5-9 (S-IX*: 249)

拉康认为这道贯穿环状体的螺旋就能够代表主体的结构。正如前面所说，存在的空洞 0 本身并没有任何作用，而是必须有一划的意符作用，才能让 0 被察觉到有如欠缺的 -1。同样地，在环状体结构上也必须有大他者的介入，才能够形成这一道代表主体的螺旋结构。为此，拉康以两个相扣的环状体说明一开始存在的核心空洞 0 如何在“大他者”的作用下成为欠缺 -1；

197



图 5-10 (S-IX*: 269)

让主体得以产生的一刻意符并非凭空出现，而是来自作为话语场所的大他者，其辩证关系就体现在两个环状体所构成的不可化约的“环结”（lacs）。若没有话语的象征向度，那么人的生命将仅受制于需求与需求之满足，而与动物无异。人是在充满话语的场域中诞生，也是在这个场域中说话，其“真实的”存在空洞才能在“象征的”意符作用下，衍生出欲望与欲望中的“想象的”活动，也就是幻想（ $\$ \diamond a$ ）。如此由真实、想象与象征所构成的纠结关系，才是人所经历的童年“经验”，有别于日后通过回忆所建构的童年的“遮盖—记忆”。然而，儿童心理学研究却经常忽略这种与大他者的欲望辩证关系，使得真实、象征与想象这三个向度在治疗上被化约为单纯的“欲求不满”与“提供满足”（gratification）的关系。但这正落入了与神经症患者相同的陷阱，他们试图通过不断的要求来满足其想象的欠缺，但那是不可能的满足，因为没有什么能够满足想象的欠缺。

神经症者不仅向大他者提出要求，希望满足其欲望不可能的满足，他还进一步试图借其欲望的形成去满足大他者的要求。换言之，他也在自身的精神中树立并内化大他者的要求。这正是弗洛伊德对超我的定义。而这种双重的关系也显现在两个相扣的环状体纠结所表示的交错关系，即一者的欲望是另一者的要求。这显示神经症者的困境首先是其欲望的困境。因为他必须用一个又一个的要求来交换他的欲望，以致形成某种恶性循环：他要满足其欲望就只能提出要求，而越是提出要求就只会产生更多的欲

望。这是为何精神分析师必须拒绝满足神经症者所提出的要求，才能从他源源不绝的要求中清楚地看见其欲望的结构与根源，正如拉康指出，“欲望客体是大他者不可能回应〔主体的〕要求所产生的效应”（S-IX*：187）。

如此，这些重复的要求就构成了环状体的实体，而实体所环绕的核心空洞则是欲望与其转喻客体 *objet a* 诞生的位置：

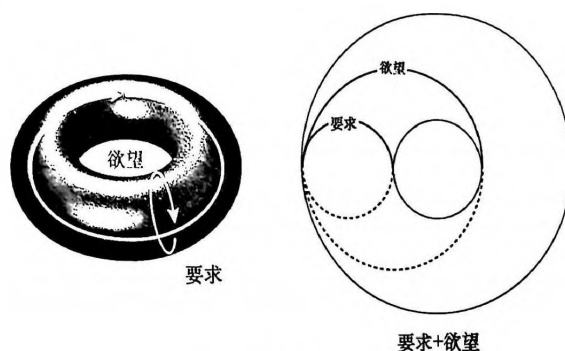


图 5-11（S-IX*：301）

图示平面图上这道同时环绕着环状体的实圈与产生圈的轨迹——拉康称为倒 8 字形（*huit inversé*）——就代表着构成主体的要求与欲望。此外，这道轨迹也凸显为两个环状体纠结中，主体的要求与大他者的要求之间的辩证关系：

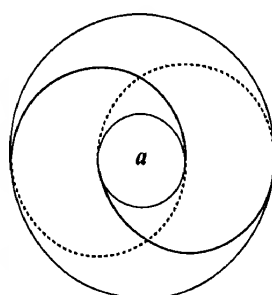


图 5-12（S-IX*：303）

主体的要求与大他者的要求之间具有某种重叠的关系，而两者的交集则是产生欲望客体的空洞：

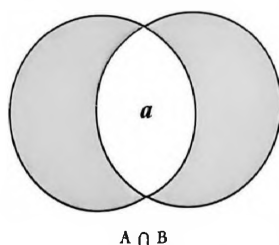


图 5-13 (S-IX*: 302)

这表示在这两个要求之间有着某种协同或契约关系，使得一者的要求就包含着另一者的欲望。如此，拉康通过定义这个图示中的两个点，说明欲望如何在主体的要求与大他者的要求这两者的交集中产生：

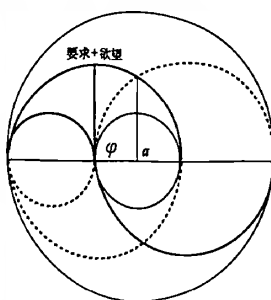


图 5-14 (S-IX*: 304)

首先，从两个要求之交集的核心空洞的中心点一直到代表主体的“要求 + 欲望”这条线的距离，代表的是欲望客体 objet a。其次，主体这道倒 8 字形的半径则代表着阳具意符的向度。如此，这个图示便可显示，主体是通过对阳具意符的认同，接收了来自大他者的要求所蕴含的核心空洞 objet a，因而成为欲望的主体。

对拉康而言，类似这样的拓扑图示将使康德所谓的“空间直观”受到质疑，因为环状体拓扑的延展让我们可以仅考虑“表面”的属性，而不必借助“深度”，便能衡量整个拓扑系统。例如，若将前述两个相扣的环状体纠结剪开来，就能清楚地见到这是两个结构完全相同的 201 表面：

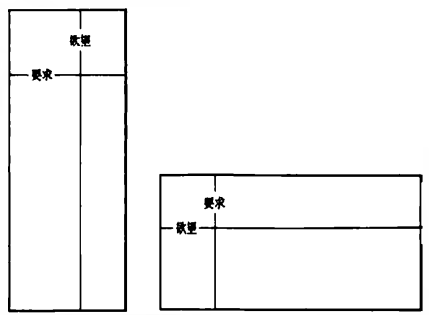


图 5-15

除了纠结的环状体，拉康也引用其他的代数拓扑 (topologie algébrique) 表面图形，如莫比乌斯带 (bande de Möbius) 与十字帽 (mitre)。在拓扑学“同胚” (homéomorphique) [1] 的定义下，这些表面图形都具有可以变形但同时保有某种恒常关系的特征，就像某种橡胶制成的物体，可以任意扭曲而最后又能恢复原状。因此，拉康表示，他试图通过这些图示提出一种象征领域的弹性逻辑 (logique élastique)。(S-IX*: 297) 因为主体的结构并非球体一般的封闭结构，所以更需要以具有延展与弹性的表面拓扑图形作为主体结构的模型。例如，将环状体的内壁与外壁交错隐没，就形成了十字帽 (图 5-16)。 202

[1] 荷兰数学家布劳沃 (L. E. J. Brouwer) 所提出的定理，即任何形状，只要它只具有一道边缘，那么无论形状如何变形，它们都仍然维持“同胚”，如圆形、方形、三角形，这些在拓扑学上都是属于“同胚”的图形。

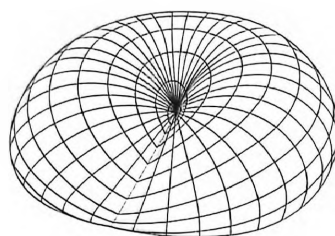


图 5-16 (S-IX*: 298)

就像莫比乌斯带一样，在十字帽上，也可以从表面的任一点环绕整个表面再回到原点，形成前述倒 8 字形的轨迹：

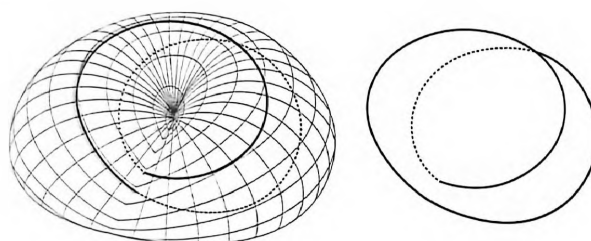


图 5-17

如此，这道倒 8 字形的轨迹便表示了代表主体的那一道环绕着环状体的实圈与产生圈的切割线，以及这两者的重叠处所蕴含的核心空洞。

借助代数拓扑学的弹性逻辑，拉康也试图从更广大的角度去思考此种表面的主体结构 and 万物（grand tout）之间的关系。拉康认为，主体并非被万物包含在内。至少就说话主体而言，主体的外在世界并没有包揽着他的内在世界，这两者是一种延续的表面关系。拉康以一般作为宇宙模型的球体表面为例，主体就有如球体表面上由一个真实的空洞所形成的如把手一般的环状体结构：

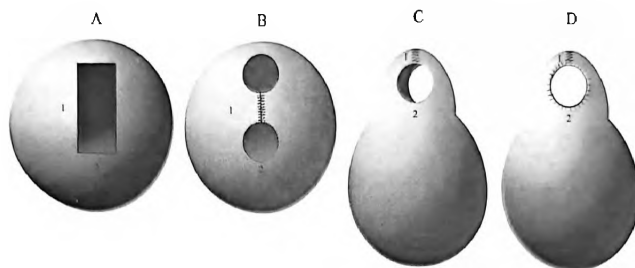


图 5-18 (S-IX*: 272-273)。

A：代表宇宙万物的球体表面上的真实空洞。B：局部缝合这个空洞的边缘，形成两个洞。C：将这两个洞提起，并缝合其边缘。D：形成一个具有一个亏格的拓扑表面。

这个拓扑表面图示正说明了主体与万物之间的关系。在这同一个表面上，所谓的主体并非一种内在的实体，客体也不是外在的实体。客体只不过是相对于主体意符的客体意符，它们并非互为内在和外在，而是处于同一个表面上。而在这样的拓扑表面中，客体的存在只是因为“主体的外—在”（*ex-sistence du sujet*）（S-IX*: 279）。

拉康认为，此种“外—在”的存在正是海德格尔之前的哲学存有学的盲点。传统哲学始终从主体的存在去设想他所知觉的客体的存在，而忽略了主体存在的基础是一个真实的空洞。这个真实的空洞使得主体必然处于其知觉与意识活动的场所之外。而真实的空洞并非形而上学所称的相对于在场（*présence*）的不在场（*absence*），而是存在中的空洞，有如万物中一处隔绝的飞地。因此，主体的存在也必然是一种“外—在”。这听起来或许有点虚无缥缈，但我们可以利用法国人生活中不可或缺的奶酪作为比喻。奶酪的本质与其美味的关键并不在于奶酪的实体存在，而是在于奶酪当中的洞。但这些洞并非奶酪也“不是没有”奶酪，而是

“并非没有”奶酪。这个“并非没有”便定义了主体与万物之间的“外—
204 在”（ex-sistence）关系。相对地，传统哲学与心理学都忽略了此种主体的
“外—在”性，因而，这些理论始终都只能建立在对人类行为的所谓
“客观的”观察上。如此，这些理论或许能够解释认知、学习等人类行为，
但无法单纯从认知与学习去说明无意识主体的运作。

也由于主体的“外—在”，他能够同时出现在拓扑表面的两个位置上，
也就是他能够“在又不在”，正如有人敲门时，那个回应着“我不在”的
人。此种“并非不在”的存在，才能凸显主体的分裂结构。拉康引用了
诗人普雷韦（Jacques Prévert）的一句话，“你并非没有无知”（Vous n’êtes
pas sans ignorer）（S-IX*：291），这句拗口的话所要表达的，无非就是听
者所听见的意思，也就是中文所说的“你明明就无知”，但正是分裂主体
的作用使得这句话可以以双重否定的方式表达成“你并非没有无知”。而
“你无知”和“你并非没有无知”这两句话的差异，就在于后者不仅表达了
了“你无知”，而且隐含着更多说话者的意图。

拉康也以陀思妥耶夫斯基（Fyodor Dostoevsky）的《地下室手记》
（*Les Carnets du sous-sol*）为喻，说明人介入（engagement）世界的关系，
就像一种地下通道，它让人可以同时处于入口和出口两处。以拉康的拓
扑图示来看，只要将原先的把手结构翻转过来，就不难观察到此种代表
着人的介入的地下通道：



图 5-19 （S-IX*：283）

205 此外，拉康认为卡夫卡的文学作品也显示出，处于社会中的人就像
一种地下通道中的动物，正如地下的生物如蚂蚁、地鼠等，也被视为社

会性动物。这显示，当人试图去思考主体与世界的关系时，始终有着—部分地下的和不被认识的无意识经验。因此，拉康也将地下通道的拓扑表面图示与欲望图示整合在一起：

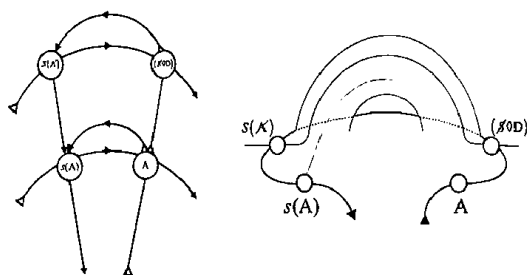


图 5-20 (S-IX*: 285)

图示的四个点分别是：A，大他者；s(A)，讯息的意义； $S \diamond D$ ，主体与要求的关系； $S(A)$ ，大他者的意符。(S-IX*: 285)

这个地下通道的结构便显示出在对大他者的“要求”($S \diamond D$)以及所得到的“回应”[$S(A)$]之间的落差中所展开的各种可能性。拉康以“或许”(peut-être)与“没有”(rien)这两个词的辩证说明：

206

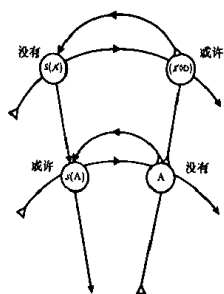


图 5-21 (S-IX*: 286)

主体对大他者提出的要求始终是其欲望所期待的满足（“或许？”），而大他者对于主体的回应则是其欲望的不可能满足（“没有”）。因此在下层的话的层次，“或许没有？”是一个通向可能性的问句。当中的“或许”优先于“没有”，而“没有”作为空洞正是欲望客体得以存在的原因。正如中文表示“一点都没有”或“一个人也没有”时，正是把“一点”和“一个人”放在那个“没有”的空洞的位置上。这就说明了主体介入“世界万物”时所开启的可能性并非来自事物的存在，而是来自主体与大他者的欲望辩证。

而在说的层次上，则是“没有或许”的不可能性。是从这个来自大他者所回应的“没有”的空洞中，才产生出主体认同所必需的一划意符。对拉康而言，康德所说的无法被触及的“没有概念的空洞客体”便是一种意符。而作为意符效应的主体，其存在只能是一种“外—在”的无尽转喻与引申的效应。如此，只有当上层的意符效应偶尔不期而遇地出现在下层时，人才能察觉到无意识主体的作用，这便构成了拉康所说的隐
207 喻作用。换言之，作为意符，主体始终被淹没在无尽的转喻过程中，只有在他偶然降临话语的层次时才能被察觉。而此时，被察觉到的主体看似成为了一个符号，但它只是一个代表空洞的符号。而代表空洞的符号无疑就是意符的定义，即意符是为另一个意符而代表着主体这个空洞。

对拉康而言，这个来自大他者对主体欲望满足的不可能的回应，正体现了弗洛伊德所构想的原初父亲的禁止。正如在弗洛伊德所述的“父亲之死”梦中，父亲“死了，他并不知道”，所以父亲的禁止才具有绝对律法的效力。相对地，主体则是处于“并非不知道”的分裂状态。如此，正因为无意识主体他知道，所以才产生了弗洛伊德所称的“无意识的罪恶感”。这也是弗洛伊德能够从人内心中的超我的谴责指出人在文化中必然感到不快乐的原因：

罪恶感 是文化发展最重要的问题 [……] 文化发展必须付出的
代价是失去幸福与罪恶感的提升。(G. W.-XIV: 494)

四、焦虑与欲望的根源

在欲望的满足这条绝爽的道路上,人面临着重重干扰与阻碍,因为欲望的满足受到来自大他者的欲望物所决定。然而大他者的意符作用也使欲望物变成某种遥不可及的意符,于是衍生出欲望客体的无尽转喻的过程。如此,大他者对主体所要求的欲望满足的拒绝回应,正是迫使主体转移开欲望物,并回归到追求欲望客体的快感世界。相反地,若欲望能够获得满足并抵达被禁止的欲望物,那么将不再有欲望也不再有主体的存在。

就此而言,对欲望丧失的恐惧,本质上是担心被大他者吞噬和被虚
无化。拉康并不认为琼斯所提出的性欲丧失是潜藏在阉割恐惧背后的更
根本的恐惧,^[1] 毕竟性欲消失只是因为受到抑制而暂时隐匿,它在一段时
间之后就会再出现,而且抑制是一种防御作用,并不会引起恐惧。因此
主体真正害怕的是面对大他者的恐惧。换言之,性欲丧失的恐惧不过就
是大他者的效应。同样地,焦虑的产生也并非针对欲望的丧失,而是在
面对大他者时,不知大他者的欲望为何而产生焦虑。

正如弗洛伊德在《禁制、症状与焦虑》(*Hemmung, Symptom und Angst*)中指出,焦虑的特征是不确定性(Unbestimmtheit)与没有客体
(Objektlosigkeit)。若焦虑有了明确的对象,就成了“害怕”。(G. W.-XIV:
198)因此,让主体感到烦恼与焦虑的,是在大他者的欲望客体位置上的
空洞。而这处什么都没有的空洞,正凸显出阳具意符的功能,也就是作
为衡量一切欲望的基准的根本意符。正如拉康所言,整个精神分析论述

[1] 参阅 79 页注释。

都在于指出阳具是所有欲望问题的关键：

我因为不知道大他者的欲望而感到焦虑，但我知道这个欲望的工具就是阳具。（S-IX*: 335）

通过将阳具意符整合入主体的要求中，主体的欲望才得以诞生。但也因为阳具只是一个意符，所以欲望只能表现为无尽重复的要求。正如拉康以双关语“不在”（n'être，音同 naître [诞生]）表示欲望是在一个威胁着其存在的道路上诞生。因此，欲望涉及的始终是被禁止的满足，也就是绝爽。

对精神分析而言，人类欲望的各种变貌所展现出的力量明显是朝向一个核心的空洞展开。而空洞和焦虑“并非没有”关系，因为焦虑涉及的是“与大他者的欲望的关系”（S-IX*: 330），是面对着大他者的欲望的焦虑。这也是拉康通过环状体所试图说明的问题。拉康指出，“人的欲望是大他者的欲望”，但这并非表示“相对于大他者的欲望，主体的欲望是处在一种受局限（Beschränkung）的关系之下”（S-IX*: 330）。相反地，主体的欲望和大他者的欲望是不可比拟的，因为两者之间并没有可以衡量的共同基准。若拉康将主体比喻为 $\sqrt{-1}$ ，那么建立在大他者的欲望之上的欲望就像 $\sqrt{-1}$ 与 $\sqrt{-1}$ 相乘的结果，也就是 -1 这个存在的根本欠缺状态。因此，在人的欲望对大他者的欲望的认同中，并无任何协同或契约可言，人唯一能够利用的工具就是来自原初想象关系的幻想，那是他抵御大他者的欲望的唯一方式。

然而人也可能直接遭遇大他者的欲望，导致焦虑的产生。拉康早期便曾以“处于鳄鱼大嘴中”的处境来说明主体面对大他者的欲望时的不确定性。^[1] 而在《第九讲座》与《第十讲座》中，拉康则是以密闭盒子

[1] 参阅本书第九章第二节。

里的公螳螂和母螳螂比喻主体面对大他者的欲望时的焦虑感受。拉康表示我们可以以人的真实比例来想象这个关系，假设代表主体的公螳螂是身高大约 1.75 米的人，那么代表大他者的母螳螂就有大约 3 米高的巨大身形。此时，人从如此巨大的母螳螂的复眼中看见自己所体会到的那种无法言说的压力与感受，就非常接近焦虑了。人就像母螳螂眼中的公螳螂，他不知道自己被大他者当成欲望客体时将会是什么。（S-IX*: 333; S-X: 14）这也是弗洛伊德将焦虑定义为“没有客体的感受”的原因。那并非表示大他者的欲望没有客体，而是表示在面对大他者的欲望时，主体并不知道那个客体是什么，相对地也无从知道自己是什么。

从阳具意符的角度来看，拉康认为在俄狄浦斯情结中的阉割焦虑对男孩和女孩分别有着不同作用。对女孩而言，俄狄浦斯的历程相对单纯，因为她“没有阳具”（sans l'avoir），只能去欲望它，因此阳具意符很自然地就来到主体的欲望客体的位置，而女孩通常也可以顺利地由此获得其性别认同。但对“并非没有阳具”（pas sans l'avoir）的男孩来说，他却必须提出要求才能拥有阳具意符。因此对男孩而言，阉割情结意味着原本属于身体自然拥有的东西，经父亲律法的禁止，才能成为其欲望客体的意符。正如拉康强调，在主体与大他者的欲望关系中，“主体要求着阳具，而阳具则让欲望得以成形”（S-IX*: 340）。由此可见，在与大他者的欲望的焦虑关系中，引起焦虑的并非琼斯所说的性欲丧失，而是对失去阳具的恐惧。

对拉康而言，焦虑并非通常所谓的“无法言说”的情境，它不只涉及主体一方欠缺话语的情境，同时也涉及作为意符场所的大他者。当主体的需求通过大他者的意符说出来成为要求，主体的欲望才出现在大他者的欲望的位置上，并产生面临着大他者的欲望的焦虑。

拉康在 1962 年至 1963 年的《第十讲座》中，便是从主体与大他者的欲望这个核心结构去定义 objet a 及其五种不同形式：乳房、排泄

物（fèces）、阳具、观看（regard）与语音（voix）。尽管拉康称 objet a 是欲望客体（objet du désir），他也不断地强调，那并非欲望所针对的客体，而是引起欲望、导致欲望出现的客体，因此他在《第九讲座》中另外提出了根源（cause）一词，并开始称 objet a 是欲望的根源（cause du désir）。（S-IX*: 600-601）

传统哲学、伦理学与宗教始终是从“被欲望的客体”来定义欲望。就此而言，人可以欲望着许多可以带来快感和好处的好东西。然而精神分析却发现，欲望所针对的客体只是一个幌子和诱饵，这些客体所带来的满足从来都不是欲力的满足。因此拉康指出，不要以为“你认为自己欲望着什么东西”就是“你欲望”。事实上，驱使人欲望的真正动力是来自一个不在场的“根源”。例如，弗洛伊德在《梦的解析》中提到了一位屠夫太太的欲望，这位太太非常喜爱鱼子酱，并渴望每天早餐都能吃到涂鱼子酱的面包。当然，宠爱她的丈夫也尽其所能满足她的喜好，但这位太太却请求他无论如何都不要给她鱼子酱，这样她才能够一再地要求丈夫满足她！这个例子就表明，欲望的目的在于创造永无止境的欲望，因此欲望真正的客体并不是满足欲望的东西，而是能够持续引起欲望的东西，也就是欲望的根源。拉康赋予这样一种驱动欲望却不满足欲望的客体一个意符：objet a。^[1]

由此也可以区分两种不同的满足模式：被欲望所针对的“好物”，是可以带来快感的满足（satisfaction）；而作为欲望根源的客体则带来持续的欲望，也就是“不可能的满足”，那正是绝爽（jouissance）的定义。

随后，拉康在《第十讲座》中明确地提出了关于 objet a 的理论论述。

[1] objet a 这个词来自拉康在《第八讲座》中所评论的柏拉图《会饮篇》，其中阿西比亚德赞美苏格拉底时提到了 agalma（参阅本书第四章）。这个希腊词来自动词 αἰνέω（华丽的装饰、打扮）与名词 ἔργον（装饰、打扮）。换言之，那是指多出来并使某物变得珍贵的东西。拉康对《会饮篇》的阅读的重点，在于苏格拉底清楚地告诉阿西比亚德，他自己并没有这个 agalma，是阿西比亚德将它加在苏格拉底身上。

他从主体与意符的关系将焦虑定义为一种对于“欠缺的欠缺”的焦虑。对婴儿来说，一开始的母子关系是完满无缺的同一关系，在这个最初的镜像与想象关系中，母亲被婴儿视为其生命的一部分，母亲是属于婴儿并且是和他一体的。直到父亲的功能被凸显，这个母子的想象关系才开始出现缺陷，因为父亲的存在必然意味着母亲欠缺着什么东西。这是父亲功能的介入所引起的想象的欠缺，也就是说，经父亲隐喻所带人的阳具意符一开始是以想象的欠缺的方式存在，拉康称之为 $-a$ 。在它成为小孩得以认同的阳具意符 Φ 之前，小孩先是通过幻想的方式，利用任何可能脱离其身体的东西去填补这个欠缺 ($So a$)，试图摆脱此时摆荡不定的存在状态。因此出现在这个欠缺位置上的东西或填充物，必然会引起既熟悉又陌生的陌异感 (Umheimlichkeit)，因为那既是自己的又是大他者的东西。而这种陌异感正是焦虑的前兆 (S-X: 60-61)，因此拉康认为焦虑并非对某种丧失的焦虑，^{2/2} 而是对“丧失的丧失”的焦虑。是因为在进入象征阶段之前，想象的欠缺被某种客体给填满了，以致欠缺消失才导致焦虑。至于这些被利用来填补想象的欠缺的客体，则是拉康称为 objet a 的部分客体。

因此，objet a 在现实中可以有实际的对应物，例如精神分析的力比多发展理论所区分的欲力的部分客体：乳房、排泄物与阳具。它们是受到部分欲力以不及物的方式挹注的客体，欲力永远都只是把它们当成“目标”，围绕着它们来达到“目的”，而不是直接从这些客体上获得满足。不过，虽然 objet a 在现实中有这些对应物，但不应混淆 objet a 的存在与一般客体的存在，因为 objet a 的出现是在一般客体（即可交换的社会化的客体）的构成之前，甚至也早于主体的构成。objet a 并不是欲望所针对的客体，而是引起欲望的根源，它们并非可见、可被知觉的被欲望客体，而是隐藏在欲望背后的不在场客体。

显然，作为客体，objet a 的存在不同于一般被知觉的外在客体，而是以不在场的在场方式作用。但它既然不在场，还能说它存在吗？正如

前面所说，objet a 不仅不同于一般的客体，甚至彻底挑战了形而上学对客体作为一种在场（présence）的存在的定义，因为在欲望的领域中，客体存在的特征正是“不呈现、不在场”，正如阳具的性质就是一种不在场的存在——这也是变态者迷恋洛丽塔（lolita）的原因，她就体现着阳具不在场的在场。

基于对精神病的认识——特别是被迫害妄想中常见的被监视幻觉与语言幻觉（幻听）——拉康进一步将观看与语音也纳入 objet a，并提出观望
213 欲力（Schautrieb）与呼唤欲力（pulsion invocante ou vociférante）的观点。^[1]拉康认为，在俄狄浦斯期之后以超我的严酷的“洪亮语音”形式被体内化的语音，才是最原初的客体。（S-X: 295）赖克（Theodor Reik）在《仪式：宗教仪式的精神分析》（*Le rituel, psychanalyse des rites religieux*）^[2]中指出，犹太教仪式中使用的号角（Chofar）就象征着耶和华的语音。然而拉康批评这个语音象征的发现是只知其然而不知其所以然，因为赖克仍无法清楚掌握什么是语音。相对地，拉康则对语音与语言发音（phonémisation）提出了一个非常重要的区分。他引述了斯坦（Conrad Stein）的观点，后者认为原初意符（signifiants primordiaux）的出现不只是被连结成意符链的连续与对立关系，而且也和他们“被说出来、被发音”（émis, vocalisé）的行动（acte）有密切的关系。拉康虽然同意这个说法，但对行动这个词有所保留，因为对他而言，“发出声音”涉及的是 objet a：

承载着 objet a 的东西必须从语言发音中被区分出来。[……]
后者只不过是一些对立的系统，以及它所带来的替代、移置、隐喻与转喻的可能性。这个系统能够利用任何材质，只要它们能够组织成彼此区别的对立关系。而一旦这个系统的某些东西被说出来

[1] 拉康甚至认为这将会是他对精神分析理论最大的贡献。

[2] 参阅：Reik（1974 [1946]）。

(émission), 那么就涉及一个新的被隔离出来的向度, 一个自成一格的向度, 也就是真正的语音向度 (dimension proprement vocale)。(S-X: 288)

换言之, 语音是承载意符、让意符得以成为语言发音的必要材料与条件。而语音之所以成为一个自成一格的独立向度, 是因为它是在说话这个意义活动中被略去 (éliminé) 的部分。当“语音”被发出来成为语言学所称的“发音”时, 语音也被略去。而被略去正是拉康所欲强调的 objet a 所具有的“不在场的在场”的本质性特征。

214

欲望功能的基础在于 [……] 这个核心的客体 objet a 不仅被分离, 而且始终在它支撑着欲望之处被略去, 然而却仍与欲望有着深层的关系。(S-X: 291)

这是为何对拉康而言, 在精神发展过程中相对较晚才以超我的姿态显现的语音客体, 事实上是最原初的 objet a, 因为人类的语音可以说体现了 objet a 的本质。

正如拉康所论的“观看”并不涉及视觉器官, 作为 objet a 的语音也与耳朵无关, 无论是两只耳朵或第三只耳朵。^[1] 语音的存在并不属于声响的范畴, 因为对意符主体而言, 作为 objet a 的语音只能以欠缺和不在场的方式显现。借用米勒的假设来说, 在拉康的精神分析视野中, 语音的功能只能放在“无声”(a-phone) 的标签下考虑, “语音是意符中所有不参与意义效应的东西”(Miller 2007:139-141)。^[2] 也是如此, 拉康才在《第

[1] 赖克曾借用尼采的隐喻强调精神分析师必须以第三只耳朵去倾听: “重要的不是语音所说出来的那些字, 而是语音所告诉我们的关于说话者的事。语音的音调 [包括没有发出声音、几近沉默的语音] 比它所说的更为重要。正如苏格拉底所说: ‘说话, 以便让我看清你’。”参阅: Reik (1999 [1936]: 21)。

[2] 参阅: Miller (2007: 139-145)。

十一讲座：精神分析的四个基本概念》(*Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*) 中认为，哲学史上的苏格拉底所显露的不屈不挠的纯粹性，必然和他“没有居所、没有位置”(*atopia*) 有关。正因为他什么都不是，所以才能在与阿西比亚德的爱情关系中体现出 *objet a* 的功能。因此拉康形容，体现着 *objet a* 的苏格拉底只要开口说话，便显现出“恶魔般的语音”(*la voix démonique*) (S-XI: 232)。^[1]

同样地，若不认识语音这个 *objet a*，就完全无法构想出现在精神病中的语言幻觉现象，只能像以往的精神病学一样将它诠释为错误的知觉。正如拉康指出，先有语音客体的存在，才有了知觉者(*percipiens*) 的存在，然后才出现听的功能。可见语言幻觉本身并非一种错误的知觉，而是一个迷失的知觉者的结果。换言之，主体才是其语言幻觉的内在性本身，这是为何精神病的幻听所听见的始终是充满意义的讯息，而不是单纯的声响噪音。就此而言，精神病的幻觉涉及的是知觉者的适应性问题，因此不应一味从现实的角度去诠释知觉的正确与否。然而，哲学与心理学始终试图定义一个纯粹的知觉主体，并将它对立于被知觉的外在客体；而精神分析则指出，主体的构成是建立在与一个什么都不是的客体的相遇之上，这个客体就是支撑起主体结构 *objet a*，而语音正是其中之一。就此而言，语音可以说是结构着主体的意符链本身，它不必然只是被内在知觉为超我的大他者语音，而且也是让主体得以构成的前提。语音不仅是精神生命的一个特殊载体，它就是精神生命本身。^[2]

[1] 拉康也发现，在思想史上，人们早已质疑苏格拉底说出的语音并非他自己的语音。这种神秘的关系甚至让许多 19 世纪初的作者试图为苏格拉底撰写所谓的心理传记。而拉康认为这些作者们的尝试已经是很大的贡献，因为日后根本没有人会再去思考这个问题。但事实上，德里达在 1980 年的《明信片》(*La carte postale*) 中就再度回到了这个问题。也是在这本书中，德里达表达了他对拉康的爱，以及他的思想和拉康的思想的一种共存亡的套叠关系(*invagination*)。参阅拙作：《思想主体的套叠：拉康与德里达》(沈志中 [2011])。

[2] 关于作为 *objet a* 的语音，请参阅拙作《何者听：声响回荡》(沈志中 [2018])；以及《论语音——从现象学到精神分析》(沈志中 [2017])。

拉康比喻，objet a 中的 a 就像大他者这个世界文本中失落的字母（S-1X*: 602），是围绕这个失落的客体，才产生了弗洛伊德所说的“被抑制物的复返”。但任何试图让 objet a 重新出现在意义场所的症状、重复与隐喻，都无法填补这个失落处的空洞，因为主体唯一能做的就是幻想。objet a 的存在可说是主体与欲望构成的必要条件，但人只能从唯一能够展现其欲望的幻想（ $S \diamond a$ ）结构中看到客体 objet a 与主体的关系。在拉康的欲望图示中，幻想是主体在面对大他者而产生“你要什么”的问题时、唯一能够防御并掌握自己位置的方式。但在幻想结构中，面对着 objet a 的主体也必然处于退隐和被划掉的分裂状态（ $\$$ ）。为此，拉康 216

表示，我们可以利用十字帽这个拓扑表面来厘清分裂主体与其欲望根源 objet a 的结构，也就是在十字帽上进行一道同时环绕环状体的实圈与产生圈的切割、即可将它分离成一条无方向性的莫比乌斯带，以及一个有正反面之分的倒 8 字形平面。如此，前者便是分裂主体的结构，而后者则是填补其核心空洞的欲望根源 objet a：

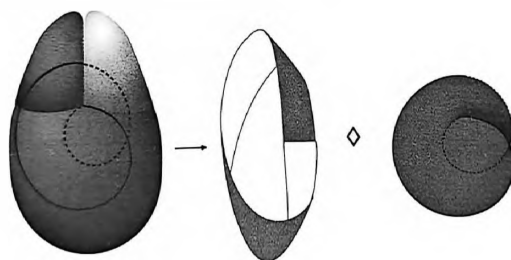


图 5-22

此外，这个图示也让我们能够察觉 objet a 与拉康在《第七讲座》中所称的欲望物之间的区分及密切的关系：主体的欲望所追求的始终是欲望物这个空洞，但人通过幻想所表达出来的欲望，却始终只见到他在这个空洞的边缘上想象出来的 objet a。正如拉康强调，欲望客体并非欲望物的再现影像，就像塞尚所画的苹果也不是苹果的再现，而是一个被创

造出来的客体。

欲望客体就像深色玻璃，它一方面呈现出某种客体的影像，同时又隐约地显露其背后的空洞，仿佛有某种东西即将从中显现。这种晦暗不明始终是最恐怖的影像，正如拉康引述的布朗肖（Maurice Blanchot）在 217 《黑暗托马》（*Thomas l'obscur*）中所描述的景象：

托马待在房间里看书。〔……〕进来的人看见他的书一直摊开在同一页，会以为他是假装在阅读。但他读着，以无可比拟的细心与专注读着。对于每一个符号，他就像处于即将被母螳螂吞噬的公螳螂的处境。它们彼此对望，那些出自一本具有致命力量的书的文字，对触及它们的观看散发出温柔、愉悦的吸引力。每一个字都像半闭着的眼睛，让它在其他情况下不会受到的过度炙热的目光从中通过。这还不是恐怖，相反地，那几乎是让他想延长的快乐时光。〔……〕他从此只看着他的眼睛中快乐地看着自己。但快乐变得如此巨大，如此无情，以致他是带着某种惊恐在承受快乐。〔……〕他察觉到这样被一个如生物般的字盯着看的陌异性。那不只是被一个字盯着看，而且还有这个字当中的所有的字与所有伴随着这个字的字。而这些字本身又蕴含着其他的字，像是一排无尽展开直至绝对之眼的天使。〔……〕高踞在他肩上的“他”与“我”这两个字开始它们的厮杀。〔……〕他的双手试图去抚摸一个无法触及的不真实的躯体。^[1]

引述这个段落的同时，拉康也像弗洛伊德一样感叹，他必须如此努力才能获得的结论，作家或思想家们却总能轻易就抵达，甚至说得远比他好。

[1] 参阅 Blanchot (1950: 27-31)。

第六章

精神分析的四个基本概念

一、无意识与意符

在 1964 年的《第十一讲座》中，拉康主张，只有通过主体的颠覆（subversion du sujet）而非知识的颠覆，才能厘清精神分析经验中的“真实”与知识所能触及的“现实”。这是精神分析的实践与科学知识最大的差异：科学知识完全排除了主体的向度。例如，只有当炼金术士的心灵作用被排除后，化学知识才形成。而精神分析则是排除对主体的排除。但这并非意味着精神分析处于科学之外，而是意味着它横跨了科学以及涉及主体欲望的“非科学”这两个领域。同样地，构成精神分析对无意识的研究的基础的语言学，也并非语言学家强调的纯粹语法向度的研究，而是涉及说的主体的语言学。如此，为了厘清这个精神分析的科学向度，拉康从主体与意符的关系重新定义了弗洛伊德精神分析中的四个基本概念：无意识、重复、传移与欲力。因此，《第十一讲座》不仅总结了拉康先前提出的意符观点，也明显地标示出拉康对弗洛伊德精神分析理论基础的彻底翻新。

首先，拉康之所以主张“无意识像一种语言般被结构着”，是因为他认为，在 20 世纪中叶，人们远比弗洛伊德时代的人更了解语言这个场域。语言学与逻辑学的发展当然功不可没，但两者均从后设的角度去构思语言与意符系统，因而无法掌握无意识的向度。因此对拉康而

言，列维-斯特劳斯的《野性的思维》(*La pensée sauvage*)中所指出
219 的“结构”，更能凸显无意识场域所涉及的语言。列维-斯特劳斯发现，原始部落中那些被认为野蛮的思维，其实就是人的思想的基础。换言之，所谓原始的思维并不野蛮，而是奠定人类思想的原初结构要素，如列维-斯特劳斯称为“图腾功能”的原初分类概念，或拉康所称的“象征”。这些结构要素使语言在成为个人表达或社会沟通的工具之前，就已经对个体与社会产生结构性的作用。如此，个人与群体关系的建立均受到象征关系所决定。而这些关系多半取材于自然界的对立项目(thèmes d'opposition)，并以意符的方式赋予人类社会一定的结构与模式。^[1]

拉康以皮亚杰引述的著名儿童观察为例指出，如果小孩会很自然地說出“我有三个兄弟，保罗、恩斯特和我”，而不是“我有两个兄弟”，这并不是因为小孩仍未发展出抽象运算的能力；相反地，这证实了先有算术系统的存在，才让小孩产生了自己作为计算者的自我意识，并由此去领悟他与兄弟的关系。因此，在意识主体存在之前，就已经存在着某种排列组合的象征关系，而这些象征关系正是无意识的结构的特征。唯有如此，无意识这个词汇才具有可描述的具体性，否则就只是一个模糊与空洞的概念。也是从这个角度，拉康批评弗洛伊德借热力学概念所提出的无意识的“动力论”只是让无意识的概念更为模糊。^[2]

拉康认为，从象征结构的角度而言，无意识凸显的是“根源”的构想。例如，康德1763年的论文《试将负量观念引进哲学》(*Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*)^[3]就显示了根

220

[1] 参阅：Lévi-Strauss (1962: 48-99)。

[2] 弗洛伊德在1915年的《无意识》一文中，曾经赋予无意识三种不同观点的定义：“就拓扑论来说，无意识的精神区位对立于意识与前意识；就动力论来说，无意识是‘抑制’的结果；就经济论来说，无意识指的是被撤回投注的精神表象。”

[3] 康德从数学上的负量概念区分了“逻辑意义的对立”(logische Entgegensetzung)和(接下页)

源是不被认识的无意识概念。因为理性的法则是比较（Vergleichung）与分析（Auflösung），根源却完全无法被比较或分析。例如，物理学可以根据物体坠落的现象得出作用力与反作用力的运动法则，却无法得知物体为什么会掉落，直到牛顿以象征公式将物体运动的根源描述为重力，物理学才能进一步说明此一现象。换言之，如果没有象征系统的描述，重力完全是不可捉摸的。同样地，一般所称的因果关系（cause-effet），例如“月亮的阴暗圆缺是潮汐的原因”或“瘴气和秽气是发烧的原因”等，均显示在结果和原因之间有着某种不被认识、不明确空洞。那正是根源的特征。拉康因此指出，“凡有蹊跷之处必有根源”（il n'y a de cause que de ce qui cloche）。而弗洛伊德所提出的无意识，正是处于因果关系中的这个不被认识和空洞的根源位置上。事实上，弗洛伊德从未真正关心过神经症的病因，他早期的神经症病因学研究是以所谓的体质因与偶然因草草带过。但也因此，他才能发现从这些病因到神经症之间的无意识作用。

人们误以为精神分析的诠释是为了解释人类行为最根本的原因，然而精神分析试图解释的其实是人类自己所不知道的动机，也就是无意识的根源。拉康举例，神经和肌肉运动等生理过程可以解释人的愤怒产生的原因，但愤怒的动机却始终是在象征系统中的失望反应。例如，马路上的红灯该变绿灯时却不变绿灯，便会让人生气。或如拉康引述诗人佩吉（Charles Péguy）所说，“愤怒和小毛毛虫没有在它们的洞里有关”。

因此，精神分析并不试图从意识上的因果关系去解释人的行为与其情感表现，而是要解释“为何”会出现这样的行为与情感，也就是其无 221

（接上页）“实在意义的对立”（Realentgegensetzung）。前者并无积极的意义，如否定与肯定的对立，一者仅是另一者的反面。但就实在意义而言，正量与负量双方均有积极的意义，并因此互相抵消（如作用力与反作用力）。据此，康德认为，形而上学不应将“虚无”（Nichts）与“零”（Zero）的概念相混淆。例如，“不快感”（Unlust）并不等于快感（Lust）的消失与欠缺。“不快感”本身并非没有快感，而是一种能与快感相互抵消的负面的量。参阅：Kant（1905 [1763]：165-204）。

意识动机。同样地，人能解释自己存在的原因，却不能回答“为何存在”的问题，这正是笛卡尔以来的理性哲学和俄狄浦斯的悲剧向度最大的差异。

对弗洛伊德来说，无意识显示的是神经症和真实衔接之处所出现的空缺与蹊跷。在这个蹊跷的缺口、缝隙中，弗洛伊德发现了某种“没有实现”（non-réalisé）的过程。但没有实现并不等于拒绝，也不表示不真实。例如，幼虫没有实现为蝴蝶，并不表示它被拒绝成为蝴蝶，或它是不真实的。相反地，没有实现正是弗洛伊德所称的愿望或拉康所称的欲望的不可能的真实性。同样地，并非没有实现就是无害。就此而言，精神分析的工作仿佛是从分析者身上挑出这些没有实现的幼虫，却未必能让它们一一羽化成蝶。

拉康认为，此处不被知道的缝隙，就是弗洛伊德在《梦的解析》中所称的梦脐（Nabel des Traums）：

在被诠释得最好的梦中，人们经常必须留下一处晦暗地带，因为人们在诠释时会察觉到那里浮现出一团梦思的纠结，它不欲被解开，对梦的内容亦没有更多的贡献。这便是梦脐。梦在这个位置上，是坐落于不可知（Unerkannten）之上。人们在诠释时所遭遇的梦思，通常必定是无止尽的，且必然会从四面八方渗入我们思维世界的网络交织中。梦的欲望于是从此织结的较浓密之处隆起，一如蕈类从其菌丝中冒出。（G. W.-II/III: 530）

但弗洛伊德所发现的这处无意识的“脐点一起点”，却被之后的人给遗忘了，这使精神分析僵化为自我心理学甚至超我心理学。而拉康则试图从语言学、逻辑学与集合论中意符的构想，再次打开这道弗洛伊德宣称将“撼动地狱”（Acheronta movebo）的裂缝。

弗洛伊德所提出的无意识和之前的哲学与心理学中的无意识完全不同。拉朗德（André Lalande）编纂的《哲学词汇》（*Le vocabulaire philosophique*）和德威尔斯尔斯（Georges Dwelshauvers）的《无意识》（*L'inconscient*）均列举了八种以上的无意识定义。但那些定义所指的多半只是不存在于当下意识内容中的非意识（*pas-conscient*），或只是不同程度的意识。而在心理学领域，也有如下意识（*Unterbewusste*）或潜意识等论述。^[1]但弗洛伊德的无意识和这些概念都不相同。

此外，无意识也不是浪漫主义所想象的神秘和有待开发的创造力。弗洛伊德在《梦的解析》第七章的注释中曾引述哈特曼（Karl von Hartmann）的观点。哈特曼认为，如果感觉表象的联想不是纯粹偶然地发生，而是会通向一定的目的表象，那就表明其中不属于意识的因素的影响。哈特曼称此为无意识法则的作用，并认为不仅在感觉表象的联想和抽象思维中，甚至在艺术创造、突发意念和诙谐语等现象中，都可以见到类似的无意识作用。但对弗洛伊德而言，那只是暂时不受意识关注的内容，即相当于“白日残余”的前意识思维。（G. W.-II/III: 533-534）

相对于这些早于意识的原始和隐晦的意志，拉康认为弗洛伊德所揭示的无意识是属于意符层次的说的主体，即无意识“它说话”（*ça parle*）。如弗洛伊德在《梦的解析》第七章“梦的遗忘”中就举了许多意符作用的例子。弗洛伊德所论的梦、失误行为与诙谐语等现象的共同特征就是它们是“突兀、失败、破损”的表达，就像说出一句话或写下一个句子时突然出错。是这种原本被看作单纯的失误的现象，吸引了弗洛伊德的注意，进而发现其中的蹊跷。在那里，有某种没有实现的东西试图要实

[1] 由此，不难理解关于无意识（*Unbewusste*）一词的中文翻译会出现与“潜意识”的混淆。后者似乎将无意识理解为一种处于潜伏状态的意识。换言之，那只是潜伏、潜在的意识状态，与意识没有本质上的差异。

223 现。这样的无意识看似具有某种主体的意向性，似乎是主体内部的另一个主体，但正如拉康特别强调，无意识是属于另一个场景、另一个奇异时间性中的意向性。正如拉康的欲望图示显示，无意识的说的主体结构就和意识中的话的主体相似，但却各自处于完全不同的层次。

弗洛伊德在《无意识》中特别强调不连续性（discontinuité）是无意识现象最主要的表现形式。但拉康认为不应根据这个不连续性去推论某种连续的统一体，以致急切地试图找回不连续性的一体性，就像找到一堆看似拼图的碎片就急着去拼凑出它的完整原貌。这正是拉康在《第九讲座》中所质疑的“同一性”的认同。因为随着这种一体性的构想，很容易会误以为精神就是一种包覆着内在各式各样表象内容的“袋体”。仿佛精神就代表着所有表象内容的一体性，就像一个包覆着所有器官的身体一样。

相反地，对拉康而言，精神分析所谓的认同是指通过意符的认同。也就是说，先是无意识经验引入了一划意符，继而通过对该意符的认同才产生分裂的主体。在这之后，主体才能在话语结构中将自己视为一个统一的个体。因此，显然一开始的一划意符并非一体的一。拉康借助法文的“一”（un）与德文“无意识”（Unbewusste）一词的前缀字母 Un 相同，表示无意识的一划意符就是被误识了的和不被认识的“一”。

那么，如果无意识的不连续性与破碎性并非出自一种统一的一体性，那是否是出自空无（absence）？拉康认为后面这种说法并非完全正确，因为是不连续的断裂与破碎才让无止尽的空无被显现出来，就像并非呐喊划破了原本寂静的夜空，而是呐喊才让夜空显现出它的寂静。因此，不应认为先有主体的存在，然后他在其生命中经历了语言与欲望辩证的异化，才产生了无意识现象。相反地，是在异化与无意识形成之后，才有所谓的主体，才有存在与不存在、有与无的存有学（ontologie）

224

向度。^[1]

这意味着，无意识并不是潜藏在精神或身体内的某处，而是一种共时性的意符链，但能够通过说话主体被实现在历时性向度中。就像即使没有人说中文，中文仍然存在于共时性向度中，而这样的共时性却可以表达成每个说中文的人口中的历时性的话语。也因此，根据不同的语句和语态，无意识总是随时出现又随时消失。而在语言学家所谓的话语行动（speech act）（如感叹、命令、召唤等）中，以及当话语出错时，也始终是无意识作用的展现，是无意识在说话。总之，无意识具有弗洛伊德在谈梦的形成时所说的菌丝一般的扩散性。无意识总是围绕着某个核心蔓延开来，并且总是涉及某个不明状态的无意识主体。

正如弗洛伊德所论的遗忘（Oblivium）一词的字面意义就是擦拭、抹除，无意识结构的运作方式是对意符进行擦拭、划掉、抹除。这个弗洛伊德在《梦的解析》中称为检禁的功能，甚至比抑制作用更为原初，因为它显现出无意识最有效的动力机制。如弗洛伊德在1901年的《日常生活的精神病理学》中提到的对人名 Signorelli 的遗忘就显示，相对于诙谐语是经意符的替代而创造出某物，遗忘是在此过程中除去、少掉了某物。

225

而从弗洛伊德对这个遗忘案例的分析中，也可以看出弗洛伊德日后

[1] 在1964年1月29日的课堂上，拉康以缝隙的结构说明无意识，这引起了米勒的提问，他回顾拉康先前的著作并从中整理出某种欠缺（manque）的结构性功能。他甚至提议将拉康讨论欲望功能时所谓的欠缺称为一种“存在的欠缺”或“必须去成为的欠缺”（manque-à-être）。在这个认识之后，米勒询问拉康会主张什么样的存有学，因为毕竟存有学是从事物存在的基础来探讨什么是存在。而拉康以欠缺和不在作为存在的模式，甚至是认同的模式，显然也将带来完全不同的存有学视野。拉康在回应中指出，若从存有学的角度来看，无意识的缝隙可以被认为是“前存有学的”（pré-ontologique）。他提醒，人们经常遗忘，当无意识最初出现时，其特征就是不适用、不属于存有学领域。因为在弗洛伊德面前，在所有初次发现无意识的人面前所显现，以及在分析中被注视的无意识范畴，它的特征并不是存在，也不是不存在，而是“没有实现”。因此，若从存有物（ontique）的角度来看无意识的功能，那么拉康所谓的无意识缝隙中所显现的是某种转瞬即逝的东西，因为下一刻这道缝隙就再度封闭。

创造出原初父亲之死的神话正是为了逃避他无法面对的主人（Herr）。或许，尼采宣称“上帝已死”也是基于相同的理由。但事实上，“上帝已死”不一定是无神论主张，如弗洛伊德 1939 年的《摩西与一神教》（*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*）就表明上帝之死才是基督教形成的主要原因。

对拉康而言，弗洛伊德一切的努力均针对着父亲所构成的问题，即“女人要什么”（*Que veut une femme?*）。因为，父亲的意义就在于彰显出“母亲欲望”的对象。换言之，那是象征父亲或拉康所称之父之名的象征父亲。而“女人要什么”这个问题，弗洛伊德似乎从未真正解决。

在传统心理学领域中，人的欲望被认为是不可掌握的、不定的和无止尽的，像是带有某种神性的印记。相反地，对精神分析经验来说，重要的是欲望的受限的功能。人的欲望的特征就在于人自己限制欲望。拉康强调，不应混淆欲望与快感（*plaisir*）这两个概念，就像弗洛伊德的德文中也区分了愿望与快感。根据拉康的欲望伦理学，决定并且限制人类行为的快感原则是某种内稳定原则（*homéostasie*）——维持生命体内环境稳定（*homéostasie*）的调节机制，而欲望则有边界、限度与固定的关系模式。欲望的本质就在于与这道边界的关系，即欲望试图跨越快感原则所设下的门槛。

226 尽管弗洛伊德发现无意识中的原过程不知矛盾，既无空间定位也无时间功能，但他仍宣称欲望具有某种不灭性。这就表明无意识涉及的是另一种时间，即拉康所谓的逻辑时间^[1]。如此，若像分析诗句的音韵一样去切分无意识这道缝隙的开合颤动的结构，就会发现无意识瞬间绽放的始末介于逻辑时间的“观看的瞬间”与“理解的片刻”之间。因此，对无意识

[1] 拉康在 1945 年的《逻辑时间与预期的肯定断言》（*Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée*）中通过“三个囚犯”悖论区分了逻辑时间的三个步骤——“观看的瞬间”（*l’instant de voir*）、“理解的片刻”（*le moment pour comprendre*）以及“结论的时刻”（*le moment de conclure*）（S-XI: 39），请参阅本书第七章第三节。

现象的掌握无法有任何“结论的时刻”，而是只有一些不真实的回响：“好像、似乎、仿佛……”于是，就存有物的角度来说，无意识就是一种“消逝”，因而只能在一种逻辑时间结构中被圈限出来。如此，就“存在”而言，与其说无意识的状态涉及的是存有学，不如说它是一种伦理学的状态。就像面对稍纵即逝的无意识，弗洛伊德求知若渴的心态显示的是“无论如何都必须前进”（S-XI: 34）。

拉康将弗洛伊德比喻为摩西，他以前所未见的方法指出了歇斯底里现象中的不连续性，并宣告：“那里是我将带领我的子民前往的国度。”（S-XI: 34-35）而这个坚定的信念是建立在和笛卡尔相同的怀疑基础之上。拉康引述了弗洛伊德在《梦的解析》第七章一开始所讨论的“儿子遭火焚”之梦。^[1]这个梦可以说悬置于一个令人非常焦虑的秘密，一个在父亲和死去儿子的尸体之间的秘密：父亲在梦里看见儿子告诉他“我烧起来了”，而现实中儿子的尸体也因为倒下的烛火而燃烧。然而，如果弗洛伊德要说明的是梦是一种欲望的幻觉式的实现，那为何他要以这个几乎是反例的梦作为例子？由此，拉康认为，弗洛伊德所要指出的是介于这对父子之间的秘密。亦即，原本应该由父亲支撑起儿子的欲望结构与律法，但父亲交给儿子的却是未能彰显父之名的罪孽。正如《哈姆雷特》中的父亲之所以阴魂不散，不正是因为他被杀害时，还来不及赎罪，还未能支撑起哈姆雷特的欲望结构？

227

而特别的是，弗洛伊德举了这个例子之后，却没有剖析它而是转而去讨论梦的遗忘以及梦的确定性（Gewissheit）。毕竟，在实际的梦境和

[1] “一位父亲在重病的儿子床边守夜数日。儿子死后，他疲惫不堪，于是到隔壁房间休息，并且让门开着，这样他可以看见儿子尸体存放的房间。儿子尸体周围有许多大蜡烛，有一个老人坐在旁边帮忙守灵、祷告。睡了几个小时之后，父亲梦到小孩就站在他床边，抓着他的手臂，并且以责备的语气说：父亲，你没看到我烧起来了吗？父亲醒过来，惊觉隔壁房间传来火光，立刻跑进房间看。老人在打瞌睡，而一支蜡烛倒下来，仍在燃烧，小孩的一只手臂以及床单都烧起来了。”（G. W.-II/III: 513-514）

被说出来的梦之间有着如此明显的差异，谁不会怀疑人对梦的陈述呢？然而，对拉康而言，这也正表明弗洛伊德所选择的出发点和笛卡尔一样，都是从怀疑出发去找出确定性的基础。只是笛卡尔是从“我怀疑”中确定“我在思想”，并由此推断“我存在”。类似地，弗洛伊德也是从怀疑自己的梦出发，但弗洛伊德确定的并不是“我思故我在”，而是梦显示着一种我不知道的思维（Gedanken），是“它思想”。因此，弗洛伊德从怀疑中所肯定的是无意识主体的存在，是这个确定性让精神分析具有了撼动地狱的力量。因此，在弗洛伊德之后，我们不能也不应回避无意识这个场域，而是“无论如何都必须前进”。这正是拉康所谓的“不对欲望让步”的精神分析的伦理学向度。

此外，因为弗洛伊德确定的是“它思想”的无意识主体，因此不再需要确保“我在”之真理的上帝。相反地，在精神分析中的大他者是一个什么都不知道的被蒙骗的大他者（Autre trompé）。正如人对梦的描述可能和他的梦境相差了十万八千里，梦也被称为呓语！换言之，精神分析师可能被蒙骗了。但这却一点都不使弗洛伊德感到困扰，因为他重视的并不是人做了什么样的梦，而是他如何去说、去描述这个梦。因为即使被蒙骗，弗洛伊德仍确信无意识主体就在梦者所描述的话语中，即在梦文本的意符组合关系中。弗洛伊德率先指出了无意识主体的居所是梦的场域。因此拉康认为，弗洛伊德所说的“它所曾在，我必成为”^[1]这句话中的“我”并非“自我”，而是无意识主体。这也是为什么精神分析师必须“放空”（frei machen）任何意义的“评价”，而处于与分析者的“自由联想”相应的“同等悬浮的注意力”的态度，才能掌握到这个稍纵即逝的无意识主体。

[1] 参阅：G. W.-XV: 86。拉康在《第九讲座》中曾进一步改写这句话：“某个曾经知觉过的东西被保留下来，让主体在往这个目标迈进时，无法不察觉到他的位置必须经过一种深度的回转作用，才能让他在这个位置上掌握到自己。”（S-IX*: 107）

二、重复与真实

拉康批评，弗洛伊德之后的精神分析发展早已遗忘了弗洛伊德经验中那道瞬息一现的无意识缝隙，而将注意力转移到定义不明的精神结构上、如自我、超我与“它”，这导致精神分析师口中的理论仿佛先知的密谕。特别是关于转移的理论就经常是一些异常清晰的洞见混杂着模糊不清的概念。如大多数的分析师都同意的，转移就是无意识的重复，而重复则是一种转移。因此，拉康主张必须明确地区分转移和重复这两个概念。毕竟，弗洛伊德是从对转移的探索，才发现了重复的现象。

拉康引述弗洛伊德在寄给弗利斯的 52 号著名书信中所构思的心灵装置假设：

我们的精神机制是以层叠的方式（Aufeinanderschichtung）建立起来的，其现有的记忆痕迹材料（Material von Erinnerungsspuren）时常根据新的关系受到重整（Umordnung）、重写（Umschrift）。我的理论中主要的新的部分是这个主张：记忆（Gedächtnis）并非现存（vorhanden）一次，而是多次、以不同种类的符号（Zeichen）记录下来（niedergelegt）。类似的重整，我在当时（失语症）曾就来自周围的〔神经〕途径主张过。（Freud 1985c[1887-1904]：217-218）

如此，根据记忆痕迹不同的铭记模式，弗洛伊德将心灵装置的结构区分为“知觉”“知觉符号”“无意识”“前意识”与“意识”系统： 229

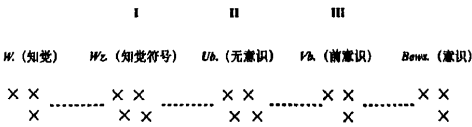


图 6-1

对拉康而言，这虽然只是精神分析早期的粗略构想，但已足以表明弗洛伊德认为，构成心灵的这些知觉符号是在一个共时性（synchronie）的时间中形成。因此这些知觉符号显然相当于日后结构语言学所称的意符。同样地，《梦的解析》曾提到这些知觉痕迹经类比（analogie）而构成，而类比无非是构成语言学所称的隐喻的不可或缺的要素：对比和类似性。如此，随着隐喻而引入的则是意符的历时性（diachronie）向度。

在拉康眼中，弗洛伊德早已明确指出了共时性与历时性的相辅相成关系。即是说，意符网络在共时性向度中的构成，并不只是由于偶然性与邻近性，也基于一个非常明确的历时性结构。同样地，历时性的向度也受到意符结构的引导。这是理解弗洛伊德的所有概念不可或缺的基础。

如弗洛伊德所说的回忆（Erinnerung）并非某种过去的痕迹和印象的复返，而是与话语结构的最底层的意符的遭遇。换句话说，回忆是那些我们曾经咿咿呀呀地学习说话时所发出的意符，它们在当下复返时受到了某些回响或形式、风格的限制，有如一种交叉比对（recoupement）。同样地，精神分析所称的被抑制物的复返也是如此。因为有“复返”，无意识的场域才得以构成。

此外，弗洛伊德认为幻觉（hallucination）的产生是来自精神挹注的退转，即对记忆痕迹的挹注转变成对知觉的挹注。而在退转过程中，主体必然在短暂时间中处于溃散和被颠覆的状态。这也表明弗洛伊德将主体视为某种一开始就受到意符系统所颠覆的东西。同样地，拉康认为必须从意符的网络与其运作法则才能厘清精神分析所称的重复（Wiederholung）。在精神分析最初对歇斯底里的治疗中，患者的回忆似乎进行地非常顺利。但弗洛伊德一开始并不知道这样的回忆其实是一种“迎合”的症状。因为歇斯底里的欲望，就是为了要维持父亲欲望，所以，为了让取代父亲位置的精神分析师能够持续欲望，歇斯底里患者不

仅乐于产生回忆，甚至回忆得非常彻底。

但不久之后，弗洛伊德便察觉到在分析过程中，主体自觉的传记式回忆会遭遇各式各样的抗拒，并总是会停在一定的界线之后就再也无法回想起任何东西。取而代之的是弗洛伊德在 1914 年的《回忆、重复与透工》(Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten) 中首次论及的重复现象：

对于被遗忘与被抑制者毫无回忆，而是将之行动出来(er agiere es)。他并非以记忆的方式复制它们，而是以行动(Tat)予以重复(er wiederholt es)，而且他显然并不知道他在重复它们。(G. W.-X: 129)

因此，重复并不等同于回忆的复制。后者并不能产生任何实际的作用，正如弗洛伊德在 1912 年的《论传移的动力》(Zur Dynamik der Übertragung) 中指出，“没有什么能够以肖像(in effigie)或不在场(in absentia)的方式被掌握、破坏、烧毁”(G. W.-VIII: 374)。然而，尽管弗洛伊德指出重复是以行动的方式表达，但无论是弗洛伊德自己或日后的精神分析师均未厘清什么是行动，以致没有人发现只有作为说话者的人类才有行动的向度，因为行动涉及的是与他者的关系的象征意符作用。拉康举日本武士的切腹(seppuku)为例：切腹并非单纯的行为，而是一种相对于他人而言，象征着荣誉的行动。

231

拉康指出，重复这个词的字面意义非常接近法文的拖拉(haler)——就像船夫从河边的小径拖拉船只一样。因此，可以说重复就和主体的拖拉有关，因为主体总是在一条他无法走出去的道路上拖拉着某种东西。若在分析过程中，主体自觉的传记式回忆始终会停在一定的界线，之后就再也无法回想起任何东西，这就表明那道界线正是真实这个空洞之边界。因此，每当思想主体(res cogitans)遭遇真实，就是这个空洞回到了

相同的位置，因而使得真实具有了重复的特征。由此，拉康认为，显然在欠缺意符结构与其运作的概念的情况下，弗洛伊德无法理解这个重复现象，而陷入他在1920年的《超越快感原则》中提出“重复强制”的假设时所表现出来的困惑，以及对死亡欲力的伪生物学玄想，这导致重复始终是精神分析最大的谜题。

为了定义这样的“与真实的遭遇”，拉康引述亚里士多德在《物理学》(*Physique*) 第五章中所论的“偶然”(*Tuché*)，并将它翻译为“与真实的遭遇”。对拉康而言，象征的意符是一种封闭有界限的系统（如语言的音素），因此其运作必然依照其内在惯性法则而产生重复的复返现象，这正是快感原则的特征。然而此种受制于快感原则的意符复返只能说是意符的自动性(*automaton*)，而真实则是处于快感原则这条道路之外的没有被象征化的空洞。这才是弗洛伊德的研究所关注的真实。例如在“狼人案例”中，弗洛伊德在认识到幻想的功能之后，仍近乎焦虑地追问在幻想背后人所能遭遇的最初的真实是什么。只是弗洛伊德显然过于急切地在真实的空洞中建构出所谓的原初场景，以致未能在当时意识到这个普遍的幻想的背后就显示着真实这个空洞的重复。

因此拉康认为，不应混淆与真实遭遇的重复和意符的自动性，重复的真正性质就在于它在分析中总是被隐藏的东西，因而重复始终像
232 某种不被预期的偶然和突兀的意外。真实是如德文所称的“在下的”(*unterlegt*) 或“潜伏的”(*untertragen*) 的状态，或法文所谓“等待中、蓄势待发的”(*en souffrance*)。真实始终就只是一种蓄势待发的等待状态。就此而言，任何与真实的遭遇都必然是一种错过的遭遇。因为，既然没有被象征化，真实便无法进入任何象征系统中，除了以欠缺、错过的方式。

正如，重复首先是以创伤的形式受到精神分析重视，这就显示了

真实呈现的特征，即其中有着无法被接纳、吸收的东西，就像无法被消化的创伤一般，不断地重复被呕吐出来。而这个创伤的重复问题，也迫使弗洛伊德必须去面对快感原则与现实原则的冲突。也就是说，精神分析认为精神原过程受到快感原则所主导，但面对生命的需求，快感原则必须受到修正，因此产生现实原则。而受到现实原则控制的过程，则称为精神次过程。如此，快感原则与现实原则的协同运作就构成了精神的内环境稳定状态。因此，理论上创伤可以受到内环境稳定系统的控制而趋于缓和。然而，创伤神经症却挑战了这个理论。因为创伤总是一再地出现在梦中，使得梦者不断地重新经历创伤的痛苦。这就显示应该带来快感的原过程也会造成不快感，而现实原则完全无力去修正它。换言之，现实原则并非最终具有决定性的原则，因为无论现实原则发展到什么地步，总是有一部分的真实被封闭、围困在快感原则中。

也因此，拉康认为，精神分析更应该从那些突兀的偶然遭遇去探究真实的现实性，才不致误将真实的隐藏和不显现当成“没有什么真实”，而落入“浮生若梦”的虚无主义。

拉康以自己的梦为例。他曾在小憩时被一阵急促的敲门声吵醒。就在他知觉到敲门声，但意识尚未完全恢复的半睡半醒的时刻，他做了一个梦，而在梦里敲门的声响就变成了别的东西。这显示，这些“声响的知觉”要被意识为“敲门”的前提，是拉康必须从睡眠状态中恢复他整 233 个人的表象，也就是其自我意识。如此，在自我意识重新建立起来之前，做梦的主体显然处于另一种状态，一种断裂的不连续状态。这也是为何弗洛伊德要借用费希纳的术语，称无意识的场所是介于知觉与意识之间的“另一个场景”。

由此，拉康再度回到前面提到过的“儿子遭火焚”的梦，并强调梦中那个可怜的父亲不只是被某种像敲门声这样的现实（火光）给吵醒，

梦境中儿子所说的话——“父亲，你没看到我烧起来了么？”——就几乎完全反映着现实中正在发生的事，也就是翻倒的蜡烛点燃了裹着儿子尸体的床单。

而正如弗洛伊德表示，梦的主要功能在于延长睡眠。因此，如果梦可以如此贴近引起它的现实，那就表示梦者可以完全不需要醒过来就去回应这个现实。换句话说，这位父亲在知觉到火光时大可以继续做梦而不必醒过来。因此，唤醒这个梦的显然并非对现实的火光的知觉，而是介于知觉与意识之间的真实，也就是弗洛伊德所描述的：“小孩就站在他床边，抓着他的手臂，并且以责备的语气说：‘父亲，你没看到我烧起来了么？’”这一责备所传达的不正是某种导致小孩死亡的“错过的现实”（réalité manquée）？换句话说，若父亲及早发现小孩生病发烧，或许小孩就不会死了。而弗洛伊德也认为，这些话或许是小孩死前因发烧而对父亲说过的话。

如此，梦中这句话所涉及的真实不正是一种错过的遭遇？儿子发烧时没有及时处理，现在儿子已经死了，急着去灭火又有什么用，继续睡吧。也因此，这个已经错过的真实只能无尽地重复，在一种永远无法醒来的无尽中重复。而让父亲能够再次遭遇这个真实的机会，无非是烛火掉到儿子身上这个意外的偶然。如此，一场始终错过的遭遇，就发生在梦与苏醒之间，介于那个一直在睡觉而我们不知道他梦到了什么的人，以及那个做了梦只为不要醒来的人之间。

因此，不应认为梦与幻想中就没有真实，因为梦与幻想始终像一块幕布，遮盖着更重要的、决定了重复的真实。反之，在清醒的意识状态中，真实只能通过偶然和意外这“少许的现实”（peu-de-réalité）被代表。对拉康而言，这才是精神分析所指出的决定着人类活动的真实。

三、转移与精神分析师的在场

人们一般将转移视为一种情感（affect）的表现。若其中的情感是正面的，就被认为相当于爱，但那只是虚拟的、爱的阴影，而非真正的爱。^[1]但若是负面的情感，则并未被完全等同于“恨”，而是被认为是爱中有恨的矛盾双重性（ambivalence）。此外，论者也强调转移是分析者和分析师之间的特殊关系结构，因此在转移关系中产生的所有想法与感觉都必须被悬置和怀疑。

但拉康认为这两种常见的对转移的定义都不充分。首先，虽然转移的“概念”是在精神分析的实践中才被提出来，但这并不表示转移的“现象”就只是精神分析的产物。而且，就算转移是由精神分析情境所创造的，那也不完全是凭空创造，而是在精神分析情境之外就有着转移的效应，只是精神分析发现可以像在实验室一样控制并利用转移的可能性来达成一定的目的。就此而言，如果精神分析能找到转移的基础结构，就能证实转移的普遍性。

拉康从“罗马演说”开始便主张无意识是话语结构对主体所产生的作用，而主体本身也只是一种意符的效应。转移所涉及的正是这样的主体与作为意符场所的大他者之间的关系。如此，精神分析所强调的分析 235 师的在场（présence de psychanalyste）的分量仅来自他所占据的大他者位置，而与其相貌、性别、品格与学识无关。是这个大他者位置决定了转移的产生。也因此，拉康在《第八讲座》中强调不应创造“分析师对病人的转移”这样的逆转移概念，因为只要占据着大他者位置，精神分析师的欲望就必然卷入分析者的转移中。

其次，正如拉康强调，精神分析中的重复涉及的是与真实的错过的

[1] 但弗洛伊德似乎不这么认为。相反地，他主张在转移中产生的爱具有真实性。换言之，转移的经验让人得以深入探讨什么是“真爱”（echte Liebe）这一问题。

遭遇。因此，重复具有做白工一样的虚耗性（vanité）。但也正是重复的本质性空洞才让人看出转移之爱并不是一种“假爱”，而是一种“白爱一场”的真爱。正如爱情的本质就在于我不知道我所爱的人拥有的是什么，但我确信那是我所没有且可以满足我的东西。其中的“我不知道”正是无意识的特征。如此，相较于爱情，转移几乎是以神秘的方式让人觉察出其中的爱的无意识的作用。因此，拉康称转移就像传说中的戈尔笛结（nœud gordien）：一种我不知如何结起的死结，但我在这个结上得以解开一切。转移让主体得以获得他所寻找的无意识的确实性。

在弗洛伊德的著作中，转移的概念容易和重复混淆在一起。如弗洛伊德在 1912 年的《论转移的动力》中表示，分析者在分析中无法回忆起的会在其行动中被重复。因而，回忆的困境与行动中的重复就是转移的时机。（G. W.-VIII: 369）如此，精神分析师便是利用转移去重建这个行动，以便揭露其中所重复的东西。

而拉康则指出，回忆之所以受限是由于创伤的不明性，也就是创伤无法被理解，并且也因为无法被理解所以构成创伤。这就表明，在创伤事件发生的那一刻，主体的“知道的能力”让渡了出去，因此他无法理解事件的意义，从而构成了创伤。如此，精神分析师重建起重复的行动时，就是去接收主体所让渡出来的“知道的能力”，从而使他成为了大他者。换言之，在精神分析情境中，回忆的不可能导致了行动的重复，这就构成了转移的原因。当分析者的无意识形成物——梦、失误行为、诙谐语与症状等——开始显露出来时，大他者就已经在那里了。这就是为什么精神分析师必须等待转移出现后才能开始进行诠释的工作。

然而，弗洛伊德在同一篇文章中也称转移是一种“转移抗拒”（Übertragungswiderstand），这就意味着我们必须区分好的和不好的转移的构想。但这并不等同于前述正面的与负面的转移，而是凸显出两种不同的与大他者的关系。因此，和一般观点相反，负面的转移反而才是好

的转移，因为它构成了对精神分析的最大的抗拒，而精神分析正是必须在这处拉锯的战场上取得胜利。(G. W.-VIII: 374)

相反地，正面的转移经常是导致不好的转移的构想。如萨斯(Thomas Szasz)在《转移的概念》(The concept of transference)中便认为，精神分析师必须通过转移去联合分析者的自我中仍然健康的部分，借此提醒分析者正确的方向，让他察觉到他在和分析师关系中的某些行为具有错觉性质。也因此，“只有分析师的诚信和分析情境的健全才能使分析者和分析师之间这场独一无二的对话免于灭绝”^[1]。但拉康认为，这样的分析治疗只会让病人盲目地认同于精神分析师，反而破坏了精神分析应该要做的事，也就是让主体的分裂在当下实际地实现出来。因此，不好的转移理论只会让精神分析走向规范化，也就是让分析者去符合某种理想。但如果精神分析的实践成为规范化的工具，那就不再是精神分析了。

拉康在《第十一讲座》中比喻，如果说精神分析所要对话的无意识是住在城堡中的美女，那这个配合精神分析师的健康的部分正是关起城堡门窗的守门员。但也是这种抗拒，让困在城堡里面的美女坚持要求再度打开门窗。这是为什么在这个时刻精神分析师的诠释才具有决定性。然而，拉康也表示这个比喻并不完全恰当，因为毕竟“无意识是大他者的言谈”。换句话说，要求打开门窗的美女，并不是被关在门窗内，而是“在外面的”。是大他者的言谈通过精神分析师的嘴，去要求再度打开紧闭的门窗。(S-XI: 119)

转移并非两个彼此对决的主体之间的关系，也不是分析者单方面的错误行为，在这两个主体之间，尚有其他的作用。拉康强调，在分析师与分析者之间，并非谁是现实、谁是错觉的问题，而是因为其中涉及大他者的作用，所以必然产生欺骗的向度。就像笛卡尔为了获得确实性的

[1] 参阅：Szasz (1963)。

主体，只能将真理交给上帝。同样地，由于精神分析中的欺骗的向度，分析者只能将知的能力让渡出去，将真理交给大他者，这才构成转移的基本结构。转移的建立正是因为精神分析师处在这个拥有真理的大他者位置上。否则，若非认为精神分析师拥有我所不知道的我的无意识的真理，人为何会要求接受分析？

也是由此，萨斯从实证主义的角度指出转移将构成精神分析的危机，因为在转移关系中精神分析师永远是对的，他不受质疑也不可被验证。如此，解除精神分析危机唯一能仰赖的就是分析师的诚信（integrity）。就像笛卡尔的上帝一样，精神分析师也必然是一个不会被蒙骗的大他者，否则将没有什么能够保证虚拟的转移中的一切都不是虚假的。然而，拉康的观点正好相反，精神分析的危机并非因为分析师是拥有真理的大他者位置，而是因为处在这个位置上，他是一个“被蒙骗的大他者”（S-XI: 37, 121）。换言之，若精神分析师“被假设知道”（supposé savoir）分析者的真理，那么他必然不会出错，若他出错了，则必定是分析者欺骗了他。就像人认为上帝一定是公平的，因此若上帝对人不公平，那一定是人自己的错。

拉康引述农伯格（Herman Nunberg）在1926年的《复原的意愿》（The Will of recovery）中提到的例子。农伯格指出，精神分析显示症状带给人的是某种满足与快感，即症状并非精神冲突本身，而是精神冲突的一种出路。这么一来，分析者所要求的“康复”难道不是将症状再复原为精神冲突？如此，人要求精神分析的无意识动机经常和其症状的目的。例如，某人因性功能障碍而求助于精神分析，表面上是希望借助精神分析恢复正常的夫妻生活，但其最初的无意识的动机就是以治疗为借口去悬置其性生活。因此，在精神分析刚开始时，分析者的所有说辞都具有双重的暧昧性。这正说明了分析者一开始就处在欺骗的“说谎者”的位置上。是在此种谎言的向度中，大他者的真理的向度才建立起来。

拉康以欲望图示中说的主体与话的主体的分裂说明：

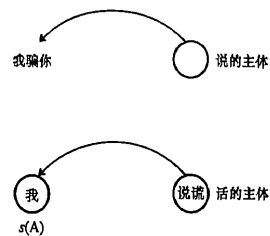


图 6-2 (S-XI: 128)

从主体分裂的结构来看，“我说谎”是处于话的主体位置，其中的“说谎”则是一个属于大他者场域的意符，由此衍生出说的主体层次上的“我骗你”，正是精神分析师等待着的主体位置，他由此将分析者的话语的讯息的真正意义以反转的方式送回给分析者。分析师会告诉他：“在这个‘我骗你’中，你所发出的讯息就是我对你说的话。如此一来，你说的就是真理。”（S-XI: 128）换言之，当说话者在骗人时，他说“我说谎”反而是真理。而精神分析师正是处在能够说“你说的是真理”的位置的人，因为作为大他者，他所体现的正是无意识的说的主体的层次。也只有在这个向度中，精神分析师的诠释才有意义。

在拉康的公式中，主体被标示为 s 所显示的正是主体是在“说”与“话”这两个层次的分裂中才得以次发地构成。拉康在《第九讲座》中曾经以一划意符说明主体的构成。原始人猎到一头猎物时会以一划做标记，才不致在猎了许多猎物之后记不清楚。因为有了一划的意符作用之后，他就可以去数这些猎物。继而他会发现自己也具有这样的一划特征，并在身上刺青作为记号。如此，主体就只是一个“一”而不是“一体”，前者是主体在象征中所获得的位置，而后者只是想象功能中经 $objet a$ 的镜像映射而产生的自我影像。如此，这两个不同的“一”就显示出主体最早的分裂。

这样的主体理论显然与精神分析文献中经常出现的内在客体 (objet interne) 的构想不相容。若主体只是一个“一”，它如何有内在可言？更别说处于内在的客体！因此，拉康批评精神分析理论总是随意地使用像“内摄” (introjection)、“投射” (projection) 这样的词汇，让人以为似乎真有某种内在客体可以被投射出去或是被摄取进来。甚至，可以将这个内在客体区分为好客体与坏客体，进而以此说明主体行为上的扭曲、矛盾的害怕或所谓的“异物感” (corps étranger)。是从这样的构想中才产生了墨迹测试这样的投射性心理测验或人格测验，以及某些精神分析师所宣称的快速分析和短期分析。

240 但什么是内在客体？那可被知觉吗？它来自何处又应如何对待它？显然，若精神分析无法回答这些问题，又有什么立场能够谈论所谓的“内摄”“投射”，以及好客体与坏客体？更遑论以此去分析转移的关系。

为此，拉康提出了一个概要性的图示 (图 6-3) 来说明这个内在客体的特征。拉康表示，无意识开、阖的脉动就像一张渔网，于是人们根据网的形象想象无意识是某种被保存和封闭在内在的东西，而精神分析则试图从外在去侵入。然而，拉康推翻了这个传统的拓扑想象。对他而言，无意识就是这张渔网本身而不是被网住的内在。而所谓的内在客体则是塞住这张网表面开口的塞子，也就是 objet a。

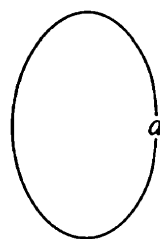


图 6-3 (S-XI: 131)

如此，重要的并非网里有什么，而是什么东西能够从网里掉出来。显然，只要无意识的开口塞着 objet a，就没有办法从里面掉出什么东西来。拉康比喻，那就像摇出乐透号码球的转轮，里面滚动的就是分析者自由联想的话语。若转轮的开口没有被 objet a 塞住，这些话语就会从中掉落出来。

对拉康而言，这个粗略的图示与比喻也可以说明转移如何构成了回

忆的障碍并体现出无意识的关闭。^[1] 转移并非治疗的终结，也不只是一 241
种治疗的手段。但不幸地，这却是精神分析文献中对于转移的构想的两个极端。一方面，论者将转移视为认同，而认同将导致精神分析的停滞。只是这样的“假的结束”（fausse terminaison）却经常被混淆为精神分析真正的结束。当然，认同与转移有着密切的关系，但也因此，若将认同当成精神分析的终结，那就意味着转移并没有被分析。另一方面，有论者将转移当成一种“现实性的修正手段”（moyen de la rectification réalisante）。但什么是“现实”，这难道不是弗洛伊德的精神分析带给我们的最重要的质疑？

拉康主张“转移并非错觉的化为行动（mise en acte）而将人推向异化性质的认同，也就是‘盲从’（conformisme），即便那是对一个理想模范的认同。精神分析师绝对不能去充当这个理想模范的角色”。相反地，“转移是无意识的现实的化为行动”（S-XI: 133）。

然而，若无意识是话语结构的意符效应，那么什么是意符效应的现实？对拉康而言，“无意识的现实就是性的现实”（S-XI: 138）。如果说人

[1] 拉康表示我们可以将这个渔网的图示与他早期所提出的镜像图示相对照，这样就可看出他在此所描述的转移的功能（图 6-4）。也就是说，我们可以想象这个渔网是镜像图示中的凹面镜的延伸，而在转移中塞住渔网的 objet a 则相当于大他者这个平面镜。如此，这个装置就有如一部照相机，只是塞住照相机的镜头同时也是一面小镜子，并决定了整个主体的镜像经验。（S-XI: 145）

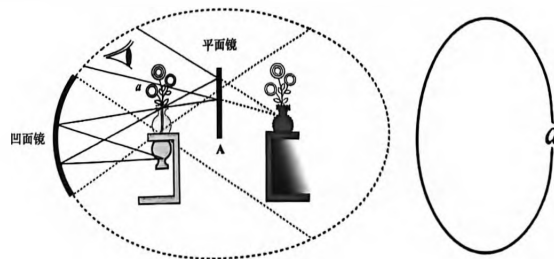


图 6-4

242 们仍难以接受这个命题，那是因为人对性所知有限。性与性别分化的存在始终被混淆于生物的繁殖功能，也就是交媾。然而，结构人类学已经指出，人类的婚姻功能来自更根本的交换作用，而交换正是意符的效应。是在意符的层次上，我们可以见到社会最基础的结构就是一种意符的组合关系。就此而言，意符产生的原因就在于性的现实。同样地，作为意符效应的无意识就诞生自性的现实，而精神分析则是让人看到无意识的脉动如何在欲望这个结点上和性的现实连结在一起。拉康以他在《第九讲座》中提出的倒8字形表示这两者的关系：^[1]

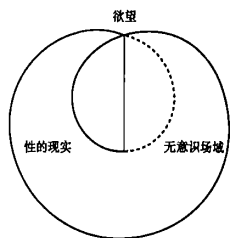


图 6-5 (S-XI: 143)

这个图示显示，性的现实与无意识场域看似重叠，但两者其实属于同一个表面，而欲望就位于这个表面的交错之处。因此，欲望就显示着无意识与性的现实的切分关系（syncope）。

由此，拉康强调，传移所涉及的就是“分析师的欲望”（*désir de l'analyste*）（S-XI: 143）。因为人的欲望始终是大他者的欲望，而在传移关系中，占据大他者位置的就是精神分析师。拉康以弗洛伊德发现无意识的原初事件为例，也就是《歇斯底里研究》中的“安娜·欧”案例。以往人们总认为是安娜·欧爱上了她的医生布罗伊尔，所以出现了伪分娩的症状。但拉康问，若人的欲望是大他者的欲望，那么安娜·欧的伪分

[1] 这个倒8字形实际上是莫比乌斯带的边缘，因此这个表面就和莫比乌斯带构成了十字帽的射影平面（projective plane）。

娩症状难道不正是布罗伊尔的欲望的表现？换言之，是布罗伊尔想要有小孩的欲望，才让安娜·欧呈现出假怀孕的症状。如此，若传移涉及的是分析者的爱，那么这个爱所凸显的正是精神分析师的欲望。

四、欲力与其回路

为何大他者的欲望必然是精神分析的概念与实践所不可或缺的观点？拉康以精神分析的第四个基本概念——欲力（*Triebe*）——作为说明。德文欲力一词在心理学、生理学以及生物学领域中均有长久的历史，然而弗洛伊德赋予它一个非常特别的用法，因而在今日，欲力的概念和精神分析的实践有着密不可分的关系。人们在提到欲力时始终指称的是精神分析经验中的一个根本要素，然而在精神分析文献中，欲力却始终被引申到某种根本的、古老的原初力量。而相对于此种不明、几近神话的欲力构想，拉康试图从无意识的意符效应重新厘清欲力的作用。

弗洛伊德在《超越快感原则》中曾表示，欲力代表着生命体的惯性（*Trägheit*），且和固着（*Fixierung*）这个概念互补。如此，欲力仿佛是某种生物力量的惯性，而固着则是这股惯性的停滞。确实，弗洛伊德学生时代的生理学教授们均致力于以现代物理学的根本概念——如能量——解释生理学的现象。而且在科学历史上，能量的概念也被广泛地运用于各种力学领域。

然而，弗洛伊德在《欲力及其命运》（*Triebe und Triebschicksale*）中也不断强调，欲力只是一种权宜性质的根本概念（*Grundbegriff*），就像科学中最初被提出的假设。这样的概念若在日后被经验证实是可行的，将会被保留下来。反之，则可能被丢弃。特别是在该文中，弗洛伊德区分了欲力的四个项目——推力（*Drang*）、目的（*Ziel*）、客体（*Objekt*）与

来源 (Quelle) ——这就表明欲力只能通过此种零散的方式呈现, 无法被整合成一股生命体中的惯性推力。因此拉康比喻, 欲力就像某种蒙太奇 (montage):

欲力的蒙太奇首先呈现为像某种没有头、没有尾的东西 [……] 像某种连接着瓦斯开关的动力装置的动作, 它伸出一根孔雀羽毛去搔一个美丽女人的肚子, 而后者在这里纯粹只是为了好看而已, 没有任何作用。[……] 根据弗洛伊德, 欲力所定义的各种形式都可被反推出这样的机制。(S-XI: 154)

早在成为电影术语之前, 蒙太奇就已经被用于指称一种研究生物本能的实验方法, 如以纸板制成的老鹰剪影刺激母鸡做出本能的保护与防卫反应。而拉康在此所称的蒙太奇则是就超现实主义的拼凑 (collage) 艺术而言。

如此, 作为精神分析科学的根本概念, 欲力就像边沁 (Jeremy Bentham) 所称的虚构 (fiction)。对拉康而言, 虚构一词远比被滥用的模型更为贴切, 因为模型并非根本概念, 如在特定的科学领域中可以同时存在许多理论模型, 并且相互作用。但根本概念涉及的是我们无法得知而只能以某种权宜的概念来构想的东西。这样的科学虚构是否可行, 就取决于它能否为科学标示出一条深入真实的道路。因此, 拉康以反推的方式——拆解 (démontage) 弗洛伊德对欲力的拼凑。

245 首先, 就欲力的推力而言, 推力经常被视为生命体内部刺激的卸除倾向。人们通常以生命体内部的需求——如饥饿 (Hunger)、口渴 (Durst)——解释所谓的内部刺激, 但弗洛伊德几乎一开始就明确地宣称欲力并非饥渴这类生物需求的压力。因此, 弗洛伊德显然不是从生命体的层次来看什么是欲力, 正如他在《科学心理学大纲》中所论的现

实自我也不是整个生命体或生物本身，而是维持生命体内环境稳定与内部张力的中枢神经系统。如弗洛伊德称欲力刺激（Triebreiz）是一种持续的恒常力量（konstante Krafte）而非运动的瞬间冲击力（momentane Stosskrafte），这就表明欲力相当于力学上的位能（énergie potentielle）而非动能（énergie cinétique）。换言之，欲力并非通过运动来调节的动能，欲力刺激的卸除也不同于生物层次上的“刺激—卸除”的反射弧功能。因此，拉康认为，弗洛伊德所设想的并非生物学上所称的生命体，而是某种具有组织和法则的意符系统。也因为所谓的精神就是一种内环境稳定的系统，性欲力才必然以部分欲力的方式介入精神作用之中。

其次，就欲力的目的而言，人们一般认为欲力的满足就是欲力达到了它的目的，就像野兽扑向猎物，当它找到了可以填饱肚子的东西时，它就满足了。弗洛伊德确实也提到了欲力的满足（Befriedigung），但他特别在这个词上加了括号。显然，若欲力是一种恒常的力量，那它有何满足可言？更何况弗洛伊德所谓的欲力的四种命运之一是升华^[1]，而升华的定义正是一种“没有达成目的”，是“目的被禁制”的欲力满足。

正如在临床上，分析师们都知道分析者的症状就是一种满足，但分析者却又都不满足于他们的现状。因此，症状的满足显然不同于他们所追求的满足。精神分析经常以快感原则与现实原则的对立解释这个矛盾，²⁴⁶也就是说，就现实原则而言，症状造成的是不快感和不满足，但就快感原则而言，那仍是欲力的满足。因此，就满足而言，不能说欲力的目的没有达到。它是达到了，但这个目的并不涉及伦理的善恶和好坏等判断。因此，在精神分析师眼中，欲力呈现为一种仿佛早已安排好的系统，其目的无非是其内环境状态的稳定。

然而，如果说精神分析会引申欲力的概念，这是因为精神分析师认

[1] 欲力的四种命运分别是：逆转到对立面（Die Verkehrung ins Gegenteil）、回转到自身（Die Wendung gegen die eigene Person）、抑制（Die Verdrängung）与升华（Die Sublimierung）。（G. W.-X: 219）

为能够从外在去介入并修正这个独立的系统，仿佛有着某种达成或满足的快捷方式。如此，对拉康而言，这个悖谬的满足所凸显的就是不可能（l'impossible）的真实范畴。换言之，真实作为不可能，是没有被整合入象征系统的部分，而在象征系统中才有是否满足的可能性问题。因此，真实有别于快感原则并具有不同的经济关系。也就是说，真实构成了快感原则场域中的失落向度而成为欲望的根源，这才使得快感原则场域中的欲望始终围绕这个真实的核心空洞打转，并只能以一种转喻的模式获得替代性的满足。

