READING THEORY

An Introduction to Lacan, Derrida, and Kristeva

閱讀理論

拉康、德希達與克麗絲蒂娃導讀

Michael Payne 著

李 奭 學 譯

邁可．潘恩（Michael Payne）美國賓州巴克內爾大學 (Bucknell University)柯羅澤講座教授 (John P. Crozer Professor)暨英文系主任，除本書及其續作*Reading Knowledge: An Introduction to Foucault, Althusser, Barthes, and Deleuze*外，另著有*Irony in Shakespeare's Roman Plays* 等，並曾主編批評與理論書籍多種，包括*Blackwell Dictionary of Cultural and Critical Theory* (1996)。

李奭學，東吳大學英文系，輔仁大學英國文學碩士，芝加哥大學比較文學博士。曾任教於東吳大學英文系、輔仁大學比較文學研究所、國立台灣師範大學英語研究所及翻譯研究所。現任中央研究院中國文哲研究所副研究員，並爲該院二〇〇三年年輕學者研究著作獎得主。著有《中西文學因緣》、《中國晚明與歐洲文學》、《經史子集 —翻譯、文學與文化箚記》；合編有《西洋文學概論》、《近代西洋文學》等書。並擔任《聯合報》、《中國時報》、《中央日報》及《自由時報》等報之專欄與書評作家。

封面圖片：賓紀拉（Gerald Dou）所作《林布蘭的母親》。

書林出版有限公司 定價330元
ISBN 957-445-084-8
00330
9 789574 450848

READING THEORY

An Introduction to Lacan, Derrida, and Kristeva

閱讀理論

拉康、德希達與克麗絲蒂娃導讀

Michael Payne 著

李 奭 學 譯

國立編譯館 主編

書林出版有限公司 印行

國家圖書館出版品預行編目資料

閱讀理論：拉康、德希達與克麗絲蒂娃導讀／
邁可・潘恩(Michael Payne) 著/ 李奭學譯
－ 二版. － －臺北市：書林，2005 [民 94]
面； 公分
譯自：Reading Theory: An Introduction to Lacan, Derrida, and Kristeva
ISBN 957-445-084-8 (平裝)

1. 文學 － 哲學, 原理

810.1 94007059

Reading Theory: An Introduction to Lacan, Derrida, and Kristeva
Copyright©1993, 2005 by Michael Payne

This edition is published by arrangement with Blackwell Publishing Ltd, Oxford.
Translated by Bookman Books Ltd from the original English language version.
Responsibility of the accuracy of the translation rests solely with the
Bookman Books Ltd and is not the responsibility of Blackwell Publishing Ltd.

Complex Chinese translation copyright © 1996, 2005 by Bookman Books Ltd.
ALL RIGHTS RESERVED
欲利用本書全部或部份內容者，須徵得書林出版有限公司同意或書面授權。

閱讀理論—拉康、德希達與克麗絲蒂娃導讀

原　　著　邁可・潘恩 (Michael Payne)
譯　　者　李奭學
校　　閱　汪宏倫、張谷銘、楊建章
校　　對　汪秀琪
主 譯 者　國立編譯館
出 版 者　書林出版有限公司
地　　址　100 台北市羅斯福路四段 60 號三樓
電　　話　02-23684938・02-23687226
傳　　真　02-66329771・02-23636630
發 行 人　蘇正隆
出版經理　蘇恆隆
經銷事業　02-23684938 # 103・119
郵　　撥　15743873 書林出版有限公司
網　　址　http://www.bookman.com.tw
製版印刷　國榮印刷廠
登 記 證　局版臺業字第一八三一號
出版日期　1996 年 9 月一版，2005 年 5 月二版
定　　價　330 元
I S B N　957-445-084-8

譯者誌謝

理論書籍難譯，這幾乎是學界共識。本書疏論當代法國三大思想家，是理論中的理論，難度更大，背景愈益複雜，譯事上早已跨越單一外語和學科的囿限。我雖全力以赴，做出來的成績仍不免赧然。幸好芝加哥大學的三位好友拔刀相助，各以其專業知識和外語能力逐章核校，攻我之錯，才「舒緩」了可能的罪過。他們是汪宏倫（第二章和序言）、張谷銘（第一、四章和附錄），以及楊建章（第三、五章）。在校閱的過程中，他們三位也做了許多文體方面的建議，爲本書增色不少。本書得以順利和國人見面，他們當居第一功。建章兄的弟弟和一位荷蘭來的同學也幫我訂正了一些精神分析上的譯詞，又譯出第五章裡的一句荷蘭文，一併致謝。

我另外要感謝芝大的同系老友沈安德（James St. André）君、人類學系的林開世兄、語言學系的林甫雯小姐，以及南卡州大羅曼斯語文學系的學姊梁鳳清教授。他們常在百忙中解答我的各種疑問，高誼可感。柯慶明教授過訪芝城時教了我一招一心兩用的「分身術」，我雖然學得不好，仍然十分感激他和張淑香教授伉儷關照後學的心意。林璟南兄則指引過我查閱期

刊上的相關譯詞，省去不少可能要繞室苦思的時間。我還要感謝刻正於芝大訪問的台大哲學系張柯圳教授和本書作者邁可・潘恩教授。他們各種今、古歐語造詣深厚，又虛懷若谷，令人仰止，本書中希臘文哲學名詞通常都拜他們所賜才能正譯無訛。全書付梓前，內人靜華再三細校，當然也要說聲「謝謝」。

本書初版，承國立編譯館所請的評審專家，對第一章拙譯初稿提出許多寶貴的建議，我大多從善如流，衷心感謝。全書中譯計劃乃書林出版公司的蘇正隆兄促成，並二度聯絡取得中譯版權，譯事進行期間，書林編輯耐心的督促和支持，鼓舞我鍥而不捨，終能譯完這本高難度而又複雜的「理論中的理論」。

李奭學　謹誌

二〇〇五年四月

中央研究院中國文哲所

中文版序

二十世紀後半葉，拉康（Jacques Lacan）、德希達（Jacques Derrida）和克麗絲蒂娃（Julia Kristeva）急速竄起，走紅國際，儼然法國最具影響力的理論家。拉康在一九八一年棄世，生前卻已爲佛洛依德（Sigmund Freud）式的精神分析奠定語言根基。他一再指導學生和讀者重返佛氏的文本，孜孜不倦，聲稱唯有佛氏的詩學才是解讀其人文本的妙方良帖。這不啻在說：佛氏的語言乃以隱喻爲基質，而我們於此之認識仍嫌不足，也不知道他的理論板塊還在滑動，本人便常大刀闊斧修葺補苴。德希達倡導「重讀」，要我們細火慢焙，嚴謹不苟。而文本或許確爲人類主體的建構物，如果端詳得足，其中自有內在的解構潛能，自有其自我省思的批判資源。對德希達來講，「解構」（desconstruction）因此是文本中恆在運作的活動，未經驗證的形上設定和意識形態立場都難逃其法眼窺破。正如佛洛依德的遺產在拉康的思想中位居至尊，胡塞爾（Edmund Husserl）和海德格（Martin Heidegger）的哲學遺澤也是了解德希達的關鍵鑰論。而克麗絲蒂娃雖淵源有自，直接向佛洛依德、胡塞爾和海德格請益，本身受教於拉康及德希達的程度卻也一般無二，而且曾爲其人把脈，評估所著。她以哲學強化語言學，加上修正過後的精神分析，從而開闢了這兩個學門的視境，用以審議所

謂「說話主體」(speaking subject) 的社會實踐。她的著作中有很多轉向令人始料未及,其一乃在「詩語」(poetic language) 中可見革命的力量。語言力可塑造人類主體,既而又可分裂並顛覆之,而「詩語」乃能草萊再創,爲人類主體的異質性請命。

話說回來,歐洲的思想高峰雖然不易攀越,幾難征服,拉康、德希達和克麗絲蒂娃卻未曾以其護法和提攜者的身分自居。我們如果把他們的著作並置而論,會發現他們極力在批判西方影響最深的知識傳統,筆鋒犀利,毫不留情。所希望推倒者,厥爲無所不在的種族中心思想。拉康精研南亞的「陀伐尼」(*dhvani*) 傳統。這是一種年代湮遠的早期文體仿論或現象學批評,效用甚佳。而西方人涉足亞洲爲時雖久,目的卻不在就其文化或差異論之,反而是要重加形塑以取其知識「所需」,以迎合其「歐洲幻覺」(European hallucination) 或「中國偏好」(Chinese prejudice)。誤導之餘,也犧牲了亞洲文化的特質。這種做法,德希達期期然以爲不可,不斷爲讀者耳提面命。克麗絲蒂娃早年就中過上述「幻覺」的毒,深爲中國和毛澤東所吸引。不過她在一九七四年過訪中國,看清文化大革命期間婦女日常生活的實況後,即開始抵拒這些幻象和偏見。

儘管拉康、德希達和克麗絲蒂娃的思想早已橫掃歐美和澳洲,負嵎頑抗的旗幟仍然到處飄揚。有些人一看到「新」或「難」就渾身起疙瘩,這種事例史不絕書。不過在保守派的思想陣營裡,許多人確實恐懼這些法國理論家的批評觀會危及文化穩定、大學傳統學科的組織,以及藝術與宗教上的各種活動。他們「驚」走疾呼,英美兩國尤其清晰可聞。如果他們亟思捍衛的建制和文化實踐確實靜如死水,容不得批評挑戰,他們的恐

懼其實也師出有名。

歐洲猶處於「解讀」中國各種語言的時代，萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz）就認爲中國及其文化乃一整體，不具差別相，歐洲正可引以爲鑑，截長補短。萊氏當時之所見，如今看來有點匪夷所思。然而很遺憾的，萊氏「理體中心主義」（logocentrism，德希達認爲這是歐洲種族中心主義千年不易的形式）所帶來的教訓，抗拒者後繼有人，其中又以歐洲開明派知識分子爲甚。龐德（Ezra Pound）痛恨歐人哲學性的抽象作風，自以爲在中國「象形」文字的寫法中發現自圓其說之道。而西方傳統複雜煩瑣，問題重重；和龐德一樣，歐美學界也有不少人「幻想」中國渾然爲一，圓滿無缺，故而從此出發，渴望衝出西方這個樊籠。更難思議的是，這些人甚至以爲中國和西方世界無涉，「自成一格」。

拉康、德希達和克麗絲蒂娃各有其文本的「批閱」（critical reading）範式。拙作即以此爲本，擬以子之矛攻子之盾，剖析他們影響最深最廣的著作，亦即拉康的《書寫》（*Écrits*）、德希達的《文字科學論》（*Of Grammatology*）和克麗絲蒂娃的《詩語的革命》（*Revolution in Poetic Language*）。我的論旨首要是：精神分析、解構批評或女性主義符號學雖可經綜合撮述，卻不能以此取代各自主要理論文本的細讀慢品。大綱要略可以得來不費工夫，但也模糊了這些文本。拉康就曾堅持：「拿起佛洛依德來讀。」我也應該代他、德希達和克麗絲蒂娃說一聲：「拿起他們來讀。」羅蘭・巴特（Roland Barthes）所謂「文本之友會」（Society of Friends of the Texts）的大計，當代理論界領首稱是。這個「會」的會員都精讀文本，在頌揚批評與文化異曲

之際，並不以好勇鬥狠爲能事。對他們來說，人文學科之間一無路障，畛界已泯，而哲學與詩之爭更早就偃旗息鼓。這些「會員」不會因爲「難」就打退堂鼓，反而會在其鞭策下全方位介入，優游在知識的殿堂裡。

邁可・潘恩　謹識

一九九六年・四月

原　序

本書之目的有二，都稱不上雄圖壯志，而書名的模稜語意也已將之道盡：一爲閱讀拉康、德希達和克麗絲蒂娃的主要文本，二則爲其人理論的提要鉤玄。雖然坊間不難看到這些作家的思想導論，卻沒有一本從修辭策略下手細味其主要文本。這些理論家的著作其實都在閱讀其他文本，而要如上所述來細案其人要論，似乎只要追索他們解讀所及的事例即可。拉康向佛洛依德回航，目的在傾聽他的文本中流露出來的潛意識之聲。德希達審度所讀文本的結構，發現解構的罅隙一一對著位在其外或已蹤等而過的思想結構開啟。克麗絲蒂娃則錘煉解析記號學（semanalysis）的各種方法，使這種經精神分析強化後的符號學拉薄抽長，可以細究說話主體和社會實踐的表意結構。這樣看來，他們的文本所倡導的都是精緻出塵的省思性閱讀過程，難怪本身都經細針密縷，而且字斟句酌、錙銖計較得一絲不苟。

本書共分五個部分。第一章推敲的三篇短文，剛好都是拉康、德希達和克麗絲蒂娃自己的理論導讀。第二章詳勘的七篇文章，也是拉康爲《書寫》英譯本精挑細選的論文。第三章所審視的《文字科學論》，則不僅是德希達解構思想的經典論述，也是他影響最爲深遠的文本。第四章以克麗絲蒂娃的《詩語的革命》爲思考對象。這本書只有三分之一業經英譯，我所探討

的是書中典故、隱喻論式和其他文本策略的用法。第五章更讓三位理論家關室共處，再聚一堂，因爲他們都曾做過讀畫寫畫的實驗。拉康談的是霍爾班（Hans Holbein the Younger）的《使臣》（*The Ambassadors*），克麗絲蒂娃寫的是同一畫家的《墳裡基督的屍首》（*The Body of the Dead Christ in the Tomb*），德希達則論梵谷（Vincent van Gogh）的《舊鞋》（*Oude Schoenen*）。儘管我覺得本書讀者都會參看英譯本，在文體觀察與特別段落的譯文查驗上，我還是常得回到法文原作去，並徵引之以求取佐證。我在這些文本上所花的篇幅，僅在反映私意以爲讀者可能會遭遇到的困難，而不是說我斷定這些地方特別重要。

本書只能就下面意義觀之，才稱得上是理論之作：本書在細嚼所擬閱讀的理論文本，看看各家葫蘆裡所賣者何之際，也不忘躬自反省，務求至善。更恰當的看法，或許確在以理論批評的研究視之。我所用的方法和所慮及的文本過程——例如以隱喻形成書旨論式或用典故造成修辭效果——其實文學批評界耳熟能詳。雖然如此，我所批閱的文本卻不以我們狹義稱之的「文學」自限，而是在精神分析、哲學和語言學等領域裡定位自己。習於這些學門的書寫和閱讀成規的讀者，可能不會很熟悉顯非「文學」語境裡的隱喻和典故能指。文學的範疇近來頻添新義，認知學科也不斷撈過界，入侵其地盤。有人不是懷疑前者就是疑心後者。對這些人來講，回首約翰笙（Samuel Johnson）博士在其《字典》（*Dictionary*, 1755）中爲「文學」所下的定義，或許不無裨益。他只用了一個字詞，就道盡其精蘊：「文學」者，「學問」（learning）也。晚近文學理論的發展已經露出一片希望的曙光：像約翰笙所了解的籠統「文學」（包括批評）

之見可能會重伸主權，來個鹹魚翻身。

我致力於本書的撰作，原因有二。第一，我發覺書中所擬討論的文本思想靈活，巧筆聯翩，非得抉其精微，否則難以獲益，是以可謂深具啓發性。如果拉康就人類主體所發的議論一點也不假，如果德希達在語言上之所論和克麗斯蒂娃就說話主體之所見也都是眞的，那麼我們當務之急所要全面重估的不僅包括人文學科和各種人類學門，也涵括人類的理解本身。這些文本到處滲透，力道強勁，讀之即足以摧枯拉朽，在霎時異化了我們原本對人類、語言和社會實踐的熟悉感，或——依我之見——使我們徹底更新角度，爲其所迷。其次，我發覺當代理論界有一醜態：不論是在大眾傳媒或在學術刊物上，許多有關理論之作不是志在要略，就是旨在排斥（這是最新的趨勢），或用在褒揚所論理論之整體，卻未嘗試爲理論家作一區辨，也未曾挑出特殊段落試爲析論。這些極端論述倘和書中我擬細究的文本有關，我會引出作爲殷鑑。

對拉康、德希達和克麗絲蒂娃而言，書寫和閱讀事關重大，因爲這兩種活動均可表呈潛意識，可向思想史挑戰或加以重估，也可藉以理解人類主體的表意過程，所以看來雖係個人瑣事，平淡無奇，而且一貫如此，其評價之高卻如本書所擬檢視的三位理論家所指出來的，已非當代理論論述所僅見。舉例言之，聖•奧古斯丁（St. Augustine）在《懺悔錄》（*The Confessions*）中爲生平畫分階段，所憑藉的就是對一己心靈影響深刻的書籍的回憶。同樣的，但丁（Dante Alighieri）《神曲》（*The Divine Comedy*）〈天堂篇〉（*Paradisô*）也是以文本爲焦點：

在那深處的終極，我看到「愛」如何把紙頁
裝釘成一冊書籍；頁片繽紛，
原本飛散在宇宙間。

(XXXIII: 85-87)

而早期非裔美籍作家斐忒麗 (Phillis Wheatley) 也在閱讀特倫斯 (Terence) 和米爾頓 (John Milton) 時，找到奴隸枷鎖的破除之道。他令古典遺產脫胎換骨，以利非裔文學傳統的誕生。拉康、德希達和克麗絲蒂娃雖然沒有徵引過上述這些人，我卻覺得他們靈犀互通，都相信閱讀的行爲有變化與解放人心的力量。人類有斷裂表意結構之力，就如同這些結構也有傷害任何靜態身分感或個別性的力量一般，而人類唯有在「生進」表意結構裡的時候，才可謂一定是「主體」。

我對前述文本的思考，深受下面這些單位所主辦的研討會所啓發，謹此敬表謝意：倫敦佛洛依德分析與研究中心 (Centre for Freudian Analysis and Research)、倫敦大學 (University of London) 羅曼斯語文研究所 (Institute for Romance Studies)、坎特伯里肯特大學 (University of Kent, Canterbury) 凱因斯學院 (Keynes College) 哲學系，以及巴克內爾大學 (Bucknell University) 美隆文學理論研究會 (Andrew W. Mellon Seminars in Literary Theory)。我也曾在不同場合裡蒙下列諸君不吝賜教，專業收穫匪淺：鮑伊 (Malcolm Bowie)、布魯克斯 (Peter Brooks)、伊果頓 (Terry Eagleton)、佛萊明 (Richard Fleming)、傅蕾秋 (Pauline Fletcher)、哈必伯 (Rafey Habib)、希斯 (James Heath)、瓊笙 (Barbara Johnson)、柯莫德 (Frank Kermode)、

柯克蘭 (John Kirkland)、密勒 (J. Hillis Miller)、莫伊 (Toril Moi)、莫菲 (John Murphy)、諾利斯 (Christopher Norris)、佩姑 (Kathleen Page)、蘿絲 (Jacqueline Rose)、鐵甲士 (Demetrius Teigas) 和史維哲 (Harold Schweizer)。就中以史氏承教尤多。許多圖書館員在我研究期間頻伸援手，他們分屬大英圖書館 (British Library)、倫敦上議院圖書館 (Senate House Library)、倫敦大學瓦堡研究所 (Warburg Institute) 圖書館、威廉斯博士圖書館 (Dr. Williams Library) 和巴克內爾大學勃創德圖書館 (Bertrand Library)。我雖然不知道這些先生女士多數的大名，只能拿巴大的梅特恩 (Tom Mattern) 和瓦堡的泰勒 (Paul Taylor) 兩先生權充代表，感激之忱卻是不曾或減。蘿拉・潘恩 (Laura Payne) 是我生命愛侶，也是我讀者中最好的一位，常常在直言無諱之際，對拙作又有一份包容性的了解。和往常一樣，布拉克維爾出版公司 (Blackwell Publishers) 的張伯士 (Stephan Chambers)、卡本特 (Philip Carpenter)、馬克尼里 (Andrew McNeillie)、梅森吉爾 (Jack Messenger)、顧岱爾 (Brian Goodale) 和他們的同事都不斷以其專業知識賜教，盛情可感。我也要感謝上過我在巴克內爾大學所開的文學理論討論課的大學生和研究生：本書所討論的文本，他們都曾激勵我深入思索——當然，我也希望我能解讀得竿頭再進。

重要書目簡稱

É. *Écrits* by Jacques Lacan (Paris: Éditions du Seuil, 1966).

ED. *L'Écriture et la différence* by Jacques Derrida (Paris: Éditions du Seuil, 1967).

G. *De la grammatologie* by Jacques Derrida (Paris: Les Éditions de Minuit, 1967).

R. *La Révolution du langage poétique* by Julia Kristeva (Paris: Éditions du Seuil, 1974).

SE. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trans. James Strachey (London : The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1974), 24 vols.

目　次

圖片說明 ……iv
譯者誌謝 ……v
中文版序 ……vii
原序 ……xi
重要書目簡稱 ……xvi

第一章：各家理論的出發點
——介紹拉康、德希達與克麗絲蒂娃 ……1
第二章：《書寫選集》……37
第三章：《文字科學論》 ……157
第四章：《詩語的革命》 ……229
第五章：讀畫 ……301

附錄㈠：拉康所用佛洛依德名詞德英中對照表 ……331
附錄㈡：《文字科學論》所用的縮寫符號 ……335
附錄㈢：克麗絲蒂娃專用術語例解 ……339

圖片說明

圖一：霍爾班（Hans Holbein the Younger）《丁特維與德史爾維雙像圖》（*Double Portrait of Jean de Dinteville and Georges de Selve*），一稱《使臣》（*The Ambassadors*）。一五五三年繪，木面油畫，207×209.5 公分。倫敦國家畫廊董事會（The Trustees of The National Gallery）授權翻印。 305

圖二：霍爾班《墳裡基督的屍首》（*The Body of the Dead Christ in the Tomb*）。貝勒（Bale）藝術館（Kunstmuseum）授權翻印。圖片來源：巴黎，紀羅登（Giraudon）。 309

圖三：梵谷（Vincent van Gogh）《舊鞋》（*Oude Schoenen*）。梵谷基金會（Vincent van Gogh Foundation）及阿姆斯特丹梵谷美術館（Vincent van Gogh Museum）授權翻印。 312

第一章

各家理論的出發點

介紹拉康、德希達與克麗絲蒂娃

拉康、德希達與克麗絲蒂娃早經譯者和注家詳細介紹，不過他們的作品卷帙浩繁，加以坊間通行的理論誤詮層出不窮，①所以想要親炙其人所作並非易事。所幸他們各自都曾寫下一篇短論簡說，深入淺出，可爲各自之作領港導讀。他們對口語和文字的看法深邃複雜，深知語言乃了解意識深層和文化政治的關鍵，也知道文學、哲學、心理學、語言學和精神分析均相關互涉，而上述精簡之作適可窺其宏富見解之堂奧。他們行文層巒疊嶂，艱澀難懂，然而這不表示他們無的放矢，立意如此。他們當然希望有人了解，而且知道早晚總會出現有害無益的誤解錯用，故時而籲請讀者提防。話說回來，慕其道者如果只是俯首帖耳，他們也會投以懷疑的眼光。是以所寫的簡論皆非各自學說的精華或摘要，而是掌握其人理論的一些出發點。他們的作品時而彼此影響滲透，關係錯綜複雜，可是他們之間的歧異互斥也不亞於共通一致處。他們筆端所之如果錘打得特別難解，那麼爲讀者著想，寫些導論、撮述或精義似無不可。儘管

如此，他們對過分簡化的扼要式詮解倒是立場一致，通通反對。

上面所指的幾篇導讀，首先是拉康所寫的〈《失竊的信》講義〉（"Seminar on 'The Purloined Letter'"）。此文撰於一九五六年，立論基礎乃前一年的一門討論課。此文也是法文版《書寫》的開卷之作，英譯本發表於一九七二年的《耶魯法國研究》（*Yale French Studies*）上，距《書寫選集》（*Écrits: A Selection*）之面世已閱五寒暑。其次是德希達的〈人文學科論述裡的結構、符號與戲作〉（"Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences"）。此文於一九六六年宣讀於約翰・霍浦金斯大學（Johns Hopkins University），乃德氏登堂進入美國人知識生活的嚆矢。隨後在一九六七年，此文又收入所著《書寫與衍異》（*L'Écriture et la différence*）之中。這一年也是德氏大放異彩的一年，《文字科學論》和《話語與現象》（*Speech and Phenomena*）雙雙出版。最後是克麗絲蒂娃的〈系統與說話主體〉（"The System and the Speaking Subject"）。此文發表於《泰晤士報文學增刊》（*The Times Literary Supplement*），自一九七三年初刊後即一再重印。對英美兩地的讀者來講，此文固可視爲符號學（semiotics）的沿革述評，亦可看作克氏《詩語的革命》的提綱挈領。後書於一九七四年問世，可謂克氏雄心最大的語言學著作。而即使單就上述三篇文章觀之，我們亦可想見往後德希達和拉康之間所導發的思想衝突。克麗絲蒂娃常常用到他們的作品，不過相當挑剔，不曾照單全收。②這一點，上述簡論可以見微知著。

〈《失竊的信》講義〉

拉康曾不斷的涵泳某些單一文本，撰文分析，〈《失竊的信》講義〉是佼佼者之一。然而我們必須調整一九五六年時大家對「文學詮釋」所持的看法——有些迄今未變——如此才能據以討論拉康此文。〈失竊的信〉乃愛倫坡（Edgar Allen Poe）的短篇，拉康認爲是用小說筆法寫下的理論之作。在文中文學和精神分析互審對方，不過兩者在地位上無分軒輊。這種寫法帶來兩個問題。其一是拉康雖正襟危坐在讀這篇小說，胸有成竹，視之爲精神分析的托喻，那些打算加強精神分析在科學和醫學上的精密度的人，卻可能會大失所望。③另一方面，如果我們僅把精神分析看作文學詮釋的方法之一，面對拉康的作法可能也會踧踖不安。拉康在一九五五年所開的討論課係以佛洛依德的《超越快樂原則》（*Beyond the Pleasure Principle*, 1920）爲主題，他對〈失竊的信〉的內外緣所做的解讀，無非是接著話題在探究佛氏此書。拉康似乎早就料到會出現上述兩種負面反應，所以從哥德（Johann Wolfgang von Goethe）的《浮士德》（*Faust*）第一部抄錄了幾行作爲引辭作答：

> 而我們如果成功
> 而且一切穩妥
> 那我們所感是思緒④

拉康對愛倫坡和佛洛依德的分析無微不至，又可化之爲理論，

神乎其技。兩種能力結合無間，確可讓人覺得「思緒」可觸可摸，就好像他所說所寫都源出讀者內心。

拉康娓娓道來，力圖保存原來的口語形式。然而這門討論課乃經精心構設，由七組論述環釦構成。⑤第一組開宗明義，列出所擬審視的佛洛依德與愛倫坡的作品。拉康的出發點係佛氏在《超越快樂原則》中述及的「重複衝動」(*Wiederholungszwang*)。在上書中，佛氏謂精神分析的發展已邁入重要的新紀元，而在前此的二十五年中，精神分析一貫是「詮釋的藝術」，也是揭開病人抗拒之謎的巧技，目的在「使潛意識外現於意識上」。病人必須和醫生合作無間，才能找出形成潛抑的過去質素。不過佛氏又說，由於病人不一定記得住這樣做時必須記住的一些事情，上述目的如今顯然難以完全達成。病人反而「會不由自主地重複潛抑質素，猶如先前之經驗在此時復現」(*SE.* XVIII: 18)。治療的過程中，痛楚和各種情緒不斷再現，病人有如再歷其境。佛氏另又觀察到，不止精神病患會不由自主重複過去不快的經驗：

> 因此，我們所遇到的一些人的人際關係結果如一：如恩主遭門客利用後加以怒棄；不管門客之間的差異有多大，恩主似乎都已因之而要一嘗這些人恩將仇報的苦果。又如我們也遇過和朋友斷交全因對方背信忘義所致的人；我們又遇過常提攜他人，使其於公於私都能揚名立萬，但過後却又翻臉代以新權威的人；我們更遇過一種老愛掉在糖蜜裡的人，每件戀情的過程和結果都無啥差別。(*SE.* XVIII：22)

拉康所稱的這種「重複衝動」要求佛洛依德走出快樂原則，修正早先對精神分析所設之目的，並承認人生晦暗無望。不過，如此悲觀的傾向當眞有其必要？依拉康看來，未必。

拉康以佛洛依德的根本洞識爲立論基盤，然後像處理其他潛意識過程一樣，把他的「重複衝動」植基於語言之上，「表意鏈」（signifying chain）之堅持與象徵面向所具之能力抓住人心「最深之處」，皆可提供理解「重複衝動」的方法。這種行爲和佛洛依德發現走向一致，一面又出位而超越之。然而佛氏堅信自己可走出過往以快樂爲根本的理論，而這不啻也在爲拉康擺脫《超越快樂原則》鋪路。拉康閱讀佛洛依德的主要策略有二，俱可見於研討課講義的卷首。拉康忠於佛氏的方法是不受他掣肘。他爲佛氏的理論樹下語言良基，並以此作爲他「忠而不爲所羈」的法門。講義才一開卷，拉康在第二段話中即預言可以學到這一點。「重複衝動」乃「想像性投射」的一種，而這類投射除非「和綑綁、定向之的象徵之鏈有關」，否則不會像佛洛依德講得那麼悲觀的在展現「吾人經驗的本質」（頁三九）。拉康於此所擬拯救的是一九二〇年以前佛氏的學說及其在《超越快樂原則》裡顯現的理論分歧。他斷言在象徵的層次上有一明顯的「不得不爾」，但他反對此一衝動有其普遍性。佛洛依德的不足，拉康打算以此濟之。講義開頭的兩段話乃把佛氏的新見拉入，和拉康自己有關想像與象徵層（imaginary and symbolic orders）的理論共陳並列。拉康在其論文〈鏡像階段〉（"The Mirror Stage"）裡深入探討過「想像界」（the imaginary），我們可舉孩童某種傾向以述其大要：他們在形塑自我之際，老是喜

歡把自己關涉到某類似自己的人去，然後再把自己錯認成那一個人。相反的，「象徵界」（the symbolic）一詞借自佛洛依德，拉康大力翻新其定義。佛氏以「表徵界」（*die Symbolik*）指某種象徵網路，因無意識的聯想而帶有恆常的意義。拉康所謂的「象徵」（*symbolique*），卻是當做「語言」加以營構。⑥對拉康而言，「象徵」之所以爲「象徵」，正因其和所代表的意義無涉之故，而這也就是他和佛洛依德分道揚鑣的地方。象徵系統的結構是首要而隨時可供查驗的，和其象徵意義之間的關係則屬次要，而且變動不居。是以象徵界雖帶有想像階段的痕跡，本身卻不可化約爲「想像界」。我們如果不加思索就把「象徵界」約減爲其所代表的意義，簡直是繼續拿「想像界」來局限之。拉康堅稱他不想降低諸如「重複衝動」等「想像性受孕」（imaginary impregnations）的重要性，雖然這些「受孕」就如銅幣上一模一樣的人像的「銘印」（*Prägung*）。象徵之鏈乃受制於「轉移作用」（displacement）的「特殊法則」，這些「受孕」卻是「象徵性選擇的部分化」。遭受到拒斥、抑制與否定的一刻，上述「法則」會變得明顯可見。意符（signifier）由符指（the signified）移轉而出——或「象徵」由其意義轉移而出——的力量確實很大，想像因子會因此而僅變成「象徵過程」裡的一些「陰影與倒影」。拉康挑出愛倫坡〈失竊的信〉來討論，尤其要闡明象徵層裡的這些特色，當然也要論釋象徵界藉以建構人類主體的方法。雖然拉康以刻意諷刺的口吻說他挑選這個故事乃無理可循，但「虛構之可能存在」卻仍因象徵界不連貫的性格所促成，亦即因意符與符指之間的專橫關係有以致之（頁四〇）。

拉康首先檢視愛倫坡的小說結構。讀者或許會想區別小說

的故事波瀾及其敍述方式，但就理解情節和對話而言，敍述中的評論與觀點卻重要無比。這個短篇有兩個場景，主景落幕後，其「重複」馬上登場。此地所稱的「重複」，用的是佛洛依德在其「重複衝動」的理論中所指出來的意義。主景發生於王室閨內。大臣抵達之時，王后將一封有損名譽的信函置於桌上。正面朝下，露出地址。大臣注意到這封信，也注意到王后神情沮喪。他從口袋掏出一封模樣類似的信，假裝在讀，然後放在桌面第一封信旁邊。他和國王、王后交談過後，便拿著後者的信件退出。王后處理那封信的方式，大臣從頭到尾都看在眼裡。他所有的故意之舉，王后同樣心知肚明。可是她怎麼說國王都會猜疑，所以把大臣留下的信揉成一團。數月之後，故事的第二景在大臣旅邸的辦公室登場。此時早有人向警視廳長報告發生竊案，而警方也已徹查過大臣辦公室及其附近達十八個月之久。不過他們一無所獲，雖然失竊的信顯然就在大臣的掌控之中。警視廳長請偵探杜賓（Dupin）從旁協助破案，後者乃求見大臣。「他看到一座醜陋的卡片架從壁爐中央很俗氣地垂掛下來，紙板做的架子的格子中隨意插著一張很皺的紙。他知道明查暗訪所要找的東西近在眼前」（頁四二）。他蓄意將自己的鼻煙壺遺忘在桌上，隔日藉口取回而再訪大臣。他隨身攜帶了一張仿製的信，趁大臣分心於窗外街上的熙攘時，把原信掉包到手。從此，大臣拱手讓出王后的信，自己還蒙在鼓裡。放在架上替換原件的是杜賓的仿製品，上面還題了一句話，筆跡如假包換是他的：「這計謀眞是罪大惡極/倘使阿儲斯（Atreus）不該做/那麼塞耶斯提斯（Thyestes）做起來就恰如其分了。」拉康概要列出小說的重複結構，並以此結束講義首編：這個故事

由「三個時段」組成，架構了三次目視，目光紛紛落在三個物件上，每次都由不同的角色來完成」(頁四四)。國王和警方的目視一無所見。王后和大臣則看到前者的一無所見，不過他們自欺自以爲沒人識破這個祕密。大臣和杜賓所見者乃前兩次的目視都留有破綻，而該保密的如今就要抓出來公諸大眾了。拉康說：這封遭竊的信乃一被轉移或換置的「純意符」，在轉移的過程中變成了「重複衝動」。

拉康在講義首編勾繪出這篇小說的結構，接下便開始評論其斷裂與失調。我們如果把小說僅視爲在寫警方難破的懸案，恐有不妥，因爲故事伊始好像就已摸透讀者對是一文類所期待者何，由是乾脆棄而不用懸疑小說的傳統技巧。小說中倘有任何難解疑團，那麼杜賓所論自己手法及其調查實況之間的齟齬可居其一。情節曲折與敍述結構之間的關係於此又成關鍵。據拉康所見，兩個戲劇化了的場景都是用獨立的對話寫出。杜賓和警視廳長開啓了第一組的對話，寫來繁複曲巧，頗具匠心，凸顯出語言在小說中的問題和事實的虛構性格。杜賓和警視廳長會面的情形乃經前者的朋友轉述，其間廳長談到王后報案，謂大臣用自己的信入替，偷走王后的信。第二組對話中，雙方不露口風，把關極嚴，一路推展進入實情的主體間性。愛倫坡這篇小說於此就有如海德格（Martin Heidegger）有關「眞理」（*aletheia*）運作的話一樣，堅稱在隱藏的過程中，事實「會讓自己……表現得『眞而又眞』」。⑦警方不太注意藏匿的可能空間，相形之下，故事則強調單純事物的隱晦面或眾目睽睽之下所做的隱藏。王后的信什麼地方也找不到，這一點是搜查時最重要的啓示。這封信有傳意的功能，其物體隱定性十分「詭異」

(*singulière*)。這封信不在任何地方，切成碎片也無妨，是「隱無」(absence) 的象徵，所隱藏者就是從所在之處消失的東西。儘管眞相「總在其位」(頁五五)，「象徵界」卻拒絕局處一隅或定位由人。警方都是務實論者，雖說故事是信已失竊的最佳說明，他們仍然相信寫下來的東西留得住 (*script ment*)。

拉康在第三編問道：「這封信歸誰所有？」愛倫坡的小說中從未透露發信者和信的內容：雖然王后不會讓她的「所天」知道信內寫的是什麼，她或其他拿到信的人也不能說就是信的擁有者。甚至連波特萊爾 (Charles Pierre Baudelaire) 的法文譯題 "La Lettre volée" (被偷的信) 也會讓人誤解。愛倫坡原標題中用指「偷竊」的 "purloin" 一字，拉康訓其源後指出：原標題已表明這封信已經人「引離正軌」，「延長」了傳送的過程，投遞滯阻 (頁五九)。信雖得「離開本位」，卻會在「繞一圈」後回到原處 (頁六〇)。在第四編，拉康從佛洛依德「重複衝動」的理論出發，二度把玩這封信的這些特徵，藉以恢復佛氏之發現產生的震撼力：「意符的轉移決定主體的動作，還有他們的氣數、拒絕、盲動、目的與命運等。縱有先天秉賦與社會歷練，不論性格與性別，也……不管意願爲何，只要是心理學研究的對象，通通都會循著符指的路途走」(頁六〇)。大臣確能洞見王后的象徵情況，看出她實則受制於這封信的表意鏈，但他卻無能看出自己同樣難逃所囿。小說的第二景中，大臣的確重演了王后的角色。

講義的第五編最難，也最令人著迷。拉康在此爲讀者提供了一個相當於愛倫坡信函的文本，而且顯然就以此視之。本編難題連發，緊要者涉及拉康業已指出來的三個文本處理上的疑

點：王后不想讓人看到信，但徒勞無功；大臣把信據爲己有，藏匿在公開處；以及杜賓以大臣之道還治大臣，巧手換得信件，以便送歸王后。拉康的讀者在第五編得面對一個誘惑：他們會想竊取拉康的文本並轉移或延宕之，以便解除其怪異攝人的神秘感。拉康想到佛洛依德論〈怪誕〉（"The Uncanny"）一文，不過他並未加以引用。佛文完成於《超越快樂原則》的前一年，文中先鞭早著，暗示爾後會提出「重複衝動」這個理論。他觀瀾索源，振葉尋根，花了數頁篇幅考究德文"*heimlich*"（祕密的）與"*unheimlich*"（神奇的）二字的源流，繼之寫道：

> 在這冗長的稽考中，我們最感興趣的是發現在"*heimlich*"的意義傘下，這個字和其反義字"*unheimlich*"確有完全一樣的意思。所以說某物"*heimlich*"，實則也就是指其"*unheimlich*"…。概略言之，我們覺得"*heimlich*"意義雙指，帶有兩組雖非矛盾但有天壤之別的內涵：一指熟悉宜人的事物，一指藏匿不見者。(*SE.* XVII: 224-5)

就拉康而言，愛倫坡的這篇小說頗有用處，具有既簡單又複雜，既平常又神祕的兩可之力，就好像意符剛愎任性，小說的托意作用隨之變化，拉康亦頗受用一般。他反覆稱頌佛洛依德的「愼黠」(uncanniness)，又研究淺顯易讀、耳熟能詳的作品，希望藉此使之再現光芒。佛洛依德自己的看法是，他和拉康目的無二，轉向藝術作品——尤其是文學——都是爲了回復「愼黠」(*SE.* XVII: 219)。因此，拉康師法佛氏的先例：他轉向愛倫坡

正是爲了讀通佛氏本人。他繞道而行是夠明白，然而他並非報告完收穫就了事。他在作品中還創新自己和「神奇」邂逅的經過。他踏著先前愛倫坡和佛洛依德的路，藉著重複行爲化尋常爲神祕。唾手可得的老生常譚乃在突然間變得古怪、「神奇」又「詭異」。

從拉康「象徵語域」(symbolic register) 的角度衡之，講義第五編「重播」了一次愛倫坡小說裡的某個時段——其時杜賓適巧在大臣辦公室看到那封信：

> 我環視房間，眼光最後落在一座虛有其表的卡片架上。用硬紙板做的這個架子滾上花邊，由一條骯髒的藍絲帶從壁爐正中央下方的一把銅鉤上垂懸下來。架上有三、四個格子，插著五、六張名片和一封孤伶伶的信。⑧

拉康辯稱，在這當頭，大臣「重複」了王后的角色：他把信放在公開的地方，企圖就這樣藏下這封信。他自以爲不會有人發現，殊不知正像王后一樣，這樣做也最容易被發現。他用「非常纖細的女性手跡」改寫信上收信人的地址，打算如此把信據爲己有(頁六五)，然後在上面蓋上私章。小說高潮盪起的一刻，拉康描述如下：

> 杜賓走進來的時候，失竊的信就是如此這般橫亙在大臣的辦公室，像四肢開展的巨碩女體。不過他也期待就這樣找到信，而且只消用綠色鏡片後的雙眼就可以把那豐腴軀體上的羅衫褪盡。

> 而那也就是爲什麼他只要在佛洛依德教授的房門口聽上一回，就可以直接走到那個定點去。那個軀體所用來隱藏的東西就躺著、就住在那裡，而且只要瞧一眼就可找到那個燦爛的中心點。不，是直接走到誘惑者稱之爲聖·安吉婁城堡（Sant' Angelo's Castle）的地方去。他們在天眞無邪的幻想下，自以爲由內掌控著城堡。看哪！攫奪者伸手反掌即可拿到的東西就擺在壁爐的側牆之間（*les jambages de la cheminée* [*É.* 36]），……。這掠奪者到底是像波特萊爾所譯的在爐上取到信，或者是像原文所說的在爐下取得？這個問題不妨交給以烤肉爲業的人來回答。（頁六七）

「閱讀」在此已然變成攫奪的行爲，亦即指杜賓登堂直入大臣辦公室置信的所在，或指拉康穿過佛洛依德的房門直叩《超越快樂原則》的中心論點，或指分析師直闖精神病患的語言樞紐，也可以指拉康最終的理論大業：由語言出發，直攻無意識。拉康狡猾地把讀者扯進同樣的過程，我們讀他的講義會發現他的中心論點就隱藏在這個具有隱喻（metaphor）和代喻（metonymy）性格的段落中。⑨

愛倫坡的小說示範了三種處理信件的策略，而拉康先是在第五編哄誘讀者複製其一，竊取他的文本。繼之在第六編辯稱杜賓把信弄到手的那一剎那，他就「情難自禁」地在重複大臣的角色：杜賓從而收到廳長的酬勞，伸張了警方的公權力，而這封信也得以「再進入法律的秩序中」（頁六九）。講義這一編詮解〈失竊的信〉最後的情節，視之爲「移情」（transference）

之際精神分析師責任的寓言。在《超越快樂原則》裡，佛洛依德的大課題之一係重估「移情的動力」。⑩他原先以爲臨床治療應儘速打開病患抗拒之謎，抓出癥結，再建議病患——拋棄，導入正軌（*SE*. VXIII: 18）。但是早在一九一〇年，佛洛依德就已認識到病患對分析師的潛意識也會造成影響，形成他所謂的「反移情」，從而降低療效。他發言示警：「精神分析師也無法超越自己的情結，走不出內心形形色色的抗拒因素」（*SE*. XI: 145）。「重複衝動」乃「不可抗拒的一種衝動，會重複過去的經驗，其中毫無快樂者可言」（*SE*. XVIII: 20）。病患與分析師的移情與反移情，會因這種行爲而使過程變得更複雜。佛洛依德原先明白希望：潛意識裡的抗拒前因明朗之後，病患可加以揚棄。但是在他有關精神分析師——他指的不是受制於「快樂原則」者——的新論中，這一點卻避而不談。在講義第六編，拉康代佛洛依德出征，重新思考「烤肉」這個行業。本編開筆，拉康爲精神分析師重下定義，說這些人是偵測「所有失竊信件下落的諜報人員，而至少在移情的某一時刻，這些信仍然由我們保管」（頁六八）。拉康接著藉愛倫坡小說之助，指出兩種分析師的職責俱會因之而有所妥協的情況。杜賓或拉康所收取的專業酬勞——亦即「錢」——會淡化偵探或分析師身爲「遺書密諜」的職責。分析師最後又要把這封「保管」的信投遞給誰？要開脫職責，這是第二個機會。警方首先僱用杜賓，所以他把信交給他們。拉康以寓言解讀愛倫坡，精神分析乃變成「『法律』秩序」的延伸（頁六九）。他曾在警視廳所設的精神療養院待過一年，早就見識過這一點。⑪

講義第七編表裡不一，可想歷來的解讀差異極大。可行的

一個讀法是把杜賓當作分析師看，注定要重蹈大臣的途徑，耗竭意符的表意力量。而他所轉向讀者的是「符指眾蛇曲舞的臉龐。除了王后外，誰都能閱讀其正面」（頁七一）。從這個讀法來看，〈失竊的信〉正是在複製「重複衝動」的力量。佛洛依德此一發現撼人心弦，誰都不能倖免。其次的一個讀法色調較暗，在杜賓的行爲裡看到精神分析的邪惡性格。杜賓屈從金錢的誘惑，他爲警方賣力，他濫權報復大臣，快其私仇。就此觀之，大臣就算「行事缺乏原則」，也是一個令人敬佩的「天才」（頁七一）。他兼具賭徒、詩人和數學家的身分，也只有他才知道骰子、數學符號和失竊的信有其變動的指涉方法。不過，第三種讀法視大臣和杜賓爲負面或不負責的精神分析模式。前者游走於法律之外，致力於符號的遊戲性（ludic）運作，後者係警方的代理人，販賣其詮釋技巧。然而和王后不一樣的是：他們無一能閱讀到手的信。方之他們對待文本的方式，講義的結論斬釘截鐵，充滿希望：

> 我們跟你們說過，發信人反從收信人那裡收到了自己的訊息。因此，「失竊的信」——非也，應是「經人保管的信」——實指信確實能送達目的地。就是這麼一回事（頁七二）。

在此一移情模式下，病患從分析師那裡回收自己的信息。不過，所收者已非當初發出的形式了。縱使信在類此臨床經驗中安抵目的地，讀信的能力也在預設一種語言、潛意識與人類主體的理論，雄心勃勃。拉康在《書寫》所餘的篇幅裡，繼續敷演他

對人類主體的意見。而上述閱讀方式顯示這篇講義確實攏攝了拉康的理論壯志：他閱讀佛洛依德，充分認識這位大師的理論發展過程；他效法佛洛依德，用藝術作品濟理論在想像上之不足；他青出於藍，也願意在佛洛依德的榜樣鞭策下更勝於藍，以便爲尤其是自己的理論著作立下語言學上的支柱。上述讀法也顯示這份講義確能預測拉康爾後論述的精要：他要更翔實地區別「想像界」與「象徵界」，他要披示語言結構與潛意識構造之間的聯繫，他也要爲人類主體提供一份綜述。拉康當時延頸舉踵，渴望有朝一日能完成這些崇高的理論大業。

〈結構、符號與戲作〉

一九六五年，德希達在學術刊物《批判》（*Critique*）上發表其《文字科學論》的簡本。一年後，他赴約翰・霍普金斯大學參加「批評語言與人的學科國際研討會」（International Colloquium on Critical Languages and the Sciences of Man），提出〈人文學科論述中的結構、符號與戲作〉一文。這兩篇新作其實都是《文字科學論》的論旨精髓，寫來精彩可期。那一場研討會乃紀拉德（René Girard）所籌辦，係法國結構主義的美國慶典。拉康亦到場與會，共襄盛舉。⑫當時他春秋已六十有六，理論計劃完成泰半。德希達則小他二十歲，剛剛開始揚名國際。兩人交互影響的特色爲何，程度又有多大，迄今尚無定論。德希達宣讀的論文雖然沒有提到拉康，卻已露出兆頭，顯示兩人間確有一道鴻溝，而且從約翰・霍普金斯初會以來就持續在擴大。

德希達稍後批判拉康時，特別看重〈《失竊的信》講義〉，認爲他們的分歧大致可見於這個文本中。⑬

德希達宣稱結構的觀念有一重大「事件」發生。他由此開講〈結構、符號與戲作〉，承認用「事件」談結構關係或屬怪異，但緊接著仍指出上述觀念及其歷史已經出現「斷裂」（rupture）。從西方科學與哲學生發以來，就有「結構」這個詞與觀念。在普通語言與思想的根本網脈裡，「結構」確是極其顯然的一個成分，我們常會因此而忽略其隱喻性格。我們因耳熟能詳而致忽略，而「結構的結構性」也因之而淡化（頁二七八），語言及思想乃可假設有一中心，有一存在或現呈點（point of presence），也有一固定源頭（fixed origin）。這種假設已非一朝一夕，結構的「戲作」（*le jeu*/ play）從而大受限制。不論在法文或英文中，「戲作」都有「動作」及「娛樂」的況味。儘管如此，「結構」——尤其是某一結構的中心——卻仍把「戲作」團團限制住。⑭

這個中心乃作爲隱喻而運作於結構的隱喻中，也會「關閉戲作」（頁二七九），禁止替換、排列或變化，本質上則是某結構所「獨具的」。儘管中心董理結構，本身卻無結構。中心係一靜止的現呈，可由此開展企圖，視結構本身爲「超越戲作的完整現呈」。然而，結構概念的全史卻顯示中心會彼此互換，或會接受分派，擁有不同的形式或名稱。德希達用一個句子重演上述的互換，在此聲稱「形上史一如西方史，都是這些隱喻及代喻的歷史」（頁二七九）。值此之際，我們或許要後退一步，詳細斟酌這句話該作何解？結構中心性的互換力量，句中表露無遺，而難道上面句子就如此無睹於自己的批評宣言（或不受其

所箝制）？德希達已把讀者由結構帶到中心，帶到現呈，帶到形上史，也帶到西方歷史去，而這一切都是繞著隱喻和代喻而轉而架構。然而德希達馬上又向讀者保證，如此後退一步，如此反思結構的結構，如此質疑中心性和現呈的語言，正是要促成他正告世人所開啓的「分裂」或「斷裂」說。奇怪的是，這種「分裂」乃重複的行爲。徹考結構的結構性，充分了解中心和現呈乃隱喻，不會對例如語言或某文體的結構造成初步的傷害。相反的，這一來可以認識結構的今與昔，可以反思「一個永遠不會是自己本身的中心現呈，或一個恆已（*toujours déja*）由自身放逐到自己的替代品去的中心現呈」（頁二八〇）。在如此批評省思的當頭，語言已不再是透明的省察工具，也不是毫無區別的思考實體。語言如今已變成「普遍疑問」的一部分。更有甚者，任何東西在類此時刻都已變成「論述」（discourse），是一種系統，其中心符指——不論是源頭性或超驗性的符指——永遠不會絕對存在於某套差異系統之外」（頁二八〇）。諸如本質、存在、實體、主體、超驗性、意識、神與人等字詞或觀念，俱可在這種情況下保存下來。但我們也承認，缺乏斷裂、分裂、隱無或差異，我們就不能思考上述的觀念。只要恢復思想上隱喻和代喻所必需的戲作，這種進展就可同時具有保存和分裂的效果。然而，這並不是說這些課題只是一堆隱喻和代喻，因爲那只是拿一個中心去替換另一個，或是拿另外一個名字來稱呼這個中心，從而提昇了修辭學的地位，把超驗性表意作用裡的神學任務強置其上。相反的，德希達端詳思想和表意工具，旨在「無限」擴大「表意作用的範圍和戲作」。

德希達坦承，結構性、中心性和現呈的批判也已有好一段

歷史了，而結構的斷裂或重複更不是在「今天」才突然出現。德希達稱其「細審」結構語言和概念的方法爲「解構」（頁二八二）。在選定此一名詞之前，他用到的近似同義字詞有「分裂」（disruption）和「破壞」（destruction）等。（他在文中不曾提到自己分析語言的出處，但《文字科學論》充分注出所受海德格的影響。⑮）如果仔細檢查某結構，其論述亦經詳審以利隱喻之替換，則「分裂」似乎眞會出現於該結構「之內」。然而在尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）、佛洛依德或海德格等思想大師的批評性詮解中，「破壞」卻是「加諸」結構的一種故意之舉。雖然如此，要這些大師爲結構的分裂說負責，或是把創立之功歸給他們，卻也是——德希達言下或有此意——錯事一樁。「斷裂」要變成某種學說，得俟諸尼采、佛洛依德、海德格和他們在知識上的徒子徒孫。儘管如此，解構的過程「恆已」發生在論述之中。如同佛洛依德走出快樂原則一般，這些思想家走出結構的舉動，並非在向結構性說「不」（這「不可思議」〔頁三七九〕）。他們反而代表一種新發展，可以補結構舊說之短。德希達小心翼翼，極力避免「後結構主義」（post-structuralism）這種說法。但即使要思考或撰寫這方面的東西，也都需要語言和各種結構觀做爲工具：「破壞性的主張倘使尚未披上所擬挑戰的對象的形式、邏輯及隱含的公設，我們是一點兒也道不出來的」（頁二八〇-二八一）。

德希達接著改談符號的概念，雖然他本人正是大家緊追不捨、渴望挑戰的實例。到目前爲止，他的論文指出「超驗性或具有特權的意符並不存在」，也指出「表意的戲作」一無限制。儘管如此，我們還是不可能拒絕得了「符號」這個名詞與概念。

德希達回顧道：「符號」一詞一向都是指「意符」而言，指涉的是與己殊異的「意符」：符號代表其他東西。即使有人輕輕揮動玄學的魔指，企圖斷言意義「存在於」符號之中，或者說某些符號可以呈現眞理，符號有別於符指的意符這個概念，仍有賴「現呈」這個魔幻空談之助，才能把類此現呈看作是「被延緩了」的：「我們不能缺乏符號的觀念，因爲我們要維持這種形而上的『串通』才能保留我們針對這種『串通』所下的批判，也才能避免抹掉符指自身差異的危險，還其意符其眞身原貌（頁二八一）。符號的還原有賴於其所還原的反面之助，或有賴於其所發現爲隱無的現呈的幫忙。在結構的論述中，符號這種矛盾確爲典型。尼采、佛洛依德和海德格都在形上學的傳統中研究，批判此一傳統。非特如此，他們也都在挑戰前人的思想，像尼采之於柏拉圖（Plato）或海德格之於尼采，而最終目的就是要走出自己的路，青出於藍而更勝於藍。

德希達在論文第一部分簡略批評了李維史陀（Claude Lévi-Strauss）的理論。他挑選李氏，策略性的作用不下於拉康之挑選愛倫坡。德希達隨之表示，他必須和解構的歷史「串通」合謀。他早已開展的解構思想也在這一部分推演，應用於李維史陀。李氏做過研究，民族學從而有長足進展。在歷史上，這門人文學科是以系統化的方式和歐洲種族中心論及形上學的批判蠻幹並「進」。德希達在民族學裡發現了即使是民族學都極力反對的傳統觀念的實例。的確，「民族學家在揚棄民族優越感的各種前題那瞬間，亦已將之接納到他的論述中心去」（頁二八二）。德希達在論文裡首次用到「解構」一詞，便是在上述觀察所提供的情境之中：「這是一個公開而有系統地提出論述地位的癥結

的問題，此一論述由某傳承中借取解構（*déconstruction*）該傳承本身的各種資源」（頁二八二）。若要了解德希達在論證上的精練與策略，他的論列次序不能不注意。他首先追考結構史裡的某一事件，指出其後續進展中的斷裂乃批評篩檢的結果。他繼而思考結構的論述，把結構視爲隱喻，並析剖諸如「中心」、「現呈」與「戲作」等其組成的各式隱喻。他參酌尼采、佛洛依德和海德格對符號論述所下的批評，發現即使在結構性分裂的事件之前，符號的概念中已有分裂產生於意符與符指之間。他繼之在人文學科的論述中觀察到，民族學這個學門、論述、形上批判，以及對歐洲種族優越論的評審等等都興起於同時。這些學門都在呈現「去中心」（decentering）的思想。前人一度認爲是「中心」的東西很多，例如語言、文學與文化等等。如今大家的注意力和價值觀都由此轉開，必然會反省中心性的觀念及其在所有結構性觀念中的「中心現呈」。德希達的語言有暴力傾向，故意寫得閃爍不定，像「斷裂」、「分裂」、「破壞」、「解構」和「消構」（de-constitution）等系列重要語彙都可一見，而這也聚照出是類語言所傳達的思想事件的重要。

就像拉康閱讀愛倫坡和佛洛依德一樣，德希達閱讀李維史陀時，也喜歡在所審視的文本中找尋和他所擬推動的理論契合的先見。李維史陀宣告文化與自然對立，他的著作「多少」藉此「公然在」鼓吹某種理論走向。上述的「對立」乃某觀念鏈的環結，早在柏拉圖之前即已存在，而且把「自然」置於高處，遙對於下列物事：法律、教育、藝術、技術、自由、專斷（the arbitrary）、歷史、社會與心靈。李維史陀雖把這種「對立」用在著作中，卻發現難以「眞理」視之。在他看來，自然具有普

遍性、自發性，而且超拔乎某文化或規範之上。「文化」則仰賴社會規範下的一套觀念系統，而且會因各個社會結構的差異而有所不同。他的《親屬關係的基本結構》（*The Elementary Structures of Kinship*, 1949）一書，便在這種定義下開展，然而李維史陀在確立上述定義下的「對立」關係後，立即宣布某種觀念上的「醜聞」(Scandal)。天下人都禁止亂倫，所以這是「自然的」，但從另一個角度看，禁止亂倫也是人所規範出來的原則，所以也是「文化的」。因此，禁止亂倫直可謂「一可恥的事實，是某一透明的表意網路裡黯愚混沌的核心」（頁二八三）。此一網路乃經自然與文化的對立關係架構形成。對德希達來講，這個例子重要無比，因其顯示「語言自身已反映出自我批判的必要」（頁二八四）。李維史陀也認識到這一點。他雖未由歷史的角度查驗自然與文化的概念，卻仍能視之爲一無眞正價值的工具而善加使用。如此即能「探討其相對功效，用之於摧毀各自所屬，也是其組成部分的古老機制」（頁二八四）。這種利用手邊現成工具的方法，李維史陀稱之「方便善巧」（*bricolage*）。德希達甚表贊同，不過他賦其更高權力：「我們如果稱『方便善巧』是一種需要，擬自多少算完整或虧損的傳統文體中借取我們的觀念，則我們必須說任何論述都在『便宜行事』(*bricoleur*)」（頁二八五）。

德希達閱讀李維史陀的方法，是完全進入他的文本結構中。就上述的例子而言，他的文本不僅涉及自然與文化的結構性對立，也從「禁止亂倫」的觀點宣洩他對此一「對立」的不滿。德希達耐心查看李維史陀文本的全部論證，發現其中不乏自我批判的資源，超越本身因之可能。德希達最著迷的是李氏

尋找新論述的英勇行爲。新論述會質疑自己的中心性，進而棄絕之，毫無畏懼。李維史陀還會讓論述自我反省，並質疑所用的結構類別。此時，李維史陀可以讓讀者「重新發現『方便善巧』所具有的神話創造價值」（頁二八六），此所以他在《生食與熟食》（*The Raw and the Cooked*, 1964）中坦陳：他對神話的研究「本身就是一種神話」（頁二八七）。在本文中，他的論述帶有神話詩學的性格，而這正是書中所擬探討的對象。

值此之際，德希達料到有人會錯讀他的方法，寫出來的東西一無用處。他主張哲學文本要能自我批判，在字裡行間揪出可以質疑其陳述充分性的材料。德希達非但沒有放棄哲學，反而「『以某種方式』繼續在閱讀哲學家」（頁二八八）。他絕非與哲學爲敵，而是格外謹愼在處理哲學的文本性（textuality）。那麼他所謂「超越哲學的管道」（*le passage au-delà de la philosophie*, *ED*. 421）所指爲何？閱讀李維史陀並非是想把民族學當修辭學看，所謂超越哲學的管道自然也不是指視哲學爲文學。倘若「翻閱哲學書籍」就可逃離哲學（頁二八八），那麼這若非把哲學看得太容易，就是研究得太差勁。李維史陀的「方便善巧」並未遺忘民族學，佛洛依德走出快樂原則也不是忘記精神分析，所以「超越哲學的管道」更非把哲學拋諸腦後。魯婷妮絲蔻（Elisabeth Roudinesco）指出，英文造出「後結構主義」一詞，目的在標示一九六六年約翰・霍普金斯研討會中出現的思潮。⑯雖說如此，德希達在會議論文和往後著作中所發展出來的方法，並非已揚棄了結構主義或哲學。「後結構主義」一詞似乎混淆了時間和空間隱喻，其方式可疑，德希達在〈結構、符號與戲作〉開篇第一句話就指出這一點。所「後」者當生發於某物

之後，從而揚棄該物或將之置諸腦後。相反的，「超越哲學的管道」卻是哲學要產生新哲學思想的方式。其遵行之道哲學早已標示出來。

〈結構、符號與戲作〉終篇的幾句話把「超越哲學的管道」裡的「管道」比諸孕婦的「產道」，因而爲這句話提供了某種隱喻基礎。德希達所提論文的主旨在「解構結構性」，而文末幾句話活像啓示錄，從「生子的各種過程」在想像篇旨這個「事件」，也就是說解構對結構性及其超越哲學的管道的批判，主要由下面幾個階段所組成：受孕、成形、懷胎，以及最後的分娩。德希達的隱喻僅止於胎兒尚未命名——甚或尚未具備人形——之前的階段，都是「已宣告自己的存在卻無法命名之物，……是生產在即時必然的現象」(*qu'une naissance est à l'oeuvre, ED.* 428)。然而德希達在此所關心的不是新生兒，而是有些人總覺得新生事物「奇怪可怖」，一看就要「掉轉過頭去」。⑰德希達謹愼地說，他自己也不能自外於這夥人。他們引頸企盼，但不敢正視新生命由母體自我批評的結構中破繭而出。拉康〈《失竊的信》講義〉第五編視閱讀爲「逆文本之志」的活動（textual violation），德希達的隱喻則視之猶如觀看分娩。⑱陣痛最劇時，尚未命名的胎兒正要出世。上述意象無異在此時觀看「文本」。如同布雷克（William Blake）預言詩中革命黨徒渥克（Orc）的誕生，大夥即使在這篇一九六〇年代宣讀的論文中，也是憂心忡忡在迎接新生事物的到來。此一新生命「黯啞無形」，像「怪胎」（monstrosity）般令人「觸目驚心」，連啼聲都還沒試就在宣布自己和母體的結構間有難以還原的「衍異」（*différance*）。德希達的結論力量很強。在其準備的過程中，他並比盧梭與尼采兩

派人馬對新結構之源起的反應。盧派的接受以災禍模式爲基礎，在「緣起已經失傳」的情況下，猶在冀求「有其現呈之可能」。尼派則堅信有一個「沒有對錯與起始的符號世界」（頁二九二），往往戲遊無住。相形之下，盧派就顯得傷感悲觀，心懷懷舊式的愧疚。雖然常有人把德希達讀成說一不二的尼采式「戲作」論者，⑲他的論文卻像《文字科學論》一樣步步爲營，細筆追溯他和盧梭、尼采之間的知識掛鉤。他的文題又暗示，「符號」在不終結現呈大夢或「衍異」斷裂的情況下，可居中斡旋結構與戲作這兩種觀念。

〈系統與說話主體〉

拉康的〈《失竊的信》講義〉複雜有趣，部分原因在其透過愛倫坡的短篇小說來閱讀佛洛依德《超越快樂原則》的方式。德希達的〈結構、符號與戲作〉引介了一連串名詞，可擇取以詮釋結構：戲作、中心、現呈、解構、方便善巧、衍異與怪胎等。他把這些名詞包裝在某一觀念的歷史中，不言「引介」而實已達成目的。上述「歷史」由結構性之斷裂開展，終結於名稱未定的新結構喻詞之呱呱墜地。至於克麗絲蒂娃的〈系統與說話主體〉則綜合、濃縮各種論證，說理與析解強悍有力，而且也不像其他兩篇論文那麼依賴敍述故事或隱喻。這篇文章全長廿四段，爲符號學提挈大要，並細說其歷史，和批評家展開答辯。這個領域的局限則予以概述，其成就亦予以表揚，同時定位其論文與語言學及精神分析之關係，也不忘正告世人其所

具之潛力有助於批判理論之發展。

符號學研究各種意識形態，視之爲符號系統，發現所有的社會實踐都是符號，因而都可「『像』語言一樣發音」（頁二五）。這意味著任何社會實踐——不論另有作用與否——都受制於表意規則，爲意符與符指間的差異所局限，也都在指涉對象（referent）和象徵之間分裂。所以符號學發現了一條社會律，謂任何社會實踐都受「語言中的象徵面向」所掌控。不是由內就是由外決定的絕對作風常走極端，而前述發現一經提出，馬上有人加以防範，從而悍拒理想主義與「社會學主義」（sociologism）的公說公有理，婆說婆有理。人類基質倘外於社會現象，而向意識形態低頭倘又因機械論而起，則兩者無一可爲符號的因果律樹立足夠的基礎。人文與社會科學分道揚鑣的說法甚囂塵上，但符號學即使已跨過這道鴻溝，仍然挑戰著語言科學裡的兩個瑜亮論點：語言溝通社會，而這種「溝通」又爲社會實踐所決定。語言學接受此一論調，以「所可談者唯上述實踐」來畫地自限。在藝術、儀禮與神話等範疇中，語言皆「無功利作用」，然而語言學所注意者主要若爲「這些特權領域」（頁二六），那麼除了戲作、快樂與欲望之外，可得冒著拋棄所有其他社會接觸的危險了。據克麗絲蒂娃之所見，上述論調各行其是，互不相讓，而符號學雖得抗拒之，卻也不可自設框限，淪爲「語言模式之表意實踐的工具」。相反，符號學的首要工作在辨認「每一表意實踐中的系統化繩規」，使後者得以助其規範各分立實踐所需的矩矱。

索緒爾（Ferdinand de Saussure）和皮爾士（Charles Sanders Peirce）的第一階段記號學（semiology）研究，已完成上述工作

之大半。克麗絲蒂娃認爲，要合法批判他們的「系統記號學」，非得由意義理論下手不可，而後者「無他，乃說話主體的理論」而已（頁二七）。衍生語法（generative grammar）重振了「笛卡爾（René Descartes）以語言爲某『主體』所完成的『動作』的看法，⑳藉此爲結構主義的語言觀錦上添花，也開啓了上述批判的大門。不過此地有一危險，亦即「說話主體」可能就是某「超驗自我」（a transcendental ego）。寫到這裡，克麗絲蒂娃把觸角伸到佛洛依德，希望約束這種「等量齊觀」，另方面也爲符號學安裝一具「佛洛依德式革命」的火炮。此一革命已「消解西洋學問所謂的中心，完全予以取代」（頁二八）。克麗絲蒂娃這句話顯然在回顧「結構性」的歷史，也就是德希達在〈結構、符號與戲作〉首句裡提到的那個「事件」。不過她目前眞正的關懷，卻是要爲語言學及精神分析建立一必要的聯繫。乏此則語言學所涉的人類主體觀就會變成跛腳鴨，而精神分析對語言的認識也會殘缺不全。克麗絲蒂娃因此力褒拉康，認爲他把佛洛依德革命的「效果」發揚光大，權威可信。她在一九七三年如此寫下時，拉康的理論大業已泰半功成，㉑而語意學（semantics）或「意義的理論」卻徬徨在十字路口，進退不得。一條路高舉形式主義的大纛，謂數理邏輯日漸圓熟，其語言學上的模式勢將把說話主體自其軀體、潛意識和歷史割離。另一條路則通向分裂主體（the divided subject）的理論，謂主體會在意識與潛意識互唱反調的情況下分裂，會受表意過程中的生物生理（bio-physiological）程序所驅動，同時也受制於社會與經濟規範。記號學選第二條路走。克麗絲蒂娃暗示，如此則記號學最好改稱「解析記號學」（semanalysis），庶幾可昭示所受結構主義之影

響，顯示其擁護佛洛依德式革命的梗要，並表明其拒絕專業語言學的態度。對已呈分裂的主體而言，這種專業傾向只會強化主體及其軀體與外界的隔離。

解析記號學是個大工程，意在綜瞰主要是語言精神分析（linguistic-psychoanalytic）的各種程序（轉移作用與凝縮作用[condensation]，或代喻與隱喻）、衝動性的重複行爲（此即拉康〈講義〉的大關懷），以及象徵律法的接受與踰越（此乃德希達〈結構、符號與戲作〉的主旨）。後者之所以有接受與踰越，係因其本身業已改頭換面，以「戲作」的姿態出現。然而符號學或解析記號學要完成此一大業，必得處理其本身乃後設語言這個事實。一談到語言的異質性（heterogeneity），符號學就得把語言附會到某一系統或理論去，開始將之同質化（homogenize）。而抓住主體之時，符號學確實也已失去了主體。符號學理論每易如此自我還原，而防微杜漸的最佳之道在使其和「表意實踐」維持在一種日新又新的對應關係中。這些實踐包括音樂、舞蹈與繪畫，「爭議中的異質性皆因之而引發」（頁三〇）。但是對克麗絲蒂娃來講，這尤其包括「隨意使用語碼」的詩語。符號學要面對的挑戰不斷，除了要把異質性還原到某系統性之中外，還得把表意過程的這種性質揪出。符號學要迎接挑戰，就得把注意力轉移到其本身亦爲表意過程的理論語言去，而如此一來，也就必須坦然強調自己的容量有限。解析記號學充滿了兩可的弔詭，致力於解除超驗性還原的神秘感，各表意過程的系統研究遂成不可或缺。黑格爾（G. W. F. Hegel）的辯證法乃其活水源頭，但解析記號學未嘗忽略黑格爾所忽略的物質性（materiality），而且也不曾被還原爲機械馬克思主義所強調的

「純經濟外性」(頁三一)。解析記號學甩力恢復表意實踐的異質性，將實踐的戲作還原爲「社會內聚力的工具」。

克麗絲蒂娃力稱，解析記號學已經變成歷史的必然。她的理論宣言至此嘎然而止。西方主體過去一直是超驗主體的充足模式，馬克思主義也聲稱可以提供一套意義或說話主體的理論，然而目今資本主義的變化與中國印度等國的政經「覺醒」，卻使上述之見破產或有所不足。符號學因此蓄勢待發，準備填補辯證唯物觀和精神分析移情論之間的溝漏。「方便善巧」拒絕追隨傳統訓練或學科的主流論述，選擇了一條馬拉美 (Stéphane Mallarmé) 稱爲「謊話連篇的言不盡意」(*indicible qui ment*) 的放逐之路，而符號學既如此豁豁大度，遂變成「方便善巧」的模式典範。異質性的任務唬不了符號學，理論上的局限也不能使之三緘其口。「自從說話主體的新地位廣受析論以來，致力於再造或重塑意義在社會溝通中之地位的努力也有一些，語言之秩序因而得以恢復。」符號學「早已準備要爲這些努力——不管是個別或全體——開一場公聽會」(頁三二)。理論上，佛洛依德的文本都是想像力的產物，拉康重拾其破壞性的力量，致力於精神分析的重建。德希達則發現，書寫語言裡恆有解構的過程在運作。克麗絲蒂娃大異其趣，建構了一個有選擇性的自反式的理論，藉以闡明說話主體象徵實踐中的異質成分。對克麗絲蒂娃而言，黑格爾、尼采、佛洛依德和海德格的學問道統很重要，就好像對拉康和德希達也一樣。雖然如此，克麗絲蒂娃卻比他們更關心說話主體的社會實況——這是有切膚之痛的關心。這多少反映她力排眾議，不以爲主體可還原爲超驗自我。她在笛卡爾式的語言學中發現，此一「自我」往往就如一現曇

花，就好似拉康和德希達在後佛洛依德時代的精神分析中也見到同類情形。

拉康、德希達和克麗絲蒂娃所寫的這些論文，可以爲他們閱讀理論的發展方向提供一些重要的線索。拉康本人就是個文章大家；他珍視文學，因爲文學有其可以啓發精神分析之處。這方面他和別的許多地方一樣，都效法佛洛依德的先例。他在自己作品和他人文本的詮釋中，不斷強調隱喻、代喻、寓言、敍述與對話的重要，但著眼所在非其美學價值，而是其反映捉摸不定、神祕費解的潛意識的包容力。就此而言，文學語言並非特出的論述模式，無異於其他的語言形式。而文學對精神分析倘有用處，那是就其引人注意本身之表意與虛構過程而言的。拉康認爲口語尤具力量，可以讓人掌握潛意識的一切。就像大臣辦公室壁爐上卡片盒內那封失竊的信，文本、事實與潛意識也都有隱身在公開場合上的某種中心有待發現。在「重演」（reenact）思想和語言過程這方面，德希達的文本不但早著先鞭，積極探索，而且極盡藻飾之能事，足可與拉康相埒。雖然如此，在事實未經替代的中心發現上，德希達就沒有拉康那麼樂天派了。「話語」乃拉康心中的高級仲介，但依德希達看來，在表呈事實的時候，話語往往心口不一，夾藏著許多子虛烏有。他認爲書寫語言最爲可貴之處不在當初以爲的重點或中心，而在其邊緣思想和部分隱藏著的罅隙或空隙。每當事實在原本自足的論述結構中找到出口之際，也就是既興奮又恐怖的「觀念分娩」發生的一刻。此時語言的整體結構都會受到那尚未命名的新生兒挑戰，而理論所冒的想像力上的危險同時達到最高

潮。對克麗絲蒂娃來講，拉康和德希達都有一危險：他們都不夠重視人類主體與語言的社會面向所具之異質性。雖然她懷疑「社會學主義」的程度不下於懷疑理想主義者，所提出的各種理論卻都經過篩選，凡是理解人類及其表意實踐所需的學問都在網羅之列，形成包括語言學、精神分析、哲學、政治、文學與社會理論在內的一盤大雜燴。語言乃多重性的建構，用途廣泛，任何學科都難以完全包容之，遑論是單一理論。所有的表意實踐都是充過電的太空電場（space fields），在其中運作的表意系統相當多。至於符號系統則會互爭中心地位，吸引批評上的注意。克麗絲蒂娃在《詩語的革命》中會用到「文際互典」（intertextuality）這個名詞，專指符號系統的越界互換（intertransposition）。㉒這種文本間的網路乃人類主體的異質性的指標，隨後也反映在克麗絲蒂娃多元理體（polylogic）的理論文本中。本章中所談的三篇鴻文雖可導讀拉康、德希達與克麗絲蒂娃，充其量卻只是他們三位理論大師繁雜的文本地形學裡的一張地圖。讀者有所認識之後，或應按圖索驥，深入再探他們各自的理論王國。

註

① 近年來各方對理論的反彈，布魯克斯（Peter Brooks）寫過評估，很有用處，見其 "Western Civ at Bay," *TLS* (January 25, 1991), 5-6。另見 *TLS* 上接下的來函討論，其頁首標題爲 "Tenured Radicals"。汎論這些理論家的研究著作，最值得信賴者爲 Malcolm Bowie, *Lacan*

(London: Fontana Press, 1991), Christopher Norris, *Derrida* (London: Fontana Press,1987)，以及 Toril Moi, *Sexual Textual Politics* (London: Methuen, 1985)，尤請參考 150-73。

② 下文討論上所需之引文俱出自 "Seminar on 'The Purloined Letter,'" trans. Jeffrey Mehlman, *Yale French Studies* 48 (1972), 39-71; "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences"，在 *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 278-93，以及 "The System and the Speaking Subject"，在 *The Kristeva Reader*, ed. Toril Moi (Oxford: Basil Blackwell, 1986), 25-33。Mehlman 的譯本重印時做過修正，我採用了一些，見 *The Purloined Poe: Lacan, Derrida, and Psychoanalytic Reading*, ed. John P. Muller and William J. Richardson (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988)。

③ 法國文學和醫學界接受精神分析的情況，請詳下列精論：Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan* & Co., trans. Jeffrey Mehlman (London: Free Association Books, 1990)，尤請參考第一和第三章，以及 David Macey, *Lacon in Contexts* (London: Verso, 1988), Ch. 2。

④ J. W. von Goethe, *Faust*, trans. Walter Kaufmann (New York: Doubleday, 1963), 245. 穆勒 (John P. Muller) 和理查生 (William J. Richardson) 精注過拉康的講義，收於 *The Purloined Poe*，我頗受影響。

⑤ *Yale French Studies* 上的英譯未分章節，但法文原本標示清楚，下面爲各節在譯本中的頁碼與行數——第一節：頁三九至頁四五第十行；第二節：頁四五行一一至頁五六；第三節：頁五七至頁六〇行二；第四節：頁六〇行三至頁六一行一九；第五節：頁六一行二〇至頁

六七行五；第六節：頁六七行六至頁七〇行二七；第七節：頁七〇行二八至頁七二。

⑥ 倘要比較佛洛依德和拉康所用的技術名詞，下面一書必備：Jean Laplanche and J.-B. Pontalis, *The Language of Psycho-analysis* (*Vocabulaire de la psychoanalyse*, 1967), trans. Donald Nicholson-Smith (London: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, 1973)。

⑦ 例如見 Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, trans. David Krell and Frank A. Capuzzi (1954; New York: Harper and Row, 1975) 論「眞理」之專章，尤見頁一一三。海德格重返赫拉克利圖 (Heraclitus)，這點可解爲他偏離柏拉圖和亞里士多德 (Aristotle) 的傳統。對後兩人來講，「眞理」絕對眞實，不會騙人。

⑧ "The Purloined Letter," 在 *The Purloined Poe*, 21。

⑨ 德希達也這樣寫過，見其 "The Purveyor of Truth"，在 *The Purloined Poe*, 187。不過有一點很奇怪，穆勒和理查生疏注此節時，對這段話著墨並不多。見所著頁九四-九五。從什麼地方開始談拉康？戈蘿樸 (Jane Gallop) 的看法很有用。不過她堅持透過德希達的批判來讀拉康，俾使自己和〈講義〉的文本保持距離，見所著 *Reading Lacan* (Ithaca: Cornell University Press, 1985), 55-73。讀者對愛倫坡、拉康與德希達的「三人行」(triptych)，往往會產生一種瓊笙 (Barbara Johnson) 稱爲「暈眩的不定感」。瓊氏所撰 "The Frame of Reference: Poe, Lacan, Derrida," *Yale French Studies* 55-6 (1977), 457-505，於此有精妙之闡發。

⑩ 參較佛洛依德以此爲題的論文，在 *SE*. XII: 97-108。

⑪ 他有關拉康此一時期所受的訓練及其與克雷漢包 (Clérambault) 所做的研究，參見 Roudinesco, 105-9。拉康晚年對精神分析與犯罪學之間

關係的看法，書中所載如下：「『應該』或是『不應該』的專家，他都叫他們一個個捲舖蓋走路。對他來講，解說罪行並非要原諒或譴責罪行，也不是要懲處或接受之。相反的，是要「虛化」(derealize)之，恢復其想像性的——然後是象徵性的——面向」(頁一二七)。

⑫ 拉康在會中用英文發表評論，可能犯下了一個策略性的錯誤，好在韋爾登 (Anthony Wilden) 拔刀相助，爲他翻譯。他的論文題爲 "Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever"，重印本收入 *The Structuralist Controversy*, ed. Richard Macksey and Eugenio Donato (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970), 186-200。

⑬ 見 *Positions*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 106-13; "The Purveyor of Truth," 收入 *La Carte postale de Socrate à Freud et au-delà* (Paris: Aubier-Flammarion, 1980)；以及拉康與德希達收入下書中的重要討論：Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, *Le Titre de la lettre: une Lecture de Lacan* (Paris: Éditions Galilée, 1973), 142-8。拉康在 *Le Séminaire XX: Encore* (Paris: Éditions du Seuil, 1975), 68 提到拉庫拉巴特 (Lacoue-Labarthe) 和南西 (Nancy) 的批評，說他的學生讀他還沒有攻擊他的人詳細。

⑭ 這多少可以說明英文中何以常以兩字組成的隱喻 "centered *around*" (環繞著) 來替代 "centered on" (以……爲焦點)。

⑮ 關於「裂解」(*Abbau*)，「破壞」(*Destruction*) 與「解構」諸詞，下書之解說可以啓人蔽塞：*Rodolphe Gasché, The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986), 109-20。

⑯ Roudinesco, 411.