因此，如果说精神分析在欲力辩证的一开始就区分了生物性质的需求（Not）与欲力的坚持要求（Bedürfniss），那是因为没有提供任何提供需求满足的客体能够满足欲力的坚持要求，正如任何能够塞满嘴巴的食物都满足不了口唇欲力，因为口唇欲力就像一张不断要求点餐的嘴。如此，这样的部分欲力的满足就只是欲力从嘴巴发出再回到嘴巴以便再次发出的落空的满足。这个过程便构成了拉康所称的欲力的回路（circuit）（S-XI: 163）。这是为何弗洛伊德在《欲力及其命运》中强调，欲力所涉及的客体实际上并没有任何重要性。

那么要如何构想欲力所针对的、却又无关紧要的客体？就口唇欲力而言，其针对的客体并非食物也不是食物的记忆或联想，甚至也不是提供照料的母亲，而是乳房。一般或许会认为，口唇欲力以乳房为客体是因为小孩吃奶的原初经验。但如此一来，提供口唇欲力满足的应该是奶水而不是乳房。因此，乳房作为一种客体，其功能正是构成欲望根源的失落客体，即 objet a。必须从这个角度才能厘清欲力客体在欲力满足中的角色。因此，拉康认为，最好的说法是“欲力绕着客体转”（la pulsion en fait le tour），而这个“绕圈”（tour）是就它在法文中的双重意义而言，即表示英文的 turn（转动）和 trick（蒙骗）。（S-XI: 153）

最后，关于欲力的来源，基于前述生物学的内环境稳定观点，一般

会认为欲力就来自生命体的器官。但弗洛伊德所称的构成欲力来源的动情带并不完全等同于器官，如口唇欲力的动情带是嘴，而不包括相连的食道和胃。同样地，肛门欲力的动情带也不包括肠道。这就显示，构成欲力来源的动情带始终具有一种身体边缘的开口结构。

如此，在重新拆解了弗洛伊德所说的欲力的四个要素之后，拉康强调欲力并非生命体的生物机能，更非通常所理解的本能（instinct），而是欲望活动的轨迹，也就是爱。正如弗洛伊德在《欲力及其命运》中一方面说明了欲力概念，另一方面则探讨了什么是爱（das Lieben）。弗洛伊德指出，爱不应被视作“整体的性倾向”：

人们无法怀疑爱与恨这两股对立的感觉和性生活之间的密切关联，但人们也必然反对将爱视作性的一个个别的部分欲力，就和其他的部分欲力一样。人们容易将爱视作整体的性倾向（die ganze Sexualstrebung）的表现，但这并不能让人解决困难，也无法让人得知该如何去构想这样的倾向的实质的对立面。（G.W.-X: 225-226）

然而，尽管弗洛伊德如此警告，精神分析师们仍以各种错误的解释来说明性欲力的成熟就是以生殖为目的的客体爱恋。但弗洛伊德的整篇文章都在告诉我们，性欲力涉及的是不同于生殖功能的经济因素，也就 248 是一个维持稳定的快感原则系统。

从《性学三论》开始，弗洛伊德就指出儿童的“性生活”本质上就具有多样化的变貌和错乱的特征，并打破了所谓天真无邪的儿童的神话。然而，人类身上这样过早出现的性，却也使得日后的精神分析师们急切地设想性的发展就是将一开始各自为政的各种性部分欲力整合在生殖的生物性目的之下，以致精神分析关于欲力的讨论可以说陷入了一团迷雾，如所谓的性的欲力和自我的欲力之间的界线的模糊不定。而为解决这个

难题所提出的生命欲力与死亡欲力的二元论则更令人困惑。

拉康强调，若弗洛伊德称欲力是一种“代表”，这就表示欲力仅是部分地代表着生物的性的实现的圆弧过程。而这个过程的终点毫无疑问就是死亡，因为生物中的性的存在就和个体的死亡有关，正如拉康引用的赫拉克利特（Héraclite）的名言：

弓（βίος）的名字就是生命（βίος），而它的成果则是死亡。（S-XI: 162）

因此，欲力的结构就是这样一种弓的辩证，甚至是射箭（tir à l'arc）的辩证。这正凸显出欲力所涉及的特殊的快感经济。拉康以弗洛伊德在《欲力及其命运》中所论及的主动、被动与反身等语法关系所描述的各种欲力形式为例，如“看”（beschauen）与“被看”（beschaut werden），“折磨”（quälen）与“被折磨”（gequält werden）。若弗洛伊德不得使用主动与被动的动词语态描述欲力的形式，就表示欲力的路径和此种“去”与“返”的结构不可分。所有的欲力都具有此一根本的逆转结构。尤其是，即使弗洛伊德想要描述的是观看快感（Schaulust），他也只能以“施虐—受虐狂”这组不可分的动词来说明观望欲力（Schautrieb）的逆转。

更重要地，弗洛伊德在说明观望欲力的逆转时，也强调某些欲力并非只有主动和被动两个阶段，而是中间还有一个回转到自身的反身（réfléchi）过程。如，从主动的施虐到被动的受虐的演变可分为三个阶段：

（一）“我打他”：主动的施虐暴力，并以他人为对象。

（二）“我被打”：原先的对象被放弃并以自身取代，同时欲力目的也从主动转变成被动。

（三）“他打我”：再度以他人作为对象，但由于欲力目的已经变成被动、因此主体和客体的位置也对调。此即真正的受虐狂。

同样地，观望欲力也具有这三个阶段：

（一）“我看他”：针对一个外在对象的主动观看行为。

（二）“我被看”：放弃对象，欲力回转到自身，同时主动目的逆转为被动目的。

（三）“他看我”：新对象的出现，以便向他展现，被他观看。

上述第二阶段正显示了欲力回转到自身的反身过程，即“我被打”就意味着“我虐待自己”，“我被看”则是“我看自己”。由此，拉康认为，在第二个阶段出现，之后又在第三个阶段消失的正是一个新的主体，也就是“自己”。这显示，并非一开始就有着欲力的主体，然后他从施虐变成受虐，而是在欲力的回转过程中，主体才首次出现。这正是主体分裂的特征。因而，此时这个“自己”其实已是他者，他出现是因为欲力的回路将他包围了起来。只有随着“自己”这个主体在他者的位置出现，欲力的功能才能实现。

最后，拉康如此描绘了欲力的逆转的回路：

250

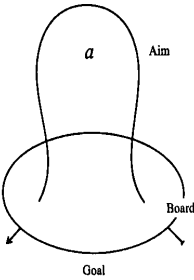


图 6-6（S-XI: 163）

其中，一股推力先是上升，然后下降。它跨出具有表面边缘结构的动情带，而它的张力始终维持着一种圆弧的关系，直到返回动情带。对

拉康而言，唯有这样的欲力回路才能够解释神秘的“欲力目的的禁制”，即如升华一样，欲力达到了满足，但却没有达成它的目的。

拉康从两个类似的英文词汇 aim 与 goal 去区分目的与目标的概念。目的（aim）涉及的是历程（trajet），例如，给某人一项任务，此时的目的并不是他带回来什么东西，而是他必须完成任务，即去经历过程的路径。而目标（goal）则是目的的另一个面向。例如在射箭时，目标并非被射下来的鸟，而是能够射中就达成了目标。（S-XI: 163）如此一来，就可以说明，欲力如何能够达成其满足的目标而又没有达成其生殖的目的：欲力未能达成生殖的目的，因为欲力始终是部分欲力，而欲力能够达成满足的目标，因为它的目标就是以回转到自身的方式逆转回来。

拉康强调，这样的理论观点与图示的构想其实就存在于弗洛伊德的著作中，只是或许需要特别的倾听才能读出来。例如，弗洛伊德在提到
251 自体情欲（auto-érotisme）时就指出，最佳的例子便是互吻的双唇。对拉康而言，这就是充满启发的比喻，仿佛一切都已经写在弗洛伊德笔下。只是，仍须补充的是，就欲力而言，这样“自吻”的嘴并非一张紧闭在其自体满足上的嘴，而不再需要开口说话。

精神分析经常将自体情欲与封闭在自体中的欲力相混淆。然而，自体情欲并不是没有客体的欲力满足。如弗洛伊德在《自恋导论》中区分自体情欲与自恋时便提到：

必须假设，在个体中最初并没有相当于自我这样的统一体的存在。自我是需要经由发展而来。然而，自体情欲欲力一开始便存在，因此必须有某种东西、一种新的精神作用加入自体情欲，才会构成自恋。（G. W.-X: 142）

自恋与自体情欲的差别仅在于前者是以自我为客体，但这并不表示

自体情欲就是没有客体的欲力活动，只是那个客体是一种凹陷、空洞的存在，是可以被任何形式的客体所占据的位置。换言之，那就是拉康所称的失落客体 objet a。正如没有任何食物能够满足口唇欲力，除非是一个永远欠缺的客体。是这样的客体才能让口唇欲力环绕着它，再回到自身。

而一旦拉康对欲力的目的与目标作出了区分，那就等于推翻了某种欲力的目的论，如精神分析中常见的力比多发展阶段理论。该理论认为，欲力的发展从口唇期开始，在经历肛门期之后，达到生殖器期的成熟阶段。拉康批评，这个理论误将生物的性功能的成熟当作欲力发展的唯一目的。然而，并没有任何理由将这个目的与各种部分欲力的目标相混淆。一个部分欲力和另一个部分欲力之间并没有任何衍生、连续的关系。因此，从口唇欲力过渡到肛门欲力并不是一种成熟的过程，而是由 252 于某种和欲力无关的作用的介入，即来自大他者的要求。如小孩从口唇欲力过渡到肛门欲力阶段，这并不是自然的发展，而是照料者对小孩的要求所致。

更何况，若将所有已经确知的部分欲力都纳入考量，就会发现，很难将它们排列成一个连续的关系。如观望欲力与呼唤欲力（pulsion invoquante）显然就无法被纳入“口唇—肛门—生殖器”这个简单的发展概念中。

相反地，拉康认为，必须从恒常力量的角度来考虑所谓欲力的发展。也就是说，那是一种静态的紧张（位能）在不同时期、不同表面位置的动能表现。就像弗洛伊德所比喻的岩浆喷发，那是某种能量的燃烧在不同时期、不同地表位置的物质释放，并在释放之后回到地表，形成一个根本的回路结构。在此，除了一个必须被环绕的客体 objet a 之外，没有什么能确保这个回路的完整性，而 objet a 这个失落的欲望客体正是诞生自与大他者的要求的异化的欲望辩证关系中。

由此，拉康表示，“欲力的道路是唯一允许主体去逾越快感原则的形式”（S-XI: 167）。主体将会察觉，他的欲望只是一个徒劳的迂回，而那

正是为了捕捉、攀附大他者的绝爽，即只要大他者介入，主体就会发现在快感原则之外，有着一一种绝爽。就此而言，部分欲力的真正作用，就在于它们见证了对快感原则的突围，而其回转到自身的回路则显示出现实自我如何在大他者的作用之下产生了分裂的主体结构。

五、欲望根源objet a 与观看

拉康在《第十一讲座》中以异化（aliénation）与分离（séparation）的逻辑作用解释人与大他者的欲望辩证，以及欲望客体 objet a 的产生。特别是在眼睛的欲望——观望欲力——与其客体“观看”的问题上，拉康
253 进一步明确了其欲望客体或欲望根源 objet a 的概念。

从集合论来看，异化的定义就相当于一种并集（ $A \cup B, x \in A \text{ or } x \in B$ ）。异化所面临的是一种“或 A 或 B”的选择，但这个选择只是一种假象，因为实际上无论做什么选择都会失去一个既非 A 也非 B 的项目，即交集的部分（ $A \cap B, x \in A \text{ or } x \in B$ ），因而这个异化选择是若保留其中一部分，就必然会失掉另一部分。就像“要钱或者要命”，若选择要钱，就两者皆失，没命也没钱。反之，若选择要命，就只剩下缺了“一角”的命。因此，这里并没有选择可言，而是无论怎么选都会失去其中重要的一部分。

然而，异化仅是这个欲望辩证逻辑的第一个阶段，因为随着异化的过程必然会产生另一个拉康称为“分离”的作用，即欲望根源 objet a 的产生，而那就相当于从并集中被分离出来，必然失落的交集。因此，objet a 的本质是一种欠缺。主体一开始通过幻想利用任何可能脱离其身体的东西去填补 objet a 这个本质的欠缺（ $\$ \circ a$ ），才得以摆脱异化过程中摆荡不定的存在状态。如此，这些受到欲力以“不及物”的方式挹注的

部分客体才成为 objet a 的代表。^[1]

欲望根源 objet a 不仅出现在人类的原初经验中，也显现在人类的爱情向度中，特别是精神分析所称的转移之爱。^[2]正如拉康所言，“爱是给予人自己没有的东西”（S-VIII: 46），即将自己的欠缺放在对方身上，从而，我所爱的永远是“在你那里，比你多出来的东西”（en toi plus que toi）（S-XI: 237）。

依照弗洛伊德所论的不同的部分欲力，拉康列举了四种能够成为 objet a 的部分客体：乳房、排泄物、观看与语音。而其中占据最多篇幅的无疑是对观看与绘画的讨论。因为，观望欲力、看（voir）与被看（être vu）的欲力关系，正是可以解释什么是 objet a 的模型。^[3]也是在观

[1] 对拉康而言，das Ding 代表着真实的欠缺，objet a 则是被用于填补这个真实缺口的意符，至于部分客体则是在部分欲力作用之下能够脱离身体并成为 objet a 的客体。

[2] 拉康曾以一个荒诞的寓言说明在精神分析过程中欲望是如何异化的，以及 objet a 是以何等令人错愕的方式出现的：想象一个法国人去中餐馆，他点菜时发现菜单是用中文写的，是完全看不懂的东西。如此，在第一时间，这个人必须要点的第一样东西是老板娘的翻译。于是老板娘开始翻译，这道菜是东坡肉，那是蚂蚁上树，或是佛跳墙等。而很可能那个人是第一次去中餐馆，所以显然老板娘的翻译并没有说出更多的东西。于是这个时候，他会对老板娘提出的要求是请她给予建议。换句话说，他不知道自己欲望什么，而他假设老板娘会知道他欲望什么。这便是欲望的异化：人的欲望是大他者的欲望。但还有更荒唐的。拉康假设，若这个人开始依赖老板娘越来越膨胀的神圣性，那么如果他心里想要且情况允许的话，他是不是也会想去抓一下老板娘的乳房？毕竟一个人会去中餐馆吃饭，想必不是只是为了吃，而是为了在一种异国风情的气氛与情调中吃饭。如此，拉康的寓言所凸显的，正是在进食的欲望中，除了进食的需要之外，还有另一个额外的向度，即在欲望的真实空洞中，身体的部分客体——乳房——受到欲力的利用而成为填补欲望之空洞的 objet a。无论拉康的这个寓言多么荒诞、轻浮，它却完全现出了精神分析过程中所产生的转移之爱。（S-XI: 242-243）

[3] 当然，拉康突然如此大篇幅地讨论观看与绘画并非偶然，而是受到了当时出版的梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty）的遗作《可见与不可见》（*Le visible et l'invisible*）的影响。《可见与不可见》以及梅洛-庞蒂稍早出版的《眼与心》（*L'œil et l'esprit*）均指出了自柏拉图以来着重理念、以美与善为方针的哲学道路的终点与局限。梅洛-庞蒂认为，这是因为传统哲学受制于某种“眼睛”，或更准确地说，某种观看方式。相对于传统哲学，胡塞尔的现象学已指出人的知觉事实上由主体的意向性（intentionnalité）所主导。梅洛-庞蒂则进一步指出这样的意向性不仅受到视觉主导，而且这个视觉并不必然涉及眼睛。因为在视觉中能够成为“可见”的前提并非人有眼睛可以看，而是人是处于某种“观看的眼睛”（l'œil du voyant）之下。换言之，在人有眼睛能看之前，已经存在着某种观看：我只能从一个点去看，但在我的存在中，我是从四面八方被观看。这种不需要眼睛的观看，才是视觉的前提。

看欲望的问题上，拉康在弗洛伊德之后让精神分析再次与视觉艺术交汇，并对后者产生深远的影响。

根据这个观看欲望的主张，若观看是可以被欲望的东西，那观看者先就必须和眼睛分开来，如失去双眼的盲人仍然会渴望观看。事实上，中文的“盲”字指的是失去眼睛，但未必失去视觉。正如德里达指出，法文的“盲”（aveugle）一词来自拉丁文 ab oculis，而那并非指失去视觉或看的能力，而是“不靠双眼”（sans les yeux）。^[1] 如此，不用双眼而能看的人才被称为 voyant（通灵者）。例如，神话中经常出现的盲先知，
255 正是失去双眼但却能看清命运的人。同样地，拉康也指出生物“拟态”（mimétisme）的“眼纹”只是像眼睛而不具有视觉功能，但它们却具有吓阻作用，这就表明眼睛并不是观看的必要条件。

此外，萨特在《存在与虚无》（*L'être et le néant*）中提到的著名的偷窥案例，也说明了观看并不在偷窥者的双眼中，而是在偷窥者听见门廊传来声响时出现的羞愧中。当某人从门的钥匙孔偷窥时，“观看”在哪里？并不是在透过钥匙孔的偷窥上，因为事实上那根本看不清楚。相反地，当某人正在偷窥时，他听见门廊有脚步声，这时观看才在他的羞愧中显现出来。但这个惊动偷窥者的观看，不一定是某个发现者的观看。因为实际上偷窥者只是听到脚步声而已（或甚至只是风吹草动），那个人可能只是路过，完全没有发觉有人在偷窥。以上这些例子都显示，观看并不必然涉及任何一双眼睛，且“观看是在外的”（le regard est au dehors）。这是为何拉康也将它称为鸟瞰（survol）。就此而言，或许关于观看的最好的批注是巴塔耶（George Bataille）最早匿名发表的小说《眼球谭》（*Histoire de l'œil*）。正如在弗洛伊德的《魂骸离居》（Unheimliche）一文中，眼睛始终涉及“熟悉之陌生”与“陌生之熟悉”的诡异感受，巴塔耶小说中的眼睛也并不是或不只是观看的器官，而是可以和蛋

[1] 参阅：Derrida（1990: 10）。

(œuf) 及被斗死的公牛的眼球形成转喻关系。甚至，那是可以被拿来塞入肛门和阴道，可以从死尸上挖出来在身上溜滚的眼球。^[1]

256

于是，相对于这样一种独立的、不需要任何眼睛与主体的观看的存在，拉康区分出早于一切视觉的“给看”(donné-à-voir)的功能。并非因为视觉，并非因为有眼睛在看，所以才有“(被)看见”(vu)的东西，而是因为先有观看的存在，才有“给看”的功能，然后眼睛才能在视觉中看见东西。^[2]正如梅洛-庞蒂指出，在“世界景观”(speculum mundi)中，人其实才是被观看者。人以为自己透过自己的眼睛在看，但他看不到的是他其实处在某种观看之下，就像人以为上电影院是去“看”电影，但其实人并没有在“看”，因为电影早就通过剪接、场面调度等决定了我们必然处在某种观看之下。电影就像在用某种饲料喂养我们的眼睛，让我们不要去“看”——这也是拉康所强调的绘画的功能。电影提供了某种观看，让我们的观望欲力以不及物的方式获得某种程度的满足。这正显示观看毫无疑问是一种 objet a。

其实早在拉康提出观看理论的前一年，他就曾提到过在日本和一座他见过最美的佛教雕像之一的相遇所激发出来的想法，这座雕像就是奈良中宫寺(Chugu-ji)中的造于日本飞鸟时代的如意轮观世音菩萨(Nyo-i-rin Kan-ze-non)(图 6-7)。

拉康表示，他在参访中宫寺时，见到一位平凡的日本男性在跪拜菩萨时

[1] 虽然这部小说一直被当作情色小说的代表，但它并不是或不只是情色小说。最好的例证就是最后一章，巴塔耶以第一人称叙事者的方式描述了这个故事和他的个人的历史，以及他和父母的关系。尤其是，他父亲因感染梅毒而失明，每当他生气时，双眼的部位会浮凸着白色的眼球。这双什么都看不见的白色眼球正是《眼球谭》的起点。这个突兀的章节表明这部小说并不是——或不只是——情色小说，因为没有哪部情色小说或电影会出现作者描述自己和这些情色细节的关系的章节。这也是为什么当这部小说被西班牙导演帕特里克·隆尚(Patrick Longchamp)拍成电影《西蒙娜》(Simona)时，电影完全无法处理这个章节，只能略去。也因为电影略去这个章节，所以它成为百分之百的情色电影。

[2] 这个不需要眼睛的观看决定了世界的构成，但在以视觉为主导的哲学认识论中，观看本身反而无法被任何视觉形式所掌握。人总以为看见就是有意识，反之亦然，于是在意识的模式中，人始终只见到观看者与被看见的东西，如此，观看便成为这一“视觉”中的盲点。

也热切地端详着它，甚至走上前去触摸整尊佛像。然而观世音菩萨的表情却让人无法猜透它究竟是“对着世人”还是“对着内在”观看。这一幕让拉康领悟，这尊观世音菩萨像无疑是吸引了所有人的目光且备受呵护的欲望客体 objet a，它是世人渴求的观看，但它却“没有眼睛的开口”（S-X: 263）。



图 6-7 奈良中宫寺中的如意轮观世音菩萨



图 6-8 东大寺大佛

最后，一位日本教授替拉康解开了这个神秘表情之谜：因为观世音是慈悲菩萨，所以长期以来中宫寺的尼姑们不断地替菩萨擦拭眼泪，以至于原本眼睑的形象消失，只剩一道棱线。但很不幸地，这场充满启发的美丽误会却演变成真正的误会。在 2004 年出版的《第十讲座》中，拉康所说的“中宫寺”被误植为“东大寺”，甚至书中的附图也是东大寺的大佛（图 6-8），以致多数读者对拉康对佛像没有眼睛的描述深感困惑。（S-X: 200, 257）

此外，从光学所决定的视觉功能中也可见到观看本身如何被略去。如狄德罗（Denis Diderot）的著作《论盲人书信集——写给明眼者》（*Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*）便表明像透视法这样的几何光学构造方式就可以决定视觉，完全排除掉观看。因为在几何透视法中，重要的是空间的定位，而不是观看。因此，即使是盲人，只要他能够设想他所认识的空间，就能够利用光学几何去掌握我们在空间中

见到的物体。因此，若说盲人利用光学几何去“看”，这是不正确的，而是因为光学几何，所以盲人不需要观看就能够掌握这个世界。这也正是狄德罗对形而上学的质疑：“存在”并不一定要被看见。 258

同样地，笛卡尔在《屈光学》(*La Dioptrique*) 中提到眼睛的作用时，就是以两只棍子的交互作用来代表 (图 6-9)。由此可见，视觉的几何学向度远远地超出了视觉场域所显示的原初主客体关系。换言之，它超出了单纯的看与被看的关系。



图 6-9

如此，正如拉康指出，文艺复兴时代透视法的发明显然是在“给看”的企图下，让西方绘画走上了欺眼法的道路。后者并非通常被不当称呼的具象 (*figurative*) 画，而是画家用图像的诱饵欺骗了你的眼睛，让你不要再看。

透视法利用了几何光学原理中的三个主要结构项目：光源、屏幕、图画 (图 6-10)。

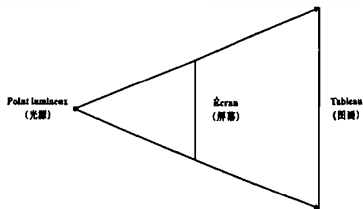


图 6-10

更准确地说，透视法反转了光学投影的关系。如 16 世纪的德国画家丢勒 (*Dürer*) 便设计了一种作画时使用的观景窗 (图 6-11)，其作用就是以一

些直线——不必然是光线——将物品的每一个点连接到这条线所穿过的画布上的点。如此，透过这个观景窗所得到的影像就是一个正确的透视影像。

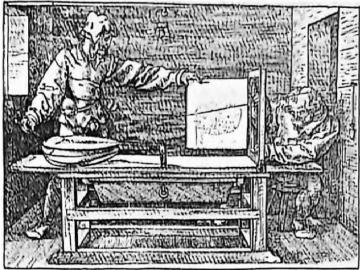


图 6-11

这样一来，画家在透视法中使用的三个结构项目恰好与光学结构相反：客体、影像、几何点（图 6-12）。

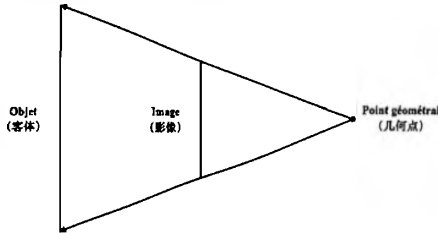


图 6-12

而从精神分析的角度来看，这个几何光学的向度正可以让我们一窥主体是如何被捕捉、玩弄于视觉场域中的。我们可以将几何光学与透视法重叠在一起：

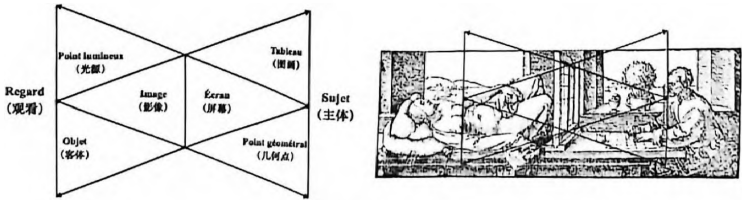


图 6-13

那么便不难发现，观看其实是处在光源的位置上，这正表示“观看是在外的”。相反地，主体则位于图画的位置。借用梅洛-庞蒂的话来说，人是世界图画的一部分，人的功能是一种“给看”。这也正是人类创造图画的功能——“给看”。人类创造图画其实类似于动物的拟态现象，都是一种展现，创造出某种影像给外界观看的行为。但图画并不完全等于被当成艺术品的绘画（peinture），因为绘画并非单纯的“给看”，而是涉及弗洛伊德所说的升华，即涉及某种欲力的满足。

拉康在对透视法的分析中指出，当画家创作出某种图像时，他为站在他的画作前的人呈现出某种东西，像是给观看者眼睛的饲料，让眼睛有东西“吃”而不要再看。绘画给人的眼睛提供饲料，让人“卸下”观看，就像卸下武装一样，这正是拉康所称的“驯服观看”（dompte-regard）的功能。这也是绘画具有让人感到平和、安稳的效应的原因：人在看画时就像闭上眼睛一样，因为不必再观看——这便是观望欲力的放弃。就此而言，绘画艺术的价值并非什么崇高的东西，而是在于眼睛的器官功能层次，即它喂饱、驯服了充满观望欲望的眼睛。这样虎视眈眈的眼睛正是法文中的不断要求着“给我看、给我看”的既羡慕又嫉妒的“邪恶之眼”（mauvais œil）。如此，画家与观画者的关系就完全是字面意义上的欺眼法游戏：给你某个东西看，欺骗你的眼睛，让它们不要看。因此，欺眼法并非只是一般被不当地称为具象绘画。并非因为画得很逼真，骗了人的眼睛，而是骗了人的眼睛，让人不要去看。 261

但如果绘画只是提供某种饲料让眼睛不要再看，那其功能充其量就是某种“给看”而已。其结果是观望欲力的放弃，而不是满足。那么绘画究竟比图画多出了什么东西？这个问题就凸显出拉康引用的黑格尔提到的古代画家寓言的价值。两位顶尖的画家比赛谁画得好。第一位画家在墙上画了非常逼真的葡萄，连鸟儿都飞下来啄食。第二位画家只在墙上画了一块布，却让第一位画家急切地要求他掀开幕布，想看看幕后

面究竟画了什么（图 6-14）。这个寓言就凸显出欺眼法的根本问题不在于所画的东西像还是不像，是具象的还是抽象的。第一位画家无疑是好画家，因为他骗过了鸟的眼睛。第二位画家则骗过了最顶尖的画家的眼睛，用那张被忽略的虚拟幕布捕捉住后者的观看。因此，如果说第二位画家技胜一筹，那是因为他的画所呈现的并非客体，而是欲望的根源之一——观看。^[1]

从这个观点，拉康也认为 19 世纪的印象派绘画正呼应着欺眼法的特征。在印象派之前的古典绘画中，一切都依照几何光学的透视法原则安排好，观看者被迫放弃观望欲力，只能从一个固定的几何点上去看画家所呈现的客体。印象派绘画则抛弃了这个几何光学的视野，释放了观看者的观望欲力，观看者因而会在画前四处走动，满足其观看的要求。换言之，印象派绘画是一种对观看的召唤。



图 6-14

[1] 拉康在《第十三讲座》中也提出了相同的观点。请参阅本书第七章第五节。

有趣的是，在古典透视法技术臻于完善的时代，绘画并没有永远进入三维空间的幻觉中。艺术史再次经历一次痛苦的伤口，一种艺术史的逆转。绘画再度回到艺术原始的目的：呈现被隐藏之真实。例如，17 世纪的巴洛克建筑与艺术便呈现出更复杂的形式与更繁复的装饰，而矫饰主义（maniérisme）则是一种重建艺术原初之追寻的企图。^[1] 拉康在《第八讲座》中曾以一幅矫饰主义画作——祖基（Jacopo Zucchi）的《赛姬惊吓爱神》（*Psyche surprend Amore*）^[2]——来呈现欲望的真实欠缺所获得的一个最早的意符：阳具（Φ）的出现（图 6-15）。 262 263

在画里，赛姬手里拿着某种类似东方弯刀的利刃。弯刀的威胁和这个显露出来的阳具表明这两者之间的紧张关系就是阉割威胁。但在艺术史上，以这么直接的方式呈现阉割情结是非常罕见的。通常我们见到的是取材自《旧约》中朱迪斯（Judith）色诱波斯将军赫罗弗尼斯（Holoferne）并取下他的首级这个故事的画面。而矫饰主义的技术便显现在画面中非常强烈的视觉中心位置上：前景有一束插在花瓶里的花束，且有一支花朵特别突出，它遮住了——但同时也揭露出——爱神的重要部位。画面中，花束与花朵处于前景，并且以逆光的方式呈现，构成明亮背景中的一团深暗的物体，而花朵细节的处理方式正是矫饰主义的特征。这种强调方式就像用手指着一样，观看者完全不可能不去注意这个部位，即这团花束后面被遮住或被裸露的器官——爱神的阳具。然

[1] 矫饰主义是 16 世纪中叶的威尼斯和佛罗伦萨的画家发展出的艺术风格，他们仿效拉斐尔与米开朗基罗的文艺复兴风格，但对细节的描绘极度详细，导致所呈现的现实反而具有某种过度人工化的装饰效果。

[2] 祖基所描绘的这一幕取材自公元 2 世纪古罗马时期的北非作家阿普列尤斯（Lucius Apuleius）以拉丁文写成的情色小说《金驴传奇》（*Asinus Aureus*）中的一段故事：赛姬是凡间女孩，她美如天仙，因而引起美神维纳斯的嫉妒。维纳斯决定找她麻烦，让他的儿子爱神去执行这一任务。但爱神却爱上了赛姬，并且让她享有近乎完美的幸福。不过，爱神跟她约定，赛姬无论如何都不能看见他的容貌。因此，这种近乎完美的幸福，必须在黑暗中才能享用。但是赛姬抵挡不住好奇心和姐妹们的怂恿，于是她趁爱神熟睡时，拿起油灯想要看清楚爱神的容貌。而这一看就是赛姬一连串不幸的开始。

而，花束中突出的花朵的枝叶的茂密程度，刚好可以让我们看见其实花朵后面什么都没有。也就是说，赛姬原本打算要割掉的东西，其实早绽在她面前消失。如此，祖基的画作便是通过矫饰主义的技术以想象的东西（花束）去“掩盖 / 呈现出”不存在的阳具位置。这也是作为一种欠缺的 Φ 的唯一呈现方式。



图 6-15 《赛姬惊吓爱神》

同样地，16 世纪末和 17 世纪出现的变形画法（如仿鲁本斯 [Petrus Paulus Rubens] 画作《耶稣受难图》的玩具）也显示艺术家们将透视法从空间幻觉的创造中萃取出来，转用于其他用途。透视法不再只

是被用于“给看”的功能，而是像矫饰主义一样被用于“呈现被隐藏的真实”。如霍尔拜因所画的《大使们》一图。^[1]画中，左侧的法国大使与右侧的官员僵直地站立，身上都有着极尽华丽的装饰，他们之间则放着一系列在当时的绘画中用来象征科学与艺术的表面浮华（vanitas）的物品。^[2]而在这些物品之下，有一个倾斜、漂浮的怪东西完全超出了画作的 264 美丽之外。那是什么东西，我们无法一眼看出来，我们必须转移了对那些迷人的物品的注意，才能发现它。也就是说，当你走出这个一直吸引你的画作的房间，然后回过头来时，就会看出原来它是死人的头骨。霍尔拜因显然是通过变形画法的技术去同时“隐藏/呈现”画中的真实影像，也就是死亡。

由此，拉康认为可以从观看作为一种 objet a 的概念，进一步澄清“美术功能的原则”（principe de la fonction de ce bel art），即艺术创作的升 265 华问题。对拉康而言，变形画法的特征便显示出艺术的目的终究是圈限出某种真实的欲望物。这个命题可以让人进一步思考艺术的功能是否是一种再现这个困难的问题。艺术究竟是模仿还是不模仿？这个问题其实是个陷阱，若停留在这样的提问方式，我们就无法脱离具象艺术与抽象艺术的辩论死局。因为模仿论是哲学思想的迷途。如柏拉图的理念论便主张艺术是人类最低阶的产物，因为艺术模仿实物，而现实中的实物则模仿真理的理念。如此，绘画只是模仿的模仿。拉康认为应该摆脱这个哲学迷思，因为艺术作品毫无疑问模仿它所再现的客体，但其目的却不是再现这些客体。相反地，通过模仿客体，艺术作品让客体变成完全不同的东西。因此，艺术作品并非在于模仿，而是让客体在与欲望物的关

[1] 相关说明请参阅以下链接：https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hans_Holbein_the_Younger-The_Ambassadors_-_Google_Art_Project.jpg

[2] 阿格里帕·冯·内特斯海姆（Agrippa von Nettesheim）在其《科学的浮华》（De vanitate scientiarum）中指出，这些物品分别象征着不同的科学与艺术：三文（Trivium）——语法、修辞与辩证；四艺（Quadrivium）——算术、几何、天文与音乐。

系中被树立出来，并通过客体圈限出欲望物的位置。换言之，让客体成为一种意符同时去呈现和隐藏欲望物。就像贡布里希（Ernst Gombrich）在《艺术与错觉》（*Art and illusion*）中所提出的命题，若艺术只是在呈现自然、模仿自然，那艺术显然就失去了艺术的价值。相反地，艺术品并不是在模仿自然，而是在创造自然的意符，让自然以意符的形式存在于人类的象征世界中。这也是为何艺术能具有某种可以被称为风格（style）的东西。风格便是艺术家创造出来，加到自然之上的额外的东西，让某种新的形式能够存在于人类的象征世界中。（Gombrich 1960: 8-12）而对拉康来说，艺术史上每一种风格形式的出现都在于推翻幻觉式的技术，以便回到最初的艺术目的，即投射出一个真实，一个并非被再现的客体的真实的真实，一个被隐藏的真实。

正如在艺术史上，塞尚发动了对绘画的又一次革命。塞尚画苹果并不是在模仿苹果，而是创造出不同的东西。特别是塞尚后期的画风更清楚地显示出那完全是一种呈现客体的技术，而不是再现客体。如此，266 客体越是以模仿的方式被呈现出来，它就越能开拓出一个让透视幻觉破灭，并指向其他东西的向度。塞尚的苹果便表现出一种全新的与真实的关系，它彰显出客体，重新赋予它们重要地位。同样地，梵高之所以不同于其他风景、人物、静物画家，是因为他运用了先前的自然意符而创造了某种新的自然的意符（如拉康引述的梵高的“靴子”系列画作）。当艺术史认识到梵高画作的价值，这便意味着这个新的自然意符已经被纳入人类的象征意符世界中。反过来，若艺术家都只是在呈现自然、模仿自然，就不会有艺术，也不会有艺术学、艺术批评等任何虚构的理论。

显然，拉康所论的观看并不是主体如何观看的视觉心理学，而是将观看放在欲望辩证与 objet a 的关系中来讨论观望欲力与其部分客体。而拉康在第十二、十三讲座中引用了代数拓扑学的射影几何之后，也以射影平面说明了在透视法所营造的画面中观看主体的分裂和观看

的失落。对拉康而言，拓扑学将能扭转透视法所彰显的以眼睛为主的传统主体视觉观点，让眼睛不再是观看的器官，而是变成真正的灵魂之“窗”，就像弗洛伊德的狼人案例中，狼人梦里“自行敞开的窗户”（G. W.-XII: 54）。

267

第七章

主体结构 & 代数拓扑学

一、语言与主体

精神分析面对的三个主要辩证项目分别是主体、知识与性。人因为语言的结构作用，得以从不确定的存在状态构成为有知的意识主体。但也正因为受语言结构所决定，意识主体对性别差异与性关系无法有任何认识。因此，拉康在《第十二讲座》中主张，精神分析若要陈述并厘清主体的存在状态以及其中的意识与无意识主体的分裂，就必须探讨一系列的严峻课题。

首先是精神分析与语言学对于意符观点的差异。语言学的形式化发展倾向于排除主体而着重于语法与语句结构，精神分析则强调意符的作用必然涉及说话主体的向度。拉康以乔姆斯基（Noam Chomsky）在《句法结构》（*Syntactic Structures*）中讨论的句子“Colorless green ideas sleep furiously”^[1]为例。乔姆斯基认为这个例句说明了语言的语法（grammar）和意义（meaning）的差异，即一个句子可以完全合乎语法，却不具有任何意义。然而，拉康引述雅各布森在《普通语言学散论》（*Essais de linguistique générale*）中的观点认为，即使是表面上看上去没有意义的语句，只要被表达出来均有所谓。

拉康从语法上词语位置的改变所具有的意义效应（effets du sens）说

[1] 参阅：Chomsky（2002: 15）。

明上述例句如何具有意谓。如法文有前置形容词（*épicathète*）和后置 269

形容词（*épanathète*）的区分。在法文中，形容词一般会放在名词之后，但若形容词被置于名词之前，则表示该形容词的属性被视同名词的实质性。如 *une femme belle* 和 *une belle femme*，前者表示“这个女人具有美的属性”，而后者则表示“这个女人的实质就是美”。此外，还有以逗号隔开的同位形容词（*épamphithète*），如 *une femme, belle*，那表示在某个情境之下，这个女人是美的。就像在中文中，“美丽的星空”“星空是美丽的”以及“美丽的，星空”这三者也具有细微的差异。而在英文中，尽管除了同位形容词之外，形容词大多放在名词之前，但具有前置形容词作用的词总是最接近名词本身。由此拉康认为，仅从语法的角度来看，*colorless green ideas* 未必是矛盾和没有意义的。例如，它可以指这个绿色的观念是一种失去鲜艳色彩的绿色观念，就像失血一样。而一个失血的观念就像失神者一样游荡着，似乎说它睡着了也不怎么矛盾、无意义。最后，睡眠难道不能带有某种愤怒吗？那我们的梦是怎么回事？此外，若如弗洛伊德所说，无意识仿佛从地狱中爬出来，需要挹注新血才能重获色彩的观念和思维，那不就是愤怒、激动地沉睡着的思维？

但拉康也强调，这样的诠释或许有趣，却明显不足，因为无意识所涉及的意谓并非这类隐喻性的意谓。况且，从一段合乎语法的意符链中找出它的意谓，是一件完全不着边际的工作，因为随着说话者的意图与说话的情境改变，它可以被赋予任意的意义：

一段意符链，无论如何，只要它合乎语法，便始终会衍生出一个意谓（*signification*），甚至，我会说是任意的意谓。（S-XII*：13）

为此，拉康进一步区分了语句的意谓和它的指涉（*réfèrent*），也就是无意识本身。而这个指涉的向度便凸显出在所有的说话行为中都必然牵

270 扯到说话主体的存在。拉康以自己说话为例，他发现当他读“Colorless green ideas sleep furiously”这个句子时，他的发音必须在每个词中间稍微停顿一下。因为句中的每个词的结尾和下一个词的开头都是辅音，所以这个句子无法像法文连音一样串连在一起歌唱。这也让拉康想到拉辛（Jean Racine）剧作中的诗句对辅音的运用：

Songe, songe Céphise, à cette nuit cruelle

Qui fut pour tout un peuple une nuit éternelle (*Andromaque* VIII)

诗句中的 nuit cruelle（残酷的夜）或 nuit éternelle（永恒的夜）也和 green ideas 一样矛盾，但这并无碍于诗句动人的诗意效应，只是这效应是来自第一个句子中的四个辅音 s、第一和第二个句子中的 phi、f、n、n，以及同样出现四次的辅音 t。而这一切最后在 pour tout un peuple（为所有人民）这几个词中获得和谐。因此，就像乔姆斯基的句子一样，这些诗句本身是矛盾、无意义的，但也正因此，作者可以从中创造出诗的效应。

从诗的例子来看，说话者“无法歌唱”（amusic）的特征正是阻碍语句产生乔姆斯基所谓的意义的最主要原因。这表明，如果说乔姆斯基无法察觉到诗的向度，那是因为其结构语言学就像所有科学的企图一样也将主体排除在外。相反地，拉康主张精神分析对语言的考虑不应忽略人在进入语言异化过程中，消失在意义之外的无意识主体。拉康虽然强调意符的至上性，但并未因此忽略主体的向度，正如他定义意符是“为了另一个意符而代表着主体”。拉康以他在《无意识中的字母审级或自弗洛伊德以来的理性》中所举的例子说明意符的特征。^[1]有一对小兄妹搭火车时面对面地坐在靠窗的位置，当火车进站时，他们的窗户刚好停靠在厕所前。此时哥哥说：“你看我们到了‘女士’（Dames）！”妹妹则回道：

[1] 参阅：Lacan（1966 [1957]：499-500）。

“笨蛋，你没看到我们是到了‘男士’（Hommes）。”（Lacan 1966 [1957]：500）显然在这对小兄妹眼中，男士和女士的对立与性别差异无关，而是纯粹的意符对立关系。换言之，意符并非固定在其意旨上，如意符“男士”“女士”并不固定在“男性”“女性”的概念上，而是因为“男士”能够相较于另一个意符“女士”而代表某个主体，所以具有意符的功能。相对地，符号的定义则是“为某人代表某物”。例如，男性上厕所时，知道走进画着烟斗符号的门，而女性则走进画着口红的门，这是因为这些符号分别为男人和女人代表着厕所。

拉康在《第九讲座》与《第十一讲座》中提到的沙滩上的脚印也让我们可以看出符号与意符的差异。如鲁宾逊在海滩上看到的脚印是符号，因为对鲁宾逊而言，那代表着必然有某种东西也在这个岛上并且留下这些脚印。而当鲁宾逊为了确认那不是自己的脚印而划掉或在上面对叉时，这一划或叉叉的作用便是意符，因为它相对于另一个意符而代表着鲁宾逊自己。又或者，假设某人在沙漠中发现一块写满古埃及文字的石碑，他或许可以从中认出一些鸟或树木等象形文字，但那并不是符号，因为它们并不为发现者代表某物。证据是他完全看不懂那些文字的意义。相反地，它们是处在一个差异系统中的意符。

此外，拉康也借符号学区分的两个意符作用——含意（*dénotation*）与意涵（*connotation*）——说明意符与主体的关系。其中，含意指的是一个意符和它的意旨之间有着双向的固定关系，就像烙印在指涉物上的印记。意涵则是指在意符和意旨之间还有着一种概念的关系。例如，罗兰·巴特（Roland Barthes）区分，照片的含意是明显的被拍摄的东西，而其意涵则是该照片所传达的讯息。^[1] 同样地，潘诺夫斯基（Erwin Panofsky）从图像学的角度定义，一幅画所呈现的可以立即被辨识的东西是其含意，这幅画在图像之外所表达的，且需要特定的知识与文化背景

[1] 参阅：Barthes（1961：127-138）。

才能领会的象征则是意涵。^[1]例如，而对一幅宗教圣人画像，观看者一眼就看出那是一个人和一只老鹰，这便是这幅画的含意。至于这个圣人是谁，就必须要有了一定的文化背景才能知道根据老鹰的象征这个圣人是圣约翰。由此可见，含意和意涵均涉及意符与主体的关系。

由此可见，拉康对意符的观点与结构语言学最大的差异，就在于后者排除了说话主体，并从外于语言的后设语言（*métalangage*）角度去论述语言，而拉康则强调人作为说话者是在语言中构成的，且处在语言中的人必然无法说明语言的全貌，因此后设语言学也无法成立。对拉康而言，意符既是为了另一个意符而代表着主体，而主体在语言意符中的位置又是一个真实的欠缺与空洞。因此，意符与主体的关系必然经由真实本身。真实并非混沌不明，而是有着明确的结构，只是若欠缺意符就无法得知这个结构。然而，不应因为不明白真实的结构就误以为人和真实没有关系，这正是结构语言学与形式逻辑所犯的错误，而发展心理学则仅察觉到被意符所代表的主体，忽略了他背后的真实的空洞。如皮亚杰就误将儿童的智力发展等同于儿童运用语言的能力，因而未能探究儿童智力的发展如何和早就已经存在的语言衔接在一起。换言之，语言与智力的关系才是应该被重视的问题，而非仅单纯地以运用语言、概念的能力来衡量智力的发展。

皮亚杰认为，语言只是小孩表达的工具，只有语言背后的观念的运用才能让我们了解小孩智力的发展。因此在实验中，皮亚杰总是从和小孩的谈话中挑出他们不适当的语言用法。然而，在小孩的语言现象中，
273 重要的并非他们的用法是否适当，而是某种“预先出现”（*anticipation*）的现象，即他们在还不能正确使用某些词的时候就会反复地说它们，像“或许不”（*peut-être pas*）、“但还是”（*mais encore*）等。显然他们不管恰当不恰当就先使用了这些词，直到日后这些词才慢慢固定在正确的用法

[1] 参阅：Panofsky（1970: 51-53）。

上。因此，重要的并不是去看从儿童到成人的发展过程中，小孩的心智如何演变，而是能否指出儿童在发展阶段中如何适应并正确地运用概念的过程。例如，俄国心理学家维高斯基（Lev Vygotsky）便主张语言是一种运用符号的能力，并发现儿童一直要到青春期末左右才具备正确运用概念的能力。^[1]

事实上，儿童学习语言的过程并非一点一滴地去学会使用成人的概念，而是他们一开始就获得大量的意符，进而通过这些意符去衡量、探索周围的世界。例如拉康提到，达尔文曾观察到一个小孩在刚开始学说话时会发出“呱呱”的声音。显然小孩要称呼的东西就是鸭子，他把鸭子称为“呱呱”，就像大多数父母和小孩说话的方式一样。但有趣的是，小孩不仅将鸭子称为“呱呱”，也将鸭子划水的水塘称为“呱呱”，甚至把所有和划水类似的动作也都叫作“呱呱”。到最后，“呱呱”不仅指鸟类，也指无数的东西，比如钱币。（S-VI: 201）

这个例子就凸显出意符作用的两个面向。一开始，意符的作用就像专有名词一样，它紧贴着某个被它所指称的东西，就像“呱呱”指的是鸭子。这是把意符当成东西本身，即前面提到的含意功能。但当小孩以“呱呱”指称钱币时，那只是游戏一般的意符测试，就像在《爱丽丝梦游仙境》中，小狗被称作“喵喵”而小猫则被叫作“汪汪”一样。因此，不应如皮亚杰一样，由此去推断小孩的心智是否发展出了钱币的概念。

意符作用的另一个面向则是作为钱币的功能，也就是意涵。这不是 274
单纯的巧合，而是意符的意涵功能就类似于钱币的功能，正如人会以钱币来衡量这个世界的一切，甚至包括爱情。但这个意符的功能却是当代结构语言学与形式逻辑所忽略的向度，以致罗素就只是从专有名词的角度来思考语言，使得语言的结构变成只是“指称的指称”这样一种位阶

[1] 参阅：Vygotsky（1997）。

化的后设语言。

正如但丁（Dante Alighieri）在《俗语论》（*De vulgari eloquentia*）中反对语法逻辑的至上性凌驾于语言之上，他认为语言——他所说的“民族语言”“母语”——应该能够宣示出语言的主体（subjectum）。然而，在拉康眼中，当今的语言科学以及所有关于语言、智力与思想的研究所犯的严重错误，就是误识了逻辑与语言的关系，以致完全将主体的向度排除在外。也因此，精神分析论述必须重新引入意符与主体的关系。

精神分析经验显示人所使用的语言、他的母语并不同于语言学家与逻辑学家所欲形式化的语言。人只能在语言中使用语言，因此主体在使用意符的同时，也以意符的方式在语言中被代表。换句话说，主体无法外于语言而存在，也因此，拉康主张“没有后设语言”（S-XII*：54）。相较于结构语言学与形式逻辑排除主体的向度，拉康试图去铺陈人“在语言中那个难以维持的主体的位置”（S-XII*：55）。就像苏格拉底所说的“没有居所”，主体在语言中是以欠缺的方式被意符所代表，因此他在语言中的位置就是一个没有位置的位置。因此，主体与语言必然处于莫比乌斯带的表面拓扑状态，即主体与语言并非处在不同的表面，而是处在同一个表面，同一个边界中。

二、表面的代数拓扑学

275 拉康从无意义（non-sens）的语句去讨论主体与语言的关系，凸显了语言表面上的意义只不过是某种诱饵。相反地，因为主体是被意符为了另一个意符所代表，所以在语言意义的传达过程中，必然有着一个被架空的失落场域，那正是主体所处的真实向度。是从这个真实的空洞中，意符才衍生出整个意义与意谓的系统。这也是拉康在《第十一讲座》中

借主体进入语言的异化所要说明的过程。主体的存在只涉及被分离出来的另一场所，即使得主体得以形成的欲望根源 objet a。因此，拉康也将这个欲望的核心空洞比喻为“主体构成的原初细胞”。正如拉康的幻想公式 ($S \diamond a$) 显示，主体在欲望功能中是被划掉的主体。这表示主体这个被意符所代表的意旨是处在一个消失的位置上。

人们会以为语言是在时间中展开的一连串意符，但这个线性结构并不足以说明意符链的效应。时间的线性结构充其量只能用于说明“音乐书写” (écriture musicale)，但音乐也正是没有什么可说的东西，正如“解说”无疑是音乐经验中最无趣和无用的部分。因此，拉康认为精神分析必须从某种更根本的结构基础来看待语言与主体的关系，即他在《第九讲座》中提出的具有一个亏格的代数拓扑学的表面结构，如莫比乌斯带、环状体或十字帽。

莫比乌斯带的特征是它只有一面和一边，因此无论从表面上的哪一点出发，都会回到相同的位置。这显示莫比乌斯带是某种无法被分割的表面。例如，沿着莫比乌斯带的边缘进行纵向切割并不会破坏其表面的性质，仍会有一个完整的莫比乌斯带，以及悬挂在它上面的扭转两次的带子：

276



图 7-1

若将这道切割移至莫比乌斯带的中心点，它会变成一条扭转两次的带子，但实际上仍是一条双重的莫比乌斯带：



图 7-2

而在双重的莫比乌斯带中，复制的表面必然穿过原先的表面。换言之，两个各自分离的莫比乌斯带无法重叠在一起而不互相交错。由此，
277 拉康认为，“这个复制的表面必然会穿过原先表面的特征，就可以表示意符与主体的关系”（S-XII*: 39），因为意符的特性就在于它无法意指自己，除非它复制自己。

同样地，若将前述第一种切割所得出的扭转两次的带子沿着莫比乌斯带折回去，便会形成三重的莫比乌斯带：



图 7-3

此时，覆盖原先的莫比乌斯带的带子并非它的复制，而是原来的两倍，那么原先的表面就会像被包裹住一样，中间仍然是一个莫比乌斯带，“里面”“外面”则各有一个连续的莫比乌斯带和它联系在一起——当然，在这个单一、连续的拓扑表面上，“里面”“外面”的区分已不再成立。如此，这两个表面彼此形成的结，就像意符链中必然会出现的纠缠在一起的“结点”。

最后，若将莫比乌斯带化约为一道边缘，便可见出其倒 8 字形的结构：

278

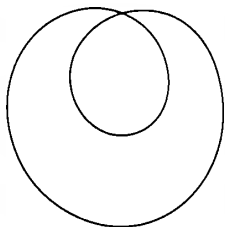


图 7-4

若沿着一个倒 8 字形表面的边缘，将它和莫比乌斯带缝合在一起，便构成了十字帽：

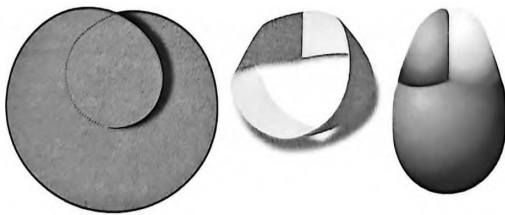


图 7-5

若进一步想象将这个十字帽摊平，便可见到其中倒 8 字形表面和莫比乌斯带的互补关系：

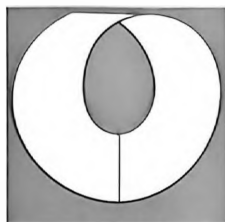


图 7-6

270

如此，拉康认为这个倒 8 字形表面和莫比乌斯带的互补关系就能够说明依照语法结构所形成的传统逻辑学的盲点。例如，亚里士多德有一个著名的三段论：“人都会死，苏格拉底是人，所以苏格拉底会死。”这个三段论看似明白清楚，但实际上，其中隐藏着一个从未被深入探讨的问题，也就是专有名词。为何人们选择“苏格拉底”这个专有名词作为一个澄清思想逻辑的例子？是因为人们尊敬、崇拜他吗？若是如此，那为何这个例子要他非死不可呢？这是哲学教授们从来不问的问题，在拉康之前，这个著名的三段论从未从这个角度被质疑过。正如在语言学中绝大多数关于专有名词的讨论也都直观地认为，专有名词的功能就是最初的意符作用，即命名（*dénomination*）。人们总以为专有名词就是指称着一个个体的词，就像罗素定义的那样。但拉康强调，指称并非专有名词仅有的功能。如在“苏格拉底会死”这个结论中，“苏格拉底”这个专有名词显然不只指称着苏格拉底这个人，而是一个与死亡有着一种特有的关系的词。苏格拉底是一个要求死亡的人，就像他在《申辩篇》（*L'apologie*）中所宣示的，他就是这样一个“没有位置”（*atopique*）的人，要么接受他，要么就杀了他。因此，“苏格拉底”这个专有名词和它所指称的那个人显然是两回事，不可混为一谈。

因此，单纯的三段论结构（如图 7-7）并不能充分凸显并说明其中的
280 专有名词的问题。

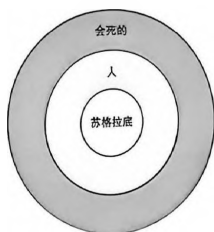


图 7-7

而倒 8 字形表面和莫比乌斯带的互补关系则可说明从“人都会死”这个前提到“苏格拉底会死”这个结论所涉及的两个不同向度，即“苏格拉底作为一个个体、一个人”和“苏格拉底作为求死的人”：

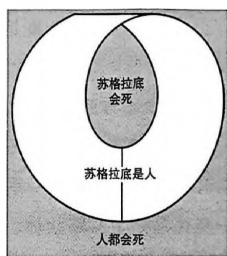


图 7-8

一方面，“人都会死”是一个合乎语法的句子，它必然会衍生出意谓，而且是任意的意谓。就此而言，作为一个个体，“苏格拉底会死”只是其可能的结果之一。另一方面，“人都会死”这个句子中的“人”和“会死”这两个意符分别固定在某个意旨上，那么什么会是“人”这个意符的意旨呢？什么是“人”的定义？人的定义中会包含“要求死亡”这样的意旨吗？若人的定义不包括“要求死亡”，那么“人都会死”这个前提中的人正好排除了“苏格拉底”这个专有名词。换言之，“苏格拉底”在“人都会死”这个表面中，正是处于被排除的“没有位置”上。如此一来，结论不仅未必是“苏

格拉底会死”，甚至应该是“苏格拉底这个名字是永垂不朽的”。

此外，若将一个单纯的圆圈缩小，最后便可以化约为某种“零点”，因为这个圆圈处在一个同质的平面上。但若缩小倒8字形，圆圈却无法化约成一个点，而是永远都会有一个隐藏的分裂：

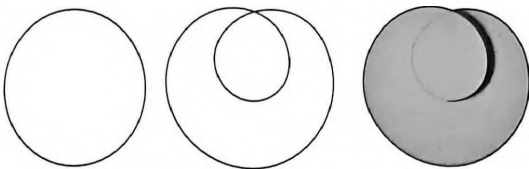


图 7-9

对拉康而言，倒8字形这一道莫比乌斯带的边缘，不仅说明了索绪尔的观点——意符与意旨之间有如铜板的两面，既是一体又有着不可化约的阻隔关系——也凸显了人在语言中的分裂及不可化约的无意识主体向度。^[1]

说话者是因为被抛掷在一个语言系统中才成为主体，但他在被意符所代表的同时，也必然成为语言系统中一处不可化约的欠缺与空洞。

282 这也正是代数拓扑学所称，具有一个亏格的一系列无方向性表面（non-orientable surfaces）——莫比乌斯带、环状体、十字帽以及克莱因瓶（bouteille de Klein）（图 7-10）——的共同特征。

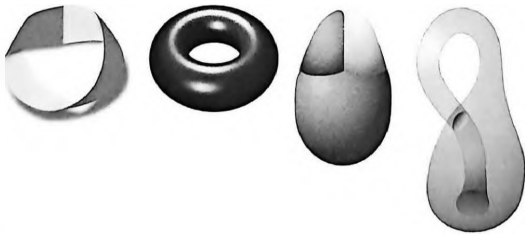


图 7-10

[1] 拉康在《第十一讲座》中，也曾以倒8字形图示说明要求与欲望之间的不可化约的空洞——objet a。（S-XI: 143）

例如，具有一个亏格的环状体就能够以近乎直观的方式，让我们跳出球体空间之广延表面的思考模式，进而构思以欠缺为基础的分裂主体的结构。首先，我们可以从一个实心的环状体切出一道莫比乌斯带表面：

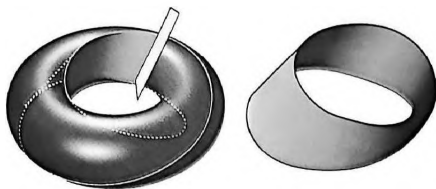


图 7-11

其次，若将空心的环状体的表面交错，就成为十字帽：

283

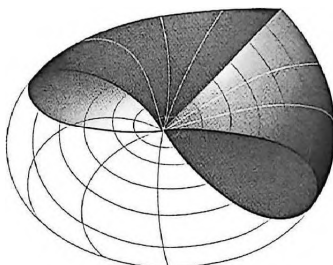


图 7-12

同样地，克莱因瓶表面的结构与莫比乌斯带完全相同，只是环状体是经长方形的四个边依照相同方向接合而成，而克莱因瓶则是其中的两个边以相反方向黏合。

(一) 环状体：

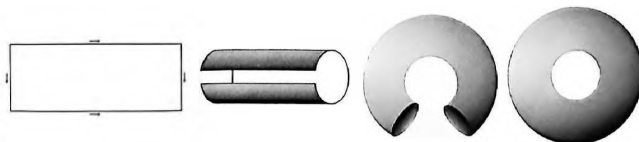


图 7-13

（二）克莱因瓶：

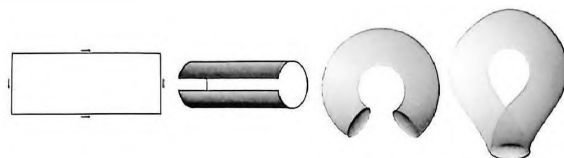


图 7-14

284

事实上，我们无法从三维空间去设想拓扑学上所称的无方向性表面。除非让同一个表面穿过它自己。这正是艺术家所体现的克莱因瓶的特征：



图 7-15

克莱因瓶一直是拓扑学上的有趣玩具，但拉康强调，若将它放在物质的层次上来看，便可发现那不只是卖弄思想的小玩意而已。例如，在动物胚胎的发展中，就可见到从球体到管状体的发展，使得外部得以被包覆在内部，如此才让动物的身体开始具有里面与外面的差异：

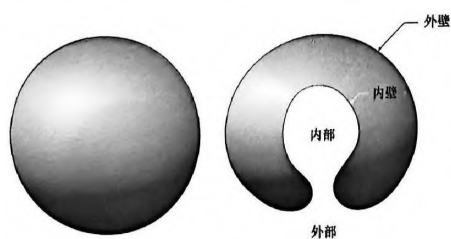


图 7-16

285

由此，拉康表示，我们可以想象将一个球体像气球一样捏成两个球本，然后将两个球体重叠在一起。如此，这个表面的结构就具有一种双重的里外关系：

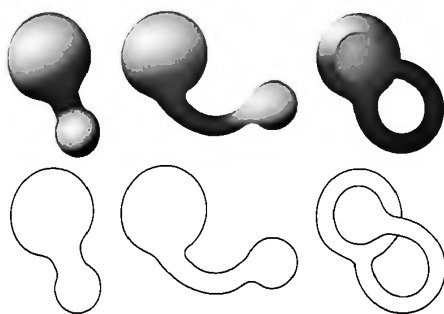


图 7-17

这个简单的图示便显示出人类思想中牢不可破的宇宙观 (*pensée cosmologique*) 预设，即人——无论是被称为主体还是心灵——是被外在现实或宇宙所包围起来的微宇宙 (*microcosmos*)。正如在这个图示中，被包覆的微宇宙本身也有一个外在，并且和大宇宙的内在接触在一起。这正是一开始人和语言的结构关系，人诞生时正是被语言包裹着。然而当人进入语言时，他是以欠缺、空洞的方式在语言中被代表，因此我们必须想象代表主体的微宇宙和代表语言的大宇宙之间经由一处空洞衔接在一起。如此，这就形成了克莱因瓶的表面结构：

286

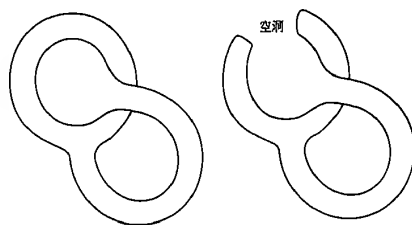


图 7-18

拉康将这个表面结构戏称为“拉康瓶”(bouteille de Lacan)(S-XII* 64)，并以人类史上首位在太空漫步的宇航员加加林(Youri Gagarine)为喻说明。在生物的演化中，至今仍存在一个难以理解的现象，即当一个生物脱离原生环境并进入一个新环境时，会通过和环境之间的不间断交流系统——如呼吸系统——将新环境的一部分纳入自己的内部。例如，原本用鳃呼吸的鱼类离开水中的环境到陆地生活时，会将大气送入自己的体内从而演化出肺。从这个演化的观点去玄想，当加加林离开地球并进入太空生活时，他也将再经历一次演化。那么，拉康问道，加加林这次会将什么纳入他的肺部？由于太空中只有加加林自己和他的排泄物，因此可以推测，演化的结果必然是加加林会在自己的肺部器官里排尿。这个比喻当然是个玩笑，但它却能凸显前述逻辑三段论的不足。也就是说，依照“人都会死，苏格拉底是人，所以苏格拉底会死”的逻辑，同理推论“所有的宇航员都会尿尿，加加林是宇航员，所以加加林会尿尿”，但显然经历演化的加加林并不像人类一样尿尿，而是用肺部排尿！

当然，加加林并非真的在太空环境中生活，而是通过各种科技设备维持和地球相似的生存环境。他也不是在太空中漫步，而是在苏联最早
287 发射的斯普特尼克号(Sputnik)人造卫星的轨道上漫步。但就人类的宇宙观而言，这一违反重力法则的卫星轨道仍是前所未见、无法设想的。人类必须抛开已知的一切宇宙定律，才能发现此种违反重力法则的现象，正如牛顿之前以及与牛顿同时代的人就不相信引力这种远程作用力的存在。根据古典物理法则，力量的传递必须经物质中介，因此太空中的两个物体之间不可能产生相互作用的力量。这表示牛顿的物理学必然具有反宇宙论的性质。是这个反宇宙论的开口，才让人类得以将人造卫星发射到轨道上并且让它稳定地运行。同样地，让加加林能够在太空中生活的那个微宇宙也是依赖着违反宇宙论性质的东西所构成，而包覆着他的那个大宇宙也非原先人们所构想的大宇宙，其中必然有着某种缺口，

并且通过这个缺口和加加林的微宇宙相通。这便形成了具有克莱因瓶表面结构的关系。

类似地，精神分析所论的精神或心灵与外在现实的关系，就像这个表面结构中的内部球体和外部球体。只是以往人的心灵被认为和外在现实之间有着一种对应关系，即所谓的心灵是人对现实之知觉的“综合”^[1]。精神分析则是从内、外打开两道缺口，使得原本包覆的两个球体形成如克莱因瓶一般的同一表面。

首先，精神分析打开的第一道缺口，是指出人的精神或心灵并非中心。正如天文学中的哥白尼革命并不在于让宇宙的中心从地球转移到太阳上，而是打破绝对中心的构想。因此，在开普勒的理论修正中，行星能够依照椭圆的轨道运行，而不是环绕着一个绝对的中心。同样地，精神分析认为人的心灵就像外在现实的某种内衬，并试图从中打开一道缺口，找出一条通道，让我们能够进入介于内衬和外层之间的间隙。那便是弗洛伊德称之为“另一个场景”的梦的世界得以被发现之处。正因为这“另一个场景”位于心灵和现实之间的缝隙，所以弗洛伊德所称的“熟悉”（Heimlich）同时也是“陌生”（Unheimlich）的东西。它们并非 288 对立，而是连续的一体两面。拉康举例，这就像在街道上漫步时，突然跨越了某种不可见的界线，进入某个从未造访的地方，但不久之后，又慢慢认出那是某个非常熟悉、来过上百次的地方。它仿佛记忆中一座从未被注意的孤岛，而现在所有失散的记忆都突然涌现、聚集。这个地方没有名字，因为它并不在现实中，它的景物就像“另一个场景”中的布景，让人感到既熟悉又陌生。而布景的背后并非真理与真相，而是某种更深邃的包覆着现实的东西。^[2]

[1] 这正是拉康在其博士论文中对传统精神医学中所谓的“人格”的定义的批评。

[2] 除了精神分析所揭露的梦的向度之外，拉康也认为，包括爱恋状态、浪漫主义诗人所歌咏的国度、语言的无意义向度，甚至卡罗尔所写的《爱丽丝镜中奇遇记》（*Through the looking-glass*）也都呈现着这一处独特的场景。

其次，精神分析在外层语言结构上打开了第二道缺口。因为，要介于心灵与现实这两个表面之间的另一个场景能够被发现，就必须依靠语言的结构及其缺口。当然，这并非表示语言与现实之间有着绝对的对等关系，而是语言在现实中引入了结构，这才让人得以运用语言来认识现实。（S-XΠ*: 96）但也因为人是以欠缺的方式参与了语言在现实中所创造的结构，所以他必然卷入一种具有一个亏格的拓扑表面结构中。其特征便有如前述的克莱因瓶，其外层的某个决定性缺口必然连带地也是内衬的另一个缺口的指标。但在此，外层与内衬的区分仅是一种错觉，因为克莱因瓶的结构其实是同一个表面。同样地，人的意识、思维与语言能力，也是将包覆着他的东西再包裹起来，使原本的外层变得像一层内衬一样，从而让人产生一种认知主体与客体之关系的错觉。

三、专有名词与认同

对拉康而言，正是语言外层上的空洞缺口以及在那里所发生的缝合现象，让我们可以理解什么是专有名词以及它和遗忘的关系。

语言学的发展始于将语言视为在意符与概念之间可双向对等的沟通工具，这同时也是逻辑实证论所建构的形式语言神话的基础，即认为可以计算出每个意符的所有不同用法，进而归结出所谓的“意义的意义”（meaning of meaning），^[1]如此就能得出某种绝对没有歧义且不具暧昧性的科学言谈与对话。然而，即使是最简单的语言应用都显示语言并非单纯的沟通工具。语言的丰富性并非来自此种一对一对应的关系。事实上，人类思想之所以能够发展，并非因为“拥有”语言，而是“为了”语言。因为人类必须经智力的探索，才能获得意符与概念之间的连结。

[1] 请参阅：Ogden and Richards（1956 [1923]）。

因此，拉康认为精神分析不应满足于结构语言学所提出的意符构想，而是必须进一步考虑主体在语言功能中的根本分裂。这个根本的层次才是所谓的结构。(S-XII*: 72) 然而，语言学和形式逻辑的结构主义倾向都忽略了主体的向度，以致这两种论述对意符的看法完全背道而驰。例如，对罗素而言，意符就相当于专有名词，而专有名词则只是“一个指称个体的词”(a word for particular)，即和它所命名的东西固定在一起的不可分的东西。但对结构语言学来说，意符的定义却在于其意旨的任意性与不固定性。换言之，专有名词既是语言中最具指示性(indicatif)、最具体的要素(如 Jean 指的就是那个人)，却同时也是最不具指示性、最抽象、最空洞的要素(如 Jean 可以是这个人、那个人甚至任何东西)。²⁹⁰

此外，拉康也批评列维-斯特劳斯的分类观点。列维-斯特劳斯主张专有名词属于人类原始思维中的分类作用的一部分。在人类目前仍保存的野性思维中，这些分类作用通过一些自然的或语言的基本对立关系进行。而专有名词则是这个分类功能的最末端，即最靠近某个物种的个别个体的分类标签。^[1]但拉康认为，将专有名词的功能视为一种局限在个体上的分类作用，也就是将它看成有如是由类(genre)到种(espèce)的分类过程的一环，是不正确的。这就像在数学的集合论中混淆了作为一个集合之子集的空集合和集合的内容物本身。拉康反问，为什么不会有人想要给黑板上的数学图表中的某个 x 点起个名字？例如，称它是 Antoine。很显然，这是因为这个 x 点的功能并不在于眼前这个特定的点，而在于它是可被任何一个点取代的一个点。如果给它命名，就将使它成为一个不可取代的点。这就显示，命名与专有名词的功能在于

[1] 列维-斯特劳斯自己也承认这样的分类观点会遭遇一定的困难，即“命名者”的问题。因为毕竟名字或专有名词是被给予的，而不是自然的对立关系。这表示专有名词始终涉及他人、社会结构与交换的关系。也因此，列维-斯特劳斯认为专有名词的问题不仅是语言学领域的问题，同时也涉及社会学、心理学与人类学。请参阅《野性的思维》，特别是“普遍化与个别化”(Universalisation et particularisation)和“人作为物种”(L'individu comme espèce)这两个章节。

填补一个空位的欠缺，让它不再能够被任意取代。“专有名词的作用就是填补空洞，让它有个能够封闭起来的塞子，以便让空洞具有一个缝合的假象。”（S-XII*: 108）正如拉康举例，并非因为他是一个个体所以他的名字叫雅克·拉康，而是因为他是某种能够欠缺的东西，所以他才需要名字来填补这个空洞。

从专有名词填补空洞的功能，拉康也重新诠释了弗洛伊德讨论的人名 Signorelli 的遗忘现象，^[1] 并强调这个例子凸显的是在遗忘所显现的空洞中才产生了 Botticelli、Boltraffio 等意符的替代。尤其是，拉康发现弗洛伊德自己并没有察觉到，造成这个意符替代的原因其实是弗洛伊德自己的认同，也就是说，弗洛伊德在和友人谈话时，正认同于他们谈话内容中的一个提防着另一个人的医生（故事中的 Herr）。如此，当弗洛伊德认同另一个意符时，他所失去的将是他自己的意符，也就是他的名字 Sigmund。因此拉康认为，弗洛伊德忘掉的或许不尽然是他所说的 Signor，因为这个词中的 o 这个音毕竟还出现在 Boltraffio 与 Botticelli 中。事实上，弗洛伊德忘掉的是他自己的专有名词，也就是 Sigmund 中的 Sig。

如此，对拉康而言，专有名词涉及的是主体的认同，它让主体得以有一个意符而能够代表他在象征系统中的根本的欠缺与空洞。正如拉康在《第九讲座》中主张的，认同并不是对他者的想象的拟同，而是对一个意符的认同。这是为何拉康要借助莫比乌斯带、环状体、十字帽与克莱因瓶等代数拓扑表面的理论模型，来说明主体在语言中的根本空洞与分裂的结构。

例如，若将克莱因瓶反转过来便可见到这个表面返回自身并将自己包覆在内部的关键缺口：

[1] 拉康在《第五讲座》中曾分析过专有名词的遗忘的例子。参阅本书第一章第三节。



图 7-19

292

如此，这个表面与其缺口的关系体现出了笛卡尔式的“我思故我在”的意识主体结构，即意识是由自身的空洞出发，最后返回并包覆自己，成为自我意识，从而让人产生了主体的观念。这样的意识反转结构也呼应着黑格尔在《精神现象学》序文中定义主体时，称为“绝对知识”（savoir absolu）的真理的循环运动：“真理就是它自己的完成过程（le devenir de soi-même），就是这样一个圆圈，预设着它的终点为目的并以它的终点为起点。”^[1]

拉康甚至认为，即使是来自实验室且强调客观性的科学家也不会反对以表面这一概念来谈神经系统（appareil nerveux）。弗洛伊德早期便是从对神经元连接网络的研究走入精神分析。所有的网络都可以归结到一个表面，而表面的结构并不涉及对真实空间的知觉经验，也不需要有三维空间的量体。正如拉康在《第十一讲座》中曾强调，主体所具有的“给看”的图画功能，就是一种二维空间的表面。即使看似三维空间量体的建筑，也是“由一些平面、表面所包围起来的空洞”（S-XII*：126）。而这样的“包围着一个核心空洞的表面”正是拉康所欲提出的主体的本质结构。

[1] 参阅：Hegel（1993：82）。

拉康以其在 1945 年的《逻辑时间与预期的肯定断言》中提出的三个逻辑时间，解释这样的主体表面结构的诞生。该文讨论了“三个囚犯”的逻辑悖论。

三个囚犯被告知，若他们能够通过以下测试，就可以获释出狱：有三白二黑共五张卡片，三位囚犯背后都将被贴上一张卡片。他们只能看到其他人的卡片，看不到自己的卡片。同时，他们不能交谈，也不能暗示对方其背后的卡片是什么颜色。最后，最先正确答出自己背后卡片的颜色并能说明其推论的人就可以出狱。在测试开始后，三个囚犯背后都被贴上白色的卡片，试问能否有人成功地推论出自己的卡片的颜色？

表面上看，这是无解的逻辑诡辩，因为每个人都只能看到另外两人的卡片是白色，而一共有三白二黑五张卡片，所以没有人能够判断自己的卡片是白还是黑。于是这些囚犯开始思考：眼前已有两张白色卡片，若我的是黑的，那其他人会怎么想……这样的推论将构成无限重复的“推论中的推论”：如果有一个人想“若我的是黑的”，那其他人也可能同时在想“若我的是黑的”，这样，三个人同时有着相同的想法，也同时陷入无止境的犹豫中。

然而这个诡辩却有一个完美的结局，三人不约而同地正确回答出他们背后卡片的颜色。解答的关键就在于拉康所强调的“预期”的后遗效应。囚犯在推测自己卡片的颜色时，也会预期这个假设的结果：眼前已有两张白色卡片，若我的卡片是黑色，将只剩一张黑色卡片。那么，另外两人也将必然会推测，若自己的卡片是黑色，另一人就可以肯定自己的卡片是白色。于是，若当下没有人肯定自己的卡片是白色，就可证明原推论者身上的卡片必定不是黑色。这便是通过预期的后遗效应可得出的结论。（Lacan 1966 [1945] : 198）

我们可以以更简单的排列组合的方式来看。只有两张黑色卡片，若三人中有两人背后的卡片是黑色，第一时间就必然有一个人可以肯定自己的卡片是白色从而走出去。若第一时间没有人走出去，就可以合理推

论三人中绝对不会有两张黑色卡片。于是，在第二个时间，两张黑色卡片的可能性已经被排除，剩下的可能性是：要么只有一张黑色卡片，要么三张全是白色。如此，便可通过预期去推论，既然现在黑色卡片最多只有一张，若我的卡片是黑色，那么另外两个人必然毫不犹豫地起身走出去。而另外两个人并没有动静，可见我的卡片必然和他们的一样也是白色。

三白二黑共五张卡片：○○○●●

第一个时间的可能性：○○○ ○●● ○○●

第二个时间的可能性：○○○ ○○●

第三个时间的可能性：○○○

294

拉康在《第十一讲座》中曾相对于线性时间，区分了三个逻辑时间并以此解释主体结构的诞生。第一个时间是观看的瞬间，那相当于图画的作用。就此而言，主体的位置就只是一个“给看”的表面功能，完全不知道自己会是什么。如此，这个功能有如结构语言学所称的共时性，即它构成一种差异的网络关系。第二个时间是理解的片刻，它相当于语言学所称的历时性。但拉康所谓的理解并非心理功能，而是对前述差异系统的领悟（*appréhension*）。正如 *appréhension* 的字面意义是以双手去捕捉、包覆，理解意味着自身所处的共时性差异系统包覆起来，将自己整合入这个差异系统中，就像克莱因瓶表面在缺口处的反转一样。这正是三个囚犯的预期能够产生的原因。主体将自己所处的空洞整合入原本的黑与白的差异系统，因而能够预期若自己的卡片是黑的会如何，是白的又会如何。最后，第三个时间是结论的时刻，它是预期所带来的后遗效应。通过预期，人才能得知自己的空洞在意符的差异系统中所处的位置是什么，从而诞生出主体意识。正如囚犯们一开始并不知道自己的卡片是什么颜色，他们是在与他人的互动中，通过预期效应，最后才能在黑

白的差异系统中找出自己身上的卡片的颜色。(S-II: 39)

如此，这三个逻辑时间的过程就解释了精神分析所谓的主体的象征认同。正如拉康强调，认同并不是对另一个人的想象的或影像的模仿，也不是对另一个人的投射或内摄，而是对意符的认同。主体之所以构成，是因为他像克莱因瓶表面结构一样，将自己包覆在语言所构成的差异系统中，并认同于其中一个能够代表他自己的意符。也因此，拉康强调，克莱因瓶表面“是那些让我们能够发现〔主体如何〕处于语言结构之下的形式之一”(S-XII*: 131)。

主体意识是人通过意符来让自己在意符系统内部被代表的产物，因此具有一种反转包覆自身的表面形式，而主体所有的话语就像在这个反转包覆的同一个表面上所画下的痕迹。其特征是不会与自身交错，必然成为延续的螺旋状，这就相当于要求：“要求是一种回旋的运动，它倾向于和自身平行并且始终重复。”(S-XII*: 132) 要求可说是“铭记在大他者位置上的言谈”，因为“所有说出来的话，只要是在大他者位置上说出来的，就是一种要求，即使对主体的意识来说，这个要求本身是被隐藏的”(S-XII*: 133)。如此，作为一种重复的话语，要求发展的结果必然会归结到这个表面内外包覆的反转处，那正是拉康所定义的认同点。而环绕着这个表面的螺旋运动所构成的不可化约的循环正是欲望的特征(图7-20)。



图 7-20

在精神分析经验中，要求、转移与认同三者是不可分的概念。因为大他者作为“被假设知道的主体”，必然与主体处于一种失衡的要求关系中，是在这一关系中才会产生转移的作用。其结果便是爱与欲望的出现，而其最终目标则是认同。 296

此外，也由于克莱因瓶的表面反转包覆关系，要求这道痕迹在经过表面的反转处之后必然像在莫比乌斯带表面上一样产生方向的逆转（图 7-21）——这是代数拓扑学将它们称为无方向性表面的原因。正是此种逆转特征，让拉康认为克莱因瓶的表面结构远比弗洛伊德在《自我与“它”》（*Das Ich und Das Es*）中所提的第二拓扑论图示更能凸显无意识现象显现时令人错愕的特征。



图 7-21

对拉康而言，这个拓扑表面的理论模型不仅能够澄清精神分析经验中无意识现象的难题，甚至也能确立一种更融贯的逻辑学，并超越形式逻辑学无法将自身当成一种后设语言这一困境。如罗素所提的理发师逻辑悖论——有位自大的伦敦理发师说“我替所有不自己理发的伦敦人理发”。这句话中的“所有伦敦人”显然不能包含说话的理发师自己，否则这句话就无法成立。因为若他替自己理发，那么他就也替自己理发的伦敦人理发，因此他的话不成立。反之，若他不替自己理发，又怎么能说也“替所有不自己理发的伦敦人理发”呢？因此，无论他是否替自己理 297

发，这句话都不成立。^[1]以罗素的公式来看，该逻辑悖论可以表示为：设 R 是“所有不包含自己的集合的集合”（x），那么若 R 包含它自己，它就不属于 R；反之，若 R 不包含它自己，那它就属于 R：

$$\begin{aligned} R &= \{x | x \notin x\} \\ R \in R &\Leftrightarrow R \notin R \end{aligned}$$

正如拉康指出，解开这类逻辑悖论的关键就在于说的主体与话的主体的分裂。也就是说，只要话中“所有不自己理发的伦敦人”不包含说话者自己，这句话便不会构成悖论。但罗素并不懂精神分析所称的主体分裂结构，为了解决这个逻辑难题，他只能构思所谓的类型论（type theory），以同心圆的方式一层一层地区分语言与后设语言的架构。如此一来，不仅语言的问题被推入无限后退的陷阱，也更无法掌握到精神分析所发现的主体与语言的结构关系。亦即，人是处在语言中的说话者，他在运用意符的同时也以意符的方式在语言中被代表。因此，主体与语言并非处在不同的层次，而是处在有如克莱因瓶表面一般，覆盖着自己的同一个表面。这是为何即使与几乎所有的语言学认知相悖，拉康仍执意主张“没有后设语言”（S-XII*：54）。

在拉康眼中，形式逻辑学为了避免造成逻辑判断的悖论而将说话主体排除到语言之外，这无异于将婴儿和洗澡水一起倒掉！相反，精神分析所认识的话语并非排除说话主体的语言，精神分析的诠释和它所诠释的材料之间也并非一种后设语言的关系。如弗洛伊德在《日常生活的精神病理学》中提到的那些语言现象与意符效应，均显示着说话主体与其欲望的存在与作用。在所有这些失误行为中，语言介入的“发音替代”（substitution phonématique）现象都是指向说话者与其欲望关系的线索。

[1] 这个悖论源自希腊诡辩学派的悖论：一个克里特人宣称“所有克里特人都说谎”。若这句话是真的，那么说话者是克里特人，他必然也说谎。但若他说的是谎话，那“所有克里特人都说谎”这句话就是假的。更简单的版本是：“我说谎”这句话同样是不可能的两难。若“我说谎”是真的，那么“我说谎”这句话就是假的，反之，若“我说谎”是假的，那么“我说谎”这句话就是真话。

在这个意义上，拉康认为我们必须仔细地阅读弗洛伊德的著作，并指出其中仍未解决的问题。例如，弗洛伊德在该书第三章“名字与词组的遗忘”的结尾提到了遗忘的传染现象之谜：在一群人的对话中，若有一人遗忘了某个名字或词组，那这个遗忘现象很容易传染，其他人也会记不起那个名字。弗洛伊德引用了赖克提供的案例。在一场大学生的聚会上，两位哲学系的女学生在讨论基督教起源在文化与宗教学史中所构成的问题，其中一位女学生想起她不久前读过的一本英文书，却想不起来这本书的书名。此时，在场的其他三位男学生都说他们知道这本书，但奇怪的是，他们也都想不起来书名。

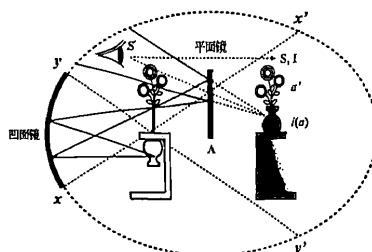
后来，在精神分析的过程中，女学生才发现她之所以忘了这本书的书名《宾虚—基督的故事》(*Ben-Hur*)，是因为“书名中包含着一句她和任何女孩都不会想说的话……尤其是在年轻男生面前”。因为 *Ben Hur* 的发音就相当于德文的“我是妓女”([*Ich*] bin [*eine*] Hure)，若在年轻男生面前说这个怪怪的书名，看起来就像她在承认会有那些欲望。换句话说，这位女学生无意识地将说出书名等同于一种性爱邀请，因此对书名的遗忘就相当于对这类无意识的意图的防御。但问题是，为什么在场的男学生们也忘了这个书名？为此，弗洛伊德设想了一个近乎神秘的心灵感应过程，即在男生身上也发生了类似的无意识过程，仿佛男生们的无意识捕捉到了女学生的遗忘的真正含意。因此，他们的遗忘就像对女学生的遗忘的一种充满敬意的了解。如此，这个群体中的遗忘传染可以分解成：女学生说“我不会这样想”，男学生则回答“当然”。换言之，女学生仿佛通过突然的记忆空白隔空向男生们传递了一个明确的讯息，而他们也都无意识地完全了解这个讯息！

299

然而拉康指出，如果说名字的遗忘看起来会传染，那是因为对每个人来说，只要涉及名字——无论和这个名字的距离有多远——必然会涉及主体的认同。拉康在《第九讲座》中表示，“无意识是在主体中‘它’说话的

场所”(S-IX*: 94)。因此,在语言表达过程中有一处是在主体不知道的情况下,一再受到话语符号的后遗效应重整。换言之,只要主体开口说话,他就不自觉、无意识地呼唤自己(se nommer)。这个集体遗忘的例子不正显示了,即使在表面客观的学术讨论的谈话中,也涉及说话主体的认同与欲望。

最后,克莱因瓶这个无方向性的表面拓扑模型也可凸显出,在主体与大他者的辩证过程中,主体的认同如何使得原本主体的要求逆转为主体对自己的要求,进而说明了在俄狄浦斯过程之后,超我产生的真正原因。认同涉及的是主体与大他者的欲望辩证关系,以及由此而产生的要求的逆转现象,而造成这个逆转现象的,正是欲望根源 objet a 的作用。因此,拉康进一步在其镜像结构图示(图 7-22)^[1]中,分别标示出认同所涉及的自我理想、理想自我和 objet a 的角色。



390

图 7-22 (Lacan 1966 [1960a]: 674)

拉康在早期以这个光学实验说明婴儿发展过程中一个非常特殊的镜像阶段。刚出生的婴儿可以说是一团无法统合知觉的破碎身体,其眼睛、嘴巴、耳朵,甚至手脚各自为政,无法整合成一个完整的身体。要等到生理发展达到一定的成熟度时,他才能真正掌控自己的身体。但在这之前,婴儿仍会通过自己身体在镜中的影像或类似者的身体影像而意识到自己完整的身体形式,因而感到好奇与着迷并发出惊叹,这就是德国完形学派心理学

[1] 请参阅 17 页注释

家比勒 (Karl Bühler) 所称的“啊哈经验” (Aha Erlebnis)。婴儿对身体完整形式的视觉经验, 使他开始对身体有某种早熟的、想象的控制。这种原初的心理控制不仅影响他日后实际的身体运动, 也建构了其精神的幻想生命。

如此, 镜像阶段之前的唯一的真实就是“它”、需求、欲力、倾向、本能等, 完全不具形式、绝对的混乱、无定义的原初状态。此时既无主体和客体的区分, 也没有好、坏、内在、外在等分别。而婴儿身体的完整影像将赋予他最初的主体形式, 让他可以定位和区分什么是自我, 什么不是自我。如在上述光学装置中, 不仅有着花束与花朵分离的真实状态 (破碎身体), 也可以从平面镜中看到统合为一体的花瓶与花束的影像 $i(a)$, 此即想象认同的理想自我的特征。

然而, 除了花瓶与花束的统一影像之外, 在特定的角度下, 观看者也能在平面镜中看见自己的影像 S 。而观看者能否看到自己的影像将受到平面镜的角度所影响, 这显示出人类想象结构的不稳定性。由于处于统觉不协调的婴儿势必只能通过与他人的话语关系决定平面镜的角度, 因此平面镜就代表着主体与大他者 A 的象征关系。是这个象征关系决定了主体在象征系统中的理想位置 I , 即其自我理想。

到了《第九讲座》, 拉康进一步修改这个光学装置图示, 并在其中加入了 $\text{objet } a$ 的功能:

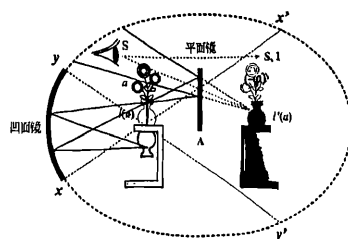


图 7-23 (S-IX*: 605)

拉康指出，图示左侧的 S 是一个尚未进入象征领域的主体（因此 S 在这里没有被划掉），凹面镜代表着其身体的内部机制，而花朵与花瓶的统一实像错觉则是其身体的影像—— $i(a)$ 。图示右侧则表示主体从象征着大他者的平面镜（A）中所见到的自我的虚像—— $i'(a)$ 。同样地，图示中也有着象征认同所产生的理想审级——I。然而，在身体影像 $i(a)$ 和自我 $i'(a)$ 这两个看似对映的功能中，花朵的作用并不相同。若在左边的身体影像中，花朵具有的是 $\text{objet } a$ 的功能，若在右边由象征系统所决定的自我中，它将只能是一个欠缺的意符（ $-\phi$ ），因为必须设想，作为欲望根源物、 $\text{objet } a$ 不可能被映照，也没有镜像可言。如此，不可能被映照在象征系统内的 $\text{objet } a$ ，就只能以欠缺的意符在主体自我形塑的认同过程中扮演着核心的角色。

如此，认同的作用可说是悬在自我理想（I）与一个作为基准点的欠缺的意符（ $-\phi$ ）之间。这两者不能混为一谈，而是类似数论中的 1 与 0 302 之间的关系。认同作用正是基于欠缺的意符这一基准点去树立起拉康称为一划的自我理想功能。而介于 0 与 1 之间的这道不可见却存在的界线，就代表着主体本身作为一道切割（coupure）的分裂效应。