⑰ 德希達此說多少取典乎索緒爾，後者形容寫作是「眞而不虛的拼字怪物」，見 Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, trans. Roy Harris (La Salle, IL: Open Court, 1983), 31。

⑱ 這裡可能不露痕跡地也在向馬拉美借典。在〈詩才〉("Don du Poème") 中，馬氏並論詩人與詩和母親與小孩之關係，見 Barbara Johnson, "Mallarmé as Mother"，在 *A World of Difference* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987), 141。另參較德希達把蘇格拉底 (Socrates) 比爲接生婆的說法，見所著 *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 153-4。

⑲ 羅狄 (Richard Rorty) 就是一例，見所著 *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990)，尤其是 125-9。

⑳ 到目前爲止，克麗絲蒂娃文中至少有一手民誤植之處：「國家語言」([national language]，頁二七，行三四) 或爲「自然語言」(natural language) 之誤。頁二七的「系統層面」(systematic aspect) 似指「語意結構」(syntactic structure) 而言，如此才能對應此段稍前有關語意學的文字。這裡用了杭士基著作裡的典。在《詩語的革命》中，克麗絲蒂娃有更詳細的討論，見 *Revolution in Poetic Language*, trans. Margaret Waller (New York: Columbia University Press, 1984), 21-4。不過，克氏絕非自囿於杭士基式的句構理論中。

㉑ 雖然德希達此刻似乎給擱置在一旁，回頭看看他和克麗絲蒂娃從前的一場對談，或許不無助益。對談錄題爲〈記號學與文字科學論〉("Semiology and Grammatology")，發表於一九六八年六月三日的《社會學科通訊》(*Information sur les sciences sociales*)，並於一九七二年重刊於《立場》(*Positions*) 上面。另請參見 *Revolution in Poetic*

Language, 40-2。

㉒ *Revolution in Poetic Language*, 59-60.

第二章
《書寫選集》

一九六六年《書寫》問世之前，拉康已經發表過系列醫學與精神治療的專文，外加一篇博士論文《偏執狂與人格之關係》（*De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, 1932）及其爲《法蘭西百科全書》（*Encyclopédie française*, 1938）所撰的長篇要論〈家庭〉（"La Famille"）。①《書寫》晦澀難懂，如今「惡名昭彰」，不過當時一問世即洛陽紙貴，在法國風行一時。原作雖非以《書寫》（*Les Écrits*）爲題，我們卻不妨視之爲拉康「著作」（*oeuvre*）的合訂本，或其專論的總集。②全書凡九百頁，所收篇什皆發表於一九三六到六六年間。個別專論中，書目歷史複雜的有多篇，可見拉康創建理論的雄心及其演進的軌跡，亦可見他由口語轉爲文字時所遭遇過的種種困難。翻譯上形形色色的問題，同樣可見。《書寫》並非按年代編排，而是有其策略，依論證關係組織。其卷帙之龐大有如磚頭小說或長篇敘事詩，所展現的張力綿延不絕，介乎時空之間，蓋拉康重寫過去之目的在建構一劃時代的理論文本。③他後來挑選了九篇專論，交謝里登（Alan Sheridan）刊行英譯本，題爲《書寫選集》，編排上較近年代順序，多少也保留了法文本的架構。這

兩本書都經精選集成，把拉康的理論想像力展現無遺。

一〈鏡像階段〉

英譯本以下面這句中譯開場：「『鏡像階段』乃『我』之功能的形成階段。」這是拉康寫過最出名的一句話。不過，即使在這開宗明義的一句中，他也已把讀者帶進「次序」與「優先」錯綜複雜的問題裡。一九四九年，國際精神分析大會在蘇黎世召開，拉康在會上提醒大家：他十三年前在馬里恩巴德（Marienbad）參加前一次會議時，早就率先提出「鏡像階段」的觀念。法文版《書寫》的書目乃依年分編纂，一開頭開列的就是一九三六年的這篇文章。儘管如此，此文卻從未發表在刊物上。④因此，其目前的刊本乃一「後出的本子，已經大事修訂」，所替代的顯然就是已經佚失的原本。這種版本沿革相當奇特。此外，拉康也一再強調，「鏡像階段」的概念乃他所創始。他的論文不曾明白提到華隆（Henri Wallon）的著作，而後者所主編的那一卷《法蘭西百科全書》，正是拉康一九三八年論「家庭」一文的發表處。華隆實驗過動物和兒童對鏡子的反應，結論發表於一九三一到三四年間，⑤而拉康的「鏡像階段」有一部分實則源自閱讀華隆的原作。拉康多次提到黑猩猩、猴子、鴿子與蚱猛的行爲，以便對比兒童的攬鏡自照，由此可見他挪用華隆之一斑。他的書目沒有列出華隆在「鏡像階段」概念上的貢獻，這絕非一時大意，忘了學術規矩，而是表示他和華隆所見相去甚遠。華隆關心動物和兒童的生理與意識過程，拉康對鏡子經

驗的詮釋則由潛意識的角度著手。這樣一來，他無異把「心理學的實驗反轉成人類主體想像組織的理論。」⑥

開篇第一段中，拉康就表明要擴大鏡像觀的理論。精神分析已可據以認識「我」的形成，此一認識亦可澄清精神分析何以反對任何哲學，包括沙特（Jean Paul Sartre）的「存在主義精神分析」在內。這些哲學強調意識優先，結果泯滅了潛意識。正因「鏡像階段」在審視這些問題上地位重要，拉康才說他必須回頭再談這個觀念。其源頭活水顯係人類行爲特徵上的一個老生常譚，在比較心理學的研究中已經有所闡明：「兒童的工具智能，有一度——不論時間有多短——會比黑猩猩差，然而此時他已可辨認鏡中自己的形象。」（頁一）在這個「啊，我知道了！」（*Aha-Erlebnis*）的時候，兒童的認知表徵正是他的「啓蒙性模仿」（illuminative mimicry）。猴子學得快又好，不過對經驗隨即表現得很漠然。兒童則不然。他們「可以在一連串的手勢裡，邊玩邊經驗鏡像的動作與鏡中環境的關係，也可以經驗此一實際上的情意結及其所複製的現實的關係。後者指的是兒童自己的身體及其周遭的人與事。」只要鏡中出現另一隻猴子、鴨子或狗，華隆的這些動物就會興致勃勃，然而，兒童如果發現所注視的鏡中像乃是自己，就會陶然忘神，更爲迷戀。這種行爲，拉康賦予新義，謂「鏡像階段」乃是一種「仿同作用」（identification）。他指的是此一名詞的技術性意涵，亦即「主體在扮某一形象時，他自己所發生的變形。……在分析理論上，這種形象可以古時『樣像』（*imago*）一語的用法來說明。」（頁二）。

佛洛依德在〈移情的動力〉（"The Dynamics of Transfer-

ence"）裡首先用到「樣像」這個名詞（*SE*. XII: 100）。他使用的次數不多，但每當處理到下面這種狀況時就頻頻出現：父母對兒童「超我」（superego）的形成影響式微，從而促使他們「日漸遠離」之際。兒童處在這種時期，「自我」若日益自足，父母在他們身上留下來的「樣像」就會和其他名姓更爲模糊的權威影響產生聯繫。更有甚者，佛洛依德說兒童到了青春期之前，就會因亂倫的忌諱而調整對父母的情感「固置」（fixations），也會從「於現實不合的對象」轉向，而「儘速另尋出路，甚或藉此展開眞正的性生活。」佛洛依德結論道：這些新對象都是以嬰孩時期的典範［樣像］爲準而加以挑選的，故而也會吸引曾依附在稍早的對象上的情感（*SE*. XI: 181）。在這些章節裡，佛洛依德用「樣像」指兒童內心父母的權威與情感。在正常的成長過程中，這種內化了的意象可以讓兒童護持住過去而不爲其所限。

雖然如此，在拉康重提「樣像」以前，他說他所賦予「鏡之經驗」的意義吻合他對「偏執狂知識」的思考，所以他正告讀者道：橫越達利（Salvador Dali）的超現實王國的大道即將貫通。他讀畢達利的〈爛驢〉（"L'âne pourri," 1930）後，隨即要求會見他。在這篇文章中，達氏描述自己在偏執狂發作的狀況下工作，期能在畫作中創造某同時可再現兩種客體的「雙像」。這兩種客體既不因扭曲而變形，也不是不正常的東西。此一創作過程之所以像偏執狂一般，係因其再現得無微不至（或是十分古典）的現象界可藉其雙重再現以提昇某種執著，深入掌控觀畫者和藝術家的知覺。⑦達利對佛洛依德的興趣認眞得很，反映在他的文章和有關佛氏的三幅畫作中，而佛氏對達氏

的印象也非比尋常，甚至爲此而修改了原先對超現實主義的負面評價。⑧拉康在一九三二年所完成的論偏執狂的博士論文，達利閱後十分激賞。即使拉康未曾引過達利的著作，他的論文仍甚可能受到達利「偏執狂批評」的影響。⑨不論在其論文或在我們目前所討論的〈鏡像階段〉中，拉康都好用「偏執狂知識」（*connaissance paranoïaque*）明指達利。⑩華隆所作的心理實驗，拉康閱讀時都是透過佛洛依德的「樣像」和達利的「偏執狂批評」來處理，從而形成其「鏡像階段」論重要的一環。兒童眼見的鏡中像看來是他們樂趣的來源，實則亦爲某超現實的形象，來日會模塑或形塑「我」，而其所用的方式往後更會造成分隔與疏離，難以挽救，無怪乎拉康在文中會透過一系列的意象來推衍他的理論。他所了解的兒童之所見，乃藉某「喻模」（matrix of metaphors）表現出來。華隆、佛洛依德和達利的理論同樣經此照見，並可據而加以解讀。

雖然兒童在鏡子前顯得「喜孜孜」，在他發展出任何語言或經驗工具來和他人交往之前，實則已爲自己的「鏡像」所吸引。因此，這個「原始形式」的「我」未免「沉澱」得太早，仿如［胎兒］五官四肢尚未發育成形就已出了娘胎（頁四）。兒童的自我繼之爲某種「空想」（fiction）所定位、形塑與決定。此一空想並可預示及扭曲他們的未來，本身乃「成熟」的「海市蜃樓」（頁二），進而把「我」想像成爲獨往獨來、五臟俱全，而且可以不隨流俗的個體。兒童眼中的自己，因此是個不假外求的統一體。他們以此（空想、樣像、海市蜃樓）自期，原因有二。首先，這種形象樂見自我所難以達成的一個目標，亦即「可能爲其在世權力基礎的完整身分」。其次，此一形態（*Gestalt*）

「孕」藏著自我與世疏離的未來。唯有在自我構設（*fabrication* [É. 95]）的世界裡，「我」才會具有同質性。然而，爲人引路的倘爲「其人自己身體」的超現實「樣像」（頁三）——就如同夢中所出現者——那麼此一主體的雙重或異質結構就會開始顯現。拉康推論至此，就在他打算由自我統一體的自覺性空想轉進到主體異質性的不自知實況之際，筆鋒一盤，卻開列了一連串如華隆所做的心理學實驗的例子，以說明鏡之經驗在動物心理發展上的影響。對拉康來講，這些實驗的重要性在於兒童的「有機性匱缺」均繫於此（頁四）。他們「象憂亦憂，象喜亦喜」，都因此一匱缺而受制於鏡子的「空間幻詐」（spatial captation）。凱羅（Roger Caillois）論「模仿」時，認爲這是在「迷戀空間」。⑪他的看法如果合上拉康超現實的「偏執狂知識」觀，則更可附會上述實驗的重點所在。這些兒童彷彿出世太早，卻會回省觀照，在自己的空間或靜態意象中擇一適應，從而自設誘餌（*leurre* [É. 97]），讓自己被捕，讓自己上鉤，讓自己受惑。「鏡像階段」故而爲一特案，可以闡明「樣像」建立心智世界（*Innenwelt*）與環境（*Umwelt*）之關係時的功能。

自然或——更具體地說——生理方面的運作並不足以作爲心智世界的認識基礎；正因如此，拉康認爲自然世界在自我的形成上具有舉足輕重的地位。自然要爲此一目的盡心盡力，便得產生某種隱喻性的改變。生物學乃各種意象的儲倉，對精神分析自有用處。拉康於此再度追隨佛洛依德創論立說的軌轍，但所獲之結論卻迥然有異。佛氏在《科學化的心理學芻議》（*Project for a Scientific Psychology*, 1895）裡勞精蔽神，試圖用生物學上的名詞來定義「自我」：

> 某些神經原（神經系統最基本的單位）對各種內生［細胞間量］的接受是規則而重複的，……合上前此的加易效用後，會產生一組心理活力不斷充灌（cathected）的神經原，從而使後者對應於次級功能所需的「儲具」（vehicle of the store）。考慮及此，我們要描繪「自我」就不難了。因此，「自我」可定義如下：這是在某一時段裡，［無可穿透的神經原接受心理充灌的系統］的總合。此其中，不變與可變的組成可以區隔彼此。(SE. I: 323) ⑫

人類主體的結構及其時間性要如何以理論來徵顯？在上引這段話中，佛洛依德已然在和這個問題奮鬥。然而佛氏早先雖對此種理論的生物學張本信心滿滿，一九一四年，他在《性學三論》（*Three Essays on Sexuality*）第三版的的序言上卻說道：他的研究的「特色不僅見於」他「完全從精神分析上的研究來立論，同時也在」他「刻意獨立於生物學上的發現之外」(*SE.* VII: 131)。他在描繪自我的結構與功能時，已經逐步放棄生物學上的語言，顯示他的理論有所進展。一九二三年問世的《自我與原我》（*The Ego and the Id*）之中，自我已經不再是一綹抽動的神經束，而是「一位立憲君主：未經他批准，法令就不能頒行；不過，在否定國會提出的任何措施前，他也會猶豫良久」(*SE.* XIX: 35)。拉康致力於保存佛洛依德早期的理論，就像他在〈《失竊的信》講義〉裡閱讀佛氏的過程一樣。所擬保存者，乃一八九五年佛氏所用的生物學和一九一五年他在精神分析研究上所

做的解放。拉康如此做但爲說明「我」的恆常與變化中的成分：爲達成此一目的，他一面剝奪生物學的解釋權，一面也在探索其隱喻上的潛藏資源。這麼做的時候，他其實也已把生物學當做文本在解讀。

拉康的生物學隱喻中，最引人注目者莫如植物莢角之「開裂」(dehiscence)。他借用這個名詞，全然是爲了詮解心智與自然二界的交叉匯流。「開裂」位居「有機體的核心」，故而有其神祕性。「開裂」乃「混沌」(primordial Discord) 的徵顯，其爆發力卻又「受到焦燥符訊的誤導，也因新生月分運動肌失調而歧出」(頁四)。拉康寫過一句話，開頭先採用自己的隱喻，繼之接上希臘哲學家赫拉克利圖 (Heraclitus) 式的混沌觀，神祕兮兮地把這個隱喻膨脹一番，最後才將之關聯到新生嬰兒肢體上的發育不全。植物一成熟，其結構自然生出隙縫，此之謂「開裂」。然而對拉康而言，這個名詞卻缺乏海德格有關自然秩序的隱喻的盎然生機。海德格式的「自然法則」(*physis*) 的特色，在所謂「自綻式的露現」或「在自身也站在身外」(*in-sich-aus-sich-hinausstehen*)。⑬不過拉康援用「開裂」一詞，卻著眼於其「爆裂性的開展」之意，例如在縮時照相術下，豆莢突然開裂的情形。果實、花藥或胞子囊成熟時，兩邊會開裂。同樣地，兒童一度幻想的完整統一的自我，來日也注定會破裂而與世疏離。這可不是放牛吃草，任其自適徜徉。他注定得保存早期尚未成形爲胎兒時的遺狀，視之如同某種「胚胎化」(fetalization) 或「對青澀的堅持」，並使之融入稍後的生命中。即使眼前的一刻不是個完整的自我，而且可能江河日下，兒童仍然會讓自己上鉤，堅彈未來人格完整的廣陵散曲。

在下面這段引文中，拉康濃縮「鏡像階段」的觀念，寫得綺麗動人，汪洋詭譎，有如用自己的風格在擬仿他已談過的生物與心智過程：

> 「鏡像階段」是一齣戲，其內在推動力乃源積自「匱缺」，成就於「期待」，最後則演變爲「疏離身分」這個自以爲是的全鐘罩（armour）。既爲「全鐘罩」，其建構必然僵硬而死板，主體心智發展上的全程乃經此標示而出。主體受到與空間合而爲一的誘惑，而上述的「戲」適可爲此一主體「製造出」（*machine, É.* 7）一連串的幻象，上起支離破碎的身體意象，下達其整體的某種形式。後者我以「接肢法的」（orthopaedic）一詞形容之。（頁四）

「鏡前的兒童」這種景象，是個人成長這齣戲的一部分。在「戲」裡，兒童把他「衝入」人世的動作視爲由「肢體未全」躍進到「來日權力」的過程。他顧盼自雄，自以爲將來必然如此。他陷身其中，深爲此一空間意象所迷。此時他眼前奇景連連，盡是巧製而成的可能幻象。他會變成什麼呢？這些幻象包括身體肢解，四分五裂，恐怖之極，也包括「接肢」成功，肉身再塑，毫髮無損，同時更包括最後的孤獨成癖，自我設防，又與世異化疏離。這連串發展有如連台好戲，也是雙關語和隱喻的精緻網路。「鏡之階」（*le stade du miroir*）至此已非成長的過程之一，其生物學上的力量漸趨式微，而在演變成爲一座堡壘或有台階的體育場（*stade*）之前，也已轉化成爲一幕虛矯的劇中景（頁五）。兒童自我中的這種剛強彈指即破，其類似之意義，拉康嘗

大玩文字遊戲，藉「接肢法的」這個詞的英文對應字“orthopedic”予以表現出來。在語源上，“ortho”爲「直」的意思，而“pedic”源出希臘字“pais”，正是「男童」之意，兩者合而爲一，不正指「剛直的孩童」？不過，由於自我的將來是如此易碎，拉康隨即拿另一個意象來補充這齣悲劇。這個意象雖然曖昧兩可，卻精巧得很，會讓人想到達文西（Leonardo da Vinci）的維儲威斯式的(Vitruvian)人。如果「開裂」是從「內在世界」（*Innenwelt*）的圈限開裂到「表面世界」（*Umwelt*），則會「產生自我在求證上無窮無盡的積分（quadrature)」（頁四）。兒童生機勃勃，這裡對「生產」和「無盡」的強調可以恢復他們在這方面的某種能力。然而，此一「開裂」如果只是由內斂的心智圈欄推進到自然的方形疆界去，那麼自我所期盼於個人的可能行爲恆得有其限制，只能完成部分。身體支離破碎（*corps morcelé*）果爲惡夢一場，則「鏡像階段」這齣戲眼前就只能讓我們回顧這場惡夢，要不就是往前瞻望自我永無止境的積分。

拉康繼之改談藝術作品，以便爲他發展已久的隱喻厚植基礎。他取典乎包雪（Hieronymus Bosch）的畫作，其中充斥崩解的肢體、外露的器官，以及齏碎的身體組織，而翼翅與臂膀亦皆透過各種狂想性的視覺代喻自後者長出。早在達利與拉康之前數百年，包雪似乎即已在《最後的審判》（*The Last Judgement*）與《俗樂之園》（*Th Garden of Earthly Delights*）等三聯畫中觸及「偏執狂知識」的觀念。他的感官幻象令人悚然，但混亂中自有細節上的簡潔精確，而殘破碎裂又合爲一體，與揮之不去的秩序同時並存，地獄裡的狂亂暴怒更和天堂的靜謐平和形成雙重視境，在在爲拉康的理論語言增添視覺特效。即使拉康看

來似乎已自繪畫抽身，轉而描述夢境象徵，他可能也在評論文藝復興時代的寓言史詩。比方說，史賓塞（Edmund Spenser）的「靈魂之屋」（House of Alma）以建築爲人體塑形，其架構似乎「有一部分是圓的」，「有一部分是三角形的」，而在這兩者之間，「是一個長方形的基架」（*The Faerie Queene*, II. 9. 22）。「身體城堡」乃文藝復興時期的文學常譚（topos），拉康概括一探，目的在借題以抒發自己的寓言性疏論：

> 同樣地，我們在心智面上也可發現強固的工事已經構築完成，其隱喻乃自然現形，有如導生自徵兆本身，可以區分強迫性精神官能症的各種機狀，如變態、孤立、二度複製、抵消與轉移作用等等。（頁五）

拉康堅稱，他若果有意直接處理「這些主體性事例本身」，那麼指控就會不請自來，謂其理論意在投射自身，使之「化爲某絕對主體所難以設想者」。此所以他的「鏡像階段」觀雖根植於「客觀的資料」，卻仍在追求「象徵化約（symbolic reduction）的方法」，不曾稍懈。何以如此？上文已經指出原因。他的理論充滿想像，其能量取自類如「鏡之經驗」等象徵資源。

兒童逐漸涉入「社會萬象」以後，「鏡像階段」也就走到了盡頭。隨著「對他人他物的欲求」的高漲，所有的人類知識和文化都會因提供主體欲求的「抽象等同物」而扮演起仲介者的角色來。實際上，文化又變成欲望的代稱。主體早已攬鏡自照過，顧影自憐，自得其樂，而以「等同物」或「仲介者」面貌出現的文化，則會把欲求中的主體推出上述這種自戀狂的主要

症候之外。雖然如此，他首次把自己當作他人，所預期的未來又絕非目前，而這種種都可以使他登堂進入象徵層之中。於此，拉康實現了他在第一段話中所許下的諾言，因爲「任何直接衍自『思考』(Cogito) 的哲學」果爲「鏡像階段」的對立異曲 (頁一)，他則讓我們了解所詮釋的這個階段何以會引人走入這種反境。沙特提出存在主義精神分析，反對兒童進得了「象徵界」，並認定意識自足，其「否定性」乃可掌握。如此一來，他未免賦予自我太多的內涵。拉康言下確實以爲，沙特三番兩次以鏡爲語言之喻，不啻暗示他的精神分析在自戀狂的主要症候之外就所知無幾了。⑭拉康把矛頭直指存在主義，辯稱自我的各種結構都由本身的各種「錯生」(*méconnaissances*) 所構成，也因懵懂無知，或因對自主性抱持各種幻想而產生。「鏡像階段」何以能強而有力地闡說主體的「幻詐」(頁七)？緣故正是在此。這種闡說經驗提供了一種「最稱一般的準則」，其適用對象不僅爲眞身可驗的瘋狂，還包括那種亙古以來就讓全世界「震耳欲聾」的瘋狂。精神分析願向瘋狂虛心求教，對激情已失的社會乃是一大威脅。儘管如此，拉康卻也語重心長地說，精神分析必須以批判精神反省自己的短處，其重要性不下於本身的工作。精神分析師雖可陪伴病患走到「狂喜性的局限」這種矛盾心境，卻沒有能力帶他前往「眞正的旅程的起點」。

二〈精神分析裡的攻擊性〉

〈精神分析裡的攻擊性〉("Agressivity in Psychoanalysis")

開篇就是一段聲明，清楚指出其理論鴻圖爲何。拉康擬藉此文開發某種觀念，可以轉變攸關攻擊行爲的臨床經驗，使之不再變動不定，從而「可供科學之用」（頁八）。有人以武斷教條斥責精神分析，拉康急起反駁，強調其隨時都可演進的特性，也突顯其吸納新觀念的能力。精神分析探究的對象是人類主體，也像後者一樣會「保留各運作階段所遺留的活標誌」，因此是一個開放系統，隨時都在備戰當中。若有必要，隨時也會承認各種理論新猷。有「開放」就有罅隙，而佛洛依德在其英雄式的知識之旅兼程前進，每當遭遇到「死亡本能」（*Todestrieb*）虎視眈眈如獅身人面獸之時，也確實就是他深陷其中，爲「棘關」（aporia）所阻的一刻。「棘關」一詞，拉康不斷在本文中用到，目的在爲精神分析掌握其在哲學上的傳統要衝。舉例言之，亞里士多德在其《倫理學》（*Nicomachean Ethics*）裡就曾辯稱，不同的信仰往往矛盾難容，但看來又合情入理，無分軒輊，「棘關」於焉形成，而哲學的主要工作之一，即在面對這種「棘關」上的難題（1145b）。獅身人面獸果然是理論發展中此一階段的比喻，則拉康要求讀者記住的或許便是佛洛依德所珍視的這座塑像。這個喻詞雖小，每讓人想到愛迪帕斯（Oedipus）王所解之謎的劃時代性泉源。塑像由獸身女面組或，有翼但挺立在大地上。「棘關」不僅指「謎團」，縱是「死亡本能」一詞也在彰顯其意義。至此，「死亡」突然出現在「生物學語域」（register of biology）裡，大有突破佛洛依德所謂他的思想裡的「達爾文（Charles Darwin）脈線」之勢（*SE*. I: 303）。他的自傳（一九二五年）裡有一句名言述及自己何以決定學醫。他說他曾引過歌德論自然一文裡的話來「平衡」達爾文的理論，而且還曾做

過一個夢，歌德的話便是夢中的挑樑大戲。不過史特拉奇 (James Strachey) 下過一個注腳說明，佛氏所指那篇「關於自然的殘稿」（*Fragment über die Natur*）實則並非歌德所撰（SE. XX: 8）。我們如今閱讀這一部分，不妨就讓佛氏自說自話，假定他思想中從未有過純科學或生物學的階段，而打一開頭，達爾文的影響就比（這個假）歌德差了些。這篇簡略的自傳寫於《超越快樂原則》（一九二〇年）付梓後的第四年，可能是佛氏擬重塑其思想史的策略之一。如同〈《失竊的信》講義〉和〈鏡像階段〉二文，拉康在本文中也要拯救「生物學的佛洛依德」。他的確學步佛氏，試圖把他附會到隱喻和神話的領域去。而要把理論推展到這種範疇，吾人必須運用想像力來重讀前人之作。

拉康強調，語言乃精神分析的基礎，而後者經驗中「意義的辯證性了解」已預設了一個「把自身……呈現到他人意圖中的主體」（頁九）。在本文中，拉康尤其關心他人的各種意圖。分析完成的一刻，主體已將自身獻出，「讓自己能夠爲人所了解」，而精神分析師也護持住了他「超然的理想角色」。但是像人類一切的活動一樣，精神分析也難免可能的錯誤。精神病患走出心理諮詢室，到分析師那邊吐露自己的攻擊性傾向。不過，他絕非做了這件事便罷；他在治療時，還會藉「行爲複現」再度顯露他的攻擊性。他道出過去，抒解了過去所帶來的痛苦，既而在象徵性地「重演」過去時，把眼前的精神分析師也牽連入內。是以「攻擊」就變成「所有主體性的兩極結構」的一部分（頁一〇），不可須臾離。拉康於此所關心的是，分析師的攻擊性和受其分析者並無大異，也就是說，精神分析對話上的兩極都蓄滿了攻擊的電。至於顯現在精神分析中的種種攻擊特

色，拉康以「攻擊特性」（*l'aggressivité*）一詞稱之。這是人類主體的組成要項，乃侵略行爲的意圖「樣像」，也決定了分析上的技術和形式。攻擊性還是自戀狂的親家，故而提供了一套自我結構的指標。我們對於精神官能症的認識和對於文明的持續不滿，乃拜無所不在的攻擊性所賜之機才得玉成。拉康搦管命篇，就開創了一個咄咄逼人的修辭張力，介乎其理論大計與對執業治療師的耳提面命之間。他的大計所要澄清的是攻擊性在精神分析裡的關鍵地位，包括佛洛依德「死亡本能」這道「棘關」在內，而他耳提面命的對象是精神分析從業員，希望他們在專業接觸時維持住「超然的理想人格」，如此才能爲病患提供「一面纖塵不染的明鏡」（頁一五）。療程的嚴格品管乃於此平衡了理論版圖的擴張。

此一分析性對話兩端的弦，拉康扯緊不放，而象徵意圖也瀰漫在分析經驗裡（頁一〇）。主體的論述武斷而有其目的，分毫不爽，即使在他猶疑難決，沉默不語，溜嘴失口，錯誤連連，遲到拖延或缺席迴避之際，亦皆如此。而不論對精神分析師或對病患的家屬來說，主體的論述也都故意在削減其力量。在這裡，攻擊性可見於任何一方。正如主體削弱、瓦解了他的眷屬，他的雙親一旦現身，也會對他造成威脅。儘管如此，由於攻擊性乃一象徵過程，缺席的父親或母親的影響力仍然很大。對主體來講，那些揮之不去的內化「樣像」都具有「形塑的功能」（頁一一），尤具力量的是那具殘破軀體所形成的「樣像」。在拉康所闡發的「鏡像階段」觀中，後者位居樞紐，同樣舉足輕重。拉康爲了說明攻擊性的這個面向，乃如實刻畫二到五歲之間的兒童掏出布娃娃肚中碎布的行爲，由此又扯到包雪的畫作

去：包氏的作品可是具有「折磨人類」的力量。然而拉康筆端涉此，理論語言陡地變艱變澀，譯者根本無從揣摩，而譯事要求之高又隨句遞增，因爲拉康假設我們都懂包雪《俗樂之園》裡的象徵語言，都知道這幅三聯畫與《最後的審判》之間的關係，⑮也都曉得他把二者當攻擊性的視覺寓言用，更清楚這些種種的組合乃精神分析發現的表徵，令人忐忑不安。拉康論文裡的這個片段，任何讀者都有權按自己的想像加以譯解。下面的試筆只能算是我在補舊譯之不足，一無取而代之的意思：「包雪的畫作畫到有人在用原始的口部器官自查器，也畫到下水道裡的衍生物，各式各樣的魔鬼已經從其中的攻擊性意象裡的普遍性產生了」(La Prévalence parmi elles découverte par l'analyse, des images d'une autoscopie primitive des organes oraux et dérivés du cloaque, a ici engendré les formes des démons. [*É*. 105])。拉康隨之指向畫中的「兩條S形嵌線（ogee）和產『道』(angustiae)」(頁一一)。⑯

拉康以爲，「蓬勃的『開裂』乃人之所以爲人的組成要項」(頁二一)。上述三聯畫中間的一聯便充滿了這種拉康意象的視覺對應體。迸裂了的子莢生出各色人等，賴漿果和其他水果爲生，外加包雪畫中無所不在的禽類。水草生出透明的球體，既是令人愉快的各式圓頂，又是籐蔓開展的胚芽。這些結構體的開口通常都飾以S形嵌線，也是其口腔、肛門，甚至是陰戶。三聯畫的右聯畫地獄裡的群魔，其中滿布毀滅意象的程度一如中聯之塞滿了色情景緻。包雪的共感交鳴（synaesthesia）於此變得很暴力，恐怖萬狀。左聯寫觸覺與眼識，混陳了中聯的味覺。在右聯，樂器轉成釘刑用的十字架與肛刑用的器具。一把鋸刀

突出於置放腦部與其他感官的兩耳之間，而一顆碩大的膀胱也已經變成了蘇格蘭風笛。緊接著是一頭惡形惡狀的猛禽在吞噬地獄魂魄的屍體，然後把回收所餘清除到地獄中一個孔洞裡。由於這幅三聯畫自成系列，上述右聯乃把觀畫者帶離快樂原則，並在藝術與音樂迸生處展露攻擊性的變幻莫測。中聯上頭鎖著一頁蝴蝶片，而佛洛依德雖然沒有向包雪借典，或許會發現就各自的目的而言，他和拉康才眞該想到這個小裝置，因爲伊甸園和地獄乃因之才得與俗樂之園毗鄰而處。愉悅與毀滅故此混陳，各畫板上不同的感官經驗也由是聯結。

精神分析的理論不是一成不變，而是會向修正開放的。拉康或因想要強調這一點，才把佛洛依德寫得很不堪，說他在「死亡本能」這道「棘關」前愣住了，又認不出「自我所忽視的任何事情」（頁二二）。不錯，佛洛依德似有將自我神話化的傾向，視之爲布陣設防的戰士，被迫在兩翼之間奮戰不懈。自我位處調人，居間斡旋內外世界：自我「必須捍衛自己的存在，向毀滅脅迫之的外在世界宣戰，也必須討伐需索無度的內在世界」（*SE*. XXIII: 200）。不過，到了一九三〇年的《文明及其不滿》（*Civilization and Its Discontents*），佛洛依德對自我的看法就比較接近拉康了：

> 在常態下，我們最有把握的事情是感覺到自己，感覺到自己的自我。我們身上這個自我有其自主性與單一性，和其他東西截然不同。精神分析上的研究首度發現，自我在吾人自身的呈現有其欺騙性，而相反的，自我可以在不分楚河漢界的情況下內續成一種無意識的心智體，

> 我們稱之爲「原我」(id)。「原我」亦可謂此一心智體的正面呈現。

佛洛依德引戀愛作爲常例，說明自我與「外界」之間的畛界何以有所模糊，然後繼續說道：

> 我們從病理學認識了許多狀況，有的是自我和外在世界的界線未定，有的實則根本錯畫了兩者。有的例子顯示人身的許多部位——甚至包括受、想與諸覺等心智生命——對這個人而言似乎都與己無關，好像根本和他的自我無涉。有的個案則顯示，有人會把某些事情歸咎於外在世界，即使這些事情顯然因其自我所致，而且也應該自我承認，亦然。(*SE*. XXI: 65-6)

佛洛依德於此所發展出來的自我觀，並非以一八九五至一九一四年的早期生物學主義爲基礎，亦非以一九三八年的英雄主義神話學爲根柢。在兩次世界大戰的年頭，後者的抬頭自有因由，而此時佛氏亦已草成《精神分析綱要》(*An Outline of Psychoanalysis*)。其中撮述了佛氏之名如今已爲其同義字的「掃蕩科學」(crusading science) 上的發現。⑰更有甚者，他在《文明及其不滿》裡以某種理論來想像自我的善變不定，預告了拉康所思索的破體殘軀的惡夢及其在《書寫選集》開卷二文中不斷向包雪借喻的事實。佛氏自我論的開展有賴「錯生」或「誤構」(misconstruction) 他的早期理論，如此才能開花結果，顯出其眞正有用的一面。

儘管拉康在文末明白提到《文明及其不滿》（頁二八），他此刻卻更注意《自我與原我》論「負面治療反應」一節。在這個文本中，佛洛依德游移在顯見與潛抑之攻擊隱喻間，嘗試藉許多意象來說明精神分析師的臨床角色。分析師面對病患潛意識裡的罪惡感，要打的是一場艱困無比的戰。他若不能直接克敵致勝，就會採取拖延戰術，逐漸「掀露」障礙意識下的根源。要削減病患罪惡感的強度，所需要的是一種「類似的力量層」（similar order of strength）。如果分析師能夠讓「病人將自身置於其自我的理想處」，則上述力量只能出自分析師本人的人格。此事一旦發生，分析師便要面對他最大的試煉，也就是要「對病人扮演先知、救主與贖罪者的角色」，從而剝奪了病人的自由，使之順服於他的病理應對（*SE*. XIX: 50n.）。分析師的攻擊性由其人格的權與力構成，要發揮療效，就必須師法基督、蘇格拉底（Socrates）或莎劇《暴風雨》裡的公爵法師普拉斯皮諾（Prospero）之範例而知所節制。依拉康之見，蘇格拉底乃「精神分析的先軀」（頁三二三），而蘇格拉底式的「自我抹滅」（self-effacement）乃精神分析師必備的人格超然的楷模。⑱拉法西佛庫（François de la Rochefoucauld）認爲「自愛」（*amour-propre*）是所有人類行爲的隱密動機，而分析師在培養出喜怒不形於色的態度，知道如何隱匿藏身，學會了不以人格示現，並養成泰然自若的應對神情後（頁一三），確實可以使「自愛」有所撙節。拉康推崇拉法西佛庫，認爲他洞燭機先，對自我的分裂性格有所認識。⑲精神分析師必須一面抵擋病患，防止他把自己帶進病痛之中，一面也要抵擋自己，對抗扮演先知的誘惑。像蘇格拉底一樣，分析師反而是個知識上的助產士或「接生婆」

(maieutic，頁一五)，可以幫病人在意識狀態下「生出」過往的隱念潛思。

拉康借典的高潮出現在本文倒數第二節。爲了進一步闡明「人類自我的形式結構……乃取決於其攻擊性」的論點（頁一六)，他引介了柯娣恩（Melanie Klein)、布荷蕾（Charlotte Bühler）與柯勒（Elsa Köhler）所做的兒童發展研究，又介紹了尙內（Pierre Janet) 的偏執狂著作、華隆的鏡子實驗 (此番係全引)，以及赫拉克利圖、聖奧古斯丁與拉法西佛庫在精神分析上的各種前軀發現。自我絕非強固的防禦碉堡，而是絲絲相連的連串攻擊行爲，「各種鬥狠好強的形態」無不畢集，包括「形形色色的詮釋展現之間的冷戰」在內（頁一六)。自我的侵略行爲不僅導向本身的外在世界，因其涵括一組「惡質的內在客體」(*kakon*) 網路，所以表面上也具備了一種能力，可以說明主體「在種種生活接觸上的疏離感」（頁二〇)。⑳兒童常爲鏡中映像及其反射出來的未來幻象所騙，而拉康爲強調其程度之深，乃在此際撮述「鏡像階段」的觀念。兒童受騙之後，任何事情都會看錯：他在世間的地位及其自我的實質，實則並非如他所期待的那般。鏡中有的不是「神入」（empathy）與心境上的「感同身受」（*Einfühlung*，頁一九)，有的只是鏡子本身的幻詐，如此則精神分析之難以認識自我的攻擊性與異化疏離，在某種意義上也就全然不言可喻。自我會小心翼翼地隱藏「僞裝」、「轉移」、「否認」與「分別」（division）的方法；拉康說，以軍事工事爲喻來描述上述自我的各種運作，實已成爲老掉牙的做法（頁一四)。職是，佛洛依德雖未能認出自我「在接受自語言的指涉作用裡所忽視、耗竭與綑綁」的任何東西（頁二二)，但他這種「錯生」

誤構其實或亦可視爲是在爲自我本身的「錯生」提供關係重大的洞見。更深一層說，我們文化「反辯證的態度」也致力於把所有的主體性化約到自我身上，其目的正是要讓「客體化的各種目的」(objectifying ends) 來「進行統御」(頁二三)。我們如果把攻擊性了解爲自我的意圖同體 (coordinate)，則其意涵大矣，可從精神分析理論史進一步拓展到文化意識形態的範疇。

拉康在本文收梢處探討了這些意涵。在此過程中，他大大擴張了自己攻擊性理論的修辭力量，所用之主典率皆出自黑格爾論主、奴的《精神現象學》(*Phenomenology of Spirit*) 裡的著名章節 (B. IV. A. paras. 178-96)。拉康嘗在柯哲維 (Alexandre Kojève) 的指導下閱讀康德 (Immanuel Kant)，不過《書寫》裡卻不曾交代柯氏之名。一九三三至三九年間，柯氏曾在高等實驗學校 (École pratique des hautes-études) 開設系列黑格爾《現象學》的討論課，拉康都按時前往聽講。據柯氏對黑格爾的解讀，主與奴之間的辯證在意識的形成上關係重大。雖然黑氏嘗因庫辛 (Victor Cousin) 引介在有生之年即已登堂進入法國，他的思想卻在轉介的過程裡被法國化了。庫辛身後一百年，柯哲維在他的研討課上還黑格爾一個眞身原貌，把焦點鎖定在《現象學》中的某些章節上。拉康和柯氏一樣，也要開設系列著名的研討課，俾便重整早期大師的著作。柯氏和拉康年齡相仿，俱是深具魅力的講堂名嘴，也都變成「欲望」(*Begierde*) 的理論家，更是口若懸河的大卡司，身後都留下一些糾結難纏的思想性的文本記錄。[21]如同魯婷妮絲蔻的觀察，「拉康之於佛洛依德，正如柯哲維之於黑格爾。拉康是文本的詮釋者，但……他認同柯氏的『角色』，卻是爲了重振上述那個維也納人的發現

裡……深具顛覆性的先見之明。」㉒柯哲維的解讀有一緊要關目：他認爲黑格爾的作品早在預告馬克思的崛起，所用的「自我意識」(*Selbstbewusstsein*/self-consciousness) 一詞尤爲可見。在德文裡，此一名詞可以暗示「自信」，在英文中卻大爲不同，有「尷尬」之意。開始的時候，主人大權在握，對於事物和奴隸均可頤指氣使，似在安享「自我意識」的基本權力，然而主人「所施加於他人者」，實則「也會還諸其人」。主人權力唯一足夠的認可來源，可能是「獨立的意識」，不過奴隸所能貢獻的唯有卑躬屈膝的奴性而已。黑格爾又說道：「如同貴族職級的本質和其所欲求者相反，奴役完成時確也會轉變爲其當時狀態的對比。奴役乃一受迫而返求諸己的意識，自反而縮之後，會轉變成眞正獨立的意識。」欲望追求的不是客體，而是另一客體投桃報李後釋出的欲望。主人給奴隸帶來的不是這種欲求中的承認，而是他全部的異化或疏離感 (*Entfremdung*)：

> ［奴隸的］整個人已被恐懼給抓住了，因爲他已經歷過「死亡」那位絕對的君王的可怕。在那個經驗中，他的男性氣慨盡失，身上的每一根纖維都在顫抖，任何隱固的東西也都搖落到各種基底上。㉓

這一段話像是座溫床，馬克思「異化的勞動階級」的觀念由此發展而出，拉康對攻擊性的結論性思考也一樣。㉔

拉康力稱，一般人都誤會了攻擊性，以爲這是正常的美德或力量，又以爲是自我發展上的自然成分，於社會的運作也不可或缺。拉康大膽暗示，此種到處可見的社會達爾文主義其實

正見於達爾文本人，蓋達氏「凸顯了維多利亞社會的各種弱肉強食，……並……使之合法化，而所憑藉的正是強者競逐自然獵物的『放任政策』(laissez-faire)的意象」(頁二六)。依這種方法讀來，達爾文神人同形論式的隱喻就變成其人理論的意識形態基盤，而且絲毫無誤。拉康如此閱讀達爾文，並不是沒有前跡可尋，早見於他稍前轉向生物學求取論喻，同時又懷疑佛洛依德的實際生物學主義有何意義等事實上。雖然如此，我們所生活的「這個達爾文世紀裡的野蠻作風」(頁二六)，即使在達爾文之前，也已經黑格爾的主奴鬥爭予以闡明。黑氏還據此演繹了「我們歷史上全部的主、客體的進步」。而「戰爭」取代了蘇格拉底或精神分析式的「打破砂鍋問到底」，變成「一切進步難免與必然的『助產士』」(頁二七)。可悲的是，現代社會提昇了自我，以及隨之而來的功利主義式的人生觀，卻讓感情變質，顯得惹人厭。現代國家機器所要求的是的中性的主體。因此，分析師雖然覺得精神分析有其局限，精神分析仍得貫徹職責，面對自我裡的攻擊性，仍得認清即使是佛洛依德都曾受其所制的「死亡本能」。這個世界只提供我們兩種選擇，一是「審愼的民胞物與的處世情懷」，另一是「最可怕的社會地獄」，而精神分析的職責便在爲病人打開一條活在是類世界裡的「意義之路」。

三〈話語的功能與場域〉

一九五三年，羅馬大學（University of Rome）召開了一場

「法語精神分析家會議」(Congrès des psychanalystes de langue française)，拉康到場提出論文，後來經過細心增刪修訂，即爲〈精神分析中話語和語言的功能與場域〉("The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis") 一文，通稱〈羅馬論述〉("Rome Discourse")。拉康在前言中業已明陳，此文旨在談一群法人另創「法蘭西精神分析學會」(Société française de psychanalyse) 的效應。㉕機制與機制之間的政治，某些精神分析師擬窒息話語並爲異議者消音的作爲，拉康隨手拾來，無不成爲卓絕的立論機緣，俾便維護話語和語言精神分析的根本重要性。精神分析倘爲「談話治療法」(*SE*. XI: 13)，那麼分析師一旦滯浪不前，停止傾聽彼此的話或疏忽了病患的語言，甚至罔顧了佛洛依德的學理的文本性，又有什麼將來可言呢？羅馬在傳統上是一座「四海都會」(頁三一)，也爲佛洛依德《文明及其不滿》裡的心靈提供了推衍得最細膩的考古意象之一 (*SE*. XXXI: 69-71)，故可謂拉康宣言最完美的發表地。拉康此文的一大關懷，是要把注意力集中在「佛洛依德所有作品的詩學上」(頁一〇二)。在羅馬比喻中，佛氏自己也曾強調過這個詩學。以象徵的層面衡之，羅馬也滿符合拉康的目的，因爲據葛流斯 (Aulus Gellius) 的《雅典之夜》(*Noctes Atticae*)，㉖梵蒂岡山 (Mons Vaticanus) 在語源上和話語的嘴矢有關。拉康寫來諷意飆發，保留了某種口語遞傳上的虛構意味。他擬藉此重建精神分析在話語和語言上的各種基礎。他數度以「話語」明指自己的文本 (如頁五五及九三)，然後易身而處，設想聽眾擬弄懂他的話的處境。不過在腳注裡，他也字斟句酌指出發表用的文稿做過哪些修改，和原作又有何不同。雖然如此，他的論述中最

不尋常的特點，或許在他不斷用到艾略特（T. S. Eliot）的《荒原》（*The Waste Land*），視之爲結構上的類比。他不僅數度引用艾氏（如頁七一、七七及一〇六-七），還效法其人，把腳注用得有擬諷況味。他的注和《荒原》的注一樣，甚至也像吳爾芙夫人（Virginia Woolf）《三個基尼》（*Three Guineas*）裡的用法，都在爲讀者另闢蹊徑，讓他們可以直接面對一些沒沒無聞的精神分析或詩學文本，同時也可以見證現代文化支離破碎的窘狀。他像葛流斯一樣，爲各色異品什物分門別類，徵引對象則包括藍波（Jean Arthur Rimbaud）、波窪婁（Nicholas Boileau）、馬拉美、巴斯葛（Blaise Pascal）、莫里哀（Molière）、梵樂希（Paul Valéry）與彭遮（Francis Jean Gaston Alfred Ponge）等人，並夾雜間引了下列諸人的著作：李維史陀、馬陵諾斯基（Bronislaw Kasper Malinowski）、柏拉圖、黑格爾、海德格——當然還要包括佛洛依德。

拉康旁徵博引，但有一嚴肅的知識論目的在焉。〈精神分析裡的攻擊性〉末節稍稍涉及精神分析的地位及其與別的人文學科的關係（頁二六〇）。在〈羅馬論述〉裡，拉康縱然不採類如傅柯在《事物之秩序:人文學科的考掘》（*Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, 1966）裡所用的敍述策略，他對這個題目還是再三注意，殷勤研究。傅柯堅稱從十九世紀開頭以來，生物學、經濟學與哲學都曾提供選擇——時而還是典範楷模——讓我們了解人類，例如生物學把焦點集中在功能的概念上，經濟學談衝突矛盾，而哲學則致力於符號的研究。後來心理學、社會學與文學研究自立門戶，分別成爲專業學門，和上述概念也各有對應上的類似處。不過傅柯又說，這些學科

中最具創造性與革命性的研究，得俟諸上述概念整合過後才能產生。㉗佛洛依德就是這種「陰陽互補」（cross-fertilization）的最佳產品；用傅柯的話來說，他「把關於人的知識帶進訓詁與語言學的殿堂。」㉘大家都充耳不聞佛洛依德式的義理訓詁（philology），尤其視若無睹於精神分析師養成時的這種訓練，拉康卻發現此一學科和下面兩件事關係密切：其一爲精神分析形成各種建制，威權主義日漸高漲；其次是心理分析已經放棄理論與實踐上的革新，遑論創新。精神分析最需業者按時展現判斷力（或無能爲力），業者不時也需要「異議悖論的辯證試驗」（頁三二）。然而，歧異或革新都沒有什麼特殊的價值。拉康反而結論道：

> 觀念重審其過去歷史，反省其主體功能，由此所獲之意義如果用得像例行公事，反而會鈍化觀念本身。而我們的當務之急，就是要掙脫這種觀念。毋庸置疑，這是爲人師表者的主要功能……。如果忽略了這種功能，意義就會因某種行爲而變得模糊。這種行爲的效力完全視意義而定，而精神分析技巧的各種規則在化約成爲純秘訣之後，也會剝奪分析經驗上的任何知識地位，甚至是任何「現實」的評判標準。（頁三三）

精神分析倘要恢復健康，走出「自己的混沌迷離」（頁三四），就必須反求諸己，撫躬自問其分析方法。如此理論上的內視活動，拉康在前一篇反思分析師的攻擊性的文章裡已經著手從事。在本文中，他致力於重驗佛洛依德的主要理論概念。他的

方法是在不打破「術語傳統」的前提下（頁三二），樹立一些概念上的對應體，使之等同於某些當代人類學與哲學上的名詞或觀念。拉康於此擬再仿佛洛依德冶生物學與義理訓詁於一爐的前例，所不同者在他更新了理論的生命，從人類學與哲學中締造新猷。儘管他表示要匆忙趕完這個理論大計，自己甚或可以在這道快餐裡也分得一杯羹，他卻是誇大其辭，一貫語帶玄機虎虎有力的作風。精神分析每因分析師自命權威，在職業上躊躇滿志，或因行事如儀，連佛洛依德不可不讀的作品都無暇一顧，而致理論頹唐，實踐無方，了無生機。拉康筆攻心計，遣詞造句都在力挽狂瀾，希望施灑知識肥料，爲精神分析帶來盎然生機。

在〈取火〉（"The Acquisition of Fire," SE. XXII:187-93）一文中，佛洛依德視希臘神話裡的火神普羅米修斯（Prometheus）爲文化英雄，從而繼續推衍他在《文明及其不滿》裡所用的同一典故（SE. XXI: 90n.）。拉康發現潛意識「確爲普羅米修斯式的」（頁三四），因此不特回頭再談佛洛依德本人，抑且堅持類此英雄式的發現會再三發生於一般業者日常的精神分析中。㉙然而，精神分析發現上的火炬同時也是吸引力和畏懼的來源：「那是揭開權力的臉龐時會抓住人的那種驚駭，會讓人甚至在手不捂臉的情況下掉頭就逃」（頁三四）。這幅摩西遮面圖內有若干曖昧之處，不過都知所節制，也都在強調分析師面對病患時難免的自我發現的機會。拉康戰戰兢兢，非常注意這種負面的醫療接觸（頁一三），而了解及此，我們就不可能只把這種情況讀成分析師在揭開病人的面紗。分析師其實也在掀露自己「權力的臉龐」（*la figure de son pouvoir*, *É*. 242）。佛洛依

德的發現裡的普羅米修斯之火和個別分析師的權力之間有一道鴻溝，拉康引白朗寧（Robert Browning）「眾日所組成的肉體」一句以填補之。精神分析師對語言和話語若興趣缺缺，不是忽視了權力，就是縮小了自己的權力，而拉康非常關心這種現象。他回顧當前的精神分析文獻，察覺其重點已由象徵轉向想像的功能、原欲的各種客體關連的概念，以及「反移情」在精神分析師的養成訓練上的重要性。近年來所形成的這三種強調，對分析師都是誘惑，會逼著他們放棄精神分析賴以存在的話語基礎。職是之故，分析師不但不從諸神那裡取火，反而拒絕了普羅米修斯，把自己弄得像現代的「反英雄」（anti-hero），「以徒勞無功的探索名噪一時」（頁三六）。如今的精神分析和往昔不同的是充滿恐懼，一無歡笑，行事如儀而徒具虛文，像煞機械刻板又偏執的精神官能症。有人把精神分析上的方法應用到精神分析這一行，從而使許多爲使之活絡而傳下來的作爲，看似爲抵禦語言權力而構築的精巧工事。分析師固可藏身其中，避免在醫療接觸時曝光，而爲精神分析的理論史寫下關鍵性的一頁的「珠胎暗結」（*méconnaissances*）從此也要攤開在陽光下了。比方說，分析師或會面對佛洛依德的雙詞或三詞語模，例如「意識—潛意識的」（conscious-unconscious）或「原我—自我—超我」（id-ego-superego）等，或會遭逢他突然發現的「死亡本能」與超越「快樂原則」的後續發展。值此之際，分析師會禁不住誘惑而採行一種非歷史的「一視同仁」作風。儘管這些「棘關」和「錯生」或「珠胎暗結」曾經鴻濛初判，對理論的開展有推波助瀾之功，分析師也會恝然不顧。拉康發現，這種防禦策略在美國尤其盛行，無論行爲主義、人類工程學或心理學，在此

都「站在精神分析經驗的對蹠之處」（頁三七-八）。㉚如果茫然於精神分析視爲基礎的一些理論觀念，就懂不了其技巧，也難以應用之。倘要逆轉這種情況，就得熟讀佛洛依德，因爲不讀他所寫的東西，就無以體認他的發現所具備的普羅米修斯一般的力量。同理，我們也可以把精神分析師的「面紗」看成〈出埃及記〉裡摩西（Moses）臉上的「帕子」（Exod. 34:33-35），或〈哥林多後書〉中保羅（Paul）提到的同一物件（2 Cor. 3:13-16）。前者罩住分析師的權力，用意在使之變成負面療行的一部分，後者則牽絆住「理解」或「認識」，使之無從產生。

在我們深入續探拉康文中的三個部分之前，先看看他所謂的「擬諷文體」（ironical style）或許幫助較大（頁三一）。據昆第良（Quintilian）所見，擬諷乃比喻之辭（figure of speech）或修辭上的借喻，我們所見所知都因此而和所說者矛盾相反（*Institutionis Oratoriae*, IX.. xxii. 44）。拉康的擬諷則比這種古典定義或模態深厚而寬廣。早在第三部分，他用一段話就辦了一場群英會，讓蘇格拉底、柏拉圖、黑格爾和齊克果（Søren Aabye Kierkegaard）共聚一堂，以便向世人宣示在蘇氏的「欲望」中，我們可以經驗到「原封未動的精神分析之謎」（頁八〇-八一）。〈精神分析裡的攻擊性〉中，蘇格拉底有其天職，而上述這段話不僅挑明他和精神分析的天職一般無二，同時也爲拉康所用的「擬諷」拋出了一塊重要的叩門磚。在《擬諷的觀念》（*The Concept of Irony*）一書中，齊克果說黑格爾把擬諷理解爲「無限又絕對的一種負面性」。㉛如果將此種擬諷觀視爲生活方式，蘇格拉底當爲其最基本的範例。這種廣義的蘇格拉底式擬諷，維拉斯托士（Gregory Vlastos）的近著《擬諷家與道德哲學家蘇格

拉底》(*Socrates: Ironist and Moral Philosopher*) 裡有一段最佳的描寫：

> 如果你是蘇格拉底大獻殷懃的小雅爾西比亞德 (Alcibiades)，你得自我獻策，自行斷定他如謎語般的擬諷講的是什麼。如果你弄錯了，而他也知道你走錯了路，他可能不會翹指糾正你，更不會覺得有必要點出你心中的謬誤。如果這一切都只因芝麻大小的事而起，其實也無妨。但是，姑且不論他愛不愛你，這一切所涉如果事關重大，那要如何是好？他用那種謎語般的方式說他愛你，讓你本應另作他想，卻因此而毫無顧慮地就一廂情願了。他明知你已經走上歧途，卻還是讓你一錯再錯。你有什麼好說的呢？當然，他不是不在乎你應了解眞相，而是說他更關心其他的事情。這也就是說，如果你可以走到事實這一邊，那必然是你爲你自己找著的。㉜

在這種意義下，擬諷就不僅是修辭或語調上的問題，而是由主體的某種宣言構成。主體的權力乃來自於他如何約束自己的權力，也存在於聽者和他共享同一辯證性計劃的斷言上。拉康的法文本《書寫》開篇引了布封 (Georges-Louis Leclerc Buffon)「文 (style) 如其人」一語，隨後又修正之爲「文如吾人所對談者」(É. 9)。此時的拉康，似乎便在爲其蘇格拉底式的擬諷準備，爲其全盤的宣言擘畫。

擬諷即爲「文」，爲「體」，所纏涉者包括說話者與聽者。拉康〈羅馬論述〉第一節開頭的幾段話中，就把這種意義下的

擬諷帶入精神分析經驗的核心。蘇格拉底式的擬諷不僅是拉康特地爲本文所選的呈現模態，也是治療時的對談媒介。拉康說：

> 精神分析只有一種媒介，亦即病患的話語；……只要有人傾聽，任何話語都會有回覆。那怕是「沉默」，也是一種回覆。（頁四〇）

話語和語言都有其創造性的、達意性的與治療性的潛能。但拉康非特不曾爲此讚一語，還全神數落其缺失和過猶不及。精神分析的語言功能有些一度被當成馬耳東風，不過還是位居關鍵，十分重要，例如沉默所造成的虛空感、花在自由聯想上的心力、主體因不滿所說而致挫折頻生，以及話語行爲蹣跚毀損等等。對病患、精神分析師或教師而言，沉默所致之虛空感常常像色誘或試煉，沛然莫之能禦。即使擋得住想用聲音填補虛空的誘惑，而沉默也能維持得下去，也很容易把「虛空」錯解成在「自我觀照」或在做「內省」的工作。同理可知，花在自由聯想或「作業歷程」(working-through)的心力(SE. XII: 155)，也可能讓人矮化成另一種色誘（頁一〇〇）。病人向分析師說的話，後者可能以想像性的建構視之，而主體若和他的分析師「主子」玩起黑格爾式的奴隸遊戲來，他的「基本異化」可能會重新顯現（頁四二）。前文提過，柯哲維曾透過馬克思來解讀黑格爾，而拉康此刻的語言，再度是借自柯氏「異化勞動」的意象。論述稍後，就在拉康凸顯了黑格爾和「作業歷程」(*durcharbeiten*)之間的聯繫纔不多久（頁九九-一〇〇），拉康又澄清道：他並不把馬克思畫歸史家之列，對他的正面興趣也僅限於他所扮演

的角色「理想」可爲精神分析語言注入新血（頁五一）。由是觀之，拉康之閱讀馬克思與黑格爾，猶如他在論攻擊性一文中之閱讀達爾文，目的都在實現稍後傅柯所說的「知識上的陰陽互補」。㉝然而拉康眼前的重點卻是：精神分析時的話語與語言的功能若乏足夠的理論反省力，治療師所冒的危險會包括「誤解」與「毀滅性的介入」，徒令主體異化的「定滯狀況」春風吹又生（頁四三）。由於「分析師介入的程度可以決定病人能享有多少自由」，他最不願意面對的情況故爲輕易就暴露自己的憂慮。主體「所確定的各種事情」，分析師只能再度像蘇格拉底一樣姑妄聽之，「直到最後的幻象都已消失爲止」（頁四三）。

拉康得理不饒人，大大強調了涉及話語的各種癥結，接下乃轉向馬拉美以錢幣喻一般語言的意象。經過層層轉手，錢幣的紋路總會磨損。拉康說，話語即使已經磨損，仍然具有象牙或大理石鑲嵌品（tessera）的貴重功能。講這個話時，拉康似乎急於超越馬拉美的隱喻，代之以自己更有力，更爲撲朔迷離的類比。拉康將話語比諸鑲嵌品，有如陶器剖成兩塊，吻合之後可以形成神祕的口令。和馬拉美的錢幣比喻不同的是，拉康上述意象有一特殊意義，是由兩個積極的參與體所組成。拉康意猶未盡，繼續暗示道：甚至連精神分析師都習慣於像考古學家一樣工作，習慣於從病患的話語中將碎片組合成形。不過分析師可能因此產生幻覺，以爲自己和主體的現況有某些直接的「接觸」。實情並非如此，分析師力之所及的也不過是「可以將他和作爲自我的主體聯繫在一起的那種想像性的關係」（頁四五）。

到目前爲止，拉康舉了若干空洞的話語的例子，而「既往症」（anamnesis）便存在於其對立處。拉康所用的這個名詞，部

分典出佛洛依德，蓋後者曾經研究過讓病人陳述症狀的技巧。雖然如此，佛氏卻很快就招認這種方法極不可靠：

> 諸如歇斯底里症一類病症的起因爲何？我們要討論這個問題，就該從「既往的病歷」著手查起。我們詢問病患或相關者之目的，不外乎要找出他們認爲形成病根，發展成這種神經病兆的有害影響。當然，通常會讓病人懵懂於自己病情的因素，通通都會讓我們循此方法所得到的發現變得虛假不實。(SE. III: 191)

儘管這樣，拉康卻下工夫想要恢復「既往症」這個詞的古義，而這個意義可能早就隱涵在佛洛依德所考掘的某觀念中。柏拉圖有一理論，認爲我們生活中所能記得之事，可能都有其靈魂上的前世根源（*Meno*, 85d），而前述佛洛依德所稽考的觀念，甚至比柏氏的還要古老許多。拉康逕回上古史詩轉向希臘悲劇雛形的那段時間，以求取足夠的催眠式回憶的意象。病患處於此等狀態下，「會把本人的各種緣起帶回當下的一刻」（頁四七），有如史詩詩人演唱之際也會把自己文化的根源給帶出來一般。不過不論個人或史詩，所用的話語都不全然是過去至當前的實況重播，主體受自己的敍述形塑的程度，反而會有如所述的過去情事一般。拉康此時援用的是海德格《存有與時間》（*Being and Time*）中對「已經是」（*gewesen*）所作之討論。在這本書中，海氏認爲人類的存在實感乃因預知自己「終將與時俱化」而起，也因充分認識到自己的過去所致。㉞拉康若有所感的說，所謂的「目前」乃經「預期」與「回憶」交織而成，而「『存有』匯

集了各種的『已經是』」(頁四七)。因此之故,精神分析上的「回憶」乃事實而非現實的問題,乃以細緻的歷史態度在中和過去與未來。這個過去係經臆想集成,而未來則滿懷希望。但拉康舊調重彈,堅稱爲彰顯此種事實,對話確有必要。主體和精神分析師之間若乏「主體間的連貫」(intersubjective continuity),則主體就恢復不了自己的連續性。雖然潛意識係主體論述的一部分,主體卻不能憑一己之力就得其門而入,哪怕他是爲了重建意識在論述上的一氣呵成也一樣。㉟對話者則可玉成這種「主體間的連貫」。舉例言之,荷馬劇時代的演出有其預設之聽眾,而希臘悲劇也是在歌舞隊和觀賞者的面前演出來的(頁四七)。

在第一部分的收梢處,拉康長考了自己所用的隱喻,又指示讀者在回歸佛洛依德的著作之際,也要不斷注意其人的詩學。拉康賞玩潛意識的各種意象變體,以「文字文本」(verbal text)視之,並由此奏出這一部分的序曲。此一文本乃「經人檢查過的章節」,其歇斯底里的病徵可以「如銘刻一般」加以詮解,而兒時記憶係「檔案文獻」,過去之重現也變成「通姦的章回」的「解讀」(頁五〇)。主體的歷史實況「不全涵括在他的『腳本』裡,不過因爲他只記得自己的『台詞』,所感受到的驚痛之感就會在那兒『標示出場地』,而這『場地』不僅僅在那兒,也存在於『頁與頁之間』。後者雜亂無章,讓他甚感不快」(頁五五,雙引號爲原文所無)。病患當然用語言陳述潛意識經驗,而語言也是精神分析唯一可資憑藉的工具,但拉康此時並非在辯稱潛意識只能以語言爲傳媒。常有人錯看語言和話語,若非以爲可以透視現實,就是認爲難以表呈之,好像隱喻的透明度都用不著考慮,而隱喻之所以經人強調,主要用意也是在此。事

實上，語言的種種或可構成一個巧雜的隱喻體。拉康呼籲我們注意主體話語和佛洛依德文本的隱喻性，再三強調自己所見一無別出心裁之處（頁五七）。然而，讀過佛洛依德的分析師寥若晨星。他們寧可讀他人論佛氏的著作，以致拉康有關佛氏隱喻的摘要重述讀來反具新意。㊱本文長篇大論隱喻之處，雅克愼（Roman Osipovich Jakobson）的影子無所不在，令人動心想一探拉康所受之影響。但退一步看，拉康大有可能僅在潛思佛洛依德的「笑話修辭學」（rhetoric of jokes），蓋佛氏每以精華的濃縮始，以隱喻和典故終（*SE*. VIII: 41-2）。㊲

本節的高潮在拉康的一項觀察。他說讀過佛洛依德的那些稀有動物會發現，不管是佛氏、拉康或病患的隱喻，通通會「喪失其隱喻向度」，他們「也會體認到這之所以如此」，乃因他們都「在隱喻這個大範疇中運作之故。所謂的隱喻，也不過是經人帶入症狀中運作的『象徵的轉移作用』的同義詞」（頁五一）。隱喻是了解病患語言的入門鑰，也是認識佛洛依德詩學的叩門磚。爲了解隱喻的各種運作過程，拉康排定了一些優先次序，我們倘逆轉之，上引那段話可能意指「在隱喻這個大範疇中」，我們大抵超越了修辭與文體在意識上的語言性選擇，而隱喻和「象徵的轉移作用」的界限乃會變得模糊不清。在佛洛依德的理論裡，「轉移作用」這個名詞淵源流長；在完全轉進語言之前（*SE*. VIII: 50-6），原有其生物學上的嚆矢（*SE*. I: 368-71）。拉普蘭熹（Jean Laplanche）和龐達里士（J.-B. Pontalis）曾爲此詞下過一個定義，言簡意賅，頗有助於爲其歷史抉剔精義。他們說：「轉移作用」指的是「一種實況，其中理念上的強調、興趣或強度都可能自其抽離而出，傳遞到另一個理念去。後者的

強度原本不大，但可透過一條聯想鏈和先前的理念產生關聯。」㊳「轉移作用」早就在潛意識裡運作，不論是呈現在病患、佛洛依德或拉康的的語言裡，都是以隱喻的面貌出現。然而精神分析師的當務之急在回顧來時路，由隱喻上溯其作爲病徵的發展史。「類推」(analogy) 適爲「轉移作用」的逆泅，乃其矛盾對立面。如果把人類的行爲比諸線蟲、水母或蝦子的，無異全然忘卻了這個象徵性的功能。拉康大聲疾呼：「類推不是隱喻。」在結束本節之前，他還細思節選佛洛依德來讀的後果，說這樣做難免遺珠之憾，會犧牲佛氏著意所在的主體特性、病歷個案，以及分析時可以讓人更容易親近病患的隱喻語言。

第二部分自〈約翰福音〉("The Gospel of John") 第八章第廿五節摘錄了一句話，並由此談起。耶穌於此以反問的方式回答了群眾一個問題，但拉康此時挪之爲己用，變成是他在詰難聽眾：「我何以確要對你們一五一十的講？」本節中拉康汲汲把自己的語言帶到理論自省的前景，上面的問題乃此一努力的預告，而語言和話語便在四個相關層面上變成關懷的課題：在潛意識方面，隱喻乃症狀的象徵性轉移作用的同義語；就病患接受精神分析時的語言觀之，此一語言可能游走在異化或沉默所造成的空洞話語與充塞著回憶的話語之間；以佛洛依德的理論語言來講，其間具有高度的隱喻性，策略上可典涉其他包括義理訓詁在內的學科；而在拉康的語言這個層面上，則觸及了佛洛依德的文本中爲人不察的一些資源。設使在精神分析上，病患的語言乃掌握其人潛意識的不二法門，那麼拉康觸及這些資源的目的便在層樓更上，使我們進一步認識他們的語言。約翰「道成肉身」(incarnate word) 的神學是一個相當得體的典故，

可藉以暗示上面這些層次如何在拉康的理論文本裡形成一種互依共賴的關係。拉康提醒聽眾，他強求「重返佛洛依德的作品」有其深意遙託（頁五七），乃希望精神分析的經驗本身能夠再發現、再出發。

讀者著手研讀《夢的解析》（*Traumdeutung*），馬上會發覺夢「有一個像寫作形式一般的結構」（頁五七），也會發覺夢的解析乃「翻譯」或所謂「夢的論述」（oneiric discourse）的修辭性分析（頁五八）。此一分析發現夢乃欲望的表現，但是欲望的意義得在他人的欲望——或在欲爲人知的渴望——中才看得出。拉康在本文中不曾明白提及索緒爾的著作，然而他一路談到這裡，卻開始掛著佛洛依德的名字在介紹索氏的語言學。按索氏之見，語言常被假定是一種「命名」的活動，使「辭稱其事」而已。㊴不過，這種假定預設觀念乃獨立於文字之外，從而隱藏了任何符號所具有的雙重性。索氏辯稱符號由「觀念」（表意作用）和「聲音的型類」（信號［signal］）所組成，而「信號與表意作用之間的聯繫是專斷隨意的」。由於語言符號乃「徹頭徹尾專斷」，索氏推想，這些符號的認識應可爲各種社會生活上的符號——不管是否爲語言符號——的研究提供最佳的典範。語言學故而變成某種新科學的基礎。索氏又說，符號學可能變成心理學上的棟樑台柱。

像拉康一樣，索緒爾的各項理論也是從系列講學發展而出。他胸懷壯志，想把符號學建設成心理學的樞紐中心，然其《通用語言學教程》（*Course in General Linguistics*）卻彷徨於兩愛之間，一爲以工筆細寫音韻學與文法，其次是渴望爲語言學與符號學的理論走向做一番思考。儘管索氏生當佛洛依德同

時，彼此卻了無影響可言。索氏謂信號與表意作用之間的聯繫毫無牌理可循。這種說明僅意味著「信號無合理動機」，而索氏如此解釋之際，看來確需佛洛依德所發現的潛意識襄助。拉康有一句箴言，格調高雅：「任何失敗的行動都是……成功的論述」（頁五八）。他以此糾結佛洛依德和索緒爾的理論，以便說明夢的論述，並撮述佛氏在日常精神病理學上對語言的研究。拉康因索氏點發，由兩個互補的觀點闡明病患說話的方法。首先，病患的話語乃他極欲受知的展現，此一欲望連綿不絕，不受制約。其次，病患的夢乃經分析經驗的論述形塑而成，好像早就在期待有此一解，而「分析一旦介入移情的途徑」那一刻（頁五八），更是如此。符指在固定觀念和信號兩缺的狀況下，本身就是專斷而必須讓符號施予記號學上的回饋的。㊵

拉康乞靈於索緒爾而有此一說：文字乃無中生有，係由「隱無所組成的現呈」（a presence made of absence，頁六五）。佛洛依德的文本裡也有類似之見，《超越快樂原則》裡的一個片段最能舉一反三。佛氏說，他在襁褓中的曾孫開始牙牙學語的時候，發明了一個遊戲，其玩法如下：

> 我們給寶寶一支木製的線軸，繞以一條帶子。……他會抓住帶子，巧妙地把線軸拋過罩著簾幕的床緣。線軸消失在床上的一刻，他會「嗚嗚」地叫，似有深意。接下來，他會抓著帶子把線軸從床上拖出。看到失物重現，他會興高彩烈，直呼「那兒」（*da*）。整個遊戲就是這樣——「失」然後「復得」。（*SE*. XVIII: 15-16）

佛氏這段話筆風簡樸，但不失魅力。他和寶寶的母親都疑心那「嗚嗚」聲表示「不見了」(*fort*)。他下過一個重要的腳注，把這個故事和「鏡之經驗」聯繫在一塊，然後說明道：有一天，寶寶的媽媽因故離開幾個鐘頭，寶寶則找到一個方法，可以「讓『自己』消失不見」(頁一五注)。他怎麼辦到的呢？他站在一面鏡子前面，然後屈膝蹲到讓鏡子照不到。媽媽回來的時候，他這樣說著跟她打招呼：「寶寶，嗚嗚！」佛洛依德說，這寶寶既能把媽媽「不在」轉成遊戲，也就可以「苦中作樂」，化痛苦爲愉悅。佛氏又暗示，寶寶所用的語言和「那兒！不見了！」的遊戲之間有一聯繫，惜乎《夢的解析》此處或其他提到此事的地方都不曾敷衍其意涵 (SE. V: 461n.)。儘管如此，拉康湊合佛氏與索緒爾，卻把有關二者的思維引申得非常妙：

> 文字乃無中生有的現呈，無或隱無本身會在濫觴的霎時自我命名。這一刻所具有的永恆性的愉悅，佛洛依德的天才已在寶寶的遊戲中窺見。事物界會在某種語言中安排成序，而這種語言的意義世界乃……誕生自寶寶因有與無或在與不在所調出來的那一對聲音。……創造出事物界的乃是文字界。(頁六五) ㊶

佛洛依德停止討論的時候，並沒有把寶寶的遊戲轉爲語言寓言。但拉康解讀佛氏所述消失中的線軸時，卻視之爲潛在的語言運作的理論，似乎在說寶寶所說的「不見了！那兒！」就是遊戲的起源。在象徵的層面上，線軸可以替代不在身旁的媽媽，也可以「轉移」不讓鏡子照到的寶寶。信號與表意作用的聯繫

是無理可循的，而上述象徵的轉移作用不僅可見這種現象，也可見寶寶從本身的象徵能力發現到的掌控其世界的力量。據拉康所見，象徵才是寶寶所以爲寶寶的組成基因。他牙牙學語所發出來的聲音，都會像種籽般抽長成「意義的世界」，而「事物界」的排列組合也會自後者生成。