四、分裂主体与表面的切割

对拉康而言，无意识所涉及的欲望并非神秘或不可名的生物倾向，而是在话语过程中能够显现出无意识结构的一道切割：“欲望是一道切割，经由它显现出一个非宇宙的表面。”（S-XII*：226）这一非宇宙的表面正是违反现实知觉的无方向性表面，如拉康分别以莫比乌斯带与克莱因瓶表面的切割，说明欲望辩证中的分裂主体与大他者的关系以及其中 $\text{objet } a$ 的位置与功能。

拉康在 1965 年至 1966 年的《第十三讲座》中引用 18 世纪日本禅师慈云尊者 (Jiun Sonja) 的一系列圆相图解释代数拓扑学中的射影平面。据拉康表示,慈云尊者在其中一幅圆相图边写上了“三千年代几人知”。^[1]而为了呼应,拉康自己也画了一个倒 8 字形并在旁边以中文写下“三千年前人知也”。直觉上,圆和倒 8 字形是两个不同的形状,但事实上,就拓扑学的射影几何而言,它们是完全等价的图形(拓扑学上称为同胚)。我们可以将一个单纯的圆看成一个圆盘,而倒 8 字形则是有着两个彼此覆盖的页面的碟子,但整个表面仍是连贯的,只是其中两个边界在某处交叠在一起(图 7-24)。

303

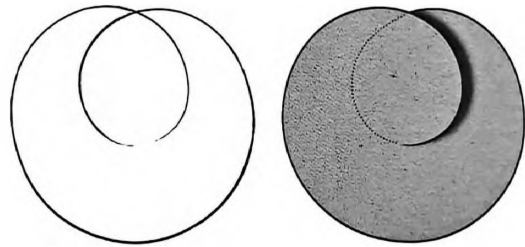


图 7-24

在此,拉康要我们暂时忘掉眼前所见的形象,并进入某种“大脑体操或心灵实验”,去设想从单纯的圆所衍生出的拓扑表面形式,如环状体、十字帽、克莱因瓶或射影平面。这些表面虽然无法从三维空间的直觉被领悟,但难以想象并不表示不存在。因为只要跟随着一定的指引,知道如何以及从何处去切割,便不难构想这些形式之间的关系。例如,若依照字母顺序将一个圆的上下两边黏合,便可轻易形成一个半圆形。这是镜像反射的对映表面的特质:

[1] 经查询,日文版《慈云尊者墨迹集成》(三浦广康,京都市:思文阁出版社,1989)所收录的一系列圆相图并没有拉康所称的这一幅。因拉康并未表明该图出处,故无从确认。

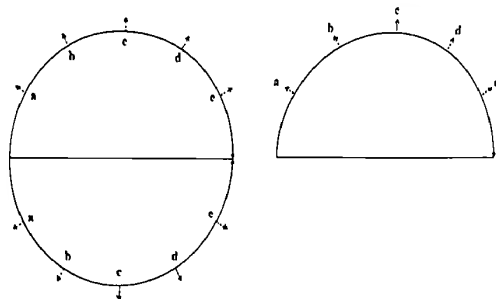


图 7-25

304 但若试着将上下两边的字母顺序逆转，则必须将这个圆扭转一圈有如 8 字形之后，才能依照两边的字母黏合起来，其结果便是一道倒 8 字形的边缘：

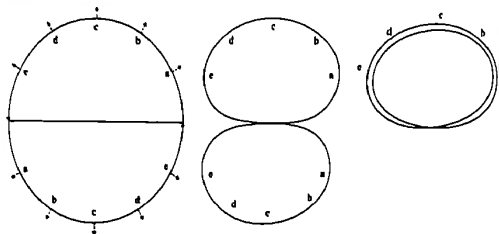


图 7-26

如此，这个上下两边方向相反的圆就构成了射影平面，其特征在于，通过中心点的任意直线，都可以在直线的两端找到对映的同一点（如 a-a, b-b……）：

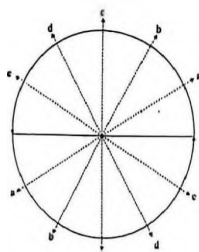


图 7-27

如以表面关系来看，这就相当于从空间中的中心点将一个表面上的形状投射到另一个表面上：

305

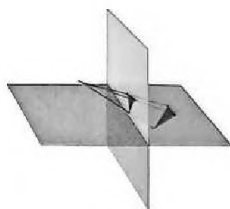


图 7-28

根据射影平面的定义，将投射线延伸到无限远处时，可以在直线的两端找到同一点：

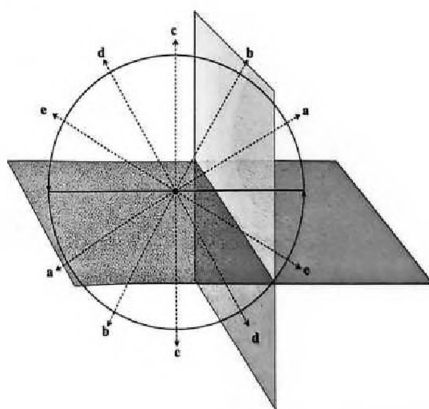


图 7-29

若设此中心点为 P ，那么基于一一条直线只能有两个端点的定义，由 P 点投射的直线必然在无限远处相交。换言之，所有的投射直线都是一个圆：

306

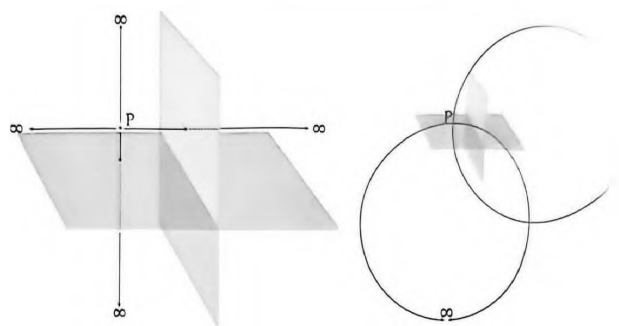


图 7-30

同样地，这两个表面必然也在远处相交，这便构成了前面所说的十字帽表面：

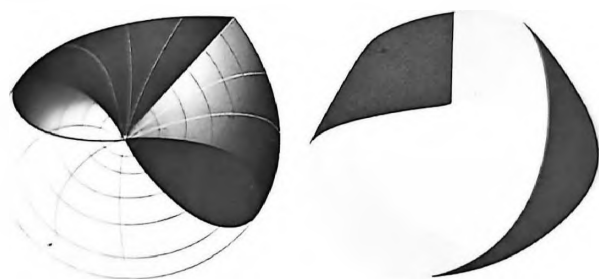


图 7-31

由此可见，射影平面和莫比乌斯带相同，也是没有正反之分的无方向性表面。而射影平面上穿越中心点的直径，正是拉康所说的可以作为主体结构模型的切割，因为它在切割的同时也必然导致分裂。相反地，若在球体表面进行切割，只会切掉其中一部分有如盖子一样的东西，剩下的球体仍具有相同的结构。因此这样的切割只是创造出两个相同性质的东西，并不能凸显任何主体的分裂效应：



图 7-32

同样地，若沿着莫比乌斯带的边缘裁切也不会破坏其表面结构，而是仍会留下一个莫比乌斯带和一条扭转两圈并具有正反两面的带子：



图 7-33

但若这道切割移置于莫比乌斯带的中心点，将破坏其表面结构，使它还原成一条扭转两圈并具有正反两面的带子：

308



图 7-34

这显示莫比乌斯带表面的无方向性就存在于这一道切割线上，处于语言中的分裂主体则有如这道切割的效应。是因为这道切割，原先围绕着一个空洞（亏格）所形成的无方向性表面才开始具有正反、上下、内外等分别。

同样地，在克莱因瓶的表面也可以进行一道类似的切割，将它剖开成两个分别为左旋与右旋，如镜像一般左右方向相反的莫比乌斯带：

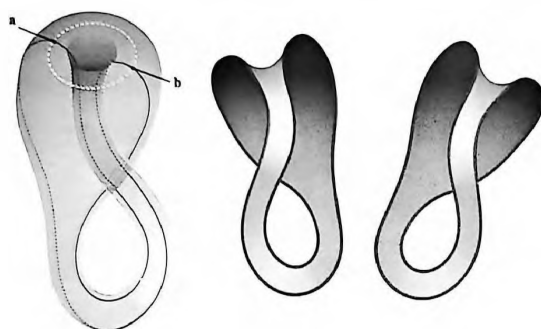


图 7-35

正如拉康强调，这是唯一能将克莱因瓶表面一分为二的切割方式，除此之外，其他任何切割都只是去除该表面的一部分，或将克莱因瓶还原为管状体。由这个切割的结果可见，这道切割本身就构成莫比乌斯带的边缘，而它与克莱因瓶表面的关系，就像欲望辩证关系中主体与作为话语的场所的大他者之间的关系。

最后，能够和这道莫比乌斯带边缘互补而形成十字帽表面的，是一个倒 8 字形的表面。拉康认为，这个倒 8 字形的表面就可以说明 objet a 在主体与大他者表面结构中的功能（图 7-36）。

此外，也可以从十字帽的切割来看倒 8 字形表面和莫比乌斯带的互补关系。若在十字帽的表面上进行一道倒 8 字形切割，其结果将使十字帽表面被分割成一个倒 8 字形的圆盘与一条莫比乌斯带。前者便可象征

失落的客体 objet a, 后者则象征分裂主体的结构 (图 7-37)。

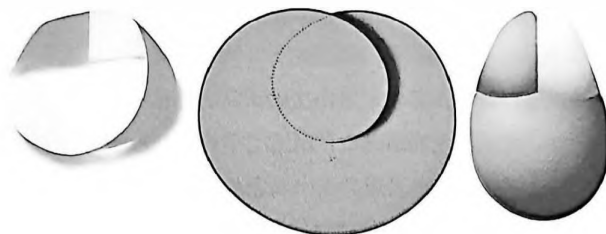


图 7-36

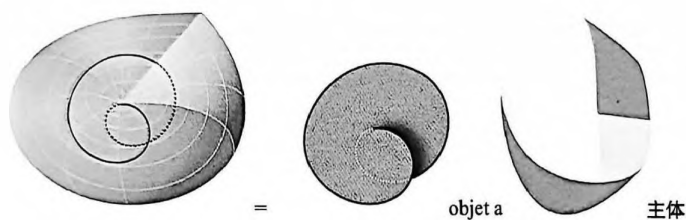


图 7-37

310

对拉康而言,除了代数拓扑学中的这种具有一个亏格的无方向性表面之外,没有任何形式的空间构想足以澄清主体结构中根本的欠缺以及作为欲望根源之失落客体 objet a 的产生。

五、再现与观看主体的分裂

1966 年,福柯 (Michel Foucault) 出版了《词与物》(*Les mots et les choses*),他在书中第一章精辟剖析了 17 世纪的西班牙画家委拉斯开兹 (Diego Velázquez) 的名作《宫娥》(*Las Meninas*) (图 7-38)。

福柯认为在再现 (représentation) 的古典时代,这幅画以极为巧妙的方式再现了处于画面外的观看位置,即画中画家的视线投射到画外,且

被延伸自右侧窗户洒下的光线所覆盖的位置。在那个画外位置上的观看并非某个特定主体的观看，而是同时是画家所画的对象——国王菲利普四世（Philippe IV）与皇后玛丽安娜（Marie-Anne）——和正在作画的画家自身的观看，最后，那也是站在这幅画前的无数观看者的观看。这三者的观看又同时被再现到画面中：国王与皇后的观看就反映在画中背景的镜子里，画家的观看也再现为画中画家的眼神，观看者的观看则被捕

311 捉在背景门中偶然经过画室而见到这一幕的人物眼中。



图 7-38 《宫娥》

如此，画家所捕捉的这个观看既是这些个别主体的观看，同时又不是任何一个主体的观看。这种诡异的关系要能够成立，那里就必须只是一个观看的“位置”。换言之，观看主体必须消失。对福柯而言，观看主体的消失，才让再现能以纯粹的形式被掌握。这是 17 世纪末、18 世纪古典时代新的思想模式得以产生的原因。也因此，福柯认为这幅画可以说是“再现的再现”（*représentation de la représentation*），一方面，它定义 312 着古典再现的空间，呈现出古典再现的所有要素（包括影像、影像的观看，以及人物的面孔、眼神和动作等）；另一方面，它也显示这些四散的再现要素均指向一个根源的本质空洞，即观看主体的消失（图 7-39）。

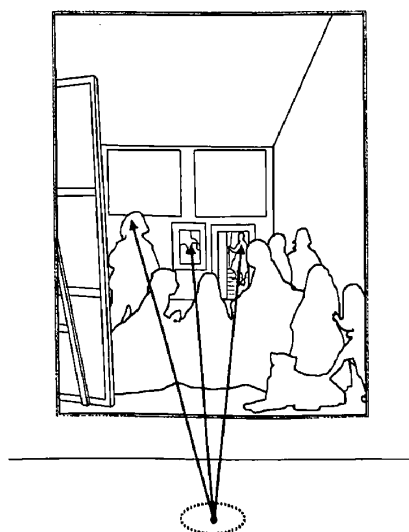


图 7-39

就在福柯著作出版的同一年，拉康随后也在《第十三讲座》中评论了这幅《宫娥》。但与福柯的哲学玄想略有不同，拉康试图比较画家运用的文艺复兴时代的透视法与数学家演算的射影平面拓扑学，并借此说明了绘画所涉及的观望欲力、观看主体的分裂，以及作为 *objet a* 的观

拉康首先强调镜子与绘画的功能的差异。这两者同时出现在这幅画中，却涉及两种不同的观看与主体的关系。镜子凸显的是自恋性质的影像或想象的关系，即自我与其类似者影像的反射、对映关系。绘画则涉及主体与意符作用的象征关系，因而能够显示观看主体的分裂与观望欲力的客体 objet a 的关系。绘画并非单纯图像性质的再现，而是一种能够支撑起观看欲望并凸显出幻想结构的场面调度。

然而，稍微在委拉斯开兹这幅画前驻足便不难察觉，若将背景中那处呈现着国王和皇后的明亮方块当成一面镜子，那可能太过牵强，因为它并未同时反映出前景人物群的背影。事实上，在当时的画作中，

[1] 拉康在评论中表示，再现主体的消失可以说是精神分析与哲学，甚至是“拉康与福柯”这样两个研究领域的交集。而在拉康引述了福柯的著作之后，福柯也在 1966 年 5 月 18 日来到拉康的讲座，聆听拉康的观点。拉康先是在课堂上强调福柯的论点和他自己的分析的结论相同，并问福柯是否同意。有趣的是，在拉康的讲稿中，福柯的回答被略去了，只留下“……”。我们并不知道福柯如何回应拉康充满暗示的问话。或许，这“……”表示的只是福柯礼貌性的点头不语。总之，拉康接着说：“你同意！感谢。这表示我读懂了。”不过，代表福柯的回答的“……”值得我们进一步去玄想。因为，拉康对艺术的见解与海德格尔的构想相同，即艺术的本质被化约为一种意符的作用。如此，虽然拉康比弗洛伊德以及克莱因的升华理论更进一步，不再将艺术品视为升华的废弃物，而是将艺术品当成能够代表欲望物的意符，但如此从意符结构的角度去掌握艺术的创造，难道不是意味着在艺术品中首先有某种东西必须被视为次要和被抛弃？而为了萃取出艺术本质而被丢弃的东西难道不就是艺术本身？正如在拉康对《安提戈涅》这出悲剧的阅读中，认为仅通过意符的阅读而无需考虑悲剧的演出就可以掌握悲剧的真理。但少了演出，悲剧还是悲剧吗？少了福柯所称的再现，绘画还是绘画吗？当然，拉康并非认为绘画中没有再现，他只是认为那是次要的：“艺术作品毫无疑问模仿它所再现的客体，但其目的却不是再现这些客体。通过模仿客体，艺术作品让客体变成完全不同的东西。因此，艺术作品只是假装模仿。”（S-VII: 169）如此，对拉康而言，艺术的功能就是“让一个被创作出来的客体，能够不去避免如意符般的欲望物，而是去代表它、再现它”（S-VII: 144）。然而，绘画之所以仍是绘画而不是语言意符，难道不是因为绘画的再现性并不是次要的，而是和语言意符同等重要？就此而言，福柯在写于 1968 年并于 1973 年出版的《这不是一根烟斗》中所展开的拟像（simulacre）空间的论述或许是一个重要的线索。让我们可以一探他对拉康的回应。该书写于《词与物》（1966）和《知识考古学》（1969）之间，福柯在其中指出了透视法所营造的以类似性（ressemblance）为基础的几何空间和以相似（similaire）为特征的拟像空间。而福柯所说的相似无疑呼应了拉康在《第九讲座》中所论的通过意符——一划——的象征认同。

镜子并非罕见的主题，15 世纪的尼德兰画家范艾克（Jan Van Eyck）的《阿诺菲尼的婚礼》（*The Arnolfini Marriage*）背景中的镜子就是 314 范例。^[1] 在这幅画中，镜子忠实地呈现出前景人物的背面，而非如委拉斯开兹画中的镜子可以略过前景的人物，直接呈现站在画前的人物影像。

况且，依照正确的透视法则，若国王与皇后是站在画的前方，那他们在镜中的影像的大小应该仅有一旁门中人物的一半（因为镜子也会反射房间的深度）。因此拉康戏称，与其说此处谜样的明亮方块是一面镜子，不如说它像电视屏幕一样，播映着一场特殊的再现叙事。^[2]

此外，观看《宫娥》这幅三米高的巨幅画作时，首先映入眼帘的是左侧与画几乎等身的画中之画。但与墙上悬挂的所有其他画中画不同，这幅画反转地以背面显示着其内框与画架，让人不知画面的内容。福柯虽然也借这张画中画去凸显《宫娥》作为“再现的再现”的功能，但并未深究它在此反转的意义。拉康则认为，相对于墙面上那些再现着依稀可见的景物的画作，眼前这幅反转的画就像赌局中的一张底牌，它盖住不掀开，以逼迫站在画前的观看者掀开他们自己的底牌。此外，艺术史上不断被讨论的疑点之一，是画中的画家委拉斯开兹所站立的位置。那显示他似乎并非正在作画，因为他必须向前跨出一步才能碰得到他的画作。由此，拉康认为，委拉斯开兹所创造的并不是一个正在作画的画家的自画像，而是一个站在画里并等待着观看者掀开他们自己底牌的画家。

[1] 请参阅：https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/33/Van_Eyck_-_Arnolfini_Portrait.jpg。检索日期：2019 年 8 月 14 日。

[2] 这不完全是拉康的凭空想象，事实上，拉康也参考了委拉斯开兹的另一幅画《编织者》（*Las Hilanderas*）。这幅画显然不只是一般所称，以写实主义的方式描绘了皇家编织厂内人民劳动的一幕，因为画中背景的墙上所悬挂的壁毯就像一个舞台，正在诉说着另一个神话故事。

请参阅：https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/98/Diego_Velázquez_014.jpg。检索日期：2019 年 8 月 14 日。

这正是这幅画吸引人的原因。自从悬挂在普拉多美术馆（Prado Museum）以来，这幅画就一直以这张反转的画中画迫使那些急着逛完美术馆的观看者们屈服和放弃观看，转而反问自己“委拉斯开兹到底要做什么？”同样地，它也使艺术史家们全都绞尽脑汁想要了解这幅画究竟以什么样的透视法构成。

正如拉康在《第十一讲座》中指出，欲力是一种由主体出发，环绕着失落客体 objet a 之后再回到主体的过程。但因为主体具有莫比乌斯带表面般的结构，所以欲力必然如倒 8 字形运动一般环绕两圈才能回到其出发点。同样地，观望欲力也是如此。因此可以说，图画具有的“给看”功能仅让观看者完成了第一道圆圈，而绘画则因为能够让观看者完成第二道完整的观望欲力循环，而具有了艺术的价值。（S-XIII*: 549）对拉康而言，“艺术品始终具有这样的颠覆性”（S-XIII*: 548），这正是升华（sublimation）的特征。换言之，被称为艺术的绘画有别于一般图画之处，就在于绘画能够迫使主体不仅放弃单纯的观看，更进而处于分裂的观看主体状态，使得视觉功能被提升到观看欲望的层次。就《宫娥》这幅画而言，拉康认为，委拉斯开兹刻意放在构图正中心，强迫观看者去看的玛格丽特公主，正是整幅画的“问号”所在，仿佛从公主口中说出了观看者心中呼喊的要求：“给我看！”（fais voir）这正是这幅反转的画中画所召唤出的观看欲望。在第一个层次的“给看”功能上，显然委拉斯开兹早已经完成他的画作，并且把它呈现在我们面前。若观看者仍会停下脚步并反问自己究竟在看什么、想看什么，以及委拉斯开兹到底要做什么，就显示这个视觉的观看在此早已失落，这幅画已将观看主体引入他必须自己去完成的观看欲望辩证的第二道循环。

此外，拉康也认为，尽管我们只看到画中画的背面，但它的尺寸显示它就是眼前所见的这幅画本身。如此，它的功能就不再是福柯所说，有如背景墙上其他画作所具有之单纯的“再现的再现”，而是弗

洛伊德所称的“表象—代表”。此处用语的差异显示了拉康和福柯两人对德文 *Vorstellung* 一词的不同认知。对福柯而言，再现意味着“类似性”的关系，即被再现物和它的再现的关系。但对拉康而言，精神分析所称的表象并非某物的表象，而是“相对于另一个意符而代表着主体的意符”。如此，作为“表象—代表”的意符，这幅画中画的作用正是以意符的方式将观看主体引入画面当中。

由此，拉康主张，委拉斯开兹将他自己——也就是站在这幅画前作画的画家——也画入画中，必定别有用心，而非如某些评论家所言，这只是为了让自己能够跻身宫廷人士之列。事实上，从透视法的安排上即可察觉，画面所有的透视线全都集中到背景那座门后的人物。而在这样一个消失点（*vanishing point*）上，委拉斯开兹安排的是一个看似正要离开、消失的人物。那并非偶然经过的任意旁观者，而是另一个委拉斯开兹，也就是引介委拉斯开兹为皇室作画的大臣“尼亚托·委拉斯开兹”（*Nieto Velázquez*）。这另一个委拉斯开兹就仿佛是画家自己的分身（图 7-40）。

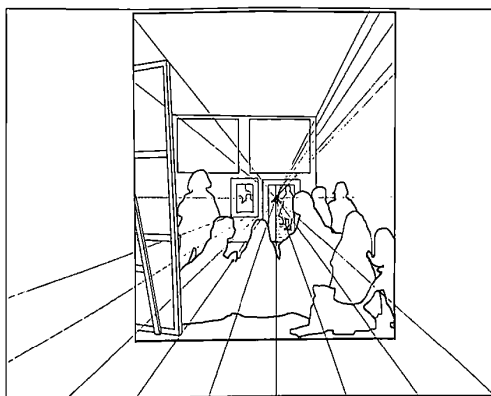


图 7-40

另外，透视法绘画不只有一个消失点，在画面之外，还有第二个决
317 定着画面景深的消失点 (S')：

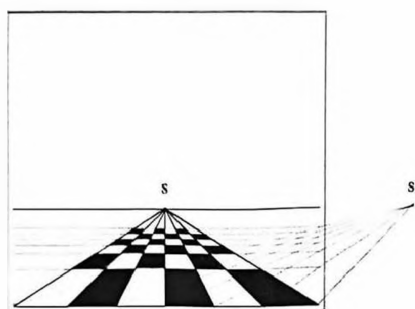


图 7-41

如以前述射影平面来看，就能发现透视法中的这两个消失点正是观
看主体的分裂与投射的结果：

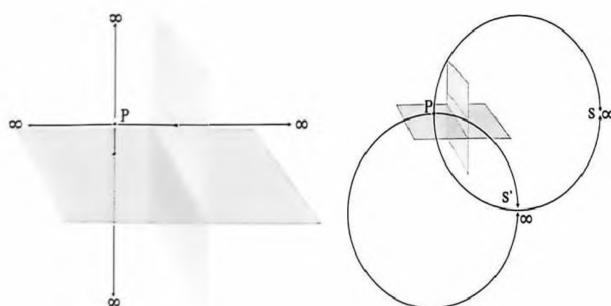


图 7-42

如此，委拉斯开兹将自己和自己的分身同时呈现在画面中，这正显
示他试图让画面之外的另一个消失点也走入画中，借以凸显透视法中观
看主体的分裂。由此，拉康推测，画中的画家之所以站在这个无法作画
的尴尬位置，是因为他就像刚沿着画中区分明暗的这条线走入画中一样
318 (图 7-43)。

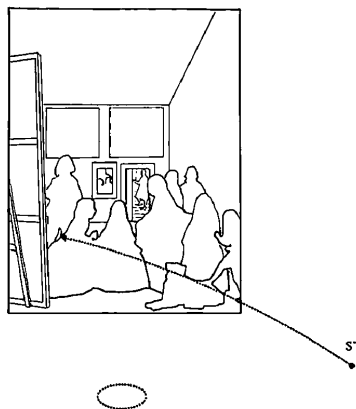


图 7-43

拉康比喻，委拉斯开兹所呈现的这一幕，就像在一个笛卡尔式的反思主体面前所展开的表象世界。相对地，在背景中看着这一切却又像存在于另一个世界的国王与皇后，就如同笛卡尔所称的能够保证这一切的上帝、大他者。或许，这解释了为何矫饰主义画家焦尔达诺（Luca Giordano）在观赏这幅画许久之后会惊呼：“这是绘画的神学！”^[1] 因为，经这对明亮却又模糊的身影的中介，绘画的世界将如笛卡尔的世界一样确实。

就此而言，拉康认为必须从射影几何学的角度才能掌握这幅画的价值与意义。如果说从古希腊时代到 17 世纪，射影几何学所定义的观看场域一直未能被认识，那是因为，如梅洛-庞蒂所言，人对观看的构想是由柏拉图以来的真理本质的论证所决定。换言之，人所见到的视觉现象仅是某种理念（*idée*）的阴影或再现。福柯在其著作中从再现的观点依次讨论了哲学、语言学、经济学与自然科学，却唯独漏了数学，特别是诞生于 17 319 世纪的射影几何学。然而，绘画的透视法所涉及的射影平面并不属于视觉

[1] 参阅：White（1969：140）。

的再现的向度，而是潘诺夫斯基称之为象征形式（symbolic form）^[1]的观看场域。

正如射影几何学显示，被投射在图画平面上的除了物体的影像之外，还有被称为消失点的分裂主体。而委拉斯开兹将这两个消失点同时呈现在画面中，仿佛是在对站在画前要求着“给我看”的观看者说：“你见不到我从哪里看着你。”（Tu ne me vois pas d'où je te regarde）换言之，我们以为画家就在画里，我们正看着他，但事实上他并不在那里。拉康这句话并非一般以为的“你见不到我，而在这里，我正看着你”（Tu ne me vois pas là d'où je te regarde），因为那个“在这里”（là）被略去了。画中的画家并没有这个“在这里”，他并没有海德格尔所称的“此在”（Dasein）。而这个被略去的失落空间正是 objet a 所填补的缝隙。

从射影平面来看，相应于由第一个消失点所构成的天际线（蓝色），第二个消失点则构成地面线（红色）。如此，在投射点（P）后方的物体将被投射在天际线之上，而介于地面线与轴心之间（虚线表面）的物体则被投射于轴心下方平面的X点：

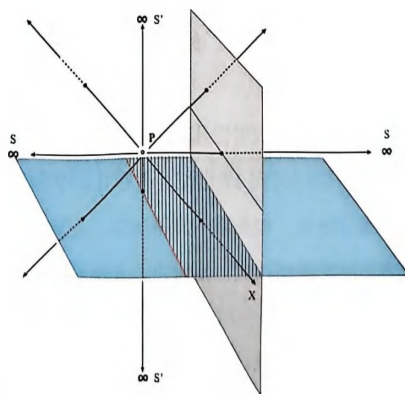


图 7-44

[1] 参阅：Panofsky（1991 [1927]）。

然而在透视法绘画中，这一道地面线被并入画面的下缘，导致介于地面线和轴心之间的平面以及轴心之下的平面均被略去：

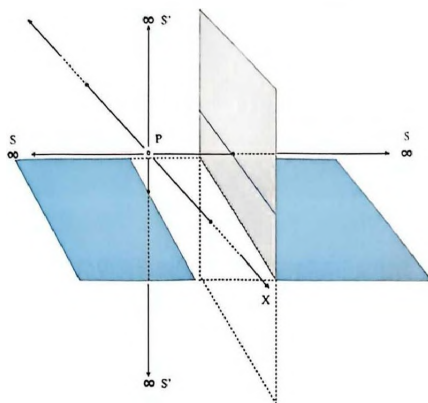


图 7-45

321

若从射影平面所构成的十字帽表面来看，可发现这些被略去的表面正是倒 8 字形表面，其余部分则构成莫比乌斯带表面（图 7-37）。

如此，正如拉康指出“objet a 是分裂主体的框架 (monture)” (S-XIII*: 544)，射影平面的切割充分说明了在透视法绘画中观看主体的分裂，以及作为观望欲力的客体 objet a 的失落。而通过将分裂的观看主体 (S, S') 同时引入画中，委拉斯开兹巧妙地以不在场的方式捕捉到了此处被略去的空间。正如画中右侧窗户洒下的光线延伸到画面之外，将观看主体的位置笼罩入观看场域中。就此而言，委拉斯开兹的画作让画中的影像抛开它们被赋予的如镜子一般的再现功能，而能够有如电影中被调度和安排的“表象—代表”或意符。换言之，他让画作不再再现现实，而是以场面调度投映出一部关于人的幻想结构的虚构（图 7-46）。

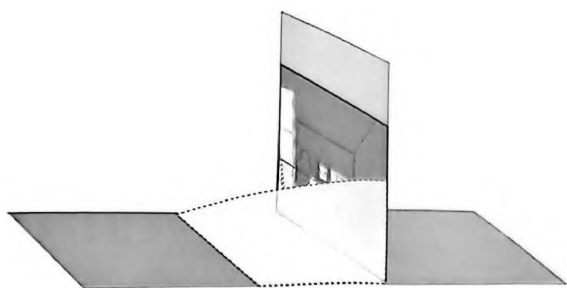


图 7-46

而这正是前述镜子与绘画这两种不同观看向度的差异（图 7-47）。就拓扑学而言，在射影平面中观看主体的分裂必然导致一个无法被象征的透视法捕捉的失落向度，一种只能以 objet a 填补的真实的欠缺。而镜面的反射则是一种“对映”的再现空间，其中任何被反射的东西都像穿过镜子、进入镜子一样，不会有任何被略去的部分。

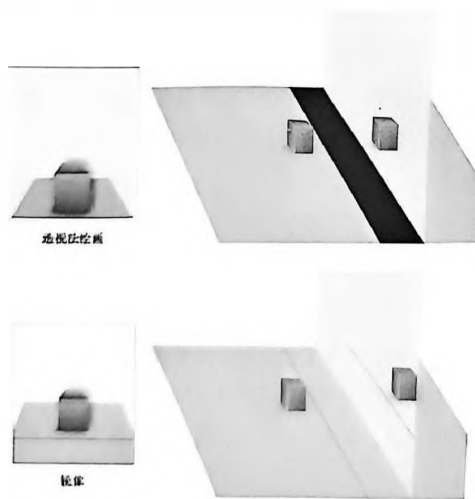


图 7-47

此种镜像反射与象征投射的差异也出现在同属文艺复兴时代的诗人但丁所著的《神曲》(*La divina commedia*)中。但丁曾两度提到纳西索斯神话。第一次是在《地狱篇》第三十章,纳西索斯神话的水面被形容为一面镜子,映照两个犯下相同罪孽的类似者:镜子的一边是造假的伪币铸造者亚当(Adam),另一边则是说谎的背叛者希农(Sinon)^[1]。第二次则是在《天堂篇》的第三章。但丁在穿越地狱和炼狱之后,追随着他所爱的贝缇丽彩(Beatrice Portinari)走向天堂的光明。但丁以一面映射着天堂中的灵魂的镜子象征上帝,但那并不是一面背部涂黑的镜子,而是如玻璃一般通透光亮的平面。在天堂这个充满光亮的国度,灵魂的映射和人间影像的再现并不一样。^[2]

323

正如拉康在《精神因果论》中表示:“当人寻找着思想的空洞而步入了光亮无影的影像空间,且刻意不去等待其中会出现的东西时,一面没有闪光的镜子会向他显示着一个什么也没有反射的表面。”(Lacan 1966 [1946]: 188)但丁以诗歌的方式见证了透视法所显示的象征的射影平面。绘画就像一面不反射的镜子,因为其中的影像并非实物的再现,而是“无物的影像”(image de rien)——这也正是拉康对 objet a 的定义。

对拉康而言,如果精神分析要说明的是能够显现出幻想结构的某种与真实的关系,而不是与再现世界的关系,那么就必须懂得 objet a 的效应。这并非表示我们能够“认识”什么是 objet a 的内容。相反地,我们并不知道 objet a 是什么,因为那正是被略去的失落客体,但就和委拉斯开兹的画作一样,在精神分析中,我们能够指出主体在语言中的分裂效应看到不在场的 objet a 的存在与作用。

324

[1] 参阅: Dante Alighieri (1982a [1320]: 280)。

[2] 参阅: Dante Alighieri (1982b [1320]: 20)。

第八章

幻想的逻辑与精神分析的行动

一、幻想的逻辑

通过代数拓扑学的射影平面的切割，拉康指出主体诞生于大他者表面上的一道倒8字形的切割。这道切割使得该表面被区分为显示着分裂主体结构的莫比乌斯带和代表着 objet a 的倒8字形表面。这样的主体结构是象征认同的结果，有别于心理学所称的想象认同。此外，这道切割也凸显出逻辑学上因排除主体与欲望的向度而导致的悖论。就此而言，拉康认为，如果精神分析经验涉及的是象征范畴，那它就必须能够在逻辑的层次上说明此种包含着分裂主体与 objet a 的逻辑是什么。因此，拉康在1966年至1967年的《第十四讲座：幻想的逻辑》（*La logique du fantasme*）中重新回到其幻想公式（ $S \diamond a$ ）——分裂主体与 objet a 的关系^[1]——并展开他所称的“新的逻辑学”（nouvelle logique）。（S-XIV*：119）

精神分析所称的幻想并非如一般理解的那样，属于想象领域，它也不完全与逻辑构成反题。尤其是，objet a 虽然来自想象或影像

[1] 该公式的法文读为 S barré poinçon petit a。在拉康早期的欲望图示中，该公式中的菱形符号表示主体的构成“受制于”objet a，但在《第十一讲座》中，这个符号被上下分开，代表异化与分离过程中的并集（réunion）与交集（intersection）关系。而到了《第十四讲座》，拉康则将这个符号左右分开，成为“小于（<）”与“大于（>）”的符号。如此，这就相当于逻辑学中的“若且唯若”（si et seulement si）的双向蕴含关系，即“若且唯若S则a”。

(imaginaire), 但它在主体的构成过程中却具有一种逻辑的关系。拉康主张我们必须区分事实存在(l'existence de fait)与逻辑存在(l'existence logique)。前者可以是生物或无生物的存在, 后者则是一种意符的存在。例如, 拉康曾表示他相信天使存在, 因为我们有语言可以说它, 这就表示它有其逻辑存在。反之, 若没有意符可以代表一个东西, 那当然也无法说它存在或不存在。由此可见, 逻辑存在可以说是事实存在的必要条件与基础。任何事实存在都必须在逻辑结构上具有其位置, 而要在逻辑结构上具有位置就必须在语言中有说话的主体: “当我们从事逻辑, 也就是开始运用意符时, 就有主体。”(S-XIV*: 8)

然而, 说话并不必然产生主体的效应, 人工智能或机器人也都会说话, 但它们并不构成主体。必须在具有欲望辩证的欠缺效应的结构中——如精神分析称为俄狄浦斯的人类家庭关系——主体才会诞生。这是为何幻想的公式是“若且唯若 S 则 a ”, 因为“若 S 则 a ”与“若 a 则 S ”必须同时为真, 这个命题才会成立。同样地, 虽然精神分析所称的objet a (如乳房、排泄物、阳具、语音与观看) 都与身体有关, 但身体只是objet a 的来源, objet a 本身并不真正属于身体, 它是身体中能够参与逻辑结构作用的东西, 即能够与身体脱离的被给予或被剥夺的象征化客体。

因此, 真正支撑起幻想结构的是现实与欲望。这两者虽有不同的名字, 但是唯一且相同的表面, 如代数拓扑学的射影平面。现实与欲望是没有断裂的同一表面纹理, 两者之间完全没有缺口, 也不需要被缝合。拉康将这样的与欲望不分的现实定义为“支撑幻想的布料”(prêt-à-porter le fantasme), 而人类所认为的现实只不过是象征与想象的拼凑, 此即主体诞生之初的混沌存在状态。在象征与想象所拼凑出来的现实中, 真实完全无法被察觉, 它既无法被象征也无法被想象, 正如环状体必须被放入某种三维空间, 否则从环状体表面本身的存在无法察觉其核心的空

洞。^[1]同样地，所有的射影平面（莫比乌斯带、十字帽、克莱因瓶等）也都必须处在三维空间中才能凸显它们的特征与作用。就此而言，三维空间就相当于大他者。是在大他者的维度中，这些无方向性表面才能具有如“左旋”或“右旋”的方向性。相对地，主体正是诞生于这些表面上的一道正确的切割。例如，从十字帽这个支撑幻想的布料上沿着倒8字形边缘切割，便会剪下欲望与现实这个莫比乌斯带，以及被 objet a 所填补的真实空洞。这也表明十字帽的根本结构就是一种欠缺或空洞（亏格）：

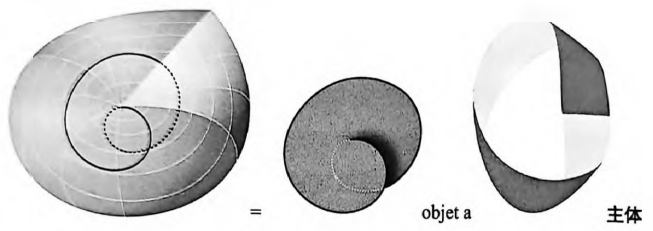


图 8-1

此外，拉康也以欧拉图示的并集与交集的逻辑概念，说明主体、大他者与 objet a 的结构关系。首先，主体（S）与大他者（A）之间的并集不可避免地构成拉康在《第十一讲座》中所说的“要钱或要命”的异化选择，即“或 a 属于 S，或 a 属于 A”：

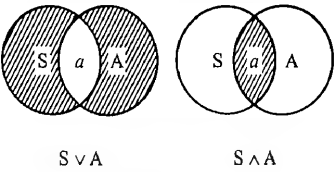


图 8-2

[1] 这是为何拉康在《第九讲座》中必须以两个相交的环状体为喻，才能说明主体与大他者的欲望辩证关系中的欠缺效应。

反之，两者之间的交集 objet a 则构成了分离。因为在上述异化选择中，无论选择 S 还是 A，都将失去 a。如此，从异化的选择来看，一方面是主体（S）与 objet a 的关系，即 objet a 是可以从主体身上分离、失落的东西；另一方面则显示 objet a 是大他者中可以被独立出来的部分：

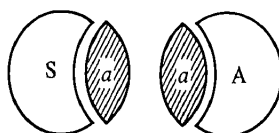


图 8-3

因此，主体的诞生是异化与分离这两个逻辑运作的结果。主体的构成必然在大他者中形成只能通过 objet a 填补的欠缺、空洞。^[1]然而，这道形成主体结构的切割经常被错误地混淆为自我与非自我的分离。某些精神分析学派将弗洛伊德所称的原初快感自我与现实自我的分化，错误地理解为自我和被排除在外的非自我的关系。而拉康则引述弗洛伊德 328 《否定》一文指出，原初快感自我相当于弗洛伊德所称的原初肯定，相对地，没有受到原初肯定的并非否定的非自我，而是落入永不可复得的原初抑制（Urverdrängung），即拉康所称的真实。在原初肯定之后，才能在象征系统中肯定或否定现实，如此才会产生所谓的自我和非自我的差异。换言之，否定是在语言作用介入下才能产生的次发功能，因此它不可能在最早的快感自我与现实自我的分裂阶段介入。这就是为什么拉康认为，在主体理论中不能以“否定性”的概念来设想其中的根本的欠缺。

这正是精神分析所凸显的奇怪等式： $0 = -1 = 1$ 。0 的状态本身是一个

[1] 当然，就精神分析的临床经验而言，主体也可能选择认同于大他者并和大他者连结在一起，结果将是主体无法完成其性别认同，从而成为同性恋。或者，主体也可能选择将 objet a 从大他者处切除下来，从而成为恋物癖者。

无法被察觉的真实，只有通过象征化的意符（1 或拉康所称的一划），才能显现出其欠缺的状态（-1）。因此，欠缺并不是否定，而是肯定的1。因为意符的作用并不只是去“指出某个不在那里的东西，而是去产生它”（S-XIV*：17）。如此，这个被产生出来的一划意符正是指涉着根本的欠缺状态的主体本身。根据拉康对意符的定义，意符并非仅意指某物或概念，它也必然“为另一个意符代表着主体”。^[1]而对该意符而言，这个被代表的主体（S）则是其意义（sens）。（S-XIV*：19）

正如拉康强调，在这样的意符体系中，“所有意符的性质就在于它无论如何都不能够意指它自己”（S-XIV*：22）。而意指着自己的意符正是当代形式逻辑学的困境，也就是类型论最末端的专有名词。由此，拉康主
329 张，新逻辑学的第一个命题便是“任何意符均无法意指它自己”，这正是让集合论能够发展的哥德尔第二不完备定理。根据该定理，任何封闭的集合都必然涉及某个不属于该集合的东西，因此没有任何集合可以是封闭、完备的。

此外，拉康的新逻辑学命题也将挑战对语言的一般构想。如果“一个意符无法意指它自己”，那么将没有任何语言系统能够成为所有意符的集合，因为它必然包含一个该意符系统之外的项目。如此一来，语言学家所定义并研究的后设语言也将不存在。因此拉康强调，不能仅因为语言看起来像一个封闭系统，就将它化约为一个单纯的意符集合。然而，没有后设语言就意味着没有语言学。因为，要研究语言，就必须运用某种不属于语言范围的东西，并从那里将语言包含起来。逻辑学家罗素便将语言视为“语言—客体”（langage-objet），以便在这个基础上对语言进

[1] 正如，在人类幸运地发现解读埃及象形文字的罗塞塔石碑（Rosetta）之前的整整16个世纪，这些象形文字就这样静静地埋没在沙漠深处，不被认识。尽管如此，没有人会不将这些刻在石头上的图案当成某种文字。这就表明，虽然没有人懂得读它们，但它们仍然为了其他意符而代表着主体。由此，拉康强调，书写不一定为了谁或为了诉说什么才是书写。作为一种书写，它显示的是“每一个书写符号都是为了下一个符号而代表着主体”。

行差异化的研究。那么，究竟语言有没有可以被圈限出来的边界？若有，什么会是语言的边界？若没有，那语言学家与逻辑学家及所谓的语言学与逻辑学又是怎么回事？

为了解决这些关于语言论述的显著的矛盾，拉康指出其幻想逻辑的第二个重要命题将是书写（écriture）的功能。^[1]对拉康而言，将所说的话写下来和写下某人说了什么，这是不同的两件事。换言之，记录某人话语的笔录和描述某人说了什么的叙事是两种完全不同性质的书写。就语言的边界而言，前者反映的是语言的无边界性（有说不完的话，就有无尽的书写），后者则可以显示语言的边界（如虚构的小说就可以容纳一切的现实），这才是拉康所要强调的书写功能。拉康在课堂上做了一个有趣的试验。他请学生在黑板上画一个四方形，并在里面写下1、2、3、4四个数字。随后，他要学生写出“没有写在黑板上的最小整数”。于是，学生立即写下数字5。这个答案当然是正确的。但拉康随即表示，他不是要学生写下“没有写在黑板上的最小整数”这个问题的答案，而是这一行字。于是，当这行字和其他数字一起被书写在黑板上时，难以置信的悖论出现了。因为，当我们想“没有写在上面的最小整数是5”时，这行字就代表了5，因此5也已经写在黑板上。于是，如果5已经被写在上面了，那最小的整数就是6了。只是如此一来，6也立刻被写在黑板上。依此类推，“没有写在黑板上的最小整数”这句话，使得原本处于四方形中的封闭意符系统被引入了一个永远无法填补的欠缺与空洞，因而凸显出意符系统的无边界性。但同时，“没有写在黑板上的最小整数”这个书写，又将无边无垠的意符系统完全掌握在短短的几个文字中：

[1] 在德里达的影响下，拉康逐渐注重书写并开始以书写作为其理论的修辞。

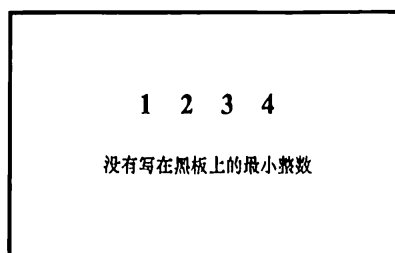


图 8-4

由此，拉康认为，若逻辑学的发展不是运用书写（如代数符号），那即使是康德也不会认为有修改传统亚氏逻辑学的必要。自从逻辑学家开始运用书写以来，整个逻辑学在几年之间就发生了巨大的改变。这显示书写是让人认识到逻辑是来自语言（logos）的结构效应的关键，正如书写也是让集合的概念得以产生的条件。集合论本身就是一种运用符号的书写。拉康举例，“他课堂上新聘的打字小姐”“这扇窗户上的水滴”以及“他脑袋里突然闪过的念头”，这全然无关的三者如何构成一个集合？

331 很简单，就是在每个项目上写下一划，^[1]正如我们也可以用字母 X 表示“没有写在黑板上的最小整数”的集合。因此，是书写的功能让一个无边界的意符系统可以被包含起来成为一个封闭的字集合（universal set），或拉康所称的论述的寰宇（univers du discours）。在拉康的理论中，被定义为意符宝库（le trésor du signifiant）的大他者正是逻辑学上的字集合概念。大他者既是所有话语产生与运作的开放场所，也是主体效应

[1] 拉康在《第九讲座》中曾引述欧几里得的《几何原本》对数字的定义——“数字无非是因单元（monas）的引人才产生的多元性”（《几何原本》第七书第 1、2 句）。通过这段引文，拉康强调的是 1，即欧几里得所称的单元在数学上的功能。拉康则借用了弗洛伊德在《群体心理学与自我的分析》所称的“一个个别的特征”（einziger Zug），并将它翻译为一划。通过一划的意符，每个存在者都可以被称为一个 1，从而与周边的一切有所区分。这也是小学生学算数时的重要概念，如“鸡兔同笼”或“苹果与萝卜”，这些分属不同领域的东西如何被加在一起？只能通过一划的概念，让它们都被赋予一个它们原本没有的一划，因此拉康也称此为“多出来的 1（个意符）”（un en plus ou un signifiant en plus）。逻辑学的数论则是通过空集合的概念来解释这个多出来的 1，因为任何一个不同的东西都可以被加上一个空集合，而含有一个空集合的集合则是 1。

的重要边界。

同理，拉康也问，若将意符还原到其最极限的形式——如字母——那代表着论述寰宇的大写字母 A 是否也被包含在论述寰宇中？若论述寰宇不包含 A，就不能称它是论述寰宇。反之，若论述寰宇也包含 A，就落入相同的罗素悖论中。这正是数学家们在运用代数时所面临的困难。即，在一个方程式中，若 A 代表某个或某些数字，那么当在其他方程式中也出现 A 时，这两个 A 到底是不是一样？如果 A 每次都一样，那就不会有代数了。反之，如果 A 和 A 不同，就出现了哲学上所称的同一性的悖论。

对拉康而言，只有幻想逻辑的异化与分离的构想能够解决论述寰宇困境，即作为并集的大他者是一个包含所有意符与意符效应的字集合，是主体效应的产生才在其中引入了欠缺与空洞。换言之，人在开口说话、运用意符的同时，他自己必然也以欠缺的形式被整合入意符系统中，这 332 使原本没有任何欠缺的字集合包含了一个空洞。整合入意符系统的主体是被另一个意符所代表，而这是相对于所有其他意符的，以致“任何意符均无法意指它自己”——因为意符是为了另一个意符而代表着主体——这才使原本完整的字集合成为了内部包含着一个空洞的表面。

如此，拉康认为，如果忽略说话主体的功能，就会混淆类别与集合的概念，从而导致悖论的产生。如 A 表示“所有的字母”，那字母 A 当然也属于 A 这个类别。但就集合的概念来看，A 显然也处在 A 集合之外：

$$A: \{A, B, C, D... Z\}$$

这显示，这两个 A 并不相同。一者是集合的类别名称，另一者则是集合的内容元素。例如，若将“所有的字母”的集合类别名称改为

“甲”，就不至于出现悖论：

$$\text{甲} : \{A, B, C, D \dots Z\}$$

由此可见，要产生 A 属于 A 集合同时又不属于 A 集合的悖论，必须有一个额外条件，即 A 必须被某人指定并描述为集合，而这个“某人”正是拉康所强调的说话主体的功能。换言之，如果没有说话主体的效应，意符系统本身将是一个完整、完备的集合。

为此，拉康从幻想逻辑中“意符不意指自己”的公理提出以下公式。若将幻想公式中的菱形符号的上半部掀开并置在一起，那就表示逻辑学上的排除（exclusion）关系： $\diamond \rightarrow VV$ 。如此，“意符不意指自己”的公理便可表示为：SVVS。接着，假设 B 是这个公理的专有名词：

$$\frac{B}{(SVVS)}$$

333 而既然我们可以运用 B 这个意符，那就表示它仍然蕴含于论述寰宇，因此 B 属于 A。但论述寰宇的定义是“所有的意符与意符效应”，而 B 当中又至少有一个意符被排除，因此 B 又不完全属于 A。如此，B 与 A 的关系结构可表示如下：

$$\frac{B}{(SVVS)} \diamond A$$

这正是幻想逻辑中的异化与分离的关系，即就并集而言，B 属于 A，但就交集而言，B 又不完全属于 A，如此便可回避罗素悖论的难题。然而，要说明这样的关系结构，只能依靠拓扑学上的环状体表面。拉康以“类别的类别”（catalogue des catalogues）为例：考虑图书馆检索系统的分类，在人文学科这个类别下可能有文学、哲学、心理学等子类别；但如果人文学科的子类别也包含了人文学科本身，就会产生混淆。于是拉康试问能否有一个类别是包含着所有不包含自己的类别，但同时又包含

它自己？假设有 A、B、C 三个类别，它们都不包含自己。接着可以设想、在这些类别之上有“类别的类别”，如 A 类别包含 B 和 C、B 类别包含 C 和 A、C 类别包含 A 和 B。如此一来，这些类别便会构成一个头尾相接的环状体，使得 A 既不包含 A 又包含 A。这正是数学中的基本克莱因群组（Klein Group）的特征。如有 A（浅灰）、B（深灰）、C（黑）三个元素。设 $A:\{B,C\}$ 、 $B:\{A,C\}$ 、 $C:\{A,B\}$ 。如此，这个意符系统的结构特征就可以表示如下：

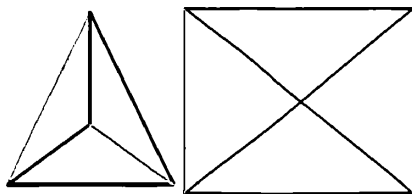


图 8-5

334

群组中的每个元素都分别出现在两处，从而构成一个最基本的循环。同时，其基本前提在于同一个元素不可以作用于自己之上。换言之，不能出现 $A:\{A\}$ 、 $B:\{B\}$ 、 $C:\{C\}$ 。这正凸显出拉康所称的“意符不意指自己”的公理。

此外，从欠缺的角度来看，每一个集合中都刚好缺少一个元素，即作为该集合名称的字母。正如前面所说，任何东西只要被赋予意符就可以成为集合的元素，“欠缺”当然也不例外。如此，这正是 0，也就是空集合的概念（正如空集合就是以 0 加上一划表示： $\emptyset$ ）。因此，就代表着欠缺的意符而言，每一个集合可以说都包含着“一个多出来的意符”（*un signifiant en plus*）。这个“多出来的意符”永远都不属于 ABC 这个意符链，因为它在意符链中的位置就相当于环状体的核心空洞。如此，具有三个元素的基本克莱因群组就凸显出所有意符系统的共同特征，无论其意符数量是多少。由此，拉康认为，具有一个亏格的环状体结构凸显了

论述寰宇与其核心空洞的关系，这正是说话主体的效应介入意符系统的必然结果。相对地，如果像某些逻辑学家那样，借主张论述寰宇不存在来解决罗素悖论，那相当于再次排除说话主体的功能。

正如拉康强调，话语和书写的差异在于前者是无尽的，后者则可以封闭（se fermer），因而能够显现出论述的字集合的边际。正如从欠缺的空洞 0 中产生了“一个”空集合的 1，才让逻辑学得以真正掌握字集合的结构。因此从空洞中产生的“多出来的一”（un-en-plus）并非合为一体的“一”或包含一切的“一”，而是代表着主体的一划意符。而一划虽然是来自书写的封闭性，但作为意符，它本身也能够被纳入话语的意符系统中，从而参与了论述寰宇的开放性。

335 同样地，逻辑学的发展也是建立在运用书写的基础上。逻辑学总是遗忘了这一切建立在一个欠缺之上。是在这个欠缺的空洞中，一划的痕迹才被书写下来，并且被赋予了意符的功能。对拉康而言，这正是精神分析所称的让人从没有任何位置的存在中去获得“我就是我”的认同过程。

表面上，主体确实能够将构成其身份认同的“我”运用在他自己身上。但“我就是我”并不违反“意符不意指自己”的公理，证据就是人经常自问“这真的是我吗”，甚至经常为了推卸责任而说“那不是我！”显然，质疑与否认自我并非小孩的专利。如此，若发展心理学以区分自我（moi）与非自我（non-moi）来定义婴儿心智的发展，那是否应该说所有人都从未离开婴儿阶段？由此可见，心理学上的自我与非自我的区分并不能厘清主体认同的问题。

对精神分析而言，主体的认同涉及的是索绪尔在《普通语言学教程》中讨论的符号的意符认同。例如，“晚上 8 点 45 分，日内瓦—巴黎的火车”，即使实际上每天在这个时刻出发的可能是不同的列车，但它们都是同一班“8 点 45 分的火车”。又或者，有一条街道，时过境迁之后外观早

已完全不同，但我们仍说那是同一条街道，这便是意符认同的结果。^[1]

此种象征的意符认同有别于想象的认同，后者是经由类似者的影像而诱发一连串身体与精神发展的过程。象征的认同涉及的是语言经验以及作为说话者的人与意符系统的关系。这是为何精神分析必须深入研究逻辑学与论述的字集合的根本结构才能厘清主体认同的问题。而拉康正是以克莱因群组所具有的环状体与其核心空洞的结构，说明主体如何从其存在的欠缺空洞中产生认同的意符。

拉康表示，他在欲望图示中较少论及的标记 $S(\mathbb{A})$ ，正表示着在父亲隐喻的作用下，大他者中所欠缺的那个“多出来的意符”。括号中被划掉的大写的 A，表示占据着论述寰宇位置的大他者的不完备性。另一方面，多出来的意符 S 处于括号之外，而一划 (/) 则在括号内的大他者场域中运作，这凸显出主体在象征系统中对于一划意符的认同。也就是说，“意指着自己的意符”只要出现，就会被这一划划掉。拉康举例，假设意符链是由所有的字母构成，如果要让其中任何一个字母替代其他的所有字母，显然它就必须从所有的字母中被划掉、剔除，如 A 代表着“B, C, D...Z”，B 代表着“A, C, D...Z”等。由此可见，这个一划的功能如何依序从 A 一直到 Z 流动。这显示了原本在象征系统中没有任何位置的存在的欠缺如何通过一划的意符功能进行象征的认同。

同样地，这个象征结构的运作模式也可说明精神分析如何介入主体的功能，因为精神分析的诠释并非找出意义，而是循着 $S(\mathbb{A})$ 的结构找出代表着主体的欠缺的意符。拉康引述语言学家邦弗尼斯特（Émile Benveniste）指出，古代的印欧语系（如梵文、希腊文、拉丁文等）有非主动也非被动的中间语态（*diathèse moyenne*），表示话语是作用在说话者身上，而现代语言则缺少这种中间语态，使得某些词在使用上会出现模棱两可的语法困境，如法文的 *suivre*（跟随）。当用中文说“我将跟随

[1] 参阅：Saussure（1972: 151）。

你”时，意思当然是作为“说话者”的“我”将跟着你。但现代法文缺乏中间语态，所以在句子中，suivre 的动词变化可以是第一人称（Je suis celui qui te suivrai）或第三人称（Je suis celui qui te suivra）。但严格来说，第一个句子强调的是“句中的主词”，也就是话的主体，第二个句子则是强调说的主体。这是为何第一个句子的动词是第一人称的动词形态，第二个句子的动词则是第三人称形态。同样地，梵文中的“我牺牲”既有主动语态，表示“我是帮别人祭祀而奉献给神的牺牲”，也有中间语态，表示“我是帮自己祭祀而奉献给神的牺牲”。更重要的是，牺牲不仅涉及说的主体与话的主体的差异，也牵扯到神这个大他者，因为奉献牺牲给神是一种引诱、捕捉神的欲望的陷阱。因此，祭司是为了自己而给大他者设下陷阱，还是只是替他的客户做这件事，这是两种完全不同的行为。同样地，在精神分析的话语情境中，精神分析师作为大他者也必须区分这些不同向度。换言之，为了捕捉话语结构中的说的主体这个代表无意识主体的一划意符，精神分析必须通过“自由联想”和“悬浮注意力”去悬置话语作为一般沟通语言的功能，进而让话语从意义的场域“坠入”逻辑的结构关系中。因此，精神分析的诠释所针对的并非沟通的意义，而是弗雷格（Gottlob Frege）所称的意谓效应。因为在精神分析情境中，无论是被分析者的言谈还是精神分析师的诠释，重要的都不是这些话语的意义的真或假，而是由意符结构关系所决定的真理。

就此而言，数理逻辑或许早已比精神分析走得更深更远，如哥德尔（Kurt Gödel）的第二不完备定理就已说明，任何完备的系统本身必然包含着一个该系统之外的决定因素。同样地，作为大他者的论述寰宇也是不完备和有所欠缺的，而能够指出这个欠缺的，正是拉康所称的“多出来的一”（un-en-plus）或“过多的一”（un-en-trop）。即使从前述的克莱因群组中似乎看不出论述寰宇的缺陷，但这并不表示这个缺陷不在其中，因为论述寰宇的缺陷的特征是它始终以悖论——如罗素悖论——的形式

出现。造成这类悖论的原因就是分裂主体的结构混淆，即说的主体与话的主体的混淆。因此拉康认为，可以利用克莱因群组这样的基本结构说明“我思”（cogito）主体和无意识之间的关系。

338

二、主体的异化

自从笛卡尔提出“我思故我在”以来，“我思”始终被视作构成主体自我意识（conscience de soi）的确实性基础，以致对“我思”而言，精神分析所说的无意识状态就像一个矛盾的悖论：我不可能同时在思想又是无意识。同样地，所谓的无意识思想或思想的无意识也都不能成立。就此而言，笛卡尔的我思主体对无意识的发现并非完全没有贡献，因为无意识可以说是“我思”主体的最佳反面，通过和“我思”的反差对比，它才得以显现出来。

拉康表示，若将“我思故我在”改为“我思：‘故我在’”，就不难看出“我在”只不过是语言结构作用之下的错觉。“我在”的意识主体并非行为者（être-agent），而是被这个行为决定的主体。如此，就话语结构而言，“我思”就相当于说的主体，而“我在”则是话的主体。由此，拉康试图从逻辑的蕴含关系（若 p 则 q）去检验“若我思，则我在”这个命题。就蕴含关系而言，“我思”蕴含在“我在”中，因此只有当后件“我在”为假时，整个命题才会不成立。否则，只要“我在”是真的，甚至“我不思，故我在”这个命题也可以成立。换言之，只要笛卡尔确定“我在”是真的，那即使“我思”是假的也无妨。就像人常以为自己在思考实际上却并非如此，但这并不妨碍“我思故我在”这个命题为真。因此，“我在”的真理并非建立在“我思”的基础上，而是建立在逻辑的蕴含功能所引申出的真理效应上。

就逻辑蕴含关系而言，“我思”和“我在”这两个前后件之间并非因果关系，而是一种逻辑后果（conséquence logique）关系。这意味着在符号系统中，如果有一定的范围被划定为真，即使蕴含在这个范围中的前提339 是假的，整个蕴含的命题仍是真的。而和“我思故我在”这个命题构成因果关系的，则是它的反面——“我不思，或我不在”。因此，拉康依照精神分析的异化逻辑并参考德摩根定律^[1]，重新定义了笛卡尔的“我思故我在”中的两个子题之间的逻辑关系。以欧拉图来看，异化的作用——或逻辑学所称的逻辑异或（disjonction exclusive）^[2]——的特征在于A与B的交集必然为空洞的空集合（ $A \cap B = \emptyset$ ）。而前面提到，空集合凸显了运用意符的说话主体的分裂效应。也就是说，必须通过一刻意符的使用，原本的空洞才能被定义为“一个”空集合。正如，若将“我思故我在”这个命题放入异化关系中，便不难看出其中说话主体的作用就落在“故”（donc）这个没有意义的语助词之上：

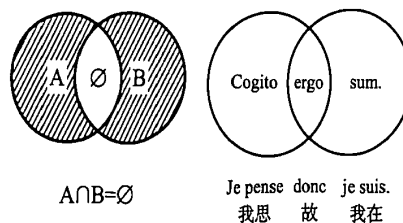
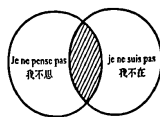


图 8-6

根据德摩根定律，“A与B交集”的否定就等于“非A与非B的并集”： $\neg(A \cap B) = \neg A \cup \neg B$ 。如此，“我思故我在”这个命题的否定就成为“或340 我不思，或我不在”（ou je ne pense pas, ou je ne suis pas）：

[1] 根据逻辑真值表，德摩根定律指出，“p与q”的否定就等于“非p或非q”（ $p \Delta q = \neg p \vee \neg q$ ），“p或q”的否定则等于“非p与非q”（ $\neg(p \vee q) = \neg p \wedge \neg q$ ）。

[2] 以真值表来看，逻辑异或的特征就在于，若两个子题中只有一个为真，其逻辑结果才为真；若两个子题皆为真，其逻辑结果必然为假。



或我不思 或我不在

$$p \Delta q = \neg p \vee \neg q$$

图 8-7

正如弗洛伊德《否定》一文所示，此处的否定也必然涉及说话主体的功能，也就是说，那是“对命题的否定”而非“否定的命题”。例如，“我不要”中的否定可能就有三种不同层次。就受词而言，这个句子可能表示“我不要（它）”；就主词而言，它也可能表示“不是我要”；最后，就说话主体而言，它也可以是对整个句子的否定，即“我没说我要”或“说我要，那不是真的”。如此，若考虑说话主体的作用，那么对“我思故我在”这个命题的否定就是“或我不思，或我不在”。对拉康而言，这个命题的否定凸显了从笛卡尔的意识思维主体到弗洛伊德的无意识（Es）之间的主体状态的改变。换言之，是笛卡尔所跨出的这一步（不），才让日后的弗洛伊德有机会发现无意识。如此，拉康通过提出“我不在”的构想，表明在“我”这个集合之下没有任何元素的存在，进而凸显出“我思”只不过是一种伪装的外表：“我思”只不过是最后能够成为“什么都不思”的空集合。在笛卡尔的论证中，思想其实是一个逐渐没有内容的思想。对拉康而言，也只有循着笛卡尔这条路线，才能理解日后弗洛伊德所说的精神事件（psychische Geschehen）是所谓的原过程与次过程。因为思想并非什么记忆内容的重现，而是记忆痕迹——弗洛伊德所称的“辟路”（Bahnung）——受到重新招注而已。

341

从异化的效应来看，“我思故我在”的反面必然是“或我不思，或我

不在”其中之一。若选择“我在”，结果将是“我不思”，因为这个作为存在的“我”正是放弃所有思想的我。因此，“我不思”必然包含着一部分的“我不在”。但在思想主体层次上的否定并非作用为“不存在”，而是作用为“不是我”（pas-je）。这个“不是我”就相当于弗洛伊德所称的“它”（Ça）。换言之，“不是我在思想”，而是“它在思想”（ça pense）：

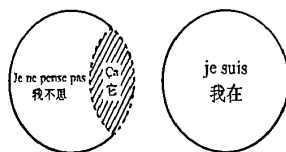


图 8-8

但拉康强调，在此作为思想者的“它”并非心灵或精神之类的存在，而是“言谈中所有‘不是我’（pas-je）的东西”。换言之，“它”的特征是“我”在话语中的消失，也就是除了“我”之外的整个逻辑与语法结构。正如在弗洛伊德讨论过的“一个小孩被打”的幻想中，^[1] 欲力正是以“有个小孩被打”的语句形式表达。虽然在这个幻想中是幻想者自己被打。但在幻想的形式上，这个“我”却从来没有显露出来，这就显示那是来自“它”的幻想，而“我”在“它”中是被排除的。如此，“我不思”凸显的是“它思想”。

反之，若在“我思故我在”的异化中选择了“我思”，结果必然是“我不在”，而“我不在”正凸显出精神分析所称的“无意识思想”的存在。所有无意识形成物的共同特征就在于“我不在”的惊讶（surprise）效应，如弗洛伊德所称的诙谐语之所以引人发笑，就是因为话语的效应是在说话者不自觉的情境下产生。如此，无意识定义了“我不在”中空出来的位置：

[1] 关于“一个小孩被打”的幻想，请参阅本书第一章。

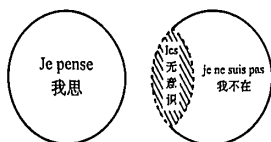


图 8-9

拉康比喻，若将图示中这两个欧拉环想象成两个彼此环绕的星球，那交集就像一者落在另一者之上的阴影，有如日蚀或月蚀。如此，当“我在”（je suis）逐渐靠近其阴影“它”（ça）时，就产生了“我是它”的超我效应。如弗洛伊德在《精神分析新论》中所说的“它所曾在，我必成为”，正是超我的纯粹无上命令的来源。而相对于超我，“我必成为”中被命令的“我”，就处于受虐狂的结构中。而当“我思”逐渐靠近它的阴影“无意识”时，就显露出思想的失效性（caducité），从而让话语从意义的层次“坠入”无意识结构的意谓向度：

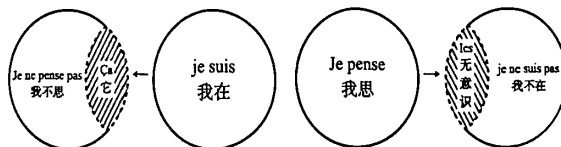


图 8-10

若延续这个比喻去看拉康在《第十一讲座》中所说的欲望辩证的两个程序（异化与分离），那这两个球体第一次接近时产生的阴影就相当于存在层次上的说的主体与话的主体的分裂所产生的 objet a（此即拉康的幻想公式 $\$ \diamond a$ ）。第二次接近产生的阴影则代表着思想上的根本缺陷，即精神分析经验所显示的人关于性的思想与知识的不可能。语言中虽然有男女性别的差异，但那只是一种意符的对立关系，人类至今仍不知道究竟什么是男性、女性和性关系。人会直觉地以为性别分化与性关系是为

了物种的繁殖，但生物学家发现了单细胞生物可以通过细胞分裂来繁殖，这表明性别与性关系并非繁殖的必要项目。相反地，从细胞分裂的繁殖会产生染色体减少的现象——减数分裂（meiosis）——这一点来看，似乎性别与性关系的作用正是弥补失去的染色体，就像抵抗细胞分裂与老化的回春作用。如此，性不但和繁殖无关，反而和死亡有着某种暧昧的关系。这些疑点都表明人类关于性别与性的知识仍有着非常明显的空洞。

精神分析所论的阉割，彰显了人类的性别差异与两性关系完全只建立在阳具这个意符所代表的欠缺与空洞之上。从这个角度来看，精神分析的实践正是去逆转异化的关系，从性与性关系的知识的不可能重新去找出决定主体构成的欠缺的阳具意符（-φ）。换言之，精神分析可以说是从无意识思想的诠释上再次去阅读这个异化，让无意识中不可能的性知识得以进入逻辑与论述的理论状态，即如拉康所说，让“它说话”（Ça parle）。如此，弗洛伊德对无意识的发现所揭示的，正是海德格尔借柏拉图洞穴隐喻所说的“作为揭开蒙蔽的真理”（Wahrheit als Unverborgenheit）^[1]。这并非为了走出洞穴，找回所谓的确实性真理（Wahrheit als Richtigkeit）的光亮，而是为了再次走入洞穴，厘清蒙蔽之阴影的真理作用。因此，精神分析不应满足于指出无意识思想的存在，而是必须进一步明确地指出这样的异化过程所涉及的逻辑结构。

拉康指出，构成主体分裂的异化与大他者的作用不可分。然而，若不是从作为话语场所（lieu de la parole）的字集合的概念去构想大他者，将无从了解弗洛伊德的经验所凸显出的无意识思想逻辑。人们通常认为，无意识思想没有逻辑可言，因为弗洛伊德在《梦的解析》中提到，梦思并没有矛盾、否定、因果等逻辑关系，仿佛无意识思想的组织方式是最自由的联想。但这只是以确实性衡量思想是否符合逻辑的做法造成的似是而非的成见。事实上，即使无意识显示的是最杂乱无章的思想，它们

[1] 参阅：Heidegger（2001 [1933/34] :83-264）。

仍出自作为说话者的主体与作为话语场所的大他者的结构关系。就此而言，精神分析从无意识思想中发现的凌乱、破碎甚至解离等性质，与当代逻辑学最珍贵的研究成果之一相契合，即思想就像信息机器中的程序语言，通过意符的排列与组合运作，只要其中出现一处错误或欠缺，便足以使整个系统瓦解。只是，弗洛伊德并不像逻辑学家一样排除主体，而是将这样的思想联系到康德所称的感受性主体（sujet pathologique）。换句话说，思想虽然只是纯粹意符系统的运作，但主体却可能因思想而受苦。精神分析的临床经验不正显示主体因抑制而受苦于思想的破碎与解离？如此，拉康认为，将思想、精神或心灵等同于某种原始的一体性或本能的脉动——如一般所称的“原我”或荣格学派所称的“原型”（Archetype）——是很大的错误。此外，如果误解了大他者只是一种作为话语场所的功能，而认为精神分析师的工作就是提供修复与满足，那就是自欺欺人。

拉康主张，精神分析要回归正轨，首要任务便是将大他者放回应有的唯一位置，也就是作为话语场所的字集合，而将大他者定义为话语场所也意味着在那个位置上除了话语“没有任何其他的存在”。相对地，人作为说话者且处于大他者这个场所中，只能以意符的方式在其中被代表。同时，没有任何后设语言或“大他者的大他者”能够说明作为一切话语的字集合的大他者的结构。这是为何拉康表示，我们只能通过书写以 $S(A)$ 的符号标示出大他者，甚至希望能像数理逻辑一样将精神分析知识的传递建立在一套书写系统上，即他日后所称的“码电”（mathème）。 345

精神分析的经验显示，人的欲望受到这些话语的法则与结构决定。因此精神分析让话语的磨坊转动，让支撑起欲望的话语去暴露主体是以什么样的方式处在话语场所中。对精神分析师的耳朵来说，分析者无尽的唠叨或抱怨的话语除了显示出在话语中的主体的状态之外，并没有表达什么。若主体迷失在其话语中，甚至其欲望的表达都仿佛违背着他的

意志，仍滔滔不绝地被说出来，这就显示这些话语并非来自其意识层面，而是来自无意识思想。

虽然无意识思想的特征就在于它无法说“故我在”，但就像数字0的功能一样，“我不在”也意味着“我无所不在”，正如“我”在梦中无所不在，只是“我”是以“我不在”的面具形式显现在梦中。换言之，“我”在梦中是处于绝对分散的状态，即拉康在《第六讲座》中所称的溃散（fading）。然而，“我”的溃散并不表示无意识思想毫无逻辑可言；相反地，正是“我”的溃散进一步凸显了无意识思想“像一种语言般被结构着”，如弗洛伊德在《梦的解析》第六章中所说的梦的工作 346（Traumarbeiten）无非就是话语的技术。^[1]就像任何长篇大论都需经过一定程度的删减才能成为口语表达，梦思作为一种表达也必然经过了精简与剪裁的过程，这便是凝缩工作（Verdichtungsarbeit），它通过“替代”，将繁复的梦思网络“删减”（Auslassung）为精简的语句。而“凝缩工作的基础则在于移置（Verschiebung）”，移置让精神素材所具有的精神强度得以被改变，使梦内容和梦思之间产生了重心的转移。如此，梦思的语句才能被抽离原本的思想脉络，断章取义般地被置入不同的脉络中。就像绘画与雕塑等造型艺术的表达受限于视觉法则，梦思也受到话语法则的压缩，从而造就了梦的特殊表达方式，使梦无法或只能部分地表达语言的逻辑关系。显然，弗洛伊德的著作早就预示了幻想逻辑的合理性与必要性，而弗洛伊德对人类思想的颠覆也正在于这个无意识的幻想逻辑。

[1] “梦的思维梦的内容就像相同的内容以两种不同的语言呈现。更准确地说，梦的内容就显得像梦的思维以另一种表达方式的翻译，而我们必须通过原文和翻译的比较学会其中的符号和安排的法则。〔……〕梦的内容大约是以图像书写（Bilderschrift）的方式呈现，而其中的每一个符号都必须在梦的思维的语言中被翻译。当然，如果试图从影像的价值去阅读这些符号，而不是依照这些符号之间的关系去阅读它们，就很可能被误导。〔……〕要获得对于这个图谜的正确评判，只能〔……〕努力地根据图像可能呈现的关系去将每个图像替换成一个音节或一个字。如此，被找出来组合在一起的文字就不再是没有意义的，而是可以是最优美且充满意义的诗句箴言。”（G. W.-II/III: 283-284）

弗洛伊德 1895 年的《科学心理学大纲》就显示了精神分析是一种结构理论。拉康比喻，精神分析的位置就像介于“无生物”和“有生物”之间的那一道薄薄的隔膜，因为对精神分析而言，有生命的思想不过是无生命的意符的效应，而所谓的“结构”就是去“追随”这些引起思想的痕迹。同样地，弗洛伊德所创立的精神分析无非就是一种探测思想痕迹的方法。

三、绝爽的经济学

主体的构成并非因为“存在”而是因为“说话”。从说话者与大他者的欲望辩证中产生一划意符，这才让主体得以完成认同。同样地，主体行为上的重复强制也是一种意符的循环。就像消化循环一样，虽然人 347 每次吃进肚子的东西都不一样，有时甚至会恶心、呕吐，但每次都是相同的消化的重复。然而，精神分析所称的重复强制并非任意的意符循环，而是在特定创伤效应下的意符循环。也就是说，创伤创造出了一个代表创伤主体的意符，但因为抑制的作用，该意符的循环被代之以现实中的行为循环。因此，重复可以说是意符的“化为行动”（*passage à l'acte*）。无论重复行为的机制多么复杂，其目的只是让该意符再度出现，就像乐曲的每次演出都是相同音符的重现。

若行为的重复是为了让某个意符能够重新出现，这就表示其中必然有一处空洞，有某种东西永远且不可逆地失落了。弗洛伊德称此为构成无意识核心的原初抑制。同样地，拉康认为，主体的构成也是建立在其根本的欠缺与代表该欠缺的一划意符的重复上。是这个一划意符将欠缺引入了作为话语之所的大他者中： $S(A)$ 。否则，就字集合而言，大他者的定义就是所有话语的集合，它本身并无任何欠缺。因此，拉康也将

代表主体的一划称为“多出来的一”，并以倒8字形图示说明。若将倒8字形的内圈拉大，让两个圆靠近在一起，就不难看出其中相同的重复作用：每次从第一圈到第二圈的重复，就是这个“多出来的一”的重复（8-11）。

348 拉康也从意符重复的观点区分精神分析所称的“化为行动”与“行动化”（acting out）：前者是一种重复，后者则是症状。首先，行动并非一般的运动或动作，而是涉及意符的作用。行动通过话语被说出来，正如人在行动时会说“我要采取行动”，这就凸显出行动具有的意符重复的特征。所有的行动都有着话语的后遗效应所产生的重复，是这个话语结构才使原本单纯的冲动状态可以转变成行动。例如，某人说“我跌倒”，这句话肯定了“我跌在地上”的事实，然而，是这句话本身才让我跌倒的事实经意符的中介构成一个行动。反之，若只是跌倒，而无法说“我跌倒”，那就是“我”这个主体的消失，即通常所说的昏厥，而非主体的行动。由此可见，行动的效应是带来某种“主体的突变”（mutations du sujet），让主体得以被整合入作为话语场所的大他者中。拉康引述恺撒的故事：恺撒带领高卢人进攻罗马城时，高喊着“我将跨越卢比孔河”，当晚他便梦见睡了自己的母亲，从而对征服自己的“母国”感到犹豫。显然，单纯地跨越卢比孔河并不构成进入大他者的行动，正如拉康开玩笑地表示，“只要搭火车到罗马，任何人都将跨越卢比孔河”。相反地，经话语中介的行动必然会导致主体的分裂，使主体以意符的方式在大他者当中被代表——代表（représentant）正是分裂的特征，因为它既是又不是它所代表的东西。

同样地，性的行动（acte sexuel）也不是单纯的交媾行为，而是具有意符重复的特征。性的行动始终重复着原初的俄狄浦斯关系。拉康甚至认为，就生物学而言，性的意符功能依然远比生殖功能更为根本。例如，生物学将生殖解释为因细胞的减数分裂而产生的染色体的补充与结合的

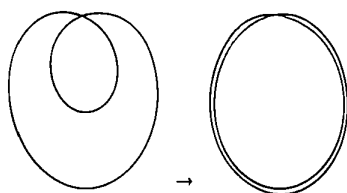


图 8-11 (S-XIV*:241)

需要，而传递着个体不同特征的讯息的染色体本身无非就是意符的概念。因此，性不仅是生物学的问题，更涉及一个根本意符的重复作用，即精神分析称为阉割效应的阳具意符（ Φ ）。

由此，拉康表示，应根据欧几里得几何学中的中外比（moyenne et extrême raison）理解他在《阳具的意谓》中所说的“阳具作为意符赋予了欲望的理由（raison）”（粗体为笔者所加）（Lacan 1966 [1958c]：693）。根据欧几里得《几何原本》第六卷的定义三：“分一线段为两线段，当整体线段比大线段等于大线段比小线段时，则称此线段被分为中外比。”这个比例关系正可凸显在性的行动中被重复的阳具意符的作用：

$$\frac{A}{A+a} = \frac{a}{A} = \Phi$$

图 8-12

上图中，大写的 A 代表大他者（Autre），小写的 a 则是从主体整合入大他者的异化过程中产生的欲望根源客体 objet a。根据中外比定理， $A+a:A=a:A$ 这个比例的值就等于 Φ 。

拉康假设大他者的值为 1。但这并不是一划的一，而是代表着在精神分析所说的原初满足经验中小孩与母亲合为一体的错觉，同时也是性行动中的性伴侣双方身体结合为一体的幻想的来源。因而，性的行动可被视为这个 1 的重复。如此一来，性的行动的重复就可以表示为：

$$\frac{1}{1+a} = \frac{a}{1} = \frac{1+a}{1+1+a} = \Phi$$

图 8-13

性的行动的线段比例（1:1+a）重复了主体异化过程中 objet a 与大他者的比例（a:1）关系。同样地，这个比例的值就等于代表阉割效应的阳具意符—— Φ 。此外，也可以用连分式来表示 Φ 这个值：

$$\frac{a}{1} = \frac{1}{1+a} \rightarrow a = \frac{1}{1+a}$$

$$a = \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \dots}}}}}$$

如此，这个无穷级数的解将是一个无理数。虽然古希腊人还没有无理数的概念，但他们已经知道如何通过线段的分割求出这个无理数的位置。先画出 $\overline{ab}$ ，再以该线段的二分之一为半径，以 b 为圆心画出与该线段垂直的 $\overline{bc}$ ，并连接 $\overline{ac}$ 成直角三角形。之后，再以 $\overline{bc}$ 为半径，以 c 为圆心画出 $\overline{cd}$ 。最后，以 $\overline{ad}$ 为半径，以 a 为圆心画出 $\overline{ae}$ 。如此， $\overline{be}$ 与 $\overline{ae}$ 的比例就等于 $\overline{ac}$ 与 $\overline{ab}$ 的比例，而 e 点则是该无理数的位置：

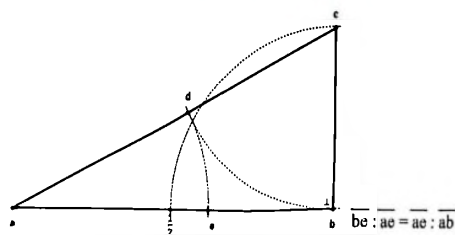


图 8-14

13 世纪，意大利数学家斐波那契（Leonardo Fibonacci）将这个比例关系表示为数列 $F_n = F_{n-1} + F_{n-2}$ ($n \geq 2$)，进而强调出该比例的平均量（或几何平均量）（la moyenne proportionnelle）：

351

$$\begin{aligned} F_0 &= 0, F_1 = 1, \\ F_n &= F_{n-1} + F_{n-2} (n \geq 2) \\ 0, 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89, 144, 233 \dots \end{aligned}$$

之后，17 世纪的德国天文学家开普勒进一步发现，这个数列的前后两项的比也分别构成两个数列，且其比值分别趋近于 1.6180339887499... 与 0.6180339887499...：

$$\begin{aligned} \frac{f_{n+1}}{f_n} &\approx \frac{1+\sqrt{5}}{2} = \varphi \approx 1.6180339887499 \dots \\ \frac{f_n}{f_{n+1}} &= \Phi = \frac{\sqrt{5}-1}{2} \approx 0.6180339887499 \dots \end{aligned}$$

这个比值的关系即艺术家凭直觉感受到的和谐形式，因此也被称为黄金分割比例。其中，0.6180339887... 这个黄金数字（nombre d'or）在数学中的符号刚好就是 Φ ，阳具！由此可见，艺术上被视为和谐的黄金比例本质上是一种不可通约（incommensurable）的不和谐关系。同样地，拉康也主张，两性的性关系并非通常认为的那样就像钥匙和锁孔的互补、合一关系，而是涉及阳具功能的不可通约性。

同样地，从线段的比例关系也可看出黄金比例的不可通约性：设 $A=1$ ，则 a 比 1 （ a 向内折）可得出 $1-a=a^2$ 。同样地， a^2 比 a 可得出 $a-a^2 = \frac{a-a^2}{a^2} = \frac{a}{a^2} = a^3$ 。这个过程可以无尽重复，从而得出一个序列： $a, a^2, a^3, a^4, a^5, a^6 \dots$ 。

其中，单数次方的序列将会排在右边，双数次方的序列则排在左边。而双数次方序列的总和就等于 a 线段（ $a^2+a^4+a^6+\dots=a$ ），单数次方序列的总和为 a^2 线段（ $a^3+a^5+a^7+\dots=a^2$ ）。最后，若将这两者加在一起则等于线段 1 （ $a+a^2=1$ ）（图 8-15）。拉康认为， $a+a^2=1$ 这个算式正象征了性欲力的升华的可能性，也

就是说，尽管包含着失落的客体，但仍能达到性合一的满足错觉。然而在这个表面完美的合一中，显然存在着一道永恒的鸿沟，也就是单数次方序列和双数次方序列之间的分界线。这是主体在性的领域中所面临的最大困难，同时也是性关系始终是一种不可通约的不和谐的关系的原因。

无论人的生物性别是男还是女，他们在最原初的性关系——精神分析所定义的俄狄浦斯经验——中都是以小孩（enfant）的角色涉入这一关系，并认同于主体涉入大他者的异化过程所产生的 objet a。换言之，人类主体可以说从一开始就是双亲性关系的产物（produit）。就此而言，马克思在《资本论：政治经济学批判》（*Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*）中，虽然说明了商品化如何使人的社会劳动被物化（Versachlichung），成为可以被交易的产物，但他并未察觉作为主体的劳动者自己也是异化的产物。事实上，即使革命能够废除人对人的剥削，但人的心灵并不会因此就不再是产物。某些宗教禁止避孕，不也正是因为认为生育是生产出灵魂？拉康批判，精神分析自诩为关于性的理论，但精神分析师们却从未对在家庭、社会，甚至政治与经济领域中至关重要的生育控制（birth control）议题发表过任何意见。这已不再能以治疗的中立为托词，而是对社会的冷漠了。因此，精神分析应回到作为说话者的人与其母亲的关系，即从主体与大他者的异化这个源头厘清人与其生产的产物之间的关系。

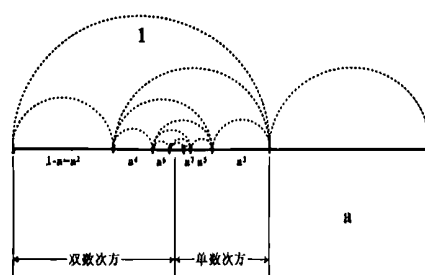


图 8-15 (S-XIV*: 379)

对精神分析而言，母亲之所以具有大他者的功能，是因为她就像话语的集合一般呈现着母子一体的状态，即弗洛伊德所称的前俄狄浦斯期的原自恋（*narcissisme primaire*）。俄狄浦斯结构的必然性显示，人必须脱离此种原初的一体状态，才能构成主体。因此，在成为拥有生产力的劳动者之前，人作为主体就已经是经由异化所生产出的产物，并受制于阉割的效应。正如在黄金比例的等比关系中，若 1 代表原初的母子一体关系（ $A=1$ ），a 代表异化的产物 *objet a*，那么 a 与 1 的关系便是不可通约的黄金比例 Φ 。如此，阳具功能 Φ 将是决定主体性别差异的重要因素，它使得人类身上生殖器官的些微差异被象征化为“有”与“没有”的对立关系：男性“有它”，女性则“没有它”。从而，人的性的行动始终重复着这个不可通约的 Φ 。在性别认同中，男孩拥有阳具，可被视为 $1+a$ ，他在两性关系中将始终受制于 Φ 的功能：

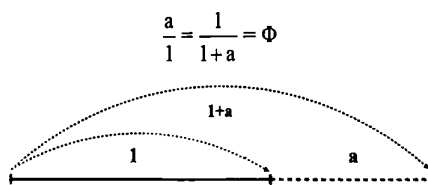


图 8-16

而虽然女孩性别象征的定义是没有阳具，但这却让她在两性关系中获得某种额外的优势。一方面，因为女孩没有阳具，所以她可以“是”阳具。这是为何在人类文化中，女人能够被升华为欲望物，如拉康在《第七讲座》中所举的例子：盛行于中世纪骑士文学中的宫廷之爱所歌颂的理想女性。如此，没有阳具的女人在黄金比例关系中就可被视为 1，从而完全不受制于 Φ 的功能：

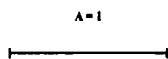


图 8-17

另一方面，也正因为没有阳具，所以女人能够“给予”阳具认同所需的东
西。正如拉康对爱的定义是“给予人所没有的东西”，一种“礼物的魅影”（fantôme du don）。女人在两性关系中“给予她所没有的东西”，有如 1-a，因而和男性一样受制于 Φ 功能：

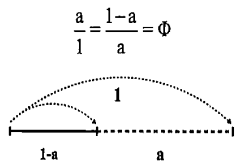


图 8-18

由此可见，精神分析所称的俄狄浦斯涉及主体与大他者的异化辩证，而由异化产生的 objet a 将构成男女性别认同的第三项目，使男女之间的性关系受制于 Φ 这个“不可通约性”，因此不可能有和谐的性关系。这正是拉康日后主张“没有性关系”的逻辑基础。换言之，无论男女，两性之间的性绝爽必然是受制于 Φ 的阳具绝爽。但女人在两性关系中的优势在于她另外拥有一种“自因”（causa sui）性质的绝爽，而不需要依赖另一性别作为伴侣。这正是日后拉康所称的大他者的绝爽或女性绝爽。^[1]

在性关系中，主体的存在越是消散，越能凸显出阳具作为一种欠缺的价值，这正是男性经验的本质。拉康以被称为“销魂”（la petite mort）的男性高潮作为比喻。正如该词字面意义上的“微死”，“销魂”正是主体昏迷、消散的特征，而能够从这样的“微死”中活过来也让男性产生了纯粹主体性的错觉，误以为自己正享用着客体，但那里实际上空无一物，就像童话中的小孩在森林深处遇到享用不尽的糖果屋，但那里实际

[1] 在这个基础上，拉康依照亚里士多德的谓词逻辑定义，若性别是一种谓词的属性，那“男性性别”是“所有男人都受制于阳具功能”。但显然“并非所有的女人都受制于阳具功能”，因此她们是一个又一个的个别的女人，所以“女性性别”并不存在，或者说，女性是“并非所有人”的“不全”（pas-tout）性别。参阅本书第十章。

上什么都没有。

对拉康而言，这个主体性的错觉正是一切知识错觉的基础。无论在科学诞生之前或之后，所谓的知识主体始终是处在昏迷与无能状态的男性特质所虚构出来的东西，他们借此否认在其欲望的根源处事实上欠缺了某物。换言之，是对阉割的拒绝造成了思想的虚妄，并使得“我”这个自我意识的思想得以产生。

相对地，拉康强调的“结构”则显示，“主体是语言的效应，是语言的事实”（S-XIV*：351）。其存在并非来自亚里士多德所称的自身的能量，而是来自其行动，即通过意符的重复。^[1]这也是拉康对无意识的定义：“无意识是纯粹的语言在主体位置上说话的时刻。”（S-XIV*：352）因此，无意识可被视为在象征中被排除的主体在真实中的重现，并且在真实中显现他唯一的基质，也就是语言本身。这样的无意识语言并非表达意义的沟通语言，而是始终意谓着主体纯粹的空洞状态。由此，拉康强调，无 356 意识的语言所说的始终与性有关，而精神分析的大秘密就是“没有性的行动”（il n’y a pas d’acte sexuel）（S-XIV*：370）。虽然精神分析以厄洛斯（Eros）的形象具体化了生命中性欲力的结合力量，但若因此认为性的行动是和另一个个体的结合，这完全只是妄想。正如生物学早就认识到有性生殖的必要条件是染色体的减数分裂，若精神分析所谓的性欲力存在，其本质应是分裂而非结合。是分裂让性的结合成为可能。

两性的关系并非 $1+1=2$ 的结合，而是分裂的主体与失落客体 objet a 的不可通约关系。拉康借用布尔（George Boole）的逻辑代数将男女两性的不可通约关系写为： $(1+a) \times (1-a) = 1^2 - a^2$ 。如此，若这个关系成为两个主体的结合（ $1+1=2$ ），则：

[1] 这解释了为何主体没有说话或保持沉默并不等于表示“安静”（silence），因为，沉默仍是一种不说话的行动，甚至是说话行动的极致。这正是不会说话的动物经常是人类害怕的对象的原因，因为不说话的沉默似乎就显示着某种自由意志的阴影。

$$\begin{aligned} 1^2 - a^2 &= 2 \\ a^2 &= 1 - 2 \\ a &= \sqrt{-1} = i \end{aligned}$$

其中， $\sqrt{-1}$ 是虚数 i (nombre imaginaire)，也就是拉康在《第九讲座》中称为自我理想的主体错觉。^[1]

而在前面提到的不可通约的黄金比例关系中，同一个公式将产生完全不同的结果：

$$\frac{1}{a} = \frac{1+a}{1} = \frac{a}{1-a} \rightarrow (1+a) \times (1-a) = a \rightarrow a = 0.618... = \Phi$$

在此， a 并不等于 $\sqrt{-1}$ 而是等于 Φ ，也就是黄金数字。这两个公式的差异就是，在黄金比例中， a 是等比关系中一再重复的值。

由此，拉康试图根据 $a=i$ 或 $a=\Phi$ 这两个不同的等式，区分 objet a 在性关系中的两种不同功能。首先，在原初的母子一体关系中，objet a 代表着主体的功能 ($a=i$)。日后，当主体进入两性关系的性行动时，这意味着这相同的 objet a 进入了交换的过程，成为被重复的阳具意符 ($a=\Phi$)。对拉康而言，objet a 的这两个不同功能相当于马克思经济学中的物品的两种价值：使用价值 (valeur d'usage) 与交换价值 (valeur d'échange)。^[2]

拉康从《治疗的方针与其权力的原则》(Direction de la cure et les principes de son pouvoir) 一文开始批判阳具中心论的“男性虚构”观点，并提出阳具价值的经济学问题 (Lacan 1966 [1958b] : 614)。拉康认为，在无意识中也有着因交换过程而产生价值倍增的现象，那就是绝

[1] 参阅本书第五章。

[2] 在马克思的《资本论：政治经济学批判》中，所谓的价值等式指的是商品价值的比例关系，如一瓶水和一杯咖啡的价值比例是 2:1，也就是两瓶水可以换一杯咖啡。然而，更重要的是，这个价值等式也揭露出两种不同价值之间的差异性，即使用价值与交换价值。因此，在商品交换的价值等式中，若一者是以使用价值而另一者是以交换价值来衡量，就会出现陷阱。例如，就使用价值而言，水是必需品，其价值应比咖啡高，但就交换价值来说，一杯咖啡又可以换两瓶水。这显示商品的交换价值剥削了原本的使用价值。同样地，人的劳动价值也是如此。例如，农夫种田提供食物，这是具有高度使用价值的劳动，假设在商品的交换市场上，农夫种一年的菜才能换到一部手机，那么农夫的劳动就严重地受到剥削。

爽的价值 (valeur de jouissance), 而那正是作为 objet a 的阳具意符在两性关系中被交换的结果。是阳具的交换价值使女人所代表的不再只是阳具客体, 而是具有更高交换价值的阳具绝爽。正如精神分析所称的阉割并非真的从身体上拿掉生殖器官, 而是在主体身上产生的欠缺效应使其生殖器官的使用价值被剥夺, 从而必须从性伴侣那里寻求性的绝爽。如此, 阳具绝爽的运作模式就是: 原本自己身上具有使用价值的“阴茎”, 成为被交换到对方身上的“阳具”意符, 并产生多出来的交换价值。

对拉康而言, 此种绝爽经济学或无意识经济学 (économie de l'inconscient) ^[1] 才能说明男女两性之间的关系 (S-XIV*: 372)。拉康比喻, 就“使用价值”而言, 男人就像用于繁殖的家畜, 是如种马、种猪一般的“种人”。但俄狄浦斯的阉割效应使得“种人”失去其使用价值, 成为必须从女人身上寻找绝爽的男人。因此, 相对于男人, 女人显然就代表着作为阳具的交换价值的阳具绝爽。这是为何在人类社会的亲属关系中, 女人总是被交换的项目或礼物。^[2] 这才是女人被物化的真正定义, 同时, 这也解释了女性性质中的一个重要特征, 也就是装扮 (masquerade)。拉康依照英文中称母山羊为 she-goat 的逻辑, 将具有使用价值的“种人”称为 he-man, 而具有多余的交换价值的女人则是 she-man 或法文 l'homme-elle。^[3] 正是由于女性所处的特殊位置, 女人除了可以和男人一样受制于阳具绝爽之外, 还能够处于女性绝爽或大他者绝爽的位置。对拉康而言,

[1] 因为对拉康而言, 意符交换的过程就是弗洛伊德所称的无意识的原过程 (凝缩、移置), 也就是拉康所谓的隐喻与转喻的过程。

[2] 参阅: Lévi-Strauss (1967: 271-293)。

[3] 拉康认为, 虽然进入交换关系之后, “种人” (he-man) 的使用价值就不再存在, 但现实社会中, 这个使用价值仍然在流通。只是那是黑市, 是台下面的性劳动力的交易。另外, 拉康认为, 人类社会也维持着某种“种人”的保护区, 即男同性恋社会。男同性恋在俄狄浦斯过程中否认了母亲这个大他者的阉割, 并认同于母亲的一体性, 所以他并没有产生欠缺, 也没有成为被 objet a 所代表的主体并进入两性关系。换言之, 男同性恋并不受制于阳具的交换价值, 他们某种程度上保留了其使用价值。

这说明了为何局限于阳具中心意识形态的弗洛伊德始终无法回答“女人要什么”这一问题。^[1]

在两性的性关系场域中，存在着 objet a 这个空洞的核心。精神分析不应无视这个破洞存在的事实，更不应试图进行修补。相反地，精神分析应揭露这个破洞的必然性，即人只要卷入性的行动，就涉及有罪的绝爽 (jouissance coupable)，当他是无辜地卷入性的行动时更是如此。就像俄狄浦斯在不知情的情况下，实现了最完满的绝爽，他不仅娶了母亲而且也统治了底比斯 (Thebes)。但他并不知道他获得的女人就是自己的母亲，直到底比斯发生瘟疫，这个充实的绝爽才笼罩着荒芜、腐败、疾病与死亡的阴影。然而，拉康质疑，悲剧《俄狄浦斯王》中有许多线索均显示，刻意隐瞒真相而让俄狄浦斯能够持续享有充实、圆满、没有破洞的绝爽的人，就是他背后的大他者，即他的母亲伊俄卡斯忒 (Jocaste)。^[2] 若她明知真相却绝口不提，难道不是为了维护儿子完满无缺的幸福？就此而言，伊俄卡斯忒这个角色所体现的正是性的行动中的谎言：只有隐瞒绝爽是有罪的这一真理，人才能触及性的绝爽这一海市蜃楼。而一旦真理被揭露，绿洲即刻变成沙漠。

对拉康而言，虽然弗洛伊德已经借俄狄浦斯情结指出绝爽是有罪的、腐败的，但他没有说的是，其实并没有绝爽，只有绝爽的“价值”。因此，精神分析应进一步探究，在性的场域里，究竟是什么作用使得绝爽进入交换的过程，从而被赋予经济价值，甚至商品价值。换言之，关于绝爽，精神分析不应只问“谁享受”，更要问“享受什么”，如此就可

[1] 参阅：Jones (1972: 445)。

[2] 悲剧中的许多线索均显示伊俄卡斯忒知道俄狄浦斯是自己的儿子。例如，当俄狄浦斯想要找盲先知忒瑞西阿斯 (Tiresias) 询问底比斯厄运的原因时，伊俄卡斯忒试图阻止并告诉俄狄浦斯若他知道了自己是非将会带来不幸。此外，在俄狄浦斯在不知情的情况之下误杀了父亲时，有一位随从幸免于难并回到皇宫，他看到俄狄浦斯登基成为国王之后仓皇逃跑。这也显示伊俄卡斯忒并非没有线索可以得知俄狄浦斯就是被自己抛弃且杀害父亲的小孩。

凸显绝爽的客体化：从原本男性主体享受的绝爽错觉，产生出被享受的绝爽客体，也就是女性（la femme）。因此，拉康称女人的身体是男人绝爽的隐喻。（S-XIV*：500）正如在弗洛伊德捏造的原初父亲神话中，那个享有所有女人的父亲的绝爽，就可分为主体的绝爽和客体的绝爽两个不同层面：若原初父亲的绝爽是主体的绝爽，那“所有的女人”就完全不重要；反之，若原初父亲的绝爽涉及的是绝爽的客体，那这个神话就说明了“所有的女人”这个女性性别的诞生。当然，弗洛伊德的原初父亲神话并没有延伸到这个问题，而是强调一个绝对的绝爽的原初功能。但不可否认，这个神话也清楚地显示，原初父亲必然是被杀害的父亲，绝对的绝爽必然也是被扼杀的绝爽。但也就是因为被扼杀，而得以保存绝爽的价值。正如拉康借用加拿大法语区的英语式法语 *canné*（罐头化）一词表示，弗洛伊德的原初父亲神话所强调的绝对绝爽，像被宰杀并做成罐头一样，是一种经过防腐处理的“无菌化绝爽”（jouissance aseptique）。这样的绝爽罐头才能够拿到市场去交易，从而使绝爽拥有了交换价值。（S-XIV*：417-418） 360

四、精神分析的行动与精神分析师

精神分析论述总是围绕着性，因为性的行动与性满足涉及主体与大他者的异化以及欲望根源客体 *objet a* 的诞生。同样地，精神分析情境的建立也重复着原初的主体与大他者的异化关系，因此精神分析也是一种“精神分析行动”（acte psychanalytique），且和性的行动仅有一线之隔。显然，若精神分析师误识了异化关系的黄金比例，就会导致精神分析的“行动”转变成“行动化”的症状。^[1] 正因为精神分析行动的危

[1] 拉康感叹，曾有精神分析师在听过他的黄金比例的绝爽理论之后表示，“以后做爱可（该下机）

险与其界线的脆弱，所以才衍生出中立性（neutralité）、逆传移等理论，以避免精神分析师误闯入性的行动中。但正如拉康指出，如此不自然的刻意切割或许可让精神分析避免过多的丑闻，但也造成许多新的问题。其中最糟的，莫过于为了凸显治疗的中立与平常心，反而将性的行动看得像喝水一样平凡无奇。事实上，性一点也不平常，其背后永远躲藏着某种不协调与难以启齿的罪恶感。这是为何即使一再强调性解放或情欲流动，性的行动永远都不会像在路边吃小吃一样。

因此，与性行动的切割只凸显出精神分析对性的认识与定义的不足。例如，精神分析所谓的性的成熟是指性欲力的发展到达了“生殖器阶段”以及性客体的建立。然而除了生殖，性还涉及弗洛伊德称为“温情”（Zärtlichkeit）的爱。若精神分析一味强调生殖，那和通常所说的“没有爱的性关系”有何不同？何况除了爱之外，弗洛伊德还强调性欲力中爱与恨的矛盾双重性。这也意味着，即使是出于恨的性仍然是性，不应被诠释为性发展的不成熟或退转。^[1]

此外，从弗洛伊德所说的哀悼角度来看，若性的成熟意味着性客体的建立，那么当失去客体时，人理应能够正常地进行哀悼。但为何即使在非常成熟的性关系中，人仍然无法面对客体的丧失？甚至还会因不忍心伴侣独自面对客体丧失的痛苦而希望对方比自己先死？对此，精神分析显然无法提出任何解释。

因此，若精神分析不敢面对性的行动，而在理论上断然与它划清界

（接上页）不能忘了带比例尺！”这令人觉得戏谑又好笑，但因为这是从精神分析师口中说出来的笑话，所以更让拉康内心百味杂陈。因为事实上，精神分析师的确比其他人都更容易忘记这把比例尺，从而被阉割效应所带来的阳具绝爽冲昏头，误将自己当成拥有知识的主体，而不只是“被假设知道的主体”。因此，精神分析师不仅需要比例尺，甚至需要对数表（logarithme），才能小心翼翼地在此性的行动之上进行精神分析的行动。（S-XIV*：295）

[1] 例如，在拉康在《第八讲座》与《第十一讲座》中曾引述的克洛岱尔的悲剧三部曲中，女主角辛妮因命运所迫不得不嫁给杀父仇人。这种出于牺牲而在恨中发生的性，显然并非不成熟的性欲力表现。

限，那不仅不利于对性的认识，更会错失厘清什么是精神分析行动的机会，因为精神分析情境的建立就重复着与性的行动相同的结构关系。精神分析的行动正是让代表主体之欠缺的意符进入大他者场域运作，并使大他者中产生一处多出来的只能以真理形式显现的空洞。

毫无疑问，精神分析作为一种临床介入的方法必然涉及行动。但重要的是，那是在无意识层次上的行动。拉康重新诠释了巴甫洛夫（Ivan Pavlov）著名的生理学实验，说明无意识主体如何介入临床场域。人们通常认为，该实验强调的是反射与制约：狗看到肉就会自动分泌唾液，巴甫洛夫则以哨音或铃声取代肉块来达到制约的目的。^[1]然而，狗的反射动作并非自动的反应，而是一个被某人预期的意符。正如医生拿小槌子敲患者膝盖引起膝跳反射，是因为他并不知道且想要知道患者腿部的肌腱与运动神经是否受损。因此，相对于膝跳反射，敲击膝盖代表着一个不知道的医生。同样地，在巴甫洛夫的实验中，相对于另一个意符（唾液的分泌），作为意符的铃声代表着一个什么都不知道的无意识主体，即巴甫洛夫自己——正如对狗来说，巴甫洛夫每次出现都会摇铃。同样地，精神分析的行动也涉及意符的作用与无意识主体的介入。

本质上，精神分析的行动就是精神分析师透过传移的介入，而传移则是一种意符位置的关系。带着要求接受分析的分析者必然处于欠缺的位置，这使精神分析师被放置于“被假设知道的主体”位置。精神分析师一开始就被假设知道分析者的问题的答案，但实际上他才刚接触个案，根本什么都不知道。因此拉康认为，精神分析师的角色是非常脆弱的佯装。他明知自己不知道，却必须假装暂时忘记自己不知道而去扮演“被假设知道的主体”。同时，他又必须假装忘记自己曾在接受分析时

[1] 巴甫洛夫原本的实验目的是研究消化系统，因此，他在狗的咽喉装导管，研究在不同条件下食物所引起的消化液分泌。在研究过程中，巴甫洛夫发现，不光是食物在狗的嘴里会引起消化液的分泌，看到或闻到食物，甚至研究人员的在场、脚步声、谈话声等过去认为和消化系统无关的精神因素，也会引起相同的反应。最后，这个实验才简化成铃声和分泌唾液的制约关系。

见过这一“被假设知道的主体”如何被化约直到消除，仿佛不知道“被假设知道的主体”是难以承受的不稳定位置，才能扮演“被假设知道的主体”。

363 但精神分析师的佯装并非诈欺，因为是分析者的欠缺状态才使精神分析师来到“被假设知道的主体”的位置。如此，他才能够在这个位置上组织起精神分析这场棋局并进行传移的调度，进而在最后对传移的分析中去消除这个“被假设知道的主体”。相反地，若精神分析师自居于知识主体的位置，告诉分析者“我知道你要的答案，让我来帮助你”，这就真的构成了诈欺。正如，如果说柏拉图《对话录》中的苏格拉底是真正的教育家而不是装疯卖傻的骗子，那是因为他并没有以知识拥有者的姿态告诉人们“我有你们没有的知识，让我来教导你们”。相反地，就像《美诺篇》(Ménon)中显示的，苏格拉底和人们一起探索，进而在过程中凸显出知识的前提来自一个“永恒不朽的灵魂”。那正是拉康所定义的“被假设知道的主体”的位置。

很显然，精神分析师被假设知道欲望产生的根源，而说他是“被假设”知道就表示事实上他并不知道。因此，一个人可以被称为精神分析师，并非因为他拥有神经症、精神病与变态等精神病理学的知识，而是因为他通过自己的行动进入了意符的作用中，并支撑起某种症状的状态。甚至，“精神分析师就是症状”，因为他在精神分析中就代表了分析者之真理所处的位置。(S-XV*: 378)当然，这并不表示精神分析师拥有真理，而是他必须和分析者一起探索并等待真理的显现。同样地，临床心理工作者也必须知道，并不是他在处理个案，而是他自己就承担着症状。弗洛伊德之前的精神医学正是忽略了这个向度，以致治疗者与被治疗者陷入各说各话的僵局。精神分析正是打破这个僵局的关键。对精神分析师而言，症状就像某种已经在那里并且和自己有关的知识，但他并不知道那是什么。这也是为何在精神分析中，即使分析者的“行动

化”症状发生在精神分析场景之外，也必然和精神分析师有关。^[1] 精神分析师被预设处于那处能够召唤真理的点。无论那里多么难以立足，它都是让精神分析师能够扭转局势且立于不败之地的阿基米德支点。因此，理论上精神分析师永远是对的，即使实际上精神分析的行动难免会遭遇挫败——甚至经常如此——但那只是反映出精神分析行动的不足而已。就像人们说“天下无不是的父母”，实际上，多的是糟糕的父母，只不过那是父母作为的不足。若父母是称职的，那他们就永远是对的。同理，精神分析师永远是对的，但仍有称职和不称职的精神分析师之别。

拉康提出以下图示说明精神分析师所处的阿基米德支点：

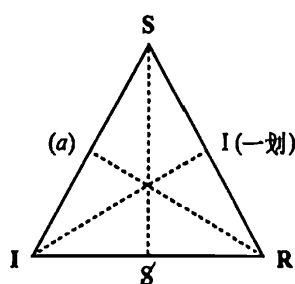


图 8-19 (S-XV*: 82)

首先，在精神分析中，受制于象征的意符作用（S）下的分裂主体（S）必然处于想象（I）和真实（R）之间。其次，主体想象的认同作用（I）则产生介于象征（S）与真实（R）之间的一划意符，代表其存在之真实空

[1] 拉康以克里斯（Ernst Kris）提到的患者为例。该患者始终认为自己剽窃别人的想法，但克里斯在确认他并没有抄袭之后告诉他，这种自责的指控只不过是一种自我的防御。而在下一次的诊疗中，患者提到他在上次治疗结束后去餐厅吃了一顿“活脑”（fresh brains）。克里斯认为这是患者对他的诠释的回应，拉康则认为，患者的行为正是“行动化”的表现。患者通过生吃“活脑”让他的精神分析师看看什么是抄袭。因此，患者生吃“活脑”的行为并不是想表达什么，而是凸显出，现实中的某物如何顽固地强加于主体并显露出来。因此拉康认为，重要的并非告诉患者他没有抄袭，而是要知道患者表达的是抄袭的欲望，并由此去探讨为何他会认为若不剽窃别人的想法，就提不出有价值的创见，以及为何对他而言象征系统会具有这样的沉重的效应，以致只要他去使用，就觉得是在抄袭别人。分析师应该等待患者提供对这个疑问的解答，而非过早地进行诠释。参阅：Kris（1951: 15-30）。

洞。最后，真实的失落（R）所衍生出的 objet a，则介于想象（I）与象征（S）之间。

这个 RSI 三角形的三道边线，分别决定了相应的“不可能的真理”“绝爽”与“知识”三个顶点：objet a 导致了（圆满）绝爽的不可能（阳具绝爽），一划的意符导致（全部）知识的不可能，分裂的主体则导致其真理的不可能（图 8-20）。

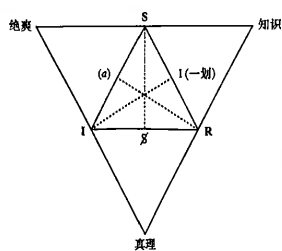


图 8-20 (S-XV*: 84)

如此，不可能的绝爽与真实（R）之间就是快感原则宰制的场域，不可能的知识与想象（I）之间是理想化（idéalisation）作用的场域，不可能的真理与象征（S）之间则是大他者场域的定义。

最后，这样的彼此牵制的关系的核心正是精神分析师所处的难以立足却能扭转一切的微妙的阿基米德点：

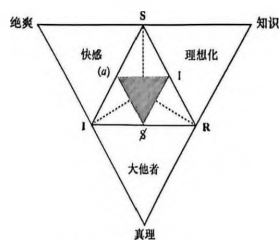


图 8-21 (S-XV*: 85)

如果精神分析师处于一个如此难以维持的立足点，那一个人究竟如何成为精神分析师？理论上，依照精神分析组织与教育机构的规范，任何受过适当精神分析教育及教学分析的养成者，即可成为精神分析师。于是，若像《创世纪》的起源神话一样，从太初之始就有一位精神分析师存在，那一切就简单多了，接下来他就可以训练出很多精神分析师。但问题是弗洛伊德自己并没有精神分析师，他是如何从自我分析的工作中成为精神分析师的？因此拉康认为，根本的问题并非在于机构化的教学与组织化的训练，而是在于一个“分析者”如何成为“精神分析师”。换言之，精神分析师的资格只能建立在分析者所完成的工作上。这是为何拉康在1967年对他所创立的巴黎弗洛伊德学派宣示“精神分析师只由他自己授权”（Lacan 2001 [1968]：243）。当然，这不应被误解为是大开方便之门，谁都可以宣称自己是精神分析师，而是说，精神分析师是从自身作为精神分析行动中的分析者的经验而来到这个位置。

拉康在1967年至1968年的《第十五讲座：精神分析的行动》（*L'acte psychanalytique*）中，根据先前所论的“或我不思，或我不在”的异化经验，提出了精神分析行动的三个历程：异化、转移与真理（*vérité*）。精神分析师的行动在重复异化过程的同时，利用转移关系将无意识的知识引向不可能的真理向度，进而显现出主体在其虚假存在（*faux être*）中的根本欠缺。相对地，分析者则通过“自由联想”使主体退位，并处于“我不思”的位置（图8-22左上角）。而支持着转移的精神分析师必然被当成“被假设知道的主体”，但他知道他并不是，因为那只是一个意符或位置，有如棋盘中的一个棋子。换言之，精神分析师体现的是“没有主体的知识”（*un savoir sans sujet*），即“我不在”的无意识（图8-22右下角）。

如此，当精神分析师的行动和分析者的任务在转移中会合时，将是精神分析理想的终结。此时，处于“我不思”的虚假存在中的主体将可实现

其“我不在”的无意识思想，进而从“它”所所在的位置上找回他真实的
 367 欠缺状态，也就是构成其欲望根源的阉割（ $-\phi$ ）（图 8-22 左下角）。

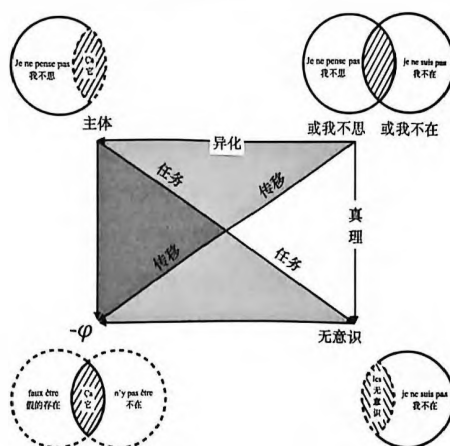


图 8-22 (S-XV*: 106)

拉康以亚氏三段论的中项（moyen terme）的关键位置，说明精神分析师的行动和分析者的任务这两者如何会合。一个有效的三段论的中项必然同时是大前提的主词和小前提的谓词。“人都会死，苏格拉底是人，苏格拉底会死”，这段话的中项便是“人”，它的作用正是让大、小前提会合。而在精神分析中，让精神分析师的行动和分析者的任务会合的中项则是 objet a。（S-XV*: 193）它既是分析者的言谈的效应，也是精神分析师操作转移的必然产物。随着分析者的真理的实现，分析者在异化过程中释放出的 objet a，最终将落在精神分析师身上。因此，精神分析的终结也意味着原本作为“被假设知道的主体”的精神分析师将被“去存在化”（désêtre），成为这场精神分析行动下的产物 objet a。（S-XV*: 126）但拉康也强调，成为 objet a，这并非精神分析师的“为己”（pour soi）或“为他者”（pour l'autre）存在，而是其“在己”（en soi）存在
 368

(图 8-23)。^[1]

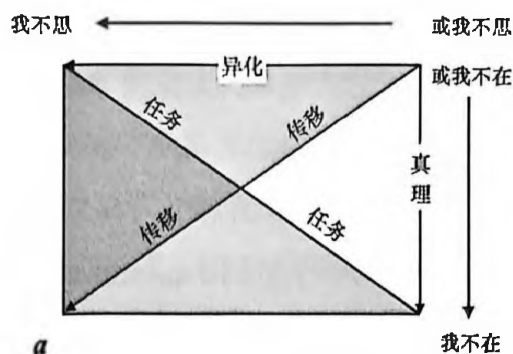


图 8-23 (S-XV*: 117)

精神分析的行动就在于达成此种“意符的交错”(immixtion signifiante) (S-XV*: 125)。而在精神分析结束时，分析者已在其欠缺上实现其分裂主体的结构。他不仅知道其分裂的状态，也能够承担这道分裂的痕迹。这正是成为精神分析师所不可或缺的重要转折（图 8-23 旋转 180 度）。此后，他的行动就能够充当精神分析师的没有主体的无意识知识。换言之，他将能够以去存在化的意符状态支撑起“被假设知道的主体”这个难以维持的位置。拉康称这样的转折为“通过”(la passe)^[2]，而经历“通过”之跳跃的主体状态，就像通过宗教仪式确认成为神职人员的“献身”(consécration) (S-XV*: 203)。但精神分析师献出的是他对大他者的“信仰”(acte de foi)，因为处于大他者位置的精神分析师是第一

[1] 萨特在《存在与虚无》中举例，树木作为其本质的客体，是“在己存在”(être en-soi)，当它被制成桌子之后，桌子是没有本质的东西，除了让人使用外并没有其他本质，因此是“为他者存在”(être pour l'autre)。人同样是没有本质的东西，但人必须找出自己的本质，因此人是“为己存在”(être pour-soi)。参阅：Sartre (1943)。

[2] 拉康表示，提出并在其学派内实施“通过”的构想，是“希望知道如何从分析者的精神中产生并成长成为分析师的机制”。然而这样的宣示却对训练与保障精神分析师资格的国际性精神分析机构——如国际精神分析协会——构成极大的威胁。若精神分析师的资格由他自己授权，那精神分析机构的存在与其功能都将受到质疑。如此具颠覆性的宣示理应会引发广泛的关注与讨论，甚至是严厉的批评与普遍的驳斥，但因《第十五讲座》并未正式出版，也无英译本发行，如此具颠覆性的议题竟完全没有发酵的空间。

369 个知道这个“信仰”是不能维持的人，而他的使命就在于消除这个大他者的实体。

精神分析师是没有实体的大他者，无论他如何诠释，诠释的话语始终只是话语的自身效应。正如语句的主词并不涉及任何实体的存在，而是被“一个意符为另一个意符所代表的东西”（S-XV*: 185）。同样地，在逻辑学上，主体也是被化约为一个量词（quantificateur）的变量功能。以皮尔士的四分仪为例：

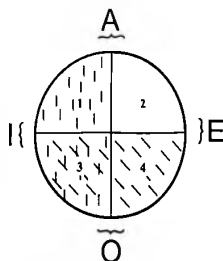


图 8-24 （S-XV*: 186）

图示中，左上角（1）的谓词是“直线”，左下角（3）是“直线与斜线”，右下角（4）是“没有线是直线”，右上角（2）则是“没有线”。1、2 构成了“全称肯定”（A）：“没有线不是直线”（所有线都是直线）。2、4 则是“全称否定”（E）：“没有线是直线”（所有线都不是直线）。就此而言，“没有线”（2）凸显了亚里士多德所称的没有实体的主词，而实体的错觉则是来自主词被量化的结果，即从“没有”变成“有些”，如上图 1、3 是“特称肯定”（I）——“有些线是直线”，3、4 则是“特称否定”（O）——“有些线不是直线”。然而，拉康强调，称此为主词的量化并不正确，因为量化只不过是主词位置上的否定功能，如“有些线是直线”等于“并非没有线是直线”，而“有些线不是直线”则等于“并非没有线不是直线”。因此，即使是“特称述句”也不必然表示主词位置上有

任何实体的存在。

370

由此可见，主词被实体化为主体只不过是一种话语的效应。而精神分析的无意识主体构想则进一步指出，这样一种没有实体存在的主体如何能够以意符的方式运作（S-XV*：190），如精神分析师明明知道“被假设知道的主体”的虚妄，却又必须立足于这个位置。因此，作为“通过者”（passant）的精神分析师，拥有的只能是“并非不知道”（pas sans le savoir）的无意识知识。^[1]这样一种遗落了真理、体现了真理之不可能的知识，显然无法被普遍化为任何能够讲授的知识。因此，在理想上必须假设，当精神分析抵达终点时，分析者将能够成为精神分析师，否则精神分析将无法摆脱权威与机构的制约，以及“大他者的大他者”的逻辑谬误。当然，拉康也自知他的论述日后可能被视为权威，成为拉康学派的训练规范与守则，因此他事先做了准备，主张“没有大他者的大他者”与“没有真理之上的真理”。（S-XV*：53）如果精神分析追求的是真理，那就更不应该在真理之外盲从所谓真理的真理。换言之，除了自身的精神分析经历，没有什么能够教导一个人成为精神分析师。正如拉康宣称“没有精神分析者，就没有精神分析师”（S-XV*：197），^[2]精神分析师也是分析者所生产出的“产品”。但不可否认地，精神分析行动仍是由精神分析师主导，因此他“不全”是 objet a，而是以 objet a 的意符方式运作。（S-XV*：197-199）对拉康而言，精神分析师的定义就是：一、他能够明辨话语的效应，并从他自己和分析者的关系中厘清分裂主体与 objet a、象征的大他者与想象的他者等结构；二、他能够维持在话语结构的层次，只关注分析者的主体是否逐渐趋近 objet a；三、他能够与人处在治疗关系中，不受任何人际情感交流（包括自恋、爱、喜好、尊敬等）的影响。

371

[1] 在法文中，“通过者”（passant）和“并非没有”（pas sans）同音。

[2] 拉康借用了法国象征主义作家雅里（Alfred Jarry）在剧作《愚比王》（*Ubu roi*）中所说的“若没有波兰人，就没有波兰”。

精神分析师在其行动中充当“被假设知道的主体”，而当行动结束时，他必须瓦解这个错觉。“被假设知道的主体”是传移的基础。弗洛伊德在《自述》(*Selbstdarstellung*)中提到了他早期的“传移之爱”(Übertragungsliebe)的经历：女患者在催眠治疗之后突然抱住他。事后他反省：“我还够冷静，不致把这个意外归因于我个人不可抗拒的魅力，并且现在也掌握了在催眠背后运作的神秘因素(mystische Elements)的性质。”(G. W.-XIV: 51-52)对此，拉康强调，重要的并非弗洛伊德不够冷静或是否自认被爱慕，而是只要涉及爱，就有某种使人被触动的吸引力。这显示传移并非分析者单方面的作用，精神分析师实际上也参与其中。只是精神分析师们过快地将责任推给精神分析情境，误以为传移是仅限于精神分析所发生的现象，未能看出传移和爱事实上具有相同的本质。只是，那是被摊在“审问台”上的爱，因为传移之爱总是以荒诞的形式出现，正如这位女患者抱的并非弗洛伊德，而是作为 objet a 的弗洛伊德。在意外瞬间，出现的是介于清醒与催眠状态之间的分裂主体，以及被她抱着的 objet a。因此，不应将 objet a 神秘化，如弗洛伊德所说的“神秘因素”。那只不过是涉及性别认同的主体化过程必然释出的结果。但也因为 objet a 这第三项目从中作梗，两性之间的性绝爽难以契合，使欲望产生各种神经症样貌。

拉康认为，如果精神分析师们不那么迂腐地看待俄狄浦斯，就不难发现，弗洛伊德的弑父神话和俄狄浦斯的差异就在于后者是一场在悲剧中展开的行动。^[1]而且，悲剧行动的演出就铺陈出精神分析行动的历程与布局架构。在悲剧的行动中，objet a 就是悲剧英雄的命运，而主体则呈

[1] 此外，弗洛伊德的《摩西与一神教》也同样强调父亲与弑父的功能。对拉康而言，这凸显了弗洛伊德理论中俄狄浦斯功能的不同层次，这也是拉康计划在其1963年的讲座《父之名》(*Les noms du père*)中探讨的课题。但拉康在那一年被逐出巴黎精神分析学会，他中止了在圣安娜医院的授课。因此，《父之名》讲座只上了一堂课便结束。直到1973年，拉康才重新使用这个标题，但故意改为“Les non dupes errent”

现在观众和唱诗班这两者的分裂中。同样地，在精神分析的行动中，精神分析师也走向成为由分析者的分裂主体释放出的 objet a 的道路。就此而言，精神分析的行动并不是为了促成从所谓的前生殖器期到生殖器期的性成熟，刚好相反，精神分析借退转（régression）才能深入不成熟的性的场域。因此，俄狄浦斯悲剧就是精神分析的架构（cadre）与布局，让精神分析师与分析者在这个架构上进行某种赛局（jeu）。（S-XV*: 225）而赛局涉及的正是逻辑学的问题，这也是为何拉康要提出幻想的逻辑（ $S \diamond a$ ）来说明精神分析这场赛局是什么。

拉康在《典型治疗的变异》（Variantes de la cure-type）中曾刻意地指出“精神分析是人们期待精神分析师从事的治疗”（Lacan 1966 [1955]: 329）。这个重言式般的定义凸显出精神分析师这个身份定位的不明与模糊。正如当人们被询问是否做过精神分析时，总是被问及“和谁”做精神分析，以及“他是否是精神分析师”等。若这个人作为精神分析师的资格有问题，那和他做的精神分析就有问题。换言之，不同于其他心理治疗，精神分析师是精神分析能否成立的唯一标准。然而，若精神分析唯一确定的基础在于那是“与”精神分析师一起进行的实践，这就意味着精神分析师只是被利用的工具。分析者利用他去深入无意识这一语言的效应，进而能够对其分裂的主体状态有所察觉，并在精神分析中具体实现其主体结构。

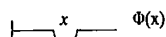
不可否认，精神分析师确实也从精神分析的实践中学到了许多知识，但这并不足以让精神分析师自诩为知识的主体。反之，精神分析师只是“被假设知道的主体”。事实上，精神分析师这个难以维持的位置正凸显出哲学上所谓的“认识自己”（γνῶθι σεαυτόν）的局限：人因进入语言才成为主体，却又只能从语言效应中认识自己，这导致人对语言系统的认识必然留下一处永不可及的空洞，而“被假设知道”的精神分析师正是以“否定”的方式体现出这处空洞。

373

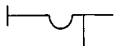
拉康引述弗雷格在《概念书写》(Begriffsschrift)^[1]中区分的语句的意义与意谓说明此一结构缺陷。在弗雷格的概念书写中，一个肯定的述句表示为：



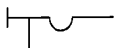
其中，横线表示述句的内容，如“人有智慧”，左边的直线(┐)表示对该述句的肯定判断，横线中的凹洞则表示函数的功能，弗雷格称为“意谓”。是这处没有意义的空洞让该肯定述句得以表达“全部”的概念，如“所有人都有智慧”的“全称肯定”述句可以表示为：



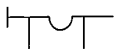
其中， x 为变量， $\Phi(x)$ 为其函数，即“对所有的 x 来说， x 都具有 Φ 的功能”。此外，弗雷格以短的直线代表述句的两种“否定”。凹洞右侧的直线表示“否定的述句”，如“所有人都没有智慧”的“全称否定”：



凹洞左侧的直线则表示“对述句的否定判断”，如“并非所有人都有智慧”，因此“有些人没有智慧”。此即“特称否定”：



最后，凹洞两侧的两道直线则表示“对否定述句的否定判断”，如“并非所有人都没有智慧”，因此“有些人有智慧”。这是“特称肯定”：



由此可见，要借“否定”的功能才能凸显这处没有意义的空洞的意谓作用。这个空洞正是“全称”的一体性得以产生的原因，也因此，处在这个空洞位置上的 *objet a* 能够具有弥补欠缺的错觉。在精神分析中，这就表现为“全部的”精神分析知识的妄想。拉康强调，不应以“全部

[1] 参阅：Frege (1879)。

的精神分析知识”来定义精神分析师的资格，因为那正是后者作为 objet a 的特征。在精神分析结束时，objet a 是完全被排除出主体的。因此，精神分析师只是让话语磨坊得以转动的轴承一般的工具，其唯一基础在于他充当了被要求的客体 objet a，而在这个位置上所能获得的知识，仅是通过幻想所揭露的意符的知识。相对地，分析者则是通过意符去实现幻想结构中的分裂主体状态。就此而言，拉康表示，并没有所谓的“被分析者”（analysé）这样的身份，只有曾经参与分析并因此对分裂状态“有警觉的主体”（sujet averti）。至于这样的“有警觉的主体”应该是怎样的，并无典范可言，只能从精神分析师的行动中去判断。

兰克（Otto Rank）在《出生之创伤》（*Le traumatisme de la naissance*）中曾将小孩出生前处于母亲子宫内的状态视为母子一体，从而让某些精神分析师误以为精神分析应将人重新带回此种理想的融合状态。但拉康批评，这是因为精神分析师未能掌握精神分析结束时的主体分裂状态，才会产生的回归母子一体的想法。事实上，母子关系从一开始就是要求与欲望的辩证关系。很显然，“没有要求不是对母亲提出的要求”（S-XV*: 375 298），无语的婴儿处于母亲场域中才能提出要求。但在要求的层次上，首先出现的是喂养的乳房，这表示母亲的现实性先是以“部分客体”而非“全部一体”的状态被凸显出来。因此，如果小孩和母亲被视为完美融合的一体状态，那是因为能够给婴儿带来满足的乳房被放置在从欲望辩证所产生的空洞的 objet a 位置上。

从上述概念书写来看，也是这个空洞的位置赋予了 objet a “不可否定性”（indéniable）。例如，“我看不见”（Je ne vois pas）涉及的是某种不清楚，或视觉缺陷或照明不足的“否定述句”，而“我不看”（Je ne regarde pas）则是一种“否定判断”，凸显出某种不可被否定的“客体”存在，因为“我不看”始终涉及被放弃的“观看”。类似地，乳房、排泄物与语音这些 objet a 也都有着同样的关系，例如，“我不吃（乳房）”（Je

ne prends pas)是精神性厌食症的特征,“我不放(排泄物)”(*Je ne lâche pas*)是欲望贪婪的特征,“我不说(出语音)”(*Je ne dis pas*)则是沉默的
376 行动。这些语句都显现出不可被否认的 objet a 的存在。^[1]

五、大他者的欠缺

拉康在 1968 年至 1969 年的《第十六讲座：从一个大他者到小他者》(*D'un Autre à l'autre*)中,首次将“意符是为另一个意符代表着主体”的定义 $\frac{S_1}{S} \rightarrow S_2$ 以有序数对 (paire ordonnée)^[2] 的公式表示为: $\langle S_1, S_2 \rangle$ 。 S_1 是代表主体的意符,而这是相对于 S_2 这个大他者。括号则是原先代表异化的菱形符号 $\diamond$ 的两边。如此, $\langle S_1, S_2 \rangle$ 的关系就显现出集合论的罗素悖论问题,因为 S_2 作为大他者必然包含了主体与大他者的意符关系。(S-XVI: 55-56) 以集合论来看,该公式可表示为: $\{\{S_1\}, \{S_1, S_2\}\}$ 。也就

[1] 拉康认为温尼科特在 1953 年提出过渡物 (transitional objects) 的概念时,已经充分认识到 objet a 的性质。过渡物是小孩断奶前后在母子关系中出现的第三者,它可能是布偶、被单或毛巾的一个角。小孩总是把它放在嘴里吸吮,才能安稳地睡着。这样的过渡物的作用,在于让母子关系不再只是双人关系而是三元关系,如此才能让小孩发展出探索世界的客体力比多。因此,过渡物和最初的满足客体有关,但最初的满足客体并非母亲的乳房,而是小孩自己的拇指。显然对小孩而言,乳房并不属于母亲,而是属于他自己的一部分。可见小孩是从他们自己的身体中创造出过渡物,那既非外在客体也非内在客体,也不属于精神分析所区分的自恋或客体爱恋中的任何东西。虽然这已经是对 objet a 非常详尽的描述了,但温尼科特缺乏分裂主体的构想,所以他仍无法正确地掌握在过渡物的层次上就已显现的分裂主体的迹象,只能提出所谓的自体 (self) 的概念。亦即,当婴儿处于欠缺的状态时,会形成某种防御性的假自体 (false self) 来冻结欠缺状态。这样的假自体若继续发展,就会成为像荣格 (Carl Gustav Jung) 所说的面具 (persona) 一样的东西,不仅阻断主体对外界的感受,也阻碍其情绪的传达。然而,拉康质疑,若温尼科特进一步指出在这样的假自体背后有一个真自体 (true self),这难道不是已经将不可能的真理混入理论中?除了温尼科特,谁能判断真自体和假自体?换言之,温尼科特自己承担了真理的向度,他以真理的方式显现在自己的理论中。参阅: Winnicott (1953, 1965)。

[2] 有序数对的特征在于数对的顺序是不可改变的。例如,坐标轴 (X, Y) 便是有序数对,而 (X, Y) 并不等于 (Y, X)。

是说，一个集中有两个子集合，第一个子集合的内容是 S_1 ，第二个子集合的内容则是 S_1, S_2 。如此即可看出意符 S_1 不断地为另一个意符代表着主体的罗素悖论结构：

$$\frac{S_1}{S} \left(\frac{S_1}{S} \left(\frac{S_1}{S} \rightarrow S_2 \right) \right)$$

对拉康而言，这个新的公式正可凸显主体与大他者之间的不对称关系，即“只要人说话便涉及某个意符掉到大他者场域外（hors-champ）”的现象。（S-XVI: 84）如下图：

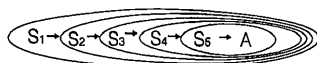


图 8-25 (S-XVI: 59)

例如，法文称“下雨”为 *il pleut*。其中首先必须有“下雨”（*pleut*）能够被说出来，这是话语的要素。而相对于这个话语要素，说话者则是次要的，因为话语已成为“一个被说的东西”（*un dit*）。这是为何该句法文的主词 *il* 被称为非人称主词，它所代表的正是不在场的说话者的位置。中文更是直接省略主词，仅说“下雨”，完全将说话者抛到九霄云外。因此，尽管主体以重复的方式在大他者中被代表，但也不断地被排除在外，从而产生能够处于大他者之外的错觉。但实际上，主体与大他者并非内在和外在的关系，而是像莫比乌斯带一样属于同一个拓扑表面：

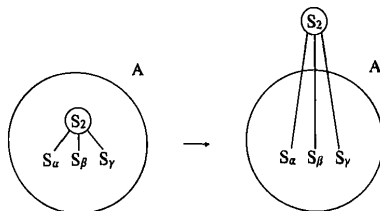


图 8-26 (S-XVI: 76)

拉康举例、在一张有限的纸上写下所有的意符 ($S_a, S_b, S_c, \dots$)，这就相当于大他者。若将其中某些意符指定为主体 (S_1)，那代表这些意符组合的意符 (S_2) 必然会处于全部的意符之外，否则就会构成罗素悖论。而这个落到大他者场域外的意符 S_2 ，便是拉康所说的“意符是为另一个意符代表着主体”中的另一个意符。

因此，拉康以 $S(A)$ 表示“大他者结构中的必然欠缺”(S-XVI:48)。这也是哥德尔不完备定理的特征。相对于一个定义明确的大他者（如算术系统），处于场域外的 S_2 就能够去计算该系统内部任何可被公理化的元素。换言之， S_2 就像哥德尔提出的哥德尔数 (Gödel number) 的作用。

378 (S-XVI: 86)

大他者的不完备性使大他者表面形成了拉康在《第九讲座》中所说的拓扑表面的“折曲”的凹陷，^[1] 进而产生主体的颠覆 (subversion du sujet) 与欲望的辩证 (dialectique du désir)。拉康以其欲望图示说明如下：

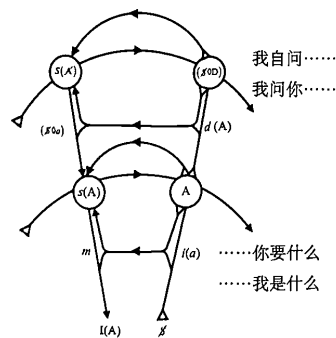


图 8-27 (S-XVI: 87)

下层的特征在于说话主体被略去，这使说话被化约为话语。但在上

[1] 参阅本书第五章第三节。

层，说话主体并没有被略去，而是介入了大他者，并凸显出大他者始终缺少一个意符的不完备性，使说话变成一种要求。最后，在大他者的欲望处 $d(A)$ ，形成了拉康所说的“人的欲望是大他者的欲望”的结，因为“我欲望大他者所欲望的东西”。如此一来，下层的话语与上层的要求在此汇合成一种双重的要求：一方面是“我自问，你欲望什么”（Je me demande ce que tu désires），这是关于大他者欲望的要求；另一方面是“我 379 问你，我是什么”（Je te demande ce qu'est Je），即关于主体认同的要求。显然，在此“我”的状态便是“你所欲望”的东西，“你”则是“我”的参考点，因为“你”就是“我”的知识，并决定了“我”的状态。这就是前面所说的数对 $\langle S_1, S_2 \rangle$ 的关系，因此，拉康也称 S_2 是“被假设知道的主体”的意符。

就此而论，精神分析师必须找出并承担的非大他者的意符，而是处于大他者场域外的 S_2 。从这个位置，他才能了解什么是主体并在言谈中捕捉到它。主体因意符效应而起，他所在的位置介于象征的意符和真实的欠缺之间。精神分析则试图去探究话语和真实之边境的真理。但因为真理只能以欠缺的形式显现，所以拉康也提醒道，所谓的“揭露真相”或“打破错觉”本身就是真理的错觉。真理无法被说出来，更无法被“谁”说出来，事实是，“真理，它说话（la vérité, elle parle）”（S-XVI: 70）。当精神分析驱散主体，让真理说话时，这就表示真理也参与了诠释。相对地，精神分析师作为大他者的使命仅维系于精神分析经验所凸显的“我是 / 追踪……他对大他者之欲望的痕迹（C'est de son désir à l'Autre que je suis ... la trace）”（S-XVI: 72）。^[1]

此外，对于这个双重的要求，大他者只能以意符的欠缺 $S(A)$ 予以拒绝回应。正如分析者一开始对精神分析师的要求是：“我来是为了问

[1] 拉康强调，je suis 的动词变化在此具有双重意义，它可以表示“是”（être）也可以表示“追踪”（suivre）。

你……我是谁？”但在精神分析自由联想的规则下，主体意识被驱散。“我是谁”退转为“我是什么”的问题，并遭到大他者的拒绝回应，从而凸显出意符的欠缺。如此一来，大他者的欠缺 $S(A)$ 和来自大他者的意旨 $s(A)$ 并不构成语言学中的意符与意旨的“意义关系”：

$$\frac{S(A)}{s(A)}$$

拉康强调，意义的效应始终来自意符替代的隐喻作用。因此，意符与意旨的关系只不过是一种容器（contenant）与内容（contenu）的关系。但内容并非意义，而是像集合的内容一样的空洞位置。^[1]因此，将意义视为语言的产物是一种错觉。意义让人看不清语言的本质，而语言的本质正是弗雷格所称的不意指任何东西的意谓的空洞。这种不承载任何意义的话语才是精神分析师的倾听所针对的语言。

对拉康而言，精神分析师训练最基本的要求，在于能够掌握弗洛伊德以来的对语言的新的认识。而要厘清这个新的向度，首先必须将主体重新放回他真正的位置，也就是说，主体一开始就是意符效应且有赖于意符。在这个基本要求之下，精神分析的倾听才会知道要悬置意义，并转而关注双关语、诙谐语和遗忘等语言与文字的作用。此外，拉康进一步利用语言学提供的概念工具——如音位学（phonologie）——去验证弗洛伊德发掘的这些语言现象。虽然在弗洛伊德的时代，这些结构语言学的概念尚未存在，但精神分析不应停留在那个时代对语言的认识，

[1] 拉康指出，最早的考古证据证明，这些陶制的壶或罐形容器的内部都刻着某种意符的标记。例如，根据 Bloch et von Wartburg 字源学字典，考古学家曾在出土的壶上发现了 Potus 这个词。虽然那很可能是制作者的名字，但重要的是，当壶出现时，它的表面始终带着某种意符。如此，若如海德格尔所称，壶的制作过程是人类以双手去包住空洞这一无中生有的“创造”的最佳写照，那壶本身作为容器与其空洞的内容物的关系就可以成为意符与意旨的最佳说明。拉康甚至认为，当远古人类以壶、罐等物品陪葬时，会在这些壶、罐上打洞，这显示壶的精神原则就在于希腊神话中“达那俄斯的女儿们”（les Danaïdes）手中有着让一切可以流逝的洞的壶。换言之，当壶被用来陪葬，回到彼岸的另一个世界时，它们回到了它们真正的起源，即它们得以被创造出来的那个（空）洞。（S-XVI: 90）

甚至应该比当代的语言学更进一步，从逻辑学的实践中找出相同的主体结构。对拉康而言，这样的逻辑实践场域就是数学，因此他主张精神分析知识的基础就在于“码电”（S-XVI: 93）。

381

然而，在数学的场域中，精神分析论述仍必须与数理逻辑的形式主义划清界限。形式主义为了避免所谓的主观谬误与无法判断真假的不可决定性，试图完全排除主体的向度。例如，维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）在《逻辑哲学论》（*Tractatus logico-philosophicus*）结尾宣示：“人无法说的，就该闭嘴。”^[1]换言之，数理逻辑试图通过排除主体来发展一种没有歧义的语言，以及相应的纯粹书写（pure écriture）。然而，数理逻辑越是尝试去建立这样的语言与书写系统，就越领悟到任何完备的系统都必然蕴含某种不完备性。哥德尔的“第一不完备定理”便表明，算术系统（algorithmes）终究会出现该系统无法判定的问题。例如，数学家已经知道完美数（nombre parfait）^[2]都是偶数，但这并不表示完美的奇数不存在，因为不存在一个有限时间内可以完成的验算法，足以判定其存在的可能性或不可能性。

之后，哥德尔的第二不完备定理也表明，罗素与怀特海（Alfred North Whitehead）所提的理发师的集合论悖论，其症结就在于“任何完备、一致的系统必将无法说明该系统本身的一致性”。换言之，一个完备的系统并不能包含这个系统本身。对拉康而言，这就反映出作为话语场所的大他者的必然欠缺 $S(\mathbb{A})$ ，因为说话主体始终掉落在话语的宇集合之外。只不过，虽然哥德尔的定理表明在一个科学系统中必然存在着这个场域外的位置，但它只是被隔离出来作为与该系统本身对立的一个关系项目。相对地，精神分析不仅厘清了这个场域外的无意识主体结构，更

[1] 参阅：Wittgenstein（1993: 112）。

[2] 完美数的定义是一个自然数与其公因数的和相等。例如，6 的公因数是 1, 2, 3，而 $1+2+3=6$ ；28 的公因数是 1, 2, 4, 7, 14，而 $1+2+4+7+14=28$ 。

试图将其效应整合入科学论述中，而不是予以排除。精神分析涉及性与欲望向度的真理。在精神分析中，患者所处的位置就有如一个掉出场域外的主体。他受苦于性与欲望，但却对其痛苦根源的真理一无所知。因此，如果说精神分析能比数理逻辑走得更深、更远，那是因为精神分析没有像笛卡尔一样将人的欲望真理交给上帝，或像科学一样将之排除，而是将它重新放回语言的结构中。

第九章

真理与四个论述

一、四个论述与历史的转动

拉康在1966年的《我的经历》(De nos antécédents)一文中曾主张“从反面重拾弗洛伊德计划”(Lacan 1966: 68),并将其1969年至1970年的《第十七讲座》命名为“精神分析的反面”(L'envers de la psychanalyse)。因为,如果说精神分析是一种颠覆的力量,那首先必须知道弗洛伊德究竟颠覆了什么?即,什么是精神分析的反面?

对拉康而言,只有结构的层次才有正反面可言,而精神分析所涉及的结构则是论述(discours),那是比话语范围更广的结构,例如,拉康便称精神分析为“没有话语的论述”(discours sans parole)。即使“没有话语”,论述仍然稳定维持着某些通过语言建立的基本关系,即意符与另一意符的关系($S_1 \rightarrow S_2$),这便是结构的定义。从这样的结构关系中,主体才得以产生。其中的意符 S_1 可以被视为介入者(intervenant),也就是欲望,它代表着主体 $\$$ 介入另一个意符 S_2 ,后者是拉康定义为“原本已存在的话语”“意符的库藏”或“知识的场域”的大他者。而代表着主体的意符介入已存在的话语的结果,是在其中产生某种欠缺的效应,即造成多余绝爽的缺口以及遮掩该缺口的失落客体objet a。最后,被代表的主体 $\$$ 则处于意义不明的真理位置。由此,拉康在《第十七讲座》中提出了如下的论述结构公式,并指出了其中四个意符所处的位置的功能:

$$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\mathcal{S} \diamond a} \quad \frac{\text{欲望} \rightarrow \text{大他者}}{\text{真理} \diamond \text{失落 (多余绝爽)}}$$

如果按逆时针方向改变此基本论述结构上的意符位置，依次将决定以下四种不同的论述结构：

- (一) 主人论述 (discours du maître) : $\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\mathcal{S} \diamond a}$
 (二) 大学论述 (discours de l'université) : $\frac{S_2 \rightarrow a}{S_1 \diamond \mathcal{S}}$
 (三) 精神分析师论述 (discours de l'analyste) : $\frac{a \rightarrow \mathcal{S}}{S_2 \diamond S_1}$
 (四) 歇斯底里论述 (discours de l'hystérie) : $\frac{\mathcal{S} \rightarrow S_1}{a \diamond S_2}$

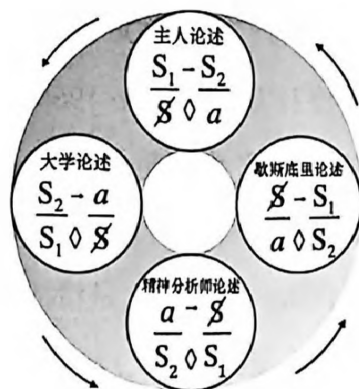


图 9-1

由此可见，精神分析师论述结构的反面就是主人论述（两者是 180 度的翻转关系）。换言之，精神分析所颠覆的正是主导着人类思想、历史、宗教与社会的主人论述。因此，精神分析不只是诊疗室中的情境，更是涉及论述结构的文化批判理论。

就主人论述的结构而言，其最佳代表就是传统西方哲学中的主体思想，特别是黑格尔在《精神现象学》中阐述的“主奴辩证”中的主人意识。^[1]表

[1] 黑格尔认为，人需经他人的认可才能确立起其自我意识，如主人的自我意识就建立在奴隶的认可上。因此，主人必须在斗争中否定奴隶的自我意识，将他贬抑到主人之下、物之上的层次。被贬抑的奴隶则被迫劳动，并时时刻刻面临着死亡的恐惧。但恐惧也使奴隶能够努力摆脱奴隶意识，并从劳动中获得自我意识的认可。如此，奴隶可以通过劳动与奋斗争取独立的自我意识，进而通过获得教养而成为主人。至于通过否定奴隶而获得肯定的主人，则仍需为了纯粹的名声而奋斗，最终才能克服主奴的意识而达到绝对意识的层次。

面上，主人享有绝爽的特权，奴隶为了生存必须劳动并放弃绝爽。但吊 386
诡的是，最终却是放弃绝爽的劳动者享有了绝爽，追求纯粹名望的主人
反而落入了欲望的陷阱。主人一生的奋斗仿佛都在阻止自己获得绝爽，
因为他不能让欲望实现，才能维持源源不绝的欲望。^[1]

事实上，自古以来，奴隶并不只是一种阶级，他们在家庭与社会中
也具有重要的作用，因为他们拥有人类的渔、猎、农、工等几乎一切
的“做的知识”（savoir-faire）。主人们拥有的智力性质的知识也是从奴
隶那里夺取的，也因此，主人们必须付出一定的代价，即将“及物的
绝爽”拱手让给不假他人之手劳动的奴隶。拉康借用马克思的剩余价
值（Mehrwert）的概念，将此种必须额外付出的失落绝爽称为多余绝爽，
借此凸显在知识交换的市场上也存在决定一切知识论述的价值。这样
的“纯粹损失”原则构成了拉康称之为“绝爽经济学”的悖论：人要追
求欲望就必须放弃绝爽、付出绝爽；^[2]相对地，知识则是“绝爽的办法” 387

[1] 拉康认为黑格尔的“主奴辩证”神话终究只是一个玩笑。例如，它完全无法解释一个仅由主人所组成的社会将以什么关系维系。相反地，弗洛伊德或许可以轻易地回答这个问题：维系着主人社会的关系必然是同性恋关系。正如弗洛伊德在《图腾与禁忌》中假设，原初社会之所以形成，是因为弑父的罪恶感使得儿子们树立起最早的社会规范，即不得享有原初父亲的女人。而依照黑格尔的构想，若主人社会必然是禁止绝爽的社会，那维系着这个社会的关系就只能是同性恋关系。

[2] 此即巴塔耶所批判的“现代道德”的起源。巴塔耶可以说是近代少数将精神分析所称的“超越快感原则”——死亡欲力——落在思想中的思想家。他指出，人类社会中的所有价值判断原则最终都归结为两个根本的必要性：生产（production）与生存（conservation）。超出这个必要性界线的行为便被斥为“病态”“沉迷”，甚至“变态”。如果说人类的艺术、文学与游戏这些无关生产与生存的行为相对受到容许，那是因为它们可以补偿人类受到限制的快感。换言之，人应为生存从事生产并理性消费，有余裕的时候才可以玩乐，正如全天下的父母都教育小孩，要先成为“有用”的人，然后才可以适度地玩乐。然而巴塔耶却发现，人的经验明显地显示这个“有用”的原则是多么地无用——特别是青少年那种毫无理由的破坏与浪费生命的行为。他们完全无法根据任何价值判断原则解释这些行为，他们唯一能够想到的是自己是不是病了，或者是不是青春荷尔蒙作祟。直到他们过了更年期，发现自己仍在浪费与破坏中虚度一生，他们才会知道原来这和青春期无关。“叛逆”只不过是让这个社会可以接受的合理解释而已。巴塔耶认为，人的真实需求与社会价值观之间的冲突，使得人类社会赋予父亲的唯一功能就是背负起家庭的食、衣、住、行、娱乐……等需求。父亲完全没有权利去想自己那些无关生产的嗜好与浪费。这也是社会认定的一个男人和一个父亲的最大的不同，即父亲（接下页）

(moyens de jouissance)。

拉康区分了两种知识：一是动物层次上及物的动物的知识；二是能够通过语言从奴隶手中转移到主人的理论知识。两者的差异在于：动物虽然会为了狩猎或求偶而发展出欺骗的知识，但动物并不拥有“欺骗的欺骗”的知识。例如，动物可能会为了欺骗猎物而故意留下脚印，但动物并不会像人类小偷一样擦掉自己的脚印，或使用语言说谎。换言之，动物的知识是运用符号的知识，而理论知识则是运用意符的知识。^[1]对拉康而言，精神分析经验所揭露的幻想世界涉及的就是这类意符知识。虽然幻想被视为怪异、不正常，或被赋予“受虐狂”“施虐狂”等名称，但那不过是来自动物学的疾病分类概念。精神分析发现，在幻想的根源有着更根本的意符因素，如鞭打便是在皮肤上留下记号。然而那究竟是属于谁的绝爽？与一般观点不同，那并不属于鞭打者也不属于被鞭打的人，而是属于意符系统这个大他者。因此，拉康并不认为绝爽是巴塔耶所称的逾越（transgression）效应，而是意符运作过程中必然会产生自然损

388

（接上页）必须让人相信他不会造成任何灾难性的损失。但也正是这样的理想父亲，使得认同于父亲的儿子们更不可能知道自己那些没有意义的行为究竟是在做什么，也更无法表达他们内心的意愿。在这个意义上，巴塔耶认为人性其实还停留在悲惨的未成年的层次，因为人只被容许进行合理的理性消费行为。任何不事生产的花费行为均受到诅咒，那不仅被视为虚掷与浪费，更会导致巨大的罪恶感。为此，巴塔耶试图从消费和浪费的对立中解放出某种“耗费”（dépense）的概念。事实上，尽管不被社会容许，但人从未停止会造成灾难性损失的行为与浪费。而且，只要持续有人去挑战社会价值的基础，我们就不得不承认，所谓的“祥和、快乐、幸福与进步的社会”不过是一个错觉。然而，这个错觉却被黑格尔视为国家的基础，即建立在需求与理性之上的人类组织法则。历史上，马克思率先对此提出批判，并指出需求与理性之间的和谐仅是一种政治上的抽象、解离的解决办法，实际上，人始终受制于个人自私的需求。相对地，马克思期待一种能够真正解放人类的国家形态，让人可以回归劳动而不再以异化的生产方式去面对群体组织。就此而言，精神分析并不奢望人可以从生产与消费中获得完全的解放。精神分析从欲望的辩证效应所指出的，是生产与生存这样一种理性、计算的功用论完全不足以衡量人类的行为，因为人的行为中始终有着巴塔耶所说的不可化约的“不事生产的耗费”（dépenses inproductives）。参阅：Bataille（1967: 25-45）。

[1] 这个观点也是日后德里达在《野兽与统治者》（*La bête et le souverain*）中批判拉康的动物论述的原因。参阅：Derrida（2008:180-181）。

耗，或第二热力学所称的“熵”(entropie)^[1]。正如商品交换过程中也会产生失落效应，并反映在必须额外支付的剩余价值中，意符的替代所产生的失落效应就反映在拉康所称的多余绝爽中。失落并非缺少了某物，而是额外多出来的缺口。因此，这个欠缺永远无法被弥补，只能被不断地重复，并以想象的 objet a 掩盖。

从《第十四讲座》以来，拉康便认为马克思的政治经济学所提出的批判就在于指出哲学上所称的主体只不过是在意符关系中被代表或承载的一个交换价值而已。主体的交换价值与其使用价值之间的落差，才产生了额外的剩余价值，即拉康所定义的多余绝爽。同样地，在无意识中也有着某种使价值倍增的交换价值，即绝爽的价值，而那涉及的是阳具意符作为被交换的欲望客体 objet a 的结果。^[2] 因此，拉康认为某种绝爽

389

的经济学将是精神分析不可或缺的参照。他甚至开玩笑地表示，日后人们可能会将这样的绝爽经济学称为“拉康场域”(champ lacanien)，以区别于早期精神分析参照的物理学的能量场域。(S-XVII: 93)

主人论述演化的结果是大学论述的产生： $\frac{S_1 \rightarrow S_2}{S \diamond a} \rightarrow \frac{S_2 \rightarrow a}{S_1 \diamond S}$ 。柏拉图的《美诺篇》与黑格尔的《精神现象学》均显示，在古代的主人论述中，知识始终属于奴隶。而随着现代资本主义的发展，知识逐渐从奴隶那里转

[1] 拉康举例，若背着 80 公斤重的东西下坡走 500 米，再上坡 500 米，虽然实际上耗费了双倍的力气，但就力学而言，这个过程的功却等于零。这种无功的徒劳耗费便是“熵”的现象。

[2] 精神分析所称的阉割当然不是字面意义上的从身体上拿掉什么东西，如小汉斯幻想的水电工来帮他“拆掉水龙头”。事实上，阴茎一直都在原来的位置上，而阉割效应使得主体即便拥有它也仍觉得有所欠缺，必须从其伴侣处才能获得弥补。换言之，原本使用价值在于生命繁殖的阴茎，开始以意符——阳具——的方式进入了某种交换过程，多出了一些原本没有的东西，拉康称之为多余绝爽。因为那是多出来的绝爽，所以主体无法从自己身上获得，必须从其交换对象那里才可能获得。如此，只能从别人那里得到的阳具绝爽便代表了阴茎的交换价值，甚至是它的面额。拉康以弗洛伊德在《梦的解析》中所提的屠夫太太的梦为例。其中，愿望通过“移置”到另一个女人的愿望上而实现。也就是说，屠夫太太的梦清楚显示，但她自己却不明白的是，只有在将先生的阳具交给另一个女人时，她才能够找到多余绝爽。是这个交换过程使得愿望获得有如次方般倍数成长的力量： $W(W)=W^2$ （愿望的愿望等于愿望平方）。正如拉康所说，“人的欲望是他人的欲望”。人所欲望的永远是他人欲望的东西。

移到主人这一方。但在 20 世纪以来的大学与学术机构中，知识俨然已成为新的主人。^[1]在大学论述中，占据主导的欲望位置的是 S_2 。它并非“一切的知识”（savoir-de-tout），而是宣称“知道一切”（savoir-tout）的知识力量。此后，追求知识的代价就是放弃绝爽，正如大学的知识不再追求真理，而是追求更多的知识。相对地，作为主体的学生则来到 objet a 的位置，成为具有额外价值的“人才”（le matériel humain）——拉康称为 a-étudiant 或 astudé。换言之，学生从追求知识的主体沦为知识的产品，并成为知识消费市场的一环。

相对于大学论述是主人论述发展的结果，精神分析师论述则形成了主人论述的反面： $\frac{S_1 \rightarrow S_2}{S \diamond a} \rightarrow \frac{a \rightarrow S}{S_2 \diamond S_1}$ 。精神分析反其道而行，将 objet a 这样的“无物”放在主人的位置上，使得知识成为没有主人的“无意识知识”，从而来到只能“半说”的真理位置。它就像“谜题”，永远只“说一半”^[2]。虽然精神分析师处在主人的位置，但那并非发号施令的主人，而是以 objet a 形式作为主人。换言之，精神分析师作为“被假设知道的主体”，不过是被假设的无意识知识的人质与赌注，终将随着精神分析的发展而消逝，成为精神分析行动的废弃物。

当然，精神分析师论述并非凭空从历史中出现，正如拉康在《第十五讲座》中所言，是因为有分析者才有“被假设知道”的精神分析

[1] 正如当今大学论述的核心在于论文的发表，而论文所彰显的正是主人意符的价值或“点数”。为了反抗这样的大学论述，拉康要求在他创立的期刊《当然》（*Scilicet*）中发表的论文一律不署名，包括他自己的论文。事实上，只有当论文被认为有主人时，署名才具有重要性。但论文的重要性与它能带来的影响却和论文的主人一点关系也没有。同样地，拉康也不希望人们视他为《文集》的作者，因为他的努力是为了让这些书写能够成为质疑精神分析知识的“机关”（organe），而非为了成为论文的作者。

[2] 以拉康所区分的“说”与“话”来说，“真理—谜题”始终只是一种“说”，是听者让它变成了“话”并承担其后果。拉康也以他童年阅读的第一本书《半只鸡的故事》（*Histoire d'une moitié de poulet*）为例，书中的二维平面图画永远只能显示出半只鸡。真理就像这半只鸡，另外一半身影永远是隐藏的。拉康甚至开玩笑地表示，他的精神分析理论也可以被称作“半个主体的故事”（S-XVII: 63）。

师。因此，是歇斯底里论述促成了精神分析师的出现： $\frac{g \rightarrow S_1}{a \diamond S_2} \rightarrow \frac{a \rightarrow g}{S_2 \diamond S_1}$ 。相对地，精神分析可以说是将分析者的话语歇斯底里化的过程，即通过自由联想与同等悬浮注意力的规则，让说话的分析者处于不自知的歇斯底里论述的结构中。

当然，无论是否有精神分析，歇斯底里论述始终存在。因为人类运用意符说话，所以人的性关系无法像动物一样完全建立在影像的互动关系上，而是产生了男性和女性的性别分化。但也因为性别差异只是一种意符的对立关系，人始终无法得知自己所属的性别究竟是什么，所以歇斯底里绝非女人的专利。同样地，无论男女，只要进入精神分析情境就必然处于歇斯底里论述的结构中，即成为一个不知道又渴望知道的分裂主体。主体不知道而又渴望知道的无非是：作为一个承载着性别意符的人，自己在两性关系中的价值是什么。这显示代表其多余绝爽的 objet a 来到了语言无法“全说”的真理位置，主体则将这个问题的答案交给作为大他者的精神分析师。因此，如果没有精神分析师被假设承载着这个真理的知识，那歇斯底里的话语将只是零散、无主的无意识知识。正如拉康表示，若将歇斯底里的话语记录下来，那将是一部关于无意识的百科全书。（S-XVII: 38）对拉康而言，只有精神分析师论述能让知识回到真理的位置上被衡量。在主人论述中，知识处于“被制造”的奴隶位置；在大学论述中，知识则处于“发号施令”的主人位置；最后，在歇斯底里论述中，知识处于“被追求”的失落客体的位置。

从人类历史的角度来看，主人论述不仅在哲学传统中早已有迹可循，在政治领域中更是席卷了一切的革命运动。法国大革命或中国的革命最后都回到了主人论述的结构，其压倒性的强势效应可见一斑。而精神分析师论述之所以能够成为颠覆主人论述的反面力量，是因为它是一种阉割主人的论述。弗洛伊德甚至不惜为此在《图腾与禁忌》中创造出必须

被杀死的原初父亲的神话。然而，即使弗洛伊德一再强调对父亲的认同才是主体构成的关键，精神分析日后仍令人不解地将目光转向母子关系，仿佛精神分析自己抛弃了自己的颠覆文化与历史的力量。这原是拉康在1963年的讲座《父之名》中所批判的主题。无奈该年国际精神分析协会从中作梗，仅一堂课之后，讲座就被迫中断。^[1]但拉康并不感到惋惜，因为这股将他推离精神分析核心的势力，同时也将他推向大学的一隅去面对大学论述。拉康没有教授身份，却能在大学中讲述精神分析，这个边缘位置让他更能持续批判大学论述。正如拉康比喻，精神分析师像被弃置在大学论述角落的一颗小石头，但只要他愿意从沙发上站起来，他还是有四处走动的权利。而这样的一颗滚动的石头就足以瓦解地基，使整座大学论述的结构倾倒。

拉康并不像弗洛伊德一样极力主张精神分析是一门科学，因为从精神分析经验中找回的没有主人的无意识知识，与大学论述下的科学知识完全不同。因此对拉康而言，根本无需争执精神分析是不是科学，反而应该从精神分析的角度指出科学究竟出了什么问题，才会完全忽视无意识知识。如果为了让精神分析跻身大学论述而一再试图用科学去包装无意识知识，那只不过是让无意识重新找到一个新的主人罢了。^[2]

[1] 请参阅本书绪论。

[2] 拉康以他在二战后不久对三位西非裔精神科医师的分析为例。这三位分析者均在多哥共和国度过童年，之后才前往法国习医。因此，表面上，他们并未忘记出生地部落的习俗与信仰，甚至也能以现代的科学人类学观点侃侃而谈。但令拉康诧异的是，在他们的分析中完全见不到任何与这些习俗、信仰相关的痕迹。显然，他们的无意识也完全依照俄狄浦斯的法则运作，但那是随着西方殖民主义而被贩卖给他们的无意识知识，而殖民主义作为一种退化的帝国主义，只不过是一种异国形式的主人论述。这导致被殖民者的无意识并非直接来自他们的童年，而是来自他们依照所学习的西方家庭结构重新塑造出来的童年回忆。为此，某些精神分析取向的人类学者主张，应回到田野现场去做精神分析。但拉康认为，即使如此，结果也不会不同。首先，精神分析并非民族志调查的工具；其次，回归田野现场的调查仍是从西方的科学论述去定义所谓的本土知识。因此拉康认为，与其利用精神分析去进行民族志的调查与研究，不如从精神分析的角度去厘清现代人类学背后的科学论述结构，如此才能有一丝进行不被扭曲的民族志调查的机会。

就四个论述的结构关系来看，如果说精神分析师所处的位置是颠覆主人论述的关键，那么能够翻转大学论述的动力将是处于知识转移过程中的产物 objet a，也就是学生自己。但拉康认为，1968 年抗争运动中的法国学生虽然要求和无产阶级处于同一阵线，却并未真正摆脱从主人论述到大学论述的变态发展。事实上，无产阶级正如罗马时代的“平民”，仍具公民身份与一定的社会地位。相较之下，大学论述中的学生更接近于“次无产阶级”，或没有自由也没有公民权的奴隶。因此，学生运动采取与无产阶级同一阵线的阶级斗争路线，显然是从一开始就搞错了方向。黑格尔所说的阶级斗争是介于统治阶层与平民之间的“认同”层次上，而不是主人与奴隶之间的辩证。事实证明，经历了 1968 年的学生运动之后，法国大学的改革并未扭转知识传递的主奴关系，而是迎来了新的主人，也就是美国大学的学分制（unité de valeur）。正如该词的字面意义“价值单位”显示的，大学制度的改革只不过是让知识进一步被资本化并成为新的主人，学生仍旧像奴隶一样，必须累积一定的价值（学分），才能晋级为“硕士”“博士”。在这样的条件下，希望处于大学论述结构下的学生具备自主研究能力，无异于缘木求鱼。而且，学生越像奴隶，大学系统就运作得越好；反之亦然。正如在大学论述结构中，处于真理位置的是主人意符（ S_1 ），这显示大学知识（ S_2 ）的秘密就在于其真理具有主人意符的特征，让人只能顺从地不断追求真理并累积知识。大学要求学生自主，但这种自主性却建立在对知识生产体系的绝对服从之上，还有什么比这个荒谬的情境更为愚蠢！

自从人类存在以来，劳动从来没有像在这个时代一样如此受到重视。在今日，不工作甚至是不被允许的，这不就证实了主人论述的伟大成就？主人论述突变成资本主义，使人的劳动具有了剩余价值。正如巴塔耶批评的那样，劳力的耗费蜕变为消费。在这样的结构关系中产生的大学论述，更是完全没有被松动的机会。换言之，大学论述不过是主人

论述的变形，认为大学论述中的劳动能够被允许、放任，因而拥有某种大学自主权，这只是一种迷思。拉康曾受《世界报》(*Le Monde*)之邀评论法国精神医学教育的重组，他不仅批评了整个大学改革，甚至将文章命名为“论一个洞里的改革”(D'une réforme dans son trou)——不难想见，这篇文章从未面世。拉康指出，大学不应喊虚伪的政治口号，误以为改革就能带来进步。何况改革也不应是为了进步，它是为了避免让人窒息的僵化所做的改变或转动。但大学无法突破的僵局是，翻动大学论述的关键是处于奴隶地位的学生，而他们却是大学论述温室培育下养尊处优的“大学骄子”(les chouchous de l'université)，他们唯一能做的只剩下拉康以讽刺的语气所说的“文化大罢工”(la grève de la culture)^[1]，甚至是“文化革命”这样的灾难。(S-XVII: 208)

不可否认，精神分析是从主人论述到大学论述的历史进展中才掌握到大学论述的不可能的真实。因此，拉康强调精神分析并非可以扭转世界系统或历史思想的阿基米德杠杆，而是要让人能够在追逐真理的过程中看清真理的不可能这一赤裸的真实。精神分析之所以能够处于此一历史转动的制高点，是因为分析师在追求真理的过程中被赋予了

[1] 拉康的讽刺是针对他在当时新成立的巴黎第八大学(Université Paris VIII, 又称 Université Vincennes à Saint-Denis)精神分析学系的授课经验有感而发。拉康于1969年12月3日首次上课，但当时学生只顾着和他斗嘴，几乎完全不让拉康有讲话的机会。为此，拉康还提出羞耻学(hontologie)——与存有学同音——并强调羞愧是死亡的唯一情感。人会说“羞愧得要死”(mourir de honte)，只有在羞愧的情感中，人会觉得值得一死。但事实上，羞愧而死是不可能的。从未有人因羞愧而死。即使是赎罪的日本武士也是因切腹而死而不是因为羞愧。因此，羞愧而死就属于不可能的真实向度，以致若人没有在羞愧得要死的时候去死，那此生就只剩下不值得死的羞愧了。由此，拉康讽刺，若大学论述没有让这群学生们羞愧而死，那这个不值得死的羞愧就凸显出它全力维持的一个变态的主人论述，也就是大学论述。然而，羞愧而死的不可能也凸显出荒唐的教育改革这一不可能的真实。直到1975年左右，拉康才在米勒等人的运作下重新取回了精神分析在大学中的这个唯一的位置，但也让这个学系——若无法称为拉康学系——真正的成为了名副其实的拉康学派。拉康甚至为此在1975年写了《或许在 Vincennes》(Peut-être à Vincennes)(Lacan 2001 [1975a]: 313-315)这样一篇充满祝福与期许的文章。然而在这之前，该精神分析学系和拉康学派之间的竞合关系，使得两者之间的关系非常紧张。

可以质疑自己知识的权利。如此，作为主人论述的反面，精神分析师论述凸显的只是历史进步的错觉与陷阱。从主人论述到大学论述的进展（progression），不过是前者的不可能所引起的退转的结果，而主人论述则是歇斯底里论述的不可能引起的退转。图 9-1 以逆时针的转动表示从一个论述到另一个论述的进步，而这种进步的错觉正是来自论述结构本身的退转。

就此而言，主人论述的产生是因为歇斯底里论述造就了一个不可能的万能的主人意符（ S_1 ），但这个意符却无力回应歇斯底里的要求，使得歇斯底里从他那里所能得到的只是知识（ S_2 ）。此一歇斯底里论述的退转正说明了主人论述的产生：前者的无力感（*impuissance*）形成了后者的不可能性（*impossibilité*）。同样地，大学论述的无力感也可从精神分析师论述的“不可能性”得到澄清（Lacan 2001 [1970] : 447）。^[1]

395

二、不可能的真理

就像“反面”（*envers*）的法语读音就呼应着“真理”（*en vérité*），精神分析的反面也涉及主人论述中的真理问题。若真理只能“半说”，若

[1] 拉克康为其 1970 年 4 月 8 日的“广播访谈”（*Radiophonie*）的出版提供了以下的图示，以说明这四个论述的转动关系（Lacan 2001 [1970] : 447）：

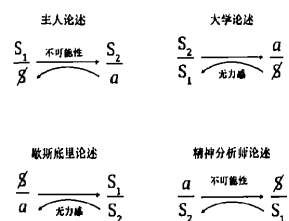


图 9-2

对真理之爱终究只是对欠缺的渴望的弥补，那么对知识的追求到底是什么？知识和真理又有什么关系？

从四种论述结构形态的转变中可以看出，精神分析师论述封闭了其他三种论述的循环。但拉康强调，封闭不表示能够化解或进入其反面，而且、反面也未必能解释正面，因为这四种论述之间是同一种文本（texte）、编织（trame）或织体（tissu）的结构关系。正如这几个词已充分显示，是语言让论述结构得以存在并具有织体。但也因此，论述结构的织体和语言一样具有无边际的特征。为了解决这一无边际性的难题，语言学家与逻辑学家利用书写工具一刀画出界线，将属于说话主体的真理向度化约为话语层次的真值（truth value）。

然而，将真理体现为真值或许让它成为了绝对主人的意符，但也使
396 它从此与知识分道扬镳。真理不再受到知识的质疑，原先那个怀疑一切并承担着真理与知识欲望的科学主体变成了一个行囊空空的知识主体。法国科学史家柯瓦雷（Alexandre Koyré）指出，17 世纪的现代科学革命使科学的意义和亚里士多德《物理学》以来的科学有了彻底的差异。^[1]这个差异涉及的正是科学主体的问题，即笛卡尔的“我思故我在”所建立的确实性主体的问题。但正如拉康强调，“我思故我在”只是后人对笛卡尔的沉思的摘要。（S-XII*：693-694）事实上，“确实性”的基础并非来自“我思”，而是来自“我怀疑”（dubito）。例如，在《第一哲学沉思集》（*Meditationes de prima philosophia*）中的“第二个沉思”中，笛卡尔就明显反对以三段论的方式去推论主体的存在，即并非“所有的思想者都存在，我思想，所以我存在”。^[2]相反地，笛卡尔将确实性的阿基米德点建立在绝对的怀疑之上：

[1] 参阅：Koyré（1961：255-269）。

[2] 参阅：Descartes（1996 [1667]：13-72）。

有什么可以被当成是真的？或许，除了世上没有什么是确定的之外，没有别的了。^[1]

是绝对的怀疑才使确实性的主体能够将永恒的真理排除出去，将它托付给作为真理之保证的上帝。正如笛卡尔在“第三个沉思”中表示，如果2加3等于5是一种知识，那2加3等于5而不等于4或6则取决于上帝的保证，与知识主体无关。^[2]换言之，上帝若要2加3等于4，那么对知识主体而言，2加3就是等于4。如此一来，在笛卡尔之后，主体将不再需要理会无法决定的真理问题，只需专注于确实的知识的积累。这正是今日科学发展的具体面貌。

笛卡尔的思想显示，真正奠定现代科学的主体状态是来自绝对怀疑的什么都不知道的主体。然而，也是从笛卡尔那里，科学的发展将这个科学主体遗忘在路边，将真理与欲望排除，交给上帝，然后走向了知识主体的道路。其巅峰正是康德的超验批判论，即一切能够构成知识与伦理判断的准则都必须是超乎个人的普遍法则。所以科学讲究客观性与普遍性，所有的科学理论都必须在普遍性之下被验证。只是如此一来，笛卡尔在确立现代科学的同时，也让科学走入了歧途。此后，原本什么都不知道却承担着真理与欲望责任的科学主体，变成了一个行囊空空的知识主体。人类知识的作用不再是追求永恒的真理——因为那是上帝的事——而是积累更多的知识，填满知识的背包。今天的大学不正是这个论点的最佳例证？大学所追求的知识是让学生获得更多的知识，甚至将积累的知识兑换成资本价值。至于真理，从笛卡尔时代开始就已经完全是上帝的事了。

拉康认为，不应以这样误入歧途的视野去检视精神分析是不是科学

[1] 参阅：Descartes (1996 [1667]:19)。

[2] 参阅：Descartes (1996 [1667]:28-29)。

这一问题。换言之，不应从预设的知识主体和所谓的客观认识的角度，去衡量精神分析论述是不是一种科学论述，而是必须反过来问，精神分析如何在一条不同且独特的道路上捕捉到某种东西，让人能够以科学的方式去讨论它。对拉康而言，精神分析的出发点是：弗洛伊德发现了无意识主体并不是“我知道什么”的知识主体，而是“我不知道，但我确定”的确实性主体，就像我不知道我欲望什么，但我确定我欲望。如此，精神分析经验显示的是一个“无知识”“非知识”主体的实质存在，这一确实性让精神分析可以站在科学的基础上。换言之，精神分析所面对的主体是奠定科学的确实性主体，而不是知识主体。因此，精神分析必须回到笛卡尔的经验，也就是现代科学的起点，将被现代科学遗忘的科学主体重新纳入科学论述中，让真理与欲望重新在科学中占有一席之地。

398 然而真理并不容易捕捉，它就像“达达的马蹄声”，被察觉时早已远离，因此人和真理的关系只能是“人并非没有（pas-sans）真理”（S-XVII: 66），就像弗洛伊德所说的“焦虑并非没有客体”。用拉康的“半只鸡”比喻来说，我们并非没有另外半只鸡，只是永远找不到它而已。^[1]但这已足以让逻辑学家决定与真理断绝关系，以便专注于维特根斯坦所说的“为思想的表达（Ausdruck der Gedanken）指出一条界线，让人能够去思想这道界线的两边”。这道界线“只能处在语言中，任何超出界线外的，就是单纯地无意义（Unsinn）”。如此一来，逻辑学家便可将真理局限在人所能言说的语句范围内；可称为“真”的语句就是唯一的真理。这也是为何维特根斯坦认为，哲学一直以来都在处理错误的问题，因为哲学真正的使命在于厘清语法的结构，也就是述句逻辑。

对维特根斯坦而言，世界由语法构成，人无法在逻辑之外思考这世界，否则就是不合逻辑的思想。就像人无法在几何学中描绘违反空间法则的形体，人也无法在语言中想象违反逻辑的东西，这便是逻辑实在论

[1] 参阅 362 页注释 2。

的基础。换言之，实在（Wirklichkeit）就是语法结构的实在。无论是弗雷格还是罗素，他们所建构的逻辑书写都试图呈现这一实在基础的结构语言。只是在维特根斯坦眼中，这些逻辑书写仍包含了一个根本的错误，也就是罗素悖论所凸显的：“没有任何语句能够表达它自己，因为语句的符号（Satzzeichen）不能被包含在它自己中。”^[1]如此，任何呈现在世界的逻辑知识本身必然是一种重言式的知识。相反地，构成世界的事实只不过是基本述句的属性，因此，对于一句单纯的断言（assertion），并不需要再加上任何肯定的符号去强调“它是真的”，因为这句话本身就宣称着真理。^[2]

399

虽然拉康也认为世界是所有论述的套套逻辑，但他并不同意话语本身就宣示着真理，因为精神分析发现，至少有一半的真理处在话语与知识界限外的无意识说话主体的层次。就此而言，拉康认为维特根斯坦只揭穿了哲学的虚妄，并未妥善地处理真理的问题，而精神分析则进一步指出，真理就在“欲望以其欠缺所掩饰之处”（S-XVII: 69）。精神分析试图维持与不可说之真理的关系，并认为它与语言的效应不可分。而主张真理与语言效应不可分，就意味着在语言学中引入了无意识的向度。

对拉康而言，语言始终是无意识的前提。若试图从语言中得出某种绝对的意义，就必然落入“意指着自己的意符”（ $\frac{S}{S}$ ）的陷阱，正如唯一符合此种绝对意义状态的意符就是“我”（Je），因为“我就是我”，而这样的错觉性的我正是大学论述中被奉为真理的主人意符。任何的大学论述——即使是拉康自己的论述——都必然会衍生出此种“我权”（Jecratie）。波利策（Georges Politzer）在1928年受到精神分析启发而撰写的《心理学基础批判》（*Critique des fondements de la psychologie*）就是一个绝佳的例子。波利策为了跳出大学的心理学论述，在书中特别强调了精

[1] 参阅：Wittgenstein（1993），见3.332条。

[2] 参阅：Wittgenstein（1993），见4.064条。

神分析用以捕捉无意识形成物的叙事（*récit*）与语言。但最后他却回到了大学心理学的道路，主张心理学的根本在于“我的持续性”（*continuité du Je*），心理学的事实只有在“我”的行动下才能成立。^[1]但精神分析经验显示，“我”是不可数或数不尽的，因此“我”并不需要持续性就可以有多种行动。在弗洛伊德的“一个小孩被打”的幻想中，虽然幻想者自己必然会涉入其中——即被打的人是他自己——但在幻想的形式上，幻想者的“我”却从来没有显露出来，而是“有个小孩被打”。这显示无意识的幻想始终是以祈使句的语法表达的，因此“我”必然被排除在无意识幻想之外。类似“一个小孩被打”这样的述句就可以建构起整个幻想，400 完全不需要所谓的“我的持续性”。

能判断“一个小孩被打”这样的述句是真还是假吗？显然不行。那么是否应该像维特根斯坦所说，不能判断真假的就绝口不谈？事实上，这个没有“我”的无意识幻想背后并非没有主体，只是那是一个分裂的主体。一方面，他是话的主体，也就是那个被打的小孩，另一方面，没有被说出来的“你打我”中的“你”涉及的则是说的主体，也就是说话者自己。在此，主体以倒转的方式收到自己的讯息，因而只能以大他者的绝爽来表达自己的绝爽。这也正是拉康对萨德的诠释。萨德只是表面上的虐待狂，因为作为说话者的萨德实际上拒绝成为他口中所说的那个人。当萨德主张自然必须毁灭才能让一切重生时，他表达的其实是只能成为神的绝爽工具的无力感。因此，拉康称萨德为虐待狂的理论家而非行动家。萨德书中的人物显示，真正的虐待狂只不过是受虐狂，只是大他者绝爽的工具。而拉康认为，萨德之所以是理论家，是因为他爱真理，但这并不表示他要解救真理。换言之，萨德觊觎的是和多余绝爽这一欠缺相连但又不可得的真理。因此，拉康称真理为绝爽的“姐妹”（S-XVII: 76）。

[1] 参阅：Politzer（2003[1928]）。

同样地，神话的存在也显示了真理的不可能。拉康以弗洛伊德引用的俄狄浦斯神话为例。列维-斯特劳斯在《结构人类学》(*Anthropologie structurale*)中研究了俄狄浦斯神话的各种版本，并发现这些神话并非仅涉及弗洛伊德所说的弑父恋母。^[1]那么为什么弗洛伊德特别重视这个弑父恋母神话？他甚至在《图腾与禁忌》与《摩西与一神教》中补充了原初父亲的弑父神话。正如拉康批评，人类或许看过大猩猩，却从未见过任何关于人类原始族群父亲的遗迹。但弗洛伊德仍坚持原始族群的弑父是真实发生过的历史，仿佛这一切确实有迹可循，他甚至主张人类所有的“文明的不满”——包括精神分析的存在——都是由此开始。对此，拉康表示，他不会因为主张回到弗洛伊德就不承认《图腾与禁忌》与《摩西与一神教》是扭曲的著作。相反地，正因为要回到弗洛伊德，所以必须探究像弗洛伊德这样一个懂得写作和思考的人，为何会写出这般扭曲的著作。 401