拉康總結第二部分的時候，談到了李維史陀。他把李氏轉化爲各種民族學隱喻的泉源，像論攻擊性一文中的達爾文一樣踵事增華，爲精神分析的理論生色不少。在〈鏡像階段〉中，拉康任意向華隆借典，而且不下注說明出處。稍後在〈精神分析裡的攻擊性〉爲鏡觀提要，才扭轉了這種情形（頁一八）。〈羅馬論述〉引介到李維史陀各種極具思考性的觀念，但拉康在提到〈佛洛依德的事物〉（"The Freudian Thing"，頁一二五）之前，同樣不提名道姓向李氏致意，引用他的話更是多所延宕以後的事。拉康向李氏《親族的基本結構》（*The Elementary Structures of Kinship*, 1949）借取了一個重要的隱喻，用以區別諸如姓氏等論述在社會運作上的形式與語言的潛意識構造。在《超越快樂原則》，佛洛依德嘗目瞪口呆於「死亡本能」之前；而李維史陀相去不遠，也曾面對禁止亂倫這道「棘關」，因爲他爲自然與文明所作的區野至此幾乎不管用。拉康認爲，此一禁制往往透過姓氏的維持而「等同於某種語言秩序」（頁六六）。父親的功能乃彰顯在「父親的名姓」上（頁六七），又以想像性的關係結合眞實者，以語言結合律法，並以意符結合符指，總之都是社會形式。而隱匿在此種形式作風中的是一種潛意識上的專斷，其力甚鉅，另又包括了結構上的不穩。由於拉康確立了父親名姓的不定性，乃在下筆提及李維史陀之前，先確認拉伯雷

(François Rabelais)「所預知的人類學家的發現」(頁六八)。只要他岔開來強調語言的各種不定性，他就會推展到自己的主要觀察去，說那個寶寶「生到語言中去」，而語言還肯定比他的父母親更能掌握他。語言形塑他的命運，把他推向「他尚未走到的地方」(頁六八)，也會繼續形塑他身後的身分。話語倘能充分發揮功能，則可清楚道出主體的欲望，說明他想走但猶有距離的目的。不獨此也，話語另可涵括「他人的論述」(頁六九)。受知於其人，乃主體的冀求。然而，他人的話語裡，也可見到同樣的不定性、匱缺，以及同樣不受制約的欲望。主體和他人都在做一樣的夢，希望自己的話語充足無缺。這種希冀求取的乃「道」(the Word) 的原初微管束 (pleroma)，由於永難饜足，所以益形眞切。㊷在現代社會裡，自我常幻想自己的生命具有「統一」、「穩定」與「自足」等特性，因而會依違在渴求眞正的溝通與充分的話語畢竟不可期的夾縫裡。拉康在艾略特的〈空心人〉("The Hollow Men") 與《荒原》裡，找到欲望及其創制之間的投影的「眞正」表示 (頁七一)。然而就人類學科的典範來講，他心目中當以語言學最稱猗歟盛哉。語言學之所以能膺此重任，在其既可謂「當代人類學的先驅」(頁七三)，又否定了感官知覺和知識之間的對等關係，從而自柏拉圖《泰推圖士》(*Theaetetus*) 的傳統倡導出某種科學觀念 (頁七二)。從詩到數學的各類象徵形式，也是語言學研究的對象 (頁七四-五)。㊸語言在精神分析中重要無比。這個學門若能善用語言學，恢復其重要之地位，當可「在澆瘠的科學主義時期爲人類再創新義」(頁七六)。

第三部分可視爲拉康佛洛依德式詩學的宣言，雖然他並未

如此標榜。不過，拉康所論最不尋常處或在他轉向印度美學取典，爲解讀佛洛依德奠下理論基石。拉康的文本有其聯想翩躚的一面，帶他走出佛氏「不見了！那兒！」遊戲的敍述，一頭又栽進《荒原》末節「陀」(Da) 聲連連的複述裡，由此再進入佛經《優婆尼沙曇》(*Upanishads*) 的世界中。艾詩詩尾的題銘，拉康挪用爲本文第三部分的題銘。不過他和艾略特都用到拉丁文本的《浮沉解頤錄》(*Satyrican*)，從中引了丘米女巫西比 (Cumean Sibyll) 用希臘文講的一句話，可視爲佛洛依德《超越快樂原則》的總結：「我想死！」艾略特引《優婆尼沙曇》的語句結束他的長詩，拉康如法炮製，同樣以此爲本文收梢，完成他的艾氏式框架。兩人都深爲《菩里陀蘭雅伽優婆尼沙曇》(*Bridhadaranyaka Upanishad*) 所吸引，而這部經典所寫正關乎語言的充足性、源始與消退。㊹

對拉康就如同對艾略特一樣，關鍵性的文字出現在創造主波闍波提 (Prajaptâti) 和其子嗣的對話上：

> 一、波闍波提的子嗣包括神、人與阿修羅 (*asura*) 三種。他們和父神波闍波提住在一起，共習梵修 (*brahmacarya*)。
>
> 梵修的生活過了一陣子後，諸神說：「父師，願聆教誨。」他乃啓口道出這個字：「陀。」「你們懂嗎？」他們回道：「我們都懂了。您是說要能『克己』(*dmayata*)。」他說：「對的 (Om)！你們確實都懂了。」
>
> 二、然後衆人說道：「父師，願聆教誨。」他乃啓口道出這個字：「陀。」「你們懂嗎？」他們回道：「我

> 們都懂了。您是說要能『施捨』(*datta*)。」他說：「對的（Om）！你們確實都懂了。」
>
> 三、然後阿修羅說道：「父師，願聆教誨。」他乃啓口道出這個字：「陀。」「你們懂嗎？」他們回道：「我們都懂了。您是說要能有『不忍人之心』(*dayadhram*)。」他說：「對的（Om）！你們確實都懂了。」
>
> 聖音天雷也在此複述同樣的話：「陀！陀！陀！」也就是說要能「克己」，「施捨」，有「不忍人之心」。我們都應修習這三德：「克己」，「施捨」，有「不忍人之心」。

〈羅馬論述〉裡有若干主題，拉康似乎都已在此預示出來了。波闍波提所道出的「字」及他的三組聽眾爲之圈派的意義之間的聯繫乃專斷而無住性可言，讓人想到拉康說表意作用可以回饋符號並予以重塑的理論，也讓人想到佛洛依德解析他曾孫「不見了！那兒！」的遊戲和拉康向佛氏的解析所取的典。爲了把遊戲轉成語言典範並補充佛氏的解析，拉康還向索緒爾求援。他又長時在思考自己話語的變遷，聽眾都得積極參與其中。他還堅持精神分析師要重新注意佛洛依德的詩學和自己父母的話語，以振興他們這一行的理論與實踐。凡此種種，在在都可經上述的專斷與不定性讓人聯想到。

拉康充足話語和佛洛依德式詩學等觀念的理論基礎是印度的「寓義」或「陀伐尼」(*dhvani*) 傳統，而其資料出處係龐岱（Kanti Chandra Pandey）的《印度美學》(*Indian Aesthetics*) 一書。龐氏博通古今，涉獵遍及東西美學，又出入於數種學科之

間，葛流斯、佛洛依德或拉康本人的作品也不過如此。雅克愼的作品鮮活了拉康〈文字在潛意識裡的力量〉（"Agency of the Letter in the Unconscious"）。如同雅氏，龐岱也相信詩學和語言學是結盟學科。他說「傳統的語言難以爲詩理想的靈視內容找到語言表達的工具或方法」，詩學才辦得到，是類此「發現的具體表現」。㊺拉康的腳注（110n.）指出，龐岱最吸引他的是對阿賓那伐古普奎（Abhinavagupta, AD 950-1020）的研究。在他筆下，阿氏既是詩人，也是哲學家，對密修（tantra）和詩學尤有鑽研，也曾「自現象學的角度」創發一種新的美學觀（頁八五）。阿氏和黑格爾的哲學著作都曾「確定其他系統的地位」（頁八五），龐岱發現兩位思想家有極其重要的共通處，這一方面尤然。龐氏以爲阿氏的思想係印度「陀伐尼」傳統的登峰造極。在此一傳統中，「詩乃受啓發而寫出」，係悲傷一類「根本心境的表現」，有賴詩學、語言學、哲學與心理學加盟其中才能充分了解所接受的現象。龐岱未曾言及艾略特，不過他對傳統的認識極其類似艾氏在〈傳統與個人才具〉（"Tradition and the Individual Talent"）裡的看法：

> 天賦異稟者發現前所未知的事情，揭櫫於秉賦不如己者，從而創塑出理論。此際，他已開始廣招徒衆，傳統於焉形成，繼而從者有人，以迄天資更高的另一異秉出。此時新見再度出現，形成的理論雖然只在前人的基礎上思考並改進之，但顯然已經有所不同。因此，晚出的作家必定大大受益於同一或類似的文學活動裡的前人的發現。

在這裡，拉康特別受用的是一種必然的互補之感，介於原先的詩興大發及其理論上的回應之間。波闍波提的話中寓意，他的聽眾各呈不同反應，使之變得生機盎然。阿賓那伐古普奎等人活潑保存了「陀伐尼」的傳統；其理論化上述反應的方式也有助於波闍波提的話生機再現。龐岱更順水推舟，而拉康挪用之爲佛洛依德式詩學的典範，同樣與有功焉。

佛洛依德的文本有如波闍波提的「陀」，迄今尚無單一的詮解可以竭涸其意義，故爲人類主體取之不盡的展現。細審其人語言，以此作爲解讀根基，目的不在東施效顰，而在發現掌控其論述的原則。雖然佛洛依德所仰賴的「自我意識辯證」（the dialectic of the consciousness-of-self，頁七九）的資源上起蘇格拉底，下逮黑格爾，他的「仰賴」卻是在祛除主體的中心地位（頁八〇），辨識其基本分際。[46]此一發現馬上可以讓我們認識到，所謂「吾人」（one）、「他人」（other）與「個人」（individual）都不再具有指涉人類的功能。所指頂多只是他們的「幻形」（mirages）罷了（頁八〇）。以「個人」這個詞爲例：佛洛依德一發現潛意識的存在，立即推翻了這個詞所涵攝的一種「不可分割性」。拉康在追溯精神分析的傳承時，迂迴出入於蘇格拉底與柏拉圖之間，又從黑格爾下究齊克果，但他在凸顯蘇氏的對話者與分析師之間的差異時卻小心翼翼，謹愼異常。黑格爾的主奴辯證乃論攻擊性一文論證上的擔綱要角，拉康回歸於此，目的就在表明其審愼警惕的態度。分析師雖說得處理「自認是主子」的奴隸的論述，蘇格拉底卻從這個論述抽取出一些必備的東西，可以讓「眞正的主子」在進入「城邦主子言辭的眞理」

之際將他們的權力轉化爲正義（頁八一）。相形之下，接受分析的病患卻要依賴一種「大家都懂的語言」來讓人役使。病患不可能變得成符指的主子，但至少精神分析的目標是要恢復他們主宰意符的能力。精神分析所聚照出來的象徵語言是那種「可抓住當下業經人性化的欲望」的語言，因而「對主體有其獨特之處」（頁八一）。克里斯（Ernest Kris）等一類專研「自我」的心理學家以爲語言是一種符號（頁八三），拉康則認爲其推動力應爲欲望。爲了解此點，他從克氏的陋見抽身而出，轉向大盛於阿賓那伐古普奎的理論的印度「陀伐尼」傳統。

容我舉例言之。相對於蜂舞，在拉康眼中，語言可以藉著提到「他人的論述」時，「在對話者身上」投注「新現實」，從而「爲主體性下一定義」。職是之故，話語「恆可在主體身上涵攝其本身的回答。」而就話語對語言的關係而言，此其間更有某種「矛盾」潛存。語言逐漸演化爲功能之際，對話語就不再適用，而話語逐漸演化，變成「吾人的特色」之際，也就不再具有語言的功能（頁八五）。作爲話語的語言，可經其「交互主體性」來丈測。拉康力稱，「語言的功能不在『告知』，而在『啓發』」：

> 我在話語裡所追尋的是他人的回應。我之所以爲一主體，原因在我會發問。我爲讓他人辨識，所說者都限於以未來結果爲鑒的先見。我爲辨別出這個「他人」，便用個名字叫他，而他爲了回覆我，若非自稱是此人，就是必須加以否定。

語言確可決定主體的身分，因使他目前的存在和未來的變化都取決於動詞的作用：「我的生命史所成就的不是『過去』的過去肯定式，因爲這甚至已不再是我目前『已經』成就者的現在完成式，而是在遞嬗的過程中我的目前『將會已』成就的未來前景」（頁八六）。[47]語言不是非物質的，實乃爲一「微妙體」。「語文已陷入一切會俘擄主體的有形意象中」（頁八七），我們故而會用到類如「道成肉身」、「孕涵話語」（pregnant with speech）和作家著作的「全體」（corpus）或全集等語詞。拉康了解及語言的這個層面，乃稱精神分析的雙重目的可以簡單地說是要促成「眞正話語的到來，以及完成主體未來的生命史」（頁八八）。這意味著分析師的主要職責是：征服「主體的自我等同於在和他講話的『目前』」這個僞說。一旦完成這個工作，下面這件事就不難了：自「主體的『自我』(*moi*)及其論述中的『我』（*je*）之間」的關係出發，以便了解病患之論述的意義（頁九〇）。

拉康開始爲本文作結之際，冒險一試，公開自己的話語作爲分析的對象。他所欲爲之分析，也就是他以病患的話語和佛洛依德文本的語言爲對象所做者。他還明白表示，他一直是在對兩類的聽眾說話：一是精神分析師，所用的「話語技巧」和他無殊；一爲懵懂於此一「技巧」者，不過這些人倒可透過那些「羅馬聽眾」予以開示（頁九三）。他對職業分析師下過許多針砭，或和療程長短有關，或關乎臨床策略，強調療程終結之際的重要性，而不以療程表上的固定或例行公事視之。[48]本文的大主題在視象徵爲唯一眞實的生命，在結合死亡本能的力量，爲生命開創意義，又在視精神分析爲知識與醫療看護的仲

介，更在強調精神分析認清本行領域的必要，甚至包括認識生物學和語言學的功能的必要。然而在拉康繼續集合這些主題的時候，他言談之間儼然以波闍波提自居，又似乎是眾提婆（*Devas*）和阿修羅等聽眾。他修辭花腔的尾聲也是用典的極致，涉及禪宗（頁一〇〇）、蘇格拉底以前的哲學家（pre-Socratics，頁一〇二）、海德格（頁一〇三）、艾略特、《優婆尼沙曇》，以及《聖經》（頁一〇六）等。

拉康爲精神分析師這個行業打造了一個隱喻，令人側目，好像本文冗長艱澀，應該用個單一意象來濃縮其精義。巴別塔（Tower of Babel）盤繞在俗世（*mundus*）中人性的黑暗面上，同時也可視爲摩西那條具有醫療作用的銅蛇，而後者更讓人想到盤繞在生命樹上的那條蛇。這種聯想雖然怪異，卻極具象徵意義：

> 且讓〔精神分析師〕熟稔在巴別塔的後續大業裡，他的周期帶著他進入的螺紋，讓他了解在語言的雜音中，他所具有的詮釋者的功能。至於有關巴別巨塔盤繞的俗世中的黑暗，且讓他把下面這個工作留給神祕的靈視吧：在黑暗中看到生命的腐蛇在永恆的杆上起死回生。（頁一〇六）

這裡的比喻（trope）由視覺與言辭混合組成，令人擊節讚嘆，也確定了理論與實踐在精神分析上密不可分。儘管如此，這個比喻卻也十分仰賴「寓義」或「陀伐尼」的傳統。後者每游走於下列名目之間：蘇格拉底式的反諷、充足話語、凝縮作用，

以及佛洛依德式的詩學。拉康還請讀者回想一下布魯葛爾（Pieter Brueghel）爲巴別塔所繪的傑作，同時也請他們讀一下〈創世紀〉（"Genesis"）第十一章。這章以過去一段時光的回憶發端，其時舉世只有一種語言和話語。但如今人性的核心卻是一層向心的「黑暗的螺紋」，既可能屬潛意識，也可能是死亡的本能。拉康挑動了「神祕的靈視」，又兀自作壁上觀。所謂的「靈視」實指《聖經》的「預表式詮解」（typological interpretation），可以看見像布氏的巴別塔一樣盤繞在生命樹上的蛇。在此同時，這條蛇也變成摩西的「蛇醫」，被咬的人都可因之而活命全身（Num. 21: 8-9）。這裡寫的是可以徵顯潛意識的語言，是環繞著生命的死亡本能，是一段精巧的《聖經》文本，關乎語言在精神分析療法上的可能用途。拉康又踢了臨門一腳，因艾略特而在最後引了波闍波提的話。不過在此之前，他已因勢利導而寫出如下一段撮要：

> 在人身上，精神分析的經驗再度發現，以「道」爲律法確有必要。人因此一觀念而以自己的形象塑造自己，語言的詩之功能亦因其運作而賦予人的欲望其象徵性的仲裁功能。

拉康偏好語言，這段話大可爲其立場辯護。他的語言恆在嘗試跳出所囿，進入繪畫的層次，甚至在包裹住潛意識和死亡本能，從而賦予其形體之際，亦然。上面的引文確實是吸星大法，拉康吸納了波闍波提，精神分析也收編了《舊約》律法和《新約》的「道」（logos），以便提昇「語言的詩之功能」，使之可以掌控

欲望與象徵之間的聯繫。詩的功能再也沒有比這一個更崇高的了。

四〈佛洛依德的事物〉

一九五五年，拉康曾節縮〈佛洛依德的事物或精神分析上回歸佛氏的意義〉（"The Freudian Thing, or the Meaning of the Return to Freud in Psychoanalysis"）一文以供某演講之用。此文召喚維也納的強度，一如羅馬之於〈話語的功能與場域〉。拉康向這個「夢之都」頂禮致敬，以爲歌劇於此匯合文化眾流，創造出和諧。佛洛依德革命也爆發於此，因其開始重估組成「中心」的因素，比得上哥白尼（Nicolaus Copernicus）的天文學革命。㊾筆端涉此，拉康談笑風生，一派李維史陀的調調。太陽中心論取代了另一個宇宙觀，精神分析也顛覆了「整個人文傳統所配發的人類的中心」，代之以頗見差異的另一個（頁一一四）。然而，如今即使在維也納，佛洛依德也已爲人所取代，光芒漸失。拉康雖自外邦而來，卻要帶領大家回歸佛氏，走向這位先知的文本中心。

拉康從第一次世界大戰後的歐美文化史這個大架構出發，重新定位佛洛依德式的革命、其殞滅，以及他回歸佛氏的呼籲。歐洲社會結構崩頹，衝突隨即引發戰爭，種種雜音淹沒了佛洛依德信息的先聲。衝突繼而帶動鼓噪，「有憤恨不平之聲，有瓦斧雷鳴，也有囁嚅姑息，唯恐大戰將至」（頁一一五）。不過在這一波波的爭吵之中，佛洛依德的聲音倒也隨之擴散。拉康在

此所指，或爲法國接受佛氏思想的情況，或爲佛氏自己的設譬取喻，不斷遙射第一次世界大戰（見其一九〇一年的《日常生活中的精神病理學》[*The Pschopathology of Everyday Life*]）。[50] 關於前者，魯婷妮絲蔻卓有研究，並精心爲之重構。佛洛依德的觀察有如未卜先知，他說戰時情況特殊，「誤讀」受鼓舞的程度有甚於其他「誤用」（parapraxis）者（*SE*. VI: 112-13）。歐洲有其歷史包袱，相形之下，美洲雖亦不免於歷史掣肘，在拉康眼中卻已誇示了一種「文化上的非史作風」（cultural ahistoricism）。儘管這樣，此一非史作風仍受其所承受的歐洲史的影響而來。其「視境」（horizon）有限，率皆肇因於此。移民經驗預設歷史爲其存在的原則，但又渴望能加以放棄，而把人類功能奠基在拉康堅持是反動原則的輪替性的差別原則上。[51] 一九〇九年，佛洛依德往訪麻省克拉克大學（Clark University），應邀發表《精神分析五講》（*Five Lectures on Psycho-analysis, SE*. XI: 9-55），認爲自己的美國行乃精神分析史及其承諾的完成與應驗。不過，拉康於此另有偏重。佛氏偕容格（Carl Gustav Jung）訪美，船進紐約港時對他說了一句話：「他們不知道我們帶來的是一場瘟疫」（頁一一六）。拉康回想到這一句話，目的可能在強調精神分析的一些大發現所產生的震撼。這些發現可以回溯病患的潛抑因子，乃歷史重整力量的決定因。

回歸佛洛依德會涉及兩件事，首先「要讓人知道精神分析有其力所未逮之處」，其次要重振佛氏的「原始意義」（頁一一六）。在此等回航的過程中，我們倘找得出任何佛氏所通融不得的事，那應是他信誓旦旦的彈性原則，或云他擬保存精神分析原本驚人的活力的決心。就此一意義而言，佛洛依德的作品都

稱得上是經典，都可以在歷史定位上通過疏注家的考驗，也都可以不斷回答他們燃眉的切身問題。更有甚者，拉康坦承自己在讀佛氏著作時，曾再三經驗到只有其眞正的發現才能帶來的驚奇感。就此一意義而言，閱讀佛氏的經驗本身，就是在見證「活的研究」（頁一一七）。而學者致力於精神分析的臨床工作之餘，倘能持續研讀佛氏的文本，當可發現自己的閱讀活動千變萬化，從而又可爲上述「活的研究」再添活力。

拉康由時空入手爲其論述定位，然後開始闡釋所謂回歸佛洛依德的旨趣所在。本文議論精到，宏富多姿，都十三節。首議李維史陀，語調儒雅溫文，令人心折。次則剛強勇猛，咄咄逼人。第五節析論索緒爾和佛洛依德，縝密周到。第七節如數敷衍自我心理學，極盡嘲諷之能事。第十一節以雅緻筆意提鉤拉康式的理論，然後在第十三節瞻望未來精神分析師的訓練大計，綜結全文。拉康一路寫來，修辭聲調頻頻轉換，另又依序用了兩組內心獨白以區隔頓挫，如第三節呈現事實，不事他務，第七節則掉轉案頭，專論自我。

「事物」（thing）一詞在文中有數義，或指「事實」，或指「物化」（objectification 或 *chosisme*），或指「自我」，或指「他人」（the other），或指「精神分析的診療方式」，或至少在指其「眾所喜歡的診療方式」（雖然這未必眞實而有效）。海德格有一文專論〈事物〉（"The Thing," 1950），拉康本文則重理海氏該文所樹下的一些基礎。海氏之文區辨「事物」與「物事」（object），前者自成一格，也可以「站出來」（stand forth），後者則「仍然留在意識裡」。[52]事物雖不爲意識所侵，物事卻有「鄰近」（nearness）的特色。這不是說後者可在空間上取得，而是說

口語的部位已爲其所攻佔。但是攻佔這個部位這件事也不是反掌可得或已外現無虞，而是說口語部位的物事在形體上總是無跡可尋。海德格論〈事物〉時，深爲天、地、神、人（*das Geviert*）這個四重體——亦即匯集四者的事物部位——所吸引，然而拉康不吃這一套，反而在精神分析裡顚覆這些努力，以便詳述這一行的實況和目標，從而把事物轉爲物事。要不他就由佛洛依德的作品中淬煉信息，把物事轉爲事物，繼而建構之爲精神分析的學理。

佛洛依德的「事物」就是他的發現，尤可「質疑眞理」（頁一一八）。很多人誤讀後，以爲佛氏已推進到完全不顧眞理的境地。尼采認爲「眞理是某類生物必需賴以生存的那種錯誤，『生命』的價值基本上也明確可辨。」這種看法，拉康文中期期不以爲然。[53]他所知道的眞理，曩昔是一種「下意識的傾向」。而體認到這一點，他旋即放下上述「尼采式『生命謊言』的三流觀點」，聲稱接受精神分析的病患寧靜平和。他還說，在「轉移作用」與「退化現象」（regression）一類的辯護機制上，精神分析所花的心思確實太多，以至於遺忘了這些辯護聯手反對的眞理。如此一來，精神分析本身就變成「非歷史」與「遺忘過程」的共犯。理論已佚亡其所在，迷失於過程的技術性細節裡。倘無眞理實情（理論之眞理與眞理之理論），則不論精神分析師或病患都難以從面具中辨認出顏面，也不可能自敏諾思（Minos）的迷宮（labyrinth）中看出牛魔王（Minotaur）。拉康一馬當先，搶在里夫（Philip Rief）之前宣布佛洛依德實非衛道之士（頁一一九），[54]而是墾拓美麗驚人、赤裸裸的眞相的人。拉康向眞相燭照、猝不及防的一刻的「格言式表記」（*L'emblème proverbial,*

E. 408）借典，創造出自己獨樹一格的混成表記。在後者的傳統中，「眞相」通常以裸婦的姿態現身。她諦視太陽（或右手執之），左手持一本打開的書（有時是一枝羽毛筆），腳踏球形世界。[55]拉康的表記則訝然於「眞相」的赤身露體，而把大強調從她身上轉移到以慧炬燭照之的發現者去。類如下面的這些格言，拉康合而鑄成自己的混成珠璣，並以此焊接他的表記，將之轉化爲「格言」：「眞相裸呈自身，顯現至善」、「好酒沉甕底」、「人不能以貌相」。

本文第三節題爲〈事物自述〉（"The Thing Speaks of Itself"）。拉康於此走上伊拉斯瑪士（Desiderius Erasmus）《愚人頌》（*The Praise of Folly*）的路數，以想像性的獨白取代了混成的格言式表記。[56]在此，「眞相」借「佛洛依德之口」宣示自己的權力（頁一二一），並抓住獸角向世人說她一絲不掛乃是自由，解放自大家用來隱藏她的那些只不過是眞相的東西。獨白繼續推展下去，而拉康不僅設法在護持伊拉斯瑪士的多元修辭性擬諷，更在挪用他的論旨大部。在拉康的文本裡，「愚人」（或瘋子）並非天生，也不是一種規範性的身分。他的「莫你愛」（Moriae）不說誰是笨蛋或誰不是，反而聲稱「自然那人類之母深慮遠矚，因此任何東西都會混雜或調配一點所謂愚人的色彩。」[57]伊拉斯瑪士的愚人和拉康的「眞相」都有其聽眾，他們因犯錯或錯察而受到指正之時，愚人和「眞相」都可感覺到他們自衛得很尷尬。她們特地揪出哲學家來，因後者的「愛自」（self-love）已取代了「愛智」（*philosophia*）。在不知不覺間，她們的「錯誤論述」（discourse of error，頁一二一）已爲「眞相」所用，雖則他們意不在此。「錯誤突然變成眞實」，這件事同時

也突顯了永恆化錯誤這個流言與眞相的發現所帶來的震撼。「眞相」信賴黑格爾的這個說法：理性狡猾得很，「用不著你幫助就可獨立工作。」確然，「眞相」允諾或威脅著說：「不管你用計逃離開我，或想在錯誤中構陷我，我還是可藉你無所遁逃於其中的錯誤找到你」（頁一二二）。但是在此同時，她也徘徊在各種形式間。乍看之下，這些形式非常不眞實，分別是夢、曲喻（conceits）、笑話與謎語。[58]即使是埃及艷后克麗歐佩翠（Cleopatra）的鼻子等事物，如今也已變成「眞相」或她說話論述的符號。[59]眞相之路「不僅通過狹窄得找不到的一條隙縫」，也「通過夢難以攀登的雲巔」、「平庸的熱愛」和「荒謬的死巷」。她和聽眾說，如果要找到她，他們需要各種亞里士多德式的範疇作爲最強烈的引路「氣味」。這一比，無異在預告隨後立即登場的阿克泰恩（Actaeon）獵犬的神話。「狹窄得找不到的隙縫」乃德希達一極其類似的意象的先聲，亦即其「圍牆上的罅隙」，而「望出這條隙縫」，吾人即可「看見圍牆外尚未命名的那道微光」。[60]即便在進行此一預告之際，上述「眞相」的軌徑也儘可一覽拉康的行文策略了。

「眞相」嘗謂，她在世上的道路都通過夢和事物，兩者交互出現，時而爲她的語言大夢，時而爲事物的各種符號。本文中「眞相」最後的幾句話乃在頒布此一聲明，佈下範圍甚廣的一張典故之網。拉康唱作俱佳，用戲劇繼續推演「眞相」的獨白，令其在伊拉斯瑪士的愚人和或爲〈箴言書〉中人格化了的「智慧」之間挑撥離間，從中再收漁利。自哲學傳統觀之，他筆下「眞相」在世上的運作之道，深受律克里修（Titus Lucretius Carus）《萬物原理》（*De rerum natura*）中的「事物」（*res*）的影

響。律氏說夢，銷魂奪魄（IV: 756ff），又寫夢主來源萬端而同時在心頭飛閃而過的意象。拉康寫過一段晦澀又繞圈子的話，事涉索福克里茲（Sophocles）的「血犬」，而上述效果似乎正是他在其中所擬追尋的：

> 找吧，一聽到我你們就變成的狗群，儘管索福克里茲在柯倫那斯（Colonus）那場邪門的會議上已發現眞相有大白的一刻，他寧可在阿波羅（Apollo）的偷兒的神祕蹤跡上——而不願在愛迪帕斯血淋淋的眼窩裡——放出血犬。（頁一二三）

在這一段話中，拉康再度用到阿克泰恩獵犬的神話，雖然他未曾直道其名。在奧維德（Ovid）《變形記》（*Metamorphoses*）的版本裡，阿克泰恩打了一天的獵後，無意間闖見羅裳盡褪正在沐浴的黛安娜（Diana）。女神爲防被窺事發，就將阿氏變成他剛在追獵的牡鹿。獵犬見狀，蓄勢撲上。此時遠方朋友的呼聲傳來，但他已叫不出「我就是阿克泰恩」而被眾犬吞噬了。「眞相」的獨白把重點放在故事的前半段。聽眾一聽到她講話，就向她靠攏，隨即變成眾犬。拉康驗明「眞相」就是黛安娜，但不以此爲滿足。他雖仍未道姓指名，顯然已爲「眞相」再添上德爾斐（Delphi）神廟阿波羅的女祭司的身分。阿波羅殺死巨蟒皮松（Python）後，竊取其身分而爲德爾斐的牧者與竊賊。上面聯想的聯繫處似即介於阿克泰恩的獵犬與上述阿波羅的雙重身分之間。愛迪帕斯一直在追尋眞相，但在索福克里茲的《愛迪帕斯王》（*Oedipus Tyrannos*）裡，先知提瑞西斯（Teiresias）從德

爾斐所帶回來的眞相卻把他推向毀滅的境遇——儘管在《愛迪帕斯在柯倫那斯》(*Oedipus at Colonus*) 之中，此一眞相也引他進入死亡的神祕曼妙。拉康擬藉這種典故之罟，用一句話就將下列諸事網羅殆盡：他對語言的力量的熱愛、他對固定或已定的身分的懷疑，以及他對「轉移」或延遲後的眞相之路的觀察。此其中還要包括他的一項預測：聽過「眞相」所說的話後，大家都有可能被她變形，要不就得將她吞食入腹。最後，我們當謹記在心：「眞相」一直是用「佛洛依德的口吻」在講話。拉康在維也納的精神病學會議上首度提出本文的時候，他用「眞相」的話爲佛洛依德演講，而聽眾都已目睹過這位先知的訊息被他一手創建的建制所遮蔽。拉康道出佛洛依德震人心弦的眞理，帶頭引領我們重返佛氏。即使在這個時候，他也挪轉佛洛依德式的發現，重新予以命名，使阿克泰恩甚至凌駕在愛迪帕斯之上。拉康喜歡講眞話的悲劇英雄更甚於有自知 (self-knowledge) 之明的盲眼英雄，從而創造出索福克里茲的群狗。

第四節題爲〈展現〉("Parade")，拉康在其中加寫數段，堂皇推出他的阿克泰恩故事。他先請讀者想像自己乃身在一場「血宴」之中，其時尋找眞相的遊戲才剛開鑼。我們旋即發現，「自我」正是「眞相」的凶手或祭品。而不論何者爲是，拉康最感興趣的實爲「知識的戲劇」(頁一二四)。有鑑於此，他乃提出阿克泰恩這個隱喻，討論時則將之精心區隔爲兩部分。第一部分裡，阿克泰恩乃「存在於佛洛依德之中」，似乎正是知識或「愛知」(epistomophilia) 的推動力，而他能昂然挺進，發現「眞相」/黛安娜女神，後者居功厥偉。[61]佛洛依德/阿克泰恩所發現的黛安娜住在地表上/下 (她的芳名前常見「地底的」這個修飾語)，

而且每用「死亡的光滑表面」來饜足追尋者的飢渴，外加「世上最理性的論述的半神祕性限制」。爲了解「眞相」的論述，聽眾或讀者非得能辨認出其文本中「象徵替代死亡」之處不可。然而，知識的戲劇若是在追尋這種「辨認」，則其顯然不是在「死亡本能」(thanatos) 的符號下演出的。相反的，此一驅力 (drive) 或欲望仍屬本能，而在佛洛依德的看法中，這種本能和性與死亡等首要本能並不一樣。在《性學三論》裡，佛洛依德說過這樣的話：

> 在基本的本能組成中，這種本能不能算數，也不能完全歸入性的範疇中。其活動力一面對應於獲得指控權的昇華樣態，一方面則在利用「見色思淫」(scopophilia) 的活力。(*SE*. VII: 194)

佛洛依德似乎會要求此一「知識欲求的理論」(theory of the desire for knowledge) 和他有關其他本能的理論互通有無，並且要能超越而凌駕乎其上。

由於「愛知」並不等於死亡本能，拉康擬將阿克泰恩隱喻的第二部分自佛洛依德區隔開來：「在此已被肢解的阿克泰恩可不是佛洛依德。」相反的，佛氏門徒中最好的一些已如此這般慘遭吞噬。他們都帶有耗竭佛氏的那種激情。不過拉康提到布魯諾 (Giordano Bruno) 的名字，在把上述隱喻自奧維德的文義格式連根拔起之際，已大大改變了其意義。拉康取典的是布魯諾的《英雄之怒》(*De gli eroici furori*, 1585)。從第三節開始推演眞相的格言式表記以來，這本書就一直盤旋在〈佛洛依德的

事物〉之上。和拉康的表記一般無二，布魯諾的也是已爲語言所取代的視覺文本。《英雄》的每一節都收有表記一幅，都是敍寫進去而非雕刻上去的。敍寫之後是一首十四行詩，所用之意象皆出自相關的文字表記。在布魯諾的文本中，各類眞相的眞相乃存在於阿波羅絕對的光照中，再反映在黛安娜的陰影或清輝裡。這個神話版本中，黛安娜變成自然世界，「眞相」的蹤跡或「足跡」都可在其中找到。布魯諾的阿克泰恩及其狗群都在自然裡追尋這些眞相的倒影。他一旦變成牡鹿，爲眾犬所噬，就化身爲他所追尋的事物，獲得思索裸體的黛安娜的力量（II: 2）。[62]在布氏文本中，阿克泰恩母題的高潮非常拉康式：這位獵者看透一潭水，在其「對應之鏡」（mirrors of similitude）中見到「天仙之美的面龐」（I: 4）。這個倒影所形成的意義，文本中一直表現得很曖昧：在一方面，阿克泰恩就像鏡前的孩童一樣，看到的是自己的影子；在另一層意義上，他看到的是「眞相」/黛安娜的面龐的倒影。其實，他可能兩者都見得到。

然而，最重要的是，語言——尤其是話語——乃眞相的媒體。不過同樣的，這個說法也會因閱讀上的極端行爲而變。有人會沮喪得大叫：「這是『理性之戰』（logomachia）」（如今或亦可效德希達說成「理體中心主義」[logocentrism]）；也有人會堅持說：「任何東西都是語言」（或再效德希達說：「文本之外什麼也沒有」）。可是拉康雖想感受這兩種極端的拉力，卻不打算臣服其下。文中的「它說」（*ça parle* [*É*. 413]）這兩個字，即用來對抗這兩種對立立場，一壁廂則在爲佛洛依德的發現擷華取精。儘管在某種意義上，這說話的「它」和奧塞羅（Othello）的「動機」（cause）一樣叫不出名字來，拉康仍然不爲其模稜的

情況所動，而且戰戰兢兢，盡力拯之於混沌曚昧。這個東西或「事物」就是「眞相」。她在無意識中運作，現身於語言裡，而後者正是前者的中介。拉康接下把讀者帶向索緒爾，希望求得所需的語言學零件與精神分析理論，以便讓大家嚐鼎一臠，預知本文下一節的宗旨。

第五節中，拉康終於挪用轉化了索緒爾的語言學；其中有關精神分析最稱重要的洞見，厥在區辨符指與意符疊床架屋的各種網路。拉康所求於索氏者，只是他的學說的大要。換作德希達，則會大張旗鼓條分縷析《通用語言學教程》。索緒爾確立了語言乃符號系統的理論後，即開始探討符號的本質。符號及其意符的關係千頭萬緒，要之都蠻橫而獨斷，大約都受成規所統御。符號及其意符有別，就連其定義也因彼此不同才下得來。因此，在索氏眼裡，語言是差異的系統性結構。所見既然如此，索氏乃據而推衍獨立於其歷史地位之外的語言結構與不同史期的同類結構之間的歧異。前者是爲「共時結構」(synchronic structure)，後者亦即所謂「歷時結構」(diachronic structure)。拉康以爲，這些差異會造成「表意的統一性無法分解成爲實體的純指(pure indication)，……常常回頭談的反而是另一個表意過程」。更有甚者，表意「恆超過令其漂浮於其中的各種事物」(頁一二六)。語言、欲望與人類主體都會因區隔與差異而斷裂：意符會自符指斷裂出來，匱缺斷裂自渴望，而自我則由無意識斷裂而出。這些相異體成雙成對，就算只有各組的第一個，也可以讓人妄想爲其定義、完結與正名。「我」的各種合法與文法性的虛構，加上類如「統一化的意識」與「善良的靈魂」(*belle âme*) 等觀念，又進一步神化了此一期待。事實上，這些虛構都

是主體的片段或代喻。佛洛依德的發現確有一關鍵層面，亦即「可在生物體的僞整體（pseudo-totality）中發現的明顯失調」（頁一二七）。拉康大聲疾呼：精神分析的道德層面和「個人主義」無關。馬克思主義和美國人的自我心理學所以有別於佛洛依德的大計，皆因後者使然。不過精神分析絕非在反人本思想，反而是透過語言在探究人類主體的世界。「語言」乃人類的「事物」。

語言學在精神分析裡的地位如何？拉康的理論性答案的重點，來自佛洛依德《精神分析導論新講》（*New Introductory Lectures in Psycho-analysis*）裡的一句話。據史特拉奇的譯本，此語意思如下：「原我以前在哪裡，自我將來就會在那裡」（Wo Es war, soll Ich werden. [*SE*. XXII: 80]）。這個句子出現的時候，佛洛依德正談到意圖，謂其可「強化自我，使其更獨立於超我之外，並拓寬其感知，擴大其組織，俾便挪化原我未經開發的各部分。」拉康雖盡力修正史布羅特（W. J. H. Sprott）一九三三年的譯文，他三緘其口但眞正齟齬的對象卻似乎是佛洛依德自己的文本。在《導論新講》和《自我與原我》（拉康亦曾提到這本書）裡，佛氏大力強調精神分析強化自我的角色，以便重申其計劃所在：「精神分析是一種工具，可使自我步步爲營，征服原我」（*SE*. XIX: 56）。本文中有兩段話，從文法角度密集思考，令人想起佛氏自己在義理訓詁上的演練。這兩段話過後，拉康終於堅持己見，以爲危若累卵的不是「文法觀念」這碼事（頁一二九），而是要開發出一種類推，使精神分析師認定病徵具有意符的功能，從而加以解讀。雖說如此，拉康倒也有意違反自己的索緒爾式原則，以便說佛氏的「原意」是：「主體過

去之所在，我非得現身於其間不可（*venir au jour*）」（頁一二八）。這句話把「我」銜接到無限的未來去，而不是依據早先所以爲的自我所會成就的來日形象來形塑未來。

要認定病徵是意符，開頭會出現的障礙乃論述內在的抗拒力。在此，拉康的論證稍稍觸及德曼（Paul de Man）一九八二年〈抗拒理論〉（"The Resistance to Theory"）一文中的立足點。[63]德曼辯稱，若視閱讀爲一理論問題，則會凸顯下面直覺或欲望與常見（或許也難免）的體認之間的對立互斥：首先，語言所關涉的應該是其本身以外的「事物」，其次，語言揮之不去，可以自我指涉。語言的這種自我指涉性——亦即「以語言關涉語言」——強烈妨礙其「表相」的現呈，而依拉康之見，這個理論難題所關涉者乃「精神分析師對病患講話」這個切身的工作。在一方面，分析師或爲防止反移情作用而下手客體化主體，但在另一方面，爲役使主體，他則讓他開口說話。就如同分析師和主體講話時會顧左右而言他，病患自述時也好似在談「問題及其以外的事情」。這更有如「事物」在跟分析師講話，而倘非該事物具有讓分析師回應的力量，該事物大概永遠會對主體關上大門。接下來，分析師會在「聽到主體以如此顚龍倒鳳的形式所傳達來的訊息後」，將之璧還其人，而他也會因此而「感受到雙重的滿足：一滿足於自己已認出主體，二則滿足於已讓自己認識到主體的實況」（頁一三一）。但究竟可不可能讓「事物」等同於「智力」（*adaequatio rei et intellectus*）呢？拉康對此甚表信心，並以此終結第六節的論述。然而，在拉康的理論中，「抗拒」卻一直是個正面的價值，一如佛洛依德往常的看法。佛氏懷疑美國人會那麼容易就接受精神分析。[64]

不過到了第七節，拉康就不輕表樂觀，反而在自己的文本中悍拒論述。他在此爲文中的主喻——亦即「擬人法」（prosopopoeia）——命名，一面則假設讀者中有人夢到自己是他的講桌，而如此所造成的各種後果，大夥有必要加以深思（頁一三三）。「擬人法」是個有趣的喻詞，可以說是一種「生硬而矛盾重重的比喻，適足遮蔽我們對自然、死亡與上帝的無知。『擬人法』也讓我們所提到的這些事物變成『寓言』（allegory），就如我們提到『人心』時另有所指一般。」[65]海德格寫到「事物」及其「四重體」（the fourfold）時，所賴者必爲「擬人法」。[66]由於拉丁文中的「擬人法」出自"*prosopon*"這個字根，指「面具」或「臉孔」，所以這個名詞實指那種爲某謎題戴上面具的「轉喻」（trope）。[67]「擬人法」一面可擬人化非人類，即如佛洛依德之所見：「人類把想要了解的萬物加以擬人化，這種做法毋寧相當自然，因爲唯有如此人類才能駕馭萬物（亦即心理上的駕馭是在爲實體上的駕馭做準備）」（*SE*. XXI: 22）。在另一方面，「擬人法」也可以把人類——或是人類的某層面——變成某一客體或「事物」。這整個過程，拉康自創了一個法文字"*chossime*"以稱之，或可——不論有多拗口——譯爲「事物化」（thingification）或「形化」（concretism）。[68]「事物化」的危險是：我們或會忘記其比喻上的性格。不論在「自我心理學」或在各種行爲科學中，擬人化幾乎都受到抵制，而拉康力稱，在這些學門裡，「事物化」的比喻性格也早就讓人給忘光了。拉康行文笑中帶刺，語含抗議，這些不具自省性的事物化學科首當其衝，美國人的作法尤受抨擊。[69]

拉康問道：就「意識」而言，講桌和我們之間當眞差異這

麼大？截至目前爲止，這個問題在文中尋常不過，之所以特別值得我們思考，乃因其說明尾隨了一個飄風震海似的意象使然。首先，拉康請聽眾想像他們當中一位站在兩面平行的鏡子中間，前頭則擺了一張書桌。這位觀者和書桌都在鏡中層層映照，持續不絕。觀者看到自己和桌子一樣疊映在鏡中，會有「他人在窺視」自己之感（頁一三四）。這個「他人」（亦即觀者的鏡像）也就是他（亦即觀者）和/或「它」（亦即鏡像）所以能夠「看到『它』在看『它自己』」的因由。而至少會有一小段時間，這一點會將此時已成鏡中伴侶的觀者和書桌並置於同一個物質化的層次上。但在某極其複雜的炫現似的句子裡，拉康則宣告這個影子乃「意識的蜃景」及「幻設」（inanity）。不過，他所願意接受的是「自我而非書桌才是知覺的活動中心。然而在形成這種狀況之時，就意識乃自我的特權一點而言，自我所反映的實爲其感知的客體——而非其本身——的本質，因爲這些知覺大部分都是無意識的。」重要的是如何進入在客體本質的自我中無意識呈現的映像，而這便是拉康所追尋的「事物」。

在第八節，這張桌子略仿「眞相」的伊拉斯瑪士式獨白，以多重擬諷的方式談到自我。桌子劈頭就問了個問題：有什麼比一張桌子更能在分析時治療自我？就在桌子的獨白賡續開展之際，拉康的文本也把超現實主義開發爲戲仿的範式。桌子先對可能在射程內的自我心理學家發動正面攻擊：「你爲了證明自己健康無虞，往往以自己的觀點衡量事物。這一切印證了一件事：要達成精神分析的目的，吾人必須與分析師的自我合而爲一。除非主體的自我與你的觀點一致，否則沒有其他方法可以區別自我中康健無恙的部分，這不是很清楚嗎？」（頁一三五）

當然，這裡有一點很重要：我們猶記得這獨白有一「受境」（given），謂拉康要求聽眾想像他們當中有一位或數位夢見自己是一張會說話的桌子。因此，每當「聽眾分析師」內的那個「事物」以「作爲桌子的事物」在開講「作爲事物的自我」的時候，說話者內裡的那「事物」應該就是各事物本質的無意識映像。從本文前一節開始，這些「事物」就已侵入獨白之中。自我心理學家確可能就是我們所談的夢主，對他而言，這桌子乃模範病患：

> 由於本人並不麻煩，所以結果立見，而我也事先就治癒了。由於這只是把你的論述換成我的，是小事一樁，所以我是完美的自我。（頁一三六）

就在此際，拉康打斷獨白，承認桌子一直在他指揮之下，從而褫奪了其發言權。然而拉康的諷刺之網無所不在，即使他爲桌子論述所做的公開性修辭分析也難逃自己譏訕性的超寫實羅網。用文中拉康所用的技術性語彙來說，他和桌子的論述都是煩冗的稱謂語（antonomasis）的練習（頁一三六）：拉康以事物替代主體（以桌子代自我），以主體替代事物（以欲望的代表替代自我意象），用的都似乎是比開頭所需還要多的話。藉著反證論法（*reductio ad absurdum*），自我心理學本有的「事物化」已把心理學家和具有特權的自我轉化成一件家具。不過，這一切都是在「佛洛依德的事物」這個符號下進行的。拉康雖然沒有公開表示，卻似乎需要繁言冗文來暗示佛洛依德自己的文本常促成這種轉變。而這很可能是拉康何以自《導論新講》再引下語

之故：「原我以前在哪裡，自我將來就會在那裡。」佛洛依德早就說過精神分析意在強化自我（SE. XXII: 80），而上引文適足讓拉康在不用直引的狀況下就能點出此語在《新講》各講內的位置。⑦⓪

代名詞的選擇和文法上的性別在精神分析理論上的意義爲何？拉康文中此時刻正「演出」這個問題的答案。我們若從桌子獨白的英譯看到法文原作去，登時就會感受到雷鳴電掣，蓋即令尙未施展挪移乾坤的擬人法，法文本也已擬人化了各種「事物」："*la chose*"（東西），"*la résistance*"（抗拒），"*le pupitre*"（譜架），"*le moi*"（敵人），"*le je*"（我），"*le Ich*"（吾）。拉康要說的是，類此語言特徵已明白表示事物世界映現在潛意識的種種過程裡，也指出這些過程確可得之於語言。拉康論述中較大的一些單元都可擴大這些映像，例如他用到的比喻和文本斷裂等。

拉康爲第九節冠上〈自作多情〉（"Imaginary Passion"）一題。自此，他的論爭模式開始讓位給主要理論的直接闡釋。在本節中，各詞又成爲重要的修辭記號，例如「我的同胞」、「我的欲望」、「我想」、「我相信」、「我認爲」等等。這些字詞看似簡單，效果卻可令人棄自我語言而就主動欲望，或離開事物世界而就親密主體者。而不論反思的成分有多大，這一切可進一步凸顯自我的修辭學：「我們可以看出自我的語言可以化約成什麼：『直覺式的啓發』(intuitive illumination)、『回憶性的指令』(recollective command)，以及『語言回應上的駁斥性攻擊性』(the retorsive agressivity of the verbal echo)」（頁一三九）。本文前八節中，自我的反駁或反響都出以攻擊性的語言。如今

拉康則籲請讀者視「自我」(*le moi*) 爲「情欲」之所在。

要完成這一點，首先應重溫〈鏡像階段〉一文的要旨。自我的基本情欲所渴求者，乃「自愛」的自戀形象。所愛戀的實非自己的身體，而是其難以企及的形象。是以「自愛」從一開始就是在「欲他」。不過當其始也，由於「鏡像階段」有所「瀆職」(misprisions)，此一欲望實則會錯以爲與「他人」(the other) 團結一統，或把所期盼者類推爲自己「自我」的未來，從而要求我們向「他人」無條件投降。一旦認清這個「他人」也會欲求另一個「他人」，那麼這場「你或我」的戰爭可能就此休兵。此一有關分析情境的體認所帶來的後果是，精神分析變成了一場「四人制的遊戲」，其中的「兩位主體各有一對客體與其配對，亦即自我與『他人』」(頁一三九)。身處分析情境之際，精神分析師亦得辨認兩個「他人」：一個正和他在交談，「另一個」(the Other) 則是爲促成此一交談而由他自己化身形成的。這已在暗示「他性」(otherness) 內化的程度有多大。「我和傾聽中的他交談」，而如同「『我』建構於其中的位置所在 (locus)」，「他人」也會「伸展進入主體之中，以迄各種說話的法則」(頁一四一)——這也就是說伸展到潛意識本身的建構去。

此時拉康總結理論，調轉矛頭回到本文主要的問題：在這些象徵處理 (symbolic processing) 與潛抑的各種過程裡，眞相隱身何處？這個問題，拉康用了一個句子暫時作答，同時也藉此說明其公然描述的話語過程：孩童從「父親」或權威人物拿到的酸葡萄話語固可驗證「存在之空無」(nothingness of existence)，不過他得來也未免「太早」(頁一四三)，因爲他以前是媽媽用絕望之奶哺育長大的。孩童吸吮母親「妄想」(false hope)

的話後，就開始接收父親的話語或律法，有如後者是一堆憤怒的葡萄。拉康並沒有馬上托意化這個句子，因爲他說母親的奶和父親的青葡萄滋味各異，輪番嚐來會讓孩童多方分裂，例如會分裂於他渴望有完整或具一己特色的自我及其身爲分裂的主體這些事實之間，又如分裂於他對無分彼此的「他人」不受約制的欲求及其變動之間，再如分裂於「語言乃穩定而具指涉性的夢想」與「符涉過程乃武斷和歧出（bifurcations）的事實」之間。拉康一邊讓人做此推斷，一邊則往前繼讀強調他的基本看法，以爲話語乃移情重力（gravity of transference）的中心，或者說既是移情的中心也是其重力。就算這不是佛洛依德的事物，至少也拉近事物及其理解之間的等號（*adaequatio rei et intellectus*）。

拉康總結全文時，提醒聽眾道：佛洛依德認爲語言、建制（institutions）、文學與藝術作品的研究，是了解「我們經驗的文本」不可或缺的一環（頁一一四）。佛氏又把語言學與史學方法帶到精神分析去，拉康則一馬搶在自己晚年的作品之前，在佛氏的基礎上添加數學家的各種作法。他支持科際整合，以爲求新求變才是「眞正教誨」的定義，而佛洛依德的事物——亦即其「眞相」——就是這種教誨。阿克泰恩讓黛安娜大吃一驚時的作爲，就是如今應該繼續做的事，亦即要認清眞相的複雜性，明察其卑微與異化，洞徹其漠視「性」的態度，燭悉其與死亡的關係（*parente de la mort*），並冰鑒其振奮人心（bracingly）非人的質地。不論阿克泰恩是心懷愧疚或心知肚明，他嚇著黛安娜時，上面一切畢竟都是她反應上的面面觀。但拉康在結尾許了個願，希望這獵人「不用加快你的腳步就可讓群狗經過」，

以期黛安娜「會認清這些獵犬的正身」(頁一二五)。

五〈文字的力量〉

拉康的論文題目常常超越他所探討的課題，有時在預示一些重要的雙關語，有時則在巧妙引介某鑰詞。前者如第一章中的「階」(stage) 與「台階」(stadium) 等文字遊戲，後者如第二與第四章論述中玩味過的「攻擊性」與「事物」等等。難怪拉康討論潛意識語言的「字面義性」(literalness) 的 "L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud" (佛洛依德以來潛意識或理性裡文字的力量) 一文，其文題之迻譯常問題百出，難求適中。謝里登英譯 "l'instance de la lettre" 爲 "the agency of the letter"，但反對者相當多。[71] "Agency" 一字有「功能」或「工具」的意涵，而 "l'instance" 有「懇求」(solicitation) 或「請求」(entreaty) 的暗指，拉康引來爲本文發端的達文西的話就是這樣用。因此，一九六六年米葉兒 (Jan Miel) 在《耶魯法國研究》上所用的英譯題目 "The Insistence of the Letter in the Unconcious" 就好多了。然而，在法文中，"*instance*" 卻比在英文中更容易讓人想到佛洛依德所用的 "*Instanz*"。這個字眼，佛氏用來區分心理機轉 (the psychical apparatus) 的次級結構 (substructure)，通常英譯爲 "agency"，而在佛洛依德著作的上下文裡特指「機能結構」(dynamic structure, SE. IV: 144-6) 而言。看來，拉康希望這些聯想都能匯聚在他的 "*l'instance*" 裡，包括文字誘人的感染力、其嚴峻的迫切

性與功能性，以及其在心理機轉中的嵌入性（embeddedness）等等。讀者尚未讀完拉康文題的第一個主字，早就讓後面即將開展的論證給吞沒了。

拉康此文原爲演講稿，於一九五七年應「文學研究者聯盟哲學小組」（Philosophy Group of the Fédération des étudiants ès lettres）之邀首度發表於索邦（Sorbonne）巴黎大學。這場演講一向認爲是拉康「干預」此一名校的濫觴，場所位於笛卡爾大會堂（Amphithéâtre Descartes），可謂恰如其分。⑫蓋拉康的演講既在顚覆、介入法人「獨尊」的這所傳統知識殿堂，也延續立場在攻擊笛卡爾的道統。本文副題暗示理性（或其笛卡爾式的地位）已經今非昔比，而這正肇因於佛洛依德在潛意識上的發現。意義重大的不僅止講題和講地，演講的時間也適逢其時。在前一年，雅克愼和霍爾（Morris Halle）剛剛推出《語言原理》（*Fundamentals of Language*）一書，影響廣泛。一九五七年同年，杭士基的《句構》（*Syntactic Structures*）在千呼萬喚下終於也付諸剞劂。此書原先只有油印本流通，但引起相當大的回響，許多人都引頸企盼。杭著有其革命性的重要意義，拉康此時雖有低估之嫌，本人卻也浴身於此一語言學傑作所帶來的知識興奮之中。⑬

在此同時，拉康又極思回歸佛洛依德作品中的語言，冀望在佛著裡找到潛意識語言的指南針，也期待在自己的文本語言中再造佛氏之發現常見的震撼效果，重製潛意識不可思議的感受力。爲完成這一切，他在「書寫（*l'écrit*）和話語之間的某地帶」爲文本形塑了一種語言（頁一四六）。他乞靈於書寫，爲的是要提高讀者進入文本的門檻。然而，這雖可擔保讀者可以「不

出反進」，另方面卻顯示拉康偏好在文本中出難題。他乞靈於話語，爲的是要那一份急切與萬古常新之感，即使因此得粉飾題目中的艱澀也在所不惜。一九五六年，拉康已爲《精神分析》（*La Psychanalyse*）譯出海德格論「道」（logos）一文。海氏走進「語言的基本起源」，[74]本文是嚆矢。他堅稱這個工作之所以困難萬端，原因不在所追尋者太遙遠或太抽象，而是近在手邊得反而難以掌握。語言的實質就像閱讀，像絞盡腦汁在追尋手邊近物的閱讀。對海德格和拉康而言，閱讀有如前述的「道」一般，都會涉及「採集」或「並置入從前所置之處」（bringing-together-into-lying-before）的動作，是豐收期的拾穗，是在藤蔓和泥土上採集果物。[75]類此關涉語言的書寫所用到的隱喻包括土壤、葡萄與豐收，乍看似不容於某新而特出的語言學精密術語，可是拉康在思考海德格時也沒偏廢雅克愼，倒符合他一貫的精神。閱讀畢竟是採集，而拉康似乎要讀者做到下列諸事：㈠不輕言逃離他的語言，㈡應在其語言中找出一條路，回歸佛洛依德文本與潛意識本身的語言，㈢每回都要面對回省反思之法的困難，亦即要檢討用以欲求與追索知識的分裂性心智運作，㈣只要放得下隨之而來的問題與阻力，這些課題都可簡化而讓人找到著力處，但也要以批判的精神質疑這些變易之法。簡言之，「困難」於此便是理論合法性的符徵，提醒欲望必須上下求索，不捨晝夜。

拉康早已在期待有人會同情他在本文中對語言的強調，這尤因他訴諸「文學研究者」的文學訓練使然。這樣做的時候，拉康已向佛洛依德《非專業分析的問題》（*The Question of Lay Analysis*）裡的論旨看齊。在這本書中，佛氏寫道：「分析教育

可以包括知識的各種支脈，如文明史、神話學、宗教心理學與文學等，離醫學既遠，醫生懸壺時也碰不著」(*SE*. XX: 246)。佛氏非但挪用了許多人文學科，他也歡迎這些科目向精神分析借支 (*SE*. XX: 62)。他和拉康目前都是文學研究的顯學，其實這裡已先機畢露。⑯

有人僅視潛意識爲本能的存藏所，拉康以爲若能全盤重估這種狹隘的看法，則會了解精神分析實已發現了語言在潛意識裡的整體結構。他以此爲序曲開寫〈文字的力量〉全文三節的首節。文中歷歷指明，他已摒棄自己潛意識理論的修正主義性格。但他語言觀的改革不僅在應用索緒爾和雅克愼，也在調整他們的各種學理，這點就不易看出。拉康冶話語與書寫於一爐，而即使在這種混合式的表現媒體中，他和索緒爾的語言價值觀也已分道揚鑣。拉康反《通用語言學教程》全書書寫的態度，可見於下面他所用的語詞中：「文字的暴政」、因引介書寫而形成的發音上的「錯變」和「病理學式」變化、有待話語加以振興的「死文學」、表音法 (orthogrography) 的「怪胎」，以及語言上的「外在」與「畸形」變異。後者之所以產生，乃因書寫所致，而且「非其自然演化的結果」。⑰拉康反而把自己定位在話語與書寫的「中途島」，因此建議我們從字面來了解語言所用的文字 ("Mais cette lettre comment faut-il la prendre ici? Tout uniment, à la lettre." [*É*. 495])。潛意識必須用「文字」(the letter) 來讀，一筆一畫都省不得。即使在拉康提到索緒爾這位現代語言學之父的大名之前，他也已經標出文字的重要性，大大翻轉了索氏的語言學理論。就如同他把自己定位在話語與書寫之間，拉康也在語言是與生俱來或後天養成這兩種意見之間

進行仲裁。心與形體的功能皆可爲語言所用，不過這些功能並不就等於語言。「主體在其心智發展上的某階段都會進入語言之中」，而語言反而存在於「這一刻之前」（頁一四八）。就此觀之，語言實則無異於文化。拉康認爲「文字」是語言、文化與潛意識的代喻，同時亦爲其隱喻。他在這裡所作所爲，都是在爲此一理論安裝基座。

據拉康所見，語言學不但已爲各種學問分門別類，定其品級，知識革命也因之而爆發。他接下爲語言學革命的基礎設計了一個數學「演算法」（algorithm），而爲讓革命繼續推動，又大力修正索緒爾的符號理論，即使看來是在爲之求解亦然。拉康雖堅持索氏開山有功，締造了「意符在符指之上」這個公式（頁一四九），索氏的符指其實有其位階等級上的定位。不過這當中有一諷刺，很有意思，蓋索氏常依賴圖解以說明他的語言觀。他在其文本某處辯稱：「不論我們在探索的是拉丁字“*arbor*”（樹木）的意涵，或拉丁文用來區別『樹木』這個概念的字，對我們而言，顯然只有語言中的各種制化聯繫才有其關聯。」[78]句子連寫都還沒寫完，索氏就開始插入表解，包括一棵用畫的樹。拉康顯然也察覺到這層諷刺，乾脆做了兩張圖解來取代索氏的。第一圖反轉了索氏給樹的「圖」與「符號」（*arbor, arbre*, tree）定下的位置，第二圖則畫了兩扇門，上面各釘一道牌子，上書「女士用」與「男士用」。拉康用這張圖解明「意符」如何「進入符指之中」，並畫出其指涉過程。符指是一種可加以定義的指涉物；此一功能有別於他者，卻有賴意符來率成。

這種表意作用的結構爲何？爲讓人想像得出答案來，指涉鏈的隱喻不可或缺，亦即不可無「項鍊的環圈」，而這項鍊還是「由

鍊圈組成的另一條項鍊的鍊圈」（頁一五三）。拉康於此所仿效者，有一部分是如下的概念：表意作用裡的S/s單元都可化約爲終極而歧異的元素（個別的鍊圈），不過這些元素也都是某封閉秩序的組成部分（項鍊）。更有甚者，從某鍊圈推進到圈過這個鍊圈的另一個鍊圈也並非不可能，就有如我們可以從某意義推進到另一個意義去一般。不過，這整個結構體也會向後反圈，圈回自身。環環相扣的每一對鍊圈都在預告整條項鍊的結構，係其代喻，而這項鍊本身又是語言的隱喻。更有甚者，在「以鏈爲喻」的動力或遊戲的核心有一意義，亦即可以完全掌握此一鏈喻的結構。說話者不但有其節制，又因此一節制而得以徜徉自適。在這方面，亦即在語言結構的隱喻這方面，表意鏈呈現拉康理論的創造性樣式。他走進索緒爾，目的在爲自己的語言學論述尋找立足境，準此，拉康也不斷在既存文本或結構中追索創作自由。他似乎希望同樣的命運也發生在所有的孩童身上；他們怎麼生下來，就怎麼在心智發展足以操作其鍊圈之前進入語言之中。職是，表意或指涉乃「堅持」（insisting）而非「組合」（consisting）的過程。單一的鍊環都涵括不了「在這一刻所擔負得了」的意義（頁一五三），而每一鍊環都會堅持要環環相扣，一個個往下圈鎖。

項鍊上環環互鎖的圈鍊果爲語言的隱喻，則其最重要的限制乃在其線性感（sense of linearity），所賴以構成的個別環體反而可以不予理會。拉康在此擷拾雅克愼的看法，以爲「在語言結合的兩種變體——亦即『共生』（concurrence）與『聯結』（concatenation）——中」，索緒爾所承認的「只有指時間關聯的後者」。[79]在語言的線性結構之外，還有拉康發現可以並比多

音值（polyphony）或令人想起詩律的東西。「共生」可讓人想到稍前耳朵聽到的聲音，抵消論述的前送直線衝力及其顯見的單音音調（monophony），同時也開啓一「相關語境完整發聲」的垂直結構。表意鏈的線形性，則似乎會讓這結構所截斷。拉康雖然沒有講得這麼明白，似乎也力陳在語言的線形與垂直——或樂譜中兩條以上的音譜——交會處，有一些「拋錨下碇的地方」，有如平行的譜線共同發聲時也會產生這種情形。我們倘遵循拉康文中的指令，一個字一個字地讀下去，這些「地方」就會好像裝飾用的鈕釦（*points de capiton*），可以同時追察論述及其垂直文本性（vertical textuality）向前的運動。拉康的理論中，至少有一條線脈我們很熟悉。閱讀任何文本之時，文本論旨與修辭期待的不同線形結構都會把人往前帶，因此也會出現拉康的「鏡」或「阿克泰恩獵犬」一類的重複意象，讀者故而得停下來審視估量、回頭自省或重思比較。有人可能會說：這些都是語言上的轉折或理論沉思的一刻，自省或批判上的要求淹沒了文本的往前挺進。然而，拉康論旨中的另一條線就鬆多了，關涉到一個可能性：論述中的眞相展現自身的那些時刻，文字的裝飾鈕可不可能同時也已套牢了橫直二線？

拉康在法文的「樹木」（*arbre*）中找到可使「意符一直滑到符指之下」的「線條」（*barre*），[80]好似在預報史塔羅賓斯基（Jean Starobinski）論索緒爾「迴文字」（anagram）的研究。拉康開列了一張「樹木」滑到「線條」下的例子，從伊甸園裡的樹木到梵樂希〈梧桐樹〉（"Au Platane"）裡那棵會說話的樹都包括在內，令人印象深刻。梵樂希這個典用得相當貼切，讓人會心唯唯。早在一八九二年，也就是在拉康於此所組合的佛洛依德與

索緒爾的文本發表前十年，梵樂希或已在預告拉康對佛洛依德所作的索緒爾式補充，包括其人所用的數學範式和就意符層級結構對索氏所作的修正。梵樂希推衍出「比較微妙的數目」（*nombres plus subtils*）或N＋S這個理論，用以解明心中感覺與想法的交替與聯結。對梵氏而言，語言難免於「無所不在」與「無物不與」的品質（Ενπάντα［*É*. 504］）。他堅持「一切事物都是心的符號」，認爲心理學是一種方法，可藉此發現記憶、聯想與理解中的各種替換情況與可能。呈現這些時，他用的是等號和其他的數學符號。[81]

在拉康早先的文本中，有些東西看來像是他的新觀念。他往前推進一步，把這些揭露得最爲大膽的是回想到昆第良所闡釋的代喻與隱喻，有如從「我們孩提時代的文法」中依稀憶起一般。拉康雖是隨口提到昆第良，接下來實則緊抱著他在走，比公然引證的現代語言學家如索緒爾與雅克愼還要密切。在《辯才的養成》（*Institutionis Oratoriae*）一書中，昆第良不僅讓代喻與隱喻產生聯繫，他的思緒也經歷過拉康所亦步亦趨的一些程序（VIII. vi. 8-27）。他先定義隱喻，視之爲以喻體代狀體（vi. 9），但繼之則從純語言的角度來定義代喻，以爲這是在「以一名代他名」（vi. 23）。昆氏舉出來的大例子包括以發明者之名代發明物，或是以作者替代其文本（vi. 26）。我們如果把昆氏的定義及其例子放回拉康的文本中，代喻可能會是他最喜歡的比喻之一。對他而言，「佛洛依德」和「文字」都是潛意識的代喻。拉康既從昆第良定義代喻，其隱喻之定義乃可與之相提並論，也讓人想起達利的偏執狂知識。隱喻出自「兩個意符，其一已在表意鏈中取代另一個」，而這「被取代者在其與鏈中餘物的

［代喻式］聯繫」中，仍可見一玄妙的呈現（頁一五七）。這些初探性的定義，奠下本文第二部分的基礎。《書寫》裡拉康語言與潛意識的中心論旨，俱見於這一部分。

佛洛依德本人熱中於義理訓詁，觸及潛意識上的課題時，對語言更加注意。如同《夢的解析》所示，他在語言上的矻矻專注隨之就反映在自己論述的肌理中。拉康更力稱，佛氏早就搶得索緒爾的先機，看出意符和符指之間問題重重。他尤能了解後者有一傾向，常常出其不意的爲前者所形塑。（的確，佛洛依德和拉康乃先知先覺，似乎都在預告《文字科學論》裡德希達對象形文字（hieroglyphics）的討論：「所謂『表意文字』（ideogram）就是文字。」［頁一六〇］）儘管如此，「象徵乃植基於自然類推」這個謬見在精神分析裡卻風行一時。改裝（distortion）或變調（transposition; *Entstellung*）原則乃解夢的根本，而在拉康所修正的索緒爾理論中，不啻指符指滑到意符之下而言。這個過程包括兩個層面：凝縮與轉移作用。拉康有些地方師法雅克愼立下的先例，從而把這些改裝的形式和隱喻與代喻銜接起來。[82]凝縮作用就是強迫某意符接受另一個。佛氏所用的「凝縮作用」（*Verdichtung*）一詞，箝有德文所用的「詩」（*Dichtung*）字。即使在這個用法中，凝縮作用的過程也已經發生。拉康說：佛洛依德的名詞「顯示，此一機制和詩同屬自然（co-natural）」（頁一六〇）。英文、法文和希臘文裡的「隱喻」有個線形意涵，指某意符或符指直指另外一個，因此常見的「喻依」（vehicle）可代表隱喻裡的第二個因素。儘管這樣，前述德文裡的「凝縮」仍帶有「壓縮」或「凝厚」的垂直意涵。「轉移」（*Verschiebung*）有「脫位」（dislocation）、「延宕」（deferring）

與「延遲」(postponement) 的暗示，是以拉康發現轉移「較近我們在代喻中所看見的表意過程的那種偏離的觀念」(頁一六〇)。

意符滑到線條之下，目的在向符指攻城略地。我們既已了解拉康所說的這一切，就不用大驚小怪這些名詞在許多方面都顯得舉棋不定。舉例言之，昆第良有時就用到顯然是語言學上的名詞來界定隱喻：「某名詞或動詞由所應屬之處轉移到另一處去，而後者既非『字面』詞，連『轉移義』也優於『字面義』」(VIII. vi. 5)。在別的場合，昆氏嘗提到以某客體易某事物的「替代」(VIII. vi. 8)。雅克愼一開始就把隱喻和代喻區別得很清楚，如此他爲兩種失語症所作的主要區分才說得過去。這兩型的失語症之一會傷及選擇與替代的能力，另一種則會削弱聯結與「共質」(contexture)。但是，每當雅氏讓前述區分與佛洛依德式的理論掛鉤，他的「接觸」(contiguity) 一詞就會變成「佛洛依德式的代喻式『轉移作用』和提喻式 (synecdochic)『凝縮作用』」，而此時他的「類似性」則會滑進「佛氏的『驗明正身與象徵用法』之中」。[83]相反的，拉康卻棄雅克愼而就昆第良，而且綰合凝縮作用與隱喻，讓轉移作用和代喻合而爲一。[84]

對拉康和佛洛依德而言，這些比喻的重要性見於其在「夢運作」(dream-work) 裡的運作。佛氏有其強調，謂夢的根結並非在其幽微不顯的內容中，而是在「夢運作」的各式過程裡，蓋這種「運作」可將潛隱的夢轉化爲洞澈可見的夢 (SE. XV: 170- 1)。拉康寧取較比簡樸的意象。對他來講，夢好比一盤字謎，如果認得出某句「名言或其不同的形式」，就可以猜破其中的啞謎。本文直指文字的重要，而拉康雖在體察語言的力量後

微調了自己，本文中尤然，他也深爲視覺意象所吸引。而他的想像力之所以和佛洛依德涇渭判然，可能正是因此所致。他故而轉向，開始在鏤花模板上調色，沿著以視覺意象來爲隱喻過程求解的老路爲解夢而繪圖。雅克愼觀察道：浪漫詩偏好隱喻，是以代喻在其傳統中已失色不少。拉康卻偏袒代喻，以爲隱喻可以補其不足，必不可缺，從而用他一向宜人但雕鑿已極的體調來踵武雅氏之見。如同佛洛依德執意由表層解夢，拉康也堅持由字面來閱讀佛氏。這一點文中到處可見。佛氏確曾視「夢思與夢況」爲語言，雙雙臣服在「句構規則」之下（*SE*. IV: 277）。他繼而揭開拉康如下名言的序幕：「潛意識是像語言一樣建構起來的。」[85]然而打一開頭，精神分析就弄錯了意符的角色。在索緒爾高揭其語言學發現之前，夢的解析已迭見進展，而上及的「錯弄」固然有一部分源自於此，對拉康而言，更糟糕的卻是常人都忽略了從字面來閱讀的藝術。

倘要重建夢的通則，恢復潛意識無所不在的普遍性，就得勘測詳訂潛意識的地誌。拉康由「演算法」與僞數學符號入手，向這種方法進軍。雖然拉康對數學的興趣由來已久，他的各種等式和數學函數卻多拿來修正理念，或以之作爲記憶和教學之用。相形之下，理論的進展所獲得的益處就黯然失色。[86]拉康可能因「意符」一詞本身就是意符，所以才對「演算法」多所仰賴，不過這個詞所指向的卻是形式上的差異系統，而語言就是這個系統。意符的指涉力正是出乎該意符與別的意符的差異，或是出諸該意符與所指涉者的分歧。這點如假包換。然而這些性質用在「意符」這個詞本身時，可就沒有那麼明顯了。所以「演算法」的效用在其純形式的性格，而意義的決定也因

此而呈開放狀。類此「演算法」，拉康一共提供了三種（頁一六四）。第一種呈現出意符加諸符指的效力。拉康取來指「效力」的法文字是“*l'incidence*”，暗寓不期然的「塌陷」（falling in）或「分解」（decomposition），也意味著符指會突如其然的生發，變成意符分解的「效力」。[87]第二種「演算法」展現代喻的結構。修辭上的手段或比喻有百百種，代喻並非只是其中之一，而是也會用到意符的關鍵特色。此時或會有人說：意符若能凸顯其與眾不同的偏好，視之爲某表意鏈的一環，則代喻就會變成此一意符的「一個」代喻。環鏈（S）一旦爲其他環鏈所全成，則另一環鏈（S'）隨即會開始重複這個過程。第三種「演算法」顯現隱喻的結構。此刻意符會入替另一個意符，在表意鏈中取而代之，然後驅之入甕，趕到線條下符指的領土去。小寫的“s”曾經待過之處，大寫的“S”將來也會在。

儘管拉康用過數學符號與函數，他的「演算法」無一就此細案詳驗。「演算法」這個詞令人好奇，拉康可能因此而頻生好感。「演算法」乃十進位的數字系統，源出阿拉伯化的波斯數學家花拉子密（al-Khwarizmi）。他的代數迭經歐語翻譯，阿拉伯數字自此廣爲人知。英文中表「演算法」的“algorithm”出自“algorism”，是在調和表「數字」的希臘文“*δριθμος*”之後重塑形成的。這個字同時可說明拉康若干修辭上的迷戀，從擬人法到代喻都涵括在內。

潛意識果爲吾人的存在之核，「欲望」就是其推動力。欲望如層層謎題，其一是對「無限」橫加嘲諷，幾近瘋狂；其二是誨淫誨「樂」，裹捲知識與權力。欲望的活力所以別具一格，全仗代喻，有賴其「陷身鐵軌陣中，永遠朝前推衍，向著『對其

他東西的欲望』駛去」（頁一六七）。[88]潛意識裡的欲望可以在其象徵矩矱中運作如常，不但有鐵布衫護身，也不必爲需求折腰。此一欲望恆在活動中，據以游移的是佛洛依德的「回歸辨證法」（SE. VII: 228）、賀德齡（Johann Christian Friedrich Hölderlin）的「返鄉」和齊克果的「重複」。但裹脅這欲望列車向終站駛去的卻是佛氏的自我理論，而這個「自我」，拉康其實「潛抑」自〈佛洛依德的事物〉一文（頁一二八-九）。他罕見自我告白，文中此際（頁一六八-九）卻說爲了向所有持「自我的中心性」的精神分析論挑戰，他已經揮手向佛洛依德說拜拜。可是拉康發現，新的眞相滿困擾人，乃決意區別我們慣用的「眞實」（the real）與避而不談的「眞相」。本文一遭遇到這種困擾，下面問題的答案就見仁見智了：到底是佛洛依德在鎭壓向他的自我論挑戰者，還是拉康於此在壓制令他不快的佛氏之見？話說回來，拉康馬上也坦承，「愛知」不僅止於「渴望知識」，也包括擁有知識以變成「唯一『知道』的人」的大欲（頁一六九）。拉康寫到這裡，發表了一小段精簡的「影響的焦慮」，比布魯姆（Harold Bloom）足足早了廿年：

> 對科學家、巫覡，甚至是江湖郎中來講，他們如今尤有必要祕藏自珍以變成唯一「知道」的人。在最簡單（甚至是最病態）的靈魂深處也會有東西蠢蠢欲動，準備綻放。這種看法糟到極點！但是，就我們應該如何認識而言，如果有人似乎和他們懂得一樣多，……那麼各式原始的、前邏輯的、陳舊的，甚至是戲法一般的思想都會奔來解我們的燃眉之急，雖然這要推給別人也容易得