当然，拉康并非认为俄狄浦斯神话没有用，或者和精神分析无关。虽说在弗洛伊德之后，精神分析的发展转而关注母亲的角色，确实和俄狄浦斯神话渐行渐远。拉康早期似乎也不例外。但拉康强调的是母亲的欲望所凸显的父亲功能。他比喻，母亲的欲望就像一只张开大嘴的鳄鱼，人们永远不知道她什么时候以及为什么会合上嘴，一口吞掉窝在她口中的我们。此时唯一可以令人安心的，是某个能够撑住这张大嘴的东西。那正是经由父亲隐喻所带来的阳具的功能。但拉康诧异的是，自从他在20世纪50年代提出父亲隐喻的结构观点以来，俄狄浦斯的问题始终在原地踏步，并没有引起更进一步的批评与研究。

根据弗洛伊德，俄狄浦斯神话揭露的是谋杀父亲和享有母亲的弑父恋母情结。即使俄狄浦斯事实上并不知道他杀的是父亲，也不知道他享有的是母亲，也仍然改变不了他的命运，因为“不知道”正是无意识的定义。然而事实上，这个神话的结局和弗洛伊德所说的原初族群父亲的

[1] 参阅：Lévi-Strauss (1958: 227-255)。

谋杀完全相反。享有所有女人的原初父亲被杀之后，儿子们发现彼此是兄弟，因此共同决定不去碰父亲的女人，即他们的母亲。但儿子们虽然只有一个原初父亲，却显然不只有一个母亲。换言之，儿子们大可以彼此交换母亲，但他们仍然决定遵守父亲生前的禁令。这就显示弗洛伊德的弑父神话和《俄狄浦斯王》这出悲剧是多么无关！因此，可以肯定，弗洛伊德在精神分析学说中引入弑父的构想，绝非为了解释人类对于母亲的乱伦欲望，而是为了解释为何这个乱伦欲望会被禁止。这是为何弗洛伊德不仅指出了“父亲之死”，而且强调那是“父亲的谋杀”。毕竟死了就只是死了、而谋杀则有凶手。同样地，在《摩西与一神教》中，弗洛伊德也坚持摩西必须被杀害，然后才后遗地产生律法。因此拉康认为，精神分析提出恋母弑父这个神话时，显然忽略了悲剧真正的源头，也就是真理的作用。如果说俄狄浦斯得以享有母亲是因为他通过了真理的考验（解开人面狮身兽之谜），那么，他不得善终，不也是因为一心想知道盲眼先知口中的真理？换言之，若要严肃看待弗洛伊德的观点，就不得不在恋母与弑父的神话之外引入真理的向度。

拉康指出，真理的特征是只能“半说”的谜题。然而，面对人面狮身兽之谜，俄狄浦斯的回答却打开了真理的大门，这使他命运中的这场弑父恋母的意外转变成真正的悲剧。因此，表面上，俄狄浦斯跨过了真理的门槛，但那只不过让他进一步落入真理的陷阱。正如在这之后，俄狄浦斯面对更为严峻的灾祸，也就是造成更多死亡的瘟疫时，他仍坚持要知道这场灾难的真正原因。而再次跨越真理的门槛则让他付出了相当于阉割的代价：他刺瞎双眼，让眼珠像小石头一样滚下来。由此可见，这个神话的重要性并不在于俄狄浦斯弑父并成为母亲的主人，而是他多次跨越了真理的界线，并为此付出了阉割的代价——这也表示阉割才是让儿子们得以进入“父亲功能”的唯一渠道。

然而，若俄狄浦斯的意义在于跨越真理的界线与阉割的惩罚，那为

何在悲剧与神话层次上，父亲仍必须被杀死？拉康认为，就像在精神分析中死亡经常掩饰着阉割威胁一样，父亲之死的作用应该只是一种遮蔽，它掩饰着弗洛伊德自己阉割父亲的愿望。正如弗洛伊德是在诠释自己的梦时首次引用了《俄狄浦斯王》这出悲剧与神话，显示了那是他自己希望父亲死去的愿望。只是当父亲之死发生后，当初愿望的再现使他自认是父亲之死的罪人而深切自责。但这种罪恶感不也彰显出弗洛伊德希望“父亲永垂不朽”的愿望？正如弗洛伊德亲口表示，《梦的解析》就是为了他过世的父亲而写。就此而言，父亲之死对弗洛伊德来说就等于失落的绝爽，仿佛死去的父亲将快感原则也带入了墓穴：因为父亲死了，他的命令将永远禁止儿子们享用他生前享受的东西。对拉康而言，这才是弗洛伊德的弑父神话所要传达的“结构因素”，只是在弗洛伊德著作中，这个神话被提升到现实的层次。^[1]

403

此外，若“死去的父亲就是绝爽”会给人“不可能”的印象，也意味着那涉及拉康定义为“不可能”的真实的父亲（le père du réel）。主人论述的结构显示绝爽来自大他者，大他者才拥有作为绝爽之办法的知识。反之，主人若要通过语言去获取这个绝爽，就必须付出“失落”的代价，即产生多余绝爽的欲望向度。而所谓的“通过语言”指的无非就是要求，而且是失败且一再重复的要求。如此，通过失败且重复的“坚持要求”，才让一个意符成为主人意符。在这个结构关系中，真实的父亲的不可能

[1] 例如，在1919年为赖克的《宗教心理学》（*Probleme der Religionspsychologie*）所写的序言中，弗洛伊德写道：“精神分析研究假设在原初时代人类家庭生活的面貌与今天所知的家庭形式完全不同，并且也从现今的原始民族中找到这个假设的证据。精神分析对史前史材料与相关人种学的研究有了一个令人意外的确切结果。从前，上帝、天父也曾亲身在土地上居留，他曾经是人类原始族群的首领，拥有统治权，直到他的儿子们群起攻之，并将他杀害。之后，由于这个解放行为的效应以及它所引起的反应，才出现了最早的社会关系、根本的道德限制，以及最古老的宗教，也就是图腾崇拜。同样地，日后的宗教也充满了相同的内容。一方面，它试图抹去这个（弑父）罪行的痕迹或是通过确立解决父与子之间冲突的其他办法寻求忏悔；另一方面，宗教也不可避免地重复地除去父亲。同时，在神话中，我们也可以发现这个（弑父）事件的阴影如何笼罩在人类的发展之上。”（G. W.-XII: 328）

性就在于他只是主人意符的代理（agent），以便让象征的阉割得以产生。但实际上，真实父亲和主人意符仍属于完全不同的范畴。即使作为主人意符的代理人，真实父亲仍有好的一面，他辛勤地为家庭劳动并希望被爱，但语言结构的效应却迫使这样的好父亲变成暴君一般的主人。因此拉康认为，父亲除了是一种语言效应之外，不存在其他的真实性了。与母亲是自然的关系不同，父亲的功能并非自然形成，而是语言所带来的象征效应。因为如此，人才会想象父亲是一个剥夺者和暴君，而弗洛伊德通过“弑父”所要说明的，正是这个成为父亲功能的过程。但弗洛伊德仍缺乏意符与结构的概念，所以只能诉诸神话。

随着真理之门被打开，人们才能认识到真理的另一面并非被隐藏，相反，真理的另一面就是隐藏。换言之，真理并非海德格尔所说的“揭蔽”（Un-verborgenheit），“遮蔽”（Verborgenheit）本身就是真理。^[1] 因此拉康

[1] 海德格尔在其1933年至1934年的课程《真理的本质》（*Vom Wesen der Wahrheit*）中，借柏拉图《国家篇》（*Politeia*）中的洞穴比喻，以“观照的场域”说明了人与真理的关系。海德格尔将这个寓言区分为四个阶段：一、“人在洞穴中的蒙蔽情境”；二、“人在洞穴中的解放”；三、“人朝向原初光亮的真正解放”；四、“解放的囚徒重返洞穴”。显然，只有在第三个阶段，也就是走出洞口的过程（*Ausgang*），人才得以见识到真理的光亮。由此，海德格尔认为洞穴寓言事实上蕴藏着两种人与真理的关系：一是作为“揭开蒙蔽过程的真理”（*Wahrheit als Un-verborgenheit / alétheia*），如从洞穴走向洞口光亮处的永恒历程；二是走出洞穴，眼睛适应了光亮之后所见、所闻、所言与外在现实世界相符的确切性真理。西方形而上学就始于对第一种真理的遗忘，并走向第二种真理的道路。

但为何被解放的囚徒这么容易就遗忘了他的“揭开蒙蔽经验”，而去拥抱明证的确切性真理？海德格尔没有解释，但不难猜测，关键就在阴影中。当囚徒走出洞口逐渐发现真理的光亮世界时，他很快便会发现真理的世界必然一半是光亮，另一半则是阴影。但他同时也知道，这些阴影并不同于受困于洞穴时所见的阴影，因为后者被当成现实。那么此时，对解放后的囚徒而言，这些阴影的状态会是什么？毫无疑问，那会被当成错觉。如此，原先被当成现实的阴影正是启蒙所要“揭开蒙蔽”的东西。但在启蒙之后，阴影却不再是有待被“揭开蒙蔽”的对象，而是成为了应该被抛弃的错觉。换言之，可见和不可见、可知和不可知的界限不再被察觉，真理的世界于是成了完全可见的真理世界和错觉，以致在认识真理的那一刹那就同时误识了真理——至少误识了另一半的真理。这便是我所强调的“启蒙光亮下的阴影”的功能。它在启蒙之前被当成了现实，但在启蒙之后却被认为是错觉，以致阴影在启蒙过程中作为另一半真理的状态从来没有被认识。

这个误识的效应也显现在启蒙者从地面重返洞穴这一段落与整个寓言的格格不入中。为何用来说明认识至善真理的寓言硬要加入这段悲剧的结局？另外，如果曾经经历光亮世界的启蒙者回（接下页）

比喻，真理就像特洛伊木马，它肚子里藏着什么不得而知，只能猜测。但 405
可以肯定的是，如果它被揭开，那将是一场恐怖的灾难。然而，真理的
“不可能”并不表示“不存在”。精神分析针对的并非“存有物”（étant），
而是存在（être）的层次，因此，不应将存在放在有和无的辩证关系中。
相反地，存在涉及的是欠缺，而欠缺并不是虚无，如拉康便会说“欠缺于
存在”或“欠缺的存在”。（S-XVII: 177）这样的存在并不表示其中有任何
可被感知或被认识的存有物。人类生活周遭充满各式各样无法被感知的存
在，例如人造的无线电波或大气层中存在的波。就此而言，“欠缺的存在”
将完全改变人类目前的物质主义。正如人可认识从一维到四维的空间，但
拓扑学上所称的五、六、七……十二维空间，均无任何可认识的存有物，
只能被称为无实体（l'insubstance）或无物（l'a-chose）的空间。同样地，
真理也属于这样的欠缺、无实体、无物形式的向度。但不可感知并不意味着
不能被侦测，例如，只要有适当的仪器就能探测到大气层中的波的存在。
因此，拉康也称真理为“真理层”（aléthosphère），并强调只要有适当的
工具就不难察觉真理的作用，而这样的理想工具正是精神分析所揭示的
论述结构。海德格尔将只能被侦测而不会完全显露的真理称为“alétheia”，
拉康则效法海德格尔将真理的实体（ousia）以谐音的方式称为“拉图斯”
（lathouses）——和“唧筒”（ventouse）谐音，这表示真理的实体不过是人
说话发音时所喷出的气。

正如弗洛伊德称焦虑是“并非没有客体”（pas sans objet），精神分析
经验显示人察觉到真理这样的“并非没有客体”时的感受就是焦虑。但
拉康强调，精神分析师没有理由更不可能引起焦虑，因为即使是精神
分析师也不可能维持并完全体现真理。只不过，为了能够处在真理实体

（接上页）到洞穴后的命运是被杀死，那如何可能有任何真实的走向洞口的启蒙经验？走出洞口回来的人
都会被杀死，那到底是谁活着解放囚徒并带领他走向洞口？就像我们说“鸡生蛋，蛋生鸡”，但如果
只要是鸡就会被宰了，那么是谁下蛋呢？换句话说，洞穴寓言中的这个悲剧结局就不完全取消了整个
启蒙寓言的价值吗？请参阅《启蒙光亮下的阴影》（沈志中 [2019]）。

“拉图斯”的位置，精神分析仍必须圈限出此一“不可能性”，这是为何弗洛伊德认为精神分析和治理（Regieren）、教育（Erziehen）一样是不可能的志业。那么，“不可能的”精神分析能否有某种“自然”的终结？甚至，是否可能将精神分析推进到其终点？兰克在《出生创伤》（*Das Trauma der Geburt*）一书中认为，既然治疗神经症要耗费这么久的时间，那不如直捣本源——“出生的创伤”，这样便可加速精神分析治疗的疗程。但弗洛伊德在《有尽与无尽的分析》中批评，这是战后萧条的欧洲和繁荣的美国对比之下产生的“美式生活”（American way of life）资本主义心态。那样的做法就像消防员只顾着将引起火灾的油灯拿走，却忘了要灭火。相对地，弗洛伊德自己在狼人治疗案例中采取的“缩时疗法”，则是预先告知病人治疗的期限，借此松动他的疾病的稳定状态。不过弗洛伊德也发现，虽然在适当时机采取这一疗法确实有效，但这并不能保证分析工作的完全解除，因为中止治疗的威胁虽然迫使心灵深处的某部分敞开，却也同时埋葬了其他部分。但此时已经下了最后通牒，治疗就不能再延长，否则这种威胁下次就不再管用了。

精神分析究竟如何结束？当然，如果精神分析师和分析者不再见面，精神分析就算结束了。但理论上，精神分析的结束必须符合两个条件：一是病人克服了焦虑与禁制，且不再受症状所苦；二是精神分析师可以判断，分析者的抑制已经成为意识，他的记忆不解之处均已澄清、补齐，内在的抗拒也被克服，且病症没有复发的疑虑。如果分析在这两个条件尚未达成时就结束了，那只能说是“不完全的分析”（*unvollständigen Analyse*），而非“未终结的分析”（*unvollendeten Analyse*）。如此，尽管精神分析的理想的终结不可能达成，弗洛伊德仍提醒，不应忘记精神分析的关系是建立在对“真理之爱（*Wahrheitsliebe*）之上的，也就是认清现实（*Anerkennung der Realität*），并排除任何外貌的诱惑”（G. W.-XVI 94）。

拉康认为，弗洛伊德是满腔热血且充满激情的人，但他和妻子之间多年的爱情生活却出奇地平淡，这就显示他所说的真理之爱绝非疯狂的激情。当然，这并不表示真理不足以令人痴狂。然而，正因为真理的容貌有着致命的吸引力，所以更不应该一开始就陷入疯狂的激情中，这样才能以有所保留甚至提防的态度去爱真理。在精神分析中，真理的面容就是死亡。弗洛伊德穷尽他那个时代一切思想之所能将它命名为死亡欲力，拉康则进一步指出，死亡欲力是意符之欠缺的重复，并且构成了语言中的说话者的精神现实。这是为何弗洛伊德表示爱真理必须“认清现实”、不被其外貌诱惑。若精神分析耗费了那么多时间却终究只是在真理的迷宫中打转，难道不是因为真理永远不可能被达到的真实？无论精神分析如何徘徊于真理之爱，真实的不可能性始终让真理在到手的刹那消失。因此，精神分析对真理之爱必须是有所警戒、提防的爱。精神分析师必须知道怎么应付真理的诱惑，他可以留下一丝真理的气味，诱使分析者深入无意识的道路，但他自己并不需要理会真理。拒绝真理或许令人不安，但正如拉康所说，拒绝真理并不排除和它合作的可能性，甚至可以说，拒绝就是和它合作的最佳方式。换言之，爱真理但不理会它、不碰它，才能真正和它一起行动。

虽然精神分析师只是“被假设知道的主体”，但他无需对他的“不知”（non-savoir）感到羞愧与纠结，因为他确实什么都不知道，除了“真实首先就不是要被知道的”（S-XVII: 215）。事实上，只有虚假的知识才会穷究真理，不虚假的知识只会令人惊异与错愕，那才是弗洛伊德发现的无意识知识的特征。然而，无意识算是一种知识吗？就定义而言，无意识知识始终以症状的形式显现，一旦被发现，它就已经变成意识了。这是为何拉康主张“不知”才能敲开真理的大门。“不知”并非无知，而是知识的瓦解，如此才能为精神分析治疗带来丰富的成果。而不被知道的真实则无动于衷地持续脉动，直到下一场危机的突袭。

三、真理与书写

四个论述之间的转动结构显示，即使一者看似另一者的反面，它们仍属于同一个拓扑表面的关系，如同莫比乌斯带。这样的论述结构并不受制于任何主体，相反，它决定了主体。拉康表示，他曾在《精神分析中话语与语言的功能及场域》（Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse）中提到了“相互主体性”（intersubjectivité）一词，这可能让人误以为语言就是一种相互主体的关系，但主体其实只是语言的效应，并非先有主体然后他们使用语言沟通，而是作为说话者存在，人才产生了主体意识。为此，拉康改称主体是“意符间”（intersignifiante）的关系，即主体是为了另一个意符而被意符代表，而被代表就表示“不在场”，因此主体只能处于一种分裂的状态，这才是无意识存在的前提。就无意识而言，论述并非某人或某主体陈述的话语，而是必然会造成说话主体异化的意符结构关系。

论述必然始于意符，意符则是佯装（semblant）的最佳代表。例如，京剧舞台布景中的门并不是因具有门的形象而存在，而是相对于某个角色跨越门槛的动作，它才存在，这就是意符的佯装特征。既然论述是意符的结构关系，那所有的论述必然都是佯装，精神分析师论述也不例外。那么精神分析又如何能通过对历史与文化结构的批判去揭穿论述的佯装？因此，拉康只能以否定的假设语气将1970年至1971年的《第十八讲座》的标题称为“论一种将可能不是佯装的论述”（D'un discours qui ne serait pas semblant）。

仅说“真话”并不足以揭穿论述的佯装。逻辑实证论主张，只有能够判定真假的言谈才是有意义的言谈。但精神分析经验显示，许多无法判定真假的话语（如梦、症状、失误行为等）仍是充满意义的。同样地，精神分析的诠释也无法被判定真假，因为诠释也只是一种类似真理后遗

效应的“半说”。至于真理本身，它虽不是佯装，却也无法揭穿佯装，反而为其增添了神秘色彩。显然，身处语言中的说话者终究无法拥有“论述的论述”这样的后设语言，可以用来揭穿论述的佯装并断定其真理。因此拉康认为，让精神分析成为“将不会是佯装的论述”的唯一根据，是书写的功能。

对西方文化而言，书写文字作为话语的记录仍属于语言的一部分，但中文书写文字与语言显然是两个完全不同的系统，中文正可作为拉康欲强调的书写功能的范例。^[1] 拉康举例，他以字母将某则公式写下来后，就让它有别于单纯的话语。虽然通过书写必然造成理解的困难，从而需要一定程度的话语解说，但即使不被理解也无碍于文字被书写，^[2] 这显示书写文字与话语是两个不同的系统。拉康主张，相对于话语，文字和图示均属于痕迹的层次，因此他才能推翻福柯在《这不是一支烟斗》(*Ceci n'est pas une pipe*)中指出的“图与文”的古典对立。在西方的再现思想中，图与文完全不兼容。当它们同时出现时，总是一者为主一者为辅。若非一者为主文另一者为“图示”，就是一者为图画另一者为“图

[1] 拉康以中文书写为例，认为中国文字的诞生与中国古代文化对论述结构的认识有一定的关系。他引述《孟子》：“不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气。”（《孟子·公孙丑》）对拉康而言，这段文字意味着：“若不能在话语、论述的层次上找到答案，就不必在精神或情感上寻找了。”（S-XVII: 36）他甚至认为孟子“性命论”中的“性”就意味着“论述发展下组织起来的意符系统”，相当于弗洛伊德所称的快感原则，而“命”则有如超越快感原则的绝爽。至于孟子所谓的“君子”便是知道如何自处于这两个原则之下的人：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”（《孟子·尽心篇》）显然在拉康眼中，中文书写不仅具有维持社会结构的关键性作用，也使中国文化得以发展出不同于西方主人论述的哲学思想，例如，拉康将“天下之言性也，则故而已矣。故者以利为本”（《孟子·离娄下》）翻译为：“所有语言都论及性，也就是意符系统。这是为了寻找其根源。而根源则在于利，即马克思所称的剩余价值。”（S-XVII: 55-60）

[2] 拉康表示其著作被称为《文集》正是因为它们是被“写下来但不被理解的文字”。如此，这个标题也显示该书是一种从话语通向书写文字的企图，如书中明显可见的“图文”（*graphes*）就仿佛是话语的结晶。

410 说”^[1]。拉康则认为，文字与图示都是痕迹，它们的功能并非承载话语，而是围堵出话语这个象征系统及其中的核心空洞。虽然通过书写才能提出象征范畴的问题，但也因为书写并不等同于语言，所以才能在语言之外去申论语言：

书写并非优先，而是次于所有语言的功能。但若没有书写，就完全没有办法回头去追问，语言最重要的结果是什么，也就是象征范畴〔……〕即真理之大他者的居所（*dimension de l'Autre de la vérité*）。^[2]（S-XVIII:64）

1971年2月17日，拉康在黑板上写下一个中文古字“厶”（同“私”），并指出该字表示“扭转”“私人”等意义。但他同时强调他只是借这个字的字形来厘清话语、书写文字与真理这三者的关系：

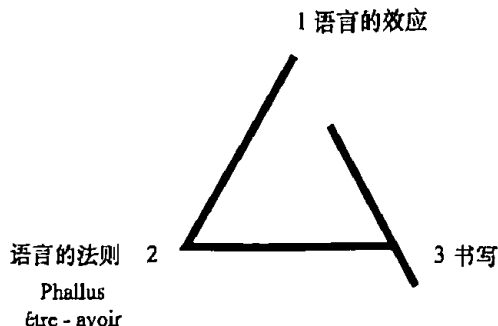


图 9-3

411

[1] 参阅：Foucault（1973）。

[2] 拉康这段话显然是针对德里达而说。拉康认为后者所论的“原书写”（*urchi-écriture*）或“原痕迹”（*urchi-trace*）是无稽之谈。但德里达提出这个概念是为了突破话语与书写这两者的优先次序思维，进而主张话语就是痕迹的展开。这是为什么德里达始终感叹，拉康从未真正阅读过他的著作。然而，尽管拉康主张必须从话语中才能开辟出一条通向书写文字的道路，但这个开辟道路的意象不正是德里达所称的痕迹？事实上，对痕迹的共识同时也是两人之间最深的分歧。对德里达而言，书写的概念是为了澄清什么是被称为“文学”这个东西的条件，换句话说，什么是“虚构”的条件。但对拉康来说，书写是话语冲刷的痕迹，而文学正是话语冲刷在真理的空洞的边缘而形成的某种“沿岸地带”（*littoral*）。

首先，拉康将“ Δ ”字的顶端（1）定义为造成真理与知识断裂的语言效应，即“对说话者而言，没有性关系”这个真理。（S-XVIII: 65）当然，这并不表示男人和女人之间没有什么事会发生，只是若不通过书写就无法指称所发生的事为“关系”，正如若要表示a与b的关系就必须写下 $a \rightarrow b$ ，否则就无法维持并说明这个关系。其次，“ Δ ”字右下角（3）是书写，它最重要的功能就是弥补话语结构中没有性关系这一真理。例如，书写以♀与♂符号或中文的“阴”与“阳”表示女性与男性。但精神分析指出此种二元对立并不足以说明两性的关系，因为两性之间始终存在一个构成阻碍的第三项目，也就是阳具功能的作用。这使男女性别之间从原本的生殖器官的小差异，变成有或没有阳具的差异，从而，拥有阳具者就不是阳具，没有阳具者反而可以成为阳具。这是弗洛伊德坚持无论男女都面临阉割效应的原因。最后，“ Δ ”字左下角（2）是由语言法则构成的欲望与禁忌的“性的律法”（loi sexuelle），取代了阳具阉割效应造成的不可能的性关系，并使欲望与该律法联系在一起，甚至欲望就等于这个性的律法。

对拉康而言，“ Δ ”字的字形结构显示：语言效应、其法则以及书写这三者的根本拓扑关系正如环绕着一个空洞的莫比乌斯带。因为人说话并受制于意符效应，所以两性之间无法构成关系。而正因为性关系的不可能，书写——包括文学书写——才不断地书写爱的真理。显然，拉康赋予书写与文字超乎它们承载话语与表达意义的功能，让文字能够书写不可能的性关系这一真实的真理。拉康在1971年的《文—岸》（*Lituraterre*）^[1]一文中正式提出书写作为一种“沿岸地带”的构想，并指出在前卫文学运动中“文学或许正转向沿岸地带”。（S-XVIII: 119）沿岸虽然也是“边界”（*frontière*），但它更是一种“地域”（*domaine*）的概念， 412

[1] 该文最早发表于1971年10月的《文学》（*Littérature*）第三期，“文学与精神分析”专号，后收录于《其他文集》（*Lacan 2001 [1971]: 11-20*）。拉康在1971年5月12日的课上便以这篇短文为讲题。

即那是溪流沿着低洼地形的边缘冲刷形成的地带。

拉康提到，他在某次赴日本访问回程时，搭机沿着北极圈飞行。当他从高空俯视西伯利亚高原沿岸的径流冲刷的痕迹时，他首度领悟到“沿岸地带”的隐喻，也就是日本绘画中文字和图画的关系。拉康略懂中文，他知道图画上的文字是草书。草书的特征是书写者的个别性完全凌驾于文字本身的普遍性之上，但若连拉康都能辨认它们并知道哪些笔画被省略了，这就显示这些书写文字的本质仍相当于意符，正如在高空俯视，径流就和作为其起源的云朵完全交融在一起。同样地，拉康也从阿里斯托芬（Aristophane）的戏剧《云朵》（*Les nuées*）去思考什么是意符：云朵产生雨水，化为地面的径流，但云、雨或溪流都是由相同的水汽构成，这正是意符的特征。因此，中国山水画的画家们可以随意在云朵上题诗写字，而不会产生福柯所说的文字与图像的不兼容性。

在拉康眼中，话语、字母与书写文字的关系就如同天上飘忽的云雾化成了雨水，并在真实空洞的边缘冲刷形成蜿蜒交错的径流。正如云雾、雨水与径流均是水分子的不同状态，字母与书写虽是铭记话语的痕迹，但它们仍具有如意符般的隐喻与转喻效应。换言之，字母与书写并非单纯临摹或再现话语的意符，它们只是处于不同范畴的相同元素：“书写、字母，是在真实中；意符则是在象征中。”（S-XVIII: 122）

基于这个书写的构想，拉康表示，他的《文集》不仅“不求被读懂”，甚至“不是要被阅读的”（S-XX: 29），因为阅读的解码与诠释预设了书写文字具有充实的意义，但对拉康而言，书写文字的功能并非传达意义，而是围堵出话语无法抵达的真实空洞。因此当《文集》出版，许多人表示完全读不懂、不可读时，拉康反而认为这是好事，因为人始终只懂已经在他脑子里的东西，读不懂《文集》意味着它确实能够带来影响与改变。当然，拉康也强调，不应只是刻意写出让人读不懂的东西，而应进一步厘清为何“不可读的”书写仍被写下。就此而言，《文集》作为一种书写并不

413

提供充实的意义，它有如蜿蜒交错的径流冲积而成的“沿岸地带”，围绕着弗洛伊德的精神分析经验揭露的知识的空洞。

也因为书写能够揭露真实空洞，所以拉康在 1972 年至 1973 年的《第二十讲座》中以绳结说明了书写功能。^[1] 实际上，书写并不是在三维空间的构想中产生，而是具有结的拓扑学结构。三维空间区分点、线、面，其中点是零维空间，可以被点一分为二的线是一维空间，被线分割的平面是二维空间，被平面分割的立体则是三维空间。但书写文字明显挑战着这种空间概念。例如，拉康在黑板上写下一个看似书写体字母的符号：

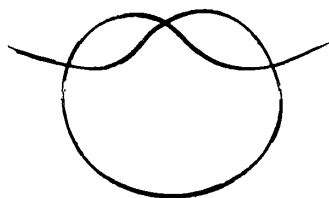


图 9-4

书写体的特征是笔画的线条可以相互交错，但不会彼此切断，仿佛笔画的线条可以从另一笔画之下或之上通过，这便证明书写的笔画并非平面上的线条，否则依照三维空间的定义，它们的交错必然会使其中一者被截断，同时笔画所构成的圆平面也必然将空间一分为二。但拉康写下的笔画既没有彼此截断，也不同于单纯的圆，而是一个最简单的水手结：

[1] 对拉康而言，“书写是可以读出语音效应的痕迹”。换言之，相较于语言这个大他者，书写仍是“次发的”，因此，拉康反对德里达主张的“原书写”。但这个观点也引发了德里达日后在《立场》（*Positions*）中对拉康的批评，他认为拉康并没有弄清楚什么是“原书写”，因为他从未主张“原书写”优先于话语。参阅：Derrida（1972）。

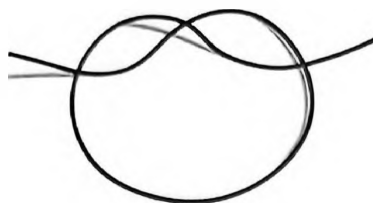


图 9-5

事实上，与空间中的线条不同，书写笔画只能存在于具有至少一个亏格的环状体表面上。只有在这样的拓扑表面上，笔画才能交错形成结的结构。而在三维空间的表面上（如球体），线条无论如何都无法构成结：

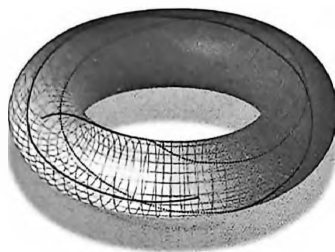


图 9-6

正如绳结可以系紧其核心的空洞，书写的作用正是围堵出语言的空洞核心。此一空洞核心不同于三维空间中的点，而是由“象征、想象与真实”这三个说的向度（dit-mension）^[1]“围堵”（coincer）而出，其特质为“无物”。由此，拉康批评，德里达将存在的在场（présent）称为“逻辑中心主义”（logocentrisme），并引入某种神秘的“原初书写”，只是一种关于书写思想的盲点。因为当要说明什么是“无物”的空洞时，必然会说着别的东西。例如，在中文中表示某处空洞时，会说那里“空无一物”，这已经是某种“存在”的方式去形象化这个空洞。拉康表示，若无物的特

[1] 从1973年开始，拉康也将该词写为 dit-mansion，借此强调这些向度是说话者与话语的居所（mansion）。（S-XXI*：6-7）

征就是“不展示”，我们就只能通过书写文字与图示等痕迹去“验证”它的空洞，正如在绳结理论中，空洞的定义就是可以被一条线穿过。同样地，拉康《文集》中的文字、公式、图表等书写的作用并非传达什么精神分析知识，而是验证精神分析知识中的空洞。

拉康根据费夫里耶（James Février）的《书写的历史》（*L'histoire de l'écriture*）^[1]指出，逻辑学的发展和希腊人运用书写文字——特别是字母——有很大的关系，这体现在欧几里得的几何学中。例如，三角形“△”其实就是一个书写文字，定义也和文字一样，虽然每个人画出的三角形都不一样，但都是三角形。由此，拉康假设，人类史前时代可能只有话语，话语的使用慢慢地催生了书写文字，但书写文字必然也对话语产生影响。（S-XVIII: 83）

对拉康而言，书写文字就是弗洛伊德所称的字表象^[2]。但弗洛伊德始终宣称字表象是属于前意识的次过程而非无意识，因此，包括拉康学生在内的许多论者便讽刺道：“原来弗洛伊德也反对拉康！”但拉康反驳，这完全是对字表象的误解，即误以为人先有思想，然后，思想中才出现文字表象。拉康以象形文字（pictogramme）为例说明这个概念的谬误：即使是明显的象形文字，也只是因为它看起来像某个东西，所以以某种方式被发音，这才能够成为文字。因此，严格来说并没有象形文字可言。中文六书中所称的“象形”，只解释了成为文字的那个符号的来源而已。拉康以中文的“毋”字为例，它是母亲乳头的象形文字，但它只是因此

[1] 这也是德里达在《论文字学》（*De la grammatologie*）中评论的作者之一。

[2] 弗洛伊德在1891年的《失语症释义》中指出：对心理学而言，语言功能的单位是文字，一种复合表象（komplexe Vorstellung），由听觉、视觉与运动元素组成：“声音影像”“文字视觉影像”“语言运动影像”与“书写运动影像”。此外，弗洛伊德在1915年的《无意识》中表示，无意识表象与前意识表象之间的差异在于：无意识是纯粹的物表象，前意识则是物表象加上了与字表象的连接关系。在精神装置中，只有前意识能够成为意识，因此，思想过程若要成为意识，就必须与相应的字表象产生连结。所以弗洛伊德始终认为，我们的语言表象属于前意识，而非无意识。至于无意识的材质是什么，弗洛伊德则认为仍不可知。参阅：Freud（1891b: 247）。

被读成“wù”、和母亲的乳房没有任何关系。^[1]

此外，拉康也引述许慎的《说文解字》，并批评许慎虽然很早便发现某些符号在成为字表象之前就已存在，却错误地认为它们成为文字之后仍和原先的符号指涉的东西有关。例如“人”字的演变：



图 9-7

“人”的符号在殷商^[2]时代就已经存在于龟甲、兽骨上，到周、秦时因书写工具的改变而产生变形（如刻在青铜器上的金文或以芦笔书写的小篆）。直到今天，“人”字仍被使用，但早已不是原本的人形。这显示，
417 象形只解释了文字的起源，但文字之所以是文字则与象形无关，而是成为了意符，^[3]正如弗洛伊德表示梦是一种字谜（rébus），这意味着不应认为梦里出现的形象涉及该形象所代表的事物；相反，因为这些形象只是文字，所以梦才需要被翻译。

就此而言，拉康认为所谓的“原初书写”指的正是象征系统本身。正如若没有程序语言系统，就不会有程序设计（programmation），也就没有会出错的程序。同样地，精神分析所称的症状、口误、失误行为等日常生活中的精神病理现象之所以被认为是错的，只是因为它们与原先系

[1] 在出版的讲座中，这个字被误植为“恶”，让人看不出这个字和拉康所说的母亲有什么关系。参阅：S-XVIII: 86。

[2] 在出版的讲座中，“殷商”被误植为 yin（S-XVIII: 87），后者在法文中通常用于表示“阴”字。

[3] 这也显示了，拉康所说的意符并不完全等同于索绪尔所称的音素。因此，拉康也强调，他将《文集》中的一篇文章的标题称为“无意识中的‘字母’（lettre）审级”，而不是“‘意符’审级”，这正是为了避免这个误解。至于为什么称“审级”，是因为一方面弗洛伊德用的词就是 Instanz，另一方面，拉康自己曾在《第十九讲座》中解释，法文中的 instance 这个词具有法学意义上的“审理分级”（如三级三审）和“强烈的要求”（insistance）的双重意义。

统已经设计好的规则不相符。因此，严格来说，即使是口误也仍是一种笔误，因为语言本身是精确的，它并不会说错，出错的始终是程序，也就是已经写下的象征系统的错。这也反证了书写文字并不单纯只是表象，文字也会反过来对语言系统造成影响。拉康举日文为例，因为日文接受了已经存在的中国文字，所以同一个汉字可以有音读（onyomi）和训读（kunyomi）两种不同发音，这显示属于痕迹层次的书写文字也会介入并影响语言。

四、无法书写的性关系

若作为话语冲刷痕迹的书写与文学的作用是围堵出话语结构的空洞核心，那对拉康而言，处于这个空洞核心而永远不可能被书写的就是性关系。虽然弗洛伊德在《图腾与禁忌》中曾写下原初父亲享有所有女人这样的性关系，但拉康主张这本书仅具有神话价值，其意义在于彰显 418 “所有女人”这样的全称的女性定义是不可能的。（S-XVIII: 106）一开始，原初父亲拥有“所有女人”，因此儿子们被禁止接触女人；当儿子们群起反抗，杀了父亲并分食之后，他们彼此约束不得继承这样的原初父亲，不再有人可以享有“所有女人”。因此，对所有人类的儿子而言，“所有女人”是不可能的。女人只能以“多单元”（multi-unité）的形态运作，只有个别的女人，而没有全称的“女性”。这是为何拉康日后在《第二十讲座》中将法文“女性”（La femme）的定冠词划掉，借以凸显女性性别无法全称的特质。

在《图腾与禁忌》的神话中，唯一具有全称功能的人是父亲（le pere）。特别是在一神教中，唯一父亲的功能更是明显。对拉康而言，这是因为神话必须保有一个根本的主人意符作为书写的起源，也就是拉康

所称的一划意符。^[1]而因为人的性别分化是建立在“一个全称的父亲”功能以及“个别的女人”之上，男女的性关系在逻辑上便成为不可能和无法被书写的关系。就逻辑述句而言，男性性别的定义可以建立在“所有男人都受制于阳具功能”的全称肯定述句上，但女性性别却无法有全称的定义。然而，女性无法被全称并非表示相较于男性，女性处于劣势。相反地，正因为女人没有阳具，所以她可以选择“是阳具”，并和男性一样受制于阳具功能。她也可以选择不理睬阳具，从而享有某种女人身体的绝爽。拉康表示，许多神话都暗示了可能“有些女人”（certaine femme）拥有某种关于性绝爽的知识。在此构想下，拉康强调，“没有性关系”指的是“目前为止没有任何能够书写它的模式存在”（S-XVIII: 83）。精神分析则发现，若不引入一个不知性别的第三项目（阳具），性关系就始终无法被书写。^[2]

精神分析通过象征的意符（阳具）结构起两性的关系，因此认识到真正的关键是性绝爽中的禁止效应。也就是说，阳具是借自身体上一个被禁止使用的器官，这导致性绝爽必然以禁令的律法形式介入两性关系。这使得全称的男性（所有男人）的唯一伴侣并非全称的女性（所有女人），而是“一个”被禁止的女人，也就是母亲。拉康试图以量词逻辑的述句关系去描述男性和女性之间的不可能的性关系公式。在数理逻辑中，四种量词述句分别表示为：

[1] 拉康在《第十八讲座》中又称该意符为“不多过一”（pas-plus-d'un），并依照谐音戏称它为“papcludun”。（S-XVIII: 106, 120）

[2] 拉康在《对丹尼尔·拉加什报告的评论》（Remarque sur le rapport de Daniel Lagache）中曾写下以下公式：男人的欲望是 $\Phi(a)$ ，女人的欲望则可写成 $\lambda(\varphi)$ 。他表示这是当前唯一能书写的性关系（Lacan 1966 [1958a]：683）。虽然两性关系的公式只是一种纯粹的书写文字——因为无法给予它具体的内容，但它仍可让人去谈论不可能的两性关系，这正是书写的作用。就像牛顿的引力公式—— $F = G \frac{mm'}{d^2}$ （两个物体的质量相乘除以彼此距离的平方再乘以重力常数），至今仍然没有人能给予它一个实质的内容，但这样的公式仍让我们能够去谈论、计算引力的关系。

	全称	特称
肯定	$\forall x \Phi x$ (所有的 x , x 具有 Φ 的功能)	$\exists x \Phi x$ (有些 x , x 具有 Φ 的功能)
否定	$\forall x \overline{\Phi x}$ (所有的 x , x 不具有 Φ 的功能)	$\exists x \overline{\Phi x}$ (有些 x , x 不具有 Φ 的功能)

若从弗洛伊德所区分的“否定的判断”与“对判断的否定”考量，以上四种述句也可表示为：

	全称	特称
肯定	$\overline{\exists x \Phi x}$ (没有 x , x 不具有 Φ 的功能)	$\overline{\forall x \Phi x}$ (并非所有 x , x 不具有 Φ 的功能)
否定	$\overline{\exists x \Phi x}$ (没有 x , x 具有 Φ 的功能)	$\overline{\forall x \Phi x}$ (并非所有 x , x 具有 Φ 的功能)

根据弗洛伊德，无意识并不知道“否定”，因此无法以“否定的判断”方式去“否定”阉割（ Φ ），只能通过“对判断的否定”予以“否定”。如此一来，无意识能够用于否认阉割的述句结构只剩下：

全称否定： $\overline{\exists x \Phi x}$ (没有 x , x 具有 Φ 的功能)
特称否定： $\overline{\forall x \Phi x}$ (并非所有的 x , x 具有 Φ 的功能)

如此，男性的定义就建立在全称否定的“没有人是被阉割的”（ $\overline{\exists x \Phi x}$ ）之上，这也是男人为了获得男性性别必须面对的挣扎。女性的定义则是特称否定的“并非所有人都是被阉割的”（ $\overline{\forall x \Phi x}$ ），而这正符合女人身体器官的事实。（S-XVIII: 141）由此，拉康强调，这个逻辑述句关系中已经有着导致性关系不可能的错觉：男性性别的全称错觉来自“所有人都不被阉割”（ $\forall x \overline{\Phi x}$ ），但那实际上只是“没有人”（ $\overline{\exists x \Phi x}$ ）；相对地，女性性别是建立在实际上的“并非所有人被阉割”（ $\overline{\forall x \Phi x}$ ）的特称，但那也产生了“有‘至少一个’（au moins un）人”（ $\exists x \overline{\Phi x}$ ）的例外错觉，也就是能够享有所有女人的原初父亲。

拉康通过揭露多余绝爽的作用去探究精神分析论述中真理与佯装

的对立与辩证、进而主张“没有性关系”(il n'y a pas de rapport sexuel) (S-XVIII: 166)。性关系的不可能指的是它在逻辑关系上的失败与书写的不可能、因此、弗洛伊德著作的书写就像在“沿岸地带”冲刷出的痕迹,它们围绕着“没有性关系”这个隐没的晦暗真理。后者唯一的佯装正是阉割的意符 Φ 、阳具。

此外,拉康从专有名词的角度指出,如果专名是语言中最接近个体的标记,那各有其名的说话者为何还必须成为男性或女性,而不能像自然万物一样做“自己”就好了?这就显示,性别的意符并非固定在说话主体上,而是在象征系统中为其他的意符代表着该主体。而“被代表”就意味着“不在场”,只能以欠缺的方式在象征系统中流通。这就是阳具这个根本意符所凸显的阉割作用,它使作为说话者的人的身体的绝爽只
421 能通过性别中介。

而阳具本身同样也是一个专名,一个佯装的意符。阳具只是貌似男性生殖器,却被认为拥有繁殖所需的一切从而受到崇拜。拉康由此特别强调,他是据弗雷格所论的意谓^[1]去写《阳具的意谓》(Bedeutung des Phallus)一文。阳具就是意谓,因为阳具代表了造成“没有性关系”的那个不在场、欠缺的位置。因此,人也无法通过语言去指称这个空洞,只能带着它说话,所以产生了隐喻与转喻的语言法则。相对地,书写则围绕着这个空洞,赋予它某种骨架,让它具有形式。即便如此,也无法直接书写阳具功能,只能通过意符的佯装。这使得建立在意符之上的阳具必然只能去“戏仿”(parodier)它永不可及的绝爽。

至此,拉康认为精神分析已经套住重要的东西了,只是还不知道从套袋里会冒出什么。此时,不应只是给它贴上真理的标签,然后送往大学这个知识市场,而是必须进一步厘清知识与真理的断裂关系,这才是精神分析论述的原则。因此,只是揭示论述的真理所在并不足以让建立

[1] 参阅本书第八章第四节。

在这个论述之上的架构倾倒，正如马克思揭露了剩余价值的真相也没有阻碍资本主义的运作，无产阶级的政治革命更是完全撼动不了主人论述，反而使它披上资本主义外衣卷土重来，甚至走向了全球化。

因此拉康认为，与其揭示真理，不如走向一个更为根本的质疑，即对作为一切论述根本的佯装的质疑。拉康指出，人类学、精神病理学或其他领域的文献都迫使人必须正视“没有性关系”这一事实。也由于两性之间的裂缝，两性之间的沟通与桥梁等类似的想法才会出现。精神分析则进一步指出，是两性之间的第三者（阳具）的介入才让性的绝爽变得不可能。对拉康而言，如果要保持精神分析论述所开创之新局的正确意义，就必须从这里重新出发。

422

拉康表示，当他提出父之名就是阳具的主张时，曾引起宗教与卫道人士的不满与攻击，但确实没有更好的说法了，因为阳具就“意谓”着“没有性关系”这处空洞，以致无论如何呼唤，阳具始终不会应答。但当他呼唤父亲时，至少会有个真实的人站出来。然而，父之名也凸显出父亲“是本质上蕴含着律法的名字”（S-XVIII: 173）。就生物的繁殖而言，人类家庭中的父亲的功能微不足道。人工受孕和未来可能出现的复制人预示了未来人类的繁殖可能不再需要父亲。显然，除了作为蕴含着律法的名字之外，父亲对人类而言没有其他意义，正如在精神分析经验中，父亲始终只是一个指涉。精神分析从未分析过任何父亲，即使分析者是一位父亲，分析所检视的仍是他和自己父亲的关系。

就此而言，拉康强调，俄狄浦斯神话并非对父系权威的反映。相反地，它凸显的是阉割所处的位置；父亲不仅是被阉割的父亲，而且被阉割到只剩下一个数字——也就是“零”——的存在。正如在数论中，自然数的构成是基于“零”这个空集合，阳具就代表着这个“零”的功能，这也是为何“父系”（patriarcat）是可数的。西方文化中对世代的更迭会冠以一世、二世、三世、四世……等称呼，这正是父之名最经典的呈现。

相反、母系则是不可数的，母系的特征在于母亲和她的产物之间的关系是明确无疑的。虽然有句法文谚语是“人可能在地铁里遗失他的母亲”（perdre sa mère dans le métro），但对于谁是母亲，甚至谁是母亲的母亲，则没有任何疑问。因此，母系是不可数的，因为母亲没有一个可以开始计数的零点。

对拉康而言，这个“零”的必要性也说明了为何原初父亲必须被杀死。不然的话，即使在悲剧中，也没有任何剧本敢呈现儿子蓄意谋杀父亲的情节。在古希腊戏剧中，从未有人以父亲的身份被杀死。俄狄浦斯
423 在森林中意外杀死父亲时，并不知道那个人就是他父亲。同样地，拉康以 $\forall x \Phi x$ 表示“并非所有人都被阉割”的女性位置所凸显的“至少一个”的 1，就只能建立在化约为“零”的空集合之上。而化约为“零”，正是
424 弗洛伊德以“父亲的谋杀”神话所要表示的必要性。

第十章

性别分化

一、性别差异与逻辑

精神分析涉猎的问题大多跟性有关系，但拉康却说“没有性关系”。这个主张会令人感到错愕，恐怕是因为人们至今仍将生物学上的繁殖功能和弗洛伊德通过无意识揭露的性关系混为一谈。尽管弗洛伊德自己也曾误入生物学的歧途，但他指出的性关系和生物学上的性并不相关，正如男性与女性也不是由染色体的分裂与组合决定，而是由语言定义。

不可否认，性别分化与性关系始终是精神分析文献中争论不休的难题。例如，俄狄浦斯理论主张男女性别发展均需经历相同的阳具期与阉割恐惧，这经常被批评为阳具至上的男性沙文主义。某些精神分析师为了平息纷争，尝试推翻弗洛伊德的阳具期观点，例如，琼斯试图以性欲丧失的概念解决男女性别发展不对称的难题。但弗洛伊德反对这个假设，再次明确地强调，无论男女都必然经历以阳具为主导的性发展时期。^[1]显然，琼斯的理论修正就是根据单纯的生物事实来看弗洛伊德的性别理论，他误以为早在阳具期之前，男孩和女孩的性别就已经不同，正如他们的身体出生时就不一样。因此，拉康对琼斯提出批评：为了解决弗洛伊德理论的难题而抛弃精神分析的基础，无异于将婴儿连同洗澡水一起倒掉。对拉康而言，如果说弗洛伊德几乎盲目地坚持男女都必须经历阳具期，

[1] 参阅 79 页注释。

425 那显示其理论中存在一个他自己或许都知之不详、有待被重新发掘的真理。

从精神分析的观点来看，人因为说话才产生性别认同的问题，因此，男女本质上只是一种意符对立的结构关系。人作为说话者，到了一定年龄注定要在语言中被区分为男人或女人，就像小孩到了某个年纪会问自己该去男生还是女生的厕所。人逃避不了由语言意符区分的男性和女性定义，以及建立在这些定义之上的社会制度，特别是婚姻关系。由此可见，决定男女性别认同的关键并非解剖学上的生理差异，而是社会结构的亲属关系赋予的不同角色。这解释了为何拥有语言的人类会产生性别认同的错乱，而其他动物则没有性别认同问题。

男孩并非生下来就是男人，而是到了一定年纪必须“做男人”（faire-homme），即符合语言对男性的定义。此后，他的世界才分成男女两边，并展开他与女人的关系。这显示性别分化与性别认同本质上都是一种佯装的功能，与生物学上的生殖器官或染色体无关。更准确地说，并非生殖功能决定了性别的分化与认同，而是后者构成了前者的基础。例如，动物行为学家发现，某些动物在进行繁殖的性行为时会先跳求偶舞，且通常跳舞的一方是雄性，被求偶的目标则是雌性。这样看来，难道不是因为求偶舞所构成的性别分化，才让动物有交媾与繁殖的可能性？同样地，人类的性活动就类似于动物的求偶舞，人的性别分化的目的也是维持此种动物性质的佯装，只不过，人是通过语言的中介以话语来跳求偶舞。

女孩也不是天生就具有女性性质，而是在进入由社会结构——婚姻与亲属关系——决定的交换辩证中后，才必须接纳女性性质并成为女人。交换正是一种意符的运作，其结果是产生马克思所说的剩余价值。同样地，女人成为交换项目也会产生多余绝爽的失落与禁止效应，使代表性绝爽的阳具意符主导绝爽的经济关系。

精神分析主张，男性是被阉割的性别，因为他失去了代表性绝爽的阳

尽意符。阳具并不在他身上，而是在女人这里。不过，女人虽然可以是阳具却也同样得不到阳具，因为她从男人那里得到的只是阴茎。这是性关系变得不可能的原因，也是只有通过阳具意符才能被认识的性绝爽的真实。在这个关系中，对男人而言，女人等同于阳具，并且是所有男性性质所要回应的真理。正如法文谚语“找出症结”（cherchez la femme）的字面意义就是“找出女人”，如果想要知道男人是什么，只要找出他的女人就能进行衡量。但女人相对保有较大的自由度，因为她能够选择成为阳具并给予男人其分量，也可以完全不理会阳具而选择拥有专属于女性的大他者的绝爽。

精神分析并没有否认生殖器官的差异，而是强调人作为说话者，在接受这种差异时遭遇的困难。精神分析发现，人在童年时会通过各种认同的方式去拒绝这个差异，也就是否认阉割，由此才能展开性别认同必经的各个时期。确实，人类的身体男女有别，但问题在于，并不是人自己做出这一区分。男人并非一出生就知道什么是男人，更不会生来就自认是男人且有别于女人。同样地，女人也是如此。性别的分化的原因是人类诞生在一个有男女性别差异的语言结构中：一方面，人类家庭结构中的父母就是依照这个差异建立的；另一方面，父母对小孩的话语也始终反映着这个差异。这个笼罩着主体并决定其精神向度的语言结构，正是拉康在1971年至1972年的《第十九讲座：……或更糟》（*...ou pire*）^[1]中提出的“吾言”。那不只是母语，也是一个处于大他者位置的语言 427

[1] 拉康表示，标题中的“pire”是当作副词使用的，就像口语中的“Je fuis bien”或“Je fuis pire”，表示“更不好地”或“更糟”。而作为副词，它伴随着一个在此被省略号取代的动词“说”（dire）。换言之，“说”这个动词被略去。但在语法上，语句中最不能省略的部分就是动词。因此拉康表示，他将“说”变成了一个名词——“一个说出来的语句”（un dire），也就是“没有性关系”。因此，“没有性关系”就是只能“半说”的真理中被略去的一半，而说出来的那一半必然是“说得更糟”。若非如此，拉康的讲授就容易多了。这也是这个法文标题的谐音词“叹息”（suspirez）所表达的无奈：尽管只能“说得更糟”，但拉康无法不去说它，因为“没有性关系”是精神分析的临床事实。

情境。^[1]

由于语言一开始就有着男性和女性的分化，任何进入语言中的说话者都必须成为“他”或“她”^[2]。虽然在生物学上，“雌雄同体”确实存在，但其并未成为另一种性别，只是同时让“他”和“她”处在同一个身体中。所有的语言都有着这种阴性和阳性的属性（genre）分化。表面上看，中文中似乎没有阴性和阳性的语法区别，这是因为中文早已将阴阳普遍化为万物的属性。因此在中国文化中，万物都可被区分为属阴或属阳，但没有人见过或知道阴阳本身究竟是什么。同样地，人其实并不知道男性和女性到底是什么。人类两性之间的性关系完全是由两极化的空洞价值支撑起来的，因此，关于人类性关系的论述可以说是一种盲目的论述。例如，人类在显微镜中发现了配子（分裂后的生殖细胞）后，便将男人定义为“精子的带有者”。然而，很多其他动物也有精子，它们是否也是男人？于是，生物学进一步将男人定义为“带有人类精子”的动物。只是如此一来，人类男人的定义来自精子，精子则来自人类男人，这是“鸡生蛋，蛋生鸡”的循环论证。

同样地，一旦哲学论述碰到性别，所有的难题便接踵而至。例如，当亚里士多德在《形而上学》中思考什么是万物的原则时，他问万物的原则是否是性别（genre），紧接着，他就面临性别是“普遍的属性”还是“特定的存在”的难题。这也是柏拉图在《巴门尼德篇》（*Parménide*）中陷入的“存在”与“一”（un）的辩证的陷阱。因此，拉康提出了一个比喻：思考性别问题时，就像魔术师原本在帽子里藏了一只兔子，却没料到从帽子里变出来的是一头犀牛。

人的性别认同有赖于语言的效应，这使人在接纳其性别之前，必须

[1] 参阅本章第四节。

[2] 中文的“她”字在1912年的白话文运动中才被发明出来，为了区别于另一个性别的“他”。就此而言，“他”和“她”这两个字都没有直接地涉及男人或女人的身体，纯粹是为意符的对立面设。

而面临一个“过早”被赋予的使命。就像婴儿一出生下来就背负着男女性别分化的重担，但他是在20年后才需要面对生殖交配的使命。尽管这个使命一开始并不是那么鲜明，它的负担过早出现这一错误也无法挽回，以致性别分化很容易被误以为是自然的错误。例如，如果一个小女孩行为表现不符合其性别，在法文中就被称为“错过的男孩”（garçon manqué）。此处的“错过”其实显示了什么才是“应该的”，即这个错过背后被认为隐藏着一个真正的女性性别。在这样的条件下，人势必只能错误地通过生殖器官的小差异去认识异性。原本的语言上的男性和女性标签，被错误地等同于生殖器官的差异。连带地，原先的生殖器官也不再只是器官，而是成为具有意符作用的工具，就像变性人宁可忍受手术的疼痛也坚持要除去身上的器官，这表示他认为那是可以被擦拭掉的意符。他对变性的激情与坚持，是想挣脱一般人的共同错误，只不过，他没有意识到涉及性绝爽的是阳具意符，阴茎只不过是其工具而已。这也是为何拉康认为，只有女同性恋能够安稳地维持不可能的性论述。女同性恋不需要理会阳具，甚至会唾弃阳具，所以能够不落入将阴茎当成阳具意符的陷阱。但精神分析至今依然完全缺乏女同性恋的论述，也不知道什么是女性的绝爽。拉康认为，女性主义者或许不该抛弃那些代表女性性质的特征，因为这并不会让她们变成男人。^[1]相反地，刻意去取得这些女性性质才使女人只能成为客体，并以不在场的方式涉入性的绝爽。这是为何女性化必然也是一种物化女人的过程。但这里的物化是就马克思的剩余价值而言，即“欲望物化”，因为女性化让女人获得她本身不具备的，在交换过程中才多出来的剩余价值。

精神分析经验显示，对男女性关系构成巨大阻碍的阳具功能（阉割）

[1] 拉康在此引用了阿波利奈尔（Apollinaire）的著名超现实主义戏剧《提瑞西娅斯的乳头》（*Les mamelles de Tirésias*）。剧中，女主角特瑞丝（Thérèse）想要摆脱其生育的天职，变成男人，和男人一样拥有权力。为此，她将自己的名字改成希腊神话中的盲眼先知提瑞西娅斯（Tirésias），让脸上长出胡须并从胸甲中释放出代表女性性质的两只小鸟——在剧场中以气球表示。

绝不是来自父母或长辈的偶然威胁，而是涉及语言法则的逻辑问题。逻辑半发展的困境凸显出语言中的真实空洞。一开始，逻辑学试图掌握一个封闭与完备的可认识的论述系统，并以算术为模型指出其运作的公理与真假的判定。但语言并不具备算术系统那样的封闭性与完备性，其中始终存在着无法被化约的缺口。这正是逻辑学家哥德尔提出第二不完备定理的原因：该定理显示：若 A 集合是所有可判定真假的命题，那 A 本身就不包含它自己，即 A 是不可判定的。这个在逻辑上不可能判定真假的缺口，正是拉康所称的不可能的真实。因此拉康主张，精神分析不应听从维特根斯坦的教导，在真实这个不可能的裂缝前停下脚步。对精神分析而言，真实才是探索无意识的真正入口，也是唯一能够从语言内部去翻动语言系统的阿基米德支点。精神分析也不应像语言学一样虚构一个语言之外的后设语言，而是必须从语言中这道真实的裂缝去一窥所有的语言效应。

同样地，精神分析也不应该因弗洛伊德曾说过无意识“不知矛盾”，就不再通过逻辑学去征服无意识这片黑暗大陆。更何况，早在“史瑞伯案例”中，弗洛伊德就已经通过语句逻辑的方式研究妄想症状的产生与转变。因此，如果语言的效应使男女之间无论如何都无法写下这个不可能的性关系，^[1]那精神分析作为一种性的论述，不仅没有借口逃避逻辑学，甚至必须要提出“新的逻辑学”（S-XIX: 19），才能深入两性关系的真实核心，并书写男女性别分化的关系。

为此，拉康主张，精神分析的新逻辑学的首要任务，是将亚里士多德以来被传统量词逻辑忽略的“并非全部”（pas-tout）的“例外”功能

[1] 而在不可能的性关系之下，拉康认为，精神分析师对分析者的婚姻问题所能提出的最好的方案就是：“他们自己会想办法！”换言之，婚姻问题只不过反映了性关系的不可能，因此，精神分析师大可不必因无法解决婚姻问题而内疚。相反，误以为自己是医生这一迷信，才让精神分析师会为此感到愧疚，但即便是医生又能如何保证患者的婚姻幸福？更何况，精神分析的日常实践反复证实的，就是没有性关系这一事实。

强调出来。例如，“并非所有人都受制于阳具功能”($\overline{\forall x \Phi x}$)，就蕴含着“至少有一个人不受制于阳具功能”($\exists x \overline{\Phi x}$)的必然性。这个蕴含关系也导致了哲学中长期以来误解，例如，海德格尔便批评哲学混淆了本质(essence)和存在(existence)，因为“全称述句”表达的是本质(如“所有人都是善良的”)，“特称述句”表达的则是存在(如“有些人是善良的”)，但哲学却是从一些善良的人的存在推论出人的本质是善良的。同样地，性关系的问题在于有些男人、女人个体的存在，但这被混淆为男性和女性的性别本质。因此，精神分析的逻辑学必须强调“并非全部”的例外功能，才能澄清这种混淆。

此外，一旦强调了例外功能，那传统逻辑学中的各种模态(modalité)势必要重新定义。例如，亚里士多德在《工具论》(*Organon*)的“解释篇”(De l'interprétation)中将四种模态与它们的对立关系表示为：“可能”(possible)对立“不可能”(impossible)，“偶然”(contingent)对立“必然”(nécessaire)。然而拉康指出，“必然性”的特征在于“不能不……”(ne pas pouvoir ne pas)，因此对立“能够不……”(pouvoir ne pas)，但后者是“可能性”而非“偶然性”。同样地，“偶然性”是“能够不能……”(pouvoir ne pas pouvoir)，与其对立的则是“不能够不能……”(ne pas pouvoir ne pas pouvoir)的“不可能性”^[1]。 431

基于这种新逻辑学，拉康进行了重新定义。就精神分析而言，男性是“所有人都受制于阳具功能”($\forall x \Phi x$)，女性则是“并非所有人都受制于阳具功能”($\overline{\forall x \Phi x}$)。而维系这两者关系的是由女性定义决定的例外，即“至少有一个人不受制于阳具功能”($\exists x \overline{\Phi x}$)。后者正是弗洛伊德创造的弑父神话中的原初父亲，他像上帝一样，是保证性别分化系统运作的参照点。

如此，这个例外就能凸显出两种否认阉割的方式：“至少有一个人不

[1] 拉康在《第二十讲座》中重新以书写定义这四种模态的关系。参阅本章第三节。

受制于阳具功能”($\exists x \overline{\Phi x}$)与“没有人不受制于阳具功能”($\overline{\exists x \Phi x}$),后者并不等同于“所有人都受制于阳具功能”($\forall x \Phi x$),而是对阳具功能的存在的否定。因为若“没有人”($\overline{\exists x}$)就没有阳具功能可言,如此一来,“至少有一个人不受制于阳具功能”的例外便可构成男性集合的不可或缺边界,而“没有人”则是女性集合中包含的“零”。换言之,男性集合可被视为有边界的无限集合(ensemble infini),女性集合则是超限集合(ensemble transfini),因为它的边界是一个空洞。

根据以上定义,两性关系的书写只能通过以下四个逻辑项目表示:

男	女
$\exists x \overline{\Phi x}$	$\overline{\exists x \Phi x}$
$\forall x \Phi x$	$\forall x \Phi x$

男性的错觉来自主体个别存在状态被混淆为“所有人都受制于阳具功能”($\forall x \Phi x$)的全称定义。相对于男性的定义,女性是“并非所有人都受制于阳具功能”($\overline{\forall x \Phi x}$)^[1]。而女性位态蕴含的例外——“至少有一个人不受制于阳具功能”($\exists x \overline{\Phi x}$)——正构成了男性集合的边界。此外,男性的“所有人都受制于阳具功能”($\forall x \Phi x$),则凸显出女人无法被阉割的生理条件,因为“没有人……”($\overline{\exists x \Phi x}$)。

如此,男性可以说是1(至少一个),女性则是0(一个都没有)。而造成两性关系之障碍与不可能的原因是:就存在而言,一边是“至少一个”存在,另一边则是“一个也没有”;就本质而言,一边是“所有人”的全称定义,另一边则是非全称的“并非所有人”。性别认同的逻辑错误在于将0和1的关系当成两个对立标签的存在(如♀与♂),从而产生了两个性别的错觉。因此拉康主张,在阳具功能主导的性别分化中,只有一个性别存在,即“所有人都受制于阳具功能”的男性。至于“并非所有人

[1] 这是拉康声称女性不存在的原因:女性并非全称的普遍定义,而是只有“个别的女人”存在。因此,不应将拉康所称的“女性并不存在”错误地理解为“女人并不存在”。

都受制于阳具功能”的女人们，一方面，她可以从男性那里夺取阳具功能，并决定其用途；另一方面，她也可以把阳具功能退还给男性，并保有一种不同于阳具绝爽的真正的女性绝爽。（S-XIX: 103-104）

由此可见，拉康虽然强调阳具功能，但并未忽视女性的绝爽。相反地，他认为女性才是关键的大他者性别，因为是女性让男性获得“至少一个”存在的性别认同位置。只不过，这样的女性性别并不存在，因为女性是无法全称的“并非所有人”。就此而言，拉康比喻，女性的大他者形象彰显了诗人米修（Henri Michaux）所称的“介于中心与不在之间”（entre centre et absente）。也就是说，一方面，女性参与阳具功能，是性别分化的关键中心；另一方面，她却完全不存在。

事实上，拉康提出的新逻辑学观点来自集合论对欧拉（Leonhard Euler）的批评。欧拉从一个封闭和完整的系统去定义两个集合之间的关系。例如，A 和 -A 之间没有交集，A 和 -A 的并集（ $A \cup -A$ ）就互补、合而为一：

433

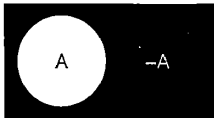


图 10-1

但集合论主张，不应从封闭和完整的系统去看集合的关系，因为，从空集合的角度就可以定义 A 和 -A 之间没有交集的关系：

$$A \cap -A = \emptyset$$

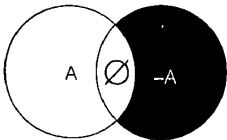


图 10-2

如此， A 和 $\neg A$ 的并集 ($A \cup \neg A$) 就不构成合而为一的互补和完备的系统、而是包含着一个空集合 0 的系统。

同样地，假设 A 是“所有人”的男性集合， $\neg A$ 就是“并非所有人”的女性集合，则两者的交集是空集合 0 ，且两者的并集并非合而为“一”的爱情神话，其中横亘着空集合这个阻碍。对拉康而言，这也是人们在强调性别平等时的盲点，因为两性关系并非两个对等集合的关系，而是由 A 、 $\neg A$ 与空集合三者构成的关系。

就集合论而言， 1 来自 0 ，但两性的关系却建立在合而为“一”的一体性错觉上。拉康引述柏拉图的《巴门尼德篇》指出了“一”与“一体”的差异：^[1] 柏拉图将“一”的概念与存在相对照，凸显“一”并不存在于自然，而是来自个体 (individu) 的构想，从而，如果既说“有一只独角兽”又说“独角兽不存在”，就会构成矛盾。然而，就数学而言，存在早已不同于自然存在。拉康强调，数学定义的是“真实的 1 ” (Un réel)，例如，“一个点”存在并不意味着它在现实中有相应的存在个体，因此，在数学中可以说“一只独角兽加一只独角兽等于两只独角兽”，这和“独角兽并不存在”并不矛盾。同理，精神分析论述涉及的也是真实的向度，因此，强调“至少有一个男人不受制于阉割功能”并不预设这样的男人的自然存在。对精神分析而言，被称为现实的自然存在反而是幻想 (fantasmes) 的国度。

然而，真实作为一种不可能的存在仍然必须通过象征定义，如以数的概念将“一个点”定义为 1 ，这是人作为说话者涉入真实世界的方式。人对真实的认识与数学的发展息息相关，早在柏拉图的《泰阿泰德篇》 (Théétète) 中，就可见到勾股定理所凸显的无理数的难题，即一个无法对应于任何自然存在的数。为了解决无理数的难题，阿基米德 (Archimède)

[1] 拉康认为柏拉图的对话录构成了精神分析论述最早的基础，他甚至戏称柏拉图是最早的拉康派！因为，相对于巴门尼德主张所有形而上学列出的物质都是可说的 (dicible)，柏拉图通过对话凸显出，只要试图去说话，那话语结构造成的困难就会——浮现。

明了无穷尽法，莱布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz）进一步发展出微积分。然而，直到康托尔（Georg Cantor）提出集合论，才真正解决了无理数的难题。集合论将 0 定义为空集合，1 则是“有一个空集合的集合”，依此类推，便确立了数的状态，从而无需预设任何自然存在的个体。如此，将数视为集合便可证明无理数也是实数。例如，康托尔以对角线证明法比较了两个无限集合：表面上，无限大的东西不可能比较大小，康托尔则利用 1 对 1 的对应，证明在 A-B 集合的对应中，若 A 集合中至少有一元素超出了与 B 集合的对应，那 A 集合就必然大于 B 集合。依此原则，康托尔将 0 到 1 之间的实数集合对应于自然数列集合，并假设一个数 M， a_n 取自与每一个自然数相应的小数点后的位数。例如，1 取小数点后第一位数，2 取小数点后第二位数，依此类推。如此，M 将是这两个集合的对应图表中的对角线所构成的数。随后，康托尔改变这个对角线上的数（例如，如果它不是 4 就改成 4，如果是 4 就改成 5），这样一来，M 便不包含于这两个集合的对应表列，但 M 仍是实数，如此，就证明了实数集合必然大于自然数集合（图 10-3）。这是为何自然数集合被称为无限集合，实数集合则是超限集合。

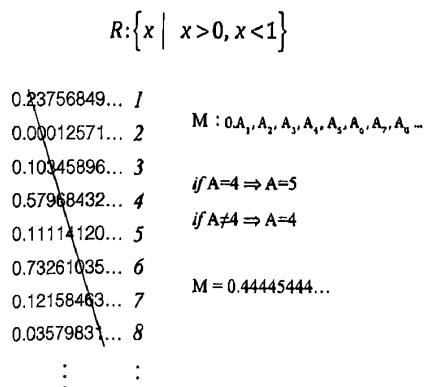


图 10-3

由此可见，从空集合 0 确立起 1 的概念，就能对集合进行“一对一”的对应，不必管集合的内容是什么，也无需预设任何个体的存在。换言之，要找到 1 的定义，就必须从 1 所存在的那个背景着手，即空集合。这正是弗雷格在《算术基础》(*Grundlagen der Arithmetik*)中提出的最重要的主张。

436 对拉康而言，“一”的基础正是一个空缺的位置，即他强调的欠缺，这才是集合论的精神所在。因此他戏称，他的论述是“一学”(un-
436 ologie)，是让“一”具有功能的论述。此外，拉康也将来自“一个”空集合的 1 称为“有一”，以凸显法文中的 il y a (有) 所预设的存有学位置。^[1] 正如精神分析论述场域的两道天际线是母性 (le maternel) 与数学 (le mathématique)，拉康所谓的“有一”涉及的是具影响力的主人意符，但要去围堵它，就必须找出它在其中被树立起来的那处空集合背景，也就是母亲。此外，意符属于数学要素 (mathème)，也是精神分析唯一可

[1] 类似地，在传移的问题上，重要的也是精神分析师占据的空集合位置。人们误以为精神分析师是被假设拥有知识的人，所以精神分析只是在假装 (faire semblant)。但拉康强调，精神分析师并不是在假装，而是占据着佯装——也就是意符——的位置。而他之所以占据这个位置，是因为他涉及的是不在场的绝爽，这是只能从分析者的言谈中捕捉的绝爽。针对这样的绝爽，除了佯装或意符的位置——空集合的位置——之外，没有其他可能的位置了。只有在这个空集合的位置上，才能察觉话语容许的绝爽。如此，佯装的作用，就像古希腊戏剧中人物所戴的面具，那是醒目、显著的面具，而非具有欺瞒作用的面具。演员戴上面具后，他的脸——这张面具——是无法做表情的，因此，情感的表达 (pathos) 是唱诗班的工作，这是为了让古代戏剧的观众可以从中找到共同的多余绝爽 (plus-de-jour)。对拉康而言，这也是电影的特征。但在电影中，投影的不真实性 (irréel de la projection) 取代了古代的面具的功能。同样地，精神分析和希腊戏剧的亲合性，在于精神分析师将语音让给了其他东西。作为一个如面具一般的佯装的意符，精神分析师让绝爽得以在话语中驰骋。因为精神分析所做的，无非是彰显出对造成神经症的欲望的恐惧——也就是防御——只是令人同情的咒语而已。而其中的恐惧与同情正是亚里士多德在《诗学》中所论的悲剧对观众的效应。尽管在精神分析中，那个必须让另一个语音显现的知识位置必然只是佯装，但精神分析师是否需要去宣扬它？对拉康而言，完全不需要。因为，如果这个位置上的知识既不是绝爽的密教，也不只是运用表情的知识 (演技)，那处在这个位置上就只能以说真理作为根本的立场，即使那是无法完全得知，只能“半说”的真理。但什么又会是这样确保真理的知识？它只能是从意符的角度提出真理问题时用于标记 (notation) 的知识，即如数学一般的知识——逻辑。这样的知识才是唯一可传授的知识。

以教授的理论。精神分析所称的论述无非是由语言意符的效应构成的结构、以及由此形成的社会关系。精神分析的诠释也是通过“意符的补充”(supplément de signifiant)介入这个论述的结构。因此,精神分析中的主体应被视为论述的效应,并受到该论述的法则决定。这些才是可分析的要素,而不是主体的想法或念头。

437

就性关系而言,在生物学在显微镜下发现两种生殖细胞之后,性关系似乎就等同于两个生殖细胞的关系。然而,生殖细胞是经减数分裂才产生的,因此,两个生殖细胞之间不再是个体和个体的双方关系,也不是两者合一的结合。同样地,弗洛伊德笔下的厄洛斯(Eros)也不应被视为“合一”(union)的力量。无论是在《一个错觉的未来》还是《文化中之不豫》中,弗洛伊德都对这样一种“普遍的爱”(amour universel)的构想提出了反对。然而,弗洛伊德又认为生命欲力以并入的合一为原则。这使得生命欲力始终被认为与死亡欲力相抵触。由此,拉康推论,生命欲力和死亡欲力的分化模式必然类似于两性分化的模式,即1与0的关系,否则生命欲力和死亡欲力的关系就难以设想。这样一来,如果能通过逻辑厘清男女的性关系以及“一”的问题,就可一举驱散笼罩在生命欲力概念之上的谜团,同时解决纠缠不清的死亡欲力难题。

人类对性关系的误解类似于早期集合论的一个错误观念,即将集合元素等同于存在的个体。人们想象有男人和女人这两个集合,它们的个体数量相当,每个男人都可找到他的女人,反之亦然。这种一对一的双向对应概念正是早期集合论所称的互映,例如,以下三个集合均彼此互映: $\{1, 2, 3\} = \{\alpha, \beta, \gamma\} = \{\text{Jean, Paul, Pierre}\}$ 。这个对应的概念让人误将集合等同于类别(classe),如称男人的集合是男性类别,女人的集合则是女性类别。

但集合论很快发现,集合的元素(élément)和类别无关,例如,抹布和餐巾分属不同类别,却可以是同一个集合的元素: $\{\text{抹布、餐巾}\}$ 。

同样地，不管有多少条抹布和多少条餐巾，这个集合始终只有两个元素。这就显示，作为一个集合元素存在的1和作为个体存在的“一个”并不
438 相同，后者只能说是该元素的数量属性（attribut）。

然而，尽管集合论早已知道集合并非类别，且作为集合元素的1并不等同于“一个”个体的存在，但仍有许多所谓的关于“性别比例”（sex-ratior）的研究想要知道男性和女性的个体数量是否相当。如果两性个体的数量大致相等，这就符合人类对一夫一妻制的想象。如果两性个体数量不同，那就染色体分裂与组合而言，多的一方必然越来越多，失衡会变得越来越严重。于是，为了恢复男女数量比例的平衡，人只好假设所谓的自然选择的存在，想象人数多的一方会通过自然选择逐渐淘汰过多的个体。然而，根据自然选择理论，淘汰之后剩下的必然是最少数的繁殖力最强的个体。问题是，如果他们是繁殖力最强的一群人，为何会变成最少数？这个矛盾充分显示，根据自然选择理论讨论两性关系终究只是一场笑话。这是拉康认为必须通过集合论厘清这个问题的原因。

拉康强调，性关系涉及的“有一”正是集合论概念的1，而非一个男人或一个女人的存在。例如，男性集合是“有一者不具有 Φ 的功能”（ $\exists x \overline{\Phi x}$ ），在这个集合元素之下，可利用其数量属性定义男性是全称的“所有的男人都具有阳具功能”（ $\forall x \Phi x$ ）。女性集合则是“并非所有人都具有阳具功能”（ $\overline{\forall x \Phi x}$ ），所以，就数量属性而言，只有一个又一个的女人，而无法有全称的“所有的女人”这样的女性定义。因此拉康指出，“女性”不存在（*La femme*）并非表示“女人”不存在，而是表示就逻辑而言无法有全称的女性定义。如此，这个性别的逻辑区分也凸显出，相较于阳具功能的绝爽，“并非所有人”的女性反而有着一种“多出来的绝爽”（*jouissance supplémentaire*）或“超越阳具的绝爽”（*jouissance au-delà du phallus*）。（S-XX: 68-69）

从《第十九讲座》开始，拉康引用集合论的构想反复推敲，最后终

于在 1972 年至 1973 年的《第二十讲座》中提出以下的性别分化与女性绝爽的公式：

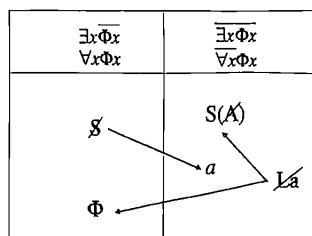


图 10-4 (S-XIX: 73)

对拉康而言，任何说话者都必然登录在性别分化公式的一边或另一边。其中，男性的定义是“所有人都受制于阳具功能”($\forall x \Phi x$)，但前提是“有一人不受受制于阳具功能”($\exists x \overline{\Phi x}$)这个例外，让男性得以否认阉割。拉康将这个例外称为父之名，以此取代弗洛伊德创造的弑父神话。

另一边则是登录为女性的说话者。但这与生殖器官的差异无关，任何说话者都能注册在这一边。只不过，如果注册在这一边，就不具有全称的普遍性，而是“并非所有人”(*pas-tout*)。因此，女性作为另一种性别，并非“异性”而是“异质性”——拉康又称为“大他者性别”(*l'Autre sexe*)，因为是女性的“并非所有人”才能确保“至少有一人”的男性认同基础。如此，“并非所有人”的女性集合相当于“不可付番”(*non-dénombrable*)^[1]的无穷集合，其中包含了空集合($\overline{\exists x \Phi x}$)这个“零”或空洞、欠缺。换言之，在女性的立场上，将没有什么能够否认阉割这个阳具功能。

以上是居住在语言中的说话者定义男性或女性的唯一方式。而在男性和女性位置之下，则是个体性别认同的不同方式。在男性这一边，是 440

[1] 集合论所称的“不可付番”并不等同于“不可数”，而是说，该集合的元素无法完全与自然数有一对一的对映关系。

“分裂的主体”（ S ）和予以象征化的阳具意符（ Φ ），而具备了 Φ 意符的分裂主体能拥有的性伴侣，始终只是注册在另一边的 objet a，也就是说，他只有通过欲望根源 objet a 的中介，才能企及性伴侣。如此， $S \diamond a$ 正是拉康欲望图示中的幻想的公式。处于这样的幻想之下的男性性绝爽只能是不可能、不可及的阳具绝爽，而最具代表性的阳具绝爽就是手淫或拉康所称的“愚人的绝爽”（jouissance de l'idiot）（S-XIX: 75）。

而在女性这边，“有些人”可以和另一边的阳具意符有关，并产生弗洛伊德所称的“阴茎羡慕”；另外的“有些人”则可以和大他者的意符 $S(A)$ 有关。那正是弗洛伊德无法回答的“女性要什么”（Was Will das Weib?）这一问题的答案，即女性绝爽或大他者的绝爽。

因为全称的女性性别并不存在，所以对男性而言，女性这边只能是被视为欲望根源 objet a 的一个又一个的女人。女人是 objet a，这在人类文化史上并不稀奇。从西方中世纪关于宫廷之爱的骑士文学中的女士形象，到中国古代的缠足，这些都是将女人欲望物化的具体表现。虽然现在女人已不再裹脚，却有更先进的整形和化妆技术——甚至是虚拟的整形软件——让女人更快地变成珍贵的、被欲望的 objet a。

如此，这个性别分化的公式便显示出男性和女性之间的不可能的性关系，因为这两个集合之间不可能有一对一的互映。由于两性关系涉及的是不可能的真实场域，所以拉康特别强调这些逻辑公式书写的必要性。毕竟，人类知识中唯一能够触及真实场域的方法，就是利用数学要素或拉康所称的“码电”。^[1] 因此，拉康将“码电”定义为“产生论述之必然性的技艺”（l'art de produire une nécessité de discours）（S-XIX: 49）。“论述之必然性”意味着说话者的命运，“产生”则表示在人开口说话之前这个命运并不存在。从不存在到产生命运的必然性，这呼应了数理逻辑家

[1] 拉康表示，皮尔士以 1 和 0 表示真值与假值，这就是最早的“码电”的构想。之后的逻辑学则改以字母 V 与 F（或英文的 T 与 F）来表示。

弗雷格指出的从 0 到 1 的关系：1 的重复的必然性使 1 之前的状态必须被假设为不存在，但不存在并非虚无，而是某种特殊的存在状态，它必须通过某个确实存在的象征才能以不存在的方式运作，这个象征就是让现代逻辑学得以发展的数字 0。

同样地，在临床上，由于症状与重复强制的必然性，精神分析才认识到某种先于必然性的不存在状态。症状的必然性显示了其真理的不存在、重复强制的必然性则凸显出性绝爽的不存在。那精神分析如何象征这个不存在的状态？很显然，拉康之所以主张没有性关系，是因为精神分析凸显出之前从未在两性关系中被察觉的阳具功能—— Φ 。那正是让所有精神分析论述得以展开的零点。

二、绝爽与大他者

从 1969 年开始，拉康的《讲座》一直借用巴黎大学法学院的教室进行，因此引发了不少关于精神分析和法学有何关系的质疑。但拉康指出，精神分析和法学的关系就在于：首先，无论是民法、刑法还是其他法规，法律（codes）无不涉及语言的作用以及它与说话者之间的关系；其次，就法权（droits）而言，一切权利的基础都源自决定什么可以享用、什么不得享用的绝爽分配问题。例如，法国民法中的《同居法》不正是性绝爽的分配？同样地，萨德所称的享有权或用益权（usufruit）也都属于法权的概念。^[1] 因此，法学也必须厘清什么是绝爽以及其权利来源的基础。 442

精神分析只是进一步深入在法学中被隐藏且忽略的部分，即性关系的纠

[1] 萨德主张大革命之后的法兰西共和国必须保障平等的天赋权利。就婚姻关系而言，配偶双方具有对方的拥有权，但任何人都应该被赋予平等的享有权。例如，虽然一口井的主人拥有这口井，但这并不能阻止任何经过这口井的人享用它的泉水。同样地，在婚姻关系中，丈夫对他的妻子具有拥有权，但这并不表示其他人不得享用他的妻子，因为这个权利应该是人人平等的。

葛：除了精神分析之外，没有其他的论述能够书写这种不可能的性关系与性绝爽的结构。

拉康定义“绝爽是没有用途的东西”，因为绝爽只是一种权利的概念。（S-XX: 10）例如，法律上区分所有权和享用权，前者是绝对支配的权力，后者只是一种享受的权利（droit à la jouissance）。绝对支配的权力包含了义务（devoir），但享受的权利并非义务，没有什么能够约束或强迫一个人去享受——除了超我，因为超我正是绝爽的无上命令。正是因为去追溯这样的无上命令的来源，精神分析论述才得以摆脱从亚里士多德到边沁的伦理学传统，并质疑伦理学所称的至善（souverain Bien）。对精神分析而言，至善无非就是大他者的绝爽——既是大他者享有的绝爽，也是享有大他者的绝爽。换言之，大他者的绝爽正是两性之间的性绝爽不可及的至善，因此拉康表示：“大他者的绝爽，对象征着大他者的那个身体的绝爽而言，并不是爱情的符号。”（S-XX: 11）性关系的不可能就在于其中的性绝爽是阳具绝爽，也就是和大他者没有关系的绝爽。（S-XX: 14）

正如拉康在《第八讲座》中提出的爱的神话，爱情始终是相互的（réciproque），^[1]但这种相互性也显示爱情只是对欲望完全无知的激情。因为人的欲望就是大他者的欲望，所以在爱情中，大他者身体的绝爽并非必要且充分的条件。爱情要求的始终是“更多”（encore），那正是欲望辩证中产生的“爱的要求”的深渊，因此，性的绝爽只不过是欲望辩证中意符交换过程产生的剩余价值，即拉康所称的多余绝爽。

就此而论，人的性别只不过是这种无理的爱情衍生出的符号。正如拉康在《第十九讲座》中指出，性别是来自语言并出现在身体上的“爱的字母”（lettre d’amour），通常认为由染色体决定的身体性征反而是次要的，是真正的第二性征。例如，对男人而言，如果不是通过绝爽的中介，

[1] 参阅本书第四章。

女人的乳房就一点用处也没有。甚至，就“用途”而言，与其说那是女性的性征，不如说那是母亲的特征。

爱情追求的绝爽并不依赖这些性征。爱情的本质是自恋，而被爱客体的实质就是欲望中多出来的东西，并构成了欲望的根源。因此，唯一能够支持欲望的，是欲望的不满足，甚至是满足的不可能性。所以尽管爱情是相互的，但它仍是无知且无力的激情。对精神分析而言，两性之间的爱始终围绕着不可及的大他者绝爽打转。拉康以芝诺（Zénon）的阿基里斯与乌龟的悖论为例。虽然阿基里斯一直在前进，但一开始领先的乌龟始终在他前面。对阿基里斯而言，乌龟是“不全然”可及的。然而芝诺没有提到的是，其实乌龟也逃不过和阿基里斯相同的命运，因为相对地，乌龟的步伐也只会越来越小，但永远不会与阿基里斯相遇。数学家们则在实数（real number）的定义上找到了解决这个悖论的方法。显然，速度较快的阿基里斯最多也只能超越乌龟，无论如何都无法和它会合。这正是两性之间的性绝爽的特征。性的绝爽中存在空洞的空集合这道边界，这让它只有阳具绝爽一条路可走，所以，在男女性别的符号之下的爱，即使是所谓的真爱，也无法实现任何的绝爽。

为了书写这样的有着空洞边界的不可能的性绝爽，拉康引用了数学中的拓扑学。后者描述的正是场所的异质性（hétérogénéité），也就是其中有着拉康称为“大他者场所”（lieu de l'Autre）的射影平面。两性关系所涉及的绝对大他者，就像由一道边界圈出无尽平面的克莱因瓶。此外，444 拓扑学也定义，若一个集合的子集合是封闭且有边界的，那它就是一个紧致的（compacte）空间。如此，最紧致的空间莫过于空集合，那正是构成两性之间的交集。

拉康认为，拓扑学远比语言学更能掌握决定两性关系之不可能的语言效应。虽然语言学以音素来体现意符，但“意符绝不仅限于这个语音

的素材”(S-XX: 22)。^[1]因此,为了与语言学区分开来,拉康将其关于语言效应的理论称为“语言说”(linguisterie)。拉康强调,应该探究的并非什么是意符,而是什么是“一”这个意符。也就是说,将意符视为一种集合的元素,而集合的元素并非任何实体,它只是子集合的概念。同样地,拉康也反对雅各布森的主张,他不认为文字(mots)可以作为意符的基础单元,因为语句(phrase)——俗语或谚语——也可以成为意符单元。^[2]这种关系显示,语言中的语句和文字就像集合和子集合。正如任何集合本身均为另一个集合的子集合,由文字构成的语句也可以像文字一样作用。^[3]

此外,拉康也不认为意符与意旨之间的关系完全是任意的(arbitraire)。事实上,从索绪尔未出版的手稿中可以看出,他真正的想法更接近柏拉图的《克提拉斯篇》(Cratyle)中的构想。早在前苏格拉底的斯多葛学派已经区分了语言中的两个不同因素——名字(ὄνομα)和言谈(ῥῆσις),前者的功能是命名,后者则包括构句、定义、关系、形容等语句。命名并非只是在存在的东西上贴上标签而已,它也会深入事物本身并改变其状态。在《克提拉斯篇》中,对话的议题就是名字是否只是约定俗成的,也就是任意选择的音素。苏格拉底认为,命名是说话行动的一部分,而说话行动涉及事物。因此,名字和它所指称的事物之间仍然存在某种适切的、非任意的关系。苏格拉底比喻,要将名字与事物切割

[1] 此外,拉康指出,意符的观点并非索绪尔的语言学传统所独有,而是可以上溯到斯多葛学派以及圣奥古斯丁。这样的意符只能以拓扑学语汇来说明其结构,也就是说,在意符与其意旨之间存在一道必须跨越的阻隔。因此,拉康将这个构想类比于当时的分子生物学发现的分子信息论:在DNA轴上生成的核蛋白虽然连续在一起,但仍然需要通过荷尔蒙才能传递或记录讯息。

[2] 拉康举例,法文谚语“À tire-larigot”并非表示字面意义上的“有人拉了Larigot先生一把”,而是表示“大量的”。

[3] 事实上,这也是汉字的特征。虽然每个汉字都有其意义,但组成词之后,原先的意义并未出现在新的词中,新组成的词成了一个独立的单元。

开，只能使用适当的工具而非任意的工具。^[1]

拉康强调，如果苏格拉底从切割中看到了名字的适切性，那么必须反过来问名字的功能到底缝合了什么。自《第九讲座》中的专有名词之辩^[2]以来，拉康始终主张名字并非针对着个体性（individualité），而是为了“缝合、掩饰、黏贴”话语中那道构成主体的裂缝、空隙与欠缺。正如所有命名者最先感觉到的必然是欠缺。当小孩还没生下来、个体还不存在时，父母便已先察觉到他缺少一个名字。同样地，拉康在《第十二讲座》中提到，小说家替虚构的人物命名并不是一种任意的行为，他感到有某种欠缺在召唤他给予一个名字。因此，名字始终带着命名行动的记忆。所谓的约定俗成，只是就当下接受语言结果的人而言。

如果意符与意旨的关系看起来是任意的，那只是因为意符造成的效应和引起该效应的欠缺之间没有什么关系。这正是《圣经·创世纪》中所谓的“无中生有”（ex nihilo）的创造。因此，拉康认为应该改变视野，去问什么是“一”这个意符以及如何“有一”，这才是精神分析论述唯一能够分析的象征范畴的基础，也是让语言功能得以被严肃看待的说的向度。这种视野的改变，才能让精神分析从预设着“我在”的“我思”主体过渡到无意识主体。主体并非思想者，而是说话者，通过主体的话语，精神分析才能深入无意识的结构并构想一种与笛卡尔的广延实体不同的 446 绝爽实体（substance jouissante）。正如人知道身体是活的，却不知道什么才是“活着”的身体，除非能够去“说”那是一个“享受的身体”，这表明，只有通过意符的方式，身体才能享受。因此，意符才是绝爽的根源或目的因（cause finale）。

若反映到世界观来看，所谓的哥白尼革命涉及的也是意符的创造，而非对地球不是宇宙的中心这一事实的揭示。事实上，哥白尼之前的天文学

[1] 参阅：Platon（2000：56）。

[2] 参阅本书第五章第一节。

家已经提出太阳可能才是天体运转中心的假设。然而，只要“中心”的思想仍然存在，无论那是地球还是太阳，革命就从未发生，正如人类从未因地球不是宇宙的中心而有过任何改变。因此，如果说天文学确实带来了某种颠覆，那并非因为它改变了星体转动的中心，而是因为它根本性地将“转动”改成了“掉落”，也就是引力概念的提出。牛顿正是通过引力公式这样的意符创造才让人类脱离想象并触碰到真实。同样地，精神分析论述的基础也是这样的纯粹的意符功能，而不是经验世界中的意义。对精神分析而言，“世界”这个包含着一切的永恒存在，终究只是一种想象。但也是在这种想象的世界观中，诞生了永恒的主体悖论：一个既是世界的一份子，又处在世界之外，且能够认识全部世界的认识主体。精神分析论述的革命试图打破的，正是这种世界观与认识主体的构想。

对拉康而言，精神分析革命唯一的依靠就是数学与集合论所运用的字母，但那不再是语言学所称的意符，也不具有意旨的意义效应，而是纯粹由其内在法则决定的要素或“码电”。正如数理逻辑的发展是通过书写（écrit）从无尽连续话语中凸显出语言的法则，同样地，精神分析也是通过字母这样的书写，才能掌握缝补不存在的性关系的“爱”的功能。（S-XX: 44）语言本身不足以说明不存在的性关系，而“爱”试图缝补这个无法被填满的裂缝，让人类得以被爱情牵着鼻子走，不断地用身体去

447 繁殖。

三、爱与书写

尽管每个人都知道，两个人无论如何都无法变成一个人，但语言又让人可以说“我们是一体”。这种混淆让爱的观念得以产生。不过，根据集合论不难厘清这个问题。因为，无论集合的元素是什么，每一者都只

是1而非一个个体。集合的定义就在于可将各种异质性的东西放在同一个集合中，并以一个字母指称这个集合。拉康甚至表示，说“指称”或许已经是一个错误了，因为“字母就是集合”，字母就是让集合得以运作的要素，或者说，“字母的作用就像（comme）这些集合本身”^[1]（S-XX: 46）。

拉康主张，精神分析论述应以数学的书写为借鉴，才能从话语中辨识出语言的重要功能就是“补充”不存在的性关系这个真实的空洞。如此，精神分析论述才能支持并弥补大学论述之不足。拉康戏称，大学应该写成谐音的“uni-vers-Cythère”（一起通向爱的国度），因为自性别意识抬头与性解放运动以来，大学显然负起了性教育的责任。每到开学季，各所大学必然推出各式各样的爱情课程或两性关系讲座，但这样的性教育从未让恋爱变得更容易或更甜蜜，也不会让爱情变得更幸福。相反地，拉康认为，性教育必须厘清的是爱之中的三元结构和字母的功能。

爱（amour）与灵魂（âme）仅有一线之隔。现代心理学无法接受灵魂存在，拉康对此表示不解，毕竟灵魂只不过是异于现实世界的幻想，让说话者能够承受现实中难以忍受的东西。就此而言，灵魂不也是一种爱的效应？因此，拉康玩弄这两个词的法文谐音，表示爱就相当于“灵魂爱灵魂”（L'âme aime l'âme），这样一来，爱情就不再涉及性与性别。这样的柏拉图式爱情正是拉康在《第十九讲座》中所称的同人恋（homosexuel）^[2]。如亚里士多德所论的爱（φιλία）就是这样的两个存在的“爱的关系”（lien d'amour）。如果要将这样的存在引向至高的存在，那就只能将个人的善混同于至善，并在这种关系之下，让“有爱之人”（φίλοι）

[1] 拉康特别强调“就像”，正如他提出“无意识就像一种语言一样结构着”是为了避免“无意识是被一种语言结构着”的误解。换言之，无意识的结构方式就有如字母，而字母就是集合。

[2] 拉康刻意创造出同人恋（homosexuel）这个与同性恋（homosexuel）完全同音的词，以强调同性恋一词并不适当，因为那是一种排除性的爱。如果同性之间的爱仍有着男女性别的划分，那这样的爱和异性恋并没有什么不同，因为性别只不过是语言加诸的标签而已。

彼此欣赏、彼此选择。因此，这种至善的伦理学显然是一种完全“外于性”（l'hors-sexe）的伦理学。其中，作为灵魂的“（男）人”（homme）也是“外于性的人”。

然而，女人也有爱，她们也会“爱灵魂”（Elles aiment l'âme）。但被她们爱的灵魂却是“外于性的人”！对拉康而言，这是导致她们变成歇斯底里者的原因，就像多拉（Dora）^[1]在某个年纪开始需要知道什么是女性时，无法从她所爱的对象那里得到答案。拉康认为，歇斯底里论述的要求就是“做男人”（faire l'homme）。只不过，女人们很难不察觉到她们“彼此在另一性别中同爱”（se mêment dans l'autre）的困局。她们甚至不需要知道女人是另一性别，因为在灵魂诞生之初，她们就被区分出来并“被称为/污蔑为女性”（On la dit femme）^[2]。这意味着女性在被区分出来的同时已被排除在外。正如拉康强调，即使是在伦理道德最低落的中世纪封建时代，仍有宫廷之爱这样的文学形式将女性塑造为“女士”（la dame），并将其隔离出去。这就显示，无法被全称的女性（La femme）正是性关系中的大他者性别。相对地，男性从这个不可及的大他者性别中只能得到 objet a，因此男性的性关系始终是幻想（ $\$ \diamond a$ ）。

精神分析也发现，任何形式的变态都和神经症有关，也就是说，它们的根源始终是 objet a。因此，弗洛伊德称“神经症是变态的‘负片’（négative）”^[3]。弗洛伊德很早就在《性学三论》中将变态的根源归属于

[1] 请参阅：Freud（1905e: 161-286）。

[2] 这是拉康的文字游戏：“被称为女性”（on la dit femme）音同“被污名化”（on la diffâme）。

[3] 弗洛伊德在《性学三论》中指出，精神分析发现症状的形成是“欲力被转化的表现”（konvertierten Ausdruck von Trieben）。如果这些欲力没有被转化为无意识，而是直接表现在有意识的幻想或行为中，那它们就可被称为广义的性变态欲力。换言之，如果人没有变成性变态，那是因为他变成了神经症患者！由此，弗洛伊德表示：“神经症是性错乱的负片。”（G. W.-V: 65）也就是说，神经症和性变态其实是一回事，只是前者的性欲力隐没在黑暗中，后者的性欲力则被显影出来。两者有如底片与照片之间的关系。不久之后，弗洛伊德更发现，神经症比较像梦而不是变态，因为他们只是有着变态的无意识幻想。相反，变态者则是不通过幻想的中介而直接知道该怎么做。

女性一方，这表示他确定男性在女性这一方能触碰到的始终是他自己的 objet a。相对地，女性则是一个不可及的大他者性别。然而，弗洛伊德始终不知道女性这个大他者性别的绝爽是什么。人对女性的绝爽是否能有所谓知识？精神分析从无意识中学到的，无非就是大他者“它知道”（ça sait）。亚里士多德假设每个人都能追求自己的善，是因为所谓的不动因。后者是推动一切的力量，它被认为像上帝一样知道自己的善是什么。然而，它究竟知道什么并不重要。就像在重力现象中，石头看似知道自己该掉落在什么地方，但物理学研究重力时不需理会也无需假设石头是否知道。相反，是将这种假设的知识外显到物体的运动上，才让亚里士多德认为物体的运动是为了实现其目的因。

精神分析的冗长历程也常让人误以为它是为了找出目的因，但拉康强调，精神分析不过发现了人因说话而构成为主体，以致他一切欲望的运动都只是在幻想的结构上运作。因此，精神分析试图拆解这个幻想的结构，厘清主体的分裂（\$）与驱使他运动的欲望根源 objet a。精神分析虽然知道，无意识知道的远比主体自以为知道的更多，但精神分析显然并不知道无意识知道什么，更不应将这个知识当成主体的目的因！这也是无意识一词永恒的暧昧性——无意识不正意味着“知道不知道”以及“不知道知道”？就此而言，精神分析将不会也不能是一种解释一切之最终原因的宇宙论（cosmologie）。 450

就两性关系而论，女性对男性的爱只会显示为后者不知道的大他者知识，因此男人永远无法得知女性的绝爽是什么。而处于女性这个大他者位置上的女人对于女性绝爽又能知道什么？被预设知道它自己的大他者不也和无意识一样是最无知的吗？正如弗洛伊德曾引述恩培多克勒（Empédocle）表示，上帝必然是所有存在者中最无知的，因为他不知道有恨（la haine）。同样地，拉康以 S(A) 表示大他者的女性的绝爽，这表示那同时也是上帝所处的位置。自《字母审级》（L'instance de la lettre）

以来，拉康始终强调大他者是话语的场所，^[1]这并非否定上帝存在的无神论，而是明确地指出上帝以何种方式存在。

上帝对恨的无知，在天主教中被转变成“神爱世人”的“爱的大洪水”（*deluges d'amour*）或“大爱”。（S-XX: 82）但不知恨就是所谓的大爱吗？精神分析发现了爱与恨的“矛盾双重性”，这不正表明爱与恨只是同一种情感的两面。^[2]换言之，不知恨就不知爱。在拉康眼中，若数个世纪以来，关于爱的知识始终令人失望，或许正是因为爱的知识中，恨并没有被适当地衡量。

人无法怨恨上帝，因为他什么都不知道。相反地，如果人能够恨他，就会相信上帝是爱世人的，因为他并没有以恨回报世人。就此而言，拉康认为，耶稣受难并非为了拯救世人，而是为了拯救上帝，因为那稍微赋予了上帝之恨一种具体的形式，让人不再那么觉得上帝什么都不知道、
451 是无感的。这也是为何拉康称无意识是一种“博爱/大爱”（*charité*），因为无意识不知有恨！但主体是有意识的，他们知道，只是并不知道全部。大他者则“完全不知道”（*pas savoir du tout*），所以他才相对于主体构成为“不全”（*pas-tout*）。同样地，若精神分析发现所谓的欲望——也就是力比多——是男性的（*masculine*），那是因为女性作为大他者是全然的无意识，正如处于大他者位置的母亲就具有无意识的效应。

拉康强调，由上帝“他存在”（*il est*）引起“他怨恨”（*il hait*），这并非难以想象之事。圣托马斯在将亚里士多德的伦理学主张——“较不完善的存在”应趋向“最完善的存在”——引入基督教传统时，并未料到犹太传统事实上与此相悖。犹太传统对存在的分野并不在于“较完善”和“较不完善”，而是“较不完善”根本就是“不完善”。于是，不完

[1] 为何字母能够代表场所？拉康在《第二十讲座》中首次提到了一群法国数学家以假名尼古拉·布尔巴基（Nicolas Bourbaki）共同发表的著作《集合论》。在该著作中，用来表示地方、场所的符号就是一个方形的书写符号：□。参阅：Bourbaki（1977）。

[2] 拉康因此将“爱与恨”写成同一个词：“爱恨”（*hainamoration*）（S-XX: 90）。

善的存在只能完全服从于耶和华（Jahvé）之名以及他周遭的其他名号。因此，是耶和华选择了他的子民并命令他们不得忤逆。这不正给了人背叛这个“恨—存在”（l'être-haïr）的借口？犹太人的命运不正始于对摩西的背叛？

拉康指出，这个恨是如此坚定，令人窒息，以至没有人发觉它针对的未必是上帝而是父亲。这是为何弗洛伊德无论如何都要创造出被儿子们谋杀的原初父亲。对拉康而言，精神分析的不足之处就在于未能察觉出这个根本的恨，而只看到嫉恨（la haine jalouse），也就是圣奥古斯丁看到年幼的弟弟吮吮母乳时心中涌现的嫉恨绝爽（jalouissance）。还好在弗洛伊德理论中，这个最早的嫉恨绝爽来自一个经转喻所引起的欲望。换言之，让圣奥古斯丁欲望而引起嫉恨的只不过是一个 objet a，一个“佯装”，因为他早已不再需要母乳。

心中嫉恨的小孩，看着他的类似者、他的“邻人”拥有 objet a。正如在法文中，“拥有 a”（avoir l'a）的发音与“拥有此在”（avoir là）相同，⁴⁵² 存在无非就是能够“拥有 a”，这就是拉康在《阳具的意谓》一文中所要澄清的阉割问题：由于阉割，人才能有所欠缺并产生弥补欠缺的 objet a，如此，他才存在并构成为主体。

因此拉康认为，恨与爱的无意识产生途径不尽然相同。主体是经爱而与他者偶遇，进而从他者深入到他者的存在，但他者的存在从来都不是哲学传统中所谓的“最高的快乐”“至善”或基督教所称的“至福”（béatitude）。通过爱去捕捉存在，正是导致存在必然失败的原因。这才是恨的根源，即由爱生恨。真爱（la vraie amour）总是通向恨，这并非精神分析的发明，而是无数关于爱的言论与书写反映的真实。拉康表示，尽管他不乐于做出这样的结论，但这是精神分析的真理。因此，精神分析更需要澄清真理中的“真”（le vrai）和“实”（le réel）的混淆。

长期以来，哲学与逻辑学对真理的定义就是“真”与“实”相符。

然而，通过意符媒介的话语说出的真理不可能达成这个目标，因此精神分析并不试图找到“真”与“实”相符的真理，而是从话语的实践中建立起足以说明何以这样的真理是不可能的知识。正如在拉康的精神分析师论述公式中，知识（ S_2 ）是处在真理的位置（ $\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{g}{S_1}$ ），这并非表示知识等于真理，而是表示那是必须能够说明和质问真理的知识。

真理也被当作法律的最终保证，例如，证人在法庭上被要求说出全部的真理。但这如何可能？真理的特征不正是无法被“全说”？由此可见，要人说真理的目的绝不只是作为司法的见证，而是让人能够借以判断绝爽并予以分配。但也因为绝爽必须通过 objet a 运作，所以无论真理再怎么“全说”，也无法说出自身的欠缺与空洞。

精神分析所称的部分客体——乳房、排泄物、阳具、观看与语音——之所以能够成为 objet a，是因为在与大他者的欲望辩证关系中，主体只能依赖想象的自身影像（image du soi）或类似者的影像去填满大他者的欠缺—— $\frac{S(A)}{a}$ ，让构成其欲望根源的欠缺具备粗略的形式，即成为幻想。对拉康而言，这才是精神分析所称的“客体性关系”（le rapport objet a）（S-XX: 85）。

虽然这些作为替代的部分客体的功能是想象的，但它们填补的是一个真实的空洞，就像弗雷格的“概念书写”中的意符 x 就填补着意谓的空洞。^[1]拉康认为，只有像这样的形式化语言才能厘清真实的空洞，因为以书写文字为唯一基础的数理逻辑针对的并不是话语的意义，而是其意谓。同样地，书写文字的功能也不是承载或传达话语的意义，而是围堵出话语无法企及的真实的空洞。拉康以蜘蛛网为喻：书写文字构成二维的文本工作（travail de texte），就像是从蜘蛛肚子上的一个真实的洞中吐出的蜘蛛网。这些书写与痕迹构成了一个超乎话语但仍不外于语言

[1] 请参阅本书第八章第四节。

· Inngngc)效应的结构表面。而拉康的欲望图示就像一张蜘蛛网,^[1]其中的数学要素或“码电”(S、a、A、S(A)、Φ……等)^[2]与它们的运作轨迹,正是借象征的结构来凸显出真实的欲望根源之空洞,以及它无法“全说”、只能“半说”的真理。

精神分析经验显示,女性是“作为母亲”(guoad matrem)的大他者性别、男性则是“作为被阉割者”(guoad castrationem)的性别。这两者既不对称也不对等,所以两性之间的性关系是不可能也行不通的。但人类存在以来性关系自始至终都存在,则是得力于弗洛伊德所感叹的“文化中之不豫”、也就是说,通过礼俗、禁令与抑制等语言效应,两性之间的关系才得以进行。对拉康而言,这正证实了因性关系的不可能才产生丁爱、即“书写的必然性”。

拉康以书写定义他提出的新逻辑学的四种模态关系。精神分析假设欲望出自身体的偶然性(contingence),也就是人的需求因说话而变成要求。因此、偶然性并不对立干需求的必然性,而是对立干真实的不可能性。相反地,需求的必然性对立干提供满足的可能性。如此,拉康扭转了传统亚里士多德逻辑学中的对立关系,并以书写分别表示为:

(一)可能性:“能写”(pouvoir s'écrire)也能“停止写”(cesse de s'écrire)。

(二)必然性:“不停止写”(ne cesse pas de s'écrire)。

(三)偶然性:“停止不写”(cesse de ne pas s'écrire)。^[3]

(四)不可能性:“不停止不写”(ne cesse pas de ne pas s'écrire)。^[4]

[1] 请参阅本书第一章第四节。

[2] S表示分裂的说话主体,a表示欲望根源 objet a,A表示大他者,即数理逻辑中的“论述的字集合”;根据哥德尔的第二不完备定理,任何完备的系统必然不包含它自己,因此大他者的场所应表示为S(A)。最后,Φ表示阳具意符。

[3] 请注意,此处中文翻译“停止不写”强调的是“不写的状态被停止”,即“不再不写”“可以写”的偶然性。

[4] 参阅:S-XX:86-87。

据此定义、可能性的反面是必然性，偶然性的反面则是不可能性。例如、精神分析论述让构成欲望根源的阳具能够“停止不写”“不再不写”、便凸显出偶然性特征。但精神分析对阳具的分析受制于必然性，因此精神分析总是不断地论及阳具，“不停止写”阳具。最后，“不停止不写”的不可能性则定义着拉康所称的无论如何都无法书写的性关系。

对人类而言、爱情的试炼正是不断去挑战没有性关系这一不可能的真实。人的爱在其伴侣身上体现的，无非就是“去面对这绝境命运的勇气”（S-XX: 131）。是爱让不可能的性关系转变成“主体对主体的关系”，
455 并使人被放逐于情欲与症状的深渊。相对于性关系的不可能是它“不停止不写”，爱情带来的“停止不写”则创造出了欲望的偶然性，给人性关系可以“停止不写”的短暂错觉。

如此、由“不停止不写”的不可能衍生出“停止不写”的偶然性错觉，再经无意识渠道将否定的“不”移置到前面，成为“不停止写”的必然性，这便说明了爱情是如何成为人类一出永无止境的悲剧戏码的。（S-XX: 132）

四、“吾言”（La lalangue）与无意识

从前述书写的定义，拉康在《第二十讲座》的结尾强调，精神分析所揭示的，是无意识的知识和爱之间有很深的关系，甚至，“一切的爱的基础，都在于两个无意识知识之间的某种关系”（S-XX: 131）。无意识知识则是诞生于说话主体所身处的“吾言”^[1]。

[1] 在1971年11月4日以“精神分析师的知识”为题的讲座中，拉康主张精神分析师的知识是一种“知道自己并不知道真理”的“‘不知’的知识”，而不是“无知”（ignorance）。因此，他质疑精神分析师这样的“不知的知识”能否被归增为百科全书式的知识辞典，当时，他想要以《精神分析词汇》（*Vocabulaire de la psychanalyse*）为例，却说成《哲学词汇》（*Vocabulaire de la philosophie*）。（接下页）

通常认为语言的作用是表达与沟通，但“语言”“表达”与“沟通”只不过是语言学所操作出来的概念。精神分析经验显示，既然人的存在被语言笼罩着，那必然无法从外于语言的后设立场去定义语言的概念。拉康 456 将这样的笼罩着人的存在的语言称为“吾言”，并指出其作用并不在于沟通。无意识的话语从不沟通着什么，因为无意识正是“吾言”的产物。

沟通的概念蕴含了应答与对话。而拉康早期的话语结构公式已显示，对话不过是让对方说出说话者自己的讯息，即让早已存在的回答通过他者体现出来。正如柏拉图的《对话录》所凸显的，对话从来都不是对话，沟通也从未是沟通，对话始终是要对方说出“对”的话！就此而言，显然一开始在母亲和婴儿之间的话语并没有语言学所定义的沟通可言。这显示，作为大他者的话语，“吾言”并非用于对话与沟通。

拉康表示，如果说无意识只能“像”语言一样被结构着，这是因为语言学所定义的语言并不存在。（S-XX: 126）语言只是语言学为了解什么是“吾言”的功能而提出的假设，因此，语言学始终无法认识无意识。毕竟，无意识是“运用吾言的做的知识”（savoir-faire avec lalangue），它见证着说话者自己不可及的知识。若说话者会察觉到“吾言”的效应所带来的各种情感都像谜一般令人不解，这就显示“吾言”所说的远超乎说话者所能拥有的被说出的知识。

（接上页）刚说完，拉康就惊觉说错话，并立即改正。但作为精神分析师，拉康在接下来的谈话中没有轻易放过这个口误，而是顺着这个口误的联想脉络去追逐与真实的遭遇。也就是《精神分析词汇》是在《哲学词汇》的作者、索邦大学哲学教授安德烈·拉朗德（André Lalande）的建议之下展开的计划。于是拉康表示，为了与语言学家所称的语言结构（La langue）有所区别，他决定以后将“像一种语言一样被结构着”的无意识语言结构依照“Lalande”这个名字的形态写成“la lalangue”。当时虽引起哄堂大笑，但“la lalangue”日后真的成为拉康强调“没有后设语言学的语言”的重要概念。对拉康而言，“lalangue”并不只是“母语”（la langue maternelle），也是作为大他者的母亲所说的话语。换言之，“lalangue”正是让人得以产生主体意识并“自称为我”的语言。如此，为了翻译“lalangue”这个全新的概念，不妨将中文中表示语言的“语”字拆解为“吾言”。根据《说文解字》，“吾，我自称也。从口，五声”。如此，“吾言”不仅表示来自母亲的“我的话语”，也表示“让我得以自称的话语”。

拉康以“迷宫中的老鼠”为例，说明人与“吾言”的关系。心理学中的“老鼠迷宫实验”的目标是了解老鼠具有什么样的学习能力。但老鼠本身并未被当成“存在”（être），而是被当成一个“身体”（corps），这表示实验者将它视为具有主体性的“一体”（unité），甚至是拉康戏称的“鼠体”（unité ratière）。因此，实验者会预设这个“鼠体”必然知道什么是有利于其生存的快感或善，所以在迷宫的某些出口放了它可能感兴趣的食物。

此外，实验的装置不只是通向食物的迷宫，其中还有按键或阀门等
457 机关。被预设的“鼠体”如果想找到食物，必须先想出辨识灯号或颜色的办法，并做出适当的动作反应。如此，老鼠是否拥有解决办法的“知识”问题，转变成“学习”问题。如果它在多次尝试之后犯错次数减少了，实验者便判断“鼠体”具有学习能力。

由此可见，这个实验真正的价值并非在于发现老鼠是否具有学习维持生存之知识的能力，因为那本就是实验者设计这个迷宫时所预设的基础。相反地，它发现的是老鼠是否能够学习比它生存所需之知识更多的东西。换言之，老鼠能否“学习去学习”？如果它在经历过几次由迷宫、按键、阀门等组成的装置的测试之后，能够更快地知道如何找到出路，这就证明它能够学习去学习实验者所拥有的知识。

然而正如拉康批评，这类实验很少从“学习去学习”的角度探究为何要老鼠学习超乎其生存所需的知识，甚至也从未考虑实验本身的差异性，即教导老鼠学习的实验者是否每次均是同一人，老鼠必须学习的知识是否每次都相同。毕竟，这场实验中唯一拥有知识者显然是实验者自己，是他运用知识设计出迷宫，让老鼠在其中像人一样学习。从这个角度来看，实验者的知识与其迷宫就相当于“吾言”，老鼠则是处于“吾言”中的学习说话的说话者，它所能拥有的一切知识表现在它对这个迷宫的规范法则的学习。这样的知识就相当于语言学所称的语言。因此，

无论老鼠学会的是用脚掌按按键还是辨识灯号，它的学习表现始终被视为一种符号。也是相对于这个符号，实验者去判断老鼠是否具有学习能力。然而，这个符号对老鼠而言却是外在的，因为没有什么能够证明老鼠确实是因为了解了装置运作的机制才去按按键的。

由此，拉康认为，这个实验证实的无非是“吾言”和说话者之间的共生（symbiose）或共居（cohabitation）关系。老鼠在不知道迷宫的机制的情况下学会找到出口，这样不自知的知识正是无意识“它知道”的特征。老鼠的无意识知识所呼应的，正是实验者基于“吾言”而构思的知识。同样地，处于“吾言”中的说话者并没有也不可能拥有“吾言”的知识，却能够不自知地运用它说话，这正是拉康所强调的：无意识知识是一种“运用‘吾言’的做的知识”。458

“老鼠迷宫实验”不仅凸显了知识与学习的混淆，也清楚显示出知识构成的另一个难题：知识究竟如何可能被教授？如果知识不只是被说出来的东西，也包括做的知识，那没有被说出来的无意识知识又如何传授和学习？对拉康而言，正是针对这样无法被说出来的做的知识，科学论述才必须先提出假设，再通过观察与验证去消除假设。虽然在科学论述诞生之初，牛顿宣称他“不做任何假设”（Hypotheses non fingo）^[1]，但事实上，著名的万有引力定律与引力公式正是一个革命性的假设。它假设天体的运转和物体的掉落是相同的引力作用。

同样地，关于无意识知识所处的这个“吾言”的位置，精神分析也只能提出假设。而拉康提出的假设是：处于“吾言”中的说话者，必然受到无意识的作用而成为“一个意符的主体”（le sujet d'un signifiant），即

“意符是为另一个意符代表着主体”的公式： $\frac{S_1}{S} \rightarrow S_2$ 。意符的唯一定义则是和另一个意符之间的纯粹差异。也只有通过纯粹差异的概念，说话

[1] 参阅：Newton（1999 [1726]：943）。

者才能从“吾言”中萃取出意符。如此一来，验证这个假设的方式就是证实该主体公式是“吾言”运作的必然结果，即“意符成为了符号”。是因为处于“吾言”中，一个存在才能被称呼、定义为说话者并由此产生无意识。进而相对于这个无意识的说话主体，意符才能被用来作为“为某人代表某物”的符号。也因为代表主体的意符是为另一个意符而代表着主体，这另一个意符才能将它当成代表某物的符号。这是为何只有作为说话者的主体才能成为“存有物”(étant)，但其“存在”则始终是“吾言”中一个被意符代表的欠缺(S-XX: 129-130)。

拉康利用法文谐音强调，代表主体的一划意符 S_1 （读音类似于“essaim”）就是一群震荡的“意符群”(essaim de signifiant)(S-XX: 130)，因此， S_1 便包含了它与“其他意符”(“S d’eux”读音近似于 S_2)的关系：

$$S_1 (S_1 (S_1 (S_1 \rightarrow S_2))))$$

这便构成了无尽的有序数对关系，其中，主人意符(S_1)所构成的“意符群”就代表着分裂主体，并确保他和所有“其他意符”(S_2)的关系。后者正是拉康定义为“吾言”的无意识知识。

由以上有序数对图示可见，是与“吾言”共生的说话者运用了“吾言”说话，使得他在其中被意符代表并能够以“我”自称。可见主体产生的同时就已经是一个分裂的主体，他分裂为括号外的说的主体与括号内的话的主体。此外，拉康在《第十九讲座》中基于柏拉图的《巴门尼德篇》中的一与多的辩证，主张“一”的概念与知识并非来自作为个体的身体，而是来自一划的意符所凸显的“相同性的纯粹差异”(pure différence de la mêmeté)(S-XIX: 164)。因此，一划这个意符来自“吾言”，而非来自语言学所定义的语言。“一”并非任意的意符，而是构成“意符范畴”(l’ordre signifiant)的关键，它确立起让意符链得以存在的包覆结构，也就是集合。这是为何没有任何元素的空集合也是“一”个集

合。如此，这个“一”便可以以“子集合”或“子子集合”等形式成为另一个集合中的元素。

因此，拉康强调，不应误以为 S_1 为 S_2 代表着主体，反之 S_2 也为 S_1 代表着主体，或者 S_2 也为 S_3 代表着主体。事实上，代表着主体的意符始终是这个“一”的重复。这是为何拉康在《第二十讲座》的结尾再次引用波罗米昂结 (nœud borroméen)。因其结构正说明了一个环如何和另一系列的环产生关系，但同时又是同一个环。

第十一章

书写与真实

一、主体基础结构的结

早在 14 世纪，意大利米兰的波罗米欧（Borromeo）家族就在家徽上使用了波罗米昂结的图案，这也是其名称的由来。然而，直到 20 世纪 70 年代数学中发展出绳结理论，波罗米昂结才开始受到重视。拉康则是在 1971 年至 1972 年的《第十九讲座》中，在评论一句将使中文读者感到既熟悉又陌生的话时，首次通过波罗米昂结说明这句话中不可解的三环结构^[1]。（S-XIX: 82-91）

这句话是“盖非也，请拒收我赠”。^[2]表面上这句话看起来好像没有问题，例如，偶尔寄错物品时，发件人可能请收件人拒收寄送的物品。然而，如果标示出话语关系的不同层次（图 11-1），便不难发现那是一句自我注销的话语，而其关键就在于一个不在场的客体。

话语的第一个层次是“我要求你”（Je te demande），而所要求的内容是“你拒绝我”（de me refuser）；第二个层次则是“拒绝”的内容是“我

[1] 拉康在一场晚宴上经年轻数学家瓦莱丽·马尔尚（Valérie Marchand）的介绍，得知 14 世纪至 17 世纪的波罗米欧家族橱柜上的家徽波罗米昂结。同时，对波罗米昂结的兴趣也使拉康与多位年轻数学家的关系愈发密切，如皮埃尔·苏里（Pierre Soury）、米歇尔·托梅（Michel Thomé）、让-米歇尔·瓦珀罗（Jean-Michel Vappereau）。参阅：Roudinesco（1993: 470-478）。

[2] 拉康在黑板上以中文写下“盖非也，请拒收我赠”，并将它翻译为“Je te demande de me refuser ce que je t'offre, parce que c'est pas ça”（我要求你拒绝我送你的东西，因为那不是它）。（S-XIX: 81）

赠予你的东西”(ce que je t'offre); 第三个层次则是原因,“因为那并非它”
(parce que ce n'est pas ça), 即那并不是我要给你的东西。

463

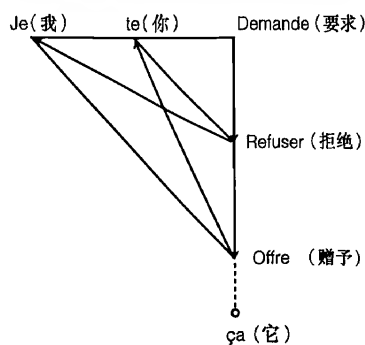


图 11-1

根据这三个层次, 可以分析出这句话中包含两个可能的回路和一个不可能的回路。从主词、动词、受词的结构来看, 在“我—你”这两个主词、受词之间, “要求”“拒绝”“赠予”这三个动词都是肯定的、及物的表达, 如“我要求你拒绝”(Je te demande de refuser), “你拒绝我送你的东西”(Tu refuses ce que je t'offre)。如此, 这两个可能的回路可以以实线表示。而串连起这两个回路的, 则是第三个不可能的回路, 也就是“盖非也”“那并不是它”(ce n'est pas ça)。因为我送你的“并不是它”, 所以你将无法拒绝我没有送你的东西, 我也无法要求你无法拒绝的事。如此, 在“要求”和“赠予”之间没有任何关系。同样地, “拒绝”和“赠予”, 以及“要求”和“拒绝”的关系也都是不可能的。这个不可能的回路则以虚线表示(图 11-2)。

464

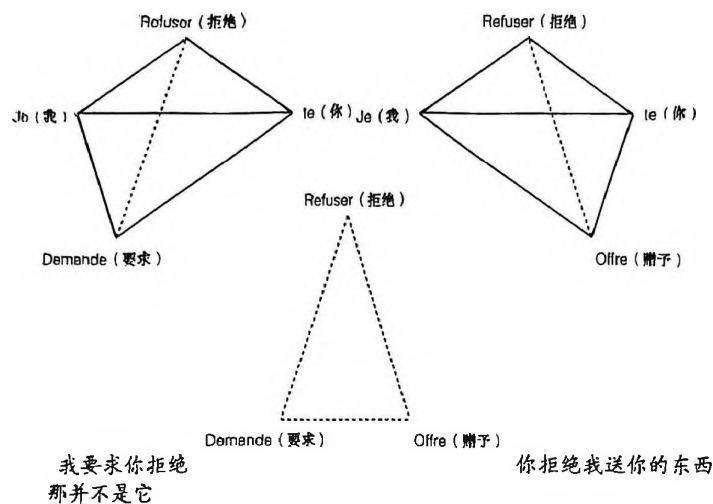


图 11-2

由此可见，这个句子的三回路结构就相当于波罗米昂结的三环结构：

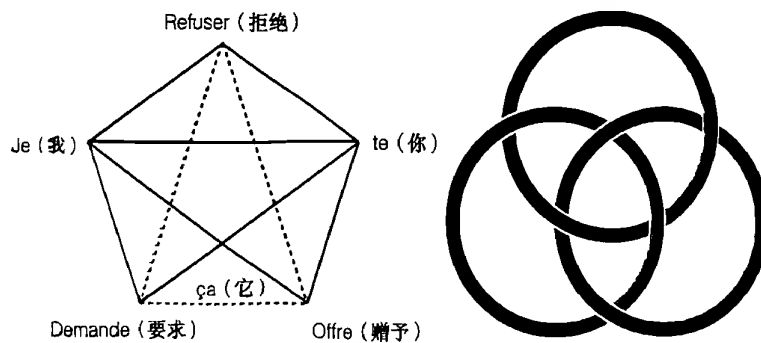


图 11-3

然而，只是三个环叠在一起，并不足以构成波罗米昂结，而是必须
 465 让其中任一个环都能同时穿过最底层的环之下，又穿过最上层的环之上。
 如此一来，其结构特征便在于，如果拿掉其中的一个环，必然导致另外
 两个环的分解：



图 11-4

这种结构特征凸显出，“盖非也，请拒收我赠”这句表面上看起来可以说的话，其实具有岌岌可危的自毁结构，因为这句话是由“要求”“拒绝”与“赠予”串成的论述环结，其中每一者的意义均由另一者决定。而瓦解这个环结的关键就是“盖非也”“这不是它”（ce n'est pas ça）——这正是 objet a 的特征。

拉康在《第二十讲座》中也曾以绳结说明书写具有结（nœud）的结构。因为书写笔画只能存在于至少具有一个亏格的拓扑表面上（如环状体），而在三维空间的表面上（如球体）的线条则无法构成为结^[1]。因此，对拉康而言，作为语言痕迹的书写所具有的就是结的结构。正如绳结可以系紧其核心的空洞，书写的作用也正在于“围堵”出语言的空洞核心。后者不同于三维空间中的点，而是由“象征、想象与真实”这三个说的向度“围堵”出来的空洞核心。这三者就如同波罗米昂结的三个环。

就拓扑学而言，波罗米昂结的基本结构就是三个环，或三条无限长的直线。^[2]但如果三个环的组成方式有如古代的浑天仪（图 11-5 左），466 即三个环均可各自转动、各自分开，那就不构成波罗米昂结。必须让每一个环都覆盖或包围住另一个环，才能形成波罗米昂结的结构（图 11-5 右）：

[1] 参阅本书第九章第三节。

[2] 根据拓扑学，一条直线只能有两个端点，设有一点 x，那么由该点出发的两条反方向直线最后必然在无限远处相交。因此，就拓扑学定义而言，直线就等于圆环。

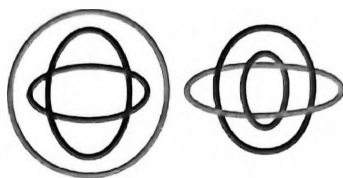


图 11-5 (S-XXIII: 35)

正是波罗米昂结的这种特征让拉康将它作为说话者精神结构中“真实、象征与想象”这三重范畴之关系的模型：真实必然显现在象征中，但只能由想象将两者串连成一致的结。正如波罗米昂结虽名为“结”，实际上却是由至少三个项目构成的“链条”（chaîne）结构，因此拉康也将它称为“链结”（chainœud）。例如，用一条橡皮筋和两个环就可轻易串连成波罗米昂结“链结”（图 11-6）。

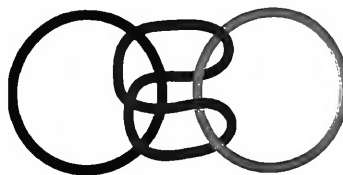


图 11-6 (S-XX: 113)

链结的基本结构使波罗米昂结也可以具有多种繁复的形式（图 11-7）。

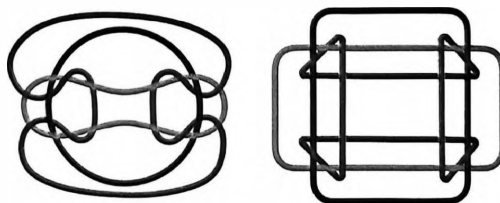


图 11-7 (S-XXIII: 62-63)

此外，波罗米昂链结也不限于三个环；它可以像串橡皮筋一样延长成一条链条（图 11-8）。

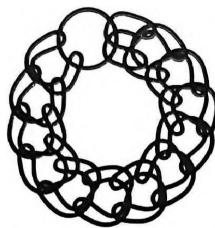


图 11-8 (S-XX: 113)

但这些不同形式不论如何繁复，仍具有相同特征：只要失去其中一环，其他的环必然随之分开。对拉康而言，那正是妄想症患者的话语所呈现的破碎特征。同样地，数学的书写语言也是如此，在数学运用的字母中，只要其中一个不成立，其他字母的定义也随之全数瓦解。

最后，拉康在 1974 年 11 月 1 日的“罗马演说”《第三项》(Le troisième) 中，首次提出对波罗米昂链结与其不同区位的构想，并在同年的《第二十二讲座：真实、象征、想象》(RSI) 中，一一标示出其中不同区位的功能（图 11-9）。^[1]

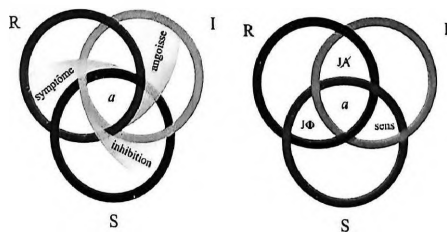


图 11-9 (S-XXII*: 72)

[1] 参阅：《第二十二讲座》，1974 年 12 月 17 日课程。

图示中的三个环分别定义着真实 (R)、象征 (S) 与想象 (I)。由这三者所圈限出来的核心空洞，则是欲望根源物 *objet a* 的位置。此外，真实、象征与想象这三个向度也分别决定了弗洛伊德所区分的三种精神作用：症状 (*symptôme*)、禁制 (*inhibition*) 与焦虑 (*angoisse*)。而每两个环所圈起来的位置则分别是：介于真实与象征之间的阳具绝爽 ($J\Phi$)、介于象征与想象之间的意义，以及介于想象与真实之间的大他者的绝爽 (JA)。

此外，正如就拓扑学而言，每个环都相当于一根直线，波罗米昂链结中的每个圆环都可以打开并延伸出中间场域 (*champs intermédiaires*)：象征开启了无意识 (*inconscient*)，真实开启了欠缺，也就是阳具 (Φ)，想象则开启了拉康称为一致性的身体的理想形式。若将所有这些不同区

469 位的功能整合在一起，便形成了以下繁复的图示 (S-XXII*: 75)：

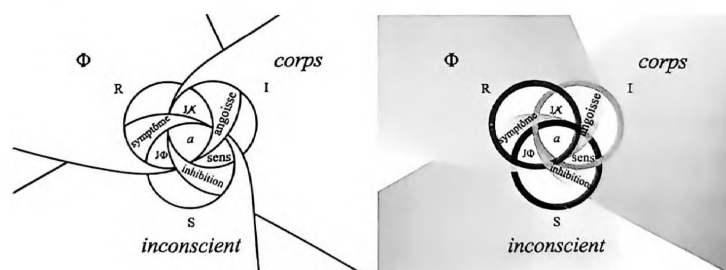


图 11-10

不仅如此，根据圆环等于直线的拓扑学定义，波罗米昂链结的三个环不仅结构类似，性质也完全相同，因此也可以被简化为连续的三叶结 (*nœud à trois*)：

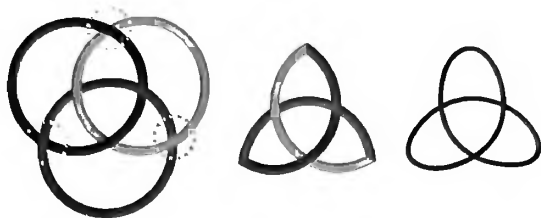


图 11-11 (S-XXII*: 216)。

将图示中圈起来的部位串连在一起即构成三叶结。

但如此一来，如何从性质相同且连续的三个环中决定何者是真实、象征与想象呢？对这个问题的思索促使拉康在《第二十二讲座》中将波罗米昂链结的构想带向父之名的问题。他认为，不应假设象征、想象与真实这三者一开始就紧密结合在一起，而应设想它们本来是各自分开的，需要另一个额外的功能才能将它们结合在一起：

470

若要让这三者〔波罗米昂链结中的三个环〕连结在一起，是否必须要再多一个项目？一个和父亲功能有关的要素？（S-XXII*: 101）

拉康认为，虽然弗洛伊德不知道什么是真实、象征与想象，^[1]但他的著作显示他对这三个范畴的区分有着某种直觉。例如，弗洛伊德在 1895 年的《科学心理学大纲》中提到的“物”便显然涉及真实的向度，^[2]而原初抑制的构想也涉及空洞核心的现象。因此，真实、象征与想象这三个向度可以说早已存在于弗洛伊德理论中，只是它们是分别被提出来的，

[1] 拉康非常清楚自己与弗洛伊德的差异，因此他戏称弗洛伊德并非拉康学派！但也因此，他认为更应该在弗洛伊德的思想与论述中预设真实、象征与想象，并由此看待弗洛伊德是如何解决这三者的关系问题的。

[2] 参阅 108 页注释。

没有整合在一起。^[1]于是，为了连结起这三个范畴，弗洛伊德才提出一个第四项目，即精神现实（psychische Realität）的概念。^[2]

然而，精神现实是困难的概念，以致弗洛伊德在提出精神现实之后，又回到了种系遗传的原初幻想（Urphantasien）构想，认为精神现实建立在远古时代人类曾经历过的现实之上。拉康曾多次嘲讽这种伪生物学倾向，认为根本没有必要借种系发生理论去提出什么原初幻想；事实上，
471 人类的家庭结构就是精神现实的基础。换言之，俄狄浦斯情结中的父亲功能就是构成精神现实的最主要的因素。这是为什么对弗洛伊德而言，精神现实同时也是宗教现实，因为父之名（Pèrecomme nom）同时也是命名的父亲（Père nommant），也就是上帝。

虽然拉康曾批评弗洛伊德对俄狄浦斯神话的借用是多此一举，甚至说那是弗洛伊德自己的梦想，但从《第二十二讲座》以来，他改变了想法，表示“不应丢弃俄狄浦斯情结，因为它隐约就在〔……〕结的结构中”（S-XXII*：59）。拉康认为，如果说弗洛伊德可以略过真实、象征与想象的理论工作，那是因为他通过父之名维系起这三者的关系。这正是为何拉康继《第二十一讲座》和《第二十二讲座》之后，再以乔伊斯（James Joyce）与父亲的问题作为1975年至1976年的《第二十三讲座：圣征》（*Sinthome*）的主轴。

[1] 参阅拉康《第二十二讲座》，1975年1月14日课程。

[2] 弗洛伊德早期的诱惑理论，因得不到临床的证实而遇到了很大的困难与不确定性，但这并未促使弗洛伊德放弃诱惑理论。理论架构仍然存在，只是在现实证据不易获得的情形下，弗洛伊德转而重视幻想的角色并假设（或发现）另一种现实的向度：精神现实。如在《精神分析导论》中，弗洛伊德指出：“症状有时代表着确实发生的事件〔……〕，有时则是患者的幻想。这种情况让我们陷入很大的困境。〔……〕这些〔幻想〕产物就某种意义而言也具有现实性（Realität），但这些幻想是患者自己创造出来的，这仍是个事实（Tatsache）。对其神经症来说，这一事实并不比他实际经历这些幻想内容来得不重要。这些幻想具有精神现实，对立于物质现实。我们逐渐了解到，在神经症的世界中，精神现实才是决定性因素。”（G. W.-XI：382-383）

二、圣征（sinthome）与父之名

1975年6月16日，拉康受奥贝尔（Jacques Aubert）之邀，在巴黎的“第五届乔伊斯国际研讨会”上，针对《芬尼根守灵》（*Finnegans Wake*）发表了演说《乔伊斯症状》（Joyce le symptôme）^[1]。随后，他在《第二十三讲座》中将症状（symtôme）写为同音且来自希腊文的法文古字 sinthome，借以凸显乔伊斯症状的“神圣性”与他所钻研的圣托马神学的关系。此外，拉康认为，这也呼应了乔伊斯在《尤利西斯》（*Ulysses*）第一章所说的“泛希腊化他的语言”的愿望。^[2]

拉康表示，乔伊斯最后的书写《芬尼根守灵》有如“躁狂”（manie）之作（S-XXIII: 12），因此他称“Joyce le sinthome”显然也是为了将“乔伊斯”变成表示某种特殊症状的专有名词——“乔伊斯症”。换言之，作家乔伊斯取消，甚至废除了症状这个象征，并以“乔伊斯”之名取而代之，即以他的文学写作艺术取代了精神病学上的症状。乔伊斯的书写吸引了无数大学学者的目光与研究，固然是因为其中凝聚了许多令人困惑的典故与疑题，但尤其令拉康诧异的是，那也实现了乔伊斯希望其写作能让学界们一直研究到大学消失为止的愿望与预言。^[3]

表面上，乔伊斯是以英文写作，但正如索莱尔斯（Philippe Sollers）所说，“乔伊斯的写作仿佛英文不存在一般，那就像用 l'élangues 写作”^[4]。

[1] 拉康在演说中表示自己和乔伊斯有类似的出身，都来自神学家庭。他17岁时曾在他常去的Adrienne Monnier书店遇见了乔伊斯本人，20岁时，拉康也参加了该书店举办的《尤利西斯》法译本发表会。这些偶然的遭遇让拉康始终关注乔伊斯的相关研究。参阅：Lacan 2001 [1975b]: 565-570。

[2] 参阅：Joyce (1997 [1922]: 7)。

[3] 正如德里达在《尤利西斯留声机》（*Ulysse gramophone*）中所强调，乔伊斯确实促成了许多乔伊斯专家、乔伊斯学会的出现，但乔伊斯同时也让所谓的“专家”“学会”变成无法成立的空洞词汇。参阅：Derrida (1987: 73)。

[4] l'élangues 音同 les langues，既表示复数的“各种语言”，其前缀é-也意味着“去除语言”。参阅：Sollers (1975)。

从《尤利西斯》开始，乔伊斯的写作就逐渐瓦解了英文，例如，他经常剪断句子或将语言用在另一种用途上，甚至让每个字句都具有双关或多关的意义，仿佛在语言中藏匿了无数的秘密通道，让人可以随时从一种语言走入另一种语言、从一种意义走入另一种意义，甚至从一个说话者走入另一个说话者，以致最后语言的意义竟在这个语言通道的迷宫中遗失，导致乔伊斯的书写被认为难读，甚至不可读。^[1]

然而，正如精神科医生想要读懂妄想症患者的话语结果却落入了相同的妄想，拉康主张不应妄想读懂《芬尼根守灵》，因为乔伊斯的书写显然并不提供可以被读懂的意义。事实上，《芬尼根守灵》的标题中有着“醒”（Wake）字，但它却是最能凸显什么是“做梦”的描述。甚至，那是一场从未苏醒、无法苏醒的梦，就像书中结尾的最后一个词（the）又接着开头的第一个词（Riverrun）。

但若不是为了被读懂，乔伊斯究竟为何而写？或许人们会说，他高兴就好，正如乔伊斯这个英文名字和弗洛伊德这个德文名字一样都呼应着绝爽。^[2]但问题在于，若那是乔伊斯独自“爽”了17年的写作，他为何最后还是坚持将其“自爽/字爽”出版为作品？很显然，乔伊斯执意出版这些并非传达意义的写作，无非是因为他想要成为症状，乔伊斯将是这个独一无二的症状的名字。

拉康认为，乔伊斯以自己的方式将症状推展到了纯粹语言力量的层次，使其症状像拉康所说的“退订了无意识”一般，完全无法被分析。同样地，乔伊斯的书写也使得文学文本不再能够如以往那样被诠释。我们应该从这个方向去看乔伊斯的《尤利西斯》对荷马（Homer）的《奥德赛》（*Odyssée*）的仿效，而不是费尽心思去诠释其中被视为乔伊斯化身的

[1] 例如，《芬尼根守灵》中的“Who ails tongue coddeau uspace of dumbbillsily?”看似以英文书写，但其读音却是法文的“Où est ton cadcau, espèce d'imbécile?”。因此，其语义就像卡在十字路口般模棱两可。

[2] Joyce - joy; Freud - freund.

主角斯蒂芬·迪达勒斯 (Stephen Dedalus) 与《奥德赛》中的英雄特勒马库斯 (Telemachus) 之间的类似性, 否则, 根据《奥德赛》的故事如何能说明斯蒂芬在都柏林街上偶遇的布鲁姆 (Bloom) 就是斯蒂芬的父亲, 同时也是乔伊斯的父亲?

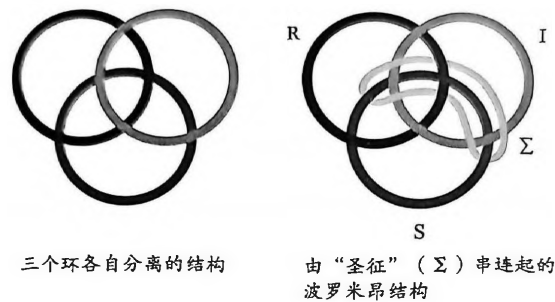
此外, 乔伊斯对神学家圣托马斯的哲学造诣非常崇敬, 甚至将他对其美的定义——“完整、和谐、明亮” (Integritas, consonantia, claritas)——中的“明亮”提升至“存在的辉煌” (le splendeur de l'Être), 这也显示乔伊斯将其在哲学上秉持的“圣托马斯主义”推展到了圣征的层次^[1]。(S-XXIII: 14) 因此, 圣托马斯的哲学与圣征正是乔伊斯艺术的两个面向, 而拉康则选择从后者切入。拉康自认和乔伊斯一样都是异端 (hérétique), 他们都选择走向真理, 而一旦做出了选择, 就要让它获得肯定, 成为“对的”异端。

在拉康眼中, 乔伊斯就选择了成为异端, 只是这个选择是因其出身 474 而不得不做的选择。乔伊斯是都柏林两个大家族的孩子, 父亲是个狂热的酒鬼。拉康表示, 如果一个人是两个家族的孩子, 并且自以为有阴茎就是男性, 结果通常会如此。然而, 支撑起乔伊斯男性认同外表的, 其实是他的文学艺术。因此, 如果不是乔伊斯在文学艺术上的表现, 他终究只是个可怜的异端。拉康认为, 就是这个可怜的异端在《青年艺术家的画像》(A Portrait of the Artist as a Young Man) 中被构思成人如其名的“英雄”——Stephen Hero。而乔伊斯以定冠词称“艺术家” (the artist), 这就显示那是“独一无二”的艺术家, 至于“as a Young Man”中的“as”则凸显那只不过是谎言。对拉康而言, 乔伊斯想要找到答案的问题, 就是艺术家如何成为一个男人。

由此可见, 乔伊斯的整个精神现实, 其症状所依赖的父之名, 早已

[1] 拉康依照“圣托马斯·阿奎那主义” (Saint Thomas d'aquinisme) 的法文读音, 将它写成“圣征·阿奎那主义” (sinthome-mudaquinisme)。

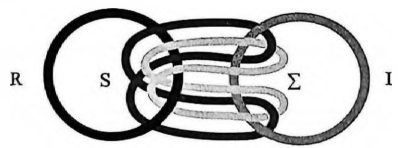
成为不受控的因素，以致在乔伊斯的话语结构中，“父亲”这个名字就像在路上偶遇搭话的陌生人一般。对拉康而言，乔伊斯的文学艺术所见证的，就是树立起圣征以取代父之名这个维系“真实、象征与想象”的波罗米昂链结所不可或缺的第四项目，正如三个彼此分立的环必须通过第四个环（图 11-12 右，颜色最浅的灰色环 Σ ）才能连结成波罗米昂链结（S-XXIII: 20）：



475

图 11-12

上图中，真实（R）和想象（I）的位置可以互换，圣征（ Σ ）和象征（S）也是如此，因此其排列组合可表示如下：



图示左边的真实（R）穿过由象征（S）与圣征（ Σ ）对折而形成的凹处，而右边的想象（I）则穿过在象征（S）之上、圣征（ Σ ）之下。如此，若将上图往左右两个方向拉开，就会得到如下的串连四个环的波罗米昂链结：



图 11-14 (S-XXIII: 22)

上图显示，作为父之名的圣征正是维持“真实、象征与想象”这三元精神结构的不可或缺的要素，就像一般的俄狄浦斯情结。当然就波罗米昂链结的结构而言，圣征也可以具有更繁复、华丽的形式（图 11-15）。

虽然每个人的无意识也都各自以其独特的方式连结着症状，但与一般人不同的是，乔伊斯是让自己处在体现这个症状的极端位置上。乔伊斯这个名字永垂不朽，因为那就代表了维持着人的结构的圣征。

476

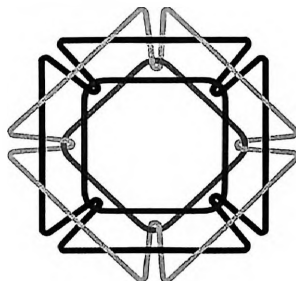


图 11-15 (S-XXIII: 27)

从这个角度来看，拉康认为乔伊斯坚持出版他“自爽”的写作，正是试图将他得天独厚的语言症状提升到圣征的地位，以便借他的书写艺术支撑起父亲的功能。一如乔伊斯赋予自己的使命，就是他在《青年艺术家的画像》结尾所说的，彰显“我的祖国”（my country）、“吾族固有之精神”（the uncreated conscience of my race），以及特别是最后一个句子：“老父亲、老工匠，此时此刻请作为我的靠山，直到永远（Old father, old artificier, stand me now and ever in good stead）。”最后这个祈求显然针对着

一个不配当父亲的缺席的父亲，而那正是《尤利西斯》中遍寻不着的父亲。整部《尤利西斯》正见证着乔伊斯对父亲的执念与否定，同时也见证着乔伊斯就是圣征。

由此，拉康认为，乔伊斯最早的三部小说——《斯蒂芬英雄》（*Stephen Hero*）、《青年艺术家的画像》与《都柏林人》（*Dubliners*）——所表现出的想要成为艺术家的欲望，正是一种补偿作用，是对他的父亲对他来说从未是父亲这一事实的补偿。（S-XXIII: 88）正如在《青年艺术家的画像》中，斯蒂芬对父亲所说的话：“我们更像兄弟而非父子（We were more like brothers than father and son）。”

477 因此，对乔伊斯而言，相较于父亲，更重要的是他自己的名字（nom propre）。正如奥贝尔所强调，乔伊斯与许多现代主义作家的不同之处，在于他始终非常在意其作品的出版，甚至期待死后三百年仍会被研究。这显然是因为乔伊斯希望成为“著名”（renommé）的作家，而 renommé 就意味着“重新命名”，重新赋予其父之名一个稳固的基础。

三、乔伊斯与被加诸的话语

拉康对乔伊斯书写的兴趣，在他接触弗洛伊德的精神分析之前就有端倪。拉康在 1931 年还未完成博士论文时，发表过一篇关于“语言分裂”（schizophasie）的论文。^[1] 这个词汇最早由德国精神科医师克雷佩林（Emil Kraepelin）提出，强调的是具有语言障碍的精神分裂状态。这些精神分裂性的语言障碍并不只是语言的困难，也反映出深度的思维障碍，或其精神病程演化的过程。拉康在其论文中指出，在某些案例中，这些精神分裂性的语言障碍只表现在书写语言上，即只有在写作时才出现精

[1] 参阅：Lacan（1977 [1931]）。

精神分裂症状。这是为何拉康将这个症状称为书写分裂（schizographie）。

拉康报告了一位 34 岁女患者玛瑟勒（Macelle C.）的案例。她原本是位小学老师，平常的言行举止也完全合宜，没有异状。因此，在决定是否让她住进精神病院时，医师之间有非常大的争议。院方对她做过各种心智测验（注意力、逻辑、记忆等），结果显示其心智能力不仅正常，甚至高出一般水平。因此，医师们决定对她进行更精细、更接近日常生活精神表现的测验，也就是意向测验（tests d'intention）：让她听一段谈话、读一句格言或一篇文字，问她是否明白它们的真实意义。但这些测验她也都能应付自如。 478

然而医师们发现，在治疗过程中，他们虽然能够获得她的信赖，却始终无法与她建立起任何情感的接触。她总是抗拒，并表示：“我不服从任何人。我不想承认任何男人的主宰。”当医师们告诉她这是抗拒之后，她的妄想就开始显露出来，其中不乏典型的精神病妄想主题，如“要求 revendication）妄想”：她认为她一连串的失败遭遇，都是源自她曾参加的那一场不公平的考试。因此，她控诉考试存在黑箱作业，并要求 2000 万法郎的补偿。其中，1200 万是为了补偿她被剥夺的智识生活，另外 800 万则是补偿其性生活，这也是她被送到精神病院的主要原因。

此外，她的妄想也包含对多位男性的“仇恨妄想”（但似乎同时又对他们有好感）、“色情妄想”（如她对其上司 R 督学的色情妄想，但其非典型之处在于那是回溯性的妄想，因为她是在这名督学过世之后才对他产生病态的热情），以及“理想化妄想”（她自认是经历过更高级文明洗礼的现代圣女贞德，隶属于一个高度机密的国际军事组织，她必须领导政府并创造出新的品德，完成人类进化的使命）。

拉康在 1931 年的报告中认为，或许可以从患者的写作（écrits）中找到这些不同样貌的妄想的基础。因为，表面上她的书写行为（主要是信件）完全正常，字迹清楚可读，也没有刻意的强调和涂改，但如果仔细

阅读、就会发现其中存在许多语言学家所归类的障碍：

（一）语言障碍（Troubles verbaux）：如随意省略音节，遗漏介词或连接词、基于字音的邻近性而改变字形，任意创造新词。

（二）命名障碍（Troubles nominaux）：以意义或声音的邻近性来指称物品。

（三）语法障碍（Troubles grammatiques）：如将形容词、形容词子句甚至整个句子都当作文词使用；有时也将第三人称的动词变化形式当作名词使用。

（四）语义障碍（Troubles sémantiques）：语义模糊，例如用“恨”来表达“爱”、或者用“防御”来表达“迫害”。

特别的是，这些书写障碍只出现在患者独处时，如果在医生面前写信，她就不会出现这些错误。几经询问之下，她才表示，那些语句是“受到启发”（inspirés）——吸入——的语句。

拉康在结论中指出，这些书写障碍显示，当思维短缺或出现空白时，语言的“自动现象”（phénomène automatique）就会填补进来，正如超现实主义作家所做的自动书写实验。因为这些破碎的语句片段填补了思维的缺陷，所以会被感觉是来自外在，像受到启发、从外在吸入的语句。

这个早期精神病研究的背景，驱使拉康提出了“乔伊斯是不是疯子”的问题，去试想他的写作是否也受到什么样的启发？当然，乔伊斯没有与拉康做过分析，更不用说他对精神分析的反感与嘲讽态度。因此拉康强调，他并不是要分析乔伊斯，而是为了提出问题，去衡量乔伊斯通过其写作所抵触的究竟是什么样的真实。

首先，拉康发现，乔伊斯和妻子诺拉·巴纳克尔（Nora Barnacle）之间是一种特殊的性关系。^[1]拉康比喻，那就像康德曾说的，将左手的手

[1] 从乔伊斯以他与诺拉第一次约会的日期（1904年6月16日）设定《尤利西斯》故事展开的一天，即可窥见乔伊斯对诺拉的重视。

套翻过来戴在右手上。对乔伊斯而言，诺拉就像一只翻过来的手套一样适合他。而乔伊斯也总是像戴上一只反转的手套一样，万分反感地“戴”上她，正如乔伊斯就是通过最深刻的贬抑才让诺拉成为他选择的唯一女人的。这表示诺拉不仅必须像一只手套一样适合他，也必须能够像手套一样紧缚着他，否则她就毫无用处。而每当他们的亲密关系中有了不在计划内的小孩，两人之间就会出现冲突与波折，那就像戴着反转的手套时，原本外部的扣子变成在内部造成摩擦的芥蒂。

480

此外，拉康也认为，就西方文化来说，乔伊斯想要成为救赎者的想象就是成为一个“父亲—版本”（père-version 音同 perversion [变态]）的愿望。特别是就基督教而言，就是因为有父与子的关系，才会产生救赎者这样的疯狂念头。父子关系正是虐待狂和受虐狂（masochisme）之间唯一可能设想的关系，而弗洛伊德也早就看到了比基督教的父子神话更古老的阉割象征。

而在乔伊斯的语言艺术上，拉康也问，为何乔伊斯能够比一般人看得更深、更远，从而领悟到，我们所依赖的那些话语，实际上就如拉康的一位精神病患者所说的那样，是“被加诸的话语”（paroles imposées）。反之，所谓的正常人反而察觉不出话语是一种寄生虫、一种镶贴上去的东西，甚至是人类所承受的癌症形式之一？

拉康的这位患者在产生“被加诸的话语”的感觉之后，病情开始恶化，并觉得自己出现了心灵感应（télépathie）。但这种心灵感应并非通常认为的能够远程感知到别人的心事。相反地，是患者觉得所有人都能感知到他私下对自己说的话，甚至他最私密的想法——特别是那些因“被加诸的话语”而产生的念头——都会被人得知。^[1]

[1] 例如，他听到 “sale assassinat politique”（肮脏的政治谋杀）时，会基于邻近性将这句话等同于 “sale assistantat politique”（肮脏的政治助理）。在此，意符因语音的扭转而产生“模棱两可”（équivoque），于是，面对这样政治的肮脏的“谋杀”或“助理”，他又会在心里面回应，告诉自己“但是……”（mais），而那正是他对这些“被加诸的话语”的想法。更让他感到痛苦的是，这些他自己（接下页）

同样、在为了阻止女儿露西亚（Lucia）^[1]因精神分裂被送进精神疗养院而写给医师的辩护中、乔伊斯只主张一件事：露西亚并不是疯子，她只是有心灵感应。乔伊斯表示、女儿比任何人都聪明，并且能够神奇地告诉他许多其他人身上发生的事，这些人对露西亚而言完全没有秘密。481 拉康深感怀疑的是、乔伊斯替女儿辩护时赋予她的心灵感应天赋，是否是乔伊斯自己症状的延伸。（S-XXIII: 96）换言之，是乔伊斯自己认为他所有的想法与念头都会被得知。

而《尤利西斯》恶名昭彰的第十三章（“Nausicaa”）中就有着非常类似的现象。^[2]这个章节的文字最初读起来像不甚高明的写作练习，甚至像直接从时尚或女性杂志上剪下来的文章（因为它详细地描述了女孩们的打扮与饰品配件），但随着故事的发展，原本超然的叙事者观点转变成由布鲁姆（Leopold Bloom）所体现的作者——也就是乔伊斯自己——的内在念头的展现。作者就像没有秘密一样，他的“内在”完全外化成表述的话语。

除了内心想法的外化，乔伊斯的写作也有着一些仿佛从外在被加诸的话语。从乔伊斯写作的进展来看——从最早的评论到《青年艺术家的画

（接上页）心里的想法，以及他认为是加诸在他身上的话语，都会被外界得知。他就像自己所说的那样，是会发送心灵感应的人。他将没有任何秘密。这才让他试图自杀，从而被送到圣安娜医院，成为拉康的患者之一。

[1] 乔伊斯给女儿取的意大利名字。

[2] 《尤利西斯》完成后，曾在玛格丽特·安德森（Margaret Anderson）与简·希普（Jane Heap）两位女士创办的美国杂志《小评论》（*Little Review*）上刊载过四个章节（从1918年3月到1920年1月），“Nausicaa”就是其中之一，这导致该书在1921年因内容淫秽被法院裁定为禁书，不得出版。乔伊斯在这一章一开始描述的是三位少女（葛蒂、埃迪、茜茜）带着弟弟们在夏日傍晚的沙滩上聊天、嬉闹。叙事者为了巨细靡遗地形容这些少女们曼妙的身体，替她们设想了许多廉价的浪漫爱情故事情节。但慢慢地，原本在沙滩散步，远远看着这一切的布鲁姆，则因替小朋友捡球而涉入这纯真无邪的一幕。他在将球丢回去时没丢准，葛蒂拉高裙子将球踢过去给小朋友们，因而露出了美丽的双腿。当葛蒂发现远处那位大叔正盯着她看时，决定忘掉因为准备三一学院的升学考试而没有时间陪她的令她心烦的男友，她认为眼前这位成熟男人的目光才真正懂得珍惜她的青春。于是，她就更不吝于展现她精心打扮的身体。而伴随着背景教堂传来的祷告与圣歌以及广场施放的烟火，读者逐渐了解到，在这一来一往的“观看”与“给看”过程中，布鲁姆事实上一直把手放在裤子口袋里手淫。

像《尤利西斯》，再到最后的《芬尼根守灵》——很难说其中没有某种显得越来越像“被加诸的话语”的东西。许多被写下来的话语，同时也打破、瓦解了话语，使乔伊斯的写作在最后几乎瓦解了语言本身，导致语言的发音不再始终具有同一性。即使我们无法得知究竟是写作释放了话语寄生虫，还是相反，是话语多音性（polyphonie）的入侵才造成了这样的书写风格。 482

总之，从“被加诸的话语”的角度，拉康认为乔伊斯替女儿辩护时所说的心灵感应就见证了乔伊斯话语结构中父亲功能的缺席，这使他必须通过圣征去维系其象征、想象与真实这三个分离的向度。由此，拉康表示，若“无意识像一种语言般被结构着”，那我们就应该注意这个“结—构”出错的地方，也就是“结的语误”（lapsus du nœud）之处。（S-XXIII: 97）而无意识的确实性与存在的明证性，无疑就在于人总是会出现一堆“错与失误”。正如中文将两个不同的意义组合在一起称为“错—误”，法文的“错误”（faute）一词也具有“罪过”与“失误”的模棱两可特征。换言之，道德意识上被当成“罪恶”的“错”，难道不也同样属于“语误”（lapsus）的范畴？若如此，那乔伊斯在《青年艺术家的画像》中强调的“原罪”，必然和语言失误的问题纠缠在一起。这也是为何拉康认为应该以绳结理论去面对这一团纠结。

然而，要补救或补偿“错—误”都不是简单的事，正如在补救错误的三叶结时，补救位置的不同将会产生不同的结果。我们可以制作出一个如下的错误的三叶结：



图 11-16

只要将一个环扭转一圈再对折，便可得出一个错误的假三叶结。它看起来像三叶结，但实际上并不是，因为只要逆向操作，就可以将它还原成

433 一个环。(S-XXIII: 98) 若要避免这个错误的假三叶结瓦解为一个环，就必须在其结构出错之处（图 11-16 虚线圆框处）另加上一个环予以固定：

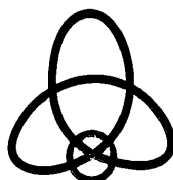


图 11-17

但若是在另两个位置上进行补救，将形成一个 8 字形和一个环的关系：

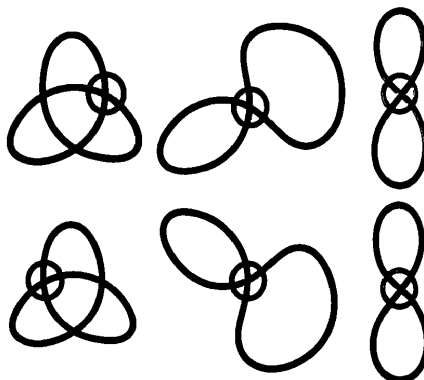


图 11-18

434

在这两个位置上进行补救的结果完全对等，并且，其中的 8 字形和环之间可彼此逆转（将黑色 8 字形扭转成环状，灰色环就会变成 8 字形）（图 11-19）。

对拉康而言，这两者完全对等而非互补或补充，这就表示它们之间没有任何的关系。这正呼应了两性之间无法有任何的性关系。相对地，若修补的位置是在产生失误的适当位置上，那两性就不再对等，就能产

生关系。换言之，只要有症状在，就能够维持一定的性关系。性关系和症状不可分，因为症状支持起“另一个性别”（l'autre sexe），性关系才得以存在。（S-XXIII: 101）此外，拉康也提出了四叶结和五叶结的结构，说明一旦结构出错时导致的不同结果（图 11-20）。

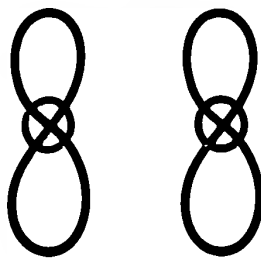


图 11-19 （S-XXIII: 99）

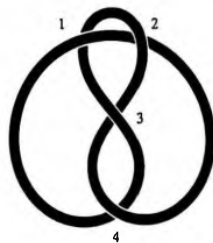


图 11-20 （S-XXIII: 99）

485

在四叶结中，无论 1、2、3、4 哪个点出错，整个结都会瓦解。

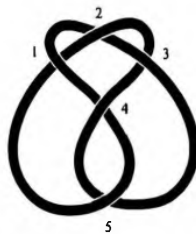


图 11-21 （S-XXIII: 100）

而在五叶结中、只有在特定的位置（图 11-21，4 或 5）出错，结才会瓦解、其他位置的错误不会对结构有任何影响。

根据这些错误的结与它们的补救的可能性，拉康反问，为何乔伊斯能够不成为疯子？毕竟，成为疯子并非某些人的专利，任何人只要缺少能够维持“真实、象征与想象”这三个向度的机制，就会出现精神病症状。乔伊斯正是通过他的写作、他的书写艺术，将症状提升为圣征，才能弥补这个欠缺。而对拉康而言，所谓的“艺术”（art）或“技艺”（artifice）便是人的“做的知识”。在这个领域中，人始终是其艺术的唯一负责人，因为没有能够做“最后的判断”（jugement dernier）的大他者的大他者。人自己就是其“做的知识”的大他者，所以艺术才具有高度的价值、并且被视作一种属于上帝的能力的天赋。

四、真实与假象

486 拉康强调，虽然波罗米昂链结由象征、想象与真实所构成，但最重要的是其中的真实这个环节。（S-XXIII: 107）严格来说，真实不只是这些线圈之一而已，而是当三者串连在一起形成链结时，才能凸显这个结的真实。

波罗米昂链结可以具有左旋和右旋的不同形式，也就是说，只要分别赋予每个环不同的颜色并给予方向，就可区分出右旋、左旋两个不同的形式：

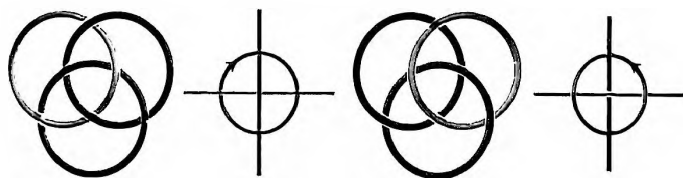


图 11-22 （S-XXIII: 114）

拉康试图通过射影平面拓扑学来证明这些不同形式只是假象 (fallace)、它们都见证着“结”本身的真实性。他先以两条直线和一个环表示波罗米昂结，并在环上标示出方向 (1)。然后，假设圆环是软质的绳索、就可以将它由下方向上翻折 (2)。继而，将翻折后的整个结构左右翻面 (3)。最后，再将圆环从下方折回 (4) (S-XXIII: 112)：

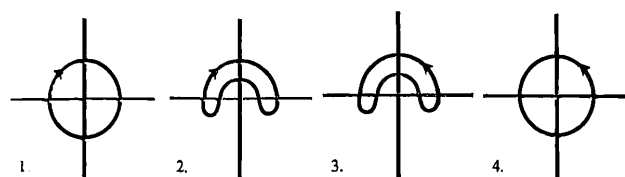


图 11-23

487

这个操作证明了，无论形式上是左旋还是右旋，它们都是同一个波罗米昂结。同样地，若保持圆环的右旋方向 (1)，而将深灰、浅灰直线交换颜色 (2)，再将整个结构翻面 (3)，最后再旋转 90 度 (4)，也可得出左旋形式的波罗米昂结 (S-XXIII: 115)：

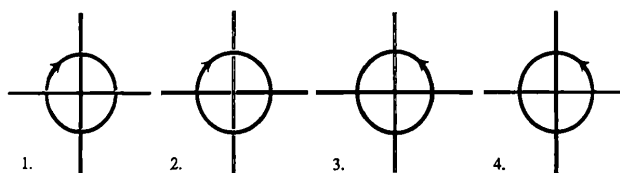


图 11-24

由此可见，结的结构本身才是真实的，其不同方向的形式只是想象的假象。法文的“方向” (sens) 一词同时也是“意义”，因此拉康借机强调，意义也属于想象的领域。拉康所定义的真实和方向 (意义) 无关，或者说真实是没有方向 (意义) 的，因为后者属于想象的领域。然而，也是在维持方向 (意义) 的想象向度中，才能区别真与假的形式差异。 (S-XXIII: 116) 而在此，形式的差异是通过视觉的颜色表现出来的，这

也显示视觉是属于想象的、有别于拉康所定义且涉及真实的“观看”。最后、想象的颜色形式差异也凸显出性别差异的想象功能。正如拉康所言，性别不过就是“色彩存在”（être de la couleur）的差别、如“男性色彩”和“女性色彩”。因此，当然也可以有“男性色彩的女人”或“女性色彩的男人”。

拉康进一步假设，若将圆环视为象征，那么深灰、浅灰颜色的不同就像想象的男女性别差异。但因为这两者之间的关系涉及结构的真实，所以就定义而言、男女之间没有性关系，或者说，性关系是不可能的。由此，拉康认为，乔伊斯的问题并不在于真实，而是在于想象和象征之间。乔伊斯的症状和象征构成了一个“假洞”（faux-trou），才产生了拉康所称的“说的艺术”（art-dire）这样的语言实践与炙热的渴望。但乔伊斯并不知道他在做“症状”，他只是去仿效症状，并且是无意识地仿效，所以他才是一个纯粹的“技艺家”（artificier），即一个“知道做的人”（un homme de savoir-faire）或一般所称的艺术家。

然而对精神分析而言，只有阳具才能验证真实的空洞，因为阳具才是意符功能的基础。（S-XXIII: 118）例如，从前面所说的四环波罗米昂链结，便可看出症状和象征之间的“假洞”：



图 11-25

其中，症状（ Σ ）和象征（S）只是两个环彼此对折的结果，它们随时都会解开，并不构成真的空洞：

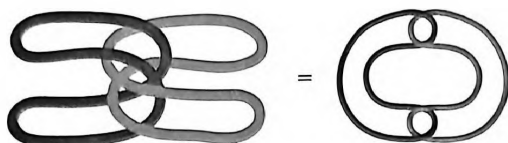


图 11-26

如果这个假的空洞要变成真的空洞，就必须能够变成环状体。换言之，必须有另一个穿越它的第三个环（黑色的环或以直线表示）（图 11-27）。

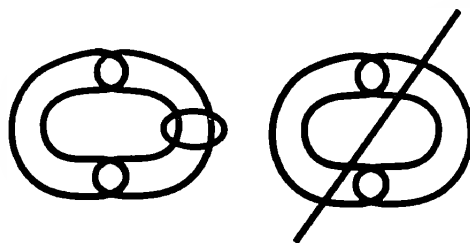


图 11-27 (S-XXIII: 118)

如此，只要有一个环或直线穿过这个“假洞”，那它就像被验证（*verifie*）一样。因此拉康认为，波罗米昂链的本质就在于对这个“假洞”的验证。通过验证，才能将“假洞”转变成真实的空洞，而那就是阳具的角色，正如在拉康的“码电”中，阳具就表示为 Φ 。然而，即使是通过“码电”这样的理想数学语言，精神分析所能触碰到的，终究也只是真实的一点边边角角。拉康因此表示，在他的思想中，真实始终只是一角或一个残渣。当然，围绕这个真实的残渣编织起各种思想，正如书写是围绕着真实这个空洞的边缘冲积而成的话语痕迹。但真实本身的特征、真实的印记，是它和任何东西都不相连。

然而在人类历史上，真实也不是不曾昙花一现。例如，拉康认为，牛顿发现引力作用时就捕捉到了真实的一角。在这之前，笛卡尔以来的

二元论始终将世界区分为广延物质与思想物质。前者是具有长、宽、高属性且“各部分彼此互为外在”（*partes extra partes*）的量体；后者则是精神的内容。两者互不兼容，广延物质没有思想，思想物质则不具备广延。然而，牛顿发现的引力推翻了这个二元论，因为所谓的广延物质被证明并非“各部分彼此互为外在”，而是彼此互相影响着。牛顿的发现粉碎了当时的思想家的美梦，特别是固守着现象与本体二元论的康德。但令人感到惊讶的是，真实的显露并未带来任何的发展。相反，当人触碰到真实的一角时，引起的总是更巨大的反弹。正如牛顿的发现至今仍无法完全推翻笛卡尔以来的二元论思想，人们今天仍然将精神与身体、思想与物质区分得一清二楚。

相对地，精神分析更必须反思什么是“思想物质”，并面对思想不再具有无懈可击的统一性这一事实，因为精神分析发现了思想具有破碎甚至解离的性质。这也正是当代逻辑学的发展所显示的特征，即思想充其量就像一台“信息机器”，其根本的运作就是某种记号的组合。

对拉康而言，精神分析必须由这一小撮真实出发，从科学与逻辑停下脚步的地方再往前走，而非如维特根斯坦所说，止于真假判断的范畴内。因为，越过真假判断的边界并迈向不可能的真实，这才是精神分析在这个时代的机会。语言与逻辑学家皮尔士在1902年至1909年间便曾主张建立一种包含“真、假与未知”三个项目的“三价逻辑学”（*trivalent logic*）^[1]。同样地，拉康强调的波罗米昂链结构也显示：人才是三位一体的组成物，而不是上帝。只不过，拉康将“真、假与未知”这三个项目命名为“象征、想象与真实”。

不过，就像毕加索的名言“我不寻找，我发现”（*Je ne cherche pas, je trouve*），精神分析也必须去“发现”真实，而不是“找回”真实。事实上，试图找回事实正是历史学最大的陷阱，即维柯（*Giambattista Vico*）

[1] 参阅：Fisch and Turquette (1966)。

的思想所反映的历史循环神话。同样地,《芬尼根守灵》的架构显示乔伊斯似乎也落入了这个循环神话的陷阱。但《芬尼根守灵》毕竟是以一场梦的方式呈现的,这就表示,对乔伊斯来说,历史循环的神话也只是一场梦。尽管乔伊斯强烈地藐视历史,称之为“恶梦”,但最后,他自己也只能写出《芬尼根守灵》这样一场恶梦。只不过,这场恶梦的梦者并非 491 书中的任何角色,而是梦自己在做梦。就此而言,拉康认为乔伊斯的写作更倾向于荣格所称的集体无意识(inconscient collectif),因为集体化的无意识无非就是一个圣征。而《芬尼根守灵》中的想象就参与了乔伊斯通过语言艺术所创造的,并以“乔伊斯”为名的圣征。

面对这样的独一无二的圣征,精神分析并无用武之地。拉康曾表示,有两种人是“无法分析的”(inanalysable),即天主教徒和日本人。(S-XXIII: 126)乔伊斯无疑是真正的、坚定的天主教徒,他始终无法抹除耶稣会在他身上留下的神学教育痕迹。而日本人之所以无法分析,是因为日语的特殊性。拉康在《给日本读者的序言》(Avis au lecteur japonais)中指出,因为引入了汉字,日语时时刻刻都充满了双关语,所以说话者的无意识完全不需要精神分析的爬梳就会随时流露。此外,日语还获得了一种和自己的语言如此不同的中文文字书写,而让无意识思想和话语之间的间隔随时都具体可察。(Lacan 2001 [1972]: 497-499)然而与日语相比,乔伊斯的语言艺术可以说是有过之而无不及。只是,如果乔伊斯是不可分析的,那正如拉康自己质疑的,他能否真的从对乔伊斯的评论中让我们一瞥真实的一角?还是说,真实终究只是拉康自己创造出来的他的圣征?