很！（頁一六九）

在類此的時刻裡，對知識的欲求、對權力的貪欲，以及對「延遲」（belatedness）的抗拒，都會同時奔到我們心中。[89]拉康上文所述乃佛洛依德處於篳路藍縷時期的情況，不過拿來形容他在定位自己的處境也不爲過。一旦認識到什麼是潛意識過程，我們難免五雷轟頂之感，而這種震撼的傳送總會讓人偏離常軌。

本文最後一節又回到佛洛依德的文本。後者不但提昇「欲望恆具將來性」的拉康論點，同時也重挫了拉康想要獻身其間這種閱讀。在〈佛洛依德的事物〉裡，拉康把文前引過的下面這句德文讀成「原我以前在哪裡，自我將來就會在那裡」："Wo Es war, soll Ich werden." 不過在本文眼前這道關目裡，他修正從前的讀法，讀之爲「『我』非得去『那』曾是之處不可」（頁一七一，雙引號的強調爲原文所無）。在這裡，拉康所擬強調的是「自我以自己爲本位的極端『前中心性』（ex-centricity）」，而這種「前中心性」至少涵括了潛意識裡的語言斷裂、表意作用裡的差異與延遲運作、隱喻與代喻看似分離卻又相互糾葛的各種過程、欲望的策動力，以及以自我爲主體未來的決定因這種幻象。這些反思最直接的源泉，乃某「嘗試」的永恆性經驗。嘗試的是什麼呢？答案是以下面這些原則同時介入的方式來講話或書寫：思想上的完整、某特定語言的訓令、看場合說話的修辭態度，以及聽眾或讀者的反應。說話者和聽眾果能站在同一條線上，則各種穩定的客體，亦即說話和書寫的工作，甚或全方位以主體自居的演出，都會讓人大而化之到

了極點。當然，佛洛依德有其悲劇性的洞見：他說這根本就不是這麼一回事。即使在爲他人講話或書寫之前，說話者早已在面對另外一個人了，亦即面對他/她所投射出來的自己。文中提到兩個猶太人赴克拉科（Cracow）的笑話，也曾舉紀德（André Gide）的傳記爲例（頁一七三），而這些都只能強化上面的論點。

潛意識有其表意過程，佛洛依德探討過顯露於其中的文字的堅持。在這種情況下，他實則如狂飆英雄在大戰瘋狂。但拉康挖掘出瘋狂的各種坑道，指出「恆在運作中的最高作用因（agent）」正是理性本身（頁一七四）。閱讀這句話可由意識形態的觀察入手：理性、認同（identity）與意義都堅如磐石，不具差別相，而其意識形態正是所謂「瘋狂」得以存在之故。拉康一向稱道潛意識、語言與欲望，但上述意識形態卻把瘋狂標示爲這三者聯結的過程。若從另一個方向來閱讀，理性之挖掘終會因佛洛依德革命而潛入地下。主體和意符之間的關係變化也是驅策力之一。這些「關係」旨在改變歷史，轉換「存在」的「繫泊處」。精神分析背叛過佛洛依德，面對這種窘狀，拉康轉向海德格以尋求爲佛氏復元的奧援。而海德格式的復元重建，似乎就是他在結論「人文主義的人」時所擬召喚者。海德格的〈論人文主義書〉（"Letter on Humanism"）早拉康本文十年發表，其中警告道：「人性裡的每一個決定因，都把某種基本觀視爲理所當然，而不用探詢『存有』的眞相爲何，在意識或潛意識裡，也都是形而上的……。在決定人類的『人性』時，人文主義非但沒有調查『存有』和人的關係，甚且變成是類調查的障礙。」㉚拉康下定決心要剷除這個障礙，讓佛洛依德直指「存有」眞相的質疑敗部復活。

六〈陽具的表意過程〉

拉康的〈陽具的表意過程〉("The Signification of the Phallus") 發表於一九五八年，場所是慕尼黑 (Munich) 的馬可斯莆郎克學院 (Max-Planck Institute)。本文以陽具爲範例研究意符的反復無常，尤著重於意符不同於符指的差異，以及其侵入、重塑意義的基本能力。文題問題重重，不過拉康從字典中抄錄了兩條定義，頗可釐清疑義：

> 陽具　1.胚胎或胎胞組織的雛形，會在陰莖或陰核生長成形。2.　指陰莖或陰核。(《杜蘭圖解醫學辭典》[*Dorland's Illustrated Medical Dictionary*]，一九八一年版)
>
> 陽具　1a.男性生殖器的意象，象徵自然界的生殖力，許多宗教系統都有陽具崇拜。尤指古希臘酒神祭 (Donysiac festivals) 莊嚴的遊行行列所扛者……。b.男性生殖器官，常置於其象徵意義的語境中。(《牛津英語字典》[*OED*]，第二版，一九八九年)

本文發軔之際，拉康即出其不意的宣布：「潛意識下的閹割情結 (castration complex) 具有像『結』(noeud) 一般的功能」(頁二八一)。設使我們把這個「結」想像成佛洛依德與拉康論述中的表意鏈裡的顧地烏之結 (Gordian knot)，有待斬斷，那麼閹割情結的理論在精神分析上的重要性就不遜於超越快樂原

則這進展。拉康列出這個結的兩團轇轕：首先是閹割情結在精神分析理論洶湧澎湃的發展史上的地位，其次係其在人類主體性發展上的運作。接下來的圈紐纏繞更多：㈠矛盾（antinomy），男人可據此假設男性屬性爲何，而促成此一假設的是唯恐喪失這些屬性的內憂外患；㈡隱無或匱缺的對應矛盾會自我顯露爲女人潛意識中的「陰莖羨慕」(penisneid)；㈢爲介於下面兩者間的關係：上述閹割情結的排列組合，以及其他如亂倫的禁忌與「陽具母親」(phallic mother) 等沉甸甸的理論；㈣精神分析社群裡的爭議，其焦點爲佛洛依德的理論，所涉乃人類發展上的陽具階段。在這些異議中，瓊斯（Ernest Jones）指斥「陽具中心觀」(phallocentrism)而反佛氏一事早已傳揚於世；最後是㈤拉康挪用陽具理論以標示表意作用的各種程序。

然而，閱讀〈陽具的表意作用〉主要的困擾不僅在小廟難容大神，所有的課題都攏聚在一個複雜的理論繩結裡，也在這些課題業經政治灌水，即使佛洛依德開始爲之建構理論時，亦然。[91]佛氏早年寫過文章專論閹割情結，最卓越的成就在他以巧筆創造出孩童的觀點，以便暗示在「性理」上我們有多早熟，有多早就血脈賁張，躍躍欲試。若從這些文章所挑起的爭執來看，這種現象尤其明顯。拉康在本文中所用的第一手資料，包括佛洛依德一九〇八年出版的《兒童性學綜論》(*The Sexual Theories of Children*)。這也是第一部闡揚閹割情結的佛氏文本。而孩童理論化想像力的嘗試與努力，的確正是佛氏在這本書中頌揚的對象。他介紹這些理論時，大拉警報，甚至跟讀者說裡面都是錯的，所以態度如履薄冰：

> 這些性學偽論……都有一個非常有趣的特色：雖然理論也會詭異地迷失自己，但其中任何一個都會帶有一點實情眞相。如此就像透了成年人想解決宇宙問題的企圖。在孩童看來，大人的企圖都像天才行動。而宇宙問題之難，早已出乎人類的理解力之外。(SE. IX: 215)

這些理論都表現出知識的欲望，而知也無涯，根本難以滿足任何希冀。理論中零碎所含的眞相，存在於理論形成的霎時和孩童的知覺及其有限的理解力能配合到什麼程度。儘管這些理論都虛假而怪異，卻有助於孩童的心理發展，因爲這正是成長之際他的反省理論。這些兒童性學在不假寬貸地反躬自省而自我批判之際，有如也捲進激情強旋，最後變成理論活動的高貴範例，值得我們以敬謹之心加以注意，甚至也值得我們細心模仿。這些理論都是孩童對性的理解正確的反映。至少就後一點而言，這些理論都是「眞」的。

終《兒童性學綜論》全書，佛洛依德逡巡於下面兩種語言之間：一爲直接且幼稚的觀察用語言，另一則爲較抽象、較成熟的批判型知性語言。就這二者言之，佛氏的作品實可相較於田園傳奇或成長小說 (*Bildungsroman*) 裡常可一見的雙重觀點。讀者把精神投入後面這些文類時，一會兒會以角色的青春人格自況，一會兒又會認同於比較成熟且已化身爲小說人物的敍述者。這些理論引發過爭議，佛氏對理論的謹愼小心，反而幾已讓人忘得一乾二淨。職是之故，我們再難聽到他筆下的孩童所設想出來的聲音——雖然這些聲音絕非花腔連篇，而且也只是嘗試性質。拉康全神貫注於重組這些聲音，有如我們可以在如

下佛洛依德式的文本裡聽到的一般：

> 小男孩看到妹妹的陰部時，所說的話顯示他的成見已強烈到足以滿足知覺。何以少了一隻「鳥」？他不置一詞，只是「一味地」說：「她的××還很小。但她長大些，就會長對了。」說這話，他頗似在安慰人家，在「撥亂反正」一般。(SE. IX: 216)

> 我們很容易就可看出來，小女孩的想法完全和她們的哥哥［對「鳥」］的看法一樣。不過這種興趣立刻就在忌妒的影響下煙消雲散。她們覺得［大家］待她們不公。(SE. IX: 218)

> 說嬰兒［的鳥］在媽媽肚子裡就長出來了，這個解釋顯然還不夠。「小鳥」是怎麼跑進去的？是如何開始長出來的？爸爸和這件事有關？這似乎很可能；他不也說寶寶是「他的」嗎？而且「小鳥」當然也插足這件神祕兮兮的事。孩童在想這些事情的時候，「小鳥」全程跟著勃起，而這不正可見證上面的假設？隨著「興奮」而來的衝動，小孩子就解釋不來了。那似乎是一種矇昧的呼喚，迫使人行事粗暴，還要壓抑之，擊成碎片，要在某個地方鑽孔找個出路。然而，小孩若因此而開始假設陰户的存在，開始結論說父親的陰莖已侵入母親體內，而這正是他何以能在母體內創造成形之故，那麼在這當頭，他的探索已經脫離正軌，使自己陷入滿頭霧水的困境而不知如何

> 是好。擋住他的探索大道的是他自己的一套理論：母親和男人一樣也有一隻「小鳥」，但可以承受陰莖的那個「洞」，他還沒有發現。我們不難猜想，這小孩雖想破了腦袋還是想不出個所以然，但也因爲想不出，所以容易拒絕，也忘得快。(SE. IX: 218-19)

這些理論其實只是初生之犢，上面的名字還是我們叫出來的。而不論是「閹割情結」、「陰莖羨慕」、「陽具母親」、「拒絕責任」(disavowal) 或「愛知」，每一個都是在這裡才正式成立的。[92]

佛洛依德嘗發出預警，以爲兒童性學理論都是「錯生」的結果與事例，亦即都是瀆職，蓋乏此則知識或洞見都不可能生發。拉康爲陽具論述擬具大要之後，立即徵引藍古斯 (Longus) 的田園傳奇《達芬尼與柯蘷》(*Daphnis and Chloe*) 爲例，目的顯然就在強調上述佛氏之警告。在《達芬尼與柯蘷》第三卷裡，有一位名喚李楷妮 (Lycaenium) 的小姑娘。故事中說她細皮嫩肉，不宜鄉居，而即將遠嫁家道中落的地主柯柔米士 (Chromis)。李楷妮見到年輕的達芬尼後，隨即決定要從柯蘷手中把他搶過來。她最後誘姦成功 (III. 18-20)，自己也上了一門「情色課程」，爲性啓蒙。自李楷妮的觀點來看，她已用性征服了達芬尼，可是從後者的角度觀之，他卻是在練習、準備，以便來日和柯蘷做愛。屆時，他就能由李楷妮的「課程」獲益 (IV. 40)。從精神分析的立場來看，這個文本有一怪異得很恰當的特色。也就是說，直到最近才有人把達芬尼被誘而經歷了性啓蒙的場景從藍古斯這田園傳奇的現代譯本還原成拉丁文，有如還要再隱藏這「情色課程」所開始揭露的訊息一般。

藍古斯的田園文體故作樸拙，實蘊匠心，非常類似佛洛依德的體調，而達芬尼性學上的理論生成也預告了佛氏所想像出來的孩童。李楷妮告訴達芬尼她已婷婷玉立，也知道什麼是魚水之歡。一起做愛，她不會痛。至於柯蘩，李氏則警告道：那就大謬不然了。她還是處女，會掙扎，會哭泣，也會流血。但是李氏也跟達芬尼說：「不要怕。」不論這是否是她的意願，她的「情色課程」已經深植達芬尼內心，是他想盼柯蘩的欲望基石：「他可不要她大聲哭，因爲萬一她這樣子，他看來不就像她的敵人嗎？他也不要她低咽，因爲萬一她這樣子，他豈不讓人以爲他希望能傷害她？他更不要她流血，因爲他一無所知，害怕看到血，以爲血只會從傷口汩汩流出。」不管達芬尼從李楷妮那裡學到的知識和「錯生」混雜得有多利害，對他而言，這些知識都只是延伸欲望的方法。藍古斯的傳奇故事主要取材自提歐克里圖士（Theocritus）的《第一田園組曲》（*First Idyll*）。後者的故事版本確實把達芬尼刻畫成以拒絕愛發端，然後在愛神阿佛蘿黛娣（Aphrodite）的懲罰下，終生圓不了自己的夢想或渴望。但拉康一反常態，錯讀或記錯了藍古斯的故事。他把李楷妮說成是個「老嫗」（頁二八三），[93]好似要讓故事更能概要反映佛洛依德的理論之結。在希臘文原本裡，李楷妮「年輕貌美，體態豐腴」（III. 15）。她似乎也不是個「陽具母親」，而是達芬尼「愛知」的加速器。

理論化佛洛依德的孩童範例時，拉康犯了些錯，但也犯得「很重要」，而儘管藍古斯的田園牧歌可助他平反謬誤，他仍向龐貝城（Villa di Pompeii）那幅「名畫」取典（頁二八八），以之作爲論旨的表記再現，並認爲「匱乏」（privation）乃陽具指

涉力的獨門標誌。拉康於此所指乃「神祕別墅」(Villa of Mysteries) 廊柱的中楣 (frieze)，所以他著力敍寫酒神戴奧尼索斯祭典前的啓蒙儀式 (initiation ritual)。這些祕儀對羅馬的秩序與權威已經構成威脅，對「一家之父」(paterfamilias) 的傳統權力也形成挑戰。而顯然因此之故，這些祕儀在紀元前第二世紀時都受到暴力鎭壓。但官方抑制卻帶來反效果，蓋祕儀潛入地下，最後變成家庭祭典，暗中舉行，有某別莊顯然就曾如此行儀過。目前該址尙見遺跡留存，十分神奇。組成中楣的共有六幅畫，拉康間接提到的是在廳堂盡處的那一幅。觀眾一走進去，正面迎來的即是。在面具和碗的儀式 (ritual of mask and bowl) 以及戴奧尼索斯與阿蕾亞德內 (Ariadne) 的聖婚右方，有一少女掀起某聖「畚」(*iknon*) 上的紗布。其中所放的，除了其他聖物之外，還有即將拿給這位啓蒙者看的一根陽具。⑭圍觀這幅畫的人不僅看不到陽具，連啓蒙少女在揭開紗布那一刻，似乎也已掉轉過頭去，不敢正視畚中物。掌控全景的是一位女性鞭笞員，看樣子不是「矇昧」(Agnoia)，就是「無知」(Ignorance)。「痛苦」舉鞭要打啓蒙少女時，一面轉頭迴避那聖「畚」，一面對之擺出一幅防衛的樣子。「無知」並未與聞這個儀式，她的作用在外化啓蒙者發現陽具那剎那的驚惶。「神祕」可以「關閉」知識和話語的感官，亦即可以「關閉」眼睛和嘴唇，而上及的中楣乃以形象在重現「神祕」的根本意義。

對佛洛依德來說，龐貝古城重要無比，而拉康典故的力量有一部分源自於此。這座古城還讓佛氏聯想到「壓抑」、「埋葬」和「童年」(*SE*. IX: 85)。但拉康回想到神祕別墅時，卻把下面這兩者給銜接起來：童年業經埋葬了的性理論和戴奧尼索斯祭

典中女人的陽具啓蒙儀式。經過這個聯繫的開示，拉康走出了佛洛依德實驗性的陽具理論。而中楣確實也爲陽具定位，置之於潛意識之中：在一座掩埋甚久的上古城池裡，一家別院正在舉行當局所不容的神祕祭儀；在一幅畫中，啓蒙者受到驚嚇，因爲在她掀起籃子上的紗布，欲取出其中隱藏不見的戴奧尼索斯的陽具時，「無知」已在鞭苔著她。酒神的陽具實則是經過抽離且「轉移」過的祭典中的儀式客體。即便在拉康提及龐貝城之前，他也寫過陽具的表意功能。他刻畫的方法已在預言陽具中心主義有其理論上的可能：

> 因爲陽具是一個意符，在精神分析的內部主體組織裡，其功能可掀起或爲祕儀中紗布所演出的功能的紗布。因爲這是一個人家想拿來區分符指的全體效力的意符；這是由於意符以意符的面貌出現，從而制約住了上述效力。（頁二八五）

陽具唯一的「現呈」是肢解過後的「穩無」，被延宕，被隱藏，也被掩埋了。正因此故，陽具變成意符的最佳表記。

在本文中，拉康多次提到佛洛依德，不過都是蜻蜓點水，稍縱即逝。才不過兩頁的篇幅，他就從佛氏的《兒童性學綜論》（一九〇八年）一路推進到《文明及其不滿》（一九二九年），直到了一九三七年的《可決定與不可決定的精神分析》（*Analysis Terminable and Interminable*）才嘎然停止。佛洛依德有關「陽具母親」的學說首見於《精神分析導論新講》（一九三二-三三年），而拉康沿途走來，還曾駐足思考過佛氏這個理論。書中，佛氏

以挑撥的語氣宣稱「小女孩發現她已被閹割的時候，就是她成長的轉捩點」（SE. XXII: 126）。佛洛依德推衍這些理論時，自有其一般語境，而類如上面的句子要由此斷章取義也容易得很。拉康在這個語境中主張或堅持㈠這些理論都是「錯生」，佛洛依德則稱之「性學僞論」；㈡男孩或女孩的性認同都因匱缺所致。佛氏和拉康——其實也包括男孩和女孩——理論中的「隱無」，有人認爲會孳生出欲望、發展與知識。然而，緊抓住佛氏的關懷與注意力不放的卻是母親如何招致怨懟這個難題，《導論新講》中討論「女性氣質」（femininity）那一講尤可見這種情形。一九二二至二三年，佛洛依德曾如此推測過：萬一男孩和女孩從他們的陽具理論出發，認清母親實則缺乏他們期待所應有的東西——也就是說沒有「陽具」——這個「發現」（「女人少了一根屌」）會使她們的「女孩價值」被人瞧貶，就好像對男孩——稍後或許也會對「男人」——而言，情形同樣會如出一轍一般（SE. XXII: 127）。佛洛依德本人非僅爲陽具中心主義者，他的理論也在爲此一「信仰」做病理分析，試著找出方法以揭開其神祕的面紗。[95]求知的欲望考掘出來的不是「現呈」，而是「隱無」，是「一種匱乏」（*une privation* [É. 685]）。這種發現可揭開表意作用的各種過程，使陽具變成意符專斷的模範個案，也變成表意作用的「斷裂性入侵」（disruptive invasion）。面對此等情況，拉康主要關懷的是：「到底發生了什麼事？」

七〈主體的顚覆〉

本文爲《書寫》英譯本的壓軸之作，也是全書穠纖合度的終結者，全名如次：〈佛洛依德式潛意識裡主體的顚覆與欲望的辯證〉（"The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious"）。本文也是拉康的理論雄心表現得最爲激越者之一，從開篇到終卷寫的都是他的學說大計。和〈文字的力量〉一樣，本文是在哲學界聚會的場合提出來的，標示著拉康嘗試在西方哲學的傳統中回歸佛洛依德。儘管如此，本文更是拉康延續理論命脈，提高論述層次的見證。他擅長修辭嚼舌，本文也是他堂皇技巧的展示場，舉凡「凝縮作用」、「疏解」與「闡發」都可一見。本文既爲拉康式理論的凝縮，乃透過一連串精緻的圖解來運作，目的在求得一單一又合成的理論意象。「類推單元」（anagogic monad）或許最近似此一意象的精神。㊱截至目前爲止，拉康已一磚一瓦組成他的理論，而上述單元——亦即拉康所謂的「成圖」（completed graph，頁三一五）——即擬於單一圖解中表現出此一理論的整體結構。雖然如此，這類表記式的「凝縮作用」卻架構在某線形發展上來加以闡釋與論證，一路走過的課題包括精神分析知識的結構（頁二九二-七）、潛意識的語言（頁二九七-八）、主體的觀念（頁二九八-三〇四）、「他者」（頁三〇四-九）、欲望的辯證（頁三一〇-一七），以及愛與哲學所帶來的「神漾」或「歡愉」（*jouissance*，頁三一七-二四）。貫穿「凝縮作用」與「闡釋」的是理論上的詮解或其竿頭再進，而拉康前此的研究乃因此而經拔擢而登堂進入新的理論思考層次。這種闡幽發微的工作之所以能完成部分，僅因本文所用的語言飽滿凝鍊，在很短的篇幅裡就把該說的話說完了。不過拉康在此也充分討論了「神漾」

者何，也新闢天地析論所「愛」的是什麼。本文之所以令《書寫》先前諸文望塵莫及，全因文中暢談「愛」的意涵所致。結尾部分又論及柏拉圖的《會飲篇》（*Symposium*），尤有煽風點火之效。

像〈文字的力量〉裡的「演算法」一樣，這些圖形都是輔助記憶的設計，並非由數學符碼或精神分析上的後設語言所構成。拉康確曾承認道：這些圖解看來彷彿數學一般。他極可能因此而招致誣蔑（頁三一八）。本文順著線形時序逐步表露其論旨之際，這些圖解適可充作空間凝縮的支撐點（anchoring points），有如要在漸趨開顯的嘗試性意象或圖解系列裡提供潛意識中指涉結構的模型。這些圖解橫亙於實體界（horizon of the intelligible）的某處，座落所在未可捉摸，但可由下列事物加以界定：數學、求取精神分析上的後設語言這種永恆但徒勞的欲望、表記性的意象（視覺與口語的混成），以及粗描略寫用完就丟的藝術。雖然賦予意義只是小事一樁，讀者卻沒有這種自由，連拉康的說明都不足以讓人明白這些圖解的眞諦。相反的，這些圖解既有回顧性的功能，也有預言性的效力。讀者可以藉此回想到甚至是〈鏡像階段〉中那些較早的論旨，一面又可前瞻拉康方才寫下來的理論。（拉康在一條注裡正告讀者，他在課堂上所教的一向都走在他所刊行的著作之前［頁二九二］。）

前述圖解也是「搬給人看的」（performative），因爲每幅開頭的三個嘗試性階段都有意讓讀者認識那基本上是「欲望理論」的前瞻性學說。毋庸費詞多談，這些圖解就可做到這一點。就此而言，圖解可謂拉康「比喻火藥庫」裡的部分彈藥。這座火藥庫儲存的東西包括數學上的環形圓紋回面（torus）、牟比式線

條（Moebius strip），以及貝諾敏式結（Barromean knot）等等。「成」圖裡的線條會從主體的未來——亦即（$）——回溯至該未來由此投影而出的那一點——亦即「我」（O）——去。意符入侵表意作用的領域時，會滑落到線條之下。上述的「成」圖也會自這種「滑落」回溯到「我」經認定是個「理想的自我」（an ego ideal）的那一點去。這個「理想的自我」形成於「鏡像階段」，孩童卻裝作是未來的自己。接下來，這個略圖會由表意作用的理論延展回對「我」的理解的修正。倘非是對「我」的理解，則亦可爲對「人類主體」的認識。這個「人類主體」一向就讓人錯以爲是個穩定的統一體或自我。欠身橫越這個略圖的是表意鏈的「航線」。在「我」圖中，這條「航線」會由 S 推進到 S'去，或如拉康在其「足本」中所重寫的，會由意符推進到「聲音」，或由「神漾」推進到「閹割」去。在這裡，最重要的是那幾個支撐點。「航線」在此跨越主體線，分別交會於 s(O), O, S(∅, ($◆ D)。表意作用的運動之所以不會變得漫無止境，專斷蠻橫，全因這些記號學上的裝飾鈕使然。儘管拉康沒有就這些裝飾鈕講得這麼詳細，這些定點看來仍然是一些關鍵時刻。此其間，主體的話語（例如精神分析病患的話語）會在其反射或反響的歷史中掌握住重大事件或眞相閃現的時刻。這些時刻也是多元「他性」（otherness）的時刻。理想的自我恆爲一陌生而又可望不可及的想像性的「我」，而上及的 O 指的儘可能是這一點。在另一方面，我們可將 s(O) 理解爲難以規避的「他者」。主體的特色由此構成。儘管「他性」稍後要在「點 O」的地方才會發現，前述的航線——亦即由 s(O) → O 的路線——意味著這個「他性」總會是主體的一部分。由 O 倒捲回 e

乃「短路」(short circuit) 所形成的效果 (頁三〇七)；藉此，我們可謂「自我」乃主體指涉力的代喻。分裂的自我會欲求「他者」，而最後，圖解會因引介了這個「他者」而擴張成如下的程式：$O($◆ D)$(∅)($◆ O)s(O)。該「他者」的初步意義，源自主體對自己的「他性」(O) 的主要觀念。不過，這主體亦可作主體所欲的「他者」看。因此，欲望的初次炮製反映出來的是雙重的、投影後的匱缺：「你要的是什麼」(*Che vuoi*) ?精神分析可細心應用，可細緻控馭。唯有將這些發揮到淋漓盡致，上面的問題才會轉換成如下問句：「他要我的是什麼」(頁三一二)？由「神漾」到「閹割」的向量 (vector)，會把主體從「自體性欲」(auto-eroticism) 推到「狂喜」的境地，然後往前再推到「他者」的極限去。在這裡，「閹割情結」的匱缺會讓人產生默契，認清表意作用和主體之間有哪些區隔。不過「完成 (capping) 向量」這件事，我們得俟諸本文末節才見得到論列。

當然，若以爲類此的閱讀可構成圖解的固定意義，則這圖解也未免反常。圖解也享有輔助記憶的功能，而上面的「以爲」不只違背了這一點，也拋棄了拉康役使的表意作用最根本的原則。他的確沒有描述像$i(o)eI(O)一類的圖解成分，好像還在等待來日的理論予以開展。對於假正經的理論高調，他則插科打諢予以打住，間夾紙牌上的隱喻與幾近黃色的髒話。

本文也可以算是一份說明書，所致力於詮解的是關涉到知識時，人類主體的處境爲何。儘管精神分析變化多端，其最佳定位依然是在詮解人類主體。笛卡爾與黑格爾的哲學侍立在側，另一邊則是科學界的經驗主義之夢。在這種狀態下，精神分析把資本大量下在「與生俱來的知識」上 (頁二九四)。「與

生俱來」(*connaturalité* [*É.* 795]) 這個詞可襄助精神分析釐清其在知識論上的地位，讓人想起阿奎那 (Thomas Aquinas) 著名的「認識知識」(knowledge *per cognitionem*) 與「先天知識」(knowledge *per connaturalitatem*) 的區別。拉康接著也馬上就引了阿氏的話 (頁二九七)。僅「由認識而得的知識」，是「就」某課題而了解到的客觀知識，而「與生俱來的知識」卻把知者扯進他所知道的情事裡。類此知者與「被知之事」之間的血緣已預設了一個現象，亦即這種知識都爲「愛」所驅使。[97]但在另一方面，「與生俱來」就如「知識」(*connaisssance*) 一樣，意味著後者與「出生」(*naissance*) 之間的聯想未免得來太輕鬆。精神分析可以調和哲學與科學，是一種有參與感的結構形式，和潛意識同質。但是，精神分析必須在「眞相與知識的邊界」才能運作 (頁二九六)。拉康和黑格爾的主要齟齬即在於此。對後者而言，「意識充足的自我」(*Selbstbewusstsein*) 甚具潛力，可以取得絕對的知識。黑格爾全賴對意識的這種全盤投入，所以在《精神現象學》裡敢於宣布生命與思想的孳生目的：「絕對的認識 (knowing)，與自知爲精神的『精神』(Spirit)」。[98]雖然如此，佛洛依德發現潛意識也有一後果：「在眞相重行進入科學的領域之際，在實踐的範疇裡，眞相也要獲得承認。壓抑畢竟只會帶來『重現』」(頁二九七)。而打佛洛依德開始，知識就不再免疫於眞相的顚覆，這有如主體也不再是「自知的意識」了。是以「認識」和「與生俱來」之間的關卡恆已出現漏洞，主體也永遠要爲人所顚覆。

此一顚覆的作用因是「他者」。而這「他者」在其最迫切難免之時，乃主體的成分之一，可經由潛意識顯現自身，或者根

本就是潛意識本身，是老在未來性的層次上投影的理想的自我，或是一種令人驚怵的負面性。後者通常開顯於呻吟苦痛之中，例如說自己「覺得不存在」，或如佛洛依德關乎「那位先父」的夢（頁三〇〇）。吾人一旦在潛意識中發現語言結構，這主體的「他者」也會變成那個結構。可這語言上的「他者」或許除了是精神分析理論裡的獨特成分外，和身爲主體的「他者」之間實無涇渭分明的楚河漢界。拉康不過用了幾句話就道出二者之間的聯繫，寫來鏗鏘有力：「非存在的存在，此即身爲主體的『我』浮上檯面的方法，是『我』如何聯結眞存眞活的雙重『棘關』的方法。知識已經抵消這種存活，某種論述也將之消滅。在此一論述中，唯有死亡才能護持住存在」（頁三〇〇）。「他者」（或「他們」）也是「我」所欲求的另一個主體。這個「他者」含糊抽象得很。首先，「他」可能是「我」的欲望不曾被思考過的客體，從而變成早已是主體成分的「他者」的投射。雖說如此，那個「他者」一旦也以主體爲人所知，則「欲望會和他者的欲望裹在一起」，而「知的欲望」因此也可以在「這個環套裡見到」（頁三〇一）。此其間，就在「他者他性」之洞見或分裂主體的「相對性」（mutuality）活化了欲望之際，愛和哲學隨即誕生問世。（拉康於此預告到了本文文末，他會轉向柏拉圖的《會飲篇》。）「他性」的這層終極意義在精神分析和哲學之間造橋，也拉近了拉康和台下這篇講稿的聽眾的距離。

對「他人」的「他性」的欲求，乃源自對主體的顚覆，意味著欲望的辯證。「欲望」和「辯證」這兩個名詞，又把拉康拉回黑格爾的身邊去。他所了解的黑氏已因柯哲維故而有所折射，但不管程度大小，《精神現象學》裡確有極近拉康「他者觀」

的重要段落。舉例言之，黑格爾論〈理性自我意識透過其本身活動的實化〉（"The Actualization of Rational Self-consciousness through Its Own Activity"）一節（C [AA.] B）已經說過：「事實上，只有在人或國家的生命中，『自覺理性的實化』的『觀念』（Notion）才有完整的實體。這個『觀念』還包括在『他者』自主的狀態下，以其來看係完整的統一體的作法，或在因作爲我的客體而有的『他者』的自由『事態』（thinghood）下，以之作爲『我自身』（being-for-myself）的觀念。上面的『他者』正視著我，也是我自己的否定」（第三五〇段）。[99]然而在這裡，在「他者」自主的狀態下，能使理性落實自己的還是理性。對黑格爾而言，自我若可實化理性，則可克服欲望。德文中表示後一概念的字是"*Begierde*"，英文裡最近黑氏此字的似乎是"lust"（貪欲）。每當佛洛依德在推演「祈求」（wish）的觀念時，他也會將之和身體緊密結合起來。下文引自《夢的解析》，就是一例：

> 寶寶肚子餓了，尖叫、踢得很無助。可是情況仍然沒變，因爲源自內在需要的興奮並未因某種力量而產生「一時」的影響，持續在運作中的才是成因。無論如何，唯有「滿足的經驗」得遂，才會發生改變。這種「經驗」可以結束內在的刺激。其基本成分是某特定的知覺（在我們的例子裡，是營養的知覺），其記憶意象從那時起仍然和興奮的記憶軌跡連繫在一起。這種軌跡乃因需要而產生，而此一聯繫就這樣建立起來。因此之故，下次這種需要再起之時，某種心理衝動馬上會湧現，會想辦法再使知

> 覺的記憶意象精力充沛（re-cathect），也會重新再召喚知覺本身，亦即會重建原來的滿足感。這種衝動就是我們所謂的「祈求」。(*SE.* V: 565-6)

對黑格爾來講，理性可以克服貪欲。對佛洛依德來說，由需求推動的「祈求」在遂行之後業經銷解。佛氏用德文"*Wunsch*"指「欲望」，而比起黑格爾的"*Begierde*"或佛氏此字，拉康用來指「欲望」的法文字"*désir*"是一個意涵更廣，顛覆性更高的觀念。他的「欲望」是「克服焦慮後所獲之物（gain），和『需求』有關」（頁三一二），令人想到莎士比亞的李爾王（King Lear）關乎心理膨脹的類似「經濟學」：

> 啊！別追問需要；最低賤的乞丐之
> 最破爛的東西，也有幾件是多餘的：
> 如其你不准人在需要之外再多享受一點，
> 人的生命是和畜類的一般賤了。
> （引自梁實秋譯，《李爾王》，第二幕第四景）

「欲望」在哲學與精神分析論述的邊緣成形，而後者既瞧不起又疏忽了欲望。然而，欲望的理論地位纖弱，也反映出在主體中，欲望實已邊緣化。「由於這個邊緣是需求所打開的那一個」，所以像李爾的哭叫一樣，其中也有「愛的祈求」（頁三一一）。

拉康把欲望的邊緣畫得像在痙攣，又像「被踩過」一般。被誰踩呢？「被他者的狂想大象一般的腳」。初看之下，欲望的

界線就像文本的各個邊緣一樣似爲線形的空間，然而這些界線也善變不定，每一個渴望都會在其間打開自身。向什麼打開呢？佛洛依德表述過一種「精神貫注」(cathexis)，黑格爾也認爲「理性的超越」有其可能。上述渴望就是要向距離這兩者更深更遠的所在開啓自身。拉康系列徵引《聖經》(頁三一六以下)，所引都是一時之選，義理泓深。可以在上面聯繫下爲這種作法辯護的，有一部分還涉及《聖經》敍述洞燭機先的性格。這種性格彰顯於預表論 (typology) 與《聖經》注釋學 (midrash) 之中。後兩者似乎都是欲望的文本等體。愛是向超越主體者開放的，而拉康似乎認爲《聖經》的高潮集中在愛的「福音傳道」(kerygma) 上。我們若以類似拉康之法來閱讀《聖經》，則其敍述中的預表功能尤爲明顯。(《新約》裡引《舊約》經文，都以「預言」視之，也視之爲《舊約》預示論式的聯繫。這些經文繼續羅列於各種邊緣或空白上。)這種「文本渴望」有一具體形塑(configuration)，十分類似基督教「聖恩」的教義，而「聖恩」又是向超越主體的愛的泉源開放的。這些種種使得拉康每讀《聖經》，甚且有如讓經文更在爲理論服務。⑩那麼，論述裡面是否有一充分得變化不定的孔洞呢？要求是否又過甚於「主體消失於其中」的需求呢 (頁三一四)？欲望的地平線恆在退卻，期待恆在擴張。隨此而來，欲望似有跳越滿足，泛濫成災的傾向，快感區 (erogenous area) 或鏡像 (specular image) 都不能遏止得了。

拉康並不覺得「辯證」這個詞特別有問題。他的說明有限，說得倒恆當得宜。對黑格爾而言，辯證法是學問和科學得以存在的不二法門。德曼和柯莫德 (Frank Kermode) 公然向黑氏取典的場合不多，但前者曾秉筆暢談理論上的「不見與洞見」

(blindness and insight)，而後者亦曾握管直書「錯誤的使用」(the uses of error)。他們都挪用簡化了辯證法，⑩而經提煉之後，這個方法所涉及者不過是原爲錯誤或殘缺不全者的創造性使用。這個概念先前月旦的理論裡已提及，亦即所謂的「錯生」。拉康就「貪欲」來閱讀黑格爾，就「祈求」來了解佛洛依德，然後演繹出「欲望」的理論。學說的發展有其依傍的條件，這似乎清楚不過：第一個擬議發現有誤之後，設計來訂正或彌補第一個方案的跟著就登場替代。但說歸說，先前的「不見」或舛誤幷沒有完全遭到「轉移」的命運，反而孳生出新的觀念，抹不去原體的蹤跡。新的繼之又變成修正的對象，理論也就如此這般往前在滾動。拉康想多嘴再置一詞的是：前述的過程也是欲望主體的心路歷程，總可藉分裂的意識反省其黑格爾式的進展，雖則也總是要向潛意識裡的種種顚覆屈服：這主體求知若渴，不過會反躬自省，了解自己性之所近與弱點之所在。德曼的「不見」、柯莫德的「錯誤」與拉康的「錯生」即因此而經提昇，攀爬到辯證「屬性」的層次。黑格爾在其《歷史哲學》(*Philosophy of History*) 裡指出，他所處的德國社會曾建構出西方史上辯證運動的基本綜合體。這話講得自信滿滿，我們今天難以置信。而且就德國的介入史觀之，說任何綜合體都來自「正題」(thesis) 與「反調」(antithesis) 的辯證張力，如今似乎只是姑妄言之罷了。對拉康而言，在欲望的辯證裡，「綜合」顯然是最弱的一個詞，這尤因欲望乃受匱缺和否定所驅使使然。這個觀念「也是陽具之所以在欲望的辯證裡已命定爲『神漾的具體形塑』的緣故」(頁三一九)。

拉康放棄綜合，開始提昇並詳述自己的理論計劃，此時他

已轉向柏拉圖《會飲篇》中亞爾西比阿德士（Alcibiades）的情節。在某些顯然之處，這篇對話錄可以和拉康的論旨相提並論。尤可如此看待的是其中所用蘇格拉底「愛之梯」的意象。這個梯子由肉體之欲爬昇到智慧之愛——亦即哲學之愛——去（*Symposium*, 209e-211a）。但亞爾西比阿德士情節並不常讀爲欲望的窠臼，較常看到的是視之爲蘇格拉底的「誤讀」或「錯生」。亞氏到場參加阿加通（Agathon）的宴會之前，蘇格拉底提到曼提內亞（Mantinea）有一名叫狄娥蒂瑪（Diotima）的婦人不但曾用愛教導過他，而且還在他身上灌輸日後稱爲「蘇格拉底式方法」的東西。她跟他說愛情乃詭計（他父親）和貧窮（他母親）所生，故此常陷於貧乏之中。像他爸爸一樣，「愛」設下計謀以擁有美麗與善良，終其一生卻在渴慕知識。他的興、亡都在同一天，不過過後他又會變成好漢一條，東山再起。不管他贏得什麼，他總會再輸掉。然而他也會設法不讓自己變成赤貧，雖則他同樣當不了家財萬貫的阿舍。他當非空空然啥也不知，也不是智者先知。「愛知識的人」（哲學家）就是這樣，是一群「中間階級」。狄娥蒂瑪最後結論道：「愛的對象確爲美麗、精緻、完美，值得快快樂樂地受教。儘管如此，察覺得到愛的東西，性格也迥然不同」（*Symposium*, 203b-204d）。[10]蘇格拉底剛以堅定的語氣複述完畢狄娥蒂瑪的教導，亞爾西比阿德士隨即抵達了阿加通的宴會。他不曾受教於蘇氏「愛的課程」，乃長篇大論地頌揚起他來，又據實告以自己仰慕的衷腸，還細說想要「引誘」他。拉康在閱讀這段情節時，覺得亞爾西比阿德士所渴求於蘇格拉底的實則爲他所未曾一睹的東西。他故而把蘇氏的臉描述得像「雕刻藝品店裡賣的類羊神席連奴

(Silenus) 的像」，手握琴管或笛子。這些樂器都是空心的，打開的話，你可以看到裡面有一小尊一小尊的神像 ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\lambda\mu\alpha$)」。⑬蘇格拉底稱阿加通是「移情的客體」，故爲「精神分析的前驅」(頁三二三)。亞爾西比阿德士「誘惑蘇格拉底」的企圖雖然流產，但蘇氏實則了解亞氏意在贏得阿加通。亞氏有所不同於神經病患，後者會拒絕「犧牲自己的差異，……以成全『他者』的『神漾』。」對拉康而言，亞氏「是最佳的欲求者，會沿著『神漾』的道路儘量深入」(頁三二三)。他有潘安之貌，柏拉圖時刻以此讓讀者分心，而他窮而狡猾的一面，柏氏則留給蘇氏自己來拆穿。

拉康爲亞爾西比阿德士所做的還原相當有趣，用途比光在說明「神漾」大多了。終《書寫》一書，他都是當著佛洛依德的蘇格拉底在把玩亞氏，頗富心機。據其所見，亞氏「把蘇氏投影進完美『主人』的理想裡 (頁三二三)，而這他也曾對佛洛依德做過，其智巧機敏並不亞於亞氏和蘇氏爬上床時所展現者。就像亞氏所編織的故事一樣，拉康的文本乃雙重誘惑的工具，是送給讀者和佛洛依德的「愛的禮物」，充滿「勾魂使者」登峰造極 (間或也是最蹩腳) 的修辭藝術。⑭

註

① 有關拉康著作的詳目，見 Jöel Dor, *Bibliographie des travaux de Jacques Lacan* (Paris: Inter Editions, 1983)。梅西 (David Macey) 下面一書也有一份詳注實用的簡目：*Lacan in Contexts* (London: Verso, 1988),

210-57。

② 從一九七二年開始，拉康的女婿米勒（Jacques-Alain Miller）即致力於「整理」研討課講義的工作。魯婷妮絲蔻（Elisabeth Roudinesco）如此形容他的纂集：「經此『整理』，講義的作者倘不完全是米勒，也不再怎麼算是拉康。簡言之，編修後的文本雖然寫的是某種拉康式的學說，卻帶有米勒的風格，亦即在拉康式的作風裡可見理性過度的傾向。」見所著 *Jacques Lacan & Co.*, trans. Jeffrey Mehlman (London: Free Association Books, 1990), 567。

③ 見 Malcol Bowie, *Freud, Proust and Lacan: Theory as Fiction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987)。尤請參見本書中如下的獨到之見：「就拉康而言，文學乃一變化萬千（Protean）的欲望客體，……他的理論文本因有坑陷與吞食此一客體的企圖，時而看來矯飾而做作」（頁一五五）。

④ 謝里登有不少推測都是從書目解題的基礎上發展出來的。就本文而言，他卻錯以爲馬里恩巴德本另有英譯本，發表於 *The International Journal of Psychoanalysis* 18 (January, 1937) 上面。拉康在腳注中坦承，他報到時一時疏忽，沒有把論文送交大會（*É.* 67)。

⑤ Henri Wallon, "Comment se développe chez l'enfant la notion de corps propre," *Journal de psychologie* (November-December, 1931), 705-48, 以及 *Les Origines du caractère chez l'enfant* (Paris: Bovin, 1934)。有關華隆著作的評論及其與拉康的關係，參見 Roudinesco, 66-71, 142-4。在〈論心理因果律〉("Propos sur la causalité psychique," 1946) 一文裡，拉康又走回「鏡階」的觀念去。他還是沒有提到華隆（*É.* 151)。

⑥ Roudinesco, 143.

⑦ Salvador Dali, "L'âne pourri," *SASDLR* 1 (July, 1930), 9-10.

⑧ 亞德士 (Dawn Ades) 臨摹過其中一張畫，見 *Dali* (London: Thames & Hudson, 1982), illus. 64。至於佛洛依德對達利的批評，見其致 Stefan Zweig (July 20, 1938) 的信，在 *Letters of Sigmund Freud 1873-1939*, ed. Ernest L. Freud, trans. Tania and James Stern (London: Hogarth Press, 1961)。

⑨ 達利對拉康的稱頌，見其"Interprétation paranoïaque critique de l'image obsédante: l'angélus de Millet," *Le Minotaure* 1 (June, 1933), 10。拉康下面一文亦刊載於同刊物同期 (68-9): "Le problème du style et la conception psychiatrique des formes paranoïaques de l'existence" 。

⑩ 梅西也察覺到這裡有一典，出自克勞岱 (Paul Louis Charles Claudel) 就「知」(*connaissance*) 即「識」(knowledge) 和「共生」(co-birth) 所打的雙關語，見 *Lacan in Contexts*, 63。關於拉康、達利與超現實主義的完整論述，參見 Roudinesco, 尤請見 3-34, 110-13 及 Macey, 44-74。

⑪ 有關凱里羅、拉康與社會學學院 (Le Collège de sociologie) 的締建，見 Denis Hollier, *Le Collège de sociologie* (Paris: Gallimard), 197。

⑫ 我把佛洛依德更玄的符號用方括弧內的定義來替代，大大簡化了這個棘手的文本。

⑬ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trans. Ralph Manheim (1935; New Heaven: Yale University Press, 1956), 14.

⑭ 拉康和沙特之間齟齬不斷，參見梅西，頁一〇三-七，以及 Roudinesco, 623-4。

⑮ 雖然維也納或慕尼黑以此爲名的畫作都說是包雪的作品，如今大家

都認爲法王「俊男菲力普」(Philip the Fair) 於一五〇四年敕令所繪的那幅畫已佚。

⑯ 有關這幅畫整組的仿製品，請參看 John Rowlands, *Bosch* (London: Phaidon, 1975), plates 17-16。

⑰ 參見史特拉奇論《綱要》的注釋 (SE. XXIII: 142)。

⑱ 佛洛依德雖常向蘇格拉底取典，但不曾指名道姓。在 *Standard Edition* 裡，公然提到他的次數僅僅一次，而且還是隱藏在腳注裡，(SE. X: 240n.)。亞爾西比阿德士在《會飲篇》裡對蘇氏的愛乃佛氏的張本，用以形成其部分的「次文本」(subtext)，供他在《自我與原我》中論攻擊性和同性戀之起源(SE. XiX: 43)。

⑲ 例如拉氏第一〇五條箴言。其開頭如次：「自愛就是愛自己，也爲自己而愛萬物。這種人比世界上最狡詐的人還要狡詐」(L'amour-propre est l'amour de soi-même, et de toutes choses, pour soi; il est plus habile que le plus habile homme du monde)。見 *Oeuvres complètes*, ed. L. Martin-Chauffier (Paris: Gallimard, 1957), 322。

⑳ 在此，拉康思考的是柯姝恩的"The Importance of Symbol Foramation in the Development of the Ego" (1930)。此文辯稱「在心智發展早期的階段，性虐待狂會因各種原欲上的歡愉而變得很活躍」。據柯氏之見，「主體的主導目標是要擁有母親身體的內容，並加以摧毀……。」上述的性虐待狂就顯現在這種目標裡。參見 *The Selected Melanie Klein*, ed. Juliet Mitchell (London: Penguin Books, 1986), 95-6。

㉑ 柯哲維的討論課講義已出版，題爲《閱讀黑格爾入門：一九三三至三九年在高等研究院所作的精神現象學講稿》(*Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes-études* [Paris: Gallimard, 1947])。昆諾 (Raymond

Queneau) 爲此書寫了一組注釋，鉅細靡遺。

㉒ Roudinesco, 141. 她另又論及柯哲維所授課程的影響 (134-42)。這部分的討論十分優秀，拉康在一九六八年取得《現象學》的疏注稿，而本書即由此結束探討。有關柯氏思想的全面研究，請參見 Dominique Auffret, *Alexandre Kojève: la philosophie, l'État, la fin de l'Histoire* (Paris: Grasset, 1990)。

㉓ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), 116-17 (sections 191, 193, 194).

㉔ 馬克思 (Karl Marx) 和拉康對「異化」(alienation) 的看法有何不同？鮑威 (Malcolm Bowie) 曾試爲他們畫一清楚的界線，以爲拉康的「異化」是永久性的，馬氏則非。鮑威的嘗試頗值得參較，詳見所著 *Lacan* (London: Fontana Press, 1991), 24-25。

㉕ 國際精神分析學會 (International Psychoanalytical Association，簡稱 IPA) 和法蘭西精神分析學會 (簡稱 SFP) 有何差別？詳情請見 Roudinesco, 277-369。

㉖ 拉康的典出自《雅典之夜》: 16. 17. 2。奧盧斯之能吸引拉康，其實不難理解，因奧氏尊敬各種學問，包括哲學、語言、文學、歷史與法律。他月旦其他作家時，總是逐字考察，一絲不苟。正因他心細如髮，大量徵引，所以保存了許多本來會湮沒佚失的古代文獻。

㉗ 尤請參見 *The Order of Things* (London: Tavistock, 1970), 313。佛瑞斯特 (John Forrester) 曾就精神分析史仔細檢驗過傅柯的假設，見所著 *Language and the Origins of Psychoanalysis* (London: Macmillan, 1980), 166-212，以及"Michel Foucault and the History of Psychoanalysis"，在 *The Seduction of Psychoanalysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 286-316。

㉘ *The Order of Things*, 361.倘使所考慮的是這種東西的接受史，則牢記下面這一點是滿管用的：《書寫》和傅柯的《事物的秩序》都出版於一九六六年。

㉙ 敍述佛洛依德把自己刻畫爲「英雄」的文獻中，最佳的一種是鮑威論「佛氏的知識之夢」的文字，在所著 *Freud, Proust and Lacan*，尤請參見 27-35。

㉚ 這種狀況最近的跡象是史密斯（Joseph H. Smith）《和拉康抬槓》（*Arguing with Lacan: Ego Psychology and Language* [New Haven: Yale University, 1991]）一書的出版。

㉛ Søpren Kierkegaard, *The Concept of Irony*, trans. Lee Capel (Bloomington: Indiana University Press, 1965), 276.

㉜ Gregory Vlastos, *Socrates* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 44.

㉝ 對此，威爾登（Anthony Wilden）不敢苟同，見其劃時代的〈羅馬論述〉疏論：*Speech and Language in Psychoanalysis* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968), 285, 290。列恩（R. D. Laing）嘗提出存在主義式的精神分裂症理論，威爾登認爲比起今天大家所相信的，拉康更應和列氏相提並論。列氏的 *The Divided Self*（1960）在一九六五年出過平裝本，而且在威爾登發表疏論之際就已風行一時。

㉞ Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson (1927; London: SCM Press, 1962), 373.

㉟ 拉康的名言「潛意識是像語言一樣建構的」於此已有跡可尋，雖則此語要到下書第二〇頁才能見到：*The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*, trans. Alan Sheridan (Harmondsworth: Penguin, 1979)。

㊱ 在鮑威的 *Freud, Proust and Lacan* 出版之前，西門(Edgar Hyman) 的 *The Tangled Bank* (New York: Atheneum, 1962)的確是少數論及佛洛依德隱喻的專著之一。

㊲ 就此點觀之，威爾登對雅克愼所論之隱喻討論甚詳 (244-6)。對我而言，這似乎在預告拉康稍後的〈文字在潛意識裡的力量〉("Agency of the Letter in the Unconscious")。然而在一九六八年，威爾登實則孤軍奮戰，只有他一人用英文在疏注拉康。拉康曾二讀雅克愼和索緒爾，魯婷妮絲蔻對此有一針見血的評論，攸關我們目前的討論。魯氏稱，拉康在一九五三年以前就已讀過上述兩位語言學家的著作，其時他顯然也受過李維史陀和海德格的影響。不過魯氏也認爲拉康在一九五三年後，曾找時間重讀雅、索二氏，對其理論有極高的評價 (297-8)。

㊳ Jean Laplanche and J.-B. Pontalis, *The Language of Psycho-analysis*, trans. Donald Nicholson-Smith (London: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, 1973), 121.

㊴ Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, ed. Charles Bally and Albert Sechehaye, trans. Roy Harris (1916; La Salle, IL: Open Court, 1986), 65.魯婷妮絲蔻曾節錄第六七、六八、一四與六九頁，然後說拉康「一面從李維史陀讀」索緒爾，「一面則從海德格來讀」他。

㊵ 卡勒 (Jonathan Culler) 認爲這是索緒爾的看法；他解釋道：「意符和符指都是純理性或有所區隔的實體。」見所著 *Saussure* (London: Fontana Press, 1986), 23。對我來講，這似乎已經超越索緒爾而在預示其作品之使用。不過，《通用語言學教程》的文本狀況混亂不定，實則無一出自索氏手筆。索氏的筆記本和《教程》內容的關係又相當

重要。兩者交互作用，類此之判斷從而必爲嘗試性的。卡勒有一才思精辟之強調，謂「讀索氏文本之時，應掌握他尚未生發成形的思想」(10)。

㊶ 這一段話比《書寫》內任何文本都足以顯示拉康和德希達確有距離。拉康自認對文字的話語性、起源和中心性負有使命。他也認爲有些東西乃人類的符號本質：「人會講話，但人之所以爲人，全因符號之故」(65)。雖然這兩個看法和索緒爾、佛洛依德一樣，都向傳統絕裂，卻也把拉康的理論帶向一個德希達所不能接受的方向。德氏也談過「不見了！那兒！」的遊戲，見 Jacques Derrida, *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 41ff。拉康接下來對李維史陀的討論 (70-6) 開啓了德氏〈結構、符號與戲作〉的序幕，而他所謂的「『自我』的歷史世代」，則可和下面論述相提並論：《文字科學論》所揭示的盧梭 (Jean-Baptiste Rousseau) 時代的歷史 (71)。依拙見，這些對應所帶來的議題皆非知識上的當務之急，而是理論上的差異。

㊷ 拉康的著作對此一課題有所討論，發人深省，對〈羅馬論述〉尤三致意焉。詳情參見 Anthony Wilden, "Lacan and the Discourse of the Other"，在 *Speech and Language in Psychoanalysis*, 159-311。

㊸ 拉康對《泰推圖士》的說詞指的似乎是對「知識即知覺」這種簡說的批判，也指涉到其所探討的「道」的三種潛在意義 (206c-210b)。以「道」爲知識的基本成分的看法 (210c-10b)，似乎頗符合拉康此際的論旨。

㊹ 5.1 如此肇端：「對的！」

約妮是滿，滿即是此。

滿來自滿，即便前行。

滿退自滿，即便分離，

即在彼時，滿仍是滿。

上面的偈子採自 *The Thirteen Principal Upanishads*, trans. Robert Ernest Hume (London: Oxford University Press, 1921), 149。下引文出自 150。「約妮」(yoni，印度教中代表陰戶的符號) 是起源，是子宮，也是「終極」(the Ultimate) 的表記。艾略特自德文所引的符號剛好顛倒過來，不過這更可能是他用過的那一個。

㊺ Kanti Chandra Pandey, *Indian Aesthetics, The Chowkhamhba Sanskrit Series*, Studies II (1950; Varanasi, 1959), 258-9.下引文出自 263 及 272。

㊻ 拉康此時之觀念十分接近解構主義，德希達的《文字科學論》即在闡明後一思想。德氏和拉康都深受海德格詮釋學之影響，但拉康堅稱他所求於海氏者早就存在於佛洛依德之中，例見"The Agency of the Letter in the Unconscious," 175。拉康在一九五〇年代見過海德格數面，詳情見 Roudinesco, 298-9。

㊼ 參見鮑威之所見：他說拉康以爲「將來完成式是……欲望最佳的時態，也是未來人類的想像力」，見所著 *Lacan*, 185。

㊽ 魯婷妮絲蔻討論過拉康的「短期會程」(short sessions [229-31])，頗受器重。拉康和 IPA 及 SFP 同行之間的齟齬，「短期會程」也糾纏在內。

㊾ 爾來重估佛洛依德時代維也納文化的著作中，讀來收獲最大的是 Carl E. Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna* (New York: Knopf, 1979)。尤請參考本書就佛氏「革命家之夢」所作的精辟之論 (193-8)。佛氏一八九八年的名夢，書中將之置於當時奧國政局中來解明。拉康未曾明示佛氏所記的夢 (*SE*. IV: 209-19)，但以爲這是一份次文本。

⑤⓪ 尤請見 *Thoughts for the Times on War and Death* (1915), *SE.* XIV: 275-300。

⑤① 這裡拉康看來像在引爆某爭論的焦點或異點，使自己有別於德希達稍後的「衍異」論。拉康之「異」與德氏的「衍異」都暗寓某種史論，可能指涉到黑格爾在當下思想中所論及的「差異」或「有別」的關係（*differente Beziehung*）。法朗克（Manfred Frank）爲我們指出一條明路，告訴我們如何全盤檢討黑氏在這方面對德希達及拉康的影響，見所著 *What Is Neostructuralism?*, trans. Sabine Wilke and Richard Gray (1984; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), esp. 271-5。

⑤② *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, 1971), 168, 127.

⑤③ *The Will to Power*，在 *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, trans. O. Levy (London: J. N. Foules, 1909-13), XV: 20。

⑤④ 參較 Philip Rief, *Freud: The Mind of the Moralist* (Garden City: Anchor Books, 1961)。李氏歡迎「自我的精神分析家」走出佛洛依德，以強化其「脆弱的自我觀」(66)。

⑤⑤ 這些「眞理」（*Vérité*）的表記屬性可扼要見於 E. Droulers, *Iconologie: dictionnaire des attributs, allégories, emblèmes et symboles* (Turnhout: Etablissements Brapols, n.d.), 225, illus. 254。另請見 Guy de Tervaruet, *Attributs et symoles dans l'art profane, 1450-1600* (Genève: Librairie E. Droz, 1958), esp. 165-7。

⑤⑥ 拉康後來直呼伊拉斯瑪士之名（頁一七四）。鮑威犀利論道：獨白說到最高潮，拉康的論旨如天馬行空，「直向瘋狂的門檻奔去」（*Lacan*, 111）。他也由伊氏的文本反將一軍，評起拉康。不過不論是伊拉斯瑪士或拉康，實則都是向〈箴言書〉（"Book of Proverbs"）第八章借典。

「智慧」在其中「娘」子自道，說了很長的一段話。

㊼ Erasmus, *The Praise of Folly*, trans. John Wilson (1668; Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1958), 26.

㊽ 有關這層聯繫，參閱佛洛依德對畫謎的討論，在 SE. IV: 277-8。

㊾ 拉康所用克麗歐佩翠之典，出自巴斯葛《沉思錄》(*Pensées*) 第一六二條。此點我乃承梅伊 (Greg May) 告知，謹此致謝。

㊿ *Of Grammatology*, 14.不過法文本缺這個意象。

(61) 有關佛洛依德「愛知」的精論，見 Toril Moi, "Patriarchal Thought and the Drive for Knowledge"，在 *Feminism and Psychoanalysis*, ed. Teresa Brennan (London: Routledge, 1989), 198-203。本書從拉康的康惹 (Kanzer) 講義引了下面一段話：「[佛洛依德] 花了很多時間聽，這時出現了某種弔詭，也就是出現了某種讀法。就是在傾聽病人歇斯底里的話時，他『讀出』了潛意識。亦即：有些事情只能建構，而他自己也會牽連其中。所謂『他自己也會牽連其中』是就下面這一點而言的：他訝然注意到，他無法不捲進歇斯底里的病患所告訴他的事情之中。他覺得自己也受到感染」(197-80)。

(62) 參閱葉芝 (Frances Yates) 下面一書的佳論：*Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), esp. 278-84。我的讀法和鮑威的不同，但我深受他在 *Freud, Proust and Lacan*, 168-73 中論拉康的阿克泰恩的影響。鮑氏指出，在拉康完成〈佛洛依德的事物〉前兩年，布魯諾的文本就已出現法譯本。在《精神分析的四個基本觀念》(*The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*) 裡，拉康再度變動這個神話，把自己設想成阿克泰恩：「在某種意義上，眞相就是追趕眞相的那一個，而那就是我在追趕我的地方，是我像阿克泰恩之犬攫獲住你的地方。我找到女神藏身的地點

後，無疑也會被變成牡鹿，而你能把我吞噬下肚，然而我們還有一點路要趕」(188)。

⑬ *Yale French Studies* 63, *The Pedagogical Imperative: Teaching as a Literary Genre* (1982), 3-20.

⑭ 美國與法國接受精神分析的程度各異，托蔻 (Sherry Turkle) 對此之記述很有用，見所著 *Psychoanalytic Politics: Freud's French Revolution* (New York: Basic Books, 1978), 4-23。拉康曾積極參與托氏之研究 (ix)，不過魯婷妮絲蔻的法國接受史更詳細，早已超越托氏的敍述。

⑮ J. Hillis Miller, *Hawthorne and History: Defacing It* (Oxford: Basil Blackwell, 1991), 95-6.如同其小標題所示，這本書是擬人法更進一步的探討。

⑯ 尤請參閱"The Thing,"在 *Poetry, Language, Thought*, 179-81。

⑰ Miller, 99.

⑱ 擬人法的這兩種功能可同時運作，罕例是杭士基「語言採集法」(linguistic-acquisition-device) 的理論。後者可依其英文說法簡稱爲 LAD (案意指「少年人」)。這種理論客體化了人類學習語言的過程，所用的是理論語言，其縮寫令人想起最早客體化的「少年人」(lad)，參閱 *Aspects of a Theory of Syntax* (Cambridge: MIT Press, 1965), 30-7。瑟賽黑 (Aimé Cesairé) 用過「事物化」(chosification) 這個詞作例子。按其用法，這個詞指種族與社會壓迫的非人性化結果。像沙特所用的「被客體化了的」(*objectité*) 一樣，這是一種否定或消極的形式。在此，拉康比較不關心這些社會炒作的結果，關心的是自我藉投射其命運爲身分或個人風格以「事物化」人類主體的潛力。

⑲ 克麗絲蒂娃研究憂鬱症所寫的《黑色的太陽》(*Black Sun*, trans. Leon

S. Roudiez [New York: Columbia University Press, 1989]) 一書，甚至認爲「物品化」(*chosisme*) 是超越語言的。克氏所提「黑太陽」這個意象，是憂鬱症患者難以呈現的「事物」的矛盾語性質喻詞：「這是一種沒有現呈的堅持，一種沒有再現的光」(13)。這裡的憂鬱症患者似乎超越隱喻，早已活在一個徒有載具 (vehicles) 而失去所載之「道」(tenors) 的世界裡。

⑩ 史密斯致力於「美國化」拉康，但他的《和拉康抬槓》沒有注意到這些版本上的曖昧處。

⑪ 例如 Bice Benvenuto and Roger Kennedy, *The Works of Jacques Lacan: An Introduction* (London: Free Association Books, 1986), 107。

⑫ 見 Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, *Le Titre de la lettre: une lecture de Lacan* (Paris: Éditions Galilée, 1973), 19。二氏的疏注是這個文本最佳，也是最詳細的疏注。

⑬ 一九六四年十二月二日，拉康發表了一場論杭士基的演講，不過講稿未刊。參閱魯婷妮絲蔻相關的評論，在所著 401-2。

⑭ Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, trans. David Krell and Frank A. Capuzzi (1954; New York: Harper and Row, 1975), 64.

⑮ 同前書，61。

⑯ 論及此一課題的例子請見 Samuel Weber, *Return to Freud*, trans. Michael Levine (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 176-82。

⑰ Saussure, *Course in General Linguistics*, 31.

⑱ 同前書，66-7。

⑲ Roman Jakobson and Morris Halle, *Fundamentals of Language* (The Hague: Mouton, 1956), 60.

⑳ Jean Starobinski, *Words upon Words: The Anagrams of Ferdinand de*

Saussure (New Haven: Yale University Press, 1979). 本書作者在一九六四年即曾刊印本書的試印本，拉康也趕在此時做了些筆記 (177n.)。

(81) 尤請見 *Cahiers*, XXVIII, 763。這本筆記尚未編印，其中其他相關片段可見於 Jeannine Jallat, "Valéry and the Mathematical Language of Identity and Difference," *Yale French Studies* 44 (1970), 51-64。梵樂希著迷於數學演算法，這點當然也難逃拉康法眼。

(82) Jakobson and Halle, 81.

(83) 同前注，81。

(84) 梅西也指出，拉康的分類確有不確定之處：「在〈功能與場域〉("Fonction et champ") 裡，隱喻和代喻都是『語意凝縮作用』，但一九五六年五月九日的講義裡，凝縮、轉移作用與再現都說是代喻衍述的秩序，隱喻可因此而發揮功能」(157)。佛洛依德罕見公然在論述隱喻，這點只要一探 *SE*. VIII: 213-14 便知。拉康所鍾情的到底是隱喻還是代喻？答案眾說紛云，莫衷一是。拉庫拉巴特 (Lacoue-Labarthe) 及南西 (Nancy) 認爲他對隱喻有成見 (145)，魏伯 (Weber) 的看法恰恰相反 (66-7)。

(85) *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*, 20.

(86) 關於拉康的數學公式，梅西所論尤精 (esp. 164-71)。

(87) 參閱 Weber, 64。

(88) 鮑威所論拉康式欲望的語言學，無人能及：「代喻是欲望順利上軌的主因，而且總能超前趕到下一個終站。可是隱喻卻漫無限制在揮霍聯軌點、讓車道與支線。這個網路無所不至，雖然會把人帶到哪裡去是靠不住的，旅客也只能跟著路走，別無選擇。」上文見 *Lacan*, 132。

(89) 見布魯姆 (Harold Bloom), *The Anxiety of Influence* (New York: Ox-

ford University Press, 1975)。布氏一系列的續書本本精彩，理念都衍生自本書這個「影響的焦慮」，而這個意念可謂出自佛洛依德的各種防衛論。

⑨⓪ *Brief über den Humanismus* (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1947), 64.

⑨① 《牛津英語字典》所列「陽具中心主義」(phallocentrism) 的第一次刊印用例，便是出現在那次爭辯上，見 *International Journal of Psychoanalysis*, VIII (1927), 459。拉康在本文裡只用了一個注腳，注的是所徵引的瓊斯 (Jones) 之文 (291)，不過頁二八三也在不加引注的狀況下提到瓊斯的〈陽具階段〉("The Phallic Phase")。這篇文章於一九三二年首刊行世。有關瓊斯與佛洛依德之間的爭議，可參閱下面的回顧:Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism* (New York: Vintage, 1957), 121-31。Jane Gallop, *Reading Lacan* (Ithaca: Cornell University Press, 1985), 133-56 和 *Feminism and Psychoanalysis: The Daughter's Seduction* (London: Macmillan, 1982), 15-32 回顧並重新點燃以「陽具中心主義」來指控拉康的戰火。

⑨② 有關佛洛依德對「陽具母親」的討論，見 *SE*. XXII: 126-7。

⑨③ 拉康在下文裡也討論過藍古斯的故事："Remarque sur le rapport de Daniel Lagache" (*É*. 669)。

⑨④ 這幅中楣的彩色照片可見於席福 (Richard Seaford), *Pompeii* (New York: Thames and Hudson, 1978), 63-75。書中的評論，我深受啓迪。

⑨⑤ 拉康的理論在女性主義的語境裡有何意義？下面二書就此所作之論列最稱詳盡：Juliet Mitchell and Jacqueline Rose, "Introduction"to *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the "Ecole freudienne"* (London: Macmillan, 1982) 與 Elizabeth Grosz, *Jacques Lacan: A Feminist Intro-*

duction (London: Routledge, 1990)。

⑯ 這個名詞借自 Northrop Frye, *Anatomy of Criticism* (Princeton: Princeton University Press, 1957), 121。

⑰ Thomas Gilby, O.P., ed., *Summa Theologiae*, Thomas Aquinas (New York: Image Books, 1969), Vol. I, 246-7 指出，阿奎那的「愛的辯證」，不啻是對智能心理學原型的批判。

⑱ *Phenomenology of Spirit*, 493.

⑲ 同上注，212。

⑳ 我發現這另有所指，暗示拉康把黑格爾讀得很細。《精神現象學》第 CC 節把意識、自我意識、理性與精神都放進宗教批判的語境裡。

㉑ Paul de Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (New York: Oxford University Press, 1971)，以及 Frank Kermode, *The Uses of Error* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991)。

㉒ Plato, *Symposium*, trans. Walter Hamilton (Harmondsworth: Penguin, 1951), 83.