确实,“真实并非一个可以维持的观念”,因为即便是通过化约到最简单的三个项目的链结结构,其书写与操作也绝非轻易可以想象。但对拉康而言,这也意味着,“在书写的形式之下,真实具有一般所称的创伤效应”(S-XXIII: 130)。并非真实造成了谁的创伤,而是为了要书写不可

能的真实、就必须硬生生地“打造出”（forçage）一种新的书写，让它能够经隐喻而具有象征性。同时，也必须“打造出”一种“新类型”的观念、一种与单纯“具有意义”不同的观念。

402 正如精神分析必须特别注意论述的不对劲之处，拉康以波罗米昂链结讲述乔伊斯，显然就是这些不对劲且又困难的问题其中之一。拉康坦承，这个论述不无牵强之处，毕竟乔伊斯完全不知道什么波罗米昂链结。但对拉康而言、运用波罗米昂链结是必要的，因为波罗米昂链结的书写是“思想的支柱”（appui à la pensée）或“帮助思想的‘手艺’”。（S-XXIII: 144）而波罗米昂链结也彻底改变了书写的意义并让书写具有自主性，因为波罗米昂链结本身就像一种意符结构的书写。因此，除非通过波罗米昂链结的书写，否则关于真实的思想将是难以成立的东西。

拉康正是试图以波罗米昂链结的“链的隐喻”（la métaphore de la chaîne）去书写真实。正如弗洛伊德所援引的“能量理论”（énergétique）也只是一种隐喻，事实上，他从未能证实过任何精神能量的概念，甚至所谓的“维持恒常”的概念也被证明无法成立。^[1]然而，弗洛伊德所创新的无意识知识，并不必然预设拉康所称的真实。相反，真实就像加诸拉康身

[1] 弗洛伊德在歇斯底里研究中试图建立一种精神装置的模式，并且假设其运作的原则是维持内部能量的恒常——就像神经系统一样。但弗洛伊德却将这个恒常的倾向等同于能量绝对减低、归零的倾向（早期所称的“惯性倾向”或日后所称的“涅槃原则”[Nirwanaprinzip]）。这也是弗洛伊德与布罗伊尔决裂的原因之一。事实上，布罗伊尔的预设与当时的科学知识更为契合。例如，布罗伊尔假设存在一种脑内的“活性刺激”（excitation tonique）或“神经紧张”状态，这种刺激状态将是神经传导的必要条件，它的降低或消失将引起睡眠。因此，布罗伊尔假设在生命体中存在着一种“脑内激动维持恒常的倾向”（Tendenz zur Konstanterhaltung der intrazerebralen Erregung）（G. W.-XVIII: 256）。布罗伊尔比喻，神经系统就像电话线路，其中的传导途径必须维持经常性的直流电流，才能让讯息得以传递、沟通。因此，对布罗伊尔而言，所谓维持恒常的是一种对生命体运作而言的“最佳状态”，即日后美国生理学家沃尔特·坎农（Walter Cannon）所称的人类身体的“内环境稳定”。相反，弗洛伊德所理解的恒常法则是一种刺激和绝对减低的归零倾向。这一关于恒常法则观点的差异，很可能是促成弗洛伊德撰写《科学心理学大纲》的原因之一。

l 一样，迫使他创造与发明。拉康发现想象与象征是如此不同的领域，以至必须找到另一个项目将它们维系在一起，而那便是真实。也因此，拉康承认这一切就是他的圣征，是他以自己的方式将弗洛伊德仍在构思的东西推展到象征的层次。换言之，拉康对弗洛伊德的发现做出了症状性的回应、因此、重要的并非去指控拉康的发明只是其症状，而是应该指出弗洛伊德的精神分析理论是多么破碎，以至拉康必须以症状的方式回应。由此，拉康表示，真实的概念可被视为一个“悬而未决”的问题，而它所反驳、质疑的正是弗洛伊德的理论。 493

五、书写自我与自我的书写

若书写具有作为思想支柱、帮助思想跨入真实领域的功能，那这是否也说明了人为何会写作并成为作家？人会书写他们的童年记忆，并将回想（*réminiscence*）转变为文字书写。但这样的自我书写其实已经是一种逆向的过程，因为自我是在他者的话语作用下形成的，而人早已习惯将他者的话语转化为内在的自我，并想象它就藏在自己身体的某处。因此，将回忆铺陈为文字的自我书写，正是反向地将内在摊开来，让自我再次成为飘忽的话语。精神分析虽然也让人说话并摊开内在，但精神分析并没有让人因此写作并成为作家。显然，是在这个摊开内在的自剖过程中还发生了什么，才让人走向写作的道路。这正是拉康针对乔伊斯所提出的问题。

拉康质疑，在乔伊斯身上应该是发生了什么，导致他的自我扮演着不同于一般常人自我的角色。之所以会产生这样的疑问，是因为书写对乔伊斯的自我来说显然有着极其重要的地位。拉康以乔伊斯传记中经常提到的一件轶事为例。乔伊斯曾在接受访问时，被要求谈谈一张呈现科

克城（Cork，字面意义为“软木”）一隅的照片。乔伊斯则逮住机会反将一军、回答“那就是 Cork”。于是来访者接着问：“是的，这很明显。我知道那是 Cork 的大广场，我认得那个地方。但究竟是什么框住了这个影像呢？”乔伊斯答道、“那就是 Cork”，即框住照片的就是“软木”！

这个例子常被用来说明，乔伊斯在写作中总会刻意运用这层与外框的关系。例如，尽管乔伊斯交给吉尔伯特（Stuart Gilbert）、利纳蒂（Carlo Linati）或拉尔博（Valery Larbaud）等人的《尤利西斯》对照表有些许不同，但它们都显示，在乔伊斯为了创作《尤利西斯》这件艺术而搜集、叙述的每件事中，其叙述的影像内容始终和其框架有着一种至少是“同音异义”（homonymie）的关系，正如《尤利西斯》的每个章节都想以某种模式——如“辩证”“修辞”或“神学”等——作为框架。因此，对乔伊斯而言，这个写作的框架显然和他所要叙述的素材是相连在一起的。拉康认为，这正和波罗米昂链结的那些圆环有异曲同工之处，因为那也是某种框架的基础。由此，拉康推测，乔伊斯的写作显然具有一种框架的功能，能够支撑起其自我的框架。

但乔伊斯的自我结构出了什么样的“错”，以致需要通过写作的框架来维持？精神分析显示，错误从来都不是偶然产生的。所有的口误、失误行为的背后，都有着充满意义的目的。因此，如果有所谓的无意识，那“错一误”所要表达的，就不是主体知道的事，而是他“知道自己知道却又不知情”的事。由于意符的作用，说话主体始终处于分裂状态，因此，主体会犯的“错一误”虽然不是偶然发生的，而是他知道的事，但他只是知道却不知情。对拉康而言，这表明“错一误”所凸显的其实就是“语言的生命”（la vie du langage）本身。只是对语言而言，生命完全不同于一般所称的生命，因为就出自语言生命的欲力来说，身体物质上的死亡和生命具有同样的地位。然而，如果死亡和生命同样重要，那意味着我们必须试着去移除“永恒”这个本质上含糊的观念。例如，人

们会去思想一种“永恒的爱”(amour éternel),也会对此发表各式各样的言论,但却完全不知道自己究竟在说什么,或甚至将它当成“来生”(autre vie)。可见“永恒”的观念对人的影响有多大,但没有人知道“永恒”是什么。 495

对精神分析而言,欲力就是来自语言与身体的关系。然而,无论对谁而言,与身体的关系从来都不是简单的关系,更何况身体上还有一些洞——甚至,根据拉康的观点,是身体的这些洞,才让人类能够走向“说话”这样抽象空洞的行为。

拉康以《青年艺术家的画像》中的一段坦白说明乔伊斯与其身体的关系。故事中,斯蒂芬和同伴们讨论关于诗与诗人的问题时起了争执,同伴们将他捆绑在带刺的铁栏杆上鞭打,要他承认拜伦是个烂诗人。主导这场霸凌的同学名字正是赫伦(Heron),他在同伴们的起哄下,毒打了斯蒂芬一顿。^[1]

事过境迁之后,乔伊斯(小说中的斯蒂芬)在自问为什么不怪罪赫伦时,以十分贴切的方式表达出他如何将他和自己的身体的关系化为隐喻:“就像水果脱掉果皮一样”(as a fruit is divested of its soft ripe peel),这一切都已经排出体外。^[2]这段话让拉康认为,乔伊斯和其身体显然有着某种不寻常的关系。一般人和自己的身体的关系并不完善,因为人始终不知道自己的身体究竟发生了什么事。但为何乔伊斯能察觉到在他身体上发生的事像脱皮一样脱离开身躯?该如何解释乔伊斯在此所见证的经验?那不仅是他和自己的身体的关系的见证,同时也是对这个关系的心理学见证。毕竟,心理学不过就是我们对自己的身体的某种模糊的想象。但乔伊斯在遭受四五个同学的一顿棍棒之后,反应却相当不同,仿佛发

[1] 拉康认为 Heron 这一命名并非乔伊斯无心之举,因为 Heron 的法文发音同 Erón,也就是希腊文的“爱人”。

[2] 参阅:Joyce (1968 [1916]:99-100)。

生在他身上的事，就像一层果皮一样是可以脱离，甚至要求脱离的东西。

为何乔伊斯对身体所遭受的暴力没有情感的反应？或许，这给他带来了快感？从乔伊斯对布鲁姆的描述来看，无法完全排除其受虐性快感的可能性。但更令人惊讶的还是乔伊斯运用的隐喻。而且，他并没有表示获得快感，反而产生了恶心（dégout）的反应，而那是对具有心理价值的东西的反应。这种恶心的感受涉及的是他自己的身体，像可被置入括号或驱除的不好记忆一样的可以脱掉的身体。

人的确可能拥有一个连自己都感到陌生的身体，就像人始终说“拥有”（avoir）自己的身体，而不是“是”（être）自己的身体。但乔伊斯能够放下与他自己的身体关系吗？又如何放下？这种放弃的形式本身就很不可疑，毕竟身体作为“自己”的观念，就像精神分析所称的“自我”、有其不可动摇的分量。同样地，如果说自我必然是自恋的，那是因为身体在其中扮演着被爱的影像的角色。因此，在乔伊斯的例子中，若这个身体影像不被感兴趣，甚至引起反感，难道不是表示其自我具有一种特殊的功能？能否在波罗米昂链结上写出这个特殊的功能？

在这个问题上，拉康表明，他现在将跨越一定的界线，而听众们未必一定要跟随他！（S-XXIII: 150）对拉康而言，波罗米昂链结的结构凸显的不外乎是父亲的功能或“父亲—版本”，正如弗洛伊德也是将一切都维系在父亲功能之上，在《图腾与禁忌》中借原初族群的神话提出对父亲的“永恒之爱”：原始族群的父亲剥夺了儿子们的女人，遭儿子们杀害并分食；儿子们因此内化了父亲的禁令，并在罪恶感的驱使下永恒地感念他们死去的父亲。

只是，如此不寻常且难以置信的事，大概也只有拥有无比的直觉与勇气的弗洛伊德才有办法写下这样的神话。反之，拉康认为，波罗米昂链结正可赋予弗洛伊德的这个直觉另一个具体的理论。波罗米昂结的法

文简称是 *ncud bo*，正好呼应着摩西接受律法的地点 *mont Neubo*（尼波山）。而摩西的律法正是“爱的律法”（*la loi de l'amour*），也就是“父亲—版本”^[1]。（S-XXIII: 150）

497

如此，从波罗米昂链结的结构来看，不难推测在乔伊斯的自我中是哪个环节出了错，从而导致其想象的身体的脱离：

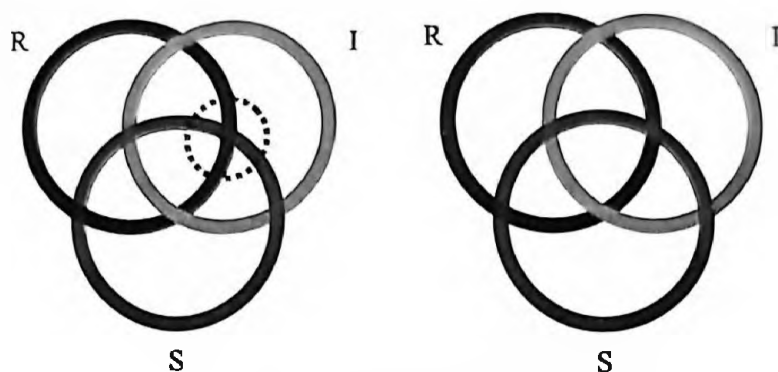


图 11-28 （S-XXIII: 151）

[1] 拉康在《第七讲座》中指出，禁止乱伦的道德律令的产生，是人类在文化与自然之间仍未被充分解释之处。人类的乱伦禁忌并非通常认为的那样是生物优生学的自然法则考虑。列维-斯特劳斯指出，优生学的考虑是16世纪之后才出现的观点。但在这之前，几乎所有的人类社会均已严厉地禁止乱伦。更何况，无论在动物还是植物那里，近亲繁殖不仅存在，而且经常被当成改良品种的方法。因此，乱伦禁忌应是一种文化的产物。然而，尽管列维-斯特劳斯在对人类的亲属、婚姻关系的研究中发现，在人类的原始族群中，女人必须成为被交换的东西，作为人类文明特征的象征系统，即亲属关系与社会结构，才能诞生（参阅：Lévi-Strauss [1967: 14-29]），但列维-斯特劳斯的人类学研究充其量仅解释了为何人类父亲不能娶女儿，而没有解释为何人类儿子不能和母亲睡觉。这是拉康提出欲望物概念的原因，他认为：“禁止乱伦的律法正诞生于〔人类〕与欲望物的无意识关系中。”（S-VII: 83）人类对欲望物和母亲的欲望不能被满足。若这个让人类欲望得以产生的原初欲望被满足，那将会是让需求经语言转变成要求的世界的终点、终结与废除。同样地，也将不再有无意识的结构。因此，乱伦禁忌的根源，在于快感原则的功能是一种经由语言的迂回，以致人始终在寻找应该被重新找回同时又永远不会被找回的东西。若乱伦欲望能够被满足，那构成人类无意识主体的话语结构将重新封闭。如此一来，人不过是一种追求需求满足的动物而已。就此意义而言，拉康认为，被认定为一切道德律法来源的摩西十诫，不是通常所说的构成社会生活的条件，相反地，新闻中时常可见的是对摩西十诫的破坏，仿佛破坏摩西十诫才是社会得以可能的条件——正如这类新闻被称为“社会新闻”！拉康认为，摩西十诫的规范，正是为了区隔出话语与说话的不同层次，让话语成为可能。而这正是通过乱伦的禁忌，让父亲功能能够介入母子关系，即介入小孩与欲望物的关系，从而让具有大他者的话语结构能够展开。因此，十诫的功能在于维持主体与欲望物的距离，让上述话语结构成为可能。

明显地，图示中虚线圈起处的错误，将导致想象（I）可以轻易地完全滑开，就像乔伊斯遭到同伴们痛打之后对自己的身体的感觉那样。而滑走之后，想象关系就不再有所处，这也显示这些鞭打或许让乔伊斯反感、恶心，但他并非真正的受虐狂。

显然，当乔伊斯从霸凌他的同学手中反抗逃开时，他的自我并没有立即运作。是在这之后，他的自我才以一种修正的方式运作。若乔伊斯是这么地“不可读”，固然是他并未引起读者的同感，但从精神分析的角度来看，不也正因为乔伊斯有着完全另一种性质的自我，所以他才无法引起读者的同感？

正如波米昂链结出错时可以设法修正，拉康认为，乔伊斯的自我就是以此种修正的方式在作用。换言之，乔伊斯是以其自我作为框架，才能重新维系住与真实、象征离散了的想象；然后通过书写这项技艺，在书写自我的同时也重建起波米昂链结：

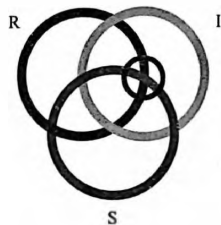


图 11-29 （S-XXIII: 152）

当人们读乔伊斯的文本或相关评论时，不难发现乔伊斯的书写夹杂着数量惊人的谜题。而且乔伊斯显然是刻意安排这些谜题，以便让往后两百年间的乔学学者疲于应付。然而拉康认为，乔学研究者忙着解谜之余，难道不应质疑乔伊斯究竟为何这么做？他为何在文本中到处设下谜题？可惜的是，乔学专家们总是很自然地找到理由，认为乔伊斯这么做是因为有同音字或双关语。但这样的解释除了更加让人迷失在语言

的迷宫中之外，并没有说明什么。

相对地，拉康指出，谜题意味着没有说出“话（谜底）”的“说话行为”（énonciation）。若乔伊斯会将说的行为运用在书写上，就令人怀疑那难道不是一种不当的“拼凑复原”的结果？换言之，难道不是为了修复自我的功能，才使得乔伊斯成为最佳的谜题作家？

最后，关于乔伊斯作品中无所不在的著名的“灵光乍现”（épiphanie），^[1]拉康也认为，它们同样是乔伊斯的自我波罗米昂链结的结构错误的结果，也就是想象流失之后，象征的无意识仍和真实连结在一起，导致无意识的知识仿佛从真实中涌现一般。

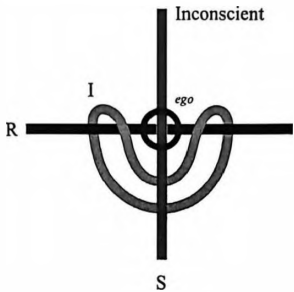


图 11-30（S-XXIII: 155）

从上图中可见，若乔伊斯具有修复性质的自我处在这个失误的位置，那就能将波罗米昂链结重新结构起来。反之，自我的瓦解将轻易释放出想象的关系，象征则始终与真实串连在一起。

500

[1] 乔伊斯自己对“灵光乍现”的定义如下：“By an epiphany he meant a sudden spiritual manifestation, whether in the vulgarity of speech or of gesture or in a memorable phase of the mind itself.” 参阅：Joyce（1963 [1903]：211）。

第十二章

从拓扑学到绳结理论

一、精神结构的三价逻辑

在拉康于《第二十三讲座》最后一堂课宣告他将越界之后，1976年至1977年的《第二十四讲座》^[1]可以说开启了他后期理论之新局。在乔伊斯书写的影响下，再加上对“诙谐语”言谈风格的偏好，拉康以他的“吾言”（lalangue）将该讲座的标题命名为：L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre（发音近似于“蓝苏克希—德云贝律—赛拉姆”）。

在这个完全无法翻译的标题中，“L'insu que sait”的字面意义是“所知道的不知”，其发音与“l'insuccès”（不成功、失败）相同；“l'une-bévue”的意义是“一个失误”，发音近似于德语的“Unbewusst”（无意识）；最后，“s'aile à mourre”的意义是“乘着划拳的翅膀”，发音同“c'est l'amour”（这就是爱），也就是传移^[2]。如此，这个标题的大意大概可依照字面意义与发音分别翻译为“一个失误的不成功，乘着划拳的翅膀”或者“无意识所知道的不知，这就是爱”。

当然，正如拉康呼吁，不应为了想读懂这个标题而迷失在语言意义

[1] 参阅 S-XXIV*：22。篇目：1977/12(12/13)、1978/4(14)、1978/6(15)。

[2] 拉康在1972年10月13日的《鲁汶大学演讲》（Conférence de Louvain）中曾表示：“传移，这纯粹就是爱（le transfert, c'est l'amour purement et simplement）。”参阅：Lacan（2017 [1972]）。

的迷宫中，而应去探究这个显然不是为了传达意义的标题呼应着什么样的要求。首先，拉康表示，法文的“l'une-bévue”比“inconscient”更适合用来翻译弗洛伊德的“Unbewusst”。后者指的是“未被意识到”，如果翻译成法文的“inconscient”就会产生“失去意识”（inconscience）这样的负面联想。相反，“l'une-bévue”则可引申出“闪神的失误、错误”等无意识的行动效应。其次，拉康也表示，像标题这样的文字游戏正可凸显无意识和说话者的“吾言”的关系，那才是梦的诠释最重要的向度。弗洛伊德所说的“白日残余”反而是次要的，因为梦的分析始终发现有更多线索是指向更久远的童年记忆，而那无疑也是无意识的织体本身。因此，白日残余充其量只是梦的分析的导引而已，诙谐语与失误行为所凸显的“吾言”才与无意识具有更深刻的关系。如此，比起单纯描述意义的无意识，拉康试图借这个能够凸显其“吾言”的标题，在《第二十四讲座》中进一步深入“吾言”所构成的真实、象征与想象的精神结构。

对拉康而言，当代心理学最大的问题就是将精神（psychisme）视为某种内在的（intérieur）或内部的（endo-）东西，甚至弗洛伊德自己早期也曾提过“内部精神”（endo-psychique）一词。然而，就精神分析经验而言，精神是人通过话语与他者互动的结果，即对意符的认同效应。传统精神分析认为，精神的构成与发展基于俄狄浦斯过程中对父亲的认同。例如，弗洛伊德在1921年的《群体心理学与自我的分析》中区分了三种不同的认同模式，其中，“爱的认同”（identification d'amour）就被认为是对父亲的认同模式。因此，为了在临床上缩短精神分析治疗的时程，巴林特（Michael Balint）等精神分析师便主张，精神分析结束的时机就是分析者对精神分析师认同时。但拉康批评，那样的认同只不过是转移而已。拉康强调，弗洛伊德在同一本书中还指出了“歇斯底里的认同”与对“一个特征”的认同，而后者正是对意符的象征认同。因此，拉康

从《第九讲座》开始，便将弗洛伊德所称的“一个特征”翻译为一划，
502 并强调主体精神的发展就始于一划的意符认同，而一划意符的诞生则来自大他者这个话语场所或字集合的欠缺—— $S(A)$ 。因此，治疗的完成不应是对精神分析师的认同，也不应是对其无意识的认同。相反地，治疗的结束只能说是“对症状的认同”，因为症状就呼应着构成主体的欠缺。
(S-XXIV*: 6)

表面上，人对自己的症状知之甚详，但他对症状所呼应的存在的欠缺却一无所知。换言之，症状正是拉康标题中的“所知道的不知”。因此，能够作为精神分析终点的“对症状的认同”，并非一般所谓要忍受或接纳症状，而是要“知道与症状一起该怎么做”(*savoir faire avec ce symptôme*)，即“知道厘清它”(*savoir le débrouiller*)、“知道操纵它”(*savoir le manipuler*)：

知道和其症状一起该怎么做，这就是精神分析的终结。

(S-XXIV*: 8)

精神分析治疗的目的是让人“知道”如何与症状共处，而不是去消灭它、无视它或忍受它。但在此，“知道”并非理智的知识，而是一种“做的知识”，后者只能通过与类似者的想象关系获得，就像游泳或骑自行车之类的身体技能。因此，“知道与症状一起该怎么做”，就意味着能够“想象”和症状在一起时的解决办法。

同样地，我们也只能借想象去设想症状所呼应的真实的欠缺。拉康表示，从他 1954 年最早发表论文《真实、象征、想象》(*R.S.I.*) 开始，他的名字早已和“真实、象征与想象”这三个向度不可分。那就像他的圣征，拉康使它们具有了身体一般的具体存在，不再是抽象的概念。然而，如果说想象涉及的是“身体的影像”，“象征”涉及的是“吾言”，那

么什么会是真实这个不可能的概念的具体指涉？可见，要厘清“真实、象征与想象”这三者的关系并不容易。精神分析如果想要进一步深入真实的范畴，就只能依赖拉康称为思想支柱的理论模型。正如 19 世纪的英国物理学家开尔文爵士（Lord Kelvin [William Thomson]）所言，科学就是通过模型去预测真实运作的结果。在拉康眼中，精神分析需要的是一种拓扑学的理论模型，也就是由“真实、象征与想象”这三个环连结而成的波罗米昂链结。

正如拉康在《第二十三讲座》中指出，乔伊斯写作的“字爽”其实是一种自剖与修复，即将内在剖开、翻出，并通过文字进行修复。而构成精神结构的三环波罗米昂链结也具有能够这样剖开、包覆的结构关系。因此，拉康运用波罗米昂链结这样的复杂模型，一方面是为了厘清弗洛伊德提出的无意识观念与其问题，并试图以“合理”的方式去想象、回应弗洛伊德所假设的在每个人“内在”和在群体“内部”的那个被称为自我的结构；另一方面，则是因为拓扑学本身就呼应着精神分析所指出的存在基础，也就是欠缺，例如，代数拓扑学的出发点正是一个具有亏格的表面，如环状体或克莱因瓶表面（S-XXIV*: 10）：



图 12-1

在环状体上可以区分两个空洞：一是开向外界的空洞（a），称为中轴（axe），二是内部的洞（b），称为内心（âme）：

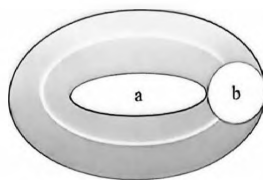


图 12-2

像环状体这类具有一个亏格的拓扑表面结构，将彻底颠覆笛卡尔以来的空间构想。笛卡尔主张空间是一种由物体的长、宽、高三个向度占据的广延，其内部和外部空间分明，就像在一个球体的内部空间放入另一个球体，其内外界线分明。若在外层切开一个洞，像手套翻面一样将球体翻转过来，其内部的球体将被释放出来，且具有相同的内部、外部的结构：

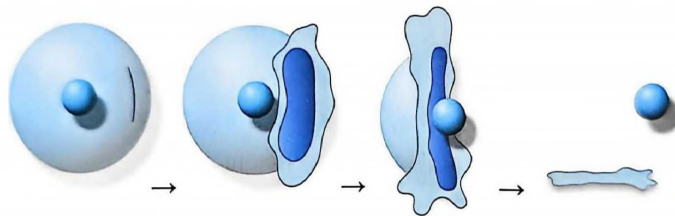


图 12-3

换言之，在笛卡尔所构想的空间中，内部始终是内部，外部也永远是外部。这两者的关系不会改变，才能将空间定义为一种“各部分彼此互为外在”的广延。环状体却挑战了这样的空间定义。若在环状体上进行相同的切割与翻转，结果将会形成一种内外反转的套管（trique）结构。原先环状体的中轴变成套管的内在，原先环状体的内心则成为套管的

505 的内、外部互通的空间：



图 12-4

同样地，也可以将环状体从任何地方整个切开成管状，再将开口两边的边缘逆折并连接在一起。结果也会是套管，并与前述套管结构完全相同：



图 12-5

此外，若环状体的中轴并非空洞，而是连接着另一个环状体的内心，即两个交错在一起的环状体，那么，在任一环状体上的切割均会形成相同的包裹着一个环的套管。如此就可更清楚地见到，原先环状体的中轴如何变成套管的内心：

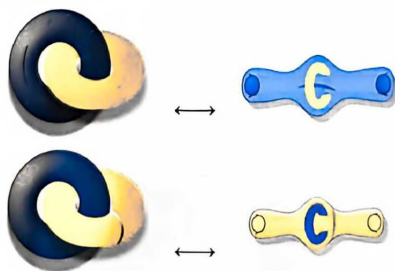


图 12-6

506

除了彼此内外关系反转之外，这两者结构完全相同。只不过，一者是外部的蓝色套管包住里面的黄色环状体，另一者则是黄色套管包覆着

蓝色环状体。

对拉康而言、具有一个亏格的环状体结构也是拓扑学指出的新方向。人类原先认识的世界体系都是“类球体的”(sphéroïdal)，世界总是被描述为有如一个气泡内的世界、生命体自己也将自己视为一个气泡。但随着拓扑学的认识，这一切终将改变。人类或许有机会察觉，生命体的结构就像一个套管，正如身体就具有这样的结构（有口器、肛门和填满内部空间的内脏）：

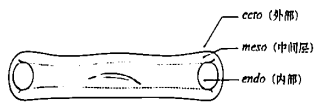


图 12-7

只不过，人们不知道这个套管其实就是一个环状体。就像在法文中，从“环状体”(torique)到“套管”(trique)只省略了一个字母o而已，套管也是环状体翻面、将中轴的空洞包覆起来的结果。只要将套管再次翻面，就能还原其环状体的结构。由此，拉康戏称“歇斯底里”(hystérique)这个词也可以被还原成“歇斯底里环状体”(hystorique)。因为歇斯底里者，无论男女，其精神结构中都有着作为其绝爽的大他者的欠缺，甚至是大他者的无意识^[1]。(S-XXIV*: 22)

507 因而，歇斯底里者和一般人的差异就在于，一般人的意识始终和无意识相连在一起，歇斯底里者的套管结构则是由另一个和其无意识分开的环支撑起来，也就是他/她对父亲的爱：

[1] 拉康曾表示自己是歇斯底里者，也有着作为大他者的无意识，因为他日夜都在思考着这个无意识。但也因为他总是在思考着无意识，所以无意识反而较少出错。因此，拉康戏称自己是一个“完美的歇斯底里者”(hystérique parfait)，即没有圣征的歇斯底里者，除了他偶尔会在上餐馆时口误，对服务员自称：“‘小姐’现在只能吃清蒸的龙虾。”(S-XXIV*: 22)

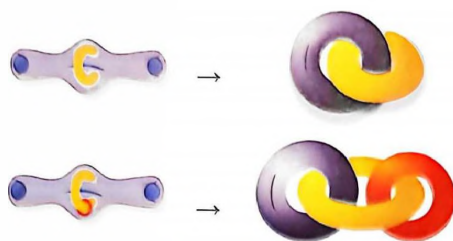


图 12-8

此外，拉康主张，意识和无意识彼此互通，并且被一个环状体的世界所支持。其结构有如正反面完全相连互通的莫比乌斯带。如果在一个表面上画一个圆，那可以说是表面上的洞。但因为表面有正反面，因此那是一个正面的洞“再加上”反面的洞：

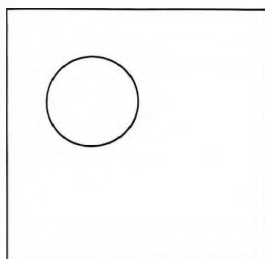


图 12-9

508

然而，如果在莫比乌斯带的表面上，那是否仍是一个洞？（图 12-10）



图 12-10

这个问题并不容易回答，因为莫比乌斯带的特征正是正面和反面相连，这是因为莫比乌斯带本身只是一道切割而已。例如，从莫比乌斯带的正中心进行切割，会形成一条具有正反面但旋转两圈的带子。经过收折之后，这条带子又可变成一个正反面相连的双重莫比乌斯带（图 12-11）。这便显示这道切割就是莫比乌斯带本身，除非予以破坏，否则莫比乌斯带的特征并不会消失。

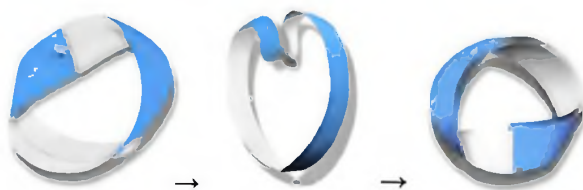


图 12-11

而双重莫比乌斯带与环状体完全兼容，正如可以从环状体上切割出

509 双重的莫比乌斯带：

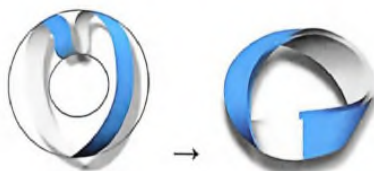


图 12-12

这显示了精神结构中的意识如何和无意识彼此互通，而且被一个环状体的世界所支持。拉康甚至认为，这是他的理论领先弗洛伊德之处，因为弗洛伊德对心灵的构想仍局限于前面所说的“球体与内部的球体”的关系。弗洛伊德设想有一种内在的“觉察”（vigilance），称为心灵（psyché），而心灵以点对点的投映方式反映着外在的寰宇（cosmos）。如此，心灵其实只是世界的反射——也因此，精神分析会论及投射与内摄等过程。相反，拉康认为，许多解剖学研究都证实生命体大多是套管状，

人体当然也不例外。而套管的基础，是围绕着中轴与内心这两个洞所构成的环状体结构。此外，环状体能够被切割成双重的莫比乌斯带，这显示环状体与莫比乌斯带的结构完全相同，也就是说，其正面和反面是相连在一起的，这就象征着无意识与意识的相连的关系。（S-XXIV*: 28）

早在 1961 年至 1962 年的《第九讲座》中，拉康便以要求与欲望的关系区分环状体的中轴与内心这两个洞，进而以两个相交的环状体表示主体与他者的关系（图 12-13）。^[1]



图 12-13

若在这两个环状体上各切开一道开口，依序将一者或另一者翻折过来，就会形成两种彼此包覆的相同结果（图 12-14）。 510

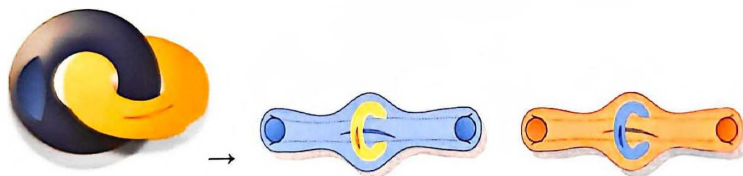


图 12-14

拉康比喻，“精神分析致力于将内在的无意识摊开到外在”（S-XXIV*: 32）。但这个比喻仍有一个问题，因为拉康假设的精神是有三个环的套管结构，即是由象征（语言）包覆着真实与想象的套管：

[1] 参阅本书第五章第三节。

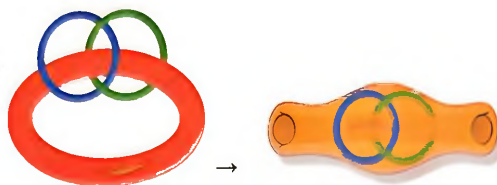


图 12-15

517 这表示、精神分析作为一种语言的实践，就像在象征之上进行切割与翻转，而这样的结构改变可能导致在精神分析结束时，无意识被过度偏重而外显。当然，如果这样可让主体生活得更好，也未尝不可。只不过，过度偏重无意识的翻转结构，仍与原先的波罗米昂链结有着本质上的不同。换言之，因精神分析的实践而让想象与真实被包裹在象征中，也会构成某种精神分析的后遗症，使精神结构发生改变，无法恢复原先的状态，除非此时再进行另一次切割。而这第二次切割将具有“反—精神分析”（contre-psychanalyse）的性质，并且能将精神结构恢复成原先的波罗米昂链结结构。（S-XXIV*：34）对拉康而言，这也是弗洛伊德坚持精神分析师们必须接受二度分析的原因，因为那正是让原本的波罗米昂链结结构得以重建的第二次切割：

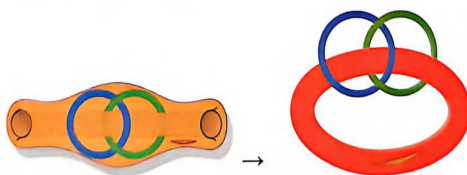


图 12-16

然而，精神分析如果要懂得操作这个三环的套管结构，就必须具备能够厘清形式（forme）与结构（structure）的“做的知识”。正如在波罗米昂链结的结构中，可通过赋予颜色与方向产生左旋和右旋的

不同形式。^[1]同样地，在环状体上切割出双重的莫比乌斯带时，也会有左旋和右旋两种不同的结果（图 12-17）。

但只要沿着边缘将这些循环翻折、收拢，这两者又都会变成结构相同的双重莫比乌斯带（图 12-18）。

512



图 12-17



图 12-18

这显示，结构与形式的差异牵涉到人对空间的构想，或甚至人的“空间真理”，以致在这样的空间中，相同的结构会被认为具有左与右的不对称形式。

然而拉康强调，不仅属于想象的人的身体有着不对称的现象，在象征中也有着意符（S）与意旨（s）之间的不对称。而他在《第二十四讲座》中探讨的问题就是：意符与意旨之间的不对称的性质是否也相当于身体上的容器和内容的不对称？（S-XXIV*: 39）为此，首先必须区分以下

513

[1] 参阅本书第十一章第四节。

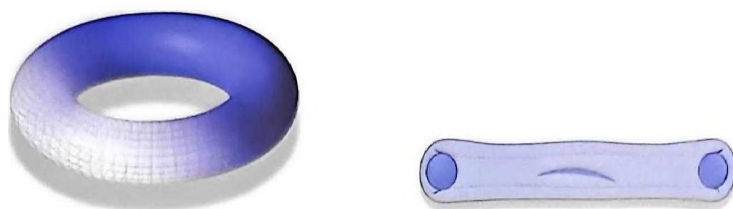


图 12-19

同样地，克莱因瓶的结构也是环状体，只是由于人对形式的偏好，这个表面结构被具象化，并被称为“瓶”：



图 12-20

事实上，若在克莱因瓶表面上正确地进行切割，就不难看出它是由
514 两条正反面相连的莫比乌斯带组成的表面：

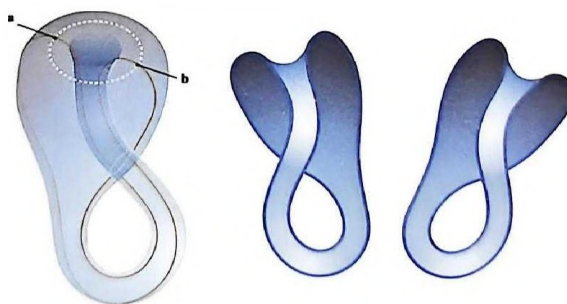


图 12-21

这是为何拉康始终强调“结构的至上性”(primauté de la structure), 因为结构超乎了想象的形式向度, 正如意符结构也超乎想象的意义层次。无论是将左旋或右旋的带子折成双重莫比乌斯带, 还是将环状体翻面成为套管、或是将克莱因瓶切割成两条莫比乌斯带, 这些都需要拉康所定义的“知道如何做”(savoir faire), 才能从结构上去化约形式的差异。对拉康而言, 这种“做的知识”正是建立在无意识(une-bévue)的可能性之上。是因为无意识的介入, 人才从“知道自己知道”(savoir qu'on sait)变成“知道自己知道却不知情”(savoir qu'on sait sans le savoir), 而这正是结构性的“做的知识”的特征。(S-XXIV*: 38)正如在法文中, “savoir faire”和“savoir y faire”两个词组都表示“知道该怎么做”, 但后者多了一个表示场所或事件的代名词“y”, 就凸显着那样的“知道”不应被当成一种知识性的观念(concept), 而是一种就地的、在现场的“做的知识”。

同样地, 拉康表示他的讲座教学也是针对着这样的“做的知识”。他运用“码电”去书写公式, 并非为了让人建立信念(conviction)。他25年来的教学从来都不是为了建立信念。相反地, 他始终努力尝试不带信念去“说真相”(dire le vrai)(S-XXIV*: 54)。不过, 不应混淆真相(le vrai)和真理(la vérité), 因为要说出真理是不可能的。真理的定义就是永远只能被说一半的“半说”, 所以它才需要信念的支持。相对地, 真相只涉及逻辑上的“真、假或不可决”^[1]的问题。

拉康所要说的真相是关于作为精神分析基础的知识(savoir), 但那不必然是精神分析师被预设拥有的知识。确实, 拉康曾将传移定义为

[1] 拉康先前引述过皮尔士所论的三价逻辑, 而在《第二十四讲座》中, 他则引述了哥德尔在算术(arithmétique)上所提的“不可决”(indécidable)的概念。(S-XXIV*: 157)事实上, 不可决问题的关键是康托尔指出的“不可付番”集合, 即“超限集合”。康托尔以对角线证明法证明了“超限集合”是“不可付番的”, 因此它比无限集合更大。用拉康的话来说, 不可决的问题就在于无法通过映射的方式赋予与一个又一个的1相对映的自然数。参阅本书第十章第一节。

“被假设知道的主体”，即预设某人拥有知识。但这种转移的定义不也正凸显出拥有知识的预设只是一种错觉？对拉康而言，能够奠定精神分析根基的知识是意符效应（effets de signifiant）^[1]。人作为说话者，必然被意符效应的知识所笼罩；处于意符效应中的人，自然很难从这个知识中理出头绪，即使是弗洛伊德也不例外。弗洛伊德一开始在临床上面临意符效应时，也感到手足无措，不知道该怎么办。只是，每当人不知道该怎么做时，总是急切地想投入某些哲学的怀抱。但正因为此知识非彼知识，意符效应是“做的知识”而非概念性知识，所以拉康认为不应急于推开哲学的大门，而应停留在论述的“说”（le dire）的层次。因此，拉康将论述（le discours）写成谐音的“le dire qui secourt”，表示那是“作为助力的说”（S-XXIV*：56）。对精神分析而言，能够成为结构性知识之助力的始终是说话行为（énonciation）。正如真理始终是一种“半说”的效应：516 它始终停留在“说”的层次，从未被说出来成为“话”。

在拉康提出的基本论述结构中，真理所处的位置就显示它只是一种被“蕴含”（impliqué）的状态而已：

欲望——大他者
真理 ◇ 失落（多余绝爽）

而论述结构的特征就在于不可能，因为意符作为一种佯装，使得运用意符的论述永远是一种说谎的论述。但也正因为不可能，所以论述才能触及真实。虽然弗洛伊德将这个不可能的“说”称为抑制（Verdrängung），但对他而言，那正是“提供助力的说”。而且，由于意符作用的特征，不仅从无意识中说出来的话是谎言谎语，一切被说出来的“话”都是如此。

[1] 此处的“Effets”一词让拉康联想到德里达与拉库-拉巴特等人在法国大学出版社（PUF）主编的“Philosophie en effets”丛书，特别是其中刚出版的，由亚伯拉罕（Nicola Abraham）和托罗克（Maria Török）合著、德里达作序的《狼人语录》（Le verbier de l'homme aux loups）。当然，拉康不忘借此机会予以严厉批判。（S-XXIV*：61）

出自无意识的话语始终具有歧义性 (équivoque)、如同音词与同义词等诙谐语、这使无意识在说话的同时始终也在说着别的事、甚至完全不理会语法。^[1] 这是为何拉康强调, 无意识只是“像”一种语言一样结构着、而不是一种语言。事实上, 除了语言学家, 没有人是因为知道语言该怎么说而说话, 也没有人知道为何语言该这么说。^[2] 因此拉康强调, “必须从无意识结构中排除语法”, 因为无意识结构并没有语法可言。然而, 517 这并不表示无意识中没有逻辑。只不过, 那并不是非真即假的两价逻辑, 而是涉及“真、假与不可决”的三价逻辑, 也就是拉康所定义的“象征、想象与真实”。

当然, 对语言学家而言, 语言本身并没有“象征、想象与真实”这三个向度, 但这是因为所谓的语言已经是一种被摊平 (mis à plat) 的结构。也因此, 拉康表示, 他先前提出的波罗米昂链结也是一种摊平的结构, 它实际上是由三个环状体串连而成。如此, 波罗米昂链结的价值就在于它呈现的是一种摊平之后的三元结构, 其中的真实可以等同于链结的物质 (la matière), 因此, 拉康也表示, 应依照物质一词的法文谐音称它为“三元之魂” (l'âme à tiers) (S-XXIV*: 60)。

拉康指出, 精神分析的唯一重要的真理就是“没有性关系”。但要说

[1] 拉康举 16 世纪末的法国诗人塔布罗 (Etienne Tabourot) 所写的《斑斓》(Les bigarrures) 为例, 其中巧妙地利用了语用的含糊性。这显示了在法文未具有如今的沉重语法负担时, 人们是如何基于无意识在写作的。当时当然还没有无意识的概念, 但不可否认, 早在弗洛伊德之前, 文学创作就已明显地运用了无意识。(S-XXIV*: 59)

[2] 拉康以语言学家米尔纳 (Jean-Claude Milner) 的论文《关于指称的思考》(Réflexions sur la référence) 为例, 说明语法如何是一种隐含和不被理会的向度 (参阅: Milner [1976]: 63-73)。米尔纳在论文中提到了法文中的代词 (anaphore) 的功能, 如: “J'ai vu 10 lions et toi, tu en as vu 15” (我看见 10 头狮子, 而你看见 15 头)。在此, 代词 “en” 替代的并不是上个句子中的 “lions”, 而是针对着数字 10。因此拉康表示, 若将后面的句子改为 “Tu en as vu plus”, 就更清楚表达出 “en” 涉及的是数字 10, 而不是名词 “lions”。相反地, 若将句子改写为 “J'ai capturé 10 des lions et toi, tu en as capturé 15” (我抓到了 10 头狮子, 而你抓到了 15 头), 那 “en” 所引申的就不再是数字 10, 而是 “lions” 了。这就显示语法只是一种隐含 (implicite) 的规则。(S-XXIV*: 58)

明这个涉及真实的真理却存在巨大的困难，所以他不得不求助于波罗米昂结的书写。但引用波罗米昂结就像替自己找了一道让自己不断撞破头的墙、反观弗洛伊德的著作中似乎没有这样的困扰。（S-XIV*：80）当然，这并不表示弗洛伊德没有绞尽脑汁在思索，只是在拉康眼中，弗洛伊德最后提出的仍然是某种被“哲学化”的思想体系（système）。相较之下，拉康则致力于将波罗米昂链结摊平，而摊平的工作并不是提出任何思想体系或知识，而是附属于体系的一种“做的知识”。因此，拉康的理想是最终能够和象征彻底断绝关系，也就是不再说话，不用再通过讲学来传递知识。（S-XXIV*：81）

随后，在长期参与拉康讲座的数学家苏里（Pierre Soury）的协助下，拉康更清楚了波罗米昂结的结构基础就在于环状体。例如，苏里提出的

518 与模棱两可的歧义性：

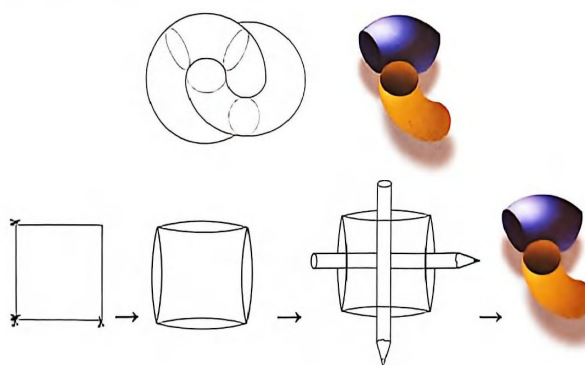


图 12-22

先在一张双层的纸上切割出两道缺口，之后翻面旋转 90 度，再于反面切开双层的第一层，如此就形成了环状体所具有的两个不对称的通道。

由此，拉康也认为，环状体的不同形态似乎和 0 与 1 的存在有关；0 正是环状体中这个重要的空洞（trou）。为此，拉康在 1977 年至 1978 年的《第二十五讲座：结论的时刻》（*Le moment de conclure*）中请苏里进行专题报告。苏里指出，若就算术而言，0 是中性的（neutre），1 则具有生成（générateur）的特征，也就是说，可以从 1 的相加中得出任何数，但从 0 则永远只能得出 0。类似地，由三个环构成的基本波罗米昂结也是所有链状（la chaîne）结构的生成要素，因此，基本的波罗米昂结的功能就像 1 一样。相反，只有两个环的链则像 0，因为它无法构成任何的结。（S-XXV*: 21-26）

在这个构想下，拉康强调，他一开始提出的是三个线圈的波罗米昂结。现在则应将线圈改称为环状体。而按照苏里的图解，环状体有以下几种不同的翻面方式。

（一）在环状体表面切割一个洞，再如手套翻面一般，从这个洞将环状体翻面。其结果是套管体，且原先的中轴和内心及内面和外面均相互对调：

519



图 12-23

（二）将环状体纵剖切开，成为一条管子，再将管子两端的边缘向外翻，直到接合在一起，这便形成了套管体，且原先的中轴和内心及内面和外面也会相互对调：



图 12-24

这两种翻面的结果看起来相同，所以拉康认为它们是同质的相同结构。但苏里主张应区分这两种翻面的方式。苏里提出了第三种翻面的方式，即将环状体横剖地切开，再将这两道边缘翻转后重新接合在一起。其结果将是一个内面和外面对调的环状体，但仍保有原先的内心和中轴（图 12-25）。

这第三种翻面方式便凸显出前述两种翻面方式的差异。也就是说，如果只在环状体上开孔（trouage），结果会是裁出一张圆盘并留下一个只有一道边缘的表面（图 12-26）。

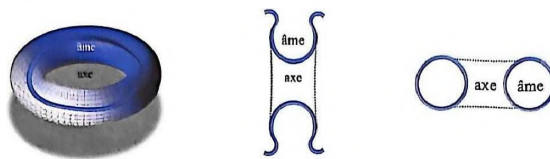


图 12-25

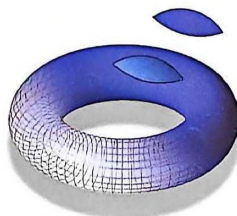


图 12-26

但如果将环状体整个切割（coupure）开，将有以下不同的结果：

（一）纵向切开，其结果将成为一条长形的带子：



图 12-27

二) 横向切开, 其结果将成为一个有两道边缘的表面:

521

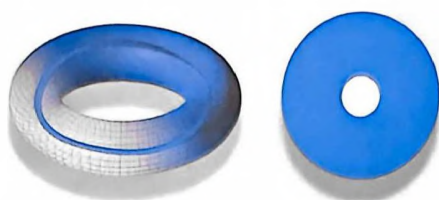


图 12-28

三) 如果同时进行纵向和横向的切开, 那根据纵向与横向切割的圈数, 其结果会成为具有扭转和打结的带子。其中, 扭转的次数等于纵向切割的圈数、打结的次数等于横向切割的圈数:

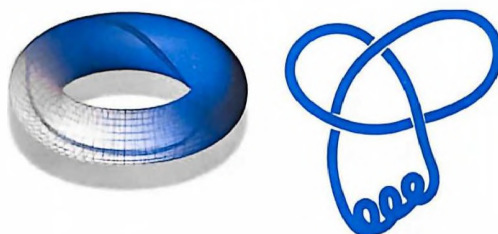


图 12-29

由此, 苏里指出, 开孔和切割必然是不一样的过程。切割可以被视作比开孔有更多的程序, 因为切割本身可以被分成两个步骤: 先是开孔, 然后再从开孔处切开。因为切割的功能大于开孔, 所以通过开孔可以进行的翻面, 必然也可以通过切割进行。反之则不然, 有些翻面的方式只有通过切割才有可能。换言之, 通过开孔的翻面, 必然只能同时让内面和外面及中轴和内心相互对调, 但通过切割的翻面, 则除了内、对外面对调之外, 仍可以保持原来的中轴与内心。这样便证明了环状体经由开孔或是切割的翻面方式必然是不同的 (图 12-30)。

522

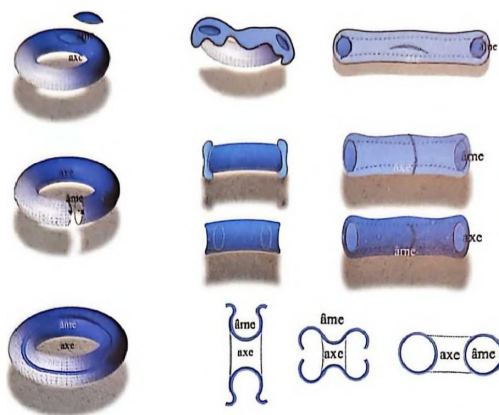


图 12-30

此外，苏里也向拉康证明，环状体开孔后翻转的结构显示，由一个环状体包覆另一个环状体而构成的“环中环”与由两个环状体交错而成的“环套环”具有相同的结构。这两者翻面之后所形成的套管体均呈现出内面和外面及中轴和内心的同步对调（图 12-31）。

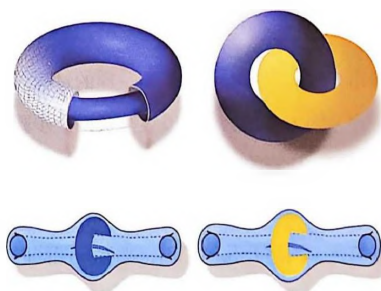


图 12-31

由此，苏里进一步指出，由两个环状体构成的各种不同结构形态均具有同伦的（homotopie）结构（图 12-32）。

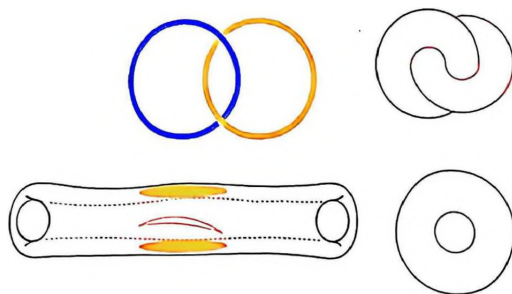


图 12-32

图 12-32 中，两个环交错（左上）就等同于两个相扣的环状体（右上）。而两个相扣的环状体也等同于一者包裹另一者的双重环状体（右下）。因为它们翻面之后的结果均是包裹着一个环状体的套管状（左下）。但拉康似乎无法立即领悟这两者结构上的相同性，所以苏里通过以下的分解图示说明“环中环”的翻转过程：

524

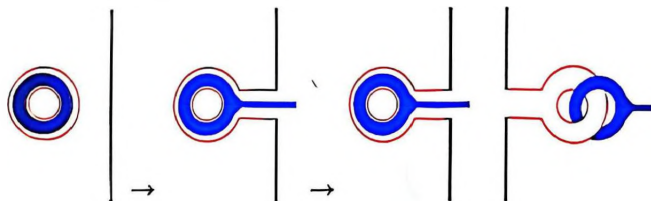


图 12-33

苏里表示，可以想象接一根管子到双重环状体内部，并通过吸盘将内部的环经由管子拉出。如此一来，结果将成为两个环相扣的结构，但原先的内面与外面相互对调。

二、从波罗米昂链结到编织

将波罗米昂链结摊平，也让拓扑学得以从绳结发展出编织（tresse）理论。事实上，编织正是波罗米昂链结的基础。例如，将空间中的波罗米昂链结切开并摊平，可以看到它呈现为一条有着 6 次交错的编织：

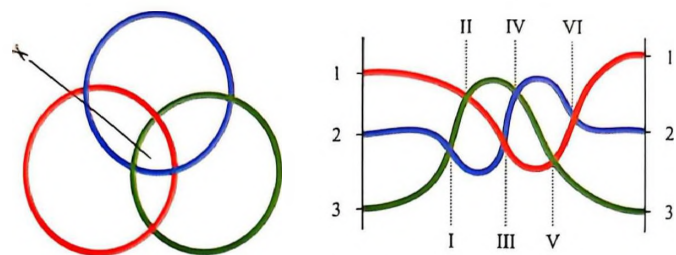


图 12-34

编织顺序从 1.2.3 开始，历经 6 次交错后再回到 1.2.3 的顺序。

同样地，若让一条交错 12 次的编织重新回到原先的次序，也是一个波罗米昂链结，只是它将呈现出有如电子轨道的图形，而不容易被辨认出波罗米昂链结的结构：

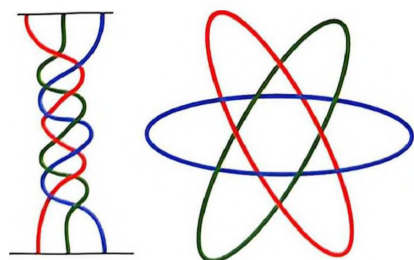


图 12-35

拉康在《第二十五讲座》中强调，为了能够书写不可能的真实，必

而让想象的织体化为具体的编织 (S-XXV*: 59), 因此, 真实、象征与想象这三者的关系可被看成一条编织带 (la bande de Slade):



图 12-36

相对于波罗米昂链结, 其被摊平的编织形式更容易在空间中被想象。为了凸显摊平这个“做的知识”的重要性, 拉康甚至试图将三个四面体 (tétraèdre) 组合成一个波罗米昂结。显然, 这远比将三个环状体组合成波罗米昂结更复杂, 也更难想象, 且极易出错。而唯一可能成功的方式, 是将四面体摊平在球体表面上:

526

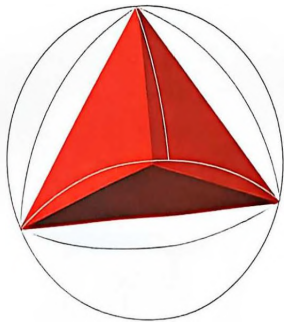


图 12-37

通过这个方式, 便可以顺利地 在球体表面上描绘出由三个四面体构成的波罗米昂结:

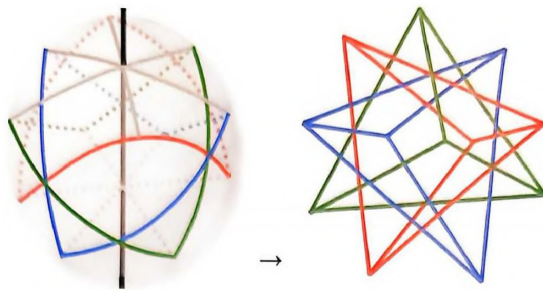


图 12-38

此外，若在球体中加入中轴线，也可见到其结构仍是一个环状体。就和前面提到的交错六次的编织（电子轨道图）一样。这也凸显出，任何波罗米昂结的基础都是环状体结构本身：

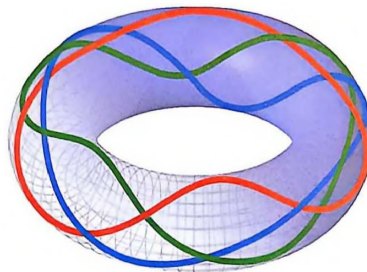


图 12-39

拉康也提出了新的四环波罗米昂结的排列方式，并证实它仍然具有环状体的结构：

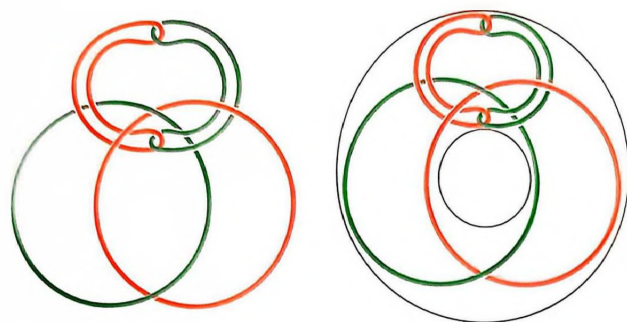


图 12-40

拉康甚至多次求助苏里，试图构想如何将四个四面体连接成波罗米昂结，并使其结果仍具有环状体的结构。如此便可证实，即使是在球体空间上，波罗米昂结的结构也会形成环状体空间。

环状体的特征是它的核心是一个洞（亏格），但空洞本身并不容易被定义。数学上是依据能否被穿过（passer par）来定义与计算空洞。这是为何绳结和编织的结构如此重要。同样地，也必须将波罗米昂结摊平才能看到它有四处能够被穿过的洞： 528

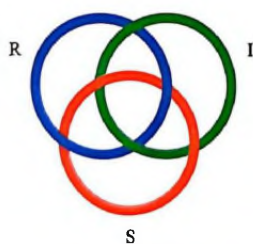


图 12-41

正如在四面体的四个面上，也可以分别打一个洞：



图 12-42

每一个平面上的洞又可以和其他平面上的洞组合在一起。如此所有组合的可能性就构成了基本群组 (le group fondamental)。然而，仅就四面体的例子来看，不难发现其组合的可能性相当复杂且难以被估算。此时编织就可派上用场。编织通过将波罗米昂结的结构摊平，让人能够通过其交错来计算其中的空洞。

拉康以四线编织为例：



图 12-43

四线编织的作用正是可以固定由三个环构成的失误的波罗米昂结。例如，拉康在《第二十三讲座》中提出的、失误的波罗米昂结和圣征的关系：

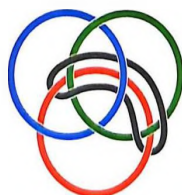


图 12-44

若将真实与象征分别向左右拉开，该链结的排列结构便呈现如图 12-45 的结构。

这显示，想象（I）完全悬挂在真实（R）之上，仿佛想象的身体只不过是生命的一件附属品。对拉康而言，这就表示想象与真实这两者必然处于连续的关系，因此，必须设想它们在图示上的某处是连接在一起的，即使无法得知该连接点的确切位置（图 12-46）。

530

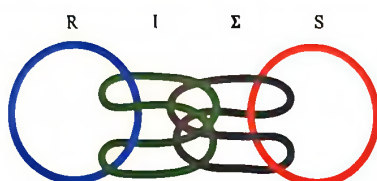


图 12-45

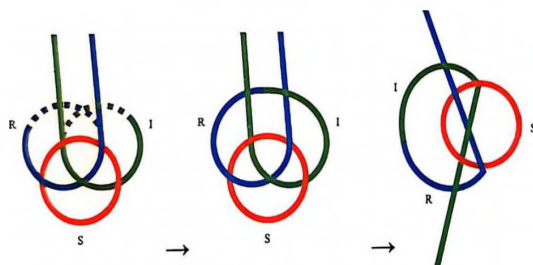


图 12-46

真实（R）与想象（I）的环分别从虚线处打开，并在某处连接在一起，有如一个水手结。象征（S）则是一个独立的环。

这个图示凸显了想象的身体仅是生命之真实的附属品；相对地，象征的话语则是一个独立的环。这是为何拉康强调话语的至上性：生命与身体是因为说话才构成为人，因此人的定义就是说话者（*parlêtre*）。同时，正因为想象的身体只是附属品，所以就真实而言，

并没有性关系可言。于是才有了语言作为弥补：人絮絮叨叨地说话，装点着没有性关系的空洞。

三、没有价值的实践

拉康强调，精神分析师只能完全根据分析者对他讲的话——或更准确地说，分析者自认对他讲的话——进行阅读，因此，他听到的一切都不能以字面意义看待，即便这些字面意义确实倾向于汇集到不可及的真实。如此，分析者说着“他认为真”的话，但精神分析师肯定的是，分析者所说的永远和“真”擦肩而过，因为他完全无从得知真相。正如虽然弗洛伊德妄想所谓的“真”就是他所称的创伤核心（*noyau traumatique*），但他也发现，主体所说的越逼近创伤核心，就越让人察觉到那里并没有任何存有物，只像是某种中空的蜷曲。此时，分析者和精神分析师所面临的，不再是传达意义且可判断真假的语言，而是深入真实的“吾言”。正如拉康以谐音表示，他将“语言”写为“吾言”，就是为了“替语言钉上铁蹄”（*ferrer elle [la langue]*），即让它“成为真实”（*faire-réel*）。（S-XXIV*：148）

因此，无论分析者说着何种语言，它都隐约地指向弗洛伊德所称的“另一场景”（*l'autre scène*），即语言的根本结构。这一根本结构则可归结到父亲、母亲与小孩的亲属关系（*la parenté*）。虽然以尼达姆（Rodney Needham）为代表的社会学家们认为，亲属关系应比分析者口中所说的双亲更多样化，因为那事实上包含许多不同的关系，且在不同文化中也有不同的价值，但不可否认，不同文化的分析者述说的仍然是相同的双亲或近亲关系，这证明所谓的亲属关系和分析者的“吾言”均根源于相同的真实。然而，这并不表示因为通常是双亲或近亲教导小孩说话，所

以人的“吾言”就只说着亲属关系；而是应将基于亲属关系而产生的文化定义为拉康所称的“一锅语言热汤”（un bouillon de langage），所有的文化与社会关系均是翻腾的语言效应。（S-XXIV*：150）

532

毕竟，什么是自由联想？众所周知，精神分析师的倾听完全不在乎自由联想所说出来的话是真还是假。他对话语是否“强词夺理”的重视，超过了对它们是否构成论证的重视。例如，当分析者在谈话中硬是创造出一个新词时，重要的并非这个词合不合语法或合不合理，而是这个来自其“吾言”的新词如果得以被铭记，那就像在深不可测的真实海面投下了定位的锚一样重要。

一个新词被说出并写下，就表示它已成为公共语言的一部分，这便足以消解视精神分析为一种双人自闭症（autisme à deux）的批评。正如拉康表示，他在授课时不仅屡创新词，甚至满口都是自己的“吾言”，但他仍然能让听众听懂些什么。这表示“吾言”不仅能确保精神分析不会是双人自闭症，甚至也保证了精神分析的传递。尽管各种语言之间能因翻译而彼此延伸，但关于语言的唯一知识仍然是“吾言”，而非语言学家构想的后设语言。

对拉康来说，在此种对话情境之下，精神分析就意味着“分析者和‘我’一起想办法”，那同时也是“分析师和‘他’（lui）一起”。但为何弗洛伊德只提到“我”“超我”或“它”（Ça），而绝口不提“他”？拉康表示，弗洛伊德无疑是个“自我中心主义”甚至“超我中心主义”者！这是他的毛病，也是他作为主人（maître）的宿命。拉康讽刺道，主人必定什么都不懂，因为如果他说的一切都被奉为圭臬，他还需要懂什么？而精神上唯一的主人无非就是意识。也因此，弗洛伊德的意识所能描述的无意识很难不是一团模糊、含糊不清的东西。换言之，那只能是某种大略的蓝图和形而上学的大杂烩。正如拉康声称所有的画家都是形而上学家，因为他们都画草图。而且，正因为那仍然是一团不清不白的东西，

所以画家才要另外给画命名。若非如此，弗洛伊德当时就应该能从自己所说的“分析者不知道其真理，因为他无法说出口”，得知因症状的阻碍使分析者无法说出真理，以致他所说的话并非可判断真假的真理，而是拉康所称的“可变真理”(vérité variable)——拉康又另创新词写为“变理”(varité) (S-XXIV*: 150)。

为此，拉康推荐精神分析师阅读程抱一^[1]所著的《中国诗词书写》(*L'écriture poétique chinoise*)。从这本书中，他们将会看到语言论述如何打造出许多不同于意义的东西。意义必然通过意符的回响产生，但所回响的东西却远比意义多出许多。例如，对西方人而言，书写并非诗的表达方式，然而，中国诗人却是通过书写来表达，甚至还有“吟诗”(chantonner)与“音韵对仗”(modulation)等变化，而所有这些都不属于意义的范畴。(S-XXIV*: 155)如此，通过中国诗词的书写，不难了解什么会是精神分析的诠释。精神分析的诠释并非捕捉话语的意义，而是去掌握让声音(son)和意义紧密连结在一起的隐喻与转喻。同样地，拉康也强调，语言学对精神分析的重要性并非来自它对语言的概念，而是因为雅各布森让语言学正面地迎接诗的问题，“只有诗能够允许诠释”。

精神分析并非让人去书写他的记忆。精神分析虽然涉及回忆，但那并非记忆，而是意符的创造。更准确地说，人类并不创造意符，而是从大他者处获得意符。是因为人“利用”了意符，才让没有任何意义的意符开始丰富化，即将意符用于与原先不同的用途，那也正是“谈诸语”的特质。由此，拉康反问，为何精神分析非得将分析者带向他们的童年记忆？为何不将他们带向诗和诗人的关系？为何不试着努力创造一个可能会带来效应的意符，一把“打开真实”的钥匙？拉康直言，这个主张或许对精神分析来说显得十分极端，但那确实是精神分析经验指引

[1] François Cheng, 本名程纪贤，山东人，1949年赴法留学并定居法国，曾任教于巴黎东方语言学院，并于2002年当选为法兰西学院院士。

出来的极端。只不过，除了让精神分析的真理像首诗，还得要它的诠释所创造出的意符能够扑灭症状才行。这就意味着精神分析必须舍弃诗学中的“美”（Beau）的观念与价值。正如拉康强调，关于美，精神分析 534 “没有什么可说”。精神分析关心的是另一种回响（résonnance），即建立在“诙谐语”上的双关或模棱两可的回响。而那并不美，也没有价值，它们只是弗洛伊德所说的文字经济（économie），或拉康所称的隐喻与转喻。^[1] 尽管经济一词在此只是含糊的观念，但不可否认，经济支撑起人类一切的价值体系。因此，为了实现弗洛伊德所说的“一切价值的重新易值”，拉康主张精神分析必须是一种“没有价值的实践”（une pratique sans valeur）（S-XXIV*：156）。

这也表示，精神分析或许可以动摇神经症，但不一定能治愈它，因为神经症本身就是社会关系的价值体系的结果，而治愈又何尝不是价值的观念？拉康以一位日本人为例，这名患者出现了拉康称为“思想回音”（écho de la pensée）的幻听症状。拉康质疑，虽然人不常听到自己的语音，所以突然听见时会觉得荒谬、惊讶，但人对自己说话，这不是很自然吗？更何况这位日本人极度偏好后设语言，非常享受曾经学过英文与法文。或许，他只是在这些可轻易被操弄的后设语言中一时迷失了方向，“找不到自己”，所以不知道那些语音是对自己说的话。因此，拉康在临床上建议，不应拘泥于疾病分类的价值体系，而是要让患者保有一点空间。毕竟人对自己说话是很自然的。相反，若自然显然不那么自然，则是所谓“文化”（culture）价值介入的特征。^[2] 那些根据社会关系模式打造的疾病类型不过是文字游戏而已，就像亚里士多德称女性是“歇斯底里”（hystérie），不过是“子宫”（hysteron）一词的文字游戏罢了。 535

[1] 为此，拉康另以谐音创造了“pouate”一词取代“poète”（诗人），借以强调精神分析所涉及的无关乎美。

[2] 因此，拉康以谐音戏称“文化”是“烂化”（pourriture）或“滚烂文化”（culture bouillonna）。

拉康坦言，若根据波普尔（Karl Popper）对科学的定义，精神分析或许算不上一门科学，因为它无法被反驳（irréfutable）。但精神分析仍应被严肃看待，毕竟精神分析是一种实践，而且只要有人持续实践，它就能长久存在！（S-XXV*: 3）当然，精神分析的实践无非就是聊天（bavardage），但聊天并非没有留下结果。在聊天中，有许多词被没有目的地说出，这些仿佛被喷出的词^[1]让精神分析能够获得成果，并且能“讲出”些什么，而讲话始终涉及时间（le temps）^[2]。人类的梦想之一，无非是“时间不存在”或“永恒”，而对“永恒”的梦想显示人渴望终有一天能清醒过来，毕竟人并非只在睡觉时做梦——“无意识”的假设意味着人清醒时也在做梦。如此一来，清醒又意味着什么？对拉康而言，所谓的清醒的理智（le raisonnable）只不过是一种幻想。但幻想并不是梦，而是一种憧憬（aspiration）。正如欧几里得几何学就具有幻想的所有特质，如“直线”的观念就是一种幻想。如果精神分析要让幻想的憧憬成为具体化的观念，那就必须通过文字去代表它。也因为经由文字的“书写”，观念才有了“歧义”或“模棱两可”等精神分析的诠释所需的特征。

如此，就实践而言，拉康称精神分析师是修辞家（rhéteur）。正如这个法文词的衍生，^[3]精神分析师是通过“修辞”来“修正”，即试着去讲真理（dire la vérité），但这何其困难。真理涉及真实，真实则被象征所包覆，这使讲真理就有如一种翻译。只不过，精神分析的翻译并非以一种语言去说另一种语言，而是“通过话语将话语所构成的东西再次拆解开来”（S-XXV*: 3）。因此拉康强调，精神分析师必须懂得“以另一种方式阅读”，因为精神分析诠释并非找出意义的一一对应，而是找出在语言和真实之间造成混乱的“歧义性”。真实就有如康托尔所称的“不可付

[1] 正如法文“聊天”这个词的字面意义为“喷出口水”。

[2] 这也是拉康日后将《第二十六讲座》的标题命名为“拓扑学与时间”（La topologie et le temps）的原因。

[3] rhéteur（修辞家）、réifier（使具体化）、rectifier（改正）、rectification（修正）。

番”集合，^[1]在真实和语言这两个集合之间，并没有一对一的双向对应可言。因此，拉康借用亨利（Paul Henri）著作的标题《坏工具：语言、主体与论述》（*Le mauvais outil: Langue, sujet et discours*）表示，语言必然是不完美或不完备的工具，所以人对真实无从有任何观念。相对地，波罗米昂链结的书写显示，最能让人逼近真实的并非语言而是书写。^[2]

然而，如果精神分析终究是一种没有价值的实践，那它该以什么来衡量自己？又该如何决定谁具备成为精神分析师的资格？如果转移的定义是“被假设知道的主体”，那精神分析师被假设应该知道什么？^[3]拉康认为，说分析师必须知道如何操作（opérer），这或许言过其实，但他确实应该知道“适当地操作”（opérer convenablement）。而所谓“适当”，意味着他必须懂得前述模棱两可和具有歧义的文字对其分析者的重要性。这就涉及必须知道如何从波罗米昂结的结构来看真实、象征与想象之间的关系。

如果精神分析能将分开的象征和真实连结在一起，那就太理想了，因为这样就实现了拉康所说的“文字充当了（欲望）物”（les mots font la chose）^[4]（S-XXV*: 4）。然而，精神分析凸显的正是文字和（欲望）物之间的不对等。这表示，象征和真实这两个环无法连结在一起，只能以幻想的方式被视为相符。换言之，只能通过想象的环将它们串连在一起。

[1] 康托尔的集合论区分了“可付番”（dénombrable）和“不可付番”（non-dénombrable）两类集合，其中，“可付番”集合的特征是“双向一一对应”（bi-univoque），“不可付番”集合则不具有双向对应性。

[2] 从《第二十讲座》以来，拉康便以书写的关系定义不可能的真实，即真实的特征是“不停止不写”（ne cesse pas de ne pas s'écrire）。然而在此，随着拉康提出波罗米昂结的书写，他也改口表示“真实不停止写”（le réel ne cesse pas de s'écrire）。而波罗米昂结的书写正可构成真实的破口的施力点。正如拉康表示，“毕竟，真实是可以写的”，真实也只能通过书写这样的技艺显现。（S-XXV*: 17）

[3] 这也是拉康特别强调“分析师的欲望”的原因，因为分析师被假设应该知道的正是他不知道的东西。

[4] 亦即，拉康所称的“弗洛伊德之物”（la chose freudienne），或甚至“弗洛伊德吐出来的事物”（la crachose freudienne）。（S-XXV*: 4）

同样地，象征和想象之间也无法维持连结，因为由象征暗示出来的想象将被释放，不再与象征连结在一起。但如果因此就排除想象，将精神分析完全抽象化，那精神分析也将随之破灭。例如，若分析师察觉到人们在精神分析中总是只谈亲属关系，因此认定那只是他们的想象，于是要他们谈谈别的事情，这往往是导致精神分析失败的原因。相反地，如果事实是所有人在精神分析中都只谈亲属关系，就显示在人身上都有着象征的作用，而这正是人类身处亲属关系与家庭结构的特征。

然而，拉康称为修辞家的分析师毕竟也只能通过暗示（suggestion）去操作精神分析，即只能通过话语“提议”（il suggère），而不会说出任何具体的意见。换言之，他所说的一切都是“外—在”（ex-sister）的东西。如此一来，精神分析师究竟该如何做才能成为称职的修辞家？矛盾的是，虽然无意识“不知矛盾”，精神分析师的操作却不得不在矛盾的基础上进行。同样地，精神分析并不涉及真假的判断，分析师所做的却必须能够是“真”或“假”，同时又具有精神分析的力量。这是为何拉康称精神分析师必须是个口若悬河的修辞者。

对拉康而言，从事精神分析的同时却又认为无意识只是一种推论，这并不荒谬。事实上，正因为无意识只是一种推论，弗洛伊德才能进一步提出所谓欲力的构想。但欲力也只能被牵强附会到性的领域，例如，精神分析假设在儿童发展上所有的欲力都是性欲力，否则没有人知道究竟什么是欲力。也因此，拉康认为，人类的性实际上充满了滑稽（le comique）效应。当一个人是女人时，她会去“爱”（aimer），这表示她会渴望被爱的客体。相反地，当他是男人时，他会去“欲望”，也就是说，他仅以勃起与幻想作为其满足的基础。如此一来，生命其实算不上悲剧，而是一场滑稽的喜剧。可惜弗洛伊德只想到以悲剧《俄狄浦斯王》来指称它。

拉康主张，精神分析治疗的目的并不是摆脱症状，而是让人“知道

为何受症状所困”(S-XXV*: 16)。人学会说话并使用语言，但也因此受困于语言效应的后遗症。精神分析所称的无意识正是被语言暗示出来的各式各样的现象，而精神分析则试图让人了解为何会产生这些症状。因此，精神分析和“知道”(savoir)息息相关。但这极易引起误解，使“知道”被混淆于“知识”，从而导致各种理论暗示的产生。为了避免这些不必要的困扰，拉康为他的学派发明了“通过”(la passe)^[1]，作为精神分析师资格的认证过程。拉康以波罗米昂结说明：由于串连起真实、象征与想象的波罗米昂结没有尽头，也无法得知它从何开始又在哪儿结束，所以，精神分析的进行只能在黑暗中摸索。如此，通过摸索在黑暗中辨别出波罗米昂结，就是从分析者成为精神分析师所需经历的“通过”。

四、拓扑学与时间

拉康强调，在知识的抽象化(abstraction)过程中容易失去实际的织体与布料(étouffe)，拓扑学则是一种与抽象化过程相反的“做的知识”。因此，他致力于在精神分析中引入由线、环和编织构成的织体几何学(géométrie du tissu)(S-XXV*: 50)。拉康甚至认为，自己对精神分析发展最大的贡献就是提出了摊平(mis à plat)的工作，因为精神分析的实践正是通过想象去切割真实的织体，借此摊平其象征的结构。 539

同样地，拓扑学的发展也是得力于想象。拓扑学中常见的各种没有方向和边缘的表面总是在经过想象的切割与摊平之后，才会显现其中的象征结构。例如，将两个交错相连的莫比乌斯带摊平，便可发现那正是一个三叶结，即波罗米昂结的根本结构：

[1] 参阅本书第十章。

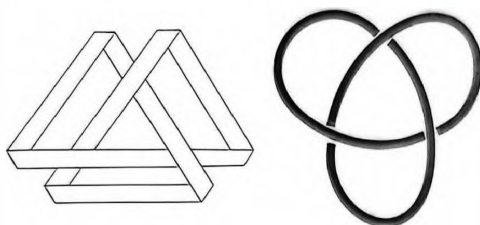


图 12-47

根据拓扑学，如果波罗米昂结的结构就处于环状体表面，那根本的三叶结形式也必然存在于环状体表面。然而，就想象而言，要从一个环状体中切割出三叶结非常困难。实际上，也很难以单一道切割就裁切出一条具有三叶结结构的带子，而是必须重复一次相同的切割轨迹，如图 540 12-48 中蓝色与红色的切割线：

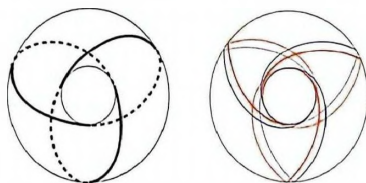


图 12-48

拉康在讲座的后期耗费了许多时间与精力去构思与设想适当的切割方式。他在 1978 年 4 月 11 日已经提出了这个问题，一直等到 11 月 21 日的《第二十六讲座》的第一堂课，他才在数学家苏里的协助下，提出了从环状体中切割出三叶结的方法。依照苏里提供的方法，可根据三叶结扭转（torsion）的次数进行切割。如将三叶结放入一个环中，就可见出其三次扭转的关系：

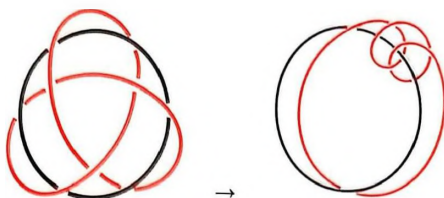


图 12-49

如此，依照这道边缘的扭转次数，就可以通过一道切割在环状体表面裁出一条扭转三次的带子。继而，将这条扭转三次的带子切割成前面所说的两个交错相连的莫比乌斯带，即可得出三叶结：

541

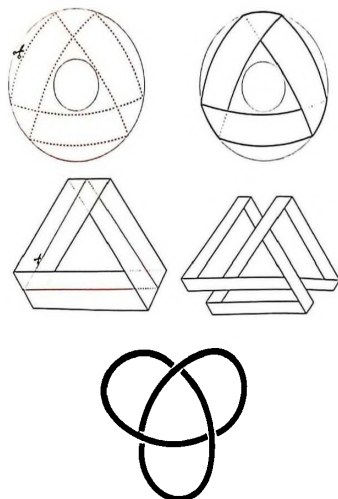


图 12-50

对拉康而言，懂得如何在环状体中切割出三叶结，就体现了他所强调的精神分析师的“做的知识”。正如想象、象征与真实这三个范畴的关系是精神分析的本质，所以“知道该如何做”就意味着精神分析师必须能够去想象——仿佛那就在他的眼前——真实这块有待被切割的布料或

织体。(S-XXV*: 59) 换言之, 真实必须通过想象才能被象征掌握。只不过, 在真实与想象之间横亘着禁制作用使真实难以被想象, 以致人在面对真实时, 总是盲目地不断绕圈。因此, 精神分析师更必须能够以想象的织体的方式紧握着真实之“物”(la Chose), 才不致对想象与真实之间的隔阂感到无能为力。

由此可见, 精神分析的实践就呼应着同样需要运用想象去操作的拓扑学。两者的共通点就是都需要时间: 精神分析的实践会遭遇抗拒, 而“拓扑学也会抗拒”, 两者都需要时间才能克服抗拒。(S-XXVI*: 1) 虽然精神分析和拓扑学之间仍有一大段距离, 但拉康仍试图拉近这两者, 并认为精神分析必须迎向拓扑学的结构。(S-XXVI*: 3-4) 对他而言, 无意识的结构和拓扑学的结构之间有着一种不可忽视的对等关系, 拓扑学有如精神分析的模型(modèle), 让精神分析的实践能够做出一定的隐喻。

然而, 在苏里与托梅(Michel Thomé)等数学家的协助与影响下, 拉康对拓扑学的兴趣逐渐变成了执着的沉迷。数学家成为此时的拉康在知识的转移上的重要对象。^[1]例如, 拉康从《第二十五讲座》就开始思考, 如何重新以套环的方式将三个环连成波罗米昂结:

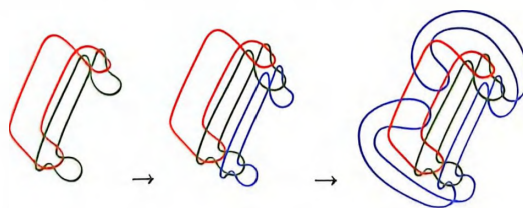


图 12-51

[1] 从拉康在 1976 年至 1979 年间与苏里和托梅的通信, 以及日后出版的苏里的三册手稿《链与结》(Chaines et nœuds) 中可以看出, 拉康后期讲座所探讨的普遍化波罗米昂结、绳结、编织理论等均出自这几位数学家的作品。参阅: Lacan (1926—1981); Soury (1989)。

将绿色环套住红色环后伸出上下两片，再以同样方法将蓝色环套住绿色环，最后将蓝色环伸出的上下两片套住红色环。

而苏里又给拉康提供了一个更繁复的图示：

543

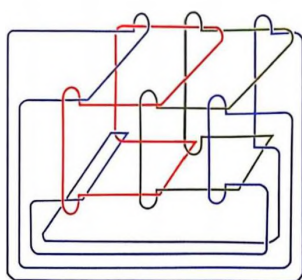


图 12-52

苏里甚至依照双针编织 (tricot jersey) 的方式，将上图表示为两个模棱两可的图示：

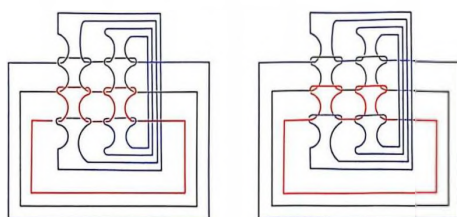


图 12-53

这两者均是三个环的编织，差异仅在于一者依照“正针”方式编织（图 12-54 左），另一者依照“反针”方式编织（图 12-54 右）。因此，它们是同一个编织物的正面与反面。

拉康似乎一时无法领会这两者是正面与反面的差异，误以为它们是两个不同的物体。（S-XXV*: 29）这是拉康的错觉，事实上，它们只是同一个编织物的正面与反面，再加上镜像左右反转的结果。因此，苏里进一步向

544 拉康解释、依照编织的“正、反面”、镜像的“左、右反转”，以及空间的“上、下倒转”，同一个编织物的结构可以具有以下的不同形式（图12-55）。

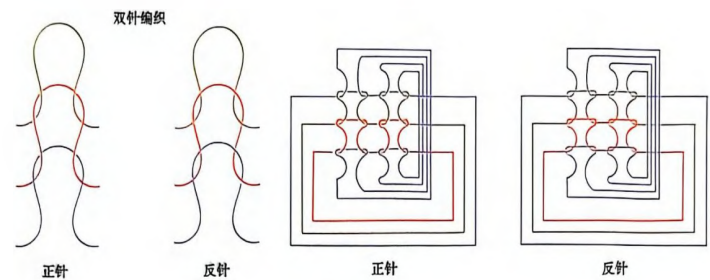


图 12-54

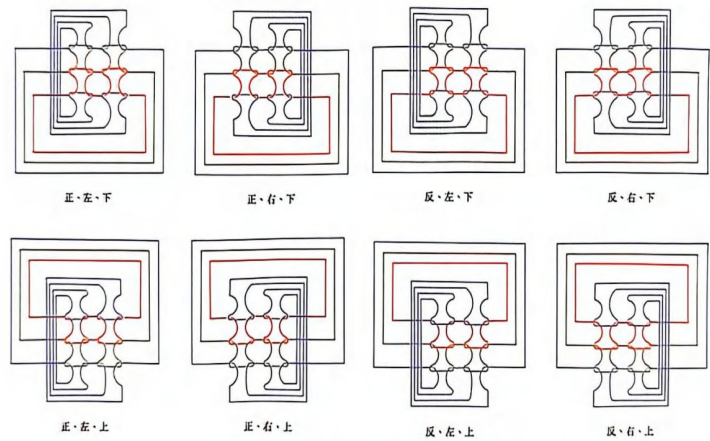


图 12-55

在苏里说明之后，拉康同意这的确是同一个物体，但仍执意坚持镜
545 中的影像并不等同于物体原本的影像。（S-XXV*: 32）

日后，拉康甚至不再满足于仅以波罗米昂结作为精神分析的理论模型，他试图在《第二十六讲座》中建构某种“普遍化的波罗米昂结”（borroméen généralisé）理论。他认为，如果症状是过去某种组织的重新

生成,那就有必要理解如何从基本的三环波罗米昂结,发展出有更多环的更复杂的波罗米昂链结。

一般的波罗米昂结由三个环构成,其特征是只要拿掉其中一个环,另外两个环便会分开。普遍化的波罗米昂链结则由大于3的不定数量的环构成。同样地,只要解开一定数量($m, m \geq 1$)的环,就可使剩余的 n 个环($n > m$)解开。^[1]例如,以下由五个环构成的普遍化波罗米昂结,若解开其中任意两个环,其余三个环便会全部解开:

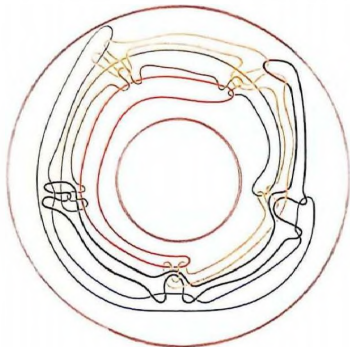


图 12-56 (S-XXVI*:5)

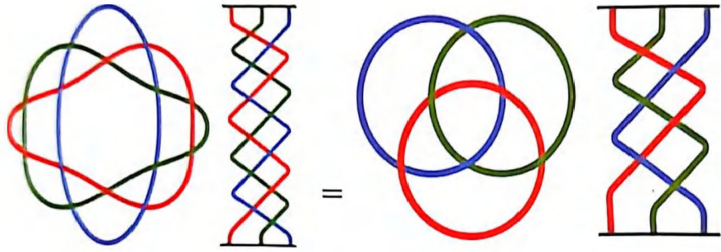
如此,在五个环构成的波罗米昂链结中,有十种方式可以拿掉其中两个环并导致其余三个环瓦解。如以数字1、2、3、4、5分别代表上图中的蓝色、红色、黄色、绿色、黑色的环,则有以下十种两个环的组合:

1	2	3	4	5
12	23	34	45	
13	24	35		
14	25			
15				

[1] 参阅: Vappereau (2008)。

拉康认为，依此类推，在六个环的波罗米昂结中，将会有 35 种方式可以拿掉其中三个环。显然拉康算错了，因为依照排列组合，六个环的波罗米昂链结只有 20 种三个环的组合方式。直到瓦珀罗（Jean-Michel Vappercau）在课堂上提出质疑，拉康才发觉他说错了，是七个环的波罗米昂结才会有 35 种拿掉其中四个环的方式。（S-XXVI*: 8）

显然，越来越难以想象的复杂图示，加上日益衰退的身心状态，使拉康讲座的讲述开始变得繁琐，甚至出现错误、即兴与反复的言语。^[1]拉康这一普遍化的理论企图，不仅使波罗米昂结的图示变得十分复杂、不易验证，而且很快就遭遇重大的质疑。拉康试图普遍化波罗米昂结的基础是链结的同伦关系，即所有复杂的波罗米昂链结均衍生自基本的三环波罗米昂链结。例如：



547

图 12-57

如此，通过普遍化波罗米昂结，拉康便可说明，再复杂的临床结构，也能经分析的摊平与切割的操作还原为“想象、象征与真实”这三个根本的环的关系。然而，苏里提出了两个显然并非衍生自三个环的波罗米昂结图示（S-XXVI*: 14）：

[1] 1978 年秋天，拉康与苏里一同驱车前往巴黎近郊基东库别墅时发生意外，车辆冲出路面。虽然当时两人没有受伤，但在这之后，年届 77 岁的拉康身体状况急速老化。他不仅更容易疲劳、说话有气无力，而且疑似有轻微的脑血管中风等后遗症，以致偶尔无法说话或口齿不清。因此，从 1979 年 12 月开始的《第二十六讲座》经常在混乱、糊涂，以及学生们的错愕之下草草结束课程。参阅：Roudinesco（1993: 515）。

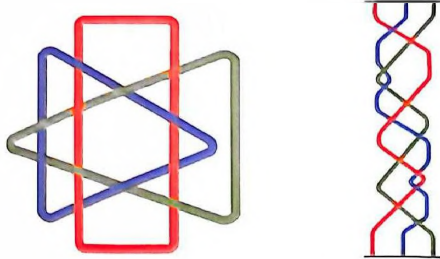


图 12-58

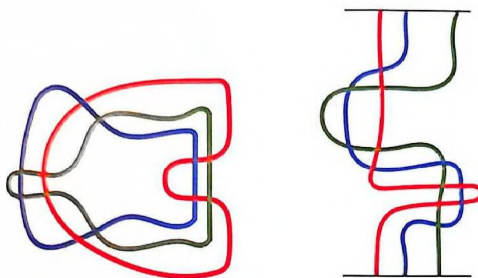


图 12-59

见到这两个无法被还原为三个环的波罗米昂结图示之后，拉康在 1979 年 1 月 9 日的课堂上无奈地感叹自己的错误。他表示，运用波罗米昂结的书写，是因为精神分析的真理，也就是没有性关系。但不可否认，两性始终持续发生关系，因此必须设想，存在某种弥补没有性关系 548 这道缺口的第三项目的可能性。拉康甚至假设，那可以被称为第三性别 (troisième sexe)。(S-XXVI*: 12)

拉康质疑，为何人类只有男女两种性别？事实上，在神话中就有第三性别的线索，如最早出现在神话中且被视作夏娃前身的莉莉丝 (Lilith)^[1]。然而只是引述神话仍不够，拉康希望通过波罗米昂结的书写，

[1] 莉莉丝自认和亚当一样都是由泥土制成，却遭受了不平等的待遇，于是愤恨不平地选择离开伊甸园并成为“夜后”。最后，上帝怜悯孤单的亚当，才以他的肋骨创造出夏娃。

去企及性关系这个不可能的真实。但如今他不得不承认，就像所有的拓扑学结构一样，波罗米昂结的确实性（consistance）毕竟建立在想象之上，而想象和象征仍有一段距离。只有象征法则的普遍性才能构成理论的模型、想象永远都只能想象真实而无法进入其中。（S-XXVI*: 12）因此拉康表示：

以最简单状态的波罗米昂结作为隐喻是不恰当的。这是滥用了隐喻，因为事实上没有任何东西能够支撑起想象、象征与真实。〔……〕很显然，我错了，我误入其中〔……〕这令人懊恼，甚至无聊，因为它是错误的。我在今天见识了，同时也向你们坦承。（S-XXVI*: 13）

同样地，对于第三性别的可能性，拉康也深感懊恼。因为在男女两种性别之间，并无第三性别的容身之处，正如精神分析认为性别认同是通过将阳具整合到两性的关系中完成的，这就表示在性别认同之前，男女性别分化就已经存在。（S-XXVI*: 15）

苏里事后曾写信给拉康，解释他的质疑是源于他自己的逻辑错误，因为根据米尔诺（John Milnor）在《连结群组》（Link groups）中提出的同伦群组观点，任何复杂的波罗米昂链结最后均可通过同伦群组消除法549 解开，还原成基本的三个环。换言之，若从一个图形可以连续地变化成另一个图形，则两者同伦，因此，属于同一个环的结均可通过“浸没”（immersion）予以消除：

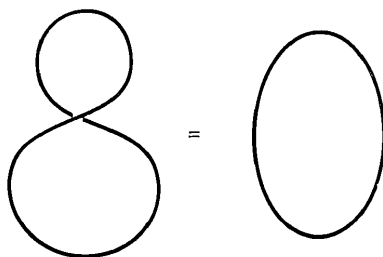


图 12-60

苏里承认他错误地质疑了拉康普遍化波罗米昂链结的理论，因为若根据米尔诺的理论，他提出的两个图示反而更证实了拉康的新理论的普遍性与合理性。^[1]然而拉康并未因此宽心，反而持续受到普遍化波罗米昂结的问题所困扰。他表示无法相信普遍化波罗米昂结的结果，依序会是4环减掉2环、5环减掉3环、6环减掉4环、7环减掉5环、8环减掉6环。因为在所有这些例子中，结果都是余2，这显示，如果将它们分成两个环一组来看，其结果必然会“抵消”（neutre），无法形成波罗米昂结。因此拉康认为，若要普遍化波罗米昂结，势必要将波罗米昂结的基本结构从3个环扩展到4个，甚至5个环，才不会让减掉 $m \geq 1$ 个环之后，余数 n 等于2。但如此一来，问题反过来变成：少于4个或5个环的结，是否都可以化约为分开的状态？

在这之后，受到苏里对同伦群组的绳结研究影响，拉康也认为或许编织可以解决普遍化波罗米昂结的计算难题。他在1979年1月16日的课堂上试图提出一个5条线的编织图，却被自己的图示弄糊涂从而仓促下课。显然，想象的图示远比实际的操作困难许多。拉康提出的图示如下：

[1] 参阅 Soury (1989)，第三册，正文 139-140 页。

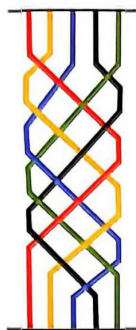


图 12-61 (S-XXVI*: 15)

事实上，拉康想要提出的五线编织就是中国结的五股编织法。先将 5 条线依据 3 条、2 条分成左右两边，将左边 3 条线的最外一条（红）折进来成为右边最里面的线，再将右边 3 条线的最外一条（绿）折进来成为左边最里面的线。依此类推，即可完成五线的编织（下图左）。拉康在黑板上所画的图示显然在两处出了错（下图右虚线圈起处）：

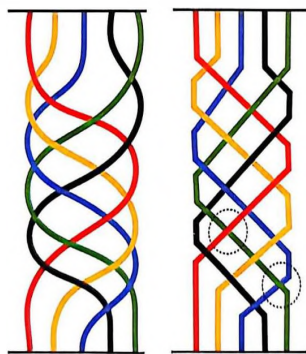


图 12-62

551

如果我们试着订正拉康未完成的编织图示，并将其两端衔接起来，则可形成以下的五环波米昂链结：



图 12-63

如此，这个波罗米昂链结的特征便是，并非解开任意两个环都能使其他三个环分开。例如，若解开红、黄两个环，其他三个环会分解，但若解开红、蓝两个环，其他三个环仍然构成波罗米昂结：

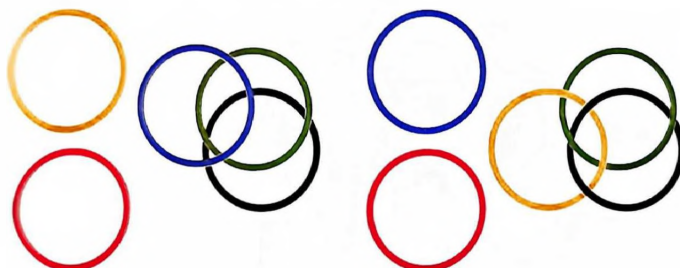


图 12-64

事实上，在全部十种两个环的组合中，只有红黄、红黑、黄蓝、蓝绿、绿黑这五种组合方式能使其他三个环分解，这证明，依照拉康的减 552
去法计算并不能达到普遍化波罗米昂结的目的。因此，拉康之后便改从
米尔诺的同伦概念寻求解决办法。例如，在 1979 年 2 月 20 日的课堂上，
拉康提出了最基本的三线编织带（bande de Slade）说明同伦群组的关系：

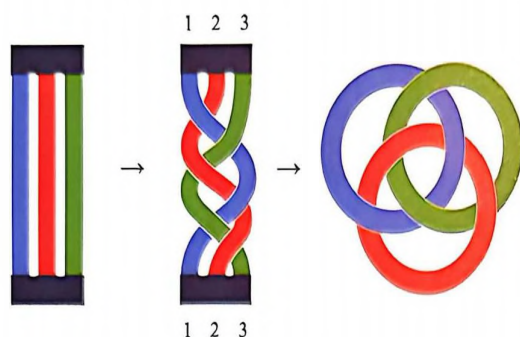


图 12-65

此编织带的特征在于，3 条线开始和结束的顺序均相同，而中间会经过规律的 6 次交叉。此外，如果将编织带的两端衔接起来，则构成一个基本的三环波罗米昂结。接着，拉康又提出了以下两个编织带图示：

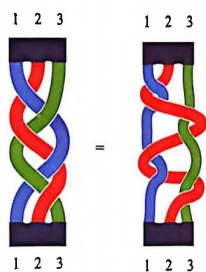


图 12-66 (S-XXVI*: 18)

表面上这两个图示看似不同，但两者的差异仅在于右图是将左图中
553 的 1、3 线分别向左右拉开，使原本规律的 6 次交叉变成不规则的 8 次交叉。因此，只要经过适当的操作，就可将右图还原为左图的波罗米昂结结构，这便证明了两者是同伦群组。

但也是在这次课程中，终于有位学生（Mouchonnat）忍不住质疑拉康，并表示包括自己在内的很多学生都觉得跟不上拉康的课程。他们认为拉康提出的三个环的波罗米昂结尚可理解，因为那符合 R.S.I 的结构，

也确实可以帮助他们的精神分析实践。但自从拉康引入四、五、六、七个，甚至更多个环的所谓普遍化波罗米昂结之后，他们再也搞不懂这个数学问题和精神分析有什么关系。而且，更令他们感到受挫的是，拉康还反过来表示，最简单的三环波罗米昂结并不是恰当的隐喻！