㉓ 同前書，100。

㉔ 拉康近年出版的《轉換》(*Le Transfert*)，在《研討課講義·第八種》(*Le Séminaire*, VIII [Paris: Seuil, 1991])，收專論一種，於《會飲篇》有更詳細的析論（參閱第二-第十一章）。拉康所設想的「精神分析的蘇格拉底模式」，在此推衍到了極致。第十一章題爲〈蘇格拉底和亞爾西比阿德士上場〉('Entre Socrate et Alcibiade')，目的在提出一種有別於《書寫》內所提出的閱讀亞爾西比阿德士場景的方式。

第三章
《文字科學論》

佛洛依德的文本，拉康解讀得智巧有勁，想像力迸射，一般精神分析師望塵莫及。同樣的，在海德格的書寫與文本特性的理論傳統裡，也沒有人的貢獻趕得上德希達。①《文字科學論》（*De la grammatologie*）出版於一九六七年，算來只是德氏的早期之作，但書中所談的解構過程卻是經典之論，所衍構的德氏書寫觀則鉅細靡遺。有些章節成於一九六五年，或係裴德葳（Madeleine V.-David）與雷霍顧罕（André Leroi-Gourhan）論書寫之作的書評，或係「書寫與大眾心理學」（L'Écriture et la psychologie des peuples）研討會論文合集的評論。這些書評出現在第一編第三章時，大致維持原來的形式。同樣的，第二編第一章重刊李維史陀論，多數仍依一九六五年之舊貫，皆以《分析學刊》（*Cahiers pour l'analyse*）李維史陀專號中的原貌現身。德氏稱自己的全本《文字科學論》爲一分隸上下兩編之長文。一九七六年，史碧娃克（Gayatri Chakravorty Spivak）將之譯爲英文梓行面世。史氏譯筆精彩卓絕，成就有目共睹。她的譯序發微出細，觀乎其中，則德希達參與譯事的程度或許有限，顯然也當得上「合譯者」一稱。②

德希達時而正視版本次序，文章先後，在《文字科學論》中詳考過盧梭《語言源流考》（*Essay on the Origin of Languages*）的繫年問題（頁一九二-四），並在《立場》（*Positions*）中添注，說明其作品看重佛洛依德語言觀及其詮釋問題之大要，下及拉康就同一課題所作之研究，熱情洋溢。③德希達認爲文本的結構——包括他自己的在內——絕非靜若止水。他所用涉及文本的許多隱喻，確實都在強調書寫與閱讀在時間上的遞嬗，諸如事件、生發（birth）、解構、軌跡、散發（dissemination）、欲望、延宕、添補（supplement）、隱無、挪用轉化（appropriation）、二度挪轉（reappropriation）、戲作、遺忘、封閉與終結等等。不過對簡化的線形時間觀，德希達也是疑慮重重，故而認爲《文字科學論》和《書寫與衍異》（*Writing and Difference*）之間或有兩種可能的關係：

> 我們可視《文字科學論》爲一分爲上下兩編之長文（其接壤處非屬經驗而是隸屬理論與系統式的）。我們可在其中段夾訂《書寫與衍異》一書，《科學論》常會叩其門而訪之，而此時，對盧梭之詮解也就成了集中的第十二張「圖表」。反之，我們也可在《書寫與衍異》的中段夾插《文字科學論》，因爲後書中發表在《批判》上的文章，在事實與法理上都寫於前書中六個文本之後（亦即寫於兩年後［的一九六五年］）。最後的五個文本由〈佛洛依德與書寫場景〉（"Freud and the Scene of Writing"）發端，正是文字科學發軔之處。但您也可以想像得出來，事情的原委可不是如此三言兩語就打發得了。④

時間有其變異與斷續，對德希達和佛洛依德來講，都可捏塑或撕裂文本。

閱讀文本能釋放出什麼意義呢？德希達思索這個問題，全神貫注，是以《文字科學論》的讀者也不能自我延宕太久，而不去思索德氏文中錯綜的肌理。白紙印成黑字以後，德希達確曾勤加試驗，多所發明，向史特恩（Laurence Stern）、布雷克與凱吉（John Cage）等人挑戰。這諸子妙筆生花，多才多藝，但德希達亦非省油燈，他驚人傲人的建樹尤可見諸互典多重的《喪鐘》（*Glas*）與近作《餘燼》（*Cinders*）等著作。《文字科學論》的寫法雖類傳統，用典設喻卻是多方翻新，頻見人所未見者。

一 前言與邊銘

《文字科學論》開書有前言，有邊銘（exergue）。前言略述全書旨要。首編提供「一個理論模態」，次編則解讀盧梭的「時代」，藉以測試此一模式。書前勾勒全書結構，所用不過幾句話而已，寫來雖平淡無奇，讀來卻如當頭棒喝，令人錯愕。德希達獨鍾盧梭，一反當代哲學史對其地位的定論。比起哲學史家中的常態，羅素（Bertrand Russell）對盧梭可謂寬宏大量：

> 盧梭雖是十八世紀法人所謂的「哲人」（*philosophe*），卻不是今天我們所說的「哲學家」。儘管如此，他對哲學影響重大……。他是思想家，不管我們對他此一身分功過

> 的評價爲何，我們得認清他是一股社會力量，洶湧澎湃。他之所以顯得重要，係因他能深入人心……。[在一九四五年的] 當今，希特勒 (Adolf Hitler) 就是盧梭所造就出來的。⑤

這段話出自羅素西洋哲學史論盧梭一章，雖比懷爾德班 (Wildeband) 和藍道爾 (Randall) 蜻蜓點水式的敍寫大方多了，仍然沒把盧梭當「哲學家」看。非特如此，話中還暗寓即便以思想家視之，盧梭仍然有所不足，而就其非理性一面而言，盧梭甚至是納粹鼻祖。古柏史東 (Frederick Coplestone) 的書中有兩章專論盧梭，同樣矛盾百出，乾脆將他請出歷史以總結之，並堅稱他這個人「特立獨行」(*sui generis*) 之至：「盧梭之所以爲盧梭，係因其爲盧梭之故。」⑥學者中最推崇盧梭者包括司達魯賓斯基 (Jean Starobinski)，德希達對其著作依賴甚深。盧梭的內省觀有其兩極化之傾向，司氏曾著文詳論之，讀來稱得上開卷有益。這兩極一爲人類善良本性的摧毀者，二是理性之惡的唯一剋星。⑦對德希達來講，盧梭垂範深遠，從十八世紀迄今遺緒不輟，而自其握管書寫以來的各種思想間架，解讀其人之時代亦自可評估之。以此衡之，索緒爾、李維史陀和德希達本人都可算是盧梭的信徒。他雖是哲學史的邊緣人，卻沾溉來葉，和康德、尼采及海德格並享在歷史的太廟裡。他的《語言源流考》知者鮮矣，德希達卻膽識兼備，揀選之以解讀他的時代，並作爲《科學論》首編的理論試金石。在我們這個時代裡，書寫文字已經邊緣化，大家重視的是話語。常人雖不當盧梭是哲學家，他乏人問津的著作卻已挑起大樑，爲我們這個時代重

建書寫的地位。⑧

德希達說他無意在《科學論》裡另闢方法蹊徑，其根本指針只是要爲「批評性閱讀……『製造出』(*produire*, G. 7)問題」，以彰顯獨立性閱讀的必要罷了。「獨立」自什麼呢？「獨立」自「歷史窠臼」，尤其是要自「哲學史的各種範疇」獨立出來(lxxxix)。德希達早就料到《科學論》會在哪些狀況下受到錯解。書中所用的方法不但不算新，而雖說歷史本身並不曾加以藐視，某忽視或拒視過去「種種」爲「文本」的史學書寫觀卻曾惡「眼」相向。老是有人認爲文字科學（或解構思想）非關政治或反歷史，⑨德希達則搶先一步，在自己的書首高聲駁斥這種定見。《文字科學論》之所以能夠解讀盧梭的時代，全賴重建其過去殘留下來的文本有以致之。史學家涉足文本之間，但以哲學和文學的界線未曾釐清爲由，束書不觀。爲保全哲學史的清純，他們還說盧梭隸屬文學，略過不讀更是師出有名。德希達不得不用一八一七年白令（Bélin）版的《源流考》，更強化他長坐哲學史冷板凳之感。《科學論》序尾，德希達再稱盧梭的時代矛盾互攻，蓋此時既重視資料實證與史學撰述上的各種規範，強調「典範的合法性及其效用」(xc)，一面又在著手整理故舊時深覺有加以斷斷之必要。縱然到了序文最後一句話，李維史陀的名字還是看不到，不過德希達就是如此這般在批判這位現代人類學大師。

序言所論令人頻感訝然，但方之「邊銘」中拯世濟民的籲請，德希達的語調不卑不亢，尤有節制。對於即將解讀的時代，他既不高擺姿態，也不作壁上觀。盧梭派的史家常見牛頭不對馬嘴的割裂，德希達不諱言自己也難免前人的這些毛病。他在

檢視文本時，不論所讀的是黑格爾、尼采、佛洛依德、索緒爾、海德格，或是李維史陀，無一確非出以敬謹之心，契闊於內。別人可能犯下的錯，他也自知難免。

「邊銘」循此勾勒文字科學，以思想場域視之，焦點則一面鎖在歷史語言學語音論述的形上假設上，另又擺在朝向這些假設的「脫位」（dislocation）的初步運動上。和序言一樣，邊銘也解明了前此所做的隱寓與玄虛。在法文中，「邊銘」既可自「外」（ex-）於文本，又是「作品」（-ergon 爲 work 之意）的一部分。講得更技術性一點，「邊銘」指錢幣反面主徽下的小地方，乃銘文之所在。⑩而錢幣反面的這種書寫雖不隸主徽，卻是書寫這個觀念的同時性「脫位」比喻，亦即寧取書寫之貶義，也不取話語。後者常讓人錯以爲比書寫更接近眞相。《文字科學論》裡題爲「邊銘」的這一部分的書寫，因此既在文本之「外」，又在其「內」。德希達顯然要讀者習以爲常於「多重他性」（multiple alterities），所以把注意力轉移到這個貶詞在某即將棄置的極化組合的悍拒上。更精確的說，也就是要把注意力放在這個貶詞所以自貶的必要性及其假定的反面的特權形塑上。即使是特重話語的作家，也不會爲凸顯自己對話語的偏好而刻意貶低書寫。他不自覺在這樣做時，仍會用到銘刻的隱喻而難免於話語的書寫。這樣一來，邊銘就會像夢境中的「怪誕」成分或佛洛依德論述中的語詞一樣，拒絕留守在指定的邊白上。

邊銘初始，德希達引了三條編排有序的文字。其一藉隱喻認定文字科學學者就是「太陽」，是古巴比倫日神薩馬士（Samas）。其光輝普照大地，使之彷彿楔形符碼所寫成的一篇文字，頗似《聖經・詩篇》第十九首中的文字科學式隱喻。第

二條引文出自盧梭《語言源流考》，所談三種書寫形式的活動等同於文明史的三種進程。最後一條引文則取自黑格爾，以代喻令盧梭史學中的種族中心論（ethnocentrism）變得明晰可辨。盧梭謂拼音文字在智慧上高於其他，言下亦有使用拼音文字的民族較爲優秀之意。引文過後，德希達在邊銘上寫下第一句話，將這些引文視爲一篇「三重邊銘」，是文本之外的書寫之外的書寫。這種說法慧黠橫生，暗寓書寫的觀念已受制於這三條引文所具現的種族中心論：宗教、社會史與哲學已把種族中心論僞裝成理體中心主義（logocentrism）。形上假設未經檢驗，「道」（Word）受阻於其力量，乃變成神、文明與哲學的定義基奠。

理體中心主義變成種族中心論的作用因。德希達繼而枚舉三種方式，挑明這種作風如何君臨世上。而此一思想既爲「一種書寫觀」，和研墨秉筆或用字盤敲出的實際字碼生產過程自有不同，即使在推進到銘刻自己的歷史之前，也已開始在產製一種語音書寫的僞史了。理體中心主義既爲前蘇格拉底迄海德格的「形上……歷史」，即以眞理的起源等同於「洛各思」、「眞理」或「理體」（logos），而且也把眞理史視同書寫的壓抑。身爲「科學觀念」（頁三），理體中心主義認爲科學大計一面有所仰賴於語言，有其邏輯中心上的重要性，一面又對語音書寫抱怨連連。雖然理體中心主義的精神即已含攝科學對語音書寫的不滿，卻由內而外開啓了其紀元的戰國時代，而統名之曰「盧梭的時代」。說到這裡，邊銘蕩起一陣修辭回響，讓人想起盧梭的名言：「人生而自由，卻走到哪裡都帶著手銬腳鐐。」

文字科學是一片沃土，是解放的力量，目前則受縛於隱喻、形上學與神學等傳統觀念。縱然如此，文字科學仍可透過多重

與科際整合的方式以維護其本身的權利。基本上，文字科學並不信任一切基要思想和不勞而獲的折衷整合，所以也不敢奢言自己的「本然」（essentiality）或企劃上的一致性，反而得冒險讓後者爲自己命名。不冒這個險也可以，只是會犧牲其反面性格，喪失護持其批判力所需的內省力。如其不想冒險，就得武斷地說自己是什麼，就是什麼，或聲言自己就是「中心」，是非內省式的史學撰述、語言學或哲學所把持的「中心」。文字科學乃盧梭時代裡的解放時刻，其運作故得在地下進行，或以邊際學科自況，或在本身所涉的歷史與形上時代裡施展手腳，形塑自身。從文字科學內省的角度著眼，我們可以窺見環繞之——亦即「封閉」之——的時代全貌。科學與書寫都預設「萬般皆下品，唯有符號高」。正因這個觀念已告確立，所以符號的紛擾不斷。而樂觀的基礎，亦即文字科學在全球解放的跡象，仍由上述預設所打下。

在符號與現象或客體之間，科學的語言大夢畫下一道等號，直接而準確。類此夢想會賦予符號某種大權，使其「表呈」出類此的現象或客體。不過這個夢想會破滅。我們一發現符號及其所指乃武斷而有差距，夢想更會破滅。從哪裡破起滅起呢？「道」是肩挑歷史、形上學及神學重擔的「語言」，一旦和其自居的中心性扞格不入，上述「破滅」隨即產生。理體這種自說自話的「中心性」或「特權」，就是其自我動搖的嚆矢。因此，德希達回應了尼采在《破曉》（*Daybreak*）中所頌揚的「細讀慢品」，在此呼籲文字科學非得「耐心」與「苦心」兼備不可，如此符號所沾沾自喜的「正面意義」才可弘揚到極致。

一如德希達在序末不曾道及李維史陀之名，邊銘結尾也略

過索緒爾之名不提。倒數兩段，尤其是在闡述文字科學的未來時，皆曾向索氏大量取典。文字科學或解構思想在既定架構內逆向運作，完全是爲耗竭這些架構紛擾自己的潛能。和這種情況無二，德希達借用索緒爾的符號及書寫「怪胎」等怪論，⑪也是要在結構語言學的語言中運作。文字科學探討眼前這個歷史形上時代的側重與罅隙，目的即在指出未來，而此一未來卻只能「布達」或「論及」，而且會「懷疑符號、文字和書寫的價值」（頁五）。此所以法文本《文字科學論》裡刻意強調文字科學本身「布達」或「論及」（*s'annoncer; se présenter* [G. 14]），或視自己爲「某種怪胎」的作爲。至於此一未來「再現」的問題，在當下這個文本或銘刻之外，已無邊銘，已無任何可以合法存在的東西了。文字科學既然不能夫子自道一番，除非忸怩作態，東遮西掩，否則說「錯現」（misrepresentation）和「諷筆」（caricature）皆因之而來，亦無不是之處，而且這幾乎也在確認《文字科學論》開書章節裡的先見之明。

二 〈書籍的末路〉

第一章題爲〈書籍的末路與書寫的濫觴〉（"The End of the Book and the Beginning of Writing"）。即使是在這個標題裡，邊銘的預言調調也表露無遺。解構者何？這一章有經典解說。解構概指文本中一種動力的運作過程，也是闡明此種過程的一種理論。倘要通讀文本，我們對其體認勢必生變，第一章章題所寓在此。這一切好比我們倘視《文字科學論》這類文本爲「書

籍」，就得先假定這是一個完整的結構，而其閱讀時所顯現出來的意義也都在作者的掌控之中。不論這本書的結構會產生什麼樣的張力和衝突，一旦我們了解其設計和意圖，這些牽制拉扯隨即會消彌於無形。書籍的基本結構原則係其「統一性」。然而若視某文本爲「書寫」動作，上述靜態、物化且經作者構設的假定就都會被消解掉，而把「示意」和「閱讀」還原成互動互補的運作程序。「書寫」與「閱讀」都是在歷史的上下文中施力的人類活動，而歷史本身同樣也是這兩者的活動。神學曾在不經意間轉喻這些活動，如今則都已經解放而還復其自由之身。作者的寫作行爲曾被比爲神的創世歷程，書本則經有機代喻化，視爲神意文字化後的殘篇斷簡。這些隱喻和代喻在本章中目前則都懸而不論。不過不是德希達將之懸置；他反而展現了一個事實：力主書籍理體中心主義的文本都不會屈服在這類意識形態之下。「多聲性」（plurivocity，頁七）乃書寫的基本結構原則。⑫

但即使說文本的特性是眾聲喧嘩，各說各話（multi-voiced），這仍然是在向維持理體中心主義於不墜的語音中心隱喻低頭。把書寫視如次級或較劣之話語形式而加以書寫，在文字科學已厭於寄居的歷史形上時代早已見怪不怪。盧梭的時代確有一套支撐自己的寫作模式，稱之話語互補似有自貶之意。此一時代以爲書籍可以禁錮意義，就如同當時大家也以爲身體可以關住靈魂一般。形殘體敗，靈魂即獲自由。但如今靈魂的聲音卻處處鏈銬於書寫，扣押在語言的有形牢房裡。類此靈性閱讀自然不把文字本身（textual body）放在眼裡，然而文字科學卻疑心其之可行。儘管如此，文字科學僅能由理體中心主義

的內部加以批判，也就是說一時間尚掙脫不開時代的主流隱喻，不能徜徉自適，化身變成可以免疫於語言之道的靈魂或眞理。相反的，文字科學已經體認到，若要以自身的方式來思考文本，就要先認淸壓抑書寫的隱喻的結構。這種體認是畫地自限，有點像患了幽閉恐怖症般在幽禁含攝於其中的時代形上結構。當然，實情並非如此。

第一章的章題和章文之間，德希達夾插了尼采〈從悲劇的起源談起〉("Aus dem Gedankenkreise der Geburt der Tragödie") 裡的一句話，權充題銘：「蘇格拉底述而不作」(頁六)。這句話好像在說，蘇格拉底正是德希達文字科學大計的死對頭。基督也是有名的述而不作，彷彿也是這個大計的另一敵。由是觀之，蘇格拉底在此之於德希達，正如他在上引文中之於尼采，都是書寫和口語的書寫文類——亦即悲劇——的反對或壓迫者。雖然這樣，對任何看過德希達據以寫《明信片》(*La Carte postale, 1980*) 的那張明信片的人，或對不用這張明信片就想得到那相關的最不該想的事情的人來講，把蘇格拉底讀成書寫的死對頭未免太便宜。

在《明信片》中，德希達寫自己在牛津大學的卜德蘭 (Bodleian) 圖書館發現了一張明信片，上面複印了十三世記一本命書的卷頭插畫。命書講的是未來，一方面似乎在預言德希達發現插畫這件事，一方面也在預報文字科學的預言使命。描繪這張畫時，德希達改寫了尼采的話，不過初讀時那種精簡而必要的印象倒都保存下來了：

> 我一向就知道蘇格拉底在書寫，寫在柏拉圖之前，有如

> 一張在廿五世紀才會沖洗出來的相片底片一般——當然是在我身上沖洗出來的。陽光普照，夠寫了。除非我還讀不出畫裡的東西，否則自有啓示，是效果最佳的那種啓示。書寫者蘇格拉底，他坐著，佝僂著身子，像個司錄或溫馴的寫字員，是柏拉圖的秘書，不是嗎？他在柏拉圖「之前」，不，是柏拉圖在他「之後」，身影比他小（爲什麼比他小？），但挺立著。他手指伸出，好像指著什麼，在區別、在指出方法或在下達命令，或在口授些什麼，威權獨斷，巧妙的（masterly），專橫傲慢。⑬

形而上的歷史世代乃建立在話語的中心性及其近似眞理的假設上，一時之間，在書寫的壓抑助長之下，似乎整個都因歷史改寫而垮台。《文字科學論》問世後十年，卜德蘭圖書館發現的明信片也找到了，並以視覺呈現的方式在具現第一章的論旨及其對「可逆性」（reversibility）的頌揚。

語言問題從未產生過如此深刻的力量，許多學科裡的研究都大受影響。不過越是視語言爲「問題」，語言也就越不值錢。儘管如此，我們還是無所遁逃於語言的箝制。即使在鬆散的語言遊戲中，語言還是得回歸語言的問題。但在另一方面，語言本身也要面對顯然無窮的表意作用，從而同時喪失了對一己的信心。就算在這種自貶又自我膨脹的行爲裡，也就是在到處宣揚自己的毛病時，語言也得以語言的方式捧出自己來。就在這種常見的語言焦慮症中，鉅變發生，雖然微妙得難以感知，卻能令石破，使天驚：從前稱爲「語言」的問題，如今都轉到「書寫」的範疇去。我們不再視「書寫」（*l'écriture*）是衍生的、輔助

的、外延的或缺乏實體的觀念。「書寫」不再只是「意符的意符」，離眞理實情又多了一步；「書寫」也是那能「掌握」（*comprendrait*）語言的東西（G. 16）。我們以前稱「書寫」是「意符的意符」，今天這個講法應該讓給語言用，就算這個名詞徹頭徹尾都可那樣了解也一樣。這彷彿在說縱是前此用來拒絕書寫或用來使之留守其（次要之地）位的語言，也在隱瞞「書寫乃語言的表徵」這個眞身原貌：「『次等』（secondarity）似乎只可能稱書寫之名，所有的符指都受其影響」（頁七）。如果說「添補」有其主體要附和，那麼書寫絕非只是一種「添補」。相反的，書寫的「添補」恆需新解支持之，「互補」之。這種新解也是解讀盧梭的羅盤。

盧梭的《語言源流考》、索緒爾的《通用語言學教程》或李維史陀的《憂鬱的熱帶》（*Tristes Tropiques*）都出現過話語地位凌駕在書寫之上的情形，而且都是範圍廣大形塑過去思想的許多二元對立裡的範例。我們了解到書寫何以輕薄自己以就話語，也就等於找到了一個立足點，循此可以一探這些對立怎樣在過去雕鑿思想。德希達寫了一段話作爲此等認識的初階，其中充滿自反而縮的言詞，開頭就說「因此這有如」（Tout se passe donc comme si; G. 16）。他的「有如」系列宛若達爾文《物種原始》（*The Origin of Species*）裡憑空想像的例子，建構出來的也是一種假設性的歷史，告訴我們書寫何以會被視爲「技術」，是在「爲語言服務」（頁八）。德希達籲請讀者想像一種可能：語言的起源和終結是否都只是書寫的某一時刻、某一模式、某一層面，或某一種類？進一步說，讀者也要想想語言多少已經讓我們淡忘有過這麼一點，讓我們不復記得有關其自身的這一

點。三千年來，語言的這個「歷險記」和「歷史」合流共處。什麼樣子的「歷史」呢？技術——有所別於理論——和理體中心主義——有所別於文字科學——結合爲一的那種歷史。然而到今天，這個「歷險記」和「歷史」已經走到彈性疲乏的臨界點，或者說已經走到「書籍文明已死」的狀況，雖則所「死」的也不過是「話語」而已，只是「書寫史上的新轉變」或「歷史這種書寫」的轉變罷了（頁八）。一開頭，語言就被當作「書寫」看，經過三千年理體中心主義的發展，這個歷史不僅誤入歧途，今天已也經耗竭殆盡。像所有的歷史一樣，語言的這個歷史也在「有如」這個符號帶動下往前滾，或者，說得更確實一點，一切的書寫都是在這個假設性的符號下發生的。諸如「話語的死亡」一類的語詞，從而變成極其明顯的隱喻，而德希達顯然也作如是觀。這段話的大作用之一，乃在讓德氏自己論述中的「有如」性格浮出檯面。隨之一起浮現的，還有其主體一時的個性表露和他人對此一主體的看法。前者顯現在「我們所謂的語言」這類說法上，後者則包括「代喻」——因此出現了「時刻」、「模式」、「現象」、「層面」和「種類」等字詞——和「隱喻」——從而可見「歷險」、「歷史」、「耗竭」、「死亡」、「變化」與「執政官」（archon）等名詞（頁八）。

德希達的文章肩負某種多層與多重的大業。文章首先由盧梭時代所有的「種族理體語音陽具中心觀」（ethno-logo-phono-phallo-centrism）出發，重寫其歷史。其時，語言已在犧牲掉某草率的代喻之後，變成眾所關心的對象：此時經「書寫」出來的主要文本中，語言（話語）地位大大提高，膺任「執政官」的要職。然而也是在此時，文字科學革命的種籽已播下。德氏

之文次則勾繪這場革命的某些前提症候：革命之所以能在既存的語言、形上學與歷史結構中進行，全賴其全力搜索此一結構中的強調與斷裂使然。更有甚者，語言的歷史也已經改寫，以便重樹理體中心主義種種錯誤的榜樣。德氏繼之試驗一種書寫新體，挪用轉化了盧梭時代一切語言比喻上的資源。不過他接下也將此一時代的敍述推向彈性疲乏的臨界點，爲的只是要超越這一點。從德氏大業中這第三個層面來回顧前兩層，我們發現複合副詞「恆已」（*toujours déjà*）還滿管用的，每可充作這三層大業的記憶搜索與壓縮器。這不啻在暗示：一旦語言擴張自己，「爲字面上的圖形與象形銘刻的實體樣態命名，並區隔出促成其實現的一切種種」（頁九），則文字科學所探索者，厥爲語言中「恆」在運作的成分。然而文字科學所探索者，不但「已」在刻正檢索中的文本裡運作（例證可見諸德希達即將解說的亞里士多德、海德格與黑格爾等人的著作），也「已」在檢視他人的文本裡運作。

那麼，檢視中與檢視人的文本中，到底什麼才是那「恆」在運作者？又，到底什麼才是構成文字科學主體的那種「語言中的斷裂」呢？答案同樣可分三層看。首先，那在運作中的是「多聲性」（頁七）。所有的文本說的都不止一件事，說的都超過想說的，都在說出想說的話時，同時又因此而傷害到自己想說的。其次，運作中的既有愛「現」（presence）的欲望，也有唯恐滿足感成眞的沮喪（指以失望來延續欲望）。語言早已承諾要表呈其主體（或客體）：

太初有道（Word/ Logos），道與神同在，道就是神。……

> 道成了肉身，住在我們中間。（約一・一與一四）

德希達在《明信片》中回想起這段話，乃改寫道：

> 約翰或熊恩（Shaun）或崔思坦（Tristan）會這樣說：太初有明信片，開頭寫了目的地却沒寫地址，下場是無從投遞。任何符號、記號或特點裡，……早已都沒有目的地。有的是距離的製造，是郵件。⑭

第三，運作中的非僅是「文字」（道）及其意旨之間的距離（或專斷的關係），也包括意義生成上的回彈與泛濫。文字不會控制、定位或表呈意義，而是浸泡在衍義的行爲裡。文字所指不是有所不足，就是太過。最後，諸如本段開頭所提的那些問題（到底什麼才是……？）所揭露者，若非語言擬限制（或定義）那難以限制者的妄圖，就是在表呈那恆在閃躲者的空想。「解構」所指，同時既是文本中這些（「想說」與「已說者」的）罅隙的強調，又是這些罅隙的偵測。解構式的閱讀專注的是文本中「總在」生發、「總在」等人來解讀的「解構過程」。

書寫的擴大觀念（*l'écriture*）源生自德希達所假設的語言史，已陷奠基於理體的眞相觀於萬劫不復之境。「解構」一面是個名詞，一面又是觀念。這種雙重身分逐漸浮現在《文字科學論》的文本上時，眞相及其意符絕對爲一的看法就飽受威脅。這一刻，德希達這麼寫道：

> 如此擴大與前衛化的「書寫」已不再是理體苗裔，所導

> 發的是一切源出理體的表意作用的解體，不是毀壞之，而是在「反」其澱積（de-sedimentation），在「解」構之。這種情形尤可見諸「眞相」的表意過程。（頁一〇）

這裡求取適用隱喻的方式，讓人想起佛洛依德《文明及其不滿》一類文本裡的實驗。這些實驗都做得細緻無比，不斷在反省文本本身。在《文明》裡，佛洛依德做的是考古隱喻的實驗，希望藉此再現潛意識的歷史與結構。德希達提出解構的觀念時，回顧了亞里士多德與黑格爾冶眞相與話語（the spoken logos）於一爐的作法。亞里士多德在《論詮釋》（*De interpretatione*）裡認爲，話語（the spoken word）乃心智經驗的「主要象徵」，而書寫出來的意符只是衍生物，出自「那會讓聲音強固地與心靈或符指的思想結合的東西——的確也就是與『事物』結合的東西」（頁一一）。亞里士多德所追溯者雖爲話語之生發，黑格爾在《美術之哲學》（*The Philosophy of Fine Art*）裡卻從現象學的角度描述傾聽中的耳朵對表意聲音的接受情形：「耳朵……在感知物之本質的內在振動的結果時，與客體並無實質上的關係。因此一結果並非由靜止的物質形式所造成，其所顯現出來者乃靈魂本身原初更爲理想的狀態之活動」（頁一二）。這段話裡，認知和表意的畛界或表意與接受的差別已因難以銷解之現呈而漸趨泯滅。

後現代主義者在閱讀理體中心主義的主要文本時，常沾沾自喜而不自知。德希達著手解構理體中心主義（或察悉其自我解構的過程）之前，先向讀者示警，如臨深淵，希望他們不要重蹈後現代主義者的覆轍：「我們既然可爲時代的輪廓提要鉤

玄，我們就離不開這個時代」（頁一二）。從亞里士多德經黑格爾到海德格，「從屬物」（appurtenance）一直是「以理體爲中心的觀念特色」（logocentric conceptuality）有別於他者之處。德希達有關「他性」之用語都很詭譎，「從屬物」即是其中重要的一個。這個名詞有「從」有「附」的概念，像前面提到的「添補」一樣，把下面兩個質素壓縮、攏括在一起：首先是亞里士多德和黑格爾在確定意符和符指之身分時，將兩者加以區別之必要；其次是德希達自己的認識：如果他要批判「形而上的歷史大時代」，就非得也尊重亞里士多德和黑格爾的擺盪不可。這個「尊重」眞摯懇切，同樣要延伸到中世紀神學去。在後者之中，「符號眞實可觸，臉龐仍朝向著文字與上帝的臉」（頁一三）。德希達堅稱，這些形貌不可草草說個大概就算了：「沒有這些東西，我們什麼也想像不出來」（頁一三）。解構所不可免的工作，基礎都在這當中。

第一章所剩的篇幅都在談解構的風格與方法，耐心與周詳兼備（頁一四-一八）。繼而循此略讀海德格與黑格爾，極富啓發性（頁一八-二四；二五-二六）。德希達的論證結構高雅，我們若隨興所至盱衡全章難免冒犯之險，但此時這樣做或許裨益較大，可以觀摩解構做與不做的規劃典型。

解構並沒有建構起一套閱讀「新方」（lxxxix）。其目的雖在解除「古典與歷史範疇」的桎梏，卻沒有給歷史打折扣，而是視之爲「文本」（lxxxix）。（《文字科學論》乃主要的解構文本，本身確也是盧梭時代的史述。）解構有所貢獻於變亂理體中心主義的運動，後者早已開展（頁四），甚至在《論詮釋》或〈約翰福音〉中即可看到開展的蛛絲馬跡。儘管這樣，解構在顚覆、

解放或異化文本時，採取的卻是打游擊、邊緣化或反其道而行的戰略（頁四）。文字科學係書寫的科學，研究與抬捧的都是解構的方法。兩者都打著紅旗反紅旗，不但在「形而上的歷史世代」之中蘊釀，也和這個世代對壘爲敵。「形而上的歷史世代」所可見者唯其框限，而非終結（頁四）。職是之故，解構實已預設符號優越之立場，而這個觀念又是其所志在銷毀者（頁四）。解構和未來結盟，和「制化常態」絕交，從而可稱——或確可自稱——「怪胎」（頁五）。專業哲學家通常忽略或藐視的「有如」、「隱喻」和「代喻」等論述特色，解構則不斷聚焦強調（頁八）。雖然如此，這倒也沒讓解構放棄傳統哲學問題以就文學方面者。（德希達稍後則在《明信片》中寫道：「我一向似和文學無緣，對我而言，文學似乎只是醜聞，是最佳的道德錯誤。」⑮）理體中心主義相信眞相可經口語論述表呈，解構則質疑這個千秋大夢，反而開啓了「眞相有賴理體成全」這個說法的「反」積澱（頁一〇）。解構在某文本的結構內運作，或在某名之以「盧梭」的時代結構中運作，並小心翼翼地檢視這個結構，隨後則超越之，名之曰「罅隙」。透過這個缺口，我們「可以窺見框限外那尚未命名的光亮」（頁一四）。因此，其目的乃在將「文本……爲符號結構」的觀念自其「次等性」（secondariness）的局限中解放出來（頁一四），毫不留情的向「什麼是」這個問題挑戰（頁一八-一九），以便進一步對抗本質主義（essentialism），對抗「現呈」這個理體中心主義的神話。解構探索的是「衍異」的方法，是「衍/異的產物」（頁二三）。綜言之，解構主義不會由外破壞結構紋理，而是在居存於結構之中時，在借取其一切的顚覆資源時，加以思考與斟酌，直到自己變成自己的祭品才

停止（頁二四）。就後一意義而言，解構所作的文本批判實則建立在文本本身所提供的基礎上，而其作爲乃夾處在結構主義與後結構主義之間。

據德希達觀察，西方傳統的繼往開來建立在某超越性的意義層的再確認上，其不足面則反映在符號的規範中，而符號卻就此一不足面鑄造出某種統一性來。從這個觀察出發，德希達繼而一步步朝他的示範性解構閱讀走去。上面提到的「什麼是」的問題，展現出一圓「恆缺者」的渴望，其答案可爲這「再確認」製造維繫的力量。海德格是製造這類問題的祭酒，幾本所著的書題已暗示了這一點：《何謂思想？》（*What Is Called Thinking?*）、《何謂哲學？》（*What Is Philosophy?*）或《何謂事物？》（*Die Frage nach dem Ding?*）不過，對德希達的計畫來講，向「何謂」這個問題挑戰只是基本的作法。（他的挑戰確實有損於從——如這裡所說的——「計畫的基本作法爲何」一類的問題所可能得到的舒適或滿意感，也有損於枚舉解構與眾不同的特色的可能——就如剛剛我所做的。）

海德格接下來之所以對德希達仍然舉足輕重，乃因極其相關的幾點促成。海德格所問的是何謂裡的何謂，是爲何裡的爲何。在《形上學概論》（*An Introduction to Metaphysics*, 1953）裡，他追問道：「何以有『本有』（essents/*seiendes*）而不是什麼也沒有？」⑯海德格辯稱，這個問題是「最」大、「最」深與「最」基本的問題，是位處形上學——繼之爲哲學——中心最「根本」的問題，是個「基要派」的問題。這一點可見諸希臘字“*physis*”（自然）的原意，亦可見諸該字譯爲拉丁文“*natura*”（自然）後其「原意」的沿革史。海德格認爲“*physis*”指「自我綻現，

……開啓、開展、『在自身也站在身外』」而言。他在一篇爲詩詳其因由的文章裡，要我們注意玫瑰綻放、旭曰東昇、海水漲退和「人與動物從子宮生出」等現象，視之爲“*physis*”的例子。對他來講，這個字重要非常，因爲「字與語言都不是包裹東西用的紙或布，裡面沒有裹著供寫作或說話者廣告之用的東西。事物是在字或語言裡才得以存在，才得以目前的樣態示現。」他進一步又堅稱，希臘人所知道的有關“*physis*”的一切，並不是從自然經驗裡學來的，而是從他們「基本的詩與知識上的存在經驗」學來的。⑰依海氏之見，現代人把“*physis*”約減爲僅供物理研究用的現象，簡直把原意上了枷鎖，令人扼腕。「何以有『本有』而不是什麼也沒有」是一個哲學問題，問這個問題等於不旋踵在問「什麼是」這個基本問題，也不啻在問「何以」一類的總括與自省式的問題：「何以什麼是就是什麼是？」海德格最後在希臘字“*physis*”的浮沉與「強解史」裡打通了語言的關節，問出他想問的問題。此時，語言的問題也隨之出現：「字義是怎樣形成的？何以如此形成？字指的又是什麼？」

解構所爲旨在打亂理體中心主義現呈的哲學，但不是藉著推衍看似相反的論調在做，不是說「收拾了符號」就行得通的。德希達反而辯稱，在盧梭的時代裡，「閱讀和書寫、符號的製作，或文本爲符號結構的看法，一概都願降尊紆貴，自居次等」（頁一四）。德希達雖然不曾公然或強和海德格唱反調，我們或可抗議他對希臘字和思想的詮釋實已將之從文本基礎上連根拔起。海德格詳讀文本如赫拉克利圖的兩份殘稿、《安蒂崗妮》（*Antigone*）第一支歌舞隊的台詞、巴曼尼狄思（Parmenides）的箴言之時，所作的翻譯都極具創意。⑱他的英譯者曼海姆

(Ralph Manheim) 因此覺得在翻譯這些片段時，有必要從海氏的德文而非希臘文本下手。不過海德格在細味這些文本時，倒也以不失高雅的閃爍之辭提醒讀者道：「我們必須只想聽聽那已經說出來的。」⑲這句話看似乏味，海德格也沒要我們特別留心，卻反映出德希達會詳讀細審的兩個海德格作爲上的特色：第一，他提到文本時，似乎都視之爲口說而非書寫者；其次，在還沒「聽到」文本之前，他即以自己的聲音替換了文本。眞相乃現呈於文字的理體中心主義神話裡，也必須模糊這些調和的過程。海德格細究「詩才」的重要性，從而前景化自己獨樹一幟的隱喻語言。縱使在如此做之際，他也從隱喻的調解功能岔開注意。後者潛流在形上時代，而海德格又是這個時代的一員。德希達說這個功能是「一個符號，指涉到一個意符，而這個意符本身又因講或想得煞似現呈的理體而可指永恆的實情。隱喻之道在求異 (differing)，在延宕，也在距化 (distancing)。我們若說眞相表呈在文字上，無異便在拒斥隱喻，加以抑制，迫之走入地下。

隱喻不斷讓我們想起符號不隱定，會逃離「哲學建構中的問題：什麼是……？」(頁一九) 因此，隱喻簡直在折磨哲學。但尼采就和海德格大異其趣。按德希達之見，他的詮釋、觀點、評價和差異的觀念激進不已，而且悍拒「僅」讓自己置身「在形上學『之中』。」他致力於從理體中心主義現呈的形上學中解放意符，確定了閱讀、書寫與文本特性。由此裁奪，他可以說是文字科學的先驅人物：

> 尼采寫的是他「寫下的東西」。他寫道：書寫——尤其是

> 他自己的——本來並非理體附屬，亦非眞相從屬。這個「附屬」或「從屬」生發於其意義我們必須加以解構的時代。（頁一九）

尼采拒絕書寫的次等定位，拒絕視之爲理體與眞相的附屬。依德希達看來，海德格對尼采的研究有意涵括並控管這一點。他的《尼采》（*Nietzsche*）是一座龐然大物，設計來化解海德格哲學觀裡的一大威脅。⑳德希達說過，再也沒有比海德格式的讀法「更易滋生誤解」，以爲「尼采思想裡都是毒素」。雖然如此，德希達仍建議我們毫無保留地「爲這種詮讀背書」。他相信尼采論述的「絕對的陌生」最後會再出頭天。言下似說：「尼采式的摧枯拉朽」也會在海德格的文本裡愈出愈繁（頁一九）。德希達從而續讀海德格，有如在尼采的傳統裡閱讀一般。他在海氏思想裡的尼采地位中找到解構的步驟。海氏雖無意張揚這個步驟，卻就放著任憑讀者取用。

儘管海德格汲汲在著作中規避「精神」（*Geist*）這個主題，德希達卻或因此而在晚出的《論精神：海德格及問題》（*De l'esprit* 或 *Of Spirit: Heidegger and the Question*, 1987）中就此暢談了一番，顯示這個常見主題在海氏思想的中心仍佔一席地位。他在海氏希望壓過的尼采論書寫的見解中，發現了一把解讀海氏之鑰，也在他所擬迴避的主題「精神」裡，找到詮釋他的關鍵材料。《文字科學論》首章最後數頁，曾就此提供一個入門讀法。尼采拒絕爲理體中心主義所羈，海德格面對這種壓力，仍力挽狂瀾，擬爲理體中心主義救贖。他的努力，首章最後的解讀中一覽無遺。解構批評的大致做法，這裡也有剴切的剖陳。

德希達的論證包括下面幾點。第一，海德格的計畫不類尼采，是要「重建而非摧毀……作爲『超驗符指』的理體和存在的眞相」（頁二〇）。海德格的大旨是要表出存在的眞相，而且要藉此讓眞相呈現在他本人的文字上。他的思想的結構因此可能面面俱到。他要表露的超驗符指所涵括的正是：

> 所有範疇或一切已定的表意過程所隱含者，是所有的字彙與句構所隱含者，因此也是種種語言上的意符所隱含者。但這符指倒不必就得等於這其中任何一個意符，雖則透過其中每一個我們都可先加了解。這符指仍難還原爲一切時代的傾向，而後者却因之而成形。這符指從而打開了理體的歷史，然其本身仍然只能藉理體來表呈。這也就是說，在理體之前或在理體之外，這符指就「什麼也不是」。（頁二〇）

第二，上面這海德格式的幻覺其實是一種極端的唯我論（solipsism），聽到的是「最接近自我」的聲音。自我乃「意符絕對的抹除者：純然自愛，……不假外求」（頁二〇）。於是有人認爲，這個獨特且自然流露的意符的經驗係「『存有』之經驗」。雖然如此——第三——海德格「存有的問題」的思想，卻是裹存有「某陳舊的語言學」（頁二一）。海德格的本體論之所以能夠維持，乃因其不自覺地附著在某以爲是堅實的統一性上，亦即「存有的問題」與「『存有』這個字的體前理解」的統一性（頁二一）。我們一旦開啓對「存有」之疑竇（也就是用文字或話語來質疑之），其解構自身的語言學（亦即後索緒爾語言學）霎時就會展

開運作。(德希達在此［頁二一］打了一個相當重要的旁白，說精神分析的研究不再受制於超驗現象學，而海德格的本體論對這個研究意義重大。他因此占得機先，爲自己來日論列佛洛依德鋪路。) 拉康曾援引索緒爾以變亂海德格的存有統一論，但德希達不此之圖，反而在海氏的思緒裡發現解構所需的材料可以消解其現呈與理體中心主義的形上學。

德希達的閱讀裡有一危機，但這並非指他想知道比海德格對所知的了解還要多的東西，也不在他想盡辦法擬建議我們可以罷讀海德格，更不在他贊同或反對海氏。德希達概以至高敬意閱讀海德格，對其學問仰慕有加。這也就是說，他確實在「讀」他。海德格曾介入納粹活動，全程參與：他在一九三三年獻身該黨，事後解釋有限，令人不滿，猶太人慘遭滅族 (Holocaust)，他則沉默以對，一言不發。我們閱讀一九六七年德希達所閱讀的海德格時，要特別記住只有到了八〇和九〇年代，海氏參與納粹的往事才變成探討他的哲學著作時的重心。(海德格在納粹［德國國家社會主義黨］十個月的活動眾所皆知，從來就不是秘密。) 德希達是出生於阿爾及利亞的猶太人，卻以悲憫的襟懷在閱讀海德格，不曾間斷。這種悲憫拒絕姑息，絕不寬宥海氏所鑄下的滔天大錯，使其本身更引人注目。《論精神》最近變成《文字科學論》閱讀海德格的附錄，德希達在其中寫道：

> 納粹不是在沙漠中憑空造出。我們都知道這一點，更要牢記在心。而即使納粹曾遠離沙漠，在歐洲沉默的森林中如雨後春筍般勃生，大樹的濃蔭必然也能庇護之，能讓納粹在其沉默或其漠然中接受在同一塊土地上的蔭

> 庇。我不會羅列這些樹木。在歐洲，這些樹木早已長成一片廣袤的黑森林。㉑

這段話裡，德希達的用語頻射海德格式的隱喻，密度甚高。然而在《文字科學論》中，他則偏重海氏作品的變遷。「存在」如何在個別事物上顯現呢？海德格所稱的「存有學」(ontic sciences) 便在探討這個課題。他一向在此範圍內研究，孜孜矻矻，以迄一九三五年。德希達把批判焦點鎖在《形上學概論》(一九三五年) 中，因爲他認爲此書以還，海德格揚棄了他的「本體論大計與『本體論』這個詞」(頁二二)。

下面這段話蜿蜒曲折，深邃複雜，但因德希達使盡渾身解數，懸疑不墜，讀者的判斷延而再延，或可視爲第一章的波瀾壯闊處：

> 存有的意義必加掩飾，原來就經隱瞞，而且非得如此不可。這隱瞞隱伏在現呈的綻放之中。若乏「隱伏」就不會有存有史存在。存有史全然是「史」，也是「存有」之史。海德格堅持要吾人注意：存有只有透過理體才能當歷史一般的造出。在理體之外，存有就非牛非馬。存有和實體有所不同。這一切清楚指出，基本上，沒有東西逃得出意符的運動，而就後例而言，符指與意符的差異「不算什麼」。這個踰越之命題尚未圖成細緻之論述，冒的是形成退化的險。我們故而非得「藉」存有的問題往前「走」不可，就如同海德格——就只有他而已——所指示的一般。我們得「藉」此「走」在本體論內或超越

之，以便完成那奇特而無差別心的嚴密思想，以便分毫無誤地下決定。(頁二二-三)

有人會忍不住在此問道：「這段話到底在說啥？」這個問題同時違反了兩個禁令，一爲基要問題，一爲語音中心之隱喻者。德希達反對海德格，難道這段話是在確定這一點？一九三五年以後，海德格走出了「存有科學」，難道這段話是德希達在申說海氏的新立場？海德格或許認爲我們要超越某立場，就得先從頭到尾想一通（或「藉」之「走」一遭），難道這段話是德希達在說明海氏這個不可或缺的出發點？這些問題倘能予以肯定，結果可能十分可觀。對德希達來講，《形上學概論》相當重要，因爲海德格營塑中的思想於此昭然若揭，兩人對某「陳舊的語言學」的不滿，於此也是洞若觀火。此一「語言學」難符海德格如下的雙重論點：思想遵從「存有之聲」(頁二〇)，而後者沉寂無語，一言不發（頁二二）。《形上學概論》之所以重要，還因海氏理體中心主義有所不滿於自己使然。這點在此表露無遺。縱然海德格的文本尚未準備好，尚未能把這「不滿」納入某「細緻的論述」中，德希達也不會任憑這「文本」去壓抑那「不滿」(頁二三)。他接下來「『藉』存有的問題」回溯海德格思想的途徑，目的在正確指出這思想到底要往何處走。海德格在其文本中已爲自己的思想途徑畫了一條線，德希達更藉此另繪了一條。他故此不僅認清了「海德格式途徑的場域或視境」所含者何，也認清了這視境的本質。和思想有所「異」也「延衍」之的，非特是那「不可能純然爲一」(頁二三) 的一切（何以「何謂」就是「何謂」），也包括那可寫來討論那可思及者。

儘管擬拉近思想，擬表呈之的欲望強烈又頻繁，這一切仍與思想有所「延」與「異」。只要我們在這思想的途徑上往前邁步，「視境」就會不斷的後退。抵達先前視境之所在，就是抵達和先前所見不同的地方。這並非說所可見者變少了，因爲這地方「如今」已變成可看見前此所看不見的視境的地方。類此同時抵達與展緩的現象，或同時接近又「轉移」的情形，德希達一概稱之爲「衍異」。㉒

德希達一開說「解構」，重點就擺在《形上學概論》上。雖然如此，他閱讀海德格的程序卻出諸海氏《存有與時間》裡「摧毀本體論的大業」（第六段）。㉓海氏書中有此一問：西方傳統傳遞「存有」的方式，何以諷刺地反使之變得難以接近？我們必須「軟化這僵硬的傳統」，方足以解答存有的問題。儘管這是一個「破壞性的工作」，卻不是眞指「破壞」而言，也不是企圖把「存有」的過去埋在「失效」裡，而是要盯住「該傳統正面的可能性」。海德格甚至有點像在暗示此乃書寫的問題：「本體史的破壞，基本上和存有問題的形成密不可分，也只有在這種形成中才得以完成。」㉔在此，德希達發現海氏思想結構中有一缺口，不時在邀人超越之。海氏最後決定留在傳統的局限中，以便找出本體史「縛」在存有問題上的方法。即使堅持如此之際，他也不要受制於過去的黑暗。唯其如此，才能再喚醒存有的問題。不論海德格和解構的淵源有多深，在德希達眼裡，他在「揭櫫本體論的原則」時，仍然爲其傳統所困。㉕

對德希達來講，書寫和閱讀有一特色，都「必須經歷那『抹除了的決斷』(erased determination)」（頁二四）。從後者所生成的每一抵達時刻，也都是新的出發時刻。預期中的滿足感更在

此釋放出新的欲望。甚至是海德格之前的黑格爾，也「已陷入這種遊戲的網罟之中」（頁二四）。第一章總結之以一段黑格爾論，德希達在此更提供了另一個在文本中運作的解構範例。這個文本也占得先著，預告解構。像海德格沉默的「存有之聲」一樣，黑格爾的字母書寫（「最佳的書寫是『用心』書寫［頁二四］）也只有在消音之後，在停止其書寫的身分而變成話語之後，才會參與「主體裡的內在性」的植基工作。黑格爾因此結論道：「才智唯有透過話語才能立即而且毫無條件地表現出來」（頁二五）。在這裡，黑格爾所用的德文鑰字“*Aufhebung*”不但有「舉起」和「提高」之意，而且有「中止」和「懸置」的意涵。就此看來，“*Aufhebung*”乃一文本過程。在其運作之下，語詞同時會被懸置或撤消，也會在某較高的層次上被高舉與再證實。然而對黑格爾而言，書寫既涉及擴大與收縮，也涉及隆腫與消腫，總之都背叛了生命。儘管如此，由於黑格爾充分展現了理體中心主義的種族中心觀，又向理體的文字科學亂象進擊，所以德希達仍尊之爲「書籍的末代哲學家，也是書寫的開山思想家」（頁二六）。㉖

三 語言學與文字科學

《文字科學論》開卷爭議極大，所餘諸章繼而構成四個主要進程，分別再探盧梭時代的四個事件。第一編第二和第三章解讀的是索緒爾《通用語言學教程》，爲確立文字科學而通覈該文本之內涵與傳承。第二編第一章把李維史陀的〈一堂書寫課〉

("A Writing Lesson") 抽離開《憂鬱的熱帶》，放在盧梭的傳統裡。第二和第三章拿著司達魯賓斯基的判官筆，細審微觀盧梭的《語言源流考》。第四章則大事周章，傾力解讀維柯 (Giambattista Vico)、康迪雅克 (Etienne Bonnot de Condillac) 與瓦柏頓 (William Warburton) 等三人，因爲他們都經過盧梭、司達魯賓斯基與裴德葳的轉讀。德希達的文本接下挪轉考掘的方向，由廿世紀往上推到十八世紀，目的在追溯書寫在西方受到壓抑與排擠 (marginalization) 的歷史。雖然這個歷史的序幕可謂由柏拉圖 (Plato) 的《費卓篇》(*Phaedrus*) 和亞里士多德的《論詮釋》所揭開，德希達卻認爲十八世紀才是書寫問題的「戰鬥與危機」期 (頁九八)。㉗

「批閱」或「批評性的閱讀」(critical reading) 可以「製造」出「表意結構」。這一點，德希達文本裡的各章節語焉不詳。他非但沒有細說閱讀的工作所需者何，反而在列舉時數落自己的閱讀原則。「製造」出「表意結構」的閱讀未曾以「抹消且充滿敬意的疏注複製」(effaced and repectful doubling of commentary) 現身，如此方得以恢復作家「意識上、意志上與意圖上」的活動 (頁一五八)。不過德希達絕非瞧不起古典疏注的做法，他反而以理論必不可缺的「護欄」視之。「批評上的創作」因後者「而無從發展」，也因之而「幾乎什麼」也說不得。但評注終究也僅能保護文本，不能像批評性閱讀之能「開啓」之。正如閱讀之於德希達並非在複製文本，閱讀也不是要踰越文本而「超邁之」。德希達被誤讀得最離譜的一句話是：「文本以外別無他物」(*Il n'y a pas de hors-texte* [G. 227])。而「批閱」確也如這句名言之所示，所以不會草率走向文本以外的指涉物。德希達

舉來解明盧梭的著作的例子，乃讓盧氏轉向群眾的「誘惑」。如此「轉向」隱含著一個錯誤的假設：「眞實的人生」竟可決定文本。這個看法天眞得很，可由兩點再予分說。首先，盧梭的讀者僅能經由他的文本來了解他的生命。不過這一點重要性不大，更重要的是其次的一個觀察：如此轉向意欲超越文本，意欲逝到文本背後，而這樣做爲的倘只是要逃脫「添補、替代性表意［與］……區別性的參案（differential references）」等等，那麼終歸會是緣木而求魚。「書寫之外絕無他物」是指：我們所求得的「眞實」，其意義都是因「軌跡」（trace）和「添補」所形成。德希達因而結論道：「我們的閱讀非得是內緣的不可，仍得停留在文本之內」（頁一五九）。此一「批閱」的理論並不讓解構和文字科學狃於論述的傳統習見，有其拘囿，反而置添補、替代性表意與區別參案於檯面之上。

的確，這些正是德希達在閱讀索緒爾《通用語言學教程》時的發現。第二章德氏所下的最後一個腳注說明他之所以垂青索緒爾，不特因索氏在當代語言學和記號學上的地位日趨重要，更因他以爲自己就是所創始的思想結構的極限使然。像海德格一樣，索緒爾墨守形上學的框限，不過他的形上學會邀人致力於德希達深爲折服的那種解構閱讀。儘管這樣，索氏又像海氏對這些框限猶豫不已，有所「忌憚」。所以對德希達來講，索緒爾位居要津一因其書寫觀顯然有其局限，恰可引發文字科學式的批判，二因其文本也提供了此一批判之道。德希達如此描述這個「道」：

> 除非有人根本就誤解我在做的事，否則截至目前，我對

> 索緒爾的思想「本身」興趣有限應該極其顯然，我所感興趣的是從一九一五年以來其「精確性」(literality) 就位居樞紐的一個「文本」。這種「精確性」在某閱讀系統中運作，在影響、誤解、借用與辯駁等等之中發酵。我在《通用語言學教程》這個書題下所可能——同樣地也有所不可能——讀到的似乎至關緊要，足可排除索緒爾言下「眞正」的意圖。(頁三二九注)

如此閱讀索氏，不啻同時在顯示解構無所不在，隨時都在運作之中。也說明了索氏對那些過程的了解有多少，更批判了他從道德和形上學出發對書寫所作的揚棄。因後者之故，他畫地爲牢，望不出自己視境的藩籬。

索緒爾的《教程》每犧牲書寫而重話語。在這種情形下，這本書在他下世後才出版，而且是授課內容經人修繕重建後的爭議之作，就諷刺得反而顯得恰當之至。一九〇七、一九〇八至〇九和一九一〇至一一年，索緒爾在日內瓦大學 (University of Geneva) 教授通用語言學。由於他只做了少許綱要就登台講道，必須整理學生的筆記才能建構全書。他的同事巴里 (Charles Bally) 和薛歇海 (Albert Sechehaye) 雖不曾到課聆教，不過一九一三年索氏亡故之後，他們決定以一九一〇至一一年學生的筆記爲基礎，添加前此的資料，彙整出一個文本。索氏的影響力因兩人的努力而建立。有趣的是今天大家已再清楚不過，他們當初在許多關鍵處都弄錯了索氏的意思，連他的音位 (phoneme) 觀都誤解。符號的專斷性格乃索氏論證要著，他們的強調也有所不足。《教程》的評注版已在最近刊行，所賴以組

成的學生筆記終於也網羅在內。㉘對德希達影響至鉅的索氏之見約可臚列如次：

一、語言乃符號的系統。

二、符號有兩個成分：一是指涉的形式，亦即「意符」；二爲所指涉者，亦即「符指」。

三、上述兩個成分的關係專斷蠻橫，無可理喻。但此一聯繫却是「語言學整體上的組織原則，有人以之爲語言結構的一種學問。」

四、意符和符指乃互爲指涉的元件，具差別相。

五、所以語言不僅是個命名系統，從來也沒意義固定的意符，不能放諸四海皆準。

六、每一種語言都有其獨特且專斷的方法，以組織世界並化之爲觀念。㉙

這些觀念都爲德希達所吸收，一一化爲其文字科學的活躍成分。《教程》第六章題爲〈以書寫再現語言〉（"Representation of a Language by Writing"），德希達頗有疑義。像盧梭一樣，索緒爾所看重的也是原本（the original）與自然。就語言觀之，這原本與自然指的是話語，而書寫卻開始篡奪所以爲原本者，抬高了遺忘的地位：要忘卻的是本原初態。書寫雖假惺惺說可輔助記憶，實則卻在人爲造作、次等與添補等性格幫凶下和活生生的記憶作對，甚或「轉移」之。柏拉圖在《費卓篇》裡天才偶得，發覺書寫意味著遺忘。而走筆至此，德希達說索緒爾也有同樣的發現：

> ［書寫就是遺忘。］此乃因其身爲中介的身分使然，也因理體亦因之而已剝離自身有以致之。沒有書寫，［理體］就不會魂遊象外。書寫是「自然」與「原始」的掩飾，也是把意義立即呈現給理體的體內魂的僞裝。書寫加諸靈魂的暴力名曰「無意識」(unconsciousness)。(頁三七)

索緒爾舉出了一連串走入偏鋒的書寫隱喻，很像在他之前擯棄書寫的那些人。所舉者包括汚染、強迫入門 (forced entry)、原型暴力、外張於內 (eruption of the outside within the inside)、罪、軀體、衣著、僞裝、陷阱、病理 (the pathological) 與怪胎等。㉚從德希達對這些隱喻的分析看來，他似乎認爲索緒爾同時也在例示書寫如何敗壞話語，如何在棄絕所造成的傷害，同時卻又在伸張語言不變而可還原的本質 (頁四一)。對德希達的研究來講，索緒爾所作所爲重要無比，因爲他幾乎也知道語言乃一理體中心主義式的形上學。他在模模糊糊的狀況下，看到新型語言學已然和語言的哲學匯爲一流。這種合流，符號學和意元學 (glossematics) 早就在注意。德希達隨之稽考這些學門的貢獻，此時他的文本顯示有力量在扭動，概因同時開展的哲學論述所造成。此一論述上起語言學與警策性 (alerting) 語言學的貢獻，下逮其最近之發現的形上意涵。㉛

德希達認爲美國符號學之父皮爾士 (C. S. Pierce) 早在他之前，就已走過一大段他「稱之超驗符指的『解』構之路」(頁四九)。皮氏雖在一九一四年即已駕歸道山，比索緒爾《教程》面

世的時間還要早一年，但德希達覺得他的記號學比索氏的語言學還要先進。下面這句話裡，皮爾士打破陳見，直指邏輯爲符號的學問：「我們都只用符號在思考。」㉜按其所見，符號（或「表象體」[representamen]）就是「那對人來講在某方面或某能力上代表某物的東西」，故而也就是「決定他物（或其詮釋物）去指涉某其本身所指之物（其「客體」）的東西。」㉝對皮爾士說來，文法、邏輯與修辭學僅屬符號學的三個分枝。他所擬議的記號學雖比語言學更廣博，語言符號的韌性卻也可見於其運作仍爲記號學的楷模的事實上。職是，羅蘭・巴特才會說道：「即使提高語言學的身價，這門學問也稱不上是綜合符號學的一環，我們反而應該說記號學才是語言學的一部分。」㉞在這種本末倒置下，記號學向語言學屈膝奉承，而對德希達來講，也更可說明理體中心主義的形上學（頁五一）。倘從德氏的論點來解讀，我們可以說巴特的文本強固了索緒爾反皮爾士和荷耶姆斯勒夫（Louis Hjelmslev）的語言學的事實。

皮爾士以爲語言應含納在更爲深廣的符號科學中，其人所謂之符號學故和索緒爾的迥然不同。可雖如此，荷耶姆斯勒夫的意元學卻在索氏語言學中窩裡反並修訂之。他儘管多方接受索氏之原則，說語言畢竟是形式而非實質，卻又和索氏分道揚鑣，不承認符號乃語言的基本單位。㉟甚至早在荷氏之前，語言學家也探討過比符號更小的語言單位，諸如指語音與語意單位的音位與意位（seme）等。就是因爲從前發現了這些語言質素，荷耶姆斯勒夫才能研究語言單位的結合與互動，而不是單把注意力放在各自的特質上。語言眞正的形式乃由上述「結合」所構成，而此一形式浮現出來後，荷氏方能據以查考內容的形

式。但他如履薄冰提醒讀者道：經過結合的單元——亦即所謂的「意元」(glossemes) ——絕不可置語音學家研究的各種語言特色於不顧。這些「結合單元」的「所以然」可能輕易道出嗎？他覺得答案猶如畫脂鏤冰。從德希達的角度衡之，荷耶姆斯勒夫所成就者不僅包括他在索緒爾的理論中發現了某些「戲作」，也包括了他的語言有如棋戲而非經濟學原則之論。荷氏說：「語言的設計總之是『遊戲』(game)，除此之外別無其他。」德希達非但在《文字科學論》中徵引過這句話，而且顯然心有戚戚焉。

意元學之所以能夠觸及語言的文學質素，全仗上述語言的遊戲意義和我們對書寫殊性的體認。同因此故，意元學也觸及了「那在文學上已經歷了一個『難以還原的文字文本』(irreducibly graphic text) 的東西，把『形式的戲作』繫於某既定的表達體上」。德希達聲稱：意元學另又孤立了此一形式戲作與書寫體之間的聯繫，重新捕獲了那在文學上並不能化約成聲音、口傳史詩 (epos) 或是詩的東西」，因此才能夠「研究文本結構內的純文字層」(頁五九)。哥本哈根語言學派(Copenhagen School of Linguistics) 所做的文學研究之重要性，德希達有一小段話論及。不過，他在此所作的暗示只限於自己文字科學計劃裡文學的樞紐地位。[36]稍後到了一九八〇年的時候，德氏又稱：「我的興趣中最爲持續不歇者——如果有的話——應該說是『文學』，是那種叫做『文學』的書寫。這個興趣形成的時間，甚至早於我對哲學的興趣。」[37]首先我們要知道，德希達所稱的「文學」包羅甚廣，是「大鳴大放」的建制，以民主精神爲其政治或意識形態上的立足點。然而在另一方面，我們也要知道「文

學」就算不完全，也是有別於詩與純文學（*belles-lettres*），和非歐論述作品同樣有隔。德氏不斷道及的文學文本包括下面諸人所「寫」者：馬拉美、喬艾思、謝蘭（Paul Celan）、巴特伊（Henri Bataille）、亞陶（Antonin Artaud）、布郎夏（Maurice Blanchot）、盧梭與福婁拜（Gustave Flaubert）等。這些文本本身都「銘刻在某文學的『批評』經驗裡」，㊳甚且也都曾在以批判態度反省文學這建制時，爲自己「文學文本」的地位製造過問題。文學在批評上的「語言自省性」（self-reflexivity）組成了「形式之戲作」（*le jeu de la forme*），解構就在其中作用起來。㊴

德希達讚揚哥本哈根語言學派的成就，尤其推崇荷耶姆斯勒夫自形上冥思中孤立語言系統的作法。他登時質疑語言系統本身的超驗源起，也檢討這方面的研究理論。難不成意元學的形式作風或科學上的客觀性都只是神龍見首不見尾的形上學？爲索求問題的答案，德希達援用了不少觀念名詞。這些名詞可探究超驗性批評或古典理性範疇以外的領域，也可照明「缺少」（short-of）這範疇的地帶。這些名詞也是某源生自實際書寫過程的形上網路的成分，涵括「軌跡」、「第一文字」（arche-writing）與「抹除」（erasure）等。「德希達所用的這些名詞到底是何意思？」這個問題想要不問也難。儘管如此，這些名詞都已加入德氏的努力中，試圖以批判的態度看看是否需要追問「什麼是」，又是否需要找個定義來回答這類的問題？哪一種定義呢？一種遺忘了表意的「衍」與「異」過程的定義。德希達堅決認爲字和觀念的意義，唯有「表意」方能賦予（頁七〇），又堅持「超越者不會回歸內部」，而上述特定的名詞正顯示他的果斷。他至少努力在記住索緒爾的挑戰：如果第一步就看不出符

號所指已經超越自身，而不是使之呈現在本身，那麼在這種狀況下仍想知道或想像表意之過程無異竹籃打水。倘使連這第一步都記不住，則柏拉圖的「觀念」（*eidos*）、聖約翰的「道」（logos）或海德格的「存有」（*Dasein*）等籠統的超驗觀念似乎更可便宜行事，毋需訝異就可一概想像成都「存在」於這裡的引號和括號中了。

然而，此等超驗觀念的反面實則更可生出纍纍果實。用布雷克的話來講，就是「沒有反面之見，就不會有進境」。若借德曼，則或可說成「洞見」皆因「不見」所促成。讀者倘能循此認識出發，那麼要找出前述觀念受阻時所棄置的路徑並非難事。這些觀念若在文本中留下印跡或軌跡，也就是留下了可供文字科學研究偵測之用的足跡。如其如此，可別以爲沿著這些蛛絲馬跡走就是在探其根苗，也別以爲是在前瞻其現呈。反之，「軌跡」可指結構中最小的單元，任何差異都因之而成其可能。（因此，我們或可視之爲定義的可能性的內外或前後面。）結構中的原子質素是語言所以爲語言的原因，而語言學就是在思索、在認識這些質素。由於「軌跡」是此一語言學辭典裡的另一個條目，所以很像符號、意元、意位、音位與形位（grapheme）。「軌跡」也是潛伏在上述這些條目下的觀念，同時又標示著海德格論述裡「『存有即現呈』之意義與『語言乃話語充分的延續』之意義」開始戕害自己的一刻。「軌跡」更標出德希達寫《文字科學論》的意圖，雖然後者他單刀直入，挑明得頗反常態：「本書中我最終之目的是要用『近似』、『臨即』與『現呈』（指「在場」[presence]的「臨近」[*proche*]、「所有」[*propre*]與目「前」[pre-]感）等字詞混淆我們自以爲已了解的事，使之變成謎霧

一團」(頁七〇)。盧梭的思想落在自然與文化、話語與書寫、繪畫與音樂等等之思考上。這些現象都和「軌跡」大唱反調，必須以批判態度檢驗之。但在此之前，我們得就其先來一番通盤性的考量。

「軌跡」乃構成「差別相」(differentiation) 的最小元素，可以區別什麼是「原始」、「次等」、「內在」和「外在」。「第一文字」來回穿梭於這些差異中。要斷定書寫是「次等」並「外在」於話語，必須藉助於上述差異所促成的各種「表意運動」。「第一文字」是書寫的起源，或可認爲就是「口頭文字」。但話語若是自然表出，先前似乎應有某種「非自然」的概念以資分別，而在此這所指的自非「書寫」不可。「第一文字」這個獨特的軌跡，因此是「一般第一外在性 (first exteriority in general) 的缺口，是『活生生』(the living) 和其他符號或內裡和外在的謎樣關係」(頁七〇)。其他符號此刻若非「不在場」(non-presence)，就可能被想像成「有如在場」(as though present)。兩者交互迴環，「隱喻」生焉。進一步說，軌跡的「現隱」(presence-absence) 正是隱喻的兩面性得以戲作的基礎，因爲這兩面性會預設「現呈」的邏輯，然後再對抗之。

筆跡學 (graphology) 上有一技術：將文字「置於擦拭之下」(*sous rature*)，字「跡」乃告顯現。此一技術係由軌跡與第一文字發展而來。此所以德希達乞靈自海德格，在理論化軌跡之前就先引介了此一詞組(頁六〇)。我們在思考、在書寫德希達時，總忍不住用到諸如「是」、「意思是」、「等同於」或「說出」等字詞，好像這些字都保留了某種「前德希達時代」的天眞無邪。由於這些字詞都已爲德氏的批判所役使，更因其形上學上的載

重也都秤過斤兩，所以就被一筆勾消了。但缺乏這些字詞，德希達想做批判工作實難，其印跡故而不免仍清晰可辨。海德格嘗在其《存有的問題》(*Zur Seinsfrage*) 中試爲「虛無主義」下一定義，同時探討「定義」的哲學性問題。他既而擦掉了「存有」一詞，但遺留下來的字跡仍然完整可辨。德希達的思想大都有其海德格文本的批評性參案，他的「軌跡」及其爲第一文字烙下的印跡也是如此這般在引伸《存有的問題》裡的文本實踐。「擦拭之而令其仍可判讀」確是解構思想錯不了的隱喻。

四　文字科學的積極性

德希達在第三章問道：「在什麼情況下文字科學才有成立之可能？」思索這個問題的答案之際，他給裴德葳的《十七至十八世紀書寫與象形文字的爭論》(*Le Débat sur les écritures et l'hieroglyphe aux xvii et xviii siècles*, 1965) 寫了一篇書評，發表在《批判》上，從而藉機組成第三章的初胚。裴氏在其書中和若干學報文章中已開始探討書寫史的哲學性問題，而瓦柏頓更早在一七四二年即已呼籲要正視之。德希達在挪用裴氏的考證成果時，也一路回溯至瓦氏的名山鉅著《談摩西的神聖任務》(*The Divine Legation of Moses Demonstrated*)。一七四四年，瓦氏曾在巴黎發表《摩》書部分，題爲《試論埃及人的象形文字》(*Essai sur les hieroglyphes des Egyptiens*)。此一譯本至少影響了康迪雅克的語言論，可見於所著《試論人類知識之源起》(*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746)。因康氏之故，盧梭也受到了潛

移默化。㊵就像自然科學界一樣，要在十八世紀爲書寫史墾荒拓土，必須對付得了「憑空想像的偏見和意識形態上的成見」（頁七五）。不過比起自然科學來，文字科學受到意識形態和神學偏見干擾的程度只有過之而無不及，因爲猶太/基督教神學和《聖經》對書寫的既定成見之間的聯繫力量實在大。大家都相信猶太聖書是上帝用手指首先寫下來的，也相信《聖經》裡的希伯來文是人類語文中最早的一種。這些信念最後和耶穌係上帝之「道成肉身」的信仰合流，也和上帝在世上示現的方法結成一體。神學上的基本意識形態不容挑釁，超驗「道」觀乃上帝在歷史上演現的理源，一受到威脅神學界就會群起撻伐，十七、八世紀的義理訓詁學者和文字科學家就都曾和他們奮戰過。「這種神學界的作風……明槍暗箭齊來，是所有文字科學最大的阻力」（頁七六）。

笛卡爾、萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz）和他人曾以爲中國文字（script）不爲歷史與語音所限，逍遙自在，而視之爲哲學語言的楷模，而擁抱之以消除上述障礙。「中國偏好」（Chinese prejudice）因之崛起，以濟某種歐洲哲學之所需。歐洲心靈發生匱缺，前述「他者」的這種語言適可填補之。此說主張最力者，厥爲萊布尼茲，所著《短訂與殘稿》（*Opuscules et fragments*）有一語充分顯示這一點：「同時，[中文這種無分別心的語言] 在使用我們已知的東西，在找出我們的不足之處，在發明這種不足的匡濟之道，尤其是在解決仰賴推理事務之爭論時，襄助甚大」（頁七八）。萊氏認爲中文沒有分別心，故而發揮想像力，以爲中文可完美呈現形而上的概念。此一幻覺的另一面是：凡是顯然屬於歐洲的都可非議之。這樣看來，中文

這非歐「他者」也不過在填補眾所以爲係歐洲之所缺者。這種種族中心主義的偏見，尤以理體中心主義的方式自我開展。就在德希達文本的開頭數段，他開始遂行自己說過的話，開始批判理體中心主義的種族中心據點。萊布尼茲等人不懂中文，而這種對他們而言等於不存在的語言居然可以解決種種其他語言的難題，可想其人之「幻覺」必然意蘊豐富。種族中心主義不一定獨尊歐洲文化的力量與權威，也可以更沉潛的方式運作，例如有人將本身的現呈、完成及認同的渴望投射到非歐文化去，也有人立足西方而唾棄西方的屬性。德希達在這兩種心靈的反映裡，看到一種程度不相上下的種族中心主義。這兩種作風都否定了他者的「他性」(otherness)。歐洲人以爲有一種語言一無匱缺，這種幻覺其實是策略，要挑戰的是前人以《聖經》語言爲最早的設詞（說來諷刺，這種語言大家以爲直隸西方），一面則要避免這個挑戰所帶來的整體結果。㊶在類此的數學意識形態裡，歐洲人是零，而其他人是不可分割的整體。對德希達來講，問題不完全是歐洲有所匱缺，而是歐洲人無中生有，發明了一個「富饒」的「他」者（Other）。這種「發明」否定這個「他」者會有其語言和精神分析上（獨立的）主體性，㊷所付出的代價無他，乃作爲客體的非歐文化在歐洲幻覺下喪失了人類的主體性。

因此，文字科學並不願涵括在「人的學問」裡，因其就像拉康做過的一樣，徹底懷疑人有確定之認同或統一性的假設。不論何時何地，「認同」都意味著某種「類同性」(sameness)。「人」的這種一元論深受書寫的影響，德希達在本章裡品評過的雷霍顧罕的作品也強調其果實豐碩的分裂：「要把統一性從

人的觀念裡解放出來，無疑就要摒除人並『無書寫與歷史』的陳說腐見」（頁八三）。可是一旦分裂了統一性可以存活之見，其所藉以伸張自己的媒介——亦即書籍——也會分裂。《文字科學論》摛文敷采，乃經精心建構而成，但德希達在本書裡卻不停叫囔著「書籍的末路」（頁八六）。他在這裡似乎爲〈傳道書〉（"Ecclesiastes"）裡的傳道者（Koheleth）之聲所蠱惑：「著書多，無窮盡」（十二・十二）。而他著了許多書，孜孜所爲，爲的就是要結束書籍的時代，以便開啓書寫的新紀元。柯娣恩的〈兒童求生本能發展中學校的地位〉（"The Role of the School in the Libidinal Development of the Child"）一文曾經德希達夫人（Marguerite Derrida）迻譯爲法文，㊸而此刻德氏的論證也引用及此，態度審愼而曖昧，不過引得確實恰到好處，可謂此其時也。柯氏有一則腳注談到其時（一九二三年）論中國文字之作，也談到精神分析師對中國文字之詮釋。德氏在自己的腳注中重印了這個腳注（柯著頁七五，德著頁三三三-三四）：㊹

> 在柏林 P.A.學會（Berlin P. A. Society）的一次會議裡，霍爾（Herr Rohr）曾對中國文字詳加處理，從心理分析的角度加以詮釋。隨後的討論中，我指出象形文字（picture-script）也是我們文字的基礎，其早期的形式還活躍在每個兒童的幻想裡，所以我們目前文字裡的筆畫點捺等可能只是早期圖畫的簡化，是縮製、「轉移」和其他從夢和精神錯覺生出的我們耳熟能詳的機制產生出來的。不過，上述圖畫的痕跡尚可見之於每個人。（頁三三四注）

德希達在此大拉警報：歐洲人的幻覺也侵入了尚未發現的精神分析的理論。爲第一編收梢時，他說了一個預言，相當駭人：和精神分析理論一樣，「現呈」的形上學和神學性語言學未來仍會在文字科學外築起一道道的蕭牆。但在該形上學的門牆內，思想在焉，德希達稱之爲「文本的空白處，亦即一必然未定的索引，可在未來用以尋找『差異』」（頁九三）。思想在文本結構內的戲作裡找到運作的空間，也找到了可以致力於其中的深刻而嚴肅的課題。

五　文字的暴力

德希達打點妥當，準備測試《文字科學論》第一編籠統述及的批評觀念。此時他不厭其煩，開始縷述何以特重盧梭的原因。第一，形上學史就是現呈史，是理體中心主義史，更是絕跡滅軌的奮鬥史，而盧梭的作爲在此一歷史中地位獨特。上述歷史的始作俑者乃柏拉圖與亞里士多德，盧梭蹈其覆轍之餘，卻也爲「現呈」提供了「一個新模式」，置之於「『意識』與『感覺』裡」（頁九八）。第二，盧梭和笛卡爾或黑格爾頗有出入，他談書寫的問題，早在其中看出解讀非歐語言成功的結果。[45]他和笛卡爾、萊布尼茲也有所不同，早就開始抗拒「歐洲幻覺」。他倒是和馬拉美、龐德（Ezra Pound）異曲同工，在文學而非哲學裡找到理體中心主義突破的更大可能。因此，在抗拒「歐洲幻覺」這方面，他開始發揮影響力，向超驗威權大作挑戰，連

尼采都踵武其步伐而更強化之。第三，盧梭無遠弗屆的影響力亦可見諸李維史陀。他的作品即使在力拒理體中心主義的種族中心觀時，也湧現出這種功能。

第二編第一章題爲〈文字的暴力〉("The Violence of the Letter")，德希達花了許多篇幅解讀李維史陀《憂鬱的熱帶》裡的兩個故事。德氏論旨中的強調及引伸，都因此一閱讀而同時有其可能。就德氏文本處理過程的學說而言，李維史陀和索緒爾不同，貢獻得並不多。可是他和盧梭一樣，都在歷史和意識形態的大架構中想像書寫，對德希達的解構思想頻頻招手。德氏先區別「論述」和「文本」，以便命篇啓管。「論述」指「於書寫或閱讀的那個人的經驗中，當下活動意識裡的文本之『再現』。」而「文本」經其「整個系統的資源及其本身的理路」之助，凌駕在此一「再現」之上，有如某內在的「迴避機制」(avoidance machanism) 在引導之，使其不致一眼就被全盤識破。「論述」和「文本」的中間地帶問題重重，解構即可見運作於其中。李維史陀在其題爲〈一堂書寫課〉的那一章中，就是在這棘手的範圍裡活動。《憂鬱的熱帶》這個書題既在暗示本書行文之語氣，也在告訴我們書中的「觀點」爲何。本書半屬自傳，半屬李氏在巴西做田野調查的回顧。他初抵巴西工作，時爲一九三〇年代。一九五五年，《憂鬱的熱帶》才出版。本書故而也是程途漫漫的揮手道別，憂鬱而甜美，道別的是三〇年代到五五年那段停止存在的時間。李維史陀以傷逝的心情在記錄「熱帶」。就算此時，他下筆仍綺麗美妍，而在某種意義上，「熱帶」因之而重生。德希達固然緊抓著〈一堂書寫課〉在大作文章，李維史陀建構這個文本似乎爲的也是要招引他的青睞。

一九一五年時，巴西南比克瓦拉（Nambikwara）的原住民約有兩萬之譜，到了一九三八年李維史陀前往調查時，則僅剩不到兩千人。〈一堂書寫課〉開頭完全在追憶這段緩慢的人種滅絕史，而南比克瓦拉之所以重要，也全因他們這種脆弱的族情使然，所以變成這位民族誌學者探勘的對象：「我一直在找尋一個已化約到其最簡單的表現形式的社會。南比克瓦拉確實就是簡單到我在其中所發現的都只是一個個的人類個體。」㊻這裡的人後來變成李維史陀博士論文《南比克瓦拉印第安人的社會與家庭生活》（*La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*）的主題。這本論文出版於一九四八年，南比克瓦拉人立即和李氏寫作生涯的省思產生密切關聯。㊼李氏相信自己不僅在這個部族裡發現最基本的文化，也找到等同於人類生活的自然源起的情況——這是盧梭找了一輩子都沒有找著的：

> 我跑到地球的另一端，跑到天涯海角去尋找盧梭稱之爲「幾乎是無法辨識的人類起源的各階段」。……我繼續追尋一種狀態，一種盧梭亦稱之爲「已經不存在，可能從來沒有存在過，也可能永遠不會存在」的狀態。「而就此一狀態而言，我們却仍有必要建立一正確的觀念，以正確地判斷我們目前的處境。」我相信我比盧梭更幸運，已在這變質頹敗的社會中發現那種狀態。我們犯不著懷疑這個社會是否已經退化。不論這是個傳統或在開倒車的社會，其中皆可見我們所可想及的最基本的社會與政治組織。㊽

〈一堂書寫課〉裡的這個片段在揭露這個本始初態時，一面也反映出李維史陀自己的學界鵠的及其身爲民族誌學者兩面討好的成就。

李維史陀每往訪文盲部落，一向會發紙發筆給人家。他看到南比克瓦拉人也在畫曲線，馬上認出他們只是亦步亦趨，在模倣所見他用紙筆書寫的動作。但是這個部落的酋長卻懷志更遠，「是原住民中唯一認淸書寫的目的的人」。酋長所知是這樣子的：書寫是權力，倘能讓族人了解他也學會了白人這一套，也已變成以物易物的中間人，那麼他就可鞏固自己的權力。不過也唯有經歷過這件事情，李維史陀才了解酋長之抓住書寫志不在知識、記憶或理解，而是要犧牲他人，提高自己的地位與權威。一旦認識到這一點，李維史陀就開始反省關乎書寫的成見，懷疑這當眞是人類保存知識的能力？是以人工維護記憶的形式？是澄淸歷史必得依賴的方法？是組織現在與未來的能力的強固？也是文明與野蠻的分界線？他拒絕肯定這些問題，原因有若干。其一是人類史上最富創造力的階段之一發生在書寫之前，發生在新石器時代的早期。其二是書寫之前自有傳統，顯然可見。其三是書寫發明於紀元前四千到三千年間，本身就是「新石器時代革命」的結果。其四是書寫誕生後五千年間，「知識波動的程度比增加的還要大」。最後一個原因是，比起盧梭一類十八世紀歐洲中產階級，希臘羅馬公民的生活並無天壤大異。李維史陀不斷檢討，結論是人類似乎偏好用書寫來「剝削」，不是拿來「啓發」人。㊾

整個事件最後所顯示的確實是：李維史陀倘退而在思考這件事情時，在他仍未弄淸經過是怎麼一回事時，南比克瓦拉人

似乎就已經知道前因後果了。酋長開採文明的特徵，擬藉此確立他在眾人之上的權力。這種企圖明顯得囂張，南比克瓦拉人不服，遂不願向他再表效忠。然而，即使酋長的作爲也符合盧梭的原則。書寫的力量他還確定不了，就已受到腐蝕而敗壞，進而拒聽大家的意見，拒絕放棄自己無拘無束的地位。書寫甚至有如啞劇，讓他看不清契約與認可（promise）才是社會的基礎。

在〈一堂書寫課〉稍前，《憂鬱的熱帶》另有〈沿著電報線〉（"On the Line"）一章。德希達在此發現一個缺口，可以拿來批判李維史陀。在這一章裡，問題變成李氏文本中展現的暴力到底從誰而來？譜下故事序曲的，是李氏拍著胸脯所講的一句頗難置信的話：「南比克瓦拉人隨和易處，人類學者拿著筆記本和相機出現，他們也若無其事。」[50]他接著寫自己和一群兒童在玩，當時有個小女孩被同伴打，隨即跑到他身邊，附耳說了些話。李氏馬上了解，這個小女孩報復敵人的動作已經有違族中不可報人名字的禁忌。人類學家問不出印地安人的名字，所以給他們取個葡萄牙名或綽號確已成習。李維史陀逮到兩個小女孩吵架的機會，讓「孩童彼此爲敵，然後一一探出她們的名字」。[51]像在〈一堂書寫課〉中一樣，李氏明知南比克瓦拉社會已在消失之中，經西方文化汚染的後果更是不堪設想，卻妄想至極，相信這裡的人面對人類學者時都「若無其事」，因此繼續闖進這些女孩子的遊戲「禁區」（virgin space），而——如其所坦承的——毫不靦腆的在利用她們的爭執，在煽動她們族人牙牙學「字」，甚且誘使其酋長東施效顰，濫用西方文字的權力，而終至被趕下台，放逐「出境」。在此，暴力的根源已非兒童互敵

或酋長和全族爲敵，而是李維史陀這位民族誌學者。他先以外國觀察家的面貌演現，繼之以其政治上的意識形態汚漫了南比克瓦拉人潔白的心靈（頁一三一）。

德希達猶記得，李維史陀曾提到《憂鬱的熱帶》可以一見的「書寫源頭的馬克思主義式假設」（頁一一九）。更精確地說，這個假設其實是索緒爾語音中心論和李維史陀馬克思主義的混陳，所結合者乃歐洲幻覺裡的兩種成分：㈠「西方類型的書寫文化中常見人在剝削人」；㈡「天眞無邪而又不會吃人的社會可免此指責」（頁一二一）。德希達在批判李維史陀的政治意識形態時，看到他混陳階級之形成（hierarchization）與支配，連威權與剝削也龍蛇不辨。職是之故，他說李氏「混淆了法律和壓榨」，所打的儘管是盧梭的旗號，恐怕也只是掛著羊頭在賣狗肉。李氏還主張，義務教育、兵役制度與無產階級化之間有其必然的互屬性，因此結論道：「十九世紀中心威權箝制個人的力量與日俱增」，其時反文盲的奮鬥和「此一力量沆瀣一氣」，而人人識字符合國家利益，所以「威權才能放言『玩忽法律，罪不可逭』」（頁一三一-三二）。德希達鳴槍示警，反對這種誘惑，爲的只是要反轉李維史陀的判斷。他承認在十九世紀的歐洲，教育與形式法規的進展帶來的效果，是大大鞏固了既得階級或國家的權力。但我們不能因此就「妄作推斷」，說自由、文盲和大眾教育的闕如乃攜手並行。法律和國家只有一解的觀念已取代了無政府主義而就盧梭的契約與認可，李維史陀懷疑書寫是否要援用這種作爲，也深爲其未經查驗的形上與道德力量所驅使。就此一意義觀之，李氏深入巴西叢林的迢遞長征，目的似乎僅在否定身爲其探索客體的「他者」。話語可以書寫，「衍

異」就是明證，德希達從而總結全章道：若無「衍異」，若乏「『他者』的現呈」，就不會有道德倫理存在（頁一三九-四〇），有的只是高舉反種族中心論的旗幟而遂行其種族中心論的作法。

六 「盧梭時代」導論

《文字科學論》其餘的部分（頁一四一-三一六），德希達都拿來解讀盧梭。[52]盧梭的書寫經驗和他的書寫史之間的關係是個悶葫蘆，第二編第二章的主要關懷在此。德希達用盧氏之名「尚賈克」(Jean-Jacques) 指「經驗」，用「姓」稱其「書寫史」（頁一四四）。第三章窮究《語言源流考》，依次分爲三節。首節就爲《源流考》定位，置之於盧梭「著作」的間架中。《源流考》中並未論及「自然的憐憫」(natural pity)，所以司達魯賓斯基認爲本書和盧梭的第二《論述》(*Discourse*)、《愛彌兒》(*Emile*) 都不同。德希達則力辯其誣，第二節即檢討《源流考》的結構。[53]後書前十一章致力於語言的問題，所談涉及其起源和退化，關乎其由話語到書寫的演變，又論及其在南北地域中之形成。第十二到第十九章旨涉音樂，力稱語言之前世無管弦，音樂乃因歌曲而生，出乎「情」(passion)，而於人類社會形成之際燦然大備。根據這個邏輯，藝術「乃因符號而運作，因模擬而得作用」。再進一步說，藝術「只能發生於文化系統之內，其理論［故而］爲社會傳統與習俗的理論」（頁二〇六）。第三節申論「發音」(articulation) 的問題，或者說談的是幼兒在知道「如何」講話之前可不可能就已經「會」講話。盧梭想說和不

敢說的話劍拔弩張，對峙的場面貫穿《源流考》全書，上面這個問題就在顯示這一點。他想說的是：「發展」或「進步」——不論是從「自然的」進展到「社會的」，或是從「話語」推演到「書寫」——都會有好也會有壞的結果。他所不敢說的是：「進步」既有好處，也有壞處，而「書寫的空間即在語言的發源處作用」（頁二二九）。德希達收煞時說道：在類此的論證中，盧梭把末世論（eschatology）和目的論（teleology）都說成是廢物。十七和十八世紀有此一說：哲學家不願向詩律屈膝彎腰，是以只能寫寫散文。康迪雅克主張此說最力。德希達的最後一章，就把盧梭放在此時書寫爭論的架構中，然後再以康氏一類的論調處理之（頁二八七）。㊹

閱讀這幾章時，讀者會碰到一個大難題：不同地方，德希達所著重的文本相異，這要如何斷定呢？用這句話來形容這個難題是繞了一點圈子，但或可幫我們辨別三塊德氏的讀者可以拿來解讀盧梭《源流考》的鏡片。德希達時而拿起這塊鏡片，時而拿起那一塊，時而三塊並用。第一塊是他自己的文字科學論，第二塊是司達魯賓斯基的理論批評，第三塊則是盧梭自我反省的書寫論。讀者可透過這些鏡片閱讀盧梭的文本，可查驗鏡片本身，更可發現《源流考》已在預告部分關乎自己的理論。這裡不尋常的是，德希達特別看重司達魯賓斯基的鏡片。德氏彷彿想把這鏡片處理掉，可是缺之又看不清盧梭。舉例言之，他在數落閱讀這工作時，同時又在區別批評性閱讀與疏注的關係。前者他擬提昇其地位，後者則疑心其是否爲必要。此時他寫道：「疏注安於文本，不假外求，在鏤刻其輪廓時『信心』煥發，又和跳過文本、預設內容的那種『沉穩自信』（*tranquil*

assurance）攜手，朝著純符指的方向並進」（頁一五九，字體變換之強調爲德氏原文所有）。這種疏注的作者，德希達並沒有說就是司達魯賓斯基，然而在本段段末，他提到一本詳附盧梭病歷的論盧專著，無疑就是指司氏的《尚賈克・盧梭：可見與不可見者》（*Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*）而言。㊺

儘管如此，司達魯賓斯基收在《活生生的眼睛》（*The Living Eye*）裡的〈盧梭與內省的危機〉（"Rousseau and the Peril of Reflection"）一文，對德希達還是造成影響，程度甚至比《尚賈克・盧梭》還要大。㊻司文旨不在詳談盧梭對哲學的態度，卻把他酷肖德希達的曖昧心情闡發得十分精彩。對盧梭來講，「內省」就是一幕衝突連連的內心戲。思想家由此而得「存有之門路」，而得以「賦現存世界以意義」。但內省也會讓我們憂慮世事多變，「讓我們忘了自己眞正之存有」。內省既能帶來進步與隳敗，對其之詮解自有二元之歧異。內省又因「某『內在』脾性與『外在』挫阻之結合」而肇始，更強化了其二元之特色。「唯有在與外界的阻力接觸之後，」內省的「向內性」才能「成形，才能感知自己」。不過正是因內省的這種「雙面性格」所造成的效應使然，司達魯賓斯基所仲介的盧梭的看法才能讓我們在實際感受上覺得和德希達並無二致：

> 內省的效應和肇因都具兩面性，是「一種主動的原則」。內省引入各種比率與關係的網路後，可與外在世界合而爲一。內省吸納零散孤立的各式感覺，創造出種種統一的客體，雖則對其本身的歧異也是心知肚明。囊前聯結

> 人類與自然、動物及其同胞的「同情聯盟」(alliance of sympathy)，內省都會摧毀之。而其要求所帶來的客觀世界支付給「統合」的代價，是要將意識命定在與之分別的悲哀中。㊲

如此閱讀盧梭，已在預示德希達不斷強調的文字科學的使命：文字科學要揭露統一現呈 (unified presence) 的理體中心主義式形上學，要發掘——實則應說是「宣揚」——該結構裡的解構資源。不過這個宣揚者自己也是該理體中心主義式形上結構裡的一部分，所以文字科學者會黯然了解到他早已含納在結構中，倖免不得。這個使命已銘刻在盧梭時代的歷史內。

第三章裡的這三節都擬詳讀盧梭，連細節也不放過，以便達成上述的使命。雖說這樣，第一節仍然最具理論野心。如果不是德希達頻頻示警，要我們提防各種「中心」的概念，我們可能會忍不住就說這一節係其文本的「中心」所在。其中所處理到的課題都以爲書寫和閱讀另有他指，或視之爲「自體性欲」，或擬之爲「自然的憐憫」，或化之爲「女性特質的策略」，或稱之爲「道德想像」，甚或目之爲「死亡」。德希達發現盧梭在討論這些課題時，不時也在邀我們解構之。盧梭在《懺悔錄》(*The Confessions*) 裡把「悶不吭聲而雜亂無章的閱讀」比諸有關「自體性欲」的各種初見。德希達由此擇材取料，論述書寫與手淫的區別之難。這兩種活動之所以相聯互繫，係因其皆爲「摸與被摸」(*touchant-touché*) 的經驗，也是軀體的兩部分同時裸露的那種雙重感覺。他還說會自我生情 (self-affection) 的東西不一定僅限於有生命者。「這種生情實乃經驗的一般情況」

（頁一六五），因爲知覺上的外在性 (sensory exteriority)「屈就在我的複述力量之下」（頁一六六）。德希達也想利用忍精（onanism）的隱喻意義，指種籽「消耗」（expending）或「射出」到世上。話語並不會落入空間的外在性中，在壓抑「衍異」時，反而會要聽者變成「現時的他者」。在另一方面，書寫則源自隱無，乃加諸「活生生的自我呈現的話語」以爲「添補」的東西（頁一六七），煞似手淫要預設（或添補）和伴侶性交的觀念或想像。

德希達從《愛彌兒》引了一段話，由此轉到「憐憫」的觀念。盧梭在這段話中反對教授外語，原由在每種外語都會傳輸教師控制不了的另一種文化。德希達隱指盧梭了解語言差異上的運作，雖然在《愛彌兒》那段話裡他並未正視這一點：「任何語言都有一己的形式，國家性格上的不同部分源自此一差異，部分則因其效應所致」（頁一七〇）。盧梭處理差異時三心兩意，德希達對此深表不滿，繼而續談他所使用的「憐憫」或「同情」（*pitié*）等字，尤其是他在第二《論述》和《源流考》中所使用者。有些觀念初看位居邊緣，經過德希達詳細析論，尤其是鑄之成爲隱喻之後，在盧梭的思想裡反倒大放光芒，意義別具。他談「憐憫」或「同情」一節（頁一三七以下），就是佳例。他又和司達魯賓斯基等學者辯論《源流考》的繫年問題，然而這裡看似危險的倒不僅止於此一爭論。的確，盧梭的憐憫觀難免囿於他的書寫論。「自然憐憫」的例證，可見於母子的關係。憐憫充滿軟性與母性的聲音是「自然天性」，如此「憐憫的層次」（the order of pity）方能添補「法律的的層次」。雖然「憐憫」是聲音，書寫卻「沒有憐憫」（頁一七三）。「愛欲」（amorous

passion）乃「自然憐憫」的反面，而後者係關愛他人的根源，有如不類「愛欲」一樣，也和「愛己」不同。而不論「愛欲」或「愛己」，兩者對個人的關愛都有限。

「愛」的文化層面是「女性特質」之所出，而「女性特質」可「使男人爲女人所役」（頁一七六）。然而這一點並非在顯示「女性特質」就是女人的特權；「女性特質」反而是黑格爾的主、奴辯證關係在「性」方面的對應體。因此，不論是在男人或在女人之中運作，女性特質已把愛的歷史當作「消解自然化」（denaturalization）的歷史來寫，踏出了離開「憐憫」的第一步。在這個語境中，道德不過是難以饜足的欲望的僞裝，而這欲望又需要理性加以添補。盧梭因此覺得有必要爲理性辯正，謂其本來就存在於天性之中」，和理性親如手足，但缺乏生物學上的基礎，任何東西只要經其觸及就會腐化墮落。人固然會因之而變得軟弱，書寫也相去不遠。所造成的結果是「自然憐憫」有窒息之虞，因爲書寫——尤其是「文學性的」書寫——已和「道德之愛」合謀共犯（頁一一八）。德希達前思後想，頻頻查驗盧梭的語言觀及其《源流考》中衍異的基本結構，終於得到了兩個結論。他首先述及目前論證的立即結果：

> 理性的功能在助人獲利，滿足需求，雖是一種技術與謀略天賦，但並非語言的源始。語言自亦爲人類所僅有，缺之則所謂「完美」不啻吹影鏤塵，白費力氣。語言生自想像，想像觸動或盡其可能地激發感情或熱情。

其次，德希達列舉了盧梭文本裡的兩組名詞或觀念，而若自「添

補性（supplementarity）的結構觀之，這兩組彼此實則相關互涉」：

> 因此，我們可看到兩組系列發展出來：㈠獸性、需求、利益、姿態、感性、諒解和理性等；㈡人性、熱情、想像、話語、自由與完美等。

第二組名詞所以關聯到第一組，乃因其爲後者的添補性形上決定因。既爲添補物，這組名詞當然想全成第一組的名詞，以便臻至完整的形上統一。要建立這種觀念結構，就有如要讓第二組名詞加以如此地挪用，而盧梭是不會讓這種事情發生的。舉例言之，設若想像生出「道德之愛」、文化上的腐敗、書寫上的墮落與人類的盧軟，想像就幾乎不會是明確而肯定的「添補」。死亡這個「危險的衍異」，便是出自這兩組名詞的添補性衍異（頁一八三）。

死亡是文字科學的喻詞？德希達否認的不單是這一點。他認爲「添補性」的基柱既非「垂死」（dying），亦非「已死的狀態」（being dead），而是「明知將死的痛苦」（the anguished anticipation of death）。從此一「明知」的「深淵」中，「所有的脅迫紛紛出籠」，而就此「明知」而言，一切「添補性」也不過是代喻性的替代罷了。在這種意義下，就死亡乃想像所生之意象一點而言，對盧梭和德希達來講，想像其實是「一種力量，生命可以其之再現而影響自身。」或講得再簡單一點，「歸根究底，想像就是和死亡的關係」，因爲生命可藉之指涉本身以外的東西。想像係「符號和徵兆的技能」，可以撼醒並飛越盧梭所謂的

「人類的完美性」或德希達所稱的「人類的潛能」。這也就是說，先前受到抑制的力量（如憐憫者），想像可使之再生，使之充滿活力。然而因想像可在某表面觀之係連串替代的狀況中預見超越該力量的某種潛能，故也已走入歧途，無力表現自己。德希達則辯稱，盧梭《源流考》的主旨已掌握住想像再生之論：「雖然憐憫出自人心之本然，但除非經過想像發動，否則永遠都會處於靜止的狀態中」（頁一八五）。德希達反對司達魯賓斯基之說，指出盧梭不僅在這個文本中提到這點，其他作品也曾一成不變地予以討論。不過，德氏說過想像的活力乃盧梭所不能不談者之後，隨即又說這也在示範解構上的「他性」，而且盧梭《論述》中早有一語明白道及此點：「那就是吾人之中的想像帝國，那即是其影響，以致因之所生者非特有美德與罪愆，也包括善與惡在內。」不以滿足爲苑囿的欲望稱之想像，「該『過度』（surplus）與該『差異』的源起，亦可如是稱之」。

七 從/有關添補到出處來源（瓦柏頓、維柯與康迪拉克）

十八世紀另有三個文本處理到類似盧梭的課題，《文字科學論》的總結處即把上節閱讀《源流考》的方式置於此一間架中。這三個文本分別是瓦柏頓的《談摩西的神聖任務》、維柯的《新科學》（*The New Science*, 1744）和康迪雅克的《試論人類知識之源起》。終德希達文本的第二編，他都在腳注中以維柯對應盧梭《源流考》裡的論旨，並加以闡釋說明。即使在盧梭借取或反對維柯之時，亦復如是。德希達認爲維柯就算不是獨占

鰲頭，也是當代首議書寫與話語緣起的罕見之才（頁三三五注）。在《新科學》的導論裡，維柯寫道：「文字和語言生來就是雙胞胎，疾行通過其所擁有的三階段。」這三個階段同時也是世界的三個時代，是自然、政府與語言的三個種類。埃及人的三種語言乃這一切種種的縮影，其間之對應關係可以表解如下：

朝代年紀	語言種類	埃及文字種類
1.神的時代：神諭所建立的神權政府	1.符號與物體的無聲語言和所表達的理念有其自然的聯繫	1.象形或密語
2.英雄時代：秉賦優越論產生的貴族共和政體	2.英雄表記、形象、隱喻與各種本貌描述	2.象徵體
3.「人」的時代：建立在人性平等論上的人民共和政體和各種君主政體	3.建立在文字共識下的人類語言；藉著文字，人類可修訂以往貴族和僧侶視爲秘傳的法律	3.書信體或俗體

維科早就知道，不論古今，任何語言的學者若採用他的歷史和語言階段論，應可提昇義理訓詁知識，達到超越預期的效果。更有甚者，他還說我們現在已可大大方方地說，古人都是詩人，

「都是用詩意盎然的表象文字（poetic characters）在講話。」這個發現乃人類新科學的「主要入門鑰」。[58]

雖然維柯博古通今，學富五車，但瓦柏頓前無古人，爲摩西辯護而反自然神論者（Deists）一事，他似乎一無所悉。[59]瓦氏所著第四卷第四節寫書寫史，目的在顯示用埃及象形文字所寫的篇什乃古埃及存在的確鑿要證。他的論旨明晰扼要，和維柯的立場大相逕庭：

> 我們的心靈觀念和他人交通的方式有兩種。第一種用聲音，第二種用圖形（figures）。我們的觀念要傳諸久遠，機會多的是。聲音有其時空限制，一時一地而已。聲音傳布之後，繼之以圖形或文字。觀念要多歷年所，廣被四海，胥賴於是。我們要用記號或圖形交通觀念，最早與最自然的方法就是描出事物的形象。例如傳遞人或馬的概念，傳遞者會繪出這些動物的個別圖形。所以史上初次嘗試的書寫，只是圖案而已。

瓦柏頓說，圖案書寫衍生之後，代喻和隱喻出焉。[60]他儘可像維柯一樣迎合神學利益，把原始文字的隱喻性格說成是上蒼所賜。雖然如此，他仍然信念堅定，相信書寫有其表象緣起，例如馬的圖形就代表馬，所以看法和維柯南轅北轍。

康迪雅克挪用了瓦柏頓的史觀，保存了許多他的語言，卻悄悄轉化其隱喻源起之見：

> 人類一旦找到利用聲音交通觀念的技巧，就開始覺得有

> 發明新而適用的符號的必要，以便使之傳諸後世，馳「聲」遠近。是以他們的想像所表呈出來的正是同樣的那些意象，是那些他們早已用姿態和話語所表現出來者，而且打一開頭，他們就用比喻和隱喻來通過。故此，方式中之最自然者乃爲事物圖象的描繪。他們要表達人或馬的概念，就把這些動物的形狀個別繪出，因此書寫初試啼聲，結果只是圖案而已。㊶

康迪拉克在語言的濫觴處定位隱喻，從而像維柯一樣，認爲語言原始的風格就詩意綿綿：「語言草創之時，所描繪者即爲吾人理念中最可感觸的意象。」㊷康迪雅克所斡旋的原始語言之爭，盧梭一手攬下，所以能壓倒他在史上的「前索緒爾」地位。符號的專斷性格，甚至是解構的基本觀念，盧梭都祖述自康迪雅克。

康迪雅克的遺澤，德希達的《廢物考掘學：解讀康迪雅克》（*The Archeology of the Frivolous: Reading Condillac*, 1973）有更詳細的論述。《文字科學論》書末所典射的康氏，於此也迭見發揮。《科學論》乃晚出之作，德希達引了康氏致克拉瑪（Gabriel Cramer）的書信，顯然甚同其說：

> 閣下希望我說明專斷之符號何以凌駕在自然者之上，何以這種符號又能解放自然符號以爲不可或缺的靈魂的運作。拙論符號有其絕對需要的系統中，這是最細微之處。我不曾料到會出現困難，所以越發感受到其力量，益見其來勢洶洶。整件事情我略如丈二金剛，摸不著頭腦，

> 種因於此。我甚至覺得我說得比想說、想指出來的還要多。㊸

德希達的解構規畫，康迪雅克的《知識源起》有一段話甚而先機更顯。德氏雖然遙記之，卻沒有直接徵引：

> 有些時候，我們在區別若干理念之後，會以爲所形成的只是某單一的觀念。在其他場合，我們會自某觀念裡區隔出組成此一觀念的理念。這種種作法，我們稱之理念的「合成」(compound) 與「分解」(decompound)。我們在種種關係下之所以猶能比較這些理念，之所以每天都能製造出新的理念組合，都因上述兩種運作之故。㊹

《廢物考掘學》最後數頁談「建構」和「解構」得以形成的原因，上引似乎就在知會我們這種種。「廢物」是空洞無「物」的理念之引伸或延伸，也是空無理念的符號之引伸或延伸，「會讓其身分自其客體墮離」。㊺「廢物」這種脆弱的結構，正是崩解的龜裂斷線在本體論的空間形成之處。哲學就算不爲文學所污染，本身也是受到「廢物」撞擊之尤，縱然有意匿藏之，不經意間又欲蓋彌張，使之不論內外同時都岌岌可危。德希達聲稱，單憑這一點，解構就解得成。㊻

文字科學的德希達派信徒和向語言的基質開戰的人當中，不乏扭曲錯解者。這一點康迪雅克似乎已未卜先知：首先，「任何類似語言性格的文體——包括他自己的——都是在步武前賢」，大家無可如何之際只好標新立異。盧梭、海德格和德希達

都用過這個策略。而前行代作家雖可能願意琢磨文字，改進體調，他們「爲求前無古人，卻得撕裂語言」。「這類作家或會招致批評，然而他們才能卓絕，成功與勝券仍然在握。」可是因其陋處也不難學到，「才質平庸之輩」甚至只要效之仿之，同樣可以一夕成名。「緊接著是妙喻曲喻統治的時期，開啓此一時期者另又包括矯飾反語、華麗詭詞、浮誇轉折、牽強語句、新奇字彙，以及簡言之是切口夾槓（jargon）者流。使用這些名詞的人，想像力大都因惡質的形上學之故而敗壞而走入歧途。」⑰德希達從康迪雅克那裡引來這些名詞，目的在指出他自知作法和影響有多危險。他一切作爲都在反理體中心主義的形上學，實則卻難以畫清界線，置身其外。於是效尤者可能畫虎不成，謗之者更可能斷章取義，雙雙轉化出來的若非空頭行話，就是批評思想上的曲解強姦。這些危險，德希達似乎隨時都得面對，但是他仍拒絕定義自己，拒絕以此保命全身。誰愛說解構是什麼，解構就是什麼。他又故意讓文字科學身陷危城，四面楚歌不絕。可以預見的是，上述曲解與攻擊的出現乃順理成章，而且會紛至沓來，連綿不絕。因爲像德希達這種頌揚戲作，反對靜態結構的理論，旨意所在正是要揭開各種觀念形塑過程裡的罅隙與缺口，等著讓人整理與定位自己，其「廢物」更有待知識考掘學者挖掘成材。德希達一面致力於種種解構大業，一面也不斷讓自己暴露在自己理論的懷疑虎視下，甚至做得比他人對他的批判更嚴厲。

註

① 有關德希達的著作的書目，用處最大者乃李文確（Albert Leventure）和金納士（Thomas Keenas）所纂輯者，收於 David Wood, ed., *Derrida: A Critical Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1992), 247-89。海德格的作品集不幸迄今尚無定本，不可和佛洛依德的《全集》（*Gesammelte Werke*）或《標準版佛洛依德心理學作品全集》（*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*）相提並論。史丹納（George Steiner）曾經算過，海氏作品至今只有三分之一可謂「定本」，見所著 *Heidegger* (London: Fontana Press, 1989), 9。最接近史特拉奇之論佛洛依德的學術體系者，係耶穌會士 William J. Richardson 的 *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 3rd ed. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974)。海德格開過的課程、研討課和做過的講演，這本書內有一份綜覽，所用名詞也有一份英德和德英的對照表。有關海氏思想的程途，有一極佳指南專著：J. L. Mehta, *The Philosophy of Martin Heidegger* (New York: Harper & Row, 1971)。

② 史碧娃克就德希達此一文本所寫之導論精彩而又「玩性」得宜，共分六節，處理的課題如次：㈠「序文」的問題與德氏思想的氛圍；㈡德氏的前驅者如尼采、佛洛依德、海德格與胡塞爾；㈢德氏與結構主義（structuralism）的關係；㈣德氏用語及其實踐；㈤《文字科學論》的結構和譯者小記；㈥譯者的「簽署」（signature）。有關德氏的翻譯觀，請特別注意 "Letter to a Japanese Friend"，在 Peggy Kamuf, ed., *A Derrida Reader* (New York: Columbia University Press, 1991), 270-6。海德格的 "*Destruktion*"（破壞）和 "*Abbau*"（拆除）兩字，都經

德氏譯轉挪化而成其表「解構」之“deconstruction”一字。Kamuf所編書內，德氏對此一譯轉挪化有極爲重要之省思。Kamuf所譯之德著 *The Ear of the Other* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1988), 93-161 嘗就一般性的翻譯問題提出非正式之討論。

③ *Positions*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 107-13.德希達和拉康之間的思想淵源，史碧娃克的月旦最爲圓巧 (lxii-lxv)。德氏深受拉康影響，不過這點尚有待進一步探討。

④ *Positions*, 4.

⑤ *History of Western Philosophy* (1946; London: Allen and Unwin, 1961), 660.

⑥ Frederick Copleston, SJ, *A History of Philosophy*, Vol. VI (London: Allen and Unwin, 1960), 100.

⑦ *The Living Eye*, trans. Arthur Goldhammer (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 60-1. 司達魯賓斯基的〈盧梭與內省的危機〉("Rousseau and the Peril of Reflection") 首刊於 *L'Oeil vivant* (Paris: Gallimard, 1961)。

⑧ 德希達對盧梭的思考最受司達魯賓斯基所著下書之影響：*J.-J. Rousseau: la transparence et l'obstacle* (Paris: Gallimard, 1957)。這本書的第二版有一《語言源流考》的詳論 (1970)，原發表於一九六六年，德氏可能未及一見。司氏在準備所著之英文版時，曾對本文再加爬梳整理。

⑨ 如藍催夏 (Frank Lentricchia)在 *Criticism and Social Change* (Chicago: University of Chicago Press, 1983) 裡就曾寫道：「在政治上，解構主義演變成我們稱之爲『寂靜主義』(quietism)的那種被動的保守思想」(51)。

⑩ 參較 "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy"，在 *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Brighton: Harvester Press, 1982)。Bass 第二〇九條的注非常有用，亦請參酌。

⑪ *Courses in General Linguistics*, trans. Roy Harris (La Salle, IL: Open Court, 1986), 31.

⑫ 克麗絲蒂娃把巴赫汀「對話論」(dialogism) 的原則重現於「互典」(intertextuality) 這個詞彙下。巴氏的說法極類「多聲性」，他堅持這個觀念是人類學科的根本。舉例言之，他就曾如此說過：「小說必須再現所處時代一切社會與意識形態上的聲音，也就是要再現這個時代所有重要的語言。」上文見其 *The Dialogic Imagination: Four Essays*, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981)。

⑬ *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 9-10.

⑭ 前揭書，頁二九。

⑮ 前揭書，頁三八。

⑯ *An Introduction to Metaphysics*, trans. Ralph Manheim (New Haven: Yale University Press, 1959), 1.

⑰ 前揭書，頁一三-一四。

⑱ 前揭書，分別見頁一二七以下、頁一四六以下，以及頁一六六以下。

⑲ 前揭書，頁一四六。

⑳ 見哈爾 (Michael Haar) 下面要文："The Play of Nietzsche in Derrida," trans. Will McNeil，在 *Derrida: A Critical Reader*, 52-71。

㉑ *Of Spirit: Heidegger and the Question*, trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 109.

㉒ 另見 *Margins of Philosophy*, 1-27 裡論「衍異」的部分。

㉓ 一七四六年，康迪雅克就形成較早並較比明顯的解構思想，見 *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, section 59，在 *Oeuvres Philosophiques de Condillac*, ed. Georges Le Roy (Paris: Presses Universitaires de France, 1947), Vol. I, 24.

㉔ *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), 44.

㉕ *Margins of Philosophy*, 48.

㉖ 見前揭書頁七一--一〇八中德希達對黑格爾記號學的詳細論列。

㉗ 德希達在 "Plato's Pharmacy" 一文中，曾詳細解讀《費卓篇》。此文重印後收入 *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 65-172。

㉘ *Cours de linguistique générale*, ed. Rudolf Engler (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1967-74).標準的法文版是 Tullio de Mauro, ed., *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, 1973)。今天最佳之英文版係 Roy Harris, trans., *Course in General Linguistics* (La Salle, IL: Open Court, 1983)。艾理士 (John Ellis) 的 *Against Deconstruction* (Princeton: Princeton University Press, 1989)曾以極不負責任的態度大開德希達的玩笑。他雖想證明德氏不懂《通用語言學教程》，卻忽略了索緒爾此一文本的複雜性。此點尤請見艾著頁四六-五〇。

㉙ 這些原則哈理生 (Harrison) 版保存在邊白的標示中，在法文標準版中則出現在如下各頁裡：頁九七以下、頁一四四以下、頁二四四以下和頁一〇〇以下。

㉚ 語音中心主義形上學的近例是庫爾馬士 (Florian Coulmas) 的一句話：「書寫是一種文化成就，不是眾所共有的資產，所以就我們對事

對物的理解而言，書寫不如話語重要。」見所著 *The Writing Systems of the World* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), 3。

㉛ 有關語言學派、研究領域及其各學門的方法論與描述性概念，杜柯拉特 (Oswald Ducrot) 及托德羅夫 (Tzvétan Todorov) 二人寫了一本頗可信賴的指南性書籍：Catherine Porter, trans., *Encyclopedic Dictionary of the Sciences of Language* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979)。

㉜ *Elements of Logic*, Book II, Section 302, in *Collected Papers*, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-58), Vol. II, 169.

㉝ 前揭書，第二二八及三〇三節。

㉞ *Elements of Semiology*, trans. Annette Lavers and Colin Smith (New York: Hill and Wang, 1973), 11.

㉟ 見 Louis Hjelmslev, *Prologomena to a Theory of Language* (Madison: University of Wisconsin Press, 1961)，以及馬丁內(A. Martinet)的重要評注 "Au sujet des fondements de la théorie linguistique de L Hjelmslev"，刊於 *Bulletin de la société de linguistique* 43 (1946), 19-42。

㊱ 這個關鍵地位，亞催吉 (Derek Attridge) 最近編選的 *Acts of Literature* (London: Routledge, 1992) 才有比前人更完整的評估。

㊲ "The Time of a Thesis: Punctuations"，在 *Philosophy in France Today*, ed. Alan Montefiore (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 37。

㊳ "This Strange Institution Called Literature," 在 *Acts of Literature*, 37及 40-1。另見 David Wood, trans. "Passions"，在 *Derrida: A Critical Reader*, 22-4。

㊴ 戈謬 (Rodolfe Gasché)說過一句緊要的話：如果要把德希達的作品用於文學批評上，我們就不該忘記他和現象學之間塵埃未定的爭論。見所著 *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986), 270。我們另應記住：德希達的文學觀乃運作在「疏異」(defamiliarization) 的原則上。他畢竟認爲文學和詩有所不同；許多後浪漫主義批評家認爲文學也應當如此。這個看法的極端異見是海德格的斷言：「藝術的本質就是詩。」見海著霍夫斯達特 (Albert Hofstadter) 所譯之 *Poetry, Language, Thought* (New York: Harper & Row, 1971) 裡 "The Origin of the Work of Art" 一章，頁七三。諾利斯 (Christopher Norris) 經常警告德希達的讀者，請他們不要把德氏「形式的戲作」(play of form) 等同於「某種詮釋上的『率性而爲』」(a kind of hermeneutic free-for-all)，見其 *Derrida* (London: Fontana Press, 1987), 139。「美國人」的這種「誤讀」，艾理士轉而拿來攻擊德希達，見其 *Against Deconstruction*, 52-6。艾氏可不想在德氏的「戲作」(*le jeu*) 中看到任何曖昧取向。他確實需要「誤讀」德氏的「戲作」，如此才能在策略上「誤讀」索緒爾的「專斷蠻橫」(arbitrary)。

㊵ 這些論辯，阿斯勒夫 (Hans Aarsleff) 重組在其 "Eighteenth-Century Doctrines Concerning Language and Mind" 一文中，見其 *The Study of Language in England, 1780-1860* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 3-43。

㊶ 薩以德 (Edward Said) 的著作於此特別有關，《東方主義》(*Orientalism* [New York: Pantheon Books, 1978]) 尤甚。如果需要證據來證明學術界已主動在探討此一「歐洲幻覺」的文化病理，而且還做得有聲有色，成果豐碩，則這證據非薩氏與杭士基的研究莫屬。他們的研究在

「歐洲」語言學上的重要性——且不談巴基斯坦人的主義信仰——英國人和法國人了解得恐怕比今天的美國人還要清楚。最近波斯灣戰爭（Gulf War）期間，杭氏和薩氏的異議響徹雲霄，比任何身在歐洲的美國知識分子都清晰可聞。

㊷ 在理論性論述裡夾用括號——剛剛我還用到——確實討人厭，不過這只是想讓語言維護其「同時性」的一個結果。而這「同時性」也無非是「抹除」這個觀念/名詞的一面而已。

㊸ 柯姝恩此文原稿發表於所著 *Contributions to Psycho-analysis, 1921-1945* (London: Hogarth Press, 1948), 68-86，關心的是學校經驗影響下求生本能的昇華。

㊹ 法文本中的相關頁碼是 G. 132-3。我不敢肯定我對整條腳注的解讀正確。注文中的標點符號怎麼用，我就跟著怎麼用，但柯姝恩、德希達夫人和德希達本人可能添介過來歷不明的新材料。

㊺ 一七九九年，拿破崙（Napoleon）的士兵在埃及尼羅河口發現羅塞達石板（Rosetta Stone），把十八世紀解讀非歐語言的歷史推到最高潮。庫爾馬士的 *Writing System* 頁二〇四至二二四談過幾個解讀史上的關鍵時期，他的論斷相當有意思：「解讀的過程包括閱讀，是地道的語言學工作，而令人頗感訝異的是，語言學者對這種最富挑戰性的工作實則興趣缺缺，居然一點也不熱中」（頁二〇七）。

㊻ *Tristes Tropiques*, trans. John and Dorren Weightman (London: Jonathan Cape, 1973), 416.中譯引自李維一史特勞斯（李維史陀）著，王志明譯，《憂鬱的熱帶》（台北：聯經，一九八九年），頁四二三，但已經核正。

㊼ 李維史陀有關南比克瓦拉的一切敘說，似乎都是根據一九三八年六月到十二月他深入探勘的某次歷程所寫成。不過，我們總覺得，這次

探勘的專業細節實則難以決定李維史陀到底是依據什麼寫成。這個印象，李劬 (Edmund Leech) 的 *Claude Levi-Strauss* (New York: Viking Press, 1970)頁 x 已經加以證實。

㊽ *Tristes Troiques*, 416.中譯引自王志明譯前揭書，頁四二三，但同樣經過修正。

㊾ *Tristes Tropiques*, 388-92.

㊿ 前揭書，頁三六四。

(51) 前揭書，頁三六五。

(52) 見德曼(Paul de Man)的 "The Rhetoric of Blindness: Jacques Derrida's Reading of Rousseau"，在 *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (New York: Oxford University Press, 1971)。這個章節全然忽視了德希達文本的初編，偏巧這一編理論性重，也比較重要。縱然如此，這個章節仍然是最早論及《文字科學論》的專著，迄今爲止也是最好的之一。柏納斯可尼 (Robert Bernasconi) 曾撰文詳批德曼對德希達的解讀，見其 "No More Stories, Good or Bad: de Man's Criticisms of Derrida on Rousseau"。文收 *Derrida: A Critical Reader*, 137-66.

(53) 《源流考》如今不難見到，莫藍 (John H. Moran) 已將之譯爲英文，書題即爲 *On the Origin of Language* (Chicago: University of Chicago Press, 1986)。

(54) 德希達如此論定，或可說明他已如同上引，準備要把詩逐出文學的門牆之外。

(55) 請尤見頁三六五-七七。

(56) 此文一九六一年原發表於 *L'Oeil vivant* 之中。司達魯賓斯基的文本，德曼有部分大表異議 (頁一八四)。不過這是他不明就裡，誤讀了司

氏（見 *Blindness and Insight*, 112-13）。那部分實非司氏之見，而是在轉述盧梭的理念。司氏後來在《活生生的眼睛》中婉轉爲德曼指正（viii-ix），並自稱其體調大多屬文體家所謂的「間接自由體」（*style indirect libre*）。德希達本人也是此種體調的大師。他並讀盧梭與司氏之際，發揮得更爲淋漓盡致。德曼其實讀書仔細又謹愼，居然認不出這種體調，顯示這種文體難謂羽翼已豐，只好假設大家都願意細讀慢品。我自己的文本大體也是這種體調的「習作」，難登大雅之堂；倘自我刻正描繪其作品的三位大師的角度來看，恐連堂奧都未及得窺。若干論戰性的流行近著常錯解誤讀理論文本，造成破壞性的惡果，徒然貽笑方家，部分原因或係其作者根本認不出這種體調，頗值得我們深思。可引爲佐證的是勒門（David Lehman)的 *Signs of the Times: Deconstruction and the Fall of Paul de Man* (New York: Poseidon Press, 1991)。雖然勒氏全書已經寫就，在此之前，他似乎不思以批評眼光閱讀德希達的文本，也未曾如此一顧德曼的著作。不消多說，他不遑試爲德氏、德曼和司達魯賓斯基已卓然成家的那種文體。要寫出這種體調，非得先具論事上的學術態度不可，至少也要落落大方，好學深思，願意閱讀相關的文本。

㊼ *The Living Eye*, 59.

㊽ *The New Science of Giambattista Vico*, trans. Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch (Ithaca: Cornell University Press, 1970), 3-5.

㊾ *The Divine Legation of Moses Demonstrated*, ed. René Wellek (New York: Garland, 1978), 4 vols.

㊿ 前揭書，Vol. II, 67, 71-2。

(61) *An Essay on the Origin of Human Knowledge*, trans. Thomas Nugent (1756; New York: AMS Press, 1974), 273-4.

⑫ 前揭書，頁二二八-九。

⑬ *The Archeology of the Frivolous: Reading Condillac*, trans. John P. Leavey, Jr. (Lincoln: University of Nebraska Press, 1987), 273-4.

⑭ *An Essay on the Origin of Human Knowledge*, 66-7.這種組合方式和德希達的近似處，本引文的法文原文說得更貼切："Quelquefois, après avoir distingué plusieurs idées, nous les considérons comme ne faisant qu'une seule notion: d'autres fois nous retranchons d'une notion quelques-unes des idées qui la composent. C'est ce qu'on nomme composer et décomposer ses idées. Par le moyen de ces opérations nous pouvons les comparer sous toutes sortes de rapports, et en faire tous les jours de nouvelles combinaisons." 見 *Oeuvres Philosophiques de Condillac*, Vol. I, 24.

⑮ *The Archeology of the Frivolous*, 132-3.

⑯ 前揭書，頁一三二。

⑰ *An Essay on the Origin of Human Knowledge*, 296-7;德希達引之於 *The Archeology of the Frivolous*, 68n。

第四章
《詩語的革命》

克麗絲蒂娃自一九七四年梓行《詩語的革命》以來，另又發表了若干重要著作。儘管如此，《詩語的革命》仍然是她影響最爲深遠的理論文本，和拉康的《書寫選集》、德希達的《文字科學論》牽連也最深。①不過我得趕緊聲明，如果我們以爲她的作品僅在綜合前人理論，不加鑒別，或以爲她只是藉機炒作，借花獻佛，那就大謬不然了。杭士基一向堅持早已準備就緒，隨時都可以把左近學門的發展收編到自己的研究領域來，克麗絲蒂娃也是一樣，常伸出科學觸角探索同行的努力成果，然後擇取必要的養分以充實自己對說話主體的認識。但不管怎麼看待，我們切勿以爲她肯定同僚的學術成就就是在剿窠襲臼，拾人餘唾，以爲自己在這一行裡技不如人。相反的，她是信心滿滿在和他人切磋，舉凡語言學、精神分析、哲學和文學研究裡最豐饒的思考與書寫心靈，她都周諮博採以提昇自己的研究大業。《詩語的革命》出版迄今已逾二十年，其中說話主體的理論每令人折服，獲益不少。克氏又廣納各家的閱讀文本，汰蕪存菁，開闢出一片沃土肥疆。拉康和德希達之外，她所援引者另包括胡塞爾、荷耶姆斯勒夫、傅雷格（Gottlob Frege）、黑格爾、

佛洛依德、馬克思、馬拉美與勞托蒙（Comte de Lautrémont）諸人。他們意見分歧，把語言學排除在精神分析、哲學和文學研究之外，確實需要有人在這井水與河水上搭起一道橋樑。②

《詩》書法文原題係《從前衛運動到十九世紀末的詩語革命：論勞托蒙與馬拉美》（*La Révolution du langage poétique: l'avant-garde à la fin du XIXe siècle: Lautréamont et Mallarmé*），迄今已完成英譯者唯全書首部，克麗絲蒂娃的原題稱之〈理論初探〉（"Préliminaires théoriques"）。③這皇皇三卷的鉅構於一九七三年在巴黎提出，係克氏國家博士（*doctorat d'état*）的學位論文，主考官之一是羅蘭巴特。這場論文答辯當時轟動學界，《世界報》（*Le Monde*）有翔實生動的報導。④論文一經通過，巴黎第七大學旋即聘克氏爲語言學講座教授，以迄於今。可惜法文原作雖在一九七四年即已問世，娃勒（Margaret Waller）錦心繡口的英譯本卻要遲至一九八四年才鐫版功成。這兩個時間意義別具，因爲比起英譯本的出版年份所暗示的，克麗絲蒂娃的法文本更像是拉康和德希達作品的同時刊本。克氏在一九六六年抵達巴黎，確實也在那年不久後就開始在《批判》、《原貌》（*Tel Quel*）和其他知名的學報上發表初探性的研究，爲她劃時代的論文奠定基礎。⑤這本早年之作就像德希達初出道時發表的那些文章一樣，約在同一時間內刊登在同樣的一些學報上。除此之外，由於克氏抵達巴黎前早在保加利亞受過語言學教育，加以她的俄文又流暢無比，所以能和杜德羅夫（Tzvétan Todorov）合作介紹俄國形構主義者（Russian formalists）。當時在俄國境外，巴赫汀（Mikhail Bakhtin）尚無藉藉之名，也經她們合力引介，才把他天才煥發的理論著作披露於西方。⑥克氏

的學術生涯脈胳四出，最後交集成爲所撰論文的主旨。文中第二和第三部，另有馬拉美與勞托蒙詩作的細讀詳解。《詩語的革命》方才問世即有口皆碑，變成符號學、精神分析、哲學和文學界的扛鼎力作，影響所及的這些學門無不雞飛狗跳。巴特在一九七〇年就如此說道：克麗絲蒂娃不斷在翻新大家「說過的話」(the already said)，弄得雞犬不寧。⑦

《詩語的革命》首部共分四編，書前的緒論爲之提挈大要，預陳論旨。克麗絲蒂娃一開頭就故作驚人語，讓我們想起拉康〈羅馬論述〉和德希達《文字科學論》前數頁的淑世論之餘，也降低了不少句子所涉對手的意義：「我們的各種語言哲學雖都是『意底』的具現 (*avatars de l'Idée* [*R.* 11])，卻不過是些檔案管理員、考古學家和戀屍癖者 (necrophiliacs) 的陳思」(頁一三)。依克氏之見，語言哲學在思考上的貧血症乃因其孤立於歷史與社會思想之外所致，所說的話因此都「吊在半空中」。資本主義社會鼓吹身體和主體上的壓抑，然而，上述這個關乎語言的抽象思考卻無心插柳柳成蔭，反從這壓抑中指出一條明路來。儘管這樣，語言研究支離破碎，根本未曾發展出對表意過程的認識。克麗絲蒂娃決定重建語言的歷史與社會層面，但在另一方面，卻又立志抗拒社會上的一些合理與不合理的規矩。語言之所以五馬分屍，變成各說各話的「個體話語」(idiolects)，全因這些規矩使然。語言的顛覆力量是一種動力過程，人類主體的變化胥賴於是，最後也會因這些規矩而喪失殆盡。克氏辯稱語言哲學所假定的各組封閉的個別系統都需要解除中心 (decentered)，如此一可揭露恆爲異質的語言結構內的種種辯證過程，二則可打下說話主體表意的理論基礎。比起形塑他的語言

結構來，這個說話主體的異質性程度也相埒。語言研究倘要以主體爲基樁，建立起某種表意理論，則必需走出自己的藩籬，不斷向佛洛依德式的精神分析借鏡，或向拉康與柯娣恩等人著作中所引伸的佛洛依德看齊。精神分析的研究可不像語言哲學家的檔案管理，而是有其立場，會悍拒實證哲學家論述中的統合與化約趨勢（頁一五）。

只要動手開始寫或開口開始談表意的活動，誰都難免會遭遇到一個兩難之局：他建構出來的理論所藉以運作的媒介和他所擬調查者並無兩樣，統統都是用語言所製造出來的。然而語言學和精神分析理論的混成卻有豐富這兩個學門的可能。何時豐富之？在此一混成一面顯揚表意活動，一面又在闡發某現代文學早期類型的同時。表意活動的力量，後者似乎最能加以反映。克麗絲蒂娃認爲社會、意識形態與其他的表意結構中，一向就常見危機存在。她先引荷馬（Homer）的一清如水爲例說明，繼之以品達（Pindar）策略性的誨澀，頗爲出人意表。但在勞托蒙、馬拉美、喬艾思與亞陶諸人的作品中，她倒以爲表意的危機已經變成轉機，本身的動力行將開啓。這些作家的作品中，主體及其意識形態上的諸般限制同時引爆。克麗絲蒂娃在我們如今常稱之爲「現代主義」的作家中，偵測出其人寫詩時可見的一道缺口，意識形態上的危機不但從此製造出來，也實現了其接觸基本表意過程的可能。我們另得自「後現代」理論的觀點去重估、探討克氏的「偵測」所帶來的後果。晚近的文學理論史或已導發了一場十九世紀式的「浪漫主義」，以犧牲社會參與爲代價而提昇了追求某包羅萬象的意象或神話的地位，也帶來了一場二十世紀式的「現代主義」運動，反映出護持類

此意象非但不容易，而且有其壓力存在。克麗絲蒂娃在勞托蒙和馬拉美的作品中所看到的變革，晚近的理論史更可能不理不睬，故意忽視。她在這場現代主義式的危機裡，其實看到的是一個三重的後果。

首先，現代主義的論述搖搖欲墜，顯示「語言的改弦易轍已促成了『主體情況』的變動——這情況指的是他和身體、他者和客體的關係」（頁一五）」——同時更顯示出語言也不過是表意過程的一種展現罷了。其次，表意過程可以捏塑主體和意識形態，而前述意識形態的爆炸在藝術上所顯現者適爲其基底，所用的方式若非所謂原始的「靈聖」（the sacred），就是現代人所稱的「精神分裂」。第三，這些危機、爆炸或碎裂顯示的也是種種表意的過程。喬艾思和亞陶一類作家作詩爲「文」的過程，尤常受到社會上「實用」論述的壓抑或排擠。詩的論述一受到排擠，就會自其邊緣地位暴跳起來，擾亂了地位已定的表意活動。若從主體的角度來看，在效應上則更可呼應社會經濟層面的變革。就此一意義而言，詩的語言就是「文學」，不過我們最好稱之「文本」。由於此一「文本」業已涉及「潛意識、主體與社會的關係」（頁一六），⑧自己也會搖身變成暴力的工具，帶來豐碩的成果。「文本」絕非統一和美化後的客體，更非一只「精製的甕」（well-wrought urn），在上述意義下只是一種「實踐」而已。這也就是說，「文本」已經變成一種方法，一旦「自然和社會上的阻力、限制和停滯不動」（頁一七）進入不同表意符碼中的任何一個，都可予以改造或變形。這種異質化的運動，克麗絲蒂娃名之曰「符變」（*signifiance*），是「走向語言、在語言自身或透過語言所形成的驅力」的一種無拘無束的恆動

「運作」。此所以精神分析家和語言學家會結盟加以研究。在表意活動的過程裡，如其一面朝著前此所設想的主體和社會的定位極限運動，一面又反其道而行，則在建構之際自己也會解構自己。

一　記號界和象徵界

克麗絲蒂娃預告完畢自己的論旨，讓人高興了好一陣子。她隨即戒愼恐懼爲自己的研究計劃定位，關涉之於意義、語言和主體的理論。她繼而正襟危坐，以批判態度開始評估、修正、挪化主體。現代語言學理論的特點，克麗絲蒂娃認爲係其視語言爲結構與客體的作法。從索緒爾到杭士基，這種語言的形式觀一直都是語言學界的正統，再怎麼鮮活的人類主體觀都會爲之所蔽。質而言之，亦即每當語言學理論構思出一個主體，這個主體就會變成一個超驗自我，本身更是人類主體在形式上的靜態客體化（objectification）。胡塞爾和班文尼斯特（Emil Benveniste）的著作已經見證過這一點。說歸說，胡塞爾倒特別。他就算在提出這個自我觀之際，似乎馬上也在抗拒自己構設的理論：

> 自我似乎恆在那兒，而且也有必要在那兒。這種「恆在」顯非滯頓不變的經驗一類，顯非「固定的理念」。任何經驗反而都會流來轉去，而自我便屬於這種經驗，所投下的「一瞥」會掃「過」各個眞實的「思考」（*cogito*），朝

> 客體游移過去。「思考」生變，視線也跟著變。新的「認識」再起，視線隨之往前再移。「思考」消失，視線也不見了。雖然如此，「自我」仍然是自我如一的（self-identical）。⑨

克麗絲蒂娃受到胡塞爾的啓發，以對比其論旨紋理的方式閱讀其人文本，繼之則像德希達之於海德格一樣，在胡氏著作中發現了一道缺口。胡氏的理論構設極其顯然，而上述缺口不僅對著那超越此一構設者敞開，也在質疑其形上基礎。

在撼動笛卡爾的薪傳方面，班文尼斯特比胡塞爾走得更深更遠。笛卡爾相信「存有」包括一綜合並統一的「思考」或「意識」。然而對班氏來說，主體性乃語言所有，顯而易見：「『自我』就是那個口口聲聲說『自我』的人。」班氏嘗謂，眞正構成「這個人」的是語言的對話性格，而這點才切中肯綮，或在基本上更切合克麗絲蒂娃的目的：

> 我只有在對某個會是「你」的人講話時，才會用到「我」這個字。這種對話情況是「人」的構成要素，而對這個人而言，此一情況意味著在那輪到他自稱是「我」的那個人的話裡，這個在對談中的「我」會變成「你」。我們在這裡所見到的原理，其結果普世皆準。每個說話人都把自己設定爲一個「主體」，在論述中自稱「我」，如此語言才有成立之可能。因此一「我」之故，「另一個人」才會出現，而這個人因全然存在於「我」之外，故能和我回聲共鳴。我稱他是「你」，而他也用「你」稱呼我。⑩

此一語言對話論 (dialogism) 及其與佛洛依德理論之間的可能關係，班文尼斯特的認識並不足，所以「主體乃超驗自我的形上基質」這個包袱他拋不開。克麗絲蒂娃則才智俱全，膽敢一探班文尼斯特和胡塞爾知而準備未及的一條路。

語言學視主體爲一超驗自我，此外一概不知。主體的外緣情況 (即尚未被語言所含納或尚未完全化約爲語言的主體)，思考得也有限。而符號學雖不免此一瑕疵，所研究的表意過程則不爲語言所限，包括繪畫和神話在內。話雖如此，在語言研究的範圍裡，仍有兩大運動處理到主體的外緣情況：首先是佛洛依德精神分析上的種種發展，柯娣恩《兒童精神分析》(*The Psycho-analysis of Children*) 即屬之，所論者爲意符與符指之間的「起意」(motivated) 而非論定關係。⑪其次是符號學自己的沿革，班文尼斯特的著作即爲一例。語言行爲 (speech act) 係語言深層結構中的運作，班氏所稽考者即在這行爲中「交談」者的形式關係。他的研究使得語言學門戶大開，「表意主體」的論述正式開鑼 (頁二三)，而語言學的鎖國時期乃告落幕。哲學、歷史與精神分析已不再是排斥的對象。

克麗絲蒂娃接著談表意過程裡的兩種不可須臾離的模態：「記號界」(the semiotic) 與「象徵界」(the symbolic)。這兩者分別指涉到 (或呈現出) 主體的兩個層面。「記號界」的觀念，克氏擷諸希臘文 *σημεῖον*，指「圖記」或「蹤跡」而言，就如同《安蒂崗妮》之中所使用者 (頁二五七)。佛洛依德精神分析理論的關懷對象涉及驅力結構及其轉移與凝縮作用的主要過程，對此一模態想不陌生 (*SE.* XXXIII: 98-9))。至於「象徵界」，

克麗絲蒂娃則定義之爲「他者關係的一種社會功效，乃透過生理（包括性別）差異與具體的歷史性家庭結構的客觀規範所建立起來的」（頁二九）。「記號界」與「象徵界」之間的互動勢如狂瀾，克麗絲蒂娃爲說明這種關係，大膽引介了「母性空間」（*chora*）這個觀念。⑫她讀柏拉圖的《提慕斯》（*Timaeus*），見解犀利，「母性空間」有部分觀念即採自柏氏此書（頁二三九注）。她又依樣畫葫蘆，以柏氏爲榜樣，擴大並改寫這個觀念，使之具有如下的雙重功能：一爲意象性的，可以見機使用，填補理論上的觀念缺口；二爲技術性的，可視之爲胚胎學上的專有名詞（指胚胎的絨毛膜［chorion］），尤可專指胎兒第一遭表意過程的體內定位。

柏拉圖在《提慕斯》裡描述「存有的容器」（the receptacle of being），所用的辭句連他自己都嫌「晦澀」。開卷幾個章節，柏氏說實體（reality）可分二形，一爲可知恆定胚模，二爲其之可視恆變版。走筆至此，他準備再添上一種。他先說這是「一種所謂的容器，是所有變動不居的褓姆」。但是他試過一個接一個的意象後，終於體悟到自己的語言和想法充滿了隱喻和實驗的性格，好像他的文本的本質也是變動不居，乃沿著他所擬寫的「變」一路開展。⑬他隨後故把「褓姆」換成「母親」的意象，說道：「我們確可用生產爲喻，以『容器』比於母親，以『胚模』擬於父親，在兩者間產生者即爲子嗣。」⑭以人類之孳衍比諸變化之器，確如急雷破山一般有力。不過此一意象一經提出，柏拉圖既而又折損之，反以「空間」（$\chi\acute{\omega}\rho\alpha$）入替「容器」而說道：

> 夫空間者……不朽不毀，爲即將生成者容身之所。……我們不用矯詞強辯即可體會之，雖則又難以信其爲有。我們諦視之確有如在睡夢之中，也可說任何存在體都有其棲栖之處，據以容身；在天地間既無寄形之所者，自亦爲空幻爲有也。⑮

柏拉圖的母性意象與上文中比較抽象的說法，克麗絲蒂娃似乎決定悉予保留。這個修辭上的決定相當搶眼，因爲克氏不落拉康和德希達的窠臼，連寫身體都是有骨有肉，外加荷爾蒙。對她來講，身體既可在語言之外，也可非在其外。或許是爲了維持這種模稜兩可，她雖影射到胚胎的絨毛膜，卻又逕略其名而不提。

「絨毛膜」出自希臘文 χοριον，原爲亞里士多德《動物史》(*Historia Animalium*) 裡的名詞，指子宮裡包在胎兒身上的黏膜 (562a6)。柏拉圖原用意象的特質爲變化無窮，他並不知道由此特質自然延伸，胎胞黏膜今天已有兩種生理上的屬性，非常合克麗絲蒂娃的隱喻之用。第一，絨毛膜實質上爲一種雙重的組織結構，故此一可看做母體結構的終端，二可視爲胎苗播生之處。從這兩層意義來看，絨毛膜所建構起來的空間裡，胎兒的「他性」實則清楚不過。克麗絲蒂娃〈貝里尼的母性論〉("Motherhood According to Giovanni Bellini") 一文文首對母體的描述就這是樣的：「細胞結合，分裂，又繁衍。容積隨之增大，組織抽長，體液的節奏也眼著改變，或快，或慢。此時體內有『他者』以移花接木之態生焉，其勢仿如破竹。」⑯不管此時或在其他場合，克麗絲蒂娃都不曾公開談及絨毛膜，然

而她所描繪的過程顯然卻只能發生在其結構中。其次，絨毛膜也是表意初期過程之一的發生地，更有可能是發源地。標準生物課本上如是說：「栽種下去的胚胎傳送出一個重要的荷爾蒙信號，母親的血液接受下來。滋養層的細胞分泌出人類絨毛膜的促性腺激素（HCG），後者旋即刺激黃體（the corpus luteum），使之賡續分泌妊娠素和動情激素。」⑰由於此一荷爾蒙之故，月經停了，胚胎就不再流失。母親尿液裡的 HCG 也是懷孕的早期徵兆之一。職是，絨毛膜不啻在定義母體內這個「他者」的記號空間（semiotic space），而在此一雙重結構裡，胚胎和「母體兼他者」（m[other]）之間的「初通」乃告確立。

在克麗絲蒂娃的「母性空間」裡，語言符號尚未以「客體的隱無」之態出現，實體界與象徵界的界線亦無從畫清。雖然如此，此時絨毛膜已完全屈服在各種社會/歷史的約制之下，例如受制於性別差異和家庭結構等。所以在此一情境中，即使符號仍然有待建立，記號界早已在發揮功能，力量所及包括家庭結構裡主體身體與客體聯繫的過程，尤以運動方位是朝向母親時爲然。驅力所創生的此一基本二元論，「使得記號化後的身體變成一個場域，分裂恆在其中進行」（頁二七）。儘管如此，母體仍然是「符號學母性空間整頓的原則」，一面也在調和社會關係的象徵法則與胎兒的主體。母性空間因此是個場域，「主體在此生成，在此否定，其統一性更在此向製造他的動靜過程屈膝彎腰」（頁二八）。克麗絲蒂娃稱此一「動靜過程」爲「否定性」（negativity），《詩語的革命》首編第二章會繞回此一課題再予詳談。

終《詩語的革命》，母性空間的意象和母體之感既是理論觀

念，又是個生物體，克麗絲蒂娃每用個字詞就將之由記憶中喚出。記號界含納在表意過程裡（頁四一），母親又雄據「他性」的位置，變成一切指令的「容器」，也是所有移植的「場所」（頁四七）。藝術測量表意過程的深度，因此是「再生」的作用體（頁七〇），而「詩」或馬拉美在〈文學的神祕〉（"Le Mystère dans les lettres"）裡所稱的「文學」，也便在節笳聲中誕生在女性空間裡（頁二九）。克麗絲蒂娃用這個意象兼觀念做研究時，似已決意避開德希達所指控的本體基質的風險。⑱她保存了柏拉圖兩面說話的語言並增麗之，多少便做到了這一點。比方說，柏拉圖後來雖改用「空間」，克麗絲蒂娃仍然堅持用「容器」。這種容器/空間不但流動又可切割，而且存在於「音節與文字之前」（頁二三九注）。既無定型又不可少，是「變」的褓姆/母親，命名之後又會呈靜態而「本體化」。柏拉圖式的母性空間「雖然存在於象徵之前，但一經命名，旋即回就象徵之位。論述所能做的，是藉某『雜種推理』（bastard reasoning）把容器從自動性（motility）中區別開來」（頁二三九-四〇注）。然而，就算論述上解決不了的問題都已克服，母性空間或許正因具有不定性，還是可以作用得很好。克麗絲蒂娃抗拒「本體化母性空間」最爲成功的方法，是增補柏拉圖的觀念，以柏氏後來稱爲「無罪的母性」期之。她在〈女人時間〉（"Women's Time"）裡說，主體和「對他者之愛」的割離，女性可因懷孕的經驗而切身體會到，而且再也沒什麼可以比這體會得更深的了：

> 女人經驗懷孕，似乎像在經驗主體分裂的大試煉：身體重製再重製，自我和某意識及自然上的他者分離又共存

——這個「他者」也是生理和話語上的「他者」。隨著這種身分上的大挑戰而來的，是一種對「整體」，對某自戀狂式的「完整」的幻想，也是一種制度化、社會化而自然的精神異狀。另一方面，嬰兒生下來的時候，母親會走入一經驗上的迷宮，亦即她對「另一個人」的愛。如果不曾懷孕產子，她會有這種經驗的機會不多。⑲

對任何尚未生兒育女的人來說，這種經驗——我不是指這裡說的生產，而是指看人生產的經驗——應該也極其類似生產。就像德希達〈結構、符號與戲作〉一文收場的意象，此時的觀者不知自己應該看，還是應掉頭轉過身去。或像拉康不斷提到的精神分析師兼產婆的意象，看的人也不確定自己應否幫忙接生。

克麗絲蒂娃指出，母性空間就是說話主體形成的場域或狀況。介紹過後，她轉向胡塞爾、荷耶姆斯勒夫、拉康和傅雷格等人的文本，以便評估他們在表意過程認識上的貢獻，並就自己的理論和他們之間的關係作個定位。克麗絲蒂娃認爲，二十世紀表意理論的基礎是胡塞爾的現象學。⑳胡氏的《觀念》（*Ideas*）和《形式與超驗的邏輯》（*Formal and Transcendental Logic*）乃架構在系列重疊性的區分之上，包括感官所形成的「物質性資料」（*hyletic data*）與意圖所造就的「純理性之認識作用」（*noeses*）的對比。㉑在這個基礎上，胡氏發展出某意識結構的理論與心靈運作之道的陳述。「物質資料」乃感覺上的質物，以被動的方式爲心靈所接受，既無意義，也沒有觀念上的陳述，嚴格說來只是經驗上的「已知事物」（*datum*）。純理性質素所指，

則是那爲「物質資料」安置意義的質素。和「物質性資料」比較起來，這裡的「物質資料」殆因意圖而成其功用，否則根本就是廢物一堆。而純理性之所以能夠存在，乃因爲我們假設世間有一穩定的超驗自我使然。這種論調雖極可疑，克麗絲蒂娃反對的礙聲隆隆（頁二一），但胡賽爾老神在在，似仍以「自我心理學」爲其現象學的基礎：

> 我們所說的「客體」就是我們目標之所指，我們設定之只是爲了和「自我」發生關連（亦由「自我」本身所設定）。雖然如此，這「客體」本身並無「主觀」成分可言。「自我」開啓其本身的行動，所憑藉者乃某本身發放著個人光芒的態度。「自我」有作爲，可受苦，可以從心所欲，也要受到制約。我們可以這樣說，「自我」即「活」在這類行動中。這種生命並不意味著「內容之流」裡任何內容的存有，而是指種種可以表明的方法。用這許多方法，某些意圖性經驗裡的純「自我」就以其「自由基質」的本然活在那裡。這些經驗都具有「思考」的一般模態。㉒

儘管胡塞爾繼續在爲自我背書，就像他在此區分「物質」與「純理性」的所作所爲一樣，他在研究之餘，卻不願混陳自己的思想和佛洛依德的（我們應記得《觀念》初刊於一九一三年）。㉓如同克麗絲蒂娃所指（頁三三），胡塞爾式的「物質」包括他所稱的「衝動」（*Triebe*），但因對胡氏而言，意義僅存在於「純理性」與意圖的層次，所以胡氏仍不能未卜先知，不能認識到佛

洛依德所謂的「驅力」（*Triebe*），更談不上調和以就之。主客體未分之前，佛氏的「驅力」早就已經出現了。

胡塞爾現象學的各個領域，克麗絲蒂娃複誦如儀，以便求知他的「論定」（the *thetic*）觀爲何。胡氏爲英文版的《觀念》寫序時，嘗自述本書旨在推動原初學（science of Beginnings）或「第一」哲學這門學問，使之層樓更上。他覺得哲學若要具備此等科學性的源起，仍得堅持要「超然於一切的理論之上」，絕不可「預言」將來會出現什麼理論觀念。爲了做到這一點，他主張要認清〈自然立足點的一般論旨〉：

> 我發現我所屬的時空「事實世界」（fact-world）不斷向我示現，虎視耽耽。其他人也有此一感覺，和這個世界的關係同樣若是。如同這個世界［原文如此］已經告訴我們的，我發現此一「事實世界」就「在外面那兒」，而且「就接受那兒，有如向我投懷送抱時，此一世界也是以『身在那兒』的方式示現。」如果站在「自然立足點的一般論旨上」，我們就一點也不會懷疑或拒絕自然世界的資料。就像事實世界一樣，「這個」世界恆在那裡，最多在我所以爲者以外的零散處。我們稱之爲「幻象」或「幻想」等等的這個或那個，都得從這個世界抹除——倘能這樣說的話。不過就一般論旨而言，「這個世界」還是恆在，還是就在那兒。

胡塞爾的「事實世界」擬人化的味道很重。不僅所有的人都「屬於」這個世界，這個世界也會說話，會投懷送抱，更會銘刻上

類如「幻象」和「幻想」等塗鴉字詞，或是讓這些字詞給毀容滅跡。胡塞爾並不想和這個向他「投懷送抱」的世界失聯，然而由於他定之爲「一般論旨」，他實際上已經開始在理論化這個世界，開始在預告其在某辯證上的定位，預告其最後的「懸而不論」（*Aufhebung*）、斷線或「放入括號」內：

> 「體知」（awareness）的對象是否「實存在那裡」呢？疑心於此的「企圖」必然都「會把論旨『懸而不論』（*Aufhebung*）」。正是因此，我們才感到興味盎然。然而這種懸置不是要顚倒本末，反轉正負，也不是要化之爲臆測暗示、猶豫不決或懷疑擔心（就這詞的種種意義而言）。這種轉變實非我們所樂見，「而是有其特立獨行之處。我們並未拋棄已接受的論旨，我們的信念不曾或變……。」雖然如此，論旨仍得修正：在其仍保有本然之際，「我們設之猶如『失去行動能力』，我們『將之斷電停水』，我們『置之於括號之中』。」㉔

不論克麗絲蒂娃如何吸納胡塞爾「放進括號」的做法，㉕她的理論觀念仍然去胡氏甚遠。對她而言，「理論」或「冥想」（contemplation）都是表意系統，由本能上的二原體（dyads）組成，其「正負」價值貫通彼此而不會有綜合或中和之虞。㉖她在申論拉康的意象時，曾把這些二原體喻爲磁鍊的尾端。一合起來，就是一個圈圈（不是拉康的項圈）。雖然圈圈可以一個個鍊圈地拆解，永無止境，圈圈本身卻無圈外可言。圈圈也可以一直圈下去，無始無終（就像拉康的牟比式線條），既恆在回

返之中，也永遠處於陷捕的狀態下。至關緊要的一點或許是圈孔乃物質之性也（或爲其所據）：此一物質性「疑心」圈孔之「存在並垂涎之，卻又永難企及」（La matérialité est, pour cet anneau, un trou, un manque: il se doute de son existence, la convoite, mais ne l'atteint jamais [R. 91].）。在此一語境中，克麗絲蒂娃並未提到胡塞爾的名字，但步步爲營在用他的語言（常放在充滿疑竇的引號裡），顯示此時克氏正在建構自己的理論。其基礎乃建立在閱讀胡氏擬異化「物質性」的發而未達的企圖上，不過克氏讀來審愼異常，評比眉批俱全。她寫道：「這就有如［理論的表意圈鍊］一旦設置了實體，『拒絕』就會轉身緊抱住自己不放，再也不去碰觸實體。『拒絕』反而會回過頭來攻擊自己（自身）推論的結果，亦即其肯定性，其『斷定』(positing)」（頁九六）。在胡塞爾所用的詞彙裡，「斷定」這個動作並無實質意義，出現在其中的客體稱爲「存在」，涉及思考者本人主動而理性的奉獻。「論定」因此係「斷定」的品質或功能，或如胡塞爾簡約的定義：「『斷定』存有的動作就是『論定』的動作本身。」㉗

克麗絲蒂娃在胡塞爾的「論定」觀上投下大量的心力，顯示她願意挺身對抗把所有的現象都歸納爲語言問題的做法。胡塞爾把表意的能力說成是「論定」的投影，而不管他所含蓋的程度有多大，對克麗絲蒂娃來講都構成了「表意過程裡的斷裂，也建立起主體及其客體作爲『命題性』(propositionality)之先決條件的仿同關係」（頁四三）。若要造成這種斷裂，主體及其意象與客體都得分離。即使幼兒零碎的語詞也已具有論定性格，因爲這些語詞都是「斷定」語，是「立場」的宣示，也有其專

責所在的屬性（committed attributions）。這好比幼兒嚷出「嗚唬，嗚唬」（woof-woof）之時，總像個代喻讓人想到各種動物。不論用字詞或用語句，任何「聲明」（enunciation）都是論定性的，有賴說話主體及其客體確認爲一（或是此種「確認」的再生）來促成。對克麗絲蒂娃來講，「論定」的階段因此是聲明、表意與命題的「最深結構」，或講得更率直一點，這個階段是「唯一的表意」階段（頁四四）。每一個符號都有所求於胡塞爾努力斷定的超越語言的世界，但克麗絲蒂娃於此另有補充，相信拉康所推展的佛洛依德式潛意識有如胡氏的自我論，可以在不用矮化主體的狀況下說明「論定」的產製。

荷耶姆斯勒夫的預想意義論綰合意元學與現象學，克麗絲蒂娃援引之，一路由「物質」走到「論定」。索緒爾把語言分爲語言形式及其所代表的內容，荷氏則擴大之，但在區分的過程中，他未曾好好地把語言從其他表意系統中區別出來（頁四〇）。就克麗絲蒂娃的了解，荷耶姆斯勒夫認爲意義需要「祕密的論定性潛意識」或綜合性的理性來促成，因此，荷氏的記號學過程並非「異質性的產物」，而是一種「觀念」（*eidos*）或純粹是「現象性」（phenomenality），有賴意識或超驗自我來推動。胡塞爾坦白得不設防，不曾檢查過這個超驗自我。荷耶姆斯勒夫視語言爲「遊戲」，就在德希達準備加以吹捧之際，㉘克麗絲蒂娃發現荷氏有關意義和說話主體的前提假設貧瘠無力。但她在《陌生的語言》（*Language the Unknown*）裡綜述荷氏的研究成果時，卻盛讚他調查「語言學侵入知識論領域」的決定。荷氏意識到，如果沒有類此「侵入」的行爲，任何學門的理論都甭想建立。㉙語言學和其他科學性的論述所擬探索的客體是如

何建構的呢？能夠完全回答這個問題的結構語言學家，荷耶姆斯勒夫是第一人，所以「客體性掌控許多描述語言學 (descriptive linguistics)」這種不會省問反芻的說法，他可以倖免。㉚對他而言，語言學就是一門「論定」的學問。

克麗絲蒂娃一面指出胡塞爾和荷耶姆斯勒夫對說話主體的認識不足，一面接受挑戰，越過他們在理論上的局限，轉向拉康所閱讀的佛洛依德求援，爲論定階段在主體的發展中尋求定位。她閱讀拉康議論生風，對「鏡像階段」和去勢或閹割論的闡發簡潔有力，而且也把自己的母性空間和胡塞爾「論定」觀的評述織成一疋詮釋新錦。處在「鏡像階段」的兒童會自我想像，假設出一位自我，繼而導生出「客體的斷定」。是以「論定」之於他即如他對自己的構思，以爲「既可斷離，也可表意」(頁四六)。克麗絲蒂娃用了一句話，就概括胡塞爾論定的斷定和拉康從兒童統一的自我所發展出來的兒童「幻詐」論。不過她一旦把這些理論都糅合爲一，等於也拿拉康的「自我形象」(ego-image) 取代了胡塞爾的「自我」。拉康的理論從而得到胡氏現象學式知識論的奧援。㉛哲學、精神分析和語言學有其相互關係，彼此不可或缺，而這裡正是克麗絲蒂娃把這點演現得最爲精湛的幾處之一。

表意構築在主體發展中的第二階段，而此一階段正是「『發現』閹割」的瞬間。克麗絲蒂娃寫到這裡，轉而談起拉康的〈陽具的表意作用〉，從而發展出下面的理論：「斷離的過程在斷定主體可以表意，閹割正是其『結果掉』的那一觸」(頁四七)。斷離或分割的威脅把早期的鏡像階段推向其無可避免的未來，而對克麗絲蒂娃正如對拉康也一樣，處於這種威脅下的經驗乃

主體發展史上的關鍵時刻。此際語言的切離和主體的分割互通有無。詩就以某種怪而重要的方式，在這種「論定」的複相攻擊（diphasic onset）中於此嶄露頭角。克麗絲蒂娃提醒讀者道，精神官能症和精神病患的界定，都是從這兩者與「論定」已斷裂的關係下手，此所以精神分析在處理這些病態時，也都是由語言上的失常入手。符號有其自主性的運動，詩一旦變成這個假設的實體化，亦可視爲「論定」的拒絕。然而對克麗絲蒂娃而言，這不啻在剝奪詩展現符號母性空間的力量，也等於威脅著要破壞下面兩者之間的區別：一是作爲「表意之實踐」的文本，二爲精神官能症的論述。的確，有大量的詩一面在抗拒精神分析和語言學，一面卻簡直就是「精神分析師的沙發」的替代品(頁五一)。主體可發展出具有社會/歷史功能的表意活動，而就這主體言，「論定」絕非只在壓抑記號母性空間，而是其「斷定」。此外，閹割必然也曾造成夠多的困擾，讓人創傷累累，終於促成記號界經由所生成的象徵界而回歸。

克麗絲蒂娃企圖把傅雷格的指涉觀（notion of reference）包容到胡塞爾的論定式斷定去，所以轉而擁抱此一觀念，焚膏繼晷想由此回答下一問題：「意符一旦斷定過後，表意會變成怎麼一回事？」她雖堅稱「傅雷格和胡塞爾各奔東西就是那麼明顯」（頁五二），兩人之間的歧異卻可能在法譯傅氏的名詞時就已消失。㉜這裡的問題是：在他們的意義理論裡，是否胡氏的「符號」、「意義」和「客體」大體上就是傅氏所用的「措辭」（expression）、「涵意」和「指涉」？不錯，任何想重估意義理論的人，似乎難免都會爲「意義」（*Bedeutung*）的意義而起爭執。胡塞爾反覆力稱：「每一種『措辭』都不止在說些什麼，也都

在說些和所說相關的東西：『措辭』不僅有意義，而且會指涉到［一個或更多的］客體。」㉝雖然這樣，我們必須銘記一點：對胡塞爾來講，客體都是斷定的各種功能，或是論定的行爲；「客體」若非意圖的特性之展現，可能就難以存在。胡氏在分疏下面這一點時，確實一點也不含糊：「要把『措辭』用得帶有意義，要一清二楚地指稱某一客體，這兩件事……似乎二而爲一，無啥差別。……客體存在與否，根本無關緊要。」㉞在另一方面，對傅雷格來說，指涉的主要因素包括：第一，「措辭」得能指獨立於措辭之外的實體；第二，若乏類此之獨立實體，「措辭」就難以形成指涉。傅雷格認爲，指涉係「措辭」與獨立客體之間的關係。克麗絲蒂娃援引胡塞爾的「斷定」來追述拉康的理論，適得其所，但同一個名詞卻在下面這個問題裡模糊了胡氏和傅雷格的界限：「符號甚且早在『客體定義』之前的大量揮霍，是否意味著就是此一客體或『客體性』的『意涵（denotation）的先決條件』，而此一『意涵』又是『某客體的斷定』呢」（頁五二）？在這個問題裡，傅雷格獨立的客體世界已經變得灰頭土臉，其光輝都爲胡塞爾的「論定」和接替傅氏「指涉」一詞的「意涵」所掩過。㉟儘管這樣，克麗絲蒂娃閱讀傅氏的法譯本時仍虎虎生風，慧眼獨具，已還其意義觀的眞身原貌，即使她說得好像是在修正他的理論也一樣：「『判斷』生出『意義』（*Bedeutung*），但不含納之，反而在別的地方將之轉到某異質性的領域去。這種現象乃發生於既存的客體內」（頁五三）。克麗絲蒂娃如此還原傅雷格的觀念，爲的是稍後談到自己「否定性」的理論時可再借助他的長才（頁一一九-二四）。