然而，面对学生们的疑惑，拉康仅表示，确实让他烦心的波罗米昂结是一个数学问题（question mathématique），而他试图以数学的方式处理它。甚至，在 1979 年 3 月 20 日的《第二十六讲座》的最后一堂课上，^[1]拉康仍尝试从同伦群组的构想去化约普遍化的波罗米昂链结。他以苏里提供的图示为例：

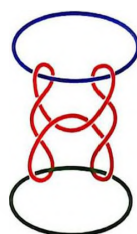


图 12-67（S-XXVI*：23）

554

该图示衍生自四个环的普遍化波罗米昂结，即将四环的波罗米昂链结中间的两个环（灰、红）衔接成一个环：

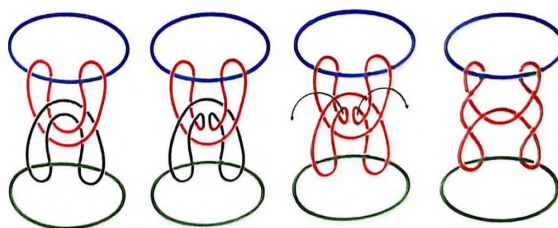


图 12-68

[1] 在这堂课之后，该年度的讲座均由学生提出报告。

拉康希望借由这个图了解可否通过同伦群组的“浸没消去法”，将这个复杂的普遍化波罗米昂结解开，还原成分开的三个环。而拉康认为只要在图示上订正一处（下图虚线圈起处），让此处交错的线彼此“浸没”，就可以解开这个结：

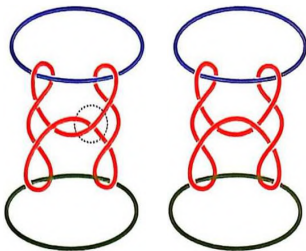


图 12-69（S-XXVI*: 24）

但学生们立即发现，仅订正该处并无法解开这个结。但拉康似乎仍有所迟疑，以致当天的课程在没有结论的不明情况下草草结束。事实上，只要在图示中的三处修正，就能解开它（图 12-70）。只是在此次的挫折之后，拉康再也没有回到普遍化波罗米昂结的问题上。

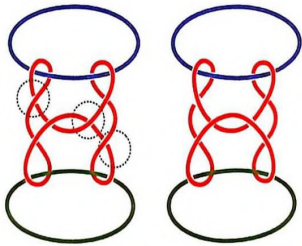


图 12-70

556

代结语

一、人散曲未终

1980年1月5日，拉康决定解散他创立于1964年的巴黎弗洛伊德学派，并在24日将其声明稿寄给了《世界报》（于26日刊登），以便“让‘世界’知道，没有人能够大肆宣扬从他那里学到过什么”。

学派出了问题〔……〕解决的办法（solution）就是解散（dissolution）。（S-XXVII*：1）

拉康自知，就像波罗米昂结一样，只要其中一个人离开，整个学派结构就会随之瓦解。而这个人就是他自己，学派的创始人，因此，由他宣告学派的解散是最适当的选择。在拉康眼中，那些弃他而去的人不应再宣称“拉康学派”。此外，拉康也表示他不会背弃精神分析经验，因此那些仍追随他的分析师没有必要为此感到悲伤。相反地，此举替他们解除了重担，让他们有机会去面对“行动”。因为即使学派解散，拉康仍将维持原先的目标，努力重建弗洛伊德的真理的主干，让精神分析这项岌岌可危的实践重新担负起它对世界的责任。

拉康不愿见到他的学派和弗洛伊德的精神分析协会一样，在经历了机构化、国际化之后，最终沦为一种宛如教会（église）的组织，而忽略

了精神分析经验中更重要的论述效应。(S-XXVII*: 2) 拉康强调, 说它像教会并非嘲讽。事实上, 教会就曾经认为马克思的思想能为它带来新血液和新意义, 从而大力支持马克思主义, 这就显示宗教的稳固性是奠基
557 于意义之上。同样地, 当精神分析也转而寻求新的意义来稳固自身基础时, 不也成为了一种教会? 在拉康眼中, 国际精神分析协会早已成了使精神分析实践变得僵化的教会组织, 而他则试图从科学主体的怀疑态度, 开辟出一条重新回归弗洛伊德的道路。如今, 他解散自己一手创立的学派, 正是因为不愿见到他开启的这条道路再次被封闭。正如为了不让精神分析成为一种新的宗教, 拉康坚持以“码电”进行教学, 因为“码电”并不传达任何意义, 所以能够凸显出精神分析师的功能与结构。

虽然无意识的作用显示话语场所中没有任何真理能够回应说话者的痛苦, 但这并不表示所有人必然殊途同归, 走向同一条道路。毕竟人从象征中获得的代表他的一划意符, 并非可构成“一体”的单位, 而是如散沙一般, 即使成堆, 每一粒沙仍是各自分明的“一”。同理, 拉康表示, 在推翻学派之后, 虽然仍有“成堆”的人等着他, 但他不会再将他们集结成群体, 也不会有新的学派。他将只留下一个邮件信箱, 让追随者们能够彼此联系, 不定期地举办会议、发表论文或发行期刊。

拉康是怀疑者, 他从不将自己当成拥有知识的主体; 他提出“被假设知道的主体”, 正是为了让精神分析师不再自以为是地认同于这样的知识主体。因此, 当多尔托 (Françoise Dolto) 忧心忡忡地警告拉康, 解散学派等于“自我取消”“自我毁灭”时, 拉康表示那是她的误会, 因为他从未将自己等同于巴黎弗洛伊德学派, 也不认为学派就代表着他。同样地, 他也不会像苏格拉底一样, 刻意让自己以殉道的姿态死在追随者手中, 以便成为不朽的典范。

直到 1980 年 6 月 10 日, 在最后一堂讲座结束前, 拉康才被提醒这一年的讲座还没有标题。他这才懂了, 标题就是“解散” (Dissolution),

而他不能事先给出这个标题，否则解散的行动就会失效，无法让人注意到解散这个意符。就此而言，由拉康亲口说出学派的解散正是精神分析 558 意义上的一场“行动”：解散学派并不表示他推动的精神分析革命的挫败，而是为了彰显出“未竟”才是这场革命得以不停转动的本质。正如拉康在 1967 年的一次演讲中曾表示：

也许若干年后〔……〕当你消失得够久了，人们就会用三行句子将你总结在课本中。就我而言，不知道那会是什么鬼课本。我无法预见我将被安插在哪种课本中，因为对于讲座的教学——也就是精神分析教学——的未来，我没有任何预期。我们不知道这个精神分析将会变得如何，我个人期许它能够成为某种东西，只是无法确定它是否会往这条道路走。（Lacan 2005 [1967]: 11）

显然，拉康的学派就像他的讲座一样，会随着他的消失而结束，但“结束”（fin）并非其讲座的“目的”（fin）；相反地，结束的那一刻才能凸显其讲座的目的就在于“让精神分析师能够达到他所称的主体功能的高度”。拉康自己虽然熬得过“大他者的欠缺”，但他的追随者们却似乎感到惊慌和不知所措。或许拉康死后，追随者们将会欢呼，拉康终于成为了他们“欠缺的大他者”。但拉康表示，只要他仍活着，就不会容许自己成为大他者，因此他对因学派解散而感到惋惜与哀悼的追随者们所做的宣示是“必须摧毁”（delenda est）（S-XXVII*: 5）。

拉康强调，让精神分析师们感到彷徨无助从而产生结社的想法，是弗洛伊德的不对；他自己试图传达给精神分析师们的是另一种“外—在”的想望，即处于组织、团体之外的必要性。因此，拉康对精神分析师“养成教育”（formation）的唯一要求，便是他们必须“依靠自己”。这也意味着，他们将不被允许加入新设立的“弗洛伊德根源”（La Cause

Freudienne)。

拉康在 1980 年 3 月 11 日的课堂上宣告成立“弗洛伊德根源”这个新的事业体 (entreprise)，并依照以下规则设立联会 (cartel)：

- (一) 由成员选出四位委员，他们必须各自进行一项研究工作。
- (二) 由四位委员推举“额外一位” (plus-un)，负责监督事业体的内部效应与发展。
- (三) 为防止胶着效应，委员一职必须每年轮替，任期最多两届。
- (四) 除了定期公布研究成果与危机报告之外，事业体不另设任何进步的目标。
- (五) 主导整体方向的方针将通过定期的抽签更新。

通过这样的规则，拉康希望新成立的“弗洛伊德根源”不再沦为“学派”，而是让每个参与者均得以展现他从精神分析经验中获得的知识与作为的“场域” (champ)。(S-XXVII*: 6-7)

二、永夜微光

1980 年 4 月 15 日，拉康步入讲座教室时，一片漆黑，他随口以《圣经》的口吻说“要有光” (Que la lumière soit !)，灯就被点亮了，于是他借机指出这样的“出口成真”是“典型的真实症状” (symptôme-type du réel)。(S-XXVII*: 14) 光与真实的问题是科学的启蒙道路之一，正如在相对论中，光速是真实中唯一可衡量的绝对值。因此拉康表示，这个真实症状能够出现在《圣经》中，对其信仰者来说是何等的运气，只可惜这终究未能在他们心中引燃启蒙的光亮。

诚然，从话语创造出照亮真实的光亮是拉康所服膺的理想，但如果因此认为话语具有令人无法直视的光芒，那就和他的主张背道而驰了，

因为无意识显示“话语是蒙昧的”(S-XXVII*: 14)。不仅如此,蒙昧的话语还造成了对启示的信仰,就像相信“要有光”这句话是上帝这个大他者所说的话一样。这是为何无意识曾一度被当成上帝的知识,并且是为人类的善而设。但那显然不成立,正如拉康质疑“上帝是否信仰上帝?”若上帝都不相信自己,人为何要相信他?相反,若他也需要信仰上帝, 560 那他就不是全知全能的上帝。因此拉康始终主张,上帝是无意识,因为上帝并不会回应人,更不会回应人对善的祈求。况且,如果对他者的信仰再加上仁慈和进步主义,那蒙昧就会成为彻底的思想黑夜了。相反地,正如拉康指出,夜空中的点点星光并不明亮,但却是这些微光让人类获得了启蒙,并感受到清澈的幸福。一旦星光不再闪烁,蒙昧将成为永夜,此时人就只能彼此寻求慰藉了。

1980年6月10日,拉康向听众们道别,因为这天是当年讲座的最后一堂课(也是拉康讲座的句点),而且他也将启程前往委内瑞拉。在拉丁美洲,拉康是通过他的书写被传递,人们或许从未见过他也没有参与过他的讲座,但这无碍于他们成为拉康主义者。因此拉康乐意前去了解究竟他的“码电”能否发挥作用并决定精神分析的未来。此外,拉康的亲自到访也可遏止那些在当地急于挥舞拉康旗帜的精神分析政治活动。拉康甚至开玩笑地表示,如果他喜欢,也许就留在当地了。但他终究还是回到巴黎,毕竟那是他实践精神分析、进行精神分析讲座的地方。拉康自问,他明明不是那么在意,但为何这27年来的讲座让他如此挂心?习惯使然吗?并不是。拉康表示,他的讲座之所以一直在继续,是因为他始终无法适应误解(malentendu),甚至对误解有着某种创伤:因为不想有误解,所以拼命想消除误解,但这样做却加深了误解,于是结果就是他所形容的“万年讲座”(le séminaire perpétuel)(S-XXVII*: 19)。

拉康主张,“语言是无意识的,即被误解的”;但如果因此认为一切误解都能被“揭开”,那就真的是误会了,因为真实始终有一个部分永远

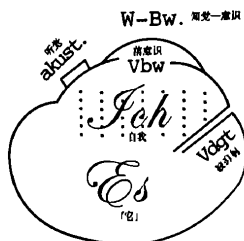
无法被“揭开”。宗教正是利用了这一点，让人以为宗教能够提供“启示”或“开示”。相反地，精神分析则是利用这个误解，让人知道最后的启示终究只是幻想。弗洛伊德告诉我们的无非就是“人生而为误会”
561 (S-XXVII*: 19)，身体在真实中的出现就是误会，甚至是一连串早已存在的误会的结果。所谓“出生的创伤”，无非因为人是在被说话者欲望或不被欲望的情境下生下来的，而说话者又分成男女两边，他／她们各自说着不同的语言，互不倾听也互不理解，却又彼此约定一起繁殖，这难道不是显示了人的身体就传递着一场误会，而这场误会的原则就体现在象征的人类家庭结构中？

可见，拉康念兹在兹的正是海德格尔所说的“人居住在语言中” (l'homme habite le langage)。对拉康而言，人作为一种说话的存在诞生并“外—在”于大他者这座语言场所之屋，因为他是以欠缺的方式存在于语言中，并被意符代表。也因此，人的主体结构、他的爱与欲望时时刻刻都受“像语言般被结构着的”无意识左右，以致其性生活与两性关系不仅远非生物学所理解的物种繁殖，甚至就构成了语言中最遥不可及的真理。拉康强调，这些事实早已清楚明白地写在弗洛伊德早期的几部著作中，如《梦的解析》《日常生活的精神病理学》《诙谐语及其与无意识之关系》以及《性学三论》，只是人们始终带着僵化的后设心理学眼镜去阅读它们，才会产生误解。甚至，这种误解就是从弗洛伊德自己开始的，因为他当时仍缺少语言学、逻辑学与拓扑学的相关知识，无法充分说明他在精神分析经验中发现的事实。因此，对拉康而言，并非加入弗洛伊德学派就是弗洛伊德主义者；必须能够回到弗洛伊德思想的源头，从弗洛伊德停下脚步的地方重新出发。

正如拉康在1980年7月12日的加拉加斯 (Caracas) 研讨会的开幕式上对听众表示：“你们要成为拉康主义者，是你们的自由。”但他自己解散

学派并创立“弗洛伊德根源”，这就显示他始终是弗洛伊德主义者^[1]。这也是拉康最后一次在公开场合回顾自己一直以来与弗洛伊德的理论之辩；他不仅指出弗洛伊德在《自我与“它”》中提出的第二拓扑论并不充分，甚至批评书中那如囊袋一般的精神装置图示是十分唐突的想法：

〔在图示中〕欲力仿佛是被吸入身体之后再从其开口射出的弹珠，上面再以虚线表示串连着一个“自我”。但更让人困惑的是，其上还盖着一个看起来像蛋黄里突起的胚种般，怪异的知觉眼睛。不仅如此，还有一个像是马雷（Marey）装置的录音盒也接在上面。这些已充分显示将它对照于真实的困难了。最后还加入这两道斜线表示着这些奇形怪状的东西和这个弹珠袋子的关系。而那就代表了被抑制物。^[2]



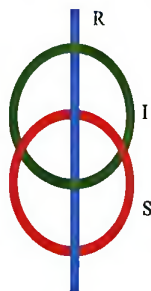
图结 -1 (G. W.-XIII: 252)

拉康认为这个令人困惑的图示不仅无法传达弗洛伊德真正的想法，也和他主张欲力是连结在身体的开口上的定义相冲突。相反地，如果根据弗洛伊德对欲力的定义，那这个袋子更应该像没有内外部之分的克莱因瓶，或甚至就是一个环状体。

[1] 参阅 Lacan (1926—1981)。见“Ouverture de la rencontre internationale de Caracaus”，1980-07-12。

[2] 参阅 Lacan (1926—1981)。见“Ouverture de la rencontre internationale de Caracaus”，1980-07-12。

然而，尽管第二拓扑论的结构并不适当，却仍被弗洛伊德及之后的精神分析师们用作治疗实践与分析建构的方针。因此，为了弥补第二拓扑论的不足，拉康才提出以代数拓扑学的表面（莫比乌斯带、环状体、十字帽、克莱因瓶等）作为精神分析的理论模型，并随着数学理论的发展，将这个构想推展到波罗米昂链结。对拉康而言，虽然波罗米昂结不能解释全部的真实，但他的实践所要触及的就是真实的“不全”^[1]，正如在波罗米昂结图示中，真实的“不全”是通过一条并未封闭的无限直线表示：



图结-2

这个“不全”的真实不仅是精神分析无法“全说”的真理，也是两性之间没有性关系的原因。人从“吾言”中获得了一划的意符功能，使大他者中产生欠缺并成为被禁止的对象，以致两性的性关系成为不可能。拉康甚至假设，如果动物——如狮子——能够享有“性的和平”（paix sexuelle），那是因为它们的“语言”中没有意符的功能。相反地，对说话者而言，两性身体的享乐只能是由意符中介的不可能的绝爽，否则两性的交媾就与动物或昆虫无异。就此而言，拉康认为，他提出的波罗米昂结远比弗洛伊德的第二拓扑论更能厘清真实与无意识的关系，即“身体的绝爽就是与无意识遭遇之处”^[2]。

[1] 参阅 Lacan（1926—1981）。

[2] 参阅 Lacan（1926—1981）。

拉康以 16 世纪意大利画家布拉曼蒂诺 (Bramantino [Bartolomeo Suardi]) 的《圣母登基与圣安波罗修及圣米迦勒》(*The Madonna Enthroned with Saint Ambrose and Saint Michael*) 为喻 (图结 -3)。^[1] 他不理会这幅画明显的象征意义,^[2] 而强调这幅画无疑是女性性别的诞生的纪念与见证: 女人不再是画中那只肚皮朝上、躺在地上的青蛙, 而是像画中的圣母一样, 是作为大他者性别的女性。而且, 画中圣母的下巴就有着一道胡须一般的阴影, 这使她更加神似于她手中抱着的被画得像成年男性的圣婴。这样的圣母与圣婴便体现了人类两性关系的特征。



图结 -3

565

[1] 约作于 1515 年至 1520 年间, 请参阅: <https://www.ambrosiana.it/en/opere/the-madonna-enthroned-with-saint-ambrose-and-saint-michael/>。检索日期: 2019 年 8 月 14 日。

[2] 这是一幅圣母登基图, 圣母膝上抱着圣婴。图中, 圣母将一支棕榈交给她右手边的圣安波罗修, 奖励他通过教团与论著战胜亚流主义, 后者则以一具躺在地上的男性尸体作为象征。圣母的左侧则是天使长圣米迦勒, 他脚下躺着一具青蛙尸体, 象征被他击败的恶灵。

本书部分章节原载处

本书部分章节的内容曾于以下文章中发表：

1. 第三章第二节，“萨德与绝爽之恶”，部分内容曾发表于《萨德与精神分析》（《中外文学》，第43卷，第2期，2014年6月，页129-151）。
2. 第三章第四节，“精神分析的‘美学—伦理学’”，部分内容曾发表于《精神分析的“美学—伦理学”》（《中山人文学报》，第32期，2012年1月，页91-110）。
3. 第四章第一节，“爱的隐喻与客体的诞生”，部分内容曾发表于《论爱情》（《中外文学》，第40卷，第2期，2011年6月，页103-135）。
4. 第十一章第一节，“主体基础结构的结”，部分内容曾发表于《论一个无法书写的知识》（《中山人文学报》，第44期，2018年1月，页1-15）。

征引文献

西文中译

- Laplanche, J. and J.-B. Pontalis 著, 沈志中、王文基译, 2000, 《精神分析词汇》, 台北: 行人文化实验室。
- Laplanche, J. and J.-B. Pontalis, S. Leclaire 著, 沈志中译, 2006, 《幻想与无意识》, 台北: 行人文化实验室。

中文著作

- 朱熹集注, 蒋伯潜广解, 1954, 《四书读本: 孟子》, 香港: 启明书局。
- 沈志中, 2009, 《哑哑与倾听》, 台北: 行人文化实验室。
- , 2011, “思想主体的套叠: 拉康与德里达”, 《文化研究》41: 189-217。
- , 2017, “论语音——从现象学到精神分析”, 《江苏社会科学》4: 13-20。
- , 2018, “何者听: 声响回荡”, 《中山人文学报》43(2): 17-32。
- , 2019, 《启蒙光亮下的阴影》, 高雄: 台湾中山大学出版社。
- 许慎, 1975, 《说文解字》, 台北: 台湾中华书局。

西文著作

一、拉康论著

- (一)《讲座》(*Le séminaire*, 依册次排列)
- Lacan, Jacques, 1975, *Le séminaire livre I: Les écrits techniques de Freud*, 1953-54. Paris: Seuil.

- , 1978, *Le séminaire livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, 1954-55. Paris: Seuil.
- , 1981, *Le séminaire livre III: Les psychoses*, 1955-56. Paris: Seuil.
- , 1994, *Le séminaire livre IV: La relation d'objet*, 1956-57. Paris: Seuil.
- , 1998, *Le séminaire livre V: Les formations de l'inconscient*, 1957-58. Paris: Seuil.
- , 2013, *Le séminaire livre VI: Le désir et son interprétation*, 1958-59. Paris: Seuil.
- , 1986, *Le séminaire livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, 1959-60. Paris: Seuil.
- , 1991, *Le séminaire livre VIII: Le transfert*, 1960-61. Paris: Seuil.
- , *Le séminaire livre IX: L'identification*, 1961-62. Unpublished manuscript.
- , 2004, *Le séminaire livre X: L'angoisse*, 1962-63. Paris: Seuil.
- , 1973, *Le séminaire livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964. Paris: Seuil.
- , *Le séminaire livre XII: Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, 1964-65. Unpublished manuscript.
- , *Le séminaire livre XIII: L'objet de la psychanalyse*, 1965-66. Unpublished manuscript.
- , *Le séminaire livre XIV: La logique du fantasme*, 1966-67. Unpublished manuscript.
- , *Le séminaire livre XV: L'acte psychanalytique*, 1967-68. Unpublished manuscript.
- , 2006, *Le séminaire livre XVI: D'un Autre à l'autre*, 1968-69. Paris: Seuil.
- , 1991, *Le séminaire livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, 1969-70. Paris: Seuil.
- , 2007, *Le séminaire livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant*, 1970-71. Paris: Seuil.
- , 2011, *Le séminaire livre XIX: ...Ou pire*, 1971-72. Paris: Seuil.
- , 1975, *Le séminaire livre XX: Encore*, 1972-73. Paris: Seuil.
- , *Le séminaire livre XXI: Les non dupes errent*, 1973-74. Unpublished manuscript.
- , *Le séminaire livre XXII: RSI*, 1974-75. Unpublished manuscript.
- , 2005, *Le séminaire livre XXIII: Le sinthome*, 1975-76. Paris: Seuil.
- , *Le séminaire livre XXIV: L'insu que sait de l'une bévée s'aile à mourre*, 1976-77. Unpublished manuscript.
- , *Le séminaire livre XXV: Le moment de conclure*, 1977-78. Unpublished manuscript.
- , *Le séminaire livre XXVI: La topologie et le temps*, 1978-79. Unpublished manuscript.
- , *Le séminaire livre XXVII: Dissolution*, 1980. Unpublished manuscript.

(二)《文集》(Écrits)

- Lacan, Jacques, 1966, *Écrits*. Paris: Seuil.
- , 1966[1945], "Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée." Pp.197-213 in *Écrits*.
 - , 1966[1946], "Propos sur la causalité psychique." Pp. 151-193 in *Écrits*.
 - , 1966[1953], "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse." Pp. 237-322

in *Écrits*.

- , 1966[1955], “Variantes de la cure-type.” Pp. 323-362 in *Écrits*.
- , 1966[1957], “L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud.” Pp. 493-528 in *Écrits*.
- , 1966[1958a], “D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose.” Pp. 531-583 in *Écrits*.
- , 1966[1958b], “La direction de la cure et les principes de son pouvoir.” Pp. 585-645 in *Écrits*.
- , 1966[1958c], “Remarque sur le rapport de Daniel Lagache.” Pp. 647- 684 in *Écrits*.
- , 1966[1960a], “Bedeutung des Phallus.” Pp. 685-695 in *Écrits*.
- , 1966[1960b], “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien.” Pp. 793-827 in *Écrits*.
- , 1966[1963], “Kant avec Sade.” Pp. 765-790 in *Écrits*.
- , 1966, “De nos antécédents.” Pp. 65-72 in *Écrits*.

(三)《其他文集》(*Autres écrits*)

- Lacan, Jacques, 2001[1968], “Proposition du 9 octobre 1967.” Pp. 243-260 in *Autres écrits*. Paris: Seuil.
- , 2001[1970], “Radiophonie.” Pp. 403-447 in *Autres écrits*. Paris: Seuil.
- , 2001[1971], “Lituraterre.” Pp. 11-20 in *Autres écrits*. Paris: Seuil.
- , 2001[1972], “Avis au lecteur japonais.” Pp. 497-499 in *Autres écrits*. Paris: Seuil.
- , 2001[1975a], “Peut-être à Vincennes.” Pp. 313-315 in *Autres écrits*. Paris: Seuil.
- , 2001[1975b], “Joyce le symptôme.” Pp. 565-570 in *Autres écrits*. Paris: Seuil.

(四) 拉康其他论著与文献

- Lacan, Jacques, 1977[1931], “Troubles du langage écrit chez une paranoïaque présentant des éléments délirants du type paranoïde (schizographie).” *Jacques Lacan. Travaux et interventions*. Alençon: AREP.
- , 1975[1932], *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris: Seuil.
- , 2005[1967], *Mon enseignement*. Paris: Seuil.
- , 2006[1968], “D’une réforme dans son trou.” *Journal français de psychiatrie*, 2006/4 (27): 3-5.
- , 2017[1972], Texte établi par Jacques-Alain Miller, “Jacques Lacan: Conférence de Louvain.” *La Cause Du Désir*, 2017/2 (96): 7-30.
- , 1975[1974], “Le troisième.” Pp. 177-203 in *Lettres de l’École freudienne*, 16. Paris: École Freudienne de Paris.

- , 1978, "Conclusions." Pp. 499-501 in *Lettres de l'École freudienne*, 22, Pas-Tout-Lacan.
<http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/pas-tout-lacan/> (accessed on July 25, 2019)
- , 1926-1981, "Ouverture de la rencontre internationale de Caracas." Pas-Tout-Lacan. <http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/pas-tout-lacan/> (accessed on July 25, 2019)

二、弗洛伊德著作

(a, b, c 等编码出自 Meyer-Palmedo, Ingeborg and Gerhard Fichtner, *Freud-Bibliographie mit Werkkonkordanz*)

(一) 弗洛伊德全集 (*Gesammelte Werke*, 简称 G. W.)

- Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke* (G. W.), I- XVII (1940-1952). London: Imago Publishing. G. W.-XVIII (1960). Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- , 1894a, "Die Abwehr-Neuropsychosen." Pp. 57-74 in G. W. I.
- , 1895d, *Studien über Hysterie*. Pp. 75-312 in G.W. I. (mit Joseph Breuer)
- , 1896b, "Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen." Pp. 377-403 in G. W. I.
- , 1900a, *Die Traumdeutung*. G.W. II/III.
- , 1901b, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. G.W. IV.
- , 1905c, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*. G.W. VI.
- , 1905d, "Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie." Pp. 27-145 in G.W. V.
- , 1905e, "Bruchstück einer Hysterie- Analyse." Pp. 161-286 in G.W. V.
- , 1910c, "Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci." Pp. 127-211 in G. W. VIII.
- , 1910e, "Über den Gegensinn der Urworte." Pp. 214-221 in G. W. VIII.
- , 1911b, "Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens." Pp. 230-238 in G.W. VIII.
- , 1911c, "Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia." Pp. 239-316 in G. W. VIII.
- , 1912b, "Zur Dynamik der Übertragung." Pp. 364-374 in G. W. VIII.
- , 1912-13a, *Totem und Tabu*. G. W. IX.
- , 1914b, "Der Moses des Michelangelo." Pp. 172-201 in G. W. X.
- , 1914c, "Zur Einführung des Narzissmus." Pp. 137-170 in G. W. X.
- , 1914g, "Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten." Pp. 126-136 in G.W.X.
- , 1915a [1914], "Bemerkungen über die Übertragungsliebe." Pp. 306-321 in G. W. X.
- , 1915c, "Triebe und Tribschicksale." Pp. 210-232 in G. W. X.
- , 1915d, "Die Verdrängung." Pp. 248-261 in G. W. X.

- , 1915c, "Das Unbewusste." Pp. 264-303 in G. W. X.
- , 1916-17a [1915-17], "Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse." G.W. XI.
- , 1919c, "Ein Kind wird geschlagen." Pp. 197-226 in G. W. XII.
- , 1919g, "'Vorrede' zu: Reik Theodor, *Probleme der Religionspsychologie*." Pp. 325-329 in G. W. XII.
- , 1920g, "Jenseits des Lustprinzips." Pp. 1-69 in G. W. XIII.
- , 1921c, "Massenpsychologie und Ich-Analyse." Pp. 71-161 in G. W. XIII.
- , 1924, "Der Untergang des Ödipuskomplexes." Pp. 393-402 in G. W. XIII.
- , 1925a [1924], "Notiz über den 'Wunderblock' ." Pp. 3-8 in G. W. XIV.
- , 1925d, "Selbstdarstellung." Pp. 31-96 in G. W. XIV.
- , 1925h, "Die Verneinung." Pp. 11-15 in G. W. XIV.
- , 1926d [1925], "Hemmung, Symptom und Angst." Pp. 113-205 in G.W. XIV.
- , 1927c, "Die Zukunft einer Illusion." Pp. 325-380 in G. W. XIV.
- , 1930a [1929], "Das Unbehagen in der Kultur." Pp. 419-506 in G. W. XIV.
- , 1931b, "Über die weibliche Sexualität." Pp. 515-537 in G. W. XIV.
- , 1933a [1932], *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. G. W. XV.
- , 1939a, "Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen." Pp. 103-246 in G. W. XVI.
- , 1950c [1895], "Entwurf einer Psychologie." Pp. 387-477 in G. W. XVIII.

(二) 弗洛伊德其他论著

- Freud, Sigmund, 1891b, *Zur Auffassung der Aphasien. Eine kritische Studie*.
Leipzig et Vienne: Franz Deuticke. (2^e éd. published 1992. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch)
- , 1950a [1887-1902], *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*. Londres: Imago.
- , 1985c [1887-1904], *Briefe an Wilhelm Fliess, 1887-1904*, edited by J. M. Masson, Michael Schröter, Gerhard Fichtner. Frankfurt am Main: S. Fischer.

三、其他论著

- Abraham, Nicola and Maria Torok, 1976, *Le verbier de l'homme aux loups*. Paris: Auber-Flammarion.
- Althusser, Louis, 1996, *Psychoanalyse et sciences humaines*. Deux conférences. Paris: IMEC.
- Aristote, 1874, *Politique*, translated by Jules Barthélemy-Saint-Hilaire. Paris: Librairie philosophique de Ladrangé.
- , 1883, *Poétique*, translated by Charles-Émile Ruelle. Paris: Garnier Frères.

- Augustin (St.), 2013[1864], *Les confessions*, translated by M. Moreau. E-edition, l'abbaye Saint Benoit de Port-Valais (Suisse) Samizdat. (Original work published 1864)
- Baillie, L., 1996, "A phenomenological study of the nature of empathy." *Journal of Advanced Nursing*, 24(6): 1300-1308.
- Balint, Michael, 1979, *The Basic Fault: Therapeutic Aspects of Regression*. London/New York: Tavistock Publications.
- Barthes, Roland, 1961, "Le message photographique." *Communications*, 1961(1): 127-138.
- Bataille, Georges, 1967, *La part maudite*. Paris: Minuit.
- Birnbaum, Jean, 2001 April 13, "Entretien avec Jacques-Alain Miller." P. IX. *Le monde des livres*.
- Blanchot, Maurice, 1950, *Thomas l'obscur*. Paris: Gallimard.
- Bourbaki, Nicolas, 1977, *Théorie des ensembles*. Paris: CCLS.
- Bouasse, H., 1932, *Optique et Photométrie dites géométriques*. Paris: Delagrave.
- Carroll, Lewis, 1962, *Alice's adventures in Wonderland and Through the looking glass*. London: Puffin Books.
- Caillois, Roger, 1960, *Méduse et Compagnie*. Paris: Gallimard.
- Canguilhem, Georges, 1958, "Qu'est-ce que la psychologie?" *Revue de Métaphysique et de Morale*, 63(1): 12-25.
- Cazotte, Jacques, 1772, *Le Diable amoureux*. Paris: Librairie des bibliophiles. Cheng, François, 1977, *L'écriture poétique chinoise*. Paris: Seuil.
- Chomsky, Noam, 2002, *Syntactic Structures* (second edition). Berlin/New York: Mouton de Gruyter.
- Claudel, Paul, 1910, *L'otage*. Paris: Gallimard.
- , 1918, *Le Pain dur*. Paris: Gallimard.
- , 1919, *Le Père humilié*. Paris: Gallimard.
- Dante Alighieri, 1982[1320], *The Divine Comedy of Dante Alighieri*, translated by Allen Mandelbaum. Toronto/New York: Bantam Books.
- Damourette, Jacques, and Edouard Pichon, 1968, *Des mots à la pensée, essai de grammaire de la langue française 1911-1927*. Paris: d'Artrey.
- Descartes, René, 1996[1637], *La Dioptrique*. Pp.79-228 in *Œuvres de Descartes*, vol. VI. Paris: J. Vrin.
- , 1996[1667], *Méditations touchant la première philosophie*. Pp. 13-72 in *Œuvres de Descartes*, vol. IX. Paris: J. Vrin.
- Deharme, Lise, 1933, "Vœux secrets." *Le Phare de Neuilly*, 1933(2): 55. Derrida, Jacques, 1972, *Positions*. Paris: Minuit.
- , 1980, *La carte postale*. Paris: Flammarion.
- , 1987, *Ulysse gramophone*. Paris: Glilléc.
- , 1990, *Memoires d'aveugle*. Paris: Réunion des musées nationaux.

- , 2008, *La bête et le souverain*, vol. I (2001-2002). Paris: Gallilée.
- Derrida, Jacques and Roudinesco Elisabeth, 2001, *De quoi demain...Dialogue*. Paris: Fayard/Gallilée.
- Diderot, Denis, 2004[1749], *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*. Paris: Gallimard.
- Dwvclshauvers, Georges, 1916, *L'inconscient*. Paris: Flammarion. Euclide, 1814, *Les œuvres d'Euclide*. Paris: M. Patris.
- Fairbairn, Ronald, 1944, "Endopsychic Structure Considered in Terms of Object- Relationships." *International Journal of Psycho-Analysis*, 1944(25): 70-92.
- Février, James, 1948, *L'histoire de l'écriture*. Paris: Payot.
- Fisch, M. H. and Turquette, A. R., 1966, "Peirce's triadic logic." *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 1966(2): 71-85.
- Foucault, Michel, 1966, *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- , 1969, *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- , 1973, *Ceci n'est pas une pipe*. Montpellier: Fata morgana.
- Frege, Gottlob, 1967[1879], *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- , 1884, *Die Grundlagen der Arithmetik*. Breslau: Wilhelm Koebner.
- Gardiner, Alan H., 1957, *The Theory of Proper Names*. London: Oxford University Press.
- Gödel , Kurt , 1931, " Über formale und inhaltliche Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter Systeme I." *Monatshefte für Mathematik und Physik* 1931(38): 173-198.
- Gombrich, Ernst, 1960, *Art and Illusion: A study in the Psychology of Pictorial Representation*. London: Phaidon Press.
- , 1963, "Psychoanalysis and the History of Art." in *Meditations on a Hobby Horse*. London: Phaidon Press.
- Hegel, G. W. F., 1993, *Phénoménologie de l'Esprit*, translated by Gwendoline Jarczyk et P.-J. Labarrière. Paris: Gallimard.
- Heidegger, Martin, 2001[1933/34], "Vom Wesen der Wahrheit." Pp. 83-264 in *Sein und Wahrheit*. *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 36/37. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Henri, Paul, 1977, *Le mauvais outil: Langue, sujet et discours*. Paris: Klincksieck.
- Hugo, Victor, 1971[1859], *La Légende des Siècles*. Paris: Larousse.
- Isaacs, Susan, 1948, "The Nature and Function of Phantasy." *International Journal of Psycho-Analysis* 1948(29): 73-97.
- Jakobson, Roman, 1963-73, *Essais de linguistique générale*, 2 Vols. Paris: Minuit.
- , 1971, " Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances." Pp. 239-259 in *Selected Writings*, vol. II. Paris: Mouton.
- Jones, Ernest, 1927, "The Early Development of Female Sexuality." *International Journal of Psycho-Analysis* 1927(8): 459-472.

- , 1948, "The Death of Hamlet's Father." *International Journal of Psycho-Analysis* 1948(29): 174-176.
- , 1972, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*. Paris: PUF.
- Joyce, James, 1963[1903], *Stephen Hero*. New York: New Directions.
- , 1968[1916], *A portrait of the Artist as a Young Man*. New York: Viking Press.
- , 1991[1914], *Dubliners*. New York: Alfred A. Knopf.
- , 1997[1922], *Ulysses*. New York: Alfred A. Knopf.
- , 1959[1939], *Finnegans Wake*. New York: Viking Press.
- Kant, Immanuel, 1905[1763], "Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen." Pp. 165-204 In *Kants Gesammelte Schriften*, II. Berlin: Akademieausgabe.
- , 1904[1781], *Kritik der reinen Vernunft*. In *Kants Gesammelte Schriften*, III. Berlin: Akademieausgabe.
- , 1913[1788], *Kritik der praktischen Vernunft*. Pp. 1-164 in *Kants Gesammelte Schriften*, V. Berlin: Akademieausgabe.
- , 1913[1790], *Kritik der Urtheilskraft*. Pp. 165-485 in *Kants Gesammelte Schriften*, V. Berlin: Akademieausgabe.
- Karlgren, Bernhard, 1957, *Grammata Serica Recensa*. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities.
- Kojève, Alexandre, 1947, *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard.
- Koyré, Alexandre, 1961, "De l'influence des conceptions philosophiques sur l'évolution des théories scientifiques." in *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard.
- Kris, Ernst, 1951, "Ego psychology and interpretation in psychoanalytic therapies." *Psychoanalytic Quarterly* 1951(20): 15-30.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, 1991, "De l'éthique: à propos d'Antigone," *Lacan avec les philosophes*. Paris: Albin Michel.
- Lacan, Jacques, J. Levy-Valensi, M. Meignan, 1928, "Roman policier. Du délire hallucinatoire chronique au délire d'imagination." *L'encéphale* 1928(5): 550-551.
- Lacan, Jacques, H. Claude, P. Migault, 1931, "Folies simultanées." *Les annales médico-psychologiques* 1931(1): 483-490.
- Lalande, André, 1999[1926], *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2 vols. Paris: PUF.
- Laplanche, Jean and Serge Leclaire, 1961, "L' inconscient : une étude psychanalytique." *Les temps modernes* 1961(183): 81-129.
- Laplanche, Jean and J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: PUF.
- , 1985, *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme*. Paris: Hachette.
- Legman, Gershon, 1974, *The limerick 1700 examples, with notes, variants and index*. London: Jupiter Books.
- Lévi-Strauss, Claude, 1955, *Tristes tropiques*. Paris: Plon.

- , 1958, *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- , 1962, *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- , 1967, *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton & Co..
- Marx, Karl, 1867-94, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. Hamburg: Otto Meissner.
- Mcrlcau-Ponty, Maurice, 1985, *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard.
- , 1988, *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Meyer-Palmedo, Ingeborg and Gerhard Fichner, 1999, *Freud-Bibliographie mit Werkkonkordanz*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Miller, Jacques-Alain, 2007, "Jacques Lacan and the Voice." Pp. 139-145 in *The Later Lacan*. New York: State University of New York press.
- Milner, Jean-Claude, 1976, "Réflexions sur la référence." *Langue française: lexique et grammaire* 1976(30): 63-73.
- Milnor, John, 1954, "Link groups." *The Annals of Mathematics*, Second Series, 1954(59, No. 2): 177-195.
- Newton, Isaac, 1999[1726], *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, General Scholium. 3rd edition. Berkeley: University of California Press.
- Nygren, Anders, 1962[1930-36], *Éros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 3 vols, translated by Pierre Jundt. Paris: Aubier.
- Ogden, C. K. and I. A. Richards, 1956[1923], *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Panofsky, Erwin, 1991[1927], *Perspective as Symbolic Form*. New York: Zone Books.
- , 1970, *Meaning in the Visual Arts*. Harmondsworth: Penguin.
- Piaget, Jean, 1936, *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*. Paris: Delachaux et Niestlé.
- , 1997[1941], *La genèse du nombre chez l'enfant*. Paris: Delachaux et Niestlé.
- , 1942, *Classes, relations et nombres*. Paris: J. Vrin.
- Peirce, Charles Sander, 1880[1989], "On the Algebra of Logic." In *The writings of Charles S. Peirce, a chronological edition*, vol.4. Charlottesville: InteLex Corp.
- Platon, 1920-1989, *Œuvres complètes de Platon*, 14 vol. Paris: Les belles lettres. Politzer, Georges, 2003[1928], *Critique des fondements de la psychologie*. Paris: PUF.
- Rank, Otto, 1976, *Le traumatisme de la naissance*. Paris: Payot.
- Reik, Théodor, 1999[1936], *Surprise and the Psycho-Analyst*. London: Routledge.
- , 1974[1946], *Le rituel, psychanalyse des rites religieux*. Paris: Denoël.
- Roudinesco, Elisabeth, 1993, *Jacques Lacan: Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Paris: Fayard.
- Russell, Bertrand, 1970, *Introduction to Mathematical Philosophy*. London: G. Allen and Unwin.
- Sade, Marquis de, 1795, *La Philosophie dans le boudoir*, 2 vols. Londres: aux dépens de la Compagnie.

- , 1797, *La nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu, suivie de l'histoire de Juliette, sa sœur*, 10 vols. Paris: En Hollande.
- Sartre, Jean-Paul, 1943, *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Saussure, Ferdinand de, 1972, *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.
- Schreber, Daniel, 1903, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*. Leipzig: Oswald Mutze.
- Sharpe, Ella, 1937, *Dream Analysis: A Practical Handbook for Psycho-Analysts*, London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis.
- Sollers, Philippe, 1975, "Joyce et Cie." *Tel Quel* 1975(64): 15-24.
- Sophocle, 1973, "Antigone." In *Tragédies. Théâtre complet*. Paris: Gallimard.
- Soury, Pierre, 1989, *Chaînes et nœuds*, 3 vols, edited by Michel Thomé, Christian Léger. Paris: École de la cause Freudienne.
- Szasz, Thomas, 1963, "The concept of transference." *International Journal of Psycho-Analysis* 1963(44): 432-443.
- Vappereau, Jean-Michel, 2008, "Sa claque. Du nœud borroméen fort généralisé. Définition, fonction et champ de la généralisation." *Essaim* 2008/2 (21): 45-66.
- Vygotsky, Lev, 1997, *Pensée et Langage*. Paris: La Dispute.
- White, Jon Manchip, 1969, *Diego Velázquez: Painter and Courtier*. London: Hamish Hamilton Ltd.
- Winnicott, D.W., 1953, "Transitional objects and transitional phenomena." *International Journal of Psycho-Analysis* 1953(34): 89-97.
- , 1965. "Ego distortion in terms of true and false self." Pp. 140-157 in *The Maturation Process and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*. New York: International Universities Press, Inc.
- Wittgenstein, Ludwig, 1993[1922], *Tractatus Logico-philosophicus*, translated by Gilles-Gaston Granger. Paris: Gallimard.

图片来源

第一章

图 1-1~1-17 作者绘图

第二章

图 2-1~2-12 作者绘图

第三章

图 3-1~3-3 作者绘图

图 3-4 Rouen MdBA-Anamorphose Domenico Piola. (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rouen_MdBA-Anamorphose_Domenico_Piola.jpg) [Public domain], via Wikimedia Commons

第四章

图 4-1~4-2 作者绘图

第五章

图 5-1~5-22 作者绘图

第六章

图 6-1~6-6 作者绘图

图 6-7 Bodhisattva Chuguji. (https://commons.wikimedia.org/w/index.php?title=File:Bodhisattva_Chuguji.JPG&oldid=326430332) [Public domain], via Wikimedia Commons

图 6-8 作者拍摄

图 6-9 Discours de la méthode pour bien conduire sa raison & chercher la vérité dans

les sciences. (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k164901w>)[Public domain] via
Bibliothèque nationale de France

图 6-10 作者绘图

图 6-11 Draftsman drawing a lute. (<https://digitalcollections.nypl.org/items/93863bfl-0f89-f3a5-e040-c00a18060d47>) [Public domain] via The New York Public Library

图 6-12 作者绘图

图 6-13 作者绘图、Draughtsman Making a Perspective Drawing of a Reclining Woman. (<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/366555>) [Public domain] via The Met

图 6-14 Parrhasius Volo, Volucris Cecu Fallitur Uva. (<https://digitalcollections.nypl.org/items/510d47c2-c5fd-a3d9-e040-c00a18064a99>) [Public domain] via The New York Public Library

图 6-15 Psiche sorprende Amore. Source: Ministero per i Beni e le Attività Culturali - Galleria Borghese

第七章

图 7-1~7-37 作者绘图

图 7-38 Las Meninas. ©Musco Nacional del Prado/ Scala, Florence

图 7-39~7-47 作者绘图

第八章

图 8-1~8-27 作者绘图

第九章

图 9-1~9-7 作者绘图

第十章

图 10-1~10-4 作者绘图

第十一章

图 11-1~11-30 作者绘图

第十二章

图 12-1~12-70 作者绘图

代结语

图结 -1~ 结 -2 作者绘图

图结 -3 Madonna. ©Veneranda

Biblioteca Ambrosiana/ Mondadori Portfolio

人名索引

(页码为本书页边码)

- A
- Abel, Karl 阿贝尔 79
- Abraham, Nicola 亚伯拉罕 516
- Actéon 阿克泰翁 1
- Althusser, Louis 阿尔都塞 110
- Aristophane 阿里斯托芬 413
- Aristotle 亚里士多德 113, 115, 133-134, 141-144, 191, 232, 280, 356, 370, 397, 428, 431, 437, 443, 449, 450, 452, 455
- B
- Barnacle, Nora 巴纳克尔 480
- Bataille, Georges 巴塔耶 256, 387-389, 394, 573
- Bentham, Jeremy 边沁 245, 443
- Benveniste, Émile 邦弗尼斯特 337
- Bétourné, Olivier 贝图内 2
- Binet, Alfred 比内 193
- Bion, Wilfred 比昂 94
- Blanchot, Maurice 布朗肖 217-218
- Boltraffio, Giovanni Antonio 博塔费奥 41-43, 291-292
- Boole, George 布尔 357
- Borromeo 波罗米欧 463
- Botticelli, Sandro 波提切利 41-43, 291
- Bouasse, Henri 布阿斯 19
- Bramantino, Bartolomeo Suardi 布拉曼蒂诺 565
- Breuer, Josef 布罗伊尔 152-153, 244, 493
- Broca, Paul 布罗卡 34
- Brouwer, Luitzen Egbertus Jan 布劳沃 202
- Bühler, Karl 比勒 301
- C
- Cantor, Georg 康托尔 435-436, 516, 537
- Cazotte, Jacques 卡佐特 72
- Cezanne, Paul 塞尚 146, 217, 266-267
- Chomsky, Noam 乔姆斯基 269, 271
- Claudé, Paul 克洛岱尔 167-169, 171-173, 362
- Copernicus, Nicolaus 哥白尼 288, 447
- D
- Damourette, Jacques 达穆雷特 81
- Dante Alighieri 但丁 275, 323-324
- Darwin, Charles 达尔文 92-93, 274
- Deharme, Lise 德阿尔姆 83-84
- Derrida, Jacques 德里达 7, 184, 215, 255, 330, 388, 411, 414, 416, 473, 516
- Descartes, René 笛卡尔 48-49, 175-176, 188, 190, 222, 227-228, 238, 259, 293, 319, 339-341, 383, 397-398, 447, 490-491, 505
- Diderot, Denis 狄德罗 258
- Dolto, Françoise 多尔托 558

- Dostoevsky, Fyodor 陀思妥耶夫斯基 205
- Dwelschauvers, Georges 德威尔斯尔斯 223
- E
- Empédocle 恩培多克勒 451
- Euclide 欧几里得 179, 331-332, 349-350, 416, 536
- F
- Fairbairn, Ronald 费尔贝恩 69
- Fechner, Gustav 费希纳 49, 234
- Fellini, Federico 费里尼 144
- Février, James 费夫里耶 182, 416
- Fibonacci, Leonardo 斐波那契 351
- Fliess, Wilhelm 弗利斯 58, 229
- Foucault, Michel 福柯 311-316, 319, 410, 413
- Frege, Gottlob 弗雷格 338, 374, 381, 399, 422, 436, 442, 454
- Freud, Anna 安娜·弗洛伊德 59, 78-80, 164
- Freud, Sigmund 弗洛伊德 3-8, 11-19, 22, 25-28, 30, 32-35, 37-45, 49-50, 55, 57-59, 61-63, 65-66, 69, 71-72, 74, 76-79, 81-82, 85-88, 92, 102-103, 110, 112-113, 115-119, 121-122, 126-128, 130-132, 137-139, 141-142, 145, 149, 152-154, 160, 163-165, 171-172, 177-180, 185-187, 190, 195, 208-211, 216, 218-237, 242-253, 255-256, 261, 267, 270-271, 288, 291-293, 297-299, 314, 316, 328-329, 332, 341-348, 354, 358-362, 364, 367, 372, 381, 385, 387, 389, 392, 398-408, 410, 412, 414, 416-418, 420-421, 424-425, 430, 432, 438, 440-441, 449-452, 454, 469-472, 474, 478, 481, 493-494, 497, 501-502, 504, 510, 512, 516-518, 532-533, 535, 537-539, 557-564, 567
- G
- Gagarine, Youri 加加林 287-288
- Gardiner, Sir Alan H. 加德纳 181-182
- Gide, André 纪德 120, 168
- Gilbert, Stuart 吉尔伯特 495
- Giordano, Luca 焦尔达诺 319
- Gödel, Kurt 哥德尔 338, 378, 382, 430, 454, 516
- Goethe, Johann Wolfgang von 歌德 102, 134
- Gombrich, Ernst 贡布里希 266
- Groddeck, Georg 格罗德克 12
- Granoff, Wladimir 格拉诺夫 3
- H
- Hartmann, Karl von 哈特曼 223
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 黑格尔 133-134, 143, 172, 262, 293, 386-388, 390, 393
- Heidegger, Martin 海德格尔 141, 144-145, 148, 204, 314, 320, 344, 381, 405-406, 431, 562
- Henri, Paul 亨利 537
- Héraclite 赫拉克利特 249
- Holbein der Jüngere, Hans 霍尔拜因 120, 264-265
- Hugo, Victor 雨果 40
- I
- Isaacs, Susan 艾萨克斯 58
- J
- Jakobson, Roman 雅各布森 33-34, 269, 445,

Kerry, Alfred 雅里 371

Kaspers, Karl 雅斯贝尔斯 13

Klein Sonja 慈云尊者 303

Kloss, Ernest 琼斯 85-86, 100, 103, 152, 208, 211, 359, 425

Joyce, James 乔伊斯 472-478, 480-483, 486, 488-489, 491-501, 504

Jung, Carl Gustav 荣格 376, 492

K

Kraepelin, Emil 克雷佩林 478

Kafka, Franz 卡夫卡 205

Kant, Immanuel 康德 8, 78, 114-115, 122-128, 134, 141, 191, 193, 201, 207, 220-221, 331, 345, 398, 480, 490

Karlsson, Bernhard 高本汉 183

Kepler, Johannes 开普勒 288, 352

Klein, Melanie 克莱因 15, 29, 57, 60, 63-64, 86, 95, 160, 164, 314

Kojève, Alexandre 科耶夫 17

Koyré, Alexandre 柯瓦雷 397

L

Lacan, Jacques 拉康 1-8, 13-23, 25-45, 47-53, 55-66, 69-79, 81-89, 91-106, 108-111, 115-122, 124-173, 175-180, 182-191, 193-259, 261-267, 269-277, 280, 282, 285-304, 307, 309-311, 313-320, 322, 324-327, 329-350, 352-353, 355-365, 367-382, 385, 387-423, 425, 427-460, 463, 466-475, 477-481, 483, 485-504, 507-508, 510-513, 515-520, 523-524, 526, 528, 530-539, 541-565, 567
Lacoue-Labarthe, Philippe 拉库 - 拉巴特

141, 143-145, 516

Lagache, Daniel 拉加什 419

Lalande, André 拉朗德 223, 456

Larbaud, Valery 拉尔博 495

Lévi-Strauss, Claude 列维 - 斯特劳斯 5, 219-220, 291, 359, 401, 498

Linati, Carlo 利纳蒂 495

Lord Kelvin, William Thomson 开尔文爵士 504

M

Marx, Karl 马克思 110, 353, 358, 387-389, 410, 422, 426, 430

Merleau-Ponty, Maurice 梅洛 - 庞蒂 255, 257, 261, 319

Mill, John Stuart 密尔 181

Miller, Jacques-Alain 米勒 2-4, 215, 225, 395

Milner, Jean-Claude 米尔纳 517

Milnor, John 米尔诺 549-550, 553

Montaigne, Michel de 蒙田 173

Mounin, George 穆南 6

N

Nassif, Jacques 纳西夫 3

Nunberg, Herman 农伯格 239

Nygren, Anders 尼格伦 154

P

Panofsky, Erwin 潘诺夫斯基 273, 320

Pavlov, Ivan 巴甫洛夫 362-363

Péguy, Charles 佩吉 221

Peirce, Charles Sander 皮尔士 191-192, 370, 441, 491, 516

- Petrie, Sir Flinders 皮特里 184
- Piaget, Jean 皮亚杰 93, 193-194, 220, 273-274
- Pichon, Eduard 皮雄 81-82
- Piola, Domenico 皮奥拉 147
- Plato 柏拉图 133, 142, 145, 151, 157-158, 181, 212, 255, 266, 319, 344, 364, 390, 405, 428, 434-435, 445, 449, 457, 460
- Poe, Edgar Allan 爱伦·坡 96
- Politzer, Georges 波利策 400
- Pontalis, Jean-Bertrand 蓬塔利斯 3
- Popper, Karl 波普尔 536
- R
- Racine, Jean 拉辛 271
- Rank, Otto 兰克 375, 407
- Reik, Theodor 赖克 214-215, 299, 404, 572
- Rubens, Petrus Paulus 鲁本斯 264
- Russell, Bertrand 罗素 180-181, 185, 275, 280, 290, 297-298, 330, 382, 399
- S
- Sade, Marquis de 萨德 114-115, 121-132, 137, 141, 401, 442
- Saint Augustine 圣奥古斯丁 46, 445, 452
- Saint Thomas 圣托马斯 136, 472, 474
- Sartre, Jean-Paul 萨特 256, 368-369
- Saussure, Ferdinand de 索绪尔 35, 175, 184, 282, 336, 418, 445
- Schreber, Daniel Paul 史瑞伯 11, 18, 26, 31-32, 35, 51-52, 134, 430
- Shakespeare, William 莎士比亚 100-101, 103, 106, 108
- Sharpe, Ella 夏普 89-91, 93-98, 100
- Signorelli 西尼奥雷利 41-43, 225, 291
- Socrates 苏格拉底 133, 157-159, 162-164, 181, 193, 212, 215, 275, 280-282, 287, 364, 368, 445-446, 558
- Sollers, Philippe 索莱尔斯 473
- Sophocle 索福克勒斯 132-133, 136, 140
- Soury, Pierre 苏里 518-520, 522-525, 528, 541, 543-545, 547-550, 554
- Stein, Conrad 斯坦 214
- Szasz, Thomas 萨斯 237
- T
- Tabourot, Etienne 塔布罗 517
- Thomé, Michel 托梅 543
- Török, Maria 托罗克 516
- U
- Uexküll, Jakob von 于克斯屈尔 195
- V
- Van Eyck, Jan 范艾克 314
- Van Gogh, Vincent Willem 梵高 148-149, 267
- Velázquez, Diego 委拉斯开兹 311, 314-320, 322, 324
- Vico, Giambattista 维柯 491
- Vygotsky, Lev 维高斯基 274
- W
- Winnicott, Donald 温尼科特 57-58, 376
- Wittgenstein, Ludwig 维特根斯坦 382, 399, 400-401, 430, 491
- Z
- Zucchi, Jacopo 祖基 263-264

概念与公式索引

(页码为本书页边码)

概念索引

- et a 94, 109-111, 150-151, 199, 201, 211-
217, 240-241, 248, 252-255, 257, 265, 267,
276, 282, 300, 302-303, 310-311, 313-314,
316, 320, 322, 324-328, 330, 344, 350,
353-355, 357-359, 361, 365, 368, 371-373,
375-376, 385, 389-391, 393, 441, 449-450,
452-454, 466, 469
- 阿哈经验 Aha Erlebnis 301
- 阿加码 agalma 151
- B
- 白日残余 restes diurnes 76, 223, 502
- 半说 mi-dire 2, 390, 396, 403, 409, 427, 437,
454, 516
- 被假设知道的主体 sujet supposé savoir 93,
296, 361, 363-364, 367-369, 371-373, 380,
391, 408, 516, 537-538
- 被抑制物的复返 retour du refoulé 216, 230
- 变态 (倒错) perversion 55, 57, 69, 99, 107-
108, 114-115, 119, 122-124, 126, 128-129,
132, 213, 364, 387, 393, 395, 450, 481
- 变形画法 anamorphose 120, 146, 264-266
- 表象—代表 représentant-représentation/
Vorstellungsrepräsentanz 74, 77, 316-317,
322
- 并集 union 192, 254, 325, 327, 332, 334, 340,
433-434
- 不多过一 pas-plus-d'un 419
- 不可付番 non-dénombrable 440, 516, 537
- 不协调否定 négation discordantiel 81-82
- 部分客体 objet partiel / partial objet 109,
160-162, 213, 254-255, 267, 376, 453-454
- C
- 超我 surmoi 7, 11-12, 14-16, 21, 33, 85, 103,
113, 116, 121, 124-125, 141, 199, 208,
214-216, 222, 229, 300, 343, 443, 533
- 重复 répétition / Wiederholung 17, 38, 47, 61,
63, 104, 136, 175-176, 180, 188, 195-196,
199, 209, 216, 219, 229, 231-237, 294,
296, 348-350, 352, 354, 356-358, 361-362,
367, 378, 389, 404, 442, 460, 540
- 重复强制 compulsion de répétition / Wiederh-
olungszwang 131, 179-180, 232, 347-348,
442
- 重复自动性 automatisme de répétition 179
- 除权弃绝 forclusion / Verwerfung 25, 31, 51,

- 55, 57, 81, 99, 111
- 转移 *transfert* 1, 69, 77, 91, 93, 151-153, 158, 162-167, 219, 229, 236-238, 241-244, 254-255, 296, 363, 367-368, 372, 437, 501-502, 516, 537, 543
- 创伤 *trauma* 167, 180, 233, 236, 348, 407, 492, 561
- 次过程 *processus secondaire* 78, 233, 341, 417
- D
- 大他者 *Autre* 1, 20-25, 27, 30-31, 38, 40-41, 47-54, 56, 59-60, 62-63, 69-75, 93-94, 97-98, 101, 105, 109, 116-117, 121-122, 125, 135, 159, 162, 165-167, 171-172, 198-201, 206-212, 216, 228, 235-240, 242-244, 252-254, 296, 300-303, 310, 319, 325, 327-328, 332, 336-338, 345-350, 353-355, 359-362, 366, 369-371, 377-380, 382, 385, 391, 404, 411, 414, 428, 433, 440-444, 449-454, 456-457, 469, 486, 498, 502, 507, 517, 534, 559-562, 564-565
- 大他者绝爽 *jouissance de l' Autre* 121, 253, 356, 359, 389, 401, 427, 441, 443-444, 469
- 大学论述 *discours de l' université* 6-9, 386, 390, 392-395, 400, 448
- 多余绝爽 *plus-de-jouir* 122, 385, 387, 389, 391, 401, 404, 421, 426, 437, 444, 517
- E
- 俄狄浦斯 *Œdipe* 12, 16-17, 21, 26-31, 37, 52-57, 61-64, 71, 75, 85-86, 91, 99-104, 108, 112, 135, 138, 140, 167, 171-172, 178, 210, 213, 222, 300, 326, 349, 353-355, 359-360, 372-373, 393, 401-403, 423, 425, 471-472, 476, 502
- F
- 防御 *défense* 11, 17-18, 25-26, 69, 73, 86, 115, 131, 180, 209, 216, 299, 364, 376, 437, 480
- 分析师论述 *discours de l' analyste* 7, 386, 390-392, 395-396, 409
- 父之名 *Nom-du-père* 17, 30-31, 37, 62, 121, 226-227, 372, 392, 423, 440, 470, 472, 475-476, 478
- G
- 固着 *fixation / Fixierung* 244
- 观望欲力 *pulsion scopique* 213, 249-250, 253, 255, 257, 261-262, 267, 313-314, 316, 322
- 过渡物 *objet transitionnel / transitional object* 376
- H
- 后遗的 *après-coup* 38, 84
- 后遗性 *Nachträglichkeit* 4, 38
- 呼唤欲力 *pulsion invocante ou vociférante* 213, 253
- 话的主体 *sujet de l' énoncé* 76, 79-84, 176, 190-191, 193, 224, 239, 298, 337-339, 344, 401, 460
- 话语 *énoncé / parole* 1-3, 18-27, 30-34, 36, 38-40, 45, 49-55, 60, 66, 70-71, 74-75, 80, 82, 84-85, 87, 93, 98, 171, 175, 177, 184, 186-187, 195, 198, 208, 211, 224-225, 230, 235, 239, 241-242, 296, 298, 300-301, 303,

- 310, 330, 332, 335, 337-339, 342-349,
354, 370-371, 375, 377-382, 385, 391, 396,
399-400, 409-414, 416, 418, 426-427, 435,
437, 446-448, 451, 453-454, 456-457, 463,
468, 473, 475, 478, 481-483, 490, 492,
494, 498, 502-503, 517, 531, 533-534, 536,
538, 558, 560
- 幻觉 hallucination 13, 15, 17, 23, 45, 51, 55,
57-59, 76, 78, 111, 118, 146, 213, 216, 227,
230, 262, 264, 266-267
- 幻想 fantasme 8, 15, 17, 26, 31, 44, 47, 57-
58, 61-63, 66, 73, 84, 86, 89-92, 94-95,
100, 102, 107-108, 110-111, 115, 119, 122,
125, 129, 152, 155, 164, 171, 198, 210,
212, 216-217, 232, 235, 254, 276, 301,
314, 322, 324-327, 330, 332-334, 342, 344,
347, 350, 373, 375, 388-389, 400-401, 435,
441, 448-450, 454, 471, 536, 538-539, 561
- 检禁 censure 50, 79-81, 83, 91, 115, 225
- 减数分裂 meiosis 344, 349, 357, 432
- 交换价值 valeur d' échange 358-359, 361,
389
- 交集 intersection 127, 155, 192, 200-201,
254, 325, 327-328, 334, 340, 343, 433-434,
445
- 焦虑 angoisse 17, 53, 69, 72, 91, 139-140,
209-213, 399, 406-407, 469
- 矫饰主义 maniérisme 263-264, 319
- 禁制 inhibition 21, 50, 102, 246, 251, 407,
469, 542
- 净化 catharsis 133, 142-145
- 镜像阶段 stade du miroir 16-17, 19, 21, 27-
28, 61, 301
- 绝爽 jouissance 121-122, 124, 127-129, 131,
143, 150, 161, 208-209, 212, 253, 355,
358-361, 365-366, 372, 386-387, 389-390,
401, 404, 410, 419-422, 426-427, 429, 433,
437, 439, 441-444, 447, 450, 452-453, 474,
507, 564
- K
- 亏格 genus 196, 204, 276, 282-283, 289, 309,
311, 327, 335, 415, 466, 504-505, 507, 528
- 匮乏 privation 30, 99
- L
- 理想自我 moi idéal / Idealich 19-21, 63, 165-
166, 300-301
- 力比多 Libido 11-12, 16, 61-62, 69, 119, 153,
213, 252, 376, 452
- 链结 chaînoeud 467-471, 475-476, 486-487,
489, 491-493, 495, 497-500, 504, 512, 518,
525-526, 530, 537, 546-547, 549-550, 552,
554-555, 564
- 逻各斯 logos 167
- 逻辑异或 disjonction exclusive 127, 340
- M
- 码电 mathème 346, 381, 441, 447, 454, 490,
515, 558, 561
- 满足 satisfaction / gratification 3, 23, 29, 35,
37, 45-48, 57-62, 66-67, 70, 72, 76, 78-79,
85-86, 91, 99, 103, 110-111, 113, 115-119,
121, 123, 125, 128, 139, 154-155, 187-188,
198-199, 207-209, 211-213, 236, 239, 246-
248, 251-252, 257, 261-262, 290, 345, 350,

- 352, 361, 376, 444, 455, 498, 539, 546
- 矛盾双重性 ambivalence 163, 235, 362, 451
- 梦的工作（梦工）travail du rêve /
Traumarbeiten 79, 346
- 梦脐 nabel des Traums 222
- 梦思 pensée du rêve / Traumgedanken 49,
222, 345-347
- 命名障碍 troubles nominaux 479
- 模拟论 mimetologie 145
- 莫比乌斯带 bande de Möbius 202-203, 217,
243, 275-284, 292, 297, 303, 307-310, 316,
322, 325, 327, 378, 409, 412, 508-510,
512, 514-515, 540-541, 564
- N
- 逆转移 contre-transfert 152, 166-167, 236,
361
- 凝缩 Verdringung 34, 39, 45, 70, 347, 358
- 女性绝爽 jouissance féminine 56, 356, 359,
429, 433, 439, 441, 450-451
- O
- 欧拉图示 diagrammes d' Euler 192, 327, 340
- P
- 辟路 Bahnung 341
- Q
- 欺眼法 trompe-d' oeil 146, 259, 261-262
- 前俄狄浦斯 préoedipien 15, 29, 64, 99, 354
- 前意识 préconscient 11-12, 26, 49, 185-189,
220, 223, 229, 416-417
- 情感 affect / Affekt 11, 13, 69, 77, 102, 142,
151, 166-167, 221, 235, 371, 394, 410,
437, 451, 479, 496
- R
- 认同 identification / Identifizierung 12, 17,
21, 26, 28-29, 31, 37, 52, 55-56, 61, 63-
64, 66, 70-74, 86, 99-100, 105, 110, 116,
153, 158, 166, 175, 177-178, 180, 182,
189-190, 194, 201, 207, 210, 212, 224-
225, 237, 242, 292, 295-297, 300-302, 314,
325, 328, 336-337, 347, 354-355, 362, 372,
380, 392-393, 426-427, 429, 433, 440, 475,
502-503, 549
- 任意性 arbitraire 184, 290, 445
- S
- 熵 entropie 389
- 射影几何学 géométrie projective 319-320
- 射影平面 projective plane 243, 267, 303-307,
313, 318, 320, 322, 324-327, 444
- 摄取 introjection 21, 153, 240
- 审级 instance / Instanz 21, 48, 62, 85, 116,
302, 418
- 升华 sublimation / Sublimierung 118-121,
126, 131, 137, 140, 149, 161-163, 171,
246, 251, 261, 266, 314, 316, 352, 354
- 施虐狂 sadisme 122, 388
- 失语症 aphasie 33-34, 229, 416
- 使用价值 valeur d' usage 358-359, 389
- 受虐狂 masochisme 45, 249-250, 343, 388,
401, 481, 499
- 书写分裂 schizographie 478
- 说的向度 dit-mension, dit-mansion 2, 416,
446, 466
- 说话 énonciation 1, 8, 19, 22, 30, 32, 37-39,
44, 47, 49-50, 52, 54, 59-60, 66, 70, 75,

- 7, 80, 82-84, 87-88, 92, 105, 135, 165,
176, 182, 185-186, 188, 190, 194, 203,
205, 214-215, 225, 231, 240, 269-271, 273,
282, 298-300, 326, 333, 335-337, 340-341,
343, 345-347, 354, 356, 378-379, 382, 396,
400-401, 408-410, 412, 416, 421-422, 426-
428, 435, 440, 442, 446, 448, 454, 456-
460, 467, 473, 492, 495-496, 498, 500,
502, 516, 531, 558, 562, 564
死亡欲力 pulsions de mort / Todestriebe 63,
113, 116, 128, 130-131, 136-137, 141-142,
195, 232, 249, 387, 408, 438
- T
亡 Ca / Es 12, 14-16, 70, 229, 301, 342-343,
367, 533
同胚 homéomorphe 202, 303
同人恋 homosexuel 449
透视法 perspective 120, 146, 258-262, 264,
267, 313-315, 317-318, 320-322, 324
退转 regression 17, 57, 62, 78, 86, 91, 230,
362, 373, 380, 395
拓扑学 (拓扑论) topologie 11-14, 26, 118,
196, 202-203, 220, 267, 276, 282, 285,
297, 303, 311, 313, 322, 325-326, 334,
406, 414, 444-445, 466, 469-470, 504, 507,
525, 539-540, 542-543, 549, 562-564
- W
妄想 delusion 2, 12-15, 18, 23, 25-26, 32, 52,
57, 134, 213, 357, 375, 430, 473, 479
妄想症 paranoïa 12, 15, 25, 468, 473
无意识 inconscient / Unbewusste 11-12, 20-
21, 26, 30, 32-36, 41, 43-45, 49, 58, 62, 71,
74, 76-77, 83, 85, 88, 91, 100-103, 106,
113, 121, 142, 153, 164, 176, 178, 180,
185-189, 195, 205-208, 219-230, 234-244,
269-271, 282, 297, 299-300, 303, 338-339,
341, 343-348, 356, 358, 362-363, 367,
369, 371, 373, 382, 389-393, 398, 400-402,
408-409, 416-418, 420-421, 425, 430, 446,
448, 450-453, 456-460, 469, 474, 476, 483,
489, 492-493, 495, 498, 500-504, 507-508,
510-512, 515, 517-518, 533, 536, 538-539,
543, 558, 560-562, 564
无助状态 détresse / Hilflosigkeit 45, 53, 72,
117-118, 139
- X
现实 réalité 11-12, 15-17, 23, 27, 33, 40, 57-
61, 78-79, 84, 111, 117-118, 132, 143, 180,
186, 213, 216, 219, 227, 234, 242-243,
263, 266, 286, 288-289, 303, 322, 326,
329-330, 348, 359, 364, 404-405, 407, 435,
448, 471
现实原则 principe de réalité 16, 45, 58, 60,
78, 115, 118, 126, 187, 233, 246-247
想象 imaginaire 14-15, 18-21, 23, 27-30, 31,
33-34, 51, 55-56, 58, 61, 66, 72-73, 85,
87, 90-94, 96, 99, 110-111, 116, 131-132,
148, 158-160, 163-166, 175-177, 189, 198,
210, 212-213, 217, 240-241, 264, 292, 295,
301, 325-326, 336, 365-366, 371, 416, 439,
447, 454, 466-467, 469-472, 475-476, 481,
483, 486, 488-489, 491, 493, 496, 498-500,
502-504, 511-513, 515, 518, 526, 530-531,
537-540, 542, 548-549, 551
象征形式 symbolic form 320

- 小他者 autre 22-25, 162, 164-165
- 歇斯底里 hystérie 99, 107, 152, 178, 227,
231, 391, 395, 449, 493, 502, 507-508, 535
- 歇斯底里论述 discours de l' hystérie 386,
391-392, 395, 449
- 性分化 sexuation 121
- 性欲力 pulsion sexuelle 57, 119, 153, 246,
248, 352, 357, 362, 450, 538
- 性欲丧失 (欲望丧失) aphanisis 85-86, 208-
209, 211, 425
- 悬浮的注意力 attention flottante 87, 229,
338, 391
- Y
- 阉割 castration 17, 30, 53, 57, 64-65, 75, 85-
86, 96, 99-101, 112, 121-122, 172, 194,
209-211, 264, 344, 349-350, 354, 356, 358-
359, 361, 367, 389, 392, 403-404, 412,
421, 423-425, 427, 430, 432-433, 435, 440,
453-454, 481
- 阳具 phallus 28-31, 37, 52, 55-57, 61-62, 64-
66, 72, 75, 85-86, 96-100, 105, 109-112,
121-122, 172, 180, 201, 209-213, 263-264,
326, 344, 350-352, 354-356, 358-359, 361,
365, 389, 402, 412, 419-423, 425-426,
429-433, 439-444, 453-455, 469, 489-490,
549
- 佯装 semblant 147, 314, 341, 363, 409-410,
421-422, 426, 437, 452, 517
- 一划 trait unaire 178-180, 185, 188-190, 193-
198, 207, 224, 240, 272, 303, 329, 331-
332, 335-338, 340, 347-348, 350, 365, 419,
460, 502, 558, 564
- 位移 déplacement / Verschiebung 34, 38, 45,
70, 77, 214, 270, 308, 347, 358, 389, 456
- 异化 aliénation 17, 21, 28, 45-46, 48-49, 54,
66, 110, 127, 224, 242, 253-254, 271, 276,
325, 327-328, 332, 334, 340, 342, 344-345,
350, 353-355, 361, 367-368, 377, 388, 409
- 意符 signifiant 18, 26-27, 29-41, 43-45, 47-
53, 55, 58-66, 69-70, 72-79, 81-83, 85-89,
91-98, 101, 103, 105, 109-112, 118, 121,
130, 134-136, 139, 145-150, 155-156, 159,
166-167, 169-172, 175-185, 187-190, 193-
198, 201, 204, 206-212, 214-215, 219-220,
222-225, 228, 230-232, 235, 239-240, 242-
244, 246, 254, 263, 266-267, 269, 271-
278, 280-282, 290-292, 295-296, 298, 300,
302, 314, 316-317, 322, 326, 329-340,
344-351, 356, 358, 362-365, 367, 369-371,
375, 377-381, 385-386, 388-391, 394-396,
400, 404-405, 408-410, 412-413, 418-422,
426-429, 437, 441, 443, 445-447, 453-454,
459-460, 481, 489, 493, 495, 502, 513,
515-517, 534, 558, 562, 564
- 意涵 connotation 272-273, 275
- 意谓 signification / Bedeutung 32, 269-270,
276, 281, 338, 343, 356, 374-375, 381,
422-423, 454
- 意义 Sinn 4, 14, 18-19, 26-27, 29, 31-38, 40-
44, 46-48, 52, 60, 64-65, 69, 73, 76-79,
82, 85, 88-89, 93, 95, 98, 100-101, 105-
106, 108, 110, 113, 129, 131, 133-134,
142, 149, 156, 159, 162-163, 168-169, 172,
178-181, 190, 193, 206, 214-216, 220,
225-226, 229, 232, 236, 239-240, 248, 261,
269-272, 276, 289-290, 295, 299, 315, 319,
329, 337-338, 340, 343, 347, 356, 374-

- 375, 380-381, 385, 388-389, 393, 397, 400, 409, 411-414, 418, 422-423, 427, 445, 447, 454, 466, 469, 471, 473-474, 478-479, 483, 488, 492-495, 498, 501-502, 515, 532, 534, 536-537, 557-559, 565
- 意义 signifié 34-37, 41, 66, 74-75, 92, 148, 178, 181, 188-189, 272, 276, 281-282, 290, 380-381, 445-447, 513
- 阴茎羡嫉 envie du pénis / Penisneid 55, 86
- 音素 phoneme 39, 184, 232, 418, 445-446
- 有一 'Yad' lun 194-195, 437, 439, 446
- 语法障碍 troubles grammatiques 479
- 语言障碍 troubles verbaux 478-479
- 语义障碍 troubles sémantiques 480
- 欲力 pulsion / Triebe 15, 20, 55, 57, 64, 77, 118-121, 128, 137, 153, 160-161, 163, 211, 213, 219, 244-255, 261, 301, 316, 342, 438, 450, 495-496, 538, 563
- 欲求不满 frustration 30, 57-58, 172, 198
- 欲望 désir 1, 13, 16-18, 20, 22, 28-30, 35, 37, 44-48, 53-55, 59-67, 69-70, 72-76, 78-80, 83-86, 88-89, 93, 95-99, 101-112, 115-119, 121-122, 124-127, 130-133, 135-141, 144-145, 148-149, 151, 153, 155-168, 170-172, 198-201, 206-213, 215-217, 219, 222, 224-228, 231, 236, 239, 243-244, 247-248, 253-255, 257, 261-263, 267, 276, 282, 296-297, 299-300, 302-303, 310-311, 314, 316, 325-327, 336, 338, 343, 346-347, 350, 356, 361, 364, 367, 372, 375-376, 379-380, 382-383, 385, 387-390, 397-398, 400, 402, 404, 412, 420, 437, 441, 443-444, 450, 452-456, 469, 477, 498, 510, 517, 537, 539, 562
- 欲望物 Das Ding 116-119, 121, 124, 128, 131, 137, 145-147, 159, 161, 171-172, 208, 217, 266, 314, 354, 430, 441, 498
- 原初父亲 Urvater 14, 27, 208, 226, 360-361, 387, 392, 401-402, 418-419, 421, 423, 432, 452
- 原初幻想 fantasme originaire / Urphantasien 471
- 原初肯定 Bejahung 25, 194, 329
- 原初书写 archi-écriture 416, 418
- 原初抑制 refoulement originaire / Urverdrängung 329, 348, 471
- 原过程 processus primaire 58-59, 78, 226, 233, 341, 358
- 原型 archetype 345
- 愿望 Wunsch 26, 45, 58, 73, 76-80, 85-86, 91, 97, 102-103, 115, 117, 222, 226, 389, 403-404, 472-473, 481
- Z
- 再现 représentation 143-146, 179, 182, 217, 266, 311-316, 319-320, 322, 324, 403, 410, 413
- 真理 vérité 1, 2, 8, 38, 49, 86, 105-107, 122, 136, 140, 148, 159, 165, 228, 238-240, 266, 289, 293, 314, 338-339, 344, 360, 362, 364-368, 371, 376 380, 382-383, 385, 390-391, 394-401, 403, 405-406, 408-412, 421-422, 426-427, 437, 442, 453-454, 474, 515-518, 533-534, 536, 548, 557-558, 562, 564
- 真实 réel 15-16, 18-20, 29-30, 33, 50, 111, 116-121, 123, 130-132, 137, 146, 155, 160, 177, 198, 203-204, 210, 219, 222, 232-236,

公式索引

- 245, 247, 254, 262-263, 266-267, 273, 276,
293, 301, 324, 326-327, 329, 356, 365-367,
380, 388, 395, 405, 408, 412-414, 416,
427, 430-431, 435, 441, 447-448, 453-456,
466-467, 469-472, 475-476, 478, 480, 483,
486-494, 499-500, 502-504, 511-512, 517-
518, 526, 530-534, 536-539, 542, 548-549,
560-561, 563-564
- 真实父亲 père réel 27, 30, 53, 57, 99, 404
- 知觉错乱 aberration perceptive 14
- 中立性 neutralité 361
- 中外比 moyenne et extrême raison 319, 350
- 主人论述 discours du maître 7-8, 386, 390,
392-396, 404, 410, 422
- 字表象 représentation de mot
/ Wortvorstellung 117, 180, 416-417
- 自恋 Narzissmus 11-12, 15-17, 64, 73, 106,
111, 153-154, 175, 252, 314, 371, 376,
444, 497
- 自体情欲 auto-érotisme 92, 251-252
- 自我 moi 7, 11-12, 14-18, 20-23, 25, 28, 32,
44, 61, 66, 74, 118, 165-166, 171, 178,
228-229, 237, 240, 252, 301-302, 314,
328-329, 336, 494-495, 497-500, 504, 563
- 自我理想 idéal du moi / Ichideal 19, 21, 52,
61, 63, 66, 71, 153, 160, 165-166, 300-303,
357
- 自由联想 libre association 88, 229, 241, 338,
367, 380, 391, 533
- 幻想公式 63, 73, 276, 325, 333, 344
- 父之名的隐喻公式 37
- 牛顿引力公式 447
- “我思”公式 188-189
- 男性、女性不可通约公式 357
- 性别分化公式 440
- 拉康“新逻辑学”四种模态关系公式 455
- 康托尔“对角线证明法” 436
- 异化与分离公式 334
- 斐波那契公式 351
- 量词逻辑公式 420
- 间接述句公式 87
- 黄金比例（中外比）公式 350
- 意符功能 35
- 意符的定义有序数对公式 377
- 意符群公式 460
- 欲望公式 66
- 论述结构公式 385
- 隐喻公式 36
- 转喻公式 35, 179
- 罗素悖论公式 298

图示索引

正如福柯指出，从文艺复兴以来，类似性的再现与语言的指涉之间的不相容是主宰西方再现性的主要原则之一。图像与文字的关系始终一者为主一者为辅，若非图像从属于文字（如具示意作用的图解），就是文字从属于图像（如图画的解说文字）（Foucault 1973：39-40）。

本书使用的大量图示可谓见证了此种图文之间的主辅辩证关系在拉康著述中的颠覆。就像拉康《文集》的编者米勒提醒，拉康早期为了教学用途所提出的那些“图解”均属于想象范畴。它们容易使人在影像的知觉中忽略了图示所要分析与呈现的结构，以致必须再借由象征的文字“图说”以杜绝想象的引诱。但在拉康日后所运用的拓扑学上，所谓的“图示”已不再具有遮蔽象征结构的效应，因为“拓扑学的空间本身就是主体逻辑关系展开的场所”（Lacan 1966: 903）。这也是为何拉康坚信唯有“码电”的象征化形式语言才能传递一种想象的知识，因为后者的真实性始终在于其所蕴含之不可能的真理。可见，从20世纪60年代开始这些拓扑学“图示”本身就是由象征、想象与真实所交织而成的“书写”（écrits），若另为这些书写添加解说文字将无异于画蛇添足。因此，本书略依年代与主题分类，提供图示索引，以便阅读检索与前后对照。请依图片的数字编号查询；需要并列参阅者，以小括号表示。

- 1953—1960
- 镜像关系 (1-1, 1-2), 6-4, (7-22, 7-23)
- 话语结构 (L 图示) (1-4, 1-5)
- 话语与家庭结构 (R 图示) 1-6
- 话语与家庭结构的变异 (I 图示) 1-7
- 缝合点 (1-8, 1-9, 1-11, 1-12, 1-13, 1-14, 1-15, 1-16, 1-17), (2-1, 2-2)
- 欲望图示与其变貌 (2-3, 2-4, 2-5, 2-6, 2-7, 2-8, 2-9, 2-10, 2-11, 2-12), 5-21, 6-2, 8-27
- 欲望与幻想 (康德与萨德图示) (3-1, 3-2)
- 真、善、美 3-3
- 群体认同 4-1
- 分析情境 4-2
- 精神系统的交错 5-1
- 1961—1970
- 量词基本述句 5-2
- 皮尔士四分仪 5-3, 8-24
- 欧拉集合 5-4, (8-2, 8-3), (10-1, 10-2)
- 环状体 (5-5, 5-6, 5-7, 5-8, 5-9), 7-13, (12-1, 12-2)
- 相扣的环状体 (5-10, 5-11, 5-12, 5-13, 5-14, 5-15), 12-13
- 十字帽与其切割 (5-16, 5-17, 5-22), (7-5, 7-6, 7-11, 7-12, 7-31, 7-36, 7-37), 8-1
- 从球体到环状体 5-18
- 地下通道 5-19, 5-20
- 弗洛伊德早期精神装置 6-1
- Objet a 图示 6-3
- 倒 8 字形 6-5, (7-4, 7-9, 7-24), 8-11
- 欲力回路 6-6
- 光学投影与透视法 (6-10, 6-12, 6-13)
- 莫比乌斯带 (7-1, 7-2, 7-3, 7-31)
- 莫比乌斯带的切割 (7-33, 7-34), (12-11, 12-12)
- 三段论 (7-7, 7-8)
- 环状体的切割 7-11
- 克莱因瓶 (7-14, 7-15, 7-19, 7-20, 7-21), (12-1, 12-20)
- 克莱因瓶的切割 7-35, 12-21
- 球体到管状体发展 7-16
- 拉康瓶 (7-17, 7-18)
- 射影平面 (7-25, 7-26, 7-27, 7-28, 7-29, 7-30)
- 球体表面切割 7-32
- 平面透视法 (7-41, 7-42)
- 透视法绘画与镜像 7-47
- “没有写在黑板上的最小整数” 8-4
- 克莱因群组 8-5
- “我思故我在”的异化 (8-6, 8-7, 8-8, 8-9, 8-10)
- 黄金比例 (中外比) (8-12, 8-13, 8-14, 8-15, 8-16, 8-17, 8-18)
- 精神分析师的阿基米德支点 (8-19, 8-20, 8-21)
- 精神分析师的任务 (8-22, 8-23)
- 主体意符与大他者场域 (8-25, 8-26)
- 论述结构的演化 (9-1, 9-3)
- △字图示 9-4
- 水手结 (9-5, 9-6)
- 环状体表面的书写 9-7
- 人字象形文字 9-8
- 性别分化 10-3
- 1971—1980
- 波罗米昂结 (11-1, 11-2, 11-3, 11-4, 11-5, 11-6, 11-7), 13-2

- 波罗米昂链结 11-8
- 波罗米昂结与 RSI (11-9, 11-10)
- 波罗米昂结与三叶结 11-11
- 波罗米昂结与圣征 (11-12, 11-13, 11-14, 11-15, 11-25)
- 错误的三叶结 (11-16, 11-17, 11-18, 11-19)
- 四叶结 11-20
- 五叶结 11-21
- 波罗米昂链结 (左旋、右旋) (11-22, 11-23, 11-24), (12-17, 12-18)
- 假洞 (11-26, 11-27)
- 错误的波罗米昂结 (11-28, 11-29, 11-30)
- 球体、环状体、相扣的环状体的翻面 12-3, (12-4, 12-5, 12-6), 12-19, 12-24
- 套管 12-7
- 歇斯底里套管 12-8
- 平面与莫比乌斯带上的洞 12-9, 12-10
- 波罗米昂结的翻面 (12-15, 12-16)
- 从环状体切割出莫比乌斯带 (左旋、右旋) (12-17, 12-18)
- 相扣的环状体的歧义性 12-22
- 环状体的不同翻面方式 (12-23, 12-24, 12-25, 12-26, 12-27, 12-28, 12-29, 12-30, 12-31, 12-32, 12-33)
- 摊平的波罗米昂链结 (编织) (12-34, 12-35)
- 编织的皮带 12-36
- 四面体的波罗米昂结 (12-37, 12-38)
- 波罗米昂结的环状体结构 12-39
- 四环波罗米昂结 12-40
- 波罗米昂结与四面体上的洞 12-41, 12-42
- 四线编织 (12-43, 12-44, 12-45, 12-46)
- 交错相连的莫比乌斯带 (12-47, 12-48)
- 从环状体切割出三叶结 (12-48, 12-49, 12-50)
- 波罗米昂结套环 (12-51, 12-52, 12-53, 12-54, 12-55)
- 普遍化波罗米昂结 (12-56, 12-57, 12-58, 12-59)
- 浸没 (12-60)
- 五线编织 (12-61, 12-62, 12-63, 12-64)
- 三线编织 (12-65, 12-66)
- 普遍化的四环波罗米昂结 (12-67, 12-68, 12-69, 12-70)
- 弗洛伊德第二拓扑论精神装置 13-1
- 其他图示
- 中宫寺的如意轮观世音菩萨 6-7
- 东大寺大佛 6-8
- 笛卡尔《屈光学》中的盲人 6-9
- 丢勒的观景窗 6-11
- 黑格尔论古代画家隐喻 6-14
- 祖基的《赛姬惊吓爱神》6-15
- 委拉斯开兹的《宫娥》7-38
- 《宫娥》示意图 7-39, 7-40, 7-43
- 布拉曼蒂诺的《圣母登基与圣安波罗修及圣米迦勒》13-3

驶向枢纽港

上海、宁波两港空间关系研究(1843—1941)

王列辉 著

.....

从交易到市场

传统中国民间经济脉络试探

彭凯翔 著

逾越

非裔美国文学与文化批评

李有成 著

王室与巨贾

格雷欣爵士与都铎王朝的外债筹措

赖建诚 著

首译之功

明末耶稣会翻译文学论

李爽学 著

浪荡子美学与跨文化现代性

20世纪30年代上海、东京及巴黎的浪荡子、漫游者与译者

彭小妍 著

中庸的思想

陈赞 著

理学、士绅和宗族

宋明时期徽州的文化与社会

章毅 著

至善与时间

现代性价值辩证论

包利民 著

战争与工业

抗日战争时期中国装备制造业的演化

严鹏 著

图画如历史

中国古代宫廷绘画研究

陈葆真 著

自由之思

《庄子·逍遥游》的阐释

陈赞 著

在国家与亲属间游移

一个华北汉人村落宗族的历史叙事与文化实践

杜靖 著

从“修身”到“工夫”

儒家“内圣学”的开显与转折

陈立胜 著

永夜微光

拉康与未竟之精神分析革命

沈志中 著

敬告读者

微博 @启真图书馆

微信公众号 启真图书馆

豆瓣小站 <http://site.douban.com/113152/>

阅读，给思想一个机会



拉康认为，“真理，无法被全说〔……〕只能半说，而半说就是真理纯粹的挫败”。这意味着，真理不可能被穷尽，并且仅存在于说的向度。如此，若有拉康理论的真理，那么我们不应试图从拉康的书写文本中寻找或建构一种全然的真理，而是必须根据拉康的话语——其授课、演说、访谈等文献记录——去揭露此一不尽然之真理的各种变貌。因此，尽管明知无法穷尽拉康理论之一切，本书仍试图对15000余页的拉康文献进行详尽的整理与研究。

弗洛伊德留给这个时代最重要的遗产，是能够不断翻新关于精神之提问方式的知识力量。拉康重新阅读弗洛伊德的原因，在于他肯定精神分析是具前瞻视野的理论，但这个应当为人类知识与实践带来革命的理论，本身却建立在一个薄弱的基础上。因此，拉康的理论工作可以被喻为对弗洛伊德这栋百年建筑物的二次施工。只不过，原本应是美化、修补的二次施工，却变成了地基的全面翻新。也因此，本书的目的不仅是阐释拉康的理论观点，更要洞察拉康如何重新赋予精神分析这栋百年建筑新的生命。

上架建议：精神分析/哲学

ISBN 978-7-308-26648-2



9 787308 266482 >

定价：118.00元