胡塞爾的現象學、荷耶姆斯勒夫的意元學、拉康的精神分

析和傅雷格的指涉性都充滿了叛逆性，克麗絲蒂娃在這塊土地上踽踽獨行，推動論旨，最後終於柳暗花明，抵達她可思考文學表意問題的又一村。第八章第一句話在轉述傅雷格的「指涉」觀，重重的問題仍然落在「意涵」上。但這個名詞問題即使在隨後展開的模擬（mimesis）論的批判中仍滿管用的，可作爲其叩門磚入門鑰。克麗絲蒂娃直接切入胡塞爾和傅雷格的分水嶺，辯說要眞正理解模擬就不可視之爲客體的「指涉」或「傳譯」（rendering），而要以其「斷定」看待之。模擬故而不必依賴主體，而這主體非但不會壓抑記號母性空間，反而會在實質上提昇其地位。早期現代詩的語言就已跨出文法的門檻，此一踰越正是克氏理論的關鍵所在，其後果是象徵界變成「所有者」（possessor）或句構意義（頁五七），因此遂遭到顚覆的命運。克麗絲蒂娃所稱的現代詩語，此處尤指馬拉美和勞托蒙所用者。這種語言攻擊「意涵」或「指涉加意義」（*Bedeutung*），兩者都予以顚覆，連「逼眞性」（verisimilitude）也在銷蝕之列。過程的結果不但在考驗主體，也提出了一個克氏時時在自制的問題，其力道之強與程度之深，前所未見：何以語言與主體的形成（*un procès du sujet*）——還有因爲這兩者所帶來的社會秩序——都要接受考驗才發生得了呢？詩的語言都在考驗主體，而模擬則變成論定的踰越。在此一考驗兼模擬的多元特性中，克麗絲蒂娃在佛洛依德的轉移與凝縮作用等過程外，另又加入了第三種：「從某符號系統到另一系統的傳遞」或可叫「互典」，或有人寧可稱之「文轉」（transposition）。此種「傳遞」要求「論定」修正其意義，這樣才能掌握住克氏的「符號多價」（semiotic polyvalence），也不由得讓人想起德希達的「多聲性」來。㊱

模擬與詩語的眞實性有多高？克麗絲蒂娃問到這個問題時，比較強調的其實是她和胡塞爾、傅雷格各自越來越重要的立場，而不是她們彼此間的同質性。對傅氏而言，「眞實」乃存在於我們對這個世界的說詞如何指涉到這個世界去的特性中。對胡氏來說，眞實有賴觀念或評斷中所顯現的知識責任來塑成。這種責任感是想出來或評斷出來的，也顯現在有其職志所在的觀念與事物之間的充分對應上。對克麗絲蒂娃而言，眞實則是模擬和詩語經過「斷定」後對「斷定」的了解。㊲在詩語通過「斷定」傳遞的過程中，詩語會揭開「斷定」的「一性」（unicity），而後者尤會出現在意識形態和神學性的論述上。就此衡之，詩語和模擬力可揭發意識形態和神學上的惺惺作態。教條所要壓抑者，詩語和模擬卻開啓其第二春。神學上的道貌岸然，故作神聖狀，二者同聲抗議（頁六一）。

克麗絲蒂娃閱讀胡塞爾和傅雷格都有其主見。她的論式開始跨過他們兩人，而「論定」的觀念也全盤爲其理論論述所挪用之際，我們儘可思索母性空間、「論定」、記號界與象徵界之間的互動。母性空間是已經經過「斷定」的空間，語言和主體就在其中發展。在其柏拉圖著作的語境裡，母性空間是想像與理論上的必然性，可「回答」下一問題：各種第一事物到底是在哪裡形成的？然而就其母性與生理學上的情境觀之，母性空間係一特別的軀體和與眾不同的女性空間，語言和主體就在其中孳生。「論定」把「使命的作用體」(the agency of commitment)引進斷定的行動中，我們由是或可說該觀念確有出頭的必要，可以調和母性空間和胚胎絨毛膜，亦即可以斡旋想像與生物學上的（種種）空間。克麗絲蒂娃保留胡塞爾的「論定」，主要似

乎是想避免這種心力投注的失去感。雖然如此，她也把「論定」的精神分析源始定位在主體發展的那一點上，從而使之和拉康的「鏡像階段」匯爲一流。記號界比「論定」先行，早已孕育在所謂的母性空間/絨毛膜裡面而走在語言之前。不過在隨後的演變中，記號界也準備要斷裂象徵界。克麗絲蒂娃式的象徵界穿行在眼瞼的意象內，縱然在組合分裂的二緣時，也在待機重掀、張開原先是闔著的狀態。象徵界脆弱不堪，記號界和「論定」隨時都可開裂之。而象徵界也恆處於變動之中，在詩語裡尤其容易受到影響，其中記號界的波動和藉「論定」所形成的遞傳都用足堪示範的感受力予以註記。在意識形態和神學論述中，象徵界似較穩定，靜靜在等待「詩意」（the poetic）大駕光臨。

《詩語的革命》首編收場數章一步步在推演克麗絲蒂娃的「文本」觀。這些章節的線脈發自她對胡塞爾、荷耶姆斯勒夫、拉康與傅雷格等人的批評性閱讀，全編最後數頁則是修辭顛峰。克麗絲蒂娃這幾頁的結構令人想起維柯《新科學》語言階段的理論；她把表意活動分成四種：敍事（narrative）、後設語言（metalanguage）、冥想或「理論」，以及「文本」等等。我們到了這系列章節尾部才來討論克麗絲蒂娃的「文本」（*le texte*）或許是冒了點險，不過這個名詞就像她的母性空間一樣，蘊含著某種控制審愼的兩可之局。馬拉美、勞托蒙、亞陶和喬艾斯諸人所具現出來的文學作爲，不但試爲表意過程指出某深具創意的斷裂力，也以眾議僉同的方式在傳遞該力量，因此，「文本」一詞時而或指表意活動在其所有的精神分析與社會力量中的文學性實現（如頁一〇四）。然而對克麗絲蒂娃來講，不管這種種

有何策略倖致可言，也不過是在展現某貫穿記號母性空間而有爆發之可能的指控罷了。「文本」尚有另一相關意涵。而毋論其所示見的語言理解力有多大，此一意涵不必非得依傍於語言的規畫陳述不可。

克麗絲蒂娃早已介紹過「『互』典」(inter-textuality) 這個名詞（頁五九），目的在暗示文本並非充分自足。即便不曾明白對外引典，本身也有其對話性在焉。這種情形主因主體難免於分裂所造成，不過也是記號界在作爲主體的同一個母性空間內誕生的結果。克麗絲蒂娃的「文本」意義大增，社會性強，似乎是背對背緊接（或緊靠）著羅蘭・巴特論日本的書寫就的。我指的是巴特一九七〇年鐫版行世的《符號帝國》(*Empire of Signs*)。這本書裡，巴特的文字文本 (verbal text) 交織著若干「插圖」(illustrations)，包括照片、地圖、日文與法文筆跡的複製本。下面一段話引自巴特文本中的文字部分：

> 夢想：想知道某外國（異邦）語言，但是並不了解這種語言：想察知其間的不同，却又不讓論述、溝通或粗俗的淺薄社會性 (sociality) 復原之；藉某種新的語言的正面折射，想要認識我們自己語言的無能爲力處；想要學習那不可想像的結構體 (systematics)；想要在其他陳述、其他句構的影響下解開我們自己的「實體」(reality)；想要發現某些主體用言談來表示的無可置疑的立場，以替代主體的類型歸屬；一言以蔽之，我們要突擊那不可言譯者，要經歷其震撼而不用堵住其聲音，直到我們身上所有的西方味道都抖落了，直到「父語」(father

> tongue）擺盪起來爲止。「父語」從我們的父親薪傳而來。「父語」造成我們，輪到我們時，則造出父親和文化的所有者，而歷史——正是歷史——又把文化轉變成「自然」。㊳

一九七四年春，也就是《詩語的革命》面世的那一年，克麗絲蒂娃和《原貌》圈內人士到中國走了一遭。同年稍後，她推出了《關於中國婦女》（*About Chinese Women*）一書。不過她坦承，這本書不是日記，也不是雜記。㊴如同巴特禁不住誘惑，把日本想像成記號界的縮影國，克麗絲蒂娃在《詩語的革命》裡也磨拳擦掌，打算把中國想像成文本的場所（place）。她似乎也患了德希達所說的「歐洲幻想症」，在到訪中國之前就把東方想像成爲一個文化場域，符號上的母性空間在此擊磬而歌，左擺右晃，其強悍處，資本主義社會的活力還眞馴服不了。因此，克麗絲蒂娃認爲表意過程能量的充分流露，此其所也。在亞洲的生產模式裡，就有如在她所複製的記號（ideogram）裡，有某「字之觀念」要和「生產」一塊兒「出生」。這兩者都衍生自古代成長中的樹木的表象記號（頁一〇〇）。克麗絲蒂娃從李約瑟（Joseph Needham）的《中國科技文明史》（*Science and Civilization in China*）借取「階級組織動蕩的社會系統」觀（頁九九），至少把上古中國想像成是以充足的能量建構起來的社會，所以不會對「統治一切的律法或威權造成威脅，從而確保了社會運作的和諧與活力，使之不會和不容撼動的鎭國力量發生衝突」（頁一〇〇）。她稍後又報導道：訪問過中國後，她發現這個國度有些東西超乎她從前所能想像者。她對東方的看法約略基於

「博愛精神、普羅式的階級情誼，以及——爲什麼不是呢？——虛僞的殖民地式禮儀。」㊵而她在中國的主要發現，確實似乎都可強化從前之所見。雖然如此，《詩語的革命》的修辭卻仍未受到這趟中國之旅的琢磨。

驅力貫通母性空間，而母性空間又是文本的「基礎」。克麗絲蒂娃的文本之感肆無所羈，驅力的各個位階都充塞其間。「否定性」也未曾加以實體化或壓抑，而是就引進每一個文本的現況中。由於本能的節奏會通過文本的「論定」結構，意義外所殘存的東西一凌駕在意義之上，意義隨即就建構起來了。這殘存者乃「實物」（real objects）的物質性間斷。（此際「文本」似已化解了胡塞爾和傅雷格之間的歧異。）由於人體也受到文本動能的支配，主體在衝破定義與法則的疆界時，其程序與試煉隨即在此復活。不論書寫文本是某馬拉美或某喬艾思所產製以反映這種「處理/受測」中的人類，他們似乎不（能）用慣見的修辭法則來涵括之，不能加入——比方說——某可定義的說話人與/向同樣可以定義的某收信人所做的溝通。驅力可以粉碎表意，而不論連接或安接的是什麼，也不論所形成的是哪一種整體或美學單位，的確在在都只能在短時間內用驅力「引爆」。然而，驅力的各類過程都需要文本爲其服務，像人體一樣充作媒介。這些過程可以透過這個媒介推動，也會滲入這個媒介。如果讓「拒絕和加裝更迭交替」，這些過程更可從這個媒介釋出「狂暴的節奏」（頁一〇三）。因此，不論何時何地，文本總是社會變革的力量。正因文本拒絕寄生在社會權威之下，所以提昇了其在「本能和語言上的變革」的地位，以便引發新的社會關係，「顚覆」資本主義（頁一〇五）。㊶文本的一個面貌是純

然的運作（sheer work），是政治行動，或比這更好的革命活動。「毋庸置疑，社會結構上的鉅變乃此一過程最明顯的樣貌之一」（頁一〇四）。克麗絲娃的書題上「革命」與「詩」並陳，但我們不應以爲她只是因此在美學化「革命」，或以爲她只是把這個詞用作隱喻，已經精雕細鑿過。要釋放出記號母性空間的力量，就要引爆、爆破並粉碎分裂主體的美學、精神與社會「含納」或「結合」（頁一〇三；R. 97）。分裂主體一時爲幻覺所惑，像處在「鏡像階段」的兒童一樣，以爲目前和將來都已合而爲一。

雖然理論的語言掌握不住文本的斷裂潛能，理論的文體學卻已開始反映其與記號母性空間活力飽滿的斷裂能之間的擬似聯想，在文本下悸動或沸騰如熔爐（頁一〇四）。冥想或理論論述的語言非常不隱定，或許只用一層薄薄的外皮就可和母性空間中的軟組織（magma）分隔開來。這種語言「滿布文體上的變化」，繼之則——

> 玩起語音類同的遊戲來，兼及詞語的新舊替換、省略法（ellipses）和譬喻故事（parables）等。意符陳舊而又矯揉作態，借自過往時代的文本活動，又追隨「符變」的軌跡在走，但拒絕助長後者囊前的各種分崩離析。意符流轉的方式視所處之時代而定，而漂浮在拐彎抹角與奧祕玄虛之間。（頁九九）

理論家都是「『否定性』（the negative）的專家」（頁九七）。他們保護意符心切，意在使之免於文本的裹脅，無怪乎形成階級，各有職司，或在表呈，或在擢昇，或在割裂，最後或在爲社會

消毒，掃除「否定性」和「自我質疑」。母性空間內的壓力不斷累積，勢必引爆，碎裂社會結構。理論因此是一葉「氣筏」，提供宣洩的管道。儘管理論論述所據之地位已超越「敍述」(narrative) 與後設語言，其本身或許十分接近文本，卻仍未功德圓滿。文本熔爐就是母體內節奏有序的母性空間，或是地表下的熔漿，閱讀理論時會遭遇到源出於此的「轉移作用」，因爲「經歷」這個熔爐本身，就是要讓主體暴露在不可能的險境裡：「在節拍中讓出他的身分，化解『流動中的間斷』裡現實的緩衝帶，遠離家庭、國家或宗教的庇護」(頁一〇四)。不管理論論述對讀者已造成多大的惶惑不安，對克麗絲蒂娃而言，如果不解除母性空間的記號壓力，一切恆定不變遲早會破壞殆盡，而解除之道唯理論論述是賴。

克麗絲蒂娃提出一連串表意活動中的思考意象，尤以在詩與視覺藝術中運作者爲然，總算走到文本地震運動中的這個啓示靈視。設使我們不斷化約，用個可能引人走入歧途的小問題把這些意象一個個連接起來，第九章到十三章似乎就會這樣問道：「詩的語言是否是盲目崇拜，是謀殺，或是犧牲？」克麗絲蒂娃在討論戀物癖性 (fetishism) 時 (頁六二-七)，替佛洛依德預設立場，以爲他視這種癖性爲一種「用他物 (如足部或頭髮)」來替代「正常的性對象」的心理。「這『他物』和這『對象』頗有關連，但完全違反正常的性習性」(*SE.* VII: 153)。在詩裡猶如在其他的後設語言中，由於記號界的「注入」，象徵層重塑不迭 (頁六二)，而戀物癖性和「論定」妥協，變成象徵界的「抹除」，也因表意活動可由此實現而另又變成登上驅力舞台的「轉移作用」(頁六四)。詩把某客體——亦即書本或「著作」

——易爲象徵層，使之處於記號界的火力攻擊下，而記號界又處在永無休止的「革命」狀態中。雖然如此，詩一則在功能上仍可表意，二則並未鬆手放棄意義，所以儘管和拜物作風似有「合流」之勢（頁六五），卻不可相提並論。我們也可視「謀殺」爲詩恰如其分的意象，亦爲一切其他藝術的意象。佛洛依德在《摩西與一神教》（*Moses and Monotheism*）裡推衍出一個理論，認爲社會成員都是某罪案的共犯，社會就建構在此一合謀之上，而其基奠以殺戮的面貌現身，或以長子爲犧牲，或以耶穌釘死在十字架上爲祭，向象徵層絕裂。克麗絲蒂娃有一尚未定案之見，視死亡爲「表意過程的內界」（頁七〇），認爲藝術同樣戴著謀殺的假面，在謀殺裡運作，也化身變成謀殺。藝術家越過這個疆界，以咄咄逼人的方式爲象徵層重新引入某非關社會、不受羈束的驅力（頁七一），而且就像眞正的命案一樣，也不會將之毀滅。㊷最後，克麗絲蒂娃對紀拉德《暴力與神聖》（*Violence and the Sacred*）展開凌厲的批判，把犧牲祭和圖騰信仰並置對比，聲稱「犧牲祭莫名所以暴跳而起，提醒我們象徵界乃從物質的延續性產生。這種延續奠基在早已就位的象徵界之上，而圖騰信仰已經在挪用轉化之」（頁七八）。犧牲祭不是在爲藝術建構銖兩悉稱的隱喻，而是以藝術爲前提。藝術也走在犧牲祭之前。在藝術活動裡，符號在突破記號障礙的過程中，會耗竭其暴力。因爲突破了障礙，主體才跨越得了象徵界的疆界，抵達記號母性空間（頁七九）。

克麗絲蒂娃懷抱這些藝術意象和詩之功能，終於求出「革命」這個意象觀念。她二度和馬拉美〈文學的神祕〉唱和，在十九世紀法國文學的轉變中發現表意主體的條件已經成熟，顯

而易見（頁八二），而詩作爲物神、謀殺與犧牲的意象也已慘遭峻拒。這場文學革命反對語言形式主義的詩，拒絕以此供中產階級消費之用，所以有部分的性質顯然也是社會革命。不過不多久之後，這場叛變就擴大目標，朝更多重的社會革命邁進：

> 接下來的問題是找出消費活動，也就是能夠面對機器、殖民擴張、銀行、科學、國會的消費活動。所面對者通通是統御者，通通斂藏起暴力。貌似不偏不倚，合法行事。如欲恢復主體的飆狂，就要貶謫到他的「斷定」最早的階段去。這個階段和社會秩序的「斷定」位處同時。倘能貶謫到語言「論定」的結構「斷定」去，暴力就會洶湧捲過語音、句構和各種邏輯層，走到象徵層和技術官僚的意識形態去。這些種種，其實都是建立在暴力上面，如此才能漠視或壓抑暴力。（頁八三）

詩可以是物神、謀殺、犧牲，但以詩爲「革命」就和這些意象有所不同，而是有其歷史現實的考量，必須爲其埋下隱喻的基石。然而對勞托蒙與馬拉美而言，詩的革命也在反叛詩自身裡的一股力量。他們兩位都覺得反詩中的拜物作風和瘋狂的戰爭，其重要性並不亞於釋放詩語可以開發的社會和性心理力量。但如同克麗絲蒂娃所指出來的，即使在其多元激進的作風裡，勞托蒙與馬拉美也可以像他們在佛洛依德之前曾做過的一般，發動一場只能延續到世紀末的革命。就算在此一時刻，這場革命還是躲躲藏藏，祕而不宣。只有到了佛洛依德以後，在喬艾思和巴特伊的作品中，我們才能見到其潛能釋出。

二 「否定性」：拒絕

黑格爾和佛洛依德思想中的基本觀念，本編編題裡的兩個詞不是組合之，就是置之於對立之局。克麗絲蒂娃在進入正題之前，先周告我們她的觀念直接取自黑格爾，因爲後者的意識論乃其根本之所在。克氏要到論異質性那一章章尾才會公然提到這個意識論（頁一八四-八五），但這裡她已拿黑氏《精神現象學》導論裡的一段要言在做研究了（第七七-八〇節）。黑氏於此所致力者，是將「否定性」（*Negativität*）放在「意識教育史」的架構中來思考。㊸意識於此之顯著特徵在其力可自我反省，發展上昂藏巍然，本身的局限則躡等而過，馬不停蹄。故此黑格爾試爲其所下的定義之一是：意識乃「那會自我超越的東西」。「意識教育史」鞭策的目標即「百尺竿頭，知識不用再進一步處，而且此時此地知識也自知身爲何物：『觀念』(Notion)可以對應客體，客體也可對應『觀念』」。㊹在「意識教育史」裡，懷疑論之地位重要，而黑氏「意識階段的意象都是宗教上的隱喻」這一點，聽來即顯得合情入理。這些隱喻所涉若非各種十字架立姿（Stations of Cross），便是宗教神祕主義訓練上的日以繼夜。㊺「眞假不決的優柔寡斷」是狐疑鬼忌，黑氏對此或對「科學探索熱情」的關懷都強不過某「徹頭徹尾的懷疑主義」。後者乃「現象知識的自覺性洞見，而因此一知識之故，最高實體實乃那尚未實現的『觀念』。」在意識的未來演進中，「否定性」是根本名詞，就在那裡運作，一目了然。

意識朝向目標走去，朝向那「百尺竿頭，知識不用再進一步處」走去，沿途自會穿越從前見山不是山的苑囿，而那些虛假的意識實例一旦如此爲人所見，就已經不僅止於具有「否定性」了，因其荒蕪貧瘠，一無價值。依黑格爾之見，知識觀念所採用者若爲「那種」否定的概念，視懷疑主義爲「純粹的空無」，則其本身就會變成某種虛假不全的意識型樣，變成有待突破的框限。相反的，設若「虛假意識在其虛假中的展現」可視爲「確切」的否定，設若X非但可視爲非Y，而且還「不止」是Y，那麼「否定性」就可視爲意識史新紀元的推動力了：「某種新的形式已因此而興起，間不容髮，而轉折就在否定中形成。藉此，穿越全部形式系列的進程也已自行生發。」㊻《精神現象學》裡的這段話，可謂概括了黑格爾「否定性」的三大特色：㈠「否定性」可以確定所否定者；㈡某「否定」（如「純粹的空無」）被否定時，我們不僅會被還原到原點去，還原到某原本未經否定的階段去，而且這未經否定的否定還會被涵容進意識的積澱發展史；㈢「否定性」非特是一件判斷上的情事，抑且是觀念與事物的基本特徵。㊼

克麗絲蒂娃稍早在評論胡塞爾依傍超驗自我的觀念時（頁三〇-五），早就知道在這裡他會對黑格爾「心的意識論」展開批判。黑氏認爲意識會朝向終極的統一和穩定運動，而「否定性」雖然爲此帶來頗具用途且有開發價值的「不定」（instability），也會領其進入「『我』不僅是『自我』，而且是『自我及其本身合而爲一』的境地」，㊽這個「變化不定」終究短如白駒過隙，也確是推動意識超越其暫時爲人感知的局限，進而臻至其最終身分與個別相的主要方法。在此情況下，「絕對認識」才有

成就之可能。黑格爾「力量」(force) 之理念儘管有其「迷宮」一般的雙重運動 (頁一一四),卻不足以在自我身上促成永遠的分裂。如此「力量」(*Kraft*) 之感,不論是就其制度上的政治意義 (*Macht*),或就其不可抗拒的運作意義 (*Gewalt*) 衡之,在在都和「權力」(power) 大異其趣。對黑格爾來講,「力量」主要乃人的知識、道德或身體上的能力,可影響及於事件、事物或其他的人,而不是互爲矛盾的心智能力的彙整。[49]然而,我們倘透過佛洛依德和列寧 (Nikolai Lenin) 來讀黑格爾,即如克麗絲蒂娃現在想做的一樣,「否定性」看來就是在顯示某「衝突狀況」,而這狀況所側重者又是「記號功能的異質性及其本能性的測定」(頁一一八) 了。

傅雷格在《邏輯探討》(*Logical Investigations*) 中批判過黑格爾「否定」觀的朝三暮四。對此,克麗絲蒂娃先是一筆帶過 (頁一一九-二二),隨即用佛洛依德的「否定」(*Verneinung*) 觀補牆,緊接著就在黑格爾和佛洛依德之間左右逢源,開發出自己的新見,以便推衍其「拒絕」(*le rejet*) 觀 (頁一二三-二六)。她一開頭未曾引到特定的佛氏文本,卻好似在解讀他一九二五年論「否定」的論文。此文率直論列說「不」(*verneinen*) 時所牽連到的現象。佛氏在此不曾明引黑格爾,[50]但所敍述之「否定」讀來卻彷如在反省黑氏的意識論,劍拔弩張,槍彈颼颼。下面這段引文,似乎最關克麗絲蒂娃的論證:

> 受抑意象或理念的內容只要經過「否定」,就可進入意識之中。「否定」雖不接受之,却可察覺受到潛抑的是什麼——這是理所當然——也確實在提高「潛抑」的地位。

> 我們可以在此看到知識功能和情緒過程如何各奔西東。在「否定」助長之下，我們只解開了潛抑過程的一個結果——實際上，我們解開的是受抑而尚未抵達意識的觀念作用的內涵。其結果是在知性上接納了受抑者。此其時，潛抑的基本成因不變。從事分析性的研究時，我們常常會製造出此等情況進一步的變體。這種變體多少有點怪異，却相當重要。我們也克服了「否定」，在知性上完全接納了受抑者，雖則潛抑過程本身尚未因之而排除。(SE. XIX: 235-6)

佛洛依德的否定論本身，可能便在批判黑格爾。克麗絲蒂娃則籲請其文本之讀者先透過佛氏來看黑氏的意識論。簡言之，克氏用了個冒號分開（或連接）「否定性」與「拒絕」，而我們從此能讀出什麼微言大義呢？[51]

《詩語的革命》第二編承先啓後，第一章和第二章都讓黑格爾打頭陣，第七章則由佛洛依德殿後。這些章節之間，則插進了幾場游擊戰，一會兒回到傅雷格對否定的邏輯性批判去(頁一一九-二二)；一會兒評點齊克果的「欲動」(*kinesis*)、海德格的「欲知」(*cura*) 和拉康的「欲望」(這些全都由他們所受但未曾銘謝的黑格爾「否定性」的影響加以考量［第四章］)；一會兒又討論費爾巴哈 (Ludwig Feuerbach) 和馬克思思想所傳承的黑格爾式欲望觀（第五章)；一會兒則從早先所論的「否定性」和欲望的語境來看德希達的衍異論 (第六章)。我們與其說這些章節一路由黑格爾推進到佛洛依德，甚或與其像克麗絲蒂娃所說的，是由黑格爾一路閱讀到佛洛依德，還不如說這一系列的

章節等於在還原黑氏的「否定性」，在以佛氏還讀黑格爾。正如柯哲維早在黑氏的文本中預見馬克思，㊷克麗絲蒂娃也在黑氏的「否定性」觀念中看到佛洛依德的否定論中有一道缺口。

雖然如此，由於佛洛依德的「否定」乃進入意識的門徑，所假借者是受抑質素，因此，這種方法已預設了潛意識的存在，藉此又進一步揭開了某種臍斷。對克麗絲蒂娃而言，這種臍斷把人類主體細疏爲「某種過程或交叉點（intersection），是不可能統合得了的統合體」（頁一一八）。佛洛依德說過，從前的受抑意象或理念的內容會喬扮成「否定」，四處遊走，上達意識，開始提昇潛抑的部分地位。雖然如此，重要性和這個過程不相上下的是，「否定」僅屬知識層面，潛意識和情緒過程則完璧無缺。即使分析性的工作已經克服了「否定」本身，潛抑的各種過程仍然會持續下去。佛氏似乎覺得在「否定」之下，另有「否定性」不知不覺運作在其間（或者，至少這是一種「否定」已被否定後仍然持續不輟的否定），雖則他未曾如此明說。簡言之，潛意識中有一個「不」是不會被消音的。

黑格爾認爲意識往前推進，毫不鬆懈，不但會走過其理形的全部系列，而且會一個囿限接一個予以突破。他因此視意識的某些目標爲前此奮鬥中的意識的「變容」（transfiguration）、「復活」和聖化。完成目標以後，自我（ego）會自其「否定性」的深處躍昇、外現而變成那充分且絕對了解自身的「自我」（Self），或變成那認爲（或自知？）不需（或無力？）超越自身的「自我」。自我已經變成絕對且絕對知道的「自我」，難怪《現象學》最後數語如電激雷射，轉向啓示性（apocalyptic）意象以求「自我」最終的轉變。黑格爾不斷挪用《聖經》與基督

教神祕思想上的語彙，我們也可將這最後的變化讀成係如此在挪用的修辭高潮：

> 所以此一「啓示」係其深處的提昇或「延展」，是此一內向的「我」的「否定性」，是其外化或其「實質」(substance) 的一種「否定性」：而此一啓示亦爲此一「觀念」（案指「自我」）的「時間」，因其外化本身就已經外化了，而正因其處於延展的狀態中，故其同樣也置身於深度，置身於「自我」之中。「目標」(the goal)、「絕對認識」(Absolute Knowing) 或自知爲「精神」(Spirit) 的「精神」等，其開展的途徑乃在重組其分殊的各類「精神體」(the Spirits)。此刻，這些「精神體」也已完成了其領域範疇之組織。若自其自由存在而以偶發性的面貌現身的一面視之，其之保存就是所謂的「歷史」(History)。但若自其［在哲學上］可了解的一面觀之，此一保存乃外現的「認識之學」(Science of Knowing)：「歷史」了解這兩者若合而爲一，即可同時形成絕對精神、現況、眞理及其王座之確定的「內向化」(inwardizing) 和「定形」(Calvary)。乏此後二者，他就會變得了無生機，孤獨無傍。

黑格爾並未就此打住，而是離開散文轉而擁抱起詩來，向更高的修辭形式進軍。他從席勒 (J. C. F. von Schiller) 的《友論》(*Die Freundschaft*) 裁剪了兩行詩以合自己所用：

從這精神界的聖餐杯，
爲祂浮起自己的漫無涯際（infinitude）。㊸

黑格爾似乎要在這裡證實他的信念，說德國哲學的語言都是從德國神祕主義貶謫而來。㊹即使如此，他也不會閉口不談自己分裂的主體觀。

讀者讀到《現象學》最後數句，心裡難免顚躓在「絕對精神的定形」這個語詞裡。意識勝券在握的那一刻，不論所應允的形上復活有多少，這裡至少似乎就已意味著身體死亡的片刻。由是觀之，我們不難想像何以從第三到第六章，克麗絲蒂娃都讓黑格爾奔走在傅雷格和德希達之間，讓他慘遭夾擊，嚴詞批鬥。到了第七章，克氏終於鬆手，讓黑氏的理論和佛洛依德結合。

克麗絲蒂娃從這場文本大審中所發現的是，「在黑格爾的字裡行間閱讀，自有可能找出主體實況的陳述：主體是由『欲望』的衝動建構而成的類似偏執狂的主體，而這『欲望』可提昇並聯結精神失整上的斷裂」（頁一三四）。黑格爾致力於超越辯證發展中的意識裡所有的「否定性」事例，任何的「揚棄」（*Aufhebung*）實則都是「否定性」的昇華。㊺內向化的「定形」仍然存在於絕對的「精神」裡面，因爲前此所否定的意識局限正是意識得以往前推進的原因，也會把自身被否定的那些形式涵括到（人類）主體中。此一主體凌駕在形式之上，卻又護持之。㊻在克麗絲蒂娃稱之爲意識的「取代運動」裡，黑格爾的「欲望」（*Begierde*）觀不可或缺。在此一運動的護盤下，「受到肢解的客體」會經引導而進入認識主體（knowing subject，頁一

三三)。《精神現象學》裡有一段話(第一七四-六節)不是常爲人所忽略,就是誤讀,克麗絲蒂娃所解讀的黑氏欲望說恰可爲這段要言歸本還原:[57]

> 「自我意識」就是「欲望」,既已確定「他者」空無所有,也就是明白在說「就其而言」,此一空無所有乃「他者」的眞相。「自我意識」可摧毀獨立客體,藉此自我確認……。然而在這種滿足感中,經驗會使之了解到客體有其獨立性格。而在此滿足感中所獲得的欲望與自我確認,都會受到客體的制約,因爲「自我確認」源出對此一他者的取代:「取代」要取得成,非得有此一「他者」不可。由於「自我意識」和客體之間呈負面關係發展,所以「自我意識」取代不了這個客體。反之,正因此一關係所致,「自我意識」方能二度產製客體和欲望。後者的基質實則包括「自我意識」以外的東西。「自我意識」既然有此經驗,當已從中體現出此一實情。[58]

這一段話所反映者正是把「否定性」含納到意識去的過程,而不是在建構某一自我矛盾的論式,關涉乎自我意識裡的欲望功能。欲望會驅策意識去超越其本身的「否定性」,而所欲者非僅自身,也包括「他者」。在常理上,該「他者」必須是會讓任何類此取代發生的「他者」。不過取代一旦形成,對黑格爾而言似乎就會有兩個永恆的「他者」產生。其一是造成那已形成的取代,其二是意識先前的定義。此一意識不斷向外擴展,其定義卻仍有局限,如今已屬否定。上述這兩個「他者」,拉康〈主體

的顛覆〉裡會細加區分。[59]在此，我們大可把黑格爾讀成竭力在求取拉康論文中的這個區辨。欲望可在三個「時刻」裡「完成」不同自我意識的形式。黑氏在總結他的欲望理論之前，先究明這三個時刻爲何：第一是那「純然而不具差別相的『我』；第二是獨立客體的欲求與取代；第三乃一「雙重反映」(double reflection)，其中之意識一以「自身」爲客體，包括「其『他性』(otherness) 或差異」，二則正是此一獨立之「他者」。[60]克麗絲蒂娃說，就「否定性」這個觀念而言，黑格爾的遺產常遭濫用或錯用。這個說法可能難以駁斥，但拉康和德希達雖也談過黑氏此一課題，他們的處理卻是例外。

德希達對黑格爾的解讀，最嚴厲的考核仍屬克麗絲蒂娃對文字科學的評論 (第六章)。她閱讀《文字科學論》的行爲本身，就有如在閱讀《精神現象學》一般。而文字科學她又怎麼看待呢？她認爲「在黑格爾之後」，這是「所有要把辯證「否定性」往前推一步或推到別處去的種種努力中最顯激進的做法」(頁一四一)。德希達的主要觀念包括差異、軌跡、公克 (*grammé*) 與書寫等，這個「辯證」正是由此具現而出。不特此也，這些觀念也可視爲某一「運動」的「隱喻」。什麼「運動」呢？「自『論定』之前撤回，但又在其庇護下僅於記號『母性空間』的化石內開展」的運動 (頁一四一-四二)。衍異被建構成爲「他者」的隱無，而——確如德希達在《書寫與衍異》裡似乎有意自賣自誇的——其所銘刻者乃「否定性」。[61]然而德希達所含納者似乎不僅止黑格爾式的「否定性」。相反的，他百般質疑之，馴至這「否定性」首先「變成肯定，擠乾了其製造斷裂的潛能」。其次，又「自反而縮，以延宕 (*retardement*) 的面貌現身」。再其

次，則「自我展緩，從而變成僅具積極與肯定性」。最後，更「透過記憶來銘刻或制定（institutes）」（頁一四一）。克麗絲蒂娃並沒有講得這麼率直，但言下意味著比起黑格爾《現象學》最後數語的啓示修辭學，德希達的文字科學已改變了「否定性」的結合力（valence）。

德希達的成就前無古人，但克麗絲蒂娃仍在德氏的成果中看到一個失誤。衍異在銘刻「否定性」時，犧牲了主體的動力：

> 意義的文字科學洪流爲防堵「論定」，使前此之「能源轉化」（以邏輯或按年代順的方式）就定位，已棄主體於不顧，無睹於其身爲社會實踐的功能，也漠視了其經驗神漾或身歷極刑的機會。文字科學在面對種種立場、課題和結構時，態度不偏不倚，因此在突破、爆發或斷裂之際，同樣會約束自己：在（象徵和/或社會）結構這方面，文字科學漠然以對，面對其毀滅或再生，仍然以沉默相應。（頁一四二）

文字科學把論述完全文本化，在某種意義上已藉閂住「論定」之面向而將之耗竭殆盡。對克麗絲蒂娃來講，這個面向就是表意的「最深結構」（頁四四），因其涵括客體及其命題之間的合謀串通。德希達說文本之外別無他物，也沒有可以立足以閱讀之的基礎。即使戚戚然以讀之，這個聲明也要付出極大的理論代價。[62]雖然這樣，克麗絲蒂娃言下非謂這等於任何知識活力的削減，而是其轉出。文字科學釋出「意義的洪流」，但是這樣做要犧牲主體的社會功能。對克麗絲蒂娃來講，記號母性空間

裡說話主體的形成，乃是在替主體營塑社會過程，也就是在打造主體與他者關係最密切卻又互呈分裂的「那」一刻，因此，放棄社會實踐確實就是要主體放手不管。在社會功能、神漾與主體的死亡等方面，文字科學悶聲不響。更有甚者，文字科學本身所帶來的革命雖已加速象徵或社會結構的破與立，目睹之際卻仍秉持不介入社會活動的原則，而使自己處於寂寂然無動於衷的狀態。在道德倫理或政治上，解構的作用等於零。這點我們了然於胸，不過此刻克麗絲蒂娃的重點並不在此，而是在社會成果上，在文字科學噤若寒蟬，研究毋寧繳了白卷。結構拒絕誘惑，拒絕定義自己的計劃。然而德希達出言示警，說這計劃還是會冒險自我定義。說這話時，他似乎已料到會有上述的指控出現。㊸

話說回來，克麗絲蒂娃也努力在濟文字科學之不足。她精明幹練，把德希達的衍異論述捲回拉康「鏡像階段」的理論去。然而一旦這樣做，她等於從另一個角度在思考拉康就「階段」這個詞的兩面性所玩的遊戲，也表示她已掌握住這些論調了：

> 這一來，軌跡倘爲掙脫對理體的依賴而削弱了每一課題，包括物質的、自然的、社會的、實質的和邏輯的課題，則其之所以得以如此做，係因掌握了「鏡像階段」前象徵功能之形成使然，亦因其相信即使朝向該階段在做時，這軌跡仍可存在那裡所致。毋庸置疑，此一精神分析上的階段畫分（*stadialité*），文字科學不會承認攝著痕處。這種畫分所賴以形成者，唯各種存在的範疇與實存而已。（頁一四三）

克麗絲蒂娃事先就坦承，德希達大有可能會謝絕這種論調。儘管如此，她的辯解仍然不由得人不信。她說精神分析「鋪下」文字科學的康莊大道。文字科學果眞承認有其精神分析上的沿襲，至少便非矢口在否認自有藩籬，跨越不得。而且就克麗絲蒂娃看來，其薄弱的主體感也會發生徹底的變化。[64]拉康的精神分析和德希達的文字科學之間的理論關係一旦成立，則在學理上，書寫深具創造性的斷裂力量，就可說是發生在克氏「斷定」爲記號母性空間的時空「階空」(stage-space) 裡。[65]更切合時機一點來講，克氏在解讀他們的文本時，或可謂早已察覺這種「發生」不但可能，而且勢不可免。這裡所謂的「斷定」乃胡塞爾的用法。批評性的閱讀可以擴張文本，超越文本，甚至也可以擴張到決意要使之封閉起來的地方去。克麗絲蒂娃建議了許多這樣做的方法，但是她在構築的不僅止於讓黑格爾的「否定性」吸納到佛洛依德的「否定」去。她的「拒絕」觀通通建築在這種種的沃土上，而且不會爲其所銷解。佛洛依德一開頭就提供了一塊鏡片，克氏可透過這塊鏡片來讀黑格爾。不過她自己也找到許多其他的鏡片，從齊克果的「欲動」到馬克思的「欲望」都屬之。她發現這些鏡片都可折射「否定性」，也可以扭曲人類主體。話雖如此，克麗絲蒂娃仍然敞開心胸，把這些折射扭曲視爲尾隨誤讀黑氏「否定性」而來的良性啓發。對此，德希達的就敬而遠之。假使在《現象學》結束前，黑格爾「否定性」的最後否定來得令人難以置信，德希達的就只能算是誤讀而已。這也就是說，黑氏內化「定形」的意象將這「否定性」破壞得「頗爲討喜」，有待德氏邊讀邊補，回復其壓抑不了的衍

異。

克麗絲蒂娃在第七章對「拒絕」所作的討論，係其「否定性」的理論極難掌握的一部分。不過《詩語的革命》讀到這裡，克氏許多文本策略也應心領神會。她談到關鍵處（如頁一四四、一六二），往往提出一連串的問題，乍看似乎只是修辭上的歇腳處，好讓讀者在此準備下一步的讀法，在知識和理論上來一番大車拚。然而這些問題也是克麗絲蒂娃的觀念可得思辨處，以免定義縮水或下得太早。其文本從而可以架構得精心細緻。這些問題通常出現在每一章約三分之二處，同時也對讀者開放，邀其參與，提出疑問。有時則句子會制定強調處，例如在論肛門期（anality）和語詞插入的句中用到感嘆詞即屬之（頁一五二）。雖然如此，克麗絲蒂娃最常做的是錘鍊、壓縮語言，以便超越她在閱讀的理論家。舉例言之，她寫到記號母性空間、論定、文本、「否定性」與拒絕、異質性和詩的語言時，那種錘鍊壓縮的散文感似乎也已拉拔上了萬仞高峰，再度超越早已是語言得以錘打的極致處（就像佛洛依德、胡塞爾、海德格、拉康和德希達的文本一樣）。不論讀者怎麼看待這些段落，都不得不爲之降溫，要不就得解除其壓力。當然，這樣一來，其深具創造力的擾動失控就會喪失過半。

然而讀者也有權問道：「克麗絲蒂娃所謂的『拒絕』到底是指什麼？」顯而易見，這個名詞是她批閱黑格爾和佛洛依德時的產物，和黑氏的「否定性」及佛氏的「否定」雖有關，卻不是同義語。克麗絲蒂娃一向透過佛洛依德來解讀黑格爾，但終了仍轉向佛氏論「否定」（Negation）的文本去（頁一六二-四）。此時所談若關乎「拒絕」（*le rejet*），她發現佛氏都三緘其

口，似乎要把他和黑格爾並置而論，放在焦距下思考並非不可能。至於發展中的主體內的意識，黑格爾的「否定性」保存了其前此經人所下的定義。大家在知性上早已接納了情色驅力，雖然效果不佳。而愉悅和情色驅力都是殘缺不全的潛抑（或象徵化）。佛洛依德的「否定」正是在保存此一壓抑。儘管如此，「拒絕」卻是恆常攻擊性（aggressivity）的符號模態。斷裂不斷更新，可作否定和「否定性」再生的砥礪觀。「拒絕」也是此一斷裂的符號模態（頁一五〇）。[66]克麗絲蒂娃爲介紹這個觀念，特請讀者推想驅力的生理之旅。在肛門時期，驅力遊走全身，說來生動無比。其時主體分裂的基本經驗非因匱乏之感而生，而是因排泄的快感所致：

> 精力的翻騰和宣洩會讓喉門、尿道和肛門的括約肌與運動系統撩起情色之欲。這些驅力在括約肌運動，在身體物質排出、射出體外那一剎那產生快感。是以這種強烈的快感和身體丟失、泄出某物的時間一致，也和體外客體孤立的時間一致。（頁一五〇-一）

這裡寫得繪影繪聲，有如觸手可及，所談無非「分離的他性」或客體泄離的奠基經驗的「斷定」。更進一步說，這種排泄快感也是語言習得的時機。這種「習得」繼續在反映一種「象徵化的能力」，「藉被拒物明確排離身體而取得，也藉其位在符號的壓抑下而取得」（頁一五二）。

設使「拒絕」存在於「否定性」和「否定」之下，活化並斷裂之，則其表達媒介的詩語可想就變成一種「第三種程度的

『否定性』」了(頁一六四)。截至目前爲止,我們應該清楚知道克麗絲蒂娃的「詩語」非指詩的形式,更非牛馬不辨在指某高不可攀白璧無暇的美學範疇。《詩語的革命》第二和第三部分都未經英譯(或許「不可譯」),所詳愼論及者乃馬拉美與勞托蒙的文本。雖然如此,本書第一部分的理論卻承諾要讓第二和第三部分回答一個問題:這些詩人(在某些時候指的是亞陶、喬艾思和極少數的他人)的某些文本內,「拒絕」的存活與確認向來是如何掌握或——也許是——放手的?此一存活有兩個詩/符號/精神分析的模態,亦即「口語化」(oralization)或與母體的重聚,以及「同性氏族」(homosexual phratry)或兄弟軀體的再會(頁一五三)。這些模態所構成者不僅是馬、勞詩中的主題或隱喻體,更緊要的是其本身也是制訂文本的活動,詩律與句構都可反映出這一點。死亡衝動周而復始,由「否定性」、「否定」與「拒絕」一路循環,在本能驅力與性愛活力充電與支援下的語言中都有其定位。因此,「詩」這第三種程度的拒絕,會讓我們不斷想到「符變生成的辯證性時刻」(頁一六四)。記號母性空間裡說話主體生命上的斷裂性形構,詩之拒絕會令其再現,賡續不絕。

三 異質性

本編由佛洛依德揭開序幕(第一章),由黑格爾曲終奏雅(第五章)。克麗絲蒂娃的文本非特顚倒了前一編的次序,而且重複其論旨並強化之。她指出,佛洛依德的驅力論有兩個特色,

一爲他律性（heteronomy），一爲二分法。這二者都是心靈界（the psychic）與記號界的橋樑，也是表意功能的生物學與社會基礎，因此，這些驅力都互爲異形。不過因其亦在對斥的組合中運作，例如運作在生命/死亡、自我/性欲等矛盾中，所以也都可二水而中分。容格的本我（libido）論是一元化的，佛洛依德與之背道而馳。他磨刀霍霍，力稱自己認同的是二元論（*SE.* XVIII: 53），從而「讓驅力變成矛盾、拒絕的破滅與雙重差異的場所。物事產生符變」，驅力「乃物事一再的割離，是老在缺席的主體產製之所」（頁一六七）。

在驅力的神經生物學層面上，後佛洛依德時代的理論家嘗數度予以提昇，但克麗絲蒂娃拿捏之下，發現如此機械化驅力的結果，是佛氏的理論不再豁豁大度，難以處理社會與表意的活動。雖然如此，克氏重讀梵摩納可（Constantin von Monakow）、穆格（Raoul Mourgue）與史戎弟（Lipot Szondi）的生物學研究（頁一六七-九），卻發現可藉之拼湊出自己的生物學隱喻，以某種拉康不曾用過的方式來維護神經生理學的特異和戰術性格。克氏辯稱，「拒絕」可使驅力積極行動起來。這裡的「拒絕」特有所指，乃在銜接許多他種過程的「回擲」（*reicio*）作用。這些過程都在拒絕「消除」（elimination）的種種活動，如重新生效、重新銘刻（re-inscribe）、再度呈現（re-present）和更新（re-new）等活動。拒絕或「重擲」（re-jection）係由「重銘」（re-inscription）或「印記」（mark）所構成，而「重銘」乃積極地在把前此遭拒者「重轉」（re-turn）成符號。在其重括所拒者的結構中，「拒絕」係「否定性」的一種形式，是說「不」的活動，也是「否定」，所以竟也開始解除潛抑了。由於記號線分

合的交叉點就是表意主體「定位」處，所以互爲異形和二分的驅力在某頭緒紛繁的網路中運行之處，「論定」的異質性也會變成主體各個層面的特色。克麗絲蒂娃在這裡（頁一七一）用引號把「人性」（humanity）給括起來，目的在指出從她和他人都在研究的課題看起來，這個名詞已經變得多可疑！在法文原文裡，這個「可疑」甚至更清楚（R. 155）。英譯本打散了原句，目的顯然在簡化之。如此一來，過程中的擬諷就犧牲了許多。懷疑「人類這個觀念」的充足性——亦即懷疑人類基本上是（打個比方說）統一、穩定，有知覺而非異質性的——並不是在反人性，不是對人類毫無興趣，不加關懷。但類此之判斷倘建基於某絕對、阻絕式且不思自省的人類觀，那麼我們就可稱之爲「反人性」了。

雖然如此，記號異質性中仍有一複雜程度倍增的「矛盾」存在。克麗絲蒂娃對於這個「矛盾」的敍寫，係其文本中難度最高、最爲駭人的段落之一：

> 我們如今已置身於矛盾的中心。這個矛盾絕非正式的，乃介於兩個質地不同的異質層（orders）之間：其中第二層（即符號）係對第一層加以接二連三的拒絕（簡化—停滯—簡化）後所累積形成的。此外，雖然此一雙重的反指控（即印象與象徵的）有賴物質上的割裂，就必要性而言，「基本上」却是由社會組織與主體導向功能的社會實踐所生產出來的。是以精神分析的方法經由移情關係及其「匱缺」（*manque*）轉化後，就會再經由所謂次級過程中的主要過程（亦即隱喻與代喻）來綰結物質與異質

> 性的拒絕。此處之「匱缺」乃由欲望與象徵界所構成。這個方法在「再現體」的系統中已將其間的衝突聯繫起來，並爲之移形換位。此一系統乃意符、符號的系統，最後也會是認識或了解的系統。(頁一七三)

語言的異質性與人類心理生物學上的異質性糾纏在一起，而面對上面這段含糊其詞的話，讀者會很想問道：我們可能了解其中的糾纏之道嗎？所謂「拒絕」的第一和第二系列，其實只是修辭和解說性的區分，蓋克麗絲蒂娃從頭到尾的論旨，都是語言和人類主體相生相成。人類的「物質割裂」有其生物學研究上不可或缺的進展，克氏雖不欲忽視之，卻也願意以佛洛依德爲師，用自己在社會實踐上的調查認識來添補之（主體有賴這個實踐來決定)。更有甚者，這裡要查證的生物界和社會界的這種添補性，並非要以喪失其語言上的特性爲代價。我們很快就會看到，某現代主義的詩文本已提供了某視景角度，理論家透視之，就可像看萬花筒一樣看到人類主體繁複的各種異質性。我們在克麗絲蒂娃這一部分的文本裡之所以「看得」很辛苦，是因爲她不會讓讀者忘記「所看者」實則是從一連串的理論鏡片來看的，包括精神分析、語言學、生物學、哲學與文學批評等。由於這些鏡片都是語言上的種種人類結構，所以會不斷地涉入其所擬理論化的東西裡。

克麗絲蒂娃在藝術、詩語和文本活動裡，找到基本「拒絕」運作於其中，其勢銳不可擋，其力莫之能禦，其重要性就如上述之系統然：

> 文本的主要特徵，也就是令其有所不同於其他表意活動的特徵，正在於其所引介的異質性斷裂與拒絕上，亦即在「神漾」與「死亡」上。這種「引介」乃是透過組合，透過生機盎然而有其象徵意義的差異所全成。下面所說者，似乎才是「藝術」作爲表意實踐的功能：在社會甚可接受的區別的怡然外相下，藝術爲社會重行引介了根本性的「拒絕」。（頁一八〇）

克麗絲蒂娃發現藝術有其重要性，並非因其怡然的美學外相使然，當然也不是因其支持或維持了種種未經深思熟慮的文化或人文整體的假設有以致之。拉康在詩中聽到潛意識裡的複調音樂，而德希達發現文學可能可以「說些什麼」。克麗絲蒂娃則補充道：詩和藝術不動聲色，既在主體也在社會（各）層之內延續積極「拒絕」的革命活動。主體係此一社會秩序層的一部分。而就上述意義而言，藝術對美學或形式統一等剛愎而長年的嚴拒，不啻以雄辯滔滔之態在印證其難以抑制的「人類」異質性的宣言。

黑格爾《現象學》第七七至八〇節，有段時間一直在克麗絲蒂娃的論旨中揮之不去，本編第五章中，她乾脆討論起這些個片段。早先，她的閱讀著重在意識驅力之超越其先前所以爲的界限上（頁一〇九-一三），並將這業經突破的界限涵括到其本身去，以其「過去」的「否定性」的面目示人。然而她目前的思考重點，卻是這個過程引起的焦慮所產生的後果。意識上每逢後浪超越前浪界限的一刻，就是某種「死亡」，黑格爾稱之「連根拔起」（*Hinausgerissenwerden*）。他認爲意識是「『觀念』本

身」，[67]這一點指出「死亡」可不僅是個浮誇的明喻（simile）。跨越自己便是過去的死亡；處在這種焦慮中，意識會抗拒進步，反而倒向惰性，不用腦筋，直到思想克服（或「擾亂」）這種防衛性的怠墮爲止。黑格爾在此之奮鬥雖然略顯不雅，卻是相當坦率。他汲汲要護持住意識的往前驅策之感，保留其完整統一的目標，又要撐持過去踵繼而來的死亡，繼而繃住其所面臨的潛在（或已確定）的焦慮與惰性，進而維持思想斷裂加諸防衛性的怠惰之效，並在意識奮進不懈之際仍要維繫殿後的自身之涵括於其中。內向性的「定形」是已經免疫的「否定性」，其顯然踰越不了的現呈也要加以涵養。

克麗絲蒂娃回首黑格爾的哲學綱領，目的在以之對照十九世紀的前衛經驗，尤其是馬拉美與勞托蒙的詩。他們的詩語力如狂濤巨浪，斷裂性與潛在的躁狂過程都一一譜出（頁一八九），克氏稱之「文本活動」。這些過程都在「凸顯」存在於說話主體活動「內」的「『否定性』時刻」。這個文本活動和黑格爾的現象學有所不同，其畛界乃在「文本的經驗會把死亡引進表意方法」本身之中（頁一八六）。此時，克麗絲蒂娃在馬拉美與勞托蒙的文本中找到黑格爾「否定性」的聯繫點，不過這一點的運動卻已超邁之。[68]倘把死亡再度定位在意符之中，則防衛性的怠惰和基本統一性的應允都不可能出現或實現。文本活動確實不知「防禦」者何：

> 在懶於思考的惰性中，……文本活動並非寂然不動，反而會齎碎觀念上的統一性，將之打成節奏、合乎邏輯的扭曲（勞托蒙）、嬗字遊戲（paragram）和句法創新（馬

> 拉美）等。這一切都會指出意符內可跨越其疆界的路途。而在這些文本中，這已不再是純焦慮而是分離的問題了，會危及主體的統一性，致使表意統一性本身像亞陶的文本所見證的一樣，消失在結結巴巴的語言（glossolalia）裡。那麼，我們大可說從十九世紀末葉以來，前衛文本的基本目的一向就是要插入某不具思考性的語言活動中，而且要貫穿全程。這種語言就是「拒絕」的暴力：單相的（unary）主體視之爲死亡，精神分析師則看作是閹割。（頁一八六）

不過，和銘刻在文本上的這些過程一樣，有一種力道更強的作用力還在等待著呢！這種力量對防禦上做得很穩固的「自我」的威脅，程度並不在這些過程之下，而且早就準備好要以「玄妙」之態包容、忽視或定義那運行並活化人類主體的東西。這個力量便是資本主義社會的意識形態網路。這個社會中，有若干因素共謀要讓異質性「消音，或使之和主流中產階級串通，狼狽爲奸」（頁一九〇）。這些因素包括：㈠資本主義本身的斷裂策略：在階級鬥爭的全局中運作時，這個策略可使各機制、主體和論述手忙腳亂；㈡自由主義涵容的戰術：此一戰術吸納且中和了對其本身之挑戰，使其僅能容忍或有效地抗拒對其基礎所展開的持久戰；㈢前衛論述的玄妙難解：這種論述鈍挫本身的社會影響力，並讓人以其若非瘋狂，就是晦澀而敬謝不敏。[69]雖然如此，克麗絲蒂娃對異質性不受抑制的特質還是深具信心，令人想起黑格爾的遠見：以思想克服惰性的決心。在意識內，這惰性甚且已受盡焦慮的折磨。而異質性一打開象徵界，

進入其中，並讓說話主體展開運作，接受考驗，便會面對已經開打的歷史唯物論的各種社會活動。在克麗絲蒂娃看來，此種「面對」會製造出一種活力，可以左右革命變局。⑩

四 實踐

《詩語的革命》的理論性前言之中，本編殿乎其後。所擬推動者乃一文本的實踐論，強化了克麗絲蒂娃對表意主體的闡發，並架起一道橋樑，轉接她在第二及第三部中對馬拉美與勞托蒙的詳參細閱，妙見橫生（*R.* 209-620）。克氏的理論起自她重估黑格爾的活動，間接生乎其繼而修正的馬克思、列寧與毛澤東。這些修正促成克氏的理論，其出發點乃黑氏《精神現象學》中的一段（第八六節），並不會讓人有意外之感。意識可以一邊認知「某事」，一邊批判所知者的充足性。這一段所沉思者，乃此一長年不變的問題。意識因此有兩個客體：「自身之內」（in-itself）與「是爲了此一自身之內的意識」（being-for consciousness of this in-itself）。⑪從第一客體到另一客體的運動，黑格爾稱之「經驗」（*Erfahrung*），意識藉此影響其客體與知識。誠如克麗絲蒂娃所觀察到的（頁一九八），經驗的運動方向在面對「新」時，會從客體的外相特質繞回意識重構後的統一性。然而據黑格爾《邏輯的科學》（*Science of Logic*）的論旨，這個運動會被「實際理念」（Practical Idea）所抵消，而此一「理念」會由先入爲主的「自知」（self-knowledge）移出，經由一條並不通過意識的辯證途徑，走向客體的外相特質。這條路途的現況

特徵，在其包容「否定性」的動作連續不斷。⑫經由此一途徑，新客體乃告誕生，有如就產生「在意識背面之後」。⑬若以黑格爾的理論衡之，此一新客體的「實際理念」乃因不滿於所謂「經驗」這個理念而達成。對黑氏而言，「實踐」不僅是「理論綜合上的一個從屬時刻，必然也是一個考驗，和異質性形成對峙之局」（頁一九七）。黑格爾基本上統一的意識的背後（像摩西的神一樣）爲一可見代喻的罕見形式。他願意勒緊此一意識的控制論，而單就這一富饒之點而言，他實則並未放棄其以主體爲「自我呈現的意識」觀。

如同克麗絲蒂娃對這些實踐理論家的閱讀，黑格爾所繪的「意識背面之後」的途徑，也已爲馬克思與列寧的唯物辯證法指出一條大道。馬克思判定「人類的感官活動」乃其知識論之根本，他也把類此活動封入實踐之中。因這兩者之故，他把實踐自其意識的附從地位解放出來。列寧從而才能在其〈黑格爾著《邏輯的科學》概觀〉一文中，把實踐的地位提昇到理論之上。這裡的關鍵所在是，馬、列二人都在強調「『實踐』走到『外相特質』、『客觀性』與『眞實』的傾向」（頁一九九），都接受黑格爾之邀，從實踐的觀點出發而擬超越之。不過，值此之際，他們也錯過了解構其意識論的機會，而這個機會可令人垂涎三尺！一旦解構得成，異質性主體的充分觀念也就唾手可及。黑格爾潛意識裡的「否定性」到處滲透，可惜馬克思和列寧都看不出。克麗絲蒂娃卻覺得這種「無孔不入」，是唯物辯證法中的跛腳鴨和睜眼瞎子，讓馬克思主義的主體觀動彈不得（頁一三三-三九及二〇三）。對她而言，馬克思和列寧只推翻過一次黑格爾的辯證法，忽略進一步與更重要的批閱之可能。

一九七四年的中國之旅，編中有一段話似乎在爲其提供理論基礎。在這段話中，克麗絲蒂娃詮解了毛澤東，認爲他在馬、列之上，往前更進一步解讀了黑格爾，小覷不得。[74]在其〈實踐論〉一文裡，毛澤東堅稱經驗與實踐不可分，必須結爲一體，或互爲表裡。他說：只有在參與「某種或某些事物」變革的努力中，吾人才能眞正而充分的「理解」其中任何的一種（頁二〇〇）。[75]我們不應遠離客體外相的特質，唯有致力於變革大業的直接經驗才能提供外相的眞知。克麗絲蒂娃覺得毛澤東的主體性觀念「牢不可破，客觀而帶有原子說的色彩，」比起馬克思來已經青出於藍（頁二〇一）。她已準備就緒，要好好批閱馬克思、列寧與毛澤東的文本，一面又在解讀黑格爾時，認爲他比他們更深入提出一個強而有力的分裂主體論，尤可見之於其人「否定性」的觀念中。克氏從來沒有提到阿圖塞（Louis Althusser）之名，但他的思想似乎已深入她對毛澤東的了解，甚至深植在她的意識形態中。上面這段話約略只是臆測之詞，克氏卻大有可能就她所知，把阿圖塞「意識形態機轉」（ideological apparatuses）在保加利亞橫行霸道的狀況和其西歐資本主義的形式聯結起來，雖則她在書中直接提到這個名詞的次數只有一次（頁九六）。有些人多少曾因阿氏個人的影響而加入共產黨，傅柯就是一個例子，但克麗絲蒂娃並非如此。她對馬克思理論的批評，比誰都有信心，因爲她曾親眼目睹這個理論實行的情形。[76]

「實踐」還曾提供另一方法，讓克麗絲蒂娃估量表意主體的程序。這並不是說這些程序都「只是」文本上的活動，沒有「社會」或政治層面的意義。對她來講，表意過程打一開頭就是社會活動，確實是「一開頭」（*ab ovo*）就是如此。然而因爲

馬克思、列寧和毛澤東顯然都對主體的異質性有所不知，克麗絲蒂娃乃宣稱道：

> 實踐可以封閉知識，也可以爲其帶來現況的「直接經驗」。這種迫切性列寧只是提提便罷。但這種「經驗」却可涵括「經驗」(*Erfahrung*) 的階段，亦即表意上對新的異質客體的認識的階段。就其內涵而言，「直接經驗」也含攝了主體會在其基礎上粉碎的疆界。(頁二〇二)

儘管如此，實踐仍可藉文本而展現自身，也就是可以讓讀者藉著「讀」而實踐自身，獲致效用。德希達解釋過什麼是「批評性的閱讀」，雖然克麗絲蒂娃沒有引用他，她卻和德氏靈犀互通，對「批評性的閱讀」及疏注所涉諸事有深刻且特殊的體會。首先而且也是最重要的是，閱讀時事件的轉化只有在新的文本產生「『斷裂』和『更新』最強烈的那一剎那」才會發生 (頁二〇四)。此一解構時刻爲「新」的東西打開了 (意識或文本的) 現時結構，而此一「新」的東西往昔是排拒在這結構之外的。可這結構一出現，就構成先前形式中的斷裂或碎裂。其次，這個「新到剛來」也會因評注的「護欄」(*des garde-fous*) 不會令其離題越軌，而避得開只是「意符自由流轉之『遁逃』(*fluit*)」的蛻變。克麗絲蒂娃所用的意象雖然和德希達一模一樣，[17]她可不是依樣在畫德氏的理論葫蘆，而是借水引舟抒發自己，以便回到母性空間的意象去。現在她又汲取馬拉美以文本爲空洞處所的隱喻，加以闡揚，並在此視之爲實踐的場域：

> 現在情況變得更清楚了。文本關涉到「空洞的處所」而在自我建構時，……隨即就會變成某一過程的「空洞的處所」，連讀者都會涉身其中。文本變成精神分析師了，而讀者也都變成他們分析的對象。但由於「語言的結構與功能取代了」文本中「移情的焦點」，也就開闢了一條坦途，讓所有的語言、象徵與社會結構都有其過程可循，或有其試驗待歷。文本藉此獲致基本面向：既屬「實踐」，文本當會擬具「新的表意方法」，質問（象徵與社會的）「各種限制」。（頁二一〇）

從這層意義來說，身爲實踐文本的馬拉美和勞托蒙的詩，就會從隱匿中暫時展現「某種客觀的眞相」。若非如此，這「眞相」還眞拒不現身：「鬥爭的一刻爆裂了主體，使之朝異質的物質性移去」（頁二一一）。資本主義社會的主流意識形態會爭著再度隱匿主體的異質性，俾便先發制人，防止對中產階級的意識形態再啓批鬥。不過不管他們動作有多快，馬、勞二氏的詩都已經揭露說話主體在過程或在審訊中的情況（頁二一二）。克麗絲蒂娃倡議二度推翻黑格爾的辯證法，不啻也在承認——

> 主體從來沒有「當下的存在」（is）。「主體」只是「表意過程」，也以「表意實踐」的面貌示人。這亦即在說，社會、歷史與表意活動都會曝光，而主體唯有自此一「立場」缺席時才會現身。主體不能自成學問。任何掌控主體的思想都神祕費解：一切的存在都是實踐的場域，主體在此消耗自己，而這事總在未來還不算到來時就已指

日可期。(頁二一五)

不過，克麗絲蒂娃並不認爲黑格爾之二度遭斲，推翻成功，乃拜閱讀他的作品所賜，而是十九世紀末已見端倪，就發生在前衛詩中。

閱讀克麗絲蒂娃常感有如在暗中搜尋一般，所可憑藉者乃對其總令人捉摸不定、難以掌握的確定性的認識，而此一「確定性」又恆在脫胎換骨，超拔乎自身之上。布朗夏 (Maurice Blanchot) 如此描述這種搜尋：「理解惘惘兮上下而求索，追尋的卻是避之唯恐不及者。後者則激楚楊阿，夙夜匪懈，朝向理解到達不了的地方移動。其時，絕對而具體的事實已變得模糊而又難以窺破。」⑱儘管如此，《詩語的革命》的讀者走到論馬拉美與勞托蒙的章節時——雖然確定性與安全感仍闕——卻也已河清海偃，閱讀不再是煞費思量的事了。這些章節係全書另三分之二的伏筆所在。跑了晦澀與艱深之後，我們當可一飽眼福，一覽「文學批評家」克麗絲蒂娃的巧技。她深藏不露，前數章可謂氣定神閒已極，等待的就是要在第二及第三部中一顯身手。

第六章乃勞托蒙的《馬爾朵霍爾之詩》(*Chants de Maldoror, 1868*) 和《詩集》(*Poésies*, 1870) 的初探。克麗絲蒂娃於此之詮解縱非在讓人稍事喘息，以爲已經走到了水窮處，至少也柳暗花明，開拓出一片晴空朗朗的寬闊大地。論式盡都薈萃於其中，自不待言。她稱頌勞托蒙，譽之爲體認「眞理寓於實踐」(*vérité pratique*，頁二一七) 的第一人，「詩」必須導向乎此，而勞氏似也已用生命和作品在體現克氏表意主體論的主要特色。他廿四

歲魂歸北邙之前，早已撰就《馬爾朵霍爾之詩》這部超寫實主義的敍事詩，也完成傷語《詩集》。前一部作品用筆名勞托蒙出版，第二部則從其祖父杜卡瑟（Isidore Ducasse）之名刊行。這兩本書分別用兩個名字行世，可見作者「一面有［人格］分裂的傾向，一面又是不可分割的統一體」（頁二一九）。在《詩集》中，杜卡瑟直接點名批鬥的抒情詩人多如過江之鯽，令人驚詫，包括拜倫（George Golden Byron）與哥德（Johann Wolfgang von Goethe）等人。罪名是他們濫用才智，把自己孤立在哲學之外：

> 詩評比詩值得。這些評判都是詩的哲學。就此一意義而言，哲學包括詩。詩沒有哲學不行，哲學沒有詩還是過得去。[79]

杜卡瑟尤其不值「巧手寫出，偶爾來點扭曲……的個人化的詩。」詩如果剪斷自己和哲學的臍帶，放棄其社會責任，連根拔起於生動有力的詩語資源，那麼就應該加以唾棄、詬斥。杜卡瑟堅持尤甚的是詩人應該是思想家，可以助人滿足「心裡」渴望的生活想像。要達成這個使命，詩人應該可以取他人之長，以批判心態挪用轉化他人所寫，除假添眞。詩人應分外關心眞理，但是要獲得眞理，必須細讀慢品，以解構的方式展開閱讀：

> 倘使［詩人的］詭辯可爲對應的眞理所訂正，則唯有這些訂正者才是眞的，而如此修訂後的作品就無權以虛構稱之。餘者若在「眞」的範疇之外，帶有虛假的色彩，就必須以空幻僞托視之。[80]

這篇宣言可謂字內獨秀，令人緬懷席德尼（Philip Sidney）爵士的〈爲詩辯護〉（"Defense of Poetry"）更甚於雪萊（Percy Bysshe Shelley）者，也爲克麗絲蒂娃開啓了詩與詩語之辨，或韻體與文本實踐之別。說話主體的異質性，盡寓於其中。

當然，克麗絲蒂娃合盤托出勞托蒙時所用的工具，本身也蘊涵某種危機。這無異在說，論式上的明快果決可能也會出賣論旨本身，蓋主體之感恆運作在過程與決斷之中。論馬拉美一章總結《詩語的革命》第一部，不但延續前章啓動的批閱過程，向自己的合法地位與可能性挑戰，而且也藉此迴避了稍前提到的危機。馬拉美的《職是之故》（*Igitur*, 1869）和《一擲骰子》（*Un coup de dés*, 1897）把讀者從有條有理帶向瘋狂紊亂，在「理性的狂懼」的衍遞中冒險躁進（頁二三一），以測試那克麗絲蒂娃斷定爲「精神分析尙難與之匹敵者」（頁二三〇）。「職是之故」，詩中這不情不願以「角色」示人者，已和邏輯「互成觭角」（interdependent opposite）。他的名字在拉丁文中意指「職是之故」，本身卻是「瘋狂」而遠非「邏輯」的擬人化。我們或可謂，這個「瘋狂」乃「邏輯」的背影。「職是之故」身影前後所遺落者是「機運」。這裡所謂的「遺落」既是「遺落」自「邏輯」，也「遺落」自「瘋狂」。「機運」雖公然反抗線形表象的潛力，概略言之，《一擲骰子》裡斷裂的詩行和實驗性的版樣卻變成此一可能在語言上的實現。克麗絲蒂娃說，馬拉美之所以稱呼此一由「瘋狂」出發的走向爲「有用」，是因爲——

> 這個「走向」襯托出某種邏輯上的劫掠。此種邏輯的秩

> 序依賴社會秩序而形成，而社會秩序指的是世代相傳的家庭、祖上和複製的秩序。「瘋狂」把符變的永無窮盡定位在主體之內，主體霎時想像他已擁有這個無窮無盡，因此把自己從家庭和家史分裂出來。至於後者，早已將此一無限性貶謫爲宗教上的「絕對性」。在把自己化爲無限活生生的代表時，主體（即「職是之故」）會動彈不得，會讓自己進退失據，從而淪爲所參與較勁的邏輯的祭品。（頁二二六）

馬拉美這一組分裂的詩中最爲輝煌的成就，是賦予「職是之故」某高度人類化的結構，不讓他落入數學的抽象中。儘管如此，他同樣未曾讓讀者忘卻這個「他」是表意無盡性的擬人說法。

馬拉美的詩通常帶有理論論述的味道，由此構成某種實踐。克麗絲蒂娃就索勒士（Philippe Sollers）的一個看法加以引伸，堅信「理論論述本身可以變成論述的唯一之道是：化身而爲在歷史推理中裸奔的實踐的史家」（頁二三二），而這似乎確也是她的文本雄心之所在。馬拉美與勞托蒙兩人都知道藝術擁有某種道德潛能，不論是詩人、批評家、社會學家或美學家都常視若無睹，不是加以拋棄就是背叛之。對克麗絲蒂娃而言，實踐既可斷定，「又可」化解主體本身的意義和統一性。實踐既然可以爲他人如此做，就有涵括她定義爲「自戀狂的否定化」的倫理道德的必要（頁二三三）。從這些話中，我們可以想見勞托蒙討伐「個人化的詩」的檄文內容爲何。[81]他爲我們耳提面命的事實是：許多詩作都缺乏詩語上的道德或革命潛能。克氏認爲，本文以「一切積極性」的面貌現身，目的在「否定此一

積極性，並藉此使潛流其下的過程浮現出來」。此時，文本實已在實踐其道德要求。而在完遂這道德和革命的功能之際，文本、藝術或詩語也會「多元化」並「研碎」有關「過程中」的說話主體的實況，以便進一步推衍這些實況和主體（頁二三三）。克麗絲蒂娃在《詩語的革命》所餘的兩部和較爲晚近的著作中，已頻頻注意到自己的當務之急爲何。

註

① 一九八二年底以前克麗絲蒂娃的標準書目，業經譚兒芬（Elissa D. Gelfand）與胡兒絲（Virgina Thorndike Hules）彙整，見所編 *French Feminist Critics: Women, Language, Literature: An Annotated Bibliography* (New York: Garland, 1985)。

② 值得信賴的克麗絲蒂娃著作的通論，我目前尚緣慳一面。莫伊（Toril Moi）爲 *The Kristeva Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1986)所寫的緒論（頁一-二二）及其在下書中所寫的克氏專章都是最佳的指南性論述：*Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory* (London: Methuen, 1985), 150-73。另請參讀劉易士（Philip E. Lewis）〈革命符號學〉（"Revolutionary Semiotics"）一文，在 *Diacritics* 4: 3 (Fall, 1974), 28-32。這是《詩語的革命》早期述評中的重要之作。

③ 另兩部內容如下：第二部談「文本的記號主文」，內含㈠語音與記號節奏；㈡句構與布局；㈢主體變化與論述舉隅；㈣預設語境。第三部談「國家與奧義」（L'état et le mystère），內含㈠「社會與經濟形塑中的文本」；㈡「階級意識與權力的局限與維持」；㈢「無政府政治或

其他」(L'anarchisme politique ou autre)；(四)婚姻與父親的功能；(五)「奧義：社會語碼的裡子」；(六)「隱無主體的權力例示」；(七)「跨越界限」；(八)「君權試探：英雄、劇場與詩歌」。第二部第一編第二章題爲〈語音學、音位學與衝動的基礎〉("Phonétique, phonologie et bases pulsionnelles"), Caren Greenberg 曾迻譯之爲英文，見 *Diacritics* 4: 3 (Fall, 1974), 33-7。

④ Francois-René Buleu, "Tel Quel à l'amphi," *Le Monde*, July 5, 1973, 15.巴特所謂「克麗絲蒂娃改變事物的秩序」這個天大的讚語，早在克氏的答辯三年前就已說出，見 "L'étrangère," *La Quinzaine Littéraire* 94 (May 1-15, 1970), 19-20。

⑤ 提出論文之前，她另已出版了兩本書：*Séméiotiké, Recherches pour une sémanalyse* (Paris: Seuil, 1969) 及 *Le Texte du roman*(The Hague: Mouton, 1970)。

⑥ 例如其論文 "Word, Dialogue and Novel"，在 *The Kristeva Reader*, 34-61。這篇文章完成於一九六六年克麗絲蒂娃抵達巴黎不久，她的「互典」觀便是在此文內提出來的（頁三七）。

⑦ "L'étrangère," 19.

⑧ 克麗絲蒂娃之所以沒在這裡指出「現代性」也已變成批評標準，無疑係因她目前所擬帶入論題的是馬拉美與勞托蒙。在這個標準下展開的反危機之戰，據稱贏來太容易。這點之討論，見 Moi, *Sexual/Textual Politics*, 97。

⑨ Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. W. R. Boyce Gibson (London: Collier Macmillan, 1962), 156.雖然比起論超驗自我那個重要的論述性注腳裡所引胡塞爾的話來（頁二三七注），這一點較接近克麗絲蒂娃的主旨，但是她並未引用這段

話。「自我如一」在此似乎會讓人以爲在所有的場合與情況下，主體都不會變。胡氏謂現象制約會分裂自我，這一點克氏似不以爲然。後者之討論見 *The Paris Lectures*, trans. P. Koestenbaum (The Hague: Nijhoff, 1985)，尤請見頁一六。

⑩ "Subjectivity in Language," in *Problems in General Linguistics*, trans. Mary Elizabeth Meek (Coral Gables, FL: University of Miami Press, 1971), 224-5.

⑪ Trans. Alix Strachey (London: Hogarth Press, 1932).

⑫ 劉易士〈革命性的符號學〉一文，可能是第一篇注意到這個觀念的重要的評論：「就其全體而觀，《詩語的革命》乃在爲革命前衛派見證，釋出藝術活動裡的『本能』，由最主要也是最迫切的語言 (the lingual) 強化下手，挑明重建記號母性空間，在象徵層內布署『神漾』潛能的重要性」(頁三一)。

⑬ W. K. C. Gutherie, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), Vol. V, 62-70 嘗就此加以評論，雖顯急躁，但不失精彩秀異。

⑭ *Timaeus and Critias*, trans. Desmond Lee (London: Penguin, 1977), 69.

⑮ 同上注，頁七一-七二。

⑯ *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, ed. Leon S. Roudiez (Oxford: Basil Blackwell, 1981), 237.

⑰ Janet L. Hopson and Norman K. Wessells, *Essentials of Biology* (New York: McGraw-Hill, 1990), 317.在上引柏拉圖和亞里士多德的話裡，「母性空間」和「絨毛膜」都有一個意涵：這裡提到的「空間」尚未完全填滿，有如在說即使是他者的空間裡也有一他者存在。

⑱ 克麗絲蒂娃引過這個指控，事見 *Positions*, trans. Alan Bass (Chicago:

University of Chicago Press, 1981), 75 和 106n。這本書法文原本於一九七二年在巴黎問世，第一篇訪談即由克麗絲蒂娃主持。

⑲ *The Kristeva Reader*, 206.這篇論文地位重要，原本於一九七九年發表。

⑳ 結構主義深受胡塞爾的影響，但結構主義學者無人承認。克麗絲蒂娃首度就此一問題所作之討論，見於所著 *Language the Unknown : An Initiation into Linguistics*, trans. Anne M. Menke (London: Harvester Wheatsheaf, 1989), 221-3。

㉑ 有關胡塞爾的著述，貝爾 (David Bell) 編有一份極佳之書目，見其 *Husserl* (London: Routledge, 1990), 252-5。貝爾也寫了一篇胡氏宗旨的析論。迄今爲止，此文仍爲英語學界中寫得最清楚與最可信賴者之一。

㉒ *Ideas*, 249.

㉓ 雖然如此，傅雷格仍然因胡塞爾的「心理學作風」(psychologism) 而攻擊他，事見貝爾前揭書，頁六一及七九-八〇。

㉔ *Ideas*, 20, 95, 96, 97-88.

㉕ 有關「存而不論」胡塞爾和傅雷格二人，貝爾前揭書頁一六五-六有一精辟之見。

㉖ 克麗絲蒂娃在這裡引了畢達哥拉斯 (Pythagoras) 的「魁立亞」(Θεωρια)，令人想起柏拉圖《提慕斯》的思想裡所用的畢氏典故。Gutherie, Vol. I, 210 及 Vol. V, 277 曾簡略討論到此一關聯。

㉗ *Ideas*, 273.

㉘ 見 *Of Grammatology*, 57。

㉙ Louis Hjelmslev, *Prolegomena to a Theory of Language*, trans. Francis J. Whitfield (Baltimore: Waverly Press, 1953), 8.

㉚ *Language the Unknown*, 232-7.

㉛ 德希達顯然繼續在抗拒拉康，間或也頂他兩句話。但此際我們忍不住要反省一下他這樣做的代價。從這方面看，克麗絲蒂娃拉近拉康和胡塞爾的關係可讀爲她在挪用德希達的理論出發點。德氏最早出版的兩本書，一是胡氏的〈幾何源起〉（"Origin of Geometry"）的譯與介（一九六二年），一是其現象學中符號問題的研究（一九六七年）。克麗絲蒂娃把事情說得太簡單了，她在胡氏思想與拉康的聯繫中看到某種頗具潛力而德氏顯然看不出來的關係。德希達讀書胸懷豁達非常，不過拉康和傅柯似乎讓他心慌意亂，久久難遣。

㉜ 見娃勒論常譯克氏用詞問題的注，其中亦論及克氏所用傅詞的法譯問題（頁二四五注）。貝爾的 *Husserl* 頁一三〇曾扼要論及英譯時可見的同樣問題。

㉝ *Logical Investigations*, trans. J. N. Findlay (New York: Humanities Press, 1970), 287.

㉞ 前揭書，頁二九三。

㉟ 有關胡氏與傅氏論意義之歧異，較完整的討論見貝爾著，頁一二八-四二，以及 Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language* (London: Duckworth, 1981)。後書曾以極清晰的語言撮述傅氏的現實觀：「對傅雷格而言，……我們確實已論及現實世界，我們各管各的俯仰於其間，我們談論事物是眞客觀還是假的，取決於其中事物的現況與運作的方式」（頁一九八）。另見 Dummett, "The Relative Priority of Thought and Language"，在 *Frege and Other Philosophers* (Oxford: Clarendon Press, 1991), 315-24。

㊱ *Of Grammatology*, 7.

㊲ 克麗絲蒂娃於此有先見之明，預料到德希達會用印刷紙上的「定位

孔」(pointure) 作爲《繪畫裡的實情》(*The Truth in Painting*) 裡的「實況」意象。本書第五章討論的正是這一點。

㊳ Roland Barthes, *Empire of Signs*, trans. Richard Howard (London: Jonathan Cape, 1982), 6.

㊴ *About Chinese Women*, trans. Anita Barrows (London: Marion Boyars, 1977), 7.

㊵ 前揭書，頁一三。

㊶ 克麗絲蒂娃雖不曾明白提到阿圖塞的著作，不過《詩語的革命》數度意有遙屬，暗示及阿氏的思想（例見頁九六及一〇五）。

㊷ 莎士比亞 (William Shakespeare) 在《馬克白》(*Macbeth*) 第一到第三幕中，把馬氏刻畫爲「凶手詩人」(murderer-poet)，即充分掌握到詩的這種暴力潛能。

㊸ *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), 50.

㊹ 前揭書，頁五一。

㊺ 從祕儀德文 (mystical German) 到哲學德文的一貫道統，黑格爾興趣盎然。有關此點之析論，請參閱〈黑格爾及其語言〉("Hegel and His Language")。此文讀來受益匪淺，已收入尹伍 (Michael Inwood) 的《黑格爾辭典》(*A Hegel Dictionary* [Oxford: Blackwell, 1992])。尹伍指出，黑格爾認爲柏美 (Jacob Böhme) 是德國的第一個哲學家 (頁九)。用英文寫的最重要與最全面的黑氏研究有兩本：Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975)，以及 M. J. Inwood, *Hegel* (London: Routledge & Kegan Pual, 1983)。娃勒 (頁二五二) 下了一個頗有用處的注腳，所論乃英譯黑氏 *Verneinung, negativ, das Negative* 和 *Negativität* 的矛盾互攻處。

㊻ Miller 的譯本這裡用的是「否定」(negation)，但索引中卻用「否定性」(negativity)，見頁五九四。

㊼ 尹伍在《黑格爾辭典》中有關「否定」與「否定性」的討論（頁一九九-二〇二），我這裡援用若干。這篇論述不提黑格爾任何書目，且有有冗贅之嫌，頗爲不智。儘管這樣，文章還是精彩萬分，而且我覺得尹氏影射到我剛剛討論到的《現象學》裡的那一段話。

㊽ *Phenomenology of Spirit*, 489.雙引號的強調爲黑格爾原有。

㊾ 有關黑格爾對「力量」與「認識」的討論，見 *Phenomenology of Spirit*, Sections 132-65。尹伍的《黑格爾辭典》頁一〇五-七也討論到黑氏「力量」的語言，頗有助益。

㊿ 令人訝異的是，他只提過黑氏的名字一次（*SE.* IV: 55）。

(51) 當然，傳統上分號用在對立的語況中，但因此地黑格爾的辯證法已遭質疑，所以就算是辯證性的標點符號也不應馬虎放過。

(52) 參酌 Dominque Auffet 頗具爭議的研究：*Alexandre Kojève: la philosophie, l'État, la fin de l'Histoire* (Paris: Grasset, 1990)。美國時下興起一股新保守主義的運動，其源頭是李維史陀的訓誨，但也說是承緒自柯哲維。布倫（Allan Bloom）就是這個運動中最著名的人物，對法國文學理論一向敵視不已。顯而易見，法、美兩國對「柯哲維論黑格爾」的解讀都大有轉變。

(53) *Phenomenology of Spirit*, 493.

(54) 有關黑格爾的宗教哲學的近作，請參閱 W. Jaeschke, *Reason in Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion* (Berkeley: University of California Press, 1990)。

(55) 尤其請見 *Phenomenology of Spirit*, Sections 94-99。

(56) 黑氏文本中的這一節，克麗絲蒂娃仍作壁上觀，但所論意識中「這」

(this) 的問題不僅難度高，而且不可等閒視之，極其關乎所挪用的黑氏對於「分裂的主體」的預期 (Sections 90-100)。

57 尹伍的《黑格爾辭典》並無「欲望」(desire) 一條。J. N. Findlay 爲配合 A. V. Miller 的英譯本，則著有 "Analysis of the Text" 一文，可惜他誤把「欲望」當「需求」看(頁五一九)。反而是 Richard Norman 的 *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction* (London: Sussex University Press, 1976)值得稱道。他發覺黑氏所論的「欲望」讀來「毫無所獲」，而且「莫名其妙」(頁四六)。克氏此時雖緘口不言，卻似乎有意從拉康的角度來讀黑格爾，以便「大有斬獲」。拉康《書寫選集》似已先鞭早著，看出黑氏的「欲望」和「需求」之間有一等號，見 *Écrits: A Selection*, 286。

58 *Phenomenology of Spirit*, 109，譯文略經修正。

59 見 *Écrits: A Selection*, 304-24。拉康這幾頁都典射黑格爾。

60 *Phenomenology of Spirit*, 110.

61 這句近似謝辭的話出現在 *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 153。

62 *Of Grammatology*, 158.

63 前揭書，頁四。「德希達式的『不可捉摸』(indicidability) 是否已使『道德責任』淪爲理論上的不可能？」有關這個問題的近著，例見 John Llewelyn, "Responsibility with indecidability"，在 *Derrida: A Critical Reader*, 72-96。Llewelyn 或爲避免蹈襲早先在 *Derrida on the Threshold of Sense* (London: Macmillan, 1986)裡論及該文本的話，所以此處僅一語帶過《文字科學論》便罷。

64 德希達的主體觀是否大節細目都和拉康的一致？他最近在接受英國第四台系列節目《談自由》(*Talking about Liberties*) 的專訪時，肯定

這個問題的跡象頻見。他最近論拉康的話下筆謹慎，已無 *Positions*, 107-13 反拉氏的惡評那麼激烈了。

⑮ 我們如果用《文字科學論》批判「源起」的眼光來讀克麗絲蒂娃這一段話，那麼只要稍稍略過相關文本的繫年問題不談，克氏的文本就可說是在探尋主體和語言的根本源始，其努力甚至連盧梭都要相形見絀。雖說這樣，克氏早就從 *Positions*,75 和 106n 得悉德希達反母性空間觀的態度（頁二九三注）。

⑯ 我雖有點不確定，卻總覺得克麗絲蒂娃的「恆在攻擊性」（*aggressivité permanente*）是步武拉康的「攻擊性」或「意中的攻擊行爲」（willed aggression）而來的，不過她缺乏拉康所有的臨床涉境。

⑰ *Phenomenology of Spirit*, 51.

⑱ 克麗絲蒂娃並未暗示黑格爾直接影響過這些詩人。有關黑氏思想引進法國的綜述，尤其是對拉康重要十足的柯哲維一九三三—三九年的授課講演，請見 Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, trans. L. Scott-Fox and J. M. Harding (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 27-48。一八六七年，馬拉美在致卡杰禮（Henri Cazalis）的信上，曾以近似黑格爾意識論的方式反省自己的思想方法：「我的『思想』已經自己『思想』通過或抵達『純觀念』的境界。我所餘者已深爲那長久的痛苦所苦，苦不堪言。不過，我幸而現在已經死得差不多了。」上引見 Stéphane Mallarmé, *Selected Poetry and Prose*, ed. Mary Ann Caws (New York: New Directions, 1982), 87。克氏用的是希波里特（Jean Hyppolite）所譯的《精神現象學》，而據鐸梅笙（Jean d'Ormesson）在 *Au revoir et merci* (Paris: Gallimard, 1976), 71 所稱，希氏曾用馬拉美「擲一把骰子，絕不廢除風險」（Un coup de dés jamais n'abolira le hasard）一類的詩文本教過有關黑格爾的課。

稱頌希氏著作或其影響的文章中，最重要者之一是 Michel Foucault 的 "Nietzsche, Genealogy, History"，在 *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca: Corneli University Press, 1977), 139-64。

⑥⑨ 第三編最後數頁（如頁一八八），克麗絲蒂娃開始區別「現代」與「十九世紀」的文本，所用之標準比稍早用過的更高（如頁五七）。（馬拉美《職是之故》繫於一八六九年。）克氏以一份對照表結束《詩語的革命》（R. 635-41），表列的是馬拉美與勞托蒙的文本實踐以及他們生平、社會與知識大事之間的關係。她讀「現代」文本時，視之爲不絕如縷的自我分析，在「單相的主體」上頗有討論（頁一八八）。

⑦⓪ 一九七四年克麗絲蒂娃的社會觀改變的程度有多大，*About Chinese Women* 最後一章是個好例子。Moi, *The Kristeva Reader*, 5-9 對克氏接下十年間政治看法上的演變有扼要之論述。

⑦① *Phenonemology of Spirit*, 55.

⑦② *Hegel's Science of Logic*, trans. W. H. Johnston and L. G. Struthers (London: Allen & Unwin, 1929), Vol. II, 424.像她的文本稍前一樣（頁一〇九），克麗絲蒂娃都是透過列寧的 "Conspectus of Hegel's Book on *The Science of Logic*" 來讀《邏輯的科學》。

⑦③ *Phenomenology of Spirit*, 56.

⑦④ 《詩語的革命》的撰作年代，克麗絲蒂娃自我繫於一九七二-三年。

⑦⑤ 毛澤東，〈實踐論〉，在《毛澤東選集》，第一卷（北京：人民出版社，一九五一年），頁二八六。英譯見 *Selected Readings from the Works of Mao Tsetung* (Peking: Foreign Languages Press, 1971), 71。

⑦⑥ 參較 Didier Eribon, *Michel Foucault*, trans. Betsy Wing (London: Faber and Faber, 1992), esp. 33-34。阿圖塞說一九五三年傅柯之脫離法國共

產黨，是因爲該黨嚴詞譴責同性戀使然，Eribon 也傾向此說（頁五六）。阿氏「意識形態上的國家機轉」論，Ted Benton 有詳細說明，見所著 *The Rise and Fall of Structual Marxism: Althusser and His Influence* (London: Macmillan, 1984), 96-107。第二次世界大戰後，黑格爾在法國的重要性如何，Eribon 也有背景說明，相當實用（頁一五-二三）。克麗絲蒂娃閱讀黑氏的時間比傅柯晚多了，但和傅氏一樣，她也比較偏向希波里特的傳統，不因柯哲維之影響而讀。這倒和拉康有異。晚近所重估的黑氏接受史——在美國尤甚——有輕視希氏的情形，這是因布倫竭力提昇柯哲維有以致之，見 Alexander Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the "Phenomenology of Spirit,"* ed. Allan Bloom (Ithaca: Cornell University Press, 1969)。除了《現象學》的翻譯外，希氏論黑氏的作品還有其劃時代的 *Genesis and Structure of Hegel's "Phenomenology of Spirit"* (1949; Evanston, IL: Northwestern University Press, 1974) 等。

⑦⑦ 見 *Of Grammatology, 158*。

⑦⑧ 引自下面一書的前言：Karl Jaspers, *Strinberg and Van Gogh: An Attempt at a Pathogenic Analysis with Reference to Parallel Cases of Swedenborg and Hölderlin* (Tucson: University of Arizona Press, 1977), 12.布朗夏的句子濃縮了雅斯培稱爲「理性斷喪」(the shipwreck of reason) 的過程。

⑦⑨ Comte de Lautréamont, *Maldoror and Poems*, trans. Paul Knight (London: Penguin, 1978), 272 and 277.

⑧⓪ 前揭書，頁二六五。

⑧① 同前注。

第五章
讀畫

儘管傅柯爲文藝復興的文本文化和十七世紀的視覺文化所作的區分極富爭議，①銘文仍然是這兩個時期德國和法國繪畫的共同特色。十六及十七世紀藝術家的作品中常見粉板（chalkboards）、墓碑、建築和樂器上清晰可辨的文本、精工貼飾的物件如攜來的船舶、特大號的紅蘿蔔和膽石等，以及地圖製作、書法與書籍製作等等之壯麗展示。②難怪在這個細寫銘文的傳統中，閱讀行爲裡的主體的描繪地位重要。林布蘭（Rembrandt Harmensoon van Rijin）的大弟子寶紀拉（Gerald Dou）就曾爲他的太師母繪了九幅肖像畫，其中五幅都作閱讀狀，最佳的一張通常簡稱《林布蘭的母親》（*Rembrandt's Mother*）。她在畫中拿著的印刷文本乃工筆所繪，如今已可確認是一部附有插圖的天主教聖句集（lectionary）。③她翻到的地方正好是〈路加福音〉第十九章。④書中插圖是撒該（Zacchaeus）傳統的繪法：他爬上一棵無花果樹，爭睹耶穌的容顏。在畫中，這張畫畫得不甚清楚，但上面疏注分明，說這就是教堂聖禮那天要讀的文本。如果這張畫就是一則閱讀的寓言，則其中所要說明的不止是「圖」（the visual）與「言」（the verbal）的歧異，也包括各種

「建制控制」對閱讀的影響。林布蘭同代人對他的生平報導得不多，也不夠詳細，但一般的說法是：他父親隸屬改革宗，母親則仍然奉行羅馬天主教的儀軌。⑤寶紀拉一筆不苟所畫下來的讀者聚精會神在汲取所需，不過她親炙福音卻是以建制爲中保：此或所以觀畫者一睹這荷蘭文本中最顯清晰的一句就可斷定這無疑是一部聖句集。⑥林布蘭也畫過正在看書的母親大人，畫題就只有《老嫗》（*An Old Woman*）數字。他把她虛構化，稱之漢娜（Hannah），所讀的不是卷軸，而是頂多只有兩個希伯來文字母明確可辨的一本「書」。由於漢娜的兒子撒米爾（Samuel）向祭司長葉里（Eli）的權威挑戰，欲折損之而後快，寶氏和雷氏之所繪，因此可以讀成是兩種就閱讀主體的權威所形成的對斥之見：寶氏的畫法較近傳記性事實，主體在閱讀的是業經建制仲介的文本，林布蘭則在虛擬、引伸《聖經》，說他（或撒米爾的）母親所讀的是上帝的語言。⑦

拉康、德希達和克麗絲蒂娃都寫過畫論文本，而且至關緊要，擴大了他們在分裂主體、符號學與解構思想等方面的理論。拉康曾針對霍爾班的《使臣》，在《精神分析基本觀念四種》（*The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*）裡略事分析，視之爲其「凝視」（the gaze）論的重要例示。一九六四年的系列研討課中，「凝視」爲其所提出的四大根本觀念的理論之一。克麗絲蒂娃在《黑色的太陽》（*Black Sun*）裡，則從所談憂鬱症的語境，詳細論釋過霍氏的《墳裡基督的屍首》。而德希達在所著《繪畫裡的實情》（*The Truth in Painting*）的壓軸長論中，也曾更加仔細的思考過梵谷的畫謎《舊鞋》。這些論述都在解讀單幅畫作，而不管說明啓迪的有多詳盡，沒有一篇只是就畫論畫，只是應

時應景在討論藝術作品。反之，篇篇都在藉藝術以彰顯語言的不足，在推衍拉康、克麗絲蒂娃和德希達的理論大業，使之更臻完善。拉康的論文〈精神分析裡的攻擊性〉公開談過包雪的《俗樂之園》，以之爲視覺上的輔助參考，說明畫作可以總綰他一直在疏論的殘軀斷體的文字意象（verbal images）。對拉康而言，以眼凝視猶如在「鏡像階段」一般，總是幻景蜃樓。因此，他的理論作品通常偏好表面背後的客體，諸如「神秘別墅」裡隱藏的陽具等等。⑧法文本的《詩語的革命》裡，克麗絲蒂娃重印了康定斯基（Wassily Kandinsky）的《聲明》（*Asserting*），作爲其實踐論的開卷插圖，可惜正文中不曾論列至此。英譯本顯然因此而略過這幅畫作不印。和拉康一樣，克氏通常賴詩語而非畫作的力量來申明表意主體的情況。德希達《文字科學論》裡的書寫意象和拉康的一樣巴洛克（baroque），但他似乎對視覺體也是頗有警覺。「新」（the new）在思想史或其結構中誕生的當下，德希達就已經準備掉頭不看那其時因尚未命名而形成的怪胎。⑨這種「不見」每易招致批評，對他來講因而比「可見」還要富於哲學潛力。但他們三人開演理論之時，都發現早先意蘊豐富的文字意象可以繪畫補充之：看來，視覺成分早就是他們理論的預設物，而且一貫都是如此。

一 拉康和《使臣》

爲闡發他的「凝視」論，拉康轉向霍爾班《使臣》裡丁特維（Jean de Dinteville）和德史爾維（Georges de Selve）的雙肖

像繪。關於「凝視」論，拉康講得簡單得用不著再問：「就視界觀之，『凝視』置身在外［;］我是被看者［;］這也就是說，我是一幅畫。」⑩「凝視」是思考客體的一種方式，和拉康的分裂主體一樣撼人魂魄。與其說客體被動在等觀畫者來看，與其說觀畫者也不過在映照或再現客體，倒不如說客體主動在建立知覺情境。⑪客體「凝視」著，主體視野反而全在其控馭之下。這種「逆向而視」，霍爾班的《使臣》（圖一）似乎就是最好的例子。他的畫作裡許多主體的眼神都落在觀畫者身上，強要他們正視自己，心悅誠服。⑫雖然如此，《使臣》更勝一籌，這種力量最強。原因有三：第一，畫中係一雙重主體；第二，畫中雙層桌上所置諸物頗引人入勝；第三，丁特維的帽子設計得與眾不同，身後綠色窗帘背面的耶穌受難像剛好浮現出來，而觀畫者還沒察覺畫中變形的骷髏頭時，後者就已在凝眸瞪著他們看。這張畫長二〇六公分，寬二〇九公分，尺寸在此至關緊要，因爲丁特維和德史爾維都畫得和眞人一樣大小，而桌上的東西也大得夠我們個別細審。⑬畫中其他眼神一併投注在觀畫者身上之際，他卻身不由己的在如此進入畫中時，讓一件隱隱約約的東西弄得有點心神不寧。他唯有逃離丁、德二氏眈視的眼光，避開桌上的擺設、衣物和嵌花地板不看，才能正視骷髏頭，察知早已把他納爲囊中物的另一對「凝視」的眼睛。

一五三三年，丁特維奉法蘭西斯一世（Francis I）之命出使英格蘭，其時他的朋友德史爾維遠道來訪。德氏是學者，不久即經授職出任拉渥（Lavaur）的主教。⑭他們前往英國有其政治目的，幾乎可以確定和亨利八世（Henry VIII）祕迎玻玲（Ann Boleyn）有關，也涉及丁氏兄長奧雪赫（Auxerre）的主教。奧

圖一：霍爾班《丁特維與德史爾維雙像圖》（即《使臣》）

爾良公爵（Duke of Orléans）和教皇姪女的婚姻，都是這位兄長一手安排。亨利可能早就相信，這些法國人的交涉活動也包括努力去左右教皇，使他不致和他的祕密婚姻爲難。種種奮鬥的結果，卻在法國形成反宗教改革的強硬政策，而不是在教廷和改革宗之間找到一塊緩衝地。這恐怕就不是兩位使臣始料所

能及。丁特維曾贊助過一些人，讓他們在索邦巴黎大學譯注《聖經》，而德史爾維在外交上折衝尊俎，一貫就是宗教寬容政策的支持者。⑮進一步看，兩位使者靠桌而立的方式和桌面零散放置的東西，也意味著他們和人文學養所需的器具有密切的個人淵源。樂器和數學用具乃人文教育四大科目（Quadrivium）的代表，而書籍所示正是一場方才推動就傷痕累累的改革運動的各式努力：一本聖歌集翻開處適巧是路德（Martin Luther）所譯的〈精神造主的恩典〉（"Veni Creator Spiritus"）和〈十誡〉；（在魯特琴 [lute] 另一面）擺的是靠在曲尺旁的一本打開著的德文算術書籍。就如葛林布雷特（Stephen Greenblatt）早已注意到的，這些物件一體視之，可能源出某一論透視法的手冊。⑯霍爾班替友人柯哈澈（Nicolas Kratzer）畫過一幅肖像。柯氏多才多藝，既是天文學家、數學家，也是器物設計師，所以霍氏筆下也畫到類似《使臣》中上述的物件。《使臣》繪就之時，玻玲璽下有一改革宗的普世教團，霍、柯二氏都是圈內人士。這一點不無可能在暗示，霍氏所期待於兩位使臣的，可能比當初構圖時所擬藉他們傳達的還要多。

雖然如此，霍爾班對透視法的強調卻隱含深刻的諷刺。這個強調可見諸他對成就透視要求的器具的描摹，也可見之於他駕馭透視法的精湛能力。莎士比亞第廿四首商籟寫眼睛之凝視於所端詳的物體，並以之申論全詩主旨之所在，亦即「透視法乃畫家……最佳之藝術」的看法。這是新柏拉圖主義的透視法傳統，我們可以因之而獲得像神一般的能力，可以之衡量、繪圖（map）、反映和再現，也可以用這些方法再造世界。就這層意義觀之，透視法力可促進人心的綰結力量，變成萬事萬物的

衡量尺度。⑰霍爾班的構圖布局所展示者，乃此一新柏拉圖主義的藝術，從西敏寺(Westminster Abbey)「萬象大道」(cosmati pavement) 上的幾何圖案到星球、日晷和魯特琴的呈現，再到畫中使臣閃爍不定的凝望角度，莫不如此。他們想「看穿」觀眾的程度，似乎不下於所擬「矚目」者。這一切尤可顯示於骷髏頭的變形畫法，此不獨爲我們所想當然耳，霍爾班在透視法上的功力大成也畢集於此，包括他有意留個破綻在內。拉康告誡我們，要重建「他者之存在乃在其緊盯著我這個功能」(頁八四)，並非意味著非得犧牲主體不可，而是要維護他「身在某種欲望功能裡」的地位 (頁八五)。觀畫者把視線移到最右邊，遠離兩位使臣的逼視，同時也進入骷髏頭的視線內。此時觀畫者反而感受到另一種虎視眈眈，整個人都被那雙空洞的眼窩給攝住。拉康寫道，「這一切都在顯示」：

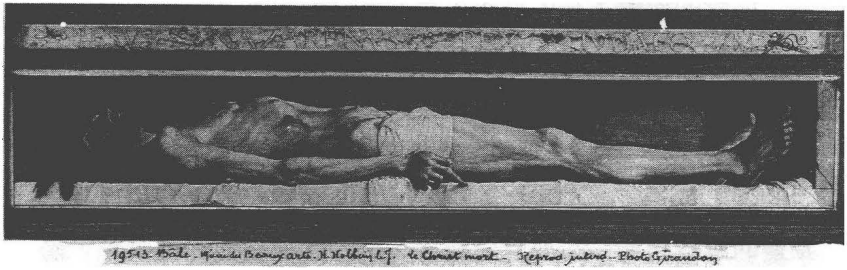
> 主體出現的那一刻，在幾何光學 (geometric optics) 變成研究對象的那一剎那的核心，霍爾班讓我們在此看到根本就已經爲人所消滅了的主體。嚴格來講，這個主體消滅後的樣子，是一種閹割的負「徊」($-\phi$) 經人想像後的具現。對我們來講，這種具現會透過基本驅力的間架，置之於整個欲望組織的中心。但我們仍得追問視力的功能爲何？我們在這個視力的基底上，會看到一縷變形的幽魂再現，不是陽具的象徵。這縷魂魄端詳的眼神蕩幽幽擴散，令人頭暈目眩，就如同畫中的樣子。這幅畫和任何畫無甚差別，都是要誘人入彀，掉入凝視的陷阱。您在任何畫中找到凝視點裡的凝視時，也會看到凝

視消失無蹤。(頁八八—九)

丁特維的帽上有一顆雕著銀製骷髏頭的珠寶，肉眼難見。拉康雖然沒有談到這顆珠寶，對他說來，這卻可能是「凝視」以外的他物。就算這顆珠寶眞的是歷史人物丁特維所設計，是他的徽章，這顆珠寶也滿像新柏拉圖主義者說他們力足以宰制這個嚴整有序的世界的誇誇之辭，是一個不可一世的微觀天地，縮龍成寸。「他者」、凝視、藝術和死亡都變成賞玩用的瑣物。觀畫者倘細審其中玲瓏的魯特琴，應該可以看到一根斷弦。這可能是個警告，謂和諧統一如其得來太易，很可能就是透視法的巧計布下的天羅地網。拉康說「任何畫」都是「『凝視』的陷阱」。這句話或許說得太早了，不過可以確定的是，這的確是一幅緊盯著拉康在瞧的畫，像誘捕所有心細如髮的賞畫者一樣，早已請他入甕。這顆死神的頭顱會把人弄得心亂如麻，畫家對這點似乎已了如指掌。他巧筆天成，藏起頭顱，目的在遽然拋出，讓觀畫者猝不及防，盡攏於骷髏頭的眼洞之中。

二　克麗絲蒂娃與《墳裡基督的屍首》

克麗絲蒂娃的《黑色的太陽》開宗明義便說，有關憂鬱症的論述都遭遇到一個棘手問題，無從克服：要把這種疾病寫得入木三分，有其意義，這種論述就應該是從憂鬱症本身蹦出才行。但憂鬱症是一種「自閉性的鬱卒」，罹病的主體既然如此，「對文字、行動，甚至連生命等一切的興趣」當然都已經讓沮



圖二：霍爾班《墳裡基督的屍首》

喪給吞噬了。⑱得了憂鬱症，日子過得就像「行屍走肉」一般，縱然這種和他者的意義阻絕裡有一絲「形上的澄明」，有一種已經體知「『存有』了無意義」的唯我獨尊也一樣。憂鬱症是哲學「不足爲人道的一面」，是「『她』噤不出聲的姊妹」（頁四）。霍爾班的《墳裡基督的屍首》（圖二），道盡這顆黑色太陽破壞性的沉默不語。這幅畫和《使臣》一樣，比例特別，工筆細繪，撼人的力量即都源出於此。大小是 30.5×200 公分，某種意義上，這也就是在說看畫的人似乎都可以「在視覺上」出入基督的棺木。從下方看，屍身削瘦，從而加重了棺槨的幽閉之感。畫框上雖然雕有天使和受難日的器具，而畫題《猶太人之王拿撒勒人耶穌》（*IESUS NAZARENUS REX IUDAEORUM*）橫跨全畫，也帶有一絲嘲弄的味道，這些畫飾卻在在強化了畫中蝕骨腐腸的悲愴。全畫說一不二的旨趣所在，似乎不在讓人有超越死亡的心理期待，而是最後面臨死神那瞬間的迎頭一擊：「這付軀體再也爬不起來了」（頁一一〇）。那棺蓋的確像要壓到屍首所在之處，猛的把觀畫者的注意力就鎖在這一隅之地。

耶穌的屍體本身的刻畫可謂剖毫分釐，不吝筆墨把受難與敗朽的情形展現無遺。他四肢僵硬，肌肉泛青，傷口浮腫，中指因手給釘在十字架上而顯得有點兒硬撅。雙目瞪得圓睜，嘴巴張開，好像在吐露〈詩篇〉第廿二章中的無助感：「我的神，我的神！爲什麼離棄我？」克麗絲蒂娃回想起義大利畫風裡這類畫的典型布局：在耶穌受難日，眾人圍繞在他的屍身旁，傷痛難抑，一邊給他畫粧，使他的臉部更顯莊嚴。相形之下，霍爾班所繪把去世的耶穌孤立起來，把眾人的悲傷轉成是祂自己的。然而觀畫的時候，耶穌的孤獨卻有一種曖昧模稜與虛弱不定之感。他的頭髮、手肘、腰布和最突出的整隻手，都從側面在墳塋中往觀畫者延展開來。是以克麗絲蒂娃評論道：

> 棺木密閉，與世隔絕，安息中的耶穌既在拒絕我們，也在邀人觀看。的確，屍身充塞整塊畫布，受難情景寫來不落痕跡。我們沿著畫面諦視，全畫中央赫然是在十字架上釘過的手，最細微處則爲手背所遮蓋的手掌入釘處。我們轉睛不忍卒睹，却又不得不停下視線，深爲他滿面悲愁鎖住，或拘囿在頂著黑心石的雙脚上。（頁一一四）

方之拉康的畫中「凝視」論，克麗絲蒂娃所強調者是觀畫者本人的「凝視」，言下似已以之取代了傳統上的哀悼群眾，也讓觀畫者分享基督停頓、休止，或面對死亡那沮喪的一刻（頁一三二）。對克氏而言，全畫的根本曖昧乃在那「一刻」是否是「否定性」的例證，是否是身爲基督教「絕對主體」的基督的含納

而最終則昇華了的部分？

克麗絲蒂娃這個讀畫的動作完全受黑格爾的影響，從其論式到回歸《詩語的革命》中要論所在的「否定性」，莫不在表明這一點。所以她長篇徵引杜斯妥也夫斯基（Fyodor Dostoevsky）的《白痴》（*The Idiot*）也不是沒有道理。這段引文中，伊帕里特（Ippolit）就這幅畫口若懸河長篇大論，所論乃接續米錫金王子（Prince Myshkin）的瞠目結舌與淡然表示：「喔，有些人看完畫後，可能『信仰全失』！」（頁一〇七）伊氏其實腹笥便便，教會詮釋耶穌受難的傳統之見，他清楚得很。但他把這幅畫讀成在粉碎信仰，指望全無：

> 我知道在最初那幾個世紀裡，基督教會就肯定耶穌曾經受難，釘上十字架那一天不是象徵。架上的軀體，因而充分且完全處於自然律的掌控之下。畫中的臉被拳頭揍得腫脹，青一塊，紫一塊，血跡斑斑，看來好不嚇人。眼睛則張開斜睨，眼白擴大而衝著人，有一絲沉沉死氣如粼粼波光。說來也奇，這個人受過的折磨已經夠多，可我們若對著他的屍首看一眼，就不得不自個的問個這樣有意思的問題：如果祂的門徒、未來主要的使徒、跟隨祂又站在十字架旁的那些女人，還有那些信仰祂、崇拜祂的人，都一一見到這具死屍（他們必然都見過），那麼面對這種樣子，他們怎可能相信這個殉道者來日會復活？（頁一〇八）

克麗絲蒂娃開講伊帕里特對這幅畫的解讀，旨在用辯證法求知

圖三：梵谷《舊鞋》

黑格爾所認識到的基督教「死亡」二元觀：一爲軀體的自然死亡，霍爾班的畫把這點訴說殆盡；二則視死亡是爲「他者」而棄絕「自我」的最高形式，也就是以之爲「愛」的最高表現。克氏在基督教思想的核心，在基督身上——亦即在這個宗教「絕對主體」身上——找到「妥協」與「寬恕」的另類功用，發現其效力大到足以在心靈上啓迪「信者」，又可賦含納其中的「否定性」以「榮耀的氛圍和堅定的希望」（頁一三四）。她又辯稱，

由於基督教把主體的分裂或其「否定性」置於信仰的核心，讓耶穌受難化爲這一切的代表，所以爲「意識」演出了一齣「基要大戲，存乎每一主體『變』的內裡」(頁一三二)。基督教所以具有淨化人心的力量，端賴是理。霍爾班在墳內基督和觀畫者的關係上所捕獲的，就是這種力量。據克氏之見，霍氏先把觀眾帶到「信仰的終極邊緣」，然後再以妙筆所繪重構寬恕的無滯無礙和愛的救贖之力。

三 德希達和《舊鞋》

德希達論梵谷《舊鞋》(圖三) 的文本，讀來有如他開始在償還積欠海德格的一筆舊債。⑲他在《立場》中說過：「設非海德格提問的開啓之功，我想做的事情根本不可能做得來。」同書稍後的一篇訪談裡，他又說：「海德格的文本對我重要無比……，爲我廣開必然的新境，其所有批評上的蘊藏，有待我們大力開採。」的確，德希達說過他在一九七一年以前所發表的論文，業已遠離海德格式的問題，而且在質疑海氏「現呈的思想」時，又表現出一種新的狂熱。⑳德氏所質疑的是什麼呢？是海氏的源起、覆亡、適宜性、恰當之意義、自我的近似性、身體、意識、語言，尤其是他在哲學與修辭學上的義理訓詁等觀念與癖好。不過，雖有人把海德格化約爲兩次大戰之間的德國意識形態，反猶之心強熾，德希達卻小心翼翼，避免捲進類似的論調之中。最近十五年來，海氏對他的重要性未曾或減，雖然他解讀海氏的方式已經轉移到主題而非文本問題去。他的

焦點鎖在單一字詞或觀念上，不是其人文本的整體具現，㉑頗不類對柏拉圖、盧梭、愛倫坡、馬拉美、佛洛依德、索緒爾、惹涅（Jean Genêt）、亞陶與李維史陀等人之解讀。唯一值得注意的例外是《繪畫裡的實情》書末的長篇大論，其文題係〈定位孔/星實情之還原〉（"Restitutions of the Truth in Pointing"）。在這篇文章中，德希達針對海德格《藝術作品的源泉》（*The Origin of the Work of Art*）展開一場地毯式的搜檢。他對海氏的文本思慮最周、持續最久者，莫過於本文。對梵谷《舊鞋》的疏論，亦見於此。

〈還原〉滿紙葛藤，係德希達最複雜的文本之一，藉「複音多聲」（polylogue）表現某不可捉摸的－n＋1－的語音數目。儘管德氏在其眉批（headnote）中認定這些聲音都是女性所發，有一個卻顯然出自《哲學的邊緣》（*The Margins of Philosophy*）的作者。㉒《喪鐘》和《明信片》都是〈還原〉的文本最近親，其中所引或取典，也斷斷了其戲劇間架。有個說話人盯著一個問題不放：「何謂成雙成對？」又堅持說：「我［是以女身］來此一問」（頁三二五）。但另有聲音出口，而且經常巧發其中，談鋒甚健，在細究微竟之下，逼得另外一人疑竇頻啓。這些聲音當中，至少有個人姍姍來遲，因而屈居下風，陷入諷境（頁二九一）。對話過了三分之二，有個聲音在仿效莎士比亞或貝克特（Samuel Beckett）的角色：「他」明知自己在演戲，無中生有，卻也反躬自問，直接觸及文本形式的問題。然而「他」表明知道「她」也不過是個劇中人後，就走出那再也含納不了他/她的戲框。這個聲音如此說道：

> 情形依舊是如此：這些錯綜的交談（有好長一段時間，我們無由得悉是誰在發言，也不知道是否有人在說話）裡的喻詞，並不是戴著什麼修辭大帽子而來的，此當因其不僅爲論述使然，也因即便用花腔從論述修辭中取譬設喻，這些轉義活動在這裡也起不了作用有以致之。這錯落其間的交談涵括一整體的冗長湧入，而鼓之推之者則爲那爆破框架或助我們羚躍乎此的角色。這交談……不類語言或論述裡修辭上的喻詞，也不像繪畫系統裡「圖案修辭」上的喻詞，都不是在某發展中或已形成的間架裡產製的。（頁三四四）

這段對話畫下句點之前，此一「文本自省」讓位給戲劇化的沮喪落寞。其中一個聲音說道：「我們不曉得輪到誰說話，也不曉得說到那裡了」（頁三五八）。

這個文本的形式繼之制訂了許多德希達式的文字科學性主題，例如：文本總是混聲合唱，眾聲喧嘩；所構成的建體早已擁有自我批判的解構資源；文本內外、中心或邊緣上的東西都會靜極思動，拒絕各安其位；文本之鏈無始無終，任何位居其間的文本都只是鍊圈裡的一個環套；文本似乎怪誕地知道有人在閱讀自己，所以欲迎還拒，猶抱琵琶半遮面。比起這些文字科學上反復出現的主題來，有一個現象甚且更重要：這種對話形式戲劇化了「交織」(interlacing)這個如此閱讀海德格時始終與聞其間的觀念性隱喻。〈還原〉忠於所屬的戲劇文類，一邊呈現、一邊又在斷裂某在此既由聲音「交織」出來，又和聲音「交織」在一起的敍述體。這個敍述體在敍述過程的某一點編派了

一個方形矩陣爲喻（頁三七一），其四角大抵分別就叫做「梵谷」、「海德格」、「戈爾斯坦」（Kurt Goldstein）和「夏皮諾」（Meyer Schapiro）等。故事經編結後則略如下文所述。

一八八一年，梵谷立志要當藝術家。從這一年到他棄世前兩年，他一共完成了八幅鞋子的靜物畫。寫給弟弟的信上，他把自己的畫風分爲兩個階段。一八八一到八五年，作品集中在表現農人生活。他寫道：「我希望我的作品能讓大家想到某種生活方式，和你我優渥高雅的社會迥然不同。」是以像《吃馬鈴薯的人》（*The Potato Eaters*）這類的畫作，就如其所言試著「在灌輸……所繪用餐中的人，都是用伸入食物中的雙手去挖掘大地這個觀念。」一八八六年，梵谷離開安特衛普（Antwerp）到巴黎去。這個第二階段中所繪的作品，或可以《夜晚的咖啡屋》（*The Night Café*）爲代表。關於這些畫，他說道：「我非但沒有如實複製眼前的東西，反而更不按理出牌在使用色彩，以便進一步把自己表現得有力點。」㉓這個說辭暗示，第一階段的畫側重「他性」，強調農夫生活中種種肉體上的細節，第二階段的畫則是梵谷本人強而有力的再現。上述的八幅有關「鞋子」之作，則都不屬這兩個時期，而是「另成一格」，是拒絕僅守在文本之外的「外物」。德希達雖不著一字於此，卻曾典涉梵谷的書信，提到他的「農人意識形態」（頁二七三和三六八）。

一九三五至三六年，海德格發表了一系列的課程演講，講詞迅速結集出版，題爲《藝術作品的源泉》。在這個文本中，他談到「梵谷的一幅名畫」，並以之作爲「日常穿著」的圖例，而這就是「一雙農人的鞋子」。他說這應該是一位「農婦」的鞋子，又堅稱和這雙鞋有關的某些事情「只有在畫中」才看得出來：

> 鞋裡有些地方已經磨破了，穿著工作的人辛勤的步痕從黝黑的孔洞中凝視而出。在這雙僵硬敗舊而笨重的鞋子裡，她踹跚步態累積經年，緊貼不放。一步一腳印，每一步都踏在朔風飄掃廣而單調的田畦上。泥土的濕潤肥沃還黏貼在皮革上，鞋跟下滑動的是夜幕低垂後田壟上的冷清。大地沉寂的呼喚在鞋內震顫，穀熟麥黃，沃壤靜謐的盛禮輕聲抖叫，而後是天塞地凍，四野荒涼不孕，阡陌搖頭無語，兀自在其中嗚咽。這雙鞋內瀰漫著心急焦慮，却也無怨無尤。焦慮的是食物是否確有無虞，是匱缺克服後無言的喜悅，是臨盆分娩前的興奮，也是死神虎威下的戰慄。這雙鞋子是大地所有，農婦係其在「人世間」的守護干城。最後則拔起乎這種護持有加的歸屬感，躍居其「在自身內安息」(resting-within-itself) 的定位。㉔

德希達的對話中焦點所聚，正是這一段話。

有意思的是，海德格發表課程演講前兩年，猶太裔的心理學家戈爾斯坦經由阿姆斯特丹逃離納粹德國。他稍後在哥倫比亞大學執教，從精神病理學的角度密集研究大戰難民，同僚包括藝術史家夏皮諾，而且還曾介紹夏讀《藝術作品的源泉》。戈氏謝世後不久，夏氏爲一九六八年出版的紀念論文集寫了一篇短文，題爲〈靜物即個人之物：記海德格和梵谷〉("The Still Life as Personal Object: A Note on Heidegger and Van Gogh")。㉕寫作前的準備過程，他曾致函海德格，請教他講演中所指的鞋子

是梵作八幅中的哪一幅。海氏回答的私函裡，明白告知夏氏係編號二二五慣常題爲《舊鞋》的那一幅。他由是能在論文中指出：海氏說這雙鞋子爲一農婦所有，誤，實在是梵谷自己的。一九七七年，德希達在哥大「演出或開講」〈還原〉部分，以夏氏爲隨後登場的辯論中的一角。其論文原作後來也譯成法文，和德氏自己的多聲劇一同刊登在《黑點》(*Macula*)這份學報上。

從這個敍述體來看，思考這雙鞋子的一個方式，是視之爲方形矩陣裡的移動體，從「梵谷」這一隅「走」到「海德格」那一端，再經「戈爾斯坦」移到「夏皮諾」處，最後則回到「梵谷」。另一個思考的角度，是以夏氏自海氏處攜回的物品看待之，最後則送給他的朋友戈爾斯坦當紀念品。雖然這樣，在德希達的對話劇中，論式線軸則游走在德氏與海氏之間，然後又跑向夏氏去。如此一來，所「還原」者就不是在把「鞋子」回復到其合法擁有者的手上去，而是繪畫上以及夏氏和海氏文本中「實情」的問題了。

向前推動的敍述驅力就是所謂的「鬼故事」，說話聲音之間的戲劇或對話性互動則會斷裂這個敍述驅力，構成唯一的故事源。〈還原〉這個文本在探討的就是驅力與互動之間的張力。眾「聲」所問的問題一面構成敍述體，一面則在切割或打斷。這些問題涵括下面這些難題，但是未嘗加以限制：

> 這雙鞋子是誰的？是用什麼製成的？（頁二五七）何以老說畫中「有話」，可加以「還原」？（頁二五八）一「雙」是幾隻？（頁二五九）我們說某某畫是某某所繪，這又是在做啥呢？（頁二六六）可不可能說鞋子就像內裡翻

> 過來的手套一樣，有時是有脚凸出來的一面（像陰莖），有時是包住脚用的凹面（就像陰户）？（頁二六七）如果說［夏皮諾和海德格］這段劇情只是一場理論或哲學爭論，旨在詮釋某作品或「所有的」藝術之「作」，有誰會信呢？（頁二七二）［海德格］所指到底是哪一幅畫？（頁二七六）他不分青紅皂白，率爾就說畫中鞋子所屬的「主體」已定，……是一位農婦，我們怎麼解釋如此的率性無機呢？（頁二八六-七）這種「解釋」對他公平，是在還復他所應得或他的「實情」？（頁三〇一）夏皮諾正確無誤？（頁三〇八）畫中指涉爲何？（頁三二二）我們是在「讀」還是「觀」畫？（頁三二六）［這一點是］在招回鬼魂，或反而是在阻止他們回來呢？（頁三三九）

德希達的對話全文，由數目難定的女聲仲介促成，她們志在聽「夏皮諾」和「海德格」討論這些問題。然而爲了思索問題的答案，且讓我們解開對話全文，忘卻上面事實片刻吧！在德氏的文本中，「夏皮諾」和「海德格」這兩個名字，可不僅止是眾女聲爲讀者所提出來的兩個劇中說話人而已。他們也是這個文本框限不住的作家；文本反而只能框住自己。的確，〈還原〉堅持自己在互典上的各種依賴，拒絕退讓，所以德希達在兩個地方（分別在頁二九四和三四五）印上三排的黑點，以取代從夏氏和海氏所徵——分別用三種語言寫就——的鑰引。讀者讀罷〈還原〉，回歸的恐怕不止梵谷的畫，海、史二氏的文本旗鼓也相當。繪畫或文本的實情到底表現在外或藏匿於內？這是一個文本問題，也是這個文本「中」的論題。德希達的對話

劇談的是用肉眼可見的鞋帶把文本或畫布縫「進其內、外在的世界去」(頁三〇四),然後再用這條鞋帶來爲文本或畫布穿洞打孔。「定位孔/星」(*pointure*)故此變成此一對話劇中德氏的主要隱喻。

在這個解開文本的動作中,我們首先聽到的是夏皮諾的話:他說海德格對梵谷的畫的詮釋,把「藝術的本質」解說成「在揭開眞相」。他在區分藝術的三種模態之際,又轉向梵谷的畫。這三種模態指「實用藝品」、「自然事物」和「藝術作品」而言。海氏不曾向任何哲理乞援,直接就描述起「一種熟悉的穿著來,也就是一雙農人的鞋子」。他選擇「梵谷的名畫」,以便加速用「視覺認識鞋子」。他進一步申辯道:若擬抓住「穿著的穿著性存有」,我們必須知道「鞋子的實際作用爲何」。農婦站著時穿著鞋子,走路時也穿著,想都不用想,看也不用看。對她而言,鞋子的存有就在其用途。然而對梵谷畫作的觀眾而言,這種鞋子的「穿著性存有」壓根兒看不出來。儘管如此,觀賞這幅畫著「空空如也」的鞋子的畫,我們可以看到農婦的生活、勞苦、在大地上的苦活、憂愁、喜悅和整個生活圈子,都崛起而爬昇到其「在自身內安息」去。㉖

海德格知道梵谷畫過好幾次這類鞋子,可就沒有細說過心裡指的是哪一幅,顯然認爲通通都能傳達「同樣的眞相或實情」。給夏皮諾回信時,他指出是第二五五號的畫,一九三〇年三月在阿姆斯特丹觀賞過。說是這樣說,夏皮諾卻暗示他可能把二五五號和二五〇號混爲一談。第二幅中的鞋跟露了出來,而海氏在其陳述中提到過這鞋跟。夏氏又力陳:「但不論是從這兩幅或其他的畫中,我們都看不出梵谷畫的鞋子可傳達農婦

鞋子的本質或存有，也看不出她和自然、工作之間的關係。」㉗他歸結道：這雙鞋不是農婦而是「市鎮」藝術家所有。海德格看錯畫，就等於「欺騙了自己」。這一套農家聯想，「與其說可以由畫作想出，還不如說是根植在他自己對社會的看法上，寓有深沉的原初和鄉野的哀悱之感。」海氏的「錯誤」還不只是個人情感投射的結果，不僅在讓這種投射「取代了對藝術作品密切而眞實的觀察」，更因其「藝術形上力量」的觀念所致。在我們目前文本的上下文中，這個「觀念」其實是「理論空談」。這雙鞋子「孤伶伶地放在地上，……面對著我們」，「畫的」看來像是「陳年舊鞋的蓋棺論定」。梵谷「對這雙鞋子的感覺」，近似韓森（Knut Hamsun）在小說《飢餓》（*Hunger*）中所寫他的「敝屣」，而說這雙鞋子是畫家自己的，證據可見諸高更（Paul Gauguin）的梵谷雜憶。雖然如此，高更所見到底是哪張鞋畫，他自己也語焉不詳。「不過這不打緊，……高更的故事［至少］確定了一個基本事實：對梵谷而言，這些鞋子都是自己生命的片段。」㉘

接下來海德格登台說話：我們所注意到的有關鞋子的種種，都是由畫「中」得悉。如果說這種說法是「主體的行爲」，是一種投射「入畫」，那眞是「自欺到了極點」。梵谷的畫掀露的是這雙農家鞋子「實則爲何」。「倘使這幅畫作旨在揭示某種『存有』，揭示到底什麼是——又是怎麼——存有的？那麼這裡有一『實情』刻正運作當中。」一件藝術作品可以「自成天地」，但此一「天地」本身絕非只是客體。在「我們的觀照下」，這作品「更加『客觀不了』」（the ever-nonobjective）。藝術品的製材（如石塊、顏料、金屬、木材和文字等）一經製作完成，

其物質性仍然不會消失，而且會更加耀眼奪目，彰顯潛能。大地在藝術作品中往前推進，「史上的人類」則在大地之上「奠基，在世間築室」。「在作品中建立眞相」會產生某獨一無二的存有，前無古人，後無來者。「眞相實情則在存有中『掙扎奮鬥』以形構自身，而這存有也唯有在衝突對抗已經在其中鑿出缺口後，才會挺身示人。」㉙

在策略上，德希達的對話首先打通夏皮諾的文本，然後直指海德格。他的「眞相」則是會吐露實情的「掙扎奮鬥」。而不論是從策略或就其戲劇形式觀之，這個對話在這種實情觀的孕育上都下過大本。對夏皮諾而言，藝術上的實情乃視覺意象與書寫文本之間的匯通。他的專論《文字與圖畫》（*Words and Pictures*）就是在申論這一點，㉚所以他才把高更的文本扯進來。海德格則不然；他堅持這種「吐露」要走進形而上學，走進存有的本體中。相反的，德希達辯說我們要開採思想結構中的自我批判資源，才能從內部打開結構並超越之。我認爲批評上的兩界山便座落在這裡：海德格是從「掙扎奮鬥」進入形上學，德希達則繞道玄學文本的自我批判資源而遠離之。此時德氏走回《文字科學論》，回到他早先批判海德格《形上學概論》的論旨去。這個文本和《藝術作品的源泉》一樣，都寫於一九三五年的佛萊堡（Freiburg）。而儘管只有三言兩語，那本書裡也提到「一幅梵谷的畫」，提到「一雙粗製濫造的鞋子」。㉛

〈還原〉有其自己的隱喻網路，其中「定位孔/星」、「鞋帶」、「陷阱」和「鬼」等四個，在對話的過程中都經精心推演，多數思想便在其帶動下形成。「定位孔/星」是印刷和製鞋上的名詞，德希達用來頗爲收效：這是「上有小點的鐵片，用來固定

襯紙（tympan）上的印刷用紙」，也是所打上去的孔洞，更是「製鞋名詞」，指「鞋子或手套縫製的針數」（頁二五六）。「定位孔/星」取代了這場對話標題中「繪畫之實情」裡的「繪畫」兩字，同時帶有下面這個意思：討論中的畫乃「定位孔/星」技術的演練，其實情不是只框在圖案內，也不是只含納在畫面裡，而是會在詮釋性的問題接二連三的轟炸之後，打孔鑽洞穿過畫布去。就此而言，梵谷和塞尙（Paul Cézanne）存有重大歧異，兩人都經德希達徵引在書名頁上。塞尙寫道：「我欠你繪畫裡的實情，我會把實情告訴你」（頁二五六）。他承諾的是以圖爲主（pictocentric）的實情，是呈現在畫上的眞相，雖然他仍是被迫吐眞言。繪畫裡的實情要用話講，畫不來。這種看法帶來的後果，海德格三思後說道：「藝術的本質是詩。」這句話出現在《藝術作品的源泉》裡。鞋子究竟誰屬？海氏和夏皮諾看法有所出入；在語言和繪畫的關係上，他們倒是意見一致。不過後者也有例外，海德格說過，視覺藝術可以「闢開一塊空曠地，而在這空蕩蕩裡，一切看來反而顯得不尋常。」一旦如此，視覺藝術就走在通往語言的路上了。㉜夏皮諾彈的又是另外一種調子，他認爲繪畫源出語言，文字是圖象的根源。在他看來，藝評家祭出高更的雜憶，爲鞋子尋源配對，實際上是一種「還原」之舉。梵谷則另有主見，寫道：「我珍視眞相實情，所以『成眞的追尋』我也寶愛之甚（雙引號之強調爲德希達所加），……所以我確信我寧可仍當個補鞋匠，也不要做個拿顏料的樂師」（頁二五六）。乍看之下，把詩捧得像天高的是海德格，可是維持這個隱喻的優勢於不墜的卻是梵谷。「定位孔/星」的模稜兩可，「顏料樂師」護之，進而發揚光大。

對話中的這個隱喻，又能帶出什麼樣子的實情呢？現在且讓我們就可能談談這一點，將其底細翻出來一會兒。符指可以見諸意符，而從形式主義的觀點看，眞相並未就如此這般地也爲繪畫所收納。一九九〇年秋，德希達在羅浮宮就「不見」這個主題設計展覽，在展出目錄中進一步推衍這個索緒爾式的比喻道：「畫下來的東西和畫東西的線條之間有一道異質性的溝壑。這道溝壑甚至也會出現在被表呈者及其再現之間，或出現在模態與形象之際。」㉝語言在追索眞相時，會在畫上穿孔打洞，但方式不是像人拿刀子戮畫布，而是像在繫鞋帶。書寫有關藝術的東西，有如拿鞋帶把一塊畫布綁到另一塊去。這種圖象互典所指向的不僅僅是畫與畫之間的關係，也指向畫與世界和語言的關聯。這個隱喻是兩個個體的聯繫點，可使原本匿藏不見的類似處顯形。德希達在此就其所作之堅持，可以還原個別圖畫的特點，也可以還原繪畫、語言、畫家和批評家的特色。畫框就像經過印刷的紙上的邊白，德希達會讓我們視之爲「那可以切下，也可以縫回去的東西。……用來縫合的是一條穿透畫布的隱形鞋帶。」這種過程也有如「定位孔」穿過紙張，穿「透」之以將之縫回其情境中，也就是縫「進」其「內、外世界裡」（頁三〇四）。

倘就「定位孔」在製鞋上的意義衡之，「鞋帶」這個隱喻其實早就活躍得很。我們刻正討論中的這幅畫爲其提供無數的特例，並奠下其視覺上的基礎。鞋帶之一蜷蜿在圖畫的右下角，好似要把畫家的名字圈起來——可是畫中署名闕如：梵谷的名字「文生」並未落在往常落款處，眼前只見鞋帶所形成的「〇」這個圖案。夏皮諾宣稱靜物是「個人之物」，海德格的理體中心

主義則表現出眞相在繪畫冀求的文字裡的現呈。而「文生」一名既闕，正方便德希達質疑夏、海二氏的說辭。然而有關這個鞋帶圈，我說的已經比眾「聲」說的多，也已經掉進其「圈套」裡。眾「聲」說：「環圈呈『開放』狀」；「『有如』……在替代署名一般」（頁二七七；雙引號之強調爲我所加）。這環圈詭奇，總讓人想塡滿。這種誘惑剛好可以說明「鞋帶」（*le lacet*）在法文裡的另一義：「圈套」或「羅網」。鞋帶所形成的圈圈，乃這雙空鞋子的代喻，係梵谷要我們去塡補的「圈套」。

「定位星/孔」、鞋帶和圈套等，也都和鬼魂有關。有個聲音稱呼這齣對話劇是個鬼故事（頁二五八），說這雙鞋子像是迷幻藥（頁二七三）。對夏皮諾來講，眾「聲」似乎刻正面對著觀畫者，乃畫家本人的幽魅肖像畫。對海德格而言，她們也是張肖像畫。望進她們「黝黑的孔洞」，他看到農婦勞苦的一生張眼瞪睛對著他瞧。鞋子似乎懸著不著地，鞋底下還有個鞋底。從形上的角度觀之，這雙鞋乃海德格「事物」和「作品」的視覺例證，「一般存有的『存有』之基本希臘經驗」縈繞不去（頁二八七）。海德格把不同的鞋畫拼湊在一起，幽幽蕩蕩，如鬼似魅。緊接著登場的是對話中沒有軀殼的眾「聲」。她們讓讀者懷疑夏皮諾和海德格之間似有差錯，而且就錯在他們對於這些畫的詮釋上。有一個聲音說：「還有其他更急迫的東西瀕臨險境」（頁三二九）。然後這段話揚起：

> 可是有一海票的鬼魅在要鞋子。他們攜手上場，是一大群追名尋姓的放逐者。如果您要上這個劇場來，這裡是條「感傷之路」（road of affect），是剝奪、斷沒、查封

> 的記憶無底洞。那裡堆積了千萬噸的鞋子，一雙雙混在一起，一雙雙不見了。(頁三三〇-一)

納粹展開猶太人大屠殺的時候，一堆堆個人遺物變成夢魘似的視覺代喻，教人想起那成千上萬的受難冤魂，而上面這段話又讓我們回憶到畫面中是這些遺物慘不忍睹的大屠殺照片。一九四三年二月六日，希姆勒（Heinrich Himmler）收到一份目錄，上面列了兩萬雙從柏肯巉（Birkenau）收集來的鞋子。達涔（Dachau）的一位目擊者回憶道：「第一批從奧希維茲（Auschwitz）收集的童鞋運達時，我們戰慄哆嗦直冷進靈魂最深處。」㉞華沙集中營有圖有文的生活報導也特寫過猶太人的破鞋，其主人都慘遭驅逐、剝奪、斷沒、劫掠，連名字都不知道。㉟對話劇中的眾「聲」便在暗示這幅畫陰魂附體，深爲遲來者所蠱。

在償還海德格的債時，德希達非但未曾規避他三〇年代的著作，反而讀得更勤更細。他沒有爲海氏的納粹信仰辯白，但在詳勘哲學的文本特性時，卻毅然超越他的往事舊賬，而像稍早的許多著作一樣，把解構批評施諸其人的文本。他看過夏皮諾的短論，其中高貴的個人動機和含蘊著的政治或文本潛意識，無疑都會讓他深深動容。縱然如此，德希達還是拒絕讓眞相這個課題給犧牲掉。海德格所謂「解構本體論史的大業」實則在自暴其短，顯露他可怕不義的一面，㊱然而對德希達來講，這「大業」卻是他一貫的志趣關懷。

註

① 在 *The Order of Things* (New York: Vintage Books, 1973)的論證裡，這個區分出落得相當重要。全書〈緒論〉(*Ouverture*) 是維拉斯凱(Diego Rodriguez de Silvay Velàzquez) 畫作《宮娥》(*Les Meninas*) 的解讀，十分精彩。

② 亞爾波士 (Svetlana Alpers) 寫過繪有印刷文字的荷蘭畫的研究，內容非常豐富，見所著 *The Art of Describing: Dutch Art in the Seventeenth Century* (London: Penguin, 1989)，尤請參考頁 xvii-xxvii 和頁一六九-二二一。

③ H. M. Rotermund, "Rembrandt's Bible," *Nederlands Kunsthistorisch Jaaroboek* 8 (1971), 134.

④ C. Hofstede de Groot, *A Catalogue Raisonne of the Works of the Most Eminent Dutch Painters of the Seventeenth Century*, trans. Edward G. Hawke (London: Macmillan, 1907), Vol. I, 454 曾誤以爲這是一本《聖經》，而且連章目都弄錯了。

⑤ Christopher White, *Rembrandt* (London: Thames and Hudson, 1984), 10.

⑥ 這句話尚未畫完，其荷蘭原文如次："op den dach der kerk wijden zij"，意爲「在主日，他們獻上……。」

⑦ 參見亞爾波士就這兩幅畫所作的比較。他的結論如次：「概括言之，其間差異是：儘管其他荷蘭畫家提供的都是畫跡顯然的文本，林布蘭卻堅持我們非寶愛之不可的是其文本中的『道』，不是其文字表層」(頁一八八-九)。林氏所繪的印刷文字，大多龍蛇難辨。唯一例

外是亞爾波士所指出的《摩西》(*Moses*)，畫中石板上用希伯來文寫的上帝的話清楚可辨。

⑧ *Écriture: A Selection*, 11, 288.

⑨ "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences," in *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 293.

⑩ *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*, trans. Alan Sheridan (London: Penguin, 1977), 106.其他本書引文之頁碼概以括號夾附正文中。

⑪ 以「凝視」批判哲學上的理想主義，Jonathan Scott Lee, *Jacques Lacan* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1990), 154-61 有詳論。

⑫ 例見 John Godsalve 和 Charles de Solier 的肖像畫。

⑬ 遺憾的是，倫敦國家畫廊 (National Gallery) 目前掛出的這幅畫高出十八英吋，要一窺全貌幾乎不可能。身高七英尺以下的人，只有站在畫前的板凳上才能從某個角度看到全畫。這幅畫似乎應該在觀畫者的右側裝個門，如此一來，只要經過門，骷髏頭就會進入視線的逼視下。John Rowland, Holbein: *The Paintings of Hans Holbein the Younger* (Oxford: Phaidon, 1985), 99 所複印的《使臣》剪掉了耶穌受難像，否則這本書就完美多了。這幅像位在綠色窗簾的左上角背面，才可一瞥。書中這幅畫也剪掉了部分骷髏頭的右下角、其陰影和地板圖案的邊線。

⑭ 見 Mary F. S. Hervey, *Holbein's "Ambassadors," the Picture and the Men: An Historical Study* (London, 1900)，並請參酌 Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 17-24 的宏論。後者是繼 F. S.

Hervey 女士的大作後，用英文寫的有關此畫最佳的論述。

⑮ Rowlands, *Holbein*, 86.

⑯ Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning*, 17.

⑰ 前揭書，頁一八。

⑱ *Black Sun*, trans. Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1989), 3.下引本書，頁碼夾附正文中。

⑲ 下面這篇拙作更詳細探討了德氏對此畫之解讀："Derrida, Heidegger, and Van Gogh's Old Shoes," *Textual Practice* (Spring, 1992), 87-100。

⑳ Jacques Derrida, *Positions*, trans. Alan Bass (London: Athlone Press, 1987), 9, 54-5.

㉑ 例證見 *Psyché: inventions de l'autre* (Paris: Galilée, 1987)和 *De l'esprit: Heidegger et la question* (Paris: Galilée, 1968)。

㉒ *The Truth in Painting*, trans. Geoff Bennington and Ian McLeod (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 264.下引本書文字，頁碼夾附正文中。

㉓ 引文出自 Harold Osborne, ed., *The Oxford Companion to Art* (Oxford: Oxford University Press, 1970), 486-7。

㉔ *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstdter (New York: Harper & Row, 1971), 32-4.

㉕ *The Reach of Mind: Essays in Memory of Kurt Golstein*, ed. Marianne L. Simmel (New York: Springer, 1968).

㉖ 前揭書，頁二〇三-四。

㉗ 前揭書，頁二〇五。

㉘ 前揭書，頁二〇五-八。

㉙ Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, 34, 35-6, 44, 46, 62-3.

㉚ *Words and Pictures* (The Hague: Mouton, 1973).

㉛ *An Introduction to Metaphysics*, trans. Ralph Manheim (1935; New Haven: Yale University Press, 1959), 35.

㉜ Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, 73, 72.

㉝ "The Blindness of Beginning," trans. Geoffrey Bennington, *The Guardian* (November 2, 1990), 25.

㉞ Martin Gilbert, *The Holocaust: The Jewish Tragedy* (Glasgow: William Collins, 1987), 539-41.

㉟ 例如見 Ulrich Keller, *The Warsaw Ghetto in Photographs* (Magnolia, MA: Peter Smith, 1941)。德希達在近著 *Cinders*, trans. Ned Lukacher (Lincoln: University of Nebraska Press, 1991)中，又用「複音多聲」的形式重探納粹大舉屠殺猶太人這個課題。

㊱ *Being and Time*, trans. John MacQuarrie and Edward Robinson (1927; New York: Harper & Row, 1962), 86.

附錄(一)
拉康所用佛洛依德名詞德英中對照表

下表取自《書寫選集》頁三三六的德文詞彙表，手民誤植處已經訂正，也自史特拉奇的《標準本佛洛依德全集》(*Standard Edition of Freud*) 和謝里登的英譯本採集了一份英譯對照表，放在第二欄（謝譯用方括號標示），中譯隨附於此。少數英譯之涵意與德文不能產生立即聯想，概在德文字末再附中譯。拉普蘭熹和龐達里士的《精神分析的語言》(*The Language of Psychoanalysis*) 詳論過的字詞，則在第三欄用方括號標出他們書中的相關頁碼。未曾如此標示者則爲謝譯本中的頁碼。

Asymptotisch	[asymptote] 漸近線	212
Aufgehoben 取消	[raised] 提起	288
Aufhebt	[annul] 取消	286
Aufhebung	[sublation] 揚棄	288, 294
Begehren	[desire] 欲望	286
Bejahung	[affirmation] 肯定	200-1
Bildung 教育、培育	[formation] 形成	139

Darstellbarkeit (Rücksicht auf-)	reprsentability 可表現性 (considerations of 爲……之考慮)	160 [389]
Durcharbeiten (-ung) 持續工作	working-through 作業歷程	41, 265 [488]
Endliche (Analyse)	[finite analysis] 最終分析	278, 281
Entstellung	distortion 扭曲、改裝	160, 264 [124]
Erniedrigung	[depreciation] 貶低	245, 290
Es (das)	id 原我、本我	128-9,171 [197]
Fixierung	fixation 固著作用	270 [162]
Fort! Da!	[child's game: "Gone! There!"] 兒戲：「不見了！在那兒！」	103-4, 215, 234
Grundsprache	[basic language] 基礎語言	184
Ich (das)	ego 自我	128-9 [130]
Ideal ich	ideal ego 理想性的自我	2 [201]
Kern unseres Wesen	[the nucleus of our being] 我們的存有之核	166, 173, 228
Mensch	[man] 人	281
Nachträglich	[deferred] 延宕、遲來	48 [111]
Prägung	[instinctual imprint] 本能的銘印	141
Schauplatz (ein andere)	[another scene] (另外) 一景	193, 264, 285
Spaltung	[splitting] 分裂	269, 277, 285, 287, 288, 313 [427, 430]

Tagtraum	[daydreams] 白日夢	161
Traumarbeit	dream work 夢運作	160 [485]
Traumdeutung	interpretation of dreams 夢的解析	160, 259
Traumgedanke	unconscious mental processes 潛意識的心智過程	161
Trieb	instinct (drive) 本能（驅力）	236, 301 [214]
Übertragung	transference 移情	170 [455]
Unbehagen in der Kultur	[the suffering of civilized man] 文明人的痛苦	69
Unendliche (Analyse)	[unending analysis] 永無止境的分析	278
Urbild	[original, archetypal] 原樣、原型	21, 138
Urverdrängt/ Urverdrängung	primal repression 原始的潛抑	286, 314 [333]
Verdichtung	condensation 凝縮作用	160 [82]
Verdrängt/ Verdrängung	repression 潛抑	200 [398] ,288, 290,291 [390]
Verneinung	negation 否定	6, 15, 201, 235 [261]
Verschiebung	displacement 轉移作用	160 [121]
Versöhnung 和解、調解	reintegration 再統一 reconciliation 妥協	171
Verwerfung	[foreclosure] 拒斥	201, 217, 220, 221 [166]

Wiederholungszwang	compulsion to repeat 重複衝動	200 [78]
Witz	joke 笑話	170, 177
Wo Es war, soll Ich werden	[Where id was, there ego shall be]原我從前在哪裡，自我將來就會在那裡	128-9, 136, 171, 279, 299
Wunsch	wish 祈求 [desire] 欲望	256 [481]
Wunscherfüllung	wish-fulfillment 祈求之完遂	161, 264 [483]
Zeichen	signal 信號 [sign] 符號	201
Zwangsbefürchtung	[apprehension] 被壓迫的憂懼	111
Zwangsneurose	obsessional neurosis 強迫性精神官能症	69 [281]

附錄(二)
《文字科學論》所用的縮寫符號

Crit I	*Critique* 223 (December, 1965).德希達此一書評論文乃《文字科學論》第一編的主體。
Crit II	*Critique* 224 (January, 1966).德希達書評論文的續篇。
DE	*Le Débat sur les écritures et l'hieroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles* by Madeleine V.-David (1965).
Dis	*La Dissémination* by Derrida (1972).
Ec	*Écrits* by Jacques Lacan (1966).
ED	*L'Écriture et la différence* by Derrida (1967).
EM	"The Ends of Man" by Derrida (1969).
EP	*L'Écriture et la psychologie des peuples* (1963).會議論文集。
FF	*French Freud, Yale French Studies* 48 (1972).
FV	"Le facteur de la vérité" by Derrida (1975).
GM	"Zur Genealogie der Moral" (人品系譜學) by Friedrich Nietzsche (1969 edn).
GP	*Le Geste et la parole* by André Leroi-Gourhan (1965).
GS	*The Gay Science* by Friedrich Nietzsche (1974 edn).
GW	*Gesammelte Werke* by Sigmund Freud (1940 edn).

HN	*Nietzsche* by Martin Heidegger (1961).
KPM E	*Kant and the Problem of Metaphysics* by Martin Heidegger (1962 edn).
KPM G	*Kant und das Problem der Metaphysik* by Martin Heidegger (1951).
MP	*Marges de la philosophie* by Derrida (1972).
Pos E I	《立場》(*Positions* [德希達訪談錄]) 英譯本第一部份，在 *Diacritics* 2, iv (Winter, 1972): 6-14.
Pos E II	《立場》英譯本第二部份，在 *Diacritics* 3, i (Spring, 1973): 33-46.
Pos F	*Positions* by Derrida (1972).
QB	*The Question of Being* by Martin Heidegger (1958 edn).
QS	"La question du style" in *Nietzsche aujourd'hui?* by Derrida (1973).
Sc	*Silicet* I by Jacques Lacan (1968).
SC	*The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The Structuralist Controversy*, ed. Richard Macksey and Eugenio Donato (1970).
SE	*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trans. James Strachey (1959).
SP	*Speech and Phenomena* by Derrida (1967).
TF	"On Truth and Falsity in their Ultramoral Sense" by Friedrich Nietzsche (1964 edn).

UA	"Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben"（〈歷史的使用與濫用〉）by Friedrich Nietzsche (1964 edn).
VP	*La Voix et le Phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*（《話語與現象》）by Derrida (1967).
WM 1	"Der Wille zur Macht," Books 1 and 2, by Friedrich Nietzsche (1911 edn).
WM 2	"Der Wille zur Macht," Books 3 and 4, by Friedrich Nietzsche (1911 edn).
WP	*Will to Power* by Friedrich Nietzsche (1968 edn).

附錄(三)
克麗絲蒂娃專用術語例解

克麗絲蒂娃的理論語言和拉康或德希達的一樣善變，下面扼要整理的數例，多數語意明確而獨特，也頻見克氏在各種場合中用到。不過，這並不是說這些語彙已經定型，是她文本中靜態的觀念。我下定義時，儘可能援用英譯本的說法。術語後括號內的數目字，第一個是英譯本中出現的頁碼，第二個則指法文原本。

chora 母性空間（25-8; *R.* 22-6）：典出柏拉圖的《提慕斯》。這是語文發生前的記號空間或狀態，有母性的滋養作用。運作於其間的語言符號還稱不上有「客體的隱無」（the absence of an object），因爲此時並無客體的存在。這種空間或狀態，也是說話主體形成的地方。

contemplation 冥思（95-9; *R.* 91-4）：源自畢達哥拉斯的「觀看」（*theoria*），指某種表意系統，包括宗教、哲學、解構或法律等「品類」（genres），乃由數個具有本能性、滲透性但非綜合性的二原體（dyads）所組成。要了解符變的各種過程，這也是關鍵門路，雖然限制難免。

fetishism 拜物作風（64-5）：出自佛洛依德，係以書本（book）或著作（work）——但不是文本——取代「論定階段」（the thetic phase）的行爲。就像詩人一樣，藝術是「個人」，乃最佳的拜物作風。因此，詩的功能雖非拜物作風，兩者卻匯爲一流。

genotext 基因文本（86-8; *R.* 83-6）：從本能二原體、家庭結構、心理結構及各種相關形式形成種種環鉤釦節的結構的過程稱之，是語言的底層基奠。

heterogeneity 異質性（177-80; *R.* 41-3）：經由「否定性」所促成的拒斥。語言或意識形態結構所抓不住，含納不了，也難以綜合的主體異質性，這種「拒斥」可以使之積澱成形。

ideology 意識形態（250-1; *R.* 79, n. 117）：這是一種認識上的綜合體，可以凸顯出「聲明」（enunciation）的每個行動（所謂「好」或「壞」的意識形態，其實只是用社會經濟地位所作的區分）。

intertextuality 互典（50-60）：指符號的多價性或其間系統的「文轉」。在《詩語的革命》裡，克麗絲蒂娃好用「文轉」，但在《符號學》（*Séméiotiké*）裡，她的「互典」卻指文本所賴以建構的引文的雜湊互嵌，接近巴克汀的「對話論」（dialogism）。

mimesis 模擬（57; *R.* 57）：以逼眞而非眞相爲原則的客體建構觀，違反了「論定」的禁制。

negativity 否定性（184; *R.* 165）：典出黑格爾，指意識先前所受之局限。此一局限會隨著意識的發展而被趕過或合併。

phenotext 現象文本（86-8; *R.* 83-5）：這是語言的一種結構，相對於基因文本的「過程」，可以作爲溝通之用，也會預設說話者和受話者。

poetic language 詩語 (188, 211-23; *R.* 168, 186-95)：詩語既不以詩這個文類爲苑囿，也不是所有的詩都來者不拒，而是要能銘刻表意過程，顯揚「否定性」、「拒絕」和主體的異質性。我們曾經論及的十九世紀的文本中，尤其是馬拉美和勞托蒙所書寫者，「詩語」力量最可一見或發揮得最淋漓盡致。潛抑中的哲學質物用不著盯著單向的（unary）主體不放，就都可經此暴露出來。

practice 實踐 (17; *R.* 14-15)：生物性的驅策力量和社會抗拒進入語言和社會溝通的符碼後所產生的轉變，謂之「實踐」。

semanalysis 解析記號學 (〈系統與說話主體〉，28)：這是視之爲「表意過程」，而非「符號系統」(sign-system) 的「意義」形塑。

the semiotic 記號界 (40-1; *R.* 39)：這是主體過程裡的基本階段，爲象徵界所藏匿，也是表意過程的異質性和身心關係上的功能作用（functioning）或模態。這種功能作用，生物學和社會者都屬之。「記號界」因此是一種「先鋒符號」(precursory sign [25; *R.* 22])。

subject 主體 (22, 58; *R.* 19, 58)：主體由於佔有「聲明」的位置（亦即自意符缺席），由於和「詩語」有關（指「記號界」永無止境的各種可能性），所以都在處理（in process)/試煉（*en procès*）之中。此外，「否定性」和「拒絕」的效果連綿不絕，主體也因此而得以倖免於變成單向體。

the symbolic 象徵界 (49; *R.* 46)：「客體」分裂部分的結合若帶有契約性，則任何這種過程都是「象徵界」，亦即裂縫兩緣的結合是也。

text 文本（99–106; *R.* 94–100）：此爲某種過程或位置，其中對立的語詞會在「母性空間」的支持下更迭交替，而動作的節奏則綿延無盡。本能的節奏通過特殊課題時，意義就形成了，而且會被意義外物（例如「物質性」）所超越。這些心理、社會與生物過程交相運作，「文本」就此形成。

the thetic 論定（43–5; *R.* 41–3）：胡塞爾亦稱之「論斷」（*thesis*），指一切「聲明」的狀態，要求（主體）脫離（其形象和其他客體），如此形象和客體才能定位、再分布或再結合。「論定階段」含納客體、命題和二者間的同謀共犯，所以是表意的「最深結構」（deepest structure）。所有的符號都具論定性格。